

緣 起

「唯識」教理，除了理論深奧難懂以外，再加上文字的艱澀，若是又沒有實證的功夫從旁驗證，還真是不知從何下手才是。難怪乎學者們都望之卻步，修行人也不敢輕易嘗試，不喜歡邏輯思考的人，更是大呼：「傷腦筋！」

怎奈「唯識」卻是佛法教理中最獨特的部分，它有邏輯的思辯、清晰的條理、完整的系統、嚴密的組織，這些都是其他教理中所沒有的。因此，它不僅是研究教理，必須具備的一門科目；在修證功夫上，也是一本不可或缺修行指南；若是想深窺「中觀」的面貌，它更是非深入鑽研不可的思想理論。所以，無論修學任何教派、法門，如果能夠加上「唯識」精闢獨到的見解，一定更能快速成就。因為無量法門的建立，也無非是要破除人、法二執而已，而分析我、法二執的理論，沒有比「唯識」更細密、清晰的了。在了解「三界唯心、萬法唯識」的道理之後，要破一切相、不著一切法，也就輕而易舉了。

教學「唯識」十年以來，每每提筆總是再度擱下，誠惶誠恐，不敢草率下筆。如今經不起師兄們再三督促，只有將個人有限的認知，對無限深廣的「唯識」，作一小部分的說明而已。後學教理既不通達，又沒有實證的功夫，所以錯誤在所難免，還望諸位善知識、大德們不吝賜教，不勝感激。

這次能夠順利出書，還要感謝淨性、淨覺、淨修、淨依四位師兄的整理稿件，與淨性、淨覺、淨相、淨見、淨行、淨願、淨定等師兄的校對，以及淨見師兄的封面設計，在此一併感謝。

最後，將此書的功德，迴向給一切法界眾生。願一切眾生早日證得無上菩提，並願佛法久住世間。（1999年9月）

成唯識論 目錄

唯識三十頌本文	1
釋名	2
造論者	2
譯者	2
〔卷一〕	
歸敬三寶	2
造論因緣	2
1.為得二勝果	3
2.令達二空	4
3.為遮四種異執	5
頌文	6
I 釋前三句頌	6
一、略辨我法	6
二、廣辨我法	10
(一)別問我執	10
1.外道我執	10
(1)破量如虛空	11
(2)破量不定	12
(3)破量如極微	12
2.又三種我執	12
(1)破即蘊我	13
(2)破離蘊我	13
(3)破非即蘊非離蘊我	14
3.論主總辨	14
(1)以有無思慮辨	14
(2)以有無作用辨	15
(3)我見所緣境辨	15
(4)約能緣所緣辨	16
4.總舉通執	16
(1)俱生我執	16
(2)分別我執	18
(3)總結內外	19
5.外難內破	20
(1)憶識難破	20
(2)業果難破	20
(3)縛解難破	21
(二)別問法執	22
1.別問外道	23
(1)數論二十五諦	23
①破現量所得	25
②破是實非假	25
③破三事合成	25

④妄情計度	28
(2)勝論六句	28
①總破六句	34
②兼破三句	35
③別破三句	36
④總破所緣境	39
⑤總破能緣智	39
⑥妄情計度	39
(3)天能生物	39
(4)聲能詮表	41
(5)四大能生	42
(6)總舉通執	45
2.別問餘乘	48
(1)色法	49
①破有對	51
※極微假立	59
②破無對	60
③破有表	60
④破無表	62
(2)不相應行法	64
①破得非得	65
②破眾同分	69
③破命根	71
④破三無心	73
〔卷二〕	
⑤破四有為相	75
⑥破名句文身	79
(3)無為法	83
①總破	83
②別破	84
③引經	88
3.總破前執	89
4.總舉通執	90
(1)俱生法執	90
(2)分別法執	90
(3)總結內外	91
(三)總結我法	92
(四)外難內釋	92
1.舉難詞	92
2.破難意	92
(1)總破斥	93
(2)依類破	93
(3)依實破	94
(4)依真破	94

(5)結成正義.....	95
II 釋後三句頌.....	96
一、標舉三數.....	96
二、別釋三名.....	96
三、因果能變.....	96

由假說我法
謂異熟思量
不可知執受
是無覆無記
次第二能變
四煩惱常俱
有覆無記攝
次第三能變
此心所徧行
初徧行觸等
善謂信慚愧
煩惱謂貪瞋
誑諂與害憍
放逸及失念
依止根本識
意識常現起
是諸識轉變
由一切種識
由諸業習氣
由彼彼徧計
依他起自性
故此與依他
即依此三性
初即相無性
此諸法勝義
乃至未起識
現前立少物
若時於所緣
無得不思議
此即無漏界

有種種相轉
及了別境識
處了常與觸
觸等亦如是
是識名末那
謂我癡我見
隨所生所繫
差別有六種
別境善煩惱
次別境謂欲
無貪等三根
癡慢疑惡見
無慚及無愧
散亂不正知
五識隨緣現
除生無想天
分別所分別
如是如是變
二取習氣俱
徧計種種物
分別緣所生
非異非不異
立彼三無性
次無自然性
亦即是真如
求住唯識性
謂是唯識性
智都無所得
是出世間智
不思議善常

彼依識所變
初阿賴耶識
作意受想思
恒轉如瀑流
依彼轉緣彼
并我慢我愛
阿羅漢滅定
了境為性相
隨煩惱不定
勝解念定慧
勤安不放逸
隨煩惱謂忿
掉舉與昏沉
不定謂悔眠
或俱或不俱
及無心二定
由此彼皆無
以展轉力故
前異熟既盡
此徧計所執
圓成實於彼
如無常等性
故佛密意說
後由遠離前
常如其性故
於二取隨眠
以有所得故
爾時住唯識
捨二麤重故
安樂解脫身

此能變唯三
異熟一切種
相應唯捨受
阿羅漢位捨
思量為性相
及餘觸等俱
出世道無有
善不善俱非
皆三受相應
所緣事不同
行捨及不害
恨覆惱嫉慳
不信并懈怠
尋伺二各二
如濤波依水
睡眠與悶絕
故一切唯識
彼彼分別生
復生餘異熟
自性無所有
常遠離前性
非不見此彼
一切法無性
所執我法性
即唯識實性
猶未能伏滅
非實住唯識
離二取相故
便證得轉依
大牟尼名法

成唯識論

護法等菩薩造
唐·玄奘法師譯
淨蓮法師白話註釋

〔本論產生的經過〕

古代論師造論，往往先寫好短頌，再寫長行來解釋它。世親菩薩在晚年造了唯識三十頌，還沒有來得及造長行解釋，就離開了人間。到了後代，許多論師都想嘗試解釋頌文的意義，最初有二十八家，次有十六家，但都不能完全表達頌文的真義。最後有護法、安慧等十大論師，各各著成註釋十卷，共有百卷，算是解釋最為巧妙，而且也較能契合頌文的本義。在玄奘從印度求法歸國後，就以護法論師的解釋為中心，再將其餘九種解釋糅合其中，而成了現有的十卷成唯識論，這就是本論產生的經過。

釋名

為什麼稱為「成唯識論」呢？「成」，是「能成」的意思。指的是十大論師的釋論，是能成本論的緣起。「唯識」，是「所成」的意思。指的是世親菩薩的唯識三十頌，是本論所成的依據。

另外，本論是以「三分」來成立唯識，所以稱為「成唯識論」。三分，是指相、性、位。譬如說：唯識三十頌的第一頌至二十四頌，是說明八識相，就是依他起的八識；第二十五頌，是說明唯識性，就是圓成實的真如；第二十六頌至三十頌，是說明悟入唯識的階位。

但是，最重要的還是「唯識」這兩字的涵義。「唯」，是破心外實有的迷執；「識」，是破內心空無的妄執。因此，以「唯」來遮偏有，以「識」來遮偏空，而標示出非空非有的中道。

造論者

護法等菩薩造

譯者

由唐朝的三藏法師—玄奘（精通經、律、論三藏者，稱三藏法師）。自顯慶四年（西元六六〇年）閏十月，至同年十二月奉詔譯出的。

〔卷一〕

歸敬三寶

稽首唯識性，
滿分清淨者；

我今釋彼說，
利樂諸有情。

世親所造的唯識三十頌，並沒有這一首歸敬頌，是護法等論師，在解釋三十頌時加上的。

歸敬的目的，在祈請三寶的加持，希望在解釋世親三十頌的時候，能使釋論順利完成，中途不致發生障礙，才能達到如來正法久住世間，以及利樂一切有情的目標。

「稽首」，是至心歸敬的意思。「唯識性」，是所歸敬的法寶。（唯識性，指圓成實性、真如、無為、無漏等。）「滿清淨者」，是所歸敬的佛寶。是指佛說的。因為佛已經圓滿證到真如妙理，煩惱、所知二障的習氣也完全淨除，對於唯識性已獲得圓滿清淨，所以稱為「滿清淨者」。「分清淨者」，是所歸敬的僧寶。是指菩薩說的。登地以上的大菩薩，雖然對於唯識性的體悟，還沒有窮極圓滿，但是已經部分證得；對於二障的習氣也部分的斷除，所以稱為「分清淨者」。因此，前二句頌的意思，是說我護法、安慧等，至誠歸敬三寶，祈求三寶的加持，使這部釋論不但可以順利完成，而且還能符合世親頌文的旨意，及契合如來的聖心。

後二句頌的意思，是說明造論的用意所在。「我」是論主們自稱，代表護法等大論師。「彼」，是指世親的三十唯識頌。為什麼要造本論呢？不是為了顯示自己的才能、學識，而是為了利樂有情。如何才能利樂有情？就是使如來的正法久住世間。因為只有如來的正法久住世間，才能真正利樂有情。

今造此論。為於二空有迷謬者生正解故。生解為斷二重障故。由我法執。二障具生。若證二空。彼障隨斷。斷障為得二勝果故。由斷續生煩惱障故。證真解脫。由斷礙解所知障故。得大菩提。

現在論主造作本論，就是爲了要使迷於二空，而謬解有我法二執的眾生，有個正確的理解和認識。（「二空」，是指我空、法空。對於二空的真理，完全不了解的眾生，稱為「迷」。這些眾生，包括了凡夫、外道；即使聲聞、緣覺二乘的聖者，也不能完全了解。一旦迷於二空的諸法真理，就會謬解以爲有真實的我、法存在，而生起了我執和法執。現在論主造論，就是要闡明我法

本無的道理，使迷謬者得到真正的理解。）

有了真正的理解之後，才能斷除二種嚴重的障礙。這兩種嚴重的障礙是什麼呢？就是煩惱障和所知障。為什麼稱為嚴重呢？因為這兩種障礙的種子，潛伏在眾生的心識之內，隨時會生起現行，由此起惑造業，再由業力長期流轉生死，很難超出三界，所以稱為嚴重。另外，煩惱障是障礙凡夫不能得證涅槃；所知障則是障礙二乘不能證悟菩提，所以稱為嚴重。

但是，二障是怎麼生起的呢？由於眾生妄執有個實有的自我，有了這個「我執」之後，各種煩惱就跟著生起，這就是煩惱障的來源。眾生又妄執心外有實有的諸法，有了這個「法執」之後，對於外在境界的認知，就有了錯誤，這就是所知障的來源。

那麼，這二障要如何斷除呢？除非證到二空，這二障才能斷除。既然煩惱障是由「我執」而起，若是能證到「我空」，當然煩惱障就隨之斷除。同樣的，所知障是由「法執」而起，如果能證到「法空」，所知障自然也跟著斷除。

如此斷除二障，究竟有什麼利益可得呢？有二個殊勝果可得：一是大涅槃果，一是大菩提果。

由於斷除了令眾生在生死中續生的煩惱障，因此就可以證大涅槃而得真解脫。（二乘勝者，雖然也證得了有餘、無餘二種涅槃，可以叫做解脫，但還不能稱為真解脫，只是離去繫縛而已；至於菩薩，雖說是「智不住三有，悲不入涅槃」，也不能稱為真解脫。所以，只有佛與佛才能談得上真解脫。）

由於斷除了妨礙我們正確認識各種境界的所知障，就能證得大菩提。（二乘聖者，還沒有斷所知障，只能稱「覺」，不能稱「菩提」；菩薩所知障還沒有斷盡，雖然能稱「菩提」，卻不能言「大」。所以，只有佛能稱為「大菩提」。）

因此，造本論的第一個因緣，就是為了得到這二個殊勝果。

2. 令達二空

又為開示謬執我法迷唯識者。令達二空。於唯識理如實知故。

造本論的第二個因緣，是為那些謬執我、法為實有，而迷於唯識理的眾生，開示我法本空，唯識實性的道理，使他們能了達我法二空，和如實了知唯識實性的真理。

凡夫、外道以及小乘，之所以會謬執我、法為實有，就是因為迷於唯識

的道理。如果能夠了知一切無非是自己心意識的變現，離開了心識之外，並沒有實有的我、法，就能通達二空，不再謬執我、法為實有，這樣就是對於唯識實性的道理，有了充分的了解。

3. 為遮四種異執

復有迷謬唯識理者。或執外境如識非無。或執內識如境非有。或執諸識用別體同。或執離心無別心所。為遮此等種種異執。令於唯識深妙理中得如實解。故作斯論。

造本論的第三個因緣，是爲了那些迷於唯識道理，又起了種種謬解的眾生而說的。

第一類的妄執，是針對小乘「說一切有部」而說的。此部認爲佛在阿含經中處處說到十二處教（六根、六塵爲十二處），從來未曾分別根塵的有無，只是說明它們內外的差別，可見不但內心是有的，外境也是有的。如今你們唯識學家，卻說外境非有（外境並非實有），而內識非無（內在的心識是有的），豈不和佛經中所說的十二處教相違背。

佛說十二處教的目的，是在破除「空執」（以爲一切皆無）的過失，並不是說五根六塵是實有的。依唯識的主張，六塵是識的相分，五根是識的功能，都不能離開心識而存在的。因此，有部學者妄執十二處離識實有，實在是由於迷謬唯識的學理所致。

第二類的妄執，是針對大乘清辨論師所說的。清辨論師主張：若依勝義諦來說，無論有爲、無爲一切皆空。因此，不但外境是沒有的，內識也應如外境一樣沒有；但若是依世俗諦來說，則內心和外境都是有的。這和唯識學家認爲外境非實有，只是心識所變現的看法自然不同。清辨論師說，若是依世俗諦來看，外境不可說它沒有，既然外境不是沒有，就不能像你們唯識所說的外境非有。假使一定要說外境是非有的，那麼你們所說的內識，也應該如外境一樣是非有的。

第三類的妄執，是針對一類大乘學者所說的。這一類的學者認爲，八個心識在作用上雖然有差別，但在自體上卻是一個。就像鏡子，體雖然是一，卻能現起不同的形象；也像大海水，本體是一，但能生起多種的浪花。但是，唯識學家卻主張，八個心識在作用上有它的差別，就是在自體上也各有不同

的種子，因此不能說它的自體是一。

第四類的妄執，是針對經部系中的覺天所說的。覺天認為心所是心王現起的作用，並沒有它獨立的自體，所以只承認有主體的心識，而不承認有附屬的心所。但是，唯識學家卻主張，心王和心所各有它的自體，兩者的關係就像君臣，心所附屬於心王，幫助心王完成它的作用。

以上所說的四類異執，不是偏於有，就是偏於空，不是忽略了用，就是缺少了心所，爲了遮除這種種的異執，是他們對於唯識的甚深妙理，都能得到如實、正確的了解，所以造了本論，這就是論師們造論的因緣。

頌文

若唯有識。云何世間及諸聖教說有我法。頌曰。

**由假說我法 有種種相轉 彼依識所變
此能變唯三 謂異熟思量 及了別境識**

如果真的如唯識所說，除了心識之外，並沒有實有的我、法，爲什麼世間的凡夫和外道，說有人、畜等「我」，和實德業等「法」的存在？出世間的諸聖教，也說有聲聞、獨覺、菩薩等「我」，和五蘊色心等「法」的存在？

唯識三十頌當中，正好解答了這個問題，頌文說：世間以及諸聖教所說的人、法，並不是真正的實我、實法，而是由假說的我、法，轉變現起種種的我相和法相，這種種相都是內識所變現的。由內識所變現的見分假說爲我，由內識所變的相分假說爲法。由此可知，離開了內在的心識，確實沒有實我、實法的存在。

既然我、法是由內識所變現的，那麼，我法的見分和相分就是所變現，內在的心識則是能變現。但這能變現的心識又是什麼呢？若是以自體來說，指的是八個識；若是以種類來講，就區分爲三能變：初能變是異熟識；第二能變是思量識；第三能變是了別識。

I 釋前三句頌

論曰。世間聖教說有我法。但由假立。非實有性。我謂主宰。法謂軌持。彼二俱有種種相轉。我種種相。謂有情命者等。預流一來等。法種種相。謂實德業等。蘊處界等。轉謂隨緣施設有異。

一、略辨我法

爲了能進一步了解頌中的涵義，論中特別做了詳細的說明。

首先解釋前三句頌：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。」

論中說：世間的凡夫、外道，和出世間的聖教，雖然都說有我、有法，但皆由假名安立，並沒有它真實的體性存在。

由於世間的凡夫、外道，不明白無我、無法的真理，以為我、法是實有的，聖人出世設教，雖知道並沒有實體的我、法存在，但為了方便教化，也就隨順世間所妄執的我、法，成立種種的言說。這些由迷執謬見所說的我、法，雖說沒有它的實體存在，但能迷的執心卻是有的。也就是說，世間的人們，假藉這個能迷的執心，把宇宙間因緣所生似我似法的萬有，當作是實我實法。

出世間的聖教，為了說明諸法的法體，因此假寄言說，施設了種種我、法的名稱。譬如佛、菩薩、聲聞、獨覺等我名；以及五蘊、十二處、十八界等法名。這些我、法的假名，本來是沒有的，只是為了代表所指的法體而隨緣施設，所以並沒有真實的體性存在。

我、法的名稱既然都是假立的，但又是怎麼定義的呢？

「我」，是「主宰」的意思。「主」，代表自己作得了主；「宰」，是能支配統治的意思。除了「主宰」的涵義，「我」還包含了「常」與「一」的意思在內。「常」是指永恆不變；「一」，則是獨立不二的存在。有情的心識當中，總覺得有一個獨立、自主、而且永恆存在的自體，這就是「我」的定義。

「法」，是「軌持」的意思。「軌」，是萬法的軌則；「持」，是始終保持它的自體，不失不壞。萬法都有它的軌則，我們就是透過它始終保持不壞失的自體，去認識它的。譬如說看到竹子，我們不會把它當作是甘蔗，因為竹子有竹子的樣子（軌則）。即使我們錯把竹子當甘蔗，竹子也永遠會保持它竹子的自體而不壞失，這就是「法」的定義。

基於這兩種我、法的定義，就能轉變現起種種不同的我相和法相。屬於「我」的種種相：在世間有「有情、命者等」；在聖教有「預流（初果）、一來（二果）、不還（三果）及四果阿羅漢；三賢（十住、十行、十迴向）及十地菩薩等」。屬於「法」的種種相：在世間有「實、德、業等（勝論派所說的六句義）、二十五諦（數論派所說）、順世外道所執的時、方、本際、自然等」；在聖教有「五蘊、十二處、十八界等」。

頌中「有種種相轉」的「轉」字，是說明世間、聖教所說的我、法種種相，是隨不同的因緣而施設的，所以安立的我、法，自然有所差異。如世間所說的我、法種種相，是隨徧計因緣而施設的；聖教所說的我、法種種相，是隨方便因緣而施設的。譬如在身心之內，妄計有情愛、情識活動的，就假施設「有情」之名；在這色心不斷的生命體當中，妄計有一個實體存在的，就假施設「命者」之名。這些都是世間隨虛妄分別緣，施設種種我相的差別。若是已斷八十八結使的見惑煩惱，就假施設「預流」之名；如果斷除欲界前六品思惑煩惱，就假施設「一來」之名；倘若斷盡欲界的九品思惑煩惱，就假施設「不還」之名。這些都是聖教隨斷惑的淺深不同，施設種種我相的差別。勝論外道，在名色法中，妄計萬有的本體，就假施設「實句」之名；在其中妄計有個顯體之相，就假施設「德句」之名；在其中妄計從體生起作用，就假施設「業句」之名。這些都是世間隨情執實的妄緣，施設種種法相的差別。聖教爲了化導眾生，對於心法迷得特別重的，就假施設「五蘊」之名；對於色法迷得特別重的，就假施設「十二處」之名；對於色心同樣迷得重的，就假施設「十八界」之名。這些都是聖教適應機宜的不同，假施設種種法相的差別。

如是諸相。若由假說。依何得成。彼相皆依識所轉變而假施設。識謂了別。此中識言亦攝心所。定相應故。變謂識體轉似二分。相見俱依自證起故。依斯二分施設我法。彼二離此無所依故。

以上所說種種的我相和法相，既然都是假施設的，那麼，這些假說的我相、法相，又是依什麼而建立的呢？這種種相是依內識的轉變現起而假施設的。所以頌中說：「彼依識所變」。這裡的「識」，指的是「八識」（這八個識，對於它們自己分內的所有境界，都能明瞭、分別，所以說：「識」就是「了別」）。而且，這個「識」，還包括了五十一個心所在內（因爲心法和心所有法，一定是相應而起的）。頌中所說的「變」，是指從諸識的自證體上，各各轉變似有而實無的「相分」和「見分」，而這個相、見二分，都是依識體的「自證分」而起的。我們將能變現的「見分」，施設爲「我」；將所變現的「相分」，施設爲「法」。因此，離開了內識所變現的「相分」和「見分」，「我相」和「法相」

可說是無所依了。(唯識學家將不同的心識作用，建立了「四分」的說法。「相分」，是心所緣慮的影像；「見分」，是能緣慮這影像的作用；「自證分」，是能認識見分的作用；「證自證分」，是認識自證分的作用。依識體變似能緣的為「見分」，依識體變似所緣的為「相分」，而這相見二分，都是依識體的自證分所轉變出來的，若是沒有識體的自證分，相見二分是決不可能生起的。)

或復內識轉似外境。我法分別熏習力故。諸識生時變似我法。此我法相雖在內識。而由分別似外境現。諸有情類無始時來。緣此執為實我實法。如患夢者患夢力故。心似種種外境相現。緣此執為實有外境。

因此，識體能變現的是見分，轉變現起似有心外境物的是相分。這個由內識所變現出來的見分（我相）和相分（法相），是先前不斷熏習我法分別的種子，到了後來諸識生起活動時，就變現似我、似法。這個我相和法相，雖說是在內識之中，但是由於虛妄分別的緣故，卻好似有外境的現起。一切的有情眾生，不明白內心和外境，實際上都是內識的變現，才會從無始以來，把內心的見分，和似有外境的相分，妄執為有實我、實法。這種情況，就像患有眼翳的病者，和做夢的夢者，由於患病和睡夢的力量，將所見種種不真實的境相，執為有真實的外境可言。

愚夫所計實我實法都無所有。但隨妄情而施設故。說之為假。內識所變似我似法。雖有而非實我法性。然似彼現。故說為假。

這些由愚癡的凡夫所妄計的實我、實法，其體性本來是無所有，但隨眾生的妄情執著而假施設，所以說它是「假」。至於由內識所變現的似我、似法，雖說是隨緣施設而有，但也並非有真實的我、法體性存在，只是好似有我、法的現起，所以也說它是「假」。

外境隨情而施設故。非有如識。內識必依因緣生故。非無如境。由此便遮增減二執。

若是明白我法都是依於內識所變現出來的，就知道不論相分還是見分，都不離心識的作用；外境也不是心外獨立實有，而是隨妄情而假施設的。但

它的非實有和內識的非實有不同。外境的非實有，是體性全無；內識的非實有，體性卻不是沒有的。這其中的差別，是因為內識必依因緣而生，而依因緣生的依他起法，不能說它沒有。如果說能變現的內識都沒有，又如何變現出見相二分的我法呢？所以，若知外境的體性沒有，就能遮止以為外境是實有的增益的執著；若知內識的體性並不是沒有，就能遮止以為內識也無的損滅的執著。

境依內識而假立故。唯世俗有。識是假境所依事故。亦勝義有。

由此可知，外境是內識的變現，再隨妄情而假施設，並不是真實的有，所以只能說它是「世俗有」。而這個被假境所依的內識，不但可說是「世俗有」，更可說它是「勝義有」（這裡所說的「勝義有」，是指世間勝義諦而說。雖說是勝義，實際和俗諦裡的第二道理世俗諦是一樣的）。

二、廣辨我法

云何應知實無外境。唯有內識似外境生。實我實法不可得故。

前面雖然已經明白說出唯識的道理，但是我們應該如何了知並沒有真實的外境，只有內在的心識變現似外境的生起，而實際上根本沒有實我、實法可得呢？

為了詳細分析其中的道理，論中首先說明實我的不可得，再說明實法的不可得。

(一)別問我執

如何實我不可得耶。諸所執我略有三種。

為什麼說實我不可得呢？一般外道所執的我略有三種：

1. 外道我執

一者執我體常周徧。量同虛空。隨處造業受苦樂故。

第一種，是執著我體常住不滅、周徧各趣、量如虛空。因為我量如虛空一樣的廣大、周徧，所以它可以隨處造不同的業，隨處感受不同的苦樂。這一類是指「勝論派」和「數論派」所妄執的我。

二者執我其體雖常而量不定。隨身大小有卷舒故。

第二種，是執著我體雖然常住不滅，我量卻沒有一定的大小，它可以隨著身體的轉變，而舒展開來成爲大的（如大象，我體就大），或卷縮起來成爲小的（如蚊蟻，我體就小）。這一類是指「裸形外道」或「無慚外道」所妄執的我。

三者執我體常至細如一極微。潛轉身中作事業故。

第三種，是執著我體雖然常住不滅，我量卻非常的細小（如一極微）。這麼細小的我量，才能方便潛藏在身中，隨時運轉身體造作種種的業。這一類是指「獸主」（印度稱爲播輸鉢多，中國譯爲獸主，顯示他能爲一切走獸之主）、「徧出外道」（印度稱爲波利咀羅拘迦外道，中國譯爲徧出，顯示他能出離世間，所謂一般出家外道之類）所妄執的我。

