

羅時憲全集 第十一卷

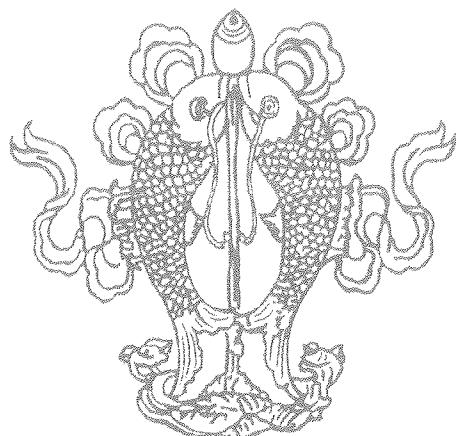
學

術

論

文

集





彌勒菩薩



作者 羅時憲

目 錄

學術論文集

唐五代之法難與中國佛教	一
瑜伽五識身相應地之研究	一七
瑜伽意地之研究	四九
《六祖壇經》管見	九三
釋佛家之聲聞道	一三一
佛教緣起論的概述	一六三
釋佛家之二十七賢聖	一七五

唐五代之法難與中國佛教

唐代佛教自玄奘三藏留學回國後，一天比一天興盛，駿駿乎有掩蓋一代學術思想之勢。因為信仰佛教的人逐漸增多，教團的勢力也隨之擴大，頗引起一般非佛教徒的嫉忌，尤其是道士，他們的本師是與唐朝皇帝同姓，在唐開國之初即已受皇家敬信，眼看着外來的佛教取得了朝野的崇拜，如何不尋隙報復。同時因為出家人多，教團的分子複雜，以玄奘三藏的高德，他的弟子中尚有因犯姦淫罪而被誅的，末流之弊更可想而知了。從唐初到開成年間，所謂教下三家、教外別傳和律、密、淨土諸宗，都名德輩出；復有帝王宰官的維護，所以佛教得以安穩的發展。到了武宗會昌年間就不同了。武宗於會昌五年八月，下詔天下毀滅佛教，造成中國佛教史中有名的「會昌法難」——第三次大法難。會昌法難之後六十餘年而唐亡。入了五代，天下無寧日。到周世宗顯德二年止，凡一百一十年間，大半是亂世；被毀後的佛教，元氣還未恢復，而毀佛的事——「一宗之厄」，又發生了。

一、會昌法難前唐代佛教情形追述

因為要說明會昌法難和周世宗毀佛對於中國佛教的影響，這裏有追述會昌法難前當代佛教情形的必要。

唐高祖雖曾下詔沙汰佛道二教，但對精勤德行的僧道，還由政府給與衣食，自李世民為皇太子以後，沙汰二教的詔即已停止施行。貞觀以後，佛教更趨興盛。外則經像遠來，內有名德輩出。直到會昌法難為止，華嚴、天台、法相、三論、真言、淨土、律、禪諸宗都臻全盛。將各宗分開來說，華嚴宗自杜順和尚（陳武帝永定二年生，唐貞觀十四年寂）開宗以來，一傳至於智儼（隋文帝開皇二十二年生，唐高宗總章元年寂），規模略備。再傳至於法藏（貞觀十七年生，武后先天元年寂）長於辯才，著作豐富，大弘宗義。法藏寂後，其學說雖嘗一度為他的弟子慧苑所改舛，但澄觀（玄宗開元二十五年生，文宗開成三年寂）一出，著《八十華嚴經疏》，法藏的真義，便立刻恢復。澄觀的傳法弟子宗密（德宗建中元年生，武宗會昌元年寂）著《原人論》，批評他派崇尚自宗。他一方面又兼習禪宗，正要把華嚴宗和禪宗合攏起來以作佛教各宗派的盟主，事業還沒有發展到極點，乃於會昌法難的前四年示寂。

天台宗開創於北齊慧文大師。一傳於慧思，再傳於隋代智顥，觀行皆備，大

成其說。智顥的弟子灌頂（陳文帝天嘉二年生，唐貞觀六年寂）雖能繼承師法。但唐代一方面有法相、華嚴等新興的宗派產生，為士大夫所崇敬，一方面原有的禪宗又有慧能和神秀分在南北兩地取得民眾的擁護，因此天台宗未免為人所忽視。到了灌頂的四傳弟子湛然（睿宗景雲二年生，德宗建中三年寂），中興天台宗，大張教綱。此時法相宗已盛極而衰，祇有華嚴宗和禪宗可以和天台宗對抗。然而中興不過數年，就遇到會昌法難。

法相宗的宗義在自南北朝雖已略略流行，但到了玄奘（隋開皇十六年生，高宗麟德元年寂）自印度留學回來然後典籍始備，玄奘開宗設教，弟子窺基（唐貞觀六年生，高宗永淳元年寂）繼續著述，復經慧沼（開元二年寂）、智周（生卒不詳）的守成，智周的弟子如理（生卒不詳）也是此宗有名的注疏家。此宗的宗義廣大精微，所說的道理都有邏輯做依據。然因學說太精微的緣故，反不容易普遍流行。大抵在開元以後，便已開始衰落了。

三論宗的宗義，遠在姚秦時代即已流行。不過在姚秦的時候，研習三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）的人都兼習其他經論，尚未有嚴格的家法。自鳩摩羅什六傳（或云七傳，或云八傳）到吉藏（梁武帝太清三年生，唐高祖武德六年寂），始大成本宗。吉藏和他的弟子慧遠（隋代）在世時，此宗曾經煊赫一時。但一入唐代，就為

天台、華嚴、法相等宗所壓倒。後來此宗不興，似與會昌法難有很大的關係。

真言宗在唐代以前不是沒有，不過都是零碎的弘傳，翻經的僧人在翻傳顯教經典之餘間譯經咒數種而已。唐玄宗時，善無畏（玄宗開元四年來長安，二十三年寂）、金剛智（開元八年來長安，二十九年寂）和不空。（隨金剛智來長安，後還印度，天寶五年再來長安，代宗大曆九年寂）東來，始將真言宗經典和儀軌作有系統的傳授。不空寂後，傳法弟子惠果是當時最有名的真言宗大師。德宗貞元二十年時，日本僧空海入唐留學，就列在他的門下。惠果寂後未久，真言宗還盛行着，而會昌法難就起了。

淨土宗自孫吳康僧會譯出《無量壽經》以後，代有提倡的人。不過，提倡祇管提倡，並未真正開宗設教專弘一道。東魏的曇鸞大師，始著書立說專弘淨土。隋唐兩代的道綽（北齊天保十三年生，唐貞觀十九年寂）遠承曇鸞的系統，甚得士俗歸向。道綽的弟子善導（隋大業九年生，唐高宗永隆二年寂），更為全國所崇信。自此以後，念佛法門傳遍民間，雖有會昌法難也不能泯滅俗人的信仰。

說到律宗，本來就不該自成一派，因為釋迦牟尼世尊生平以戒、定、慧三學教人，若脫離了戒律，不但佛教的教團會解體，就是在家的佛教門徒也失卻了信教的精神。不過佛滅幾百年後，教團分成二十部，各部所傳的戒本或解釋，有時

或未能一致。由此歷代翻傳的戒律，就微有不同。周隋之際，智首律師始將前代相傳混而未分的五部律區分取捨，而以其中的四分律為依據，遂開律宗的先河。唐代道宣（隋文帝開皇十六年生，唐高宗乾封二年寂）承智首的法統以大乘學說解釋小乘律（四分律是小乘曇無德部的廣律），於是大成律宗，亦名四分律宗，因道宣居終南山故亦名南山宗。當道宣盛弘四分律時，同時又有相州的法礪律師和東塔懷素律師，都是弘傳四分律的。前者世人稱為相部宗，後者稱為東塔宗。這三家的弟子遍天下。他們因為嚴守戒律，社會對他們不會有不好的印象。在會昌法難將要發生的時候，正是他們普遍受人敬仰之時。

禪宗相傳始自梁時由印度東來的菩提達磨。關於此宗的傳承，當然有許多值得考據的地方。以不是本文的範圍，姑且從略。相傳菩提達磨傳衣法於神光慧可，慧可傳於僧璨。僧璨寂於隋煬帝大業二年。他的傳法弟子是道信（陳後主禎明二年生，唐高宗永徽二年寂），道信的後半生已入唐代。他在蘄州弘化，學侶雲集。《景德傳燈錄》卷三說：「太宗嚮師道味，欲瞻風彩，詔赴京師，上表遜謝，前後三返，竟以疾辭。第四度命使曰：『如果不起，即取頭來。』使至山諭旨，師乃引頸就刃，神色儼然。使異之，迴以狀聞。帝彌加歎慕」。他德望之高，於此可見。道信傳之於黃梅弘忍（隋文帝開皇二十二年生，唐高宗上元二年寂）。忍敷衍般若微

旨，會眾常越七百，當時稱為東山法門。弘忍弟子中以曹溪慧能（貞觀十二年生，開元二年寂）和玉泉神秀（中宗神龍二年寂）最為傑出。二人之中，相傳慧能是衣法的傳承者。他在曹溪大吹禪風，道俗遠路來參謁的絡繹於途。武后和中宗聞他的高名，都下璽書詔赴京邑，他卻固辭不起。他晚年時，弟子徧布南北。相傳禪宗自菩提達磨以來，都是把衣法一人傳給一人的。到了慧能，把傳衣法的形式廢止，因此他的法嗣能平均向各方面發展，而不限於誰是正統。他的高第弟子有青原行思（玄宗開元二十八年寂）、南嶽懷讓（玄宗天寶三年寂）、荷澤神會（肅宗上元元年寂）、永嘉玄覺（睿宗先天元年寂）、南陽慧忠（代宗大曆十年寂），世稱五大宗匠。這五條枝上，各各開燦爛的花。到會昌法難時，在中國佛教界中，此派徒衆之多，沒有他宗可以相比。至於與慧能同門的神秀和尚，雖然在大江以北佔有相當勢力，但傳不到三幾代，還等不到會昌法難之發生就已衰微了。

二、會昌法難的經過

武宗素性歡喜道教憎惡釋氏。會昌三年，他下詔令兩街僧尼有佛以來興廢之際有何徵應，他本想借此理由芟夷釋氏。當時有名僧玄暢大師造了一本三寶五運

圖進上，這事纔暫時放下。他因為憎厭佛教，就於會昌四年連先朝所定的齋月斷屠的禁令也推翻了，內道場也是先朝設立的，也被廢止了。道士們乘機抬頭。毀佛運動的領袖趙歸真榮任左右街道門教授。但一方面當時的佛教徒因受佛教的感化已深，多不肯改服為道士，甚至有些公然作護教運動的。會昌五年正月，趙歸真請與釋氏辯論。詔僧道會麟德殿，上手付老子，論治大國若烹小鮮義。知玄法師登座大陳王理教化根本，辯說精壯，闢神仙羽化為山林匹夫獨善之事，以為帝王所不應為。帝及道士皆不能屈，卒把知玄放還桑梓。歸真乘機勸帝削除佛教。臣僚以為歸真不宜親信。歸真乃薦引羅浮道士鄧元超共謀毀佛。同年四月，詔檢校天下寺院僧尼數目。五月，敕兩都左右街留寺四所，僧各三十人；天下州郡各留一寺，上寺二十人，中寺十人，下寺五人。八月，敕諸寺立期毀拆，被毀的寺院共四萬四千六百所。迫令還俗的僧尼二十六萬五百人。寺院的材料用來修葺廨驛，金銀像以付度支，鐵像鑄為農器，銅像鐘磬用以鑄錢。良田數千頃，奴婢十五萬人，悉數沒收。宰相李德裕率領百官上表稱賀。（見《佛祖統紀》卷四十三）

三、會昌法難後佛教之恢復

武宗以會昌五年五月下詔毀佛，翌年三月崩。雖然前後纔十個月，斷斷不能把佛教毀滅淨盡，不過以政府的力量推行於全中國，而催督執行的人又是素來憎厭佛教的宰相李德裕，佛教經此打擊，斷斷非是一百幾十年所能恢復的。當時五台山有些不願意還俗的僧人逃避到幽州，地方官遣使奏聞。德裕立即令當地的節度使張仲武不得聽任遊僧入境。主客郎中韋博勸德裕沙汰不宜太過，這位郎中就馬上被貶出京。其推行嚴厲可見一斑。

武宗崩後，皇太叔忱即位，是為宣宗。他相當的信仰佛教。他還未改元，就首先恢復佛教，敕揚欽義充兩街功德使，令兩街各增八寺，所度僧尼仍令祠部給牒，又敕於列聖忌辰時詣僧寺行香，一如舊典。同時敕揚欽義將會昌法難的禍首趙歸真、劉元清、鄧元超等十二人拘捕誅戮之，陳其屍首。大中元年毀滅佛教的執行者李德裕亦被貶謫。他恢復佛教的詔書說：「會昌季年，併省寺宇。雖云異方之教，有資為理之源，中國之人，久行其道。釐革過當，事體乖謬。其靈山勝境，應會昌五年所廢寺宇，諸宿舊僧，可仍舊修葺住持。」

佛教經過政府摧殘之後，大師絕跡。雖然准其恢復，但教團仍沒有人領導，於是統左禁軍的楊漢公奏乞訪求法難前已有聲名的知玄法師，使他再度出家，領導緇侶，署三教首坐之職。大中二年，帝又敕上都東都，荆、揚、汴、益等州建寺，立方等戒壇，為再度出家的僧尼重受戒法，五台山建五寺，各度五十人。十年，又敕每歲度僧，依本教，於戒定慧一學中，擇右道精通法門者度之，此外雜藝，一切禁止。這是宣朝一朝恢復佛教的大略。

但佛教的恢復不在寺院之壯觀與和尚的衆多，其首要的還在經典的研尋，教理的講求。會昌毀佛給與佛教的打擊，不在「巾其徒，徹其居，容貌於土木者沈諸水」，而在「言論於紙素者投諸火」（俱見《佛祖統紀》卷四十三）。尋求已散失的經籍，實為恢復佛教最重要的工作。當時造這工作的是沙門釋疏言。他於大中八年，往佛寺最多的太原府搜訪逸文，得河東節度使司空盧均和副使韋宙的幫助，卒得經論五千四十八卷，載歸潭州岳麓寺。關於搜求散失經典的消息，我們所知道的僅此。因此我們可以想像得到，大中以後的幾十年間，和尚們所造的工作大抵都是鈔寫整理已散失過的經典，似乎還沒有餘力去把教理發揮和推衍。

由宣宗到景宗四朝，都保護佛教。但朝野所崇奉的過半數是禪宗的大師。如宣宗朝的海昌齊安，黃檗希運，薦福寺弘辯、鴻山靈祐，懿宗朝的德山宣鑑，臨

濟義玄（世稱臨濟宗），洞山良价，雪峰義存（至梁太祖開平二年始寂）；僖宗昭宗兩朝的仰山慧寂（世稱鴻仰宗），趙州從諗、洪州道膺、曹山本寂（世稱曹洞宗）、雲門文偃（世稱雲門宗，至劉漢隱帝乾祐五年始寂）；後梁及後唐時為閩王所師事的玄沙師備、漳州桂琛；後唐莊宗時的三聖慧然，都是禪宗的子孫。宣宗懿宗時擁護佛教最力的相國斐休，也是禪宗黃檗禪師的弟子。這樣看來，當時的禪宗實比會昌法難之前為盛。其所以能復興得這樣快，因為禪宗向來就不着重文字經教。他們可以言下大悟，直徹性源，等到朝廷要恢復佛教，別宗都要鈔寫整理散失的經典，他們可用不着去幹這勞苦的工作。

除禪宗外，淨土宗的法門也早已流布於民間，愚夫愚婦都懂得稱念彌陀名號，和念幾卷《阿彌陀經》。所以當時淨土宗並未受到多大的影響。

其次能夠復興的便是天台宗。僖宗、昭宗兩朝的元琇法師頗弘揚止觀法門。後唐末帝清泰二年，四明沙門子麟還到高麗、百濟、日本諸國傳授天台教法，後晉高祖時的竦法師等也講述天台宗的止觀法門（並見《佛祖統紀》卷四十三）。

《佛祖統紀》卷四十三載宣宗大中四年日本國遣沙門常曉入中國求密教，似乎當時還有真言宗流行，但不很興盛。

至於其他各宗，我們找不到什麼消息。三論宗在貞觀以後已經漸漸衰微，但

章疏的散失恐怕是在會昌法難的時候。法相宗在法難之後似乎完全未能復興。法相大師窺基、圓測等的疏記疑大部是在會昌年間散失了的。華嚴宗雖也沒有消息，但觀宋代研究華嚴宗者之多，可知其典籍還沒有散失；縱使經過散失還在民間訪求得出來。此外更沒有獨立的宗派，即有之亦依附他宗而存在。

四、後周武宗之毀佛

佛家記載都把後周武宗之毀佛與「三武法難」相比，稱為「一宗之厄」。其實周武宗不過限制人出家，並毀了很多寺院和佛像而已，並沒有把所有的經典全部毀滅，並且他的政令未能普及於中國的全部。其時南方的南唐和吳越還有佛教流行，且很興盛。武宗以顯德二年大毀寺院和佛像，但顯德四年文益禪師（世稱法眼宗）還在南唐李後主保護之下大弘禪宗。顯德五年南唐始奉周正朔，第二年武宗就病死了。吳越王錢俶始終保護佛教，並奉天台宗的德韶為國師（皆見《佛祖統紀》卷四十三）。後來趙宋興起，吳越王錢俶遣兩浙僧統贊寧奉舍利塔入朝，太平興國八年，贊寧還能回到錢塘搜集《續高僧傳》的材料。《佛祖統紀》卷四十三所載武宗毀佛的事祇有下面幾條：

(乾德)二年四月，詔曰：釋氏真宗，助世爲善。將隆教法，須辨否減。自今不許私度僧尼，及親無侍養者不許出家，無敕寺舍並須停廢。九月，以久不鑄錢，敕令除縣官法物軍器，寺觀鐘磬銅鐸之類聽留外，自餘銅器佛像，五十日內悉令輸官給其直。過期不輸，五斤以上其罪死。上謂侍臣曰：「卿輩勿以毀佛爲疑，夫佛以善化人，苟至於善，斯奉佛矣。彼銅像豈謂佛邪？且吾聞佛志在利人，雖頭目猶舍以布施；若朕可以濟民，亦非所惜也。」

是歲廢寺三千三百三十六所。以所毀像鑄周通錢。

帝既並省寺院，敕男年十五已上，誦經百紙，或讀五百紙，女年十三已上誦經百紙或讀三百紙，陳狀出家，本郡考試以聞，祠部給牒，方得剃度。

就《佛祖統紀》所載的看來，世宗毀佛遠不如唐武宗之甚。不僅經卷沒有毀盡，和尚沒有趕盡，而且還有當廢而未毀的寺院，將毀而未毀的佛像存着。《佛祖統紀》四十四云：

(建隆元年)六月，詔諸路寺院經顯德二年當廢未毀者聽存，其已毀寺所有佛像許移置存留，於是人間所存銅像稍稍得出。

可見世宗實未能摧毀境內的佛教也。我以為宋以後佛教所以大異於唐五代之前者，第一因為會昌法難對佛教摧毀過甚，古德的章疏散失太多，不易搜求得出。第二因為唐宣宗以為佛法雖漸漸恢復，而當時的大師以禪宗的人佔大多數，他們是不注重章疏的，未免不努力去搜求；禪宗以外，尚有天台、華嚴宗的大師，所以這兩宗的章疏到宋代還有研尋，但法相、三論等宗的大師在當時卻無所聞，第三是因為唐末五代變亂頻仍，古德的章疏雖經搜求出來，也難免有第二次散失。至於「一宗之厄」那不過是較輕的原因了。

五、兩次厄運對於中國佛教的影響

「會昌法難」和「一宗之厄」，使中國佛教發生了很大的變化。這裏分兩方面來說：

一、純粹佛教的衰息 這裏所謂純粹的佛教，是指由印度傳來而沒有參雜中國思想的各宗。像小乘的俱舍宗和成實宗，大乘的三論宗、法相宗和真言宗都可以稱做純粹的佛教。三論宗的疏釋雖難免有老莊的思想成分，但到底很少，大致總算是純粹的。淨土宗和律宗注重修持，可以暫時不計，至於賢首宗、天台宗和

惠能六祖以後的禪宗都是中國化的佛教，這是大部分學者所承認的了。

俱舍成實兩宗自從會昌以來直到現在，久已寂然無聞，俱舍主「有」，成實說「空」，這在會昌之前已分別附庸於法相（有宗）和三論（空宗），讓兩宗的學者去兼習。法相宗因為章疏散失，大師不繼，並陳義微細，不合中國人口胃，會昌以後，除了吳越王錢俶治境內的延壽禪師在所著的《宗鏡錄》內稍為談過，和明代智旭、德清二人稍為注意之外，直至清末楊仁山先生纔把唐疏從日本收回刻印流通。在這千餘年間簡直沒有純粹的法相宗學者。三論宗義與禪宗相近，談「空」的人都跑進禪宗，因此也沒有人專門去研習。真言宗雖至明太祖纔禁止傳授，但在宋代也已若存若亡。純粹佛教的衰息，固然可以拿中印兩民族的性質不同來解釋，但唐末五代佛教的厄運實為一大關鍵。

二、佛教變了禪宗的天下 會昌法難之興，法相、三論、天台、華嚴諸宗的經論都殘缺不全。惟有禪宗不藉語言文字，必要時也不過拿起本《金剛經》來做傳心印的幫助。毀寺焚經對他們不會發生多大的影響。正因為別宗的經典都散失了，秘密傳學佛教的人反會趨向不重文字的禪宗。這樣一來，禪宗的領域反為增 大了。等到法難過後，朝野都來恢復佛教了，這時候諸宗都要花費很多的時間去搜羅舊典，而禪宗則藉此時機大事弘布。所以宋代的文人學者都稱佛教為禪，以

「禪」字代表佛教。影響於宋代學術思想的也祇有禪宗了。直到現代，「參話頭」、「坐香」一類的禪宗的方便已普遍於全國的寺院。全國的僧人百分之九十以上都是禪宗的子孫。即學習天台、華嚴教義的人也沒有能夠離開禪宗的。雖則歷代都不乏禪教兼通的學者，但末流之弊，至於籠統恍惚，大失釋迦牟尼設教的宗旨，這未嘗不是禪宗興盛的尾大不掉的情形，再推遠些，也未始不可說是唐末五代法難的結果。

瑜伽五識身相應地之研究

(《瑜伽師地論》研究之一)

五識身相應地是瑜伽師地論本地分中的一地。此論，據玄奘所傳，是無著（Asanga）受彌勒（Maitreya）之教而編輯的。但西藏譯本則題為無著所造。彌勒不是歷史上的人物，現代研究佛教史的人還沒有一致的意見。不過題為彌勒著的書除此論之外還有五種^①，這些書的作者或說者當然是歷史上有過的。依我所見，彌勒是四世紀中到五世紀初的人物，他是中印度以北流行着的大乘瑜伽宗的承先啟後的大師，也是無著的老師；他是注重修觀行的人，沒有親自著書，其學說全由無著結集成編；所以彌勒和無著的學說是分不開的。至於無著的年代，日本木村泰賢推定為四世紀之末到五世紀之半。^②由此可以推定此論最可能是五世紀初編成的。

此論由唐沙門玄奘於貞觀二十一年（六四七）五月十五日起翻譯，至二十二年（六四八）五月十五日，在東都弘福寺譯畢。^③共一百卷。五識身相應地是第一卷的前半。在玄奘之前試譯此論的共有三家。一、是劉宋的求那跋摩。二、是北涼

