

简明成唯识论白话讲记

(第一篇 释归敬颂 释难破执 标宗归识 彰能变体)

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

序

[第一章 归敬颂与造释愿由](#)

[第二章 释难破执·破实我](#)

[第三章 释难破执·破实法](#)

[第四章 释难破执·破余乘](#)

[第五章 释难破执·释外妨难](#)

[第六章 彰能变体](#)

简明成唯识论白话讲记序

成唯识论，是我国法相唯识宗的基本论典。

我国的唯识宗，源自印度的瑜伽行学派。佛典上说，释迦世尊灭度九百年顷，无著论师出世。他梵名阿僧伽，住世于印度笈多王朝（320 | 500）时代，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，居国师之位，有子三人，长即无著，次名世亲，幼名师子觉。无著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，后得遇宾头卢罗汉为讲小乘空观，他初闻悟入，然犹不能满意。据说天宫兜率内院的弥勒菩萨，应无著之请，在中印度阿瑜遮那国，为无著说《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严论》、《辩中边论》、《金刚般若论》五部大论，无著承弥勒之说，造对法、显扬等论，集众宣之，广弘此宗。此宗以《瑜伽师地论》为主依论典，故后人称之为瑜伽行学派。

无著之异母弟世亲，梵名音译婆薮槃豆，于说一切有部出家，博学多闻，遍通内外之学。据说他为了取舍阿毗达磨一系的理论，曾匿名化装，到有部的学术中心迦湿弥罗城，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，著为《阿毗达磨俱舍论》。此论一出，颇有争论，而无能破之者。世亲在北印度宣扬小乘，隐蔽大乘，其兄无著悯之，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。他深悔以往诽谤大乘的错误，要割舌以谢过。无著对他说：‘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，广造论典，如《摄大乘论释》、《辩中边论释》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘五蕴论》、《百法明门论》等多种。

世亲所造的论典中，特别是《唯识三十颂》一卷，集唯识教义之大成。原来印度古人造论，是先作本颂，总括全书要义，然后依颂作释，名曰长行，长行是

论著的正文。而《唯识三十颂》一书，是世亲晚年之作，长行未作而已示寂。此际瑜伽行学派的理论已成为大乘佛教的主流，研究者极多，世亲寂后的百余年间，许多学者竞为三十颂作释论，其中最著名者十位，后世称为十大论师。十大论师的名字是亲胜、火辨、德慧、安慧、难陀、净月、护法、胜友、胜子、智月等人。

我国的唯识宗，创始自唐代玄奘、窥基二位大师。唐太宗贞观三年，玄奘三藏西渡流沙，周游五印度十有七年，于中印度那烂陀寺，依护法论师的弟子戒贤，学《瑜伽师地论》及十支论奥义，复从胜军居士学《唯识抉择论》等论典二年。于贞观十九年回国，由印度携回梵典六百五十余部。归国后广译经典，先后译出经论七十五部，一千三百余卷，其中关于法相唯识一系的，如《解深密经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《显扬圣教论》、《大乘五蕴论》《百法明门论》、《观所缘缘论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》等多种。其中特别是《成唯识论》一书，系以十大论师的释论百卷，揉译为识论十卷。为我国唯识宗的基本论典。

玄奘大师的入室弟子窥基，俗姓尉迟字洪道，唐代京兆长安人，为开国勋臣之子，出生于唐贞观六年。他禀性聪慧，体貌魁伟，年十七岁奉敕出家，为玄奘弟子，依玄奘学佛教经论及天竺语文。二十五岁参与译经。唐高宗显庆四年，玄奘译《成唯识论》，原拟将十大论师的释论各别全译，并命窥基、神昉、嘉尚、普光四人，分别担任检文、笔受、纂义工作，数日之后，窥基请求退出，奘师固问其故，窥基言：‘群圣制作，各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而义不备于一本，情见各异，禀者无依，请错综群言，以为一本……’。奘师乃礼遣三贤，窥基独任笔受，译出《成唯识论》十卷，故此十卷雄文，虽称揉译，不啻新造。

但是法相唯识之学，是一门极为艰深，极为繁琐的学问。唯识经论，可说是‘文如钩锁，义如连环’；亦可说是‘字包千训，言含万象。’以现代人的语文训练，不要说不了解它的意义，甚至于读不通它的句子。特别是十卷《成唯识论》，它一方面字字珠玑，是发掘唯识妙理的宝藏；但另一方面，它揉集十家之说，破斥多家外道及小乘异说，所以在行文之时，有如枝上岔枝，叶旁长叶，顺着枝叶走下去很难再回到原点。据说清末状元夏同和语人，他初读《成唯识论》，自谓有如月下看花；再读《成唯识论述记》，直似堕如五里雾中，由此可见唯识之学，是一门‘甚深最甚深，微细最微细，难通达极难通达’的学问。

笔者十余年来，滥竽于南北佛学院、所，讲授唯识学一系列的课程。但当讲到《成唯识论》时，发觉有些同学视此门课程为畏途，并且市面上也买不到诠释此论的参考书（坊间有售每套五大本、演培老法师的《成唯识论讲记》，售价千余元，不是一般学生所能买得起的）。笔者为解决学生用书困难，发愿以简单明了的方式，把此一钜著语译出来，命名曰《简明成唯识论白话讲记》。穷两年之力，语译完成，与台北佛陀教育基金会简丰文、林国营二位居士谈及此事，他二位认为此书可由基金会印出，普遍赠人结缘。这是这本书问世的因缘。

《识论》一书，素称难读，其中隐晦难解之处极多。笔者不自量力，贸然语译，缪误之处，在所难免，尚祈方家赐正，无任铭感。

公元二〇〇二年十二月于凌波序于台中雪庐纪念讲堂

简明成唯识论白话讲记

第一篇 释归敬颂·释难破执·标宗归识·彰能变体

(归敬颂，颂文第一颂至第二颂的上半颂)

第一章 归敬颂与造释愿由

论文一：稽首唯识性，满分清净者，我今释彼说，利乐诸有情。

讲解：印度古人造论，是先作本颂，总括全书要义，然后依颂作释，名曰长行，长行是论著的正文。而《唯识三十颂》一书，是世亲菩萨晚年之作，完成了颂文之后，长行未作而已示寂。当时瑜伽行学派的理论，已成为大乘佛教的主流，许多论师都研究唯识三十颂，为三十颂作释论（长行），作者为述发愿造释之意，故先作颂以致敬。

所以本释论的颂文，即：‘稽首唯识性，满分清净者，我今释彼说，利乐诸有情。’，此颂并不是世亲菩萨所造，这是后来护法等诸大论师，于解释三十颂时所加的。这四句二十个字的颂文是什么意思呢？它的意思是说：向万法唯识的法性致敬，向圆满清净的佛陀致敬，也向多分清净的菩萨致敬。我现在解释世亲菩萨的《唯识三十颂》，是为了给有情众生带来利益和安乐。

论文二：今造此论，为于二空有迷谬者生正解故；生解为断二重障故。由我、法二障俱生，若证二空，彼障随断。断障为得二胜果故。由断续生烦恼障故，证真解脱；由断碍解所知障故，故得大菩提。

讲解：前面颂文中说：‘我今释彼说，利乐诸有情’。意思是我解释《唯识三十颂》的目的，是为了给有情众生带来利益和安乐。何以故呢？这要分做三层来说，一者是为那些对我、法二空迷惑不解的人，使它们对于二空生起正确的理解。如果理解得二空的道理，就能断除去烦恼障和所知障。果能断得二障，证得二空，就能得到大涅槃和大菩提两种殊胜的果报——断除了使众生生死相续的烦恼障，便能证得真解脱——就是大涅槃；断除了障碍对事物正确理解的所知障，便能证得大菩提。以上是第一层造论的理由。（注：一、真解脱：是摆脱一切系缚、烦恼的一种精神境界，即是涅槃。二、大菩提，菩提是梵文 Bodhi 的音译，意译为觉。大菩提即佛果——无上正等正觉，此对小乘声闻、缘觉而言，称大菩提。）

论文三：又为开示：谬执我法，迷唯识者；令达二空，于唯识理，如实知故。

讲解：其次是第二层造论的理由：开，是开导迷谬；示，是指示真理。于二空理不生正解的外道、二乘，执著内而身心的我，外而万有的法，都是实在而有其自性。不知这完全是自己识心之所变现，所谓：‘识所缘，唯识所现’，这便是

‘谬执我法、迷唯识者’。现在造此论，就是为给这些迷谬的人一个开示，教它们了达我法二空，于唯识的真理，如实而知。

论文四：复有迷谬唯识理者，或执外境，如识非无；或执内识，如境非有；或执诸识，用别体同；或执离心，无别心所。为遮此等种种异执，令于唯识深妙理中得如实解，故作斯论。

讲解：这是第三层说明造论的理由：因为更有一些对唯识的道理，迷谬而不生正解的人，他们的迷谬可分为四种：一者、或执外境，如识非无；这是小乘萨婆多部的迷执。他们执著经上说有色、心二法，即认为心识以外的色等五尘境界，也同心识一样的非无。二者、或执内识，如境非有；这是中观学者清辩论师等一派的谬执。他们依胜义谛，说内识也同外面尘境似的非有。三者、或执诸识，用别体同；这是大乘性宗一类论师的谬执，他们认为诸识虽各有功用，但本体却是同一阿赖耶识。四者、或执离心无别心所：这是小乘经部觉天论师等的迷执。他们执著经上‘士夫三界染净由心’之说，认为离开心王之外别无心所。

以上四种，唯识家通统认为他们是唯识理的迷谬者。因为前二种的执著，与唯识家有识无境的主张有异；第三种执著，与唯识家诸识各有体用的主张有异；第四种的执著，与唯识家离心王外别有心所的主张有异。现为遮断此种种异执，教他们于唯识的妙理如实了知，故作此论。

第二章 释难破执·破实我

论文一：若唯有识，云何世间，及诸圣教，说有我法。

讲解：这是假藉问难的因缘，以引起颂端的话。唯识的主旨，在于说明心识之外，没有实我，也没有实法，这称做‘唯识无境’。但是外人不以为然，他们以为这世界上明明有圆颅方趾的‘我相’，和芸芸众生；也明明有山河大地，房舍器物的‘法相’，何以说‘唯识无境’，没有我、法呢？于是世亲菩萨，假借外人质疑之词，说明万法唯识的道理。外人质问道：‘如果照你们唯识家所说，万法唯识，识外无境，为什么世人皆说有我有法呢？纵然世人迷昧，说的不对，可是你们圣教中不是也说预流、一来等的我，和四谛、五蕴等的法吗？’

外人这一问，问的非常尖锐。如果说有我相法相，唯识义就不能成立；如果说万法唯识，就不该说我相法相。准此以论，唯识家的言论犯了两种相违的过失：一者，世人皆说有我有法，你们唯识家说无我无法，就犯了‘世间相违过’；二者，你们唯识家说万法唯识，而圣教中又说有我相法相，就犯了‘圣教相违过’。

唯识家怎么回答呢，我们看下面的颂文。

论文二：颂曰：由假说我法，有种种相转；彼依识所变。此能变唯三，谓异熟思量，及了别境识。论曰：世间、圣教说有我法，但由假立，非实有性。我谓主宰；法谓轨持。

讲解：针对外人的质问，唯识家作下面的回答：不错，世间凡夫以及圣教，确都说过有我有法。但他们所说的我、法都不过是假名施設安立的名相，并没有实在的体性。于此，我们把‘我’和‘法’做一解释。什么叫做我呢？我，梵名 **Atman**，音译阿特曼，原意为‘呼吸’，引伸为生命，自己、自我、自性等。这是印度婆罗门教、自吠陀时代即使用的名词。我有四义，一者恒常存在（常）；二者独一个体——不是集合体（一）；三者中心之所有主（主）；四者支配一切（宰），所以称我者，有常、一、主宰之义。梵书时代，婆罗门教以‘梵’为宇宙最高原理，以我为个人生命原理，故有‘梵我一如’之说，此即佛教经典中所破的‘神我’。本来，‘我’只是五蕴因缘和合的集合体，不是常、一、主宰的实体，故称假我。

至于‘法’呢？法者‘轨持’之义，轨者‘轨生物解’，持者‘任持自性’。本论中有谓：‘法谓轨持，轨者轨范、可生物解；持谓任持，不舍自相。’简单的说，我人的见、闻、觉、知作用，对于任何一事一物，都会于那事物上起一种见解，即是轨生物解；世间任何事物，皆有它特别的体性，我们对于它所起的见解，无论是对是错，而它本身的体性，任运摄持，而不失不变，即是任持自性。简单的说，‘法’所表示的事物有其一定的规范，法也就是宇宙万有。以上是对第一句颂文的诠释。

论文三：彼二俱有种种相转。我种种相谓有情、命者等；预流、一来等。法种种相，谓实、德业等；蕴处界等。转谓随缘施設有异。

讲解：这是对第二句颂文的诠释。以上二种我、法，有千差万别种种不同的名相转起。我的种种名相，大别有二：一者为有情、命者等。我具色、心二法，起心动念，受爱著贪染，这叫做有情；色、心相续，生死无间，这叫做命者。等者，是说此外还有其它很多关于‘我’的名相，如：士夫、作者、知者……不胜枚举，这是世间所说的种种我相。二者圣教说的种种我相，如预流、一来等，预流，是断三界见惑预入圣人之流的初果圣者。一来，是尚须来欲界受一次生，方断三界思惑的二果圣者。等者，是说此外还有三果、四果、缘觉等。

法的种种名相，也大别有二：一者世间的种种法相，如婆罗门教六派哲学中，胜论派的实、德、业等。万有的本体称之为实。显体之相称之为德，体所起的作用称之为业。这是胜论六句义的前三句（注：胜论六句义，是胜论学者观察世界各种‘存在’，纳之入六个范畴中。这六个范畴即是实、德、业、同、异、和合）；此外还有数论派的二十五谛，以下用一等字包括。这是世间所说的种种法相。二者圣教所说的种种法相，如蕴、处、界等，蕴者是色、受、想、行识的五蕴，处者是六根和六尘的十二处。界者是十二处再加六识成为十八界。这不过是圣教所说的世间法；此外还有出世间法如四圣谛、十二因缘、六度等，这在本节论文的等字中也包括了。

何以世间、圣教会有我、法的种种相转呢？都为随著各自的因缘差别，所以安立的名相也就有种种差别了。不过世间的差别是随著遍计的因缘；圣教所说是随著方便的因缘。因为因缘不同，所安立的我、法自然有异，这就叫做‘转’。所以论文中说：‘转谓随缘施設有异’。

论文四：如是诸相，若由假说，依何得成？彼相皆依识所转变而假施設。识谓了别。此中识言，亦摄心所，定相应故。变谓识体，转似二分。相见俱依自证起故。依斯二分，施設我法，彼二离此，无所依故。

讲解：这是对外人对第三句解释的质问和唯识家的回答。外人问曰：如果照你们唯识家所说：一切我、法，或是用妄情执著而假说，或是由方便施設而假说。那么，假必依真方得成立，既无二真作为凭借：二假依据什么而成立呢？

唯识家答曰：这些世间和圣教所说的我相和法相，虽然不是依真而假说，但都是依于内识的转变而施設，而假立的名言相。什么叫做识呢？识者了别，了是了解，别是分别。如朦胧中睁眼见墙上挂钟，这叫做‘了’；细看几点几分，这就是‘别’。不过，说到识并不是单指八识心王，还包括著五十一个相应心所。因为心王是心所之王：心所是心王之所：王为主，所为从。既称为王，必有臣属辅佐，这臣属就是心所。

论文中称：‘彼相皆依识所转变而假施設’。识如何转变呢？就是在识的自体上，转起似有实无的相、见二分。这相、见二分，好像蜗牛头上的两支触角，此触角依于蜗牛的头而生起。识体上转起见、相二分，此二分是依识体而生起，离开识体即无相、见二分。依此二分施設我、法。依能见的一分作用，施設我相；依所见的一分境界，施設法相。这我、法二相，离开了见、相二分就无所依附了。

论文五：或复内识转似外境。我、法分别熏习力故，诸识生时变似我、法。此我、法相虽在内识，而由分别似外境现。诸有情类无始时来，缘此执为实我实法。如患梦者，患梦力故；心似种种外境相现。缘此执为实有外境。

讲解：另有论师解释转似二字，显示我、法非实之理。一者我、法诸相，本来不是外境，而是内识的见、相二分，转变为似是而非的外境。二者由于过去世对我、法分别的熏习之力，潜藏在八识田中成为今生生起现行的种子，所以才由内识的自证分，变起见、相二分的似我、法相。三者内识所变现的似我、法相，虽然不是外境，然而分别起来，就好像显现在心外的境界一样；一切众生，从无始时来，就因此执著为实我实法了。四者，就好像患眼病的人、和在睡梦中的人似的，本来没有外境，由于眼花缭乱，睡梦颠倒之故，才由内心现出似是实有的种种境相，就执此为实有的外境。

论文六：愚夫所计实我实法，都无所有，但随妄情而施設故，故说之为假。内识所变似我似法，虽有而非实我法性，然似彼现，故说为假。

讲解：愚夫二字，指的是凡夫、外道、二乘等，他们不了解我、法非实，而计执于实我实法，这些实我实法，其实都是无所有的，只是随著他们的虚妄情执，施設为有主宰的我，有作用的法而已。因为这些全是计较执著，所以说它是假。而圣教所说，由内识所变现的似我似法，虽有依它缘起的似我法体，却没有实我法性。然此似我似法，因为是内识所变现，所以也得说它是假。

论文七：外境随情而施設，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。由此便遮增、减二执。境依内识而假立故，唯世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有。

讲解：外境是随著世间妄情而施設，并非实有，岂如识之有体。依它起的内识，则必定依于种子因缘而生，体是实有，并非和遍计所执的外境一样。由于此内识非无：外境非有之故，便遮除了心外有境的增添执著；以及心境俱无的减损执著。因为外境是依托内识而安立的假我假法之相，只有世间俗流才执以为有。而内识是假我法相的外境所依托，所以不但世俗认为是有，就是超过世俗的胜义，也认为是有。但也不可误会假境所依的识，就是胜义谛。当知‘亦胜义有’的亦胜义，仅少胜于俗谛之俗，并非真胜义谛。真胜义中离言绝思，空尚不可说，何况说有。

论文八：云何应知实无外境，唯有内识似外境生？实我实法不可得故。如何实我不可得耶？诸所执我略有三种：一者执我体常周遍，量同虚空，随处造业受苦乐故。二者执我其体虽常，而量不定，随身大小有卷舒故。三者执我体常至细，如一极微，潜转身中作事业故。

讲解：一般外道小乘，对唯识无境之理不能了解，问曰：我、法是实，有目共睹，为什么说唯有内识、而由内识变现为好似的外境？论主答曰：因为真实的我和法，推究起来是不可得的。外道小乘（注：小乘包括犊子部、正量部、和经量部等）再问：为什么说实我实法不可得呢？论主回答说：这要从外道和小乘两方面说起：外道所执之我，类别不过三种，第一种是数论外道等所执的大我，他们认为‘我’的体性恒常不断，我相的范围量同虚空，我用的功能是可造善、恶诸业，受苦、乐果报。第二种耆那教的不定之我，他们认为‘我’虽是永恒，而我的身量却大小不一定，随著身量大小而舒展或卷缩。第三种是兽主外道等所执的小我，他们认为‘我’是永恒的，而我的身量像一个极微那样小，因此‘我’能够潜伏在众生身中，作种种造作。

论文九：初且非理，所以者何，执我常遍，量同虚空，应不随身受苦乐等。又常遍故，应无动转，如何随身能造诸业？又所执我，一切有情为同为异？若言同者，一作业时一切应作，一受果时一切应受，一得解脱时一切应解脱，便成大过。

讲解：第一种主张不合道理，苦乐是无常的，你们既然执著「我’是恒常周遍，就不应当再说随身能受苦乐。再者，你们所执的‘我’，既然量同虚空，那就应该壅塞不通，而没有转动的余地，何以能随身造作诸业呢？试问，你们所执的我，一切众生是共同一个呢，还是各各别异？若说是共同一个，那么一人作业时岂不是一切人都要同作？一人受果报时岂不是一切人都要同受？如果有一人修道得到解脱，岂不是一切人都同时解脱了吗？这种过失可够大了。

论文十：若言异者，诸有情我，更相遍故，体应相杂。又一作业一受果时，与一切我处无别故，应名一切所作所受。若谓作受，各有所属，无斯过者，理亦不然。业、果及身与诸我合，属此非彼不应理故。一解脱时，一切应解脱，所修证法，一切我合故。

讲解：如果你们所说的我，和一切有情众生各各别异，则一个有情众生的我体周遍，各有情众生的我体也应当周遍。既然各有情众生的我体互相周遍，就会各各互相涉入，这样就应该甲的体中有乙，乙的体中有丙，乃至一切众生的体都混杂不清，成为同一个我体。当一个人作业，一个人受报时，就成为一切人所作，一切人所受。因为你们执著一个人的我，和一切人的我同在一处，并无区别。

如果说我体虽遍，但所作所受各自承担，就是各作各受，这样就没有彼此混杂的过失。这理由也说不通，因为业、果、身与各有情众生的‘我’相合为一体，不分彼此，说属于这个而不属于那个，在道理上讲不通。一个众生得解脱，一切众生都得解脱，是因为所修、所证和上述一切相杂的‘我’合为一体的原故。

论文十一：中亦非理，所以者何，我体常住，不应随身而有舒卷，既有舒卷，如橐呬风应非常住。又我随身应可分析，如何可执我体一耶？故彼所言，如童竖戏。

讲解：第二家说的也不合理，你们既然执著我体是常住的，常则不变，住则不动，就不应随身大小而有变动舒卷。既然我有舒卷不定的伸缩性，就应该不是常住，就好像风箱中的风一样不是恒常。如果我有舒卷，那也如风箱的风一样不是恒常。

再者，你们所执的我，既是随身而有舒卷，就应当可以分析出或舒或卷的差别。身体既可分析，随身的我当然也可以分析，怎么可以执著我体是常一呢？所以你所说的就好像儿童游戏。

论文十二：后亦非理，所以者何？我量至小如一极微，如何能令大身遍动？若谓虽小而速巡身，如旋火轮似遍动者，则所执我非一非常，诸有往来非常一故。

讲解：不但前二说不合理，就是这第三种的小我执也不合理。你们所执著的我小的如一粒极微，如何能使大的身体转动？若说我量虽小，却能够很快的巡回全身，像回旋火轮似的周遍转动。那么你所执的我就不是一，也不是常了，因为所有往有来的东西都不是常一之故。

论文十三：又所执我，复有三种：一者即蕴，二者离蕴，三者与蕴非即非离。初即蕴我，理且不然，我应如蕴，非常一故，又内诸色定非实我，如外诸色有质碍故。心、心所法，亦非实我，不恒相续，待众缘故。余行、余色，亦非实我，如虚空等非觉性故。

讲解：外道的三种我执已如前破，另外还有三种我。一者是俗人执的即蕴我，执著此五蕴身便是我体。二者是数论派所执的离蕴我，执著离此五蕴身外，别有我体。三者是犍子部所执的非即蕴非离蕴我，执著于我与五蕴不同，又不是毫无关系。

这三种我执全不合理，先说最初的即蕴我，因为我与色、受、想、行、识五蕴均非常住。内色的眼、耳、鼻、舌、身五根不是我，因为这和外面色的色、声、

香、味、触的五尘一样，是有障碍性的物质。属于心所法的受、想、行三蕴，及属于心法的识蕴等，也不是实我，因为它不是恒常相续，而是待于众多因缘或断或续。其余的二十四个不相应行法，及除五根五尘外的无表色等，也不是实我，因为它们同虚空一样没有分别和觉性。

论文十四：中离蕴我，理亦不然，应如虚空，无作受故。后俱非我，理亦不然。许依蕴立，应如瓶等，非实我故。又既不可说有为无为，亦应不说是我非我，故彼所执，实我不成。

讲解：这中间的离蕴我执，也于理不合，因为离开了五蕴，就应该如虚空一样，没有能作业和能受报的人了，怎么能叫做我呢？

不但即蕴我，和离蕴我执不对，这最后不即蕴、不离蕴的俱非我执也不对。因为犍子部等，执著我与我所依的五蕴，是不即不离的，然别有我体，是非常非无常的。又执瓶等外器，是依于色、香、味、触等四尘而建立的，然瓶与四尘，也是不即不离的。所以唯识家破之曰：你们所执的我并非实我，因为你们既许我是依蕴而立，又说我是非即蕴，不离蕴，这不是同依于四尘所立的瓶等一样是不即四尘，不离四尘吗？然而依于四尘的瓶等，不过是和合的假色，难道说依于五蕴的我，会是实我吗？彼等又立有过去、现在、未来、无为、不可说等五法藏。他们执著我是非常非无常，不可说是有为，也不可说是无为。所以唯识家又破他说，你们所执的我，既然不可说是有为、无为，也不应当不可说是我、非我，取是之故，彼犍子等所执的实我，是不能成立的。

论文十五：又诸所执，实有我体，为有思虑，为无思虑？若有思虑，应是无常，非一切时有思虑故。若无思虑，应如虚空，不能作业亦不受果。故所执我理俱不成。

讲解：再者，一般人所执的实体，是有思虑还是没有思虑？若说是有思虑，那么这个我就应该是非永恒的。因为思虑是有时起，有时不起，并不是一切时都有思虑。若说没有思虑，那么这个我就应该像虚空一样，不能有任何造作，也不能受任何果报。所以你们所执著的实我，在道理上是不能成立的。

论文十六：又诸所执，实有我体，为有作用，为无作用？若有作用，如手足等，应是无常；若无作用，如兔角等，应非实我。故所执我，二俱不成。

讲解：还有，你们所执的实有我体，是有作用呢，还是没有作用？若说是有作用，应该如手足一样作息无常。若说没有作用，那就应该如兔角一样没有实我。所以你们所执的实我，不管在是有作用或没有作用，在道程上都不能成立。

论文十七：又诸所执，实有我体，为是我见所缘境不？若非我见所缘境者，汝等云何知实有我？若是我见所缘境者，应有我见非颠倒摄，如实知故。若尔，如何执有我者，所信至教皆毁我见，称赞无我？言无我见，能证涅槃，执著我见沉沦生死。岂有邪见能证涅槃，正见翻令沉沦生死？

讲解：再说，你们所执的实我，是不是我见亲能所缘之境呢？如果不能缘，你们又怎么知道有一个实我呢？如果我见能缘境，这个有‘我’的见解就应该不摄属于杯弓蛇影的错觉，而是如实的所知。倘若真的如此，为什么执有实我的外道、小乘，他们信奉了至极的圣教，都毁弃我见而称赞‘无我’呢？

如果依你们所说，不执我的知见是邪见，执我的知见是正见。那么，岂有不执我的邪见能证涅槃成圣果，执我的正见反而沉沦生死呢？

论文十八：又诸我见不缘实我，有所缘故，如缘余心，我见所缘定非实我，是所缘故，如所余法。是故我见不缘实我，但缘内识变现诸蕴，随自妄情种种计度。

讲解：再说，由妄想产生的我见，绝对不能缘于真实的我体，因为我见有它托缘而起的所缘，就如其余的心法和心所法那样，都缘自体所变的相分，所以我见所缘的对象，肯定不是真实我体。因为属于我见所缘的缘故，就如其余的色法一样，是所缘，是假有，怎可说为实我呢？所以我见不缘真实的我，只是缘内识变现的五蕴，在这五蕴法上生起种种计度，而成为所执的实我了。

论文十九：然诸我执略有二种，一者俱生，二者分别。俱生我执无始时来，虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此复二种：一常相续，在第七识缘第八识，起自心相，执为实我。二有间断，在第六识缘识所变五取蕴相，或总或别，起自心相执为实我。此二我执细故难断，后修道中数数修习，胜生空观方能除灭。

讲解：外道、小乘所说的种种我执，总说只有两种，一种叫做俱生我执，一种叫做分别我执。俱生我执，是过去无始以来，由于虚妄熏习的内在因力，不需要外道邪师的说教及自己的邪分别，就自然的转起，所以叫做俱生我执。俱生我执又分两种，第一种是常相续的执著，这是第七末那识的见分，去缘第八阿赖耶识的见分时，在七、八两识的见分上所变出了一个相分，第七识即执之以为真实之我。二是有间断的执著，就是第六意识，缘第八识所变的五蕴相分，或在五蕴的总相上执以为我，或取五蕴任一执以为我，其实这都是第六识产生的幻像，而执著为常、一、有主宰的实我。这两种我执微细隐密，要在修道位上一再修行我空观才能灭除。（注一：修道位，是佛教修行的过程，与见道、无学道合称三道。注二：五取蕴：即色、受、想、行、识五蕴，因为欲、贪称为取，蕴能生取，或蕴从取生，所以称五取蕴。）

论文二十：分别我执，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，故名分别。唯在第六意识中有，此亦二种，一缘邪教所说蕴相，起自心相，分别计度执为实我；二缘邪教所说我相，起自心相。分别计度执为实我。此二我执粗故易断，初见道时观一切法生空真如即能灭除。

讲解：分别我执，虽有过去无明熏习的内因，还要加上现在外面的助缘才能够生起。这种我执不是与生俱有，是由后来受到邪师说教的影响，和自己内心的不合正法的分别思维，然后才会生起，所以叫分别我执。这二种分别我执，行相

粗猛，比隐微细密的俱生我执容易断些。在最初入见道（大乘初地入心，二乘预流向果）时，大乘观一切法空，二乘观一切生空，所悟真如之理，便能灭除。

论文二十一：如是所说一切我执，自心外蕴，或有或无，自心内蕴，一切皆有，是故我执皆缘无常五取蕴相，妄执为我。然诸蕴相从缘生故是如幻有，妄所执我横计度故，决定非有。故契经说：苾刍当知，世间沙门、婆罗门等所有我见，一切皆缘五取蕴起。

讲解：前面所说外道、小乘的一切我执，自心外蕴或者是有，或者是无（注：自心外蕴，就是不了知五蕴是自心所现的影家，横计心外有一个五蕴本质的实我。这自心外蕴，不是见分的亲所缘缘），自心内蕴一切皆有（注：自心内蕴，就是见分自缘自心所起的自心影像。这是亲所缘缘。），所以各种我执，都是缘无常的五取蕴相妄执为我。然而诸蕴相是仗因托缘而生，所以是幻有，由于人们的虚妄计度，执著为实我，这种我是决定没有的。所以佛经上说：‘比丘们呀！你们应当知道，世间的沙门、婆罗门等，所有的我见，都是由于攀缘五取蕴相而生起的。’

论文二十二：实我若无，云何得有忆识、诵习、恩怨等事？所执实我既常无变，后应如前，是事非有。前应如后，是事非无，以后与前，体无别故。若谓我用前后变易，非我体者，理亦不然，用不离体，应常有故，体不离用，应非常故。然诸有情各有本识，一类相续，任持种子与一切法更互为因，熏习力故得有如是忆识等事。故所设难于汝有失，非于我宗。

讲解：这是执有实我之见者的问难：如果没有一个实我，何以我人会有对往事的记忆，对境界的认识，如能诵习书籍、学习技能，以及人间恩爱、怨恨等事呢？

论主驳曰：你们所执实我，既是恒常而无变化，那么后来学习的知识技能，就应当和先前没有学过时一样的没有；从前没有学习过的知识技能，也应该和后来学习过一样，因为你们所执的实我，是前后一体无二无别的。

如果说我的作用前后有变易，我的本体无变的，此理也说不通，因为用不离体，体既是常，用也应该是常；体不离用，用既是无常，体也应当是无常。然而，一切有情，各各有其第八阿赖耶识，一类相续，摄持种子使之不失不坏，种子与一切现行法更互为因，由于因果相续的熏习之力，所以才有记忆、认识、诵持、恩怨等事。你们这种诘难，失败的是你们，而不是我们唯识宗。

论文二十三：若无实我，谁能造业？谁受果耶？所执实我，既无变易，犹如虚空，如何可能造业受果？若有变易，应是无常。然诸有情心、心所法，因缘力故，相续无断，造业受果，于理无违。

讲解：执有我者再度问难说：如果没有实我，那么是谁在造业？谁受果报呢？

论主第二次答曰：你们所执的实我，既然是常无变易，那不就如同虚空一样，如何可以造业受果呢？如果是有变易，那就不是恒常。然而由于一切有情，内托

阿赖识自体种子变现的心法为因，外起贪、嗔、痴等的心所法为缘，由此因缘之力，相续不断的在四生、五趣中造业受果，这在道理上是没有违背的。

论文二十四：若无实我，谁于生死轮回诸趣？谁复厌苦，求趣涅槃？所执实我既无生灭，如何可说生死轮回？常如虚空，非苦所恼，何为厌舍求趣涅槃？故彼所言常为自害。然有情类身心相续，烦恼业力轮回诸趣，厌患苦故，求趣涅槃。由此故知定无实我，但有诸识，无始时来前灭后生，因果相续，由妄熏习似我相现，愚者于中妄执为我。

讲解：执有我者第三度问难说：如果没有实我，是谁在五趣中生死轮回呢？又是谁厌患生死轮回之苦，而求趣于不生不灭的涅槃呢？

论主第三次回答说：你们所执的实我既然没有生灭，怎么又说‘若无实我，谁于生死轮回诸趣’呢？你们所执的实我，既然是‘常如虚空，非苦所恼’，何以还说‘谁复厌苦，求趣涅槃’呢？所以你们执著有一个恒常的实我，这种论调只徒为害自己而已。如实的说，一切有情类众生，是藉著一个五蕴假合的身心，相续不断的起烦恼惑、造善、恶业，轮回五趣，受苦、乐报。由于这样的在五趣中生生死死，深生厌患，所以才求趣涅槃。总结的说，那里有什么实我呢？

最后，论主总结驳斥所执实我者的过失，显示唯识的正义曰：由于以上的破执辨难，证知决定没有实我。真正有的，只是八识的心、心所法，自无始以来，刹那刹那的前念才灭，后念又生，因果相续，由于虚妄熏习，好像有一个‘我相’现前似的。愚者不觉，迷昧颠倒，就执著这个似我之相为‘实我’了。

第三章 释难破执·破实法

论文一：如何识外实有诸法，不可得耶？外道余乘，所执外法，理非有故。

讲解：前面所破的是外道小乘的我执，现在开始破外道小乘的法执。为破此执，论主先自问自答的说：为什么心识之外，实有诸法不可得呢？因为外道和其余的小乘们，他们所执心识之外的实法，肯定是没有的。

论文二：外道所执，云何非有？且数论者执我是思，受用萨埵、刺闍、答摩，所成大等二十三法，然大等法，三事合成，是实非假，现量所得。

讲解：外道小乘所执的心外实法为什么没有呢？先以数论外道来说吧！数论外道认为，‘我’就是思虑。由受用萨埵、刺闍、答摩三种属性构成五大等二十三法，而这五大等二十三法，是由萨埵、刺闍、答摩三法合成，是实非假，因为它们是现量所得（注：数论外道，印度的六派哲学之一，梵名僧佉，此翻数论——以数为度量诸法的根本，从数所起之论，名为数论。此学派立二十五谛，以明宇宙万有开展的根本原理，复执此二十五谛中的‘大’等二十三法，以冥谛为生因。以萨埵——贪，刺闍——嗔，答摩——痴等三事和合而成为自体。这三事合成的二十三法，为有思想的我知者——神我所受用，这些法并非虚假，而是现量所证得的实在情形。所谓二十五谛的名称、作用，是：冥谛、为万有的生因；三事为

萨埵、刺闍、答摩；二十三法，为大、能生万有的作用；我执、为大所生且能生诸法，五唯、为色声香味触，五大、为地水火风空，五知根、为眼耳鼻舌身，五作业根、为口手足二便处，心根、指肉团心。）

论文三：彼执非理，所以者何？大等诸法多事成故，如军、林等应假非实，如何可说现量得耶？

讲解：数论外道的所执不合道理，为什么呢？因为数论自许的大等二十三法，是由萨埵、刺闍、答摩三事合成的，就好像聚众卒以成军，集众木以成林一样，这是假法，并非真实，假法如何可说是现量所得呢？

论文四：又，大等法若是实有，应如本事，非三合成。萨埵等三即大等故。应如大等亦三合成。转变非常为例亦尔。

讲解：再者，大等二十三法若是实有，就应当像自性一样，不是由萨埵、刺闍、答摩三法合成，因为萨埵等三种属性，就是五大等二十三法，就应当如五大等，也由萨埵等三种属性合成。自性就应当如五大等一样是有变易的，是无常的。

论文五：又三本事，各多功能，体亦应多，能体一故。三体既遍，一处变时，余亦应尔，体无别故。许此三事体相各别，如何和合共成一相？不应合时变为一相，然未合时体无别故。若谓三事体异相同，便违己宗体相是一。体应如相，冥然是一。相应如体，显然有三。故不应言三合成一。

讲解：再者，萨埵、刺闍、答摩三事，在合成二十三法上既然有多种功能，那么三事的体性也应当是多种的，因为功能和本体是一致的。萨埵等三既然普遍的造成二十三法，那么这二十三法有一法起变化，其余的一切法也应当起变化，因为法的体性是没有差别的。如果你们说萨埵等三事的体相各有区别，那怎能三事和合成一相呢？也不应当说三事在未合以前体相各别，既合以后就变为一相了，因为合时的体相与未和合时的体相前后是无差别的。

如果认为萨埵等三事体虽是异，其相则同，便违背其体、相一致的主张。假使三事合成一相，本体应当如相状一般冥然合而为一，相状也应当像本体一样明显的分为三种。这样，三事的体，既然不成为三，合成的相，也不成其为一。所以不应该说三事合成一相。

论文六：又三是别，大等是总，总别一故，应非一三。此三变时若不和合成一相者，应如未变，如何现见是一色等？若三和合成一相者，应失本别相，体亦应随失。

讲解：萨埵、刺闍、答摩三事谓别、是三；合成大等二十三法谓总、是一。然而，若总别合而为一了，则总也不成其总，别也不成其别了。总别既都不成，那么一也不应该是一，三也不应该是三了。

论文七：不可说三各有二相，一总、二别。总即别故，总亦应三，如何见一？若谓三体各有三相，和杂难知，故见一者，既有三相，宁见为一？复如何知三事

有异？若彼一一皆具三相，应一一事能成色等，何所阙少，待三和合？体亦应各三，以体即相故。

讲解：不可以说萨埵等三事各有二相，一总相二别相。因为大等总相，就是萨埵等三事的别相，所以大等总法应当也是三相，怎能说但见一总相呢？如果说，萨埵等三事各有三相——即萨埵一法兼具刺闍、答摩，乃至答摩一法亦兼具萨埵、刺闍，在这样和合杂揉所成的大等诸法里，三相难知，所以但见一相。这也不对，萨埵等三事既各有三相，所成大等还应是三相，怎能呈现一相呢？如果但见一相，又怎么知道萨埵等三事是各各别异呢？如果萨埵等三各具三相，那大等诸法就应当一事便成，何以有所缺少，必待萨埵等三事和合而后才能成为一相呢？还有，相有三种，本体也应当是各有三种，因为体就是相。

论文八：又大等法，皆三合成，展转相望应无差别，是则因果、唯量、诸大、诸根差别皆不得成。若尔一根应得一切境，或应一境一切根所得，世间现见情与非情，净、秽等物，现、比量等，皆应无异，便为大失。故彼所执实法不成，但是妄情计度为有。

讲解：再者，大等二十三法，本都是萨埵等三事和合而成，这样展转相望，彼此间应当是没有差别。这样，三事的因，二十三法的果，五唯、五大、十一根的差别，全都不能成立了。如果是这样的话，一个眼根就应当能缘色、声、香、味、触、法一切境，或者一种境六根都可以去缘，这样一来，就不必有什么根缘什么境的界限了。同时，世间现见的有情众生、无情器界、清净与污秽等物、现量与比量等法，都应当没有差别，这真是极大的过失。所以，以万法唯识的观点来看，数论派所执著的法不能成立，不过是人们的虚妄计度而认为是实有罢了。

论文九：胜论所执，实等句义，多实有性，现量所得。

讲解：本文前破数论学派，由此以下破胜论学派。胜论学派，也是印度六派哲学之一派，梵名‘吠世史迦’，此翻为‘胜’，造六句论，胜于一切，故名‘胜论’。

所谓胜论六句，即实、德、业、大有性、同异性、和合性六种。实，是宇宙万有的本体。德，是体上庄严的德相。业，是体相上的业用。大有性，是实、德、业三，皆属有性之所有。同异性，是每一法上都有同有异。和合性，能令千差万别的异相和合在一处。以上六句，除末一句的和性处外，其余五句，都是直觉现量所得的实有性。所以说：‘多实有性，现量所得’。

论文十：彼执非理，所以者何？诸句义中且常住者，若能生果应是无常，有作用故，如所生果。若不生果，应非离识实有自性，如兔角等。诸无常者，若有质碍，便有方分，应可分析，如军、林等非实有性。若无质碍，如心、心所，应非离此有实自性。

讲解：胜论派所执著的六句义中，有常、无常、生果、不生果、有质碍、无质碍的种种分别。在未讲论文以前，先把该派所执的理论略说如下。一、实句中分为九种，为地、水、火、风、空、时、方、我、意。此中地、水、火、风四种能造极微常能生果，所造的极微无常亦能生果；空、时、方、我、意五种常而不

能生果。二、德句中分为二十四种，为觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行、离、彼性、此性、声、香等十四种，无常不能生果。色、味、触、数、量、别性、合、重性、液性、润等十种，或常能生果，或无常不能生果。三、业句中分为五种：取、舍、屈、伸、行等，都是无常而能生果的。其余大有性、同异性、和合性等三句，都是常而不能生果的。诸句义中，除实句中的地、水、火、风、意五种是有质碍外，其余都是无质碍的。

唯识家针对胜论外道以上的种种执著，予以破斥的说：你们这些执著，都没有道理。何以故呢？且就六句义中的常住来说吧，倘若这个常住是能生果的话，就应该是无常而不是常。因为凡是有作用的都是无常，生果是有作用，也像它所生的果一样是无常。倘若这个常住不能生果的话，就应该不是离开心识之外，实有一个常法的自体，因为唯识无境，识外之境好像兔角一样，只是意识想像而已。

再就其六句义中的无常来说，倘若无常是有质碍的话，便有其方所与位分，那就可以分析，像众卒编成的军队，和多木聚成的树林一样，并非实有军队和树林的自体。倘若无常是无质碍的话，那又好像心王心所一样，应当不是离开心识之外，另有一个实在的自体。

论文十一：又，彼所执地、水、火、风，应非有碍，实句义摄；身根所触故，如坚、湿、暖、动。即彼所执坚、湿、暖等应非无碍，德句义摄；身根所触故，如地、水、火、风。地、水、火三对青色等，俱眼所见，准此应责。故知无实地、水、火、风与坚、湿等各别有性，亦非眼见实地、水、火。

讲解：胜论师所执实句义中的地、水、火、风，是有质碍的，德句义中触所摄的坚、湿、暖、动是没有质碍的。但地、水、火、风之性就是坚、湿、暖、动，又都同是身根所触的境。可谓矛盾已极。所以唯识家才反覆立量，予以破斥。

第一量是：宗——地、水、火、风应非有碍及实句摄。因——身根所触故。喻——如坚、湿、暖、动。此比量意谓：胜论所执的地、水、火、风，应该没有质碍，也不是实句义所摄，因为胜论自许地等是身根所触的境，既是身根所触的境，应当同德句中触所摄的坚、湿、暖、动一样是没有质碍，也不是实句所摄。这是以其德破其实。

第二量是：宗——坚、湿、暖、动应有质碍非德句摄。因——身根所触故。喻——如地、水、火、风。此比量意谓：反过来说，就是胜论所执坚、湿、暖、动，也应该不是没有质碍，更不是德句义摄，因为彼宗自许坚等是身根所触之境。既是身根所触之境，就应当同实句中身根所触的地、水、火、风一样不是没有质碍，也不是德句所摄。这是以其实破其德。

不但用前面的二种比量可破其执，就是以地、水、火三对青、黄、赤色，俱以眼根所见为因，也可以照前量的格式，反覆立量而予以破之。基于以上理由，故知没有实在的地、水、火、风，与坚、湿、暖、动等各别不同的有性，为身根所触。也没有实在的地、水、火，与青、黄、赤色，为眼根所见。

论文十二：又彼所执实句义中有碍常者，皆有碍故，如粗地等。应是无常。诸句义中，色根所取，无质碍法，应皆有碍。许色根取故。如地、水、火、风。

讲解：胜论师执著六句义中的地、水、火、风的极微、和意根五种，是有质碍的常法。唯识家破他说：这五种法，应该是无常而不是常。因为胜论自许这五种法，都和无常的粗地一样的有质碍，当然也应同粗地一样无常。胜论宗执著于德句义中的色、味、香、声等，及业、有二句义，都是色根所取的无质碍法。唯识家破他说：这些无质碍法，应当是有质碍的。因为彼宗自许这些法，都和有质碍的地、水、火、风一样是色根所取之故。既同地等一样的色根所取，当然也同地等一样是有质碍的。

论文十三：又彼所执非实、德等，应非离识有别自性。非实摄故，如石女儿。非有实等，应非离识有别自性。非有摄故，如空华等。

讲解：胜论师所执的六句义中，不属于实句的德等五句，应该不能离开心识别有其五句的自体。因为该宗自许德等五句，不是实句所摄。既非实句所摄，那就好像石女生儿一样。石女岂能生儿？不过是心识的虚妄想像而已（这是破诸句非实）。不属于有句的实等五句，也应当不能离开心识别有其五句的自体，因为该宗自许实等五句，不是有句所摄。既非有句所摄，那就好像空华一样，空中岂能有华？不过是心识所幻现的妄影而已（此破诸句非有）。

论文十四：彼所执有，应离实等无别自性，许非无故，如实、德等。若离实等应非有性。许异实等故，如毕竟无等。如有非无，无别有性，如何实等有别有性？若离有法有别有性，应离无法有别无性，彼既不然，此云何尔？故彼有性唯妄计度。

讲解：胜论所执的大有性，应当离开实、德、业等就没有另外一个大有性。何以故呢？因为他们自许大有性是非无，那就应当如实、德、业一样，不能离开另外有性。假如离开了实、德、业，那就应当没有大有性了，因为他们自许大有性是离开了实、德、业。既然离开了实、德、业，那便如同兔角一样，毕竟一无所有，那还成其为什么有性呢？如果说有性不是没有，那一定不能离开实、德、业，而另外有一个大有性。设若离开了有法另外有一个有的性，那就应当离开了无法另外也有一个无性。这话你当然不以为然，然而，‘彼既不然，此云何尔’？怎么可以说离此有法之外，别有一个有性呢？因此胜论所执著的有性，不过是虚妄计度罢了。并不是真的有个有性。

论文十五：又，彼所执实、德、业性异实、德、业，理定不然。勿此亦非实、德、业性，异实等故，如德业等。又应实等非实等摄，异实等性故，如德、业、实等。地等诸性对地等体更相征诘，准此应知。如实性等无别实等性，实等亦应无别实性等。若离实等有实等性，应离非实等有非实等性，彼既不尔，此云何然？故同异性唯假施設。

讲解：实、德、业，是同异性。如水和火是同异性，水和火是异性。实、德、业性，是总同异性，地等诸性，是别同异性。以下破同异性的文字，不大好懂，

我们先理出其中要点：即是实、德、业、地、水、火、风。实、德、业是总说，地、水、火、风是别说。

胜论师所说的实上同异性，是离实体法上有的。这种道理决定不对，因为不可说这个同异性，不是实法上的同异性，和实体是异，德、业法也是如此。其次，如果同异性离开实法上而有的话，那么这个实也就不是实体上所摄，何以故呢。因为你们说不同实体上的同异性啊？实句解释过了，德字、业字也是如此。

以上的总同异说过了，其次说别同异性。你们又说地上同异性，是离开地上法有，这个道理也决不对。你们不可说这个同异性，不是地法上的同异性，和地是异，同离地法的水、火、风一样，如果同异性离开地法上有的话，那么你这个地也就不是地法上所摄。何以故呢？因为你们说不同地法上的同异性啊！地句是如此，水、火、风也是一样，这就是地、水、火、风别同异。

如果实上的同异性，没有另外一个同异性，那么实上当然也就没有另外一个同异性。假如离开实体法别有一个实等的同异性，那就应当离非实等的法体，别有一个非实等的同异性了。这话你一定不认为是对的，那么‘彼既不尔，此云何然’？为什么说离开实等，别有一个同异性呢？所以你们所执著的同异性，不过是假缘施設而已，并不是真的有个同异性。

论文十六：又彼所执，和合句义，定非实有，非有实等诸法摄故，如毕竟无。彼许实等现量所得，以理推征尚非实有。况彼自许和合句义非现量得，而可定有？设执和合，是现量境，由前理故，亦非实有。

讲解：胜论师六句义，实、德、业、大有性、同异性，已讲解如上，现在是破第六句义。胜论师执实等的五句义外，别有一个实在的第六句义，能使实等五句相属而不相离，名‘和合性’。又执实等五句是现量所得，和合则否。于此唯识家破他说：和合句义决定不是实有，何以故呢？因为你们自己说，和合句是假法，不是大有性及实、德、业所摄。既是假法，那和龟毛兔角一样，毕竟没有所谓的和合性。前面的实、德、业等五句，你们自许是现量所得，现在以理推究，尚且没有实体，何况你们自许不是现量所得的和合性，而是实有的吗？如果你们执著和合也是现量境界的话，由前面种种道理说起来，这也不是实有。

论文十七：然彼实等，非缘离识实有自体，现量所得。许所知故，如龟毛等。又缘实智，非缘离识实有自体，现量智摄，假合生故，如德智等。广说乃至缘和合智，非缘离识，和合自体现量智摄。假合生故，如实智等。故胜论者实等句义，亦是随情妄所施設。

讲解：胜论所说的‘实’等句义，是离识而有实体的，又是能缘的心所知的现量境。所以唯识家破他说，你们所执的实等句义，不是离开心识别有一个实体的现量，而为能缘的心识之所缘得；因为彼宗自许是心识所缘知的境界之故。既为心识所缘知，那就如龟毛一样的离识无体。

又，缘实句的智，并不是离开唯识实句的自体现量智所摄，乃是同假法和合而生之智，如同缘德、智等一样。缘实句的智是假智，缘其余五句的智，一样也是假智。由上面种种原故，所以胜论师所执的实等六句义，也都是随著自己的情执，虚妄施設。

论文十八：有执有一大自在天，体实偏、常，能生诸法。

讲解：印度有九十六种外道，归纳为十三家，除了数论、胜论两家外，大自在天也是其中一种，此在佛经中说是欲界第六天。大自在天王有三目、八臂，骑白牛，执白拂，是统理世界的主人。祀大自在天的外道，执此天体是真实、遍满、常住，能生一切法。

论文十九：彼执非理，所以者何？若法能生，必非常故，诸非常者必不遍故，诸不遍者非真实故。体既常遍具诸功能，应一切时顿生一切法，待欲或缘方能生者，违一因论。或欲及缘亦应顿起，因常有故。

讲解：唯识家对执于大自在天的外道，斥之为非理。如果你们执著的大自在天，能生起一切法，那决不是常住。凡不是常住的，决定不能遍满一切。凡不能遍满一切的，也决定不是真实。自在天体既是常遍，而且具备一切功用和能力，就应当于一切处、一切时，顿生一切法。如果要等待众生的欲望，或者要其他助缘才能生起，那岂不是以多法为因，违背了你们自许以自在天为唯一生因的主张了吗？或者众生的欲求和助缘也应当顿起，用不著相待，因为你们说是常有之故。

论文二十：余执有一大梵、时、方、本际、自然、虚空、我等：常住实有，具诸功能，生一切法。皆同此破。

讲解：外道除了数论、胜论、大自在天外，还有：大梵、时、方、本际、自然、虚空、我等七种。这七种外道，都执著是永恒的，实有的，并具备各种功能，能生宇宙间一切法，所以也同破大自在天的前例一样，予以破斥。

论文二十一：有余偏执明论声常，能为定量表诠诸法，有执一切声皆是常，待缘显发，方有诠表。彼俱非理，所以者何？且明论声许能诠故，应非常住，如所余声。余声亦应非常，声体如瓶、衣等，待众缘故。

讲解：外道除以上十种外，还有其余两种偏执的声论外道，一者是声生论，他主张声是常住，能够诠显一切法，这音声可以做为一切法决定量。二者是声显论，主张一切声性都是常住，但须要等待助缘而显才能发声，才能够诠显表示出来。

以上声生论或声常论，所执都不合理。你们自许其声能表诠诸法，既有诠表，当然不是常住。因为不是一切时都有诠表，这岂不是和其余的一切外声一样要等待助缘，而后才能发声吗？内声尚且如此，其余的外声不必说也是无常，因为像瓶子和衣服一样，要待众缘齐备才能生起的。

论文二十二：有外道执地、水、火、风极微实常，能生粗色，所生粗色不越因量，虽是无常而体实有。彼亦非理，所以者何？所执极微若有方分，如蚁行等体应非实。若无方分，如心、心所，应不共聚生粗果色。既能生果，如彼所生，如何可说极微常住。又所生果不越因量，应如极微不名粗色，则此果色应非眼等色根所取，便违自执。

讲解：还有一种外道，他们执著有地、水、火、风四大的极微，是实是常，能和合聚积生起粗色的果。所生的粗色，不超越一个极微的因量。这粗果虽是无常，而其本因的体却是实有。

你们所执极微是实是常，能生粗色，此不合理。所以者何？你们所执极微，有没有方向和分位呢？若有方分，则极微之体当像虫蚁爬行一样不是实常。若无方分，就应当像心王、心所一样，不能和合聚积生起粗的果色。既能生果，则能生的极微，就应该和所生的粗色一样，怎么可以说极微是常住呢？

你们自己说，极微和合所生的粗果，是不能超越每一极微的因量。如不越因量，那就应当同极微一样的渺小，就不叫做粗色了。如果是这样，这粗果应当不是眼根所见得到的。既非眼根所见，岂不和你们自许眼根能见粗色的执著相违背了吗？

论文二十三：若谓果色量德合故，非粗似粗，色根所取，所执果色既同因量，应如极微无粗德合，或应极微亦粗德合，如粗果色处无别故。若谓果色遍在自因，因非一故，可名粗者。则此果色体应非一，如所在因，处各别故。既尔，此果还不成粗，由此亦非色根所取。若果多分合故成粗，多因极微合应非细。足成根境，何用果为？既多分成，应非实有，则汝所执，前后相违。

讲解：如果你们说这粗果色本来非粗，是因为许多极微和合之故，所以由本来不是粗色，而变成似是粗色，能为眼根所见所取。此理不然，因为你们所执的粗果色，既同一个本因极微一样渺小，就应当像极微一样没有粗德和合。再不然，就应当极微也和粗果色一样是粗德和合，好像粗果色一样，因为极微和粗果色之体相涉入，并没有两个处所的分别之故。

假如你们说，果的粗色普遍的存在于自己的本因极微上，因为本因极微不止一个，而是许多个体的聚积之故，所以名之为粗。那么这个果色的体应当也不是一个，就如所在的本因极微一样，各住各的位子。如果这样，这果色还不能成其为粗，因为粗色既然同极微一样，那当然就不是眼根之所能见了。

执极微实常的外道，又复转救曰：本因极微虽众多和合也不成粗，而果色则否，合使成粗，即是实有。唯识家再破曰：设若和合多分的果成为粗色的话，那么，和合多分的本因极微，也应当不成为细，足可构成眼根所见的粗境，那还要粗果色做什么？既然果是多分和合所成的粗色，就应当不是实有。如此，你们前曾执著果色不越因量，现在又执粗果是多分合成，这岂不是前后矛盾吗？

论文二十四：又果与因俱有质碍，应不同处如二极微。若谓果因体相受入，如沙受水，药入镕铜，谁许沙、铜体受水、药。或应离变非一非常。又粗色果体若是一，得一分时应得一切，彼此一故彼应如此。不许违理，许便违事。故彼所执，进退不成。但是随情虚妄计度。

讲解：再说，粗色的果，和细色的本因极微，既然都是有质碍的东西，就应当像两粒极微一样，不在同一处所，怎么说是多分合成呢？若再诡辩的说：果和因的体虽是二，但能互相受入，果色能容受本因极微，本因极微也能容受果色，好像沙能纳受水，药汁可以用以镕入铜一样。试问谁会承认这沙铜的体能受水、药的谬论呢？当知水药只能入二粒沙铜极微的空隙里，不能入一粒沙铜极微之体。所以当沙受水时，二沙应即分离，铜受药时，应即变质。离则非一，变则非常。果色和极微互相受入，也是非一非常。

假如说，粗色果其体整个是一，那么随便得到那一分时，应该得到了一切分。因为你们执著彼此是一体之故，得此也应如得彼。你们赞不赞成这种说法呢？如果不赞成，那就违背了粗果色体是一的道理。如果赞成，便与世间彼此非一的事实相违。所以你们所说的实法，无论是许与不许，都不能够成立，不过是随著虚妄情执的计度而已。

论文二十五：然诸外道，品类虽多，所执有法，不过四种。一执有法与有等性，其体定一，如数论等。彼执非理，所以者何？勿一切法即有性故，皆如有性体无差别，便违三德我等体异，亦违世间诸法差别。又若色等即色等性，色等应无青、黄等异。

讲解：古代印度的外道有九十六种之多，不仅上文所破的十三种，即数论派，便有十八部之多。然而外道的种类虽多，究其所执的实有实法，归纳起来不过四种。第一种是数论外道。数论外道执二十五谛中的大等二十三谛，是所生的‘有法’，第一个冥谛是能生之性，这能生和所生之体，决定是一。论主认为此说没有道理，因为不可说一切法都是‘有’性，如果一切法都是有性，那一切法岂不都同有性一样，没有差别的法体了吗？这不但违背其自教三德（萨埵、刺闍、答摩），及‘我’等二十三法体相各异的宗旨，而且也违背了世间共许诸法差别的事实。再者，如果色等即是色等之性，那就没有青、黄、赤、白等的分别了。

论文二十六：二执有法与有等性，其体定异，如胜论等。彼执非理，所以者何，勿一切法非有性故，如已灭无，体不可得，便违实等自体非无，亦违世间现见有物。又若色等，非色等性，应如声等非眼等境。

讲解：前面说的所生之法和能生之性是一，论主已予破斥。又有胜论师执六句义中的有句是能生的‘有等性’，其余实等五句是所生的‘有法’，有法与有等性的体决定不同。论主仍斥为非理，因为不可执著一切法没有能生的性，若执一切法没有能生的性，当然也就没有依之所生之法，这岂不是像已竟消灭了的东西，连体性都没有了吗？这不但违背你们自教实、德、业等非无自体的宗旨，而且也违背了世间现见的所有一切。又如果色等没有色等的有性，那就应当像声、香、味一样，不是眼根所能缘之境。

论文二十七：三执有法与有等性，亦一亦异，如无惭等。彼执非理，所以者何？一异同前一异过故，二相相违体应别故，一异体同，俱不成故，勿一切法皆同一体，或应一异，是假非实。而执为实，理定不成。

讲解：论文中的‘如无惭等’，无惭指的是无惭外道，就是耆那教，为公元前六至五世纪间，尼乾陀若提子所创立。因该教信徒修裸体苦行，不知羞惭，故佛教毁之为无惭。无惭外道所执的，是一切法体的共相为‘有等性’，一一法体的别相为‘有法’。共相是一：别相是异，像无惭外道。此等执著也没有道理，你若执一，即同前数论等执一的过失一样；若执异，即同前胜论等执异的过失一样，一不是异，异也不是一：这二相既然相违，体也应当有别。否则，你这一异同体的二相，就互相抵消都不能成立了。所以不可执著一切法都是同一个体，或者说一也是假、说异也是假，你们一定执为实法，这道理定然不成。

论文二十八：四执有法与有等性，非一非异，如邪命等。彼执非理，所以者何？非一异执同异一故。非一异言为遮、为表？若唯是表，应不双非，若但是遮，应无所执。亦遮亦表应互相违；非表非遮，应成戏论。又非一异，违世共知有一异物，亦违自宗色等有法决定实有，是故彼言唯矫避过。诸有智者勿谬许之。

讲解：论文中的‘如邪命等’，邪命指的是邪命外道，创始人相传是六师外道之一的末伽梨俱舍梨子，他否认因果报应，自称正命（正当的生活），佛教斥之为邪命外道。邪命外道所执的，法和性既不是一，也不是异。

论主斥此也无道理，因为非一就是异，非异就是一，非一非异的执著，同前面所破三家一异的过失是一样的。试问这非一非异的话，是遮遣之词呢？还是表显之词呢？设若是表显，就不应当双非，设若是遮遣，应当没有所执。若既遮又表，就应当是二相互违，非表非遮，就成为无意义的戏论了。

同时，世间人所知道的，不是一，就是异。现在你说既不是一，又不是异，这就犯了世间相违过。一异俱非，也与自宗相违背。所以他们所说的话，由于上述原因，你们主张非一非异的话，完全是矫诈诡辩，苟且避过之词，凡是有智慧的人，不要谬许他们说的是离言自性。

第四章 释难破执·破余乘

论文一：余乘所执，离识实有色等诸法，如何非有？彼所执色、不相应行，及诸无为，理非有故。且所执色，总有二种：一者有对，极微所成；二者无对，非极微成。

讲解：前面讲的是外道的法执，此下讲的是小乘的法执。余乘，就是大乘之外的小乘各部派。有人问曰：大乘以外，其余的小乘部派，他们执著于离开心识之外，而有色等六尘诸法，怎么说是没有呢？

论主答曰：小乘佛教的七十五法，除了不执著心王法和心所有法是离心而有，故不必破之，其余所执的色法、不相应行法及诸无为法，按道理说都是‘没

有’。（注：小乘说一切有部，建立五位七十五法，其中有为法七十二种，一者色法十一种：为眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、无表色。二者心法一种。三者心所有法四十六种，含遍大地法十种，为受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、定。大善地法十种，为信、勤、舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、轻安、不放逸。大烦恼地法六种，为无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举。大不善地法二种，无惭、无愧，小烦恼地法十种，为忿、覆、慳、嫉、恼、害、恨、谄、诳、僞。不定地法八种，为恶作、睡眠、寻、伺、贪、嗔、慢、疑。心不相应行法十四种，为得、非得、同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生相、住相、异相、灭相、名身、句身、文身。无为法三种，为虚空无为、择灭无为、非择灭无为）

且说有部所执的十一种色法，归纳起来不过二种，一种是有对碍的色法，有部说是极微所成。一种是无对碍的色法，那就不是极微所成。

论文二：彼有对色，定非实有，能成极微非实有故。谓诸极微若有质碍，应如瓶等是假非实。若无质碍，应如非色，如何可集成瓶、衣等。

讲解：这对碍的色法，决定不是实有。因为能成的极微就不是实有。现在来研究这能成色法的极微，到底有没有质碍？若有质碍，就应该像花瓶、衣服一样，是假合而不是实有。若说没有质碍，应当同虚空一样，怎么可以和合起来成为花瓶、衣服呢？

论文三：又，诸极微若有方分，必可分析，便非实有。若无方分，则如非色，云何和合，承光发影？日轮才举照柱等时，东西两边光影各现，承光发影处既不同，所执极微定有力分。又若见触壁等物时，唯得此边，不得彼分，既和合物，即诸极微，故此极微，必有方分。又诸极微，随所住处，必有上下四方差别，不尔，便无共和集义。或相涉入，应不成粗。由此极微定有方分。

讲解：小乘经量部计极微有方分，萨婆多部计极微无方分，极微即和合，和合即极微。论主破之曰：极微若有方向和位分，那必定可以分析，便不是实在有的东西。极微若无方分，那就如虚空一样，怎么能够和合为承光发影的粗色呢？例如早上太阳出来照到一根柱子，如果这柱子的东边承光，那西边一定会现影。承光和发影的处既不同，那么极微决定是有方分的。这是破经量部。又如当眼根见得或身根触得墙壁的这一面时，就不能同时见得触得那一面，你既然执和合物即是极微，今和合物有方分，所以极微也必然有方分。这是破萨婆多部。

再者，诸极微无论细到什么样子，它总是物质，每一极微的周围，必定有上下四方等六分接触面（加上中心部分共为七分），不然的话，就没有众极微和集聚的意义。如果你说好像光影一样，可以互相涉入而为一粒极微，那就不能成为粗色。由此可知，极微决定是有方分。

论文四：执有对色，即诸极微，若无方分，应无障碍，若尔，便非障碍有对。是故汝等所执极微，必有方分，有方分故便可分析，定非实有。故有对色实有不成。

讲解：你们所执的有对色即是极微，那一定有方分。如果没有方分，应当如虚空一样，就没有障隔。果然如此，那极微便不是有对碍的色法了。以此之故，你们所执著的极微，必定是有方分，因为有方分便可分析，所以决定不是实有。因为能成的极微不是实有之故，所成的有对碍色，实有也不能成立。

论文五：五识岂无所依缘色？虽非无色、而是识变。谓识生时，内因缘力，变似眼等色等相现，即以此相为所依缘。然眼等根，非现量得，以能发识比知是有，此但功能，非外所造。外有对色理既不成，故应但是内识变现，发眼等识，名眼等根，此为所依生眼等识。

讲解：外人问曰：如果说，能成的极微及所成的对色都非实有，那么前五识岂不是没有所依的眼等五根、及所缘的色等五境了吗？因为五根及五境，都是有对碍的色法啊。论主答曰：虽然前五识不是没有所依的根与所缘的境，而根、境等色却是内识之所变现，并非离识别有极微所成的根境。也就是说：八识生起现行的时候，都是从第八识里种子因缘的力量，变现根身和器界的相分。前五识即以此相分所变的根为所依，所变的境为疏所缘缘，又在此疏境上变起自识的相分为亲所缘缘。

我们要知道，眼等五根，不是现量可以得到的，因为它能够发生五识，所以是比量而知，以它有发识的功用与能力，所以称之为根，并不可以说它是外面的色法所造成的。外面的有对色既然不能成立，因此说是内识变现。因为能够发生眼等五识，所以才叫它是眼等五根，这就是眼等五识所依托的根。

论文六：此眼等识，外所缘缘，理非有故。决定应许自识所变为所缘缘，谓能引生似自识者，汝执彼是此所缘缘。非但能生，勿因缘等，亦名此识，所缘缘故。

讲解：此眼等前五识，若以外境作所缘缘，在道理说是没有的。既然没有外境为所缘缘，那就决定应许用自己的心识所变的相分，来做为自识见分的亲所缘缘。你们小乘把能够引生自识的，执之为此识的所缘缘。但做为所缘缘有两个条件，一是能生，二是带相。如果但有能生，没有带相，那就不可以做所缘缘。因缘、等无间缘、增上缘，它们都有引生的功能，但因没有带相，所以都不能作所缘缘。

论文七：眼等五识，了色等时但缘和合，似彼相故。非和合相异诸极微有实自体，分析彼时，似彼相识定不生故。彼和合相既非实有，故不可说是五识缘。勿第二月，能生五识故。非诸极微共和合位，可与五识各作所缘，此识上无极微相故。非诸极微，有和合相，不和合时无此相故。非和合位，与不合时，此诸极微，体相有异，故和合位如不合时，色等极微非五识境。

讲解：小乘师谓：眼等五识了别色等五尘的时候，不缘极微，但缘极微所成的假和合相，此假和合相，名叫‘似彼相’。和合相，并不是离开极微别有其实在的自体，试把和合相分析到不成其为和合时，那似和合相的识，就决定不能生起。所以知道这和合相没有实在的自体。这和合相既然不是实有，就不可说它是前五

识所缘做境界。因为不可说捏目所见的第二月，也能引生起前五识。所以无论是和合与不和的极微，都不是眼等五识的所缘之境。

论文八：有执色等一一极微，不和集时非五识境，共和集位展转相资有粗相生，为此识境。彼相实有，为此所缘。彼执不然，共和集位与未集时体相一故。瓶、瓿等物极微等者，缘彼相识应无别故，共和集位一一极微，各各应舍微圆相故。非粗相识缘细相境，勿余境识缘余境故，一识应缘一切境故。

讲解：以上是破极微但能为缘，不能为所缘，因五识不带极微相故。萨婆多部闻之自救曰：色等一粒一粒的极微，在没有和合集聚以前，当然不是眼等五识的所缘境，但在和集以后，彼此展转资助，便有粗相生起，可以作为五识的所缘境了。因为粗相是实有法，可以作为前五识的所缘缘了。

论主说：这种执著还是不对，因为二极微和集相资，与未和合相资时的体相总是一样的，花瓶茶杯的形相虽然不同，而能成的极微是一样无二。所以缘彼极微相识的识，就应当没有差别。到了共和集的时候，一一极微都舍弃了微圆的相，所以你不可以用缘和集粗相识，去缘极微的细相境。如果用粗相识去缘细相境，那眼识可以缘音声，耳识也可以缘香臭，或者一个识也可以缘一切境了。

论文九：许有极微，尚致此失，况无识外真实极微。由此定知，自识所变似色等相为所缘缘。见托彼生，带彼相故。

讲解：赞成有实极微，尚且招致以上过失，何况按唯识正义，心识之外根本就没有真实极微。由以上各种道理推究，可以知道外色不能做所缘缘，决定是以自己的第八识所变的相分为所缘缘。此具足两个条件：一是自识的见分托彼相分而生；二是又能带彼相分而起，所以相分色才可以做所缘缘。

论文十：然识变时随量大小，顿现一相，非别变作众多极微合成一物。为执粗色有实体者，佛说极微令彼除析，非谓诸色实有极微。诸瑜伽师以假想慧，于粗色相渐次除析，至不可析假说极微。虽此极微，犹有方分，而不可析，若更析之，便似空现，不名为色，故说极微是色边际。

讲解：然当自识变现相分境的时候，是随著其体量的大小，顿现一相。并不是先变成许多极微，然后再和合成为一物。这就是大乘唯识家，和外道小乘不一样的地方。

外人反问曰：你们为什么说没有极微呢？一般人执著粗色有实体，所以佛告诉他们分析粗色，看看极微有没有实体，并不是说极微就有极微的实体。修境、理、行、果、机相应的瑜伽师，用假想的观慧，渐渐把粗色作一次一次的分析，到无可再分的程度，假说叫做极微。此极微虽然犹有方分，却不可再分析下去，设若再分析下去，那极微便似虚空相现，不得名为色相了。所以说极微是色、空的边际。

论文十一：由此应知，诸有对色皆识变现，非极微成。余无对色是此类故，亦非实有。或无对故如心、心所定非实色。诸有对色现起色相，以理推究离识尚无，况无对色现无色相，而可说为真实色法？

讲解：由此应当知道，凡是有对碍的色法，都是由自己内识所变现，并不是由所谓极微的和合而成的。眼等五识所起的有对碍色，已如前破。其余‘法处’所起的无对碍色，也不是实有。因为它和这有对碍色是同类之故。或者因为它无对碍的缘故，所以也同心、心所法一样，决定不是实有的色法。现有色相可见的一切有对色，以理推究，尚且不是离识而有实体，何况无色相可见的无对色，而可说为真实的色法吗？

论文十二：表无表色，岂非实有？此非实有，所以者何，且身表色若是实有，以何为性？若言是形，便非实有，可分析故，长等极微不可得故。若言是动，亦非实有，才生即灭，无动义故。有为法灭不待因故，灭若待因应非减故。

讲解：前面讲的是方圆大小的形色，现在讲的是行住坐卧的表色、和心理动态的无表色。外人问：你们唯识家既然说有、无对色都不是实有，那么有表色及无表色，岂不是实有吗？唯识家答曰：这表、无表色，当然也不是实有，什么理由呢？先说这依身而起的表色，如果身行的动作是实有的话，试问以什么东西来做他不变的体性呢？若说身的形色就是表色的体性，那便不是实有，因为凡是有形色的东西，都是可以分析的，至于说构成形色的长短极微，早已为长短形色而失其本圆相，更谈不到是实有了。

若说身业的动作就是表色的体性，那也不是实有，因为有为法都是刹那生灭，根本没有动的实在性。所以有为的生灭法，并不等待什么灭的原因而后始灭，如果灭要待因的话，那就不是灭而是生、住了。

论文十三：若言有色，非显非形心所引生，能动手等，名身表业，理亦不然。此若是动，义如前破。若是动因，应即风界，风无表色定不应名表。又触不应通善恶性，非显香味，类触应知。故身表业，定非实有。

讲解：若说别有一种色法，既不是青、黄、赤、白的显色，也不是大、小、方、圆的形色，而是由心力所引生的色，能够令手足动作自在，这就叫做身表业。这种说法，在道理上也不对。此若是动，那在前面已经破过了。若说不是动而是动的因缘，那应当是风界，然而风是没有表示的，不应该叫做表色。

又，身根是通于善、恶、无记三性的，风为触尘所摄，但通无记，不应名为身表业。应当知道不属于显色的香、味等尘，也同触尘一样不是身表业。所以你们所说的身表业，决定不是实有。

论文十四：然心为因，令识所变手等色相，生灭相续，转趣余力，似有动作，表示心故假名身表。语表亦非实有声性，一刹那声无诠表故，多念相续便非实故。外有对色前已破故。然因心故识变似声，生灭相续似有表示，假名语表，于理无违。

讲解：然而，以第六识内心为因，由第八识变现手等色相，好像有相在那里相续，似有动作，假名身表，并不是离心识之外，另有一个名身表的缘故，安立假名称为身表业。语表也没有真实的语性，一刹那之声不能表示一定的意思，多念相续心不是真实的存在。客观的有对色，前面已经破斥。然而也是由于第六识心动的缘故，第八阿赖耶识变现了相分声，生灭相续好像有所表示，假名为语表，实际上并没有实在的语音。这生灭相续好像是有，安立假名称为语表，在道理上并不违背。

论文十五：表既实无，无表宁实？然依思愿善恶分限，假立无表，理亦无违。谓此或依发胜身语善恶思种，增长位立，或依定中止身语恶现行思立，故是假有。

讲解：有表色已如前破，非实有之法，无表色可以说是实有吗？然而大乘所说的无表色，虽非实有，却是依思心所的活动，依思愿善、恶分限而假立，这在道理是不违背的。此外还有二种分别，一种是散无表，依发殊胜身、语善、恶的种子思心所，在止恶作善，止善作恶的功能增长时而假立的。二种是定无表，依定中止息身、语恶的现行思心所而假立的。这二种无表色，因为是假名安立，所以说是假有。

论文十六：世尊经中，说有三业：拔身、语，业岂不违经？不拔为无，但言非色。能动身思说名身业，能发语思说名语业，审决二思意相应故，作动意故，说名意业。

讲解：外人问：佛经中说有身、语、意三业，你们拔无身、语二业，说唯有识，岂不是与经义相违？唯识家答，我们何曾拔无身、语二业，不过说那不是色法，是由思心所主动罢了。思有三种，一是审虑思，二是决定思，三是动发胜思。这第三的动发胜思。能发动取、舍、屈、伸的身表，名叫身业，能发动名、句、文的语表，名叫语业。其余的审虑和决定二思，则是与意识相应而为意识活动，所以名叫意业。

论文十七：起身语思，有所造作，说名为业。是审决思所游履故，通生苦乐异熟果故，亦名为道，故前七业道，亦思为自性。或身语表，由思发故，假说为业，思所履故，说名业道。由比应知，实无外色，唯有内识变似色生。

讲解：这思心所，能够发动身、语有所造作，所以名之为业，这是经过审虑思和决定思，由思心所动发身语，造作善、恶之业，同时也通于善恶所生的苦、乐二种异熟当果。所以不但名之为业，也名之为道。不但意识所起的贪、嗔、痴等后三业道，是以思为体性的，就是属于身所造的杀、盗、淫，语所造的妄言、绮语、两舌、恶口等的前七业道，也是以思为体性的。

最后总结前面所破的一切色法。由于前面破一切色法的道理，应当知道实在没有心外的色法，但有内识所变现那似是而非的色法生起。

论文十八：不相应行，亦非实有。所以者何？得、非得等，非如色、心及诸心所体相可得，非异色、心及诸心所作用可得。由此故知，定非实有，但依色等分位假立。

讲解：在小乘七十五法中，行蕴有二，一是相应行，就是四十六个心所，因为它们同心王相应，故称相应行；二是不相应行，就是十四个得、非得等，它们不与心王相应，故称不相应行。这十四个不相应行法，也不是实有。何以见得？因为它们不同于色法、心法、及心所有法一样有体相可得，也不是离了色法、心法、及心所有法，有作用可得，所以知道它不是实有：不过在色、心等法的分位上假立名言而已。

论文十九：此定非异色、心、心所有实体用，如色、心等许蕴摄故。或心、心所及色、无为所不摄故，如毕竟无定非实有。或余实法所不摄故，如余假法，非实有体。

讲解：这肯定不是有异于色法、心法、心所法的真实本体及作用，如色法、心法等可以是五蕴所摄，或者并非由心法、心所有法及色法、无为法所摄取，就如毕竟无那样肯定不是实有。或者说，心不相应行法，并不由其余的实法所摄取。所以，心不相应行法像其他虚假事物那样，并非实有其体。

论文二十：且彼如何知得、非得，异色、心等，有实体用？契经说故，如说：如是补特伽罗成就善恶，圣者成就十无学法。又说异生不成就圣法，诸阿罗汉不成就烦恼。成不成言，显得非得。

讲解：以下是依次别破十四个不相应行法。先假说问答：你怎样知道得、非得等，离开了色心等法，别有实在的体用呢？答曰：佛经上说过，就像补特伽罗成就善、恶一样，佛教圣人成就十种无学法，这就是成就。佛经还说凡夫不成就佛教圣法，诸阿罗汉不成就烦恼，这叫做不成就。成就就是‘得’，不成就就是‘非得’。（注一：契经，是上契佛理；下契众机的佛经。注二，补特伽罗，翻为数取趣，即异生之类，数数轮回于五趣之中。注三，十无学法是：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、正解脱、正智。）

论文二十一：经不说此异色、心等，有实体用，为证不成。亦说轮王成就七宝，岂即成就他身非情？若谓于宝有自在力，假说成就，于善、恶法何不许然，而执实得？若谓七宝在现在故，可假说成，宁知所成善恶等法，离现在有？离现实法理非有故。现在必有善种等故。

讲解：外人引经为证，唯识家也以教理难曰：经上但说成不成，并没有说离开色、心等法，别有成不成的实在体用。所以你引经为证，是不能成立的。

契经上也说转轮圣王成就七宝，难道说是轮王，变成他身有情及非情了吗？若说因为轮王七宝，有随心所欲的自在力用，所以假说名为成就，并非实有七宝可得。那么，凡夫于善恶法，为什么不许说是唯识所变，假名成就，一定要执著有实法可得呢？若说因为七宝是现在有的缘故，可以假说名为成就，那你又怎样知道所成的善、恶等法，是离开现在而有，不名成就呢？因为离开现在的实法，理上就没有，现在法必须有善种的缘故。

论文二十二：又得于法有何胜用？若言能起，应起无为。一切非情应永不起，未得已失应永不生。若俱生得为因起者，所执二生便为无用。又具善、恶、无记得者，善、恶、无记应顿现前，若待余因，得便无用。

讲解：再问，你这个得，在一切法上，究竟有什么殊用呢？若说这个得有生起诸法的胜用，那你们自许有得的无为，就应该能够生起。无得的非情器界，及未得、已失等法，就应该永久不生。然而事实并不如此，有得的无为，不见得就能够生起，无得的非情，及未得已失等法，反倒能够生起了。若说非情及未得已失等法，现虽无得，但它们都有一个与生俱生的得，能为后时生得之因。如此说来，那你们所执著的有为九法中的本生和随生，不是就没有互为能所的作用了吗。

再者，俱生得，具有善、恶、无记三性，那善、恶、无记，就应当随著俱生得一时顿现。若虽有得，须待余因方能俱起者，那么，余因自能生法，要得干吗用呢？

论文二十三：若得于法是不失因，有情由此成就彼故，诸可成法不离有情，若离有情，实不可得，故得于法，俱为无用。得实无故，非得亦无。

讲解：假若这个得，于一切法是不失的因，所以有情类由此得因，就可以成就善、恶等法。照这样说，凡是可以成就的法，便不能离开有情，设若离开有情，那还有什么得？所以这个得，对于一切法来说是没用的。推究起来，得实无故，所以非得亦无。

论文二十四：然依有情，可成诸法，分位假立，三种成就：一种子成就，二自在成就，三现行成就。翻此假立不成就名，此类虽多，而于三界见所断种未永害位，假立非得，名异生性，于诸圣法未成就故。

讲解：然而依据有情可以成就之法，方便立为三种成就，一者种子成就，二者自在成就，三者现行成就（注：种子是业因，自在是业力，现行是业果）。正面既然是成就——得，翻过来当然是非得。这不成就的种类虽然很多，但对于三界见道所断的烦恼，在种子没有被圣道永远损害的时候，这方便建立叫做非得，名异生性（凡夫），因为对于圣人的无漏法，没有成就的原故。

论文二十五：复如何知异色、心等有实同分？契经说故，如契经说此天同分，此人同分，乃至广说。

讲解：不相应行第一为得，第二为非得，已如前破，现在破第三同分。小乘执同分为一实法，论主问曰：你又怎样知道离开色、心等法，别有一个同分的实法呢？外人答曰：这是佛经上说的。经上说：大家同是天人，就是天同分；同生人趣，就是人同分，乃至广说四圣六凡一切同分。

论文二十六：此经不说异色、心等，有实同分，为证不成。若同智言因斯起故，知实有者。则草木等应有同分。又于同分起同智言。同分复应有别同分。彼既不尔，此云何然？

讲解：此下是论主对外人的非难：经上但依色、心假说同分，并没有说离色、心之外，别有同分的自体，所以你举经上的证据，是不能成立的。同智言，就是对同分理解的智慧，及表诠的言说。如果你认为有了同分理解的智慧，及表诠的言说，所以知道实有同分。那么，则吾人亦尝对草木之类起同分的智解与言说，了解它是那一类，难道也可以叫它是松同分，柏同分吗？因为佛经上没有说无情之物也有同分。

还有，假如是因同智和同言，就说实有同分，这样一来，同分之中又可再分别同分，这样分了又分，岂不是犯了无穷之过吗？设若如此，为何说有一个真实的同分呢？

论文二十七：若谓为因起同事、欲，知实有者理亦不然，宿习为因，起同事欲，何要别执有实同分？然依有情身、心相似，分位差别，假立同分。

讲解：同事；是同作一种事业，同欲，是同趣一种欲境。假若你说，以同分为因，然后才能生起同事或同欲，所以知道有一个实在的同分，这道理也不对。因为这是由无始以来的熏习为因，才能生起现世的同事同欲，为什么要另执一个实在的同分呢？

小乘执色、心之外别有实同分既被破斥，那么大乘的同分是怎样呢？唯识家只用假立两个字说：不过依于有情的身心相似，在分位的差别上假立一个同分的名而已。

论文二十八：复如何知，异色、心等，有实命根。契经说故，如契经说，寿、暖、识三，应知命根，说名为寿。此经不说异色、心等，有实寿体，为证不成。又先已成色不离识，应此离识无别命根。又若命根，异识实有，应如受等，非实命根。

讲解：论主问：你们又怎样知道，离开色、心等法，别有一个实在的命根呢？外人答：因为佛经上有这样说。经上说寿、暖、识三法就是命根。因此知道命根叫做寿命。

论主非难曰：经上并没有说，离开色、心之外，别有寿的实体。所以你举经为证，不能成立。又前在破色法里，说了许多色法是不能离开心识的。那么暖也是色法的一种，命根又是寿、暖、识三法所摄。依理推征。离开了识别无所谓的命根。假使命根是离识而有的话，那就应当如离识无体的受、想一样，不是实在的命根了。

论文二十九：若尔，如何经说三法？义别说三，如四正断。住无心位，寿、暖应无，岂不经说，识不离身？既尔，如何名无心位？彼灭转识非阿赖耶，有此识因后当广说。此识足为界、趣、生体，是遍恒续异熟果故，无劳别执有实命根。然依亲生此识种子。由业所引功能差别，住时决定，假立命根。

讲解：本节是外人与论主三问三答。外人一问：如果三法都是识的话，为什么经上说有寿、暖，识三法呢？答：那是对阿赖耶一识约义不同，所以分开说三。

约识的相分身根所摄色，名叫做暖；约识的种子能持，名叫做寿；约识的现行，名叫做识。这同四正断一样，但是一个勤心所，约善、恶已生、未生二义，别说四法（注：四法即四正断，又名四正勤，为令已生恶除断而勤精进。为令未生恶不生而勤精进。为令未生善生起而勤精进。为令已生善增长而勤精进。）。。

外人二问：既然寿、暖体唯一识，那么入灭尽定的无心位时，心识都停，寿、暖为何不随之而无？答：经上说入灭尽定的人，因为识还没有离身，所以寿命照样存在。

外人三问：入灭尽定的人，识既未灭，为什么叫它无心定呢？答：所谓无心，他灭的是前七转识，并不是连阿赖耶识都灭了。关于阿赖耶识，后面当有详细说明。

此第八阿赖耶识，足能够为三界、五趣、四生等的轮回报体。它是普遍的、恒常的、相续的去受隔世成熟的果报，用不著另外执著一个实在的命根。第八阿赖耶识亲生自己现行法的种子，这种子由宿世善恶业力引生功能差别，决定了众生一期住世时限的长短，依此假立名为命根。

论文三十：复如何知，二无心定，无想异熟，异色、心等有实自性？若无实性，应不能遮心、心所法，令不现起。

讲解：此节是破不相应行第五无想定、第六灭尽定、第七无想定。二无心定，就是无想定及灭尽定。无想异熟就是无想定，亦名无想定，就是修无想定生天的果报。论主问：你怎样知道，无想定、灭尽定、无想定，离开色、心等法而有实在的自体？外人答：假若这三法没有实在的体性，就应当不能够遮碍心王及心所法，使它暂时不能现起。既有遮碍的功能，可见它们是有实体。

论文三十一：若无心位，有别实法，异色、心等，能遮于心，名无心定，应无色时，有别实法，异色、心等，能碍于色，名无色定。彼既不尔，此云何然？又遮碍心，何须实法？如堤塘等，假亦应遮。

讲解：论主破曰：倘若照你们说，这三种无心位离开色、心等法，别有一种非色非心的实法，能遮碍于心，令不起现行，就叫做无心定。那么，应当入无色位时，也别有一种非心非色的实法，能遮碍著色，令不现起，名无色定，你赞成吗？如果不赞成有一个实法能遮碍于色，那你为什么又要说有一个实法，来遮碍于心呢？同时，遮心何必一定要用实法；如堤、塘遮水一样，假法也可以遮碍于水不往外流啊！

论文三十二：谓修定时，于定加行，厌患粗动心、心所故，发胜期愿，遮心、心所，令心、心所渐细渐微，微微心时，熏异熟识，成极增上，厌心等种。由此损伏心等种故，粗动心等暂不现行。依此分位，假立二定。此种善故，定亦名善。

讲解：说一切有部认为，在修习禅定时，因加行功用，厌患那七转识粗动的心、心所，发起一种殊胜的期许与愿望，想著收到遮碍这心王心所的预期效果。令这些心王心所渐次由粗而细，由细而微，微之又微的刹那心时，熏在第八异熟

识上，成了一种极增上厌心种子。由此一种加行厌患的势力，把这些心种慢慢的损灭或暂伏，到粗动的心王心所不起现行的时候，就在这一期无心的分位上，安立了无想定、灭尽定两个假名。因此厌心是善的种子，所以这两个定名也叫做善。

论文三十三：无想定前，求无想果，故所熏成种，招彼异熟识。依之粗动想等不行，于此分位假立无想。依异熟立，得异熟名。故此三法，亦非实有。

讲解：在修无想定的时候，其目的就是求无想果，所以由熏习而成的种子，招感无想天的异熟识报体。这时依本识而生的粗动心等，便不起现行。就在此无心的分位上，安立了无想的假名。因为是依于异熟识而建立的果法，所以也得名为异熟。由于以上所说的种种道理，这无想定、灭尽定、无想果三法，也不是实有。

论文三十四：复如何知，诸有为相，异色、心等，有实自性？契经说故，如契经说有三有为之有为相，乃至广说。此经不说，异色心等，有实自性。为证不成。非第六声便表异体，色、心之体即色心故。非能相体定异所相，勿坚相等异地等故，若有为相异所相体，无为相体应异所相。

讲解：此下破不相应行八至十一，生、住、异、灭四相。论主问外人曰：你们怎样知道生、住、异、灭四有为相，离开了色、心等法，别有实在的体性呢？外人答：因为佛经上说过，有为法，有三种有为相，生、住、异、灭，因为住相为有情所爱著，为舍爱故，把住异合说为一。乃至广说，无常一相，生、灭二相，住异灭三相，这不过是四相开合不同罢了。

经上但说，四相与色、心等法非一非异，并没有说离开了色、心等法之外，别有实在的自性，因此你们引用经上的证据，是不能成立的。

你们不可说，因为有第六的属声，便能够表示另外有一个异体。例如，色法和心法的体性，就是在色法和心法上有。不能说，离开色、心等法之外，另有什么色、心的体性。并不是能相的生、住、灭，离开了色、心等法的所相。试想坚、湿、暖、动的能相，能离开地、水、火、风的所相吗？当然不可以。如果照你们说，有为法的生、住、灭，一定离开了色心等法的体，那么，无为法的相，也可以离开无为法的体了（注：梵文文法，表示名词的变化，有八种语格，名八转声。这八转声是一体声、二业声、三具声、四为声、五从声、六属声、七依声、八呼声。第六声，就是这八转声中的第六属声。）

论文三十五：又生等相，若体俱有，应一切时齐兴作用，若相违故用不顿兴，体亦相违，如何俱有？又住、异、灭用不应俱。

讲解：又生、住、异、灭四相，设若其体性是同时俱有，就应当一切时都能够同起作用，何以不能呢？若说它们的作用是前后相违，所以起不同时；体非相违，故能俱有。那么，体与用是不相离的，用既相违，体也应当相违，怎能说它是同时俱有呢？又，住、异、灭三相的作用，也是不应当同起，因为它们前后相违。

论文三十六：能相所相，体俱本有，用亦应然，无别性故。若谓彼用更待因缘，所待因缘应非本有，又执生等便为无用。所相恒有而生等合。应无为法亦有生等。彼此异因不可得故。

讲解：有外人执：体为本有，用离体无。论主破曰：能相的生、住、异、灭，和所相的色、心等法，它们的体性都是本有。那么，它们的作用也应当都是本有，因为体和用是不能离开的。若说此体是本来俱有，用则须更待因缘，那么所待的因缘，当然不是本有的亲因缘了。这样一来，你们所执著的生、住、异、灭四相，对于色、心等法上，就没有关系了。

假定说，色、心等法的所相三世恒有，因为和生、住、异、灭的能相合在一起的原故，所以使色心诸法也变成了无常相，如果照这样说起来，无为法恒有，就应当也有生、住、异、灭与之相合，这岂不是无为法也变成无常相了吗？因为有为法和无为法，都可以用生等相合之因，没有彼此的不同。

论文三十七：又去来世，非现、非常，应似空华非实有性，生名为有，宁在未来？灭名为无，应非现在，灭若非无，生应非有。又灭违住，宁执同时？住不违生，何容异世？故彼所执，进退非理。

讲解：对于四相的看法，小乘认为：生相属于未来，灭是属于现在。大乘主张：生是属于现在，灭是属于过去。又，小乘住灭可以同时，生住属于隔世。所以论主破曰：一者，过去世已成过去，未来世还没有到来，这既非现在，又非恒常，应当如空华一样，体性不是实有。二者，生因有而名生，未来既不是有，岂有生在未来之理？灭因无而名灭，现在既不是无，灭就应该不属于现在。若说灭相非无，那生相就不应该是有啊。三者，灭，明明是违背生，怎样可以执著是同时？住，是不会违背生的，为什么说他是异世？因此，你们所执著的，无论是进灭在现在，退生在未来，都不合于道理。

论文三十八：然有为法因缘力故，本无今有，暂有还无，表异无为，假立四相。本无今有，有位名生，生位暂停，即说为住，住别前后，复立异名，暂有还无，无时名灭。前三有故，同在现在，后一是无，故在过去。

讲解：然而有为法，都是依托著因缘的力量，本来没有，现在暂有；现在暂有，刹那还无。这不过为表示这不是无为法，所以才建立了生、住、异、灭四相的假名。

本来没有现今有了，在此有位假立生名，生了之后，于暂停位假立住名，在暂停位以时间的推移，假立异名。法虽暂有，还归于无，这时又叫做灭。

前面的生、住、异三相是有，所以同在现世，最后的灭是无，所以属于过去。

论文三十九：如何无法与有为相？表此后无，为相何失？生表有法先非有；灭表有法后是无，异表此法非凝然，住表此法暂有用。故此四相，于有为法虽俱名表，而表有异。此依刹那，假立四相。

讲解：外人问：假使灭法是无，怎么可以给有为法作相？答：灭法并不是表示现在有法，也不是表示本无、今无，是表示此现有法，于后时无。以此假作为法相，有何过失？

生，是表示现有的法，并不是先前就有。灭，是表示暂有的法，到后来终归于无。异，是表示此法并非凝然永不变灭，住，是表示此法暂时还有作用。所以这生、住、异、灭四相，在有为法中，虽然都名为表，而其所表的法，却各有不同的意义。这是依刹那生灭，假立的有为四相。

论文四十：一期分位，亦得假立，初有名生，后无名灭，生已相似相续名住，即此相续，转变名异，是故四相皆是假立。

讲解：上面是说，在刹那生灭中假立四相，其实从生至死的一期分位上也可以假立四相。最初有的时候叫做生，到最后没有的时候叫做灭，生后相似相续的存在期间叫做住，即此相续盛衰的转变叫做异。因此之故，这一期四相，也都是假缘安立的。

论文四十一：复如何知，异色、心等，有实诠表名、句、文身？契经说故，如契经说：佛得希有名、句、文身。

讲解：此下破十四不相应行的最后三个，名、句、文身。论主问：你们又怎样知道，离开色、心等法，别有实在的名、句、文身呢？（注：显体为名，如五蕴是显色、心之体的名称。诠义为句，如五蕴皆空，是诠解色、心非有的句义。字名为文。聚积为身。聚积两个以上的名为名身，两个以上的句为句身，两个以上的字为文身。）

外人答：因为佛经上说过：一成佛，就得未曾有的名、句、文身，所以知是实有。

论文四十二：此经不说，异色、心等有实名等。为证不成。若名、句、文异声实有，应如色等，非实能诠。

讲解：你们引经为证，可是经上并没有说虽开色、心等法，别有实在的名、句、文身。所以你们引用的证据不能成立。再进一步研究，假如名、句、文是离声而有实体的话，那名、句、文，如同色、香、味一样，就不是实在的能诠了。因为色、香、味是离开声音而有的，所以离开了声音就不能诠表了。

论文四十三：谓声能生名、句、文者。此声必有音韵屈曲，此足能诠，何用名等？若谓声上音韵屈曲，即名、句、文异声实有，所见色上形量屈曲，应异色处别有实体。若谓声上音韵屈曲，如弦管声，非能诠者，此应如彼声，不别生名等。又谁说彼定不能诠。

讲解：外人执名、句、文身由声而生。论主破他说：声如果能生名、句、文的话，那么这声本身就有音韵的调节，和屈曲的词义。这声音已足能诠解意义，何必再加上名、句、文身做甚么呢？若说声上的音韵屈曲，就是离声而实有的名、

句、文身。那么我们看到色上的长、短、方、圆，并非离色别有，那名、句、文身又怎能离声而别有呢？若说声上的音韵屈曲，好像琴瑟等的弦声，笙箫等的管声一样，同样不能诠表义理。那么，声上也不能别有能诠的名、句、文身。如此说来，这语声上的屈曲，既如弦、管声一样不能诠表，就应当也如弦、管声一样，不能别生名、句、文。语声既不能别生名、句、文身，名、句、文即不离语声。又谁说彼决定不能诠表呢？

论文四十四：声若能诠，风铃声等应有诠用。此应如彼，不别生实名、句、文身。若唯语声能生名等，如何不许唯语能诠？何理定知能诠即语？宁知异语别有能诠？语不异能诠，人天共了。执能诠异语，天爱非余。

讲解：外人救曰：如果声音能起诠表作用，那么，风铃的声音应当也有诠表的作用，风铃声既不能诠表，那语声又如何能诠表呢？论主反驳曰：倘若照你们小乘的主张，这语声上的屈曲，就应当如风铃声一样，不能别生实有的名、句、文身。外人又申救说：如果认为只有语声能生名、句、文身，为什么不允许只有语声能够诠表，风铃声不能诠表呢？外人复问：根据什么理由，知道能诠表的就是语声？论主反诘：你又怎样知道离语声体，别有能诠的名、句、文身？言语和名、句、文，本来不是两个，这个道理不管是人是天都能了解。你们一定执著能诠的名、句、文身与语声无涉，则是你们这些天所怜愍的愚人这样说，其余的人是不会这样说的。

论文四十五：然依语声分位差别，而假建立名、句、文身。名诠自性，句诠差别，文即是字，为二所依。此三离声虽无别体，而假实异，亦不即声，由此法、词，二无碍解，境有差别，声与名等，蕴、处、界摄，亦各有异。且依此土，说、名、句、文，依声假立，非谓一切。诸余佛土，亦依光明，妙香味等，假立三故。

讲解：然而，依据语声分位差别，假立名、句、文身，名身诠释自性，句身诠释差别，文身就是梵文字母，是名身和句声的所依。名、句、文身虽然离声别无本体，由于名等之假和声上实有之间的区别，名、句、文身不等于声，由于法、词二无碍解缘境有别，声和名、句、文身于五蕴、十二处、十八界的所摄也各不相同。而且，依此娑婆国土以音声为教体而言，所以说名、句、文身依声而假立，并不是在一切处所都是这样，在其余的佛土也依据光明、妙香味等，假立触、思数上的名、句、文身。

论文四十六：有执随眠，异心心所，是不相应，行蕴所摄。彼亦非理，名贪等故，如现贪等，非不相应。执别有余不相应行，准前理趣，皆应遮止。

讲解：十四种不相应行诠释完毕，还有一家小乘，他们执著随眠（烦恼）的种子，离开心王心所，为不相应蕴之所摄。

这种执著也不合理，因为随眠种子的名称，就是贪、嗔、痴、慢、疑诸惑，同现行的贪等没有两样，都是属于心、心所法，并非不相应行。还有执著其余的不相应行，如：流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性、不和合性十种，也是实在的，那只要照前面所说的道理予以遮止，全不能够成立。

论文四十七：诸无为法，离色、心等，决定实有，理不可得。且定有法略有三种，一现所知法，如色、心等。二现受用法，如瓶、衣等。如是二法，世共知有，不待因成。三有作用法，如眼、耳等。由彼彼用，证知是有。无为非世共知定有，又无作用，如眼、耳等。设许有用，应是无常。故不可执无为定有。

讲解：十四个不相应行法已经破完，向下该破无为法了。小乘执有三种无为：虚空无为、择灭无为、非择灭无为，都是离开色、心等法，决定实有。论主斥之以理不可得。决定实有的法，略有三种，一是现在所知道的事物，例如色法心法。二是现在所受用的事物，例如花瓶和衣服等物。上面这两种东西 世界上的人都共知是有的，不须等待什么理由才能成立。三是有作用法，例如眼、耳、鼻、舌、身等的五种净色根，虽然看不见，但由于五根发识的功能，所以证知它是有。

无为法，不是世人共知是有，也不是有作用如眼、耳等。假设无为有作用，那就应当是无常。所以你们不可以执看著无为法定是实有。

论文四十八：然诸无为，所知性故，或色、心等所显性故，如色、心等。不应执为离色、心等实无为性。

讲解：三种无为法既非实有、究竟是怎样的非实有呢？一是佛、菩萨所知的境界。二是断我、法二执所证知的真如实性。三是由色、心等法所显的真如实性。所以是不能离开色、心等法之外，另有所谓实在的无为性。

论文四十九：又虚空等，为一为多？若体是一，遍一切处，虚空容受色等法故，随能合法，体应成多。一所合处，余不合故。不尔，诸法应互相遍。若谓虚空不与法合，应非容受，如余无为。又色等中有虚空不？有应相杂，无应不遍。

讲解：问：在虚空无为、择灭无为、非择灭无为中，虚空无为的自体，是只有一个呢？还是有许多个？如果是一体的话，虚空无为就应当遍一切处。如此的虚空无为，应能容受一切色法等。但色法不是一，所以虚空无为之体应成多个。又因为空体若是只有一个，则一处色合，和余处色就不合。如果不是这样的话，色法等应互相遍，此处色合时，余处色亦合，此处色即余处色。如果说虚空无为不与色法等合，就应当像择灭无为和非择灭无为一样，不受色法等。

论文五十：一部一品结法断时，应得余部余品择灭。一法缘阙得不生时，应于一切得非择灭。执彼体一，理应尔故。

讲解：结法，是烦恼的异名，迷于四谛之理的见惑四部，迷于事理的修惑一部，共为五部。按品类差别，分配于三界九地的见惑有八十八品，修惑有八十一品。择灭无为，是以智慧简择的功力，断除一切烦恼所证得的灭谛。

上节讲虚空无为，本节讲择灭无为和非择灭无为。择灭，是智慧灭烦恼而证得灭理。意思是说，如果择灭无为是一的话，那么，断了三界见惑的时候，岂不是连三界思惑也断了吗。或者，一品的烦恼断了的时候，岂不是八十一品的烦恼全断了吗？因为你执无为是一，所以道理就是如此。至于非择灭无为，它是不由择法而证得的，那是因缺了生烦恼的缘。如果非择灭无为也是一的话，那么，一

法缺缘到了不生的时候，应该对于一切法都要得到非择灭。因为你执其体是一，所以道理就是如此。

论文五十一：若体是多，便有品类，应如色等非实无为。虚空又应非遍容受。余部所执离心、心所实有无为，准前应破。

讲解：上节破无为其体是一，此节破无为其体是多。如果无为法的体是多，那便有品类各各不同，就应当同色法一样，不是实在的无为了。再者，若无为法其体是多的话，那虚空无为，就应当有许多普遍的容受。

除了上面的三种无为外，还有大众四部等，执著杂开心王、心所，别有实在的四无为、六无为、九无为，都可以照前面三种无为的破法破之。

论文五十二：又诸无为许无因果故，应如兔角，非异心等有。然契经说，有虚空等诸无为法。略有二种，一依识变，假施设有，谓曾闻说虚空等名，随分别有虚空等相。数习力故，心等生时，似虚空等，无为相现。此所现相，前后相似，无有变易，假说为常。

讲解：有为法是因缘所生法，所以是因果之法。无为法不是因缘所生法，所以不是因果之法，应该像兔角一样，怎么可以离开色、心之外，别有什么实有的无为法呢？

无为法既非实有，然而佛经上为什么要说虚空等各种无为呢？这有两种道理，一种是依心识的变现，假施设有。就是说，过去曾听过虚空的名字，随即起分别心以为是实有，所以出现了虚空无为等相分境界。因为不断闻说，数数熏习力故，所以当心生时，就好像有虚空无为等相的显现。这所现的相，前后又好像相似，没有什么变化，假说这就是常住不变的无为。

论文五十三：二依法性，假施设有，谓空、无我所显真如，有、无俱非，心言路绝，与一切法，非一异等，是法真理，故名法性。离诸障碍，故名虚空。由简择力，灭诸杂染，究竟证会，故名择灭。不由择力，本性清净，或缘阙所显，故名非择灭。苦、乐受灭，故名不动。想、受不行，名想、受灭。此五皆依真如假立，真如亦是假设施名。遮拨为无，故说为有，遮执为有，故说为空。勿谓虚幻，故说为实，理非妄倒，故名真如。不同余宗，杂色、心等有实常法，名曰真如。故诸无为，非定实有。

讲解：前说二种道理，第一种是依心识的变现，假施设有。第二种是依托宇宙万有，森罗万像的一切色、心等法的体性，假施设有。也就是说：由空无我法所显的真如，非有、非无、非俱有无、非非有无。它的真相，不但说不出，并且想不到，真个是心行路绝，言语道断，与一切法非一非异。因一切法有生灭，真如无生灭，所以非一；一切法本即真如（如波即水），真如随缘为一切法（如水成波），所以非异。这是万法的真理，所以名叫法性。

唯识家在这真如法性显缘不同方面，假立了六种无为：一者因为这种真如不受任何障碍，所以称虚空无为。二者由于无漏慧的拣择力，灭除了各种杂染，最

终证得，所以称为择灭无为。三者不用智慧的拣择力，本性清净，或由于阙缘不生所显的真相法性，称为非择灭无为。四者到了第四静虑天，灭一切粗动苦、乐等受所显的真如法性，称为不动无为。五者由非想地的灭尽定，想、受心所不起现行的真如法性，称为想受灭无为。虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭五种无为法，固然都是依此真如显缘的差别而假立，所以它们都是诠表法性之相的假名。所以这真如的名，也是依不可说如，不可说非如的法性而假立的。

其实真如这个名词，也是方便施设的，为了遮遣恶取空及邪见的人认为法性全无，所以说之为有。又因为有些人执著是实有，所以又说它是空。其实法性是非有非不有。非实非不实。法性的理体，既非虚妄，又非颠倒，所以名叫真如。这非有非空非实非不实的大乘真如，绝对不同其余小乘的执著，离开色、心等法，别有一个实在常住之法名叫真如。所以，三无为、四无为、九无为等，都不是决定的实有。

论文五十四：外道余乘，所执诸法，异心、心所，非实有性，是所取故，如心、心所。能取彼觉，亦不缘彼，是能取故，如缘此觉。

讲解：前面所说的外道、小乘，他们所执著的事物（如外道的二十五谛、六句义，小乘的色法、不相应行法等），离开心王、心所之外，全没有所谓实在的体性。因为它们是能缘的见分所取的相分境，好像其余的心王心所相分一样。至于能缘的见分，也不能缘取心外的实法，因为相分只能彼见分所见，见分也只能缘自己的相分，同其余的心王心所的见分一样。

论文五十五：诸心心所，依他起故，亦如幻事，非真实有。为遣妄执心、心所外实有境故，说唯有识。若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。

讲解：不但外境非真实有，即一切心王心所，也不是真实有性，因为它们都是依托其他因缘而生起之故，如同以幻术变造的戏法一样。那么，心境既然都非实有，为什么说唯有识呢？那是因为遮遣外道余乘，一般执著心、心所外，别有实境之故，所以才方便说唯有识，并不是说唯识实有。若执唯识是实有者，那就同执著外境实有一样，也是法执。

论文五十六：然诸法执，略有二种，一者俱生，二者分别。俱生法执无始时来，虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此复二种：一常相续，在第七识缘第八识，起自心相，执为实法；二有间断：在第六识缘识所变蕴、处、界相，或总或别，起自心相，执为实法。此二法执，细故难断。后十地中，数数修习胜法空观，方能除减。

讲解：外道、小乘的法执虽多，总略不过二种，第一种是俱生法执：第二种是分别法执。俱生法执是从无始以来，虚妄法的熏习因力，潜藏在第八阿赖耶识中，由于这内识种子潜在之力，永久与身俱生，勿须等待后天邪师、邪教，及自己的邪分别，自然而然的会展转生起，所以名叫俱生。

这俱生法执又分二种，第一种是恒常相续，这是第七识的法我见去缘第八识，而生起自心的相分，执为实法。第二种有间断的法执，这是在第六识缘第八

识所变的五蕴、十二处、十八界的相分境时，或执五蕴的总相；或执五蕴的别相，在第六识上又生起自心的相分，而执为实法。此三种法执，行相微细，比较难断。必须从初地菩萨开始，一地一地的数数修习殊胜的法空观，修到十地金刚喻定后，才能究竟除灭。

论文五十七：分别法执，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别然后方起。故名分别，唯在第六意识中有。此亦二种，一缘邪教所说蕴、处、界相，起自心相，分别计度，执为实法。二缘邪教所说自性等相，起自心相，分别计度，执为实法。此二法执粗故易断，入初地时，观一切法法空真如即能除灭。

讲解：以上讲的是俱生法执，现在讲分别法执。分别法执如何生起？它不但有无闻熏习的内因，也得由现在增上的外缘。它不是与身俱生，而是由后天的师友邪教，及自己的邪思维邪分别，然后才能够生起，所以名分别法执。分别法执，唯在第六意识中有，余识中无。这也有二种，一种是因为听了邪教所说五蕴、十二处、十八界的种种法相，生起了自心的相分境，就分别计度这相分境以为是实法。二种是听了邪教所说，如数论师的自性冥谛；胜论师的六句义等种种法相，生起了自心的相分境，就分别计度这相分境，以为是实法了。这二种分别法执，行相比较粗猛，所以也比较容易断除。只要进入初地菩萨的阶位，观察一切法空真如，就能够除灭。

论文五十八：如是所说一切法执，自心外法或有或无，自心内法一切皆有。是故法执皆缘自心所现似法，执为实有。然似法相从缘生故，是如幻有。所执实法，妄计度故，决定非有。故世尊说：慈氏当知，诸识所缘，唯识所现，依他起性，如幻事等。

讲解：像前面所说的一切法执，如果不是自己内心所变之法，那或者有相分、或者无有相分，则不一定。如果是从自己内心所变之法，那一定都有相分。因此之故，所有的一切法执，都是缘自心所变现的相分境，而自己不知道是自心之所变现，就执著这似是而非的法相以为是实有。然而一切似有的法相，因为是从内识种子因缘所生，所以是如幻假有，至于所执著的心外实法，那完全是虚妄计度，决定的没有。

因此之故，所以世尊在《解深密经》里对弥勒菩萨说：慈氏，你应当知道，我们每人心识所缘的境界，并不是什么心外实法，其实还是从自己心识变现出来的，完全是依托众缘的依他起法，有如幻事一样。

论文五十九：如是外道余乘所执，离识我法皆非实有。故心、心所，决定不用外色等法为所缘缘，缘用必依实有体故。现在彼聚心、心所法，非此聚识亲所缘缘。如非此所缘，他聚摄故。

讲解：像以上这些外道和小乘，他们所执著的离开心识以外的我、法，那都不是实有。因此我们知道，各人的心王心所，决定不用心识以外的色等尘境，作为前五识的所缘缘。因为所缘缘的作用，必须依托著内识实有的自体分，决定无缘遍计所执的假法。

八识的心、心所法，各为一聚。例如眼识的心王心所为一聚，耳识的心王心所亦为一聚，二聚相望为彼聚、此聚。余可类推。若在凡夫，以第六意识为此聚，余七识为彼聚。因意识可通缘余七，而余七不能互缘。若在圣人，则可互缘。

譬如眼识一聚的心王心所，决定不能作耳识的亲所缘缘，而耳识一聚的心王心所，也不能作鼻识的亲所缘缘，何以故呢？因为亲所缘缘，必定要各识自己所变的相分，才是各识自己见分的亲所缘缘。如果是他一聚心所摄的声音，决定不是眼能所见。鼻识所摄的香臭，也不是耳识所能听到。因此，论文中说：如非所缘，他聚摄故。

论文六十：同聚心所，亦非亲所缘，自体异故 如余非所取。由此应知实无外境，唯有内识似外境生。是故契经伽他中说：如愚所分别，外境实皆无，习气扰浊心，故似彼而转。

讲解：不但各聚识的心、心所法，不能互为亲所缘缘，就是同聚识的心所法，也不能为同聚识的亲所缘缘。例如：眼聚识不能亲缘眼聚识的心所法，耳聚识不能亲缘耳聚识的心所法。因为心所法的作用，与心的自体有异故。好像不是自心所取的其他余法一样。

由于前面种种道理，应当知道，实在没有我、法等外境，唯有内识所变现的相分，好像外境生起一样。所以佛在《密严经》中有伽他说：愚痴凡夫所分别的一切外境，都不是实有，而是由无始时来的习气，扰乱了我们自心，好像有外境转起似的，其实唯是自心的妄现境界，那有实在的外境呢？

