

中華佛學學報第 15 期 (p29-92): (民國 91 年), 臺北: 中華佛學研究所,

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

# 藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注研究

廖本聖

中華佛學研究所助理研究員

釋惠敏

國立臺北藝術大學教授

p. 29

## 提要

國內藏文佛典的研究仍處於起步的階段，極需要更多的教材，以輔助藏文的學習及藏文佛典解讀能力的養成，而此處所要譯注的藏本《唯識二十論釋疏》便是基於這樣的考量而呈現出來的。

印度學者調伏天（或譯為：律天）的《唯識二十論釋疏》（梵本已佚，目前只有藏譯而無漢譯）是根據世親菩薩的《唯識二十論》（詩頌）及其自釋《唯識二十論釋》（散文）注解而成的。《唯識二十論釋疏》保留了世親菩薩的立論精神，不加入調伏天個人的宗派理論色彩，而只是忠實地注解每一詞、每一句，對於想了解世親菩薩的唯識思想及有志於學習藏文佛典者來說，是極佳的入門書。故初步以之為教材編製及思想研究的對象，希望藉此能提供適合國人學習的實用教材。

就思想而言，以《華嚴經·十地品》當中的「三界所有，唯是一心」（大正 10, 194a）為教理依據而開展的唯識思想，它究竟要傳達什麼訊息呢？它是要說明：一切的外境（三界），均是由心及諸心所變現出來的，離開心及諸心所之外，並無實有的外境。然而為無明（愚癡）所障蔽的有情，並不了解這一點，從無始以來一直將「由心變現的外境」執為「存在於心之外的實有外境」，因此對於不實的悅意對境產生貪著，對於不實的不悅意對境產生敵對或瞋恚，而對於非實有的中庸對境，雖不起貪、瞋，然而仍脫離不了無明的束縛。由於無明，所以不停地造作有漏的善、不善、無記等引發不斷受生於輪迴的業（行爲）；因為業的成熟，而不斷地在六趣當中領受到苦苦、壞苦、行苦等三種痛苦。而要從無明的睡眠中醒來，就必須了解「唯識」的道理。什麼是「唯識」呢？就是「已離能、所二取的心及諸心所」，亦即「離開心及諸心所之外，並無實有的外境」，而這正是「法無我」所要開示的內容。透過現證法無我、並配合自利利他的六波羅蜜多的修習，行者最終將可斷除所知障而證得佛果，這也是唯識思想的究竟目標。

**關鍵詞：**1.《唯識二十論釋疏》 2.三界唯心 3.能、所二取 4.無明 5.唯識 6.法無我

p. 30

## 【目次】

### [一、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》研究](#)

#### [\(一\) 前言](#)

#### [\(二\) 唯識學的發展](#)

##### [1. 印度](#)

##### [2. 中國](#)

##### [3. 西藏](#)

#### 4.無形象知識論與有形象知識論

#### 5.唯識——心、境有無的見解

##### (三) 文獻來源

##### (四) 譯注體例

##### (五) 國內外研究狀況及重要文獻

#### 1.國內

##### (1)民國以前

##### (2) 民國以來

#### 2.國外——歐、美、日等

##### (1)梵語原典整理、校訂方面

##### (2)近代之翻譯、研究方面

##### (六) 譯注研究

#### 1.作者調伏天簡介

#### 2.「心」、「意」、「識」及「了別」四者是同義詞

#### 3.「三界唯心」，說明三界是唯由心性所建立起來的，離開心性之外，沒有實在的外境

#### 4.《唯識二十論》主要開示「法無我」，而非「補特伽羅無我」

#### 5.「一切法無我」不等於「一切法無」或「一切法不存在」；同樣地，「補特伽羅無我」也不等於「補特伽羅無」或「補特伽羅不存在」

#### 6.關於外人所提的「必須憑藉外在的對境，才有『處決定』、『時決定』、『心相續不決定』及『能起作用』四者」這一點，唯識師所提出的反駁

#### 7.唯識師認為「有色等十處」，但這些色等十處並非離開心及諸心所之外而有的

[8.「有情地獄的獄卒」不是「餓鬼趣的別相」，「有情地獄的狗、烏鴉……等等」也不是「畜生趣的別相」](#)

[9.唯識師主張的「了義經」及「不了義經」](#)

[10.「聲的總性」，只是「言說概念」，而非「事物」；「聲的別相」，則不只是「言說概念」，而且是「事物」](#)

[11.唯識師主張極微無法成立的理由](#)

[\(七\) 結論](#)

[二、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》科判](#)

[三、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注](#)

[1.本論的總義](#)

[2.本論的支分義](#)

p. 31

## 一、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》研究

### (一) 前言

活躍於西元四世紀頃の印度佛教學者世親（梵 Vasubandhu；約 320～400；漢譯亦作「天親」、「筏蘇畔徒」或「婆藪槃豆」）所著的《唯識二十論》（梵 *Vimśikā-vṛtti*）屬於大乘佛教認識論（Epistemology）的思想範疇，在根本佛教的巴利語典籍中並沒有記載，因此本文研究的對象主要限定於梵語原典及藏、漢譯典方面。在梵本《唯識二十論》還沒被發現以前，漢譯三本（即後魏·瞿曇般若流支譯、陳·天竺三藏真諦譯及唐·三藏法師玄奘譯）及藏譯本（印度學者勝友、戒主覺、施戒及西藏譯師智軍共譯）《唯識二十論》一直是歐、美、日等唯識學者研

究的對象；而藏譯本及漢譯三本當中的唐譯本更是受到廣泛的注意，前者受到重視的原因是：藏譯本是梵本的直譯，因此梵語及藏語二者幾乎有一一對應的關係，亦即從藏譯本中，我們可以依稀窺見梵本的原貌；而後者受到重視的理由則是：玄奘法師譯的唯識典籍主要傳承自屬於

「唯識今學」或「有相唯識」的印度學者陳那（梵 *Dignāga*；約 400～480）、護法（梵 *Dharmapāla*；530～561）一系的主張，此系的主張由於玄奘法師的弟子慈恩大師——窺基（632～682）——的弘揚而建立了所謂的「唯識法相宗」，由於此宗勢力龐大，因此根據菩提流支

（梵 *Bodhiruci*；508～535）及勒那摩提（梵 *Ratnamati*；508～？）所譯之《十地經論》而建立的「地論宗」，以及由真諦（梵 *Paramārtha*；

約 569）根據印度學者無著（梵 *Asaṅga*；約 310～390）的《攝大乘論》而建立的「攝論宗」在唐代均被此宗融合而瓦解。因此，後來的日本留學僧道昭、智達、玄昉等在唐代傳至日本而發展至今的，就唯有窺基一系的唯識法相宗，甚至中國近代唯識法相方面的典籍還是從日本迎回的呢！迨 1925 年由已故的 *Sylvain Lévi* 教授於尼泊爾發現《唯識二十論》的梵語原典之後，《唯識二十論》的原貌才真正呈現在世人面前。

唯識典籍在唐代由三藏法師玄奘（600～664）傳譯至中國後，便形成佛教哲學的一個重要思潮；此時中國的譯經、講學極為興盛，曾吸引許多日、韓學僧爭相入唐學習。而由玄奘法師的弟子慈恩大師窺基所樹立的「唯識法相宗」更將唯識思想帶至另一個高峰；然好景不常，這種盛況隨著禪、淨二宗興起之後，便走入了歷史。中國近代雖也有唯識方面的研究，但就質與量來說，仍是相當粗略、貧乏的；究其原因，主要是中國傳統的佛學研究者不甚重視相關的佛典語言——如梵、巴、藏語等原典——所致。傳統佛教學者認為佛典義理的重要性遠超過佛典語言，殊不知佛典語言本身是佛典義理的基礎，唯有將基礎建築穩固之後，方能減少誤解，義理的研究也才能落實、深廣。

印度學者調伏天（梵 Vinītadeva，藏

'Dul ba lha/Dul ba'i lha/Dul ba lha；或譯為：律天）的《唯識二十論釋疏》（以下簡稱《釋疏》），其梵本已佚，目前只有藏譯而無漢譯；內容是注解世親菩薩的《唯識二十論》（以下簡稱《本頌》）及其自釋《唯識二十論釋》（以下簡稱《自釋》）。調伏天的《釋疏》保留了世親菩薩的立論精神，沒有加入其個人的宗派理論色彩，只是客觀、忠實地注解每一詞、每一句，對於想了解世親菩薩的唯識思想及有志於學習藏文或藏譯佛典者來說，是極佳的入門論著。就如同山口益在〈唯識二十論の原典解釋——調伏天造『唯識二十論釋疏』譯解——〉（收於《世親唯識の原典解明》）的「序言」（頁8）中所說的：「就詳細注解《唯識二十論》本文，並將其內容原原本本、廣泛、具體陳述的方面而言，調伏天的《釋疏》是要比〔護法論師的〕《寶生論》來得明確的。」及「《寶生論》常因諍論及答辯的抉擇而令人有看不清本論主脈之感；然而，在調伏天的《釋疏》中則沒有這層顧慮。」因為調伏天的《唯識二十論釋疏》具有：忠於世親《唯識二十論》及《唯識二十論釋》的內容、注解詳細、陳述具體、並清楚把握《唯識二十論》主要思想脈絡等優點，因此本論文以它作為譯注及研究的對象。

就思想而言，以《華嚴經·十地品》當中的「三界所有，唯是一心」（大正 10, 194a）為聖教依據而開展的唯識思想，它究竟要傳達什麼訊息呢？

它是要說明：一切的外境（三界），均是由心及諸心所變現出來的，離開心及諸心所之外，並無實有的外境。然而為無明（癡）所障蔽的有情，並不了解這一點，從無始以來一直將「由心變現的外境」執為「存在於心之外的實有外境」，因此對於不實的悅意對境產生貪著，對於不實的不悅意對境產生敵對或瞋恚，而對於非實有的中庸對境，雖不起貪、瞋，然而仍脫離不了無明的束縛。由於無明，所以不停地造作有漏的善、不善、無記等引發不斷受生於輪迴的業；因為業的成熟，而不斷地在六趣當中領受到苦苦（苦受）、壞苦（有漏樂受）、行苦（捨受）等三種痛苦。而要從無明的睡眠中醒來，就必須了解「唯識」的道理。什麼是「唯識」呢？就是「已離能、所二取的心及諸心所」，亦即「離開心及諸心所之外，並無實有的外境」，而這正是「法無我」所要開示的內容。透過現證法無我、配合自利利他的六波羅蜜多、並循著菩薩十地的修習，行者最終將可斷除所知障而證得佛果，這也是唯識思想的究竟目標。

## （二）唯識學的發展

## 1.印度

無著、世親以後，在瑜伽行派中，大乘不共的唯識學，著重於世親的《唯識三十論》

p. 33

及《唯識二十論》的闡揚。[\[1\]](#)

## 2.中國 [\[2\]](#)

2-1. 曇無讖（梵Dharmarakṣa）在西元五世紀初，就已將《瑜伽師地論·本地分》當中的〈菩薩地〉譯出，但除了「菩薩戒」之外，沒有引發多大的影響。

2-2. 菩提流支在西元六世紀初，譯出世親的《十地經論》，而形成「地論系」，主張「阿賴耶識是真識」，此主張可能是依據菩提流支譯的《入楞伽經》的「自相阿梨耶識不滅」。

2-3. 真諦於西元 546 年來中國之後，譯出世親的《攝大乘論釋》，而形成「攝論系」。真諦所傳，代表中印度西部地區的唯一識學，有幾個特點：承於持種、異熟阿梨耶識（妄）外，又立「解性（＝解脫性＝覺性）梨耶（真）」，所以阿梨耶有「真妄和合」的意義，這可能是依《阿毘達磨大乘經》的說法。⊥於八識之外，立「阿摩羅識」或「無垢識」，這個說法也許是根據《楞伽經》。⊕真諦所譯的論典，重於阿賴耶種子識的轉變，被稱為「一能變」說。⊖最特殊的，是對「阿梨耶識」為所依及「如來藏」為所依這二大思想，作了疏解融通的工作。他援引的思想，是存在於當時的教界，並非他個人的意見。

2-4. 玄奘在西元七世紀初所傳的雜糅眾說的《成唯識論》，形成「法相系」或「唯識宗」，以傳護法說（唯識今學）的戒賢（梵śīlabhadra；529～645）[\[3\]](#)一系為主。《成唯識論》再也不談如來藏了。它是綜集當時中印度東部——那爛陀大成的唯識學。從唯識學的發展來說，正是復歸於「瑜伽」的古義。

## 3.西藏 [\[4\]](#)

以安慧（梵 Sthiramati；約 470～550）的《唯識三十論釋》[\[5\]](#)（唯識古學）為主。根據《中邊分別論》解釋「識變」；依據《大乘阿毘達磨集論》、《五蘊論》解釋「心所」

p. 34

；從《攝大乘論》釋「三性」。[6] 另外，就是調伏天的《唯識三十論釋疏》(《東北》[7]no. 4070)及《唯識二十論釋疏》(《東北》no. 4065)。

#### 4.無形象知識論與有形象知識論

4-1. 無形象（行相）知識（認識）論（梵 *anākāra-jñāna-vāda*）——毘婆沙宗（承認有外境）

主張：「根」與「外境」相觸而直接產生「認識」，外境不需在根中先產生形象，而被認識。

4-2. 有形象（行相）知識（認識）論（梵 *sākāra-jñāna-vāda*）

主張：「外境」必須先在「根」中產生形象，而被認識，根不能直接認識外境。

4-2-1. 經部宗（承認有外境）

4-2-2. 唯識宗（不承認有外境）

依唯識宗而言，「形象」依其「有」、「無」，可分為二類：

4-2-2-1. 形象真實論（梵 *satyākāra-vāda*）＝有形象論

（梵 *sākāra-vāda*）＝有相唯識 [8]＝依他起性是有＝有能、所二取 [9]

例如：難陀（二分說）、陳那（三分說）、護法（四分說）。

4-2-2-2. 形象虛偽論（梵 *alīkākāra-vāda*）＝無形象論

（梵 *anākāra-vāda*）＝無相唯識＝遍計所執性は無＝無能、所二取

例如：寂護（一分說）、安慧（一分說）、調伏天（一分說）。

「形象虛偽」又可分為「有垢」及「無垢」二類：

4-2-2-2-1. 形象虛偽有垢論

4-2-2-2-2. 形象虛偽無垢論

p. 35

### 5. 唯識—心、境有無的見解 [10]

依窺基法師《成唯識論述記》所傳，共有四說，均屬於「有形象知識論」。說明唯識變現，實不外乎「唯識」與「二性」。三分、四分，是爲了論究心識自知（自證）而引起的。

#### 5-1. 安慧的一分說（無相唯識）

只有「分別」，而無「所分別」（即「形象」）。

#### 5-2 難陀的二分說（有相唯識）

識能變似見、相（即「形象」）二分。

#### 5-3 陳那的三分說（有相唯識）

依《集量論·現量品》、《佛地經論》及大眾部的主張。「識體」轉似見、相二分，亦即見、相二分之外，尙有「識體」（自證分）。其中，見分=能量、相分=所量、自證分=量果，此三體無別。「自證分」的對境爲「見分」，「見分」的對境是「相分」；然而「相分」不是「自證分」的對境。

#### 5-4. 護法的四分說（有相唯識）

見分、相分、自證分、證自證分。其中，依有部傳下的巧妙論法（參考：《俱舍論》第二品的「此有生生等，於八一有能」及《中論》第七品的「生生之所生，生於彼本生」），說明：「證自證分」能證「自證分」，「自證分」能證「證自證分」，後二分輾轉相證知，所以四分說就圓滿了。

### （三）文獻來源

以日本·京都之大谷大學在 1957 年刊行的《影印北京版西藏大藏經》（以下簡稱 PE），vol. 113, no. 5566（312/201b, 8~325/232a, 8）為主要文獻根據，而以《臺北版西藏大藏經》（以下簡稱 TE，以噶瑪巴紅字版——即德格版——為底本翻印），vol. 40, no. 4070（396/342, 7~403/390, 6）作為校勘之用。

#### （四）譯注體例

1. 筆者依文義重新分段、加上科判。
2. 為便利讀者核對藏文原文，中文翻譯附有 PE 每一葉片所在的頁碼（page no.）及葉碼（folio no.）。葉片的正面，以 a 表示；葉片的背面，以 b 表示。例如：（PE, 312/201b）

p. 36

表示藏文原文在《影印北京版西藏大藏經》第三百一十二頁的第二百零一葉片的背面。

3. 中文翻譯當中，圓括弧（）內的文字，表筆者補充說明的文字。
4. 中文翻譯當中，方括弧〔〕內的文字，表筆者為使前後文義連貫所加的文字。

#### （五）國內外研究狀況及重要文獻

##### 1. 國內

##### （1）民國以前

世親的《唯識二十論》在中國古代有三個漢譯本：

①世親造；後魏·般若流支譯，《唯識論》，一卷（大正藏，vol. 31, no. 1588）

②世親造；陳·真諦譯，《大乘唯識論》，一卷（大正藏，vol. 31, no. 1589）

③世親造；唐·玄奘譯，《唯識二十論》，一卷（大正藏，vol. 31, no. 1590）

關於《唯識二十論》的注釋書，在中國古代有二家：

④護法造；唐·義淨譯，《成唯識寶生論》，五卷（大正藏，vol. 31, no. 1591）

⑤唐·窺基撰，《唯識二十論述記》，二卷（大正藏，vol. 43, no. 1834）

至於調伏天所造的《唯識二十論釋疏》，在中國古代並無漢譯。

## (2) 民國以來

民國 68 年以前唯有雪松〈二十唯識論述要〉、時三〈唯識二十論頌釋〉及王恩洋〈二十唯識論疏〉等三篇（均收於《現代佛教學術叢刊》，vol. 29，「唯識典籍研究底」，臺北：大乘，1978）依漢譯本而作之概述。

民國 85 年有釋惠敏的《梵本「唯識二十論」之研究》（民國 85~86 年度之國科會計畫）。而調伏天的《唯識二十論釋疏》藏譯本，迄今仍無人研究。

## 2. 國外——歐、美、日等

### (1) 梵語原典整理、校訂方面

從 1925 年起，

以 S. Lévi 的 *Vijñāpti-mātratā-siddhi, Deux traités de Vasubandhu, Vim*

śatikā ( la Vingtaine )

accompagnée d'une Explication en Prose et Trimśika ( la Trentaine )

avec la commentaire de Sthiramati. ( I, Paris ) 爲首，迄 1980 年，

K. S. Chatterji 的 Vijñapti-mātratā-siddhi by Vasubandhu.

( Varanasi, Kishor Vidya Niketan ) 止，已出版者計有八種之多。

p. 37

## (2) 近代之翻譯、研究方面

### (2)-1. 梵語部分

自梵語原典發現、整理、出版以來，翻譯、研究的工作亦隨之而展開。日本方面數量之多，尤爲驚人。首先是：1928 年，荻原雲來〈二十頌成唯識論和訳〉（法隆寺勸學院，《性相》，no. 2）；1928 年，稻津紀三，〈世親の唯識說に於ける「識」の概念——梵文唯識二十論にあらはれたる「識」に對する二種の原語と其意義〉（《宗教研究》，no. 41）；1929 年，稻津紀三，〈梵文唯識二十論和訳並びに註解〉（《哲學研究》，no. 156）等。

歐、美方面，自 1932 年，

S. Lévi: Matériaux pour L'étude du système Vijñapti-mātra, Traduction de la Viṃśikā, ( Paris, 含校訂及索引 ) 之法譯始，尙有德、英諸譯及研究等。

### (2)-2. 藏語部分

## A. 世親《唯識二十論》及其自釋方面

(A) Vasubandhu: *Vimśaka-kārikā-prakarana, traité des vingt slokas, traduit par*

L. de La Vallée Poussin, 1912.

此書為藏譯本《唯識二十論》之法譯及註記。

(B) 佐佐木月樵，《唯識二十論の對訳研究》，1923。

此書為漢譯三本及藏譯本《唯識二十論》之對照研究。

(C) 寺本婉雅，《西藏文世親造 唯識論》，1923。

此書為藏譯本《唯識二十論》之日譯。

(D) 明石惠達，《藏漢和訳對校二十唯識論解説》，1926。

此書為漢譯三本及藏譯本《唯識二十論》之日譯及解説。

## B. 調伏天《唯識二十論釋疏》方面

(A) 大竹照真，〈藏文和訳唯識二十論並調伏天釈〉（《新更》，no. 2），1935。此篇論文關於調伏天《唯識二十論釋疏》的部分僅處理了一半左右；而且根據山口益在 (C) 中「序言」（頁 14）的說法，作者對於西藏譯的原來梵語形態這點上，並沒有充分進行理解，因此有一些尚待補正之處。