曇無讖。他們所翻譯的都以此論的菩薩地為範圍。前者翻的名《善戒經》，後者譯的名《地持經》。三、是梁真諦在富春令陸元哲家中翻譯的《十七地論》，僅得五卷而輟，書也不傳。三家所譯的分量都不及全書十分之一。就現存的前兩譯而論，譯文既艱澀難讀，譯名也多乖誤，而且都與五識身相應地無關。所以玄奘所譯的是本地唯一的漢文譯本。現存世上的除了這譯本以外，還有西藏文本一種。梵文原本恐怕是在十二世紀以後散失了的。

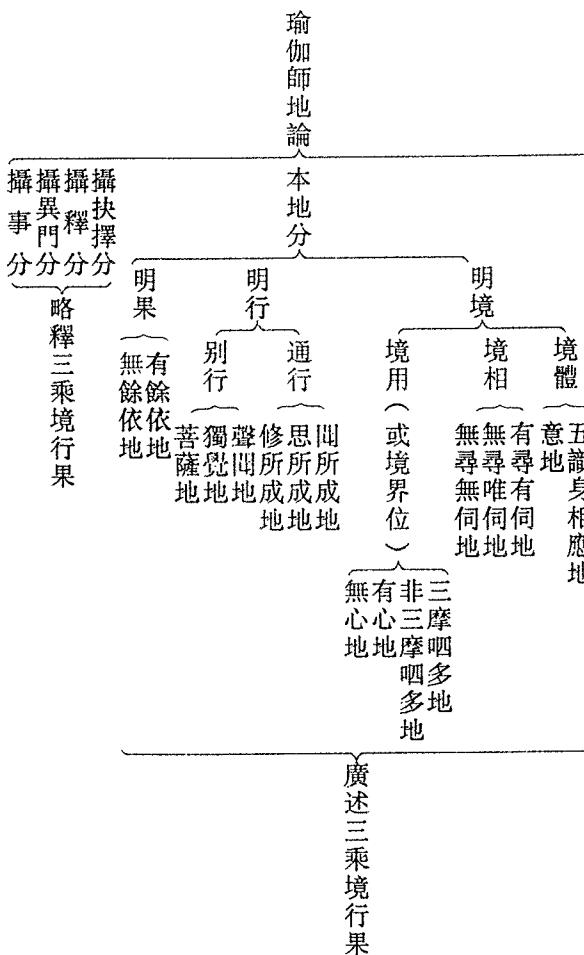
在未研究本地內文之前，應先作論題的考察。本地題為「瑜伽師地論本地分中五識身相應地」。就中「瑜伽師地論」是全書一百卷的總名。「瑜伽 (Yoga)」一名，在梵語中含義很廣，主要的有「聯結」，「合一」，「相應」三義。這是印度各學派所喜用的名詞。上述第一和第二兩義為佛家以外的學者所喜用；意思是把「個人我」和「宇宙我」聯結起來，或使之合而為一。在佛家的理論體系中則不容許建立宇宙我或個人我一類法相的，所以「聯合」和「合一」兩義也不大妥當。我先民以「相應」一語譯之，義最周圓。讀者如把全編細讀一次，當會有此感覺。依玄奘門下諸賢的解釋，三乘所有一切境、行、果都名瑜伽^④，以境、行、果等皆有方便善巧相應義故。這是廣義的解釋。狹義的說，則瑜伽是三乘所修「觀行」之名。所謂境，不外是觀行的境界；果也不外是觀行所得的果。三

乘的觀行與境相符，與果相順，故名瑜伽。這是狹義的解釋。梵語「阿遮羅（acarya）」，此翻為師。修習瑜伽而能展轉傳授其學的人名瑜伽師。梵語「步彌（bhumi）」，此翻為地，意即所依之處及所行之處。瑜伽師修習觀行時所依、所行的境界名為瑜伽師地。梵語「舍薩怛羅（Sastra）」此譯為論。全論分為五部分。第一，本地分，由卷一到五十，分十七地以說明瑜伽的境界；這種境界也就是佛家三乘的根本道理；所以名本地分。第二，攝抉擇分，由卷五十一到八十，略攝抉擇十七地中深隱要義和不盡義。第三，攝釋分，由卷八十一到八十二，略釋十七地中諸經解說儀則。第四，攝異門分，由卷八十三到八十四，略釋十七地中諸經所有名義差別。第五，攝事分，略釋十七地中三藏衆要事義。本地分是一論的根本，後四分為輔翼。本地分依據什麼而分成十七地呢？《倫記》和近人歐陽漸都以境、行、果三事配十七地。茲錄歐陽氏之說如下：

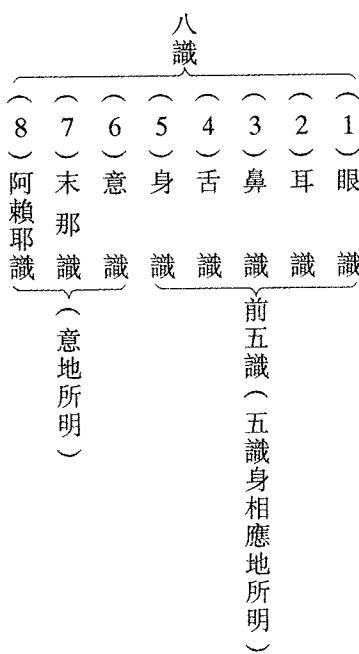
……凡教所明，惟有三種，曰境、行、果：是稱三相。依境起行，證果，如是而為教故。境攝九地：五識及意曰境體，一切皆以識為體故。尋伺三地曰境相，上下麁細別故。等引及非，有心，無心曰境用；定散隱顯別故。行攝六地：聞，思，修三曰通行，三慧修地被一切故。聲聞，緣覺，菩薩曰別行，隨機修法成自乘故。果攝二地：有餘，無餘是

曰通果；自性，無住別惟被大；此不詮別，惟普被故。（《瑜伽師地論叙》上）

歐陽氏之說十之九出於唐沙門遁倫所著的《瑜伽師地論記》第一卷。因其文較簡，故今錄之。這樣，全論的組織略如下表：



在明境體之中，共有兩地，以說明心識的體相。因為瑜伽宗認為一切境（宇宙）都由識變，要說明境體就只說明識的體相好了。識體共有八個。依次列如下表：



前五個識都取身外境界，作用顯著，在排列上也常在前面，名為前五識，或稱五識。五識身相應地就是本論解說前五識的部分。其餘的三個識則留待意地解說。

關於五識身的「身」字。遁倫在他所著的《瑜伽師地論記》一中說：「身者有三義：形礙、依身、體義。」這就是說：五識的所依根都是有形質，有對礙的，故名五識身；這是第一義。又五識必須依身體而生，故名五識身；這是第二

義。又多體積聚，即名為身；如一個名叫做名，兩三個名以上便叫做名身，一個句子叫造句，兩三句以上便叫做句身；五個識合聚起來，即名五識身；把上表的前六個識合聚起來，也可名為六識身；這是第三義。《倫記》雖舉三義，今謂應以第三義準。若依第一，第二兩義，何以解於「六識身」呢？「相應」一語，《倫記》中也列舉三釋。（一）「依五識建立此地，故名相應。」^⑤但這解釋不當。如說依據五識身建立此地，故說名五識身相應地；那麼，依據意根而立意地，為什麼不叫做意相應地呢？（二）「五識相應心品總名相應。此地雖明多法，以心、心所勝故別說」。這就是說，不只說明五識，還要說明與五識^⑥相應的心所，故名相應。但這解釋也不妥當。意地也於第六、第七、第八識之外兼明五十三個心所，何以不名意相應地呢？（三）攝屬義，謂此地中說五識身所攝屬法，即自性，所依，所緣，助伴，作業，故名相應。^⑦這一解釋最為合理。因為這一地止於說明有關於前五識的事義，故名為五識身相應地。下一地——意地——除說明第六、第七、第八三個識及其心所之外，在分量上多說餘事餘義，故不標出「相應」二字。這解釋就簡單得多了。

這一地在文義上分為兩部。第一部分用問答標列本地分全分的總綱，第二部分纔是此地的正文。在第一部分中有兩翻問答，答中有頌文也有長行。文云：

云何瑜伽師地？

謂十七地。

何等十七？

喩柁南曰：

(8)

五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。

一者、五識身相應地，二者、意地，三者、有尋有伺地，四者、無尋唯伺地，五者、無尋無伺地，六者、三摩呬多地，七者、非三摩呬多地，八者、有心地，九者、無心地，十者、聞所成地，十一者、思所成地，十二者、修所成地，十三者、聲聞地，十四者、獨覺地，十五者、菩薩地，十六者、有餘依地，十七者、無餘依地。如是略說十七，名爲瑜伽師地。

論文的喩柁南頌第三句「三摩地俱，非」，等於長行的三摩呬多地和非三摩呬多地。但三摩地 (Samadhi) 義譯為等持，或譯為定；三摩呬多 (Samahita) 義為等引；等持唯是心所中的一個定心所，等引則體通五蘊；二者狹寬不同。故頌中於「三摩地」後加一「俱」字，顯示除了一個定心所之外還加其他，就等於三摩呬多

了。至於頌中何以不言「三摩呬多，非」，而言「三摩地俱，非」呢？也許由於（一）頌文中用字須遷就聲韻，或（二）是由修辭的習慣（如用字不欲重複等）。

正文中開端便標舉出有關五識的五義。文云：

云何五識身相應地？

謂五識身自性，彼所依，彼所緣，彼助伴，彼作業。如是總名五識身相應地。

何等名爲五識身耶？

所謂眼識，耳識，鼻識，舌識，身識。

所謂五義，就是（一）自性，即五識中每一識的各自體性（self-nature）.., (二) 所依，即每一識生起時所必須的依據（essential elements in dependence upon which the vijnanas function）.., (三) 所緣，即所攀的境界（field of perception）.., (四) 助伴，即每一識所屬的心所有法（auxiliary mental qualities）.., (五) 作業，即業用（functioning capacities）。以下就每一識述其五義，然後總論五識。

甲、眼識

論對於眼識自性下定義說：

云何眼識自性？

謂依眼，了別色。

以眼根為所依，色境為所緣，所起的了別作用，是眼識的自性。

眼識的所依有三種，論云：

彼所依者：俱有依，謂眼；等無間依，謂意；種子依，謂即此一切種子執受所依，異熟所攝阿賴耶識。

第一、俱有依，就是與眼識同時存在的眼根，「俱有」是同時存在的意思。某一剎那有眼識生起，這一剎那一定有眼根存在。第二、等無間依，五識中每一識將滅時，對於後起的自類識，有牽引開導的作用；這樣，前念識望後起的自類識，就名為等無間依，亦名無間滅意。因為前念識平等無間開導後念識，當後念識起時，前念識已無間謝滅了；前念識讓位於後念識，猶如江河中前浪讓位於後浪一樣；故名等無間依。第三、種子依，就是阿賴耶識；這識是一切有漏種子所依藏處，一切有漏種子因為此識所執受而不散壞，故此識是一切種子執受所依；又此

識是異熟果體，故名異熟所攝。上述三種所依，若從是不是由物質造成的觀點來分類，則可分為兩類。論云：

如是略說二種所依，謂色，非色。眼是色，餘非色。

在內典中，「色」字有廣義和狹義之分。廣義的色等於物質，狹義的色等於顏色（但不全同）。這裏所謂「色」，是指物質造成，「非色」指非物質造成。所謂「眼」，即眼根，並不就是我們所謂眼睛。眼睛是可見的，眼根則藏在眼睛裏面，在外面看不見的。論云：

眼，謂四大種所造，眼識所依淨色，無見，有對。

論以五義來說明眼根：（一）四大種所造，（二）眼識所依，（三）淨色，（四）無見，（五）有對。「四大種」就是地、水、火、風四種元素。當彌勒講說此論的時候，科學尚未發達，此時印度的學者都以為物質世界是由這四種元素造成的。眼根是眼識生起的主要條件，故是眼識的所依。「淨色」就是精妙細緻的物質。「無見」即不可見；意思是說非普通肉眼所能看見。「有對」即有障礙。眼根既是物質，便有質量；有質量故，便佔空間，障礙其他物質，使不能同時亦佔有此空間。從上面的五義看來，眼根不就等於我們今日所謂視覺神經嗎？除了眼根，其餘三種非物質的所依——意和阿賴耶識——論中也有詳細的說明。

論云：

意，謂眼識無間過去識。一切種子識，謂無始時來，樂著戲論熏習爲因，所生一切種子異熟識。

這裏「樂著戲論熏習爲因，所生一切種子異熟識」一語，前人共有三解：

- (一) 言說及分別皆名戲論，這是現行法。由這些現行法熏習在第八異熟識中所成的名言種子，名為一切種子異熟識。「異熟識」指種子而言。
- (二) 樂著戲論熏習之因即名言種子。由這些種子所生的現行異熟識，纔是種子依。
- (三) 由無始時來的現行的言說分別——樂著戲論——爲因，所生的名言種子，固是種子依；而這些種子是存在於現行的第八異熟識裏的，所以這現行的異熟識也是種子依。

上列三解中，(一)解唯取種子，(二)解唯取現行，(三)解兼取種子和現行。我以為第三解最切當。今依此解，則所謂種子依可表之如下：

種子依
名言種子
現行異熟識

眼識所攀緣的對境是色——狹義的色。論對於色，從三方面去說明它們。

(一) 色的性質。以為色是可見，(即有見)而又有對礙的。故云：

彼所緣者，謂色，有見，有對。

(二) 色的類別，可分為三種。論云：

此復多種，略說有三，謂顯色，形色，表色。

若把顯色詳細分類，復有多種。論云：

顯色者，謂青、黃、赤、白、光、影、明、闇、雲、煙、塵、霧及空一顯色。

顯色的數目，在大小乘論中是不一致的；此論不過舉十三種為例。^⑨《倫記》一引範師說，謂青、黃、赤、白四種是實色，其餘九種是在前四種之上假立的。^⑩這裡「光」和「明」有什麼分別，論中沒有說明。《俱舍論》^⑪云：「日炎名光，星、月、火藥、寶石、珠、電光稱明」。「空一顯色」就是我們上望空中所見一片蔚藍色。上列的分類，在我們今日看來，當然是不會認為滿意的。論又把形色分為多種。論云：

形色者，謂長、短、方、圓、廣、細、正、不正、高、下色。

表色也分多種。論云：

表色者，謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，如是等色。

然則所謂表色不過有所表示的動靜狀態而已。

(三)三種色的界說。論立顯色的界說云：

又顯色者，謂若色顯了，眼識所行。

立形色的界說云：

形色者，謂若色積集，長短等分別相。

這就是說，從顯色積集之上，假立長、短等種種不同的相對的形相。這些形相，離開顯色是沒有實質的。立表色的界說云：

表色者，謂即此積集色生滅相續，由變異因，於先生處不復重生，轉於異處或無間，或有間，或近，或遠差別生；或即於此處變異生，是名表色。

前面所引的幾句話，自來號稱難解。茲為分疏如後。「即此積集色生滅相續」者：當顯色動時，每一剎那變更其位置；前剎那滅，後剎那生，顯色的位置也跟着剎那的生滅連續變更。「變異因」就是變更位置的原因，這裡指發業的心（意志力）。「於先生處不復重生，轉於異處」者：某種顯色第一剎那在甲位置，第二剎那移到乙位置，第三剎那便移到丙位置，如此類推；當這顯色移到乙或丙位置

時，不會同時在甲位置出現。「或有間或無間」者：依窺基的解釋^⑫一種動作相續而成的，名無間；中途休息而後再作的名有間。「或近或遠」是說移動的距離有長短遠近。以上是就整件物體移運而說的。「或即於此處變異生」是就整件物體不離本處而變更其形相的——如一個人坐在椅上而有種種動作等。

顯、形、表色的界說已解釋很明顯了，論還怕學人不明，復將三者對辨，以明其差別云：

又顯色者，謂光明等差別。形色者，謂長短等積集差別。表色者，謂業用爲依，轉動差別。是眼所行，眼境界；眼識所行，眼識境界，眼識所緣；意識所行，意識境界，意識所緣；名之差別。

「業用爲依轉動差別」者：「業用」即思業，也就是意志。由此業用爲依，然後顯色、形色有種種差別的轉動。這轉動名爲表色。三種色都是眼根的所行（活動的對象）和境界（活動的範圍），也是眼識和意識的所行和境界。三境色都是眼識和意識所直接攀緣的對象（但不是眼根所能直接攀緣的對象）。這是三種色相對的差別。論接着又說明三種色中的顯色，就其對於我人的價值來說，可分三種。論云：

又即此色，復又三種，謂若好顯色，若惡顯色，若俱異色，似色顯現。
「俱異」是既不好又不惡。末後「似色顯現」一語，唐賢總有三釋：

(一) 顯色猶如幻化，故名似色。^⑯

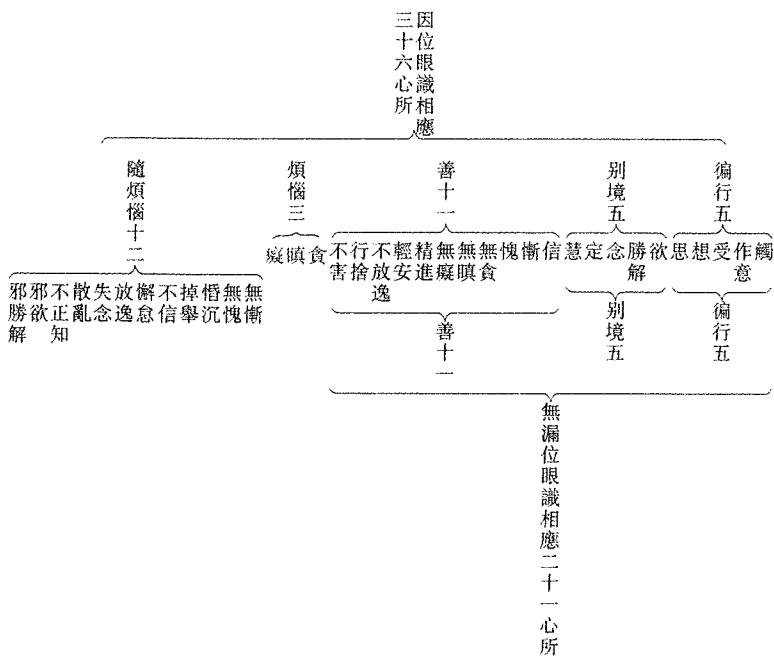
(二) 依他之色似所執色而顯現故。

(三) 眼識所取似本識所變色。^⑰
三釋中前二釋都好，尤以第二釋最確當；後一釋太曲折了。以上都是關於眼識所緣的。

諸識起時，必有助伴相隨而起。這些助伴名為心所有法，簡稱心所。眼識起時，究有幾多心所與之相伴？論云：

彼助伴者，謂彼俱有相應諸心所有法，所謂作意、觸、受、想、思及餘眼識俱有相應諸心所有法。

「俱有」是同時存在的意思。這裏只列舉五個徧行心所。任何識生起時都具此五，故名徧行。至於徧行以外的眼識相應心所，論卻沒有具體列出。奘門諸賢則謂眼識得與三十六個心所相應，即徧行五，別境五，善十一，煩惱三——謂貪、瞋、癡，隨煩惱十二——謂無慚、無愧、惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、邪欲、邪勝解。此就因位而說。若在無漏位，則唯與二十一個心所相應，即徧行五，別境五，善十一。這樣，眼識的助伴略如下表：



論所以沒有具體舉出徧行心所之外的心所數目者，因為（一）因位與無漏位心所數目不同；（二）諸心所有時多個俱起有時不然的緣故。又眼識和二三十個心所之間的關係是怎樣的呢？論云：

又彼諸法，同一所緣，非一行相，俱有相應，一一而轉。又彼一切各各從自種子而生。

這裡「彼諸法」是指眼識及其相應心所。眼識和它的心所攀緣同一的對象。「行相」即心、心所行於境界時的相狀，亦即是心、心所的性能。眼識和它的各個心所是各有各的性能的。^⑯又雖性能各別，可是同時存在，相應而起，故說「俱有相應」。每一心、心所不僅性能各異，而且是各有各的自性，「一一而轉」的。自性既不同，則生起這自性的功能，——種子與功能名異而實同——也應各別，故說「一切各各從自種子而生」。^⑰

眼識的業用，論中分為六種。論云：

彼作業者，當知有六種：謂了別自境所緣，是名初業。唯了別自相。唯了別現在。唯一剎那了別。復有二業，謂隨意識轉，隨善染轉，隨發業轉；又復能取愛、非愛果，是第六業。

第一，「唯了別自境所緣」，不了別他所緣境；這就是說，眼識唯能見色，不能

聞聲等。⑪第二，「唯了別自相」，不能了別事物的共相。第三，「唯了別現在」，不能了別過去、未來的境界。⑫第四，「唯一剎那了別」，而非相續了別。第五，「隨意識轉」這一句是總舉，後兩句是別解。為什麼眼識要隨第六意識而轉呢？因為（一）眼識自不能為善為惡，要由意識牽引，隨意識之善而善，隨意識之染而染，這名為「隨善染轉」。（二）眼識自不能主動的去作業，但能隨意識所發的業而轉，這名為「隨發業轉」。第六，能取可愛的樂果和不可愛的苦果。

乙、耳識

以耳根——聽覺神經——為所依，聲境為所緣，所生起了別作用，是耳識的自性。論云：

云何耳識自性？

謂依耳，了別聲。

耳識的所依，如眼識一樣，有其三種。論云：

彼所依者：俱有依，謂耳；等無間依，謂意；種子依，謂一切種子阿賴

耶識。

三種所依中，耳根亦如眼根一樣，具有五義：（一）四大種所造，（二）耳識所依，（三）淨色，（四）無見，（五）有對。論云：

耳，謂四大種所造，耳識所依淨色，無見，有對。

作等無間依的意和作種子依的阿賴耶識，也和眼識所說的一樣，無須別加說明，故論云：

意及種子，如前分別。

耳識所緣的對境是聲。論從三方面說明之。論云：

彼所緣者，謂聲，無見，有對。

（一）聲的性質。聲和色不同，色是有見，而聲是無見。

（二）是從發聲體的不同把聲音分成三類。論云：

此復多種，如螺貝聲，大小鼓聲，舞聲，歌聲，諸音樂聲，俳戲叫聲，女聲，男聲，風林等聲，明了聲，不明了聲，有義聲，無義聲，下、中、上聲，江河等聲，門諍誼雜聲，受持演說聲，論義決擇聲，如是等類，有衆多聲。此略三種，謂因執受大種聲，因不執受大種聲，因執受不執受大種聲。初唯內緣聲，次唯外緣聲，後內外緣聲。

把一切聲聲音總略為（1）因執受大種聲，即內緣聲；（2）因不執受大種聲，即外緣聲；（3）因執受不執受大種聲，即內外緣聲。第一種是衆生身體所發的聲，如歌聲等；^⑯第二種是由衆生身體外所發的聲，如流水聲等；第三種是由衆生身體和外界物件相擊所發的聲，如用手敲門聲等。玄奘說，一切聲中，只有這三種是有體聲，其餘都是假聲。^⑰

（三）就吾人對於各種聲音的感覺而把它們分成三類。論云：

此復三種，謂可意聲，不可意聲，俱相違聲。

可意聲就是和音，不可意聲就是噪音。論和今人不同的地方是把既不令人起悅意感，也不令人起不悅意感的這一部分聲音劃出來，別立為俱相違聲。一切聲音，雖有種種名稱都不外耳根、耳識和意識的對境。故論總結耳識所緣一段而辨其差別名云：

