

2024 北美印順基會冬季網路佛法講座 (2024/1/6-2/4)

## 唯識教學與觀行要義 (五)

### 《攝大乘論講記》

#### 第三章 所知相

#### 第一節 出體相

(pp.176-230)

長慈法師<sup>1</sup>  
2024/1/1

#### 第一項、略釋三相

##### 甲、總標

##### 一、引論文

已說所知依，所知相復云何應見？

此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。<sup>2</sup>

##### 二、釋論義

##### (一) 正解文義——「三自性」

◎ 「所知」法的「依」止，「已」經「說」過；「所知相」也得研究一下。

<sup>1</sup> 此「2024 北美印順基會冬季網路佛法講座：唯識教學與觀行要義（五）」課程講義之內容為印順導師《攝大乘論講記》第三章〈所知相〉之第一節與第二節的開示。2022年3月，個人在福嚴佛學院研究部所開設之「大乘三系專題」開始聚焦於「虛妄唯識系」之教學，研習導師之《攝大乘論講記》。期間指導同學重新編整第八屆研究生於「攝大乘論講記」課程（2016-2017）所編製之講義（當時是開仁法師、圓波法師、宗證法師等三位老師合開，並指導同學製作講義）。編整修改的部分主要是科判文字的調整，腳註內容之增刪，及部分地方之科判斷落的新安排。這分講義即是依「大乘三系專題」指導學生重編之講義為底本，再進一步調整與修改所成。

<sup>2</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，100c21-23）：

已說智依，智相復云何知？彼略有三種：一、他性相，二、妄想分別相，三、成就相。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118a21-23）：

如此已說應知依止勝相，云何應知應知勝相？此應知相略說有三種：一、依他性相，二、分別性相，三、真實性相。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，137c27-29）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，181b13-23）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285a4）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，337c27）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，398c16-29）。

這所知相，如果要作廣泛的說明，那真是千差萬別，言不勝<sup>3</sup>言。概「略」的說，

「有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相」。

※這三相中，依他起是中心，依依他起而顯現為義<sup>4</sup>，就是遍計執相；遍計，是遍所計度的意思。離卻錯誤的認識，通達無義，就是圓成實。

## （二）兼辨章要——「唯識義」

〈所知依〉章，重在說明染淨諸（p.176）法的因性，這因性就是阿賴耶識。但怎麼叫唯識？究竟唯什麼識？在〈所知依〉章裡，幾乎沒有談到；這〈所知相〉章，就是要說明依這因性賴耶所現起的一切法，分別它的心境空有，也就是建立唯識。所以本章在說明唯識義方面，是很重要的。

### 乙、依他起相

#### 一、引論文

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。

此復云何？謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。

此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。

若自他差別識，此由我見熏習種子。

若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。

由此諸識，一切界、趣雜染所攝依他起相虛妄分別，皆得顯現。

如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有，非真實義顯現所依；如是名為依他起相。<sup>5</sup>

<sup>3</sup> 不勝：2.不盡。（《漢語大詞典》（一），p.452）

<sup>4</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項〈略釋三相〉，p.181。

<sup>5</sup> （1）無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，100c23-101a5）：

## 二、釋論義

### (一) 辨「唯識」

#### 1、總明三義

##### (1) 正述

「依他起相」是什麼？本論用三義來說明：

它的因緣，是「阿賴耶識為種 (p.177) 子」。

它的自性，是「虛妄分別所攝」：就是說它以亂識為自體的。

它的別相，是由賴耶功能所現起、以妄識為自性的「諸識」。識，是明了顯現的意思。

##### (2) 附論：「虛妄分別」的釋義

###### 【附論】

###### A、古說

虛妄分別，唯識學上有不同的解釋：

◎玄奘傳的唯識，虛妄分別但指依他起；

---

是中何者他性相？所有阿賴耶識種子中虛妄分別所攝識。彼復何等？<sup>(1)</sup>身與<sup>(2)</sup>受用識，<sup>(3)</sup>彼所受用識，<sup>(4)</sup>受用識，<sup>(5)</sup>時識，<sup>(6)</sup>數識，<sup>(7)</sup>方、<sup>(8)</sup>處、<sup>(9)</sup>差別假意識，<sup>(10)</sup>自他分別、<sup>(11)</sup>善道惡道生滅識。是中所有身與受用識，及彼所用識，及受識，所有時、數、分別假識者，彼語言習種子因生故。所有自他分別識，彼身見習種子因故。所有善道惡道生死者，彼為因緣習種子因故。

此諸識，一切塵、一切道煩惱所攝說他性相者虛妄分別現見成。此別現見成，此諸識中，所有虛妄分別所攝，唯識事，非有、妄取義依見，此是他性相。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118a23-b5）：

依他性相者，本識為種子，虛妄分別所攝諸識差別。

何者為差別？謂<sup>(1)</sup>身識、<sup>(2)</sup>身者識、<sup>(3)</sup>受者識、<sup>(4)</sup>應受識、<sup>(5)</sup>正受識、<sup>(6)</sup>世識、<sup>(7)</sup>數識、<sup>(8)</sup>處識、<sup>(9)</sup>言說識、<sup>(10)</sup>自他差別識、<sup>(11)</sup>善惡兩道生死識。

身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識，如此等識因言說熏習種子生。自他差別識，因我見熏習種子生。善惡兩道生死識，因有分熏習種子生。由如此等識，一切界、道煩惱所攝依他性為相虛妄分別即得顯現。如此等識，虛妄分別所攝，唯識為體，非有、虛妄塵顯現依止，是名依他性相。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，137c29-138a11）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，181b24-182a17）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285a5-23）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338a11-b2）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，399a14-b11）。

◎真諦傳的唯識，卻通指依他與遍計。他譯的《中邊分別論》說：虛妄分別是能取，所取，分別；分別是有，能取、所取是無。<sup>6</sup>他譯的世親釋，也有這個思想。<sup>7</sup>

《大乘莊嚴經論》的「非真分別故（或譯虛妄分別相），是名分別相。……不真分

別故，是說依他相」，<sup>8</sup>也是通指依他與遍計為虛妄分別的。

## B、導師釋

### (A) 總標

依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。

### (B) 釋義

#### a、明依他與遍計通指虛妄分別之理由

◎依他起是識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。

◎至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別。

#### b、舉真諦所傳之異說

<sup>6</sup> 天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1 相品〉（大正 31，451a15-21）：

偈言：虛妄分別有，彼處無有二，彼中唯有空，於此亦有彼。

此中虛妄分別者，謂分別、能執、所執。有者，但有分別。彼處者，謂虛妄分別。無有二者，謂能執、所執，此二永無。彼中者，謂分別中。唯有空者，謂但此分別離能執所執故。

<sup>7</sup> (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5〈2 釋應知勝相品〉（大正 31，184c23-185a3）。

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 7〈3 釋應知入勝相品〉（大正 31，204a27-b4）。

(3) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 8〈3 釋應知入勝相品〉（大正 31，211a18-b17）。

<sup>8</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 5〈12 述求品〉（大正 31，613c13-614a5）：

偈曰：意言與習光，名義互光起，非真分別故，是名分別相。

釋曰：能相略說有三種，謂分別相、依他相、真實相。此偈顯示分別相。此相復有三種：一、有覺分別相，二、無覺分別相，三、相因分別相。……如此三種相悉是非真分別，是名分別相。

偈曰：所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相。

釋曰：此偈顯示依他相。此相中自有所取相及能取相。所取相有三光，謂句光、義光、身光；能取相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。彼所取相三光及能取相三光，如此諸光皆是不真分別故，是依他相。

真諦說：(p.178)

虛妄是遍計性（他譯作分別性），分別是依他性；

有時又說：虛妄是遍計性，虛妄分別是依他性；

有時更進一步的說：依他是虛妄分別性，遍計也是虛妄分別性。這種見地，是採取《大乘莊嚴經論》的。

### c、結語

#### (a) 依他與遍計的本義之別

我認為依他、遍計的本義，是似有的心——分別，無實的境——虛妄。

#### (b) 辨論書宗義的判攝差別

##### ※ 依他與遍計通指虛妄分別

這兩者，從依他看到遍計，從遍計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的；因此，依他與遍計，都是虛妄分別的；都是似有非實，無實而似有的；也都可以用如幻來比喻的；真實性顯現（清淨法），這兩者都不能存在的。

《大乘莊嚴經論》的體系，確是這樣。

##### ※ 虛妄分別側重在依他起

不過從《辯中邊論》說的「三界心心所，謂虛妄分別」；<sup>9</sup>本論說的「虛妄分別所攝諸識」<sup>10</sup>看來，虛妄分別是側重在依他起。

## 2、別釋三義

### (1) 依他起之別相——「諸識」

#### A、概說唯識學明萬有之前後差異

##### (A) 依論書等顯異

先解說諸識：

◎玄奘傳的唯識學，總是說八識；<sup>11</sup>

◎但《中邊分別論》說「根」、「塵」、「我」、「識」的四種；<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 無著造，〔唐〕玄奘譯，世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正 31，465a17-18）。

<sup>10</sup> 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，137c29-138a1）。

<sup>11</sup> 按：即前五識、第六意識、第七末那識、第八阿賴耶識。

<sup>12</sup> (1) 天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1 相品〉（大正 31，451b6-12）：

偈言：塵、根、我及識，本識生似彼，但識有無彼，彼無故識無。

**似塵者**，謂本識顯現相似色等。**似根者**，謂識似五根於自他相續中顯現。**似我者**，謂意識與我見無明等相應故。**似識者**，謂六種識。本識者，謂阿黎耶識。生似彼者，謂似塵等四物。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.219。

◎《大乘莊嚴經論》說六種；<sup>13</sup>

◎本論說十一識；

或多或少，開合沒有一定。

### 〔B〕約前後期思想示別

◎初期的唯識學，是把萬有歸納成幾類，這幾類攝（p.179）盡萬有，而這都是識所顯現以識為自性的，所以建立種種識。

◎奘傳的唯識學，把萬法中常人所看為能分別者，建立為識，再拿這識去解釋一切。

一是歸納的，一是演繹<sup>14</sup>的。

### B、正釋論文——明十一識

諸識，可分為十一識：

一、「身」識，就是五色根。

二、「身者」識，世親說是染污末那。<sup>15</sup>染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。

身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。<sup>16</sup>

<sup>13</sup>(1)無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷5(12 述求品)(大正 31，613c26-614a5)：

偈曰：所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相。

釋曰：此偈顯示依他相。此相中自有所取相及能取相。所取相有三光，謂**句光、義光、身光**；能取相有三光，謂**意光、受光、分別光**。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。彼所取相三光及能取相三光，如此諸光，皆是不真分別故，是依他相。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.220。

<sup>14</sup> 演繹：1.推演鋪陳。(《漢語大詞典》(六)，p.108)

<sup>15</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4(大正 31，338a13)。

<sup>16</sup>(1)印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第一節，第一項〈釋名以證本識之有體〉，pp.60-61：

**真諦說染末那就是阿陀那，這是非常正確的。**末那是意，意是六識的所依。『阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉』，這不是六識的所依嗎？本論說阿陀那是賴耶的異名，它執持色根、執取一期生命的自體。攝取自體，世親說就是攝取一期的自體熏習。我們應該注意，染末那也是緣本識種相而取為自我的。事實上，六識以外只有一細識。這細識攝持一切種子，叫它為心；它攝取種子為自我，為六識的所依，就叫它為意。可以說：意是本識的現行。要談心、意、識，必然是一種七現(除〈抉擇分〉及《顯揚論》)。**從種現的分別上說，阿陀那(取)就是染末那。**細心，本是一味而不可分析的，種子是

三、「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。

這身者與受者，就是本論所說的二種意。

四、「彼所受識」，就是所取的六塵。

五、「彼能受識」，就是能取的六識。

六、「世識」，是相續不斷的時間。

七、「數識」，是一、二、三、四等數目。

八、「處識」，是有情的住處。

九、「言說識」，是依見聞覺知而起的語言。

十、「自他差別識」(p.180)，是有情間自他各各的差別。

十一、「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。<sup>17</sup>

※宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，這十一種都是以識為自性而明了顯現的，所以一切都叫識。

## (2) 依他起之因緣——「阿賴耶識為種子」

再解說阿賴耶識為種子：

這十一識，都是從賴耶中的熏習所生，這又可以分為三類：

◎ 「身，身者……言說識」的九識，「由名言熏習種子」而現起的，是第一類。

◎ 「自他差別識」，「由我見熏習種子」而現起的，是第二類。

---

識（分別為性）的，識是種子的；在這種識渾然的見地，那執持根身，攝取自體的作用，也可建立為本識的作用，就是賴耶異名的阿陀那。這執持根身的作用，據《密嚴經》說，是染末那兩種功能的一種。

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

(2) 印順導師，《以佛法研究佛法》〈十一、阿陀那與末那〉，pp.365-369。

<sup>17</sup> 印順導師，《印度之佛教》，第十四章，第四節，〈虛妄唯識論述要〉，pp.252-254。

◎「善趣惡趣死生識」，「由有支熏習種子」為因而現起的，是第三類。<sup>18</sup>

一切法不出十一識，一切種不出三熏習，這就是解釋阿賴耶識為種子。

### (3) 依他起之自性——「虛妄分別所攝」

再說虛妄分別所攝：

從賴耶種子生起的「諸識」，可以總攝「一切」三「界」、五「趣」，三種「雜染所攝」的「依他起相」。

依他起就是三雜染，這是《解深密經》所說的；<sup>19</sup>現在用十一識來總攝它。這十一類都是識，所以三雜染所攝的依他起相，是「虛妄分別」為自性的意義，「皆得顯現」。

若但說三種雜染，不知它是否唯識，現在把這些都攝歸於識，都稱之為識。識，就是虛妄分（p.181）別，那麼，三雜染所攝的依他起相，一切都是虛妄分別為自性的了。

這「諸識，皆是虛妄分別所攝」，也就可知它「唯識為性」。

## (二) 辨「無義」

### 1、引言

談到唯識，就要知道無義。

### 2、釋「義」

妄心所取的對象叫做義；在我們看，義是離心以外實有的，實際上它根本沒有獨立的自體，不過在分別心上現起這似境的影像罷了。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。像我們在五蘊和合上，妄執有我，這我就是毫無自體，唯是妄心倒計的義。

### 3、釋「無義」

這義，是無所有的，它是以虛妄分別心為依而顯現的，所以論說：「是無所有，非

<sup>18</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第三項〈成立賴耶差別〉，pp.160-162。

<sup>19</sup> 〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷2〈5無自性相品〉（大正16，694c6-13）：

如如執著，如是如是於依他起自性及圓成實自性上執著遍計所執自性；由是因緣，生當來世依他起自性；由此因緣，或為煩惱雜染所染、或為業雜染所染、或為生雜染所染，於生死中長時馳騁、長時流轉，無有休息，或在那落迦、或在傍生、或在餓鬼、或在天上、或在阿素洛、或在人中，受諸苦惱。



真實義顯現所依」。這為非真實境相所依的，就是唯識為性的「依他起相」。

### （三）結成

因此，我們知道：依他起相是賴耶種子所生，是虛妄分別為自性，是非真實義的所依。

## 丙、遍計所執相

### 一、引論文

此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。<sup>20</sup>

### 二、釋論義

◎凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種

種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是遍計所執相。

※《成唯（p.182）識論》說：「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似

我法，此我法相，雖在內識，而由分別似外境現」，<sup>21</sup>很可為本論的遍計執性作註腳。

## 丁、圓成實相

### 一、引論文

此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。<sup>22</sup>

<sup>20</sup>（1）無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a5-6）：

是中何者妄分別相？若非有塵唯彼識作塵現取故。

（2）無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b5-6）：

分別性相者，實無有塵唯有識體顯現為塵，是名分別性相。

（3）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a12-13）。

（4）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182a19-22）。

（5）世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285a25-29）。

（6）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338b5-8）：

釋曰：「於無義」者，謂無所取；如實無我。「唯有識中」者，謂無實義似義識中；如

唯似我顯現識中。「似義顯現」者，似所取義相貌顯現；如實無我，似我顯現。

（7）無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，399b11-13）。

<sup>21</sup>（1）護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 1（大正 31，1b2-4）。

