

《攝大乘論講記》

第二章 所知依

第二節 在理論上成立阿賴耶識

(pp.71-174)

長慈法師¹

2025/3/13

壹、第一項 安立阿賴耶相

(壹) 三相

一、引論文

如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相云何可見？安立此相略有三種：一者、安立自相，二者、安立因相，三者、安立果相。

此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習，為彼生因，由能攝持種子相應。

此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。

此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習，阿賴耶識相續而生。

二、釋論義

(一) 承上啟下

(p.72)「阿賴耶識」的存在，上來已從聖教的「異門」中加以「安立」證成，現在再從理論上來建立它。

(二) 明三種體相

1、通說

◎先就它的體「相」，作簡略的說明：它「有三種」，就是自相、因相、果相。

◎這三相，無性把因相、果相叫做『應相』；

奘譯的世親釋，說在因性方面叫因相，在果性方面叫果相，總攝因果的全體叫自相。從本論的文義看來，確是這樣：諸法的能生性是因相，為轉識熏習而起的是果相，因果不一不異的統一是自相。²

¹ 此講義內容為印順導師《攝大乘論講記》之第二章〈所知依〉之第二節之開示。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重新安排。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。

² (1) 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈4 相章〉（大正 31，327c12-25）：
如是已說阿賴耶識安立異門；非說異門即了其相，是故次說此識「自性、因性、果性」。
此中安立自相者，謂「緣一切雜染品法所有熏習」，能生於彼「功能差別」，識為「自性」；

2、正釋

(1) 安立自相

A、約「種、現之關聯」——釋「依一切雜染品法所有熏習，為彼生因」

一、「安立自相」：賴耶的「自相」，是深細而不易了達的，須從它的因果關聯中去認識。阿賴耶識，⁽¹⁾一方面「依一切雜染品法所有熏習」（就是現熏種），⁽²⁾一方面「為彼」雜染法的「生因」（就是種生現），在二者相互密切連鎖的關係上，看出它的自體。

B、約「攝、持之功能」——釋「由能攝持種子相應」

賴耶為什麼能成為一切雜染法的動力，成為一切法的歸著？因為賴耶「能攝持種子相應」。就是說：⁽¹⁾在熏習的時候，它能與轉識俱生俱滅，接受現行的熏習，在本識瀑流中，混然³一味，這叫做攝；⁽²⁾賴耶受熏以後，又能任持這些種子而不消失，這叫做持。

它與轉識共轉的時候，具備這（p.73）攝與持的條件，所以叫相應。⁴

C、結——自相為因相與果相之統一

為欲顯示如是「功能」故，說「攝持種子相應」。謂「依一切雜染品法所有熏習」，「即與彼法為能生因」。「攝持種子」者，「功能差別」也；「相應」者，是「修」義。是名安立此識「自相」。……

此中「自相」，是依「一切雜染品法無始熏習」，為彼「生因」，攝持種子，識為「自性」，「果性、因性」之所建立。

(2) 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，387b25-28）：

如是已說安立「異門」；次安立「相」，唯由其名，未能了別此識「自相」故，次須說自相、「應相」。略有三者：分析此識自相、「應相」以為二種——「因、果」異故。

(3) 依課文表列如下：

—————	本論	—————	世親	—————	無性
因相——	諸法的能生性	—————	因性方面	—————	應相
果相——	為轉識熏習而起	—————	果性方面	—————	應相
自相——	因與果不一不異的統一	—————	總攝因果的全體	—————	自相

³ 混然：形容詞，2：渾然一體，不見痕跡。（《漢語大詞典》（五），p.1523）

⁴ 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 2（大正 31，276a12-b1）：

論曰：成立此識相云何可見？略說有二*種：一、成立自相，二、成立因相，三、成立果相。

於中阿梨耶識為自相，一切染法熏習已，為彼生因，攝持種子相應故。

於中因相者，是諸染法，此阿梨耶識如彼一切種子，一切時現起為因故。

於中成立果相者，此阿梨耶識以彼諸染法，無始已來熏習力得生故。

釋曰：以如是等別名說阿梨耶識。於此別說，未知其相，故說阿梨耶識「自相、因相、果相」等。

「於中自相」者，「一切染法熏習」緣故，識有生彼功能勝異顯示識體有此功能故。

「攝持種子相應」者，彼一切染法熏習已，即為彼法生因故言「攝持種子」；彼熏習與彼勝能合，故名「相應」。即此自相。

一切染法熏習已，為彼得生因，攝持種子相應識。為諸染法熏習已，得勝功能，能為彼生因，此是阿梨耶識「因相」。

「於中」始從「成立果相」，乃至言「無始來熏習力故得生」者，為諸法熏習已此識得生，攝持無始熏習，故名果相。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。（大正 31，276d，n.4）

在三相的解說上，果相是受熏而異的異熟識，因相是能生諸法的一切種子識，自相是能受轉識熏、能生諸轉識的本識的全貌。

(2) 安立因相

二、「安立因相」：雜染諸法熏成的「一切種子」，攝藏在阿賴耶識裡，而以「阿賴耶識」為自性的。這一切種子賴耶識，在「一切時」中，「與彼雜染品類諸法」作「現前」的能生「因」，這叫做「因相」。

這能生為因的功能性，在賴耶瀑流裡不易分別，要在生起諸法的作用上顯出。從它的能生現行，理解它能生性的存在，是賴耶的因相。

(3) 安立果相

三、「安立果相」：「果相」，與因相相反的，唯從受熏方面安立。「謂即依彼」能熏習的「雜染品法」，從「無始時來所」熏成的「熏習」，在「阿賴耶識」的後後「相續而生」中，引起本識內在的潛移默化。

這受熏而轉化的本識，⁽¹⁾或因名言新熏而有能生性，⁽²⁾或因有支熏習成熟而引起異熟識的相續，⁵就是三相中的果相。

三、兼辨餘義

【附論】

(一) 辨「無性釋論」之三相說——自相部分建立在「現行」上

三相的解說，是唯識學上重要的主題。

無性依〈攝決擇分〉，已(p.74)側重本識種子差別的見地，他說『非如大等顯了法性藏最勝中』；⁶『非如最勝即顯了性』；⁷『非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣』；⁸

⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，pp.162-163：

「名言熏習差別」：……我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。……

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

⁶ (1)〔唐〕智周，《成唯識論演秘》卷2（大正43，857c25-858a5）：

論：謂雜染互為緣等者。

問：若能藏故，即名「賴耶」，僧佉真性^{*}應賴耶體，許能藏故！

答：彼能所藏無有異故，不名賴耶。故《攝大乘》第一等云：「非如大等顯了法性藏最勝中，阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。」

釋：彼計「冥性有「最勝能」，名『藏最勝』，『大等』諸法果相顯著，名『了法性』。

若未變時，藏在冥性，不異冥性；若已變異，亦復不離。冥性為因，大等為果；

因、果同體，以明『攝藏』。」今立「賴耶」攝藏因果，而非即異，故不同彼。

※真=冥？。（大正43，857d，n.2）

(2) 自性：梵語 prakṛti。印度古代數論哲學所立二十五諦之第一。全稱自性諦。又稱冥性、冥諦、冥態（梵 tamas）、勝因（梵 pradhāna）、勝性。數論派認為，自性為神我所受用，能生大諦、我慢諦等其餘二十四諦，為諸變異之根本原因；亦即以自性為一切現象之生因。《成唯識論述記》卷1末（大正四三·二五二中）：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。」（《佛

『非唯攝受，要由攝持熏習功能方為因故』；⁹『種子所生有情本事異熟為性，阿賴耶識及與雜染諸法種子為其自相』。¹⁰他雖保留種子是賴耶的一部分，但別有從種所生的現行識，是異熟的，也就是能攝持種子的。本識與種子兩者的合一，是賴耶的自相；種識的生起現行是**因相**；雜染法『熏習所持』，也就是依染習而相續生的是**果相**。

（二）辨《成唯識論》之三相說——三相都建立在現行賴耶上

從這種見地而走上更差別的，是《成唯識論》。它要把三相完全建立在現識上，不但果相的異熟與種子無關，因相的一切種，也是持種的現識。¹¹自相的互為攝藏，

光大辭典》（三），p.2524b-c）

⁷ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，383a20-28）：

釋曰：復引聖言所說，證阿賴耶識名阿賴耶。「能攝藏諸法」者，謂是「所熏」是習氣義，**非如大等顯了法性藏最勝中**，阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。為簡彼義，是故復言：「一切種子識」，與一切種子俱生俱滅故，阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識，**非如最勝即顯了性**。
顯自簡劣，故復說言「勝者我開示」，即大菩薩，有堪能故，名為「勝者」，為彼開示，非餘劣者。

⁸ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，383a29-b11）：

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

釋曰：「一切有生」者，謂諸有為；

「雜染品法」者，簡清淨法，非清淨法是雜染性一切雜染庫藏所治種子體性之所攝藏，能治彼故，非互相違為因果性，是正道理，然得為所依，若處有所治，亦有能治故。

「於此攝藏」者，顯能持習氣，**由非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣**，如彼說意識。

「或諸有情攝藏此識為自我」者，是執取義。

⁹ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，387c9-11）：

最勝因者，所謂種子阿賴耶識，能攝持此，故能與彼而作生因；**非唯攝受，要由攝持熏習功能方為因故**。

¹⁰ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，388c26-389a7）：

論曰：又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體、一切趣等。

釋曰：為顯本生了別自性故，復說言「又若略」等，謂生生中，由善、不善諸業熏習，所取、能取分別執著，**種子所生有情本事異熟為性，阿賴耶識及與雜染諸法種子為其自相**。「能攝三界」者，能攝欲、色及無色纏。「一切自體」者，能攝一切有情相續。「一切趣等」者，能攝天趣等。言「能攝」者，常相續相。何以故？如色、轉識有處、有時，相續間斷，阿賴耶識則不如是，乃至治生，恒持一切，遍諸位故。

¹¹ 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，7c20-8a4）：

初能變識，大小乘教名阿賴耶，此識具有能藏、所藏、執藏義故，謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相分位雖多，藏識過重，是故偏說。

此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說名異熟。離此命根，眾同分等恒時相續勝異熟果不可得故，此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種，異熟寬不共，故偏說之。此能執持諸法種子令不失故，名一切種，離此餘法能遍執持諸法種子不可得故。此即顯示初能變識所有因相。此識因相雖有多種，持種不共，是故偏說。

初能變識體相雖多，略說唯有如是三相。

基師解說為現行賴耶與雜染現行的關係；¹²而賴耶的特色，被側重在末那所執的第八見分。

※三相唯現行，變化得太大了。

(三) 辨「世親釋論」之三相說

1、三相都建立在種子識上

從世親釋論去看就不然，『攝持種子識為自性』；『功能差別識為自性』；『攝持種子者，功能差別也』。¹³攝持種子（受熏）識就是功能差別（生現）識，這是本識的自體。在本識的自相上看，不能分別（p.75）種與識，種子是以識為自性的，賴耶是一切法的所依——種子，這功能差別識（自相）的能生性，就是因相。它的受熏而變，這或者是念念的，或者是一期的熏變，就是果相。

2、對論譯本——本識因熏習生起變化（非另有新生之阿賴耶識）

隋譯說：『為諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相』（陳譯大同）。¹⁴顯然的指因熏習而本識生起變化，變異就是與轉識俱生俱滅（攝藏）而帶有能生性，這就是攝持，並非離卻種子而另有一個能持者，也更非離受熏而起能生性的變異，另有阿賴耶識生，可說非常明白。

¹²〔唐〕窺基，《成唯識論述記》卷2（大正43，300c26-301a16）；（大正43，306a16-26）。

¹³世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，327c10-29）：

釋曰：如是已說阿賴耶識安立「異門」；非說「異門」即了其「相」，是故次說此識「自性、因性、果性」。

此中安立自相者，謂「緣一切雜染品法所有熏習」，能生於彼「功能差別識」為「自性」；為欲顯示如是「功能」故，說「攝持種子相應」，謂「依一切雜染品法所有熏習」，「即與彼〔一切雜染品〕法為能生因」。「攝持種子」者，「功能差別也」；「相應」者，是「修」義，是名安立此識「自相」。

此中安立「因相」者，謂即次前所說品類一切種子阿賴耶識，由彼「雜染品類諸法」熏習所成「功能差別」，為彼「生因」，是名安立此識「因相」。

此中安立「果相」者，謂即依彼「雜染品法無始熏習」，此識續生而能攝持「無始熏習」。是名安立此識「果相」。

此中「自相」，是依「一切雜染品法無始熏習」，為彼「生因」，攝持種子識為「自性」，「果性、因性」之所建立。

此中「因相」，是彼「雜染品類諸法」熏習所成「功能差別」，為彼「生因」，唯是「因性」之所建立。

此中「果相」，是依「雜染品類諸法無始熏習」，阿賴耶識相續而生，唯是「果性」之所建立。是三差別。

¹⁴（1）世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2（大正31，276a12-b1）：

論曰：成立此識相云何可見？略說有二*種：一、成立自相，二、成立因相，三、成立果相。……。

釋曰：以如是等別名說阿賴耶識於此別說，未知其相故說阿賴耶識自相、因相、果相等。……。於中始從「成立果相」，乃至言「無始來熏習力故得生」者，為諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。（大正31，276d，n.4）

（2）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，162b16-19）：

論曰：「立果相」者，此識因種種不淨品法無始習氣，方乃得生，是名果相。

釋曰：依止三種不淨品法熏習，後時此識得生，為攝藏無始熏習故，是名果相。

瑩譯作『此識續生而能攝持無始熏習，是名安立此識果相』，反使人引起別體的印象了。

(貳) 熏習

一、引論文

復次，何等名為熏習？熏習能詮，何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。

如苴勝¹⁵中有華熏習，苴勝與華俱生俱滅，是諸苴勝帶能生彼香因而生。

又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。

或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此熏習，能攝(p.76)持故，名持法者。

阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

二、釋論義

(一) 承上啟下——三相以種子熏習為樞紐

賴耶的三相是以種子熏習為樞紐的，這在安立三相中說得非常明白。¹⁶

(二) 明熏習

1、正釋

(1) 破題——依「所詮的法體」顯熏習（能詮）之意義

但熏習的名稱是什麼意義？熏習一名所詮的法體又是什麼？這還沒有說明，所以論中復問：「何等名為熏習？熏習能詮何為所詮？」初句問熏習得名的理由，次句問熏習所詮的法體。雖分為二問，但下面只就所詮的熏習法加以解說；所詮的法體既然明白，能詮的名義也就可以明白了。

(2) 詳釋

A、辨熏習之「所詮」

(A) 解文

賴耶與「彼」一切雜染品類諸「法」，「俱生俱滅」。從俱生俱滅中可以知道兩個定義：一、同時俱有的，二、無常生滅的。與它俱時生滅，所以剎那生起的本識「中」，具「有能生彼」一切雜染品法的「因性」，這因性就是熏習的「所詮」了。

(B) 明義

這樣看來，熏習可以有兩個意義：一、雜染諸法染賴耶的作用，可以稱為熏習。二、因熏習引起賴耶中能為雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。一在能熏方面講，一在熏成方面講；二者雖同名熏習，但這裡指種子而說。

¹⁵ (1) 苴(jù ㄐㄨˋ)：名詞，又【玉篇】苴勝，胡麻也。【曹唐·遊仙詩】喫盡溪頭苴勝花。(《康熙字典》(下)，p.1557)

(2) 勝(shèng ㄕㄥˋ)：名詞，【唐韻】詩證切，音勝。【玉篇】苴勝，胡麻也。(《康熙字典》(下)，p.1614)

¹⁶ 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節〈在理論上成立阿賴耶識〉，pp.71-73。

B、舉喻

(A) 總說

「如苴勝中有華熏習」以下，舉世間及小乘共許的幾個譬喻，來說明熏習 (p.77)。

(B) 別明

a、共世間事喻

苴勝就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苴勝埋入土中，使它壞爛，然後取苴勝壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油，就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苴勝是所熏，「苴勝與華俱生俱滅」，久之，所熏「苴勝」，就「帶能生彼香」的「因」性「而生」了。苴勝本身沒有香氣，因花熏習方有，所以名為帶彼。

b、聲聞經喻

(a) 貪等行者

經上說的「貪等行者」¹⁷，指貪等煩惱很強的人；等是等於瞋、癡等分。但並不在他生起貪心時才稱為貪行者，是因他有「貪等熏習」。這熏習，是由他的心與「貪等俱生俱滅」，久之這「心」就「帶彼」貪心的「生因而生」。因這貪等熏習，貪等煩惱才堅固強盛起來，被稱為貪等行者了。

(b) 多聞者

「多聞者」就是「多聞熏習」的人。

一個多聞廣博的學者，他修學過什麼以後，都能牢記在心；他被稱為多聞者，這是由於多聞熏習的關係。聞不但指耳聽目見，從聞而起思惟（作意），聞所引起的聞慧，也都叫做聞。

心與「聞」法的「作意俱生俱滅」，到了第二念，「此心」生起時，就「帶」有前念所 (p.78) 聞所思的「記因而生」。記因，就是記憶的可能性。

「由此」多多聞法的「熏習」，「能」夠「攝持」於心，不失不忘，所以「名持法者」。不忘，也不是剎那剎那的都明記在心，不過他要記憶時，隨時能夠知道罷了。

C、結成

不但多聞、多貪、華熏苴勝的熏習是如此，「阿賴耶識熏習」的「道理」，也是這樣的。

2、兼論大小乘關於「熏習」之評論

熏習的思想，原是經部他們所共有的，不同的在熏習的所依，並不是評論熏習的

¹⁷ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉（大正31，162c4-5）：

論曰：若人有欲等行，有欲等習氣。

釋曰：數起煩惱是名行，此行有習氣。

有無。

大乘者說熏習的所依只有阿賴耶，除此，沒有一法可為熏習的所依；經部他們則不承認阿賴耶為熏習的所依，離阿賴耶外還是可以成立熏習，因之展開了大小乘對這問題的論戰。¹⁸

(參) 本識與種子之同異

- ¹⁸ (1) 印順法師，《唯識學探源》，第三章，第四節，第四項〈經量部的種習〉，p.183：事實上，經部師的受熏與種子的所依，只有三大派：(一)、六識受熏，(二)、六處受熏，(三)、細心受熏。
- (2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第三節〈經部譬喻師的成立及派別〉，pp.554-558：
- 種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。
- 一、心心相續說：這是經部譬喻的本義。……業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。
- 二、六處受熏說：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，……這是以為：**三界有情，心與色都是不斷的**。如依此而說種子所依，那當然是六處(有情自體)受熏了。如上座(編按：即「室利邏多」)說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。……
- 三、色(根)心互熏說：這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。……這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。**說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心**。現在接受這一見解，那末無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。……
- 四、細心相續說：……這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。……
- 雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。
- (3) 印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起已後的綜合學派〉，pp.228-229：
- 種子、熏習，到底依什麼而相續轉變生果呢？共有四說。
- 一、「心心相續」說：……
- 二、「六處受熏」說：……
- 三、「色(根)心互熏」說：……。這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。依有部的阿毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。
- 四、「細心相續」說：……一切種子依細心相續，所以無心位中，細心能為種子的相續所依。……。原則的說：「無有定而無心者」的譬喻師，都以為無心定中有細心的，不過是微細的意識；論所依相續，也不會專依細心說的。如專依細心為種子的相續所依，那就轉進到瑜伽行派的唯識論了。經部的相續所依，應以前二說為主。
- (4) 詳參世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》(大正 31，784c27-785c8)。

一、引論文

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

二、釋論義

（一）解問

1、正釋論文

（1）略述疑問

因轉識的熏習，「阿賴耶識中」，具有能生彼「諸雜染品法」的功能性，就是「種子」。本識與種子是「別異住」？還是「無別異」？說明白點，就是（p.79）一體呢？別體呢？這就太難說了！

（2）闡明質難

A、約種識差別難

本識與種子各別呢，

◎本識是一味的，那種子應該是各各差別了！但在沒有生果以前，不能分別種子間的差別。

◎本識是無記性的，那種子應該是善惡了！但種子是無記性的。

B、約種識無別難

假使說沒有差別，

◎種子要在熏習後才有，不熏習就沒有，但不能說本識是如此的。

◎又本識中所有某一種能生性的種子，因為感果的功能完畢，或受了強有力的對治的關係，它的功能消失了，但不能說本識也跟它消失。

（3）要說答辯

這樣，非『非一非異』不可。

◎種子是以識為體性的，並非有一種子攢進賴耶去，在種子潛在與本識渾然一味的階段（自相），根本不能宣說它的差別。

◎不過從剎那剎那生滅中一一功能的生起、消失，及其因果不同的作用上，推論建立種子的差別性而已。¹⁹

¹⁹ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328a19-b7）：

阿賴耶識中雜染法種子，為異？為不異？若爾，何失？

⁽¹⁾ 若有異者，彼諸種子應分分別，阿賴耶識剎那滅義亦不應成。有別異故，由善、不善熏習力故，種子應成善、不善性，然許無記。

⁽²⁾ 若不異者，云何有多？此不應理。是故二說俱有過失。「非彼種子有別實物於此中住，亦非不異」，乃至「名一切種子識」者，為避如前所說過失，故不定取異及不異。

「如是而生」者，謂由如是品類而生。

「有能生彼功能差別」者，謂有能生雜染品法功能差別相應道理，由與生彼功能相應故，名一切種子識。於此義中有現譬喻，如大麥子於生自芽有功能故，有種子性；若時陳久或火相應，此大麥果功能損壞，爾時麥相雖住如本，勢力壞故，無種子性。阿賴耶識亦復如是，有生雜染諸法功能，由此功能相應故，說名一切種子識。

2、兼辨餘義

【附論】

世親釋論曾這樣說：『若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成』，²⁰這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？

有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。²¹本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論²²與《大乘莊嚴經論》²³說過的。賴耶，在本（p.80）論中，雖都在與染種融合上講，是剎那生滅；但它的真相，就是離染種而顯現其實本來清淨的真心。真諦稱之為不生滅的解性梨耶，並非剎那生滅。²⁴本論在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的，但與《成唯識論》，連轉依的本識，還是有為生滅不同。²⁵

（二）釋答

²⁰ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，328a20-21）。

²¹ （1）《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4〈一切佛語心品〉（大正 16，512b8-14）：

大慧！五識身者，心、意、意識俱。善不善相，展轉變壞，相續流注。不壞身生，亦生亦滅。不覺自心現，次第滅餘識生。形相差別攝受，意識五識，俱相應生，剎那時不住，名為剎那。大慧！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節〈顯示大乘正義〉，pp.95-96：

《楞伽經》說：有漏習氣是剎那——生滅，無漏習氣非剎那——不生滅。世親的《攝大乘論釋》也說：如說阿賴耶與種子是一體，即無生無滅。可見阿賴耶識的生滅，即由於有漏種子的熏習生滅而來。

²² （1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149b1-24）：

諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：

一、轉依為相……。二、白法所成為相……。三、無二為相……。四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。五、不可思議為相。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，第九章，第二節〈十門分別〉，pp.486-487：

第四「常住為相」：這又從三方面說：

一、「真如清淨相」，無漏清淨法界，是佛的真體，出纏的如來藏性，真實不異的清淨相，當然是常住的。

二、「本願所引」，諸佛如來從初發心，發弘誓願，欲度一切眾生。願從法界起，法界無盡，眾生無盡，願力也無盡，願力所引生的，正法所成的法身也自然是常住的。

三、「所應作事無竟期」，如來成佛，唯一大事在度眾生，眾生無盡，所以應作的事業也就沒有盡期。

由這三種道理，可知佛的法身是以常住為相。

²³ 《大乘莊嚴經論》卷 3〈10 菩提品〉（大正 31，606c17-19）：

復次，一切諸佛悉同常住，由自性常故，一切諸佛自性身常住。

²⁴ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，156c14-157a2）：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂《大乘阿毘達磨》，此中佛世尊說偈。「此」即此阿黎耶識。「界」，以解為性。

此「界」有五義……。五、「藏」義：……如經言：「世尊！此識界是依、是持、是處，恒相應及不相離、不捨智、無為，恒伽沙等數諸佛功德。世尊！非相應、相離、捨智有為諸法是依、是持、是處，故言一切法依止。」

²⁵ 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 10（大正 31，56a12-57a10；57c5-10）。

本論怎樣解釋這種識的一異呢？

「非彼種子有別實物」，這雜染種子，只是以識為自性的功能性，並不是離第八識體外另有一個實在的自體在這識「中」安「住」，所以不可說它是異。

但也不能說它「不異」，本識中有新起的熏習，這新熏的功能性，是先無而後有的，不能說本識也是先無後有。

所以從「阿賴耶識」，由與雜染品類諸法俱生俱滅，後來生起時，就「有能生彼」雜染品類諸法的「功能差別，名」為「一切種子識」。本識與種子，是不一不異的渾融。

※功能差別，不是說種子與種子或本識間的不同，是說能生彼法的功能性有特勝的作用。

(肆) 本識與染法更互為緣

一、引論文

(p.81) 復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？譬如明燈，焰炷生燒，同時更互。又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。

二、釋論義

(一) 正釋

1、述疑

賴耶與種子的一異，已如上說。

所熏的、能生的「阿賴耶識」，與能熏的、所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見」得呢？

2、明理

(1) 舉喻

A、焰炷喻

論舉兩個譬喻來說明：「譬如明燈」，燈中的火「焰」與能生火焰的燈「炷」，二者發生相互的關係。從炷「生」火焰，火焰焚「燒」燈炷，這生焰燒炷的作用是「同時更互」為因的，不能說誰前誰後。

B、束蘆喻

「又如」一「束」乾「蘆」，「互相依」賴，互相住「持」，才能豎立「不倒」。不論拿去那一部分，另一部分就不能單獨的豎立了。它們相依相靠的作用，是「同時」的，也不能說它前後異時。

(2) 合法

從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。

(3) 顯正

由阿賴耶識為種子，生起雜染諸法的現行，這就 (p.82) 是「阿賴耶識為雜染諸法因」；在同一時間，雜染諸法的現行，又熏成阿賴耶識中的種子，那又是「雜染諸法亦為阿賴耶識因」了。

這本識與轉識更互為因的關係，不能說它是異時的。所以唯識家「唯」從這本識種子與轉識互相為因的關係上，「安立因緣」的道理。

除了這真正的因緣，其「餘因緣」是根本「不可得」的。其它或者有時也稱之為因緣（如異熟、俱有、同類、相應、遍行五因，也叫因緣），那不過是方便假說而已。²⁶

（二）兼辨餘義

【附論】

1、因時間觀念而有別

（1）熏習說之異——經部師與大乘唯識家之別

同時更互為因的理論，經部師是不承認的，大乘唯識家與經部師熏習說的不同，也就在此。²⁷

（2）因緣論之異——有部師與大乘唯識家之別

有部主張三世實有，所以它說一切法的自體，在未來原都是存在的，不過須待助

²⁶ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，388a22-b8）。

²⁷ （1）案：論主於後文中破斥經部譬喻師的「六識前後受熏」說，請參本書第二章，第二節〈在理論上成立阿賴耶識〉，p.99。

（2）印順法師，《中觀今論》，第六章〈八不〉，pp.106-108：

唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！

與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！

這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。

本種滅——同時——現行生

↓
現行滅——同時——新種生

如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

緣引生罷了，這就是他們的因緣論。

唯識家不同意，認為現在有這樣的因，才可得這樣的果，過去、未來都不實在，因果是同時的。

（3）結義

這不同的理論，都由於時間觀念的差異。

2、「新種不復生現行」之辨

本論的因緣觀，重在種生現、現熏種的同時因果，不同時的都不能成為因緣。

種生現、現熏種是同時的，這由現行熏成的新種，為什麼不同時就生（p.83）現行呢？要知道時間是建立在現行上的。種生現、現熏種的三法同時，也都是以現行法為中心的。現行的生起，必有所從來，所以建立種生現。這現行必有力量能夠影響未來，所以建立現熏種。這都是以現行為中心，並不立足在種子上，所以現行雖能熏種，所熏的種在同時中，不能說就生起現行。因為在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存的，卻不妨許多種子的存在；何況助成種子生現的因緣，也還未成就。

（伍）本識與雜異諸法為因

一、引論文

云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？

如眾纈²⁸具纈所纈衣，當纈之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色紋絡文像顯現。阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。

二、釋論義

（一）引言述問

阿賴耶識中的「熏習」，是「無」有色、心、善、惡等「異」（差別的）、「雜」（不純一的）行相。但到了果生現行的時候，卻「能與」色、心或善（p.84）、惡、無記等「有異有雜諸法為因」，這是什麼道理呢？

（二）舉喻辨答

1、以中國之染衣法說明

現在舉個淺顯的譬喻來闡明它。「如眾纈具纈所纈衣」的譬喻，大概與中國土法染布差不多。

我國鄉間染布，先將布放在一個雕有花紋格子的木片或鐵片上，在空格上塗上些石灰，入染後，將石灰除去，餘處著了色，塗灰處卻不受顏色，所以就現出花紋了。

²⁸（1）纈（xié ㄒ一ㄝˊ）：名詞，1.染有彩文的絲織品。（《漢語大詞典》（九），p.1046）
（2）纈：動詞，《說文》：結也。《玉篇》：綵纈也。《類篇》：繫也，謂繫繒染為文也。（《康熙字典》（下），p.1419）

2、《釋論》中「顯具」之異釋

◎無性說顯具是『淡澀差別』，它是用『淡澀』的果子汁或礬水，而不是石灰。²⁹

◎世親論師解釋的顯具，稍有不同，似乎是在織布的時候，用一種不受色的纖維，織成花紋。³⁰

3、明衣入染前後之別

沒有入染以前，看不出什麼，染過以後，就有受顏色與不受顏色的不同，「便有異雜非一品類」的「染色絞絡文像顯現」在衣料上面了。

（三）合法顯理

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

※果生染器，平(p.85)常解說為果生就是染器，不如把染器解說為生果的助緣好。

（陸）大乘甚深緣起

一、二種緣起

（一）建立緣起正理

1、引論文

如是緣起，於大乘中極細甚深。

又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。

此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。

復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣能分別愛、非愛種種自

²⁹（1）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，388b16-20）：

釋曰：「云何熏習無異」等者，就理為難。依理通言「如眾顯具顯所顯」等，「顯具」即是淡澀差別。當顯衣時，無異無雜文像可得。果生即染器，故名「果生染器」。緣所攝受，故名為「入」。阿賴耶識如所染衣，如染眾像諸法顯現。

（2）礬水：2:溶明礬的水。（《漢語大詞典》（七），p.1119）

（3）明礬：無機化合物，硫酸鉀和硫酸鋁的含水復鹽，無色透明的結晶。水溶液有澀味。供製皮革、造紙等用，又可做媒染劑，醫藥上可做收斂劑。通常用來使水澄清。（《漢語大詞典》（五），p.620）

³⁰（1）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2（1 釋依止勝相品）（大正31，163c26-164a4）：

論曰：若生果染器現前，則有不可數種類相貌於阿賴耶識顯現。

釋曰：若眾緣已具，如衣正入染器，如此，種子與本識於現、生、後三時，隨一時現前，則有不可數種果報相貌於此識顯現，是故熏時雖復不異，果報熟時則有無量差別，譬如染衣。若汝意謂「果報定以有記為因，云何以無記為因」者，此義無異。何以故？彼人於果說因，大乘於果說果。

（2）世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328c3-10）：

釋曰：「云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因」者，欲以譬喻顯斯道理，故為此問。如眾顯具顯所顯衣，當顯之時，雖無異雜文像可見，入染器後，便有異雜文像可見。阿賴耶識如所染衣。果生即染器，故名「果生染器」；「入」者，即是緣所攝義。於熏習時，雖無異雜，至果熟位，便有非一品類諸法因性顯現，如已染衣。

體為緣性故。

2、釋論義

(1) 結上起下

第一句是結上起下的文詞。

賴耶的三相，主要在與諸法互為因果，說明一切法的緣起。這所說的「緣起，於大乘中」是「極細甚深」的，不但微細到世間粗心不能了達，而且深奧到二乘的淺慧也不能窮究。

(2) 正釋

A、分別自性緣起

(A) 直解論文

這緣起有多種不同的意義，這裡且略說二種：「一者分別自性緣起，二者分別愛非愛緣起」。

一、「分別自性緣起」：

為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上就可以「分別」它差別現象的所以然。

「(p.86) 自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。

阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

(B) 兼辨餘義——「分別自性」之異解

【附論】

奘譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。³¹

依真諦譯，諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和奘譯相同。但說這種種不同的諸法皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性指諸法同以賴耶為自性，這與奘譯不同了。³²

³¹ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328c22-24）：

「此中依止阿賴耶識」者，謂阿賴耶識為因，諸法生起，是名分別自性緣起，由能分別異類自性為因性故。

³² 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，164a18-27）：

釋曰：由諸法種子依阿黎耶識諸法欲生時，外緣若具，依阿黎耶識則更得生。諸法生以阿黎耶識為通因，是名分別自性。

何以故？種種諸法體性生起分別差別同以阿黎耶識為因故。若分別諸法緣生自性，此唯阿黎耶識。……

B、分別愛非愛緣起

(A) 直解論文

二、「分別愛非愛緣起」：

「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣、惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。

可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。

分別說 (p.87) 明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。

※平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

(B) 兼辨餘義

【附論】

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。

眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因 (p.88) 的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊、界、入了。

(二) 責遣過非——外道不明緣起所生起之誤解

1、引論文

(1) 愚「分別自性緣起」生起之誤解

於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，或有分別實我為因，或有分別無因無緣。

(2) 愚「分別愛非愛緣起」生起之誤解

釋曰：遍三界諸法品類，若分別生起因，唯一一識；若分別諸法性，即是此識；若分別諸法差別，皆從此識生。是故諸法由此識悉同一性。

若愚第二緣起，復有分別我為作者、我為受者。

(3) 舉喻法合——生盲喻

譬如眾多生盲士夫³³，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻，有觸其牙，有觸其耳，有觸其足，有觸其尾，有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言象如犁柄，或說如杵，或說如箕，或說如白，或說如箒³⁴，或有說言象如石山。

若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是，或有計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者、我為受者。阿賴耶識自性、因性及果性等，如所不了象之自性。

2、釋論義

(1) 總說

(p.89) 上來建立緣起的正理，下面指責外道「於阿賴耶識中」，不明緣起正理而生起的錯誤。

(2) 別辨

A、於「分別自性緣起」生起之誤解

(A) 述要

「若愚第一緣起」，是不了阿賴耶識中的名言熏習為諸法生起的真因，錯認了質料因，於是就橫生種種的「分別」——執著。

(B) 出過

a、自性論者——數論師

一、數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性³⁵，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自

³³ 印順法師，《佛法概論》，第四章〈有情與有情的分析〉，p.65：

有情，即「我」的異名之一；此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等。《般若經》總列為十六名。有情，即有情識者。我，即主宰——自在宰制者。數取趣，即不斷的受生死者。命者，即壽命延續者。士夫，即作事者。這些，都約有情的各種現象而立名。

³⁴ 按：電子檔作「帚」（異體字「箒」）。依紙本及《大正藏》改為「箒」。

³⁵(1) 自性：梵語 prakṛti。印度古代數論哲學所立二十五諦之第一。全稱自性諦。又稱冥性、冥諦、冥態（梵 tamas）、勝因（梵 pradhāna）、勝性。數論派認為，自性為神我所受用，能生大諦、我慢諦等其餘二十四諦，為諸變異之根本原因；亦即以自性為一切現象之生因。《成唯識論述記》卷1末（大四三·二五二中）：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。」（《佛光大辭典》（三），p.2524b-c）

(2) 數論學派：數論，梵語 Sāṃkhya，音譯為僧佉，又作僧企耶；意譯又作數術、制數論。數論學派為印度六派哲學中成立最早者。相傳初祖為迦毘羅仙人（梵 Kapila）。此派以分別智慧而計度諸法，並以此數為基礎，從而立名論說，故稱數論派。其早期學說主張精神、物質二者統一為「最高我」，即採取有神論與一元論之立場（見敘事詩），至晚期則否認最高我，成為無神論之二元論。神我為純粹意識，不具作用，僅觀照自性而已。自性依序開展為覺（梵 buddhi）、我慢（梵 ahaṃkāra）、五大、十六變異。此一原理與神我、自性合稱二十五諦。所謂自性（梵 prakṛti），即可供開

性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中。自性是本有的、常住的，所以它能為萬有的本質因。

b、宿命論者

二、宿命論者執現在所有的一切，都是「宿作」注定的。如多人同做一事，一人成功，一人失敗，且也有不勞而獲的，這為什麼？是命定的必然的生起，與現在的行為無關。

c、本體論者——婆羅門

三、婆羅門計執大「自在」天的「變化為」萬有的生「因」。他們說：大自在天修一切苦行，由他變化宇宙一切。印度的大自在天，通俗的信仰以為是一個人格神的摩醯首羅天，但在哲人的思想中，計執為萬物唯一的本體，給予理性化了！

d、唯（實）我論者——吠檀多哲學

四、吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解（p.90）放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。

e、無因論者

五、無因緣的外道，他們執一切法皆是「無因無緣」而有的。烏鴉為什麼黑？自然是這樣的。棘刺為什麼尖？自然是這樣的。沒有理由把它說明，就以為一切一切都是無因無緣而自然有的。

B、愚「分別愛非愛緣起」生起之誤解

(A) 述要

「若愚第二緣起」，這是在造業受果方面的錯誤：

(B) 出過

a、執「我為受者」（二元論者）——數論外道

一、數論外道執「我為受者」，他立我與自性的二元論，我要受用諸法，而發生一種要求；自性因神我的要求，就生起大等二十三諦的諸法給它受用；也就因此，神我受了自性的包圍，不得解脫。

b、執「我為作者」——勝論與一般外道

二、勝論與一般外道計執「我為作者」。

c、結明

為作者、為受者，即是造業、受報都由於自我。

C、明「生盲喻」

展之唯一因子，其構成之要素有純質（梵 sattva）、激質（梵 rajas）、翳質（梵 tamas）等三德；神我即由開展後所產生之物質結果中脫離出來，獨自存在，其時即稱為解脫。……於諸外道中，數論派乃最有力之學派；佛典中有甚多破斥此派學說之記載。今於印度之瓦拉那西附近，成為獨立學派而存在。（《佛光大辭典》（七），p.6093）

(A) 引言

當時印度有這麼多的外道妄執，所以佛教建立阿賴耶識，糾正他們對於宇宙人生的計執。

◎依賴耶中的有支熏習，建立第二緣起，否認自我靈魂的存在，但並不否認生命的相續，業果的循環確乎是有的；

◎依賴耶中的名言熏習，建立第一緣起。他們所說的自性等，是常住不變的。常住的東西，怎可變化為諸法（p.91）的因呢？無因論者，抹煞一切因果的關係，是同樣的錯誤。佛教說的阿賴耶識就不同，賴耶受種種雜染法的熏習，所以能生種種法，並不是一因所生，也不是無因，故依賴耶建立緣起，不同於外道所計執的。

(B) 正釋

a、解喻文

外道的妄執，很像「生盲」摸象一樣。有「眾多」生下來就瞎了眼的「士夫」——人，從「未曾見象」。一天，一個明眼的人牽隻象讓他們去觸摸認識。摸後，問他們象是什麼樣子？那摸著「象鼻」的生盲說：「象如犁柄」；摸著象「牙」的說：「如杵」；摸著象「耳」的說：「如箕」；摸著象「足」的說：「如臼」；摸著象「尾」巴的說：「如箕」³⁶；摸著象「脊梁」的說：「象如石山」。這些生盲者，各就他自己所觸到的，以為是象的全體而瞎說，這是極大的錯誤！

b、解法合

那些不明「了此二」種「緣起」的，謬起種種計執，什麼「自性為因」呀……「我為受者」呀，和那瞎子一樣的錯誤，可笑亦復可憐！愚癡凡夫，沒有智慧，從來沒有認識過諸法的真因，所以叫「無明生盲」。他們不了解「阿賴耶識自性、因性及果性等」，「如」那生盲「所不了象之自性」一樣。

(三) 略結

1、引論文

（p.92）又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。

2、釋論義

(1) 約三相——明「阿賴耶之自性」

A、解文

萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡「略」的「說」明，那麼，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。

B、辨義

阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。

³⁶ 按：電子檔作「帚」；紙本作「箕」。依文脈及本書，p.88，《攝大乘論》原論文，應作「箒」。

賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。

這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。

此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。

因果從它的作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。

(2) 明「阿賴耶之作用」

A、解文

異熟識一切種子的阿賴耶識，它能遍「攝三界」「一切趣等」的「一切自體」。

B、辨義

自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習為本而顯現的即識為體的十八界了。

二、種子

(一) 明「種子的相用」等

1、引論文

此中五頌：

(1) 外、內。(2) 不明了。(3) 於二唯世俗、勝義。

(4) 諸種子當知有六種：

剎那滅、俱有、恆隨轉應知，決定、待眾緣、唯能引自果。

(5) 堅、無記、可熏、與能熏相應 (p.93)：所熏非異此，是為熏習相。

六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。

(6) 此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。³⁷

³⁷ (1) 無著造，〔魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1 (大正 31，98c27-99a7)：

內、外。不分明。而說相順事，彼一切真實。

說為六種子：空及同諸大，彼亦說隨順；定而忘諸緣，及自果將來。

彼見而無記，或順彼無餘：薰彼非餘處，然彼是習相。

六無有順義，二^{*}別相違故，諸念無同故，生餘隨順故。

內、外諸種子，彼說為生因，不續取盡故，自然壞遍故。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。(大正 31，99d，n.1)

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉〈6 緣生章〉(大正 31，165b26-c7)：

論曰：為顯此義故說偈言：

外、內。不明了於二。但假名及真實。

一切種子有六種：念念滅、俱有、隨逐至治際，決定、觀因緣、如引顯自果。

堅、無記、可熏、與能熏相應：若異不可熏，說是熏體相。

六識無相應，三差別相違，二念不俱有，餘生例應爾。

此外內種子，能生及引因，枯喪猶相續，然後方滅盡。

(3) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈9 緣生章〉(大正 31，277b17-29)：

欲明了彼種子體故，以偈顯示。

論曰，此中有偈：

外、內。不明二。世數、第一義。

此一切種子，當知有六種：剎那及俱有、與彼相隨轉，決定及待緣、亦引生自果。

堅、無記、可熏、與能熏相合：異此不可熏，是為熏習相。

2、釋論義

(1) 種子的二類

一、種子的二類：

種子有「外、內」兩類。外種，如穀麥等，內種，就是阿賴耶識中的能生性。

內種思想的產生，原是從世間的外種子上悟出來的。見到世間的穀麥種子有能生性，能生自果，所以把一切法的能生性，建立為種子。因此，關於種子的定義（六義），也是通於內外種的。

(2) 種子的三性

二、種子的三性：

「不明了」，是說種子的性質不是善、不是惡，而是無覆無記的。它沒有善惡性可以明白的記別，所以叫不明了。

從種子的能熏因與所生果上，雖也可說有善惡，但在賴耶中，只能說它是無記。

(3) 種子的假實

A、論本的差異

三、種子的假實：

「於」與「唯」二字，世親所依的論本有，無性所依的論本上是沒有的，這是兩師所依論本的不同。

B、釋義的不同

(A) 世親釋

◎奘譯本，是依世親釋本而翻譯的。「於二」兩字，世親接著上文，讀為『不明了於二』。意思說：外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。

(B) 無性釋

◎但依無性釋，沒有於字，連下文讀為『(p.94) 二世俗勝義』，意思說：兩類種子中，外種是「世俗」的，內種是「勝義」的。

※這裡說的世俗勝義，就是假有實有。凡是自相安立的緣性，叫勝義實有；在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。

外種是依識所變現而假立的，所以屬於世俗；內種即萬法的真因緣性，屬於勝義。

(4) 種子的六種定義

A、總說

四、種子的六種定義：

六識無相合，三差別相違，二念不俱有，餘生例應爾。

此外內種子，有生及有引，枯死由引因，自體後邊滅。

※按：偈頌之諸家釋文，請見附錄一。

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

B、別釋

(A) 剎那滅

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

(B)、(C)「俱有」與「恆隨轉」

a、舉名

(二)、「俱有」，(三)、「恆隨轉」：

b、明義

(a) 辨《成唯識論》學者之說

◎《成唯識論》學者說種子有兩類：一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時因果的(p.95)種子，合乎俱有的條件而缺恆隨轉義；異時因果的種類，合乎恆隨轉的條件而缺俱有義。因之，雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。³⁸

※這思想的根據在《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》因緣有七義中說：『無常法與他性為因，亦與後念自性為因。』³⁹

³⁸ (1)〔唐〕窺基，《成唯識論述記》卷3（大正43，310b27-c4）：

論：「依生現果」至「與果俱有」。

述曰：依生現行果之種子名為「俱有」，不依引生自類名種。何故爾耶？能熏生故，望異類故，果現起故，相易知故。種望於種，非能熏生，非異類故，非現起故，非易知也，此中不說。故《攝論》第二云：「不生現行名為種類，生現行時名為種子。」

(2)〔唐〕窺基，《成唯識論述記》卷3（大正43，311a2-27）：

又說種子具有六義，非顯具六即是種子。又此自類亦非種子，不與果俱故。無性《攝論》說：非種子，然名種類。此顯自類至對治位非得種名，生果之時可名種子，但若生果必俱時故。若論其體，自類之時亦名種子，非現行故；此但任運，牽生後果，若緣具勝，種子勢增，有勝與果用起之時方名種子。無性顯此二位差別——果俱名種；不爾，名為種類。今此約非現行談其體說，總名種子，亦不相違。

又顯種子具斯六義，非說念念皆具六義，故皆名種。然應分別：若具六義方名種子，闕〔編按：疑為「闕」〕一不成，無性有情第七闕與現果俱故，非是種子。若爾，即未生果時，恆隨轉種應不名種。由此應釋「對治道起」，謂令不生現行等位，如見道中、無想定等，據其體有；修道方除，據果不生。種，見道斷以盡已來無與果俱義故。今言與果俱者，至對治道起已來，有與現行果法俱現和合之義名為種子，非要此念與現和合方名種子。不爾，便於一界不成三界諸種子，種子成就義便不成。故知不約剎那而說，約後能有與果俱義以顯自性。

無性所言「不生果時名種類」者，約畢竟不生當果為論，如見道中、無想定等。若恆隨轉得名種子，應善種等生不善等。

³⁹ (1)《瑜伽師地論》卷5〈1本地分〉〈4有尋有伺等三地之二〉（大正30，302b5-18）：

一般學者，把種子六義與《瑜伽師地論》七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生；與他性為因的，是種子的同時生起現行。

其實《瑜伽師地論》的本義並不如此，它是從諸法的前後相生與俱有因說的。

種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恆隨轉義，所以就不具六義了。

(b) 明本論之說

◎本論說因緣，不談種生種，種子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的「現」與現熏種的「現行」上。

◎在它生起的動作上，是剎那滅的；在生果的時候，是必然因果俱時有的，賴耶的能生性（名言熏習），無始時來，如流水一般的相續下去，不失它的功能，直到最後（對治道生），必然是恆隨轉的。凡是種子，必具備這樣的定義。

(D) 決定

(四)、「決定」：這是說每一功能性（種子）有它不同的性質，不隨便變化（p.96），什麼樣的功能性就生起什麼樣的現行法，這樣就不犯一功能性生一切法，或一切功能性唯生一法的過失。

又建立因有七種相：

(1) 謂無常法是因，無有常法能為法因，謂或為生因，或為得因，或為成立因，或為成辦因，或為作用因。

(2) 又雖無常法為無常法因，然與他性為因，亦與後自性為因，非即此剎那。

(3) 又雖與他性為因及與後自性為因，然已生未滅方能為因，非未生已滅。

(4) 又雖已生未滅能為因，然得餘緣方能為因，非不得。

(5) 又雖得餘緣，然成變異方能為因，非未變異。

(6) 又雖成變異，必與功能相應方能為因，非失功能。

(7) 又雖與功能相應，然必相稱相順方能為因，非不相稱相順。

由如是七種相，隨其所應，諸因建立，應知。

(2)〔唐〕窺基，《瑜伽師地論略纂》卷2（大正43，31b27-c11）：

七相中，即是種子六義。

一、「無常是因」者，即剎那滅，有取與故；此辨因緣，故除無為。

二、「他性為因」者，即果俱有，同念生；「與後念自性為因」者，即恆隨轉，非此剎那生此。第二因攝六義中第二、第三。

三、「已生未滅方能為因」者，顯「與果俱」及「恆隨轉」二為同世。不同小宗「二因於正滅，三因於正生」等，大乘「取果、與果，必同世」故、不現在故。

四、「然待餘緣」者，即六義中第五、待眾緣。

五、「然變異」者，顯前待緣而本性異方能生果，更無別義。

六、「功能相應」者，即六義中第四、性決定。

第七、「相稱相順」者，即六義中第六、引自果。

如是總顯。此中第三、第五，六義中無，餘五即彼六。如《唯識》第二、《攝論》第二等疏，《樞要》等會釋。

◎但這與唯能引自果的定義容易相混，引自果也是說自種子引生自果法。所以世親把性決定看為**三性的決定**：善的功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記的現行；⁴⁰

引自果看為**引生自類的現行**——賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥果（《成唯識論》約色心辨）⁴¹。

◎無性把引自果解說為**唯在能生自果的意義上建立種子之名**。

這雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混。⁴²

（E）待眾緣

（五）、「待眾緣」：種子，雖恆時隨轉，有它功能性的存在，但並不即刻生果，要等待眾緣的助成。不然，賴耶中有無量的差別種子，便會一時頓現了。這眾緣，雖說可以通說到一切，但世親說要由善惡業熏它，才會生起現行，⁴³這才是待緣的本義。

（F）唯能引自果

（六）、「唯能引自果」：賴耶中的種子雖然很多，但引生果法的時候，沒有絲毫的紊亂，各自種子引各自的果法。這如世間的穀麥等種，唯生穀麥等果一（p.97）樣。

C、辨明

種子雖有等流（名言）種子、異熟（有支）種子兩種，⁴⁴但具有六義，是依名

⁴⁰（1）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉〈6 緣生章〉（大正 31，166a22-23）：

四、決定為善惡等因。

（2）世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈9 緣生章〉（大正 31，278a2-3）：由「決定」為善、惡等因故。

（3）世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，330a2-3）：「定」與善等為因性故。

⁴¹《成唯識論》卷 2（大正 31，9b25-28）：

六、引自果，謂於別別色心等果各各引生方成種子；此遮外道執「唯一因生一切果」，或遮餘部執「色心等互為因緣」。

⁴²（1）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，389b11-14）：

今此種子是誰種子？答此問言：「唯能引自果。」所言「唯」者，若於此時能生自果，即於爾時說名種子，種與有種並無始故。由此「唯」言，遮相續等為種子體。

（2）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，389b3-6）：

如蓮華根，雖復俱有，然非一二三剎那住，猶如電光。何者？應知此「恒隨轉」剎那轉^{*}轉，經於多時恒隨轉故。所以者何？其根損益，枝等同故。

※轉＝傳【宋】【元】【明】【宮】*。（大正 31，389d，n.3）

⁴³世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，330a3-4）：

「待」福、非福、不動行「緣」，於善、惡趣「異類熟」故。

⁴⁴印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第三項〈成立賴耶差別〉，pp.161-163：

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

這裡只說到「三種熏習差別」的名字，沒有加以解說，因為在所知相中，有較詳細的說明。

言種子說的。

業種約增上緣建立，它不具足恆隨轉、決定、引自果等義。

(5) 種子的所熏（四個條件）

A、直顯正理

(A) 總說

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

(B) 別論

a、明四義

(一)、「堅」：

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

(二)、「無記」：

這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜、極香的檀香都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受(p.98)香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。

(三)、「可熏」：

有容受熏習的可能性，叫做可熏；和教育學上的可塑性相近。凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密得不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏。這簡去體性堅密的真實常住法不

差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

一、「名言熏習差別」：名言有二：(一)、在心識上能覺種種的能解行相(表象及概念等)，叫顯境名言。(二)、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言(表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類)。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。……

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

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。

能受熏。《成唯識論》又說要有自在為主才是可熏，所以又簡去不自在不為主的心所法。

(四)、「與能熏相應」：

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

b、簡差別

◎「所熏」，「非異此」阿賴耶一切種子識另有可熏性的東西，唯有阿賴耶識具備上面的四個條件，才「是為熏習相」。

◎前面講的種子六義，可通內外種(p.99)子，而這裡說的熏習四義，不但不通於外種，就是其它的內法也不具足；唯有內法中的阿賴耶，才夠這資格。

B、別破異計

(A) 引言

轉識——從緣所起的諸法，都是能熏，小乘共許，所以無著沒有提到能熏的定義。不過討論到何謂所熏，卻大有諍論，所以非建立它的定義不可。

後代《成唯識論》所說的能熏四義，那是它所特有的。⁴⁵

(B) 正破

a、結前啟後

何謂所熏，是大小乘不同的，所以在自立定義以後，下一頌要破經部譬喻師六識前後受熏的異計。⁴⁶

⁴⁵ 《成唯識論》卷 2（大正 31，9c19-10a2）：

何等名為能熏四義？

- 一、有生滅：若法非常，能有作用生長習氣，乃是能熏。此遮「無為」，前後不變，無生長用，故非能熏。
- 二、有勝用：若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮「異熟心、心所」等，勢力羸劣，故非能熏。
- 三、有增減：若有勝用，可增可減，攝植^{*}習氣，乃是能熏。此遮「佛果」，圓滿善法，無增無減，故非能熏；彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。
- 四、與所熏和合而轉：若與所熏同時、同處、不即不離，乃是能熏。此遮「他身、剎那前後」，無和合義，故非能熏。

唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。

※植＝持【宋】。（大正 31，9d，n.4）

⁴⁶ (1)《阿毘達磨順正理論》卷 18（大正 29，440b3-c19）：

然上座言：……又彼許何諸業煩惱所薰六處感餘生果？為業煩惱俱生滅者？為此後時相續生者？為是無間生異熟者？若業煩惱俱生六處能感果者，則後六處無感果能，俱亦應然，豈能感果？應唯業煩惱有成果能，何須執六處感餘生果？又彼不應定執「眼等為業煩惱俱起助因」，盲等唯託業煩惱緣，亦感餘生眼耳等故。又因與果許隔越成，何用執斯為舊隨界？若此後時相續六處能感果者，與業、煩惱都不相應，如何薰彼可成隨界？非有與無有相應義。

「豈不因果得有相應，與彼相同，令成緣故」，彼「相同」語，理不相應，以「彼相」

b、據理責難

(a)「三差別相違」

「六識無相應」，是說六識與受熏的定義不相符合。為什麼呢？有「三差別相違」故。1.六識的所依差別，2.六識的所緣差別，3.六識的作意差別。

六識間，所依、所緣、作意各不相同，因此，前識與後識也就沒有一類相續的堅定性。既然轉易不定，那怎能成為所熏？這不是說能熏與所熏間的不同，是說受熏法在前後相續間不能有差別相違的現象。

(b)「二念不俱有」

不但六識的前後差別不成受熏者，就是前後一類相續——經部師的前念熏於後念，也還是不能成立的。凡是熏習，與能熏必須同時相應。經部師既然「二念」前後「不俱有」，在所熏四義中，就缺了能熏所熏和合相應的條件，所以也不成熏習了 (p.100)。

(c)「類例餘成失」

◎後念識是前念識的同「類」，前識、後識同是識，所以在時間上雖不俱有，還是可以受熏的——經部師這樣解說。

但在唯識家的見解，還是不成！同類就可以受熏嗎？那聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識之一類；五色根和意根，同是根之一類，也都應該互相

言目^{*}彼之相，應言此相與彼相同；然於此中，略「此相」語。此業、煩惱與彼後時相續六處性類各別，如何此相與彼相同？豈得「相應令成緣性」？或彼意謂「業、煩惱俱六處將滅，與後六處其相是同，令成緣」者，亦不應理，前六處相於將滅時，後體未有，體未有故，彼相亦無，何有相同，令成緣性？故彼所說，但有虛言。

※目是因【宋】【元】【明】。（大正 29，440d，n.2）

- (2) 印順法師，《唯識學探源》（下編），第三章，第四節，第四項〈經量部的種習〉，pp.181-183：

「二念不俱有」，才別破經部譬喻師。理由很簡單，前後不能同時有，就沒有能熏所熏的熏習義。

不過，經部師是不承認被破的。「類例餘成失」的「類」，在譬喻者的本意，只是一種解說。它以為前識後識同是識，唯其同是識類，所以雖有前後，還是可以相熏。它以「類」說明前念熏後念的可能，並不是與前念熏後不同而另成一派。我們看看《順正理論》對這個問題的討論。卷一八中，眾賢難破上座的後念六處受熏說，是：

若此後時相續六處能感果者，與（前念）業、煩惱都不相應，如何熏彼可成隨界？

這正是從它的前後不俱，難它不能受熏。上座的解說是：

豈不因果有相應，與彼相同，令成緣故。

它的「相同」，就是《攝論》的「類」，與「然同識類亦得相熏」。眾賢的批評，先解說「相同」的意義，是「此相與彼相同」，然後用「與彼後時相續六處性類各別」，與「彼相亦無，何有相同」的理由來破它。並沒有把它的「相同」，看成一个抽象而別體的東西。上座用「相同」來解說，也沒有分為兩派。我們轉回來看世親論師的見解，它的「若謂此識種類如是，雖不相應，然同識類，亦得相熏」，也只是說前識後識同是識，彼此是同類，所以不妨受熏。

世親論師也不過難它色根與色根是同類，也應該相熏！結論還是雖然同樣是識法，又如何可以相熏？依舊免不了二念不俱的過失。

受熏了！其它如色蘊與受蘊、行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一類；色界與法界，同是界之一類，這一切同類的，都應該互相受熏了。這樣的推「例」其「餘」，就「成」很大的過「失」了！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那麼前後識的同類受熏，當然也不能成立！

※無性把『類例餘成失』看作經部中的另一派主張有不相應行法的識類及剎那類受熏，不可信！⁴⁷

(6) 種子的生因和引因

A、釋義

六、種子的生因和引因：「此外內種子，能生、引應知」；

能生，是任何一法的能生之因；能引因，是一種能夠引長殘局，使已破壞的人〔、〕物獲得暫時存在的力量。如人一期生命的存亡，死了卻還有屍骸暫時存留著，這使屍骸不與生命同時頓滅的力量，就是引因。「枯喪由能引」，是證明引因的必要。喪，(p.101)是內有情界的喪亡；枯是外植物界的枯萎。有情遺骸的存在，荳麥等枯桿的殘留，這都是引因的力量。假使沒有引因，動物死了，草木枯了，就應什麼都頓時散滅。事實證明，死屍、枯枝是「任運」的漸「後」漸「滅」，故知引因力的必然存在。譬如射箭，彎弓的力量，使箭驀直飛去，暫時不墮，這就是引因。⁴⁸

B、釋論之說

(A) 世親釋

世親的意見：⁴⁹

◎內名言種，由阿賴耶識中的異熟習氣，招感生起一期的生命自體，從入胎、出胎起，相續執持下去，乃至老死；在它一期生命流中，都叫做生因。死了以後，阿陀那識不復執持這個生命的自體，只剩個死屍，乃至死屍完全消滅；這遺骸的殘存，是引因。

◎外種亦復如是，從發芽至開花、結果的這一期間，皆名生因；從枯焦以至殘枝的毀滅，這其間是引因。

⁴⁷ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2：

若言「依止種類句義，六種轉識或二剎那同一識類、或剎那類無有差別；由異品故，或即彼識、或彼剎那有相熏習，非一切」者，此不應理，種類例餘，成過失故——阿羅漢心不出識類，彼亦應是不善所熏，一類法故。

或「類例餘成過失」者，是例餘類有過失義。此義云何？謂眼等根清淨色性，皆根種類之所隨逐；意根亦應成造色性，根義等故。（大正 31，389c9-16）

⁴⁸ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉（大正 31，166 b17-c2）：

一、生因，二、引因。為顯此義，故說「此外內種子，能生及引因」。……

此二種因，譬如人射，彎弓放箭；放箭為生因，彎弓為引因；放箭得離弦，遠有所至。

若但以放箭為因，不以彎弓為因，則箭不得遠。

若言前剎那箭生後剎那箭故，箭得遠；則箭無落義。

⁴⁹ 以下世親與無性關於「生因與引因」之論述，見附錄一。

(B) 無性釋

無性說：

◎內識種在最初入胎受生、生起名色，是生因；六處以後，從幼小乃至死後的死屍，都名引因。

◎外種開始發芽叫生因；長大抽葉、開花、結果，乃至枯焦毀滅，這都名為引因。

※此說固然也有相當的理由，但與本論文不合。

(二) 顯「內種非如外種」

1、引論文

(p.102) 為顯內種非如外種，復說二頌：

外或無熏習，非內種應知；聞等熏習無，果生非道理；
作不作失得，過故成相違；外種內為緣，由依彼熏習。⁵⁰

2、釋論義

(1) 辨異

魏譯沒有這兩頌，唐、隋的譯本雖有，世親也沒有解釋。

(2) 正明

A、總說

七、種子的內外不同：「為顯內種非如外種」，又特別的再說兩偈。

B、別論

(A) 有無熏習的不同

a、敘「內外種之別」

先說有無熏習的不同：照上面看，內種、外種同樣的具有六義、具有生引二

⁵⁰ (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉(大正 31, 166c4-167a5)。
(2) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈1 應知依止勝相勝語〉(大正 31, 278a26-b1)。
(3) 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2〈2 所知依分〉(大正 31, 390a9-b7)。
(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項〈抉擇賴耶為染淨依〉，p.147：
《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。
(5) 印順法師，《如來藏之研究》，第七章，第二節〈瑜伽唯識學的如來藏說〉，p.201：依《攝論》說，依止阿賴耶識的內種子，一定是從熏習而有的，所以說：「外(種子)或無熏習，非內種應知」。佛菩薩的無漏功德，是出世心，一定是從種子生的。眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，也就不可能有熏習所成的無漏種子；沒有無漏種子，最初的出世無漏清淨心，從那裏生起呢？《攝論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。

因，好像二者是沒有差別的，可是在熏習的一點上，卻顯然有著不同。

◎內種『熏習故生』，下面用三種熏習攝一切種，就是說內種必由熏習而有的意思。

◎「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。

如香花的熏習芑勝，引起芑勝中的香氣，這芑勝中的香氣，是有熏習的。

若從炭中生芑勝，從牛糞堆裡生香蓮華，從毛髮裡生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮花，那怎麼生蓮花呢？這是沒有熏習而生的。

b、舉事明理

◎小乘學者有這樣的兩派：

一是主張有些東西沒有種子可以生起，由於大眾共同的業力所感，自然會生起來。

一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有（p.103）的，是由它方世界吹來的。⁵¹

◎本論此頌，同於第一派。但「非內種」也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，因為沒有「聞等熏習」，記憶及如理作意等「果生」，是「非道理」的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。

假使不承認內種必有熏習，就應該「作」聞思熏習的反而忘「失」，「不作」聞思熏習的反而獲「得」果生。這與真理事實都「成相違」而有「過」失。

（B）假實的不同

再說假實的不同：內種是萬法生起的真因，實是種子；外種只是假立的。所以說：「外種內為緣，由依彼熏習」。外種是以有情的內種為因緣的，由阿賴耶識熏習，才有外種顯現，又從外種引起芽等果法。沒有阿賴耶的熏習，外種就不會有；實際上，芽等也還是從賴耶現起的。

三、四緣料簡

（一）轉識本識於「分別自性緣起」乃互為「因緣」

1、引論文

復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者，如《中邊分別論》中說

⁵¹（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉（大正 29，63a9-13）：

所言「成劫」，謂：從風起乃至地獄始有情生。謂此世間災所壞已，二十中劫唯有虛空，過此長時，次應復有等住二十成劫便至。一切有情業增上力，空中漸有微細風生，是器世間將成前相。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉（大正 29，66b8-11）：

豈不前說：「由諸有情業所生風能為種子！」或此即以前災頂風為緣，引生風為種子。又化地部契經中言：「風從他方飄種來此。」

伽陀曰：一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心法。⁵²

如是二識更互為緣，如《阿毘達磨大乘經》中說伽陀曰：

諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果 (p.104) 性，亦常為因性。

2、釋論義

(1) 結上起下

◎上面說的甚深緣起，再從四緣⁵³上略為料簡一下。

◎要說明分別自性緣起，先得提出轉識⁵⁴——受用緣起來一談；知道了受用緣起，也就明白轉識與賴耶的互為因緣了。⁵⁵

(2) 正釋

A、明「轉識乃能受用者」

(A) 正釋論文

a、辨「轉識之名義」

◎除賴耶以外，「其餘」諸識，總名為「轉識」。

※轉，是生起、現起的意思。

轉識都是由本識生起，所以陳譯作『生起識』。

◎轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體」，是能受用者。賴耶攝受

⁵² (1) 天親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉(大正 31，465a21-28)：

今次當說此生起相。頌曰：

一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心所。

論曰：「緣識」者，謂藏識，是餘識生緣故。藏識為緣所生轉識，受用主故，名為「受者」。此諸識中，受「能受用」，想「能分別」，思作意等諸相應行能「推」諸識——此三助心，故名「心所」。

(2) 天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1 相品〉(大正 31，451c27-452a6)：

說總別相已，次說生起相。

第一名緣識，第二是用識，於塵受、分別、引行謂心法。

「緣識」者，謂阿黎耶識，餘識生緣故。「用識」者，謂因黎耶識於塵中起，名為用識。「於塵受」者，謂領塵苦等，說名受陰。「分別」者，謂選擇塵差別，是名想陰。

「引行」者，能令心捨此取彼，謂欲、思惟及作意等，名為行陰，如是受等名為「心法」。

⁵³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉(大正 29，36b10-16)：

廣說因已。緣復云何？頌曰：

說有四種緣：因緣，五因性；等無間，非後，心心所已生；所緣，一切法；增上即能作。

論曰：於何處說？謂契經中，如契經中說四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。

⁵⁴ 按：此「轉識」，由後文文脈所示，似主要指前六識。未提及第七識。

⁵⁵ 上文已出現過「本識與轉識更互為緣」之說明，見本書，〈本識與染法更互為緣〉，p.81：復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，……應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如安立因緣，所餘因緣不可得故。賴耶與種子的一異，已如上說。所熏的、能生的「阿賴耶識」，與能熏的、所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見」得呢？論舉兩個譬喻來說明……。它們相依相靠的作用，是「同時」的，也不能說它前後異時。從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。

自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。在自體中依現行的諸根生起心識的認識作用，受用苦樂的果報，這完全是屬於轉識；賴耶只能現起，它沒有任何苦樂的享受。

◎能受用者，本論下文說有二種：一、六識叫受用識，能受用六塵境界；二、所依的身者識，它能執受諸趣的自體。⁵⁶

◎這七識，「應知說名能受用者」。

b、釋《辯中邊論》頌

◎「《中邊分別論》」就是《辯中邊論》。

◎彌勒的本論中，曾說到這受用識。

它把諸識分為兩類：「一則名緣識」，就是能為諸法生起因緣的阿賴耶識；(p.105)「第二名受者」，就是能受用諸趣自體的轉識。

◎這第二受者識「中」有三種心（所）法：一、「能受用」，就是受蘊；二、「分別」，就是能取境界相貌而安立言說的想蘊；三、「推」，就是行蘊，行蘊本包含許多的心所，但主要的是思心所，佛也嘗用思來代表行蘊。⁵⁷因思有推動心的力量，所以這裡稱之為推。

能受用、分別、推，這三種「心（所）法」，都是與轉識俱有相應，能助成受者識共同受用境界。

(B) 兼辨餘義

【附論】

⁵⁶ 印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項〈略釋三相〉，pp.180-181：

諸識，可分為十一識：

一、「身」識，就是五色根。

二、「身者」識，世親說是染污末那，染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。

三、「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。這身者與受者，就是本論所說的二種意。

四、「彼所受識」，就是所取的六塵。

五、「彼能受識」，就是能取的六識。

六、「世識」，是相續不斷的時間。

七、「數識」，是一二三四等數目。

八、「處識」，是有情的住處。

九、「言說識」，是依見聞覺知而起的語言。

十、「自他差別識」，是有情間自他各各的差別。

十一、「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。

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

⁵⁷ 《雜阿含經》卷 10（第 260 經）（大正 2，65c18-19）。

一般的講解如此，世親造真諦譯的《攝大乘論釋》也同。然在他譯的世親釋《辯中邊論》裡，卻有不同的解說，不過有點雜亂。現在依《大乘莊嚴經論》的體系，給《辯中邊論頌》作一本義的解說：⁵⁸

『緣識』是種子阿賴耶識。

『受者』是從本識現起的能取能受用者。這其中又分為三類：

一、『能受用』，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。

二、『分別』，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念、計度二種分別⁵⁹，所以分別是第六識的特色。

三、『推』，是第七識。(p.106) 推者推度，第七推度，妄執第八為我，所以名推。

此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名為心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。

在轉識的本位上，也還稱之為識，它又即現起心所現的貪等、信等的心所。

《大乘莊嚴經論》第五卷說：『能取（受用）相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。』⁶⁰意光就是《辯中邊論頌》的推，受光就是《辯中邊論頌》的能受用，分別光就是《辯中邊論頌》的

⁵⁸ 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第一節〈瑜伽行者與論書〉，pp.247-249：

彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。不過可以這樣分別：無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的。依據這一原則，

彌勒論是：……。二、《辯[分別]中邊論》本頌，真諦，玄奘譯。……。

無著論是：一、《大乘莊嚴經論》，唐（西元七三三年譯畢）波羅頗蜜多羅譯。品目是依《瑜伽》「本地分」「菩薩地」的，……。二、《攝大乘論》，我國有四種譯本。依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的「攝大乘品」，以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。……。莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。……。

說到世親的論書，一、《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。二、《大乘莊嚴經論》長行；三、《攝大乘論釋》（有三種譯本）；四、《六門教授習定論》長行：這三部是解釋無著論的。

⁵⁹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷42（大正27，219b6-9）：

尋令心麤，伺令心細。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。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉（大正29，8a28-b9）：

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」。

⁶⁰ 《大乘莊嚴經論》卷5〈12 述求品〉（大正31，613c26-614a5）。

分別。該論不很明白的說這三者就是七、六、前五的三類識嗎？

這唯識的本義，在世親論中，已經開始改造了。⁶¹

B、明「轉識與本識互為因緣」

(A) 概說

說到轉識，自然要說它與本識的關係。

(B) 論述

◎轉識就是一切雜染品類諸法，因一切雜染諸法都是以識為體的。

◎本識與轉識的關係，本論引「《阿毘達磨大乘經》中」的偈頌來說明。

◎「諸法」就是轉識，「於識藏」就是轉識望於種子阿賴耶識的攝藏，現行諸法皆從賴耶種子所生，所以是賴耶的所生果，賴耶就是諸(p.107)法的因。

反之，阿賴耶「識」望於現行諸「法」的熏習，那賴耶為現行諸法的果，諸法又是賴耶的因了。

所以說：「更互為果性，亦常為因性。」

(二) 復明餘義

1、引論文

若於第一緣起中，如是二識互為因緣，於第二緣起中復是何緣？是增上緣。

如是六識幾緣所生？增上、所緣、等無間緣。

如是三種緣起，謂窮生死，愛非愛趣及能受用；具有四緣。

2、釋論義

(1) 第二緣起由「增上緣」所攝

「第一」分別自性「緣起」，在本轉「二識」的互為因果中，無疑是屬於「互為因緣」的。⁶²

「第二」愛非愛「緣起」，又是什麼緣呢？十二有支緣起，由無明等的增上勢力展轉引發，使那行等的業力，於善惡趣感受異熟的果報，所以四緣中「是增上緣」攝。

(2) 前六識——「受用緣起」由三緣生

A、說明

⁶¹ 按：無性釋亦然。

⁶² 「本識與轉識更互為緣」之說明，見本書，〈本識與染法更互為緣〉，p.81。另見 pp.85-86，〈二種緣起〉：

一、「分別自性緣起」：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

第三的「六識」就是受用緣起，由那「幾緣所生」呢？由三種緣：一、「增上」緣，就是六識各自的所依根；二、「所緣」緣，就是六識各自的所緣境；三、「等無間緣」，就是前念的無間滅意根。

B、辨釋

六識各從它的自種子起，按理是應該說有因緣的，但從種生起，是分別自性緣起所攝，這裡只是從它依根緣境的受用邊講，所以只說其餘三緣。如第二緣起的無（p.108）明、行等，每一法也由它的種子生的，但從種生的因果關係不屬於十二連鎖，所以不談因緣。

（3）「三種緣起」統攝「四緣」

◎如上所說的「三種緣起」，第一分別自性緣起，又叫做「窮生死」，它是依無受盡相⁶³名言熏習建立的；第二分別「愛非愛趣」緣起，是建立在招感業果的意義上的；第三「能受用」緣起，是在依根而受用境界上建立的。

◎這三種緣起，或是因緣，或增上緣，或具三緣；如把它總合起來，是「具有四緣」的。

※轉識與本識，本論是以不同的方法、觀點來處理，這是本論的特色，學者不容忽略。

⁶³（1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，137c1-4）：

復有有受盡相無受盡相：有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第三項〈成立賴耶差別〉，pp.170-171：

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

貳、第二項 抉擇賴耶為染淨依

(壹) 總標

一、引論文

如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識，非於轉識？

由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染、清淨皆不得成：謂煩惱雜染、若 (p.109) 業雜染、若生雜染皆不成故；世間清淨、出世清淨亦不成故。

二、釋論義

(一) 承前

上來「已安立阿賴耶識」的「異門及」其三「相」，主要在說明分別自性為諸法的所知依。建立賴耶為所知依，目的就是為所知的雜染、清淨諸法作所依止。

(二) 解文

1、問

在小乘學者看來，安立賴耶的異門及因相、果相等，都可以建立在轉識中或色、心中，無須別立阿賴耶識，所以問：「云何知如是異門及如是相決定唯在阿賴耶識」，不在其餘的「轉識」呢？

2、答

大乘學者的見地，如果「離」了像上面「安立」的「阿賴耶識」，那就有「雜染、清淨皆不得成」的過失。雜染有「煩惱」、「業」、「生」三種差別；清淨有「世間清淨、出世清淨」的二種不同。

(三) 啟後

下面要別別破斥餘部的計執，顯出安立在賴耶識中的必要，也就更確立了賴耶的確實性。

※這些破斥，與《成唯識論》的十理證明賴耶⁶⁴，可以比較研究。

(貳) 煩惱雜染非賴耶不成

一、轉識為煩惱熏習不成

(一) 引論文

(p.110) 云何煩惱雜染不成？

以諸煩惱及隨煩惱熏習所作，彼種子體於六識身，不應理故。

所以者何？

若立眼識、貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅，此由彼熏成種，非餘。即此眼識若已謝滅，餘識所間，如是熏習、熏習所依皆不可得。從此先滅、餘識所間、現無有體眼識與

⁶⁴ (1) 詳見《成唯識論》卷 3-4 (大正 31, 15b19-19a28)。

(2) 十理證：一、持種證，二、異熟心證，三、趣生體證，四、有執受證，五、壽煖識證，六、生死證，七、識名色互為緣證，八、四食證，九、滅定證，十、心染淨證。

彼貪等俱生，不應道理；以彼過去，現無體故。如從過去現無體業，異熟果生，不應道理。

又此眼識貪等俱生所有熏習亦不成就：然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。

是故眼識貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理；又復此識非識所熏。

如說眼識，所餘轉識亦復如是，如應當知。

（二）釋論義

1、問

現在且討論「煩惱雜染」，為什麼離了賴耶就，「不」能「成」立？

2、答

（1）總明——六識非熏依

因為離了賴耶，「諸煩惱及隨煩惱（煩惱就是根本六煩惱⁶⁵，隨煩惱⁶⁶就是大、中、小的三品隨惑）熏習所作」的那些「種子體」，如果說「於六識身」中攝藏，決定是「不應理」的。

（2）別辨

⁶⁵ 《成唯識論》卷6（大正31，31b18-c13）：

論曰：此貪等六性是根本煩惱攝故，得煩惱名。

云何為貪？於有有具染著為性，能障無貪生苦為業，謂由愛力取蘊生故。

云何為瞋？於苦苦具憎恚為性，能障無瞋不安隱性惡行所依為業，謂瞋必令身心熱惱起諸惡業，不善性故。

云何為癡？於諸理事迷闇為性，能障無癡一切雜染所依為業，謂由無明起疑邪見，貪等煩惱隨煩惱業，能招後生雜染法故。

云何為慢？恃己於他高舉為性，能障不慢生苦為業，謂若有慢於德有德心不謙下，由此生死輪轉無窮受諸苦故。此慢差別有七、九種，謂於三品我德處生，一切皆通見、修所斷，聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失。

云何為疑？於諸諦理猶豫為性，能障不疑善品為業，謂猶豫者善不生故。有義此疑以慧為體，猶豫簡擇說為疑故，毘助末底是疑義故，末底般若義無異故，有義此疑別有自體，令慧不決，非即慧故。瑜伽論說：六煩惱中見世俗有，即慧分故，餘是實有，別有性故。毘助末底執慧為疑，毘助若南智應為識，界由助力義便轉變，是故此疑非慧為體。

云何惡見？於諸諦理顛倒推求度染慧為性，能障善見招苦為業，謂惡見者多受苦故。

⁶⁶ （1）《成唯識論》卷6（大正31，33b5-8）：

論曰：唯是煩惱分位差別，等流性故，名隨煩惱。

此二十種類別有三：謂忿等十各別起故名小隨煩惱，無慚等二遍不善故名中隨煩惱，掉舉等八遍染心故名大隨煩惱。

（2）隨煩惱：據成唯識論卷六載，隨煩惱指根本煩惱之六大惑以外的二十種法，可分為三類，故又稱「三隨煩惱」。即：（一）小隨煩惱，相對於俱舍論之小煩惱地法而立，指忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍等十種；此十種煩惱各別而起，故稱小隨煩惱。（二）中隨煩惱，相對於俱舍論之大不善地法而立，指無慚、無愧；此二種煩惱遍於一切之不善心，稱為中隨煩惱。（三）大隨煩惱，相對於俱舍論之大煩惱地法而立，指掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等八種；此八種煩惱遍於一切染污心，而輾轉與小、中隨煩惱俱生，故稱大隨煩惱。（《佛光大辭典》（七）p.6353）