又復聲者，謂鳴，音，詞，吼，表彰語等差別之名；是耳所行，耳境界；耳識所行，耳識境界，耳識所緣，意識所行，意識境界，意識所緣。

耳識的助伴和作業，可從眼識處例知。故論但云：
助伴及業，如眼識應知。

丙、鼻識

以鼻根——嗅覺神經——為所依，香境為所緣，所生起的了別作用，是鼻識的自性。論云：

云何鼻識自性？

謂依鼻，了別香。

鼻識的所依，亦如眼識、耳識一樣可分三類。論云：

彼所依者：俱有依，謂鼻；等無間依，謂意；種子依，謂一切種子阿賴耶識。

這三種所依亦如耳識一樣。惟俱有依——鼻根——所具五義中的第二項改為「鼻識所依」而已。論云：

鼻謂四大種所造，鼻識所依淨色，無見，有對。意及種子，如前分別。

鼻識所緣是香。論亦從兩方說明之。

(一) 香的性質。論云：

彼所緣者，謂香，無見，有對。

(二) 就香對吾人的價值分為三類。論云：

此復多種，謂好香，惡香，平等香，鼻所穀知根、莖、華、葉、果實之香，如是等類，有衆多香。

論把鼻所艱知的根、莖、華、葉等一切香分為（1）好，（2）惡，（3）平等三類。這有兩種解釋：一說，悅鼻的名好香，刺鼻的名惡香，香臭平等的名平等香。一說，長養吾人身體的名好香，損害吾人身體的名惡香，無上述二種作用的名平等香。凡鼻所聞的都是香，在別種經論中雖有種種差別的名稱，都指這香境而言。故論云：

又香者，謂鼻所聞，鼻所取，鼻所穀等差別之名；是鼻所行，鼻境界，鼻識所行，鼻識境界，鼻識所緣；意識所行，意識境界，意識所緣。

鼻識的助伴及作業也和眼耳等識是一樣的。論云：

助伴及業，如前應知。

丁、舌識

以舌根——味覺神覺——為所依，味境為所緣，所生起的了別作用，是舌識的自性。論云：

云何舌識自性？

謂依舌，了別味。

舌識的所依，亦如耳、鼻等識，具有三種。論云：

彼所依者：俱有依，謂舌；等無間依，謂意；種子依，謂一切種子阿賴耶識。舌，謂四大種所造，舌識所依淨色，無見，有對。意及種子，如前分別。

舌識的所緣是味。論亦從兩方面說明之。

(一) 味的性質。論云：

彼所緣者，謂味，無見，有對。

(二) 就味對吾人的感覺分為三類。論云：

此復多種，謂苦，酢，辛，甘，鹹，淡，可意，不可意，若捨處所，舌所嘗。

「捨處所」是中容的意思。可意的味，能生樂受；不可意的味，能生苦受；中容的味，既非可意，也非不可意，能生捨受——不苦不樂受；故中容的味名捨處所味。上述苦、酢、辛、甘、鹹、淡六種，是實有的，從實種子而生；可意等三種則於六種實味之上，依吾人的主觀而假立的。論於說明每一識的所緣之後，照例

敘述其種種差別名稱，以為結束。故云：

又味者，謂應嘗，應吞，應噉，應飲，應舐，應吮，應受用，如是等差別之名；是舌所行，舌境界，舌識所行，舌識境界，舌識所緣；意識所行，意識境界，意識所緣。

舌識的助伴和作業，亦如眼、耳、鼻等識一樣。論云：

助伴及業，如前應知。

戊、身識

以身根——觸覺神經——為所依，觸境為所緣，所生起的了別作用，是身識的自性。論云：

云何身識自性？

謂依身，了別觸。

身識亦如前述的四個識一樣，具有三種所依。論云：

彼所依者：俱有依，謂身；等無間依，謂意；種子依，謂一切種子阿賴耶識。身，謂四大種所造，身識所依淨色，無見，有對。意及種子，如

前分別。

身識的所緣是觸。論亦從二方面說明之。

(一) 觸的性質。論云：

彼所緣者，謂觸，無見，有對。

(二) 就各種觸對吾人的價值分為三類。論云：

此復多種，謂地，水，火，風，輕性，重性，滑性，澀性，冷，飢，渴，飽，力，劣，緩，急，病，老，死，癢，悶，黏，疲，息，軟，怯，勇，如是等類，有衆多觸。此復三種，謂好觸，惡觸，捨處所觸，身所觸。

論所列的二十六種觸中，依本論五十四所明，分為實、假兩類。地、水、火、風四種是實。其餘各種都是從地、水、火、風之上假立的。這裏所謂「地」，不是眼識所看得見的地，而是身識所觸到的堅性；所謂「水」，不是眼識所見的水，而是身識所觸的濕性；「火」不是眼識所見的光閃閃的火，而是身識所觸的煥性；「風」不是流動的空氣，而是身識所觸到的動性。古代印度很多學者認這四種觸是組成宇宙的物質元素。因為這些元素瀰漫六合，又為物質世界的原因，故稱之為大種。四大種能造物質世界，稱為能造觸，故是實有一——從實種子生。其

餘的各種觸皆是四大種所造，稱為所造觸，離開四大種是沒有實體的，故是假有。但不論實、假，就其對吾人的價值或效用來說，不外好、惡和不好不惡三類。又觸復有衆多的差別名。論云：

又觸者，謂所摩，所觸，若鞭，若軟，若動，若緩，如是等差別之名；是身所行身境界，身識所行，身識境界，身識所緣；意識所行，意識境界，意識所緣。

身識的助伴，亦如眼、耳、鼻、舌等識一樣。論云：

助伴及業，如前應知。

己、總論五識

上面別明五識身竟。以下總論五識身。就三方面論述之：

(一)五識身生起的條件：五識身中任一識生起現行，必須具備三個條件，即(1)根不壞，(2)境界現前，(3)能生作意正現起(能引該識生起現行的作意心所也正現起)。任闕一個條件，識都不能生起。論云：

復次，雖眼不壞，色現在前，能生作意若不正起，所生眼識必不得生。

要眼不壞，色現在前，能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

上述三個條件中第一和第二兩個是很明白的，用不着討論。第三個條件就有問題了。譬如就眼識來說，能引生眼識的作意是不是與眼識相應的作意心所呢？當玄奘留學印度時，那裏的學者已有三個不同的解答。第一解云：這作意是與第八阿賴耶識相應的作意；因為沒有這作意現起，前五識是不會生的。第二解云：這作意是與前五識同時起現的意識相應作意，沒有意識相應作意現起，前五識是不會生的。第三解云：這作意就是五識自己的相應作意；沒有作意，識必不生。^{②1}《倫記》雖具載這三個答案，卻沒有決擇那一個對或不對。但又云：「依下第六十卷云：『由俱有能生作意為依止故，所生識轉。』」《補闕》云：「此據意識作意之數於前欲作見色之意，眼識方生。不爾，不生。不取眼識同時作意以與眼識恆相應故。」此亦從多說須作意。有人在室正眠，賊在邊而立，忽爾睡覺，即此見賊；又有人從生不識白象，忽爾路逢等；何必須作意眼識方生耶？」^{②2}依此看來，《倫記》是想採用第二說的，但又覺得它不能自圓其說。依我所見，第一、第二兩說都不合理。因為賴耶的相應作意是賴耶的助伴，意識的相應作意是意識的助伴，那一識的助伴怎能跑到這一識的範圍內發生直接的作用呢？這兩個解答

都不免於望文生義。應以第三解為正。當識未起現行的時候，是一種潛隱的功能——種子，藏於阿賴耶識中；此時為其助伴的作意心所的種子也藏在阿賴耶中；等待根，境和合，眾緣具備，作意種子就能警覺應起的識和其他心所的種子，令起現行，趣赴自所緣境。當識起現行時，作意同時也起現行，與識同緣一境，繼續牽引此識，對向所緣境界。譬如說：「心不在焉，視而不見……」，作意非他，就是令心「在」的作用。

(二)五識身與率爾等五心的關係：瑜伽宗說心有五種：(1)率爾心，(2)尋求心，(3)決定心，(4)染淨心，(5)等流心。譬如我們聽聞人說「諸行無常」，當第一剎那聽到「諸」字時，是率爾心。跟着便有尋求心繼第一剎那的率爾心而起，推尋「諸」字所指的是什麼。這尋求心是可以多剎那相續的。到了尋求心，已經不是前五識的活動，而是意識的活動了。當聽到「行」字時，由前幾剎那熏習的結果連帶有率爾、尋求、決定三心出現。此時「諸」字從記憶中顯現，有率爾、尋求二心，「行」字有率爾、尋求、決定三心。這時我們纔知「諸」字所指的是「行」。當聽到「無」字時，除有先時的三心之外，此時「諸行」二字也從記憶中現。「諸」字有二心如前，「行」字有三心如前，於無字上但有率爾、尋求二心。此時還不知諸行無什麼。當聽到「常」字時，除有率

爾、尋求、決定三心之外，因前數剎那所聞字的熏習力，四字展轉連帶而生，此時整句的意義都可了解，我們的心纔有染淨可言。當這心是淨心時，牽引後剎那生後同類的淨心，名等流心。最後可有十二心同時聚集顯現，如下表：

「諸」 率爾 尋求

「行」 率爾 尋求 決定

「無」 率爾 尋求

「常」 率爾 尋求 決定 染淨 等流

五心的道理略如上述。^{②3}論對於五識身與五心關係作如下的說明：

復次由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心，尋求，決定心。初是眼識，二在意識。決定心後，方有染淨。此後乃有等流眼識善不善轉，而彼不由自分別力。乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識——或善或染——相續而轉。如眼識生，乃至身識應知亦爾。

這就是說，五識身初時只有率爾心，末後纔兼有染淨心和等流心，尋求、決定二心是五識身所沒有的；因為五識身祇是任運生起，沒有推尋分別力的緣故。至於與五識身同時起的意識就五心具備了。這裡有一問題，就是：當眼識看見色之後，它是不是連續活動呢？古代印度的學者總有兩說：^{②4}一說眼識的活動唯一剎

那——見色時第一剎那率爾心。一說眼識的活動是可以連續的，即當後四心起時，眼識還是連續看見色的。雖有兩說，但（1）徵諸我們日常生活，（2）依據護法以後的唯識今學，和（3）尋味這一節論文的語氣，都應以後一說為正確。眼識如此，其餘四識亦然。

（三）以譬喻明自性等五義：最後論以兩個譬喻作結，都是用來說明五識身的自性、所依、所緣、助伴、作業等五者的關係的。

第一喻云：

復次，應觀五識所依如往餘方者所乘，所緣如所爲事，助伴如同侶，業如自功能。

第二喻云：

復有差別。應觀五識所依如居家者家，所緣如受用，助伴如僕使等，業如作用。

〔註〕①一、《大乘莊嚴論》十二卷，婆羅頗密多羅譯。二、《十地經論》（本頌彌勒造，釋論世親造）十二卷，菩提流支譯。三、《辨中邊論頌》，一卷，玄奘譯。四、《現觀莊嚴頌》，一卷，法尊譯。五、《辨法法性論頌》，一卷，法尊譯。

②見《大乘佛教思想論》第五章。

③據唐沙門遁倫（或作道倫）《瑜伽師地論記》。其餘各經錄皆同此說。
④見遁倫《瑜伽師地論記》一。

⑤《倫記》一。

⑥同前。

⑦同前。

⑧喚柁南此云集施。謂以韻語集合多法，施諸學人，令易受持。

⑨《倫記》一。

⑩同前。

⑪《阿毘達磨俱舍論》，世親造，唐玄奘譯，三十卷。

⑫見所著《瑜伽師地論略纂》一。

⑬《倫記》一引《補闕》。

⑭二、三說都是窺基大師的，並見所著《瑜伽師地論略纂》一及《倫記》一。

⑮心及心所同緣賴耶所變相分本質境起，本質境同一故，名同一所緣。若據眼識等心、心所所變相分而言，則所緣雖極相似，但非同一。「行相」一語唐賢有多解釋；今謂宜依《成唯識論》，行相即是識的見分。

⑯《倫記》一云：「各從自種生者，此據實心所；非彼假者亦別種生」。

⑰《倫記》一云，此唯約因位說。

⑯《倫記》一謂此亦唯因，非果。

⑰《倫記》一云：「因俱聲者，西方兩解：一云：二大發一聲，然隨強者判內外也。一云：二大各別發聲。理實有二，二皆說俱。然有增微，故隨增者說一聲為俱。」

⑱《倫記》一。

⑲同上。

⑳參考唐沙門窺基所著《阿毘達磨雜集論述記》一。

㉑《倫記》一。

瑜伽意地之研究

—《瑜伽師地論》研究之二

意地是《瑜伽師地論》本地分中的第二地。關於此論的說者、結集者、傳譯經過，總論題釋義及全論的組識等，我在瑜伽《五識身相應地之研究》一文中，^①已有論列。茲不重述。

此地在全論一百卷中由第一卷的下半起至第三卷止。

五識身相應地及此地，合明境體。瑜伽宗說一切法皆由有情的識所變，故一切法以衆生的識為體。一切有情各有八識：一、眼識，二、耳識，三、鼻識，四、舌識，五、身識，六、意識，七、末那識，八、阿賴耶識。每一識各有若干心所與之相應。前五識都取身外境界，作用比較麤顯；在五識身相應地中已說明過。此地所明的是後三個識。因為這三個識的作用比較深細，所以在五識之後始加以說明。又此地雖以說明後三個識為主，但對於與此三識有關的事理，隨其所應也盡量包括。

在研究本文之前，有兩個問題須先解答：一、為甚麼標名「意地」？二、前

一地談前五識，名「五識身相應地」；此地談後三識，為甚麼略去「身」及「相應」二語不說？解答第一個問題有兩個答案：

一、第六、第七及第八識同以意根為所依。舉所依的意根，以攝能依的三識，故名意地。

二、解說義理有兩種方式：（一）照實而說——這名為實義門，（二）隨聽者的根機權宜立說——這名為隨機門。實義門中雖有八識，然隨機門中但有六識；以第六、第七及第八識同攝在第六識中故。若言意識地，又怕義不明了（是與第七、第八相對的狹義的意識呢？還是兼括第七、第八的廣義的意識呢？），故舉所依的意根，以攝能依的三識。②

對於第二個問題，可分兩點解答：

一、梵語，多法積聚方名為「身」，如五個識積聚名五識身等。此地雖舉一個所依的意根以攝三個能依之識，但意根非多，故不得名「身」。二、照理此地亦應名為意相應地，以準前地故，略去「相應」一語。

此地的組織分成兩部分：第一部分說明意地的體。第二部分，即第三卷，解釋意地的差別義。

甲、意地的體相。

論云：

已說五識身相應地。云何意地？此亦五相，應知：謂自性故，彼所依故，彼所緣故，彼助伴故，彼作業故。

本論對於意地體相，亦如五識身相應地一樣，從五方面說明，即：一、意的自性，二、意的所依，三、意的所緣，四、意的助伴，五、意所作業。

子、意的自性。

論云：

云何意自性？謂心、意、識。心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶意識。意謂恒行意及六識身無間滅意。識謂現前了別所緣境界。

「心、意、識」的意義，有通有別。若依通義，八個識都可名為「心」，八個識

都可名為「意」，八個識都可名為「識」。以「心」者「集起」之義，八個識都有積集自己種子生起現行之用；「意」是「思量」之義，八個識都有思量對境之義：「識」是「了別」之義，八個識都有了別境界之力故。若依別義，則唯第八識能積集諸法種子，生起諸法現行，於「集起」義最強，最勝；故第八識特名為意。第六識「了別」的作用特別顯著；故第六識特名為識。論文是依據別義而說的。「一切種子所隨依止性，所隨依附依止性」者，前一語就是說：現行的第八識是有漏種子所隨逐的依止體；「性」是體義；「依止性」即所依止之處。後一語就是說：現行的第八識又是無漏種子所隨逐，所依附的依止體；「依附」即寄存的意思；以無漏種子不是阿賴耶識的一部分，而是寄存於賴耶中的。^③

「體能執受」者：阿賴耶識能執受一切有漏種子及有根身，故此識是能執受體，而有漏種子及有根身為所執受。「執受」的意義，如《成唯識論述記》十五云：

「執」是攝義，持義。「受」是領義、覺義。攝為自體，持令不壞，安危共同，而領受之。能生覺受，名為執受；領為境也。」本論第五十一、五十三、七十六卷釋「執受」義與《唯識述記》同。又此識是能引三界、五趣、四生的善惡業之異熟果體，故名「異熟所攝」。綜上所說，阿賴耶識——心——具有四義，

如下表：

阿賴耶識	一切有漏種子所隨依止性
	體能執受

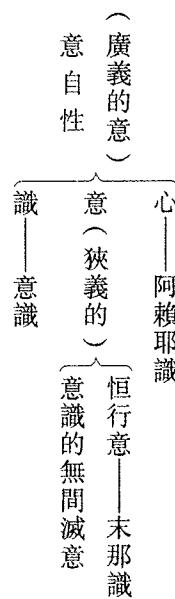
異熟所攝

論將「意」分為二種：一、恆行意，二、六識身無間滅意。前者是相續不斷，恆起現行的第七末那識，是大乘瑜伽宗所立的。後者是小乘各派所共認為意根的；六識中每一識將滅時對於後起的自類識有牽引開導的作用；故前念識望後起的自類識名為無間滅意；即六識身的等無間依。彌勒說此論時，聽講的大、小乘人都有，為對機起見，兼說兩種意。據實，彌勒唯取恆行意。所以世親以後，瑜伽宗的人再沒有把無間滅意作為意根的了。

這裏有兩個問題須求解答：一、八個識中每一個識都有前念的自類識，即八個識都應該有無間滅意；為什麼論文唯就六識身說無間滅意呢？彌勒的意思本來就不取無間滅意，因為要對小乘各派人說話，纔兼取他們所承認的無間六識無間滅意；又因小乘唯談六識，不談八識，故就祇從六識立說了。二、在五識身相應地中已經說了前五識的等無間依，在此地中又說六識身的等無間依，豈不把範疇攬亂了嗎？依玄奘的解釋，因為意識通與前六識為根，故舉六識，據實唯取意識

的自類無間滅識。④

識雖有六個，前五識歸入五識身相應地中，這裏唯指第六意識而言。綜上所述，意的自性，略如下表：



丑、意的所依

本論在五識身相應地中說三種所依，即一、俱有依，二、等無間依，三、種子依。但在意地中則不談俱有依。論云：

彼所依者：等無間依，謂意；種子依，謂如前說一切種子阿賴耶識。

論既沒有說明第六、第七、第八識的俱有依是什麼，也不說此三識無俱有依；由此引起後學的爭論。歷世親、陳那以至護法，一百數十年間，本宗的學者對於第六、第七、第八識的俱有依的問題，凡有四種答案：⑤

一、第六識以第七識為俱有依；以第六識自體間斷，要託末那方得起故。第七、第八識別無俱有依；以此二識恆相續自方起，不假俱有根故；諸論說由有賴耶故有末那起者，就根本依而言，不是說俱有依。依《成唯識述記》，此是難陀論師等說。

二、第六識決定以第七識為俱有依；若與前五識同時起者，除第七識外亦兼以五識為俱有依。第七識唯以第八識為俱有依。第八識無俱有依；以此識恆無轉變，能自立故。依《述記》，此是安慧論師等說。

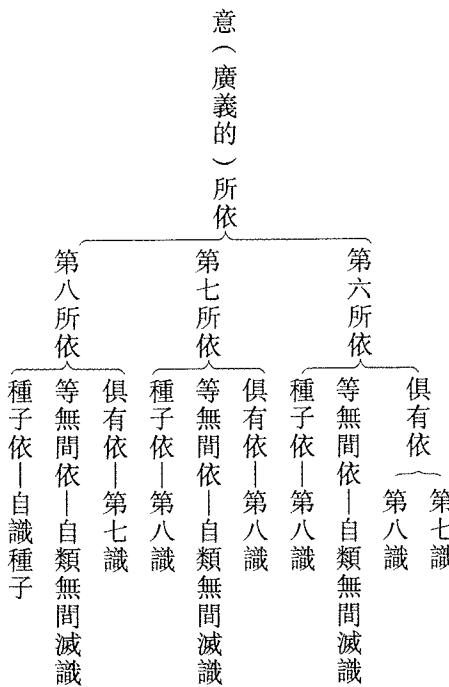
三、第六識的俱有依如前安慧等說。第七識以第八識為俱有依。第八識若是現行的，決定以第七識為俱有依；如在欲界及色界，則除第七識外，亦兼以諸色根為俱有依。第八識的種子定以現行的異熟識為俱有依，在特殊情況——初熏習位，則除現行異熟識外，亦兼以能熏的現行前七識為俱有依。依《述記》，此是淨月論師等說。

四、第六識的俱有依唯有二種，即第七識及第八識；任缺一種，第六識必不能生起故。第七識的俱有依但有一種，即第八識；第八識若無，第七識必不生起故。第八識的俱有依但有亦一種，即第七識；第八識恆與第七識同時起故。依《述記》，此是護法論師所立。

上四說中，第四說義最周圓，玄奘門下諸賢奉為宗極。（讀者請逕尋《成唯識論》四及《述記》。）

眼等五識既各以自類無間過去識為等無間依，^⑥則第六、第七、第八識也應各以自類無間過去識為等無間依。^⑦

若依護法之說以補充論文之意，則意——廣義的——的所依略如下表。



寅、意的所緣

論云：

彼所緣者，謂一切法，如其所應。若不共者所緣，即受、想、行蘊、無爲、無見無對色，六內處，及一切種子。

意地既包含三個識，總合三個識的所緣境包括萬有，故云「一切法」。但每一識的所緣境，並不是完全相同的，故又云「如其所應」；這就是說，某一識應可攀緣某些境的它就攀緣某些境，它所不應攀緣的它就不會攀緣了。三識之中，意識的所緣境最寬，通緣一切法。一切法中，色、聲、香、味、觸五者，是第六識及前五識共通的所緣境。這裏所列的受、想、行等等都是意識的所緣，不與前五識共的。末那識的所緣境，因本論無顯著的說明，後起諸師凡有四說：⁽⁸⁾

一、末那以第八識體及其相應心所為所緣。依《述記》，此是難陀義。

二、末那以第八識的見分及相分為所緣。依《述記》，此是火辨論師等義。

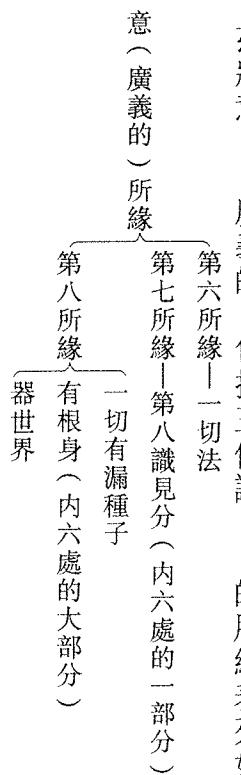
三、末那以第八識及彼種子為所緣。依《述記》，此是安慧義。

四、末那唯以第八識的見分為所緣。依《述記》，此是護法義。

上四說中亦以第四說為正義。第八識的所緣，《成唯識》二說有三種，一、有漏

種子，二、有根身，三、器世界。

茲將意——廣義的，包括三個識——的所緣表列如後：



卯、意的助伴

論云：

彼助伴者，謂作意、觸、受、想、思、欲、勝解、念、三摩地、慧，信、慙、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，貪、恚、無明、慢、見、疑，忿、恨、覆、惱、嫉、慳、譎、謗、憍、害、無慚、無愧、惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪勝解、忘念、散亂、不正知，惡作、睡眠、尋、伺。如是等輩俱有相應心所法，