（2）〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 1（大正 43，242a17-c29）。

<sup>22</sup>（1）無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a6-7）：

是中何者成就相？若還彼他性相中，微塵相永無有事。

（2）無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b6-8）：

## 二、釋論義

### (一) 正述

#### 1、圓成實之定義

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

#### 2、總說三相之定義

現在，我們可以獲得三相的基本而簡單的認識：

依他起是虛妄分別的心，遍計執是似義顯現的境，圓成實是因空卻遍計所執性所顯的諸法空相。

《辯中邊論》說：「唯所執，依他，及圓成實性：境故，分別故，及二空故說」。<sup>23</sup>它

真實性相者，是依他性，由此塵相永無所有，此實不無，是名真實性相。

- (3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a14-15）。
  - (4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182a24-b1）。
  - (5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285b2-4）。
  - (6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338b11-13）。
  - (7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，399b13-16）。
- <sup>23</sup> (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正 31，464c26-465a2）：

頌曰：唯所執，依他，及圓成實性：境故，分別故，及二空故說。

論曰：依止虛妄分別境故，說有遍計所執自性。依止虛妄分別性故，說有依他起自性。

依止所取、能取空故，說有圓成實自性。

- (2) 印順導師，《成佛之道》（增註本），第五章〈大乘不共法〉，pp.382-383：

如依觀而通達實無外境，是無自性的，是唯識所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。境無所得，識也就無所得，就能悟入於唯識真實性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。如說：『唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說』；『依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等』。識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

- (3) 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.269-270：

瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》（大正 31，477c）說：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所

也說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實，這是唯識學上三相的定義。

## 【(二) 附論】

### 【附論】

#### 1、引言

依他與遍計，論中的解說似乎有些不同，因之，後代的唯識學，也有不同的諍論。但據我看來，這完全是一貫的。

#### 2、詳辨

##### 【(1) 別述「似異而實同」之三說】

且先說似乎不同：

- 一、(p.183) 虛妄分別心中，現起似義的影像，似義是遍計性，分別是依他起，這像本文及《辯中邊論》的「境故」、「心故」；<sup>24</sup>《成唯識論》卷 1 的「或復內識轉似外境；我法分別熏習力故，諸識生時變似我法」；<sup>25</sup>卷 10 的「然相分等依識變現，非如識性依他中實；不爾，唯識理應不成」；<sup>26</sup>《楞伽經》的「由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心」；<sup>27</sup>都是這個見解。

---

**執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》〈辯相品第一〉，《攝大乘論》〈所知相分第三〉，《大乘莊嚴經論》〈述求品第十二〉，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。**

<sup>24</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正 31，464c28）。

按：「心故」應是指〔唐〕玄奘譯《辯中邊論》中的「分別故」。

<sup>25</sup> 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 1（大正 31，1b2-3）。

<sup>26</sup> 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 10（大正 31，59a5-7）。

<sup>27</sup> (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3〈一切佛語心品〉（大正 16，500b8-11）：

妄想習氣轉，有種種心生，境界於外現，是世俗心量。外現而非有，心見彼種種，建立於身財，我說為心量。

(2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，10c7-10）：

如《入楞伽》伽他中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。

(3)〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷 10〈18 總品〉（大正 16，576c29-577a1）：

分別依熏習，種種生種種，眾生心見外，故我說惟心。

二、從虛妄分別心中，生起能所取，能取所取是遍計性，虛妄分別是依他起。如

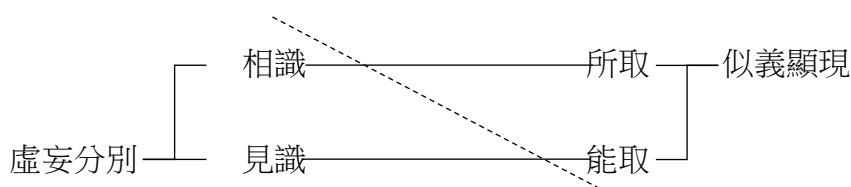
《辯中邊論》的「虛妄分別有，於此二都無」；<sup>28</sup>《莊嚴大乘經論》的「如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷」；<sup>29</sup>《成唯識論》卷 8 的「有義：三界心心所法，[由]無始妄熏，雖各體一而似二生，謂見相分，即能所取，如是[二分]情有理無，[此相]說為[遍]計[所]執.....聖教說虛妄分別是依他起，二取名為[遍]計所執故。」<sup>30</sup>

三、從緣所現起的，如身、身者等能取所取是依他起，依他是可以有二分的；像

《大乘莊嚴經論》的「所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」；

<sup>31</sup>《成唯識論》(p.184) 的「或識相見，等從緣生，俱依他起」。<sup>32</sup>取緣起所現為境，而見為實境，才是遍計性。

甚至在同一論中，就有這似乎不同的見解，你能說它自相矛盾嗎（除《成唯識論》，它是引述各師的異見）？它雖然是一貫的，但論師間卻分化出對立的思想。



## (2) 正明「似異而實同」之本義

<sup>28</sup> (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉(大正 31，464b16-17)。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第二節〈瑜伽行者對一般大乘法的見解〉，pp.255-256：

「**虛妄分別有，於此二都無**，此中唯有空，於彼亦有此」。

虛妄分別 (vitatha-vikalpa)，是虛妄的分別——迷亂的識 (vijñāna)，這是有的。虛妄分別時，一定有能取 (grāhaka)、所取 (grāhya) 相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。

<sup>29</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 4〈12 述求品〉(大正 31，611b20-21)。

<sup>30</sup> 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 8 (大正 31，46a15-21)。

<sup>31</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 5〈12 述求品〉(大正 31，613c27-28)。

<sup>32</sup> 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 10 (大正 31，59a7-8)。

## A、概述

唯識的本義，依他的虛妄分別心是有，遍計的似義顯現境是無。論中不同的解說，甚至似乎矛盾，都只是兩者圓滿的解說。

## B、辨明

### (A) 論「依他、遍計」

#### a、定義

怎樣才是依他有？

是賴耶種 (p.185) 子所生的，虛妄分別為性的。

在分別自性緣起的立場上，一切依賴耶所生的，無不是識。能取是識——賴耶的見識；所取也是識——賴耶的相識。在藏識所現中，是依他起。總攝起來，只是一藏識；隨義安立，有十一識。

怎麼才是遍計性？

是分別心所取的，似義顯現為性的。

在受用緣起的認識上，凡夫亂識所取的一切，無不是境，所取的境相是境，似有離境的內心，也未嘗不是境。

#### b、會通

◎在望文生義的學者看來，見識相識與能取所取有一種差別；

※其實，只是一心、一境。從境的認識上，理解它以虛妄為性，從種所生，一切唯識，而現有二分。

反之，唯識所現的幻相，我們並不能了達。成為我們所認識的，早就是遍計性了。

從凡常的見地，理解到一切唯識，見相都是依他起的；

依種子所生虛妄分別為性的而成為我們的認識，見相都是遍計性。

#### c、結示

縱橫觀察安立，只是虛妄分別為依他（推本歸識），顯現似義（隨取成境）為妄計而已！

### (B) 示「唯識特義」——「有心無境」

唯識的特義，在有心無境。

一切的物相，我們初看起來，好像有實在的外境，有別體的能取、所取；其實一切境界，皆是虛妄分別心所現的，都是虛妄分別心所攝的。遍計性上見到的種種，探其實際，只是種種的識，所以有十一識、四識，或見識、相識等。

若說見分是識、相分不是識，這就與唯識本義不合。

## 第二項、廣成唯識

### 甲、明一切無義成唯識

#### 一、出十一識體以攝法

### (一) 引論文

此中身，身者、受者識，應知即是眼等六內界。

彼所受識，應知即是色等六外界。

彼能受識，應知即是眼等六識界。

其餘諸識，應知是此諸識差別。<sup>33</sup>

### (二) 釋論義

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

十一識中的

「身」識，「身者」識，「受者識」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的「(p.186) 內六界」；

「彼所受識」，就是色、聲、香、味、觸、法的「六外界」；

「彼能受識」，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的「六識界」。

一切法不出六根、六塵、六識的十八界，這十八界是有情的一切，所以這五種識，已能賅<sup>34</sup>攝一切法的自性。

至於「其餘」的世等「諸識」，不過「是此」身等「諸識」的「差別」相，依身等五識的作用而安立的。

<sup>33</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a7-10）：  
是中身與受用識等，六內眼等塵應知。彼所受用識者，六外塵色等應知。彼能受用識者，六種眼識等塵應知。此諸識，餘識差別應知。  
(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b8-11）：  
由身識、身者識、受者識，應知攝眼等六內界。以應受識，應知攝色等六外界。以正受識，應知攝眼等六識界。由如此等識為本，其餘諸識，是此識差別。  
(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a16-19）。  
(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182b5-11）。  
(5) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，399c17-23）。

<sup>34</sup> 賅 (gāi ㄍㄞ)：1.完備，齊全。2.概括，包括。（《漢語大詞典》（十），p.208）

## 二、辨唯識無義

### (一) 譬喻顯示

#### 1、舉喻明理

##### (1) 引論文

又此諸識皆唯有識，都無義故。

此中以何為喻顯示？

應知夢等為喻顯示。謂如夢中都無其義獨唯有識，雖種種色聲香味觸、舍林地山

似義影現，而於此中都無有義。由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。

由此等言，應知復有幻誑，鹿愛，眩翳等喻。<sup>35</sup>

##### (2) 釋論義

#### A、以夢喻明唯識無義

##### (A) 正述

上面的「諸識」，是以虛妄分別為自性的，「都」是「無義」的，所以也「皆唯

有識」。理論與實際固然是這樣，但我們不知唯識所現，有「何」譬「(p.187)

喻」可以「顯示」此義呢？

「應知夢等為喻顯示」。

※夢等譬喻，在夢境實有的學者——像有部他們，<sup>36</sup>還是不會因此而信解唯識；

<sup>35</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a10-15）：

復此，諸識唯識無義故。餘處有何見？夢等見應知。所謂夢中離塵唯識，如是種種色聲香味觸、屋宅林地風諸山塵現相事故見，然彼處無塵義。如是見者，一切唯識隨義通達應知。言等者，幻焰、鹿渴、患目等應知。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b11-16）：

如此眾識唯識，以無塵等故。譬如夢等，於夢中離諸外塵一向唯識，種種色聲香味觸、舍林地山等諸塵如實顯現，此中無一塵是實有。由如此譬，一切處應知唯有識。由此等言，應知幻事、鹿渴、翳闇等譬。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a20-25）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182b12-20）。

(5) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，400a5-7）。

不過對那承認夢境是假的經部，就很有力量。<sup>37</sup>

「夢中」的境界，是「無其義」而「唯有識」的；這是大家所能體會到的。在夢中「雖」見到「種種色聲香味觸」以及房「舍」、樹「林」、大「地」、高「山」，「似」乎有「義」相「影現」，但誰也承認這些「都無有」實在的境「義」，唯獨是心識的變現。

「由此」夢「喻」的「顯」示，「應隨」即「了知」，我們在「一切時」、「一切處」所見到的種種外境，不就是真實，也像夢境一樣，不是實有的，「唯有識」所變現罷了。<sup>38</sup>

#### (B) 附論

<sup>36</sup> (1) [唐]玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 37（大正 27，193b4-10）：

有執「夢非實有」，如譬喻者，彼作是說：「夢中自見『飲食飽滿，諸根充悅』；覺已，飢渴，身力虛羸。夢中自見『眷屬圍繞，奏五樂音，歡娛受樂』；覺已，皆無，獨處愁頓。夢中自見『四兵圍繞，東西馳走』；覺已，安然。由此應知『夢非實有』。」為遮彼執，顯「實有夢」。若夢非實，便違契經。

(2) 印順導師，《性空學探源》，第三章，第二節，第一項〈有如實知有 無如實知無〉，p.151：

有部他們說夢境是有的，如夢見一個人頭上生角，這當然是錯誤是不會有的；但各別的人頭與角，是實有的。

<sup>37</sup> 印順導師，《中觀今論》，第十二章〈空宗與有宗〉，pp.261-262：

空宗與有宗不同，在說此空時，即說此是有，並不以為另有什麼不空的存在。這種思想，源於如來的自性空，在小乘學派中早就有了，不過不貫徹不圓滿罷了！如大眾部、經部等，說過去、未來法是無，幻化無，影像無等。他們所說的「無」，不是說沒有這回事。作夢是一種事實，不能說他沒有，但夢中所現的一切事，不是實在的一回事。說夢中沒有實在的自性事，不是說夢事也沒有。薩婆多部以為假有並不是什麼都沒有，無自性的假有還是有的。以為假有法無有自性，但假有必有一實有為依，才有假有的呈現。如勝義有與世俗有，薩婆多部也主張不是截然的兩體。因此，他說夢是實有的，如見人首有角，人與牛馬等角是真實的，不過行相錯亂，以為人首有角而已。經部師等，說夢幻假有無實，即承認此是無實性的假有，如夢中人首有角，那裏有有角的人，這是無的。但夢事非都無，不過是無自性的假有罷了！經部師們，在某些事象上，雖也達到無自性而假有的理論，但不能擴充到一切法上去。

<sup>38</sup> (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，p.264。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，pp.267-272。



【附論】

夢心的譬喻有不同的解釋：<sup>39</sup>

**妄心派**說夢心是虛妄分別心，睡眠心所，像賴耶中的虛妄分別種子，因睡眠相應的夢心，現出種種夢境來。

**真心派**說：心本是明明白白的覺知，由於睡眠的力量，使它成了錯亂的夢心，因夢心而生起夢境；這樣，明知的心是真心，因無明的晦昧真心，所以 (p.189) 真心就轉成夢心一樣的妄心，因妄心而有種種的分別事識（六識）<sup>40</sup>與六塵。

**B、幻誑等喻亦顯唯識無義**

**(A) 解文**

「由此」——前文『夢等』的「等言」（「言」就是「字」），「應知」不但夢境是這樣，「復有幻誑，鹿愛，眩翳」的比「喻」。

**(B) 釋義**

◎**幻誑**，就是那變幻術的，在沒有中幻出種種東西，好像是實有的，欺誑無知的嬰孩。

◎**地上的水分**，受陽光的蒸發，化成水氣上升；在陽光的映照中，遠遠望去，好像波動的池水，這叫陽燄。一心想找水喝的渴鹿，就誤認它為水，所以陽

<sup>39</sup> 印順導師，《唯識學探源》，〈自序〉，pp.2-3：

在印度大乘佛教的開展中，唯心論有真心派與妄心派二大流。傳到中國來，即有地論師、攝論師、唯識師三派。**此兩大流，真心派從印度東方（南）的大眾分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。**在長期的離合發展中，彼此關涉得很深；然兩大體系的**不同**，到底存在。大體的說：妄心派重於論典，如無著、世親等的著作：重思辨，重分析，重事相，重認識論；以虛妄心為染淨的所依，清淨法是附屬的。真心派重於經典，都編集為經典的體裁：重直覺，重綜合，重理性，重本體論；以真常心為染淨的所依，雜染是外鑠的。

<sup>40</sup> (1) 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.185-187：

「意識」，不但是第六意識，而是前六識的總名，六識都是依意而生起的。本論的立場，是一意識師……。意識有綜合作用，也有分析作用；而必有與他區分的認識，所以名為分離識。此意識，「又」名分別事識，見於《楞伽經》中。**事，是六塵境界；於六塵境界，或作總相分別，或作別相分別，所以立名分別事識。意識——六識，是依根了境各各差別的。此三\***，是意識的異名。

※按：此三指：相續識、分離識、分別事識。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，第八章，第二節〈融唯識而成的「真常唯心論」〉，p.305：

**現識與分別事識**（vastu-prativikalpa-vijñāna）——**前七種轉識**（pravṛtti-vijñāna），俱時而轉，如海水與波浪一樣。

燄也叫做鹿愛。<sup>41</sup>

◎空中原沒有花，但在眼目昏眩或有障翳<sup>42</sup>的人看來，便覺空中天華亂墜。

從這種種的譬喻，我們應該知道外境都是無實的，不過由虛妄橫計為實有罷了。

## 2、辨答喻義

### (1) 引論文

若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識，覺時何故不如是轉？

真智覺時亦如是轉。

如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉，

如是未得真智覺時，此覺不轉，得真智覺此覺乃轉。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> (1) 《雜阿含經》卷 10 (265 經) (大正 2, 69a18-20) :

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。

(2) 印順導師，《空之探究》，第二章〈部派——空義之開展〉，p.90 :

有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我」。《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固」。

五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。**野馬喻**，如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水」。野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛」。遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實一空的。

<sup>42</sup> (1) 翳：名詞，4.目疾引起的障膜。《漢語大詞典》(九)，p.676)

(2) 障翳：4.泛指遮蔽視線之物。《漢語大詞典》(十一)，p.1101)

<sup>43</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上 (大正 31, 101a15-17) :