(B) 山口益，〈唯識二十論の原典解釈——調伏天造「二十論釋疏」訳解——〉

（《仏教學研究》，no. 3），1950。此篇論文為 (C) 之前身。

(C) 山口益，〈唯識二十論の原典解釋——調伏天造「唯識二十論釋疏」譯解

——〉（收於《世親唯識の原典解明》一書中），1953。此論文爲（B）之修訂版。其中，作者完整地將調伏天《唯識二十論釋疏》譯爲日文，並給予詳細的注解，

p. 38

是本篇論文翻譯方面的主要參考文獻。

從以上所引的資料可以看出：調伏天《唯識二十論釋疏》藏譯本在國際佛學界中，除了日本之外，尙未引起其他國家的廣泛重視，因此國內在這方面的研究仍有發揮的空間。

## （六）譯注研究

### 1. 作者調伏天簡介

在藏本《多羅那他印度佛教史》（rGya gar chos 'byuñ）第 240 頁當中，只提到「阿闍黎調伏天曾出現於吉祥那爛陀寺，他對七部量論做過注釋。」

（dpal nālendrar slob dpon Dul balha byuñ/ des tshad ma sde bdun la 'grel pa byas/）這寥寥數語；因此他的詳細生平如何，並不是很清楚。關於他的著作方面，在《東北目錄》當中，有 12 部作者名爲調伏天的著作。其中，有二部（no. 4065 及 no. 4070）是有關唯識方面的著作，有六部（no. 4230, no.4234, no. 4236, no. 4238, no. 4240, no. 4241）是關於因明方面的著作，有三部（no. 4114, no. 4126, no.4137）是關於律方面的著作，有一部（no. 4140）則是有關不同宗派（sde pa tha dadpa）學說方面的著作。

### 2. 「心」、「意」、「識」及「了別」四者是同義詞

在世親菩薩的《唯識二十論》當中，「心」(sems)、「意」(yid)、  
「識」(rnam parśes pa)及「了別」(rnam par rig pa)四者是同義  
詞。因此，「唯心」(sems tsam)、「唯意」(yid tsam)、「唯識」  
(rnam par śes pa tsam)及「唯了別」(rnam par rig patsam，本論  
文中改稱「唯表識」)四者也是同義詞，從此處或許可以看出世親菩薩  
在《唯識二十論》中，傾向從六識而非八識的角度來說明唯識。但在討  
論八識的情況，例如《攝大乘論》中，心、意、識三者則有不同的意義，  
其中，「心」代表「阿賴耶識」(kun gzi'irnam par śes pa)、「意」  
代表「末那識」(ñon yid)、「識」代表「前六識」(rnam par śes pa drug)。  
這點必須注意。

3. 「三界唯心」，說明三界是唯由心性所建立起來的，離開心性之外，沒有實在的外境

「三界唯心」(khams gsum pa sems tsam)，說明三界(欲界、色界、  
無色界)是唯由心性安立起來的，離開心性之外，沒有實在的外境。這  
裡的「唯」(tsam)，是要遮遣「存在於心、心所之外的外境」；而所  
謂的「心」(sems)，指的不只是「心」而已，還包含了與心相應的  
「心所」(sems las byuñ ba/ sems byuñ)；因此「唯心」一詞所要說  
明的意思，就是「已離能、所二取之特質

(gzuñ ba dañ 'dzin pa'i mtshan ñid kyi bdag，即「主、客觀對立的特  
質」)的心及諸心所」。而這也正是唯識宗所說的「法無我」

p. 39

(chos la bdag med pa/ chos kyi bdag med)，其-的「我」(bdag)，  
意思就是「實體」(dños po)，也就是「能、所二取的特質」或「主、

客觀對立的特質」，也就是將「由心性所變現的色等外境」執為「存在於心外的真實對境」；由於有這樣的法我執（即「愚癡」或「無明」），因而對於由心性所變現的悅意對境產生貪著，而對於不悅意對境則起瞋恚，對於中庸的對境，雖不起貪、瞋，但仍脫離不了愚癡的範疇。由於無明，所以不斷地造作有漏善、不善、無記等引生不斷受生於輪迴的業；而因為業的成熟，而不斷地在六趣當中領受到苦苦、壞苦、行苦等三種痛苦。

#### 4. 《唯識二十論》主要開示「法無我」，而非「補特伽羅無我」

世親菩薩的《唯識二十論》，主要是為菩薩根機者開示「法無我」，而非為聲聞、獨覺二乘根機者開示「補特伽羅無我」

（*gañ zag gi bdag med*）；前者斷除所知障（*śes sgrib*），而後者斷除煩惱障（*ñon sgrib*）。其中，「法無我」當中的「我」（*bdag*），就是「能、所二取的特質」或「主、客觀對立的特質」；而要了解「法無我」，需先知道什麼是「法我」？「法我」（*chos kyi bdag*）就是「一切法由心性顯現有能、所二取的特質」，除了在現證能、所二取空的根本定（*mñam b'zag*）——屬於勝義諦（*don dam bden pa*）的層面——之外，這種「一切法由心性顯現有能、所二取的特質」不論是在凡夫位或是出了根本定的後得位（*rjes thob*）階段——屬於世俗諦（*kun rdzob bden pa*）的層面——均是存在的，因此「法我」並不是此處的「所應斷」

（*span bya*）；那真正的所應斷是什麼呢？就是「法我執」

（*chos kyi bdag 'dzin*）或「不得義相的遍計所執性」

（*mtshan ñid yoñs su chadpa'i kun btags*）。所謂「法我執」就是將「由心性顯現的有能、所二取特質的一切法（即「法我」）執為實有」；而《唯識二十論》當中開示的「法無我」正是「法我執」的 c 對治

（*dños gñen*）。

而「補特伽羅無我」當中的「我」，則是指「本身能獨立存在的實有」（rañ skya thub pa'irdzas yod）；換句話說，「補特伽羅無我」——屬於勝義諦的層面——的意思就是：除了依於諸蘊之後，假名安立的補特伽羅外，並無本身能獨立存在的實有的補特伽羅。如同「法無我」的情況，同樣地，「補特伽羅我」——屬於世俗諦的層面——也不是所應斷；此處真正的所應斷是「補特伽羅我執」或「不得義相的遍計所執性」，亦即「執補特伽羅本身為不需觀待諸蘊之能獨立存在的實有」。

在《唯識二十論》當中，「法無我」及「補特伽羅無我」二者的所應斷不同，這點是必須注意的。

p. 40

5. 「一切法無我」不等於「一切法無」或「一切法不存在」；同樣地，「補特伽羅無我」也不等於「補特伽羅無」或「補特伽羅不存在」

「一切法無我」，並不是要否定一切法的存在，而是要否定「執著『一切法不是唯由心及心所顯現，而是具有實有的能、所二取的特質』這一點」。同樣地，「補特伽羅無我」，也不是要遮遣「補特伽羅的存在」，因為屬於世俗諦層面的「補特伽羅」這個名言是有的，而是要斷除「執著『補特伽羅本身是不需觀待諸蘊之能獨立存在的實有』的這種想法」。亦即「一切法無我」及「補特伽羅無我」這二個無我，所要斷除或空掉的均是「將無增益為有的遍計執」，而非「法」及「補特伽羅」本身。

6. 關於外人所提的「必須憑藉外在的對境，才有『處決定』、『時決定』、『心相續不決定』及『能起作用』四者」這一點，唯識師所提出的反駁

就像在睡夢當中，有：

處決定——在「特定的處所」中，有特定的景物出現，而不是所有的景物均會出現。

時決定——在「特定的時間」下，有特定的景物出現，而不是所有的時間均會出現這些景物。

心相續不決定——處在「特定的處所」及「特定的時間」當中的一切有情的相續，因為共業的緣故，均會覺知這些特定的景物，而「不是只侷限於某些有情的相續」。

能起作用（發揮功能）——夢中的事物雖非實有，但卻「有其作用」；例如夢中雖無真實的男女交會，但作夢的男子卻有夢遺的情況發生。

同樣地，對於唯識師而言，由識所變現的對境，雖非離開識之外而存在，但卻同樣具備上述四者。亦即並不像外人所提的「必須憑藉外在的對境，才有『處決定』、『時決定』、『心相續不決定』及『能起作用』四者」。

唯識師更進一步指出：在無明的睡夢未醒、而在世間一般的睡夢中醒來的有情，他們的所見、所聞、所覺、所知等對境，也同樣具有上述的「處決定」、「時決定」、「心相續不決定」及「能起作用」四種情況；然而此時因未斷除無明，故不知這些對境是唯由心及諸心所所變現的，因此會執著「這些對境具有實有的能、所二取的特質」。一旦從無明的睡夢中醒來（亦即：在能、所二取空的根本定中），才能夠知道這些對境不是離開心及諸心所之外而實有的，也才能斷除「執著『這些對境具有實有的能、所二取的特質』」。

p. 41

7.唯識師認為「有色等十處」，但這些色等十處並非離開心及諸心所之外而有的

唯識師認為「有色等十處」，但這些色等十處（即：色等外五處及眼等內五處）並非離開心及諸心所之外而有的；而且這些安立均是觀待結果才有的，例如：有眼識這個果產生，才有眼根、色處及眼識的等無間緣

（*de ma thag rkyen*）的安立；有意識這個果產生，才有意根、法處及意識的等無間緣的安立……等等。

8.«有情地獄的獄卒»不是«餓鬼趣的別相»，«有情地獄的狗、烏鴉……等等»也不是«畜生趣的別相»

「有情地獄的獄卒」不是「餓鬼趣的別相」，「有情地獄的狗、烏鴉……等等」也不是「畜生趣的別相」；因為有情地獄的獄卒及有情地獄的狗、烏鴉……等等，均不會領受到有情地獄當中的痛苦。但是天界的大象、

天鵝……等有情，則是畜生趣的別相，因為它們往昔造了投生畜生趣的引業及造了布施的滿業，因此此世會以畜生的形相（引業的異熟果報）在天界當中享受天界的安樂（滿業的異熟果報），亦即：引業與滿業二者並不相違。

以上是要說明：「有情地獄的獄卒」及「有情地獄的狗、烏鴉……等等」不是真正的地獄有情，而是由於地獄有情所造業的異熟之力所幻現出來的，這和天界的大象、天鵝……等有情是不同的情況。

#### 9. 唯識師主張的「了義經」及「不了義經」

唯識師主張的「了義經」，其意為「開示『如語詞所描述的那樣』的經典」，例如：「法無我」。唯識師主張的「不了義經」，其意為「開示『不如語詞所描述那樣』的經典」，例如：「有化生有情」。實際上並無化生的有情，但為了調伏執斷見的有情，所以世尊依密意而說：「有化生有情」。

10. 「聲的總性」，只是「言說概念」，而非「事物」；「聲的別相」，則不只是「言說概念」，而且是「事物」

「聲的總性」（sgra'i spyi ñid），只是「言說概念」（tshig），而無與之對應的「事物」（dnos po），例如：「聲」一詞，僅僅是一個言說概念，我們找不到與「聲」對應的具體事物；但「聲的別相」

（sgra'i bye brag），則不只是「言說概念」，而且有與之對應的「事物」，例如：「人聲」、「風聲」、「水聲」……等等「聲」的別相，不僅僅是一個言說概念，而且的確可以找出「人聲」、「風聲」、「水聲」……等等這些具體事物。而不論是「言說概念」或「事物」，就唯識師而言，均是由心及諸心所變現出來的。

p. 42

#### 11. 唯識師主張極微無法成立的理由

要破斥「極微」(rdul phra rab)，首先需了解什麼是「極微」？依佛教的經部(mDo sdepa)、毘婆沙(Bye brag smra ba)二師的主張，均認為「極微」有如下的特性：它是一個「不可區分方向」、「不可再切割為部分」(二者合稱為：無方分)的實體；此外，它本身也不是前五根的對境，亦即前五根是無法觀察到極微的；諸極微的積聚才是前五根的對境。

具備了上述有關「極微」的概念之後，接著考察唯識師如何破斥它？唯識師認為極微若是實有的話，則極微的積聚('dus pa)的確可以成立為前五根的外在對境；而極微的積聚，不出以下二種情況：

(1)六個極微從不同的方向(例如：東、南、西、北、上、下)與位居中央的第七個極微結合的情況

若從東方來的極微，只能佔據位居中央的第七個極微的東面部分，而不能佔據其他五個面向；從南方而來的極微，只能佔據位居中央的第七個極微的南面部分，而不能佔據其他五個面向；而其他從西方、北方、上方、下方來的每一個極微亦是如此的話；則位居中央的第七個極微將可以區分出六個方向、部分，這麼一來，就與原先的主張——極微是一個「不可區分方向」、「不可再切割為部分」的實體——相違背了。

(2)六個極微從同一個方向與位居中央的第七個極微結合的情況

而為了符合「極微是一個『不可區分方向』、『不可再切割為部分』的實體」這個主張；因此從東方來的極微，不只能佔據位居中央的第七個極微的東面部分，而且還能佔據其他五個面向——因為位居中央的第七個極微本身不可區分方向、部分，因此從東方來的極微碰觸到東方這個面向時，亦會同時碰觸到其他面向——亦即從東方來的極微與位居中央的第七個極微會完全重合；同樣地，從南方而來的極微，不只能佔據位居中央的第七個極微的南面部分，而且還能佔據其他五個面向，因此從南方來的極微與位居中央的第七個極微也會完全重合；而其他從西方、北方、上方、下方來的每一個極微亦是如此。如此一來，會有什麼結果產生呢？亦即不論從什麼方向、來多少極微與位居中央的第七個極微積聚，其積聚的結果仍只是一個極微的大小而已。這樣會有什麼過失產生呢？亦即連須彌山也將變成只有一個極微的大小，而這是不符合事實的。

由無方分的極微所產生的其他過失還有：沒有太陽照不到的地方：因為極微不可區分方向、部分，所以當陽光照到極微的某一個面向時，亦會同時照到其他面向；因此，會有找不到影子的過失。沒有碰觸不到的地方：因為極微不可區分方向、部分，所以當我們碰觸極微的某一個面向時，亦會同時碰觸到其他面向；因此，會有無障礙的過失，亦即不會有某些部分碰觸到，某些部分碰觸不到而形成障礙的情況。沒有到達不了的地方：

p. 43

因為極微不可區分方向、部分，所以當我們跨出一步時，亦同時會到達任何地方。沒有看不到的事物；因為極微不可區分方向、部分，所以不論事物是粗分或細微，我們均能看到。然而這些均不符合事實。

從上述二種積聚的情況來看，可以推知並無實有的極微存在，因此可以進一步得知：離開識之外，實有的對境並不存在。

### （七）結論

調伏天的這部《唯識二十論釋疏》純粹是說明唯識思想的理論，對於如何證得唯識的方法，並不是本釋疏的主題；但誠如日本學者橫川紘一在其著作《唯識思想入門》(頁 20)提到的：「假如從唯識思想中除去實踐的話，則它將成為如瓦礫一般、沒有任何價值的思想。」因此，我們在了解理論之餘，也必須同樣重視其實踐的層面，而這也就牽涉到禪定經驗的探討。

唯識學乃是依據禪定的特殊經驗與一般認識外境的分析過程，而主張以潛意識（阿賴耶識）與自我意識（末那識）為生命根源的佛學思想。而《唯識二十論》便是從「唯識說」的立場，批判毘婆沙宗與經部宗等外境實有說的主張。一旦「唯識無境」、「一切的外境均是由識所變現的」……等等這些主張為我們所接受的話，我們與外界的關係將會有新的認識，亦即：我們再也不會與我們周遭的人、事、物產生對立了；因為我們若與其對立，甚而傷害、破壞他們的話，其結果也就會危害到自己。當每個人均有這樣的體認時，環境保護的觀念自然而然就建立起來了，人與人之間自然也就會和諧相處了；佛教所說的「無緣大慈」與「同體大悲」的精神方能毫不造作地在每一個人心中生起；因此，唯識思想是從根本上改善人類心靈的妙方。

## 二、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》科判

1.本論的總義

2.本論的支分義

2.1.何謂「大乘」？

2.1.1.mahāyāna (大乘)的單數處格形式 mahāyāne 可理解為「因」義

2.1.1.1.開示「補特伽羅無我」非本論的內容

2.1.1.2.開示「法無我」才是本論的內容

2.1.2.mahāyāna (大乘)的單數處格形式 mahāyāne 可理解為「場所」義

2.2.以「聖教」說明「三界唯識」

2.3.以「正理」說明「三界唯識」

p. 44

2.3.1.「心」、「意」、「識」及「了別」是同義異語

2.3.2.「唯識」的「唯」，只遮除「外境」，不遮除「諸心所」

2.3.3.青色等外境是由什麼所顯現的？顯現的方式為何？

2.3.4.以譬喻說明「唯識無境」——如眼翳者所見的對境

2.4.有外境論者以「眾所周知的四個問難」質疑「唯識無境」

2.4.1.總說

2.4.2.別說

2.4.2.1.若唯識無境，則「處所決定」及「時間決定」不合理

2.4.2.2.若唯識無境，則「心相續不決定」不合理——如眼翳者所見的對境

2.4.2.3.若唯識無境，則「發揮功能」不合理——如「三種錯亂」

2.5.造論者對有外境論者所提「眾所周知的四個問難」的答覆

2.5.1.總說

2.5.2.別說

2.5.2.1.唯識無境，並非不能成立「處所決定」及「時間決定」——如夢

2.5.2.2.唯識無境，並非不能成立「心相續不決定」——如餓鬼

2.5.2.3.唯識無境，並非不能成立「發揮功能」——如夢損

2.5.2.4.用「一切猶如有情地獄」這個譬喻同時答覆前述「眾所周知的四個問難」

2.6.毘婆沙師以二個理由主張「有情地獄的獄卒等是有情」

2.7.造論者破斥毘婆沙師認為「有情地獄的獄卒等是有情」這個主張

2.7.1.諸獄卒本身不會領受到它們傷害諸地獄有情的痛苦

2.7.2.若諸地獄有情與諸獄卒彼此傷害，則無法分辨「哪些是地獄有情」？「哪些是獄卒」？

2.7.3.若諸獄卒本身也領受痛苦的話，它們又怎能傷害那些地獄有情？

2.7.4.諸獄卒不是餓鬼趣的有情，狗、烏鴉等也不是畜生趣的有情

2.8.經部師為救毘婆沙師並成立外境，所作的答辯

2.8.1. 由於地獄有情的業的異熟之力，所以有不屬於有情的大種差別產生

2.8.2. 由於地獄有情的業的異熟之力，所以有不屬於有情的、令地獄有情怖畏並造作傷害的行動變異產生

2.9.造論者的總結：諸獄卒等的「大種」及「變異」是諸地獄有情的「識的狀態」

2.10.造論者說明：識轉變

2.11.經部師引聖教的「有色等十處」，主張「有存在於識之外的色等外境」

2.12.造論者認為「有色等十處」並不能成立「有存在於識之外的色等外境」

p. 45

2.13.佛開示「有色等十處」的密意是爲了令所化機悟入「補特伽羅無我」

2.14.宣說「唯心」是爲了要讓所化機悟入「法無我」

2.15.如何以「唯心」悟入「法無我」？

2.16.去除對「補特伽羅無我」及「法無我」的錯誤認知

2.17.能取及所取沒有實體

2.17.1.總說

2.17.2.別說

2.17.2.1.勝論師主張的「粗分的色等」，不是識的對境

2.17.2.2.許多極微有間隙地存在，也不是識的對境

2.17.2.3.許多極微無間隙地存在，也不是識的對境

2.17.2.4.極微無法成立爲實有的原因

2.17.2.4.1.略說

2.17.2.4.2.廣說

2.17.2.4.2.1.六個極微分別從六個方向和中央的極微結合

2.17.2.4.2.2.六個極微從同一個方向和中央的極微結合

2.17.2.4.2.3.結論

2.17.2.4.2.4.毘婆沙師對第一個主張的答辯

2.17.2.4.2.5.造論者對毘婆沙師答辯的破斥

## 2.18.破斥「成立極微為單一實體」

2.18.1.總說

2.18.2.別說

2.18.2.1.若極微無方分，則太陽照射之時，不會有影子形成

2.18.2.2.若極微無方分，則諸極微彼此之間不會形成障礙

2.18.2.3.有外境論者起諍：僅破除「極微」及「微聚」，並不能破除「色等外境」

2.18.2.4.造論者的答覆

2.18.2.5.眼等的對境若是單一實體的話，有哪些過失？

2.18.2.5.1.總說

2.18.2.5.2.別說

2.18.2.5.2.1.眼等的對境若是單一實體的話，則無次第而行

2.18.2.5.2.2. 眼等的對境若是單一實體的話，則不會同時有「碰觸」及「未碰觸」這二種情況

2.18.2.5.2.3. 眼等的對境若是單一實體的話，則處在同一處的象、馬將不會隔別地存在

2.18.2.5.2.4. 眼等的對境若是單一實體的話，則事物不論粗、細均可被眼等所見

2.19.破斥經部師主張「『現量』為成立外境的因」

2.20.破斥經部師主張「領受色等外境為『憶念』的因」

2.21. 經部師起諍：若無外境，則清醒時應如夢中一般知道並無外境，然事實卻非如此

2.22. 造論者答覆：就像在夢中不知道對境不存在，同樣地，未從無明的睡夢中覺醒的世間人在清醒時也不知道外境不存在

2.23. 經部師起諍：若無外境，則無外在的善、惡友等；如此一來，身等善、惡行將如何成立？

2.24. 造論者答覆：藉由有情彼此識的力量，將產生與善、惡友等行為相順的善、惡的身業等之識

2.25.有外境論者起諍：若無外境，為什麼夢中所造善、惡業與清醒時所造的不同？

2.26. 造論者的答覆：因為心被睡眠所覆蓋，因此造善、惡業的果報微小

2.27. 有外境論者起諍：若一切唯識，羊怎會被屠夫所殺呢？

2.28. 造論者答覆：由於特殊的識，將可置人於死

2.28.1.略說

2.28.2.廣說

2.28.2.1.以正理說明

2.28.2.2.引聖教說明——成立「意罰為大罪」

2.29.有外境論者起諍：他心智者能否知道別人的心？

2.30.造論者主張：他心智者所見的不是如實的對境

2.31.為什麼只是稍微解釋唯識，而不解釋唯識的一切形相？

2.31.1.略說

2.31.2.廣說

2.32.結頌

2.33.後記

p. 47

### 三、藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注

梵語云：Prakara.na-viṃśaka-tīkā

藏語云：《唯識二十論釋疏》

初譯禮敬：敬禮文殊師利法王子

書首禮讚及立誓造論：心依大悲故，恆喜於利他，禮滅痴者已，善析二十頌。

#### 1.本論的總義

(PE, 313/ 202a) [11]以最初的「為了大乘，而安立三界為唯識」這句話，直接說明這部論的「目的」、「主題」本身、以及「究竟目標」；而彼此的「聯繫」則應藉著句義來觀察。[12]論著的聯繫、主題及目的等應明確說明，否則一部沒有聯繫、沒有主題、沒有目的、以及沒有究竟目標的論著，是不會被喜歡觀察的聽聞者 [13]所接受的。其中，以「大乘」這一詞說明了究竟目標。以「安立三界為唯識」這段內容說明了主題及目的；此中，「以聖教及正理二者說明三界是唯識性」是主題；而「說明三界是唯識性」則是目的。因為「說明三界是唯識性」本身就是「論著」的緣故，因此「論著」就是「這個目的的方便」。因此，「論著」及「目的」二者，是藉由「方便」及「方便所生」這二個定義的聯繫而確定下來的。對於這樣的確定，萬一有人問難：「『說明三界為唯識』能作什麼呢？」(PE, 313/ 202b) 爲了說明這點，所以《自釋》 [14]