是名助伴。同一所緣，不同一行相，一時俱有，一一而轉，各自種子所生，更互相應，有行相，有所緣，有所依。

第六、第七及第八識的相應心所有法共有五十三個。其中作意第五，名為徧行心所；一切心起時，此五心所必相應而俱起，有周徧行起之義，故名徧行。欲等五，名為別境心所；以對特別的境事而現起故。信等十一，名為善心所；唯與善心相應俱起故。貪等六，名為煩惱心所亦名根本煩惱心所；能使身心煩擾惱亂故。忿等二十二，名為隨煩惱心所；隨從根本煩惱而生起故。惡作等四，名為不定心所；不一定是善性或染污性，又不一定徧一切心，亦不一定徧一切地故。當這些心所與某一識共緣一境時，雖然各各變起不同的影像，如識變似境的總相狀，心所於境的總相狀之上兼變起特殊相狀，但就境的本質而言，是同一的；即就其各各所變的影像而言，也是相似的；故云「同一所緣」。每一心所各有其自己性能——行相，故云「不同一行相」。各心所的性能雖不同，但可能若干個同一剎那生起，故云「一時俱有」。當這些心所一齊生起時，每心都祇有一個，如同一剎那祇有一個想，一個受等，故云「一一而轉」；「轉」是生起的意思。這些心所的各自的體性是由各自的功能——因緣種子——現起的，故云「各自種子所生」。其餘的字句是很易解的。

第六、第七及第八識是不是都與此五十三個心所相應呢？這又不然。第六意識可與五十三心所中任一個俱起，諸家都無異說。第七識的相應心所，《成唯識論》四凡有五說：^⑨

一、末那相應心所有九，即觸、作意、受、想、思五徧行心所及我癡、我見、我慢、我愛四煩惱心所。

二、末那相應心所有十五，即觸、作意、受、想、思五徧行，我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、五隨煩惱，及別境慧。

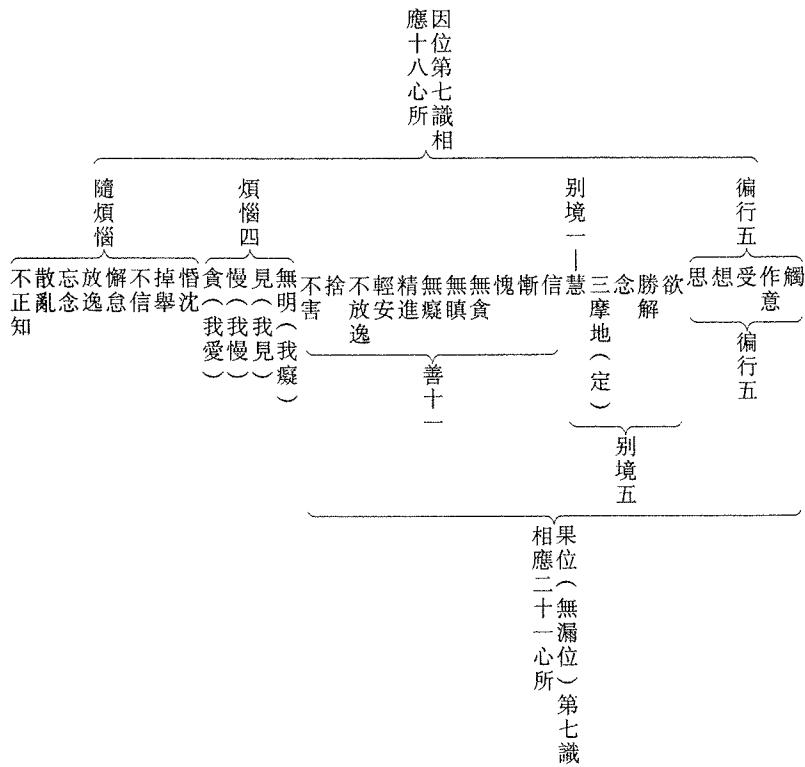
三、末那相應心所有十九，即觸等五徧行，我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧、惛沈七隨煩惱，及念、定、慧三別境心所。

四、末那相應心所有二十四，即觸等五徧行，我癡等四煩惱，放逸、掉舉、惛沈、不信、懈怠、邪欲、邪勝解十隨煩惱，欲、勝解、念、定、慧五別境。

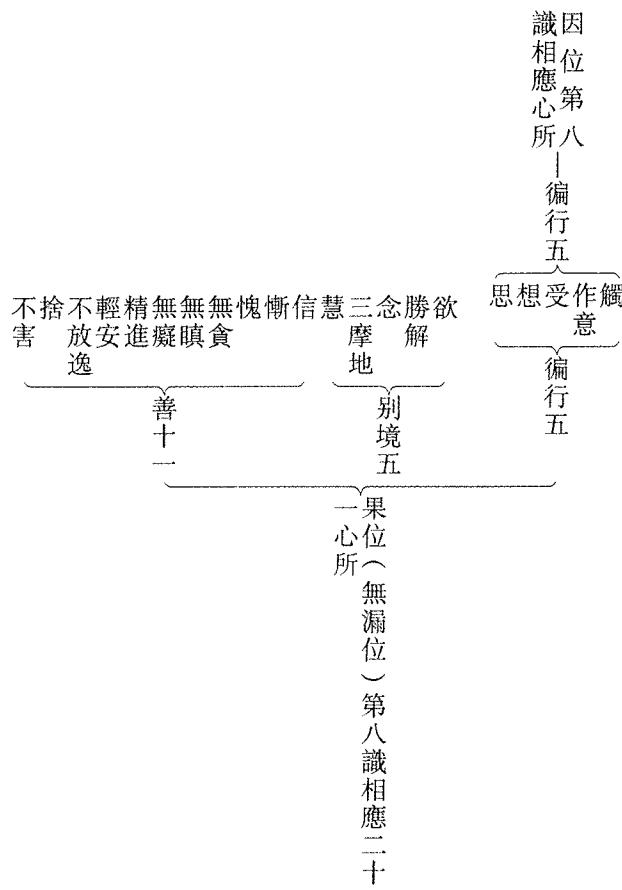
五、末那相應心所共有十八，即觸等五徧行，我癡等四煩惱、惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知八隨煩惱，及別境慧。

第五說是護法論師批評衆家的結論，稱為正義。第八識唯與五徧行相應，亦是諸家通義。以上所說的第六、七、八識相應心所數目，是就因位而說的。若在無漏

(表二)



(表三)



意地心所總數雖有五十三個，但決不會五十三個同時生起；因為有些心所的性質極端相反，例如無貪與貪，不害與害等，絕對不容同時起現行的。但某一心所起時最少有幾心所同時俱起則可推知。茲依窺基等解^⑩列表如下：

心所俱起最低限度數目表

心所名	俱起心所數 (連本身所計)	俱起心所名	備考
慧	三摩地	觸 作意 受 想 思 欲 勝解 念	五 同上 同上 同上 同上 同上 六 六
同上	同上	觸、受、想、思 觸、作意、想、思 觸、作意、受、思 觸等五徧行 觸、意、受、想	
同上	同上	以上皆徧行心所。	
以上皆別境心所。	唯緣所觀境	唯緣過去曾習之境 唯緣決定境。	

放逸	懈怠	不信	掉舉	惛沉	無明	伺	尋	睡眠	惡作
同上	同上	同上	同上	同上	十四	同上	同上	同上	同上
忘沉觸念等、掉舉散亂、不信不正、知懈怠、	忘沉觸念等、掉舉散亂、不信不正、知放逸、	忘沉觸念等、掉舉散亂、懈怠、無明、知放逸、	忘沉觸念等、掉舉散亂、無明、知放逸、	忘沉觸念等、五徧行、無明、知放逸、	觸等五徧行、惛沉、放逸、	觸等五徧行、懈怠、放逸、	觸等五徧行、惛沉、放逸、	同上	同上
									以上皆不定心所。

見	疑	慢	貪	不害	捨	不放逸	精進	無癡
同上	同上	同上	同上	同上	同上	同上	同上	同上
同上	同上	同上	逸掉觸等五 、忘念、不信、 散亂、不正知	癡愧觸等五 、精進、不無 、捨	癡愧觸等五 、精進、不無 、捨	癡愧觸等五 、精進、不無 、捨	癡愧觸等五 、不放逸、無 、捨	進愧觸等五 、不放逸、無 、捨
			此四皆煩惱心所	以上皆善心所				

無愧	無慚	輕安	邪勝解	邪欲	憍	誑	詭
同上	同上	十六	同上	同上	同上	同上	同上
不放沉觸正逸等知、掉舉五無念、不慚、散信亂、懈怠惛、	不放沉觸正逸等知、掉舉五無念、不慚、散信亂、懈怠惛、	不精愧進、無貪害、不放逸、無瞋捨、無慚、無癡、	觸等五徧行	同上	同上	同上	同上
	此所二，二必俱。凡中隨煩惱心善起，心	善心所					置解法所下小，皆隨本中各別小隨煩惱有邪而欲起煩惱中之。及今邪勝百

辰、意的作業

本論把意——包括第六、第七、第八識——的作業分兩方面說明：一、與前五識有關的作業，二、意識的不共業。

瞋	忿	惱	恨	覆	恚	嫉	慳	慳	慳	慳	慳
同上											

瞋

十七

沉觸等五徧行、放逸、掉舉、不正知、忘念、無慚、散亂、無愧、

根本煩惱之一。

(A) 與前五識有關的作業

論云：

彼作業者：謂能了別自境所緣，是名初業。復能了別自相、共相。復能了別去、來、今世。復剎那了別，或相續了別。復爲轉，隨轉發淨，不淨一切法業。復能取愛，非愛果。復能引餘識身；又能爲因，發起等流識身。

論文中舉出七種與前五識有關作業：一、了別自所緣境。二、了別自相及共相；以意識現量能緣諸法自相，比量能知諸法共相故。三、了別三世。四、具剎那及相續二種了別。五、為二轉發業。六、招異熟果。七、引起識及等流識身；以意識能起前五識故，又染淨位中三性意識能引起等流位中諸識故。

上述七種作業是七個識都有的呢？還是因識而異，有具有不具呢？今依玄門諸賢的意見列表如下：^⑪

八識與七種業關係表

第八識	第七識	第六識	前五識	識名 關係 作業
全有	全有	全有	全有	第一業
分有	分有	全有	分有	第二業
分有	分有	全有	分有	第三業
分有	分有	全有	全有	第四業
無	無	全有	分有	第五業
無	無	全有	全有	第六業
分有	分有	全有	分有	第七業

(B) 意識的不共業

論中列舉十五種意識的不共業。「不共」是「特殊」或「獨有」的意思。這

故，能斷善根。

「斷善根」的緣有六：一、利根；利根者方會有此作業；鈍根則否。二、成就上品諸惡意樂現行法——即要生起種種極猛利的惡意欲，纔斷善根；意欲雖惡，若不猛利，也不能斷。三、逢隨順斷善根的惡友。四、邪見纏極圓滿到究竟，即邪見重極。五、于惡現行無所怖畏。六、于受苦者無衷愍心。第三種是外緣力，其餘五種是內緣力。

「善根」有二種：一、現行，即現行的無貪、無瞋、無癡三個善心所；這三個心是趣使吾人向善的原動力，故名善根。二、種子，即能生起上述三善根的功能。這裏所謂「斷善根」，是挫折了三善根生起現行的勢力，即「安立現行善根相違相續（「安立」即「造成」之意，「相續」即一生中五蘊相續的假體。此句之意即「造成一個沒有機會生起善根的人」），而非連三善根的種子——功能——也永遠拔掉。故論云：此中種子亦名善根，無貪、瞋等亦名善根。但由安立現行善根相違相續，名斷善根；非由永拔彼種子故。

(m) 繼善根

因為斷善根並非即把善根的種子拔掉，意識于後時得有還續善根的業用。論云：

云何續善根？謂由性利根故，見親朋友修福業故，詣善丈夫聞正法故，因生猶豫證決定故，續還善根。

「續善根」的緣有四：一、性利根，二、見親朋友修福，三、詣善士處得開正法，即聞正道理。四、因聞正法而生猶豫——，這「猶豫」是指提出疑問而求解答，非即根本煩惱中的疑心所，——由猶豫而生決定正見。這樣，便還續現行的善根。

(n) 死與生

「死」與「生」也是意識的業用。一般所謂死生，是就有情個體的死生而言，是狹義的死生；這裏的「死生」，包含（一）有情的死生，（二）世界的成壞而言的。

(I) 有情的死生

論於說明有情死生之中，先明死生的現象，後明觀空而得解脫。

(1) 死生的現象

論於說明死生現象之中，先說死而後說生。

(天) 死的現象

「死」的種類有六。論云：

云何死？謂由壽量極故，而便致死。此復三種，謂壽盡故，福盡故，不避不平等故，當知亦是時，非時死。或由善心，或不善心，或無記心。

從「死」的原因觀察，「死」可分為（一）壽盡，（二）福盡，（三）不避不平等因三種。第一種死由於先業所感的壽量滿盡而命終，名為「時死」。第二種死由於衣、食等生活必需品闕乏而命終，第三種死由於其他特殊原因而枉死；這兩種都名為「非時死」。再從死時的心狀態而分死為（一）善心，（二）不善心，（三）無記心三種。把兩種分類湊合起來，便成六種。

論跟着將各種「死」作詳細的說明。論云：

云何壽盡故死？猶如有一，隨感壽量滿盡故死。此名時死。

以上釋「壽盡故死」。又云：

云何福盡故死？猶如有一，資具闕故死。

以上釋「福盡故死」。又云：

云何不避不平等因故死？如世尊說：九因九緣，未盡壽量而死。何等爲九？謂食無度量，食所不宜，不消復食，生而不吐，熟而持之，不近醫藥，不知於己若損、若益。非時、非量行非梵行。此名非時死。

以上釋「不避不平等因故死」。論中的「九因九緣」是個複詞，實即九種緣的意

思。九緣中第七個，「不知於己若損若益」者，《倫記》釋為「入水、投火、他損、墮坑、愚癡故死」。⑦第八個緣，「非時……行非梵行」，是在不適當的時間性交。第九個緣，「非量行非梵行」，是性交過度。論釋善心死的狀態云：

云何善心死？猶如有一，將命終時，自憶先時所習善法；或復由他令彼憶念。由此因緣，爾時信等善法現行於心，乃至麁想現行。若細想行時，善心即捨，唯住無記心。所以者何？彼於爾時，於曾習善亦不能憶；他亦不能令彼憶念。

一個人將死時，若自能記憶或由他人令彼憶及生時所習善法，此時死者意識中的善心心所便起現行。不過善心所的現行，惡在明顯的意識狀態——麁想現行為限。若意識到了微弱的狀態——細想，善心所也就隱伏，原因是失卻了記憶的能力。論又釋不善心死的狀態云：

云何不善心死？猶如有一，命將欲終，自憶先時串習惡法；或復由他令彼憶念。彼於爾時，貪、瞋等俱諸不善法現行於心，乃至麁細等想現行，如前善說。

接着，論又將善心死與不善心死作比較云：

又善心死時，安樂而死；將欲終時，無極苦受逼迫於身。惡心死時，苦

惱而死；將命終時，極重苦受逼迫於身。又善心死者，見不亂色相；不善心死者，見亂色相。

以上釋善心死及不善心死。論又云：

云何無記心死？謂行善、不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時非善心，非不善心死。既非安樂死，亦非苦惱死。

以上釋無記心死。

雖已說明六種死的現象，然猶有餘蘊，須要辨釋；即：——

(一) 生平兼善惡的人，將死時善心先起，還是惡心先起？論云：

又行善、不善補特伽羅，將命終時，或自然憶先所習善及與不善；或他令憶。彼於爾時，於多曾習力最强者，其心偏記；餘悉皆忘。若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶，或他令憶，唯此不捨，不起餘心。

(二) 促成死亡的原因。論云：

彼於爾時，由二種因增上力故，而便命終：謂樂者戲論因增上力，及淨、不淨業增上力。

由二種因的增上力，促成一個有情的命終。一是「樂著戲論因」，即含藏於第八識中的名言種子。二是「淨、不淨業因」，即熏於第八識中的淨、不淨業種子。

前者是後一段生命的因緣，後者是後一段生命的增上緣。這兩種因力成熟時，有使今生死亡的速度增加向上的力量，故說為「增上力」。

(三)死時的善惡相狀。論云：

受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業所得不愛果之前相；猶如夢中，見無量種變怪色相。依此相故，薄伽梵說，若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分，或山、山峰影等，懸覆、偏覆、極覆。當知如是補特伽羅，從明趣闇。若先受盡不善業果而修善者，與上相違。當知如是補特伽羅，從闇趣明。此中差別者：將命終時，猶如夢中，見無量種非變怪色可意相生。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，汗流毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫。彼於爾時，有如是等變怪相生。若造中品不善業者，彼於爾時，變怪之相或有或無；設有不具。

這裏「受盡先業所引果已」，就是過去世的業力所引生的一期生命完結之時。此時「先業所作諸不善業所得不愛果之前相」——中有的前相——出現。此時所現的怪相極多，最顯著的是：生平造作下品惡業的人，見峰影懸覆似的相狀；造作中品不善業的人，見山影偏覆的相狀；造作上品惡業的人，所見如日後

分——日將沒時——六合昏冥的極覆相狀。²⁸這是生平作惡業的人臨終所見的相狀。與此相反，若生平作善業的人，便無這種變怪色相，而見悅意的相狀出現。又依論意，這種變怪色相是造作上品惡業的人所必見的；造作中品惡業的人便不一定見此色相，縱使看見也沒有這樣齊全；造作下品惡業的人，這樣相狀有也很多，故論不說。

(四) 臨終時我愛心的有無。論云：

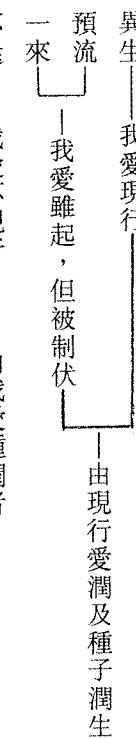
又諸衆生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行。由此力故，謂我當無；便愛自身。由此建立中有生報。

這是說，一個處在凡夫地位的衆生，臨終時的我愛心是很熾的。「中有」是基於這種我愛心而成立。中有的生起，雖由生前的業力所牽引，若沒有這種我愛之水的潤澤，則此業也不能引出中有的生報。²⁹——這種潤業使因果的作用名為潤生。這是就異生而說的。已經離欲的聖者又如何呢？論云：

若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著。猶壯丈夫與羸劣者相共角力，能制伏之；當知此中道理亦爾。若不還果，爾時我愛不復現行。

且就聲聞乘的四果而論，預流果及一來果臨終時也有我愛現行。其所以不同於異

生者，是這二果的聖者當我愛起時，即能以智力制伏之；沒有異生的猛利猖熾而已。至於不還果的聖者，此時簡直沒有我愛現行。但我愛的種子，依然眠伏於第八識中——這些種子和其他煩惱種子一樣，被稱為隨眠——，有潤業受中有生的作用。以表示之如下：



不還——我愛不現行——由我愛種潤者。

(五) 解肢節

論云：

又解肢節，除天，那落迦，餘所生處一切皆有。此復二種：一、重，

二、輕。重謂作惡業者。輕謂作善業者。北拘盧洲，一切皆輕。

天唯是善業所感的果，無解肢節的痛苦。那落迦（Naraka）是梵語，直譯為苦

具，意譯為地獄。那落迦中的有情，常有解肢節的痛苦，更不須說；故亦除外。

㉙解肢節是惡業所感的果報，作善業的惡業輕微，故解肢節苦亦輕。反之，解肢節苦亦重。

(六) 死時諸根具不具。論云：

又色界沒時，皆具諸根。欲界沒時，隨所有根或具、不具。

(七)死名差別。論云：

又清淨解脫死者，名調善死。不清淨解脫死者，名不調善死。

(八)上、下捨相。論云：

又將終時，作惡業者，識於所依，從上分捨。即從上分，冷觸隨起。如此漸捨，乃至心處。造善業者，識於所依，從下分捨。即從下分，冷解隨起。如此漸捨，乃至心處。當知後識唯心處捨。從此冷觸偏滿所依。

「所依」即身體。作惡業者的阿賴耶識先從身體的上部捨離。當捨離時，冷觸從上而起，漸漸冷至心處。此時心處未甚苦冷。然後此識捨離下部，下部亦起冷觸。此時此識便從心處捨離，身都冷卻了。作善業者的阿賴耶識捨離身時恰好與此相反。^⑩

〔註〕^①見《廣僑學報》第一期。

^②唐沙門通倫《瑜伽師地論記》中除上述的理由外，還有第三項理由。茲節錄如下：

六、七、八雖皆同有心、意、識義，心法意處，識蘊攝故，然意義等，故但言意，皆是思量意根攝故。第八持種，心義偏強；第六普遍了別境界，識義偏強；是故不說心地、識地。

^③參考無著的《攝大乘論》及護法等的《成唯識論》。

④《倫記》一。

⑤見《成唯識論》四。

⑥見五識身相應地。

⑦《成唯識論》四於等無間依有三說，第三護法正義，八識各以自類為開導依。

⑧見《成唯識論》四。

⑨見《成唯識論》四。

⑩見唐沙門窺基《瑜伽師地論略纂》及《倫記》一。

⑪見《倫記》一。

⑫關於表色請參看作者《瑜伽五識相應地之研究》文中眼識所緣一段。載於《廣儒學報》第一輯。至於「威儀」何以稱之為「路」，下文的「工巧」又何以稱之為處，則解釋得甚為猥瑣，不甚可取。茲錄《倫記》一節於後，以供參考。《倫記》一云：「『威儀』謂表色，『路』體即四塵。四塵是彼所依，故說『威儀路』。又解『威儀』四塵為性。『路』即發彼心。與彼為依，說心為『路』。『工巧處』亦爾，但是五塵、四塵別故。此中『威儀』多於『道路』施設，『工巧』多於『處所』施設；故一名『處』，一名『路』。二俱顯所義。」

⑬無著造，師子覺釋，安慧糅，玄奘譯，共十六卷。

⑭《倫記》一：「法住智者：景師云：知三界上、中、下果在因中住，名法住智；是世俗智。下云出世間智，即是二智。基師云：法住智如量智，出世間智是如理智。備師云：依

教法而生此智，故云法住智；是後得智。」

⑯ 參考⑬。

⑰ 參考《略纂》一及《倫記》一。

⑱ 《倫記》一。

⑲ 參考《倫記》一。

⑳ 同前。

㉑ 同前。

㉒ 同前。

㉓ 《倫記》一說闕通有心、無心位。有心位的闕即半昏迷，無心位的闕的全昏迷。

㉔ 《倫記》一。

㉕ 同前。

㉖ 以上參考《倫記》一。

㉗ 《倫記》一。

㉘ 同前。

㉙ 同前。

㉚ 《倫記》一釋懸覆、徧覆等有十二解。此依《倫記》一解。

㉛ 此依《倫記》一解。

㉜ 參考《倫記》一。

《六祖壇經》管見

《六祖壇經》之為世人所重視也久矣。今之談禪者多視為金科玉律；其甚者以為佛家精粹盡在於此，依之修行，人人可以見性成佛，其他經論之研尋實為多事。夫利根上智，文字般若夙經熏習，一聞而悟者，吾不謂世無其人；設有其人，則彼所證之境界，迥絕言思，《壇經》亦其注腳，復何有於經論之訓釋講求也哉？然此第就其自證方面言耳。至於悟他方面，則契經、論議，於境、行、果三，辨析毫芒，既有規矩準繩；循序研求，絕無籠洞之弊；捨此不用，而高談直指本心，豈惟使中下之人無從悟入，抑且見笑於六祖矣。而寡學之徒，粗讀一二契經，不達論議，輒以《壇經》為口實；於其所不知，則曰此「名言」也，無關見性；欲佛法之不晦，難矣。雖然，此非《壇經》之罪，亦非纂集者之罪，更非六祖之罪；良由六祖智慧卓絕，就其所內證者，對機演說，「問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。」（《付囑品》第十，大正藏卷四八，頁三六〇），初無意使其言為金科玉律也；纂集者亦唯欲使六祖之言流傳於世，俾作修行者之參鏡，非欲世人將與契經等量齊觀也。吾不敢菲薄先德，