第五章 释难破执·释外妨难

论文一：有作是难：若无离识实我、法者，假亦应无，谓假必依真事似事共法而立。如有真火，有似火人，有猛、赤法，乃可假说此人为火。假说牛等应知亦然。我法若无，依何假说？无假说故，似亦不成。如何说心，似外境转。

讲解：有外人作此问难：你们唯识家说，离开心识之外，没有实我实法。倘若没有离识的实我、实法，那么假我假法也应当没有。因为假法必须依托真事、似事、共法这三个条件才能建立。例如：先要有一种真火，然后才有似火性的人。性凶猛而赤色，才可以假说这是火性之人。假说牛等，也是这样。要有真牛的凶猛和愚蠢，恰好有人也同牛一样，才可说此人似牛。（注：真事，指实我实法。似事指似我似法。猛赤法，猛指火的烈焰，赤指火的颜色，牛指猛性。）

假我假法，必依实我实法而有，如果一定说没有实我实法，那假我假法也就不能成立了。假既没有，似亦不立，那你为什么要说心似外境转起呢？

论文二：彼难非理，离识我法前已破故。依类依实，假说火等，俱不成故。依类假说，理且不成，猛、赤等德，非类有故。若无共德而假说彼；应亦于水等，假说火等名。

讲解：论主驳斥曰，你们所设的问难，在道理上不对，因为你们所说的，离开心识之外，有一个实我实法，这前面已经破了。其实你们说依似，并不是依似，只可说依类。你说的依真，不是依真，只可说依实。实是俗事。因为是依类依事，才说火等牛等，也是不能成立。（注：依类，就是指似事和共法而言，因为似事、共法，必依类故，如人类的正报相似，依报相共。依实，就是指真事而言，因真事必依实体故。如实有火体，方名真火。这是上文外人问难时，所谓假事必须依据的三个条件。）

依类假说，在道理不能成立。因为猛、赤等法仅是火德，而不是同异类俱有的共德。若于不共火德的人类，而可假说彼人似火，那就应当也可以假说水名为火了。这样依类假说的理，如何能够成立？

论文三：若谓猛等，虽非类德，而不相离，故可假说。此亦不然。人类猛等，现见亦有互相离故。类既无德，又互相离。然有于人，假说火等。故知假说不依类成。

讲解：如果你说，人之猛、赤，虽然不能同火德相类，但是猛、赤二法，决不相离。如人色赤者必性猛，而性猛者其色必赤，故可假说此人为火性。这种说法也是不对，因为人类猛、赤，不一定相同。我们常看见，赤色者，他的性不一定猛；或性虽猛而色不一定赤，所以猛、赤，也是相离的。

人同火虽然是有类，然而无火之德，并且猛、赤有时候亦是互相分离的。但是有许多人，也可以假说他是火人。因此我们知道，假说，不一定是依类而成。

论文四：依实假说，理亦不成。猛、赤等德，非共有故。谓猛、赤等在火在人，其体各别，所依异故，无共假说，有过同前。

讲解：前面依类假说的理不成，此处依实假说的理亦不成。因为猛、赤等，并非火性人共有之故。假定一个猛赤德，是一部分在火，一部分在人，可以说是共法。唯其是共法，才可以依真火之猛赤，假说人的猛赤似火。今此猛赤德，但在火而不在人，其非共法可知。这是因为火是火，人是人，火与人的体既各别，所依的法自然也就不同了。如此猛赤既非火人共法，这依而假说的过失，岂不是如前面说水为火是一样吗？

论文五：若谓人火德相似故，可假说者，理亦不然。说火在人，非在德故。由此假说，不依实成。

讲解：假设你又说：人和火的德，虽不共其猛、赤，却也不无相似之处，故可假说此人似火。这道理也不对，因为必须在人的体上，也有火的猛赤，然后才可以假说火似人。并非毫无理由的在人的德上说有似火之处。试想人是有情，火是无情，此二者的德如何能够相似？所以我们知道，假说不一定是要依实而成。

论文六：又，假必依真事立者，亦不应理。真谓自相，假智及诠俱非境故。谓假智诠，不得自相。唯于诸法共相而转。亦非离此有别方便，设施自相为假所

依。然假智诠必依声起，声不及处此便不转。能诠、所诠俱非自相。故知假说，不依实事。

讲解：如果你们说：假法必依真事而建立，这种道理不能成立。因为真事是非证莫知的诸法自相，不是假智诠的分别言说所能及的心外之境。也就是说，假智诠的分别言说，不可能达到自相的境地，只能在诸法的共相上展转生起。例如：有为法以局于色、心等的一法为自相，统摄色心等法的生、住、异、灭等理为共相。色法又分十一处，以局于一处为自相，统摄十一处的根境等为共相：乃至每一事物又分许多极微，以局于每一极微为自相，统摄一切极微的事物为共相：如是展转至不可分别的言说为自相，尚可分别言说的极微为共相。据此推论，自相就是共相：共相就是自相：自既非自：共亦非共，都无实体，不过以假智诠的分别言说为共相，离分别言说为自相。实则无所谓自相与共相。所以并非离此共相以外，别有一个方便设施的自相，为假智诠所依托。

然而假智诠必定依托著声音才能够生起。例如：闻雷声而起对雷的分别，说之为雷：闻他人说云的语声，而起对云的分别，亦说之为云。假使声音达不到的地方，这假智诠便失掉了分别言说的作用而不能转起。所以知道假说不是依托著真事而成立的。

论文七：由此但依似事而转。似谓增益，非实有相。声依增益似相而转，故不可说假必依真。是故彼难不应正理。

讲解：由此当知，所谓假说并不是依真事转起，但依影像的似事转起。什么叫做似事，谓似事本无，不过在自相上增添了一个并非实有而执为实有的妄相，名为似事而已。能诠的声，就是依托这似相而转起的。以此原因，所以不可说假必依真立。也因此之故，你们小乘等的种种问难，不应道理。

论文八：然依识变，到遣妄执真实我法，说假似言。由此契经伽他中说：为对遣愚夫，所执实我法；故于识所变，假说我法名。

讲解：然而假说虽不依真，却知是依托自识所变的见、相二分。为对治遣除愚夫外道等，虚妄执著的真实我、法故，所以才随情假说似我、似法的名言。因此《厚严经》的偈颂这样说：‘为了判治遣除愚者所妄执的真实我、法，所以依据一切都是识变的道理，假说我、法之名。’

第六章 彰能变体

论文一：识所变相，虽无量种；而能变识，类别唯三。一谓异熟，即第八识，多异熟性故。二谓思量，即第七识，恒审思量故。三谓了境，即前六识，了境相粗故，及言显六合为一种。

讲解：颂文彰能变体一颂，首句‘此能变唯三’，谓由识所变的相分虽然无量无数，而能变之识，分别起来，却只有三类，就是‘谓异熟思量，及了别境识’。

第一类能变识的名字，叫做异熟识，此识旧译为果报识，新译为异熟识。什么叫做异熟呢，异熟摄有三义。一者异时而熟，即有情所造作的善恶之业，由造业到果熟受报，要经过相当的时间。或隔生而熟，或二三生而熟，由造业到成果的时间不同，曰异时而熟。这有如果树上结的果子，由开花结果，到果子成熟，要经过相当的时间，这叫异时而熟。二者变异而熟，有情由造业到受果，既然隔世，因望于果，其性质必有变异，曰变异而熟。譬如水果，由初结果到完全成熟，味道上必有变异，这叫变异而熟。三者异类而熟，有情造作善恶诸业，善业感乐果，恶业感苦果。而苦乐之果非善非恶，是无记性，此无记之果对善恶之因而言，是异类而熟。譬如江河溪涧之水，性质各异，但流入大海时，就混同一味了，这叫异类而熟。

这异熟果报的第八识，是过去所造的种种业因，承受现世业果的总报主，它的异熟性，除佛之外，遍通于异生、二乘有学、无学、菩萨十地，所以说是‘多异熟性’。

第二类能变识的名字，叫做思量识。思是思虑，量是度量。这思量就是第七识的意义。因为第八识的思量，是恒而非审的思量；第六识的思量，是审而非恒的思量，前五识的思量，是非恒非审的思。唯独第七识的思量，通于有漏、无漏，恒常审思著「我」。其思量的功用，胜于余识，所以说是‘恒审思量’。

第三类能变识的名字，叫做别境识。了是了解，别是分别，境就是境相。这了解分别境相，就是前六识的作用。因为前六识，都是以了别粗境为功能。所以说是‘了别相粗’。它不同于但了细境的七、八二识。所以把它们合并起来为‘了境’的一种。

论文二：此三皆名能变识者，能变有二种。一因能变，谓第八识中等流、异熟二因习气。等流习气，由七识中，善、恶、无记，熏令生长；异熟习气，由六识中，有漏善恶，熏令生长。二果能变，谓前二种习气力故，有八识生，现种种相。

讲解：前面说异熟、思量、了境这三类识，所以都叫做能变识者，因为它们有二种能变的功用，称为因能变和果能变。因，是第八识所藏能生现果的种子。等流，是相似为等；同类为流。习气，是由过去世熏习所成的气分，也就是种子的别名。

所谓‘因能变’，就是第八识里，有两种习气的变化作用。一者是感等流果的习气，是由前七识里善、恶、无记三性现行，熏于第八识，令三性种子，或始生或生长而成（第七识势用微弱，但通无记。六识遍通三性）。这种子将来所生的果，也和它这三性是相似同类。所以名为‘等流习气’。二者是感异熟果的习气，是由前六识里善、恶二性现行，熏于第八识而令生长。这种子将来所生的果，是异于它这善恶二性的无记性。所以名为‘异熟习气’。

前七识现行法，是前因之果，也是后果之因，此处但举现行以显因变，非为果变。所谓果能变，就是由于前面等流习气能变之力，使第八识及前六识的无记异熟果生。这二果所显的见、相二分，色、心差别，所以说‘现种种相’。

这二种习气是后果之因，也是前因之果。所以但举二种习气以显果变，非为因变。

论文三：等流习气，为因缘故，八识体相差别而生，名等流果。果似因故。异熟习气，为增上缘，感第八识，酬引业力，恒相续故，立异熟名。感前六识，酬满业者，从异熟起，名异熟生，不名异熟，有间断故。即前异熟及异熟生，名异熟果，果异因故。

讲解：以等流习气为生果的因缘，使八识的自体分，与见、相二分，生起千差万别的现行果法；这种因缘所生的果，与能生的因，是相似同类的善等三性，所以名等流果。

异熟习气，是加强因缘势力的增上缘。它有两种感果的功能，一者是感招第八阿赖耶识，为酬答其一生所造的主要善恶业因，而引生其当来应得的五趣总报果。这种‘酬引业力’，无始以来相续不断，所谓‘恒转如瀑流’。因此，其名曰‘异熟’。二者感招前六识，为酬答其一般性的善恶业因，而圆满其当来在五趣中，应得的身体强弱、寿命长短、贫富贵贱等的别报果。这种‘酬满业者’，因为是间断的从异熟生起，所以名‘异熟生’，而不名‘异熟’。即此第八识的异熟，及前六识的异熟生，都叫做异熟果。因为它们的因是善、恶，果是无记，果异因故。

论文四：此中且说我爱执藏，持杂染种，能变果识，名为异熟。非谓一切。

讲解：以上所说的异熟果，虽然牵涉到第八识及前六识的关系，实际上是说我爱执藏，持杂染种子，能变现行果法的第八识名真异熟。并不是说连前六识异熟生的一切业感，都叫真异熟。

简明成唯识论白话讲记

(第二篇 异熟能变识诠释)

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

[第一章 三相门](#)

[第二章 所缘行相门](#)

[第三章 心所相应门](#)

[第四章 五受相应门](#)

[第五章 三性分别门](#)

[第六章 心所例同门](#)

[第七章 因果譬喻门](#)

[第八章 伏断位次门](#)

[第九章 如何证明有第八阿赖耶识——五教证](#)

[第十章 如何证明有第八阿赖耶识——十理证](#)

第二篇 异熟能变识诠释

（本篇颂文：初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。）

第一章 三相门

论文一：虽已略说能变三名；而未广辨能变三相。且初能变，其相云何？颂曰：初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。

讲解：在前面第一篇中，诠释了《唯识三十颂》的六句颂文，即：‘由假说我法，有种种相转；彼依识所变。此能变唯三，谓异熟思量，及了别境识。’以上的一颂半颂文，仅是略标论宗，尚未讲到正论。在略标论宗中，仅诠释了三能变的名称，还没有把三种能变识的相状作详细的分析。现在先讲初能变识。论主假设外人问难之辞，曰：‘且初能变，其相云何’。论主以颂文来回答。颂文共十句，即：‘初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。’古人解释初能变的阿赖耶识，是以‘八段十义’科分。十义又称十门，这十门是：

1. 自相门：初阿赖耶识。
2. 果相门：异熟。
3. 因相门：一切种。
4. 所缘门：不可知；执受、处。
5. 行相门：了。
6. 心所相应门：常与触、作意、受、想、思相应。
7. 五受相应门：（相应）唯舍受。
8. 三性分别门：是无覆无记。
9. 因果譬喻门：恒转如瀑流。
10. 伏断位次门：阿罗汉位舍。

在十门中，如果把自相门、果相门、因相门合并为一，就称为三相门；再把所缘门和行相合并为一，称为所缘行相，这样就成为八段。八段是就颂文而分，十义是依识体而解。所以十义中除掉‘心所例同门’，因为它不是识体，不过是例同而已。

论文二：论曰，初能变识，大小乘教，名阿赖耶。此识具有能藏、所藏、执藏义故，谓与杂染互为缘故；有情执为自内我故。此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。此识自相分位虽多，藏识过重是故偏说。

讲解：这一段论文，是十门中的自相门，即‘初阿赖耶识’。初能变的第八阿赖耶识，大小乘圣教名阿赖耶。阿赖耶是梵语音译，意译为‘藏识’，藏识之藏有三种义，即能藏、所藏、执藏。能藏、所藏，是指出阿赖与前七识的现行杂染等法，互相为缘而得名。如以阿赖耶识含藏杂染种子而论，则阿赖耶是能藏；如以杂染等法覆藏阿赖耶识而论，则阿赖耶识是所藏。执藏，是由第七识执著八识的见分以为自内之我而得名。以爱著我故，又名‘我爱执藏’。以上所说，就是显示初能变识所有的自体相状，自体相状是由于摄持因果而成的。能藏是因；所藏是果。自相为总，因果为别。以自相之总，含摄因果之别；以因果之别，依持自相之总。所以说是‘摄持因果’。这第八识的自相，分位的名称虽多，然而以阿赖耶执藏的过失最重，重于异熟等，所以偏说阿赖耶名。

论文三：此是能引诸界、趣、生，善不善业异熟果故，说名异熟。离此，命根、众同分等，恒相续，胜异熟果不可得故。此即显示初能变识所有果相，此识果相虽多位多种；异熟宽不共，故偏说之。

讲解：第一自相门的阿赖耶，已如上说。现在该讲第二果相门了。果相门即是‘异熟’。这初能变的第八识，因为它能够牵引造作善恶之业的众生，在三界、五趣、四生中轮回，去受那异时而熟的总报果，所以名叫异熟果。如果没有阿赖耶识，就没有命根、众同分等永恒相续生死的殊胜真异熟果体。这就是初能变第八识的所有果相。此识的果相虽有多位多种，以‘异熟’之名包括面宽，且能够不共于其余诸识，是故偏说。（注：阿赖耶识可以分为三位，即我爱执藏现行位、善恶业果位、相续执持位。也可以分为五位，即异生位、二乘有学位、三乘无学位、十地菩萨位、如来位，故称多位。此识具有离系果以外的四果，即异熟果、等流果、士用果、增上果，故称多种。）

论文四：此能执持诸法种子，令不失故，名一切种。离此，余法能遍执持诸法种子不可得故。此即显示初能变识所有因相，此识因相虽有多种，持种不共，是故偏说。

讲解：三种相的前二种，为自相、果相，已如上说。现在讲第三因相门的‘一切种’。这初能变的第八识，因为它能执持世、出世间诸法种子，令其生果的功能不致消失，所以名叫‘一切种识’。小乘经部譬喻师等，执著离开此第八识以外，别有所谓命根——寿命、众同分——众生的共报，穷生死蕴等，为异熟果。然而，在以上所执中，求之于恒时不断，生灭相续，是不可得的。这反而显示了唯第八初能变识，才能执持诸法种子。（注：第八识异熟识的因相，在唯识宗的十因中，异熟识通于八因，即观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因。）

论文五：初能变识，体相虽多，略说唯有如是三相。一切种相，应更分别。

讲解：初能变识的体相，随义立名，虽有多种；略而言之，不过只有这自相、果相、因相三种。但一切种的因相，内容复杂，应该更详细的加以分别。

论文六：此中何法名为种子，谓本识中，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。

讲解：外人问曰：什么叫做种子呢？唯识家答：第八根本识里，无始熏习的亲因，生起了各种不同的现行果法，这生果的不同功能，就叫做种子。那么这种子与本识（第八识），及其所生的果法，是一呢！是异呢？答曰：不一不异。因为本识是体，种子是用，体是体，用是用，所以不一；但体是此用之体，用是此体之用，体不离用，用不离体，所以非异。再者，种子与现行之间，种子是因，现行是果，因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，这体用因果的关系，在道理上就是如此。

论文七：虽非一异而是实有。假法是无非因缘故。此与诸法既非一异，应如瓶等是假非实。若尔，真如应是假有，许则便无真胜义谛。然诸种子唯依世俗说为实有，不同真如。

讲解：外人又问曰：这种子与本识，及其所生的果，既然是因缘所生之法，非一非异，那不就如瓶、钵一样的假法吗？唯识家回答曰：种子与本识，及其所生的果法，虽然非一非异，而种子却有实体做生法的因缘。假法无体，有如龟毛兔角，因为它不是生法的因缘。外人再问：种子和它所生的现行法，既然都是因缘所生，非一非异，那就应当如瓶、钵一样是假非实。因为瓶钵等的假色法，也是以极微为因缘，而非一非异啊。

论主反诘曰：假使非一非异的法，都是假有的话，那么真如法性，也与诸法是非一非异，难道说真如也是假有吗？若说真如是假有，那真胜义谛不是就没有了吗？如果没有胜义谛，试问依什么修行成佛呢？

再者，第八识中的一切种子，依世俗谛，说为实有；若依胜义谛说，便成了虚妄假法。因为它不同于真如、在真俗二谛上都是实有。真如不但是世俗谛的胜义谛，而且是胜义谛的胜义谛，这是应当加以区别的。

论文八：种子虽依第八识体，而是此识相分非余；见分恒取此为境故。

讲解：种子虽然是依于第八识之体，但它只是第八识的相分，而不是见分，因为见分恒常缘取相分以为外境。

论文九：诸有漏种与异熟识，体无异故，无记性摄。因果俱有善等性故，亦名善等。诸无漏种，非异熟识性所摄故。因果俱是善性摄故，唯名为善。

若尔，何故决择分说，二十二根，一切皆有异熟种子，皆异熟生？虽名异熟，而非无记。依异熟故，名异熟种。异性相依，如眼等识。或无漏种，由熏习力，转变成熟，立异熟名。非无记性所摄异熟。

讲解：这是以三性来判别第八识中的种子。第八识中的种子，分为有漏、无漏二类。其中有漏种子与异熟识，其体性本来没有差别，都是非善非恶的无记性。但由于能熏的现因，或所结的现果，都有善、恶、无记三性，所以这种子也可以

称为善、恶、无记种子。至于无漏种子，因为不是无记性的异熟识所摄，因果俱属善性之故，所以只能名之为善，不名不善或无记。

这时外人又问曰：如果是这样的话，为什么瑜伽决择分说：二十二根——无论是前十九有漏根，后三无漏根，都是异熟种子，都是异熟识所生呢？（注：二十二根，根者能生之义，是促进增生作用的根本，如眼根能生眼识等。二十二根是：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、苦根、乐根、忧根、喜根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根。）

唯识家回答说：那些无漏种子，虽然名叫异熟，而性非无记，由于所依的识是异熟，故称异熟种，并不是和异熟识同一性。这异性相依，好像通于三性的眼识，依附著无记的眼根，而名眼识似的。识依根是这样，种子依于识也是这样。若约新熏一边说：无漏种子，由熏习的力量，展转变异到成熟的现行果法时，也立名叫做异熟。但这并不是无记性所摄的异熟。

论文十：此中有义，一切种子皆本性有，不从熏生，由熏习力但可增长。如契经说：一切有情，无始时来，有种种界，如恶叉聚，法尔而有：界即种子差别名故。又契经说：无始时来界，一切法等依。界是因义。瑜伽亦说：诸种子体，无始时来，性虽本有，而由染净新所熏发。诸有情类无始时来，若般涅槃法者，一切种子皆悉具足；不般涅槃法者，便阙三种菩提种子。如是等文，诚证非一。

讲解：种子从何而来呢？这在十大论师中，有护月、难陀、护法三家不同的主张。第一家护月论师等，认为一切种子，无论有漏无漏，都是本来就有的，并不是从现行的熏习而生。经论上虽然也说由熏习而有，但那是指增长而言，并不是本来没有，从今熏习就有了。因为熏习的势力，只能达到使种子增长，而不能使种子从无而有。说种子‘皆本性有，不从熏生’，在经论上是有其根据的。如《无尽意经》上说：‘一切有情，无始时来，有种种界，如恶叉聚，法尔而有’。界，是种子的别名。也就是说：从无始时来，这种子好像恶叉果（注：印度的一种毒果，落地聚在一处）似的，是法尔自然而有的。此外《阿毗达磨经》上说：‘无始时来界，一切法等依’（注：阿毗达磨经中的偈子：无始时来界，一切法等依，由此有六趣，及涅槃证得。阿毗达磨经中土未译。）界是因义，也就是种子的别名。这就是说：无始时来，这种子就为一切现行法等所依持（由种子生起现行）。不但佛经上如此说，就是《瑜伽师地论》上也这样说：一切种子的体性，虽是无始本有，而要由染净二种现行缘法的熏习，才能熏发为有漏无漏二种现行果法。一切有情自无始时来，假使有人无余涅槃可能，那便是它具足了一切有漏无漏的种子；假使没有人涅槃的可能，那便是它缺少了声闻、缘觉、佛的三种菩提种子。然而一切众生皆当成佛，可见有、无漏种，都是本有，就看它受熏的现缘是染是净，来决定它生死或涅槃的成果了。像这种子本有的引文，经论中很多，非此一说。

论文十一：又诸有情，既说本有五种性别，故应定有法尔种子，不由熏生。又瑜伽说：地狱成就三无漏根，是种非现。又从无始展转传来，法尔所得本性住

种。由此等证无漏种子法尔本有，不从熏生。有漏亦应法尔有种，由熏增长，不别熏生。如是建立因果不乱。

讲解：既然经上说一切有情，有声闻、缘觉、菩萨、不定、及无种性五种性别，所以决定有法尔本有的种子，不是由熏习而产生的。《瑜伽师地论》还说：‘在地狱中受苦的罪报众生，它们也能成就三无漏根，这只能是种子，而不是现行。’可见凡夫不是没有无漏种子，不过是无漏种子未起现行罢了。由此证明，无漏种子本来具有，不是由熏习而生。有漏种子也应当是本来具有，由于熏习而增长，并不是由熏习而产生，这样才使因果关系不相杂乱。以上是护月论师等的主张。（注：五种性，是唯识宗特有的理论，认为众生先天具有的本性有五种，都是由阿赖耶识中储藏的种子决定的。此种子是先天具有而不可改变的。五种性是：一、菩萨种性，通过修行可成菩萨；二、缘觉种性，通过修行可成辟支佛；三、声闻种性，通过修行可成阿罗汉；四、三乘不定种性，通过修行究竟成为菩萨、辟支佛、或罗汉，不能肯定；五、无种性有情，永远沉沦于生死苦海，无论怎样修行都不能得到解脱者。）

论文十二：有义，种子皆熏故生，所熏能熏俱无始有。故诸种子无始成就。种子既是习气异名，习气必由熏习而有。如麻香气，华熏故生。如契经说：诸有情心，染净诸法所熏习故，无量种子之所积集。论说内种定有熏习；外种熏习或有或无。

讲解：这以下是第二家难陀等论师的主张。此与第一家本有论相反，认为种子都是由熏习而产生，并非本有。无论所熏的种子，及能熏种子之法，都是无始时有。假使没有无始能熏的法，那里会有无始所熏的种子。既然习气是种子的异名，习气必定由熏习才能产生。譬如印度人用以涂身香油的胡麻，胡麻本来不香，须先用一种香华和胡麻放在一起，令熏成香，然后榨油。当知此油香气，是由华熏而产生；法熏种子也是这样。

如《多界经》说：‘一切有情的心，无非由染净诸法所熏习之故，才有无量种子的积集，是名为心。’《摄大乘论》也说：‘第八阿赖耶识里的种子，决定由熏习而有。至于世间麦、稻等无情生物的种子，或有熏习，或无熏习，则不一定。’

论文十三：又名言等三种熏习，总摄一切有漏法种。彼三既由熏习而有，故有漏种必藉熏生。无漏种生亦由熏习。说闻熏习，闻净法界等流正法而熏起故。是出世心种子性故。

讲解：前面已引经论证实其说，此处再以教理申明其义。现行法熏习在阿赖耶识里的习气有三种，即名言习气、我执习气、有支习气。这三种习气，既然都是由熏习而有，所以有漏法的种子，必然是藉著熏习的力量才能生起。不但有漏种子由熏习而生，即是无漏种子，也是由熏习而生的。据经论上说：是闻佛菩萨从清净法界平等真如性里，宣流出来的正法而熏起的。在未闻熏前是世间有漏；既闻熏后，便是出世心的无漏种子性。所以不是法尔本有。

论文十四：有情本来种性差别。不由无漏种子有无，但依有障无障建立。如瑜伽说：于真如境，若有毕竟二障种者，立为不般涅槃法性。若有毕竟所知障种，非烦恼者，一分立为声闻种性，一分立为独觉种性。若无毕竟二障种者，即立彼为如来种性。故知本来种性差别，依障建立，非无漏种。所说成就无漏种言，依当可生，非已有体。

讲解：第一家以有情本有五种性别，来证明确有法尔无漏种子。那知有情的种性差别，并不是以无漏种子的有无而建立的，而是依于烦恼、所知二障的有无而建立的。这是依有障无障来建立种性差别的引证。例如《瑜伽师地论》上说：‘在真如法性的境上，若有烦恼、所知二障种子毕竟不可断的，立为不般涅槃的凡夫种性。若有但断烦恼，尚有所知障毕竟不可断者，钝的一分立为声闻种性；利的一分立为缘觉种性。若有二种障碍都可以彻底断尽的，就立它为如来种性。’

由此证明种性的差别，是依于二障而建立的，与无漏种子无关。前文护月引证《瑜伽师地论》所说：‘地狱成就三无漏根’的话，那是说将来出了地狱，断了烦恼障后，可生无漏种子，并不是说现在地狱里的众生，本已有了无漏种子的体性。

论文十五：有义，种子各有二类，一者本有，谓无始来异熟识中，法尔而有，生蕴、处、界功能差别。世尊依此说诸有情，无始时来有种种界，如恶叉聚法尔而有。余所引证广说如初，此即名为本性住种。二者始起：谓无始来数数现行熏习而有。世尊依此，说有情心染净诸法所熏习故，无量种子之所积集。诸论亦说染净种子由染净法熏习故生。此即名为习所成种。

讲解：这是第三家护法论师的主张，它折中二说，认为本有与熏习兼具。他说：有漏种子和无漏种子各有二类，第一类是本有的，就是从无始时来，第八异熟识里，本来就有生起五蕴、十二处、十八界的差别功能。世尊依据此理，说一切有情，从无始来，就有各种不同的种子，好像恶叉果聚积在一处似的。这种子是法尔本有的，其在经论上的证据，如第一家护月所说。这种法尔本有的种子，就叫做‘本性住种’。

第二类是始起，是从无始时来，由于现行数数不断的熏习而有的。世尊即依据此理，说有情的心，是由于各染净诸法所熏习的原故，第八阿赖耶识里，才有无量种子积集其中。很多论典上也说：一切染净法的种子，是由一切染净现行法所熏习而生起的。这些熏习始起的种子，就叫做‘习所成种’。

论文十六：若唯本有，转识不应与阿赖耶为因缘性。如契经说：诸法于识藏，识于法亦尔；更互为果性，亦常为因性。此颂意言：阿赖耶识与诸转识于一切时展转相生，互为因果。摄大乘说：阿赖耶识与杂染法互为因缘；如炷与焰展转生烧。又如束芦互相依住。唯依此二建立因缘。所余因缘不可得故。若诸种子不由熏生，如何转识与阿赖耶有因缘义？非熏令长可名因缘，勿善恶业，与异熟果为因缘故。又诸圣教说有种子由熏习生，皆违彼义，故唯本有，理教相违。

讲解：这是破第一家护月之说。护月论师谓种子若唯本有，那么七转识就不应该与阿赖耶识作因缘性。然而经论上却说，七转识与阿赖耶识是互为因缘性的。如《阿毗达摩经》的偈子：‘诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。’意思就是说第八阿赖耶识，与七转识的现行诸法，都是展转相生，互为因果的。《摄大乘论》说：‘阿赖耶识与杂染法互为因缘；如炷与焰展转相烧，又如许多束芦互相依住，有如此阿赖耶识与杂染诸法互为因缘。除此以外，其余因缘不可得故。’若诸种子不是由熏习而生，如何转识与阿赖耶有因缘义？并不是由于熏习使种子增长即可称为因缘，因为不能说善恶之业与异熟果为因缘，因为它只是增上缘。再者，圣教多处说：有种子是由熏习而生，都与唯本有之说相违。所以，唯本有之说与因果正理、及佛的教诲均相违背。

《摄大乘论》上也说：‘阿赖耶识，与杂染法互为因缘’。第八阿赖耶识种子，能生七转识杂染现行诸法，但也为现行法之所熏。它们就是这样种生现、现熏种互为因缘的。现再举二喻以明之：一，如炷与焰，展转生烧。炷是灯心。焰是灯火。灯炷能生灯焰，灯焰也能烧灯炷，如是炷生焰；焰烧炷，展转生烧。好像种生现，现熏种展转生熏一样。二，又如束芦，互相依住。束芦是捆成一束束的芦苇。它们是互相依倚，才能站立得住。也好像种子与现行，谁也不能离谁而单独存在一样。

若说种子唯是本有，不由熏生，这在论典上如何说七转识与阿赖耶识，有互为因缘的意义呢？若说纵然也有熏习，不过是熏习本有的种子使之增长而已，并不是本来没有种子因熏习而有。所以当善恶业现行熏习本有种子的时候，这善恶业与本有的种子，当然也可以名为因缘。照你这样说，那善恶业，只是异熟果的增上助缘，怎么可以叫做因缘呢？再者，圣教上都说种子由熏习而生。所以你那种子唯本有论，于理于教，都是相违背的啊。（七转识，即前七识，唯识宗把第八阿赖耶识称为本识，把前七识称为转识，意谓前七识是由本识转生的。）

论文十七：若唯始起，有为无漏，无因缘故，应不得生，有漏不应为无漏种，勿无漏种，生有漏故。许应诸佛有漏复生，善等应为不善等种。

讲解：这是破第二家难陀之说。若依第二家难陀之说，种子唯由熏习始得生起，那也不对。因为胜义涅槃的无为无漏，固然用不著种子因缘，然而三乘见道的有为无漏，那就不能没有种子因缘了。这有为无漏的种子因缘，如果不是本有，就应当如兔角一样的不得生起。无论怎样熏习，即令是最胜的世第一法，终属有漏，它只能在加行位中，做初无漏的增上缘。而不能做无漏种子的亲因缘。假定有漏种子可以做无漏种子的因缘，那无漏种子岂不是也可以生有漏法了吗？试问你许不许这样说？若许！则诸佛便应重生有漏，而为烦恼众生；善法也应当做恶法种子，恶法也应当做善法种子了。

论文十八：分别论者虽作是说：心性本净，客尘烦恼所染污故，名为杂染。离烦恼时转成无漏，故无漏法非无因生。而心性言，彼说何义，若说空理，空非心因，常法定非诸法种子，以体前后，无转变故。若即说心，应同数论，相虽转变，而体常一。恶、无记心，又应是善。许则应与信等相应，不许便应非善心体。尚不名善，况是无漏？有漏善心既称杂染，如恶心等，性非无漏，故不应与无漏

为因，勿善、恶等互为因故。若有漏心性是无漏，应无漏心性是有漏，差别因缘不可得故。

讲解：分别论师，梵名毗婆闍婆提，或称大乘异师，他们也主张无法尔种子，故于此顺便破之。分别论者说：‘根本就没有法尔本有的种子。不过凡夫的心性本来就是清净的，因被生灭来去不清净的客尘烦恼所染污，所以才名叫杂染。如果离开了烦恼，便转彼杂染而成为无漏了。然而这里所说的心性是什么意思？若说心性是真如如理，则真空不动，不是心的因缘，如（真如）理常恒，也不是诸法种子。因为做因缘种子，必须是前后能够转变的生灭法。若说心性就是凡夫的心体，那就如同数论外道所说的二十五谛一样，其‘大’等二十三法的有漏心相虽能转变，而其谛、自性、及神我的无漏心体，则常一不动。如此说来，有漏的心体既是无漏，那恶、无记心，不是也可以名之为善了？若同意这种主张，则有漏恶等的心便应当与善心所法相应；若不同意这种主张，则有漏恶等的心体，就不应当是善法了。此不善心尚不名善，又怎能称为无漏法呢？既然有漏善心称为杂染，同恶心等其性并非无漏，所以不能成为无漏法之因。因为不可以善为恶因，恶为善因，善恶相违不可互相为因。如果有漏心是无漏，那么无漏心就成为有漏，在一性之中，这差别因缘就不存在了。

论文十九：又，异生心若是无漏，则异生位无漏现行，应名圣者。若异生心，性虽无漏，而相有染，不名无漏，无斯过者，则心种子亦非无漏。何故汝论说有异生，唯得成就无漏种子？种子现行性相同故。

讲解：倘若众生的有漏心是无漏的话，那么无漏心岂不也成为有漏？这样差别的因缘就不可得了。再者，流转五趣的异生之心若是无漏，则凡夫位，就应当在凡夫位起无漏现行，名为圣者了，何以仍名凡夫？若以为凡夫心的体性虽是无漏，而心的行相却是染污，所以不名无漏，这样说就没有上面的过失了。如此说来，那心的种子也不是无漏，为什么你们的论上说，凡夫唯得成就无漏种子，不说成就无漏现行呢？种子和现行的性质不都是一样吗？（注：异生，异于圣贤之生类，即是凡夫之谓。）

论文二十：然契经说心性净者，说心空理所显真如，真如是心真实性故。或说心体非烦恼故，名性本净，非有漏心性是无漏，故名本净。由此应信，是诸有情，无始时来，有无漏种，不由熏习，法尔成就，后胜进位熏令增长，无漏法起以此为因。无漏起时复熏成种。有漏法种类此应知。

讲解：然而《胜鬘经》说：心性清净，是修我、法二空观行，断烦恼、所知二障所显的真如理性，这真如就是心的真实性。或者说因为心体并非烦恼，所以称为‘性本净’，并非有漏心的体性就是无漏，而称‘性本净’。因此应当相信诸有情无始时来，就有法尔成就的无漏种子。并不是由熏习而生，不过后来修行到殊胜进步的解脱分，由于修行熏习而使无漏种子增长。无漏法的生起以此为因。当这无漏现行生起的时候，又熏习成无漏种子而入于见道。这样种生现，现熏种，更番熏生而究竟涅槃。无漏法的种子是如此，有漏法的种子也可比类而知。

论文二十一：诸圣教中，虽说内种定有熏习，而不定说一切种子皆熏故生，宁全拔无本有种子？然本有种亦由熏习令其增盛，方能得果，故说内种定有熏习。其闻熏习非唯有漏，闻正法时亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世心，故亦说此名闻熏习。闻熏习中有漏性者是修所断，感胜异熟为出世法胜增上缘。无漏性者非所断摄，与出世法正为因缘。此正因缘微隐难了，有寄粗显胜增上缘，方便说为出世心种。

讲解：佛教的各种教法中，虽说第八识里的种子定有熏习，但并没有肯定说一切种子都是由熏习而生，怎可完全否定本有种子呢？不过本有种子也由熏习的助缘使之增长，才能成果，所以说第八识里的种子定有熏习。虽然其闻熏习只有有漏法，但在听闻正法时，也熏习了本有的无漏种子，使之增长而生起无漏现行，又由无漏现行熏成无漏种子，如是展转熏习，乃至生起出世之心。所以也说这由闻熏而增长的本有种子，名叫‘闻熏习’。然而在闻熏习中的有漏无漏怎样分别？闻熏习中，属于有漏性的，是修道所断的惑业种子，它能感招殊胜的异熟果报，作为出世法的增上缘。属于无漏性的，则不是修道所断的惑业种子，它可以直接作为出世法的正因缘。不过这种无漏种子的正因缘，微细隐秘难以了知，只有假借在粗显而易知的增上缘上，方便假说这是出世心种。其实出世心的正因缘，还是本有的无漏种子。

论文二十二：依障建立种性别者，意显无漏种子有无，谓若全若无漏种者，彼二障种永不可害，即立彼为非涅槃法。若唯有二乘无漏种者，彼所知障永不可害，一分立为声闻种性，一分立为独觉种性。若亦有佛无漏种者，彼二障种俱可永害，即立彼为如来种性。故由无漏种子有无，障有可断不可断义。

讲解：依于烦恼障和所知障存在的程度，建立种性差别意义，是在显示无漏种子的有无。

如果完全没有无漏种子，它那烦恼和所知二障的种子，永远不可断灭，即依此来建立没有涅槃的凡夫种性。假定有人但有二乘无漏种子，而没有成佛的无漏种子，则它的烦恼障种子虽可断灭，而所知障种子永远不能断灭，因此一部分立为声闻种性，一部分立为独觉种性。如果有人不但有二乘无漏种子，同时也有佛的无漏种子，那它的烦恼、所知二障种子毕竟可以断灭，就依之建立如来种性。所以由于无漏种子的有无，二障才有可断不可断的两种意义。

论文二十三：然无漏种，微隐难知，故约彼障显性差别，不尔，彼障有何别因而有可害不可害者？若谓法尔有此障别，无漏法种宁不许然？若本全若无漏法种，则诸圣道永不得生。谁当能害二障种子，而说依障立种性别？既彼圣道必无生义，说当可生亦定非理。然诸圣教处处说有本有种子，皆违彼义，故唯始起，理教相违。由此应知诸法种子，各有本有始起二类。

讲解：有人问曰：既然障有可断不可断，是由于无漏种子有无的原故，为什么要依有障无障来建立种性差别呢？答曰：二障虽由无漏种子的有无而有可断不可断义，然而因为无漏种子微隐难知，所以才约障的有无来显示种性差别。假使没有无漏种子，凭什么原因，说二障或可断或不可断的差别呢？

若说没有任何原因，本来就有这二障可断不可断的差别。那么无漏法的种子，何以不许是法尔本有呢？如果没有法尔的无漏种子，那三乘圣道，不是就永远的不能生起了吗？如此，由谁来灭除二障种子呢？你们何以又说依障建立种性差别呢？如果是这样，圣道缺种肯定不能生起。如果你们说现在不生，当来可生，也决定没有无因生果的道理。何况诸经论里，处处说有本有种子，你们对圣教的正义不是一齐都违背了吗？所以你们但说种子由熏习起，不承认本有种子，不但不合道理，而且违背叙义。由此应知：一切法的种子，无论有漏无漏，各有法尔本有与始起的两类。

论文二十四：然种子义略有六种：一、刹那灭：谓体才生，无间必灭，有胜功力方成种子，此遮常法，常无转变，不可说有能生用故。二、果俱有：谓与所生现行果法，俱现和合，方成种子。此遮前后及定相离。现种异类，互不相违，一身俱时，有能生用，非如种子自类相生，前后相违，必不俱有。虽因与果有俱、不俱，而现在时可有因用，未生已灭，无自体故。依生现果立种子名，不依引生自类名种，故但应说与果俱有。三、恒随转：谓要长时一类相续至究竟位，方成种子。此遮转识，转易间断，与种子法不相应故。此显种子自类相生。四、性决定：谓随因力生善恶等功能决定，方成种子。此遮余部执异性因生异性果，有因缘故。五、待众缘：谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子。此遮外道执自然因，不待众缘恒顿生果；或遮余部缘恒非无。显所待缘非恒有性，故种与果非恒顿生。六、引自果：谓于别别色、心等果各各引生，方成种子。此遮外道执唯一因生一切果；或遮余部执色、心等互为因缘。唯本识中，功能差别，具斯六义，成种非余。

讲解：种子六义，讲的是种子的六种特性。种子本是一种功能（实即能量），所以种子的特性，与能量的特性近似。这六种特性是：

一、刹那灭：所谓刹那灭，就是刚才生起的有为法体，在一念顷的刹那之间即灭，它由生到灭，中间没有片刻的间隙，即是没有‘住’的阶段。有这样殊胜生灭无间的功用和能力，才可以成为种子。这遮简不是无为真如的常法；也不是数论外道自性神我的常法。因为常法没有无常转变的种子义，所以不可说它有能生果的功能。

二、果俱有：就是能生的种子，与所生的现行果法，不但在时间上俱是现在；就是在空间上也是和合在一起的，这样才可以成为种子。这遮简不是种子引种子的因果异时，前后相违。因为所生的现行果法，与能生的种子，它们的体性虽是异类，而互不相违，所以能够在一身中，同时有能生与所生的功用。不像那前念种子引后念种子，它们虽是自类相生，而前后相违，必不能俱时而有。问：何以但许种子生现行的异类因果是俱时，不许种子引种子的自类因果是俱时呢？答：种子生现行，现行虽亦熏种子，而所生的种子，未即生果，既不失为因缘；又无无穷之过，故许俱时。种子引种子，若许俱时，则一刹那便生多果，不但有无穷之过；而且也失掉了因缘的意义。

虽然因和果，有生现果的俱时，有引自类的不俱时，而要以现在俱时，可能有生果的因力者，方合格为种子。此外，未来的因还没有生；过去的因已竟灭了，

它们都没种子自体的资格。所以依能生现果的因，来建立种子的名称，不依引生自类的种子，名为种子。因此，但应说种子是与‘果俱有’的。

三、恒随转：此是要恒长时间，其性一类相续——即性同一类的种子，前念灭时，后念即生。如是生灭非常；相续非断；一直到了对治道的究竟位止，才能成为种子。这是遮简七转识有变化间断，与恒随转的种子法则不相应，这表明种子自类相生。

四、性决定：就是要随顺现行熏生之因的功能，决定善因生善果，恶因生恶果，无记因生无记果，才能成为种子。这是遮简小乘说一切有部，它们执于善因生恶果，恶因生善果，以此异性因生异性果有因缘意义。

五、待众缘：种子的本身要等待众缘会合，来帮助它生果，才能成为种子。这是遮简外道所执的自然之因，不须众缘会合便能永远顿生现行之果；或破小乘说一切有部以众缘是一切时恒有的执著。假定众缘真的恒有，那种子岂不应当恒时生果吗？

六、引自果。各别不同的色、心等果，各各都为它自己的种子所引生。如色法种子只能引生色法的现行果，心法种子只能引生心法的现行果，这样才能成为种子。这是遮简大自在天外道，唯以一‘大自在天’为因，生一切果法的执著。或破小乘说一切有部的主张，色、心种子可互为因缘的执著。

唯有第八阿赖耶识中的种子，在生果的功能差别上，具足了这六种种子的意义，才可以名为种子。其余的七转识都不能成为种子。

论文二十五：外穀、麦等，识所变故，假立种名，非实种子。此种势力生近、正果，名曰生因引远、残果，令不顿绝，即名引因。内种必由熏习生长，亲能生果是因缘性。外种熏习或有或无，为增上缘办所生果，必以内种为彼因缘，是共相种所生果故。

讲解：唯有第八识里的种子具足六义，才能名为种子。那么，世间的谷、麦等非情之类，怎么也叫种子呢？答曰：谷、麦等的种子，因为都是内识所变的相分，假立种子之名，称为谷种麦种而已，其实这并不是真的种子。

这内外种子，生果的势力有两种：一种是‘生近正果’，种子的势力，发展到恰好的近距离时，有一种正当的结果，如：内种所生现在的人身；外种所生茁壮的芽茎等：这种生近正果的因，就叫做‘生因’。二种是‘引远残果’，种子的势力，引伸到强弩之末的疏远距离时，倘有剩余的残败之果，不会马上就顿时灭绝，如：枯丧的尸骸，萎谢的花木等，这种引残果的因，就叫做‘引因’。

第八识中储藏的内种，必定经过熏习而生，经过熏习而长。由熏习而生的，是新熏种子；由熏习而长的，是法尔种子。这种子，是亲生一切现行果法的因缘性。至于外种，则或有熏习，或无熏习，没有一定。例如：苕胜藉它华香，是有熏习；松柏生来苍翠，是无熏习。然而，这外种的熏习，只不过是增上缘。要成

办生果大业，必须以第八识中的种子做为因缘。因为世间的谷、麦等，都是有情第八识里的共相种子所生的共报果法。

论文二十六：依何等义立熏习名，所熏、能熏各具四义，令种生长，故名熏习。何等名为所熏四义？一、坚住性：若法始终一类相续，能持习气，乃是所熏。此遮转识，及声、风等，性不坚住，故非所熏。二、无记性：若法平等，无所违逆，能容习气，乃是所熏。此遮善、染势力强盛，无所容纳，故非所熏、由此如来第八净识，唯带旧种，非新受熏。三、可熏性：若法自在，性非坚密，能受习气，乃是所熏。此遮心所及无为法，依他坚密，故非所熏。四、与能熏共和合性：若与能熏同时同处，不即不离，乃是所熏。此遮他身刹那前后，无和合义，故非所熏。唯异熟识具此四义，可是所熏，非心所等。

讲解：问：依据什么意义建立熏习的名称呢？唯识家答曰：熏习有能熏、所熏两种。这两种熏习，各要具备四种条件，能令种子生长，所以名为熏习。现在先讲所熏四义：

第一是‘坚住性’：若有一法，始自无始，终至究竟，无论善、恶、无记，只要是同一类性相续不断，能够执持习气不令散失的，那便是所熏。这简别七转识不能成为所熏，风及声音不能成为所熏，十一种法色不能成为所熏。因为七转识的有漏种子，到了初见道的无漏心位就散失了；根境十色及法处所摄色等，到了无色界及灭尽定时也就没有了。风及声音无坚住性，当然也不能成为所熏。就是七转识及十一色法也是如此，所以不能成为所熏。

第二是‘无记性’：若有一法，具有非善非恶的平等性，但于善恶习气，都能随顺而无所违逆的，那便是所熏。这遮简善法恶法势力强盛，不能互相容纳，且也不能自类相容。一如旃檀之香、阿魏之臭，俱不受熏习，所以也不是所熏。因此性唯无记的第八识才能受熏。所以佛的第八无漏净识，是从因地带来的旧种，并不是新受熏的。

第三种是‘可熏性’：若有一法，其体自在，不做它法的附佣；而且性非坚密。体是虚疏，能够容受习气的，那便是所熏。这遮简心所法、无为法都不能受熏。因为心所法是心王的附佣，体不自在；无为法其性坚密，体非虚疏，不能容受习气，所以都不能成为所熏。

第四种是‘与能熏共和合性’：和合是相应的意思，所熏与能熏，在同一时间，同一处所，虽能熏之体，不即是所熏，然能熏所熏亦不相离，有这样和合性的，便是所熏。这遮简不同一处的自它二身，不同一刹那前后的。因为自它二身，各人自作自受，此人的业识不能熏他人的阿赖耶识，它人的阿赖耶识也不受外人的业识所熏。刹那前后的能所亦不相应。所以都不是‘所熏’。

唯有第八异熟识才具以上四种条件，所以才是所熏。

论文二十七：何等名为能熏四义？一、有生灭：若法非常，能有作用，生长习气，乃是能熏。此遮无为前后不变，无生长用，故非能熏。二、有胜用：若有生灭，势力增盛，能引习气，乃是能熏。此遮异熟心、心所等，势力羸劣，故非

能熏。三、有增减：若有胜用，可增可减，摄植习气，乃是能熏。此遮佛果圆满善法，无增无减，故非能熏。彼若能熏，便非圆满，前后佛果应有胜劣。四、与所熏和合而转：若与所熏同时同处，不即不离，乃是能熏。此遮它身刹那前后，无和合义，故非能熏。唯七转识及彼心所，有胜势用而增减者，具此四义，可是能熏。

讲解：所熏四义已如上说，现讲能熏四义：第一种是‘有生灭’：若有一法，前后刹那迁变无常，能有作用使习气生长的便是能熏。这遮简不是无为法。因为无为法是前后不变的恒常之法，而不是无常，没有能使习气生长的作用，所以它不是能熏。第二种是‘有胜用’：若有一法，生灭无常的势力特别强盛，能伙引生习气的那便是能熏。这遮简不是第八异热心、心所法。因为它们引生习气的势力太羸弱了，所以不是能熏。

第三种是‘有增减’：若有一法，有强盛的势力和功用，可以增多，也可以减少，能够这样摄持习气的，那便是能熏。这遮简不是佛果。因为佛果是圆满的无漏善法，无可增减，所以不是能熏。假使佛果能熏，便是佛的功德尚未圆满，那就有前后胜劣的差别了。第四种是‘与所熏和合而转’：若能熏与所熏之间，是刹那同时，一身同处，不即不离，那便是能熏。这遮简不是不同处所的自他二身，也不是不同时的刹那前后。因为它们都没有不即不离的和合义，所以不是能熏。唯有以第八识为其所缘的七转识及其心所有法，有胜势用，能增能减，才具有以上四种条件，所以是能熏。

论文二十八：如是能熏与所熏识，俱生俱灭，熏习义成，令所熏中种子生长，如熏苕胜，故名熏习。能熏识等从种生时，即能为因，复熏成种，三法展转，因果同时，如炷生焰，焰生焦炷；亦如束芦更互相依，因果俱时，理不倾动。能熏生种，种起现行，如俱有因得土用果。种子前后自类相生，如同类因引等流果。此二于果是因缘性。除此，余法皆非因缘，设名因缘应知假说。是谓略说一切种相。

讲解：所熏、能熏，如前所讲，于此作一总结。能熏的七转识，与所熏的异熟识，生则俱生，灭则俱灭，熏习之义于此成立，这才能令所熏异熟识的种子，由生而长，恰似华熏苕胜，令香气生长一样，所以名为熏习。

作为能熏的七转识，在从第八种子识里生起的时候，便能为生果之因。复以其所生的现行果法，熏成种子。能生的种子是一法，所生的现行是一法，现行所熏的种子又是一法。这样种生现，现熏种，三法展转，因果同时，好像灯炷生灯焰，灯焰又烧焦灯炷；又好像捆成一束束的芦苇，互相依立一样。这因果同时之理，就是如此。

现行熏种子，种子起现行，仿佛像六因中的‘俱有因’，所得五果中的‘土用果’一样。前念种子，引生后念种子的自类相生，也仿佛像六因中的‘同类因’，引生五果中的‘等流果’一样。除此二因，可给其所生之果为因缘外，余法都不得名为因缘。如果说名为因缘，应知那是方便假说，不是辨体亲近的实因缘。

赖耶三相，阿赖耶识是其自相，异熟是其果相，一切种是其因相。此处就是把种子作一总结，如论文说‘是谓略说一切种相’。（注一：俱有因：为能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因的六因之一，意谓互为依存的条件，如三杖相依而得站立，三杖即互为俱有因。注二：士用果，为五果之一，亦称士夫果，‘士’为士夫，即人。‘用’为作用，即造作。士用果是人们利用工具造作出来的结果，也就是俱有因和相应因产生的结果。五果为异熟果、等流果、离系果、士用果、增上果。注三、同类因：为六因之一，亦称自种因，因与果的性质相同，其因称为同类因。注四：等流果：五果之一，谓果的性质与因的性质相同，即同类因和遍行因所得之果。）

第二章 所缘行相门

论文一：此识行相，所缘云何？谓不可知执、受、处、了。了，谓了别，即是行相，识以了别为行相故。处，谓处所，即器世间；是诸有情所依处故。执受有二，谓诸种子及有根身。诸种子者，为诸相名分别习气；有根身者，谓诸色根及根依处。此二皆是识所执受，摄为自体，同安危故。执受及处，俱是所缘。阿赖耶识因缘力故，自体生时内变为种及有根身，外变为器。即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。

讲解：在初能变识八段十义的科分中，三相门之后是‘所缘门’；也就是三十颂第三首颂文：‘不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受。’这四句颂文中包括了所缘门，行相门，心所相应门，三受相应门四部分。颂文读起来是五字一句，但在讲解的时候，须作散文来讲，即‘不可知执、受、处、了，常与触、作意、受、想、思、相应，相应唯舍受。’此中不可知执、受、处是所缘门，‘了’是行相门，‘常与触，作意、受、想、思相应’是心所相应门，‘相应唯舍受’是三受相应门。

颂文前‘不可知’三字，这是说第八识行相微细，我们所知不多，故曰‘不可知’。如八识规矩颂‘浩浩三藏不可穷’，也是这个意思。不可知之后的‘执、受、处’，是第八识的所缘的境，‘了’是第八识的行相，即其能缘的作用。分释如下：

一、行相门的‘了’，了是了别，了解分别，了别就是第八识的行相。因为第八识的自体分，在识变时生起似有实无的相、见二分。这了别作用，就是第八识识体能见的那一部分，也就是见分。

二、所缘门的‘执、受、处’是见分所缘的境，也就是相分。此中的处是处所，也就是器世间、物质世界，此与有情世间相对，而为一切有情所依住处。执、受有二，一是‘诸种子’；二是‘有根身’。种子前面已经讲过，就是生起万法的亲因缘，所生的一切事物就是见分所缘的境相。有根身就是有情的色身，眼、耳、鼻、舌、身五根。根有浮尘根和净色根之别，有形可见的浮尘根、和肉眼不可见的净色根。具有这些根的身，就叫做‘有根身’（注：执为摄义、持义。受为领义、觉义。第八识执有根身为自体，持使不坏；又共安危，能共苦乐等受，称为执受）。种子与根身，不但是第八识所执持与领受的东西，同时还把它们摄为阿耶识的自体，与之同安共危；所以叫做‘执受’。这执受的种子、根身，及有情赖以生存的

器世间，都是第八阿赖耶识所缘的境。以此因缘，当阿赖耶识的自体生起时，就内变而为种子及根身；外变而为器世间。即以此自识所变的相分，还为自识见分所缘之境。见分的行相，就是仗托所缘的境而生起的。

论文二：此中了者，谓异熟识，于自所缘有了别用；此了别用见分所摄。然有漏识，自体生时，皆似所缘、能缘相现，彼相应法应知亦尔。似所缘相说名相分，似能缘相说明见分。若心、心所无所缘相，应不能缘自所缘境。或应一一能缘一切，自境如余，余如自故。若心、心所无能缘相，应不能缘，如虚空等，或虚空等亦是能缘。故心、心所，必有二相。如契经说：一切唯有觉，所觉义皆无；能觉所觉分，各自然而转。

讲解：这里所说的‘了’，就是第八异熟识，它在自己所缘的相分境上，有一种了解分别的作用。这了别作用就是自识的见分。然而当有漏识的自体生时，这本来是依它起的相、见二分，都好像是遍计所缘的境相，及能缘的行相，显现在心外一样。第八识心王既然有此能缘与所缘的见、相二分，和它相应的五个心所当然也不例外。这相似遍计所缘的境相名为相分，能缘的行相名为见分。

倘若在缘境的时候，心，心所上没有带著所缘的境相，则见分就应当不能缘自心所缘的相分了。自识既没有相分做为见分的所缘境，见分又不能无境而缘，在这种情况下，见分所缘的境，必然是余识的相分无疑。如此，则每一个识的见分，不是都能缘一切识的相分了吗？例如眼识的见分，能缘耳识的相分声、鼻识的相分香、舌识的相分味等。倘若心、心所法没有能缘的行相，那就应当如虚空一样，没有缘境的功能。

能缘的心、心所法，既如虚空一样的不能缘境，那么不能缘境的虚空，常然也如心、心所法一样的能缘境。由以上所说的道理，所以心、心所法，必定有所缘的境，及能缘的行相。例如契经上说：‘一切唯有觉，所觉义皆无，能觉所觉分，各自然而转’。前二句是说：一切法唯有能觉了的内识，至于所觉了的外境，都是虚幻而没有实义的。后二句是说：这能觉所觉的见、相二分，各自随著它的因缘和合而转，并不须要心外之法，或所谓大自在天等的造作。

论文三：执有离识所缘境者，彼说外境是所缘，相分名行相，见分名事，是心、心所自体相故。心与心所同所依缘，行相相似，事虽数等，而相各异，识、受、想等相各别故。达无离识所缘境者，则说相分是所缘，见分名行相，相、见所依自体名事，即自证分。此若无者，应不自忆心、心所法，如不曾更境，必不能忆故。心与心所同所依根，所缘相似，行相各别，了别、领纳等作用各异故。事虽数等，而相各异，识、受等体有差别故。然心、心所一一生时，以理推征各有三分：所量、能量、量果别故；相见必有所依体故。如集量论伽它中说：似境相所量，能取相自证，即能量及果，彼三体无别。

讲解：诸小乘部，主张离识之外有所缘的境，并且说外境是所缘的对象，相分名为行相，见分名为‘事’（注：事与理相对，离因缘的无为法是理，因缘和合的有为法名事，见分是仗因托缘生起，故名事），因为这是心法和心所法自体之相。心法和心所法同所依同所缘，俱依一根，俱缘一境，行相相似。心王见分的

心、‘事’虽多种，其相各不相同，因为识相是了别，受相是领纳，想相是取境，作用各不相同。领悟到离识之外别无所缘之境的大乘论师，则说相分是所缘的境，见分称为行相。相、见二分共同依托的自体分才称做事，就是自体证知自己有缘境事功的‘自证分’。假使没有这个自证分为见、相二分所依托，心法和心所法自身就应当不能忆念，这好像不曾更境（注：不曾更境，就是没有经历过的事物），决定不能忆念。那怕做梦也梦不到。

心王和心所是同依一根，如眼识心王、心所，同依眼根等。所缘的境，也仿佛相似，如缘青则皆变为青，缘黄则皆变为黄等。但其分别缘境的行相，却是各各别异。因为识的了别，和受的领纳等，都不一样。识的自体 and 心所，依缘的根境虽同，而行相各异。因为识有识体；受有受体；识、受等体，各有差别。

然而当心王心所，一个个生起的时候，按道理推究，每一王所各有三分：一是所量的相分，二是能量的见分，三是量果的自证分。以心量境，好像以尺量物，物是所量，尺是能量，量知之数即是量果。故以所量名相分，能量名见分，量果为相、见二分所依的自体、即自证分。

如集量论的偈子说：‘似境相所量。能取相自证；即能量及果，彼三体无别。’意思是说：唯识所现似有实无的外境相分，就是所量；能执取境相的见分，就是能量；自证分就是量果。它们的功能虽有三分，而唯一的识体并无差别。

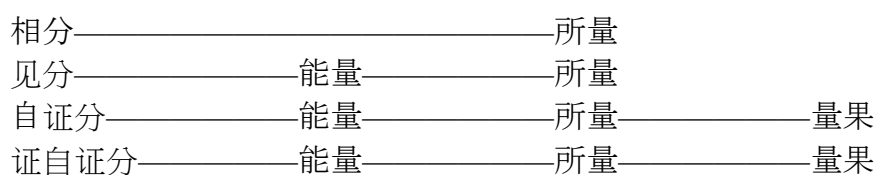
论文四：又心、心所，若细分别，应有四分，三分如前，复有第四证自证分。此若无者，谁证第三？心分既同，应皆证故。又自证分应无有果，诸能量者必有果故。不应见分是第三果，见分或时非量摄故。由此见分不证第三，证自体者必现量故。

此四分中前二是外，后二是内。初唯所缘，后三通二。谓第二分但缘第一，或量非量，或现或比。第三能缘第二第四，证自证分唯缘第三，非第二者，以无用故，第三第四皆现量摄，故心、心所四分合成。具所、能缘无无穷过。非即非离唯识道成。

讲解：再者，如果对心法和心所法仔细分别，则每一心王、心所应有四分：除前面所说的相分、见分、自证分三分之外，还有一个第四的‘证自证分’。因为如果没有这个证自证分，那么第二的见分，有第三的自证分来给它验证，但是谁来给自证分验证呢？应该就是证自证分了。无论第三的自证分，第二的见分，二者既然同是心体的一部分，都应当有个验证，所以才建立第四的证自证分，来证明第三的自证分；也像自证分证知见分一样。

见分是能量，自证分是量果。当自证分缘见分时，那见分便成为所量的相分；自证分便成为能量的见分了。那么，谁来做量果呢？这当然是证自证分了。因为凡是能量的，必定要有个量果。如果有人说：以第二的见分，回头来做第三的量果，不是也可以吗？何必要证自证分？事实不然，当知见分缘境，不一定是如镜照物一样正确的现量，所以见分不能回头来验证第三的自证分，因为证知自体一定要依靠现量。

相分、见分、自证分、证自证分四分，前二分缘似外境而名外；后二分，自体内证而名内。第一的相分，只是所缘的境，而无能缘之用；其次的见分、自证分、证自证分，则通于所缘与能缘。也就是：第二见分只能缘第一相分，而不能反缘第三。因为它没有缘第三现量境的一定把握，因为它有时是亲自证到的现量，有时是推测而知的比量，有时甚至是非量。第三的自证分，不但能顺缘第二的见分；而且也能反缘第四的证自证分。证自证分，唯缘第三而不缘第二，因为第二已为第三所缘，用不著再缘了。第三和第四，因为都是现量所摄，有互为能缘及所缘的功用，所以心王和心所，只要四分合成，就不必有第五缘第四，第六缘第五了。这四分自用来说是非一，自体来说是非异，唯识妙理，如此而成。四分的关系表解如下：



论文五：是故契经伽它中说：众生心二性，内外一切分；所取能取缠，见种种差别。此颂意说，众生心性，二分合成。若内若外，皆有所取、能取缠缚，见有种种，或量非量或现或比，多分差别。此中见者是见分故。如是四分或摄为三，第四摄入自证分故。或摄为二，后三俱是能缘性故，皆见分摄。此言见者，是能缘义。或摄为一，体无别故。如入楞伽伽它中说：由自心执著，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心。如是处处说唯一心，此一心言亦摄心所。故识行相即是了别，了别即是识之见分。

讲解：所以《厚严经》里有偈子说：‘众生心二性，内外一切分，所取能取缠，见种种差别。’偈子的意思是说：众生之心有内、外二性，外是缘外的见、相二分；内是缘内的自证分及证自证分。由于被这内外四分所取的妄境，和能取的妄见所缠缚，所以才见有现量、非量、比量等的种种差别。这里所说的‘见’，就是见分。

以上所说的相分、见分、自证分、证自证分。也可以把证自证分归纳到自证分里合而为三。也可以把证自证分及自证分，都归纳到见分里，使之合而为二。也因为除了前面的第一分是‘所缘’之外，后面三分都是属于见分所摄的能缘。而所谓见分，纯粹是能缘，不帶所缘。也可以把四分通统归纳起来，使之合而为一。因其作用虽然有四，而其体实无差别。

例如《入楞伽经》中的偈子说：‘由自心执著，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心。’意思是说，由于众生自心的执看，好像有外境转起一样，其实那里有什么外境，还不是唯识所变吗？以是之故，所以才说唯心。像这种唯是一心，更无外境的说法，经中处处可见。这里所说的一心，不仅指八识心王，也包括五十一个心所在内。由于以上所说的种种，所以识的行相就是了别。了别就是第八识的见分。（注：心识本有的性能称为行相。因为识自体分以了别为行相，行相也就是见分。）

论文六：所言处者，谓异熟识由共相种成熟力故，变似色等器世间相，即外大种及所造色。虽诸有情所变各别，而相相似，处所无异，如众灯明各遍似一。谁异熟识，变为此相？有义一切，所以者何？如契经说：一切有情业增上力共所起故。

讲解：第八识的行相已如上说，以下讲所缘的执、受、处三字，分释如下：

首先讲‘处’字，所谓处，就是第八异熟识里的共相种子（注：共相种子，指所生之果可使多人受用的种子，如山河大地，即众生共相种子所变），由于这种子成熟的因缘之力，变现出一种似实色而非实色的器世间相；也就是身外能造的地、水、火、风四大种，及所造的色、香、味、触四尘色（注：‘即外大种及所造色’，指本识中变为器世间外境的种子称外大种，此称能造四大。客观物质世界称为所造）。因其是外处，不是有情，故名为外；并不是心外的实法。

诸有情类，唯识所变的东西各别不同，然而共业种子所感的共报果相的‘处’，却是相似无异。譬如众灯齐明，光耀一室，这遍满一室的灯光，虽是众灯所共照，却分不出彼此所照的光，好像只有一盏灯一样。

或问，是谁的异熟识，变为此器世间相？此有三家不同的主张。第一家月藏认为：是一切有情众生的异熟识、共同变化为此相。为什么呢？如《立世经》所说：‘由于一切有情众生之业的促进力，共同生起此相。’

论文七：有义，若尔，诸佛菩萨，应实变为此杂秽土，诸异生等，应实变为他方此界诸妙净土。又诸圣者厌离有色，生无色界，必不下生；变为此土，复何所用？是故现居及当生者，彼异熟识变为此界。经依少分说一切言，诸业同者，皆共变故。

有义：若尔，器将坏时，既无现居及当生者，谁异熟识变为此界？又诸异生厌离有色，生无色界，现无色身，预变为土，此复何用？设有色身与异地器，粗细悬隔，不相依持，此变为彼，亦何所益？然所变土，本为色身依持受用；故若于身可有持用，便变为彼。由是设生它方自地，彼识亦得变为此土；故器世界将坏初成，虽无有情，而亦现有。此说一切共受用者，若别受用准此应知，鬼、人、天等，所见异故。

讲解：第二家的难陀反驳月藏说：你说的未免儻侗，果如世界是‘一切有情业增上力共所起故’，一切有情当然包括六凡四圣，那么久已转染成净没有杂秽种子的诸佛菩萨，就不是假缘度化，而是实在的变成了我们这个杂染秽浊的国土；五趣异生的异熟识，也应当实变为他方极乐、此界灵鹫等的诸妙净土了。若以为有情不摄佛圣，器界不摄净土，但异生中有阿那含，器界中有无色界，不还果等的圣者，它们既已厌离了欲色界，上生无色界去了，必定不愿再来下生，那么变此秽土，又有何用呢？（注：‘他方、此界诸净妙土’一句，它方即此三千大千世界之外的化土，此界即娑婆世界，此方诸净妙土，指如灵鹫山等处。）

是故，器世间，是由现身所住，及次当所生的人，随其凡圣的异熟，而变为他方、此界、或秽、或净的国上了。经上所说的‘一切’，是依少分同业而言，凡是一切造业相同的人，大家都可以变为一个器世间。

第三家护法反驳难陀说：若照你所说，器世间濒临坏劫时，既没有现居者，也没有当生的人，是谁的异熟识变为这个世界呢？还有，已厌离欲界、色界，生到无色界的众生，他们已竟没有色身了，变土原为色身依住，既无色身，它预先变好这个秽土又有何用呢？即令有色身，与异地器界比较起来，粗细悬隔，何止天渊，这教他们如何依住？既不堪依住，那么，以此上界的异熟识，变彼下界的秽土，又有什么益处呢？然而所变的土，本为色身依持受用而变秽土，所以只要他认为于色身可能有依止受用价值的，便变为彼土。因此，不一定是现居及当生，就是生在他方世界的人，以彼界的异熟识，也可以变为此界之土。所以器世间，无论在将坏或初成，虽无现居及当生的人，而依然现有。

这是说一切有情，可以共同受用的大千世界。至于在这共中不共的各别受用，亦应准此例知。例如鬼、人、天等，虽然都住在这个共同受用的大千世界，而其各自所见的局部境界，却是共中的不共。

论文八：诸种子者，谓异熟识所持一切有漏法种，此识性摄，故是所缘。无漏法种虽依附此识，而非此性摄，故非所缘。虽非所缘，而不相离，如真如性不违唯识。有根身者，谓异熟识不共相种成熟力故，变似色根及根依处，即内大种及所造色。有共相种成熟力故，于他身处亦变似彼。不尔，应无受用他义。

讲解：处字的解释已如上说，今讲‘执、受’二字。本识执受，有种子及根身二法，今先讲诸种子。什么叫做诸种子呢？就是第八异熟识所摄持的三性有漏种子，此种子由本识所摄，同时也为本识所缘的分境。或问：有漏种子，依本识而为识所缘；无漏种子，亦依本识，何以不相提并论，而独言有漏呢？答曰：无漏种子，虽也依附于本识自体，但其不是无记性，而是善性，所以不能做有漏识的所缘。又问：识既不缘无漏种子，岂不违背唯识之理？答曰：无漏种子，虽然不是本识所缘之境，但也不像真如那样是离识别有的实法，故不违唯识之理。

至于‘根身’，就是我们眼、耳、鼻、舌、身的五根身。这是第八异熟识里的不共相种子，（注：不共相种子，指所生之果不共受用的种子，如眼、耳、鼻、舌、身五根）成熟的因缘之力，变现为似色根和根依处（注：根依处即浮尘根）。也就是身内地、水、火、风四大种，及色、香、味、触的所造色。这在共相的器世间里，是共中的不共，所以由不共相种子所变现。

异熟识里，还有一种共相种子，由于此种子成熟的因缘之力，于他人身处，也变为似彼相。否则，它人就不能有助于我，而为我所受用了。这在不共相的自他根里，是不共中之共，所以由共相种子所变现（注：共业不共业，有四种情况，称‘四变句’。一、共中共业：如自然界山河大地，为有情所共享者。二、共中不共业：人类社会有主的田宅，为所有人所独享者。三、不中共业：即个人身体外根的浮尘根，这虽个人所独有，但他人如夫妻者亦可共同享用者。四、不共中不共业：个人身体内根的胜义根，只供自己所用。）

论文九：此中有义：亦变似根。辩中边说：似自、他身、五根现故。有义：唯能变似依处，他根于己非所用故。似自、他身五根现者，说自、他识各自变义。故生他地或般涅槃，彼余尸骸，犹见相续。

讲解：关于‘有根身’，有两家不同的解释，第一家安慧认为：自识不但能变尘境，而且也变自他的根身。何以见得呢？《辩中边论》中说：‘似自他身五根现故’，意思是自身和它身的五根，都可以变现。但第二家护法则认为：自识只能变‘似依处’构成色根的物质。因为他人的净色根对自己来说，并非所用。似自、他五根显现，只能说是自、它之识各自变幻。故《辩中边论》里所说那‘似自它身，五根现故’的话，只是说自己和他人的阿赖耶识，各自变为各自的根，并不是自己的识能变他人的根。

或有问曰：自识既不能变他根，怎样知道能变他根的依处呢？答：假使有人在此地报尽命终，转生他地，或修行者入无余涅槃之时，所剩下的尸骸，我们不是还看见它继续存在吗？这证明每个人的根依处，都是自它所共变的。否则，这剩余的尸骸，是谁的识所变的呢？

论文十：前来且说业力所变外器、内身，界、地差别，若定等力所变器、身，界、地、自、他，则不决定。所变身、器多恒相续。变声、光等多分暂时，随现缘力击发起故。略说此识所变境者，谓有漏种、十有色处，及堕法处所现实色。

讲解：前面已说有情业力所变的外而器界、内而根身，及界、地差别，若圣者以禅定神通等力，所变的器、身、界、地，自现他感，则不可一例决定。分别来说，所变之根身、器界，大部分恒时相续而现。所变声及光等，大部分是暂时的，如昙花一现，刹那即逝。因为这是随顺因缘之力，彼此击发而生起的，如雷声、电光，是随著阴阳电的缘力所击发，缘尽则不复相续。简单的说，阿赖耶识所变的外境，包括有漏种子，五根、五尘的十色处，和依威德定随著法处所现的实色等（注：法处为十二处之一，为意根所对之境，法处所摄色共有五种，即极略色，极迥色，受所引色，遍计所执色，定所生的自在色。）

论文十一：何故此识，不能变似心、心所等为所缘耶？有漏识变略有二种：一随因缘势力故变，二随分别势力故变。初必有用，后但为境。异熟识变但随因缘，所变色等必有实用。若变心等，便无实用，相分心等不能缘故，须彼实用别从此生。变无为等亦无实用，故异熟识不缘心等。至无漏位胜慧相应，虽无分别，而澄净故。设无实用亦现彼影。不尔，诸佛应非遍智。

讲解：有人问曰：为什么异熟识只能变色法，而不能变心、心所法为所缘呢？答曰：在凡位的有漏识变，略有二种，一是不加作意，随著种子因缘势力而变的，此称因缘变；二是随著六、七识分别势力而变的，此称分别变。随著种子因缘所变的，必定有其实用的功用；随著分别势力而变的，那只是当情所现的虚妄之境。

异熟识变，是随著种子的因缘势力，不加作意，所以它所变的相分色，必有实用；若变心、心所，那就没有实用了。因为随著见分所变的相分心法，都如镜

花水月，没有缘虑的实在体用，所以第八识不缘心法。那么，无为法有实体，变无为法好吗？答：无为法虽有实体，而非因缘，所以变无为法也不为所缘。因此异熟识但缘自识所变的相分色，而不缘心、心所等。

第八识到达无漏位时，由于与殊胜的智慧相应，虽然没有筹度取相的分别，而澄净明澈，如镜海秋月，虽不缘实法，亦现心影，使万法不能逃其形。不然，诸佛就应当不是遍知一切法的正遍智了。

论文十二：故有漏位，此异熟识，但缘身、器及有漏种，在欲、色界具三所缘，无色界中缘有漏种，厌离色故，无业果色，有定果色，于理无违，彼识亦缘此色为境。

讲解：所以有漏位凡夫的异熟识，只能缘根身、器界、种子，在欲界、色界，具备了这三种所缘，在无色界则但缘种子。因为其厌离欲、色之故，虽无因业受报的业果色，但犹有由禅定引发的定果色，为异熟识所缘，这在道理上并不违背。

论文十三：不可知者，谓此行相极微细故，难可了知。或此所缘内执受境亦微细故，外器世间量难测故，名不可知。云何是识取所缘境行相难知？如灭定中不离身识，应信为有。然必应许减定有识，有情摄故，如有心时。无想等位当知亦尔。

讲解：在所缘行相门的颂文之前，有‘不可知’三字，不可知有二义，一是能缘的见分，因其行相极为微细，所以难可了知。二是所缘的相分，其内所执受种子及胜义根，也是微细难知；以至外所依住的器世间，更是量大难测，所以称‘不可知’。

经量部及有部师问曰：为什么识所缘境的行相难知呢？既不可知，应不是识。论主答：如灭尽定中的‘不离身识’，它的行相就不可知。虽不可知，但应信灭尽定中有识，仍属有情众生，像未入定前有心时一样。灭尽定有识，无想定等当然也有识。

第三章 心所相应门

论文一：此识与几心所相应？常与触、作意、受、想、思相应。阿赖耶识无始时来乃至未转，于一切位，恒与此五心所相应，以是遍行心所摄故。

讲解：本章讲心所相应门。第八阿赖耶识与几个心所相应呢？答曰：与触、作意、受、想、思五个心所相应。阿赖耶识从无始以来，直到尚未转为大圆镜智成佛以前，在九法界的一切位里，都恒常和这五个遍行心所相应。因为遍行心所是遍与八识相应的。

论文二：触谓三和，分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。谓根、境、识，更相随顺，故名三和。触依彼生，令彼和合，故说为彼。三和合位皆有顺生心所功能，说名变异。触似彼起，故名分别。根变异力引触起时，

胜彼识、境，故集论等但说分别，根之变异。和合一切心及心所，令同触境，是触自性。既似顺起心所功能，故以受等所依为业。

讲解：今先解释遍行中的触心所。触有二义：一、以根、境、识三法和合的分别变异之力，使心、心所与尘境接触，为触的体性。二、受、想、思等一切心所依之而起，是触的业用。也就是说，这一体三名的根、境、识，不但不互相乖违，而且更互相随顺，依根取境而生识，所以名叫三和合。因此触心所依彼三和合而生，亦能令彼三法和合。

什么叫‘变异’？在根、境、识三法的和合位上，有随顺生起一切心所的功能，未和合以前则无此功能，所以说名变异。如何又叫‘分别’？触心所有似彼三法和合，顺生一切心所的变异功能，所以又名分别。或问：触心所既为根、境、识三法和合，说名分别变异，何以《集论》但说‘分别根之变异’呢？答曰：因为当根、境、识三法和合，引起触心所时，根的变异力量，超胜于识、境二法，所以《集论》但说‘分别根之变异’，而不说分别识、境的变异。其实触的功能，不但根、境、识三法缺一不可，而且还能和合一切心、心所的行相，都来和它同缘一境，这就是触的自性。既然好像三法和合，具有产生相应心所法的作用，所以能引生受等心所法。

论文三：起尽经说：受、想、行蕴，一切皆以触为缘故，由斯故说识、触、受等，因二三四和合而生。瑜伽但说：与受、想、思为所依者，思与行蕴为主胜故，举此摄余。集论等说：为受依者，以触生受近而胜故。谓触所取可意等相，与受所取顺益等相极相邻近，引发胜故。

讲解：这在《起尽经》里可找到证明，经里说：受、想、行三蕴，乃至一切心所，都是以触为缘而生起的，因此才说，识是因根、境二法和合而生；触是因根、境、识三法和合而生；而受、想、思等一切心所，则是因根、境、识、触四法和合而生。

既然一切心所都是因触而生起，何以《瑜伽论》但说触以受、想、思为所依，而不说以行蕴为所依呢？那是因为行蕴是以思为主体，思的作业能力又较行等为胜，所以但举此‘思’来赅摄余法。若是如此，何以《集论》又说：触是以受为所依呢？那是因为受因触生，它们的关系比较接近，胜过余法之故。意思是说：触所取可意、不可意、俱相违之境，与受所领苦、乐、俱相违之境极相邻近，引发的机缘胜过余法之故。然触自性是实非假，在六六法中是心所之性，由食所摄，能为缘故。如受等性，就不是三位和合。（注一：六六法，即六识、六触、六受、六想、六思、六爱。）

论文四：然触自性，是实非假，六六法中，心所性故，是食摄故，能为缘故，如受等性，即非三和。

讲解：论主称：‘然触自性，是实非假’句，是针对小乘经量部而说的。小乘经量部以根、境、识三和合为借口，便说触无实体。论主破他说：触有触的自性，是实非假，其故有三：一，此触在六识、六触、六受、六想、六思、六爱的六六

法中，是属于心所有法的缘故。二，此触为段食、触食、意思食、识食这四种食性所摄的缘故。三，此触为十二因缘中的第六因缘的缘故。由以上三种缘故，触和受、想、思，是同样的各有自性，怎能说他是无体性的三和？

论文五：作意，谓能警心为性，于所缘境引心为业。谓此警觉，应起心种，引令趣境，故名作意。虽此亦能引起心所，心是主故，但说引心。有说令心回趣异境，或于一境持心令住，故名作意。彼俱非理，应非遍行，不异定故。

讲解：作意心所，以能警觉未生心的种子使之生起，这就是作意的体性；能引既生心去攀缘尘境，就是作意的业用。所以作意的功能，一者警觉应生心的种子，二者引令趣缘尘境。那么，是不是也能引生心所呢？答：虽然这作意也能引起心所，但因为心王为主，心所为从，所以但说引心，对心所就略而不言了。

正理师说它令心回转趣向异境。《杂集论》中说它于一境持心令住，不使散乱，这两种说法都不对，因为令心回趣异境，不是遍行心所的作用；于一境持心令住，那和禅定就没有区别了。

论文六：受谓领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业，能起合离非二欲故。有作是说，受有二种，一境界受，谓领所缘；二自性受，谓领俱触。惟自性受是受自相，以境界受共余相故。彼说非理，受定不缘俱生触故。若似触生名领触者，似因之果应皆受性。

又既受因，应名因受，何名自性？若谓如王食诸国邑，受能领触所生受体名自性受。理亦不然，违自所执，不自证故。若不舍自性名自性受，应一切法皆是自性受。故彼所说，但诱婴儿。然境界受非共余相，领顺等相定属己者，名境界受，不共余故。

讲解：受心所，以领纳顺境、违境、或顺违俱非的境界为其体性；能引起众生的爱欲是其业用。怎样起爱？就是对于所领纳的顺境起合欲；违境起离欲；顺、违俱非的中庸境，那就无所谓合离二欲了。

但正理论师说：受有二种，一种叫做境界受，能领纳所缘的境界。一种叫做自性受，能领纳‘俱触’。领纳俱触的意思就是‘受由触生’。同时触所触到的苦、乐、舍，都能够领纳。唯有自性受，能领纳触境，不与余法所共，可以说是受的自相。至于境界受，那是和其余的心、心所，共同领纳的境界。论主以为正理师之说非理，因为受由触生，如何后受能缘前触呢？若以为受由触生，与触相似，所以名为领触，如此，那一切从因所生，与因相似的等流果，都应当叫做自性受了。还有，既然触为受因，那触因所生的受，就应当名为因受，何以名自性受呢？小乘师救曰：譬如‘王食国邑’，王不过食国邑所产的物资，但从其能产而言，说‘食国邑’罢了。受能领触，也是如此，不过是领触所生的受体，但从其能生而言，说‘领触’。因为这是自领的意思，所以名叫自性受。

论主驳曰：此理未必尽然，因为这自领的意义，和你们那‘心不自证’的执著，正是相违背的。若说自领并非自缘，而是不舍离自体，名叫自性受，那么尽世间

所有的一切法，没有一法是舍离自体的，难道说都叫自性受吗？所以你们所说的谬理，只可以骗那襁褓中的婴儿，而不值方家一哂。

自性受虽如上破，然而境界受只能感受自相，并非共于其余心相。领纳顺、违、及顺违俱非诸境，决定属于自己的，才可以叫境界受，因为它不共于其它心相。

论文七：想谓于境取像为性，施設种种名言为业。谓要安立境分齐相，方能随起种种名言。

讲解：想心所，以对外境取像为其体性；施設种种名字言说为其业用。怎样叫施設名言呢？就是安立境界相的种种名字言说。例如为要安立世间相的差别，才随起有情世间、器世间、乃至三界九地等种种名言。

论文八：思谓令心造作为性，于善品等役心为业。谓能取境正因等相，驱役自心令造善等。

讲解：思心所，令心造作为其体性；役使心识生起善、恶、无记等事是其业用。也就是说，思能取现境，为邪、正、俱相违行为之因，驱使自心去造作善、恶、无记之业。

论文九：此五既是遍行所摄，故与藏识决定相应。其遍行相，后当广释。此触等五与异熟识行相虽异，而时、依同，所缘、事等，故名相应。

讲解：以上这触、作意、受、想、思五个心所，既然属于遍行所摄，所以和第八藏识，决定相应。至于遍行的行相怎样，后面当有详细讲解。这触等五个心所，和第八异熟识，它们的见分行相虽异，然而同时生起、依于同根，所缘的相分境，及自体分，也是相似而等。所以名叫相应。

第四章 五受相应门

论文一：此识行相极不明了，不能分别违、顺境相，微细、一类，相续而转，是故唯与舍受相应。又此相应受唯是异熟，随先引业转，不待现缘，任善、恶势力转故，唯是舍受。苦、乐二受是异熟生，非真异熟，待现缘故，非此相应。又由此识常无转变，有情恒执为自内我，若与苦、乐二受相应，便有转变，宁执为我？故此但与舍受相应。

讲解：此为八段十门中的五受相应门。说到五受相应，《三十颂》称‘相应唯舍受’。这第八阿赖耶识，行相极不明了，它不能分别违境、顺境之相，它的行相微细，始终一类相续而转。因此只能和非苦非乐的舍受相应。

再者，这个相应受，唯是第八异熟识总业所招感，随著先世业力的牵引，并不须要等待现前的助缘，任由过去世善恶势力的发展，而自然转起。因此，与第八识相应的，唯独是这个舍受。至于苦、乐二受，那是前六识的异熟生待缘方起，

而不是第八识的真异熟，所以不和第八识相应。（注：唯识宗以第八识总报之果体称为真异熟；由此所生之前六识别报之果，即称为异熟生。）

再者，由于第八识是一类相续常无转变，所以有情的第七识就执之为常、一的自内之我。倘若与苦乐二受相应，那就不是一类相续的舍受，而是有善、恶转变的余受了，因此第八识唯与舍受相应。

论文二：若尔，如何此识亦是恶业异熟？既许善业能招舍受，此亦应然，舍受不违苦乐品故，如无记法善、恶俱招。

讲解：说一切有部师问难曰：如果依你们唯识家所说，第八识唯与舍受相应的的话，那么，为什么第八识不但是善业的异熟识，而且也是恶业的异熟识呢？论主回答：既允许善业能招感舍受，当然恶业也能招感舍受。因为舍受于苦乐二品皆不相违，如非善非恶的无记法，善业、恶业也都可以招感。我们说一个容易了解的譬喻，譬如一幅素绢，你随便画上什么颜色都可以。

论文三：如何此识非别境等，心所相应？互相违故。谓欲，希望所乐事转，此识任业，无所希望。胜解，印持决定事转，此识瞢昧，无所印持。念唯明记曾习事转，此识昧劣，不能明记。定，能令心专注一境，此识任运，刹那别缘。慧，唯简择得等事转，此识微昧，不能简择。故此不与别境相应。

讲解：有部论师又问：为什么这第八阿赖耶识，不与别境及善等心所相应呢？论主答：那是因为它们的行相互相违背。五个别境心所，欲心所是随著希望的乐事而转，第八识则是任听其过去的业力而转，没有所谓的希望。胜解心所是从犹豫不定中，即可坚持所决定的事而转的，第八识瞢瞢昧昧，本非犹豫，所以也无所谓印持。念心所是由明记曾经熟习之事而转，第八识昧闇劣弱，它不能明记曾经缘过的境界。定心所能令心专注于所观之境，第八识则任运随业，刹那别缘。慧心所是唯以简择得失之事而转，第八识则隐微闇昧，不能简择。因此第八识不与别境心所相应。

论文四：此识唯是异熟性故。善、染污等，亦不相应；恶作等四，无记性者，有间断故，定非异熟。

讲解：因为此识是异熟性，所以它不但不与别境心所相应，不与善、烦恼等心所相应，同时也不与悔、眠、寻、伺四种无记性的不定心所相应。这四种不定心所虽然也是无记性，但它们都是前六识有间断的异熟生，前六识有间断，不是第八识的相续而转的真异熟，所以也不相应。

第五章 三性分别门

论文一：法有四种，谓：善、不善、有覆无记、无覆无记。阿赖耶识何法摄耶，此识唯是无覆无记，异熟性故。异熟若是善、染污者，流转还灭应不得成。又此识是善、染依故。若善、染者，互相违故，应不与二俱作所依。又此识是所熏性故，若善、染者，如极香臭，应不受熏，无熏习故，染、净因果俱不成立。故此唯是无覆无记。

讲解：此章讲阿赖耶识的三性门。世间事物的属性有四种，即善、不善、有覆无记、无覆无记。阿赖耶识在这四类法中，属于无覆无记，因为它是非善非恶的异熟性。假使异熟是局限于善性，那因业流转的凡夫，就不能成就五趣生死；假使异熟是属于恶性，那修道还灭的圣人，就不能成就涅槃妙果。再者，这第八识，虽然是善、恶二法同所依止的总报主，实际上它是非善非恶。它假使是善，便不能为恶法所依止；是恶，便不能为善法所依止，如此相违，怎为善、恶二法作同所依止的总报体呢？这第八识虽是善、恶之所熏体，而实非善、恶。假使它本身是善、恶的话，那就应当如极香的旃檀，或极臭的阿魏一样，不能再受熏习了。熏习，就是种子。如果第八识里没有熏习的种子，那一切染净法的因果，不是都不能成立了吗？因此，阿赖耶识唯是无覆无记。

论文二：覆谓染法，障圣道故，又能蔽心，令不净故，此识非染，故名无覆。记，谓善、恶，有爱、非爱果，及殊胜自体，可记别故。此非善、恶，故名无记。

讲解：‘覆’的意思是障蔽，是染法，能障碍成佛之道，不令悟入；蔽者能蔽真心，不使清净。而阿赖耶识不是染法，所以名为无覆。记的意思是善法有可爱果，恶法有非可爱果，及有此殊胜的善、恶法体可资记别。记别，就是记取其当来爱与非爱的差别果相。这阿赖耶识，没有善、恶因果可资记别，所以名为无记。

第六章 心所例同门

论文一：触等亦如是者，谓如阿赖耶识，唯是无覆无记性摄。触、作意、受、想、思亦尔。诸相应法必同性故。

讲解：颂文中‘触等亦如是’句，意思是说触等五遍行心所，例同阿赖耶识，也是无覆无记性摄。因为凡是相应的心、心所法，它们在善、恶、无记三性中，必定是同属一性。

论文二：又触等五，如阿赖耶亦是异熟。所缘、行相俱不可知，缘三种境，五法相应，无覆无记，故说触等亦如是言。有义，触等如阿赖耶，亦是异熟及一切种，广说乃至无覆无记，亦如是言无简别故。彼说非理，所以者何，触等依识不自在故。如贪、信等，不能受熏，如何同识能持种子？

讲解：又有第二家这样说，触等五个心所，和阿赖耶识亦是异熟。所缘行相俱不可知，缘三种境，有五种相同的意义：一者触等五心所亦为前业所感，是真异熟报果。二者所缘、行相，俱不可知。三者同缘三种境：根身、器界、种子。四者与触等五法相应，即心王与此五心所共为六法，除去各个自体，而与余五法相应。五者其性亦是无覆无记。所以说：‘触等亦如是’。

又有第三家说：触等五位心所法，也和阿赖耶识一样，是异熟果体，及有、无漏法的一切种子，乃至无覆无记。‘亦如是’的话，是指阿赖耶识的一切，并没有于此如是，于彼不如是的简别。护法论师认为：以上三家的观点都不对，因为触等心所，是依于本识心王而存在，它们并非自在。就像贪、嗔等烦恼心所，及

信、精进等善心所一样，都不能受熏。既不能受熏，如何能像本识一样的执持种子呢？

论文三：又若触等亦能受熏，应一有情有六种体。若尔，果起从何种生？理不应言从六种起，未见多种生一芽故。若说果生唯从一种，则余五种便为无用。亦不可说次第生果，熏习同时势力等故。又不可说六果顿生，勿一有情一刹那顷，六眼识等俱时生故。

讲解：如果触等五个心所，也和阿赖耶识一样能够受熏，一个有情就有了六个持种之体（五个心所和一个阿赖耶识）。如果是这样，果从那个持种之体生起呢？不应该从六个种子共生一果，因为从未有见过多种同生一芽。若说果从一个种子而生，那末其余五个种子不都没有用途了吗？也不可说六个种子次第生果，因为种子既是同时熏习，势力是相等的，无分胜劣，那会有先后次第生果的道理。也不可说六个种子同时顿生六果。因为没有一个是有情，在一刹那的顷刻，一个心王和五个心所同时生六个眼识、六个耳识等的现行果法。

论文四：谁言触等亦能受熏持诸种子？不尔，如何触等如识名一切种？谓触等五有似种相，名一切种。触等与识所缘等故。无色触等有所缘故，亲所缘缘定应有故。此似种相不为因缘生现识等，如触等上，似眼根等，非识所依。亦如似火，无能烧用。

讲解：第三家复申辩说：谁说触等五心所也能受熏，也能储藏种子呢？论主反诘说：你既不承认触等能受熏持种，为什么说触等也同阿赖耶识一样，名一切种子呢？第三家答：：那是因为触等五个心所所变的种子，和本识所变的种子相似之故，所以名‘一切种’。这三个理由：一者触等五位心所与本识同所缘境，若触等不缘种子，便有与本识缘境不同的过失。二者至无色界，触等五位心所虽然已经不能缘色，但仍有所缘相，缘本识相分的亲所缘缘肯定是存在的。三者无论心王或心所，一定有它自己的相分种子，来做它自己见分的亲所缘缘。若但凭心王所变种子，而不在触等心所上现似种相，那便不是触等的亲所缘缘。但这似种子的影像，并不是生现行果识的因缘性。例如心所上所变的触似眼等五根，不能亲生眼等五识；亲生眼等五识的根，是心王所变，就如镜里所现的似火像，并没有燃烧的功用。

论文五：彼救非理，触等所缘似种等相，后执受处，方应与识而相例故。由此前说一切种言，定自受熏能持种义。不尔，本颂有重言失。又彼所说亦如是言，无简别故，咸成例者定不成证。勿触等五亦能了别，触等亦与触等相应。由此故知，亦如是者，随所应说，非说一切。

讲解：论主反驳说：这种答辩不合理，触等五位心所的所缘、似种等相，名一切种，要到后面所缘门的执、受、处中，才能与本识心王相例。如何说在执、受、处前的一切种里就可相例？因此，前句所说的‘一切种’，一定是能够受熏及执持种的意义，而不是缘似种相。不然，在前句‘一切种’里，业已说过了似种，到后句的执、受、处里，又说似种，那本颂岂非有重言的过失？

再者，颂文所说‘亦如是’这句话，是没有简别，心王、心所一切皆可例同的证词，是决定不能成立。试问：识能了别，触等五个心所也能了别吗？识与触等相应，触等也与触等相应吗？因此，‘亦如是’这句话，是随其所应的无覆无记而说的，并不是没有简别，不管相应不相应就通亦如是。

第七章 因果譬喻门

论文一：阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒转故。恒谓此识无始时来，一类相续，常无间断，是界、趣、生施設本故，性坚持种令不失故。转谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故，可为转识熏成种故。恒言遮断，转表非常，犹如瀑流，因果法尔。

讲解：有人问说：阿赖耶识是断灭呢，还是常住？论主答曰：非常非断，如颂文‘恒转如瀑流’这句所说。怎样叫做‘恒’呢？是说这阿赖耶识从无始以来，在善、恶、无记的三性中，总是一类无记性恒时相续，永无间断。因此它有两种功能：一是为三界、五趣、四生安立的根本；二是摄持种子，令不散失。‘转’的意思是这阿赖耶识，从无始以来，念念生灭，刹那不住的在前后变异，其前因既灭，后果又生，不是常一之法，所以才能为七转识所熏习，而成为一切染净法的种子。

恒的意义是遮简非断；转的意义是表显非常。这非断非常的阿赖耶识，犹如瀑流一般，其前因后果的推演，自然是这样的。

论文二：如瀑流水，非断非常，相续常时，有所漂溺。此识亦尔，从无始来生灭相续，非常非断，漂溺有情，令不出离。又如瀑流，虽风等击起诸波浪，而流不断。此识亦尔，虽遇众缘起眼识等，而恒相续。又如瀑流，漂水上下鱼、草等物，随流不舍。此识亦尔。与内习气外触等法，恒相随转。如是法喻，意显此识无始因果，非断、常义，谓此识性无始时来，刹那刹那果生因减。果生故非断；因减故非常。非断非常，是缘起理。故说此识，恒转如流。

讲解：这是以瀑布及流水来譬喻阿赖耶识，以帮助我们对阿赖耶识的了解。此譬喻以阿赖耶识像瀑流之水，说它是‘断’吧，它却是‘不舍昼夜’的奔流；说它是‘常’呢？它却是‘逝者如斯夫’，后浪推前浪，前水逝去，后水续至。此外，它还有两种作用：一是漂泊，二是沉溺。此阿赖耶识，像瀑布或流水似的，它无始时来的烦恼业浪，生灭非常；相续非断，把三界有情，或漂泊到人天善趣，或沉溺到地狱饿鬼畜生三涂，使它们头出头没，而不能出离。再者，瀑布或流水，因风力吹击生起了层层波浪，然而它并不因此而中断其流动。这阿赖耶识也是这样，虽然因六尘缘影，现起了眼等六识的波浪，然而它并不因此而间断了它的因果相续。

还有，像瀑布流水，漂著水上的草，水下的鱼，随流上下而不得舍离。这阿赖耶识也是这样，内而习气，外而触、受等法，也如鱼草一样，随著识浪的起伏，相续而转。以上这些譬喻，完全是显示这阿赖耶识的无始因果，不落于断常二边的意义。也就是说：这阿赖耶识的体性，从无始以来，就刹那刹那的在果生因灭，

因减果生。刹那果生，所以非断；刹那因减，所以非常。这非断非常，就是缘起的正理。所以颂文说：‘恒转如瀑流’。

论文三：过去未来，既非实有，非常可尔，非断如何？断岂得成缘起正理？过去、未来，若是实有，可许非断，如何非常？常亦不成缘起正理。岂斥它过，己义便成？若不摧邪，难以显正。前因灭位，后果即生，如秤两头，低昂时等；如是因果相续如流，何假去来，方成非断。

讲解：小乘有部及正量部论师，反对唯识家‘非断非常，是缘起理’的正论，有人问难说：我们主张过去、未来实有体性，可以说未来的果生非断，过去的因灭非常。你们主张过去、未来既非实有，若说因灭非常，倒还可以，如何可说果生非断？难道说‘断’也可以成为缘起的正理吗？

论主反问说：如果过去、未来是实有的话，可以说是未来非断；如何可说过去非常呢？你说我们的‘断’不是缘起正理，难道说你们的‘常’就是缘起正理吗？

有部论师等反驳说：你们唯识家，怎么可以用破斥别人的过失，来成立自己的理论呢？论主答称：邪正不并立，若不摧邪，难以显正，所以要破斥你们的过失，来显示本宗的正义。正当前因灭时，后果即生，无间刹那，如以秤秤物，正当这头低垂的同时，那头就高昂起来了。这样因果相续，如瀑流水，已具足了非断非常的正义，何必要假藉过去、未来才能成立‘非断’？

论文四：因现有位，后果未生，因是谁因？果现有时，前因已减，果是谁果？既无因果，谁离断常？若有因时已有后果，果既本有何待前因？因义既无果义宁有？无因无果岂离断常？因果义成依法作用，故所诘难非预我宗。体既本有用亦应然，所待因缘亦本有故；由是汝义，因果无定，应信大乘缘起正理。谓此正理深妙离言，因果等言皆假施設，观现在法有引后用，假立当果对说现因。观现在法有酬前相，假立曾因对说现果。假谓现识似彼相现。如是因果理趣显然，远离二边契会中道，诸有智者应顺修学。

讲解：有部论师等再度辩称：若依你们‘果生因灭，非断非常’的说法，那么，现有因位的果，尚未生时，这个因，是谁的因呢？现有果位的因，已经灭了，这个果，又是谁的果呢？如此，有因无果，因亦非因；有果无因，果亦非果。既然因果都无，是谁离了断常，教你们在这里说非断非常呢？

论主也再度反难：若依你们‘过去未来有体’的执著，则是现有因时，已经有了后果。果若本无，可待因生；今果既已本有，何须还待前因呢？这样，因义既然没有，果义那里还存在呢？没有因又没有果，怎能脱离断常呢？

有部论师等辩称：过去、未来的因果，虽已有了法体，然而，因果意义的成立，是依法的作用，并非依于法体，所以你们的诘难与我宗无关。论主又驳他说：事物之体既然是本来就有，其作用也应当本来就有，即所待以起用的因缘，也应当是本有的；因为一切法的体用是没有差别的。因此，你们的执著，决定没有因果生灭的意义，所以你们应当信仰大乘的缘起正理。这大乘唯识的正理，深奥玄

妙，到了‘离言绝相’的境地。至于前面有关因果等的言说，那不过是方便施设的假法而已。

怎样假名施设呢？观察现法有引生当来之果的功用，即依此功用，假立当来之果，对此现法说名为因；观察现法的来源，有酬报前因之相，即依此相，假立一个曾有的因，对此现法说名为果。怎样叫做假？意谓依于现在识缘现法的时候，观其所从生，在识上变现一种过去非因似因，及现法非果似果的假相；观从其所生，在识上变现一种未来非果似果，及现法非因似因的假相。像这样假说因果，决不是心外实有因果。这样，因果的道理与义趣就明了，显然是远离断常二边，契合了非断非常的中道。因此，凡是有智慧的行者，都应当随顺修学这唯识的缘起正理。

论文五：有余部说，虽无去来，而有因果恒相续义。谓现在法极迅速者，犹有初后生灭二时，生时酬因，灭时引果；时虽有二，而体是一。前因正灭，后果正生；体相虽殊，而俱是有。如是因果非假施设，然离断常又无前难。谁有智者舍此信余。

讲解：有部论师等既遭破斥，另有大众、鸡胤等部，执实有现在因果之义，起而转救说：虽然没有过去、未来的法，却不无因果相续的意义。意谓现在的法变化极其迅速，仍有最初产生和后来毁灭二时，生的时候需要因，灭的时候引生果。时间虽然有两种，而本体却是一个。前边的因正在消灭的时后，后边的果正在产生，虽然法体与生灭二相是有差别的，然而都是现时而有。这样，因果并非虚假施设，却离断和常，又没有以前诸难。哪位有智之人，能舍此究竟胜义，而去信其他的不了义呢？

论文六：彼有虚言，都无实义。何容一念而有二时？生灭相违宁同现在？灭若现在生应未来，有故名生，既是现在，无故名灭，宁非过去？灭若非无，生应非有；生既现有灭应现无。又二相违，如何体一？非苦乐等见有是事。生灭若一，时应无二，生灭若异，宁说体同？故生灭时俱现在有，同依一体理必不成。经部师等因果相续，理亦不成。彼不许有阿赖耶识能持种故。由此应信大乘所说：因果相续，缘起正理。

讲解：论主对余师复破斥曰：你们这些说法，都是虚假的言词，没有实在的内容，怎能容许刹那一念之间，而有生灭二种时间呢？生、灭二法互相违逆，怎能同时现在呢？如果灭是现在，那么生应当是未来。因为前无今有称之为生，既是现在，那因无而名为灭的，岂不就是过去吗？假定灭不是无，那生就应当也不是有。既然生是现有，当然灭也是现无了，因为它们互相违逆，其体怎能同一呢？如苦乐不同一体，这是世间现见的事。生灭若是一体，就应当没有初后二时；生灭若是别异，又怎能说它是一体？因此，你们这生灭二法，俱现在有，同依一体的道理，必定不能成立。

你们经部师等的主张，因果前灭后生，相续不断的道理，虽然也同大乘一样是胜义，但你们执著色心二法的功用就是种子，不承认有阿赖耶识摄持种子。所

以这因果相续的道理也不能成立。因此，应当信奉大乘所说：‘种子生现行，现行熏种子’这样因果相续的缘起正理。

第八章 伏断位次门

论文一：此识无始恒转如流，乃至何位当究竟舍？阿罗汉位方究竟舍。谓诸圣者断烦恼障究竟尽时，名阿罗汉。尔时此识烦恼粗重永远离故，说之为舍。此中所说阿罗汉者，通摄三乘无学果位。皆已永害烦恼贼故，应受世间妙供养故，永不复受分段生故。云何知然？决择分说：诸阿罗汉、独觉、如来皆不成就阿赖耶故。集论复说：若诸菩萨得菩提时，顿断烦恼及所知障，成阿罗汉及如来故。

讲解：本章讲释‘阿罗汉位舍’的伏断位次门。有问曰：这无始时来，恒转如瀑布流水似的阿赖耶识，修行到何等果位才能究竟舍弃呢？答曰：要到阿罗汉位才能究竟舍弃。也就是说：三乘圣人，把烦恼障究竟断尽，这时的果位就叫做阿罗汉。到了阿罗汉位，阿赖耶识里的粗重烦恼，就永远断灭，此灭就名之为‘舍’。

此处所称的阿罗汉，并非仅指声闻四果，而是把三乘无学果位通摄在内。无学，就是修学圆满，无可再学了。这无学位的阿罗汉，具有三义：一者杀贼——它们都已永远杀害了劫夺慧命的烦恼贼。二者应供——应受三界人天的上妙供养。三者无生——永远不再受分段生死的苦报。

如何知道阿赖耶识三乘皆舍，阿罗汉名通摄三乘呢？因为《瑜伽论·决择分》里说：阿罗汉、独觉、如来，这三乘圣人，都不成就阿赖耶识，所以知这阿赖耶识是三乘皆舍。《杂集论》亦说：若诸菩萨，修行到金刚身后，得大菩提而成佛时，顿断烦恼、所知二障。约断烦恼障说，名阿罗汉；约断所知障说，名为如来。大乘菩萨，尚名阿罗汉，声闻、缘觉二乘更何待言？所以知道阿罗汉名，通摄三乘。（注：成就，为‘得’之一种。即已得、而现在相续不失之意。这是说一切有部的教义，然有部之论师亦有持异说者。俱舍论卷四载，‘成就’与‘获’均属于‘得’之一种。未得或已失而今得，称为获；已得而至今相续不失，则称为成就。得与成就之差别有‘未得而得名得，已得而得名成就’、‘初得而得名得，得已不断名成就’等七说。成就，就是继续称为阿赖耶识。不成就，即不再称为阿赖耶识。）

论文二：若尔，菩萨烦恼种子未永断尽，非阿罗汉应皆成就阿赖耶识。何故即彼决择分说，不退菩萨，亦不成就阿赖耶识？彼说二乘无学果位，回心趣向大菩提者，必不退起烦恼障故，趣菩提故，即复转名不退菩萨。彼不成就阿赖耶识，即摄在此阿罗汉中，故彼论文不违此义。

讲解：有外人问曰：若照你们唯识家说，把烦恼究竟断尽了，才能舍弃阿赖耶识，名阿罗汉。那么，不退菩萨的我爱执藏只是暂伏不起，尚未永远断尽，并不是三乘无学的阿罗汉，它们都应当成就阿赖耶识，为什么彼决择分说：不退菩萨，也不成就阿赖耶呢？

论主答：决择分说‘不退菩萨，不成就阿赖耶识’的话，并不是指直趣菩提的菩萨而言，而是说声闻、缘觉二乘，证了无学果位之后，更回心趣向于大菩提道，

它们既然先已断了烦恼，又回小向大，必不会再退起烦恼，成就阿赖耶识，因其趣向菩提之故，也就由二乘无学转名为‘不退菩萨’了。抉择分所说那不成就阿赖耶识的不退菩萨，就是这里所说的阿罗汉。所以《瑜伽论》的文句，并不违背唯识论的意义。

论文三：又不动地以上菩萨，一切烦恼永不行故；法驶流中任运转故，能诸行中起诸行故，刹那刹那转增进故，此位方名不退菩萨。然此菩萨虽未断尽异熟识中烦恼种子，而缘此识我见、爱等，不复执藏为自内我，由是永舍阿赖耶名，故说不成就阿赖耶识，此亦说彼名阿罗汉。

讲解：护法论师认为：大乘十地，第八‘不动地’以上的菩萨，它们也舍弃了阿赖耶识之名，名为不退，所谓‘不动地前才舍藏’者是。因为它们具有四个条件：一者、一切烦恼种子，永远降伏而不起现行。二者、驾驶法筏，在生死流中，自由自在的任运而转。三者、能于六度万行的一切行中修一切行，不似七地以前，但以一切行庄严万行。四者无漏智慧，不为有漏所间断，刹那刹那在展转增进。因此，不动地以上菩萨，才能名为不退，而舍弃了阿赖耶名。

不动地以上的菩萨，虽未究竟断尽异熟识里的烦恼种子，但当第七识的见分，缘第八识时的我见、我爱，已经不再执此藏识为自内之我了。因此，永远的舍弃了我爱执藏的名称。所以不退菩萨不成就阿赖耶识，也说它名叫阿罗汉。

论文四：有义：初地以上菩萨，已证二空所显理故，已得二种殊胜智故，已断分别二重障故，能一行中起诸行故。虽为利益起诸烦恼，而彼不作烦恼过失，故此亦名不退菩萨。然此菩萨虽未断尽俱生烦恼，而缘此识所有分别我见、爱等，不复执藏为自内我，由斯亦舍阿赖耶名，故说不成阿赖耶识，此亦说彼名阿罗汉。故集论中作如是说：十地菩萨虽未永断一切烦恼，然此烦恼犹如咒药，所伏诸毒，不起一切烦恼过失。一切地中如阿罗汉已断烦恼，故亦说彼名阿罗汉。

讲解：难陀论师认为，初地以上的菩萨，已证得我、法二空所显示之真理，也舍弃了阿赖耶识，名为不退。因为它们具有五个条件：一者已经证到了由我、法二空所显的真如。二者得到了‘正体’和‘后得’二种殊胜智慧。三者分别起的烦恼、所知二障都已断除。四者能于六波罗蜜的一行修集诸行。五者虽为方便利益有情，起诸烦恼，然而它并不作烦恼染污的过失。因此，初地以上菩萨，也可以名为‘不退’。

这初地以上的不退菩萨，虽未把与生俱起的烦恼究竟断尽；然而缘第八识时，所有的分别我见和我爱，已经不再执此藏识为自内之我了。因此也舍弃了阿赖耶之名，所以说它不成就阿赖耶识，也说它名为阿罗汉。

《杂集论》中说：‘从初地到十地的菩萨，虽只断了分别起烦恼，还没有把俱生起的烦恼永远断除，然而这俱生起烦恼，已为万行功德所降伏，好像被咒术和药力所降伏的毒蛇一样，不会再伤人了，因此不能再作起惑造业的过失了。这十地中的不退菩萨，和阿罗汉一样，都已断了烦恼，所以也说它们名阿罗汉。’

论文五：彼说非理，七地已前，犹有俱生我见、爱等，执藏此识为自内我，如何已舍阿赖耶名？若彼分别我见、爱等，不复执藏说名为舍，则预流等诸有学位，亦应已舍阿赖耶名，许便违害诸论所说。

讲解：论主破斥难陀等之说的非理，因为七地以前的菩萨，第七识的俱生我见和我爱，犹起现行，执此第八藏识为自内之我，如何能说已经舍了阿赖耶之名呢？若说七地以前的分别我见和我爱，不再执藏识为我，就说之为舍，那么小乘的预流果、一来果、不还果诸有学位，他们也都断了分别我执，难道说也舍弃了阿赖耶之名吗？然而圣教并没有这样说。若许他们也舍阿赖耶之名，便与经论所说相违。

论文六：地上菩萨所起烦恼，皆由正知，不为过失，非预流等得有斯事，宁可以彼例此菩萨？彼六识中所起烦恼，虽由正知，不为过失，而第七识有漏心位，任运现行执藏此识，宁不与彼预流等同？由此故知彼说非理。然阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体。勿阿罗汉无识持种，尔时便入无余涅槃。

讲解：难陀等师复自救曰：初地以上菩萨的烦恼，都是由于方便度生的正知而起，并没有染污惑业的过失。这不是小乘初果的预流、二果的一来、三果的不来所能做得到，如何拿它们来例同地上菩萨？

论主再予反难曰：七地以前的地上菩萨，依前六识所起的粗重烦恼，虽由正知不为过失，而其第七末那识的有漏心位，那一类相续无间的微细烦恼，当不住还任运现行，执此藏识为我，岂不同那预流等的有学位是一样吗？因此你们所说并不合理。

然而三乘无学的阿罗汉，究竟断尽了第八识里的粗重烦恼，不再以执藏的阿赖耶识为自内之我，从此舍掉了我爱执藏的阿赖耶名，这就叫做舍，并不是连能藏、所藏的第八识体一概都舍弃了。倘若把第八识体都舍弃了，于金刚心时，已无识持种，便应入无余涅槃，试问那有这样的阿罗汉？

论文七：然第八识，虽诸有情皆悉成就，而随义别立种种名。谓或名心，由种种法薰习种子所积集故。或名阿陀那，执持种子及诸色根令不坏故。或名所知依，能与染、净所知诸法为依止故。或名种子识，能遍任持世、出世间诸种子故。此等诸名，通一切位。或名阿赖耶，摄藏一切杂染品法，令不失故，我见、爱等执藏以为自内我故。此名唯在异生有学，非无学位，不退菩萨有杂染法执藏义故。或名异熟识，能引生、死，善不善业，异熟果故。此名唯在异生二乘诸菩萨位，非如来地犹有异熟无记法故。或名无垢识，最极清净诸无漏法所依止故。此名唯在如来地有，菩萨、二乘及异生位持有漏种，可受薰习，未得善净第八识故。如契经说：如来无垢识，是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应。