(1)破量如虛空

初且非理。所以者何。執我常徧量同虛空。應不隨身受苦樂等。又常徧故應無動轉。如何隨身能造諸業。又所執我。一切有情為同為異。若言同者。一作業時一切應作。一受果時一切應受。一得解脫時一切應解脫。便成大過。若言異者。諸有情我更相徧故。體應相雜。又一作業一受果時。與一切我處無別故。應名一切所作所受。若謂作受各有所屬無斯過者。理亦不然。業果及身與諸我合。屬此非彼不應理故。一解脫時一切應解脫。所修證法一切我合故。

首先破斥第一類外道所執的「我」，是不合理的。爲什麼呢？如果說我體常住不滅、周徧各趣、量如虛空的話，應該不會隨著身體感受種種的苦樂（常住、周徧、廣大的虛空不受苦樂，故我體亦然）。那麼，又是誰在感受苦樂呢？身體又是誰呢？而且，若是我體恆常、周徧，應該就不會輕易地轉變，那麼，它又是如何隨著身體造種種的業呢？另外，所執的「我」和一切有情的「我」，是同一個「我」？還是不同的「我」呢？如果同樣是這個恆常、周徧、量同虛空的「我」的話，那麼，一個人造業，一切有情應當同時造業；一個人受報，一切有情也應當同時受報；一個人得解脫時，一切有情也同時得到解脫。這麼一來，豈不要成大過失？如果不是同一個「我」的話，一切有情的我體都是周徧的，豈不是要互相混雜了嗎？混雜了之後，當一個人造業、一個人

受報時，因為一切的我體都同在一處沒有分別，所以也應該說，一切有情都同時在造業、同時在受報。但如果你說，眾生各自造業、各自受報，是各有所屬的，就沒有上面所說的過失了，這種說法也是不合道理的。為什麼呢？因為造業、受報和能造業、受報的身體這三項，既然與一切有情的我體相合為一，就不能再分彼此，說各有所屬。因此，你說屬於這個有情的，就不屬於那個有情，是不合道理的。所以，當一個人獲得解脫時，一切有情都應當同時獲得解脫才對，因為他所修所證的法，和一切有情的我體相合的緣故。

(2)破量不定

中亦非理。所以者何。我體常住。不應隨身而有舒卷。既有舒卷如橐籥風。應非常住。又我隨身應可分析。如何可執我體一耶。故彼所言如童豎戲。

第二類外道所執的「我」，也是不合道理的。為什麼呢？因為我體如果是常住不滅的，就不應該會隨著身體的大小而有舒卷的差別。既然有舒卷的差別，就好像風箱裡的風，有出入往來，故不能說它是常住不滅的。而且，我體如果能夠隨身體的大小，而自在舒卷的話，就應該可以拿來做分析，看看那個部分是我？地大是我？水大是我？火大是我？還是風大是我？假定真的可以這樣做分析，「我」就成了多體，又怎麼能執我體為一呢？所以，你們的說法，就像童僕在堆沙嬉戲，無論如何的費力堆砌，都將是徒勞無功，白費心機的。

(3)破量如極微

後亦非理。所以者何。我量至小如一極微。如何能令大身徧動。若謂雖小。而速巡身如旋火輪。似徧動者。則所執我非一非常。諸有往來非常一故。

最後一類外道所執的「我」，也是不合道理的。為什麼呢？因為我量如果真的細小得像一個極微，又如何發動這麼大的身體，使它每個部分都能活動？如果你說我量雖小，但能迅速地徧動全身，就像旋火輪看起來好似徧體都在轉動。倘若真能像火輪般的徧身轉動，那麼，你所說的我體，就不是恆常、一體的，因為有往來活動的都不能說它是恆常、一體的。

2. 又三種我執

又所執我復有三種。一者即蘊。二者離蘊。三者與蘊非即非離。

除了以上所說三類外道所執的我以外，另外又有三種：第一種「即蘊我」，

是執五蘊就是我體；第二種「離蘊我」，是執離此五蘊之外，別有我的實體；第三種，是執「即蘊」既不是我，「離蘊」也不是我，而是以「非即蘊非離蘊」為我的自體。

(1)破即蘊我

初即蘊我。理且不然。我應如蘊非常一故。又內諸色定非實我。如外諸色有質礙故。心心所法亦非實我。不恆相續待眾緣故。餘行餘色亦非實我。如虛空等非覺性故。

首先破斥第一種「即蘊我」，是不合道理的。為什麼呢？因為五蘊是無常生滅的；而且五蘊是由色、受、想、行、識這五者所構成的身心和合體。如果說五蘊是我，就等於說色蘊是我、受蘊是我、想蘊是我、行蘊是我，如此一來，我體就有五個，和你主張「我體是一」豈不互相違背？再說，這五蘊所組成的身心活動，是無常生滅的，這又和你所說「我體是常」的說法相違。由此可知，你所執的「即蘊我」，是不合道理的。

另外，若以色法來論，內色的五根，不能說是真實的我體。為什麼呢？因為它和外色的五塵一樣，都是有質礙的。所以，不論是內色（五根），還是外色（五塵），都和你所說沒有質礙的我體是互相違背的。

再以心法、心所有法來論，也都不是真實的我體。為什麼呢？因為心法和心所有法，都不能恆常相續，必須等待眾緣和合，才能產生作用，所以和你所說的真實、恆常的我體是互相違背的。

至於二十四不相應行法，和其餘的色法，也都不是真實的我體。為什麼呢？因為這兩者都和虛空一樣，沒有任何的覺知，而你們所說的我體，卻是有覺知的。

(2)破離蘊我

中離蘊我。理亦不然。應如虛空無作受故。

接下來破斥第二種「離蘊我」，也是不合理的。為什麼呢？因為離開了這個五蘊身心以外，就沒有造業和受報的自體存在。如果我體是離了五蘊之外而有，就應該像虛空一樣，沒有造業者和受報者。那麼，又是誰在受苦受樂呢？

(3)破非即蘊
非離蘊我

後俱非我。理亦不然。許依蘊立。非即離蘊。應如瓶等非實我故。又既不可說有為無為。亦應不可說是我非我。故彼所執實我不成。

最後破斥第三種「非即蘊非離蘊我」，也是不合道理的。爲什麼呢？因爲如果說「非即蘊、非離蘊我」既不是五蘊，又不能離開五蘊，而另有一個真實的我體存在的話，就好像說既不是泥團，又不能離開泥團，而有真實的花瓶存在，是同樣的荒謬。事實上，並沒有真實的花瓶存在。花瓶是泥團做成的，但是我們不能說花瓶就是泥團；可是離開了泥團，又沒有花瓶的存在，所以我們只能證明泥團確實有，花瓶卻是假有的。因此，「非即蘊、非離蘊」所成立的我體是假有，而並非真實的我。

這一派的說法，原本是爲了避免「即蘊我」、和「離蘊我」的兩種過失，才採取這種「雙非」的論法，主張非常、非無常、非有爲、非無爲、非即蘊、非離蘊的「不可說我」。

這一派認爲，如果說是五蘊，就成了有爲；若是說離於五蘊，又成了無爲，所以「非即蘊、非離蘊」，就成了「不可說有爲、又不可說無爲」了。既然是「不可說有爲無爲」，當然也「不可說是我、非我」，可是你現在又執著有個「非即蘊、非離蘊」的實我存在，豈不是大錯特錯，所以這種「不可說我」的立論，是不能成立的。

3. 論主總辨
(1)以有無思慮辨

又諸所執實有我體。為有思慮。為無思慮。

如果以上三種所執的我體，是真實存在的，請問這個實有的我體，是「有思慮」的？還是「無思慮」的？

這裡論主提出四個論辨，來討論是否實有我體的存在。第一個論辨，是問這個我體是有思慮？還是無思慮？

若有思慮。應是無常。非一切時有思慮故。若無思慮。應如虛空。不能作業亦不受果。故所執我理俱不成。

論主爲有思慮無思慮作辨：如果說我體是有思慮的，應該是無常、生滅的。因爲我們思慮的作用，是剎那、有間斷的，並非一切時都有思慮的作用。有思慮的時候，可說是有我，無思慮的時候，我又到哪裡去了？所以，若說

有思慮的就是我體，是不能成立的。但是，反過來說，我體是沒有思慮的。那麼，這個我體和虛空又有什麼差別？虛空也是沒有思慮作用的。虛空它既不能造業，也不能受報。所以，這個既不能造業，也不能受報，又不能思慮的個體，怎麼能說是我體呢？由此可知，無論是有思慮、還是無思慮，都不能說是實有我體。

(2)以有無作用辨

又諸所執實有我體。為有作用。為無作用。

第二個論辨，是問這個實有我體，是有作用？還是無作用？

若有作用。如手足等。應是無常。若無作用。如兔角等。應非實我。故所執我二俱不成。

論主為有作用無作用作辨：如果你們所執著的實有我體，是有作用的，就應該像手、腳等的活動一樣，是無常的。手腳有時有作用，有時沒有作用，所以這個我體也是無常、生滅的，不能說它是實有我體。如果你們說這個我體，是沒有作用的，那麼，就應該像兔角一樣，不能產生任何作用。沒有作用的，就說它非實有，因此你們所執著的我體，也並非真實有。由此可知，無論是有作用、還是無作用，都不能證明我體的真實存在。

(3)我見所緣境辨

又諸所執實有我體。為是我見所緣境不。

第三個論辨，是問你們所執的實有我體，是「我見」所緣的境界？還是非「我見」所緣的境界？

若非我見所緣境者。汝等云何知實有我。若是我見所緣境者。應有我見非顛倒攝。如實知故。若爾。如何執有我者。所信至教。皆毀我見。稱讚無我。言無我見能證涅槃。執著我見沉淪生死。豈有邪見能證涅槃。正見翻令沉淪生死。

論主為是否為我見所緣境作辨：如果你們所執的我體，並不是「我見」所緣的境界，那麼，你們又是如何得知有個實有的我體存在？眼見為實，既然我體並非「我見」所緣，可見它並不是真實存在，又怎麼能說是實有我體。

若是你們說，這個我體，正是「我見」所緣的真實境界，那麼，這個我體應該是「現量」所得的真相分，是真實存在的，如此一來，就不能稱為有「我見」的眾生為迷惑、顛倒了，因為是如實知、如實見的緣故。如果真的是這樣，為什麼我們所淨信的聖教當中，反而一再毀訾「我見」的錯誤，而稱讚「無我」的殊勝？並且說明無「我見」才能證得涅槃，執著「我見」則繼續沉淪生死。如今，哪有執著「有我」邪見的，能證得涅槃；持有「無我」正見的，反而沉淪生死？

(4)約能緣所緣辨

又諸我見。不緣實我。有所緣故。如緣餘心。我見所緣。定非實我。是所緣故。如所餘法。是故我見。不緣實我。但緣內識變現諸蘊。隨自妄情種種計度。

第四個論辨，是討論關於「所緣」的問題。

論主們說：「我見」既然是虛妄顛倒的，當然，由「我見」所緣的境界，必然也是不真實的。因此，由妄想所產生的「我見」，是不能緣真實的我體。「我見」所緣的境界，是它自體所變現的相分。就像其餘的心法、心所有法一樣，都有它自體所變現的相分成為它的所緣，是不可能緣心以外的法。另外，若是認定凡是「所緣」都是「我見」所緣的話，那麼其餘的色等諸法，也應都成為「我見」的所緣了。但是，色等諸法並不是「我見」的所緣，所以「我見」所緣的，也必定不是「真實我體」。那麼，它所緣的究竟是什麼呢？是由內識所變現的五蘊等身心活動，「我見」則隨著自己的妄情，作種種的計度分別，把它當作是「我」而已。其實，「我見」是虛妄不實的，由內識所變現的五蘊身心也是虛妄不實的，所以，並沒有一個真實的我體存在。

4. 總舉通執

然諸我執略有二種。一者俱生。二者分別。

以上所說「我執」的種類雖然很多，但可約略分為二種：一是俱生我執；二是分別我執。

(1)俱生我執

俱生我執。無始時來。虛妄熏習內因力故。恒與身俱。不待邪教及邪分別。任運而轉。故名俱生。

什麼是「俱生我執」呢？這是眾生由於無明，不解「無我」的道理，所以從無始以來，一直虛妄分別，以為有一個「我」的存在，這種執持的力量熏習久了，就成為內在的種子，含藏在第八識，在沒有徹悟「無我」的真相之前，一直都成為「我執」力量的來源，不需要藉助外來的邪教，或第六識的邪分別才產生作用，而是能任運自在地生起。由於它是由內在的種子所熏發，永遠和我們的生命同來，所以稱為「俱生」。

此復二種。一常相續。在第七識。緣第八識。起自心相。執為實我。二有間斷。在第六識。緣識所變五取蘊相。或總或別。起自心相。執為實我。

「俱生我執」又分為兩種：一是恆常相續的「俱生我執」。它指的是第七識的作用。第七末那識的見分，在緣第八阿賴耶識的見分時，不知這這個所緣境是自心的變現，於是就把它執為是恆常、唯一、真實的自我，而形成了這個恆常相續的「俱生我執」。其實這個俱生的我執，是由第七識和第八識的兩個見分，所變起自心的一個「相分」，並不是真有一個實我的存在。

第二個是有間斷的「俱生我執」。它指的是第六識的作用。第六識的見分，在緣第八識所變現的五取蘊「相分」時，不知這五蘊身心等相分，是八識的變現，於是就在這五蘊的總相或別相上，執有一個恆常、唯一、真實的自我，而形成了這個有間斷的「俱生我執」。其實這個俱生的我執，是由於第六識的見分，緣第八識所變現的五取蘊相分時，所變起自心的一個「相分」，並不是真有一個我的存在。

第二種「俱生我執」，為什麼說是「有間斷」的呢？這是因為第六識本身的作用，就是有間斷性的，所以由第六識所起的「俱生我執」，也是有間斷的。

文中所說的「五取蘊」和一般所說的「五蘊」有什麼差別嗎？什麼又是五蘊的總相和別相呢？一般所說的「五蘊」，指的是色、受、想、行、識這五種身心的活動。現在加上一個「取」字，是特別說明這五蘊身心活動，不但是過去煩惱造業所感得的生命體，同時也是招感未來命的主因。因此，「取」，代表取著的意思，同時又是煩惱的別名。過去由煩惱才造業，由業而感得這個五蘊的生命體。而這個五蘊的生命體，又繼續生起煩惱去造業，以招感未來的生命體。所以，過去由於取著煩惱而生五蘊，現在又因為有了五蘊而生

取著煩惱，這就是爲什麼稱爲「五取蘊」的原因了。第六識就是在這個五取蘊的總相或別相上，執著有一個真實的自我。所謂的總相，指的是五蘊的整體而言；別相，則是指第六識在五蘊相上，或執色蘊爲我，或執受蘊爲我，或執想蘊爲我……。

此二我執。細故難斷。後修道中。數數修習勝生空觀。方能除滅。

不論是恆常相續的「俱生我執」，或者是時有間斷的「俱生我執」，兩者都是同樣微細難察，這就是爲什麼它那麼難以斷除的原因了。一定要到修道位中，不斷地修習殊勝的「生空觀」，才能徹底地除滅這兩種我執。

什麼是殊勝的「生空觀」呢？這是相對於低劣的有漏觀而說的。有漏觀是沒有辦法斷除俱生我執的。眾生由於不了解「因緣所生，無自性空」的道理，所以才會生起我執。如果明白了「緣生性空」的道理，就知道所謂的「眾生」，就是眾緣和合而生，實無眾生可得，如此就能斷除我執。這個觀察「緣生性空」的智慧，就稱爲「生空觀」。在沒有見道以前，只知道「緣生性空」的道理，並沒有真正的證得空性，所以這時的觀慧，稱爲有漏的「生空觀」，是帶著我執的。但是到了見道位之後，因爲已經證悟了「緣生性空」的道理，所以這時所生起的觀慧，就屬於無漏的「生空觀」了，因此在修道位中，所修習的都是這種無漏觀，也只有這種觀智，才能真正斷除俱生我執，所以稱爲殊勝。

(2)分別我執

分別我執。亦由現在外緣力故。非與身俱。要待邪教及邪分別。然後方起。故名分別。唯在第六意識中有。

什麼又是「分別我執」呢？它是由現在受到外在的熏習力，所產生的我執，並非與生俱來的。它必須藉著邪師、邪教，以及邪分別等外來的影響，才逐漸形成。這種我執的生起，由於是受到外在影響分別而來的，所以稱爲「分別」。只有在第六意識中才存在。

此亦二種。一緣邪教所說蘊相。起自心相。分別計度。執為實我。二緣邪教所說我相。起自心相。分別計度。執為實我。

「分別我執」也有兩種：第一種是聽了邪教所說的五蘊等相，就將它執為是真實的自我。而實際上，它只是第六意識的分別計度，所變現出自己心相的影子而已，並沒有真實自我的存在；第二種也是受了邪教的影響，將他們所說的「我相」，在第六意識當中，變現起自己心相的影子，然後妄執這個「我相」，就是真實的自我。但實際上，它也是第六意識分別計度來的，並不是實有一個自我。

此二我執。麤故易斷。初見道時。觀一切法生空真如。即能除滅。

這兩種「分別我執」，比較容易斷除，這是因為它是受了後來邪教錯誤知見的影響，屬於外來而不是本有的，所以非常淺顯而容易分辨。只要到了初見道時，悟到「一切法本來因緣所生，無自性空」的道理，就能明瞭一切由第六意識分別所執的實我，在真如自性當中，是根本不存在的。這時就能除滅由分別而起的兩種我執了。

(3)總結內外

如是所說一切我執。自心外蘊。或有或無。自心內蘊。一切皆有。是故我執。皆緣無常五取蘊相。妄執為我。然諸蘊相。從緣生故。是如幻有。妄所執我。橫計度故。決定非有。故契經說。苾芻當知。世間沙門婆羅門等所有我見。一切皆緣五取蘊起。

以上所說的一切我執當中，有的主張離自心以外有個五取蘊的實我存在。這個說法或有或無。（在「即蘊我」的妄執當中是有的；但在「離蘊我」的妄執當中卻是沒有。）有的則主張自心之內有個五取蘊相為它的所緣，這個說法，在一切不同的所執當中都是有的。因為都是自心所變現出的影像（五取蘊相），再把這個影像執為是我，成為自心的所緣。但是，不論主張五取蘊是離心之外而有，或是五取蘊並不離自心的作用，都是把這個無常生滅的五取蘊相，妄執以為是個實我。然而，這個五取蘊相，不論色法（色蘊），還是心法（受蘊、想蘊、行蘊、識蘊），都是從因緣所生，所以是如幻假有的。只是愚癡的眾生不明白「緣起性空」的道理，才會在這個因緣假合的現象界上，妄想執著有一個實我的存在，這都是強橫計度分別出來的結果，絕對不是真有一個實我。所以佛在契經上說：「比丘們！你們應當知道，世間上所有的出

家沙門及在家婆羅門，所以有『我見』的產生，都是緣於五取蘊而起的。」

實我若無。云何得有憶識誦習恩怨等事。

接下來是外人的問難。

第一個問難：如果沒有「實我」的存在，又是誰在憶念過去，認識現在，和從事未來讀誦學習等事？又為什麼我們會對有恩的人常思報答？對有怨的人常思報復呢？

所執實我既常無變。後應如前。是事非有。前應如後。是事非無。以後與前體無別故。若謂我用。前後變易。非我體者。理亦不然。用不離體。應常有故。體不離用。應非常故。

論主們首先破斥「實我」的理論是錯誤的：

如果你們所執的「實我」是恆常不變的話，就應該後面的事和前面的事一樣。既然原本沒有憶念、學習等事，後面對於憶念、學習等事，也應該是沒有的。反過來說，前面的事和後面的事也是一樣的。如果後面已經會了憶念、學習等事，前面對於憶念、學習等事，也應該是有的。因為你們堅持「實我」是恆常不變的，所以後面的我體，應該和前面的我體，沒有任何的差別才對。

若是你們為自己辯護說：所謂憶念、學習等事，是屬於我體的用，而「用」是有前後變異的，並不是指我體有前後變異。可是，這樣的論辯，仍然是不合道理的。為什麼呢？因為用不離體，既然體是恆常不變的，用就應該和體一樣是常有的。反過來說，體也不離用，用既然是前後變異的，體也應該和用一樣是變異無常的。

然諸有情。各有本識。一類相續。任持種子。與一切法。更互為因。熏習力故。得有如是憶識等事。故所設難。於汝有失。非於我宗。

論主們進一步提出自宗的理論：

以唯識的立場來說，一切有情都有各自的「本識」，也就是阿賴耶識。這個阿賴耶識，它有恆常相續、任運保持一切諸法種子不壞不失的功能。而這

些含藏在第八識的諸法種子，和現行的諸法之間，形成了互為因果的關係。也就是說，諸法的種子遇到外緣生起現行的諸法，而現行的諸法，又回熏到第八識成爲未來諸法的種子。因此，憶念、學習等事，就是這樣被熏習到第八阿賴耶識去的，並非真有一個「實我」在從事這些記憶等事。所以，你們所設的問難，只是更加顯露自己的過失，而不足以指責我宗的過失。

(2)業果難破

若無實我。誰能造業誰受果耶。

第二個問難：如果沒有「實我」的存在，又是誰在造業？誰在受果呢？

所執實我。既無變易。猶如虛空。如何可能造業受果。若有變易。應是無常。

論主們首先破斥「實我」的理論是錯誤的：

你們既然堅持有一個實在的自我，請問你們所執的「實我」是有變異的？還是無變異的？如果是無變異的，就應該和虛空一樣沒有變異，可是虛空又怎麼可能造業、受果呢？若是「實我」是有變異的，有變異就表示無常，無常就有生滅，又怎麼能說我體是常住不滅的呢？

然諸有情。心心所法。因緣力故。相續無斷。造業受果。於理無違。

論主們進一步說明唯識的正義：

其實，並不需要有個「實我」才能造業、受果。因爲一切有情，在八識的心、心所法當中，都各自有它的種子，這些種子遇緣則起現行。因此，在五蘊身心活動的過程中，一方面造作種種的善惡業，一方面又承受種種的苦樂果。這樣的因緣力，便能使一切有情的五蘊身心，相續不斷地呈現造業、受果的現象，因此並不需要有個「我」來擔當這個任務，所以和「無我」的正理，是不相違背的。

(3)縛解難破

我若實無。誰於生死輪迴諸趣。誰復厭苦求趣涅槃。

第三個問難：如果沒有「實我」的存在，那麼是誰在六道中輪迴生死？又是誰在厭離生死的苦，而一心想求取涅槃？

所執實我既無生滅。如何可說生死輪迴。常如虛空。非苦所惱。何為厭捨求趣涅槃。故彼所言常為自害。

論主們首先破斥「實我」的理論是錯誤的：

你們所執的「實我」，既然是沒有生滅的，就應該沒有生死，怎麼又說有生死輪迴？如果我體是恆常的，就應該像虛空一樣不會被苦所惱，為何又要厭捨生死苦而求取涅槃？所以，你們所說的我體恆常，只是為自己的理論，造下更多的過失而已。

然有情類。身心相續。煩惱業力輪迴諸趣。厭患苦故求趣涅槃。由此故知定無實我。但有諸識無始時來。前滅後生。因果相續。由妄熏習。似我相現。愚者於中妄執為我。

論主們進一步說明唯識的正義：

一切有情由於把相續不斷的五蘊身心活動執為是我，於是生起貪、瞋等煩惱而造下種種的業，再依不同的業在三界六道中輪迴。因為不堪輪迴的苦，所以便厭離生死的苦，而一心想求取涅槃的樂。但是，並沒有一個真實的我，在接受輪迴的苦，也沒有一個真實的我，可以求取涅槃樂。輪迴和涅槃都是虛妄的，當然，「我」也是虛妄不實的。這一切身心、世界的現象，都只是八識的變現。從無始以來，八識就隨著不同的因緣，變現出不同的身、心、世界，在它生滅無常、因果相續的過程中，由於虛妄熏習力的緣故，變似有個我相的出現，愚癡的眾生，不明白它只是一連串生滅相續的過程，就把它執為是我。

