

# 《唯識三十頌》與《成唯識論》 的阿賴耶識思想\*

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

## 摘要

《唯識三十頌》是世親所寫，簡明地表明唯識學的綱領，《成唯識論》則是護法對這部綱領書的解釋與發揮。二書都非常重視阿賴耶識的思想。這裏的扼述，是就二書一齊說。在這方面，作者提出三點。第一，識具有濃厚的心理學上的情執的意味，更有存有論方面的旨趣，阿賴耶識尤其是這樣。它自己先分裂出相分作為對象，自身則以見分作為主體對相分加以執持，視之為具有獨立自在性。這便是所謂“轉變”或“詐現”，護法的說法特別精細，超過在此之前的一切唯識學的文獻。第二，以種子來說一切事物的潛在狀態，它是經驗的性格，潛藏在阿賴耶識中，遇到足夠的條件便會現行，成就存在世界的事物。護法在這方面，提出非常精密而確定的說法，也超越前賢。第三，阿賴耶識有濃厚

的宗教的解脫性格：轉依。具體地說，是所謂轉識成智：轉八識為四智。特別阿賴耶識轉為大圓鏡智，奠定覺悟成佛的基礎。

## 關鍵詞

識轉變、詐現、種子、轉識成智、解脫、世親、《唯識三十頌》、護法、《成唯識論》。

\* 收稿：2010/11/20，通過審查：2011/6/20

本文是筆者在香港浸會大學任教時所做的〈唯識學的阿賴耶識思想〉一研究的部分成果，主要是對有關文獻的解讀，加上詮釋與反思。由我擬定文獻的研讀範圍，由李健生、陳森田兩位研究助理參考多種有關研究成果，進行梳理、闡釋，最後由我自己作審閱、校正與補充。我們吸收了多方時人的研究，融會貫通，有些一般觀點已成爲自己的理解了。

## 一、《唯識三十頌》與《成唯識論》的文獻學背景

印度唯識學 (Vijñāna-vāda) 肇始於彌勒與無著，這是一般的說法。但彌勒 (Maitreya) 是一個傳奇性的人物，究竟是否真有其人，難以確定。在這裏我們以無著 (Asaṅga) 為唯識學的開山立派人物，他寫有《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha) 和其他好些重要著作。他的弟弟世親 (Vasubandhu) 承接他的衣鉢，在理論體系方面開拓出唯識哲學，他有多本重要著作，包括《唯識三十頌》(Triṃśikāvijñaptimātratā-kārikā) 和《唯識二十論》(Viṃśatikāvijñaptimātratā-siddhi)。其中尤以《唯識三十頌》(以下省稱《三十頌》) 最具理論規模，但行文簡約，解讀不易，於是唯識後學安慧與護法作注釋。安慧 (Sthiramati) 寫有《唯識三十論釋》(Triṃśikāvijñapti-bhāṣya)；護法 (Dharmapāla) 則寫有《成唯識論》(Vijñaptimātratā-siddhi)。安慧的唯識學傳入西藏，而發展出藏傳唯識學；護法的唯識學則傳入中土，發展出漢傳唯識學。護法的《成唯識論》由玄奘翻譯，他同時也翻譯了世親的《三十頌》。以下我們要依據《三十頌》和《成唯識論》分別探討世親和護法的阿賴耶識思想。安慧對阿賴耶識解釋和發揮不多，這裏就暫時把它擱下。

《三十頌》的梵文原典見於 Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratā-siddhi, Triṃśikā*. Paris, 1925；西藏文翻譯則見於《影印北京版西藏大藏經》113。《三十頌》總結了《瑜伽師地論》和《攝大乘論》的要旨而提出整個唯識學的理论綱要，是偈頌形式的著作，著力於心所 (caitasa) 與識的轉變 (pariṇāma) 問題的發揮，說法非常簡明。在它之前的唯識學對心所問題說得很少，《三十頌》繼續發揮它、說明它。至於轉變 (pariṇāma) 這個

語詞，本來便廣泛地見於多個學派的文獻中，佛教文獻只是其中的一部分而已。但世親把它與識 (vijñāna) 關連起來，而成識轉變 (vijñānapariṇāma) 一新的述詞，表示心識的一種獨特的活動方式。在世親之前的唯識學文獻中，沒有提及這個語詞，因此它是新的，同時也是非常重要的，起碼在唯識學的義理來說是如此。<sup>1</sup>

有關識轉變，安慧與護法有完全不同的解釋。在安慧來說，識轉變表示在緊接著的前後剎那中，識都是不同的。護法則提出，在同一剎那中，或現前的剎那中，能變的識與所變的東西有一種關係，因而轉變不可能跨越兩個瞬間、剎那。上田義文認為，安慧的解釋較近於《三十頌》的原意，護法在《成唯識論》中以變指識體轉似為相分 (nimitta) 與見分 (dṛṣṭi)，是他自己提出的新的觀點，這種觀點構成了唯識說的基本架構。但安慧與世親都沒有由識變現相分的意思，他們認為轉變是指在前後兩剎那之間的識在轉變，故兩剎那中的識並不相同。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 據日本學者上田義文的調查，識轉變 (vijñānapariṇāma) 一述語未有見於《攝大乘論》中，但在《三十頌》這一小部頭著作中，便出現了五次。參看中村元等編《新佛典解題事典》，東京：春秋社，1965, p.141，上田義文解《唯識三十頌》條。

<sup>2</sup> 關於世親與護法對識轉變的理解，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002, pp.17-30；關於安慧對識轉變的理解，參看拙著《唯識現象學二：安慧》，台北：台灣學生書局，2002, pp.5-23。又，這裏說安慧與世親說識轉變的意思比較接近，但對於其他的說法，世親還是較接近護法的。在他的《三十頌》中的首頌的兩句“由假說我法，有種種相轉”

(ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate) 中，提出我 (ātma) 與法 (dharma) 被施設地建立起來，成為種種相或現象，明顯地是以我或主體與法或客體來概

至於《成唯識論》，如上面所說，是護法疏解世親的《三十頌》的巨構。這書也收納一些其他唯識學論師的觀點，但不多，主要還是收納護法的。按玄奘本來是要分別翻譯十大論師的解釋，其高弟窺基認為只有護法的解釋是正義，故應該集中翻譯護法的部分，而把其他論師的解釋縮為一小論典來翻譯，玄奘從之。這樣，把護法的解釋和其他論師的解釋集合起來，便成為《大藏經》中的《成唯識論》。有人提議《成唯識論》的作者是玄奘本人，筆者認為這難以說得通。

在《成唯識論》中，有關阿賴耶識的說明，佔了相當多的篇幅，其中也引述了《瑜伽師地論》和《攝大乘論》的說法。唯識學傳到中土後，形成了法相宗，它的根本文獻，便是這部《成唯識論》。另外，這一宗派的開祖窺基寫了《成唯識論述記》來解釋這部論典，後來慧沼和智周也作過類似的注釋。<sup>3</sup>近現代的日本學者也對這部論典作出多元性的研究，其中包括宇井伯壽、渡邊隆生、太田久紀、小島惠見等。成績最優秀的，莫如法比系學者蒲桑（Louis de la Vallée Poussin）對這部論典的翻譯與疏解。<sup>4</sup>在

括一切主體現象與客體現象的。我與法是在對比的脈絡中說的，主體現象與客體現象也是如此。這與護法所提出的由識轉出見分與相分也有相應點：主體現象或我相應於見分，客體現象或法則相應於相分。世親與護法都有主客的關係的意識，只是護法說得鮮明，以見分、相分字眼來表示，世親則比較含糊而已。但他的“我”、“法”的對比說法，明顯地也有主客關係的意識在。這是安慧未有直接涉及之處。

<sup>3</sup> 詳情參看結成令聞著《唯識學典籍志》，東京：大藏出版社，1985，pp.308-360。

<sup>4</sup> Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuen-Tsang*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1948.

華語學界，香港的李潤生也對《成唯識論述記》作過周詳的解讀。

## 二、《唯識三十頌》及《成唯識論》中的阿賴耶識說

(01)

《三十頌》梵文本：

vipāko mananākhyas ca vijñaptir viṣayasya  
ca/tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ  
sarvabijakam//

梵本語譯：這是異熟與所謂末那，及境的了別識。其中，異熟即是稱為阿賴耶的識，具有一切種子。

玄奘譯《三十頌》：謂異熟思量，及了別境識。

初阿賴耶識，異熟一切種。<sup>5</sup>

(《大正藏》卷31，頁30上—中)

上半首偈頌首先列出三類能變識，即“三能變”。能變是變現現象之意。它們分別是異熟識（vipāka-vijñāna）、思量識

（mano-vijñāna）和了別境識（khyāti-vijñāna）。異熟識指第八識，即阿賴耶識；思量識指第七識，即末那識；了別境識指前六識。

下半頌開始逐一介紹這三種能變，首先是阿賴耶識

<sup>5</sup> “玄奘譯《三十頌》”縮寫作“玄奘譯本”，見於《大正藏》卷31。另外，《三十頌》的梵文本以下文獻中所載為據：

Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*. Paris, 1925.

(ālaya-vijñāna)。阿賴耶識又稱為異熟識和一切種子識。異熟 (vipāka) 主要是就種子來說，照唯識所說，一切善惡行為本身過去後，其影響力仍然存留，成為一股潛在勢力，這即是種子 (bīja)。當這種勢力成熟時，就會招引果報。異熟主要是就種子的這種變化歷程來說。由於種子形成後要經過一段潛在的過程，在另一個時間才能成熟，招引果報，所以說種子是異時而熟，簡稱為異熟。這是對異熟的其中一種解釋，另一種解釋則是從因果的相異來說。善或惡的行為的餘勢在第八識熏習成種子，潛藏於其中。這第八識作為果報體，它整體來說是無記的。由或善或惡的行為的餘勢熏習成的種子構成的第八識，其性質跟它的或善或惡的因相異，故稱為異類而熟，亦簡稱為異熟。此外，唯識學認為不論是山河大地，或一切生命，就連其他識體都是由阿賴耶識所藏的種子所變現，一切種子又是藏於這識中，所以阿賴耶識又稱為一切種子識 (sarvabīja-vijñāna)。

(02)

《成唯識論》或《成論》說：

識所變相，雖無量種，而能變識，類別唯三。一謂異熟，即第八識，多異熟性故。二謂思量，即第七識，恆審思量故。三謂了境，即前六識，了境相麤故。及言顯六，合為一種。(《大正藏》卷31，頁7中)

這段引文是解釋三十頌中“謂異熟思量，及了別境識”一句，是護法 (Dharmapāla) 對三能變的解釋。首句指出由識所變現出的事物的相狀雖然有無數種類，但能夠變出這些相狀的識只有三種。它們依次為異熟識、思量識及了別境識。第八識又稱為異熟

識，因它具有異熟的性格。第二種能變是思量識，即第七識。稱之為思量識是因為它恆時在審度思量，而審度思量的對象就是第八識的見分，它以為第八識的見分是一個恆常不變的自我。第三種能變是了別境識，即前六識。稱之為了別境識是因為這六識能了別粗大的境相，而且這六識同屬一類，同樣具有了別外境的作用，所以總稱它們為了別境識。在這八識中，只有前六識具有認識論意義。若與康德 (I. Kant) 的認識論比較，前五識即感識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識相當於康德的感性直覺 (sinnliche Anschauung)，意識則相當於他的知性 (Verstand)。

(03)

《成唯識論》說：

此三皆名能變識者，能變有二種，一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。(《大正藏》卷31，頁7中一下)

這段引文是護法對能變含義的析說。他將能變分為因能變

(hetu-pariṇāma) 和果能變 (phala-pariṇāma) 兩種。簡單來說，因能變指熏生的種子，果能變指種子在成熟後現行而產生的八識。種子現行時產生識，所以相對於識，種子就是因 (hetu)。種子作為因而能變現八識，故稱種子為因能變。若從種子的功能來說，又可分為等流習氣 (niṣyanda-vāsanā) 和異熟習氣 (vipāka-vāsanā)。等流習氣指名言習氣。名言 (abhiḥāra, vyavahāra) 表示語言、概念。唯識學認為，宇宙萬物都是識所顯

現，而識包括相分和見分，都是由種子生起的，由於語言、概念是用來表示宇宙萬物，所以生起宇宙萬物的種子稱為名言種子。這些種子是從前七識的認識活動熏習而成。所謂認識活動，是指相分和見分的生起，也即是識的生起。在識生起時，見分攀緣相分，認識相分，稱爲了別。在見分和相分生起的同時，熏習阿賴耶識，成爲見分和相分的種子，這些就是名言種子。反過來，這種子又是生起善（kuśala）、惡（akuśala）、無記（avyākṛta）等一切法的親因緣。由這些種子作爲因，當它生起果（phala）時，這因與果之間有著等流（niṣyanda, naiṣyandika）關係，即是這因與果的性質是相同的，所以稱爲等流。異熟習氣即是業種子。業（karma）是做作的意思，也可以指活動、行爲。由於第六識的思心所能夠發動，作出善、惡、無記等東西，所以第六識的思心所生起時，能夠熏習阿賴耶識而成業種子。就種子的自體來說，業種子與名言種子無別。兩者的分別只在於功能上。可以說，業種子是某些具有特別功能的名言種子。業種子除了具有一般名言種子的功能，即是作爲因緣，引生自身的果報之外，亦有增上緣的功能，招引異熟果往生善趣或惡趣。一般名言種子有善、惡、無記三種性格，但業種子只有善、惡二性格，而且都是第六識的思心所在有漏位中熏成的，所以都屬有漏善或惡的性格。業種子沒有無記或中性性格。果能變是指識在現行（samudācāra, pracāra）的狀態中說的。潛藏狀態中的識本身就是種子，當種子現行，就成爲現行狀態中的識，故種子是因，而現行的識是果。這種作爲果的識，本身又能變現出相分和見分，而成爲被認識的客體和認

識的主體。所以這現行的識就稱爲果能變。<sup>6</sup>是以依前面所說的兩種習氣即等流習氣和異熟習氣的作用，有八識生起，這八識又會變現見分和相分，即主觀方面的認識能力和客觀方面的認識對象。兩者相遇，便成就了有染污傾向的認識活動。