年來寄寓香江，數聞諸仁者講述《壇經》，或盛誇其道理究竟，獨一無二，因據管見，略談四義，以供學人之參考。

一 教外別傳

禪宗人標榜不立文字直指人心，教外別傳。相傳佛於靈山會上以此法付囑摩訶迦葉，展轉囑累，至菩提達摩，泛海東來，為東方初祖，又五傳而至慧能，為第六祖，祖位止不復傳，而別傳之法由此大行。六祖為此宗承先啟後之最大宗師，其生平行事與說法，皆載諸《壇經》；故欲觀教外別傳之旨，則於《壇經》可也。又《壇經·付囑第十》歷述佛祖相傳之次第，則教外別傳之事實，在《壇經》中似亦有根據也。

然「教外別傳」，可從三方面看：一、教外別傳之旨，二、教外別傳之事，三、教外別傳之方法。

茲先言教外別傳之旨。「教」者，體即言語文字。若謂大徹大悟之境界；語言道斷，心行處滅，非文字之所能詮，即此為教外別傳之旨，則宗宗之實證境界，皆離文字，宗宗皆得教外之旨，宗宗皆是教外別傳矣。

次言教外別傳之事。宋沙門紹宗禪宗《無門關》云：

世尊昔在靈山會上，拈花示衆。是時衆皆默然，惟迦葉尊者破顏微笑。
世尊云：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相微妙法門，不立文字，
教外別傳，付囑摩訶迦葉。」（大正藏卷四八，頁一九三。）

宋沙門智昭之《人天眼目》，釋道明之《聯燈會要》、李遵勗之《天聖廣燈錄》，沙門普濟之《五燈會元》等書亦記其事。此乃世人目禪宗為教外別傳之根據，亦是禪宗人自許為傳佛心印之口實。此說出自唐德宗貞元十七年沙門慧炬所編之《寶林傳》，①現存大藏經中之經論皆不記此事，隋唐宗匠不言之，宋沙門道原之《景德傳燈錄》、契嵩之《傳法正宗記》亦不敢全襲其說。然《寶林傳》一書實不可靠。慧炬於其書中凡捏造二事：一為七佛說偈，二為世尊拈華。宋沙門宗鑑《釋門正統》四辯之云：

德宗之末，乃有金陵沙門慧炬，撰《寶林傳》，誇大其宗，至與僧傳所說如皂白冰炭之不相入。……鎧庵論之曰：《寶林》說詭，非特達摩、慧可事跡與僧傳不同，其最虛誕無稽而流俗至今猶以爲然者，七佛說偈、世尊拈華也。

故知直傳心印，教外別傳云云，皆六祖卒後好事之徒所詭託也。然謂此故事毫無

根據，憑空杜撰，則又不然。《大般涅槃經》二云：

……爾時佛告諸比丘：「汝等不應作如是語。我今所有無上正法悉以付囑摩訶迦葉。是迦葉者，當爲汝等作大依止，猶如如來爲諸衆生作依止處，摩訶迦葉亦復如是，當爲汝等作依止處。譬如大王多所統領，若巡遊時悉以國事付囑大臣，如來亦爾，所有正法亦以付囑摩訶迦葉。」（大

正藏卷一二，頁三七七）

此段載佛於涅槃前，將住持教法，領導僧團之責任，付囑摩訶迦葉，使爲佛之繼承人；既無教外之傳，亦無微笑印心之事。而《寶林傳》等乃曲改其說，編成親傳心印之故事，以堅世人對彼宗之信仰。且當時台、賢、性、相各宗皆盛行判教，是此非彼，尊自卑他，禪宗人以「教外別傳」標榜，既可避免判教之爭論，又收抵制他宗之效；斯直以不判教爲判教耳。既自許爲教外之傳，則於歷祖之稟承應有統貫之記載；於是又取《付法藏因緣傳》^②所載第一摩訶迦葉至第二十四師子比丘爲二十四位祖師，再補婆舍斯多等三人以至菩提達摩爲第二十八祖（在中國爲初祖），如是而宗門之系譜始備。然考《付法藏因緣傳》所載之二十四人，亦是稟承先代囑付，傳持教法領導僧團耳，非傳教外之心印也。至於《壇經·付囑第十》中所敘歷代祖師之傳承，可作兩種解釋：一、《壇經》爲後人攬入

或刪改處甚多^③，此段為《寶林傳》作者慧炬等好事之徒所添糅。一、縱非後人添入，而係六祖自叙其學系之傳承，亦不得即此便是心印相傳之正統。^④

復次當論教外別傳之方法，謂禪宗向上作略，能擺脫經教中名言法相之拘束，故目其方法為教外之傳，此誠是也。然「依義不依語」乃大乘諸宗之通義；《般若》等經及龍猛、提婆諸論破一切相；《深密》等經及慈氏、無着等論，說勝義諦相及一切法離言自性；此諸經論於名相知解絕不黏滯，其善巧處比之《壇經》實有過之（學者可自比較）。^⑤得魚忘筌，以指標月，固不讓禪家專美也。若即此點而謂為教外別傳，豈六祖之意乎！

綜上所言，則知「教外別傳」，乃六祖之後禪家方便之談耳。此意也，古人早已發之；茲借宋代天台宗學者釋志磐語，為此公案作一結束。其言曰：

直指人心，見性成佛。至矣哉！斯吾宗觀心之妙旨也。謂之教外別傳者，豈果外此為教哉？誠由此道以心為宗，離言說相，故強為此方便之談耳。不然何以出示《楞伽》，令覽教照心耶？何以言大乘入道藉教悟宗耶？（《佛祖統紀》二九，大正藏卷四九，頁二九一。）

二 衣鉢相傳

說者謂菩提達摩，將付法衣鉢東求，以付慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能，是為六祖，衣鉢遂止不傳，而教外別傳之法由此大行。關於衣鉢之傳，《壇經》中有如下之記敘：

祖一日喚諸門人總來，「吾向汝說：世人生死事大。汝等終日祇求福田，不求出離生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，爲第六代祖。」（《六祖壇經·行由第一》，大正藏卷四八，頁三四八。）

祖曰：「……汝且去，一兩日思惟，更作一偈將來吾看。汝偈若得入門，付汝衣法。」（《六祖壇經·行由第一》，大正藏卷四八，頁三四八。）

童子曰：「爾這獵獵不知，大師言，世人生死事大，欲得傳付衣法；令門人作偈來看，若悟大意，即付衣法，爲第六祖。……」（《六祖壇經·行由第一》，大正藏卷四八，頁三四八。）

三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣鉢。（《六祖壇經·行由第一》，大正藏卷四八，頁三四九。）

……祖復曰：「昔達摩大師初來此土，人未知信，故傳此衣，以爲信體。代代相承法則，以心傳心，皆令自悟自解。自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。衣爲爭端，止汝勿傳。若傳此衣，命如懸絲。汝須速去，恐人害汝。」……惠能辭達祖已，發足南行，兩月中間，至大庾嶺。五祖歸，數日不上堂。衆疑，詣問曰：「和尚少病少惱否？」曰：「病即無，衣法已南矣。」……逐後數百人來，欲奪衣鉢。一僧俗姓陳，名惠明，……爲衆人先，趁及惠能。惠能擲下衣鉢於石上，曰：「此衣表信，可力爭耶？」即隱草莽中。惠明至，提掇不動，乃喚云：「行者行者，我爲法來，不爲衣來。」惠能遂出。……（《六祖壇經·行由第一》；大正藏卷四八，頁三四九。）

……遂出廣州法性寺。值印宗法師講《涅槃經》，因二僧論風幡義，一曰風動，一曰幡動，議論不已。惠能進曰：「不是風動，不是幡動，仁者心動。」一衆駭然。印宗延至上席，徵詰奧義；見惠能言簡理當，不由文字。宗云：「行者定非常人。久聞衣法南來，莫是行者否？」惠能曰：「不敢。」宗於是作禮，告請傳來衣鉢，出示大衆。（《六祖壇經·行由第一》；大正藏卷四八，頁三四九。）

師一日欲濯所授之衣，而無美泉，因至寺後五里許，見山林鬱茂，瑞氣盤旋。師振錫卓地，泉應手而出，積以爲池。乃跪膝浣衣石上。忽有一僧來禮拜云：「方辯是西蜀人，昨於南天竺國見達摩大師，囑方辯速往唐土，吾傳大迦葉正法眼藏及僧伽梨，見傳六代，於韶州曹溪，汝去瞻禮。方辯遠來，願見我師傳來衣鉢。」師乃出示。決問：「上人攻何事業？」曰：「善塑。」師正色曰：「汝試塑看。」辯罔措。過數日，塑就真相，可高七寸，曲盡其妙。師笑曰：「汝只解塑性，不解佛性。」師舒手摩方辯頂曰：「永爲人天福田。」師仍以衣酬之。辯取衣分爲三，一披塑像，一自留，一用櫻裹瘞地中誓曰：「後得此衣，乃吾出世，住持於此，重建殿宇。」宋嘉祐八年，有僧惟先，修殿掘地，得衣如新。像在高泉寺，祈禱輒應。^⑥（《六祖壇經·機緣第七》，大正藏卷四八，頁三五八。）

法海上座再拜問曰：「和尚入滅之後，衣法當付何人？」師曰：「吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰《法寶壇經》。汝等守護，遞相傳授，度諸群生，但依此說，是名正法。今爲汝等說法，不付其衣。蓋爲汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事。然授先祖達磨大師付授偈

意，衣不合傳。」（《六祖壇經·付囑第十》，大正藏卷四八，頁三六一。）

師說偈已，端坐至三更，……奄然遷化。……十一月廣詔新三郡官僚洎門人僧俗，爭迎真身，莫決所之，乃焚香禱曰：「香煙指處，師所歸焉。」時香煙直貫曹溪。十一月十三日，遷神入龕併所傳衣鉢而回。

（《六祖壇經·付囑第十》，大正藏卷四八，頁三六二。）

菩提達摩究為何人，至今未有確實之考據，以非本文範圍，姑不論。然唐沙門道宣《續高僧傳》十六有菩提達摩傳，而不言傳佛衣鉢。苟其人真持佛衣鉢東來，博聞如道宣，焉有不知之理？如此大事，知之焉有不載之理？與道宣同時及前後之諸宗大德皆不論列其事，又何以故？是達摩所傳來者之非佛衣佛鉢，可斷言也。《壇經》中亦不言所傳者是佛之衣鉢。則達摩傳佛衣之說當起於六祖卒後。後劉禹錫撰大鑒禪師碑，始有「達摩與佛衣俱來」之語。六祖卒於玄宗先天二年，^⑦劉禹錫碑撰於憲宗元和十年，相距一百零三年，此期間正是禪家高唱教外別傳及《寶林傳》等出世之時。故可推知達摩傳佛衣鉢之說亦是慧炬等好事之徒所詭構也。

然則謂達摩將來之衣為迦葉尊者之衣可乎？曰：不可。按《壇經·機緣第七》載僧方辯述達摩語有「吾傳大迦葉正法眼藏及僧伽梨」云云。^⑧此段記載神怪不

經，通行本亦無此數句，未可信也。

今為之假定曰：其衣鉢是達摩所用，特傳慧可以為信物，使世人知持此信物者即為達摩一派之嫡傳，其初之意義不過如是；及後宗葉漸繁，互爭正統，加以六祖門下龍象眾多，衣鉢之傳反無意義，遂止不傳；逮其末流，始以衣鉢為傳佛心印之象徵耳。

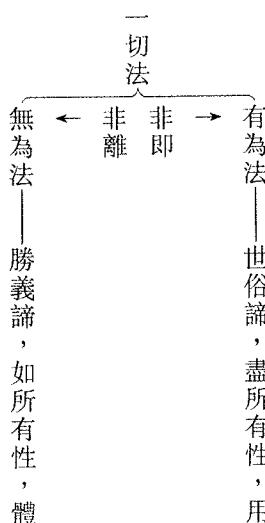
三 自性

自性一名，凡有多義，通常用法有五：一、印度古代數論派（Samkhya），立自性（Prakrti）神我（Purusa）二原理，以說明宇宙之起緣；神我為精神的本體，而自性則物質的本體也。二、佛家大乘中觀宗說一切法皆由衆緣所生，都無自性；如云「衆緣所生法，是即無自性」；^⑨此中之自性，謂獨立不變的實體也。三、佛家大乘瑜伽宗目諸法之當前相狀為自性，如云「依眼了別色」為眼識之自性，「依耳了別聲」為耳識之自性，^⑩乃至目妄情所執之妄相為遍計所執自性，因緣和合所構成之事象為依他起自性，遠離偏執直觀事象所證之境為圓成實自性等是也。^⑪四、諸論中有與他性相對而言自性者，如云「無常法與他性為因，復與

後念自性為因，是因緣義」。此中他性作他類解，自性作自類解也。^⑫五、《因明論》中稱宗之主詞為自性，如立「聲是無常」宗，「聲」是自性。五、《六祖壇經》所說之自性；此與前四義截然不同，學者先辨乎此而後再讀《壇經》，庶免於迷謬矣。

茲請言《壇經》中之自性義。為言說便利計，頗應用世俗名詞，非敢故瀆高深，不得已也。

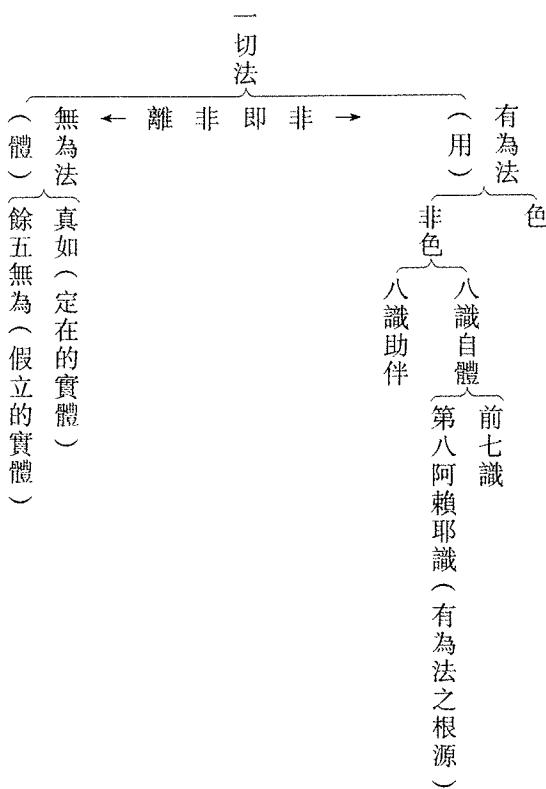
吾人翻閱內典，常見「一切法」三字。何等一切法耶？謂有為法與無為法。有為法即現象界，無為法則一切現象之實體也。「為」者造作之義。現象由因緣和合造作而生，故名有為；實體不待因緣造作，故名無為。前者亦名世俗諦，亦名盡所有性；後者亦名勝義諦，亦名如所有性。前者為後者之用，後者為前者之體，如波與水，非即非離。有如左表：



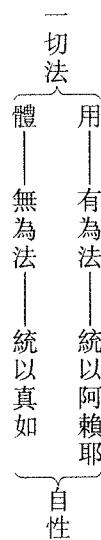
無為法——勝義諦，如所有性，體

有為法可開為二，謂色（物質現象）與非色（精神現象）。佛家謂前者為後者所現之影象，後者為能現之根源。非色之中又分為二：一、八識自體，二、八識助伴（亦名心所）。

此二三之中又以八識為主（以主該伴故）。八識之中又以第八阿賴耶識為其根源（以前七識及其助伴皆由第八識中之功能所現起故）。故舉一阿賴耶識即統攝一切有為法矣。無為法，雖由說明之觀點不同而假立為六種^⑬，而一以真如（六種無為之一）為體。「真」謂真實，「如」謂如常；實體有真實如常之相，故名真如也。舉一真如則亦可以攝一切無為法矣。以上理趣，顯如左表：



《壇經》中所言之自性蓋攬阿賴耶識及真如二者而言。以阿賴耶識統一切有為法；而真如為一切有為法之實體，亦即是阿賴耶之實體。就用邊言，阿賴耶識能生萬法；就體邊言，真如不生不滅。體與用不即不離，故得以自性一名而兼攬體用也。義如左表：



自性一名既該體用，故《壇經》中說自性，有時指阿賴耶，有時卻指真如無為。

《壇經》中言自性處甚多，然有處或稱本性，或略稱性，皆如眼目之異名也。茲錄其重要者如後：

- (1) 菩提自性本來清淨（《六祖壇經·行由第一》，大正藏卷四八，頁三七四。）
- (2) 弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。（同右頁三四八。）
- (3) 自性若迷，福何可救。（同右。）
- (4) 祖已知神秀入門未得，不見自性。（同右。）
- (5) 祖曰：汝作此偈，未見本性。……上菩提須得言下識自本心，見自

本性，不生不滅。於一切時中念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。

(同右。)

(6) 復兩日，有一童子於碓坊過，唱誦其偈。惠能一聞，便知此偈未見本性。(同右。)

(7) 祖見衆人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈，曰：「亦未見性。」(同右，頁三四九。)

(8) 祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」。惠能言下大悟，一切法不離自性。(同右。)

(9) 何期自性本自清淨！(同右。)

(10) 何期自性本不生滅！(同右。)

(11) 何期自性本自具足！(同右。)

(12) 何期自性本無動搖！(同右。)

(13) 何期自性能生萬法！(同右。)

(14) 祖知悟本性，謂惠能曰：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫，天人師，佛。」(同右。)

(15) 今已得悟，祇舍自性自度。(同右。)

(16) 菩提般若之智，世人本自有之。只緣心迷，不能自悟。須假大善知識，示導見性。(同右般若第二，大正藏卷四八，頁三五〇。)

(17) 世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽，口但說空，萬劫不得見性，終無有益。(同右。)

(18) 本性是佛，離性無別佛。(同右。)

(19) 世人妙性本空，無有一法可得；自性真空亦復如是。……善知識，世界虛空能含萬物色像；日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空亦復如是。善知識，自性能含萬法是大。萬法在諸人性中。
……(同右。)

(20) 一切般若智皆從自性而生，不從外入。(同右。)

(21) 我此法門，從一般若，生八萬四千智慧。何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念，無憶無著，不起誑妄；用自真如性，以智慧觀照；於一切法不取不捨；即是見性成佛道。(同右。)

(22) 持誦《金剛般若經》，即得見性。（同右。）

(23) ……故知本性自有般若之智……譬如雨水，不從天有……衆生本性般若之智亦復如是。（同右。）

(24) 迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。（同右。）

(25) ……故知萬法盡在自心。何不從自心中頓見真如本性？《菩薩戒經》云，我本元自性清淨。若識自心見性，皆成佛道。《淨名經》云，即時豁然還得本心。善知識，我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。若自不悟，須覓大善知識，解最上乘法者，直示正路。是善知識，有大因緣，所謂化導，令得見性。……若識自性，一悟即至佛地。（同右。頁三五一。）

(26) 唯傳見性法，出世破邪宗。……只此見性門，愚人不可悉。……菩提本自性，起心即是妄。……欲擬化他人，自須有方便；勿令彼有疑，即是自性現。（同右。）

(27) 見性是功，平等是德。念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。

……自性建立萬法是功，心體離念是德。不離自性是功德。（同右疑問
第三，大正藏卷四八，頁三五二。）

(28) 吾我不斷，即自無功；自性虛妄不實，即自無德。（同右。）

(29) 自修性是功，自修身是德。功德須自性內見，不是布施供養之所求
也。（同右。）

(30) 凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西。……念念見性，常行平
直，到如彈指，便覩彌陀。（同右。）

(31) 心是地，性是王。王居心地上。性在王在，性去王無。性在身心存，
性去身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是衆生，自性覺即
是佛。……自性內照，三毒即除，地獄等罪一時消滅，內外明徹，不
異西方。……大眾聞說，了然見性。……但心清淨，即是自性西方。
(同右。)

(32) 師復曰：「善知識，總須依偈修行，見取自性，真成佛道。」（同右。）

(33) 迷人漸修，悟人頓契。自識本心，自見本性即無差別。（同右定慧第四，
大正藏卷四八，頁三五三。）

(34) 無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭

之時，並將為空，不思酬害；念念之中不思前境。……（同右）

（35）自性本無一法可得。（同右。）

（36）念者念真如本性。真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼、耳、鼻、舌能念。真如有性，所以起念。真如若無，眼、耳、色當時即壞。善知識；真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。……（同右。）

（37）人性本淨，由妄念故蓋覆真如。但無妄念，性自清淨。起心著淨，卻起淨妄。妄無處所，著者是妄。淨無形相，卻立淨相，言是工夫。作此見者障自本性，卻被淨縛。蓋知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。……（同右《坐禪第五》，大正藏卷四八，頁三五二。）

（38）外於一切善惡境界心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。（同右。）

（39）本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是真如也。……《菩薩戒經》云：我本元自性清淨。善知識，於念念中自見本性清淨，自修自行，自成佛道。（同右。）

(40) 今可各各胡跪，先為傳自性五分法身香……。自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡……名慧香。(同右。)

(41) 既懺悔已，與善知識發四宏願。……自心衆生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。……衆生無邊誓願度……善知識，心中衆生，所謂邪迷心，誑妄心，不善心，嫉妒心，惡毒心，如是等心盡是衆生，各須自性自度，是名真道。……又煩惱無邊誓願斷，將自性般若智，除卻虛妄思想心是也。又法門無盡誓願學，須自見性，常行正法，是名真學。(同右，頁三四五。)

(42) 今發四宏願了，更與善知識授無相三歸戒。善知識，歸依覺，兩足尊；歸依正，離欲尊；歸依淨，衆中尊。從今日去，稱覺為師，更不歸依邪魔外道，以自性三寶常自證明，勸善知識歸依自性三寶。……自心歸依淨，一切塵勞愛欲境界自性皆不染著，名衆中尊。……各須歸依自心三寶，內調心性，外敬他人，是自歸也。(同右。)

(43) 善知識，既歸依自三寶竟，各各志心，吾與說一體三身自性佛，令汝等見三身，了然自悟自性。……三身佛，在自性中，世人總有。為自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自身中有三身佛。汝等聽說，

令汝等於自身中見自性有三身佛。此三身佛，從自性生，不從外得。

(同右。)

(44) 何名清淨法身佛？世人性本清淨，萬法從自性生；思量一切惡事，即生惡行；思量一切善事，即生善行。如是諸法在自性中，如天常晴，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗，忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。世人性常浮遊，如彼天雲。善知識，智如日，慧如月；智慧常明，於外著境，被妄念浮雲蓋覆自性，不得明朗。若遇善知識，聞真正法，自除迷妄，內外明徹。於自性中萬法皆現。見性之人亦復如是。此名清淨法身佛。(同右。)