讲解：第八识是一切有情所成就的共法，但随其意义差别，建立以下七种异名：一者名心，由现行诸法薰习的种子都积集其中。二者名阿陀那，阿陀那意译为‘执持’，因为它能执持诸法种子及根身，使之不坏。三者名所知依，因为它能为所知的善、恶、无记三性作为依止。四者名种子识，因为它能够普遍任持世、

出世间法的种子。以上四种异名，无论有漏无漏，若凡若圣，通统都有，所以说通一切位。

五者名阿赖耶：因为它能够摄藏一切杂染品法，便之不失。又可以执藏我见、我爱等，被妄执为‘我’。阿赖耶识之名，只在凡夫和声闻、缘觉二乘有学位，不在无学位和不退菩萨，因为无学位和不退菩萨，都没有执藏杂染法的意义。六者名异熟识，因为它能牵引有情，在三界六道中生死轮回，受那由善恶业所感招的无记性果报。七者名无垢识：此识最极清净，为一切无漏法所依止，此名只在如来地有，因为菩萨和小乘的声闻、缘觉二乘及凡夫位，摄持有漏种子，可以接受熏习，还没有证得善净的第八识。如《如来功德经》的偈子说：‘如来无垢识，是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应。’意思是如来的无垢识，是清净的无漏界，解脱了一切的烦恼障和所知障，与大圆镜智相应。

论文八：阿赖耶名过失重故，最初舍故，此中偏说。异熟识体菩萨将得菩提时舍，声闻独觉入无余依涅槃时舍。无垢识体无有舍时，利乐有情无尽时故。心等通故，随义应说。

讲解：阿赖耶的名称，过失最重，在三乘无学的阿罗汉位，就舍弃了藏识之名，所以颂文中说：‘阿罗汉位舍’。至于异熟识体，菩萨要到将得菩提的金刚心时，才能舍弃，所谓：‘金刚心生，异熟识灭’；声闻、独觉要到入无余依涅槃时舍。唯有无垢识体，则永无舍时，因为如来利乐有情的行愿是没有穷尽的。

至于前面所说的：心、阿陀那、所知依、种子识，那是通于一切凡圣的。因为第八识的七种异名，有通一切凡圣，有三乘分位而舍，所以应各随其义而予以说明。

第九章 如何证明有第八阿赖耶识——五教证

论文一：然第八识总有二位：一有漏位，无记性摄，唯与触等五法相应，但缘前说执、受、处境；二无漏位，唯善性摄，与二十一心所相应，谓遍行五、别境五、善十一、与一切心恒相应故。常乐证知所观境故，于所观境恒印持故，于曾受境恒明记故，世尊无有不定心故，于一切法常决择故，极净信等常相应故，无染污故，无散动故，此亦唯与舍受相应，任运恒时平等转故，以一切法为所缘境，镜智遍缘一切法故。

讲解：此第八阿赖耶识，以三乘而谕，总略不过二位，即有漏位与无漏位。一者有漏位：为无记性的异熟所摄，唯与触、作意、受、想、思五法相应，但缘前述那执、受、处的种子、根身、器界三种境界。二者无漏位：就是功果圆满的如来地，这无漏位的第八识，异熟已空，唯是善性所摄，与五遍行、五别境、十一善心所相应。何以知其与遍行心所相应？因为触等五法，与一切心恒时相应，无漏心也不例外。何以与欲等五别境心所相应？因为佛常乐证知所观境相，就是欲。于所观境印持无疑，就是胜解。于曾习境明记不忘，就是念。没有不定的散心，就是定。于一切法常以智慧抉择，就是慧。因此，也与五别境心所相应。何以与十一善心所相应？因为如来至极清净，所以与信等十一善法相应。

何以不与烦恼心所相应？因为佛无染污，所以不和贪等的根本烦恼六、随烦恼二十等染法相应。何以不和不定心所相应？因为如来身语，任运湛寂，性非散动，所以不和‘恶作’等的四法相应。

这无漏位，也如本识因地一样，唯与苦乐俱非的舍受相应。因为佛智是任运恒时不变不动，不作分别的平等转故，所以唯与非苦非乐的舍受相应。至于缘境，则是十八界、有漏、无漏，无所不缘。因为大圆镜智，是遍缘一切法故。

论文二：云何应知此第八识，离眼等识有别自体？圣教正理，为定量故。谓有大乘阿毗达摩契经中说：无始时来界，一切法等依；由此有诸趣，及涅槃证得。此第八识自性微细，故以作用而显示之。颂中前半显第八识为因缘用，后半显与流转还灭作依持用。

讲解：本文在第八章以前，是以八段十门解释本识。而本章节论文，是总明本识；此下是引五教十理，来证明实有本识。外人问曰：你们唯识家，怎样知道这第八识，在离开了眼等六识之外，别有它的自体呢？论主答：这不是世间的现量之境，而要以圣言的教典，及比知的正理二量，来作决定性的权衡而知。

五教证的第一证，是《大乘阿毗达磨经》的颂文：‘无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。’原来有情第八识里的有漏、无漏种子，为一切染净现行法所依止，因比才有流转六趣染法的凡夫，及证得涅槃净法的圣人。

论识必当显体，不应约义。但这第八识的体性细微难显，所以‘以用显体’。这四句颂文的前二句，是显示第八识能给现法作因缘用；后二句，是显示与流转生死，及还灭涅槃作依持用。

论文三：界是因义，即种子识；无始时来展转相续，亲生诸法，故名为因。依是缘义，即执持识；无始时来与一切法等为依止，故名为缘。谓能执持诸种子故，与现行法为所依故，即变为彼及为彼依。变为彼者，谓变为器及有根身。为彼依者，谓与转识作所依止。以能执受五色根故，眼等五识依之而转。又与末那为依止故，第六意识依之而转，末那、意识转识摄故，如眼等识依俱有根，第八理应是识性故，亦以第七为俱有依。是谓此识为因缘用。

讲解：颂文‘无始时来界’，‘界’是‘因’义，指的是‘种子识’。它无始时来，种生现、现熏种，展转相续，刹那不断的生起一切现行果法，所以名之为‘因’。次句‘一切法等依’，这个‘依’字是‘缘’的意思，即执持识。它无始时来，为一切现行法所依止，所以名之为‘缘’。这个第八识，能执持诸法种子，种子生起现行，又为一切现行法所依止。‘即变为彼，及为彼依’句，变为彼就是由种子识变现为器世间，及有根身。‘为彼依’，意思就是第八识给七转识作为依止。如何给转识作依止？因为第八识能执受眼、耳、鼻、舌、身五种色根，所以眼等五识才得依五种色根而转起。又因为能给第七末那作依止故，所以第六意识，才得依这末那为心根而转起。这第七末那及第六意识，因为是属于转识之故，所以也同眼等五识一样的依俱有根。第八既是识的体性，按道理也应当以第七末那为俱有依。（注：

诸识转生的同时，必有不可或缺的根，为所依托，就叫做俱有依）。这就是第八识的‘因缘用’。

论文四：由此有者，由有此识；有诸趣者，有善恶趣，谓由有此第八识故，执持一切顺流转法，令诸有情流转生死。虽惑业生皆是流转，而趣是果，胜故偏说。或诸趣言通能、所趣，诸趣资具亦得趣名。诸惑业生皆依此识，是与流转作依持用。及涅槃证得者，由有此识，故有涅槃证得。谓由有此第八识故，执持一切顺还减法，令修行者证得涅槃。此中但说能证得道，涅槃不依此识有故。或此但说所证涅槃，是修行者正所求故。或此双说，涅槃与道俱是还减品类摄故。谓涅槃言显所证灭，后证得言显能得道，由能断道断所断惑，究竟尽位证得涅槃。能、所证断皆依此识，是与还灭作依持用。

讲解：这是解释第三句颂文‘由此有诸趣’句。由此有，就是由于有此现行法所依的第八识。‘有诸趣’，就是有三界人、天、地狱、饿鬼、畜生诸趣。也就是说：由于有此第八识之故，所以才能执持一切‘顺流转’的染法种子，生起有漏现行，令一切有情，都流转生死。虽然依惑造业，由业引生集苦的一切有漏，都叫做流转；然而，五趣是生死苦果，在流转道中，最为殊胜，所以才偏说诸趣为流转。或者，诸趣这个名字，是通称能趣的惑业，和所趣的苦果，连这诸趣所须的资具——器世间，也得随著所趣而名之为趣。一切惑、业、生的有漏所摄法，都是依托这第八识才得成就。所以第八识为有情流转的依持用。

‘及涅槃证得’者，由于有此第八识故，所以才有涅槃证得。因为此第八识执持一切‘顺还灭’的净法种子，生起无漏现行，令修道谛的行人，能够证得灭谛涅槃。这又有下列三家不同的解释：第一家说，此处所说不过是能证的道谛，而不是所证的涅槃。因为清净寂灭的涅槃法，不是亲依这第八识而有的。第二家说，此处所说的是所证的涅槃，而不是能证的道谛。因为涅槃即修行人正所欲求的觉果。第三家说，此处是双说涅槃和道谛。因为，不但道是还，涅槃是灭；而且道和涅槃，都可以说之为还、为灭，所以它们都是属于还灭品类。要知道这一句颂里，前面的‘涅槃’二字，是显示所证的灭谛；后面的‘证得’二字，是显示能证的道谛。以这能断的道谛，去断那所断的惑业，到了究竟断尽的地位，便证得了所证的减谛——涅槃。无论能断的道、所断的惑、能证的道、所证的灭，都得依托这第八识才行。所以这第八识，是为这还灭法作依持用。

论文五：又此颂中初句显示，此识自性无始恒有，后三显与杂染清净二法总别为所依止。杂染法者谓苦、集谛，即所能趣生及业、惑。清净法者谓灭、道谛，即所、能证涅槃及道。彼二皆依此识而有。依转识等理不成故。或复初句显此识体无始相续，后三显与三种自性为所依止，谓依它起、遍计所执、圆成实性，如次应知。今此颂中诸所说义，离第八识皆不得有。

讲解：再者，此颂首句‘无始时来界’，是显示这第八识体是无始恒有。后三句是显示这第八识给杂染、清净二法作总别的依止。第二句‘一切法等依’，是显示为染、净二法的总所依止。第三句‘由此有诸趣’，是显示为染法的别所依止。第四句‘及涅槃证得’，是显示为净法的别所依止。杂染法就是苦、集二谛，也就是所趣的生死，及能趣的惑业。清净法就是灭、道二谛，也就是所证的涅槃及能

证的道谛。这杂染和清净二法，都是依第八识而有的。若说是依七转识而有，则不应理。

还有一种解释，说这四句颂的第一句，是显示这第八识体无始时来相续无间。后三句是显示这第八识与三种自性为所依止：一、依它起自性，就是第二句‘一切法等依’。因为现行的有、无漏法，都是依种子因缘而起的。二、遍计所执自性，就是第三句‘由此有诸趣’。因为诸趣都是由遍计所执的我、法而有的。三、圆成实自性，就是第四句‘及涅槃证得’，因为无漏净法，就是圆成实性。所以说，‘后三显与三种自性为所依止，如次应知’。

论文六：即彼经中复作是说：‘由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示’。由此本识具诸种子，故能摄藏诸杂染法，依斯建立阿赖耶名，非如胜性转为大等。种子与果体非一故，能依所依俱生灭故。与杂染法互相摄藏，亦为有情执藏为我，故说此识名阿赖耶。已入见道诸菩萨众，得真现观，名为胜者。彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。或诸菩萨皆名胜者。虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解求彼转依，故亦为说，非诸转识，有如是义。

讲解：这是五教证的第二证，《阿毗达摩经》中四句颂文：‘由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示’。意思是：由于第八识能摄藏诸法一切种子，所以名叫阿赖耶。除非是入地菩萨的胜者，佛才给予开示。此识能够摄持所含藏的杂染诸法，依此意而建立阿赖耶名。并不像数论外道所说的由冥谛而生觉，由觉而生我心、五唯、五大、十一根、而归为神我所受用的二十五谛一样。因为本识种子与现行果法，非一非异，能依的诸法与所依的识体，都是生灭非常，所以不同于数论外道所说。

第八识‘与杂染法，互相摄藏’，就是能藏与所藏。‘亦为有情执藏为我’，就是我爱执藏，有此三义，所以叫做阿赖耶识。已入初地见道位的菩萨，得到了由二空所显的真理现观，名为胜者。因为它们能够证知悟解阿赖耶识，不起分别我执，所以世尊才给它们正式开示，使达究竟后地。或者说，各种菩萨都称为胜者。它们虽在见道以前，尚未证解阿赖耶识，但却对阿赖耶识有了不疑的信解，希望转所依的二障种子为无漏真智，而得涅槃妙果，所以世尊也一样给它们说阿赖耶。以上所说：‘具诸种子、摄藏诸法，除却第八阿赖耶识外，并非七转识有这种作用。

论文七：解深密经亦作是说：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。以能执持诸法种子，及能执受色根依处，亦能执取结生相续，故说此识名阿陀那。无性有情不能穷底，故说甚深，趣寂种性不能通达，故名甚细。是一切法真实种子，缘击便生转识波浪，恒无间断，犹如瀑流。凡即无性，愚即趣寂，恐彼于此起分别执，堕诸恶趣，障生圣道，故我世尊不为开演。唯第八识有如是相。

讲解：这是五教证的第三证。《解深密经》也有四句颂曰：‘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’。阿陀那是第八识的

异名，其相甚深，又甚微细，它所摄持的一切种子，刹那生灭，犹如瀑流，佛对凡夫、二乘向不轻易开演，恐怕它们分别执著为自内之我。

阿陀那译为执持，具有以下三义：一者能执持有、无漏法的一切种子令不失坏。二者能执受色根及根所依处的身，令生觉受。三者能执取‘中有’去投胎结生，令本、中、后三有生死相续，所以第八识又名阿陀那。何以说‘阿陀那识甚深细’？五性中的无性有情，它们没有三乘无漏种子，不能穷究阿陀那识的本源底蕴，所以说是‘甚深’。趣寂种性的愚法二乘，它们虽有无漏种子，而趣向于灰心灭智的空寂愚法，不能通达实证阿陀那识，所以说是‘甚细’。阿陀那识，是一切法的真实种子，一遇到外缘击发，便会生起七转识的现行波浪，生灭相续，恒无间断，有如瀑布长流一般。凡是无性有情（注：五种性之一，又称无种性。），愚是趣寂二乘——声闻种性和缘觉种性。恐怕它们于此阿陀那识分别我、法二执，使之起惑造业，堕诸恶趣，所以我佛世尊，不给它们开演此识。

论文八：入楞伽经亦作是说：如海遇风缘，起种种波浪，现前作用转，无有间断时。藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用转。眼等诸识无如大海恒相续转起诸识浪，故知别有第八识性。此等无量大乘经中，皆别说有此第八识。诸大乘经皆顺无我，违数取趣，弃背流转，趣向还灭，赞佛、法、僧，毁诸外道表蕴等法，遮胜性等。乐大乘者许能显示无颠倒理，契经摄故，如增一等，至教量摄。

讲解：这是五教证的第四证。《入楞伽经》也这样说：‘如海遇风缘，起种种波浪，现前作用转，无有间断时。藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用转’。意思是说藏识也如大海之水一样，一遇风力鼓荡的外缘，便兴起了激湍的七识波浪，相续而转，无间断时。但是间断的眼等转识，没有像大海那样‘恒相续转，起诸识浪’的作用。因此，我们知道除眼等转识之外，别有一个第八识的存在。

无量大乘经中，都别说有此第八识，诸大乘经皆顺应人无我之理，而违背数取趣——有情的我执，背弃流转生死的苦、集二谛，趣向还减的涅槃。赞扬佛、法、僧三宝做的利生功德，摧毁外道的邪说邪见，表显五蕴、十二处、十八界的缘起法，以简遮数论外道的‘二十五谛’，及胜论外道的‘六句义’。这些都和小乘的缘生无我之理一样。所以一切有情，乐行大乘者，皆称许大乘经典，能显示无颠倒的正理。这些经典，和小乘的《增一阿含经》等一样，同样的为佛所说，为至教所摄。

论文九：又圣慈氏，以七种因，证大乘经真是佛说：一先不记故：若大乘经佛灭度后有余为坏正法故说，何故世尊非如当起诸可怖事先预记别？二本俱行故：大、小乘教，本来俱行，宁知大乘独非佛说？三非余境故：大乘所说广大甚深，非外道等思量境界。彼经论中曾所未说，设为彼说亦不信受，故大乘经非佛说。四应极成故：若谓大乘是余佛说，非今佛语，则大乘教是佛所说，其理极成。五有有故：若有大乘，即应信此诸大乘教是佛所说，离此大乘不可得故。若无大乘，声闻乘教亦应非有，以离大乘决定无有得成佛义，谁出于世说声闻乘？故声闻乘是佛所说非大乘教，不应正理。六能对治故：依大乘经勤修行者，皆能

引得无分别智，能正对治一切烦恼，故应信此是佛所说。七义异文故：大乘所说义趣甚深，不可随文而取其义，便生诽谤谓非佛说。是故大乘真是佛说。如庄严论颂此义言：先不记俱行，非余所行境，极成有无有，对治异文故。

讲解：前面五教证所引诸颂，是引自佛说的大乘经典，证明六识之外别有第八识的存在。今更引慈氏弥勒菩萨所造的《庄严论》中，有七种理由证实大乘真是佛说。理由是：

一、先不记故：假使大乘经典，是佛灭度后有人为破坏正法，假托佛说所伪造者，那么佛在未灭度前，何不就像《正法灭经》所说：‘瞻波罗国城邑，有诸比丘灭我正法’似的，预先告知弟子：我灭度后，有人伪造大乘，破坏正法呢？佛既没有预为告知，可知大乘确是佛说无疑。

二、本俱行故：大乘小乘，有如人的二足，车之双轮，同时俱行，当然都是佛说，怎能说小乘是佛说，大乘不是佛说呢？

三、非余境故：大乘教理，广大甚深，决不是外道和小乘的思量境界。因此，在它们的经论中，不曾说过大乘的教理，就是说给他们听，他们亦不能信解受持，所以大乘经并非不是佛说。

四、应极成故：如果你们以为大乘是古佛或他方佛所说，不是今佛释迦所说，如此，不论是那一位佛所说，则大乘是佛说，应是大小乘教所共许的‘至极成就’了。

五、有无有故：如果你们不承认大乘经典，那就无话可说；若承认有大乘经，就应当相信大乘经真是佛说。因为离开佛说之外，别无能诠大乘妙理的教法了。假使没有大乘教，那声闻教也应当没有，因为离开了大乘，就没有修六度万行的菩萨，得证佛果。如果没有佛，是谁出世说声闻乘，教众生断烦恼了生死呢？所以声闻乘是佛所说，故应信大乘是佛所说。

六、能对治故：依照大乘经勤修六波罗蜜，都能引得亲契真如的无分别智，对治贪、嗔、痴等一切烦恼。故应相信此大乘教是佛所说。

七、义异文故：大乘所说的意趣至极深妙，往往义与文异，意在言外，不可随文取义，执指为月，便诽谤大乘非佛所说。

以上七种理由，包括在《庄严论》的一首颂文中：‘先不记、俱行，非余所行境，极成、有无有，对治、异文故。’

论文十：余部经中亦密意说，阿赖耶识有别自性。谓大众部阿笈摩中，密意说此名根本识。是眼识等所依止故。譬如树根是茎等本，非眼等识，有如是义。上座部经，分别论者俱密意说此名有分识。有谓三有，分是因义，惟此恒遍为三有因。化地部说此名穷生死蕴，离第八识，无别蕴法穷生死际无间断时。谓无色

界诸色间断，无想天等余心等灭，不相应行，离色、心等无别自体，已极成故。唯此识名穷生死蕴。

讲解：为证明有第八阿赖耶识，前面已经引大乘三经的四首偈子，现在更引小乘四经共为一教，也就是所引教证的第五证。此证理由是：不但大乘说有第八阿赖耶识，就是小乘一些部派的经论中，也以深密的微意，说离开六转识外，别有阿赖耶识的自体。像大众部阿含经中，密意说这第八识名‘根本识’。因为它是眼、耳、鼻、舌、身、意六识所依止故，这第八识譬如树根一样，是茎、干、枝、叶、花、果的根本。而眼等六识则没有这种意义。

上座部的经和分别说部的论中，俱密意说此名‘有分识’。有是三有，就是欲界、色界、无色三界。分是‘因’义，有分识是三界之因。前六识非恒非遍，所以不是有分识。唯有这第八阿赖耶识，是恒常周遍于一切时处，而为三界有情的生死之因。

化地部说此第八识名‘穷生死蕴’，除阿赖耶识外，没有它识能随顺生死，永无间断。在无色界各种色法间断了，无想天的有情前六识心都伏灭了，不相应行法离开了色、心二法别无自体，这是大、小乘教都承认的。所以唯有这遍于三界九地的阿赖耶识，可称之为‘穷生死蕴’。

论文十一：说一切有部增一经中，亦密意说此名阿赖耶，谓爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶。谓阿赖耶识是贪总别三世境故，立此四名。有情执为真自内我，乃至未断恒生爱著，故阿赖耶识，是真爱著处，不应执余五取蕴等，谓生一向苦受处者，于余五取蕴不生爱著。被恒厌逆余五取蕴，念我何时，当舍此命、此众同分、此苦身心，令我自在受快乐故。

讲解：说一切有部的《增一阿含经》，也密意说此第八识称为阿赖耶，更立出爱、乐、欣、喜四阿赖耶的名称。这四个阿赖耶名，是依于贪著三世总别之境而立的。有情众生妄执阿赖耶为真实自内之我，在未断这种妄执之前永生爱著，所以阿赖耶识是真正的爱著之处。不应当妄执其余五蕴等为真爱著处，在三恶趣受苦的众生们，对于五蕴不生爱著，他们往往厌恶五取蕴，总想我何时能舍弃此五取蕴，舍除这种众同分，舍除这种受苦的身心，令我得到自在快乐。

论文十二：五欲亦非真爱著处。谓离欲者，于五妙欲，虽不贪著，而爱我故。乐受亦非真爱著处。谓离第三静虑染者，虽厌乐受，而爱我故。身见亦非真爱著处。谓非无学，信无我者，虽于身见不生贪著，而于内我，犹生爱故。转识等亦非真爱著处。谓非无学，求灭心者，虽厌转识等，而爱我故。色身亦非真爱著处，离色染者，虽厌色身而爱我故。不相应行，离色心等，无别自体，是故亦非真爱著处。异生有学，起我爱时，虽于余蕴，有爱非爱，而于此识我爱定生。故唯此是真爱著处。由是彼说阿赖耶名，定唯显此阿赖耶识。

讲解：五欲也不是有情的真爱著处，因为声闻四果中的阿那含，它们已经断除了欲界的贪欲，于色界微妙的五欲尘境不起爱著，然而对于阿赖耶识的自内之我，仍旧爱著不舍。乐受也不是有情的爱著处，因为离了三禅天的天人，它们已

到舍念清净的四禅，已没有乐受可言，然而还有舍不得我爱执藏的阿赖耶识。身见也不是有情的真爱著处，因为除了无学位的阿罗汉外，其余有学位的初、二、三果，它们于无我之理虽能够信解，不起身见，然而对于阿赖耶识的自内之我，还照样执著。转识等也不是有情的真爱著处，因为除无学位外，其余求灭尽定，及无想定等的有学、凡夫，它们虽已厌弃了七转识及心所有法，然而犹有第八阿赖耶识的我爱执藏。色身也不是有情的真爱著处。因为生到无色界的人，已离色染，厌离色身，而仍然以阿赖耶识自内之我为我爱执藏。不相应行也不是有情的真爱著处，因为它们离了色、心等法就没有自体，所以不是其真爱著处，仍以阿赖耶识自内之我为我爱执藏。

此第八阿赖耶识，非到无学位不能究竟断除，所以当异生、有学他们起我爱时，虽于这五取蕴等的七种异执，或爱或不爱，但对于阿赖耶识的我爱是决无不生之理。所以，唯有这阿赖耶识才是有情的真爱著处。因此增一阿含所说的阿赖耶之名，决定是显示这真爱著处的阿赖耶识。

第十章 如何证明有第八阿赖耶识——十理证

论文一：已引圣教，当显正理。谓契经说，杂染、清净诸法种子之所集起，故名为心。若无此识，彼持种心不应有故。谓诸转识在灭定等有间断故。根、境、作意、善等类别易脱起故，如电光等不坚住故，非可熏习不能持种，非染净种所集起心。此识一类恒无间断。如苴胜等坚住可熏，契当彼经所说心义。若不许有能持种心，非但违经亦违正理。谓诸所起染、净品法，无所熏故，不熏成种，则应所起唐捐其功。染净起时既无因种，应同外道执自然生。

讲解：为证明有此第八阿赖耶识，前面已引五教为证，此下更引十理为证。佛经上说，由于杂染、清净种子之所集起，所以称为心。倘若没有这第八阿赖耶识，那持种的心就不应当有。因为七转识到灭尽定和无想定，都会间断。至于前六识所依的六根，所缘的六境，及作意心所，和善、恶、无记三性，都是常常转易，起不俱时，容易脱漏。有如光、声等性不坚住，不能受熏，不能持种。因此它们都不是染、净种子所集起的。唯有这第八识，性唯无记、舍受，前后一类，永无间断，有如香花熏习苴胜（注：苴胜为印度的胡麻），可以受熏持种，契合了经上所说‘心’的意义。

倘若不许有能持种的第八识心，不但违背了经义，而且也违背正理。何以故呢，因为所起能熏的染净品法，既没有所熏的对象，便不能熏成种子，既不能熏成种子，则其所起能熏的染、净功果，生死涅槃，岂不都没有作用了吗？如此，染、净起时既无种子为因，那就和无因外道一样，一切法都是自然而生了。

论文二：色不相应非心性故，如声光等，理非染、净内法所熏，岂能持种？又彼离识无实自性，宁可执为内种依止？转识相应诸心所法，如识间断易脱起故，不自在故，非心性故，不能持种，亦不受熏，故持种心理应别有。

讲解：色法和不相应行法，并非心性，好像音、光一样，理非染、净，不可受熏，不能持种。再者，这色法和不相应行法，它们离识之外没有实在自性，怎

么能为内种所依止呢？与转识相应的心所有法，它们和相应的心王一样会间断，性不自在，所以不能持种，也不能受熏。因此除转识及相应心所法外，依理而论，别有一个第八识的持种心。

论文三：有说六识无始时来，依根、境等前后分位，事虽转变，而类无别，是所熏习能持种子，由斯染、净因果皆成，何要执有第八识性？

彼言无义，所以者何？执类是实，则同外道，许类是假，便无胜用，应不能持内法实种。又执识类何性所摄？若是善、恶应不受熏，许有记故，犹如择灭。若是无记，善恶心时，无无记心，此类应断，非事善、恶，类可无记。别类必同别事性故。又无心位此类定无，既有间断，性非坚住，如何可执持种受熏？又阿罗汉或异生心，识类同故，应为诸染无漏法熏，许便有失。又眼等根或所余法，与眼等识根法类同，应互相熏，然汝不许，故不应执识类受熏。又六识身若事若类前后二念既不俱有，如隔念者非互相熏，能熏、所熏必俱时故。执唯六识俱时转者，由前理趣既非所熏，故彼亦无能持种义。

讲解：小乘经部师称，前六识从无始以来，依六根、六境、作意、三性等而有，在前后分位上虽有转变，而其识类前后并无差别。因此可以受熏，也能持种，染、净的因果都可以成立，何必一定要有一个受熏持种的第八识呢？

论主驳曰，这种言论毫无意义，一者你们所执著的识类，是实是假？若执后念识类是有实体，那便同于外道。若许后念识类是假，那便没有殊胜的功用，就不能执持这真实的内法种子。二者，你们所执的识类，在三性中是属于那一性呢？若是属于善性或恶性，那就不能受熏。不但善和恶不能互为能熏与所熏，因为大家共许善、恶是属于有记之故。好像‘择灭无为’的无漏善，它不能再受善、染诸法的熏习。如果是属于无记，起善、恶心起时无记心就间断，如何能够受熏？也不可执著事是善、恶，类可无记。因为分别事的识类，必定与它所分别的事是同属一性。三者，当五位无心位时，这识类决定没有。像这样既有间断体性又不坚住的识类，如何可以持种受熏呢？

又有师别破曰：若阿罗汉和异生之心，它们的识类若是相同，则阿罗汉便能为染法所熏，异生便能受无漏法所熏，若许此说，便有过失。再者，眼等六根，是识所依的根类；色等六境，是识所变的法类。如此根、法类同，就应当能够互相受熏，然而你们小乘不许，既不许根类和法类能够受熏，就不应当执著识类能受熏。再者，六识身若缘前后事，这前后二念非同时俱有，则必有间隔，有间隔者怎能互相受熏？因为所熏的识类必须是同时俱有才行。

不信有能受熏持种的第八识，而执著有俱时而转的前六识者，由前面破识类受熏的道理予以例破。纵使六识俱时的说法能移成立，然而它既非所熏，当然也没有持种的意义了。

论文四：有执色心自类无间，前为后种，因果义立，故先所说为证不成。彼执非理，无熏习故。谓彼自类既无熏习，如何可执前为后种？又间断者应不更生，

二乘无学应无后蕴，死位色、心为后种故。亦不应执色、心展转互为种生。转识色等非所熏习，前已说故。

讲解：有小乘师，执著于色与色为自类，心与心为自类，前色生后色，前心生后心，这样自类无间的前为后因，后为前果，建立了因果的意义。因此，所说的别有第八阿赖识不能成立。

论主反驳说，这种主张不合理，因为没有熏习的缘故。既然色、心自类不能熏习，怎能说前念有后念种子？假定前念色、心能为后念种子的话，那么生无色界时色法已断，生无想天时心法不起。既已间断，后来再堕落下界，就不能再生色心了。再者，二乘无学，他们也应当没有断尽烦恼的最后心，当然也不能入无余涅槃不受后有。因为你们说前念的死位色、心能为后因，后后应同前前，他如何能断尽烦恼，入无余涅槃，不受后有呢？

也不可执著于色中有心的种子，后当生心；心中也有色的种子，后当生色，如是展转互为种生。当知，转识间断，色根非心，他们都不是所熏习的东西，如何能为诸法种子呢？

论文五：有说三世诸法皆有，因果感赴无不皆成，何劳执有能持种识？然经说心为种子者，起染、净法势用强故。彼说非理！过去、未来非常非现，如空华等，非实有故。又无作用不可执为因缘性故。若无能持染、净种识，一切因果皆不得成。

讲解：小乘有部师说：过去、现在、未来三世诸法都是实有，因能感果，果能赴因，因果感赴，无不皆成，何必另立执持种子的第八识体呢？

论主反驳说，佛经上说阿赖耶之心能够摄持种子，是因为它生起染、净之法势用强盛。有部之说非理，因为过去法已灭，未来法未生，既非常无间断，又非现量所得，好像空华没有实体。既无实体，当然没有感果的作用，怎可执著它有种子的因缘性呢？因此，如果没有一个执持染、净法种的阿赖耶识，一切因果都不能成立。

论文六：有执大乘遣相空理为究竟者，依似此量拨无此识及一切法，彼特违背前所引经，知断证修，染、净因果皆执非实，成大邪见。外遣毁谤染、净因果，亦不谓全无，但执非实故。若一切法皆非实有，菩萨不应为舍生死，精勤修集菩提资粮。谁有智者为除幻敌，求石女儿用作军旅？故应信有能持种心，依之建立染、净因果。彼心即是此第八识。

讲解：清辩一系的无相大乘，以无相之空理为究竟，依据似是而非的比量，来否定阿赖耶识及一切染、净因果等法，这种论调，违背了我们前面所引证的经义。例如知苦、断集的染法因果；证灭、修道的净法因果，它一概都执为非实，这岂不是成为外道的大邪见？因为外道毁谤染、净因果，并非说完全没有，但执著于染因不能感恶果，净因不能感善果，染、净因果，没有实法而已。

假使一切法都非实有，菩萨就不应起大悲舍生死，精勤修集菩提资粮。生死菩提既非实有，那位有智慧的人，肯为除灭虚幻之敌，而以石女之儿用作军旅呢？所以应当相信有一个能够执持种子的心，依此心建立染净因果。这个心就是阿赖耶识。

论文七：又契经说：有异熟心，善、恶业感，若无此识，彼异熟心，不应有故。谓眼等识有间断故，非一切时是业果故，如电光等非异熟心。异熟不应断已更续，彼命根等无斯事故。眼等六识业所感者，犹如声等非恒续故，是异熟生，非真异熟。定应许有真异熟心，酬牵引业遍而无断，变为身器作有情依，身器离心非有故。不相应法无实体故，诸转识等非恒有故，若无此心谁变身器？复以何法恒立有情。

又在定中或不在定，有别思虑无思虑时，理有众多身受生起。此若无者，不应后时身有怡适或复劳损。若不恒有真异熟心，彼位如何有此身受？非佛起余善心等位，必应现起真异熟心，如许起彼时非佛有情故。由是恒有真异熟心。彼心即是此第八识。

讲解：这是所引的第二理证。契经上说，有异熟心，是前世善恶业因，感得今世的异熟总报果。假使没有这第八识，那异熟心也不应当有。因为眼等六识有时间断，并非一切时都可做业果，如石火电光一样，所以不是异熟心。异熟心不应当断了又续，因为命根和五根等的异熟是相续不断，断即不续，没有断了又续的情形。眼等六识，由业所感，并非永恒相续，所以是异熟生，并不是真异熟。我们要承认有一个真正的异熟心，它能够酬牵业因，引生报果，普遍于三界九地、五趣、四生，不间断的变现为根身器界，作为有情的依止。这根身器界，离开了异熟心是不存在的。不相应行法没有实体，六转识又非恒有，假定没有这异熟心，谁变根身器界，又凭什么恒立有情？

又如禅师坐禅，若在定中或不在定中，或有思虑或无思虑，理应有很多不同的身受生起。如果没有第八识，出定后其身就不会有禅悦的怡适、或禅病的劳损。如果没有恒遍的真异熟心在定中领纳，它如何会有这身受的感觉。

除佛以外的菩萨、二乘、及凡夫众生，所起的善、恶、无记心位，必定现起真异熟心，因为这九法界的众生，都不是佛所示现的有情。由于以上所说之理，故有情必定恒有真异熟心，此真异熟心就是第八阿赖耶识。

论文八：又契经说：有情流转五趣、四生，若无此识，彼趣生体不应有故。谓要有实有、恒、遍、无杂，彼法可立正实趣、生。非异熟法趣、生杂乱。住此起余趣、生法故。诸异熟色及五识中业所感者，不遍趣、生，无色界中全无彼故。诸生得善及意识中业所感者，虽遍趣、生，起无杂乱，而不恒有。不相应行无实自体，皆不可立正实趣、生。

唯异熟心及彼心所，实、恒、遍、无杂，是正实趣、生。此心若无，生无色界起善等位，应非趣、生。设许趣、生摄诸有漏，生无色界起无漏心应非趣、生。便违正理。勿有前过及有此失，故异熟法是正实趣、生。由是如来非趣、生摄，

佛无异熟无记法故。亦非界摄，非有漏故，世尊已舍苦、集谛故。诸戏论种已永断故。正实趣、生既唯异熟心及心所，彼心、心所离第八识理不得成。故知别有此第八识。

讲解：这是所引的第三理证。佛经上说：有情流转于五趣、四生，如果没有这第八真异熟识，五趣四生之体就不应当有。必须具备实有、恒续、周遍、无杂四个条件，那正实的趣、生法才可以建立。即一者要有实体，假法不能称为趣、生，因为趣、生实有，是业所感。二者要恒续，即无间断法方称趣、生之体，一期之中要恒续。三者周遍，通三界九地。四者无杂，意谓生此趣此生方起此法，名此趣此生。不然，将有下列诸种过失：一者，如果不具以上四义，那五趣四生之体便会杂乱。例如住在天趣的有情，而生起其余人、畜等趣的果法；住在卵生的有情，而生起其余胎、湿等生的果法，这五趣四生之体，不是就杂乱得不成其为趣、生了吗？二者，各种诸异熟色（即色法中的五根五境十处，除去声尘的九处），和前五识中业所召感的果，即异熟所生的苦、乐、舍三受，都不是周遍五趣、四生之法。天趣化生的无色界，完全没有各种异熟色、和前五识中业所召感的果。三者，由前世修行感得今世与生俱起的一切善法，及第六识业因所感的别报果，虽能周遍于五趣四生，起无杂乱，但非恒有，在五无心位时则又间断。四者，不相应行法不与色、心相应，因其没有自体，不能建立为正实趣、生的总报果。

唯有真异熟心及其心所，具备了实有、恒常、周遍、无杂这四个条件，是正实的五趣、四生。如果没有这真异熟的无记心，那生到无色界的有情，生起善心位时，应当是没有五趣、四生的总报体。如果无色界的有情，它们所起的善法，是属于五趣四生所摄的三界有漏，应当有报体的话，那么二乘圣者的阿那含，生‘非想处’起‘无所有处’的无漏善法，就应当不是趣、生。假定真的如此，便违背了三界有情无一不是五趣所生的正理。要想避免前述过失，那就应以真异熟识为正确的五趣四生。

由此可见，如来不属于趣、生所摄，因为佛没有异熟无记之法。也不是属于‘界’摄，因为佛不是有漏法，佛已舍去苦、集二谛一切有漏的戏论种子。既然唯有异熟心及其心所，是正实趣生，则这异熟的心、心所法，离开了第八识则不能成立。

论文九：又契经说：有色根身是有执受，若无此识，彼能执受不应有故。谓五色根及彼依处，唯现在世是有执受，彼定由有能执受心。唯异熟心先业所引，非善、染等，一类、能遍、相续执受有色根身，眼等转识无如是义。此言意显眼等转识皆无一类、能遍、相续执受自内有色根身，非显能执受唯异熟心，勿谓佛色身无执受故。然能执受有漏色身唯异熟心，故作是说。谓诸转识现缘起故，如声、风等，彼善染等非业引故，如非择减。异熟生者非异熟故，非遍依故，不相续故，如电光等，不能执受有漏色身。诸心识言亦摄心所，定相应故，如唯识言。非诸色根不相应行，可能执受有色根身，无所缘故，如虚空等。故应别有能执受心，彼心即是此第八识。

讲解：这是所引的第四理证。又有佛经说，有色根身之所以能够存在，是因为它有能执受的第八识。若无此识，那能执受的东西就不应当有。也就是说，眼等五根及根所依处，只有现在世有执受，这证明了有一个能执受之心，唯有这第八异熟识，才是能执受的心，因为此异熟心是前世先业所引生的总报体；它不是善、也不是恶，而是无覆无记性；在一期生死中，它始终一类能够周遍，永恒相续执受著有色根身。除此第八识外，眼等六转识没有以上执受的意义。

以上所说，是显示除第八异熟心外，其余的六转识，没有一类普遍相续的意义、能执受自内的有色根身。这并不是说，唯有凡夫的异熟心才能执受，而诸佛的无漏识没有能执受的功能，不过是言说执受凡夫有漏色身，那就非异熟心不可了。以上所说的六转识，都是以现在的缘而生起，好像电光一样，没有执受的功用。

以上所说心法也包括心所法，因为心法和心所法肯定相应，如唯识所说。各种色根和不相应行，不可以执受有色根身，因为没有缘虑作用。因此应当另有能执受之心，那种心就是第八识阿赖耶识。

论文十：又契经说：寿、暖、识三更互依持，得相续住。若无此识能持寿、暖，令久住识不应有故。谓诸转识有间有转，如声、风等无恒持用，不可立为持寿、暖、识。唯异熟识无间无转，犹如寿、暖有恒持用，故可立为持寿暖识。经说三法更互依持。而寿与暖一类相续，唯识不然，岂符正理。

讲解：这是所引的第五理证。又，佛经说：凡有色身的有情，寿命、暖气（体温）、与异熟识三法，如三足鼎立，更互依持而得相续而住。如果没有这异熟识持寿和暖，使之久住于世的识就不应当有。因为六转识有间断变易，如声、风一样，没有永恒执持的功用，不能成为执持寿和暖的识。唯有这第八异熟识，没有间断和变易，在从生到死的一期生命中，有恒久执持的功用。所以能立为执持寿和暖的识。佛经上说，寿、暖、识三法，是互相依持。假如寿、暖二法一类相续，唯有识不是这样的话，就不符合经上所说的正理了。

论文十一：虽说三法更互依持，而许唯暖不遍三界，何不许识独有间转？此与前理非为过难。谓若是处具有三法，无间转者可恒相持。不尔，便无恒相持用。前以此理，显三法中所说识言，非论转识，举暖不遍岂坏前理？故前所说，其理极成。又三法中，寿、暖二种既唯有漏，故知彼识如寿与暖定非无漏。生无色界起无漏心，尔时何识能持彼寿？由此故知有异熟识，一类恒遍能持寿、暖，彼识即是此第八识。

讲解：外人诘难曰：经上虽说寿、暖、识三法互相依持，然而‘暖’却不遍三界，无色界有情则无暖，何以‘识’不可以间断呢？论主答：此难不能成立，佛经上说三法互相依持，那是说在欲、色界里同时俱有的寿、暖、识三法，没有间断和转易，可以恒相依持。否则，若有间断像六转识一样，便没有恒相依持的功用了。并不是说连无色界也有暖法。而且前面以恒相依的道理，所显示那寿、暖、识三法中的识，是指一类相续的第八识，并不是有间断的六转识。

再者，三法互依的寿、暖二法，既唯有漏，所以知道三法中的识也不是无漏。生到无色界的人，生起无漏心，那时虽无色、暖，尚有寿命，试问是什么识在执持这寿命呢？既不是有间断的前六识，也不是无漏心，因此知道有一个一类无记，相续恒有、体遍三界的异熟识，能持寿、暖。这异熟识就是第八识。

论文十二：又契经说，诸有情类，受生命终必住散心，非无心、定，若无此识，生死时心，不应有故。谓生死时身心昏昧，如睡无梦，极闷绝时，明了转识必不现起。又此位中，六转识行相所缘不可知故，如无心位必不现行。六种转识、行相所缘，有必可知，如余时故。真异熟识极微细故，行相、所缘俱不可了，是引业果，一期相续，恒无转变，是散有心，名生死心不违正理。

讲解：这是所引的第六理证。佛经上说：诸有情类，在投胎受生及报尽命终之时，必然住于散心位，而不是住于无心和定心。此位不过是没有六转识，并不是没有第八识。如果没有这第八识，那生死时就不应当有心识。因为有情在生死时，五识身及第六识都已昏沉闇劣，好像五无心位中的熟睡、闷绝一样。这时明了意识必定不能生起，并且此时六转识的行相与所缘均不可知，就如无心位时必定不起现行。假定生死位中有六转识，其行相与所缘肯定可知，像平常散心位一样。第八真异熟识极其微细，它的行相与所缘俱不可知，它是前世引业之果，在一期生死相续中恒无转变，是散心位，而不是定心；是散心位而不是无心。此第八真异熟识，名为‘生死心’，决定不违正理。

论文十三：有说：五识此位定无，意识取境或因五识，或因他教，或定为因，生位诸因既不可得，故受生位意识亦无。

讲解：有一派大乘异师说：五转识在生死位中决定没有，第六意识缘取外境，有三种因，或因五识缘尘境，随取影像；或因他人说教别取知解；或因禅定取殊胜境。既然是生位这些原因都不存在，所以受生位肯定没有第六意识。

论文十四：若尔，有情生无色界，后时意识应永不生，定心必由散意识引，五识、他教彼界必无，引定散心无由起故。若谓彼定由串习力，后时率尔能现在前。

彼初生时宁不现起？又欲、色界初受生时，串习意识亦应现起。若由昏昧初未现前，此即前因，何劳别说？有余部执生死等位，别有一类微细意识，行相所缘俱不可了。应知即是此第八识，极成意识不如是故。

讲解：论主反驳说：如照你所说，那有情生到无色界时，他的意识就永远不能生起了，因为无色界的定心必由散心意识引生。能生意识的‘五识’和‘他教’二因，在无色界决定不存在，如此，则能够引定心的散心意识尚无从生起，试问那定心又怎样引生？

大乘异师又救曰：无色界里虽无能生散意的二因，然而它们的定心，却是由于在下界时，散意引定的惯习之力，到无色界后随能现前，这又有什么不对呢？

论主反难说：照你说定心既因下界惯习之力而起，何不起于初生刹那，而待后时呢？再者，欲、色界的有情初受生时，其前世串习的意识也应当现前，何以没有呢？若说无色界的定心，及下界的散心，在初生刹那不能现起者，是因为有情初生时昏昧之故，何必再用其它解释。小乘上座部师，主张在生死位中，别有一类微细意识，它的行相和所缘俱不可知。当知这微细意识，就是这第八识。因为大家所公认的意识，只有可以了知的一类，它不同于这不可了知的第八识。

论文十五：又将死时，由善恶业上下身分，冷触渐起，若无此识，彼事不成。转识不能执受身故。眼等五识各别依故，或不行故，第六意识不住身故，境不定故，遍寄身中恒相续故，不应冷触由彼渐生。唯异熟心，由先业力，恒遍相续，执受身分，舍执受处冷触便生，寿、暖、识三不相离故。冷触起处，即是非情，虽变亦缘而不执受。故知定有此第八识。

讲解：有情将命终时，善业重的从下向上冷，恶业重的由上向下冷，这是将舍执、受的第八识，带著今世所造的业因，或上生善趣，或下堕恶道，如果没有这个第八识，这种情况就不能成立，因为六转识不能执、受身体。眼等五识也不能执受，一者各别依根，各自缘境。二者或缘不具不起现行。若根坏缘缺，命终前则先舍五识，由此二因，眼等五识不能执、受。第六意识也不能执、受，它不是去后来先的主人翁，不住色身一处故；它缘不定；它遍寄身中诸根，随逐缘境，相续转故，不能说冷触是由意识生起。唯有第八真异熟心，是由先世业力所引的总报果，所以才恒、遍、相续的执、受根身。凡是舍弃了执受的部分，冷触便生。因为寿、暖、识三法是不相离的，识若离去，寿、暖、也必随之而离，所以冷触起处，便成了没有知觉的非情外器，这非情外器虽也为第八识所变与所缘，但却不为第八识所执、受。因此知道除六转识外，决定有一个第八识。

论文十六：又契经说：识缘名色，名色缘识，如是二法，展转相依，譬如束芦俱时而转。若无此识，彼识自体不应有故。谓彼经中自作是释，名谓非色四蕴，色谓羯逻蓝等，此二与识相依而住，如二束芦更互为缘，恒俱时转，不相舍离。眼等转识摄在名中，此识若无，说谁为识？亦不可说名中识蕴，谓五识身，识谓第六。羯逻蓝时无五识故。又诸转识有间断转故，无力恒时执持名色，宁说恒与名色为缘？故彼识言显第八识。

讲解：这是所引的第七理证。佛经上说：‘识缘名色，名色缘识’，名色是五蕴的总名：受、想、行、识四蕴，是但以诂名而知的心法；色之一蕴，是有质碍性的色法，这在羯逻蓝位，名色与识互相依存，如二束芦同时安立。如果没有第八识，那‘识缘名色，名色缘识’的识指的是什么呢？

不能说名中的识蕴是前五识，‘识缘名色’的识是第六意识，因为在羯逻蓝位没有前五识。而且，因为六转识有间断，有转易，其性不坚，没有能力永远执持名色，怎能说永远与名色为缘呢？所以，经中说的‘识缘名色，名色缘识’的那个识，指的是第八识阿赖耶识。

论文十七：又契经说：一切有情皆依食住。若无此识，彼识食体不应有故。谓契经说：食有四种：一者段食，变坏为相，谓欲界系，香、味、触三于变坏时

能为食事，由此色处非段食摄，以变坏时色无用故。二者触食，触境为相，谓有漏触才取境时摄受喜等，能为食事，此触虽与诸识相应，属六识者食义偏胜，触粗显境，摄受喜、乐，及顺益舍，资养胜故。三意思食，希望为相，谓有漏思与欲俱转，希可爱境能为食事。此思虽与诸识相应，属意识者食义偏胜，意识于境希望胜故。四者识食，执持为相。谓有漏识由段、触、思势力增长能为食事。此识虽通诸识自体，而第八识食义偏胜，一类相续执持胜故。由是集论，说此四食、三蕴、五处、十一界摄。此四能持有情身命，令不坏断，故名为食。

讲解：这是所引的第八理证。佛经上说：三界、五趣、四生的一切有情，都要依靠‘食’而维持生命。如果没有这第八识，识食的自体就不应当存在。佛经上说食有四种，是段食、触食、意思食、识食。一者段食，段是形段，以消化为其自相，欲界有情以此食资养身命，必须食物含有香气、滋味，及冷、暖、坚、软的触尘。色境非段食摄，因以眼缘色，不能饱腹也。

二者触食：以接触外境为其自相，由触心所与境接触，摄取喜、乐、舍受以资养身心而成为食事。触虽遍通八识，但对第六识来说食义偏胜。三者意思食：此食以希望为其自性，有漏的思心所和欲心所俱时转起，希求可爱的顺境以为食事。这意思食虽遍通八识，但对第六意识则食义偏胜。因为它对于可爱境界希望的殷切，不是余识之所能及。四者识食：此食以执持为其自相，这是凡夫的有漏识，由于段食、触食、意思食这三食资养之故，使其执持势力得以增长，能为食事。这识食虽遍通八识，但以第八识的食义偏胜。因为它是一类相续，恒不改易，执持身命的功用殊胜。

所以《杂集论》说：这四种食，在五蕴里，属三蕴所摄：段食属色蕴，触、思二食属行蕴，识食属识蕴。在十二处里，属五处所摄：段食属香、味、触三处，触、思二食属法处，识食属意处。在十八界里属十一界所摄：段食属香、味、触三界，触、思二食属法界，识食属前六识及意根七界。因为这四种食，能够执持有情的身命，使之不坏，亦不断灭。所以名之为食。

论文十八：段食唯于欲界有用。触、意、思食虽遍三界，而依识转，随识有无。眼等转识有间有转，非遍恒时能持身命，谓无心定、熟眠、闷绝、无想天中，有间断故。设有心位随所依缘，性、界、地等有转易故。于持身命，非遍非恒。诸有执无第八识者，依何等食，经作是言：一切有情，皆依食住。

讲解：四食中的段食，唯在欲界有情有用，所谓欲，指饮食欲、睡眠欲、和男女的淫欲。触和意、思二食虽遍三界，但毕竟是依识而起作用，随著识的有无而转。前六识有时间断，有时转易，不是遍通三界恒时而有，如在五种无心位时就间断了。就是在有心位，也是随其所依的根和所缘的境，在善、恶、无记三性，及三界、九地里，时有转易。因此则六识非遍非恒，不能执持身命。一般人执著没有第八识，试问如果没有第八识，佛经如何说‘一切有情，皆依食住’呢？

论文十九：非无心位，过去未来识等为食，彼非现常，如空华等，无体用故。设有体用，非现在摄，如虚空等，非食性故。亦不可说，入定心等与无心位有情

为食，住无心时彼已灭故。过去非食已极成故。又不可说无想定等，不相应行即为彼食，段等四食所不摄故。不相应法非实有故。

讲解：有人说：过去的识和未来的识，不是可以做识食的体吗？论主破曰：过去和未来，既不是现有，又不是恒常，如病眼所见的空华，没有体用。假如有体用，也不是现在所摄，与虚空无异，又怎能为识食的体性？也不可以说初入定时的心、离定前不远，可以给无心位的有情作为识食的体性。因为住无心位的有情，它那入定时的心，已被伏灭成为过去了，怎能为现在识食的体性呢？

又不可说当在无想定、灭尽定中，不相应行法，就是彼无心位的识食体性，何以故，因为段等四食并不包含无想定等，同时不相应行法也并非实有。

论文二十：有执灭定等犹有第六识，于彼有情能为食事，彼执非理，后当广破。又彼应说生上二界无漏心时以何为食？无漏识等破坏有故，于彼身命不可为食。亦不可执无漏识中有有漏种能为彼食，无漏识等犹如涅槃，不能执持有漏种故。复不可说上界有情身命相持，即互为食，四食不摄彼身命故。

讲解：上座部认为，入于灭尽定时犹有第六意识，可以作为定中有情的食事。论主称此说不合道理，后面当有详破。又有人执著，当灭尽定人上生色、无色界，生起无漏心时，以什么为食呢？你不可说：此时有漏意识既已间断，那就以无漏识为食吧。殊不知无漏识生起时要破坏有漏，无漏识犹如涅槃，怎能执持有漏的烦恼种子呢？也不可说色界和无色界的有情，起无漏心时，可以根身执持寿命，用寿命执持根身，这身、命相持，互为食事。因为佛只说四食，这身食和命食，不是四食所摄。

论文二十一：又，无色无身命，无能持故，众同分等无实体故。由此定知，异诸转识有异熟识一类恒遍，执持身命令不坏断，世尊依此故作是言：一切有情皆依食住，唯依取蕴建立有情，佛无有漏非有情摄，说为有情依食住者，当知皆依示现而说。既异熟识是胜食性，彼识即是此第八识。

讲解：再者，无色界的有情没有色身，拿什么来持命呢？命根和众同分属于不相应行，无有实体，也不能做识食之体。由此可知，决定知道另有一种与六转识不同的异熟识。它一类相续，恒常周遍，执持有情身命，使之不断不坏的识食之体。世尊即依此识的意义，而说：‘一切有情，皆依识食而得安住’。

有设难曰：如这样说，佛也是依食而住的有情了，否则，何以言‘遍’。答曰：唯依有漏的五取蕴而建立有情，佛无‘有漏’，当然不属于有情所摄。然而，说为有情依食住者，当知那是依佛方便示现的应身而说的，实则佛非有情，非非有情。

既知识食虽遍通八识，要以异熟为殊胜食体。那识食，实在即是此第八识。

论文二十二：又，契经说：住减定者，语、身、心行无不皆灭。而寿不灭，亦不离暖，根无变坏，识不离身。若无此识住灭定者，不离身识不应有故。谓眼等识行相粗动，于所缘境起必劳虑。厌患彼故，暂求止息，渐次伏除至都尽位。依此位立住灭定者，故此定中彼识皆减。若不许有微细一类，恒遍执持寿等识在，

依何而说识不离身。若谓后时彼识还起，如隔日疟，名不离身。是则不应说心行灭，识与想等起灭同故。寿、暖诸根应亦如识，便成大过。故应许识如寿、暖等实不离身。

讲解：这是所引的第九理证。契经上说：住灭尽定的人，它们身行的出入息，语行的寻、伺，心行的受、想皆已灭除，而寿命不灭，也不离暖，根不变坏，识不离身。如果没有这第八识，那灭尽定人的‘不离身识’，就不应当有。

或问：不离身的识，不许是六转识吗？答曰：不可，因为六转识行相粗显，于六尘境攀缘不定，而且因劳苦思虑而感疲劳，生起厌患，暂求止息，从粗到细，观无相想，渐次伏除，直到灭尽位，即依此位建立‘灭尽定’名。所以在灭尽定中的六转识，无不都灭。如果不许有一个微细难知的一类无记、恒无间断、体遍三界、执持寿、暖的第八识存在，经上依据什么说‘识不离身’呢？

说一切有部救说：灭尽定的六转识虽已伏灭，但后来出定时还要再起。所以说‘识不离身’，就好像隔日一发的疟疾似的，名叫‘识不离身’。论主驳曰：照这样说，经中就不应说‘心行灭’，要说‘识灭’才对。因为说‘心行灭’，原本是为显示定中有识，现在你们所说的识，是和心行的受、想于定中同灭，定后同起。寿、暖二法，以及诸根也应当同识一样，在定中无，出定方有。这样岂不是等于死而复生。因比，我们应当承认转识之外，另有一个第八识，在灭尽定中与其所执持的寿、暖二法，不离于身。

论文二十三：又此位中若全无识，应如瓦砾，非有情数，岂得说为住灭定者。又，异熟识此位若无，谁能执持诸根寿、暖？无执持故皆应坏灭，犹如死尸，便无寿等。既尔，后识必不还生，说不离身彼何所属？诸异熟识舍此身已，离托余身无重生故。

讲解：住灭尽定位的人，若完全没有识，就应当如砖石瓦砾一样，不能叫做有情了，怎可说它是住灭尽定的人呢？又，住灭尽定位的人如果没有异熟识，谁能执持根身、寿、暖？既然没有能执持的识，那根身岂不要腐坏，同死尸一样没有寿了？如此则出定后的识如何还生？经中所谓‘识不离身’的话，也就没有著落了。如果第八识真在灭尽定中舍了此身，它立刻会到别处转生另一他身。他是永恒存在，但不可能死后再生。

论文二十四：又，若此位无持种识，后识无种如何得生？过去、未来不相应法，非实有体，已极成故。诸色等法离识皆无，受熏持种亦已遮故。然灭定等无心位中，如有心位定实有识。具根、寿、暖有情摄故。由斯理趣，住灭定者，决定有识实不离身。

讲解：再者，在修灭尽定的时候，如果没有执持种子的识，那出定的识既无种子，如何得生？过去、未来及不相应行，皆非实有本体，这是大、小乘教所承认。十一色法离识即不存在，它们也不能受熏持种。然而在灭尽定等无心位中的人，肯定和有心位一样有识，因为一切有情都具有根身、寿、暖。由上所说，可知住灭尽定位的人，决定有个第八识，实不离身。

论文二十五：若谓此位有第六识，名不离身亦不应理，此定亦名无心定故。若无五识名无心者，应一切定皆名无心，诸定皆无五识身故。意识摄在六转识中，如五识身灭定非有。或此位识行相所缘不可知故，如寿、暖等非第六识。若此位有行相所缘可知识者，应如余位，非此位摄，本为止息行相所缘可了知识，入此定故。

讲解：如果认为修灭尽定时，有第六识名不离身识，此不应理。因为灭尽定又名无心定。如果没有前五识称为无心，那么一切定都可以名无心，因为一切定都没有前五识。意识包括在六转识中，它像前五识一样，修灭定时即不存在。你们或说，灭尽定中识的行相如寿、暖一样的微细难知，所以不是粗动的第六识。倘若在灭尽定位，有行相、所缘可知的第六识，这灭尽定位就应当如余位有心一样，而不是灭尽定位所摄了。

论文二十六：又若此位，有第六识，彼心所法为有有无？若有心所，经不应言住此定者心行皆灭；又不应名灭受想定。此定加行但厌受想故，此定中唯受、想灭。受、想二法资助心强，诸心所中独名心行。说心行灭何所相违。无想定中应唯想灭，但厌想故，然汝不许，既唯受、想资助心强，此二灭时心亦应灭。如身行灭而身犹在，宁要责心令同行灭？

讲解：又若灭尽定位尚有第六识存在，此第六识的心所法是有是无？若有心所法，经中就不应当说住灭尽定的人受、想都灭，同时，灭尽定也不该叫‘灭受想定’。

经量部自救说：这减尽定的加行位，只是厌患受、想二法，所以定中唯减受、想。受、想二法资助心王的作用较强，独名之为‘心行’。这与经中所说的‘心行灭’并不相违。

论主破曰：照你们说，在修‘灭尽定’前但厌受、想，唯受、想灭。那么无想定中，就应当唯有‘想’灭，因为定前只厌于‘想’。然而你们不许，为什么偏许灭尽定中，唯受、想灭呢？既然说受、想二法，资助心王的势用较强，那么这受、想二法灭时，那六识心王也应该随之而灭呀。

经量部救曰：灭尽定人，就像身行灭时身犹存在一样，为什么要责第六识心王与心行的受、想同灭呢？

论文二十七：若尔，语行寻、伺灭时语应不灭，而非所许。然行于法有遍非遍，遍行灭时法定随灭，非遍行灭法或犹在。非遍行者谓出入息，身息灭时身犹在故。寻、伺于语是遍行摄。彼若灭时语定无故。受、想于心亦遍行摄，许如思等大地法故。受、想灭时心定随减，如何可说彼灭心在。

讲解：论主破曰：假定以‘身行灭而身不灭’为例，可使心行灭而意识不灭的话，那么，当语行的寻、伺灭时，语也应当不灭。然而这又是你们所不许，既不许语行灭而语不灭，为什么偏许心行灭而心不灭呢？

‘行’对法来说，有遍行和非遍行两种。遍行灭的时候，这个法也随之而灭；非遍行灭的时候，这个法或随之而灭，或依然存在。例如住灭尽定人，身行的出入息灭了，而身仍存在，这就是非遍行；而语行的寻、伺灭了，而语也决定随之而灭，这就是遍行。心行的受、想是遍行所摄，就像‘思’等‘大地法’一样（注：受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地等，是小乘所立与一切心相应而起的十大地法）。所以心行的受、想灭时，心法的第六识必定随之而灭。怎么可说，受、想虽灭，而意识犹在呢？

论文二十八：又许思等是大地法，灭受、想时彼亦应灭。既尔，信等此位亦无。非遍行灭余可在故，如何可言有余心所？既许思等此位非无，受、想应然，大地法故。又此定中若有思等，亦应有触，余心所法无不皆依触力生故。若许有触亦应有受，触缘受故。既许有受，想亦应生，不相离故。如受缘爱，非一切受皆能起爱，故触缘受非一切触皆能生受，由是所难其理不成。

讲解：论主反驳说：若许受、想、思等同是十大地法，那受、想二法灭时，思等八法应当与之俱灭，因为都是大地法的缘故。如果是这样，则信等善、不善法，在灭尽定位也就没有了。因为并不是遍行心所已灭，其余的非遍行还可以存在。如何可说灭尽定位，除受、想外，还有其余的心所法呢。反过来说，既许灭尽定位有思等八法，那受、想二法就应当也有，因为同属大地法的缘故。再者，灭尽定中如果有思等心所，有思应当先有触，因为其余的心所法都是依触的力量而生起的。若允许有触就应当有受，因为十二因缘故说：‘触缘受’。既许有受就应当生想，因为受、想二法是离不开的。

经量部师救曰：如十二因缘故所说的‘受缘爱’，并不是说一切受都能起爱。所以‘触缘受’也不是一切触都能生受。因此，你们所难的理由，是不能成立的。

论文二十九：彼救不然，有差别故。谓佛自简唯无明触所生，诸受为缘生爱，曾无有处简触生受。故若有触必有受生，受与想俱，其理决定。或应如余位受、想亦不灭。执此位中有思等故。许便违害心行灭言，亦不得成灭受想定。

讲解：论主破曰：你这种救法不能成立，因为‘触缘受’、与‘受缘爱’是有差别的，佛自己就曾经作过简别：‘唯有无明触所生的有漏受，才能为缘生爱’，从来没有说过：‘触有生受不生受的分别’，受不一定能生爱，而有触一定有受，有受就一定有想，这道理是决定无移的。或有师申解曰：灭尽定位和其余的有心位一样，受、想不灭。论主破曰：你们执灭尽定中还有思心所，那便违背了‘受、想心行灭’的圣教；同时，如果还有受、想，那就不成为‘灭受想定’了。

论文三十：若无心所，识亦应无，不见余心离心所故，余遍行灭法随灭故，受等应非大地法故，此识应非相应法故，许则应无所依缘等，如色等法亦非心故。

讲解：以上是破有心所，此下破无心所。论主破曰：如果在灭尽定位没有心所，那第六识心也不应当存在。因为从未见过其余有心位的心法，能离开他的心所而存在。灭定位中受、想的心行灭，心法也就随之而灭，因为都是遍行法。如果遍行的受、想心行灭，而心法还存在不灭，那受、想、思等就不应该是大地法。

假若按照你们的观点，心识独存，则灭定位中的心识就没有心所相应，则此识应如色等，不是相应法。如果你们真的认为是这样，则灭定位中的心识，就没有所依的根和所缘的境，这就如色法一样，而不是心法了。

论文三十一：又，契经说：意法为缘生于意识，三和合触，与触俱起有受、想、思。若此定中有意识者，三和合故必应有触。触既定与受、想、思俱，如何有识而无心所？若谓余时三和有力，成触生触，能起受等，由此定前厌患心所，故在定位，三事无能不成生触，亦无受等。若尔，应名灭心所定，如何但说灭受想耶？若谓厌时唯厌受、想，此二灭故心所皆灭。依前所厌以立定名。既尔，此中心亦应灭，所厌俱故，如余心所。不尔，如何名无心定。

讲解：再者，契经上说：意根缘法尘而生意识，根、尘、识三法和合而生触，与触俱起的有受、想、思。如果这灭尽定中有意识存在，则以根、境、识三和之故，必定有触生起，还能生起受等。既然触决定与受、想、思等的心所俱起，如何可说但有意识而没有心所呢？经量师转救曰：在灭尽定外的余时，根、境、识三法和合，有力成触，触能起受等心所。由于在定前加行、厌患心所之故，所以在灭尽定的过程中，根、境、识三事没有和合成触的能力，当然也没有与触俱起的受、想、思。论主反难曰：若如此说，定中既无一切心所，就应当称灭心所定，何以但说灭受想定呢？

经量师复救言：在定前厌患心所时，但厌受、想二法。这受、想二法灭了，一切心所也就随之而灭，依于定前所厌的受、想二法，建立了‘灭受想’的定名。论主破曰：既然如此，灭尽定中的第六识心也应当灭，因为此心与其所厌患的受、想一样，是起则俱起，灭则俱灭。不然，为什么叫‘无心定’呢？

论文三十二：又此定位，意识是何？不应是染或无记性。诸善定中无此事故。余染、无记心必有心所故。不应厌善起染等故。非求寂静翻起散故。若谓是善，相应善故，应无贪等善根相应。此心不应是自性善或胜义善，违自宗故，非善根等及涅槃故。若谓此心是等起善，加行善根所引发故，理亦不然，违自宗故。如余善心非等起故，善心无间起三性心，如何善心由前等起？故心是善，由相应力。既尔，必与善根相应，宁说此心独无心所？故无心所，心亦应无。

讲解：再者，假定灭尽定位犹有意识，这意识在三性中是何属性？不应该说是染性或无记，因为凡是善性定，决定没有染性及无记，如果有染和无记，必然有二十六个烦恼心所，和遍行、别境及不定心所。灭尽定位既无心所，当然不是染性或无记。在定前加行时，就不应厌善而生起染污或无记。也不能说求禅定的人，反而生起了散心意识。

小乘人执于善有相应善、自性善、胜义善、等起善（注：经量部以善有四种，胜义善即是涅槃，因为已经永灭各种痛苦。自性善是惭、愧、无贪、无嗔、无痴五法，这五法本身就是善。相应善是信、勤等善法，与五种自性善相应而起。等起善是由自性善等所产生的善法。）若说灭尽定位的第六识是善，那一定是相应善，与无贪、无嗔、无痴三善根相应。此位善心，不应说是自性善或胜义善，这与经量部主张相违，因为它不是三善根及惭、愧五法的‘自性善’，又不是涅槃胜

义善。若说这灭尽定心是由加行善引发的‘等起善’，理亦不然，经量部并不认为其它散心位的善心为‘等起善’，如果其余散心位的善心，没有间断地生起善、恶、无记三性之心，怎能说此位善心是加行善根所引发的呢？所以灭尽定位的心法如果是善的话，则肯定是相应善，因为这是由相应力促成的。既然如此，肯定与善根相应，怎能说只有心法没有心所法呢？如果没有心所法，心法也应当没有。

论文三十三：如是推征，眼等转识，于灭定位非不离身。故契经言：不离身者，彼识即此第八识。入灭定时，不为止息，此极寂静执持识故，无想位等类此应知。

讲解：这样推究起来，眼等六识在灭尽定位里，并不是不离身识，所以经上所说那不离身识，就是第八阿赖耶识。因为入灭尽定时，止息的是那粗动的六转识，并不是这极其寂静起执持作用的第八识。灭尽定如此，则无想定、无想定，也是依此类推。

论文三十四：又契经说：心杂染故有情杂染，心清净故有情清净。若无此识，彼染、净心不应有故。谓染、净法以心为本，因心而生，依心住故。心受彼熏，持彼种故。然杂染法略有三种：烦恼、业、果，种类别故。若无此识持烦恼种，界地往还、无染心后，诸烦恼起皆应无因。余法不能持彼种故，过去、未来非实有故。

讲解：这是所引的第十理证。如《染净心经》称：‘心杂染故，有情杂染；心清净故，有情清净’。倘若没有这第八识，杂染或清净的心就不应当有。一切有漏、无漏的染净诸法，都是以心为本源。染、净法的现行，无非因心而生，种子也依心而住。本识受染、净现行的熏习，还持彼所熏的种子而起现行。这种生现就是‘因心而生’；现熏种就是‘依心而住’。

杂染法有烦恼、业、果三种。一者烦恼，就是三界见、思二惑。二者业，就是因惑所起的一切有漏善、不善业。三者果，就是因业所感的异熟报果。这是三种染法不同的类别，如果没有第八识执持烦恼种子，那从欲界生到无色界的有情，已无染心，后来再由无色界还生欲界，此时所起的烦恼岂非无因？因为除了第八识外，其余的色、心等法都不能持种，过去、未来又非实有。如果烦恼无因而生，那就没有声闻、缘觉、菩萨三乘，也不会有有学、无学之果，则已断之烦恼还可以再起。倘若没有这第八识来执持业、果的种子，那生死往还于三界九地的有情，从甲地转生乙地、或从乙地转生丙地，其后所起的业果，岂不也是无因？若说除第八识外，其余的色、心之法可以持种，过去、未来可以为因，这在前面已经遮遣过了。

论文三十五：若诸烦恼无因而生，则无三乘学、无学果，诸已断者皆应起故。若无此识持业果种，界地往还、异类法后，诸业果起，亦应无因。余种余因前已遮故。若诸业果无因而生，入无余依涅槃界已，三界业果，还复应生，烦恼亦应无因生故。又行缘识应不得成，转识受熏前已遮故。结生染识非行感故，应说名色行为缘故，时分悬隔无缘义故，此不成故后亦不成。

讲解：假使各种业果可以无因而生，证入无余依涅槃以后，三界业果还可以再生，因为烦恼也可以无因而生的。再者，十二因缘所说的：‘行缘识’，就是由前面‘行’的因熏成了后面‘识’的果。如果没有这第八识，那‘行缘识’的因缘应当不能成立。若说是六转识受熏，前已遮遣，因为转识不能受熏。

经量部师救曰：去投生时的染污第六意识，岂不是可以作‘行缘识’的识吗？论主曰：这也不对，因为结生染识是中阴身的第六意识，不是由行而感果之识（注：于轮回转生之间，由中有而托生于母胎曰结生）。有部复救曰：‘如果‘行缘识’不能成立，那么说：‘行缘名色’可以吗？论主曰：也不可以，因为行是过去所造的业，名色是现在母胎中的东西，时间隔了这么远，已没有做缘之义了。这样一来，那向后的‘名色缘六人’，乃至‘生缘老死’也都不能成立了。

论文三十六：诸清净法亦有三种：世、出世道、断果别故。若无此识，持世、出世清净道种，异类心后，起彼净法，皆应无因；所执余因前已破故。若二净道无因而生，入无余依涅槃界已，彼二净道还复应生，所依亦应无因生故。

讲解：上一节讲，有漏杂染种子要有第八识摄持，现在讲清净法。诸清净法也有三种：一者世间道，二者出世道，三者断果。如果没有第八识执持世、出世间清净道的种子，那由世道进入了出世道，或由出世道退回世道，在这‘异类心后’所生起的净法都应当无因（注：异类法后，指有情生于无色界的无所有处、和非想非非想处时，出世间心出现，世间心都要灭除，此时之境界称为异类法后）。至于经量部等所主张的其它原因，在前已经破斥。假如世、出世间二种清净道可以无因而生，那么入无余依涅槃以后，那二种清净道应当还可以再生。因为这二道所依的身智，也成为无因而生了。

论文三十七：又出世道，初不应生，无法持彼法尔种故。有漏类别非彼因故。无因而生非释种故，初不生故后亦不生，是则应无三乘道果。若无此识持烦恼种，转依断果亦不得成。谓道起时，现行烦恼及彼种子俱非有故。染、净二心不俱起故。道相应心不持种故，自性相违如涅槃故。去、来、得等非实有故，余法持种理不成故。既无所断，能断亦无，依谁由谁而立断果？

讲解：再者，如果没有第八识来执持法尔本有的无漏种子，那无漏的出世净道最初就不应生起。各种不同的有漏法不能做无漏法的因缘，因为有漏和无漏性类不同，有漏种不能作为生起无漏道的原因。主张无因而能生果者，可以说就是外道。当然，最初的无漏不生，后时的无漏亦应不生，这就不会有声闻、缘觉、菩萨的三乘道果。

如果没有第八识执持烦恼种子，那转依断果也不能成立（注：断果即无为，断即是果，指无为法是由断惑所得的果）。因为无间道生起时，那现行烦恼及其种子都已断灭，以染、净二心不能同时俱起，与出世净道相应的心也不能持烦恼种子，它们的性质是相反的，好像涅槃断果，不能持烦恼种子一样。过去、未来，及‘得’等的不相应行，非实有体，不能持种。其余色、心等法，在道理上不能持种。如此，则既没有所断的惑，也没有能断的道，那么，依什么惑、由什么道来

建立断德的涅槃果呢？经量部救曰：由最初的断道力故，使后感不生起，即由此建立断果。

论文三十八：若由道力后感不生，立断果者，则初道起，应成无学。后诸烦恼皆已无因，永不生故。许有此识一切皆成。唯此能持染净种故，证此识有理趣无边，恐厌繁文，略述纲要。别有此识，教理显然，诸有智人应深信受。

讲解：论主难曰：如此说来，则断道初起，就应该成为无学。因为后来的各种烦恼，由于初断道都已无因，因为没有种子，永不再生。如果承认有第八阿赖耶识，则一切染、净诸法都可以成立。因为唯有此第八识才执持染净二法种子之故。

证明有此第八阿赖耶识的存在，理由很多，但恐过于繁琐，只述纲要。除了它识之外，别有一个阿赖耶识受熏持种，在五教十理里显而易见，有智慧的人应该相信。

简明成唯识论白话讲记

(第三篇 思量能变识诠释)

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

[第一章 举体出名门](#)

[第二章 所依门](#)

[第三章 所缘门](#)

[第四章 体性行相门](#)

[第五章 合解染俱相应二门](#)

[第六章 三性分别门](#)

[第七章 界系分别门](#)

[第八章 起灭分位门](#)

[第九章 如何证明有第七识](#)

第三篇 思量能变识诠释

(本篇颂文，由第五颂至第七颂。)

第一章 举体出名门

论文一：如是已说初能变相，第二能变其相云何？颂曰：次第二能变，是识名末那，依彼转缘彼，思量为性相，四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱，有覆无记摄，随所生所系，阿罗汉灭定，出世道无有。

讲解：前面已经讲完初能变识的第八识之相，往下应讲第二能变的第七识之相了。第二能变又称思量能变，即是第七末那识之变，此思量能变的相状如何？如上列长行中颂文所说。古人诠释思量能变，也是以八段十门来科分，现列十门如下：

- 一、举体出名门：次第二能变，是识名末那。——标名门
- 二、所依门：依彼转。——所依门
- 三、所缘门：缘彼——所缘门
- 四、体性行相门：思量为性。——体性门
(思量为)相。——行相门
- 五、心所相应门：四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱。——染俱门
及余触等俱。——相应门
- 六、三性分别门：有覆无记摄。——三性门
- 七、界系分别门：随所生所系。——界系门
- 八、起灭分位门：阿罗汉灭定，出世道无有。——隐显门

论文二：次初异熟能变识后，应辨思量能变识相。是识圣教别名末那，恒审思量胜余识故。此名何异第六意识？此持业释，如藏识名，识即意故。彼依主释，如眼识等，识异意故。然诸圣教恐此滥彼，故于第七但立意名。又标意为简心识。积集了别劣余识故。或欲显此与彼意识为近所依，故但名意。

讲解：初能变的第八异熟识前已说竟。现在诠释第二能变的第七思量识。这第七识，在圣教经典中通名谓‘识’，别名‘末那’。末那梵语，翻译为‘意’。意字的解释是恒审思量。宽泛的说，八识皆有思量，但第八识是恒而非审的思量，第六识是审而非恒的思量，前五识是非恒非审的思量，唯有第七识是既恒又审的思量，所以名之谓‘意’。有问曰：既然第七识通名谓识，别名谓意，综合通别，即名‘意识’，这和第六意识，有何不同。答曰：第七识是以意为识体，识为意用，在六离合释的解释中，属于‘持业释’，就像阿赖耶名谓‘藏识’一样，藏即识体。第六意识，依意根为主，在六离合释中属于‘依主释’，就像依眼根所发的识名叫眼识一样。所依的‘意’是第七识，能依的识是第六识。这是其分别之处。

尽管第七的意识是‘持业释’，第六的意识是‘依主释’。但仍恐有人混滥不清，所以但名第七为‘意’，以示区别。积集为心，了别为识，而独标第七名为意者，为简别此识在积集的意义不及第八识，在了别的意义不及前六识，所以名意。

第二章 所依门

论文一：依彼转者，显此所依。彼谓即前初能变识。圣说此识依藏识故。有义：此意以彼识种而为所依，非彼现识，此无间断，不假现识，为俱有依方生故。有义：此意以彼识种及彼现识俱为所依。虽无间断而有转易，名转识故。必假现识为俱所依，方得生故。转谓流转，显示此识恒依彼识取所缘故。

讲解：现在讲第二所依门。颂中所说的‘依彼转’三字如何解释呢？依彼的‘彼’，是指前面初能变的第八阿赖耶识，因为圣教中说，这第七识是依彼藏识之故。‘依’是依托（事物生起所依靠的条件）。依托什么？此有二说，第一家说这第七识，唯以第八识的种子为所依，并不是依第八识的现行果识。因为第七识的行相恒无间断，不须要藉第八识的现行做其俱有依才得生起。第二家说这第七识是以第八识的种子及现行果识俱为所依。因为第七识在因果位中虽无间断，然入见道时，却不能没有转易，所以它也名叫转识。既有转易，或染、或净，它必须假藉第八识的种子与现行，做为它的俱有依方得生起。‘转’是流转。相续为流，生起为转。这是显示第七识恒依第八识而转起，复取彼所依的第八识，为其所缘的境界。

论文二：诸心、心所皆有所依，然彼所依总有三种：一、因缘依，谓自种子。诸有为法，皆托此依，离自因缘必不生故。二、增上缘依。谓内六处诸心、心所，皆托此依，离俱有根，心不转故。三、等无间缘依，谓前灭意。诸心、心所，皆托此依，离开导根必不起故。唯心、心所具三所依，名有所依，非所余法。

讲解：各种心法和心所都有其所以依。它们的所依共有三种。一者因缘依：因缘就是‘自种子’。一切法都是依其种子而起现行，若离此种子因缘，其现行果法必定不生。二者增上缘依：增上缘就是‘内六处’，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根。八识心王和心所，都是依托这内六处而转的。所以内六处也名‘俱有根’。若离此俱有根，则心王和心所必不能转。三者等无间缘依：就是‘前灭意’，前念心灭，避开了它现在的处所，引导著后念的心、心所，令生彼处，所以前灭意的异名又叫做‘开导依’。八识心王和心所，都是依托这开导根而起，若离此开导依，心王心所必不能起。唯有心、心所法，具足以上这三种所依，才名叫‘有所依’。余如色法，只有因缘依。无心定，只有因缘依及等无间缘依：无为法，则三依俱无。所以都不得名为‘有所依’。

论文三：初种子依：有作是说，要种灭已，现果方生。无种已生，集论说故。种与芽等不俱有故。有义：彼说为证不成，彼依引生后种说故，种生芽等非胜义故，种减芽生非极成故，焰炷同时互为因故。然种自类因果不俱，种现相生决定俱有，故瑜伽说，无常法与它性为因，亦与后念自性为因，是因缘义。自性言显种子自类前后为因，它性言显种与现行互为因义。摄大乘论亦作是说：藏识染法互为因缘，犹如束芦俱时而有。又说种子与果必俱，故种子依定非前后。设有处说种果前后，应知皆是随转理门，如是八识及诸心所，定各别有种子所依。

讲解：现在先解释种子依，种子依就是三依中的因缘依。此有两家异说，第一家难陀论师等主张因果异时，它们认为要在种子灭了之后，那现行果法才能生起。这‘无种已生’的道理，是《阿毗达磨集论》上说的。譬如谷种与芽，这因果二法，并非同时俱有，不过是前后俱有罢了。

第二家护法论师主张因果同时。它说：《杂集论》的证明不能成立，因为彼论是依前念种子引生后念种子而说的，并不是说已竟灭了的种子，还能生现行果法。至于说谷种生芽，种减芽生的话，那只是世俗之见，而不是唯识胜义的因缘，更不是大乘共许的极成之法。唯有种子生现行，现行熏种子，种现同时，好像灯炷生焰，灯焰烧炷，焰炷同时互为因果一样。这才能叫做因缘。

然而，种子生种子的自类因果，是前后刹那，而不是同时俱有。种子与现行异类相生的因果，决定是同时俱有。因此，《瑜伽论》上说：凡是无常的有为法，可与它性为因，也可与自性为因，这都是因缘的意义。所谓‘自性’的话，就是显示种子为自类。自类引生，是前念种子引生后念种子，前为后因，后为前果。所谓‘它性’的话，就是显示种子与现行为异类。异类相生，是种子生现行，现行熏种子，种现同时，互为因果。如《摄大乘论》上也说：第八藏识与有漏染法，是互为因缘的。藏识藏染法，染法染藏识，好像束芦相倚而立，俱时而有。又说：种子与果法，必定俱时。所以‘种子依’，决定不是前后刹那。设或有经论上说：种子与果法是前后异时。应知那是随顺小乘的方便说法，而不是正义。因此，八识心王及一切心所，必定各有种子因缘做它的所依。

论文四：次俱有依：有作是说，眼等五识意识为依。此现起时必有彼故。无别眼等为俱有依，眼等五根即种子故。二十唯识伽他中言：识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十。彼颂意说：世尊为成十二处故，说五识种为眼等根；五识相分为色等境。故眼等根即五识种。《观所缘缘论》亦作是说：识上色功能，名五根应理；功能与境色，无始互为因。彼颂意言：异熟识上能生眼等色种子名色功能，说为五根，无别眼等，种与色识常互为因，能熏与种递为因故。第七、八识无别此依，恒相续转自力胜故。第六意识别有此依。要托末那而得起故。

讲解：在因缘依之后是增上缘依，增上缘依又称‘俱有依’，这有四家不同的异说。第一家难陀等说：眼、耳、鼻、舌、身前五识，必定以第六意识为所依，因为前五识现起的时候，必定有第六意识与它们同缘现境。所以除意识外，别无眼等五根为俱有依。因为眼等五根，本来就是阿赖耶识的种子。

《二十唯识颂》中说：‘识从自种生，似境相而转；为成内外处，佛说彼为十’。颂文的意思是说：世尊为破外道实有我执，成立六根六尘的十二处教。其中有十处是说五识的种子，就是眼等五根；五识的相分，就是色等五境。因此眼等五根，就是五识的种子。《观所缘缘论》中也有一首颂说：‘识上色功能，名五根应理；功能与境色，无始互为因’。颂文的意思是说，第八异熟识上，有能生眼等色识的种子。见分的识，变似相分的色，名为色识；即名此识变似色的功能，叫做五根。离此别无大种所造的实色，名为五根。种子的功能，与境相的色

识，它们自无始以来，恒常互相为因。因为色识能熏种子，种子能生色识，能熏与种子，递为因故。

第七、八二识则无此依，因为它们恒相续起的自力殊胜，不须要依赖其它的俱有根。第六意识有此俱有依，因为它的自体有间断，要依托著第七末那识才能生起。

论文五：有义：彼说理教相违。若五色根即五识种，十八界种应成杂乱。然十八界各别有种，诸圣教中处处说故。又五识种，各有能生相见分异，为执何等名眼等根？若见分种应识蕴摄；若相分种应外处摄，便违圣教眼等五根皆是色蕴内处所摄。又若五根即五识种，五根应是五识因缘，不应说为增上缘摄。又鼻、舌根即二识种，则应鼻、舌唯欲界系，或应二识通色界系，许便俱与圣教相违。眼、耳、身根，即三识种，二地、五地为难亦然。又五识种既通善、恶，应五色根非唯无记。又五识种无执受摄，五根亦应非有执受。又五色根若五识种，应意识种即是末那，彼以五根为同法故。

又瑜伽论说：眼等识皆具三依，若五色根即五识种，依但应二。又诸圣教说眼等根皆通现种，执唯是种，便与一切圣教相违。

讲解：此下是第二家安慧的说法，它对第一家所说不以为然，斥之为‘理教相违’，因为它有下列九种过失：一者诸界杂乱失：倘若眼等五根，就是五识种子的话，那六根、六尘、六识的十八界种子，应当杂乱不分。然而十八界却各有各的种子，并非根种就是识种。二者二种俱非失：五识，各有其能生的相分种子和见分种子，这二分种子迥然不同。如果执著这二分种子，那么那一分名叫五根呢？若说是见分种子，那见分是心法，应该属于识蕴所摄，然而五根非心法，不属识蕴。若说是相分种子，那相分是外处的色法，应该属于外处的色蕴所摄。然而五根虽是色法，而不属外处。这便与圣教完全相违。因为圣教上说，五根都是属于色蕴的内处所摄。三者二缘相违失：倘若五根就是五识种子的话，那五根就应当是五识现行的因缘，不应当说五根是五识的增上缘。四者根识系异失：又若鼻、舌二根就是二识种子的话，那就应当唯系缚于欲界有情，才有鼻、舌二根，色界则无。若许色界有情也有鼻、舌二识，则与圣教相违。因为圣教说是，色界有情有鼻、舌二根，而无鼻、舌二识之故。又若眼、耳、身三根，就是眼、耳、身三识种子的话，那三根就应当唯二地有，三地至五地都无。或应三识五地都有也与圣教相违。因为圣教说是，眼、耳、身三根五地都有，三识则唯通二地之故。（注：五地指欲界一地，色界四地。）

五者根通三性失：五识通善、恶、无记三性，五根唯属无记。如果五根就是五识的种子，那五根就应当不是唯属无记，而是通于善恶二性了。六者根无执受失：执为自体，能生觉受，名为‘执受’。五根有执受，种子无执受。如果五根就是五识的种子，那五根岂非也和种子一样的没有执受了吗？七者五七不齐失：第七意根末那，与五根同法。倘若五根就是五识的种子，那第七意根末那，就应当是第六意识的种子了。今末那既非意识种子，怎能说五根是五识的种子呢？八者三依阙一失：《瑜伽论》上说，眼等五识都有三依，即因缘依（种子），增上缘依（根），等无间缘依（前灭意）。若执五根为五识种子，那五识便阙五根的增

上缘依，只有因缘及等无间缘二依了。九者诸根唯种失：一切经论都说，眼等五根通现行，亦通种子。若执五根唯是种子，而不通现行，岂非与圣教相违。

论文六：有避如前所说过难，朋附彼执，复转救言：异熟识中皆感五识，增上业种，名五色根，非作因缘，生五识种。妙符二颂，善顺瑜伽。

讲解：有人为避免前面所说的九种过失，朋比附和第一家的言论而作救言：所谓‘五根即五识种’者，是以异熟识中招感五识的增上业种，名五色根，并不是把五根当作亲生五识的种子因缘。这就可以符合《二十唯识论》和《观所缘缘论》二颂，也随顺了《瑜伽师地论》的主张。

论文七：彼有虚言，都无实义，应五色根非无记故。又彼应非唯有执受，唯色蕴摄。唯内处故。鼻、舌唯应欲界系故，三根不应五地系故，感意识业应末那故，眼等不应通现种故。又应眼等非色根故，又若五识皆业所感，则应一向无记性摄，善等五识既非业感，应无眼等为俱有依，故彼所言非为善救。

讲解：第二家驳转救的话说：你的主张只是虚诞之言，并无实义，过失更多至十种：一者业通三性，根唯无记。若执五识的增上业种名五根的话，那五根就应当非唯无记，而兼通善恶二性了。二者五根唯有执受，业则不定有无。例如身业有执受，语、意二业则无。如何业种就是五根？若执业种为根，那五根就不一定唯有执受了。三者五蕴里，五根为色蕴所摄，业为身、语、意造作的行蕴所摄。如何五根能做业种？若执五根为业，那五根就不是色蕴所摄，而是行蕴所摄了。四者五根在内外根尘十处里，唯属内根五处，业通外尘色、声、法处。因此业种不可能就是五根。若执业种就是五根，那五根就不是唯属内五处了。五者五根在欲界一地、色界四地等五地都有。鼻、舌二识业唯欲界有，眼、耳、身三识业唯在二地。如此则业种怎能就是五根？若执业种就是五根，那鼻、舌二识业，就应同二根一样是五地都有，而不是唯在欲界了。眼、耳、身三根，也应同三识业一样唯在二地，而不是五地都有。

六者如果感五识业种是五根的话，那感意识业种的，就应该是第七意根末那了，此说非理。七者眼等五根通识业种子，亦通现行。若执根唯业种，而无现行，如何五根能通现种。八者眼等五根，是有质碍的色法，身、语、意三业，是意识相应的思心所法。若执业种就是五根，那眼等五根，就不是有碍的色法了。九者五识通善、恶、无记三性，业种的五根，唯是无记。若执五识都是业种的五根所感，那五识就应当唯属无记，而不是通于善恶二性了。十者若说无记性的五识，是业种的五根所感；善恶等的五识，则非彼所感。如此说来，那五识既非业感，就应当没有眼等五根做它的俱有依了。

论文八：又诸圣教，处处皆说，阿赖耶识变似色根、及根依处器世间等，如何汝等拨无色根？许眼等识变似色等，不许眼等藏识所变，如斯迷谬深违教理。然伽它说种子功能名五根者，为破离识实有色根，于识所变似眼根等，以有发生五识用故，假名种子及色功能。非谓色根即识业种。

讲解：以下仍是第二家被斥第一家的言说：很多经论上都说：第八阿赖耶识变现了似是而非的色根，及根所依的身处，与国土世界。为什么你们拨无色根，只许由眼等五识变似色等五境，而不许眼等五根，为阿赖耶藏识所变呢？像这样迷失了根本的藏识，谬执五识的种子就是五根，岂非深违教理？然而《观所缘缘论》的颂中，虽有‘种子功能，名为五根’的话，但那是为破小乘经部所执‘离本识外，有实色根’而说的。因为阿赖耶识所变的眼等五根，有发生五识的功用，所以《二十唯识颂》假名为‘种子’，《观所缘缘论》假名之为‘功能’。并不是说色根就是能生五识的业种。

论文九：又缘五境明了意识，应以五识为俱所依，以彼必与五识俱故，若彼不依眼等识者，彼应不与五识为依，彼此相依势力等故。又第七识虽无间断，而见道等既有转易，应如六识有俱有依。不尔，彼应非转识摄，便违圣教转识有七，故应许彼有俱有依。此即现行第八识摄。如瑜伽说：有藏识故，得有未那，末那为依，意识得转。彼论意言：现行藏识为依止故，得有未那，非由彼种。不尔，应说有藏识故，意识得转。由此彼说理教相违。是故应言前五转识，一一定有二俱有依，谓五色根、同时意识。第六转识，决定恒有一俱有依，谓第七识。若与五识俱时起者，亦以五识为俱有依。第七转识，决定唯有一俱有依，谓第八识。唯第八谓恒无转变，自能立故，无俱有依。

讲解：以上讲前五识的俱有依，往下讲六、七、八识的俱有依。又，缘五境的明了意识，应以五识为俱有依。因为它必定与前五识俱起，同缘现境之故。倘若意识不依五识，也应不与五识为依，这样怎能缘境？应知五识必依意识而生，意识必依五识明了，它们彼此相依的势力是均等的。

又第七识虽无间断，然而行人在由见道位到修道位的过程中，不能不由有漏转易为无漏。既有转易，就应当同六识一样的有俱有依，否则，那第七识就不是转识所摄了。这便与经论上‘转识有七’的圣教相违。因此我们应当许可第七识也有俱有依，这俱有依就是现行的第八识。怎知第七识的俱有依是现行的第八识，而不是它的种子呢？《瑜伽论》上说：‘有藏识故得有未那，末那为依，意识得转’。论中的意思明显的是说：由于有了现行的第八藏识作依止故，所以才有第七识的末那，并不是由它的种子。否则论中应当直说为‘有藏识故，意识得转’了。因此它们所说，与理、教相违。因此，前五转识决定各有两个俱有依，一个是五色根，一个是同时而起的意识。第六转识决定有一个第七识做它的俱有依，若和五识俱起的时候，那就也要以五识为俱有依了。第七识决定唯有一个第八识为俱有依，更无第二。七转识都须要有俱有依，唯独恒无转变，而能自立的第八识不须要。

论文十：有义，此说犹未尽理。第八类余既同识性，如何不许有俱有依？第七、八识既恒俱转，更互为依，斯有何失？许现起识以种为依，识种亦应许依现识。能熏异熟为生长住依，识种离彼，不生长住故。又异熟识，有色界中能执持身，依色根转，如契经说：阿赖耶识业风所飘，遍依诸根恒相续转。瑜伽亦说：眼等六识各别依故，不能执受有色根身。若异熟识不遍依止有色诸根，应如六识非能执受，或所立因有不定失。是故藏识若现起者，定有一依谓第七识。在有色界亦依色根，若识种子定有一依，谓异熟识。初熏习位亦依能熏，余如前说。

讲解：这是第三家净月的说法，它认为第二家所说虽较第一家为胜，但也未尽合理。第八识既和其余七转识同属识性，何以许七转识有俱有依，不许第八识也有俱有依呢？第七、八二识既然都是恒时俱转，应许第七依第八、第八依第七，更互为依有何过失？

既许现行识以种子为依，那种子识亦应当以现行识为依。有人问曰：种现相望，在前面的解释说是因缘，何以这里又说亦应为依？答：现行有二，一是能熏识，二是异熟识。能熏的现行识，是新熏种子的‘生’依、本有种子的‘长’依。这可以说是因缘。异熟的现行识，不能熏成种子，只是种子的‘住’依，而不是因缘。假定识的种子，离开了这能熏识和异熟识的二种现行，便不能使种子生起、增长、相续而住。

再者，异熟识在欲、色界里，也能执持身命，依色根转，这有经论为证。例如《楞伽经》说：阿赖耶识，为宿世业风所飘，普遍的依止有色诸根，恒相续转。《瑜伽论》上也说：眼等六识，因为是各自依各自的根，而不是遍依诸根之故，所以它们不能执受有色根身。如果异熟识，不是遍依有色诸根，就应当同六识一样的不能执受。若说不遍依也能执受的话，那论中所说的‘各别依’，就不一定是不能执受根身的原因了，这便犯了因明论理的不定过失。因此第八藏识，若在三界现起，决定有一依止，这依止就是第七识。但在欲、色界里，除依第七识外，还得依止色根。这是说第八识的现行，若是识的种子，在住位也决定有一依止，这依止就是现行的异熟识。但在最初的熏习位时，除依异熟识外，也还得依能熏的现行识。这与前面第二家所说有别，余义皆同。

论文十一：有义，前说皆不应理。未了所依与依别故。依，谓一切有生灭法，仗因托缘而得生住，诸所仗托皆说为依，如王与臣互相依等。若法决定、有境、为主、令心心所取自所缘，乃是所依，即内六处。余非有境定为主故。此但如王，非如臣等。故诸圣教，唯心心所名有所依。非色等法，无所缘故。但说心所心为所依，不说心所为心所依，彼非主故。

讲解：这是第四家护法论师的正义。他指斥前面三家的说法都不合理，因为它们都不了解‘所依’与‘依’的差别。什么叫做‘依’：是一切有生灭变化的有为法，仗因托缘使本无得生，本有得住，不问亲疏，只要是所仗托的因缘，都叫做‘依’。好像国王和大臣互相依靠一样；什么叫做‘所依’？如果事物具备了决定、有境、为主、令心心所取自所缘的四个条件，就是‘所依’。也就是内六处——眼、耳、鼻、舌、身、意内六根。因为除六根外的其它事物，非有境、非决定、非为主。若以譬喻来说，这‘所依’义，只可喻之如王为臣之所依，非如臣等为王所依。所以经论上说，只有心、心所法称为有所依，色法等不能称为有所依。因为色法既无缘境之用，当然也无所缘之境。所以只能说心所以心为所依，不能说心所为心之所依。

论文十二：然有处说依为所依，或所依为依，皆随宜假说。由此五识俱有所依，定有四种：谓五色根、六、七、八识。随缺一种必不转故。同境、分别、染净、根本，所依别故。圣教唯说依五根者，以不共故。又必同境近相顺故。第六

意识，俱有所依，唯有二种：谓七、八识，随缺一种必不转故。虽五识俱，取境明了，而不定有，故非所依。圣教唯说，依第七者染净依故。同转识摄近相顺故。第七意识，俱有所依但有一种，谓第八识。藏识若无定不转故，如伽他说：阿赖耶为依，故有末那转；依止心及意，余转识得生。

阿赖耶识俱有所依，亦但一种，谓第七识。彼识若无，定不转故。论说藏识恒与末那俱时转故。又说藏识恒依染污，此即末那。而说三位无末那者，依有覆说，如言四位无阿赖耶，非无第八，此亦应尔。虽有色界亦依五根，而不定有，非所依摄。识种不能现取自境，可有依义而无所依。心所所依随识应说，复各加自相应之心。若作是说，妙符理教。

讲解：然而有许多经论上说，依即所依，所依即依。例如：本论在前面‘略释三依’中，就是把因缘依、增上缘依、等无间缘依这三依，说成诸心、心所的三种‘所依’了。何以这里定以内六处为‘所依’呢？当知那是随情随文的权宜之说。因此，诸心心所，或多或少，俱有所依，各识的所依如下：

前五识的所依有四：一者五根的同境依。二者第六识的分别依。三者第七识的染净依。四者第八识的根本依。这四者随缺一种，那五识必不能转。何以故，五识必须依托五根，去同缘现境，所以五根是五识的同境依。五识本身没有分别，它必须藉著第六意识分别外境，所以第六意识是五识的分别依。五识非染非净，它必须随著第七识的染净以为染净依，所以第七识是前五识的染净依。第八阿赖耶识是一切识的根本，当然也是五识的根本依了。因为这四依义各有别，所以随缺一依，五识不转。既然五识有四种所依，何以圣教唯说依五根，不说依六、七、八识呢？那是因为唯有五识以五根为依，不共余识；它们又是同缘现境，此起疏远的余依来，不但相近，而且随顺之故，所以唯说以五根为依，其余约三依则略而不说。

第六意识的所依有二，为第七识和第八识。这二依若缺其一，第六意识也决定不转。问：五识既以意识为分别依，意识亦应以五识为依才对，何以但说依七、八二识，而不说依五识呢？答：虽然五识与意识同缘现境，分别明了，但那是并不一定的。五识不起时，意识亦有，所以五识但有依义，而非所依。

第七识的所依，唯有第八识一种。如果没有第八藏识，那第七识也决定不能转起。如《楞伽经》颂中所说：‘阿赖耶为依，故有末那转；依止心及意，余转识得生。’第七末那以阿赖识为依止，所以才有末那的转起，依止第八的心，第七的意，其余的六转识才能够生起。

第八阿赖耶识的所依，也只有第七识的一种。如果没有第七识，那第八识也决定不能转起。虽然《唯识三十颂》中说：阿罗汉、灭尽定、出世道，这三位没有末那，但那是依无覆无记来说的。因为这三位已竟没有隐覆圣道的妄惑了，所以说没有末那，并不是没有第七识体。这有如说声闻、独觉、不退菩萨、如来，这四位没有我爱执藏的阿赖耶一样，并非连第八识体都没有。

有色界的第八识，虽也以五根为依，但不定有，所以五根不是所依。阿赖耶识的种子不能现缘自境，但有‘依’义而没有‘所依’。心所的所依又将如何？那只有随顺识而说，还要各加具自己相应的心法，即相应依。照这样说，就符合佛教的道理。

论文十三：后开导依。有义，五识自它前后不相续故，必第六识所引生故，唯第六识为开导依。第六意识自相续故，亦由五识所引生故，以前六识为开导依。第七八识自相续故，不假它识所引生故，但以自类为开导依。

讲解：所依门的三依为因缘依、增上缘依、等无间缘依，增上缘依又名俱有依，均已诠释，此下解释等无间缘依。等无间缘依亦名开导依，此有三家不同异说。第一家难陀等以为，前五识的生起唯一刹那，不能使前一刹那的自类，分后一刹那的他类，相续无间，因此它必须靠第六意识引生，所以只有第六意识为开导依。第六意识，一则有前后相续的自力，二则也可以由五识所引生。第七识和第八识自己本身可以相续不断，不用借助其他识所引生，只以自类为开导依。

论文十四：有义，前说未有究理。且前五识，未自在位遇非胜境，可如所说。若自在位，如诸佛等，于境自在，诸根互用，任运决定，不假寻求，彼五识身宁不相续。等流五识既为决定染净作意势力引生，专注所缘未能舍顷，如何不许多念相续？故瑜伽说：决定心后方有染净，此后乃有等流眼识善不善转，而彼不由自分别力，乃至此意不趣余境。经尔所时眼、意二识，或善或染相续而转。如眼识生乃至身识应知亦尔。彼意定显经尔所时，眼、意二识俱相续转。既眼识时非无意识，故非二识互相续生。

讲解：第二家安慧认为：前说并不尽理，前五识在没有得到自在无碍前的凡位，所遇的境界必非殊胜，这可以如你所说，五识唯一刹那，不能相续。倘若到了自在无碍的圣位，诸佛菩萨都能对境自在，五根互用，眼可闻声，耳可见色，并不须要假藉意识的推求，便能任运决定恒缘之境；像这佛菩萨的五识身，怎能说它不是相续无间？

等流心后的五识，既为决定、染净、作意，这一连串势力所引生，专精贯注于所缘一境。如观佛像，意识和眼识，都不曾顷刻舍离，如何不许多念相续？所以《瑜伽论》上说：决定心后，才有染、净，此后才有等流眼识或善或不善的转起。然眼识流转，并非由眼识自己的分别能力，而是出第六意识所引生。在这意识专注所缘，不趣向于另一余境的经过时间，眼识和意识，它们或善或恶，都是相续而转。以此类推，乃至身识，应知也是这样的。《瑜伽论》所说的意思，一定是显示在缘境经过的那段时间，眼识和意识是同时相续而转的。既然有眼识时也有意识，可见这眼、意二识，并不是你开导我，我开导你，这样更相翻递的相续而生。

论文十五：若增盛境相续现前，逼夺身心，不能暂舍，时五识身理必相续。如热地狱，戏忘天等。故瑜伽言，若此六识，为彼六识等无间缘，即施設此，名为意根。若五识前后定唯有意识，彼论应言：若此一识为彼六识等无间缘；或彼应言若此六识为彼一识等无间缘。既不如是，故知五识有相续义。

讲解：在平常的情况下，五识是有间断的，若遇强烈的外境连续出现，能逼夺身心使之不暇顷刻暂舍，这时的五识身必然是相续无间。例如八热地狱的苦盛，戏忘天的乐盛，这苦乐的盛境，逼夺著罪福人的身心，他如何能够暂舍，使五识不续呢？所以《瑜伽论》上说：如果前念的六识做后念六识的等无间缘，虚假施設以这前念引生后念的名叫做意根。据此可知，六识是各自为各自引生，并不是互相引生。倘若五识前后一定有意识夹杂，互相引生的话，那论上就应当说以前念一识，为后念六识的等无间缘；或者说以前念六识，为后念一识的等无间缘。论上既然不是这样说，所以我们知道，五识身并不须要意识引生，它自有前后相续的意义。（注：戏忘天，又作戏忘念天、游戏忘念天。此界天众因耽著於戏乐，而忘失正念，由彼处退没，故称戏忘念天。或谓此天为三十三天，或夜摩天；或为欲界六天中上之四天，诸说不一。）

论文十六：五识起时，必有意识能引后念意识令起，何假五识为开导依？无心、睡眠、闷绝等位，意识断已后复起时，藏识末那既恒相续，亦应与彼为开导依。若彼用前自类开导，五识自类何不许然？此既不然，彼何云尔？

讲解：五识生起时，必有意识和它同时俱起，即此意识，便能引生后念意识，使之相续，何必要假藉五识来做开导依呢？在灭尽定、无想定、无想天、熟睡、闷绝，这五无心位时，意识就间断了。到后来出无心位时，意识再起，这时的第八藏识，及第七末那，既是相续无间，就应当给间断的意识做开导依。若谓无心位的意识，可用它前念的自类为开导依，不假七、八二识的话，那为什么不许五识也以自类为开导依，不假第六意识呢？既不许五识自类开导，何以许无心位的意识，是自类开导？

论文十七：平等性智相应末那初起，必由第六意识，亦应用彼为开导依。圆镜智俱第八净识初必六七、方便引生。又异熟心依染污意，或依悲愿相应善心。既尔，必应许第八识亦以六、七为开导依。由此，彼言都非究理。应说五识，前六识内随用何识为开导依。第六意识用前自类或第七、八为开导依。第七末那，用前自类或第六识为开导依。阿陀那识用前自类及第六、七为开导依。皆不违理，由前说故。

讲解：与平等性智相应的末那识，最初转依生起时，须假藉著有漏意识才能生起，并用它为开导依。大圆镜智与第八净识同时俱起，最初必定先由第六意识转为妙观察智，第七识转为平等性智，藉著这二智的方便，才能引生。就是尚未转成大圆镜智的异熟心：或异生之类，依染污意，或菩萨十地，依悲愿相应的善心，这异熟心才得生起。所以第八识也应以六、七二识为开导依。因此，彼第一家所说，都不是究竟的道理。

既然彼说非理，那就应当照我们这样说：五识，在前六识的范围里，随使用那个识，都可以做它的开导依。第六意识，可以用它前念的自类，或第七、八二识为开导依。第七末那，可以用它前念的自类，或第六意识为开导依。第八阿陀那识，可以用它前念的自类，或第六、七二识为开导依。唯有这样说才不违背正理。

论文十八：有义，此说亦不应理，开导依者，谓有缘法、为主，能作等无间缘。此于后生心、心所法开辟引导，名开导依。此但属心，非心所等。若此与彼无俱起义，说此与彼有开导力，一身八识既容俱起，如何异类为开导依？若许为依应不俱起，便同异部心不并生。又一身中诸识俱起多少不定，若容互作等无间缘，色等应尔，便违圣说等无间缘唯心、心所。然摄大乘说色亦容有等无间缘者，是纵夺言，谓假纵小乘色、心前后有等无间缘夺因缘故。不尔，等言应成无用。若谓等言非遮多少，但表同类，便违汝执异类识作等无间缘。是故八识各唯自类为开导依，深契教理。自类必无俱起义故。心所此依，应随识说。

讲解：这是第三家护法论师的正义。它说：所谓开导依者，必须具有如下三个条件，一是‘有缘法’，就是对境有缘虑作用的心法，而不是没有缘虑作用的色法。二是‘为主’，就是有自在力用的心王，而不是不能自主的心所。三能作等无间缘，只限自类识前念心王对后念的心、心所法开辟前路，引导令生，所以名叫开导依。因此开导依但属心王，而不是心所和色法。

如果此识与彼识，是前后刹那，而不是同时俱起，倒还可说此识与彼识有开导力。既许一身八识同时俱起，为什么以异类的识为开导依呢？若许以异类为开导依，八识就不应同时俱起了。这就和小乘有部所说六识不俱起的理论相同了。一身中诸识俱起，多少不定，既非前后一法，岂得谓等？若许它们这些多少不等的识，能够互为等无间缘，那根境十处的色法，岂不是也可以互为等无间缘了吗？如此便与经论所说：‘等无间缘，唯是心法，而非色法’的话相违背了。

然而《摄大乘论》说：色等也允许等无间缘，那是纵夺的话。纵是宽假一时；夺是拨无之义。因为小乘执著没有第八阿赖耶的种子识，但以前念色法，为生后念心法的因缘；或前念心法，为生后念色法的因缘。大乘为拨斥这色、心前后互为因缘的迷执，所以才这样说：纵令色、心前后有缘，也不过是等无间缘而已，那有因缘的意义呢？实际上，并不是说色法有等无间缘。

如果不是这样解释，那等无间缘的‘等’字就没有用了。因为前后各有一法，自类相似，才可以叫做‘等’。今色、心前后，多少不定，又不是相似的自类，这‘等’字要它何用？所以，八识唯各以其自类的前念，为引生后念的开导依。这才契合了教理。因为自类的前后念，必定没有同时俱起的意义。至于心所的开导依，应各随其本识心王而说，心王怎样，它也怎样。

论文十九：虽心、心所异类并生，而互相应，和合似一，定俱生灭，事业亦同，一开导时余亦开导，故展转作等无间缘。诸识不然，不应为例。然诸心所非开导依，于所引生无主义故。若心、心所等无间缘各唯自类，第七、八识初转依时，相应信等此缘便阙，则违圣说，诸心、心所皆四缘生。无心、睡眠，闷绝等位意识虽断，而后起时彼开导依即前自类，间断五识应知亦然，无自类心于中为隔名无间故，彼先灭时已于今识为开导故，何烦异类为开导依？然圣教中说前六识互相引起，或第七、八依六、七生，皆依殊胜增上缘说，非等无间，故不相违。瑜伽论说：若此识无间，诸识决定生，说此为彼等无间缘。又此六识为彼六识等无间缘，即施設此名意根者，言总、意别亦不相违。故自类依，深契教理。

讲解：有人问曰：假使八识同时俱起，不能作等无间缘，那心王和心所也是同时俱起，也应当不可以作后念的等无间缘了。答曰，那不可以为例，虽说心王和心所也是异类相生，但当它们相应和合生起的时候，好像王、所不分，决定俱生俱灭，所作取境的事业也是相同。当一个心王做开导时，其余和它相应的心所也一齐来作开导。所以心王和心所之间有五个条件：一者相应。二者和合似一。三者俱生灭。四者事业同。五者开导同。异类的识不具此五义，不能为例。诸心所法，做等无间缘则可，做开导依则不可。因为‘缘’的意义为‘由’；而‘依’的意义为‘主’。心所在引生后念上，它只有缘‘由’的一分功用，而没有依‘主’的意义。

问：心王既能自类引生，心所也应当能自类引生，为什么要心王做心所的开导，才叫做等无间缘？答：如果心王引心王，心所引心所，这样各引各的自类，那第七、八二识，最初转依二障，得二胜果时，不是就没有和它相应的‘信’等十一个善心所，来做等无间缘了吗？如此，则四缘阙一，便违背圣教所说：诸心心所，都是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘这四缘所生了。

问：出无心位时，再起的第六意识，不是以恒转的七、八二识为开导依吗？怎能说是自类？答：在睡眠、闷绝、灭尽定、无想定、无想定，这五无心位的意识虽已间断；然而到后来出无心时的意识再起，它的开导依，并不是七、八二识，还是它先前入无心位时的自类。因为自类心从前念到后念，无论历时多久，并没有它识从中间隔，所以才名叫无间。它在前念灭时，已经让出位置给今识做了开导，何必麻烦异类的七、八二识来做开导依呢？

问：圣教中说，前六识互相引生，或第七依第六，第八依第七：这异类为依，岂不与自类相违？答：不违，圣教所说都是依殊胜的增上缘说的，并不是等无间缘，所以不违。

《瑜伽论》上说：如果此识无间，诸识决定生起，说此为彼等无间缘。而且此六识是彼六识等无间缘，即施設此六识名意根。这里的‘此’字，是指自类的前念而言；‘彼’字是指自类的后念而言，并不是异类相望，而言彼此。若一识以自类前后为等无间缘，六识生时，也各以其自类前后为等无间缘。这等无间缘，是意识分别的根本，所以也叫它名‘意根’。言虽总括六识，而其意趣却别说六识自类各各相望。言总意别，并不相违。所以自类依，深契教理。