(二)別問法執

如何識外實有諸法不可得耶。

別問我執的內容已經介紹完了。接下來是別問法執的部分。

問：為什麼說除了心識之外，並沒有實有的諸法可得？

外道餘乘所執外法。理非有故。

答：因為外道和其餘小乘所執著的心外諸法，以理論上來說，都是非有的。

1. 別問外道

外道所執云何非有。

爲什麼說外道所執的心外諸法都是非有的呢？下面就舉出六種外道所執實有諸法的內容，予以一一破斥。

(1) 數論二十五諦

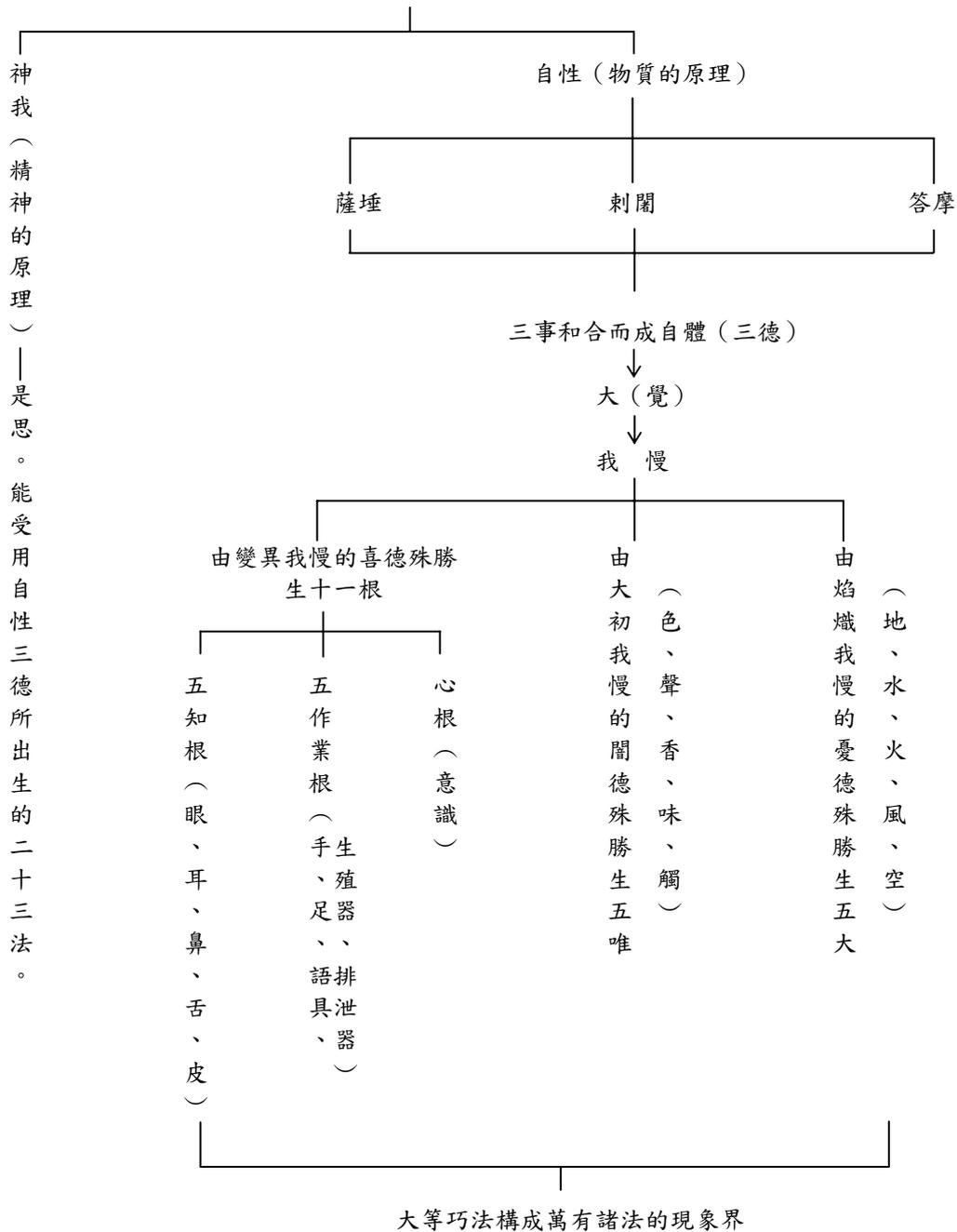
且數論者。執我是思。受用薩埵刺闍答摩所成大等二十三法。然大等法三事合成。是實非假。現量所得。

第一個要破斥的外道是「數論派」。

「數」，是智慧數，爲度量諸法的根本。從數起論，所以稱爲「數論」。

「數論派」的主張，是執有一個「神我」，它是思考的本身。這個思的我，能夠受用「薩埵」（譯爲有情或勇猛）、「刺闍」（譯爲微塵）、和「答摩」（譯爲闇）所成的「大」等二十三法。而這個「大」等二十三法，是由勇、塵、闇（也有說是喜、憂、闇；或者貪、瞋、癡）三事和合而成，是真實存在，而非假有的，這是因爲它們都是現量所得。

二十五諦
 (大等二十三法加上神我、自性，共二十五諦)



當神我要受用時，由薩埵、刺闍、答摩這三事合成自體，從這個自體，最初生起大（也就是覺），再由大而生我慢，最後由慢生出十一根（心理機構的發展）、五唯（純物質的發展）、五大。萬有諸法的現象界就這樣形成了。數論派認為這二十三法是實有的，並不會壞滅，只是轉變而已。它最初是由自性轉變而生，最後變壞時，仍然歸到自性裡去，所以並沒有真正滅壞，只是隱顯而已，其體皆是自性，因此說它是實非假。

①破現量所得

彼執非理。所以者何。大等諸法多事成故。如軍林等。應假非實。如何可說現量得耶。

唯識學家破斥「數論派」所執的心外實法，是不合道理的。爲什麼呢？因爲大等二十三法，既然是由薩埵等多事所合成的，就應該像軍隊、樹林一樣是假有而非真實的。軍隊是由一個一個的士兵所組成，並沒有實質的軍隊存在。同樣的，樹林也是由一棵一棵的樹木所組成，並沒有實質的樹林存在。所以，像這種根本不存在的東西，怎麼能說它是現量所得呢？現量所得的，必定是現有的才行。由此便可以證明你們所執的大等二十三法，並非「現量所得」。

②破是實非假

又大等法若是實有。應如本事非三合成。薩埵等三即大等故。應如大等亦三合成。轉變非常。為例亦爾。

若是你們堅執大等二十三法是實有的，那麼，這二十三法就應該如自性三德一樣，只能生它法而不爲它法所生，因此，大等二十三法就不該是由自性三德所合成。「數論派」主張，薩埵等三德，就是大等二十三法，都是實有的。所不同的是，薩埵等三是本法，不從它法所成，是常的；大等二十三法是末法，從薩埵等三德所成，是轉變無常的。如果是這樣的話，薩埵等三德，就等於是大等二十三法，既然等於大等二十三法，就應該和它一樣，是由三德所合成，而且同樣是轉變無常的。但是事實上，大等二十三法，是由自性三德所合成；薩埵等三德，也不可能從它法所成，且像大等二十三法一樣的轉變無常，所以你們所執大等二十三法「是實非假」是不能成立的。

③破三事合成

又三本事。各多功能。體亦應多。能體一故。

而且，如果說薩埵等自性三德，每一個都有喜、憂、闇等多種功能的話，那麼體性也應有多種才對，因爲功能和體性是一的緣故（體用是不相離的）。若是體性真的有多種的話，就應該和大等二十三法一樣是無常的。因此，就不能說自體是常。

三體既徧。一處變時。餘亦應爾。體無別故。

另外，自性三德的自體，既然可以普徧到達二十三法的每一法上面去，那麼，三德的功能，也應該能夠普徧到達每一法上面去。這樣的話，任何一處在轉變成二十三法時，其餘的各處也應同時轉變成二十三法。爲什麼呢？因爲三德的自體是周徧一切而無有差別的，所以一分變時，其餘的無量分也隨著轉變。但是，事實並非如此。可見你們所執，自性三德能成諸法徧一切處的說法，是不能成立的。

許此三事。體相各別。如何和合共成一相。不應合時變為一相。與未合時體無別故。

假使你們又說：自性三德的體和相是各自不同的。也就是能變的體，和所變的相各自本有。如果真是這樣的話，體有三個（指自性三德），相也應該有三個，又怎能說由三事和合所成的相（指合成的大），只有一個呢？

若是你們又說：三事在沒有和合以前，體是各別的，一旦和合了之後，就變成一相了。這個說法也是不合道理的。爲什麼呢？因爲合與未合的體，前後應該沒有差別才對。怎麼可能在自性三德沒有變成大等法之前，各有自體，到了變成大等法之後，又會合爲一了。如果是這樣，也可以說，自性三德在和合後，能變成大等二十三法，那麼，在沒有變成大等之前，也應該能成大等，因爲前後的自體沒有差別的緣故。但事實並非如此，可見你們所說，能變的體，和所變的相，各自本有是不能成立的。

若謂三事體異相同。便違己宗體相是一。體應如相。冥然是一。相應如體。顯然有三。故不應言三合成一。

如果你們爲了要掩護體和相各有自體的過失，就改口說：自性三德的體是有差別的，但是相卻相同。這樣說，不是又違背了自宗體相是一的主張了嗎？自性（又稱冥然）是由薩埵、刺闍、答摩三事和合而成自體。因此，能和合的體是三，所和合的相是一。若是「體應如相」，冥然應該只有一個；如果是「相應如體」，則相顯然應該有三個。所以，怎麼能夠說是三體和合成一相呢？

又三是別。大等是總。總別一故。應非一三。此三變時。若不和合成一相者。應如未變。如何現見是一色等。若三和合成一相者。應失本別相。體亦應隨失。

如果你們又試圖挽回說：能生的自性三德是別相，所生的大等是總相。那麼，應該總相等於別相，又怎麼會總相是一，而別相是三呢？若是自性三德在生成大等的時候，並不需要和合就能成爲一相的話，那就應當和它未轉變以前，一樣的看見三德的別相，可是爲什麼我們看見的卻是一樣的色等之相？這不是有違現量所得的過失？假如自性三德是經過和合之後，才生成一相的話，那就應該已經失去原有的別相，別相既失，體性也應該隨著消失才對，因爲體相是一的緣故。由此可知，你們所執「三德是別相、大等是總相」的說法，也是不能成立的。

不可說三各有二相。一總二別。總即別故。總亦應三。如何見一。

同時，你們也不可說自性三德各有二相：一是總相；二是別相。爲什麼呢？因爲總相就是別相，別相既然有三，總相也應該有三，但是爲何所見的總相只有大等一個呢？可見這個說法是自相矛盾的。

若謂三體各有三相。和雜難知。故見一者。既有三相。寧見為一。復如何知三事有異。若彼一一皆具三相。應一一事能成色等。何所闕少。待三和合。體亦應各三。以體即相故。

如果你們又反駁說：三德的體，每一個體都各自有三相，只是相互混雜在一起之後，很難去分別清楚，所以見到的只有一相。這種說法也是不合道理的。爲什麼呢？既然三體各有三相，就應該見到三，怎麼現在只見到一，既然只見到一，就只能說有一相，何況你們又是怎麼知道三德的體各有三相呢？

同時，你又是怎麼知道三德是各異而不相同呢？如果真的每一德都具有三相，就應該每一德都能成就色等諸法，那麼，這其中究竟是缺少了什麼，才一定要等到三德和合之後，才能成就色等諸法？再說，相既然有三種，體也應該各自有三，因爲你們說體就是相的緣故。

又大等法皆三合成。展轉相望。應無差別。是則因果。唯量諸大。諸根差別。皆不得成。若爾。一根應得一切境。或應一境一切根所得。世間現見情與非情。淨穢等物。現比量等。皆應無異。便為大失。

另外，大等法都是由自性三德和合而成，彼此之間展轉相望，也應該沒有什麼差別才對。也就是說十一根相對五唯、五大時，都應相同，因為能生的三德（因）既然相同，所生的大等諸法（果）也應相同。如此一來，所有的差別（包括因果差別、十一根、五唯、五大等差別）都不能成立了。可是，我們明明看見世間有種種的差別相。所以，你們所執的「大等諸法皆三德和合而成」的主張，是不合道理的。

如果真的是照你們所說，大等諸法皆是三德合成的話，那就應該一根可能一切境。譬如一個眼根，不但可以見色，還可以聞聲、嗅香、嚐味、覺觸、知法等六種境界。或者一個境界，也可為一切根所得。譬如色塵境界，不但為眼根所緣，也可以同時為耳、鼻、舌、身等根所緣。如此一來，世間所見的一切境界，不都和合而為一了嗎？那麼有情眾生和無情世界、清淨和污穢、現量和比量等等，應該也都沒有任何差異了，這不是有很大的過失嗎？不但犯了違背自宗「大等法皆現量所得」的過失，還同時犯了違背「世間諸法有種種差別相」的過失。

④妄情計度

故彼所執。實法不成。但是妄情計度為有。

由此可知，你們所執的心外實法，是不能成立的，只是自己虛妄的情執計度為有而已。

(2)勝論六句

勝論所執實等句義。多實有性。現量所得。

第二個要破斥的是「勝論派」的「六句義」。此派堅持「實、德、業、同、異、和合」等六句義，大多是「實有自性」，而且是「現量所得」。

「勝論派」的始祖是迦那陀，譯為「食米齊」仙人，這個名稱的來源，是因為他專門撿拾碎米作為飲食之用。在古印度是屬於自然哲學的一派，主要的經典有吠世迦經。計分十卷，共有三百七十頌，內容主要分三類：

- 一、探究「極微且永恆存在」的原子
- 二、分析「宇宙萬有之範疇」的句義
- 三、討論「知識來源及獲得」的論——屬「知識論」。

因此，這一派是以討論「本體」和「知識」為主，又是極富有批判精神的「實在哲學」。也是因為所造的「六句論」，勝於其他各派的任何論點，所以稱為「勝論」。

「句義」，是一種研究宇宙萬有的表達方式，以「句」表「義」來綜論一切。而「句義」的本身，又是精密分析宇宙萬有後，所得的要諦（主要的真理）。勝論派，就是將宇宙萬有的一切事物，分析為「六句義」：

一、實句：是指宇宙萬有的「本質」或「主體」。是所有存在的物質和現象中，最基本的實體（本身已不可再分的一種元素、實體、或抽象概念）。由於它是構成宇宙萬有的基礎，又是其他「德、業」的所依，所以被譯為「主諦」或「所依諦」。共有九種，稱為「九實」。

- | | | |
|--|--|----------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> 1.地 2.水 3.火 4.風 | <p>為形成宇宙世界及一切萬物生命的材料。地有地的原子，水有水的原子……互不相同。每一原子皆不可再分，其形狀極微，非肉眼可見，遍佈各處，是無始無終且永恆不滅的。原子聚成元素謂之「大」，而四大積聚乃形成宇宙，四大分散也就是宇宙的毀滅。此即「極微積聚說」。</p> | <p>—— 物質的要素</p> |
| <ul style="list-style-type: none"> 5.空 | <p>是萬物運動的場所，以「聲」為它特有的德。</p> | <p>—— 成立時間、空間的要素</p> |
| <ul style="list-style-type: none"> 6.時 7.方 | <p>即時間。是發生前後、遲速觀念的根本。
即方向。是發生前後、遠近觀念的根本。</p> | <p>—— 成立時間、空間的要素</p> |
| <ul style="list-style-type: none"> 8.我 | <p>是一切意識及思想的本質。我是常住徧在的，由直觀可以體會。</p> | <p>—— 指心理的要素</p> |
| <ul style="list-style-type: none"> 9.意 | <p>是一切情緒及意志的來源。這個存在於身體內微細、不可見的實，能夠作為「根」與「我」的聯繫，譬如眼根與我之間，如果沒有加上「意」的配合，就無法生起對色塵的感覺。</p> | <p>—— 指心理的要素</p> |

在「九實」之中，地、水、火、風是具體的物質元素，空、時、方、我、意則屬抽象的基本概念。前者具體而微（小而無內），後者茫然抽象（大而無外），前者可合成宇宙萬有，而宇宙萬有又不出後者之外，尤其四大也不出空、

時、方之外（譬如：風有體積，因此必佔有空間；風必流動，若無時間則風靜止而不動；風必有方向，所以風不可離開空、時、方）。另外，小的「我」與「意」，散布在每一個生命之中，不會隨生命而敗壞腐朽；大的「我」與「意」，則包涵整個宇宙萬有，並且是一切小的「我」與「意」最後的歸宿。勝論派學者認為原子或元素，絕不能「製造」或「毀滅」，因此否定了造物主的觀念，所以可說是「無神論」者。但是又將「我」與「意」列為實體本質之一，以配合其他的物質實體和概念，因此沖淡了無神論者的「唯物」色彩。

二、德句：譯為「德」或「功德」，是實體所具有的能力、屬性或作用。由於它本身是靜止的，既不活動，也不具有任何作用，必須為主體包涵才能有所作為，所以又被譯為「依諦」。

在吠世迦經中，列述了十七種德，是印度哲學深入討論「屬性」的開始。到了西元第四世紀，大師波羅薩巴答又加上七種，而成了二十四種之說。

- | | | |
|--------------------------------|---|----------------------------------|
| 1.色 —— 是火的特性，可由視覺感受(眼)。 | } | 由眼、鼻、舌、身四根所感覺的四德，也是地、水、火、風所特有的德。 |
| 2.香 —— 是地的特性，可由嗅覺感受(鼻)。 | | |
| 3.味 —— 是水的特性，可由味覺感受(舌)。 | | |
| 4.觸 —— 是風的特性，可由觸覺感受(皮)。 | | |
| 5.量 —— 是心的特性，可被衡量的。分微、大、短、長四種： | | |
| 微 —— 是像原子那樣的大小，同時是和合原子與意的。 | } | 是相互對待的，有時變為微，有時變為大，是不一定的。 |
| 大 —— 二個原子以上叫做大。徧存於空、時、方、我之間。 | | |
| 長 —— | } | 也同微與大的標準而定 |
| 短 —— | | |
| 6.數 —— 是物的特性，可被計算的(是綜合的)。 | } | 兩者皆以一個以上的實存在，與一、二或別的觀念對應。 |
| 7.別體 —— 是能夠將物與物加以區分的(是分析的)。 | | |
| 8.合 —— 是二物和合為一的意思。 | } | 唯有在合一與分離時，才有合與離的德存在。 |
| 9.離 —— 是一物分開為二的意思。 | | |

- 10.彼體——是在時間與空間上安立的，如前後、遠近，甚至老幼，皆由這
 11.此體——二德而起。

12.覺——也譯為「知覺」或「理智」。

13.樂——是生命中順利的特性。

14.苦——是生命中橫逆的特性。

15.欲——是生命中執著的特性。

16.瞋——是生命中暴戾的特性。

17.勤勇——是生命中持續的特性。

是和合於「意」的，除意之外，不與其他和合。

以上十七種德載於吠世迦經內，以下七種德，為波羅薩巴答所加入。

18.重體——是物體下墜所具之性。使吾人發生重的觀念的原因(唯限於地、水之德)。

19.液體——是物體潮溼流動所具之性。作為流動的原因(唯限於地、水、火之德)。

20.潤性——是物體滑動或吸黏所具之性。作為粘著的原因(這是水實的特有之德)。

21.動性——是時間的動性，而非活動本身。

22.正性——指善良和諧之性(是善業)。

23.邪性——指罪惡之性(是惡業)。

為引未來苦樂生死之因。

24.聲——是空的特性，可由聽覺感受(耳)。

這二十四種屬性的本身是靜止的，分別隸屬於「九實」，依「九實」(或二實以上的和合)及「業」的活動，才發揮它的特性作用。

三、業：有「力」或「動」的意思，是一切活動的原動力，也稱「業力」或「作業」。通常認為由無明而造業，是導致生命進入輪迴最主要的原因。

「業」具有活動性，但是本身不能單獨存在，必須依附主體才能有所作為，所以被譯為「作諦」。分為五種：

1.取業——指「掌握抓住」的動作能力。

2.捨業——指「拋棄丟擲」的動作能力。

3.屈業——指「收縮」的動作能力。

4.伸業——指「擴張」的動作能力。

5.轉業一指「運轉」的動作能力。

由以上實、德、業三句義，大概就可以分析，並且觀察一切的事物。

四、同句：譯為「共相」或「同」，指一切事物的相同之處，也就是實、德、業等，所以會具有相同性質的原因。由於這個「同句」是正面的、肯定的、存在的，所以又稱為「大有性」，佛典則譯為「總相諦」。

五、異句：譯為「殊相」或「異」，指一切事物的相異之處，也就是實、德、業等，所以會形成差異的原因。這個「異句」也是存在的、肯定的，由於它具有差別的性質，使一切不可再分的主體及其屬性，形成了千差萬別的娑婆世界與芸芸眾生，所以又稱為「同異性」或「別相諦」。

六、和合句：是說明實、德、業三者之間結合的關係或情況。這個和合的本身是抽象的，只是肯定兩個以上的實體，在存在上面的關係，因此它不是實體（實），也不是性質（德），更不是活動（業），僅僅是三者之間的關係或情況。同時，和合並不是永恆存在，而是暫時的因緣結合，以構成宇宙萬有的現象。由於和合的過程，是完全沒有排斥性的，就像水乳交融般地融洽，所以佛典又譯為「無障礙諦」，就是沒有任何障礙，完全和合的意思。

以上「六句義」，是「勝論派」哲學主要的內容。從大處看，這六句義可以包羅整個宇宙萬象；從小處看，任何一種存在，都可以由「六句義」來加以說明，而任何一法缺少其中之一，都無法成立。

另外，「勝論派」以第「七句義」，就是由「反面否定」去綜論萬有，以彌補「六句義」的不足。

七、非有：佛典譯作「無說」，是「非有」現象生起的原理，相對前六句義的「有義」而言。最著名的詮釋，有濕婆迪多耶的七句義論。將「非有」細分為五種：

1.先存非有（未生前無）—就是這種「非有」只在和合之前成立，和合以後就不存在了。例如薪未遇火，則不燃燒，地未淋雨，則不濕滑。這裡所說的「不燃燒」、「不濕滑」就是「非有」，如果遇火或淋雨之後，這個「非有」就立即消失了。這就是所謂的「先無後有」。

2.毀後非有（已滅後無）—就是本來是「有」的，因為「業力」喪失，或「和合」關係解散而變成「非有」。例如擊破瓦瓶為碎片，碎片不復為瓦瓶，

瓦瓶就是「非有」。這就是所謂的「先有後無」。

3.相互非有（彼此皆無）一指的是類別不同而彼此之間兩者「非有」。例如牛中無羊，羊中也無牛，所以對二者而言，是「永恆皆無」。

4.單方非有一如「水中可以無人」，但「人中不可無水」。

5.絕對非有一如龜毛兔角。

「非有」，本屬於形而上的抽象概念，既然稱為「非有」，當然是既不存在，更無具體可言。但是，「勝論派」學者卻從實在的觀點，去正面肯定「非有」本身的存在，並且予以精密地分析討論，而列為句義之一，在印度各派哲學之中，自有其獨到之處。

以上所謂的「七句義」是「勝論派」的早期學說，其後的慧月一派，再加上「有能、無能、俱分」的三句，就成為「十句義」。

八、有能句：與實、德、業三句和合，決定共同的或個別造自果的必須之因。

九、無能句：與實、德、業三句和合，決定三者不造自果，而造以外其他餘果的必須之因。

十、俱分句：就是一切法同異的關係。除了同句、異句兩個極端之外，其他一切的關係都包攝在內。

「勝論派」基本思想系統，是來自於「耆納教」的三句義（實、德、業）、極微、積聚等學說。後期的「勝論派」，又和「尼耶派」有合流的趨向。「尼耶派」的學說，以討論知識方面的量論為主。在「尼耶派」的四量之中，「勝論派」只承認二者：即現量和比量。

1.現量一由感官接觸外界所得普通而真實的知識。

(1)世間現量一指具體的知識。

(2)非世間現量一指超具體的抽象道理。

前面所說的「六句義」當中，前五是屬現量所得，最後的和合性，不是現量所得。若是以「十句義」來說，則實、德、業、同、俱分的五句，皆是現量所得。而異、和合、非有、有能、無能的五句，都不是現量所得。所以「勝論派」學者，才會認為於「六句義」或「十句義」當中，多分是「實有自性」，而且是「現量所得」。

2.比量—由推理所得的間接知識。也就是由「已知」的事理，去推求「未知」的事理。包括「尼耶派」的「聖量」及「譬喻量」，外加「彌曼差派」的「義準量」。

聖量—各家各派所言的聖量。包括四吠陀經，以及各宗各派自己的經典。

譬喻量—就是「譬喻」的簡單解釋。由於「現量」是由感覺所得的知識，「比量」是由推理所得的知識，二者僅屬「自悟」的層次。譬喻量則不同，可以由名相的媒介，將自悟的知識事理，為他人或大眾解說，使其接受了解，是由自悟而進入「悟他」的層次。

義準量—就是假設的比量。由假設的方法，在未知的事物中求取新的知識。例如：「某人未死，又不在室內」，因而判斷「某人必外出未返」。

「彌曼差派」的量論，來自「尼耶派」的四量（現量、比量、聖量、譬喻量），再外加二量（義準量、無體量）而有「六量」之說。

無體量—就是「非存在的認知」或「認知其非存在」。例如：「桌上無花瓶」。對桌上而言，「無花瓶存在」就屬於「無體量」。此量是由「現量」的反面而成立的。

①總破六句

彼執非理。所以者何。諸句義中。且常住者。若能生果。應是無常。有作用故。如所生果。若不生果。應非離識實有自性。如兔角等。諸無常者。若有質礙。便有方分。應可分析。如軍林等。非實有性。若無質礙。如心心所。應非離此有實自性。

唯識學家破斥「勝論派」所執「六句義」的實有自性，是不合道理的。爲什麼呢？在諸句義中，凡是屬於「常住」的部分，請問這些常住的法，是能生果？還是不能生果？如果是能生果的，就應該是無常，因爲有作用的緣故，就好像所生的果一樣。（凡是有作用的，必然是無常，既然能生果的常住法，和所生果一樣的有作用，就應該是生滅無常的。）倘若是不能生果，就應該和兔角一樣。兔角沒有生果的作用，諸常住法也沒有生果的作用，所以就不能說離開心識之外，還有一個實有自性的法體存在。

在諸句義當中，凡是屬於「無常」的部分，請問這些無常的法，是有質礙？還是沒有質礙？若有質礙，就有方分（方分，就是東、南、西、北、

上、下的六方分)，有方分，就可以被分析，好比軍隊和樹林等，是假有的。軍隊是由很多士兵集合所成，樹林則是由許多樹木組合而成，並沒有實在的軍隊和樹林的自體可得。既然軍隊、樹林都是有方分、可分析的，是屬假非實；那麼，諸有質礙的無常法，也是有方分、可分析的，所以也是屬假非實。如果這些無常法是沒有質礙的，那又應該和心、心所法（指實句中的「意」，和德句中的「覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇」）一樣，是無常、沒有質礙的，所以就不能說離開心識之外，另有一個實在的自性。

②兼破三句

又彼所執地水火風。應非有礙。實句義攝。身根所觸故。如堅濕煖動。即彼所執堅濕煖等。應非無礙。德句義攝。身根所觸故。如地水火風。

另外，你們所執有質礙的地、水、火、風，應該是沒有質礙的才對。爲什麼呢？因爲你們自己說地等四大，是屬於實句義所攝，都是身根所觸的境界，就像堅、濕、煖、動四大之性一樣（堅等四大之性，是無質礙的，因此地等四大，也應該是無質礙的）；而你們所執沒有質礙的堅、濕、煖、動四大之性，應該是有質礙的才對。爲什麼呢？因爲你們同樣說堅等四大之性，是屬於德句義所攝，都是身根所觸的境界，就像地、水、火、風四大一樣。（地等四大既然是有質礙的，所以堅等四大之性，也應該是有質礙的。）