至於所謂“現行”（abhisamskara, mñon par ḥdu byad），指實現、實行狀態，與種子（bīja）對說，後者指潛藏狀態。

（04）

《成唯識論》說：

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。（《大正藏》卷31，頁7下）

這段引文是護法對《三十頌》“初阿賴耶識，異熟一切種”一句的解釋，重點是解說阿賴耶識的自相（sva-lakṣaṇa）。<sup>7</sup>對於第一能變識，大乘（mahā-yāna）和小乘（hina-yāna）佛教皆稱之爲阿賴耶（ālaya）。ālaya 是貯藏、倉庫的意思。由於此第八識貯藏

<sup>6</sup> 較確定而全面的意思是：由種子現行而成的識，自身起分裂、分化作用（differentiation），分生出客體方面的相分，而自身即以主體方面的見分的身分去了別、認識相分，並執持之爲有自性的實在世界。

<sup>7</sup> 這裏說阿賴耶識有自相，這與其說是相狀、形貌，不如說是作用，能藏、所藏、執藏的作用。這是一種心理學特別是深層心理學（Tiefen-cychologie）的作用。透過這種作用，包括自我（自我意識 Selbst-bewußtsein）與諸法便得以形成、存在。但這亦只是施設性的形成、存在而已，沒有終極的意涵。

著一切種子，像倉庫儲藏米粒那樣，所以稱為阿賴耶識。依引文所述，阿賴耶識是以藏為自相，而藏又有三種意義，即能藏、所藏和執藏。能藏是指阿賴耶識能攝持一切諸法種子。所藏是就阿賴耶識與前七識互為因緣的關係而說的。引文中的“雜染

(saṃkleśa, avīśuddhi) 是指有漏種子生起的前七識。由於阿賴耶識能攝持生起前七識的有漏種子，所以說阿賴耶識是雜染的緣；反過來，這些有漏 (bhava-āśrava) 種子生起的前七識又能對阿賴耶識進行熏習 (vāsanā) 作用，熏習成的種子就是阿賴耶識的自身，所以七識又是阿賴耶識的緣，故說阿賴耶識與雜染互為緣。就為七識所熏而生種子而言，阿賴耶識就是所藏。至於執藏，則指阿賴耶識的被妄執的作用。有情眾生的第七識，即末那識，恒常地執持此阿賴耶識的見分，以之為真實的自我，這就是阿賴耶識的執藏的意義。以上是第八識的自相的三種意義。

在述及自相、因相和果相三者間的關係時，引文指出自相是同時包含著因相和果相的。因相指種子，果相指果報，種子和果報都為阿賴耶識的自相所包含，所以引文說“攝持因果為自相故”。最後，引文又說到第八識雖然有很多方面的特性，但以藏的性質最為重要，故以“藏”，即“阿賴耶” (ālaya) 名之。因此以“藏識”說阿賴耶識便流行開來。

(05)

《成唯識論》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。(《大正藏》卷31，頁7下)

這段文字主要是說明阿賴耶識作為諸法，包括色法、心法等一切現象的根源，如何引生種種現象。當中又突顯出阿賴耶識的果相。引文說在阿賴耶識中所藏的種子能生起不同界、趣和善、不善業的果報體。“諸界” (traidhātuka, sarveṣu) 指的是欲界 (kāma-dhātu)、色界 (rūpa-dhātu) 和無色界 (ārūpya-dhātu)；“趣” (gati, gamana) 是指天 (deva-gati)、人 (manuṣya-gati)、地獄 (naraka)、餓鬼 (preta-loka)、畜牲 (tiryag-yoni-gati) 等五個生存的領域；“生” (jāti, utpatti) 是指胎生 (jarāyu-ja)、卵生 (aṇḍa-ja)、濕生 (saṃsveda-ja) 和化生 (upapāduka) 四種生命體誕生的方式。依佛教所說，胎生的有人、象等動物；卵生是從卵孵化成的，例如鳥；濕生是在濕潤的地方自動生出的，印度人認為某些動物會在潮濕的地方自行生成，例如子孓；化生是因以往的惡業而生，佛教認為在地獄中的動物是透過化生而生成的。這當然不是全然有科學理據。由於阿賴耶識能引生三界 (traidhātuka, dhātu-traya)、五趣 (pañca gatayaḥ)、四生 (catur-yoni) 等由善業和不善業帶來的異熟果，所以又稱為異熟識。這裏的“異熟” (vipāka, vipakva) 當解作異時而熟，即種子在阿賴耶識中被熏生後，會在不同的時段中成熟而生起果報。此外，引文又提到阿賴耶識為貫連前後期生命的識體，令得輪迴受生可能。如沒有阿賴耶識，則命根、眾同分等恒時相續的殊勝異熟果就不可得。命根 (jīvita-indriya) 是使生命延續不斷的一種力量。一個生命體在輪迴中生死相續，當中有一種力量令這個生命不會中斷，這種力量就是命根，所以命根是恒時相續的。眾同分 (nikāya-sabhāga) 是眾分子同時分有的性質，即各個分子共通

的性質。基於這種共通的性質，各個分子可歸為一類，所以眾同分實際是指種或類的概念。生命體在一期生命中，會以某一種類的姿態出現，例如是人或某種畜牲，而在一期生命中，此生命體會固定地維持在這一類的姿態中，而不會一時是人，另一時變成豬。所以，一個生命體在一期生命中的種類的姿態是相續不斷的。命根、眾同分等這類恒時相續的異熟果必須依賴著一個恒時相續的識才能成立，八識中就只有阿賴耶識為恒時相續，所以，離開阿賴耶識就不能成立命根、眾同分等果，不能解釋某些生命現象。故阿賴耶識是眾生自我認同的基礎；它內裏雖有種子不斷熏生或滅去，但大體上仍然能讓生命作為某一類的生物而持續下去。此識的果相雖有多種，但以異熟的作用最為廣泛，而且其餘七識都不具有這作用，故以異熟識稱之。

(06)

《成唯識論》說：

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。(《大正藏》卷31，頁7下—8上)

這段文字說明阿賴耶識作為一切法的原因時所呈現出來的相狀，當中又突顯出阿賴耶識的因相。阿賴耶識主要的作用是執持一切法的種子，使它們不會失去。一切行為過後，其影響力不會消失，相反會以種子的形式藏在阿賴耶識中，所以阿賴耶識又稱

為“一切種識”，意即一切種子所貯藏的地方。<sup>8</sup>除此阿賴耶識，其餘一切東西都沒有執持諸法種子的能力，由是又顯示出阿賴耶識的因相，這因相就是能執持一切種子的功能。這識的因相即作為原因這方面的功能雖然有多種，但執持種子的這種性格是其餘七識所沒有的，所以以“一切種識”(sarva-bija-vijñāna)稱之。

關於種子的性格、活動，護法在《成論》中特別標出種子六義的說法，突顯出種子的六種性質。有關這點，《成論》有如下的說明：

然種子義，略有六種：一、剎那滅，謂體纔生，無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。二、果俱有，謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離，……。三、恆隨轉，謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識，轉易間斷，與種子法不相應故。此顯種子自類相生。四、性決定，謂隨因力，生善惡等功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果，有因緣義。五、待眾緣，謂此要待自眾緣合，功能殊勝方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣，恆頓生果，或遮餘部緣恆非無，顯所待緣非恆有性，故種於果，非恆頓生。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

<sup>8</sup> 這解釋了因果報應的現象與律則。一個人努力向上，會在阿賴耶識中熏得殊勝的種子，這些種子會聚合起來，形成一種巨大的勢用，為當事者帶來善的果報。相反，惡人作壞事，將來也會召來邪惡的遭遇。這種因果說法，似乎很有理性基礎，符合因果律。



等互為因緣。(《大正藏》卷 31, 頁 9 中)

引文提出的種子六義，便是從六個方面分別說明種子的特質。它們分別是剎那滅 (kṣaṇika, kṣaṇa-bhaṅga)、果俱有 (sahabhūka)、恆隨轉 (saṃtānanuvṛt, anuvṛtti, nityānugatva)、性決定 (niyata)、待眾緣 (pratyaṅpekṣa) 和引自果 (svaphalasyaiva sādhanam, svaphala-utpatti)。

現在先看剎那滅。依引文看，種子是以剎那 (kṣaṇa) 不住的方式在阿賴耶識中不斷流轉。當種子生起後隨即消失，正因為種子是無間即滅，這樣才能令得生起可能，萬法才可相繼生起。如種子不是以剎那滅的方式存在，種子只會永遠保留它的因性，這樣就難以解釋種子具有生起現象的作用。此外，只有種子是剎那不住，這樣才可符合阿賴耶識恆轉不定的性格。因為依唯識學說，阿賴耶識本身便是一個恆轉不已的識，是以寄存在此識中的種子不能是常存不變，不然便會出現懶人永遠是懶人的現象，人便不能透過努力向上、不怠墮而轉化為勤力用功的人了。由此可知，種子在阿賴耶識中是恆轉不已，剎那生滅。引文指出提出種子是剎那滅，是要破斥以為種子為常住的說法，因為常住便不能有能生作用，現種子有能生的作用，可見種子當不是常住的。我們甚至可以說，若種子有常住性，則世間一切事物的變化便不可能。

其次是種子的第二種特質，即果俱有。依字面看，果俱有是指種子早已涵攝著由它引生出的果性。這令得種滅果生的現象可能。有關種子的因果關係，可從兩方面來看：首先是從種子與現行果報來說。依唯識學說，種子是因，現行是果。現行是由處於

因位的種子變現而成，就算種子雖未變現出現行，但也涵攝著果性。這情況就如蘋果的種子含有生出蘋果的因性一樣。第二，從種子與種子相互間的流轉情況來說，潛存在阿賴耶識中的種子剎那不住，前種滅，後種即生。這時前種可說是後種的因，後種為前種的果。這樣因果得以相連。無論是哪一種說明，都強調作為果性的現行早已涵攝在因性的種子中。若種子不同時含有其果性，則種子已滅，果又如何能夠生起呢？依引文說，這是破斥因果前後異時及因果肯定相離的主張。

恆隨轉是種子的第三種特質。依引文說，種子是潛藏於阿賴耶識中，且不斷伴隨阿賴耶識而恆常流轉。這情況直到修行者修到究竟位，將阿賴耶識轉成大圓鏡智 (ādarśa-jñāna) 才會停止。具體來說，由於阿賴耶識是同類相續，流轉不已，可推知寄存在阿賴耶識中的種子也是流轉不停。正因為種子是即滅即轉，故才可令生起可能。依引文說，只有阿賴耶識才可與種子法相應，因二者都是以相續流轉為其活動方式。

性決定是種子的第四種特質。所謂性決定即果報的性質是由種子的性質所決定。種子的性質由因位至果位，都是保持著它的一貫性，不會改變。例如善種引出善果，惡種生出惡果。善惡二果的性質早已決定於它們的種子屬性中，而在因生果的過程中，善性決不會中途變成惡性而引出惡果。這種特質能令因果關係井然有序，不相雜亂。依引文說，這種說法是破除認為因與果性格相異的說法。

待眾緣是種子的第五種特質。所謂待眾緣，意即種子能生果，但必須待條件完備後方能生起果報。依唯識學說，種子生起現行須待四緣。除種子的自身的因緣 (hetu-pratyaya) 外，還得要



具備所緣緣 (ālambana-pratyaya)、等無間緣 (samanantara-pratyaya) 和增上緣 (adhipati-pratyaya) 方能有生的作用。所謂因緣是主要因素，結果之成爲如何，基本上是由因緣所決定；所緣緣是指與心識俱起的對象。緣緣即作爲對象的因素、條件，意指心識必須有對象作爲牽引的因素，才能生起；前一緣字是對象之意，後一緣字是條件之意。等無間緣是從心王與心所方面來說，前念的心法必須滅掉，俾能讓出一個空位，使後念的心法得以生起。增上緣指三種緣以外的其他因素，凡對現象的生起不構成障礙的一切東西，都可以是增上緣。總括而言，待眾緣的提出是要破斥無因生的主張。這主張提出自然而有之因，不需要其他條件的配合也可永遠生起現行果報。此外，這也破斥外道恆存的主張。依此外道所說，能生起果報之外緣是常存的，是以因必能生果。但唯識學以爲外緣本身也是依待其他條件方可出現，是以種子不一定能生起果報，而必須在各種條件構合下方可生起。

最後是引自果，即同類性質的種子只會生起同類性質的果報。依唯識學，宇宙萬象的五位百法中的每一法都由自身的種子作親因，它們都是按著同類相生的法則而成爲萬法。例如心種子只會生起心法，色種子生起色法，有漏種子生起有漏法，無漏種子生無漏法。這樣諸法的成立便井然有序，因果不致相亂混雜。這種說法，是破斥一因能生起萬種不同性質的果報和色心二法互爲因緣的說法。

(07)

《三十頌》梵文本：asaṃviditakopādīsthānavijñaptikaṃ ca tat/

sadā sparśamanaskāravitsaṃjñācetanānvitam//

梵本語譯：阿賴耶識的執受、住處與了別都是微細難知。它常伴

隨著觸、作意、受、想、思。

玄奘譯本：不可知、執受、處、了，常與觸、  
作意、受、想、思相應，唯捨受。  
(《大正藏》卷 31，頁 60 中)

這首偈頌續寫阿賴耶識，並提到它的行相 (ākāra)、所緣 (ālambana) 和與此識相應的五種遍行心所。依頌文看，第八識的行相和所緣都是微細難知。行相是指了別 (prativijñapti)；所緣是指執受 (upadhi, upadhi-śeṣa) 和住處 (sthāna)。此識又恆常地與觸、作意、受、想和思五個遍行心所相應。其中的受有三種，包括苦受 (duḥkha-vedanā)、樂受 (sukha-vedanā) 和捨受 (upekṣā)，與阿賴耶識相應的只有捨受。至於具體的內容，則頌文沒有作進一步的解說。

(08)