(45) 善知識，自心歸依自性，是歸依真佛。自歸依者，除卻自性中不善心，嫉妒心，諂曲心，吾我心，誑妄心，輕人心，慢他心，邪見心，貢高心及一切時中不善之行……(同右。)

(46) 何名千百億化身？若不思萬法，性本如空。一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂；毒害化為龍蛇；慈悲化為菩薩；智慧化為上界；愚癡化為下方；自性變化甚多。迷人不能省覺，念念起惡，常行惡道；迴一念善，智慧即生。此名自性化身佛。

(同右。)

(47) 自悟自修自性功德，是真歸依。(同右。)

(48) 但悟自性三身，即識自性佛。(同右。)

(49) 自性具三身，發明成四智。(同右機緣第七，大正藏卷四八，頁三五六。)

(50) 學道之人，一切善念惡念應常盡除。無名可名。名於自性，無二之性是名實性。於實性上建立一切教門……(同右頓漸第八，大正藏卷四八，頁三六〇。)

三六〇。)

(51) 吾今教汝說法不失本宗；先需舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離自性。(同右付囑第十，大正藏卷四八，頁三六〇。)

(52) 自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識；生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若惡用即衆生用；善用即佛用。用由何等？由自性。(同右。)

(53) 自性若悟，衆生是佛；自性若迷，佛是衆生。自性平等，衆生是佛；自性邪險，佛是衆生。(同右。頁三六一。)

(54) 性中邪見三毒生，即是魔王來住舍。……法身報身及化身，三身本來

是一身；若向性中能自見，即是成佛菩提因。……性使化身成正道，當來圓滿真無窮。……性中各自離五欲，見性剎那即是真。今生若遇頓教門，勿悟自性見世尊。……不見自性外覓佛，起心總是大癡人。……（同右，頁三六二。）

（55）……但識自本心，見自本性，無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往。（同右。）

上舉《壇經》言及自性者五十五條中，「自性」一語，有應作「真如」解者，有應作第八阿賴耶識解者，^⑯有兼有以二者解之於理皆可通者。茲逐條說明之如下：

（1）條：本來清淨之菩提自性即是真如，第八賴耶含藏有漏種子，不可言本來清淨故。^⑰

（2）條：自性兼指賴耶及真如，以一切法不離賴耶，亦不離真如故。

（3）條：自性兼指二者即言，體用俱迷故。

（4）條：自性兼指二者而言，體用俱不見故。

（5）條：本性即不生不滅，處萬法中而無滯之無上菩提自性，亦即真如：

第八賴耶剎那生滅，無不生不滅義故。

(6) 條：本性義同前條。

(7) 條：性即同前兩條之本性。

(8) 條：自性兼指二者而言，與(2)條意同。

(9) 條：本來清淨之自性指真如言，即(1)條之菩提自性及(5)、

(6)、(7)三條之本性及性。

(10) 條：自性指真如，義如前說。

(11) 條：自性兼指二者而言；賴耶遍一切所知境，變似有情及世界故；真如遍一切法，是一切法之實體故。

(12) 條：自性指真如言。真實如常，故無動搖。

(13) 條：能生萬法之自性即是阿賴耶識。真如是無為法，無為無作用，如何能生起萬法？真如性無變易，既無變易，如何能生起事物？能生事物者必變易故。若言真如能生萬法，則同真如緣起之說，與婆羅門教梵能生萬物，及我國道家之言宇宙緣起者相差無幾矣。然真如緣起說，近人歐陽漸等已辨其非¹⁵；空理（真如即二空所顯理）為諸法因，《成唯識論》早明其過¹⁷，不可從也。

(14) 條：由前第(5)、(6)條例知本性即指真如。

(15) 條：自性兼指二者而言；多聞熏習，如理作意，在有為法上用功，乃得證入無為法故。

(16) 條：菩提般若之智，指根本無分別智；故其所見之性，即是真如。

(17) 條：性義同前條。

(18) 條：本性指真如，佛自性身以真如為體故。此就因位言。若在果位，兼指淨無垢識。

(19) 條：妙性之性指真如法性，以「無一法可得」故。自性指第八賴耶，以能含萬法故。

(20) 條：自性指第八賴耶，以寄存般若智種子故。^⑯

(21) 條：自性兼指二者而言，以一切法不離賴耶，亦不離如故。見性之性，則指真如，義如前說。

(22) 條：性指真如，《金剛經》所顯發者即非有非空之勝義諦故。

(23) 條：本性指賴耶，義同第(20)條。

(24) 條：自性兼指二者而言，異生不惟迷體，亦迷用故。見性之性，義如前說。

(25) 條：本性、自性及性皆指真如，以本來清淨故。

(26) 條：性與本性皆指真如。自性則可兼指二者而言。
(27) 條：依前例，見性之性及本性皆指真如，自性則兼指真如與賴耶二者而言。

(28) 條：虛妄不實之自性，乃賴耶也，真如非虛妄故。

(29) 條：性及自性皆兼指二者而言，隨一代入理皆順故。

(30) 條：自性指第八識言，此識內變根身外變器界故。見性之性，依前例亦指真如。

(31) 條：性及自性皆指賴耶，承上文，是能變身、土之心故。惟「大眾聞說，了然見性」八字乃本書編者按語，誇大而無當。

(32) 條：自性兼指二者而言，修行者不惟明用，亦須明體故。

(33) 條：本性一語在此雖亦可解作賴耶，但宜作真如解，以有前例可據故。

(34) 條：本性指真如，空「善惡」、「好醜」、「冤」、「親」等分別後所顯境故。然本條文義曖昧。

(35) 條：自性指真如；無分別智於所緣境都無所得，此境本無可名，強名真如故。

(36) 條：本性及自性皆指真如，本文自言故。然文中又有「真如自性起念」，「真如有性，所以起念」，及「真如有性起念，……而真性常自在」數句，直是真如緣起論之思想。按真如緣起說出於《大乘起信論》，然此書近人多疑偽撰^⑯，設真為馬鳴論師所作，亦僅足以代表由小乘至大乘中間之過渡時期學說，^⑰立義多不當理。此說自賢首作《大乘起信論義記》以後，頗行於世，其時約當武后執政之時，六祖正宏頓教於南方。此種類似真如緣起之思想，若非六祖所接受，則必為後人所攬入。關於此點，異日有暇，當別為文論之。

(37) 條：性及本性皆指真如，以「本淨」故。自性則指賴耶，「自性不動」者，謂賴耶中第六意識之煩惱種子不起現行也。

(38) 條：自性指賴耶，不動義見前條。

(39) 條：本性即真如，以本淨故。

(40) 條：自性兼指二者而言，以賴耶或真如代入，義理皆順故。

(41) 條：自性指賴耶，真如無一法可得，不可度故。見性之性，宜依前例真如解。

(42) 條：自性指賴耶，自性三寶即自第八識所變三寶也。「內調心性」之

性，亦指賴耶，以真如無為法，不可調故。

(43) 條：自性兼指二者而言。法身體即真如，報化一身皆識所變故。

(44) 條：性本清淨之性及見性之性皆指真如；義如前說。自性指賴耶，以能生萬法故。

(45) 條：自性指賴耶，於中有不善、嫉妒、詭曲等心可除故。

(46) 條：性及自性皆指賴耶，以能變生萬法故。

(47) 條：自性指賴耶；以有功德可修，即是有為法故。

(48) 條：自性兼指二者而言，義準第(43)條。

(49) 條：自性兼指二者而言，義準第(43)條。

(50) 條：自性兼指二者而言，體絕言思，用則執受，處了俱不可知，^②行相深細，一切種子猶如暴流，^②故無可名。

(51) 條：自性兼指二者而言，義準第(2)條。

(52) 條：自性指賴耶，文中自言「名含藏識」故。

(53) 條：前兩自性，兼指二者；迷則體用俱迷，悟亦體用兼悟故。後二者自性，則指賴耶；以有平等與邪險之差別作用故。

(54) 條：自性兼指二者而言；以賴耶或真如代入，義理皆無違故。見性之

性指真如，文中自言「即是真」故。餘性字指賴耶，中有邪見三毒等故。

(55) 條：本性指真如，以無動靜、生滅等故。

再將前述五十五條綜合觀察，可得如下結論：(一)《壇經》中所言自性，多攬真如、賴耶二者而言，間亦有偏指真如或賴耶者；(二)本性一語多指真如法性，有時亦指賴耶（五十五條中祇⁽²³⁾條指賴耶，餘皆曰真如也）；(三)單言性字亦多指真如法性，有時指賴耶；(四)自性一名得總攬體用，亦得偏指體或用，本性及性二名惟偏指體，或偏指用不同時兼指也。

四 三身四智

三身之義，為大乘諸宗所共許，而瑜伽宗說之則特別明了而詳盡。《壇經》三身雖稍嫌簡略，然有合於瑜伽宗之旨趣。茲試一比較。

說《壇經》中說三身義最精者為機緣第七中答僧智通一段。文云：

三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。（大正藏卷四八，頁三五六。）

此中法身者，瑜伽宗所依經論中亦名為自性身。護法等《成唯識論》十云：
自性身，謂諸如來真淨法界……是一切法平等實性。即此自性，亦名法
身；大功德法所依止故。（大正藏卷三一，頁五七。）

親光《佛地經論》七云：

法身清淨真如爲體。真如即是諸法實性。（大正藏卷二六，頁三三六。）

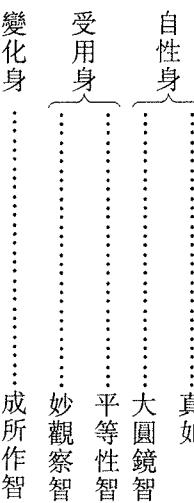
《壇經》中「性」字多作真如實性解。故《壇經》解法身義，與瑜伽宗之《成唯
識》、《佛地》等論相合也。

圓滿報身在餘經論中亦名受用身，分自受用身與他受用身二種。《佛地經
論》七明三身與真如法性等五法相攝中列舉兩說，其第一說云：

有義；前二攝自性身，中間二種攝受用身，成所作智攝變化身。經說真
如是法身故；論說轉去阿賴耶識得自性身，大圓鏡智轉第八得；故知前
二攝自性身。此經中說，成所作智化諸化業，《莊嚴論》說，成所作智
於一切界發起種種無量難思諸變化事；故知後一攝變化身。平等性智，
如餘論說，能於淨土隨諸菩薩所樂，示現種種佛身；妙觀察智，亦如論
說，於大集會能觀一切自在作用，說法斷疑；又說轉去諸轉識故得受用
身；故知中二攝受用身。又佛三身皆十義中智殊勝攝，故知三身皆得有

智。（大正藏二六，頁三三二六。）

依此說，二身與真如相攝如次表：



其第二說云：

有義，初一攝自性身。四智自性相應共有，及爲地上菩薩所現，一分細相攝受用身。若爲地前諸菩薩等所現，一分_麁相化用攝變化身。諸經皆說清淨真如爲法身故；讚佛論說如來法身無生滅故；《莊嚴論》說佛自性身本性常故；《能斷金剛般若論》說，受持演說彼功德於佛法身爲證得因，於餘二身爲生因故。諸經論說究竟轉依以爲法身，轉依即是清淨真如，非對治道；故知法身唯淨法界真如爲性。《莊嚴》說論大圓鏡智是受用佛，《攝大乘》說轉諸轉識得受用身。然說轉去阿賴耶識得法身者，此說轉去第八識中二障種子，顯得清淨轉依法身；非說鏡智；以說鏡智是受用故。又受用身略有二種：一、自受用，三無數劫所修成

故；二、他受用，爲諸菩薩受法樂故。是故四智相應共有，及一分化爲受用身。經論皆說化身爲化地前衆生現種種相；既是地前衆生境界，故知非是真實功德，但是化用。經論唯說成所作智能起化業，非即化身。雖三種身智殊勝攝，法身是智所依證故，化身是智所起用故，似智現故，假說爲智，亦無有過。（大正藏卷二六，頁三三六。）

依此說，三身與真如等五法相攝如次表：

自性身……
真如

受用身
自受用身
他受用身
四智麤相化身

變化身……
四智真實功德

按《佛地經論》所舉兩說之中，第二說體用分明，妙符經論，故最爲了義。《壇經》謂「圓滿報身，汝之智也」，意即受用身攝四智真實功德也。又云「千百億化身，汝之行也」，意即變化身攝四智所起化業，化業即「行」也。《佛地經論》以千百字始克說明者，六祖竟能以三個單句說明，斯其所以爲慧能六祖歟！

《壇經》言四智處亦深符瑜伽正理。機緣第七云：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓

《六祖壇經》管見

鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性。若於轉處不留情，繁興永處那伽定。（大正藏卷四八，頁三五六。）

「大圓鏡智性清淨」者，謂其離諸分別，性相清淨，永離一切有漏雜染種子，一切無漏清淨種子圓滿也。如《成唯識論》十云：

大圓鏡智相應心品：謂此心品離諸分別，所緣行相。微細難知，不忘，不愚一切境相，性相清淨，離諸雜染，純淨圓德現種依持，能現能生身上智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡現衆色相。（大正藏卷三一，頁五六。）

「平等性智心無病」者：謂其無復有我癡，我見，我慢，我愛四種煩惱相隨，亦不與掉舉，惛沉等八大隨惑相應，反與大慈悲等善法相應，常觀一切有情悉皆平等也。如《成唯識論》十云：

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。（大正藏卷三一，頁五六。）

「妙觀察智見非功」者：妙觀察智善觀一切法自相共相，無所障礙；於無量總持之門及諸妙定，隨其所欲，作意思惟，不須功力，此智皆得現起也。《成唯

識論》十二云：

妙觀察智相應心品。謂此心品善觀諸法自相，共相，無礙而轉；攝觀無量數總持之門及所發生功德珍寶；於大衆會，能現無邊作用差別，皆得自在雨大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。（大正藏卷三一，頁五六。）

「成所作智同圓鏡」者：成所作智能遍於一切世界，示現種種三業化用。然此三業化用，乃由此智作增上緣，擊發大圓鏡智相應淨識令現；鏡智相應淨識現此三業化用時，此智相應心品亦託彼為質而現為相分。「同圓鏡」一語，謂擊發鏡智相應淨識，使現化用本質，而自託質變起相分也。如《成唯識論》十二云：

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。（大正藏卷三一，頁五六。）

《佛地經論》六云：

成所作智能起如是三業化用。此化三業即是化身。應知此中以用顯體，非此三業即是智體，但是智上所現相分。成所作智增上緣力，擊發鏡智相應淨識，令現如是三業化用；自亦不能現。（大正藏卷二六，頁三一八。）「五八六七果因轉」者；瑜伽宗謂轉前五識得成所作智相應心品，轉第八識得大

《六祖壇經》管見

圓鏡智相應心品，轉第六識得妙觀察智相應心品，轉第七識得平等性智相應心品；所謂轉八識而成四智也。然轉識成智在修行階段中何時實現耶？瑜伽宗皆有詳暫之說明。關於前五識之轉變，《成唯識論》十列舉兩說。其第一說云：

成所作智相應心品，有義菩薩修道位中，後得引故，亦得初起。（大正藏卷三一，頁五六。）

是說也，謂不待成佛果位，在菩薩修道因位中，亦得現起成所作智相應心品；即因中轉也。第二說云：

有義，成佛方得初起；以十地中依異熟識所變眼等非無漏故；有漏不共必俱同境根發無漏識，理不相應故；此二於境，明昧異故。由斯此品，要得成佛，依無漏根，方容現起。（大正藏卷三一，頁五六。）

若依此說，則前五識果中轉也。《壇經》謂「五八六七果因轉」，意即前五識及第八識在果位中轉，第六及第七識在因位中轉。於前五識之轉變，蓋有取於第二說也。關於第八識之轉變，《成唯識論》十二云：

大圓鏡智相應心品，有義，菩薩金剛喻定現在前時，即初現起；異熟識種與極微細所知障種俱時捨故：若圓鏡智爾時未起，便無能持淨種識故。有義，此品解脫道時，初成佛故，乃得初起。異熟識種，金剛喻定

現在前時猶未頓捨；與無間道不相違故；非障有漏劣無漏法，但與佛果定相違故。金剛喻定，無所熏識，無漏不增，應成佛故。由斯此品，從初成佛，盡未來際，相續不斷；持無漏法，令不失故。（大正藏卷三一，頁五六。）

《成唯識論》共舉兩說，一說金剛喻定時轉，一說初成佛時轉。然金剛喻定已近果邊，雖謂二說皆屬果位中轉可也。關於第六意識之轉變，瑜伽宗謂妙觀察智相應心品，屬於生空觀者，小乘人見道時即得初起；屬於法空觀者，大乘人見道時亦初現起，是即因中得暫轉也。《成唯識論》十二云：

妙觀察智相應心品，生空觀品二乘見位亦得初起。此後展轉至無學位，或至菩薩解行地終，或至上位，若非有漏或無心時，皆容現起。法空觀品，菩薩見位方得現起。此後展轉乃至上位，若非有漏，生空智果或無心時，皆容現起。（大正藏卷三一，頁五六。）

關於第七末那識之轉變，瑜伽宗謂大乘人初見道時即得現起平等性智相應心品；是亦因位中得暫轉也。《成唯識論》十二云：

平等性智相應心品，菩薩見道初現前位，達二執故，方得現起。後十地中，執未斷故，有漏等位或有間斷。法雲地後，與淨第八相依相續，盡

未來際。（大正藏卷三一，頁五六。）

「但用名言無實性」一句，《壇經》此偈後來夾注中自有解釋，亦合瑜伽宗義。後二句是指導勉勵語，不釋。

〔註〕①見元沙門覺岸《釋氏稽古略》。大正藏卷四九。

②元魏吉迦夜共曇曜譯，見大正藏卷五十。

③宋沙門德異《六祖大師法寶壇經序》云：「……《壇經》為後人節略太多，不見六祖大全之旨……。」（大正藏卷四八，頁三四七。）下文雖有「近得通上人尋到全文」云云，然亦較古較詳之本耳，未必不經後人改竄。又宋沙門道原《景德傳燈錄》二十八載南陽慧忠國師語云：「吾比遊方多見此色，近尤盛矣。聚却三五百衆，目視雲漢云，是南方宗旨；把他《壇經》改換，添糅鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉！吾宗喪矣。」慧宗乃六祖弟子，身歷玄宗，肅宗，代宗三朝。可見六祖卒後《壇經》即被改換，而德異所見之「全本」，亦不十分可靠也。又胡適之先生發現燉煌本《神會和尚語錄》，其中數處與《壇經》文字略同。則《壇經》或曾為神會門人所增補亦未可知。

④傳佛心印之不可信，已如前述；衣鉢相傳亦無典據。

⑤近人太虛法師《曹溪禪之新整節》一文於此點有所啟發。見《太虛全書》三十。

⑥「師仍以衣酬之」以下係夾注。通行本寫作正文。

⑦是年十二月改元門元。

⑧大正藏本有此語，餘本皆無。見卷四八，頁三五八。

⑨見龍樹《十二門論》一，大正藏卷三十。

⑩俱見慈氏《瑜伽師地論》一，大正藏卷三十。

⑪參考護法等之《成唯識論》卷八，大正藏卷三一。

⑫見《成唯識論》四等。

⑬見《成唯識論》二，大正藏卷三一。

⑭在異生，有學位名阿賴耶識，二乘無學位及大乘八地以後不名阿賴耶識。《成唯識論》三云：「……然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名：謂或名心，由種種法薰習種子所積集故；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。如契經說：『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。』……」（大正藏卷三一，頁一三。）

⑮果位第八可云清淨，但不得言「本來」。參考注十四。

⑯見歐陽漸《唯識抉擇談》，及王恩洋《起信論料簡》；並支那內學院本。

⑰見護法等之《成唯識論》卷二，破分別論一段，大正藏卷三一，頁八。

⑯言「寄存」者，護法等之《成唯識論》卷二云：「無漏法種雖依附此識，而非此性攝……」。此中「依附」即寄存義，「此識謂第八賴耶也。」

⑰見梁啟超《大乘起信論考證》，商務印書館本。

⑱見歐陽漸《唯識抉擇談》，支那內學院本。

⑲世親《唯識三十頌》「不可知執受，處，了」，言其用之深細周普，難可測量也。

⑳《解深密經》四云：「阿那陀識甚深細，一切種子如暴流」，亦言其用之難思難名也。

釋佛家之聲聞道

一種姓

依相宗義理，人之所以能作聖者，以有作聖之功能也；人之所以或作狂者，以有作狂之功能也。苟無彼功能而欲求彼果，是猶種瓜而欲求豆也。故欲得聲聞之果，必先有聲聞之功能；欲成無上正覺，亦必先具功能。此種功能，名為種姓，亦名種子。

衆生之種姓，依《瑜伽師地論》等，有五種差別：一、菩薩種姓，謂於能證無上正覺，有堪任性故；二、獨覺種姓，謂於能證獨覺菩提，有堪任性故；三、聲聞種姓，謂於能證聲聞菩提，有堪任性故；四、不定種姓，謂兼具聲聞、獨覺、菩薩三種種姓故；五、無種姓，謂於證得前三種果無堪任故。本章所談之種性，即上第三種全，第四種之一分。

有此種姓之人，若遇勝緣，便能證得涅槃。故《瑜伽論》二十一云：

謂住種姓補特伽羅，有種子法，由現有故，安住種姓補特伽羅，若遇勝緣，便有堪任，便有勢力，於其涅槃能得，能證。（大正藏卷三十，頁三九）

五。)

於此有一問題發生，即有種姓之人，既有堪任，能證涅槃，何以從前際以來，長時流轉，迄未證得耶？《瑜伽論》二十一解答此問題云：

由四緣故，不般涅槃。何等爲四？一、生無暇故，二、放逸過故，三、邪解行故，四、有障過故。……（大正藏卷三十，頁三九六。）

此中「生無暇」等四緣，論有解釋。為便學人起見，茲用通俗文句略解如後：言「生無暇」者，謂生於文化落後之地區，生活驅迫，無暇修學也。「放逸過」者，謂雖生於文化發達地區，而處富貴家庭，耽著受用，不樂修學也。「邪解行」者。謂雖樂修學，而迷執一端，不遇良師善友，未聞正道也。「有障過」者，謂雖遇良師善友，得聞正道，而愚鈍頑駁，或有聾盲瘡瘍等種種缺憾，難以入道也。①有聲聞種姓之人，而未能證般涅槃者，以未遭此四緣故耳。

有此種姓之人，若能遣除上述四種違緣，便證般涅槃耶？曰：猶未也，又必具備二種順緣，方能趣證。《瑜伽論》二十一云：

問：何等名爲涅槃法緣，而言闕故，無故，不會遇故，不般涅槃？

答：有二種緣。何等爲二？一、勝，二、劣。……（大正藏卷三十，頁三九六。）

此二種順緣，即（一）能直接令其趣證之「勝緣」，及（二）間接助其趣證之「劣緣」是也。

何謂勝緣？此緣復分二種：（一）聖人所說，符合正道之言教，（二）學者自身之內自如理作意。如《瑜伽論》二十一云：

云何勝緣？謂正法增上他，及內如理作意。（大正藏卷三十，頁三九六。）

何謂劣緣？《瑜伽論》二十一云：

云何劣緣？謂此劣緣乃有多種：謂若自圓滿，若他圓滿，若善法欲，若正出家，若戒律儀，若根律儀，若於食知量，若初夜後夜常勤修習恬寤瑜伽，若正知而住，若樂遠離，若清淨諸蓋，若依三摩地。（大正藏卷三十，頁三九六。）