按照你們的說法：地、水、火、風四大，屬於實句義所攝，是有質礙的，乃身根所觸的境界；堅、濕、煖、動四大之性，屬於德句義所攝，是無質礙的，也同時爲身根所觸的境界。既然同爲身根所觸，爲什麼一個屬實句所有，是有質礙的；另一個卻屬德句所有，是無質礙的，這樣一來，豈不犯了不定的過失？

地水火三。對青色等。俱眼所見。準此應責。故知無實地水火風與堅濕等。各別有性。亦非眼見實地水火。

而且，地、水、火是有礙色（形色），青、黃、赤、白是無礙色（顯色），兩者如果都爲眼根所見，豈不又犯了不定的過失（既能與有質礙色合，又能與無質礙色合），是應當要受到斥責的。（由於眼根見不到風，所以沒有提到風。）

由以上分析可以得知，並沒有實在的地、水、火、風，與堅、濕、煖、動的各別自性，也沒有眼根所見實在的地、水、火有礙色，與青、黃、赤、白無礙色，這些都不是實有法。

又彼所執實句義中有礙常者。皆有礙故。如麤地等。應是無常。諸句義中色根所取無質礙法。應皆有礙。許色根取故。如地水火風。

還有，你們所執的實句義中，所有屬於有質礙的常法（地、水、火、風、意等），應該都屬於無常。爲什麼呢？因爲這些有質礙的法，就像粗顯的地一樣是有質礙的，粗顯的地是可以被分析，是無常的，所以這些有質礙的法也應該是無常的。

而且，你們在實句和德句當中所提到的，眼根所取的是無質礙法（青、黃、赤、白等），應該都是有質礙的才對。爲什麼呢？因爲你們也說過，眼根所取的，就像地、水、火、風一樣。可是，地、水、火、風是有質礙的，所以，眼根所取的無質礙法，也應該像地、水、火、風一樣是有質礙的。

③別破三句

又彼所執非實德等。應非離識有別自性。非實攝故。如石女兒。非有實等。應非離識有別自性。非有攝故。如空華等。

又你們所執的「六句義」當中，那些不屬於實、德等句的句義，應該是離了心識之外，並沒有它們的自性可得。爲什麼呢？因爲不屬於實等句義所攝。既然不屬於實句等所攝，當然也就是非有的，就像石女所生的兒子一樣，是虛假的。因此，不屬於實句等有法所攝的句義，就不應離了心識之外，還有它的實有自性，就像虛空中的花朵一樣，是根本不存在的。

彼所執有。應離實等無別自性。許非無故。如實德等。若離實等。應非有性。許異實等故。如畢竟無等。

所以，你們所執的「大有性」（同句），就應該離了實句等以外，沒有它的自性可得。可是，事實並非如此，因爲你們自宗承認「大有法」是「非無」的，就像實、德等句是「非無」的一樣。同時你們自宗也承認異於實句等的，就像龜毛兔角一樣，是畢竟無的。如此一來，離開實句等又變成沒有「大有

性」的存在。

如有非無。無別有性。如何實等有別有性。若離有法有別有性。應離無法有別無性。彼既不然。此云何爾。故彼有性。唯妄計度。

你們一邊說「大有性」是「非無」的，另一邊又說它像龜毛兔角一樣的畢竟無，又怎麼讓人承認除了實句等以外，還有「大有性」的存在呢！若是離了實句等「有法」，另外仍有「大有性」存在的話，就應該離了龜毛兔角的「無法」，另外仍有「無性」的存在。然而事實並非如此，既然離開「無法」並無「無性」的存在，當然離開了「有法」也不會有「大有性」的存在。因此可以證明你們所執的「大有性」並不是真實存在，只是妄想計度而已。

又彼所執實德業性。異實德業。理定不然。勿此亦非實德業性。異實等故。如德業等。又應實等非實等攝異實等性故。如德業實等。

接下來是破勝論的「同異性」。同異性，是指實、德、業等，所以會形成差異的原因。既然是討論三者的差異性，因此就不應離開這三者，另外單獨有「同異性」的存在。

如果你們認為在所執的實、德、業性之外，還有異於實、德、業的「同異性」存在，在道理上是講不通的，因為這個差異性，應該不是指不屬實、德、業性上的差異，而是指不同實等體上的差異（譬如說異於實體的，有德、業等）。若是你們一定要主張「同異句」是異於實、德、業別有的，就好像是說「同異句」不應為「同異句」所攝，而為異於「同異句」所攝。那麼，實等句也不應為實等句所攝，而異於實、德、業性的，才為實、德、業所攝。所以，這在道理上是說不過去的。

地等諸性對地等體。更相徵詰。準此應知。

現在舉個四大的例子作說明：我們都知道地、水、火、風是指四大的體；而堅、濕、煖、動是指四大的性。雖說四大的體和性不同，但我們卻不能說離開了四大的體，另外有個四大的性（同異性）存在。因為離開了地、水、火、風四大的體，是沒有堅、濕、煖、動四大的性存在的。體不離性，性也

不離體。所以，只能說異於地的，有水、火、風，這三者是地的「同異性」，而不能說「堅」是地的「同異性」。如果「同異性」真的是離地而有（「堅」離地大而單獨存在），那麼，地也不應該是地大所攝。因此可以證明，離開實等體外，是沒有另外「同異性」的存在。

如實性等。無別實等性。實等亦應無別實性等。若離實等有實等性。應離非實等有非實等性。彼既不爾。此云何然。故同異性。唯假施設。

「同異性」如果離開了實、德、業性之外，沒有別的「同異性」存在；實、德、業也應該離了「同異性」之外，沒有別的實、德、業性。若是你們又說離了實、德、業性之外，有個實、德、業的「同異性」存在，那麼就應該離了非實、德、業（同異性）之外，有個非實、德、業的「同異性」存在。但是，離了「同異性」之外，並沒有「同異性」的存在，你們又為何要說離了實、德、業性之外，別有個「同異性」的存在呢？可見你們所執實有的「同異性」，只是假施設的而已。（若以地大為例：離開了「地大」，並沒有「堅性」的存在；離開了「堅性」，也沒有「地大」的存在。倘若一定要說離開「地大」之外，有個地大的「堅性」存在，就應該同時承認離開「堅性」之外，有個「堅性」存在。可是，離開了「堅性」，並沒有「堅性」的存在，怎麼能說離了「地大」之外，有個「堅性」存在呢？因此，離開「地大」，並沒有「堅性」的實體可得。）

又彼所執和合句義。定非實有。非有實等諸法攝故。如畢竟無。彼許實等現量所得。以理推徵。尚非實有。況彼自許和合句義。非現量得。而可實有。設執和合是現量境。由前理故。亦非實有。

再破勝論「六句義」的末後句一和合句。

「和合句」，是說明實、德、業三者之間結合的關係或情況。和合只是暫時的因緣結合，並非永恆存在，所以在「六句義」當中，前五句皆是現量所得，只有「和合句」是非現量所得。

最後，你們所執的「和合句義」也一定是非實有的。為什麼呢？因為你們自己說，「和合句」並非實、德、業等諸法所攝，既然是不屬實句等法所攝，

就應該如龜毛兔角一樣，是畢竟無，畢竟無的自然是假法而非實有的。

而且，前面所破斥的實等諸法，在你們認為是現量所得，是實有的，都在理論的分析推敲之後，證明它們並非實有，更何況是你們自己都承認是非現量所得的「和合句」，又怎麼可能是實有的呢？就算「和合句」是現量所得，也能像前面一樣的破斥，證明它是非實有的。

④總破所緣境

然彼實等。非緣離識實有自體現量所得。許所知故。如龜毛等。

歸結以上所說，知道你們所執的實、德、業等諸句義，並不是離開心識之外，有它實在的自體，是現量所得的境界。既然離開心識之外，並沒有實等句義的境界可得，你們所自許的心識「所緣境」（實等句義），就如龜毛兔角一樣，是根本不存在的，更不可說它是「實有自體」、「現量所得」了。（總破勝論的「所緣境」。）

⑤總破能緣智

又緣實智。非緣離識實句自體現量智攝。假合生故。如德智等。廣說乃至緣和合智。非緣離識和合自體現量智攝。假合生故。如實智等。

另外，能緣「實句」的智慧，並不是緣於心識之外，別有實句自體現量所得的智慧所攝（勝論學者認為緣「實句」的智慧，就是緣於離識別有實句自體現量所得的智慧），因為其智是假因託緣和合而生的。就如同緣「德句」的智慧一樣，都是和合而生的（凡是假合生的，就不是緣「實」等現量智攝）。如此廣說，乃至於緣「業、大有、同異、和合等句」的智慧，都不是緣於離開心識，另有和合等句自體現量所得的智慧所攝，因為這些能緣的智慧，都是假因託緣和合而生的，就像緣「實句」的智慧一樣。（總破勝論的「能緣智」。）

⑥妄情計度

故勝論者。實等句義。亦是隨情妄所施設。

由以上種種論說，可以證知你們所執的實等六句義，只是隨自己的情執，虛妄所施設的，離了心識之外，並沒有實在的自體可得。

(3)天能生物

有執有一大自在天。體實徧常。能生諸法。

第三個要破斥的是印度的「塗灰外道」。他們執著有一位大自在天，它的

體是真實、普遍、恆常，而且能生萬有諸法的。

彼執非理。所以者何。若法能生。必非常故。諸非常者。必不徧故。諸不徧者。非真實故。體既常徧。具諸功能。應一切處時。頓生一切法。待欲或緣方能生者。違一因論。或欲及緣亦應頓起。因常有故。

唯識學家破斥「塗灰外道」所執的大自在天是不合道理的，爲什麼呢？因爲凡是一切法，只要是能生的，就必定不是永恆常住的（有生就有滅）；不是永恆常住的，也必定不是普遍的；不是普遍的，當然就不能說它是真實的。又怎麼能說大自在天的體是常住、普遍、真實的呢？既然體是恆常、普遍，而且具足能生一切法的功能，就應該在一切處、一切時，頓生一切法，不必等待欲想或眾緣，才能出生一切法。若是必定要等待欲想或眾緣和合，方能生出一切法的話，就違背了你們所主張的「一因論」。所以，能生一切法的欲與緣，大自在天都應能從自生，而不須藉助其他，並且還能恆常、普遍的頓生一切法。果真如此，虛空又怎能容納得下？因此，你們所執的理論是不能成立的。

餘執有一大梵。時。方。本際。自然。虛空。我等。常住實有。具諸功能。生一切法。皆同此破。

除了前面所說的一類外道之外，其餘還有執**大梵天**（即「明論師」。他們認爲最初從那羅天臍中，生出一朵大蓮花，從蓮花中生出大梵天，再從大梵天生出一切有命、無命物。從梵天口中生婆羅門，從兩臂中生刹帝利，從兩髀中生毗舍，從兩腳跟生首陀。一切大地是修福德戒場，生一切華草以爲供養，化作山野禽獸，人中豬羊驢馬等，於戒場中殺害供養梵天，得生彼處名涅槃）、**時**（即「時散外道」。他們執萬有一切諸法，皆是從時而生。一切物時生、時熟、時滅，是有一定的，不會超過其時的。所以計時是常是一，是萬物因，是涅槃因，因而深深執著有能生萬物的時）、**方**（即「方論師」。他們認爲最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地，天地滅沒還入彼處，名爲涅槃，所以方是常是一，是萬物因，是涅槃因）、**本際**（即「安荼論師」。本際，是指過去的初首。他們認爲在那個時候，我們世間本來沒有日月星辰

虛空及地，唯有大水而已。時有大安荼出生，其形如雞卵，周匝顏如金色，後來時熟判為兩段，一段在上作為天，一段在下作為地，彼二中間生一大梵天，是萬物生因，能作一切有命無命物，所生萬物散滅彼處，名為涅槃）、自然（即「無因論師」。他們認為萬有一切諸法，都是無因無緣自然生的，根本沒有染淨的因緣）、虛空（即「口力論師」。他們妄計虛空別為一切法，是實、是常、是一、是萬物因。最初生起虛空，由虛空生風，由風生火，由火生煙，由煙生水，水生凍，堅作地，地生種種藥草，藥草出生五穀，五穀生命，所以說命是食，後時還沒虛空，名為涅槃）、我等（即「宿作論師」。他們認為一切眾生受苦樂報，皆是從往昔本業因緣而來。假如有人持戒精進，使身心受苦，就能破壞過去的本業，本業若是沒有了，眾苦也就盡滅，眾苦果真盡滅，就可得涅槃，所以宿作為一切因，像這樣的宿作因論者，在印度不只一種，所以說等）的七種外道，各計常住實有，具諸功能，能生一切法，都能像前面一樣地予以破斥。

(4)聲能詮表

有餘偏執明論聲常。能為定量。表詮諸法。有執一切聲皆是常。待緣顯發。方有詮表。

第四個要破斥的是「聲生論」和「聲顯論」這兩類的印度論師。他們皆計執「聲體是常」。

「聲生論」的論師，認為「聲」是永恆不滅，常存宇宙的。由於依聲所發出的言論，對於諸法的表達和解釋，有一定的定量，因此它不但在當時不會改易，就是經過很久的時間，也都是不會改易的。

「聲顯論」的論師，也認為一切「聲」皆是常住的，不過要待助緣，才能顯發它要表達的內容和涵義。如鐘、鼓的聲音，要待敲才會響。而聽到鐘的聲音知道要集眾；聽到鼓的聲音知道要陞堂。

彼俱非理。所以者何。且明論聲。許能詮故。應非常住。如所餘聲。餘聲亦應非常。聲體如瓶衣等。待眾緣故。

唯識學家破斥這兩類論師的說法，都是不合道理的。為什麼呢？無論「聲生論」，還是「顯聲論」所說的「聲」，應該都是「無常」的。「聲生論」認為

聲音是能藉著舌等擊發言論來表達，既然是能表達的，表達以後就沒有了（有生就有滅），所以不應該是永恆常住的。至於「聲顯論」主張聲音要待緣才能顯發，既然是要待緣，就不是永恆常住的，就像花瓶、衣服等，都是要等待眾緣才能做成。

(5)四大能生

有外道執地水火風極微實常。能生麤色。所生麤色。不越因量。雖是無常。而體實有。

最後要破斥的是「順世外道」的「唯物論」思想。

這一類外道妄執地、水、火、風四大的父母極微，是實有，而且是常住的。這些父母極微，能生粗色，但所生的粗色，不會超越父母極微的量，雖是無常，而體卻是實有的。（能生的最初極微稱為「父母」，所生的粗色稱為「子微」，因為是由父母極微和合而生，所以是無常的。雖然是由父母極微和合而生，但所生的子微（粗色），不會超過父母極微的量，這是由於粗色所依的仍是父母極微的緣故。其所生的粗色，也和父母極微一樣，是實有的。）

彼亦非理。所以者何。所執極微。若有方分。如蟻行等。體應非實。若無方分。如心心所。應不共聚。生麤果色。

唯識學家破斥「順世外道」所執「極微常、粗色無常」的理論，是不合道理的。為什麼呢？首先唯識學家：你們所執的「極微」是有方分？還是沒有方分的？若是有方分的話，就應該像蟻行一樣的無常、非實有。螞蟻所走出的隊伍曲直不定，所以是無常的。如果是沒有方分的話，就應該像心和心所一樣，不能共同聚合生成粗果色。（心和心所是無方分的，所以不能生起粗果色，極微若是無方分，也應該不能生起粗果色。）

既能生果。如彼所生。如何可說。極微常住。又所生果。不越因量。應如極微。不名麤色。

既然你們承認極微能生粗色，就應該和所生的粗色一樣是無常的。所生的果既然是無常的，能生的極微也應是無常的，無常才能生果，又怎麼能說極微是常住的呢？而且，你們說所生的粗色，不會超越極微的量，既然和極

微的量是相等的，就應該和原本的極微一樣，而不能稱為粗色。

則此果色。應非眼等色根所取。便違自執。

若是所生果不能稱為粗色，也應該不是眼等色根所取的境界（因為極微不是眼根所取的境界，既然是和極微的量相等，就應該和極微一樣，不是眼根所取的境界）。可是這樣一來，便違背了自宗的主張：「粗果色是眼根所取的境界」。

若謂果色量德合故。非麤似麤。色根能取。所執果色。既同因量。應如極微。無麤德合。或應極微。亦麤德合。如麤果色。處無別故。

如果你們為自己反駁說：因為所生果色的量德，和能生極微的量德是相合的（量德，屬「六句義」中的德句），說它非粗色、又似粗色，所以能為色根所取，這個說法也是不合道理的。為什麼呢？因為你們所執的果色，既然和極微的量相同，就應該和極微一樣，沒有粗德合。或者，反過來說，極微應該和果色一樣，也有粗德合。因為這兩者所處的空間，是完全相同的。

若謂果色徧在自因。因非一故。可名麤者。則此果色體應非一。如所在因。處各別故。既爾。此果還不成麤。由此亦非色根所取。若果多分合故成麤。多因極微。合應非細。足成根境。何用果為。既多分成。應非實有。則汝所執前後相違。

若是你們又說：粗果色普徧存在極微的自因當中，由於自因的體不只一個，因此由眾多因體所集合成的果色體，應該可以稱為粗色，能為色根所取，因為它的體也不只一個，就像自因的體一樣，各自佔有自己的空間。

如果是這樣的話，也仍然不能說這個所生果成為粗色。為什麼呢？因為果既然各別存在極微自因當中，就應該和因一樣，不能成為粗色，也不能為色根所取。

倘若你們說：所生果是由多分的極微所合成的，所以能夠成為粗色，且為色根所取的話，就違背你們自宗所說：「縱然是眾多的父母極微集合，也不能成粗色，仍然不能為色根所取；只有所生果，一合成就為粗色，能為色根

所取。」如今，由眾多極微所合成的果色，既然能夠成爲粗色，就不應該說它還是像極微一樣的微細，不爲色根所取。既然能爲粗色，且爲色根所取，父母極微的本根，就能形成色根所取的外境了，又何必還要別立一個粗果色？再說，若是這個粗果色，是由多分極微所合成的，就應該是假法，而非實有。這豈不又和你自宗「所生粗色，體是實有」的說法相違背？

又果與因俱有質礙。應不同處。如二極微。若謂果因體相受入。如沙受水。藥入鎔銅。誰許沙銅體受水藥。或應離變。非一非常。

另外，粗色的果和極微的因，兩者都是有質礙的，理應不能同處在一個空間裡，就像兩個極微不能同時佔有一個空間一樣。

若是你們還是要說：粗色的果和極微的因，雖然兩者都是有質礙的，但是就像本體和現象二者，仍然是可以互相涉入的。本體的存在要靠現象來展現；現象的展現，又不離本體的作用。這種情況，就好像把一把沙子放進水杯裡、或者把藥放入鎔銅中一樣。沙子受水以後，沙子還是沙子，水還是水，沙子沒有增加，水也沒有減少。藥放進鎔銅裡以後，銅沒有增加，藥也未減少。這就說明了極微能形成果色，極微並沒有增加，就像沙受水、鎔銅受藥一樣。所以，極微是一、是常。

唯識學家破斥說：誰會承認沙受水、鎔銅受藥的謬論！要知道沙受水時，水是入於二沙之間的空隙處，並不是入於沙體之中；鎔銅受藥時，藥是入於鎔銅的空隙處，也不是入於鎔銅體中。沙受水時，二沙立刻相離，所以是「非一」；鎔銅受藥時，鎔銅立刻變質，所以是「非常」。因此你們所執極微是一、是常的理論，是不能成立的。

又麤色果。體若是一。得一分時。應得一切。彼此一故。彼應如此。不許違理。許便違事。故彼所執。進退不成。但是隨情虛妄計度。

還有，若是你們承認粗色果的自體是一的話，就應該得一分時，一切都得到，因爲彼此是一體的。所以，在得彼時，就同時得此。如果你們說：這是不可能的！就違背了你們自宗所說「粗果色體是一」的道理；倘若你們說：這也不是不可能的！又違背了世俗所見「彼此非一」的事實。因此，你們所

有的執著，不論承認、不承認，都是進退兩難、不能成立的，只是隨自己的情執，虛妄計度而已。

然諸外道品類雖多。所執有法。不過四種。

以上所說外道的種類雖然很多，但所執的「實有諸法」歸納起來，不過四種而已。

一。執有法與有等性。其體定一。如數論等。

第一類，是執著「有法」和「有等性」，它的體性是相同的。就像「數論派」等的主張一樣。

彼執非理。所以者何。

這一派所執的理論並不合乎道理。爲什麼呢？

勿一切法即有性故。皆如有性。體無差別。便違三德我等體異。亦違世間諸法差別。又若色等即色等性。色等應無青黃等異。

「有法」，指的是所生的大等二十三法；「有等性」，是指能生大等二十三法的「冥諦」。「數論派」主張，「冥諦」是由自性三德和合而成自體，能生出大等二十三法。因此能生的自性三德，與所生大等二十三法，體是一而相是異。

現在唯識學家破斥道：不可以說「一切法」就是你們所說的「有性」（能生大等二十三法的冥諦）。如果說一切法就是「有性」的話，一切法和「有性」的體就沒有差別，這豈不違背了你們自宗所說「自性三德」與「我等二十三法」，體相各異的宗旨，而有自教相違的過失？而且世間人明明看見一切法是各有差別的，而你們卻說體無差別，這豈不又違背了世間的諸法差別，而有世間相違的過失？

「數論派」爲自己辯護說：譬如色法與色性（青黃赤白等）是一，聲法與聲性（清濁高低等）是一，乃至觸法與觸性（冷煖等）是一，這明明有五塵各自的差別，怎麼能夠說有違背世間差別的過失？

唯識學家再破斥說：照你們的說法「色等即色等性」，就是說「色就是色

性」，那麼，色法就沒有青黃赤白的差別，豈不與眼根的現量相違；聲如果就是聲性，就沒有清濁高低的差別，豈不與耳根的現量相違；同樣的，香、味、觸如果就是香、味、觸性，就沒有香臭、甜苦、冷煖的差別，而與鼻、舌、身根的現量相違，這不是和世間有青黃、清濁、香臭、甜苦、冷煖的事實相違嗎？

二。執有法與有等性。其體定異。如勝論等。

第二類，是執著「有法」和「有等性」，它的體性是有差異的。就像「勝論派」等的主張一樣。

彼執非理。所以者何。

這一派所執的理論也不合道理。爲什麼呢？

勿一切法非有性故。如已滅無體不可得。便違實等自體非無。亦違世間現見有物。又若色等非色等性。應如聲等非眼等境。

「有法」，是指實、德、業；「有等性」，指的是「大有性」（即「同句」，說明實、德、業等，所以會具有相同性質的原因）。「勝論派」主張，「大有性」是離實、德、業外，別有一法爲它的自體（是六句義中的一項），所以說它們的體性不同。

唯識學家破斥說：不能說一切法和你們所執的「有法」（實、德、業）不同。如果一定要說它們有差別的話，就等於沒有諸法的存在了。因爲實、德、業等，是構成宇宙萬有的條件。現在居然像兔角一樣體性了不可得，這豈不違背了你們自宗所說「實等句義，自體非無」（實、德、業等句義，體性都是實有的）的主張，而犯了自教相違的過失嗎？同時也違背了「世間現見有一切物存在」的事實，而犯了世間相違的過失。

如果你們爲自己辯護說：色體上的青、黃、赤、白，和色性雖有差別，但是青黃等色、清濁等聲、香臭等香、甜苦等味、冷煖等觸，都能藉由五塵之體，明白地顯示出來，怎麼能說有違「世間現見有一切物」的過失？

唯識學家破斥說：青、黃、赤、白等色，既然不是色性，就應該和聲塵

等一樣，不是眼根等所取的境界。如此一來，色和色性就毫不相干，就像聲塵與眼根無所緣一樣。若是色塵不再是眼根所緣的境界，豈不違背了眼等現量，了知是色境界的義理。

三。執有法與有等性。亦一亦異。如無慚等。

第三類，是認為「有法」和「有等性」，可以說它是相同，也可以說它是相異。就像「無慚外道」等的主張一樣。

彼執非理。所以者何。

這一派所執的理論也不合乎道理。爲什麼呢？

一異同前一異過故。二相相違。體應別故。一異體同。俱不成故。勿一切法皆同一體。或應一異是假非實。而執為實。理定不成。

這一派的說法，無論是相同或是相異，都和前面所說的理論，有相同的過失，所以就以相同的方法破斥。

相同和相異這兩者不應該是同體的，因爲它們的相狀相違，就像寒熱是相違的一樣。所以，說體是一就是一，不能同時說異；說體是異就是異，不能同時說一。絕對不能說亦一亦異。總而言之，說相同就不是相異，說相異就不是相同，因此不可以說既相同又相異，如此這兩者都不能成立了。

若是你們仍然堅執，相違法也可以同體，就像相同、相異兩者雖然相違，但仍然可以同一體性。因此，一切法都可以同一體性。

唯識學家破斥說：如果能夠真正了知一切法是因緣所生，是假有、非實的，就可以說它既假名爲一，又假名爲異，無非都是假名。但是，你們卻妄執一切法爲實有，如此說它既相同、又相異，一切法都可以同一體性，是決定不能成立的。

四。執有法與有等性。非一非異。如邪命等。

第四類，是執著「有法」和「有等性」，不可以說它相同，也不可以說它相異。就像「邪命外道」等的主張一樣。

彼執非理。所以者何。

這一派的說法，當然也是不合道理的。爲什麼呢？

非一異執。同異一故。非一異言。為遮為表。若唯是表。應不雙非。若但是遮。應無所執。亦遮亦表。應互相違。非表非遮。應成戲論。又非一異。違世共知有一異物。亦違自宗色等有法決定實有。是故彼言唯矯避過。諸有智者勿謬許之。