當中說了：「為了大乘」。從那當中，產生了「說明三界為唯識性，是為證得大乘之故」這個句義。上述這些暫且作為總義。

## 2.本論的支分義

至於本論的支分義，當說明如下：

### 2.1.何謂「大乘」？

所謂「大乘」，其義就是：「因為藉此而行，所以是『乘』」，又「因為行於此中，

p. 48

所以是『乘』」；因為它既是「乘」，又是「大」，所以是「大乘」。因此，對於具有佛果位的菩薩道來說，就是這部論所要宣說的「大乘」。當知：「大」，就是比起不是大乘的餘乘（聲聞、獨覺二乘）更殊勝的意思。怎麼說呢？如下所述：因為在餘乘當中，只知道補特伽羅無我，所以只能斷除煩惱障；而在大乘中，由於知道補特伽羅無我及法無我，因此能斷除煩惱障及所知障。此外，又因為具備「七種殊勝」的緣故，所以是「大」，而七種殊勝就是：(1)所緣殊勝、(2)修行殊勝、(3)智慧殊勝、(4)精進殊勝、(5)善巧方便殊勝、(6)正確成就（果）殊勝及(7)事業殊勝。 [15]

#### 2.1.1.mahāyāna（大乘）的單數處格形式 mahāyāne 可理解為「因」義

此處的「」 [16]應視為「因」義，其詞義就是「大乘的因」，也就是「令所化機證得大乘」的意思。如下所述，所化機有二種：藉由開示「補特伽羅無我」而教化者，以及藉由開示「法無我」而教化者。

##### 2.1.1.1.開示「補特伽羅無我」非本論的內容

其中，藉由開示「補特伽羅無我」而教化者，就是所化機依於這樣的開示之後，了解到「具有生與滅之法」，僅僅是「已離我及我所的蘊」而已，然後循著聽聞、（PE, 313/203a）思惟等次第，悟入補特伽羅無我。藉由補特伽羅無我的悟入，在遠離煩惱障之後，將證得究竟處。 [17] 開示補特伽羅無我的那個方法，是他處所要說明的， [18]而非本論所要說明的內容。

### 2.1.1.2.開示「法無我」才是本論的內容

任何那些藉由開示「法無我」而教化者，就是所化機在依於那樣的開示之後，透過次第聽聞並思惟符合「極善通達法界者」（佛）密意的論著，而完全斷除了「所取與能取」。

p. 49

[19] 此論 [20] 正是要說明完全斷除所取與能取的方法；在完全斷除了所取與能取之後，將悟入「已離所取及能取的唯識性」。再經由成就菩薩十地及〔對應的〕波羅蜜多而無餘地盡除所取與能取後，將通達「法界」，亦即將證得「無上的如來果位」。基於這樣的考量，所以將解釋為「為令證得大乘佛果之故」。所謂「三界」，就是「欲、色及無色界」，而因為此三者是「界」，故名「三界」。其中，尚未從欲界當中遠離貪欲的所有心及心所，就是「欲界」。凡是已從欲界當中遠離貪欲，然尚未從色界當中遠離貪欲的任何心及心所，就是「色界」。凡是已從色界當中遠離貪欲，而未從無色界當中遠離貪欲的任何心及心所，就是「無色界」。所謂「唯識」，其詞義就是「唯有已離所緣（PE,313/203b）的識，也就是唯有已離所取與能取的心及心所」。所謂「安立」，就是「開示」，這是說明「在以下所說的心及心所二者當中，安立三界」，亦即將說明：「例如，雖然沒有色〔等外境〕，但仍可以個別地安立『空無邊處』 [21]等一般」。

### 2.1.2.mahāyāna（大乘）的單數處格形式 mahāyāne 可理解為「場所」義

此外，「在大乘經典中」的「在……中」則是表示「場所」，它是要說明「在『大乘』經典（場所）當中的『唯識』」；其餘的解釋如前。 [22] 從那當中將產生「在『大乘』經典中，『主張或安立三界為唯識』」這樣的句義。在這個解釋中，當知斷除所取及能取等，是究竟目標。

在「為了證得大乘之故，以聖教及正理二者，說明三界是唯識」當中：

### 2.2.以「聖教」說明「三界唯識」

首先，為了以聖教說明，所以《自釋》當中說了：「佛子們啊！此三界……」 [23] 等。此外，依據第二個解釋 [24]來說，因為可能有人會質疑「如何能確定『在大乘經典中，

宣說唯識』？」，因此《自釋》說了：「佛子們啊！此三界……」等。經典 [25] 中所謂的「一切的三界，唯是心」，其密意就是「色、心不相應行及無爲這三法 [26] (PE, 313/204a) 並不存在於識以外的其他地方，而且也沒有所取及能取」。對佛教自宗的人們而言，先以此聖教來說明。對於那些接受佛教以外的其他典籍的人們來說，則應詮說正理。因為聖教值得敬重且言簡意賅，故理應置於開頭。在唯識性的主張當中，雖無〔離識之外的〕聲音或詞彙（名身）等，然而文句等識的狀態則是聖教；如下所述，聖教是來自於具有觀如實義等功德的眾生的上師，而因為是「從他人傳來的緣故」，因此名爲「聖教」（āgama；即「阿含」或「阿笈摩」）。別人也必須承認這點：文句是「聲音的總性（或：總相）」，但卻不是「聲音的別相」。 [27]而聲音的總性又是「認知的所取分」，亦即在識以外的其他地方並無事物（如：聲音的別相）存在。因此，「聲音的總相的認知狀態，是聖教」這點被闡示出來。

### 2.3.以「正理」說明「三界唯識」

#### 2.3.1.「心」、「意」、「識」及「了別」是同義異語

此中，安立唯表識爲主張（即：立唯表識爲宗）之後，爲了解答心中存著：「若經典當中僅出現『唯心』的話，則那部經典如何能夠作爲〔『唯表識』的〕來源依據呢？」 [28]這樣疑惑的人，《自釋》當中說明了「心及意……」 [29]等。這些語詞的意義並不是彼此沒有關連，亦即「心」、「意」、「識」及「了別」等這些語詞，是屬於同義異語。「原因並沒有不同的語詞，屬於同義異語」，也就是「以心、意、識、了別的順序」說明那個同義異語的意義。說明四個屬於同義異語的語詞，是爲了使讀者對於經典當中出現的語詞不致於產生困擾的緣故。（PE,313/204b）

以此論著所說的「了別」及經典中所說的「心」這二者來涵攝「八識身」。底下將出現的「此識本身顯現為外境而產生〔對外境的認識〕

」 [30] 〔當中的識〕也與前述的〔心及了別這二者〕不相違，這是因爲主張那些「識的聚合」（識身）顯現為外境之故。

### 2.3.2. 「唯識」的「唯」，只遮除「外境」，不遮除「諸心所」

爲心中存著「假如三界僅僅是『心』的話，那麼『諸心所』理應也不存在，不是嗎？」這樣疑惑的人，《自釋》說了「那個心也……」[31]等；亦即「施設三界的因」——「心」（或「心王」）——在經典當中的密意是「具有〔與心〕相應〔的心所〕者」。其次，經典中所說的「心」，在此論著當中均應視爲「具有〔與心〕相應〔的心所〕者」。「那個心也……」，[32]是指施設三界的因，或是出自經典者。「此中」是指經典或本論。[33]在「具有〔與心〕相應〔的心所〕者」（即：心）當中，那些心所與心相應，所以是與心相應的心所，亦即應視爲「受」等心所。[34]因爲心與那些相應的心所同時運作，所以「心」是「具有〔與心〕相應〔的心所〕者」。所謂「密意」，就是「承認、主張」的意思。這是要說明「這個三界，是唯有心及心所；而不是唯有心而已」這個內容。因此，經典當中所說的「心」，也應結合「諸心所」，亦即在「心若如此調伏，甚佳！」這段經文[35]當中，也並非不調伏心所。[36]（PE,

314/ 205a）經云：「心能牽引此世間」，[37]也是指「受」、「貪愛」等心所牽引這個世間的有情。爲了解答有「假如也承認諸心所，那爲什麼還要說『唯』呢？」這樣疑慮的人，《自釋》說了：「所說的『唯』，是……」[38]等，亦即所謂的「唯」，

p. 52

是「爲了破除（否定）不屬於識的外境」才這樣說的；然而並非也要破除諸心所。《自釋》當中所說的：「爲了破除外境」，[39]其句意就是「爲了破除不屬於識之具有能取及『所取』的特徵的外境」。它是要說明「不屬於識的『所取』完全不存在，而且在那個識當中，任何能夠執取『所取』的『能取』也不存在。」[40]這層意義。

### 2.3.3. 青色等外境是由什麼所顯現的？顯現的方式爲何？

爲了回答有「假如沒有具所取及能取之特徵的外境，那麼是什麼顯現爲青色等呢？它又是藉由什麼方式顯現的呢？」這種疑惑的人，《自釋》當中說了：「是識本身顯現為青色等外境」[41]等。由於「戲論的習氣」完全成熟，因此識本身顯現出青色等外境的形相。對於這種轉變的發生，有情在內心會產生認爲「自己看到了存在於識之外的對境」的這種「增上慢」[42]。如下所述，青色等形相的顯現與空間[43]二者是同時顯現的；當空間顯現之時，會使得「〔由識所顯現的〕青色等形相」

與「識」之間就彷彿「分隔開來」一般。例如：當月亮的影像（用來比喻「青色等形相」）（PE,314/205b）出現在鏡面（用來比喻「識」）時，是和空間的影像同時出現的；當那個空間在那個鏡面之上形成影像時，那個月輪（即：月亮）與那個鏡面之間，就像月輪落至水井當中一般，顯現出分隔來；同樣地，當空間在識中顯現時，也會使青色等形相彷彿與識隔開似地顯現出來。由於青色等形相與識二者之間好像是分隔的，因此使諸有情的內心起了「我看到了外在的對境」這種增上慢。

#### 2.3.4.以譬喻說明「唯識無境」——如眼翳者所見的對境

此處爲了說明譬喻，因此《自釋》當中說了：「譬如有眼翳病的人們……」[44]等。亦即：譬如眼睛因爲眼翳病而損壞的人們，在他們的識當中會出現頭髮、蚊蠅及蜜蜂等形相；雖然實際上並沒有頭髮等外在的事物，但在眼翳者心中卻會產生「我看到了頭髮等」的增上慢；同樣地，在其他情況下，識本身也會產生青色等形相。所以結論就是「青色等外境完全不存在於識之外」。「有眼翳病的人」，意思就是「患有眼翳病的人」。

p. 53

如上所述：先破除所取，假如所取破除了，則由此成立「能取也能破除」；亦即「若無所取，則能取亦無」。

#### 2.4.有外境論者以「眾所周知的四個問難」質疑「唯識無境」

##### 2.4.1.總說

如上一般破除了所取之後，爲了說明「有外境論者」[45]提出的「眾所皆知的問難」，所以《自釋》當中說了：「對此，有外境論者反駁如下：『若識無實境，則處時決定，相續不決定，作用不應成』[46]」[47]等。歸納其義如下：「假如識不是藉由外境而產生的話，則那時產生諸識的處所便無法決定，且時間決定、心相續不決定及造作功用這三個也

（PE,314/206a）不能成立。」「對此」就是「對於這個宗（即唯識宗）的主張」。「起諍」的這段內容是將底下即將出現的「處所決定等」置於心中，而起這樣的分別。「在處所及時間中不決定」，[48]其中的「決定」就是「特定」。「認識對境的識在特定處所當中顯現，而不是在所有處所當中顯現」，這就是「處所決定」。[49]「認識對境的識在特定時間當中顯現，而不是在所有時間當中顯現」，就是「時間決定」。

[50]「對所有位在那個特定處所及特定時間的有情而言，認識對境的識毫無差別地顯現，而不是僅在某些特定的有情心相續中顯現」，這就是「心相續不決定」。 [51]「能起作用」，就是「發揮功能」。 [52]

p. 54

## 2.4.2.別說

### 2.4.2.1.若唯識無境，則「處所決定」及「時間決定」不合理

爲了說明：「造論者用什麼來闡釋《本頌》 [53] 的意義呢？」故《自釋》當中說了：「這（第1頌）將說明什麼呢？」 [54]等。假如在沒有色等外境的情況下，而有顯現色等的識產生，亦即若〔識〕與色等外境沒有關聯的話，那爲什麼在某個特定處所中，有顯現色等外境的識產生，而不是在一切處所中，均有顯現色等外境的識產生？同樣地，就在那個產生「我看見外在對境」之增上慢的處所中，某個特定的時間會產生顯現色等外境的識，而非一切時中均會產生顯現色等外境的識，這是什麼緣故呢？其內容就是：「若識的產生是觀待於外在的對境，則依於某個處所及某個時間當中存在的外在對境，就在那個處所、那個時間，有〔顯現色等外境的〕識產生；亦即處所及時間理應是決定的。若識的產生不是觀待於外在的對境，則（PE,314/206b）由於沒有決定生識的外境，因此若不是從一切處所、於一切時中，產生〔顯現色等外境的〕識，就是於任何處所也不產生〔顯現色等外境的〕識，而且無論什麼時候也不會產生〔顯現色等外境的〕識。而絕不會形成：於某個處所產生〔顯現色等外境的〕識、於其他處所不產生〔顯現色等外境的〕識的情況；同樣地，也不會形成有時產生〔顯現色等外境的〕識、有時不產生〔顯現色等外境的〕識的情況。」如上所述，先說明「有外境論者認爲：『若主張唯識無境，則處所決定及時間決定是不合理的。』」

### 2.4.2.2.若/識無境，則「心相續不決定」不合理——如眼翳者所見的對境

爲了說明「有外境論者認爲：『若主張唯識無境，則心相續不決定是不合理的。』」，所以《自釋》當中說了：「置身於那個處所及時間的一切有情……」 [55]等。假如不承認有外在的對境，則對於位在那個處所及時間的一切有情的心相續而言，爲什麼他們的識均會變得不決定（或：不特定）；而非只對某些位在那個處所及時間的特定有情的心相

續而言。此處，爲了說明譬喻，所以《自釋》說了：「猶如有眼翳病的人……」[56]等。譬如對於有眼翳病的人來說，在有眼翳者本身的心性中會產生看見顯現的頭髮等情況；然而對於其他沒有眼翳病的人來說，

p. 55

則不是如此；同樣地，假如在沒有外在對境的情況下而產生識的話，則那時候，對那個產生顯現青色等外境之識的人而言，會產生「我看見青色等外境」的增上慢，而在其他沒有產生顯現青色等外境之識的有情心中〔，則沒有這種增上慢〕。那是要說明：識對於所取分，會產生「看見外境」的我慢，這個我慢是有所取分者本身所產生的我慢，然而不是其他沒有所取分者的我慢，也就是說：某一個人的所取分，不會被其他人所領受（經驗）。

#### 2.4.2.3.若唯識無境，則「發揮功能」不合理——如「三種錯亂」

爲了說明「有外境論者認爲：若唯識無境，則發揮功能也是不合理的」，因此《自釋》當中說了：「為什麼……？」[57]等。假如識不是觀待外境而產生的話，則底爲什麼眼翳者那時所看見的頭髮、蜜蜂及蚊蠅等，能各自發揮網綁、覓食及令人作嘔的功能；而眼睛沒有損壞的人所緣得的其他頭髮、蜜蜂及蚊蠅等，卻可以發揮上述的一切功能？同樣地，丁爲什麼夢中所見的那些食物及飲料等，不能發揮令飢餓、口渴等得到飽足及滿意等作用；而清醒 [58]之時，於夢中ā外之處所見的食物及飲料等則能發揮其功能？此處，了又爲什麼尋香城（即：海市蜃樓）不能發揮守護等城市的功能；而不是住在尋香城的其他國王、大臣、婆羅門及百姓的城市，則可以發揮守護等城市的功用。若一切〔的外境均〕不存在，這一點是相同的話，那麼要不就是一切〔識的所取分〕可以發揮頭髮等外境的功用，或者要不就是一切〔識的所取分〕均將完全無法發揮功用。上述是要說明：「假如頭髮等外境的功用只和所取分有關聯的話，則那時因爲對一切〔的識〕而言，有所取分的這點是相同的，所以一切〔識的所取分〕也將造作功用」這段內容。假如外在的對境是存在的話，則頭髮等、飲食等及城市等也存在，而它們也可以發揮與各自相符的外境的作用；在不存在於外在的情況下，那些眼翳者的髮等、夢中的飲食等、以及尋香城等，完全無法發揮外境的作用，這才是合理的。

上述三個例子是要說明「三種錯亂」（PE,315/207b），亦即：第一是

眼翳的錯亂、第二是睡眠的錯亂、第三是遠距離的錯亂。因此，如上所述，在說明「〔若唯識無境，則〕無處所決定等」之後，爲了作一個總結，所以《自釋》當中說了：「若這些〔處所決定等四者〕在無外境的情況下，都同樣不存在的話……」[59]等。若沒有如上所述的那種外在對境的話，則不許有處所等四。因此，毫無疑問地，

p. 56

必須承認有外在的對境。以上就是前宗 [60] 的主張。

## 2.5.造論者對有外境論者所提「眾所周知的四個問難」的答覆

### 2.5.1.總說

〔有外境論者〕對阿闍黎世親說明〔唯識無境的主張〕完全不得要領，因此《自釋》當中說了：「不是不可以，而是……」[61]等。其密意就是：「『處所決定等』這四個形相，在沒有外境的情況下，並不是不能夠成立；而是可以成立的。」這說明了「雙重否定」（即：不是不可以＝可以）是此處的本義。

### 2.5.2.別說

#### 2.5.2.1.唯識無境，並非不能成立「處所決定」及「時間決定」——如夢

若有人說：「如何能夠成立〔處所決定等四者〕呢？」因此《自釋》當中說了：「如下一般成立處所決定等，亦即……」[62]等。如下一般，成立處所及時間就如同夢一般，是決定的。爲了說明《本頌》當中「如……一般」[63]的意義，故《自釋》當中說了：「因為與夢中所夢到的情況相似」[64]等。因此，所謂的「與在夢中夢到的相似」，就是要說明「如夢一般」，爲了解釋譬喻的意義，因此《自釋》當中說了：「為什麼……？」[65]假如在外境不存在的情況下，諸識的處所及時間不能成立爲決定（特定）的話，則在夢中因爲也沒有外在的對境，那爲什麼只在某些〔特定的〕處所顯現鄉村及公園等對境，卻不是在所有處所當中顯現這些對境呢？同樣地，爲什麼就在那個處所中，某個特定時間才會顯現上述那些鄉村及公園等對境（PE,315/208a），卻不是在一切時中均會顯現上述那些鄉村及公園等對境呢？在說明了「即使在沒有外境的情況下，處所等也可以決定」之後，爲了作一總結，所以《自釋》當中說了：「即使在沒有外境的情況下，……」[66]等。以上述的方式成立：即使在沒有外在對境的情況下，也有決定（特定）的處所及時間。