《成唯識論》說：

此識行相、所緣云何？謂不可知、執受、處、了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣。有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器。即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。此中了者，謂異熟識於自所緣有了別用。此了別用，見分所攝。(《大正藏》卷 31，頁 10 上)

這段引文是對《三十頌》“不可知、執受、處、了”一句的解釋。引文指出對於一般人來說，第八識的行相都是不可知，但對覺悟的聖者來說則是可知。<sup>9</sup>這裏的行相是指了別，行是心之行、心之作用。所緣是指執受和處。以現代的語言來說，行相就是指作用的相狀，所緣是指作用的對象。而此識的作用的相狀正是了別，而作用的對象是執受和處。引文中提到的“了”是指了別

(vijñapti)，是一種認識事物相狀的能力，也是阿賴耶識的行相。<sup>10</sup>處 (sthāna) 指處所，此識的處所是器世間，也是我們日常面對的山河大地。諸有情生命都是依於此器世間的，這即是我們生活所處的地方。執受 (upadhi) 即所執持的東西，第八識所執持的是種子和根身。而種子又可分成相習氣、名習氣和分別習氣三種。“相”指相狀，“名”指名言，“分別”指辨別對象的一種活動，這些種子都為第八識所執持，成為第八識的所緣境。“根身”又稱為“有根身”，是指“諸色根及根依處”。諸色根是指眼根 (cakṣur-indriya)、耳根 (śrotrendriya, śrotra)、鼻根 (ghrāṇa-indriya)、舌根 (jihvā-indriya) 和身根 (kāya-indriya) 共五種淨色根 (rūpa-prāsada)，即五種感覺神經。而根依處即扶塵根，是五種感覺神經所依附而作用的五種感覺器官。淨色根和扶塵根亦是第八識所執持的對象。此淨色根和扶塵根都是物質性的

東西，淨色根較為幼細，而扶塵根則較粗大而明顯可見。引文又提到能執持的阿賴耶識與被執持的根身和種子具有“同安危”的關係。如果第八識生於善趣 (sugati)，則種子和根身亦同樣生善趣，此情況就是同安；如果第八識生於惡趣 (durgati)，種子和根身亦會同樣地生於惡趣，此就是同危。此外，護法又提到第八識如何變現種子、根身和器世界。依他所說，阿賴耶識以因和緣的作用力，當其自體生起時，內部方面變現種子和根身，外部方面則變現器世界。此識繼而以本身變現的種子、根身和器世界作為所緣，而依仗這些所緣使本身的行相生起。這種作用是阿賴耶識的見分所特有的。

(09)

《成唯識論》說：

此識與幾心所相應？常與觸、作意、受、想、思相應。阿賴耶識無始時來，乃至未轉，於一切位，恒與此五心所相應，以是遍行心所攝故。觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。……作意謂能警心為性，於所緣境引心為業。……受謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業。……想謂於境取像為性，施設種種名言為業。……思謂令心造作為性，於善品等役心為業。(《大正藏》卷31，頁11中一下)

這段文字是對《三十頌》“常與觸、作意、受、想、思相應”一句的解釋。引文總括地說明第八識與五種遍行心所具有相應而生起的關係，並對五種遍行心所作出簡介。照唯識所說，心的組成包括心王 (citta) 和心所 (caitasa)，心王指心本身，而心所是伴

<sup>9</sup> 覺悟的聖者之所以能夠知曉第八阿賴耶的行相，是因為他自身曾經歷過這種有負面傾向的行相，其後矢志悔改；如人飲水，冷暖自知。一般人沒有這樣的悔改的行為歷程，故不知阿賴耶識的行相。

<sup>10</sup> 阿賴耶識的了別，相當於下意識或潛意識的了別，這不是在主客相互對峙而成的水平狀態的了別，所了別的東西也不是嚴格意義的、知識論涵義的客觀對象，而是心理學中的情執，了別模糊的東西即執取之，執取之為有自性也。

隨著心王而生起的心理狀態，即是心王所附帶的作用。唯識學者提出有五十一種心所，關於這五十一種心所，引文先交代其中五種。這裏提出的五種心所，不單是恒常地與第八識相應，亦與其餘七識恒常地相應，即八識中任何一識生起，這五種心所都相應起生起，所以稱為“遍行心所”。引文強調阿賴耶識從無始時來，直至轉依之前，在任何情況下都與這五種心所相應地生起。

第一個遍行心所是觸 (sparśa) 心所。觸是接觸的意思，是心能接觸外境，並能對各種對象產生了別的作用。簡單來說，觸心所本身的作用是令到心和心所接觸外境。而它的副作用或引生的作用就是令作意、受、想、思等心所依於它自己而生起。作意 (manaskāra) 是第二個遍行心所。它本身的作用就是“警心”，即是促發心的作用，使之對外境產生警覺，而副作用是引領心王去趨赴所緣境。受 (vedanā) 是第三個遍行心所。它本身的作用是領受種種外境的相狀，而副作用則是生起愛和惡兩種感受。這些外境包括順境、違境和非順非違三種境況。領受的主體會對順適的感受產生一種愛著的情感，對於違逆的感受產生憎惡。第四種遍行心所是想 (saṃjñā)，它並不是一般所說的想像，而是一種表面上的認識作用，是以“取像為性”。“取像”是攝取外境的相狀，令它存留於心中，這好比一部攝影機將外境拍攝下來一般，這就是想心所的本來作用。這個心所的引生作用就是“施設種種名言”，“名言”就是概念，它先攝取外境的相狀，然後提出種種概念去表象那外境。第五個遍行心所是思 (cetanā)。它不同於一般所理解的思辯，而是以“令心造作為性”，即是說，它本身的作用是促發心造出一些行為，這些行為是對於境相的反

應。而此識的引生作用是役使心生起善、惡或無記的行動。<sup>11</sup>

(10)

《成唯識論》說：

此識行相極不明了，不能分別違、順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。……又由此識常無轉變，有情恒執為自內我。若與苦、樂二受相應，便有轉變，寧執為我？故此但與捨受相應。(《大正藏》卷31，頁11下—12上)

這段引文主要是解釋《三十頌》中“唯捨受”的意思。引文解釋了阿賴耶識只會與非苦非樂的捨受相應的原因。順境會引致快樂的感受；違境會引起苦痛的感受。由於此識不能確定對象是違抑是順，致不能與苦或樂受相應，故此只會相應地生起捨受。此外，由於第八識的轉變，不容易被察覺到，所以被第七識不斷地執取它，誤以為它是恆常不變，繼而以為它是一個不變的內在的自

<sup>11</sup> 這裏提到想和思，表面看來，似乎有西方知識論特別是康德 (I. Kant) 所說的純粹理性 (reine Vernunft) 一機能，實際不是這樣。想是取像，有吸取外境的形相之意，再加上思的概念思維，便頗有以感性直覺認識事物的性格，而由思來提供概念，把事物分類的意味。想是取像，近於這方面的意思；但思則完全不同，它不是用範疇或概念去概括同性質、同類的東西，而是“令心造作”，讓心活動起來，生起倫理義的或善或惡或無記的行動。因此，想與思在這裏都沒有嚴格的認知意義，而是倫理的、心理的性格。牟宗三先生說到唯識學的這個“想”概念時，說想就是想像作用 (imagination)，這是不對的。他是以康德哲學中的構想力 (Urteilkraft) 來說這想，並不相應。牟宗三著《中西哲學之會通十四講》，台北：台灣學生書局，1990，頁107,131,170。

我。引文中的“有情”就是指第七末那識。倘若第八識與苦受和樂受相應，末那識就應察覺到它的時苦時樂的轉變。若末那識察覺到第八識有轉變，又怎會執取它作為常住不變的自我呢？故此第八識於對境所領受的只會是捨受。

(11)

《三十頌》梵文本：upekṣā vedanā tatrānivṛtāvyaḥṛtaṃ ca tat/  
tathā sparśādayas tac ca vartate srotasaughavat//

梵本語譯：此中捨棄受。又，這是無覆無記。觸等亦是這樣。又，這好像瀑流那樣，在流動中存在。

玄奘譯本：是無覆無記，觸等亦如是，

恆轉如瀑流，阿羅漢位捨。

(《大正藏》卷31，頁60中)

這首偈頌說明阿賴耶識和五遍行心所的性格以及阿賴耶識的行相和轉捨的階位。還提到在何種情況下，此第八識會被捨棄。依頌文所說，第八識是沒有苦、樂的感受，它的性格是“無覆無記”(anivṛtāvyaḥṛta)。恆常伴隨它而生起的觸、作意、受、想、思五種心所也是無覆無記。而第八識會像瀑流一樣持續地轉動著。此識轉捨的階位是阿羅漢(arhat)。

(12)

《成唯識論》說：

法有四種，謂善、不善、有覆無記、無覆無記。阿賴耶識何法攝耶？此識唯是無覆無記，異熟性故。異熟若是善、染污者，流轉、還滅應不得成。又此識是善、染依故，若善、染者，互相違故，應不與二俱作所依。又此識是所熏

性故，若善、染者，如極香、臭，應不受熏，無熏習故，染、淨因果俱不成立。故此唯是無覆無記。覆謂染法，障聖道故，又能蔽心，令不淨故。此識非染，故名無覆。記謂善、惡，有愛、非愛果及殊勝自體可記別故，此非善、惡，故名無記。(《大正藏》卷31，頁12上)

以上的引文是解釋《三十頌》中“無覆無記”的意思。引文開首即點出阿賴耶識為無覆無記，並提出三個理由加以解說。引文中提到的“法”(dharma)，指的是一般的事物，這些事物依其品性，可分成善法、不善法、有覆無記法和無覆無記法四種。而阿賴耶識是屬於無覆無記法。

依引文所說，阿賴耶識是由善、惡業引生出來的一個總的果，這個果可以引生出清淨或染污的果報，所以就這個果本身來說應是無記。因為只有是無記，才能開出污染的流轉和清淨的還滅，所以第八識沒有明確的善或染的記號。如果此識確定地是善性，有情就必定得到善果，這樣就不會墮入流轉當中；倘若此識確定地是染污，有情就永不能達到還滅。所以，第八識不能確定是善或染污，否則就不能建立流轉和還滅。第八識不是善亦不是染，所以是無記。這是第一個理由。

其次，善和惡的果報都是依阿賴耶識而生起，若此識本身已確定地為善或染，就不能夠同時作為善法和染法的所依

(āśraya)。因為如果阿賴耶識確定地是善性，就不可能有染法依此而生起；如果此識確定地為染性，則不可能生出善法。阿賴耶識同時作為善法及染法的所依，故不可能確定地是善或染，只會是無記。這是第二個理由。

第三個理由則是從熏習的觀點加以論證。第八識是被前七識所熏習，熏習成的種子藏在第八識中。如果第八識是明確地具有善或染的性格，正如極香或極臭的氣味，就不能受熏習。因為極香的東西不會受一般的香氣所影響；極臭的東西亦不會為一般的臭氣所影響；同樣地，如果第八識明確地是善性或染性，它就不會被其他的善、染業所熏習，這樣就不能建立阿賴耶識的受熏習的性格。如果承認此識具有受熏習的性格，此識本身就不可能明確地是善性或染性。由此可推知阿賴耶識只能是無覆無記。

此外，引文又提到“覆”是一種染法，它能障礙我們對聖道的體證，並遮蔽我們的心，使之變成不淨。而上面已經列舉了三個理由證明此識不是染性的，所以它是無覆。“記”指一種記號，有善的記號，亦有惡的記號。阿賴耶識無所謂善，亦無所謂惡，所以沒有善、惡的記號，稱為無記。最後，引文以為“愛”（iṣṭa）是可慾樂的東西，能使人對它趨赴；“非愛”（aniṣṭa）是不可慾樂的，使人憎惡它。某些事情能夠引生可慾樂的果，或是使人厭離的果，而這些殊勝的事情本身是可被判別為善或惡，這些事情就是有記；其中有愛果的是善記，有非愛果的是惡記。阿賴耶識不可被確定為善或惡，所以是無記。

（13）

《成唯識論》說：

觸等亦如是者，謂如阿賴耶識，唯是無覆無記性攝，觸、作意、受、想、思亦爾。諸相應法必同性故。又觸等五，如阿賴耶，亦是異熟，所緣、行相俱不可知。緣三種境，五法相應，無覆無記。故說觸等亦如是言。（《大正藏》卷31，頁12中）

上引文字主要集中解說阿賴耶識這心王本身的無覆無記性格。這段引文則說明伴隨阿賴耶識而生起的五個遍行心所的性格。依引文所說，觸、作意、受、想、思這五個心所，跟阿賴耶識一樣，都是無覆無記，因這五個心所與阿賴耶識有五點相同的地方。它們分別是“亦是異熟”、“所緣、行相俱不可知”、“緣三種境”、“五法相應”和“無覆無記”。首先，“亦是異熟”指觸、作意、受、想、思這五個心所都是異熟性格，此五心所伴隨第八識而生起，第八識本身具有異熟性，故相應的五心所亦有異熟性。第二點，“所緣、行相俱不可知”表示此五心所所緣與行相跟第八識一樣，都是不可知。第八識所緣是執受和處，此五心所亦同樣以執受和處為所緣。執受指種子（bīja）和根身（indriya-kāya），處指器世界（bhājana-loka）。行相是了別的作用，第八識與此五心所的行相皆是了別的作用。它們所緣和行相都相當細微，不易被了解。<sup>12</sup>第三點，“緣三種境”表示此五心所與第八識都是以三種境作為所緣，此三種境是種子、根身和器世間。第四點，“五法相應”表示此五心所加上第八識的心王共六法，當中每一法皆與其餘五法相應。例如觸心所，它與其餘五法，

<sup>12</sup> 這裏說第八識和五心所所緣與行相都是不可知的，由此可以看到阿賴耶識的作用是非常隱晦的，有神秘主義的意味。從嚴格的角度看，現象層面的認知活動是非常清晰的，絕對不是“不可知”，或微細難知。就康德的知識論言，現象界的雜多在時空中為我們的感性直覺所吸收，而由知性的範疇加以範疇，而成為對象，為我們帶來知識。我們的知識是清晰的，由意識或知性來導引，阿賴耶識或下意識的認識或了別才是含混的，對象的界線不清楚，它只是被執著而已。