论文二十：傍论已了，应辨正论。此能变识虽具三所依，而依彼转言但显前二。为显此识依缘同故。又前二依有胜用故。或开导依易了知故。

讲解：本章的正论是辩解第二能变识。为广释所依，把问题牵涉到诸识的傍论。现在傍论已了，应辨正论。这第二能变的第七识，虽具有因缘依、增上缘依、等无间缘依三种所依，然而颂中所说那‘依彼转’的话，但显前二，而不显后一。这有三种原故：一者为显第七识依第八种子识，为生法因缘；复缘此种子及现行俱有依，所依即所缘故。二者前二依的因缘依，有亲生的胜用；俱有依，有亲近的胜用。后一的开导依则无此胜用。三者或因后一的开导依容易了知，所以略而不说。前二的因缘依、增上缘依，隐微深密，故但说之。

第三章 所缘门

论文一：如是已说此识所依，所缘云何？谓即缘彼。彼谓即前此所依识，圣说此识缘藏识故。有义：此意缘彼识体及相应法，论说末那我、我所执恒相应故。谓缘彼体及相应法，如次执为我及我所，然诸心所不离识故，如唯识言无违教失。有义：彼说理不应然。曾无处言缘触等故。应言此意但缘彼识见及相分，如次执为我及我所。相、见俱以识为体故，不违圣说。有义：此说亦不应理。五色根、境非识蕴故。应同五识亦缘外故。应如意识缘共境故。应生无色者，不执我所故。灰色生彼不变色故。应说此意但缘藏识及彼种子，如次执为我及我所。以种即是彼识功能，非实有物，不违圣教。

讲解：此下是思量能变的‘所缘门’。第七识的所缘是什么呢？就是颂中所说的‘缘彼’二字，彼就是其所依的第八阿赖耶识。因为经论上说，第七识的所缘之境，就是第八藏识之故。所以知道第七识的所缘，不是外境，而是它自己所依之境。然此有如下四家异说：第一家难陀诸师说：这第七识所缘的境是第八识体，及与第八识相应的五遍行心所。因为《瑜伽论》和《显扬圣教论》上都这样说：第七末那识，与我执和我所执恒相应故。

第二家火辨诸师说：前面所说于理不当，经论上曾无一处说过，第七识缘触等心所的话。我等认为第七识但缘第八识的见分和相分，执见分为我，相分为我所。因为相、见二分，都是以识为体的，所以与圣教所说‘缘识’，并不相违。

第三家安慧诸师说：前面说缘见、相二分也不合理，因为相分是属于色蕴的的五根五境，而不是为识蕴所摄，若以相分为所缘，便有下列三种过失：一者第七识如果缘相分，就应同前五识一样的缘五尘外境。二者意识遍缘五尘，名叫‘缘共境’，第七识如也缘五尘，岂非同意识缘共境一样吗？三者无色界无色，当然也没有相分可缘。那生到无色界的有情，如何执有所？它本为厌离色界而生无色界，怎肯再变成色而为所缘？因此，应当说第七识只缘阿赖耶识及其种子，按照次第执为我和我所。因为种子是阿赖耶识的现识功能，并非实有之物，体是假有，所以这样才不违圣教。

论文二：有义，前说皆不应理，色等种子，非识蕴故。论说种子是实有故。假应如无，非因缘故。又此识俱萨迦耶见，任运一类恒相续生，何容别执有我、我所？无一心中有断常等，二境别执俱转义故。亦不应说二执前后，此无始来一味转故。应知此意，但缘藏识见分非余。彼无始来一类相续，似常一故，恒与诸法为所依故。此唯执彼为自内我，乘语势故说我所言，或此执彼是我之我，故于一见义说二言。若作是说善顺教理。多处唯言有我见故。我、我所执不俱起故。

讲解：这是第四家护法论师的正义。它认为前三家说的都不合理，因为无论是色的种子或识的种子，总归都是种子，而不是所缘的识蕴。而且论上说，种子是实有法，若是假法，岂不等于无法一样？试问它怎能为现行果法的因缘？再者，这第七识的我见，并非由分别间断而起，而是任运一类相续而生，如何容许它有‘我’和‘我所’的二境别执呢？这好像一念心中，不能有断、常二境的别执俱

起一样。也不可说这二执是前念执我、后念执我所。因为第八识自无始以来，只是一味转起，并没有前后二别。

因此，我们应知：第七识但缘第八识的见分，不缘余法——相分、种子、心所。因为余法不是多类而非一，便是间断而非常。唯有藏识的见分，无始时来一类相续，虽非常一，而似常似一，它恒与一切法为所依止。所以这第七识，唯有执彼藏识的见分，而执为自内之我。

至于论中说有‘我’和‘我所’的话，那不过是乘著语势之便所说而已。譬如：说军为军队，国为国家，都是乘著语势而说的，并不是军外有队，国外有家。说我、我所，亦复如是，并不是我外有所。或者，这第七识，执彼第八识是我的我。以前我为五蕴假合，后我为第七识所执。因此，在一念的我见上，就随义说出我及我所的两种话来，其实还不是一个我见吗？如果照这样说，就顺乎教理了。因为有很多经论上，唯说有我见，不说有所。有了我执，就不能有所执，它们是不能一念俱起的。

论文三：未转依位，唯缘藏识，既转依已，亦缘真如及余诸法，平等性智，证得十种平等性故。知诸有情胜解差别，示现种种佛影像故。此中且说未转依时，故但说此缘彼藏识。悟迷通局理应尔故。无我我境遍不遍故，如何此识缘自所依，如有后识即缘前意。彼既极成此亦何咎？

讲解：转依是转第八识的有漏种子，得无漏智，即名为‘转依’。凡夫位的第七识在未转依前，唯缘第八藏识。在初地转为下品平等性智，那就也缘真如及其余的一切法了。因为已转第七识的我见为平等性智，证得了十种的平等性。所以它能够知道九界有情胜解意乐的差别，随其所应，示现佛的受用身土，种种影像。

论中是约未转依时来说的，所以但说缘第八藏识，不说遍缘一切法。因为转依为悟、为通，未转依为迷、为局，理应然故。悟时通达无我，故能遍缘诸境。迷时局于有我，则缘境不遍，那就只有缘第八藏识的见分了。

再者，长行中‘缘彼’的‘彼’，就是所依。为什么第七识的所依与所缘，都是第八识呢？答曰：例如第六识缘前等无间缘意，即是缘其所依。彼既为大小乘教所共许，此第七识缘其所依的第八识，应无过失。（注：十种平等性，一者诸相增上喜爱。二者一切领受缘起。三者远离异相非相。四者弘济大慈。五者无待大悲。六者随诸有情所乐示现。七者一切有情敬爱所说。八者世间寂静皆同一味。九者世间诸法苦乐一味。十者修植无量功德究竟。）

第四章 体性行相门

论文一：颂言：思量为性相者，双显此识自性、行相。意以思量为自性故，即复用彼为行相故。由斯兼释所立别名。恒审思量名末那故。未转依位，恒审思量，所执我相，已转依位，亦审思量无我相故。

讲解：第三‘所缘门’讲解完毕，现在讲解第四的‘体性门’；及第五的‘行相门’。颂中说‘思量为性相’，这句话是双显第七识的体性和行相。此识的体性和行相都是思量。由此思量的性相二义，再把末那一名附带作一解释：八识通名心、意、识，都有思量，为什么第七识别名末那——意呢？那是因为它的思量独具有‘恒审’的特性之故。在未转依位的初地以前，二乘有学，恒审思量著所执的我相；已转依位的初地以上，也恒审思量著无我相。可见末那这个名，是兼通无漏。

第五章 合解染俱相应二门

论文一：此意相应有几心所？且与四种烦恼常俱。此中俱言，显相应义。谓从无始至未转依，此意任运恒缘藏识，与四根本烦恼相应。其四者何？谓我痴、我见，并我慢、我爱，是名四种。我痴者，谓无明，愚于我相，迷无我理，故名我痴。我见者，谓我执，于非我法妄计为我，故名我见。我慢者，谓倨傲，恃所执我，令心高举，故名我慢。我爱者，谓我贪，于所执我，深生耽著，故名我爱。并表慢、爱有见、慢俱。遮余部执无相应义。此四常起，扰浊内心，令外转识恒成杂染，有情由此生死轮回不能出离，故名烦恼。

讲解：本章合解第六‘染俱’，和第七‘相应’门。问：此第七识的相应的心所有几？答：且说和它常俱的烦恼有四种，‘俱’字是相应的意思。就是说，从无始以来，到未转识成智以前，这第七识任运恒缘第八藏识，和四种根本烦恼相应。这就是颂文的‘四烦恼常俱’一句。四烦恼是我痴、我见、我慢、我爱。我痴就是无明愚昧，对虚幻不实的我相，执为实我，迷失了无我的真理，所以名叫我痴。我见就是我执，对非我的五蕴之法，妄执为我，所以名叫我见。我慢就是倨傲，仗恃著我执的我，令心高举，睥睨一切，所以名叫我慢。我爱就是我贪。对所执的我，深深的生起了耽悦的执著，所以名叫我爱。‘并’字是表示慢、爱与见，见、慢与爱，三法俱起。遮简小乘萨婆多等，三法互不相应，各自为政的主张。这是解释颂文的六、七两句，‘谓我痴我见，并我慢我爱’。

因为这四种烦恼，把第七识的内心扰乱得溷浊不清。所以六转识也成了三性的有漏杂染。有情就是因此造业受报，轮回于生死苦海，不得出离。所以名为烦恼。

论文二：彼有十种，此何唯四？有我见故，余见不生。无一心中有二慧故。如何此识要有我见？二取邪见但分别生，唯见所断，此俱烦恼唯是俱生，修所断故。我所边见依我见生。此相应见不依彼起。恒内执有我，故要有我见。由见审决，疑无容起。爱著我故，嗔不得生。故此识俱烦恼唯四。见、爱、慢三，如何俱起？行相无违，俱起何失。瑜伽论说，贪令心下，慢令心举，宁不相违？分别俱生，外境内境，所陵所恃，粗细有殊，故彼此文，义无乖返。

讲解：外人问：根本烦恼总有十种，是贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。为什么与第七识相应的只有四种？答曰：因为有了我见，就不能再有其余四见生起。见有审决之慧，没有一念心中，同时具有两种见解的。

外人再问：为什么第七识不起余见，而起我见呢？因为见取、戒取、邪见，这三见都是起于后来的意识分别，见道即断。常俱烦恼，则是由无始时来与身俱生，一直到修道位才能断除。至于我所见的断、常边见，又是由我见而生。因此，第七识并非依见取、戒取、邪见、边见这四见相应而起，而是任运缘内，执藏识以为有我，所以第七识唯起我见。

由于我见的审察决定之故，犹豫不决的‘疑’就无容生起。因为贪爱顺著我故，嗔也不得而生。所以与第七识相应的根本烦恼，唯有痴、见、慢、爱四种。

外人复问：那见、慢、爱三法，如何能同时俱起？论主答：这三法的行相不相违背，同时俱起无失。外人又问：《瑜伽论》上说，贪能令心卑下，慢能令心高举，怎能说不是相违？论主再答：《瑜伽论》的话有三种解释，一者分别起与俱生起不同，由意识分别而起的贪、慢，势力粗猛，可以说是相违；与生俱起的贪、慢，微细相续，所以不违。二者外境内境不同，若缘外境，贪则心下，慢则心举，可以说是相违。若缘内境，对自身的贪爱，心不卑下而我慢自高，所以不违。三者所陵所恃不同，若欺陵它人，但起高慢而无贪下，可以说是相违。若因自恃而起贪爱，心必高慢，所以不违。第七识的贪、慢，在这三种释义里是属于俱生、缘内、自恃，故不相违。

论文三：此意心所唯有四耶？不尔，及余触等俱故。有义，此意心所唯九，前四及余触等五法，即触、作意、受、想与思，意与遍行定相应故。前说触等异熟识俱，恐谓同前亦是无覆，显此异彼故置余言。及是集义。前四后五合与末那恒相应故。

此意何故无余心所？谓欲希望未遂合事，此识任运缘遂合境，无所希望，故无有欲。胜解，印持曾未定境。此识无始恒缘定事，无所印持故无胜解。念唯记忆曾所习事，此识恒缘现所受境，无所记忆，故无有念。定唯系心专注一境。此识任运刹那别缘，既不专一，故无有定。慧即我见，故不别说。善是净故非此识俱，随烦恼生必依烦恼，前后分位差别建立。此识恒与四烦恼俱，前后一类，分位无别，故此识俱无随烦恼。恶作追悔先所造业。此识任运恒缘现境，非悔先业，故无恶作。睡眠必依身心重昧，外众缘力有时暂起，此识无始一类内执，不假外缘，故彼非有。寻伺俱依外门而转，浅深推度，粗细发言。此识唯依内门而转，一类执我，故非彼俱。

讲解：外人问，第七识的相应心所，只有四个根本烦恼吗？答曰：不只有四，因为颂文在四烦恼下，还有‘及余触等俱’之句。但对这一余字，有两家不同异见。第一家说是烦恼之余的触等五法。第二家说是触等之余的随烦恼。

第一家说，这第七识的心所只有九个。那就是根本烦恼四，及其余的遍行五法：触、作意、受、想、思。因为第七识和这遍行五法，决定相应之故。前说与第八异熟识相应的遍行，是无覆无记，这里与第七识相应的遍行，则是有覆无记。为恐有人误会这第七识的遍行心所，同前异熟识的遍行心所同是无覆，所以在文中安置一个‘余’字，来显示它们彼此的属性不同。‘及’是‘集’义，集前面的四烦恼，后面的五遍行，合为九个心所，与第七末那恒时相应。

外人问：此第七识为什么只有九个心所，而没有其余的心所呢？第一家答曰：别境五法，欲心所是对于未遂合的乐事希望遂合，第七识是任运恒缘遂合境界，它没有对未遂合事的希望，所以无欲心所。胜解心所是对犹豫不定之境决定印持，第七识是无始时来，恒缘已经印持的既定之事，非先犹豫后方决定，所以没有胜解心所。念心所是记忆曾经习染之事。第七识是恒缘所受的现前境界，不须要记忆，所以无念心所。定心所是系心于专注的一境，第七识是任运别缘，前后刹那，而非专注，所以无定心所。慧心所就是我见，慧见不二，第七识既有我见，就不必再与慧心所相应了。

善十一法，体性全是纯净无染，不是第七识俱生的有覆无记，所以没有善心所。随烦恼心所，是随在根本烦恼之后，依前后分位的差别而建立的。第七识恒与四根本烦恼俱起，它们是前后一类，没有分位上的差别。所以第七识俱生的只有根本烦恼，而没有随烦恼心所。

不定四法，恶作是追悔先前所造的恶业，第七识是任运恒缘现境，它不是先已造业，今始追悔，所以没有恶作心所。睡眠，必定依于身心的沉重昏昧，这是由众多的外缘，如疲劳疾病等的压力所致，第七识是无始时来，一类向内执藏识为我，不假藉任何外缘，所以没有睡眠心所。寻、伺二法，都是依缘外境而生，所不同者，寻为浅的推度，发言粗疏；伺为深的推度，发言细密。第七识唯是缘内的一类我执，用不著推度发言，所以无寻、伺二心所。

论文四：有义，彼释余义非理。颂别说此有覆摄故，又阙意俱随烦恼故，烦恼必与随烦恼俱，故此余言显随烦恼。

讲解：第二家说：前师对‘余’字的解释并不合理，因为颂中特别的说，这触等五法是有覆无记性摄，已经简别不是异熟识俱的无覆无记了，何必要一‘余’字来简别呢？若说余字是四烦恼之余的触等五法，岂不又缺少了与第七识俱的随烦恼吗？因为根本烦恼必定与随烦恼俱，所以这个余字，指的是触等之余的随烦恼，而不是四烦恼之余的触等五法。但对此随烦恼的解释，又有四家不同的主张。

论文五：此中有义，五随烦恼，遍与一切染心相应，如集论说：昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸，于一切染污品中，恒共相应。若离无堪任性等，染污性成，无是处故。烦恼起时心既染污，故染心位必有彼五。烦恼若起，必由无堪任、嚣动、不信、懈怠、放逸故。掉举虽遍一切染心，而贪位增，但说贪分，如眠与悔虽遍三性心，而痴位增，但说为痴分。

讲解：四家中的第一家说，五个随烦恼普遍与一切染心相应，在《杂集论》中上说：昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸，这五个随烦恼，在一切染污的品类中是恒共相应的。如果没有昏沉的不堪任性，任何染污性都不能够成立。既然烦恼生起时心是染污性，所以在染心位必定有这五个随烦恼。因为烦恼的生起，必由无堪任性的昏沉、嚣动的掉举、不信、懈怠、放逸等所使然。

问：掉举但属贪分，何以说与一切染心相应？答：掉举虽遍通一切染心，而于贪分较它增盛，所以但说掉举为贪分。这好像睡眠和追悔二法，它们虽遍通善、恶、无记三性，而于痴位较它增盛，所以但说为痴的一分。

论文六：虽余处说有随烦恼，或六或十遍诸染心，而彼俱依别意说遍，非彼实遍一切染心。谓依二十随烦恼中，解通粗、细、无记、不善，通障定、慧，相显说六。依二十二随烦恼中，解通粗细二性，说十。故此彼说非互相违。然此意俱心所十五，谓前九法，五随烦恼，并别境慧。我见虽是别境慧摄，而五十一心所法中义有差别，故开为二。何缘此意无余心所，谓忿等十行相粗动，此识审细，故非彼俱。无惭、无愧，唯是不善。此无记故，非彼相应。散乱令心驰流外境，此恒内执一类境生，不外驰流，故彼非有。不正知者，谓起外门身、语、意行，违越轨则，此唯内执，故非彼俱。无余心所，义如前说。

讲解：虽然瑜伽等论上说，余处有随烦恼或六种、或十种，都是遍通一切染心。但它们都是依据别种意思假说遍染，不是或六种或十种遍通一切染心。为什么呢？别有三意，一者说是依此大、中、小二十随烦恼，忿、恨、恼、覆、诳、谄、僞、害、嫉、悭，这十个小随烦恼，以粗细而论，但通粗相。无惭、无愧这两个中随烦恼，以无记、不善的二性而论，但通不善。昏沉、掉举，这两个大随烦恼，以障定、慧而论，掉举障定，昏沉障慧。唯有不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散乱，这六个大随烦恼，能够遍通粗、细二性，及障定慧。所以说之谓六。

二者依二十二随烦恼说，二十随烦恼，再加邪欲和胜解，合为二十二。除但通粗相，及不善性的十二个中、小随烦恼外，其余的十个大随烦恼，遍通粗细及不善、无记二性。所以说之谓十。可见说六说十，无非都是依据别意，并不是说这六、十随惑，都能遍及一切染心。所以彼论说六说十，与唯识说五，并不相违。

然而与第七识相应的心所，有十五个。那就是，前面所说的四个根本烦恼，及五遍行等的九法，再加上五个随烦恼，又一个别境的‘慧’。问：既有我见，何必再说有慧？答：我见虽即是慧，然而在五十一个心所法中，慧通三性，见唯染污，义有差别，故开为二。

问：为什么第七识只有这十五个心所，而没有其余的心所呢？答：忿等十法，行相粗动；第七识审察细密，所以不和它们俱起。无惭无愧二法，唯属不善性摄，第七识是有覆无记，所以不和它们相应。散乱，令心驰流外境，间断非恒，异类非一，第七识是恒向内缘，一类所执的我境，它不向外境驰流，所以没有散乱。不正知，是起于外门的身、语、意业，违越了正知的轨则，第七识是唯向内执，所以不与彼俱。至于没有其余心所的意义，准如前说，勿庸费辞。

论文七：有义，应说六随烦恼，遍与一切染心相应。瑜伽论说：不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、恶慧一切染心皆相应故。忘念、散乱、恶慧若无，心必不能起诸烦恼。要缘曾受境界种类，发起忘念及邪简择，方起贪等诸烦恼故。烦恼起时，心必流荡，皆由于境起散乱故。昏沉掉举，行相互违，非诸染心皆能遍起。论说五法遍染心者，解通粗细，违唯善法，纯随烦恼，通二性故。说十遍言义如

前说。然此意俱心所十九，谓前九法，六随烦恼，并念、定、慧，及加昏沉。此别说念，准前慧释。并有定者，专注一类，所执我境，曾不舍故。加昏沉者，谓此识俱无明尤重，心昏沉故。无掉举者，此相违故，无余心所，如上应知。

讲解：第二家说，应说六个随烦恼，普遍与一切染心相应。因为《瑜伽论》上说：不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、恶慧，这六个随烦恼与一切染心都相应之故。问：这六个随烦恼的前三种，遍与一切染心相应，已如前释。不知后三种何以也与一切染心相应呢？答：倘若没有忘念、散乱、恶慧三法，那染心位的一切烦恼必不能起。要缘曾经受过的种种境界，发起了忘念，及邪简择的恶慧，才能生起贪等的一切烦恼。烦恼起时，心必流荡，这都是由于缘境所起的散乱之故。

问：遍染法中，何以没有昏沉、掉举？答曰：那是因为昏沉相下，掉举相高，它们的行相此起彼伏，互相违反，并非于一切染心都能遍起。问：那么何以论上说，昏沉掉举等五随烦恼遍一切染心呢？答曰：因为它们的行相遍通粗细，简去唯通粗相的忿等十法。是唯违善法，简去不唯违善的散乱等法。是纯烦恼，简去亦名随惑的寻、伺、睡眠、恶作四法。是并通不善、无记二法，简去唯通不善的无惭、无愧。所以论说五法遍染，并不是一切染心都有五法。至于说十个随烦恼，遍一切染心的话，和前第一家所说的意义相同。

然而与第七识相应的心所，有十九个。那就是：前面所说的四根本烦恼，及五遍行等的九法，再加六个随烦恼，三个别境的念、定、慧，一个昏沉。为什么在忘念的念之外，又别加上一个念呢？这与前师在我见的慧外，又别说一个慧的解释一样。见、慧有差别二义，念与忘念，也有明记、不明记的差别二义。为什么又说有定？那是因为第七识专注于一类所执的我境，无始以来，不曾暂舍之故，所以有定。为什么又要加上昏沉？那是因为第七识的无明迷执过重之故，所以要有昏沉。那么，为什么没有掉举？有昏沉就不能有掉举，它们的行相违背之故。还有其余不相应的心所，同以上第一家所说一样。

论文八：有义：复说十随烦恼，遍与一切染心相应。瑜伽论说：放逸、掉举、昏沉、不信、懈怠、邪欲、邪胜解、邪念、散乱、不正知。此十，一切染污心起，通一切处，三界系故。若无邪欲邪胜解时，心必不能起诸烦恼。于所受境，要乐合离，印持事相，方起贪等诸烦恼故。诸疑理者，于色等事必无犹豫，故疑相应亦有胜解。于所缘事亦犹豫者，非烦恼疑，如疑人机。余处不说此二遍者，缘非爱事，疑相应心，邪欲、胜解非粗显故。余互有无，义如前说。此意心所有二十四。谓前九法，十随烦恼，加别境五，准前理释。无余心所，如上应知。

讲解：第三家说，有十个随烦恼，遍与一切染心相应。因为《瑜伽论》上说：放逸、掉举、昏沉、不信、懈怠、邪欲、邪胜解、邪念、散乱、不正知，这十个随烦恼，它们在一切染污心生起的时候，遍通于一切处，及三界的系缚。倘若没有邪欲及邪胜解，那凡夫的心必不能起一切烦恼。因它们对于所受的顺境要乐与之合；逆境要乐与之离。必须以胜解来印持这些事相，才能生起对顺境的贪，对逆境的嗔等一切烦恼。

问：胜解，是决定印持。疑，是犹豫不定。这二法既然相违，如何都与一切染心相应？答：于理可疑，于事必印，凡是疑理的人，对于事实的印证，必定没有犹豫。所以与疑相应的染心，也有胜解。问：若在所缘的事上也有犹豫，则无所印持，这个疑不是就没有胜解了吗？答：那不是烦恼的疑。好像恍惚中看见一个木桩，疑是为人。问：这邪欲和邪胜解二法，如果是遍一切染心的话，何以余论不说？答：那是因为缘非所爱事，及与疑心相应的时候，这二法的行相微细，所以不说。此处粗显，所以才说。其余八个随惑的意义，在前面或第一家有第二家无；或第一家无第二家有。都同他们所说一样。然而第七识的相应心所，有二十四。那就是：前面所说的四根本烦恼、五遍行，再加上十个随烦恼，及五个别境。其意义，准如前释。其余不相应的心所，如善十一、不定四、六根本烦恼、十小随烦恼，也都和上面的说法一样。

论文九：有义，前说皆未尽理。且疑他世为有有无？于彼有何欲、胜解相？烦恼起位，若无昏沉，应不定有无堪任性。掉举若无，应无嚣动，便如善等非染污位。若染心中无散乱者，应非流荡非染污心。若无失念、不正知者，如何能起烦恼现前？故染污心决定皆与八随烦恼相应而生，谓昏沈、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、不正知。忘念、不正知、念、慧为自性者，不遍染心，非诸染心皆缘曾受，有简择故。若以无明为自性者，遍染心起，由前说故。然此意俱心所十八。谓前九法，八随烦恼，并别境慧。无余心所，及论三文，准前应释。若作是说，不违教理。

讲解：这是第四家护法的正义。它说，前三家所说都未尽理。怀疑未来世是有是无，论说是五种疑相（它世、作用、因果、实中、诸谛）之一，怎能说疑事不是烦恼？既是烦恼，试问在这个它世有有无的疑惑上，有什么希望决定的欲、胜解相？这是破彼第三家有欲、胜解的十遍染义。

昏沉，以无堪任为性；掉举，以嚣动为性。如果烦恼起时，没有昏沉，那就不一定有无堪任性了。若有堪任，便是善性，怎能名谓烦恼？如果没有掉举，就应当没有嚣动。若无嚣动，便同善、无记一样，那就不是染污心了。这是破第二家无昏沉、掉举的六遍染义。

散乱、失念、不正知，皆以无明为体，痴分所摄。假定染污心中，没有散乱，那就应当不是流荡，也不是染污心了。假定没有失念，及不正知二法，那如何能使烦恼现前？这是破第一家无散乱、忘念、不正知的五遍染义。

因此，一切染心，决定都和八个大随烦恼相应而生。那就是昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、不正知。忘念和不正知二法，不可以别境的念、慧为它们的体性；若以念、慧为体性，那就不能遍一切染心了。因为并非一切染心，都缘曾经受过的境界，都有慧的简择。若以无明为性，那就遍与一切染心相应而生了。因此，第七识的相应心所有十八个。那就是四根本烦恼、五遍行，八个大随烦恼，再加上一个别境的慧。至于相应法中，没有的其余心所，如：别境四、善十一、根本烦恼六、小、中随烦恼十二、不定四、邪欲解二，以及所引的论文，都和前三家的解释一样。

论文十：此染污意，何受相应？有义，此俱唯有喜受，恒内执我生喜爱故。有义，不然，应许喜受乃至有顶。违圣言故。应说此意四受相应。谓生恶趣忧受相应，缘不善业所引果故。生人欲天初、二静虑喜受相应，缘有喜地善业果故。第三静虑乐受相应，缘有乐地善业果故。第四静虑乃至有顶舍受相应，缘唯舍地善业果故。有义：彼说亦不应理。此无始来，任运一类缘内执我，恒无转易，与变异受不相应故。又此末那与前藏识义有异者，皆别说之，若四受俱，亦应别说。既不别说，定与彼同，故此相应，唯有捨受。未转依位与前所说心所相应。已转依位唯二十一心所俱起，谓遍行、别境各五，善十一。如第八识已转依位唯舍受俱。任运转故，恒于所缘，平等转故。

讲解：这染污的第七识，在忧、喜、苦、乐、舍五受中，和那一受相应呢？此有三家异解：第一家说，第七识只和喜受相应，因为它恒向内执第八识为我，而起了对我的喜爱。

第二家说，不然，因为经论上说，第七识是随著第八识流转到三界九地，高达于有顶天（注：有顶之名有二解，一者色界第四处色究竟天，在有形世界之最顶，称为有顶；二者无色界第四处非想非非想处，位于世界最顶，称为有顶。此处指第二说。）而喜受则仅止于色界二禅的‘定生喜乐地’。若说喜受与第七识俱，那就应许喜受亦通于有顶天。如此则与圣言相违。应当说第七识与忧、喜、乐、舍四受相应，即生到地狱、饿鬼、畜生三恶趣的，便与忧受相应，这是缘不善业所引的报果。生到欲界人、天趣，及色界的初、二禅天，便与喜受相应，这是缘有喜地的善业报果。生到第三禅天，便与乐受相应。这是缘有乐地的善业报果。生到第四禅天乃至无色界的非想非非想天——有顶天，便与舍受相应，这是缘唯有舍受的善业报果。

第三家说：第二家所说的也不合理，因为第七识自无始来，任运一类缘内执我，从没有转变和改易，它与变异的忧、喜、苦、乐等受是不相应的。再者，凡第七末那与第八藏识，其义有别者，论中都予以别说。如果第七识与忧、喜、乐、舍四受相应，颂文也应当别说。既不别说，则第七识的相应受决定和第八藏识相同，因此和末那相应的唯有舍受。

第七识在尚未转识成智以前，它的相应心所，与前师所说的一样。既已转为平等性智，那就唯与二十一个心所俱起，这二十一个心所是遍行五、别境五、善十一。也如第八识一样于转依位唯与舍受相应，任运而转，永远以平等性智对待所缘的对象。

第六章 三性分别门

论文一：末那心所，何性所摄？有覆无记所摄，非余。此意相应四烦恼等是染法故，障碍圣道，隐蔽自心，说名有覆。非善、不善，故名无记。如上二界诸烦恼等定力摄藏，是无记摄。此俱染法所依细故，任运转故，亦无记摄。若已转依，唯是善性。

讲解：第七末那识及其相应心所，在善、恶、无记三性中，是那一性所摄呢？答曰：如颂文中所说‘有覆无记摄’，而非其他。因为末那识相应的贪、痴、见、慢四根本烦恼，是染污法，能障碍圣道，隐蔽了本非染污的清净自心，所以名为有覆；它不是善性，也不是恶性，所以称为无记。就像色界、无色界有情的一切烦恼，由于定力摄藏而是无记性一样，这第七识在未转依前的相应烦恼，虽无定力摄藏，而所依的心王行相微细，任运而转，所以也是无记性摄。若已转依，那就不是无记，而是唯一的善性了。

第七章 界系分别门

论文一：末那心所何地系耶？随彼所生，彼地所系。谓生欲界现行末那，相应心所即欲界系。乃至有顶应知亦然。任运恒缘自地藏识执为内我，非它地故。若起彼地异熟藏识现在前者，名生彼地，染污末那缘彼执我，即系属彼，名彼所系。或为彼地诸烦恼等之所系缚，名彼所系。若已转依，即非所系。

讲解：界系分别门，是指第七末那识和它相应的心所，在三界九地中是系属于那一地？正如颂文所说：‘随所生所系’。即是随第八识，第八识生到那一地，它就为那一地所系属。例如第八识生到欲界，末那识和它的相应心所自然为欲界所系。以此例知，乃至生到有顶的非想非非想处地，也一样为非想非非想处地所系。因为这第七识是任运恒缘第八藏识执以为我，而不是缘其它的界地为执我故。

倘若那一地，当前现起第八异熟藏识，就叫做‘生彼地’。染污的末那识缘彼藏识执以为我，也就系属于彼，而名为‘彼所系’了。或为彼地的一切烦恼所系缚，而名‘彼所系’，这是约第七识未转依而言；若末那识已转依为平等性智，那就不被界地所系缚了。

第八章 起灭分位门

论文一：此染污意，无始相续，何位永断或暂断耶？阿罗汉、灭定、出世道无有。阿罗汉者，总显三乘无学果位，此位染意种及现行俱永断灭，故说无有。学位、灭定、出世道中俱暂伏灭，故说无有。谓染污意无始时来，微细一类任运而转。诸有漏道不能伏灭。三乘圣道有伏灭义。真无我解违我执故。后得无漏现在前时，是彼等流，亦违此意。真无我解及后所得俱无漏故，名出世道。灭定既是圣道等流，极寂静故，此亦非有。由未永断此种子故，从减尽定圣道起已，此复现行乃至未灭。然此染意相应烦恼是俱生故，非见所断，是染污故，非非所断，极微细故，所有种子与有顶地上下烦恼，一时顿断，势力等故。金刚喻定现在前时，顿断此种成阿罗汉，故无学位永不复起。二乘无学回趣大乘，从初发心至未成佛，虽实是菩萨，亦名阿罗汉，应义等故，不别说之。

讲解：现在解释‘起灭分位门’。问：这染污的末那识，自无始以来永恒相续，要到什么果位才能永久断灭、或暂时断除呢？答：《唯识三十颂》中说：‘阿罗汉、灭定，出世道无有’。此处说的阿罗汉，并不是单指声闻四果而言，而是总显声闻、独觉、菩萨三乘的无学果位。因为这三乘无学位的阿罗汉，它们那染污

的第七识，无论种子或现行，都永远断灭了，所以说：‘无有’。三乘有学的灭尽定，及出世的无漏圣道，也都能暂时伏断，所以说：‘无有’。

这染污末那自无始时来，就是微细难知，一类相续，任运而转。因此世间的有漏道都不能伏灭，唯有二乘圣道的无漏心起，才有伏灭的可能。因为圣道的真无我解，违背我执；后得无漏，是无分别智的等同流类，也违背了这染污的末那。真无我解，及后所得智，都是无漏，所以名叫‘出世道’。灭尽定既是圣道的等流引生，极其寂静，所以也没有我执。然而这不过是暂时伏灭，还没有把烦恼种子完全断尽，一旦出定，烦恼就又复现行。

然而这染污意的相应烦恼，在三断里因为是与生俱有之故，所以不是见道所断，因为是染污故，所以也不是非所断，极微细故，所以所有种子，都和有顶地地下品烦恼一时顿断，因为它的势力与智相等，唯障无学，所以一到金刚喻定，就把它们的种子一齐顿断，而成为阿罗汉了。因此无学位就永远不会再起烦恼。

至于小乘声闻、缘觉二乘，回转小乘的根性而趣向大乘，从初发心，直到尚未成佛的过度时期，虽然实际上是菩萨，也称为阿罗汉，其义应相同，所以不另别说。（注：断乃断缚离系而得证之义，三断者，一者见道之位所断之法，二者修道之位所断之法，三者非所断，即非见道、修道之位所断之法。又作非所断之法。）

论文二：此中有义，末那唯有烦恼障俱，圣教皆言三位无故。又说四惑恒相应故。又说为识杂染依故。有义：彼说教理相违，出世末那经说有故，无染意识如有染时，定有俱生不共依故。论说藏识决定恒与一识俱转，所谓末那。意识起时则二俱转，所谓意识及与末那。若五识中随起一识，则三俱转。乃至或时顿起五识，则七识俱转。若住灭定无第七识，尔时藏识应无识俱，便非恒定一识俱转。住圣道时若无第七，尔时藏识应一识俱，如何可言若起意识尔时藏识定二俱转？显扬论说末那恒与四烦恼相应，或翻彼相应特举为行，成平等行，故知此意通染、不染。若由论说阿罗汉位无染意故，便无第七，应由论说阿罗汉位舍藏识故，便无第八。彼既不尔，此云何然？

讲解：对以上所说，有两家争论。第一家安慧说：末那识唯有烦恼障相应，因为经论上都说阿罗汉、灭尽定、出世道，这三位中没有末那。《显扬论》说，末那恒与我痴、我见、我慢、我爱四惑相应，《摄大乘论》说末那识为善、不善等的杂染法所依。所以说：‘末那唯有烦恼障俱’。

第二家护法说：前说与教理相违。因为《解脱经》上说有出世末那，怎能说三位无末那呢？没有染污时的第六意识，也如染污时一样，它们决定各有其俱生的不共所依，就是染污时的意识，依染污末那；无染污时的意识，依出世末那。怎能说：‘末那唯有烦恼障俱’

经论上说，第八藏识，决定恒有一识和它俱转。这个识，就是所谓第七末那识。意识起时，那就有两个识和它俱转。这两个识，就是第六意识和第七末那。若前五识中再生起一个识来，那就有三个识和它俱转。若前五识一时顿起，那当

然再加意识和末那，就有七个识和它俱时而转了。因此，住灭尽定时，不可能没有第七净识。若无第七净识，这时的第八藏识，就应当没有识和它俱转。那便不是经论所说：‘藏识决定恒与一识俱转’了。住圣道时，也不可能没有第七净识。若无第七净识，这时的第八藏识，意识若起，就应当只有一识和它俱转。那如何经论上说：若起意识，这时的藏识，决定有二识（意识、末那）和它俱转呢？

《显扬论》上说：第七末那，它恒常和四个烦恼相应。或翻转以自恃高举为行的相应烦恼为平等性行。所以知道这第七识，并通染、净的我、法二执与平等性智。

若依论说：阿罗汉位没有染污的意，便说无第七识的话，那就应当也依论说：阿罗汉位，舍弃了我执藏的阿赖耶，就连清净的第八识体也没有了。既许彼第八识并通染净，如何说这第七识唯染位有呢？

论文三：又诸论言，转第七识得平等智，彼如余智定有所依相应净识，此识无者彼智应无，非离所依有能依故。不可说彼依六转识，许佛恒行如镜智故。又无学位，若无第七识，彼第八识应无俱有依，然必有此依，如余识性故。又如未证补特伽罗无我者，彼我执恒行，亦应未证法无我者，法我执恒行。此识若无，彼依何识？非依第八，彼无慧故。由此应信二乘圣道、灭定、无学，此识恒行。彼未证得法无我故。又诸论中以五同法证有第七为第六依。圣道起时及无学位若无第七为第六依，所立宗、因便俱有失。或应五识亦有无依。五恒有依，六亦应尔。是故定有无染污意，于上三位恒起现前。言彼无有者，依染意说。如说四位无阿赖耶，非无第八。此亦应尔。

讲解：又，《庄严经论》和《摄大乘论》都说：转第七识得平等性智。这平等性智也如其他智一样，决定有所依的相应净识。如果没有第七净识，那平等性智又怎会有呢？不能说没有所依的识，而有能依的智。也不可说平等性智的所依是六转识。因为六转识是有间断的，平等性智和大圆镜智一样，是佛地恒无间断的妙行。

三乘无学位如果没有第七识，则第八识不是就没有俱有依了吗？但肯定有此俱有依，也如其余的七个识一样。又如还没有证到人无我的补特伽罗——凡夫，他们的我执恒起现行。还没有证到法无我的二乘，他们的法我执也恒起现行。如果二乘没有第七识，试问他那恒行的法执，依什么识？不能说是依第八识，因为第八识没有推度抉择的慧心所。因此应当相信二乘圣道、灭尽定、无学位，他们的第七识还照常现行。因为他们还没有证到法无我故。

又诸论都说，前五识，在七识中同为转识，同有所依，所以名为‘五同法’（注：五同法，指第六意识与眼等五识，共同认识色香等五境。）以五同法有五根为依，证明确有第七意根，来做第六意识的所依。量谓：宗——有第七识。因——为第六识之所依故。喻——如五同法。圣道起时的有学及无学位，倘若没有这第七识为第六识所依，那量中所立的宗、因，便都有了自违和不定的过失；如果第六识没有所依，前五识也会有无所依的时候。但前五识恒有所依，那第六识也应当如此。因为大家既是同法，要有所依应都有所依。

以上述原因，决定有一个无染污的清净末那，在二乘、灭尽定、无学，这三位里恒起现行。说三位无末那，那是约染污的末那而言。譬如说：声闻、独觉、菩萨、佛，这四位没有我爱执藏的阿赖耶，并不是连异熟识及无垢的第八识体也没有了。说四位无阿赖耶如此，说三位无末那亦然，并不是连清净的第七识体也没有了。

论文四：此意差别，略有三种：一补特伽罗我见相应。二法我见相应。三平等性智相应。初通一切异生相续，二乘有学、七地以前一类菩萨，有漏心位，彼缘阿赖耶识起补特伽罗我见。次通一切异生、声闻、独觉相续，一切菩萨法空智果不现前位，彼缘异熟识起法我见。后通一切如来相续，菩萨见道及修道中，法空智果现在前位，彼缘无垢异熟识等，起平等性智。

讲解：末那识的行相，分别起来略有三种，第一是补特伽罗——人我见相应，第二是法我见相应，第三是平等性智相应。这三种相应末那，第一种人我见相应，通于一切五趣异生，及二乘有学，与七地以前的一类菩萨。因为他们还在有漏心位，以第七末那识缘第八阿赖耶识见分，生人我见。

第二种法我见相应，不但异生、二乘有学、七地以前菩萨，既有人我见，必有法我见；就是二乘无学、一切地菩萨，在法空观的平等智果未现前时，照样也有法我见。因为它们虽然已了人空，犹以末那缘第八异熟识的相分生起法我见。

第三种平等性智相应，一切如来，以及在见、修道中，法空智果现前的菩萨，都有平等性智。因为他们的第七识缘第八无垢的异熟识，及真如等，而生起平等性智。

论文五：补特伽罗我见起位，彼法我见，亦必现前，我执必依法执而起。如夜迷杌等，方谓人等故。我、法二见用虽有别，而不相违，同依一慧。如眼识等体虽是一，而有了别青等多用，不相违故，此亦应然。二乘有学圣道，灭定现在前时，顿悟菩萨，于修道位，有学渐悟生空智果现在前时，虽皆唯起法执，我执已伏故。二乘无学及此渐悟法空智果不现前时，亦唯起法执，我执已断故。八地以上一切菩萨，所有我执皆永不行，或已永断，或永伏故。法空智果不现前时，犹起法执，不相违故。

讲解：当人我见生起的时候，法我见也必定生起，因为我执肯定是依法执而生。好像夜间行路，看见一根木桩误以为是人一样。看不清木桩（喻法执），误以为是人（喻我执）。我、法二执虽然有区别，但不相违背。譬如眼识，识体虽然是一个，但有了别青、黄、赤、白的多种作用，不相违背。我、法二见作用虽有差别，但它们所依的慧体是一个，故不相违。

声闻、缘觉二乘有学，在圣道及灭尽定现前时；顿悟菩萨在修道位时；回向大乘的有学渐悟菩萨，在生空智果现前的时候，都是唯有法执，因为它们的我执已伏。八地以上的一切菩萨，所有的我执都永远不起现行。因为这一切菩萨，或

无学渐悟，我执永断；或有学渐悟及顿悟菩萨，我执永伏，所以不起现行。然而当它们的法空智果还没有现前的时候，犹起法执。因为人空不违法执之故。

论文六：如契经说：八地以上一切烦恼不复现行，唯有所知障在。此所知障是现非种，不尔，烦恼亦应在故。法执俱意于二乘等虽名不染，于诸菩萨亦名为染，障彼智故。由此亦名有覆无记。于二乘等说名无覆，不障彼智故。是异熟生摄，从异熟识恒时生故，名异熟生，非异熟果，此名通故，如增上缘，余不摄者，皆入此摄。

讲解：如《解深密经》说，八地以上的菩萨，一切烦恼不再起现行，唯有法执的所知障依然存在。这所知障是现行而不是种子。不然的话，烦恼障的种子也应当存在。与法执俱起的第七末那，在二乘异生，虽不名为染污，但在一切菩萨则名为染，因为此法执能障蔽菩萨的法空智。由此可称为有覆无记；在二乘异生来说，就称为无覆无记，因为法执不能障蔽二乘的生空智果。

这有法执的第七识，是属于异熟无记的‘异熟生’摄。异熟生，是从第八异熟识里，恒时所生而得名，不是由善、恶业因所生的异熟报果。为什么属于异熟生而不属于异熟果？那是因为异熟生的名称旁通甚广，异熟果的名称仅局限于第八识。譬如四缘的增上缘，其余的因缘、等无间缘、所缘缘，这三缘所不摄的，都归于增上缘所摄。

第九章 如何证明有第七识

论文一、云何应知此第七识，离眼等识有别自体？圣教正理为定量故。谓薄伽梵处处经中说心、意、识三种别义，集起名心，思量名意，了别名识，是三别义。如是三义虽通八识，而随胜显。第八名心，集诸法种起诸法故。第七名意，缘藏识等恒审思量，为我等故。余六名识，于六别境粗动间断，了别转故。如入楞伽伽他中说：藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为识。

讲解：前面以八段十门分别解释颂文。以下是举圣教、正理，来证明确有此识。圣教有二，正理有六，依次说之。怎样知道这第七识，离开了前六识而别有自体呢？我们可以通过圣教和正理而得知。薄伽梵在《解深密经》及《楞伽经》中，多处说到心、意、识三种差别意义，集起诸法种子而生起诸法的称为心，恒审思量执持自我的称为意，了别六尘粗显之境的称为识。这三种差别意义，虽可用作八个识的通名，但各随其偏胜来说，则第八识称心，因为它能积集现行诸法种子而生起诸法。第七识称意，因为它缘第八藏识，恒审思量执著自我。前六识称识，因为它们了别六尘别境。例如佛在《入楞伽经》中说：‘藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为识’。意思是说：第八阿赖称为心，第七末那称为意，对六尘外境起了别作用的称为识。

论文二：又，大乘经处处别说有第七识，故此别有。诸大乘经是至教量，前已广说，故不重成。解脱经中亦别说有此第七识。如彼颂言：染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非曾非当有。彼经自释此颂义言：有染污意从无始来，与四烦恼恒俱生灭，谓我见、我爱，及我慢、我痴。对治道生，断烦恼已，此意从

彼便得解脱。尔时，此意相应烦恼非惟现无，亦无过未，过去、未来无自性故。如是等教，诸部皆有。恐厌广文，故不繁述。

讲解：大乘经多处都别说有第七识，所以肯定有此末那识。因为各种大乘经都是至教量，前边已经讲过，此处不再重复。

再如大小乘共许的《解脱经》里，也别说有此第七识。例如彼经的颂文说：‘染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非曾非当有。’它的意思是：这染污意的末那识恒时与诸烦恼同生同灭，它一旦从烦恼中解脱出来，这时第七识的相应烦恼，不但现在没有，就是连过去、未来的惑体都没有了。像这样的经教诸部都有，不再繁述。

论文三：已引圣教，当显正理。谓契经说，不共无明微细恒行，覆蔽真实。若无此识，彼应非有。谓诸异生，于一切分恒起迷理不共无明，覆真实义，障圣慧眼。如伽他说：真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。是故契经说异生类恒处长夜，无明所盲，昏醉缠心，曾无醒觉。若异生位，有暂不起此无明时，便违经义。俱异生位迷理无明，有行不行，不应理故。此依六识皆不得成。应此间断彼恒染故。许有末那，便无此失。

讲解：以上已引圣人教诲，此下当显示其基本正理。正理有六，如《缘起经》说：意识不与六尘相应时，所起的烦恼叫做不共无明。此不共无明行相微细，所以单与第七末那相应，恒起现行覆蔽真实义理。倘若没有这第七末那，那不共无明就不应该有。凡夫在一切趣生的位分，不断生起迷理的不共无明，隐覆了无我的真实义，也障蔽了无漏智的慧眼。例如《摄大乘论》颂说：‘真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。’意思是说：无漏真智本来应当生起，因为有了诸法事理的闇钝障碍，常使它于一切位分，不能俱起现行。这障碍，就是不共无明。所以佛经中说，流转五趣的异生之类，他们恒时处在漫长的生死长夜，为不共无明盲了慧眼，昏醉沉迷，缠住了本净真心，从无醒觉。假使异生之类，有暂时不起不共无明，便与经义相违。因为同属异生之类的有情，它们那迷理的不共无明，都是一样的闇钝，那有行与不行之理。

若说不共无明是依六识而起，根本没有第七末那，这理由不能成立，因为六识有断，且通于三性；不共无明恒与染俱。假使是依于六识的话，那不共无明就应当随六识而间断，六识也应当恒起染法。若许有第七末那，则无此过失。

论文四：染意恒与四惑相应，此俱无明何名不共？有义：此俱我见、慢、爱，非根本烦恼，名不共何失？有义：彼说理教相违，纯随烦恼中不说此三故。此三，六十烦恼摄故，处处皆说染污末那与四烦恼恒相应故。应说四中无明是主，虽三俱起，亦名不共。从无始际恒内昏迷曾不省察，痴增上故。此俱见等应名相应。若为主时应名不共。如无明故许亦无失。有义：此痴名不共者，如不共佛法，唯此识有故。若尔，余识相应烦恼，此识中无，应名不共。依殊胜义立不共名，非互所无皆名不共。谓第七识相应无明，无始恒行障真义智，如是胜用余识所无，唯此识有，故名不共。既尔，此俱三亦应名不共。无明是主，独得此名。或许余三亦名不共。对余痴故，且说无明。

讲解：小乘论师问：染污末那恒与我见、我爱、我慢、我痴四烦恼相应。这相应无明，何以名叫不共？此有三家异解：第一家说：与第七识相应的四个烦恼，除了无明的我痴是根本烦恼外，其余的我见、我慢、我爱，都是随烦恼所摄，而不是同根本烦恼俱有的共法，所以名为不共。

第二家说：此说于理于教有违，纯粹的随烦恼中，并没有说我见、我慢、我爱三惑，这三惑是属于六根本烦恼，或十根本烦恼所摄。佛教的论典，多处说到染污的末那永远与四烦恼相应，应当说四烦恼中无明的痴是主，虽然三惑俱起，也称为不共。因为自无始以来，它们永恒内执昏迷，不曾省察，愚痴增盛。外人问曰：我见、我慢、我爱，不是为主，应当称为相应，若许为主，应当称为不共。论主答曰：我见等三为主时，也可以称为不共，如无明为主时一样，称为不共并无过失。

第三家说：这愚痴的无明所以名为不共者，就像十八不共佛法一样。不共佛法，唯佛独具，不与二乘、菩萨所共有。这无明，也唯独第七识有，余识都无，所以名叫不共。外人问：如果是这样的话，那但与余识相应，这七识里没有的烦恼，不是也应当名为不共吗？论主回答说：依殊胜之义而立不共之名，并不是他识有此识无都称为不共。与第七识相应的无明，无始时来，恒起现行，永远障碍认识真如的智慧，像这样的殊胜作用，其他识没有，只有末那识有，所以称为不共。

外人又问：既然如此，那与第七识相应的见、慢、爱三惑，也不是余识所有，也遍通三性，就应当也叫做不共了。论主答曰：无明是主。只有它独得不共之名。或允许其余三惑也称不共，不过这是对与余识相应的无明而言。前六识的无明不遍三性、不得名为不共，唯有第七识的无明遍通三性，方得不共之名，所以但说无明，不说余三见、慢、爱。（注：十八不共佛法：谓佛不同于小乘声闻、缘觉二乘的功德法，有十八种不共佛法：身无失，口无失，念无失，无异想，无不定心，无不知已舍，欲无减，精进无减，念无减，慧无减，解脱无减，解脱知无减，一切身业随智慧行，一切口业随智慧行，一切意业随智慧行，智慧知过去世无碍，智慧知未来世无碍，智慧知现世无碍。）

论文五：不共无明，总有二种：一恒行不共，余识所无。二独行不共，此识非有。故瑜伽说：无明有二，若贪等俱者，名相应无明；非贪等俱者，名独行无明。是主独行，唯见所断，如契经说：诸圣有学，不共无明已永断故，不造新业。非主独行亦修所断，忿等皆通见所断故。恒行不共余部所无。独行不共此彼俱有。

讲解：不共无明总有两种：一是恒行不共，唯第七识有，余识所无。二是独行不共，第七识无。故《瑜伽论》说：无明有二种，若与贪等俱起，叫做相应无明；若不与贪等俱起，叫独行无明。独行无明亦分两种：第一种是‘主独行’，它不与忿等十种随惑相应，便能独自分别而起，这是见道所断的粗惑。如契经上说：未证无学的圣者，它们的不共无明已经永断，不会再造新业了。第二种是‘非主独行’。这种无明，它无力独起，必须与忿等十惑相应，不但是见道所断，而且

也通修道所断。因为忿等都是通于见道所断的随惑。第七识的恒行不共无明，小乘佛教没有，唯大乘独有。独行不共无明，大乘和小乘俱有。

论文六：又契经说，眼、色为缘，生于眼识，广说乃至意、法为缘，生于意识。若无此识，彼意非有，谓如五识，必有眼等增上不共俱有所依。意识既是六识中摄，理应许有如是所依，此识若无，彼依宁有？不可说色为彼所依，意非色故。意识应无，随念、计度二分别故。亦不可说五识无有俱有所依。彼与五根俱时而转如芽影故。又识与根既必同境，如心、心所决定俱时，由此理趣极成意识，如眼等识，必有不共显自名处，等无间不摄，增上生所依，极成六识随一摄故。

讲解：以上第一正理讲毕，现讲第二正理的‘意法为缘’。契经上说：以眼根和色境为缘而生眼识，乃至以意根和法境为缘而生意识。如果没有第七识做意根，这第六识如何生起？再者，前五识必有眼等五根的增上缘，来做各别不共的俱有依。意识既是前六识所摄，理应许它也有这样的俱有依。如果没有第七识，那第六识的俱有依怎会有呢？

不能说胸中那块肉团的色法为意识所依的根（本段破上座部，该部主张胸中色物为其意根。）因为意根不是色法。如果意根是色法的话，那么第六意识就等同五识一样，只有自性分别，而没有随念分别和计度分别了。也不能说五识没有俱有依（此破经量部，该部主张依前念的五根生起后念的五识，所以五识没有俱有依。第六识和前五识一样，依前念的无间灭意生起后念的意识。）五识与五根同时发生作用，如芽与种子，影与形必定同时一样。又，五识与五根既是同缘一境，就应当如心王和心所一样必定同时。由此道理，大小乘所共许的意识，也像前五识一样，必有其不与它识所共的俱有根，来显示它在十二处里各自所得意、法的处名。这不属于次第灭意的等无间缘，也不属于亲生种子的因缘，而是增上缘生的俱有所依。这俱有所依，在共许的六识里，随便那一个识都有。

论文七：又契经说：思量名意。若无此识，彼应非有。谓若意识现在前时，等无间意已灭非有，过去、未来理非有故。彼思量用定不得成。既尔，如何说名为意？若谓假说，理亦不然，无正思量，假依何立？若谓现在曾有思量，尔时名识，宁说为意？故知别有第七末那，恒审思量正名为意，已减依此假立意名。

讲解：现在是讲第三正理‘思量名意’。又契经说，思量称为意。假使没有这第七识，那就不应说思量名意。小乘有部论师说：思量名意，是识的过去心，那叫做等无间，并不是第七识。论主破曰：不然，若第六意识现前时，那等无间意已经灭而非有了。依理而论，过去、未来都是不存在的，那思量的作用也不能成立。怎么说它名叫做‘意’？

如果说思量名意是假说的，这理由也不能成立，因为假必依真，假使没有真的思量，这假思量依何建立呢？小乘有部师救曰：过去的意于现在时曾有思量，所以过去称为意。论主诘难曰：过去起思量作用称为意，现在了别称为识，怎能称识为意呢。由此可知，在前六识之外，别有一个恒审思量的末那识正名为意。已经灭了的前念，都依末那而起，即依此方便建立了等无间意的假名，而实非真正的意。

论文八：又契经说：无想、减定，染意若无，彼应无别。谓彼二定，俱灭六识及彼心所。体数无异。若无染意于二定中一有一无，彼二何别？若谓加行界、地、依等有差别者，理亦不然。彼差别因由此有故。若此无者，彼因亦无。是故定应别有此意。

讲解：现在讲第四正理‘二定差别’。又契经上说：如果没有染污的第七末那，则‘无想定’、‘灭尽定’就应当没有差别了。因为无想、灭尽二定，都一样的灭了前六识心王及其心所。心王为体，心所为数，体数无异，灭则俱灭。然而，无想定有染污，灭尽定无染污，俨然有别。倘若没有第七识，那二定既已俱灭六识王所，何以一个有染污，一个无染污呢？可见无想定仅是灭了六识王所，还有第七识的王所未灭；灭尽定，则兼第七识的王所而并灭了。

如果说这两种禅定，是因为有加行、界地、所依等的不同之故，所以才有染、净的差别。这理由也不对，因为二者之所以有加行等差别的原因，完全是由于有第七识的染污之故。倘若没有这第七识，那二定也没有加行等来做染、净差别的原因了。因此，除了前六识外，肯定别有第七末那。（注：无想定，是加行的出离想；灭尽定，是加行的静住想。无想定，在色界的舍念清净地；灭尽定，在无色界的非想非非想处地。无想定是外道所修，灭尽定是佛教所修。）

论文九：又契经说：无想有情，一期生中，心、心所灭。若无此识，彼应不染。谓彼长时无六转识，若无此意我执便无，非于余处有俱缚者，一期生中无我执，彼无我执应如涅槃，便非圣贤同所诃厌。初后有故，无如是失。中间长时，无故有过。去来有故，无如是失。彼非现常，无故有过。所得无故，能得亦无。不相应法，前已遮破。藏识无故，熏习亦无。余法受熏，已辩非理。故应别有染污末那，于无想天，恒起我执。由斯圣贤同诃厌彼。

讲解：现在讲第五正理‘无想有染’。佛经又说：无想天的有情，从生到死的一期生命中，前六识的心、心所都已伏灭，倘若没有末那，那无想有情就应当没有染污现行。换句话说：无想有情在一期生命中没有六转识，假使再没有第七识的话，它们的我执也就没有了。然而，无想有情也是属于余处有束缚的异生之类，并非于一期生中无我执，若无我执，那就应当和涅槃一样了，那无想天就不是三乘圣贤同所诃厌的地方了。

小乘有部救曰：在一期生命中，除中间很长的一段时期外，初生时和命终时，都有第六识的我执，这有什么过失呢？论主破之曰：若中间长期没有第七识，是谁在执我？这就是过失。小乘又救曰：过去和未来世虽然现在没有，但有不相应行法的‘得’，由于这种‘得’在现在，所以有现在的我执。论主又破他说：你那过去世、未来世既非现在，能得之‘得’亦无。因为能得非有，所以不成我执。

小乘大众等部又转救说：‘得’虽没有，而种子非无，这种子岂非我执？论主破曰：那也不对，如果没有受熏的第八藏识，那里会有熏习的种子？只要有所执的藏识种子，便有能执的第七末那。至于除第八识外，其余的色、心等法也可受

熏的话，在前面已经辨明其非理了。因此除前六识外，应当别有个染污的第七末那，在无想天里恒起我执。所以三乘圣贤，都讨厌这个出定后仍有烦恼的定果。

论文十：又契经说：异生善、染、无记心时，恒带我执，若无此识，彼不应有。谓异生类三性心时，虽外起诸业，而内恒执我，由执我故，令六识中所起施等不能亡相。故瑜伽说：染污末那为识依止，彼未灭时，相了别缚不得解脱。末那灭已，相缚解脱。言相缚者，谓于境相不能了达如幻事等，由斯见分、相分所拘，不得自在，故名相缚。依如是义，有伽他言：如是染污意，是识之所依，此意未灭时，识缚终不脱。又，善、无覆无记心时，若无我执，应非有漏。自相续中，六识烦恼与彼善等不俱起故。去来缘缚理非有故，非有他惑成有漏故，勿由他解成无漏故。

讲解：现在讲第六正理‘三性执我’。再者契经上说：凡夫位的善、染、无记三性心生起时，永远带有我执。倘若没有这第七识，那我执就不应当有。也就是说，凡夫位的善、染、无记三性心，虽外起善、恶、无记诸业，而第七识犹向内缘第八识的见分，执以为我。由于内执我故，使前六识里所起的布施、持戒等有漏善业，不能亡相。总想我能布施、我能持戒等。所以《瑜伽论》上说：染污的第七末那为六识所依。在末那还没有灭的时候，那六识分别境相的束缚，就不得解脱。必须末那灭了，相缚才能解脱。

什么叫做相缚呢？就是对所缘的境相，不能以慧眼了知是因缘和合而生，如梦幻泡影似的虚妄不实。因此能缘的见分心，为所缘的相分境所拘碍不得自在，故名相缚。依于此义，所以《阿毗达磨经》有颂说：‘如是染污意，是识之所依，此意未灭时，识缚终不脱。’意思是说：像这样染污的第七末那，为前六识所依：只要这染污的末那尚未灭除，所有六识的烦恼终于不能得到解脱。

又若在善和无覆无记心时，如果没有第七识的我执，就应当不是有漏。因为善等相续法中，不与六识烦恼俱起，既不与六识烦恼俱起，若再没有第七识的我执，它如何成为有漏？若说，善等虽不与烦恼俱起，然而过去、未来都有烦恼，所以成为有漏。这也不对，因为过去、未来的世体犹如兔角一样，那有什么烦恼？也并不是由它人的烦恼，成为自己的有漏，恰如不能由它人的解脱，成为自己的无漏一样。有漏、无漏，全在染污的末那灭与未减而定。所以三性成为有漏，是由于第七识的我执之故。

论文十一：又不可说，别有随眠，是不相应现相续起，由斯善等成有漏法。彼非实有，已极成故。亦不可说从有漏种生彼善等，故成有漏，彼种先无因，可成有漏故。非由漏种彼成有漏，无学无漏心亦成有漏故。虽由烦恼引施等业而不俱起，故非有漏正因，以有漏言表漏俱故。又无记业非烦恼引，彼复如何得成有漏？然诸有漏，由与自身现行烦恼俱生俱灭，互相增益，方成有漏。由此熏成有漏法种，后时现起有漏义成。

讲解：又不可像大众部所说，别有一种‘随眠’，是不相应行所摄，当这随眠相续生起的时候，使善、无覆无记也成了有漏。因为大、小乘教，都认为不相应行是离了色、心等法，而没有实体的。也不能像经量部所说，从有漏种子产生善

性和无记性，使善法成为有漏。如果有有漏种子，能使善法成为有漏，那无学位的无漏心，岂不也可以成为有漏了吗？

虽然由过去的烦恼，引发现在布施等善业成了污染，然而布施善业却不与烦恼同起，所以从前的烦恼，不是现在有施有漏善业的正因，不过是旁因而已。因为有漏表示此法与烦恼俱起，布施既不与烦恼俱起，当然不是有漏的正因。若谓烦恼所引发的就做有漏，那非善非恶的无记业，并非烦恼所引发，它怎么也成为有漏呢？然而，诸有漏法必须与自身的现行烦恼俱生俱灭，二者互相增益，这才成为有漏。由此有漏现行熏成了有漏种子，到后来这种子复起现行，有漏的意义是这样成立的。

论文十二：异生既然，有学亦尔。无学有漏虽非漏俱，而从先时有漏种起，故成有漏，于理无违。由有末那恒起我执，令善等法有漏义成。此意若无，彼定非有。故知别有此第七识。证有此识理趣甚多，随摄大乘，略述六种。诸有智者应随信学。然有经中说六识者，应知彼是随转理门，或随所依六根说六，而识类别，实有八种。

讲解：既然凡夫如此，初、二、三果的有学也是如此，无学有漏虽然不与现行有漏俱起，但因先前有漏种子生起，所以也成为有漏。这在道理上并不违背。由有第七末那恒起我执，使善、无记之法成为有漏，假使没有这第七末那，那一切善法也决不成有漏。

证明除六识外别有一个第七识，还有很多理由，现在仅就《摄大乘论》所载，略说以上六种，凡是有智慧的人，都应当随信修学。然而，为什么也有的佛经中但说六识呢？应知那是随顺小根器者因人施教之理，或随所依六根但说六识，都非尽理，事实上，识实有八种。

简明成唯识论白话讲记

（第四篇 了境能变识论解）

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

[第一章 能变差别门](#)

[第二章 自性行相门](#)

[第三章 三性分别门](#)

[第四章 心所相应门·泛说六位心所](#)

[第五章 三受门](#)

[第六章 心所相应门·详释六位心所](#)

[第七章 所依门·俱不俱转门](#)

[第八章 起灭分位门](#)

[第九章 综合分别八识](#)

第四篇 了境能变识论解

(本篇颂文，由第八颂至第十六颂，如第一章科分。)

第一章 能变差别门

论文一：如是已说第二能变，第三龙变，其相云何？颂曰：次第三能变，差别有六种，了境为性相，善不善俱非。

讲解：前面讲完了第二能变的第七末那识，那么第三能变的前六识，它的义相又是怎么样呢？《唯识三十颂》颂文曰：‘次第三能变，差别有六种，了境为性相，善不善俱非。’颂文的意思是：然后是第三能变，它有六种差别，其特点是了别外境，其性质包括善、恶、无记三性。

本篇九章颂文，其中包括了九个题目，就是诠释前六识，是以七段九义来科分，七段又称七门，其科分如下：

- 一、能变差别门 次第三能变，差别有六种——体别门
- 二、自性行相门 了境为性——自性相——行相门
- 三、三性分别门 善、不善、俱非——三性门
- 四、相应门：
甲、列六位 此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定——相应门
乙、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
善 善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害
烦恼 烦恼为贪嗔，痴慢疑恶见
随烦恼 随烦恼为忿，恨覆恼嫉慳，诳谄与害憍，无惭及无愧
不定 不定谓悔眠 寻伺二各二
- 五、所依门 依止根本识——所依门
- 六、俱转不俱转门 五识随缘现，或俱或不俱，如波涛依水——俱转门
- 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——起灭门

论文二：次中思量能变识后，应辩了境能变识相。此识差别总有六种，随六根境种类异故。谓名眼识乃至意识，随根立名具五义故。五谓依、发、属、助、如根。虽六识身皆依意转，然随不共立意识名，如五识身无相滥过。或唯依意故名意识，辩识得名，心意非例。或名色识乃至法识，随境立名顺识义故，谓于六境了别名识。

讲解：由此向下，先解释七门中的‘能变差别门’。论文曰：其次说罢第二思量能识后，应当解释第三了境能变识。这了境能变识总有六种，因为随顺六根六境不同的功能，称做：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

或有问曰：识的立名，实通于根和境，为何要随根立名呢？论主答曰：因为随根立名有五种意义，例如：一者依于眼根之识，名叫眼识。二者眼根所发之识，名叫眼识。三者属于眼根之识，名叫眼识。四者帮助眼根了境之识，名叫眼识。五者识如于根名叫眼识（注：如眼根等是有情数，故眼识等也变为有情数）。眼识如此，耳、鼻、舌、身、意也是如此。六识皆仗意根而发生作用，今既依根立名，就应当都叫做意识才对，何以独名第六为意识呢？答曰：虽然六识都依末那识发挥作用，但只有第六识依第七不共意根而立意之名，如前五识，各依它们不共的五根而得名，这就没有混滥不清的过失。或者说，只有第六识依于意根，所以称为意识。

问：若第六识依于意就名叫意识，那么第八识也是唯依于意；第七识，也是唯依于心，这样就应当称第八识为意识，第七识为心识才对啊！答曰：这是辩论六识之所以得名，与心意无关，不能比例。

前六识或称色识、声识、香识、味识、触识、法识，这是随境立名，与随根立名为眼识乃至意识的名义不同。所谓随境立名，就是顺著识能了别六境的意义而立识名。

论文三：色等五识唯了色等，法识通能了一切法，或能了别法，独得法识名，故六识名无相滥失。此后随境立六识名，依五色根未自在说。若得自在，诸根互用，一根发识，缘一切境，但可随根无相滥失。庄严论说：如来五根，一一皆于五境转者，且依粗显同类境说。佛地经说：成所作智，决择有情心行差别，起三业化，作四记等。若不遍缘，无此能故。然六转识所依所缘粗显极成，故此不说。前随义便，已说所依，此所缘境，义便当说。

讲解：有问曰：色等前五识所了别的色等五境，都叫做法，第六法识所了别的法境里，也有色等五境在内，何以不名色等五识为法识呢？答曰：色等五识，只能各自了别各自的境界，所以不名法识；第六识能了别一切法，所以不名色等五识而名为法识。

上面随境所立的六种识名，是依五种色根还没有得到自在位的凡夫而说的。若是得到自在位的二乘圣人，那时便能五根互用，无论用那一根发识，都能遍缘六境。因此，六识的名称只好随根而立，称眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，以免混滥。

《大乘庄严论经》上说：如来的五根，每一根都能缘五境，但那是依粗显和同类的境界来说的。实际上，如来诸根互用，一缘一切。所以《佛地经》说：佛转五识为‘成所作智’，能够抉择各个有情的心行差别，而起身、语、意三业的对治教化。又能作一向记、分别记、反诘记、舍置记这四种记别，以决了当来的果相。如果如来不是一根遍缘诸境，怎么会有这种功能。然而六转识所依的根，所缘的境，色相粗显，这是大乘和小乘都承认的，所以本颂都略而不说。

第二章 自性行相门

论文一：次言了境为性相者，双显六识自性行相。识以了境为自性故，即复用彼为行相故。由是兼释所立别名，能了别境名为识故。如契经说：眼识云何，谓依眼根了别诸色，广说乃至意识云何？谓依意根了别诸法。彼经且说不共所依未转依位见分所了，余所依了，如前已说。

讲解：第一章能变差别门，已释颂文前两句‘次第三能变，差别有六种’。现在解释第三句颂文‘了境为性相’，此句颂文是双显前六识的自性与行相。所谓双显性相，就是识以了境为它的体性，也以了境为他的行相。由此，也解释了心、意、识中‘识’的别名。因为它能了别尘境，所以名之为‘识’，简别其不同于集起的心、思量的意。例如佛经上说：眼识是如何解释呢？就是依于眼根了别一切色尘，叫做眼识。以至于耳识、鼻识、舌识、身识，也是各依其根，各了其境；乃至意识也是依于意根，了别一切法境。经上只说六识各依其所依的根，不与余识所共，在未转识成智的凡位，是识的见分所了，至于与余识所共的：染净依、分别依、根本依，及自证分所了，在前文已讲过了。

第三章 三性分别门

论文一：此六转识何性摄耶？谓善、不善、俱非性摄。俱非者谓无记，非善、不善故名俱非。能为此世、他世顺益，故名为善。人、天乐果，虽于此世能为顺益，非于他世故不名善。能为此世、他世违损，故名不善。恶趣苦果虽于此世能为违损，非于他世，故非不善。于善、不善益损义中，不可记别，故名无记。此六转识若与信等十一相应，是善性摄。与无惭等十法相应，不善性摄。俱不相应，无记性摄。

讲解：此六转识，在三性中为那一性所摄呢？答曰：如颂文所说：‘善、不善、俱非’。俱非，就是无记。因为它既不是善，也不是不善，所以称为‘俱非’。何谓善？能于此世、他世，得到二世乐果的利益，所以名之为善。人天乐果，虽于此世能为利益，而不能于他世亦为利益，这仅是无记乐果，所以不名为善。何谓不善？能于此世、他世，得到二世苦果的损害，所以名为不善。地狱、饿鬼、畜生的恶趣苦果，虽于此世受到了苦报的损害，并非于他世亦堕恶趣，这仅是无记苦果，所以不名不善。在善的利益、或不善的损害两种意义中都无可记别的，就名叫无记。

这六转识如果和信等十一种善心所相应，那便是善性所摄。如果和无惭等十种不善法相应，那便是不善性所摄。如果善、不善都不相应，那便是无记性所摄。（注：无惭等十法：十法，是中随烦恼无惭无愧二，小随烦恼的忿、恨、恼、覆、嫉、慳、害七，及根本烦恼的嗔共为十法，此十法皆不善性摄。此外，大随烦恼八，小随烦恼的诳、谄、憍，根本烦恼的贪、痴、慢、疑、恶见，皆通不善及有覆无记摄，贪、慢不与中随烦恼同起者，全是有覆无记摄）

论文二：有义：六识三性不俱，同外门转互相违故，五识必由意识导引，俱生，同境，成善染故。若许五识三性俱行，意识尔时应通三性，便违正理，故定不俱。瑜伽等说藏识一时与转识相应三性俱起者，彼依多念。如说一心、非一生灭，无相违过。

讲解：对于六识是否与三性俱起，有两家不同的异说。第一家说：六识不能与三性同时俱起，一者六识同缘外境，而三性互违，有善即不能有恶，有恶即不能有善，善、恶不是无记，怎能同时俱起？二者前五识生起，必须由第六意识引导，才能同时俱生，同缘一境，才能成为善染。如果允许五识能够三性俱起，就应当使意识一念中也通于三性，这与正理相违，所以三性在六识里，决定不能俱起。虽然《瑜伽论》等有说：‘第八藏识，一时与转识相应，三性俱起’的话，但那是依多念而说的，并非一念俱起三性。例如说一心，并不是一念生灭，所以没有三性相违的过失。

论文三：有义：六识三性容俱，率尔、等流，眼等五识，或多或少容俱起故。五识与意虽定俱生，而善性等不必同故。前所设难于此唐捐。故瑜伽说：若遇声缘从定起者，与定相应，意识俱转，余耳识生。非谓彼定相应意识能取此声。若不尔者，于此音声，不领受故，不应出定。非取声时即便出定，领受声已，若有希望，后时方出。在定耳识率尔闻声，理应非善。未转依者率尔堕心，定无记故，由此诚证五俱意识，非定与五善等性同。诸处但言五俱意识亦缘五境，不说同性。杂集论说：等引位中五识无者，依多分说。若五识中三性俱转，意随偏注，与彼性同。无偏注者便无记性。故六转识三性容俱。自在位唯善性摄，佛色、心等，道谛摄故，已永灭除戏论种故。

讲解：这是第二家护法论师的正义，他说：前六识可以三性俱起，因为率尔心是无记，而等流心有善、染，眼等五识缘境，识之生起或多或少不定，若五境当前，则五识俱起；若或一、或二、或三境当前，识就少起，这样，则眼识起率尔无记，耳识起等流善，鼻起等流不善，这不就是三性俱起了吗？因此，五识虽然和意识俱起，但他们的性质则不必相同，因此你们说六识不能与三性同时俱起，那是白说了。

所以《瑜伽论》上说：在定中的行人，若遇声音从定中起时，他那与定相应的意识是和耳识同时俱转，并非不要耳识但凭意识就能听到声音。假若不是意识和耳识俱起，于此声音便不能领受，他如何可以出定？再者，不是在将闻声而尚未闻声时便即出定，而是在定中的耳识先已闻声，到意识有了寻求希望之后才出定的。

在定中的耳识率尔闻声，照理说这不是善法，因为在没有转识成智的凡夫位，率尔的堕心决定是无记（注：《瑜伽论》说：率尔等五心的率尔心、寻求心、决定心，肯定是无记性，这是就未转依位的五识而说，转依以后只能是善性。）由此可证五俱意识虽然与五识俱起，却不一定和五识同属一性。所以很多经论但说五俱意识亦缘五境，而不说与五识同性。

虽然杂集论上说，在修等引定时定中没有五识，但那是约‘多分’而说的。所谓多分有两种情况：一者以时间论，在定中的耳识，不过是大部分时间不起，还有少部分时间是生起的。二者以五识而论，定中但有耳识，其余四识都没有。

如果五识中的三性同时俱转，五俱意识则随著偏重于某境而专注一处，其专注之境若是善色，则眼俱意识同为善性；若是恶声，则耳俱意识便同为恶性。若没有专注而兼缘五境，便是无记。所以前六转识的善、恶、无记三性，是可以同时俱起的。

以上所说，是指未得自在的凡夫位而言。如果达到解脱自在的佛位以后，则前六识纯属善性，因为佛的色、心属于无漏性的道谛所摄，此时已经永灭戏论种子了。

第四章 心所相应门·泛说六位心所

论文一：六识与几心所相应？颂曰：此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定，皆三受相应。论曰：此六转识，总与六位心所相应，谓遍行等，恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所，如属我物立我所名。心于所缘唯取总相，心所于彼亦取别相，助成心事得心所名。如画师资作模填彩。故瑜伽说：识能了别事之总相，作意了此所未了相，即诸心所所取别相。触能了此可意等相，受能了此摄受等相，想了此言说因相，思能了此正因等相，故作意等名心所法。此表心所亦缘总相。

讲解：论主自问自答：前六识与几位心所相应呢？三十颂的颂文曰：‘此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定，皆三受相应。’意思是说：这六转识总与六位心所相应，就是遍行、别境、善、根本烦恼、随烦恼、不定。为什么这六位名叫心所呢？因为一者心所恒依心王而起，若离开心王，心所决定不生。二者心所与心王，生起同时，依于同根，缘于同境，所以他们才彼此相应。三者心所以心王为主，而系属于心王。因为有以上三义，所以名叫心所。好像属于我的东西，就说这东西是属我所有。

心所和心王的行相有何不同呢？心王在所缘的境上只取总相，不取别相；而心所则总、别兼取，来助成心王的作用，所以得心所之名。这好比作画的师父，但作画模，再由弟子依模填彩，还要考虑著色的深浅。心王和心所取境的总、别，也是这样。

所以《瑜伽论》上说：识是心王，能了别外境的总相。作意是心所，能兼了别心王所未了别的别相。触能了别外境可意、不可意等相，受能了别顺、违等相，

想也能了别生起言说的因相（注：心中所想，若说出来，则想是言说之因，故称言说因相。）。思能了别业因的邪正等相，所以作意、触、受、想、思，这五法都叫做心所。这表示心所不但能缘别相，而且也兼缘总相。

论文二：余处复说欲亦能了可乐事相，胜解亦了决定事相，念亦能了串习事相，定、慧亦了得失等相。由此于境起善、染等。诸心所法皆于所缘兼取别相。

讲解：《辩中边论》上也说：欲心所也能了别可乐事相，胜解心所能了别决定事相，念心所能了别惯习事相，定、慧两个心所也能了别得失等相。由于以上这作意等十位心所，兼取外境的总相和别相，在所缘的境上生起了善十一法、烦恼二十六法、不定四法，这一切心所有法，都在所缘的境上兼取别相。

论文三：虽诸心所名义无异，而有六位种类差别，谓遍行有五，别境亦五，善有十一，烦恼有六，随烦恼有二十，不定有四，如是六位合五十一。一切心中定可得故。缘别别境而得生故，唯善心中可得生故，性是根本烦恼摄故，唯是烦恼等流性故。于善、染等皆不定故。然瑜伽论合六为五，烦恼、随烦恼皆是染故。复以四一切辩五差别，谓一切性及地、时、俱，五中遍行具四一切，别境唯有初二一切，善唯有一谓一切地，染四皆无，不定唯一，谓一切性。由此五位种类差别。

讲解：虽然一切心所在名义上没有差别，但却有不同的六位，就是遍行有五，别境有五，善有十一，烦恼有六，随烦恼有二十，不定有四。合起来总数是五十一个。

五遍行心所，与一切心（八识心王）相应，五别境心所，是缘各别境而生起，十一善心所，唯在善心中才得生起，六个根本烦恼心所，他们的体性染污能生诸惑，二十个随烦恼心所，是根本烦恼所引的等同流类，四个不定心所，它们在善、恶、无记的三性中，不一定那一性所摄。

然而《瑜伽论》上，却把六位心所合为五位，那是因为根本烦恼和随烦恼，同属染污，就把二者合而为一了。并且又以四种一切来分辨五位的差别，四一切是：一切性，指善、恶、无记三性。一切地，指三界九地。一切时，指过去、现在、未来。一切俱，是通于八识心王。在这四一切中，遍行心所具足四种一切，别境心所只有二种，即一切性和一切地。善心所唯有一切地，烦恼心所四种全无，不定心所唯有一切性。因此，心所才有五位种类的差别。

第五章 三受门

论文一：此六转识，易脱不定，故皆容与三受相应，皆领顺、违、非二相故。领顺境相适悦身心，说名乐受。领违境相逼迫身心，说名苦受。领中庸境相于身于心，非逼非悦，名不苦乐受。如三受或各分二，五识相应，说名身受，别依身故；意识相应，说名心受，唯依心故。又三皆通有漏、无漏，苦受亦由无漏起故。或各分三，谓见所断、修所断、非所断。又学、无学、非二，为三。或总分

四：谓善、不善、有覆、无覆二无记受。有义：三受容各分四，五识俱起任运贪、痴，纯苦趣中任运烦恼不发业者，是无记故，彼皆容与苦根相应。

讲解：以上是解释颂文‘此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定’前三句，现在解释‘皆三受相应’这一句。这一句不称心所相应门，而是‘受俱门’。这六转识，因为容易间断，不定一境，所以都与三受相应，皆能领纳顺、违，或顺违俱非的三种境相。领纳顺境，使身心感觉适悦的叫做乐受；领纳违境，使身心感觉逼迫的叫做苦受；领纳顺违俱非的中庸境，对身心既非逼迫又非适悦，叫做不苦不乐的舍受。

这苦、乐、舍三受又各分为二，一者与前五识相应的，叫做五根之身受，二者与第六意识相应的，叫做心受，因为意识唯依心起。再者这三受不仅通于有漏位，也通于无漏位，因为苦受不但起于有漏，而且也由修无漏圣道的加行所生起。

这苦、乐、舍三受，又可分为两个三种：第一是约‘断’的方面来说，由分别见惑所起的是见道所断，由俱生思惑所起的是修道所断，非见思二惑所起，而通于无漏的，是非所断。第二是约‘学’的方面来说，三受通于有学、无学、非有学无学。若是断了见惑，就是有学位，若是思惑也断了，就是无学位，若是二惑都没有断，当然是‘非学’的凡夫了。

或者分为四种，就是：善心相应的三受，不善心相应的三受，有覆无记相应的三受，无覆无记相应的三受。安慧认为：三受可以各分为上述四种，因为在五识中有俱起的任运贪、痴，第六意识在纯苦趣中任运生起的烦恼，是不发业的，是无记性，它们都可以与苦根相应。

论文二：瑜伽论说：若任运生一切烦恼，皆于三受现行可得。若通一切识身者，遍与一切根相应。不通一切识身者，意地一切根相应。杂集论说：若欲界系，任运烦恼发恶行者，亦是不善。所余皆是有覆无记。故知三受各容有四。

讲解：无记通于苦受，有何为证？《瑜伽论》上说：若是任运而生起的一切烦恼——无记，它们都于三受可能现行。若是通于六识身的，那就遍六识身，都与苦、乐、舍三根相应。假如不遍通五识身，那就只有第六意识与苦、乐、舍相应了。

《阿毗达磨杂集论》说：如果欲界所系的烦恼，假定是任运烦恼能发恶行的，也是属于不善所摄。其余不发恶行，及色、无色界任运而起的烦恼，皆是有覆无记。所以知道苦、乐、舍三受，容许分为善、不善、有覆无记、无覆无记四种性别。

论文三：或总分五：谓苦、乐、忧、喜、舍。三中苦乐各分二者，遍悦身心，相各异故。由无分别，有分别故。尤重轻微有差别故。不苦不乐不分二者。非遍非悦相无异故。无分别故，平等转故。

讲解：或把三受总分为五，即苦受、乐受、忧受、喜受、舍受。三受中的苦、乐二受可各分为二种，因为所缘外境有逼迫身心和适悦身心的区别。而前五识对此并无分别，意识则有分别。五识感觉粗重，意识感觉轻微。所以逼、悦与五识相应的，名谓苦受、乐受；与意识相应的，名谓忧受、喜受。为什么不把不苦不乐的舍受，也分为二呢？因为舍受既非逼迫，又非适悦，无论在前五识或意识里，都无所分别，平等而转，所以不必再分。

论文四：诸适悦受，五识相应恒名为乐，意识相应若在欲界，初、二静虑近分，名喜，但悦心故。若在初、二静虑根本，名乐名喜，悦身心故。若在第三静虑近分根本，名乐，安静尤重无分别故。诸逼迫受，五识相应恒名为苦。

讲解：凡是适悦之受与前五识相应的，通常都叫做乐受。若是与第六识相应的，则有如下三种分别：一者在欲界，及初、二禅的近分——未到定中，名叫喜受。因为它只是悦心，而不遍悦五根。二者在初、二禅的根本定中，那不但名叫乐受，同时也叫喜受，因为它是遍悦身心。三者在第三禅，无论是近分或是根本定中，都名叫乐受。因为第三禅定的安静更加深重，没有近分和根本的分别。与前五识相应的诸逼迫受，通常都叫做苦受，因为前五识没有计度分别，所以不叫忧受。

论文五：意识俱者，有义：唯忧，逼迫心故，诸圣教说：意地感受名忧根故。瑜伽论说：生地狱中诸有情类，异熟无间有异熟生，若忧相续。又说：地狱寻、伺忧俱，一分鬼趣，傍生亦尔。故知意地尤重感受，尚名为忧，况余轻者？

讲解：诸逼迫受，若与前五识相应的，通常都叫做苦受。但若与意识相应，则有两家不同的异说。第一家认为：与意识相应的只是忧，以其逼迫心的缘故，因为诸圣人之教，都说意识感受称为忧根。《瑜伽论》上也说：生于地狱中的有情，他们的异熟报果从无有间断之时，由异熟所生的前六识，前五识所受的逼迫是苦，第六识所受的逼迫是忧，如是苦、忧相续而没有休止。

《瑜伽论》又说：地狱里的有情，其寻、伺二位心所都与忧相应。一部分鬼趣和傍生趣也是如此，所以知道意识所感于地狱的最重逼迫，不称为苦而称为忧。地狱之苦尚名为忧，何况其余诸趣轻微的逼迫，自然也是忧了。

论文六：有义：通二，人、天中者恒名为忧，非尤重故。傍生、鬼界名忧名苦，杂受纯受有轻重故。捺落迦中唯名为苦，纯受尤重无分别故。瑜伽论说：若任运生一切烦恼，皆于三受现行可得，广说如前。又说：俱生萨迦耶见，唯无记性。彼边执见应知亦尔。此俱苦受非忧根摄，论说忧根非无记故。又，瑜伽说：地狱诸根余三现行定不成就，纯苦鬼界傍生亦尔。余三定是乐、喜、忧根，以彼必成现行舍故。

讲解：第二家护法论师认为：意识被逼迫时，通于忧、苦二受。在人道和天道中，通常都称忧受，因为这不是重逼。在畜生道和饿鬼道中，夹杂有喜乐的，叫做忧受；如果纯是逼迫而没有喜乐参杂在内，那就叫做苦受了。因为杂受轻，纯受重，所以才有忧、苦的分别。在捺落迦受罪处，那些地狱里的逼迫，唯名为

苦，不名为忧。（注：捺落迦：梵语音译，亦称那落迦，意译不乐、可厌、苦具等；意谓地下牢狱。）同为在极严重的逼迫里，还分什么苦受忧受呢？

《瑜伽论》上说：若是任运而生的一切烦恼，都与苦、乐、舍三受相应，戚受名苦，不称为忧，已如前说。又说：第七识与生俱来的萨迦耶见（注：我见），以及执常执断的边见，都是有覆无记所摄，这二见相应的苦受，自然是苦根，不是忧根所摄。因为论上说：忧根不是无记，而是染性。《瑜伽论》上又说：地狱有情，在二十二根中，十九根现行，‘余三’的乐根、喜根、忧根只有种子，不能生起现行。因为地狱界有情只有苦受，纯苦的鬼界和畜生界也是如此。所以不起现行的三根，就是乐根、喜根、忧根。为什么呢？因为七、八二识相续不断，必定成就现行舍受。

论文七：岂不容舍，彼定不成。宁知彼文唯说容受，应不说彼定成意根。彼六容识有时无故。不应彼论唯说容受，通说意根无异因故。又若彼论依容受说，如何说彼定成八根？若谓五识不相续故，定说忧根为第八者，死生闷绝宁有忧根？有执苦根为第八者，亦同此破。设执一形为第八者，理亦不然，形不定故，彼恶业招容无形故。彼因恶业，令五根门恒受苦故，定成眼等，必有一形，于彼何用？非于无间大地狱中，可有希求淫欲事故。由斯第八定是舍根，第七、八识舍相应故。如极乐地意悦名乐无有喜根，故极苦处，意迫名苦无有忧根，故余三言定忧、喜、乐。余处说彼有等流乐，应知彼依随转理说。或彼通说余杂受处，无异熟乐名纯苦故。

讲解：前面两家争论的重点，在《瑜伽论》上说：‘地狱定成八根，余三定不成就’这句话。第一家主张地狱定成八根，第七根是意根，第八根是忧根，余三是乐根、喜根、舍根；而第二家护法主张，第七根是苦根，第八根是舍根，余三是乐根、喜根、忧根。舍根在‘定成八根’之列。

这时第一家诘难曰：地狱有情完全是不可意境，那里容有舍受呢？并且论上说，‘余三’不成就，你怎知道不是舍受不成就，而是乐、喜、忧三受不成就呢？所以第一家要在余三中去掉舍受，加上忧受。

护法论师回答：你怎么知道‘余三定不成就’就是舍受呢？如果是舍受的话，就应当不说定成意根啊。因为意根的建立，一则与舍受相应，二则能生意识。现在舍受既不成就，六转识又有时间断。可见意根不能成就，意根既不能成就，那第七识还是苦根。第七识既是苦根，那第八识当然是舍根而不是忧根了。《瑜伽论》上说‘余三不成就’，其中不成就说的就是舍受。如果认为因为五识不相续，所以一定要说忧根为第八根。在死生闷绝时怎么会有忧根呢？

有一种人执苦根为第八根，此不应理，亦同此破。倘若执于男女二形的淫根，成就一形为第八根者，理亦不然，因为形是不一定的，由恶业招感的地狱罪报，也可能是无形的。地狱众生既由恶业之故，使五根不断受苦，才成就了眼等五根，试问他要男根何用？总不能说在无间大地狱中，还希望做出淫欲的行为。基于以上理由，那第八决定是舍根了。因为恒转的第七、八二识，是与舍受相应的。例如第三禅定的极乐地，只有意识所感的适悦名叫乐受，而没有喜根。所以地狱的

极苦处，也只有意识所感的逼迫名叫苦受，而没有忧根。因此，那所谓‘余三不成就’，决定是忧、喜、乐三受，而不是舍受。

那么，何以《摄论》上说：苦处也有等流之乐呢？须知这是随顺小乘转说，或者是通说其余的鬼、畜二趣，他们虽在受苦，间或也有少分等流乐受。所以叫做其余的杂受处。在无间地狱里毫无异熟乐之可言，全是纯苦之受。

论文八：然诸圣教，意地感受名忧根者，依多分说，或随转门，无相违过。瑜伽论说：生地狱中诸有情类，异熟无间有异熟生苦忧相续。又说，地狱寻、伺、忧俱，一分鬼趣，傍生亦尔者，亦依随转门。又彼苦根意识俱者，是余忧类，假说为忧。或彼苦根损身心故，虽苦根摄，而亦名忧。如近分喜，益身心故，虽是喜根而亦名乐。显扬论等具显此义。然未至地定无乐根，彼说唯有十一根故。由此应知意地感受，纯受苦处亦苦根摄。此等圣教差别多门。恐文增广故不繁述。

讲解：然而有经论上说：与意识相应的感受叫做忧根。但那不是单约地狱来论，而是依人、天趣的全部，和鬼、畜趣的一部分而说的，或者是随顺小乘有部而说的，这和《瑜伽论》并不矛盾。《瑜伽论》上说：‘生在地狱里的有情，他们的异熟识没有间断；有异熟所生的前六识，五识所受的是苦；意识所受的是忧，就这样苦、忧相续。’又说：‘地狱有情，他们与意识相应的寻、伺二法，也与忧根相应。’不但地狱，就是一部分鬼趣和畜生也是这样，这也是随转小乘有部教理所说的方便法门。再者，地狱苦根与意识相应的，也同其余人、天等杂受处的忧根相似，虽亦假说为忧，实际上并不是真正的忧受，而是假说为忧。地狱苦根能损害有情身心，虽属苦根所摄，但也可称为忧受。就像在初、二禅天未到根本定的近分定时，身心感到喜悦的顺益，虽是喜根，也可称为乐受。在《显扬论》等都有所显示此义。由此应知，意地戚楚之受，在纯粹受苦的处所也属于苦根。像这样的圣人教诲，差别是多方面的，如三受、五受、有报、无报、界地系、何地断等，涉及广泛，不再细述。

论文九：有义，六识三受不俱，皆外门转，互相违故。五俱意识同五所缘，五三受俱，意亦应尔，便违正理，故必不俱。瑜伽等说：藏识一时与转识相应，三受俱起者，彼依多念，如说一心非一生灭，无相违过。

讲解：这是两家在六识与三受俱不俱起上所起的争论。第一家说：六识与三受是不能俱起的。因为六识都是向外缘境，而三受则是互相违背的。因为五俱意识与五识俱缘现境时，五识与三受相应，当然也与意识相应。这样一念有苦、乐、舍三受，便与六识同缘的正理相违背。所以六识与三受必不俱转。虽然《瑜伽》、《显扬》等论上说：第八藏识一时与前六识相应，三受俱起，但那是依多念而言，并不是一念俱起三受。如说一心，并不表示一念生灭，所以没有三受相违的过失。

论文十：有义：六识三受容俱，顺、违、中境，容俱受故。意不定与五受同故。于偏注境起一受故，无偏注者便起舍故。由斯六识三受容俱。得自在位唯乐、喜、舍，诸佛已断忧苦事故。

讲解：第二家护法认为：六识与三受是可以俱起的，它可以接受顺境、违境、顺违俱非的中庸境。但意识不一定与五识的三受相同。当意识与五识同缘五境时，那意识若专注于顺境，便生起乐受；若专注于违境，便生起苦受，若无偏重的顺、违之境可资专注，那便生起舍受。所以六识可以与三受相应俱起。以上是指未得自在的有漏位而言，若得自在位后，那就只有乐受、喜受、舍受相应，因为诸佛已经断了忧、苦之因。

第六章 心所相应门·详释六位心所

第一节 遍行·别境心所

论文一：前所略标六位心所，今应广显彼差别相。且初二位其相云何？颂曰：初遍行触等，次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。

讲解：这是次举六颂的第二颂。前面已经略把六位心所标明，现在再详细解释六位心所的差别。问曰：这六位心所的前二位，他们的义相是怎么样呢？颂文答曰：‘初遍行触等，次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。’

论文二：论曰：六位中初遍行心所即触等五，如前广说。此遍行相云何应知？由教及理为定量故。此中教者，如契经言：眼、色为缘生于眼识，三和合触，与触俱生有受、想、思。乃至广说，由斯触等四是遍行。又契经说：若根不坏，境界现前，作意正起，方能生识。余经复言：若复于此作意，即于此了别，若于此了别，即于此作意。是故此二恒共和合。乃至广说，由此作意亦是遍行。此等圣教诚证不一。

讲解：颂文第一句‘初遍行触等’，是说六位中的遍行心所有五，就是触、作意、受、想、思。这五个遍行心所，在前面解释初能变中已经说过。然而这五个遍行的义相是什么呢？我们由圣教和正理来做认定的标准。圣教的经上说：‘以眼根为增上缘，色境为所缘缘，便能生起眼识。根、境、识三法和合便能生触。与触同时生起的有受、想、思。乃至广泛的说，以法为缘而生意识。所以知道这触、受、想、思四法是遍行心所。《象迹喻经》上说：倘若眼根没有坏，又有境界现前，而且作意生起，然后才能生识。《起尽经》上说：在这个境上生起作意，就在这个境生起了别；在这个境生起了别，也就在这个境上生起作意。因此，这作意与了别二法时常和合一处。由此可知作意心所也是遍行心所法之一。像这样的圣教很多，不止一经。

论文三：理谓识起必有三和，彼定生触，必由触有。若无触者，心、心所法应不和合触一境故。作意引心令趣自境，此若无者，心应无故。受能领纳顺、违、中境，令心等起欢、戚、舍相，无心起时，无随一故。想能安立自境分齐，若心起时无此想者，应不能取境分齐相。思令心取正因等相，造作善等，无心起位无此随一，故必有思。由此证知触等五法心起必有，故是遍行。余非遍行，义至当说。

讲解：前面是引教为证，现在是从理论上说。诸识生起，必定依根缘境，根、境、识三法和合，必定生触。反之三法和合，也必定因触而有。倘若没有触，心、心所法就不能和合起来共触一境，所以肯定触是遍行心所。

作意心所的功能，是引导心王使他趣向于自心所缘的外境。作意若无，心王就不能生起。受能领纳适意的顺境、不适意的违境、顺违俱非的中庸境，使心随境生起乐、苦、舍相，这三相就叫做‘三受’。想的功能，是在自心所取的境上，安立了或青、或黄，或多、或少，或大、小等差别相。当心生起时，假使没有想心所，就不能取境界的分别相。还有思心所，他能令心取正、邪等业因，来造作善、恶、无记等业。在没有心识生起时，就没有这个思心所随之而起。但有心识生起，必有此思。由于以上道理的证明，我们知道这遍行五心所，心起必有，故称遍行。余非遍行，下文当说。

论文四：次别境者，谓欲至慧，所缘境事多分不同，故六位中次初说故。云所欲，于所乐境希望为性，勤依为业。有义：所乐谓可欣境，于可欣事欲见、闻等有希望故。于所厌事希彼不合，望彼别离，岂非有欲？此但求彼不合离时，可欣自体，非可厌事，故于可厌及中容境一向无欲。缘可欣事若不希望，亦无欲起。

讲解：其次讲颂文的后三句：‘次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。’什么叫做‘欲’呢？就是对于所乐的境界生起希望，这是其体性；辛勤的追求，就是其业用。于此，有三家不同的异说。第一家说：所乐的定义，就是可欣的境界。对于可欣的境界，有欲见、欲闻、欲觉、欲知的希望，这就是欲。有问曰：对于讨厌的事未遇合的，希望不要遇合；既遇合的，希望早点离开，这岂不也是欲吗？论主答曰：这不过是希望不合，人们只追求可欣的外境，并不追求可厌的外境。因为对于可厌境和中庸境，不生希望，也没有欲心生起。

论文五：有义：所乐，谓所求境，于可欣厌求合离等有希望故。于中庸境一向无欲，缘欣厌事若不希求亦无欲起。有义：所乐谓欲观境，于一切事欲观察者，有希望故。若不欲观，随因境势任运缘者，即全无欲，由斯理趣，欲非遍行。有说，要由希望境力，诸心、心所方取所缘，故经说欲为诸法本。

讲解：第二家的解释是：所乐者就是所求境，对于可欣的事未合求合，既合求不离；对于可厌的事，未合求不合，既合求离。因为有此希望，所以才叫做欲。对于中庸境一向无欲。对于所缘可欣、可厌之境，若无合、离的希求，也不会有欲心所生起。

第三家则说：所乐就是欲观境，对一切想观察的事物就有希望，这个观察的希望就是欲。如果你不想观察，只是随著境界的力任运而缘，那就不管他是好是坏，都不会有欲心所生起。由于这个道理，所以欲心所但属别境，而不属遍行。小乘有部说：因为有希望缘取外境之力，那一切心、心所才能取境，所以经上说欲是一切法的根本。

论文六：彼说不然，心等取境由作意故，诸圣教说：作意现前能生识故，曾无处说，由欲能生心、心所故。如说诸法爱为根本，岂心、心所皆由爱生？故说欲为诸法本者，说欲所起一切事业，或说善欲能发正勤，由彼助成一切善事，故论说此勤依为业。

讲解：论主答曰：这种说法不对，心、心所之缘取外境是由于作意，并不是欲。很多的经论上说：作意现前能够生识，没有一处说由欲而生起心、心所法。例如有说诸法以爱为本，难道说心、心所都是由爱而起吗？以此例知，所谓‘欲为诸法根本’的话，那是说，由欲所起的一切行为，都是以欲为根本的。或说善法的欲，能发正勤，复由正勤来助成欲的一切善事。所以《显扬圣教论》上说：欲是生起正勤的动力。

论文七：云何胜解？于决定境印持为性，不可引转为业。谓邪正等教理证力，于所取境审决印持，由此异缘不能引转。故犹豫境胜解全无，非审决心亦无胜解，由斯胜解非遍行摄。有说：心等取自境时无拘碍故，皆有胜解。彼说非理，所以者何？能不碍者即诸法故，所不碍者即心等故。胜发起者根作意故，若由此故彼胜发起，此应复待余，便有无穷失。

讲解：什么叫做胜解呢？就是对于外境的判断，一经决定，即不可引转。意思是说：对于邪教、邪理，或正教、正理，经过深思熟虑决定以后，纵然再遇异缘，也不能使他改变既定的决心。因此，犹豫不决的境界没有胜解，不是审决之心也没有胜解。由此可见，胜解心所但属别境，而不是遍行。

说一切有部认为：只要心、心所缘取自心所缘的外境时，没有东西从中阻碍，都有胜解，何待审决印持？论主反驳说：这种说法不合理，因为能不阻碍的，是所缘的一切法，不是胜解；所不阻碍的，是心、心所法本身，也不是胜解。怎么以不碍为胜解呢？若说不碍的心、心所，由胜解的增上胜缘所发起，那也不对，那是根和作意二法，与胜解无关。若说胜解的增上之力，根和作意才能发起，那这胜解也应当更待余法来做他的增上缘，这样的缘复待缘，岂非有无穷的过失吗？

论文八：云何为念，于曾习境令心明记不忘为性，定依为业。谓数忆持曾所受境令不忘失，能引定故。于曾未受体类境中全不起念。设曾所受不能明记念亦不生。故念必非遍行所摄。有说：心起，必与念俱，能为后时忆念因故。彼说非理，勿于后时，有痴、信等。前亦有故。前心、心所或想势力，足为后时忆念因故。

讲解：什么叫做念？对于曾经熏习过的境界，令心明白记忆而不忘失，是禅定所依的基础。意思就是说，数数忆持，不断专注于曾经领受过的境界，令心不忘，能引生定。例如专念曾经闻受的正法，能令一心不乱，便是引定。对于未曾经受的事物不会起任何忆念。对于曾经闻受之境而不能明记不忘，则‘念’也不会生起。所以念心所但属别境，而不属于遍行。

说一切有部认为：‘凡是心生起的时候，必定与念心所同起，能做为后来忆念的原因。’论主驳曰：这样说法不合理，不可说后面有痴、信等，从前也有，就是遍行，如果这样说，那痴但属染；信但属善，他如何能是遍行？再者，前心、心所取境熏习的功能，或凭想像明记的势力，已经足够为后时忆念之因，就不需要前念了。

论文九：云何为定？于所观境令心专注，不散为性，智依为业。谓观得、失、俱非境中，由定令心专注不散，依斯便有决择智生。心专注言显所欲住即便能住，非唯一境。不尔，见道历观诸谛，前后境别应无等持。若不系心，专注于境，便无定起，故非遍行。有说：尔时亦有定起，但相微隐，应说诚言。若定能令心等和合，同趣一境，故是遍行。理亦不然，是触用故。若谓此定令刹那顷心不易缘，故遍行摄。亦不应理，一刹那心，自于所缘无易义故。若言由定心取所缘故遍行摄，彼亦非理，作意令心取所缘故。有说：此定体即是心。经说为心学，心一境性故。彼非诚证，依定摄心，令心一境，说彼言故。根、力、觉支、道支等摄。如念、慧等非即心故。

讲解：什么叫做定呢？在所观的外境上，令心专注而不散乱，智慧依此而生。也就是说，在观察或得、或失，或得失俱非的境中，由此定令心专注而不散乱。依此便有决择的无漏智慧生起。所谓‘心专注’的话，是显示心所欲住于此，便能安住，并不是前后唯缘一境。否则，见道位中以十六心观各个真理时，前后之境就有区别，就不会有平等持心的三昧定了。若以散心别缘，而不系心专注于转深境位，便不会有禅定生起。所以定心所但属别境，而不是遍行。

正理师认为：心不专注时也有定生起，不过他的行相微隐难知。论主破他说：解释法义应说诚实语，如果说定能使心、心所和合同缘一境，所以也是遍行，这理由不对，和合是触的作用，与定无关。若说此定能令一刹那顷的心住于一境，不改易所缘，就是遍行所摄，也不合理，因为一刹那的心自能对于所缘的境没有改易，也不必有定。如果说由定才能令心取境，所以他是遍行所摄，也不合理，因为令心取境的是作意的功能，不是定的作用。

又有经量部师说：这个定的自体就是心，不是另外有体。因为经上说三学中定是心学，令心一境为性。论主破斥说：心学是说定依摄于心，使心专注一境，所以称为心。并不是其体就是心。定是五根中的定根，五力中的定力，七觉支中的定觉支，八圣道中的正定分所摄，就像别境中的念、慧等心所一样，各有各体，并非定就是心。

论文十：云何为慧？于所观境简择为性，断疑为业。谓观得、失、俱非境中，由慧推求得决定故。于非观境愚昧心中无简择故，非遍行摄。有说：尔时亦有慧起，但相微隐。天爱宁知？对法说为大地法故。诸部对法，展转相违，汝等如何执为定量。唯触等五经说遍行，说十非经，不应固执。然欲等五非触等故，定非遍行，如信、贪等。

讲解：什么叫做慧呢？在所观察的境上，简别决择为性；断绝疑惑为业。对于所经受或得、或失，或得失俱非的尘境中，由慧推求，而得决定无疑。在非所观境、及愚昧心中，就没有简择的智慧。所以慧心所但属别境，不是遍行所摄。

有部师说：在非所观境及愚昧心中也有慧起，不过他的行相微细隐伏，如微细物为大器感受，不易显知。不过对法论上说：慧心所为十大地法之一，而小乘的大地法即相当于大乘的遍行。（注：大地法：俱舍论颂云：受想思触欲，慧念与作意，胜解三摩地，遍于一切心。此十皆名大地法）

论主破曰：小乘诸部对法，如发智论、六足论等，展转差别相违，你们如何拿它作为定量？只有触、作意、受、想、思五法，经上说是遍行；至于有十个遍行的话，那不是经上所说。这欲、胜解、念、定、慧五法，与触等不同，别境所摄，一定不是遍行，例如善法的信等，烦恼法的贪等，属性不同。

论文十一：有义：此五定互相资。随一起时必有余四。有义：不定。瑜伽说：此四一切中无后二故。又说：此五缘四境生，所缘能缘非定俱故。应说：此五或时起一，谓于所乐唯起希望，或于决定唯起印解，或于曾习唯起忆念，或于所观唯起专注。谓愚昧类为止散心，虽专注所缘，而不能简择。世共知彼有定无慧。

讲解：此下讲欲等五法是否俱起，此有两家相反的说法。第一家说：这欲、胜解、念、定、慧五法，决定互相资助，有一法起时，其余的四法必定与之同起。第二家说：不然，因为《瑜伽论》上说：这五个心所，在四一切中（注：一切性、一切地、一切时、一切俱）没有后面一切时、一切俱两个一切。论上又说：这五个心所，是缘四种境界而生的，欲缘所乐境，胜解缘决定境，念缘曾习境，定、慧缘所观境。这所缘的四种境界，及能缘的五个心所，他们不可能同时俱起。

这五个心所，对境一次只起一个，就是或在所乐境上，唯起希望的欲；或在决定境上，唯起印持的胜解；或在曾习境上，唯起不忘的念；或在所观境上，但起专注的定。愚昧的人为了摄敛粗动散心，虽然专注于所缘之境，但不能对此进行鉴别和判断，所以世间共知他们有定无慧。

论文十二：彼加行位，少有闻思，故说等持缘所观境，或依多分，故说是言，如戏忘天专注一境，起贪、嗔等，有定无慧，诸如是等，其类实繁。或于所观，唯起简择。谓不专注，驰散推求。

讲述：那些愚昧的人，在定前的加行位时，也有一点闻教于师，思维于己的闻、思二慧，所以说定所缘境，也叫做所观境。或者依所观之境，除少数人是有定无慧外，大部分的行者是定、慧俱起，所以就依此来说，这定境名为所观。例如欲界戏忘天人，他们亦专注于游乐一境，忘失正念，起了贪、嗔等烦恼，所以说他们于所观境有定无慧。像这样有定无慧的情况实在很多。或者是在所观境上，唯起简择之慧，谓掉举多者不能专注一境，唯务驰散推求法相或义理，所以有慧无定。

论文十三：或时起二，谓于所乐、决定境中，起欲、胜解。或于所乐、曾习境中起欲及念。如是乃至至于所观境起定及慧，合有十二。或时起三，谓于所乐、决定、曾习，起欲、解、念，如是乃至至于曾习、所观起念、定、慧，合有十三。或时起四，谓于所乐、决定、曾习、所观境中起前四种，如是乃至至于决定、曾习、所观境中起后四种，合有五十四。或时起五，谓于所乐、决定、曾习、所观境中，俱起五种。如是于四起欲等五，总别合有三十一句。或有心位五皆不起，如非四境、率尔堕心及藏识俱，此类非一。

讲述：有时对境一次，生起两种心所，如一者于所乐、决定境中，生起欲和胜解。二者于所乐、曾习境中，生起欲和念。三者于所乐及所观境中，生起欲和定。四者于所乐及所观境中，生起欲和慧。五者对决定及曾习境，生起胜解和念。六者对决定及所观境，生起胜解和定。七者对决定及所观境，生起胜解和慧。八者对曾习及所观境，生起念和定。九者对曾习及所观境，生起念和慧。十者对所观境，生起定及慧，合有十个二。

有时对境一次，生起三个心所，合十次生起的心所，总共有十个三。如于所乐、决定、曾习三境中，生起欲、胜解、念。于所乐、决定、所观三境中，生起欲、胜解、定。余略。有时对境一次，生起四个心所，合五次所起的心所，有五个四。如于所乐、决定、曾习、所观境中，生起欲、胜解、念、定。于所乐、决定、曾习、所观境中，生起欲、胜解、念、慧。有时对境一次，生起五个心所，这当然是于所乐、决定、曾习、所观境中，生起欲、胜解、念、定、慧五个心所。

综上所述，一次起一个心所的有五次，一次起两个心所的有十次，一次起三个心所的也有十次，一次起四个心所的有五次，一次起五个心所的有一次。这样连一次的‘总’及三十次的‘别’，一共三十一句。但这欲、胜解，念、定、慧五个心所，莫说在无位，就是在有位，也有全部不起的时候。如果不是所乐、决定、曾习、所观的四境现前，而是率尔心所起的六识，及与藏识相应的心所，都没有它们。这一类说法很多，非止一类。

论文十四：第七、八识，此别境五，随位有无，如前已说。第六意识诸位容俱，依转未转皆不遮故。有义：五识此五皆无。缘已得境无希望故，不能审决无印持故。恒取新境无追忆故，自性散动无专注故，不能推度无简择故。

讲解：第七、八二识与五位别境，随位或有或无，前面已说。至于第六意识，在未转依位，或五法俱起，或一一别起；若在已转依位，那是全部都有的。因为无论转依的无漏，或未转依的有漏，都没有遮简。若在前五识，则有两家异说。第一家说：前五识里没有别境五心所，因为它只缘已得之境，不缘未得之境，所以没有希望的欲；它不能审虑作出决定，所以没有胜解。它永远缘取新境，不缘过去，所以没有追忆的念。它自性散动，不能专注一境，所以没有定。它不能推求和量度，所以也没有简择的慧。

论文十五：有义：五识容有此五，虽无于境增上希望，而有微劣乐境义故。于境虽无增上审决，而有微劣印境义故。虽无明记曾习境体，而有微劣念境类故。虽不作意系念一境，而有微劣专注义故。遮等引故，说性散动，非遮等持故容有

定。虽于所缘不能推度，而有微劣简择义故。由此圣教说眼、耳通，是眼、耳识相应智性。余三准此有慧无失。未自在位此五或无，得自在时此五定有。乐观诸境欲无减故，印境胜解常无减故，忆习增受念无减故，又佛五识缘三世故，如来无有不定心故，五识皆有作事智故。

讲解：第二家说，前五识里，容或俱有这别境五法。因为前五识的缘境，虽然没有强烈的希望，但在第六识的导引下，对于乐境也有微劣的希望，所以有欲。虽然没有强盛的审决判断，但也有微劣印境的意义，所以有胜解。虽然不能明记曾经历境界，但也有微劣对现境的忆念，所以有念。虽然没有作意加行系念一境，但也有微劣专注的意义。因为其不能有等引之定，所以说它‘自性散动’，但不能否认有它有等持之定，所以容许有定。前五识虽然对于所缘外境不能推理，但有微弱的鉴别意义，所以《瑜伽师地论》上说：眼通与耳通，是与眼、耳二识相应的智慧。既然眼、耳二识有慧，所以其余的鼻、舌、身三识，与前二识一样，也有智慧，此说并无过失。