### 2.5.2.2.唯識無境，並非不能成立「心相續不決定」——如餓鬼

爲了成立「心相續不決定」（非特定的心相續），並以其他例子說明心相續不決定，因此《本頌》當中說了：「心相續也不決定」 [67]等。

「例如在沒有外境的情況下，諸餓鬼的心相續不決定是可以成立的；同樣地，在其他情況下也是如此。」以上是《本頌》的意義。《本頌》的第2句當中沒有提到「成立」這個動詞，而爲了從《本頌》的第1句當中引出「成立」這個動詞，所以《自釋》當中說了：「結合〔《本頌》第1句的〕『成立』」 [68]等。意思也就是「將第2頌、第1句所說的『成立』結合到第2句當中」。

此處，又爲了說明《本頌》當中的「如同……一般」 [69] 的意義，所以《自釋》說了：「因為和諸餓鬼的心相續類似，……」 [70]等，亦即此處將說明「如餓鬼的心相續一般」。 [71]

因爲沒有說明諸餓鬼的心相續爲什麼不決定，故《自釋》當中有人問了：「如何成立諸餓鬼心相續不決定？」 [72]造論者爲了說明成立諸餓鬼心相續不決定的方法，所以《本頌》當中說了：「一切的……」 [73]等。如下所述，存在於那個時間及處所的一切餓鬼均會將河看成膿，也就是說，雖然外境不存在，但卻可以成立心相續不決定。因爲在了解句義之前，須先了解詞義；首先爲了解釋詞義，因此《自釋》當中說了：「爲膿所充滿的河」 [74]（PE,315/208b）等。這是要說明：「在『膿河』一詞中，『充滿』這個動詞雖沒有表達出來，但是卻有『被膿所充滿的河』的這層意思。」此處，爲了說明譬喻，所以《自釋》當中說了：「如同酥油的瓶一般」， [75]亦即：如同人們將「裝滿酥油的瓶子」稱爲「酥油瓶」一般；同樣地，此處也將「充滿膿的河」稱爲「膿河」。假如有人問道：「爲什麼在沒有膿的情況下，所有的餓鬼均會看到膿？」關於這個問題，『自釋』當中說了：「住於相同的業的異熟者」 [76]等。亦即如下一般：凡是處在相同異熟〔果報〕的所有餓鬼的心相續，全都可以看見爲膿所充滿的河，也就是說，不是只有某些特定餓鬼的心相續看到膿河而已。河流當中，

若連一滴膿也沒有，則怎麼會有為膿所充滿的河呢？這是因為業的異熟之力所致，所以那些餓鬼可以看見那條膿河。爲了說明《本頌》當中「等」[77]這一詞所含攝的意義，因此《自釋》當中說了：「如同為膿所充滿一般……」[78]等。亦即：例如某些餓鬼看見河流為膿所充滿；同樣地，某些餓鬼看見河流為尿所充滿、某些餓鬼看見河流為嘔吐物所充滿、某些餓鬼看見持著棍棒的人們守護著河流、某些餓鬼則看見許多拿著刀劍的人守護著河流。因為諸餓鬼的業力，而產生持著棍棒及刀劍的人〔這樣的異熟果報〕是不合理的，因為別人〔的異熟果報〕理應是由別人的業力產生〔；所以持著棍棒及刀劍的人，不是由諸餓鬼的業力所產生的〕。[79]因此，如上所述，在說明心相續不決定之後，爲了作一總結，因此《自釋》當中說了：「若是如此，則……」[80]等。以上述的方式

(PE, 315/ 209a) 成立了：即使在沒有外境的情況下，諸有識者的心相續是不決定的。

### 2.5.2.3.唯識無境，並非不能成立「發揮功能」——如夢損

爲了說明：「在沒有外境的情況下，也能發揮功能。」所以《本頌》當中說了：「發揮功能，就如同夢損一般。」[81]「例如：即使在沒有男、女等外境的情況下，夢的損害也可以成立；同樣地，其他不同於夢損的功能，在沒有外境的情況下，也能成立」，這就是《本頌》（第3頌、第1句）的意義。爲了從第2頌的第1句當中引出「成立」這個動詞，所以《自釋》當中說了：「當知『成立』」[82]等。它的意思也就是：在前述偈頌（第2頌、第1句）當中的「成立」一詞，也應結合於此處（第3頌、第1句）。

爲了解釋譬喻，所以《自釋》當中說了：「例如在夢中……」[83]等。例如：在夢中，雖然沒有男女二者交媾，但卻有遺精的情況發生；同樣地，就如同夢損的發生一般，頭髮、蚊蠅、食物、飲料、城市、村鎮、毒藥、武器及閃電，在沒有頭髮、蚊蠅、食物、飲料、城市、村鎮、毒藥、武器及閃電等情況下，其所要發揮的功能也可以達成。所謂「雖然沒有兩兩交媾，但是……」，[84]意思就是「沒有男女彼此交媾」。

p. 59

因此，在回答了上述四個問難之後，爲了作一個結論，所以《自釋》當中說了：「如上所述，暫且……」[85]等。亦即以上述的方式，暫且

先用種種不同的譬喻來成立處所及時間決定等四者。「暫且」[86]一詞是要說明：底下將出現的譬喻 [87]「也可以成立處所及時間決定等四者」。

#### 2.5.2.4.用「一切猶如有情地獄」這個譬喻同時答覆前述「眾所周知的四個問難」

再者，爲了用一個譬喻同時答覆前述四個問難，所以《本頌》當中說了：「一切（即：處所決定等四者）猶如有情地獄」。[\[88\]](#)「例如：在諸有情地獄（PE, 316/209b）當中，雖然沒有外境，卻有處決定等四者；同樣地，其他場合中，在沒有外境的情況下，也可以成立一切的處決定等四者」，這就是偈頌（第3頌、第2句）的意義。爲了從第2頌、第1句當中引出『成立』這個動詞，所以《自釋》當中說了：「當知『〔一切的處決定等皆〕成立』」。[\[89\]](#)那個意義先前 [\[90\]](#)已介紹過了，茲不贅述。爲了說明「如……一般」的意義，所以《自釋》當中說了：「例如，在諸有情地獄中……」[\[91\]](#)等，其意義先前 [\[92\]](#)已說明過了。而因爲沒有說明「有情地獄當中的處決定等四者」，所以《自釋》當中有人問了：「在有情地獄中，如何成立處決定等四？」[\[93\]](#)造論者爲了說明成立的情形，所以《本頌》當中說了：「獄卒……」[\[94\]](#)等。如下所述：「雖然有情地獄的獄卒、罈、大紅銅鍋等並不存在，但諸地獄有情在(1)『特定的處所』及(2)『特定的時間』當中，卻可以看見有情地獄的獄卒、罈、大紅銅鍋等；(3)『所有處在那個處所及時間的諸地獄有情，均能毫無差別地看見』（即『心續不決定』或『非特定的心相續』）有情地獄的獄卒、罈、大紅銅鍋等；(4)雖然有情地獄的獄卒、罈、大紅銅鍋等不存在，但卻能對他們（諸地獄有情）『造成種種傷害』（即：發揮功能）），以上就是偈頌（第3頌、第3、4句）的意義。

p. 60

造論者爲了詳細說明那個偈頌的意義，因此在《自釋》當中說了：「例如：在諸有情地獄中……」[\[95\]](#)等。例如：對於有情地獄的諸有情來說，在諸有情地獄中，成立有情地獄的獄卒等是處決定及時決定。爲了說明「等」[\[96\]](#)一詞所含攝的意義，所以《自釋》當中說了：「狗及烏鴉」[\[97\]](#)等；亦即應將「等」配釋爲「狗、烏鴉、鐵山等」[\[98\]](#)這些詞。

此處所說（PE, 316/210a）的「等」也包含了罈及大紅銅鍋等。

爲了說明「心相續不決定」，所以《自釋》當中說了：「一切……」[99]等，那個意義也已經說明過了。

爲了說明「發揮功能」，因此《自釋》當中說了：「那些獄卒傷害那些地獄有情的情況也能成立」，[100]也就是成立諸獄卒能對諸地獄有情造作各式各樣的傷害。

此中，如下所述，亦即：爲了回答有「假如沒有有情地獄的諸獄卒等，則處決定等四者是如何發生的？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「雖然沒有諸獄卒，但……」[101]等；亦即：雖然那些獄卒等不存在，但處決定等四者可以成立。爲了回答有「沒有諸獄卒等，如何能夠成立處決定等四？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「由於地獄有情本身相同的業的異熟，……」[102]等；亦即：從那些地獄有情往昔所造、未來將領受痛苦的業中，當那個業的異熟現前之時，一旦有情地獄的獄卒、狗、烏鴉、鐵山、罈及大紅銅鍋等的識的狀態產生，則有情地獄的獄卒、狗、烏鴉、鐵山、罈及大紅銅鍋等的幻像，會令那些地獄有情產生苦受。也就是說，在所有那些已經造作將領受痛苦之業的有情其識的狀態當中，均會出現有情地獄的獄卒等形相，然後產生苦受，而不是只有在少數幾個地獄有情的識的狀態當中出現。上述那種情況並非不可能，因爲在作夢的情況中，也可以看見的緣故。例如：在有罪之人的夢中，因爲業力之故，識的狀態會生起獅子、老虎、盜賊等（PE,316/210b）形相，而使此人產生痛苦、怖畏及顫慄等情況；同樣地，在諸有情地獄中，也有上述的情形。因此，如上一般說明了譬喻當中的處決定等四者之後，爲了直接說明處決定等四者，所以《自釋》當中說了：「同樣地，在其他不同於這個譬喻的場合中，也……」[103]等，其意義也已經解說過了。

p. 61

## 2.6.毘婆沙師以二個理由主張「有情地獄的獄卒等是有情」

毘婆沙師主張「有情地獄的獄卒等，是有情」，亦即此處爲了說明毘婆沙師對於主張唯識所起的如上問難，因此《自釋》當中說了：「〔你〕爲什麼……？」[104]等。毘婆沙師的問難如下：你（即：世親阿闍黎）爲什麼不承認那些有情地獄的獄卒、狗、及烏鴉，均是有情呢？因爲：(1)它們既顯現出有情的形態，也如同有情一般行動；而且，(2)它們也顯現心理活動的進行及言說。透過以上二點，我們可以推知那些獄卒等

的心相續是存在的。假如沒有可以得知他們心相續是存在的上述二個推論，則那時候將無法推知別的有情的相續是存在的，因為那二者有錯亂的緣故。

## 2.7.造論者破斥毘婆沙師認為「有情地獄的獄卒等是有情」這個主張

### 2.7.1.諸獄卒本身不會領受到它們傷害諸地獄有情的痛苦

爲了說明「有情地獄的獄卒等，理應不是有情」，因此《自釋》當中說了：「因為是不合理之故……」[105]等。爲了說明那個不合理的情況，所以《自釋》當中說了：「那些……」[106]等；內容如下：諸有情地獄的獄卒理應不是諸地獄有情，爲什麼不合理呢？《自釋》當中說了：「同樣地，……」[107]等；因爲它們（獄卒等）不會領受到有情地獄的其他有情所各自領受到的有情地獄的痛苦。對別的有情造作（PE, 316/211a）傷害者（獄卒等），它本身不會遭受到令別的有情遭受到傷害的這種痛苦（亦即：對別的有情造作傷害的那些獄卒，它們本身不會領受到造作傷害的痛苦），因爲從來沒有聽說過有什麼可以傷害那些獄卒的。而有情地獄的獄卒像有情一般地行動，也不是有情地獄的獄卒本身的意樂；而是由於諸地獄有情的業力所致。另外，有情的形態在影像的身體及圖畫的身體當中均有，而非只在有情地獄的獄卒身上才有。

### 2.7.2.若諸地獄有情與諸獄卒彼此傷害，則無法分辨「哪些是地獄有情」？「哪些是獄卒」？

上述情況將變成如下，亦即：對於有「有情地獄的獄卒等與諸地獄有情彼此互相傷害」這種想法的人，《自釋》當中說了：「彼此互相……」[108]等。假如諸地獄有情與有情地獄的獄卒們彼此互相造成傷害的話，則無法分辨「這些是地獄有情」、「這些是有情地獄的獄卒」，如此一來，將無法安立哪些是地獄有情？哪些又是有情地獄的獄卒了？如下一般，我們會主張：若凡是受到傷害者，他們就是地獄有情；而凡是造作傷害者，

p. 62

它們就是有情地獄的獄卒。而假如二者（指地獄有情與有情地獄的獄卒）均同樣是被傷害者及造作傷害者（加害者）的話，那麼「哪些是地獄有情？哪是有情地獄的獄卒呢？」因爲這點必須加以說明，所以《自釋》當中說了：「特別的原因——形貌、身量及力氣相等」[109]等。假如

有情地獄的諸獄卒也變成地獄有情的話，那時地獄有情與有情地獄的獄卒二者不論在形貌、身量（PE, 316/211b）及力氣這三方面均將變得一樣；如此一來，地獄有情與形貌、身量、力氣均和自己相同的有情地獄的獄卒之間，即使彼此互相傷害對方，也不會產生傳聞中的那種怖畏。所謂「傳聞」，就是「如傳聞所說」；亦即諸地獄有情具有有情地獄的獄卒不會發生的情況：當諸地獄有情看見那些強而有力、身軀龐大的有情地獄的獄卒之後，四面八方會變得昏闇，他們的身體不僅會蜷縮在一起，頭也會糊塗不清。「形貌」，是指手、腳、部位的差別。「身量」，則是指體積的差別。「力氣」，則是指身體的力量。

### 2.7.3.若諸獄卒本身也領受痛苦的話，它們又怎能傷害那些地獄有情？

此處，爲了說明其他理由，所以《自釋》當中又說了：「非常熾熱的鐵地……」[110]等。假如有情地獄的諸獄卒也像諸地獄有情一般領受到痛苦，那時它們（諸獄卒）若連熾熱的苦也無法忍受的話，又將如何在有情地獄當中傷害諸地獄有情呢？它們（諸獄卒）在那個熾熱的地上打滾，連自己的身體都不能控制的話，又豈能傷害別人呢？

### 2.7.4.諸獄卒不是餓鬼趣的有情，狗、烏鴉等也不是畜生趣的有情

爲了回答有「假設有情地獄的諸獄卒不會變成諸地獄有情，但有情地獄的諸獄卒卻是餓鬼或畜生」這種想法的人，因此《自釋》當中說了：「〔有情地獄的那些獄卒〕不是諸地獄有情，但……」[111]等。毘婆沙師起諍：「假如不承認有情地獄的那些獄卒及狗、烏鴉等等是地獄有情的話，則那時爲餓鬼及畜生之有情（即：餓鬼趣及畜生趣）所攝的那些餓鬼及畜生的別相（此處，餓鬼的別相是指有情地獄的諸獄卒；而畜生的別相則是指有情地獄的狗、烏鴉等），怎麼會生於有情地獄趣中呢？」爲了答覆毘婆沙師上述的問難，故《自釋》當中說了：「那麼，連諸畜生

也……」 [112]等。（PE, 317/212a）假如爲某一趣所攝者，不會生於其他趣的話，那麼象王「護地」（帝釋天的坐騎）、天鵝、鶴、鸚鵡、八哥（以上所舉均屬畜生趣）怎麼會生於天界呢？如同畜生生於天界當中一般；同樣地，畜生的別相——狗及烏鴉等——及餓鬼的別相——有情地獄的諸獄卒——也將生於有情地獄當中，

p. 63

不是嗎？爲了除去那個問難，所以《本頌》（第4頌）當中說了：「猶

如畜生〔生〕於天界……」[113]等。「畜生雖然可以生於天界，但畜生生於有情地獄則不合理；同樣地，諸餓鬼也不會生於有情地獄，因為那些畜生及餓鬼不會領受存在於有情地獄當中的痛苦」，以上是偈頌的意義。造論者爲了藉由說明不同比喻的方式來開示偈頌的意義，因此《自釋》當中說了：「凡是畜生……」[114]等。那些〔有情地獄當中的〕狗、烏鴉等與生於天界的那些畜生是不同的，也就是說：所有那些生於天界的畜生，在天的器世間所享有的任何安樂，是由某種業所成辦的，而藉由那個業，因此生於該天界者，會各自領受到存在於天的器世間當中的安樂。假如有人問：「那些畜生如何領受天界的安樂？」回答如下：「由於本性惡劣，所以他們感得畜生趣；而由於布施，所以獲得天界的受用。此二者是沒有相違的。」亦即如下所述：「對某一趣（例如畜生趣）而言，因爲不同於該趣（畜生趣）的外緣之力，欲界所繫的業（投生畜生趣的業），於另一趣（例如天趣）中成熟。」而「將在〔天的〕器世間中（PE,317/212b）領受安樂。」是在「器世間安樂」上，加了一些語詞（例如「領受」）。「藉由那個可以在器世間當中成辦安樂的業，〔造業者〕將於器世間中領受安樂」。「存在於那裡的安樂」當中的「那裡」，應配釋爲「天的器世間」。因此〔句意〕將變成「存在於天的器世間中」。而爲了回答有「在有情地獄中，也將如同天界那樣有畜生存在」這種想法的人，《自釋》當中說了：「諸有情地獄的獄卒……等」[115]不像象王「護地」等在天L中領受安樂一般，有情地獄的獄卒等並不會領受到有情地獄的器世間當中存在的痛苦。因此，如上一般說明了〔此處的情況〕與〔毘婆沙師所提的〕例子不相同之後，爲了作一個結論，所以《自釋》當中說了：「因此，諸畜生在那個有情地獄中……」[116]等。因爲有情地獄的獄卒等並不會領受有情地獄的苦，因此畜生出生在那個有情地獄是不合理的，亦即確定了「因此，諸餓鬼也不會生於那個有情地獄中」。

## 2.8.經部師爲救毘婆沙師並成立外境，所作的答辯

### 2.8.1.由於地獄有情的業的異熟之力，所以有不屬於有情的大種差別產生

上述這番話令毘婆沙師無話可答之後，爲了說明經部師所作的答辯，因此《自釋》當中說了：「那些有情地獄的……」[117]等。〔經部師云：〕假設不許那些有情地獄的獄卒等屬於有情之數，

但由於那些地獄有情的業的異熟之力，在那個有情地獄中，有地、水、火、風等（PE, 317/213a）諸大種的差別產生，亦即：因為〔諸獄卒〕膚色比地獄有情更黑且黃等，加上手、腳等可怖的形貌，手肘的體積及鎮懾地獄有情的力氣的所有差別，所以獲得「有情地獄的獄卒等」的名稱。

### 2.8.2. 由於地獄有情的業的異熟之力，所以有不屬於有情的、令地獄有情怖畏並造作傷害的行動變異產生

若有人說：「假如沒有心的話，怎會像有情一樣地行動呢？」〔經部師〕為回答這個問題，所以《自釋》當中說了：「任何手伸展……等」[118]等。雖然〔諸獄卒〕沒有心，但由於有情地獄諸有情的業的異熟之力，因此獄卒向他們（有情地獄的諸有情）所作的投擲兵器、齧牙裂嘴、橫眉豎目、忿怒等種種行爲，也將如此地顯現出來。若有人說：「爲什麼要顯現〔投擲兵器、齧牙裂嘴、橫眉豎目、忿怒等〕那些〔行爲〕呢？」爲此，《自釋》當中說了：「為了令有情地獄的諸有情產生怖畏之故。」[119]等。爲了令諸地獄有情產生怖畏之苦，所以那些獄卒才變成上述那樣，亦即：這是諸地獄有情往昔所造的、將領受怖畏之苦的業的異熟〔果報〕。如上那樣轉變大種的差別之後，如上一般令諸地獄有情怖畏、並且造作傷害的這種例子，在《自釋》當中說了：「如同山羊一般的諸山」[120]等。例如：如羊一般的諸山雖不屬於有情之數，但因業力之故，如羊一般的諸山會來來回回，令諸地獄有情怖畏、並且造作傷害。又如：在鐵刺樹的森林當中，諸地獄有情（PE,317/213b）往鐵刺樹上爬的時候，刺會朝下；而往下爬時，刺又會朝上。也就是說，雖然鐵刺樹會傷害諸地獄有情，就像有心一般地產生作用；但在那些鐵刺樹當中，並沒有心存在。而對於有「沒有如羊的山等」這種想法的人，《自釋》當中說了：「那些如羊的山並非沒有」[121]等。亦即當知：任何那些如羊的山等，並不是沒有；亦即如下一般，它們（形狀像羊的山等）是與眼等同時俱起（yugapat）的所取（即：眼等所認識的對境）。以上就是前宗（即：經部師的主張）。