即作意、受、想、思、第八識心王是相應而生起的。最後一點是“無覆無記”，此五心所與第八識同是無覆無記。由於以上的相同之處，故說“觸等亦如是”，即是說觸等五個心所亦與第八識一樣是無覆無記。

(14)

《成唯識論》說：

阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恒轉故。恒謂此識無始時來一類相續，常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅，持種，令不失故。轉謂此識無始時來念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恒言遮斷，轉表非常。猶如瀑流，因果法爾。如瀑流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如瀑流，雖風等擊起諸波浪而流不斷。此識亦爾，雖遇眾緣，起眼識等，而恒相續。又如瀑流，漂水下上，魚、草等物，隨流不捨。此識亦爾，與內習氣、外觸等法恒相隨轉。如是法喻意，顯此識無始因果，非斷、常義。謂此識性，無始時來，剎那剎那果生因滅。果生故非斷，因滅故非常。非斷非常，是緣起理。故說此識恒轉如流。(《大正藏》卷31，頁12中一下)

在這段引文中，論主以瀑流(augha)的現象比喻第八識恆時流轉的性格。引文先提出了“恆轉”的觀念，並就此說明了阿賴耶識的作用是“非常非斷”。“恒”(srotasa)是恆常不斷的意思。第八識自無始時來，其所藏的另一類種子會相續地發展，例如色法種子繼續作為色法種子發展，心法種子亦繼續作為心法種子發

展，從不間斷。這種相續是以瞬間生滅的方式進行，如此不斷地發展。正因它是恆常不斷，所以它是施設界、趣、生的根本。這裏所說的界是指欲界、色界和無色界；趣是指五趣，即天、人、地獄、餓鬼和畜牲這五種生存領域；生是指胎生、卵生、濕生、化生。所謂界、趣、生，其實是指一切眾生的存在領域中的東西，這些東西全因以阿賴耶識為本，所以能相續地存在，從不間斷。此外，又因為阿賴耶識性格堅住，不容易被破壞，能不斷地執持種子，令種子不致失落。若此識有間斷，種子就會失落。所以說此識無間斷，而無間斷就是恒。<sup>13</sup>

至於“轉”(vartate)是變異的意思。第八識從無始時來每一瞬間都在生滅，這一瞬間生起，立刻就消失，下一瞬間又生起，又再立刻消失，沒有一個狀態是持續不變的，所以稱謂“念念生滅，前後變異”。種子因在第八識中不斷地轉，所以第八識整體地也在不斷地轉。理由是此識中的種子作為因，會不停地生起種種結果，不可能固定不變。此外，此識可被前七識熏習成種子，因此不斷會有新種子加入，所以必定不斷在變。扼要來說，“恒”是說明此識具有持續性，不會斷絕；“轉”表示此識不是常一的，它會不斷地轉變，所以第八識被認為是非斷非常。這種非斷非常的狀態就好像瀑流一般。瀑流的每一部分都不會有一瞬間停留，都是不斷地因滅果生，此一瞬間的瀑流為因，帶引出下一瞬間的瀑流為果，因與果之間已有所改變，不會恆常如一。這可說

<sup>13</sup> 阿賴耶識的了別作用是恆時性的，不會間斷。知性或意識在現象層面的認識則是有間斷的，不是恆時性的。在睡眠中，或在禪定中，意識便休歇下來，不起了別、認知的作用，也不會成立甚麼對象。但阿賴耶識作為下意識，在意識的底層，為後者的依據，作用不會停止。

瀑流的轉相。另外，這種因果不斷地生起，此一瞬間的因，帶出下一瞬間的果，此果又作為因，又帶出另一瞬間的果，如此不斷地持續，此謂之“因果法爾”。這可視為瀑流的恆相。引文續說第八識跟瀑流一樣，因二者同樣以因滅果生的方式延續下去。瀑流的水不會斷絕，亦沒有一滴水可停住不動，第八識亦好比瀑流的水，非斷非常。瀑流的水長時相續，人置身其中，會沉溺於水中。第八識亦是一樣，從無始時來已是相續地存在，非常非斷，亦由於此識的染污性，令有情生命沉溺於其中，不能脫離這種困局，這困局就是生死輪迴 (saṃsāra)。瀑流雖經常遇到風等影響而激起波浪，但它本身仍然不斷地往下流動，沒有一刻停止。第八識亦是一樣，它的種子遇上適當的條件就會現行，生起眼、耳、鼻、舌、身等識的作用，但此第八識本身仍然保持恆時相續，沒有因其他作用的影響而停止。瀑流的水不住地由上往下流動，而水中魚、草等東西亦跟隨著水流由上而下，而不能離開水流。第八識亦如水流一樣，識中的種子以及其外的種種“觸等法”，即種種心所，都是隨著此識的洪流，不斷地流轉，而沒有間斷。

接著，論主又提出緣起 (pratītya-samutpāda) 的觀念去詮釋第八識這種恆轉如流的作用。從以上的比喻看，論主是要顯出第八識從無始時來一直保持著因滅果生的狀態。由於因會滅去，不能常住不變，故此是非常；而因滅去後，並非一無所有，卻是有果隨之生起，故此它不會斷滅。在這種因滅果生的情況下，此識的作用便是非常非斷。這種非常非斷的狀態的說明，就是緣起義理的應用。緣的聚合令事物生起，故非斷 (anuccheda)；緣起的另一面是性空 (svabhāva-sūnyatā)，性空就是無自性，即無常住不變的自性 (svabhāva)，故非常 (antiya)。緣起是非斷，性空是非

常。由此可見第八識的這種非斷非常的作用是依緣起性空的義理而建立的。正由於“恆”表示非斷，“轉”表示非常，所以引文說第八識是“恆轉如流”。

(15)

《成唯識論》說：

此識無始恆轉如流，乃至何位當究竟捨？阿羅漢位方究竟捨。謂諸聖者斷煩惱障，究竟盡時，名阿羅漢。爾時此識煩惱麤重永遠離故，說之為捨。(《大正藏》卷31，頁13上)

這段引文說明了只有在證得阿羅漢位時，第八識才會被捨離。所謂捨離阿賴耶識，不是說將整個阿賴耶識的體性捨去，只是捨棄它的名稱而已。引文的首句表明第八識這種染污的作用要到阿羅漢的階位才能脫離。阿羅漢是小乘佛教中聲聞乘所證得的第四果。聲聞的修行者所證的四個果位依次是須陀洹 (srota-āpanna)、斯陀含 (sakṛdāgāmin)、阿那含 (anāgāmin) 和阿羅漢 (arhat)。須陀洹又譯作預流，意即開始進入聖道，這是聲聞四果中的初果。斯陀含又譯為一來，證得此果者將再一次還生於天或人間，此後便證入無餘涅槃，不再還生了，故稱為“一來”，此為聲聞四果中的第二果位。阿那含又譯作不還，證得此果者斷盡了欲界的煩惱，來世不會再生於這個迷妄的欲界，只會生於色界或無色界，故稱為不還，此為聲聞四果中的第三果位。在其梵文語詞 anāgāmin 中，āgāmin 是還、回轉，an-是否定之意。故 anāgāmin 譯為不還。阿羅漢又作應供，意思是應該得到供養、尊敬的聖者。在小乘，阿羅漢是最高階位的聖者，他們斷除了一切煩惱，是最



理想的人格。依引文說，在阿羅漢的階位中，一切煩惱已經遠離，而“阿賴耶”此名，是就染污的第八識來說，所以到了阿羅漢果位就捨棄了“阿賴耶”之名，即表示此識脫離了染污的狀態。所謂“捨”是指阿羅漢斷除了此識中一切煩惱粗重的種子，在這種情況下，第七識不再執持第八識作為一個常住不變的自我，由於捨棄了我執，故捨棄“阿賴耶”之名。扼要來說，阿賴耶識本有執藏的意思，即被第七識執持為自我，現第八識已斷除一切煩惱，不再被執為自我，所以就失去了執藏的意義，由此亦不再名為“阿賴耶”。由此可見，“捨”是指捨棄“阿賴耶”這個稱號，而不是捨棄阿賴耶識整個識體，因為第八識先前具有煩惱種子，是一個妄識，所以才稱為“阿賴耶”。當識中的煩惱種子都斷除了，此識仍然存在，只是從妄識轉變為另一種狀態，這種轉變就是唯識學所說的“轉識成智”或“轉依”，而“阿賴耶”這個表示妄識的名字亦要捨棄掉。

(16)

《成唯識論》說：

然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別，立種種名。謂或名心，由種種法熏習種子所積集故。或名阿陀那，執持種子及諸色根，令不壞故。或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故。或名種子識，能遍任持世出世間諸種子故。此等諸名通一切位。或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故，我見、愛等執藏以為自內我故。此名唯在異生、有學，非無學位，不退菩薩，有雜染法執藏義故。或名異熟識，能引生、死、善、不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地，猶有異熟無記法故。或名無

垢識，最極清淨，諸無漏法所依止故。此名唯在如來地有，菩薩、二乘及異生位，持有漏種，可受熏習，未得善淨第八識故。(《大正藏》卷31，頁13下)

這段文字主要是補充說明阿賴耶識的不同稱謂。依引文說，第八識又可稱為“心”、“所知依”、“種子識”、“阿賴耶識”和“無垢識”。<sup>14</sup>這些異名是按不同的修行階位而安立的。第八識名“心”(citta)，這是相對於意和識來區分的。唯識學所說的八識，其中的前六識稱為“識”，第七識稱為“意”，而第八識就稱為“心”。第八識稱為“心”，主要是就種子來說。種種事物以種子的模式留於第八識中，由於種子的積集，故將此識稱為“心”。<sup>15</sup>此外，此識執持事物的種子和諸色根，諸色根相當於神經系統。因為神經系統相當幼小，故又稱為“淨色根”rūpa-prasāda。第八識執持種子和神經系統，使之不會壞滅，因具有執持的作用，所以此識又稱為“阿陀那”(ādāna)。“所知依”是《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha)採用的名稱。“所知”(jñeya, viṣaya)指一切作為對象的東西，由於一切對象都是依止於第八識，所以稱第八識為“所知依”。又由於一切對象都依於第八識而生起，而生起一切對象的種子都是藏於第八識中，所以第八識又稱為“種子識”。以上名稱的內容其實是有重覆的，例如“種

<sup>14</sup> 在這裏，“種子識”的“種子”是一個存有論甚至宇宙論的概念，種子的現起，便構成種種事物、存在，以至整個宇宙。“無垢識”的“無垢”則是一個工夫論的概念，把一切染污的成素否棄、滅除，“無”掉，便是無垢。眾生倫理學上必須能達致無垢，成覺悟、得解脫才能說。

<sup>15</sup> 心的梵文是 citta。這個字除表示思考、研究之外，亦可解作積集。

子識”攝藏種子的意義在“阿陀那”中亦已包含了。此外，“所知依”、“心”等名稱都是跟種子有關。這幾個名稱都可以用在一切階位的眾生之上。

引文繼續說，第八識又稱為“阿賴耶”(ālaya)，“阿賴耶”是倉庫的意思。由於此識攝藏一切雜染之法的種子，使它們不會失去，故稱為“阿賴耶”。由於阿賴耶識是被第七識的我見、我愛等作用執為內在的自我，所以此名稱只用在異生(prthagjana)和有學(śaikṣa)階位中。異生指異於聖者的眾生，即是凡夫；有學是小乘四果中的前三果，即是仍要繼續學習的階位。異生和有學階位的眾生仍執持雜染，故他們的第八識可稱為“阿賴耶”。但到了無學(aśaikṣa)和不退轉菩薩(avaivartika-bodhisattva)階位，就不能稱為“阿賴耶”。無學是小乘最高的果位，即阿羅漢果。不退菩薩是菩薩的第七地(第七個階位)以上的階位。到達此階位的菩薩不會退墮變回雜染的眾生，故稱為“不退菩薩”。無學和不退菩薩已脫離雜染，故他們的第八識不再稱為“阿賴耶識”。第八識又稱為“異熟識”(vipāka-vijñāna)，因為此識作為無記性格的一個總體，引生出善、不善的果報，就著果報的善、不善性異於作為因的無記性這一點，而稱為“異熟”。此名稱只用於異生、二乘(yāna-dvaya)、諸菩薩位的眾生，而不同於如來(tathāgata)階位。二乘是聲聞(śrāvaka)和緣覺(pratyekabuddha)。在這些階位中的眾生的第八識仍有異熟無記法，會引出善、不善果，故他們的第八識可稱為“異熟”(vipāka)。到了如來階位，因與果無異，都是清淨的，沒有異熟的情況，故不稱此識為“異熟”。第八識又稱為“無垢識”(amala-vijñāna)，amala音譯為“阿摩羅”。由於此識為一切清

淨的無漏法所依止，故稱為“無垢識”。此名稱只用於如來的階位，因為如來是完全清淨無雜染的。而菩薩、二乘和異生階位的眾生的第八識，由於仍藏有有漏種子，可受熏習，未轉為淨善的第八識，故不能稱為“無垢識”。

(17)

《三十頌》梵文本：yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/  
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate//

梵本語譯：不管甚麼樣事物依於甚麼樣的虛妄分別而虛妄地被分別，這全是分別性。這不是實有。

玄奘譯本：由彼彼遍計，遍計種種物，  
此遍計所執，自性無所有。

(《大正藏》卷31，頁61上)

以下幾首偈頌和引文主要是析述唯識學中有關三性的理論。在未解說這偈頌的內容前，需先對三自性作一扼要的介紹。三自性(tri-svabhāva)是指遍計所執性(parikalpita-svabhāva)、依他起性(paratantra-svabhāva)和圓成實性(pariniṣpanna-svabhāva)。三自性中的“自性”並不是佛教一般所指的自性。按照一般所說，通常人了解事物時，都會以一種實在的眼光去看，以為有自性可得，而不知道事物本身是無自性的。一般人以為事物中有一種實在性，這種虛構的實在性就是自性，即svabhāva。但三自性所說的svabhāva並不是指實在性，而是指三種事物的存在形態。三性是對一切事物的存在狀態的說明。其中，遍計所執性屬於染污方面，依他起性是中性的，而圓成實性是屬於清淨方面。若以八識的觀念看，三性應與第六識有密切關係，因為一切事物都是依