所謂劣緣，應不止此數，略舉其要，乃有十二。茲依論意，仍以通俗文句分疏於後：（一）「自圓滿」者，謂得人身；生於可聞正道之處；性不頑騃，器官無缺；於諸佛所說經律有淨信心；於現生中不犯五無間業^②也。（二）「他圓滿」者，謂值佛出世說法，或佛滅後而教法尚在，復得已證果者之如法教誨及施主之供養也。（三）「善法欲」者，謂於善法中，有出家修行之意欲也。（四）「正出家」者，實行出家受戒也。（五）「戒律儀」者，防護苾芻二百五十戒也。

(六)「根律儀」者，防護六根，令於六塵境不取着也。(七)「於食知量」者，為除飢渴而食所食，不踰量也。(八)「初夜後夜常勤修習恬寤瑜伽」者，於睡眠時，右脅而卧，住光明想；臨睡之前，醒覺以後，常修其心也。(九)「正知而住」者，於一切動作中常住正知也。(十)「樂遠離」者，遠離塵囂住寂靜也。(十一)「清淨諸蓋」者，謂修定時，遠離貪欲、瞋恚、惛沉睡眠、掉舉惡作、疑等五種蓋也。(十二)「依三摩地」者，既離五蓋，便能入定，依次得入四靜慮也。

今當略攝本章要義，曰：有聲聞種姓之人，若能遠離「生無暇」等四種違緣，復值「正法增上他音」及「如理作意」二種緣，及「自圓滿」等十二種劣緣，便能修行見道，漸次解脫，最後證得無餘涅槃。

一 出離

既有種姓，復具二緣，便能趣入正道。既趣入已，復須修習世間、出世間道，方得離欲，而證聖果。本章據瑜伽聲聞地中出離地，依次攝述三事：(一)由世間道而趣離欲，(二)由出世道而趣離欲，(三)前二種道之資糧。

1 由世間道而趣離欲

由世間道而趣離欲者，謂經由四禪及四無色，漸次將欲念減至最微，未能完全無欲也。《瑜伽論》二十二云：

云何名爲由世間道而趣離欲？謂如有一，於下欲界，觀爲_{塵處}相，於初靜慮離生喜樂，若定若生，觀爲靜相。彼由多住如是觀時，便於欲界而得離欲，亦能證入最初靜慮。如是復於初靜慮上，漸次如應一切下地觀爲_{塵處}相，一切上地觀爲靜相。彼由多住如是觀時，便於乃至無所有處而得離欲，亦能證入乃至非想非非想處。如是名爲由世間道而趣離欲；除此更無若過若增。（大正藏卷三十，頁四〇一。）

論文簡約，茲為分疏如後。

禪定為佛家遣除煩惱及引發智慧之途徑。普通所言禪定，乃指四靜慮及四無色而言。四靜慮者：繫念寂靜，能正審慮，故云靜慮；③是即精神專注之狀態也。依其淺深之差別，劃分四段，故有四種。修定者厭惡欲界煩惱之紛擾，善攝其心，入初靜慮。初靜慮除專注一境外，具尋、伺、喜、樂四種狀態。再進而入於第二靜慮，則除專注一境外，唯有喜、樂二種狀態，而無麁相之尋、伺矣。又

進而入於第三靜慮，則除專注一境外，唯有樂之狀態，並喜之狀態亦無矣。又進而入於第四靜慮，則除專注一境外，並樂之狀態亦無，而有不苦不樂之捨受也。四無色者：④前四靜慮，雖離欲界煩惱之繫縛，未離色想。今此四無色定，「超過一切有色法故，違害一切有色法故，色法於此無容生故，故名無色」。⑤此亦精神專注之狀態；然依淺深差別，復劃分為四段。若修行者已得第三、第四靜慮，厭患色故，捨色想而思維無邊之虛空，是為第一空無邊處定。若修行者更厭外在之空，復捨虛空而思維無邊之識，是為第二識無邊處定。若更超識無邊處，便入無所有處定。更超無所有處，即便入於非想非非想處定；在此定中，「由想昧劣，謂無明勝想，得『非想』名；有昧劣想，故名『非非想』」。⑥

2 由出世道而趣離欲

由出世道而趣離欲者，謂於苦、集、滅、道四諦如實了知，漸於見道所斷及修道所一切煩惱，悉得斷除，便能超過三界，證真解脫也。故《瑜伽論》二十二云：

云何名爲由出世道而趣離欲？謂如有一，親近善士，於聖法中已成聰

慧，於聖法中已得調順，於苦聖諦如實知苦，於集聖諦如實知集，於滅聖諦如實知滅，於道聖諦如實知道；既得成就有學智見；從此已後，漸修聖道，偏於三界見、修所斷一切法中，自能離繫，自得解脫，如滅便能超過三界。如是名爲由出世道而趣離欲。（大正藏卷三十，頁四〇二。）

3 前二種道之資糧

佛家對於前二道之抉擇，固非唯取世間道而捨出世道，亦非唯取出世道而棄世間道，乃二種道同時並修者。前者多屬「定」邊，後者多屬「慧」邊。徒資於定，不能斷惑而證解脫，必仗乎慧；故前者不超乎世間，後者可名出世。然前者是引發後者之主要條件，智慧之體驗必在定中行之。故二道雙運，打成一片；而二道之資糧亦非劃然各別也。

此二道之資糧有十四種。《瑜伽論》二十二云：

謂若自圓滿，若他圓滿，若善法欲，若戒律儀，若根律儀，若於食知量，若初夜後夜常勤修習覺寤瑜伽，若正知而住，若善友性，若聞正法，若思正法，若無障礙，若修惠捨，若沙門莊嚴，如是等法，是名世

間及出世間諸離欲道趣向資糧。（大正藏卷三十，頁四〇二。）

此中（一）「自圓滿」，（二）「他圓滿」，（三）「善法欲」，（四）「戒律儀」，（五）「根律儀」，（六）「於食知量」，（七）「初夜後夜常勤修習覺寤瑜伽」，（八）「正知而住」等八種，即前種姓義中之八種劣緣，前已說迄。其第（九）「善友性」者：依《瑜伽論》二十五，若具八相，名為善友。八相者何？（a）安住禁戒；（b）具足多聞（於衆妙法，能善受持，言善通利，意善尋思，見善通達）；（c）能有所證（於四諦理，四靜慮，四無色，四無量，四沙門果，六神通等能有所證）；（d）為性哀愍；（e）心無厭倦（以正法教人，不辭勞倦）；（f）善能堪忍；（g）無有怖畏；（h）語具圓滿（言詞巧妙）。

（十）「聞正法」者：謂於三藏十二分教之文義，聽聞受持也。

（十一）「思正法」者：謂正思擇所有諸法自相、共相。

（十二）「無障礙」者：謂無自身缺憾及環境不良等種種障礙。

（十三）「修惠捨」者：謂以清淨心殷重行施，施已無悔等。

（十四）「沙門莊嚴」者：謂能以（a）具足正信，（b）無有詭曲，（c）少諸疾病，（d）成就妙慧，（e）少欲，（f）喜足，（g）易養，（h）易滿，（i）成就眾多功德，（j）端嚴，（k）知量，（l）成就賢善

士法，(m)成就聰慧者相，(n)堪忍，(o)柔和，(p)為性賢善等種種功德而自莊嚴也。

三 所緣

學聲聞道者，必修觀行。既有觀行，必有所緣之境；以有能緣之心，必有所緣之境故。此所緣之境為何？《瑜伽論》二十六列舉四種所緣境云：

云何所緣？謂有四種所緣境事。何等爲四？一者，偏滿所緣境事；二者，淨行所緣境事；三者，善巧所緣境事；四者，淨惑所緣境事。(大正藏卷三十，頁四二七。)

茲將四種所緣境事析述如次：

1 偏滿所緣境事

言「偏滿」者：此境寬廣，偏於一切所緣境中而存在故；故名「偏滿」。此境復分四種。《瑜伽論》二十六云：

云何偏滿所緣境事？謂復四種：一、有分別影像，二、無分別影像、三、事邊際性，四、所作成辦。（大正藏卷三十，頁四二七。）

修行者於博聞經教之後，須於定中實修觀行。由實修觀行之時起，至證得無學果之時止，有四階段，即一、加行位，二、見道位，三、修道位，四、無學位。加行位中，修習靜慮，至第四靜慮時，以慧觀察所緣境相；此所緣境相，雖由平日於實事實理，聞思觀察所得，而在此時惟是自心所現之影像，故曰「影像」；此時之慧，是有思擇分別之作用者，故此境相名「有分別影像」；故知此境是加行位中「慧」所緣境也。又在加行位中，慧性雖有分別，而定心則無分別；故此位中「定」心所緣之境名「無分別影像」也。見道、修道兩位所緣之境名「事邊際性」。所以言事邊際性者，以此二位中所緣之「盡所有性」及「如所有性」，⑦攝一切法無不盡，窮一切法之邊際故。無學位中亦緣前三境，然前三位中未得自在，此位於前三境皆得自在，故其境名「所作成辦」。茲將三位與四種境表攝如次：

修行階位

所緣境



次當略說此四種境之相。

(二)有分別影像者，《瑜伽論》二十六云：

云何有分別影像？謂如有一，或聞正法，或教授教誡爲所依止，或見或聞或分別故，於所知事同分影像，由三摩呬多地，毘鉢舍那行，觀察，揀擇，極揀擇，徧尋思，徧伺察，所知事者：謂或不淨，或慈愍，或緣性緣起，或界差別，或阿那波那念，或蘊善巧，或界善巧，或處善巧，或緣起善巧，或處非處善巧，或下地麁性、上地靜性，或苦諦、集諦、滅諦、道諦；是名所知事。此所知事，或依教授教誡，或聽聞正法爲所依止，令三摩呬多地作意現前，即於彼法而起勝解，即於彼所知事而起勝解。彼於爾時，於所知事，如現領受勝解而轉。雖彼所知事，非現領受和合現前，亦非所餘彼種類物；然由三摩呬多地勝解領受，相似作意領受，彼所知事相似顯現。由此道理，名所知事同分影像，修觀行者，推求此故，於彼本性所知事中，觀察審定功德過失。是名有分別影像。

(大正藏卷三十，頁四二七。)

上所引文於有分別影像解釋甚詳，然因直譯梵文關係，一般學人或難領會。茲爲之簡淺說明如次：修觀行者平時於五停心觀、^⑧五善巧、^⑨六行觀、^⑩四諦等事

攝無為法之名耳。十八界中之「法界」亦然。四聖諦攝迷悟因果都盡，然意亦不在說實體，故知盡所有性一名，乃總指一切法之相用也。「如所有性」即是真如；然有廣狹二義：廣義的如所有性，兼指（一）一切法之真實性，（二）四種道理，即一、觀待道理，二、作用道理，三、證成道理，四、法爾道理。^⑫前者稱理真如，後者名事真如。狹義的如所有性或真如，乃理真如，一般論著中所言之如所有性或真如，多取狹義。今此所用，乃廣義也。盡所有性及如所有性攝一切法之相用及實體盡，故名事邊際性。此唯是入見道後修觀行者之所緣境也。

（四）所作成辦者，《瑜伽論》二十六云：

云何所作成辦？謂修觀行者，於摩奢他、毘鉢舍那，若修若習，若多修習爲因緣故，諸緣影像所有作意，皆得圓滿。此圓滿故，便得轉依；一切麁重悉皆息滅。得轉依故，超過影像；即於所知事，有無分別現量智見生。入初靜慮者，得初靜慮時，於初靜慮所行境界；入第二——第三、第四靜慮者，得第二、第三、第四靜慮時，於第二、第三、第四靜慮所行境界；入空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處者，得彼定時，即於彼定所行境界。如是名爲所作成辦。（大正藏卷三十，頁四二七。）文中「奢摩他」者，此譯為「止」，體即是定；「毗鉢舍那」，此翻為「觀」，

體即是慧。修觀行者，歷見道及修道位，於此二位中修習止觀極純熟已，便得轉依，證無學果。言「轉依」者，含轉捨與轉得二義：謂轉捨麤重的所依，轉得清淨的所依也。「超過影像」者，具有二義：（一）無有漏影像，（二）不帶影像也。蓋觀行者於加行位中緣有分別及無分別二種影像皆未證真；以有有漏的影像故。見道已後，緣盡所有性時，雖有影像，已非有漏；緣理真如時，都無影像；緣事真如時，雖有影像，亦非有漏；以未圓證，故不言超過影像也。無學位中既得轉依，證真圓滿，其所緣境超過有漏影像，故得名為所作成辦。

此四種所緣境中無分別影像，是奢摩他所緣；有分別影像，毗鉢舍那所緣；後二境中，無漏智起，止觀二道平等雙運，是俱所緣。^⑬

2 淨行所緣境事

淨行所緣境即五停心觀所緣之境，所以名淨行者，謂緣此境時能淨諸不淨行故。此有五種，《瑜伽論》二十六云：

云何名爲淨行所緣？謂不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等所緣差別。（大正藏卷三十，頁四二八。）

次當略說比五種所緣境相。

（一）不淨所緣者，貪欲特盛之人觀此為境，可以除貪行也。此有六種，如《瑜伽論》二十六云：

云何不淨所緣？謂六種不淨：一、朽穢不淨，二、苦惱不淨，三、下劣不淨，四、觀待不淨，五、煩惱不淨，六、速壞不淨。（大正藏卷三十，頁四二八。）

「朽穢不淨」者，謂內身毛、髮、骨、肉、臟器、血、痰、屎、尿等類，及身外各種動物死後變壞相狀也。「苦惱不淨」者，身心之苦惱也。「下劣不淨」者，世間鄙穢事也。「觀待不淨」者，世間清淨事物，皆屬相對，乙望甲為淨，望丙又為不淨也。「煩惱不淨」者，謂世事皆與煩惱相纏結也。「速壞不淨」者，五蘊無常，不可保信也。

（二）慈愍所緣者，瞋恚特盛之人，觀此為境，可以除瞋行也，《瑜伽論》二十六云：

云何慈愍所緣？謂或於親品，或於怨品，或於中品，平等住利益意樂，能引上中下品快樂定地勝解。（大正藏卷三十，頁四二九。）

上文意謂修此觀以親、怨、中三品人為所緣之境，對之而起慈愍之心。此能

緣心有二：（一）欲界之利益意樂，及（二）色界之能引快樂定地勝解。修此觀者由於衆生起利樂意樂，則己身中自能得上、中、下品快樂勝解也。

（三）緣性緣起者，愚癡過重之人，觀此為境，可以除癡行也。「緣性」即四緣，一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣；此為一切法成立之要素與關係。「緣起」即十二有支，一、無明，二、行，三、識，四、名色，五、六處，六、觸，七、受，八、愛，九、取，十、有，十一、生，十二、老死；此為衆生生死流轉之道理。行者多作此觀，便了然於一切法中唯有因、緣、果之關係，都無有獨立不變的我體也。如《瑜伽論》二十七云：

云何緣性緣起？謂於三世唯行，唯法，唯事，唯因，唯果，墮正道理，
……唯有諸法能引諸法，無有作者及以受者；是名緣性緣起所緣。（大正
藏卷三十，頁四三〇。）

（四）界差別所緣者，驕慢特重之人，觀此為境，便於身中離「一合想」，可除慢行。蓋自佛家觀之，內身外物之成壞，不外地、水、火、風、空、識六界之聚合與離散，人之個體祇無數聚合現象中之一，無所用其驕慢也。《瑜伽》二十七云：

云何界差別所緣？謂六界差別，一、地界，二、水界，三、火界，四、

風界，五、空界，六、識界。……（大正藏卷三十，頁四三〇。）

（五）阿那波那念所緣者：阿那波那，此云入息出息。性好尋思之人，觀此為境，可以祛除尋思散動，心能安住也。聲聞乘中，於此種修法特為注重，故《瑜伽論》及說一切有部之《阿毗達磨大毗婆沙論》等言之甚詳，東漢末安世高所譯之《安般守意經》及近時湯用彤所譯之《南傳念安般經》，即說此種修法。我國天台宗智者大師所說之《六妙法門》亦論述此法之最通行典籍。其法，簡言之，不外一心專注於入出息而漸入於正定：詳言之，則非千百言所能盡。學者宜逕披閱原書，今不能多述也。

3 善巧所緣境事

言「善巧」者，謂此境能為入道之善巧方便也。然佛家言善巧之數，或少或多，諸論不同。《大毗婆沙論》六說有四善法，一、十八界，二、十二處，三、十二緣起，四、處非處。《瑜伽論》二十七說五善巧，即於前四加蘊善巧。同書五十七又說六善巧，即於前五加根善巧。無著之《顯揚聖教論》十四，說七善巧，即於前六加諦善巧。世親之《辨中邊論》二，說十善巧，即於前七加世善巧，即於前六加諦善巧。

巧，乘善巧，有為無為善巧。《大毗婆沙》屬聲聞乘，《瑜伽》等三兼通菩薩、聲聞二乘。別有《大菩薩藏經》，亦說十善巧，而與《辨中邊》出入；彼經唯屬大乘，此姑不論。上述諸論中，以《瑜伽》二十六所說五善巧最為適中，說善巧者多以為依據。論云：

云何名爲善巧所緣？謂此略有五；一、蘊善巧，二、界善巧，三、處善巧，四、緣起善巧，五、處非處善巧。（大正藏卷三十，頁四三三。）

茲分別略說其相：

(一) 蘊善巧 「蘊」者積聚之義。佛家將過去、未來、現在、內、外、麺、細、遠、近諸同類法，合為一聚，名之為「蘊」。蘊有五：(一)色蘊、謂地、水、火、風四大種，及此四大種所造之物。(二)受蘊，謂苦受、樂受及不苦不樂受。(三)想蘊，謂吾心對境之取像作用。(四)行蘊；行是遷流之義；此有二種，一、為除受、想外思、欲、貪、忿等諸心所法，名心相應行法；二、為就色、心特殊分位上假立之生、老、住、無常、時、空等法，名心不相應行法。(五)識蘊，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及意識。觀五蘊之作用，在使學者常知內身及外物悉由諸法聚合而成，無獨立不變之我體，從而證得我空真理也。

(二) 界善巧 「界」者「種子」之義。謂一切法，若根、若境、若識，皆由別別種子而生。觀此為境，能於因緣得善巧也。此有十八種：(一)眼根界，(二)色界，(三)眼識界，(四)耳根界，(五)聲界，(六)耳識界，(七)鼻根界，(八)香界，(九)鼻識界，(十)舌根界，(十一)味界，(十二)舌識界，(十三)身根界，(十四)觸界，(十五)身識界，(十六)意根界，(十七)法界，(十八)意識界。

(三) 處善巧 「處」者，「生長門」之義。謂內六根與外六境為諸識生長之處也。內六處者，謂眼根處乃至意根處。外六處者，謂色處乃至法處。其六種識，則攝入意處中也。於四緣中，眼、耳、鼻、舌、身等五處為增上緣，色、聲、香、味觸五處為所緣，意處為等無間緣，隨其所應生起眼等五識及其心所；意處為等無間緣，法處中作意心所為增上緣，法處為所緣緣，生起意識及其心所。修此觀者，善知一切知識之起，皆藉三緣，隨緣之有無，強弱而異，固無獨立不變之實體的主宰也。

(四) 緣起善巧 即十二有支。前支為緣而有後支。謂以，(一)「無明」為緣而有行，以(二)「行」為緣而有識，以(三)「識」為緣而有名色，以(四)「名色」為緣而有六處，以(五)「六處」為緣而有觸，以(六)「觸」

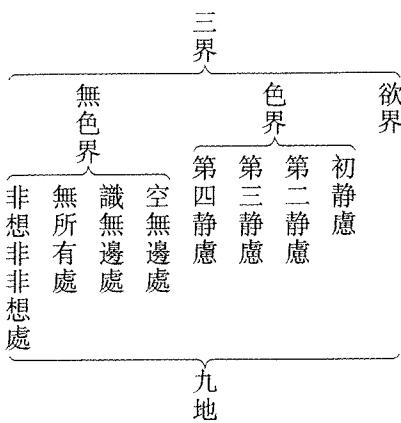
為緣而有受，以（七）「受」為緣而有愛，以（八）「愛」為緣而有取，以（九）「取」為緣而有有，以（十）「有」為緣而有生，以（十一）「生」為緣而有（十二）老死。觀此為境，能令修者了知此等現象，前能引後，前又有前，後復有後；而此等現象仗因託緣而生，非本來有，有已還滅，體是無常，不得自在；由是故知定無有我。

（五）處非處善巧 此即緣起善巧之別一看法。謂諸有為法仗因托緣而生，是為正理，名為「是處」；若由梵天等所生或不待因緣自然而有，是不符正理，名為「非處」。若於此境如實觀察，能令行者趣入正道，故名善巧。

4 淨惑所緣境事

淨惑所緣者：「惑」是煩惱之異名。由觀此境能斷煩惱，故名。此復二種：

（一）世間道淨惑所緣 佛家將衆生身心狀態之差異分為三界九地。三界者：謂有性欲者名為欲界；唯有色身而無性欲者名為色界；純粹精神的存在，既無性欲復無色身者，名無色界。欲界一地，色、無色界各有四地，是為九地。佛書中所常云界地者指此，為省繁文，表之如下：



三界九地之意義既明，則於世間淨惑所緣自易明瞭。《瑜伽論》二十七云：

云何淨惑所緣？謂觀下地麁性，上地靜性。如欲界對初靜慮，乃至無所有處對非想非非想處。云何麁性？謂麁性有二：一、體麁性，二、數麁性。體麁性者，謂欲界望初靜慮，雖皆具五蘊，而欲界中過患深重，若住增上，最爲鄙劣，甚可厭惡。是故說彼爲體麁性。初靜慮中則不如是，極靜極妙。是故說彼爲體麁性。數麁性者，謂欲界色蘊有多品類，應知應斷，如是乃至識蘊亦爾。是故說彼爲數麁性。如是上地展轉相望，若體麁性，若數麁性，隨其所應，當知亦爾。如是麁性，於諸上

地，展轉相望，乃至極於無所有處，一切下地，苦惱增多，壽量減少，一切上地，苦惱減少，壽量增多。非想非非想處，唯靜唯妙；更無上地勝過此故。以要言之，有過患義是麤性義。若彼地中過患增多，即由如是過患增多性故，名爲麤性，若彼彼地，過患減少，即由如是過患減少性故，名爲靜性。此是世間由世俗道淨惑所緣。何以故？彼觀下地多諸過患，如病，如癱，猶如毒箭，不安隱性，以爲麤性，觀於上地，與彼相違，以爲靜性，斷除下地所有煩惱。始從欲界，乃至上極無所有處。

此是暫斷，非究竟斷；以於後時更相續故。（大正藏卷三十，頁四三四。）

三界、九地衆生皆未證體，未得涅槃，隨業流轉，故云「世間」。修觀行者，觀下地麤性，上地靜性，厭患下地，欣慕上地，可以暫斷下地煩惱；然非究竟能斷，以緣會合時更相續故。言麤性者，有其二種：一、體麤性，二、數麤性。體麤性者，謂下地望上地過患較深，苦惱較重，不及上地較靜較妙。數麤性者，下地苦惱多而壽量少，不及上地苦惱少而壽量多。是故下地唯是麤性，上地展轉具靜妙性。常作此觀，下地煩惱自然暫伏。