說它不相同，就犯了前面主張相異的過失；說它不相異，又犯了前面主張相同的過失，所以也和主張「可以相同，又可以相異」的情況一樣，都是不能成立的。

唯識學家問道：你用「非一非異」來說明既不相同、又不相異的關係，目的是爲了遮遣（否定）？還是爲了表顯（肯定）？如果是爲了表顯，就是要肯定這個理論，爲什麼又用「雙非」（雙重否定）的方式來表達？如果是爲了遮遣，就只要否定就可以了，無須再立論，也應無所執才對，可是，爲什麼你們又要執爲實有？如果你說：是爲了遮遣、又爲了表顯。這樣同時否定又肯定，不是自相矛盾嗎？否定和肯定，是不可能同時存在的。若是你說：我既不是爲了表顯，也不爲了遮遣。這樣既不肯定，又不否定，毫無意義的說法，和世間人開玩笑時所說不負責任的話，又有什麼差別呢？而且這種雙重否定的說詞，不但違背了「世間人所共知、有相同性、也有差異性」的事實；也違背了你們自宗所說「色等有法決定實有」的主張。所以，你們所提出的言論，只是爲了矯詐迴避以上三種理論的過失，以爲這樣就無懈可擊了，哪裡知道也犯了同樣的過失，同樣是無法成立的，因此，只要是具有智慧的論師，就不會錯謬地承認你們的見解。

以上所說四類的印度外道，無論是主張有、非有、雙許、還是雙非，所執「實有諸法」的理論，都是不能成立的。

餘乘所執離識實有色等諸法。如何非有。彼所執色。不相應行。及諸無為。理非有故。

破斥了外道的各種法執之後，接下來要破斥的是小乘的種種法執。這裡

的「餘乘」，指的是大乘以外的諸餘小乘。這些小乘學派認為「離開心識之外，實有色等諸法」，這裡的「色等諸法」，包括了色法、不相應行法、和無為法三大類。也就是說，小乘學派主張色法、不相應行法和無為法，是可以離開心識之外存在，而且都是實有的。

唯識學家主張「三界唯心、萬法唯識」，一切宇宙萬法，都是心意識的顯現，所以離開了心意識的作用，是沒有一切法的存在。因此，這裡就要破除小乘執有實法存在的執著。一般將「一切法」歸納為五大類：色法、心法、心所有法、不相應行法、和無為法。為什麼這裡只提到其中三類，而忽略了心法和心所有法？這是因為在小乘裡也不承認它們是離心識而有，所以不用加以破斥。只要破斥了其餘的三類之後，就可以顯示出「一切法是不離心識而有的」。

首先破斥「色法」是「非有」的。也就是「離開心識之外，並沒有真實色法的存在」。

(1)色法

且所執色。總有二種。一者有對。極微所成。二者無對。非極微成。

一般小乘所執的色法，共分為兩種：一是「有對色」，由極微組成；二是「無對色」，不是由極微組成。

所謂「有對色」，指的是五根、五塵這十種色法。五根，是五識的所依；五塵，是五識的所緣。這十種色法，都是色法的種子所生，由於根塵相對，互相窒礙，所以稱為「有對」。其中所造的色塵及能造的四大，是眼所能見的，因此稱為「可見有對」；五色根（眼、耳、鼻、舌、身）及聲、香、味、觸四塵，是眼所不能見的，所以稱為「不可見有對」。

至於「無對色」，是指法塵，乃意識的所緣。此色只能用心知，不能用眼見，而且非根塵相對，互相窒礙，所以稱為「不可見無對」。其中包括想像之色，藉定中修觀之力所見之色，以及單憑心力所造之色。大致分為五類：

一、極略色：「極」，是「至極」。「略」，有二義：「總義」，是將眾色總略分析，至於極微；「小義」，是將諸根塵分析至極小。譬如修觀者以「法空觀」（第六意識假想之慧），觀想有對色中的實色（五根、五塵、四大、以及定果色等粗色），漸次分析至不可分析時，在其觀智上所浮現最極細微的相分，就

是「極微」，其色名爲「極略色」。

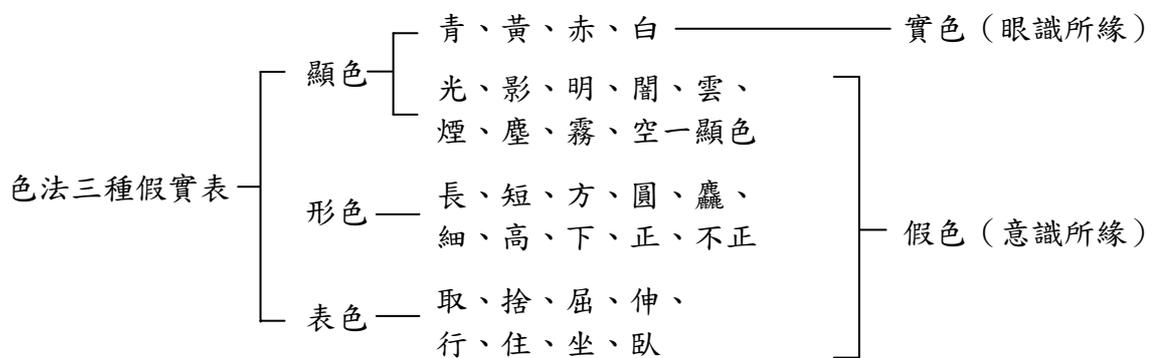
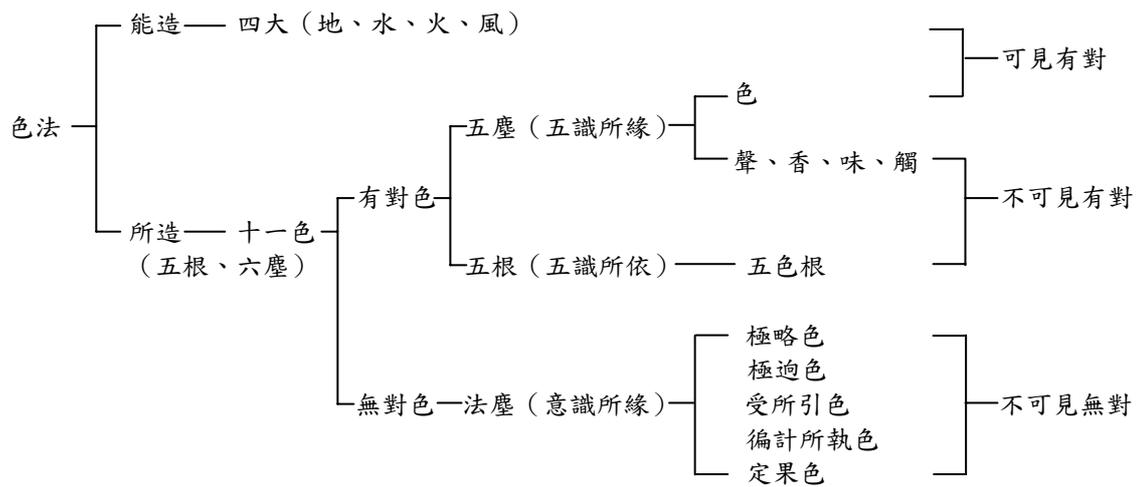
二、極迥色：「極」，是「至極」。「迥」，是「遠」的意思。如修觀者以「法空觀」，觀想有對色中的假色（影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧、空一顯色等細色），漸次分析至極微時，名爲「極迥色」。另外，觀想青、黃、赤、白等顯色，至極遠而難見，也稱爲「極迥色」。

三、受所引色：「受」，是「領受」，如領受師教（即戒）等。「引」，是「引取」，如引取善、惡功能等。在小乘來說，「受所引色」，是指依身口七支表色所起，爲大種（四大）所造的實色。在大乘來說，「受所引色」，是指受戒時，與第六識相應的思心所種子，引取防惡發善的殊勝功能。依止這個功能，所防的惡色，和所發的善色，就是「受所引色」。因爲這個防發功能，不能表示於他，所以也稱爲「無表色」（或「無戒色」）。

四、徧計所執色：由第六意識周徧計度所妄執的種種色法，如回憶、幻想、夢境等。這種色法，只是第六意識虛妄計度五根、五塵等，所變起的影像，本爲虛妄無體之法，並無實際的作用，但凡夫卻執迷，以爲實有，所以稱爲「徧計所執色」。

五、定果色：這是行者在修定時，於定中所現起的種種境界。因爲是由定力所生的色法，所以稱爲「定所引色」或「自在所生色」。這個「定果色」，依凡夫或菩薩的修行，而有假、實的差別。凡夫修行，依假想定所變之色，是無實際作用的假色。八地以上的菩薩，爲了攝化有情，依威德定力所變之色，則是有實用的色法。譬如說，能變土砂爲金、銀、魚、米等，供眾生享用。

綜合以上所說色法內容，列表於後，以便查閱。



法處所攝色		
一、極略色	依假想觀，分析俱礙色至極微。	空觀之色 (法空觀)
二、極迥色	依假想觀，觀顯色至極遠而不易見。	
三、受所引色	依律、不律儀、殊勝思心所種子所立，卻無表色。	戒體之色
四、徧計所執色	第六意識虛妄計度，所變根塵，無實作用，故立此名。	妄執之色
五、定果色	入解脫定，變魚、米、肉、山、水、火、威儀身等。如入火光定，則有火光發現。	神通之色

①破有對

彼有對色。定非實有。能成極微非實有故。

小乘學者所執的「有對色」，必定不是實有。爲什麼呢？因爲能成色法的極微如果不是實有，那麼所成的「有對色」，又怎麼會是實有的呢？

謂諸極微若有質礙。應如瓶等。是假非實。若無質礙。應如非色。如何可集成瓶衣等。

若是要想知道極微是不是實有，就必須先弄清楚極微是有質礙？還是沒有質礙的？如果極微是有質礙的，就應該和花瓶等色法一樣，是假有而不是真實的（花瓶是由泥土等眾緣和合而成，所以是假有的）；如果極微是沒有質礙的，就應該和非色的虛空一樣，又怎麼能集成爲花瓶、衣服等色法呢？因此，無論極微是有質礙，還是沒有質礙，都不是實有的。

又諸極微若有方分。必可分析。便非實有。若無方分。則如非色。云何和合承光發影。

若要進一步再問：極微是有方分？還是沒有方分的？若是有方分的，就應該可以被分析，既然可以被分析，就不是實有；如果是沒有方分的，又應該和非色的虛空一樣，非色的虛空無法反映出任何的物體來，沒有方分的極微，又怎能和合成粗色，一面承受光線，另一方面則投射影子呢？所以，不論極微是有方分，還是沒有方分，也都不是實有的。

日輪纔舉照柱等時。東西兩邊光影各現。承光發影處既不同。所執極微定有方分。

如果極微能承光發影，就一定是具有方分的。舉例來說：早晨初昇的太陽，照射在柱子等物的時候，東面承受光線，西面同時發射影子，既然東西兩面承光發影的地方不同，就足以證明你們所執的極微是有方分的。

又若見觸壁等物時。唯得此邊。不得彼分。既和合物。即諸極微。故此極微必有方分。

再舉同樣的例子說明：當我們看見或觸摸牆壁等物的時候，只能夠看見或觸摸到這一邊，而沒有辦法同時涉及到另一邊。這些物體既然都是由極微和合而成，因此也能證明極微是有方分的。

又諸極微。隨所住處。必有上下四方差別。不爾。便無共和集義。或相涉入。應不成麤。由此極微定有方分。

這些極微，不管把它放在哪裡，都會隨著它所佔據的空間，而有東、南、

西、北、上、下這六方的差別。(也就是說，中間是一個極微，六方有六個極微，因此中間一個極微，是有六方分的。如此七個極微和合起來，成爲一個阿耨色。)如果不是這樣的話，極微就沒有辦法共同和合集成粗色。若是你們爲自己辯護說：中間的一個極微，與其他的六個極微，同處在一個地方，根本不可分別它們的方位，如此就可證明極微是無方分的。如果是這樣的話，各個極微在互相涉入之後，應該永遠和極微一樣的微小，又如何共同和合集成粗色？由此可知，極微一定是有方分的。

執有對色。即諸極微。若無方分。應無障隔。若爾。便非障礙有對。是故汝等所執極微。必有方分。有方分故。便可分析。定非實有。故有對色。實有不成。

極微既然是有方分的，那麼你們所執的「有對色」，既是極微所成，也應該是有方分的。若是沒有方分，就該像虛空一樣，沒有絲毫的障礙和阻隔。如此的沒有隔礙，又怎能稱爲互相窒礙的「有對色」呢？所以，你們所執的極微一定是有方分的。有方分的就可以被分析，就決定不是實有。能成的極微既然不是實有，所成的「有對色」當然就不能是實有的了。因此你們所執「有對色是實有」的說法，是不能成立的。

五識豈無所依緣色。雖非無色。而是識變。謂識生時。內因緣力。變似眼等色等相現。即以此相為所依緣。然眼等根非現量得。以能發識。比知是有。此但功能。非外所造。外有對色理既不成。故應但是內識變現。發眼等識。名眼等根。此為所依。生眼等識。此眼等識。外所緣緣。理非有故。決定應許自識所變。為所緣緣。謂能引生似自識者。

小乘學者不解地問：果真所成的「有對色」(五根、五塵)不是實有，能成「有對色」的極微也不能成立的話，那麼，當五識生起活動時，不是就沒有它的所依(五根是五識的的所依)，和所緣(五塵是五識的所緣)了嗎？

唯識學家回答說：並不是沒有五根、五塵等色法的存在，只是這些色法，不是像你們所說另由心外實有的極微所成，而是由內識所變現的。內識色法的種子，變現出五根、五塵等相分來，作爲生起五識的所依和所緣。

可是，這個無質礙的內識，又如何變現出外在有質礙的色法來呢？小乘學者繼續問。

唯識學家回答說：當八識生起活動時，由無明熏習所成的種子力量（內因緣力），變現出五根、五塵等八識的相分來，再依託八識的相分為本質，由自識（五識）的種子，生出五識的相分，作為自己的所依和所緣。

小乘學者又問：這些由內識所變現的所依根和所緣境，是現量所得？還是比量所得？

唯識學家回答說：所變現的色等所緣境是現量所得，所變現的眼等所依根卻是比量所得。為什麼有這樣的分別呢？因為色、聲、香、味、觸這五塵，是世人所共知共見的，所以是現量所得。所謂的「現量」必須合乎現在（在時間上說是現在）、顯現（在對象上說是顯現的東西。就是已經到了現行位上，可以明白體見，而不是隱藏在種子位上無法看到的）、現有（在能、所量上是現有的。就是能量的心和所量的境，都明白現前）三個條件，而且還要不用意識加以思索，能夠立即直覺親證到的境界，才是真正的現量。至於眼、耳、鼻、舌、身這五根（指的是勝義根，即視覺神經等），卻不是世人現量所能共知共見的。它是內識所變現的相分，只有在發生五識的作用時，才能藉由比量得知它的存在，所以只能說它有生識的功能（五識必須依託五根，才能生起它的活動），並非現前能親證到的境界，因此是比量所得。

小乘學者反問道：你們又怎麼知道這些色法是由內識所變現的呢？

唯識學家回答說：在前面種種的推求當中，試圖想證明離開心識之外，有「有對色」的真實存在，卻都無法成立，可見這些色法，應由內識所變現，才是合乎正理的。

小乘學者又問：既然五根是內識所變現的，就應該沒有什麼差別，為什麼要稱它們為「根」（有眼根、耳根等不同）？又稱它們為「所依」呢？

唯識學家回答說：雖然五根都是由內識所變現，但他們的作用卻有所不同。譬如眼根能引發眼識、耳根能引發耳識等，所以稱它們為眼根、耳根等；另外，五根為發起眼識、耳識等的所依，因此又稱它們為「所依」。如眼根為生眼識的所依，耳根為生耳識的所依，乃至身根為生身識的所依等。

小乘學者又問：關於五根是內識所變現的部分，我們可以不再追究，可

是眼識等所緣的五塵境界，明明是在外面，又是誰容許它們也是內識所變現的呢？

唯識學家回答說：眼識等所緣的外境，既然在道理上是「非有」的，前面也已經分析過了，你們就應該容許它們是內識所變現的。內是的色法種子，變現出五塵等相分境界，五識再依此相分影像，變現出自識的相分來，作為生起眼等五識的所緣緣。（一切心識活動的生起，必須具備四緣：親因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣。譬如以眼識作例子：如眼識的生起，需要有「空、明、根、境、作意、第六識、第七識、第八識、種子」這九緣的配合。其中種子是「親因緣」、色境是「所緣緣」、其餘是「增上緣」。而「等無間緣」，是連接前念與後念之間的緣。前念滅了，後念才能生起，這中間使它平等，沒有間斷作用的，就是「等無間緣」的功能。這樣讓出前念心識的位子，引導後念心識的生起，就等於是開出一條道路來，所以又稱為「開導依」。）

汝執彼是此所緣緣。非但能生。勿因緣等亦名此識所緣緣故。

小乘經部的學者又問：外在的和合假色，也能引發眼識生起作用，就應該是眼識的所緣緣，為什麼你們大乘唯識學家，一定要說是內識所變的內色，才是眼識的所緣緣呢？

唯識學家回答說：不是凡能生起眼識作用的，就稱為所緣緣。如果是這樣的話，親因緣、增上緣、等無間緣，它們都是具有生起眼識的作用，豈不都成為眼識的所緣緣了。因此，不能說親因緣等，是眼識的所緣緣。同理，心外的色等和合假相，也不能說是眼識的所緣緣了。（所謂「所緣緣」，是指能緣的心識來說，是見分的功能。也就是說內識所變現的相分影像，稱之為「所緣」，它是生起眼識見分的「緣」，所以稱為「所緣緣」。可是，和合的假色並非實有，因此不能成為生起眼識見分的「緣」。由於缺乏這個「緣」的條件，所以不能稱為「所緣緣」。）

眼等五識了色等時。但緣和合似彼相故。非和合相。異諸極微。有實自體。分析彼時。似彼相識。定不生故。彼和合相既非實有。故不可說是五識緣。勿第二月等能生五識故。

眼等五識在了別色等五境的時候，雖然看起來好像有和合的假相生起，但是並不表示這些和合假相，離開了極微有它實在的自體。譬如我們在分析花瓶等粗色的時候，往往會發現分析到最後，花瓶的自性了不可得。既然花瓶等粗色了不可得，又怎麼能成爲五識的所緣呢？

經部學者主張：實有的極微不能成爲五識的所緣，只有眾多極微和合而成的粗色，才是五識的所緣。

如今，和合的假相既然不是實有，就不可說它是五識的所緣了。這種情況，就好比我們看見的是水中的月亮，而不是真正的月亮（是虛妄所見的第二月）；同樣的，我們所見的和合假色，也並不是真實的存在。如此虛妄不實的假相，又怎能生起五識的作用，而成爲五識的所緣呢？

非諸極微共和合位。可與五識各作所緣。此識上無極微相故。非諸極微有和合相。不和合時無此相故。非和合位與不合時。此諸極微體相有異。故和合位。如不合時。色等極微。非五識境。

由此可知，眾多極微在和合位時，並不能成爲五識的所緣，那些和合成粗色的一一實有極微，也不能各別成爲五識的所緣。因爲和合是極微的聚集，把和合的粗色分析之後，能生和合粗色的識便不存在了（如前面分析花瓶的自相了不可得，因此能生花瓶的識便不存在了）。至於能成粗色的一一個別極微，根本不是眼根所能取的（極微是有假想慧，將法分析到不能再分析的程度，不但肉眼看不到，就是天眼也看不見，所以不屬於眼根的境界）。在五識上也沒有帶那個極微相（不是自識所變現的相分），又如何生起五識的作用呢？不但各別的極微如此，就是眾多極微和合之後也應當如此。爲什麼呢？因爲極微在和合前與和合後的體性並沒有任何差別，所以在和合位時的極微，也應該和未和合前一樣，不能成爲五識的所緣境。除此之外，並非所有的極微都有它的和合相。那麼，當極微不和合的時候，請問這時又如何和合成粗色，而成爲五識的所緣呢？

有執色等一一極微。不和集時。非五識境。共和集位。展轉相資。有麤相生。為此識境。彼相實有。為此所緣。

在新有部的順正理師，對於極微又有一番不同的見解。他們認為：色等一一極微，在沒有和集以前，並不是五識的所緣境，但是在共同合集之後，由於展轉互相資助，便有粗相產生，這時的粗相因為是實有的，所以能夠成為五識的所緣。

順正理師主張：個別的極微是眼所不能見的，但是由七的極微所構成的「阿耨色」，則是可以看到的。因為這些「阿耨色」，是由同類的極微和集而成（不同於前面經部宗所說，是由異類的極微和合而成粗色，粗色是假），而且極微一定是在固結的狀態中才能存在，並沒有不和集的單獨體，所以「阿耨色」是能感覺到的實有，並且仍然是極微。

所謂的「和集」，是說在很多的極微相當中，有一分極微相是現量境，這些極微之相，展轉相互資助成和集相，這些相互資成的和集相，現為現量，是實有的粗色，所以能夠成為五識的所緣。

順正理師的說法，看起來好像能夠避免有部的過失（有部主張實有的極微是五識的所緣境，但極微不可見，非眼等根所取，在五識之上也不現其相，所以有過失），又能夠避免經部的過失（經部主張和合而成的粗色才是五識的所緣境。但和合的粗色是假，又如何成為五識的所緣？故也有過失）。順正理師認為：由極微和集而成的粗色，既是眼等根所能見，又是實有的，應該能夠成為五識的所緣。但是這樣的理論，仍然為唯識學家所破斥。

彼執不然。共和集位。與未集時。體相一故。瓶甌等物。極微等者。緣彼相識應無別故。共和集位。一一極微。各各應捨微圓相故。非麤相識。緣細相境。勿餘境識緣餘境故。一識應緣一切境故。許有極微。尚致此失。況無識外真實極微。

唯識學家破斥說：順正理師所執的理論仍然是錯誤的。為什麼呢？因為極微在共同和集之後，應該和還沒有和集之前，體相是完全相同的。既然體相相同，就應該和沒有和集之前一樣，不能成為五識的所緣。

舉個例子來說：如果和集成花瓶、茶碗等粗色的極微量相同，那麼緣這些粗色的眼識應該沒有差別。也就是說，眼識所見的花瓶和茶碗，形相應完全相同才對。可是我們所見的花瓶和茶碗的形相，卻有很大的不同。同時，

到了共同和集位上的每一個極微，由於彼此相互資助的緣故，就應該各各捨棄它原來的極微圓相。可是原來的極微相一旦失去，五識還以什麼為它的所緣緣？所以我們應當知道，緣和集瓶等粗相的識，並不能同時緣極微細相的境。（因為極微的行相就是極微，並沒有那麼多的差別行相，就算把相互資助的極微，作為五識的所緣境，五識也不會生起花瓶、茶碗等差別的形相來。所以，無論和集還是不和集，極微的體性，永遠不會有任何改變。再說，和集之後的極微，如果仍然只有一個極微量的話，那麼，三個、四個、乃至無量無邊的極微疊合起來，也只有一個極微量的大小，永遠不能成為粗色，又怎麼能成為五識的所緣緣呢？）如果粗相識，能緣細相境（極微）的話，那就應該眼識可以緣聲、耳識可以緣色、鼻識可以嚐味、舌識可以嗅香、身識可以緣聲了。但事實上並非如此，各識只能緣各自的境，並不能緣其他的境，當然，一個識更不可能緣一切境了。只是容許你們假說有極微的存在，就已經有這麼大的過失，更何況是允許有心識之外的真實極微。心識之外的真實極微，就像龜毛兔角的了不可得，如今你們卻說它能成五識的所緣境，豈不荒謬可笑？

由此定知自識所變似色等相。為所緣緣。見託彼生。帶彼相故。然識變時。隨量大小。頓現一相。非別變作。眾多極微合成一物。

由以上分析可以得知，必定是自識變現相似色等的五塵境界，才能成為五識的所緣緣，因為只有這種情況才合乎所緣緣的兩個條件：「見託彼生，帶彼相故」。這兩個條件說明「所緣」和「緣」必須同時具足，才能成為「所緣緣」。「所緣」，是指生起心識活動的對象（相分）；而「緣」，是說有了這個所緣的對象之後，心識的活動才能發生，因此這個所緣的對象，就成了心識活動發生的「緣」。

「見託彼生」，說明五識的見分作用，必須依託八識的相分才能生起，所以有了生識之「緣」的條件。（「見」，是指五識的見分；「彼」，是指八識的相分。也就是內識所變現的五塵相分影像。）前面主張極微和合的經部，就是缺少這個「緣」的條件，因為極微和合所成假有的粗色，無法成為生起眼等五識的「緣」。

「帶彼相故」，說明所生起的眼等五識上，同時帶有五塵的相分影像（彼相），成爲它的「所緣」，因此也有了「所緣」的條件。前面主張極微和集的順正理師，就是缺少這個「所緣」的條件，因爲極微和集所成的粗相，非眼根所取，在眼等識上也找不到極微的和集相，所以不是五識的「所緣」。

然而，內識在變現出五塵的相分時，到底是如何變現的呢？它是不論形量的大小，就在頓時之間，變現出它的相分來，而不是先變現出許多的極微，再把它們和合成一物。所以，無論是主張極微實有（有部）、極微和合後的假有（經部），或者極微和集後的實有（順正理師），都是不能成立的。

※極微假立

為執麤色有實體者。佛說極微。令其除析。非謂諸色實有極微。諸瑜伽師。以假想慧。於麤色相。漸次除析。至不可析。假說極微。雖此極微。猶有方分而不可析。若更析之。便似空現。不名為色。故說極微是色邊際。由此應知諸有對色。皆識變現。非極微成。

既然極微不是實有的，那麼，佛爲什麼又要爲眾生宣說極微的內容呢？

唯識學家回答說：佛說極微的原因，是因爲有些眾生妄執粗色爲實有，爲了破除他們的執著，佛就說了極微的內容。希望能用除析的方法，幫助眾生明瞭並沒有真實的極微可得。所以佛是爲了利益眾生才說極微，而不是承認在粗色當中，有真實的極微存在。