於其他事物而生起的，<sup>16</sup>它們本無自性，這是依他起性的基本意思。當事物生起後，若意識對它起執著，以為所見的事物具有自性，這種虛構出來的自性的本質就是遍計所執性。如果能夠直觀事物的自身，就能了解到認識中的事物的緣起性格，這樣就不會對它們起執著。這種所觀的事物自身的本質就是圓成實性。

這首偈頌主要是解釋遍計所執性。偈頌的意思是說第六識會對種種事物進行周遍計度，以為事物各具自性。這種由遍計而起的執著，其本身是沒有存在性的。即是，這個世界中本來並沒有遍計所執性；在這個世界之外的任何處所，都不存在一種稱為“遍計所執性”的東西。這遍計所執性的矛頭指向人的虛妄執著的行為。若不生起這種行為、這樣的東西便成無有。

(18)

《成唯識論》說：

周遍計度，故名遍計。品類眾多，說為彼彼。謂能遍計虛妄分別，即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物。謂所妄執蘊、處、界等，若法若我，自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如是自性，都無所有。理教推徵，不可得故。或初句顯能遍計識。第二句示所遍計境。後半方申遍計所執若我若法，自性非有。(《大正藏》卷31，頁45下)

這段文字是護法對遍計所執自性的解釋。依引文看，遍計即周遍計度的意思。第六識會對事物生起周遍計度的作用，並廣泛地對

事物進行主觀的臆測、主觀的計度，以為事物具有實體，並對它們生起自性的執著。自性是實體的一種表述形式。第六識因有了別的作用，所以稱為“能遍計”；而被第六識所認識的事物則相對地稱為“所遍計”。第六識所周遍計度的事物可概括為“法”(dharma)和“我”(ātman)。“法”即客觀的存在物，泛指十二處(dvādaśāyatana)和十八界(aṣṭādaśa dhātavaḥ)等法數；“我”則指五蘊所構合而成的假我，是主觀存在的我。由此可見，第六識與被認識的事物具有主客和能所的關係。引文接著提出了“自性差別”(svabhāva-viśeṣaṇa, svabhāva-viśeṣa)和“遍計所執自性”(parikalpita-svabhāva)兩個概念。第六識對於它的對象產生誤解，以為每件事物都有各自的自性，這就是所謂“自性差別”。這種以一切事物都有自性的認識，它的本質就是“遍計所執自性”。在這種認識中的事物根本是不存在的。引文末幾句是對整首偈頌作一總結。“初句”即偈頌的第一句，這句指能遍計識。“第二句”指被第六識遍計的種種事物。第三、四句被執為實在的我和法，其實都是無自性的。

(19)

《三十頌》梵文本：paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/  
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā//

梵本語譯：但虛妄分別是依他起性，由緣所生。然而，一切在這方面時常遠離前者的，是真實性。

玄奘譯本：依他起自性，分別、緣所生，  
圓成實於彼，常遠離前性。

(《大正藏》卷31，頁61上)

<sup>16</sup> 這事物指在認識中的事物，即現象，而不是說物自身(Ding an sich)。

這首偈頌解釋依他起性和圓成實性的性格。首先說依他起性。依他起性具有分別 (vibhāga) 和緣所生 (pratya-yodbhava) 兩方面的性格。《成論》解釋說：

眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏，皆依他起。依他眾緣而得起故。頌言分別緣所生者，應知且說染分依他。淨分依他亦圓成故。或諸染、淨心、心所法，皆名分別，能緣慮故。是則一切染、淨依他，皆是此中依他起攝。  
(《大正藏》卷 31，頁 46 中)

從存在方面說，依他起的事物都是由眾緣所生，包括心、心所的自體及它們的相分和見分。按這裏提心體和心所體，“體”字易生誤解。心和心所都是緣起法、生滅法，沒有自性、體性義。《成論》更指出，有漏、無漏的緣生法都屬於依他起。照這樣說，依他起性包括了清淨和雜染二分。依他起既然有二分，上引《三十頌》所說的依他起性是指其中一分，還是包括了二分呢？《成論》認為有兩種可能性：第一種可能是單獨染分依他；第二種包括了染、淨二分的依他起。《三十頌》說：“分別、緣所生。”“緣所生”所指的相等於整體的依他起，包括雜染和清淨二分，這點毫無疑問。關鍵就在於“分別”的意思。《成論》指出，“淨分依他亦圓成故。”它的意思是，如果“分別”表示非圓成實，則只能代表染分依他，不應包括淨分依他，因為淨分依他含著圓成性格。圓成即是圓滿成就，這有絕對、整一的意思。所以，如果“分別”表示有相分、見分的區分，即是有主體與客體的相對性，就只能包括現象界的事物，這樣，所說的依他起性就只代表

染分依他，不包括淨分依他。但是，如果“分別”的意思只是“能緣慮”，則所說的依他起性就包括了染、淨二分，因為無論染或淨的心、心所，都有緣慮的作用。就上述的問題看，《成論》只提出兩種可能性，並沒有確定的說法。下半首偈頌解釋圓成實性，《成論》說：

二空所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。顯此遍、常，體非虛謬。……於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。說於彼言，顯圓成實與依他起不即不離。常遠離言，顯妄所執能、所取性，理恆非有。前言義顯不空依他。性顯二空非圓成實，真如離有離無性故。(《大正藏》卷 31，頁 46 中)

“二空”指我空 (ātma-sūnyatā) 和法空 (dharma-sūnyatā)。圓成實表示“圓滿成就諸法實性”，意思是“遍、常，體非虛謬。”“圓滿” (paripūrṇa, sampad) 表示普遍，亦有絕對的涵義。“成就” (siddha, niṣpatti) 表示恆常。“實” (tattva, satya, dravya) 表示自體為實在。偈頌說“圓成實於彼，常遠離前性。”“彼”指依他起，“前”指遍計所執，意思是圓成實是於依他起之上，恆常離開遍計所執性。遍計所執性包括我執 (ātma-grāha) 和法執 (dharma-grāha)，即是執著自我和對象為具有自性。“空” (sūnyatā) 表示否定自性，“二空”即是我空和法空，是否定對自我和對象的自性的執著。所以二空即是離開遍計所執性。依他起之上離開遍計所執性，就顯出圓成實性。此圓成實以真如為性，即是圓成實之性就是真如。《成論》又指出，偈頌中說“於

彼”，是要顯出圓成實與依他起有不即不離的關係；“常遠離”顯示遍計所執的能取和所取恆常地非有；“前”指“不空依他”，“性”表示二空並非圓成實。在“於彼”中，主詞是圓成實，受詞是依他起，這表示圓成實並不同依他起，這是不即。但“於”亦表示圓成實的顯現，是以依他起為基礎，所以圓成實並不能離開依他起，即是不離。故此，圓成實與依他起不即不離。在依他起的根本架構上，若有執取，便是遍計所執，無執取，即是圓成實。引文最末說到，偈頌中的“性”字，顯出“二空非圓成實；真如離有離無”。對於這句說話，窺基在《成唯識論述記》解釋說：

真如是空之性，非即是空。空為所由，如方顯故，如體空者，何所妨也？真如離有，及離無相。若言於空，雖離有相，非離空相。故此空言，非真如體。故致性言，深為有用。真如離空，名空性；真如離有，名有性。病多起有，但說空門。若空病生，亦立有性。此意總顯圓成實性於依他上，無前所執，所顯之性。（《大正藏》卷 43，頁 546 上—中）

按照窺基的解釋，圓成實性就是真如。真如並不同空，而是空之性。真如離有離無，但空只離有而不離空（無）。所以真如與空並不是等同。這裏說的“離”應解作不完全等同，不能解作別異或隔絕，因為真如為空性，亦為有性，空與空性，有與有性，都應是不一不異。“圓成實於彼，常遠離前性”這兩句話的意思是：圓成實是在依他起上，遠離遍計所執所顯的性。而“前性”

中的“前”，則指遍計所執。

照窺基的意思，《成論》在這裏所說的“二空”中的“空”，只是與有相對的概念，並不是具有終極意義的空。

（20）

《三十頌》梵文本：ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantrataḥ/

anityatādivad vācyo nādr̥ṣṭe' smin sa dr̥śyate//

梵本語譯：因為這個原故，這與依他既不是相異，亦不是不相異。

這應說為像無常等那樣，這個不見時，那個也看不到。

玄奘譯本：故此與依他，非異非不異。

如無常等性，非不見此彼。

（《大正藏》卷 31，頁 61 中）

這首偈頌主要是說圓成實性與依他起性的關係。這兩者的關係應是“非異非不異”，即是並非完全不同，亦非完全相同。依偈頌所說，圓成實與依他起的這種關係，應說為像無常與諸行的關係，無常與諸行亦有著非異非不異的關係。偈頌中最後一句“非不見此彼”是從修行實踐的角度來說明圓成實與依他起的關係。“此”指圓成實性，“彼”指依他起性。全句的意思是，如果我們不了解圓成實性，也就不能了解依他起性。換句話說，我們要先了解圓成實性，然後再去了解依他起性。這個意思在梵文本中非常清楚，但在玄奘的譯本中就很模糊。

（21）

《成唯識論》說：

由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異，應真如非彼實性；不異，此性應是無常，彼此俱應淨、非淨境，

則本、後智用應無別。(《大正藏》卷 31, 頁 46 中)

這段是護法解釋圓成實與依他起的“非異非不異”的關係的文字。護法是基于上首偈頌所說的“圓成實於彼，常遠離前性”的道理，說明圓成實和依他起有著非異非不異的關係。引文先假設兩者的關係為“異”，再指出這種假設會出現的問題，由此推斷兩者的關係並非異。如果圓成實與依他起是完全不同的、隔斷的，則“真如”這個圓成實性就不能當體作為依他起性的真實性。換句話說，如果圓成實與依他起是完全隔絕的，我們就不能說真如或圓成實性是依他起的本質或本性。但事實上，真如或圓成實是依他起的本質或本性，所以我們不能說圓成實與依他起兩者是“異”(anya, viśeṣa)，亦即是說，兩者的關係為“非異”。

17

接著護法假設兩者的關係為“不異”(ananya, aviśeṣa)，然後指出這個假設會導致困難，由此推論兩者的關係是“非不異”。引文主要是以“常法”、“無常法”、“淨法”、“不淨法”、“本有智”和“後得智”的論據作論證。如果圓成實與依他起的關係是“不異”，則會出現兩種困難。第一個困難是，如果兩者是不異的，則圓成實應跟依他起同樣是無常法。但圓成實不應是無常法，所以兩者“不異”的關係不能成立。第二個困難是，如果兩者是不異的，則兩者應同時通於淨境和不淨境，而不

能說依他起為不淨、圓成實為清淨。本有智以清淨的圓成實為境；後得智以不淨的依他起為境，如果圓成實與依他起為不異，則本有智和後得智的作用就毫無分別。《成論》的意思是，本有智和後得智的作用應是有別的，所以它們的境，即圓成實和依他起應是非不異。

(22)

《成唯識論》說：

云何二性非異非一？如彼無常、無我等性。無常等性與行等法，異，應彼法非無常等；不異，此應非彼共相。由斯喻顯此圓成實與彼依他，非一非異。法與法性，理必應然；勝義、世俗，相待有故。(《大正藏》卷 31, 頁 46 中)

這段引文是以無常法和行等法的關係比喻圓成實與依他起的非異非一的關係。“行等法”指種種心念。行(saṃskāra)即是心念、心之行。依引文看，如果無常法與行等法的關係為異，就會產生“應彼法非無常等”的困難；如果兩者的關係為不異，則會出現“此應非彼共相”的困難。由於假設兩者的關係為異會出現困難，為不異亦會出現困難，所以兩者的關係應是非異非不異。依引文所說，如果無常法與行等法是異，異就是互相隔絕，沒有任何相同點，則行等法就不是無常。這違反了佛教的基本義理，即三種法印(dharma-mudrā)中的“諸行無常”(anityā bata saṃskārah, saṃskārānityatā)。所以不能說無常法與行等法是相異的。故此，兩者的關係應是非異。另一方面，如果兩者是不異，不異就是完全相同，則無常不能說是行等法的共相。但實際上，

<sup>17</sup>印度佛學要論証某個題材，先擬設它的反面，引致這反面的不可能性，因而推斷出該題材的合法性。在這裏也以同一方式來進行，先假設非異的反面異，而引出異不可能，這樣便導致非異的關係了。

無常是行等法的共相 (sāmānya-lakṣaṇa) 所以兩者的不異的關係亦不能建立。因此，行等法與無常的關係是非異非不異。圓成實與依他起的關係亦是這樣，所以圓成實與依他起的關係亦是非一非二。引文末句更以“相待”的概念再次論證出二者具有非異非不異的關係。“法” (dharma) 指依他起，“法性” (dharma-tā) 指圓成實，法與法性的關係必定是非異非不異。“勝義”

(paramārtha) 指圓成實，“世俗” (laukika, saṃvṛti, saṃvṛtti) 指依他起，兩者是相待而有。相待而有一方面表示兩者是兩樣不同的東西，所以是非不異；另一方面，兩者是相依待，互相依待就不可能完全隔絕、完全不同，所以兩者是異。勝義和世俗是相待而有，所以有非異非不異的關係。同樣地，圓成實與依他起亦是相待而有，所以亦是非異非不異。

(23)

《成唯識論》說：

非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。未達遍計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性。(《大正藏》卷31，頁46中)