### 2.9. 造論者的總結：諸獄卒等的「大種」及「變異」是諸地獄有情的「識的狀態」

造論者在《本頌》當中說了：「假如因為那些地獄有情的業，在那個有情地獄當中……」

[122]等。「假如〔您經部師〕主張『由於有情地獄之諸有情的業，而在那個有情地獄當中，有膚色、形貌、體積、及力氣等那樣的諸大種產生』的話，而假如也承認『舉手等動作是諸變異』的話，則那時爲什麼不承認『有情地獄的獄卒等等形相的大種及舉手這個動作的變異』是『識的狀態』呢？」以上是偈頌(第5頌)的意義。

## 2.10.造論者說明：識轉變

因爲「識轉變」(vijñāna-pari.nāma)難以了解，〔造論者〕爲了解釋這點，所以《自釋》當中說了：「由於那些地獄有情的業力，所以識的狀態……」[123]等。例如：假如您(經部師)也承認「由於有情地獄之有情的業力，因此有〔離識之外的〕大種及變異」的話；同樣地，爲什麼您不接受「大種」及「變異」是「識的狀態」呢？而且，您(經部師)爲什麼要執著〔有離識之外的〕諸大種呢？因爲對那些大種來說，完全無法顯現其他能力。如下所述，僅有那些大種(PE,317/214a)，是無法令諸地獄有情產生怖畏的；而是在諸地獄有情緣得諸大種之後，才產生怖畏的。所謂「緣得」，就是指「那些地獄有情有諸大種的識產生」。因此，觀察形成諸大種及諸變異這二者的識轉變才是合理的；而非觀察諸大種本身，因爲諸大種無法形成諸大種及諸變異這二者的緣故。再者，在夢等的情況當中，識的狀態會轉變爲言語、身體、動作等各種形相，這是大家所共許的；然而諸大種不論在什麼情況下也不被認爲〔會轉變爲言語、身體、動作等各種形相〕。因此，諸〔地獄有情之〕業之識的狀態的轉變是合理的。此處爲舉出特別的原因，所以《本頌》(第6頌)當中說了：「於他處，業的習氣……」[124]等。假如執「由業所生的習氣，存在於某一個識相續當中；而那個由業所生之習氣的果報則於另一個識相續當中，形成外在的大種」——亦即「習氣所在的那個識相續當中，卻不承認有那個習氣的果報」——的話，其原因此處必須說明；以上就是偈頌(第6頌)的意義。造論者爲了詳細說明那個偈頌的意義，因此《自釋》當中說了：「由於諸地獄有情的某些業……」[125]等。由於有情地獄之諸有情的業，所以從諸大種當中產生膚色、形貌等差別(大種差別)，而且舉手等動作的特徵(行動變異)，也是那個分別之業的習氣，那個習氣存在於那些地獄有情的識相續當中，而不是存在於其他的大種(指地獄有情的身體及諸有情地獄等色法)等當中，亦即：因爲在造業之時(此時爲善趣的狀態)，並沒有諸有情地獄的諸大

種 (PE,318/ 214b) 之故。當習氣存在於識相續之時，就在它 (習氣) 存在的那個地方，

p. 66

它 (習氣) 如上所述的識轉變 (即：習氣的果報) 若是合理的話，則您為什麼不承認它 (習氣的果報) 也是存在於那個識相續當中；卻反而認為：在那個習氣不存在的大種等當中，有它 (習氣) 的果呢？世間當中，在什麼地方播種，就在那個地方結出果實；然而沒有：在田地下種，卻在山頂上結出果實的情況。

### 2.11.經部師引聖教的「有色等十處」，主張「有存在於識之外的色等外境」

此處，在《自釋》中，經部師所說的「有聖教為因」 [126]，是指「習氣存在於某處，而其果報不存在於該處」的因，是聖教；也就是說：「假如識性顯現為色等外境，而色等外境不存在於識之外的話，那時世尊將不會說：『有色等十處 [127]』了。」因此，我們 (經部師) 於此處如是地將世尊的教敕當作量，而認為有離識之外的色等之因 (十處)；同樣地，〔我們經部師也〕認為：在諸有情地獄中，有情地獄之諸有情的眼等識產生諸種差別的因，是存在於識之外的，亦即這個因是增上果 (即：外在的器世間)，而非異熟果及等流果。〔我們經部師〕主張：異熟果及等流果為相同的種子及對境；而增上果，是、不是相同的種子及對境，二者並不相違，為什麼？例如由於某一相續的識的勢力，而於另一相續中，產生諸識，則 (PE,318/215a) 那些識 (即：某一相續的識) 就是〔另一相續的識的〕增上果，也是不同的對境；同樣地，〔另一相續的識的〕不同的大種變化也會產生，為什麼？因為〔某一相續的識〕是〔另一相續的識的〕增上果的緣故。

### 2.12.造論者認為「有色等十處」並不能成立「有存在於識之外的色等外境」

如下，造論者在《自釋》當中說了：「這 (即：聖教) 不是因，亦即……」 [128] 等。「此聖教並不是成立『色等存在於外在』的因，而是如下一般，藉由開示色等，為了所化的士夫，以密意之力說：『有色等諸處』； [129] 這就像說『有化生的有情』一般」。以上是偈頌的意義。造論者為了解釋譬喻，所以在《自釋》當中說了：「例如世尊……」 [130] 等；亦即世尊所說的「有化生的有情」，那也是以密意之力而說的。為了開示那個密意，所以《自釋》當中說了：「在後世，心相續不斷絕……」 [131]

等，

p. 67

亦即：某些有情說：「這個我，在此世斷絕之後，就沒有後世了」，他們因為那個斷見，所以毀謗善、不善業及其果報，並且恣意地造作任何業；爲了洗滌那個惡見的垢染，所以世尊在思惟「死了之後，有中有」爲「心相續不斷」之後，世尊說了：「有化生之有情（即：中有）」。「在後」，就是「在後世」。「思惟……之後」，就是「密意思惟……」。對於存有「世尊以這個密意說：『有化生的有情』；然而，『若於真實義中，我不存在』，這是要說明什麼呢？」這種想法的人，爲此《自釋》當中說了：「此中沒有我或有情」[132]等，此即世尊所說的「在沒有我或有情當中，法（化生有情）存在」，而這些是有原因的，也就是說：此中，將說明「沒有我或有情」的經典當作量之後，密意決定「有化生

（PE,318/215b）有情」。若謂：「爲什麼前一部經典（如：有化生的有情）是密意，而後一部經典（如：若於真實義中，「我」不存在）卻不是密意呢？」對此，回答如下：「因爲我是常，而化生有情則不是常」，亦即如下：若將「那個凡是可出生者」稱爲「化生」的話，因爲「我」是常，故不可以出生；因此對它（我）而言，豈有「從我中可以出生」？那個我將如何能成爲此化生有情呢？如上解釋了譬喻之後，爲了結合實際（法），所以《自釋》當中說了：「同樣地，世尊說：『色等處是存在的』」[133]等，亦即爲了調伏主張斷見的人，所以說「有化生的有情」；同樣地，開示「色等處」，是爲了向所化的士夫說明：「色等諸處是存在的」，亦即那個經典是具有密意的，那是要說明：「那部經典是不了義，而不是了義」。「爲了……」，就是「爲了……目的」。因爲經部師問：「這部經典的密意是什麼？」，所以《自釋》當中說了：「此中，思惟什麼……？」[134]等。猶如密意思惟心相續不斷絕，所以世尊說：

「有化生的有情」；同樣地，此處「有色等處」（PE, 318/216a）又是在密意思惟什麼之後才這樣說的？這點必須說明。造論者爲了說明世尊的密意，所以在《本頌》當中說了：「從任何自己的種子當中……」[135]等。「從名爲『異熟習氣』的任何自種子中，產生眼識等了別，以及產生顯現，而種子及顯現二者，世尊說：『依序爲那個了別的內處及外處』」，以上是偈頌的意義。如上所述，暫且先總括地說明十處的安立。[136]

現在爲了個別說明，所以《自釋》當中說了：「這將說明什麼呢？」[137]等。顯現色的眼了別，

從名為「異熟習氣」之已完全成熟的任何自種子當中生起，世尊說：「那個種子是那個了別的眼處」。世尊說：「任何那個顯現生起，是那個了別的色處」。同樣地，對耳、鼻、舌及身的諸了別而言，各自的種子及顯現，應說為那些了別的內、外處。若顯現不是異於識的話，則要如何個別地安立處呢？對此，造論者回答如下：例如意界，雖不存在於六識身之外，但是在觀待結果（意識）之後，卻可以另外安立；同樣地，此處也是如此。因此如上一般說了「具有密意」之後，為作一總結，所以《自釋》當中說了：「這在這裡是密意」[138]等。密意思惟種子及顯現之後，世尊說：「有色等處」（PE, 318/216b），但卻不說：「那此色等處存在於識之外」。因為經部宗問了：「密意——亦即所開示的密意——是什麼？」所以《自釋》當中說了：「如上一般……」[139]等。

### 2.13.佛開示「有色等十處」的密意是爲了令所化機悟入「補特伽羅無我」

如同密意思惟化生有情之後，解釋所說的結果；同樣地，密意思惟「有色等處」之後，所要說明的結果是什麼呢？這點也必須說明。造論者爲了說明其結果，所以在《本頌》當中說了：「如前所述，將悟入補特伽羅無我」[140]等。爲了解釋這點，所以《自釋》當中說了：「若如上一般地解釋的話……」[141]等。亦即：因爲若如上一般地解釋十二處的話，將可以了解補特伽羅是無實的，而「無實」，就是「無我」。對於有「爲什麼無實，就是無我？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「從二個六處當中……」[142]等。亦即：如下一般，從眼等內六處及色等外六處當中，產生眼識等六識；然而，見r者——「我」本身——在真實義中，則完全不存在，亦即聽聲者、聞香者、嚐味者甚至碰觸者——「我」——在真實義中，也不存在。如下一般，當了解：「有我論者所主張的那些見解——『凡是能起見等作用者，是我』等——也是內及外諸處所造作的，而非我造做的」之時，就可以了解在補特伽羅當中沒有實體。那是要說明：在所說的十二處當中，與眼等諸行不同體性的我並不存在。了解「諸行無我」之後，對於那些諸行會心生厭離，而證得究竟之處（即阿羅漢果）。

### 2.14.宣說「唯心」是爲了要讓所化機悟入「法無我」

其中，將變成如下（PE, 319/ 217a）：對於有「若藉由了解補特伽羅無我，可以成立證得涅槃；則宣說唯心有何必要？」

p. 69

這種想法的人，《本頌》當中說了：「又以不同的教法，悟入法無我」[143]等。「藉由所開示的唯心，悟入法無我；因此，爲了悟入法無我，所以開示唯心」，以上是偈頌的解釋。此處，因爲「令悟入」，所以是「悟入，亦即了解」的意思。爲了說明「於他處」這個詞義，所以《自釋》當中說了：「於他處又……」[144]等，因爲那容易了解，故不再解釋。

### 2.15.如何以「唯心」悟入「法無我」？

有人不相信宣說唯心可以悟入法無我，所以就問：「如何悟入法無我？」，亦即「以這個唯心的教法，如何能悟入法無我？」造論者爲了說明悟入的方法，所以在《自釋》當中說了：「這個唯識本身……」[145]等。這個唯識本身顯現色等形相之後而產生〔對色等形相的認識〕，在心之外完全沒有色等自性之法，當了解上述這點時，就是悟入法無我。而悟入法無我之後，諸菩薩將依次地證得如來的果位。因此爲了「說明『這個唯心的意義是主要的』」這個目的，所以世尊開示「唯心」。

### 2.16.去除對「補特伽羅無我」及「法無我」的錯誤認知

有人認爲：「補特伽羅無我，就是在一切形相當中，沒有實體的補特伽羅；同樣地，法無我，就是在一切形相當中，法不存在。」所以就對造論者起了諍論。爲了說明這個諍論，（PE,319/ 217b）所以《自釋》當中說了：「假如法……」[146]等。「假如法不存在，就是法無我的話，那麼在一切形相當中，法完全不存在。若是如此，那個唯心（屬於法的範疇）也將不存在，因此如何安立唯心？」此處阿闍黎世親在《自釋》當中說了：「法……」[147]等。悟入法無我，並非指在一切形相中，一切法完全不存在；而是因爲沒有遍計所執的法，所以稱爲悟入法無我。對於有「在那個遍計所執性中，如何……？」這種想法的人，在《自釋》當中說了：「任何諸凡夫……」[148]等。諸異生凡夫將諸法增益爲具有所取及能取之特徵的體性，而就所增益的所取及能取之特徵的體性來說，它們是無我的（無實的）；但並不是說連諸佛不可詮說的行境也是沒有的。那是要說明如下這段內容：「那些尙未見到實相者，將諸法執

爲有所取及能取之體性的那個增益，是沒有的；但是它們（諸法）的依他起性及圓成實性——如來智的對境——並不是沒有」。

p. 70

如下所述：不應將「法無我」一詞，僅僅視爲「〔法〕無」；而應視情況的不同來說明。如下所述：在那個〔法無我一詞〕之上，應結合如下的語詞，亦即：已離具有所取及能取之性質的依他起性及圓成實的法，方是〔法〕無我，亦即上述的法（即：已離具有所取及能取之性質的依他起及圓成實的法），是無我。「諸法中無我」，就是「依他起性及圓成實的諸法中，也是無所取及能取」的意思。因此，將「已離能取及所取的（PE,319/218a）心及諸心所」稱爲「無我」；而不只是「無」。

而「補特伽羅無我」也不是「沒有補特伽羅」的意思，而是指「他人在諸行上所計執的補特伽羅並不存在」。「不可詮說的體性」，意思就是「不可詮說的自體」。爲了說明「完全掌握那種形相的法無我的功德」，所以《自釋》當中說了：「如上所述，唯識也……」[149]等。假如接受無所取及能取，就是法無我，則那時心及諸心所也不是那個〔具有所取及能取之法，所以也是法無我〕。了解「已離他人所計執之具有所取及能取之性質的本質的心及心所」，因此唯安立「已離所取及能取的心及心所」〔爲法無我〕。因爲安立「心及心所」爲「已離所取及能取」，故悟入一切法無我；然而並沒有損減（即：執有爲無）一切形相當中存在的諸法。對於有「假如不這樣主張的話，會有什麼過失？」這種想法的人，因此，《自釋》當中說了：「反之，……」[150]等。假如沒有除去「其他心及心所計執的所取及能取的特性」的話，則那時必須承認這個了別的對境，因此將無法成立唯識。對於有「爲什麼〔無法成立唯識〕呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「因為〔未離能、所二

取的〕諸了別（PE, 319/ 218b）具有外境之故」[151]等。亦即：存在的外境，將無法成爲識。若是如此，則又將如何能成立唯識呢？如下所述：若將「唯識」一詞視爲「已離所取及能取的心及心所」的話，則〔你外人〕既執某些識爲那些〔已離能、所二取的心及心所（不具有外境）〕，〔同時〕又執〔某些識〕爲其他〔那些未離能、所二取的心及心所（具有外境）〕，則那時如何能成立唯識呢？如下所述：不只是在色蘊當中，應斷除所取及能取；而應於一切法當中〔，斷除所取及能取〕。因此心及諸心所〔因爲亦屬於一切法的範疇，所以〕也將離所取及能取。若是如此，則於一切法中成立無我。

## 2.17.能取及所取沒有實體

### 2.17.1.總說

關於所取及能取無實體，其道理截至目前為止仍完全沒有說明，因此此處爲了反駁有外境論者，所以《自釋》當中說了：「世尊以此密意……」[152]等。密意思惟〔識的〕自種子及〔識的〕顯現之後，世尊說：「有色等處」；然而「在真實義中存在的那些色等，不是諸了別的真实對境」，這要說明什麼呢？這是要說明：〔外人的問難：〕「假如此處某些語詞所描述的與正理相違，則那時將〔那些語詞〕視爲『具有密意』的話，也還算合理；但若此處語詞所描述的，與正理完全不相違的話，爲什麼還要〔將那些語詞〕視爲『具有密意』呢？」此處阿闍黎〔世親〕爲了說明〔有色等處〕與正理相違，所以在《本頌》當中說了：「若那〔粗分的色等〕是一(PE, 319/ 219a)，也不是〔識的〕對境……」[153]等。

(1)單單那個粗分〔的色〕等本身，並不是〔識的〕對境；(2)有間隙地存在的許多極微，也不是〔識的〕對境；(3)無間隙地存在的那些極微，也不是〔識的〕對境；爲什麼呢？因爲極微的狀態無法成立之故。造論者爲了詳細地說明那個偈頌的意義，所以在《自釋》當中說了：「若謂：『那將要說明什麼呢？』」[154]等。你(外人)所主張的「識之外的色、聲等處，是〔了知〕色及聲等的識的個別對境」，若那是唯一的一個主張的話，則將不外有如下三種可能：(1)諸勝論師所主張的「由大量的部分的體性所構成的粗分(即：有分、具有部分者或整體)，是根識的所取(即：對境)」；或者(2)主張「有間隙地存在的許多極微，是〔根識的〕對境」；或者是(3)主張「那些具有彼此觀待的極微本身的積聚，是對境」，不是嗎？

### 2.17.2.別說

#### 2.17.2.1.勝論師主張的「粗分的色等」，不是識的對境

就第一個主張來說，《自釋》當中說了：「單單那個〔大量的部分的體性所構成的粗分〕本身，不是〔識的〕對境」[155]等。僅僅「有分」本身，並不是識的對境，爲什麼呢？如下所述：除了「部分」之外，再也找不到任何其他「有分」了；就像我們會將「〔瓶的〕表面及經線

等」分別執為「一切的瓶及布等」；然而離了那些瓶的表面及經線等之外，我們卻找不到瓶及布等。 [156]

p. 72

#### 2.14.2.2.許多極微有間隙地存在，也不是識的對境

爲了說明第二個主張，所以《自釋》當中說了：「有間隙地存在的許多極微，也不是對境」 [157]等。（PE,320/219b）有間隙地存在的許多極微，也不是對境；爲什麼？因爲不承許：識可以執取個別的極微。

#### 2.17.2.3.許多極微無間隙地積聚，也不是識的對境

如下所述：因爲其他人主張：「五識身可以緣得無間隙地積聚的極微」，爲了遮遣第三個主張，所以《自釋》當中說了：「那些極微無間隙地積聚，也不是識的對境」 [158]等。相互靠近、毫無間隙地存在的諸極微，也不是識的對境；如下所述：因爲「極微」無論如何也無法成立爲「單一實體」（實有）。假如諸極微可以成立爲「實有」的話，則的確可以有「那些極微無間隙地積聚，是對境；或者那些極微有間隙地存在，是對境」的這種想法；但是那些極微實際上並無法成立爲實有。

#### 2.17.2.4.極微無法成立爲實有的原因

##### 2.17.2.4.1.略說

有外境論者不相信極微無法成立爲實有，因此就問：「爲什麼極微無法成立爲實有？」 [159]而且有外境論者心想：「極微無法成立爲實有的原因，完全沒有說明出來。」阿闍黎世親爲了說明極微無法成立爲實有的原因，因此在《本頌》（第 11 頌）當中說了：「像這樣，當六個（外來的極微）同時結合（中間那第七個極微）的時候……」 [160]等。爲了說明那點，所以《自釋》當中說了：「從六個方向……」等。當從六個方向而來的六個極微，同時結合位居中央的第七個極微時，會有二種可能性：底六個極微各自從彼此不同的方向來結合；或者丁六個極微均只從同一個方向來結合，這點必須加以說明。

##### 2.17.2.4.2.廣說

#### 2.17.2.4.2.1.六個極微分別從六個方向和中央的極微結合

第一個主張：假如六個極微從彼此不同的方向同時與位居中央的第七個極微結合，那時位居中央的第七個極微將變成六個部分。爲了回答有「爲什麼呢？」這種想法的人，

p. 73

《自釋》當中說了：「在同一個位置當中……」[161]等。如下所述：位居中央的第七個極微的某一個面向，存在一個已到達的第一個極微時，就在那個面向上，第二個極微就沒有立足的餘地了；因此（PE,

320/220a）第二個極微就必須存在於第一個極微之外的其他面向了，其他五個極微也如此；因此位居中央的第七個極微將變成六個部分。若極微會變成六個部分積聚而成的話，就這點來說，極微怎麼能成立爲實有〔或單一實體〕呢？〔因爲「實有」是不可區分方向及部分的。〕

#### 2.17.2.4.2.2.六個極微從同一個方向和中央的極微結合

關於第二個主張，《本頌》（第 11 頌）當中說了：「假如那六個極微在同一個位置上……」[162]等。爲了解釋那點，所以《自釋》當中說了：「假如在中央的極微的同一個位置上……」[163]等。假如在中央的極微的同一個位置的那個面向上，是六個極微存在的位置，則由於許多極微在同一個位置的緣故，一切的微聚（極微的聚合）將變成唯有極微的大小，以此道理來看，須彌山等也將變成極微，爲了回答有「這是爲什麼呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「彼此不相異之故」[164]等。亦即主張如下：「在這個方向上，一切的極微彼此不相異（即：不可區分方向、部分），因此它們的聚合無論如何也不會顯現，亦即甚至連須彌山也將看不到。」