這些瑜伽師按照佛的教導，以假想的智慧來觀察粗色相，如此七分七分的漸次除析，分析到不可再分析的時候，便假說爲「極微」。但這個「極微」，仍然是有方分的，只是不能再分析成更小的單位而已。如果一定要再分析下去的話，就接近虛空相，而不能再稱爲「色」了。所以「極微」可說是已經到了色的最後邊際，與虛空爲鄰，超過這個界限便是「非色」了。（因爲與虛空爲鄰，所以也稱爲「鄰虛塵」；七個鄰虛塵，等於一個「極微塵」；七個極微塵，等於一個「微塵」；七個微塵，等於一個「金塵」〈於金中往來無障者〉；七個金塵，等於一個「水塵」〈爲往來水中之空隙者〉；七個水塵，等於一個「兔毛塵」〈等於兔毛之端者〉。）

由以上說明可以證知，一切「有對色」都是內識的變現，而非極微所成。

以上已經破斥「有對色」的非實有，接下來是破「無對色」也非實有。

餘無對色。是此類故。亦非實有。或無對故。如心心所。定非實色。諸有對色。現有色相。以理推究。離識尚無。況無對色。現無色相。而可說為真實色法。

「無對色」，是指第六意識所緣的「法塵」境界。

「無對色」既然同屬色法，是否也應和「有對色」一樣，不是實有的呢？答案當然是肯定的，但是理由何在？因為它沒有實質的根塵相對，不會互相窒礙，就像沒有窒礙的心法、心所有法一樣，所以一定不是實有的。前面「有對色」還現有色相，我們都可以用種種方法推究，證明它離開心識無法真實存在，何況現在的「無對色」，連色相都看不見，又怎麼能說它是真實存在的色法呢？

表無表色。豈非實有。

小乘學者問：你們唯識家既然認為「有對色」、「無對色」都不是實有，那麼「有表色」、「無表色」，豈不也是非實有了？

此非實有。所以者何。

唯識學家回答說：確實都不是實有的，為什麼呢？

且身表色。若是實有。以何為性。

這裡唯識學家先破「有表色」的非實有。

「有表色」，又分為「身表色」和「語表色」兩種。首先以「身表色」作分析。

唯識學家問：如果你們小乘人認為「身表色」是實有的，請問這個「身表色」，是以什麼為它的體性？

若言是形。便非實有。可分析故。長等極微不可得故。

倘若你們回答：是以「形色」為它的體性，這便表示它不是實有的了。為什麼呢？因為凡是有形色的東西，都可以被分析，既然可以被分析，就不是實有。如同花瓶、茶碗一樣，分析到最後，並沒有花瓶、茶碗的形色可得。

所以，無論它是以長、短、方、圓，任何極微積集所成的形色，都不是實有的。（這是破「有部」以「形色」為體性的過失。）

若言是動。亦非實有。纔生即滅。無動義故。有為法滅。不待因故。滅若待因。應非滅故。

倘若你們回答：是以「行動」為它的體性，也同樣表示它不是實有的。為什麼呢？因為一切的行動，都是剎那剎那才生就滅，根本沒有真實的行動存在，怎麼能說它是實有的呢？凡是有為法，就是生滅法，有生一定有滅。這個滅，不用再等待其他的因緣才能滅。如果滅還需要等待其他的因緣，就不能叫滅了。只有生、住，而沒有滅的，怎麼能稱為生滅法或有為法呢？（這是破「正量部」以「行動」為體性的過失。）

若言有色。非顯非形。心所引生。能動手等。名身表業。理亦不然。此若是動。義如前破。若是動因。應即風界。風無表示。不應名表。又觸不應通善惡性。非顯香味。類觸應知。故身表業定非實有。

倘若你們又回答說：有一種色法，它既不是青、黃、赤、白等顯色；也不是長、短、方、圓等的形色，而是由思心所引發的色法，能發動手足等的活動，稱為「身表業」。這樣的說法，在道理上當然也是講不通的。為什麼呢？因為這種色法，如果是「行動」的話，就可以和前面一樣的破斥；如果它不是「行動」，而是令它行動的因緣（動因），那麼，就應該是「風界」了。因為一切的施為動作，都是藉風力而轉的。可是，風是沒有形相，無法表示的，怎麼能稱它為「有表色」？而且，風是屬於觸塵所攝，是無記性，又如何通於只屬善性及惡性的「身表色」？（「身表色」，只通善性、不善性，而不通無記性。因為無記心的勢力微弱，不能引發強而有力的業。）因此，類比觸塵也可得知，其餘的色、香、味三塵，也同屬無記性，都不是「身表色」。（聲塵，屬於語表，故不在其中。）所以，你所說的「身表業」，一定不是實有的。（這是破「經部」以「動身思」為體性的過失。）

然心為因。令識所變手等色相。生滅相續。轉趣餘方。似有動作。表示心故。

假名身表。

這個「身表色」，既不是形色，也不是行動，更不是心所引色，請問它又是如何生起的呢？小乘學者不解地問。

唯識學家回答說：這個「身表色」，是以內心的種子為因，令第八識所變的手足等色相（簡別有部的「形色」），生滅相續的轉向任何方向（簡別正量部的「行動」），看起來好像有一連串的动作產生，實際上只是心識刹那刹那的生滅作用（簡別經部的「動身思」）。由於看起來似有身體的动作，所以假名為「身表色」。

語表亦非實有聲性。一刹那聲。無詮表故。多念相續。便非實故。外有對色。前已破故。

至於「語表色」，也沒有實有的「聲性」存在。因為以一刹那的聲音來說，是無法表示任何意義的。一定要靠許多刹那聲音的相續，才能結合成完整的字句以表達它的涵義。既然是多念相續的組合，就不能說它是實有的。而且，聲音是「聲塵」，屬於「有對色」，這個外在五塵的非實有，在前面也已經破斥過，知道它是不能成立的。

然因心故。識變似聲。生滅相續。似有表示。假名語表。於理無違。

那麼，這個「語表色」，又是怎麼生起的呢？小乘學者問。

唯識學家回答說：這個「語表色」，是以內心的種子為因，令八識變現似聲的相分，如此生滅相續，聽起來好像有一連串的音聲出現，實際上也只是心識刹那刹那的生滅作用。由於聽起來似有音聲在表示，所以假名為「語表色」。這樣的假名安立，和它不是實有的道理，並沒有互相違背。（此中所說的「識變」，是簡別經部以「發語思」為體；「似聲」，是簡別有部以「音聲」為體；「生滅相續」，是簡別聲論者計「聲是常」；「似有表示」，是簡別一切宗計「實有語表」。）

表既實無。無表寧實。

小乘學者問：「有表色」既然不是實有，「無表色」又怎麼能說它是實有

的呢？

然依思願善惡分限。假立無表。理亦無違。謂此或依發勝身語善惡思種增長位立。或依定中止身語惡現行思立。故是假有。

唯識學家回答說：確實不是實有的。

小乘學者追問：如果「無表色」不是實有，它又是如何生起的呢？

唯識學家回答說：它是依思心所的願望（思願），決定作善、作惡的分限，假立「無表色」。雖然稱為「無表色」，卻並不違背它非實有的道理。譬如我們在發心受戒之後，就誓修一切善，誓斷一切惡，這個殊勝的思願種子，便能漸次增長，幫助我們在身語二業上，達到防惡發善的功能；或者我們在得定之後，便能在定中，止息身語二業，不讓它生起諸惡現行。前者是在散心位時，依「種子思」所假立的；後者是在定心位時，依「現行思」所假立的，因此都是假有。

世尊經中說有三業。撥身語業。豈不違經。

外人問難說：世尊在許多經中，都說有身、語、意三業，如今你撥無身、語二業，只承認意業，豈不違背佛所說的經義？

不撥為無。但言非色。能動身思。說名身業。能發語思。說名語業。審決二思。意相應故。作動意故。說名意業。

唯識學家說：我並沒有撥無身、語二業，只說它是「非色」（不是實有的色法）而已。為什麼呢？因為能夠發動身體做種種行為的思心所（動身思），我們稱為「身業」；能夠發動口說出種種言語的思心所（發語思），我們稱為「語業」；能夠審慮和決定的兩種思心所（審慮思和決定思），和意識相應且能發動意識活動，我們稱為「意業」。可見身、語、意三業，都是思心所的作用，所以才說身、語二業是「非色」。

起身語思。有所造作。說名為業。是審決思所遊履故。通生苦樂異熟果故。亦名為道。故前七業道。亦思為自性。或身語表。由思發故。假說為業。思

所履故。說名業道。由此應知實無外色。唯有內識變似色生。

這個「動身思」和「發語思」，能發動身語造作種種的善惡業，所以稱爲「業」；它又是「審慮思」和「決定思」履行的結果，使眾生往來六道輪迴中，受種種苦樂的異熟果報，所以也稱爲「道」。因此，前七種身語業，通稱爲「業道」，都是以「思」爲自性。或者，身表與語表，都是思心所引發的，所以假說爲「業」；也是思心所履行的結果，故假名爲「業道」。由以上分析可以得知，並沒有真實外在的色法，只有內在的心識，變現似有外色的生起而已。

(2)不相應行法

不相應行亦非實有。所以者何。

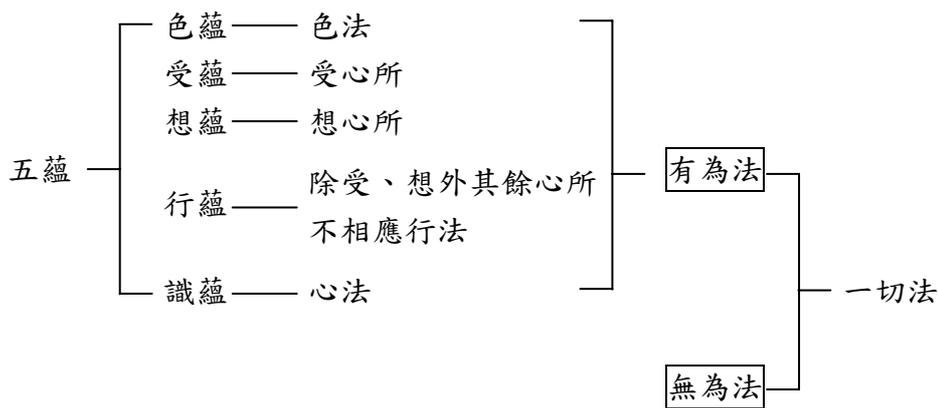
前面破斥了「色法」的非實有，接下來要破斥的是，「不相應行法」也不是真實存在的。爲什麼呢？

得非得等。非如色心及諸心所體相可得。非異色心及諸心所作用可得。由此故知定非實有。但依色等分位假立。

因爲得、非得等「不相應行法」，不像色法、心法、心所有法一樣，有自己的體性和行相；而且離開了色法、心法、心所有法，也沒有它單獨的作用可得。由此可知，「不相應行法」一定不是實有的，它只是依色法、心法、心所有法的分位假立而已。

此定非異色心心所有實體用。如色心等。許蘊攝故。或心心所及色無為所不攝故。如畢竟無。定非實有。或餘實法所不攝故。如餘假法。非實有體。

如何證明它離開了色法、心法、心所有法，並沒有它真實的自體和作用？由它和色法、心法一樣，同屬於五蘊所攝就可以證明（「不相應行法」是行蘊的一部分）。同時，從它不屬於色法、心法、心所有法、無爲法來看，就像龜毛兔角一樣的畢竟無，就可以知道它必定不是實有的。或者，從它不屬於真如、法性等實法的內容來看，也可以證知，它就像其餘的假法（色法、心法等）一樣，並沒有真實的體性存在。



①破得非得

且彼如何知得非得。異色心等。有實體用。

唯識學家問：你們是怎麼知道「得」、「非得」，是離開色法、心法以外，還有它真實的體性和作用？

契經說故。如說如是補特伽羅成就善惡。聖者成就十無學法。又說異生不成就聖法。諸阿羅漢不成就煩惱。成不成言。顯得非得。

實有論者回答說：是佛在契經上說的。如經中說：「如是，補特伽羅（眾生的別名）成就善惡二法，聖者（證無學果位）成就十無學法（正見、正思惟、正語、正業、正命、正念、正定、正精進、正解脫、正智）。」又說：「異生（凡夫的別名）不成就聖法，諸阿羅漢不成就煩惱。」可見，佛是以「成就」與「不成就」，來顯示凡夫和聖者的「得」與「非得」。

經不說此異色心等。有實體用。為證不成。

唯識學家反駁說：我並不否認佛在契經上所說的內容，但佛這麼說，並不表示離開了色法、心法，就有「得、非得」實在的體性和作用。所以，你們的引證仍然是不能成立的。

亦說輪王成就七寶。豈即成就他身非情。若謂於寶有自在力。假說成就。於善惡法。何不許然。而執實得。若謂七寶在現在故。可假說成。寧知所成善惡等法。離現在有。離現實法。理非有故。現在必有善種等故。

爲什麼呢？因爲佛也在契經上說，轉輪聖王（指以十善法統治天下的聖王）可以成就七寶（玉女寶，指皇后；主藏臣寶，指財務大臣；主兵臣寶，指軍機大臣；象寶、馬寶，指交通工具；輪寶；如意寶。前五者是有情，後二者是無情之物）。如果真的是這樣的話，轉輪聖王豈不成了他身（女人、大臣、動物），或者非情之物（輪寶、如意寶）了嗎？

實有論者爲自己辯護說：佛說轉輪聖王成就七寶，是說明轉輪聖王對於七寶有「自在力」（有自在使用的能力）。這裡把「自在力」，假說爲「成就」，並不能表示「成就」是實有的，所以和前面所說「成就善惡法」的例子是不同的。

唯識學家進一步追問：你們既然能夠承認轉輪聖王的「成就」是假說，爲什麼又仍然堅執善惡法是實有的呢？你們應當知道，若是以「自在力」來說，善惡法也有它的「自在力」。如眾生造了善惡業，就自然有股自在的力量，推動他去感生苦樂的果報。既然如此，爲什麼你們不依善惡業的「自在力」，也假說爲「成就」呢？若是你們一定要說眾生「成就」善惡法有實在的「得」，就應該同時承認轉輪聖王「成就」七寶有實在的「得」；如果你們認爲轉輪聖王「成就」七寶是假說，也應該同時認爲眾生「成就」善惡法是假說才對。

實有論者仍然爲自己辯解說：這兩者還是有些不同。轉輪聖王「成就」七寶是「現在有」，所以可以依「自在力」假說「成就」；可是眾生「成就」善惡法並不是「現在有」，因此不能依「自在力」假說「成就」。

唯識學家繼續追問：你們怎麼知道眾生「成就」善惡法不是「現在有」？善惡法是通三世的，屬於「現在有」的善惡法，當然可以依業的「自在力」假說「成就」。至於那些並不是「現在有」的善惡法（過去、未來的善惡法），雖然暫時沒有現行，但它的種子是常在的（含藏在第八識），所以仍然屬「現在有」。

由以上分析可以證知，眾生所「成就」的善惡法、以及聖者所「成就」的十無學法，都是假說而非實有的。

又得於法有何勝用。若言能起。應起無為。一切非情。應永不起。未得已失。應永不生。

唯識學家問實有論者：你們所說這個實在的「得」，對於一切法，到底有什麼殊勝的功能呢？

實有論者回答說：「得」最大的功用，就在於它能生起一切法。

唯識學家問難說：如果是這樣的話，「得」也應當可以生起「無為法」了。因為一切法包括「有為法」及「無為法」，「得」既然有它殊勝的功能，能生起「有為法」，那麼也一定能生起「無為法」了。

實有論者回答說：不能說「無為法」是由「得」生起，因為「無為法」是沒有生滅作用的。

唯識學家再問難說：如果你們說「無為法」不能由「得」生起（沒有能生的因），一切非情也永遠沒有生起的可能（前面不承認他身、非情有「得」）。既然缺少能生「得」的因，對於那些還「未得」的「將來法」，以及曾經得到又「已失」的「過去法」來說，也應該永遠不能生起。但事實上，「未得」的法可以生起，「已失」的法也能再生，證明你們所說是不合道理的。

若俱生得為因起者。所執二生。便為無用。

實有論者為自己辯護說：不是這樣的。因為「未得」的法和「已失」的法有「俱生得」為因，所以也都能夠再生起。（現在有法稱「俱生得」；過去有法稱「後得」；未來有法稱「前得」。在這三世的「得」當中，只有「俱生得」，能成為生起的因，過去和未來的「前後得」，不能成為生起的因。）

唯識學家反駁說：如果一切法的生起，是由「俱生得」為生因，那還需要「生」及「生生」這兩種生緣做什麼？這兩種生緣不就變成無用了嗎？（「生」，是能生「有為法」的作用；而這個能生的「生」，又是由另一個「生生」所生的。因此，一切法的生起，就是由這兩種生緣來的。）

又具善惡無記得者。善惡無記應頓現前。若待餘因。得便無用。

而且，「得」具足善、惡、無記三性，如果「俱生得」是恆常實有的，這三性也應當能夠恆常的頓生現前。

實有論者回答說：「俱生得」雖然具足三性，但是三性的生起，還必須等待其他的因緣。

唯識學家反駁說：若是必須等待其他的因緣才能生起三性的作用，那麼請問還要「俱生得」做什麼？你們所執的「俱生得」，不又成爲無用了嗎？

若得於法是不失因。有情由此成就彼故。

實有論者回答說：這個「得」，對於一切法來說，可說是「不失因」。有情眾生就是依這個「得」，來成就善、惡、無記三法的。

諸可成法。不離有情。若離有情。實不可得。故得於法。俱為無用。得實無故。非得亦無。

唯識學家駁斥說：既然可成的法，都不能離開有情的作用（也就是離開了有情，實無一法可得），由此可見，「得」對於成就一切法來說，並沒有它實在的體性和作用。「得」既然不是實有，「非得」當然也就不是實有的了。

然依有情可成諸法。分位假立三種成就。一種子成就。二自在成就。三現行成就。翻此假立不成就名。此類雖多。而於三界見所斷種未永害位。假立非得。名異生性。於諸聖法未成就故。

一般來說，依照有情所成就的諸法，可分位假立爲三種成就：一是「種子成就」；二是「自在成就」；三是「現行成就」。

什麼是「種子成就」呢？是指有情眾生就善、惡、無記法的種子。也就是「業因」。

什麼是「自在成就」呢？是指由加行修習之力而得自在的種子。也就是「業力」。

什麼又是「現行成就」呢？是指前面兩種種子所生起的現行。也就是「業果」。

和這三種成就相反的，也假立三種不成就的名稱。也就是：「種子不成就」、「自在不成就」、「現行不成就」。

屬於「不成就」的種類雖然很多，這裡所謂的「不成就」，是指三界中見道時所應斷的煩惱種子，在沒有到達永遠損害的階位來說。此時可假名爲「非得」；也可以稱爲「異生性」（因不同的見解，生不同的煩惱，造不同的業，

感不同的果，受不同的生，所以稱為「異生」)。如此稱呼的原因，是因為一切的聖法，在這時還沒有成就的緣故。也就是指還沒有見道的眾生，由於煩惱的種子仍在，所以不能入聖者之流，不能得到無漏聖法，因此稱為「異生」(異類受生)。

復如何知異色心等有實同分。

唯識學家問實有論者說：你們又是如何得知，離開了色法和心法以外，另有真實的「同分」存在？

契經說故。如契經說。此天同分。此人同分。乃至廣說。

實有論者回答說：這是佛在契經上說的，譬如契經說：「此天同天，此人同分」。乃至其他的經中也有詳細的說明，因此才知有實在的「同分」，而不是我們妄自猜測的。

此經不說異色心等有實同分。為證不成。

唯識學家破斥說：契經上確是這樣說的沒錯，但是佛這樣說，並不表示離開了色法和心法以外，另外有個實在的「同分」存在，所以你們的引證仍然是不能成立的。

若同智言。因斯起故知實有者。則草木等應有同分。

所謂「同分」，就是「同類相似」的意思。萬事萬物都有它的同類：譬如人和人是同類，稱為「人同分」；天和天相似，稱為「天同分」；心王和心所是一類的，稱為「心同分」；十一種色法是一類，稱為「色同分」。因此，「同分」只是依人、法的共通性所假立的名稱，並不是實有的。

但是主張「同分」是實有的論者，卻為自己辯護說：如果沒有實在的「同分」，一切的有情（包括三界、六道、四生等類）都一律平等，就沒有所謂共同的認知、共同的語言這些事情的發生了。既然一切有情都有共同的認知和共同的語言，可見是有實在的「同分」。

唯識學家反駁說：如果說能引起共同認知、共同語言的就是「同分」的

話，草木瓦石這些無情之物也應該有「同分」了。因為當我們看見這些草木瓦石時，就能認知這是什麼草木，那是什麼瓦石，也能用共同的語言來描述、說明它。

又於同分起同智言。同分復應有別同分。彼既不爾。此云何然。

另外，如果「同分」能引起共同的認知、共同的語言。那麼，「同分」也應該可以再生起另外的「同分」（只要共同認知、共同語言的就是「同分」，因此「同分」中可以引起更多共同的認知、共同的語言，便有更多的「同分」）。這樣「同分」再生起「同分」，不就有無窮的過失嗎？所以，「同分」既然不能再生起另外的「同分」，「同分」就不可以說是共同的認知、共同的語言，當然也就不能證明它是實有的了。

若謂為因。起同事欲。知實有者。理亦不然。

實有論者繼續為自己辯解道：但是，一定要有「同分」為因，同類的有情，才能生起共同的欲望（同事欲）：如身體的形態、諸根的業用、內心的欲樂、異性的相求、飲食的受用等，這一些的互相類似，都能證明「同分」是真實存在的。

唯識學家反駁說：若是你們認為一定要有「同分」為因，才能生起共同的欲望（同事欲）；因而證明「同分」是實有的，這個道理是不能成立的，為什麼呢？

宿習為因。起同事欲。何要別執有實同分。然依有情身心相似。分位差別。假立同分。

因為令有情生起共同欲望的（同事欲），並不是以「同分」為因，而是以「宿習」為因（宿生習氣所熏成的）。由於過去生中有這些習氣的熏習，才有現在生這些共同的欲望。如過去生好布施的，這一生就有好布施的習氣；若是過去生好殺生的，這一生就有好殺的習氣，總不能說是因為有布施、殺生等的同分，才會去做布施、殺生等事。都是因為前生的習氣，這一生才會生起這樣的欲望，而造下不同的善惡業。你們又何必非要執著有個實有的「同

分」，才能生起共同的欲望呢？所謂的「同分」，實際上是依有情身心相似的分位差別而假立的名稱，並不是實有的。

復如何知異色心等有實命根。

唯識學家問實有論這說：你們又是怎麼知道，離開了色法和心法之外，另外有真實的「命根」存在？

契經說故。如契經說。壽煖識三。應知命根。說名為壽。

實有論者回答說：並不是我們妄自臆測，而是佛在契經上說的。譬如契經說：「壽煖識三，應知命根，說名為壽。」可見「命根」是實有的。

此經不說異色心等。有實壽體。為證不成。

唯識學家破斥說：雖然契經上提到了「命根」的字眼，但並不表示離開了色法和心法，有實在「壽命」的自體存在。所以你們的引證仍然是不能成立的。

又先已成色不離識。應此離識無別命根。又若命根異識實有。應如受等。非實命根。

「命根」，就是「壽命」。它能執持「煖」及「識」的功能不失（「煖」，是指體溫，屬色法中的火大；「識」，是指第八阿賴耶識，屬心法）。只要這個色法和心法的功能連持不斷，壽命就不斷；一旦「識」離開了身體，「煖」就跟著捨去，壽命也就結束。由此可知，「命根」，是「煖」和「識」所假立的名稱。離開了這兩者，並沒有「命根」的存在。

因此，唯識學家破斥說：前面已經證明色法是不能離開心識而有的。如今，「煖」屬色法，是「命根」的一分所攝，證明「命根」不能離開心識而有，所以不是實有的。若是一定要說「命根」是離開心識實有，就好像說「受、想」等心所也是離開心識實有。可是，心所是不可能離開心識單獨作用，而且它是念念生滅並非實有，這些都是你們自己所承認的，為什麼現在非要堅持「命根」是離開心識之外實有的呢？

若爾。如何經說三法。義別說三。如四正斷。

實有論者問難說：如果離開心識就沒有「命根」的存在，只要說一個「識」就好了，爲什麼契經上還要說「壽煖識」三法呢？

唯識學家回答說：契經上要說這三法，純粹是爲了義理上的差別。譬如阿賴耶識的相分（色法，屬身根所觸），稱爲「煖」；阿賴耶識所含藏的內在種子，稱爲「壽」；阿賴耶識的現行活動，稱爲「識」。所以說這三法，並不表示它的體性有三，而是義理上的差別有三，體性只有一個「識」。這種情況，就像佛說四正勤（未生惡令不生，已生惡令斷，未生善令生，已生善令增長），是以斷惡生善的不同意義，來說明「精進」的內容，義理上的差別雖然有四，而體性只有一個「精進」。

住無心位壽煖應無。

實有論者繼續問難說：如果體性只有一個「識」，煖壽的體性也是「識」。那麼，住在「無心位」的有情，已經沒有心識的活動，不是「壽、煖」也跟著沒有了嗎？

豈不經說識不離身。

唯識學家回答說：經上不是說過「識不離身」嗎？這說明心識是不可能離開身體的。心識只要一離開身體，壽煖就會跟著捨去，「命根」也就結束了。所以，住在「無心位」的有情，並不是真正的無心（第八識的功能還在）。

既爾。如何名無心位。

實有論者問：如果是這樣，爲什麼還要稱它爲「無心位」呢？

彼滅轉識非阿賴耶。有此識因。後當廣說。

唯識學家回答說：稱爲「無心位」，是指它滅了六轉識（前六識的作用暫時不起）或七轉識（前七識的作用暫時不起）而說的，並不是指第八阿賴耶識的功能也滅。

實有論者又說：你又是怎麼知道「無心位」中的有情還有阿賴耶識的？

唯識學家回答說：在「無心位」中為什麼會有阿賴耶識的原因，到後面介紹「無心定」時，會再詳細的解說，這裡就暫且不論了。

此識足為界趣生體。是徧恒續異熟果故。無勞別執有實命根。然依親生此識種子。由業所引功能差別。住時決定。假立命根。

唯識學家最後顯示正義說：單單這個阿賴耶識，就足以成爲三界、六趣、四生的果體（因爲它是徧於三界，恆常、相續的異熟果）。因此，以阿賴耶識去受未來的異熟果報就可以了，不用再煩勞你們所執實有的「命根」來擔任這個任務。所以，「命根」並不是實有的，它只是依第八阿賴耶識種子爲親因緣，由往昔業力所引的功能差別，來決定連續執持有情色心不斷的期限。