這段文字是護法對《唯識三十頌》中“非不見此彼”一句的釋說。引文清楚表示不能不證見圓成實而見到依他起。這即是說，必須先證見圓成實，才能見到依他起。這種說法是從實踐修行的角度來說的。依他起好比一個歷程，而圓成實就是歷程的目標。從邏輯上說，我們要先走過這歷程，然後才達到目標，即是要先經過依他起的歷程，然後才達到圓成實的目標。但從整個宗教活動的導向說，修行者要先確認目標，然後再決定應走的途徑，去

達到這個目標。即是先要究明圓成實，然後再看依他起。是以，從實踐的角度看，修行者先要通達虛妄的根源，認清遍計所執的性格，然後再看遍計所執的對象，其真性應是依他起。接著引文又提到無分別智與後得智在實踐上的先後次序，藉此再論證出圓成實性和依他起性的關係。無分別智 (nirvikalpa-jñāna) 是照見空理的智慧，這種智慧能照見事物的本性都是空的，沒有個別的情狀。後得智 (prṣṭha-labdha-jñāna) 能照見各種事物的特殊相狀，亦可說是一種世俗的智慧。這種智慧亦就是照見科學的研究對象的特性的智慧。無分別智則是照見終極真理的智慧。按照一般的程序，修行者先要把握世俗的智慧，然後才能進一步認識事物的空的真相。但從宗教實踐的角度看，則先要照見第一義，然後再回頭看事物不同的相狀。所以，偈頌說如果不先了解圓成實性，修行者就不能了解依他起性。

(24)

《成唯識論》說：

有頌言：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。此中意說：三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我、法、有、無、一、異、俱、不俱等，如空花等，性、相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我、法俱空。此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。(《大正藏》卷31，頁46下)

這段引文是對以上三首偈頌所說的三性問題的總結。論主指出，



三性都是不可遠離心而獨立存在。可以說，它們是依於心識而被確立。引文先對依他起性作一總結說明。一切心、心所以及所變現的東西都是眾緣所生。“所變現”指由識變現出來的相分和見分。相分（nimitta）相當於客觀的現象世界，見分（dr̥ṣṭi）則是主觀的自我。這些東西都是由因緣和合而生，就好像虛幻的事物，不是實有，但表面上卻似是有。這些事物迷惑一般愚夫。然而，一切都只是依他起，都不是實有。

引文接著總結遍計所執性的意思。愚夫在依他起的事物上起執著，對我（ātman）、法（dharma）、有（bhāva）、無（abhāva）、一（eka）、異（anya）、俱（ubhaya）、不俱（anubhaya）等對立的概念加以執著，將主觀的自我和客觀的事物對立起來。這些在執著中被虛構出來的實體，既無自體，亦無相狀，全都屬於遍計所執性。

最後，引文總結圓成實性的意思。依引文所說，在依他起之上，如果我們了解到我和法都是空的，則由這種空所顯示出的識等真實性格，就是圓成實性。

總結以上所述三自性的意義，三自性是存在的三種形態，包括：虛構的存在，顯現為現象的存在和真實的存在。其實，虛構的存在不應視為一種存在的形態，因為它完全沒有存在性，只可以說是關於存在問題的一個概念，但三自性既將三者並列來討論，為方便計，現姑且當作一種存在形態來說。三者中，從存在的角度來說，最根本的當然是真實的存在，這即是圓成實性。但如果要把三者串連起來，去了解它們的關係，則顯現為現象的存在，即依他起性就成為重心。按照《成論》的意思，依他起性包括染、淨二分。染分依他是一般人所見的現象，這些現象都是由

緣而起，亦就是主體生起的心、心所的外表的變現物，而不是事物本身。所以，它是一種面對這種依他而起的現象，主體會對它們起執著，把這些現象視為具有自性的真實存在。這些由主體虛構出來的，不具有自性的事物，它們的存在性格屬於遍計所執性。主體接觸事物時，只能感知緣起的現象，而不能達到事物的自身，這是由於主體的認識能力有障礙，即有煩惱障

（kleśa-āvaraṇa）和所知障（jñeya-āvaraṇa）。當主體排除這兩種障礙，就能直達事物的自身，這就是體証諸法實相。這時接觸的是真實的事物自身，這真實的事物自身的存在性就是圓成實性。在體証圓成實性後，再觀察事物的緣起（pratītya-samutpāda）現象時，就清楚體會到緣起事物的空的本性，由此就不會對它們執著。這種在無執狀態下所見的現象，它們的存在性格就是淨分依他起。

依他起性，包括染分和淨分都是由緣而起，所以都不是真實的存在。但依他起的現象既然在我們面前生起，成為我們認識的對象，它們也不可能是一無所有，因為生起的事物總要有它們生起的基礎，不可能脫離任何存在的基礎而有現象生起。所以緣起的現象亦有它們的存在性。由於這種存在是以認識對象姿態出現，所以它們存在的性格，可以說是一種只有認識意義的存在性。這所謂認識對象，不是主體以外的東西，它們的本質就是主體所生起的識體的相分。所以，就存在性來說，認識對象不離於認識主體。即是說，依他起的現象的存在性是來自認識的主體。所以，最終只有認識的主體才具有真實的存在性。然而，這個認識的主體並不是一般人所執著的，以為是具有自性的自我。這個具有自性的自我只屬於遍計所執性。這點稍後再討論。

對於依他起的現象的認識，會在一種主體與客體相互對待、

對峙的格局中進行。如果我們把這個在相對格局中的主體當作真實的主體，這個所謂“真實的主體”只屬於遍計所執性。因為當我們思考這個主體時，它已經成爲了客體，這客體是依他起的現象。如果我們把這個客體現象當作實在的自我，這“實在的自我”就只是虛構的，所以只屬遍計所執性。真正的主體永遠不能在相對的格局中被認識或思考，而需要被直覺，而是睿智的直覺（intellektuelle Anschauung），不是感性的直覺（sinnliebe Anschauung）。

在體証事物自身時，那種認識並不是在相對的格局中進行。在這種情況中，沒有認識主體和認識對象的區分。在這種體証中的事物的存在性格就是圓成實性。我們試區分開來說，在這種真實的體証中，所証的是事物自身（Ding an sich），能証的是真實的認識主體，都是真實的存在。但實際上不能作出區分，所說的所証和能証，二者其實是一，真實的認識主體其實是沒有相對的客體的主體，只有這樣，主體才是真實的存在。

（25）

《三十頌》梵文本：

trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām/  
saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā//

梵本語譯：基於三種自性，因而有三種無自性。一切法的無自性便被說示了。

玄奘譯本：即依此三性，立彼三無性。

故佛密意說，一切法無性。

（《大正藏》卷 31，頁 61 上）

上文已解釋過，三自性包括了一切事物的存在性格，分別是虛構的存在性，即遍計所執性；作爲現象的存在性，即依他起性；以及真實的存在性，即圓成實性。這首偈頌說，依於三自性而立三無性（tri-vidhā niḥsvabhāvatā），這顯示出了三無性跟三自性的關係。這裏說三無性依於三自性而立，但這種“依”不是一種肯定性的依靠。如果是肯定性的依靠，則表示必須肯定所依，才能確立能依，就好像建築一座大廈，必須先建立根基，然後才能在根基之上建立大廈。“無性”原文是 niḥsvabhāva，意思是自性的否定。而所謂“依”，只是一種相對概念在意義上的依持關係，例如有與無的關係。

由於三自性涵蓋了一切法的存在性，它的否定面，即三無性亦具有同樣的涵蓋性，所以三無性亦涵蓋了一切法。三無性的建立，意思就是對一切法的存在性的否定，即是偈頌所說的“一切法無性”。至於這首偈頌的詳細意思，可參看《成論》：

即依此前所說三性，立彼後說三種無性。謂即相、生、勝義無性。故佛密意，說一切法皆無自性。非性全無，說密意言，顯非了義。謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我、法自性，此即名為遍計所執。為除此執故，佛世尊於有及無，總說無性。（《大正藏》卷 31，頁 48 上）

三種無性依於三自性而立，這點正文已提過。護法指出，這三種無性是：相無性（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā）、生無性

（utpatti-niḥsvabhāvatā）和勝義無性（paramārtha-niḥsvabhāvatā）。

他特別強調一點，偈頌說一切法皆無自性，這種說法是非了義。

他解釋說，這種說法是佛帶有密意而說，並非真的認為一切法皆無存在性。“非了義”表示這種說法是權教，這樣說是另有目的。護法解釋說，“後二性”即依他起性和圓成實性並非沒有存在性，但一般凡夫會在這二性上增益，執著為實在的我和實在的法，由此形成遍計所執性。佛為了除去凡夫這種執著，於是無論是存在性，即後二性，和無存在性，即遍計所執性，都總說為無性。所謂“增益”（*samāropa, vṛddhi*），即是把事物的存在性格過分加強地理解。在依他起上增益，即是把原本只是現象的事物理解為真實的東西，這即是以為一切所見的事物都具有自性。在圓成實性方面，從真實的角度說，圓成實性是終極的實在，本來是無可增益。以語言文字表達的“圓成實性”只是一種概念，屬於依他起性。若執著圓成實性這個概念，以為外在世界有一種實在的東西與它相應，這就是一種增益。

偈頌指出，三無性是依於三自性而立，這種立可理解為假立。《三十頌》開首就說“由假說我、法”，表示我和法都是假立，而假立我和法，目的是要對凡夫演說唯識的義理。這裏假立三無性，亦是另有目的，就是要去除凡夫的妄執。可見這種非了義的說法是《三十頌》常用的。而偈頌又特別指出“一切法無性”是佛密意言，表示這種說法是帶有另一層意思。再者，唯識學一向承認真如為實性，如果在這裏說圓成實性為無性，即全沒有存在性，這豈非自相矛盾麼？所以，護法理解三無性，或一切法無性為非了義的說法，應是可接受的。

（26）

《三十頌》梵文本：

prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo' paraḥ punaḥ./

na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā//

梵本語譯：第一，就特質一點而為無自性。其次，此中不是自有。

這樣所說的，是跟著的圓成實性的無自性。

玄奘譯本：初即相無性，次無自然性，

後由遠離前，所執我法性。

（《大正藏》卷31，頁61上）

這裏逐一列舉三種無性的意思。第一種是相無性，第二種是無自然性，第三種是遠離前所執的我性和法性。相無性對應於遍計所執性。屬於這種性格的事物完全是虛構的，不單沒有真實的存在性，就是作為現象的存在性也沒有，所以它們連相狀

（*lakṣaṇa*）也是沒有的。所以對應於遍計所執性的無性，是存在性的徹底否定，包括否定相狀的存在。對應於依他起性的無性是無自然性。自然性是表示自己本身就是這樣的一種性格。若事物具有自然性，即表示它具有自身存在性的充足條件。依他起性是依靠其他事物而生起的性格，而生起的只能是相狀或現象，不是真實事物的生起，因為真實事物本身就是存在的，不用生起。依他起性的事物具有相狀，所以不能對應它說相無性。但它們只有依他起的相狀，不具有本身存在的條件，所以對應依他起性可以說無自然性。這即是否定依他的事物有自身的存在性，但不否定它們具有相狀，即作為現象的存在性。最後一種是由遠離前所執我性、法性而達到的性格，這對應圓成實性而說。要注意的是，這裏沒有再稱這種性格為無性。若與前兩種無性相比，第一種是連相狀也要否定的無性，第二種是否定自身存在性的無性，但第三種，若從了義的說法，就不應再稱為無性。因為圓成實性是真實的存在性格，不能對它否定。“後由遠離前”中的“後”指圓

成實性，“前”指對應於相無性的遍計所執性。在圓成實性中具有否定意思的地方就是否定遍計所執的我性和法性，這就是“遠離”的意思。但這不是對圓成實性的否定，所以不能對圓成實性說無性。現再看《成論》的解釋：

云何依此而立彼三？謂依此初遍計所執，立相無性。由此體相，畢竟非有，如空華故。依次依他，立生無性。此如幻事，託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。後圓成實，立勝義無性。謂即勝義，由遠離前遍計所執我、法性故，假說無性，非性全無。（《大正藏》卷 31，頁 48 上）

護法在這裏逐一解釋如何依三自性而立三無性。首先，依遍計所執性而立相無性。由於遍計所執性體、相全無，因此，對應它而說相無性。“體”（bhāva）指真實的存在，“相”（lakṣaṇa）指相狀，即作為現象的存在。遍計所執既非真實的存在，就是現象的存在也不是。說遍計所執性是相無性，不單是說它沒有現象的存在性，而是說它這兩種存在（真實的存在與現象的存在）都沒有。由於現象存在性是一種較為寬鬆意義的存在性，所以說沒有這種存在性即表示必定也沒有真實的存在性。

其次，依於第二種自性，即依他起性而立生無性。依他起性是說依眾緣而生起的一種現象的存在性，就好像幻化的事物，只有形相，沒有實體。說依他起性為無，是就著一種妄執的自然性而說的。自然性是具有自身存在的一種性格，依他起的事物須依靠眾緣而起，不是自性無。說依他起性為無性，只是就著它沒有

自然性而說，並非說它完全沒有存在性。所以，這第二種無性只是假說，其實不是說依他起性完全沒有存在性。

最後，依於第三種自性，即圓成實而立勝義無性。勝義無性並不表示一種徹底的、絕對的無的性格，像虛無主義（nihilism, Nihilismus）那種。而是說，這第三種無性是勝義的。這種無性是遠離遍計所執的我和法而說的。“無”表示沒有被執著的我和法，由此而假說無性，並非說圓成實性為無存在性。這種遠離執著的性格就是勝義，所以稱為“勝義無性”。

（27）

《三十頌》梵文本：

dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ/  
sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā//

梵本語譯：因此，這是諸法的勝義。另外，這是真如。因為在一切時間中，都這樣地是存在。這正是所謂唯識。

玄奘譯本：此諸法勝義，亦即是真如，  
常如其性故，即唯識實性。

（《大正藏》卷 31，頁 61 上）

“此諸法勝義”的“此”，不能指整體的三無性。因為第一種無性代表遍計所執性，這完全是虛妄的，不能說是勝義。第二種無性是依他起性，這種性格是現象性，是世俗的，不是真實性，所以也不是勝義。只有第三種無性，即圓成實性才是真實性，才能說是諸法的勝義，所以“此”應只是指前者偈頌的下半頌所說