#### 2.17.2.4.2.3.結論

歸納其義如下：第一個主張因爲極微具有部分，所以無法成立極微爲實有；第二個主張因爲極微不具有部分，所以極微的積聚無法成立。因此二者均將無法在識當中顯現出來。

#### 2.17.2.4.2.4.毘婆沙師對第一個主張的答辯

因爲毘婆沙師爲第一個主張辯護，所以《自釋》當中說了：「諸極微……」 [165]等。〔毘婆沙師的答辯如下：〕假如諸極微可以結合的話，則因爲六個極微同時結合，因此位居中央的極微將變成六個部分；然而那些極微因爲不具有部分，所以無法結合；因此此中〔極微〕沒有形成六個部分的過失。爲了回答有「假如諸極微無法結合的話，那是什麼在結合呢？那個顯現又是什麼在顯現呢？」這種想法的人，

(PE,320/ 220b)

p. 74

《自釋》當中說了：「諸積聚……」 [166]等。迦濕彌羅國的毘婆沙師內心認爲：「因爲諸〔極微的〕積聚具有部分，所以諸積聚彼此可以結合，因此與眾所共許的〔諸積聚是識的對境這一點〕並不相違。」

#### 2.17.2.4.2.5.造論者對毘婆沙師答辯的破斥

造論者爲了破斥這個說法，所以在《自釋》當中說了：「應對那些毘婆沙師問這段話……」 [167]等。應該詢問那些毘婆沙師底下這段話：「諸極微的積聚(1)是不同於諸極微呢？或者(2)不是不同於諸極微呢？」在(2)中，假如「諸極微的積聚不是不同於諸極微這個對境」，造論者爲了說明那個主張的過失，所以在《本頌》（第 12 頌）當中說了：「極微……」 [168]等。假如諸極微本身無法結合，而且也不承認「那些極微的積聚是不同於那些極微」的話，則那時所主張的「所有那些積聚的結合」是什麼的〔結合〕呢？理應不是諸極微的結合，因爲極微無部分，故不許極微可以結合。它也不是積聚的結合，因爲積聚不是不同於那些極微的對境。因爲它（積聚）不會從那個與自己不相異的對境（極微）中產生，因此不許主張有〔極微的〕積聚這個結果；因此，應該說明：「那個結合，是什麼的結合？」爲了從前頌當中引出動詞，所以《自釋》當中說了：「加上『結合』〔這個動詞〕」， [169]因爲那點容易了解，故不說明。萬一那些毘婆沙師害怕那個過失，所以又不承認：「積聚也會結合」，因爲有這個疑慮，故《本頌》（第 12 頌）當中說了：「因爲沒有部分……」 [170]等。爲了解釋那一點，故《自釋》當中說了：「假如諸積聚也……」 [171]等。毘婆沙師爲救前述的過失，故說：「假如將會產生這個過失（積聚不是不同於極微，故積聚也不是識的對境），因此諸積聚彼此也無法結合，不是嗎？」若是如此，則你毘婆沙師不可以說：「因爲諸極微沒有部分，（PE,320/221a）所以無法結合。」爲了回答有「爲什麼不能說？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「連具

有部分的積聚也……」[172]等。如下所述：連具有部分的積聚都不承認它能結合之故。假如不承認具有部分的積聚可以結合的話，則那時說：「諸極微因為沒有部分，所以諸極微的結合無法成立。」這不是合理的。假如連具有部分的積聚都不承認它能結合的話，則那時不可以說：

p. 75

「沒有部分，是不能結合的因」！ [173]

因此，如上破斥了毘婆沙師之後，爲了將前述的情況作一個總結，因此《自釋》當中說了：「極微……」[174]等。由於如上一般，若六個極微同時與位居中央的第七個極微結合，則位居中央的第七個極微將變成六個部分，因此極微無法成立爲單一實體。若依〔極微〕不可區分部分的主張，則即使一切的「微聚」（極微的聚合）也無法在識中顯現，其道理前面已經解釋過了。

## 2.18.破斥「成立極微爲單一實體」

### 2.18.1.總說

其次，爲了破斥極微，故《自釋》當中說了：「即使主張極微可以結合也好，……」[175]等。即使主張極微可以結合也好，主張極微無法結合也好，這個「結合」的主張，對我毘婆沙師有何作用呢？假如最初承認「在極微上有不同的方分」的話，則對於任何有相異之方分者而言，它不能成立爲單一實體（實有）。接受了「有關『相異之方分』的解釋」後，《自釋》當中說了：「極微的東方部分也是相異的……」[176]等。藉由方向來標示的部分，稱爲「方分」；亦即，以東方標示的部分，是不同於其他方向標示的部分；同樣地，南方、西方、北方、上方、甚至下方所標示的部分，也是彼此相異的。如上所述，若方分是相異的話，則具有許多部分（PE,320/221b）的極微，如何能成立爲單一實體？那是要說明：「離開那些部分之外，完全沒有其他事物；因此唯由部分所積聚的極微，它如何能成立爲單一實體？」

此外，爲了回答有「極微無相異的方分」這種想法的人，《本頌》（第13頌）當中說了：「如何形成影子及障礙？」[177]等。「在沒有部分的極微上，無法成立影子及障礙」，這就是偈頌的攝義。

### 2.18.2.別說

### 2.18.2.1.若極微無方分，則太陽照射之時，不會有影子形成

造論者爲了詳細說明偈頌的意義，因此在《自釋》當中說了：「假如對每一個極微而言……」

p. 76

[178]等。假如因爲極微沒有部分，所以沒有相異的部分的話，那麼當太陽照射的那個時候，將如何形成一方面有影子形成，而另一方面有太陽照射的情況呢？爲了回答有「爲何不會變成那樣？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「對那個極微來說，太陽所無法到達之處……」[179]等。如下所述，對於那個極微而言，因爲沒有相異的部分，所以完全沒有太陽所照射不到的其他地方。如上所述，暫且先說明〔無方分的極微〕沒有影子的情況。

### 2.18.2.2.若極微無方分，則諸極微彼此之間不會形成障礙

爲了說明「沒有障礙」，所以《自釋》當中說了：「假如方分……」[180]等。假如由於極微沒有部分，故不許有不同的方分的話，則那個時候，某一個極微將如何能對其他極微造成障礙呢？爲了回答有「爲什麼無法造成障礙？」這種想法的人，因此《自釋》當中說了：「對於任何極微也……」[181]等；亦即，如下所述：對任何位居中央的極微的某一個部分而言，因爲其他極微來臨，因此對於位居中央的極微而言，完全無法安立障礙其他極微的部分。爲了回答有「假如沒有障礙的話，會有什麼過失？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「假如無障礙的話……」

[182]等。假如（PE,321/222a）某一個極微不會對其他極微造成障礙的話，那時，所有極微將處在同一個位置，而由於所有極微均變成同一個位置，故連須彌山等一切的微聚，也將變成唯有極微的大小，那點先前[183]已說明過了。

有外境論者依進行的理路，說了：「影子及障礙」等。假如極微因爲沒有部分，所以有影子及障礙不合理，那爲什麼不承認：「微聚是具有部分的呢？」造論者爲了觀察微聚，所以在《自釋》當中說了：「從諸極微當中……」[184]等。你（有外境論者）主張微聚是不同於諸極微嗎？或者主張那些影子及障礙是微聚的影子及障礙？假如那個微聚是不同於那些極微的話，那倒也可以。經部師答道：「那個微聚不是不同於那些極微。」我們（經部師）不承認：「微聚異於極微」。造論者在《本頌》（第13頌）當中說了：「微聚不是異於那些極微……」。[185]

爲了解釋那點，所以在《自釋》

p. 77

當中說了：「假如微聚不是異於諸極微的話……」[186]等。假如不承認：微聚是異於諸極微的話，若是如此，則成立了：影子及障礙〔既不是極微的影子及障礙，〕也不是那個微聚的影子及障礙。

### 2.18.2.3.有外境論者起諍：僅破除「極微」及「微聚」，並不能破除「色等外境」

因爲有外境論者問難，故《自釋》當中說了：「此遍計分別……」[187]等。例如：雖然我們將「如其所應地組合的色等零件」稱爲「輪子」；但那些色等零件（用來比喻極微及微聚）並不等於輪子（用來比喻色等）本身。同樣地，雖將「色等分析至究竟」稱爲「諸極微」，而將「沒有間隔地存在的諸極微」（PE,321/222b）稱爲「積聚」（即：微聚）；

然而實際上那些色等本身既不是極微，也不是積聚。因此，若不能遮遣色等的所有特徵，而僅是破斥「極微」或「微聚」這個想法，有什麼用呢？而因爲不能遮遣那個色等，因此外境也無法遮遣。

### 2.18.2.4.造論者的答覆

造論者爲了詢問有外境論者關於色等的定義，所以在《自釋》當中說了：「那些色等的定義是什麼」。[188]請你（有外境論者）說明：「色等的定義是什麼？」《自釋》當中說了：「有外境論者說：『眼等的對境及……』」[189]等。「眼根等的對境」是那些色等的「總的定義」；而「青色及黃色等狀態，則是那些色等的「別的定義」。造論者在《自釋》當中說了：「眼等的對境……」[190]等。你（有外境論者）所主張的那個眼等的對境——青色及黃色等——究竟是(1)屬於「有分」（具有部分，即：整體）的單一實體呢？或是(2)屬於「極微」的許多實體呢？我（造論者）將觀察眼等的對境——青色及黃色等。有外境論者沒有見到自己的過失，所以問：「這樣觀察要作什麼？若是那樣，又有什麼過失？」造論者在《自釋》當中說了：「許多的……」[191]等。(2)將「眼等的對境——青色及黃色等」視爲「許多實體」的這個主張的過失，就是：眼等的對境——青色及黃色等——既非許多極微，也不是那些極微的積聚，因爲這在「極微無法成立之故」的時候，[192]已經說明過了。

### 2.18.2.5.眼等的對境若是單一實體的話，有哪些過失？

#### 2.18.2.5.1.總說

爲了再說明(1)將「眼等的對境——青色及黃色等」視爲「〔屬於有分的〕單一實體」這個主張的過失，因此《本頌》(第 14 頌)當中說了：「若眼等的對境是單一實體的話，則無次第行……」[193]等。「大地等若是一個單一實體 (PE, 321/223a) 的話，則諸有情將無法次第而行。「此處」與「彼處」這二個相異的部分，將不會同時有「已觸及」與「未觸及」這二種情況，亦即：要嘛就是均未觸及，要嘛就是均已觸及。若眼等對境是唯一實體的話，許多象等將不會隔別地存在。諸微細生物也將可以被看見，而不會不在識中顯現出來。」以上是偈頌的意義。造論者爲了詳細說明那個偈頌的意義，因此在《自釋》當中說了：「假如眼的對境……」[194]等。

#### 2.18.2.5.2.別說

##### 2.18.2.5.2.1.眼等的對境若是單一實體的話，則無次第而行

假如主張「所有眼等的對境不會被平原及深淵等所阻隔」，而且認爲「它們(所有眼等的對境)全部均爲一個實體」的話，那麼諸有情將不會有次第而行的情況發生，爲了回答有「爲什麼諸有情將不會有次第而行的情況發生？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「因為跨出一步……」[195]等，亦即：因爲只要跨出一步，就可以到達一切想要去的地方，因此，何必跨出其他步伐而行呢？亦即何必依次地走到任何地方呢？如下所述，因爲主張：「大地是沒有間隔的、而且是有分的(即：完整的)、是單一實體、是沒有部分的」，所以依次而行是不合理的。那是要說明：「若對境爲單一實體的話，則對境這個事物如何可以成立有不同的先後次序？」

##### 2.18.2.5.2.2. 眼等的對境若是單一實體的話，則不會同時有「碰觸」及「未碰觸」這二種情況

爲了要說明這點的其他過失，所以《自釋》當中說了：「碰觸〔牆壁等的〕這邊的部分，而……」[196]等。若執「眼的對境——所有那些青色

等」爲「單一實體」的話，則將不會同時有「碰觸牆壁等的這個部分，而沒有碰觸牆壁等的那個部分」的情況。對於有「爲什麼會這樣呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「那時候……」

p. 79

[197] 等。如下所述：那個時候，（PE, 321/223b）對於同一個事物而言，不容許有「碰觸」及「未碰觸」這二種情況，亦即：若是單一實體的話，要嘛就是全部碰觸，要嘛就是全未碰觸。

### 2.18.2.5.2.3.眼等的對境若是單一實體的話，則處在同一處的象、馬將不會隔別地存在

又爲了說明這點(單一實體)的其他過失，(1)因此《自釋》當中說了：「象及……」[198]等。假如所有顯現區隔的事物均執爲單一實體的話，那時候存在於同一處的許多象及馬等，將不會隔別地存在。爲了回答有「爲什麼呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「存在於同一處……」[199]等。如下所述：一隻象所在的那個地方(場所)，若又有牛及馬等存在的話，則它們如何能有間隔呢？如下所述：那〔些象、牛、馬等對境〕若是單一實體的話，則那些存在於同一個地方者(如：象、牛、馬等)，怎麼會形成不同的對境呢？(亦即：象、牛、馬等，若是單一實體的話，理應無法區分其不同才是，然事實並非如此)考慮到「萬一〔有外境論者〕害怕上述過失，所以執『象等彼此分開存在』」，所以《自釋》當中說了：「那二者……」[200]等。意思就是：〔有外境論者爲了補救底中的過失，在〕接受了「對境不容許不顯現差別」之後，說「以同一處作區分，亦即〔在同一處中，〕將象等安立爲個別的對境，不就可以了嗎？」〔造論者回答：〕若是如此，則象及馬所到之處，怎麼會是單一實體呢？因爲〔象所到之處，馬未到達；反之，馬所到之處，象未到達，〕那二者(象及馬)既然有「到達」及「未到達」這二種差別，故理應不是單一實體。了若執「二者到達二者」，也不合理。對於有「爲什麼呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「象及馬等之間，並無那些象及馬等……」[201]等。意思就是：「象」及「牛與馬」之間，顯現空隙之故。〔爲了補救(2)的過失，有外境論者又說：〕假如在象的位置上，被牛與馬所含蓋，而牛與馬的位置上，也被象所含蓋的話，則它們(象及牛、馬)之間，也將被它們(象及牛、馬)所含蓋；因此，中

間〔的空隙〕也將被那（PE,321/224a）二者（象及牛、馬）所佔據，  
〔如此一來，象及牛、馬二者之間就不會顯現空隙了，不是嗎？〕然而事實上並非如此。

p. 80

#### 2.18.2.5.2.4.眼等的對境若是單一實體的話，則事物不論粗、細均可被眼等所見

爲了說明那點（單一實體）的其他過失，所以《自釋》當中說了：「水中的微細生物……」[202]等。假如將「所有那些青色及黃色等眼的對境」執爲「單一實體」的話，那時候，因爲水中的諸微細生物也和房子、山等大型的事物本質相同，因此將不會不被眼睛所見，亦即：對於「單一、本質不相異者」而言，同時有「被眼所見」及「不被眼所見」這二種情況，是不合理的。爲了回答有「何時會產生這個過失？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「假如由於不同的定義……」[203]等。假如諸事物不是因爲「不同的對境」、「不同的原因」及「不同的時間」，而許爲不同；而僅是因爲「不同的定義」，才許爲不同的事物；則那時將會出現這些過失。此處，「對境的定義，是指『眼等的對境狀態』的總定義及『青色等狀態』的別定義；而不是其他的情況。」這是要說明〔不是〕「不同的對境」、〔「不同的原因」及「不同的時間」〕等其他情況。在說明了其中的過失之後，爲了作一個結論，所以《自釋》當中說了：「因此……」[204]等；亦即：因爲如上所述，在執極微爲單一實體的主張當中，有許多過失，因此眼等的對境——青色——必須視爲不同的極微。爲了回答有「〔極微〕猶如沒有過失般地存在」這種想法的人，爲此，《自釋》當中說了：「它（極微）不能成立爲單一〔實體〕……」[205]；亦即說明了：「極微無法成立爲單一實體」。其中將形成如下：成立眼等的對境——色等——是存在的，對我（有外境論者）而言，僅僅那個就足夠了，何必要成立極微呢？所以《自釋》當中說了：「因此它（極微）無法成立……」[206]等。假如極微（PE, 322/224b）無法成立，則色等——眼等的對境——也無法成立；因此，「由於沒有外境，所以成立唯識」，這是結論。

#### 2.19.破斥經部師主張「現量爲成立外境的因」

此處，因為經部師再次反駁，所以《自釋》當中說了：「因為『量』的緣故……」[207]等。因為「量」的緣故，所以將形成「這是存在的，這是不存在的」所緣差別；而一切的量當中，又以「現量」最殊勝；然而，如下所述：爲了回答有「若連『以現量遮除一切疑惑的近果（即外境）』這點也不存在的話，即使現量是最殊勝的，

p. 81

又有什麼用呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「若無對境的話，……」[208]等。假如沒有外在的對境，那時候有人會想：「內心思惟『色及聲等，是我的現量』的這種覺知，怎麼會產生呢？」或者，依其他的主張認爲：「假如未以現量的方式領受〔外在的〕色等的話，則那時內心思惟『這個色等，是我的現量』的這種覺知，怎麼會產生呢？」爲了回答上述那個問題，《本頌》（第 15 頌）當中說了：「現量，就如同夢一般……」[209]等。例如：在夢等當中，雖然沒有外境，但仍會產生「這是我的現量」的知覺一般，亦即在「雖然沒有外境，但這個識顯現外境而產生認識」的那個時候，[210]已經說明過了。

再者，爲了以特別的原因，說明那個現量，因此《本頌》（第 15 頌）當中說：「再者，當……」等。爲了解釋那點，因此《自釋》當中說了：「當此對境……」[211]等。當第三剎那的「這是我在現量當中，所見到的事物」的那個想法（PE,322/225a）產生時，你（經部師）所主張的那個

〔現量的第一剎那的〕對境已經不顯現了。爲了回答有「爲什麼呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「意識……」[212]等。如下所述：那個意識在第三剎那時，要觀察什麼呢？因爲〔第一剎那的〕無分別的眼識在〔意識產生〕那時（第三剎那）已經被遮遣了。因此，在起分別（亦即：第三剎那的意識生起）之時，如何能承許那個對境是現量的呢？那是要說明：「根識見色等，那個見是無分別；而且因爲在第三剎那的意識生起那時，〔第一剎那的〕色等已被遮遣之故；因此無法如上（根識見色等）一般執取色等。如上一般，已完全遮遣色等，因此那個意識無法執取那個色等對境的自體；因此那時，那個色等對境將如何成爲現前？」

對於有「假如那個對境也存在於不同的時間，而且假如後來的意識也可以現前地執取色等對境的話，那時有什麼過失呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「特別地，又……」[213]等。假如那個對境也存在於不同的時間的話，則的確沒有過失；但事實上那個對境是剎那滅的，因此對於剎那論者而言，第一剎那的那個對境將完全不會現前。如下所

述：在起分別之時（第三剎那），色及味等無分別識（第一剎那）之對境已被遮除之故。

p. 82

## 2.20. 破斥經部師主張「領受色等外境為憶念的因」

因為經部師又針對不同的問題起爭論，因此《自釋》當中說了〔經部師的主張如下〕：「若無領受的話，……」[214]等。凡是沒有領受過的，則將不會被意識所憶念，因為意識憶念外在青色、黃色等，因此眼識無疑地已領受過青色等外在的對境。爲了回答有「即使變成上述那樣，那又怎麼樣呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「它是所見……」[215]等。「任何所領受的對境，它就是所見的色等外境」，在心中那樣地思惟之後，（PE,322/225b）極力主張：「所見的外境，就是色等」。世親阿闍黎爲了回答這點，所以在《自釋》當中說了：「〔憶念〕所領受的對境……」[216]等。「憶念『識以外的對境』」這點對我（世親阿闍黎）而言，並不能成立。爲了回答有「爲什麼不能成立呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「如下所述……」[217]等。爲了解釋那點，所以《自釋》當中又說了：「例如，在沒有對境的情況下……」[218]等。例如：即使色等不存在於外在的情況外，也可以產生顯現色等對境的眼識等識；同樣地，我（世親阿闍黎）在「識顯現對境而生起〔對對境的認識〕，然而對境完全不存在」[219]的那個時候，[220]已經解釋過了。爲了回答有「就算是那樣，在這裡要成立什麼呢？」這種想法的人，《本頌》（第 16 頌）當中說了：「唯從那個〔識，產生〕憶念……」等。爲了解釋那點，《自釋》當中說了：「唯從那個識當中……」[221]等。從那個顯現色等的識當中，分別意與〔分別意〕所憶念的〔顯現色等的〕識，相應而生；亦即：從那個生起的憶念中，無法成立〔識〕領受其他〔外在的對境〕。那是要說明：「領受，是憶念的因；而且，對我們（唯識師）而言，領受是存在的——亦即〔領受〕顯現色等對境的識〔，這是存在的〕；因此，從領受「顯現色等對境的識」當中，產生憶念；而沒有必要領受離開識之外的對境。