在没有得到自在的凡位，这五种别境或许没有，但在自在解脱位，这五种别境则决定都有。因为自在圣位的五识，于乐观境的欲，印持境的胜解，忆习曾受境的念，都没有减损。再者，佛地的五识，能缘过去、现在、未来三世，佛心没有不定的时候。佛地的五识已经转为成所作智，又岂能无慧。（注：等持，定的别名，意谓平等持心，心住一境，平等维持。）

论文十六：此别境五，何受相应？有义：欲三，除忧、苦受，以彼二境非所乐故。余四通四，唯除苦受，以审决等五识无故。

讲解：这五个别境心所，与喜、乐、忧、苦、舍五受的何受相应呢？此有两家不同的说法。第一家说：除了忧、苦二受，欲心所和喜、乐、舍三受相应。因为忧、苦二受不是欲的所乐境。其余的胜解、念、定、慧四心所，则通于五受之四，唯除去苦受。因为与苦受相应的五识里，没有这胜解、念、定、慧的四个心所。

论文十七：有义：一切五受相应。论说忧根于无上法，思慕愁戚求欲证故，纯受苦处希求解脱，意有苦根，前已说故。论说贪爱，忧苦相应，此贪爱俱必有欲故，苦根既有意识相应，审决等四苦俱何咎？又五识俱，亦有微细印境等四，义如前说。由斯欲等，五受相应。此五复依性、界、学等，诸门分别。如理应思。

讲解：第二家说：五个别境都与五受相应。因为《瑜伽师地论》说：忧根对于无上妙法思慕愁戚，希望得证，是欲与忧相应之证。纯受苦处的地狱、鬼、畜，他们那希求解脱的意识里，也有苦根，前面已经说过。所以欲心所，也与苦受相应。论上还说，贪爱与忧、苦相应，此贪爱俱起时，必定有欲，这就是欲心所与忧、苦并俱之证。苦根既与意识相应，那其余与意识相应的胜解、念、定、慧四法，也可与苦受相应，有何过咎？

再者，五识与意识俱起时，亦有微细印持境的胜解，曾习境的念，所观境的定、慧四法，其义已如前面所说。因此别境五法，都与五受相应。

这五个别境，和有心必起的五遍行不同，所以在别境五法后，复依三性、三界、三学等诸门加以分别。例如：四一切的一切性，就是三性的分别；一切地，就是三界的分别；转依、未转依，就是依断见、思二惑的无学、未断思惑的有学、二惑未断的非学无学，这三学的分别，应该如理思索。

第二节 善心所

论文一：已说遍行、别境二位，善位心所其相云何？颂曰：善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害。论曰：唯善心俱名善心所，谓信、惭等，定有十一。云何为信？于实德能，深忍乐欲，心净为性，对治不信，乐善为业。然信差别，略有三种：一信实有，谓于诸法实事、理中，深信忍故；二信有德，谓于三宝真净德中深信乐故。三信有能，谓于一切世、出世善深信有力，能得能成，起希望故。由斯对治不信彼心。爱乐证修世出世善。

讲解：这是次举六颂的第三颂。前面已说遍行、别境二位，至于第三位的善心所，其义相是怎么样呢？颂文说：善心所十一个，是信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害。分别解释如下。

长行解释颂文曰：所谓善心所，是唯独与善心俱起的心所，才能叫做善心所。善心所决定只有十一个。什么叫做信呢？对于实、德、能诸法，深能忍可欲乐，以心清净为性，以对治不信，好乐善法为其业用。然而信的差别有三种：第一是信实有体性之法，对于佛陀所说的世出世间诸法，实有其事，实有正理中的正因正果，深信不疑。第二是信有德，对于佛、法、僧三宝的真净功德，深信而喜乐。第三种是信有能，对于一切世、出世间之善法，深信其有势力，能得乐果，能成圣道，生起希望愿欲。由此三信，能够对治不信此三之心，以好乐而修证世、出世间的一切善法。

论文二：忍谓胜解，此即信因。乐欲谓欲，即是信果。确陈此信自相是何？岂不适言心净为性？此犹未了彼心净言。若净即心，应非心所，若令心净惭等何别？心俱净法为难亦然。此性澄清能净心等，以心胜故立心净名，如水清珠能清浊水。惭等虽善，非净为相，此净为相，无滥彼失。又诸染法各别有相，唯不信自相浑浊，复能浑浊余心、心所，如极秽物自秽秽他，信正翻彼，故净为相。

讲解：外人问曰：根据上面所说，我们已经知道忍可的意义，就是胜解；也就是能生信的因。乐欲，就是欲心所，也就是信所生的果。那么，更应当确实指陈，这信的自相是什么？论主答曰：适才已说过，心净就是信的特性。

外人诘难说：你还没有讲清楚‘心净’的意思，如果‘净就是心’，这是持业释，信就不应当是心所法。如果‘心净’是使心清净，这就是依主释，这与惭等又有什么区别呢？如果‘心净’是指心与净法相俱，此为邻近释，其诘难同上所述。

论主解释说：这信的体性湛然澄清，能令其余的心、心所法清净。因为心王是主，所以但说心净，实际上亦包括心所。就像水清珠投入浊水，能使浊水清静

一样。惭等体性是善，而他们的自相并非能净，不过是所净而已。唯有这信心所以能净为自相。所以信和惭等并没有相滥的过失。

再者，一切染法各有各的自相，唯有大随烦恼里的‘不信’，它不但自相浑浊，并且能令其余的心、心所法也和它一样浑浊。好像一个极其污秽的东西，不但自己污秽，而且也染污了其他的东西。信和浑浊的不信相反，所以信以净为特性。

论文三：有说：信者爱乐为相。应通三性，体应即欲，又应苦集非信所缘。有执信者随顺为相。应通三性，即胜解欲。若印顺者即胜解故，若乐顺者即是欲故。离彼二体无顺相故，由此应知心净是信。

讲解：有人说：信是以爱乐为其特性。如果照这样说，那信就应当不但是善，而是遍通善、恶、无记三性了。因为爱乐是‘欲’所缘之境，而‘欲’是通于三性的。再者，苦、集、灭、道四谛，都是信的所缘境，如果以爱乐为信，那苦、集二谛就不是信的所缘境了。那有圣者爱乐苦、集之理？

又有诘难曰：信是以随顺为其特性。论主难曰：不然，境有三性，当然随顺亦通三性。果然如此，则随顺就成了胜解或欲，而不是信心所了。诘难者转救曰：虽然说随顺，本体并非胜解或欲。论主反难：不然，如果认定随顺，便是胜解，如果是所乐的随顺，便是欲。那么离开胜解、欲两个心所，便没有随顺的自相可言了。由此应知，所谓爱乐、随顺，都不是信的自相，心净才是信的自相。

论文四：云何为惭？依自法力，崇重贤、善为性，对治无惭，止息恶行为业。谓依自法尊贵增上，崇重贤、善，羞耻过恶，对治无惭，息诸恶行。

讲解：什么叫做惭？依靠自己之力和所理解的法，崇敬有贤德的人；对于一切有漏、无漏的善法皆生崇重，对治无惭，止息恶行。换句话说：就是依靠自身的自尊自重之力，去崇贤重善，以自己所犯的过恶感到羞耻，对治无惭，止息一切非法的恶行。

论文五：云何为愧？依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。谓依世间诃厌增上，轻拒暴恶羞耻过罪，对治无愧，息诸恶业。

讲解：什么叫做愧？依于世间舆论的力量，对于暴恶的事拒而不作。愧的业用是对治无愧，止息恶行。也就是说：依于世人的诃责，和自己对于暴行的厌恶，以此二种增上缘力，拒与暴恶之人为伍，拒作暴恶之事，以对治无愧，止息一切非法的恶行。

论文六：羞耻过恶，是二通相，故诸圣教假说为体。若执羞耻为二别相，应惭与愧体无差别。则此二法定不相应。非受、想等有此义故。若待自他立二别者，应非实有，便违圣教。若许惭、愧实而别起，复违论说十遍善心。

讲解：对于自己所犯的过恶感到羞耻，是惭、愧共同的特性。所以诸圣教都依此共同特性，假说惭、愧二法别体。如果执著于羞耻是惭、愧二法的别相，则惭也是羞耻，愧也是羞耻，惭、愧二法就没有差别了。既没有差别，那就是一体。

如是一体，则二法就不能相应同起。例如受、想等遍行五法各别有体，那才能相应，并不是一体相应。如果你们对自法是惭，对世间是愧，这样建立了二个别体，那也不对。因为二法既是待缘而成，那就应当不是实有。然而说不实有，又违背了经典的道理。如果许惭、愧实有而又各别而起，那又违背《瑜伽论》所说：十一种善法除了轻安之外，其余的十种都是遍一切善心，可见不是各别而起。

论文七：崇重轻拒，若二别者，所缘有异应不俱生。二失既同，何乃偏责。谁言二法所缘有异？不尔、如何？善心起时随缘何境，皆崇重善及轻拒恶义。故惭与愧俱遍善心，所缘无别。岂不我说亦有此义？汝执惭愧自相既同，何理能遮前所设难？然圣教说顾自他者，自法名自，世间名他。或即此中崇拒善恶，于己损、益，名自他故。

讲解：外人又问：惭是崇重善法，愧是轻拒恶法，以此建立二种别相。所以所缘的境既不相同，那惭、愧二法应当不能俱起。这和不俱、别起的两种过失相同，为什么偏要责难我们？论主回答：谁说惭、愧二法所缘的境有不同呢？外人难曰：不是不同是什么？论主解释：当善心生起的时候，随便缘什么境，都有崇重善法，轻拒恶法的意义，这是惭和愧的二种别相。别相就是不同的功用，惭的功用是崇善，愧的功用是拒恶。

外人称：照你这样说，岂不和我前面所说一样吗？论主回答：你既然认为惭、愧二法自相相同，你有什么理由可以遮除我前面所设疑难？然而经论对自、他二别的解释是：自立的法叫做自，世间的法叫做他。或者就是上面说的：崇重有益于己的善法叫做‘自’；轻拒有损于己的恶法叫做‘他’。

论文八：无贪等者，等无嗔、痴。此三名根，生善胜故，三不善根近对治故。云何无贪？于有、有具，无著为性，对治贪著，作善为业。

讲解：以上合解惭、愧，此下解释颂文的‘无贪等三根’，等者就是连无嗔、无痴都包括在内。这无贪、无嗔、无痴三心所，为什么称为三善根？根者能生义，有能生善法的殊胜功用。又能各别对治三不善根贪、嗔、痴。什么叫做无贪？对于三界和造成三界轮回的条件皆无贪著，这是它的特性，对治贪著，令人行善，这是它的作用。‘于有、有具无著为性’，有是三有，亦即是三界，这是有情的依报。有具是生于三界之因，即惑与业。对三界不生耽著，是无贪的特性。对治贪著，止恶作善，是无贪的业用。

论文九：云何无嗔？于苦、苦具，无恚为性，对治嗔恚，作善为业。善心起时，随缘何境皆于有等无著无恚。观有等立非要缘彼，如前惭愧观善恶立，故此二种俱遍善心。

讲解：什么叫做无嗔？逆境当前不生恚恨之心叫无嗔。‘于苦、苦具无恚为性’，苦是三界苦果，即苦苦、坏苦、行苦，苦具是苦果生成之因。对于苦因苦果不起嗔恚，是无嗔的特性；对治嗔恚，止恶作善，是无嗔的业用。有问：无贪缘乐境，无嗔缘苦境，它们缘境有异，怎能同时生起？既不能同时生起，何以能遍一切善心？论主答：当善心起时，随便缘什么境都有它们生起。对于三界的乐

境不起贪著，对于三界的苦境不起嗔恨，这是依观待苦乐而建立的。所以无贪、无嗔二法，是俱时而起，遍一切善心。

论文十：云何无痴，于诸理事明解为性，对治愚痴，作善为业。有义：无痴，即慧为性。集论说此：报、教、证、智，决择为体。生得闻、思、修所生慧，如次皆是决择性故。此虽即慧，为显善品有胜功能，如烦恼见，故复别说。有义：无痴，非即是慧，别有自性正对无明。如无贪、嗔善根摄故。论说大悲，无嗔、痴摄，非根摄故。若彼无痴，以慧为性，大悲如力等应慧等根摄。又若无痴无别自性，如不害等应非实物。便违论说十一善中三世俗有，余皆是实。然集论说慧为体者，举彼因果显此自性，如以忍乐表信自体，理必应尔。以贪、嗔、痴六识相应，正烦恼摄，起恶胜故，立不善根。断彼必由通、别对治。通唯善慧，别即三根，由此无痴必应别有。

讲解：什么叫做无痴？就是对于一切事理，明确理解而不迷惑，即为其特性；能够对治愚痴，令人止恶为善，即为其业用。如要细释，则有两家不同主张。第一家说：无痴是以别境的慧心所为体。《杂集论》上说：‘报、教、证、智，决择为体’，意思是：报是生得的智慧，因为生得善法以宿习为因；教是闻、思的智慧，就是从听闻正法所得的智慧；证是修得的智慧，就是由修习禅定所得的智慧，而智慧是以拣择和决断为其体性。问：如果说无痴的体是别境中的慧，为什么这善心所里，只说一个慧，而不说其余的四个心所呢？答曰：虽然这无痴的体即是慧，然而为表显善心所有殊胜功能，也和烦恼中的‘见’有胜用一样，所以特别彰显来说。

第二家则说：无痴的体并不就是慧，他别有自体，正对治不善中的无明，好像无贪对治贪、无嗔对治嗔一样，都是三善根所摄。《瑜伽论》上说：诸佛的大悲，是无嗔和无痴所摄，并没有说是慧根所摄。无痴既然能摄大悲，可见其体性不是慧。如果无痴是以慧为体，那大悲就不是无嗔、无痴所摄，应该和佛的十力、四无畏一样，属于慧根所摄才对。再者，无痴若真没有自体，那就和不放逸、行舍、不害一样，不是实有的东西了。如此，便违背了《瑜伽论》所说：十一种善法中，除了不放逸、行舍、不害三法是世俗假有外，其余八法都是实有。《集论》上说：无痴是以慧为体，那是因为无痴的因果通于生得、闻、思、修四慧，所以举彼因果显此自性。好像‘忍’是信因，‘乐’是信果，即以忍、乐来表显信的自体一样。

因为贪、嗔、痴是与六识相应的染法，为烦恼所摄，此三者造恶的力量较其余烦恼强胜，所以立它们为三不善根。要断除这三不善根，必须由通、别二种对治。通就是善慧；别就是用无贪对治贪、无嗔对治嗔、无痴对治痴。因为这种道理，无痴应当和无贪、无嗔一样，必定别有自体，才可以对治无明。

论文十一：勤谓精进，于善恶品修断事中，勇悍为性，对治懈怠，满善为业。勇表胜进，简诸染法。悍表精纯，简净无记，即显精进唯善性摄。此相差别，略有五种：所谓被甲、加行、无下、无退、无足，即经所说有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭，如次应知。此五别者，谓初发心、自分、胜进、自分行中三品别

故。或初发心、长时、无间、殷重、无余，修差别故。或资粮等五道别故，二乘究竟道欣大菩提故，诸佛究竟道利乐他故。或二加行，无间、解脱，胜进别故。

讲解：什么叫做勤？勤就是精进。在修善断恶的事上，以勇悍为其特性，对治懈怠，以圆满善法为其业用。勇悍的勇，是表示向善的精进，简别不是勇于染污的恶法；勇悍的悍，是表示精纯无杂，连无覆无记也简别净尽。这就表显精进在三性中唯属善性。

这精进的义相，有五种差别：第一是被甲精进，第二是加行精进，第三是无下劣精进，第四是无退转精进，第五是无喜足精进。这五种精进，也就是经上所说的：有势精进、有勤精进、有勇精进、坚猛精进、不舍善轭精进（注：轭，是车辕前加在牛马颈上的曲木）上面的五种次第，名虽有异，而义实无别。

五种差别外，还有四种解释。第一种解释是：一初发心，二下品自分行，三上品自分行，四上品自分行，五胜进行。第二种的解释是：一初发心，二长时修，三无间修，四殷重修，五无余修。第三种的解释是：一资粮位，二加行位，三通达位，四修习位，五究竟位。问：三乘究竟无学，既已满足，何以仍须精进？答：二乘的究竟道，是欣向大菩提果；诸佛的究竟道，是利乐有情，所以二乘虽究竟无学，但仍须精进。第四种的解释是：一远加行道，二近加行道，三无间道，四解脱道，五胜进道。

论文十二：安谓轻安，远离粗重，调畅身心，堪任为性，对治昏沉，转依为业。谓此伏除能障定法。令所依此转安适故。

讲解：什么叫做安？安就是轻安。因轻而安，所以能远离粗重，使身心调畅，就堪能胜任一切善法。所以它以对治昏沉为体性，转变身心为业用。也就是说，轻安伏除了能障禅定的昏沉，令所依止的身心，转粗重而为安适。

论文十三：不放逸者，精进三根依所断修、防修为性，对治放逸，成满一切世出世间善事为业。谓即四法，于断修事皆能防修，名不放逸。非别有体，无异相故。于防恶事修善事中，离四功能无别用故。虽信、惭等亦有此能，而方彼四势用微劣。非根遍策，故非此依。岂不防修是此相用？防修何异精进三根？彼要待此方有作用。此应复待余，便有无穷失。勤唯遍策，根但为依，如何说彼有防修用？汝防修用其相云何？若普依持，即无贪等；若遍策录，不异精进。止恶进善即总四法，令不散乱应是等持，令同取境与触何别？令不忘失即是念。如是推寻不放逸用，离无贪等竟不可得。故不放逸定无别体。

讲解：什么叫不放逸？它是依精进，无贪、无嗔、无痴四法分位假立，对所断的恶，防令不起，对所修的善，修令增进，就是它的特性；以对治放逸，圆满成就一切世、出世间的善事，就是它的业用。也就是说：即此精进、无贪、无嗔、无痴四法，对于断恶修善的事，能尽到防修的责任。它没有自己独立的自体，离了以上四法，也就没有不放逸的作用。外人问：信、惭、愧等法，也有断恶修善的功能，何以不放逸不依它们为体呢？论主答：信、惭、愧等法虽然也有防恶修善的功能，但比起精进四法来势用较为微劣，以能生一切善法而论，它们不如三

善根；以普遍策励一切善心而论，它们又不如精进。所以不放逸但依精进、三善根为体，不依信、惭、愧等法。

外人问曰：精进只能是普遍的策励善心，而三根只能作为善法的所依，怎能说四法有防恶修善的作用呢？论主反问曰：你们所说的防恶修善的相状是什么样呢？如果普遍依持一切善心称为防恶修善，这就是无贪等三根。如果能够普遍促进善心的增长，这和精进就没有区别。所以防恶修善就是四法。如果令心不散乱就是防恶修善的话，就应当是定。如果令心、心所同取一境称为防恶修善，这与触有什么区别呢？如果使所作善恶忆念不忘称为防恶修善，这就应当是念。按照这种道理推论下去，不放逸的防恶修善作用，离开了精进、三根四法就不可得，所以不放逸肯定没有别体。

论文十四：云何行舍？精进、三根令心平等、正直，无功用住为性，对治掉举，静住为业。谓即四法令心远离掉举等障，静住名舍。平等、正直、无功用住，初中后位辩舍差别。由不放逸先除杂染，舍复令心寂静而住。此无别体，如不放逸离彼四法无相用故，能令寂静即四法故，所令寂静即心等故。

讲解：什么叫行舍？这是行蕴中的舍，它自己没有体性，也是依精进、无贪三根分位假立的。行舍令心平等正直，不藉加行功用而得安住。它是对治不平等的掉举为业用，而住于寂静的心境，就叫做舍。平等、正直、无功用住，就是分初、中、后三位，来辩论舍的差别，即最初先离掉举、昏沉，使心平等。其次再离谄曲，令心正直。最后不藉加行功用，自然能安住寂静。其能令寂静的是四法，所令寂静的是心、心所。

论文十五：云何不害，于诸有情不为损恼，无嗔为性，能对治害，悲愍为业。谓即无嗔于有情所不为损恼，假名不害。无嗔翻对断物命嗔，不害，正违损恼物害。无嗔与乐，不害拔苦。是谓此二粗相差别。理实无嗔实有自体。不害依彼一分假立，为显慈悲二相别故，利乐有情彼二胜故。有说：不害非即无嗔，别有自体，谓贤善性。此相云何？谓不损恼。无嗔亦尔，宁别有性，谓于有情不为损恼，慈悲贤善是无嗔故。

讲解：什么叫做不害？就是对于一切有情，不去损害恼乱他们。不害是以无嗔为其体性，能对治损害，以慈悲怜愍为其业用。不害就是无嗔，对一切有情不为损害恼乱之事，以此建立不害的假名。无嗔是对治断害物命的嗔心，不害是违反损恼物类的害。无嗔是与有情以乐；不害是拔众生之苦。这不过是无嗔和不害的粗相。在道理上实说，无嗔实有自体，不害是依托无嗔一分所假立的。为了表显无嗔是慈、不害是悲二相的不同，一个是予众生以乐；一个是拔众生之苦，是两种利乐有情的超胜力用。

还有这样说：不害并非依无嗔为体，而是自己另有体性。这体性就是贤善，而是以不损恼众生为其业用。论主反驳曰：如果是这样，说那不害的体相不是和无嗔一样吗？怎能另外又有体性呢？对于一切有情不为损恼，因为慈悲和贤善就是无嗔。

论文十六：及显十一义别心所，谓欣厌等善心所法，虽义有别说种种名，而体无异，故不别立。欣谓欲俱无嗔一分，于所欣境不憎恚故。不忿、恨、恼，嫉等亦无。随应正翻嗔一分故。厌谓慧俱无贪一分，于所厌境不染著故。不慳、慳等当知亦然，随应正翻贪一分故。不覆、诳、谄、无贪、痴一分。随应正翻贪痴一分故。

讲解：十一个善心所已如上释，现在是解释颂中‘行舍及不害’中的这个‘及’字，因为在这个及字后面，还包括著欣、厌等十五种善法。这十五种善法，他们虽然与十一善心所的意义不同，然而他们的体性，却是在十一善心所外更无别体。所以不另外安立。

欣是欣悦，是与善欲俱起，它是属于无嗔一分所摄。因为在欢欣的境界，不会生起憎恚。不但是欣，其余的不忿、不恨、不恼、不嫉，也是无嗔一分所摄。因为他们各别正翻的忿、恨、恼、嫉四个随惑，都是属于嗔的一分所摄。

厌是厌离，它和善慧同起，为无贪一分所摄。因为在可厌境上，不会生起染著。其余的不慳、不慳也是一样。这也是正翻小随烦恼中慳和慢两种，属于贪的一分所摄。至于不覆、不诳、不谄三法，是无贪、无痴各一分所摄。因为他们各别正翻的覆、诳、谄三个随惑，是属于贪、痴的一分所摄。

论文十七：有义：不覆唯无痴一分。无处说覆亦贪一分故。有义：不慢，信一分摄。谓若信彼，不慢彼故。有义：不慢，舍一分摄，心平等者不高慢故。有义：不慢慳一分摄，若崇重彼，不慢彼故。有义：不疑，即信所摄，谓若信彼无犹豫故。有义：不疑，即正胜解，以决定者无犹豫故。有义：不疑，即正慧摄。以正见者无犹豫故。不散乱体即正定摄。正见、正知俱善慧摄。不忘念者即是正念。悔、眠、寻、伺通染不染，如触、欲等，无别翻对。

讲解：有人说：不覆，唯属无痴一分所摄，不属无贪。没有那个经论说，覆也是贪的一部分，可见不覆和无贪没有关系。有人说：不慢是属于信心所的一部分，因为既然信他，就不会轻慢他。有人说：不慢是属于舍的一部分，因为舍心是平等的，他不会对人高慢。有人说：不慢，是属于慳的一部分，因为慳能崇重贤善，所以不慢。照古德注本：以上三说俱通。有人说：不疑是信心所摄，因为既已相信这个人或这件事，就不会有怀疑。又一种说法，不疑就是别境的正胜解，因其对于已经决定了的正当事理，就不会再有犹豫。又有人说：不疑是别境中正慧所摄，因为有了正见的人，那里还会有犹豫呢？古德说，以上三说俱通。

不散乱是别境的正定所摄，和染见相反的正见，和不正知相反的正知，俱是别境的善慧所摄。和忘念相反的不忘念，就是别境的正念。至于悔、眠、寻、伺四个不定法，他们通于染及不染。就像遍行的触等，别境的欲等一样，善心所中没有与此相对的内容。

论文十八：何缘诸染，所翻善中有别建立，有不尔者？相用别者，便别立之，余善不然，故不应责。又诸染法遍六识者，胜故翻之，别立善法。慢等忿等唯意识俱，害虽亦然，而数现起损恼他故，障无上乘胜因悲故，为了知彼增上过失，

翻立不害。失念、散乱、及不正知，翻入别境，善中不说。染净相翻，净宁少染？净胜染劣，少敌多故。又解理通，说多同体，迷情事局随相分多，故于染净不应齐责。

讲解：外人问：六种根本烦恼和二十种随烦恼，为什么有的翻过来就成为善法，有的何以不翻呢？论主答：有的翻过来，性质和作用都有区别，所以各别建立为善。其余的翻过来，性质和作用没有区别，故不一一别立，所以不应有所责难。

还有，一切染法普遍存在于六识的，其作用殊胜，所以要翻过来别立为善。慢等七种根本烦恼（注：七种烦恼为慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见），和忿等九种随烦恼（注：九种烦恼为忿、恨、覆、恼、嫉、悭，诳、谄、害），只与意识相应。害虽然也是这样，但它一再生起，损恼他人，障碍大乘殊胜原因之悲，为了表明它的强胜违害作用，所以要翻过来成立不害善法。失念、散乱、不正知翻过来是念、定、慧，列入别境心所法，并不列入善心所法。

论文十九：此十一法，三是假有，谓不放逸、舍及不害，义如前说。余八实有，相用别故。

讲解：在这十一个善心所中，有三个是假有，就是：不放逸、舍和不害。因为舍和不放逸，是以精进及三善根为体；不害，是以无嗔一分分为体。这意义在前面已经说过。除此三法是假有外，其余八法都是实有。

论文二十：有义：十一，四遍善心，精进三根遍善品故。余七不定，推寻事理未决定时不生信故。惭愧同类，依处各别，随起一时，第二无故。要世间道断烦恼时，有轻安故。不放逸、舍，无漏道时，方得起故，悲愍有情时乃有不害故。论说：十一，六位中起，谓决定位有信相应，止息染时有惭、愧起，顾自他故，于善品位有精进三根。世间道时有轻安起，于出世道有舍、不放逸，摄众生时有不害故。

讲解：此下是两家对于善法是否俱起的争论。第一家说：在十一善法里，有四法是普遍存在于善心中，就是精进和三善根，其余七法则不一定。因为在推寻事理没有决定的时候，不会生信。惭和愧虽是同类，但是惭是依仗自力，愧是依仗他力，依处各别。所以惭生起的时候无愧，愧生起的时候无惭，二者不同时俱起。要到世间道断了粗重烦恼时，才有轻安。至于不放逸和行舍，要到得了无漏道才能够生起。能够慈悲怜愍一切有情的时候才会有不害。《瑜伽论》上说：十一善法，要在六位中生起，即是说在决定位，不能与信相应。能够止息染污的时候，才有自力和他力的惭、愧生起。在善品位，一定有精进和三善根。得到了世间道，才有轻安生起。在出世道的时候，才有行舍和不放逸二法。能够摄护一切众生的时候，才有不害。

论文二十一：有义：彼说未为应理，推寻事理未决定心，信若不生，应非是善，如染心等无净信故。惭、愧类异，依别境同，俱遍善心，前已说故。若出世道轻安不生，应此觉支非无漏故。若世间道无舍、不放逸，应非寂静防恶修善故。

又应不伏掉举放逸故。有漏善心既具四法，如出世道应有二故，善心起时皆不损物，违能损法，有不害故。论说：六位起十一者，依彼彼增作此此说，故彼所说定非应理，应说信等十一法中，十遍善心，轻安不遍。要在定位方有轻安调畅身心，余位无故。决择分说：十善心所，定不定地，皆遍善心，定地心中增轻安故。

讲解：第二家认为：前面所说的并不合理：推寻事理未决定之心，信若不生，此心就不是善法，和染污心一样，因为没有净信。至于惭和愧二法类虽不同，那不过是惭依自力，愧依他力，所依的增上缘力有自他差别而已。然而它们的境界都是遍一切善心，并无不同，这在前面已经说过。假使出世道时轻安不生，这种觉支就不应当是无漏。假使世间道没有行舍和不放逸，其心就不应当是寂静，也就不能防恶修善了，又凭什么来降伏掉举和放逸？既然有漏善心具有精进和三善根四法，世间道就应当同出世道一样，具有舍和不放逸二法。当善心生起的时候不损恼他人，因为违背了能损物的害法，所以才有不害。

《瑜伽论》上说：‘六位起十一’者，那是依增上而说的。十一种善心所法在六位生起，因为在定位有信生起，在止息染法的时候有惭或愧生起，由于自己的力量而使惭生起，由于他人的力量而使愧生起。在善位时有精进和三善根，在世间道时有轻安生起，在出世间道有舍和不放逸，当对众生怜愍的时候，有不害的生起。

论文二十二：有义：定加行亦得定地名。彼亦微有调畅义故，由斯欲界亦有轻安，不尔，便违本地分说，信等十一通一切地。有义：轻安唯在定有，由定滋养有调畅故。论说：欲界诸心、心所由阙轻安名不定地。说一切地有十一者，通有寻、伺等三地皆有故。

讲解：关于定地，又有两家不同解释。第一家认为，在未到定的加行位，也叫做定地，因为此时也有一点调畅身心的微义，所以欲界地也有轻安，不然的话，便违背《瑜伽论·本地分》所说：‘信等十一，通一切地’的道理了。

第二家说：轻安唯在色、无色界的定地才有，欲界没有。因为由定的滋养，身心才能调畅。论上说：一切心王和心所，由于阙了轻安，所以叫做不定地。至于说：一切地都有十一种善法，那是对初禅的有寻有伺地、二禅的无寻有伺地、二禅以上的无寻无伺地说的，这三地都有轻安。而非欲界所有。

论文二十三：此十一种前已具说，第七、八识随位有无，第六识中定位皆具，若非定位唯阙轻安。有义：五识唯有十种，自性散动无轻安故。有义：五识亦有轻安，定所引善者亦有调畅故，成所作智俱，必有轻安故。

讲解：这十一种善法前已讲过，第七和第八识里，在有漏位全部没有，到无漏位全部都有。至于第六识，在定位全部都有；在不定位只有十种，唯阙轻安。有人说：前五识只有十种，因为它们自性散动，没有轻安。又有人说：前五识也有轻安。如果是定所引的善法，在五识身里也有调畅身心；前五识转成‘成所作智’的时候，必定是有轻安。

论文二十四：此善十一何受相应？十、五相应，一除忧、苦，有逼迫受，无调畅故。此与别境皆得相应，信等欲等不相违故。十一唯善。轻安非欲，余通三界。皆学等三。非见所断，瑜伽论说：信等六根唯修所断，非见所断。余门分别，如理应思。

讲解：问：这十一个善心所，在苦、乐、忧、喜、舍的五受中，与那一受相应呢？答：有十个都与五受相应，只有轻安一法不通五受，因为逼迫性的忧、苦二受，不能调畅身心，所以轻安一法只能与喜、乐、舍三受相应。

这十一种善法，与别境五法都能相应。因为信等的善法，与欲等的别境，他们的体性并不相违。这十一法，在善、恶、无记三性里唯属善性；在欲、色、无色三界里，除轻安一法不通欲界外，其余的十法都遍通三界；在有学、无学、非有学无学的三位里，则是全部都有。

这十一法，在见断、修断、非断的三断里，都不是见道所断。因为他们不是分别所起的烦恼、所知二障。《瑜伽论》上说：二十二根里的信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根，这六种根，在有漏位是唯修所断；在无漏位那就是非所断了。

第三节 烦恼心所

论文一：如是已说善位心所，烦恼心所其相云何？颂曰：烦恼谓贪嗔，痴慢疑恶见。

讲解：上文已经把十一种善位心所讲完。至于烦恼心所，其义相又是怎么样呢？颂文中答覆曰：烦恼有六，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见。

论文二：论曰：此贪等六，性是根本烦恼摄故，得烦恼名。云何为贪？于有、有具染著为性，能障无贪，生苦为业。谓由爱力，取蕴生故。

讲解：以下论文，是解释前二句颂文。论上说：这贪等六个心所，是属于根本烦恼所摄，所以得烦恼之名。什么叫做贪？爱著异熟报果的三有——即三界，及能生三有之因的‘有具’——即惑与业。故贪以染著为性，能障无贪，生起诸苦，就是贪的业用。也就是说，由贪爱的业力，生起了痛苦充满的五蕴身心。五蕴，因取著贪爱而有，又能取著贪爱，所以称五取蕴。

论文三：云何为嗔，于苦、苦具憎恚为性，能障无嗔，不安隐恶性行所依为业。谓嗔必令身心热恼，起诸恶业，不善性故。云何为痴，于诸理、事迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业。谓由无明起疑、邪见、贪等烦恼，随烦恼业，能招后生杂染法故。

讲解：什么叫做嗔，嗔是对于三苦——苦苦、坏苦、行苦的苦果，及造成三苦之因的苦具，生起憎恚，以此憎恚为体性，能障碍无嗔，不能安心隐忍，一切恶行依之而起，即成了它的业用。有了嗔恚之心，必定能令身心热恼，一定会生起一切邪恶行为，因为它体性不善之故。

什么叫做痴？对于一切真谛的道理、俗谛的事相，全都迷闇不明，就是痴的体性；能障碍无痴，一切有漏杂染依之而起，就是痴的业用。痴就是无明的别称，由无明次第生起疑、邪见、贪等烦恼、随烦恼，造作恶业，招感后生的杂染诸法。

论文四：云何为慢？恃已于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。谓若有慢，于德有德，心不谦下，由此生死轮转无穷，受诸苦故。此慢差别有七、九种。谓于三品、我、德处生，一切皆通见、修所断。圣位我慢既得现行，慢类由斯起亦无失。

讲解：什么叫做慢？就是仗恃自己，以贡高我慢为其体性；能障不慢，生起诸种痛苦，就是它的业用。也就是说：有了高慢，对于三宝净功德法，及超过自己的有德之人，自心不肯谦虚卑下，由此招感生死轮转，受苦无穷。如果详细分析，慢的差别有七种、九种二说。（注：七种慢是：一者慢，对于不胜我的人，固然说我比他强；就是与我相等的人，也说他不过同我一样。二者过慢，不但对于和我相等的人说他不如我，就是对于胜过我的人，也说他不过和我相等。三者过慢，对于胜我的人，反说他远不及我。四者我慢，就是执有实我及我所，使心高举。五者增上慢，自己才证得少分圣道，便伪称全证。六者卑劣慢，对于胜过我很多的人，说我不过比他少差一点。七者邪慢，分明自己无德，妄谓自己有德。九种慢是：一者我胜慢，二者我等慢，三者我劣慢，四者有胜我慢，五者有等我慢，六者有劣我慢，七者无胜我慢，八者无等我慢，九者无劣我慢。）

论文五：云何为疑？于诸谛理犹豫为性，能障不疑，善品为业。谓犹豫者善不生故。有义，此疑以慧为体，犹豫简择说为疑故。毗助末底是疑义故，末底般若，性无疑故。有义，此疑别有自体，令慧不决非即慧故。瑜伽论说：六烦恼中见世俗有，即慧分故，余是实有，别有性故。毗助末底执慧为疑，毗助若南智应为识，界由助力义便转变，是故此疑非慧为体。

讲解：什么叫做疑？对于一切真实不虚的道理，犹豫不决，就是疑的体性；能障不疑的善品，就是它的业用。也就是说，凡是犹豫不信的人，善法是不会生起的。

关于疑的体性，有两家不同的说法。第一家安慧说：疑是以慧为体，就是对于所观之境，有一种犹豫的简择，所以叫做疑。毗助末底，就是疑的意思。毗是比的意思，助是辅助，末底是慧。合起来就是比益辅助于慧。既然是辅助于慧，当然就是慧。末底和般若，都是慧的异名，并无别体。所以知道疑是以慧为体的。

第二家护法反驳第一家说：此疑别有自体，能令慧犹豫不决，所以疑并不就是慧。《瑜伽论》上说：在六个根本烦恼中，除了‘不正见’是世俗假有，属于邪慧所摄外，其余的五个根本烦恼——贪、嗔、痴、慢、疑，都实有自体，所以疑并不就是慧。如果说，在‘末底’上加一‘毗’字来帮助解释，就说慧是疑的体，那么，‘若南’二字是智，在‘若南’加一‘毗’字来帮助解释，就应当变智为识了。然而，识体并不是智，如何说‘毗助末底’就是慧呢？论文中的‘界’字是性义。

论文六：云何恶见？于诸谛理颠倒推求，染慧为性，能障善见，招苦为业。谓恶见者，多受苦故。此见行相，差别有五：第一种是萨迦耶见，谓于五取蕴是我和我所，一切见趣所依为业。此见差别，有二十句，六十五等分别起摄。

讲解：什么叫做恶见？对于佛教一切谛理，颠倒推度，以染慧为性，能障善见，招感苦报为业。也就是说，有恶见的人多遭苦报。这不过是总略的解释，若仔细分析，这恶见的差别，尚有五种。一者‘萨迦耶见’，译为身见，亦称我见。就是于五取蕴的这个假名不了如幻，执有实我及我所，一切邪见都依我见而起，起惑造业。因此，我见的差别又有二十句、或六十五句，都是属于后天分别起的烦恼。（注：二十句者，是五蕴各有四句。例如：一、色是我。二、我有色。三、色属我。四、我在色中。如是乃至至识是我……，合五四为二十句。六十五句，是计一蕴为我，余四蕴各有三所：一、我瓔珞。二、我僮仆。三、我器物。合四三为十二，再加上一个我共为十三。这样推算起来，五蕴有五个我，六十个我所，总合为六十五句。）

论文七：二边执见，谓即于彼随执断、常，障处中行，出离为业。此见差别，诸见趣中有执前际四遍常论，一分常论。及计后际有想十六，无想、俱非各有八论，七断灭论等。分别起摄。

讲解：第二种是边执见，就是在我见之上或者执常、或者执断，能障碍非断非常中道的行相，它的业用，使人不得出离三界苦海。这种边执见的差别，有的主张前际四种遍常论和一分常论；有的主张后际有想十六论、无想八论、非有想非无想八论、七种断灭论。总括起来共有四十七种，这四十七见，都是后天分别所起的烦恼，其中常见四十种，断见七种。

（注一：四遍常论：一、由下品宿住通，能忆前际二十成坏劫自他生死相续，便执我与世间，一切俱常。二、由中品宿住通，能忆前际四十成坏劫生死相续，便执我与世间俱常。三、由上品宿住通，能忆八十成坏劫生死相续。便执我与世间俱常。四、由天眼通，见一切有情死此生彼，诸蕴相续，便执我与世间俱常。这四种，执三界俱常，所以叫做遍常。）

（注二：一分常论：一、有从梵天结束生命而生此世间者，得宿住通，执梵天是常，我是无常。二、执梵王所说：四大种是常，心是无常。三、有从戏忘天结束生命生此世间，得宿住通，执彼天是常，我是无常。四、从意愤天结束生命生此世间，得宿住通，执彼天是常，我是无常。这四种，但执梵天、大等是常，所以叫做一分常论。以上八见四遍常论和四一分常论，都是依过去所起的分别，所以说为前际。）

（注三：有想十六论：一、我有色，死后有想。二、我无色，死后有想。三、我亦有色亦无色，死后有想。四、我非有色非无色，死后有想。五、执我有边，死后有想。六、执我无边，死后有想。七、执我亦有边亦无边，死后有想。八、执我非有边非无边，死后有想。九、我有一想。十、我有种种想。十一、我有少想。十二、我有无量想。十三、我纯有乐，死后有想。十四、我纯有苦，死后有想。十五、我纯有苦有乐，死后有想。十六、我纯无苦无乐，死后有想。）

（注四：无想八论：一、我有色，死后无想。二、我无色，死后无想。三、执我亦有色亦无色，死后无想。四、执我非有色非无色，死后无想。五、执我有边，死后无想。六、执我无边，死后无想。七、执我亦有边亦无边，死后无想。八、执我非有边非无边，死后无想。）

（注五：俱非八论：一、执我有色，死后非有想非无想。二、执我无色，死后非有想非无想。三、执我亦有色亦无色，死后非有想非无想。四、执我非有色非无色，死后非有想非无想。五、执我有边，死后非有想非无想。六、执我无边，死后非有想非无想。七、执我亦有边亦无边，死后非有想非无想。八、执我非有边非无边，死后非有想非无想。）

（注六：七断灭论：认为死后断灭，已无思想，不再转生。包括以下七种：一、我有色，死后断灭。二、我欲界天，死后断灭。三、我色界天，死后断灭。四、我空无边处，死后断灭。五、我识无边处，死后断灭。六、我无所有处，死后断灭。七、我非想非非想处，死后断灭。以上有想、无想、俱非、断灭等三十九见，都是依未来所起的分别，所以说为后际。）

论文八：三邪见。谓谤因果，作用实事，及非四见诸余邪执，如增上缘名义遍故。此见差别，诸见趣中，有执前际二无因论、四有边等、不死矫乱，及计后际五现涅槃，或计自在、世主、释、梵及余物类常恒不易。或计自在等是一切物因。或有横计诸邪解脱，或有妄执非道为道，诸如是等，皆邪见摄。

讲解：第三种是‘邪见’，就是否定善恶因果，无此世间、无彼世间，无世间阿罗汉的实事。以及坚持除身见、边见、见取见、戒禁取见四见以外，其余的一切邪执。好像四缘的因缘、所缘缘、等无间缘这三缘所不摄的，都归于增上缘摄一样。因为邪见的名义较为普遍，所以摄法亦广。这邪见的差别，有的执著前际所起的二无因论，四有边论，四不死矫乱。有的执著后际所起的五现涅槃。或者主张大自在天、大梵天、帝释天和自性等永恒不变。或者主张大自在天等是产生世间万物之因，或者坚持各种错误虚假的解脱，或者错误地主张以非解脱之道为解脱之道，这一切都属邪见。

（注一：二无因论：一、从无想天下生的人，虽然得宿命通，而回忆不起出无想心以前的生死成坏，便执世间一切都是无因而起。二、由于寻伺虚妄的推求，但能记忆今身之所更事，而不能忆及前身所更事，便执一切都是无因而起。）

（注二：四有边论：一、由于天眼通的力量，能见到下自无间地狱，上至第四禅天，便执世界上下为有边。二、由于天眼通的力量，能忆边傍无有边际，乃生起无边之想。三、由天眼通的力量，能忆世界上下有边，傍布无边，便起亦有边，亦无边之想。四、由天眼通的力量，能忆坏劫分位，便起非有边，非无边之想。这四有边论，因为不计我见断常，所以边见不摄，而属于邪见所摄了。）

（注三：四不死矫乱：一、无知矫乱，有一种无知外道，不肯回答别人提出的问题，他们认为唯有这样不说尽天意，死后便能生天。二、谄曲矫乱：有一种

谄曲外道，故作神秘的不将自己修证的净天告诉别人，认为这样死后可以生天。三、恐怖矫乱：有一种心怀恐怖的外道，为了掩饰自己的无知，对别人所问的问题随便解答，认为这样死后可以生天。四、愚戇矫乱：有一种愚戇外道，不回答别人的问题，只是反诘，随人家答什么他都认为是正确的，认为这样死后可以生天。这四种人，因为迷信生天不死，才乱说一通。所以圣教毁之谓‘不死矫乱’。)

(注四：五现涅槃：外道对涅槃有五种错误的认知：一、认为现在欲界所享受的色、声、香、味、触五欲就是涅槃。二、厌恶五欲，以现住入初定便认为是涅槃。三、厌离寻、伺，以现住入第二定便认为是涅槃。四、厌离第二定的喜受，以现住第三定便认为是涅槃。五、厌离第三定的乐受，以现住第四定便认为是涅槃。因为执著于这五种现法涅槃，对于过去来说，是从后际生起的妄见，故称后际五现涅槃。)

论文九：四见取。谓于诸见，及所依蕴执为最胜，能得清净，一切斗争所依为业。

讲解：见取见，是对于一切恶见及所依的五蕴执为最胜，认为依此能得清净的涅槃果法。由于各执己见，一切外道的斗争都依此而起，这就是见取的业用。

论文十：五戒禁取。谓于随顺诸见、戒禁及所依蕴，执为最胜能得清净，无利勤苦所依为业。然有处说执为最胜名为见取，执能得净，名戒取者，是影略说，或随转门。不尔，如何非灭计灭，非道计道，说为邪见，非二取摄？

讲解：戒禁取见，即依于诸邪见而持戒守禁、及戒所依的五蕴，被认为是最殊胜能得涅槃的清净法。因此，一切外道，或受持牛戒而吃草、或受持狗戒而啖粪，以及拔发、裸体等种种没有利益的苦行，就是戒禁取的业用。

然而有的经论上说，执为最胜的，叫做见取；执能得净的，叫做戒取。这种分法，只是捕风捉影或概略之说，或是随转小乘的方便说法。实则，见、戒二取，都一样的执为最胜和执能得净。如果不是这样的话，何以经论上说：不是真正的涅槃，他们以为是真正的涅槃——非灭计灭。不是无漏的圣道，他们以为是无漏的圣道——非道计道。这两种都是第三项的邪见所摄，不是见取和戒取所摄。

论文十一：如是总别十烦恼中，六通俱生及分别起，任运思察俱得生故。疑后三见唯分别起，要由恶友或邪教力，自审思察方得生故。边执见中通俱生者，有义：唯断。常见相粗，恶友等力方引生故。瑜伽等说：何边执见是俱生耶？谓断见摄。学现观者起如是怖，今者我何所在耶？故禽兽等若遇违缘，皆恐我断而起惊怖。有义：彼论依粗相说，理实俱生亦通常见。谓禽兽等执我常存，炽然造集长时资具。故显扬等诸论皆说于五取蕴执断计常，或是俱生或分别起。

讲解：在贪、嗔、痴、慢、疑、恶见六大根本烦恼中，此六根本烦恼是总，再把恶见分为身见、边见、邪见、见取、戒取五种，此五是别。这总别十种烦恼，贪、嗔、痴、慢、身见、边见六种，通于俱生起和分别起。因为任运而起的叫做俱生起，思察而起的称为分别起，以上六种，无论是任运、思察都能生起。而疑、

邪见、见取、戒禁取四种，不通俱生，唯属分别。因为这要由恶友、邪教的影响，和自己的分别才能生起。

边执见中通于俱生而起的，是断见呢还是常见？这两家不同的说法。第一家说：俱生而起的是断见。因为常见的行相太粗，他必须由恶友、邪教，及自力的分别，才能引生。《瑜伽论》上说：边执见里的断、常二见，那一种是俱生起呢？答曰：断见。何以知断见是俱生起？例如见道以前学现观谛理的人，虽已断了分别烦恼，然而在心理上还这样的恐怖：如果我空，那我和我所，岂不就没有了吗？因此断见是俱生之故，所以禽兽一遇到猎杀它们的违缘，都为死后的我断灭而起惊怖。

第二家说：俱生唯断的话，那是《瑜伽论》依粗显的行相而说的。若依隐微的理实而论，俱生的断见里，也有常见。何以见得呢？禽兽就是因为执我常存之故，所以才炽然制造巢穴，集积食粮，作为他长期续命的资具，而唯恐我断。因此《显扬圣教论》也说：在五取蕴上的断、常二见，有俱生而起，也有分别而起。并没有不许俱生有常见的。

论文十二：此十烦恼，谁几相应？贪与嗔疑，定不俱起，爱憎二境，必不同故，于境不决，无染著故。贪与慢见或得相应，所爱所陵境非一故，说不俱起。所染所恃境可同故，说得相应。于五见境皆可受故，贪于五见相应无失。嗔与慢疑或俱得起，所嗔所恃，境非一故，说不相应，所蔑所憎境可同故，说得俱起。初犹豫时未憎彼故，说不俱起。久思不决便愤发故，说得相应。疑顺违事随应亦尔。嗔与二取必不相应，执为胜道不憎彼故。此与三见或得相应。于有乐蕴，起身常见，不生憎故，说不相应。于有苦蕴，起身常见，生憎恚故，说得俱起。断见翻此说嗔有无。邪见诽谤恶事好事，如次说嗔或无或有。

讲解：这十种烦恼，那些可以相应呢？贪和嗔、疑，决定不能俱起。因为贪的境界是爱，嗔的境界是憎，爱、憎二境，必定不能俱起。对于疑而不决的境界，是不会有贪著的，所以贪和疑，也决定不能俱起。

贪和慢、见，或相应或不相应，则不一定。因为所爱的必贪，所陵的必慢，爱好和陵辱的境界不同，所以贪和慢不能俱起。然而，由爱惜自己所起的贪，仗恃自己所起的慢，正复同境，所以贪和慢又是相应的。由于五种邪见都是可爱的境界，所以说贪和五见相应，并没有什么过失。

嗔和慢、疑，俱起或不俱起不定。因为嗔所憎的是他；慢所恃的是我；嗔和慢并非一境，故不相应。但是慢是轻蔑人，嗔是憎恚人，同是看不起人，所以又是俱起的。疑是犹豫，最初的疑心轻微，尚未起嗔，所以说嗔和疑不相俱起。然而久思不决，疑心渐深，就要发脾气，所以嗔和疑，也可以说是相应。若疑顺己之事，或许不起嗔，若疑违己之事，便嗔于彼。嗔与见取见、戒禁取见肯定不相应，因为见、戒二取，一个是执见为胜，一个是执戒为道，都是顺己之境，所以不会起嗔。但嗔与身、边、邪三见，那就不一定相应，因为在有乐的五蕴上，起身见和常见，当然不会生嗔，可以说是不相应。对于苦蕴生起的身见和常见，那就不能不产生憎恨，所以说俱起。断见有嗔无嗔，恰于身见常见相反。于乐蕴

所起的断见有嗔，于苦蕴所起的断见无嗔。至于邪见有嗔无嗔，那是依拨恶事好事的次第而说的。拨无恶事的邪见，不与嗔俱；否定好事之无，便与嗔俱。

论文十三：慢与境定，疑则不然，故慢与疑无相应义。慢与五见皆容俱起，行相展转不相违故。然与断见必不俱生，执我断时无陵恃故。与身邪见一分亦尔。疑不审决，与见相违。故疑与见定不俱起。五见展转，必不相应。非一心中有多慧故。痴与九种皆定相应，诸烦恼生，必由痴故。

讲解：慢与疑是不能俱起的，因为慢对境界已经决定，疑则对境界未决定。所以慢与疑不相应。慢和五见，容许可以俱起，因为他们的行相并不相违。然而慢和断见肯定不能俱起，因为既执我断，恐惧之不暇，那里还会有高慢？慢和身见、邪见，也有一分不俱，那就是：苦蕴的一分身见，和拨无恶事的一分邪见。

疑与五见，定不俱起。因为疑是不审决，见是审决，他们的行相相违，所以不相应。就是五见的本身，也不能展转相应。因为见与慧俱，并不能于一念心中有多慧俱起。痴在十烦恼中，与其余约九种烦恼都决定相应，因为一切烦恼都是由痴上生起的。

论文十四：此十烦恼何识相应？藏识全无，末那有四，意识具十，五识唯三，谓贪、嗔、痴，无分别故，由称量等，起慢等故。

讲解：贪、嗔、痴、慢、疑，和不正见所开的五见，合为十个烦恼，这十个烦恼都是和什么识相应呢？第八藏识里全都没有，第七末那识只有我痴、我见、我慢、我贪四个。第六意识里，十个烦恼都有。前五识里，只有贪、嗔、痴三个俱生烦恼。因为五识没有分别，而慢等七法，是由称量推求等分别而起的。

论文十五：此十烦恼何受相应？贪、嗔、痴三，俱生分别，一切容与五受相应，贪会违缘，忧苦俱故，嗔遇顺境喜乐俱故。有义：俱生分别起慢，容与非苦四受相应，恃苦劣蕴忧相应故。有义：俱生亦苦俱起，意有苦受前已说故。分别慢等纯苦趣无，彼无邪师、邪教等故，然彼不造引恶趣业，要分别起，能发彼故。

讲解：这十种烦恼，于苦、乐、忧、喜、舍五受中，和那一受相应呢？答：贪、嗔、痴三种，无论是俱生而起的，或是分别而起的，都和五受相应。为什么贪会有忧苦，嗔会有喜乐呢？因为贪遇违缘便有忧苦，嗔遇有顺境便有喜乐。至于慢与何受相应？则有两家不同的说法。第一家说：不管是俱生起的慢，或分别起的慢，除不与苦受相应外，与其余的四受都是相应的。何以慢会与忧受相应？因为苦趣中的有情，他们由自恃苦劣蕴身所起的慢，是与忧受相应的。

第二家说：俱生所起的慢，也与苦受相应。因为意识有苦受，由意地所生的慢，当然也有苦受，这在前面已经说过了。分别所起的慢，纯苦趣中没有。因为纯苦趣的三恶道中，没有邪师、邪教，及邪思维，所以没有分别起的慢。分别烦恼，原为能引发恶趣之故。纯苦趣中，既不造引发恶趣的业，所以也不需要分别起的慢。

论文十六：疑后三见，容四受俱，欲疑无苦等，亦喜受俱故。二取若缘忧俱见等，尔时得与忧相应故。有义：俱生身边二见，但与喜乐舍受相应，非五识俱，唯无记故。分别二见容四受俱，执苦俱蕴为我、我所，常、断见翻此，与忧相应故。有义：二见若俱生者，亦苦受俱，纯受苦处，缘极苦蕴，苦相应故。论说俱生一切烦恼，皆于三受现行可得。广说如前，余如前说。此依实义。随粗相者，贪慢四见，乐喜舍俱，嗔唯苦忧舍受俱起，痴与五受皆得相应。邪见及疑，四俱除苦。贪痴俱乐，通下四地，余七俱乐，除欲通三，疑独行痴，欲唯忧舍，余受俱起，如理应知。

讲解：疑、邪见、见取见、戒禁取见，这四种烦恼，除不与苦受俱起外，与其余的四受，都是俱生起的。问：如何疑会与喜受俱起，见、戒二取会与忧受相应呢？答曰：因为欲界众生的疑，他们犹豫来世没有苦事，所以也与喜受俱起。问：见取见和戒禁取见，为什么有忧受呢？因为苦行外道缘见、戒二取，种种苦行，怎能没有忧受呢？至于邪见，一定与喜受、忧受相应。

身见和边见与何受相应？此有两家异说，第一家说：俱生起的身见和边见，但与喜、乐、舍三受相应。因为与这二见俱起的是意识，不是前五识，所以无苦受。分别起的身、边二见，除苦受外，与喜、乐、忧、舍四受俱起。这二见何以会有忧受？因为常见的人，执苦俱蕴为我、我所，唯恐常而不断；断见的人，执乐俱蕴为我、我所，唯恐断而不常。所以二见都与忧受相应。

第二家说：身、边二见，若是俱生的，也与苦受相应。因为纯受苦处的恶趣，他们缘极苦蕴，是与苦受相应的。《瑜伽论》上说：俱生的一切烦恼，都与苦、乐、舍三受相应。其余详细的解释，在前面受俱门里已说过了。这不过是依实义而说，若随粗相而说，则贪、慢、身见、边见、见取、戒取六种，与乐、喜、舍三受俱起。嗔只与苦、忧、舍三受俱起。痴与五受都能相应，邪见及疑，除苦受外，与四受相应。

与贪、痴俱起的乐受，在三界九地里，和欲界及色界的初、二、三禅，这下四地相应。与其余七种烦恼俱起的乐受，只通初、二、三禅。因为这是与意识相应的乐，不通欲界。欲界的乐受，唯与前五识俱起。

疑和不共无明——痴 在欲界里唯有忧、舍。因为欲界没有与意识俱起的苦，及定生的喜、乐之故。喜、乐二受，唯色界俱。因为色界的疑、痴，是由喜、乐的定力之所引持。至于贪等与其余的喜、舍在何地相应，也应当如理而知。

论文十七：此与别境，几互相应，贪、嗔、痴、慢容五俱起，专注一境得有定故。疑及五见，各容四俱，疑除胜解不决定故，见非慧俱，不异慧故。

讲解：这十种烦恼，和五个别境有几相应呢？答曰：贪、嗔、痴、慢四烦恼，与五个别境都相应俱起。它们如果专注一境时，也容许有定。疑及五见六种烦恼，是各与四个别境相应的。因为胜解是决定，疑是不决定，所以疑不与胜解相应，只有与其余的欲、念、定、慧四个别境相应。至于五见，其本身就是慧，所以与慧不并存，只有与其余的欲、胜解、念、定四个别境相应。

论文十八：此十烦恼，何性所摄，嗔唯不善，损自他故。余九通二，上二界者唯无记摄，定所伏故，若欲界系分别起者，唯不善摄，发恶行故。若是俱生发恶行者，亦不善摄，损自他故。余无记摄，细不障善，非极损恼自他处故。当知俱生身、边二见，唯无记摄，不发恶业，虽数现起，不障善故。

讲解：这十种烦恼，在善、恶、无记三性里，属于何性呢？答曰：嗔唯不善，因为它是损恼自他的恶法。其余的九种烦恼通于不善及无记。在色、无色界，无论是俱生所起或分别所起的烦恼，都为无记性摄。因不善的恶性已被上二界的禅定心所伏了。在欲界系的贪等九种烦恼，如果是分别起的，属于恶性，因为它们一向发动恶行。如果是俱生起的，则有两种，发动恶行的属于恶性，因为它损恼自他。其余的属于无记性，其原因有四：一极端微细，二不障善法，三并不是极端损恼自他，四数数现行。应当知道身见和边执见只属无记，因为它们不发动恶行，虽然一再现行，但不障碍善法。

论文十九：此十烦恼何界系耶？嗔唯在欲，余通三界。生在下地，未离下染，上地烦恼不现在前。要得彼地根本定者，彼地烦恼，容现前故。诸有漏道，虽不能伏分别起惑及细俱生，而能伏除俱生粗惑，渐次证得上根本定。彼但迷事，依外门转，散乱、粗动，正障定故。得彼定已，彼地分别俱生诸惑，皆容现前。生在上地地下地诸惑，分别俱生皆容现起。生第四定中有中者，由谤解脱生地狱故。身在上地将生下时，起下润生俱生受故。而言生上不起下者，依多分说或随转门。下地烦恼亦缘上地，瑜伽等说欲界系贪，求上地生，味上定故。既说嗔恚憎嫉灭道，亦应憎嫉离欲地故。总缘诸行，执我我所，断常慢者，得缘上故。余五缘上，其理极成。

讲解：这十种烦恼，在三界里系属于那一界呢？答：嗔唯在欲界，其余九种通于三界。生在下地的有情，如果没有离开下地烦恼，则上地烦恼也就不会现前。要等到得了上地的根本定时，上地烦恼才能现前。怎样才能得到根本定呢？答曰：要修有漏道。修有漏道虽不能伏除分别起之惑及俱生细惑，然而已能伏除了俱生的粗惑，这样就渐次证得了上地的根本定。为什么有漏道只伏修惑而不伏见惑呢？那是因为修道所伏的惑，但由迷事而起，缘外尘转，散乱粗动，能障定境的原故。

得根本定已，上地的分别俱生诸惑，便都现前，同时也脱离了前所未伏的下地烦恼。问：生在上地，下地的烦恼还现起不？答曰：生在上地，下地的烦恼不问是分别、俱生，都可以现起。因为生到色界第四定中，‘有’中的人，（注：生死相续名之谓有），本非解脱，他认为已经解脱，不会再受后有。一旦报尽，便谤佛所说的解脱谓为虚妄；以此谤佛法因缘，生地狱苦报，可知身在上地，将生下地的时候，便起了下地润业受生的俱生烦恼——无明我爱。然而有说生到上地，不起下地烦恼，那是依多分而的，并不是依唯谤解脱的少分。或者是随顺小乘，转变大乘教理的方便说法。

烦恼的众生，如果求上地生的时候，也可以贪上地的境界。又说：有漏凡夫既缘出世灭谛、道谛，尚且起嗔恚、憎嫉，那对上界离欲地起嗔嫉，更不必说了。除了贪、嗔以外，还有身见、边见、慢三种，它们总缘三界的色心诸行，或执为

我、或执为我所，或执我常，或执我断，或起僇慢，自恃陵他。这身、边、慢三种烦恼，都是缘上界而起。其余的痴、疑、邪见、见取、戒取，这五种缘上的理由，也都是极其成就的。

论文二十：而有处言，贪嗔慢等，不缘上者，依粗相说，或依别缘。不见世间执他地法为我等故，边见必依身见起故。上地烦恼亦缘下地。说生上者，于下有情，恃己胜德而陵彼故。总缘诸行执我、我所，断常爱者得缘下故。疑后三见，如理应思。而说上惑不缘下者。彼亦多分，或别缘说。

讲解：也有处说，下地烦恼的贪、嗔、慢等不缘上地，这是依粗相而说，或别缘自身为我而说的。有谁见过世间的人，执他地法为我或我所呢？所以我见不通上地，也不执他地法为我及我所。然上，上地的烦恼亦缘下地，经论上说，上地的有情对于下地有情，仗恃自己的胜德，去欺陵他们，便是以慢缘下。总缘三界诸行，或起身见执我、我所，或起边见执断、执常，或起贪爱。这我见、边见、贪三种烦恼，岂不是亦缘下地吗？疑、邪见、见取、戒取四种烦恼，想来也是缘下地的了。上地无嗔、痴，是大家都认同的，所以这里略而说不说。然而，有经论上说：上地烦恼，不缘下地的，那也是依多分而说，或依别缘自地而说。否则，就不能说不缘下地了。

论文二十一：此十烦恼，学等何摄？非学无学，彼唯善故。此十烦恼，何所断耶，非非所断，彼非染故。分别起者唯见所断，粗易断故。若俱生者唯修所断，细难断故。见所断十，实俱顿断，以真见道总缘谛故。然迷谛相，有总有别。总谓十种，皆迷四谛，苦、集是彼因依处故，减、道是彼怖畏处故。别谓别迷四谛相起。二唯迷苦，八通迷四，身边二见，唯果处起，别空非我，属苦谛故。

讲解：贪等十种烦恼，在有学位、无学位，及非学无学的凡夫位里，是属于那一种呢？答曰：属于非学的凡夫位所摄。因为有学的初、二、三果，和无学的四果，都是属于善性，他们不摄染污性的烦恼。

这十种烦恼，在见道断、修道断、非所断的三断之中，由那一种所摄呢？答曰：不是非所断的无漏道所摄。因为无漏道不是染污法。若是分别起的烦恼，那是属于见道所断，因其粗显易断。若是俱生起烦恼，那就是修道所断了。因为它的行相微细，所以比较难断。

见道所断的十种烦恼，都是一刹那间顿断。因为真见道位，是总缘四谛之理，顿悟真如，而不是相见道的渐次断证。然而由见道迷于谛理所起的烦恼，有总、别二种。总的就是十种烦恼，都是迷于四谛而起。集是烦恼所造的业因，苦是烦恼所依的业果。众生迷此二谛，造业受报，所以说：苦、集是烦恼的因依处。灭是断了烦恼所证的涅槃，道是为断烦恼所修的道法。苦、集是障，灭、道是治，障和治是相违的，所以减、道是烦恼的怖畏处。由于这十烦恼迷昧了四谛真理，所以使有情不能够知苦、断集，慕灭、修道。

别的就是迷于四谛的行相而起的，十种烦恼中，唯有身见和边见是唯迷苦谛而起，其余的八种烦恼，是通迷于苦、集、灭、道四谛而起。又身见和边见，唯在世间果报五蕴身上生起。问：怎见得身、边二见，是唯迷苦谛呢？答曰：身、

边二见，是执著于有漏果处的五蕴为我而起，别观十六行相中的空、无我理，是属于苦谛之故。

论文二十二：谓疑三见，亲迷苦理。二取执彼三见戒禁及所依蕴，为胜能净，于自他见，及彼眷属，如次随应起贪恚慢；相应无明，与九同迷，不共无明，亲迷谛理。疑及邪见亲迷集等，二取贪等准苦应知。然嗔亦能亲迷灭道，由怖畏彼生憎嫉故。迷谛亲疏，粗相如是。委细说者，贪嗔痴慢三，见疑俱生，随应如彼。俱生二见及彼相应，爱慢无明虽迷苦谛，细难断故修道方断。嗔余爱等，迷别事生，不违谛观，故修所断。

讲解：疑、身见、边见、邪见四者，是亲迷苦谛所起的烦恼。见取见、戒禁取见、贪、嗔、慢五种，是疏迷苦谛所起的烦恼。即一、见取见：就是妄取迷于苦谛的前三见为最胜，以为依此能得清净解脱。二、戒禁取见：是执取由诸见所持的邪戒为胜，以为此戒能得清净解脱。三、贪：即对于上面的邪见和邪戒爱染取著。四、嗔：嗔是随著他人不同于自己的执见而生起的。五、慢：就是以自己的见为胜，以他人的见为劣，生了贡高我慢。以上五种烦恼，都不是直接亲迷于无我之理，所以是疏迷苦谛。

此外还有亲疏并迷，无明有相应无明和不共无明二种，一者相应无明，与前九种烦恼相应同迷，与亲迷的惑相应，则同亲迷；与疏迷的惑相应，则同疏迷。二、不共无明，独迷空无我理，亲迷苦谛。

迷于苦谛的十种烦恼，已如上说。至于迷于集、减、道三谛的烦恼，则是除身、边二见外，只有八种。疑、邪见、不共无明三种，是亲迷三谛。见取、戒取、贪、嗔、慢五种，是疏迷三谛，和同迷苦谛的说法一样。然而嗔恚也能亲迷灭、道。因为它是由怖畏灭、道而起的憎嫉之故。

关于此十种烦恼，直接或间接迷于四谛的情况，大概如上所述。若详细而说，贪、嗔、慢、我见、边见、邪见和疑七种，如果是俱生的，随其所应，如彼见道所断。俱生的身见和边见，及其相应的贪、慢、无明，虽然迷于苦谛，但微细难断，修道位才能断除。嗔及其余的独行爱、慢和相应无明等，是迷色、心等的别事而生，都是迷事而起，不违理观，所以是修道所断。

论文二十三：虽诸烦恼皆有相分，而所仗质或有或无，名缘有事无事烦恼。彼亲所缘虽皆有漏，而所仗质亦通无漏，名缘有漏无漏烦恼。缘自地者，相分似质名缘分别所起事境。缘灭道谛及他地者，相分与质不相似故，名缘分别所起名境。余门分别如理应思。

讲解：虽然十种烦恼，都有相分为亲所缘缘之境，但相分所仗托的种子本质，则或有、或无。有本质的名叫缘有事的烦恼；无本质的名叫缘无事的烦恼。各种烦恼的亲所缘缘境虽是有漏，但其所仗托的本质亦通无漏，名叫缘有漏无漏烦恼。

设若是缘自地的烦恼，相分与本质相似。但此似本质，也是由现在分别而起，所以名叫分别所起事境。缘灭、道二谛，及他地烦恼，相分与本质并不相似。但有分别所起的名字，所以名叫缘分别所起的名言境。因为没有修证，也没有见或

闻，所以但有名字，而没有本质。上面根本烦恼，共用十门分别。至于余门分别，应如理思惟。

第四节 随烦恼心所

论文一：已说根本六烦恼相，诸随烦恼其相云何？颂曰：随烦恼谓忿，恨覆恼嫉慳，诳谄与与害憍，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。

讲解：以上讲完了六种根本烦恼，各种随烦恼的特性又是怎么样呢？《唯识三十颂》的颂文说：随烦恼二十个，名称是忿、恨、覆、恼、嫉、慳，诳、谄、害、憍，无惭、无愧，掉举、昏沉，不信、懈怠，放逸、失念，散乱、不正知。

论文二：论曰：唯是烦恼分位差别，等流性故，名随烦恼。此二十种，类别有三：谓忿等十，各别起故，名小随烦恼；无惭等二遍不善故，名中随烦恼；掉举等八遍染心故，名大随烦恼。

讲解：论文说：颂中所标示的二十个随烦恼心所，又分为三类，指忿等十法各别生起，名小随烦恼；无惭、无愧遍不善法，名中随烦恼。掉举等八个遍于染心，名大随烦恼。

论文三：云何为忿？依对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执仗为业，谓怀忿者，多发暴恶身表业故。此即嗔恚一分为体，离嗔无别忿相用故。

讲解：什么叫做忿呢？对现前所见不顺意的违境，即发起忿怒，此为忿的体性；能障碍不忿，进而拿棍棒斗殴，就是忿的业用。也就是说，凡是心怀忿怒的人，大多数都要发起暴恶的身行。所以忿是以嗔恚的一分为体性，离开了嗔，也就没有忿的相用了。

论文四：云何为恨，由忿为先，怀恶不舍，结怨为性，能障不恨，热恼为业。谓结恨者不能含忍，恒热恼故。此亦嗔恚一分为体，离嗔无别恨相用故。

讲解：什么叫做恨？由于心中有忿在先，事情虽已过去，而怀念旧恶不肯舍弃，深结怨仇，这就是恨的体性；能障碍不恨，心生热恼，就是恨的业用。也就是说，结下怨恨的人，因为不能含容忍耐，所以心中恒起热恼。这也是以嗔恚的一分为体性，离开了嗔，也就没有恨的相用了。

论文五：云何为覆，于自作罪恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。谓覆罪者后必悔恼，不安隐故。有义，此覆，痴一分摄。论唯说此痴一分故，不惧当苦覆自罪故。有义：此覆，贪痴一分摄，亦恐失利誉，覆自罪故。论据粗显，唯说痴分，如说掉举是贪分故，然说掉举遍诸染心，不可执为唯是贪分。

讲解：什么叫做覆？就是对自己所造的过恶，恐怕万一暴露，会失掉财利和名誉，不惜文过饰非，把它隐藏起来，就是覆的体性；能障碍不覆，后悔苦恼，就是覆的业用。也就是说，隐覆过恶的人，后来必定忧悔懊恼，心中不得安稳。

有人说：覆是属于痴的一分所摄，因为论上说覆是痴的一分，所以才不怕当来受苦，而隐覆自罪。

又有人说：这个覆是贪和痴的各一部分所摄。因为恐怕失掉了现前的财利名誉，所以才隐覆自罪。论上是依据粗显相而说痴分的，其实非唯属痴，亦属贪分。例如说掉举是贪分所摄，其实掉举是遍诸染心，不可以执著唯属贪分。

论文六：云何为恼，忿、恨为先，追触暴热，狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业，谓追往恶，触现违缘，心便狠戾，多发嚣暴，凶鄙粗言，蛆螫他故。此亦嗔恚一分为体，离嗔，无别恼相用故。

讲解：什么叫做恼？先有忿恨在心，后来一经追触著它，便生起暴恶狠戾，就是恼的体性；能障碍不恼，犹如蜂蝎恼了螫人，就是恼的业用。也就是说，追念已往的旧恶，又遇上了现在的违缘，心情便会毒狠乖戾，发出喧嚣暴躁、凶险鄙恶的粗话来，好像蜂蝎恼了一样。这个恼也是以嗔恚一分为体性。离开了嗔，就别无恼的相用了。

论文七：云何为嫉？殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。谓嫉妒者闻见他荣，深怀忧戚，不安隐故。此亦嗔恚一分为体，离嗔无别嫉相用故。

讲解：什么叫做嫉？自己为求名利，不惜舍上生命；然而对他人的荣盛却不能忍耐，去妒忌人家。这就是嫉的体性；能障碍不嫉，忧郁愁戚，就是嫉的业用。也就是说，有妒忌的人，听见他人的荣盛，便深怀忧戚，不得安稳。这个嫉也是以嗔恚一分为体性，离开了嗔，就别无嫉的相用了。

论文八：云何为悭？耽著财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙吝为业，谓悭吝者心多鄙涩，畜积财法，不能舍故。此即贪爱一分为体，离贪无别悭相用故。

讲解：什么叫做悭？就是耽著财、法，不肯惠施于人，所以秘吝就是悭的体性；能障碍不悭，鄙吝积蓄就是悭的业用。即悭吝的人，把许多钱财积蓄起来。就是懂些佛法，也不肯讲给别人听。这是以贪爱的一分为其体性，离开了贪爱，就没有悭的相用了。

论文九：云何为诳？为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。谓矫诳者心怀异谋，多现不实，邪命事故。此即贪、痴一分为体，离二，无别诳相用故。

讲解：什么叫做诳？因为自己要得到财利名誉，自己本来无道德而假装有道德，所以诳的体性就是诡譎矫诈，能障碍不诳，以非法活命为他的业用。也就是说，矫诈虚诳的人，心中怀著怪诞的诈谋，做一些看相、卜卦、咒术等不实在的邪命事业。这个诳的体性是贪、痴各一部分的和合相。离开了贪、痴，就别无诳的相用了。

论文十：云何为谄？为罔他故，矫设异仪，险曲为性，能障不谄，教诲为业。谓谄曲者为罔冒他，曲顺时宜矫设方便，为取他意或藏己失，不任师友正教诲故。此亦贪、痴一分为体，离二，无别谄相用故。

讲解：什么叫做谄？为要欺骗他人，装出一付奉承人的态度，巧言令色讨好他人。这样险诈歪曲的心态，就是谄的体性，能障碍不谄的正教训诲，就是谄的业用。也就是说，谄曲的人，像渔、猎者一样去网罗他人，所以不惜曲顺时宜，假设方便，去取悦他人；或隐藏自己的过失，不令他人知道。所以谄也是以贪、痴的一部分为体性，离开了贪、痴，就别无谄的相用。

论文十一：云何为害？于诸有情心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业，谓有害者逼恼他故。此亦嗔恚一分为体，离嗔无别害相用故，嗔害别相准善应说。

讲解：什么叫做害？对于一切有情没有慈悲怜愍之心，反而要去损恼他们。所以害的体性就是损恼众生；能障碍不害，逼恼众生就是害的业用。也就是说，存心害人的人，因为逼恼他人，所以名之为害。这也是以嗔恚一部分为体性，离开了嗔就别无害的相用。嗔和害也有其不同的别相。那就是自善心所来说，嗔障不嗔，所以无慈；害障不害，所以无悲，嗔和害，断人慈悲心。

论文十二：云何为憍？于自盛事深生染著，醉傲为性，能障不憍，染依为业。谓憍醉者生长一切杂染法故。此亦贪爱一分为体，离贪，无别憍相用故。

讲解：什么叫做憍，对于自己一时的荣盛之事，深生染著，昏迷沉醉，恃以傲物，就是憍的体性，能障碍不憍，为一切染污法所依托，就是憍的业用。也就是说，凡是有憍傲心的人，便会生起一切有漏的杂染法来。这也是以贪爱的一分为体性，离开了贪，就别无憍的相用了。

论文十三：云何无惭？不顾自法，轻拒贤善为性。能障碍惭，生长恶行为业。谓于自法，无所顾者，轻拒贤善，不耻过恶，障惭生长诸恶行故。

讲解：什么叫做无惭？不顾自己的人格、及自己信奉的教法，轻视违拒贤善的人，就是无惭的体性；能障碍惭，生长一切恶行，就是无惭的业用。也就是说：假如一个人对于自己的品格、及圣教的教法都不顾了，自然对贤善的人轻视违拒，做了过恶也不怕羞耻，所以才障碍惭而生起一切恶行了。

论文十四：云何无愧？不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。谓于世间无所顾者，崇重暴恶，不耻过罪，障愧生长诸恶行故。

讲解：什么叫做无愧？就是不顾世间人的指责非议，崇重暴恶行为，就是无愧的体性。能障碍愧，生长一切恶行，就是无愧的业用。也就是说，如果一个人，对于世间舆论的批评与责难都无所顾忌，他崇重暴恶，对于罪过还怕羞耻吗？因此才能为愧的障碍，而生起了一切恶行。

论文十五：不耻过恶，是二通相，故诸圣教假说为体。若执不耻为二别相，则应此二体无差别。由斯二法应不俱生，非受、想等有此义故。若待自他立二别

者，应非实有，便违圣教。若许此二实而别起，复违论说俱遍恶心。不善心时随缘何境，皆有轻拒善及崇重恶义。故此二法俱遍恶心，所缘不异无别起失。然诸理教说不顾自他者，自法名自，世间名他。或即此中拒善崇恶，于己益损名自他故。而论说为贪等分者，是彼等流，非即彼性。

讲解：不耻过恶这句话，是无惭、无愧二法的通相。所以很多经论上，假说‘不耻’是无惭无愧的体性，如果一定要执著‘不耻’是无惭、无愧的别相，那就应当无惭也是‘不耻’，无愧也是‘不耻’，这二法岂不成为一体，而没有差别了吗？如此，则自体不并，那二法就不能说是俱时而生了。例如受、想等的遍行五法，他们都是各有各体，才能俱生，并没有这一体俱生的意义。

若说无惭是待自缘而起，无愧是待他缘而起，这样建立了二种别相，那也不对。无惭、无愧，既是待缘而起，就应当不是实有，岂不违背了经论所说这二法都是实有的道理吗？若许这无惭、无愧，虽是实法，却是别起，那就又违背了论上所说，二法是俱遍恶心了。怎样俱遍恶心，当不善心生起的时候，随便缘什么境界，都有轻拒善法，及崇重恶法的意义。所以无惭、无愧，是俱遍恶心，而不是前后别起。二法所缘的境界，既然都是一样，那里会有别起的过失呢？

然而有很多经论上说，不顾自、他，是说自己 and 所奉的教法叫做自；世间的舆论和法令规章叫做他。或者就以这里所说，轻拒于己有益的善法，叫做自；崇重于己有损的恶法，叫做他。而论上说无惭无愧为贪、痴分所摄者，那是说为贪痴的等流，并不是贪痴的体性。

论文十六：云何掉举？令心于境不寂静为性，能障行舍、奢摩他为业。有义：掉举贪一分摄，论唯说此是贪分故，此由忆昔乐事生故。有义：掉举非唯贪摄，论说掉举遍染心故，又掉举相谓不寂静，说是烦恼共相摄故。掉举离此无别相故。虽依一切烦恼假立，而贪位增，说为贪分。有义：掉举别有自性，遍诸染心，如不信等，非说他分体便非实，勿不信等亦假有故。而论说为世俗有者，如睡眠等随他相说。掉举别相谓即露动，令俱生法不寂静故。若离烦恼无别此相，不应别说障奢摩他。故不寂静非此别相。

讲解：什么叫做掉举？令心于境不寂静为性，能障碍平等正直的行舍、及止的奢摩他，就是掉举的业用。下面对于掉举的等流，有三家不同的说法。第一家说：掉举是贪的一分所摄，因为论上说，这掉举是属于贪的一分之故，这是由追忆往昔的乐事而生起的。第二家说：掉举不唯是贪分所摄，因为论上说，掉举是普遍于一切染心，又因为掉举的行相是不寂静故，所以说它是烦恼的共相所摄。如果掉举离开了不寂静，就别无所谓掉举的行相了。虽然掉举是依一切烦恼而假立的，但在贪位时比较增盛，所以说它为贪分所摄。

第三家说：掉举，除贪等外，还别有他自己的体性。虽说掉举遍一切染心，但它同不信、懈怠一样，还是各有别体，并不是说属于其他一分，连自体也不是实有了。怎可以说不信等也是假有的。而论上说掉举是世俗假有，那是好像同睡眠一样，是随无明相一分而说的，其实还是有体的。

所以掉举的别相就是嚣动，令俱生起等法，不能常时寂静。如果离开了一切烦恼，那就没有掉举的行相了。因此不应别说掉举是障碍奢摩他的止。故不寂静不是掉举的别相，它另有嚣动来做其别相。

论文十七：云何昏沉？令心于境无堪任为性，能障轻安、毗钵舍那为业。有义：昏沉痴一分摄，论唯说此是痴分故，昏昧沉重是痴相故。有义：昏沉非但痴摄，谓无堪任是昏沉相，一切烦恼皆无堪任，离此无别昏沉相故。虽依一切烦恼假立，而痴相增但说痴分。有义：昏沉别有自性，虽名痴分而是等流，如不信等，非即痴摄。随他相说名世俗有，如睡眠等是实有性。昏沉别相，谓即懵重，令俱生法无堪任故。若离烦恼无别昏沉相。不应别说障毗钵舍那。故无堪任非此别相。此与痴相有差别者，谓痴于境迷闇为相，正障无痴而非懵重。昏沉为境懵重为相，正障轻安而非迷闇。

讲解：什么叫做昏沉，就是令心于所缘的外境，没有堪能任持的功能，就是昏沉的体性。并且能障碍轻安及毗钵舍那的观照，就是昏沉的业用。对昏沉的等流有三家不同的说法。第一家说：昏沉是痴一分所摄。因为论上说昏沉痴的一分。昏昧和沉重就是痴的行相。第二家说：昏沉不唯是痴分所摄，那无堪任才是昏沉的行相。因为一切烦恼都没有堪任，如果离开了无堪任，就别无昏沉行相。虽然它是依托一切烦恼假立的，因为在痴上较为增盛，所以但说它是痴分所摄。

第三家说：昏沉别有它自己的体性，是痴的等流，并不是痴摄，好像不信一样，各有各的自体。昏沉随痴相说，名世俗假有，好像睡眠、恶作一样，实际上它有自己的体性，故是实有。昏沉的自性就是昏懵沉重，他能够使俱生的心、心所法，没有堪任善法的能力。如果离开了烦恼，就别无昏沉的行相。不应当说昏沉能障毗钵舍那，因为无堪能任持并不是昏沉的特性，昏沉与痴的区别，在于痴对于境界以迷闇为性，障碍善法中的无痴。昏沉对外境昏懵、沉重，是其特性，正障善法中的轻安。但并不是对外境迷惑不解。

论文十八：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。不信三相翻信应知，然诸染法各有别相，唯此不信自相浑浊，复能浑浊余心、心所，如极秽物自秽秽他，是故说此心秽为性。由不信故，于实、德、能不忍乐欲，非别有性。若于余事邪忍乐欲，是此因果，非此自性。

讲解：什么叫做不信，对于三宝的实有事理，实有功德，实有能力，不肯忍可去好乐欲求，这种人的心地污秽，就是不信的体性；能障碍净信，为懒惰所依托，就是不信的业用。也就是说，不信三宝的人，在修行路上懈怠而不肯精进，不努力去断恶修善。不信也有三相，那就是与信相反，不信实、不信德、不信能。一切染污法，都各有各的别相，唯有这不信，他的自相是垢秽浑浊，并且能浑浊其余的心、心所法。好像一种极污秽的东西，不但自秽，而且也能秽他。因此才说这不信是以心秽为性。

由于不信的原故，所以对实事真理，以及三宝的功德，圣贤的道德，善法的能力，都不能够忍受乐欲。这不忍乐欲就是不信，所以并没有别的体性。倘若在其余的染法上起了邪忍、邪乐、邪欲，那是不信的因果，并不是不信的自性。

论文十九：云何懈怠？于善恶品修断事中，懒惰为性，能障精进，增染为业。谓懈怠者，滋长染故，于诸染事而策勤者，亦名懈怠，退善法故。于无记事而策勤者，于诸善品无进退故，是欲胜解，非别有性，如于无记忍可乐欲，非净非染，无信不信。

讲解：什么叫做懈怠？对于善品的事不努力去修，对于恶品的事不努力去断，所以懒惰是懈怠的体性；能障碍精进，增长一切染污法，就是懈怠的业用。也就是说：懈怠的人，他能使染法滋长。不但对于善法不勤的人，名叫懈怠，就是对于一切染法而能勤勉的人，也名叫懈怠。因为善法随著染法的滋长而退失了。对于染净俱非的无记法而能勤勉的人，对于一切善法无进无退，那是别境的欲和胜解，并没有它自己的体性。如果对于无记法能够忍可乐欲，那是非染非净，当然也无所谓信与不信、精进与懈怠了。

论文二十：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，谓由懈怠及贪嗔痴，不能防修染净品法，总名放逸，非别有体。虽慢疑等亦有此能，而方彼四势用微劣，障三善根，遍策法故，推究此相，如不放逸。

讲解：什么叫放逸？对于恶法不能防使不起，对于善法不能修使增长，纵逸放荡，就是放逸的体性；能障碍不放逸，使恶法增长，善法损减，就是放逸的业用。也就是说：由于懈怠，及贪、嗔、痴四法，不能防恶修善，总名叫做放逸。除了以上四法，就没有放逸的体性。虽然慢、疑、不正见等法，也不能防恶修善，然而比起懈怠等四法来，它们的势用则嫌微劣。因为贪、嗔、痴能障碍不贪、不嗔、不痴的三善根，懈怠能障碍精进，不能普遍策励一切善法。要想推究这放逸的行相，只要把善法里的不放逸翻过来就是了。

论文二十一：云何失念？于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业，谓失念者心散乱故。有义：失念，念一分摄。说是烦恼相应念故。有义：失念，痴一分摄，瑜伽说此是痴分故，痴令念失故名失念。有义：失念，俱一分摄。由前二文，影略说故，论复说此遍染心故。

讲解：什么叫做失念？对于一切所缘境界，不能明白记忆，致令忘失，就是失念的体性；能障碍正念，为散乱心所依托，就是失念的业用。也就是说：失念的人，心必散乱。失念的分位，有三家异说。第一家说：失念是五别境中念的一分所摄，因为这个念，是与烦恼相应的原故，所以说它是失念。第二家说：失念是三不善根之一的痴分所摄，。因为瑜伽论上说，失念是痴一分所摄。论曰：痴能够令人正念忘失，所以名叫失念。第三家说：失念，是念和痴各一分所摄。由于前两家都是捕风捉影的概略之说，所以第一家但说是念，第二家但说是痴，实则，为念、痴二者所摄。论上又说，失念是普遍存在于一切染心。

论文二十二：云何散乱，于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业，谓散乱者发恶慧故。有义：散乱痴一分摄。瑜伽说此痴一分故。有义：散乱贪嗔痴摄。集论等说是三分故。说痴分者，遍染心故。谓贪嗔痴令心流荡胜余法，故说为散乱。有义：散乱别有自体。说三分者，是彼等流，如无惭等非即彼摄。随他相说名世俗有。散乱别相谓即躁扰，令俱生法，皆流荡故。若离彼三无别自体，不应别说障三摩地。掉举、散乱，二用何别？彼令易解，此令易缘。虽一刹那解缘无易，而于相续有易义故。染污心时由掉乱力，常令念念易解易缘。或由念等力所制伏，如系猿猴，有暂时住，故掉与乱，俱遍染心。

讲解：什么叫做散乱？对于所缘的一切外境，令心弛流、荡逸，就是散乱的体性；能障碍正定，为恶慧所依，就是散乱的业用。也就是说：心散乱的人，他能发起不正当的恶慧。对于散乱的摄属，有三家不同异说。第一家说：散乱，是属于痴的一分所摄。因为《瑜伽论》上说这是痴的一分故。

第二家说：散乱是贪、嗔、痴三法所摄，因为《杂集论》、《五蕴论》等都这样说。《瑜伽论》但说是痴分所摄者，那是因为痴是普遍于一切染心之故。这里所谓的贪、嗔、痴，是三不善根。因为它们能令心流荡，其行相之猛，胜过余法之故，所以叫做散乱。第三家说：散乱，别有他自己的体性。至于说是贪、嗔、痴三分者：不过是彼等的等同流类而已。好像说无惭、无愧一样，虽说三分所摄，而不即是三分，不过随著三分的相，说是世俗假有而已，实则，散乱是别有自体的。

散乱的别相就是躁扰。躁就是散，扰就是乱，它能使俱生的心、心所法，都成流荡。然而，流荡是余惑的共相，并不是散乱的自性。假如散乱离三法外，别无自体的话，那就应当通说三法共障正定，不应该说散乱能障正定。

问：掉举和散乱，此二者的功用有何差别呢？答：掉举是更易能知之心，散乱是更易所缘之境。虽然在刹那一念之间，能缘的心和所缘之境没有变易，但在念念相续的时候却是有变的。一到了有染污心的时候，因为有掉举和散乱两种力量，所以令心和境念念转易。或者，由于念、定等力所制伏，好像绳系猿猴似的，暂时专注，但并非永断。所以掉举和散乱，都是普遍于一切染心。

论文二十三：云何不正知，于所观境谬解为性，能障正知，毁犯为业，谓不正知者多所毁犯故。有义：不正知，慧一分摄。说是烦恼相应慧故。有义：不正知，痴一分摄。瑜伽说此是痴分故。令知不正名不正知。有义：不正知俱一分摄。由前二文影略说故。论复说此遍染心故。

讲解：什么叫做不正知？就是对于所观察的境界，生起错误的见解，这是不正知的体性；能障碍正知毁法犯戒，就是不正知的业用。也就是说：凡是知见不正的人，多数是破坏因果，毁犯戒律。不正知的等流，有三家不同的解释。第一家说：不正知是慧的一分所摄，不过这是和烦恼相应的染污慧罢了。第二家说：不正知，是痴的一分所摄，《瑜伽论》上说：不正知属于痴分，因为痴能使知见不正，所以名不正知。第三家说：不正知，是痴、慧两种所摄，如一家说痴，一

家说慧，都是捕风捉影的概略之说，并不是有慧无痴，或有痴无慧。因为论上还说，不正知是遍染心故，所以是慧、痴都摄。

论文二十四：与并及言，显随烦恼非唯二十，杂事等说，贪等多种随烦恼故。随烦恼名亦摄烦恼，是前烦恼等流性故，烦恼同类，余染污法，但名随烦恼，非烦恼摄故。唯说二十随烦恼者，谓非烦恼，唯染、粗故。此余染法或此分位，或此等流，皆此所摄，随其类别，如理应知。

讲解：以上把二十个随烦恼都讲完了，但颂中还有‘与’、‘并’、‘及’三字是什么意思？那是显示随烦恼不止二十个，因为《杂事经》说：贪、嗔、痴等里面，有多种随烦恼，既说多种，当然不止二十。可见其余的随烦恼，也都摄在烦恼里面，因为是从根本烦恼流出来的。至于其余烦恼的同类染污法，只能名叫随烦恼，不得是烦恼的本身。

以上但说二十个随烦恼者，有下列三义：一者非根本烦恼，但名随烦恼。二者体唯染污，不通三性。三者相唯粗猛，而非细惑。所以唯说二十，不说其余。其余的染法，或是随烦恼的分位，或是由随烦恼所起的等流，都被这二十所摄。随其类别，各归所属，如理应知。

论文二十五：如是二十随烦恼中，小十、大三，定是假有。无惭、无愧、不信、懈怠，定是实有，教理成故。掉举、昏沉、散乱三种，有义是假，有义是实，所引理教，如前应知。二十皆通俱生分别，随二烦恼势力起故。

讲解：二十个随烦恼，古人以十二门来分析它。这十二门的第一门是假实门，在二十个随烦恼中，小随十个，大随的忘念、放逸、不正知三个，这十三个定是假有。中随的无惭、无愧，和大随的不信、懈怠，这四个定是实有。这十三种假、四种实，都是由教理证明而成立的。至于大随里的掉学、昏沉、散乱三种，有人说是假，有人说是实，他们所引证的理教，都同前面诠释体业所说的一样。

十二门的第二门是俱生、分别门。这二十个随烦恼，都通于俱生起和分别起的烦恼，因为他们都是随著这两种烦恼的势力而生起的。

论文二十六：此二十中，小十展转定不俱起，互相违故，行相粗猛各为主故。中二一切不善心俱，随应皆得小大俱起。论说大八遍诸染心，展转小中皆容俱起。有处说六遍染心者，昏、掉增时不俱起故。有处但说五遍染者，以昏、掉等违唯善故。

讲解：这是第三门自类相应门。这二十随烦恼里，忿等十个小随烦恼，决定不能同时俱起，因为它们的体性相违、行相粗猛、所以是各自为主。无惭、无愧两个中随烦恼，遍于一切不善心中，因此随其所应，可与小随、大随并起。论上说，掉举等的八大随烦恼，遍于一切染心的，所以与小随、中随都可并起。

然而，为什么有处说，只有六个大随烦恼遍一切染心呢？那是因为在昏沉和掉举的力量增盛时，一下、一高，不能俱起。所以在八大随烦恼里要除去他们。为什么有处说是五遍染心呢？那是因为八大随中的不信、懈怠、昏沉、掉举、放

逸五法，是唯与善违。其余的失念和不正知二法，有痴分摄，有非痴分摄；散乱一法，有时也为定力所伏，都不是唯与善违。所以但说五法是俱遍染心。

论文二十七：此唯染故，非第八俱。第七识中唯有八大，取、舍差别，如上应知。第六识俱，容有一切。小十粗猛，五识中无。中大相通，五识容有。

讲解：这是第四门诸识相应门。这二十个随烦恼，因为它们的体唯染污，所以和第八阿赖耶识没有关系。第七末那识唯有八大随惑，中、小都无。或在八大随惑里，取六舍二，取五舍三，如此取舍差别，前文所说应知。第六意识容有一切烦恼。十个小随烦恼行相粗猛，前五识里没有，中二、大八的行相通，前五识或可容有。

论文二十八：由斯中、大五受相应。有义：小十除三，忿等唯喜忧舍三受相应，谄诤僞三，四俱除苦。有义：忿等四俱除乐。谄诤僞三，五受俱起。意有苦受前已说故。此受俱相，如烦恼说，实义如是。若随粗相，忿恨恼嫉害忧舍俱，覆慳喜舍，余三增乐，中大随粗，亦如实义。

讲解：这是第五门诸受相应门。由于遍不善染的原故，所以中二、大八随惑，都与五受相应。至于小随烦恼是否与五受相应，此有二说，第一家说，十个小随烦恼中，除了谄、诤、僞三个外，其余忿等七个，唯与喜、忧、舍三受相应。至于谄、诤、僞三个，除苦受之外，与喜、忧、乐、舍四受相应。第二家说，十个小随烦恼中，除了谄、诤、僞三个外，其余忿等七种，除乐受外，与其余喜、忧、苦、舍四受相应。意识中有苦受，前已说过。

以上是约审细的实义而说的，若随粗相而论：忿、恨、恼、嫉、害五法，是与忧受和舍受相应。覆、慳二法，是与喜、舍相应。其余的谄、诤、僞三法，是与喜、舍、乐三受相应。中随和大随的粗相，也同前面实义的说法一样，与五受相应。

论文二十九：如是二十，与别境五皆容俱起，不相违故。染念、染慧，虽非念、慧俱，而痴分者亦得相应故。念亦缘现曾习类境，忿亦得缘刹那过去，故忿与念，亦得相应。染定起时，心亦躁扰，故乱与定，相应无失。

讲解：这是第六门别境相应门。这二十个随烦恼，与别境五法，都可以俱起。因为他们的行相彼此不相违背。染念就是忘念，染慧就是不正知，虽然不能够与念、慧并起，然而以痴分为体的忘念和不正知，也得与念、慧相应。别境的念，是现在缘过去曾经熟习的境界，忿也可以缘刹那的过去境，所以念和忿也可以相应。就是染定生起的时候，心中还是躁扰，躁扰的行相就是散乱，所以说散乱与定相应并无过失。

论文三十：中二大八，十烦恼俱。小十，定非见疑俱起。此相粗动，彼审细故。忿等五法，容慢痴俱，非贪恚并，是嗔分故。慳痴慢俱，非贪痴并，是贪分故。僞唯痴俱，与慢解别，是贪分故。覆诤与谄，贪痴慢俱。行相无违，贪痴分故。

讲解：这是第七门根本相应门。中随烦恼二，大随烦恼八，这十种随烦恼，可以和十个根本烦恼相应俱起。小随烦恼十个，和根本烦恼中的见、疑二法，决定不能俱起。因为小随的行相粗动，见、疑审细，所以不能相应俱起。忿、恨、恼、嫉、害五法，可容与根本烦恼的慢、痴俱起，而不与贪、恚并生。因为忿等的自体就是嗔，所以不与嗔并。行相与贪相违，所以也不与贪并。

小随烦恼的慳，与根本烦恼的痴、慢俱起，而不与贪、嗔俱生。因为慳的自体就是贪分，所以不与贪并；而行相与嗔相违，所以不与嗔俱。小随的憍，唯与根本烦恼的痴俱起，而不与慢、贪并起。因为憍、慢二法的解释不同，憍是由自高而起，慢是缘他下而生，所以不与慢俱。憍的自体就是贪分，所以也不与贪并。

小随的覆、诳、谄三法，与根本烦恼的贪、痴、慢都可以俱起。因为它们的行相彼此互不相违。问：覆等的自体既是贪、痴分摄，何以与贪、痴俱起？答：因为是贪分故，所以与痴俱起；是痴分故，所以与贪俱起。

论文三十一：小七中二，唯不善摄。小三、大八，亦通无记。

讲解：这是第八门三性相摄门。小随烦恼的忿等七法，中随烦恼的无惭、无愧，在善、恶、无记三性里，唯为不善所摄，不通余二。小随烦恼的谄、诳、憍，和大随烦恼八个，通于不善及有覆无记。因为谄、诳、憍三个小随，若和无惭、无愧同起，属于不善；若不和无惭、无愧同起，则属于有覆无记。

论文三十二：小七中二，唯欲界摄，诳谄欲色，余通三界。生在下地容起十一，耽定于他，起憍诳谄故。若生上地起下后十。邪见爱俱，容起彼故。小十生上，无由起下。非正润生，及谤灭故。中二大八下亦缘上。上缘贪等相应起故。有义：小十下不缘上，行相粗近不远取故。有义：嫉等亦得缘上，于胜地法生嫉等故。大八谄诳，上亦缘下。下缘慢等相应起故。梵于释子起谄诳故。憍不缘下，非所恃故。

讲解：这是第九门界地摄缘门。小随的忿等七法，中随的无惭、无愧；这九个小、中随惑，唯欲界摄；诳、谄二法，可通欲界及色界初禅。至于小随的憍，及八个大随，则通于三界。生在下地的有情，容许生起上地十一种烦恼，就是谄、诳、憍及八个大随烦恼。因为耽著上地的禅定，起自高憍，对于其他的欲界有情，生起谄、诳。至于八个大随，那更是遍一切染法、润生，都有他们。倘若生在上地，容起下地的后十烦恼——中二和大八。因为上地有情，临命终时，所起谤无涅槃的邪见里，有中随二法；润生爱(注：俱生烦恼，在临命终时，所起的自体爱、境界爱、当生爱)里，有八大随烦恼。至于小随烦恼的忿等十法，若生上地，那就无从再缘下地而起了。因为忿等十法，唯是不善，而不是润生爱的无记，又没有谤无涅槃的邪见，所以不起。

中二、大八这十个下地烦恼，也可以缘上地。因为它们同前面根本烦恼中所说，那缘上的贪、嗔，是相应而起之故，所以亦缘上地。十个小随的下地烦恼，是否缘上？有两家异说。第一家说：这十个小随，下不缘上。因为小随的行相粗近，不能远取上地境界。第二家说：小随中的忿等七法，决定不能缘上，而嫉、

慳、憍三法是可以缘上的。因为下地有情，对胜地法，也会生起嫉等之故。对上地有情，所得静虑生嫉；对自地有情，恃己所证的上地法，而生慳、憍。

大随烦恼八个，和小随烦恼的谄、诳，这十法上亦缘下。因为同根本烦恼缘下的慢等，是相应而起之故，所以上地的八大随烦恼缘下。例如梵王执马胜比丘手，对释迦的弟子生起谄、诳，所以上地有谄、诳缘下。唯有上地的憍不缘下地。因为下地法劣，不是上地有情所恃以憍人之故。

论文三十三：二十皆非学无学摄。此但是染，彼唯净故。

讲解：这是第十门学等相摄门。这二十个随烦恼，不是有学、也不是无学所摄。因为烦恼是属于染污法，学、无学唯是净法，所以二者没有关系。

论文三十四：后十，唯通见修所断，与二烦恼相应起故。见所断者随迷谛相，或总或别，烦恼俱生，故随所应皆通四部。迷谛亲疏等，皆如烦恼说。前十，有义：唯修所断，缘粗事境任运生故。有义：亦通见修所断，依二烦恼势力起故。缘他见等，生忿等故，见所断者，随所依缘，总别惑力皆通四部。此中有义：忿等但缘迷谛惑生，非亲迷谛，行相粗浅，不深取故。有义：嫉等亦亲迷谛。于灭道等生嫉等故。

讲解：这是第十一门见等所断门。二十烦恼的后十个，即中二大八，唯通见道及修道所断，非非所断。因为他们是和俱生、分别二种烦恼相应而起之故。属于见道所断的烦恼，随其所迷于四谛的行相，或十烦恼总迷，或各烦恼别迷，这总别能迷的烦恼，都随其所迷的谛理而俱生。所以随其所应，都通四谛。至于直接、间接的迷谛亲、疏，都如根本烦恼所说。比类可知。

至于前面的十个小随烦恼，有两家异说：第一家说，这十个小随，是唯修所断。因为这十个小随烦恼缘的是粗事境界，任运生起，不是分别所起。第二家说：这十个小随，不但是修道所断，而且亦通于见道所断。因为这十个小随，是依俱生、分别的势力而起。并非但缘粗事，且亦缘其他身见、邪见，而生起忿等十个小随。

属于见道所断的烦恼，随其所依与所缘，或总或别的惑力，都通四谛。但也有两家不同的解释：一家谓忿等十法，但缘迷于四谛之理的烦恼所生，而不是亲迷谛理。因为他们的行相粗浅，不能深取迷谛之故。一家谓除覆、诳、谄外的忿等七法，不但缘迷谛的烦恼，而且也亲迷谛理。因为对灭、道二谛，也会直接生起嫉等随惑之故。

论文三十五：然忿等十，但缘有事，要托本质力得生故。缘有漏等，准上应知。

讲解：这是第十二门的随境立名门。忿等十种小随烦恼，但缘有本质的相分。因为他们不是缘影像而起，要仗托著种子所生的本质才能生起。至于缘有漏、无漏的事境，应如烦恼所说，比类可知。

第五节 不定心所

论文一：已说二十随烦恼相，不定有四其相云何？颂曰：不定谓悔眠，寻伺二各二。论曰：悔眠寻伺，于善染等皆不定故，非如触等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。

讲解：以上讲完二十个随烦恼的行相，四种不定心所，其行相又是如何呢？颂中答称：不定四法，就是悔、眠，寻、伺，这又各分为善和不善二种，所以称二各二。

论文二：论曰：悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业。此即于果假立因名，先恶所作业，后方追悔故。悔先不作亦恶作摄，如追悔言：我先不作如是事业，是我恶作。

讲解：悔，就是恶作，就是厌恶先前所作过的善恶之业。以追悔为体性，障碍奢摩他止为业。恶作是因，悔体是果，就是在追悔的果上，假立恶作的因名。因为先对所作的事生了厌恶，然后才追悔故。不但追悔先所作业叫做恶作，就是追悔先所未作的业也叫作恶作。如追悔的人说：我先前为什么不去作这件事呢？因为那是我所恶作的事啊！

论文三：眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性，障观为业。谓睡眠位身不自在，心极闇劣。一门转故。昧简在定，略别寤时，令显睡眠非无体用。有无心位，假立此名，如余盖缠，心相应故。

讲解：眠，就是睡眠，能令身不得自在，以闇昧简略为其体性，障碍观行是其业用。也就是说在睡眠中的人，不但身不自在，连心灵也极闇昧劣弱。因为他没有向外缘境的五识，只有一个意识在里面闇劣转起。闇昧不同于定中，简略不同于醒时的散心位，这显示睡眠并不是没有体用。有于无心位也称为睡眠，这是假立的，好像五盖和十缠一样，是与心相应的心所法，并非无体。（注：盖者烦恼之异名，即覆盖行者之心，使善心不能生起。盖有五种：一者贪欲盖，因贪外境以盖心性，障乐出家。二者嗔恚盖。对于违境怀忿怒以盖心性，障觉正行。三者昏沉睡眠盖。心昏身重，障碍修定。四者掉举恶作盖。五者疑盖。五盖能障三位，初乐出家，次修正行，后入正定。缠也是烦恼异名，因为烦恼使人之心身不得自在，不得解脱，故称之为缠。可以分为八种或十种。八种为昏沉、睡眠、掉举、恶作、嫉、悭、无惭、无愧。再加念、覆，即成十缠。）

论文四：有义：此二唯痴为体，说随烦恼，及痴分故。有义：不然，亦通善故。应说此二染痴为体，净即无痴。论依染分，说随烦恼及痴分摄。有义：此说亦不应理，无记非痴，无痴性故。应说恶作，思慧为体，明了思择所作业故。睡眠合用思想为体，思想种种梦境相故，论俱说为世俗有故。彼染污者，是痴等流，如不信等，说为痴分。有义：彼说理亦不然。非思、慧、想，缠彼性故。应说此二各别有体，与余心所行相别故，随痴相说，名世俗有。

讲解：关于悔、眠的体性，有四家不同的说法。第一家说，这悔、眠二法，是以痴心所为体。因为《瑜伽论》上说，悔、眠是随烦恼，是痴心所一分所摄。

第二家说，不然，因为悔、眠不完全属于恶，而且也通于善。所以应当说，这悔眠二法，在染分是以痴为体，在净分又是以无痴为体。不过论上但约染分而说，说他是随烦恼，及为痴心所一分所摄。

第三家说，这种通染净之说也不合理，因为论上都说是通于三性，三性中的无记，不是痴，也不是无痴，应当说是恶作，是以思、慧二法为体。因为慧能明了所作事业，思能拣择所作事业。睡眠是以思、想二法为体，思想能幻起种种梦境之故。因为这悔、眠二法，非别有体，所以论上说它们是世俗假有。如果是染污方面，是痴的等同流类，同不信等一样说为痴一分所摄。

第四家说：三家所说理亦不然，悔、眠的体性是缠，而不是思、慧、想。因为思、慧、想，不是缠性。应当说：这悔、眠二法，各别有体，他们和其余的思等心所，行相不同。论上说名世俗有者，那是随著痴相而说的。

论文五：寻谓寻求，令心惚遽，于意言境粗转为性。伺谓伺察，令心惚遽，于意言境细转为性。此二，俱以安不安住身心分位所依为业。并用思慧一分为体。于意言境不深推度，及深推度，义类别故。若离思、慧，寻、伺二种体类差别，不可得故。

讲解：寻是寻求，能使心惚忙急遽，在意识所取的名言和境相上，粗转为性。伺是伺察，也能使心惚忙急遽，在意言上细转为性。这寻、伺二法，都是以心安住和不安住来分位的。思的寻伺细缓，心得安住；慧的寻、伺粗急，心不安住。心安住和不安住，都是依于寻、伺。所以说是‘所依为业’。

寻、伺二心所，是以用思、慧一分为体性。不过在意识所取的名言境上，有浅、深不同的推度。思是不深推度，名之为寻；慧是深的推度，名之为伺，这是因义类来分别。如果离了思、慧这两个心所，那寻、伺二法体类的差别是不可得的。

论文六：二各二者，有义：寻伺各有染净二类差别。有义：此释不应正理。悔、眠亦有染净二故。应说如前诸染心所，有是烦恼、随烦恼性，此二各有不善、无记，或复各有缠及随眠。有义：彼释亦不应理，不定四后，有此言故。应言二者显二种二：一谓悔、眠，二谓寻、伺。此二二种，种类各别，故一二言，显二二种。此各有二，谓染不染，非如善、染各唯一故。或唯简染，故说此言，有亦说为随烦恼故。为显不定义，说二各二言，故置此言，深为有用。

讲解：二各二这句话，有三家异说：第一家说，二各二就是寻、伺二法，各有染污和清净两种差别，叫做二各二。第二家说，此说不合正理，因为悔，眠也有染、净两种。应当说同前面的染心所一样，有根本烦恼和随烦恼，这根、随两种烦恼，各有不善和无记二性。或复各有现行的缠和种子的随眠，就叫做二各二。

第三家说，这样解释也不对。在不定四法之后，才有二各二的说法，应当说，第一个二是显示悔、眠和寻、伺二种，第二个二是说这悔、眠、寻、伺四法各有二种，一种是染，一种是不染。它不像前来的善染一样，善法唯是善性，染法唯

是染性。或者简别这不是唯染，因为《瑜伽论》也说这是随烦恼。然而随惑唯染，不定四则通于三性。为显示不定与唯染不同，才说出二各二的话来，安置这一句话深为有用。

论文七：四中寻伺，定是假有，思慧合成，圣所说故。悔眠，有义：亦是假有，瑜伽说为世俗有故。有义：此二是实物有，唯后二种说假有故。世俗有言随他相说，非显前二定是假有。又如内种，体虽是实，而论亦说世俗有故。

讲解：古人以十二门来分别不定四法，第一是假实门。不定四法中的寻、伺二法，决定是假有，因为此二是思、慧二法所合成为体。悔和眠，则有两家异说，第一家说：悔、眠是假有，因为《瑜伽论》上说它是世俗有故。第二家说：这悔、眠二法是实有，因为论上但说寻、伺是假有，世俗有的话是随此说的，并没有说悔、眠也是假有。好像阿赖耶识里种子一样，本来有实体，而论上也说它是世俗的假有。

论文八：四中寻伺，定不相应，体类是同，粗细异故。依于寻伺，有染杂染立三地别，不依彼种现起有无，故无杂乱。俱与前二容互相应，前二亦有互相应义。

讲解：这是第二自类相应门。在四法中，寻和伺二法决定不能相应。因为他们的体同思慧，类同推度，好像指不触指，刀不割刀，自己不能和自己相应。这寻、伺的分位有二种：一者是欲界和初禅，是有寻有伺。二者是初禅至二禅，是无寻有伺。三者是二禅以上，是无寻无伺。这是依界地来分，不是以现行和种子来分，所以不会杂乱。寻、伺和悔、眠两种，是可以相应的。因为悔和眠的时候也有寻、伺。悔和眠也可以相应，因为睡眠的时候也可以生悔。

论文九：四皆不与第七八俱，义如前说。悔眠唯与第六识俱，非五法故。有义，寻、伺亦五识俱，论说五识有寻伺故。又说寻伺即七分别，谓有相等。杂集复言，任运分别，谓五识故。有义：寻伺唯意识俱。论说寻求伺察等法，皆是意识不共法故。又说寻伺忧喜相应。曾不说与苦乐俱故。舍受遍故，可不待说。何缘不说与苦乐俱？虽初静虑有意地乐，而不离喜总说喜名。虽纯苦处有意地苦，而似忧故总说为忧。又说寻伺，以名身等义为所缘，非五识身，以名身等义为缘故。然说五识有寻伺者，显多由彼起，非说彼相应。杂集所言，任运分别，谓五识者，彼与瑜伽所说分别，义各有异。彼说任运即是五识，瑜伽说此，是五识俱，分别意识，相应寻伺。故彼所引为证不成。由此五识定无寻伺。

讲解：这是第三诸识相应门。不定四法，不和第七、八识相应，这在前面初二能变的相应门早已说过。悔、眠二法，唯与第六意识相应，因为前五识是任运缘境，所以不和悔相应；眠时五识不行，所以不和眠相应。至于寻、伺二法，有两家异说，第一家说，寻、伺二法不但与意识俱起，也与五识俱起，因为论上说五识也有寻、伺。又说寻、伺，就是七种分别：有相分别，无相分别，任运分别，寻求分别，伺察分别，染污分别，不染污分别。《杂集论》上又说，任运分别，就是前五识。

第二家说，寻、伺唯与意识相应，因为论上说，寻求和伺察等七种分别，都是意识独俱的不共法。又说：寻、伺与意识的忧、喜相应，不曾说过与五识的苦乐相应。所以知道五识里没有寻、伺。问：若因不说与苦、乐俱，便认为五识没有寻、伺的话，那么，不说与舍受俱，难道说寻、伺也不与舍受相应吗？答：舍受俱遍一切，故不待言，苦乐不遍，何缘不说与苦乐俱呢？既然不说与苦乐俱，当知五识定无寻、伺。问：有寻有伺地的初禅有乐，地狱有苦，岂不是五识有寻、伺吗？答：虽初禅有乐，但那是属于意地的乐。乐不离喜，总说为喜。虽地狱有苦，那也是属于意地的苦。苦、忧相似，总说为忧。所以五识没有寻伺。