的“後由遠離前，所執我、法性”，即是指圓成實性。<sup>18</sup>此性是諸法的勝義，表示圓成實性是一切事物的真實性。這即是真如。為甚麼稱它為真如呢？“常如其性故”，即是說此性為常，而且如其性，即為事物原來、真實的性格。這亦就是唯識實性（vijñaptimātrā）。我們再看《成論》較詳細的解釋：

此性即是諸法勝義，是一切法勝義諦故。然勝義諦略有四種：一、世間勝義，謂蘊、處、界等；二、道理勝義，謂苦等四諦；三、證得勝義，謂二空真如；四、勝義勝義，謂一真法界。此中勝義，依最後說，是最勝道所行義故。為簡前三，故作是說。此諸法勝義，亦即是真如。真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易，謂此真實，於一切位常如其性，故曰真如。即是湛然不虛妄義，亦言顯此復有多名，謂名法界及實際等，如餘論中，隨義廣釋。此性即是唯識實性。謂唯識性，略有二種：一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性。為簡虛妄，說實性言。復有二性：一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實。為簡世俗，故說實性。（《大正藏》卷 31，頁 48 上—中）

“此性”指圓成實性。圓成實性是諸法勝義，因為此性是一切事物的勝義諦（paramārtha-satya）。引文說勝義諦有四種，關於這四種勝義諦，窺基的《成唯識論述記》有較詳細的解釋：

此隨淺深，以立四種，皆勝之義，或以勝為義。勝即是義，隨其所應，皆勝於初世俗諦故。然此初真即十善巧。第二即是四諦因果理等。第三即是依證顯實。第四廢詮談旨。（《大正藏》卷 43，頁 555 上）

按照窺基的解釋，四種勝義可理解為指各同一道理的四個階段。“此隨淺深，以立四種”表示出這四個階段依著淺深程度，逐步提升。而且這四種亦只是方便安立的名稱。這四種稱為勝義諦，是由於它們比世俗諦更為優勝。第一種，世間勝義，即是十善巧。關於十善巧，世親著《辯中邊論》（*Madhyāntavibhāga*）說：

於蘊等十法，起十種我見：一、執一性；二、執因性；三、執受者性；四、執作者性；五、執自在轉性；六、執增上義性；七、執常性；八、執染淨所依性；九、執觀行者性；十、執縛解者性。為除此見，修十善巧。（《大正藏》卷 31，頁 470 上）

引文所說的“蘊等十法”，包括：蘊（skandha）、界（dhātu）、處（āyatana）、緣起（partīya-samutpāda）、處非處（sthāna-asthāna）、根（indriya）、世諦（saṃvṛti-satya）、乘（yāna）、有為無為法（saṃskṛta-asamskṛtva）。由於執著這十種法而生起十種我見，以為這些事物具有實在性。要破除這些我見，就要修十善巧，可見十善巧是對治這十種我見的。《辯中邊論》又說：“此中緣蘊等十義所起正知，名蘊等善巧。”（《大正藏》卷 31，頁 471 上）總括來說，對蘊等十種法起執，就會生起十種我見；若對這十種

<sup>18</sup> 上田義文亦有同樣看法，他亦認為只有第三種無自性才是諸法的勝義。參考他的《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987，p.93。

法的意義有正確的見解，這就是十善巧。所謂正確的了解，是對治我見的了解，即是無自性的了解。

第二種，道理（*yukti, nyāya*）勝義，即是四諦因果理，這是從因果關係去理解四諦的義理。第三種，證得（*adhigama, prāpta*）勝義，窺基解釋為“依詮顯實”，意思是依靠詮釋來顯示真實。這是透過語言概念去了解實相。第四種是，勝義（*paramārtha*）勝義，窺基解釋為“廢詮談旨”，即是廢棄語言概念的詮釋，而直指真理本身。

《成論》繼續說，真正的勝義，是第四種，即勝義勝義（*paramārtha-paramārtha*）。圓成實性是廢詮談旨的勝義勝義，這勝義亦就是真如。《成論》說：“真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。”真如的意思就是不虛妄、無變易。這兩方面意思把圓成實性跟遍計所執性和依他起性區別開來。遍計所執性是在本為緣起的事物上執著的自性的性格，自性在認識論上雖無變易，但這種由執著的工夫論而來的自性卻是虛妄的。依他起性是緣起事物的性格，這不是虛妄，但是變易的。不虛妄、無變易的就只有圓成實性，所以只有圓成實性才是真如。偈頌說“常如其性故”，其中的“常”表示不變易，“如其性”就是不虛妄。依照《成論》的解釋，圓成實性就是真如，而真如即是“湛然不虛妄”。“湛然”表示寂然不動，所以一般稱唯識所說的真如為“凝然真如”，這有別於中國佛教真常心系統的心真如。<sup>19</sup>

偈頌最後一句是“即唯識實性”，意思是圓成實性即是唯識實性。按照《成論》的解釋，唯識性可分為兩種：一者虛妄，指

遍計所執性；二者真實，指圓成實性。唯識性之中的實性，就是圓成實性。我們又可從另一個角度劃分為兩種：一者世俗，指依他起；二者勝義，指圓成實。實就是勝義，所以唯識實性就是圓成實性。這樣的劃分，實在令人不解。我們知道唯識性有三種，但這兩個劃分的方式，都沒有同時包括三性。若劃分為虛妄和真實兩種，依他起性究竟屬哪一種呢？若劃分為世俗和勝義兩種，遍計所執性又屬於哪一種呢？按道理，依他起為現象，在現象事物上起執而成的自性是遍計所執性，故遍計所執性是虛妄的。但這虛妄的性格是由執著而成的，就依他起性本身來說，應不是虛妄。而對現象事物的正確了解就是世俗諦。所以依他起性應是真，不是妄。若從真、妄來劃分，圓成實性和依他起性應是真；遍計所執性則是妄。然而，依他起性雖是真，但不是實，因為實則不變，而依他起性是變易的。在兩種真性當中再劃分為世俗和勝義，則依他起是世俗，圓成實是勝義。所以“唯識實性”應是指三種唯識中的真實性。遍計所執性是虛妄不真，依他起性雖真非實，只有圓成實性為真且實，故圓成實性即唯識實性。

(28)

《三十頌》梵文本：

acitto' nupalambho' sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/  
āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulyahānitaḥ//

梵本語譯：這是無心、無得。因而，這是出世間的智慧，是所依的轉得。因捨棄了兩種麤重。

玄奘譯本：無得不思議，是出世間智，  
捨二麤重故，便證得轉依。

（《大正藏》卷31，頁61中）

<sup>19</sup> 參考拙著《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，1992，p.361 右。

這首偈頌談到轉依的問題。轉依 (āśraya-parāvṛtti) 在佛教很多文獻中都有提到，一般意思是轉捨染污，依於清淨。轉和依不是兩種工夫，而是同一種工夫的兩面。轉依並不是先轉捨染污，然後才依得清淨。轉和依是沒有時間上的先後之分的，兩者應是同時進行的。當轉捨染污時，同時間就能依於清淨。在唯識學來說，轉依專指轉識成智，即轉捨有分別的心識，而成就無分別的智慧。轉識和成智是同時進行的，兩者其實也是同一事體的不同表示。當轉捨分別的心識時，同時間就能成就無分別的智慧。

偈頌的大意是說當修行者能捨離煩惱和所知兩大障礙，就能修到“無得” (anupalambha) 和“不思議” (acintya) 的境界。那時修行者可超越主觀的分別的心識和客觀的被分別的對象，獲得出世間的無分別的智慧。那時污染的識體會被轉捨，成就清淨的智慧。這意味著修行者已達致轉依的目標。

有關轉依，《成論》有很詳細的文字說明：

菩薩從前見道起已，為斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取，故說無得及不思議。或離戲論，說為無得；妙用難測，名不思議。是出世間無分別智。斷世間故，名出世間。二取隨眠是世間本，唯此能斷，獨得出名。或出世名，依二義立：謂體無漏及證真如。此智具斯二種義故，獨名出世，餘智不然。即十地中無分別智。……依謂所依，即依他起，與染淨法為所依故。染謂虛妄遍計所執。淨謂真實圓成實性。轉謂二分：轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重故，能轉捨依

他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱，得大涅槃；轉所知障，證無上覺。成立唯識意，為有情證得如斯二轉依果。(《大正藏》卷 31，頁 50 下—51 上)

這段文字談到轉依和無分別智的關係，並對轉依作出字義上的解說。修行的菩薩由見道開始，為斷除煩惱障和所知障而證得轉依，於是繼續修習無分別智。無分別智 (nirvikalpa-jñāna) 是一種超越主客的分別而達到的智慧。<sup>20</sup>它有助菩薩遠離所取、能取而達致“無得”和“不思議”的無分別境界。“無得”即遠離種種戲論，不對它們加以任何執取。“不思議”表示妙用難測。這裏可以解作超越一般的思惟。由於這種智慧能斷除世間的二取隨眠 (anuśaya)，它們是世間的根本，所以無分別智被稱為出世間的智慧。此外，這種無分別智也因具足“體無漏”和“證真如”這兩方面的意義，所以名為“出世間無分別智”。“體無漏”指無分別智的體性是以無漏清淨為主，且以真如覺性為所依，這是“証真如”。這兩者都不屬於有漏的世間法，所以無分別智又被稱為“出世間無分別智”。

接著引文便從三性的觀念去說明轉依的含義。轉依的依表示所依，即是以依他起為所依。在依他起上生起種種遍計執，這就成為染法；在依他起上不起任何執著，而就著依他起本身如實地

<sup>20</sup> 無分別智不是要否定、捨棄分別，而是要超越分別，超越分別的主客對峙的二元關係，由二元、相對上翻騰出來，以達於一元的絕對的理境。天台宗也說過“除無明，有分別”，一般的世間的、現象性格的分別還是要保留的。一個人成就了正覺，還是要在世間中生活，以普渡眾生。因此，對於世間方面的種種知識、分別，還是要保留的。



了解，這就是圓成實，亦即是淨法。轉依表示轉染依淨。在三性的脈絡中說，轉依就是轉捨虛妄的遍計執，而依於清淨的圓成實。而轉有轉捨和轉得兩個意思。轉捨和轉得是同時進行的。轉捨是轉捨遍計執；轉得是轉得圓成實。轉捨遍計執，表示同時轉得圓成實。依引文的意思，菩薩只要透過不斷地修習，實踐無分別智，由此斷除第八識中的煩惱障和所知障的種子，就能夠轉捨依他起上的遍計執和轉得依他起中的圓成實。轉依理論的提出是要令有情眾生證得這二轉依果，即大菩提（mahā-bodhi）和大涅槃（mahā-parinirvāṇa）。

從轉依的觀念出發，唯識哲學提出了自己一套獨特的理論去說明成佛的可能。這即是轉識成智的理論，將虛妄的心識轉化為清淨的智慧。具體來說，轉識成智即轉八識成四智，分別將前五識轉為成所作智；意識轉為妙觀察智；末那識轉為平等性智；阿賴耶識轉為大圓鏡智。一般來說，前五識轉為成所作智，這是由於前五識屬於感識，它們轉成的成所作智都是跟感官和日常生活有具體關係的智慧。成所作智的意思是成就世間日常事務的智慧。這主要是觀照俗諦而表現出來的智慧。妙觀察智是從第六意識轉出的。這種智慧能夠觀察不同事物的個別相狀。平等性智是由第七末那識轉出的。這種智慧牽涉到諸法的普遍性。平等性指諸法的緣起無自性或空的性格，是諸法的普遍性。平等性智就是觀照事物的空性的智慧（śūnyata-jñāna）。大圓鏡智是從阿賴耶識轉出的。這種智慧能同時觀照一切事物的個別的特殊面相和普遍面相，即是能夠同時觀察事物的特殊性（particularity）和普遍性（universality）。

有關四種清淨的智慧，護法在《成論》中有頗詳細的說明。

現先看大圓鏡智：

云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品。謂此心品離諸分別，所緣、行相微細難知，不妄、不愚一切境相。性、相清淨，離諸雜染，純淨圓德，現種依持。能現能生身、土、智影，無間無斷，窮未來際。如大圓鏡，現眾色像。（《大正藏》卷 31，頁 56 上）

這段文字談的是大圓鏡智（ādarśa-jñāna）的內容。由於四智都是從心而生，是相應於心的作用，所以四智都可稱為“相應心品”。依引文來看，這種智慧能遠離虛妄分別，即不對外境概念化，而執取它們，以為它們具有自性。由於大圓鏡智是轉第八識而成，所以大圓鏡智和阿賴耶識的所緣和行相，即所處理的對象和本身的作用都是相同，而且一樣是微細和難以了解。不同的只是阿賴耶識對於一切法是有執著的，而大圓鏡智則沒有執取的作用。所以大圓鏡智是“不妄、不愚一切境相”，即是對於一切境相都予以正確的安立，不會作出虛妄分別。正由於這種智慧好像一塊明淨的鏡，能照見種種事物的真實性格，所以被冠以“大圓鏡智”的稱號。

引文繼續說，這種智慧的本質和相狀兩方面都是清淨無染。“現種依持”表示這種智慧是現起的一切種子的所依，但這些種子不同於阿賴耶識的有漏種子（sāsrava-bija），而是無漏種子（anāsrava-bija）。在轉識成智中建立起的大圓鏡智，其中所包含的種子都是無漏的。在轉識成智之前的第八識所包含的現行種子基本上是有漏的。雖然第八識亦含有無漏種子，但這些種子未起現行，所以在轉識成智前的第八識之中，現行的都是有漏種子，

致第八識整體來說亦是有漏。但轉識成智後，大圓鏡智中的種子都是無漏的，沒有染污的成份。

引文又說這大圓鏡智能生起無量身（*ananta-kāya*）、無量土（*ananta-kṣetra*）、無量智（*ananta-jñāna*）的表象。無量身、無量土、無量智是從教化方面說的。當菩薩成就了大圓鏡智，表示已得到覺悟，解脫成佛。在教化的工作上，他能表現出無量的身相，對應於不同的眾生而示現不同的身相去進行渡化，亦可變現無量環境，運用無量的智慧去點化眾生。無量身、無量土、無量智表示覺者所表現出來的種種功德（*guṇa*）。而這些表現是無間斷的，在未來不停地表現，永無終止。