然彼如夢，覺者一切亦如是識。何以故？如夢中唯識意生，如是彼處亦不行；行真實知覺已，故行真實。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上 (大正 31, 118b16-21) :

若覺人所見塵一切處唯有識，譬如夢塵，如人夢覺了別夢塵但唯有識，於覺時何故不爾？不無此義。若人已得真如智覺，不無此覺。譬如人正在夢中未覺，此覺不生，若人已

## (2) 釋論義

### A、舉疑

從上面的夢等譬喻，發生這麼一個問題：

如唯識家所說，我們醒「覺」明了的「時」候，於「一切時」、一切「處」所見到的種種現象，「皆如夢」中 (p.190) 所見的一樣，是虛妄不實「唯有識」的。

那麼，做夢的人夢中固然不知道夢境是假，但他「如從夢覺」以後，「便」會「覺」得「夢中」的境界，不過「唯有識」的變現。我們不是明明醒覺的嗎？「何故」現在「覺時」的人，「不」能「轉」(生)起這樣的認識——現前所見到的境界不是實在，唯有識呢？

### B、釋答

要曉得，我們現在是在生死長夜的大夢中，從來沒有醒悟過，所以所見到的一切，都誤認為實有。假使從無明夢中醒過來，得到通達無義的無分別智，起「真」實「智覺」，了知諸法實相的「時」候，自然也能「轉」起這樣的認識：所見的一切，唯識無義。<sup>44</sup>

「如在夢中」的時候，「此覺」知它無實的認識「不轉」，要「從夢」中醒「覺時」，那能知夢境無實的明「覺」，「乃」得「轉」起。

這樣，我們現在「未得真智覺時，此覺」自然「不轉」；如果「得」了無分別的「真智覺」，像地上菩薩，「此」唯識無義的「覺」慧，「乃」能「轉」起。所以

---

覺，方有此覺；如此若人未得真如智覺，亦無此覺，若已得真如智覺，必有此覺。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中(大正 31，138a25-b1)。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5(大正 31，182c2-3)。

(5) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4(大正 31，400a5-7)。

<sup>44</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第七章，第二節，第三節〈增上慧學〉，p.451:

所知相中，以無義來成立唯識，這裡又引無義來成立無分別智。說唯識目的在說明無分別智，就是阿毘達磨，阿毘達磨就是離分別而現證法界的無分別智。唯識學不唯在理論上作嚴密的建立，起初本注重定慧的實踐。

不能因自己在夢中，否認夢境的無實。

## (二) 教理比知

### 1、總說

#### (1) 引論文

(p.191) 其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？由教及理應可比知。<sup>45</sup>

#### (2) 釋論義

得現量智的聖者，可以悟入唯識，如從夢覺；但那「未得真智覺」，如在夢中的凡夫，「於唯識」無義的道理，應以什麼方法使它「比」類推度而「知」？

這可「由」聖「教及理」論來證明「比知」。

※聖教，是由聖者現知現見後而說的，在他本身是現量；但在我們，聖教就成為比量的材料和根據。還有，佛菩薩所說的餘事可信，他的誠實不妄可信，這唯識的見解，我們雖不能完全明白，也必然可信；所以比知中有所謂「信聖人語故」。<sup>46</sup>

### 2、別明

#### (1) 由教比知

##### A、引論文

此中教者，

<sup>45</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a18-19）：

未覺者，唯識事云何得知？從阿含及解釋順義中。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b21-23）：

若人未得真如智覺，於唯識中云何得起比智？由聖教及真理可得比度。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138b2-3）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182c2-3）。

(5) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，400a28-b1）。

<sup>46</sup> 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 3〈18 觀法品〉青目釋（大正 30，24a28-b3）：

信有四種：一、現事可信；二名比知可信，如見烟知有火；三名譬喻可信，如國無鑰石，喻之如金；四名賢聖所說故可信，如說「有地獄」、「有天」、「有鬱單曰」，無有見者，信聖人語故知。

如《十地經》<sup>47</sup>，薄伽梵說：如是三界，皆唯有心。<sup>48</sup>

又薄伽梵《解深密經》亦如是說，<sup>49</sup>謂彼經中，慈氏菩薩問世尊言：「諸三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？」

佛告慈氏：「當言無異。何以故？由彼影像唯是識故；我說『識所緣，唯識所現』故。」

「世尊！若三摩地所行影像即與此心無有異者，云何此心還取此心？」

「慈氏！無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。如質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所見影像顯現。此心亦爾，(p.192)如是生時，相似有異所見影現。」<sup>50</sup>

<sup>47</sup> 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七 瑜伽師的唯心論〉，pp.246-247：

**彌勒系的唯識學，證明一切唯識的根本經，是《十地經》、《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。**研究起來，傳入中國的三大系，是依據三經而著重不同，也可說代表了彌勒、無著、世親——三代的唯識學。

<sup>48</sup> (1)〔東晉〕佛跋跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉(大正 9，558c10)：  
三界虛妄，但是心作。

(2)〔唐〕尸羅達摩譯，《佛說十地經》卷 4〈6 菩薩現前地〉(大正 10，553a11)：  
所言三界，此唯是心。

<sup>49</sup> (1)〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 3〈6 分別瑜伽品〉(大正 16，698a27-b2)。

(2)〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 3〈6 分別瑜伽品〉(大正 16，698b2-9)。

<sup>50</sup> (1)無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上(大正 31，101a19-28)：  
是中阿含，如佛《十地經》所說：「三界唯心作。」

《相續解脫經》中，彌勒菩薩問佛言：「世尊！所有彼三昧境界中見像，彼為於心異？為不異？」

佛言：「彌勒！不異。何以故？『彼念唯識，所明識』，我說。」

「世尊！若是彼三昧境界形像心中不異者，云何以彼心而取彼心？」

佛言：「彌勒！無有法而能取法，然彼心如是生，以如是生故如是見。譬如緣像故，唯見像而言『我見像』，以是義中間不離，彼像中間像相似見；如是生彼心，如是中間而言見。」

(2)無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上(大正 31，118b23-c4)：

B、釋論義

(A) 正述

a、《十地經》所明

聖教者，如《十地經》中，佛世尊言：「佛子！三界者，唯有識。」

又如《解節經》中說，是時彌勒菩薩摩訶薩問佛世尊：「世尊！此色相是定心所緣境，為與心異？與心不異？」

佛世尊言：「彌勒！與心不異。何以故？我說『唯有識，此色相境界，識所顯現。』」

彌勒菩薩言：「世尊！若定境界色相與定心不異，云何此識取此識為境？」

佛世尊言：「彌勒！無有法能取餘法，雖不能取，此識如此變生，顯現如塵。譬如依面見面，謂我見影，此影顯現相似異面；定心亦爾，顯現似塵，謂異定心。」

- (3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138b3-14）。
- (4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，182c3-183a16）。
- (5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285b28-c6）。
- (6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338c21-28）。
- (7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，400b1-c11）。
- (8) 印順導師，《唯識學探源》上編，第二章，第一節〈唯識思想的幾個觀念〉，pp.28-32

大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：

一、《華嚴經》〈十地品〉第六地說：「三界虛妄，但是一心作」。……這可以稱為「**由心所造**」的唯識。

二、《解深密經》(卷 3) 說：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如生時，即有如是影像顯現」。經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那**所認識的境界相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。**

三、《解深密經》(卷 1) 說：「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。……這可以稱為「**因心所生**」的唯識。

四、《楞伽阿跋多羅寶經》(卷 4) 說：「如來之藏，是善不善因。……自性無垢，畢竟清淨」。……這可以稱為「**映心所顯**」的唯識。

五、《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現」。……這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱為「**隨心所變**」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。

「《十地經》」是《華嚴經》的〈十地品〉，它的「三界」所有「唯」是一「心」的聖教，很可作為有心無境的明證。

※但這唯有心的心，地論派說是真心賴耶，<sup>51</sup>攝論派說是真妄和合的賴耶，<sup>52</sup>與

<sup>51</sup> 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.92-93：

菩提留支所傳地論師的阿黎耶識說：**地論師的根本義，以為阿黎耶識，就是第一義心，也即是真心。**這是重在真淨的，與唯識宗專在妄染方面說，完全相反。妄心，在地論師的學說中，屬於第七識的。他把心識分為三類：一、真識，二、妄識，三、事識。眼等六識為事識，第七阿陀那為妄識，第八阿賴耶為真識。**賴耶唯真，這是地論師的根本義。**地論宗以《十地論》得名，然在《十地論》裡，並沒有詳細的論述唯識。詳細說明唯識與阿黎耶的，還是在《楞伽經》。菩提流支譯《楞伽經》十卷，作《楞伽經疏》，說到阿黎耶有真與妄的二義（三論玄疏鈔）；雖說有真妄二義，而重心在於真。眾生位中，真與妄是不曾相離的。妄心，主要的是無明；無明與真心，相依不離；從不離真心的妄染說，是第七阿陀那；從不離妄染的真心說，是第八阿黎耶。黎耶識也有虛妄義，即是這樣。然地論師的思想，據說，有相州北道派與相州南道派（法華玄義釋籤；法華文句）。**南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。**

<sup>52</sup> 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.91-92：

攝論宗的阿黎耶識有三義（解深密經圓測疏）：

一、果報黎耶，即黎耶為眾生生死流轉的異熟報體，性是無覆無記的；受熏持種，執持根身，從此緣起根身器界及轉識的。唯識宗所重的，即此：約眾生的業感異熟說。

二、染污（執性）黎耶：眾生有微細的我執及法執，我執屬第七，微細法執即屬阿賴耶；此同唯識學的安慧義。但專宗護法的唯識宗，以阿賴耶為無覆無記性，沒有法執；無明等的微細法執屬於第七識。然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。

三、解性黎耶：解性，即覺性的意思。解性黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體；與如來藏義相同。

攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶，是真妄和合的。然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

※按：後期導師對「解性」的看法為《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，p.141 一文中所說：

所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」（又是「因性」），與《大乘起信論》的心生滅—阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。

奘傳的唯識不同。<sup>53</sup>

### b、《解深密經》所明

#### (a) 明「心境無異」

##### I、慈氏舉疑

###### (I) 解文

又在「《解深密經》」〈分別瑜伽品〉裡，慈氏菩薩請問佛陀關於心境是一是異的問題。

「慈氏菩薩問世尊言」：「三摩地」中「所行」的「影像」，它「與」能緣的「心」，應當說是「有異」？還是「無異」呢？

###### (II) 辨義

◎心在境界上轉叫行，就是緣慮，故所行，所緣，所取，有同樣的意義。

◎專注一心叫三摩地；三摩地所行的影像，如修不淨觀的，先到荒山墳塚間，看那死人潰爛的相狀或殘骸骷髏，然後在修定時，觀想這樣的境相，即於定心中現起潰爛及骨骸的情境。這定心所現的，像明鏡中現起的影像一樣，所以叫影像。影像，是內心所現起的，它的本義如此。

唯識學說一切皆是自心的影像，它的認識都從定中的經驗得來，所以它與修定的瑜伽者，有特別的關係。

##### II、佛陀釋義

###### (I) 解文

(p.193) 佛的意見：應「當」說它是「無異」的！因為那「所緣」的「影

<sup>53</sup> 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.90-91：

玄奘所傳的唯識宗說：**阿賴耶的意義是藏，有能藏、所藏、執藏——三義；三義的性質，都是就虛妄雜染方面說。**從眾生的立場說，眾生本是雜染的。能藏、所藏，約受熏、持種說。

(別約阿賴耶的別名：阿陀那、異熟識等，說明他的執持根身為異熟體。)然唯識宗對阿賴耶所取的主要義，在我愛執藏。即第七末那識，不了阿賴耶的相似相續，以阿賴耶為執著處，執為自我。唯識宗(《成唯識論》依《瑜伽師地論》)說阿賴耶識，特重於此，所以說八地菩薩和阿羅漢，捨阿賴耶名。這在其他的大乘經中，是難得看到的；至少，阿賴耶一名，可到成佛為止。這也許是唯識宗興起於西北印度，受聲聞乘的影響特深，所以這樣說吧！若依異熟果報義說，那麼，《金剛道後異熟空》，要到了佛果，才能捨阿賴耶名。倘約阿賴耶持種的意義說，可通於無漏種，成佛以後，也還是可名為阿賴耶識的。這似乎又不是大乘經義。總之，**唯識宗的阿賴耶識，是偏重有漏雜染的，偏重受熏持種的種子識與業感異熟的異熟識。**所說的特重我愛執藏，在唯識的其他論典，也不盡然。



像」，並不是心外的，就「是」我們心「識」的一分，所以「我說」它就是「識」。凡「所緣」慮的境界都是「唯識所現」的。

## (II) 辨義

◎我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出它的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現起的。能分別的是識，所分別的也是識，那麼，怎可說它是異的呢？

※「我說識所緣，唯識所現故」<sup>54</sup>二句，

魏譯作：「彼念唯識所明，識我說」；<sup>55</sup>

陳譯作：「我說唯有識，此色相境界，識所顯現」；<sup>56</sup>

隋譯作：「唯識所現，我說唯識」。<sup>57</sup>

我說識的識，都有所緣即是識的意義，本譯不明。<sup>58</sup>

## (b) 明「無能所取」

### I、慈氏舉疑

<sup>54</sup> 按：沒有梵本。長尾雅人從藏譯本作如下二種之可能還原：

(1) (tad) ālambanaṃ hi vijñaptimātraprabhāvitam vijñānam ity ahaṃ vadāmi.

因為我說「(彼)所緣唯是為認知所成的識。」※可理解為所緣 = 識

(2) vijñānālambanaṃ hi vijñaptimātraprabhāvitam ity ahaṃ vadāmi.

因為我說「識的所緣唯是為認知所成的。」※可理解為所緣 = 認知所成的

<sup>55</sup> 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a22-23）。

<sup>56</sup> (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118b27-28）。

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5〈2 釋應知勝相品〉（大正 31，182c14-20）：

釋曰：佛說唯有識，無塵故。若爾，此色是觀行人所見為是何法？如經言：此色相境界，識所顯現，實無境界，是識變異所作。先說唯識，後說境界識。此二識有何異？欲顯有兩分，前識是定體，後識是定境，此體及境本是一識，一似能分別起，一似所分別起。

<sup>57</sup> 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285b22-23）：

唯識所顯，我說為識。

<sup>58</sup> 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，400b25-28）：

「我說識所緣唯識所現故」者，我說：在外識所緣境，唯是內識之所顯現，即是「所緣境識為自性」義。此意說言：識所緣境唯是識上所現影像，無別有體。

慈氏菩薩又問：「世尊」！心是能緣的，境是所緣的，如果像方才所說的「三摩地」中「所行」的「影像，即與此」能緣的「心，無有」別「異」；無異，就是一法，一法就不應有能所的差別，「云何此心還」能緣「取此心」呢？心若可以緣心，那與世間的眼不自見，刀不自割，指不自觸的理論，不是相違反了嗎？<sup>59</sup>

## II、佛陀釋義

(p.194) 佛又答覆他說：「慈氏」！你以為一法才不能自取嗎？要知道，不論什麼法，不論它是一是異，都是不能取的。根本上「無有少法能」夠緣「取少法」。不過，雖沒有能取的心，所取的境，「然」卻在這樣的能緣「心」「生」起的「時」候，「即有」那樣的所取的「影像顯現」，並不真是離能緣心以外，有什麼可為心識所緣的東西！

這「如」依止自己的面目等本「質為緣」，於水鏡中「還見」自己的面目的「本質」；不明的人，就以為「我今見」到了「影像」，並且以為「離」開自己面目的本「質」，別有一個「所見」的「影像顯現」，其實這是錯誤的！有情的虛妄分別「心」也是這樣，在它「如是生」起的「時」候，就自然的現起所取的義「相」，並且還「似」乎「有異」於心的「所見影」像顯「現」，所以有能取的心，所取的境。這種別體能所的觀念，根本具有錯亂的成分。

### (B) 附論

#### 【附論】

##### a、「本質、影像」之辨

本論所說的本質與影像，就是虛妄分別心與似義顯現境。與《成唯識論》所說

<sup>59</sup> 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，p.340：

瑜伽唯識學，淵源於說一切有部及經部 (sutrāntika)，堅守「指不自指，刀不自割」的原則，否認一剎那中，心能自知。

的本質相分<sup>60</sup>影像相分<sup>61</sup>完全不同，不可混濫。

### b、「緣起能所」之辨

#### (a) 佛教的共義說

(p.195) 佛教的緣起論，在法與法之間，沒有一法是能取者的，不過在緣起的關係下，顯現有能取所取的了境作用罷了。如說「依止」，並不是像世俗的「人依於壁」，也是在緣起的前後或同時的關係上，安立為能依所依。這種見解，本是佛教的共義。所以，不是另有一法從這裡到那裡去依止它或者取它；在剎那生滅的見解上，這是不可能的，因此，達到了「法法不相及，法法不相知」<sup>62</sup>的定義，這是緣起論的特色。

<sup>60</sup> (1) [唐] 靈泰撰，《成唯識論疏抄》卷 12 (卍新續藏 50, 355a19-24)：

菩薩後得智緣他心智及緣世俗境時，既是現量，則俱稱本質相分。五識所緣境亦爾，五識即唯是現量，即五識緣境，俱稱本質相分。又現量心緣境即俱稱本質相分，以能緣心離名言故，故稱本質相分。若此量心緣境，唯稱相分，不稱本質。

- (2) **本質**：為法相宗之教義。與「影像」相對稱，為影像之所依。心及心所（心之作用）認識對象時，在內心中變現認識對象之相狀，為直接之認識對象，此稱為影像。反之，**影像之實質根據及所依物之自體，即稱為本質**。乃間接之認識對象。故相分可分二種，即本質相分與影像相分。如眼識攀緣色境，除眼識所現之影像外，別有第八阿賴耶識種子所生之實質色法，此即本質，乃影像所依託者，稱為帶質境；而如第六意識浮現空花兔角之相，唯有影像而無所依託之本質者，則稱獨影境。（《佛光大辭典》（二），p.1975）

<sup>61</sup> (1) [唐] 窺基撰，《成唯識論述記》卷 7 (大正 43, 501a22-23)：

影像相分是帶本質之相。

- (2) **影像**：與「本質」相對。比喻立名，以表顯心中所現之相分（外界事物映現於心之影像）。與相分連稱為影像相分。（《佛光大辭典》（六），p.6004）

<sup>62</sup> (1) 《增壹阿含經》卷 6 (13 利養品) (7 經) (大正 2, 575c12-13)：

法法自生，法法自滅；法法相動，法法自息。

- (2) [後秦] 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 20 (66 累教品) (大正 8, 363c10-16)：  
阿難！一切法不與眼作對，**法法不相見，法法不相知**。如是，阿難！如阿闍佛、弟子、菩薩、國土。不與眼作對。如是，阿難！一切法不與眼作對，法法不相[14]知，法法不相見。何以故？一切法無知無見、無作無動、不可捉不可思議，如幻人無受無覺無真實。

- (3) 龍樹造，[後秦] 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 79 (66 囑累品) (大正 25, 619c25-620a4)：

佛欲明了是事故引證，亦欲證一切法空，不著是空法，但憐愍眾生故囑累。如阿闍佛、大眾、莊嚴不與眼作對，一切法不與眼作對亦如是。肉眼、天眼所見，皆是作法，虛誑不實。慧眼、法眼、佛眼，皆是無相無為法，故不可見；若不可見，亦不可知。無作等亦如是。所見阿闍佛會，如幻、如夢；能如是觀諸法，是名菩薩行般若，名無所著。

- (4) 印順導師，《中觀論頌講記》，〈觀縛解品〉，pp.265-266：

### (b) 唯識學的發展

這正確的緣起論，彼此也存有多少不同的見解。

唯識學，也是在這個原則上而善巧建立的。剎那間妄心起時，就自然有所取影像顯現。這不是心識把那實有的東西攝下來成為影像，而是妄心因名言熏習而映出的影像，似現能取所取的關係。

## (2) 由理比知

### A、引論文

即由此教，理亦顯現。所以者何？

於定心中隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。由此道理，

菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。

又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境，現前住故。

聞、思所成二憶持識，亦以過去為所緣故，所現影像得成唯識。

由此比量，菩薩雖未得真智覺，於 (p.196) 唯識中應可比知。<sup>63</sup>

---

「諸行」是無常念念「生滅」的。即生即滅的如幻法「相」，前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他；因為剎那生滅，前後不相及。在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。經上說：（空間上）法法不相到，（時間上）法法不相及，法法相生相滅，而即自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？如許多人在房子裡，房外燒起火來，裡面的人同時向外擁擠，擠到門口時，擁塞起來，一個也走不出去。這不是那個拉住那個，不過大家擁塞住罷了。好像彼此牽扯住，其實等於自己擠住自己。所以諸法前生後滅，俱生俱滅，沒有一法可縛的。

(5) 印順導師，《如來藏之研究》，第六章，第四節〈寶性論義的分別〉，pp.175-176：

《增壹阿含經》說：「法法自生，法法自滅，法法相動，法法自息（定）」，就是「法法不相到，法法不相知」的道理。這是在剎那生滅不住中，體會出當下不動，法法各住於自性，這怎麼能染污心呢！然而，世俗諦中，有煩惱，有煩惱染心而成為不善（有部稱為「相應不善」）；稱為不善心，而心卻還是本性清淨的，這實在難以了解！

<sup>63</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101a28-b5）：

如是此阿含將證成。如是入定心時，隨所青等知所有見像，還見彼心離塵青等。如是順釋已，菩薩於一切識中，如是測量取唯識中無彼青等憶念持識。前已彼念所見聞思修，亦隨所憶事識，彼亦念過去故，彼現相唯識，得以此喻證故。菩薩雖真智未覺已，應思

**B、釋論義**

**(A) 總說**

「即由此」上面所引的聖「教」，唯識無境的思想，在「理」論上也就可以明「顯」的表「現」出來。

**(B) 別明**

**a、顯正——依「定中所見」知「一切唯識」**

如修不淨觀的行者，「於定心中」，「隨」他觀想「所觀見」的種種「青瘀」膿爛「等所知影像」，實際上所知的「一切」，並「無」心外「別」物的「青瘀」膿爛「等事」，「但」由心識的顯現，隨心識的所欲，還「見」到「自心」罷了。

「由此」修觀的事實與理論，「菩薩」對「於一切識中」（或是十一識，或是一切的认识），也就「應可比知皆唯有識」，「無有」離心的「境界」。

**b、簡非**

**(a) 定中境非憶持昔境**

有人說：定中見到的青瘀等影像，並不是觀行者的心識所現，而是由於昔日在荒郊野塚間見到過青瘀腐爛等相貌，現在只是憶持，只是過去境相的重現，不能說是三摩地中心識所現的影像。

這種說法，不然！定中所見到的「青瘀」白骨充滿「等」影像，並「非憶持

---

量唯覺事隨此。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118c4-12）：

由此阿含及所成道理，唯識義顯現。云何如此？是時觀行人心正在觀中，若見青黃等遍入色相，即見自心，不見餘境青黃等色。由此道理，一切識中，菩薩於唯識應作如此比知。於青黃等識，非憶持識，以見境在現前故。於聞、思兩位憶持意識，此識緣過去境，似過去境起，是故得成唯識義。由此比知，菩薩若未得真如智覺，於唯識義得生比知。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138b14-22）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，183a18-b6）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，285c13-20）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338c28-339a8）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，400c11-29）。

識」追憶過去所見的外境，因為過去並不曾這樣見過。何況定中「見」的「所緣境」界，很明顯的「現」在心「前」(p.197)，堅固安「住」，絕不同憶持識所見的過去落謝影像，隱約不明，忽有忽滅的。所以定中所見的影像，唯識所現的理論，是無可否認的。

#### (b) 憶持境非現緣昔境

外人說：定中所見的，是修所成的現量境，你說它不是憶持從前所見的外境，成立它是唯識；那麼，人們由過去聞法，或思惟正法，現在仍能憶持不忘，這意念所及的境界，應當是離識別有，不是自心還見自心的了！

這也是唯識的：「聞、思所成」的「二憶持識」，「以過去為所緣」，但過去已經過去了，過去就不是現在，是非有。現在心上現起似乎過去的所緣，這是現似過去，實際上還是現在。現在心上「所現」似的過去「影像」，這不是自心所現嗎？因此，「唯識」的理論「得成」。

#### (C) 結成

「由此比量」道理，「菩薩雖」還「未得真知覺」，但「於唯識」的理論，已「可」從「比」量獲得正確的「知」見。

#### (三) 通釋妨難

##### 1、有色非識疑

##### (1) 引論文

如是已說種種諸識，如夢等喻，即於此中眼識等識可成唯識，眼等諸識既是有色

(p.198) 亦唯有識，云何可見？此亦如前由教及理。<sup>64</sup>

<sup>64</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b5-8）：  
如夢說種種諸識，彼識順成唯識。眼識等諸識，眼等諸識復有諸色，云何得知？唯識事彼亦有，阿含及順釋如前說。  
(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118c12-15）：  
是種種識前已說，譬如幻事、夢等，於中眼識等識唯識義可成，眼色等識有色，唯識義云何可見？此等識，由阿含及道理，如前應知。  
(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138b23-25）。  
(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，183b7-24）。

## (2) 釋論義

「種種諸識」的自性，不出十八界，這十八界皆唯有識的道理，前「已說」「如夢等喻」顯示明白了。

但有人還疑惑：十八界識「中」，「眼識等」的六識「識」是能分別的，「可」以「成」立為「唯識」；「眼等」的五根識，色等的五境識，這「諸識既是有色」法，怎麼可以說它「亦唯有識」呢？

論主說：這「由」前面所引的聖「教，及」所辨的比量道「理」，已經可以知道，如何又起疑惑呢？

### 2、色相堅住疑

#### (1) 正顯道理

##### A、引論文

若此諸識亦體是識，何故乃似色性顯現，一類、堅住，相續而轉？

與顛倒等諸雜染法為依處故；若不爾者，於非義中起義顛倒，應不得有。

此若無者，煩惱、所知二障雜染應不得有。

此若無者，諸清淨法亦應無有。

是故諸識應如是轉。<sup>65</sup>

---

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷4（大正31，286a2-4）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，339a13-16）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，401a4-5）。

<sup>65</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正31，101b8-12）：

若是唯彼諸識者，何故色事及現見相事久住體行？顛倒等煩惱染處因故；餘時非塵為塵妄不成。既無彼事，煩惱障、智障染事不成。彼既無，淨事不成。是故如是彼順義成。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正31，118c15-20）：

若色是識，云何顯現似色？云何相續、堅住、前後相似？由顛倒等煩惱依止故；若不爾，於非義顛倒不得成。若無義顛倒，惑障及智障二種煩惱則不得成。若無二障，清淨品亦不得成。是故諸識如此生起可信是實。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正31，138b25-c1）。

## B、釋論義

### (A) 外人舉疑

外人說：這自然還大有疑問：「若此」五根五塵的「諸識」，它的「體」性也「是識」的話，它應該與心一樣的起滅無常，變幻莫測，為什麼在我們的 (p.199) 認識上，這五根五塵有「一類」的，「堅住」的、「相續而轉」的，「似」於「色性」的狀態「顯現」？

◎一類，是前後一類相似，不覺它有什麼顯著的變化。

◎堅住，是長期存在，有安定不動的形態。

◎相續，是無間斷的現起。

這一類的、堅住的、相續的，是色（物質）的特性，怎能說它與不一類，不堅住，不相續的心是同一的東西？

### (B) 論主應答

#### a、概明要義

論中解答這問題，不從問處作正面直接的解說，而是直探迷悟根本來說明的。

#### b、次第答辯

##### (a) 起義顛倒為染依

我們的認識，誰都承認沒有究竟，眾生是有根本錯誤的。

我們的認識有什麼錯誤？基本的錯覺在那裡？

這一類、堅住、相續而轉的色性，似乎是離心實有的色境，就是錯誤的根本所在。

無始以來的虛妄熏習，使我們的妄心起時，自然現起似色的義相，這才成為顛倒錯誤。所以這一類、堅住、相續而轉的色境，是為「顛倒等諸雜染法」

作所「依處」的。顛倒等諸雜染法，決非完全出於意識的幻想，在所見的影像上，有它的根據，就是非義為義。它雖不是實有的外境，卻也自然的顯現為實有的境相，所以一般人總覺得它是客觀的存在。(p.200) 假使沒有這一類堅住的色相，那「於非義中起義顛倒」，就「不得有」了！

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，183b25-c18）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，286a4-8）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339a25-b3）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401a14-26）。



如果這非義為義不是倒相，那我們就沒有顛倒，大家能正見法相，不是成佛了嗎？我們還有顛倒，還沒有認識諸法的真相，除了非義為義，還有什麼作為顛倒的所依呢？正因有非義為義的色性顯現，所以引起顛倒。

### (b) 由義顛倒起二障

「若無」非義所起的義顛倒，「煩惱、所知二障雜染」，也就「應不得有」。因為煩惱、所知二障是從根本顛倒——非義計義所引起的。

### (c) 因所治障立淨法

如果沒有二障，就沒有所治所捨法，那能治能得的「諸清淨法」也就「應無有」！

### (d) 歸成正理

所以根境「諸識應」當「如是」現似色性相續而「轉」。

## c、結成

總之，凡夫有顛倒，所以必須承認這似色是倒相；似色是倒相，所以一切唯有識。

## (2) 引頌證理

### A、引論文

此中有頌：亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。<sup>66</sup>

<sup>66</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b12-14）：

是中有偈：妄念及妄想，說為諸色識，及無非色識，有彼非餘者。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118c20-22）：

此中說偈：亂因及亂體，色識無色識，若前識不有，後識不得生。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c2-4）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，183c22-184a2）：

釋曰：無中執有名亂。此亂識因何法生？因色識生。何者為色識？若約五識，五根、五塵名為色識。此色識能生眼等識識，此色識即是亂因。若此識不起，不得於無中執有。何法名亂體？謂無色識。若約五根，即是五識；若約意根，但是意識，非法識、法識及色識、無色識悉是亂因。……前識是亂因，若本不有。亂體是果，即是後識，無因則不得生。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，286a8-11）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339b3-6）：

亂相即是亂因，色識為體。亂體即是諸無色識。色識亂因若無有者，非色識果亦應無有。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401a26-b4）：

### B、釋頌義

這是引《大乘莊嚴經論》〈述求品〉頌<sup>67</sup>來助明上述的理論：

「亂」是錯亂顛倒，若於無中現有，非義似義而為虛妄諸識生起的因性，叫「亂相」。相就是因（依止）與境界，異譯都作「亂因」。

「亂體」就是虛妄分別——能分別的（p.201）自體，顛倒錯亂的自體。

那為亂識生起的因性——亂相，就是似義顯現的「色識」；那亂識的自體，就是

「非色識」；雖都是識，卻現起色與非色的二分。這二者是相依而有的，依非色識而現起色識，也因非色似色的色識，生起見似色為色的非色識。既相依而共存，自然也就一滅而共滅，所以「若無」色識的亂相，「餘」非色識的亂體「亦無」。

這是說遍計、依他的展轉相依：亂相是遍計執性（從種生邊，也可通依他），亂體是依他起。從依他起而有遍計性，因遍計性而有依他的亂識。

### 3、自性和合疑

#### (1) 引論文

何故身，身者，受者識，所受識，能受識，於一切身中俱有和合轉？

能圓滿生受用所顯故。<sup>68</sup>

---

亂相許為似色變識，亂體許為非色變識。順結頌法，故文隔越，其義相屬。若無似色所變因識，非色果識不應得有，以若無境，有境亦無。

<sup>67</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷4〈12 述求品〉（大正31，612a29-b6）：

偈曰：色識為迷因，識識為迷體；色識因無故，識識體亦無。

釋曰：「色識為迷因，識識為迷體」者，彼所迷境名色識，彼能迷體名非色識。「色識無體故，識識體亦無」者，色識無故，非色識亦無。何以故？由因無故彼果亦無。

<sup>68</sup> (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正31，118c23-24）：

云何身識、身者識、受者識、應受識、正受識，於一切生處更互密合生？具足受生所顯故。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正31，138c5-6）。

(3) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷5（大正31，184a5-13）。

(4) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷4（大正31，286a29-b2）。

(5) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，339b15-17）。

(6) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，401b7-9）。

## (2) 釋論義

### A、正述

※這段文魏譯本沒有。<sup>69</sup>

在「一切」有情的生命相續「身中」，「身」等五種「識」，都「俱有和合」而「轉」，；從來沒有分離，這是什麼道理呢？

一切眾生的根境識三者，(p.202) 於一切受「生」中，必須「圓滿」具有的，不能說有根塵沒有識，有塵識沒有根，或有根識沒有塵。要圓滿具有，才能於一切趣中「受用」。受用，必依根緣境而發識，因受用「所顯」，這五種識，於一身中有和合俱轉的必要。

### B、附論

#### 【附論】

身等五種識，就是根塵識的十八界。

依一般的見解，這十八界不能說在一有情的生命體中，都和合俱轉的。不但無色界的有情不具足十八界，就是受生欲界的人身，也不得具足。名色六處，是有情受生的生命主體，能受識與所受識，似乎不能說和合俱轉。所以奘譯的世親釋論不說有五種識，祇說身身者受者的三識（六處）和合俱轉。<sup>70</sup>

不過依唯識的見地說，不妨說五識。一切唯識，有識就必然現似六根為所依，與六塵為所緣，以有情的生命為中心，這一切都不離識，都和合俱轉。

## 4、差別影現疑

### (1) 引論文

何故如說世等諸識差別而轉？

無始時來生死流轉無斷絕故；諸有情界無數量故；諸器世界無數量故；諸所作事

<sup>69</sup> 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b12-19）：

是中有偈：妄念及妄想，說為諸色識，及無非色識，有彼非餘者。

何故時等種種如說者行？無時世間流不絕故；無量眾生界因故；無量佛世界因故；無量所作事迭互假名分別因故；無量攝取受用差別因故；無量愛不愛業果報受用差別因故，無量受生死差別因故。

<sup>70</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339b15-17）：

釋曰：為令自身圓滿受用故，身、身者、受者三識，一切身中許彼一時俱有和合。一時轉故說名「俱有」。「所顯故」者，是彼因性。

展轉言說無數量故；各別攝取受用差別無數量故；(p.203) 諸愛、非愛業果異熟受用差別無數量故，所受生死種種差別無數量故。<sup>71</sup>

## (2) 釋論義

### A、正述

#### (A) 舉疑

十八界識既可總攝一切法，為什麼又安立六種差別識呢？所以問：「何故如說世等諸識差別而轉？」

#### (B) 別釋

五種識，是有情受生的生命的全體。從有情為中心來解答這一問題：

◎因為有情從「無始時來生死流轉」相續「無斷絕」，現有三世、久暫等時間的影像，所以建立世識。

◎「有情界」在種類方面、在生命個體方面，都有「無數」無「量」的差別，因此建立數識。

◎有有情必有它的所住處，這有情所住的「器世界」，也有「無數量」的地點及形態，所以要建立處識。

◎有情在「諸所作事」的見聞覺知上，彼此「展轉」的互相傳達，產生各式各樣不同的「言說」，「無」有「數量」，所以建立言說識。

◎一切有情，「各別攝取」各自的根身，依此而有「受用」各自境界的「差別」，自他受用有「無數量」的差別，所以要建立自他差別識。

<sup>71</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b15-19）。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，118c25-119a1）：

云何世識等如前說有種種差別生？無始生死相續不斷絕故；無量眾生界所攝故；無量器世界所攝故；無量作事更互顯示所攝故；無量攝及受用差別所攝故；無量受用愛憎業果報所攝故；無量生及死證得差別所攝故。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c6-12）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，184a15-b11）。

(5) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401b15-19）。

◎有情隨業升沈中，有可「愛」的「業果異熟」和「非愛」的業果異熟，「受用」

苦樂的「差別」「無數」無「量」，及有情的一期生命結束，另起一新的生命，

「所受生死種種」的「差別無數 (p.204) 量」，所以要建立善趣惡趣死生識。

## B、總結前義

上來先以夢等譬喻顯示，<sup>72</sup>次以教理比知，<sup>73</sup>末後討論到有色非識，色相堅住，自性和合，差別影現的問題，<sup>74</sup>其唯一的目的，在成立一切法皆唯有識，無有其義。

## 乙、安立三相成唯識

### 一、約轉識能所成唯識

#### (一) 約多識論者說

#### 1、明「諸識」由「三相」成「唯識性」

##### (1) 引論文

復次，云何安立如是諸識成唯識性？

略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相、有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。<sup>75</sup>

##### (2) 釋論義

#### A、正述

##### (A) 引言

前雖歸納一切法為十一識，並討論到唯識無義；但依識為中心，展開為一切唯

<sup>72</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.189-190。

<sup>73</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.190-197。

<sup>74</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.197-204。

<sup>75</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b19-22）：

云何復此諸識唯識作事成？略說有三種相：一者、但彼，無義因故；二事，同念、見識因故；種種事，畫師所生因故。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，119a1-4）：

云何正辨如此等識令成唯識義？若略說有三相，諸識則成唯識：唯有識量，外塵無所有故；唯有二，謂相及見識所攝故；由種種生相所攝故。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c13-15）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，184b12-28）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，286b2-13）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339b29-c12）。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401c2-19）。

識的體系，還沒有建立。

### (B) 敘理

這十一種識，可以「略由三相」中，「成」立它「唯識」為「性」。

※三相，就是三種方法或三種形式。

「一、由唯識，無有義故」：

◎一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現 (p.205) 的所取義，所取義是沒有實體的。

※這是唯識的根本義；下面的兩相，不過為說明現象，給予唯識的一種解說罷了。

「二、由二性，有相、有見二識別故」：

◎二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相、見皆是識，所以叫相識、見識。

◎一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。

「三、由種種，種種行相而生起故」：

◎種種就是多種多樣。

◎在能所交涉的心境上，有種種的行相現起，所以雖唯是一識，而成為千差萬別的不同現象。

## B、附論

### 【附論】

#### (A) 釋經之三相說

◎由上三相成立唯識，經中也常有談到。

思想本是一貫的，不要把它看成這是一分義，那是二分義，或三分、四分義。

<sup>76</sup>這只是說：諸法唯是一識；在識現起時，有相、見的二性；在相、見二性的

<sup>76</sup> 印順導師，《印度之佛教》，第十六章，第四節〈虛妄唯識者之分流〉，pp.301-302：

《密嚴經》云：「一切唯有覺，所覺義皆無；能覺、所覺分，各自然而轉」。上二句是「唯識」，下二句是「唯二」。又說：「眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別」。上二句明「二」分，下二句明「種種」。此固一貫之談，豈可隨文而偏執一分、二分哉！玄奘東來，乃有所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」之別。所謂一分、二分，實即相分實有與相分假有之爭也。唯識無義，以分別遍計所分別，熏遍計所執習氣，以能所交涉而熏成，生時即自然而現二分。相即是識之一分，「即是識」名唯識也。自唯識反流於「瑜伽

心境交涉中，有種種的行相，而結論是一切唯識。

◎《密嚴經》說：「一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺分，各自然而轉」。<sup>77</sup>上

二句是說唯識義，下二句是說二性義。

該經又說：「眾生心二性，內（p.206）外一切分，所取能取纏，見種種差別」。

<sup>78</sup>前二句是說二性義，後二句是說種種義，都是一貫無礙的（護法引此頌證明它的四分義，不免穿鑿<sup>79</sup>）。<sup>80</sup>

---

」，依他之分別心，與離言之十八界性相接，則覺見、相相涉而成種，熏成各別種子。分別與所分別，各從自種子生，即境有自相，非識而不離識，「不離識」名唯識也。安慧等用見、相同種之「即識」；難陀、親勝等，則用見、相別種（不談獨影境）之「不離識」。相有自相而不離識，即相分實有，此後世之所謂二分，非唯識「唯二」之舊也。陳那師資，自見、相別種而稍加融會，然其三分、四分，則實有取於大眾系之「心自知心」，與唯識舊義異。然自證分證知見分，不變影像而直覺，護法之再事推行，殊覺瑣屑無當！

<sup>77</sup> (1)〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷2〈2妙身生品〉（大正16，731c24-25）：

一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺性，自然如是轉。

(2)護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，10a27-b1）：

故心心所必有二相。如契經說：一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺分，各自然而轉。

<sup>78</sup> (1)〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷2〈4顯自作品〉（大正16，735a15-19）：

內外一切物，所見唯自心，眾生心二性，能取及所取。心體有二門，即心見眾物，凡夫性迷惑，於自不能了。

(2)〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶即密嚴品〉（大正16，776a24-27）：

心識之所緣，一切外境界，見種種差別，無境但唯心。瓶衣等眾幻，一切皆無有，心變似彼現，有能取所取。

(3)護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，10b17-c7）：

又心心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分，此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故，不應見分是第三果，見分或時非量攝故，由此見分不證第三，證自體者必現量故。此四分中，前二是外，後二是內；初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量、非量，或現或比；第三能緣第二、第四；證自證分唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆現量攝。故心心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即非離，唯識理成。

是故契經伽他中說：眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別。

此頌意說：眾生心性二分合成，若內若外，皆有所取、能取纏縛。見有種種，或量、非量，或現、或比，多分差別。此中見者是見分故。如是四分，或攝為三，第四攝入自證分故；或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝。此言見者是能緣義。

<sup>79</sup> 穿鑿：2.猶牽強附會。（《漢語大詞典》（八），p.436）

<sup>80</sup>〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷3（大正31，319b13-320b9）：

### (B) 約「凡情」論「三相」

唯識的主要思想，在顯示所取的境沒有實體，一切唯識為性。

但眾生心一旦生起，因無始的熏習力，就自然有境與心的二分現前。若沒有相分，也就沒有見分，所以成了二性；但不是有心、境判然不同的體性，仍然是識。

同時在心、境的關係上，那見聞覺知的行相，有著無量無邊的差別，這差別，同樣的還是唯識。

### (C) 略評異執

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

## 2、依「多識論」明「三相」以立「唯識」

### (1) 引論文

所以者何？

此一切識無有義故，得成唯識。

有相見故，得成二種：

若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見，乃至以身識識為見。

若意識，以一切眼為最初、(p.207)法為最後諸識為相，以意識識為見；由此意識

有分別故，似一切識而生起故。<sup>81</sup>

---

論：又心心所至證自證分。

述曰：明四分中，自下第三，說有四分。……護法以後方始立之，理極須然，如文可解。然諸經論唯多三分。……

論：是故契經至見種種差別。

述曰：下引教成。《佛地論》有，即《厚嚴經》，謂即內外二性，此內外一切分，皆有所取、能取纏繞，故有四分。

<sup>81</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b22-25）：

如是彼一切諸識無塵故，唯如是同見、相：眼識等，色等念故，及彼識見；乃至身識見。唯意識，一切眼等法盡識同念，意識識同見；分別故，於意識及一切識生現相故。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，119a4-8）：

此義云何？此一切識無塵故，成唯識有相、有見：眼等諸識，以色等為相故，眼等諸識



## (2) 釋論義

### A、導論

◎這一段是從多識論的見地，解說三相來成立唯識。

※在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。

以諸識為見故。意識，以一切眼識乃至法識為相故，意識以意識為見故。云何如此？意識能分別故，似一切識塵分生故。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c15-21）。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，184c6-12）：

釋曰：是一眼識。如所應成一分能起種種相，一分能取種種相。能取者即名見。若意識取意識，一切眼等識及法識為相，意識為能見。復次，種種相生者，但意識是種種相生，以緣境不定故，其餘諸識定緣一類塵，不能分別，能分別則成見，不能分別則成相。由此三相成立，世等六識為唯識此義顯現。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，286b4-13）：

「唯量」者，唯是識量故，一切所有諸識皆唯識量。何以故？由所識義無所有故。「唯二」者，成立有相及見故，即此一識，一分成相，第二分成見。此是眼等識二分故成立種種者，還即此一識，隨所起一分種種相生，第二分為能取故。若意識所取，彼一切眼等識乃至法識為相，即此意識為見故。「種種」者唯意識為彼事，以不定故，其餘諸識有定境界，又不分別故，是故若能分別則名為見，以如是道理得成唯識。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339b29-c12）：

釋曰：此中長行及頌顯示由三種相成立唯識。於長行中，

「由唯識」者，唯有識故，一切諸識皆唯有識，由所識義，無所有故。

「由二性」者，由於一識安立相見，即此一識，一分成相，第二成見。眼等諸識即於二性安立種種，謂一識上如其所應，一分變似種種相生，第二變似種種能取。若就意識，即以一切眼為最初、法為最後諸識為相，意識識為見，由此意識遍分別故，似一切識而生起故。

又於三中唯就意識以為種種，所取境界不決定故，其餘諸識境界決定，又無分別，意識分別，故唯於此安立第三種種相見，是故於此意識具足安立唯識。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401c2-19）：

釋曰：……「由唯識」者，是無義義故，次說言無有義故，所說唯言，專為遣義。無義之理，少分已說，少分當說。「由二性」者，謂相及見。於一識中有相有見，二分俱轉相見二分，不即不離，始從眼識乃至身識，隨類各別變為色等種種相識，說名相分；眼等諸識了別境界，能見義邊，說名見分。又所取分名相，能取分名見，是名二性。「由種種」者，種種行相而生起故，於一識中一分變異似所取相，一分變異似能取見。此之二分各有種種差別行相俱時而起。若有不許一識一時有種種相，應無一時覺種種境。「若意識以一切眼為最初等」者，謂彼意識有能一時取一切義，增上勢力，眼識為初、法識為後所安立相是其相分，即此意識了別義邊說名見分。由此意識遍分別故，似一切識而生起故，是故意識說名「相」名「見」，亦名「種種」。

**B、解文**

◎「一切」諸「識」，「無有」實「義」，都是依名言而安立的，所以「得成唯識」。

雖沒有實義，然「有相、見」俱時現前，所以又「得成二種」；二種就是二性。

◎「眼等」前五「識」現似色等的境相，就「以色等識為相，以」了別色境的「眼識識為見；乃至以」了別觸境的「身識識為見」。

◎「意識」呢？它「以一切」法，從「眼」到「法」的「諸（十二）識為相」。換句話說：一切眼根識，一切耳根識，乃至一切法識，凡是意識所緣的，都是意識的相，而「以」了此一切相的「意識識為見」。

意識識為什麼能遍以諸識為相呢？「由此意識有分別故」。五識是有漏的現量性，只有自性分別，不能分析，綜合，推比，聯想等，所以說它無分別。意識就不然，具有三種分別，<sup>82</sup>能隨念，計度，所以名為有分別。有分別，不但現在能遍緣一切，因遍緣一切而熏成的意識種子，在它現起時，也自然（p.208）

<sup>82</sup> (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42（大正 27，219b7-23）：

此中略有三種分別：一、自性分別，謂尋、伺。二、隨念分別，謂意識相應念。三、推度分別，謂意地不定慧。

欲界五識身唯有一種自性分別，雖亦有念而非隨念分別，不能憶念故，雖亦有慧而非推度分別，不能推度故。欲界意地具三分別，初靜慮三識身唯有一種自性分別，雖有念慧非二分別，義如前說。初靜慮意地，若不定者具三分別；若在定者有二分別，謂自性及隨念，雖亦有慧而非推度分別，若推度時便出定故。第二第三第四靜慮心，若不定者有二分別，謂隨念及推度，除自性彼無尋、伺故；若在定者唯有一種隨念分別。無色界心若不定者有二分別，除自性。若在定者唯有一種隨念分別。諸無漏心隨地不定有，但有分別者，謂除推度有，唯有一分別者，謂隨念，無具三者無不定故。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉（大正 29，8a27-b8）：

若五識身有尋有伺，如何得說無分別耶？

頌曰：說五無分別，由計度隨念，以意地散慧，意諸念為體。

論曰：傳說分別略有三種：一、自性分別，二、計度分別，三、隨念分別。

由五識身雖有自性而無餘二，說無分別，如一足馬名為無足。

自性分別，體唯是尋，後心所中自當辯釋。餘二分別如其次第。意地散慧諸念為體，散謂非定，意識相應散慧名為計度分別。若定若散意識相應諸念名為隨念分別。

「似一切識而生起」。意識上似現一切法的義相，所以它能以一切法為相。

### C、辨異

二種與種種，論文上沒有明顯的段落，所以論師間的見解也有不同。

◎有人說：五識是二種，意識是種種。

◎世親說：不但意識有二種與種種，前五識也有二種與種種。如眼識了色，有青黃赤白種種的行相；耳識緣聲，也有男女牛馬等種種的聲音。

※但依論文看來，可以這樣說：前五識有二種，意識有二種還有種種。意識以一切為相，意識識為見，不能說它不具二種；它的以一切為相，似一切識而生起，下文說它「無邊行相，分別而轉」<sup>83</sup>，正是意識的種種遍所計義。

三相中的種種，依論文看，是專指意識的。

### 3、舉頌結成

#### (1) 引頌文

此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。<sup>84</sup>

#### (2) 解文

<sup>11</sup>釋前半頌：「唯識二種種」，總標唯識、二性、種種的三相。

「觀者」是修瑜伽的行者。觀行人由觀察唯識、二性、種種這三相的「意」趣，

<sup>83</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第二節，第二項〈別辨遍計執性〉，pp.234-235。

<sup>84</sup> (1) 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101b25-28）：

是中有偈：唯彼二種事，行者入意識，唯入彼心已，彼力所成此。

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，119a9-11）：

此中說偈：入唯量唯二，種種觀人說，通達唯識時，及伏離識位。

(3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c21-23）。

(4) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，184c16-22）。

(5) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 4（大正 31，286b13-19）。

(6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，339c12-20）：

於伽他中，「能入唯識」者，悟入所取義永無有故。「能入二」者，悟入此識有相見故。「能入種種」者，悟入此識似種種相而生起故。「觀者意」者，諸瑜伽師所有意趣。問：於何悟入？答：「由悟入唯心，彼亦能伏離」：若能悟入「唯有其心，都無有義」，是則於彼亦能伏離。既無所取義，何有能取心？說「入二性」及「入種種」，皆為成立入唯識因。餘義相似。

(7) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，401c19-25）。

而「能」悟「入」唯識所現。

[2]釋後半頌：「由悟入唯心」，就能悟入遍計性的義相無性，與一切唯心安立的依他起。進一步，「彼」虛妄分別心的依他相，也「能伏離」，悟入平等法界。

### (3) 辨義

◎<sup>[1]</sup>在 (p.209) 以三相悟入唯識時，雖通達義相無實，但還有唯心的影像顯現——依他覺。這似有亂識心相，還是似義顯現的細分。

[2]真能遣除似義的遍計境，那能見的依他識相也就不復存在，才能真正達到境無心亦無的地步。

◎加行位的世第一法（或可兼忍）能伏唯心的依他相，通達位能離；<sup>85</sup>離，即離能

<sup>85</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第四章，第一節，第九項〈悟入依止〉，pp.336-339：

在「由四尋思」推求名義無性的觀心中，可以分為兩級：

- 一、「於下品無義忍」的階段：忍是印可堪忍的意思，是觀慧的別名。**順抉擇位的觀義無所有的下品忍，尋求名義自性差別皆是意言，理解它唯識無境。**……順抉擇分的初位為什麼叫煖呢？這像鑽木取火，在未得火而將發時，必先有煖氣，煖是火的前相；現在修習唯識觀，在未得真抉擇智慧之前，最初現起順於抉擇分的智慧前相，所以稱為煖位。
- 二、「於上品無義忍」的階段：由下品無義忍而作進一步的尋思推求名義自性差別皆無所有，於是觀心漸深，「有明增三摩地」。即智慧的光明增長，所以稱為明增；這「是頂順抉擇分」的「依止」。「頂」也是從譬喻得名，山的最高峰叫做山頂……**如達到頂位，對唯識無義之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為頂。**平常說頂墮，是說那將到未到而退墮，若已到頂，是決不會退的。
- 三、「復由四種如實遍智」，能如實了知名義等無實；這時，「已」悟「入唯識」，於無義中，「已得決定，有」能發「入真義一分」的四如實智所依的「三摩地」。**悟入唯識無義，通達了遍計相無自性；但還沒有證圓成實的勝義無性，所以叫入真義一分。**這真義一分三摩地，「是諦順忍」的「依止」。**加行位的第三位，名為諦順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。**《成唯識論》分忍位為下忍、中忍、上忍的三位，下忍印前所取境空，中忍觀察能取心也不可得，上忍印能所取空。現在並不分別，只說一入真義一分的諦順忍，著重在印所取空。
- 四、「從此無間伏唯識想」，是第四世第一位。從前忍位進到世第一位，無間隔的伏除了唯識的能取想，通達了依他起的能分別亦空，此時所依的定心，「有無間三摩地」，是「世第一法」的「依止」。因為世第一法只有一剎那，從忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上是無間的。

上面的四種「三摩地」，「是現觀邊」。無漏的智慧，現證諸法的實相，名為現觀。**四加行慧，是現觀前的方便，鄰近於無漏智，而不是真正的無漏智，所以名為現觀邊。**修行的過程

所的分別，證真實性。

◎心境本是不能離的，都是似有實無，實無而似有的；不過在修習求證的過程中，先通達所知無實，再反觀心亦不可得。

※在這實踐的修持上，發揮建立有心無境的唯識學。

## (二) 約一意識者說

### 1、約一意識成立唯識

#### (1) 引論文

又於此中，有一類師說一意識，彼彼依轉得彼彼名，如意思業名身語業。

又於一切所依轉時，似種種相二影像轉：謂唯義影像，及分別影像。

又一切處亦似所觸影像而轉，有色界中，即此意識依止身故，如餘色根依止於身。

#### (2) 釋論義

##### A、以「三相」成立「唯識」

##### (A) 以初相「由唯識」

##### a、明宗——唯「一意識」

##### (a) 解文

在「此」三相安立唯識「中」，「有一類」一意識「師」，主張唯「一意識 (p.210)」，其餘的諸識沒有別體。

---

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

#### r 尋思位 (煖頂)

由依唯識故境無體義成——遍計義無——悟入位 (忍)

以塵無有體本識即不生——依他識滅——世第一法

應知識不識由是義平等——圓成實證——見道

**(b) 辨義**

一類師，

◎奘師說，是古師的不正義，故論云「有一類師」，<sup>86</sup>好像說另有一部分學者主張一意識，不是正統的共同的思想。

◎真諦卻譯為「諸師」，<sup>87</sup>好像說這是一般共同的主張。

※不論是另一部分或是大家的意見，佛教是有多心論和一意識論兩派的。<sup>88</sup>

在小乘學派中，都是討論六識的一體與別體；就是本論，也還在六識上立論（也可以看作七心現行）。但把這思想引申到唯識學中，就轉化為八識差別或一體的思想了。

本論有時明顯的說到六識，有時在應說六識的地方又但說意識，特別在這

<sup>86</sup> 《成唯識論述記》卷1所說，或可參考：

述曰：此第三計，即大乘中一類菩薩，依相似教說識體一。

《攝論》第四說一意識菩薩計：一、依遠行及獨行教，遊歷諸境，故說遠行。復言獨行無第二故。二、依五根所行境界，意各能受教。三、依六識身皆名意處教。四、又《解深[\*]密》、《瑜伽》等說，如依一鏡上有多影像教。五、如依一水中有多波喻教。

此恐違至教故說有一識。

有云：一意識，但說前六識為一意識。

理必不然！此說八識體是一故。

(CBETA 2023.Q4, T43, no. 1830, p. 236c10-19)

[\*11-8] 密【大】

\*，蜜【甲】\*

<sup>87</sup> 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上〈2 應知勝相品〉（大正 31，119a12-16）：

諸師說：此意識隨種種依止生起得種種名，譬如作意業得身、口等業名，此識於一切依止生種種相貌，似二種法顯現：一、似塵顯現。二、似分別顯現。一切處似觸顯現，若在有色界意識依身故生，譬如有色諸根依止身生。

<sup>88</sup> 印順導師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，〈四 多心論與一意識師〉，pp.147-148：「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句經》與《阿含經》。但真諦譯《攝大乘論釋》說：「諸師，謂諸菩薩」。《攝大乘論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說：「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取舍，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論·本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。從論文的内容看來，在一意識師成立唯識下，引用《阿毘達磨大乘經》的「四法相應，能尋能入一切識無塵」，一意識說極可能是《阿毘達磨大乘經》的。

段中，兼採這兩個不同的思想。無著論師在這點上，還在旋迴躊躇<sup>89</sup>間。後來護法他們，是特別發揮多心論的。

### b、論用——依根別用

#### (a) 解文

◎一意識師，並不是不說前五識，主要的諍論，在五識有否離意識而獨立的自體。

◎依一意識師看，五識只是意識多方面的活動。本來是一意識，但由「彼彼」

眼等根為「依」止而「轉」起時，就「得彼彼」眼等識的「名」字；雖有不同的名字，其實還是一個意識，不過隨所依的根而了不同的境，所以給它不同的名字罷了。如一個人，在他深研學問方面，叫他做學者；若他又善於繪畫 (p.211)，又叫他做畫家；有各種不同的技能，他就有多種不同的名字。

◎這可舉一個喻：「如意思業，名身語業」。在內心思慮決定而未達到身、語動作的階段，這思心所叫**意業**。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同，動身的思名為**身業**，發語的思名為**語業**，這身、語業與意業，合有三種業的名字，**其實只是一思**。<sup>90</sup>

※這譬喻，是經部學者所承認的。現在說一意而立為六識，與一思而立為三業相同，都只是**體一而隨用異名**。

#### (b) 辨義

◎世親說：一意識師在一意識外，另有阿賴耶，沒有談到別有末那。<sup>91</sup>

<sup>89</sup> 躊躇：動詞。2.猶豫，遲疑不決。（《漢語大詞典》（十），p.563）

<sup>90</sup> [唐]窺基撰，《大乘法苑義林章》卷3（大正45，300c29-301a6）：

有三種思：一、審慮思，將發身、語先審慮故；二、決定思，起決定心將欲作故；三、動發勝思，正發身、語動作於事。身、語二表業唯取現行，第三動發善不善思以為自體，意表以前二思為體，故唯識云：「能動身思說名身業，能發語思說名語業，審、決二思意相應故，作動意故，說名意業。」

<sup>91</sup> 世親造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，339c23-29）：

論曰：又於此中有一類師，說一意識彼彼依轉，得彼彼名，如意思業名身、語業。

釋曰：一類菩薩，欲令唯有一意識體，彼復次第安立顯示。「如意思業名身語業」者，如一意思，於身門轉，得「身業」名，於語門轉，得「語業」名，然是意業；意識亦爾，雖復是一，依眼轉時，得「眼識」名，如是乃至依身轉時，得「身識」名，**非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識。**

※從下面安立義識中看，這一意識師似乎已建立賴耶種識與染意的。<sup>92</sup>

一意識，本來在說明能受六識的一體，從意識依五根轉而安立前五識，從意識推論到細分，而安立執受身根的身者識，末那當然也沒有別體。

至於賴耶，據真諦譯說：「此本識入意識攝，以同類故」。<sup>93</sup>

### (B) 以後二相「由二性」、「由種種」

#### a、解文

二部釋論都這樣問：如染污意根為雜染依，依染意而生起的，就成為雜染；意識隨所依的色根而轉，色根是無分別的，識也應該成為無分別了？<sup>94</sup>

這不盡 (p.212) 然！因為「於一切所依轉」的「時」候，有現「似種種相」的

能取所取的「二影像轉」。二影像就是「唯義影像」、「分別影像」。

#### b、辨義

其實，本文是一意識師以三相成立唯識。前面說一意識，就是初相由唯識。這種種相，二影像轉，就是後二相的由二性，由種種。<sup>95</sup>

<sup>92</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，pp.215-216。

<sup>93</sup> (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷5〈2釋應知勝相品〉(大正31, 185a8-9)：  
此本識入意識攝，以同類故。此意識由依止得別名。

(2) 印順導師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，〈四多心論與一意識師〉，p.147：  
真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。

<sup>94</sup> (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4(大正31, 340a5-7)：

釋曰：或有難言：「眼等諸根無有分別，是故意識依彼轉時，應無分別。如染污意為雜染依，令雜染轉，此亦應爾。」

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4(大正31, 402a9-12)：

釋曰：或謂「若爾，如是意識應無分別，所依鈍故，如眼等識。夫能依者，皆順所依；如染污意為雜染，依意，識俱轉，亦成雜染。」

<sup>95</sup> (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中(大正31, 138c13-15)：

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

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項，〈乙 安立三相成唯識〉，pp.205-206：

前雖歸納一切法為十一識，並討論到唯識無義；但依識為中心，展開為一切唯識的體系，還沒有建立。這十一種識，可以「略由三相」中，「成」立它「唯識」為「性」。三相，就是三種方法或三種形式。「一、由唯識，無有義故」：一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現的所取義，所取義是沒有實體的。這是唯識的根本義；下面的兩相，不過



◎唯一意識安立為六識，不是沒有境相嗎？雖唯一意識，卻也現起義及分別的影像。

◎在《攝大乘論》的體系上，似義是遍計執性的，分別心才是依他起；現在說義與分別，二性都是依意識似現的影像，很有能取所取皆遍計執性的意趣。但這二者，雖是顯現的影像，若指出它以分別心為性，這所現的也就是依他起了。

### **B、以「細意識」成立「唯識」**

#### **(A) 標宗**

一意識師要轉向細意識方面安立唯識了。

#### **(B) 解文**

◎這意識（心識的統一），在欲、色界「一切處」中，意識也內在的「似」現「所觸」的「影像而轉」。這所觸的影像，不是說前五識中身識的所觸。如定中沒有身識，但還有苦樂的覺受，這覺受自然是意識的，所以意識也似有覺受所觸的影像而轉。現起所觸影像的理由，是因為「有色界中」的「意識」，是一定「依止身」根的。意識既依止 (p.213) 身根，就自然要依身根而現起所觸的影像。

◎「如餘色根依止於身」，這是舉同喻來說明。

眼等有色諸根，要依止身根才得存在，若身根損壞，或受某種強烈的觸擊，諸色根也就隨之損壞，或引起變化。意識也是這樣，既依身根而起作用，那身根觸觸而有何變化或損壞，意識也就生起連帶關係，因觸受所觸而變化，或者損壞。所以意識在有色界中，必然內在的現起微細的所觸影像而覺受它。

◎這樣說來，意識不就是一般所說的阿陀那嗎？似所觸影像與依止身，就是阿陀那的執受有色諸根，和與根身共同安危——身者識。

### **C、導師結評**

一意識師的唯識學，從意識出發，向了別五塵轉（外），向執受根身轉（內），比上面的多識論者明確而進步得多。

---

為說明現象，給予唯識的一種解說罷了。「二、由二性，有相有見二識別故」：二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相見皆是識，所以叫相識見識。一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。「三、由種種，種種行相而生起故」：種種就是多種多樣。在能所交涉的心境上，有種種的行相現起，所以雖唯是一識，而成為千差萬別的不同現象。

## 2、引經證成一意識

### (1) 引論文

此中有頌：若遠行，獨行，無身寐<sup>96</sup>於窟，調此難調心，我說真梵志。<sup>97</sup>

又如經言：如是五根所行境界，意各能受，意為彼依。<sup>98</sup>

又如所說十二處中，說六識身皆名意處。<sup>99</sup>

### (2) 釋論義

#### A、解文

<sup>96</sup> 寐：臥；睡着。（《漢語大字典》（上），p.944）。

<sup>97</sup> 按：(1) Dhammapada G.37；《法句經》卷上〈心意品〉（大正 4，563a）；《出曜經》卷 30〈梵志品〉（大正 4，774a）；《法集要頌經》卷 4〈梵志品〉（大正 4，799a）。

(2)〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b9-12）：

復次，業亦有差別，謂遠行是心業，如有頌曰：

能遠行獨行，無身寐於窟，調伏此心者，解脫大怖畏。

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》〈本地分〉卷 19（大正 30，386a20-b9）：

心遠行獨行，無身寐於窟；能調伏難伏，我說婆羅門。

今此頌中所言「心」者，亦名為「意」，亦名為「識」。此於過去一切愚夫無量差別自體展轉及因展轉，雖無作者，而流生死，前際叵知，故名「遠行」。此於現在一一而轉，第二伴心所遠離故，一切種心不頓轉故，名為「獨行」。又此現在隨其自體初起現前，或由貪性、或由瞋性、或由癡性，或由一一所餘煩惱、隨煩惱性，即彼自體不畢竟轉。如五色根，或同、或異、或劣、或勝，隨其自體，初起現前，即此自體畢竟而轉；心不如是，何以故？心經彼彼日夜刹那、臘縛等位，非一眾多種種品類異生時生、異滅時滅。由心自性染污之體不成實故，名為「無身」。此未來世居四識住而有隨眠，可於後生有往來義，名「寐於窟」。若有聰慧由此四相，能於過現未來世心，如實了知，修厭離滅及心解脫，彼能超度諸薩迦耶，到於彼岸，安住陸地，名「婆羅門」。

<sup>98</sup>〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 58〈3 哺利多品〉《大拘絺羅經》（大正 1，791b14-17）：

尊者大拘絺羅答曰：「五根異行、異境界，各各自受境界，眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依。」

<sup>99</sup>《雜阿含經》卷 13（319 經）（大正 2，91a24-b3）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有生聞婆羅門往詣佛所，共相問訊，問訊已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！所謂一切者，云何名一切？」佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」時，生聞婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜奉行。

(p.214) 有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引阿含本教來證明：

一、引《法句經》的獨行教：

◎一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。

◎心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。

◎「無身」是說心沒有質礙的色法，這無質礙的住在身中，所以上面說『依止於身』，這叫「寐於窟」。

有的說：窟是心臟。

◎這猿猴般的心，難調難伏，假使能「調」伏「此難調」伏的「心」，就能得自在，可以自己控制自己，遠離一切三業不淨，這才可「說」他是「真梵志」（淨行）。<sup>100</sup>

※引此經證明一意識，重要在獨行二字。

二、引《中阿含經》的意能遍受教：

<sup>100</sup> (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷5〈2 釋應知勝相品〉(大正31, 185b12-24)：

論曰：遠行及獨行，無身住空窟，調伏難調伏，則解脫魔縛。

釋曰：能緣一切境界，故名「遠行」。無第二識，故名「獨行」。「無身」有二義：一、無色身；二、無生身。身內名「空窟」，識在身內，故名「住空窟」；二、五藏中，心藏其中有孔，意識在此孔中故名「住空窟」；三、諸法實無所有，而執為有，識在此無所有中，故名「住空窟」。本來鄙惡煩惱為因，故名「難調伏」。若人能調伏此識，令不隨順惑業而得自在，故名「調伏」。三界惑障名魔縛，此人調伏難調伏則得解脫。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4(大正31, 402a24-b2)：

論曰：此中有頌：「若遠行獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說真梵志。」

釋曰：說一意識菩提薩埵引教證言：「若遠行」等。遊歷一切所識境故，名為遠行」。為證此義復說「獨行」，無第二故。言「無身」者，無形質故。「寐於窟」者，居在內故。言「調此」者，於如是心作自在故。「難調心」者，性慵懶故。

◎又有經中說：「五根所行」的「境界」，「意」「能」一一的領「受」；同時「意」

又「為彼」五根起用的所「依」。

◎意能總受一切的境界，它又是五根要作取境活動的所依，意實在是精神活動的  
大本營。

※本經是把一切心識的活動，總括在意中。五根所取的，它一一能領受，可  
見一般所說的五識，只是意的別名。因此，五根取境，也得依意為依。一  
意的見解，明白可見。從識的自性上說，意是統一的，根本的心識 (p.215)  
的總名。從識的作用差別上看，意又現起六識的活動。<sup>101</sup>

三、引意處教：

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

#### B、辨明

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

### 二、約本識因果成唯識

#### (一) 引論文

<sup>101</sup> (1) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷4（大正31，286c27-287a4）：  
論曰：又如經說：「此五根等所行境界，皆意能受用，彼等亦依止於意。」  
釋曰：復有阿含說：「此等五根所行境界，意能受用者，若根所行處名為「境界」。此  
意能分別一切法故，一一境界各各受用，故名「能受用」。「彼等亦依止於意」  
者，為彼等諸根生時，此為因體故。何以故？若意有別緣，則眼等不生。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，340b2-8）：  
論曰：又如經言：「如是五根所行境界，意各能受，意為彼依。」  
釋曰：復引餘教證成此義。「如是五根所行境界，意各能受」者，諸根所行名為「境界」  
。如是境界，意「各能受」，悉能分別一切法故。一一各各能領受，故名「各  
能受」。「意為彼依」者，是彼諸根能生因故，以意散亂彼不生故。

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

如是名為安立諸識成唯識性。

## (二) 釋論義

### 1、正明

#### (1) 辨示宗義——「一意識師」之見

這是多識論者還是一意識師的思想，很難斷定。

不過世親說：一意識師『別有阿賴耶識』；<sup>102</sup>論文又說『若意識識』，沒有說六識。從這兩點看來，這是一 (p.216) 意識師的。<sup>103</sup>

## (2) 闡述文意

### A、總說

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

### B、別明

#### (A) 別明阿賴耶識與諸識的關係

##### a、解文

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

##### b、辨義

<sup>102</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，339c21-29）：

論曰：又於此中有一類師，說一意識，彼彼依轉得彼彼名，如意思業名身、語業。

釋曰：一類菩薩，欲令唯有一意識體，彼復次第安立顯示。「如意思業名身語業」者，如意思於身門轉，得「身業」名，於語門轉得「語業」名。然是意業；意識亦爾，雖復是一，依眼轉時得「眼識」名，如是乃至依身轉時，得「身識」名，非離意識別有餘識。唯除別有阿賴耶識。

<sup>103</sup> 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第四節，第三項，p.248：

安立賴耶為識段，說意識及所依止，是一意識師的思想。

### (a) 論「義識」

義識，魏譯作『塵識』，<sup>104</sup>無性解說為『因義』。<sup>105</sup>

這是說：阿賴耶識為一切的所依，才有其餘的相識和見識。

※義與『顯現為義』<sup>106</sup>的義相同，它的含義不很明瞭。

我想：或是賴耶為種子，是依遍計種種諸法而熏成的，這名言戲論的遍計種子，就從新熏得名為義吧！

### (b) 述要義

◎本文的意思是說：六（一意識）七識屬於賴耶的見識，其餘一切識屬於賴耶的相識，這賴耶是相見識所依的根本。

◎前面依轉識安立唯識，分別見相，雖不談賴耶，其實就是賴耶的見識與相識。

※本論談 (p.217) 賴耶，重在一切種子識，從一切種子識而現起一切識時，本識的一分取性，就轉為六識所依止的意（阿陀那），成為賴耶的見識了。

### (B) 復明「相識」

一切法為什麼叫相識呢？

相就是依止，因「由彼相識，是此見識生」起的所「緣相」，在相識的「似義現」起時，就「能作見識生」起的「依止事」，因此，稱為相識。

### (C) 結示「諸識成唯識性」

這樣，阿賴耶識有相、見的二識，這相、見識就是分別、所分別的諸識。

諸識皆從一切種子識而現起，所以能「安立諸識成唯識性」。

<sup>104</sup> 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，101c9-13）：

若有阿賴耶識塵識分別安是中，諸餘一切識——彼念想識，唯意識識同身——彼見，應知。彼如是唯念想諸識，彼見生因故，如塵現相見彼生同依作事成。如是此諸識，唯識住事成。

<sup>105</sup> 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，402b15-17）：

釋曰：「若處安立阿賴耶識為義識」者，「義」是因義，即是安立阿賴耶識以為因識。

<sup>106</sup> (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a12-13）：

此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項，p.181：

凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是遍計所執相。

2、附論

【附論】

(1) 明唯識思想之兩大體系

A、第一個思想體系——「一種諸轉」

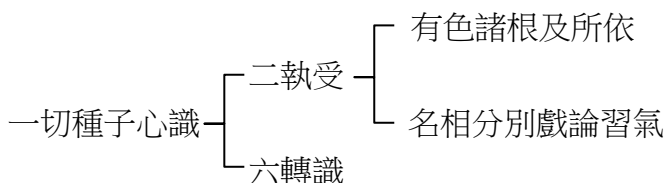
(A)「一本現、六轉現；本識重在現行」：《解深密經》

由識現起一切的唯識思想，最早的是《解深密經》。

經中以一切種子心識為根本，一方面現起『有色諸根及所依執受』、『相名分別言說戲論習氣執受』(相)，另一方面，『阿陀那識為依止、為建立故、六識身轉』。

107

從一本識而轉起二類，奠定唯識思想的基本體系。



(p.218)《解深密經》，雖以一切種子心識為出發，但它側重種識的不一，所以在二種執受中有戲論習氣。

這一切種子識，是心，它為六識所依止的時候，這又名為阿陀那的本識，就轉稱為意。

它側重本識的現行，所以除本識以外，沒有別立，也不應別立轉識的末那。

(B)「一種心、七轉現；本識重在種子」

a、《中邊分別論》〔本頌〕

<sup>107</sup> (1)〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉(大正 16，692b8-18)：

廣慧！當知於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生，身分生起，於中最初一切種子心識成熟、展轉、和合、增長、廣大，依二執受：一者、有色諸根及所依執受；二者、相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。

廣慧！此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正 31，324c9-10)：

阿陀那識為依止為建立故，六識身轉，謂眼識，耳、鼻、舌、身、意識。

**(a) 標宗**

到慈氏的《中邊分別論》，從識現起似根、似塵、似我、似識四類。所以說：

『根、塵、我及識，本識生似彼』。<sup>108</sup>

**(b) 諸家釋義**

**I、概說**

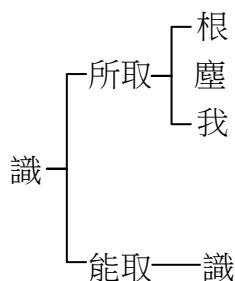
本頌的內容，各方面有不同的解說。

**II、詳明**

**(I) 無性釋**

**(i) 舉述**

無性論師說：根、塵、我三法是所取相，識是能取相。



**(ii) 抉擇**

這與《解深密經》相比，根、塵就是《解深密經》的『諸根及所依』處，

但沒有習氣，有『我』。

『我』既是所取相，這就有研究的必要了。

◎有人 (p.219) 在論典的比較研究中，發見四事中與我相當的有『我心熏

習』，那麼，《中邊分別論》與《解深密經》，可說完全一致。

<sup>108</sup> (1) 彌勒造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》〈本頌〉卷上〈1 相品〉(大正 31, 451b6-8)：

塵、根、我及識，本識生似彼。

(2) 〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉(大正 31, 464c9)：

識生變似義、有情、我及了。

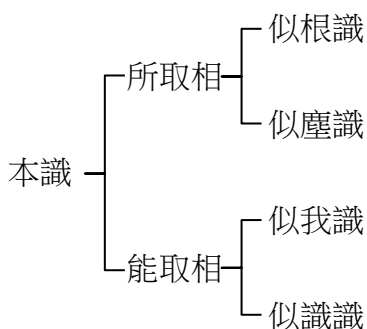


※不過，在慈氏、無著的論典裡，把『我』解說為熏習，到底是不經見<sup>109</sup>的，只可聊備<sup>110</sup>一說。

## (II) 真諦傳

### (i) 舉述

真諦的傳說，把它分為二能二所，<sup>111</sup>似乎最合本頌的真義：



在本識為種子而生起分別心時，一方面，似現根、塵的相識；一方面，現起我、識的見識。

### (ii) 辨析

這樣，與《解深密經》有一個不同，就是所取相中沒有習氣，能取相中多一個染末那。這是可以解說的，

◎《中邊分別論》的本識——緣識，立足在種識融然合一的見地，特別重在種子。這樣，所取相中自然不能再說習氣。

◎本識重在種子，它的一分取性現行，就是《解深密經 (p.220)》所說的六識依止性的阿陀那，把它與四惑相應的特殊作用從本識中分離出來，建立末那，所以說阿陀那就是末那。

## b、《大乘莊嚴經論》

再從《中邊分別論》去看《大乘莊嚴經論》，它在虛妄分別的『熏習因』——

阿賴耶中，<sup>112</sup>現起了『所取及能取，二相各三光』，<sup>113</sup>依釋論的分解是這樣：

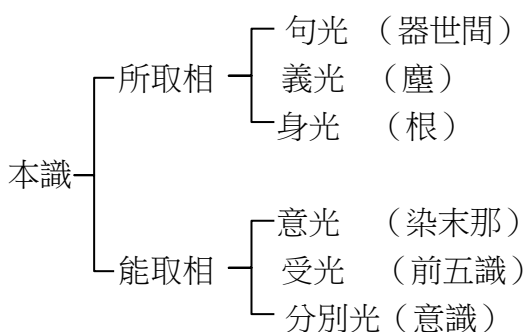
<sup>109</sup> 經見：2.常見。（《漢語大詞典》（九），p.861）

<sup>110</sup> 按：聊備一格：姑且備為一種格式或風格。（《漢語大詞典》（八），p.661）

※「聊備」在漢語大詞典上只有出現「聊備一格」一詞，其語義或符順內文所要表達的內容。

<sup>111</sup> 世親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上（大正 31，451b13-15）：

「但識有」者，謂但有亂識。「無彼」者，謂無四物。何以故？似塵、似根，非實形識故；似我、似識，顯現不如境故。

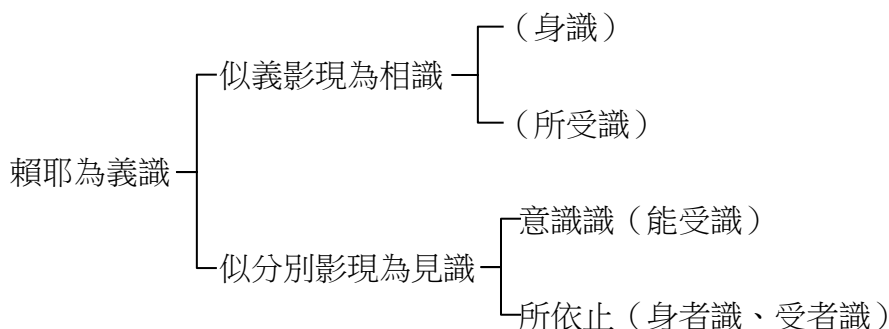


《大乘莊嚴經論》的能取三光，與《中邊分別論》全同，不過把六識開為二類而已。所取三光中，身、義就是根、塵，但多了一器世間的句光。

**c、《攝大乘論》**

在本論中，雖然總攝一切法為十一識，但後六種是差別，自性只是身等五識

(p.221)。把它與安立賴耶為義識配合起來是這樣：



本論的體系，與《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》可說是全同的，

<sup>112</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 13〈23 行住品〉(大正 31，659b15-21)：

二門如雲遍雨法名法雲者，菩薩於十地中由三昧門及陀羅尼門，攝一切聞熏習因，遍滿阿梨耶識中。譬如浮雲遍滿虛空，能以此聞熏習雲，於一一刹那、於一一相、於一一好、於一一毛孔，雨無量無邊法雨，充足一切可化眾生，由能如雲雨法，故名法雲地。

<sup>113</sup> 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 5〈12 述求品〉(大正 31，613c27-614a5)：

偈曰：所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相。

釋曰：此偈顯示依他相，此相中自有所取相及能取相。所取相有三光，謂句光、義光、身光；能取相有三光，謂意光、受光、分別光。「意」謂一切時染污識；「受」謂五識身；「分別」謂意識。彼所取相三光及能取相三光，如此諸光皆是不真分別故，是依他相。

- ◎器世間是所受識的差別。
- ◎它從一意識的見地，所以總合能受用的六識為一意識識。
- ◎所依止中的身者識，是染意；受者識，是無間滅意。
- ◎為義識的賴耶，自然就是心了。

### (C) 歸結要義

- ◎從這些比較中，可以得一結論：所取相中的根、塵，能取相中的六識，是一切無諍的。
- ◎此外，還有細心現行與種子。  
如果把本識側重在細心現行上，那所取相中就多一習氣，能取相中就不能再有末那，這是《解深密經》所說的。  
如果把本識側重在種子上，那所取相中，就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要。這是《中邊分別論》、《大乘 (p.222) 莊嚴經論》、《攝大乘論》說的。

※這樣，慈氏、無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。

## B、第二個思想體系——「八識現行」

### (A) 引言

此外，還有一個思想體系：

### (B) 詳論

#### a、世親《辯中邊論》

##### (a) 舉述

世親的《大乘莊嚴經論釋》、《攝大乘論釋》，大體上順從本論的見解，但他的《辯中邊論釋》，卻別作解說。

他的解釋現起四事，不用本識為種的見解，而用諸識各別現起的見解，所以把根、塵、我、識都看為所取的義，這四者都是所取相。<sup>114</sup>

世親釋也有它的根據，《攝抉擇分》也是根據這四種境界，證明多心俱生的。

115

<sup>114</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉(大正 31, 464c7-17)：

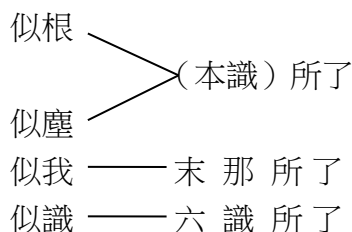
如是已顯虛妄分別有相無相。此自相，今當說。

頌曰：識生變似義，有情、我及了，此境實非有，境無故識無。

論曰：「變似義」者，謂似色等諸境性現。「變似有情」者，謂似自他身五根性現。「變似我」者，謂染末那與我癡等恒相應故。「變似了」者，謂餘六識了相麤故。「此境實非有」者，謂似義、似根無行相故，似我、似了非真現故——皆非實有。「境無故識無」者，謂所取義等四境無故，能取諸識亦非實有。

**(b) 辨析**

※這個見解，直向轉變有三的思想前進。<sup>116</sup>



◎從種識現起的一切，確乎都可以成為我們的所取的。但這種解說，使唯識

(p.223) 傳統的思想，從一本識而現起能分別、所分別二相的體系，隱晦不明。

我們不能說這是錯誤，只能說是重大的轉變。

◎如果這都是所取的境，根、塵應是本識所了知的，本識應是側重現識的；但它沒有說到種子，又別立末那。這與《解深密經》、《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》等都不相合

※它是八識現行的差別論，不再是《解深密經》的一本現、六轉現的七心論，也不是《大乘莊嚴經論》等一種心、七轉現的八識論。<sup>117</sup>

**b、《唯識三十頌》**

這思想在《唯識三十頌》中，更見圓熟：



<sup>115</sup> 彌勒造，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，580b29-c9）：

云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相？謂阿賴耶識，或於一時，唯與一種轉識俱轉，所謂末那，何以故？由此末那，我、見、慢等恒共相應思量行相，若有心位、若無心位，常與阿賴耶識一時俱轉，緣阿賴耶識以為境界，執我起慢思量行相；或於一時與二俱轉，謂末那及意識；或於一時與三俱轉，謂五識身隨一轉時；或於一時與四俱轉，謂五識身隨二轉時；或時乃至與七俱轉，謂五識身和合轉時。

按：依據導師研究，《瑜伽》〈攝決擇分〉乃無著造。

<sup>116</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》（大正 31，60a28-29）：

彼依識所變，此能變唯三，謂異熟、思量，及了別境識。

<sup>117</sup> 參見【附錄】：「一能變」與「三能變」之思想體系。

末那識 —— 能了 —— 賴耶  
六識 —— 能了 —— 六塵

這與所取四境比較，把根、塵轉化為根與器界，又根據《解深密經》的二 (p.224) 執受，加上種子。

### (C) 歸結要義

三能變<sup>118</sup>的體系，把古典中賴耶一識能變<sup>119</sup>的見解改變。<sup>120</sup>

### (2) 評辨古說

#### A、示異同

這兩大體系，成為攝論宗<sup>121</sup>與唯識宗<sup>122</sup>重要的區別點。不過雖有古說與後起的不

<sup>118</sup> 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七 瑜伽師的唯心論〉，pp.249-250：

三、繼《瑜伽論·本地分》而起的，是傳為彌勒造的〈攝抉擇分〉，引用了全部的《解深密經》。依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此〈抉擇分〉的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

<sup>119</sup> 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七 瑜伽師的唯心論〉，p.249：

無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。真諦譯傳的《攝論》，確是這樣說的；玄奘譯的也是這樣。真諦說有「解性賴耶」——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。

<sup>120</sup> 「三能變」，詳參《唯識三十論頌》（大正 31，60a20-c8）。

<sup>121</sup> (1) 印順導師，《大乘起信論講記》，正釋，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.91-92：

真諦所傳攝論宗的解說：依主要的意義說，阿黎耶也以虛妄雜染為體的。所以說：「攝大乘論云：八識是妄識，謂是生死之根」（法華玄論二）。真諦譯的《決定藏論》——《瑜伽師地論》的〈攝抉擇分〉的異譯，也這樣說：「斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法。……阿羅耶識是無常，是有漏法……為麤惡苦果之所追逐……是一切煩惱根本」。然統論攝論宗的阿黎耶識有三義（解深密經圓測疏）：一、果報黎耶，即黎耶為眾生生死流轉的異熟報體，性是無覆無記的；受熏持種，執持根身，從此緣起根身器界及轉識的。唯識宗所重的，即此：約眾生的業感異熟說。二、染污（執性）黎耶：眾生有微細的我執及法執，我執屬第七，微細法執即屬阿賴耶；此同唯識學的安慧義。但專宗護法的

同，但同是唯識學中權威的思想。

### B、簡是非

古人不能分疏這不同的體系，只偏依一己所重的自是非他，結果，永遠是此路不通！

◎像真諦，他側重《攝大乘論》，自然接近古義。

但他的《中邊分別論》與《決定藏論》，<sup>123</sup>無法諱飾<sup>124</sup>三能變的痕跡，於是乎

---

唯識宗，以阿賴耶為無覆無記性，沒有法執；無明等的微細法執屬於第七識。然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。三、解性黎耶：解性，即覺性的意思。解性黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體；與如來藏義相同。攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶，是真妄和合的。然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

(2) 印順導師，《大乘起信論講記》，正釋，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，pp.93-94：

攝論宗雖通真妄，而重心在染。

<sup>122</sup> 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，p.349：

西元七世紀初，玄奘傳來了大量的唯識經論，特別是雜糅眾說的《成唯識論》，被稱為是「法相宗」或「唯識宗」。唯識學，本是依《瑜伽師地論》為本的。

<sup>123</sup> (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1相品〉（大正 31，451b5-18）：

如是已說虛妄分別有相無相竟；今當次說其自體相。故說偈言：

塵、根、我及識，本識生似彼，但識有無彼，彼無故識無。

「似塵」者，謂本識顯現相似色等。「似根」者，謂識似五根於自他相續中顯現。「似我」者，謂意識與我見無明等相應故。似「識者」，謂六種識。「本識」者，謂阿黎耶識。「生似彼」者，謂似塵等四物。「但識有」者，謂但有亂識。「無彼」者，謂無四物。何以故？似塵、似根，非實形識故。似我、似識，顯現不如境故。「彼無故識無」者，謂塵既是無識亦是無。是識所取四種境界，謂塵、根、我及識所攝，實無體相；所取既無，能取亂識亦復是無。

(2) 〔梁〕真諦譯，《決定藏論》卷上〈心地品〉（大正 30，1018c10-1019a12）：

執持本分明，種本非是事，身受無識定，亦非氣絕者。

以此八種因緣知有阿羅耶識；若離此識，根有執持，實無此理。.....

「種本」者，若離阿羅耶識，眼等六識互為本者，則無是處。云何知耶？善識滅時不善心生，不善識滅善心復生，善、不善滅無記心生；下界心滅中界識生，中界心滅上識即生，上識亦滅下心還生；有漏識滅無漏心生，無漏心滅有漏還生。故知六識不互為本。如次第心滅，於無數劫還更得生。故知阿羅耶識以為種本。

「非是事」者，諸識不俱，則無此事。何以故？此有四事：一者、器事，二者、捉身事，三者、言是我事，四者、於塵事。如此四事念念俱生。若言「一識於一念中知四事」者，無有是處。

補充，解說，改文；但他本人所譯的論典，終於不能避免自己撞著。<sup>125</sup>

◎玄奘依《唯識三十頌》，特別依護法義，自然接近世親的新義。但對《攝大乘論》等，就是有小小的潤飾，到底不能改變《攝論》的體系。

那些一筆抹煞古義，以為唯有玄奘所傳才是正確的見解，這豈止膽大而已！我們先要理解它的差別，然後再作融貫；不然，牽強附會的圓融，與偏執者一樣的走上絕路！

### 丙、成就四智成無義

#### 一、引論文

諸義現前分明顯示而非是有，云何可見？

如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟 (p.225) 入一切唯識都無有義。

一者、成就相違識相智，如餓鬼、傍生及諸天、人，同於一事，見彼所識有差別故。

二者、成就無所緣識現可得智，如過去、未來、夢、影緣中有所得故。

三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用知真實故。

四者、成就三種勝智隨轉妙智，何等為三？

一、得心自在一切菩薩、得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。

二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。

三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。

由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

#### 二、釋論義

##### (一) 明宗

這裡說的，還是為了成立唯識，不過從無義方面去成立。

<sup>124</sup> 諱飾：動詞。隱瞞掩飾。（《漢語大詞典》（十一），p.358）

<sup>125</sup> 參考印順導師之《以佛法研究佛法》，第十一〈阿陀那與末那〉，pp.365-369。

## (二) 解文

### 1、問

「諸義」在我們的五識上，自然「現前」，「分明顯示」，不是我們意識所能轉移的，「而」說它「非是有」，是唯識所現，這「何」以「見」得呢？

### 2、答

#### (1) 總說

「世尊」在《阿毘達磨大乘經》中，早就解答過這個問題。<sup>126</sup>

他說：「若諸菩薩」，能「成就四法」的正確認識，就「能隨」之「悟入一切唯識」，知道它「都無有義」。

#### (2) 別解

四法是：

一、「成就相違識相智」：

◎「餓鬼，傍生，及諸天、人」，在「同」「一事 (p.226)」物上，各有所「見」，

「彼」等「所」認「識」的大「有差別」；這類有情以為是這樣，那類有情卻又是那樣。如江河中的水，在餓鬼見到，那是膿血、火燄；在傍生界的魚類見到是坦蕩的大路，弘偉的宮殿；在諸天見到，是七寶莊嚴；在人類看來，是清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，<sup>127</sup>就是這個道理。<sup>128</sup>

<sup>126</sup> [唐] 窺基撰，《成唯識論述記》卷 7（大正 43，488c5-10）：

述曰：文有三：初總舉，次別顯，後結之。此即初也。若成四智能入唯識，現在十地隨悟入者，即是地前或隨經義而入十地，說四智處名「四智」，經然是《阿毘達磨經》；《攝論》但言「如世尊言」，不出經處。

<sup>127</sup> 無性造，[唐] 玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，402c10-19）：

釋曰：復為成立無有境義，故引餘教及餘道理，謂諸菩薩成四法等。「相違識相智」者，更相違反，故名「相違」；相違者識，名「相違識」；生此識因，說名為「相」。了知「此相唯內心變，外義不成，故無有義」，說名為「智」。「如餓鬼、傍生及諸天、人」等者，謂於餓鬼自業變異增上力故，所見江河皆悉充滿膿血等處，魚等傍生即見舍宅遊從道路，天見種種寶莊嚴地，人見是處有清冷水波浪湍洄。

<sup>128</sup> (1) 印順導師，《唯識學探源》，第四章〈無境論探源〉，pp.202-203：



◎在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事物的真相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相（彼此不同的認識）智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理。

## 二、「成就無所緣識現可得智」：

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

### 【附論】

無所緣識，在佛教中有很大的諍論：

◎有部他們主張識一定要有所緣才得生起，那怕緣涅槃也還有實有的涅槃作所緣。

◎經部他們主張可以有無所緣的識。<sup>129</sup>

在空有的諍論中，這也是主題之一。

---

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

(2) 印順導師，《性空學探源》，第三章，第二節，第二項〈假名有〉，p.162：

異趣有情，因為各各業力不同，在同一境界上，各各所見或淨或穢大不相同；如一河水，「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」。後代唯識家常常引用一境四心來證明唯心無境，也不出此理。

<sup>129</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈5 分別睡眠品〉（大正 29，104b16-22）：

以識起時必有境故，謂必有境識乃得生，無則不生，其理決定。若去來世境體實無，是則應有無所緣識。所緣無故，識亦應無。又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有。

◎主張實有的，過去、未來都是實有；是實有的，識才能緣之而起，所謂『所緣有故，三世實有』。

◎主張無的，過去、未來皆非實有，雖然沒有，識仍可以有，所謂『所緣無故，過未亦無』。

大乘中世俗心可說有所緣的，但所緣是非實有的，

◎空宗稱之為自性，

◎唯識宗稱之為義。

雖還有不同，大體上都是許可無所緣（義非實有，自性非有，或法性無行相）而生識的。

### 三、「成就應離功用無顛倒智」：

◎無顛倒智，是對於所緣的境界，獲得真實正確的認識，不再發生錯誤的執著。

◎如果說：一切義都確如我們凡夫所認識的一樣，離名言而實有的，那麼，我們「能緣」這諸「義」的「識」，就「應」該「無顛倒」錯誤，而解脫諸障了！

我們竟可以「不由功用」而自然的「知」道「真實」了。但實際上，我們的認識還有顛倒錯誤；要覺知真實，獲得自由解脫，仍須加一番功行才行。這就可以反證所認識的義，沒有真實了。(p.228)

### 四、「成就三種勝智隨轉妙智」：

◎有三種殊勝的智慧，能隨心而改變所緣，如果能修得這三種的勝智、微妙智，那唯識無義的理論，就可以在實踐中親切的證實。

三種是：

(一)、隨自在者智而轉：

◎已獲「得心自在」的「一切菩薩」，和已「得靜慮」的聲聞、緣覺，

<sup>130</sup>都能「隨」他的增上「勝解力」，使「諸義顯現」。如欲令大地變

<sup>130</sup> (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5〈2 釋應知勝相品〉(大正 31, 186a13-14)：

釋曰：「聖人」，謂聲聞、緣覺、菩薩。此等聖人正在定中名為「入觀」。

水就變為水，變火就變為火。由此，可知離心之外，沒有實在的義；假使外境是實有的，怎能隨意解力而自在轉變呢（這不但三乘聖者，凡是能得靜慮者，都能有這種經驗）？

(二)、隨觀察者智而轉：

◎「得」了殊勝的「奢摩他」（止），在定中「修法觀者」，在他「才

作意」的「時」候，「諸」教法的「義」相，就都「顯現」在前。<sup>131</sup>

如修無常、苦、空、無我的行者，如能觀心成就，便有無常相，或苦相、無我相等，隨心所念而分明現前。這無常、無我等諸義的顯現，都是隨修法觀者的觀念而轉變生起，可見並不是有離心實義的存在。

(三)、隨無分別智而轉：

◎「已得無分別智」的大地菩薩，在他「無分別智現在前時」，「一切」

遍計所執性的「諸義，皆不顯現」。

---

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷4（大正31，287b10-12）：

「及得定」者，謂聲聞、辟支佛等。「得心自在」者，謂已得隨心所作故。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，340c21）：

「得靜慮」者，謂諸聲聞及獨覺等。

(4) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，403a5-7）：

「得心自在」者，得心調順堪有所作。「得靜慮」者，謂諸聲聞及獨覺等。

<sup>131</sup> (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷5〈2釋應知勝相品〉（大正31，186a21-26）：

論曰：若觀行人已得奢摩他。

釋曰：觀行人有二種：一、得正思，二、得正修。今明得正修人。

論曰：修法觀加行。

釋曰：「法」謂修多羅等十二部經。十二部經所顯法相，熟修行毘婆舍那。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷4（大正31，287b13-16）：

「得奢摩他」者，謂已得三摩提故。「修行法觀」者，於諸修多羅等中觀察修行故。「唯以意念義則顯現」者，於一義中隨種種作意則種種相顯現故。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，340c23-26）：

「得奢摩他」者，得三摩地。「修法觀」者，於契經等策勤觀察。「纔作意時諸義顯現」者，隨於一義如如作意，如是如是非一品類境相顯現。

(4) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，403a11-13）：

所言「修」者，空境相應，或四聖諦所緣相應，止觀雙運故名「相應」。與此相應故名為「修」。

◎由這也可知 (p.229) 諸法唯心，心外無境。假使心外的境是實有的，聖者的無分別智，不但不能使義相不顯，還根本不能成立；甚至壞有為無，是顛倒不是真智。

**(3) 結成**

「由此所說三種勝智」的「隨轉妙智」，及「前」面「所說」的「三種」理由（「因緣」），「諸義無義」的「道理」，可說已有充分的理由使它「成就」了。

【附錄】「一能變」與「三能變」之思想體系：

思想體系	側重	要義	主張※1	相關典籍
一能變	重在種子識	依阿賴耶識現起一切法，一切法分為見識、相識（能了別、所了別）	一種心，七轉現的八識論	《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》※2（真諦譯）
一能變而賴耶有了別作用	以一切種子心識為根本而著重賴耶現行 <sup>132</sup>	阿賴耶識有了別與所了別	一本、現，六轉現的七心論	《解深密經》
接近三能變之教學	重在現行識	阿賴耶識有了別與所了別	八識現行的差別論；所了別有三類	《攝抉擇分》、《辯中邊論》※2（玄奘譯）
三能變	重在現行識	阿賴耶識有了別與所了別	八識現行的差別論；「三類所了別」為「三類能了別」之各別所變現	《唯識三十頌》（世親造）

※1：參考：印順法師，《攝大乘論講記》，p.224。

※2：《辯中邊論》的本頌為彌勒造，長行釋為世親釋，玄奘所譯。異本《中邊分別論》為真諦所譯。

<sup>132</sup> (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.218：

經中以一切種子心識為根本，一方面現起「有色諸根及所依執受」，「相名分別言說戲論習氣執受」(相)，另一方面，「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。從一本識而轉起二類，奠定唯識思想的基本體系。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.274-275：

《解深密經》說明有情身分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。