2.21. 經部師起爭：若無外境，則清醒時應如夢中一般知道並無外境，然事實卻非如此

因爲經部師又起不同的諍論，所以《自釋》當中說了〔經部師所起的諍論如下〕：「例如夢的……」[222]等。經部師謂：例如，雖然夢中一切識的外境並不存在，

p. 83

然而卻有識產生；同樣地，若在清醒（PE,322/226a）時，也是如此的話，那時就像在夢中，世間人本身可以了解並沒有所緣的外境；同樣地，在清醒的時候，若世間人本身了解所緣的外境不存在的話，則是合理的；但事實上世間人並不了解所緣的外境不存在，因此，清醒的時候所產生的一切的心，並不像在夢中一般，是沒有外境的。

**2.22.造論者答覆：就像在夢中不知道對境不存在，同樣地，未從無明的睡夢中覺醒的世間人在清醒時也不知道外境不存在**

此處，造論者在《自釋》當中說了：「不許那點為因……」[223]等。這（清醒之時）和夢並沒有不同，略述如下：只要尙未清醒，則那個時候，「夢中的知覺」並無法知曉「夢裡的對境不存在」；但是一旦醒來的時候，清醒的知覺就可以知道夢裡的對境不存在；同樣地，即使在清醒之時，被「串習邪分別之習氣睡眠」所顛倒的世間人，也如同在夢中所見一般，看見不真實的對境；亦即只要未從「串習邪分別之習氣的睡眠」當中醒來，便無法知道那個所緣的外境不存在。那個「醒」，既非顛倒，也非分別。「串習那個」，是指「串習顛倒分別」。「一再地顯現」，就是「串習」。將「從那個顛倒分別中所生的所有習氣」稱之〔爲「串習顛倒分別」〕。將「與睡眠相似的那種習氣」稱爲「睡眠」。所謂「非如實地了解」，就是「非不錯亂地了解」的意思。對於有「何時將知道那個外境不存在呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「當它（串習邪分別的習氣）的對治……」[224]等。當證得「那個習氣的對治」——「出世間（PE,322/226b）的無分別智」——之後，而從「串習邪分別的習氣的睡眠」醒來之時，「出世間的後得位」——「正確的世間智」——將會顯現。正確的世間智顯現之後，就可以如實地了解外境不存在；那是要說明：異生凡夫所執取的色等，不是出世間智的對境；而凡是不能成爲那個出世間智之對境的那些事物的分別知，將會被那些名爲「正確的世間智」所遮除。因此，它（正確的世間智）是相順〔於出世間的無分別智〕的。所謂「證得出世間無分別智」，就是：因爲與世間不相順，故是「出世間」；由於沒有所取及能取的分別，所以是「無分別」。所謂「那個〔出世間智〕的後得位——正確的世間智顯現」，

是在那個〔出世間智〕之後，才證得的，其中的「那個」應配釋為「出世間智」。「後」，應視為「勢力」。總之，它既是後得位，也是正確的世間智。因為斷除了「耽著所取及能取的習氣」，所以是「正確」。雖然沒有耽著，但是仍會生起所取及能取的形相，因此是「世間〔智〕」。此處，它的總義是：由於住於心中的戲論習氣完全成熟的緣故，所以顯現色等外境的諸識，

p. 84

會流轉於生死的處所中；亦即當以出世間智斷除那些習氣時，在正確的世間智產生之後，將可以了解「外境不存在」。

**2.23.經部師起諍：若無外境，則無外在的善、惡友等；如此一來，身等善、惡行將如何成立？**

由於經部師再次問難，因此《自釋》當中說了：「假如（PE, 323/227a）從自己〔心〕相續的〔習氣〕轉變的差別性中……」[225]等。假如因為存在於自己〔心〕相續當中的習氣轉變的差別，所以產生了顯現諸有情之色等外境的識，然而〔前述的識〕卻不是由青色等外境的差別而來的話，則當依止惡友之後，諸有情的身體造作不善業的識決定；而在依止善知識後，〔諸有情〕身體造作善業的識決定；同樣地，由於聽聞正法，所以遮除語的罪行的形相的識決定；而由於聽聞邪法，因此讓諸有情之語的惡行的形相的識決定。假如沒有依止外在的惡友及善知識，而且沒有聽聞外在所開示的正法及邪法的話，請你（造論者）說明上述情況如何成立？那是要說明：「只要不緣外在的惡友及善知識的行為，則不能隨他（惡友及善知識）之後而作；只要沒有聽聞以聲為本質的正法及邪法，則無法成辦並造作與彼相順〔的行為〕。」

**2.24.造論者答覆：藉由有情彼此識的力量，將產生與善、惡友等行為相順的善、惡的身業等之識**

造論者為了說明那點，因此在《本頌》（第 17 頌）當中說了：「藉由彼此之力……」[226]等。為了解釋那點，《自釋》當中說了：「一切有情的……」[227]（PE,323/227b）等。如下所述：藉由一切有情彼此識的力量，諸識將決定互相產生。所謂「如其所應地結合」，就是「想要學習惡友及善知識的行為，因此，如其所應地造作與那些惡友及善知識的行為相順的惡及善的身業的識將會產生，然而外在並無身業及身

體。同樣地，因為說法者想要說正法及邪法，故諸聽聞者如其所應地產生正法及邪法的形相的識，然而並無外在的聲音存在。」其中，「如其所應」的意義，就是這個。因「彼此」一詞，大家不熟悉，因此為說明它的意思，在《自釋》當中說了：「彼此……」[228]等。因為那點容易了解，故不解釋。因此，如上地回答了問難之後，為了說明：「有情的一切名言，均是因為諸了別（識）的相互之力而產生的」這點，

p. 85

所以《自釋》當中說明了：「其他相續的識的差別……」[229]等。與有情相關的一切名言，是從某一相續的想走（身業）、想說（語業）等識的差別當中，而在另一個相續中，產生走、說等識的差別的；然而卻不是從「外境的差別——身及語的名言的自相」當中產生的。

#### 2.25.有外境論者起諍：若無外境，為什麼夢中所造善、惡業與清醒時所造的不同？

由於有外境論者又起諍論，所以《自釋》當中說了：「例如夢的……」[230]等。有外境論者心中認為：「如同主張『夢中之識的對境不存在』一般，同樣地，假如也認為『清醒時，沒有外境』的話，則為什麼布施等將來所欲得的果報，在『睡眠』及『清醒』這二種情況中，不會變得一樣？(PE,323/228a)在『清醒』及『睡眠』這二種情況中，進行殺生等日後所不欲得的果報，又為什麼不會變得一樣？就「沒有外境」這點來說，若上述二者」(即『睡眠』及『清醒』)是相同的話，不是可以這樣理解嗎？」

#### 2.26.造論者的答覆：因為心被睡眠所覆蓋，因此造善、惡業的果報微小

造論者為了回答這個問題，因此在《本頌》（第 17 頌）當中說了：「因為心被睡眠所覆蓋（障礙）……」[231]等。如下所述：在夢的狀態，為睡眠所覆蓋的心也可以造作善或不善；然而，在清醒的時候，所造的善、不善業，與夢中所造的善、不善業的果報，並不相同。為睡眠所覆蓋，是此處果報〔與清醒時〕不相同的原因；然而不是因為有外境。如下所述：在清醒的時候，在夾雜散亂的情況下，為惡分別所覆蓋（障礙）的善果，也會轉趨微小。因此，這也是為什麼夢損（即：夢遺），其惡的果報微小的原因。再者，底下也是不同果報的其他原因，亦即：在夢中行布施，完全沒有接受者，也無法利益任何人；同樣地，在夢中，也無任何的被殺者，所以，事實上無法對任何人造成傷害。然而清醒之時，有諸有情，而且因為想對他們行布施，所以顯現有接受布施的人，而且

由於〔接受布施的人〕會依次地領受安樂，因此〔行布施者〕將得到利益。因為想殺害某些人，所以會有武器形相的識產生，而當「識所無法忍受的感受」——「死亡的定義」——產生之時，將會造成傷害。

### 2.27.有外境論者起諍：若一切唯識，羊怎麼會被屠夫所殺呢？

因為外境論者又起諍論，所以《自釋》當中說了：「若這些均是唯識的話……」[232]（PE,323/228b）

p. 86

等。假如所有這些眾生均是唯識所現的話，則對一切有情而言，既無身體，也無言語；因此屠夫等在屠殺之時，羊等怎麼會死呢？假如對屠夫而言，有身體及言語，而且也有諸羊的身體的話，則那時那些屠夫自己親身動手之後，殺了那些羊等；或者吩咐別人：「殺了那些羊！」因此，諸羊將會死亡。若無身體及言語，則徒有「殺羊等」的念頭，那些羊等怎麼會死亡呢？假如那樣主張的話，則某些補特伽羅將會因為其他人生氣所起的惱害心而死亡了。假如認為：「將有這些過失產生」，所以不承認：「是那屠夫令那些羊死亡」的話，那時候由於羊死亡並不是諸屠夫所殺的，所以諸屠夫怎會具有殺生的罪呢？

### 2.28.造論者答覆：由於特殊的識，將可置人於死

#### 2.28.1 略說

造論者為了破斥那點，所以在《本頌》（第 18 頌）當中說了：「因為別人的識而死亡……」[233]等。「因為以特殊的識來投擲武器等，所以有外境論者可以殺害別人。因此藉由沒有外在武器的特殊識，將可置他人於死地。例如：由於非人等意的力量，將可以令其他諸有情的記憶喪失等。」以上是偈頌的意義。

#### 2.28.2.廣說

##### 2.28.2.1.以正理說明

造論者為了詳細說明那個偈頌的意義，因此在《自釋》當中說了：「例如：因非人等意的力量……」 [234]等。猶如大家所熟知的「由於非人等的惡心之力，因此其他有情們的記憶將會喪失；（PE, 323/229a）因

爲諸空行母的惱害心之力，別人心中的血將被取出；同樣地，由於天人的加持，所以可以看見夢兆；同樣地，因爲咒師的意的力量，將可打敗鬼魅；同樣地，由於持誦金翅鳥的咒語的意的力量，所以將可排除毒性等；而同樣地，因爲具有神變的意的力量，因此可以產生許多種不同的變化；又例如：由於摩訶迦旃延的加持，因此沙羅那王看見了夢兆；又例如：由於阿蘭若仙人的意憤（即：心中的瞋恚），所以阿修羅王——淨心王——被打敗。」同樣地，由於屠夫的惱害心的特殊識，因此與其他的羊等的命根不相順的這些轉變形相將會產生；因爲那個與命根不相順的轉變形相產生，所以將造成「爲同種類的眾同分所攝的心及心所的相續（如：羊等）斷絕」，此即「死亡」的定義。若是那樣，則應當可以了解：「因爲某人特殊的識，所以其他人將會死亡。」

p. 87

#### 2.28.2.2.引聖教說明——成立「意罰爲大罪」

雖然如上所述，以正理說明了意義；但萬一也可能有其他人不能接受，因此《本頌》(第 19 頌)當中說了：「仙人如何以忿怒，而使彈陀迦的阿蘭若處變成空寂的？」[235]等。爲了解釋那點，《自釋》當中說了：「若因別人的特殊識，而……」 [236]等。假若你——有外境論者——無法接受「因諸能殺者以『殺』這個思惟的特殊識，而令所殺的有情死亡」這

點的話，(PE,324/229b)則那時在接受「成立『意罰是具有大罪的狀態』」

之後，善逝、能仁詢問優波離長者：你（優波離長者）可曾聽說過：「那些往昔以『百千人眾所充滿的區域』著稱的檀陀柯林的阿蘭若處等，爲什麼在剎那間就變成了阿蘭若處，亦即『空寂』而且『潔淨』？」他（優波離長者）回答道：「『由於諸仙人發怒，因此那些檀陀柯林的阿蘭若處等才變成那樣的。』這是我（優波離長者）所聽到的情況。」所有那些人是如何因爲那些仙人的意憤而死亡的呢？那是要說明：「假如不接受『因爲能殺者的特殊識，所以諸被殺者會死』的話，則那時會認爲：『僅因諸仙人的意憤，所有的有情會死』是不合理的。」「意罰」，應視爲「意的罪行」。所謂「檀陀柯林的阿蘭若處、摩登伽的阿蘭若處、及迦陵伽的阿蘭若處」那些是指「阿蘭若處的名稱」。所謂「空寂」，就是「已經沒有人了」。所謂「變潔淨了」，意思就是「因爲若沒有人，則無大小便溺，因此已變得潔淨了」。

考慮到萬一其他人說：「因為知道諸仙人意憤，所以伺機報復的非人替諸仙人殺害了那些有情。」所以《本頌》（第 19 頌）當中說了：「意罰為大罪……」[237]等。為了解釋那點，所以《自釋》當中說了：「假如這樣執著……」[238]等。假如認為：「諸非人喜歡諸仙人，因此以他們（諸非人）的身體及語言，消滅住在那個地區的諸有情；然而諸有情並不是被那些仙人的意憤（PE,324/230a）所摧毀的」，則那時，就諸非人的身業及語業而言，如何可以成立意罰較身及語的諸罰有較大的罪呢？若謂：「何時成立意罰具有大罪呢？」所以《自釋》當中說了：「僅以他（諸仙人）的意憤……」[239]等。在沒有身、語行為的情況下，僅僅因為諸仙人的意憤，而令所有有情死去，因此那時成立：「意罰是具有大罪的」。

### 2.29.有外境論者起諍：他心智者能否知道別人的心？

因為有外境論者又起諍論，因此《自釋》當中說了：「假如這些均是唯識的話……」

p. 88

[240]等。假如這些均是已離所取及能取的唯心及心所的話，則那時候，請你（造論者）說明：「已經證得他心智的瑜伽行者，究竟(1)知道或(2)不知道別人的心？」說宗義者沒有看見從這二者當中產生的過失，所以問：「這樣問有什麼用意嗎？」因為這句話容易了解，故不作解釋。又為了說明有外境論者問造論者的那二點是錯誤的，因此《自釋》當中說了：「假如不知道的話……」 [241]等。首先說明：(2)假如瑜伽行者不知道他人內心的話，那怎麼可以稱為「他心智者」呢？必須是「了知他人的內心者」，才可以如此稱呼。若沒有「他心智這個詞的因」——「了知他人內心的那個作用」——的話，則了知他人內心的作用如何形成呢？其次，(1)假如認為：「若他心智不能了知他人的心，則將產生上述這個過失」，因此主張「他心智可以知道他人的內心」的話，那時，因為他們會產生所取及能取的形相，所以他人的內心將不是如實的對境。〔有外境論者起諍：〕「諸修習（PE,324/230b）至非常究竟的瑜伽行者的認知，其對境怎麼會不是如實的對境？」以上是要說明：「(1)假如知道他人的內心，則那時因為承認『有所取及能取的形相』，因此認識的狀態將不存在。(2)而假如不了解對境（即：他人的內心）的話，則那時就不可以說：『有他心智』！」

### 2.30.造論者主張：他心智者所見的不是如實的對境

造論者主張「他心智者所見不是如實的對境」之後，爲了說明不是如實對境的比喻，因此在《本頌》（第 20 頌）當中說了：「例如：了知自心者……」 [242]等。例如諸有情所了知的自己的過去心及未來心，也不是如實的對境；同樣地，諸瑜伽行者所了知的他人的心，也不是如實的對境。所謂的「了知他人的心」，是由於認爲「自己了解他人的心」而形成的。如下所述：藉由瑜伽行者的瑜伽 [243]之力，自己的心將會產生清楚顯現類似他人的心的形相；就像藉由瑜伽之力，將會產生清楚顯現過去及未來諸事物的認知。此外，當他們（諸瑜伽行者）將「所取分」視爲「別人的心」之時，就自認爲「自己已了解別人的心了」。有人認爲：「並沒有成立更進一步的比喻」，因此又問：「爲什麼不是如實的對境？」假如成立「所了知的自心」不是「如實的對境」的話，且那時所說的比喻若也合理的話，若無法成立那個，則不是如實。造論者在《自釋》當中爲了說明「自心及他人二者也不是如實的對境」 [244]

（PE,324/231a）的因，所以在《本頌》（第 20 頌）當中說了：「佛陀的……」 [245] 等。爲了解釋那點，

p. 89

所以《自釋》當中說了：「猶如那個不可詮說的體性……」 [246]等。《自釋》當中說了：「那個『自心』及那個『他人』，就猶如諸佛世尊所證悟的不可詮說的體性一般……」 [247]等。諸有情並不像諸佛世尊所證悟那樣地了知自心，瑜伽行者也不像佛世尊所證悟那樣地了知他心。因此，「所知道的自心」及「所知道的他心」二者，也不是如實的對境。對於有「諸有情及瑜伽行者爲什麼不了解自己及他人之不可詮說的心的本質」這種想法的人，因此《自釋》當中說了：「因為是顛倒地顯現之故」 [248]等，如下所述：他們（諸有情及瑜伽行者）的心爲所取及能取的形相所矇蔽。若在真實義中，他們（諸有情及瑜伽者）的那個心是已離所取能取的話，則對於無能、所二取的體性的心而言，能、所二取的形相是顛倒的。因此，由於被所取分所矇蔽，因此諸有情及瑜伽行者無法知曉「自己及他人的心的體性」是「不可詮說之體性的自心及他心」，亦即當他們（諸有情及瑜伽行者）將「自己的所取分理解爲「如同自己與他人的心」時，就認爲：「自己了解自己及他人的心了。」然而，實際上他們並不了解自己及他人的心的本質。例如：若將一塊與瓶顏色相近的布覆蓋在瓶上，即使諸有情只看見布，也會在心中認爲：「自己看見了瓶。」同樣地，此處也應這樣理解。（PE,324/231b）對於有「假

如諸有情及諸瑜伽行者的心的體性，是無能、所二取的話，爲什麼能、所二取的形相會產生？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「所取及能取……」[249]等。如下所述：因爲他們（諸有情及諸瑜伽行者）尚未斷除對於所取及能取的耽著。只要未斷除那個耽著，則即使心的體性是無能、所二取，也仍會顯現能、所二取的形相。因此，如上所述，依於唯識的道理，答覆了上述的質難。

### 2.31.爲什麼只是稍微解釋唯識，而不解釋唯識的一切形相？

#### 2.31.1.略說

爲了回答有「爲什麼只是稍微解釋唯識；而爲什麼不對一切形相解釋唯識？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「唯識的……」[250]等。唯識所要抉擇的品類是無邊的、是無法測其底蘊且深奧的；而這部論成立唯識則是我（世親阿闍黎）依自己的能力所造的；然而它的所有形相是諸異生凡夫所無法思惟的，亦即：它（唯識）僅僅是諸佛世尊的所行境。

p. 90

#### 2.31.2.廣說

造論者爲了解釋最後的半個偈頌，[251] 因此《本頌》當中說了：「它（唯識）的所有形相……」[252]等。像我（世親阿闍黎）一樣尚未見到實相、未撕毀分別網的人，是無法思惟那個唯識的一切形相的。對於有「爲什麼呢？」這種想法的人，《自釋》說了：「因為〔唯識〕不是思擇的對境之故」[253]等。如下所述：勝義不是分別心的對境。「思擇」，就是「思惟」。因此不能思惟那個勝義。唯識若是勝義的話，怎麼會成爲思擇的對境呢？爲了回答有「假如那些未見實相的人，無法思惟一切形相的話，那麼一切形相（PE,325/232a）究竟是誰的對境呢？」這種想法的人，《本頌》當中說了：「佛的所行境……」[254]等。爲了解釋那點，所以《自釋》說了：「那是佛……」[255]等。諸佛世尊於一切形相中了解那個唯識，因此唯識是他們（諸佛世尊）的所行境。爲了回答有「唯識爲什麼是他們（諸佛世尊）的所行境呢？」這種想法的人，《自釋》當中說了：「因爲了解一切所知的一切形相，沒有障礙之故……」[256]等。如下所述：如同瑜伽行者頭頂上的摩尼寶般的諸佛世尊的聖智，對於一切所知的一切形相，沒有障礙；亦即：就像在手掌

當中放置菴摩羅果（油柑）一般，他們（諸佛世尊）現證一切世間及出世間的事物。因此，他們對於任何事物又豈會有障礙？如下所述：因為諸佛世尊已斷除了「遮蔽所知的障礙」（所知障）。

### 2.32.發願迴向

由祈二十頌，自身所獲得，如雪月光善，願有情成佛！

依自能力造，若由無明力，解釋稍不同，祈諸智寬宥！

阿闍黎調伏天（Slob dpon Dul ba' i lha）所造《唯識二十論釋疏》竟。

### 2.33.後記

印度親教師「勝友」（Jina-mitra）、「戒主覺」（Śīlendra-bodhi）、「施戒」（Dāna-śīla）及主校譯僧「智軍」（Ye śes sde），翻譯、校對並抉擇。

（此文是以作者之行政院國科會 1998～1999 年度研究計畫成果為基礎修訂而成）

p. 91

## **Translating and Research on Vinītadeva's Commentary(Tibetan Version) of Vasubandhu's Treatise in Twenty Verses on Mind-only**

LIAO Bensheng,  
Assistant Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies Professor,

Huimin BHIKKHU

Taipei National University of the Arts

## Summary

Research on Tibetan Buddhist texts is still just beginning here in Taiwan. We have a great need of more teaching materials to assist in language acquisition and increasing familiarity with Tibetan Buddhist texts. In view of this, the Chinese translation of Tibetan version 《唯識二十論釋疏》 which is dealt with in this research appears.