交代過大圓鏡智以後，《成論》便轉而談及平等性智。《成論》說：

二、平等性智相應心品。謂此心品觀一切法，自、他、有情，悉皆平等。大慈悲等，恒共相應。隨諸有情所樂，示現受用身、土影像差別。妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立。一味相續，窮未來際。（《大正藏》卷 31，頁 56 上）

平等性智（*smatā-jñāna*）是由第七末那識轉出。平等性的意思關連到一切事物的無自性空的性格。這種智慧能夠照見事物的普遍性格，即無自性（*asvabhāva*）空（*śūnyatā*）的性格。在這方面，一切事物都是無差別的。在平等性智的觀照下，一切法的自相、他相和有情眾生都是平等無自性。此外，這種智慧與大慈悲（*mahā-maitrī-karuṇā*）恒常地相應。當表現平等性智時，慈悲會

伴隨著；同樣地，當表現慈悲時，亦有平等性智伴隨著。証得平等性智後，聖者便可隨著各有情眾生所樂於接受的方式，為他們示現受用身和受用土，用以引導眾生堅決求道。這平等性智是妙觀察智的“不共所依”。在轉識成智之前，第六意識依於第七末那識的我執而產生自我意識。在轉識成智之後，第六意識轉成妙觀察智，第七末那識轉成平等性智，這種依待的關係仍然存在，即是由第六意識轉成的妙觀察智，仍要依於第七末那識轉成的平等性智而發揮它的作用。所以平等性智是妙觀察智的所依。“不共”正好表示沒有其他智慧具有這種所依的作用，只有平等性智才能成為妙觀察智的所依。接著引文指出無住涅槃的建立也是依於平等性智的。無住涅槃（*apratiṣṭhita-nirvāṇa*）指由心靈不住著於任何對象而顯示出的一種涅槃境界。所謂任何對象包括在染污方面的生死的範圍的東西，以及清淨方面的寂滅的範圍的東西。這無住涅槃的達致，是依於平等性智的實現。可以說，平等性智是妙觀察智的所依以及無住涅槃的建立基礎，這些作用會延續不斷，無窮無盡。

關於妙觀察智，《成論》有以下的說明：

三、妙觀察智相應心品。謂此心品善觀諸法自相、共相，無礙而轉。攝觀無量總持之門，及所發生功德珍寶，於大眾會，能現無邊作用差別，皆得自在。兩大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。（《大正藏》卷 31，頁 56 上）

妙觀察智（*pratyavekṣanika-jñāna*）是對應於平等性智而提出。平等性智是觀照事物的普遍的相狀的智慧，而妙觀察智則是觀察事

物的特殊相狀的智慧。在妙用方面，妙觀察智能“攝觀無量總持之門，及所發生功德珍寶”，即這妙觀察智包含一切令人進入覺悟境界的法門和一切由覺悟而來的功德珍寶。依引文所述，妙觀察智又具有教化的作用，能對於不同的眾生施以不同的作用，以教化他們，使他們都能得到精神上的自由。這有如天降甘霖，施予每一個眾生，幫助他們斷除一切疑惑，令他們獲得精神上的種種殊勝的益處。

至於成所作智，《成論》有如下的說明：

四、成所作智相應心品。謂此心品為欲利樂諸有情故，普於十方，示現種種變化、三業，成本願力所應作事。（《大正藏》卷 31，頁 56 上）

成所作智 (kṛtyānuṣṭhāna-jñāna) 一般來說是指成就世間種種事務的智慧。這可以說是一種俗諦的智慧，是在解決日常生活中種種困難時表現出來的智慧。依引文說，具備這種成所作智的菩薩，為著要令有情眾生獲得種種利益和快樂，於是在十方，即一切地方示現出種種變化身，因應著眾生不同的情況，而示現不同的變化身來渡化他們。“三業”指菩薩因應不同的眾生而示現的身業 (kāya-karma)、語業 (vāk-karma) 和意業 (manas-karma)，目的都是要教化眾生。成所作智所成就的，是與眾生日常生活最切近的願望。

以上的文字解釋了四智及其相關的內容，接著《成論》便正式提出轉識成智的說法。有關這點，《成論》有如下的說明：

此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。智雖非識，而依識轉；識為主故，說轉識得。又有漏位，智劣識強；無漏位中，智強識劣。為勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。（《大正藏》卷 31，頁 56 中）

這裏說，四智相應於第八、第七、第六和前五識而轉生。關於智和識的關係，可以說，智是清淨，識是虛妄；智是無執，識是有執。所以智和識是不同的。但兩者又有很密切的關係，因為智是從識轉出來。若沒有識，就不能轉出智來；必須以識作為基礎，才能轉出智。所以智是依於識。從這裏可以再進一步說，智和識基本上是一體。所謂一體，是就著智和識都是從種子生起來說。智基於無漏種子而生起，而識則基於有漏種子。當有漏種子現行，就成為識；當有漏種子轉為無漏種子而現行，就成為智。所以兩者的基礎都在種子。

引文繼續說，在有漏位中，智劣識強；在無漏位中，智強識劣。即是說在有漏位中，智和識都已經存在，但在這時，智處於劣勢，而識處於強勢；而在無漏位中，智處於強勢，而識則處於劣勢。在有漏位中所表現出的主要都是虛妄心識的作用，而智則處於一種潛隱的狀態，所以是智劣識強。但到了無漏位，則是“智強識劣”。在無漏位中，智慧當然處於強勢，但識仍然存在，只是處於劣勢。按照這種說法，人就算達到了解脫的階位，仍然存有妄識，即是說，仍然有墮落的可能性。在解脫的階位中，雖然妄識處於劣勢，但只要生起妄念，妄識仍會產生作用，令生命退墮。這是從引文中可引伸的意思。是以修行者雖然已經得到覺悟解脫，仍需要經常警惕自己，避免生起邪惡的念頭。引文繼續說，

為著勸化有情歸向智慧而捨棄妄識，所以向他們述說“轉八識得四智”的方法。

### 三、全文總結

《唯識三十頌》為世親晚期的成熟著作，最能代表他的唯識思想。可惜他未對《三十頌》作深入義理的分析時便已離世，這為後學在解讀上增添了不少困難。幸而當時印度有十大論師曾對《三十頌》作注釋。這對了解世親的唯識思想有一定的幫助。其中，護法對《三十頌》有非常詳盡的注解，這些解釋被玄奘翻譯成《成唯識論》。

《三十頌》雖只得三十首偈頌，共六百字，但它對唯識的一些基本義理已有說明。其中對識轉變的理論更有很深入的發揮。世親按八識的功能將它們分成異熟識、思量識及了別境識三大類，並對識體的三種能變功能逐一說明，又詳細列寫了每個識體與不同的心所間的關係。最後又提出三自性及三無性的說法，由識體的虛妄性歸結出一切法無性的主張。在還滅方面，則提出轉依的說法，強調轉有漏的識體為清淨的智慧。這所謂“轉識成智”，提供人在實踐生活中一種具有理想義、現象學義的活動方式。

護法則在《三十頌》的內容上進一步發揮及深化世親的唯識學說。在某程度上看，這又可視為護法的個人見解。依本文所見，護法同樣將八識分成三類，即異熟識、思量識及了別境識。其中對異熟識的阿賴耶識有不少的論述。例如護法以自相、果相及因相分別說明阿賴耶識的特性。護法以阿賴耶識為自相，強調它以藏為其自身的作用，這又可分為能藏、所藏及執藏三種。以異熟

識說明果相，詳細說明阿賴耶識為不同界、趣、善惡業的果報體，又提出“眾同分”的說法，強調一個生命體在一期生命中會以同類性質的姿態相續不斷，不會隨時改變他們的存在形態。以一切種子識說明因相，強調阿賴耶識能執持一切法的種子。此外，護法又論及阿賴耶識的行相和所緣。大體上，護法對阿賴耶識的解釋，與前人的解釋沒有太大的分別。不同的是，護法將這些說法以極具條理的方式表達出來。不過在解釋還滅的轉依問題時，護法則加入了個人的析說。護法將轉依解釋為轉八識成四智，將轉依跟識體的概念關連起來，認為只有將有漏的識體轉成無漏的清淨智慧方可解脫生死輪迴。所謂轉識成智，具體來說，即轉前五識為成所作智、轉第六識為妙觀察智、轉第七識為平等性智及轉第八識為大圓鏡智。此外，護法又特別將三性的觀念引入轉依的內容，強調在實際的修行過程中，修學者應先把握圓成實性，然後回去了解遍計所執性及依他起性的虛妄性格。

如將《三十頌》和《成唯識論》、《攝大乘論》和《瑜伽師地論》所述的阿賴耶識說作一比較，可發覺後兩者對於阿賴耶識如何引出生死輪迴有較詳細的說明。例如《攝大乘論》特別提到“食識”的觀念，強調阿賴耶識為一期生命形成和持續的精神食糧，能滋長有情眾生的生命，而《瑜伽師地論》則對中陰身的說法有十分詳盡的記述。反觀《三十頌》和《成唯識論》則較集中說明阿賴耶識與其他識體的關係，且傾向理論化的說明。

以上我們就《唯識三十頌》和《成唯識論》的內容就其自身的概念、語言作了一總的說明。以下我們轉變一下方式，透過哲學方面，特別是宇宙論與宗教救贖論方面對這兩部文獻的義理作進一步的闡述與發揮。而所用的“識”、“阿賴耶識”等語詞，

倘若不是特別說明的話，可同時就《三十頌》與《成唯識論》而言。

首先，唯識學所說的識，包括其中的意識，基本上都不是指嚴格意義的西方知識論特別是康德的那一套的客觀的、靜態的知識或認識、認知，而是具有濃烈的心理學（包括精神分析與深層心理學）的情執在裏頭。識自己起分裂，分化出相應於客觀的質體世界的相分，自身則以作為主觀的、心理學性格的自我或見分去了別它，在了別的同時，執取它為具有常住不變的自性、實體的存在。我法二執都是從這種脈絡中說。識只攀緣質體而已。作為心所所想、思，由取像到辨解，亦是攀緣活動。

第二，上面剛說過識分化出相分，而自身則以見分來攀緣它，這相分便表示了整個存在世界、整個宇宙。在這個意義下，識實具有存有論以至宇宙論的意義。具體來說，世界或宇宙的一切質體，都是從識特別是阿賴耶識變似、變現出來的，唯識學者把這種作用或現象稱為轉變（*pariṇāma*）或許現（*pratibhāsa*）。阿賴耶識中藏有世界、宇宙的全部質體、事物的種子，這些種子是精神性的，說氣更為貼切，因它們畢竟是經驗的、材質的性格。它們作為因，待得到足夠的緣或條件時，便會現行，表現為在時空下的現象。順著這點說下去，阿賴耶識存在於每一個眾生之中，統攝一切存在。即使是在經驗方面似是不可能的事、不可思議的事，它們的可能性、種子都存在於阿賴耶識中。在幾乎全部的情況下，它們都不可能實現，不可能成為現實，那是由於條件未具足。一朝條件具足，便甚麼怪異的事都會出現。如一個窮小子，一夜之間可以成為總統，或億萬富豪。故一切取決於緣或條件是否湊得成。說來說去，還是原始佛教的緣起的道理。

第三，在倫理與宗教活動上，阿賴耶識也擔負重要的功能。由於它內藏的種子每一瞬間都在生滅變化，而七識又不斷現行，現行後餘勢不失，熏習阿賴耶識，而成為新的種子，藏於其中。基於阿賴耶識是眾生的主體、靈魂，它的善惡性格會相應於其內的種子的變化而變化，惡的阿賴耶識可以轉變為善的阿賴耶識，由於這種變化，眾生才能在道德上可被教化，在宗教上可被轉化。惡的性格可成為善的性格，生死流轉可轉化為涅槃還滅。倘若不是這樣，種子的數目、性質、功能若是常住不變；例如一個人一出生便有了固定數量的種子，不能增、減，這些種子都是惡性的，也無殊勝的功能，則這個人註定要做一個惡人了，不管他如何自覺，如何努力，嘗試謀求教化、轉化，都變得不可能，這勢必淪於宿命論這一錯誤的思想，人的前途會變得一團漆黑，沒有希望，沒有現象學，沒有生活世界。

附記：有關文中一些重要觀點，將於筆者另文〈阿賴耶識的理論性探討與反思〉中交代。

The theory of ālaya-vijñāna as presented in the  
Trimśikavijñaptikārikā and the  
Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra

Ng, Yu-kwan

**Abstract**

The Trimśikavijñaptikārikā written by Vasubandhu was a refined but pivotal work in Yogācāra Buddhism, and the Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra of Dharmapāla was its sophisticated and comprehensive commentary. Both treatises laid significant emphasis on the ālaya-vijñāna, or storehouse of consciousness. In the studies of these two important works, the author achieved three main points. First, the vijñāna or consciousness is deeply psychological and soteriological in nature, rather than cognitive as commonly known. Second, the vijñāna also works in the cosmological dimension in the form of changing or seeming appearing Dharmapāla's delineations on this point should draw our attention in particular, which far more exceeded those of his predecessors. Third, Dharmapāla most positively spoke of the potentiality of all things in terms of bīja or seeds which reside in the ālaya-vijñāna. When all conditions are fulfilled, the seeds will mature and appear as phenomena. Fourth, the ālaya-vijñāna functions on the dimension of salvation. It is the basis of spiritual transformation, the delusive vijñāna being changed into the pure and

taintless jñāna or wisdom. when the transformation reaches profound maturity, complete enlightenment of sentient beings will be attained.

**Keywords**

vijñāna-pariṇāma, pratibhāsa, bīja, transformation of vijñāna, salvation, Vasubandhu, Trimśikavijñaptikārikā Dharmapāla Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra