

八識規矩頌講義

釋寬濟

佛法對於心識的重視

在佛教成爲最根本最中心的問題，實無過於有關心識問題。因爲學佛最高的理想目標，雖說在於怎樣的離苦得樂，怎樣的斷惑證圓，怎樣的轉迷開悟，怎樣的超凡入聖，但要真正達到這一最高的理想目標，最重要的一個前提，在於怎樣將心改善，使之得到最極清淨的完成。一個修學佛法的行人，如對自己內心，未能改善清淨，要想完成學佛的目的，故說是絕對不可能的。因爲如此，所以佛陀住世爲衆生說法，不論是講根本的四諦及十二因緣，或講其他的種類法門，都離開不了心，離開心的教說，根本就不存在。進一步說，不特釋尊的一代時教，就是其後的聖真所說，亦都是以心識爲其中心。不說別的，就以表面所說心識一語言，在諸聖典中可謂隨處可見。證知心識論題，確是佛法中心論題。因此，爲佛弟子，對於佛陀教理的研究，對心識論題不得不加以探討，否則，對於教理的認識理解，固然難以把握其中心，對於理想目標的完成，自亦難以達到其目的。因爲心識不究，不知如何改善自己一念心，試問怎能完成學佛能事？

世間所有的一切諸法，都由心識左右和指揮的。首以所居的世界說：一個世界的清淨和穠惡，不是世界的本身如此的，而是由於心內染爭造成。旁人的內心會爭，所造或

的世界一定清淨，吾人內心的骯髒，所造成的世界一定穢惡，可見世界的染淨，是由心識決定的。所以有情本身說：一個生命的雜染和清淨，不是生命的本身如此的，亦是由於心的染淨所成。吾人的内心清淨，所得到的生命一定是清淨，吾人的內心雜染，所得到的生命一定是雜染。成唯識論對道場引經說：「心雜染故，有情雜染，心清淨故有情清淨」。證知有情的染淨，確是離心所轉的。

心，長夜爲貪欲所染，爲瞋恚所染，爲愚癡所染，以致不但生命體是弊劣的，而且在世間受種種的苦惱；如在修學佛法的過程中，能常善爲觀察這一念心，使之不爲貪欲、瞋恚、愚癡所染，那就可以得到清淨而受種種快樂。所以佛在經中接著說：「心惱故衆生惱，心淨故衆生淨」。衆生的感受苦惱是由於心，衆生的覺得快樂亦由於心，心在佛法中的重要性可知。

源於上座部系現象心識說而來的法相唯識學，雖說到心的本體方面，但實以現象方面的考察，為其中心任務所在。而且我們還要知道的，就是法相唯識的心識說，從上座部系所說而來，固然是不錯的，但整個唯識學，自還有大乘教理為它的基礎，如說三界唯心，萬法唯識以及三性三無性等諸論題，固然是採用大乘理論，就是心識向上進步的過程，實踐苦鍾行所經的各個階位，同樣是用大乘理論來說明，與上座部系

自有其不同所在，亦即上座部系的思想理論，還沒有發展到這個程度。其次所要知道的，就是法相唯識學，雖不是沒有論及到心識本體，但爲其說特別放一異彩的，不在心的本體論方面，而在心的現象論方面。其現象論的心識說，在性質上，固然類於上座部系的阿毘達磨心識說，但彼此間所說現象心的範圍，不能不說有著廣狹的差別。原因上座部系的學者所說心識，只在吾人日常經驗的表面心，亦即只說眼耳鼻舌身意的六識，可是法相唯識的學者所說心識，不獨是在表面心上說明，且深入其內在考察，發現於間斷的六識外，還有相續的潛在心，所以更說第七末那識。

作者造作偶頌的意趣

現在我們所講的八識規矩頸，不是天竺論師所造的，而是我國聖僧所造的，這就是在中國佛教界，甚至在世界文化界享有高度盛譽的玄奘三藏法師。奘公是位不世出的聖僧，有人尊他為留學生的聖人，因他是中國留學生的先導，有人尊他為翻譯界的泰斗，因他所翻譯的經驗之多之美，古今尚無一人可以與之匹敵。其他對奘公的尊稱還多，現不一一列出。

奘公唐時代的人，一般稱之為唐僧，不但對中國佛教有無比的貢獻，對世界文化亦有傑出的貢獻。奘公的一生，除了青年在國內學習佛法，並到印度留學求法十七年，其餘的時間都獻身於偉大的佛典翻譯工作，譯述的豎宮與認真不苟的精神，在翻譯界實難找到第二人——所以奘公在一生中，沒有留下什麼個人的著述，有的就是現在所講的八識規矩頸，在曲女城尋求辯論的真唯識量。兩者雖說都是極為簡短的，但都是極有分量的精要，不是草率所成的，所以直到今日仍值得我們研究學習。

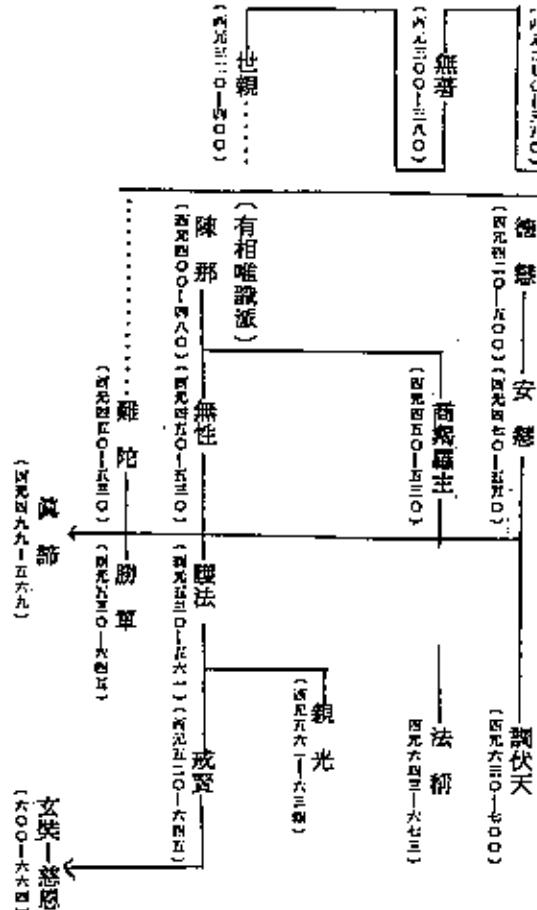
偈頌是經論體裁的一種，就是一般所說的韻文，與長行的散文對照說的。印度論師們造論，大都先造好偈頌，然後再以長行解釋，後人對它的發揚弘傳，不致與論師的本意相差太遠，有時有所特別的發揮，亦適隨著論義的中心而轉。可是譽為干部論師的世親，到了晚年製作唯識三十頌，沒有來得及為作長行解釋，就已上升兜率內院。後來有十大論師為之解釋，但因各個思想的不同，論說自然有所出入，然而誰都認為是得世親的本意，以弘傳世親唯識學自居。及至奘公在印度修學無著、世親唯識學回來，想將諸論師解釋三十頌的論文譯出，但因惑於思想的過於紛歧，恐學唯識學的究竟發理。其後奘公又復感於唯識發理太過深廣，不是一般人所能深入探究，特又約義楷成規矩，演成八識規矩頸，揭示唯識的綱要，不特成為唯識法相的鏡鑑，亦是唯識義海的指南，誠堪稱為崇高偉大的不朽之業。

如上所說看來，我們敢以斷言，奘公所造的這個八識頌，其價值並不讓於世親的三十頌，就是組織的內容，大體亦差不多的。現在成爲問題的，就是奘公造成頌文後，爲什麼不製長行解釋？以奘公的學養說，特別是對唯識的認識說，以長行解釋，是不需費什麼氣力和時間的。但因感到印度主要唯識經論，大都已由自己譯成中文，八識規矩頌的造作，不過是將自己譯諸唯識經論以後所有的一點心得，用極簡短的頌文將之表達出來而已。真正有志於唯識學的人，對諸譯出的唯識經論，果能從研究中有所了解，對於八識頌的意義，自然就會領略於心，還要造長行解釋做什麼？後來學佛法者，覺得這是唯識的入門書，雖有唯識諸經論可供參攷，但若不略爲解說，還是難以理解的，所以歷來爲此註釋的很多，就是近六十年中，亦有很多的註釋出現。其中註釋得很好的固然很多，但仍難以了解的亦復不少。因而初學唯識的，不特看頌文無法明白，就是參攷各註釋亦未必了知，必須從聽聞著手才行。

現在正式解釋本類的題目。八是數目，識是了別，謂能了別境界的六識有八，所以稱爲八識，就是通常說的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。如是八個心識，各有各的規矩，絕對不能有違它們所應遵守的規矩法則。規能構成圓形，矩能構成方形。世間任何一樣方圓的東西，都仗規矩的力量而成，所謂「不以規矩不成方圓」。八識亦是這樣的意思。如八識各有所緣的境界，在各自範圍以內的，各識本它自己的勢力，當然都能緣處得到的，但必須各守自己的規矩，不能侵犯到其他的境界上去，如亂來一圓的要怎樣就怎樣，勢必不能循規蹈矩的行事。

唯識學的要點

印度瑜伽行派及支那系的傳燈如下：



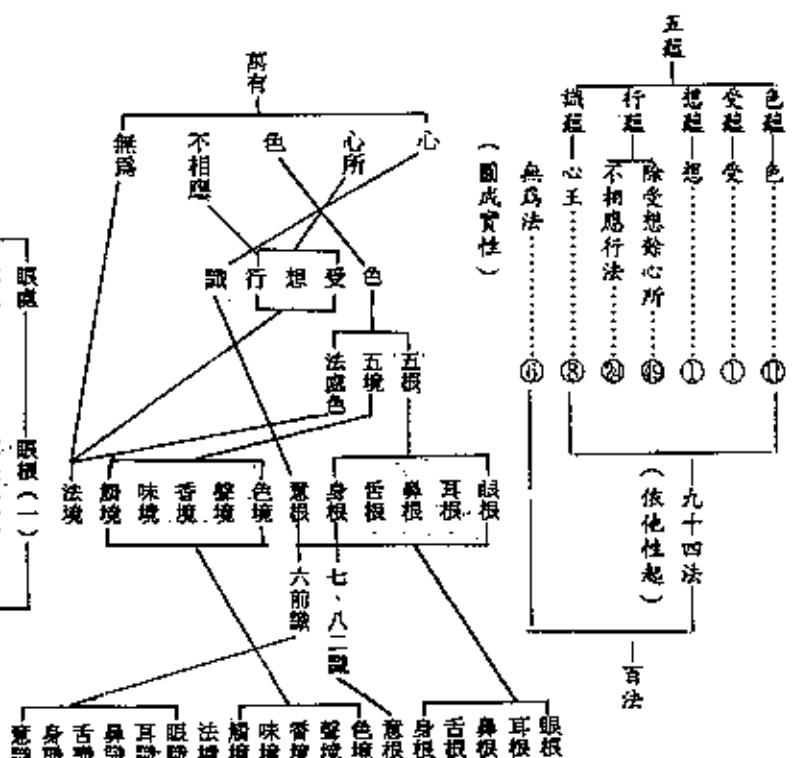
唯識的要義，有萬法唯識、五位百法、種智界三科、種子現行、以及賴耶緣起。
[二]境三性等，茲略述概要如下：

一、萬法唯識：本宗依《解深密經》、《一切法相品》，明宇宙萬有的體性相狀，謂宇宙萬法，皆悉心臟上吹現之影像，內界外界，物質非物質，無一非識所變。而能變之體，則爲眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八識。此又名八識心王。所變之法，即宇宙萬有。故稱深密經謂：「識所變，唯識所變」，此即萬法唯識。

二、五位百法：宇宙萬有，其數無量無邊，在佛經上稱爲「萬法」。世親造《百法明門論》，諸稱萬法爲百法，更來之以五位，這五位是心王法爲八，心所有法五十一，色法十一，心不相應行法二十四，無爲法六。這五位百法，即是宇宙萬有的總分類。

萬有					
理相 (本體界)	事相 (現象界)		能所變現		
	分位假立 (宇宙一切人事差別)	所變現 (物質界)	(精神界)		主體 伴屬
⑤無爲	④不相應行	③色	②心所(情)	①心王(知)	八法
六法	二十四法	十一法	五十一法		

三、體、虛、界三科：世親造《大乘五蘊論》，建立五蘊、十二處、十八界三科，此三科可總納爲色、心二法，可擴展爲宇宙萬有。宇宙萬有，即以此三科而統攝之。



唯識宗所依的經論，總取六經十一論為所依。在六經中，以《解深密經》為本經，在十一論中，以《瑜伽師地論》為本論，列舉如下：

教 義 別	玄 奘 系	攝 論 系	地 論 系
真 如 論	以諸法所依性的二空所顯之理為真如 ·非受惠體·	自性清淨心名真如 ·立為第九識·為受惠體·	第八識即自性清淨心，名真如·為受惠體·
阿 賴 耶 識 論	無覆、無記、無執 ·為有為諸法所依 ·所依之根本·	無覆無記、為無明 妄識、名見識·	阿賴耶識即真如·
種 性 論	賴耶緣起	如來藏緣起	如來藏·
空 性 論	五 性 各 別	一 性 皆 成	一 性 皆 成
空	二	三	三

本文上節所概述的唯識要義，即散在於這六經十一論，及一本十支之學中，這是爲研究唯識者所必讀。但這尚只是梵文傳譯的經論，如果研究唯識學，中土的著述亦不能不讀。中土的著述，最重要的當然是《成唯識論》，但是圓滿著《疏註》，解釋論的著作如《成唯識論述記》、《成唯識論纂中樞要》、《成唯識論演說》、《成唯識論了義燈》等等一系列注疏，也是不能不讀的書籍。這一來，研究唯識的經典注疏，加起來就不下數十部之多。這就使一個初學唯識的人，誠不知從何下手之苦。

如何才能跨入唯識之門呢？以筆者讀唯識的經驗，認為不能逕讀《成唯識論》，要先由《百法明門論》和《大乘五蘊論》讀起，先粗解唯識的名相和懷疑，進一步讀《唯識三十頃》。因為頸文是《成唯識論》的指標，讀熟頸文，再以頸文對照試論，這樣就有脈絡線索可尋了。本來試論是詮釋本頸的，但初讀試論，很難摸出頭緒，如今頸倒過來，以本頸為指標來讀試論，可得事半功倍的效果。

第一章 頌前五識

◎ 八 譏 總 表

性境現量通三性。眼耳身三三地居。徧行別境善十一。
中二大八貪瞋癡。五識同依淨色根。九緣七八好相鄰。
合三離二觀塵世。愚者難分識與根。變相觀空唯後得。
果中猶自不詮眞。圓明初發成無漏。三類分身息苦輪。

第一 論第六講

善惡臨時別配之。性界受三恆轉易。根隨信等總相連。動身發語獨爲最。引滿能招業力牽。發起初心歡喜地。俱生猶自現纏眠。遠行地後純無漏。觀察圓明照大千。

第三章 頌第七識

帶質有覆通情本。隨緣執我量爲非。八大徧行別境慧。貪癡我見慢相隨。恆審思量我相隨。有情日夜鎮昏迷。四惑八大相應起。六轉呼爲染淨依。極喜初心平等性。無功用行我恆摧。如來現起他受用。十地菩薩所被機。

有覆通情本。隨緣

貪癡我見慢相隨。恆審思量我相隨。有情日夜鎮昏迷。
四惑八大相應起。六轉呼爲染淨依。極喜初心平等性。
無功用行我恆摧。如來現起他受用。十地菩薩所被機。
第四章 頌第八識
性唯無覆五徧行。界地隨他業力生。二乘不了因迷執。
由此能興論主靜。浩浩三藏不可窮。淵深七浪境爲風。
受熏持種根身器。去後來先作主公。不動地前纔捨藏。
金剛道後異熟空。大圓無垢同時發。普照十方塵刹中。

無覆五徧行。界地等。

智				聖				情				凡				位									
用	果	智	轉	惑	斷	行	觀	用	業	相	體	緣	依	所	心	應	相	地	界	性	量	境	規範		
衆生、永息苦輪 化之三類分身、教化	如來現大化小化隨類				第八識轉智時、根成無漏、故識亦無漏、而轉為「成所作智」	變轉相分而觀二空真如(後得智)			眼耳離中觀塵鼻舌身舍中觀塵	耳除明餘三更除空	眼九緣	耳除明	眼九緣	耳除明	五別境	漏行五									
、國學說法	智照大千內衆生機宜	「妙觀察智」圓明	二執現行種子 遠行地後、俱生我執 等覺位、俱生法執斷、純無漏	演攝位中、漸伏我執 二執現行見道位、分別二執種子斷、初與智應、發起初心歡喜地	無漏位中、漸伏我執 二執現行見道位、分別二執種子斷、初與智應、發起初心歡喜地	習空「生空破我執」 五受蘊轉	法空「破法執」 招三界報、三性發易	動身發話、招引諸業	根本依、種子	隨念分別計度分別 自性分別(易可知)	恒審思量我相隨 有情日夜鑽昏迷	爲前六識轉染淨之依	無力惑 藉著設修觀而斷	地善惡爲所被機而教化之	漏行一(懶)	漏行一(懶)	慢、我見」 大隨煩惱八								
、國學說法	現起他受用身、以十地善惡爲所被機而教化之				金剛道後、俱生法執斷「平等性智」現前	極喜地初心、俱生二執初伏、初與智應無功道(即不動地)			不動地前(即七地)生我執已斷、故捨三藏之名	不動地前(即七地)生我執已斷、故捨三藏之名	不動地前(即七地)生我執已斷、故捨三藏之名	不動地前(即七地)生我執已斷、故捨三藏之名	不動地前(即七地)生我執已斷、故捨三藏之名	漏行三載不可稱 漏深七浪境爲風 受無、持種子恨身死 界、去來作主											
法界洞明、值俗等觀	十方世界、微塵刹土、無不圓明普照、益智」				至此即轉成「大圓鏡」										(無本質性)	現	(隨他發力生)	欲色無色	漏行五	漏行五	漏行五	漏行五			

①明：光明。如：日光、月光、燭光、燈光等。

②空：空間，通、塞。

③根：指「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根。

④六：指「第六意識」。

⑤境：境是指「境界」，爲「根」之「對象」。
指「色、聲、香、味、觸、法」六塵（六境）。

⑥七：指「第七末那識」。

⑦種：指「種子」。「阿賴耶識」中，能生一切法的功能，名爲「種子」。
取其如植物的種子，能開花結果之意。

⑧作意：即「注意」。

⑨八：指「第八阿賴耶識」。

【眼識九緣生】 眼識需有「九緣」，方能發生眼識。
【耳識唯從八】 耳識去明，需八緣。

【鼻、舌、身三：七】 鼻、舌、身三識，皆需七緣。

【後三：五、三、四】 即「六、七、八」三個識——

六識需五緣、七識需三緣、八識需四緣。

(2) 有質獨影境：即第六意識，緣五根種現，即緣五塵落諸影子，以詫彼外質，生起影相，所以叫「有質」，所緣相分，是和能緣見分同種生，所以叫「真獨影」，也名「似帶質」。
—— 3. 帶質境：此又分「真帶質」及「似帶質」。

(1) 真帶質：是以心緣心，中間相分，從兩頭生，如第七識緣第八識之見分，執以為我，則八識爲質，而七識帶之，又六識緣諸識的心王心所，則王爲質，而六識帶之，此皆具於肉身，故曰「真帶質」。

(2) 似帶質：即以心緣色，中間相分，唯從見分一頭生起，即第六識外緣五塵，則境爲質，而六識帶之，这不是前五識所緣現境，而是從分別度量生，所以叫「似帶質」。

詳見於後，所列之「八識具緣表」

1. 作意：作意即是注意，它能領導心識去攀緣外境。《大學》說：「心不」

在焉，視而不見，聽而不聞。」心不在就是沒有注意。

2. 觸：觸是接觸，即是由作意故，令心與境相接觸。

3. 受：受是感受，心既與境接觸，就產生了或順或違的感受。

4. 想：想是「於境取像」，看到了眼前的東西，取其形象以生認識，再給

予名稱，如人、馬、瓶、鉢等。

5. 思：思是「造作」，即是意志，令心去作種種事業。

1. 貪：與不貪相反，食求名利欲樂，永無滿足。

2. 眼：與不瞋相反，於追逼我者，心含忿恨憤怒，對人對物都有威害之心。

3. 痴：痴是愚昧不明，對真實的道理不能明了，以非爲是，行爲顛倒。

4. 傷：慢者驕傲，貢高，自以爲處處比別人高貴。

5. 疑：對真理懷疑不定，對三寶的功德，對四諦的眞理，對因果的能力都

不相信。

6. 不正見：不正見就是知見不正，對於眞理永遠有一種相反的頑固見解。

1. 信：對善法能了知是信，對善法誠實的相信也叫做信。

2. 精進：對善法努力不懈叫精進，也就是努力斷惡爲善。

3. 淨：淨就是羞恥，做了壞事內心有羞惡感。

4. 懈：常與慚連用，做了壞事無顏見人叫愧。

5. 無貪：對於世俗名利不貪求者，叫無貪，已之所有患施於人，也叫無貪。

6. 無瞋：逆境當前心生惡念者曰瞋，反之慈愍待人曰無瞋。

7. 無痴：對於善法實了知，毫無迷惑，叫無痴。

8. 輕安：由於無貪無瞋無痴，煩惱減輕，身心輕快安樂。

9. 不放逸：以貪瞋痴之故，身心放蕩奔逸，成就一切惡事者，就是放逸；反之，無貪無瞋無痴，成就善法，曰不放逸。

10. 行捨：由不放逸心所之力，捨去色聲香味難染法而不爲所助，曰行捨。

11. 不害：害是損害或戕害，如損害人的名譽，戕害人的生命等是。不害，就是不破壞戕害一切事物。

〔得〕就是「成就」的意思，指色、心、心所三法的作用，成就了善、惡、無記等種種行為。

〔命根〕就是第八識親因緣的種子，也就是以過去世所造的業力。這親因緣的種子，在若干年中維持我人一期壽命的功能，要在壽、殞、識三法和合下始存在，三法捨一，命根就不存在了。

〔眾同分〕這是使六道有情身形相似的作用，即人是人類大眾中的一分，畜是畜類大眾中的一分，其他各類有情亦然。

〔異生性〕即是異於聖者的生類，也就是凡夫的異名。

〔無想定〕這是外道禪定的一種，外道以爲想念是生死的根本，修成此定，前六識不起，但這是不究竟的有漏定。

〔滅盡定〕這是佛教所修最高的禪定，修此定前六識即不復起，這是一種無漏的禪定。

〔無想報〕這是由修無想定獲得的果報，報在無想天。生此天者，五百大劫不生想心，但報盡受業力牽引，墮入輪迴，所以佛教修正定者不入此定。

〔文身〕文是文字，身是「聚」義，由名身加述語而成句身，由句而成段就是文身，由段成篇稱作多文身。

〔句身〕聯合若干名詞以表達一種事理，稱句身，也就是一句完整的話，這句話中要包括主詞和述語。

〔因流轉〕這是指色、心諸法，剎那生滅，相續不斷，叫做流轉，就是循環的意思。

〔決定與定〕決定是決定，異是差別，這是指善、惡因果，互相差別而不雜亂的意思。

〔相應〕諸法的因果相應，互不背離，善法與善界相應，惡法與惡界相應，心法與心法相應，色法與色法相應。

〔勢速〕一切因緣和合的有爲法，生滅變異，剎那不停，就是勢速。

〔次第〕一切有爲法，假名妄立的次第，如一二三四、甲乙丙丁等，就是次第。

〔方〕 方是方位，如東、南、西、北，前、後、左、右等。色法有上下左右前後六方，這是空間分位。

〔數〕 道是量度諸法一的差別，如一二三四，個十百千等，是數量分位。

〔和合〕 這是指諸法因緣和合，不相乖離之意。這是法的生起性。

〔不和合〕 因緣乖離，不相和合，這是法的分離性。

五位百法

心王（八）
一八識

1. 欲：對某一種外境生起希望的願求。

2. 時解：對生起希望的外境，生一種決定的了解，知道必定如此而做。

3. 念：念是憶念，對過去的事理記憶不忘，叫做念。

4. 定：心對外境一心專注。

5. 慈：對於善惡是非分別選擇叫做慈，也就是智慧。

6. 憎：憎是嫉妬，如忌他人比自己強。

7. 傷：傷是侵害，在人前賣弄自己的才能。

8. 害：害是損害，結怨於人，心存陷害之意而恩報復。

9. 嫉：嫉是嫉妒，如忌他人比自己強。

10. 慢：慢是吝嗇，自己有錢財不肯惠施。

11. 犯：犯是虛偽不實，爲顯自己的高明而說妄語。

12. 誣：誣是詭媚，恭維巴結有錢有勢的人。

13. 不信：與信相反，心存污穢，對真理心不好樂。

14. 懈怠：懈怠就是懶惰，因循放逸，不斷惡，不爲善。

15. 放逸：放蕩縱逸，對於惡事心不防護。

16. 憎沉：神志昏蒙，身心疲乏，不修正道。

17. 掉舉：掉是振動的意思，妄想紛飛，令心不能安靜。

18. 失念：失念是著忘，就是忘了正念，邪念增長。

19. 不正知：知是知見，不正確的知見，於環境起錯誤的了解。

20. 故亂：故亂是心思流蕩，心志不能統一，妨害正定。

1. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔的，就是惡法；對已做了的惡事，或尚未做的善事而懊悔者，就是善法。

2. 眠：眠就是睡眠，若睡眼是爲了調節身心，就是善法；若懈怠放逸，睡眠無度，就是惡法。

3. 繆：尋是尋求，是一種「粗想」，若想善便是善法，想惡便是惡法。

4. 吠：吠是伺察，是一種「細思」，若思善便是善法，思惡便是惡法。

5. 犯：犯是虛偽不實，爲顯自己的高明而說妄語。

6. 誣：誣是詭媚，恭維巴結有錢有勢的人。

7. 傷：傷是侵害，在人前賣弄自己的才能。

8. 害：害是損害，結怨於人，心存陷害之意而恩報復。

9. 嫉：嫉是嫉妒，如忌他人比自己強。

10. 慢：慢是吝嗇，自己有錢財不肯惠施。

11. 犯：犯是虛偽不實，爲顯自己的高明而說妄語。

12. 誣：誣是詭媚，恭維巴結有錢有勢的人。

13. 不信：與信相反，心存污穢，對真理心不好樂。

14. 懈怠：懈怠就是懶惰，因循放逸，不斷惡，不爲善。

15. 放逸：放蕩縱逸，對於惡事心不防護。

16. 憎沉：神志昏蒙，身心疲乏，不修正道。

17. 掉舉：掉是振動的意思，妄想紛飛，令心不能安靜。

18. 失念：失念是著忘，就是忘了正念，邪念增長。

19. 不正知：知是知見，不正確的知見，於環境起錯誤的了解。

20. 故亂：故亂是心思流蕩，心志不能統一，妨害正定。

為（六）

不相應（二十四）

色（十一）

心所（五十一）

不定（四）隨煩惱（二十）煩惱（六）善（十一）別境（五）遍行（五）

第一章 領前五識

性境現量通三性。眼耳身三二地居。徧行別境善十一。中二大八貪瞋癡。五識同依淨色根。九緣七八好相鄰。果中猶自不詮眞。圓明初發成無漏。三類分身息苦輪。

五識之名

前五識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。此五識依五根而顯，分明了知之識。若眼根變異，眼識必隨變異。如眼病所見青色爲黃色，此不是壞境，但是根損，令識取境，變爲黃色。故知五識隨五根而立名也。此五識具六業能了前境：1. 唯了別自相。2. 唯了別自相。3. 唯了別現在。4. 隨意轉識。5. 隨善業轉，隨惡業轉。6. 能取愛非愛果。故知五識隨緣現，依根而發識，故依根而立名也。

前五識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。識既有五，為什麼不各自獨立而綜合的說在一起？原因在這五識：同樣是以淨色根爲所依；同樣是以五塵境爲所緣；同樣是緣現在所有的境界；同樣是屬現量之所得；同樣是向外門轉的；同樣是有間斷而不相續的。不特在雜染位上有這麼多的義類相同，就是到清淨位上亦是同樣得一成所作智的。因爲如此，所以合頌，不一一的分別說明。

前五識俱十通義特質

1. 前五識俱依「淨色根」而發識：前五識雖各有依據，但均依淨色根則同。雖依淨色根，或說爲「高級神經系統」。但，「淨色」也總是「色法」特質呀！依根發識義特深。

2. 前五識所依淨色根，又各有「扶根塵」，或有說「淨塵根」，即外在形體，或說是「肉體」。比如《楞嚴經》所說：

「眼如葡萄，耳如新捲葉，鼻如雙垂瓜，舌如初偃月，身如腰鼓頭。」

以易損壞故，又爲粗色，而非淨色，故非五識所依。但，他們亦有其特殊的功能，即扶助、保護淨色根，又爲人身，一特殊形象顯現。

3. 前五識俱緣現在實質境界：不緣過去、未來，或虛玄。

4. 前五識俱是現量：即現在、顯現、現有，即是一種現象的存在，現量是一種事實，是相應，他不是比量。

5. 前五識俱有間斷：間斷不是常恆，但因而乃可改、可變、可轉動。

6. 前五識俱有意識：即前五識，可極神妙的和第六識，俱以發生其特殊功能。

7. 前五識俱有探索、處理、改造物理世界的特殊功能。

8. 前五識俱通三性：見下述五識通三性表。

血離色身，當善用前五識以修行：「色身」誠然是如舍宅，但此舍宅之身，絕不可輕易夭折、損壞，因爲一修行證道，還要藉此舍宅之身啊！

一 前五識頌

1 有邊無染識

性境、現量、通三性。

性境 是明識所緣的境界。任何一種心識活動的生起，必有它各各所認識的境界，沒有那個識沒有它所認識的對象的，而且從這當中，可以顯示出能認識與所認識的關係。如就各個識說，其所緣的境界，當然是很多的，但就境界自體，是假是實分別，通常說有性境、帶質境、獨影境的三種，五識所緣的唯是性境。

性境的性字，是真實不虛假的意思，不論在怎樣的情形下，都不會改變其特有的性質。如固體的地以堅爲性，液體的水以濕爲性，燃體的火以熱爲性，氣體的風以動爲性，都是不可改變的。雖說氣體可以變成液體，液體可以變成固體，但當它們處在固體、液體、氣體的本位時，必是以堅、濕、動爲性的。固體的地不會以濕爲性，液體的水不會以動爲性，氣體的風不會以堅爲性，就是這個道理。所以真實不虛假的性境，與偏計所執的空花兔角不同。

爲什麼說性境是真實不虛假的？因五識所緣的色聲香味觸的五塵，是四大四微八法所成的，是從相分質實種子生的，是具有真實自體作用的，是能無錯謬的實證到的，不但不是分別計度而起的，亦不是隨心妄想構造成的，更不是虛幻假施設的，而是現前一念所能確實感到的，既不是已成過去的陳跡，更不是尚未到來的幻影。如有實有的色塵呈現在前，眼識才能以彼爲所緣境，假定現前根本沒有實在的色境，眼識自然就沒有它所緣的對象。

現量 是明識所有的量度。在吾人的認識活動中，能認識的是識，所認識的是

境，於此能所認識間，必有識量的生起。量是量度或計慮的意思。如賣布的以尺量布，可計算出布的幾尺幾寸等的長短；假定不用尺去量一量，賣出的布多少就無法知道。當知吾人的心識去認識境界也是如此；所認識的客觀對象，是黑是白的辨别，是是非的審定，是邪是正的抉擇，是善是惡的分析，皆是心識的計慮量度，如沒有心識的計慮量度，勢必成爲是非不辨，善惡不分，邪正錯亂，黑白顛倒，可見識是極爲重要的。因爲要有識量，才能得到一個正確的認識。不過以識量境，由於隨因不同，其果亦有差別，所以向來說有現量、比量、非量的三量。但前五識所有的識量，於三量中唯是現量，不通比量、非量。

現量之所以得名爲現量，要須具備三個必要條件：一、在時間上說，一定是要捉摸的，怎麼可以成爲現量？二、在對象來說，一定是要顯現或現露了的東西，亦即已經到了現行位上而可明白體見的，並不是隱藏在種子位上而無法看到的，如隱藏在裏面無法可看到，怎麼可以成爲現量？三、在能量上，亦即能量的心與所量的境，二者俱是明白顯現在前的，且彼此一致的吻合無間，並不是此刻沒有實在的東西存在，假定沒有實在的東西存在，怎麼可以成爲現量？具此現在、顯現、現有的三個條件，而且還要不用意識加以思索，能夠立即直覺認證到的境界，方可說爲真正現量。

五識所緣的所以皆是現量境，因五識的認識五塵，都是運用的直覺，是親證無錯認的，不特不夾帶任何名字語言，且亦沒有隨念、計度二種分別，唯有第一念的自性分別。具體的說：如眼識緣色境時，好像緣現前鮮美的花，只是直覺其爲一束鮮美的花，既不分別花是怎樣的顏色及種類，亦復不加以言說名詞，得其眞實不虛的實相，所以不是比量，更加不是非量，唯是現量而已。

通三性 是明識所有的性別。此中所說的性別，是指善、惡、無記的三性，在倫理道德的價值上予以判別的。吾人的行爲活動，予以道德的評價，要不出於善惡的兩面，不是善的就是惡的，所以在學派中，如大乘部學者，根本不承認有中容性的無記。但小乘說一切有部及大乘唯識學，都認爲心通善、惡、無記三性的。

唯識學者說此三性各有二種：一是離諸穢惡的自性清淨善，二是能於此世他世俱得順益的善行。成唯識論說：「順益此世、他世爲善」。此世他世，依通常說，是表現行爲活動者，能得順現報、順生報的善惡果報。此世他世不同的解釋，比例善行可知。無記二者：一是體非清淨，能夠隱覆真實境相的，名爲有覆無記；二是體非垢穢，不會隱覆真實境相的，名爲無覆無記。是二無記，均屬不能造業，或是縱然造業，亦不能作此世他世的願益損害，換句話說，就是「不得順現報、順生報的善惡果報」。如不自覺的搖一搖頭，啞一啞嘴，這些行爲就不能說是善惡，那就叫無記性」，是不可記別其爲善爲惡的，所以稱爲無記性。而「造無記，不是善惡的化合，是非善非惡的，與善惡鼎立而三的中容性」。

如是善、惡、無記的三性，還有兩種不同的說法：一是自性的善、不善、無記。如信等十一個善心所，是其自身本來純粹是善的，不待其他的因緣助成，是爲自性善；如貪等根本煩惱能引發隨煩惱等，是其自身本來純粹是不善的，不待其他的因緣助成，是爲自性不善；如五根及香、味、觸的八色界處，還有命根、衆同分、名句文身等，是其自身無所謂善與不善的，名爲自性無記。是一相應的善、不善、無記。謂從心識的本身說，原不可說是善、是不善、是無記的，但心識的生起活動起來，是爲相應善；心識與貪等諸不善心所相應活動起來，是爲相應不善；心識與無記等心所相應活動起來，是爲相應無記。「如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但亦沒有善心所或惡心所纏雜進去，那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜糞水，惡心像雜毒水，水的自性不是糞也不是毒」。

說明了三性不同類別的意義，進而就要論究五識爲什麼是通三性的。首先要知道的，就是前五識的發生活動作，不是單獨可以做到的，而與同時意識有著密切的關係。即五識的作用生起，是隨第六意識而來，而第六意識的活動，亦因五識的緣境，才得更爲明了。所以任運而起的前五識，不論是善、是不善、是無記，必定是由第六意識所引導，意識如果是與善心所相應的，由意識所引導的五識亦成爲善心所相應的，由意識所引導的五識亦成爲無記。五識既隨第六意識的活動而活動，第六意識是通三性的，前五識自亦隨之而通三性。

。地指九地，就是五趣雜居地、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非非想處地。於中五趣雜居地是屬欲界，餘四地是屬色界，後四地是屬無色界。欲界所以稱爲五趣雜居地，因在這界中

不同上一界唯是天趣有情所居。

根、身根的三根，因這三根與舌根、鼻根的五色根，不唯居在最初的二地，而是通於欲、色二界五地所居的，如認為是眼耳身三根那就錯了。

——地，到了二禪以上的諸地，由於禪定工夫的愈益深入，因沒有精細分別的執事，又不再認取外在的境界，不但鼻舌二識不再發生活動作用，就是眼耳身識亦不發生活動作用。

欲界——五趣雜居地
離生喜樂地

在此或者有人要問：五識既已完全不再現前，為什麼還有五根的存在？原因在於色界有情，雖已離去粗重的體質，但還有其色身的存在，爲莊嚴自己的身相，使身相的圓滿無缺，所以五根完整的具有，並不因識不起活動，連莊嚴身相的五根也沒有。

欲界五趣雜居地的有情，完整的具備八個心識活動，這在人類有情的我們是知道的，可是現在成爲問題的，就是鼻舌二識爲什麼唯是欲界所繫而不爲色界初禪所繫？原因到了初禪以上的有情，經常在靜定中以禪悅爲食，再也不像欲界有情那樣的，要以段食維持生命的延續，而香味一境唯是屬於段食所有，他們既不受用段食，香味一境當就沒有，沒有所緣的香味一境，怎麼會有鼻舌二識？因爲鼻舌二識是緣香味一境而發生活動的。