Indian scholar Vinītadeva's (調伏天) 《唯識二十論釋疏》 is a commentary of both 《唯識二十論》 and 《唯識二十論釋》 of Vasubandhu (世親). It preserves the spirit of Vasubandhu's works. None of the tenet theory hue of Vinītadeva is added into this commentary. It just truthfully annotates word for word. Therefore, it is an excellent text for those who wish to realize the thought of Mind-only of Vasubandhu and have a mind to learn Tibetan Buddhist works, which is why I have chosen it for compiling teaching material and researching thought. I hope that through researching on this work, practical teaching material suited to local needs may be developed.

With regard to the thought of Mind-only, which is based on the doctrine of "All of the Three Realms are Mind-only" (三界所有，唯是一心) within 《華嚴經·十地品》， what messages it will send? It intends to elucidate "all of outer circumstances are products of inner consciousness (including minds and mental factors." Apart from consciousness, there are no real external circumstances. However, most of the sentient beings, who have been obscured by ignorance from time without beginning, don't know this. So, they always mistake "the

p. 92

products of inner consciousness" for "real external circumstances which exist outside of inner consciousness." And then they cling to all sorts of wrong ideas, which create karma and lead to suffering in the future.

**關鍵詞：** 1.Commentary of Treatise in Twenty Verses on Mind-only  
2.Three Realms are Mind-only 3.Ignorance 4.Mind-only

[1] 見：印順《印度佛教思想史》，（臺北：正聞，1994），頁 331。

[2] 參考：印順《印度佛教思想史》，（臺北：正聞，1994），頁 348、349 及高崎直道等著、李世傑譯《唯識思想》，（臺北：華宇，民 74），頁 373~430，「第九章地論宗、攝論宗、法相宗——中國唯識思想概觀」。

[3] 見：平川彰，梶山雄一，高崎直道《講座·大乘佛教 8：唯識思想》（東京：春秋社，1982）頁 265。橫山紘一《唯識思想入門》，（東京：第三文明社，1976），頁 46。

[4] 見：印順《印度佛教思想史》，（臺北：正聞，1994），頁 332。

[5] 其漢譯見：霍韜晦《安慧〈三十唯識釋〉原典譯註》（香港：中文大學，1979）及呂澂等譯著《集量論釋略抄·安慧三十唯識釋略抄·正理滴論（梵本）·正理滴論（藏本）》（臺北：新文豐，民 76），頁 75~104。

[6] 參考：呂澂等譯著《集量論釋略抄·安慧三十唯識釋略抄·正理滴論（梵本）·正理滴論（藏本）》，（臺北：新文豐，民 76），頁 82。

[7] 即東北帝國大學附屬圖書館所藏《デルゲ版西藏大藏經の總目錄並に索引》（即《德格版西藏大藏經總目錄及索引》），學界一般稱爲《東北目錄》或簡稱《東北》。

[8] 「有相唯識」及「無相唯識」的名稱，源自於蓮華戒（梵 Kamalaśīla；約 730~800）對於寂護（梵 Śāntarakṣita；約 700~760）的《攝真性論》所造（梵 Tattva-saṃgraha）的注釋書《攝真性難語釋》

（梵 Tattva-saṃgraha-pañjikā）當中的說法。見：橫山紘一《唯識思想入門》，（東京：第三文明社，1976），頁 53。

[9] 見：高崎直道等著、李世傑譯《唯識思想》，（臺北：華宇，民 74），頁 253 及 277。此處的「形象」，就是指「能、所二取」或「主、客觀對立」的情況。「有相唯識」者認爲此形象就是「依他起性」，是存在的；而「無相唯識」者，則認爲此形象是「遍計所執性」，是不存在的。

[10] 參考：印順《印度佛教思想史》，（臺北：正聞，1994），頁 337~341；李潤生《〈唯識三十頌〉導讀》，（香港：密乘佛學會·博益

出版集團有限公司，1994），頁 99；高崎直道等著、李世傑譯《唯識思想》，（臺北：華宇，民 74），頁 259~264。

[11] 此處相當於（TE, 396/ 343）。

བསྐྱུ་བཅས་ཀྱི་ཚས་བཞི

[12] 見 TCD（1993, 1126），「著論四事」項。即「目的」（*dgos pa*）、「主題」（*brjod bya*）、「究竟目標」或「目的的目的」（*dgospa'i dgos pa*）及「聯繫」（*'brel ba*）四者，也就是所謂的「著書立論的四個先決條件」。其中，「究竟目標」又稱為「終極目標」（*ñiñ dgos*）。另見 TCD（1993,463），

དགོས་འབྲེལ

「需要關聯」項。

[13] 此處，「喜歡觀察的聽聞者」為「以伺察為先的聽聞者」（*rtog pa sñon du gtoñ ba'iñan pa po*）的權譯。

[14] 即世親菩薩對《唯識二十論》（*ñi sú pa'i tshig le'ur byas pa*）的《自釋》（*rav'grel*）。

[15] 見：無著造《大乘莊嚴經論》（大正 31,no.1604,654c）：「『緣行智勤巧，果事皆具足，依此七大義，建立於大乘。』釋曰：若具足七種大義，說為大乘——一者、緣大，由無量修多羅等廣大法為緣故；二者、行大，由自利利他行皆具足故；三者、智大，由人法二無我一時通達故；四者、勤大，由三大阿僧祇劫無間修故；五者、巧大，由不捨生死而不染故；六者、果大，由至得力無所畏不共法故；七者、事大，由數數示現大菩提大涅槃故。」及安慧造《大乘阿毘達磨雜集論》（大正 31, no. 1606, 743c~744a），卷 110。

[16] 處格助詞即梵語羅馬轉寫 mahāyāna 的單數處格形式 mahāyāne。

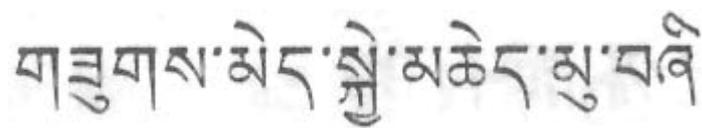
[17] 即聲聞及獨覺二乘的阿羅漢。

[18] 此處可參考〈2.13.佛開示「有色等十處」的密意是爲了令所化機悟入「補特伽羅無我」〉一節的內容。

[19] gzuñ ba 「所取」，亦可譯爲「所執」，意思是「存在於識以外的對境」；'dzinpa 「能取」，亦可譯爲「能執」，意思是「認爲『有存在於識以外的對境』的這種想法」。

[20] 即世親菩薩的《唯識二十論》及其《自釋》。

[21] 見：TCD (1993, 2503b) ，



「無色界四處」項。即：

「空無邊處 (nam mkha' mtha' yas skye mched) 、識無邊處

( rnam śesmtha' yas skye mched) 、無所有處

( ci yan med pa'i skye mched) 、非想非非想處

( 'duśes med 'du śes med min kyi skye mched) 」當中的一處。

[22] 即〈2.1.1. mahāyāna (大乘) 的單數處格形式 mahāyāne 可理解爲「因」義〉的相關內容。

[23] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 3。

[24] 即〈2.1.2. mahāyāna (大乘) 的單數處格形式 mahāyāne 可理解爲「場所」義〉的相關內容。

[25] 見：《華嚴經·十地品》（大正 10, no. 279, 194a）。

[26] 見：《大乘阿毘達磨集論》卷二（大正 31, no. 1605,667a），「謂所知有五種，一、色，二、心，三、心所有法，四、心不相應行，五、無爲。」此處是要說明一切法（=所知）當中，除了心和心所有法（心所）二者本身就是識之外，其他的色法、心不相應行法及無爲法三者，亦是不離開識之外而有的。

[27] 一般而言，「聲音的總性」，是聲音的抽象概念，是不存在於識之外的；而「聲音的別相」（如：水流聲、風聲、說話聲……等），則是存在於識之外的具體的聲音。但是，依唯識宗的說法，所有的聲音（屬於色法的範疇），均是由識所變現出來的，因此沒有存在於識之外的「聲音的別相」，而只有「聲音的總性」。

[28] 這段話的意思是說：所引的經典當中只出現「唯心」（*sems tsam*）

這個詞語，卻沒有出現「唯表識」（*rnam par rig pa tsam*）這個語詞，因此這樣的經典怎麼可以當作唯識宗的經典依據呢？因為「唯心」和「唯表識」這二個語詞並不相同。

[29] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 4。

[30] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 5。

[31] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 4。

[32] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 4。

[33] 即世親菩薩的《唯識二十論》及其自釋。

[34] 參：《大乘阿毘達磨集論》卷一（大正 31, no. 1605, 664a）。即「五十一心所法」：一、五遍行——觸、作意、受、想、思；二、五別

境—欲、勝解、念、定（三摩地）、慧；三、十一善—信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤（精進）、安（輕安）、不放逸、捨（行捨）、不害；四、六根本煩惱—貪、瞋、癡（無明）、慢、疑（以上五者爲「五鈍使」或「思惑」）、不正見（即「五利使」或「見惑」：薩迦耶見、邊見、見取見、戒禁取見、邪見）；五、二十隨煩惱（隨惑）—忿、恨、惱、覆、誑、諂、僞、害、嫉、慳、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念（失念）、不正知、散亂；六、四不定（四異轉）—睡眠（眠）、惡作（悔）、尋、伺。

[35] 見：《法句經》，no. 35。

[36] 亦即：不僅要調心，也要調伏心所。

[37] 《雜阿含經》（大正 2, no. 1009, 264a）：「心持世間去，心拘引世間；其心爲一法，能制御世間。」及 S. I. 7. 2，頁 39

（cittaj）：*/cittena nīyati loko/ /cittena parikkissati/ /cittassaekadhamma ssa/ /sabbeva vesam anvagūti/*。另，世親造《阿毘達磨俱舍論》（大正 29, no. 1558,13c）卷 3 當中亦有引用。

[38] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 4。

[39] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 4。

[40] 這段藏文中有二個 'dzin pa。其中，第一個 'dzin pa 爲及物動詞的名詞化，意思是「執取……」；第二個 'dzin pa 爲名詞，意思是「能取」。

[41] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 5。

[42] 無著造《大乘阿毘達磨集論》（大正 31, no. 1605, 676c）：「增上慢者，謂於未得上勝證法，計已已得上勝證法，心舉爲性。」

[43] nam mkha'i khams 直譯爲「虛空界」，此處爲便於了解，而權譯爲「空間」。

[44] 《自釋》的藏文見：TE, vol. 40, no. 4062, 348/ 7, 5。

[45] 此處的「有外境論者」，包含：佛教以外的教派及佛教內部的毘婆沙宗及經部宗。

[46] 《本頌》（頌 1）的中文引自：玄奘法師譯《唯識二十論》（大正 43, no. 4062, 74c）。

[47] 《本頌》（頌 1）的藏文引自：TE, vol. 40, no. 4061, 348/ 5, 5。

[48] 《本頌》（頌 1、第 2 句）的藏文引自：TE, vol. 40, no. 4061, 348/ 5, 5。

[49] 「處所決定」就是「特定處所」。有外境論者認爲：必須憑藉存在於特定處所當中的對境，才會產生認識這個對境的識；然而並不是在任何處所當中均可以產生認識前述對境的識。例如：要看見這個會議廳（特定處所）當中的人、桌、椅……等（對境），則必須進入這個會議廳，以這些存在於會議廳當中的人、桌、椅……等作爲識所緣取的對境，才能產生認識這些對境的識；然而，離開這個特定處所——會議廳——到其他地方（任何處所），是無法認識前述對境——人、桌、椅……等——的。

[50] 「時間決定」就是「特定時間」。有外境論者認爲：必須憑藉存在於特定時間當中的對境，才會產生認識這個對境的識；然而並不是在任何時間當中均可以產生認識前述對境的識。例如：上午 8 點整（特定時間）在公路上（特定處所）所見到的風景（對境），在其他時間是看不到的。

[51] 「心相續不決定」就是「非特定的心相續」。有外境論者認為：處在特定處所及特定時間當中的有情（具有心相續者），均可以認識到存在於這個特定處所及特定時間當中的對境，而不是只有某些特定的有情才能認識到。例如：現在（特定時間）現場（特定處所）的各位（具有心相續者）都可以看我手上拿的這枝筆（對境）。這就說明了在特定時間及特定處所當中，所有的有情（具有心相續者）都可以認識到存在於這個特定時間及特定處所當中的對境，而不是只有某些特定的有情才能認識到這個對境，這就是「心相續不決定」。

[52] 「能起作用」就是「發揮功能」。有外境論者認為：唯有存在於識之外的對境，才能發揮它的功能，由識所變現的對境，是沒有任何功能的。例如：有「飛蚊症」的人，雖然可以看到類似蚊子的黑點，但這個黑點並不能發揮如蚊子般叮咬、吸血的功能。

[53] 從前後文脈（**context**; 語境）可以得知此處的藏文羅馬轉寫 **mdo** 「經典」應理解為《唯識二十論》（即《本頌》）。

[54] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,348/7,6。

[55] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,348/7,7。

[56] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,348/7,7。

[57] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,1。

[58] 「清醒」是藏文羅馬轉寫 **gñid kyis ma log pa** 「未被睡眠所顛倒」的意譯。

[59] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,2。

[60] 此處的「前宗」即「有外境論者」。

[61] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,3。

- [62] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,3。
- [63] 《本頌》（頌 2 部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,5。
- [64] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,3。
- [65] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,3。
- [66] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,4。
- [67] 《本頌》（頌 2 部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,5。
- [68] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,4~5。
- [69] 《本頌》（頌 2 部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,5。
- [70] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,5。
- [71] 屬格助詞 **kyi**「的」表示梵文羅馬轉寫的 **preta**「餓鬼」其屬格複數形式為 **pretānām**。
- [72] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,5。
- [73] 《本頌》（頌 2 部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,5~6。
- [74] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,5。

[75] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,5。

[76] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,5。

[77] 《本頌》（頌 2、第 4 句）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,6。

[78] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,6。

[79] 此處正是要說明這些持著棍棒及刀劍的人並不是真正的有情，而僅是諸餓鬼的業的勢力成熟後，由識所幻現出來的。

[80] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,7。

[81] 《本頌》（頌 3、第 1 句）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,6。

[82] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,7。

[83] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,7。

[84] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,7~9,1。

[85] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,9,1。

[86] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/8,9,1。

[87] 即「一切猶如有情地獄」這個譬喻。

[88] 《本頌》（頌 3、第 2 句）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,6。

[89] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,1。

[90] 亦即在〈2.5.2.1.唯識無境，並非不能成立「處所決定」及「時間決定」——如夢〉、〈2.5.2.2.唯識無境，並非不能成立「心相續不決定」——如餓鬼〉及〈2.5.2.3.唯識無境，並非不能成立「發揮功能」——如夢損〉當中，均已說明過了。

[91] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,2。

[92] 亦即：就像「夢」、「餓鬼」及「夢損」的情況一般，雖然只有識而無外在的對境，仍可以成立「處決定」等四者；同樣地，「諸有情地獄」也可以成立「處決定」等四者。

[93] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,2。

[94] 《本頌》（頌3、第3句）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,6。

[95] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,2。

[96] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3。

[97] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3。

[98] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3。

[99] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3。

[100] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3~4。

[101] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,4。

- [102] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,3~4。
- [103] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,4。
- [104] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,4。
- [105] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,5。
- [106] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,5。
- [107] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,5。
- [108] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,5。
- [109] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,5。
- [110] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,6。
- [111] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,7。
- [112] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/9,7。
- [113] 《本頌》（第4頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,6~7。
- [114] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,1。
- [115] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,2。

- [116] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,2。
- [117] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,3。
- [118] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,3~4。
- [119] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,4。
- [120] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,4。
- [121] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,5。
- [122] 《本頌》（第 5 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,7。
- [123] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,5。
- [124] 《本頌》（第 6 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/5,7~6,1。
- [125] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/10,6。
- [126] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,1。
- [127] 即外五處：色、聲、香、味、觸五境；內五處：眼、耳、鼻、舌、身五根。經部師認為上述十處是形成色等外境的因。
- [128] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,2。
- [129] 《本頌》（第 7 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,1。

- [130] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,2。
- [131] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,3。
- [132] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,3
- [133] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,3~4。
- [134] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,4。
- [135] 《本頌》（第 8 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,1~2。
- [136] 這段內容主要在說明：對唯識師而言，「沒有『我』或『有情』」是了義的說法；但「有『色等十處』」及「有『化生有情』」則/不了義的說法，是有其密意的。
- [137] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,5。
- [138] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,7。
- [139] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,7。
- [140] 《本頌》（第 9 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,2。
- [141] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/11,7。
- [142] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,1。

- [143] 《本頌》（第 9 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,2。
- [144] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,2。
- [145] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,2
- [146] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,3。
- [147] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,3。
- [148] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,4。
- [149] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,4~5。
- [150] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,6。
- [151] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,6。
- [152] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/12,6。
- [153] 《本頌》（第 10 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,2~3。
- [154] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,1。
- [155] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,2。
- [156] 這是要說明：整體（有分）是由大量的部分所構成；沒有部分，就沒有整體。

- [157] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,2。
- [158] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,3。
- [159] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,3。
- [160] 《本頌》（第 11 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,3。
- [161] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,4。
- [162] 《本頌》（第 11 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,3。
- [163] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,4。
- [164] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,5。
- [165] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,5。
- [166] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,5~6。
- [167] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,6。
- [168] 《本頌》（第 12 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,3~4。
- [169] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,6。
- [170] 《本頌》（第 12 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,3~4。

[171] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,7。

[172] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,7。

[173] 若「具有部分的積聚」及「不具有部分的極微」，均不能結合的話，則不可以說「不具有部分」是不能結合的原因，因為這樣犯了「因不定」或「不週遍」（khyab pa mabyuñ）的過失。

[174] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/13,7~14,1。

[175] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,1。

[176] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,1。

[177] 《本頌》（第 13 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,4。

[178] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,2。

[179] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,2。

[180] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,3。

[181] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,3。

[182] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,3。

[183] 見：〈2.17.2.4.2.2.六個極微從同一個方向和中央的極微結合〉一節內容。

- [184] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,4。
- [185] 《本頌》（第 13 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,4。
- [186] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,5。
- [187] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,5。
- [188] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,6。
- [189] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,6。
- [190] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,6。
- [191] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,7。
- [192] 見：〈2.17.1.總說〉及〈2.17.2.別說〉。
- [193] 《本頌》（第 14 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,4~5。
- [194] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,349/14,7。
- [195] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,1。
- [196] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,1。
- [197] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,1。

- [198] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,2。
- [199] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,2。
- [200] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,2。
- [201] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,3。
- [202] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,3。
- [203] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,3。
- [204] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,4。
- [205] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,4。
- [206] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,4。
- [207] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,4。
- [208] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,5。
- [209] 《本頌》（第 15 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,5。
- [210] 見〈2.5.2.1.唯識無境，並非不能成立「處所決定」及「時間決定」——如夢〉一節內容。
- [211] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,6。

- [212] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,7。
- [213] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,7。
- [214] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/15,7。
- [215] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,1。
- [216] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,1。
- [217] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,1。
- [218] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,1~2。
- [219] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,348/7,5。
- [220] 見〈2.5.造論者對有外境論者所提「眾所周知的四個問難」的答覆〉一節內容。
- [221] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,2。
- [222] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,3。
- [223] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,4。
- [224] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,5。
- [225] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/16,6。

- [226] 《本頌》（第 17 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,6。
- [227] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,1。
- [228] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,1。
- [229] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,2。
- [230] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,2。
- [231] 《本頌》（第 17 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,6。
- [232] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,3。
- [233] 《本頌》（第 18 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,6。
- [234] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,5。
- [235] 《本頌》（第 19 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,7
- [236] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/17,7~18,1。
- [237] 《本頌》（第 19 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/6,7
- [238] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,2~3。
- [239] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,4。

- [240] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,4。
- [241] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,4~5。
- [242] 《本頌》（第 20 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/7,1。
- [243] 「瑜伽」（*rnal 'byor*），就是「修習」（*sgom pa*）之意。
- [244] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [245] 《本頌》（第 20 頌）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/7,1。
- [246] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [247] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [248] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [249] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [250] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,6。
- [251] 即《本頌》第 21 頌的第 3,4 二句
- [252] 《本頌》（第 21 頌、第 3 句部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/7,1。
- [253] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/18,7。

[254] 《本頌》（第 21 頌、第 4 句部分）的藏文見：TE,vol. 40,no. 4061,348/7,1。

[255] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/19,1。

[256] 《自釋》的藏文見：TE,vol. 40,no. 4062,350/19,1。