论上又说：寻、伺，是以名身、句身、文身所诠的义理，做它们的所缘，并不是五识以名身等义为所缘境。所以五识定无寻伺。论上虽然说五识有寻伺，但那是显示寻伺多分由五识引起，并不是说与五识相应。《杂集论》上所说的任运分别，与《瑜伽论》所说的七分别意义不同：《杂集论》所说的任运，就是五识；《瑜伽论》所说的七分别，是五俱意识的相应寻伺。所以他所引用的论证，是不能成立的。因此，五识决定没有寻伺。

论文十：有义：恶作，忧舍相应，唯戚行转，通无记故。睡眠忧喜、舍受俱起，行通欢、戚中容转故。寻伺，忧喜舍乐相应，初静虑中意乐俱故。有义：此四亦苦受俱，纯苦趣中意苦俱故。

讲解：这是第四诸受相应门。此有两家异说，第一家说，恶作是与忧、舍二受相应。因为恶作多属于忧戚，所以与忧相应，亦通无记，所以又与舍受相应。睡眠是与忧、喜、舍三受相应。因为睡眠的行相通于喜、忧、中容三种境界，故与舍俱。寻、伺与忧、喜、舍、乐四受相应。五识无寻、伺，何以与乐相应？那是因为初禅中有意地乐，非关五识。第二家说：这悔、眠、寻、伺四法，只与苦受相应，因为在地狱的纯苦趣中，有意地苦俱之故。

论文十一：四皆容与五别境俱，行相所缘不相违故。

讲解：这是第五的别境相应门。悔、眠、寻、伺四法，和五别境心所都可以俱起。因其能缘的行相，和所缘的境界都不相违。

论文十二：悔、眠但与十善容俱，此唯在欲，无轻安故。寻、伺容与十一善俱。初静虑中轻安俱故。

讲解：这是第六的信等相应门。悔、眠二法，但同信等十种善心所相应。因为悔、眠属欲界有情，在十一善法里没有轻安。寻、伺二法和十一种善心所全部相应。因为有寻有伺的初禅中也有轻安。

论文十三：悔俱容与无明相应，此行相粗，贪等细故。睡眠、寻、伺，十烦恼俱，此彼展转，不相违故。

讲解：这是第七的烦恼相应门。悔和无明可以相应，和其余九种烦恼不相应。因为悔的行相粗，贪等九法行相微细，粗细不能相应。睡眠、寻、伺三法，和十种烦恼完全可以相应，因为行相彼此展转，不相违故。

论文十四：悔与中、大随惑容俱，非忿等十各为主故。睡眠、寻、伺二十容俱，眠等位中皆起彼故。

讲解：这是第八的随惑相应门。悔，与中二、大八的十种随烦恼容许俱起，因为都是不善摄故。悔与忿等十种小随烦恼则不相应，因为十种小随烦恼，各自为主之故。至于睡眠、寻、伺三法，和二十个随烦恼全部能相应，因为睡眠、寻、伺位中，都能生起二十随惑之故。

论文十五：此四皆通善等三性，于无记业，亦追悔故。有义：初二唯生得善，行相粗鄙及昧略故。后二亦通加行善摄，闻所成等有寻、伺故。有义：初二亦加行善，闻思位中有悔眠故。后三皆通染净无记，恶作非染，解粗猛故。四无记中悔唯中二，行相粗猛非定果故。眠除第四，非定引生异熟生心，亦得眠故。寻伺除初，彼解微劣，不能寻察名等义故。

讲解：这是第九的三性相应门。悔、眠、寻、伺四法，都通于善、染、无记三性。于无记业也有追悔。此有二家异说。第一家说：悔、眠唯通生得善，不通加行善（注：任运而生的善法，名生得善。加行方便所得善心，曰加行善）。因为悔和眠的行相粗鄙昧略。寻、伺二法不但通生得善，而且也通加行善。因为由闻、思、修所成的法中，都有寻、伺。第二家说：悔、眠二法，不但通生得善，而且也通加行善，因为闻、思位中，也有悔、眠。

眠、寻、伺三法，都通有覆无记和无覆无记。悔之一法，唯通无覆无记，不通有覆。因为恶作行相粗猛，有覆行相微细。在异熟、威仪、工巧、变化的四种无记中，悔之一法，唯通威仪无记和工巧无记两种。因为悔的行相粗猛，故不通异熟无记；不是定果，也不通变化无记。眠则通于异熟、威仪、工巧三种无记，因为不是定果所引生，所以不通变化无记；寻、伺二法，通于威仪、工巧、变化三种无记，因为异熟心的行相微劣，不能寻求伺察名、句、文等的诠义，所以不通异熟无记。（注：四无记，为无覆无记又分为四种，称为四无记，一者异熟无记，依前世业因得现世界果报。二者威仪无记，行、住、坐、卧等威仪时之心无记性。三者工巧无记。作图画、雕刻等种种工巧时之心无记性。四者变北无记，以神通力作种种变化时之心无记性。）

论文十六：恶作睡眠，唯欲界有，寻伺在欲及初静虑。余界地法，皆妙静故。悔眠生上，必不现起。寻伺上下，亦起上下。下上寻伺，能缘上下。有义：悔眠不能缘上。行相粗近，极昧略故。有义：此二亦缘上境，有邪见者悔修定故，梦能普缘所更事故。

讲解：这是第十的界系现缘门。恶作和睡眠，唯欲界才有。寻、伺二法，在欲界及色界的初禅也有。因为初禅以上的界地都是妙静，而悔、眠、寻、伺非妙静故。

悔、眠二法，生到上地必定不会现起。因为悔、眠唯欲界有，不是上地的所有法。寻、伺二法，通于欲界和初禅，所以上下都可以现起。欲界的寻、伺能缘初禅，而初禅的寻、伺也能下缘欲界，此有两家不同解说：第一家说：悔、眠不

能缘上。因为悔的行相粗近，眠的行相味略之故。第二家说：悔、眠也能缘上，例如因邪见修定而生天的人，死后悔于修定，是悔能缘上；从上地下生欲界的人，在睡梦中能够普缘其所更的上地境界，是眠能缘上地。

论文十七：悔非无学，离欲舍故。睡眠寻伺，皆通三种。求解脱者，有为善法，皆名学故。学究竟者，有为善法皆无学故。

讲解：这是第十一的学等相摄门。悔，不是无学位所摄，因为三果阿那舍就已离开了欲界，而舍弃了悔。因为寻求解脱者的有为善法，都称为有学故，修学达到究竟位者，其有为善法都是无学。

论文十八：悔眠，唯通见修所断，亦邪见等势力起故。非无漏道亲所引生故。亦非如忧，深求解脱故。苦已断故名非所断。则无学眠，非所断摄。寻伺虽非真无漏道，而能引彼，从彼引生，故通见修，非所断摄。有义：寻、伺非所断者，于五法中，唯分别摄。瑜伽说彼是分别故。有义：此二亦正智摄。说正思惟是无漏故。彼能令心寻求等故。又说彼是言说因故，未究竟位，于药病等未能遍知，后得智中，为他说法必假寻伺。非如佛地无功用说，故此二种亦通无漏。虽说寻伺必是分别，而不定说唯属第三，后得正智中，亦有分别故。余门准上如理应思。

讲解：这是第十二的三断摄门。悔、眠二法，唯通见道及修道所断，不通非断。若是邪见引生者，属见道断，若是有漏善力引起者，是修道断。因为睡眠不是无漏道亲所引生，恶作也不像忧根一样的深求解脱，所以不通非所断。在已断二惑的无学位，一切有漏，都叫做非所断，所以无学位的睡眠，也是非所断摄。

寻、伺二法，虽非无分别智的真无漏道，而能于寻、伺的加行引生无漏，所以通见、修二断。若是从彼无漏所引生的寻、伺，那就通非所断了。此下有两家不同解释：第一家说，非所断的寻、伺，在相、名、分别、正智、如如的五法中，唯属分别所摄。因为《瑜伽论》上说：‘寻、伺，就是分别’。第二家说，这非所断的寻、伺二法，也是有为无漏的正智所摄。因为《显扬论》等上说：正思惟就是无漏，他能令心寻求。又说，正思惟是言说之因。在未到究竟佛地的二乘无学，及十地菩萨，众生的病苦及能给的法药，未能一一遍知。因此，从后得智中为众生说法的时候，必须假藉寻、伺，这与佛地不假寻、伺的无功用说法不同。所以寻、伺二法，亦通无漏。论上虽说寻、伺必是分别，但不一定就是指五法中的分别，因为后得的正智中也有分别。

以上十二门分别说毕，此外还有余门分别，准如上说道理比类推知。

论文十九：如是六位诸心所法，为离心体有别自性？为即是心分位差别？设尔何失？二俱有过，若离心体有别自性，如何圣教说唯有识？又如何说心远独行？染净由心，士夫六界？庄严论说，复云何通？如彼颂言：许心似二现，如是似贪等，或似于信等，无别染善法。若即是心分位差别，如何圣教说心相应？他性相应，非自性故。又如何说心与心所俱时而起，如日与光？瑜伽论说复云何通？彼说心所非即心故。如彼颂言：五种性不成，分位差过失，因缘无别故，与圣教相违。

讲解：外人问曰，照你的说法，以上六位心所有法，是离开八识心王别有自体呢？还是心王上分出来的六位差别？论主反问：如果是这样，有什么过失呢？外人难曰：两种都有过失，一、假使离心别有自体，如何圣教说唯有识，而不说唯有心所呢？又如何说：心远独行，染净由心，士夫为地、水、火、风、空、识六界所成，而不说：心所远行，染净由心所，士夫为心所所成呢？还有《庄严论》上的颂文说：‘许心有二现，如是似贪等，或似于信等，无别染善法。’这分明就是说：由一心变现似见、相二分，复由见、相二分变似贪等染法；或似善等的净法，都不是离心别有自体的心所。

二、如果六位心所就是心王的分位，如何圣教上说心所与心王相应呢？既说相应，当然是两个东西，并不是自体 and 自体相应啊。又如何说：心王和心所好像日与光俱时而起呢？还有《瑜伽论》上所说：心所法并非就是心王，其颂文说：‘五种性不成，分位差过失，因缘无别故，与圣教相违。’意思是说：如果离开心王之外没有别的心所，那五蕴的体性就不能成立了。因为受、想、行，就是心所。若说五蕴是一心前后的分位差别，那也有两种过失：一则没有使一心分位差别的因缘；二则与圣教相违。

论文二十：应说离心有别自性，以心胜故说唯识等，心所依心势力生故，说似彼现，非彼即心。又识心言亦摄心所，恒相应故。唯识等言及现似彼皆无有失。此依世俗。若依胜义，心所与心，非离非即，诸识相望应知亦然。是为大乘真俗妙理。

讲解：这是对上文离心之外，有心所、无心所两种解答。正确的说，六位心所，离开心王之外，各有各的自体。不过心王功用殊胜，为依的功用胜于心所，所以才说唯识；而心所是依于心王的势力而生起，所以说似心王所现。并不是说心所的体性就是心王。又，凡是说到识心，也摄心所在内，因为心所与心恒常相应。因此无论说唯识、说似彼现，都没有过失。

以上是依世俗而说，若依胜义而说，心所和心王是‘非离非即’，八识之间，彼此相望，应知也是如此，不可定说是一、是异。这就是大乘真、俗二谛的妙理。

第七章 所依门·俱不俱转门

论文一：已说六识心所相应，云何应知现起分位？颂曰：依止根本识，五识随缘现，或俱或不俱，如波涛依水。意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。

讲解：在了境能变识的心所相应讲完之后，现在要讲前六识的现起和分位。三十颂的八句颂文，即是俱显三门：第一颂的前一句，是‘六识所依’门；后三句，是‘六识俱转’门；第二颂，是‘起灭分位’门。向下依论文详释。

论文二：论曰：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。

讲解：现在先释‘六识所依门’。什么叫做根本识，就是第八阿陀那识，为染净诸识依止而生的根本，所以名叫根本识。什么叫做依止？就是前六转识，以根本现行识为共同依止，以种子识为各别亲依。

论文三：五识者，谓前五转识，种类相似，故总言之。随缘现言显非常起，缘谓作意、根、境等缘。谓五识身，内依本识，外随作意、五根、境等众缘和合，方得现前。由此或俱不俱起，外缘合者有顿、渐故。如水波涛，现缘多少。此等法喻，广说如经。

讲解：五识就是眼、耳、鼻、舌、身前五转识，因为它们俱依色根、俱缘现境、俱有间断，所以总称前五识。这前五识是随著缘俱而现起，以眼识为例，眼识现起要具备九种缘，就是：一根缘、二境缘、三作意缘、四空缘、五明缘、六分别依缘的第六识、七染净依缘的第七识、八根本依缘的第八识、九因缘依缘的种子。耳识生起不需要光明，只需种八缘；鼻、舌、身三识不要明缘，也不需空缘，只需要七都缘，因缘俱足，识就生起。因为各识的外缘和合有顿、渐之故，所以五识或俱起，或不俱起，都不一定。就好像水的波涛，随著风缘来决定波涛的多少一样，风大则波涛多，风小则波涛少。这是以水喻本识，波涛喻众缘。

第八章 起灭分位门

论文一：由五转识，行相粗动，所藉众缘，时多不具，故起时少不起时多。第六意识虽亦粗动，而所藉缘无时不具，由违缘故，有时不起。第七八识行相微细，所藉众缘一切时有，故无缘碍令总不行。又，五识身不能思虑，唯外门转，起藉多缘，故断时多，现行时少。第六意识自能思虑，内外门转，不藉多缘，唯除五位常能现起，故断时少，现起时多，由斯不说此随缘现。

讲解：此下是解释第二颂的‘起灭分位门’。因为五转识的行相粗显浮动，其所藉以现起的众缘，又多不具足，所以现起时少，不起时多。第六意识虽亦粗动，而其所藉的缘比较少，所以容易现起。不过若在无想定等五无心位的情况下，也有不起的时候。第七识和第八识的行相微细，他们所藉的众缘一切时都有。所以除第七识在无漏及灭尽定时，染的一分不现起外，没有任何违缘能使之不现起。

又、前五识，因为没有寻伺，不能思虑，唯缘外境，不缘内种，必须藉著很多的缘才能生起，所以它们间断时多，现行时少。第六意识自己能够思虑，内外并缘，不须要假藉根境等的众缘，但除五位无心外便常现行，所以间断时少，现起时多。因此，颂中不说意识随缘现，但说常现起。

论文二：五位者何？生无想等。无想定者，谓修彼定，厌粗想力，生彼天中，违不恒行心及心所，想灭为首名无想定。故六转识于彼皆灭。

讲解：五位是什么呢？就是生无想定等。什么叫做无想定？就是修无想定的外道，他们认为前六识的粗想是生死之因，所以要厌离，死后生到第四禅的无想定中，前六识在无想定中全都灭掉，不起现行。

论文三：有义：彼天常无六识，圣教说彼无转识故，说彼唯有有色支故，又说彼为无心地故。有义：彼天将命终位，要起转识，然后命终。彼必起下润生爱故，瑜伽论说后想生已，是诸有情，从彼没故。然说彼无转识等者，依长时说，非谓全无。有义：生时亦有转识，彼中有必起润生烦恼故，如余本有初，必有转识故。

讲解：前六识在无想天是否全灭，有三家不同的说法。第一家说：无想天的天人，从生到死的一期生死中，恒常没有前六识。因为圣教上说彼天没有六转识，唯有色支。又说他是无心地故。第二家说，无想天的天人，到临命终时，还是要先起六转识，然后才死。因为将生下地的天人，一定要起下地的爱，才去润生。所以《瑜伽论》上说：后面的想心再生起之后，这些无想天的有情就要死了。然而何以经论上又说他没有六转识呢？那是依临命终前的一段长时来说的，并不是临命终时也没有。第三家说：不但临命终时要生起意识，就是初生无想天时也有六转识。因为初去投生的中阴身，必定要生起润生的贪爱，和其余有情去投生一样，要有中阴身，有中阴身就有意识。

论文四：瑜伽论说若生于彼，唯入不起，其想若生，从彼没故。彼本有初，若无转识如何名入？先有后无乃名入故，决择分言，所有生得心、心所灭，名无想故。此言意显彼本有初，有异熟生转识再起，宿因缘力后不复生，由斯引起异熟无记分位差别，说名无想，如善引生二定名善。不尔，转识一切不行，如何可言唯生得灭？故彼初位，转识暂起。彼天唯在第四静虑，下想粗动难可断故，上无无想异熟处故。即能引发，无想定思，能感彼天异熟果故。

讲解：《瑜伽论》上说，倘若生到无想天，那想心就唯入不起；如果到了想心再起的时候，那就要从无想天命终了。这证明彼天本有的初位，是有六转识。若无六转识，怎么可以叫做‘入’？因为先有后无，才叫做‘入无心’。

《瑜伽论》的决择分说：要所有生得的心王与心所完全灭了以后，才名叫无想。这句话的意义，是显示彼天本有的初位，有异熟生的六转识报心暂起。因为没有生无想以前，先修无想定，以宿习的因缘力，所以后来意识就不再生起了。由此无想定，引起了无想天异熟无记的报果，就叫他名为‘无想’。如善心引生的无想定和灭尽定，名为善定。不然的话，如果前六识一切不行，那怎可说生到无想天中就没有意识了呢？所以无想天本有的初位，还是有转识暂起，以后才会完全没有。

无想天的位置在色界第四禅天。为何不在初、二、三禅呢？因为下地的想心粗动，不易灭除；那么何以不在无色界上地呢？那是圣者所居，没有受无想异熟的处所，故不在上，唯有第四禅天，能够引发无想定的思惟，才能感招无想天的异熟报果。

论文五：及无心二定者，谓无想、灭尽定，俱无六识，故名无心。无想定者，谓有异生，伏遍净贪，未伏上染。由出离想作意为先，令不恒行心、心所灭。想灭为首，立无想名，令身安和，故亦名定。修习此定，品别有三，下品修者现法必退，不能速疾还引现前。后生彼天不甚光净，形色广大，定当中天。中品修者

现不必退，设退速疾还引现前，后生彼天虽甚光净，形色广大而不最极。虽有中天而不决定。上品修者现必不退。后生彼天最极光净，形色广大，必不中天，穷满寿量后方殒没。此定唯属第四静虑，又唯是善，彼所引故。上下地无，由前说故。四业通三，除顺现受。有义，此定唯欲界起，由诸外道说力起故，人中慧解极猛利故。有义：欲界先修习已，后生色界，能引现前。除无想天至究竟故。此由厌想欣彼果入，故唯有漏，非圣所起。

讲解：以上讲的是无想定，往下讲无想定和灭尽定。因为这两种定都没有前六识，所以又叫做无心定。于此先说无想定：就是有一类凡夫，虽然已伏住色界第三禅天的贪烦恼，而第四禅以上的烦恼还没有伏灭，因此在他用功的时候，作意要离去这个想，久而久之，把不恒常现行的前六识心、心所法统统灭除。因为是以想灭为首，所以名为无想；又能令身平安和悦，所以亦名为定。

修习这种无想定，有下、中、上三品之别：下品修者，所得的现法禅味必定还要退失。退失之后，就不能很快的再引生现前。死后纵能生到无想去，也不会怎样的光明清静，形相虽然高大，决定活不到五百劫就得中途夭亡。中品修者，现法不必一定退失。设或退失，很快的就会恢复现前。死后生到无想定，虽然很光明清静，形相广大，而其光净广大的程度，还达不到顶点。不过虽也有中途夭亡的，但那不是决定性的非夭亡不可。上品修者，现法必定不退。死后生到无想定中，最极光明清静，形相也最极广大，必不至于短命夭亡，一直活到五百劫的寿数满了才会死亡。

这无想定，唯系属于第四禅天，也唯是善法所摄，因为它是由善定所引生的。除第四禅外，上下地都无此定，因为下地的想心粗动，上地无色有心，这在前面都已说过了。此天在四业中(注：四业，一者顺现受业，二者顺生受业，三者顺后受业，四者不定受业)只有来世受天报，或是二生及多生受天报，决无现生生天的可能。所以说：‘四业通三，除顺现受’。

至于无想定在那一界才可以生起呢？此有两家不同说法。第一家说：唯欲界起。因为这无想定，是起于外道说法之力，因其智慧和理解力比余趣众生来得殊胜，所以在修时能把想心压伏下去。第二家说：并非唯欲界起，而是先在欲界修习此定，死后生到色界第四禅的广果、福生、无云三地，由于欲界宿习定力，还能引发此定现前。但要生到无想定，那就受这种定的果报了。无想定是由于厌恶想，希望生于无想定，所以它是有漏的，佛教圣人不修此定。

论文六：灭尽定者，谓有无学，或有学圣，已伏或离无所有贪，上贪不定，出止息想作意为先。令不恒行，恒行染污心、心所减，立灭尽名。令身安和，故亦名定。由偏厌受想，亦名减彼定。修习此定品别有三：下品修者现法必退，不能速疾还引现前。中品修者现不必退，设退速疾还引现前。上品修者毕竟不退。此定初修，必依有顶游观无漏为加行人，次第定中，最居后故，虽属有顶而无漏摄。若修此定已得自在，余地心后亦得现前。虽属道谛，而是非学非无学摄，似涅槃故。此定初起唯在人中，佛及弟子说力起故，人中慧解极猛利故。后上二界亦得现前。邬陀夷经是此诚证，无色亦名意成天故。于藏识教未信受者，若生无色不起此定，恐无色心成断减故。已信生彼亦得现前，知有藏识不断灭故。

讲解：什么叫做灭尽定？就是四果无学，或除初、二果外，唯证不还果的有学圣者，他们虽对无色界无所有处的贪或已暂伏，或已永离，而于上地非非想处的贪，还不一定能够伏断。因此，先由止息想心的作意起修，使不恒行的前六识，和恒行的第七识染污末那等心、心所法，全都灭掉，依此建立灭尽的名称；又能令身安和，所以亦名为定。又因偏重于厌离受、想，所以也叫做灭受想定。

修习灭尽定，也分下、中、上三品，下品修习的人，现生修法的时候，必定还要退失，一退失就不能很快恢复现前。中品修习的人，现法不必一定退失，假使退失，很快的能重引现前。上品修习的人，那就毕竟不会退失了。初修减尽定时，必须依无色界最高有顶的非想非非想天，游观（正思惟）无漏为加行，才能进入此定。因为在次第禅定中，减尽定是居于最后最高的定，其余的下地心粗，不能作此微细的行相。虽属有顶，而为出世的无漏所摄。

行者若能够修习此定，身心已得安然自在，那就在余下的七地心后，也可以超入此定，使之现前。灭尽定虽属道谛，起于有学和无学，则是非有学、非无学所摄。因为此定与涅槃相似，他没有未入定前进趣止息的行相，所以不是有学所摄；但也不是真入涅槃，所以也不是无学所摄。此定的最初起因，唯在人间，因为是佛及佛弟子，在人间说教之力所引起，而人的慧解较其他五道猛利得多。修成功了之后，在色界和无色界中，此定也得现前，这在《邬陀夷经》上可以证明。经上说：‘超段食，随受一处意成天身，便能出入此定’。无色界也是超越段食，唯有意思存在的‘意成天’，所以无色界人，也可以入灭尽定。

不过生到无色界的人，不一定都能入灭尽定，要看他们对第八藏识是否信受而作决定。不信有阿赖耶识而生无色界的人，不能入灭尽定。因为他们恐怕一入此定，没有色、心，就成断灭了。信有阿赖耶识而生无色界的人，灭尽定亦可现前，因为他们知道有阿赖耶识的存在，虽然色身和转识都没有了，但也不会断灭的。

论文七：要断三界见所断惑，方起此定。异生不能伏断有顶心、心所故，此定微妙要证二空，随应后得所引发故。有义：下八地修所断惑中，要全断欲，余伏或断，然后方能初起此定。欲界惑种，二性繁杂障定强故。唯说不还，三乘无学及诸菩萨得此定故，彼随所应生上八地，皆得后起。有义：要断下之四地修所断惑，余伏或断，然后方能初起此定。变异受俱烦恼种子障定强故，随彼所应生上五地，皆得后起。若伏下惑，能起此定，后不断退生上地者，岂生上已却断下惑？断亦无失。如生上者，断下末那俱生惑故。然不还者对治力强，正润生位不起烦恼，但由惑种润上地生。虽所伏惑有退不退，而无伏下生上地义，故无生上却断下失。

讲解：生起灭尽定的条件，是要把三界见道所断的烦恼断了之后，才能起此灭尽定。因为未断见惑的凡夫，不能伏断有顶天非非想地的心、心所法。这灭尽定的力用，微妙殊胜，要证到了我、法二空的根本智，然后随应生起后得智，才能引起灭尽定。这是讲见所断惑：至于修所断惑，有两家不同的异说。第一家说：在三界九地中，欲界一地的烦恼要全都断尽，其余初禅以上七地的烦恼，或伏、

或断，才能生起此定。为什么欲界的烦恼要完全断了，才能生起此定呢？因为欲界的烦恼种子，有不善和有覆无记二性，繁复杂乱，障定的力量太强，所以只有三果的阿那含，和三乘无学，及诸菩萨，这五种人才能得此减定。他们各随其断惑功力的所应，从欲界生到上八地，都可以后起此定。第二家说：不但断欲界烦恼，要连色界的初、二、三禅一齐都断尽了，其余第四禅以上五地，或伏、或断，然后才能初起此定。因为初、二、三禅中有喜、乐等受的变异，同这变异受俱起的烦恼种子，障定的力量太强，所以要四地都断。随其所应，生到四禅以上五地，都可以后起此定。

有问曰：若照你上面所说，伏了下地烦恼也能够起此定，不必完全断了下地的烦恼，那么因为未断烦恼种子而又退失，这样生到非非想地的人，岂不是要在上地再断下地烦恼吗？答曰：纵使生到上地而断下地烦恼，也没有什么过失。这也像生上地的圣者，以金刚心来断下地第七末那的俱生烦恼一样。然而不还果对治烦恼的力量很强，他在命终正润生时，不起现行烦恼，但由烦恼种子，润上地生。这样不管所伏的烦恼退与不退，反正还有烦恼种子去润上地生，便没有伏下地惑，生上地的意义了。既没有伏下地惑生上地的意义，当然也没有生到上地再断下地惑的过失了。

论文八：若诸菩萨，先二乘位已得灭定，后回心者，一切位中能起此定。若不尔者，或有乃至七地满心，方能永伏一切烦恼。虽未永断欲界修惑，而如已断能起此定。论说已入远地菩萨，方能现起灭尽定故。有从初地，即能永伏一切烦恼，如阿罗汉，彼十地中皆起此定。经说菩萨，前六地中，亦能现起灭尽定故。

讲解：上面讲的是二乘，现在来讲菩萨。若有菩萨，先在二乘位时，已经得了减尽定，到后来又回心趋向大乘，这类菩萨在一切地中都能起此灭定。如果不是由小向大，而是一发心就直入大乘的顿悟菩萨，那就不一定了，那要从初地以后，一地一地的渐次伏除诸烦恼障，一直到七地满心时，才能永伏三界一切烦恼。虽然还没有永断欲界修道所断的烦恼，但同已断修惑一样的能起此定。《显扬论》上说，已经进入第七远行地的菩萨，也能现起此定。若是顿悟菩萨，从初地时就能永远伏一切烦恼，同四果的阿罗汉一样，从初地到十地，都能够生起此定。所以经上说，菩萨不但七地以上，就是在前六地中，也能现起此灭尽定。

论文九：无心睡眠与闷绝者，谓有极重睡眠闷绝，令前六识皆不现行。疲极等缘，所引身位，违前六识，故名极重睡眠。此睡眠时虽无彼体，而由彼似彼，故假说彼名。风、热等缘所引身位，亦违六识，故名极重闷绝。或此，俱是触处少分。

讲解：五位无心的无想天、无想定、灭尽定已经讲解如上，此下讲解睡眠与闷绝二位。也就是在极重的睡眠和闷绝时，前六识都不起现行。什么叫做极重睡眠呢？就是由极度疲倦及其他等缘，所引起的沉重无心的身位，使前六识不起现行。这无心睡眠的时候，虽然没有眠体，而由彼眠所引起的沉重无心等相，却似有彼眠。所以假说这身的分位，叫做睡眠。什么叫做极重闷绝呢？就是由风、热等缘，所引起的身位，也违前六识，所以叫做极重闷绝。或者，这睡眠、闷绝，

有有心、无心之别。无心位的睡眠闷绝，虽不觉有触，却是由有心位的疲倦、风、热等的触缘所引生。所以这无心的睡眠闷绝，都是触处的少分。

论文十：除斯五位，意识恒起。正死生时亦无意识，何故但说五位不行。有义：死生及与言显。彼说非理，所以者何？但说六时名无心故，谓前五位及无余依。应说死生即闷绝摄，彼是最极闷绝位故。说及与言，显五无杂。此显六识断已，后时依本识中自种还起，由此不说入无余依。此五位中，异生有四，除在减定。圣唯后三，于中如来，自在菩萨，唯得存一，无睡眠闷故。

讲解：除了这五位无心以外，第六意识都是恒常现起。问：有情正在正受生时，和正舍寿时，也没有意识。何以但说五位无心的意识不起现行呢？此有两家不同解答。第一家说：生死位虽然也没有意识，但颂文中的‘及’、‘与’二字，就是显示除五位之外，还有死生二位，共有七位意识不行。并不是但说五位无心。

第二家反驳说，此说不对，因为经论上但说有六个时候名叫无心，就是前面所说的五位，再加一个二乘的无余依涅槃。因此，应当说生死二时，是五位中的闷绝所摄。因为生死苦逼，是最极闷绝之故。至于及、与二字，那是显示无心位只有前面五种，不再参加其余的在内。

问：经论上既然说六位没有意识，为什么颂中但说五位无心，而不说入无余依涅槃呢？答：因为这五位无心，是显示意识虽已不行，但后来依托藏识里的意识种子，还是照常要生起现行。而入无余依涅槃，是显示意识永不复生。因此，但说五位，不说入无余依。

这五位中，凡夫具有四位，除减尽定。三乘圣人唯有后三位，没有无想天及无想定。至于如来及八地以上的自在菩萨，唯有灭尽定一位，而没有睡眠和闷绝。

第九章 综合分别八识

论文一：是故八识，一切有情，心与末那二恒俱转，若起第六则三俱转，余随缘合。起一至五，则四俱转，乃至八俱，是谓略说识俱转义。

讲解：以上已把三能变的八个识讲完。此下是综合分别八识。依照上面种种的说法看来，一切有情八识的转起，第八阿赖耶识，和第七末那识，是恒时俱转的。若再生第六意识，那就是第八、第七、第六，三个识同时俱转。其余的前五识，若再随缘生起一识，那就是和第八、第七、第六，和前五识的一识，四个识同时俱转。倘若前五识一齐生起，那就是八个识同时俱转了。这不过是把八识俱转的意义，略说一下而已。

论文二：若一有情多识俱转，如何说彼是一有情？若立有情，依识多少，汝无心位，应非有情。又、他分心现在前位，如何可说自分有情？然立有情依命根数或异熟识，俱不违理。彼俱恒时唯一故。

讲解：这一段论文，是以外人五次问难，论主五次答辩，来分别八识俱起的问题。

问一：假设一个有情，有几个识同时俱转，那如何说他是一个有情呢？

答：假使照你这样说，有情是依识的多少而建立的，那么，入无心定等的人，就应该不是有情了。再者，如欲界有情，现起上界的无漏心时，如何可以说他是欲界有情？可见有情并不是依识的多少来建立的。然而，建立有情，或依第八识种子假立的命根，或依第八识现行实法的异熟，都不违理。因为命根和异熟，无论在有心或无心位的一切时，都只有一个，不会有多识和无识的过失。

论文三：一身唯一等无间缘，如何俱时有多识转？既许此一引多心所，宁不许此能引多心？又谁定言此缘唯一？说多识俱者，许亦缘多故。又、欲一时取多境者，多境现前宁不顿取，诸根境等和合力齐，识前后生不应理故。又心所性，虽无差别，而类别者，许多俱生，宁不许心异类俱起？又如浪像依一起多，故依一心，多识俱转。又、若不许意与五俱，取彼所缘应不明了，如散意识缘久灭故。

讲解：问二：一个有情，只有一个等无间缘，怎可在同一时间有多识转起呢？

答：你们小乘既然赞成一个等无间缘，能够引生后念许多善、恶心所生起，怎么又不赞成一个等无间缘，能引后念许多异类的后心同起呢？其实这不过是方便的说，并非大乘正义。正确的说，每个识各各都有等无间缘，那一个说等无间缘只限定一个呢？识既是多，而等无间缘也应随识而有。并不是一个等无间缘，来引生多识。

再者，在同一时间，为什么会有多识同起呢？这是因为外境多的原故。当色、声、香、味、触、法六境既已现前，岂能不同起六识去顿取六境呢？这是因为一切根、境、空、明等缘和合的势力相齐之故，所以才有多识俱起。至于说诸识必要前后次第生起，那是不合理的。

又，同是一类遍行、别境等心所的体性，虽然没有差别，而受、想、思等的功能还是各别不同。你既然允许这些不同的心所一念俱生，为什么不允许眼、耳等识的异类心王一念俱起呢？

再者，譬如一个瀑流，遇到许多风缘，同时就起多浪；再如一面大镜，通缘同时能现的许多境像。以此喻彼，所以一个第八根本识心，遇到了许多境界的缘，也会有多识同时转起。

还有，假使你们不许第六意识和五识同起，那五识取其所缘的境时，就应当不会明了，好像以散位意识，去缘那灭了很久的境界一样。

论文四：如何五俱唯一意识，于色等境，取一或多？如眼等识，各于自境，取一或多，此亦何失？相、见俱有种种相故。何故诸识同类不俱？于自所缘，若可了者，一已能了，余无用故。若尔，五识已了自境，何用俱起意识了为？五俱意识，助五令起，非专为了五识所缘。又，于彼所缘能明了取，异于眼等识，故非无用。由此圣教说彼意识各有分别，五识不尔。多识俱转，何不相应？非同境故，设同境者，彼此所依，体数异故。如五根识互不相应。

讲解：问三：为什么一个意识与五识俱起，而能取色、声、香等多境？

答：例如眼识，能取青色，同时也能取黄、赤、白等色；乃至一个身识，能取一种坚的触境，同时亦能取湿、暖、等多种触境。以此为例，这一个五俱意识，能取色等多种境界，又有什么过失呢？因为诸识都有相、见二分，见分有种种能见相，相分有种种所见相，所以一识能取多境。

问四：为什么诸识中自类相同的识，不能一时同起取境呢？(这意思是说：何以没有两个以上的眼识，乃至两个以上的身识同时俱起取境？)

答：诸识对各自所缘的境，如果可以明了，一个识也就够了。假使不能明了，就是有同类俱起，又有何用？

外人再难：这样说来，前五识既然各各能了别自己的境界，何必还用五俱意识帮忙？

答：五俱意识的责任，是帮助五识令之生起，并不是专为明了五识的所缘境。又，意识对于所缘，能明了分别，深取境相，与眼等五识的作用不同，所以五俱意识，并非无用。因此，经论上但说第六意识名为分别识，不说五识名分别识。

问五：多识同起，为什么不相应呢？

答：因为各识不同境，所以不相应。如果是同境的话，例如眼识的心王，和眼识的心所，它们同依一眼根，同缘一色境，所以可以相应。至于前五识的根、境都不同，所以互不相应。

论文五：八识自性，不可言定一。行相、所依、缘、相应异故。又一灭时余不灭故，能、所熏等相各异故。亦非定异，经说八识如水波等，无差别故，定异应非因果性故，如幻事等无定性故。如前所说识差别相，依理世俗，非真胜义，真胜义中心言绝故。如伽陀说：心意识八种，俗故相有别，真故相无别，相所相无故。

讲解：八个识的自体，不可定说是一。因为八识的行相，与所依的根，所缘的境，以及相应的心所，都各各不同。当一个识灭的时候，其余七识，依然不灭。况且，前七识是能熏，第八识是所熏，它们的行相，也是各各不同，所以不可定说是一。但也不可定说是异，因为经上说：八识好像水和波浪一样，水、波并无差别，假定是异，八个识就应当不是互为因果的关系了。

照前面所说，八个识各各都有差别的体相，这是依照四种世俗谛中，第二的道理世俗谛来说的，并不是四种胜义谛中的真胜义谛。真胜义谛，言语道断，心行路绝，那有什么一异可说？所以《楞伽经》中的颂文说：‘心意识八种，俗故相有别，真故相无别，相所相无故。’此颂的意思是说：积起的第八识（心）、思量的第七识（意）、了别的前六识（识），这八种识，以道理世俗谛而论，可

以说是有差别相；若以真胜义谛而论，那就没有差别相了。因为用是能相，体是所相；能所二相，在离心言相的真胜义中，俱不可得。

简明成唯识论白话讲记

(第五篇 广释所变 释违理难 释违教难 唯识实性)

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

[第一章 正辩唯识](#)

[第二章 问答辩难](#)

[第三章 释违理难·心法生起的原由](#)

[第四章 四缘、十因、五果](#)

[第五章 释违理难·有情生死相续的由来](#)

[第六章 惑、业、苦与十二有支](#)

[第七章 释违教难·三种自性](#)

[第八章 释违教难·三种无性与唯识实性](#)

第五篇 广释所变 释违理难 释违教难 唯识实性

(颂文第十七颂至第二十五颂)

第一章 正辩唯识

论文一：已广分别三能变相，为自所变二分所依。云何应知依识所变假说我法，非别实有，由斯一切唯有识耶？颂曰：是诸识所变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

讲解：前面已把三能变相的八个识，和八识自体，以及见、相二分分为自体所变，自体为见、相二分所依，都详细的讲过了。然而怎样知道依识所变的假我假法，不是另外实有的东西呢？三十颂的颂文答曰：‘是诸识所变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。’意思是说：世间万法，都是由八识的自体分，转变出来能分别的见分，和所分别的相分。由此见、相二分原故，而有所谓宇宙人生。由此可知，所谓我相、法相，都是假有不实，因为这一切都是唯识所变的。

论文二：论曰：是诸识者，谓前所说，三能爱识及彼心所，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，皆定非有，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，非不离识心所法等。

讲解：论上说：是诸识这句话，就是前面所说的三能变识及其心所有法。都能变似见分和相分，所以安立转变之名。所变的见分名叫‘分别’，因为它能执取

相分；所变的相分名叫‘所分别’。因为它是被见分所执取的境相。由于这种正理，我人所执的实我、实法，离开了识所变的见、相二分，决定都不存在。

因为离开了能取的见分和所取的相分，就没有别的东西存在了。并不是有个实在的东西能够离识而有。因此，世间万法，无论是有为、无为、若实、若假，都不能离识而别有。‘唯’字是遮除离能变识外的实有我、法，所以名叫‘唯识’；并不是连不离识的心所，和无为真如等法都遮除了，才名叫唯识。

论文三：或转变者，谓诸内识转似我法，外境相现。此能转变即名分别，虚妄分别为自性故。谓即三界心及心所。此所执境，名所分别，即所妄执实我法性。由此分别，变似外境假我法相。彼所分别，实我法性决定皆无，前引教理已广破故。是故一切皆唯有识。虚妄分别有极成故。唯既不遮不离识法，故真空等亦是有性。由斯远离增减二边，唯识义成，契会中道。

讲解：这是另一种解释。转变，就是由三能变的内识，转变出但有我、法的外境显现，这能转变的识就称为‘分别’，因为它是以虚妄分别为其性，这就是三界有情的心与心所。这所执的境就称为‘所分别’，也就是遍计所执的实我实法。由于这分别之心，变似依他相分假我、假法之相，这种遍计所执所分别的实我实法之性，决定都不存在，这在前面引教为证已详破斥。因此，一切有为、无为、假、实等法，都是唯识虚妄分别的至极成就。

外人问：若一切唯识，那二空真如及心所法等，既不是能分别的内识，又不是所分别的外境，他们的自体是有呢还是没有？答曰：唯识的‘唯’字，既然不遮不离识的法。那不离识的真如，及心所等法，当然有体。所以远离了增、减二边见，成立了契会中道的唯识正义。

第二章 问答辩难

论文一：由何教理，唯识义成？岂不己说？虽说未了，非破他义己义便成。应更确陈成此教理。如契经说三界唯心，又说所缘唯识所现，又说诸法皆不离心，又说有情随心垢净，又说成就四智，菩萨能随悟入唯识无境。

讲解：以下外人有九种问难，这是第一问难的‘唯识所困难’。

外人难曰：由什么教理来成立唯识之义呢？论主答曰：我们前面不是已经说过了吗？何劳重说。外人称：前文虽已略说，但对专显唯识之义未说明白，大抵破他者多，但并不是专破他宗，自家的宗义就算成立，应当再把成立唯识的教理，确实敷陈一番。论主回答：如《华严经》说：‘三界唯心’。《解深密经》说：‘识所缘，唯识所现’。《楞伽经》说：‘诸法皆不离心’。《无垢经》说：‘有情随心垢净’。《阿毗达摩经》又说：‘成就四智的菩萨，便能悟入唯识无境’。

论文二：一、相违识相智：谓于一处鬼人天等随业差别，所见各异。境若实有，此云何成？二、无所缘识智：谓缘过未梦境像等，非实有境，识现可得，彼境既无，余亦应尔。三、自应无倒智：谓愚夫智若得实境，彼应自然成无颠倒，

不由功用，应得解脱。四、随三智转智：一随自在者智转智。谓已证得心自在者，随欲转变，地等皆成。境若实有，如何可变？二随观察者智转智。谓得胜定修法观者，随观一境，众相现前。境若是真，宁随心转？三随无分别智转智。谓起证实无分别智，一切境相皆不现前。境若是实，何容不现？

讲解：什么叫做四智？第一是相违识相智，相违识相，就是鬼、人、天等共见河水，随其业感的差别，而所见各异。如鬼看见的是脓血，鱼虾等看见的是其宅舍，人看见的是河水，天看见的是琉璃宝地。假使外境实有，所见各异的相违识相如何成立？

第二是无所缘识智，一切所缘过去、未来，以及梦中的境，镜中的像，都不是实有，不过是唯识所现而已。彼梦中的境，镜中的像既然不是实有，其余的现前境界，当知也不是实有。

第三是自应无倒智，自应无倒，是菩萨的智慧。如果虚妄颠倒的愚痴凡夫，若能缘得不是虚妄的实境，他应当自然成就无颠倒智，不用修行，就可以解脱生死。

第四是随三智转智。这是说菩萨能令虚妄之境，随三种智慧而转变，称为随三智转智。一、随自在者智转智。就是已经证得了心自在的八地以上菩萨，他随心所欲，能把大地河山，转变为金银琉璃，及各种珍宝。可见境非实有，境若实有，那大地河山如何可以转变？二、随观察者智转智。就是得了胜妙禅定并在定中修法观者，他们随观一境，都有无常、苦、空、无我等相现前。如果外境实有，如何能随观察者的心去转变化呢？三、随无分别智转智。意谓菩萨证得无分别智时，一切境相都不现前。可见境不是实，若是实有，怎能使之不现前呢？

论文三：菩萨成就四智者，于唯识理决定悟入。又伽他说：心意识所缘，皆非离自性，故我说一切，唯有识无余。此等圣教，诚证非一。

讲解：菩萨成就以上四智，对唯识的道理决定悟入。所以《厚严经》上有颂曰：‘心意识所缘，皆非离自性，故我说一切，唯有识无余’。意思是说；八识的所缘，都不是离开了其自体而别有外境。所以我说一切有为、无为、世、出世法，都唯有识，而没有其余的外境。在经论上，诸如此类的证明很多，非止一颂。

论文四：极成眼等识，五随一故，如余，不亲缘离自色等。余识识故，如眼识等，亦不亲缘离自诸法。此亲所缘定非离此，二随一故，如彼能缘。所缘法故，如相应法，决定不离心及心所。此等正理诚证非一，故于唯识，应深信受。

讲解：眼等五识中的任何一识，和其余的四种识一样，不能直接缘取离自眼识的色等。因为其余的识也是识，和眼识等一样，也不能直接缘取离开自识的各种事物。这种直接所缘，肯定离不开识，相、见二分随一所摄，如彼能缘的见分。因为是所缘法，就如相应法一样，肯定离不开心法和心所法。像这样的正确道理，不只一种，确实能够证明唯识道理，所以对唯识应当深刻相信并接受。

论文五：我法非有，空识非无。离有离无，故契中道。慈尊依此说二颂言：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。此颂且依染依他说，理实亦有净分依他。

讲解：心外所计的实我、实法，是不存在的；真如空理和能缘的识不是没有的，这样初离有、后离无，所以符合中道实理。弥勒菩萨依这种道理，说了二首偈颂曰：‘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’。颂文的意思是：‘有情虚妄分别的心是有的，但在这虚妄分别的心里，能、所二取或我、法二相，那是没有的。虚妄分别的心裏，唯有胜义谛的空性；此空性中，也唯有世俗谛的虚妄分别。虚妄分别是有为法，空性是无为法。一切有为、无为，由于二谛有故，所以非空；二取无故，所以非不空。这二谛的有、二取的无、及虚妄分别与真空的互有，并不是一味的说空，也不是一味的说有，而是分别中有空，空中有分别，就叫做符合中道。’这两首颂，虽然是依染分的依他而说，实际上这种道理亦有净分的依他，这是意在言的外说法。

论文六：若唯内识似外境起，宁见世间情非情物，处、时、身用，定不定转？如梦境等，应释此疑。

讲解：这是外人九种问难的第二问难，世事乖宗难。外人问曰：如果唯有内识，无心外之境，何以现见世间，有芸芸众生和无情的东西呢？并且有一定的处所、时间，大家同见，还有境界作用，决定转起，这是什么原因呢？

论主答曰：好像梦境一样，梦境中也有定处、定时、作用，好像饿鬼一样，因为共报的多身饿鬼，还有别业妄见，他们虽在同一处、时，有的见是脓河，有的见是粪便，总不得食。用不定转，也好像梦境一样。因为梦中有时也有男女失精的作用，有时没有。这如梦等的解释，你应该没有疑惑了吧？

论文七：何缘世尊说十二处？依识所变，非别实有。为人我空，说六二法。如遮断见，说续有情。为入法空，复说唯识，令知外法亦非有故。

讲解：这是九难的第三，圣教相违难。外人问曰：如果没有心外实有的色法，为什么世尊在《阿含经》中，说有六根、六尘的十二处的教呢？论主答：其实这六根、六尘，仍是依托内识所变现。世尊为了要破众生的我执，证得我空，故说眼等六根和色等六境内外处的教法。也如为遮除断见（外道计众生死后断灭），说有中阴身续于死后一样，都是随宜的方便而说，非许实有。为化导执有实法的众生，证得法空，才又说这唯识之教，使知外法也不是实有。

论文八：此唯识性，岂不亦空？不尔。如何？非所执故，谓依识变妄执实法，理不可得，说为法空。非无离言正智所证，唯识性故，说为法空。此识若无，便无俗谛，俗谛无故，真谛亦无，真、俗相依而建立故。拨无二谛是恶取空，诸佛说为不可治者。应知诸法有空不空，由此慈尊说前二颂。

讲解：这是九难的第四，唯识成空难。外人问：若一切法空，这唯识性岂不是也空了吗？论主答曰：不空。怎样不空？答：因为唯识的真如性不是所执的法。

也就是说，依内识所变的似有外法，众生妄计为实，然而以理推征，实不可得，所以说是法空，并不是离言正智所证的唯识实性也是没有。如果唯识也没有了，那就没有俗谛。俗谛若无，真谛也就没有了。因为真不自真，待俗而真；俗不自俗，待真而俗；真俗二谛，是互相对待而建立的啊。如果有人拨无二谛，那就是恶取空！诸佛都说，没有法药可以治疗这种人的空病。由此可知，诸法有遍计所执无的空，也有依他圆成实的不空。因此弥勒菩萨，才说出前面那两首颂文。

论文九：若诸色处，亦识为体，何缘乃似色相显现，一类坚住，相续而转？名言熏习势力起故，与染净法为依处故。谓此若无，应无颠倒，便无杂染，亦无净法，是故诸识亦似色现。如有颂言：乱相及乱体，应许为色识，及与非色识，若无余亦无。

讲解：这是九难的第五，色相非心难。外人问：色法是有质碍的，识是无质碍的。如果色法也是以识为其本体，为什么在缘境的时候，似有色相显现，前后一类坚住，无有变异亦无间断，多时相续呢？论主答：这是无始以来，名言熏习的势力所生起之故，可以给杂染、清净等法作为依托的处所。如果没有这个依托的处所，也就没有颠倒的迷执，当然也就没有染杂法及清净法。因此诸识缘境，也有似色相的显现。

这好像《摄大乘论》上的颂文：‘乱相及乱体，应许为色识，及与非色识，若无余亦无。’此颂的意思是说：无论是所变乱相的色相，及能变乱识的心体，都是前面所说的色相和心识；假使没有所变的乱相，也就没有能变的乱识；没有能变的乱识，也就没有其余的乱相。所以，乱相、乱体、能变、所变，都不离识。

论文十：色等外境，分明现证现量所得，宁拨为无？现量证时不执为外，后意分别妄生外想。故现量境是自相分识所变，故亦说为有。意识所执外实色等，妄计有故，说彼为无。又色等境，非色似色，非外似外，如梦所缘，不可执为是实外色。

讲解：这是九难的第六，现量违宗难。外人问：色、声、香、味、触五境，分明是五识现证，现量所得，怎可以说是没有呢？论主答：现量证境时，不会执为是外面的境界，后来由于意识的虚妄分别，才妄生外想，执以为实。因为现量境是五识所变的相分，因为它是识所变，所以说为有。意识所执外法为心外实色，那是妄计情有，所以说他无。又，色等五境，本来不是色好像是色，不是外好像是外。好像梦中所缘的境界，怎可执著为外面的实色呢？

论文十一：若觉时色，皆如梦境不离识者，如从梦觉知彼唯心，何故觉时于自色境不知唯识？如梦未觉不能自知，要至觉时方能追觉，觉时境色应知亦尔。未至觉位不能自知，至真觉时亦能追觉。未得真觉恒处梦中。故佛说为生死长夜，由斯未了色境唯识。

讲解：这是九难的第七，梦觉相违难。外人问曰：假如我们醒的时候，所见的色境都同梦境一样，也是不离于识，那从梦中醒觉的人，知道梦中境界全是虚

假，是唯识的幻境；为什么我们现在醒的时候，不知道所见的山河大地是虚假的，是唯识所变的呢？

论主答：正在梦中还没有醒觉的人，他也不能自知梦境是假，一定要到醒来以后，才能回想到梦境是假，唯识所变。正如我们现在所见的境界也是这样，在没有证到佛果的时候，不能自知是唯识所变。到了成佛之后，才能够知道未证佛果以前，如恒常的处在梦中，所以佛才说之为生死长夜，因此，不能了知色境是唯识所变。

论文十二：外色实无，可非内识境，他心实有，宁非自所缘？谁说他心非自识境？但不说彼是亲所缘。谓识生时无实作用，非如手等亲执外物，日等舒光亲照外境，但如镜等似外境现，名了他心，非亲能了，亲所了者，谓自所变，故契经言，无有少法能取余法。但识生时似彼相现，名取彼物。如缘他心，色等亦尔。

讲解：这是九难的第八，外取他心难。外人问难：外界的色等五境，实无自体，因为它是内识所变，不是内识所缘之境。但是他人的心识，在自心之外实有，怎么说它不是自识所缘呢？论主答曰：谁说他人之心不是自识所缘之境呢？只是不说他心是自心的亲所缘。也就是说，自识生起的时候，没有真实的作用，不能像手那样亲自去执持身外物，也不能像日光那样直照外境，心缘外境时像镜子照物一样，好似有外境显现在自心的镜子上，但并不是自心亲缘。亲所了者，是托本质自识上所变的影像，才是亲所缘。所以《解深密经》上说：没有少实法能够缘取心外实法。可见能取的见分，和所取的相分，都是自识自证分所变，但是自己识体生起的时候，变起了相似的影相，这样叫做‘取彼物’，缘他人的心是这样，缘一切色境也是这样的。

论文十三：既有异境，何名唯识？奇哉！固执触处生疑。岂唯识教但说一识？不尔，如何？汝应谛听，若唯一识，宁有十方凡圣，尊卑因果等别？谁为谁说？何法何求？故唯识言有深意趣。识言，总显一切有情各有八识，六位心所，所变相、见，分位差别，及彼空理所显真如。识自相故，识相应故，二所变故，三分位故，四实性故。如是诸法皆不离识，总立识名。唯言但遮愚夫所执，定离诸识实有色等。

讲解：这是九难的第九，异境非唯难。外人问难：既然离开自己心识之外有他人心识之境，怎么可以叫做唯识呢？论主答：奇怪呀，那有像你这样固执的人触处生疑呢？岂是唯识的教理，但说我一人有识呢？外人问：不是这样是什么？论主答，你仔细听，假如是唯我一人有识，怎么会有十方凡圣，和尊卑因果，色心的种种差别呢？谁来说法，谁来听法，更有谁来求法呢？

唯识的言说，有深妙的意趣。‘识’字的意趣，是总显一切有情各有五法，即八识心王，六位心所，自体所变的相、见二分，色、心分位的二十四不相应行，彼二无我空理所显的真如。由识的自相，建立了识的自体；由识的相应法，建立了六位心所；由心、心所自体的所变，建立了相、见二分，由自体相、见二分的色心分位，建立了不相应行。由自体、相、见、不相应行，这四种实性，建立了

真如。因为这五法都不离识，所以才总立一个识的名称。‘唯’字的意趣，是唯遮愚法二乘及一切凡夫、他们所执定那离开识外的实有色境。

论文十四：若如是知唯识教义，便能无倒，善备资粮，速入法空，证无上觉，救拔含识生死轮回。非全拨无恶取空者，违背教理能成是事，故定应信一切唯识。

讲解：如果能够这样了知唯识的教义，便不会执著我、法二执的颠倒迷妄，能够善备福、慧的修行资粮，证入法空，证到无上菩提的佛果，去救拔有情，使之出离生死轮回。不像那些拨无真、俗的恶取空者，违背了唯识的教理，能够成就此事。所以决定应信一切法，都是唯识所变。

第三章 释违理难·心法生起的原由

论文一：若唯有识，都无外缘，由何而生种种分别？颂曰：由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。

讲解：外人问：如果照你们唯识家所说，只有心识，没有心外所缘之境，那种种的分别识心，又是从何生起的呢？论中答以颂曰：‘由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生’。颂文中的首三句表明妄缘，末一句显示分别，以下论文自有解释。

论文二：论曰，一切种识，谓本识中能生自果功能差别，此生等流、异熟、士用、增上果故，名一切种。除离系者，非种生故。彼虽可证，而非种果。要现起道断结得故。有展转义非此所说，此说能生分别种故。此识为体，故立识名，种离本识无别性故。种、识二言简非种识，有识非种，种非识故。又种识言显识中种，非持种识，后当说故。

讲解：此下是以论文解释颂文。论上说：一切种识，就是根本识中，能够生起各自果法的功能，能够生起等流、异熟、士用、增上四果的种子，所以叫做一切种识。为什么但生五果中的四果，而不生离系果呢？因为离系果不是由种子所生的。它虽说也有无为可证，而不是种子所生的果，要到现起无漏圣道断结之后才能证得。这无为法虽说也有展转证得的意义，而不是这里要说的重点，这里说的是能生分别种子。既是种子，何以又名为识呢？因为种子是依本识为体，他离了本识之外，就别无体性可言了，所以才立识为名，名为种识。

种识二字，不同于与非种非识，有的识并非种子，也有的种子并不是识。并且，种识说明本识中的种子，并不是持种名为种识，这到后面还有详说。

论文三：此识中种，余缘助故，即便如是如是转变，谓从生位转至熟时，显变种多，重言如是，谓一切种摄三熏习，共不共等，识种尽故。展转力者，谓八现识及彼相应相见分等，彼皆互有相助力故。即现识等，总名分别。虚妄分别为自性故。分别类多，故言彼彼。

讲解：这第八识中的种子，要其余三种助缘的帮助，才能够如是如是的转变起来。从种子生起的因位，转变到成熟时期，为显示所变的种子很多，才反复的

重言：‘如是如是’。所谓一切种，总摄名言、我执、有支三种熏习，及共、不共的识种都摄尽在内。展转力者，就是八个现行识及其相应心所，和他们自体所变的相、见二分，还有不相应行等，彼此都有互相帮助的力量。即此现行识，相、见二分，相应、不相应，都叫做‘分别’。因为他们都是以虚妄分别为其自性。分别的种类很多，所以说是彼彼。

论文四：此颂意说虽无外缘，由本识中有一切种转变差别，及以现行八种识等展转力故，彼彼分别而亦得生，何假外缘，方起分别？诸净法起应知亦然，净种现行为缘生故。

讲解：这首颂的意思是说：虽然没有心外之缘，但由于根本识中，有一切种的转变差别，及以现行的八种识等，展转相助之力，所以自体、相、见等的彼彼分别，亦得生起，何必假藉外缘才能生起分别呢？一切染法的生起既然如此，当知一切净法的生起也是这样的。因为无漏种生起无漏现行，也是缘生的原故。

第四章 四缘·十因·五果

论文一：所说种、现缘生分别，云何应知此缘生相？缘且有四：一因缘：谓有为法亲办自果，此体有二，一种子，二现行。种子者，谓本识中，善、染、无记诸界、地、等，功能差别，能引次后自类功能，及起同时自类现果。此唯望彼是因缘性。现行者，谓七转识及彼相应所变相、见、性、界、地等，除佛果善，极劣无记，余熏本识，生自类种，此唯望彼是因缘性。第八心品无所熏故，非简所依独能熏故。极微圆故，不熏成种。现行同类，展转相望，皆非因缘，自种生故。一切异类，展转相望，亦非因缘，不亲生故。有说异类，同类现行，展转相望，为因缘故，应知假说，或随转门。有唯说种是因缘生，彼说显胜，非尽理说。圣说转识与阿赖耶，展转相望为因缘故。

讲解：外人问曰：前颂中说种子、现行的缘生分别，怎样知道这缘生分别之相呢？

论主答曰：缘有四种，一是因缘。就是有为法能够亲自生出自果。这果体有二，一是种子，二是现行。什么叫种子？就是第八根本识中，所有的善、染、无记三性，及三界、九地、有漏、无漏等各种不同的功能。这不同的功能，又能引生次后的自类功能，及生起同时的现行之果。这种子对他自己所生的种子和现行来说，即为因缘性。

什么叫做现行？就是七转识及其相应心所，所变现的相、见二分，三性、三界、九地，有漏、无漏等，除了圆满佛果的善性，及极劣的无记性外，其余的都能熏第八识，生起了自类种子。这现行望所熏的种子，也是属于因缘。

能熏的现行法里，何以没有第八心品？因为第八心王已是所熏，所以它不是能熏的现行。心王既不能熏，心所也不能简去所依的心王而独自能熏。

现行同类，展转相望，都不是因缘，因为现行法，都是各从本识的自种所生，并不是同类相望有因缘义。一切异类展转相望，也非因缘。因为异类不能亲生异

类之果，既非亲生，当然也没有因缘的意义。何以有说异类和同类现行，展转相望成为因缘呢？应知那是方便假说，或随顺小乘，转变了大乘教理的说法。何以有的唯说种子是因缘呢？这是为显示种子胜于现行而说的，不是尽理的说法。因为经论上说，七转识的现行，与第八阿赖耶识的种子，展转相望成为因缘。并不是唯说种子是因缘性。

论文二：二、等无间缘：谓八现识及彼心所，前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。多同类种俱时转故，如不相应非此缘摄，由斯八识非互为缘。心所与心虽恒俱转，而相应故，和合似一，不可施設离别殊异，故得互作等无间缘。入无余心最极微劣，无开导用。又无当起等无间法，故非此缘。云何知然？论有诚说。若此识等无间，彼识等决定生。即说此是彼等无间缘故。即依此义应作是说，阿陀那识三界、九地，皆容互作等无间缘，下上死生相开导故。有漏无间有无漏生。无漏定无生有漏者。镜智起已必无断故。善与无记相望亦然。

讲解：二是等无间缘。就是八个现识及其相应的心所，前念一聚的心王及心所，于后念一聚自类的心王及心所，中间没有任何间隔，这样前后平等，以前念灭心避开前路，引导后念使之决定生起。八识种子，彼此相望，虽同为识种，而是多类并生，同时俱转，并非一识自类前引后生，那好像不相应法一样，不是这等无间缘所摄。因此，八识相望，并非互相为缘。

问：心与心所，既非自类，体用各殊，又同八识相望一样的恒俱时转，它何以能互相为缘？答：心所与心虽恒俱转，然而，因为是相应法故，和合起来恰似一识，同所依缘、同时而转，同属一性，不可施設使之殊异，故得互作等无间缘。

入无余涅槃最后心时，势极微劣，因为他的身智既泯，一入永入，前无开导之用，后无当起之法，所以不是等无间缘。

外人问：你怎么知道，入无余心，不是等无间，前一聚心望后一聚心是等无间呢？论主答：《瑜伽论》上说：‘若此识等无间，彼识等决定生。’，也就是说：此一聚心，是彼后一聚心的等无间缘。依此而论，第八阿陀那识，无论是三界九地，都可以容许互作等无间缘。无论是下死生上地，或上死生下地，都可以互相开导。其义相等。有漏的等无间可以生无漏，无漏则决定不会再生有漏，因为到了无漏果的大圆镜智生起之后，必定常无间断，他如何会再生有漏？无漏和有漏如此，善与无记相望亦然，唯有无记生善，决无善生无记之理。

论文三：此何界后，引生无漏？或从色界，或欲界后。谓诸异生求佛果者，定色界后引生无漏。后必生在净居天上大自在宫，得菩提故。二乘回趣大菩提者，定欲界后引生无漏，回趣留身唯欲界故。彼虽必往大自在宫方得成佛，而本愿力，所留生身是欲界故。有义：色界亦有声闻回趣大乘愿留身者，既与理教俱不相违，是故声闻第八无漏色界心后亦得现前。然五净居无回趣者，经不说彼发大心故。

讲解：外人问：这第八阿陀那识，要到三界的那一界后才生无漏呢？答：或从色界，或欲界后。也就是说：一切求佛果的异生，决定在色界后引生无漏，到后来必定生在净居天上的大自在宫，得菩提果。如果是二乘回小向大，决定在欲

界后引生无漏。因为色界没有回心二乘；无色界无身可留，回趣留身唯在欲界。他虽然必往大自在官才能成佛，而依其本愿之力，受变易后，所留下的生身是欲界故。

又有人说：色界也有声闻回趣大乘，愿留身的。此既然和教与理都不相违，所以声闻无漏的第八识，在色界心后也可以现前。然而，色界的五净居天，没有回小向大的声闻。因为大般若经上没说发心趣向大乘，也不说发无上菩提。

论文四：第七转识，三界、九地，亦容互作等无间缘。随第八识生处系故。有漏、无漏，容互相生，十地位中得相引故。善与无记相望亦然，于无记中，染与不染亦相开导，生空智果前后位中，得相引故。此欲色界，有漏得与无漏相生，非无色界，地上菩萨不生彼故。第六转识，三界九地，有漏无漏，善不善等，各容互作等无间缘。润生位等更相引故。初起无漏唯色界后，决择分善唯色界故。眼耳身识二界二地，鼻舌两识，一界一地，自类互作等无间缘。善等相望应知亦尔。

讲解：第七末那识，是在三界、九地中，也容许与第八识互作等无间缘。因为它是随著第八识所生所系。有漏和无漏第七识，容许互相引生，因为在十地位中二者可以互相引生。善与无记的互相关系也是如此。在无记中，染与不染也可互相开导，因为生空智果于前后位中，可以互相引生。

在欲界和色界，有漏、无漏的末那识能互相引生，在无色界则不能，因为地上菩萨不能生于欲界。第六转识，在三界九地的有漏、无漏、善与不善等，都可以互作等无间缘。因为在此生彼临终的润生位，可以互相引生。最初生起的无漏，只在色界无漏意识以后，因为能够引发第六识的决择分善，唯在色界第四禅天。

五识的眼、耳、身三识，通于欲界的五趣杂居地，和色界的离生喜乐地；鼻、舌二识，唯在欲界一地，他们都是自类开导，互作等无间缘的。乃至善、无记等的互相关系，应知也是如此。

论文五：有义：五识有漏、无漏，自类互作等无间缘，未成佛时容互起故。有义：无漏有漏后起。非无漏后容起有漏，无漏五识非佛无故。彼五色根定有漏故，是异熟识相分摄故。有漏不共必俱同境，根发无漏识，理不相应故，此二于境，明昧异故。

讲解：有论师说：前五识，无论有漏、无漏，都可以自类互作等无间缘。因为地上菩萨在未成佛时，容许互相引生。另有论师说：无漏生起于有漏之后，并不是无漏后再起有漏。因为无漏五识，在没有成佛时是不会有。所以因地的五根，决定是有漏的，是第八异熟识的相分所摄。

问：有漏根生无漏识，又有何不可呢？答：有漏的五根，不是有漏识和无漏识所共依，必定是根识同境。不然，有漏根发无漏识，在道理上是不相应的。因为有漏根于所缘之境，如翳目见物，昧而非明；无漏识于所缘之境，如净眼观空，明而非昧，二者大有差别，如何能够相应？

论文六：三、所缘缘：谓若有法，是带已相，心或相应，所虑所托。此体有二，一亲、二疏。若与能缘体不相离，是见分等内所虑托，应知彼是亲所缘缘；若与能缘体虽相离，为质能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。亲所缘缘，能缘皆有，离内所虑托必不生故。疏所缘缘能缘或有，离外所虑托，亦得生故。

讲解：三是所缘缘。所缘缘三字，上面所缘二字，是客观所缘之境；下一缘字，是主观生起的条件，即是四缘之一的缘。意思是心法、心所法的生起，必有它所缘之境，这所缘之境，为心、心所生起之缘。此指有体的实法，在为八识心王、或其相应心所之所虑所托，这所虑与所托的境相，浮在能缘的心、心所上，就叫做‘所缘’。这所缘的境，也就是生起心、心所的缘。倘若能缘的心上，不带所缘缘的境，那就不得名为所缘缘了。所缘缘的自体有二，一亲、二疏，如果所缘的境相，与能缘的心体不隔离，是自识的见分等内所虑托，应知这就是亲所缘缘。倘若所缘的境，与能缘的心虽隔离，但可为本质能起内所虑托之相分，应知这就是疏所缘缘。亲所缘缘，在能缘之心里都有，因为离了内所虑托的相分，肯定不能生起。至于疏所缘缘，在能缘之心里或有或无，离所虑托的相分之外，那能缘心照样可以生起。（注：有为识变，名内所虑，如见分缘相分；自证分缘见分等。无为真如，体不离识，名所虑托。）

论文七：第八心品，有义，唯有亲所缘缘，随业因力任运变故。有义：亦定有疏所缘缘，要仗他变质自力变故。有义：二说俱不应理，自他身土可互受用，他所变者为自质故，自种与他无受用理，他变为此不应理故，非诸有情种皆等故。应说此品疏所缘缘，一切位中有无不定。

讲解：以下是对八识来分别其疏所缘缘的有无，此有如下三家异说。第一家说：第八识唯有亲所缘缘，因为此识由业力及自因之力，可以任运变现，所以没有作意方起的疏所缘缘。第二家说：第八识不但有亲所缘缘，肯定也有疏所缘缘，因为要先仗他识所变的影像为本质，然后自己才能变起。例如种子，若不仗他识所变，自己又何从变起呢？

第三家说：第一家说第八识没有疏所缘缘，此说不然。因为自己的身、土及他人的身、土，彼此之间都可以互相受用，所以要仗托他人所变的影像，作为自己所变的相分质，怎能说没有疏所缘缘呢？第二家说的也不对，自己的种子，不能给他人受用，那么他变为此种则不合理，因为一切有情的种子，并不是凡圣不分，多少相等，怎能互变为缘呢？因此，第三家主张，第八识的疏所缘缘，在一切因果位中有无不定。

论文八：第七心品，未转依位，是俱生故，必仗外质，故亦定有疏所缘缘。已转依位，此非定有，缘真如等无外质故。第六心品，行相猛利，于一切位能自在转，所仗外质或有或无，疏所缘缘有无不定。前五心品未转依位，粗钝劣故，必仗外质，故亦定有疏所缘缘。已转依位，此非定有，缘过、未等，无外质故。

讲解：这第七识有没有疏所缘缘呢？要以有转依未转依来作决定。在未转依的有漏因位，因为是与生俱生之故，他无力任运而转，必须要仗第八识以为外质，然后自己才能变为所缘的相分。所以第七识也决定有疏所缘缘。若在已转依的无

漏果位，那可就不一定有。例如第七识根本智相应心品缘真如，不仗外质，就没有疏所缘缘；如以后得智缘现世有为诸法，必仗外质，那就非有疏所缘缘不可了。

这第六识品，有无疏所缘缘不定。因为它行相猛利，在一切因果位中能自在转起，或是俱生起，必仗外质；或是分别起，不仗外质。所以其疏所缘缘有、无不定。前五识品有没有疏所缘缘呢？那也要看有没有转依而定。若在未转依位，它们的行相粗钝劣微，必须仗著第八识或第六识的外质，才能变境，所以也决定有疏所缘缘。若在已转依位，疏所缘缘不一定有。因为佛位遍缘一切过去，未来，都无外质之故。

论文九：四增上缘：谓若有法有胜势用，能于余法或顺或违。虽前三缘亦是增上，而今第四除彼取余，为显诸缘差别相故。此顺违用，于四处转，生、住、成、得四事别故。

讲解：四是增上缘。什么叫增上缘，若有一法，它俱有殊胜的势用，能对其余诸法，或顺或违，都能有为缘的力量，这便是增上缘。虽然前面所说的因缘、等无间缘、所缘缘，也都有增上的作用，但是此处所说的增上缘，是把前三缘除外，而取其缘所不及的余法为体，这是为了显示各缘之间的差别之相。增上缘的随顺和违逆，在四方面发生作用，因为在一切事物上均有生、住、成、得四种区别。顺缘能使生、住、成、得，违缘能使不生、不住、不成、不得。

论文十：然增上用，随事虽多，而胜显者，唯二十二，应知即是二十二根。前五色根，以本识等所变眼等净色为性，男、女二根身根所摄，故即以彼少分为性，命根，但依本识亲种分位假立，非别有性。意根总以八识为性，五受根如应各自受为性，信等五根即以信等及善念等而为自性。

讲解：然而，增上作用随顺之事虽然很多，而有明显作用的只有二十二种，当知就是二十二根。眼、耳、鼻、舌、身等五色根，是以第八根本识所变的眼等净色为体性。男女二根，为身根所摄，所以但以身根的少分为其体性。命根，是依第八根本识的亲因种子分位假立的，所以它没有独立的自性。意根，是总以八识为体性。五受根，是如其所应，各以其所受的苦、乐、忧、喜、舍为体性。信、精进、念、定、慧五根，是以十一善中的信、勤二法，及五别境中的念、定、慧三法为自性。

论文十一：未知当知根体位有三种：一、根本位。谓在见道，除后刹那无所未知可当知故。二、加行位、谓暖、顶、忍、世第一法，近能引发根本位故。三、资粮位。谓从为得谛现观故，发起决定胜善法欲，乃至未得顺决择分所有善根，名资粮位，能远资生根本位故。

讲解：前十九根的体性已如上述，于此讲解第二十个的‘未知当知根’。未知当知根的体性分位有三，第一是根本位：此根在见道十六心里，要除去最后刹那的第十六心。因为前五心的现观，尚有未知的谛理当知。到十六心时，进入修道位，对于法性已经了知，就没有未知可当知了。第二是加行位：在将入见道之前，积暖、顶、忍、世第一法的决择分善，加功用行，就近能引发根本位而入于见道。

第三是资粮位：就是向圣位进趣的大乘行者，为了求得圣谛现观，发起了决定殊胜的善法欲，乃至未得决择分以前的所有善根，都叫做资粮位。因为它远能资助生起根本位故。

论文十二：于此三位，信等五根，意、善、乐、舍为此根性，加行等位，于后胜法，求证愁戚，亦有忧根，非正善根，故多不说。

讲解：前面所说未知当知根的根本、加行、资粮三位，是以信等五清净根，及意、喜、乐、舍四根，合为九根而为其体性。至于在加行及资粮二位，因对后来未知当知的涅槃胜法力求证得的时候，不免有患得的愁戚心情，似亦应有忧根，合十根为体性。但彼二位并不是真正的无漏善根，忧根又是戚行，都为无漏的根本位所不摄，故略而不说。

论文十三：前三无色有此根者，有胜见道傍修得故，或二乘位回趣大者，为证法空，地前亦起九地所摄生空无漏，彼皆菩萨此根摄故。菩萨见道亦有此根，但说地前，以时促故。始从见道最后刹那，乃至金刚喻定，所有信等无漏九根，皆是已知根性。未离欲者于上解脱，求证愁戚亦有忧根，非正善根故多不说。诸无学位，无漏九根一切皆是具知根性。有顶虽有游观无漏，而不明利，非后三根。二十二根自性如是。诸余门义如论应知。

讲解：这是解释无色界的前三无色，也就是无色界四地的前三地，空无边处地、识无边处地、无所有处地。这前三无色，何以有此未知当知根呢？因为有胜见道，为菩萨先傍修此上地定后才得入的，所以前三无色界也有此根。或二乘三果以上，回趣大乘者，他们为的要证初地法空，在尚未登地以前，亦起三无色等九地所摄的生空无漏，彼皆菩萨的未知当知根摄。初地入心的菩萨见道，也有此根。何以但说地前？那是因为入心的时间短，所以不说。

第二十的未知当知根已如上述，现在讲第二十一、二十二的已知根及具知根。初从见道的最后一刹那起，乃至金刚喻定止，在这修道位中，所有的信等无漏九根，都是已知根的体性。至于那未离欲贪烦恼的人，对于上品解脱，因为还要求证的关系，不免仍有愁戚之感，所以也有忧根。虽然如此，但因不是真正的善根，故多略而不说。从金刚喻定进入无学位，诸无学位的无漏九根，一切都是具知根的体性。在三界最高的有顶天中，入灭尽定的前心，也有无漏，何以非三无漏根所摄？答曰：因为有顶天的想心微细，虽也有游观无漏，但不十分明利，所以不属于后三无漏根所摄。

二十二根的自性已如前讲，至于其他诸门义理，如二十二根的业用假实，乃至界系余门分别，并如《瑜伽师地论》五十七卷所说。（注一：未知当知根，为三无漏根之一，意根、乐根、善根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根，这九根在见道位，欲知未曾知的苦、集、灭、道四谛之理，并想按照四谛行动。在十六心中，此根只通前十五心。注二：已知根，意、乐、喜、舍、信、勤、念、定、慧九根，在修道位虽然已经知道四谛之理，但为断除其他烦恼，对四谛之理还要一再了知。注三：具知根：在无学道，意等九根已经完全知道四谛之理，具有其知，故称具知。）

论文十四：如是四缘，依十五处义差别故，立为十因。云何此依十五处立？
一、语依处：谓法名想所起语性，即依此处立随说因。谓依此语，随见闻等说诸义故，此即能说为所说因。有论说此是名、想、见，由如名字，取相执著，随起说故。若依彼说，便显此因是语依处。

讲解：以上所说的因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，是依于十五处的意义差别，而建立了十种因。建立十因所依的十五处是什么？向下依次说明。

第一是语依处：法，为现像界的一切事物；名，是表诠一切法的名称；想，是缘诸法的内心想像。综合来说，缘于诸法，起诸构想，由构想而立诸法的名称。所以这法、名、想三者，为所起语言的体性，同时亦即依语依处，建立了‘随说因’。这意思是说：诠一切法，必先起名取相，然后才有言说，即依此言说，随著见、闻、觉、知等事，宣说其所了解的一切义理。这就是以能说的语言，为所说诸法之因。

然而《杂集论》上却说这随说因并不是法、名、想为因，而是以名、想、见为因。名是名字，取相是想，执著是见。随著这名、想、见三法而起言说之故。如果照他这样说，便显示这名、想、见的因体，就是语的依处了。

论文十五：二、领受依处：谓所观待能所受性，即依此处，立观待因。谓观待此，令彼诸事或生或住，或成或得，此是彼观待因。

讲解：第二是领受依处：就是所观待能所受性。相对为观，假藉为待，所观待的法，就是能受与所受的体性。因此，即依这领受依之处，建立了观待因。这意思是说，观待此法，能令彼所领受的诸事，或是生起、或是安住、或是成就、或是获得。所以这法就是那生、住、成、得诸事的‘观待因’。

论文十六：三、习气依处：谓内外种未成熟位，即依此处立牵引因。谓能牵引远自果故。四、有润种子依处：谓内外种已成熟位，即依此处立生起因，谓能生起近自果故。

讲解：第三是习气依处：习气就是种子的别名。这是就内而身心，外而器界，一切诸法种子未成熟位而说的。如内种子没有被贪爱之所滋润，外种子没有被水土等之所滋润，在此阶段，都叫做习气依处。即依此习气依处建立了‘牵引因’。因为种子在没有滋润时，但有牵引远自果的功能，所以立此因名。

第四是有润种子依处：无论是内种外种，由未成熟位到已成熟位，都叫做有润种子依处。即依此处建立了‘生起因’。因为已成熟的种子，有生起近自果的功能。

论文十七：五、无间灭依处：谓心、心所等无间缘。六、境界依处：谓心、心所所缘缘。七、根依处：谓心、心所所依六根。八、作用依处。谓于所作业、作具、作用，即除种子余助现缘。九、士用依处，谓于所作业、作者、作用，即

除种子余作现缘。十、真实见依处，谓无漏见，除引自种于无漏法能助、引、证。总依此六立摄受因，谓摄受五，办有漏法，具摄受六办无漏故。

讲解：第五是无间灭依处：就是心、心所法，自类开导的等无间缘，以心、心所法为自果，这在前面正解四缘时已经说过了。

第六是境界依处：就是心、心所上带有所缘境相的所缘缘。虽体通一切法，而果唯心与心所，有漏、无漏并通因果。这也在正解四缘时说过了。

第七是根依处：就是心、心所法，所依的眼等六根。

第八是作用依处：作用就是对于所作事业，及其所用工具的作用。例如舟车有装载的作用，农具有耕耘收获的作用等。惟除内外的种生现、现生种的亲因缘外，其余的一切疏所助缘，都是这作用依处所摄。

第九是士用依处：士者士夫，就是作业的人。士用是作业人所起的作用。如农人望于五谷，修行者人望于道果等。不过这也要除去亲因缘的内外种子，唯有其余的一切现缘，才是士用依处。

第十是真实见依处：真实见就是无漏见。不过这也要除去引发的自种子。因为自种子是引发的亲因，而非此疏缘。唯于俱生的有为无漏，能助令增长；或于未证的无为无漏，能引令证得的，才是真实见的依处。

总依以上第五至第十的六种依处，成立了第五的‘摄受因’。为什么总六依处立一摄受因呢？因为前五依的疏所摄受，只能成办三界的有漏诸法。若把六依的疏所摄受合并起来，便兼成办出世的无漏法了。

论文十八：十一、随顺依处：谓无记染善现种诸行，能随顺同类胜品诸法，即依此处立引发因。谓能引起同类胜行，及能引得无为法故。十二，差别功能依处：谓有为法各于自果有能起证差别势力，即依此处立定异因。谓各能生自界等果，及各能得自乘果故。

讲解：第十一是随顺依处：随顺，是互不相障的意思。谓无记、染、善的三性法，无论是现行或种子，都能随顺同一类性，而且是殊胜的上品诸法，就叫做随顺依处。即依此处，建立了第六的‘引发因’。因为能引起同类性的胜行，及引得无为法故。如欲界善法，能与三界善法及无漏为因；色界善法，能与色、无色界善法及无漏为因；无色界善法，能与无色界善法及无漏为因。总之、下能引上，非上引下，界系虽有差别，而果望于因，其性必同。

第十二是差别功能依处。功能是种子的异名，功能差别，是说色、心诸法各各的种子。这种子，有能生自果和证得无为的差别势力，这差别的势力就叫做差别功能依处。即依此处，建立了第七的‘定异因’。自性相称叫做定，不其他法叫做异。若约三界而论，欲界的色、心等因，只能生起欲界的色、心等果；色、无

色界亦然。若约三乘而论，也各有其有为、无为之因，各证其有为无为之果。这就是自性相称，不其他法的定异因。

论文十九：十三、和合依处：谓从领受，乃至差别功能依处，于所生、住、成、得果中有和合力，即依此处立同事因。谓从观待乃至定异，皆同生等一事业故。十四、障碍依处：谓于生、住、成、得事中，能障碍法，即依此处立相违因。谓彼能违生等事故。十五、不障碍依处。谓于生、住、成、得事中，不障碍法。即依此处立不相违因。谓彼不违生等事故。

讲解：第十三是和合依处：这是除去势力疏远，没有和合力用的第一语依处外，从第二的领受依处到第十二的差别功能依处，在这十一种依处所有的生、住、成、得四事果中，一一都有它和合力用，就叫做和合依处。即依此处，建立了第八的‘同事因’。所谓同事，就是从第二的观待因，到第七的定异因，这六因都同生、住、成、得的果法是一种事业。

第十四是障碍依处。就是对生、住、成、得的四果事中，能作障碍，使当生不生，乃至当得不得，就叫做障碍依处。即依此处。建立了第九的‘相违因’。所谓相违，就是此法与彼法不相遂顺，因为它能违反生等的四事之故。第十五是不障碍依处。不障碍与障碍相反，它于生、住、成、得四事不作障碍，使当生者生，乃至当得者得，就叫做不障碍依处。即依此处建立第十‘不相违因’。因为不违反生等四事之故。

论文二十：如是十因，二因所摄，一、能生，二、方便。菩萨地说牵引种子生起种子名能生因；所余诸因方便因摄。此说牵引、生起、引发、定异、同事、不相违中，诸因缘种未成熟位，名牵引种，已成熟位，名生起种，彼六因中，诸因缘种皆摄在此二位中故。虽有现起是能生因，如四因中生自种者，而多间断，此略不说。或亲办果亦立种名，如说现行谷、麦等种。所余因谓初、二、五、九，及六因中非因缘故，皆是生熟因缘种余，故总说为方便因摄。非此二种唯属彼二因，余四因中有因缘种故。非唯彼八名所余因，彼二因亦有非因缘种故。

讲解：以上讲解依十五处建立十因，实际上此十因可用二因包括，即一者生因，二者方便因。但对这二因相摄，则有两家异说，第一家引用《瑜伽师地论菩萨地》文说：除了牵引的种子和生起的种子称为能生因外，其余各因统为方便因所摄。他解释能生因说：能生因为十因中第三的牵引、第四的生起、第六的引发、第七的定异、第八的同事、第十的不相违，这六因中所有的因缘种子，在尚未成熟时期，叫做牵引种子，若已被润成熟，就叫做生起种子了。因为这六因中都有因缘种子能生的意义，所以统摄在牵引因和生起因二因中了，不然，二因便有摄因缘不尽的过失。

有问曰：如果这样，现行熏成种子，也是因缘所收，为什么不摄在二因中呢？答：虽有现起，是能生因，如引发等四因中的现行生自种子，也是因缘，但那多分是有间断的，而不是恒相续的二因种子，所以这菩萨地中，略而不说。或此能亲办自果的现行，也名叫种子，为生起种摄，如同说现行谷麦，名谷种、麦种一样。

第一家解释方便因说：十因中第一的随说因、第二的观待因、第五的摄受因、第九的相违因，以及前六因中的非因缘法，都是属于前说未润位的生因缘种，及已润的熟因缘种之所余，所以总说这四因的全部，及六因的一部分，为方便因摄。

并不是菩萨地的牵引、生起二种，唯属彼十因中的牵引、生起二因。因为其余的引发等四因中，也有因缘种子，若不摄入牵引、生起，便有摄法不尽之失。翻过来说，也不是除牵引、生起二因外，其余的八因都叫做所余因。因为彼牵引、生起二因中，也有非因缘种子，若不摄入所余，也有摄法不尽之失。

论文二十一：有寻等地，说生起因是能生因，余方便摄。此文意说：六因中现种是因缘者，皆名生起因，能亲生起自类果故，此所余因皆方便摄。非此生起唯属彼因，余五因中有因缘故。非唯彼九名所余因，彼生起因中有非因缘故。

讲解：此第一家，先引菩萨地文说过之后，又引有寻等地文说：除第四的生起因是能生因外，其余都是方便因摄。又对此文意解释说：在六因中，无论是现行、种子，润与未润，只要是互为因缘的，都叫做生起因，属能生摄；因为他们都能生起自类果故。若在六因中除去部分的因缘种外，以及所余的四因全部，都是方便因摄。

并不是这有寻等地的生起，唯属彼十因中的生起因。因为除生起因外，其余的牵引等五因中，也有因缘，若不摄入生起，便有摄法不尽之失。翻过来说，也不是除生起因外，唯有其余的九因叫做所余因。因为彼生起因中，也有非因缘法，若不摄入所余，也有摄法不尽之失。

论文二十二：或菩萨地所说牵引、生起种子，即彼二因，所余诸因即彼余八。虽二因内有非能生因，而因缘种胜，显故偏说。虽余因内，有非方便因，而增上者多，显故偏说。有寻等地说生起因是能生因，余方便者，生起即是彼生起因，余因应知即彼余九。虽生起中有非因缘种，而去果近，亲显故偏说，虽牵引中亦有因缘种，而去果远，亲隐故不说。余方便摄，准上应知。

讲解：第二家说：菩萨地所说的牵引、生起二种种子，就是十因中的牵引、生起二因；所说的所余诸因，就是在十因中除去牵引、生起外所余的八因。虽然牵引和生起二因里，也有部分非能生因，而其因缘种子，办体、受果的功能，比较胜显，所以偏说它是能生因。虽然所余的八因里，也有非方便因，但此八因，除四因中有少分因缘外，毕竟还是增上缘多，所以偏说他是方便因。

有寻等地里所说的生起因是能生因，余方便摄者：生起，就是彼十因中第四的生起因，余因，就是除生起因外，其余的九因。虽然生起因中，也有不属于因缘种子的业种，但已滋润成熟的种子，离得果很近，较牵引因亲而且显，所以偏说生起因是能生因。虽然菩萨地的牵引因中，也有属于能生的因缘种子，但未被滋润，离得果尚远，较生起因的疏显而亲隐，所以不说他是能生因，理亦无违。至于‘所余因是方便摄’者，那是因为所余的九因，虽四因中也有少分因缘，但尚有四因的全部及五因的少分，都是方便因摄，准如以上所说应知。

论文二十三：所说四缘，依何处立？复如何摄十因、二因？论说因缘，依种子立，依无间灭立等无间，依境界立所缘，依所余立增上，此中种子即是三、四、十一、十二、十三、十五，六依处中因缘种摄。虽现四处亦有因缘，而多间断，此略不说。或彼亦能亲办自果，如外麦等亦立种名。或种子言唯属第四，亲疏隐显，取舍如前，言无间灭境界处者，应知总显二缘依处，非唯五六，余依处中，亦有中间二缘义故。或唯五六，余处虽有而少隐故，略不说之。

讲解：前面所说的四缘，在十五处中，是依于那一处建立的呢？又此四缘，与十因、二因是怎样的相摄呢？据《瑜伽论》上说：依第四的‘有润种子依处’建立因缘，依第五的‘无间灭依处’建立等无间缘。依第六的‘境界依处’建立所缘绿。依其余的十二种依处建立增上缘。但对论文中前三缘的依处，有二家不同异解。

一、对于因缘依的解释：第一家说，这里所说的种子，就是十五依处中的第三习气、第四有润种子、第十一随顺、第十二差别功能、第十三和合、第十五无障碍，这六依处里的因缘种子所摄。虽除第三、第四两依处外，其余的四依处里，也有现行，应属因缘，然而因为他们多间断故，所以这里略而说不说，但说种子。或彼四依处里的现行，能亲办自果，如外麦、谷等，也可以叫他名为种子。第二家说：所谓种子，唯属第四的有润种子依处。对亲疏隐显的取舍，如前二因相摄中说，此处不赘。也就是：取有润种子依处里亲显的生起因，说为种子；舍习气依处里疏隐的牵引因而不说。

二、对等无间缘、所缘缘依的解释：第一家说：所谓无间灭依处，及境界依处，应知这是总显等无间缘、所缘缘的二缘依处，并非但指第五的无间灭依处，及第六的境界依处而言。因为其余的领受、和合、无障碍这三依处里，也有四缘中间的等无间缘、所缘缘的意义。第二家说：等无间缘及所缘缘这二缘依处，唯属第五的无间灭，及第六的境界依处，与其余的依处无关。虽然其余的领受、和合、无障碍，也有二缘依处的意义，然而因为其相状微隐之故，所以论中略而说不说。

论文二十四：论说因缘，能生因摄；增上缘性，即方便因；中间二缘，摄受因摄。虽方便内具后三缘，而增上多，故此偏说；余因亦有中间二缘，然摄受中，显故偏说。初能生摄，进退如前。

讲解：四缘依处，已如上说，现在是解释四缘与十因、二因相摄的关系。据《瑜伽论》说：因缘是属于二因的能生因摄，增上缘是属于方便因摄，中间的等无间缘与所缘缘，是属于十因中第五的摄受因摄，其余的九因，当然属于因缘、增上缘所摄了。

虽然方便因里，具有后三缘——等无间缘、所缘缘、增上缘，然而增上缘摄因较多，它除了观待、同事、不相违外，余无不摄，所以偏说方便因是增上缘。虽除摄受因外，余因中也有中间的等无间缘与所缘缘二缘，然而唯独摄受因中，很显然的有无间灭与境界的二依处名，余因不显，所以偏说摄受，不说余因。至于初说因缘是能生因摄，这能生的解释，应如前来菩萨地里，第一家进取六因为

能生，第二家退取二因为能生，有寻等地里，第一家进取六因为能生，第二家退取一因为能生。

论文二十五：所说因缘，必应有果。此果有几？依何处得？果有五种：一者异熟，谓有漏善及不善法，所招自相续异熟生无记。二者等流，谓习善等所叫同类，或似先业后果随转。三者离系，谓无漏道，断障所证善无为法。四者士用，谓诸作者，假诸作具所辨事业。五者增上。谓除前四，余所得果。

讲解：前讲十因四缘，因缘必有其应得之果，此果有几，复依何处而得何果呢？果有五种：第一种是异熟果，就是由有漏善法及不善法，所招感本识自体相续的异熟生无记。第二种是等流果，就是以熏习的善、不善、无记为因，引生善、不善、无记的同类报果，叫做等流。或似先业后果随转，例如：先世杀生，令他短命，今世随著杀生的先业，感得短命的报果，此实是异熟，而前后短命，因果似同，叫做等流。第三种是离系果，就是由无漏道断烦恼、所知二障，所证得的善无为法，即三无为中的择灭，六无为中的真如。第四种是士用果，就是一切作业的人，假藉著一切作业的工具，所办的事业。第五种是增上果，就是除了前四果外，其余所得的果，都叫做增上。

论文二十六：瑜伽等论说：习气依处，得异熟果；随顺依处，得等流果；真见依处，得离系果；士用依处，得士用果，所余依处，得增上果。习气处言，显诸依处感异熟果一切功能，随顺处言，显诸依处引等流果一切功能。真见处言，显诸依处证离系果一切功能。士用处言，显诸依处招士用果一切功能。所余处言，显诸依处得增上果一切功能。不尔，便应太宽太狭。

讲解：以上所说的五果，都是依十五处的那一处得的呢？据《瑜伽》等论上说：异熟果，是依第三的习气依处而得的。等流果，是依第十一的随顺依处而得的。离系果，是依第十的真实见依处而得的。士用果，是依第九的士用依处而得的。增上果，是依所余的十一种依处而得的。但对此依处得果，还有二家不同解释。

第一家解释说，所谓习气依处，是表显十五依处里的习气、有润、差别功能、和合、不障碍，这五依处所感异熟果的一切功能。所谓随顺依处，是表显习气、有润、真实见、随顺、差别功能、和合、不障碍，这七依处所引等流果的一切功能。所谓真见依处，是表显真见、随顺、差别功能、和合、不障碍，这五依处所证离系果的一切功能，所谓士用依处，是表显领受、士用、作用、和合、不障碍，这五依处所招士用果的一切功能，所谓所余依处，是表显语、境界、根、障碍，这四依处全部及其余十一依处的少分，所得增上果的一切功能。

为何这样解释？如果不这样解？那五果的依处，便有增上太宽，余四太狭的过失。

论文二十七：或习气者，唯属第三，虽异熟因余处亦有，此处亦有非异熟因；而异熟因去果相远，习气亦尔，故此偏说。随顺唯属第十一处，虽等流果余处亦得，此处亦得非等流果，而此因招胜行相显，随顺亦尔，故偏说之。真见处言，

唯诠第十，虽证离系余处亦能，此处亦能得非离系，而此证离系，相显故偏说。士用处言唯诠第九，虽士用果余处亦招，此处亦能招增上果等，而名相显是故偏说。所余唯属余十一处，虽十一处亦得余果，招增上果余处亦能，而此十一多招增上，余已显余，故此偏说。

讲解：第二家解释说：习气依处，唯属十五依处里第三的习气依处。虽说异熟因其余的四处亦有，这习气依处也有非异熟因，然而异熟因熟时，离果尚远，习气依处望果亦远，余处就不然了。所以偏说习气依处得异熟果。

随顺依处，唯属十五依处里第十一的随顺依处。虽说等流果，其余的六依处亦能感得，这随顺依处，也能感得非等流果，然而这等流因，招感的胜有为法，行相显著，随顺依处亦然，所以遍说随顺依处招等流果。

所谓真见依处，唯是诠释十五依处里第十的真实见依处。虽说证离系果，其余的四处亦能，这真见依处，也能得非离系果。然而以真见依处所证得的离系果相显现，所以偏说真见依处得离系果。

所谓士用依处，唯是诠释十五依处里第九的士用依处。虽士用果，其余四处也能招得，这士用依处，也能招得增上等果，然而士用依处的名叫士用，其相甚显，所以偏说士用依处得士用果。

所余依处，即十五依处除了习气、随顺、真见、士用四依处外，所余的十一种依处。虽然十一依处，也能招得其余四果；招增上果余四处亦能，然而唯十一依处所招的增上果多，余四依处也已各显其所得之果了，所以偏说这十一依处得增上果。

论文二十八：如是即说此五果中，若异熟果、牵引、生起、定异、同事、不相违因，增上缘得。若等流果，牵引、生起、摄受、引发、定异、同事、不相违因，初后缘得。若离系果，摄受、引发、定异、同事、不相违因增上缘得；若士用果，有义看待、摄受、同事、不相违因，增上缘得。有义：看待、牵引、生起、摄受、引发、定异、同事，不相违因，除所缘缘，余三缘得，若增上果，十因四缘，一切容得。

讲解：以上说依处得果完毕，现在来说十因、四缘的多少得果问题。果有五种，在五果中，一、若是异熟果，那它望于十因，即由牵引、生起、定异、同事、不相违五因，及四缘中的增上缘得。二、若是等流果，便为十因中的牵引、生起、摄受、引发、定异、同事、不相违七因，及四缘中的因缘、增上缘二缘所得。三、若离系果，便为十因中的摄受、引发、定异、同事、不相违五因，及四缘中的增上缘得。四、若士用果，那就有二种不同的说法。第一家说：为十因中的看待、摄受、同事、不相违四因，及四缘中的增上缘得。第二家说：为十因中的看待、牵引、生起、摄受、引发、定异、同事、不相违八因，及四缘中除所缘缘外，其余的三缘所得。五、若增上果，那就容为十因、四缘一切所得了。

论文二十九：傍论已了，应辨正论。本识中种，容作三缘，生现分别，除等无间。谓各亲种是彼因缘，为所缘缘于能缘者。若种与彼，有能助力或不障碍，是增上缘。生净现行，应知亦尔。

讲解：以上于傍论已经讲完，现在应当辩明四缘正论。第八根本识中的种子，容许作因缘、所缘缘、增上缘三缘，而生起现行的分别。所谓分别，是指心、心所而言。在四缘中唯属不能作等无间缘，因为此缘，是唯以心、心所法相望而立的。现在只讲种子，所以必须除去等无间缘。

本识种子容作三缘，一者为第八识中亲办自果的种子，便是因缘。二者为能缘种子的心、心所法，这种子便是他的所缘缘。三者如果有的种子，对于现行法的生起能够给予助力，或不起障碍，都是增上缘。以上所说的是种子，容作三缘生起现行，不但染法种子生染法现行是如此，应知净法种子生净法现行也是如此。

论文三十：现起分别，展转相望，容作三缘，无因缘故。谓有情类自他展转，容作二缘，除等无间。自八识聚展转相望，定有增上缘，必无等无间。所缘缘义或无或有。八于七有，七于八无，余七非八所仗质故。第七于六，五无一有，余六于彼，一切皆无，第六于五无，余五于彼有，五识唯托第八相故。

讲解：以上说的，是以种望现为缘，能生分别。现在说的，是以现望现为缘，能生分别。无论自他相望，或自识相望，容许作三缘，于四缘中要除去因缘，只有等无间缘、所缘缘、增上缘。不过这三缘也有取舍，其取舍条件有五：一者有情类的自身，与他身展转相望，容作二缘。因为等无间缘是唯自类一识，这里是说自他相望兼摄见、相二分，所以在三缘中要除去等无间，但取所缘缘和增上缘。二者在自身的八识与其相应心所，及相、见分等的同聚法中，此聚与彼聚展转相望，决定有通于一切的增上缘；必无一识相望的等无间缘。就是所缘缘，也是在或有或无的未定之数。所缘缘是怎样的或有或无呢？第八识对于其余的七识有所缘缘，前七识对于第八无所缘缘。因为前七识不是第八识所依仗的本质。第七识望于第六识和前五识没有所缘缘义，前六识望于第七识都没所缘缘义。因为五识不缘第七，意识通缘一切法，第七不缘余六之故。第六意识望于前五识没有所缘缘，前五识于第六识则有所缘缘。因为前五识唯托第八识的相分为所缘境，不仗托意识之故。

论文三十一：自类前后，第六容三，余除所缘，取现境故。许五后见缘前相者，五、七前后亦有三缘。前七于八所缘容有，能熏成彼相见种故。

讲解：三者自身八识，各个自类前后相望，若是第六识聚的前念生后念，除因缘外容有三缘；其余七识，除因缘和所缘缘外，只有二缘，因为它们只缘现境。也容许五识后念见分，缘前念相分为所缘缘，并非但缘现境，所以五识及第七识的前后念，也同第六识一样的具有三缘。至于第八识何以没有所缘缘？那是因为他只是所熏，而不是能熏，所以它的前念相分，不是后念见分的所缘缘。

在自身的八识相望中，前七望于第八，也容有所缘缘义，因为前七识都是能熏识，能熏成第八的相、见种子。如前五识能熏成第八的相分种，即是第八见分

的所缘缘。第七识能熏成第八的见分种，是为第八自证分的所缘缘。如第六识若缘第八相、见为能熏，便能熏成第八的相、见二分种子，即是第八见分及自证分的所缘缘。

论文三十二：同聚异体展转相望，唯有增上。诸相应法所仗质同，不相缘故。或依见分，说不相缘，依相分说有相缘义。谓诸相分互为质起，如识中种，为触等相质。不尔，无色彼应无境故。设许变色，亦定缘种，勿见分境不同质故。

讲解：四者一识的俱时心、心所法，虽为同聚，而体用各异，在这同聚异体的彼此之间，展转相望，唯有增上，而无所缘。因为诸相应法，所仗以现起影像的本质，同为阿赖耶识之所变，他们都是同一所缘，没有互相为缘的意义。

另有一种解释，或依见分的同聚心、心所说，那是不能互相为缘的，因为没有那个见分能缘同时的其他见分。若依相分来说，那就有相缘的意义了。因为一切相分都是互为本质而生起的。如本识中的诸法种子，同时为触等五遍行心所的相分本质。如果不是这样，那无色界人的触等心所，就无境可缘了。既然有境，那境必是仗著本识所变的质而生起的。纵许无色界的第八识能够变色，那触等五个心所，也同本识是一样的决定缘种。不可说第八王、所六个见分境不同本质，当知从诸相分容互为质说，所以有相缘义。

论文三十三：自体相分，为见二缘，见分于彼，但有增上，见与自证相望亦尔。余二展转，俱作二缘。此中不依种相分说，但说现起互为缘故。

讲解：五者同一心所的相、见等分，叫做自体。自体的相分，能为见分作所缘缘、增上缘二种缘。若是见分于彼相分，那就只有增上一缘，而没有所缘缘了，因为相分没有缘境的作用。见分与自证分相望，也是这样，见望自证，能为二缘，自证望见，但有增上。因为见分有时非量，它不能缘自证的现量境故。其余的自证分与证自证分，展转相望，都有所缘缘、增上缘二缘，因为它们都是现量所得，有互相为缘的功用。

种子也属相分，为什么不说见分与种子互缘呢？应知这不是依种子为相分来说的，不过是说现行与现行互相为缘而已。

论文三十四：净八识聚，自他展转皆有所缘，能遍缘故。唯除见分非相所缘，相分理无能缘用故。既现分别缘种现生，种亦理应缘现种起，现种与种能作几缘？种必不由中二缘起，待心、心所立彼二故。现于亲种具作二缘，与非亲种但为增上。种望亲种亦具二缘，于非亲种亦但增上。

讲解：现行染八识聚，展转为缘之理，已如上述。现在说现行净八识聚展转为缘。净八识聚，无论是自身、他身，或自身八识的异体、自体，展转相望，都有所缘。因为究竟清净的佛果八识，能遍缘一切法故。但在自体的四分法中，要除去见分望于相分的非所缘缘。因为按道理说，相分是本识的亲所变相，它没有能缘的作用。

既然现行分别，由其种子及现行而生，那种子按道理说，也应当由现行及种子而起。然则能生的现行、种子，给所生的种子作几缘呢？种子必定不由四缘中的等无间、所缘缘二缘而起，因为那中间二缘，是待心、心所为果而建立的，种子不是心、心所，所以它不由二缘生起。既然不由中间二缘生起，当然是由初后的因缘、增上缘二缘而起了。现行对于它亲自所熏的种子，具有因缘和增上二缘，若与非自亲所熏种，那就只有增上一缘了。种子望于亲所生种，亦具有因缘及增上二缘，若于异性的非亲种，也只有增上一缘。

论文三十五：依斯内识互为缘起，分别因果理教皆成。所执外缘设有无用，况违理教，何固执为？虽分别言，总显三界心及心所，而随胜者，诸圣教中多门显示，或说为二、三、四、五等。如余论中，具广分别。

讲解：依此内识的种子与现行，互为缘起，在理教上都能够成立。至于所执的心外之缘，莫说没有，有亦无用，况且违背理教。既然如此，何必要那样固执呢？颂中所说的‘彼彼分别’的话，虽是总显三界的心、心所法，然而随其偏胜而言，在一切圣教中曾以多门显示，或说为二、或说为三、或说为四、五不等，这在后面的三自性中，当为详释。余如《瑜伽》、《显扬》等论里，都有很多的说明。

第五章 释违理难·有情生死相续的由来

论文一：虽有内识，而无外缘，由何有情生死相续？颂曰：由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

讲解：有问曰：‘虽然有内识，如果没有外缘的话，为什么三界有情，生死、死生，相续不断，难道说不是由于外缘之力吗？’颂中的答覆，前二句是说明生死相续之由；后二句是说明如何相续。

论文二：论曰：诸业，谓福、非福、不动，即有漏善、不善、思业，业之眷属亦立业名，同招引满异熟果故。此虽才起无间即灭，无义能招当异熟果。而熏本识起自功能，即此功能说为习气，是业气分熏习所成，简曾现业，故名习气。如是习气，展转相续，至成熟时，招异熟果，此显当果，胜增上缘。

讲解：这以下是以论文来解释颂义。颂文首句曰‘由诸业习气’，诸业就是：福业、非福业、不动业，也就是有漏善、不善、思业。福，就是感得人天善趣的异熟总报，及顺五趣受的善业别报。非福，就是感得三恶趣的异熟总报，及顺五趣受的不善业别报。不动，就是感得色、无色界的异熟总报，及顺色、无色界受的禅定别报。业的眷属也立业之名，因为它们和业一样，能够招感总报和别报。这种业刚生起马上就消灭，无别义理能够招感当来真异熟果。现行之业当造之时，熏于本识，生起自业之功能，这功能就是颂文所说的习气，因为这种功能是业的气分，这就是习气一名的由来。这习气是由现行熏习而来，它不同于萨婆多部过去有体的‘曾业’，也不同于顺世外道所说的一切果唯现业所得，所以称为习气。这种习气展转相续，到成熟的时候就能招感或总、或别的异熟报果，这表示习气是当来得果的增上缘。与亲能辨果的因缘不同。

论文三：相见、名色、心及心所、本末，彼取皆二取摄。彼所熏发，亲能生彼本识上功能，名二取习气，比显来世异熟果心，及彼相应诸因缘种。俱谓业种二取种俱，是疏亲缘互相助义，业招生显，故颂先说。

讲解：这是解释第二句颂文‘二取习气俱’。二取有四说，一者相、见二取，所取的相，及能取的见。二者名、色二取，即五蕴中的色蕴，受、想、行、识四无色蕴，即名。三者心及心所二取，一切五蕴，都不离心、心所法。四者本、末二取，取第八识的总报为本，取余识的别报为末。以上的四种二取，都属于颂文中的二取所摄。彼所熏发在根本识上那亲能生彼自果的功能，叫做二取习气。这表显二取习气，是未来世的异熟心，及彼相应诸法亲能办果的因缘种子，与业种子不同。

‘二取习气俱’的‘俱’字，是说诸业及二取种子，都能俱时感生自果。诸业种子，是感果的增上疏缘；二取种子，是生果的亲因缘，他们有互相为助的意义。二种虽是俱时，而业种子的感招生果力显，所以颂中先说业种子，后说因缘。

论文四：前异熟者，谓前前生业异熟果；余异熟者，谓后后生业异熟果。虽二取种受果无穷，而业习气受果有尽，由异熟果性别难招，等流、增上性同易感。由感余生业等种熟，前异熟果受用尽时，复别能生余异熟果。由斯生死轮转无穷，何假外缘方得相续？此颂意说：由业、二取，生死轮回皆不离识，心、心所法为彼性故。

讲解：这是解释后二句颂文，即‘前异熟既尽，复生余异熟’。所谓前异熟，不但是前世一生，也是前世之前多生的业感异熟报果。所谓‘后异熟’，不但是后世一生，也是后世之后多生的业感异熟报果。虽二取种子受果无穷，而业习气受果有尽。因为异熟果，在性别上业是善恶，果是无记；在招果上他必待异世成熟，方能得果，所以业习气受果有尽。等流和增上二果，一则性同，即业是善恶，果亦善恶；二则易感，即于熏成种子的同时，便能生果，所以二取种子受果无穷。

为要感得当来余生业种，及二取种子的成熟，所以现在身中的前异熟果，到临终受用尽时，又能别生来世的余异熟果。由此业果不断，有情的生死轮转无穷。何必要假藉外缘才能生死相续呢。

由上所讲，可知颂文的意思是：由于业及二取为因缘，从生死轮回都不离识，并不是心外之法使之生死相续。因为生死因果，是以心、心所法为体性的缘故。

论文五：复次，生死相续，由诸习气，然诸习气总有三种：一、名言习气，谓有为法各别亲种。名言有二，一、表义名言，即能诠义音声差别。二、显境名言，即能了境心、心所法。随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。二、我执习气，谓虚妄执我、我所种。我执有二，一、俱生我执，即修所断我、我所执。二、分别我执，即见所断、我我所执。随二我执所熏成种，令有情等自他差别。三、有支习气，谓招三界异熟业种。有支有二，一有漏善，即是能招可爱果业。二者诸不善，即是能招非爱果业。随二有支所熏成种，令异熟果善、恶趣别。应知我执有支习气，于差别果，是增上缘。

讲解：再者，有情的生死相续，并非由于外缘，而是由一切习气之所使然。然而习气虽多，总说只有三种，第一种是名言习气，就是生起一切有为法的各自直接种子。名言种亦有二种，一者是表义名言，就是能诠表义理的音声差别。二者是显境名言，就是在前七识里，除去相分心外，其余能够了境的心、心所法。随著这表义、显境二种名言所熏成的种子，作为有为法亲办自果的各别因缘。

第二种是我执习气，就是虚妄执著我及我所，熏成自他差别的种子。但这我执亦有二种，一是俱生我执，即修道位所断那第六、七识所执的我及我所。二是分别我执，即见道位所断的那第六意识所执的我及我所。随著这俱生、分别二种我执所熏成的种子，能使一切有情，有自、他的差别，所以叫做我执习气。

第三种是有支习气，就是能招三界异熟果报的善、恶业种。但这有支亦有二种，一者是有漏善有支，就是能招人天善趣可爱果的业种。二者是诸不善有支，就是能招三恶趣非可爱果的业种。随著这有漏善、不善二种有支所熏成的种子，令异熟报果有善趣和恶趣的差别。

以上这三种习气，我执习气和有支习气，在不同的果报上都是增上缘。

论文六：此颂所言业习气者，应知即是有支习气；二取习气应知即是我执、名言二种习气，取我、我所及取名言而熏成故，皆说名取。俱等余文，义如前释。

讲解：这颂中所说的‘诸业习气’，应知指的就是有支习气说的。至于‘二取习气’，应知指的就是我执、名言二种习气。因为二取习气，是取著我和我所，及取著名言而熏成的，所以都说为取，名二取习气。至于颂中其余的文义，都同前面的解释一样，这里就不再费词了。

第六章 惑、业、苦与十二有支

论文一：复次，生死相续，由惑、业、苦，发业润生烦恼名惑，能感后有诸业名业，业所引生众苦名苦。惑、业、苦种皆名习气，前二习气与生死苦为增上缘，助生苦故，第三习气，望生死苦能作因缘，亲生苦故。颂三习气，如应当知。惑苦名取，能、所取故，取是著义，业不得名。俱等余文，义如前释。

讲解：再者，有情的生死相续，并非由于外缘，而是出于惑、业、苦之所致。能够发业的是分别烦恼，滋润业种使之受生的，是俱生烦恼，这发业润生的烦恼就叫做惑。能招感后有总别报果的一切造作，就叫做业。业所引生的三苦、八苦，就叫做苦。

由这现行惑、业、苦所熏成的种子，都叫做习气。前二种的惑、业习气，望生死苦果为增上疏缘。因为他们对于苦果，只能助生而不能亲生之故。第三种的苦习气，望生死苦果能作因缘。因为他能办体亲生苦故。

颂中所说的三种习气，那二取习气，就是这里所说的惑、苦种子；业习气就是这里所说的业种子了。何以惑、苦二者名取，而业不名取呢？因为惑是能取，

苦是所取，所以惑、苦都名为取。取是执著的意思，业非执著，所以他不得名之为取。至于‘俱’等其余的文义，同于前释，勿劳再说。

论文二：此惑业苦，应知总摄十二有文，谓从无明乃至老死，如论广释。然十二支略摄为四，一、能引支：谓无明、行，能引识等五果种故。此中无明，唯取能发正感后世善、恶业者，即彼所发乃名为行。由此一切顺现受业，别助当业，皆非行支。

讲解：应知这惑、业、苦，总包括十二有支，即是无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。这在《瑜伽论》上有详细解释。然而十二支可以略为四支，即一者能引支，就是无明、行，能够引生识、名色、六入、触、受五支果报的种子。但这里所说的无明，不同于常途所说，而是唯取能够引发正感后世善、恶总业者，至于那不能发业，或助感别业的无明，则非其所取。即这种无明所发正感后世善、恶总业，就叫做‘行’。由此当知，一切不感当果的顺现受业，以及唯助当果的别报业，都不是这能引支中的行支所摄。