④破三無心

復如何知二無心定。無想異熟。異色心等有實自性。

唯識學家問實有論者說：你們又是怎麼知道，離開了色法和心法以外，另有實在的「無想定」、「滅盡定」、和「無想定」存在？

若無實性。應不能遮心心所法令不現起。

實有論者回答說：如果這三者沒有它真實的體性，應該不能遮礙心王和心所有法，使它不能現起活動。

若無心位。有別實法。異色心等。能遮於心。名無心定。應無色時。有別實法。異色心等。能礙於色。名無色定。彼既不爾。此云何然。又遮礙心。何須實法。如堤塘等。假亦能遮。

唯識學家破斥說：如果真的有個實在的法是離心法、色法而有，由於能遮礙心王、心所不起現行而叫做「無心定」的話，那麼，在「無色」的時候，也應該有個實在的法，是離色法、心法而有，由於能遮礙色不起現行而叫做「無色定」。你們承認有這個使色不起現行的「無色定」嗎？如果不承認有「無色定」的存在，又怎麼能說有「無心定」的存在呢？況且，能遮礙心法不起活動的，不一定要真實的法才能辦到，就像要遮礙水的不外流，不一定要真實的堤塘才能辦到。堤塘雖然是假有的，但卻同樣具有遮礙的功能，又何必

一定要真實的法呢？所以，這個由於能遮礙心王、心所令不現行，而證明有實在「無心定」的說法，是不能成立的。

謂修定時。於定加行。厭患麤動心心所故。發勝期願。遮心心所。令心心所漸細漸微。微微心時熏異熟識。成極增上厭心等種。由此損伏心等種故。麤動心等暫不現行。依此分位。假立二定。此種善故。定亦名善。

實有論者問難說：「無心定」既然不是實有，那麼，它又是如何建立的呢？

唯識學家回答說：「無心定」的形成，是修行者在前加行位中，就已經厭患粗動的心和心所。因此發起殊勝的願心，希望在定期之內，能遮礙心和心所的活動。有了這樣的期願之後，在日後的修行當中，就使心和心所逐漸逐漸的由粗到細，由細到微，一直到微微心時，將此微微心慢慢地熏入第八識，使成爲厭心的種子。由於這個厭心種子力量不斷的增加，最後終能損滅或暫伏粗動的心和心所不起活動。於是就依伏滅心和心所的不同，而分位假立「無想定」和「滅盡定」的名稱。由此可知，這兩種「無心定」都是依厭心的種子爲體性，並沒有實際的身體存在。由於厭心的種子屬善性，所以所得的定也屬善性（不通不善和無記性）。

這兩種定究竟有什麼不同呢？

「無想定」，是以「出離」爲動機，以「求得解脫」爲目的，屬於外道所修的「有漏定」。外道誤以爲「無想定」是確實的出離道，「無想果」是真正的解脫，於是便一心一意的厭患想，就像厭患疾病、癰疽、毒箭一樣，這厭心的種子不斷增強，直至伏滅六轉識的心和心所爲止，由於此定是欣求「無想」，以爲微妙，一心滅「想」爲修行目標，所以便依此厭心的種子，假名安立爲「無想定」。

「滅盡定」，是以「止息想」爲動機，以「求得寂靜安住」爲目的，屬於聲聞、緣覺二乘人所修的「無漏定」。修此定的聖者認爲，有情的妄想、倒見，都是起於「想」心所；而欲樂、貪愛，都是起於「受」心所。所以，這兩個心所，在我人的心中活躍得最厲害，可說是一切煩惱的根源。於是，在修行時便一心一意的厭患「想」和厭患「受」，使厭心的種子逐漸增強，終至伏滅第六識的心王和心所；也使第七識的我愛、我見、我癡、我慢暫時不起現行。

由於此定滅盡第六、第七識的心王、心所暫不現行；又以滅除「想」、「受」心所爲修行目標，所以便依此厭心的種子，假名安立爲「滅盡定」或「滅受想定」。

無想定前。求無想果故。所熏成種。招彼異熟識。依定麤動想等不行。於此分位。假立無想。依異熟立。得異熟名。故此三法。亦非實有。

至於「無想天」，是指修「無想定」所得的果報。外道人認爲這個無想天果，就是所要求的理想涅槃。所以，爲了要證得無想解脫，就必須要修「無想定」，如此熏習成種，便於命終招感「無想天」的果報。但是，這「無想天」並不是真正的涅槃解脫，它是在色界廣果天上的另一個高勝處（第一天是無雲天，第二天是福生天，第三天是廣果天）。凡是生於此處的有情，都必須受五百大劫生死的果報。其間除了初生無想天時的半個大劫、和將死要離開無想天時的半個大劫有心理活動以外，其餘的四百九十九劫，都是入於無想的狀態。因此，「無想定」，不但出世的聖者不修，就是普通的凡夫也不修習，只有專信無想天爲真解脫的外道才修。

所以，「無想定」是依厭心的種子，遮礙粗動的「想」心所不起現行而分位假立的名稱；「無想天」則是在欲界修習「無想定」，命終招感「無想天」的果報所假立的名稱。

由以上所說可以證明，「無想定」、「滅盡定」、「無想天」這三法，只是依「無心」分位上所假立的名稱，並不是實有的。

〔卷二〕

⑤破四有爲相

復如何知諸有爲相。異色心等。有實自性。

唯識學家問：你們實有論者，是怎麼知道離開了色法和心法之外，還有實在的「有爲相」存在？

契經說故。如契經說。有三有爲之有爲相。乃至廣說。

實有論者回答說：這是佛在契經上說的。譬如契經說：「有三有爲之有

為相（有生、住、滅這三種有為相）。」可見「有為相」是真實存在的。這只不過是簡單的引一個例子而已，另外佛在經中還有更詳細的說明。

此經不說異色心等有實自性。為證不成。

唯識學家反駁說：契經當中確實是這麼說的，但佛這樣說，並不表示「有為相」就是離色法、心法以外，有它實在的自性，所以雖然引經證明也是不能成立的。

非第六聲。便表異體。色心之體。即色心故。

實有論者舉例說：生、住、滅這三相，既然屬於「有為相」，就應該有它們的自體存在。這種情況，就像第六轉聲（是「屬聲」，有歸屬的意思），既是彼此相屬，就應當各有它的自體。如奴隸屬於主人（這就是「屬聲」，彼此相屬），奴隸和主人就應該是各別、異體的。

唯識學家破斥說：你們所說第六屬聲彼此相屬的關係，我是承認的。但是並不能因為有第六屬聲，就說它們是各有自體、是異體的。譬如色法、心法的體性，就是色法、心法，不能說離開了色法、心法之外，另外還有個色法、心法的體性存在。因此，這和奴隸屬於主人的屬聲，彼此各別有體的情況不同，所以你所舉的例子是不恰當的。

非能相體。定異所相。勿堅相等異地等故。若有為相異所相體。無為相體應異所相。

而且，也不是「能相」（是指生、住、滅的三有為相）和「所相」（是指色心等諸有為法）的體性，一定要各別不同。如果你一定要說它們各有自己的體性，就好像說離開了色心等諸有為法，另外有生、住、滅的三有為相存在。可是生、住、滅的三有為相，是在色心等諸有為法上所顯的。若是離開了色心等諸有為法，又哪裡有生、住、滅三有為相的存在呢？因此，「能相」和「所相」是不能相離的。同樣的情形，也能用在四大的體性，和四大的形相上面。如四大的體性是堅、濕、煖、動，四大的形相是地、水、火、風。四大的體性，一定是在四大的形相上顯現，離開了地水火風，也沒有堅

濕煖動的存在，這兩者的關係是不相離的。既是如此，你怎麼能說它們是異體，又各別有自己的體性呢？如果你們一定要說生、住、滅這三有為相，是離開色心等諸有為法的體性而有，那麼，無為相（沒有生滅、寂靜是無為法的相）也應該離開「無為法」的體性而有了。但事實上不是這樣，所以有為的「能相」是不異於「所相」的。

又生等相若體俱有。應一切時齊興作用。若相違故。用不頓興。體亦相違。如何俱有。又住異滅。用不應俱。

如果你們說生、住、滅等相，它們的體性是同時俱有的（就是生的體性裡面有住、滅；住的體性裡面也生、滅；滅的體性裡面有生、住，三法同體，稱為俱有），那就應該能在一切時中，一齊興起它們的作用。可是，倘若你們又說生、住、滅三相的作用是相違的，因此不能同時興起作用，那麼，體也應該是相違的（因為體是不離開用的，用既然相違，體也應相違才對），又怎麼能說它是俱有。同時，住、異、滅三相的作用，也不應當同時俱有。

能相所相體俱本有。用亦應然。無別性故。若謂彼用更待因緣。所待因緣應非本有。又執生等便為無用。所相恒有。而生等合。應無為法亦有生等。彼此異因不可得故。

若是你們又說生、住、滅三有為相，是離開色心諸有為法實有，而且它們的體性是本來有的。如果是這樣，那麼，作用也應該是本有的，因為體和用沒有差別（體不離用，用不離體）。可是，你們卻又認為體是本有，作用必須等待因緣才能生起。既是必須等待因緣，就不是本有而是外來的；既然是外來的，就不是實有；不是實有，就不能說它是離色心諸有為法而實有。因此，你們的立論是不能成立的。

再說，必須等待因緣的生、住、滅三有為相，對於色心諸有為法來說，又有什麼用處呢？假如你們說，色心等諸有為法，是恆有的，只是需要生、住、滅三相來和它相合，才有無常生滅的現象產生。如果是這樣的話，我也可以拿生、住、滅三相來和無為法相合（無為法也是恆有的），無為法不是也變成無常生滅了嗎？因為兩者相合之因，並沒有什麼不同，所以就應該都

是生滅無常的結果。但事實上並非如此，有為法是有生滅的，無為法是沒有生滅的，由此可以證明，色心等諸有為法並非恆有，既然這些有為法是無常生滅的，生、住、滅三有為相，又怎麼可能是實有的呢？

又去來世。非現非常。應似空華。非實有性。生名為有。寧在未來。滅名為無。應非現在。滅若非無。生應非有。又滅違住。寧執同時。住不違生。何容異世。故彼所執。進退非理。

另外，你們所說生、住、滅三有為相，「生」屬未來，「住」、「滅」屬現在，也同樣是不合道理的。

過去的已經過去了，未來的還沒有來，既然不屬現在，就不能說它是恆常的，應該像虛空中的花朵一樣，並沒有實在的體性。所以，「生」，既然稱為「有」，就應該屬於現在，你們怎麼能說它是屬於未來？另外，「滅」既然稱為「無」，就不應該屬於現在，而應屬於過去，因為「滅」如果不是「無」的話，「生」也不應該是「有」了。而且，「滅」是已經過去了，「住」是還在現在，兩者是相違的，又怎麼能說它們同屬現在？還有，「住」是「生」來的，彼此並不相違，應同屬現在，你們有怎麼能說「生」在未來，「住」在現在，而將它們分開在兩個世呢？由此可知，不論你們是說進（「滅」在現在），還是說退（「生」在未來）都是站不住腳的。應該是「生」、「住」屬現在，「滅」屬過去才對。

然有為法。因緣力故。本無今有。暫有還無。表異無為。假立四相。本無今有。有位名生。生位暫停。即說為住。住別前後。復立異名。暫有還無。無時名滅。前三有故。同在現在。後一是無。故在過去。

唯識學家最後宣說正義：一切有為法，都是因緣所生。因緣具足時，本來沒有的就有了；但有了以後，也不會永遠存在；所以暫時有的，最後也要歸於無。因此，爲了和不生不滅的「無為法」有所區別，就假立了生、住、異、滅這「有為法」的四相：本來沒有的，現在有了，假名為「生」；生位暫停的時間，假名為「住」；住的時候，並不是沒有變化，而是前後不停的轉變，就將這前後轉變的過程，假名為「異」；有了之後，經過短暫的停留、

轉變後，最後還是歸還於無，就將這個「無」，假名為「滅」。前面的「生」、「住」、「異」，都是「有」的狀態，所以同屬現在；最後一個「滅」，是「無」的狀態，所以屬於過去。

如何無法。與有為相。

實有論者問道：「滅」這一法，既然是「無」，為什麼可以作為「有為法」的相呢？

表此後無。為相何失。生表有法先非有。滅表有法後是無。異表此法非凝然。住表此法暫有用。故此四相。於有為法。雖俱名表。而表有異。此依剎那。假立四相。一期分位。亦得假立。初有名生。後無名滅。生已相似相續名住。即此相續轉變名異。是故四相皆是假立。

唯識學家回答說：「滅」這一法，是表示現在「有」的生、住、異法，到了最後終將歸「無」，是不能永恆存在的，以說明「有為法」的生滅現象是「無常」的，又有什麼過失呢？其實這四相是各有所表：「生」，表示這個「有」法起先是沒有的；「滅」，表示這個「有」法，最後終將歸無；「異」，表示這個「有」法並不是凝然不變的；「住」，表示這個「有」法只是暫時的作用。所以，這四相雖都是表「有為法」，而表示的內容各有不同，因此，才必須把「滅」也歸在「有為法」的四相當中。現在，只是依剎那生滅的過程，假立這四相的名稱。但不僅一剎那間的生滅可以假立四相，對於一期生命的長短，也可以假立這四相的名稱。譬如：初有生命時稱為「生」；生命結束後稱為「滅」；這中間數十年間，此身相似相續沒有停留稱為「住」；自少至壯，由壯而老，相續遷易轉變稱為「異」。所以，這四相都是分位假立，並不是實有的。

⑥破名句文身

復如何知異色心等。有實詮表名句文身。

唯識學加問：你們實有論者，怎麼知道能詮釋意義的「名、句、文身」，是離開色法、心法之外實有的？

契經說故。如契經說。佛得希有名句文身。

實有論者回答說：契經上說的。譬如契經說：「佛得希有名、句、文身。」可見名、句、文身是實有的。

此經不說異色心等有實名等。為證不成。

唯識學家反駁說：契經上雖然這樣說，但並不表示離開了色法和心法，另外有個實在的「名、句、文身」存在，所以你們引證契經所說，企圖想證明名、句、文身的實有，是不能成立的。

若名句文異聲實有。應如色等非實能詮。謂聲能生名句文者。此聲必有音韻屈曲。此足能詮。何用名等。

「名身」，是指「名詞」，用來解釋諸法的自性。譬如我們說高山、流水，就知道指的是什麼東西。

「句身」，是指「句子」，用來解釋諸法的差別。譬如我們說文殊菩薩、普賢菩薩，就知道他們的差別在哪裡。

「文身」，是「文字、文章」的意思，由文字，可以構成前面所說的「名詞」和「句子」。不帶任何意義的字，我們稱「文字」，譬如字母或音韻之類；如果是由解釋名詞所寫成的文字，帶有詮釋的義理在內，我們就稱「文章」，譬如四書、五經之類。

唯識學家問實有論者：這個名、句、文身，是離聲而有的？還是依聲而生的？如果你們說名、句、文身，是離聲而實有的，那麼，名、句、文身，就應該像色、香、味等一樣，沒有詮釋義理的功能（色、香、味是離聲而有，而且沒有詮釋義理的功能）。若是你們說名、句、文身，是依聲而生的，那麼，音聲本身就能生起名、句、文身，而且還帶有音韻宛轉屈曲的功能，足以詮釋任何的義理，又何須再用名、句、文身來詮釋義理，豈不多餘？

若謂聲上音韻屈曲。即名句文。異聲實有。所見色上形量屈曲。應異色處別有實體。

實有論者回答說：音聲上的音韻宛轉屈曲，構成了名、句、文身之後，

才能詮釋種種的義理，並不是音聲的本聲可以詮釋義理。因此名、句、文身，是離開音聲之外，另外有它實在的自體。

唯識學家破斥說：如果說由音聲上的音韻屈曲所構成的名、句、文身，是離開音聲而有，那麼，我們所見色上種種的形狀、大小，也應該離開色法之外，另外有它實在的自體。可是，離開了色法，並沒有形狀、大小單獨的存在，所以，離開了音聲，當然也沒有名、句、文身單獨的存在。

若謂聲上音韻屈曲。如絃管聲非能詮者。此應如彼聲。不別生名等。又誰說彼定不能詮。聲若能詮。風鈴聲等應有詮用。此應如彼不別生實名句文身。若唯語聲能生名等。如何不許唯語能詮。

實有論者辯解說：音聲本身的音韻屈曲，就像絃管的音聲一樣，並沒有詮釋義理的功能。因此才需要離聲而有的名、句、文身來詮釋義理。

唯識學家破斥道：如果音聲本身的音韻屈曲，就像琴瑟的絃聲、笙簫的管聲一樣，沒有詮釋義理功能的話，音聲本身的音韻屈曲，也應該不能另外生起名、句、文身才對。而且，又是誰說音聲本身的音韻屈曲不能詮釋義理的？音聲上的音韻屈曲，既然能夠生起名、句、文身，能夠詮釋義理，那麼，風鈴聲等也應該能有詮釋義理的作用。如果你們說風鈴聲等不能詮釋義理，那音聲的本身也就不能詮釋義理，那由音聲的音韻屈曲所生起的名、句、文身，又怎能詮釋義理呢？所以，你們所執離開音聲，別有能詮釋義理的名、句、文身實有存在，是不合道理的。你們既然承認音聲的音韻屈曲，能生起名、句、文身，具有詮釋義理的功能，為什麼不能承認音聲的本身，就具有詮釋義理的功能呢？

何理定知能詮即語。寧知異語別有能詮。語不異能詮。人天共了。孰能詮異語。天愛非餘。

而且，究竟是根據什麼道理，來決定能詮釋義理的，就是言語音聲？或者離開了言語音聲，另外還有個實在的名、句、文身能詮釋義理？其實，言語音聲，是不能離開能詮釋義理的名、句、文身的，這是欲界的人、天所共同明瞭的事實。因為欲界的人、天，一定是靠言語音聲來表達義理、相互溝

通，只有色界光音天以上的諸天，才能離開言語音聲來傳達訊息。（光音天以上諸天，是以光或心念來相互溝通，不再藉用言語音聲來表達義理。）所以，能詮釋義理的名、句、文身，就是言語音聲的本身，並不能離開言語音聲之外而有。如果你們仍然堅執名、句、文身，是離音聲實有的話，那只有天人所憐愛的愚人會說出這樣的話，而不是其餘有智慧的人所說的。

然依語聲分位差別。而假建立名句文身。名詮自性。句詮差別。文即是字。為二所依。此三離聲雖無別體。而假實異。亦不即聲。由此法詞二無礙解。境有差別。聲與名等。蘊處界攝。亦各有異。且依此土。說名句文依聲假立。非謂一切。諸餘佛土。亦依光明妙香味等假立三故。

唯識學家最後宣說正義：所謂的名、句、文身，只是依語聲的分位差別所假立的名稱，並不是實有的。「名身」，是為了解釋諸法的自性而假立的名詞；「句身」，是為了解釋諸法的差別而假立的句子；「文身」，就是「字」，它構成名詞和句子，所以是「名身」和「句身」兩者的所依。（「身」，是聚集的意思。只有一名、一句、一文，不能叫做「身」，二名、二句、二文以上才能叫做「身」。）由此可知，名、句、文身三者，離開了語聲，並沒有另外的實體存在。這三者雖然不能離開音聲單獨存在，但是又和音聲不同，所以也不能名、句、文身就是音聲。也是因為兩者的不同，才能分別「法無礙解」和「詞無礙解」的差別。（「法無礙解」，是對諸法做種種的詮釋義理，所緣的是名、句、文身；「詞無礙解」，是對眾生機宜所宣說言詞，所緣的是音聲，因此兩者所緣境界是有差別的。）再說，音聲與名、句、文身，在五蘊、十二處、十八界當中，所攝的內容也各有不同。（如音聲是色法，在五蘊當中，是色蘊所攝；在十二處當中，是聲處所攝；在十八界當中，是聲界所攝。而名、句、文身，在五蘊當中，是行蘊所攝；在十二處當中，是法處所攝；在十八界當中，是法界所攝。）但是，以上所說的內容，只能適用於此娑婆世界，以音聲為教體的國土，才能說是依音聲來假立名、句、文身。在其他的佛土當中，有依光明來作佛事的，就以光明詮釋義理，此時屬色塵所攝；也有依妙香來作佛事的，就以妙香詮釋義理，此時則屬香塵所攝。同樣的，也有依妙味、妙觸、妙法來作佛事。因此，不論是依色、香、味、

觸、法哪一塵來作佛事，都可以光明、妙香、妙味、妙觸、妙法來假立名、句、文身這三種的內容。

有執隨眠異心心所。是不相應行蘊所攝。彼亦非理。名貪等故。如現貪等。非不相應。執別有餘不相應行。準前理趣。皆應遮止。

除了以上所說「不相應行」的內容以外，還有執著「隨眠」（指煩惱的種子）不屬於心法、心所有法，而是屬於不相應行法的行蘊所攝。這類學者（指大眾部及分別說系）的主張，也是不合道理的。爲什麼呢？因爲「隨眠」既然是貪等煩惱的種子，隨時會從種子生起貪等現行，又怎麼能說它不與心法、心所有法相應呢？其他還有執著「不相應行」是實有的（大乘不相應行法的內容，除了前面小乘所說的十四種以外，還有流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性、不和合性等十種。這裡所說的其他，就是指其餘的十種內容），也和前面所說的道理一樣，給予相同嚴厲的破斥。

諸無為法。離色心等。決定實有。理不可得。

以上已經破斥執色法、不相應行法等「有爲法」爲實有的妄執。接下來要破斥的是，執「無爲法」爲實有的妄執。

「無爲法」是依「有爲法」而立的，若是離開了「有爲法」，根本沒有「無爲法」的存在。所以大乘唯識學家破斥小乘學者說：你們所執離開色法、心法、心所有法之外，有真實的「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」三種無爲存在，是完全不合道理的。

且定有法略有三種。一現所知法。如色心等。二現受用法。如瓶衣等。如是二法。世共知有。不待因成。三有作用法。如眼耳等。由彼彼用證知是有。

爲什麼呢？因爲一般所謂的「有法」，大略分爲三種：第一種，是現前所能知道的法。譬如色法、心法等（外在的山河大地，內在的五蘊身心活動，都是大家現前所能知道的）。第二種，是現前所能受用的法。譬如花瓶、衣服等。這些現前正在受用的法，大家也都知道它們是實有的。這兩種法是世間人所共知的，所以不需要其他的原因就能成立。第三種，是能發生作用的

(3)無為法
①總破

法。譬如眼根、耳根等。眼根有看的作用，耳根有聽的作用，鼻根有嗅的作用，舌根有嚐的作用，身根有觸的作用，由於諸根所發生的認識作用，就可以證明知道是有。

無為非世共知定有。又無作用如眼耳等。設許有用。應是無常。故不可執無為定有。

而「無為法」既不像前面兩種為世間人所共知是有，也不像第三種因為能發生作用而證明是有，又怎能說它是實有的呢？就算承認你們所說：「無為法」有它實際的作用，也不能證明它是實有的。為什麼呢？因為作用是無常的。既是無常，就該屬生滅法而不是「無為法」，所以，不可妄執「無為法」定是實有。

然諸無為。所知性故。或色心等所顯性故。如色心等。不應執為離色心等。實無為性。

「無為法」既然不是世人所共知，又不能發生作用，那是怎麼知道有「無為法」的存在呢？所謂「無為法」，實際上是佛菩薩所知的境界，或者是藉由色法、心法、心所有法、不相應行法所顯現的實性才能知道是有。所以，也應該像認知色法、心法、心所有法不是實有的一樣，不應妄執離開色法、心法、心所有法以外，有實在「無為法」的體性存在，而是在色心的當下去體證無為。

又虛空等。為一為多。若體是一。徧一切處虛空容受色等法故。隨能合法。體應成多。一所合處。餘不合故。不爾。諸法應互相徧。若謂虛空不與法合。應非容受。如餘無為。又色等中有虛空不。有應相雜。無應不徧。

前面已經總破三種無為的非實有性，接下來再破三種無為的體性非實有。如果「虛空無為」有它真實的體性，請問這個體性是一？還是多？

若是一的話，應該能徧一切處，且包含色法、心法等一切法在內。可是一切法的內容有無量這麼多，如果每一法都有和它相合的虛空，那虛空不也變得無量了嗎？又怎麼能說它是一呢？再說，倘若體性是一的話，和一法相