A、舉眼識為論

(A) 眼識間斷故煩惱熏習不成

現在且拿眼識來說：

◎如主張「眼識」為所熏習，它與能熏的 (p.111)「貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅」，「此」眼識「由彼熏」習而「成」煩惱的「種」子，「非餘」耳識等，乃至更不須阿賴耶。但這受熏的「眼識」現行，「若已」剎那落「謝滅」去，立刻有「餘識」生起，為餘識「所間」隔，那眼識顯然已不能一味相續了。熏習必然攝持在所熏的相續中，現在所熏的眼識既然沒有現在，熏習怎又能獨存？這樣，「熏習」的種子，及「熏習所依」的眼識，都「不可得」。

◎如果說從這前「先滅」去了的、為「餘識所間」隔了的、「現」在並「無有體」的「眼識」，因眼識的生起而「與彼貪等俱生」，這怎麼合理呢？因眼識早已「過去」，「現」在並「無」實「體」呀！譬如說從「過去」久遠「現」在「無」有「體」的「業」力，而能引「生」新的「異熟果」，這自然是不合理的。

(B) 無所熏依處眼識熏習不成

a、要述

不但貪等煩惱的熏習不成，就是與「貪等俱生」的「眼識」，這與貪等俱生眼識「所有」的「熏習亦不成就」。為什麼呢？因眼識所有的熏習，無有所熏的依住處。

b、詳辨

◎這眼識的「熏習」，當然「不住貪中」，因為「貪欲是能依」的 (p.112) 不自在之心所；並且它「不」能一類相續的「堅住」，後念或者就有善心的生起。

◎也不能說眼識的熏習，「住所餘識中」，因為其餘的耳等「諸識」，彼此間的「所依」，是各各差「別」的。既不是前後一味相續，怎可以受熏呢？並且，眼識與耳識等「又無決定俱生」俱「滅」義。經部不承認二識同生，那當然不能為眼識熏習的所依。

◎眼識的熏習，也「不得住」在眼識「自體中」，因為既是「自體」，「決定無有俱生俱滅」的。

(C) 結成

總之，「眼識」決不能成為「貪等煩惱及隨煩惱之所熏習」；同時，「此」眼「識」也決「非（眼等）識所熏」習的。⁶⁷

B、例明餘識轉識

⁶⁷ (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，331a18-20）：

由此道理，是故眼識定不應為貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，亦非眼識眼識所熏。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，391c1-3）：

「又復此識非識所熏」者，是此眼識非耳等識所熏習義。

「如說眼識」不能受煩惱的熏習，與貪等俱的眼識自身也無所熏習，「所餘」耳等諸「轉識」，「亦復如是」不能受熏，「如」其所「應」知的道理，應當加以比類了解，這裡不再一一的別說了。

二、離欲後退煩惱雜染不成

（一）引論文

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

（二）釋論義

1、總要

（p.113）這是明離欲識退生下界的初生染識不成。

2、別述

如「從無想等上」界「諸地」死「沒，來生此間」欲界的天人，他那初生的一念識，就是為欲界「煩惱及隨煩惱所染」所繫而屬於欲界的「初識」，從何而生呢？

上界諸天的有情，久已滅卻了下界的染識，也就因他離卻下界的染識，才得上生色、無色界。現在從上界又還生到下界來，那為欲界惑所染所繫的初生「識生時」，豈不是「無種子」而生嗎？因為欲界染識熏習的「所依止」的六識，「及彼」煩惱的「熏習」，都「已過去」，「現無」自「體」。現無自體的過去染識，當然不能為初生染識的生因，所以非承認有阿賴耶識持雜染種相續來現在不可。

上界有情雖沒有欲界染識，但這染識的種子，阿賴耶中還是存在。待到上界壽盡還生下界時，那染識就可從賴耶中的種子生起現行了。

三、對治識生煩惱雜染不成并結

（一）引論文

復次，對治煩惱識若已生，一切世間餘識已滅，爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子在此對治識中，不應道理。此對治識自性解脫故，與餘煩惱及隨煩惱（p.114）不俱生滅故。復於後時，世間識生，爾時若離阿賴耶識，彼諸熏習及所依止久已過去，現無體故，應無種子而更得生。

是故若離阿賴耶識，煩惱雜染皆不得成。

（二）釋論義

1、無漏心初生惑雜染不成

（1）概說

再從無漏心生以後的煩惱上去推察。

（2）闡明

A、無漏心正生時修惑種之所依

「對治煩惱識」，就是無漏心最初生起，小乘在初果，大乘在初地。這對治心「若已生」起，那時，「一切世間」有漏的「餘識」都「已滅」去，像光明與黑暗一

樣，不能同時並存。⁶⁸

可是，對治識初生，只是對治見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱是對治不了的，還是存在。這時，假使「離阿賴耶識」的持種以外，那修道才能對治的見斷「所餘」的「煩惱及隨煩惱種子」，在什麼地方呢？若說就「在此對治識中」，這是「不」合「道理」的。

「此對治識」的「自性」是「解脫」離繫的，它怎能攝持有繫縛的惑種？如果說攝持染種，又怎麼說自性解脫？並且，受熏持種者必須與能熏俱生俱滅，對治識「與餘煩惱及隨煩惱」的能熏現行「不俱生滅」，它怎能攝藏其餘修道所斷的種子呢？這樣，所餘的煩惱種不是要因無所依住而散失了嗎？修道的惑種，必然還在，還在有漏識中，這有漏識就是阿賴耶。

B、無漏心後出時世間識之所依

(p.115)「復於後時」，就是在得了對治識以後。小乘或大乘，在見道後，出無漏觀的時候，有漏的「世間識」還要「生」起。這時，假使「離阿賴耶識」為它的能生因，那世間識的「諸熏習及所依止」的六識，「久已過去，現無體」性，那出觀以後的有漏六識，「應無種子而更得生」！若許無種而可生，也該許可無學聖者還要轉成凡夫，這過失太大了！⁶⁹

2、結

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

(參)業雜染非賴耶不成

一、引論文

云何為業雜染不成？行為緣識不相應故。此若無者，取為緣有亦不相應。

二、釋論義

(一)總明

假使沒有阿賴耶識，十二緣起支中的行緣識及取緣有皆不得成。

十二緣起，或約三世說，或約二世說、一世說。約二世說，前十支從無明到有是現

⁶⁸ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，392a1-3）：

「與餘煩惱及隨煩惱不俱生滅故」者，能治、所治互相違故，猶如明、闇。此則顯示與彼種子相不相應

⁶⁹ 世親造，〔陳〕真諦譯《攝大乘論釋》卷 3〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，168c24-169a6）：若汝撥無本識，則有二過失不可得離。

一、向中人，聖道與餘煩惱俱在，此義不成；若無此惑，則修餘道無因，應無四道三果人。但有無學人——此義與正教相違過失不可得離。

二、無流識已滅，世間心更欲起，無因能令此心得生；若有流心無因從無流心後，自然得生，則無無學人——此失亦不可得離。

如須陀洹向人正生見諦對治道時，世間六識與道相違，不得俱生故，世間諸識皆已滅盡，所餘煩惱由依止滅故功能亦滅。故對治識與小大惑種子俱在——此義不成。若爾，何用修道？

在（或過去）因，生、老死二支是未來（或現在）果。
本論是採取二世說的。

（二）別辨

1、「行緣識」不成

怎麼說「行為緣[而有]識不相應」呢？

◎如現在起身口意的三業是行支；這業行與（p.116）賴耶俱生俱滅，熏成業種，攝藏於賴耶中，這就是識支。

因業行而有賴耶識種，叫行緣識。

◎若不談阿賴耶識，這業力熏成的識中業種，就是行緣識的『識』是什麼呢？不能說是六識，六識是有間斷、不堅固、前後相違差別的，不能受熏成種。所以說除阿賴耶，行緣識不成。

2、「取緣有」不成

怎麼說「取為緣有亦不相應」呢？

◎取是四取⁷⁰，有是臨近招感後有果報的有支熏習。賴耶識中的業種子，由取力的熏發，使它成為感受後有果報的有支熏習，這叫取緣有。

◎假使不立阿賴耶識，就是沒有從業所有的業種；沒有業種，取又熏發那個呢？又有什麼東西因取而名為有呢？所以說取緣有不成。

（三）結成

行是現業，有是成熟的業種，都在現世說。
若不許有阿賴耶識，這業雜染就不得成立。

（肆）生雜染非賴耶不成

一、約生位辨

（一）約非等引地辨

1、結生相續不成

（1）引論文

（p.117）云何為生雜染不成？

結相續時不相應故。

若有於此非等引地沒已，生時，依中有位意起染污意識結生相續，此染污意識於中有中滅，於母胎中，識、羯羅藍⁷¹更相和合。

若即意識與彼和合，既和合已，依止此識於母胎中有意識轉。若爾，即應有二意識於母胎中同時而轉。又即與彼和合之識是意識性，不應道理，依染污故，時無

⁷⁰ 《瑜伽師地論》卷 8（大正 30，314c19-20）：

取者，四取，謂欲取、見取、戒禁取、我語取。

⁷¹ 羯羅藍：梵語 kalala，巴利語同。指父母之兩精初和合凝結者。又作迦羅邏、歌邏邏、羯刺藍。為胚、胎之義。意譯作凝滑、和合、雜穢、胞胎、膜。為胎內五位之一。即託胎以後初七日間之狀態。（《佛光大辭典》（七）p.6143）

斷故，意識所緣不可得故。

設和合識即是意識，為此和合意識即是一切種子識？為依止此識所生餘意識是一切種子識？若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶識，汝以異名立為意識。若能依止識是一切種子識，是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。

是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。

(2) 釋論義

A、總說

「生雜染不成」，就是在一期生命的初生到命終的異熟果上，證明必有阿賴耶識的存在。

B、別辨

(A) 概述

a、舉所論

現在且就非等引地的「結相續時不相應」來說。

b、釋詞譯

(a) 等引、非等引

等引，印度話是三摩呬多，是色、無色界的定名，通於有心、無心，離開昏沈、掉舉，平等所引的定心，叫等引。或說等的本身就是定，由定引發功德，所以叫等引。

簡 (p.118) 單說，等引地就是上二界，非等引地就是欲界。

(b) 結生相續

結生相續，是後生接續前生。

c、顯正理

在結生相續的過程中，必須有阿賴耶識，假使沒有，結生相續是不可能的。

(B) 詳明

a、辨「欲界有情受生的結生識」

(a) 敘「結生相續的過程」

如有眾生在「此非等引地」的欲界死「沒已」後，仍在非等引地的欲界受「生時」，死有與生有之間，有中有身，「依中有位」的「意」根，「起染污意識」，而作「結生相續」的活動，這「染污意識」緣生有境而起瞋或愛。

它「於中有中」剎那「滅」後，就進入生有位，「於母胎中識、羯羅藍更相和合」。和合，就是父精母血的羯羅藍與入胎的識事相互結合，成為新生命的自體。當最初和合時，唯有異熟識，攬赤白二滯為所依，而攝受為自體，完成結生相續的工作。⁷²

(b) 論「結生和合的識體」

⁷² 另可參見《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29, 46c9-47a2) 的說明。

假使不承認有阿賴耶識，誰與羯羅藍和合呢？

假「若」說「即意識與彼」父精母血「和合」，「既和合」了以後，又「依止此」和合的意「識」，「於母胎中」復「有意識轉」起。那麼，「即應有二意識於母胎中同時而轉」了。最初入胎時的意識，有攝受生命自體的力量，當然不能失掉；依止它再生起一個意識，這不是同時有兩個意識嗎？在一身中，同時有兩個意識生起，(p.119) 這是不可能的，契經中有明白的證據。⁷³

並且，這「與彼」羯羅藍「和合之識」，說它是「意識性」，是根本「不應道理」的。為什麼？

一、「依染污故」：中有末心的意識，緣生有而起瞋愛，是染污的；⁷⁴入母胎的三事和合識，就依止這染污意識而生。結生相續識的所依識，必定是依染污而起的，但一般的意識卻不然，不一定是依染污的，有時也依不染污。所以入胎和合識與意識有其不同，不應說它是意識性。

二、「時無斷故」（隋譯：此句與上文的依染污故，合為一句）⁷⁵：結生相續的和合識，從入胎到老死，在一期生命中是相續不斷的。意識卻有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同。

三、「意識所緣不可得故」：意識的所緣，明了可得，但母胎中的和合識，所緣境是不可知的。緣境不可知的和合識，自然不是緣境明了可得的意識性了。雖然上座部說有所緣行相不可知的細意識，但這在唯識家看來，那就是阿賴耶識，不過名字不同罷了。⁷⁶

◎縱然退一步承認這「和合識即是意識」，那麼，是「此和合意識即是一切 (p.120) 種子識」呢？還是以這和合意識為依止，「依止此識所生」的其

⁷³ (1)《中阿含經》卷 24《大因經》(大正 1, 579c14-23)：

阿難！若有問者：名色有緣耶？當如是答：名色有緣。

若有問者：名色有何緣？當如是答：緣識也。當知所謂緣識有名色。

阿難！若識不入母胎者，有名色成此身耶？答曰：無也。

阿難！若識入胎即出者，名色會精耶？答曰：不會。

阿難！若幼童男童女、識初斷壞不有者，名色轉增長耶？答曰：不也。

阿難！是故當知是名色因、名色習、名色本、名色緣者，謂此識也。所以者何？緣識故則有名色。

(2) 另參見：印順導師著，《唯識學探源》，pp.17-19。

⁷⁴ 詳見：

(1)《大毘婆沙論》卷 60(大正 27, 308c25-309a3)。

(2)《俱舍論》卷 3(大正 29, 16c21-23)，卷 10(大正 29, 54c19-23)。

⁷⁵ 世親造，〔隋〕笈多共行矩譯，《攝大乘論釋論》卷 2(大正 31, 279b23-25)：

彼和合受生意識不可成立為意識，一切時依止染污故，如意識所緣境此不可得故。

⁷⁶ (1)《成唯識論》卷 3(大正 31, 17a10-12)：

有餘部執「生、死等位別有一類微細意識，行相所緣俱不可了」，應知即是此第八識。

(2)〔唐〕窺基撰《成唯識論述記》卷 4(大正 43, 365a9-2)。

(3) 詳見印順導師著，《唯識學探源》(下編)，第二章，第四節，第六項〈細意識〉，pp.116-117)

「餘意識是一切種子識」呢？

若說「和合識是一切種子識」，那和合意識「即是」大乘所說的「阿賴耶識」，不過你不歡喜稱它阿賴耶，「以異名立為意識」罷了。

若說依止和合識所生的「能依止識是一切種子識」，那就很可笑了！「所依」止的和合「因識非一切種子識」，所生的「能依果識」，反稱它「是一切種子識」，這樣因果倒置，怎麼合乎「道理」？

b、顯「結生識及阿賴耶識」

這樣，「成就」這與羯羅藍「和合識非是意識，但是」阿賴耶果相的「異熟識」與因相的「一切種子識」。

2、執受根身不成

(1) 引論文

復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。其餘諸識各別依故、不堅住故，是諸色根不應離識。⁷⁷

(2) 釋論義

A、正明「唯阿賴耶識能執受根身」

有情受生，所得的色根，從出胎到老死，在一期生命中，不爛不壞，這是阿陀那識執取的力量。

B、別述「餘識非能執受之由」

假使「離異熟識」，在其餘的轉識中求這「執受色根」的功能，是決定「不可得」的。為什麼呢？

◎「其餘諸識各別依故」：色五根，(p.121) 是眼識等各別的所依；如眼識依眼根，這眼識充其量也只能夠執受眼根。它既不依耳等根，自然也不能執受它們；耳識等也是這樣。

◎「不堅住故」：諸識縱能各自執受自己所依根，但或起或不起，常被餘識所間斷，間斷時又有誰去執受呢？

轉識雖不能遍執諸根，不能恆常執受諸根，但諸色根卻是這樣相續不壞，必有它的執受者。

C、復顯「因識執受根身得存」

所以應信受「是諸色根不應離識」，勿以為離開了能執受的識，諸色根還可以靈活的存在。離了識的執受，色根便要爛壞。死人和活人的差別，就在於有無識在執受根身。必有執受的識，既不是轉識，那就非承認阿賴耶識的存在不可。

⁷⁷ 《中阿含經》卷 58《大拘絺羅經》(大正 1，791c16-20)：

復問曰：「賢者拘絺羅！若死及入滅盡定者，有何差別？」

尊者大拘絺羅答曰：「死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞。比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。死及入滅盡定者，是謂差別。」

3、識與名色互依不成

(1) 引論文

若離異熟識，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成。

(2) 釋論義

◎契經說：『識緣名色，名色緣識，如是二法展轉相依，譬如蘆束俱時而轉』⁷⁸。

假使「離異熟識」，那「識與名色」的「更互相依，譬如蘆束相依而轉」的聖教與事實，就「不」得「成」。

◎識，是阿賴耶識；名，是非色的受等四蘊 (p.122)，轉識也都攝在名中；色，是羯羅藍。

◎名色以識為緣，識又以這名色為所依止，相續而轉。假使沒有根本識，與名色相依而轉的識是什麼呢？

◎若說識是意識，名中的識蘊是五識身，這也是講不通的，因為羯羅藍位還沒有前五識。

有識支的識，有名中的識，同時相依，如二蘆束，不能說它同是一識。

這樣，非在名中的意識以外別立異熟識不可。

4、識食不成

(1) 引論文

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

(2) 釋論義

資養增益維持有情的生命，叫食。

凡是有情，不能無食，所以經上說：『一切有情皆依食住』⁷⁹。佛陀說食有四種：段食、觸食、思食、識食；前三種食且不談。由於有漏識的執受，一期的生命才相續而住，不死不壞。因此，識有維持有情生命、資養有情根身的作用，所以叫識食。

假使「離異熟識，已生有情」的「識食」，就「不成」立。

因為六識在無心位中有所間斷，在有心位中也 (p.123) 隨著所依根、所緣境、三性、三界、九地等種種差別而轉變，所以這不遍三界、不恆時有的「六識中」，「隨便」取那「一識」，把它作為是「三界中已生有情能作食事」的識，是絕對不可能的。

因此，諸轉識以外，必另有一類不易、恆時相續、遍於三界、執持身命的異熟識在。

⁷⁸ 《雜阿含經》卷 12 (288 經) (大正 2, 81a29-b8)。

⁷⁹ 《雜阿含經》卷 17 (486 經) (大正 2, 124b19-26)，(487 經) (大正 2, 124b29-c8)。

（二）約等引地解

1、結生心種子不成

（1）引論文

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

（2）釋論義

A、概述

前從非等引地（欲界）的受生，說明異熟識的存在；這裡再約等引地（色、無色界）來說：

B、詳辨

（A）敘「結生相續的過程」

如有有情「從此」欲界死了，在「等引地」的色界或無色界去受生，當他結生相續的「正受生時」，一定「由非等引」（散心）的「染污意識」去「結生相續」。這結生心，是中有的末心，它繫著上界的定味而起愛著，所以必是染污的散心。這「非等引」的散心，不屬於非等引地（欲界），（p.124）它是為上界煩惱所繫而屬於「彼」等引「地所攝」的。⁸⁰

（B）論「結生識體來源」

這受生的染污意識，從何而生呢？

若說在欲界臨死的一剎那中帶有種子，可是欲界死沒的那一念是非等引地心，受生的是等引地心，二者不能俱生俱滅，怎能受熏而成為上界的染心種子？

若說在定地受生的初一剎那心帶有種子，可是，種是生現義，種子是因；有種是持種義，種子果。把一剎那心的種，看為種（能）與有種（所），理論上如何可通？

若說過去生中所得的色界心為現在的色界心作種子，這更不成。能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶），早已長時間斷，種子又在那裡立足？

若以為轉識間斷，不成種子，熏習是住在色根中的；這不但下界的色根不能為上界的心種，色根也不是所熏法。

（C）明「唯由阿賴耶種子識生」

「離異熟識」，不論以其「餘」的那一法作「種子體」，決「定不可得」。所以必須承認有阿賴耶識，無始時來攝持上界繫心的熏習，從這熏習，生起上界的結生相續心。

⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈3 分別世品〉（大正 29，56a28-b5）：

死、生唯許捨受相應，捨相應心不明利故，餘受明利不順死、生。又此二時唯散非定，要有心位，必非無心，非在定心有死、生義，界地別故、加行生故、能攝益故；亦非無心有死、生義，以無心位命必無損。若所依身將欲變壞，必定還起屬所依心，然後命終，更無餘理。

2、染污心與善心種不成

(1) 引論文

復次，生無色界，若離一切種子異熟識，染污、善心應無種子，染污、善心應無（p.125）依持。

(2) 釋論義

A、概述

上面講的等引地受生，是通約上二界說的，現在單就無色界來說。

B、解文

「生無色界」的有情，假使「離一切種子異熟識」，那麼，這無色界的「染污、善心」，就「應無種子」為它的生起之因，「應無」生起它的所「依持」法了。除異熟識以外，其它的一切，都不能合乎攝持種子的定義，唯有阿賴耶識攝受種子，染污善心才能各從自種生。

C、辨義

(A) 明「染污善心」

這裡所說的善心，是指無色的三摩地心；貪著愛味這三摩地的，是染污心。⁸¹

(B) 明「種子」、「依持」

無性把種子與依持分開，前者約種子賴耶說，後者約現行賴耶說。⁸²

世親以為種子就是所依止，有種子就有依止；種子沒有，依止也不可得。⁸³

依世親的解釋，所知依，就是依於種子；種子指能生性，依指現行從種子生。有依和種子二名，其實還是一件事。

⁸¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋論》卷3（大正31，332a9-10）：

「生無色界」者，謂已解脫色。「染污善心」者，謂能愛味及三摩地。

⁸² 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，393c5-9）：

「生無色界」者，謂於彼界已得受生。「染污善心」者，謂能愛味及等至心。「應無種子」者，是無種子識義。「應無依持」者，是無異熟識義。爾時，一切心及心法皆應無有，是故應許一切種子及異熟識決定是有，因及依持定應有故。

⁸³ (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1釋依止勝相品〉（大正31，171b2-6）：

「無種子」謂無因；由無因故，則無依止。復次，若無種子，是則無因；若無因，從何而生？若無依止，云何相續得住？何以故？此二心由本識所攝，是故從自種子生，依止本識故得相續住。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2（大正31，280b4-9）：

「生無色界」者，謂解脫色界。「染污及善心」者，謂樂三摩提味。「無種子及無住處」者，謂無因及無依止。更有別義：若無種子，何因而生？若無住處，云何得依止住？彼心為阿賴耶識攝持故，從自種子生，即依止此識；由有依止故，得相續住。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，332c9-14）：

「生無色界」者，謂已解脫色。「染污善心」者，謂能愛味及三摩地。「應無種子」者，謂應無因。「應無依持」者，謂應無依。復有別義，謂此二心若無種子從何而生？若無依持，依何而轉？阿賴耶識所攝受故，從自種生；為所依故，令此能依相續而轉。

3、出世心異熟不成

(1) 引論文

又即於彼，若出世心正現在前，餘世間心皆滅盡故，爾時便應滅離彼趣。
若生非想非非想處，無所有處出世間心現在前時，即應二趣悉皆滅離。此出世識不以非 (p.126) 想非非想處為所依趣，亦不應以無所有處為所依趣，亦非涅槃為所依趣。

(2) 釋論義

A、概述

前從界地的不同，辨明賴耶的存在，這裡再就有漏無漏的不同來說。

B、詳明

(A) 總約「無色界有情」說

a、解文

「又即於彼」無色界天上的有情，前五識是沒有的，如果不承認異熟識，那就只有第六意識。這樣，無色界有情，在無漏「出世心正現在前」的時候，除這現前的無漏心外，其「餘」的一切有漏「世間心，皆滅盡」了，也「便應」該「滅離彼」無色界「趣」的異熟，不再繫屬於無色界。

b、辨義

異熟總果報體，是建立在識上的，生在某一趣，就有某一趣的異熟識，無色界無漏心現前，如果不立賴耶為異熟體，那就沒有異熟趣的世間心，這豈不就要不由功用證得無餘涅槃而超出三界嗎？然而事實上卻並不如此。要避免這重大的過失，應建立異熟賴耶識。

(B) 別依「有頂地有情」說

a、明「斷惑的所依定」

再單從無色界最高級的非想非非想處的有情來說。非非想定，是不能引發無漏慧的，所謂『無漏大王，不在邊地』，⁸⁴因為非非想定的有情心識闇鈍、觀行微劣的緣故。

「若生非想非非想處」，要斷非非想的煩惱，非依下地無所有處等定生起無漏

⁸⁴ (1)〔隋〕慧遠撰，《大乘義章》卷 13（大正 44，719a24-26）：

無漏禪者，依如毘曇，前九地有，非想地無，故《雜心》云：「無漏大王不居邊地。」欲界、非想名為「邊地」；以非想地心志微劣，故無無漏。

編按：《雜阿毘曇心論》卷 7〈7 定品〉（大正 28，924a28-b2）：

「最上無無漏」者，彼總說故言「一一三種」，當知第一有唯二種，無無漏，不捷疾故。有二邊，謂欲界及第一有——聖道離二邊，名為中道；離二有，根本亦如是。

(2)〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》（大正 45，14c17-20）：

毘曇人釋「中」者，有事、有理。事中者，無漏大王不在邊地，謂不在欲界及非想也。理中者，謂苦集之理不斷不常也。

心不可。⁸⁵

b、顯「唯阿賴耶識為所依趣」

(a) 出非所依

當這「無所有處出世間心現在前時」，如果沒有異熟 (p.127) 識，那它屬於那一趣呢？「即應二趣悉皆滅離」。

這無漏的「出世識」，是依無所有處定生，當時沒有非非想繫的有漏心，所以「不以非想非非想處為所依趣」。

他還是非想非非想處的有情，所以也「不應以無所有處為所依趣」。

又不可說「涅槃為所依趣」，這無漏心現前的時候，還是有餘依的，不是究竟無餘依的涅槃，並且涅槃也不是有情所依的異熟體。

(b) 示所依趣

這三者皆不可為所依趣，而他必然還有異熟的趣體，這不能不依於異熟識了。

二、約死位辨并總結生雜染

(一) 引論文

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

(二) 釋論義

1、約「死位」明

(1) 明「死有」義

死，是生命最後崩潰的階段，嚴格的說，是最後的一念；它是『有』（生命的存在），不要誤解為死後。

(2) 解文

◎有情的生命「將」告結束的死「沒時」，因「造善造惡」而有「或下或上」的「所依漸冷」的不同。若這有情生前是造善的，他所依的身體，就從下漸漸的冷到心；若生前是造惡的，就從上漸漸的冷到 (p.128) 心：到了心窩，才徹底的全身冷透了。⁸⁶這所依的漸冷，表顯識的漸離，生命也就漸漸的完了。經說

⁸⁵ (1) 對照阿毘達磨，聖生有頂唯起無漏無所有處定斷自地餘惑。
詳見：《大毘婆沙論》卷 85(大正 27, 929b3-930a8),《俱舍論》卷 28(大正 29, 149a25-28) 等。

(2) 下列本論及釋論亦唯約「無所有處」。

1. 無著作，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1(大正 31, 99c9-12)。
2. 無著作，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷 1〈1 依止勝相品〉(大正 31, 116c4-8)。
3. 無著作，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上(大正 31, 136a27-b2)。
4. 無著作，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論論》卷 3(大正 31, 171b12-27)。
5. 世親造，〔隋〕笈多共行矩譯，《攝大乘論釋論》卷 2(大正 31, 280b16-27)。
6. 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋論》卷 3(大正 31, 332c21-333a5)。
7. 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋論》卷 3(大正 31, 393c17-29)。

⁸⁶ 〔明〕普泰補註，《八識規矩補註》卷下(大正 45, 475c23-476a1)：

『壽、煖、識三，更互依持』。⁸⁷煖沒有了，知道是識再不持色根；從這執持的一點，可以有力的證明阿賴耶。

◎「不信有阿賴耶識」，那以什麼為執持壽、煖而最後離身的識呢？

2、總結

「是故」以下，總結 生雜染非依賴耶不可。

（伍）世間清淨非賴耶不成

一、引論文

云何世間清淨不成？

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

如是一切離欲地中，如應當知。

如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。

二、釋論義

（一）承前啟後

三雜染的非賴耶不成，已如上說了；二清淨的非賴耶不成，茲當解釋。於中先說世間的清淨不成。

（二）正釋論義

1、舉「離欲界貪生色界定」為辨

（1）欲纏善心非色纏定心之親因

世間清淨，是說以世間的有漏道，離下八地修所斷惑（p.129）而上生。

有尚「未離欲」界所繫（纏）的「貪」愛，「未得色」界所繫的定「心」者，他因為要想出「離欲纏貪」，希望上生色界，就「以欲纏善心」，「勤修」厭下欣上的「加行」。這「欲纏」的「加行心」，「與色纏」的定「心」界地既不同，定散

有情投胎時，最先命終，時居後也，依憑經（即《雜寶藏經》）論（即《瑜伽》與《攝論》）略辨此識捨出之處，總括經論，頌曰：「善業從下冷，惡業從上冷，二皆至於心，一處同時捨。」（二論之義）「頂，聖；眼，生天；人，心；餓鬼，腹；旁生，膝蓋離；地獄，腳板出。」（經義）。謂經論異者，經——驗六趣差別，論——明善、惡兩途。蓋六趣亦不出善、惡也，即前生死心也。

⁸⁷（1）《雜阿含經》卷 10（265 經）（大正 2，69a25-26）：

壽、煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。

（2）《雜阿含經》卷 21（568 經）（大正 2，150b4-10）：

復問：「尊者！有幾法？若人捨身時，彼身屍臥地，棄於丘塚間，無心如木石。」

答言：「長者！壽、煖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」

（3）《中阿含經》卷 58《法樂比丘經》（大正 2，789a1-5）：

復問曰：「賢聖！有幾法生身死已，身棄塚間，如木無情？」

法樂比丘尼答曰：「有三法生身死已，身棄塚間，如木無情。云何為三？一者壽，二者煖，三者識，是謂三法生身死已，身棄塚間，如木無情。」

也有差別，「不」能與它「俱生滅」。這欲纏加行心，既「非彼」色纏定心「所熏」習，不能熏習成種，說它能「為彼種子」，自然是「不應道理」的了。

(2) 過去色纏定心非今定心之親因

如果說色纏定心的生起不以欲纏的善心為緣，而是以過去的色纏定心為種子，但這還是不成。「色纏心過去」，或過去「多生」了，過去的色纏心在這長時的過程中，為「餘心」所「間隔」，既已間斷，就「不應為今定心種子」。因間斷了的過去心，現在決定「無有」自體；無有，怎麼可以說它是種子？

(3) 唯由阿賴耶識種子親生定心

因此，可以「成就」這樣的理論：「色纏定心」的現起，因「一切種子異熟果識」持著色纏心的種子，「展轉傳來」，「為今」色纏定心生起的親「因緣」。

至於勤修欲纏所繫的「加行善心」，只是引發色纏定心的有力的「增上緣」罷了。

2、例「求生無色界定」

(p.130) 離欲界貪欲而引生色界定心，是「如是」；依色界心起離色界貪欲的加行善心，求生無色界定心，也是這樣。都是以異熟識所執持的種子為親因緣，而以欣上厭下的加行善心為增上緣，所以說「一切離欲（欲是欲貪）地中，如應當知」。

3、結義

這上面，就是成立世間清淨要以賴耶為所依。

(陸) 出世清淨非賴耶不成

一、約出世心辨

(一) 聞熏習非賴耶不成

1、引論文

云何出世清淨不成？

謂世尊說：依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生。⁸⁸

此他言音、如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？

若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起。意識，亦為種種散動餘識所間；若與如理作意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習久滅過去，定無有體，云何復為種子能生後時如理作意相應之心？又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。是故出世清淨若離一切種子 (p.131) 異熟果識，亦不得成；此中聞熏習攝受彼種子不相應故。

2、釋論義

(1) 總說

先引聖教說明出世清淨的因緣，再說明出世清淨離本識為因也不得成立。

⁸⁸ 《中阿含經》卷 58 《大拘絺羅經》（大正 1，791a1-3）：

尊者大拘絺羅答曰：「二因二緣而生正見。云何為二？一者、從他聞，二者、內自思惟。是謂二因二緣而生正見。」

(2) 辨義

A、引聖教說明出世清淨的因緣

所引的聖教，是大小共許的。

生起出世清淨的正見，須有兩個因緣：一、「依他言音」，就是多聞正法；二、依所聞教法而作自心「內各別如理作意」，就是如理思惟。「由此」聽聞教法與自心的一一如理觀察「為因」緣，通達諸法實相的出世的「正見」——無分別智，才「得生」起。⁸⁹

B、明「世清淨離本識為因不得成立」

(A) 述問

因「他言音」而引起的「如理作意」，就是由聞所成的聞慧。這如理作意的熏習⁹⁰，若有阿賴耶識，可熏於阿賴耶識中；若不承認賴耶的存在，那「為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏」呢？

(B) 顯非

a、「聞熏習無體」難——體不堅住

◎不能說熏於能聞的耳識，它聽法以後，「若於彼法」而作「如理思惟」，那時的「耳識」尚「且不得起」，不能與作意俱生俱滅，怎樣能受熏成種呢？

也不能說熏於意識，「意識」不能堅住，它「為種種散動」的「餘（五）識所間」隔，怎麼可以受熏？

各別熏習耳、意二識尚且不可，兩俱受熏的不成，更顯然可知。

◎縱然當時的意識曾受聞熏習，但在後（p.132）來「與如理作意相應」的意識「生時」，曾受「聞所熏」的「意識」，「與彼」熏習所成的「熏習」，「久」已謝「滅過去」，現在決「定無有」意識及彼熏習的自「體」，沒有，怎麼可以「復為種子」，「能生後時」與彼「如理作意相應之心」呢？

b、「聞熏習有體」難——性違不攝

⁸⁹ 印順導師，《印度之佛教》，第十四章，〈虛妄唯識論〉，pp.259-260：

然雜染識非一成不變者，若聞、思淨熏，初雖猶為虛妄性所隔，久則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。法身究竟，即大圓鏡智，依種智而一切唯智，亦一切圓成實矣。立「雜染清淨性不成」之依他起，則以此真實覺性，無始來隨染而染，修行則隨淨而淨也。詳言之，學者聞正法界等流之聖教，成「聞熏習」，為出世心種。此聞熏習寄存於染種和集之阿賴耶中，而其性能則適為雜染種識之對治，力能發淨智以現證法界，故名曰「法身種子」；「是法身解脫身攝」。然未與法身相融，猶是世間事也。依聞熏而起如理作意，初觀遍計性之義相無實；次則境無故識亦不成，進觀此依他起之似識相亦非有。以聞熏之久熏，染種之功力日減，淨能漸增，地前之菩薩，名「損力益能轉」。轉即滅彼種即妄識之染力，益此種順法身之淨能。迨聞熏融真，遍計、依他俱遣，則有出世無分別智現前，現證法界，成無漏智種。

⁹⁰ (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，328a11-14）。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，387c26-388a10）。

(3) 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，〈在理論上成立阿賴耶識〉，p.76。

(a) 性質相違

縱然聞熏習有體，能生後時的如理作意心——思、修慧，但這「如理作意相應」的意識「是世間心」，那出世「正見相應」的意識是「出世心」，世與出世，有漏與無漏，性質上是相違的；它們從來不「曾」「有時俱生俱滅」，所以世間「心非彼」出世心「所熏」習。

(b) 不能攝持

世間「既」然從來「不被」出世的正見心所「熏」習，說它「為彼」正見心生起的「種子」，也還是「不應道理」的。所以「若離一切種子異熟果識」，那「出世清淨」的正見「亦不得成」。不成的主要理由，是「此」世間的有漏意識「中」，對於依他言音的正「聞熏習」，沒有適合「攝受（持）彼」出世清淨正見「種子」的條件。能攝 能生性為自體，持令不失，這才與熏習的定義相應。意識 不能 攝受 能生性為自體，亦(p.133)不能保持它不失，故「不相應」。

(二) 辨聞熏

1、因

(1) 正釋論文

A、引論文

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習，決定應無。既無熏習，從何種生？

是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

B、釋論義

(A) 引言

賴耶是雜染的，雜染法為清淨法的因緣，這是很可討論的。

(B) 述問

a、染為淨因難

這「一切種子異熟果識」既然「為雜染因」，又怎麼「復為出世能對治彼」雜染的「淨心種子」？這是『**染為淨因難**』。

b、未熏無種難

論主批評有漏的如理作意，說它沒有受過無漏的熏習，所以不成正見之因。這理由，可以同樣批評賴耶受熏的。無漏的「出世心」，由「昔」至今，也「未曾」熏「習」過，何來它的熏習？所以說「故彼熏習，決定應無」。「既無熏習」，這出世的無漏心，「從何種生」呢？這是『**未熏無種難**』。

(C) 應答

a、解文

論主的見解，應這樣說：「從最清淨法界等流正聞熏習種子(p.134)所生」。這是解答未熏無種難的。至於染為淨因難，則置之不答，因為論主根本不承認異熟識為清淨心的種子。

b、辨義——出世心的因緣

(a) 總說

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。

清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因為聽聞最清淨 法界⁹¹ 的等流正法。

(b) 別論

◎三乘聖法從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。

世尊遠離二障，親證這 離言說 相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法宣說出來。這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似。⁹²眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。

◎譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道。去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。

◎正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到 (p.135)，但由佛陀大悲顯示出來，眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！

(2) 兼辨餘義——聞熏習乃屬真實性

【附論】

⁹¹ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉(大正 31, 173b8-14)：欲簡異二乘所得法界，故名「最清淨法界」。云何異二乘所得？此法界，惑障及智障滅盡無餘，故言「最清淨」。「法界」者，如理如量通三無性，以為其體。「所流」者，正說正法，謂十二部經。「正聞」者，一心恭敬無倒聽聞。從此正聞六種熏習，義於本識中起；出世心若生，必因此得生。

⁹² (1) 印順導師，《華雨集》，第一冊，〈辨法法性論講記〉，正論，p.279：

佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。

(2) 印順導師，《華雨集》，第一冊，〈辨法法性論講記〉，正論，pp.279-280：

佛證悟了平等法界，真如法界是離言不可說的，但佛有慈悲方便，從自證法界流出言教。在佛來說，這是真如性顯現，不過到眾生心中，成為一般的語言文字。佛經與世界所有的各種學術，有什麼不同？佛是從證悟真理而宣揚出來，有引導眾生，轉迷向悟的功能。聽到了法界等流的契經，就在眾生虛妄識中，薰習成一種出世的種子，名為聞薰習，成為出世心的種子。聞而思，思而修，出世種子力愈來愈強，終於引發現行的無漏智慧現前。契經是語言文字，不離虛妄分別，卻可以破名言，使這虛妄分別轉化。依法界等流的契經而聞思修習，等到究竟成佛，這是『契經法界，真如性轉依』。佛的言教，在圓成實性四種清淨中，名生此境清淨。經典的法義，能生起無二智慧等，為智慧的境，雖是名言，而屬於清淨法——圓成實性。

A、標宗

聞熏習，以清淨法界為因，無分別智為果，因果皆屬於真實性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。

B、辨析

正法與聞熏習，為什麼不屬遍計性及依他性？

因為依他性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因。

正法是真實性的等流，聞熏習又是正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸法的真實性。這與平常的有漏無漏的觀念，略有不同。現在是說：一個向生死流轉的遍計、依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。

C、顯異

本論但建立**新熏**，不說本有。這不是有漏唯生有漏、無漏唯生無漏的見解所能理解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界。這與（p.136）本有、無漏的妄心派或真心派，都有其不同。

2、所依

(1) 正釋論文

A、引論文

此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？

乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。

B、釋論義

(A) 述問

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

若說「非阿賴耶識自性」，那「聞熏習種子」以賴耶為「所依」的道理，又「云何可見」呢？

(B) 應答

a、略明要義

聞熏習種子，確是依於賴耶，但卻不可說它以賴耶為自性，能依與所依是（p.137）不一定同性的。

b、正解文意

從眾生發心，「至證得諸佛菩提」，這「聞熏習」「隨在一種 所依轉處」，它總是「寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳」。這就是說：曾聞正法的人，隨他在那一界、那一趣，所依異熟的現起之處，聞熏習就寄在那一趣的相續的異熟識中，以賴耶為所依，但並不是賴耶自性。譬如水之與乳，可以融合一味，但乳不是水，水不是乳，二者自性是各別不同的。

聞熏習在異熟識中也是這樣，雖融合無間，然聞熏習「非阿賴耶識」自性，反而「是彼」賴耶的能「對治」道的「種子性」。

(2) 兼辨餘義——淨種所依之辨

【附論】

A、《攝大乘論》等之立義

◎淨種的所依，本論說是寄在異熟識中。⁹³

◎賴耶是生命（蘊、處、界）的中心，它執持有色諸根，而遍於根身中轉，所以有處說清淨種是六處中的殊勝功能⁹⁴（有人以為這六處，是說第六意處，並不正確），大乘經中又都說蘊、處、界中有這勝能。⁹⁵

⁹³ 印順導師，《攝大乘論講記》，第四章，第一節，第一項，〈能入觀體〉，pp.304-305：

熏習所依，可以作兩種解釋：一、熏習的所依，《瑜伽論》說是六處相續，本論說是寄在異熟識中。二、所依就是熏習，熏習為淨法的所依。多聞熏習在有漏位中，雖然寄於異熟識中，融合似一，但實屬於法身，「非阿賴耶識所攝」，因它是賴耶的對治種子性。這聞熏習，「如阿賴耶識」攝持雜染的熏習，為雜染的所依種，它也這樣的「成」為清淨的所依「種子」，能生唯識的觀慧。這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。

⁹⁴ 《瑜伽師地論》卷 35〈15 菩薩地·1 種姓品〉（大正 30，478c12-17）。

⁹⁵ （1）印順導師，《如來藏之研究》，第七章，第二節，〈瑜伽唯識學的如來藏說〉，pp.204-205：

如《瑜伽師地論》說：

- 1.『聲聞地』：「今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得」。
- 2.『菩薩地』：「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種」。

無漏種子是附在所依中的，種子是能依（āśrita），有情自體——六處（ṣaḍ-āyatana）是所依（āśraya）。『菩薩地』的異譯，『菩薩善戒經』譯作：「言本性者，陰界六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」「六處殊勝」，後代唯識學者解說為第六意處——阿賴耶識（ālayavijñāna），其實只是（五）陰（六）界六入（處）的簡說。陰界六入是有情自體，在陰界六入——有情身中，是舊義；在阿賴耶識中，是唯識學的新義。為什麼名為阿賴耶識？《解深密經》以為：「由此識於身，攝受藏隱，同安危義故」。「身」是根身六處的總名，阿賴耶識與「身」，是不相離的，所以古義的依附（陰界）六處，唯識學中轉為依附阿賴耶識，只是著重本識，而不是與依附六處相違反的。

能生無漏法的種性，在有情身中——六處或陰界六處中，與如來藏說是相同的，如說：

- 1.《無上依經》：「云何如來為界不可思議？阿難！一切眾生有陰界入勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得，至明妙善」。

B、判「妄心派與真心派之立說」

(A) 引言

聞熏習不是賴耶，卻與它和合，這頗不易於理解，也是學者諍論的所在。

(B) 明宗

◎妄心派以妄識為中心的，這又以妄識的細心賴耶為主體，賴耶與妄染的種
(p.138)子無異無雜（也有不一義），而清淨種子卻寄於其中，不就是賴耶，
也不離賴耶，說它是非一非異。

◎真心派是以清淨的心性（如來藏）為中心，這現起虛妄的在纏真心，也可以
叫做阿賴耶。它與清淨的稱性功德（淨種）無異無雜（也有不一義），而說
一切虛妄熏習不離於如來藏藏識，然也並非即是真心，結果又是個非一非異。

(C) 辨析

真心派說虛妄熏習是客，真常的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，
虛妄的異熟藏識才是主體。我們可以看出真妄二派所說明的事實是一樣的，不
過各依其一據點說明罷了。

(D) 示難

以妄心為主體的，有漏法的產生很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成
清淨（轉依），就比較困難了。

以真心為主體的，無漏法的生起很容易明白，而雜染覆淨而不染及依真起妄，
又似乎困難了些。

(E) 抉擇

我們要研究不同的思想，要知道它們不同的所依；不然，只是滾成一團而已。

2.《勝天王般若經》：「云何法性不可思議？佛言：大王！在諸眾生陰界入中，無始相
續，所不能染，法性體淨」。《大般若經》：「如來法性，在有情類蘊界處中，從
無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨」。

3.《入楞伽經》：「如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，
為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」。

如來藏——如來界，如來性在有情的蘊界處中，為無漏功德法的根源，是如來藏契經
的本義。印度的《奧義書》中說：「識所成我，梵也。……識為一切之因，識者梵
也」；「依名色而開展，我入於名色而隱於其中」。梵我——識入於名色中，不就
是「如來藏自性清淨，……入於一切眾生身中」嗎？如來藏我，是深受印度神學影
響的。

唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以
阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我
的神學色采，這就是唯識學的種性說。

(2)《瑜伽師地論》卷 21（大正 30，395c24-26）。

(3)《瑜伽師地論》卷 35〈1 種姓品〉（大正 30，478c13-15）。

(4)《佛說無上依經》卷 1〈2 如來界品〉（大正 16，469b8-11）。

(5)《勝天王般若波羅蜜經》卷 3〈5 法性品〉（大正 8，700c14-16）。

(6)《大般若波羅蜜多經》〈第六分〉卷 569〈法性品〉（大正 7，936c16-17）。

(7)《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉（大正 16，529b19-21）。

3、品類

(1) 引論文

此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞、思、修多分修作得 (p.139) 相應故。

(2) 釋論義

A、總說

這是說明聞熏習有三品的不同，或可就三慧的熏習分為三品，也可就一一慧的熏習各分三品。

B、解文

(A) 辨「增上熏習」

「依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習」，有二種解釋，

◎有的說：下品熏習轉滅，轉成中品熏習，由中品熏習又轉成上品熏習，始終只是一類熏習的演進。

◎有的說：由下品熏習產生新的中品熏習，那舊有的下品也就隨著而轉成中品；再由中品熏習，產生新的上品熏習，中、下二品也就隨著轉成上品。

※約一品展轉增勝說，似乎是合於本論的思想。

如今天聞法如理思惟，明天又如理思惟，凡前後意義相同的，後後融攝前前，融合成更深刻嚴密的思惟熏習，並不是彼此間隔別不融。

(B) 依三慧增勝

這三品是「依聞、思、修多」多的「修作」，才獲「得」從下成中、從中成上的「相應」。

※相應，是依此有彼的意義。

4、體性與作用

(1) 約「出世心未起」來辨

A、正釋論文

(A) 引論文

又此正聞熏習種子下、中、上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴 (p.140) 耶識所攝，是出世間最清淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。

又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸嶮惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治，又能隨順逢事一切諸佛菩薩。

雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。聲聞、獨覺所得，唯解脫身攝。

(B) 釋論義

a、明體性

(a) 性屬法身（解脫身）攝

I、解文

聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？「正聞熏習種子」的「下、中、上品」，它是「法身」的「種子」。

II、辨義——「法身」

◎法身的意義有廣狹不同：

有時，單指有情本具的如來藏性；

有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智；⁹⁶

有時，總指佛果位上的一切。⁹⁷

※這裡的法身，約果智的法身說。

III、結成

這是法身的種子，所以是法身所攝。

(b) 非阿賴耶識攝

I、解文

聞熏習種子，「與阿賴耶識相違」，是能對治賴耶的，所以「非阿賴耶識所攝」。它是「出世間最清淨法界等流性」，是因淨法界而有的，所以在它聞熏的時候，「雖是世間」，沒有生起無漏心，卻能成為「出世心種子性」。⁹⁸

II、辨義

平常的世間雜染法，是向生死方面走的，所以不但是惡，就是善心，也不能成為出世心的種子性。現在的聞熏習，雖是世間，而能成（p.141）為出世的種子性，是因為它有掉過頭來趣向涅槃的關係。

b、論作用

(a) 解文

在地前未得出世無漏智的菩薩，「出世心雖」還「未生」現行，但它的聞熏習已有對治惑業生三雜染 和 生善的 作用：

一、「能對治諸煩惱纏」，纏是煩惱的現行，⁹⁹無漏種有殊勝力，能伏令不起。

⁹⁶（1）《成唯識論》卷 10（大正 31，58a6-9）：

以五法性攝三身者，有義：初二攝自性身，經說真如是法身故；論說轉去阿賴耶識得自性身[而]圓鏡智品轉去藏識而證得故。

（2）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷下（大正 31，149c16-17）。

（3）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章，第二節，戊，〈攝持〉，pp.497-498。

⁹⁷（1）請參照：無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷下〈彼果智分第十一〉（大正 31，149a17-152a17）。

（2）另見：印順導師《攝大乘論講記》，第九章，〈彼果智〉，pp.472-552。

⁹⁸ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 3（大正 31，395a15-19）：

「與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝」者，非彼自性故。「雖是世間」者，似有漏故。「而是出世心種子性」者，是無漏心資糧性故。此中，證相說名「法身」；依世間生名「是世間」。

⁹⁹ 請參考：印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第二節，第一項，〈隨眠〉，p.128、

二、「能對治諸嶮惡趣」，受聞熏的菩薩，既對治了粗惡的現行煩惱，就不會再新造十惡業，也就不會墮入險惡的三趣了。縱然有時還要墮三惡道，也能很快的脫離，受苦也很輕微。

三、「已作一切所有惡業朽壞對治」，過去所造的惡業，除極重的定業以外，大都能滅壞或者減輕。

四、「隨順逢事一切諸佛菩薩」，他既離三雜染的惡的一分，就能生人間、天上，見佛聞法，修集種種的功德善根。

由此，我們可以知道種子也有偉大的作用，它就是不起現行，也有某種力量內在活動著。

（b）辨義

聽聞正法的熏習力，把眾生從生死裡拔出來，但這不唯是聽聞而已，是由聞法而熏發悲心，生起堅固的大菩提心（小乘是出離心）。¹⁰⁰持戒、修定、廣學教理，都不一定能解脫生死，非有有力的厭離心或菩提心不可；有厭離心或菩提心，才會在內（p.142）心發生一種反流作用，才能從生死趣向解脫。

（c）顯差別

◎如上所說的正聞熏習，「雖是世間」，但它的勝性，確是出世間的。因此，不但出世心生起以後，就是「初修業菩薩所得」的聞熏習，也是「法身」所「攝」；換句話說，也是以法身為自性，而不是以賴耶為自性的。

◎「聲聞、獨覺」行者「所得」的聞熏習呢？也不是阿賴耶識自性所攝，但不是法身攝，「唯解脫身攝」。

※解脫身，是離煩惱障而顯現的人無我性；法身是離煩惱、所知二障而圓滿顯現的真實性。小乘只能斷煩惱障得解脫身，所以小乘的聞熏習就以解脫身為自性。

B、兼辨餘義

【附論】

初業菩薩的聞熏是世間法，卻不是有漏種（賴耶）[、]現（轉識）所攝，是法身所攝。

依真諦譯去理解，是這樣：

法身具常樂我淨四德（本有的無為功德），四德的道是無漏有為，能開顯本具的四德，所以聞熏習是四德的道的種子。聞熏習，外面直接聞法界等流正法而熏習，間接的引發本具四德的內熏，在賴耶中出現一種非出世的而鄰近出世的功能，是世間的出世影像。外愈熏，內也愈動，也就更逼近真實性。這聞熏習，在法界（p.143）未開顯以前，說它依賴耶。一到轉依，它就與解性賴耶（具性

pp.130-136。

¹⁰⁰ 請參考：印順導師，《學佛三要》，〈九、慧學概說〉，pp.189-190。

德的法界)融合，為一切淨法的所依。¹⁰¹

(2) 約「出世心生後辨」

A、引論文

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

B、釋論義

(A) 明義

上面依出世心未起以前的聞熏習，說它的作用與體性；這裡是出世心生後的聞熏的作用與體性。

(B) 解文

a、明體性

「又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝」，這是把聞熏的體性總結的提一下，作為轉染成淨的所依止。

b、論作用

◎聞熏習經「如」是「如」是展轉的「熏習」，它由「下」品而「中」品，由中品而「上品」的「次第漸增」。那時雜染品法所依的「異熟果識」，也就「如是如是」的「次第漸減」。這樣的染習漸減、淨習漸增，到最後，雜染品類的種子徹底滅盡，妄染的阿賴耶「即轉」為純粹清淨的法身，不再是雜染依，而是清淨的「所依」法身（解性賴耶出纏）了。

◎「既一切種」識（就是雜染法）的「所依轉」變了，那「異（p.144）熟果識」（果相）「及一切種子」（因相）的賴耶自性，因「無」有雜染「種子而轉」，不復存在。因一切雜染種的永斷，「一切種」類的染法也徹底的「永斷」，得究竟涅槃。

(3) 淨種雖依阿賴耶而可離

A、正釋論文

(A) 引論文

復次，云何猶如水乳，非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？

譬如於水鵝所飲乳。¹⁰²

¹⁰¹ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉（大正31，173c25-174a8）：何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜出離轉依功德為相。由聞熏習，四法得成：一、信樂大乘是大淨種子，二、般若波羅蜜是大我種子，三、虛空器三昧是大樂種子，四、大悲是大常種子。常、樂、我、淨是法身四德。此聞熏習及四法為四德種子；四德圓時，本識都盡；聞熏習及四法既為四德種子，故能對治本識。聞熏習正是五分法身種子，聞熏習是行法未有而有，五分法身亦未有而有，故正是五分法身種子。聞熏習但是四德道種子，四德道能成顯四德。四德本來是有，不從種子生；從因作名，故稱「種子」。

又如世間得離欲時，非等引地¹⁰³熏習漸減，其等引地熏習漸增而得轉依。¹⁰⁴

(B) 釋論義

a、導言

前說聞熏習與阿賴耶識『和合俱轉，猶如水乳』，很有融合而不能分離的樣子，但從轉依上看，卻又可以分離，所以引起這一段問答。

b、解文

(a) 述問

既然「猶如水乳」般的融成一味，「非賴耶識」自性的聞熏「與阿賴耶識同處俱轉」，為什麼二者不共存亡——「阿賴耶識」的「一切」雜染「種盡」，「非阿賴耶識」自性的「一切」清淨「種增」呢？

(b) 應答

兩者和合，但不是一體，所以還是可以分離的。

◎「譬如」水乳雖然融合一味，而鵝「於水」中飲乳的時候，「鵝所飲」的只是「乳」並不飲水，乳飲完了，水還是存在。

水如清淨種，乳如雜染種，修道(p.145)者斷雜染種，不斷清淨種，也就是這樣的。¹⁰⁵

◎「又如」欲界的有情，想修發上界的禪定，他在「世間得離欲」的「時」候，阿賴耶識中的欲界「非等引地」的「熏習」，如是如是的「漸減」，上界「等引地」的熏習也就同時如是如是的「漸增」，於是，「轉」去下界的劣「依」而得上界的勝依。

離欲界的熏習而轉增上界的熏習如此，現在所說的轉捨染種而轉得淨種所依，亦復如是。

B、兼辨餘義

【附論】

(A) 論「初無漏心之從生」

a、述問

¹⁰² 鵝王擇乳：水乳同置一器，鵝王僅飲乳汁而留其水。比喻擇其上乘精華。事見《祖庭事苑》卷五。〔清〕錢謙益《與素華禪師書》：「《宗鏡》刪訂，非鵝王擇乳不能具此心眼。」〔清〕查慎行《鶴雛和院長作》：「鵝王為擇乳，雞粒莫相爭。」(《漢語大詞典》(十)p.1111)

¹⁰³ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈決擇賴耶為染淨依〉，p.117：等引，印度話是三摩呬多，是色無色界的定名，通於有心無心，離開昏沈、掉舉，平等所引的定心，叫等引；或說等的本身就是定，由定引發功德，所以叫等引。簡單說，等引地就是上二界，非等引地就是欲界。

¹⁰⁴ (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上(大正 31, 136c26-137a1)。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，唐譯《攝大乘論釋》卷 3(大正 31, 334b25-c1)。

(3) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 3(大正 31, 395b17-19)。

¹⁰⁵ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈決擇賴耶為染淨依〉，pp.137-138。

無漏最初的一念，從何而生？¹⁰⁶

b、辨析

(a) 部派之說

I、三世有宗——有部

這在薩婆多的三世實有思想中，是不成問題的。清淨無漏法，未來早存在，不過假藉現在的有漏加行善，把它引生起來就是。所以他們最初一念的無漏，沒有同類因，因為從不曾有過無漏；但有俱有、相應因等，所以還是從因緣生。¹⁰⁷

II、現在有宗

在否認未來實有而主張現在有的，這最初一念無漏心產生的因緣，確乎很成問題。

小乘學者，有幾個不同的解說：

一、經部本計：他說聖道無漏種子現在就存在的，不過有為無漏法還沒有生。他從薩婆多出來，卻主張現在有，他的『聖道現在』，不過把有部的未來有拉到現在來而已。¹⁰⁸

化地末計也有這個意見。¹⁰⁹

¹⁰⁶ 請參考：印順導師，《唯識學探源》，第三章，第五節〈無漏種子〉，第一項〈有部的解說〉，pp.194-199。

¹⁰⁷ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 195 (大正 27, 973c19-25)：

無漏法，無明非其因，為作二緣，謂所緣、增上。除初無漏，餘無漏法，明為其三因，謂相應、俱有、同類，為作四緣。除初明，餘初無漏法，明為其二因，謂相應、俱有，或一因，謂俱有；為作二緣，謂因、增上。初明，明非其因，為作一增上緣。

(2) 可另外參考：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 25 (大正 27, 129b9-12)、卷 31 (大正 27, 162b12-16)；《阿毘達磨俱舍論》卷 6 〈2 分別根品〉 (大正 29, 36a14-25)。

¹⁰⁸ (1)《異部宗輪論》(大正 49, 17b2-6)：

其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名；非離聖道有蘊永滅；有根邊蘊、有一味蘊；異生位中亦有聖法；執有勝義補特伽羅。

(2) 印順導師，《唯識學探源》，第三章，第五節〈無漏種子〉，第二項，〈經部的解說〉，pp.194-195。

(3) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第一節，第一項，〈說轉部與說經部〉，pp.531-532。

(4) 印順導師，《印度之佛教》，第十三章，第二節，〈小乘的餘輝〉，p.224。

(5) 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章，第一節，第三項，〈部派本末分立的推定〉，p.351：

第四階段的部派分化，是說轉部。依《異部宗輪論》，說轉部從說一切有部中分出：「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。立勝義我，聖道現在，這也是依教義立名的。

(6) 按：印順導師早期著作（如《性空學探源》，p.175、176）認為說轉部屬於經部本計，晚期著作（如《初期大乘佛教之起源與開展》）則判定說轉部為三世有的學派。

¹⁰⁹ 《異部宗輪論》(大正 49, 16c26-17a22)：

化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無為是有。……其末宗異義者，謂說實有過

二 (p.146)、經部譬喻師：他不承認凡夫現有無漏為性的無漏種，無漏法的產生是由有漏法轉成的，也可以叫做無漏種。¹¹⁰

三、大眾與分別說者：主張心性本淨就是無漏的根據。¹¹¹

III、結義

綜上小乘諸說，

一說有本有無漏因，

二說有漏將來可以轉成無漏，

三說有漏無漏間有一共通的心性。

(b) 大乘唯識學者之說

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？

I、本有

在《瑜伽師地論·本地分》、《大乘莊嚴經論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，¹¹²這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』，沒有熏習是不成種子的。

去、未來，亦有中有，一切法處皆是所知，亦是所識。……此部末宗，因釋一頌執義有異，如彼頌言：五法定能縛，諸苦從之生，謂無明貪愛，五見及諸業。

¹¹⁰ 印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第五節，第二項，〈經部的解說〉，pp.195-196。

¹¹¹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27 (大正 27, 140b24-26)：

復次，為止他宗、顯正義故，謂或有執心性本淨，如分別論者。彼說：「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」

(2)《異部宗輪論》(大正 49, 15b25-c28)：

此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：……心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。

(3) 印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第四節，第三項，〈心性本淨〉，pp.97-106；及《唯識學探源》，下編，第三章，第五節，第三項，〈大眾分別說系的解說〉，pp.197-198。

¹¹² (1)《瑜伽師地論》卷 35〈1 種姓品〉(大正 30, 478c12-17)：

云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。

(2)《大乘莊嚴經論》卷 1〈4 種性品〉(大正 31, 594b26-c3)：

已說種性最勝，次說種性自性，偈曰：「性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。」釋曰：「菩薩種性有四種自性：一、性種自性，二、習種自性，三、所依自性，四、能依自性。」

(3) 親光菩薩等造，〔唐〕玄奘譯，《佛地經論》卷 3 (大正 26, 304b3-8)：

如是四智相應心品，種子本有，無始法爾，不從熏生，名本性住種性。發心已後，外緣熏發，漸漸增長，名習所成種性。初地已上，隨其所應，乃得現起；數復熏習，轉增轉勝，乃至證得金剛喻定；從此已後雖數現行，不復熏習更令增長，功德圓滿不可增故。

II、本有加新熏

無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅』，帶彼『能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？本論的見解，是可能的；但自有人覺得有待補充。¹¹³

那麼，除採用經部（p.147）的新熏說以外，只有兩條路可走：

一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的本有種，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝大乘論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣還是本有無漏種。¹¹⁴他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』¹¹⁵的定義是否吻合呢？

二、在新熏種以外，承認有本有種，但不同於《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴

¹¹³ 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節，〈瑜伽行派學要〉，pp.266-268：阿賴耶識以「異熟識（[果]）、一切種子（[因]）為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏（sāsrava）與無漏（anāsrava）種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。依阿賴耶的種子，論師間也有異議：難陀（Nanda）是主張新熏的；護月（Candragupta）是主張本有的；護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的。以無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓（prakṛti-stha-gotra）；二、習所成種姓（samudānīta-gotra）：種姓是種子的異名。依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的。但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷五二（大正三〇·五八九上）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

¹¹⁴ 詳見：護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，8b23-9b7）。

¹¹⁵ （1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，135b4-8）：

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

（2）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項，〈安立阿賴耶相〉，pp.102-103。

經論》的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）。世親的《佛性論》，說二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。¹¹⁶這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情雖不能顯現，但是本來具足的。

實際上，〈本地分〉的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性、蘊界處中的勝相——如來藏，原是一個。只要把《瑜伽師地論》的六處殊勝¹¹⁷，與《楞伽經》¹¹⁸、《密嚴經》¹¹⁹、《無上依經》¹²⁰、《最勝天王般若經》¹²¹等的如來（界）藏，比較一看，就可知道。

不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加瑜（p.148）伽的本性住性、習所成性，真是頭上安頭。¹²²

但承認這個思想，就得承認唯是一乘，不能說有究竟三乘。¹²³這麼一

¹¹⁶（1）《佛性論》卷 2〈1 三因品〉（大正 31，794a11-24）：

復次，佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者，所謂三因、三種佛性。三因者：一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。應得因者，二空所現真如，由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，謂菩提心，由此心故，能得三十七品，十地十波羅蜜，助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行，由加行故，得因圓滿及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行。果圓滿者，謂智、斷、恩德。此三因，前一則以無為如理為體，後二則以有為願行為體。三種佛性者，應得因中具有三性：一、住自性性，二、引出性，三、至得性。記曰：住自性者，謂道前凡夫位；引出性者，從發心以上，窮有學聖位；至得性者，無學聖位。

（2）《佛性論》卷 4〈9 無變異品〉（大正 31，808b15-c3）：

佛性有二種：一者、住自性性，二者、引出性。諸佛三身，因此二性故得成就。為顯住自性故，說地中寶藏譬。此住自性佛性者，……。二者、引出佛性，從初發意，至金剛心，此中佛性名為引出。

¹¹⁷《瑜伽師地論》卷 35〈1 種姓品〉（大正 30，478c13-15）：

本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得。

¹¹⁸《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，489a25-b20）。

¹¹⁹《大乘密嚴經》卷 3〈8 阿賴耶微密品〉（大正 16，747a17-20）：

佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。

¹²⁰詳見《佛說無上依經》卷上〈2 如來界品〉（大正 16，469b3-470c12；470c12-471a3）。

¹²¹詳見《勝天王般若波羅蜜經》卷 3〈5 法性品〉（大正 8，700c6-701a8）。

¹²²（1）〔唐〕傳奧述，《梵網經記》卷 1（巳新續 38，247a1-2）：

佛性者有二種：一、理性，即如來藏；二、行性。行性復二：一、本性住種性……

（2）〔遼〕鮮演述，《華嚴經談玄抉擇》卷 3（巳新續 08，28b5-7）：

鈔：正因佛性為因（理佛性也），緣因佛性為緣（行佛性也）；了因所了為因（本性住種），生因所生為緣（習所成種）。故彼經云：佛種（正因）從緣起，（緣因）總論佛性。

¹²³印順導師，《以佛法研究佛法》，十，六，〈如來藏說三系不同解說〉，pp.337-338：

唯識學者認為，就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的，這是唯識與如來藏學者的評論處。如來藏學者，是以「一乘為究竟，三乘為方便」的，因為一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。而唯識學者與此相反，以「三乘為究竟，一乘為方便」，因為佛說

來，又與《瑜伽師地論》不合了。¹²⁴

III、新熏

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！

真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。¹²⁵其聞熏習與解性和合或[在]轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可以通得過去。

(B) 依《攝大乘論》新熏說建立三乘差別

a、明宗

依本論的新熏說建立三乘的差別，以二障可對治、不可對治來分別：

眾生本沒有大小乘的差別，由於聞法的關係，有熏成大乘的種性，有熏成小乘的種性，有熏成大小乘兩種種性。

b、釋疑

◎熏成小乘種性的人，現在證阿羅漢果，入無餘涅槃，到此就算究竟，成為定性的聲聞。

有人疑問：他既可以熏成大乘，為什麼會有定性聲聞？

這是不成問題的，他熏得了小乘的種性，很（p.149）快的就入無餘涅槃，他心中存著先入為主的小乘見，不受大乘的熏習，所以他的所知障，沒有辦法對治。

假使有了小乘種性，在沒有進入不可轉變的階段，那還是可以熏成大乘，迴小向大的。

◎但永不成佛的無性有情，似乎不易建立。或可以說：約未熏以前，叫他做無性；受熏以後，沒有不成佛或證二乘果的。

二、約滅定識辨

(一) 正辨滅定識非賴耶不成

1、標己宗

(1) 引論文

一乘，祇是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》因此也成為不了義的。

¹²⁴ 《瑜伽師地論》卷 73（大正 30，701c24-29）。

¹²⁵ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 3〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，174a16-24）：……三乘道從此法生，故名為「界」。是聞熏習從最清淨法界流出故，不入本識性攝，此顯法身為聞熏習因。聞熏習因異本識，聞熏習果亦異本識。聞熏習體與本識為同？為異？……如意識雖是世間法，能通達四諦真如，對治四諦障故成出世心；聞熏習亦爾，雖是世間法，以因果皆是出世法故，亦成出世心。

又「入滅定，識不離身」，聖所說故。¹²⁶此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。

(2) 釋論義

A、解文

小乘三果的聖者與不退菩薩以上，方能修入滅盡定。

「入滅定」，也叫入滅受想定，它雖沒有受、想，但「識不離身」，也是「聖」者佛陀在契經中「所說」的。這「應」該「成」立「異熟識」就是「不離身」的識，不能說是其他轉識。

因為修入此定，目的在對治粗動的轉識，所以轉識一定不起。但並「非為」厭離異熟識、對「治此」識而修習引「生」「滅定」，所以滅盡定中，(p.150)不妨有異熟識。

B、辨義

◎這是大乘學者標揭自己的主張。

小乘論師講到滅定要有細意識，都出發於種子的所依與根身的執受之要求。

◎因為滅盡定是無漏清淨的，所以雖不是建立清淨依，也附帶在此一談。

2、破異計

(1) 破有部說

A、引論文

又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。¹²⁷

B、釋論義

(A) 總說

這破有部的主張。

(B) 別辨

a、有部說

有部說：雖在滅盡定中，不起識的作用，但出定後，必然復生意識。如隔日瘡一樣，它雖然不在發作，但瘡病並沒有離身。所以滅定雖沒有識，也可以叫做識不離身。¹²⁸

¹²⁶ 《中阿含經》卷 58《大拘絺羅經》(211 經)(大正 1，791c16-20)：

復問曰：「賢者拘絺羅！若死及入滅盡定者，有何差別？」

尊者大拘絺羅答曰：「死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞。比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。死及入滅盡定者，是謂差別。」

¹²⁷ (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷上(大正 31，137a4-5)。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 3(大正 31，334c10-13)。

(3) 無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 3(大正 31，395c6-9)。

¹²⁸ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 151(大正 27，769b14-19)：

無心位云何？謂入無想、滅盡定時，餘有情心亦生亦滅，彼心滅而不生。出無想、滅盡定時，餘有情心亦滅亦生，彼心生而不滅。住無想、滅盡定時，餘有情心亦生

b、論主破

論主破它說：決「非出定」後「此識復生」，可以名為不離身。不離身識是異熟識，它不同轉識的斷已復生，「異熟識」不斷則已，「既間斷已」，就捨離此身，捨身以後，「離」了「結」生「相續」，更攝持開展另一新生命之外，決「無」「重生」之理。

c、申論

◎有部的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；¹²⁹

◎唯識家認為總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。

兩家的定義不同。

(2) 破經部譬喻師說

A、引論文

又若有執以意識故滅定有心，此心不成：定不應成故，所緣行相不可得故，應有 (p.151) 善根相應過故，不善無記不應理故，應有想、受現行過故，觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故，應有其思、信等善根現行過故，拔彼能依令離所依不應理故，有譬喻故，如非遍行此不有故。

B、釋論義

(A) 總明

再破經部譬喻師，它是主張滅定有細意識的。¹³⁰

亦滅，彼心不生不滅。

(2) 《成唯識論》卷 4 (大正 31, 18a2-12)：

若不許有微細一類恒遍執持壽等識在，依何而說「識不離身」？若謂「後時彼識還起，如隔日瘡，名不離身」，是則不應說「心行滅」，識與想等起滅同故；壽、煖、諸根應亦如識，便成大過！故應許「識如壽、煖等實不離身」。又此位中若全無識，應如瓦礫非有情數，豈得說為住滅定者！又異熟識此位若無，誰能執持諸根、壽、煖？無執持故，皆應壞滅，猶如死屍，便無壽等，既爾後識必不還生，說「不離身」彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離識餘身無重生故。

¹²⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 38 (大正 27, 199a22-24)：

云何死？

答：彼彼有情從彼彼有情眾同分移轉壞沒，捨壽煖、命根滅、棄諸蘊、身殞喪，是謂死。

¹³⁰ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 152 (大正 27, 774a13-18)：

問：何故作此論？

答：為止他宗、顯己義故。謂譬喻者、分別論師執「滅盡定細心不滅」。彼說：「無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。」為止彼意，顯滅盡定都無有心。

(2) 印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲，〈細心相續〉，pp.73-74：

但關於滅盡定的有無細心，意見上不無出入，可以歸納為三系：

(一)、《順正理論》所抨擊的上座室利邏多，和他的弟子大德邏摩，主張滅盡定有細心而沒有心所。上座師資，繼承發揚譬喻論師的學說，雖有多少演變，還可說是正統的譬喻宗。

(二)、《俱舍論》所說的先代軌範師，先舊諸師，即《俱舍》論主所欽服的經部師，

(B) 別辨

a、敘異計

此定叫無心定，也叫滅受想定，受、想與意識能不能脫離關係？有意識，有沒有受、想心所？這都是問題。

經部師上座主張沒有受、想等心所，但有不離識而假立的觸；¹³¹

上座的弟子大德邏摩，主張觸也沒有。¹³²

他們是不許滅定有心的。但要建立種子的相續，所以倡導心與根身互為種子說。他多少修改了譬喻師的宗義，接近有部，似乎是《婆沙》所擯棄的有部異師，與譬喻學者的合流。它與大乘阿毘達磨，有深切的關係。

(三)、《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。

¹³¹ (1) 《阿毘達磨順正理論》卷 15 (大正 29, 420b17-20)：

然上座言：思等心所於滅定中不得生者，由與受、想生因同故，非由展轉為因生故。何謂為彼所同之因？若謂是觸，此位應有，彼許滅定中心現行故。

(2) 世親造《大乘成業論》(大正 31, 784a7-18)：

有說：此有第六意識。豈不經說：「意、法為緣生於意識，三和合觸，與觸俱起有受、想、思」，云何此位得有意識而無三和？或有三和而無有觸，或復有觸而無受、想，由是說名滅受想定。有作是釋：如何世尊說「受緣愛」，而一切受非皆愛緣？觸亦應爾，非一切觸皆受等緣。世尊餘經自簡此義，謂無明觸所生諸受為緣生愛，曾無有處簡觸生受，無簡別故，非為善釋。有別釋言：三和觸者，三事有力合故觸生；於此位中，三事無力可能生觸及生受、想，由入定心所厭壞故，正在定位尚無有觸，況有受、想！故此位中唯餘意識無諸心所。

¹³² (1) 《阿毘達磨順正理論》卷 26 (大正 29, 485c24-28)：

大德邏摩率自意釋……滅盡定中，意處不壞，由斯亦許有意識生，然闕餘緣，故無有觸。

(2) 印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲，〈細心相續〉，pp.78-80：

上座在經部中，是有心所（受想思三法）派。關於心心所法的生起，是前後次第的。根境和合，生起初剎那的識。就在這識的依根緣境的和合上，假名叫觸。觸是依根境識三者的和合而假說的，並沒有別體的觸心所。這識觸作等無間緣，引起第二念的受，次第生起想思。從受到想到思，也不是同時的。一般的心理活動，是這樣。滅受想定卻不然，在修習滅盡定的加行時，厭患受想的羶動，作一種如生著癰疽，或中了毒箭般苦痛可厭的觀想。因這厭離受想的作意，所以入定的時候，受想都不起，只有微細意識的存在。明白點說，滅受想定，是生起意識以後，不再引起羶動的感情（受），想像（想），造作（思）等心所，唯是平靜一味的意識的延長。有此細心的存在，一切法所熏成的舊隨界，就可以相續不斷，獲得未來的果報。

大德邏摩，也和上座一樣，主張滅定有心，《順正理論》(卷二六)說：

「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。然闕餘緣，故無有觸」。

大德雖同樣的主張滅定有心，但師弟之間，還存著小小的差別。有細心而沒有心所，據《順正理論》(卷 13) 所說，有兩派：一派是有觸的，一派是無觸的。上座的細心說，論上雖沒有明文，但從他的「現見說識(為觸)，故觸是心非心所法」看來，觸是建立在識與根境的和合上。根境和合生識，能說它沒有觸嗎？同時，凡說到上座的細心說，都沒有說沒有觸。滅受想定無心所，只是不起依心別起的心所——受、想、思，不離識而假立的觸，那又何妨說是有呢？但大德卻認為不但沒有受

b、論主破

(a) 總說

在論主看來，若說「以意識故」，佛說「滅定有心」，這有種種的過失。

(b) 別論

I、以有心所難

(I)「定體」難

「定不應成故」，約定體難。

此定叫無心定，定中既有了意識心，無心定體怎麼建立？若說沒有五識所以叫無心定，那麼，一切定都應該叫無心定，因為一切定都是沒有前五識的。事實上，其餘的一切定，有意識存在，雖沒有五識，不叫無心定，可見滅定既稱為無心定，不能說它有意識存在。

(II)「所緣行相」難

「所緣、行相不可得故」，約所緣行相難。

緣境的時候，心上現起一種了境的相貌，名為行 (p.152) 相。

一般意識的所緣境及其行相，皆明白可知，但滅定識的所緣境及行相，不像一般意識的明了可知，所以不可說滅定中識是意識。

(III)「三性」難

「應有善根相應過故，不善、無記不應理故」，約三性難。

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

(IV)「應有心所」難

以下，是從若有善根心所，應有心所作難，難它不成滅受想定。

「應有想、受現行過故」，受、想是遍行法，它是與心不相離的。現在既有非遍行的善根心所，那受、想也就該存在現行了；假如受、想現行，那與滅受想定的名稱自語相違。

再進一步說，若有意識，有受、想，也該有「觸可得」了，因為觸是成立在根境識三和合上的。根境識三和生觸，由觸，受、想、思等諸心所才能生起呀！入滅盡定，它還有可意觸或中容觸¹³³；不然，出定不應該有這感覺。(p.153) 因為「於三摩地」中「有」觸的「功能」，所以知道有觸可

想，也沒有觸，上面的引證，是很明白的了。他們師弟間為什麼不同呢？經部學者關於心所的見解，是非常參差的。《順正理論》說：「或說唯有三大地法，或說有四（受、想、思、觸）」；大德或許是四心所者，所以滅盡定中也沒有觸吧！

¹³³〔唐〕靈泰撰，《成唯識論疏抄》卷6（卅續50，240a22-23）：

若起中容觸，即有捨受生故。

得。

既然有觸，就應該有從觸引起的覺受。假定有了覺受，那就「有唯滅想」的「過失」，可以名為滅想定，不可名滅受想定了。

並且，於三摩地中，若有觸受心所的功能，那定中也就「應有其思」。受、想尚能現起，為什麼沒有思呢？

就是「信等善根」也應當「現行」了。

這還成什麼滅受想定呢？

所以不應說不離身識是第六意識。

II、「心、心所分離」難

(I)「非理違喻」難

◎上面是據有心所的見地作難，但經部不承認，以為心、心所可以分離。

¹³⁴修此定的聖者，但厭離心所，並不厭離心，所以定中有意識，沒有從意識生起的心所。

◎論主不許它有心無所，所以說心是所依，心所是能依，「拔彼能依」的心所，「令離所依」，而留下所依的心王，這是「不應」道「理」的！因為心王與心所無始時來就互不相離，存則俱存，滅則俱滅。

並且，還「有譬喻」，像無想定，也是離了能依心所，所依的心就隨之而滅。

(II)「身行非喻」難

◎但經部還是不同情，它也有譬喻，如出入息是身行，四禪以上的有情，出入息的呼吸（身行）滅了，(p.154)而身仍然存在。這樣，受、想是心行，也不妨受、想滅而細意識存，何必要責令心與受、想的心行俱有俱無呢？

◎論主的見解，不能用身行作比喻，不然，語行的尋、伺滅了，語也應當不滅，所以其中大有差別。身口意三行，對於身口意，有遍有不遍，遍行的滅了，法必定隨滅；不是遍行的滅了，法可以仍然存在。出入息不是遍行的，所以出入息滅了，身體還存在。尋、伺於語是遍行，所以尋、伺滅了，語也就隨滅。受、想於心也是遍行的，所以受、想滅時，心定隨滅。「如」身行「非遍行」的意義，「此」受、想的意行中是「不有」的，所以不能用身行作比喻。

3、合說前義

(1) 引論文

又此定中，由意識故執有心者，此心是善、不善、無記皆不得成，故不應理。

¹³⁴ 詳見印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲〈細心相續〉，pp.73-80。

(2) 釋論義

A、辨異譯

魏譯有這一段，沒有前一段；¹³⁵陳譯、隋譯有前一段，又沒有這一段。¹³⁶釋論說：『今當略顯第二頌義』，¹³⁷可知這本是兩種不同的誦本，本譯是把它糅合了。

B、解文義

◎滅盡「定中，由意識故執有心」，此細心，無論說它「是善、不善、無記」，「皆不得成」，故應許不離身識是異熟識。

◎賴耶不也是無記嗎？怎麼得成呢？假（p.155）如它許可意識是異熟無記，那也就是賴耶的別名，也可以成立了。但它不許是異熟無記，所以說它無記不成，是約威儀、工巧等無記心說的。

(二) 附論色心無間生為種不成

1、引論文

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

2、釋論義

(1) 敘異執

A、概述

熏習為種說，小乘有好幾派，有主張色心受熏為種的，有主張心心所法受熏為種的。¹³⁸

¹³⁵ 無著造，〔魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，100b4-6）：

若復計言：滅盡定有心，彼亦是心善、不善、彼無記事故，不生成，彼亦不成。

¹³⁶ (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉（大正 31，117b9-15）。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》卷 3（大正 31，282a14-20）。

¹³⁷ 世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 3（大正 31，335c5-336a8）：

釋曰：已廣廢立滅定有心，今當略顯第二頌*義。若有欲除阿賴耶識，以意識故，滅定有心，此心是善、不善、無記，皆不得成，故不應理。……

※頌=誦【宮】。（大正 31，335d，n.3）

¹³⁸ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第三節，第三項，〈經部譬喻師的派別〉，pp.554-557：

種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。

一、心心相續說：這是經部譬喻師的本義。《大毘婆沙論》的譬喻師，主張「離思無異熟因，離受無異熟果」；業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。所以如《中論》卷三（大正三〇・二二上）說：

「如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續」。心心相續的思想，《順正理論》的時代，還是經部譬喻師的重要學派，所以《順正理論》主，在評破世親（Vasubandhu）及上座（Sthavira）時，總是說到心法上去，如說：「業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」。「思業為先，後後心生，說名相續」。「前心俱生思差別故，後心功能差別而起」。

二、六處受熏說：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，「彼說無有有情而無

B、別明「色心為種」

(A) 色心前後自類為因

色心為種子的，有以為剎那剎那前色引後色，前心引後心。

(B) 色心互為種

但主張無色界無色、無心定無心的學者，覺得這有通不過的地方。如無色界沒有色，無心定沒有心，這色、心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師，主張色心互持種子。¹³⁹無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。

(2) 論主破

A、示所破宗

這裡所破的「有執色心無間生是諸法種子」，是約前後自類引生說的。

色者，亦無有定而無心者」。這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。如上座說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。上座也說：「滅定中有心現行」。上座弟子大德也說：「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。」這是無心定有心的學派；無色界是否有色？不詳。上座是六處受熏派，也就是色心受熏，後後色心相續而起。

三、色（根）心互熏說：這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。如說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者，謂心（及）有根身」。「有作是說：依附色根種子力故，（無心定）後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。

《俱舍論》的先軌範師說，可依後二論——《大乘成業論》、《瑜伽師地論》，而得較明確的了解。據《瑜伽師地論略纂》，也說是「隨順理門」。這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那末無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。

四、細心相續說：如《大乘成業論》（大正三一·七八四中——下）說：「一類經為量者，所許細心彼（無心）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷」。這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。《大乘成業論》曾引頌（大正三一·七八四下）說：「心與無邊種，俱相續恆流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果。如染拘櫟花，果時瓢色赤」。據說是馬鳴（Aśvaghōṣa）頌。頌文的本義，可能也是「心心相續」說。

雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。對於經部的受熏持種，從來的唯識學者，望文生義，如拙作《唯識學探源》辨正，這裏不再為解說。

¹³⁹《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉（大正 29，25c22-26）：

有餘師言：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色。如是出定心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心、有根身。

B、出所立過

(A) 約「二念不俱有」等

論主認為這「不得成」立，「如前」破二念不俱有等，「已說」它無熏習的可能了。

(B) 約「無色、無心還生色、心」

◎論主又從無色界無色、無心定無心 (p.156) (六識) 的見地，破斥他：

「又從無色」界沒，生欲、色界的時候，色法久已斷滅，現在色法的生起，以什麼為種呢？

又有從「無想天沒」，或從「滅定等出」，心法在無想天及二無心定中，也久已斷滅，現在心法的生起，又以什麼為因呢？

◎若許有阿賴耶識，攝持色心的種子，就沒有這樣的過失。

(C) 約「阿羅漢入滅」

a、解文

◎「又阿羅漢」的最「後心」，剎那滅了以後，不再生色心，他灰身泯智，入無餘依涅槃了。若以前剎那的色心為後剎那色心的種子，那麼，羅漢的最後心不再生色心，也「不成」立；如是，永遠不能入無餘涅槃了。

唯把種子建立在賴耶中，才能因對治道起時，染分的種子分分除去，獲得轉依。

◎他把色心作為能生的種子——因緣，是錯誤的；前念的色心望於後念的色心，只「可容有等無間緣」而已。

b、辨義

經部學者，不但承認心有等無間緣，色法也有等無間緣的。¹⁴⁰所以本論採取經部的思想，承認它有等無間緣，不過不許它也有親因緣。

本論承認它有等無間緣，有說這是論主縱許的。

(柒) 結成賴耶

一、引論文

(p.157) 如是若離一切種子異熟果識，雜染、清淨皆不得成，是故成就如前所說相阿賴耶識，決定是有。

¹⁴⁰ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第四節，第二項，〈上座——室利邏多的論義〉，p.564：

上座時代的經部師，對於古傳的譬喻師說，有多少不同。從三世有而改說現在有，那是最主要的一著。又譬喻師本與西方師一樣，認為色法是沒有同類因的。而上座卻同於迦溼彌羅 (Kāśmīra) 論師，如《順正理論》卷一九 (大正二九·四四五上) 說：

「如色非色，雖有差別，而等不遮同類因等。如是彼法，亦應等作等無間緣」。

譬喻者——思心差別論者，本與相似沙門一樣，心心所都是自類為等無間緣的。所以如色法有同類因，也就可立等無間緣了。

二、釋論義

總結上面的所說，可知安立三「相」的「阿賴耶識，決定是有」。

（捌）別釋轉依非賴耶不成

一、引論文

此中三頌：菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依云何汝當作？

若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。

無種或無體，若許為轉依，無彼二無故，轉依不應理。

二、釋論義

（一）總說

再從轉捨雜染依的見地，證實非有賴耶不可。

（二）詳辨

1、釋第一頌：簡去「五識」、「有漏意識」

（1）解文

「菩薩於淨心」的淨心，指出世的清淨無漏心。在出世淨無漏心現前的時候，是一定「遠離於」眼等「識」的，其餘有漏善或無記的意識，也不會生起，所以說「無餘」。這時候，唯無漏的意識現前。¹⁴¹如果沒有阿賴耶識持雜染種，這染「心」的「轉依」，怎樣安立呢？

※這先簡去五識與有漏的意識，使他理解轉依沒有其他染心可以轉依，非接受賴耶不可。

（2）辨義

A、約「種現」別說

◎或轉去依他性中的雜染分，轉顯清淨分，這是在現行上說。

◎（p.158）又一切雜染分的熏習離去，淨分漸增到最清淨法界全體現前，具足一切功德，這也叫做轉依，是就種子方面說。

B、約「所知依染習的轉依」為要

雖下文說到六識轉依，或約三性說轉依，但主要的是所知依染習的轉依。

C、論「轉依」義

這轉依，本是說轉去雜染依的有漏界，使它徹底的不存在，轉得最清淨依的無漏法界。所以這轉依的寂滅，不但說捨染，還是說因捨雜染而顯現的清淨——大般涅槃。

2、簡去「對治道」

（1）釋第二頌：「永斷染種」之過

A、正釋論文

「若」說「對治」就是「轉依」，這不能成立。因為出世淨心最初現前的時候，

¹⁴¹ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈抉擇賴耶為染淨因〉，pp.126-127。

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

B、兼辨餘義

【附論】

（A）評謬見

有人說：本論的見解，要到最後金剛道才是斷，初地以來的無漏（p.159）心，只是對治罷了。他的根據就是這一頌，這完全錯誤了！

（B）顯正說

a、概明頌意

這是破他：不立賴耶，對治道生起時，不能安立因果的差別。

如果建立阿賴耶，在初地無漏現起時，未嘗不斷雜染的種現，不過不是永斷而已。

b、重申道理

本文的斷，是永斷，是彼果斷的大般涅槃。

在彼果斷的究竟轉依上講，所以說淨心現前不就是轉依，因為尚未永斷；不然，就有因果無差別的過失了。

有了阿賴耶的染種在，對治道雖斷其一分，它還沒有究竟轉依，所以能建立因果的差別。

（2）釋第三頌：「無有所治」之過

◎假使不立賴耶，那還是說「無種」為轉依呢？還是說「無體」叫轉依呢？（無體，世親說無識體，無性說無有種體。）¹⁴²

「若許」這二者「為轉依」，不能成立！如不立賴耶，那麼在一念淨心現前時，根本就沒有雜染種子與識體可為對治的所治，可使它轉有成無。既「無」有「彼

¹⁴²（1）世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336b18-26）：

「無種或無體，若許為轉依」者，若於轉識作無種子或即無體許為轉依。「無彼二無故，轉依不應理」：雜染轉識，此定位中不得有故，亦無種子可令作無；無二可無而名轉依，不應道理。若決定有阿賴耶識，雜染轉識，此定位中雖不得有，而彼種子一切住在阿賴耶識，可能作其無種無體。由汝轉依不應道理，故應信有阿賴耶識。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a14-19）：

「無種或無體，若許為轉依」者，顯彼許別，是故言「或」。多^{*}雜染種積集在心，或彼無種許為轉依，或種體無許為轉依。「無彼二無故，轉依不應理」者，以若有彼，可說無種或說無體；非無有彼可得說言「無種」、「無體」。非出世心正現前時有彼可得，云何可說彼無種子或體斷滅？

※多=作【宋】【元】【明】。（大正31，397d，n.2）

二」者滅「無」的意義，說為「轉依」，是決定「不應理」的！

◎若建立阿賴耶識，轉依則成。因為一切種子在阿賴耶識中，可為能對治道所對治的對象，轉捨一切雜染分，轉依而得清淨（p.160）的法身。

參、第三項 成立賴耶差別

(壹) 總標

一、引論文

復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種、或四種。

二、釋論義

◎前面以教安立、以理安立三相，及抉擇賴耶為染淨依，主要在成立本識，說明它與種子的關係——因果等總相。

◎這裡再談談它的差別：賴耶是一味的，它的種種差別相，是根據現實推論所得。宇宙人生，有著多種多樣的差別作用，可知宇宙人生的真因緣，也該有種種的差別性。賴耶的差別，就是種子作用的差別。這先總標「或三種，或四種」的兩類，下面一一的分別。

(貳) 三種差別

一、引論文

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

二、釋論義

(一) 總說

(p.161) 這裡只說到「三種熏習差別」的名字，沒有加以解說，因為在所知相中，有較詳細的說明。¹⁴³差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

(二) 別辨

1、名言熏習差別

(1) 定名義

一、「名言熏習差別」：名言有二：(一)、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。(二)、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。¹⁴⁴

(2) 論事理

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

(2) 請參照：印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項，乙，〈依他起相〉，pp.176-181。

¹⁴⁴ (1) 世親造，〔陳〕真諦譯《攝大乘論釋》卷 4〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，178b15-21）：言說以名為體。名有二種，謂言說名、思惟名；此二種名以音聲為本。約能見色根有聲說謂眼；數習此言說，於中起愛，熏習本識，此熏習是眼根生因。若果報眼根應生，從此本識中言說愛熏習生，是故立言說熏習為眼根因。如眼根，於耳等根一切言說熏習生，應作如此知。

(2) 《成唯識論》卷 8（大正 31，43b3-6）：

一、名言習氣，謂有為法各別親種。名言有二：一、表義名言，即能詮義音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。

◎顯境、表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。

※一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。¹⁴⁵

2、我見熏習差別

二、「我見熏習差別」：染污末那執賴耶為自內我，熏成了我見熏習。因我見熏習的關係，眾生有各各的差別，以自為我，以彼為他。眾生界的彼此獨（p.162）立的人格（拿人講），就是建立在這我見熏習上。¹⁴⁶

3、有支熏習差別

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

（三）結義

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。¹⁴⁷

（參）四種差別

一、總標

（一）引論文

四種者，一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。

（二）釋論義

先總標四種差別的名字。

二、引發差別

¹⁴⁵（1）世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c4-7）：

「名言熏習差別」者，謂眼名言熏習在異熟識中為眼生因，異熟生眼從彼生時，用彼為因，還說名眼；如是耳等一切名言差別亦爾。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a26-29）：

「名言熏習差別」者，謂我、法、用名言多故，有人天等我、眼色等法、去來等用熏習差別，由此我、法、用影顯現，諸識生起功能差別。

¹⁴⁶（1）世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c7-10）：

「我見熏習差別」者，由染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中我執熏習生，由此為因，謂自為我，異我為他，各有差別。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a29-b2）：

「我見熏習差別」者，謂四煩惱所染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中，有能執我熏習差別。

¹⁴⁷（1）世親造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3：（大正31，336c10-11）：

「有支熏習差別」者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中流轉差別。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b2-4）：

「有支熏習差別」者，謂福、非福、不動行增上力故，於天等諸趣中有無明等乃至老死熏習差別。

(一) 引論文

此中引發差別者，謂新起熏習。此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。

(二) 釋論義

1、正明「立法」

「引發差別」，指「新」熏而「起」的「熏習」。為什麼叫引發呢？由業力的熏發，能引發某一類自體熏習成熟，感受異熟果。

2、反顯「立因」

(1) 解文

本論的意見，賴耶必有 (p.163) 引發熏習的差別作用，「若無」有這新起的熏習，那「行為緣[而有]識，取為緣[而有]有」的聖教「應不得成」立了。

(2) 辨義

身口意的三業（行）活動，必然熏成種子在阿賴耶（識）；這業種，再由取力的熏發，才為能感三有果報的有。有『行緣識，取緣有』的事實，賴耶中必有引發差別存在。

三、異熟差別

(一) 引論文

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

(二) 釋論義

1、解文

(1) 正明「立法」

由「行、有為緣」的力量，有情「於諸趣中」招感「異熟」果的「差別」，這能感異熟差別的種子，就叫異熟差別。這也是推果知因。

(2) 反顯「立因」

假使這緣起的阿賴耶識，沒有異熟差別的功能，那因行、有為緣而感得「後有諸法生」起的事實，也就「應不成」立。

2、辨異

引發差別與異熟差別，有什麼不同？

異熟差別指能生異熟的種子，不是異熟果體，主要在說明有業種才有異熟果。

引發差別，在說明應有新熏的業種。

(p.164) 引發就受熏說，異熟就能得果說。

四、緣相差別

(一) 引論文

此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。此若無者，染污意中我執所緣，應不得成。

(二) 釋論義

1、解文

(1) 正明「立法」

緣是所緣，相有為境及為因的意義。這「緣相差別」，就是染污「意中我執」的所「緣相」。染意有內緣執我的作用，所以推論到本識有為所緣相的差別。

(2) 反顯「立因」

「若無」緣相差別，「染污意中」的「我執所緣，應不得成」。一切種子賴耶識融合一味，相續如流，似乎有恆在不變的相狀，所以染意緣之而執我。

2、辨義

《成唯識論》說染意唯緣賴耶見分，¹⁴⁸其實不然，它是緣一切種識的瀑流。這裡所講的賴耶差別，都是就種子識說的，這緣相差別，自也不能例外。還有更明白的根據，到〈入所知相〉中再說。¹⁴⁹

五、相貌差別

(一) 總標

1、引論文

此中相貌差別者，謂即此識有共相、有不共相，無受生種子相、有受生種子相等。

2、釋論義

(p.165) 這是標舉，義如下釋。

(二) 共不共相與有受生無受生相

1、正明「相別」

(1) 引論文

共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。

共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。

(2) 釋論義

A、顯差別

(A) 解文

阿賴耶識中，應有兩類種子：

一、「共相」種——能現起「器世間」的依報「種子」；

二、「不共相」種——能現起有情世間的正報「種子」。「各別內處」，就是有情各各不同的內六根。

(B) 辨義

六根是有情生命的自體，我的不是你的，你的不是我的，這叫不共相；

¹⁴⁸ 《成唯識論》卷 4（大正 31，22a7-8）：

應知此意但緣藏識見分，非餘。

¹⁴⁹ (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷中（大正 31，143a24-26）。

(2) 請參照：印順導師，《攝大乘論講記》，第四章，第一節，第八項，〈悟入義利〉，pp.331-330。

其它，不屬於有情的自體，似乎離卻有情獨立存在的身外物，屬於宇宙的、大自然的，一切有情共業所感的，這叫共相。

所以有共不共的差別，在於緣境熏習時的觀念的不同。如緣茶壺把它認為非生命的，就熏成共相種；若緣眼等，把它認為有情的，就熏成不共相種；因種子而生起現行，也就有共、不共的差別。

(C) 別論「淨色根、扶塵根」

◎《成唯識論》以淨色根為不共中不共，以根所依處的色香味觸的扶根塵為(p.166)不中共；共與不共的差別，在是否為其它有情所受用。它根據自變自緣的定義，所以說淨色根不是其他有情所共變，是不共中的不共。¹⁵⁰

◎不過依《辯中邊論》說：『似自他身五根性現』，¹⁵¹顯然是說淨色根和扶根塵，都是自它共變的。

B、示異門

共、不共相的本義，就是屬、不屬於有情的意思。屬於有情的，我們覺得它一一有情各各不同，這就叫不共相；不屬於有情的，就是共相。

共相既不攝為有情的自體，就是不生覺受的東西，所以「共相」種，「即是無受生種子」；不共相既攝為有情的自體，它的種子，「即是有受生種子」。

共不共相的分別，主要是在有沒有覺受。

2、約對治道顯二相異

(1) 引論文

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

(2) 釋論義

A、總說

這是說對治道生的時候，共不共相有滅不滅的差別。

B、詳辨

(A) 明理

a、解文

◎某一有情的無漏道「對治生時」，他個人的「不共相」是「所對治」的對象，漸漸的損滅到盡「滅」。但器世間的「共相」，「為他」沒有現起無漏有情的

¹⁵⁰ 《成唯識論》卷2（大正31，11a8-15）：

有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處——即內大種及所造色；有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼，不爾，應無受用他義。

此中，有義：亦變似根，《辯中邊》說「似自他身五根現」故。有義：唯能變似依處，他根於己非所用故。「似自他身五根現」者，說自他識各自變義，故生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續。

¹⁵¹ 《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正31，464c11-12）：

變似有情者，謂似自他身五根性現。

「分別所持」，所以 (p.167) 不因一人的對治道起，而整個器世間滅去。所以在對治道生的聖者，也不滅共相的器世間，「但」能不同一般人的所見，而「見」到「清淨」的世間。

※共相、不共相如此，賴耶中的共、不共相種子，也可推論其存亡。共相種子，不是轉滅，只是轉為清淨。

b、辨義

(a)《成唯識論》中之一說

《成唯識論》說共變的第三家義，有情各變自己的器界，所以他在對治生時，他自變的一分器界，就隨之被對治了，而其它有情所變的則不隨滅，所以不因他個人的一分消滅，以至影響到整個的世界。譬如一室千燈，一盞燈光熄了，餘燈仍然照樣的輝煌著。¹⁵²

※它與本論，有著某種的差別。

(b)《攝大乘論》之見

本論的見解，正像經上說的：『如來見於三界，不如三界所見』。¹⁵³對象是共同的，不過眾生不得自在，佛已得自在；眾生不清淨，佛已得清淨。所以共相的器世間，不能說它是滅，只可說世界淨化了！

(B) 舉喻

a、解文

「如」修止觀而得成就的「瑜伽師」，他「於一物中」，能隨心中「種種」不同的「勝解」，觀想它是金石，是白骨，而「種種所見」差別的異相，「皆得成立」。

b、釋「瑜伽」義

瑜伽的意義是相應，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。

¹⁵² 《成唯識論》卷 2 (大正 31, 10c12-11a3)：

所言「處」者，謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似、處所無異，如眾燈明各遍似一。

誰異熟識變為此相？

有義：一切。所以者何？如契經說：「一切有情業增上力共所起故。」

有義：若爾，諸佛菩薩應實變為此雜穢土，諸異生等應實變為他方此界諸淨妙土。又諸聖者厭離有色生無色界，必不下生，變為此土復何所用？是故現居及當生者，彼異熟識變為此界。經依少分說「一切」言，諸業同者皆共變故。

有義：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，誰異熟識變為此界？又諸異生厭離有色生無色界，現無色身，預變為土，此復何用？設有色身，與異地器麤細懸隔、不相依持，此變為彼，亦何所益？然所變土本為色身依持、受用，故若於身可有持用，便變為彼。由是，設生他方、自地，彼識亦得變為此土。故器世界將壞、初成，雖無有情，而亦現有。此說一切共受用者；若別受用，准此應知。

¹⁵³ 《妙法蓮華經》卷 5 (16 如來壽量品) (大正 9, 42c13-16)：

如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。

3、約唯心所現顯二相異

(1) 和二頌

A、引論文

(p.168) 此中二頌：難斷難遍知，應知名共結；瑜伽者心異，由外相大故。淨者雖不滅，而於中見淨；又清淨佛土，由佛見清淨。

B、釋論義

(A) 初一頌

a、初二句

「難斷」除而又「難遍知」的，「應知名共結」。

◎共結是一切有情共同（相似）結使所起的共相。

◎個人的事情，容易解決，有關大眾的事情，就難得解決，所以說共相是難斷難遍知的（結是繫縛義）。

b、末二句

修「瑜伽者」，也只能做到隨觀「心」而「異」見。「由」這共相是非有情所攝的「外相」，世界無邊，是非常廣「大」的，所以不能把它斷滅。

(B) 第二頌

a、初二句

出世的清「淨者」，「雖不」能把廣大的共結世界「滅」掉，但它「於」共相「中見」的，卻不是不堪的穢濁世界，而是沒有染污的清「淨」世界。『心淨則國土淨』，¹⁵⁴就是這個意思。

b、末二句

「清淨佛土」，到初地以上的菩薩，也可以見到少分；這裡說「由佛見清淨」，是約究竟說的。佛住的清淨國土，並不一定是另一世界，所以《法華經》中說佛住此土的靈鷲山，雖然劫火洞然，此土不壞。¹⁵⁵

4、末一頌結立因

(1) 引論文

復有別頌，對前所引種種勝解、種種所見皆得成立：

諸瑜伽師於一物，種種勝解(p.169)各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。

¹⁵⁴ (1)《維摩詰所說經》卷上〈1 佛國品〉(大正 14, 538c28-29)：

如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。

(2) 關於「心淨故眾生淨」，請另見《雜阿含經》10 卷(267 經)(大正 2, 69c2-70a11)。

¹⁵⁵ 《妙法蓮華經》卷 5〈16 如來壽量品〉(大正 9, 43b24-c7)：

時我及眾僧，俱出靈鷲山，我時語眾生，常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。餘國有眾生，恭敬信樂者，我復於彼中，為說無上法。汝等不聞此，但謂我滅度。我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰，因其心戀慕，乃出為說法。神通力如是，於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。

此若無者，諸器世間、有情世間生起差別，應不得成。

(2) 釋論義

A、辨頌文

(A) 申論譯本

這頌，魏譯中沒有，世親也沒有解釋。¹⁵⁶既然說「別頌」，該是上二頌的另一誦本，本譯又把它綜合了。

(B) 略說頌義

頌中成立「所取唯有識」的道理，唯心所現的思想，此頌可以略見一斑，餘義如文可知。

B、反述「立因」

◎「此」下是結文。

◎如上所說的共相種、不共相種的差別相「若無」有的話，「器世間」與「有情世間」就該要渾成一團，它們「生起」的種種「差別」相，就都「不」能「成」立了！

(三) 麤重輕安相

1、引論文

復有麤重相及輕安相：麤重相者，謂煩惱、隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法

¹⁵⁶ 編按：世親造，〔陳〕真諦譯《攝大乘論釋》卷 4〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，179c8-180a3）有釋義，內容如下：

論曰：復有別偈。

釋曰：此偈欲何所顯？為顯二義：一、菩薩於內修觀不依外，二、由此觀唯有識無有外塵。是二義互相顯。

論曰：種種願及見觀行人能成。

釋曰：觀行人或為成自自在，或欲引他令受正教，故願種種變異，願皆得成；若願已成，自見、他見，如所願，亦皆得成。

此願，為有別境？為是一境？

論曰：於一類物中。

釋曰：若多觀行人別願，同能變異一境，此變異得成。

何故得成？

論曰：隨彼意成故。

釋曰：實無外境、唯有識故，是故各隨彼意變異得成。若實有外境，觀行人願則不成；因不成故，自他所見變異亦不得成。

論曰：種種見成故，所取唯有識。

釋曰：由觀行人識為增上緣故，餘人識變異如觀行人願顯現。故知定無外塵、唯有本識。

前已明「覺受因定是不共種子，不覺受因定是共種子」，今當更說「共不共因同生一果」。

論曰：是不共本識差別，有覺受生種子；若無此，眾生世界生緣不成。是共阿梨耶識無受生種子；若無此，器世界生緣不成。

釋曰：共、不共二因生內五根及內五塵，為自六識作依止故，為不共因感；為他六識境界故，為共因感；若不雙為二因所感，則無色陰及互相見。

種子。

此若無者，所感異熟無所堪能、有所堪能所依差別，應不得成。

2、釋論義

(1) 正明「相別」

A、解文

「麤重相」，指根本「煩惱、隨煩惱」的染污「種子」。

「輕安相」，指一切「有漏善法」的「種子」。

B、解文

(A) 標宗

麤重與輕安的分別，在有堪能與無堪能。

(B) 舉喻

如人生病，身體沈重，四肢無力，這就是無所堪能的粗重相；若人健康，身體輕快 (p.170)，精神飽滿，這就是有所堪能的輕安相。

(C) 合法

換句話講，有為善及出世可能的叫輕安，無為善及出世可能的叫麤重。

(2) 反述「立因」

怎麼知道賴耶中有這二相呢？「若無」這二相的差別，那眾生「所感異熟」果報，為什麼有「無所堪能，有所堪能」的「所依差別」呢？有情所感的異熟所依，有有堪能與無堪能兩者，可知賴耶中必有這二相的差別。

(四) 有無受盡相

1、引論文

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

2、釋論義

(1) 正明「相別」

從生果的功能有盡、無盡，推知賴耶有這二相；這就是有支與名言兩種熏習。

◎「有受盡相」，是那「已」經「成熟」而感受「異熟果」的「善、不善種子」。因善、不善熏成的業種子，有增上的力量，助感異熟果；這感果的力量盡了，所感得的異熟果報也就告一段落，這叫有受盡相的種子。

◎「無受盡相」，就 (p.171) 是那「名言熏習種子」，從「無始時來」，有「種種戲論」名言的熏習，成為生死「流轉」中轉起名言戲論的「種子」，這叫無受盡相的種子。

(2) 反述「立因」

賴耶中

◎假使沒有受盡相，那「已作」「善」「已作」「惡」的「二業」，就應感果無窮，業種「與果」而「受」用有「盡」的意義，則「不得成」。

◎如果沒有無受盡相，「新名言熏習」的「生起」，也就「應不得成」立。因為要有無始時來的本有名言熏習，才能現起新熏的名言種；假使沒有本有的名言種，就沒有名言的現行，新起的名言熏習也就無從熏習而成。有新名言的熏習，可知必有本有的種子。

※本論說內種必從熏習而有，這本有的名言熏習，應該是無始來法爾熏成的戲論種。

(五) 譬喻相

1、引論文

復有譬喻相，謂此阿賴耶識，幻、焰、夢、翳為譬喻故。

此若無者，由不實遍計種子故顛倒緣相，應不得成。

2、釋論義

(1) 正明「相別」

A、解文

譬喻相，是說「此阿賴耶識」應以「幻、焰、夢、翳為譬喻」。

◎幻喻有二 (p.172) 種：或者譬喻所生所現的似有非實的幻事；或者譬喻能幻者——如幻師能積集草木等幻化象馬等事，阿賴耶識能集種種的種子顯現一切法。

◎焰，是陽焰，渴鹿見陽焰以為是水。

◎夢，是說由夢心夢見種種事。

◎翳，是眼翳，由眼有眚¹⁵⁷翳，妄見髮毛、火輪、空花等。

B、辨義

這譬喻，都是譬喻能現起實無其事而好像有體的虛妄相。

(2) 反述「立因」

A、解文

賴耶應有這種譬喻相，假使沒有，那「由不實遍計種子」而現起的種種「顛倒緣相，應不得成」。

B、辨義

◎不實遍計種子，從其它的譯本上看，就是虛妄分別種子。¹⁵⁸

¹⁵⁷ 眚 (shěng 尸ㄥˇ) : 1. 眼睛生翳。《說文·目部》：「眚，目病生翳也。」《新唐書·西域傳下·拂菻》：「有善醫能開腦出蟲以愈目眚。」(《漢語大詞典》(七)，p.1196)

¹⁵⁸ (1) 無著造，〔魏〕佛陀扇多譯《攝大乘論》卷上 (大正 31, 100c12-14) :
復喻相：幻、焰、夢、患目等。彼阿賴耶識彼時無故，虛妄分別種子故，相事不成。

◎種子的本身，是虛妄分別為自性的；從它所現起的，也是虛妄分別法。從不實遍計種子，現起種種似有而實無的幻事，成為亂識顛倒緣的境相。因有非義為義的亂相，可知賴耶中必有如幻翳的虛妄分別種子。

(六) 具足不具足相

1、引論文

復有具足相不具足相，謂諸具縛者，名具足相。世間離欲者，名損減相。有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相。阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相，及煩惱、所知障全永拔相，如其所應。

此若無者，如是次第雜染還滅，應不得成。

2、釋論義

(1) 正明「相別」

A、解文

(p.173) 一般凡夫，一切障都沒有遠離，叫「具縛者」。由這具縛的凡夫，可知賴耶中的染種，悉皆具足，「名具足相」。

「世間離欲者」，如外道等修定，斷滅欲界修道所斷的煩惱，這叫「損減相」。

「有學聲聞」，永拔一分煩惱障；見道以上「諸菩薩」，永斷煩惱、所知障各一分，這叫「一分永拔相」。

無學的「阿羅漢」及「獨覺」，拔去全分煩惱障，名「煩惱障全永拔相」。

「諸如來」完全拔去煩惱、所知二障，這叫「煩惱、所知障全永拔相」。

B、辨義

從凡夫的具足二障，到三乘聖者的拔去一分或拔去全分，所依的賴耶種，也該有損減一分或完全轉依，有具足相與不具足相的差別。

(2) 反述「立因」

假使沒有這差別，那有情的「雜染」，「次第」到「還滅」的階段，皆「不得成」了。¹⁵⁹

(2) 無著造，〔陳〕真諦譯《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉(大正 31, 118a6-9)：
復次有譬喻相，識如幻事、鹿渴、夢想、翳闇等譬，第一識似如此事。若無此，虛妄分別種子故，此識不成顛倒因緣。

(3) 世親造，〔隋〕笈多共行矩譯《攝大乘論釋論》卷 3 (大正 31, 284b21-26)：
論曰：復有相似相，謂似幻、焰、夢、翳等故。若無此相似相，阿梨耶識由虛妄分別種子故成顛倒相，此義不成。

釋曰：「相似相」者，如幻事為因故，即得妄見象等相。如是如是由阿梨耶識相似相虛妄分別種子故，有顛倒相若無此，彼顛倒相不成。

¹⁵⁹ 無性造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 3 (大正 31, 398b23)。

肆、第四項 辨賴耶是無覆性

(壹) 引論文

何因緣故善、不善法能感異熟，其異熟果無覆無記？

由異熟果無覆無記，與善、(p.174) 不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善、不善性，雜染、還滅應不得成，是故異熟識唯無覆無記。

(貳) 釋論義

一、總說

總異熟果，是無覆無記性，這思想與有部相同，不過所指不同。

二、解文

◎「能感異熟」的因性，是「善、不善法」，而所感的「異熟果」體，是「無覆無記」，這是什麼道理呢？「由異熟果無覆無記」，才能「與善、不善互不相違」。

◎為善、不善所感的果報，為什麼不是善、不善呢？因為「善與不善」是「互相違」的。

若「異熟果」是「善」的，就不能依之而起不善；如果永遠是善，「雜染」流轉就不得成。

若異熟果是「不善性」的，那就不能生起善法；這樣，清淨「還滅」也就因此「不得成」立。

因有這樣的關係，「異熟識」決定是「無覆無記」的。

【附錄一】緣生章偈頌諸家釋：

一、世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈6 緣生章〉（大正31，165c8-166c3）：

釋曰：已說阿黎耶識為一切法種子，今更欲顯種子義故說斯偈。

「外、內。不明了、於二」者，種子有二種：一、外，二、內。「外」謂穀麥等，於善惡二性不明了，是有記故。「內」謂阿黎耶識，於善惡二性則明了。或以染污、清淨為二。

「但假名及真實」者，外種子但是假名。何以故？一切法唯有識故。內種子則是真實。何以故？一切法以識為本故。

「一切種子有六種」者，如此內、外種子不過六種。

何者為六？

A「念念滅」者，此二種子剎那剎那滅，先生後滅，無有間故，此法得成種子。何以故？常住法不成種子，一切時無差別故。是故一名「念念滅」。

B「俱有」者，俱有則成種子，非過去、未來及非相離；是時種子有，即此時果生。是故二名「俱有」。

C「隨逐至治際」者，「治」謂金剛心道，阿黎耶識於此時功能方盡，故名「際」；外種子至果熟及根壞時功能則盡。是故三名「隨逐至治際」。

D「決定」者，由此決定——不從一切，一切得生；因、果並決定；若是此果種子，此果得生。是故四名「決定」。

E「觀因緣」者，由此種子觀別因緣方復生果，是故非一切時、非一切生；是時若有因，是時因得生，是故不恒生。若不觀因而成因者，則一因為一切果因；以觀因緣成故，不漫為因。是故五名「觀因緣」。

F「能引顯自果」者，是自種子能引生自果——若阿黎耶識能引生阿黎耶識果；如穀等種子能引生穀等果。是故六名「能引顯自果」。

如此六種是因果生義。

如此方便，令熏習相貌易見。今當更說「堅、無記、可熏、與能熏相應」者。熏義有四種：

一、若相續堅住難壞，則能受熏。若疎動則不然。譬如風不能受熏。何以故？此風若相續，在一由旬內，熏習亦不能隨逐，以散動疎故。若瞻波花所熏油，百由旬內，熏習則能隨逐，以堅住故。

二、若無記氣則能受熏。是故蒜不受熏，以其臭故；沈麝等亦不受熏，以其香故。若物不為香、臭所記，則能受熏。猶如衣等。

三、可熏者則能受熏。是故金、銀、石等皆不可熏，以不能受熏故；若物如衣、油等，以能受熏，故名為可熏。

四、若能所相應則能受熏。若生無間，是名相應，故得受熏；若不相應，則不能受熏。

「若異不可熏，說是熏體相」者，若異此四義，則不可熏，是故離阿黎耶識，餘法不能受熏，以阿黎耶識具前六義：一、念念生滅；二、與生起識俱有；三、隨逐乃至治際，窮於生死；四、決定為善惡等因；五、觀「福、非福、不動行」為因，於愛、憎二道成熟為道體；六、能引顯同類果。

一切生起識，雖具六義，得為種子，但與熏習四義相反；由阿黎耶識具種子六義及熏習四義故，能受熏習，轉為種子。餘識則不爾。何以故？

「六識無相應」者，六識無前後相應義，以易動壞故。

復次，非但易動壞故無相應，復有餘義：

「三差別相違」者，隨一一識別依止生，別境界生，別覺觀思惟生、別想生，故名「相違」；六識更互不相通，故「差別」，差別故相違。

經部師說：「前念熏後念。何以故？二識一剎那不並起故，不得同時。」此義不然。何以故？

「一念二不俱」者，能熏、所熏，若在一時，同生同滅，熏習義得成；若不同時，熏義不成。何以故？能熏若在，所熏未生；所熏若生，能熏已謝。前後剎那一時並起，無有是處，是故六識不並起，故無熏習。

若汝言：「有識生類，其相如此，故能受熏」，是義不然。

「餘生例應爾」者，若汝執「不相應義，亦得相熏」，非汝所執義。當例汝所執，如：眼等諸根與識不同，故名為「餘」，此諸根色清淨同類，亦應更互相熏！雖同色類，不相應故，若汝不許相熏，六識亦爾，雖同識類，不相應故，云何得說相熏？

前已說二種種子，謂外及內。若以因義顯之，成二種因：一、生因，二、引因。為顯此義，故說：「此外內種子，能生及引因」。外內種子若作生因及引因，其相云何？能生芽等乃至果熟，是「外生因」；能生果報乃至命終，是「內生因」。

「引因」者，「枯喪猶相續，然後方滅盡」者，外種子若穀已陳，內種子若身已死，由引因故，猶相續住。

◎若此二種但有生因，生因已謝，果即應滅，不得相續住。

◎若汝說「由剎那轉轉相生，前剎那為後剎那作因故，猶相續住。」若爾，最後不應都盡。

既無此二義，故知別有引因。

此二種因，譬如人射，彎弓放箭——放箭為生因，彎弓為引因；放箭得離弦，遠有所至。

◎若但以放箭為因，不以彎弓為因，則箭不得遠。

◎若言「前剎那箭生後剎那箭故，箭得遠」，則箭無落義。

外內種子亦爾，由生因盡，故「枯喪」；由引因盡，故「滅盡」。

二、世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈9 緣生章〉（大正 31，277 c1-278a25）：

釋曰：以「外內不明二」等五偈顯之。於中，「外」者，謂穀子等。「內」謂阿梨耶識。「不明」者，外種子不可記義故。「二」者，阿梨耶識有善、有不善故。復有別義，以染污、清淨為二。「世數」者，外法但以世數說為種子。何以故？亦以阿梨耶識變異有故。「第一義」者，唯阿梨耶識為彼諸法種子。

此諸法種子有六種：

①「剎那」者，此二種子無間生滅故；若常，則不得為種子，以一切時如本，無差別故。

②「俱有」者，非過去、非未來、非別處；若此時種子有，即此時果生故。

③「與彼相隨轉」者，阿梨耶識隨轉，乃至對治道生；外種子乃至根未壞及果熟。

④「決定」者，以種子決定故——非一切故一切得生；各自決定。若此種子，還此物生。

(5)「待緣」者，非一切時一切生故，於何處、何時得其生緣，即彼處、彼時生故。

(6)「亦引生自果」者，自種子能引生自果故——如：阿梨耶識還引生阿梨耶識；穀等引生穀等。

如是等六種，顯種子生果義。

此熏習相，今當顯示：

(1)「堅」者，由堅故可熏，不如風動，風不能持熏習，由熏習不能隨風轉至一由旬故；若瞻波迦華所熏油，香風¹⁶⁰隨轉至百由旬外。

(2)「無記」者，謂無記氣。如蒜，不可熏，以臭故；香亦如是，不可熏故。若無記物則可熏。

(3)「可熏」者，若可熏物則受熏，非不可熏。如金、銀、石等，並不可熏；若能攝持熏習者，乃可得熏，謂衣等所應熏物。

(4)「與能熏相合」者，若相合則可熏，非不相合故。「相合」者，謂無間共生故。「若異不可熏」者，「異」者，謂異阿梨耶識；非此異識能受熏，以離阿梨耶識餘識不可熏故。

以是，阿梨耶識中具剎那等諸義，謂「剎那滅」故；與生起識「俱有」故；乃至對治道生，所有生死中「相隨轉」故；由「決定」為善、惡等因故；**福、非福、不動行，「待緣」於「善惡趣成熟」故**——以阿梨識¹⁶¹與如是等功能相應，故得受熏。

應須成立諸生起識不合道理。

「六識無相合」者，諸識動轉故。

「三差別相違」者，一一識各各依止生、各各攀緣、各各作意。復有別義，謂諸識各別相故。

譬喻者說：「前念得熏後念」，為遮此義，故論云：「二剎那不俱」，無有二剎那並起義；若同生同滅，熏習乃得住。

若言：「雖不相合，然所生之識相類而生，故得相熏」者，『餘生例應爾』故，謂諸別相者，亦應得爾。如眼等諸根，同以淨色為相，應得相熏！應作此說：「以眼根淨色與耳淨色其類同故，彼諸淨色應更互相熏！雖淨色是同處所，各別不言相熏者，識雖同類，何得相熏？」

如彼所說二種種子，謂外及內，俱有生因及引因。

於中，外種子生因者，乃至果熟；內種子生因者，乃至命盡。

外種子引因者，熟已未種；內種子引因者，死後屍骸——由引因故多時住。

若此二種子唯有生因，既離彼因，即應失滅，無有多時相續住義。

若言「剎那傳傳轉故，前剎那為後剎那因」者，則無有滅時。以有滅故，當知必有引因。

¹⁶⁰ 風=氣【宋】【元】【明】【宮】。（大正 31，277d，n.7）。

¹⁶¹（耶）+識【宋】【元】【明】【宮】。（大正 31，278d，n.1）

此二種子引因者，譬如引弓為箭遠至因。

三、世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，329b19-330a27）：

釋曰：如是已說阿賴耶識為一切法真實種子。復欲顯示彼種子體，說斯五頌。此中，「外」者，謂稻穀等。「內」者，即是阿賴耶識。「不明了」者，謂外種子是無記義。言「於二」者，阿賴耶識於善、不善二性明了，通有記故。復有別義，謂於雜染、清淨明了。「唯世俗」者，謂外種子唯就世俗說為種子。所以者何？彼亦皆是阿賴耶識所變現故。「勝義」即是阿賴耶識。所以者何？是一切法真種子故。

應知如是一切種子復有六義：

- (1)「剎那滅」者，謂二種子皆生無間定滅壞故。所以者何？不應常法為種子體，以一切時其性如本無差別故。
- (2)言「俱有」者，謂非過去、亦非未來、亦非相離得為種子。何以故？若於此時種子有，即於爾時果生故。
- (3)「恒隨轉應知」者，謂阿賴耶識乃至治生；外法種子乃至根住，或乃至熟。
- (4)言「決定」者，謂此種子各別決定，不從一切一切得生；從此物種，還生此物。
- (5)「待眾緣」者，謂此種子待自眾緣，方能生果，非一切時能生一切；若於是處、是時遇自眾緣，即於此處、此時自果得生。
- (6)「唯能引自果」者，謂自種子但引自果。如阿賴耶識種子唯能引生阿賴耶識；如稻穀等唯能引生稻穀等果。

如是且顯種果生義。今當更示熏習異相：

- (1)「堅」者，堅住方可受熏，非如動風。所以者何？風性疎動，不能任持所有熏氣一踰膳那，彼諸熏氣亦不隨轉；占博迦油能持香氣百踰膳那，彼諸香氣亦能隨轉。
 - (2)言「無記」者，是不可記極香臭義。由此道理，蒜不受熏，以極臭故；如是，香物亦不受熏，以極香故。若物非極香臭所記，即可受熏。
 - (3)言「可熏」者，謂應受熏方可熏習，非不受熏。如金石等不應受熏，名不可熏。若於此時能受熏習，即於爾時名為可熏，如可熏物。
 - (4)「與能熏相應」者，能熏相應方名可熏，非不相應；當知即是無間生義。言「所熏」者，阿賴耶識具上四德，應受熏習，故名所熏；非轉識等。「非異此」者，謂若離此阿賴耶識，餘非所熏，是故所熏即此非異。「是為熏習相」者，謂阿賴耶識有剎那滅等，是熏習相——「剎那滅」故；與諸轉識「俱時有」故；乃至對治「恒隨轉」故，或窮生死恒隨轉故；「定」與善等為因性故；「待」福、非福、不動行「緣」，於善、惡趣「異類熟」故。如是等義，於轉識中，一切異法皆應成立。是故唯此阿賴耶識與如是等勝德相應，可受熏習。
- 「六識無相應」者，謂彼諸識有動轉故。

「三差別相違」者，謂彼諸識別別所依、別別所緣、別別作意；復有餘義：別別行相一一轉故。

譬喻論師欲令「前念熏於後念」；為遮彼故，說言「二念不得俱有」，無二剎那一時而有，俱生俱滅熏習住故。

若謂「此識種類如是，雖不相應，然同識類亦得相熏」，如是「例餘應成過失」，謂餘種類，例亦應爾——以眼等根同淨色類，亦應展轉更互相熏。此意說言「眼、耳兩根同有淨法，二淨展轉，應互相熏；餘亦如是。」然汝不許，雖同淨法，異相續故，不得相熏；識亦應爾，雖同識法，何得相熏？

如是所說二種種子，謂外及內，應知皆有「能生、能引」。此中，**外種乃至果熟，為能生因；內種乃至壽量邊際，為能生因。外種能引枯後相續；內種能引喪後屍骸，由引因故，多時續住。**

◎若二種子唯有生因，此因既壞，果即應滅，應無少時相續住義。

◎若謂「剎那展轉相續，前念為因，後念隨轉」，是則後邊不應都滅。

由此決定應有引因。

此二種子，譬如放弦彎弓為因，箭不墮落，遠有所至。

四、無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，389a19-390a8）：

釋曰：前已總說一切種子。為顯如是種子差別，復說五頌，謂內、外等。

稻、穀、麥等名外種子；阿賴耶識名內種子。

「不明了」者，是無記故。

言「二種」者，謂外及內，或果與因；此俱唯識，由持因性，雜染、清淨二法轉故。

有本頌言「於二」者，彼應於因、於果執。麥等外種說名「世俗」，阿賴耶識所變現故。言「勝義」者，阿賴耶識是實種子，是一切種子實因緣性故，及為彼體故。

此二種子六種差別法差別故。

(1)「剎那滅」者，生已無間即滅壞故；無有常住得成種子，於一切時無差別故。

(2)雖剎那滅，然非已滅。何者？「俱有」；已滅生果不應理故，如死雞鳴。是故應許種子與果俱時而住，以此與果不相違故。

(3)如蓮華根，雖復俱有，然非一二三剎那住，猶如電光。何者？應知此「恒隨轉」剎那轉轉¹⁶²，經於多時恒隨轉故。所以者何？其根損益，枝等同故。

(4)若恒隨轉，非許少分樂為種子，何因緣故不從一切一切俱生？為避此難，故說「決定」。雖恒隨轉，以諸種子功能定故，不從一切一切俱生。

(5)雖爾，何故不一切時常能生果？為避此失，言「待眾緣」——非一切時會遇眾緣，故無過失。

(6)今此種子是誰種子？答此問言：「唯能引自果。」所言「唯」者，若於此時能生自果，即於爾時說名種子。種與有種並無始故，由此「唯」言，遮相續等為種子體。

¹⁶² 轉=傳【宋】【元】【明】【宮】*。（大正31，389d，n.3）

如所說種子法不相應故，要待所熏、能熏相應，種與有種其性方立。為辯所熏，故說「堅」等。

(A) 若法相續，隨轉「堅住」，如苕勝等，乃為所熏；非不堅住，猶如聲等。

(B) 非唯堅住，復「無記性」，方是所熏；如平等香，乃受熏習。非極香物，如沈麝等；非極臭物，如蒜薤等。

(C) 言「可熏」者，若物可熏，或能受熏，分分展轉，更相和糅，乃名可熏；非金石等能受熏習，不可分分相和糅故。

(D) 非唯可熏，要復「與彼能熏相應」，乃名所熏；非別異住。同時同處不即不離，名曰「相應」。

具斯眾德，可名「所熏」。「非異於此」——「非」聲為遮一切轉識是所熏性，如上所說，義相違故。

(A) 阿賴耶識其體「堅住」，乃至治生相續隨轉，未曾斷故；

(B) 性唯「無記」，非善惡故；

(C) 性應「可熏」，或能受熏，非常住故；

(D) 「能熏相應」，俱生滅故。

是為「熏習相」者，是彼法故，所熏為能相，熏習為所相。

又諸轉識定非所熏，以彼六識無定相應。何以故？以「三差別互相違」故。

(i) 若六轉識定俱有者，不應所依、所緣、作意三種各別。以各別故，六種轉識不定俱生；不俱生故，無定相應；無相應故，何有所熏、能熏之性？

(ii) 若言：「前念熏於後念，成熏習」者，此義不然！以其「二念不俱有」故。此亦顯示：由二剎那不俱有故，無定相應；無相應故，無有所熏、能熏之性。

(iii) 若言「依止種類句義，六種轉識或二剎那同一識類、或剎那類無有差別；由異品故，或即彼識、或彼剎那有相熏習，非一切」者，此不應理，種類例餘，成過失故——阿羅漢心不出識類，彼亦應是不善所熏，一類法故。

或「類例餘成過失」者，是例餘類有過失義。此義云何？謂眼等根清淨色性，皆根種類之所隨逐；意根亦應成造色性，根義等故。

且有爾所熏習異計，(i) 或說「六識展轉相熏」，(ii) 或說「前念熏於後念」，(iii) 或說「熏識剎那種類」如是一切皆不應理。是故「唯說阿賴耶識是所熏習，非餘識」者，是為善說。

如是「外、內二種種子，俱為生因及為引因」，若外種子，親望於芽，為能生因，轉望莖等，為能引因；阿賴耶識是內種子，親望名色，為能生因，轉望六處乃至老死，為能引因。

生因，且爾。云何引因？為答此問，故說「枯喪由能引」言。

若二種子唯作生因，非引因者，收置倉等麥等種子不應久時相似相續；喪後屍骸，如青瘀等分位隨轉亦不應有。何者？纔死即應滅壞。

云何？譬「如任運後滅」，

譬如射箭，放弦行力為能生因，令箭離弦不即墮落；彎弓行力為箭引因，令箭前行，遠有所至；非唯放弦行力能生，應即墮故。

亦非動勢展轉相推，應不墮故。

既離弦行遠有所至，故知此中有二行力——能生、能引。

有頌「任運後滅故」者，彼直以理增益引因，非說譬喻。所以者何？

油、炷都盡，不待外緣；燈焰任運，後漸方滅，非初即滅。由此道理，決定應有能引功力，於今未盡內法諸行，亦應如有種勢力，展轉能引，令不斷絕。