论文三：二、所引支：谓本识内，亲生当来异熟果摄识等五种，是前二支所引发故。此中识种谓本识因，除后三因，余因皆是名色种摄；后之三因，如名次第，即后三种。或名色种，总摄五因，于中随胜立余四种。六处与识总别亦然。集论说识亦是能引，论中业种名识支故，异熟识种名色摄故。经文识支通能所引，业种识种俱名识故，识是名色依，非名色摄故。识等五种由业熏发，虽实同时，而依主伴、总别、胜劣、因果相异，故诸圣教假说前后，或依当来现起分位有次第故，说有前后。由斯识等亦说现行，因时定无现行义故。复由此说生引同时，润未润时必不俱故。

讲解：第二是所引支，就是第八识里亲生当来异熟果的识、名色、六入、触、受五果种子，因为他们都是前无明、行二支所引发的，所以叫做所引支。这五支中的识种，就是本识之因，也就是阿赖耶识的因缘种子。除了后三因外，其余的前二因，都属于名色种摄。后之三因，如其名称的次第，就是六入、触、受。或以名色种总摄五因，于中随其殊胜，建立了其余识、处、触、受四支种子，六入和识种，总别之义也是如此。六入与识的总别，准此亦然。也就是说，六入种与识种，也一样的可以总摄五因，随其殊胜，建立其余的四种。

《集论》说识也是能引支，因为识中的业种子称为识支，异熟识的种子属于名色种子。《缘起经》说识支通能引支和所引支，业种子和识种子都称为识，识是名色的所依，并不属于名色。识等五支由业所熏发，感招之位虽然同时，但主伴、总别、胜劣、因果之相不同，所以诸圣人之教假说前后，或依当来生起分位，或依现在已起分位，因为次第而说识等五支前后不同。所以，《十地经论》等说，识等五支也有现行，因为在因位时肯定没有现行的意思。因此，《缘起经》又说生与引同时，润与未润肯定不能同时。

论文四：三、能生支：谓爱取有，近生当来生老死故。谓缘迷内异熟果愚，发正能招后有诸业为缘，引发亲生当来生老死位五果种已，复依迷外增上果愚，缘境界受，发起贪爱，缘爱复生欲等四取，爱取合润，能引业种及所引因，转名

为有，俱能近有后有果故。有处唯说业种名有，此能正感异熟果故。复有唯说五种名有，亲生当来识等种故。

讲解：第三是能生支，就是爱、取、有三支，因其能近生当来生与老死的二苦果故，所以叫做能生支。有情在受内异熟时，由于迷内异熟果的无明，对后世的住、老死苦，不能如实了知，随其所应就发正能招感后有的诸业（行支），以此诸业为增上缘，引发当来生、老死位的识等五果因缘种。进一步复又依于迷外增上果的无明，以境界受为缘，发起贪爱烦恼（爱支），以爱为缘，复又生起欲取、见取、戒取、我语取等的四取（取支）。由这爱取和合的资润，能引业种及所引因的五种，就转名为有了。

但为什么叫做有呢？因为这六类种子都能直接产生最近未来的结果。有的地方唯说业种名之为有，因为它能直接招感异熟果的关系。又有的经论说识、名色、六入、触、受五法种子称之为有，因为它们能够直接产生未来的识等。

论文五：四、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。

讲解：第四是所生支，就是生及老死二支。因为这二支是直接由爱、取、有三支的近所生果。意谓从中有初生以后到本有，未衰变位都是生支，衰变现象来到名之为老，身坏命终，乃名为死。

论文六：老非定有，附死立支。病何非支？不遍定故。老虽不定，遍故立支。诸界趣生除中天者，将终皆有衰朽行故。名色不遍，何故立支？定故立支，胎、卵、湿生者，六处未遍，定有名色故。又名色支，亦是遍有。有色化生初受生位，虽具五根而未有用，尔时未名六处支故。初生无色虽定有意根，而不明了，未名意处故。由斯论说，十二有支，一切一分上二界有。

讲解：有情不一定活到老，也有中途夭亡的，所以附属于死，共立为一支。

外人问曰：病，为什么不立一病支呢？论主答曰：因为病不遍三界、五趣，并且不是定有。老虽然不定有，但由于它是普遍的有，所以立支。诸界、诸趣、诸生，除中途夭逝者外，临终之时，根、识都都会衰朽，显出老态，所以为立老支。

外人复问：名色并非普遍存在，为什么要立支呢？论主答曰：名色是决定有，而且也是普遍有，色界化生的有情，在初生时虽已具足五根，但还没有生触的作用，此时但称名色，不名六处；初生于无色界的有情，虽定有意根，而思量尚不明了，但有名及色种依识而转，尚不称意处。由此《瑜伽论》说：十二有支在欲界全有，在色界、无色界各有一部分。

论文七：爱非遍有，宁别立支？生恶趣者，不爱彼故。定故别立，不求无有。生善趣者定有爱故，不还润生爱虽不起，然如彼取定有种故。又爱亦遍，生恶趣者，于现我境亦有爱故。依无希求恶趣身爱，经说非有，非彼全无。

讲解：外人问：爱并不是普遍的有，何以别立为一支呢？如生恶趣的有情，并不爱彼苦报啊！论主答称：爱虽非普遍，但决定是有，所以别立为支。怎知决定有呢？除了求无后有及生恶趣者外，其余不求无后有及生善趣者，都决定有爱。不还果人生地润生，虽然不起现爱，然而如彼自身取支一样，定有爱的种子。这不过是随问而答，并非尽理，还有依正理的解释：爱不但定有，而且也是遍有，因为生恶趣的有情，虽于未生当生的苦报不起爱欲，然而于已生的现我身境却不能无爱。经上依于没有希求当生恶趣身的爱，才说生恶趣没有爱起，并不是说恶趣有情诸爱全无。

论文八：何缘所生立生老死，所引别立识等五支？因位难知差别相故，依当果位别立五支。谓续生时因识相显，次根未满名色相增，次根满时六处明盛，依斯发触，因触起受，尔时乃名受果究竟。依此果位立因为五，果位易了，差别相故，总立二支以显三苦。然所生果若在未来为生厌故，说生老死。若至现在，为令了知分位相生，说识等五。

讲解：所生的是果，所引的是因。以因望于现行的果，因有多少，果亦应有多少。为什么所生只立生老死二支，而所引立有识等五支呢？论主回答：因为在因位，很难知其差别之相，所以经典上才依著当生的果位，别立因支为五。意谓于当来初生之时果识初起，即是因识相显。于次识位五根未满以前，名色相貌增长，至五根满时，因名、色而六处明盛，依此六处发触，因触起受，这时方名为受果究竟。即依识、名色、六入、触、受这当起果位的次第，立因支为五。

所生果位，因其差别相容易了知，所以总立生、老死二支，来显示行苦、坏苦、苦苦的三苦——生显行苦、老显坏苦、死显苦苦。然而，这所生的果若在未来，为令有情生厌离心故，所以才说生、老死二支，若至现在，为令有情了知生、老死的分位生相之故，所以才说识等五支的差别。

论文九：何缘发业总立无明，润业位中别立爱、取？虽诸烦恼皆能发润，而发业位无明力增，以具十一殊胜事故。谓所缘等，广如经说。于润业位爱力偏增，说爱如水，能沃润故。要数灌溉方生有芽。且依初后，分爱取二，无重发义，立一无明。虽取支中摄诸烦恼，而爱润胜，说是爱增。

讲解：外人问：一切烦恼都能发业、润业，为什么在发业位中总立无明，在润业位中别立爱、取呢？论主答曰：虽然一切烦恼都能发业，然而在发业位中所有烦恼都没有无明的功力增胜，因为它具有十一种殊胜事件（注：十一殊胜事是：所缘胜、行相胜、因缘胜、等起胜、转异胜、邪行胜、相状胜、作业胜、障碍胜、随转胜、对治胜。）虽然各种烦恼皆能润生，但于润业位爱力偏增，因为圣教皆说爱有如水，能沃能润。经过多次灌溉才能使它生芽。而且依初后分爱、取支，发业之义不可重发，立一无明、如一芽生。虽然取支当中包括各种烦恼，但爱润生殊胜，故说爱增胜。

论文十：诸缘起支皆依自地，有所发行依他无明，如下无明发上地行。不尔，初伏下地染者，所起上定应非行支，彼地无明犹未起故。从上下地生下上者，彼缘何受而起爱支？彼爱亦缘当生地受，若现若种，于理无违。

讲解：外人问：诸缘起支，都是依自地缘起呢，还是亦依他地？论主答：虽然诸缘起皆依自地，但有所发行，也得依他地无明，如以下地无明发上地行者便是。否则的话，那初伏下地染，所起的未到上定，就应该不是行支了。因为上地无明，要到根本定后，才能生起，此时既无无明，他如何能发为行支。

外人再问：有情从现在的上地，当生下地，或从现在的下地，当生上地时，他们是缘当生地的受，还是缘现居地的受？论主答曰：都缘，不但缘现居地受，而且也缘当生地受。无论是俱时的现行受，或前时的种子受，都于理无违。

论文十一：此十二支，十因二果，定不同世。因中前七，与爱取有，或异或同。若二、三、七，各定同世。如是十二，一重因果，足显轮转及离断常，施設两重实为无用，或应过此，便致无穷。

讲解：十二支的前十支是因，后二支是果，约一期生死为一世而论，这十二支的十因二果，定不同世。至于因中的前七支，与爱、取、有三支，或者异世，或者同世，则不一定。十二支中，生、老死二支，爱、取、有三支，无明、行、识、名色、六处、触、受七支，各各决定同世。这样的十二有支，只设立一重因果关系，就能说明轮回的理论，并脱离断见和常见。像说一切有部理论施設两重因果关系，实在无用。或者应更超过三世两重因果，这就犯无穷过失。

论文十二：此十二支义门别者：九实、三假。已润六支，合为有故，即识等五，三相位别，名生等故。五是一事，谓无明、识、触、受、爱五，余非一事。三唯是染，烦恼性故。七唯不染，异熟果故。七分位中，容起染故，假说通二，余通二种。无明、爱、取，说名独相，不与余支相交杂故。余是杂相。六唯非色，谓无明、识、触、受、爱、取，余通二种。皆是有漏，唯有为摄，无漏无为，非有支故。

讲解：此下是把十二有支，分作十六门来解释：一者假实分别门：前九支是实，后三支是假。何以说后三支是假？因为爱、取所已润的行、识、名色、六入、触、受六支种子，合名为有，即此六支中的识等五种子，于现起时所显那生、异、灭三相的分位差别，就叫做生、老死，这有、生、老死的后三支，都没有实在的自体，所以说之为假。

二者一非一事门：十二支中有五支是各唯一事，非二别体，就是无明、识、触、受、爱五支。其余的七支，如：行通善染，取通余惑等，都非一事。

三者染不染门：染是染污，不染是善、无记。无明、爱、取三支唯是染污，因为它们是以烦恼为体性。识等五支，及生、老死二支，这七支唯是不染，因为他们的体性是无记的异熟总果。但在现行的分位中，也容或起染，而体实非染，所以《瑜伽论》假说通染、不染二。其余的行通善、染；有通善、染、无记，所以说‘余通二种’。

四者独杂分别门：无明、爱、取三支，说名独相。因为他们纯以自体为支，不与余支相交杂故。其余九支，都是杂相。原因是他们以行等六支转名为有、生、老死的，这样六转名三，三揽六成，岂不都成为杂相了吗。

第五是色非色门：十二支中，无明、识、触、受、爱、取这六支唯是心法，所以说‘六唯非色’。其余行等六支，通色、心二法，所以说‘余通二种’。

六者有漏有为无漏无为门：十二有支都是有漏，都属于有为法。因为无漏法没有缘起的意义，所以不是有支。

论文十三：无明、爱、取，唯通不善、有覆无记，行唯善、恶，有通善、恶、无覆无记。余七唯是无覆无记，七分位中，亦起善、染。虽皆通三界，而有分有全。上地行支能伏下地，即粗苦等六种行相，有求上生而起彼故。一切皆唯非学无学，圣者所起有漏善业，明为缘故，违有支故，非有支摄。由此应知，圣必不造感后有业，于后苦果不迷求故。杂修静虑资下故业，生净居等，于理无违。

讲解：七者三性门：无明、爱、取三支通不善及有覆无记。行支唯通善、恶，不通无记，因为无记不能感果。有支通善、恶、有覆无记三性，因为有支是行等六支所合。其余识等五支及生、老死二支，唯是无覆无记，因为这七支都是异熟性，假使是现起分位的话，那他也通善、恶。

八者三界分别门：十二有支，虽说皆通三界，而分、全不等，欲界摄十二支全；色无色界各有一部分。所以论说欲界具一切支，色无色界一切一分。

九者能治所治门：上地的行支，能伏下地烦恼。什么是上地行支？就是观下界的十二支为粗、苦、障；欣求上界为静、妙、离的六种行相，而求生上界者，为断下界烦恼所起的观行，所以是上地行支。

十者学等分别门：谓十二有支，都非有学及无学，而是非学、非无学的异生，不通有学及无学，因为学、无学是与流转相违的，如初果以上的圣者，虽有所起的有漏善业，但他们以无漏明慧为缘所起，与有支相违，所以不属有支所属。由此应知圣者肯定不造招感后有的业，因为圣者们于后有苦果不迷不求。于此有一问题，不还果等杂修五净居业，是不是行支，若是行支，圣便造业；若不是行支，它如何能感生净居天的总报？答曰：当知不还的圣者，杂修第四静虑，以无漏资助所造的有漏事业，由净居以下的无云等三天而生于净居天，这业不是圣者所造，于道理不相违背的。

论文十四：有义，无明唯见所断，要迷谛理能发行故，圣必不造后有业故。爱取二支唯修所断，贪求当有而润生故，九种命终心，俱生爱俱故，余九皆通见修所断。有义：一切皆通二断。论说预流果，已断一分有支，无全断者故。若无明支唯见所断，宁说预流无全断者？若爱、取支唯修所断，宁说彼已断一切支一分？又说三界一切烦恼皆能结生，往恶趣行，唯分别起烦恼能发，不言润生唯修所断，诸感后有行，皆见所断发。

讲解：十一者是三断门：此有二种异说。第一师说：无明唯是见道所断。因为必须要迷于谛理的无明，才能发为行业，圣者必定不造后有业故。假使不是见道所断，那见道就不能照见真理，圣者也不能不造后有业了。爱、取二支唯是修道所断。因为贪求后有而是以爱、取为润生的；九种命终心（注：三界有情临命终时，各有润生三爱），都与俱生的润生爱俱起之故。假使不是修道所断，阿罗汉何以不受后有？其余九支，皆通见、修所断。

第二师说：十二有支，一切都通见、修所断。因为《瑜伽论》上说：预流果已断一切一分有支，并没有一支一支的完全断尽。假使无明是唯见所断的话，那论上为什么不说预流果全断一切有支，而说无全断呢？假使爱、取二支是唯修所断的话，那论上为什么说预流果未断一切支，而说已断一切支的一分呢？又说：三界一切烦恼都能结生；往恶趣行，唯是分别所起的烦恼能发。既不说润生烦恼唯修所断，而说三界烦恼都能结生，怎知爱、取二支是唯修所断？既不说一切趣惑后有行，都是由见道所断的烦恼所发，而说往恶趣行为分别烦恼所发，怎知无明是唯见所断。

论文十五：由此故知无明、爱、取三支，亦通见修所断。然无明支正发行者，唯见所断，助者不定，爱、取二支正润生者，唯修所断，助者不定。又染污法自性应断，对治起时彼永断故。一切有漏不染污法，非性应断，不违道故。然有二义说之为断：一、离缚故，谓断缘彼杂彼烦恼。二、不生故，谓断彼依令永不起。依离缚断说有漏善、无覆无记唯修所断，依不生断，说诸恶趣，无想定等唯见所断。说十二支通二断者，于前诸断如应当知。

讲解：第二师继续申张正义曰：由以上所说的道理，应当知道不但其余九支，即是此无明、爱、取三支，亦通见修所断。然而无明对于发行，有正、助之别，若是正发行的，唯见所断；若是助发行的，则不一定，因为论说往恶趣行，唯分别惑发，就是显示助发人天总报的业行，亦通修断。爱、取二支对于润生，也有正、助之别：若是正润生的，唯修所断；若是助润生的，也不一定。因为论说三界一切烦恼都能结生，四取俱名为取，所以亦通见断。

有问曰：所谓十二支通见、修二断，是怎样的断法？一切不善及有覆无记的染污是自性应断；因为这染法种子，到了对治的无漏明法起时，他就永远的断绝了。一切善及无覆无记的有漏不染污法，非性应断，因为他们与无漏圣道并不相违。不过这善无记法，虽非性应断，然而有二种意义，也可以说之为断：一是离缚断：就是断缘彼烦恼，断杂彼烦恼。什么叫做断缘彼烦恼？随七转识缘彼有漏善法等境所生的烦恼，叫做‘缘彼烦恼’：能缘的烦恼断时，说所缘的善法等境名为得断，叫做‘断缘彼烦恼’。

什么叫做断杂彼烦恼？有漏善法为烦恼所引而成，如六识所起的善法，就是依第七识的烦恼而成为有漏的，这就叫做‘杂彼烦恼’。第七识的烦恼断时，也说六识善法名为得断，叫做‘断杂彼烦恼’。除了离缚断之外，二是不生断：此有二义：一者，断彼因依，令果不生。如三恶趣果，因依见惑；见惑因断，则果永不生。二者，断彼果依，令因不起。如三恶趣的别报善业，果依见惑，见惑果断，则因永不起。

依前‘离缚断’的缘故，所以《瑜伽论》上说：有漏善法及无覆无记，唯是修道所断。依后‘不生断’的缘故，所以又说：一切恶趣的异熟趣体，及无想定、无想定天等，唯是见道所断。至于《瑜伽》等论说十二有支通二断者，于前诸断中如无明、爱、取三支，通见、修二断，亦通自性断。其余见修所断的染污者，通自性断：不染污者，通离缚、不生二断，这是应当知道的。

论文十六：十乐舍俱，受不与受共相应故，老死位中，多分无乐及客舍故。十一苦俱，非受俱故。

讲解：十二者是三受分别门：在这十二支中，除受、老死二支以外，其余十支，与乐受和舍受相应，因为受不与受相应。老死位中大部分无乐及客舍。十二支中，除受支以外的十一支与苦受相应，因为受不与受相应。

论文十七：十一少分坏苦所摄，老死位中多无乐受，依乐立坏，故不说之。十二少分苦苦所摄，一切支中有苦受故。十二全分行苦所摄，诸有漏法皆行苦故。依舍受说，十一少分，除老死支，如坏苦说。实义如是，诸圣教中，随彼相增，所说不定。

讲解：十三者是三苦分别门：十二有支，除老死外，其余十一支的少分，为乐事离去的坏苦所摄，因为老死位中多分没有乐受，今依乐受变坏建立坏苦，所以不说老死亦为坏苦所摄。十二支的少分为苦事所成的‘苦苦’所摄。原因是一切支中都有苦受。十二支的全分为迁流无常的‘行苦’所摄，因为诸有漏法，无非都是行苦。若依三受门的舍受来说行苦，除老死支外，其余十一支的少分为行苦所摄，其义同坏苦所说。

以支摄苦的体相，实义不过如此，但在诸圣教中，或但约果，或通因果，随义相增的说法就不一定了。

论文十八：皆苦谛摄，取蕴性故。五亦集谛摄，业烦恼性故。

讲解：十四者是四谛门：十二有支都属于苦谛所摄，因为它们是以烦恼生蕴，蕴生烦恼的有漏‘取蕴’为性。其中行、有、无明、爱、取五支属于集谛，因为行、有二支是业性，无明、爱、取三支是烦恼性，都有集谛的招感义。

论文十九：诸支相望增上定有，余之三缘有无不定，契经依定唯说有一，爱望于取，有望于生，有因缘义。若说识支是业种者，行望于识亦作因缘。余文相望无因缘义。而集论说无明望行有因缘义，依无明时业习气说。无明俱故假说无明，实是行种。瑜伽论说诸支相望无因缘者，依现爱取唯业有说。无明望行，爱望于取，生望老死，有余二缘。有望于生，受望于爱，无等无间，有所缘缘。余支相望二俱非有。此中且依邻近顺次，不相杂乱实缘起说。异此相望为缘不定。诸聪慧者如理应思。

讲解：十五者是四缘门：十二支一一相望，四缘中的增上缘是决定有的：其余三缘有、有无不定。契经上唯说有一增上缘者，就是依这决定有的意义而说的。

爱支望于取支，有支望于生支，有因缘的意义。若以对法说识支是业种的话，则行支望于识支，识也可以作为行的因缘。除此之外，余支相望，都没有亲生因缘的意义。

然而《集论》上说，无明望行有因缘义者，那是依无明俱时的思业习气而说的。因为业习气是与无明俱时的。《瑜伽论》说爱、取、有三支无因缘义，那是依现行的爱、取，及唯业种的有来说的，并非依种的爱、取，及识等五种的有而说。

无明望行、爱望于取、生望老死，这三支不但有增上缘，且亦有等无间缘及所缘缘。若是有望于生、受望于爱，那就没有等无间，唯有所缘缘了。其余如行望于识，乃至触望于受、取望于有，则二缘俱无。因为他们都不是现行的心、心所相引生的，所以没有等无间；不是能缘虑心，所以没有所缘缘。

此处所说诸支相望为缘，是依邻近、顺次、因果前后不相杂乱、实缘起的四个条件而说的。异此相望，则为缘不定。一切聪明智慧的人，应如理而思。

论文二十：惑业苦三摄十二者：无明爱取是惑所摄，行有一分是业所摄，七、有一分是苦所摄。有处说业全摄有者，应知彼依业有说故。有处说识业所摄者，彼说业种为识支故。惑业所招独名苦者，唯苦谛摄为生厌故。由惑业苦即十二支，故此能令生死相续。

讲解：第十六是三道门：惑、业、苦三道包括十二有支，无明、爱、取三支，是惑所摄。行支及行所润的一分是业所摄，识、名色、六入、触、受、生、老死七支全部，和有的一部分是苦所摄。《瑜伽论》上说业全摄有，应知这是依业有而说的。

《集论》上说识也是为业所摄，意思是说业的种子为识支。何以惑业不名为苦，唯其所招的当果独名为苦呢？因为惑业亦属集谛，所招的当果唯苦谛摄。又为使有情对苦生厌，不再起惑造业之故，所以独以所招名之为苦。

由于这惑、业、苦三，就是十二支的缘故，能令有情生死轮回，相续不断。

论文二十一：复次、生死相续，由内因缘，不待外缘，故唯有识。因谓有漏、无漏二业正感生死，故说为因。缘为烦恼、所知二障助感生死，故说为缘。所以者何？生死有二：一、分段生死：谓诸有漏善、不善业，由烦恼障缘助势力，所感三界粗异熟果。身命短长随因缘力，有定齐限，故名分段。

讲解：再者，有情的生死相续，由于内部因缘，不需要外部条件，所以说唯有识。什么是内部因缘，因就是有漏和无漏二业，因为这二业能正感生死，所以说名为因。缘就是烦恼障所知障，因为这二障能助二业招感生死，所以说名为缘。为什么要这样分别？因为生死有二种，一者分段生死，二者变易生死：一、分段生死：就是一切有漏善、不善业的正因，由烦恼障助缘的势力，所感三界的粗异熟果。由于因缘之力，身体和寿命的长短，都有一定的齐限，不得错乱。所以名为分段生死。

论文二十二：二、不思议变易生死：谓诸无漏有分别业，由所知障缘助势力，所感殊胜细异熟果，由悲愿力改转身命，无定齐限，故名变易。无漏定愿正所资感，妙用难测，名不思议。或名意成身，随意愿成故，如契经说，如取为缘，有漏业因续后有者而生三有，如是无明习地为缘，无漏业因，有阿罗汉、独觉、已得自在菩萨，生三种意成身。亦名变化身，无漏定力转令异本，如变化故。如有论说，声闻、无学永尽后有，云何能证无上菩提？依变化身证无上觉，非业报身，故不违理。

讲解：二、不思议变易生死：就是一切无漏后得的有分别业为亲因，由所知障助缘的力势，所感殊胜的细异熟果。这细异熟果，能由悲愿力改变身命的长短，没有一定的限度，所以名为变易。由无漏定愿的正所资生，正所感得妙用难测，非凡夫二乘所能计度，所以名不思议。也可以称为意成身。因为这生死果是随著大悲意愿之所成。

《胜鬘经》上说：如果以取为缘（即烦恼障缘），以有漏业为因，继续后有者，便生三界之有；如果以无明习地为缘（即所知障缘），以无漏业为因，那就有阿罗汉、独觉、已得自在菩萨，生这三种的意成身了。这不思议变易生死，亦名变化身。因为由无漏定力，转令异于本有的分段身，清净微妙，如变如化故。这变化身，虽是从喻得名，亦不违理，例如《显扬论》上说：声闻、无学果等，他们已永尽后有，不再受分段生死，如何能不住涅槃，不厌生死，自行化他，证无上菩提呢？当知他们是依变化身证无上觉的，并不是业报身证得的，所以变化身从喻得名，并不违理。

论文二十三：若所知障助无漏业能感生死，二乘定性应不永入无余涅槃。如诸异生拘烦恼故。如何道谛实能感苦？谁言实感？不尔、如何？无漏定愿，资有漏业，令所得果相续长时，展转增胜，假说名感。如是感时，由所知障为缘助力，非独能感。然所知障不障解脱，无能发业润生用故。何用资感生死苦为，自证菩提利乐他故。谓不定性独觉、声闻，及得自在大愿菩萨，已永断伏烦恼障故，无容复受当分段身。恐废长时修菩萨行，遂以无漏胜定愿力，如延寿法资现身因，令彼长时与果不绝，数数如是定愿资助，乃至证得无上菩提。

讲解：有外人问曰：假使以所知障为助缘，无漏业能感变易生死的话，那二乘定性声闻就应当不能永入无余涅槃。论主答曰：二乘定性，为所知障所拘碍，驰流于无相涅槃，不趣无上正等菩提，那就像所有有情众生，虽有无漏种，但由于所知障所拘碍，驰流生死，不趣涅槃一样。

外人又问：前说无漏正感生死，那无漏道谛，为什么实际上能招感生死苦报呢？答曰：谁说道谛实际上能感苦报？外人复问：如果不是这样，感义又是如何呢？答曰：由第四禅的无漏胜定，资有漏业，令其所得的果，相续长时，新新不绝，展转增胜，实则是无漏业感，不过由于无漏的资助力胜，假说名感而已，并不是无漏实能感苦。这样无漏感时，还得由所知障作为缘助，并不是无漏业独能感果。然所知障，但障菩提，不障解脱，因为他没有无明烦恼发业润生的功用。

外人再问：二乘无学，他们尽此报身必永入灭，为什么还用资感生死苦呢？因为要自证菩提，利乐有情，所以要资感生死。就是不定性的独觉、声闻，以及得了自在的大愿菩萨，他们这些二乘已永断烦恼障：菩萨已永伏烦恼障，都无容再受当来的分段身了。然而又恐怕分段报尽，会废弃了长时修自他二利的菩萨大行，遂以无漏的胜定愿力，好像阿罗汉的延寿法一样，资助那能感现身的宿世业因，令其长时与果不绝。这样数数以定愿资助，乃至经三大劫之久，证得了无上菩提。

论文二十四：彼复何须所知障助？既无圆证无相大悲，不执菩提有情实有，无由发起猛利悲愿。又所知障障大菩提，为永断除留身久住。又所知障为有漏依，此障若无彼定非有，故于身住有大助力。

讲解：外人问曰：那些不定性二乘、自在菩萨，既以无漏定愿，资助现身的先业，令果不绝，又何须再以所知障的助力，方能感得此果呢？

论主答曰：既然还没有圆满证得无相大悲，如果不执著于实际菩提可以求得，有情众生可度，就没有理由发起猛利大悲和誓愿。而且，所知障障碍大菩提，为了永远断除它，留身久住，说之为缘。而且这种所知障是一切有漏之依，这种所知障若无，那种能依的一切有漏肯定没有。所以对于变易生死身的久住，有很大的助力。

论文二十五：若所留身，有漏定愿所资助者，分段身摄，二乘异生所知境故。无漏定愿所资助者，变易身摄，非彼境故。由此应知变易生死，性是有漏，异熟果摄，于无漏业是增上果。有圣教中说，为无漏出三界者，随助因说。

讲解：如果所留身，是三界有漏业和有漏愿所资助者，那便是属于分段生死，因为这是定性二乘，和有情众生所知之境。如果所留身，是无漏定及无漏愿所资助者，那便是妙用难测的变易生死。这不是二乘和有情众生所知之境。由此我们应知，这变易生死的性是有漏，属于五果之一的异熟果，于无漏业是增上果。于有的圣教中说，这变易生死，是无漏出三界者，那是随著无漏业的助因来说的，而其体实非无漏。

论文二十六：颂中所言诸业习气，即前所说二业种子。二取习气即前所说二障种子，俱执著故。俱等余文义如前释。变易生死，虽无分段前后异熟别尽别生，而数资助前后改转，亦有前尽余复生义。虽亦由现生死相续，而种定有，颂偏说之。或为显示真异熟，因果皆不离本识，故不说现。现异熟因，不即与果。转识间断，非异熟故。

讲解：《唯识三十颂》中所说的‘诸业习气’，是这前面所说的有漏、无漏二业种子，也就是能感二种生死的因。颂中所说的‘二取习气’，就是前文所说的烦恼、所知二障种子，也就是能助二种生死的缘。因为障、取俱是执著，所以障亦名取，俱等余文，等是‘前异熟既尽，复生余异熟’等余文的意义，都同前面最初的解释一样。不过，问题在于，变易年死，不如分段别死别生，怎么可以说‘前异熟既尽、复生余异熟’呢？圣者的变易生死，虽然不同于分段那样的前后异熟

别尽别生，而由于无漏定愿的数数资助，令后身命展转改易而胜于前，亦有前尽余复生的意义。

外人又问：颂中何以不说生死相续亦由现行，而唯说习气呢？论主答：虽然亦由现行生死相续，但种子相续决定一切时有，不同于现行的间断，所以颂中偏说种子即业习气。或为显示真异熟因为本识所藏而成熟为果，这因果都不离本识，现行则否，所以不说现行。现行的善恶等法，虽然也是异熟因，但所熏的种子不能即时与果，须待异时方能与果，所以但说种子。六转识的现行，虽然也是异熟果，也不离识，而转识间断，非真异熟，不过是异熟生而已。所以颂中偏说第八识习气，而不说现行。

论文二十七：前中后际，生死轮回，不待外缘，既由内识，净法相续，应知亦然。谓无始来，依附本识有无漏种，由转识等数数熏发，渐渐增胜，乃至究竟得成佛时，转舍本来杂染识种，转得始起清净识种，任持一切功德种子。由本愿力尽未来际，起诸妙用，相续无穷。由此应知唯有内识。

讲解：过去、现在、未来的前中后三际，有情的生死轮回，既是不待外缘，但由内识，染法的相续是这样的，净法的相续应知也是这样。何以言之？无始以来依附于本识的无漏种子，由于前七转识的一再熏发，逐渐增胜，乃至究竟得成佛时，便转舍了本来有漏的杂染识种，转得了始起于本识的无漏清净识种，任持一切功德种子，由佛本有的大誓愿力，尽未来际生起一切利他妙用，相续无穷。由此所说的染、净道理，我们当知诸法相续，唯有内识。非由外缘。

第七章 释违教难·三种自性

论文一：若唯有识，何故世尊处处经中，说有三性？应知三性亦不离识。所以者何？颂曰：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。

讲解：外人问曰：如果唯有内识，没有外境，那就是唯有一性，何以世尊在处处经中说有三性呢？论主答曰：你应当知道，所说的三性亦不离识，并不是说性有三，便非唯识。为什么呢？《唯识三十颂》上说：‘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。’颂文的意思是说：由于有情世间和器世间的种种分别活动，遂有各种各样事物的产生，实际上这些事物，都是一般人的虚妄计度，并没有其本身的自性，这叫做遍计所执性。依他起性，是仗著不同的因缘而生。圆成实性就是在依他起法上，永远远离遍计所执性。所以圆成实性和依他起性，既非有异，亦非不异，如无常等性，圆成实性不被见时，依他起性也见不到。

论文二：论曰，周遍计度，故名遍计，品类众多，说为彼彼。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，若法若我自

性差别。此所妄执自性差别，总名遍计所执自性。如自性，都无所有，理教推征，不可得故。

讲解：以下是各家解释颂文的意义。首先是难陀对第一颂的解释，他认为：一般人的心识，普遍认为客观事物实有，所以称为‘遍计’，心识品类众多，颂文说为‘彼彼’，此即能遍计的虚妄分别。也就是由各种心识的虚妄分别，普遍计度各种所遍计之物，就是人们所虚妄执著的五蕴、十二处、十八界等，不管是法还是我的自性差别。这种所虚妄执著的自性差别，总称为遍计所执自性，而这种自性都是不存在的，从佛的教诲和佛法教理中仔细推论，都没有这种自性。

论文三：或初句显能遍计识，第二句示所遍计境，后半方申遍计所执若我若法自性非有，已广显彼不可得故。

讲解：其次是护法、安慧等的解释。他说：‘由彼彼遍计’一句，是显示能遍计的识。‘遍计种种物’一句，是显示所遍计的境。后半颂‘此遍计所执，自性无所有。’才是申张遍计所执心外我、法的自性非有。

论文四：初能遍计自性云何？有义，八识及诸心所有漏摄者，皆能遍计，虚妄分别为自性故，皆似所取能取现故，说阿赖耶，以遍计所执自性妄执种为所缘故。

讲解：有问曰：颂文初句是能遍计，此能遍计的自性是什么呢？以下有安慧、护法二家异解。第一家安慧认为：八识心王及各种心所有法，只要不是无漏，凡属于有漏者都是能遍计。因为有漏心是以虚妄分别为自性，又都似所取、能取之相在显现，《瑜伽》、《显扬》等论都说：第八阿赖耶识，以遍计所执自性的妄执种子，为自己所缘之境。以此证明，所以有漏心都能遍计。

论文五：有义：第六、第七心品执我法者，是能遍计。唯说意识能遍计故，意及意识名意识故，计度分别能遍计故，执我、法者，必是慧故，二执必与无明俱故，不说无明有善性故，痴无痴等不相应故，不见有执导空智故，执有达无不俱起故，曾无有执非能熏故。有漏心等不证实故，一切皆名虚妄分别。虽似所取能取相现，而非一切能遍计摄，勿无漏心亦有执故，如来后得应有执故。经说佛智现身土等种种影像，如镜等故，若无缘用，应非智等。虽说藏识缘遍计种，而不说唯，故非诚证。由斯理趣，唯于第六、第七心品，有能遍计。识品虽二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等遍计不同，故言彼彼。

讲解：而第二家护法认为：并不是一切心都是能遍计，只有执我、执法的第六、第七识是能遍计，为什么只有六、七二识是能遍计呢？这有十种理由可以证明：一者，《摄大乘论》唯说意识是能遍计，假使一切心都能遍计，何以摄论不说呢？二者，摄论说意识，事实上包括第七识在内，因为第七称意，第六称意识，二者合称意识，所以说意识是能遍计，就包含了六、七两识在内。三者，有计度分别的是能遍计，而第六、七两识有计度分别，他识则无，所以此二识是能遍计。四者，唯有执我执法的第六、七二识，必与慧俱，是能遍计，余识无慧，他们怎能遍计？五者，我、法二执，是染而非善，他必与无明俱起。六者，《瑜伽》等

论都没有说过无明有善性的话。七者，若说一切有漏皆名不善，不过说行相轻微的不善名之为善，那也不对！痴与无痴这两个性质相违的法，是不能相应俱起的。八者，若说痴相轻微的名为无痴，那也不对，那加行心，不也成为轻微的痴相了吗？凡有痴即必有法执，他如何能引导空智使之现前？谁见过有执心能导空智来？九者，加行心随顺圣教作我、法空观，名为达无，既有法执，应名执有，这执有的心与达无的智如何能够俱起？可见加行心决无法执。十者，假使有漏心都有法执，那第八异熟心，不也成为能熏了吗？因为凡有执心都有能熏的势用，从来没有有执心不是能熏的。然而实际上第八异熟，并非能熏，只是所熏而已，所以他不是能遍计。

如果是这样，那《楞伽》、《中边》等，何以说三界八识都是虚妄分别呢？原因有三：一者有漏心等，虽也能作空观假相，而不能像无漏一样能证实理，所以一切八识，都名为虚妄分别，并不是虚妄分别都是执心。二者，虽有漏心也有依他相似的所取能取相现，而不是一切有漏都能遍计。唯有计度分别的六、七两识，才是能遍计。若似二取都是有执，岂不是无漏心也有执吗？因为如来的后得智，也像菩萨二乘一样的有似二取相，难道说如来的无漏心也有执不成？若说如来的后得智没有似二取相，那便有违背圣教的过失！因为《佛地经》上说，佛智能现身土等种种影像，如：平等性智、妙观察智、成所作智、大圆镜智等，既能现种种影像，岂不是都有似二取吗？这证明无漏心是有相分的。既有相分，必有见分，若无见分，便无缘用，若无缘用，那如来智就应当不是智品所摄了。三者若有漏心都非有执，如何说藏识缘遍计种？

虽说藏识缘遍计种，而不说唯，既不说唯缘遍计种子，那就是第八识所缘的种子，除遍计外，还有其他。所以他不能证明有漏心都是遍计。由于以上所说的种种理由，所以前五识及第八识都没有能遍计，唯独有漏的第六、第七两识才有能遍计。

这里所说的遍计，虽只有第六、第七这二种识品，但《摄大乘论释》等还说有二至十等之多的遍计不同：二种遍计是：自性计（眼等色根）、差别遍计（常、无常等）。三种遍计是：我、法、用。四种遍计是：自性、差别、有觉、无觉。五种遍计是：依名计义、依义计名、依名计名、依义计义、依名义计名义。六种遍计是：自性、差别、觉悟、睡眠、加行、名遍。七种遍计是：有相、无相、任运、寻求、伺察、染污、不染污。八种遍计是：自性、差别、总执、我、我所、爱、不爱、爱不爱俱违。

九种遍计是：爱、恚、慢、无明、见、取、疑、嫉、悭。十种遍计是：根本分别（第八识）、缘相分别（缘虑之时）、显相分别（眼等识）、缘相变异分别、显相变异分别、他引分别（闻不正法）、不如理分别（外道）、如理分别（正法），执著分别（我见）、散动分别。此外种种乃至无量等的遍计，实难烦引。

论文六：次所遍计自性云何，摄大乘说是依他起，遍计心等所缘缘故。圆成实性宁非彼境？真非妄执所缘缘故。依展转说亦所遍计。遍计所执虽是彼境，而非所缘，故非所遍计。

讲解：初能遍计的自性已如上说，其次，所遍计的自性又是怎么样呢？《摄大乘论》说所遍计的自性就是依他起自性，因为遍计心等以此为所缘缘。有问曰：圆成实性为何不是遍计所缘的境呢？答曰：依他起是虚妄法，所以是遍计的亲缘相分，圆成实性真实，所以不是妄执的亲缘相分。问：遍计所执的境，何以不名所遍计？答：无法名境，所缘缘只局于有法而不是无法，所以所执的虽是遍计心境，而不是所缘缘，既不是所缘缘，那当然也不是所遍计了。

论文七：遍计所执其相云何？与依他起复有何别？有义：三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽各体一，而似二生，谓见、相分，即能、所取。如是二分，情有理无，此相说为遍计所执。二所依体，实托缘生，此性非无，名依他起，虚妄分别缘所生故。云何知然？诸圣教说，虚妄分别是依他起，二取名为遍计所执。

讲解：遍计所执的体相是什么样子呢？他同依他起又有什么分别呢？此有两家异解。第一师安慧认为：三界有情的心及心所，由无始来的虚妄熏习，他们各自的体，虽是一个自证分，但似依他见、相二分而生，这二分就是所谓的能、所二取。如是二分，在妄情上似有，但教理上实际是无，此相据《辩中边论》说是遍计所执。

其次，这见、相二分所依的自证分体，是仗因托缘而生，这托缘而生的就称为依他起。因为是仗托著虚妄分别的种子因缘所生之故。所以一切经论上都说：虚妄分别，是依他起，能、所二取，是遍计所执，这是有根据的。

论文八：有义：一切心及心所，由熏习力所变二分，从缘生故，亦依他起。遍计依斯妄执定实有、无、一、异、俱、不俱等，此二方名遍计所执。诸圣教说，唯量唯二种种，皆名依他起故。又相等四法、十一识等，论皆说为依他起摄故。不尔，无漏后得智品二分，应名遍计所执，许应圣智不缘彼生，缘彼智品应非道谛，不许应知有漏亦尔。

讲解：第二师护法认为，一切有漏、无漏，染与不染的心及心所，由熏习力所变的见、相二分，都是从因缘生，所以也是依他起。遍计心依此见、相二分，妄执为真实的有、无、一、异、俱、不俱等，这样的见相二分才名叫遍计所执。因为《摄大乘论》等说：唯识之量，与属于唯识的见、相二分，以及见、相二分的种种行相，都叫做依他起。还有五法中，除第五如如外的其余的四法，十一识，《瑜伽论》等说是依他起依所摄。不然的话，佛等无漏后得智品所变相、二分，应当称为遍计所执。如果允许无漏二分也是遍计所执，则圣者的后得智就不是缘彼依他起的二分所生，能缘依他所有智品应非道谛，若不许圣者非遍计所执，应知有漏心也是这样。（注一：论文中的相等四法，即五法前四的相、名、分别、正智。论文中的十一识，即摄大乘论所说的：一身识、即眼、耳、鼻、舌、身五色根。二身者识，即第七末那识。三受者识，即意根。四，彼所受识、即六尘。五彼能受识、即六识。六世识，即时间。七数识，即数目。八处识，即有情众生的住处。九言说识，即语言。十自他差别识，即自己与他人的差别。十一善、恶趣死生识，即有情众生的生死流转。）

论文九：又若二分是遍计所执，应如兔角等非所缘缘，遍计所执体非有故。又应二分不熏成种，后识等生应无二分。又诸习气是相分摄，岂非有法能作因缘？若缘所生内相见分非依他起，二所依体例亦应然，无异因故。由斯理趣，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。

讲解：如果有漏的见、相二分都是遍计所执，就应当像兔角一样的不是所缘缘，因为所缘缘是有体之法，遍计所执是无体之法。再者又如你所执的见、相二分，决定不能熏习成种，因为遍计是无体之法，他好像石女不能生儿一样，到后来识等生时，就应当没有见、相二分。然而后识生时非无二分，可知二分并不是遍计所执。而且，一切有漏习气是相分所摄，其体为非有之法，又怎能作因缘呢？假定从缘所生不离于识的相、见二分不是依他起，那二分所依依他起的自证分体，依例也应当同二分一样的不是依他起，因为它们都是因缘种子所生，并没有什么差别的。

由于以上所说这道理与义趣，所以众缘所生的心、心所体，及相、见二分，无论是有漏、无漏，都是依他起。因为是依他众缘而得生起的缘故。

论文十：颂言，分别缘所生者，应知且说染分依他。净分依他亦圆成故。或诸染净心、心所法皆名分别，能缘虑故。是则一切染净依他，皆是此中依他起摄。

讲解：颂中所说的‘分别缘所生’句，应知这是唯说染分依他，为分别法的因缘所生。何以不说净分？因为净分依他就是圆成实性。或者一切染净的心、心所法都称分别，因为它们都能缘虑之故，所以一切染、净依他，都是这颂中所说的依他起摄了。

论文十一：二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实，显此遍常体非虚谬。简自共相、虚空、我等。无漏有为离倒究竟，胜用周遍，亦得此名。然今颂中说初非后。此即于彼依他起上，常远离前遍计所执，二空所显真如为性。说于彼言，显圆成实与依他起不即不离。常远离言，显妄所执能、所取性理恒非有，前言义显不空依他，性显二空非圆成实，真如离有离无性故。

讲解：遍计所执、依他起，已如上文所说，现在该讲三性中的圆成实性了。什么叫做圆成实性？二空所显示的圆满、成就、和诸法实性，称为圆成实性，事实上就是真如。真如具备以下三义：一、圆满，是显示真如体遍，一切处有。二、成就，是显示真如体常，非生灭法。三、诸法实性，是显示真如实体，并非虚谬。如此说来，那净分的依他起，体非常遍，它如何也通圆成实性呢？因为净分依他，是无漏有为，他也具有如下三义：一者，是离于颠倒虚妄的实义。二者，是究竟能断一切染法的成义。三者，是胜用周遍，无境不缘的圆义。这三义同于真如，所以也得名为圆成实性。然而，因为净分依他不是证得的法性，故在颂中，说初真如名圆成实，非后净分。这圆成实，就是在彼依他起上，常常远离了前面的遍计所执，而以人、法二空所显的真如为自性。

第三句颂中所说的‘于彼’二字，是显示圆成实与依他起的体是不即不离。何以说是不即？若即，就应当真如有灭，依他无生。然而真如并非有灭，依他也并

非无生，所以说是非即。何以又说非离？若离，就应当真如不是依他之性，离依他外别有如性了，然而如性并不是离依他而别有，所以又说非离。第四句颂中所说的‘常远离’三字，是显示虚妄的遍计所执是能、所取性，并非暂无，理恒非有，所以说是常远离。‘前’字的意义，是显示空的是前面的遍计所执，不空依他起。‘性’字，是显示圆成实是二空所显的真如，而二空并非即是圆成实。因为真如是离有离无，若说二空就是圆成实，则是真如虽离于有，而尚未离于无了。

论文十二：由前理故，此圆成实与彼依他起，非异非不异。异应真如非彼实性，不异此性应是无常。彼此俱应净非净境，则本后智用应无别。云何二性非异非一？如彼无常无我等性。无常等性与行等法异，应彼法非无常等，不异，此应非彼共相。由斯喻显此圆成实与彼依他，非一非异。法与法性理必应然，胜义、世俗相待有故。

讲解：由前面所说道种，这圆成实性与依他起性既非异，亦非不异。若相异，即真如应非彼之实性，若不异，即此真如性应无常，所以说非一非异。再者，圆成实是净的根本智境，依他起是净通非净的后得智境，假使二体是一，彼依他起与此圆成实的境，都应当是净通非净，这样，则根本智与后得智的照用，就应当没有差别了。

圆成实与依他起二性，是怎样的非异非一？这譬如无常、无我等性与行等诸法一样，若说无常等性与行等诸法是异，那行等诸法就应当不是无常等性了。然而行等诸法，却是生灭无常，所以说是非异。若说是一，那这无常等就应当不是彼行等诸法的共相了，然而无常等却是行等诸法的共相，与自相不同，所以说是非一。由此譬喻来显示这圆成实性与彼依他起性的非一非异。依他起的法与圆成实的法性，在道理上必然是这样的。因为圆成的胜义，与依他的世俗，是相待而立的。俗待真有，真待俗有，并不是像龟毛兔角一样说非一非异。

论文十三：非不证见此圆成实，而能见彼依他起性。未达遍计所执性空，不如实知依他有故。无分别智证真如已，后得智中方能了达依他起性如幻事等。虽无始来，心、心所法已能缘自相、见分等，而我法执恒俱行故，不如实知众缘所引自心、心所虚妄变现，犹如幻事、阳焰、梦境、镜像、光影、谷响、水月、变化所成 非有似有。

依如是义，故有颂言：非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真。

讲解：这是解释第四句颂‘非不见此彼’，圆成、依他证见的次第。不能说未证得圆成实性，就能见到那依他起性，在没有达到所执性空之时，就不能如实了知依他起性之有。无分别智证得真如以后的后得智中，才能了达依他起性是如幻事等。虽然一切异生无始以来的心、心所已能缘其各自的相、见分等（注：见分缘相分，自证分缘见分及证自证分，证自证分缘自证分。）然而由于我、法二执恒时与心俱行之故，不能如实了知依他众缘所引的自心、心所是虚妄变现，犹如幻事、阳焰、梦境、镜像、光影、谷响、水月的变化所成，非有似有。依据此义，所以《厚严经》中有伽它说：‘非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而

非真。’意思是说并非不证见真如，而能了达诸行无常，都如幻事等一样，所以虽有而不是真有。

论文十四：此中义说三种自性，皆不远离心、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。

讲解：本章所诠释的三首颂文，其大概的意义，是说遍计所执、依他起、圆成实这三种自性，都不是离开心、心所法而别有的。怎样不离心、心所法？心、心所法的自证分，及其所变现的相、见二分，都是众缘和合所生，所以如幻事等，非有似有。诳惑愚夫，世人不了知这是如幻如化的假法，执为实有，这一切都名叫依他起性。

彼诳惑的愚夫，在这依他起上横执我、法是有、是无，是一、是异，是有无一异俱、不俱等，如空华水月，性相都无，这一切都名叫遍计所执性。若在依他起上，了达其所妄执的我、法都空无所有，由此空理所显的识及心所，一切相分等的真性，就名叫圆成实性。以是之故，这遍、依、圆三性，都不离心、心所法。

论文十五：虚空、择灭、非择灭等，何性摄耶？三皆容摄。心等变似虚空等相，随心生故依他起摄。愚夫于中妄执实有，此即遍计所执性摄；若于真如假施设有虚空等义，圆成实摄。有漏心等，定属依他，无漏心等，容二性摄。众缘生故，摄属依他，无颠倒故，圆成实摄。

讲解：这一段论文，是说明六无为与三性相摄的关系，以下分十二门辨释摄属。第一无为相摄门。问，虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如这六种无为，属于三性的那一性所摄呢？答曰：三性都摄。何以见得呢？因为心、心所、见、相分等，由数数闻熏，变现出非有似有的虚空无为等相，这是随心分别的缘所生故，所以是依他起摄。愚夫不达，于此依他起中，妄执虚空等相谓为实有，这就是遍计所执性摄。若于真如理上，假藉名言施设有虚空无为等义，便是圆成实摄。

若依有漏、无漏心说，那依他起义就不一定了。假如是有漏心所变的虚空等相，决定唯属依他；假如是无漏心所变的虚空等相，那就容属依、圆二性所摄了。为什么属二性所摄？众缘生故，摄属依他；无颠倒故，圆成实收。

论文十六：如是三性，与七真如，云何相摄？七真如者：一、流转真如，谓有为法流转实性。二、实相真如，谓二无我所显实性。三、唯识真如，谓染、净法唯识实性。四、安立真如，谓苦实性。五、邪行真如，谓集实性。六、清净真如，谓灭实性。七、正行真如，谓道实性。此七实性圆成实摄，根本后得二智境故。随相摄者，流转、苦、集三，前二性摄，妄执杂染故。余四皆是圆成摄。

讲解：这是第二的真如相摄门。这遍、依、圆三性，与七真如的相摄关系是怎样呢？七种真如是：一、流转真如，是一切有为法生灭流转的实性。二、实相真如，是由人、法二无我的空义所显的实性。三、唯识真如，是染、净法，随染

净心而为染净的唯识实性。四、安立真如，是苦谛的实性。五、邪行真如，是能招感诸苦—集谛的实性。六、清净真如，是证得涅槃—灭谛的实性。七、正行真如，是修三无漏学—道谛的实性。

这七种真如，是约能诠义说的，并不是真如的体有七种差别。若废诠言体，那就只有一如实性了。若约实性来说，这七种真如，都属圆成实摄。因为他们都是根本、后得二智之所缘境——实相、唯识、清净三如实性，是根本智境。其余的四如实性，是后得智境。若以随相来说，流转、苦、集三如，属三性的前二性所摄。因为这三如约妄所执说，都属遍计执摄。若约诠杂染说，那就都属依他起摄了。至于其余的实相、唯识、清净、正行四如，都属圆成实摄。因为他们都是圣智所显的圣境。

论文十七：三性六法相摄云何？彼六法中皆具三性。色受想行识及无为皆有妄执缘生理故。

讲解：这是第三的六法相摄门。三性与六法的相摄是怎样呢？六法当中都具三性。因为色、受、想、行、识、无为六法，都有妄执、缘生的道理。于前色等五蕴，妄执我、法，所以是遍计执摄；众缘所生，所以是依他起摄；自性本空，所以是圆成实摄。后一的无为，如前第一门说。

论文十八：三性五事相摄云何？诸圣教说相摄不定。谓或有处，说依他起，摄彼相、名、分别、正智，圆成实性摄彼真如，遍计所执不摄五事。彼说有漏心、心所法，变似所诠说名为相，似能诠现施设为名，能变心等，立为分别，无漏心等，离戏论故，但总名正智，不说能所诠，四从缘生，皆依他摄。

讲解：这是第四的五事相摄门。三性与五事的相摄关系如何呢（注：五事为相、名、分别、正智、如如。）圣教经典说法不一。如《瑜伽论》等说，依他起性摄相、名、分别、正智，圆成实性摄持真如，遍计所执性不摄五事。为什么五事之四都属依他起摄呢？因为《瑜伽论》等，是约诠门而说的，他说，有漏的心、心所法，变似所诠的义理，就说名为‘相’，变似能诠的言说，就施设为‘名’，能变所诠能诠的心、心所法，就立名‘分别’，有漏心等不离戏论，所以有能诠所诠，无漏心等离戏论故，但总名‘正智’，不说有能诠所诠的差别。这相、名、分别、正智四事，都从有漏或无漏心等的因缘所生，所以都属依他起摄。

论文十九：或复有处，说依他起，摄相、分别，遍计所执，唯摄彼名，正智、真如圆成实摄。彼说有漏心及心所相分名相，余名分别，遍计所执，都无体故，为显非有假说为名，二无倒故，圆成实摄。或有处说，依他起性唯摄分别，遍计所执摄彼相、名，正智、真如圆成实摄。彼说有漏心及心所相、见分等，总名分别，虚妄分别为自性故，遍计所执，能诠所诠，随情立为名相二事。复有处说，名属依他起性，义属遍计所执。彼说有漏心、心所法相、见分等，由名势力成所遍计，故说为名，遍计所执，随名横计，体实非有，假立义名。诸圣教中所说五事，文虽有异，而义无违。然初所说不相杂乱，如《瑜伽论》广说应知。

讲解：这是第五的五事相摄门，有问曰，三性、五事如何相摄？答曰：圣教中诸说不一。或复有处，如《瑜伽》、《显扬》等说，依他起性摄持相及分别，遍计所执唯摄名之一事，正智、真如二事，则属圆成实摄。为什么三性摄尽五事？因为《辨中边论》是依见、相而说的。它说，有漏心及心所的相分名‘相’，其余的自证及见分等，都叫做分别，此二者皆因缘所生，所以是依他起摄。遍计所执，都无实体，为了显示其实体非有，所以假说为‘名’。正智、真如，二无颠倒，体属无漏，所以是圆成实摄。

或有处如《楞伽经》说：依他起性，唯摄分别一事。遍计所执，摄相、名二事，正智、真如二事，属圆成实摄。因为《楞伽经》对见、相分等，及能诠、所诠的解释不同。它说：有漏心及心所的相、见分等，总名分别，因为他们都是以虚妄分别为自性的，所以属依他起摄。遍计所执，于能诠、所诠，随著妄计的情执，假立能诠为名，所诠为相，而体实非有，所以相、名二事，属遍计执摄。

又有处如《摄大乘论》上说：名之一事，属依他起性。义（注：相及分别）之二事，属于遍计所执。因为有漏心、心所法的相、见、自证、证自证分，由名势力的缘起成所遍计，所以名属依他起性。遍计所执，即随此名横计于义，而体实非有，不过假立义名而已，所以义属遍计所执性。

以上诸圣教中所说五事，文虽不同，而各据一义，互不相违。然在四说之中，以最初瑜伽所说的较为清晰，不相杂乱。详细如《瑜伽论》的广说。

论文二十：又圣教中说有五相，此与三性相摄云何？所诠能诠各具三性，谓妄所计属初性摄，相名分别，随其所应，所诠、能诠，属依他起，真如正智，随其所应，所诠能诠，属圆成实，后得变似能诠相故。二相属相唯初性摄，妄执义名定相属故，彼执著相唯依他起，虚妄分别为自性故。不执著相，唯圆成实，无漏智等为自性故。

讲解：这是第五的五相相摄门。圣教经典中说有五相（注：五相为所诠、能诠、相属、执著、不执著。），这五相与三性的相摄关系是怎样呢？所诠、能诠二相，各具三性。就是妄所计的所诠诸法，能诠诸名，属于遍计所执性摄。相、名、分别三事随其所应，所诠、能诠属依他起摄。正智、真如二事，随其所应，所诠、能诠属于圆成实摄。

无漏正智，非能诠相，何以能诠并属三性？因为后得的正智，也以变似能诠相故，所以所诠、能诠并属三性。第三的能诠、所诠二‘相属相’，唯属遍计所执性摄，因为妄计能诠的名及所诠的义，决定是相属之故。第四的执著相，唯属依他起摄，因为执著是以虚妄分别为自性的。第五的不执著相，唯属圆成实摄，因为不执著是以无漏二智及无为等为自性的。

论文二十一：又圣教中说四真实，与此三性相摄云何？世间道理所成真实，依他起摄，三事摄故。二障净智所行真实圆成实摄，二事摄故。辨中边论，说初真实唯初性摄，共所执故。第二真实，通属三性，理通执无执，杂染清净故。后二真实，唯属第三。

讲解：这是第六的真实相摄门。圣教中所说的四种真实，与此三性的相摄关系如何呢（注：四种真实，一者是世间所成真实，就是一切世间事物由名言决定自他差别。二者是道理所成真实，就是由思择决定所行所知之事，以证成的道理。三者是烦恼障净智所行真实，就是解脱了烦恼障，使四谛三无漏所行的真实。四是所知障净智所行真实，就是解脱了所知障，依一切法空观智所行的真实。）《瑜伽论》，《对法论》等说：世间、道理所成的二种真实，属依他起所摄。因为这二种真实，是五事中的相、名、分别三有漏法之所摄故。烦恼、所知二障净智所行的二种真实，属圆成实所摄。因为这二种真实，是五事中的正智、真如二无漏法之所摄。

《辨中边论》说：第一的世间所成真实，唯属遍计所执性摄。因为那是一切世间共同所执的实我、法故。第二的道理所成真实，通属三性所摄。因为道理通执与无执，执中有能执、所执：所执是遍计执性，能执是依他起性。无执中有杂染清净，杂染的无执是依他起性；清净的无执是圆成实性。后二障净智所行的二种真实，唯属第三的圆成实摄，义同前释。

论文二十二：三性四谛，相摄云何？四中一一皆具三性。且苦谛中，无常等四，各有三性。无常三者，一、无性无常，性常无故。二、起尽无常，有生灭故。三、垢净无常，位转变故。苦有三者，一、所取苦，我、法二执所依取故。二、事相苦，三苦相故。三、和合苦，苦相合故。空有三者，一、无性空，性非有故。二、异性空，与妄所执自性异故。三、自性空，二空所显为自性故。无我三者，一、无相无我，我相无故。二、异相无我，与妄所执我相异故。三、自相无我，无我所显为自相故。

讲解：这是第七的四谛相摄门。三性与四谛的相摄关系是如何呢？四谛中一一各具三性，且苦谛中的无常、苦，空、无我四行，亦各具三性。有三种无常，一、无性无常，因为体性常无，所以是遍计所执性。二、起尽无常，因为是依缘而起的有生灭法，所以是依他起性。三、垢净无常，因为垢净虽位有转变，而性非无常，所以是圆成实性。

苦有三者，一、所取苦，因为是我、法二能执心之所取故，所以是遍计所执性。二、事相苦，因为一切事的缘起，是以苦苦、坏苦、行苦这三苦为相的，所以是依他起性。三、和合苦，因为真如虽与一切有漏的苦相和合，而性实非苦，所以是圆成实性。

空有三者，一、无性空，因为自性非有，妄计为有，所以是遍计所执性。二、异性空，因为是有为的有体法，与无性的妄执有异，缘之为空，而体实非空，所以是依他起性。三、自性空，因为是以人、法二空所显之理为自性故，所以是圆成实性。

无我三者，一、无相无我，因为我相本无，唯妄所执，所以是遍计所执性。二、异相无我，因为与妄所执的我相有异，所以是依他起性。三、自相无我，因为是以无我所显的理为自相，所以是圆成实性。

论文二十三：集谛三者，一、习气集，谓遍计所执自性执习气，执彼习气，假立彼名。二、等起集，谓业、烦恼。三、未离系集，谓未离障真如。灭谛三者，一、自性灭，自性不生故。二、二取灭，谓择灭二取不生故。三、本性减，谓真如故。道谛三者，一、遍知道，能知遍计所执故。二、永断道，能断依他起故。三、作证道，能证圆成实故。然遍知道，亦通后二。七三三性，如次配释。今于此中所配三性，或假或实，如理应知。

讲解：集谛三者，一、习气集谛，这是遍计所执自性，执有我、法的习气，体虽依他，而从因假立彼名为遍计所执性。二、等起集，由烦恼起业，由业起果，烦恼、业、果平等缘起，所以是依他起性。三、未离系集，即尚未离障的在缠真如，所以是圆成实性。

减谛三者，一、自性灭，灭是不生义，遍计所执的自性是不生的，所以是遍计所执性。二、二取灭，依智慧择灭，使能、所二取灭而不生，所以是依他起性。三、本性灭，灭是寂灭，真如实性本来是寂灭的，所以是圆成实性。

道谛三者，一、遍知道，能知遍计所执，从所知立名，名遍计所执性。二、永断道，即能永断依他，从所断立名，名依他起性。三、作证道，即能证圆成实，从所证立名，名圆成实性。然而遍知道既能遍知，当然不仅能知初性的遍计所执，亦通后二性的依他起、圆成实。

以上所说苦谛下有四种三，集、灭、道三谛下各有一种三，这七种三与三性相摄，如其次第的配属，已如上所解释。其中或谛实而性假，或谛假而性实，如理应知。

论文二十四：三解脱门所行境界，与此三性相摄云何？理实皆通，随相各一。空、无愿、相，如次应知。缘此复生三无生忍：一、本性无生忍。二、自然无生忍。三、惑苦无生忍。如次此三，是彼境故。

讲解：这是第八的解脱相摄门。空、无愿、无相三解脱门所行的境，与三性的相摄是怎样呢？约总相说，三解脱门皆通三性，若缘依他起，了无遍计执，即是圆成实。圆成实性既是因空而显，便是空境，于此不起愿求，便是无愿境。若以空缘三性，那当然是无相境了。随别相说，三性与三解脱门，各一相摄。空解脱门，为遍计所执性摄，无愿解脱门，为依他起性摄，无相解脱门，为圆成实性摄。如次应知。

缘此三性，又生三无生忍：一、本性无生忍，即缘遍计所执的体是无生的。二、自然无生忍，即依他缘起，并非自然而生。三、惑苦无生忍，即证圆成实时，那惑、业、苦果就不会再生起了。如次的配属，这三性就是彼三无生忍的所缘境。

论文二十五：此三云何摄彼二谛？应知世俗具此三种，胜义唯是圆成实性。世俗有三：一、假世俗。二、行世俗，三、显了世俗。如次应知即此三性。胜义有三：一、义胜义，谓真如，胜之义故。二、得胜义，谓涅槃，胜即义故。三、行胜义，谓圣道，胜为义故。无变无倒，随其所应，故皆摄在圆成实性。

讲解：这是第九的二谛相摄门。这三性如何摄持那世俗、胜义二谛呢？应知世俗谛具此三性，胜义谛唯是圆成实摄。世俗有三，一是假世俗，实在没有体性可言，不过假名为世俗而已。这在四种世俗谛中，属于第一的假名无实谛。第二是行世俗，这是有为依他，也是行人证悟的方便法门，这在四种世俗谛中，属于第二的随事差别谛，及第三的方便安立谛。第三是显了世俗，这是断了染分依他，及遍计所执，所显的真如。在四种世俗谛中，属于第四的胜义谛。这三种世俗谛，如其次第，属于遍计、依他、圆成三性所摄。

胜义有三：第一是义胜义，即妙体离言的真如，为最胜之义，在四种胜义谛中，属于第四的胜义胜义谛。第二是得胜义，涅槃是证得的胜境，胜即是义，在四种胜义谛中，属于第三的证得胜义谛。第三是行胜义，即圣道的无漏智，是以知苦、断集、证灭、修道的胜法为所缘义，在四种胜义谛中，属于第二的道理胜义谛。这三胜义谛的前二谛，是理无变易，后一谛，是智无颠倒。所以随其所应，都摄在圆成实性。

论文二十六：如是三性，何智所行？遍计所执，都非智所行，以无自体，非所缘缘故。愚夫执有，圣者达无，亦得说为凡圣智境。依他起性，二智所行。圆成实性，唯圣智境。

讲解：这是第十的凡圣智境门。如是三性，于凡、圣二智，是那一智所行呢？遍计所执性，都无凡、圣智之所行，因为它没有自体，不是二智的所缘缘。然而，在这遍计执上，愚夫执以为有，圣者了达是无，也得说他是凡圣智境。依他起性，为凡、圣二智之所行，但依他起有为法，只能说他是世间无漏圣智之境，非出世智。圆成实性，唯圣智境，不是凡智所能亲缘的。

论文二十七：此三性中几假几实？遍计所执妄安立故，可说为假，无体相故非假非实。依他起性有假有实，聚集、相续、分位性故说为假有，心、心所色从缘生故，说为实有。若无实法假法亦无，假依实因而施設故。圆成实性唯是实有，不依他缘而施設故。

讲解：这是第十一的假实门。这三性中，有几性是假，几性是实呢？第一遍计所执性，若从妄情安立而论，可说是假，若以法体无相而论，可说是非假非实。第二的依他起性，有假有实：假有三种，一种是聚集假，就是由多法聚集所成的假法，如情与非情。二种是相续假，在刹那生灭的三世因果相续上所立的假法，如佛说：‘昔者鹿王，今我身是’。三种是分位假，如不相应行，都是从色、心等法的分位上假施設的。由此三假之故，所以说为假有：心、心所、色等，因为是从缘生故，所以说为实有。因缘所生法，分明就是聚集假，何以说为实有？若无实法，假法亦无，假是依实为因而施設的，今从其依因为论，说之为实。第三的圆成实性，唯是实有，因为是胜义所摄，不是依他众缘而施設的。

论文二十八：此三为异为不异耶？应说俱非，无别体故，妄执缘起真义别故。如三性义类无边，恐厌繁文，略示纲要。

讲解：这是第十二的异不异门。这三性是相异呢，还是不异呢？应当说是非异、亦非不异。何以说是非异？因为不了依他起，才妄计所执，并非离依他外，别有执遍计执性。若了知依他起，不妄计遍计执，便是圆成实，并非离依他外，别有实性。这遍、依·圆三无差别，所以说非异。何以说是非不异？因为遍计是妄执性，依他是缘起性，圆成是真义性，三性各各有别，所以说非不异。如是三性的义类，深广无边，恐厌繁文，仅作以上十二门辨，略示纲要。

第八章 释违教难·三种无性与唯识实性

论文一：若有三性，如何世尊说一切法皆无自性？颂曰：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。此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。

讲解：本章开始初举三颂，诠释三自性。此下三颂，前二颂释三无性，后一颂释唯识实性。有问曰：‘如果不离识而有三性者，为什么世尊说一切法都没有自性呢？这岂不是与教相违吗？’论主乃举三颂以答所问：第一颂总答，第二颂别答，第三颂明唯识性。这颂中的意义，以下论文自有广释。

论文二：论曰：即依此前所说三性，立彼后说三种无性，谓即相、生、胜义无性。故佛密意说一切法皆无自性，非性全无。说密意言，显非了义，谓后二性虽体非无，而有愚夫于彼增益，妄执实有我、法自性，此即名为遍计所执，为除此执，故佛世尊于有及无总说无性。

讲解：此下是以长行解释颂义，今先释第一颂。论上说：三无自性，并非由别观而立，即是依前面所说的遍计所执、依他起、圆成实三性，建立后面所说的三种无性：即相无性，生无性，胜义无性。因此佛密意说，一切法皆无自性。并不是连依他、圆成的二性全都没有了。密意的话，显示不是究竟了义，而是权宜方便的说法。

如何是权宜方便？后二性的依他、圆成，虽自体非无，然而犹有不达二空的愚夫，在彼依他起、圆成实二自性上，横起增益，妄执本无自性的我、法，谓为实有，这就叫做遍计所执。为了除此妄执，所以佛世尊才依三性的有体无体，总说三种无性。实则这三无性，无的是遍计所执，而不是依他、圆成。

论文三：云何依此而立彼三？谓依此初遍计所执，立相无性。由此体相毕竟非有，如空华故。依次依他，立生无性。此如幻事托众缘生，无如妄执，自然性故，假说无性，非性全无。依后圆成实立胜义无性。谓即胜义，由远离前遍计所执我、法性故，假说无性，非性全无。如太虚空，虽遍众色，而是众色无性所显。虽依他起非胜义故，亦得说为胜义无性，而滥第二，故此不说。

讲解：怎样依此三自性，来建立那三无性呢？就是依据遍计所执建立相无性，因为这遍计所执的体相毕竟无有，好像病眼所见的空华一样。依据依他起性建立生无性，因为这依他起性，是仗托众缘所生，有如幻事一样。它不像外道那样，妄执诸法是自然所生的自然性，所以假说无性，并不是依他起的自性全无。

依据三性最后的圆成实性，建立胜义无性。因为圆成实就是胜义，由于远离了前面遍计所执的我、法性故，所以假说无性，并不是圆成实的自性全无。就如虚空一样，虽普遍的含有众色（物质），但各种色都无自性，为色即是空之所显现。胜义亦然，虽是诸法实性，却是于依他起上，无遍计所执之所显现。虽然依他起为有体法，而非胜义，非即是无，所以也得说他为胜义无性。然而，若说依他为胜义无性，便与第二的圆成胜义无性相滥，所以但说圆成为胜义无性，不说依他起。

论文四：此性即是诸法胜义，是一切法胜义谛故。然胜义谛略有四种：一、世间胜义，谓蕴、处、界等。二、道理胜义，谓苦等四谛。三、证得胜义，谓二空真如。四、胜义胜义，谓一真法界。此中胜义依最后说，是最胜道所行义故。为简前三故作是说：此诸法胜义，亦即是真如。真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓此真实于一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虚妄义。亦言显此复有多名，谓名法界及实际等，如余论中随义广释。此性即是唯识实性，谓唯识性略有二种：一者虚妄，谓遍计所执。二者真实，谓圆成实性。为简虚妄，说实性言。复有二性，一者世俗，谓依他起。二者胜义，谓圆成实。为简世俗，故说实性。

讲解：诠释第二颂竟，现诠释第三颂。这圆成实性，就是一切法的胜义谛。然胜义谛随法之浅深，有下列四种，一者是世间胜义，就是五蕴、十二处、十八界等。事相粗显，尚可破坏，所以名为世间；又为圣者之所知，胜于世俗谛的第一世俗，所以名为胜义。二者是道理胜义，就是苦、集、灭、道的四谛。为知、断、证、修的因果差别，所以名为道理；又是无漏智境，胜于世俗谛的第二世俗，所以名为胜义。三者是证得胜义，就是二空真如。此理依圣智所证的空门而显，所以名为证得，又为凡愚所不测，胜于世俗谛的第三世俗，所以名为胜义。四者是胜义胜义，就是一真法界。妙体离言，超一切法，所以名为胜义，又是圣者内智，胜于世俗谛的第四世俗，所以又名胜义。

此颂中所说的诸法胜义，是依最后的胜义胜义而说的，因为这是最胜道的行义，特为简非前三胜义，故作此说。这诸法胜义，也就是真如。真者真实，显示不是有漏虚妄的遍计所执；如是如常，表示不是无漏有为生灭变易的依他起。也就是说，这真实在一切法位上，是常如其性的，所以叫做真如。也就是澈法底源，湛然离倒的不虚妄义。颂中所说‘亦即是真如’的‘亦’字，是显示这真如，除本论所立名外，还有很多不同的异名，如无我性、空性、无相、实际、法界等。至于这些异名的意义，如其余的《对法论》、《显扬圣教论》中的随义广释。

这圆成实性，就是唯识实性。为什么要说唯识实性？因为唯识性略有二种：一是虚妄唯识性，就是非有而遣的遍计所执。二是真实唯识性就是非空而证的圆成实性。为要遮简虚妄，所以才说实性的话。这唯识复有二性：一是世俗唯识性，就是断然后净的依他起。二是胜义唯识性，就是唯证所净的圆成实。为的要简别世俗，所以才说为实性。

论文五：三颂总显诸契经中说无性言，非极了义。诸有智者不应依之，总拔诸法都无自性。

讲解：《唯识三十颂》中的这三首颂文，纯是显示各部佛经中所说的‘无性’那句话，并不是究竟了义。以此告诫有智慧的人，不应依据不了义经，认为一切法都无自性。

简明成唯识论白话讲记

(第六篇 明唯识位·唯识五位修行)

于凌波居士讲授

佛光山丛林学院·台中慈明佛学研究所佛学讲义

[第一章 总明五位](#)

[第二章 释资粮位](#)

[第三章 释加行位](#)

[第四章 释通达位](#)

[第五章 释修习位](#)

[第六章 释究竟位](#)

第六篇 明唯识位·唯识五位修行

(颂文第二十六颂至三十颂)

第一章 总明五位

论文一：如是所成唯识相性，谁于几位，如何悟入？谓具大乘二种性者，略于五位渐次悟入。何谓大乘二种种性？一、本性住种性，谓无始来依附本识，法尔所得无漏法因。二、习所成种性，谓闻法界等流法已，闻所成等熏习所成。要具大乘此二种性，方能渐次悟入唯识。

讲解：《唯识三十颂》的三十首颂文，已经诠释二十五颂。其中前二十四颂成唯识相，第二十五颂成唯识性。有问曰：如是所成的唯识相、性，在五乘不同的种性中，都是那些种性的人，经过几层阶位，才能悟入呢？答曰：具有大乘二种种性的人，大略经过五层阶位可以渐次悟入。什么是大乘二种种性？一是本性住种性，是指无始以来，依附在阿赖耶识法尔自然所得的无漏法之因，非由熏习，不自今有，所以名为本性住种性。二是习所成种性，就是闻听从法性流出，与法性相似的等流教法已后，依闻、思、修三慧熏习成长的无漏种子，所以名为习所成种性。只有具备这二种大乘种性，才能逐渐悟入唯识。

论文二：何谓悟入唯识五位？一、资粮位，谓修大乘顺解脱分。二、加行位，谓修大乘顺决择分。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，谓住无上正等菩提。

讲解：什么叫做悟入唯识五位？一是资粮位，就是修学大乘顺解脱分，筹备佛道资粮。于十住、十行、十回向终，就叫做顺解脱分。二是加行位，就是修学大乘顺决择分，方便加行。见道前的暖、顶、忍、世第一等四善根，就叫做顺决择分。三是通达位，就是诸菩萨通达二空无我之理所住的见道。初地入心就叫做见道。四是修习位，就是诸菩萨修习妙观所住的修道。从初地住心到十地出心，全叫做修道。五是究竟位，就是究竟断惑证理，永住于无上正等菩提。

论文三：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，伏所余障，至究竟位，出障圆明，能尽未来化有情类，复令悟入唯识相性。

讲解：怎样才能渐次悟入唯识呢？是说诸菩萨对于识的外相和体性，在第一资粮位中，能深刻信仰和理解。在第二加行位中，能渐次伏除所取、能取，而引发真见。在第三的通达位中，起无漏现行二智，如实通达诸法相性。在第四修习位中，如其所见的真理，精勤不懈，数数修习，以伏除烦恼，断余智障。至第五究竟位中出离二障，于功德智慧，体无不备，此叫做圆；用无不行，此叫做明，既已圆明，不但自己悟入唯识相性，而且还能尽未来际，度化一切有情之类，教他们也能悟入唯识相性。

第二章 释资粮位

论文一：初资粮位其相云何？颂曰：乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

讲解：五位中最初的资粮位，他的义相是怎样的呢？《唯识三十颂》说：由最初发心修行，即求住于唯识实性，但由于能取、所取的随眠还没有制服灭除，所以还未能安住。

论文二：论曰：从发深固大菩提心，乃至未起顺决择识，求住唯识真胜义性，齐此皆是资粮位摄。为趣无上正等菩提，修习种种胜资粮故。为有情故，勤求解脱，由此亦名顺解脱分。此位菩萨，依因、善友、作意、资粮四胜力故，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。

讲解：此下是以长行来解释颂义。论曰：菩萨从发深远坚固的大菩提心开始，乃至于还未生起顺决择识，以求住于唯识的真胜义性，这一阶段都是资粮位摄。为了要趣向无上正等菩提，才修习种种福智及殊胜资粮，譬如有人远行，必须要筹备川资食粮一样，所以名资粮位。趣无上菩提，非但自利，为度化有情故，勤求解脱，顺修解脱之因，由此亦名顺解脱分。

资粮位的菩萨，依闻、熏、修的因力，善友的缘力，决定胜解的作意力，善修福智的资粮力，以这四种殊胜力故，对于唯识义趣虽已深生信解，而未能了达能、所取空。很少能内观真如，多住外门以散心修菩萨行。因此于二取所引的随眠，还没有能够伏灭的功力，使他不起二取现行。

论文三：此二取言，显二取取，执取能取所取性故。二取习气名彼随眠，随逐有情眠伏藏识，或随增过，故名随眠，即是所知、烦恼障种。烦恼障者，谓执遍计所执实我，萨迦耶见而为上首，百二十八根本烦恼，及彼等流诸随烦恼，此皆烦恼有情身心，能障涅槃，名烦恼障。所知障者，谓执遍计所执实法，萨迦耶见而为上首，见疑无明爱恚慢等，覆所知境，无颠倒性，能障菩提，名所知障。

讲解：二取有执与非执之别，颂中所说的二取，就是显示能执相、见二取之取，并非说的就是二取，因为执取能、所二取为实有性，故名二取。若以二取名取，那非执的二取，岂是所伏断的吗？由二取现行所熏成的习气，名为二取随眠。因为它们随逐有情众生，眠伏于阿赖耶识中，或者随逐有情使增生过失，昏迷如睡，所以名为随眠。这二取习气的随眠，就是所知、烦恼二障的种子。

什么叫做烦恼障？就是执著遍计所执的实我，以人我、我所的萨迦耶见而为上首的一百二十八种根本烦恼（注：此一百二十八种根本烦恼，属于见道所断的一百一十二种，修道所断的十六种。）以及与此平等流出的各种随烦恼，他们都烦恼有情身心。能障涅槃，所以名为烦恼障。什么叫做所知障？就是执著遍计所执的实法，以法我、我所的萨迦耶见而为上首的见、疑、无明、爱、恚、慢等，覆盖了所知之境的真实性的真实性，能够障碍菩提，所以名为所知障。

论文四：此所知障，决定不与异熟识俱，彼微劣故，不与无明、慧相应故，法空智品与俱起故，七转识内，随其所应，或少或多，如烦恼说。眼等五识无分别故，法见、疑等定不相应，余由意力皆容引起。

讲解：这所知障，决定不与第八异熟识相应，其故有三：一者因第八异熟识微细劣弱，同时也不与无明慧相应。如诸论所说，此第八识唯与作意等心所具。二者法执必与无明及慧相应，因无明迷暗，慧能计度，第八识唯与作意心所相应，与无明、慧是不相应的。三者法空智品与第八识是俱起的，法空智起，当然法执就不能现行了。在七转识里，根据不同情况，或多或少与所知障相应，就如烦恼障一样。前五识因为没有计度分别，肯定不能与法见、疑、慢等相应，余如贪、恚、痴等，由于五俱意识之力，皆容引起。

论文五：此障但与不善、无记二心相应，论说无明唯通不善、无记性故，痴无痴等不相应故。烦恼障中此障必有，彼定用此为所依故。体虽无异，而用有别，故二随眠随圣道用，有胜有劣，断或前后。此于无覆无记性中是异熟生，非余三种。彼威仪等势用薄弱，非覆所知障菩提故。此名无覆望二乘说，若望菩萨亦是有覆。

讲解：这所知障，但与不善、无记二种心相应，不通善性。因为《瑜伽论》上说：无明唯通不善、无记。无明就是痴，善心无痴，法执有痴，痴与无痴是不相应的。

烦恼障中必定有所知障，因为法执体宽，烦恼障狭，狭隘的烦恼障，必须要用这宽润的所知障为所依故。这二障的体性虽不相违，但作用却有区别。所以二障随眠，随著声闻、缘觉、菩萨三乘圣道有胜有劣，断的时间或前或后。这所知

障，在四种无覆无记性中，是异熟生无记，而不是其余的三种（注：无覆无记分为四种，为异熟无记，威仪无记，工巧无记，变化无记。）因为异熟无记的势力强大，覆所知境，能障菩提，其余三种无记的势用薄弱，他们既不能覆所知境，亦不能为菩提障。所知障称为无覆，是对小乘佛教声闻、缘觉二乘所说，如果对菩萨来说也是有覆。

论文六：若所知障有见、疑等，如何此种契经说为无明住地？无明增故，总名无明，非无见等。如烦恼种，立见一处、欲、色、有爱四住地名，岂彼更无慢、无明等？

讲解：倘若所知障中有恶见、疑等惑，如何契经上说，所知障为无明住地呢？（注：住地，依所生处称为住地。根本烦恼是产生枝末烦恼的住地。住地有五：见一处住地，欲爱住地，色爱住地，无明住地。）论主回答：因为所知障中无明增盛，所以总说无明，并不是没有其余的恶见等。例如烦恼种子，见、修皆有，然以见道所断的，立见一处住地，修道所断的，立欲爱、色爱、有爱住地，这四住地的名，不过各约其偏增而立罢了，岂彼除见、爱外，更无贪、嗔、痴、慢等惑吗？

论文七：如是二障，分别起者，见所断摄；任运起者，修所断摄。二乘但能断烦恼障，菩萨俱断。永断二种，唯圣道能，伏二现行，通有漏道。菩萨住此资粮位中，二粗现行虽有伏者，而于细者及二随眠，止观力微未能伏减。

讲解：以上所说二障，若是由邪师所教及邪分别而起的，属于见道所断；若是由无始熏习，任运而起的，那就属修道所断。二乘唯能断烦恼障，不断所知障，因为二乘但取涅槃，不悟菩提，所知障不障涅槃故。菩萨则二障俱断，因菩萨直趣菩提大果，不唯取小果涅槃，要永断二障种子，唯初地入心，到十地出心的无漏圣道，才能成办。若暂伏二障现行，那就不唯无漏圣道，即地前的有漏道，亦能成办。在资粮位中的菩萨，对于二障的粗现行虽有多分被伏，但对于微细现行及二障随眠来说，由于止观之力微弱，还没有能够伏灭。

论文八：此位未证唯识真如，依胜解力修诸胜行，应知亦是解行地摄。所修胜行，其相云何？略有二种，谓福及智。诸胜行中，慧为性者，皆名为智，余名为福。且依六种波罗密多，通相皆二，别相前五说为福德，第六智慧。或复前三唯福德摄，后一唯智，余通二种。复有二种，谓利自他。所修胜行，随意乐力，一切皆通自他利行。依别相说，六到彼岸，菩提分等自利行摄，四种摄事、四无量等，一切皆是利他行摄。如是等行差别无边，皆是此中所修胜行。

讲解：本章开始是诠释颂文，此下是辨位修行。这资粮位的菩萨，还没有证得唯识真如，所以才依胜解之力，修一切胜行。应知此亦解行地摄（注：解行地，谓知解与修行，指未证真如前的三贤菩萨。）解行地所修的胜行是些什么呢？简略的说有二种，即福和智。在一切胜行中，凡是以慧为体性的，都叫做智，其余的都叫做福。现在别的胜行不说，且以六波罗密而言，约通相说，皆名福智。依别相说，前五种称为福德，第六种是智。或者以前三的布施、持戒、忍辱唯属福德，后一的般若唯属智慧，其余的精进、禅定通福、智二种。

除福、智外，又有二种，即自利和利他。就是所修胜行，随其意乐之力 一切功德都通于自利、利他二行。若依别相来说，六度、三十七菩提分等，都是自利行摄；四摄、四无量心等，都是利他行摄。像这样的胜行，差别无边，都是资粮位中所修。

论文九：此位二障虽未伏除，修胜行时有三退屈，而能三事练磨其心，于所证修勇猛不退。一闻无上正等菩提广大深远，心便退屈；引他已证大菩提者练磨自心，勇猛不退。二闻施等波罗密多甚难可修，心便退屈，省己意乐能修施等，练磨自心勇猛不退。三闻诸佛圆满转依极难可证，心便退屈，引他粗善况已妙因，练磨自心勇猛不退。由斯三事练磨其心，坚固炽然修诸胜行。

讲解：在此资粮位中，烦恼、所知二障还没有伏灭断除，致使修胜行时有三种退屈，但有三事以磨练其心，于所证修勇猛精进，不令退屈。一者闻说无上正等菩提，广大无边，深远难测，心生退屈。此时即引用其他人已证大菩提者为例，来练磨自心，便能发大勇猛而不退转。二者闻说布施等六波罗密多甚难可修，心便退屈，此时即省察自己的意乐已能修施、戒等行，要再鼓余勇，不难圆满达到彼岸，这样磨练自心，而勇猛不退。三者闻说诸佛圆满转依，极难可证，心便退屈，此时应引用他人所行的施等粗善，来比况自己的妙因之行，粗善尚且可获善果，妙因岂能不证妙果？这样磨练自心，便勇猛不退。由上三事，练磨其心，使三种退屈坚固炽然的修诸胜行，而不再退转。

第三章 释加行位

论文一：次加行位其相云何，颂曰：现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

讲解：五位修行的第二位是加行位，加行位的义相是怎样呢？《唯识三十颂》说：‘在修习四寻思观和四如实智的时候，仍有一种假立之物出现在前面，以为这就是唯识的实性，因为心中存著有所得之念，所以未能真正的住于唯识实性。’

论文二：论曰，菩萨先于初无数劫，善备福德智慧资粮，顺解脱分既圆满已，为入见道住唯识性，复修加行，伏除二取，谓暖、顶、忍、世第一法。此四总名顺决择分，顺趣真实决择分故。近见道故立加行名，非前资粮无加行义。暖等四法，依四寻思、四如实智，初后位立。四寻思者，寻思名、义、自性、差别，假有实无。如实遍知。此四离识及识非有，名如实智。名、义相异，故别寻求。二二相同，故合思察。

讲解：论中长行说，菩萨先于最初无数劫中，贮备福德智慧的胜行资粮，已使顺解脱分圆满成就，为要入见道并住唯识实性，所以还得修加行以伏除二取，这就是暖、顶、忍、世第一法的四善根。这四善根总名为顺决择分，因为它随顺趣向于真实的决择分，近于见道，所以立加行之名，并非前资粮位没有加行的意义。

暖等四法，依四寻思观而立初暖、顶二位，依四如实智观而立后忍、世第一法二位。所谓四寻思观，是寻思事物名、义、自性、差别，从而认识到这四法都

是唯识所变，依他假有，遍计实无，这就叫做四寻思观。什么叫做如实智？前四寻思，但观所取的名等四境离识非有，此如实智更于忍可所取空后，进而如实遍知能取的识也决定非有。依此能、所俱空的空理，便能入圆成实性，所以叫做如实智。

何以诸法的名、义要各别寻求，名义的自性、差别要合并思察呢？名是名，义是义，名义相异，所以要各别寻求。名义二种的自性同，差别亦同，这二二相同，所以要合为思察。

论文三：依明得定发下寻思，观无所取立为暖位。谓此位中创观所取名等四法，皆自心变假施设有，实不可得。初获慧日前行相故，立明得名。即此所获道火前相，故亦名暖。

讲解：初得无漏慧的明相，叫明得，明得之定叫做明得定。依此明得定，发下品寻思，观所取空，立为暖位。即在暖位中开始认识到所取外境的名、义、自性、差别四法，都是自心所变，假施设有，实际上是不可得的。这下寻思观，初获慧前的行相，喻如日出前的明相，所以立明得名。这也是所获净道之火以前的行相，所以又称为暖。

论文四：依明增定发上寻思，观无所取立为顶位。谓此位中，重观所取名等四法，皆自心变，假施设有，实不可得。明相转盛，故名明增。寻思位极，故复名顶。

讲解：明得定增上，叫做明增定。依此明增定，发上品寻思，观无所取，立为顶位。在这顶位当中，重观所取的名等四法，同暖位一样是自心所变，虚假施设，实不可得。但在所获慧前的明相，较前暖位的明相增盛，所以名为明增。寻思位到此已登峰造极，所以又称为顶位。

论文五：依印顺定，发下如实智，于无所取决定印持，无能取中亦顺乐忍。既无实境，离能取识，宁有实识离所取境？所取能取，相待立故。印顺忍时，总立为忍。印前顺后，立印顺名。忍境识空，故亦名忍。

讲解：印前所取无，印后能取无，叫做印顺定。依印顺定，发下品如实智，对无所取的境，决定印持，于无能取的识中，也顺乐忍可。为什么二取都无？既然没有实境离了能取的识而存在，那里有什么实识离了所取的境而独存呢？所取、能取本是相待而立的啊。

忍有三名，下品为印忍，忍所取无；中上品为乐顺忍，忍能取无，印顺忍时，这三忍在四善根中总立为忍。因为此位能印前所取无，顺后能取无，所以立印顺名：忍可所取的境空，能取的识亦空，所以亦名为忍。

论文六：依无间定，发上如实智，印二取空，立世第一法。谓前上忍唯印能取空，今世第一法二空双印，从此无间必入见道，故立无间名。异生法中此最胜故，名世第一法。

讲解：与见道位邻近而无间隙，叫做无间定。依此无间定，发上品如实智，印可能、所二取皆空，立名世第一法，谓前忍位中的上忍，唯能印可能取空，不能即可所取亦空，今此世第一法，是能、所二空双印。从此不间断的双印二空，必入见道，所以立无间名。这在异生法中最为殊胜，所以名世第一法。

论文七：如是暖、顶，依能取识，观所取空；下忍起时，印境空相，中忍转位，于能取识如境是空，顺乐忍可，上忍起时印能取空，世第一法，双印空相。

讲解：像这样的暖位、顶位，依据能取之识，观所取境空，到了忍位的下品忍生起时，便能印持外境之空相，到了中忍转换为能取之识，也如所取的境一样也是空，顺乐后位的上品之忍。修到上品忍生起时，便能印持此能取空。再进到世第一法，便能双印能、所二取的空相。

论文八：皆带相故，未能证实，故说菩萨此四位中，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，彼相灭已，方实安住。依如是义，故有颂言：菩萨于定位，观影唯是心，义相既灭除，审观唯自想。如是住内心，知所取非有，次能取亦无，后触无所得。

讲解：以上所说加行位的暖等四法，虽然印能、所取空，但在观心之前，还浮著有、空二相，未能真正证实。所以说菩萨在这四位中，犹于现规定中安立少物，以为这就是唯识的真胜义性。因此颂文前二句说：‘现前立少物，谓是唯识性’。事实上这少物是定心所变的似真如相，非真胜义，所以颂文的后二句说：‘以有所得故，非实住唯识。’要到那有、空二相灭了之后，才能实在的安住真唯识性。

依据这种意义，所以《分别瑜伽论》上有颂文说：‘菩萨在定中修行，观名、义等的影像，唯是内心所变现，义相既已灭除，谛审观察，唯自心想，更无少物。这样便安住内心，先了知所取非有，次了知能取亦无，最后触到无所得的真唯识性。前面的两首颂中，第一颂初二句是明暖位，次二句是明顶位。第二颂的前二句是明下忍位，第三句是明中、上忍位，最后一句是明世第一法。

论文九：此加行位，未遣相缚，于粗重缚，亦未能断。唯能伏除分别二取，违见道故。于俱生者及二随眠，有漏观心有所得故，有分别故，未全伏除，全未能灭。此位菩萨于安立谛，非安立谛俱学观察，为引当来二种见故，及伏分别二种障故，非安立谛是正所观，非如二乘唯观安立。

讲解：有漏的现行境相系缚于心，不得自在，叫做相缚，二障种子，叫做粗重缚，合称二缚。这加行位既未遣除有、空的相缚，也未断灭二障种子的粗重缚，唯能伏除分别二取，不起现行。因为分别二取违于见道的，为入见道，所以要把它伏除。入见道位，方能永断二障的粗重缚。虽然如此，但于俱生现行，只能伏除少分，未全伏除。于分别、俱生二种随眠则全未能灭，因为此位是有漏观心，有所得相，有分别故，所以俱生现行未全伏除，二种随眠尽未能灭。

在此加行位的菩萨，对于安立谛及非安立谛，都修学观察。什么叫安立谛，安立是施設义，即方便安立谛，谓于苦等诸法中，安立苦、集、灭、道四圣谛理。

什么叫非安立谛，就是离差别名言的二空真如。此位菩萨，为引发当来的真、相二种见道，及伏除由分别所起的烦恼、所知二障，所以于安立、非安立谛，要都修学观察。不过菩萨为人二空观真如理，非安立谛是所正观；至于亦观安立，那是因为起胜进道，成熟佛法，以降伏二乘的方便之故。与二乘的唯观安立不同。

论文十：菩萨起此暖等善根，虽方便时通诸静虑，而依第四方得成满。托最胜依人见道故。唯依欲界善趣身起。余慧厌心非殊胜故。此位亦是解行地摄，未证唯识真胜义故。

讲解：菩萨生起暖、顶、忍、世第一法四善根，虽在前方便时通色界四禅，但是只有依第四禅才能成就圆满。因为第四禅望余禅为胜，必须托最胜依处，入见道故。若约界、趣而论，只能依靠欲界善趣的人身而起，因为色界和无色界的智慧，厌伏三界一切事物之心并非殊胜。修四善根，也同资粮位一样是解行地摄，因为它们还没有证到唯识的真正殊胜之义。

第四章 释通达位

论文一：次通达位其相云何，颂曰：若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

讲解：第三通达位，它的义相是怎样的呢？《唯识三十颂》说：‘若时，当无分别智生起的时候，也就是世第一法的次刹那，菩萨于前加行位住于唯识性（诸法真如），以能证悟所缘真如的无分别智观察，一切都无所得。所谓无所得，就是没有能取、所取之像，这时就安住于唯识之理。’

论文二：论曰，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、所取相俱是分别，有所得心戏论现故。

讲解：论文说，若时，即无分别智发生时，也就是世第一法次刹那，菩萨不仅对于所观境无所得，即能观的无分别智亦无所得，因为此时已无能取、所取的种种戏论相故。这时就称为实际住于唯识真正殊胜之理，也就是亲证得真如之智，体即真如，因为已远离能取、所取之相。能取、所取都是分别，若有所得便会戏论呈现。

论文三：有义，此智二分俱无，说无所取能取相故。有义，此智相见俱有，带彼相起，名缘彼故。若无彼相名缘彼者，应色智等名声等智。若无见分应不能缘，宁可说为缘真如智？勿真如性亦名能缘，故应许此定有见分。

讲解：颂文所说‘智都无所得’的‘智’，有三家异解。第一家说，无分别智已无相分和见分。‘离二取相’，就是显示没有所取、能取的相、见二分。第二家说，这无分别智，相、见二分都有。因为带彼相起，方可名为缘彼真如。带彼真如相起，是即显示有相分，所以说见、相俱有，才能名叫缘彼相。假使此智没有带彼真如之相，而名缘彼真如者，就应当是缘色相分之智，称为缘声相分之智，所以

此智是决定有相分的。假使此智没有见分，就应当无能缘作用，怎可说为缘真如智呢？不能说真如之性也称为能缘吧！所以应当承认此智定有见分。

论文四：有义，此智见有相无，说无相取 不取相故。虽有见分而无分别，说非能取，非取全无。虽无相分，而可说此带如相起，不离如故。如自证分缘见分时不变而缘，此亦应尔。变而缘者便非亲证，如后得智应有分别，故应许此有见无相。

讲解：第三家护法说，这无分别智，有见分而无相分。因为《瑜伽论》说‘无相取’，就是没有相分可取；说‘不取相’，就是虽有见分而不取于相。第一师引‘无能取’的话，是表示虽有见分，而无分别，并不是连能取的见分也没有。第二师所引‘带彼相起’的话，是表示虽无相分，但可说此无分别智，是帶著真如的体相而起的，所以名为所缘，并不是帶著相分的影像而起，名叫缘如，因为根本智，是不离真如的。就如自证分缘见分时一样，不经变化而缘取，无分别智缘真如时也是这样。假使变相而缘，那就不是无分别智亲证如理了，岂不同后得智的有分别是一样吗？因此我们应当承认这缘真如的无分别智，是有见分而没有相分的。

论文五：加行无间，此智生时，体会真如，名通达位，初照理故，亦名见道。

讲解：在加行位无间修行，到无分别智生起的时候，去体会唯识实性的真如，这就称为通达位，又因此位最初照见真实如理，所以亦名见道位。

论文六：然此见道，略说有二，一真见道，谓即所说无分别智，实证二空所显真理，实断二障分别随眠，虽多刹那事方究竟，而相等故，总说一心。有义：此中二空二障，渐证渐断，以有浅深粗细异故。有义：此中二空二障顿证顿断，由意乐力有堪能故。

讲解：见道类别虽多，略说不过二种：一是真见道，就是所说的无分别智，因为是已证我、法二空所显的真如之理，实断烦恼、所知二障的分别随眠，此证断之事，虽经众多刹那方能究竟，而其念念刹那相似相等，所以总说为一心真见道。

有人认为，这见道中的二空真理、二障种子，都是渐次而证，渐次而断的。因为理有浅深，障有粗细，人、法有异，所以不能顿证顿断。又有人认为，这见道中的二空之理，二障种子，都是一时顿证顿断的。因为在前加行时由意乐之力，有此可能。

论文七：二相见道，此复有二，一、观非安立谛，有三品心：一内遣有情假缘智，能除软品分别随眠。二内遣诸法假缘智，能除中品分别随眠。三遍遣一切有情诸法假缘智，能除一切分别随眠。前二名法智，各别缘故；第三名类智，总合缘故。法真见道，二空见分，自所断障，无间解脱别总建立，名相见道。有义：此三是真见道，以相见遣缘四谛故。有义：此三是相见道，以真见道不别缘故。

讲解：第二是相见道，此又有二种，第一种是观非安立谛，非安立谛就是真如，有以下三品心，即初起的智，力尚薄弱，名之曰‘软’；次起的智，胜于前者，

劣于后者，名之曰‘中’；后起的智，胜于前二，名之曰‘上’。二障随眠，各分粗细，断有先后，也随这能断的智，如其次第的名谓软、中、上三品。一品是内遣有情假缘智，‘内’是内身，‘遣’是遣除，‘有情假’是有情为妄计所执，并无实体，唯有内心变似有情，‘缘智’就是能缘之心。合起来讲，就是缘内身为境，遣除有情假的能缘智。以下二心，准此例释。此初起智，力尚薄弱，只能除软品的分别随眠。二品是内遣诸法假缘智，此次起智，胜前劣后，能除中品的分别随眠。三品是遍遣一切有情诸法假缘智。此后起智，胜于前二，能除上品一切内外分别随眠。

这三种缘智，前二种称为法智，因为是各别而缘；第三名为类智，因为是综合二类而缘。真见道的法中有我、法二空见分，就无间道中的我、法二见分，各别立此初、二品心；解脱道中的我、法二见分，总立此第三品心，这别总而立的三心，就叫做相见道。有人认为，这三心是真见道，因为相见道缘取四谛。又有人认为，这三心是相见道，因为真见道总缘真如，并不分别缘取。（注：安立谛，即施設差别之义。亦即用语言、名相来区别种种事物。反之，则为非安立。非安立乃超越相对之差别，不以语言、名相表示。）

论文八：二缘安立谛，有十六心。此复有二，一者依观所取、能取，别立法类十六种心，谓于苦谛有四种心：一、苦法智忍，谓观三界苦谛真如，正断三界见苦所断二十八种分则随眠。二、苦法智，谓忍无间观前真如，证前所断烦恼解脱。三、苦类智忍，谓智无间无漏慧生，于法忍智，各别内证，言后圣法皆是此类。四、苦类智，谓此无间无漏智生，审定印可苦类智忍。如于苦谛，有四种心，集灭道谛应知亦尔。此十六心，八观真如，八观正智。法真见道，无间解脱，见自证分，差别建立，名相见道。

二者依观下上谛境，别立法类十六种心，谓观现前不现前界，苦等四谛各有二心：一、现观忍，二、现观智。如其所应法真见道，无间解脱，见分观谛，断见所断百一十二分别随眠，名相见道。

讲解：第二种是缘安立谛，包含有十六心，这又分为二种，第一依观所取的谛理和能取的缘理之智，各别安立法智和类智的十六种心。就是在苦谛上有四种心：一、苦法智忍，即通过观三界的苦谛真如，断三界见惑苦谛所断的二十八种分别随眠。二、苦法智，前忍是断惑；此智是证理，就是前法忍的无间道智，观察前苦谛真如，断除前分别烦恼，而证得解脱。三、苦类智忍，就是苦法智的无间道，无漏智慧生起，以此缘前各别证得的法忍、法智，各别内证的无间道。所说以后的圣法，皆是此类之智。四、苦类智，就是由此类忍的无间道，生起无漏解脱道智，以审定印可苦类智忍。如于苦谛有这四种心，应知于集、灭、道谛上也有一样的四种。这四谛十六种心，是以法忍、法智的八心观真如；类忍、类智的八心观正智。效法真见道中的无间道见分，建立法忍；解脱道的见分，建立法智；无间道的自证分，建立类忍；解脱道的自证分，建立类智。这样差别建立，名相见道。

第二依观下上界四谛之境，各别建立法忍、法智、类忍、类智的十六种心。就是观现前的欲界，不现前的上二界苦等四谛，各有二心，一者现观忍，二者现

观智。如其所应，在法真见道中的无间道见分观四谛法，断除见道所断的一百一十二种分别随眠（欲界四谛四十，上二界除嗔各三十六）。这就叫做相见道。

论文九：若依广布圣教道理，说相见道有九种心。此即依前缘安立谛二十六种止观别立。谓法类品忍、智合说，各有四观，即为八心，八相应止总说为一。虽见道中止观双运，而于见义观顺非止，故此观止开合不同。由此九心，名相见道。

讲解：前面说相见道，有二种十六心，那是依行人缘安立谛而说的，若依菩萨广布圣教的道理来说，相见道只有九种心。这就是依前缘安立谛的两个十六种止观而别立的。即法类的法忍和法智各有四心，合为八心，这八心与止相应，总说为一种。虽然见道中止观双运，定慧均等，但是见道的观并不是止，所以这观和止的开合也就不同。由此八观一止的九心，称为相见道。

论文十：诸相见道，依真假说，世第一法无间而生，及断随眠，非实如是。真见道后，力得生故，非安立后起安立故，分别随眠，真已断故。前真见道，证唯识性，后相见道证唯识相，二中初胜，故颂偏说。

讲解：以上所说，无论是三心的相见道，十六心相见道，九心相见道，一切都是依真之义而假说的。所谓由世第一法无间而生，以及断种种分别随眠，实际上并不是如此。因为十六心的相见道，是从一心真见道后才能得以产生，并不是安立谛以后才起安立的，到这时候，分别随眠才真正断除。见道既有真、相二种，何以颂中唯说真见道呢？因为前真见道，证唯识实性；后相见道，证唯识法相，前后二见道中，初胜于后，所以颂中偏说真见道。

论文十一：前真见道，根本智摄；后相见道，后得智摄。诸后得智有二分耶？有义；俱无，离二取故。有义：此智见有相无，说此智品有分别故，圣智皆能亲照境故，不执著故，说离二取。有义，此智二分俱有。说此思惟似真如相，不见真实真如性故。又说此智，分别诸法自共相等，观诸有情根性差别，而为说故。又说此智现身土等，为诸有情说正法故：若不变现似色声等，宁有现身说法等事，转色蕴依不现色者，转四蕴依应无受等。又若此智不变似境，离自体法应非所缘，缘色等时，应缘声等。又缘无法等，应无所缘缘，彼体非实，无缘用故。由斯后智，二分俱有。

讲解：这一节是说明真见道和相见道，为根本、后得二智所摄。真见道是无相的，所以根本智摄，相见道是有相的，所以后得智摄。至于后得智有没有见、相二分，则有三家异解。安慧认为，后得智无见、相二分，因为后得智是离了能、所二取相的。第二家说，此智但有见分，没有相分，因为诸圣教说，这后得智品是有分别的，所以有见分。第三家护法认为，此智见、相二分都有，因为《瑜伽论》说：‘这后得智，思惟变现似真如相，而不能亲见真如实性’。思惟就是见分，变似真如相就是相分。《佛地经》等又说，这后得智，能分别诸法的自相共相，观一切有情根性差别，而为说法。这是证明有见分，破第一师的无见分说。又说：这后得智，能变现身土，为诸有情宣说正法。假使不能变现似色、似声等相，怎能有现身说法等事？这是证明有相分，破第二家的无相分说。

再者，这转依的通达位，并非无相，试以五蕴为例，若说转色蕴依，便不现色，那么转四蕴依，就应当没有受等四蕴了。既然转四蕴依，非无受等。怎能转色蕴依而不现色相呢？又，假使此智不能变现似相分境，那离了自身之法的他心、他身土等，就应当不是带彼相起的所缘缘了。假使所缘缘不是带彼相起，那缘色等时的智，就应当能缘声等相啊。又，缘无体法时，假使不变似境，那就应当无所缘缘。因为彼法既无实体，又无所变的相分，如何会有所缘缘的作用？由此可见，后得智有见分也有相分。

论文十二：此二见道，与六现观，相摄云何？六现观者：一、思现观：谓最上品喜受相应思所成慧，此能观察诸法共相，引生暖等加行道中观察诸法，此用最猛，偏立现观。暖等不能广分别法，又未证理，故非现观。二、信现观：谓缘三宝世出世间决定净信，此助现观令不退转，立现观名。三、戒现观：谓无漏戒，除破戒垢，令观增明，亦名现观。四、现观智谛现观：谓一切种，缘非安立根本、后得无分别智。五、现观边智谛现观：谓现观智谛现观后，诸缘安立世出世智。六、究竟现观：谓尽智等究竟位智。此真见道，摄彼第四现观少分；此相见道，摄彼第四、第五少分。彼第二、三，虽此俱起，而非自性，故不相摄。

讲解：这真、相二种见道，与六现观的关系是怎样呢？六现观是：一、思现观：就是在五受中与最胜的上品喜受相应，因思所成的智。此思现观，能观察诸行无常的共相，引生暖、顶、忍、世第一法，在加行道中观察诸法。因此思能生修，在见道前的功用猛利，所以特别立为现观。暖等加行不能广泛分别诸法，又未得印证真理，所以不是现观。二、信现观：就是缘佛、法、僧三宝及世、出世间的坚定信仰，能决定净信。净信能助现观不令退转，所以也得立为现观。三、戒现观：此无漏戒，就是与无漏道共生的‘道共戒’。因为这无漏戒，能除破戒的垢污，令现观增明，所以也名之为现观。四、现观智谛现观：就是缘非安立谛的根本、后得无分别的一切种智。五、现观边智谛现观：就是现观智谛现观已后，各种缘安立谛的世间智及出世间智。六、究竟现观：就是尽智（断尽烦恼时所生的智）等究竟位的无漏智。

这真见道，包括第四现观的少分——根本智。这相见道，包括第四现观的少分——后得智，及第五现观的少分——见道智。至于第二的信现观、第三的戒现观，虽也与此见道俱起，但，信、戒不过是对现观的助、增而已，而不是现观慧的自性，所以与二种见道无关。

论文十三：菩萨得此二见道时，生如来家，住极喜地，善达法界，得诸平等，常生诸佛大集会中，于多百门已得自在，自知不久证大菩提，能尽未来利乐一切。

讲解：这是说明入地功德。菩萨得此二见道时，生法王家，成法王子，绍隆佛法，住于十地中的第一极喜地。善能通达法界，得一切有情、一切菩萨、一切如来的三种平等心性。常生诸佛大集会——受用土中。于诸佛国见百如来、成熟百种所化有情、智见能入百法明门、化作百身、现百菩萨眷属等的多百门中，已得自在。自知不久便能证得大菩提果，尽未来际，利乐一切有情。

第五章 释修习位

第一节 总释颂文

论文一：次修习位其相云何？颂曰：无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

讲解：第四修习位，它的义相是怎样的呢？《唯识三十颂》说：‘此位菩萨，没有能取之心，也没有所取之境，这种出世间的无分别智，具有超越世间的不可思议功用，在此阶位，舍弃二障种子，便能证得二种转依。’

论文二：论曰，菩萨从前见道起已，为断余障证得转依，复数数修习无分别智。此智远离所取能取，故说无得及不思议。或离戏论，说为无得；妙用难测，名不思议。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。此智具斯二种义故，独名出世，余智不然。即十地中无分别智。

讲解：论中长行说，这修习位的菩萨，从以前通达位的见道生起已后，为了断除所余的俱生二障，证得了二种转依之故，又复数数的修习无分别智。这无分别智已经远离所取之境，名为无得；也远离能取之识，名不思议。所以颂曰：‘无得不思议’。或另有一种解释，远离有漏分别戏论、名为‘无得’，这种无分智的妙用难测，名‘不思议’。这是出世间的无分别智，因为它已经断除世间烦恼，所以名出世间。能、所二取的随眠是世间的根本，唯有此无分别智能使之断除，所以独得‘出’名。或者‘出世间’之名，是依一者自体无漏，二者证得真如。此智具有以上二义，所以独名出世。其余的后得智，不具此二义，也不名出世。这出世间智，也就是十地中的无分别智。

论文三：数修此故，舍二粗重，二障种子，立粗重名，性无堪任，违细轻故。令彼永减，故说为舍。此能舍彼二粗重故，便能证得广大转依。

讲解：数数重覆的修习这出世间的无分别智，便能‘舍二粗重’。二粗重，就是俱生的烦恼、所知二障种子。二障种子为何名叫粗重，因其性无堪任，违于微细轻妙无漏无分别智，故名粗重。数修此智至金刚心时，便能令二种粗重究竟永灭，所以说之为‘舍’。因为这无分别智，能够舍彼二粗重故，到十地究竟，证得佛果的广大转依。这是解释颂文的第三、四句。但是还有如下两家不同的解释。

论文四：依谓所依，即依他起，与染净法为所依故。染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性。转谓二分转舍转得。由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性。由转烦恼得大涅槃，转所知障证无上觉，成立唯识，意为有情证得如斯二转依果。

讲解：这是第一家对转依的解释：‘转依’的依字，意谓所依，就是依他起。因为依他起能与染、净诸法为所依故。染，就是虚妄的遍计所执。净，就是真实的圆成实性。‘转依’的转字，义谓染、净二分的转舍与转得。由于多次修习无分别智，断了第八根本识中的烦恼、所知二障种子，所以能够转舍依他起上的遍计所执，以及转得依他起中的圆成实性。由于转舍了烦恼障，便证得大涅槃；由于

转舍所了所知障，便证得大菩提。成立唯识的意义，就是为了使一切有情，证得这样的二转依果。

论文五：或依即是唯识真如，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。由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转灭依如生死，及能转证依如涅槃。此即真如离杂染性。如虽性净，而相杂染，故离杂染时假说新净，即此新净，说为转依。修习位中断障证得，虽于此位亦得菩提，而非此中颂意所显，颂意但显转唯识性。二乘满位名解脱身，在大牟尼名法身故。

讲解：这是第二家对于转依的解释：‘依’就是依于唯识真如，而不是依于依他起，因为唯识真如是生死、涅槃之所依。世间愚夫为颠倒妄惑，迷了这真如之理，所以从无始以来受生死苦。出世间圣者远离颠倒妄惑，悟了这真如之理，便证得涅槃，毕竟安乐。由于数数修习无分别智，断除了根本识中的二障种子，所以能够转灭了依于真如的生死，转证了依于真如的涅槃，这就是真如远离杂染之性。这种真如虽然其性清净，但其相则杂染，所以当行人离此杂染相时，假说名为新净，即此新净说名转依。在修习位中渐断二障，要到金刚心后才能证得。虽然在修习位中也可以证得菩提，但并不是这里的颂意所显，这里颂意所显的是转唯识性。这唯识性，在二乘无学满位，名解脱身；在大牟尼，名为法身。牟尼是寂默之意，谓善寂空有二边，默契中道之理。

论文六：云何证得二种转依？谓十地中修十胜行，断十重障，证十真如，二种转依由斯证得。

讲解：怎样证得二种转依呢？答案有四，一者要历经十地，这是所经的位次。二者在十地中修十种胜行，这是所修的因。三者断十重障，这是所对治的断法；四者证得十真如，这是所观照之理。二种转依的果即是由此而证得。

第二节 别释十地

论文一：言十地者，一极喜地，初获圣性，具证二空，能益自他，生大喜故。二离垢地，具净尸罗，远离能起微细毁犯烦恼垢故。三发光地，成就胜定大法总持，能发无边妙慧光故。四焰慧地，安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。五极难胜地，真俗两智行相互违，合令相应极难胜故。六现前地，住缘起智，引无分别最胜般若，令现前故。七、远行地，至无相住功用后边，出过世间二乘道故。八不动地，无分别智任运相续，相用烦恼不能动故。九善慧地，成就微妙四无碍解，能遍十方善说法故。十法云地、大法智云含众德水，荫蔽一切如空粗重，充满法身故。

讲解：证得二种转依，要历经十地修行，这十地是：一、极喜地：此地菩萨，初断分别起的二障，由凡性获得无漏圣性，具证人、法二空，简除二乘者但证人空。能利益自、他，简除二乘的但能自利。由此三因生大欢喜，故名极喜地。二、离垢地：此地菩萨，遵守清净戒律，远离能够生起微细毁犯的烦恼尘垢，故名离垢地。三、发光地：此地菩萨，成就心一境相的殊胜禅定，而为广大教法总持，

能发无边胜妙慧光，故名发光地。四、焰慧地：此地菩萨，安住于殊胜的菩提分法，以智慧火灭一切烦恼，如火烧薪，慧焰增胜，故名焰慧地。五、极难胜地：真谛智无分别，俗谛智有分别，这二智的行相互违。此地菩萨，能够使之和合相应，此事甚难，菩萨能办，故名极难胜地。六、现前地：此地菩萨，观十二支缘起，安住于缘生智，引生无分别最殊胜的般若智慧，使之现前，故名现前地。七、远行地：此地菩萨，能于空中起有胜行，远至无相功用的最后边际，超过世间及出世间的二乘道，故名远行地。八、不动地：此地菩萨，无分别智任运相续，不依加行功用，一切烦恼都动他不得，故名不动地。九、善慧地：此地菩萨，成就微妙的法、义、词、辩四无碍解，能遍于十方善说法要，成利他行，故名善慧地。十、法云地：此地菩萨，具足广大教法的共相境智，其大如云，名为大法智云。此法智云中含有总持。禅定各种功德净水，又像大云荫蔽虚空一样，消除了粗重二障，不令现前。这殊胜功德充满了所证的法身，故名法云地。

论文二：如是十地，总摄有为无为功德，以为自性。与所修行为胜依持，令得生长，故名为地。

讲解：以上所说的十地，是以总摄有为、无为的功德为自性。有为功德，是能证的正智；无为功德，是所证的如理。这有为、无为功德，何以能为地体而名之为地呢？因其能与所修的行作殊胜依持，令得生长，所以才能为地体而名之为地。

第三节 别释十波罗密多

论文一：十胜行者，即是十种波罗密多。施有三种，谓财施、无畏施、法施。戒有三种，谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。忍有三种，谓耐怨害忍、安受苦忍、谛察法忍。精进有三种，谓被甲精进、摄善精进、利乐精进。静虑有三种，谓安住静虑、引发静虑、办事静虑。般若有三种，谓生空无分别慧、法空无分别慧、俱空无分别慧。方便善巧有二种，谓回向方便善巧，拔济方便善巧。愿有二种，谓求菩提愿，利乐他愿。力有二种，谓思择力，修习力。智有二种，谓受用法乐智，成熟有情智。

讲解：所谓的十胜行，就是十种波罗密多。波罗密多此翻为度，或到彼岸。十波罗密多为：第一、布施波罗密多，此有三种：一财施，以金钱财物给济贫困，以资益其身。二无畏施，以大无畏精神救人脱离险难，解除其恐怖心理，以资益其心。三法施，随宜说法，以资益其善根。

第二、戒波罗密多有三种：一律仪戒，即严守戒律仪则，以防止过非。二摄善法戒，即摄持应修应证的一切善法。三饶益有情戒，即拔济众苦，利乐有情。

第三、忍波罗密多有三种：一耐怨害忍，即菩萨对一切众生都不起烦恼，即令众生无端以怨敌加害，亦能忍耐。二安受苦忍，即菩萨对风雨寒暑老病死等，非人力所能抗拒的一切苦难，都能安然忍受。三谛察法忍，即谛审观察一切法本来不生，今亦不灭的真理，而安忍不动。

第四、精进波罗密多有三种：一被甲精进，即修行波罗密多，如勇士身被坚甲上阵，没有怯弱。二摄善精进，即于一切善法，加行精进。三利乐精进，即利乐自他精进不息。

第五、静虑波罗密多有三种：一安住静虑，就是安于现法乐住而不动。二引发静虑，就是由静虑所引发的神通妙用。三办事静虑，就是成办利生事业。

第六、般若波罗密多有三种：一生空无分别慧，就是了达人空，而不起人我见的智慧。二法空无分别慧，就是了达法空，而不起法我见的智慧。三俱空无分别慧，就是了达人、法俱空，而不起人、法二种我见的智慧。

第七、方便善巧波罗密多有二种：一回向方便善巧，就是菩萨行六度时，将所集的善根功德，回向于一切有情，共求无上正等菩提，是为大智。二拔济方便善巧，就是菩萨于生死海中拔济有情，使之出离。是为大悲。

第八、愿波罗密多有二种：一求菩提愿，就是菩萨发愿成无上佛道。二利乐有情愿，就是菩萨发愿度无量众生。

第九、力波罗密多有二种：一思择力，就是菩萨以思惟抉择之力，知所当行与不当行。二修习力，就是以修习力，修习所思择的当行之法。

第十、智波罗密多有二种：一变受用法乐智，就是由六度所成立的殊胜妙智，于佛大集会中，变化种种受用法乐，是为自利。二成熟有情智，就是以此妙智，使有情由善因而成熟为果，而解脱生死，是为利他。

论文二：此十性者，施以无贪及彼所起三业为性，戒以受学菩萨戒时三业为性，忍以无嗔、精进、审慧，及彼所起三业为性，精进以勤及彼所起三业为性，静虑但以等持为性，后五皆以择法为性，说是根本、后得智故。有义，第八以欲、胜解及信为性，愿以此三为自性故。此说自性，若并眷属，一一皆以一切俱行功德为性。

讲解：这是说明波罗密多的自体。布施是以无贪及相应生起的身、语、意三业为体性。戒是以受菩萨戒及学菩萨戒时的三业为体性。忍是以无嗔、精进、审慧，及其所生起的三业为体性。精进是以勤勇及其所起的三业为体性。静虑唯以平等持心的三摩地定为体性，不通三业。以下六至第十的五种波罗密多（般若、方便善巧、愿、力、智），都是以择法为体性。因为《摄大乘论》上说，第六的般若是根本智，其余的四种是后得智。然而有人认为，余义无诤，唯第八波罗密多是以欲、胜解、信为自性，非以择法。因为‘愿’是以这欲等三法为自性故。这以上都是约自性为体而说的，若并有关的眷属而论，那十度的一一度，都以一切的俱行功德为体性。

论文三：此十相者，要七最胜之所摄受，方可建立波罗密多。一、安住最胜，谓要安住菩萨种性。二、依止最胜，谓要依止大菩提心。三、意乐最胜，谓要悲愍一切有情。四、事业最胜，谓要具行一切事业。五、巧便最胜，谓要无相智所

摄受。六、回向最胜，谓要回向无上菩提。七、清净最胜，谓要不为二障间杂。若非此七所摄受者，所行施等非到彼岸。由斯施等十对波罗密多，一一皆应四句分别。

讲解：这是明十波罗蜜多的相。这十波罗蜜多的相是怎样建立的呢？必须有七种最胜所含摄之内容方可建立。七种最胜如下：一安住最胜，就是要安住于菩萨种性。因为在五性中，唯有菩萨种性是无上佛果的最胜因。二依止最胜，就是菩萨发心要以上求佛道，下化有情的大菩提为依止，才能建立波罗密多。三意乐最胜，就是要以大悲心怜愍一切有情为最胜意乐。四事业最胜，就是要具行随顺度生的一切事业，才是事业的最胜者。五巧便最胜，就是菩萨在行波罗密多时，要为三轮清净的无相智所摄受。如《心地观经》的布施偈云：‘能施所施及施物，于三世中无所得，我等安住最胜心，供养一切十方佛’。六、回向最胜，就是将行波罗密多的功德，回向人天小果，趣向于无上菩提。七、清净最胜，就是要以纯一的清净心去行波罗密多，不为烦恼、所知二障所间杂。如果波罗密多不被这七种最胜所摄持所含受，则其所行的施等就不是到彼岸了。因此这十种波罗密多，每一种都应当以四句进行分别。（注：四句分别，以布施为例，一有施非度。二有度非施。三有亦施亦度。四有非施非度。）

论文四：此但有十不增减者，谓十地中，对治十障，证十真如，无增减故。复次，前六不增减者，为除六种相违障故，渐次修行诸佛法故；渐次成熟诸有情故。此如余论广说应知。又施等三，增上生道，感大财体及眷属故，精进等三，决定胜道，能伏烦恼成熟有情及佛法故，诸菩萨道，唯有此二。又前三种，饶益有情，施彼资财，不损恼彼，堪忍彼恼，而饶益故，精进等三，对治烦恼，虽未伏灭，而能精勤修对治彼诸善加行，永伏永灭诸烦恼故。

讲解：波罗密多的名数，为什么刚好有十，不增不减呢？因为在菩萨十地中要对治十障，证十真如，都是无增无减，所以对治的波罗密多也唯有十。这是总解。复次是把十波罗密多分为前六后四，次第明其不增不减之所以。前六不增不减的理由有如下六种：一、为的要除灭慳吝、犯戒、嗔恚、懈怠、散乱、恶慧这六种相违障故，所以有施等六度的建立。二、前四度是不散动的因，第五度是不散动的成熟，第六度得如实觉。为的要这样渐次修行诸佛法故，所以有施等六度的建立。三、施能摄受，戒能不害不恼，忍能耐苦不退，勤能策励不懈，定能使未定得定，慧能使定者解脱。菩萨为如是渐次成熟一切有情故，所以才有六度的建立。以上这三种，都如其余的《摄大乘论》等所广说，是应当知道的。四、又施等的前三度是增上生道，后三度是决定胜道。何谓增上生道？布施能感得富裕的大财，持戒能感得尊贵的大体，忍辱能感得一切有情咸来归附而为眷属。这就叫做增上生道。怎样叫做决定胜道？精进是伏除烦恼的方便，静虑是成熟有情的方便，智慧是成熟佛法的方便。这就叫做决定胜道。诸菩萨道，唯有此二，缺一不可。五、又前三度，能饶益有情，怎样饶益：一者布施能给有情资财。二者持戒能不损恼有情。三者忍辱能忍受有情无端加诸于我的损恼。后三度，能对治烦恼，怎样对治？一者精进虽未能伏灭烦恼，却能勤修善品加行而不为烦恼所倾动。二者静虑能永伏烦恼。三者般若能永害随眠。诸菩萨道，亦唯有此二，缺一不可。六、又由施等的前三度，能利乐未来际的一切有情，所以菩萨为利生故，不自安住于涅槃的寂灭，是谓大悲。由精进等的后三度，能断一切烦恼，所以菩

萨为断惑故，亦不住于生死的染污，是谓大智。由不住涅槃，不住生死故，所以这六度实为修行‘无住处涅槃’的资粮。

由于以上的六种理由，所以这前六度，不增不减恰好有六。至于后四度为什么也唯有四呢？因为它是助成前六度，使之修学满足的，所以也唯有四不增不减。若分开来说：方便善巧能摄受有情以助成施等三度，愿能以宏誓助成精进，力能如理作意，以胜解助成静虑，智能从定所发慧以助成般若。如是十度，能令菩萨修学圆满，这在《解深密经》中有详细的解释。

论文五：十次第者，谓由前前引发后后，及由后后持净前前。又前前粗，后后细故，易难修习，次第如是。释总别名，如余处说。

讲解：这十波罗密多，由施到智的次第，是由前者引生后者，由后者净化前者。而且由于前粗后细，前者容易修习，后者难于修习，所以成立这样的次第。至于总的释名和分别释名，如《解深密经》和《摄大乘论》所说。

论文六：此十修者，有五种修：一、依止任持修。二、依止作意修。三、依止意乐修。四、依止方便修。五、依止自在修。依此五修，修习十种波罗密多，皆得圆满。如集论等广说其相。

讲解：修习这十种波罗密多，有五种修习原则：一、依止任持修，谓依止于菩萨种性的因力、殊胜自体的果力、上求下化的愿力、简择的慧力，来任持对波罗密多所修的正行。二、依止作意修，就是依止与诸度相应的教法，于已得功德深起爱味，见他人行度深生随喜，于自他当来的胜品度行，深生愿乐，这样作意来修习波罗密多。三、依止意乐修，就是依止于大慈大悲无厌足的欢喜心，来修习波罗密多。四、依止方便修，就是以无分别智观察三轮清净，不执有所度、能度的人我相，及波罗密多的法相。五、依止自在修，就是为求依止于如来的自在身、自在行、自在说法，而修波罗密多。依此五种修习法则，修习十波罗密多皆得圆满。至于五种修的行相，如《杂集论》所说。

论文七：此十摄者，谓一一皆摄一切波罗密多，互相顺故。依修前行而引后者，前摄于后，必待前故，后不摄前，不待后故。依修后行持净前者，后摄于前，持净前故，前不摄后，非持净故。若依纯杂而修习者，展转相望应作四句。

讲解：这十种波罗密多互相含摄的关系，即每一种都舍摄一切波罗密多，因为各波罗密多之间互相随顺。依靠修习前者，能够引发后者，前者包括后者，因为后者必须依靠前者。后者不包括前者，依修习者确认并净化前者。后者包括在前者之中，有施皆戒，因为后者确认并净化前者。前者不包括在后者之中，因为前者不确认并净化后者。如果依纯净和间杂修习的话，则展转相望，应作四句分别进行表达。（注：四句是施而非戒，戒而非施，亦施亦戒，非施非戒。前二句是一行纯修，后二句是诸行杂修。）

论文八：此实有十而说六者，应知后四第六所摄。开为十者，第六唯摄无分别智，后四皆是后得智摄，缘世俗故。此十果者，有漏有四，除离系果；无漏有四，除异熟果。而有处说，具五果者，或互相资，或二合说。

讲解：波罗蜜多实有十种，然而有处但说为六种者，应知那是因为后四种的方便善巧、愿、力、智四度，统归第六的般若所摄了。何以有处又开六为十呢？因为第六唯摄无分别智，后四都是后得智摄，为缘世俗起的后得智。这十波罗蜜多的果，属于有漏的为四果，即五果中除去离系果。属于无漏的也有四果，即五果中除去了异熟果。然而有处说具有异熟、等流、士用、增上、离系五果者，那是或约无漏资助有漏，亦得异熟，有漏资助无漏，亦得离系，或合有漏无漏，说有五果。

论文九：十与三学互柏摄者，戒学有三，一、律仪戒，谓正远离所应离法。二、摄善法戒，谓正修证应修证法。三、饶益有情戒，谓正利乐一切有情。此与二乘有共不共，甚深广大，如余处说。

讲解：十波罗蜜多与戒、定、慧三学，互相摄持的关系是怎样呢？戒学有三种，一者律仪戒，就是以七众戒为体，正要远离所应离去的一切恶法。二、摄善法戒，就是以有为无漏、无为无漏的善法为体，正要修证所应修证的一切善法。三、饶益有情戒，就是以三业为体，正要作那利乐有情的一切事业。

大乘戒与二乘戒有共与不共的分别，杀、盗、淫、妄的性戒，这是大、小乘所共同受持的。饮酒等的遮戒，性虽非罪，而能引罪，故佛特为遮止，在菩萨或起现行，不与二乘共持。这共不共法，甚深广大，余如《摄大乘论》所说。

论文十：定学有四：一、大乘光明定，谓此能发照了大乘理教行果智光明故。二集福王定，谓此自在集无边福，如王势力无等双故。三贤守定，谓此能守世、出世间贤善法故。四健行定，谓佛、菩萨大健有情之所行故。此四所缘、对治、堪能、引发、作业，如余处说。

讲解：定学有四种：一者大乘光明定，这种禅定能发智慧光明，照耀大乘的理、教、行、果。二者集福王定，这种禅定能任运自在集无边福德，好像有国王的势力一样，无有与他相等。三者贤守定，这种禅定能够守护世、出世间的善法，不使亡失。四者健行定，佛菩萨修这种禅定刚健勇猛，叫做大健有情定。这四种禅定的所缘、对治、堪能、引发、作业种种差别，如《摄大乘论》所说。

论文十一：慧学有三：一、加行无分别慧，二根本无分别慧，三、后得无分别慧。此三自性、所依、因缘、所缘、行等，如余处说。如三慧，初二位中，种具有三，现唯加行。于通达位。现二种三，见道位中，无加行故。于修习位七地以前，若种若现俱通三种，八地以去现二种三，无功用道违加行故，所有进趣皆用后得，无漏观中任运起故。究竟位中现种俱二，加行现种俱已舍故。

讲解：慧学有三种，一者加行无分别慧，二者根本无分别慧，三者后得无分别慧。这三种慧的自性、所依、因缘、所缘、行等，如《摄大乘论》所说。这三种慧，在最初的资粮、加行二位中，以种子而论，则三慧俱有，因为法尔有无漏种子。以现行而论，则唯有加行而没有根本、后得。因为根本、后得是无漏慧，在见道前还没有证得。在第三的通达位中：以现行而论则唯有根本、后得二慧，而没有加行慧，因为加行是有漏慧，见道已断，若以种子而论则三慧俱有。在第

四的修习位中，七地已前，无论种子现行，俱通三慧，因为菩萨在七地已前还有加行功用，若到八地以后，那现行就唯有根本、后得二慧，而没有加打了。因为已达无功用道，违加行故，既违加行，则所有进趣，都用后得慧在无漏观中任运而起。在第五的究竟位中，无论现行、种子，都唯有根本、后得二慧，因为无学道已究竟断惑证理，加行的现行种子都已舍去了。

论文十二：若自性摄，戒唯摄戒，定摄静虑，慧摄后五。若并助伴，皆具相摄。若随用摄，戒摄前三，资粮自体眷属性故，定摄静虑，慧摄后五，精进三摄，遍策三故。若随显摄，戒摄前四，前三如前及守护故，定摄静虑，慧摄后五。

讲解：讲完戒定慧三学，现在是讲三学与十波罗蜜多相摄。如果从三学的自性含摄而论，则戒学只含摄戒度，定学唯舍摄静虑，慧学唯含摄最后的般若等五度了。若和资助三学的伴侣并论，则三学与十波罗蜜多都互相含摄。如果随顺作用含摄来说，则戒学摄前三种波罗蜜多，因为布施是戒学的资粮，持戒是戒学的自体，忍辱是戒学的眷属。定学唯摄静虑，慧学摄最后五波罗蜜多。至于精进波罗蜜多，则三学俱摄，因为它能够普遍策励三学。如果从显现的关系而论相摄，则戒学摄前四种波罗蜜多，因为前三种的施、戒、忍为戒学所摄，义同前说，第四精进能守护戒故，所以亦为戒学所摄；定学唯摄静虑，慧学摄最后五度。

论文十三：此十位者，五位皆具，修习位中其相最显。然初二位，顿悟菩萨种通二种，现唯有漏。渐悟菩萨，若种若现俱通二种，已得生空无漏观故。通达位中，种通二种，现唯无漏。于修习位七地已前，种现俱通有漏无漏，八地已去种通二种，现唯无漏。究竟位中若现若种，俱唯无漏。

讲解：此处讲五位与十波罗蜜多相摄。这十种波罗蜜多五位都有，特别在修习位其相最明显，因其通有漏、无漏，能行不住有、无二边的中道。然在资粮、加行的初二位中，则有顿渐之别。在直闻大乘的顿悟菩萨，种子通有漏、无漏，现行唯通有漏。若是回小向大的渐悟菩萨，则无论种、现俱通有漏、无漏。为什么渐悟菩萨的现行能并通无漏？因为他在二乘无学位中，已得了生空的无漏智。在第三的通达位中，种子通有漏、无漏，现行唯通无漏。在第四的修习位中，七地已前，种、现俱通有漏、无漏，八地已后，种子通有漏、无漏，现行唯通无漏。在第五的究竟位中，种、现唯通无漏。

论文十四：此十因位有三种名：一、名远波罗蜜多，谓初无数劫，尔时施等势力尚微，被烦恼伏，未能伏彼，由斯烦恼不觉现行。二、名近波罗蜜多，谓第二无数劫，尔时施等势力渐增，非烦恼伏，而能伏彼，由斯烦恼故意方行。三、名大波罗蜜多，谓第三无数劫，尔时施等势力转增，能毕竟伏一切烦恼，由斯烦恼永不现行。犹有所知微细现种及烦恼种，故未究竟。

讲解：这十波罗蜜多，在未成佛以前的因位中，有三种名称：一、名远波罗蜜多，意谓在最初无数劫的修行期间，这时所行施等波罗蜜多的作用还很微弱，反被烦恼所制伏，而不能伏彼烦恼，因此那烦恼就不知不觉的起现行。二、名近波罗蜜多，意谓在第二无数劫的修行期间，距果地较近，这时施等波罗蜜多的作用增大，不但不被烦恼所伏，而且能伏彼烦恼，由于伏烦恼故，作意力生起。三、名大波罗蜜多，就是菩萨进入第三无数劫的修行期间，将得菩提大果，这时施等

波罗蜜多作用增盛，能够毕竟降伏一切烦恼，因此那烦恼就永远不再现行。但是还有所知障的微细现行与种子，及烦恼障的微细种子存在，还没有究竟。

论文十五：此十义类，差别无边，恐厌繁文，略示纲要。十于十地虽实皆修，而随相增地地修一。虽十地行有无量门，而皆摄在十到彼岸。

讲解：这十波罗蜜多，义类差别无穷无尽，《解深密经》和《瑜伽论》都有论述，但文字繁琐，恐学人厌恶繁文，故仅略示纲要。十波罗蜜多虽实为十地所皆修，然而随其相增，每一地不过唯修一度而已，如初地以施为增上，唯修施度，乃至十地以智为增上，唯修智度。虽十地的行门有无量无边之多，然而都为十到彼岸的胜行所收。

第四节 别释十重障

论文一：十重障者：一异生性障。谓二障中分别起者，依彼种立异生性故。二乘见道现在前时，唯断一种，名得圣性，菩萨见道现在前时，具断二种，名得圣性。二真见道现在前时，彼二障种必不成就，犹明与暗定不俱生，如秤两头，低昂时等，诸相违法理必应然。是故二性无俱成失。无间道时，已无惑种，何用复起解脱道为？为惑证灭，期心别故，为舍彼品粗重性故。无间道时虽无惑种，而未舍彼无堪任性。为舍此故，起解脱道及证此品择灭无为。

讲解：此下讲证得二转依的第三因，断十重障。十重障是：一、异生性障，就是由分别起的所知、烦恼二障，依其种子建立异生性，所以名为‘异生性障’。声闻、缘觉二乘见道出现在前时，唯能断除烦恼障种，称为获得圣性，菩萨见道现在前时，断除烦恼、所知二障种子，称为获得圣性。

有小乘有部论师问难曰：若异生性在见道前舍，无漏果起，可以说没有凡圣俱起之失，今既在见道所断的惑种上立异生性，那就是无间道里还有异生未断的惑种存在，岂不是有凡圣俱起的过失吗？答曰：无失，此唯依分别的二障种子立异生性，所以当二真见道现在前时，那二障种子必定不能成就。这好像明生暗灭，明与暗决定不能俱生一样。又好像秤的两头，高低时等，这头高时那头必低。一切相违的法，在道理上必然是这样的。因此凡、圣二性，没有俱成的过失。

又有小乘师问难曰：在无间道还有烦恼种子生起，到解脱道进行对治，你们却认为在无间道时已无烦恼种子，既无烦恼种子，何必还要再起解脱道？答：这有两种原因，一、无间道能够断烦恼，解脱道能够证灭，二心期望有别，所以无间道既已断烦恼，还得要再起解脱道以证灭理。二、无间道时虽无烦恼种子，犹有彼品粗重的无堪任性未舍，起解脱道，就是要舍彼品的无堪任性，及证得此品的择灭无为。

论文二：虽见道生，亦断恶趣诸业果等，而今且说能起烦恼，是根本故。由斯初地，说断二愚及彼粗重。一、执著我法愚，即是此异生性障。二、恶趣杂染愚，即是恶趣诸业界等。应知愚品，总说为愚，后准此释。或彼唯说利钝障品，

俱起二愚。彼粗重言，显彼二种，或二所起无堪任性。如入二定说断苦根，所断苦根虽非现种，而名粗重，此亦应然。后粗重言，例此应释。

讲解：虽然在见道生时，不但断异生障，而且亦断恶趣人天所起的业果，然而现在且说能起的烦恼，因为烦恼是业果的根本。由此说初地菩萨，断二种愚及彼粗重。二愚者，一、执著我法愚，此愚执著心外有实我、实法，不达我、法二空，就是这里所说的异生性障。二、恶趣杂染愚，此愚即恶趣及诸人天分别所起的杂染业果。我、法二执，可以说是愚，业果何以也说是愚呢？应知业果的体虽非愚，然而业是因愚所起，果是因愚所感，所以总说为愚。后面说到愚时，都准此例解释。

或者初地要断的二种愚，就是利、钝障品相应而起的二愚，如执著我、法愚，是与利障俱起的愚，而恶趣杂染愚，是与钝障俱起的愚。至于所谓‘彼粗重’的话，是显示二种愚的种子，或著就是彼二愚所起的无堪任性。如《瑜伽论》说，入第二定，断彼苦根，苦根的种子在初定中虽说已断，今第二定再断彼苦根粗重。这里所断的无堪任性，亦应如此。向后诸地所说的粗重，都应当以此释为例。

论文三：虽初地所断，实通二障，而异生性障意取所知，说十无明非染污故，无明即是十障品愚。二乘亦能断烦恼障，彼是共故，非此所说。又，十无明不染污者，唯依十地修所断说。虽此位中亦伏烦恼，断彼粗重，而非正意，不断随眠，故此不说。理实初地修道位中，亦断俱生所知一分。然今且说最初断者，后九地断准此应知。住满地中时既淹久，理应进断所应断障。不尔，三时道应无别。故说菩萨得现观已，复于十地修道位中，唯修永灭所知障道，留烦恼障助愿受生，非如二乘速趣圆寂。故修道位不断烦恼，将成佛时方顿斯故。

讲解：虽然初极喜地见道所断，实通二障，但异生性障则唯取所知障，不取烦恼障。因为《摄大乘论》上说，以十种无明望二乘来说，不得谓为染污，若取烦恼障，那十种无明便亦通污染，而为十障品之愚了。小乘的声闻缘觉二乘也能断烦恼障，这是大乘和小乘所共，所以不在这大乘所说的范围。

《摄大乘论》说，十无明对二乘人说为不染污者，那是依十地修所断说的，若依见所断说，那就不是不染污了。虽此十地修道位中，也伏烦恼断彼粗重，但那不是正义，因为不能断除烦恼的随眠，故此处不说。按道理说，在初地的修道位中，也能够断除一部分俱生的所知障，但现在唯说分别起的异生性障，不说俱生起的修所断障者，完全是约最初的人心来说的。初地断障既约入心而说，后九地断障，也准此从初地所说。怎样知道初地等出了入心的见道之后，更断其余的烦恼呢？因为在住地心与满地心（即出地心）中，所经过的时间既然很久，在道理说应更进一步断其所应断的所知障，否则的话，那入、住、出的三时道，就应当没有三品的差别了。所以《对法论》说：菩萨行者，得到六现观中的四、五两现观，复于十地的修道位中，唯修永灭所知障道。留下烦恼障不断，以助悲愿受生，随类应化，他不如二乘人的速断烦恼而趣于涅槃。所以菩萨在修道位中不断烦恼，直到将成佛时，才一齐顿断。

论文四：二、邪行障，谓所知障中俱生一分，及彼所起误犯三业。彼障二地极净尸罗，入二地时便能永断。由斯二地说断二愚及彼粗重。一、微细误犯愚，即是此中俱生一分。二、种种业趣愚，即彼所起误犯三业。或唯起业，不了业愚。

讲解：二、邪行障，就是所知障中俱生的一部分，及由此障所起误犯的身、语、意三业。这三业入二地时便能永断，不再误犯。所以《瑜伽论》说，菩萨进入二地要断二愚及其粗重。什么叫做二愚？一、微细误犯愚，就是所知障中俱生起的一部分。二、种种业趣愚，就是一部分俱生所知障，所生起的误犯三业。或者，唯说第一的微细误犯愚，是起业之愚；第二的种种业趣愚，是不了业之愚。这又是一种解释。

论文五：三、闇钝障，谓所知障中俱生一分，令所闻、思、修法忘失。彼障三地胜定总持，及彼所发殊胜三慧，入三地时便能永断。由斯三地说断二愚及彼粗重。一、欲贪愚。即是此中能障胜定即修慧者，彼昔多与欲贪俱故，名欲贪愚，今得胜定及修所成，彼既永断，欲贪随伏，此无始来依彼转故。二圆满闻持陀罗尼愚，即是此中能障总持闻、思、慧者。

讲解：三、闇钝障，这也是俱生所知障的一部分，令所闻、所思、所修之法忘失，不能明记。因此能障三地殊胜无漏禅定与总持，以及由此禅定及总持所发的闻、思、修三慧。此障二地未断，入三地时便能永远断除。因此，三地所断有二种愚及其粗重。什么叫做二愚？一、欲贪愚，就是此中能障胜定及修慧的那个愚。因为它过去常与贪欲在一起，以此名欲贪愚，今因三地中得无漏胜定及修所成慧，彼所知障的根本既已永断，那欲贪的枝末也就随之而伏灭了。当知这欲贪烦恼，无始以来，就是依彼所知障而转变的。二、圆满闻持陀罗尼愚，就是此中所说能障总持闻、思、慧的那个愚。

论文六：四、微细烦恼现行障，谓所知障中俱生一分，第六识俱身见等摄。最下品故，不作意缘故，远随现行故，说名微细。彼障四地菩提分法，入四地时便能永断。彼昔多与第六识中任运而生执我见等自体起故，说烦恼名。今四地中既得无漏菩提分法，彼便永减，此我见等，亦永不行。初二三地，行施戒修，相同世间。四地修得菩提分法，方名出世，故能永害二身见等。宁知此与第六识俱？第七识俱执我见等，与无漏道性相违故，八地已去，方永不行，七地已来犹得现起，与余烦恼为依持故。此粗彼细伏有前后，故此但与第六相应。身见等言，亦摄无始所知障摄定爱法爱，彼定法爱，三地尚增，入四地时，方能永断，菩提分法特违彼故。由斯四地说断二愚及彼粗重：一、等至爱愚，即是此中定爱俱者。二、法爱愚，即是此中法爱俱者。所知障摄二愚断故，烦恼二爱亦永不行。

讲解：四、微细烦恼现行障，这也是俱生所知障的一部分，属于第六意识相应俱生的身见等。因为它是最下品，不由作意而生，永远随顺现行，所以称为微细。这微细的烦恼现行，能障四地的菩提分法，进入四地时便能永远断除。此所知障，在过去时，多分与第六识中任运而生的我见等同时生起，所以称为烦恼。今在四地中，既得无漏菩提分法，这种微细烦恼所行障便永远灭除，我见等也就永远不起现行了。

问：为什么在初、二、三地不能断除我见等呢？论主答：初地行施，二地行戒，三地行修，这与世间众生相同。今第四地证得菩提分法，方名出世，所以才能永灭烦恼、所知二障中的身见等。问：怎知这微细烦恼唯与第六识在一起，而不与第七识俱呢？

答：因为第七识执我见等，与无漏道的性质相违，要到八地以后无漏相续时，才能永断不再现行，七地以前犹有有漏，还得现起，俾与其余的贪、嗔等烦恼作为依持。又，与第六识相应的身见等粗，与第七识相应的身见等细，粗的先伏，细的后伏，所以这微细烦恼，唯与第六识相应。

这里所说的身见等，非但指贪、嗔、痴、慢等的本惑，也包括无始以来，所知障包含的定爱、法爱。这种定爱、法爱在前三地还在增加，入四地时方能永断，因为四地的菩提分法，与定爱、法爱是相违背的。

由此四地断除的二愚及粗重，一、等至爱愚，就是这里所说的由定爱所伴随的愚法。二、法爱愚，就是这里所说的由法爱所伴随的愚法。所知障包括的二愚断除以后，那烦恼障的定爱、法爱愚也就永远的不起现行了。

论文七：五、于下乘般涅槃障，谓所知障中俱生一分。令厌生死乐趣涅槃，同下二乘厌苦欣灭，彼障五地无差别道，入五地时便能永断。由斯五地说断二愚及彼粗重。一、纯作意背生死愚，即是此中厌生死者。二、纯作意向涅槃愚，即是此中乐涅槃者。

讲解：五、下乘般涅槃障，这也是俱生所知障中的一部分，能使人厌离生死，乐趣涅槃，就像小乘声闻、缘觉二乘一样，厌苦欣灭。下乘般涅槃障四地犹有，能障五地无差别道，进入五地时缘真实如理，生死涅槃都无差别，便能永断这下乘般涅槃障。所以说第五地断二种愚及其粗重。那二种愚？一、纯作意背生死愚，就是这里所说的厌恶生死。二、纯作意向涅槃愚，就是这里所说的对涅槃感到欣乐。

论文八：六、粗相现行障，谓所知障中俱生一分，执有染净粗相现行，彼障六地无染净道，入六地时便能永断。由斯六地说断二愚及彼粗重：一、现观察行流转愚，即是此中执有染者，诸行流转染分摄故。二、相多现行愚，即是此中执有净者，取净相故，相观多行，未能多时住无相观。

讲解：六、粗相现行障，这也是俱生所知障中的一部分，由于执著或染或净的粗相现行，它障碍六地无染净的妙道，入六地时便能永断。由这种因缘，故说入六地时，断除二愚及其粗重，那二种愚？一、现观察行流转愚，就是在第五地中，执有实在杂染的行人，现观苦集诸行流转，为有漏染分所摄。二、相多现行愚，就是在第五地中，执有实在净相的行人，因执取无漏净相，多作有相观行，而未能多时住于无相妙观。

论文九：七、细相现行障，谓所知障中俱生一分。执有生灭细相现行，彼障七地妙无相道，入七地时便能永断。由斯七地说断二愚及彼粗重。一、细相现行

愚，即是此中执有生者，犹取流转细生相故。二、纯作意求无相愚，即是此中执有灭者，尚取还灭细灭相故，纯于无相作意勤求，未能空中起有胜行。

讲解：七、细相现行障，也是俱生所知障中的一部分。仍执著于生死流转的细相现行，这种细相能障碍第七地的妙无相道，当证入第七地时，缘无相真如，便能永断这种细相现行障。由此原因，说第七地断二种愚及其粗重。那二种愚？一、细相现行愚，就是这第六地中执有生相的行人，还执取有流转的微细生相。二、纯作意求无相愚，就是第六地执有灭相的行人，还执取有还灭的微细灭相，纯于无相作意勤求，未能冥合真、俗二境，于无相空理之中，不加作意而起有观的胜行。

论文十：无相中作加行障，谓所知障中俱生一分，令无相观不任运起。前五地，有相观多无相观少；于第六地，有相观少无相观多，第七地中纯无相观，虽恒相续而有加行，由无相中有加行故，未能任运现相及土。如是加行障八地中无功用道，故若得入第八地时便能永断，彼永断故得二自在。由斯八地说断二愚及彼粗重。一、于无相作功用愚。二、于相自在愚。令于相中不自在故，此亦摄土相一分故。八地以上纯无漏道任运起故，三界烦恼永不现行。第七识中细所知障犹可现起，生空智果不违彼故。

讲解：八、无相中作加行障，这也是俱生所知障中的一部分，使第七地于无相观不能任运生起。前五地的观心尚劣，所以有相观时多，无相观时少。进而到了第六地，有相观时少，无相观时多，更进而至于第七地中，断了生灭细相，才能作纯无相观。虽纯无相观恒时相续犹有加行，由于无相中还有加行之故，所以未能任运对一切庄严等相及净秽等土自在显现，这种加行能障碍第八地中的无功用道，令不得入。所以若得入第八地时，便能永远断除这加行障，获得任运现相、现土的二种自在。因此说第八地断二种愚及其粗重。那二种愚？一、于无相作功用愚，就是第七地中，于无相观尚有加行功用的那种愚痴。二、于相自在愚，就是能令于身、土相中，不得自在显现的那种愚痴。

八地以上，纯无漏道任运现起，所以三界烦恼就永远不再现行了。不过第七识中的微细所知障还可以现行，因为八地的生空智果，与第七识的法执末那，不相违故。

论文十一：九、利他中不欲行障，谓所知障中俱生一分，令于利乐有情事中，不欲勤行，乐修己利。彼障九地四无碍解，入九地时便能永断。由斯九地说断二愚及彼粗重。一、于无量所说法、无量名句字、后后慧辩、陀罗尼自在愚，于无量所说法陀罗尼自在者，谓义无碍解，即于所诠总持自在，于一义中现一切义故。于无量名句字陀罗尼自在者，谓法无碍解，即于能诠总持自在，于一名句字中现一切名句字故。于后后辩陀罗尼自在者，谓词无碍解，即于言音展转训释总持自在，于一音声中现一切音声故。二、辩才自在愚，辩才自在者，谓辩无碍解，善达机宜巧为说故。愚能障此四种自在，皆是此中第九障摄。

讲解：九、利他中不欲行障，也是俱生所知障中的一部分，在做利乐有情的事业中，不欲勤奋行动，只是勤修自利。这种对饶益有情事不欲去行，是第九地

义、法、词、辩四无碍解的大障，菩萨入第九地时便能永断。因此说第九地断二种愚及其粗重。

那二种愚，一、于无量所说法、无量名句字、后后慧辩陀罗尼自在愚，就是以一陀罗尼贯通三无碍辩：一者于无量所说法陀罗尼自在，就是‘义无碍解’，在所诠释的义理上能够总持自在。因为菩萨说法，能于一义中现一切义故。二者于无量名句字陀罗尼自在，就是‘法无碍解’，在能诠的名句字上能总持自在。因为菩萨说法，能于一名句字中现一切名句字故。三者于后后慧辩陀罗尼自在，就是‘词无碍解’，在以言说音声展转为众生训解释义时，能总持自在。因为菩萨说法，能于一方音声中现一切音声故。二、辩才自在愚，就是‘辩无碍解’，菩萨能善达众生机缘，权宜巧便而为说法。以上所说的四无碍解，唯愚能障，使之不得自在，所以总说为愚。

论文十二：十、于诸法中未得自在障，谓所知障中俱生一分，令于诸法不得自在。彼障十地大法智云，及所含藏所起事业，入十地时便能永断。由斯十地说断二愚及彼粗重：一、大神通愚，即是此中障所起事业者。二、悟入微细秘密愚，即是此中障大法智云及所含藏者。

讲解：十、于诸法中未得自在障，也是俱生所知障中的一部分。菩萨因此障的存在，虽得四无碍解，犹于诸法不得自在。能障十地缘真如大法如云之智，及所含藏的陀罗尼门、三摩地门等功德，与所起的神通事业。从九地进入第十地时，便能永断此障。因此说十地断二种愚及其粗重。那二种愚？一、大神通愚，就是此九地中障碍所起利他事业，不令显现的愚痴。二、悟入微细秘密愚，就是第九地里能障微细秘密的大法智云，及其所含藏的诸功德等，不令悟入的那种愚痴。

论文十三：此地于法虽得自在，而有余障，未名最极。谓有俱生微所知障，及有任运烦恼障种，金刚喻定现在前时，彼皆顿断入如来地。由斯佛地说断二愚及彼粗重。一、于一切所知境极微细著愚，即是此中微所知障。二、极微细碍愚，即是此中一切任运烦恼障种。故集论说：得菩提说，顿断烦恼及所知障，成阿罗汉及成如来，证大涅槃大菩提故。

讲解：这第十地菩萨，虽已对法得到自在，但是还有余障存在，未得名为最极。这余障就是俱生的微细所知障，及任运的烦恼障种子，要到金刚喻定现前的时候，才能顿断此障入如来地。因此说佛地断二种愚及其粗重。那二种愚，一、于一切所知境极微细著愚，就是第十地里尚有俱生微所知障的执著。二、极微细碍愚，就是这十地里所有一切任运烦恼障种的那种愚。因为二愚为佛地所断，所以《杂集论》上说：得菩提时，顿断烦恼及所知障，成阿罗汉及成如来，证得了大涅槃及大菩提的二种极果。

论文十四：此十一障 二障所摄。烦恼障中见所断种，于极喜地见道初断。彼障现起地前已伏。修所断种金刚喻定现在前时一切顿断。彼障现起地前渐伏，初地以上能顿伏尽，令永不行，如阿罗汉。由故意力前七地中虽暂现起，而不为失，八地以上毕竟不行。

讲解：上文解释十重障，乘便也解释了佛地障，这就成为十一障了。这十一障，总为烦恼、所知二障所摄。以下说明这二障的伏断位次，今先明烦恼障。烦恼障中属于见道所断的分别种子，在菩萨极喜地的真见道时，无分别智生起之初便断，并非相见道的后得智能断此障。然而，彼烦恼障的分别现行，以直悟菩萨来说，他在未登地前的资粮、加行位中，已经被伏灭了。

修道所断的俱生种子，到金刚喻定现前的时候，才能一切顿断。然而，在地前的三贤位中已少分渐伏，初地以上便能顿时伏尽，使之永不现行，好像证了阿罗汉果一样。虽在前七地中，犹有不怕烦恼的菩萨，由故意力故暂起现行，但不会因烦恼而犯了过失。八地以上，就毕竟不起现行了。

论文十五：所知障中见所断种，于极喜地见道初断。彼障现起，地前已伏。修所断种，于十地中渐次断灭，金刚喻定现在前时，方永断尽。彼障现起地前渐伏，乃至十地方永伏尽。八地以上，六识俱者不复现行，无漏观心及果相续能违彼故。第七俱者犹可现行，法空智果起位方伏。前五转识，设未转依，无漏伏故，障不现起。

讲解：上节讲烦恼障伏断位次，此节讲所知障伏断位次。所知障中，属于见道所断的分别种子，在菩萨极喜地的见道位最初所断，至于此障的分别现行，也在极喜地前的加行位时已被伏断了。至于修道所断的俱生种子，在十地中一地一地的逐渐断灭，直到金刚喻定现前的时候才永远断尽。

八地以上，与第六识俱起所知障不再现行，因为二空的无漏观智及漏尽定果，相续不断的起违抗作用。与第七识俱起的所知障还是可以现行，因第七识的法执，要到法空智果的金刚位时才能伏断。如果前五转识的所知障还没有证转依，就由第六识俱的无漏所伏，不令现起。

论文十六：虽于修道十地位中，皆不断灭烦恼障种，而彼粗重亦渐断灭，由斯故说二障粗重，一一皆有三位断义。虽诸位中皆断粗重，而三位显，是故偏说。

讲解：有问难曰：虽然在修道位的十地中，不能断灭烦恼障种子，但已将其粗重渐渐断灭。所以《瑜伽论》说，烦恼、所知二障的粗重，一一都有三位断义。断烦恼障的三位是：一者极喜地，断上中品烦恼。二者决定位，断下品烦恼。三者金刚位，断三品烦恼的习气随眠。断所知障的三位是：一者在皮，即见道位。二者在肤，即不动地位。三者在肉，即佛地位。有问曰：若烦恼粗重，不属种子，岂非地地皆断，何以但说三位？答：虽十地的每一阶位中皆断粗重，而三位特显，如无漏观心的初起、无间、圆满。所以偏说三位断，而不说地地皆断。

论文十七：断二障种，渐顿云何？第七识俱烦恼障种，三乘将得无学果时，一刹那中三界顿断。所知障种，将成佛时，一刹那中一切顿断，任运内起无粗细故。余六识俱烦恼障种见所断者，三乘见位真见道中，一切顿断。修所断者，随其所应，一类二乘，三界九地，一一渐次，九品别断，一类二乘，三界九地，合为一聚，九品别断；菩萨要起金刚喻定，一刹那中三界顿断。所知障种，初地初

心，顿断一切见所断者。修所断者，后于十地修道位中，渐次而断，乃至正起金刚喻定，一刹那中方能断尽。通缘内外粗细境生，品类差别有众多故。

讲解：有问曰：断二障种子时，其渐顿的情况如何呢？答曰：与第七识俱起的烦恼障种子，在三乘圣者将要证得无学果时，三界所有烦恼，一刹那间顿断。与第七识俱起的所知障种子，在将成佛时一刹那间一切顿断。因为第七识的我、法二执，是任运而起，唯缘本识自内之境，他没有品类粗细的差别，所以能够顿断。与其余六识俱起烦恼障种子，属于见道所断，三乘人在见道位的真见道中一切顿断。在修道位所断除的，随其根的钝利所应，而有渐顿之别了。有一类渐次得果的钝根二乘人，在三界九地的八十一品烦恼，必须一地一地的各分九品而渐次别断，有一类超越不还的利根二乘，他能将三界九地的八十一品烦恼，合为一聚九品而一一别断，菩萨要到金刚喻定生起，于一刹那间三界顿断。与六识相应的所知障种子，属于见道所断的，菩萨于进入初地入心，一切顿断。属于修道所断的，后于十地的修道位中，渐次而断，直到正起金刚喻定时的一刹那间，才完全断尽。因为他不同于唯缘内境的第七识，而是通缘内外粗细境生，品类有很多差别，所以诸地渐次别断。

论文十八：二乘根钝，渐断障时，必各别起无间、解脱、加行、胜进，或别或总。菩萨利根，渐断障位，非要别起无间解脱，刹那刹那能断证故。加行等四，刹那刹那前后相望，皆容俱有。

讲解：二乘人的根机迟钝，所以他们于渐断障时，必然生起无间道、解脱道、加行道、胜进道，或分别生起，或总的生起。菩萨行者，因为根利，所以于修道的渐断障位，并非同二乘一样别起无间解脱，而是刹那刹那念念都能断惑证理；加行、无间、解脱、胜进四道，刹那刹那前后相望，每一道皆容许具有其余三道。

第五节 别释十真如

论文一：十真如者，一、遍行真如：谓此真如二空所显，无有一法而不在故。二、最胜真如：谓此真如具无边德，于一切法最为胜故。三、胜流真如：谓此真如所流教法，于余教法极为胜故。四、无摄受真如：谓此真如无所系属，非我执等所依取故。五、类无别真如：谓此真如类无差别，非如眼等类有异故。六、不染净真如：谓此真如本性不染，亦不可说后方净故。七、法无别真如：谓此真如虽多教法，种种安立而无异故。八、不增减真如：谓此真如离增减执，不随净染有增减故，即此亦名相土自在所依真如，谓若证得此真如已，现相现土俱自在故。九、智自在真如：谓若证得此真如已，于无碍解得自在故。十、业自在等所依真如，谓若证得此真如已，普于一切神通作业总持定门，皆自在故。

讲解：本第五节的重点，是在如何证得二转依果。要证得二转依果，有四种能证之因，就是要历经十地，修十胜行（十波罗蜜多），断十重障，证十真如，至此始能证得二种转依。换一个方式来说，十地是所经的位次，十胜行（十波罗蜜多）是所修的因，十重障是所对治的断法，证十真如，就是所观照的真理。能证四因已讲解其三，于此来讲解第四因的十真如了：

一、遍行真如：这是初地菩萨，证得我、法二空所显的平等如理，遍法界中没有任何一法不存在于此真如之中。

二、最胜真如：这是二地菩萨，远离微细遮罪烦恼尘垢之所证，所以具有无边庄严的净德，在一切法中最为超胜。

三、胜流真如：这是三地菩萨，成就总持大法的胜定所显，因此，从这真如流出的教法，望其余教法，极为殊胜。

四、无摄受真如：这是四地菩萨，断了微细烦恼现行障之所显，因此，他无所系属，并非我执、我慢、我爱、无明、边见、我所见等之所依取。

五、类无别真如：这是五地菩萨合真俗二观，无生死、涅槃差别之所证，他不同眼等，随著有情类而有别异一样。

六、无染净真如：这是六地菩萨，观一切法缘生无性的如智之所显发。因此真如的本性并非染污，所以也不可说是后来才清净的。

七、法无别真如：这是七地菩萨，离了生灭细相现行所显的如理，虽有胜义法界、实相等，多种教法的安立，而此真如，体实无异。

八、不增减真如：这是八地菩萨，于无功用道中离了增、减二执的如理，他不随著得净而起增执，断染而起减执。即此离增减执，也可以名相土自在所依真如。因为证得了这真如已后，无论现相现土，都能不加功用的任运自在。

九、智自在所依真如：这是九地菩萨，证得了这真如已后，能于四无碍解，获得了善说法要的自在，成利他行。

十、业自在等所依真如：这是十地菩萨，证了这真如已后，遍于利乐有情的一切神通作业、陀罗尼的总持、三摩地的胜定，都能够自在无碍。

论文二：虽真如性实无差别，而随胜德假立十种，虽初地中已达一切，而能证行犹未圆满，为令圆满，后后建立。

讲解：虽然真如的性质，实际上并无差别，而随顺其殊胜功德，假立十种名称。虽然菩萨在于初地就已通达真如之理，但其能证的行位还没有圆满，为了使之圆满，所以才于初地之后，依次建立了这十种真如。

论文三：如是菩萨于十地中，勇猛修行十种胜行，断十重障，证十真如，于二转依便能证得。

讲解：菩萨在十地中，就是这样勇猛的修习十种胜行，断除十重障，证得十真如，这样就能够证得大菩提、大涅槃二种胜果。

第六节 别释二转依

论文一：转依位别，略有六种，一损力益能转，谓初二位，由习胜解及惭、愧故，损本识中染种势力，益本识内净种功能，虽未断障种，实证转依，而渐伏现行亦名为转。

讲解：转依的位别，简略来说有六种，一、损力益能转，就是在第一资粮位和第二加行位，由于修习胜解及惭、愧，损减了阿赖耶识中染污种子的势力，增益了阿赖耶识中清净种子的功能，虽然尚未断二障种子，实际上已经证得转依，因为它已逐渐降伏二障现行，所以也得名为转依。

论文二：二通达转，谓通达位，由见道力通达真如，断分别生二障粗重，证得一分真实转依。三修习转，谓修习位，由数修习十地行故，渐断俱生二障粗重，渐次证得真实转依。摄大乘中说通达转在前六地，有无相观，通达真俗间杂现前，令真非真现不现故。说修习转。在后四地。纯无相观，长时现前，勇猛修习断除粗重，多令非真不显现故。

讲解：二、通达转，就是在通达位，由见道之力通达了真实如理，断除分别所生的二障粗重，证得了一部分真实的转依，所以名通达转。三、修习转，就是在修习位，数数不断的修习从初地住心到十地满心的波罗密多，渐次断俱生而起的二障粗重，证得了真实转依。《摄大乘论》上说，通达位在前六地，以有相观通俗，无相观通真，当真实义相显现的时候，非真实义相就不显现。《瑜伽论》等说修习转在后四地，无相观长时出现，经过勇猛修行，断除其粗重，使不真实的义相不再显现，所以名修习转。

论文三：四、果圆满转，谓究竟位，由三大劫阿僧企耶，修习无边难行胜行，金刚喻定现在前时，永断本来一切粗重，顿证佛果圆满转依，穷未来际利乐无尽。五、下劣转，谓二乘位，专求自利，厌苦欣寂，唯能通达生空真如，断烦恼种，证真择灭，不能有所堪任，所以名下劣转。六、广大转。即大乘位，为利他故，趣大菩提，生死涅槃，俱无欣厌，具能通达二空真如，双断所知烦恼障种，顿证无上菩提涅槃。有胜堪能，名广大转。此中意说广大转依，舍二粗重而证得故。

讲解：四、果圆满转，就是第五的究竟位，由于历经三大阿僧企耶，修习无边无际的难行和胜行，直到金刚喻定现前的时候，永远断除了本来的二障粗重，顿时证得究竟佛果，证得圆满转依，穷未来际利乐有情，无有尽时。

五、下劣转，就是二乘行者，他们专求自利，不求利他，厌生死苦，欣寂灭乐，只通达生空真如，唯断烦恼障种子，证得真择灭，无殊胜功能，不能有所堪任，所以名下劣转。

六、广大转，就是大乘的菩萨位，为利他故，趣向于菩提大果，不舍生死，不取涅槃，所以菩萨于生死涅槃，都无所欣厌，具能通达生空、法空二空真如，双双断了所知、烦恼二障种子，顿证无上菩提、及大般涅槃。因为有比殊胜的功能，有所堪任，所以名为广大转。转依义别虽有六种，但是颂中所取的转依体，是约第六的广大转依来说的。因为颂中说：‘舍二粗重故，便证得转依’，广大转依，就是菩萨修十地行，地地舍二粗重而证得的。

论文四：转依义别，略有四种。一、能转道，此复有二：一能伏道，谓伏二障随眠势力，令不引起二障现行。此通有漏无漏二道，加行、根本、后得三智。随其所应渐顿伏彼。二、能断道，谓能永断二障随眠。此道定非有漏加行，有漏曾习相执所引，未泯相故；加行趣求所证所引，未成办故。

讲解：转依的意义，简略来说有四种。第一种是‘能转道’，这又分为二种：一、能伏道，就是能降伏烦恼、所知二障随眠的势力，使之不能引起二障现行。它通有漏、无漏二道，及加行、根本、后得三智。随其三智的所应，或渐或顿的降伏二障随眠势力。二、能断道，就是永远断除二障随眠，能断道决定不是有漏加行，因为有漏心加行智和有漏后得智，前者是曾习道，后者是相执之所引，未能泯伏灭除此相，所以不能断惑。无分别智是加行所引，真如是加行智所趣所求，即由所引无分别智能证所证真如。

论文五：有义，根本无分别智，亲证二空所显真理，无境相故，能断随眠。后得不然，故非断道。有义，后得无分别智，虽不亲证二空真理，无力能断迷理随眠，而于安立非安立相，明了现前，无倒证故，亦能永断迷事随眠。故瑜伽说：修道位中，有出世断道，世出世断道，无纯世间道，能永害随眠，是曾习故，相执引故。由斯理趣，诸见所断及修所断迷理随眠，唯有根本无分别智亲证理故，能正断彼。余修所断迷事随眠，根本后得俱能正断。

讲解：有人认为，唯有根本无分别智，直接证得我、法二空所显的真理，因无外境相分，故能断除二障随眠。后得智就不行了。因为以后得智作无相观时，还有相分的境相存在，不能断障，所以他不是能断道。

又有人认为，后得的无分别智，虽不能亲证二空所显真理，没有能力断除迷理随眠，但能明确认识安立谛及非安立谛相，因为没有颠倒认识，所以也能够永远断除迷事随眠。因此，《瑜伽论》上说：在修道位里有二种断道，一种是根本无分别智的出世断道，一种是后得无分别的世出世断道。没有有漏心的纯世间道，能够永断随眠，因为有漏心是曾习境，是由相执之所引生的。由此理趣可见，各种见道所断和修道所断的迷理随眠，唯有根本无分别智，亲证二空真理，才能正式断了它们。其余修道所断贪、嗔、无明、慢等的迷事随眠，则根本智和后得智都能正确断除。

论文六：二所转依，此复有二，一持种依，谓根本识，由此能持染净法种，与染净法俱为所依，圣道转令舍染得净。余依他起性，虽亦是依，而不能持种，故此不说。二迷悟依，谓真如。由此能作迷悟根本，诸染净法依之得生，圣道转令舍染得净。余虽亦作迷悟法依，而非根本，故此不说。

讲解：第二种是‘所转依’，这又分为二种：一、持种依，就是第八根本识，由于这根本识能执持染、净法种子，而为染、净法之所依，修行圣道，能够使它舍除染法，得到净法，所以名为转依。其余的依他起性，虽亦是转依，但不能执持种子，所以这里唯说根本识而不说依他。二、迷悟依，就是真如。由于这真如能作迷悟的根本，各种染法和净法都依之而生。修行圣道，能转令舍染得净，所

以名为转依。其余的依他起性，虽亦为迷悟法之所依，而非根本，所以这里唯说真如为迷悟依，而不说依他。

论文七：三所转舍，此复有二：一所断舍，谓二障种，真无间道现在前时，障治相违，彼便断灭，永不成就，说之为舍。彼种断故，不复现行妄执我法。所执我法不对妄情亦说为舍，由此名舍遍计所执。二所弃舍，谓余有漏劣无漏种，金刚喻定现在前时，引极圆明纯净本识，非彼依故，皆永弃舍。彼种舍已，现有漏法及劣无漏毕竟不生，既永不生，亦说为舍。由此名舍生死劣法。有义，所余有漏法种及劣无漏，金刚喻定现在前时，皆已弃舍，与二障种俱时舍故。有义，尔时犹未舍彼，与无间道不相违故，菩萨应无生死法故，此位应无所熏识故，住无间道应名佛故，后解脱道应无用故。由此应知余有漏等，解脱道起，方弃舍之，第八净识，非彼依故。

讲解：第三种是‘所转舍’，这又分为二种，一、所断舍，就是烦恼、所知二障种子。真正无间道出现在前的时候，障碍和对治互相违逆，二障种子就断灭了，永远不再成就，所以称之为舍。因为二障种子断灭了，不再成为现行虚妄执著的我和法。所执实我实法本来是对妄情而说，现在妄情已断，不可能再对妄情发生作用了，所以应当随之而舍。所以，这叫做舍除遍计所执。二、所弃舍，就是有漏种子和弱劣的无漏种子，当金刚喻定出现在前的时候，引生极其圆满光明纯净无杂的阿赖耶识，它不是这种种子的所依，所以要永远舍除。这种种子舍除以后，有漏法种子和弱劣的无漏种子终究不能再生。既然永远不能再生，也称之为舍。由此道理名舍生死法及劣法。

有人认为，二障所余的有漏法种及劣无漏法，在金刚喻定现前的时候，都已经舍除。因为他们同二障种子俱时而生，当然也是俱时而舍。第二师说，金刚心时还没有弃舍，因为它们与无间道并不相违，菩萨应当是没有生死之法，因为此位应当没有所薰之识，住于无间道应当称为佛，以后的解脱道应当是没有作用了。由此应当知道，剩余的有漏等，当解脱道生起的时候，才能够丢弃舍除，因为解脱道位的第八净识，不是这劣无漏及余有漏法的所依。

论文八：四所转得，此复有二。一所显得，谓大涅槃，此虽本来自性清净，而由客障覆令不显，真圣道生，断彼障故，令其相显，名得涅槃。此依真如离障施設，故体即是清净法界。

讲解：第四种是‘所转得’，这又分为二种。一所显得，就是大涅槃。涅槃与小乘唯断烦恼的寂灭不同，所以称大涅槃。大涅槃其本来自性虽然清净，由于客尘的烦恼、所知二障的覆盖，使他不得显现，到能证真理的圣道生时，把客障断了，才能使涅槃相显，因为大涅槃是依真如离障而施設的，并非有相，所以他的自体就是清净法界。

论文九：涅槃义别，略有四种：一、本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理，虽有客染而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相一切分别。寻思路绝，名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。二、有余依涅槃，谓即真如出烦恼障，虽有微苦

所依未灭，而障永寂，故名涅槃。三、无余依涅槃，谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。四、无住处涅槃，谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由是不住生死涅槃，利乐有情穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

讲解：涅槃的义别，略有四种。一、本来自性清净涅槃，就是一切法相的真如理性，虽为客尘所染，而自性清净，具足无量数微妙功德，无生无灭，湛然凝寂，有如虚空，为十界凡圣一切有情平等共有。与一切法非一非异，离一切所取、能取的分别。因其非粗心境，所以寻思路绝，名言道断。唯是真正圣者的自内所证，其性本寂，所以名为涅槃。

二、有余依涅槃 就是真如出离烦恼的障蔽，虽然还有微细苦果的依身未灭，而烦恼障却已永远的寂灭，所以名为涅槃。

三、无余依涅槃，就是真如出离了生死苦的缠缚，此时烦恼的苦因既尽，所余的依身苦果亦灭，如是众苦永寂，所以名为涅槃。

四、无住处涅槃，就是真如出离所知障，此时菩萨的大悲、大智，如鸟之两翼，相辅而行。由大智故，不住生死，由大悲故，不住涅槃。如是利乐有情，尽未来际，虽妙用无穷，而体常寂，所以名为涅槃。

论文十：一切有情，皆有初一，二乘无学，容有前三，唯我世尊，可言具四。如何善逝有有余依？虽无实依，而现示有，或苦依尽，说无余依，非苦依在，说有余依，是故世尊可言具四。若声闻等有无余依，如何有处说彼非有？有处说彼都无涅槃，岂有余依彼亦非有，然声闻等身智在时，有所知障，若依未尽，圆寂义隐，说无涅槃，非彼实无烦恼障尽所显真理有余涅槃。尔时未证无余圆寂，故亦说彼无无余依，非彼后时灭身智已，无苦依尽无余涅槃。或说二乘无涅槃者，依无住处，不依前三。

讲解：一切有情，都有第一种的自性清净涅槃。二乘无学容许有前三种涅槃，只有释迦世尊，具有四种涅槃。为什么善逝——佛，尚有有余依涅槃，难道说佛的苦依还没有尽吗？答曰：佛虽没有实在苦依未尽的有余依涅槃，然而为应化示现的苦谛，似有有余。或约苦依尽说，名无余依；约非苦的无漏依身而说，名有余依。以是之故，世尊是具足四种涅槃。

声闻、缘觉二乘圣者，如平常说，有无余依涅槃。为何有处如《胜鬘经》说，彼二乘没有无余依呢？答曰：经上说这些二乘人，无论有余、无余涅槃全都没有，并不是但说无无余依。然而实在说，声闻、缘觉的二乘圣者，报身报智尚在而未灭的时候，尚有所知障及苦果的依身未尽，圆寂的意义隐昧不显，所以经上说他没有涅槃，并不是说二乘圣者，实无烦恼障断尽已后所显真理之有余依涅槃。尔时二乘圣者，还没有证到无余的圆寂，所以也说他没有无余依，并不是说他灭了身智已后，没有苦依已尽的无余涅槃。或者经说二乘没有涅槃，是依第四的无住处涅槃说的，并不是依前三涅槃而说。

论文十一：又说彼无无余依者，依不定性二乘而说。彼才证得有余涅槃，决定迴心求无上觉，由定愿力，留身久住，非如一类人无余依。谓有二乘深乐圆寂，

得生空观，亲证真如，永灭感生烦恼障尽，显依真理有余涅槃。彼能感生烦恼尽故，后有异熟无由更生。现苦所依任运灭位，余有为法既无所依，与彼苦依同时顿舍，显依真理无余涅槃。尔时虽无二乘身智，而由彼证，可说彼有。此位唯有清净真如，离相湛然，寂灭安乐，依斯说彼与佛无差：但无菩提利乐他业，故复说彼与佛有异。

讲解：而且，这里说二乘无余依者，是依不定性的二乘说的。他们才证得有余涅槃，就决定再回小向大，求无上觉。由于这样的定力和愿力，不厌生死，留身久住，在世间修利他行。这与那一类定性二乘，但厌生死，入无余涅槃不同，所以说他为无余依。

定性二乘，深深的耽乐圆寂，厌患生死，缘无我境，得生空观智，亲证真如，把感生死苦报的烦恼障灭除尽净，由于彼能感生死的烦恼因尽，后有的异熟报果，就无从再生，现在的苦所依身，也只有任运而灭了。在这现苦所依的任运灭位，那其余能依的有为法，既无所依，便与彼苦依同时顿舍，显示了依于真如理的无余涅槃。

苦依与智既然同时而舍，谁能证于无余真理呢？要知入无余的那个时候，虽说没有二乘的身智，然而由彼二乘能证此灭，故亦可说二乘有无余依，并不是说身智在的时候，可说二乘名有无余依。或者有人说，既证无余，便与佛等，为什么二乘与佛有异？答曰：此位既断烦恼，证得清净真如，离分别妄想，得寂灭之乐，根据这一点意义，可说二乘与佛没有差别。但因二乘没有上求菩提、下化有情的事业，所以又说二乘与佛是有差别的。

论文十二：诸所知障既不感生，如何断彼得无住处？彼能隐覆法空真如，令不发生大悲般若，穷未来际利乐有情，故断彼时显法空理，此理即是无住涅槃，令于二边俱不住故。

讲解：外人问曰：一切所知障既然都不招感生死，怎么说断了所知障便能得无住处涅槃呢？答曰：所知障虽不感生死，但能隐覆法空真理，使之不能发生大悲般若，穷未来际利乐有情，所以断彼障时，才能显示法空的真理。当知这法空真理，就是无住处涅槃。因为令于生死、涅槃二边俱不住故。

论文十三：若所知障，亦障涅槃，如何断彼，不得择灭？择灭离缚，彼非缚故。既尔，断彼宁得涅槃？非诸涅槃皆择灭摄。不尔，性净应非涅槃，能缚有情住生死者，断此说得择灭无为，诸所知障不感生死，非如烦恼，能缚有情，故断彼时，不得择灭。然断彼故，法空理显，此理相寂，说为涅槃，非此涅槃择灭为性，故四圆寂诸无为中，初后即真如，中二择灭摄。

讲解：外人又问：假使所知障亦障涅槃的话，为什么断了所知障不能得到择灭呢？论主答曰：择灭无为是离烦恼障缚所显的，但所知障并不像烦恼那样系缚有情。外人又问：既然如此，断离缚怎样得到涅槃呢？论主答曰：并不是一切涅槃都归择灭所摄，不然的话，那不属择灭的自性清净，就应当不是涅槃了。要知道，能缚有情住于生死的东西，唯是烦恼，这烦恼断了，才叫做得择灭无为。诸

所知障不感生死，并不像烦恼障那样能系缚有情，所以断彼障时，不得择灭。但是断除了此障，就使法空真理得以显现，这法空理相本寂灭，所以说名涅槃，并不是这涅槃以择灭为性。因此之故，四种涅槃在各种无为中，第一和第四种是真如，中间的有余、无余二种是择灭无为。

论文十四：若唯断缚得择灭著，不动等二，四中谁摄？非择灭摄，说暂离故，择灭无为唯究竟灭，有非择灭，非永灭故。或无住处，亦择灭摄，由真择力，灭障得故。择灭有二：一灭缚得，谓断感生烦恼得者。二灭障得，谓断余障而证得者。故四圆寂诸无为中，初一即真如，后三皆择灭。不动等二暂伏灭者，非择灭摄，究竟灭者，择灭所摄。

讲解：外人又问：假定如上所说，唯有断缚方得择灭的话，那不动无为及想受灭无为，在四种无为中何者所摄呢？论主答曰：并不属于择灭无为，因为《显扬圣教论》说，这二种无为不过暂时离缚，而择灭无为唯究竟灭。不动及想受灭，他们但有非择灭缺缘不生的意义，而不是永灭，所以是非择灭摄。

或者还有一种解释，无住处涅槃，也可以说是择灭所摄。因其体虽非缚，却是由法空观智的真简择力，灭了所知障而证得之故，所以也是择灭所摄。择灭无为有二种：一种是灭缚得，即是断了感生死的烦恼所得的择灭；一种是灭障得，即断除烦恼之余的所知障而证得的择灭。所以四种涅槃在四无为法中：初一的自性涅槃即是真如，后三的有余、无余、无住处涅槃都是择灭。不动及想受灭这二种无为，是暂时伏灭的，并不属于择灭无为，究竟灭除的才属于择灭所摄。

论文十五：既所知障亦障涅槃，如何但说是菩提障？说烦恼障但障涅槃，岂彼不能为菩提障？应知圣教依胜用说，理实俱能通障二果。如是所说四涅槃中，唯后三种名所显得。

讲解：外人又问：既然所知障亦障涅槃，如何圣教中但说是菩提障呢？论主答曰：如果圣教说烦恼障但障涅槃，这岂不是说他不能为菩提障吗？应知所知障，以能障菩提的功用为胜；烦恼障，以能障涅槃的功用为胜，依这二障的殊胜作用来说的，理实而论，二障都能通障菩提、涅槃二果。像以上所说的四种涅槃中，唯有后三种称为所显得。

论文十六：二、所生得，谓大菩提。此虽本来有能生种，而所知障碍故不生。由圣道力，断彼障故，令从种起，名得菩提。起已相续，穷未来际。此即四智相应心品。

讲解：二、所生得，就是大菩提。它本来就有法尔能生的种子，然而由于所知障的障碍，使之不得生起。由于圣道之力断了所知障，令菩提从能生的种子而生起，这就叫做得菩提。起了现行已后，相续不断穷未来际，这就是四智相应心品。

论文十七：云何四智相应心品？一、大圆镜智相应心品：谓此心品，离诸分别，所缘行相，微细难知，不忘不愚一切境相，性相清净离诸杂染，纯净圆德现种依持，能现能生身土智影，无间无断，穷未来际，如大圆镜，现众色像。

讲解：什么叫四智相应心品？一、大圆镜智相应心品：就是说这种心品，远离各种虚妄分别，所缘行相微细难知。不忘、即一切种智不忘失于诸差别相；不愚、即一切智不愚闇于平等空性。此心品性相俱得清净，没有各杂染，纯净圆满具足一切德相，是现行功德所依，种子功德之持，能现无量身、土，乃至其余的三智等境皆悉影现。从无间断，穷无来际，好像一个大圆镜似的，影现各种色像。

论文十八：二、平等性智相应心品：谓此心品，观一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相应，随诸有情所乐，示现受用身土影像差别，妙观察智不共所依，无住涅槃之所建立，一味相续，穷未来际。

讲解：二、平等性智相应心品，此心品在凡夫位时，因有我执，自、他差别；今转凡成圣，证得二无我理，观察一切法及自、他有情，都一律平等。大慈悲等恒与此智相应，随著各种有情众生之所乐，示现有差别的受用身土影像，与妙观察智是不共所依。悲智由无住涅槃所建立，如大海水一味不变，相续不断，穷未来际。

论文十九：三、妙观察智相应心品：谓此心品，善观诸法自相共相，无碍而转，摄观无量总持定门，及所发生功德珍宝，于大众会，能现无边作用差别，皆得自在，雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐。

讲解：三、妙观察智相应心品：意谓这种心品，善于观察诸法的自相和共相，无碍而转，又能摄藏并观察无数无量的陀罗尼、三摩地，及其发生的六度道品、十力等的功德珍宝，在大众集会时示现无边神通，一一皆得自在，雨大法雨，断一切众疑，令诸有情都获得利益和安乐。

论文二十：四、成所作智相应心品：谓此心品，为欲利乐诸有情故，普于十方示现种种变化三业，成本愿力所应作事。

讲解：成所作智相应心品：谓此心品，为了使一切有情都得到安和利乐，普遍于十方世界示现种种变化，以身、语、意三业，成就本来愿力所应作的利他事业。

论文二十一，如是四智相应心品，虽各定有二十二法，能变所变种现俱生，而智用增，以智名显。故此四品，总摄佛地一切有为功德皆尽。此转有漏八、七、六、五识相应品，如次而得，智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得。又有漏位，智劣识强，无漏位中，智强识劣，为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。

讲解：像这样的四智相应心品，虽然各个心品定有二十二法（注：二十二法，为遍行心所五、别境心所五、善心所十一，及所取之心），及其能变的种子，所变的现行同时俱起，然而智的作用此较增上，故以智名来显示心品。这四智相应心品，总将佛地的一切有为功德都摄尽无余。

这转有漏的八、七、六、五识的相应心品，是如其次第而转得的，即转第八识得大圆镜智，转第七识得平等性智，转第六识得妙观察智，转前五识得成所作智。

智既非识，何以说转识得智？此有两种答案：一者智虽非识，而依识转，因为八识心王，有依之为主而转舍转得的意义，所以说转识成智。二者在有漏位，智的决断力劣，识的分别力强；在无漏位中，智的决断力强，识的分别力劣。为劝导有情依智舍识，所以说转舍八识而得此四智。

论文二十二：大圆镜智相应心品：有义：菩萨金刚喻定现在前时，即初现起，异熟识种与极微细所知障种，俱时舍故。若圆镜智尔时未起，便无能持净种识故。有义：此品解脱道时，初成佛故，乃得初起，异熟识种，金刚喻定现在前时，犹未顿舍，与无间道不相违故，非障有漏劣无漏法，但与佛果定相违故，金刚喻定无所熏识，无漏不增应成佛故。由斯此品，从初成佛，尽未来际，相续不断，持无漏种令不失故。

讲解：以上讲解转识成智，此下讲解四智心品的现起位。大圆镜智相应心品什么时候现起呢？有人说：在菩萨金刚喻定现前时，亦即大圆镜智初现起时。因为此时的异熟识种、与极微细的所知障种都完全舍弃，唯有能持清净种识的存在，如果大圆镜智在此时尚未现起，便没有能持清净种的识了。

另有人认为：这大圆镜智相应心品，要到解脱道刚成佛时方得初起。因为异熟识种，在金刚喻定现在前时还没有舍除，此时所断的只是二障种子，未舍有漏善及劣无漏法，与那无间道是不相违背，不障有漏善及劣无漏法，但与佛果强有力的无漏法决定相违。假定金刚喻定时舍去异熟种的话，则金刚喻定就没有了所熏的识。所熏识无，无漏法不增长，那就应当成佛。可是事实不然，由此因缘，这大圆镜智相应心品，从初成佛时开始现起，尽未来际，相续不断，执持无漏法种子，使令永不散失。

论文二十三：平等性智相应心品。菩萨见道初现前位，违二执故，方得初起。后十地中，执未断故，有漏等位，或有间断，法云地后，与净第八相依相续，尽未来际。

讲解：平等性智相应心品，在菩萨真见道初现前位，便得初起。因为这平等性智，不是第七识的自力现起，而是由见道位的第六识，转为妙观察智之所引生。因为妙观察智的二空无漏，与第七识相应的我、法二执相违，使第七识的二执不能生起。如此平等性智与妙观察智俱时而起。后来到十地中，因为俱生二执的粗重未断，此智在这有漏等位的出空观时，或有间断，要直到究竟无漏的第十法云地后，乃成究竟无漏，以净第八识为所依，相续无间，尽未来际。

论文二十四：妙观察智相应心品，生空观品，二乘见位，亦得初起。此后展转至无学位，或至菩萨解行地终，或至上位，若非有漏，或无心时，皆容现起。法空观品，菩萨见位方得初起，此后展转乃至上位，若非有漏，生空智果，或无心时，皆容现起。

讲解：妙观察智相应心品，有生空观品与法空观品的分别。一者生空观品，在二乘见道的最初生起，以后展转到无学位方得究竟。假如是渐悟菩萨，到十住、十行、十回向的解行地终，或十地上位，在此中间，如果不是有漏或无心定时，都容许现起。二者法空观品，要到菩萨见道位初地入心，方得现起。从此以后，展转乃至十地最后心的上位，在此中间，如果不是有漏心或不达法空的生空智果，或无心定时，都容许现起。

论文二十五：成所作智相应心品，有义：菩萨修道位中，后得引故，亦得初起。有义：成佛方得初起。以十地中，依异熟识所变眼等，非无漏故，有漏不共，必俱同境，根发无漏识，理不相应故，此二于境，明昧异故。由斯此品，要得成佛，依无漏根，方容现起，而数间断，作意起故。

讲解：成所作智相应心品由何时现起？此有二种异说。第一家说：此心品在菩萨修道位中，因为第六意识的后得所引故，亦得初起。第二家说：此心品要到成佛的时候，才可以初起。因为在十地中，依第八异熟识所变的眼等五根，并非无漏，而是有漏五识，不共余法，住必同境的俱有所依。像这样的有漏根发无漏识，是不相应的。应知漏与无漏，此二缘境明昧不同，如何能移发无漏识。以此缘故，此智心品，要到成佛的时候，依无漏根，方容现起。但非相续，而数数间断。因为是作意方起之故，它不同余识，不假作意而恒时现起。

论文二十六：此四种性，虽皆本有，而要熏发，方得现行，因位渐增，佛果圆满，不增不灭，尽未来际，但从种生，不熏成种，勿前佛德，胜后佛故。

讲解：这四智相应心品，皆从本有的无漏种子生起，但要由无漏法的熏发，然后方得现行。而且熏有胜劣不同，所以在因位渐次增胜，直到佛果才究竟圆满，不增不减尽未来际。何以不增不减？因为这圆满的佛果，只是从本有的无漏种子生起现行，其所生起的现行，不复再熏成种子。因为不能说以前佛的果德优于以后的佛，所以用不著再熏。

论文二十七：大圆镜智相应心品：有义：但缘真如为境，是无分别，非后得智，行相所缘，不可知故。有义：此品缘一切法。庄严论说：大圆镜智，于一切境不愚迷故。佛地经说：如来智镜，诸处境识众像现故。又此决定缘无漏种，及身土等诸影像故，行缘微细，说不可知，如何赖耶亦缘俗故。缘真如故是无分别，缘余境故后得智摄。其体是一，随用分二。了俗由证真，故说为后得，余一分二，准此应知。

讲解：以上是讲解四智心品的现起，此下是明四智心品的缘境。大圆镜智相应心品之所缘境，有二家异说，第一家认为，此智心品但缘真如，不缘俗境。缘真如的是根本无分别智，而不是缘俗的后得智，其行相、所缘，都微细而不可测知。

第二家认为，此智心品缘一切法，并不是但缘真如。因为《庄严论》上说：大圆镜智于一切真，俗之境，都不愚不迷。《佛地经》上说：大圆镜智，于根、尘、识十八界的众像，都无不显现。又，此智心品决定缘无漏种子，及身土等各种影像。前第一家说‘行缘微细，说不可知’，以因位的阿赖耶识既不可知，果位

的镜智亦缘于俗，当然也不可。至于根本、后得二智的差别，那是因为缘真的是无分别智，缘余境的是后得智摄，智体是一，不过随其功用的不同分之为二。了俗之智，是由证真已后所得的，所以说他是后得智，并非二智有二别体。当知余智心品的一体分二，准此可知。

论文二十八：平等性智相应心品，有义：但缘第八净识，如染第七，缘藏识故。有义：但缘真如为境，缘一切法平等性故。有义：遍缘真俗为境，佛地经说，平等性智证得十种平等性故。庄严论说，缘诸有情自他平等，随他胜解，示现无边佛影像故。由斯此品，通缘真俗，二智所摄，于理无违。

讲解：平等性智相应心品之缘境，有三家不同异说。第一家说：但缘第八净识，就像染污的第七末那，缘取第八阿赖耶识一样。第二家说：平等性智但缘真如为境，因为此智心品，是缘一切法的平等性，此平等性就是真如境界。第三家则认为，平等性智遍缘真俗为境，因为《佛地经》说，平等性智证得十种平等性故，《庄严经论》说，缘取各有情众生的自他平等，随顺他人的胜解力，示现无边无际佛的影像。因此这平等性智相应心品为缘真、俗的根本、后得二智所摄，在道理上并不相违。

论文二十九：妙观察智相应心品，缘一切法自相共相，皆无障碍，二智所摄。

讲解：妙观察智相应心品，缘一切法的自相和共相都没有障碍，为根本、后得二智所摄。

论文三十：成所作智相应心品，有义：但缘五种现境。庄严论说：如来五根，一一皆于五境转故。有义：此品亦能遍缘三世诸法，不违正理。佛地经说：成所作智，起作三业诸变化事，决择有情心行差别，领受去来现在等义，若不遍缘，无此能故。然此心品，随意乐力，或缘一法，或二或多，且说五根于五境转，不言唯尔，故不相违。随作意生，缘事相境，起化业故，后得智摄。

讲解：成所作智相应心品之缘境，有两家不同异说。第一家说，成所作智相应心品，只缘取五现境，因为《庄严经论》说，如来的五根，一一都于五境发挥作用。第二家说，不然，也能够普遍缘取过去、现在、未来的各种事物，与正理无违。《佛地经》说，成所作智生起三业的各种变化，来决择众生的心行差别，领受过去、未来、现在等义。如果不是遍缘的话，则无这种功能。

然而这种心品，随其意乐之力，或缘一法，或缘二法，或缘多法，《庄严经论》上但说五根于五境转，并不说只唯缘尔境，不缘诸法，所以与遍缘诸法的道理并不相违。此智心品，因为随其作意而生，缘取事相外境，生起各种作业，是属后得智摄。

论文三十一：此四心品，虽皆遍能缘一切法，而用有异。谓镜智品，现自受用身净土相，持无漏种；平等智品，现他受用身净土相，成事智品，能现变化身及土相，观察智品，观察自他功能过失，雨大法雨，破诸疑网，利乐有情。如是等门，差别多种。

讲解：这四智相应心品，虽然都能够遍缘一切法，而其缘境的作用则有区别。大圆镜智相应心品，能够现起自受用身，及自受用的净土境相，执持无漏种子。平等性智相应心品，能够现起他受用身，及他受用的净土境相。成所作智相应心品，能够现起变化身，及变化的净秽土相。妙观察智相应心品，能够观察自他功能过失，于净秽土，雨大法雨，破一切疑网，利乐有情。像这样的门类有多种差别，此不繁举。

论文三十二：此四心品，名所生得，此所生得总名菩提；及前涅槃名所转得。虽转依义总有四种，而今但取二所转得，颂说证得转依言故。此修习位，说能证得，非已证得，因位摄故。

讲解：这四智心品，称为所生得，总名为菩提，再加上前面所显得的涅槃，就叫做所转得。虽然转依意义总有能转道、所转依、所转舍、所转得四种，但是现在但取第四的涅槃、菩提二所转得，不取余三。因为《唯识三十颂》中说：‘便证得转依’这句话。这种修习位被说成能证得，并不是已经证得。因为十地尚属因位所摄，还没有到达佛地的果位。

第六章 释究竟位

论文一：后究竟位，其相云何？颂曰：此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法。论曰：前修习位所得转依，应知即是究竟位相。此谓此前二转依果，即是究竟无漏界摄。诸漏永尽，非漏随增，性净圆明，故名无漏。界是藏义，此中含容无边希有大功德故。或是因义，能生五乘世出世间利乐事故。

讲解：唯识五位修行已讲其四，此下讲第五究竟位。这第五究竟位其相如何呢？《唯识三十颂》说：‘这就是无漏界，不可思议的善、常、安乐。这解脱身，就是称为大牟尼的最高真理。’以下是以论文解释颂义，论曰，以前修习位所得到的转依，应知即是究竟位的相状。这就是前面所说涅槃、菩提二转依果，属于究竟位的无漏界摄。二转依果何以名为无漏？因其一切杂染的诸漏已经断尽，不像取蕴那样，使有漏随之增长。其性清净、圆满，光明，所以称为无漏。

‘界’字是‘含藏’的意思，这二转依果中，含藏有无量无边甚为希有的大功德，涅槃含藏无为功德，菩提含藏有为功德。或者‘界’是‘因’义，因为能够产生人、天等五乘世、出世间的利益和安乐。

论文二：清净法界，可唯无漏摄，四智心品，如何唯无漏？道谛摄故，唯无漏摄。谓佛功德及身土等，皆是无漏种性所生，有漏法种已永舍故。虽有示现作生死身，业烦恼等似苦集谛，而实无漏道谛所摄。

讲解：有小乘师问曰：清净法界，是涅槃的理法，可以说是唯无漏摄。四智心品从种所生，有为无漏，是佛身中的有为功德，怎么也说是唯无漏呢？论主答曰：四智为四谛中的道谛所摄，道谛既是无漏，当然四智也唯是无漏摄了。我人当知，佛的六度道品，十力、四无畏等，一切功德及所现身土，都是无漏种子的道谛所生，有漏种子在金刚心后已经永远舍弃。或又有问曰：佛的变化身，示现生、老、病、死业烦恼等，怎么可说唯是道谛？答曰，如来虽有示现病痛烦恼等，

入灭现有背痛，好像是苦谛与集谛，然而实际上是无漏的道谛所摄，不可以把它看为有漏。

论文三：集论等说，十五界等，唯是有漏，如来岂无五根、五识、五外界等？有义：如来功德身土，甚深微妙，非有非无，离诸分别，绝诸戏论，非界处等法门所摄，故与彼说理不相违。

讲解：小乘师又问：《阿毗达磨杂集论》上说：十八界除后三界，余十五界等唯是有漏。今言佛身唯无漏摄，如来岂能没有五根、五识、五外境的十五界吗？这个问题有三家异解。第一家说：如来功德及所现身土，非常深微奥妙，有而非有，无而非无，离诸能、所的分别，绝于名言戏论，不是界、处、蕴等的法门所摄。所以这里说佛身唯无漏摄，与彼所说十五界唯是有漏的道理，并不相违。

论文四：有义，如来五根、五境，妙定生故，法界色摄。非佛五识虽依此变，然粗细异非五境摄。如来五识，非五识界，经说佛心恒在定故，论说五识性散乱故。成所作智何识相应？第六相应，起化用故。与观察智性有何别？彼观诸法自共相等，此唯起化，故有差别。此二智品应不并生，一类二识不俱起故。许不并起，于理无违；同体用分俱亦非失，或与第七净识相应，依眼等根缘色等境，是平等智作用差别。谓净第七，起他受用身土相者，平等品摄，起变化者，成事品摄。岂不此品转五识得？非转彼得，体即是彼，如转生死言得涅槃，不可涅槃同生死摄，是故于此不应为难。

讲解：第二家说：如来的五根、五境，是无漏妙定所生，所以为法界色一分所摄。假使非佛而是其余的菩萨、异生等的五识，虽依佛妙定所变的根境上变为身土，然而粗细有异，即余所变者粗，属于五境，佛所变者细，非五境摄。如来的五识，不是五识界的有漏五识，因为经上说：佛心恒在定中；论上说：五识性是散乱。佛心既恒在定，当然不是散乱的五识界了。

外人又问：佛的五识既非五识界摄，那依五识所转的成所作智，与什么识相应呢？论主答：与第六净识相应。因第六净识，对菩萨、二乘、异生三类，能随机现起分身的化用，非余识俱。问：既与第六识相应，那么与妙观察智又有什么差别呢？答：妙观察智能观诸法的自相共相，这成所作智，唯起作用，所以他们是有差别的。问：如此说来，这二智品应当不能并生，一类智品是不能俱起二识的，如何成所作智，能与第六识相应？答：若以前念后念刹那别起而论，就是许不并生，也于理无违；若以同一识体用分为二来说，就是许二俱起，也没有什么过失。

或者成所作智与第七净识相应。因为依眼等根，缘色等境，不过是平等智品在作用上的差别。那么，成所作智与平等性智不是就没有差别了吗？问：第七净识，为化菩萨，起他受用身土相者，属平等性智心品所摄；为化异生，起变化身土相者，是成所作智心品所摄。问：这成所作智心品，岂不是由转五识而得的吗？既由转五识而得，何以与第七净识相应？答：并不是因为转彼五识得此智心品，便说此智心品的体性就是五识，譬如转生死说得涅槃，不可说涅槃同生死摄。所以不应在这里提出问难。

论文五：有义：如来功德身土，如应摄在蕴处界中，彼三皆通有漏无漏。集论等说十五界等唯有漏者，彼依二乘粗浅境说，非说一切。谓余成就十八界中，唯有后三通无漏摄。佛成就者虽皆无漏，而非二乘所知境摄。然余处说佛功德等非界等者，不同二乘劣智所知界等相故，理必应尔。所以者何？说有为法皆蕴摄故，说一切法，界处摄故，十九界等圣所遮故。若绝戏论便非界等。亦不应说即无漏界善常安乐、解脱身等。又处处说，转无常蕴，获得常蕴，界处亦然，宁说如来非蕴处界？故言非者，是密意说。又说五识性散乱者，说余成者，非佛所成。故佛身中，十八界等皆悉具足，而纯无漏。

讲解：第三家说：如来的功德，及所现身土，都如其所应的摄在蕴、处、界中。因此蕴、处、界三，皆通有漏、无漏，故佛无漏亦彼所摄。《阿毗达磨集论》等说，十五界等唯有漏者，那是依二乘人的粗浅境而说的，并不是说一切凡圣有情的十五界都是有漏。菩萨、二乘所成就的六根、六境、六识的十八界里，唯有后三的意根、法境、意识通无漏摄，余十五界唯是有漏。佛成就的虽皆无漏，而非二乘所知境摄。然而余处如《大般若经》说，佛的功德身土，非界、蕴、处者，那是表示佛的功德殊胜，不同二乘劣智所知的界、处等相，并非不属界等所摄，在道理上必然应当是这样的。何以故呢？诸论通说：有为法皆属蕴摄。又说：一切法，界、处都摄。佛的功德法，难道不是界、处所摄吗？假使不是界、处所摄，那就是十九界所摄了。（注：十九界就像是说六蕴、十三处一样，都是根本不存在之法。）

然而十九界等说为圣教所否定，是不能成立的。如果不是戏论，就不会是界、处等，也不应当说是无漏界、善、常、安乐、解脱身等。《涅槃经》等说：转化无常蕴而得常蕴，界、处也是这样，怎能说如来不是蕴、处、界呢？所以说不是蕴、处、界者，那是依佛密意而说。又，论说五识之性散乱，那是指其余菩萨、二乘所成就而说的，不是佛所成就。所以在佛身之中，十八界等完全具足，且纯是无漏。

论文六：此转依果又不思议，超过寻思言议道故，微妙甚深自内证故，非诸世间喻所喻故。

讲解：以上讲解颂文‘此即无漏界’一句，此下讲解‘不思议、善、常、安乐’七字。这二转依果，是不可思议的。因为它超越了思虑和言议之道，微妙甚深，所缘境唯是自己内心证得，不是一切世间事物所可譬喻。

论文七：此又是善，白法性故：清净法界，远离生灭，极安隐故 四智心品，妙用无方，极巧便故：二种皆有顺益相故，违不善故，俱说为善。论说处等，八唯无记，如来岂无五根、三境？此中三释，广说如前。一切如来身土等法，皆灭道摄，故唯是善，圣说灭道唯善性故，说佛土等非苦集故。佛识所变有漏不善、无记相等，皆从无漏善种所生，无漏善摄。

讲解：此二转依果，颂文中又说是善，是以‘白法’为体性。白法是不是即有漏善呢？不，清净法界的大涅槃，远离生灭烦恼，至极安稳：四智心品的大菩提，

妙用无方，至极巧便。这两种无为的涅槃，有为的菩提，都有顺益之相，既与有漏善不同，又与不善相违，所以俱说为善。

外人问难：四智心品，既唯是善，何以《阿毗达磨杂集论》说，十二处里有八处唯是无记呢？如来怎能没有眼、耳、鼻、舌、身五根，和香、味、触三境呢？论主答：这问题在前面三释有漏里已经讲过，勿庸再说。

一切如来的身土等法，都属灭谛和道谛所摄，所以唯是善性。因为经论上说：属于灭、道二谛的唯是善性。又说佛的身土非苦、集谛。既非苦、集，当然是善性的灭、道二谛了。至于由佛净识所变的似有漏、不善、无记相等，都是从无漏善种所生，所以也都是无漏善摄。

论文八：此又是常，无尽期故。清净法界，无生无灭，性无变易，故说为常。四智心品所依常故，无断尽故，亦说为常。非自性常，从因生故，生者归灭，一向说故，不见色心，非无常故。然四智品，由本愿力，所化有情无尽期故，穷未来际无断无尽。

讲解：这二转依果，颂中又说是常，因为此果永无尽期，清净法界的大涅槃，无生无灭，性无变易，所以说之为常。四智心品的大菩提，所依的真如是常，能依的智品无断无尽，所以也说为常。但这四智心品的常，不是自性常，因为他是从因生的，既从因生，必归于灭，一向都是这样说的，不见有谁说过，色、心不是无常。然而，四智心品，何以又说是常？由于本愿力的宏深，所化有情无有尽期，能化的四智心品也就穷未来际，无断无极了，所以又说是常。

论文九：此又安乐，无逼恼故。清净法界，众相寂静，故名安乐。四智心品永离恼害，故名安乐。此二自性皆无逼恼，及能安乐一切有情，故二转依俱名安乐。

讲解：这二转依果，颂文又说是安乐。因为这二果对有情类没有逼迫恼害，所以名为安乐。清净法界的大涅槃果，众相寂静，所以名为安乐。四智心品的大菩提果，永离恼害，所以也名为安乐。不但这二果的自性都无逼恼，而且能利益安乐一切有情，所以二转依果都称为安乐。

论文十：二乘所得二转依果，唯永远离烦恼障缚，无殊胜法，故但名解脱身。大觉世尊，成就无上寂默法，故名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永离二障，亦名法身。无量无边力无畏等，大功德法所庄严故。体依聚义，总说名身。故此法身五法为性，非净法界独名法身，二转依果皆此摄故。

讲解：以上讲解‘不思议、善、常、安乐’七字，此下讲解‘解脱身、大牟尼名法’八字。声闻、缘觉二乘人所得的二转依果，只是永远离了烦恼障的系缚，还没有离所知障，所以只称为解脱身，而不称法身。然而大觉世尊，由于成就了最极无上的寂默法故，所以名为‘大牟尼’。牟尼，译为寂默，即是一切法的性相离言之不二法门。唯我大牟尼世尊所得的二转依果，由于永离烦恼、所知二障之故，所以不但名解脱身，而且亦名法身。为什么叫做法身？因为这是无量无边十力、

四无畏等大功德法所庄严之故。为什么名之为身呢？因为这是具有体性、依止、众德所聚的三义，所以总名为身。因此，这法身是以清净真如及四智菩提的五法为性。以清净法界名为涅槃，四智心品名为菩提，合此二种名为法身，不独一种清净法界可名法身，因为二转依果摄此五法，而五法皆是此法身所摄。

论文十一：如是法身，有三相别：一自性身，谓诸如来真净法界，受用、变化平等所依，离相寂然，绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。

讲解：以上所说的法身，既是三义总名，当然也有三相差别。此三相为：一、自性身，这就是一切如来所证的真净法界，为受用身与变化身平等所依的实性，又是离相寂然，所以寻思路绝，离言说相，绝诸戏论。还具有无边无际的真常功德，是一切法平等实性。即此自性，不但名自性身，而且也叫法身。为什么亦名法身？因为他是无为的大功德法所依止故。

论文十二：二受用身。此有二种：一自受用，谓诸如来三无数劫，修集无量福慧资粮，所起无边真实功德，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，谓诸如来由平等智，示现微妙净功德身，居纯净土，为住十地诸菩萨众，现大神通，转正法轮，决众疑网，令彼受用大乘法乐。合此二种，名受用身。三变化身，谓诸如来由成事智，变现无量随类化身，居净秽土，为未登地诸菩萨众、二乘、异生，称彼机宜，现通说法，令各获得诸利乐事。

讲解：二、受用身：这两种差别：一种是自受用。就是一切如来，经过三大阿僧祇的无数长劫，修集了无量福慧资粮，所生起的无边真实功德，以及极其圆满、清净、永恒、普遍存在的色身，相续不断，直至无穷无尽的未来际，恒自受用广大法乐。二种是他受用身。就是一切如来由平等性智，示现的微妙净功德身，居住于纯净无秽的国土，为住于十地的诸菩萨显现伟大的神通力，转正法轮，决断一切疑网，使大乘菩萨享用大乘佛法的法乐。综合这自、他受用二种，名为受用身。

三、变化身：就是一切如来，由成所作智变现无量的随类化身，居住于净土和秽土，根据地前菩萨、二乘、异生的根机和时宜，随其利钝，现身说法，使他们各都获得一切利益和安乐。

论文十三：以五法性摄三身者，有义：初二摄自性身。经说真如是法身故，论说转去阿赖耶识，得自性身，圆镜智品转去藏识而证得故。中二智品摄受用身。说平等智于纯净土，为诸菩萨现佛身故，说观察智大集会中，说法断疑，现自在故，说转诸转识得受用身故。后一智品摄变化身，说成事智，于十方土，现无量种难思化故，又智殊胜具摄三身，故知三身皆有实智。

讲解：以真如、四智、五法摄三身的问题，有人认为，最初的真如和大圆镜智持自性身，因为《佛地经》上说，真如就是法身。《摄大乘论》上说：转去第八阿赖耶识而得自性身。又说：大圆智是转去藏识而证得的，可见是以大圆镜智摄自性身的。

中间的平等、观察二智摄受用身。因为《大乘庄严论》上说：平等性智，是佛在纯净土为诸菩萨显现的佛身。又说：妙观察智使佛在大集会中说法，断除疑问，示现自在；又说：转诸转识，得受用身。可见平等、观察二智，是摄受用身的。

最后的成所作智相应心品摄变化身，因为《大乘庄严论》上说：成所作智，于十方国土，表现出无量种类微妙难思的变化。所以成所作智摄变化身。又、《摄大乘论》上说：由于智品的殊胜，具摄三身。所以无论自性、受用、变化三身，都有实智。

论文十四：有义，初一摄自性身，说自性身本性常故，说佛法身无生灭故，说证因得非生因故，又说法身诸佛共有，遍一切法，犹若虚空，无相无为，非色、心故。然说转去藏识得者，谓由转灭第八识中二障粗重，显法身故。智殊胜中说法身者，是彼依止彼实性故。自性法身，虽有真实无边功德，而无为故，不可说为色心等物。

讲解：又有人说：五法中只有真如一法摄自性身，因为《佛地经论》等说，自性身是本性常住。又说，佛的法身，无生无灭。又说：法身是由能证的因地而证得的，并非由生因而生。又说：法身是诸佛共有，遍一切法，犹若虚空，无相无为，非色非心。这都是唯一真如摄自性身，非镜智亦摄的明证。然而前师引摄论所说，大圆镜智转去藏识而证得者，那是说由转灭第八识中的二障粗重，以显示法身，并不是法身同镜智一样由转识而得。又说智品殊胜，具摄三身中有法身者，那是因为法身是彼智品所依止的实性，并非法身为彼智品所摄。为什么大圆镜智不能摄持自性身呢？因为自性身虽然具有真实无边功德，然而由于是无为法，不可说它是镜智的色、心等物。

论文十五：四智心品真实功德，镜智所起常遍色身，摄自受用，平等智品所现佛身，摄他受用。成事智品所现随类种种身相，摄变化身。说圆镜智是受用佛，转诸转识得受用故。虽转藏识亦得受用，然说转彼显法身故，于得受用略不说之。又说法身无生无灭，唯证因得，非色心等，圆镜智品，与此相违，若非受用，属何身摄？又受用身，摄佛不共有为实德。故四智品，实有色心，皆受用摄。

讲解：四智相应心品中的真实功德，是怎样的摄持三身？大圆镜智所现起的常遍色身，摄三身中的自受用身。平等性智相应心品所现起的佛身，摄三身中的他受用身。成所作智相应心品，所现起随类种种变化身相，摄三身中的变化身。

说大圆镜智是佛受用身而不是法身者，因为这是由转诸转识所得的受用身。那么，为什么《摄大乘论》不说转藏识亦得受用身呢？当知转于藏识虽亦得自受用，然而现在主要是说转得藏识以显法身，至于转染成净而得受用一义，就略而不说了。

又如前说，法身是无生无灭的，唯是清净理智的证因之所证得，非色非心等。而此圆镜智品既有生灭，又是色、心，与法身相违，若非受用，他将属何身所摄？

又受用身，通摄佛果位上，一切不共的有为真实功德。所以知道四智心品，实有色心，都是自受用所摄。

论文十六：又他受用及变化身，皆为化他方便示现，故不可说实智为体。虽说化身智殊胜摄，而似智现，或智所起，假说智名，体实非智。但说平等、成所作智能现受用、三业化身，不说二身即是二智，故此二智自受用摄。

讲解：还有一个道理，他受用身和变化身，都是为了化他有情而方便示现，所以不可说他以实智为体。可是有人问曰：圣教明白的说变化身智殊胜摄，怎能说不是实智？虽说化身是属智殊胜摄，然而那不过似智所现，或者是由智所现起，所以假说智名，而其体实在是非智。复有人问：前引平等、成事二智所现受用、变化二身，怎能说二身体实非智？答曰：但说平等性智能现受用身，成所作智能现三业化身，并不是说二身就是二智。所以这平等、成事二智，都是自受用身摄。

论文十七：然变化身及他受用，虽无真实心及心所，而有化现心心所法。无上觉者神力难思，故能化现无形质法。若不尔者，云何如来现贪嗔等？久已断故。云何声闻及傍生等，知如来心？如来实心，等觉菩萨尚不知故。由此经说化无量类皆令有心，又说如来成所作智化作三业，又说变化有依他心，依他实心相分现故。虽说变化无根心等，而依余说，不依如来，又化色根心心所法，无根等用，故不说有。

讲解：复有人问，若说二身的体实非智，那佛不是就没有心、心所法，去化其他有情了吗？答曰，变化身及他受用身，虽说没有真实的心及心所，却有化现的心、心所法。按凡情推测，心、心所法不是有形质的色身，怎么能够化现？因为无上觉者的神力不可思议，所以能化身为没有外部形质的东西。如果不是这样，那如来如何能应机示现久已断了的贪、嗔等相？又如何受化的声闻及傍生等，知道如来的心呢？因为如来的实心，等觉菩萨尚不能知，何况声闻傍生？

因此《涅槃经》说：变化无量化人之类，皆令有心。又《佛地经》说：如来的成所作智，化作身、语、意三业。又《解深密经》说：变化身有依他之心，什么叫做依他心，就是依他实心为因缘，而相分现起。虽然《解深密经》说变化不依靠根、心等，是依据其余的有情众生而说，并不是依据如来而说。变化色根、心法、心所法，没有根等的作用，所以不说有变化根心。

论文十八：如是三身，虽皆具足无边功德，而各有异。谓自性身唯有真实常乐我净，离诸杂染，众善所依无为功德，无色心等差别相用。自受用身，具无量种妙色心等真实功德。若他受用及变化身，唯具无边似色心等，利乐他用化相功德。

讲解：像以上所说的自性、受用、变化三身，虽然都具足无边功德，而各有各有异。即第一的自性身，唯具有真实的常、乐、我、净的功德。体非生灭，所以名常，寂灭安隐，所以名乐，得大自在，所以名我，解脱垢污，所以名净。这虽是离诸杂染，为众善所依的无为功德，却没有色、心等的差别相用。第二的自受

用身，具有无量种妙色、心等的真实功德。至于第三的他受用身及变化身，唯具有无边似色、心等，为利乐他用的化相功德。

论文十九：又自性身，正自利摄，寂静安乐，无动作故。亦兼利他，为增上缘，令诸有情得利乐故。又与受用及变化身为所依止，故俱利摄。自受用身，唯属自利。若他受用及变化身，唯属利他，为他现故。

讲解：以三身二利说，自性身完全属于自利，因为它寂静安乐，在利他行上没有动作。但亦兼利他，因其能为利他作增上缘，能给有情带来利益和安乐。又自性身，能与受用身及变化身为所依止，所以为具有自、他二利。自受用身，唯属自利，不兼利他，因其为恒自受用广大法乐的常遍色身之故。至于他受用及变化身，则唯属利他，不兼自利，因其专为他有情类菩萨、二乘、异生，转法轮，决疑网的利他事业而示现。

论文二十：又自性身，依法性土，虽此身土体无差别，而属佛法，相性异故，此佛身土俱非色摄，虽不可说形量大小，然随事相其量无边，譬如虚空遍一切处。

讲解：又，自性身依法性土而安住，虽然这种身、土之体没有差别，然而身属于佛，土属于法，相、性是有差别的。因为佛是能证的觉相，为众德所聚的受用、变化二身的自体，所以名自性身。法是所证的理性，为诸法自性，能持自性，所以名法性土。

这种佛身和法性土，都不是色法所摄。虽不可说形量大小，然随著诸法事相的显现，其量是广大无边的，就像虚空一样遍在于一切处所。

论文二十一：自受用身还依自土，谓圆镜智相应净识，由昔所修自利无漏纯净佛土，因缘成熟，从初成佛尽未来际，相续变为纯净佛土，周圆无际，众宝庄严，自受用身常依而住。如净土量身量亦尔，诸根相好——无边，无限善根所引生故。功德智慧既非色法，虽不可说形量大小，而依所证及所依身，亦可说言遍一切处。他受用身亦依自土。谓平等智大慈悲力，由昔所修利他无漏纯净佛土，因缘成熟，随住十地菩萨所宜变为净土，或小或大，或劣或胜，前后改转，他受用身依之而住。能依身量，亦无定限。

讲解：自受用身，还是依自受用土而住，就是与大圆镜智相应的净识，由往昔所修的自利无漏纯净佛土，一旦因缘成熟，从最初成佛起一直到尽未来际，这净识即相续不断的变为纯净佛土，周圆无际，为诸珍宝之所庄严，自受用身即常依此而住。此能依的身量，也如所依的土量一样大小。不但身量，即身所具的根相，相所具的随形好，也都——无边，因为是无限善根所引生的缘故。此身所具的功德智慧，既非色法，不可说他的形量大小。而智慧随其所证的如法，功德随其所依的佛身，也可以说是遍一切处。

他受用身也是依受用土而住，就是平等性智大慈悲力，由过去所修的利他无漏纯净佛土，一旦因缘成熟，随顺住于十地菩萨的机宜，变为净土，或小、或大，或劣、或胜，前后变化，他受用身依之而住，能依的身量也没有一定的限制。

论文二十二：若变化身，依变化土，谓成事智大慈悲力，由昔所修利他无漏净秽佛土，因缘成熟，随未登地有情所宜，化为佛土，或净或秽或小或大，前后改转，佛变化身依之而住，能依身量亦无定限。

讲解：至于变化身，则是依变化土而住。那是通过成所作智的大慈悲力，由于过去所修利他的无漏净秽佛土，一旦因缘成熟，随顺著地前菩萨有情所适应的机宜，化为佛土，或清净或污秽，或小或大，前后不同，佛的变化身即依之而住，能依的身量也没有一定大小的局限。

论文二十三：自性身土，一切如来同所证故，体无差别。自受用身及所依土，虽一切佛各变不同，而皆无边，不相障碍。余二身土，随诸如来所化有情，有共不共。所化共者，同处同时，诸佛各变为身为土，形状相似，不相障碍，展转相杂，为增上缘，令所化生，自识变现。谓于一土有一佛身，为现神通说法饶益。于不共者唯一佛变。诸有情类无始时来，种性法尔更相系属，或多属一，或一属多，故所化生有共不共。不尔，多佛久住世间，各事劬劳，实为无益，一佛能益一切生故。

讲解：自性身与法性土，为一切如来共同所证，其本体没有差别，这自受用身及所依的自受用土，虽一切佛各自所变的不同，但他们的形量都是无边际，不相障碍，如一室千灯，光光交融一样。其余的他受用与变化身土，是随诸如来所化的有情，有共与不共之别。所化共者，在同一地点，同一时间，诸佛各自变化为身为土，形状相似，互不障碍，彼此展转相杂，为增上缘，令其所化的有情，在自识的变现上，不见有诸佛身土的差别，认谓于一佛土有一佛身，为现神通，说法饶益。至于不共者，身土唯为一佛所变，而不是诸佛共变。

为什么诸佛所化众生有共不共？诸有情类从无始时来，他们的种性，必然于诸佛化缘是更相系属的，或一生属于多佛，或多生属于一佛，或多生属于多佛，或一生属于一佛，因此所化众生有共不共。假使不是这样更相系属的话，那很多的佛，久住世间，各事劬劳，实在没有利益，因为一佛已能利益一切众生，何用多佛。

论文二十四：此诸身土若净若秽，无漏识上所变现者，同能变识俱善无漏，纯善无漏因缘所生，是道谛摄，非苦、集故。蕴等识相不必皆同，三法因缘杂引生故。有漏识上所变现者，同能变识皆是有漏，纯从有漏因缘所生，是苦、集摄，非灭、道故。善等识相不必皆同，三性因缘杂引生故。蕴等同异类此应知。不尔，应无五、十二等。

讲解：以上这些佛身和土，无论是纯净或污秽，只要是无漏识上所变现的，那就同能变的识一样，都是善无漏法，因为它们都是纯善无漏的因缘所生，在四谛中属于道谛所摄，而不是苦、集二谛。蕴等的识相肯定都不相同，因为蕴、处、界三法因缘，混杂引生。从有漏识上所变现的，和能变识一样，都是有漏，纯粹是从有漏因缘所生，属于苦谛和集谛，并不属于灭谛和道谛。善等识相肯定都不相同，因为三性因缘混杂引生，蕴、处、界的相同和相异，以此为准应当知。不然的话，应当就没有五蕴、十二处、十八界的分别了。

论文二十五：然相分等依识变现，非如识性依他中实。不尔，唯识理应不成，许识内境俱实有故。或识相见等从缘生，俱依他起，虚实如识，唯言遣外，不遮内境。不尔，真如亦应非实。

讲解：然而，相、见二分，因为是依识自体所变现的，所以是虚妄计执，非如能变的识体，是依他缘起的实法，不然的话，那唯识的道理就应当不能成立；因许内识和外境，俱是实有之故。或者说：识的自体，相、见分等，都是因缘所生的依他起性，相、见二分的虚实如识体一样，识既非虚，相、见亦然。那么，为什么不说万法唯境，而说唯识呢？当知唯识的‘唯’字，唯遣心外的遍计所执，不遣内识所变的相分等境。不然的话，真如亦应非实。真如既实，那能缘真如的心岂容是假？

论文二十六：内识与境，既并非虚，如何但言唯识非境？识唯内有，境亦通外，恐滥外故，但言唯识。或诸愚夫迷执于境，起烦恼业，生死沉沦，不解观心，勤求出离，哀愍彼故，说唯识言，令自观心，解脱生死，非谓内境如外都无。或相分等皆识为性，由熏习力，似多分生。真如亦是识之实性。故除识性无别有法。此中识言亦说心所，心与心所定相应故。

讲解：外人问难曰：既然内境与识并非虚妄，为什么但说唯识无境？论主回答：所谓识，唯独属于内有，至于相分境，则不唯内有，且亦通外，内是依他起，外是遍计执，为恐内外相滥，所以但言唯识。再者，就是愚痴凡夫，迷于心外之境，执取为实，随至起烦恼业，沉沦生死，不了解观心之法，以勤求出离。大觉世尊为哀愍诸愚痴凡夫，特别为说此唯识之理，令其自知观心，以期解脱生死。并不是说内识也如外境都无。或者，相、见二分本来都是以识为性，不过由于往昔虚妄熏习之力，似有相、见二分的生起，若舍末归本，实则唯一识性，即自证分。外人难曰：假定这样说，那不是妄习所生的真如，就应当不是唯识了。论主答：不，因为真如也是识的实性，所以说言唯识，除了识性外，是无别有法的。这里所说的识，并非但指心王，亦兼心所，因为心与心所是决定相应的。

论文二十七：此论三分成立唯识，是故说为成唯识论。亦说此论名净唯识，显唯识理极明净故。此本论名唯识三十，由三十颂，显唯识理，乃得圆满，非增减故。

讲解：此论之名《成唯识论》，是由唯识相、唯识性、唯识位等三部分，成立了唯识的道理，故名说为《成唯识论》。此论亦称《净唯识》，因为论中唯识的理体，极为明净透澈，没有混杂故。本识亦名唯识三十，由三十首颂文，显示唯识之理，乃能圆满表达，非有增减。

论文二十八：已依圣教及正理，分别唯识性相义，所获功德施群生，愿共速登无上觉。

讲解：这是论师结束了他们解释本论之后，所造的一首颂文。与第一篇敬愿叙里的四句偈遥相呼应。颂文的意思是说：现在已经依于圣人的教诲、和正确的

理论，辨明了唯识的体性和相状，把所获的功德，布施给有情众生。祝愿共证无上大觉。