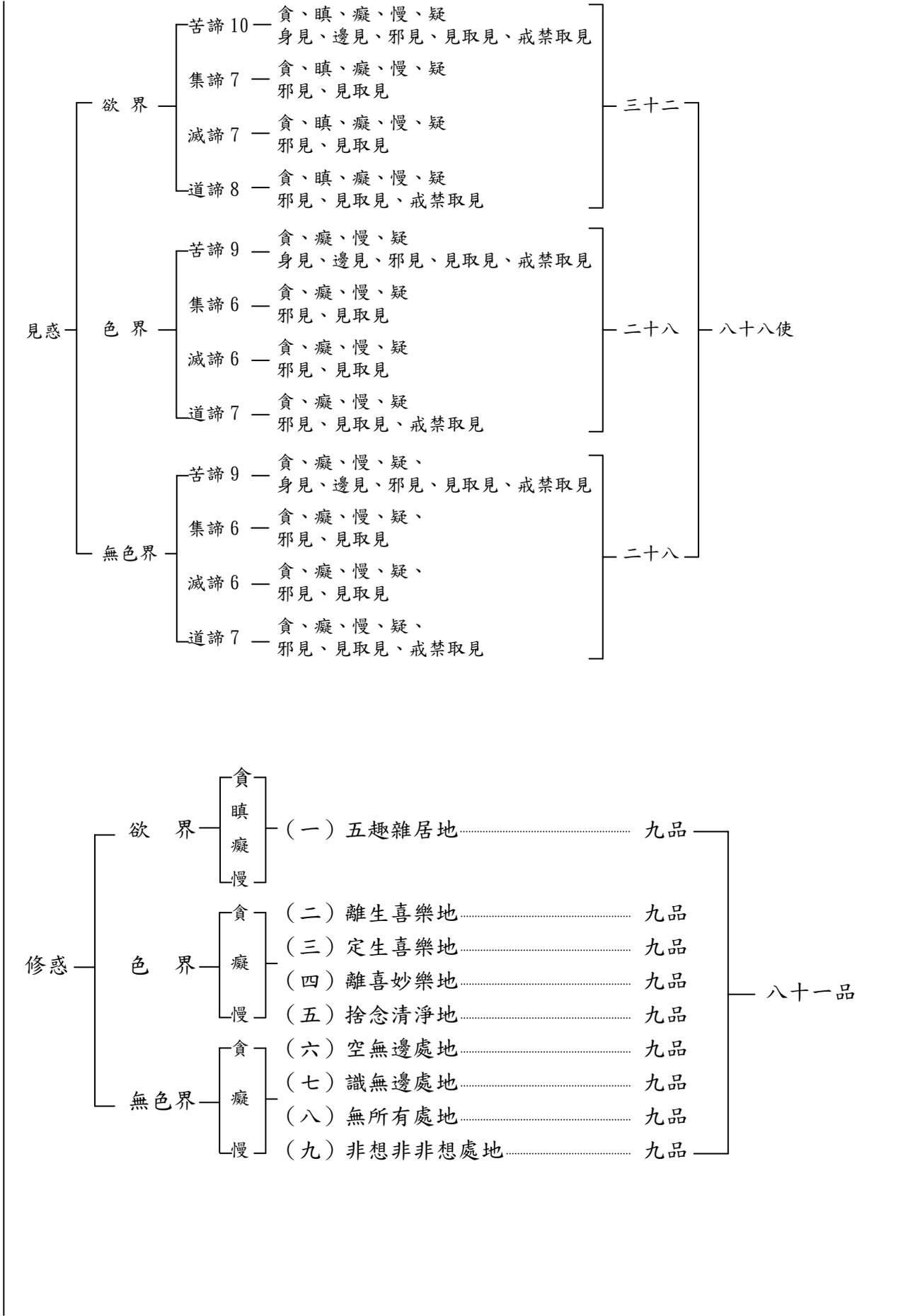
合了之後，就不應該和其他的法相合，但虛空卻與一切法相合，因此不能說它的體性是一。再要不然就是一切法可以互相周徧，才有可能同時和一個虛空相合。假設你說虛空的體性是一，但不能與一切法相合。如果是這樣的話，就應該像其他兩種無爲（擇滅、非擇滅）一樣，不能包含一切法在內。可是，請問色等法中有沒有虛空存在？如果有的話，色空豈不互相雜亂；若是沒有的話，又怎能說虛空徧一切處呢？可見，「虛空無爲」體性是一的說法是不能成立的。

一部一品結法斷時。應得餘部餘品擇滅。

如果「擇滅無爲」的體性是一的話，當一部或一品的煩惱斷時，其餘的煩惱也應同時斷滅而證「擇滅無爲」。若是真的這樣，見道以後就不用再修了。可是，見道位時並不能斷盡所有的煩惱，必須等到修道位後才能一一盡除。由此可知，「擇滅無爲」體性是一的說法是不能成立的。

「擇滅無爲」，是由智慧的抉擇力，滅除煩惱以後所證得的無爲境界。

煩惱的內容，以見思二惑來說，共分五部（四諦下的見惑分爲四部，修所斷惑總爲一部）。見惑所斷煩惱共有八十八使（「使」，是比喻煩惱能使凡夫造業受苦，繫縛三界不得出離）。見道後所斷的煩惱（修惑），三界九地，地地皆有九品，共計爲八十一品。今列表於下：



一法緣闕得不生時。應於一切得非擇滅。

如果「非擇滅無為」的體性是一的話，當一法因為緣闕而不得生起時，其他的一切法也應同時都不得生起而達到「非擇滅無為」。（「非擇滅無為」，是由於缺少生法的因緣所得的無為境界。）

執彼體一。理應爾故。

由此可知，執著這三種無為體性是一，在理論上都是不能成立的。

若體是多。便有品類應如色等。非實無為。虛空又應非徧容受。

若是你們認為這三種無為的體性是多的話，就應當有種種品類的差別。如果真的像色法、心法等「有為法」一樣，各有品類的不同，又怎麼能稱為「無為法」，而證明它是真實的呢？舉例來說，如果「虛空無為」的體性是多，品類也就是多，如此眾多的虛空，就不能說它是普徧容納一切法了。因為以一容多，才能說是普徧。

餘部所執離心心所實有無為。準前應破。

至於其他餘部（如小乘中的化地部和大眾部等）所執離開心法、心所有法之外，另有實在的無為體性，也和前面一樣的破斥。

化地部執有九種無為：一、擇滅；二、非擇滅；三、虛空；四、不動；五、善法真如；六、不善法真如；七、無記法真如；八、道支真如；九、緣起真如。

大眾等四部也立九種無為：一、擇滅；二、非擇滅；三、虛空；四、聖道支性；五、緣起支性；六、空處無為；七、識處無為；八、無所有處無為；九、非想非非想處無為。

又諸無為。許無因果故。應如兔角。非異心等有。

一切「無為法」，既然是無有造作，不從因緣生，就應當承認它沒有因果，而像龜毛兔角一樣的畢竟無。因此不能說它離開心法、色法之外，還有個實在的體性存在（「無為法」，是一切法的體性，也是「唯識實性」，所

以不屬因果法)。

然契經說。有虛空等諸無為法。略有二種。一依識變。假施設有。謂曾聞說虛空等名。隨分別有虛空等相。數習力故。心等生時。似虛空等無為相現。此所現相。前後相似。無有變易。假說為常。

小乘實有論者問難說：若是沒有「無為法」的真實存在，為什麼佛在契經上說：「有虛空等諸無為法」？

唯識學家回答說：佛雖然在契經上說有虛空等六種無為法，但這六種無為是「依識變」、「依法性」而假施設有，並不表示這種無為法是實有的。

一、「依識變」假施設有：是依自己心識所變現，再方便施設種種無為的名稱，所以不能說它是實有的。譬如在過去曾經聽聞「虛空無為」等名稱，第六意識就隨起分別，在心上變現似有「虛空無為」等相。等到修觀的時候，更數數串習虛空等相的種子，將它熏入到第八識中。一旦因緣成熟，心識就變現相似「虛空無為」等的境相出現。這時所現的無為相，由於前後相似，好像沒有什麼變易（暫時沒有生滅現象），就假說為常住不變的無為。因此，絕對不能說它有實在的自體。

二依法性。假施設有。謂空無我所顯真如。有無俱非。心言路絕。與一切法非一異等。是法真理。故名法性。

二、「依法性」假施設有：是由通達我空、法空（二無我）所顯的真如。這時的真如，不可說它是有，也不可說它是無；無法用意識想像，也無法用言語說明；既不是一切法（非一），也不離一切法（非異），是諸法的真實理性（法性），因此就依「法性」假施設有無為的名稱。

離諸障礙。故名虛空。由簡擇力。滅諸雜染。究竟證會。故名擇滅。不由擇力。本性清淨。或緣闕所顯。故名非擇滅。苦樂受滅。故名不動。想受不行。名想受滅。此五皆依真如假立。真如亦是假施設名。

這些無為的名稱究竟是如何建立的呢？由於已遠離一切色、心等法的障礙，就像虛空一樣的普徧容受一切，所以假名為「虛空無為」；由能簡擇的

智慧，滅除一切雜染煩惱，與真如究竟證會，就假名為「擇滅無為」；不是藉由簡擇力，而是體悟法性本自清淨、或由緣闕不生所顯的真如，就假名為「非擇滅無為」；到達色界第四禪「捨念清淨」定，不再有苦、樂受動心，就假名為「不動無為」；若是超過無色界第四空天「非想非非想處定」，想心所和受心所皆滅，就假名為「想受滅無為」。以上這五種無為，都是依真如而假立的名稱，就是所依的真如，也是假施設有的。

遮撥為無。故說為有。遮執為有。故說為空。勿謂虛幻。故說為實。理非妄倒。故名真如。不同餘宗。離色心等。有實常法。名曰真如。故諸無為。非定實有。

爲了遮除執法性爲畢竟無的惡取空者，所以要說真如是「有」；但爲了遮除執法性爲真實的實有論者，又要說真如是「空」；這個諸法的真理，不說它是虛（指徧計執）幻（指依他起），而說爲真「實」（指圓成實）；不說它是虛妄、顛倒，而稱之爲「真」如。所以，無論經中說有、說空、說實、說真，都是應機而說，千萬不可執有、執空、執實、執真。因此，大乘唯識所說的真如，不同於其餘化地等宗所說的真如（他們主張離開色法、心法以外，另有真實常住的法，叫做「真如」）。「真如」的名稱既然也是假立的，當然依真如所假立的無爲法，也必定不是實有的。

3. 總破前執

外道餘乘所執諸法。異心心所。非實有性。是所取故。如心心所。能取彼覺。亦不緣彼。是能取故。如緣此覺諸心心所。依他起故。亦如幻事。非真實有。為遣妄執心心所外實有境故。說唯有識。若執唯識真實有者。如執外境。亦是法執。

前面已破除外道和諸小乘的法執。這些法執都是認爲離開心法和心所有法之外，另有實法的存在。但是，離開心識之外，並沒有實法的存在。這些法都是自心的變現，自心變現出相分境來成爲心的所緣。能緣的心是見分，所緣的境是相分，但不論見分或相分，都不離心識的作用，所以說唯有內在的心識（唯識）。而這內在的心識，也是依他起，屬於因緣所生，就像幻事一樣的不真實，因此千萬不能執爲實有。說「唯識」是爲了遮遣外道和小乘，

妄執離心法、心所有法之外，有真實的外境存在而不得已假說的。若是因此執著「唯識」是真實有，就如同執著外境是真實有的一樣，又落入法執了。

4. 總舉通執

然諸法執。略有二種。一者俱生。二者分別。

所謂「法執」略分爲兩種：一種是「俱生法執」；另一種是「分別法執」。

(1) 俱生法執

俱生法執。無始時來。虛妄熏習。內因力故。恒與身俱。不待邪教及邪分別。任運而轉。故名俱生。

「俱生法執」，是無始以來虛妄熏習內在種子所產生的，恆常與我們的生命同來，不須等待外在邪教的影響，或者內在錯誤的邪分別，就能任運自然的轉變生起，所以稱爲「俱生」。

此復二種。一常相續。在第七識。緣第八識。起自心相。執為實法。二有間斷。在第六識緣識所變蘊處界相。或總或別。起自心相。執為實法。

生起「俱生法執」的原因有兩種：第一種是恆常相續的，指的是第七識的作用。第七末那識的見分，在緣第八阿賴耶識的相分時，不知這個所緣境是自心的變現，於是就把它執爲實有，而形成了這個恆常相續「俱生法執」。

第二種是有間斷的，指的是第六識的作用。第六識的見分，在緣第八識所變現的五蘊、十二處、十八界等相分時，不知這些相分，是八識的變現，於是就在這五蘊、十二處、十八界的總相或別相上，執有實在的法，而形成了這個有間斷的「俱生法執」。

此二法執。細故難斷。後十地中。數數修習勝法空觀。方能除滅。

這兩種法執，由於非常微細難察，因此難以斷除。要到見道以後，進入十地位中，每地每地數數修習殊勝的「法空觀」，才能徹底地滅除。

(2) 分別法執

分別法執。亦由現在外緣力故。非與身俱。要待邪教及邪分別。然後方起。故名分別。唯在第六意識中有。

「分別法執」，是由現在受到外在的熏習力所產生的。由於不是與生俱

來，而是要藉外在的邪教，或內心的邪分別才能生起，所以稱爲「分別」。這類的法執，只有在第六意識中有。

此亦二種。一緣邪教所說蘊處界相。起自心相。分別計度。執為實法。二緣邪教所說自性等相。起自心相。分別計度。執為實法。

生起「分別法執」的原因也有兩種：一種是緣邪教所說的五蘊、十二處、十八界等相，第六意識隨即變現起自心的相分，對它分別計度、妄執有實在的法。第二種是緣邪教所說的自性（數論派）、大有性（勝論派）等，在第六意識上生起自心的相分，然後對這些相分分別計度，妄執有實在的法。

此二法執。麤故易斷。入初地時。觀一切法。法空真如。即能除滅。

這兩種法執，由於非常淺顯，易於分辨，所以比較容易斷除。只要入初地時，觀一切法本空，就能破除由第六識分別而起的法執。

(3)總結內外

如是所說一切法執。自心外法。或有或無。自心內法。一切皆有。是故法執。皆緣自心所現似法。執為實有。然似法相。從緣生故。是如幻有。所執實法。妄計度故。決定非有。故世尊說。慈氏當知。諸識所緣。唯識所現。依他起性。如幻事等。

以上所說的一切法執當中，若緣的是自心以外的法，就不一定是有或是無；若緣的是自心所變現的內法，就一定是有。爲什麼呢？因爲在外法當中，屬「俱生所執」所緣的，一定有它的本質（如第七識所緣的本質是第八識；第六識所緣的本質也是第八識）；屬「分別法執」所緣的，就不一定有它的本質（如第六識所緣的若是佛法所說的五蘊等法，就是有本質；若緣的是外道所說的自性等法，就是沒有本質），所以說它或有、或無。若緣的是自心所變現的法，就以此變現的相分爲本質，所以說它一定是有。因此，一切的法執，實際上緣的都是自心所變現的相似法。外道、小乘人不明白一切法都是心識所變現的，才會妄執心識之外有實法的存在。若是一定要論它們的有無，只能說心識所變現的相似法，是從因緣所生，屬「依他起性」，是「如幻假有」的；而心識之外的實法，是虛妄計度而有，屬「徧計所執性」，所

以決定是非有的。正是因為如此，世尊才會告誡彌勒菩薩說：慈氏！你應當知道，諸識所緣的外境，都是心識所變現出來的，就像「依他起性」所生起的幻事一般，是「如幻假有」的。

(三)總結我法

如是外道餘乘所執。離識我法。皆非實有。故心心所。決定不用外色等法。為所緣緣。緣用必依實有體故。現在彼聚心心所法。非此聚識親所緣緣。如非所緣。他聚攝故。同聚心所。亦非親所緣。自體異故。如餘非所取。由此應知實無外境。唯有內識。似外境生。是故契經伽他中說。

如愚所分別 外境實皆無

習氣擾濁心 故似彼而轉

由以上的分析可以得知，外道、小乘所執離心識之外而有的我、法，都不是實有的。因為心、心所不會用心識之外，沒有實體的色法、不相應行法、無為法作為它的「所緣緣」，而只會用心識所變現，有實體的色等諸法作為它的「所緣緣」。就像眼識這一聚的心、心所法，不能作為另一聚耳識的「親所緣緣」。（所謂「親所緣緣」，一定要各識自己所變現的相分，才能成為自識見分的「親所緣緣」。）也如同聲塵不是眼的所緣境，而是屬於耳識一聚所攝。這是以不同聚來說。就算是同一聚的心所，也像其餘不同聚的心所一樣，不能成為自識的「親所緣緣」。如五徧行中的想心所，不能親緣其他的思心所，雖然它們同屬一聚，也由於自體各各差異而不能親緣。由以上種種說明可以證知，並沒有真實的外境可言，只有內在的心識變現似有外境的生起。正如厚嚴經中所說：「愚人所虛妄分別的外境，實際上是不存在的，只因妄想習氣擾亂混濁了自心，才似有外境的轉變生起。」

(四)外難內識
1. 舉難詞

有作是難。若無離識實我法者。假亦應無。謂假必依真事似事共法而立。如有真火。有似火人。有猛赤法。乃可假說此人為火。假說牛等。應知亦然。我法若無。依何假說。無假說故。似亦不成。如何說心似外境轉。

有人問難說：如果離開心識之外，沒有「實我、實法」的存在，也應該沒有「假我、假法」的成立。為什麼呢？因為所謂的「假法」，必須依賴真事、似事、共法這三者才能成立。譬如：先要有真火（真事），才能說有個

似火的人（似事），他有著像火一樣猛烈、赤紅的脾氣（共法）。如果沒有真火，又如何假說這個人像火一樣的暴烈呢？同樣的，先要有真牛（真事），才能說有個似牛的人（似事），他有著和牛一樣的凶猛、愚蠢的性子（共法）。若是沒有真牛的存在，又如何假說這個人像一頭又凶又笨的牛呢？由以上兩個例子可以知道，所謂的「似我、似法」，必須依賴「實我、實法」才能成立，若是如你們唯識家所說，並沒有「實我、實法」的存在，就應該沒有「似我、似法」的假立，又如何說有心識變現似外境的生起呢？

2. 破難意
(1) 總破斥

彼難非理。離識我法前已破故。依類依實假說火等俱不成故。

唯識學家回答說：你們的責難，根本是不合理的。因為前面已將離開心識之外的「實我、實法」予以破斥，知道真事並不是實有的。至於似事、共法，不論是「依類」假說，還是「依實」假說似火等，也都不能成立。

(2) 依類破

依類假說。理且不成。猛赤等德。非類有故。若無共德而假說彼。應亦於水等。假說火等名。若謂猛等。雖非類德。而不相離。故可假說。此亦不然。人類猛等。現見亦有互相離故。類既無德。又互相離。然有於人假說火等。故知假說不依類成。

首先破斥「依類」假說。

若是「依類」假說有人似火，這個道理是不能成立的。

這個「類」，是指類同，包含「相似」與「共法」的意思在內。

猛赤相是火德，人雖然有時也具有猛赤相，看起來好像相似類同，但卻不能說猛赤相是人和火的共德。如果沒有共德的人類，也能假說似火，那麼，在沒有共德的水中，也應該可以假說火的名稱了。但世人共知水火是不相容的，因此，「依類」假說的道理不能成立。

倘若你們仍為自己辯護說：猛赤等火德，雖然不是人類的共德，但卻和人類是不相離的，所以還是可以假說此人似火。

這個說法也不盡然。為什麼呢？因為在世間所現見的人群當中，也有與猛赤等火德相離的。如有的人性格猛烈，但其色不赤；有的人其色火紅，但性格不猛烈；有的人性格既不猛烈，其色也不紅赤。像這樣的猛、赤相離（前

兩種人），或德、類相離（第三種人），顯示人類既可以沒有火德，而火德本身（如猛赤等）又可以互相分離。在這種情況下，居然還有人要假說：「此人似火」，實在是太不像話。由此可知，假說不一定要「依類」才能成立。

(3)依實破

依實假說。理亦不成。猛赤等德。非共有故。謂猛赤等。在火在人。其體各別。所依異故。無共假說。有過同前。若謂人火德相似故可假說者。理亦不然。說火在人。非在德故。由此假說不依實成。

接下來破斥「依實」假說。

若是「依實」假說有人似火，這個道理也是不能成立的。

這個「實」，是指勝論派所說的「實句義」（有地、水、火、風、空、時、方、我、意九實）。

唯識學家破斥說：猛赤等德，並不是火與人共有的。它在火是能夠燃燒，在人則是令人燥熱，顯示其體性各別不同；而且，一個是無情，一個是有情，說明其所依也各有差異。像這樣沒有共德，卻假說此人似火，所犯的過失和前面是一樣的，就是也可以於水等假說火名。

倘若你們仍為自己辯護說：雖然火和人的所依不同，但是它們的火德卻是相似的，所以還是可以假說此人似火。

這個說法也不盡然。為什麼呢？因為我們要說的是「此人似火」，而不是要說「此人與火德相似」。更何況火與人的火德也未必相似，劫火能壞三千大千世界，人的火德豈有這樣的能耐？若說具有火德的人就能假說是火，那麼，人人不都成了火人？由此可知，假說不一定要「依實」才能成立。

(4)依真破

又假必依真事立者。亦不應理。真謂自相。假智及詮。俱非境故。謂假智詮。不得自相。唯於諸法共相而轉。亦非離此有別方便。施設自相為假所依。然假智詮。必依聲起。聲不及處。此便不轉。能詮所詮。俱非自相。故知假說不依真事。由此但依似事而轉。似謂增益。非實有相。聲依增益似相而轉。故不可說假必依真。是故彼難不應正理。

最後破斥「依真」假說。

若是必依「真事」才能假說，這個道理也是不能成立的。

所謂的「真」，是指諸法的自相。（如「色」以質礙爲它的自性，「受」以領納爲它的自相，「想」以取像爲它的自相，「行」以造作爲它的自相，「識」以了別爲它的自相。）這個自相，不是比量的假智、假詮（假智，是意識的分別；假詮，是名稱和言說。如眼見色，意識就能分別此色境，而用種種的名稱和言說來形容）所緣的境界，而是現量所證知的境界。凡是心識所能緣到的、名句文所能言說到的，都不是諸法的自相，而是諸法的共相（生、住、異、滅是諸法的共相）。只有心識所不能緣到的（離心緣相），名句文所不能言說到的（離言說相），才是諸法的自相，才能稱爲「真」。

雖然假智、假詮只能隨諸法的共相而轉，但這並不表示離開了共相之外，還需要另外方便施設一個自相，作爲假智、假詮的所依。由此可知，假說並不一定要「依真」而立。

然而，假智、假詮卻必須依聲而起，任何聲所不及的地方，假智、假詮便無法運轉。這正說明聲不能到自相上去，因爲心行處滅，所以假智緣之不得；因爲言語道斷，所以假詮詮之不得。凡是能用音聲來解釋、說明、形容的，都不是諸法的自相。因此，假說決定不是依「真事」而有，它依的只是如影像般的「似事」（諸法的共相）而已。這個「似」，指的是增益的假相，而不是真實的相。既然音聲是隨著增益的假相轉起，便可證知假說不一定要依「真實」而立。所以，你們的問難是完全不合道理的。

(5)結成正義

然依識變。對遣妄執真實我法。說假似言。由此契經伽他中說。

為對遣愚夫 所執實我法

故於識所變 假說我法名

既然假說不是依真事、似事、共法而立，那麼，所謂的「似我、似法」，又是依什麼而立的呢？

唯識學家最後宣說正義：所謂的「似我、似法」，是依內識變現而有的。由於世間的外道及佛法的小乘，妄執心外有真實的「我、法」，爲了對治、遮遣他們的妄執，佛才假說有「似我、似法」。正如厚嚴經中所說：爲了對治、遮遣愚癡凡夫所執的「實我、實法」，所以才在內識所變現的見分、相分上，假說「我、法」的名稱。

識所變相。雖無量種。而能變識。類別唯三。

前面已經解釋前三句頌：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。」現在繼續解釋後三句頌：「此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。」

由心識所變現的相分，雖然有無量這麼多，但是能變的心識，卻只有三種類別：

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。

第一種是「異熟」，指的是第八識。因為是由過去的業因，成熟現在的果報體，所以稱為「多異熟」。（第七識完全不是果報體；前六識只有少分的果報體，但還需現在的助緣才能生起，故不能稱「多異熟」。）這是初能變。

第二種是「思量」，指的是第七識。由於第七識恆審思量執八識的見分為我，就是到了無漏位，也恆審思量無我，所以稱為「思量」。這是第二能變。

第三種是「了境」，指的是前六識。由於前六識都是了別粗顯的境相，因此合稱為「了別境識」。（細了別，是通於諸識有的；粗了別，只限於前六識有。）這是第三能變。

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。

這三種類別雖然都稱為變識，但卻有「因能變」和「果能變」的差別。

「因能變」，是指第八識中等流和異熟二因的習氣。「等流習氣」，是由前七轉識中善、惡、無記的種子，熏習生長而來的，這些種子能成為生起八識三性諸法的「親因緣」。「異熟習氣」，是由前六識中的有漏善、惡二性，熏習生長來的，這些善惡業的種子，為日後招感八識異熟果的「增上緣」。（由於「異熟習氣」，是由善、惡業所熏成的種子，所以也可稱為「業種子」。）

二果能變。謂前二種習氣力故。有八識生。現種種相。等流習氣為因緣故。

八識體相差別而生。名等流果。果似因故。異熟習氣為增上緣。感第八識酬引業力。恒相續故。立異熟名。感前六識酬滿業者。從異熟起。名異熟生。不名異熟。有間斷故。即前異熟及異熟生。名異熟果。果異因故。

「果能變」，是前面兩種習氣的力量，致使八識變現出種種相。這種種相，是前面等流、異熟二因習氣所生的果，所以稱為「果能變」。

若是以「等流習氣」為「親因緣」，那八個識的各各親種，就會生起各各的現行（如眼識的親種生起眼識的現行，乃至第八阿賴耶識的親種生起第八阿賴耶識的現行）。由這等流因所結成的三性現行果，就稱為「等流果」。（「等流」，是相似流類的意思。由於善、惡、無記三性的種子，各各引生自類的果，這個果，相似於因，是因的流類，所以稱為「等流」。）

如果是以「異熟習氣」為增上緣，此善、惡業招感第八識以酬引業之力，如此恆常相續的，稱為「真異熟」。若是善、惡業招感的是前六識，以酬滿業之力的，就稱為「異熟生」，而不能稱為「真異熟」，因為是有間斷的。前面第八識的「真異熟」和現在所說前六識的「異熟生」，通稱為「異熟果」。因為都是果異於因的緣故。

此中且說我愛執藏持雜染種能變果識名為異熟。非謂一切。

頌中所說的「異熟」，是指「我愛執藏」位（第八阿賴耶識）而說的。因為它能執持一切善、惡雜染的種子，同時又是能變善、惡二種異熟果識，因此稱為「異熟」。並不是指所有異時而熟、異地而熟、異性而熟的，都能稱為「異熟」。