總之，這句頌文是明五識活動所能到達的地方，鼻舌二識唯能在一界一地起活動作用，眼耳身三識則能在二界二地起活動作用，是爲五識界、地繫屬的差別。

這兩句頃是明五識所相應的心所。心所究竟作怎樣的分類？共計究有多少個心所？在學者間當有不同的論說。但後來爲一般學者所常稱說的，在小乘是依世親俱舍論所說的四十六個心所法，在大乘是依諸唯識論所說的五十一個心所法。於此五十一個心所法中，與前五識所相應的，只有其中三十四個，如頌文所列出的幾類。在未說明這些心所相應前，先將心所的定義略爲一說。

心所究是指的什麼？依它的原始意義，本爲心的形容詞，並不含有所謂心所的意義。心所法說，是後起的，到阿毘達磨時代才有。我們現在所說的心所，古譯佛典譯爲心數，或譯爲心法。到奘公新譯以後，始被譯爲心所有，或譯爲心所有法。所以其後王、國人易其言以及雜譯的學者，皆用心所這個名稱。

所以以後在中國弘揚俱舍以爲唯識的學者，極用心所這個名稱。

。法集論註說：「結合心中，與心不離，故名心所」。大毘婆沙論說：「問：何故名心所？答：是心所有故」。俱舍光記說：「心之所以有，故名心所，應言心所有」。成唯識論則說爲：「恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所」。顯揚聖教論更說：「心所有法者，謂若法從阿賴耶識種子所生，依心所起，與心俱轉相應」。

所謂恆依心起，是說心所一定恒恆時依於心王而生起的。所謂與心相應，是說心所一定要與心王相應不離的。所謂繫屬於心，是說心所一定存在心中屬於心所有的一的。這末說來，可以知道：心所不但是與心俱存的，亦是與心相應而存在的。因而心所法，又被稱爲心相應法，顯示心心所的關係，具有相應的意味。心所法的說法，固然存於一切部派之中，而相應的意義，在諸部派間亦大體類似，沒有什麼重大不同的說法。相應是什麼意思，留到第六識頌中「相應心所五十一」的一句，再爲詳細解說。

八誠心王所以各有它的相應心所，論中舉喻說：譬如古代統治國家的國王，絕對不是所謂孤家寡人一個，必定還有很多輔佐的大臣，協助國王治理這個國家，因而所有各部門的臣子，不但要受國王的管轄，且要聽任國王的指揮，與國王採取一致的行動，國王出入有什麼活動，做臣子的定要追隨在國王的左右，很親密的與王相應不離。心王與心所的關係也是如此，心王假定沒有心所爲之助力，是不可能作善或作惡的，其所以造作種種的事業，可說全由心所助成，心所在精神活動中的重要可知。是以佛法行者，發心研究唯識義理，對心所的意義，不可不作一番探究，否則，精神活動的領域，不能爲你全部掌握。

續文的三四句：「補行別境第十一，中二大八真鏡攝」。這兩句比較簡單，這是指出前五識相應的心所。當前五識任何一識緣境生起，第六識與之同時俱起，就叫做「五俱意識」。同時，五個徧行心所——煩、作意、受、想、思，也與之同時相應。次念相應的，有別境五心所——欲、無漏解、念、定、慈。有時這五識心王，任運而起時，則十一個善心所——即健、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、無痴、勤、輕安、不放逸、捨、不害，與之相應。反之，五識如任運而起惡——所謂五識起時，起苦起惡，事實上仍是「五俱意識」的作用。五動起惡，則十三個惡心所與之相應。

所謂惡心所，就是煩惱心所。煩惱心所共二十六個，即根本煩惱六，小隨煩惱十，中隨煩惱十。大隨煩惱八，但與前五識相應的，在根本煩惱中有貪、瞋、痴三個。在中隨煩惱有無慚、無愧二個，在大隨煩惱中則爲掉舉、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、做亂、不正知八個，這就是「福行別境善十一，中二大八貪瞋痴」的意義。

這兩句頌是明前五識的依緣。依佛法說，諸有爲法，不論是精神界、物質界的，都要待緣而生。依他而起的，沒有一法是自然生。非自然生的緣生法，依緣是怎樣的，應該有個認識。如現在所講的前五識，所以會生起活動作用，辨認客體的外境相，並不是偶然的，是有它依緣的，具所應具的依緣。如缺少了任何一個，就去發生其活動，所以奘公特用兩句頌，清楚的顯示這一意義。

五識同依淨色根 此明五識的所依，就是眼識依眼根，耳識依耳根，舌識依舌根，身識依身根。五識所依的五根，雖皆是屬色，但無染淨之別。

浮塵根的差別，淨色根又名勝義根，浮塵根又名扶塵根。於此二種不同的根中，識所依的，是內在的淨色根，不是外在的浮塵根。爲識所依的淨色根，分布在有肉團裏面，爲地水火風的清淨四大所造。由於它的相貌極爲微細，不是吾人所能見得到的，由於它的自體極爲清淨，所以能映攝外境而爲五識之所依止，因依淨色根，得起認識的作用。至於吾人所見到的，如眼根的眼珠，耳根的耳鼓，鼻根的鼻腔，舌根的舌頭，身根的肌膚，佛法稱爲扶塵根，是扶持淨色五根的塵根，不特不能發生識的作用，且是眼識所緣之境。

我在俱舍論頌講記分別界品中說：「五根發生五識，在心理學上說，是有機覺產生活動，是有機體認識世界的活動。所以佛法說的淨色根，就是生理學上感覺神經，佛法說的扶塵根，就是生理學上說的感覺器官。感覺神經，為知識所獲得途徑。假定感覺神經中某一部份壞了，那他某一部份的知覺，必然就失去作用，不管他怎樣仍在運動。佛法說：我們之所以能見色聞聲，是淨色根的唯一功能，如內在的淨色根壞了，外在的眼珠縱然完好無恙，而終不能發生照物的功用。這

比對來講，可見佛法所說的五根機能，與現代生理學所說相近」。

能緣的心識，緣於所緣的觸境，就叫觸識。不過通常都稱爲眼識等，很少叫做色識等罷了。其實是可叫做色識等的。如蕩婆沙五十五引外入經說：「綠色生識，是色識。乃至廣說」。既然如此，爲什麼一般都叫眼識等呢？關於這問題，現略

五識所以大都依根立名，原因五根給予五識的生起，具有五個強有力的助力。一、依根之識，謂五識必須依託五根，才能生起它的活動。就是有了根，識才會生起，依附而住，並且運用根的力量，緣於所要緣的境界。如第六識所依的意根，雖則無形的，但識也仍住在無形的根中，緣於所要緣的境界。可是外塵沒有爲識之所生

附的可能。二、根所發識，謂五識的生起，完全是由五根所引發的，根如有了損壞變異，識也跟着起了變化。如根增長健全，識的認識就敏銳分明；根若損滅，識的認識就暗昧不明。比方近視眼的人，就因眼根有了變異，識用自然暗昧起來。至於外在的色等諸境，不論有著怎樣的增損變化，絕不會影響到內在心識視聽等的能力，仍然了別外境的如何。可見根和識的關係較為密切。三、屬根之識，謂五識的生起，完全屬於根的。因為識所依根，恆時相續不斷，什麼時候要依它生起活動，就什麼時候可以依它生起；但是識所緣境，有時會間斷的，不能經常的爲識所緣，所以色種不及根種給予識種生起現行的力量來得大。四、助根之識，謂五識的生起，

第一章 頌前五識

◎ 八識總表

性境現量通三性。眼耳身三二地居。徧行別境善十一。中一大八貪瞋癡。五識同依淨色根。九緣七八好相鄰。合三離二觀塵世。愚者難分識與根。變相觀空唯後得。果中猶自不詮眞。圓明初發成無漏。三類分身息苦輪。

第二章 頌第六識

三性三量通三境。三界輪時易可知。相應心所五十一。善惡臨時別配之。性界受三恆轉易。根隨信等總相連。動身發語獨爲最。引滿能招業力牽。發起初心歡喜地。俱生猶自現纏眠。遠行地後純無漏。觀察圓明照大千。

第三章 頌第七識

帶質有覆通情本。隨緣執我量爲非。八大徧行別境慧。貪癡我見慢相隨。恆審思量我相隨。有情日夜鎮昏迷。四惑八大相應起。六轉呼爲染淨依。極喜初心平等性。無功用行我恆摧。如來現起他受用。十地菩薩所被機。

第四章 頌第八識

性唯無覆五徧行。界地隨他業力生。二乘不了因迷執。由此能興論主諍。浩浩三藏不可窮。淵深七浪境爲風。受熏持種根身器。去後來先作主公。不動地前纔捨藏。金剛道後異熟空。大圓無垢同時發。普照十方塵刹中。

1. 現量。(前已略述)現眞貞三義。

(1) 現在、非過去、未來。

(2) 現象、非粒子。

(3) 現有、隔別無體法、只緣現量境、不作據度。

2. 比量。即是不隔現之境、以比、復推斷方知者。如遠見煙、比知有火、此就古時說。

若隔斷者、比知有馬、高聲相聽、比知是聲、此名「比量」。

3. 非量。對於現在之境、及非現在之境、以隔離的心、緣境時錯認分別、不稱曉知、如見鄉以鳥鶴、一切認知、都是錯認、這叫「非量」。

1. 性境。前面述及、性多作「實」字解、即「實在的物質」、乃不屬於心、全以現量而知、前五識及八識所緣全部相分、第六識諸實色、不待名言、無漏度心、遍名性境。

2. 地境。只是由能緣見分時、一種顯微錯認計度、所見的虛妄假相。此假相、既沒有能生的粒子、也沒有所託的本質。

3. 三境。所以叫「有質」、所緣相分、是和能緣見分同種生、所以叫「真攝影」、也名「似帶質」、「後三」、五、三、四」即「六、七、八」三個識。

4. 帶質境。此又分「真帶質」及「似帶質」。

5. 帶質境。前已述及、性多作「實」字解、即「實在的物質」、不待名言、無漏度心、遍名性境。

6. 三性。別八識爲質、而七識帶之、又六識據諸識的心王心所、則五爲質、而六識帶之、此皆具於內身、故曰「真帶質」。

7. 有質攝影境。即第六意攝、據五根種現、即據五塵落攝影子、以托彼外質、變起影相、而六識帶之、這不是前五識所緣現境、而是從分別度量生、所以叫「似帶質」。

8. 無質無記。能於此世、他世、俱順益、故名爲善性；能感樂果。

9. 罪者、障蔽義。於善、惡二性不可記別、能感果之作用、不障蔽聖智及本心、故名。

10. 無覆無記。其體染污、障聖道智、不令生起、

詳見於後、所列之「八識具緣表」：

六識需五緣、七識需三緣、八識需四緣。

智		聖		情		凡		位
用	果	智	轉	惑	斷	用	相	境
用	果	智	轉	惑	斷	用	相	境
如來現大化小化諸類 化之三類分身、數化 衆生、永息苦輪	如來現大化小化諸類 化之三類分身、數化 衆生、永息苦輪	智	轉	惑	斷	用	相	境
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	根 業 相 體 緣 依 所 心 相 應	根 業 相 體 緣 依 所 心 相 應	根 業 相 體 緣 依 所 心 相 應	根 業 相 體 緣 依 所 心 相 應	根 業 相 體 緣 依 所 心 相 應
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷	無力斷惑 藉著識應而斷
二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	二執現行種子 智照大千內衆生緣宜 、種應說法	斷、純無漏 等覺位、俱生法執	斷、純無漏 等					

1. 貪：與不貪相反，貪求名利欲樂，永無滿足。
2. 賊：賊是接觸，即是由作意故，令心與境相接觸。
3. 想：想是「於境取像」，看到了眼前的東西，取其形象以生認識，再給予名稱，如人、馬、瓶、鉢等。
4. 想：想是「於境取像」，看到是沒有注意。
5. 愛：愛是感受，心既與境接觸，就產生了或順或違的感受。
6. 不正見：不正見就是知見不正，對於真理永遠有一種相反的顛倒見解。
7. 信：對善法能了知是信，對善法誠實的相信也叫做信。
8. 精進：對善法努力不懈叫精進，也就是努力斷惡為善。
9. 慈：慈是恩惠，做了壞事內心有羞惡感。
10. 常：常是常識，做了壞事無顏見人叫愧。
11. 無貪：對於世俗名利不貪求者，叫無貪，已之所有恩施於人，也叫無貪。
12. 無瞋：做了壞事不怕人知，不畏譏諷，不知羞恥。
13. 無慾：做了壞事心中不知羞惡。
14. 無憍：做了壞事不怕人知，不畏譏諷，不知羞恥。
15. 無慢：做了壞事在人前賣弄自己的才能。
16. 無懶：做了壞事心比自己強。
17. 無懈：做了壞事心中不知羞惡。
18. 無恚：做了壞事心不防護。
19. 無惱：做了壞事心不放逸。
20. 無惱：做了壞事心不放逸，不斷惡，不為善。
21. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
22. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
23. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
24. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
25. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
26. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
27. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
28. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
29. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
30. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
31. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
32. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
33. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
34. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
35. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
36. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
37. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
38. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
39. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
40. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
41. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
42. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
43. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
44. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
45. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
46. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
47. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
48. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
49. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
50. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
51. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
52. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
53. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
54. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
55. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
56. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
57. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
58. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
59. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
60. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
61. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
62. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
63. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
64. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
65. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
66. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
67. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
68. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
69. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
70. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
71. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
72. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
73. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
74. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
75. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
76. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
77. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
78. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
79. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
80. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
81. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
82. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
83. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
84. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
85. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
86. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
87. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
88. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
89. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
90. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
91. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
92. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
93. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
94. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
95. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
96. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
97. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
98. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
99. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。
100. 無惱：做了壞事心不放逸，不為善。

1. 作意：作意即是注意，它能離開心離去攀緣外境。「大學」說：一心不在焉，視而不見，聽而不聞。一心不在就是沒有注意。

2. 勝解：對生起希望的外境，生一種決定的了解，知道必定如此而做。

3. 念：念是憶念，對過去的事理記憶不忘，叫做念。

4. 定：心對外境一心專注。

5. 慈：對於善是非分別選擇叫做慈，也就是智慧。

6. 憎：憎是虛偽不實，為顯自己的高明而說妄語。

7. 愛：愛是懷藏自己的過失不為人知。

8. 善：善是損害，結怨於人，心存陷害之意而思報復。

9. 妒：妒是嫉妒，妒忌他人比自己強。

10. 慢：慢是吝嗇，自己有錢財不肯惠施。

11. 無慚：做了壞事心不知羞惡。

12. 無愧：做了壞事不怕人知，不畏譏諷，不知羞恥。

13. 無慾：做了壞事心中不知羞惡。

14. 無恚：做了壞事不怕人知，不畏譏諷，不知羞恥。

15. 無惱：做了壞事心不放逸。

16. 慢沉：神志昏蒙，身心疲乏，不修正道。

17. 掉舉：掉是振動的意思，妄想紛飛，令心不能安靜。

18. 失念：失念是忘記，就是忘了正念，邪念增長。

19. 不正知：知是知見，不正當的知見，於環境起錯誤的了解。

20. 散亂：散亂是心思流蕩，心志不能統一，妨害正定。

21. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔的，就是惡法。對於已做了的惡事，或尚未做的善事而懊悔者，就是善法。

22. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔的，就是惡法。對於已做了的惡事，或尚未做的善事而懊悔者，就是善法。

23. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔的，就是惡法。對於已做了的惡事，或尚未做的善事而懊悔者，就是善法。

24. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

25. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

26. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

27. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

28. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

29. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

30. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

31. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

32. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

33. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

34. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

35. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

36. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

37. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

38. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

39. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

40. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

41. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

42. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

43. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

44. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

45. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

46. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

47. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

48. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

49. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

50. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

51. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

52. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

53. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

54. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

55. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

56. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

57. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

58. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

59. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

60. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

61. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

62. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

63. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

64. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

65. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

66. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

67. 慢：慢就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

68. 悔：悔就是懊悔，分善、惡法兩種。對於已做的善事，或未能成就的惡事而懊悔者，就是善法。

境，就可有益於內在的色根，使根亦有適悅的快感；若識所接觸的是逆境，就會有損於內在的色根，使根亦覺得有刺涼的痛感。是以能依的心識，有助所依的色根。

五、如根之識，謂五識的照境，亦如五根的能照境，彼此有著相同的性質，如眼識是綠黃色的，眼根亦必如眼識照綠黃色，決不會去照另外不同的境色。同樣的理由，若眼根是照綠色的境界，依根而生起的眼識，亦必如根是綠綠色的境界，決不會去綠另外不同的境色。還有眼根等是屬有情數的，依根而有的眼識等，亦必如根成為有情數，可是所緣境非有情數，但綠色境等的眼識等，決不會如境成為非情數。由於有著上面五種特殊的意義，所以隨根說識不隨境說識。

九緣七八好相鄰，是即明顯的說明前五識各各所應具備的助緣。分開來說：眼識須要具備九緣，才能發生活動作用，古德所謂「眼識九緣生」，就是此意。一、以眼根為眼識生起所依的助緣，假定眼根被破壞了，眼識就不可能發生。二、以色燈為眼識生起所緣的助緣，如所緣的色境不顯現時，雖有所依的根，識亦不得生起。三、以眼識種子為生起眼識現行的親因緣，如缺少這種子作有力的內因，眼識還是不得發生作用的。四、以第六意識為分別依緣，因眼識定要依第六意識而起，而第六意識智能分別，所以能作眼識分別的助緣。五、以第七識為染淨依緣，因第七識有股力量，能令前面的諸識，或成為染，或成為淨，所以能作眼識染淨依緣。六、以第八識為根本依緣，因前七轉識的任何一識生起，都是以賴耶作為它生起的根本，沒有這一根本識為所依止，眼識是無由得生的。七、以作意心為眼識生起的助緣，因作意心所具有警動性，亦是動心起念的開始，任何一個心識的生起，都要受到作意的警動，才能從種子位到達現行位，絕對不能離開作意，而得生起眼識作用。八、眼識記憶客觀外在的境色，一定要有相當空間的距離，如沒有空間的距離，眼識是不能生起以見外色的，所以需要空緣為之輔助。九、單有空間的距離，沒有光明的照射，眼識同樣無法辨別色境的青黃赤白，大小方圓，所以需要明緣輔助令識緣境。

以此九緣配合四緣來說：眼識種子為親因緣，所緣色境為所緣緣，餘七緣皆名增上緣，於四緣中，尚缺一等無間緣。當知九緣中所具的三緣，是約與識同時俱起說的，在同一時間內，如離了這三緣，識便不能起用。至於等無間緣，是約前後念說的，即要前念滅了，才能引出後念，如果前念不滅，後念決不能生。如像渡獨木橋一般，前者不向前去，後者便不能進。前念心識讓出自己的位子，引導後念心識的生起，也就等於開出一條道路來，所以又名開導依。諸心心所，沒有開導依，決不能生起。由於心識活動有同時異時的差別，所以綜合其生起所依的助緣，是就不難看出必須四緣具足，缺少一緣識就不能得生。

頃中的「七」字，是指鼻、舌、身三識所應具備的諸緣，即於前八緣中，再除一空緣。古德所謂「耳識唯從八」，就是此意。為什麼除去空明一緣？因這三識同樣可以聞聲。如吾人早晨躺在床上，雖沒有任何光線出現，甚至眼睛還沒有睜開，但聽聲一響立卽聽到，可見耳識聞聲，不須假藉明緣。至於空緣，境緣、根緣、作意緣、種子緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣的八緣，耳識生起活動，都要全部具有，缺一不可的，唯此中的根緣是指耳根，境緣是指聲塵，種子緣是指耳識種子、作意、分別依、染淨依、根本依。

如上所說五識所具的諸緣，若再加一等無間緣，應說眼識十緣生，耳識九緣生，鼻舌身三識八緣生，咸皆單的說爲十一、九、八緣好相鄰。所謂好相鄰，是說五識性起的相互一致，讓識仗因託緣的無礙生起，去認識自己所當認識的客觀境界，也是如此。至諸識中沒有說到等無間緣，因這是已滅之法，雖說識的生起少不了它，但不得與諸緣俱時合併，好相鄰助，所以特地略而不說。

合三離二觀塵世，愚者難分識與根。

這是明五識的某用及世間只說五根不別說五識的所以。五識所緣的境界及識量，識性等，既已詳細的分析，對於五識的作用，不能不有所了解，所以現特略爲說明。

合三離二觀塵世，觀察塵世，是顯五識的作用。塵是五塵，亦稱五境，就是色、聲、香、味、觸的種種對象，而這種種對象，固是五根所照，亦是五識所緣。塵

是不潔淨的齋惡，也是遍流的意思。謂這遍流變化的世間，所有種種塵境都是衆生的，生活在這世間的每個有情，去緣是諸識境時，不知它的染污性，往往被它所迷惑，而染污了自己的身心，所以叫它爲塵。其範圍是很廣的，內而肉體上的扶根塵，

外而山河大地、日月光明等，通可叫做塵世，吾人的眼等五識，各別能取世間色等，所以叫做觀塵世。五識所能緣到的，就是這個塵世，除了這個塵世，諸餘心心所法，不相應行，無爲理體，都不是五識所能緣的。

五識緣諸塵世境界，由於具緣多少不同，所以就形成了合取離取的不同，亦即所謂合中知離中知的差別，或是所謂至境不至境。所謂至境合中知的，是鼻舌身的三離，所以說爲合三，就是鼻舌身的三識，在認取客觀境界時，必須根境相合，方能有所認識，假定根境少有距離，就不能夠觀其境界。如鼻識與諸香境時，一定要

香氣透過空間，飄送到鼻腔的裏面，根境發生緊密的接觸，才能親切的辨別出它是好香還是惡香。如舌識嚥諸味境時，必待鹹酸的滋味，送達到舌頭上來，對送達境嘴一碰，才能確切的辨別出它是苦還是甜。如身識覺觸冷暖諸境時，一定要冷暖的感覺，密接於肉體的身根，才能真切的體會到它是冷還是暖。鼻舌身三識，雖是合中知，但據小乘家譬論師的順正理論說：三識緣境雖相根境的相接，但其間不無微細的差別。如一極微分爲四分：爲鼻識所依的鼻根與香境之間，相距約有三分；爲舌識所依的舌根與味境之間，相距約有一分；爲身識所依的身根與觸境之間，相距約有一分。所以會有這樣差別的現象，完全是由三境自體，有其粗細不同所致。

所謂不至境離中知的，是眼耳的二識，所以說爲離二。就是眼耳二識，在認取客觀境界時，其所依根與所緣境間，必須保持相當的空間距離，然後方能有所認識。假定根境間太過緊密接觸，反而不能觀其塵世。如眼識見諸色境時，在可見度的範圍內，不論遠近皆可得見，若境太過接近根門，如點在眼內的藥水，或落在眼中，的塵埃，反而不能有所體見。正因眼是離中知的，所以要有空緣與明緣，爲它取境的最大助力。如耳識緣諸聲境時，在可聽聞的範圍內，不論遠近皆可得聞，若太過於追近耳門的音聲，如隆隆的大砲聲，震耳欲聾怎樣能聽聞？可是，小乘成實論卷第四說：「耳識二種，或到故知，或不到而知。耳鳴以到故知，雷擊不到而知」。有部學者同情此說，所以順正理論破說：「若人對於遠近音聲的聽取，有明了不明了的差別，若至根門方聽，聽近音聲明了，聽遠音聲亦應明了；反之，聽遠音聲不明了，聽近音聲亦應不明了。又聽音聲，有決了猶豫的差別，如聽較近的音聲，當下就能決了它是發自人類、畜生，或大自然界，若聽較遠的音聲，則不免猶豫不決，不知它從什麼地方發出的音聲。假定聲到根門方聽，聽近音聲決了，聽遠音聲不應有所猶豫；反之，聽遠音聲有所猶豫，聽近音聲亦應無所決了。事實既非如此，可知耳根唯取不至境」。

愚者難分識與根 取境的離合，在唯識學上，肯定的是根境的離合，不是識境的離合，但是有些愚痴無智的人，因爲難分識與根的差別，誤以爲識與境的離合，其錯誤在前已指出過。現所成爲問題的，就是一般的愚者，爲什麼這樣難分根識的差別？原來對於客觀事物的覓見，根識似都有它作用，於是愚人就展開了根見識見的論譯，根見家認爲能見事物的是眼根，就是眼根發生觀照的功能，於是就能見到客觀的事物；聽見家認爲能見事物的，是識的功能，並不是根，不強識見物時要依根生起就是。在這項論譯中，無疑的，主張識見的佔絕對的優勢，不特俱舍論主向情識見家，大乘唯識學者更是站在識見這一立場。

當知根是物質所構造成功的，雖是最極微細的淨色，但亦只具照境的功能，就

是較納客觀的形象，不但沒有知覺的作用，亦不會了別客觀的塵境。可是識就不然，它是生命體上的精神活動，不但具有知覺的功能，亦能了別客觀的塵境。二者有著這樣明顯的差別，怎麼可說根即是識？又怎麼難以分別根識？

佛教學者所展開的根見識見的論等，看來似乎是很容易的，但如以哲學的眼光

來看這論題，無異就是唯物與唯心的論辯。如主精神是由物質所派生的，認爲人們的靈魂活動，不過是大腦小腿的靈活運動，亦即是精神所產生的，認爲是物質的肉體，別無所謂心識存在。出發於這一思想的，當然立在唯物論的陣線。依照他們的說法，吾人所有的視覺，不外是精神的作用，亦即不外眼根的作用。這末

一來，自與佛教根見家，走上同一路線。如主物質是由精神所派生的，認爲是精神沒

有客觀的物質。出發於這一思想的，當然立在唯心論的陣營。依照他們的說法，吾人所有的視覺，不是什麼視神經的作用，而是具有覺知的根識了別作用。這末一來

，自與佛教根見家，走上同一路線。

嚴格說來，唯識學上，確認能見事物的，是眼識不是眼根，眼根只爲生起眼識的增上緣，其自身是機械的物質，雖有引導識種生起現行識的活動，但識畢竟還是由識種爲自身的親因緣而生起的，如果沒有親因緣的自身識種，仍然無法有其精神作用的現行，是以根是不同於識的。同時眼識還在眼根所映的色像上，要起眼識自觀所緣的色境，這個色境是眼識自己所變現的，唯識學上說爲眼識變現的相分，與眼識見分相對的，合此見相一分，皆是眼識自觀分所變現的。自觀分是見相的本體，見相是自證分的力用。如此說來，見相一分，原是渾然一體的，既不可執定對

神活動的心識，是甚麼自在無礙的，怎可像物質的根根，有著局限與拘礙？是以識雖依根，但決不可說根即是識。如說電線能導電，但不能說電線就是電力，當知此中的電力比電線，電線比識根。如是根識的割分，不但凡夫外道不易辨別，就是佛法的聲聞行人，亦錯認第六識爲根，不知根識各有種子現行的煩惱，所以爲說愚者難分識與根。

2. 無漏清淨體

變相觀空唯後得，果中猶自不詮異。

前五識的有漏雜染狀態，在前兩頃八句文中，已詳細的論述過，至五識的無漏清淨，此下一頃四句文中，予以略略的分別。五識在凡夫生命體上活動，由於煩惱的相應，所表現的當然是雜染相，但若依佛法的修學，經過長時期的洗滌鍛鍊，自然而然就會變成純潔無染的淨體。是以雜染五識如何轉成無漏淨識，該是每個佛弟子所應知的。

變相觀空唯後得 先明五識的智力，亦即顯示如何轉識成智。轉五識所成智，名爲成所作智。但同樣的是智，可以分爲三種：一、加行智，謂從凡夫位上開始修學佛法起，首先當然是要聽聞佛菩薩所開示的正法教理，於所聽聞的教理獲得明確的認識，然後依之如法思惟修習，漸漸觀察諸法的法性，從對法性的不斷觀察中，逐漸遺棄我法二執的概念，或是淘汰所緣的各種相貌，再進一步就可引發根本無分別智，雖說這時還未能親證到預期所要證得的諸法法性的目標，但已能夠精進勇猛的不斷加行，朝向最高的目標邁進，所以這時所有的智慧叫做加行智。雖說徵到證相觀空，畢竟仍然是有相的。雖還不能親證法性，但可作根本智前導，就是由加行智爲前導，得以引發根本智的現前。引發根本智的加行智，雖說未到塵勞分別的程度，但對樣分別的真理，已能生起深刻的信仰與有力的勝解，確信唯識義的無分別理，是最極究竟圓滿的。由於有了這個悟解力，所以能對治極重惡業，而不爲染污惡業所染污。二、根本智，謂運用加行位上所得的加行智，繼續不斷的奮發不已，精進勇猛的向前邁進，於依他起上把名義相應的偏計執相追除淨盡，越過四加行的這個階段，無有阻礙的，長驅直入的，到達從未到達的歡喜地，就證得了不可言說的親切的緣於眞如，必須變帶諸法的空性而起觀察，所以與根本智所緣是不同的。

所謂變帶，是說後得智，雖於能觀的心上，變現似眞如的相貌，既有心所變的相，而仍舊帶起眞如本體，觀於生空、法空的空性。不過苦薩得此後得智，了達世俗諸上千差萬別的現象，雖說都是因果互涉的，但實皆是如幻如化的虛妄顯現，求取它們的真實自體了不可得，如是一切虛妄不實的諸法，在諸法空性中，好像無實自性的一切幻相，顯現在太空裏頭，忽生忽滅，忽隱忽現，忽有忽無，忽來忽去，其能照常如如不動的，唯有廣大無邊的虛空。苦薩得此後得智，爲救度一切衆生，常示生在這世間，雖在這世間受生，但不爲世間依正二報等法所染，如虛空一樣的，水不能深，火不能燒。所以這後得智，是佛菩薩的利生大用，與根本智親證離言絕語的諸法真如，自得受用法樂，大大有所不同。因爲唯證相應的根本智，是絕對捨淨無有餘漏的，僅能做到自利，不能由此利諸有情，亦不能如量領知一切法相，爲了進一步的利他有情，不得不依後體相，變起與眞如相似的空相，起正分別，重章審諸法的體用性相，方可圓成一切種智，化導一切有情命者，令他亦得成就一切智，這都是後得智的功用，所以說變相觀空唯後得。

果中猶自不詮異 佛菩薩以根本智親證眞如後，雖復以所得的後得智變相觀空，但這變相觀空的後得智，果位上的諸佛如來固然得到，因位中的地上菩薩同樣得到，所以這是因果位上都能得到的妙智。但所得到的這後得智，變帶眞如本體而觀諸法空相，固然是可以的，然而，不但因中不能證得眞理，就是到達最高佛果位上，亦不能圓具證得眞理，所以說果中猶自不詮異。證在這兒，或當圓具詳，或當說得詳。

再說，五識與八識有著聯帶相生的關係，就是由有第八阿賴耶識，才有前五識的生起，所以不到佛果位上，賴耶轉成大圓鏡智時，五識在因中，不論到達怎樣的體位，是都不能單獨轉爲成所作智的，所以五識轉成的成所作智，定要到達成佛時才得生起。因爲五識是依五根起的，所依的五淨色根，不但在凡夫位上是有漏的，

就是在菩薩的十地位中亦是有漏的，依之而起的五識，說它是有漏，自更不用說。進一步說，就是到了異熟識轉變，依五根起的五識還是有漏，無漏的成所作智，當不能依彼而起。要到「金剛道後異熟空」了，第八識所變的有漏五根，完全成爲清淨的，再由清淨無垢識變起無漏根，由無漏根發生無漏識，才轉爲成所作智而起作用，所以說果中猶自未能圓具眞如妙理。

圓明初發成無漏，三類分身恩苦輪。

五識的智力已略爲說明，五識的轉依及其所發揮的功用，再略爲一談。五識的轉依，可說是自利功德的圓成，識轉成智所發揮的功用，可說是利他功德的圓成。

圓明初發成無漏 前五識不能單獨轉依，要隨第八識的轉依而轉依，這在前面已略爲說過。五識轉爲成所作智，不特加行位上的賢者菩薩做不到，就是登地以上的聖者菩薩亦做不到，唯有到最高佛位上才能完成。前曾一再說過，五識是依五根而現起的，五根則是第八識所變緣的相分，在能變現的第八識，沒有轉成無漏以前，所變現的五根相分，不可能成爲無漏的，由所依根是有漏，依彼而起的五識，當然亦是有漏的，能緣的心識既屬有漏，無漏的成所作智，怎麼能依彼而起？

前五識與第八識的關係太過密切，所以作爲生命總體的第八識，在因中未成轉爲無漏以前，爲其所變緣的根身，當然還是屬有漏的，因爲根識相依，性質是相同的。一旦第八識轉成無漏而爲大圓鏡智，不但前五識隨而轉爲成所作智，就是整個宇宙人生，亦完全改觀，變爲新鮮莊嚴的面貌。在唯識學上說，萬法皆以賴耶爲本，所以賴耶的轉依非常重要。

成唯識論卷第十說：「成所作智相應心品……有義成佛方得生起，以十地中依異熟識所變眼等非無漏故，有漏不共必俱同境根，發無漏識理不相應故，此二於境明昧異故。由斯此品要得成佛，依無漏根方容現起」。頤中所說圓明二字，就是指的大圓鏡智，而此大圓鏡智，要到金剛道後異熟空時，彼第八識體成爲無垢，方於最初的一念得以完成。因爲到這時候，有漏異熟識空，由彼所變的有漏五根亦盡，依後五根而起的有漏五識亦盡，完全轉成無漏的五根五識，所以說圓明初發時，五識成爲無漏，成所作智在這時候，也就顯現生起。

三類分身恩苦輪 五識轉爲無漏淨智，所以名爲成所作智。在如來立揚講，其所願作的自利事業，不論所應斷所應修的，皆已成就，所以名爲成所作智。諸佛如來，不僅要成就自己所應成辦的一切，而且還要成就利益一切衆生的事業，但能成辦利益一切衆生的事業，唯此成所作智。因它經常的考慮：如何去完成利益一切衆生？如何去推動一切弘法利生事？如是自利利他究竟功圓，諸有一切所作悉成辦，所以果地稱它爲成所作智。

諸有在生死中的衆生，爲無明愛取之所推動，長期的流轉三界，不斷的輪迴五趣，受種種痛苦襲擊，如輪無端的往返，沒有窮盡的時候，所以稱爲苦輪。彼此苦輪逼迫得喘不過氣來時，當就熱切的希望如何息諸苦輪。但能爲諸衆生息諸苦輪的唯佛與佛，而佛息諸衆生的苦輪，不是隨自己的心意，要怎樣就怎樣的，是要適應衆生的根性，適應機宜的需要，適應接受的程度，在不同的國土，作三類分身的。一、爲應高級的十地菩薩機宜，示現千丈的威儀那身，爲宮殿上的十波羅密法，令其依這大法修行，息彼變易生死的苦輪。二、爲應二乘以及凡夫的機宜，示現丈六的小化身，爲說苦集滅道的四諦法，令其依四諦法修行，息彼分段生死的苦輪。三、爲應各類不同的機宜，示現諸種類的化身，爲說各各所能接受的教法，使其依之如法修行，令其得以離苦得樂。所以佛息衆生苦輪，完全是爲適應衆生的機宜，運用種種方便予以利導接引，使諸衆生真正得到解脫自在，不再無有了期的如旋火輪那樣的精受衆苦，所以說爲三類分身恩苦輪。假定不是這樣適用方便，身唯一身，法唯一法，不能適應各類機宜，怎能息諸衆生苦輪？但佛爲慈悲心所驅使，攝愍衆生的精受衆苦，沒有片刻停止的時候，不得不作三類分身，爲不同的衆生，說不同的教法，使得息諸苦輪。佛對我們衆生，是怎樣的慈悲，有怎樣的恩德，不能從這兒得其消息。

第二章 頌第六識

三性三量通三境，三界輪時易可知，相應心所五十一。

善惡臨時別配之，性界受三恆轉易，根隨信等總相連。

動身發語獨爲最，引滿能招業力牽，發起初心歡喜地。

俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

六識之名

第六識對法名意，依此生心丁別故，此第六識依義有十名：1.六識。五後得稱名爲第六識。2.慧識。能籌量是非。3.攀緣識。能應涉塵境。4.遙覺識。能偏緣五塵。5.波浪識。念念流散。6.分別事識。能辨前境。7.人我識。所在壞他。8.四住識。愛樂牽生。9.煩惱障識。令正解不生。10.分段生死識。惑報終盡，心境兩別。

三性、三量、通三境。

前五識已經講過，現續講第六意識。第六意識在有情，特別是在人類精神活動中，由於它能明辨一切，所以具有特殊作用。任何一樣事物的現前，經過第六意識的分別，立刻就知它的好壞美醜，是非曲直，而且在這世間，自他的糾纏，團體的糾纏，人類的禍福，世界的和戰，全在第六意識的一念轉動，可見它對人類生存的關係很大。所以做人，對於第六意識，不但要有認識，且要嚴密控制，不得讓它向不正當的方面任意發展。

五識生起的依緣多少，頃中會有明白的說明，但第六識頃中，沒有說到第六識所應具備的依據，現在特先略為說明。意識是由根、境、種子、作意、根本依的五緣生起的，如再加一等無間緣的開導依，亦可說由六緣生。意識所依根，不是物質性的色根，而是精神性的心根，在唯識學上說，就是第七末那意，因是意所生識，可說意即是識，名為意識。意識所緣的境界，是五塵所落下來的影子，叫做法塵。原來五識接觸五塵後，必有影像留存於識田中，於是第六意識的見分，就把它變成相分境，作為自己的所緣。意識的生起，雖依末那意，主要還是依自種子爲觀因緣，沒有自種子乃是不得生的。作意如前說。根本依是指第八阿賴耶識。因所依根是末那意，亦即是染污依，所以不另立染污依；因意識的本身，是最善分別的，可為前五識作分別依，當不須別立分別依。意識是內緣法塵的，自用不著空與明的一緣，所以只要五緣就可生起。

據說前六識，都有間斷的，但因具緣的多少不同，亦有常不常現起的差別。五識所具的緣多，因爲它是隨緣現起的，所以不可能始終沒有間斷而常現起的現象，緣具時就現起，緣缺時就不起，而且五識的緣，如果同時俱有，五識就可同時生起，假定不是如此，五識就不可能同時生起，一識緣具一識生起，兩識緣具兩識生起。意識所具的緣少，而又容易得到，所以得以恒時發生活動作用。雖則如此，但遇到特殊逆緣時，像在五無心位中，仍是不得生起的，所以有時不免間斷，與恒時轉的第七識、第八識，有著極爲顯著的不同。

意識通常分爲兩種，就是五俱意識與獨頭意識。所謂五俱意識，又名明了意識，是說第六意識與前五識同時生起活動，以緣外在的色聲香味觸的五塵境。正因它與五識同起，所以不得名爲獨頭。所謂獨頭意識，就是前五識不起現行活動時，如眼不緣色，耳不緣聲，乃至身不緣觸，但意識仍可獨自的生起分別，如意識的緣過去、未來境，完全是由意識獨自憑空憶想的。同樣叫做獨頭意識，又有四種分別不同：

一、散位獨頭意識，是說這個意識，在散心位上活動，好像猿猴一樣的，一直在跳躍不已，沒有休息的時候。二、夢中獨頭意識，是說這個意識，在睡眠發夢中，雖前五識已全停止活動，但意識還能分別，只不過較爲昧略，沒有散位獨頭意識將背的認爲黃的，或將黑的當作綠的，是愚鈍意。如人在臨命終時，自覺平時做善事做得多，不期然的見到天宮樓閣，清楚的呈現在自己面前，或意識到自己好像到西方聖地遊了一轉，設覺平時做惡事做得多，到了臨命終時，便以爲有獄卒來拷打自己，或受到其他種種痛苦的逼迫，意識到有種特殊不自然的現象，是爲似亂意。

實際這一切自以爲如何的，都是由業力之所使然。四、定中獨頭意識，因爲在定中，前五識完全不起活動，不會再緣外在的境界，其時只有定果色在。如是我見種子不忘的人所入之定，必是邪定；如是已經斬斷我見的人所入之定，是爲正定。所入的定不論是邪是正，其時精神活動，只有第六意識，所以稱爲定中獨頭。獨頭意識有此四種類別，學者不可不知。

三性 是明第六意識的性別。三性，如前五識頃中所說，是指善性、不善性、無記性。意識活動的範圍，大過五識的任何一識，因而與其相應的五十一個心所，都傾全力的助成它的爲善爲惡。如意識有時想到欲爲廣大社會人群，謀取更大的福利，於是與之相應的十一個善心所，便積極的起來予以強有力的協助，使之完成福利社會的任務，於是就成其善性。若意識有時爲了謀取一己的私利，不惜想出種種方法來損人利己，於是與之相應的煩惱惡心所，便一個個的出來予以有力的協助，聽其指揮派遣，使之完成一己的私利，於是就成其惡性。該意識有時任運的想這想那，既不謀求有益於人群，亦不謀求有利於自己，而有偏行、別境等心所與之相應發生活動，於是就成其無記性。因爲如此，所以第六意識通於三性。

三量 是明第六意識的識量。量有現量、比量、非量的三種。現量，在前五識頃中已經說過。比量，是指所量度的對象，沒有呈現在面前，但可藉其他衆相，推測比度而知，而所比知的沒有錯謬，名眞比量。如見遠處有一團黑煙冉冉上升，將這煙的色相測度一下，就可比知那遠遠的地方決定有火。再如隔牆見到有一隻角，將這角的色相測度一下，就可比知那的那邊決定有牛。再如發現習氣相續現行，推度一下這現行的所來，就可比知決定有個持種識在。諸如此類，皆是比量。非量，說來與前現量、比量沒什麼多大不同，只是相似的現量、比量而已。所謂相似，

就是對所量的對象，都是錯誤不正確的，與真實的事理不相符合。如在暗淡無光的黑夜中，遠遠的見到一條龍蛇，不知是龍而誤認爲蛇；又如忽然見到一隻驪鹿，不知是驪而誤認爲馬，當知道就是非量，但這是屬現量觀察上的非量，境雖現見，量則全非，可叫做似現量。再如見到一個活潑的生命，運轉自在的要做什麼就做什麼，於是有人推想其中，必有一個主宰一切的實有自我，殊不知道一推想完全是錯誤的，根本失去了推理的依據，因在活潑的生命體中，確是沒有實在自我可得的。如是不如正理的推論，當知道就是非量，但這是屬比量推度上的非量，所以又叫似比量。五識在三量中，雖唯通於現量，可是第六意識，却是通三量的。意識與五識同時生起去現證真實境時，或在定中領會確定現前境界時，不錯不認，是爲現量。在五識後生起的意旨分別，計度尋伺的獨頭意識，或緣過未及夢等境所有意識，要看它的推理判斷，是否符合客觀的事實，以斷定它所得的是比量還是非量。假定所理解的是正當的並不是隨與所至的妄發議論，便是風比量，假定所理解的是錯誤的，與事實根本不相符合，便屬於非量。如此說來，證知意識是通三量的。

通三境 是明第六意識的所緣。三境，是指性境、帶質境、獨影境。性境，在前五識頃中已經說過，現在繼續的講餘二境。

什麼叫做帶質境？就是心王心所緣於所緣境界時，雖有它們所託的本質，但又不能得到本質的自相，是依本質另行變起相分，作爲自識的現所緣境，而這自識的執它以爲是我，成爲第七識所緣的相分，但是這個相分，實由七八二識兩個見分中間連帶而起的，所謂「中間相分兩頭生」，就是此意。還有第六意識，通緣一切心所，也是如此。這真帶質境，亦名無質境，因爲是沒有外塵的，只是自心緣於善惡心所及偏行、別境、不定等心所。二、似帶質境，如第六意識緣五塵落下來的影像，而這影像稱爲法處所攝色，正是所謂以心緣色，唯從相緣的第六意識見分心上一頭生起的幻現。亦即「是意識所增益的，加分別種類等名物，其實只見顏色、形色，沒有見掉捨」。真帶質是以心緣心，似帶質是以心緣色，是爲二者最大差別。

帶質境所以不同於性境，因爲性境不會錯誤，而帶質境是誤解的；帶質境所以不同於獨影境，因爲獨影境不仗本質，而帶質境是依託本質的，斯爲三境不同差別所在。

什麼叫做獨影境？這是不從真質種子生的，且沒有它的真質體用，雖隨心生而來得清淨。三、亂意獨頭意識，又有眞亂意與似亂意的兩種。如意瘋狂的人，誤將背的認爲黃的，或將黑的當作綠的，是愚鈍意。如人在臨命終時，自覺平時做善事做得多，不期然的見到天宮樓閣，清楚的呈現在自己面前，或意識到自己好像到西方聖地遊了一轉，設覺平時做惡事做得多，到了臨命終時，便以爲有獄卒來拷打自己，或受到其他種種痛苦的逼迫，意識到有種特殊不自然的現象，是爲似亂意。

獨影境亦有二種：一、無質獨影境，謂第六意識緣五塵落下來的影子，以覲證其真實不虛的性境，其識量自然亦就是現量。因與五識同時俱起的明了意識，是任運分別的，沒有審度心的，所以是性境，屬現量。至於散位獨頭意識，初緣五塵落下來的影子，以覲證其自體時，不曾加以任何分別，是爲性境，屬現量；假使稱一隨念分別，加以極細的推測，就成帶質境，屬比量；若進一步的計度分別，而且認識錯誤，根本沒有事實，完全是屬幻想，就成獨影境，屬非量。至夢中獨頭意識所緣的，是緣吾人平時攀緣善、惡、無記所薰成的種子，在夢昧性中，由八識熏習力強，虛妄生諸善境等，所以夢中的境界，都是虛假不真實的，當然是屬獨影境或帶質境，而爲非量所收。至亂意獨頭意識所緣的，完全是由業力所形成的，不但無從辨別它的所緣是什麼，在三量中亦爲任何一量之所不收。

三界輪時易可知。

衆生在生死中不息輪轉，轉來轉去的總是在三界中，從來沒有跳出三界的範圍，原因是昔人的意識，在精神界的活動，確是最爲強而有力的，不論吾人做出一件事什麼事情，特不可能離開意識，而且是由意識之所策劃與推動的，試觀世間任

善時，偏行、別境等，亦轉爲不善。三性的轉易固然是如此，三界、三受的轉易，當知也是這樣，不再別爲贅說。心之所以隨從心識在各方面轉易而轉易，原因心所是聽任於心王指使的，隨從心王而工作的，意識心王既於三性、三界、三受的恒轉改易，五十一個心所，自然總是與之互相牽連而起，彼此相互協調的採取同一步驟，不會相互乖違的各行其是。

動身發語獨爲最，引滿能招業力者。

這是說明意識的業用。吾人內心所潛在的思想計劃，或要這樣那樣的精密藍圖，固是吾人行為活動的基本要素，但它定要藉重身語的工具，才能表現出自己的所行所爲，是有益於人群的，還是有害於人群的，是爲自己建立偉大功勳的，還是爲毀滅自己人性的，如沒有運用身、語表達內心的所思所想，別人根本就不知道你是要做什麼的，當然一切就談不上。如魚潛藏在深淵不動，人們就不可能知道其中是否有魚，一定要待魚從深淵中鼓浪而出，人才明顯的知道，中原是有魚的。人類的行爲也是如此，假使沒有外在的身、語活動，你的爲善爲惡誰也不知道。所以需要身語意三業的內外配合，才能造成感受苦樂果報的善惡業力。

動身發語獨爲最 身業的不能自動，語業的不能自發，這是誰都知道的，所以其中必有一個動身發語的推動者，不用說，這當然是內在的心識，而內在的心識雖說有八，但以意識的行相最爲強健勇銳，所以說獨爲最。爲什麼要這樣說？當知吾人的動身發語，並不是真的盲目衝動，而是通過三個必經的階段，然後才採取實際行動的。如遇繁複重大而又特殊的境界現前，意識對它首先作一番審慮計度思考，衡量它的利害、得失、善惡，是非以及怎樣適應它的次序方法，是爲審慮思。經過一番仔細的策劃和研討，就於現前境界有了適當的估計，得到應該怎樣去進行的決定，決定照所想像審量的去做，是爲決定思。一經決定之後，認爲這樣去做，不會成爲問題，於是毫不猶豫，運動身體如實的去行，發表語言確切的表達，或簡單的說爲以身、語處理當前的一切境界，看看是取這個境界，還是破壞這個境界。像這樣去做的，就是所謂造業，亦即是發動思。

當知最初的是屬於謀，中間的決定屬於斷，後之動身發語屬於行。吾人的任何一個行爲活動，沒有不經過這三個程次的。如以三業來說：動身是身業，發語是語業，而意識所起的謀斷之思是意業。唯識論說：「審、決二思，意相應故，作動意故，說名意業」。因意業爲身、語二業的根本，所以一切善惡業皆根源於此第六意識。可見吾人造業的完成，完全是由最極猛烈的意識爲主謀，不是其他沒有深思遠慮的心識，所能染其膺功的。因而吾人的任何一個行爲活動，不得不三思而後行，是屬任運之思，既不採取實際行動，亦復沒有損益功用，所以通常不名爲業，只可叫做業者。

意識含有的三種思的作用，就是五偏行中的思心所，因爲思以造作爲它的特性，驅使自心令起作用。五偏行中的思心所，雖則沒有身語的活動，但仍然可以根本無損益的，於是產生苦、樂、捨的不同情緒，而對當前的一切境界，自然而然的也就發生反應，並且發生了取捨的行爲。如手接觸到火，立即將手縮回，以免受到灼傷，當知這就是識相應思的作用，亦名爲業。

意識的造業，是單有自動發語的功用？抑或還有其他什麼特能？依於唯識論典導牽引，爲意識相應思所造的強有力的善惡業，頗成善惡業種子，收藏在阿賴耶識中，到其業力成熟了時，能牽引第八識在五趣中，感受一期相續不斷的苦樂總報體。如造殺業多的，能引地獄的總報，盜業多的，能引餓鬼的總報，淫業多的，能引畜生的總報，十善業多的，能感人類及欲界天的總報，十善業多而又再加定業多的，就感色無色界天的總報。引業所感的總報，「如生爲人類，人與人是一樣平等的人類的壽命，根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都不致相同。從這引業所感的業果說，人類主要的本質是平等的」。沒有誰勝誰不如的差別，更沒有非法的階級存在。

滿業是業的究竟，爲缺乏推理作用而又不能發揮的前五識相應思所造的善惡業

，雖說如此，但亦由六識之所引起的，因爲不同引業之思的強而有力，所以其所造成的力量非常微薄，但這微薄的力量，煮成了業種以後，含藏在阿賴耶識中，到其六根殘缺的，有壽命長的，有壽命短的，有大富貴的，有極貧窮的，有眷屬美滿的，有眷屬乖違的，有相好莊嚴的，有面貌醜陋的，有才能高超的，有才能低下的，有知識廣博的，有知識簡單的。總之，人類有著各式各樣的差別，這從現實世間可明白發現，當知皆是由於滿業之所使然。

不但人類如此，就是同樣的生到天上，亦有福報的優劣不同，或是同樣的生到三惡趣，亦有苦樂的輕重不同。所以會有這種現象，還不是由於所造的滿業而來。

再以人來說：吾人同樣的由引業而生到人類，可是由於滿業的關係，使得吾人的遭遇大有不同。原因某人的所以得大財富，是由過去的好施而來，某人的所以非常貧窮，是由過去的鄙吝而來，某人的所以容色姝好，是由過去的貞潔而來，某人的所以詬根醜陋，是由過去的性惡而來。諸如此類的差別不同，在這世間亦可說是隨處皆見。「這種差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於衆生共業所限制，自己現業所造成。從引業所感的果報說，如生爲人類，此生即沒有徹底變革的可能。由於共業及現生業如此的，即大有改進的餘地，不善的，當從善業的精進中變革他；善的，當使他增長爲更完善。佛法重業不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此」。所以佛法的業力說，決不是一般的定命論。

經中對這引、滿二業有學喻說：引業好像畫師先畫好一個人身的輪廓，滿業則猶如在輪廓的人身上，用彩色慢慢的予以填滿。由引業而感的報，如畫像中的彩色已經填滿。填滿的彩色美貌不美貌，要看墳者的技術高不高明來決定，所感的報是不是理想，要看有情的造業爲善，要有墳者的技術高不高明來決定，所感的報是不是理想，要看有情的造業爲善，爲惡，甚至善惡二業若多若少來決定。

能招，是說引滿二業，能招感總別二報。業力牽又是什麼意思？意謂有情在五趣中生死輪迴，感受總別不同的果報，完全是由意識動身發語所造成的引、滿二業所俱起的。至於無記業，不但對於自他沒有損益，就是對於一世亦無損益，所以不能招感來生的果報。雖則同樣是善、惡業，但又必定勢力強的，才能引生未來果報。

得什麼果，在因果律說，是決定了的，沒有絲毫懷疑的餘地。所以吾人的動身發語，起動念，一定要特別小心留意，決不可隨便的忽視，致造成不可挽救而落於罪惡深淵的重大業力！當知佛法所說的業果，是世間的明白事實，不容任何人否認的。

能招，是說引滿二業，能招感總別二報。業力牽又是什麼意思？意謂有情在五趣中生死輪迴，感受總別不同的果報，完全是由意識動身發語所造成的引、滿二業所俱起的。至於無記業，不但對於自他沒有損益，就是對於一世亦無損益，所以不能招感來生的果報。雖則同樣是善、惡業，但又必定勢力強的，才能引生未來果報。

所說俱生我執，是指無始時來，六七二識以虛妄爲習，由於狃於因緣，恆與身根俱起，不得邪教及邪分別，便始任運自然而轉。但這又有常相續和有間斷的兩種：如第七識緣第八識的見分，妄執以爲是實自我，從無始來一直到無漏觀智未生起，所以不克取證，是由意識的一向順生死流，而意識所以一向順生死流，實由我法二執的從中作祟。而我法二執又各有俱生與分別的兩類，略明如下：

所謂俱生我執，是指無始時來，六七二識以虛妄爲習，由於狃於因緣，恆與身根俱起，不得邪教及邪分別，便始任運自然而轉。但這又有常相續和有間斷的兩種：如第七識緣第八識的見分，妄執以爲是實自我，從無始來一直到無漏觀智未生起，執以爲是實自我，雖也是從無始來就存在的，但容有少時暫停不起。這兩種俱生我執，既是任運而起的，亦是最極微細的，很不容易把它斷除，要到修道位上，修證的生空觀，方能逐漸的除滅。

所謂分別我執，雖說不與身俱，但須種子內熟，亦須外緣幫助，亦即現得邪教及邪分別，方得生起作用，且唯是第六意識所有的。但這同樣有兩種：就是緣邪教所說的五蘊相，本不是實在自我，而意識妄想分別以爲是實，或緣邪教所說的影像，更不是實在自我，而意識妄想分別以爲是我。這兩種分別我執，因是虛妄分別執，行相既非常粗顯，斷除亦相當容易。進入初見道的時候，無我無我的眞理，立刻就知其我不可得，我的妄執也就除滅。

所謂俱生法執，是指無始時來，六七二識，虛妄爲習，由於內在因緣，恒與身根俱起，不得邪教及邪分別，便能任運自然而起。但這亦有常相續和有間斷的兩種：

如第七識緣第八識的見分，對這我相緣得更為精細，實際與上所說的俱生我執，大體是相似的，不過不了解頗耶是相似連續不斷的緣生如幻的假法，而妄以爲它是具有固定耽格的法體。從無始來一直到無相觀智未生起前，總是暫時相續存在的。

若第六識緣諸識所變的五蘭、六入、十八界等相，不知這是心識之所變現的，而在上面生起實法的觀念，變執以爲是實有法。這兩種俱生法執，既是任運現起的，亦是最極微細的，很不容易把它斷除，一定要到初地至十地的修道位上，修殊勝的法空觀，方能逐漸的斷除。

所謂分別法執，雖說不與身俱，但須種子內裏，亦須外緣機助，亦即要待邪教及邪分別，方得生起作用，且這亦唯第六意識所有，像這同樣的有兩種：就是有的緣小乘教法所說的蘭、處、界等的諸相，不知它的實有無實，而意識妄想分別以為是實在法；有的是緣外道所說神我等的影相，不知它的根本不可得，而意識妄想分別以為是實在法。這兩種分別法執，因是虛妄分別起的，行相既非常粗顯，斷除亦相當容易。一登地入於初見道時，見到諸法的真義，了知諸法不可得，法的妄執立剝除滅。

有了如上的我法二執存在，自然就形兩大障礙來。這話怎講？謂由我執爲主體，就有煩惱孽羣繆釀的煩惱障現前，若由法執爲主體，就有覆蔽前境障礙菩提的所知障生起。這一執二障，可說是向無上佛道前進的最大絆腳石，亦是轉凡成聖的最大障礙，如不撲滅這一執二障的阻力，不但使你不能向覺道安然前進，要想轉凡成聖亦是不可能的。所以修學佛法的行人，定要斷除這一執二障！

最初心歡喜地 要想斷除這一執二障，必須修習我法二執觀智，但須修習退悔，觀智的，唯有第六意識可以擔任。因爲第六意識確有負起返入覺流的能力。怎樣著手修習？最初從舉行位修生空觀，到達七個位的這個階段，其舉行發生相當的力量，漸次起伏分別我執，令其不再生起妄執等，不過還未做到盡伏。一旦進入八個位後，開始修法空觀，經過十住、十行、十向向的三賢位，到了加行道的階段，觀力量強能夠勝伏盡淨，從此可以使他不再現行。

行者在加行位上，繼續修四等思觀，抉擇諸法法性論理，到了加行究竟時，就捨差別的事相，實證平等的真如，入於見道而證初歡喜地，成爲聖者菩薩。但這不是簡單所得的，而是經過多劫的勤修，現在始得斷除分別障礙。證得一分真實轉依，親自體悟真如妙理，成爲名符其實的菩薩，對於自己的將來成佛，已經得到無畏的決定忍可。其時內心中的歡喜，真是到了無法形容的地步，所以名爲歡喜地，又名爲極喜地。於此地中，具有入地心、住地心、出地心的三心。所謂初心只是指初

入歡喜地的一念心，就在這個初入心位，就能斷除分別我法二執，到這時，一心求證的真如，已由根本無分別智體證到。

菩薩行者在未登地以前，不論怎樣修行，因爲是以有漏第六識而修，其有漏的圓思修慧，雖能發生一股力量，漸伏分別所起二障，總還是個異生性，居於凡夫的地位，定要到世第一後心，運用高度的智慧，徹底斷除異生性，而完成了聖人性，始得入於聖者位。小乘在見道位的時候，固亦證悟了諸法眞理，但他們所證的只是亦能持，意願到了初地這個階段，有個特殊的力量，能持無量的功德，對於法空連通未證驗到，可是菩薩所證到的，不特是生空理，就是法空理，荷無量的法門。復名生成，意願登地以後，能夠生成無量因果。更名可依，意謂此是一切諸法之所依止。

俱生猶自現觀眠 入初地時，雖斷分別我執及分別法執，但出觀位的時候，由於有漏識的依然生起，還不能做到無漏的一味相續，俱生我執及俱生法執，猶仍不時的現前，所以說「俱生猶自現觀眠」，也謂就二執二障的現行說的，就是它們的功能，不特體悟諸法眞如妙理的無漏根本智生起，就是觀察萬有諸法差別相的後得智亦現前，所以開始就超妙觀察智，這智定與無漏六識及偏行等相應而起，名爲妙観察智心品。

俱生猶自現觀眠 入初地時，雖斷分別我執及分別法執，但出觀位的時候，由於有漏識的依然生起，還不能做到無漏的一味相續，俱生我執及俱生法執，猶仍不時的現前，所以說「俱生猶自現觀眠」，也謂就二執二障的現行說的，就是它們的功能，不特體悟諸法眞如妙理的無漏根本智生起，就是觀察萬有諸法差別相的後得智亦現前，所以開始就超妙觀察智，這智定與無漏六識及偏行等相應而起，名爲妙觀察智心品。

遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

意識於入初歡喜地時，雖已開始得到轉依，但還沒有達於圓滿，原因就是俱生二執種現，猶還相間而得現起活動。但是不論什麼事，只要繼續向前进，總會達到更理想的成績，所以登地以上的菩薩，不是停止在所得的位次，但在自己的本位，仍繼續的修真如觀，經過有相有功用行的階段，就可到達化染爲淨，從漏無漏的相間，到達純一不雜的無漏，轉下品的妙觀察智，成爲中品的妙觀察智。

遠行地後純無漏 這是正明意識的轉依。行者在不斷的修真如觀中，從一地到七地的這個階段，所修的還是有相有功用行。所謂有相，即對諸法作有相觀。因爲行者隨時的修行，對諸法爲相深深厭惡，不能安住在無相思维中。所謂有功用行，就是在修觀行中，不是任運自然的，而是要加功用行，才能於所修的得到相應。第七遠行地時，工夫進了一步，成爲無相有功用行的後邊，觀察有力的俱生我執，就是無相的予以摧毀，由下品妙觀察智轉爲中品妙觀察智。此中所謂無相，即對諸法作無相觀。第六現前地的菩薩，雖也能作無相觀，但還沒有到達純粹無相的地步。僅入第七遠行地的聖者，不特能作無相觀，且能長期的無間的安住無相觀中，但還是無功用行，未能在無相住中，捨棄有功用行。因爲如此，所以稱爲無相有功用行。再由遠行地繼續向前進，進一步踏入第八地的無功用行，經過第九審慧地，第十法空地，直至等覺金剛心的這一階段，由於我法二空觀智的更爲加強，俱生法執亦予斷除，於是中品妙觀察智轉爲上品妙觀察智。

從這個敘述中，我們可以知道：遠行地實爲轉依的重要關鍵；向前它可承上有學相有功用行，而達無相有功用行，蓋陰無相飄行，是時無間的安住於無相上，到第七地後，它可啓下無相無功用行，雖還不能做到像八地菩薩那樣的任運現起無功用住相。向後它可啓下無相無功用行，雖還不能做到像八地菩薩那樣的任運現起無功用住相，但第八地無分別智的任運相續，畢竟還是由於第七地的無相有功用行而來，沒有少第七地的無相有功用行，怎麼會有第八地的無相無功用行？八地菩薩的無分別智，既然能在運相續而起，一切煩惱永不能動，方得名爲純無漏道。不過由於耽著無相的寂滅，雖諸煩惱不能頓動，但還不能無功用行的去觀益利樂有情而已。

妙觀察智的乘用 大體有三大特點：一、是圓滿的意思。謂到第八地後，地後，第六意識轉成純一清淨的無漏妙觀察智，其體具足一切功德，無欠無缺的成爲最極圓滿的。二、明，明是光明的意思。謂八地後的妙觀察智，其體最極光遍燭，能觀察萬有諸法的差別，善能運用利用無漏的辯才，善能覺悟一切的有情，善能利樂一切的衆生，其功用的殊勝，真是不可思議。諸佛菩薩所以能夠化導一切有情，可說完全由於運用這個智慧，假定沒有這個智慧，化導衆生是很難的，所以名爲妙觀察智。

妙觀察圓明大千 這是說明果德。所謂觀察，就是指的妙觀察智，意願比智善能觀察萬有諸法的差別，善能運用利用無漏的辯才，善能覺悟一切的有情，善能利樂一切的衆生，其功用的殊勝，真是不可思議。諸佛菩薩所以能夠化導一切有情，不但明顯的地方可以照到，就是幽暗的地方亦可照到，就是所謂無有一處不照耀的寂滅，雖諸煩惱不能頓動，但還不能無功用行的去觀益利樂有情而已。

八地以上的菩薩，於相及土皆已得到高深的自在，能夠示現種種的身形，度化各類不同的衆生，到佛的最高果位，一切功德皆已圓滿，一切智慧皆已成就，所有威德皆已無邊，所轉成的妙觀察智，圓滿無漏大千世界，固然不成問題，說法度諸衆生疑惑，使皆得到一切利益，自更不成問題。接著所要說明的，就是妙觀察智所要觀察的，究竟是哪一些什麼？現據成唯識論，略說三點如下：

一、行者在長時期的修習過程中，一旦得到無漏智的現前，直接親證平等不二的諸法真如，是爲觀察諸法自相，自相是真如法性的本有狀態，不與其他東西競生任何牽涉關係。親證了諸法真實性後，又復體認千差萬別的諸法共相，原來彼此有著極爲深切的關係，不如諸法自相那樣的單純。以較通俗的話說：諸法各有自相，如地以堅爲自相，水以溼爲自相，火以熱爲自相，風以動爲自相，色以變礙爲自相，受以領納爲自相，想以取像爲自相，必行以造作爲自相，識以別爲自相，慧以知爲自相。如是一切法，各自住其相，實可說是河水不犯井水，井水不犯河水。諸法亦有共相：如說無常性，這是偏攝一切有爲法的，就是任何一個有爲法，沒有不生滅無常的，所以無常是一切有爲法的共相。又如說一色法，這是偏攝顏色形色的一切色的，亦即凡是青黃赤白，長短方圓等的色法，沒有不包括在色中的，所以

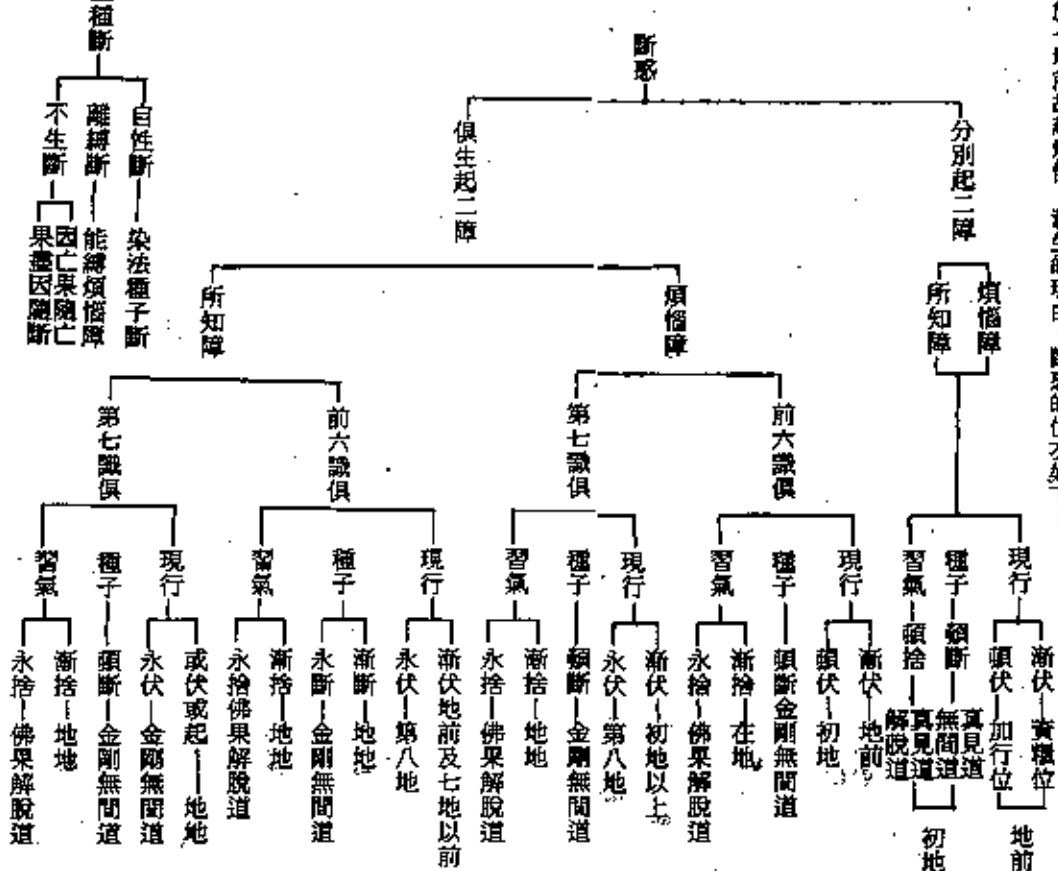
色法是一切顯形色的共相。對於這些自相共相，認識得清清楚楚的，是妙觀察智的功用。成唯識論說的「觀察諸法自相共相無礙而轉一」，正是指此。

一一、佛菩薩所得的妙觀察智，可以統攝觀察一切無量的總持，一切無量的定門，一切所發生的功德珍寶。如以一心攝觀無量事相，統歸於一真如理，或以極少的文字，攝持衆多的意義，並且使之不散不失，是爲總持的意義。修習禪定的行者，從不斷的修學練習中，得到心一境性的不向外馳散，是名爲定，如何得彼禪定，亦不是簡單的，一定要有其門入，其作認定之因的，是爲定門。修學總持及修習定，必然都會發生無量珍寶，絕對不是空無所得的。但這所得的珍寶，不是世間所重的財寶，而是出世的行者，所極重視的功德法財。如由定所得的各種神通，由總持所得的四無礙辯，皆是出世的功德法財。成唯識論說的「攝觀無量總持、定門及所發生功德珍寶」，正是指此。

三、妙法宣說如一切，得到四無礙解及諸神通，於是不但具有無量辯才，而且亦具無邊威力，所以能在大乘法會中，現起無邊的作用，如爲大衆宣說妙法，示現各種教授教誡，斷諸衆生一切疑惑，令諸有情皆獲利樂，方便審巧無有違失。因得妙觀察智的佛菩薩，不是無關痛癢的說說，而是將所得的實際經驗，無保留的告訴衆生，衆生得到實際經驗的人指點，自然獲得廣大利樂。成唯識論說的「於大衆會現無邊用，說法斷疑有情獲益」，正是指此。

斷惑的方法

斷惑就是斷除惡魔煩惱·趨向悟道的意思·在五性之中·菩薩種性本來就具足了成佛的種子·但爲什麼老在生死海中·看不休而不出三界呢？這是因爲無始以來·被煩惱障的有漏雜染種子熏習·致使無法開發無漏清淨種子的緣故·所以菩薩一方面要修習唯識觀·一方面亦必須斷除煩惱種子的雜染法·這稱斷惑的路程·即所謂的斷道·斷道共有三種：一爲：自性斷、二爲：離轉斷、三爲：不生斷·自性斷就是：斷除染污的自性·連根拔底使其根絕的·染污法是通於心、心所·而不通於色法的·所以這裡的斷是：指煩惱種子而言·離轉斷就是：斷一切有漏雜染法之意·即：有漏善與無漏無記法（通五蘊）·例如：有漏的前六識是以染污的第七識爲所依的·所以其所依亦受第七識的影響·變爲有漏·這「僕第七識的煩惱斷盡」前六識的有漏法·才會自然而然地自斷不生·有漏法·不過是由於煩惱的繫縛染污故·若斷其能起的煩惱·則所繫的有漏·亦自斷不生了·因此叫做離轉斷·不生斷就是在因果二法中·斷一法時·其餘諸法亦不生的意思·這有二種情形：一是因亡果隨亡（喪）·二是果盡因隨斷·因亡果闍亡是指：由於斷惡趣因的惑業·其總惑趣的阿賴耶識亦永不生之意·果盡因隨斷就是指：惑趣總報的阿賴耶識既然斷盡·那麼·其別報（依報）的果法亦失其所依而自斷了·凡是唯識的行人都必須經過上述的三斷·方能斷盡一切有漏染法·以證無漏淨法·但由於煩惱的潛力非常執拗·到底是不容易根除的·因此·必先制伏現行·令地設法根除·譬如：分別起與俱生起的二障中·分別起的二障是由外緣生起的·所以只與第六意識相應·又其體相亦較粗顯故·於見道前即可制伏現行·至其微細難斷的種子和習氣·就於見道時捨斷·蓋這是見道所斷故·叫做見惑·對此·俱生起的二障是無始以來薰習的·同時又與前六識及第七識相應故·其體微細而難斷了·因此·在見道前先制伏前六識·與俱生二障的現行·其他的現行·種子·習氣·則於見道以後的修道伏·斷·捨·蓋此爲修道所斷故·叫做修惑·在修惑中·煩惱障是不顯著者提的·所以不必地地漸斷·可至金剛心時頓斷·蓋菩薩之所求是菩提智慧·所以煩惱障就可暫時置之不顧·先斷所知障·道悲增的菩提·



七識之名

第七戰

第七識
帶質有覆通情本。隨緣執我量爲非。八大徧行別境慧。
貪癡我見慢相隨。恆審思量我相隨。有情日夜鎮昏迷。
四惑八大相應起。六轉呼爲染淨依。極喜初心平等性。
無功用行我恆擢。如來現起他受用。十地菩薩所被機。

帶質有覆通情本。隨緣執我量爲非。八大徧行別境慧。
貪癡我見慢相隨。恆審思量我相隨。有情日夜鎮昏迷。
四惑八大相應起。六轉呼爲染淨依。極喜初心平等性。
無功用行我恆摧。如來現起他受用。十地菩薩所被機。
七識之名

第七識有十五名。1.第七識。六後得稱名爲七。2.末那識。三藏十二部譯曰意。意爲思量之義。無始已來無間斷。思量我癡我見我慢我愛。故名意。爲第六識所依。故爲六識根。卽意根也。3.染污識。謂常與四惑煩惱俱。染污意故。4.無解識。體是無明。迷覆真法。癡闇心故。內恒執我無解故。5.無明識。障理不明。證是根本無明地故。6.業識。依無明心。不覺妄念習氣忽然動故。7.轉識。依前業識。心相漸變。根塵不會。轉起外相分別取故。8.現識。所起妄境。相應自心。照了分明。如明鏡中現色相故。9.智障識。相應煩惱等。是染法故。妄起恃智爲博。令真性不顯。障礙明解。故爲智障。10.相續識。妄境牽心。心隨境界。繫緣不斷。復能生持善惡業果。藉前生後。無間生滅。不斷絕故。11.妄想識。心外無法。妄想有相。非真實故。12.傳送識。以其內執第八以爲我體。外現第六以爲我用。任運不絕。以通第八第參。故曰傳送。13.執識。執取我故。又執一切虛妄相故。14.無長識。解三界生死。盡是我心。更無外法。故稱無長。15.行識。與涉玄途。順理生善。故。

發起初心者，謂第六識相應心品，轉妙觀察智之初發起時，乃至於菩薩初歡喜地也。歡喜地者，初獲聖性破見惑，具證二空理，能利益自他，遠離五種怖畏，故生大歡喜。瑜伽師地論卷四十七云：「由諸菩薩已能發起善決定心，於五怖畏皆悉除斷。由善修習無我妙智，分別我想，尚不復轉，況當得有分別我愛，或發生愛。由是因緣，無不活潑，由於他所，無所希望。常自發起，如是欲樂，我當饒益一切有情，非於有情，有所求覓，由是因緣，無惡名畏。由離我見，於我無有失壞想轉，故無死畏，自知死後，於當來世，決定值遇諸佛菩薩；由此決定無惡趣畏。由意樂見一切世間，尚無有一與我齊等，何況殊勝？」是故無有處衆怯畏。菩薩如是遠離一切五種怖畏，遠離一切闇說甚深正法驚怖，遠離一切高慢憍傲，遠離一切他不饒益種種邪行所起嗔恚，遠離一切世財貪喜，無染汙故，無所憎背，有熾然故，無俗意樂，能圓滿證一切善法。」因無怖畏故，生大歡喜。楞嚴經卷八云：「於大菩提，生得通達，覺通如來，盡佛境界，名歡喜地。」歡喜地是十地之第一地。
1. 欢喜地。2. 離垢地。3. 純光地。4. 德莊地。5. 駁勝地。6. 現前地。7. 遊行地。8. 不動地。9. 證聖地。10. 法隱地。詳載於八十華嚴經卷三十四至卷三十九。及十地經。」每地均有三種心，即
1. 入。2. 住。3. 出。初入時稱為初心。故云發起初心歡喜地。俱生者，謂與生俱有之我執及法執。我法二執各有二：（一）我執者：1. 與生俱有之我執。2. 分別我執。卽後天之我執，依已分別之力生者。（二）法執者：1. 俱生法執。無始時來熏習成性，常於一切法，妄生執着者，此妄執非由心分別而起，乃與自身俱生，故曰俱生法執。2. 分別法執。爲邪教及邪師所誘導，故分別計度，固執諸法之實有，是爲分別起之法執。上來所言分別我執及分別法執，均屬第六意識，緣一切蘊處界相諸惑而起執實，爲有我執，故成煩惱障；及有法執，故生所知障，欲斷分別我法二執，須由加行位中，發起決定殊勝之善法，卽深固之大菩提。修備福德智慧資糧，順解脫分，圓滿己求，見於聖道，住於唯識，實勝義性，運用有漏聞思修慧，
1. 同所成慧，如解抉擇。是所成慧者，謂不淨觀，捨令息念，及念住等。2. 同所成慧者，謂說、頂、伏除我法二執，亦復助熏無漏智種，令其漸漸成熟。因六識分別之作用，有間斷故，能順生死流，亦能逆斷生死之源。故第六識有抉擇之強力，爲趨菩提，堪能修習種種殊勝資糧，至歡喜地，頓斷分別我法二執之種子，得與妙觀察智相應。然而俱生我法二執之現行糾纏，及乎隨眠種子未斷。瑜伽卷五十八云：「現行現起煩惱名經，卽此種子，未斷未害，名曰隨眠；亦名蠻重，又不覺位，名曰隨眠。若在覺名爲經。」當知俱生我法二執，原屬第七識恒常相續，因通第六識，至此地時，猶現總眠，尙自未斷，必須更修加行，方能斷盡。故曰俱生僧自現獲滅。

質、有續、通情本、曉義

卷之三

亦可以名爲意識。唯與第六意識不同的，因第六意識的得名，是約依意根生起說的。

亦可以名爲意識。唯與第六意識不同的，因第六意識的得名，是約依意根生起說的，就是依意之譯名爲意識，乃是所謂依主觀。但第七末那名爲意識，是約意即是識說的，不論是識的樂用和識的自體都即是意，與第六意之譯的意識，當然有著極大的不同，此是所謂特舉釋。例如藏識，識就是第八識體一般。第六與第七兩譯得名的差別，原因在此。

經論中把第七名意不名焉識者，大概約有下列幾種原因：一、恐與第六意識相比。

二、末那雖同時也可以名心，也可以名識，但積聚的心境，了別的識義，

不及第八識和前六識，唯思量的意義，爲任何識所不及；三、末那是第六識的近所依，就是第六識從於所依之根名意識，好像前五識依於眼等根，從它的所依名眼識等，而所依根之意，即是第七末那識。由於有這三個原因，所以第七特名爲意。

關於第七識生起所應具備的緣，在頌文中也沒有說到，現在特先略爲說明，依照唯識論中所說，末那生起所須具備的緣，在諸識中是最少的，只要根本依，作意及自種子的三緣，若加等無間緣的開導依，就成四緣而生。阿賴耶識的根本依，實就是第七識的所依，因爲第七依於第八才得生起的。瑜伽論五一說：「由有阿賴耶識故，得有末那」。不特如此，阿賴耶識的根本依，又爲第七識的所緣，因爲第七識緣於第八識見分而執爲我的，對法論卷二說：「意者，謂一切時，緣阿賴耶識」。

唯識三十頌更簡單的說爲：「依彼緣於彼」。頭中的兩個彼字，都是指第八阿賴耶識。

關於第七識所相應的受，在諸受中，唯與捨受相應，不但沒有苦樂二受，就是憂喜二受亦無。原因末那緣境，行相極爲幽微，所以沒有其餘諸受情緒的反應。

帶質有覆通情本 此明末那所緣境及其識性是什麼。前明境有三種，但爲末那所緣的，只是帶質境一種。前面說過，末那是以第八見分爲所緣境，就是託第八識的本質境，提起自心中的相分，作爲自己的所緣，所以名爲帶質境。在這當中，不用說，第七末那識的見分是能緣心，第八賴耶識的見分爲所緣境，而這七八二識的見分，發生能所緣的關係時，便帶起第八識的見分本質而緣，亦即所謂心與心法連帶而起，爲質帶質，此質帶質，因爲是從所緣的本質起，所以不同無質獨影，不假所緣之質，唯從第六見分心上的忽然現起。至於與真帶質相對的似帶質，謂第六識於緣過去的塵境時，須要本質上相似的相狀而緣。如以燈照壁，壁上的光相，從燈的能照一頭所生的相似形相，因爲是由變帶生起的，所以名爲似帶質；因爲是有質獨影，所以又名真獨影境。

此帶質境是不正當的分別，於境界上起諸錯誤的行解。如第七識於第八識上，幻現起我體觀念的錯誤行解的相分。而這相分，一方面由於第七識的無明染染所成，可以說它通於執情，一方面是第八識的似當一相配合所成，因而可說通於本質。換句話說，就是一半和所緣的第八見分同一種生，而另一半和能緣的第七見分同一種生。由此七八兩個見分心聯帶舉起的一種假相，便是第七識所緣的帶質境，可說這是一切有情的生死根本。

正因有此生死根本，所以世間一切凡夫，總爲愛著色境之所牽，無法予以割斷或突破。如地居二天，男女的身形相交，夜摩天的男女勾抱，兜率天的男女執手，變化天的男女相笑，他化天的男女相視，乃至非想非非想越天的有情，愛根亦還未斷除，所以名爲通情本。

當知有情之所以名爲有情，原因就是第七見分能緣心，恆常起諸執著的心念，堅執第八識見分爲我，並且對它愛戀不捨，所以名爲有情。第八見分既爲第七所緣的境，當然也就成爲第七識的本質，所以名之爲本。由第七識見分執第八識見分爲我的所謂相分，是從七八兩頭見分生的，所以名之爲通。如此，爲什麼不叫帶情境而獨名爲帶質境？當知這是情所變的，只有情帶彼質，不是彼質帶情，因爲仗質而生，挾帶似彼本質，所以名爲帶質，不得名爲帶情，這是很重要的，不可不予注意。

有覆兩字，是明識的性別。前面一再說到善、不善、無記三性。末那於三性中，唯屬於無記性，而無記有有覆與無覆的兩類，末那唯是有覆無記性。因末那的體性，既沒有順益作用，善事又不會去做，又沒有違損作用，惡事亦不會去造，總是長期的保守它那中庸無記性的態度，雖則保持這樣一個態度，但又經常的爲我癡、我見、我慢、我愛的四根本惑，不信、放逸、懈怠等的八大隨煩惱之所纏裹，因而就把眞實的義相繫藏蓋覆起來，使得第七識對於境界的認識，無法明晰的辨別清楚，於是幻起以爲是我的錯覺，牢牢的在這上面有所執著，不能無阻礙的向聖道前進，護障聖道無漏智的現前，護障自己的使不得清淨，所以叫做有覆。雖是有覆染污法，但它的行相任運微細，不感可愛和非可愛果，無法予以記別，所以名爲無記。不特欲界如此，就是上二界中，由於根、隨二惑尚未斷除，雖說其性是不善的，但由定力攝伏覆藏，所以同様爲無記性。

證緣執我量爲非 此明末那的識量。如上所說的三量，末那唯通非量，不通現量與比量。末那所緣的第八識見分，不論從那一角度去觀察，是都不夠資格稱爲我的，但因第七識的認識不清，隨其所緣妄執爲我，所謂非我計我，所以其量爲非，因它這種審量，望於第八不稱本質，固然是屬非量，望於所起變相不稱相分，同樣是屬非量。當知此證緣所緣的境緣，固是第八識的見分，而此末那親所緣的境緣，則是自識的相分。若自若他，都是依他起性，無常無主，無有所謂自我，怎可妄執爲我？不可執我而仍妄執爲我，這不是非量是什麼？

現成爲問題的，就是末那爲什麼妄執第八見分爲我而成非量？主要當然由於第

八識的見分，其性恒時相續不變，具有似常似一的我相，末那不知道是相似的常一，以爲真的是當是一，所以自然將之執取爲我。

依唯識說，特別是護法說，每識具有四分，末那既緣第八識見分，爲什麼不

緣其餘的三分？賴耶內在的自證分及證自證分，形態極爲幽隱微細，不是末那所能辨別認識到的，所以不緣。至賴耶所緣相似外境之根身器界的相分，不特構成生命

體的根身是有間斷的，就是廣大的器界，一般認爲天長地久的，實亦有其間斷的時候，既無常恒的狀態，亦無統一的象徵，所以末那不以之爲緣而執爲我。至賴耶內

在所含藏的種子相分，特別是世間有漏種子，到了無漏道生的時候，就被對治不再

具有三點特殊意義：一、恆轉，就是在時間上，第七見恒時生起，一直都是那樣的任運相續不斷。二、內執，就是第七識的執我，但執自己的內我不捨，並不執

於外在的什麼我。三、一境，就是第七識但執第八見分爲境，任運一類的相續，始終都是如此的，沒有任何的改變。具有這樣三種特殊的意義，所以就形成了末那所

有的俱生我執，而這俱生我執，與第六意識意思處計度所有的分別我執，顯然有所不同。

八大、偏行、別境慧、貪、恚、我見、慢相隨。

此明末那所相應的心所。在五十一個心所中，是全部相應？抑部分相應？頌中

明白告訴我們，只有十八個心所相應，其餘三十三個心所，皆不與第七識相應，爲什麼？當知第七末那，識性唯是無記，並不是不善的忿惱不善的兩個中隨煩惱，就不能與之相應。末那行相較爲微細，不像十個小隨煩惱那樣來得粗動，所以沒有小隨十惑相應。末那緣境唯緣現在，沒有什麼其他希望，所以沒有欲心所。末那既是一味的堅執見分爲我，沒有什麼需待印持決定，所以沒有勝解心所。末那既是唯緣現在境，當然不會憶念曾習境界，所以沒有念心所。末那心識是散亂的，不能安定在一處所，所以沒有定心所。因爲如此，五別境心所中，如上所說四個，皆不與之相應。末那性唯是染污的，與善心所的性質，敵體相反，所以沒有十一善心所相應。末那任運緣境，不能造作諸業，所以沒有追悔的惡作心所。緣境過於疲憊，身心感到重昧，才會需要睡眠，末那不藉外緣，身心亦不重昧，那裏會有睡眠？於意言境（意中之言，名爲意言，亦即爲意之所思的），淺深推度，尋伺二心所才會生起活動，末那不緣意言境，亦無粗轉和細轉，沒有尋伺二心所活動的餘地，所以亦復不與相應。除去這些不與末那相應的心所，其所相應的十八心所是：

八大偏行別塊慧、八大，是指不信、懈怠等的八個大隨煩惱；偏行是指作意、獨等的五個偏行心所；別境慧，是指五別境中的慧心所。五偏行，是偏一切識而活動的，末那當少不了以爲助伴，八大隨煩惱，唯識學者間，有不同的看法：有說與由於有掉舉相應，假定沒有掉舉相應，末那應決沒有喚舉不啓的現象；末那是心多流動而不安定的，原因由於有散亂相應，假定沒有散亂相應，末那應決沒有心多流動散蕩的現象；末那心性是雜穢污染的，原因由於有不信相應，假定沒有不信相應，末那應決沒有雜穢污染的現象；末那所以居於染污的地位，原因由於有懈怠、放逸相應，假定沒有這二心所相應，末那心性應如等等一樣的清淨，不當會有染污的現象；末那經常是有煩惱現前的，原因由於有失念、不正知相應，假使沒有這二心所相應，怎麼會有令諸染污煩惱現前的現象？本此證知在有漏位上，末那是和這些心所相應的。

護法論師以爲：末那心性是昏昧無堪任性的，原因由於有惛沈相應，假定沒有惛沈相應，末那應決沒有心性昏昧無堪任性的現象；末那心性是具有喧譁性的，原因由於有掉舉相應，假定沒有掉舉相應，末那應決沒有心多流動而不安定的，原因由於有散亂相應，假定沒有散亂相應，末那應決沒有心多流動散蕩的現象；末那心性是雜穢污染的，原因由於有不信相應，假定沒有不信相應，末那應決沒有雜穢污染的現象；末那所以居於染污的地位，原因由於有懈怠、放逸相應，假定沒有這二心所相應，末那心性應如等等一樣的清淨，不當會有染污的現象；末那經常是有煩惱現前的，原因由於有失念、不正知相應，假使沒有這二心所相應，怎麼會有令諸染污煩惱現前的現象？本此證知在有漏位上，末那是和這些心所相應的。

食糲我見慢相隨 此明末那所相應的根本煩惱。根本煩惱，或說六種，或說十

種，但與末那相應的唯有四種，所以唯識三十頌說：「四煩惱常俱」。意謂末那無始來，在未到達無漏以前，任運不轉易的，恆時常相續的，和四根本煩惱相應，且在每個上面加個我字，稱爲我貪、我癡、我見、我慢。所謂我貪，就是深深的迷執於我，以爲這我是千真萬確的，因而不明無我眞理，當與我見相應。所謂我見，亦名我愛，就是深深的愛著於我，沒有一時一刻的捨離，不特對已得的自身而起貪愛，就是對未得的自身亦起貪愛。所謂我見，亦名身見，是以我爲體的。就是緣於非我的賴耶見分，而妄執爲是實有自我，並且深深的愛著，決不承認不是我。所謂我慢，就是仗持所執的我，令心高舉起來，總以爲自己是最了不起的，不把任何人放在眼中，好像天地間只有自己是最偉大的。

隨行者，在向上前進時，雖說相當的吃力，但只要不斷邁進，逐漸推翻不平等的觀念，認清所據第八見分的真相，識透它不但不是平常所認為的我，就是看成爲法的觀念亦錯誤，因而不再在我法上計執，平等性智就會慢慢現前，對於整個人生的看法，自然也會予以改變，不致自尋憂也內咎自也對立起來。

不過，從有漏轉依到無漏位，亦即所謂平等性智相應位現前，大體要經過三個階段：一、不論是諸凡夫，不論二乘有學，不論七地以前菩薩，當他們緣於第八識見分，抱持有個我執的觀念，其心必然是有漏的，因而在這階段，稱爲人我見相應位。二、不論是諸凡夫，不論二乘無學，不論是諸菩薩，當他們的法空智未現前時，緣於第八識時，法我執的觀念未捨，因而在這階段，稱爲法我見相應位。三、到了見道、修道位上，法空智果現前時，緣於風俗諸法，生起平等性智，不特見、修二導位包括其中，就是最高佛果位亦攝其內，因而在這階段，稱爲平等性智相應位。前二位是有漏，第三位是無漏。有漏位中，第一是染污位，第二是不染位，因而總共成爲三位。現在所講無漏清淨位，不用說，是指平等性智相應位。

地，爲踏上聖者菩薩的第一階位。這時，「其内心中所得的歡喜，是從來所沒有得過的，是歡喜中的最勝歡喜」，亦即到達歡喜的最高峯，沒有任何方法可以形容，所以稱爲極喜地。

「現說第七戰碑沒平等坐智時，同樣坐入歡喜地的初心，所以就稱「無等初地」。大有大歡喜地的初心，所謂「一剎那有大歡喜地」。

識本身，沒有聞思加行的功用，單憑自己的力量，不能得到轉依，因它本身力量太過薄弱，但六七二識的關係極為密切，第六不僅是第七所發之識，且亦以第七為所依根，所以在資糧位和加行位上，唯有運用強有力的意識，修習聞思修三慧的功用，來推動第七識向上進步，而第六意識所修生法二空觀智，一旦發生相當的力量，給予第六意識上所有分別我法二執，一個極其沉痛的擊擊，使分別我法二執誤化下來，不再頑強的堅執不捨，到了進入極喜地初心時，正式得到見道·契證二空真理，將第六意識所有的分別二執，予以徹底的撲滅，證得無漏體性的妙觀察智，進而以之再影響第七識發生變化，使第七識俱生我法二執，不再發生現行活動，第七識也就慢慢轉成平等性智，其體成為無漏。不過這時所轉的，還是下品平等性智，在此成為問題的，就是第七識上除去什麼執障而轉成平等性智的？答：

無功用行我恒攝 行者入於見道，雖得平等性智，但還屬於下品，俱生我執猶仍不時現行，尚未得到純淨無漏，因而必得再從初地開始，繼續不斷的向前進修，務期在登地後的修學過程中，運用意識修生空觀智，才能逐漸的予以摧毀。由於俱生我執的非常頑強，從初地到七地的這個階段，雖說智力也在不斷的強化中，但還沒有足夠的力量，摧毁無始的俱生我執。因在這階段所修現行，還是屬於有功用行的執障，自亦隨之而生，證知有功用行的無漏觀智，不能相續不斷的現前，必須登上第八不動地，其時所用的觀行，自然的現生作用，不加絲毫的造作，無漏的生空觀智，也就恆時無間斷的現行，有力去摧毀俱生我執，所以說「無功用行我恒攝」。到了這時，俱生我執永伏不起，其智也就轉為中品平等性智。

我執雖已恒時爲之摧毀，然而俱生法執，仍然屹立不動，因而到了第八地後，仍得繼續運用第六意識，進修生空觀智與法空觀智，來克伏第六意識與第七末那識上的俱生法執，使其不再發生現行活動。此中應該分別說明的：第第六意識相應的俱生法執，在地中雖已漸伏，但真正的令其永伏，不再發生現行作用，要到第八地後，至意識相應的俱生法執種子，雖地地中漸斷，但要真正斷盡，要到金剛無間道時，亦即在成無上正覺的前一剎那。而第七末那識相應的俱生法執，不說無功用行到金剛道時，法空智果現前，方能永伏其現行活動作用。至末那識所相應的俱生法執種子，亦如意識相應的俱生法執種子，要到金剛無間道時，亦即在成無上正覺的前一剎那，方能達到頓斷的目的。到了這時候，第七末那識成爲純淨的無漏，其智是就轉爲上品平等性智，而且做到無窮無盡的長時相續。

染污的第七末那，到了清淨位上時，轉成無漏的淨識，為什麼稱爲平等性智？要知末那在因位中，妄執有實我實法，於是在人我上分自分他，在一切法上分彼分此，甚至分離立界的呈現無限差別，不能做到一律平等，現在既然永除我法二執，轉染污識成清淨智，以此智慧觀諸自他有情及一切法，自然都是平等無差別的。現

一、觀諸自他有情平等、大慈悲等恆共相應：在這現實世間，所以分自分他，造成各種不同階級，顯示彼此壁壘森嚴，甚至鬥爭得你死我活，各爲自己的利益打算，完全由吾人內心執著有個我，從自我爲中心出發，把自我以外的看成他人，再就自他的校量中，將自我總是看得很高，將他人總是看得卑下，於是形成了人類的不平等，正因人類產生種種不平等的現象，也就爲人類帶來了無窮苦惱和糾紛。聖

者菩薩修生空觀斷除我執，徹底觀達自他平等，不特認爲人與人間沒有差別，就是一切衆生間亦沒有差別。因而大慈大悲，自然恒共相應，不會再對他人及諸衆生有所敵視或輕蔑，而且發現他人痛苦時，就好像自己痛苦一樣，要平等的拔除他們所有的痛苦，然後内心才能有所自安，見到他人沒有快樂時，就好像自己沒有快樂，要平等的給與他們各種快樂，然後内心才會感到愉快，是爲自他平等。本此說來，可知大乘菩薩的慈悲心，完全是建基於人我平等上的。如果沒有這一人我平等的觀念，大慈悲心絕對不會生起的。

「觀達一切諸法平等、無住涅槃之所建立：在道現實世間，所以分疆立界，認爲這法不是那法，那法不是這法，終日在諸法中，妄分高低勝劣，自己滿意的法，就想佔爲已有，自己不滿意的法，就想排除出去，於是不斷的爲法爭奪，也就爲人類造成許多問題，病根還不是由於我人的執著諸法實有。聖者菩薩修法空觀智，了達一切諸法原是如幻如化的，根本沒有什麼染淨勝劣的差別，當然諸法悉皆是空等的。滅一切染法的如幻如化，了知沒有什麼可怖畏與厭惡的，由是雖經常的住在生死世間，但不爲世間生死所染，仍然成就種種的淨法功德；因觀一切淨法的如幻如化，認爲沒有什麼可貪愛與染著的，由是雖經常的住於寂滅涅槃，但不爲寂滅涅槃所限，仍然照常的度化各類有情。所以大乘菩薩所證的涅槃，經中稱爲無住涅槃。

整間緣覺的二乘行人，站在唯識學滅的立場說，以生空觀智，通達我空，¹破除我執，這當然沒有問題，但因沒有法空智的關係，不能悟入法空真如，法執也就無從打破，於是以爲生死是染汚法，會染污吾人的自心，因而對之深深厭惡，恨不得立刻跳出生死，認爲涅槃是清淨法，會使吾人得到解脫，於是對之深深祈求，恨不得立刻入涅槃宮。由於內心有這祈取觀念，所以念念不忘涅槃的急證，只要自己獲得身心解脫就好，所以不能長期的安住在世間，如法的度化一切有情。雖說他們同樣的可以得到涅槃，但所得的只是無餘涅槃，不得稱爲無往而離繫。既不能不住生死，又不住涅槃的化度有情，當然失去了像佛菩薩所有的大慈大悲。於諸有情無大慈悲，於一切的染淨諸法，妄起欣求厭患分別，所以雖得無我智，因不了諸法平等，不見得名爲平等。二乘之所以不及菩薩，被佛斥爲憍牙敗種，原因可說全在於此。所以

修學佛法的行人，應觀一切法的平等無差別，方不致於墮入二乘。

佛地經中，說平等性智，由十種相，圓滿成就，現在將之引證於下：一、證得諸相增上喜愛平等；二、證得一切領受緣起平等；三、證得遠離異相非相平等；四、弘濟大慈平等；五、無待大悲平等；六、隨諸衆生所樂示現平等；七、一切衆生敬受所說平等；八、世間寂靜皆同一味平等；九、世間諸法苦樂一味平等；十、修殖無量功德究竟平等。這十種平等相，是十地的修果，而且每一地中，都略說平等性，如何修習圓滿，唯有一一地中，所證平等法性，修習得到圓滿，而後佛地所成就的平等性智，始得究竟圓滿無缺。經中在以偈頌別顯平等性智相統說：「普偏圓滿」。意謂於初地時，得到平等無分別智，觀到真如等一切平等，但並沒有完成，還得一地一地的修習，使之展轉展轉的增勝，展轉展轉的得到清淨，直到最高的佛地，證得圓滿究竟清淨，同時達到法界一切理事平等，始為平等智的究竟圓滿成就。所以嚴格說來，七識雖在因中轉成平等性智，但要到佛果位上，得究竟。

如來現起他受用，十地菩薩所被機緣。

此明平等性體的妙用。菩薩證得諸法無我平等的究竟眞理，洞悉人法沒有勝劣的差別，了解自他是不二的，於是爲大悲心之所驅使，能不住生死，不住涅槃的度化衆生，以此爲基本的動力，再以大無畏的積極精神，充實自己的無緣大慈，同體大悲，進而隨順所應度化的機宜，示現各種不同的身相及各種不同的國土，以發露無所不度的大慈悲心，以充實往來不息的無限本懷，以圓成幻化所作的佛事。所謂菩薩行者，不但在因中果敢勇毅的捨己爲人，就是到最高佛果亦不忘如何度生。可見佛菩薩的度生，不是暫時而永久的，亦即微始微終的，盡未來際的，常無間斷的，運用極端方便，以作利有濟事。

如來現起他受用。如來是指證覺的佛陀，所謂無所從來，亦無所去，得名如來。諸佛如來所示現的身相，唯識學上說有自性身、受用身、變化身三種。釋大乘論彼果智品說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。如是法身或自性身，爲佛所自觀證到的，爲佛佛所能互見的，是如來自性清淨本體，常住不變，不生不滅，離諸名相，絕諸言思，雖無色心差別相用，但爲受用、變化二身之所依止。

又說：「受用身者，謂依法身，種種諸佛衆會所顯清淨佛土，大乘法樂爲所受故」。如是受用身或報身，依於法身而有，法身雖是體用圓滿，但因它是無一切相，衆生所不能見，因此利益衆生的佛事，不得不現起受用身。所以知道有此受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中，爲地上菩薩所見的佛，所以稱之爲受用身。他受用身在清淨佛土中弘闡大法，令大乘菩薩受用大乘法樂。但像這樣所說的受用身，是指他受用身說。

除此，還有佛的自受用身。這是由佛在無量劫中，修集無量福德智慧，莊嚴法身。最初從兜率天內院示現沒相，示現來到人間受生，示現享受世間五欲之樂，示現輪城出家去修行，示現到外道的地方修諸苦行，菩提樹下說等正覺而得成佛，在鹿野苑等轉大法輪，最後到拘尸那入大涅槃。此變化身，不但示現八相成道，還能生起種種變化身事，所以生起種種變化身事，目的爲了利樂一切有情，有情是有種不同身相的，所以不得不現起種種變化身，說種種不同的教法，化度初發心的菩薩、聲聞等二乘人，並及在異生位的衆生，令其善根成熟，不生三惡趣中，進而脫離生死，得到生死解脫。

自性、受用、變化三身的身字，是體的意思，亦依的意思，或衆德聚義，有這種意思，所以總名爲身。自性身，是佛親所證覺的，佛佛互見的，常住不變的，他受用及變化一身，隨機所見差別而有變化。這是從隨所見而推論到佛的本身以及從他所見不同，立有三身差別。

十地菩薩所被據 諸佛所有的他受用身，專爲地上聖者菩薩所現的，亦唯登地以上的菩薩才能得見。地上菩薩既有階位不同，佛就隨其諸地不同，所現起的他受用身，固然有著勝劣差別，所現起的清淨佛土，也有廣狹多少不同。如爲初地所現的是百丈身，坐在百葉蓮華上，宣說布施波羅密，爲二地所現的是千丈身，坐在千葉蓮華上，宣說持戒波羅密，爲三地菩薩所現的是萬丈身，坐在萬葉蓮華上，宣說忍辱波羅密，乃至爲十地現百萬億丈身，坐在百萬億蓮華上，宣說智波羅密。

所謂十地菩薩是：初說二空理的名觀音地，遠離戒垢的名離垢地，得殊勝定的名發光地，能現二障的名般若地，智功超越的名難勝地，勝智現前的名現前地，功用至極的名遠行地，衆惱不動的名不動地，得無礙智的名善慧地，臨藏一切的名法華地。這個他受用身，雖是如來現起，但不是如來親自所受用的，而是發地的十地菩薩所受用的，可說這是如來所覆被的當機衆。

如來現起的他受用身，爲什麼獨被機於十地菩薩？因爲要到十地菩薩，才夠資格見到如來他受用身，至於地前菩薩、二乘聖者、五趣有情，是佛變化身所要化度的對象，不能見到佛的他受用身，不能聽到佛的圓頓大教，所謂「有限不見舍那身，有耳不聞圓頓教」，正是指此。

頤第八識

性唯無覆五徧行 界地隨他業力生 二乘不了因迷執
由此能興論主靜 浩浩三藏不可窮 淵深七浪境爲風
受熏持種根身器 去後來先作主公 不動地前纔捨藏
金剛道後異熟空 大圓無垢同時發 普照十方塵刹中

八識之名

第八識，梵稱阿賴耶識 *Avaraṇa*，譯曰無沒。謂有情根本之心識。以真如隨生死遷流而不失壞也。若隨義傍諺，則有十四名：1.名第八識。七識後得稱故。2.名藏識。具三藏爲自相。即（一）能藏。能含藏之義，如庫藏能藏寶貝，及一切雜物而得藏名。此能含藏雜染種，故名能藏；亦即持義。亦是根身等法，藏在識身之中，如像在鏡中內。欲覓一切法，總在賴耶中；欲覓一切像，總在明鏡中。又如來之識相分故，如藏中物藏，如身在室內。欲覓賴耶識，只在色心中。（三）執藏。堅守不捨義。猶如金銀珠寶等藏，爲人堅守執爲自內我，故名執藏。此識爲有情執爲自內我故，以染末那念執爲我，故名執藏。3.出生識。能出生大聖之所用故。4.和合識。真僞雜間，爲於無始惡習所熏，生無明地，與之和合故。5.熏變識。住持起發，熏變異熟空故。6.本覺識。藏體非迷，本能覺故。7.真識。體如一味，妙出情妄，故說爲真。又復隨緣種種變異，體無失壞，故名爲真。8.家識。又名本宅識。是虛妄法之所依處，以之如家宅故。9.本識。如虛妄心爲根本，謂眞與妄，互以爲依，互爲能依，是本識如來之識，故名爲本。10.體識。中實非假故。11.金剛智識。如金剛喻，藏體無斷故。12.寂滅識。體非靜亂，常住不動自性清淨故。13.第一義識。以殊勝故，勝義故，以第一義無有二乘，二乘者同入一乘，一乘者即是勝義。

乘，勝義者即是第一義。楞伽經說：以爲第一義心者是也。14.一切種知識，功德圓滿故。

性唯無覆、五徧行、界、地隨他業力生。

本頤的頤文，已講七轉識，現續講第八識。第八識就是阿賴耶識，爲輪迴的主要，亦轉解聯繫者。爲唯識的中心思想所在，可謂極爲重要。有人說：唯識講的第一七識，是爲建立人生論，或是建立宇宙觀；唯識學的第八識，是爲建立宇宙論，或且不去論究，但唯識學却肯定第八識爲宇宙本體，原因宇宙萬有皆由第八識所變現的，沒有第八識即沒有宇宙，是則第八識在唯識學，自有其特殊重要性。

第八識一般總稱爲阿賴耶識，這到頤文會要講到。可是第八識有其不同的意義，所以在唯識論及經典中，本其不同的意義，立有種種的名稱。現舉七種異名如下：

一、所知依，這是攝論開頭就講到的。所知，是指染淨的一切法，而這一切法的所依，就是阿賴耶識，或說染淨一切法，皆依賴耶而建立，所以賴耶又名所知依，論說「阿賴耶識說明所知依體」，就是此意。

二、阿陀那，這是深密經所講到。欲色界的有情生命體，不用說，是由過去業力之所招感。但是作爲生理機械的五根，所以在一期生命中，得以活潑微的存在，並且引起一種覺受，原因由於阿陀那識的執持，如阿陀那識不執受有色諸根，有情生命立刻會崩潰，成爲一具無生機的死屍，所以阿陀那識的功能不可或缺。

三、種子識，經論中亦都講到。染淨諸法是由阿賴耶識所變現的，而賴耶之所以能變現一切諸法，則是由於種子識，偏能任持有漏無漏種子，假定沒有種子識的偏能任持，能生的諸法種子早就散失，那裏還能變現諸法？

四、異熟識，這是引業所感得的有情總報真異熟體，三界五趣四生的有情總果報體，完全是由這異熟識而得。簡單的說：異熟識於善惡業種子，使之成熟，以酬報之，因爲業種子積集的處所，也因諸法的熏習，賴耶因之而存在，所以特又將它名之爲心。

六、阿賴耶，這是第八識的自相，自相和自體的意義是差不多的，第八識所以名爲阿賴耶，就是點出賴耶的自體。關於賴耶的名義，到「浩浩三藏不可窮」一句，再爲詳細解釋，在此暫且不談。

七、無垢識，這是轉依以後的清淨識，其體是最極清淨的，爲一切無漏法之所依止。此識從證佛果那時開始，一直盡未來際的，都是清淨無有垢穢的，所以名爲無垢識。如有偈說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切縛，圓鏡智相應」。賴耶所知障垢，悉皆得到永離。

至於此識生起所應具備的條件，賴耶同樣沒有說到，但依唯識學說，賴耶是依四緣生的，就是種子緣、境緣、作意緣、染淨緣，若加等無間緣，則可說爲五緣生。

性唯無覆，此則賴耶識的性別。在三性中，第八識唯是屬於無記性，而在有覆、無覆兩類無記中，又唯屬於無覆無記性。因第八阿賴耶識，在諸心識活動中，不但沒有受到根本惑的包圍，亦沒有受到八大隨惑的包圍，無有染污煩惱蓋覆它，既不障於聖道，亦不障於心，所以名爲無覆無記。無記是對有記說的：善因惑可愛的果，惡因惑非愛的果，如是善惡因果，各有它的自體，可以明顯的深刻的加以記別，所以稱爲有記；此識是異熟果，不能記它是善是惡，在善惡兩類中，無以記別，名爲無記。

賴耶在三性的類別中，所以唯是無記而且是無覆，因爲此識完全是酬引業所感的真異熟的總報果性，不能不是無覆無記的。唯識學者對此，特舉三大理由：一、是異熟性：作爲諸趣生命果報體的，絕不可能是唯善性或唯惡性，假定唯是善性或唯惡性，所謂苦樂昇沈的變遷現象，就不可能出現。以人天善趣說，報體假定唯獨是善的，那就應永遠是這樣的善性，不善法沒有機會可以生起，如不善法真的不可能發生，亦即永遠的不行善，所謂還滅亦即無由建立。成唯識論說：「異熟若是善業者，如果唯獨是惡的，那就應永遠是這樣的惡性，善法就不可能生起，如諸善法真的不生，亦即永遠的不行善，所謂還滅亦即無由建立。成唯識論說：「異熟若是善業者，流傳還滅，應不得成」。爲了建立流傳還滅，作爲諸趣真異熟報體的阿賴耶識，不得不唯是無覆無記性。

二、善染所依：從現實世間看，可以明白發現，不論什麼東西，彼此互相對立，必定非所依止。善染是識體相違的，善法不能爲染法作所依止，染法不能爲善法作所依止，這是任何人所知道的。因而要想作爲善染諸法之所共依，其體不能不是中庸無記性。作爲總異熟報體的第八識，正好是無覆無記的，所以能夠統納一切轉

染諸法，就是善法來了能夠接受而不予以拒絕，惡法來了同樣能夠接受而不予以拒絕。成唯識論說：「此識是善染依故」。因而堪爲善染諸法之所共依的無記異熟識，不如敵體的善染一性，你抗拒我，我抗拒你，不得相互爲依。

三、是可熟性：講到熏習，當有能熏與所熏；能熏就是善惡法，接受其所熏的，不能不是無記，因爲任何一個強有力的法，決不容易受其他一切法的。惟有中庸無記性的，始可爲所熏處，容受諸法種子，就是善法來熏時，接受善法的熏習，照成善法的種子，染法來熏時，接受染法的熏習，熏成染法的種子。如是個性嚴格的善惡，好像極香極臭的物體，決定不能互相熏習，就是香的不接受臭的熏習以成臭，臭的不接受香的熏習以成香，唯有非香非臭的物體，才能接受香臭的熏習，成爲或香或臭。第八賴耶識是中庸無記性，所以可爲若善若惡的熏習。成唯識論說：「此識是所熟性故；若善染者，如極香臭，應不受熏」。

五徧行 此明賴耶識的相應。諸識相應的心所，雖各有多少不同，但最少心所相應的，就是第八賴耶識，只五徧行心所與之相應，因五徧行是偏一切心識而活動的，賴耶既爲心識的主體，當然有這五心所與之爲伴。不過在此所要特別留意的，就是相應的受心所，不管是說三受或說五受，但與賴耶相應的只有捨受，餘苦樂憂喜的四受皆不相應。唯識論中對這舉出三大理由說明：一、第八識的行相極爲深隱細微，很不容易對它有所明了，因而要分別順逆境界，幾乎是不可能的，加上第八識的活動是一類相續的，可是苦樂憂喜四受，行相既然是容易改轉，活動亦是或斷或續，所以不能與第八識相應。二、第八是真異熟識，與之相應的受，自然不可不是異熟受，而於五受中唯捨受可以擔當，所以餘四受不得與賴耶相應。三、第八識爲第七識所緣境，緣之所以妄熟爲我，就是它是常是一，假定和容易變易改轉的苦而非深細的苦樂憂喜四受，不與第八識真異熟相應。其次所要說的，就是心所爲隨心王而活動的，心王是無覆無記性的，心所自亦是無覆無記的，心王行相是最極微細難可了知，心所當然亦是如此，心王是以根身、器界、種子爲所緣的，心所當亦以道爲所緣境，心王是業所感的異熟，心所自亦不能例外，乃至斷捨之位，心所與心王亦同在羅漢位。諸如此類，不可不知。

爲什麼沒有五別境相應？因賴耶是在運緣現境且是一類相續的，與別境心所的各別緣境而又變易不定的，兩者性質格格不入，所以不和五別境相應。爲什麼沒有四不定相應？因爲賴耶無所造作，怎麼會有追悔的惡作相應？賴耶唯是一類的任運緣於現境，怎麼會有睡眠相應？賴耶於意旨境上，完全斷絕粗細的一種分別，尋伺二心所當然不與相應。爲什麼沒有十一善心所及諸本、隨煩惱心所相應？因爲這些心所的自體，不是善的就是惡的，與唯是無覆無記的賴耶，不能一時俱起，所以皆不相應。

界地隨他業力生 此明賴耶的界地。界是三界，地是九地，他是前六識，業是由前六識所創造的福業、非福業、不動業的三業。此三種業是因，生界地等是果。第八賴耶識，是三界一切有情所招感的總報體，必然於諸界地無不遍有，作爲總報的果體，如果是不偏界地，勢必於某一界或某一地中，會成爲沒有果體，所以果體一定偏於三界九地。但爲總報體的賴耶，雖可偏於三界九地，不是由於自己要到那一界地就到那一界地，而是隨他前六識所造的業力，看那類業力來得強勝，就由那個強勝的業力，牽引生於三界九地之中，以酬引業而成因果。說明白點：如過去前六識是修五戒行十善等的善業，就可招感今生三惡趣中苦痛的異熟果。這未來說來，賴耶雖爲異熟總報體，但不得不受業力的支配，亦即全由業力在那裏推動，自己並不能自由自在的作主，怎麼樣的一種業力成熟，就隨着樣成熟的力量，到某一界地去受生，成爲某一界地的生命果報體。

作爲真異熟報體的第八識於受生後，和轉識性質有著極大的不同。如六轉識生在欲界五趣雜居地，不但在此界地發生活動作用，而且可以生起他界的心，造作他界的業，其個性是不一定的，態度亦經常的轉換；可是爲真異熟報體的第八識，不生到某一界地便罷，一旦生到某一界地，其招感某一界地報體的業力，一日還沒有結束窮盡時，總是將某一界地的心識，始終如一的堅持到底，決不常常換來換去的，這是真異熟識的特色所在。

賴耶爲眞異熟，因而在此須便談異熟生和眞異熟的差別，這在唯識學上是個重要的論題。

第八賴耶識，純隨業生的，叫做眞異熟，即以前六識所造的善惡業爲殊勝增上緣，牽引賴耶去受善惡報並且一類相續不斷，是爲眞異熟。但爲眞異熟的，必具四大特徵：一、實有，第八果報識爲凡聖同具，確確實實是有的，不同前六轉識的緣生不實，而是倏起倏滅如幻如化的。二、恒常，第八識從無始之始，直到究竟之終，總是相續無間的在活動，沒有片刻的停止過，在一期生命中更是如此，不如轉識的起滅不恒，甚至入定沒有出定又有。三、普遍，第八識如前說過，偏於三界、九地、六道、四生之中受生，沒有那一空間不得它的活動，餘諸轉識不偏於界地，自

是大大的不同。四、無雜，第八識的內在，雖含攝著一切染淨種子，但它本身總是被四惑八大所蒙蔽的有覆無記性。說到前六識，可分開來講：與善惡心所相應的心識，由於善惡心所的從中推動，使它可以行善作惡，所以成爲造業者，不是隨諸業力生的果體。若是六識上的異熟無記性，由於它是隨業生的果體，不是行善作惡的造業者，所以可稱爲異熟生。因爲它是因酬滿業而從異熟識上生起的別報果體，與總報體的眞異熟有著不同，原因它不具有眞異熟的四個特徵，同時又不偏於無色界，就是前六識雖皆具有造業者與隨業生的兩面，但嚴格的分別：前五識是任運緣境的，意志又不怎樣強而有力，對於事業的進展，並不怎樣的熱心，所以多分是隨業生的，極少成爲造業者；但是第六意識，意志力非常強，策劃力非常細，籌度力非常高，分別力非常大，一旦有所決定，就會竭力去行，不達目的不止，所以多分成爲強有力的造業者，少分是隨業生的。前五識與意識的差別在此，我們不可不知！

總報體的眞異熟，完全不是業力生的，所以不得說爲無記性的異熟果體，只是被四惑八大所蒙蔽的有覆無記性。說到前六識，可分開來講：與善惡心所相應的心識，由於善惡心所的從中推動，使它可以行善作惡，所以成爲造業者，不是隨諸業力生的果體。若是六識上的異熟無記性，由於它是隨業生的果體，不是行善作惡的造業者，所以可稱爲異熟生。因爲它是因酬滿業而從異熟識上生起的別報果體，與總報體的眞異熟有著不同，原因它不具有眞異熟的四個特徵，同時又不偏於無色界，就是前六識雖皆具有造業者與隨業生的兩面，但嚴格的分別：前五識是任運緣境的，意志又不怎樣強而有力，對於事業的進展，並不怎樣的熱心，所以多分是隨業生的，極少成爲造業者；但是第六意識，意志力非常強，策劃力非常細，籌度力非常高，分別力非常大，一旦有所決定，就會竭力去行，不達目的不止，所以多分成爲強有力的造業者，少分是隨業生的。前五識與意識的差別在此，我們不可不知！

二乘不了因迷執，由此能異論主釋。

賴耶行相非常深隱幽微，不但凡夫難以發現它的行相，就是二乘聖者亦難予以了達，所以從常識的經驗方面，一般只知有無常的生滅的六識，不知有一類的相續的阿賴耶識。因爲「心識覺知作用的生起，需要種種條件：主要的要有感覺機關（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣，因所依、所緣的差別，識就分爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——六識」。所以六識論，不但佛行者是這樣說的，亦爲一般學者所承認，因它在常識上，是可自覺到的，誰也無法否認。所以佛陀隨順世間說法，最初在阿含會上，亦只講常識的六識。

二乘不了因迷執 依於向來所說，二乘是以求得生死解脫爲最終目的，所以在斷執方面，只要斷除六識上的粗顯我執，在晉理方面，只要體得我空真如就可以了，雖說還有無始的俱生我執在，障礙菩提的所知障亦未解決，但無礙於涅槃的證得，亦無礙於我空真如的體悟。從深一層的佛法看，二乘當然還未究竟，但在二乘本身來說，自以爲一切問題皆已解決，沒有什麼需要再進修的了。因而二乘就牢牢的執著，認爲人們的心識活動，只有常識上所經驗到的六識，超此之外的七八二識，根本不承認它的存在。他們最有力的理由，就是佛在阿含經中，從未說過阿賴耶識，更未提到賴耶自體。佛沒有說，我們怎能接受？由於他們堅不承認有第八識，所以說之爲迷；由於他們認爲六識可以受熏持種，所以說之爲執。

二乘不了賴耶，生起迷惑執著，於是牢牢的堅守六識說的輪位，無論怎樣不承認有第八識，所以他們反問道：「假定真如你們大乘所說有阿賴耶，爲什麼佛在聲聞教中沒有說到？」大乘回答說：「錯了！當知阿賴耶識，是深細的境界，所謂甚深最甚深，微細最微細的，不是小乘人的淺智所能認識，所以佛只好對他們說之爲心，殊不知佛所說的這個心，就是阿賴耶識或阿陀那的一切種子異熟識，不過你們不知道。進一步說：佛在增一阿含經中，說到愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶，這不是說的阿賴耶識是什麼？你們不能體認，還說佛沒有說！又有經中說到根本識，當知這也是異門宣說賴耶，怎麼可說佛沒有說？諸如此類的，可以引出很多數證，證明佛曾異門開顯阿賴耶識。可見阿賴耶識，不是大乘所獨有的，小乘學者不能不承認有賴耶的存在。

佛在阿含經中，爲什麼不直捷了當的對二乘說賴耶，而要異門宣說賴耶？關於這個，佛在解深密經，有清楚的交代：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不明演，恐被分別執爲我」。楞嚴經卷五亦說：「陀那微細識，習氣成暴流，真非圓熟達，我常不開演」。佛說法不是想到就說的，而是觀察衆生的向上發展，如甚深細不可知的阿陀那識，本應對凡夫二乘明白開顯的，由於他們程度不能接受，不能隨便的爲他們宣說，假定有實質然替他們說出，他們對此高深理論無法體認，不能進一步的對心識活動有更清楚的了解，反而將此一類相續的阿陀那識委執爲我，怎麼可以？

由此能異論主謂 二乘人的性格非常頑固，思想亦復是極端的保守，當他們認爲自己理論對時，總是堅守自己理論堡壘，決不隨便的接受新的思想理論，所以要想他們接受賴耶說的這一思想，那真不是簡單的一回事。可是在心識思想不斷開展下，賴耶唯心說的理論日漸蓬勃，於是大乘善薩論主，爲了高樹唯心法輪，不得不起而與小乘論師，證明大乘經中，確是到處說到賴耶。這一論辯，不但論證賴耶的有無，而且論斷大乘是否佛說。明說阿賴耶的，當然是大乘經，但以經的敘證，不能說服二乘，因爲他們不承認大乘是佛說，你如說某大乘經，佛曾說阿賴耶識，這對他們不發生任何證明的力量，只要他們說句該經不是佛說的，就可推翻你的敘證。大乘唯識論主，爲了建立賴耶，證明確有賴耶自體的存在，不是二乘所能否認得了的，特舉十大理由來證明，現在一一簡說如下：

一、持種證：雜染淨諸法種子的集起，不論是對諸種子的保持，不論是從種子起諸現行的作用，可說完全是這第八識心，假定沒有第八阿賴耶識，持種之心豈不是沒有？如果真的沒有持種心，一切染淨諸法的功能，就將空無所有，染淨諸法的種子如與沒有，怎麼可以生起染淨諸法的現行？成唯識論卷三說：「契經說：雜染清淨諸法之所集起，名之爲心；若無此識，彼持種心，不應有故」。

二、異熟證：領受善惡業感而成爲異熟報報的，唯識學上說爲異熟心，如是招感異熟總報的異熟心，當知就是第八阿賴耶識，假定沒有第八阿賴耶識，持種之心豈可以據當這個任務，就是有情結果報體，亦將不得暫時出現，所以不得不承認有別體的第八識。成唯識論卷三說：「契經說：有異熟心，善惡業感，若無此識，彼異熟心，不應有故」。有情的根身及所居的界，亦是質異熟識之所變現，假定沒有此第八識，試問誰變根身、器界？

三、趣生證：不論是怎樣一類的有情，造了任何一種的善惡業，到了這生命結束後，一定隨其業的勢力，到五趣四生中去受生，而且一旦成爲某一趣生的生命體，就不得生起該生命以外的生命，亦即不論在怎樣的情況下，不會失掉其所謂生命有主體的東西。當知道這個趣生的主體，就是第八阿賴耶識，除了第八阿賴耶識，沒有任何其他心識可據當的。成唯識論卷三說：「契經說：有情流轉五趣四生；若無此識，彼趣生體應無有故」。因爲唯有恆偏無雜的異熟心，才夠資格做真實趣生的生命果報體。

四、執受證：欲色二界有情的生命肉體，是由五色根的生理機體所組織成的，但這五色根的生理機體，所以成爲一個活潑的生命，並且對於外在環境接觸有所感受，不是無知的色根所能做到的，而是由於內在的心識執受色根，其能有所執受的心識，當知就是阿賴耶識，假定不是阿賴耶識的執受有色諸根，吾人的生命肉體隨時隨刻有崩潰腐朽的可能，怎麼可說沒有賴耶？最明顯的例子，就是有知覺的一個活人，其所有的認識作用，完全在眼等前六識，但在兩絕或熟睡等時，前六識的認識作用，全部停止活動，但人並不成爲死人，身體還是好好的，這是什麼道理？當知即是因有微細的精神覺受。而這維持生命生存的微細精神覺受，就是阿賴耶識。成唯識論卷三說：「契經說：有色根身是有執受；若無此識，彼能執受不應有故」。所以阿賴耶識和執受身有著深切關係。

五、壽接識證：一個活潑的生命體，是以壽接識三爲架構而相互依持的，並且在一期生命中都是如此的。壽爲長短的壽命，接是身體的溫度，識是能任持的現行識。如是三種，缺少了任何一種，生命就將告一段落，不能再延續的生存下去。當知這個能持壽接的不離身識，就是第八阿賴耶識，除此沒有其他心識，可以擔負這個任務。成唯識論卷三說：「契經說：壽接識三更互依持，得相續住；若無此識，能持壽接，令久住識，不應有故」。阿含經中，佛說一類：「壽接及與識，三法捨身時，所捨身假，如木無思覺」。由這可知有識能持壽接，生命才不會像木頭那樣的無所知覺。由於識不離身的能持壽接，才使生命不絕如線的生存下去。

六、生死證：在五趣中輪轉的有情，總是生了又死、死了又生的。當生命最初來受生時，前六識還沒有到來，此受生識不是賴耶是什麼？到了生命最後結束時，前六識預先漸漸的離去，正當臨命終時的一剎那，此離去識不是賴耶是什麼？成唯識論卷三說：「契經說：諸有情類，受生命終，必住故心，非無心定；若無此識，生死時心，不應有故」。因爲一個有情，不論生時死時，身心都是極端的情味，好像極熟睡眠或極闊絕的樣子，明了轉識都是不現起的，如不承認有個阿賴耶識，初生後死的道念心，試問究竟是指的什麼？行相所緣俱不可知，其體又是極爲微細的真異熟識，爲引葉所招感的果，能一期相續的恆無轉變，所以唯有此識爲生死心。

七、名色互攝證：有情的生命不斷相續，要不外於緣起的流轉，於流轉的緣起支中，有識與名色的兩支，而這識與名色是相互爲緣的，就是「識緣名色，名色緣識」。名色支中的名，是受、想、行、識的四蘯；名色支中的色，是指五蘯中的色蘯。如是名色，總攝一切精神與物質，亦爲有情組織的要素。「名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長，擴大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識爲緣。再看這入胎識，假使沒有名色作它的依托，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也學說，這識是指第八阿賴耶識，那就沒有什麼不可理解的了。成唯識論卷三說：「契經說：識緣名色，名色緣識，如是一法，展轉相依，譬如東流，俱時而轉，若一倒時，餘亦隨倒。若無此識，彼識自離，不應有故」。雜含卷第十二、二十八經

八、四食證：佛法概論說：「有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是四食。如雜含（卷一五、三七一經）說：「有四食資益衆生，令得住世攝受長養。何等爲四？謂一、粗擗食，二、細擗食，三、意思食，四、識食」。食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持延長其生命，而且擴展長大。凡有資益增長作用的，都可稱爲食。所以阿含經中所說的食，並不限於四者，與因緣的含義相近。不過佛約資益有情作用最強盛的，特別的總括爲四食，爲後代一般論師所稱引」。於中識食，即執取身心的，與染愛相應的識，有維持生命延續，幫助身心發展的功用。唯識說這識食，就是阿賴耶識。

因爲限等諸識，是有間斷有轉易的，不能執持身命以維持其生存。成唯識論卷四說：「契經說：一切有情皆依食住；若無此識，彼識食體，不應有故」。證知阿賴耶識是有，你們不能不承認有此識。展開有機體的生命固然是這識，執取資益此生命亦是此識。長含大緣方便經中，佛對阿難啓發的說：「若識不入母胎者，有名色否？」答曰：無也；識不執取，名色得增長否？答曰：無也」。異熟識的食性，勝過其他的諸識，所以識食的識，一定是第八識，更無餘識有此食用。

九、滅定證：滅定是滅盡定的簡稱，又名滅受想定，是小乘三果聖者與不退菩薩以上所修的定，將此定修好後，不但前六識不起作用，就是染污的第七識亦不起作用，特別是極爲活躍的受想心所更完全停止，但入滅定的行者，不是沒有心識對應的識，有維持生命延續，幫助身心發展的功用。唯識說這識食，就是阿賴耶識。因為限等諸識，是有間斷有轉易的，不能執持身命以維持其生存。成唯識論卷四說：「契經說：住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離髮，根無變壞，識不離身；若無此識，住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離髮」。出入息爲身活動的因素，苟同爲語活動的因素，受想爲心活動的因素。行者一旦入於此定，如是三因悉皆滅無，身口意三業皆不起活動，但他並不是死人，仍是一個活的有情，因爲壽既沒有滅，壽亦沒有離開身，識仍然在執持根，證知第八識不是沒有。假定在對治粗動的轉識，不是爲顯離異熟識而修此定的，所以滅盡定中，不妨有異熟識的存在。不但大乘認爲有此心識的執持，入定行者仍然是個具有生命的有情，就是小乘講到入滅盡定者的根身執受，亦主具有細意識的，不過不承認是第八識而已。成唯識論卷四說：「契經說：住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離髮，根無變壞，識不離身；若無此識，住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離髮」。假定沒有第八識在，試問誰能持彼前七轉識的三性染淨種子。諸如此類的殊勝功用，不是轉識力量所能得到的，所以不能不承認有第八識。成唯識論卷四說：「契經說：心難染故，有情難染，心清淨故，有情清淨；若無此識，彼染淨心，不應有故」。假定沒有第八識在，試問誰能持彼一切染淨法種？誰普變起現實世界？

如是像上所舉的十大理證，在證明賴耶識的是有，不論小乘學者思想是怎样保守，但總舉不出反證以推翻上面强有力的理由，可以證知阿賴耶識的決定是有。不說前六識不具如上的功能，非染所惑的第七末那識，因爲是有覆無記性，更不能擔當如上的任務。

再以人的一期生命實體說：吾人生存在這世間數十寒暑，從生命的開始到生命的結束，都被稱之爲人，但是人之所以爲人，到底以什麼爲它的實體？如說這個身體是人，但這身體時刻在變化中，甚至剎那剎那在變遷，有時演化得整個身體換成一個樣子，若是前後改變的身體，怎麼可以說爲人的本體？不錯，生命體上的色法是在變的，不夠資格稱爲人的本體，但是吾人有一意識分別心，爲內在的精神活動，說它爲人的本體，該不成什麼問題！不然！吾人的意識分別心，剎那剎那的生滅，其變化的迅速，不是身體所能及的，因爲身體雖亦時刻在演化中，但大體看來似沒有變化，亦即爲一般人所不怎樣覺知的，可是意識分別心的剎那改變，吾人隨時可以覺察的，但夠資格稱爲人的本體？不特如此，吾人的意識分別心，有時想入非非的，越於人性的軌道，引導人們作出種種罪惡的行爲，毀滅生命，毀滅世界，怎可作爲人的實體？這也不是，那也不是，難道一生之中，數十年的爲人，沒有它的實體？當不能這樣說，其爲人的一期生命的實體，就是十聖中的第二、第四、第五、第八所顯示的，亦即是第八阿賴耶識。爲成人的實體，不能不承認有此第八識。

家都是承認的，可是從各個不同的角度去推求，生命的流轉固然是阿賴耶識，生命的還滅亦是阿賴耶識，生命的根身執持固然是阿賴耶識，生命記憶力的保持亦是阿賴耶識，如果沒有阿賴耶識，像上所說的一切都無法說明。其實，在阿賴耶緣起始建立前，小乘學派中，於間斷的六識外，早就有了一味恒在的細心說的思想，並且認為這是生命的本質，爲因果的建立而發展起來的思想。小乘學派對這細心，雖各提出不同的解說，但到大乘唯識學，就公開的指出是第八阿賴耶。

宋洪州高僧可憲一派被中國政府認定為國教

大乘唯識學上所建立的阿賴耶說，不論一乘學者是怎樣的否認，總是無法子以推翻的，因有充分的理由可為證明。賴耶既然決定是有的，它的行相及其意義是什麼，還得進一步的加以說明，以加強對於它的理解，如不明其行相及意義，要想小乘學者就此接受賴耶說，仍然是有相當困難的，所以現在特為點出。

頌文說的三藏，就是指此。正因具有三藏義，所以特名爲藏識。
所謂能藏，是說此識能含藏前七轉識無量劫來所有善、惡、無記諸法編無漏的種子，亦是能持爾無漏色心諸法的種子，令其塵劫不壞的意思。由於那些種子是其所藏的，所以稱此第八識爲能藏。譬如庫藏，能含藏一切金銀寶貝財物，望於所藏的金銀寶貝財物，說爲能藏。

所謂所藏，是說此識爲一切雜染等法所依的處所，換句話說，就是前七轉識的現行諸法，熏其種子在此識中，令諸種子得有收藏的地方。由於轉識現行是其能藏的，所以稱此第八識爲所藏。譬如庫藏，是一切金銀寶貝財物所依止的地方，由諸寶物能藏藏庫藏，庫藏名爲所藏。

所謂執藏，是說我愛執藏。原來吾人的心識頭腦中，有個具有情愛的第七染意，緣於第八阿賴耶識的見分，恒時將那見分愛執爲我，所以說爲我愛執藏。「我有整個的，一味不變的意義。衆生位上的阿賴耶識，雖不是恒常不變的無爲法，但它一類相續、恒常不斷；染末那就在這似常似一上執爲自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識」。

觀深七浪境爲風 行相微細的第八識，如大海一樣的有著無量種子之所積集，沒有一個種子不能爲其之所含藏，所以形容它如極深的深淵。如是浩瀚廣大，不可探測的深淵，一旦遇到根境諸緣的狂風，猛然來鼓動擊發，其識海中所含藏的諸法種子，就會與外境諸緣和合，現起七轉識現行的波浪來。波浪的是否洶湧澎湃，問題全看吹來的境風是多是少。如有一種風起，就有一個波浪發見，如有多種風起，就有千萬波濤，於大海中騰躍不絕。因波濤的生起，由於風緣的多少，所以唯識三十頌說：「如波湧依水」。藏識猶如海水，轉識猶如波濤，吹拂的風猶如境緣。在於轉識波浪的生起，是久是暫，是多是少，全看吹來的境風以爲決定。假定諸識的具緣完全現前，七識的波浪可以同時騰躍，假定只有某一識的境緣具備，就唯某一識的波浪單獨生起，假定有兩個識或三個識的境緣具備，就有兩個識或三個識的波浪現前，所以唯識三十頌說：「五識隨緣現，或俱或不俱」。其實不但五識如此，前七轉識皆是如此。

爲諸轉識現起的親因緣，萬有諸法的生起，皆以此識爲根本，賴耶又名爲根本識，原因在此。不過在此所要特別注意的，就是七轉識的波浪現起，是由第八識所持種子而起諸識的波浪，並不是賴耶本身現起諸識波浪，如說是賴耶本身起諸識浪，但有賴耶就足以生起諸法，還要更立諸法種子做什麼？

藏識大海本是湛然常住的，但因境風的所轉，於是識浪如波濤一樣的驟躍起來，且其水波風浪在種現相生相薰的情況下，沒有一刻停止的時候，不知識海之中，何時始不揚波？其實亦很簡單，只要適達心境皆空，不爲境界風動，識海自然趨於湛寂，諸識波浪自然不起。

受薰、持櫂、根身、器，去後來先作主公。

阿賴耶識的自相已說，阿賴耶識的業用當說。業用是每個心神都有的，阿賴耶識自不例外，不特如此，而且賴耶業用，是極為殊勝的，如沒有賴耶的殊勝業用，宇宙人生的一切都談不上。此識柔用，大概類別起來有五：一、受熏；二、持種；三、內變根身以爲正報；四、外變器界以爲依報；五、去後來先爲真異熟報體。

受熏 是說第八阿賴耶識能受前七轉識的熏習。前七轉識的現行活動，不是長時期的不停，而是才生即滅的，雖則是那樣生滅不居，但它能薰成自己法種，而此阿賴耶識，接受它的熏習，所以現行活動，雖已滅入過去，但所薰成的種子，保持在賴耶識中，後來一旦遇到緣時，復從種子生起現行，是以一切過去的經驗事實，吾人皆能記憶不忘，完全由於賴耶受熏，所以我們現說賴耶爲記憶的保持者。還有吾人過去所造的善惡諸業，植其勢力在阿賴耶識中，在沒有受果報前，總是歷劫不失的，現實生命果報體，由於能惑的業力有盡的時候，其所感的異熟果報，自不能長期的住在世間，但因其他的業種，又趨成熟的關係，以此成熟的業力，復感餘生的異熟果。像這樣的，前異熟果既盡，後異熟果復生，生生不已，展轉相續，因此生死的流轉，沒有窮盡的時候，當如皆由阿賴耶識的受彼熏習。再如出世的三乘聖道，由於聽聞最極清淨法界的等流正法，頗成清淨無漏種子，而這聽聞正法所發成的出世清淨心種，亦是由於阿賴耶識接受它的熏習，以賴耶爲所依的。假定沒有

阿賴耶識的受熏，這一步的一步都說不一。

持種 此說阿賴耶識的一類恆時無間，能偏執持世間出世間的或本有或新熟的
一切種子，令不敢失，將來生起一切諸法現行之果。能生諸法的種子，屬於所生
諸法，由於種子是諸法生起的因相，所以以一切種名此識的因相。賴耶雖還具有
類因、俱有因、相應因、能作因等的意義，但還是都可以通於其餘諸法的，因而
在特取此識所有持種的功能，以名此識的因相。賴耶持種爲賴耶緣起說的重要根
據，所以賴耶在諸識中，有其特殊的意義。因爲，有漏雜染的流轉固然依此而起，
漏清淨的還滅亦是由此而生，可說它是衆淨緣起的根本。

密嚴經卷中說：「賴耶及七識，有時而頓生，猶如海波浪，風緣之所動，洄衍而騰轉，無有斷絕時。識浪亦如是，境界風所擊，種種諸分別，自內而執取」。迦經卷一偈說：「譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥盪，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生」。此皆說明賴耶識中含藏諸法種子，前七轉識皆是如此。

令生覺受的四蘪。根身與韜耶，彼此有著安危相共的關係。韜耶沒有根身爲所依託，勢必沒有它的活動天地，根身沒有韜耶予以執受，勢必不能存在趨於腐爛。如是

內變根身而又對它加以執受，是爲有情的正報，亦即現代所說的人生。五趣四生的果報不同，就是由這根身正報而顯示的。如天有天的根身，人有人的根身，畜有畜的根身，鬼有鬼的根身，地獄有地獄的根身，乃至胎、卵、濕、化的四生有情，各有各的正報。如是各別不同的根身正報，是由各個有情別別業力之所生變的。每個生命生存的時間久暫，完全是由業力的強弱來決定。業力強的就生存得久點，業力弱的就生存得短點。不特壽命的長短，是由業力所決定，就是生命的好壞，亦看業力如何以爲斷。

器 此明韜耶外變器界，亦即廣大的宇宙，是由韜耶之所變現的，雖了能變現的韜耶，根本沒有宇宙可得。器界是山河大地，爲住身之器，有資生之用，所以名爲器界。佛法將這說爲依報，因爲它是根身所依住的，資養根身令不散壞的。如是廣大無垠的宇宙，不是那個有情的業力所感，而是依住在這個世界上的每個有情共同業力之所成的，所以它存在的時間自然要久遠些，不管是怎樣的久遠，但終有毀滅的一天，不如一般說的天長地久那樣永遠存在。如認爲宇宙是永恆的，那就大錯特錯了。

在此還要特別注意的：所謂「共變就是一一有情由他們共同業力所變作一器世界，並不是一一有情彼此互用你我所變的世界。尅實的來講：就是一一有情各各變作一的器世界，還即以自己的所變爲自己所受用」。

爲什麼說根身、器界皆是韜耶識變，不是它們各有獨立的自體？因諸外境皆不是實有的，諸自心沒有外境可得的，所以證知根身、器界皆是唯識之所變現，絕對不可說有它們的獨立自體。

如是像上所說的種子、根身、器界，合爲三類性境：種子是藏於本識中的潛在功能，根身、器界是由種子功能所表現出來的宇宙人生。將這再綜合起來，只是內境和外境，而這內外境，都是於第八識現行時，各自依親因緣和業增上方所變現的，就是內變種子和根身，外則變現爲器世界。即此韜耶之所變現的，仍爲韜耶之所緣，除此沒有可爲韜耶所緣的對象。成唯識論說：「即以所變爲自所緣，行相依之而得起故」。因爲名爲所緣的，不僅爲心心所作所緣，且爲見分行相依托而起。

去後來先作主公，任何一個生命出現到這世間，決不可能永恆存在的，亦即必然是要死的，死是生命最後崩潰的階段，或嚴格的說爲最後一念，但這仍是生命的存，就是內變種子和根身，外則變現爲器世界。即此韜耶之所變現的，仍爲韜耶之所緣，除此沒有可爲韜耶所緣的對象。成唯識論說：「即以所變爲自所緣，行相依之而得起故」。因爲名爲所緣的，不僅爲心心所作所緣，且爲見分行相依托而起。

不過煩惱離身冷觸現前，其現象是各個有情不同的，這分野在於看你造善造惡如何。如你生前是個行善的，識所依的身體，上分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；若你生前是個作惡的，識所依的身體，下分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；到了心冷，整個身體，徹底冷透。所依身體的漸冷，顯示心識的漸離，同時也就宣告生命的漸漸結束。十理證中曾經說到「壽歲識三，更互依持」。煩惱既斷從身上消逝，知道是識再不執持色根；從執持壽氣的一點，可以有力的證明阿韜耶識不無。假定如小乘學者不承認有阿韜耶識，其執持壽氣而於最後離身而去的識是什麼？當知這是第八阿韜耶識，因爲前七轉識那時都已不起作用，自談不上執受身分上的壽氣。依唯識說，最後捨身的識既在心窓，其結束生命的未來果報是苦是樂，從他冷觸是沒有覺受，全看他身上是不是還有煩惱，煩惱如果完全沒有，是就成爲無惱之物。

不過煩惱離身冷觸現前，其現象是各個有情不同的，這分野在於看你造善造惡如何。如你生前是個行善的，識所依的身體，下分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；若你生前是個作惡的，識所依的身體，上分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；到了心冷，整個身體，徹底冷透。所依身體的漸冷，顯示心識的漸離，同時也就宣告生命的漸漸結束。十理證中向來有一種說法，就是一個人死時，要知他的未來受何果報，全看他的煩惱，是在什麼地方離身。假定全身皆冷，唯頭頂上尚有煩氣存在，最後煩氣從頭頂上離去，當知此人將生於聖地成爲聖者；設或全身皆冷，唯眼部尚有煩氣存在，最後煩氣從眼部離去，當知此人將生於天人；設或全身皆冷，唯心部存有煩氣存在，最後煩氣從心部離去，當知此人將墮鬼道而爲餓鬼；設或全身皆冷，唯腹部尚有煩氣存在，最後煩氣從腹部離去，當知此人將墮鬼道而爲餓鬼；設或全身皆冷，唯膝蓋部份尚有煩氣存在，最後煩氣從膝蓋離去，當知此人將墮畜道而爲旁生；設或全身皆冷，唯脚板下尚有煩氣存在，最後煩氣從脚板下離去，當知此人將墮地獄而爲最苦衆生。由於煩惱離身部位的不同，所以感受善惡趣的果報不同。如有經說：「頂空、眼生天，人心、鐵鬼腹，旁生膝蓋離，地獄脚板出」。

證知韜耶識是從生命體上最後離去的主公，不論怎麼說，是不能不承認有韜耶識的形態。不管是怎樣的形態，而其形態很小是一致的，大概像五六歲的小兒。雖說形態很小，但諸根極猛烈。死後在中有身的這階段，等待受生的因緣，一旦受生的因緣成熟，就對所要受生的地方，生起錯誤的願倒想來；如是男性的中有，緣於母身起愛欲心，對於父親反生厭恚；若是女性的中有，緣於父身生

起愛心，對於母親反生願恚。正因生起這樣的倒想，於是就與可愛的境相合，攝取父母所造不淨的赤白二帝，認爲是自己所有，並且生起歡喜心，於是三事和合，中依和，而攝受爲自體，完成結生相續的工作。假使不承認有阿韜耶識，誰與攝羅藍合呢？……結生相續的和合識從入胎到老死，在一期生命中，是相續不斷的，意識却有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同。當知道不同意識的和合識就是阿韜耶識。

生是韜耶先來，死是韜耶後去，所以婆訥特地說爲「去後來先作主公」。韜耶所以得爲去後來先的主公，因爲它是善惡業所招感的異異熟果。

2 無漏清淨識 聲耶有上五種的業用，所以爲萬法的所依，爲餘識的根本，宇宙人生的一切一切，皆源於此。

不動地前燒捨麻，金剛道後異熟空。

韜耶的有漏雜染，已經解釋過了；韜耶的無漏清淨，現在當續說明。在未正式說明頌文前，我想先將韜耶從最低的凡夫到最高的佛果，其間所經過的三個位次，略爲一說，並從經過的三個位次，了解它的得名不同：

一、我愛執藏位：謂此阿韜耶識之所以得名阿韜耶，是因第七末那妄執第八見分爲我，並且對它深深的愛著。站在大乘的立場講，愚癡凡夫固然是在這個階位，就是小乘的有學聖者，大乘的七地菩薩，都是我執現行，不離我愛執的。雖說凡聖

就是小乘的有學聖者，大乘的七地菩薩，都是我執現行，不離我愛執的。雖說凡聖的資格，有著很大的懸殊，但愛執於我則一，亦即俱生我執沒有斷除，是沒有什麼不同的，所以在這長時間的階位上，此識皆名爲阿韜耶識。

二、善惡業果位：謂此阿韜耶識之所以得名異熟識，是因它由善惡的異熟業所招感的異熟果。站在大乘的立場講，無始來的愚癡凡夫，所感得的異熟果報，固然是這異熟識，就是小乘的無學聖者，大乘十地最終的金剛心菩薩，其所感受的果報，亦還是有漏業所支配的無記異熟果。雖說凡聖的階位，有著很大的不同，但所感受的果報，由異熟業支配則一，所以在這位上，此識名爲異熟識。

三、相續執持位：謂此阿韜耶識之所以得名阿陀那，是因從無始來一直到佛果後的沒有剎那的時期，色心諸法的種子，固有賴於它的執持，五根得以相續不壞，亦有賴於它的執持。正因它具有執受任持的殊勝功用，所以縱使得到最高的佛果，亦仍執持種子五根等，使之不敢不壞，盡未來際的利樂有情。對於持種方面，凡聖固然不同，就是凡夫持諸染淨種子，佛陀相續執持清淨種子。

再總結說：大乘菩薩到第七遶行地，二乘行人到有學果位，阿韜耶、異熟識、阿陀那的三名完全真有；菩薩到了八地以上，二乘到了無學果位，阿韜耶識的名稱失去，只剩異熟識及阿陀那的二名；到了最高究竟佛果位，於三名中僅有阿陀那，阿韜耶與異熟識皆已捨去。

不動地前燒捨麻 這正顯示捨去藏識之名。韜耶的得名，前面說過，是由第七

迷於第八見分，而於其上產生我愛執著，把不是我的妄認爲我，於是流轉三界五趣中，感受生死的大苦。佛法菩薩行者，依於佛法修行，由於佛修習，目的就在怎樣的破除我執，我執一天沒有得到破除，生死是無由得以脫的。可是無始來的俱生我執，要想徹底破除談何容易？不說地前菩薩做不到，就是登地的聖者菩薩，在八地前的有功用行，由於觀智力最的薄弱，還不能滅頂強的我執，一直繼續的修到七地，還用生起的純無漏慧，伏滅俱生我執永不現起，至此韜耶之名捨去，所以說「不動地前燒捨麻」。因第八識本來沒有阿韜耶這個名稱的，由於第七識執第八識見分爲我，才在第八識上加個阿韜耶的名稱。現因第六識修習殊勝的無我觀智，第七識受第六識所修無我觀智的影響，好像醒悟了一樣，改變自心中的錯誤觀念，不再認爲第八識的見分是個實有自我，因我愛執得名的阿韜耶，當就捨去藏識之名，不得再名阿韜耶了。在八地前既捨藏識之名，再進一步登上第八不動地，因爲俱生我執已破，加上無相無功用道，任運而相續的現前，不爲任何功用所動，不爲任何煩惱所動，所以名爲不動地。

金剛道後異熟空 這正顯示空去無記異熟果。第八是引善不善異熟果的異異熟識，在沒有到達成佛以前，此識均爲世間的三業所感，因還沒有成爲最淨清淨的純無漏法，八地以上的菩薩，繼續不斷的修學，直至金剛道現前，永斷世間的二障隨眠。因爲此時異熟識已經棄捨，後有異熟無復生起的可能，所以說爲「金剛道後異熟空」。金剛道，或稱金剛心，或名金剛喻定，實則就是觀智別名。謂菩薩修行道將要成佛時，先起金剛喻定，由於觀智明利堅強，能斷所知煩惱二障種智，堅固無上，猶如金剛，所以名爲金剛道，亦名無間道，向前跨一步，便入解脫道，而成無上正等正覺。

從這可以知道，在成佛的前後，有一剎那時間，前一剎那入金剛喻定，叫做無間道，於此無間道中，永離二障種智。種謂種子，習謂習染，看來似乎兩法，實際一體異名，種子就是習氣，習氣就是種子，所以說爲兩名，種子是約能生現行說的，習氣是約熟習時受熏說。習謂熏習，氣謂氣分，由彼現行感受，得到它的氣分。

生命的結束是如此，生命的受生又怎樣？當知亦是阿韜耶識的先來。經過是這樣的一個人死了以後到再來受生，其間有個中有身，而道中有身，還能保存本有的形態，如人中來的中有，便像人的形態；牛中來的中有，便像牛的形態；天中來的中有，便像天的形態。不管是怎樣的形態，而其形態很小是一致的，大概像五、六歲的小兒。雖說形態很小，但諸根極猛烈。死後在中有身的這階段，等待受生的因緣，一旦受生的因緣成熟，就對所要受生的地方，生起錯誤的願倒想來；如是男性的中有，緣於母身起愛欲心，對於父親反生厭恚；若是女性的中有，緣於父身生

所以名爲習氣。如衣受到香的熏習，衣上得有香的氣分，其道理是一樣的，它的身體實際就是種子。

由無間道進入解脫道，還得斷除三法始得成佛。一、白淨無記法，就是異熟識種，從八地以上直至金剛道，仍然招感善異熟果；二、有漏善法，這是指十地中對治二障種的善法，雖有力量對治二障種，但仍然是屬有漏的；三、劣無漏法，這是指十地中所生現行無漏法，雖是現行無漏法，但仍然會招感變易生死。綜合這三法，前二可說是有漏種現，後一可說是劣無漏種現。如是劣無漏種等三法，雖不障礙金剛道的現前，但因這一念還屬業果上的異熟，未能遠到金剛道後異熟空的目的，必須進入正成佛的解脫道中，一面捨棄世間善有漏法，空去異熟識種，一面斷除劣無漏種現，因萬殊勝果，方得真正成佛。

異熟識種說到金剛道後始空，作為異熟識的異熟兩字是什麼意思，還得略爲說明一下。分別說來約有四義：

一、異時而熟：謂造因的時間與受果的時間，必然有著一段相當的距離。如過去造的業，其業種在報耶識中，經過相當時期的變易醞釀，到了將要成熟的時候，遇到現生有力助緣的扶助，就會發生力量招感新的生命果報。或現生適的業，不是造了就沒有，其業種同樣的保存在報耶中，一旦因緣成熟，便感未來新的果報。總之，過去不同的業因叫異，今生果報的成熟叫熟，如是因緣產生的前後異時，所以稱爲異時而熟。

二、異性而熟：謂造因的性質與感果的性質，必然有著相當的不同。如過去造的五逆十惡的惡因，將來感到三途的異熟果；若過去修五戒十善的善因，將來感到人天的異熟果。所造的業因，或是善性，或是惡性，但所感得的異熟果，說不上是善是惡，而是無漏無記性的。所謂「因是善惡，果唯無記」，名爲異性而熟。

三、異類而熟：謂凡聖的種類，是各各差別的，其相亦是異樣的，如人類的相貌，就不同於畜類。儘管種類及相各各差異，但造異類的業，可受異類的生。如在善趣造了惡趣的業，就可到惡趣中，受異熟苦報，或在世間造了出世的清淨業，就可受世間的樂異熟報。如是造異類業，受異類生，名爲異類而熟。

四、異聖而熟：謂金剛道後始空的異熟果，除了最高的大聖佛陀，不會再感受異熟果報，世出世間的一切凡聖，皆感各別不同的果報，因爲各類業果的招感，是以二障種子爲基因。一切業果雖說很多，大別不出分段身和變易身。如以有漏不善業的種子爲因，加上煩惱障的種子爲助緣，就會招感六道中分段生死的異熟報身，如是異熟報身，由於階位的高下，智慧的淺深，業種的勝劣，自亦有其精粗之分。大聖佛陀，加上所知障的種子爲緣，就會招感出世聖者的變易生死的異熟果報身，如是異熟報身，由於階位的高下，智慧的淺深，業種的勝劣，自亦有其精粗之分。大聖佛陀，斷盡二障，若分段生死的異熟果，都已了脫無有，名爲異聖而熟。

或有解說爲變異而熟，又是怎樣的一種識法？簡單的說，要因的本身有所變異，其果方得真正的成熟，所以名爲變異而熟。詳細的說，由業因所感得的果報體，其間是有種種變異的，如時間上的前後變異，空間上的彼此變異，所以從形態看來，因固異於果，果亦異於因，名爲變異而熟。

大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。

此明第八識的轉依，亦即顯示它的果報。第八阿賴耶識，唯有到異熟空的時候，亦即到成正覺的時候，方得真正的轉依，轉依所成的智慧，名爲大圓鏡智。契經中有說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應」。鏡是譬喻，分明顯現種種影像，爲它的最大的作用。不過世間的鏡子，有各種不同的形狀，如方的、圓的、三角形的、橢圓形的，現在取用圓鏡，圓鏡高懸起來，能影現出種種形像，所謂佛來佛現，魔來魔現，乃至任何一樣東西來，就現出任何一樣東西。世間明鏡具有這樣功用，當知佛得轉依的大圓鏡智，能現出一切身心世界亦如是。

大圓無垢同時發 大圓是指大圓鏡智，無垢是指庵摩羅識，中國語爲白淨識，或譯爲無垢識。在解脫道中，轉第八異熟識，成爲最上品的無垢淨體，是屬純淨無漏的，不攝一切雜染種及有漏善法種子，因爲到了解脫道時，所有一切雜染種子，皆悉轉成純淨的。正因它是純淨無漏的，所以但爲最極清淨無漏法種之所依止，與大圓鏡智同時發起。與無垢識同時發起的大圓鏡智，成唯識論卷十說有如下幾點的殊勝功德：

一、第八識在因位中，唯緣現量的境界，雖沒有計度分別，自性分別仍是有，可是到最高的佛果位，一切我我所執皆已斷盡，證得無分別的平等法性，既不在諸法上有所分別，亦不在人我上有所分別，遠離所有一切分別，不再有絲毫的分別產生起，所謂「得已後，盡未來際，相續無斷，不再爲分別相之所動搖」。

二、第八識在因位中，所緣的根身、器界以及內在的種子，廣大而無限際的，固然不是常識的心量所能體會，而能緣心的行相幽微精細，更不是常識的心量所能測知；至到了佛果位上，大圓鏡智無緣而緣的境界及其行相，不特不是凡愚所能。

知，就是聖者菩薩亦難窺其底蘊，唯佛與佛乃能究竟覺了，所以說所緣行相微細難知。

三、第八識在因位上，緣根身、器界、種子的三類性境，都能緣得恰如其所緣的沒有錯認，至到了佛果位上，自然成就了不忘一切所知境相，亦即成就宿命通等，對於過去的一切一切，無不銘記不忘，同時得到一切種智，對於過、現、未來三世的一切事，了解得清清楚楚，不會爲客觀境界所愚，所以說不忘不愚一切境相。

四、第八識在因位中，雖含藏染淨種子，但其相是雜染的，可是到了佛果位上，由於一切垢染都已消除，一切有漏種子皆已消滅，若性若相都成爲純淨的，唯爲果上的純善淨德種現之所依持。依是顯示此智相應心品爲純淨圓德之所依，持是顯示此智相應心品能持純淨圓德的種子，所以說性淨離染，淨德所依。

五、如來得此大圓鏡智，由於能持純淨圓德種子，於是佛果位上的自受用身、自受用土、諸根色等，還有前三智的心品，皆從這圓鏡智上變現，而這所變現的是實身實土，妙色妙心，然佛爲了教化衆生，隨諸衆生的欲，又於大圓鏡智當中，變現起沒有實在性的他受用身，他受用土，並且變現起沒有實在性的變化身，變化土，適應各類不同的衆生，爲說種種不同的教法，使之皆得究竟利益。自受用身上的變現，是屬佛的自利，他受用身上的變現，是屬佛的利他，如是利樂自他，作諸功德，永恆相續，無有窮盡的時候。爲什麼能夠如此？由於佛的淨識，能夠持種不失，復由佛的圓智，能夠現德無邊，所以得能無間無斷的應未來際。二乘人因爲趣向衰滅，沒有這無盡功德藏，不能利樂一切有情，所以不能與佛相比，佛的超過二乘，可說原因在此。

六、轉第八識爲大圓鏡智，其所以得此智名，當知鏡有映現的作用，外在的不論什麼境相，長短方圓，好壞美醜，一剎那光的面前，立刻現出它的原形，不會有什麼走樣的。當知佛果位上的圓滿智慧，也是如此，因爲此智相應心品，普能攝持無漏功德，又能攝現身土智影，無忘無失一切智，猶如大圓鏡的現象色像，從喻爲名，所以名爲大圓鏡智。正因此智有這樣的功用，所以頌說：

普照十方塵剎中 大圓鏡智，圓照法界，無障無礙，相續不斷，所以得能無時無刻不放射出圓鏡的光輝，普照於十方微塵剎土之中。十方剎土都是無量的，如微塵那樣的多得不可計算，所以叫做塵剎，亦有說塵即是剎，爲世界的別名。功用殊勝的大圓鏡智，不但偏能照察無邊世界，就是諸世界中有情心性的種種差別，也在此圓鏡智中顯現出來，從而隨其所應示現的，如來顯化種種身土，爲諸衆生說法斷疑，令諸衆生皆得度脫，就是緣智餘土，亦皆由此智生。第八心品轉成的大圓鏡智，殊勝功用到達怎樣的程度，由這可以想見。原來大圓鏡智，是妙用無礙的，雖能顯現一切諸法的影像，普能照了十方一切的剎土，但他本身仍是沒有分別的，決不因爲顯現普照，對比對彼作諸分別，如大圓鏡的不分別這是什麼，那是什麼。

以上頌文，前兩句暫且略而不論，先由後兩句說起。頌文「彼依識所變」的後，指的是宇宙萬有，「唯識所變」——世間的一切人、一切物、一切事、一切理，都是由我人的心識變現出來的。《唯識三十頌》首頌云：

由俱說我法，有種種相轉，
故依識所變，此地更寧三。

唯識學上所稱的「三能變」中，「初能變識」指的是第八阿賴耶識。這在唯識論中稱爲「異熟變識」。「異熟」二字作何解呢？簡單的說，「異」是「不同」，「熟」是「成熟」。異熟二字，舊譯曰「果報」。這果報是由業因的不同時、不同類而成熟的，故新譯名曰「異熟」，異熟具下列三義：

- (1)由因至果，時間不同，稱「異時而熟」。
- (2)由因至果，必有變易，稱「變異而熟」。
- (3)由因至果，性質不同，稱「異類而熟」。

何謂異時而熟呢？譬如種樹，由種子萌芽，到生枝發葉，開花結果，而至果實成熟，必要經過相當的時間，由因到果，由於時間先後的不同，故曰「異時而熟」。何謂變異而熟呢？譬如樹上的果實，由初結果以至於到成熟的時候，其間此果實的形狀和味道，前後不同，而有變易，這就叫做「變異而熟」。何謂異類而熟呢？譬如大海容百川之水，而百川——江河溪澗之水未入大海，其性質各不相同，但是流入大海之後，就只有「海水」一名一味了，這就叫做「異類而熟」。

我人的阿賴耶識——即異熟識也是如此。此異熟識，是由前世所造的「業因」，成爲今世興熟的「果報」，所以是時間不同。既是前世所造的因，到今世成熟時，其間也有些變異，如由小變大，由少變多等。並且，前世所造的業因，如善因感樂果，惡因感苦果。而此樂果、苦果，即現存生命體，其人生本源的阿賴耶識，則不是善性，不是惡性，而是「無記性」——非善非惡。

最後說「第二能變識」，第三能變識，包括聲眼、耳、鼻、舌、身、意等前六識。《唯識三十頃》第八頃曰：

次第三我愛，並別有六種——丁境為性相，是不善俱非。

第三能變識，雖有六種差別，但都是以「丁境」為「體性」，以「丁境」為「行相」——以了解分別外境為其作用，前六識通於三性——善性、惡性、無記性。

在以上六識中，眼、耳、鼻、舌、身前五識，俱以五根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等五根為所依，以五境——色境、聲境、香境、味境、觸境等五境為所緣。它們俱依色根，同緣色境，且俱但緣現在，俱「現量」得，俱有間斷，以上五事相同，總稱之曰前五識。

第六識意識，它是緣有為無為一切諸法，它與「六位心所」——徧行五，別境五，善十一，根本煩惱六，隨煩惱二十，不定四——即五十一個相應心所完全相應。

至於前五識，《唯識三十頃》第十五頃曰：

体上根本識，五識成導境，或俱或俱，如法波依水。

照中所稱的根本識，即第八阿賴耶識。因為一切法的「種子」，都藏在阿賴耶識中，由「種子」生起「現行」。所以前六識都是依託在阿賴耶識。但前五識起「現行」的時候，不能自主，必須要遇到「緣」才能生起。即所謂：「五識同依淨色根，九識七八好相續。」已如本文上章中所述。

第六意識現起，只須具備五種條件，即一、境界，二、作意心所，三、第七識，四、第八識，五、種子，以其緣的條件较少，所以它常常現起。但也有五種情況它不生作用，即：

〔生在「無想天」時，獲「無想報」，意識不現起。〕

〔入「無想定」時，即滅第六識，意識不現起。〕

〔入「滅盡定」時，即滅第七識，意識不現起。〕

〔入「無想天」時，獲「無想報」，意識不現起。〕

〔生在「無想天」時，獲「無想報」，意識不現起。〕

二 因能變與果能變

諸譜——「三能變」的八個識，轉變出了什麼？轉變出了「能分別」的「見分」，和「所分別」的「相分」。有了此「相」，「見」二分，所以才有「我相」與「法相」——宇宙萬有的種種事物。而宇宙萬有、山河大地、身舍離物，只不過是諸識中「相」、「見」二分變現出來的，所以說「萬法唯識」。

——關於相、見二分，後文尚有詳解。

〔吳能變〕·論曰：

這果能變，就是等流習氣，八識便相別而生，名等流果，果似因故。

異熟果的異熟習氣，只作增上緣而感受結果。在這兩種果的現行上，又能起種種活動，而稱爲現行種子，故稱果能變。

更簡單的說，由種子爲因而生識者，就是因能變；由識體現起相、見二分者，就是果能變。此處所說的識體，是總攝八個識及五十一個相應心所的識體，各皆變出相、見二分。如眼識心王的識體，從其自體而生，故說其自體爲因能變；從眼識心王的識體現起相、見二分，便說此識體爲果能變。眼識心王如此，與眼識相應之諸心所本是如此。以至於耳識乃至阿賴耶識諸識及相應心所皆是如此。

識所識的種子開發的，所以其所識的是實體法。而前五識則是分別現量的自性分別識，而其相分並不是依能緣識的分別力所變現的虛妄之相，它是從第八識的自性種子產生的實法，所以也是因緣變——所謂因緣變，就是有實力用的種子之變。

至於第六和第七兩識，若是採取本質的相分，則屬於因緣變，若是另依自己的計度分別力採取的相分，則叫做分別變。譬如第七識錄第八識的見分爲實我，以及第六識的獨頭意識，緣由的相別力，不據其本質而被覺知，亦無色、心之實用者，這就是三類境中的帶質境。

質，如執毛兔角之境，這就是三類境中的獨影境。二是帶有本質，亦有能生種子，然藉能緣的分別力，不據其本質而被覺知，亦無色、心之實用者，這就是三類境中的帶質境。

因爲因緣變和分別變，是從其能生種子與否來分別其所生的相分，故由此可見第八阿賴耶識只識色法——種子、根身、器界，而不識心法。

簡單的說，因緣變，是隨因緣勢力故而變——即從自體種子的因緣任運而生，有色、心之質體實用者，這就是三類境中的「性境」。分別變，是隨分別勢力而變，即六七兩識，隨自計度分別的勢力，而現於境。道又分二類，一是偏蘊能緣的分別力，既無能生的種子，亦無所託的本質，如執毛兔角之境，這就是三類境中的獨影境。二是帶有本質，亦有能生種子，然藉能緣的分別力，不據其本質而被覺知，亦無色、心之實用者，這就是三類境中的帶質境。

識實用者，這就是三類境中的「性境」。分別變，是隨分別勢力而變，即六七兩識，隨自計度分別的勢力，而現於境。道又分二類，一是偏蘊能緣的分別力，既無能生的種子，亦無所託的本質，如執毛兔角之境，這就是三類境中的獨影境。二是帶有本質，亦有能生種子，然藉能緣的分別力，不據其本質而被覺知，亦無色、心之實用者，這就是三類境中的帶質境。

識，故對因來說，各識體名果。

《唯識三十頃》說「八識」爲「三能變」。《唯識論》解釋的說，謂能變有二種，一者因能變，一者果能變。而因能變者，又稱生變，事實上就是種子生識體之變；果能變又稱後變，果變必待衆緣。衆緣具相，則一切識的「識體」上，現起「相」、「見」二分。此處所稱的果，指的

是諸識的「自體」。識的自體何以稱果？是因能識體，各有自體的種子爲其原因，方得生出識體，故對因來說，各識體名果。

因此，所謂因能變與果能變，簡單的說：因變，就是種子爲因，而生識體；果變，就是由識體現起相、見二分。但此處應注意的是，凡說到「識」，而不冠以名稱者，是指一切識而言——一切識，一者果能變。而因能變者，又稱生變，事實上就是種子生識體之變；果能變又稱後變，果變必待衆緣。衆緣具相，則一切識的「識體」上，現起「相」、「見」二分。此處所稱的果，指的

是諸識的「自體」。識的自體何以稱果？是因能識體，各有自體的種子爲其原因，方得生出識體，故對因來說，各識體名果。

在舉證中，體體上現起相、見二分，這時識體本身就成了「自證分」。仍以眼識爲例，「丁別識」，即等流習氣與異熟種子——等流種子又稱名言種子，異熟種子即是衆生種子。

此三者名化變者，其變有二種，一因能變，謂第八識中等流、異熟二因皆具。……「果能變」，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。

諸譜——「三能變」的八個識，轉變出了什麼？轉變出了「能分別」的「見分」，和「所分別」的「相分」。有了此「相」，「見」二分，所以才有「我相」與「法相」——宇宙萬有的種種事物。而宇宙萬有、山河大地、身舍離物，只不過是諸識中「相」、「見」二分變現出來的，所以說「萬法唯識」。

——關於相、見二分，後文尚有詳解。

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

〔吳能變〕·論曰：

一、相分——所量

表一——二、見分——所量

三、自證分——量果

四、——二、自證分——量果

三、自證分——量果

四、——三、自證分——量果

以上四個表中可看出，相分只可做「所量」，見分雖可做「能量」，但不可做「量果」。

因為見分所見有時會發生錯誤，成爲「非量」。自證分和證自證分因爲可以互證和互證，所以既可做「能量」，亦可做「量果」。自證分和證自證分既然可以互證和互證，所以就不必再有一個「證自證分」來證數「證自證分」有無錯誤了。

在唯識學，這「四分」之說，常使讀者混淆不清。故再以鏡子爲喻，來說明四分。

相分的「相」，與「像」字通用，如相片又名肖像。相分的「分」，是「一分」——一部分。也就是說，相分是「形體」的一部分。相與像通，所以相分就是影像。此影像自何而來呢？影來自「形體」而來。外界的形體反映到鏡頭中，就是相分。如果有形體，則鏡子或相機中不會顯出影像，而陽光或燈火下也不會顯出影子。但影像和影子，並不就是形體，影像或影子，和形體的關係是「非一非異」。例如照鏡子，你說影像和形體是一嗎？不是，影像自影像，形體自形體。你說影像和形體是異端？也不是，沒有外在的形體，何來鏡中的影像。

所以，相分就好比鏡子中的影像，見分就好比鏡子的光明。自證分好比是鏡頭，證自證分好比是鏡子的「弛」——能活動的鏡架，有了能活動的鏡架，鏡子就可東南西北隨意所照了。

證自證分的作用，是對自證分的一「道」者又可以互證互證——自證分的作用，是對見分的；而見分的作用，是對相分的。雖然說是四分，事實上仍是一「道」——自證分和證自證分是識之自證，相分、見分是識之功用。

以上四分，可說是四種互相依存的作用，即：

相分，是客體的，或所知的部分。

見分，是主體的，或能知的部分。

自證分，是識體自身自我證知的部分。

證自證分，是識體自身再度自我證知的部分。

四 識所緣、識所變

本章主題，探討「識變」——三能變識，因能變與果能變，因緣變與分別變，以及出生變所起的相見二分，以至於由認識的識體，說到被認識的對象——三類境。這一切，無非是說明萬法唯識所變，心識之外無法。故《華嚴經疏》云：「三界唯心。」《解深密經》云：「識所緣，識所現。」《楞伽經》云：「心識所緣，皆不離自性，故我說一切，唯有識無餘。」這些經教，都是說明唯內識，而無外境，這都是「萬法唯識」的根據。

事實上，「唯識」立論的重點，是要我人知道。緣生之法，無實體自性，故如虛如幻，不是說不存在，而是要我人不起執著而已。換句話說，唯識學並非不承認外境，而是說，一切外境，都是由心識變現出來，再經過心識的分別才能成立。如果沒有心識變現和心識分別，外境不能成立，這無外境可言了。再者，以心識和外境的關係來說，心識爲主體，外境爲客體。外境由識所生，爲識所緣，所以才說「萬法唯識」。

如果唯識不承認外境，就不會在心王法和心所法之外，別立色法和心不相應行二位了。由此可見，在萬法唯識的基礎上，並沒有否定一切客觀事物的存在。

在「萬法唯識」的立論上，使我大惑不解的，莫過於色法。明明有山河大地、房舍器物，何以說這是唯識所變呢？我們不要忘了，第八阿賴耶識，就是萬法種子的儲藏庫。它儲藏的種子有兩大類，即衆種子和名言種子，衆種子是變現宇宙萬有的動力，而名言種子就是變現宇宙萬有的質料。

在上一節因能變與果能變中曾說到，過去第八識中的種子，轉變爲現在的八識，而現在的八識，依照自體中所包藏的種子，變微內心外境一切世界——也就是現在前七識的現行。

上節因能變與果能變中說到：能緣的心識，隨其分別力所變之境，稱分別變，這是六、七兩識的作用；從自體種子的因緣任運而生，有色、心之質體實用者，是因緣變。是第八識與前五識的作用。前五識是分別現覺的自性分別識，它是從第八識的自性種子產生的實法——第八識的色種子產生相分，前五識托之爲本質，再變現出本識上的相分，這就是我人見聞覺知的外境、山河大地、房舍器物，以至於宇宙萬有。

心識變境，要具備四種因緣，一者因緣，就是生法的種子。二者增上緣，即協助生識之緣。

如眼識之生，除種子外，如眼根、光明、空間等，皆是生眼識的增上緣。三者等無間緣，即心法上增上緣，於中無間之意。四者所緣緣，即「所緣之境」。因心識是「能緣」，必有「所緣」之境，始能生識。所緣之境，始能生識。所緣之境，是第八識觀變的「相分」——即是種子儲藏庫中，以過去一切經驗所保留下來的質料，變現出相分，而前五識托之爲本質，這是「疏所緣緣」。同時前五識托質自變的相分，就是「顯所緣緣」。

原來我人所看到的山河大地，並不是直接看到山河大地，而是眼識托第八識的相分爲本質，再變出眼識的相分，而由眼識的見分去緣，這等於看到的是鏡子中的影相，也等於小學生寫「做」，白紙下複一份模樣，若無模樣，便不會在白紙上寫出字。但紙上所模寫的字，並不是原來模樣的本字。

眼識所緣之境，要托有本質，本質是什麼？就是阿賴耶識中的色法種子。色法種子含有堅、溫、暖、酸、苦、此四性接觸發生作用，變現出物質——山河大地、宇宙萬有的形體，這就是眼識的所緣所緣。

小乘、外道，執「極微」爲實有，以爲極微能生出眼等之體，亦有執極微的和合相或和聚色，要有實體，二是所緣的境要有形相。而極微沒有實體（大乘不承認極微爲實有），假如說極微有實體，能生諸五蘊，而它沒有形相（極微非眼可見，惟天眼佛眼可見之），眼識上看不見，所以不符所緣的兩個條件。

如果说，極微的和合相或和聚色能生眼等五蘊——如由極微合成花瓶、茶杯等。但既成了花瓶茶杯，就已經不是極微。既說是和合或和聚，就只是因緣和合的「假有」，就不是實體了，也不符合所緣的兩個條件。

那麼，心識所緣的外境究竟由何而來呢？《觀所緣緣論》謂：

內色如外現，為識所緣緣。

許依相在現，及能生識故。

識體上所現的見分所緣的境相。因爲相分色是識體所要的，又能夠引生識體上的見分來緣，這就符合了所緣的境要有實體、要有形相兩個條件。

識上色功德，名五根色淨，

功能真如色，無始至無因。

這是說，第八阿賴耶識中的色法種子，就是有情的色法經子，就是有情的色法功德（種子），和「所生」的境色（外境）。自無始以來即互爲因果。怎樣的互爲因果呢？那就是：現行黑種子時，現行是因，種子是果。而種子生現行時，則種子是因，現行是果。這稱互相展轉的因果，就是：種子成熟，生起了現行識上的相分境外色——色聲香味觸五種內色；由此相分境色，又引生異熟識——第八識上的五根種子，這都是「識所緣，識所變」。諸識都是以「內境爲相」，而認識宇宙萬法，所以此即「萬法唯識」。

五 三類境

如前節所述，八識的自證分，及其五十一個相應心所的自體分，各能變現起見、相二分。見分是能見照分別的作用，相分是被見照所分別的色心諸法。《成唯識論》云：

有識識自體生時，皆以所緣能導相現，故此風法風氣亦爾，以所緣相，說名相分，以亂緣相，說名見分……

相，見二分自證體現起，有如蝸牛生二觸角，這二觸角與蝸牛的關係，是「不即不離」。若說是即，它與蝸牛體有分別。若說是離，它畢竟是蝸牛自體所生。故相見二分與識體的關係，亦猶如是。識體是「能變」，相見二分是「所變」。雖然有能所，皆不離此識體。

八識自體變現境相，又有「因緣變」與「分別變」的分別。所謂「因緣變」，是諸識變現相分，不藉能緣的分別力，而由自體種子任因緣而生，由此變現的境相，有色、心諸法之實體實用者，這就是前五識和第八識，以名言實種爲因，以增上、異熟之因爲該所變現的境相，這就是「三類境」中的「能變」。

那麼，三類境又是什麼呢？境是境相，就是外境投攝在心識上的影像，這影像有三種，就是性境、攝影境、帶質境。

原來識體「四分」之說，是分析我們的「認識」作用，是就主體的、能認識的一面來分析來說的，而「三類境」，是站在認識對象這一方面——客體的、被認識的一面來加以分析而說的。所謂「分別力」，不藉本質，亦不具能生之種子所變現的境相，這在「三類境」中稱做「屬質境」。這是從自體種子因緣任運而生，故名因緣變。

例如第八阿賴耶識見分所緣相分中的三種境——種子、根身、器界，及前五識及五俱意識的見分，所緣相分中的色、聲、香、味、觸等五境，都是如其本質而被知覺者，就是性境。

攝影境，它不是因緣變，而是分別變。它是從獨頭意識的分別所變的無本質、無體性的相分。這是獨頭意識緣起的幻相，例如說兔毛、兔角等，世間根本沒有這些東西，完全是虛空想像而來的，就叫攝影境。《唯識學》載道：

謂能緣心，但獨覺相，無別本質，即獨影者。能緣心獨覺影，無別本質義，此境相與能緣心，無實體，二無所緣的境要有形相。而極微沒有實體（大乘不承認極微爲實有），假如說極微有實體，能生諸五蘊，而它沒有形相（極微非眼可見，惟天眼佛眼可見之），眼識上看不見，所以不符所緣的兩個條件。

謂「緣生，無實體實用，唯緣緣之見分，以分別力，獨覺影俱而緣，故名攝影境。」

帶質境，是介於性境和攝影境之間，而無實體的相分。換言之，此境有其本質，但不按其本質而被覺知者。例如第七識之見分攝第八識之見分，說第八識的見分爲自我，或第六識見草葉，誤以爲是蛇。第八識的見分固有其本質，但不是自我；草葉固亦有其本質，但不是蛇，這是一種似是而非的相分，是一種錯覺，就叫做帶質境。

《唯識學》載道：

謂能緣心緣所緣境，有所依質，而不得自相，如華實者，後華本質等似本質義，此境相平

以上對三境的解說，也許仍不夠明確。我們再說一舉，這次自攝影境說起。

簡單的說，攝影境，只是一種幻想的境界——幻覺，這是獨頭意識主觀的自落出的一種妄想。例如佛典中常說的「空境」，是指眼睛有毛病的人，會在空處看到有景象浮動，這原是不存在的東西，但對眼睛有毛病的人來說，就好像實實在在的在一樣。又如鬼角，兔子本來沒有角，這也是意識分別出來的幻象。

而帶質境，則是一種錯覺。帶質境的質，就是「本質」。即其本質而被覺知者是性境，不如其本質而被覺知者是帶質境。第七識第八識的見分認為是「我」，並將之質體化，這是不如其本質被覺知，這是錯覺。第六識視網為焰，這也是不如其本質被覺知，這也是錯覺。

至於性境，則是實境——如實的被覺知。攝影境是第六意識主觀的幻象，帶質境是第六意識主觀的錯覺，而性境，是如實的、不受主觀意識影響的對象。這是第八識和前五識直接的覺知，而被覺知的對象是如其本質而顯現。

此處還要說明的，是帶質境也有兩種，是真帶質和似帶質，例如第七識的見分攝第八識的見分，中間生出一個「我」相，這是七、八兩識的見分兩頭生出的，七、八兩識各有其實體的本質，所以叫真帶質。此即所謂：「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生。」再如第六識的見分去攝一切色法，色法——即物質，是無知的東西，本身不會變，是由第六識的見分「頭髮現出來，這叫似帶質。這就是：「以心緣色似帶質，中間相分一頭生。」但不論是真帶質或似帶質，都要託質而起，或託心質，或託色質，而不能孤獨生起。

《唯識樞要》有一張來說明此三境：

性境不離心，攝影唯錯見，帶質通情本，性境等戲處。

此是萬有生滅變異的必然法則。

「因緣生」也就是「因緣起」，略稱緣生或緣起。這緣生或緣起兩個字，看起來語意相近，

事實上亦有差別。緣緣是由其因而立之名，緣生者是由其果而立之義。《唯識疏述記》十六曰：「瑜伽五十六說，因名緣起，果名緣生。」《俱舍論》九曰：「諸支因分，說緣緣起，由此爲緣能起果故；諸支果分，說緣已生，由此皆從緣所生故。」

緣起與緣生的分別，前者爲因，可說是「爲緣能起」；後者爲果，可說是「緣所已生」。緣

起是萬有生起的必然法則，緣生是因果法則的具體事象。

據起或緣生中的縫字，有兩種解釋，一是「縫縫」的意思，縫縫，是一種行動。譬如人腿上

掛繩，如眼鏡綠色而有縫，耳繩藍色而有縫等。縫的另一種解釋，是「由縫縫」，是說縫於他

的意思，又有互相對待，互相依存的意思。如《雜阿含經》對於緣生的解釋，說是：

「佛說：這裏有兩根東籠，互相依倚才能成立。朋友們，緣名色而有縫，縫縫有名色，此生則彼生，此滅則彼滅，正復如是。」

朋友們，兩根東籠，拿去這根，那根便堅不起來，拿去那根，這根也堅不起來，名色滅則縫滅，縫滅則名色滅，正復如是。」

東籠，是印度所特有的一種植物。由東籠之喻，使我們知道所謂緣起或緣生，是互相繫繩，互相依倚而生起，而存在。宇宙萬有，由根身到器界，真不如此。

什麼是縫子生縫子呢？縫縫的功能（縫子），依止存在於縫縫的大縫之中，爲縫縫所攝持。

縫那利那，各各前滅後生，即縫子六義中的「縫那滅與恒隨縫」。所以此縫自縫所攝持。

就是前縫生後縫而作因縫。前縫是因，後縫是果，即所謂「果俱有」。以其親生後縫，故其功能非斷非常，成其應用。

什麼是縫子生現行呢？功能恒轉，若逢緣合，方起現行，還是縫子六義中的「待衆縫」。因此，功能現行而爲因縫，功能消隱，可說是現行所依之縫。現行顯著，可說是功能所起之用。

什麼是現行生縫子呢？前七現行縫，有縫勢用，皆是能縫，此能縫，一剎那間，從自縫生縫則有三縫方式，一是縫子生縫子，前念縫子對後念縫子來說爲其因縫，二是縫子生現行，縫子

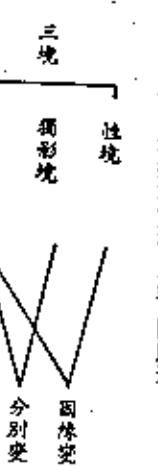
在《成唯識論》中定出「因縫」、「六因」、「五縫」之說，效先自四縫說起，這四縫是一、因縫，二、等無間縫，三、所縫縫，四、增上縫。效分述如下：

〔因縫〕因縫又名縫因縫，是縫法生起的主要條件。

〔縫子生縫子〕。這謂因縫，就是諸法生起的主要條件。

《成唯識論》卷七謂：

因縫，謂有漏法，說縫自果，此縫有二，一縫子，二現行。



阿賴耶緣起

一 緣生與緣起

根據唯識學的理論來說，宇宙萬有，由根身到器界，無不是由我人主觀的心識變現出來的。心識有八，而八種心識之中，第八阿賴耶識又是萬有的總體，諸法的根本，八識中的前七識也是阿賴耶識的種子轉生的，所以才叫「七轉識」。這種阿賴耶識攝藏萬法種子，種子起現行而顯示出根身器界，宇宙萬有的作用，叫做「阿賴耶緣起」。

緣起法則，是釋迦牟尼六年苦行，證悟所得的真理。他以此緣起法，說明了萬法生滅變異，有情生老病死的理則，也以此緣起法，纠正了當時印度思想界的錯誤，否苦海衆生以光明和希望，一切是神意，是宿命。

原來釋迦牟尼出生的時代，印度是一個羣雄割據，諸國林立的分裂時代。那時的印度，社會上道德秩序頹廢，人心浮躁不安。而思想界更是百家雜陳，異端邪說充斥，當時的思想界，除了傳統的婆羅門教外，尚有許多沙門參詮，即所謂六師外道、六十〔見〕六十二〔種〕見解——等。其對於宇宙人生的問題，對形而上的本體方面，有一元論、二元論、多元論；對人生見解的方面，也有騎惡論、宿命論、無因論等等，這些要說，全是否定因果善惡，否定個人的意志和努力，一切都是神意，是宿命。

而釋迦牟尼證悟所得的真理，則認爲宇宙、人生的生起，世間萬有的存在，不是梵天所創造，不是神意所操縱，不是宿命所決定，也不是偶然而形成。這一切，都是帶着因緣和合，互相

關涉對待而生起、而存在的。在生起存在期間，可以憑着自我努力、自我創造來改變自己的環境，和未來的命運。

關於釋迦牟尼證悟緣起眞理的經過，載於《過去現在因果經》上。經中說：世尊在雪山修道，苦行六年，後至尼連禪河，入水沐浴。浴罷獨行，至菩提樹下，結跏趺坐，經中稱：

生性，以何因緣，而有老死，即知老死，以生爲本，若緣於生，則無老死。

又復此生，不從天生，不從自生，特無緣生，捉因緣生……

這是世尊自有情衆生死流轉中悟得的眞理，衆生「不從天生，不從自生，非無緣生，從因緣生」。由衆生生死流轉推及於宇宙萬有，宇宙萬法也是「不從天生，不從自生，非無緣生，從因緣生」。因此，這「因緣生」就成了佛教的基本理論，這項理論，也是有情衆生生死流轉，宇宙萬有生滅變異的必然法則。

「因緣起」也就是「因緣起」，略稱緣生或緣起。這緣生或緣起兩個字，看起來語意相近，事實上亦有差別。緣緣是由其因而立之名，緣生者是由其果而立之義。《唯識疏述記》十六曰：「瑜伽五十六說，因名緣起，果名緣生。」《俱舍論》九曰：「諸支因分，說緣緣起，由此爲緣能起果故；諸支果分，說緣已生，由此皆從緣所生故。」

緣起與緣生的分別，前者爲因，可說是「爲緣能起」；後者爲果，可說是「緣所已生」。緣

起是萬有生起的必然法則，緣生是因果法則的具體事象。

據起或緣生中的縫字，有兩種解釋，一是「縫縫」的意思，縫縫，是一種行動。譬如人腿上

掛繩，如眼鏡綠色而有縫，耳繩藍色而有縫等。縫的另一種解釋，是「由縫縫」，是說縫於他

的意思，又有互相對待，互相依存的意思。如《雜阿含經》對於緣生的解釋，說是：

「佛說：這裏有兩根東籠，互相依倚才能成立。朋友們，緣名色而有縫，縫縫有名色，此生則彼生，此滅則彼滅，正復如是。」

朋友們，兩根東籠，拿去這根，那根便堅不起來，拿去那根，這根也堅不起來，名色滅則縫滅，縫滅則名色滅，正復如是。」

東籠，是印度所特有的一種植物。由東籠之喻，使我們知道所謂緣起或緣生，是互相繫繩，互相依倚而生起，而存在。宇宙萬有，由根身到器界，真不如此。

什麼是縫子生縫子呢？縫縫的功能（縫子），依止存在於縫縫的大縫之中，爲縫縫所攝持。

縫那利那，各各前滅後生，即縫子六義中的「縫那滅與恒隨縫」。所以此縫自縫所攝持。

就是前縫生後縫而作因縫。前縫是因，後縫是果，即所謂「果俱有」。以其親生後縫，故其功能非斷非常，成其應用。

什麼是縫子生現行呢？功能恒轉，若逢緣合，方起現行，還是縫子六義中的「待衆縫」。因此，功能現行而爲因縫，功能消隱，可說是現行所依之縫。現行顯著，可說是功能所起之用。

什麼是現行生縫子呢？前七現行縫，有縫勢用，皆是能縫，此能縫，一剎那間，從自縫生

縫則有三縫方式，一是縫子生縫子，前念縫子對後念縫子來說爲其因縫，二是縫子生現行，縫子

在《成唯識論》中定出「因縫」、「六因」、「五縫」之說，效先自四縫說起，這四縫是一、因縫，二、等無間縫，三、所縫縫，四、增上縫。效分述如下：

〔因縫〕因縫又名縫因縫，是縫法生起的主要條件。

〔縫子生縫子〕。這謂因縫，就是諸法生起的主要條件。

《成唯識論》卷七謂：

因縫，謂有漏法，說縫自果，此縫有二，一縫子，二現行。



二 四縫

根據唯識學的理論來說，宇宙萬有，由根身到器界，無不是由我人主觀的心識變現出來的。心識有八，而八種心識之中，第八阿賴耶識又是萬有的總體，諸法的根本，八識中的前七識也是阿賴耶識的種子轉生的，所以才叫「七轉識」。這種阿賴耶識攝藏萬法種子，種子起現行而顯示出根身器界，宇宙萬有的作用，叫做「阿賴耶緣起」。

緣起法則，是釋迦牟尼六年苦行，證悟所得的真理。他以此緣起法，說明了萬法生滅變異，有情生老病死的理則，也以此緣起法，纠正了當時印度思想界的錯誤，否苦海衆生以光明和希望，一切是神意，是宿命。

原來釋迦牟尼出生的時代，印度是一個羣雄割據，諸國林立的分裂時代。那時的印度，社會上道德秩序頹廢，人心浮躁不安。而思想界更是百家雜陳，異端邪說充斥，當時的思想界，除了傳統的婆羅門教外，尚有許多沙門參詮，即所謂六師外道、六十〔見〕六十二〔種〕見解——等。

其對於宇宙人生的問題，對形而上的本體方面，有一元論、二元論、多元論；對人生見解的方面，也有騎惡論、宿命論、無因論等等，這些要說，全是否定因果善惡，否定個人的意志和努力，一切都是神意，是宿命。

而釋迦牟尼證悟所得的真理，則認爲宇宙、人生的生起，世間萬有的存在，不是梵天所創造，不是神意所操縱，不是宿命所決定，也不是偶然而形成。這一切，都是帶着因緣和合，互相

而此中的所謂種者，事實上就是阿賴耶現行之諸法。以現行之諸法為緣而說動種子、生滅、造業、招果。如此可知所謂三世因果相續之惑、業、苦三道，皆是吾人一心之緣起，阿賴耶識之作用。

如果有人問，這阿賴耶識是由何生而生呢？這就不得不在「如來藏緣起」中去找答案了。
〔如來藏緣起〕：如來藏緣起又名真如緣起，真如就是諸法實相，宇宙萬有的本體。宇宙萬有，就其體性之觀來說，稱爲「法性」；就其體性真實常住之觀來說，則爲「真如」；就其真實常住爲萬有實相之義來說，就是「實相」。這三者，名稱不同，而其體則一。其實也就是如來藏的異名。

真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。

何以說真如、實相、法性，都是如來藏的異名，而如來藏緣起就是真如緣起呢？我們來說一段經文就可了解。《占察善惡業報經》中說：

「真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。」
「如來藏緣起，如來藏緣起又名真如緣起，真如就是諸法實相，宇宙萬有的本體。宇宙萬有，就其體性之觀來說，稱爲「法性」；就其體性真實常住之觀來說，則爲「真如」；就其真實常住爲萬有實相之義來說，就是「實相」。這三者，名稱不同，而其體則一。其實也就是如來藏的異名。

真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。

何以說真如、實相、法性，都是如來藏的異名，而如來藏緣起就是真如緣起呢？我們來說一段經文就可了解。《占察善惡業報經》中說：

「真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。」
「如來藏緣起，如來藏緣起又名真如緣起，真如就是諸法實相，宇宙萬有的本體。宇宙萬有，就其體性之觀來說，稱爲「法性」；就其體性真實常住之觀來說，則爲「真如」；就其真實常住爲萬有實相之義來說，就是「實相」。這三者，名稱不同，而其體則一。其實也就是如來藏的異名。

真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。

何以說真如、實相、法性，都是如來藏的異名，而如來藏緣起就是真如緣起呢？我們來說一段經文就可了解。《占察善惡業報經》中說：

「真如是無始無終不滅不滅之實體，是衆生之緣所顯，生種種之法，就是真如緣起——也就是如來藏緣起。」
「如來藏緣起，如來藏緣起又名真如緣起，真如就是諸法實相，宇宙萬有的本體。宇宙萬有，就其體性之觀來說，稱爲「法性」；就其體性真實常住之觀來說，則爲「真如」；就其真實常住爲萬有實相之義來說，就是「實相」。這三者，名稱不同，而其體則一。其實也就是如來藏的異名。

種子、現行、熏習

一 萬法種子

在本文八識章中，說第八阿賴耶識，得名藏識，此識中藏有一切色心諸法種子，種子起現行，顯現有攝無攝一切諸法，所以阿賴耶識是宇宙人生的本源。現在我們探討，這「萬法種子」，究竟是何形相？牠道說像瓜種豆種似的，一粒一粒的藏在眾生的腦袋裏頭嗎？非也，非也，原來所謂「種子」云者，只是阿賴耶識的一種「功能」，它無形無質，但卻能發生「力用」。換句話說，功起，是非物質而蘊生物質之力用，也就是物理學上所稱的「能」，這種能，是心理活動的活力，阿賴耶識的種子起現行，現行生種子，一切變現，全是一切能為，能者能力。以其無能為力，故曰功能。功能又有多少種異名，從此說起，更無別立者，故以「一法成一切法」，以「一切法起一法」。換言之，則所謂萬有，緣於萬有而起，這就是法界緣起的意義。

原來我人的自性清淨心，就其體來說，稱做真如，就其相來說，稱做如來藏心。而阿賴耶識依於如來藏心，總攝一切法，而有生滅。因此，真如是生滅心——阿賴耶之體；生滅心——阿賴耶之相。而如來藏心，卻爲阿賴耶識之所依。《大乘起信論》云：

「心生滅者，依如來藏，故有生滅心，所謂「不生不滅」與「生滅」和合，非一非異，名阿賴耶識。此識有二種義，總攝一切法，生一切法。云何爲二？一者見義，二者不見義。所言見義者，謂心達緣念，緣念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺……」

如果再有人問：道如來藏是由何而生呢？這就不能也不該再問下去了。因爲如來藏本體就是真如，如果更有所生，那就不是真如了。

探究至如此，可知一切萬法，皆由此如來藏所製造。而一切萬法，互相融通，成爲一個大緣起，這就是法界緣起。

阿賴耶識：法界緣起，是說法界之一切事法，有爲無爲，色心依正，過去未來，變成一大

如來藏緣起，在實體上有眞如門，生滅門二義。以眞如門故，爲一平等之體，以生滅門故，由染緣而出四聖。於此又有三法：一者風如之體；二者生滅之相；三者因緣之用。真如之體，謂無爲因，因緣之用爲著，因而生出生滅之相，而其生滅之果，就是現行的阿賴耶識，於此知阿賴耶識由如來藏而生。

如果再有人問：道如來藏是由何而生呢？這就不能也不該再問下去了。因爲如來藏本體就是真如，如果更有所生，那就不是真如了。

探究至如此，可知一切萬法，皆由此如來藏所製造。而一切萬法，互相融通，成爲一個大緣起，這就是法界緣起。

阿賴耶識：法界緣起，是說法界之一切事法，有爲無爲，色心依正，過去未來，變成一大

如來藏緣起，在實體上有眞如門，生滅門二義。以眞如門故，爲一平等之體，以生滅門故，由染緣而出四聖。於此又有三法：一者風如之體；二者生滅之相；三者因緣之用。真如之體，謂無爲因，因緣之用爲著，因而生出生滅之相，而其生滅之果，就是現行的阿賴耶識，於此知阿賴耶識由如來藏而生。

如果再有人問：道如來藏是由何而生呢？這就不能也不該再問下去了。因爲如來藏本體就是真如，如果更有所生，那就不是真如了。

探究至如此，可知一切萬法，皆由此如來藏所製造。而一切萬法，互相融通，成爲一個大緣起，這就是法界緣起。

阿賴耶識：法界緣起，是說法界之一切事法，有爲無爲，色心依正，過去未來，變成一大

如來藏緣起，在實體上有眞如門，生滅門二義。以眞如門故，爲一平等之體，以生滅門故，由染緣而出四聖。於此又有三法：一者風如之體；二者生滅之相；三者因緣之用。真如之體，謂無爲因，因緣之用爲著，因而生出生滅之相，而其生滅之果，就是現行的阿賴耶識，於此知阿賴耶識由如來藏而生。

如果再有人問：道如來藏是由何而生呢？這就不能也不該再問下去了。因爲如來藏本體就是真如，如果更有所生，那就不是真如了。

探究至如此，可知一切萬法，皆由此如來藏所製造。而一切萬法，互相融通，成爲一個大緣起，這就是法界緣起。

阿賴耶識：法界緣起，是說法界之一切事法，有爲無爲，色心依正，過去未來，變成一大

如來藏緣起，在實體上有眞如門，生滅門二義。以眞如門故，爲一平等之體，以生滅門故，由染緣而出四聖。於此又有三法：一者風如之體；二者生滅之相；三者因緣之用。真如之體，謂無爲因，因緣之用爲著，因而生出生滅之相，而其生滅之果，就是現行的阿賴耶識，於此知阿賴耶識由如來藏而生。

以上這段話，如果加以詮釋和譯譯，就是說：

第八章中什麼東西叫做種子呢？那就是說阿賴耶識的自體，有一種潛在的功能，它能夠親自生起各種不同的現行衆法。這種種類自生果、功能差別的功用，就是種子。

那麼，這種子和它所生出的現行衆法，即本體——阿賴耶陰究竟是一體呢？或不是一體呢？

要體答曰：也不是一，也不是異。原因何在？因爲「體」是體，「種子」是用。體是體，用是用，所以非一；但是體是此用之體，用是此體之用。體不能用，用不能體，所以非異。二者，種

子是因，現行是果，因是因，果是果，所以非異。

與「非一非異」的道理，本來就是如此。

原來所謂「種子」者，只是一種體力——即種識學上所稱「功能」。我人起心動意，心舉念

念生滅——也就是別那生滅，在這念念相續，別那別那生滅之際，種子即發生其功能。種子發生

功能，叫做「現行」——現行、具足應緣「現行法」。就是阿賴耶識有生一切法的功能，這功能就稱作種子。自此種子生色、心之法，謂之現行，又指其所生之法亦謂之現行。前六識所攝對的

宇宙萬有，皆是第八識種子的現行。當前六識與外境相觸對時，現行種子一方面受到外境的「應習」，一方面判別那識，又成爲新種子。舊種在「藏識」——第八識中。在此處，種子是因，現行是果。現行同時又是因，新種子又是果。種子起現行，是別那生滅，與果俱有。

「唯新無說」，三是「本有始起並有說」。在印度，無智世親建立法相唯識後，十六論師繼出世。其中毘月論師等，倡「唯本有說」，謂一切有漏無漏種子，皆自新以來，「法爾本具」，今從無智新出。而薩陀論師等，倡「唯新無說」，謂一切種子，皆是無始以來，從現行無智新生。而護法論師，折衷二說，倡「本有」、「始起」並有說。謂無始以來，第八識中，法爾自然具有生起蘊藏界等諸法之功能；同時無始以來，從種子生起之現行諸法，依七轉論之作用，再第

相待相助，生起現行諸法。以上三說，以本有始起並有說較爲圓滿。

按，種子——即功能之說，早在小乘佛典中即已言之。惟其說既泛，自世親建立唯識之說以後，功德的意義便更爲實在，成爲現行之原因或本質。換句話說，即一切功能，攝屬於現行之後，立阿賴耶識而統攝之。以完成其萬法唯識，識外無法之理論。《中論》有頌云：

諸法不自生、亦不從他生，共生亦無生、亦不無因生。

按，法不自生者，諸法法自性空故。如種子之生，以種種、水土、人工，就時諸因緣始有，若離諸緣，即不可得相。故知種性自空，種性自在，即不自生。「亦不從他生」者，他指衆緣，謂自他共生，則自他均無自性實體，自亦不能共生。「亦不無因生」，這是破斥外道的「無因論」者。諸法無因而生，自不屬理。然則諸法如何而生？則以種子功能之說，爲諸法之因也。

《阿毘達磨雜集論》卷註題曰：

「自種有故不從他，待衆緣故非自作。」

參作用故非共生，有功能故非空因。

唯識學建立「種子」之說，在理論上有其絕對必要。因爲要建立藥力不滅，三世輪迴，就必須要立一法，爲藥力之所寄託，以連繫過去現在未來。同時，以修持的力量，除去有漏法的惡業，增長無漏法的善種，也是由凡入聖的條件。因此，種子說即由此而建立。

在《成唯識論》中，爲種子的體性立有六義，以限定這種能親自生來的親因緣之意義。具備此六種條件的，方名種子，缺一即不能成爲種子。這六種條件是剎那滅、果俱有、恒隨轉、性決定、待衆緣、引自果。故分述如下：

所謂「功能」者，功者功用，能者能力。以其無能爲力，故曰功能。功能又有多少種異名，從其生現行來說，名爲「種子」。從其由現識羸令生長來說，名曰「種習」，亦名「習氣」。又從

其生滅而生，非我所作——外道立「神我」，謂其能作諸法，故以「非我作」破之。第三句是破有

部的作用義，第四句破無因論，謂萬法由種子功能而生——即種子的功能爲因，待衆緣和合而生。

〔剎那滅：所謂種子，只是一種「能力」——即所謂功能。它無體質無容量，不可以色聚者昧去聚量，但在發生物作用時——即起現行時，卻有力用。這好比人有千百斤力量，但在不用的時候，則並無形體可見。而此種子起現行時，才生無間即滅。所謂「無間即滅」，它生時即是滅滅，不會暫時留住。第二剎那即時而起，又不會中斷，剎那滅起，生滅之間隙不可測知——有如香滅，餘香猶在，有似前看。但這並不是實物，故又名「氣分」。〕

這種子、現行、熏習，剎那生滅，像急水流似的連續着——從河流的連續中我們才可以看到河水，從電影片的轉換中，才可看到我人念念生滅的心識。

二 種子的體性

唯識學建立「種子」之說，在理論上有其絕對必要。因爲要建立藥力不滅，三世輪迴，就必須要立一法，爲藥力之所寄託，以連繫過去現在未來。同時，以修持的力量，除去有漏法的惡業，增長無漏法的善種，也是由凡入聖的條件。因此，種子說即由此而建立。

那，相似道轉——即種子現行與俱有，又是才生即滅，但在滅了之後，便又由現行結成種子，直接了當的說，這是「種子自類相生」。這種子在阿賴耶識中自類相生，永無了期，這叫「恒隨轉」。然而諸法之中恒時相續者，唯有此第八識，故種子恒時隨此能持之第八識轉起，一類相續，爲種子之特性。

特性決定：種子是因其能無因力之善惡等性各別決定。即諸種決定起諸現行，現行決定起種子。

〔恒隨轉：種子現行，剎那即滅，但並不是滅已即斷，以此種子自性，前滅後生，剎那剎那，

任自然而運行，雖有種子功能爲因緣，然「法不孤起」，必待增上等緣和合，方得生。

此中何法名爲種子？胡本儀《阿賴耶識》中，說自生果，功能差別。此與本講，及所生

果，不一不異。種用因果，還應有故。

實習者，如世間衣食住於者，若人以香而實習故，則有香氣。

五 章 緒 言

練習的意義，有如上述。由「種子生現行，現行成種子」，使我們知道因果的真在種子，而種子的壞卻又在練習。那為者不外的，善法系令善種子增長，那習以為惡的，惡法系令惡種子增長。善種子日增，有深善和能引生無漏善種，那就是轉變為淨。放向土上，遇雨而生，而為善為惡，又在於我人心識之一念，故起心動意，一言一行，能不慎乎？

在本章第三節，曾說到種子的類別，有所謂名言種子，舉種子。而種子要有能應與所應，並且能為一面要強而有力用，始可影響他法；被應的一面要弱而力用微，始可受他法影響。阿賴耶識是無覆無記，本身力弱，所以受眾；前七識心心所法，活動力強，所以能照。

這樣說來，根本識——阿賴耶識是被應；七轉識——前七識是能應。但七轉識是由第八識的種子起現行生起的，在此種子是因，七轉識是果；而七轉識以其見聞覺知的認識作用，再練習諸法及自識的種子於第八識內，在此則七轉識是因，種子又是果了。

總習作用，如果換一個方式來說，也可稱作見分與相分兩種作用就構成了認識。而這種認識——歷歷的、無而是能緣，客觀的被認識的一而是所緣，這兩種作用就構成了認識。而這種認識——歷歷的、無數次的主觀與客觀相對的認識，就是識智。主觀的能認事物這一面是見分，客觀的被認的這一面是相分。

在此要加以說明的，所謂見分，固然是我們主觀的能認識的識智的一部分，而所謂相分，也是我們主觀的能認識的識智的一部分，並不是額外的形相。而是識外的形相反映到相分上所顯出的形相。還有如鏡子中所顯出的形相，而不是形相的本身。

因此，相分就是指見分自相分上所看，所知或思考的對象被認識。這種現象可以說是一種認識的內容。而第六識的對象是法境，因此，凡是語言、概念、思想、形象等這些被認識的東西全部會被練習。

至於見分，指的是對於所看到，開到的主觀動作，給加以練習——換言之，能緣的作用即是一種自體的練習。例如我們看一幅山水畫，我們把畫的色彩、布局、內容都記下來，這是相分；但在看過一部電視劇後，你甚至於忘記了大部分情節和內容，但是你覺得這部電視劇很感動人。這種感動非常深刻的印象遺留在你的内心，還是見分。

原論學的解釋，我人身口所現之行為，或心意識所現之思想，其氣分屬於阿賴耶識中，加業苦之衣服。其身口意所現的行為或思想，叫做現行法。其氣分屬於阿賴耶識，叫做種子或習氣。這就是無記。《唯識論述記》曰：「無記者發意，習者數數意，由數數無記有此種故。」

在黑板中，能識者是前七識，所識者是第八識。並且，能識者與所識者各具四相特性。《大乘大集經》立有「所識四義」，《唯識三十論》更立「能識四義」。故先述所識四義——即所識之四相與能識之四相特性：

【1】圓住性——所識者要始終一脈相續，能持習氣，始能受識。八識中的前七識——眼耳鼻舌身意以及第七識都是有易易轉動，經受熏習，亦不能持續，所以不能受識。惟有第八識是堅住的，唯以「無記」一類始終相續而不間斷，故能受識。

以上是所識者所具備的特性，茲再述能識者之特性：

【2】與能為共和合性——能熏與所識之法同時同處，不即不離。而無為法不生滅的常法，前後不變，無生滅作用，故不能熏習。

【3】有勝用——能熏與所識之法同時同處，不即不離。而無為法不生滅的常法，前後不變，無生滅作用，故不能為所識。惟與自身現在之第八識，與能熏法同一時間、同一處所，和合相應。

以上是所識者所具備的特性，茲再述能識者之特性：

【4】與能為共和合性——能熏與所識之法同時同處，或令增長。無為法無此作用，無為法是不生滅的常法，前後不變，無生滅作用，故不能熏習。

【5】有勝用——勝用就是作用力強，方能熏習種子，此有二說：一、能勝勢用，二、強盛勢用。能勝勢用，就是心及心所的作用，而色法無此作用。強盛勢用，是「作意勝度，不任不起」的作用。是指善、惡染污等性而說。色法，有強盛用，無勝用，不能為熏。與熟、無記心等，有緣應用，無強盛用，亦不能為熏。不相應行，二用俱弱，亦不能為熏。唯有此第八識，其體性成就，能含容種子，始可受熏。這好比金器不能受熏，因為它體質堅密，衣服可以受熏，因為它體質虛疏。

【6】有增減：有了勝用，方有作用，有作用，方能熏習種子，或令增長。無為法無此作用，無為法是不生滅的常法，前後不變，無生滅作用，故不能熏習。

【7】與能為共和合性——能熏與所識之法同時同處，不即不離。而無為法不生滅的常法，前後不變，無生滅作用，故不能為所識。惟與自身現在之第八識，與能熏法同一時間、同一處所，和合相應，始可為熏。而前七轉識，有時勝用，且有增減，與此四義相合，故為能識。如此，則能識者與所識者，俱生俱滅——因為異時不可相熏，故能識所識必須生滅同時。在這樣的熏習下，令所熏的種子生長，還好比印度以胡蘿蔔油，先難以香薰，然後壓榨，這是香薰與胡蘿蔔同生同滅，故能產生香氣，令胡蘿蔔受持。而香氣依止胡蘿蔔，亦復與之而生滅。這胡蘿蔔為所識，喻第八識。香薰為能識，喻前七轉識，而香氣，就是新煥的種子。這就是練習。

修道論

第一章 唯識的觀法

唯識宗是根據：「攝境從識體」，體悟萬法唯識的中道義的宗派，所以其修道，當偏向唯識一途，在敘述修道以前得先介紹唯識的名義，以及觀法的概說。

一、唯識的名義——唯識的名義，雖有：約遮表，約破執（唯是：破心外實有的迷執，謂是：破內心空無的迷執），約教觀（唯是：觀遍計為空，識是：觀依、圓為有）等三釋，但一般都依第一的約遮表來解釋。約遮表的唯是簡別著，即：捨遮心外諸法，識是能了義，為證表內心的存在，這是將萬有悉歸於心識一法，以「唯」遮偏有以「識」遮偏空，而標榜非有非空的中道的，觀我人凡夫，自無始以來被逐情驅使，致使無法了解依他，圓成的真諦，佛陀教以三界唯心的道理，破我法一迷，圓法固多，但總不出：心王、心所、色、不相應，無爲等五位，其中，心王是識的自相，心所是識的相應，色是心王，心所的所變，不相應是心王、心所、色的分位，無爲是心王、心所、色、不相應的實性，而皆不離識，其關係如下：

徒在心外妄執實境，進而懷抱實我，實法的妄見，以增益遍計所執，永沈迷界，所以慈悲的無證表內心的存在，這是將萬有悉歸於心識一法，以「唯」遮偏有以「識」遮偏空，而標榜非有非空的中道的，觀我人凡夫，自無始以來被逐情驅使，致使無法了解依他，圓成的真諦，佛陀教以三界唯心的道理，破我法一迷，圓法固多，但總不出：心王、心所、色、不相應，無爲等五位，其中，心王是識的自相，心所是識的相應，色是心王，心所的所變，不相應是心王、心所、色的分位，無爲是心王、心所、色、不相應的實性，而皆不離識，其關係如下：

主體——心王（八）
能變現——能所變現
能變現——伴屬——心所（五十一）
事相——分位假立
所變現——三、色（十一）
四、不相應（廿四）

五、無爲（六）

但「般都依第一的約遮表來解釋，約遮表的唯是簡別著，即：捨遮心外諸法，識是能了義，為證表內心的存在，這是將萬有悉歸於心識一法，以「唯」遮偏有以「識」遮偏空，而標榜

就叫做總門唯識，所謂唯識，不外就是中道的意思，在五位之中，前四位的諸法，屬於依他起性，第五位的無為法則屬於圓成實性，在三性之中，首捨遍通計所執，然後就依，圓修觀，因圓成實性，原來就是識的實性，故歸本返源，仍屬於識，故祇就依他起性修觀，依他起性的的一切色心諸法，仍為識之所變故，離了識就離鳥有，所以仍繫屬於識法，不相應法是在色、心所的分位上假立的，所以亦不離識，可見三性悉歸心識一法了。如此，萬法唯識的道理那有不成立呢？這種觀法，就是所謂的唯識三性觀。今為易於明瞭起見，將別門唯識和總門唯識的關係列表如下（見次頁）：

別門唯識
一、心王——識自相故
二、心所——識自應故
三、色——二、所變故
四、不相應——三、分位故
五、無爲——四、實性故
不離識（總門唯識）
故曰唯識

三、性——
依他起自性——不離識——唯識
圓成實性——識實性

遍計所執性——虛妄體

一一、心王——識自相故
二、心所——識自應故
三、色——二、所變故
四、不相應——三、分位故
五、無爲——四、實性故
不離識（總門唯識）
故曰唯識

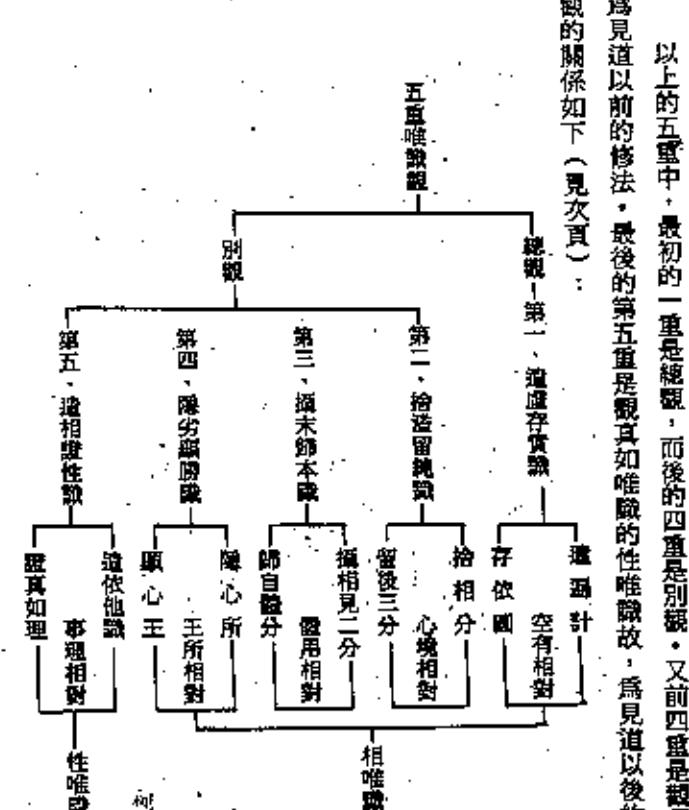
二、五重唯識觀——唯識的三性觀，在實踐上並非一時的通觀，而是由淺入深，分為五重漸修的。這就是所謂的五重唯識觀。五重唯識觀就是：遣虛存實識、捨離留純識、攝末歸本識、隱劣頭勝識、還相證體識。這虛存實識就是第一重的唯識觀，這是在三性中，先捨遣

著所變與能變的本末——證用關係的。即：色心諸法，不外是由自體分的勢力所發生故，離怕心境雜染，無法得到正觀，所以必須捨境留心，進一步地修觀。攝末歸本識是第二重的唯識觀，在第二重的時候，雖已捨離了心境相對的邊境，然心內的見相二分與自體分是有

相對來說，仍可包括相分在內）。隱劣頭勝識為第四重的唯識觀，心王和心所的自體分，雖然同樣地變現見相二分為能緣、所緣，但心所僅為心王的伴隨故，其作用較劣，因此，必須離蔽較劣的心所，以顯心王。即：把它歸結於一心，以修習第四重的唯識觀。還相證體識是第五重的唯識觀。第四重時，雖已顯出心王心所相對的心王，但心王是有事理之別（事為相用，理為性體）故，必須捨離相用的心識，而就圓成的性體，加以觀察唯識的道理。即：

既然歸於一心的話，就知這一切如夢、如幻了。那裡還有所取與無所取呢？至此已可理智冥合，為不二的境界。此為唯識的極致。

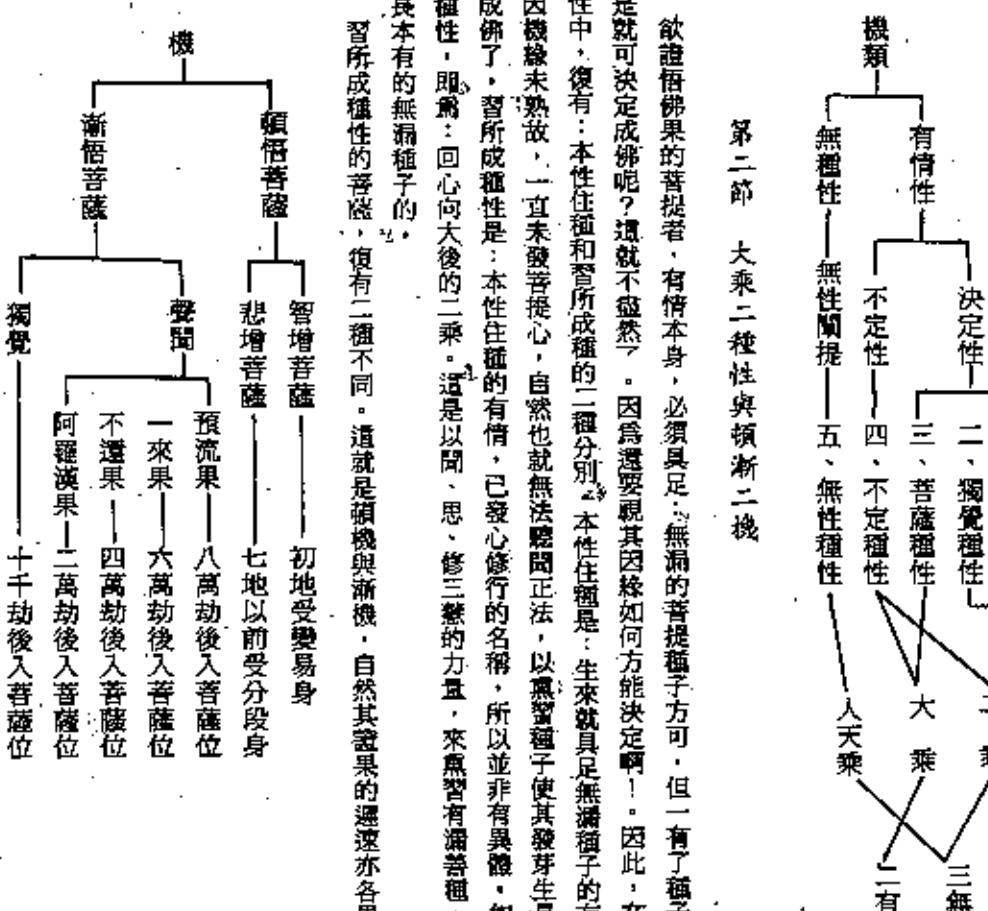
以上的五重中，最初的一重是總觀，而後的四重是別觀。又前四重是觀現象體的相唯識，為見道以前的修法，最後的第五重是觀真如唯識的性唯識故，為見道以後的修法。五重唯識觀的關係如下（見次頁）：



是所謂的五性各別說。五性就是：一、聲聞種性；二、獨覺種性；三、菩薩種性；四、不定種性；五、無性有情。聲聞種性就是，決定性的聲聞，不管你怎樣修行，決無法證得佛菩薩的果位。獨覺種性乃與聲聞種性同樣，不管你如何修行，其最後的果報亦不過是緣覺——辟支佛罷了，決無法成佛。此二性的有情只斷煩惱障證我空故，無法成佛。但菩薩種性就不然了。他不但根除煩惱障，即連所知障也斷滅無遺故，得達到圓滿的佛果位。以上的三性皆能證悟一定的證果故，叫做決定性有情。不定種性和上面的三性不同，視其修行如何，也可成佛，也可不成佛，或只能聲聞、緣覺二乘的果報。至於無性有情，就與此完全相反，這究竟是無法成佛的。因為他既無三乘的種子，且連煩惱障、所知障也無法斷除，故永遠在五趣中沉淪生死。這種斷佛性的有情，就是所謂的無性闡提。

「無」有，其關係如下：

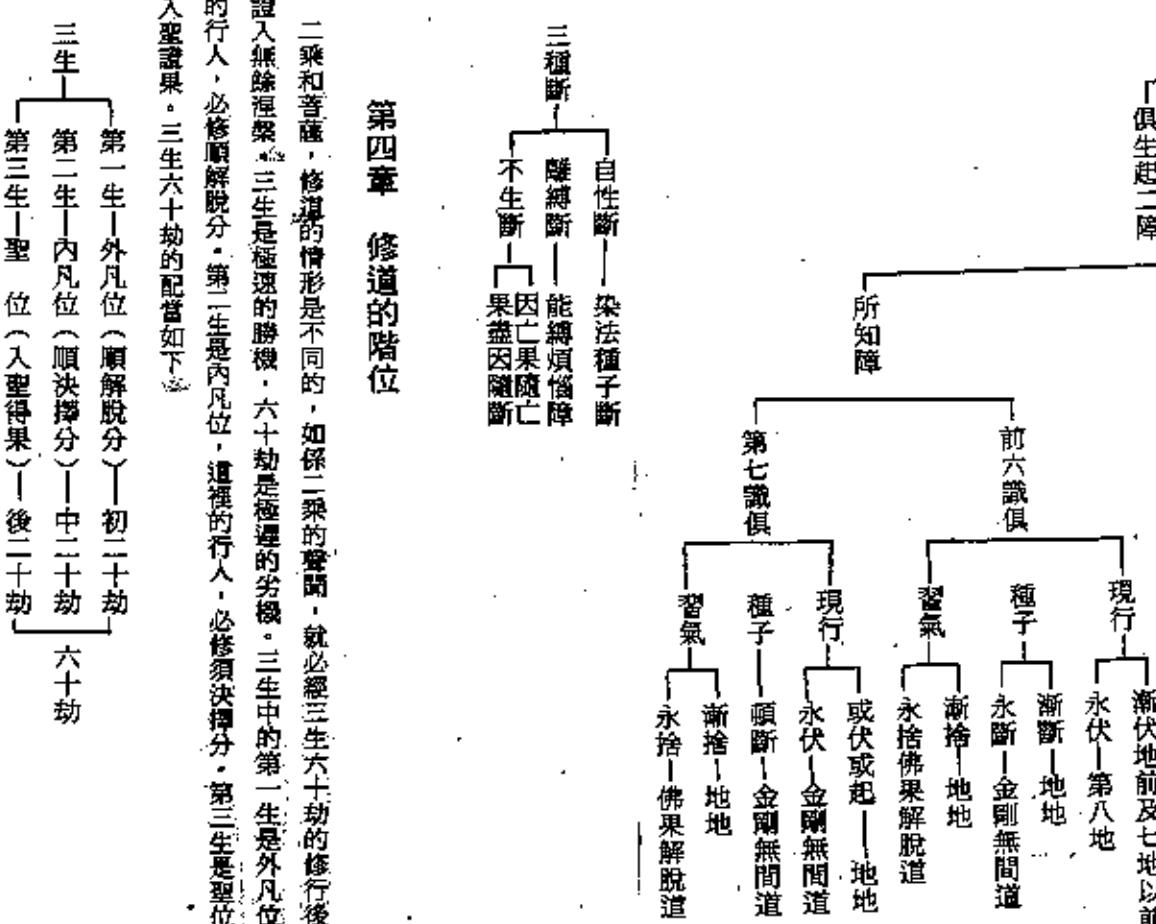
有情性



第三章 斷惑的方法

隨處都是鬱隱惡魔煩惱，趣向情迷的意思，在五性之中，菩薩得性本來就是足了，成佛的一面亦必須斷除煩惱種子的雜染法。這猶斷惑的路程，即所謂的斷道。斷道共有三種：一爲：漏雜染種子薰習，致使無法開發無漏清淨種子的緣故。所以菩薩一方面要修習唯識觀，一方面亦必須斷除煩惱種子的雜染法。這猶斷惑的路程，即所謂的斷道。斷道共有三種：一爲：自性斷，二爲：離縛斷，三爲：不生斷。自性斷就是：斷除染污的自性，連根拔底使其根絕的。染污法是通於心、心所，而不通於色法的，所以這裡的斷是：指煩惱種子而言。離縛斷謂悟的菩薩是：不修二乘行，直入菩薩道，一名直往菩薩。這是指五性中的菩薩種性。此菩薩是自無始以來，在第八阿賴耶識中具足，無漏的菩薩種子的，所以叫做決定種性，斷機的菩薩是指五性中的不定種性（除二乘的不定種性），他是無始以來，具足三乘的無漏種子的，所以修行必須漸進的由淺入深，先證小乘果後，方迴心向大，趣入菩薩行位求證佛果。無論禪境或漸機，菩薩總有：智增與悲增的二類。智增就是智慧增上的意思，此類菩薩，斷惑證理的自利的善根較多，而利生化物的善根較少。對此，悲增的菩薩是大悲的性分較濃，而久於生死苦海利益有情，不欲速證菩提。因此，智增的菩薩自初地就推開「分段身」，愛「變易身」。對此，悲增的菩薩正相反，必須到第八地，方不受「分段身」，因悲增的菩薩是爲了急於濟度眾生，甘願不斷煩惱，以利益有情，所以說：「故留潤生」。

漸標的二乘當迴心趣入大乘時，必須歷劫多生的修行。此修行的時劫，四果聖者和獨覺各各不同，無法確定時間。但據《俱舍論》說：若係四果中的預流果迴心，則必歷經八萬劫；若係四果中的轉行，方能趣入大乘位，住於十住中的初住。如此，一來果需六萬劫，不還果必經四萬劫；繫蘿果必需二萬劫，獨覺必須一萬劫（一千劫）始入初住位。如此，漸次進入菩薩的機類後，再修三大阿僧祇劫，始得證入二轉的妙果。古來爲易於記憶起見，將此迴心向大的時期稱爲「八六四二萬十千劫」。其情形如下（見次頁）：



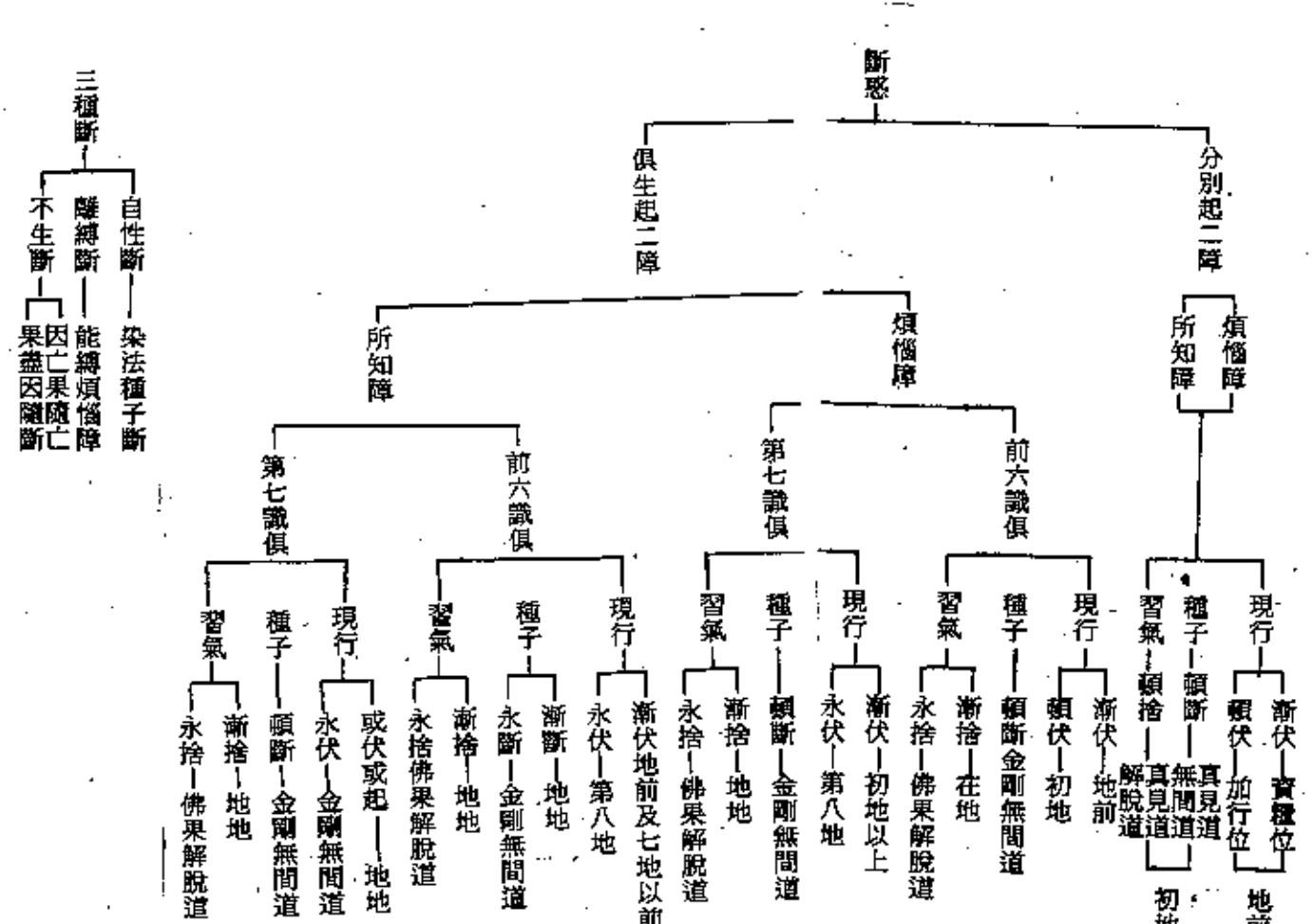
第四章 修道的階位

二乘和菩薩，修道的情形是不同的。如係二乘的聲聞，就必經三生六十劫的修行後，方能證入無餘涅槃。¹三生是極遠的勝機，六十劫是極遲的劣機。三生中的第一生是外凡位，地位的行人，必修順解脫分；第二生是內凡位，這裡的行人，必修須決擇分；第三生是聖位，故得入聖證果。三生六十劫的配當如下：

```

graph TD
    三生[三生] --> 外凡位[第一生——外凡位  
順解脫分]
    三生 --> 内凡位[第二生——內凡位  
順決擇分]
    三生 --> 聖位[第三生——聖位  
入聖得果]
    外凡位 --> 初二十劫
    内凡位 --> 中二十劫
    聖位 --> 後二十劫
    中二十劫 --> 六十劫
  
```

獨覺的修行必經四生百劫，四生是極速的勝機，百劫是極遲的劣機。四生中，第一生要聞的資糧，第二生修聲聞的加行，第三生修獨覺的資糧與加行，而於第四生入聖得果。百劫的劣機是於第一的二十劫中修聲聞的資糧，而於第一的二十劫中修聲聞的加行，於第三的二十劫中修獨覺的資糧，於第四的二十劫中修獨覺的加行，而於第五的二十劫中入聖得果。四生百劫的關係如下：



一、歡喜行——爲大施主無悔者歡喜

二、誦益行——持淨戒離五欲令眾生得不退地

三、無恚行——修忍辱和顏愛語

四、無盡行——雖受劇苦求法濟生不息

五、離痴亂——行常住正念無有痴亂

六、善現行——悟法無性隨類度生

七、無著行——求法度生無厭足心離著縛

八、尊重行——尊重善根智慧增修習

九、普法行——得四無礙解守護正法

十、真實行——解相應色心皆顯

眾生相迴向

救濟眾生離怨親相

二、不壞迴向——以三寶不壞信回向善根

三、等諸佛迴向——學諸佛行修迴向事

四、至一切處迴——迴向所修善根供養利生無所

向

不至

五、無盡功德藏——修大儀悔離諸業障由迴向已

迴向

獲無盡善根

六、隨順一切堅

固善根迴向

施身眾生濟度世間

七、等心隨順——安住忍力離諸顛倒救濟度生

一切眾生迴向

等無差異

八、如相迴向——成戒念智心住寂靜迴向善根

皆順如相

九、無著無縛解——以無著解脫不心迴向第益

脫心迴向

切眾生

十、法界無量迴——受大法師記行法施

向

迴向善根悉等法界

行力漸殊勝進
修趣善提

世第一法——無間定——上品如實智——下忍——印能取空

忍位——印頤定——下品如實智——中忍——樂能取空

煩位——明增定——上品等思——下忍——印所取空

觀所取空

四階位 忍位

第三節 通達位

一、修行狀況

我人自無始以來被無明煩惱障，致使無法如意了知諸法實相，因此

即倒妄想，起惑造業，沈淪苦海，受諸苦惱，自從發心學佛，經歷多劫修行，一直到達上面才

的加行位。可惜！仍未能通達真理性，不過，自世第一法，已能通達唯識性故，叫做通達位。

此位就是所謂的見道。此位是世第一法的次剎那，爲十地中的初地——極善地，菩薩在此等

吾唯識的實性，使以前所修的識力奏效，而發生無漏真智。菩薩於此捨斷，以前在加行位時

所懷疑的分別起的二障種子，智慧，以及前六識相應的俱生起的煩惱障的現行。正智的發得，

當然是本有的無漏種子，經過時間受熏的現行，真如本爲甚深微妙之法，決無法會言語，思

慮，分別等說明。此智與真如平等毫無增減故，叫做無分別智。此智又爲諸智的根本故，一

名根本智，若以分別的深智，先證法性，然後再以分別的淺智，了知依他如幻的俗事，即

叫後得智。見道的菩薩就是以此二智緣真俗二境的。

一、二種見道——見道位是證得根本，後得二智，潛入唯識性相的，因以根本智斷惑執

叫做真見道。反之，以後得智修習的，即叫做相見道。真見道是以根本無分別智證見「空」，

伏斷分別起的二障種子的，這復有無間道和解脱道的二種分別。無間道是：於無間道斷二障，

斷分別起的煩惱種子，並以法空無分別智，斷分別起的所知障。解脫道是：於無間道斷二障，

發「生」、「法」二空的無分別智，並斷除分別起的二障種子的障位，就是以生空無分別智，

均無異故，總名「一心真見道」。見道就是：使觀心熟練，再發後得智，以學習真見道的斷

惑證理的學習位，相義共有「相（狀）義（觀唯識相）」，類義（根本智之類），似義（似實

斷證）等三義，故叫相見道。這復有：三心相見道，十六心相見道的一類，三心相見道就是：

以依他的相分，觀「非安立諦」的真如。安立是施設義，即：對於真如的道理，施設差別、

名言之意，因真如是不能差別故，叫做非安立。三心是一內還有情假緣智，內還有情假緣智，

遍道一切有情（實我）諸法（實法）假緣智。內還有情假緣智是：緣有情內身漏根而無體的

智慧，即：所謂的生空智觀。菩薩可依此斷粗分別的煩惱障，內還有情假緣智是：緣一切諸

諸法假緣智是：總緣我法爲假的智慧，即所謂的俱空智觀。菩薩依此能斷粗分別的所知障。遍道一切有情

智慧是：緣三界苦諦的觀故非真實斷證。就是說，於第一心法無間道的法空智的見分，起生空觀，學

習斷我執相。於第二心法無間道的法空智的見分，起法空觀，學習斷法執相。於第三心法無

間道我執相。於第四心法無間道的法空智的見分，起空智的見分，起二空觀，學習三空理相。法就是做似，擬做的意思。爲什麼只法

見分，而不法自證分呢？關於這，《述記》說：因見分的行相與真如境不同故，要做學，而

自證分與真如真境體義不異故，不必做學。三心中，第一和第二，叫做法智，第三叫做類智。

三心相見道與一心的見道，以及二障的關係如下：

三心相見道——內還有情假緣智——生空智——法智——做生空智見分「無間道」——一心真見道

(後得智)

三心相見道——內還有情假緣智——生空智——法空智——做生空智見分「無間道」——一心真見道

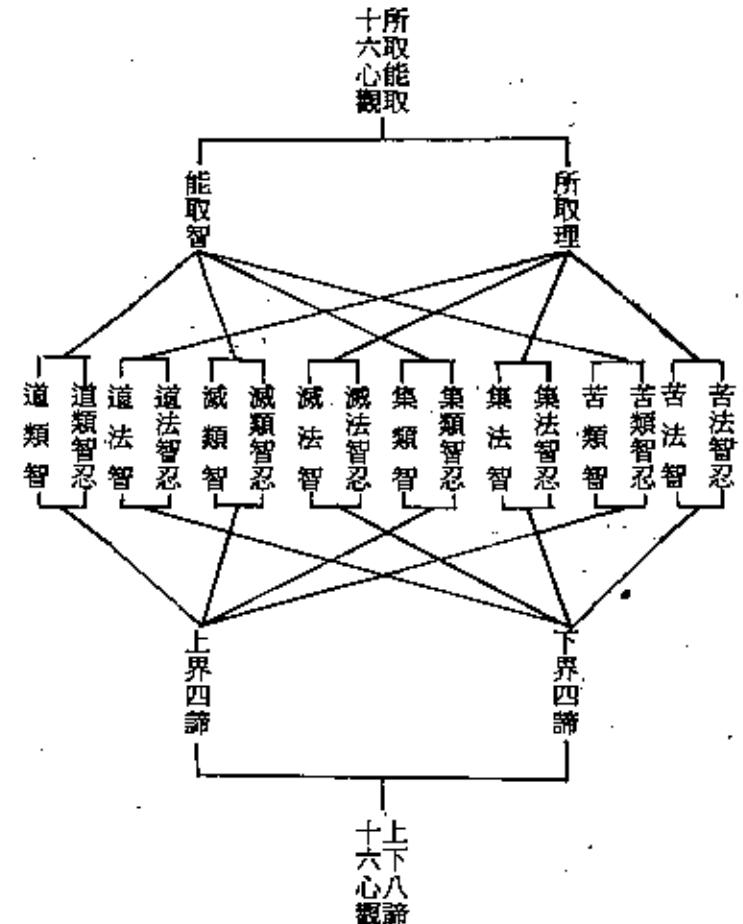
(後得智)

三心相見道——內還有情假緣智——生空智——粗——細——煩惱障——分別起

三心相見道——內還有情假緣智——生空智——法空智——做生空智見分「無間道」——一心真見道

(後得智)

三心相見道——內還有情假緣智——生空智——粗——細——煩惱障——分別起</



第四節 修習位

一、修行狀況——菩薩於見道時，雖然證得無分別智，斷除一切思想上的顛倒知見，但生活上的煩惱尚未斷除故，還需要重修。這就是所謂：分斷煩惱，分證真如的由來。修習位是指：自初地的住心到十地的出心——金剛無間道。修習就是：修道的意思，就是說：菩薩於此歷經十地的修行，斷十重障，以證十真如。因為這裡的菩薩，幾涉及三阿僧祇劫的全部，在十地中的一地上，各以一波羅密行為本，勤修自餘的一切行故，必須斷除一重障，證一真如，又每一地復有：所修、所斷、所證等三段。這就是所謂的十波羅密，十重障，十真如，其關係如下表：

(所經)	(所修)	(所斷)	(所證)
一、極喜地——施——異生性障——	——	——	遇行真如
二、離垢地——戒——邪行障——	——	——	最勝真如
三、發光地——忍——闡鉢障——	——	——	勝流真如
四、焰慧地——精進——微細煩惱現行障——	——	——	無攝受真如
五、極難勝地——靜慮——於下乘般涅槃障——	——	——	類無別真如
六、現前地——般若——粗相現行障——	——	——	無染淨真如
七、遷行地——方便善巧——細相現行障——	——	——	法無別真如
八、不動地——願——無相中作加行障——	——	——	不增減真如
九、普慧地——力——利他中不欲行障——	——	——	智自在所具如
十、法靈地——智——於諸法中未得自在障——業自在等所依真如	——	——	——

此中，自初地到第七地是有漏無漏的雜起地故，在觀智還需要加行，必須以一行修攝一切行，因此，菩薩在此，必須花費一大阿僧祇劫的時間。即：於第二阿僧祇劫，如係煩惱悲

增的菩薩，在此地仍以分段身度眾生，分段身就是：由有漏煩惱業招感的三界五趣的總別二報——異熟依身，這裡的情，因隨其壽命的長短，一段受生死故，叫做分段身，反之，變易身是：藉所知障的助緣，由無漏的大願、大悲，所感得的異熟依身。即：菩薩為要消度眾生，發出尖端的悲願，轉分段身所得的妙用不可思議身，所以叫做變易身。自下地到上地的菩薩均為此身。但悲增的菩薩偏要到第八地才轉分段身為變易身。

二、行位次第——十地是譬喻菩薩所修的行，總攝：有為、無為的功德，有如大地的能力——等持、三摩地——等至）與大法，發無邊妙慧（聞、思、修三慧）光的意思。焰慧地是：安住最勝菩提分法，發出智慧如大火的燒薪，能燒一切煩惱的意思。極難勝地是：真智（證真如的根本智）與俗智（緣依他的後得智）均能現前不二，互相融攝，而此事甚難，菩薩能做到的意思。現前地是：觀十二因緣，善離染淨差別，無分別的最勝般若已現前的意思。遷行地是：住無相識還離世間與二乘的有相行的意思。此地有所謂：「七地沈空難」的危險，觀少，第六地則無相觀多，有相觀少，第七地雖然純修無相觀，但尚有加行故不能現出化他的相（金銀等相）土（大小諸王）。至於第八地則必須斷除加行障，善慧地是：成就微妙四無礙解（法、義、辭、辯四無礙），遍遊十方說法無礙的意思。法靈地是：遍緣一切法的大法智，能隱覆無邊惑障，猶如雲霧作大法雨的意思。

十地的每一地復有：入、住、出三位的分別，此中斷正惑位叫做無間道，證理位叫做解脫道。可見十地中的每一地均具三道了。第十地的滿心，正斷佛果障，叫做金剛心，或金剛無間道，此為等覺位，其解脫道即為佛果妙覺位。十地的行位如下表：

- 一、極喜地——得聖性，證二空理，利益自他生欢喜
- 二、離垢地——成就淨戒遠離諸犯戒垢
- 三、發光地——成就勝定大法輪持發妙懶光
- 四、焰慧地——成就勝定大法輪持發妙懶光
- 五、極難勝地——了悟真俗二智不二
- 六、現前地——觀十二緣起染淨無分別
- 七、遷行地——住無相觀出？過世間二乘道
- 八、不動地——無漏智任運相續有功用煩惱不能動
- 九、普慧地——成就四無礙解能遍十方說法
- 十、法靈地——大法智藏惑障如空出生恩德水

十地行位

- 一、所修勝行——十地所修的勝行，雖然廣大無邊，並包括了：布施、受語、利行、同事等四攝事以及慈、悲、喜捨等四無量行，但總不出十波羅蜜。此地的菩薩都修以一地一波羅蜜為本，廣修諸行。波羅蜜多是梵語Paramita的音譯，謂為度，到彼岸，意思是：由生死的此岸，到達涅槃的彼岸。十波羅蜜就是：布施、戒、忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、願、力、智。第一的布施波羅蜜亦有三種，為：財施、法施、無畏施。此為第一地的所偏修，令其不怖畏，甚至不惜身命救度。第二的戒波羅蜜亦有三種，為：律儀戒、攝善法戒、攝惡生戒。此為第二地所偏修。律儀戒是：護持身、口、意三業，制止不善的別解脫戒。攝善法戒是持一切佛法，修證善法的戒。攝惡生戒是：發大悲，利益有情的行持。第三的忍波羅蜜亦有三種，為：耐怨害忍、安受苦忍、諸察法忍。此為第三地的所偏修。耐怨害忍是：遭遇敵人的陷害，亦能憐愍同情，不加報復，不起瞋念。安受苦忍是：遇寒熱等苦，亦能勝心苦受，決不怨天尤人，不退轉。諸察法忍一名無生法忍，是：了達甚深法，證悟無生真如理。第四的精進波羅蜜亦有三種：被甲精進、攝善精進、利樂精進。此為第四地的所偏修。被甲精進是：指誓願上求下化，攝善精進是：攝受善法，加行精進、利樂精進是：樂以利他饒益有情不息。靜慮波羅蜜亦有三種，為：安住靜慮、引發靜慮、辦事靜慮。此為第五地的所偏修。

安住靜慮是：修禪定離一切妄想，得身心寂滅，安住不動的現法樂住。引發靜慮是：引發六神通的靜慮，辦事靜慮是：化作諸事樂利樂有情的定力。第六的般若波羅蜜亦有三種，為：生空、法空、俱空。此為第六地的所偏修，這是三種無分別的智慧，這在上面已敘述故不再贅言。第七的方便善巧波羅蜜有二種，為：回向方便善巧，與拔濟方便善巧。此為第七地的所偏修，回向方便善巧是：以諸善根回向有情，同求菩提，拔濟方便善巧是：以大慈濟度有情。第八的願波羅蜜亦有二種，為：求菩提願與利樂他願。此為第八地的所偏修。此二願就是一般所謂的上求菩提，下化眾生願。第九的力波羅蜜亦有二種，為：思擇力與修習力。此為第九地的所偏修。思擇力是：思惟、抉擇善惡好歹。第十的智波羅蜜亦有二種，為：受用法樂智與成就有情智。此為第十地的所偏修。受用法樂智是：受用自己的六度所引起的智德的法樂，成就有情智是：由妙智利樂有情的法樂。六波羅蜜是將上述十波羅蜜的最後四波羅蜜，攝入第六的。這若在見道以前修習，就叫做波羅蜜多。若在見道以後第七地以前修習，就叫做近波羅蜜多。第八地以上就叫做大波羅蜜多。六、十波羅蜜關係如下：

蜜羅波十	一、布施——財施、法施、無畏施	布施
二、戒——律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒	——	持戒
三、忍——耐怨害忍、安受苦忍、諸察法忍	——	忍辱
四、精進——披甲精進、攝善精進、利樂精進	——	精進
五、靜慮——安住靜慮、引發靜慮、辦事靜慮	——	禪定
六、般若——生空無分別慧、法空無分別慧、俱空無分別慧	——	慧智
七、方便——回向方便、拔濟方便	——	——
八、願——求菩提願、利樂他願	——	——
九、力——思擇力、修習力	——	——
十、智——受用法樂智、成就有情智	——	——

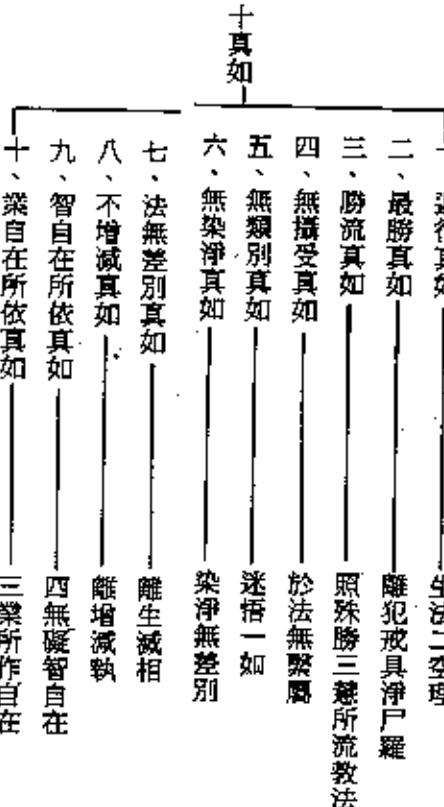
四、所斷惑障——分別起的二障，其種子及習氣，已於見道時伏斷故，修道位所斷的惑障，正係俱生起的二障。此中，第六識相應的煩惱障的現行是於地前漸伏，而至見道時頓伏。至於第七識相應的煩惱障的現行，就在七地前漸伏，而於七地時永伏。所知障中，第七識相應的現行是，只緣第八識的見分，而不障地法障，在地地時生時伏，必須到了金剛無間道時始能永伏。第六識相應的所知障的現行是從地前的加行位漸伏，而到第八位始能永伏。因種子分有十障故，分擔於十地漸伏，而直到金剛無間道時，才與其他俱生起的二障隔斷。至於習氣，就統通於佛果的解脫道時永捨。十障具稱十重障，因每障各具二愚故，合計障佛果的二愚，共為十障二十二愚。十障就是：異生性障、邪行障、闡鉢障、微細煩惱現行障、下乘般涅槃障、粗相現行障、細相現行障、無相中作加行障、利他中不欲行障、諸法中未得自俱生起的一分而生。十真如不外就是由此十障命名而來的。本來真如是平等無差別，不能解脫道。可見十地中的每一地均具三道了。第十地的滿心，正斷佛果障，叫做金剛心，或金剛無間道，此為等覺位，其解脫道即為佛果妙覺位。十地的行位如下表：

附加任何名稱的。十界的情形如下表：

初地—異生性障	分別二障	執事我法愚—分別二障體
二地—邪行障	障淨	執事我法愚—分別二障體
三地—闡鋗障	俱生所知障一分	執事我法愚—分別二障體
四地—微細煩惱現行障	俱生所知障一分	執事我法愚—分別二障體
五地—下乘般涅槃障	厭苦欣滅障	執事我法愚—分別二障體
六地—粗相現行障	察執染淨差別障	執事我法愚—分別二障體
七地—細相現行障	障妙無相道	執事我法愚—分別二障體
八地—無相中作加行障	令無相觀不任運	執事我法愚—分別二障體
九地—利他中不欲行障	障無功用道	執事我法愚—分別二障體
十地—於諸法中不得自在障	於無相作用感	執事我法愚—分別二障體

五、所謂眞如——真如本爲平等無差別的理體，不能附與任何的名詞，但爲了易於說明，特由十地的差別，各附其所證的名稱。這就是所謂的十真如，即：遍行眞如、最勝眞如、勝流眞如、無攝受眞如、類無別眞如、無染淨眞如、法無別眞如、不增減眞如、智自在所依真如、業自在等所依真如。遍行眞如是於初地觀一切諸法，悉不離我法二空所證的二空眞如。因此真如，遍滿諸行毫無差別，故叫做遍行眞如。最勝眞如是於第二地觀持戒的功德，爲一切法中最勝，而證得的眞如。勝流眞如是於第三地觀此地所得的三慧與大法，遠勝前地所修，而證得的眞如。無攝受眞如是於第四地觀所斷法執，於法已無繫屬而證得的眞如。蓋真如性不屬我法二執所攝故叫無攝受。類無別眞如是於第五地觀生死涅槃平等無差別，迷悟一如，而證得的眞如。無染淨眞如是於第六地觀雜染緣起，遠離染淨差別的眞如。因生滅不一，染淨不二故，叫無染淨。法無別眞如是於第七地觀，真如教法，雖然由各種立場得立論，但真如是一味無差別，而證得的眞如。不增減眞如是於第八地觀斷亦無減（染法）修亦無增（淨法），而離一切增減的迷執所證的眞如。智自在所依真如是於第九地觀四礙智，得自在的眞如。因無礙智，能說法自在，並爲自利利他的所依故，叫智自在所依。業自在等所依真如是於第十地的滿位所證的眞如。因此真如於一切神通、總持、辟定等，皆得三業所作自在故，叫業自在等所依。

菩薩就是於十地間，行十波羅蜜，斷十重障，證上述的十真如的，其關係如下：



第五節 究竟位

一、二轉依的妙果——菩薩是於第十地的滿心金剛無間道，斷盡二障的種子，並於解脫永捨劣無漏，及有漏諸法，以證菩提妙果的。這就是佛果的究竟圓滿位，當然佛果是具足一切無邊功德，並遠離生滅、變異二相，永脫三種生死，妙用無方，享受無上，寂滅大安樂，成就甚深微妙法的，故叫做妙覺或究竟位。按：菩提和涅槃二果是轉捨煩惱、所知二障得來的。即：轉煩惱得涅槃，轉所知障得菩提。這叫做二轉依的妙果。

二、四種涅槃——涅槃是梵語Nirvana的音譯，又作泥洹，爲滅度、圓寂、不生、解脫的意思，即：斷除煩惱，度脫生死所得的證果。涅槃是真如的理體，其本性本來清淨無垢，但受了客塵煩惱二障的覆蔽，致使無法顯彰了，所以必以聖道的正智斷盡二障，使其本性清淨的理體皎然顯現。這恰如：暗澹的靈光（二障）覆蔽了月體（真如），必待清風（觀智）

拂散雲霧（二障）之後，方能望見皎潔的月亮一樣。由來涅槃是無爲的，所以既不由因生，亦不由因滅，不過是把它顯現而已，所以叫做：所顯得。涅槃共有四種：一名少本來自性清

淨涅槃，二名：有餘依涅槃；三名：無餘依涅槃；四名：無住處涅槃。本來自性清淨涅槃，簡稱性淨涅槃，爲一切諸法本真的、實性真如的理體。它雖然有時爲客塵煩惱所覆蔽，但其本性卻是本來清淨，具足無量微妙功德，不生不滅，皎然湛寂，有餘依涅槃謂有餘涅槃。

商稱無餘涅槃。這與有餘涅槃相同，是斷煩惱障所顯現的真如。但已無裏熟苦果的依身（即已死）故，叫做無餘涅槃。無住處涅槃是：斷所知障所顯現的真如。若證此涅槃，就常爲大智與大悲輔翼了，即：大智故不住生死，離迷界，大悲故不住涅槃，利樂有情。如此，不住生死、不住涅槃，體性恒寂故叫做無住處涅槃。二乘因不斷所知障，因此不得深智，致使不了知生死、涅槃不二，而急欲脫離生死住涅槃。對此，菩薩就不同了，既不怕生死，又不求涅槃，且能以大智、大悲利樂有情。四涅槃中，凡夫與二乘的有學，可得第一的涅槃，不定性的二乘無學，可得前之二種涅槃。定性的二乘無學，可得前之三種涅槃，頭悟的菩薩，可得第一和第四的涅槃。至於佛果的聖者，就具足四涅槃。其情形如下（見次頁）。

一、本來自性清淨涅槃—諸法本具理體——依無分別智

二、有餘涅槃——存異熟依身——斷煩惱障

三、無餘涅槃——滅異熟依身——斷所知障

四、無住處涅槃——大悲故不住生死——斷無分別智

五、本來自性清淨涅槃—諸法本具理體——依無分別智

六、有餘涅槃——存異熟依身——斷煩惱障

七、無餘涅槃——滅異熟依身——斷所知障

八、無住處涅槃——大悲故不住生死——斷無分別智

九、本來自性清淨涅槃—諸法本具理體——依無分別智

十、有餘涅槃——存異熟依身——斷煩惱障

十一、無餘涅槃——滅異熟依身——斷所知障

十二、無住處涅槃——大悲故不住生死——斷無分別智

十三、本來自性清淨涅槃—諸法本具理體——依無分別智

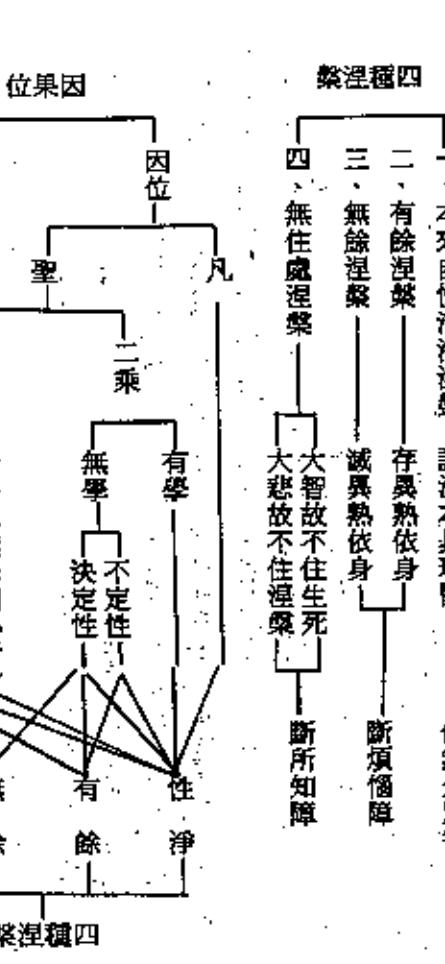
十四、有餘涅槃——存異熟依身——斷煩惱障

十五、無餘涅槃——滅異熟依身——斷所知障

十六、無住處涅槃——大悲故不住生死——斷無分別智

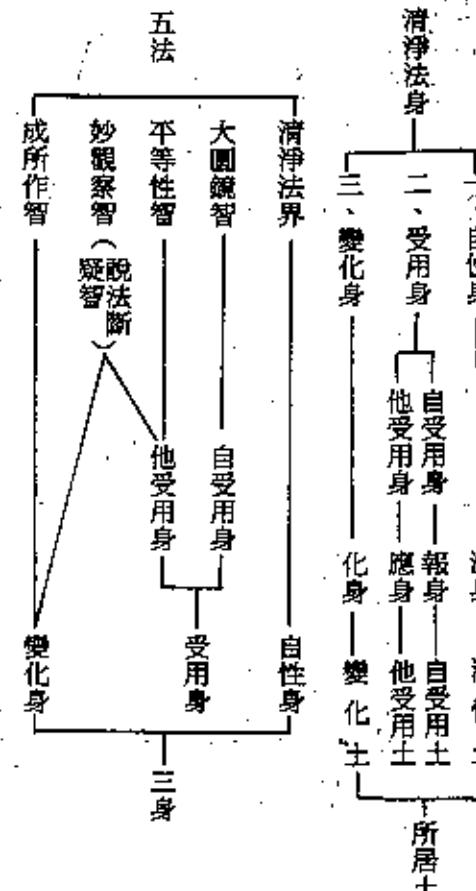
十七、本來自性清淨涅槃—諸法本具理體——依無分別智

十八、有餘涅槃——存異熟依身——斷煩惱障



益初地以上的菩薩，由平等性智示現的微妙清淨身，這能現大神通、轉正法輪、決斷眾疑，受用大乘法樂而隨宜應現故，叫做應身。變化身是：需要化益地前菩薩與二乘、凡夫，特由

變化身所居的淨土，叫做變化土，而通於淨機二土，其情形如下：



唯識九難

爲了成立「萬法唯識」的理論，《唯識二十論》設七難，《成唯識論》卷七設九難：

(一) 唯識所因難，外人詰問：「依何教理唯識義成？」《成唯識論》舉六教四比量成立唯識理論。六教如下：

1.《華嚴經·十地品》所說的「三界唯心」。

2.《解深密經》所說的「諸識所緣，唯識所現」。

3.《楞伽經》所說的「諸法皆不離心」。

4.《無垢稱經》(舊《雜摩經》)所說的「心清淨故有情清淨，心染故有情染」。

5.《阿毘達磨經》所說的「成就四智善根，能隨悟入唯識無境」。據《釋大乘論》的《所知相》，「四智」如下：

(1) 成就相違識相智，不同種類的有情眾生對同一事物的認識各不相同，如上述餓鬼、傍生、天、人等對河水的不同看法。

(2) 成就無所緣識現可得智，唯識派認爲，人們的認識不一定要有眞實的外境，如夢境、水月等。

(3) 成就應緣功用無類倒智，一般人對客觀事物的認識，是根據事物的功能和作用。佛

敎對此持否定態度，認爲這是一種「順倒」、「錯倒」的認識論，所謂「無頭倒」是

指佛教本身的「正確」認識。

(4) 成就二種勝智隨轉妙智，有三種殊勝的智慧，能夠隨心所欲地改變所緣之境，這三

種智慧是：

① 隨自在者智而轉，修行者通過止（禪定）、觀（智慧）力量，變化所緣之境，如修

行無常、苦、空、無我，就出現無常等相。唯識派以此說明識外無實有之境。

② 隨無分別智而轉，菩薩依其無分別智（以無分別之心認取實如實體的智慧）破除

「遍計所執性」而達「空」性。

③ 隨無分別智而轉，菩薩依其無分別智（以無分別之心認取實如實體的智慧）破除

「成敗」別指第六識、暗含第七、八二識。

這個比量的中心意思是說法境不離意識。

3.宗 六識所緣雖定不離六識。

因 相、見二分中隨一攝故。

此中「親所緣」是指相分。相分和見分一樣不離心體。

4.宗 一切自識所緣決定不離我之能緣心及心所：

因 以是所緣法故。

喻 如相應法。

「一切自識所緣」包括親所緣和疏所緣，前三者已立親所緣，此立疏所緣錄「相應法」係指心法和心所法，因爲心所法必須相應心法而起。

(二) 世事無常難，外人問曰：「如果有內識而無外境，爲什麼世間有情與無情等物有既定、時定、身不定、作用不定呢？」這裡共分四難：

1.既定難，如果外境都是識變現的，爲什麼有在終南山處才能變現終南山，而不能在其他處所變現終南山呢？

2.時定難，如果一個人沒見過終南山，爲什麼見到終南山時才變現爲終南山，在此之前爲什麼不能變現呢？

3.身不定難，「身」即有情眾生。有很多有情眾生於同時同處，識的變現並不相同，如很多人在一起，其中一人患肢體，他的識可以變現髮、肉，爲什麼其他人的識不能變現髮、肉呢？

4.非常用不定難，此中有三：

(1) 為什麼患肢體者所見髮、肉無髮、肉的作用，不患肢體者所見髮、肉有髮、肉的作用呢？

(2) 為什麼夢中所見刀、杖無其作用，而醒時所見刀、杖有其作用呢？

(3) 為什麼尊香城（即海市蜃樓）無城之用，而確切之城有城之用呢？既然都是識所變現，其作用爲什麼不同呢？

唯識師對此回答如下：

夢中雖無實境，在某特定時間能見到村園男女等物，並非一切時。此答時定難。

同業識者同見曉河，別業識者隨其業力不同而有不同，或遇執持刀杖者守護，使之不得食。此答相應（身）不定難。

夢中雖無實境，夢見魔女引誘，有損失精血等用，此答非常用不定難。

(三) 夢教相違難，外人問曰：「既然是萬法唯識，離外無境，爲什麼佛在《阿含經》中說有十二處呢？」「十二處」即眼、耳、鼻、舌、身六識和色、聲、香、味觸。

法大境。唯識師對此回答如下：十二處是識變現的，並非實有。正如《唯識二十論》所說的「識從自種生，似境相而轉」。①佛說十二處的目的是爲了讓眾生建立人無我和法無我的觀點，祇有眼識能見，以至於祇有意識能知，並不存在永遠起主宰作用的見者乃至於知者，由此悟「人無我」。世間萬物都是識的變現，由此建立「法無我」的觀點。

(四) 唯識成空難，外人問曰：「既然是諸法皆空，唯識者爲什麼不是空呢？」唯識派

回答說，所空的祇是適時所執性，佛的根本、後得二智所認識的依他起性和圓成實性並不是「空」，而是有。

(五) 色相非心難，外人問曰：「如果說一切色法（物質）都是識變現的，爲什麼色法有形狀，有質碍，而且多時後相續且無間斷呢？」唯識回答說：色法的形狀、

質礙等都是由於名言虛妄薰習形成的，並非實有。

(六) 現量爲宗難，外人問曰：「色、聲、香、味、觸五境，分明是由識等五識現量，

回答說，如來五境實有，就如夢中境一樣，雖有現量，並非實有。

(七) 夢中覺相違難，外人問曰：「若一切覺隨時之色，譬如夢中之境，都是識的幻影。

一個人從夢中醒來即知「唯心」，爲什麼覺隨時不知「唯識」呢？」唯識派回答說，就像一個人作夢一樣，睡眠時以爲夢中境實，覺醒後方知幻有。處於生死輪迴中的有情眾生，未得無漏真覺以前，就像處於長夜夢中一般，總以爲世間萬物實有，得到無漏真智後（成佛後）方知世間萬物幻有。

(八) 外取他心難，外人問曰：「他心（其他人的心理）實有，是不是自心所緣呢？如

果是自心所緣，就是心取外境，與唯識理論相悖；如果不是自心所緣，爲什麼有

他心智呢？」唯識派回答說：他心同樣是自心所緣的境，所以有他心智。但他心

不是自心的親所緣，而是自心的相分，所以自心緣他心，並非緣心外實境，這與

同様的外境，既有他人與自心之境，爲什麼爲唯識呢？」唯識派回答說：唯識並

不是說世界上祇有一個識，如果是這樣的話，怎能有十方凡聖、尊貴和卑劣的因

果差別呢？誰看爲誰說法呢？還有什麼法可求？如何求呢？「識」是說一切有情

識的眾生各有八個識。五位百法都離不開識，世界上除識之外別無其他。「唯

識」祇是爲了排除他人魔識之外還有外境的主張。

這個比量的中心意思是說法境不離意識。

3.宗 六識所緣雖定不離六識。

因 相、見二分中隨一攝故。

此中「親所緣」是指相分。相分和見分一樣不離心體。

4.宗 一切自識所緣決定不離我之能緣心及心所：

因 以是所緣法故。