(二)出世間道淨惑所緣 出世間道淨惑所緣者，謂四聖諦。觀此為境，能除煩惱，故名「淨惑」。觀此為境，能證涅槃，名「出世間」。此與世間道淨惑

(二) 四正斷——亦名四正勤，四正勝。謂修行者「於四念住串習行故，已能除遣麁麁顛倒，已能了達善不善法。從此無間，於諸未生惡不善法為不生故，於諸已生惡不善法為令斷故，於其未生一切善法為令生故，於其已生一切善法為欲令住，令不忘失……攝心持心」。¹⁵此有四種：(1)於已生惡不善法為令斷故生欲策勵發勤精進，策心持心；(2)於未生惡不善法為不生故生欲策勵發勤精進，策心持心；(3)於未生善法為令生故欲策勵發勤精進，策心持心；(4)於已生善法為令住故生欲策勵發勤精進，策心持心。

(三) 四三摩地——亦名四神足。修行者能修四正斷已，「從此復修四三摩地」¹⁶。(1)欲三摩地，「由欲增上力所得三摩地，名欲三摩地」。¹⁷(2)勤三摩地，「由勤增上力所得三摩地，名勤三摩地」。¹⁸(3)心三摩地，「由心增上力所得三摩地，名心三摩地」。¹⁹(4)觀三摩地，「由觀增上力所得三摩地，名觀三摩地」。²⁰

(四) 五根——修行者，以上述四三摩地為依止故，便能展轉生起信等五根。²¹「根」者「增上」之義。此五於生起善法有增上力，故名為「根」。(1)信根，(2)精進根，(3)念根，(4)定根，(5)慧根。

(五) 五力——即前五根，由修證之結果，轉深轉厚，「具大威勢，摧伏一

切魔軍勢力，能證一切諸漏永盡」，^㉒故名五力。

(六)七覺支——七覺支承前五根、五力而生。由於五根、五力多修習故，便能發起見道前之四種「順決擇分」：^㉓(1)煥，(2)頂，(3)忍，(4)世第一法。譬如鑽木取火，最初生煥，此喻無漏智火生前之相狀；是名為煥。次煥增長，熱氣上衝；此喻無漏智將發未發時之相狀；是名為頂。熱氣倍培，其煙遂發；此喻無漏智將發時之相狀；是名為忍。次無燄火歛然流出；此喻無漏智初發而未具燒燬煩惱之作用；是名世第一法；於世間中此為最勝，過此便發生燒燬煩惱之作用，而超過世間法矣。其火無間發生猛燄；此喻由第一法中五根、五力所引生之無漏智正起作用，能燒煩惱也；是名見道。此無漏智，即如實覺慧，以七支助成，(1)念覺支，(2)擇法覺支，(3)精進覺支，(4)喜覺支，(5)輕安覺支，(6)定覺支，(7)捨覺支。七覺支皆與第六意識相應而起，此中擇法、精進、喜三支，「觀」之所攝。輕安、定、捨三支，「止」之所攝，念支通於「止」「觀」二種所攝，修行者於最初獲得七覺支時名為見道。^㉔

(七)八聖道——修行者既入見道，已永斷滅見道所斷一切煩惱，惟餘修道所斷煩惱。^㉕為斷彼故，修習八支聖道。^㉖所以名聖道者，見道之人，修此八

支，能無餘斷一切煩惱，親證解脫故。（1）正見。正見者，合見道中七覺支起時所得之真覺及得真覺已後所起之正確知解而言，前者為超過思維分別之體驗，名根本智；後者為有思維分別之知解，名後得智。蓋見道分前後兩段，前段以無分別智，直觀我空真如，名真見道；後段以有分別智次第遊觀四聖諦理，名相見道。今此合真、相見道二種智覺，名為正見也。見道如是，修道中之正見亦然。

（2）正思維，謂由正見所引起之思維也。其正思維，若由無分別智引起者，即此無分別智離邪思維故，名正思維。若由後得智引起或散心所起者，即以有分別之慧思名正思維也。（3）正語，即由前正見、正思維所發種種語言也。（4）正業，一切行為不離正知也。（5）正命，不作邪事而活命也。（6）正精進，謂依正見、正思維、正語、正業、正命而修行者，所具之精進勇猛也。（7）正念，（8）正定。由修四念住為因，引生九次第定，與定同時有念相應；此念及定名正定也。此中正語、正業、正命三支，於見道時先已獲得，至修道位始大而化之耳。（9）

以上三十七道品與前三學相攝如次表：

正語、正業、正命

戒

四三摩地、定根、定力、輕安覺支、定覺支、捨覺支、正定

四念住、四正斷、精進根、慧根、精進力、慧力、擇法覺支

精進覺支、喜覺支、正見、正思維、正精進

定

念根、念力、念覺支、正念

信根、信力

慧

上來於佛家聲聞乘中，從種姓、出離、所緣、為學四事，以明其修道之要，
於為學中略述見道之狀況而止，至於修道以上及果位之境界，多非言議之所及，
作者既乏修證，亦非欲藉此傳道，故不論述也。

〔註〕①見慈氏《瑜伽師地論》二十一。

②一、害父，二、害母，三、害阿羅漢，四、破和合僧，五、於如來所惡心出血，名五無間
業。參考慈氏《瑜伽師地論》二十一。

③見慈氏《瑜伽師地論》三十三及世親《阿毘達磨俱舍論》二十八。

④見世親《阿毘達磨俱舍論》二十八。

⑤世友等《阿毘達磨大毘婆沙論》一四一。

⑥世親《阿毘達磨俱舍論》二十八。

⑦盡所有性及如所有性義見下文。

⑧貪欲多者修不淨觀，以停念欲；瞋恚多者修慈愍觀，以停瞋恚；愚癡多者修緣起觀，以停愚癡；我見多者修界差別觀，以停我見；散亂多者修數息觀，以停散亂。

⑨即蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非善巧。

⑩六行觀者：觀下地為麤性，上地為靜性；下地苦性，上地妙性；下地障性，上地離性，詳見世親《阿毘達磨俱舍論》二十四。

⑪見安慧《阿毘達磨雜集論》十。

⑫四種道理者，《瑜伽論》二十五云：「云何名為觀待道理？謂略說有二種觀待：一、生起觀待。二、施設觀待。生起觀待者，謂由諸因諸緣勢力。生起諸蘊，此蘊生起，要當觀待諸因諸緣。施設觀待者，謂由名身句身文身。施設諸蘊，此蘊施設，要當觀待名句文身。是名於蘊生起觀待，施設觀待。即此生起觀待，施設觀待，生起諸蘊，施設諸蘊，說名道理瑜伽方便。是故說為觀待道理。」

云何名為作用道理？謂諸蘊生已，由自緣故，有自作用，各各差別，謂眼能見色，耳能聞聲，鼻能艱香，舌能嘗味，身能覺觸，意能了法，色為眼境，為眼所行，乃至法為意境，為意所行。或復所餘如是等類，於彼彼法別別作用，當知亦爾。即此諸法各別作用，所有

道理瑜伽方便，皆說名為作用道理。

云何名為證成道理？謂一切蘊。皆是無常，衆緣所生，苦空無我，由三量故，如實觀察。謂由至教量故，由現量故，由此量故。由此三量證驗道理，諸有智者，心正執受，安置成立。謂一切蘊皆無常性，衆緣生性。苦性空性，及無我性，如是等名證成道理。

云何名為法爾道理？謂何因緣故，即彼諸蘊如是種類，諸器世間如是安布。何因緣故。地堅為相，水濕為相，火煥為相，風用輕動以為其相。何因緣故，諸蘊無常，諸法無我，涅槃寂靜。何因緣故，色變壞相，受領納相，想等了相，行造作相，識了別相。由彼諸法，本性應爾，自性應爾，法性應爾。即此法爾，說名道理瑜伽方便。或即如是，或異如是，或非如是，一切皆以，法爾為依，一切皆歸法爾道理，令心安住，令心曉了，如是名為法爾道理。

⑬見《解深密經》三。

⑭此指無漏慧而言。見遁倫《瑜伽師地論記》七上。

⑮慈氏《瑜伽師地論》二十九。

⑯同註⑮。

⑰同註⑯。

⑲同註⑯。

⑳同註⑯。

㉑同註⑯。

㉑取慈氏《瑜伽師地論》二十九意。

㉒同註⑮。

㉓見道時之如實覺慧名為「決擇」。今此四者有順生如實覺慧之力，名「順決擇分」。

㉔以上參考慈氏《瑜伽師地論》二十九。

㉕由思維分別而起之煩惱，見道能斷。與生俱來之煩惱，要於長時中漸漸損伏，故是修道所斷。

㉖見慈氏《瑜伽師地論》二十九。

㉗參考慈氏《瑜伽師地論》二十九，及遁倫《瑜伽師地論記》七下。

㉘同註㉗。

㉙同註㉗。

佛教緣起論的概述

佛教的緣起論，若以基督教的名詞解釋，是近乎創造論。這二個名詞，雖然都是述說宇宙人生的來源，而是有相似的意義。但是在理論上說，二者卻是站在極端相反的地位。這是因為在佛教的思想中，不把宇宙人生的來源視為出自於「第一因」。有關宇宙人生的緣起，按佛教唯識學派是：「萬法唯心，一切唯識」；就是說宇宙萬有，是由識變化。究竟怎樣的變呢？佛教一般的說法，稱為緣起論。

佛教有許多不同的宗派，並且這些宗派都有他們自己的宇宙人生緣起的觀念。綜合這些宗派的緣起思想，共有五種：前三種是屬於印度本有的，而後二種是屬於中國本色化佛教的思想。現就此五種佛教的緣起論，概述如下：

一、業感緣起說：業感的原文是KARMA，或稱為「造作」；換言之，就是行為上所引起不斷的後果。個人的世界不好，或個人的環境不如他人，是因個人的業感所致；這種觀點在原始的小乘佛教，是這樣的說法。業感緣起的學說，若嚴格的研討，就會發現許多漏洞。因為若按業感緣起，必須有我，我作業或受報。

但佛教並不說有我，這樣一來，所作的業，何人受報呢？若無我豈不是成了機器的世界。再者個人所作之業，應該是按個人之業受報，就是你作的業你該受報，我作的業我應受報。問題的癥結，這些善惡業怎樣劃分他們的界限呢？若是沒有一個妥善的辦法劃分，豈不是你殺人，我也要跟着受報，這不是失去了公義的存在麼？次者就是所作的業歸於何處？例如殺人千萬之業已經作了，這樣的後果怎樣辦呢？換句話說，業已經作了，而果尚未產生，在這種情況中間，所造作的業，應歸於何處？所以原始佛教的緣起說太簡陋，有許多疑問不能解答，於是補充不可。

二、阿賴耶緣起說：由於業感緣起說的缺點太多，經五百年後，產生阿賴耶緣起的學說。其中經二個階段，從佛滅後三百年，有位小乘學者世友，建立無表色說，補充業感之說。所謂表業就是有表示的業；例如殺人，用刀流血的業，稱為表色業。這表色的善惡業的中間，必須有一媒介；世友解說，不是因為過去而不存在，仍然如物質存在一樣。業與物質之不同，是因業不為眼所見，所以稱此業為力；業力存在的現象與物質一樣，而叫作無表色。待無表業一成熟，受報的業力就表現出來，如打字機一樣。

至此時對所作之業，歸於何處似乎已解答。有關個人作業怎樣劃界分屬的問

題，還是不能解決。又過一百年，有位學者與世友同時，建立了根本識的思想。因為前六識會停止，若有一個不停的根本識，作為果報的根本，這就是後來阿賴耶緣起論的來源。

根本識又稱為「細意識」，是微小的、隱藏的，不易被自己審察得到的。前六識也稱為粗意識；凡能覺察得到的、有思想的、能體會的，是為「粗意識」。由此再發展下去，又產生「窮生死蘊」，是連續不斷的生滅、滅生，從無始之始到無終之終。在當時的佛教因不講「我」，必須要有窮生死蘊之說；就是說堯舜所作的善，歸於堯舜的根本識；就是個人作的善，歸於個人的根本識。

小乘經量部對表色業，又發展到一種「色心互持種子說」，其中包括精神與物質現象的功能，而稱為色心互持種子。當種子沒有起現行之時，是潛伏不起的存在；當起現行之後，就顯露成為事實。這類種子分為二類：一是物質現象的色種子，一是精神現象的心種子。色心互持說，心種子未起時，心種子已經存在，是存在色種子中；色種子未起時，已經存在心種子中。有些似乎二元論，但是此時比「表」色時跨進了一步。

至彌勒時，有無著、世親兄弟二人，建立阿賴耶緣起說，識變宇宙人生，所經的手續又如何呢？這就是《唯識三十頌》所講的「萬法唯心，一切為識所

變」。

三、六大緣起論：是密宗所創，並接近唯物論的思想。《大日如來經》說：「六大無礙常瑜伽」，六大緣起就是根據此處而來。「大」者是大種之義，宇宙的元素有六種大種而成。現述之於下：

(一) 地大：非指土地之地，乃是指一切堅性的東西，有極微細的元素，稱之為微粒子。

(二) 水大：流質性的東西，任何東西，都有水份的存在，也有它的微粒子存在。

(三) 火大：光與熱都是由火產生的，並兩者都有微粒子。

(四) 風大：非指一般所謂的風，乃是指氣體的東西，可以說是一切生命的動力。

(五) 空大：虛空也是有元素的，相似西洋哲學所說的「以太」，是有微粒子存在的。

(六) 識大：心識應該也有它的元素，但並未明顯的說明「識大」有微粒子的存在。

整個宇宙就是這六種原素，一伸一伏的，展開生起此人生的宇宙。由業感到

阿賴耶，經一千四百年，產生六大緣起論；若與以上二者相比，是反開倒車的理論。

在印度只有以上的三種緣起的學說。佛教傳入中國後，又產生二種緣起的學說，可稱之為中國化的緣起論。中國文化特點，有糅合作用，例如佛教的空宗，來到中國後，就成為中國化的禪宗；密宗來到中國，結果很迅速的就被中國的道教所吸收，演成中國玄密的宗教。現略述及中國化的佛教緣起論述說如下：

四、真如緣起論：是依《大乘起信論》建立的；有人主張此書是印度馬鳴著的，由中國真諦法師所譯。在唐代的考據把此書放於疑偽之部，因為查真諦法師譯經錄內，並無此書。自日本明治維新，日本人學會採用歷史發展的方法，這般日本佛教學者，認為《大乘起信論》為中國人著的。可能為流行的問題，而假託馬鳴所著。這為首的日本學人，其對《大乘起信論》的考據，甚為可靠。

清末民初，唯識哲學在中國佛教中，日漸抬頭，此時有一著名的唯識學者歐陽漸，對《大乘起信論》已疑是中國人的產品，並鼓勵梁啟超去考據，於是著《大乘起信論的考據》，發表於東方雜誌，而震驚整個中國佛教界。

真如緣起，是不正合乎邏輯的手續，因此站在唯識學的立場，二者很難並立。其理論的根據是依《大乘起信論》，說明此宇宙是一心而變成的宇宙萬象。

此一心有兩個名：一者衆生心，一者阿賴耶識（此識與唯識論的阿賴耶完全不同）。何謂「衆生心」？按梅光羲教授的解釋，是衆生的共心，而是宇宙心。但太虛法師反對此種解釋，說個人都有一個心，而衆生心，似乎老子的「道」或《易經》中的「太極」。後經熊十力教授，於其著的《新唯識論》中稱之為「恆轉」，而解決了這個難題。

真如緣起論，不只說一心，尚有二門，即一心二門，有如太極生二儀的含義。所謂二門者：一、真如門，又名不生不滅門，是從實體方面說的；二、生滅門，又名生生滅滅門，是從現象方面說的。其實兩者是二而一的，真如本來一片清淨，怎有二門呢？於此發現一心二門有它的矛盾處，但其解說，說明真如不守自性，忽然念起，名為無明。由妄念而執着這污穢的世界，就是這樣而有的。由單純的世界，而漸入繁瑣的世界。

有人反駁《大乘起信論》的真如說，到底是有為法，抑是無為法。若是有為法必定是生生滅滅，是一心而只有一門，怎會有二門呢？若是無為法，是本來一片清淨，怎會有忽然念起，而名為無明呢？於是在理論上是站立不住的，經過歐陽漸的駁辯後，此派學人無人敢在正面出來辯護。

後來有人問章太炎教授，有關《大乘起信論》真偽的問題，於是 he 起來為真

如緣起說作辯護，指出二點：一、有關考據《大乘起信論》，講來講去，只是爭論非真諦所譯，既然不是他譯，可能另有其人。二、真如忽然念起，名為無明。真如的妄念，並不是有為法，當真如妄念起時，有一個真如體為依，如水依波。所謂妄念，不要有時間上的觀念，特別不要執着「忽然」二字。若不以真如為實體，是先有妄念，而後有真如，若先有真如，而後有妄念，這樣在體用、在時間上，便是不通。有關體用的問題，若有無用之體，這種理論似乎不能成立。歐陽漸把體用分為四類，前已講過，在此可省略。但對體中之體，於《起信論》中稱為「一真法界」；周敦頤亦觸及到此問題。所以中國佛教的「真如」與中國的《易經》，是互相貫通的。例如太極生兩儀，太極是體，二儀的陰陽是用；《大乘起信論》就是根據這點建立的。甚至現在的學人唐君毅的哲學體系，也是建造於此二者之間。

五、法界緣起：華嚴宗自創立真如緣起之後，發覺有許多缺點，為了彌補這些缺點起見，於是又展開了一個法界緣起說。此種學說比較真如緣起說，周密的多；若說它有缺點，只是在定義上，有些毛病，例如法界緣起，把它作為有二個目的。

法界緣起說，是根據《華嚴經》；但是初學佛的人，是不適合閱讀這部經

很有水準的學說，所差的就是事事無礙這點，這是歐陽漸對四法界的批評。

四法界特點，是用十玄門解明事事無礙法界。（此點參考馮芝生的《中國哲學史》）並用幾個觀點來說明。它就是採用「六相」觀點或稱六種不同的角度。第一點是「總相」，所謂總相就是一個人，若看一個人能依一個人的角度觀察，必須在第二點的「別相」中觀察。所謂別相，就是從特殊部分，說人是無數的細胞，而成為人。中國的理學家，所犯的錯誤，就是在總相看。機械的唯物論者，仍然是把人看作機器的零件而已。但華嚴宗是從二個角度分析看人，「總相」與「別相」，不是孤立的，而是整體。從人的結構來說，是第三點，為「同相」；因人同有五官、六臟、四肢百體，是人人相同的。從人的高低、肥瘦、男女的觀察看，是第四點，為「異相」；有別必有異，有異不必有同，無同不成異，無異不成同。從時間與變化來看，是第五點「成相」；一件東西，或者一個人，是不斷的新陳代謝，支持它的活動，是不斷的「成」，或不斷的發展，就是所謂即生即死同時存在。換言之，同是一件事物，每剎那之間，同俱同異聚壞，是第六點「壞相」。以上六點可謂妙到極變，可入衆妙之門，也是理學家所不能比擬的。若能用之於人生社會，使宋朝的理學，有更好的發展。

縱觀以上佛教五種緣起說，是佛教探求宇宙現象的起因最基本的方法。不論

佛教任何的宗派，古代的印度佛教，抑或現代遍佈世界各處的佛教，對人生宇宙之謎，始終無法揭開。因此只有猜測這個世界，是宿命呢？抑為神所造呢？是無因無緣呢？抑為有邊或無邊呢？就是對人生究竟，也是抱着懷疑的態度；是常抑或是無常？對人生的苦惱也是一樣，不能解決，是自作或者是他作，抑為無因作？對以上的種種的知見，是古印度哲學，所爭論持久不能解決的問題。雖然佛出世對於這些問題，採用四諦觀及十二因緣觀，解決些人生的難題，但始終尚未達到完滿的境界。惟一可以彌補缺憾的，就是後來印度佛教興起的阿賴耶緣起論，纔算多少補充了佛教對宇宙人生觀點的解說。（陳道沛記）

釋佛家的二十七賢聖

(甲) 總述

佛家雖有周詳的思辨，但其主旨則在於由修行而證得菩提和涅槃。修行必有次第。既有次第，則修行者的造詣自有先後淺深的差別。於是又於修行路程上假立種種果位——聖賢。建立這些果位的作用，在使行者於檢討修行成效時不致漫無標準。這些聖賢的排列，有專屬小乘而出現很早的，如本文所釋的二十七賢聖是；有專屬大乘而出現較晚的，如十三位賢聖是；也有將大小乘的果位作綜合排列的，如三乘十地是。

本文將依據中《阿含經》，參以《成實》、《俱舍》等論和《大乘法苑義林章》等，以釋二十七賢聖。

在佛家，一般以從無漏智生起開始，亦即由見道起，稱為聖者；無漏智生起之前，亦即見道之前而能離惡修善者，稱為賢人。二十七位中的初位「預流向」是從將入見道時「安住順抉擇分」起計的，這時無漏智尚未出現，不能稱聖，祇

可稱賢。所以有二十七賢聖之稱。又有人說，預流向中的「隨信行」、「隨法行」都是從見道十五心的初心起計的，十五心是無漏智，既有無漏智生，便應名聖。所以這二十七位「唯聖非賢」。行者在見道前必已修得煥、頂、忍、世第一法四種順抉擇分，然後於一座中，依止第四靜慮，先安住順抉擇分，引發八忍、八智，共十六個無漏心。前十五心果未成辦，屬預流向。第十六心則果已成辦，名預流果。前說由安住順抉擇分起計，後說則從第一無漏心起計，兩說祇是寬狹有異，於理實不相違。

(乙) 引經

二十七賢聖的名稱，散見於四《阿含經》。至於將全部名稱比較有系統地排列出來的，則自《中阿含》卷三十的《福田經》始。經云：

「爾時給孤獨長者往詣佛所，……白曰：『世尊！世中有幾種福田人？』世尊告曰：『居士！世間凡有二種福田人。云何爲二？一者、學人，二者、無學人。學人有十八，無學人有九。居士！云何十八學人？信行，法行，信解脫，見到，身證，家家，一種，向須陀洹，得須陀

洹，向斯陀含，得斯陀含，向阿那含，得阿那含，中般涅槃，生般涅槃，行般涅槃，無行般涅槃，上流色究竟，是謂十八學人。居士！云何九無學人？思法，昇進法，不動法，退法，不退法，護法——護則不退，不護則退，實住法，慧解脫，俱解脫，是謂九無學人。』

《中阿含》是早期結集的經典，在阿輸迦王（ASOKA）在位之前經已結集完成，《福田經》的二十七賢聖可能是這時期中最完備的賢聖排列。到了後代，阿毘達磨發達，諸論師對二十七賢聖的解說，或與《阿含》稍異，將於下文論之。

（丙）釋名義

二十七賢聖分為兩類人：一、在因位的名「學人」，有十八位。二、在果位的名「無學人」，有九位（見前引《中阿含經》）。二十七名中有總名，有別名。四向、四果是總名，餘是別名。對於這二十七名，《成實論》、《俱舍論》、《大乘法苑義林》等各有解釋，都與《阿含》稍異。今依《中阿含》，抉擇《成實論》等書，以四向、四果統攝其餘的十九位，分別加以解說。

(一) 隨信行（信行）
(二) 隨法行（法行）

修行聲聞乘法，最初學的是修「止」。修止純熟了

然後學修觀。修止的方法很多，而以「五停心」最為普通。修五種行，停止五種過失，名五停心。一、貪欲重的應於人身起不淨想，以停止其貪心。二、瞋怒重的應於衆生住慈悲想，以停止其瞋心。三、愚癡重的應於諸行作緣起想，以停止其愚妄心。四、我執重的應於人身作由諸界（六界或十八界）合成之想，以停止其我執。尋思重的應繫念入出息，以停止其掉動心。選修那一種是因人而異的。不論修那一種，目的都在停止心的散動，雖有少許觀慧，但其重要目的仍是偏於修止的。修止成熟以後，進而修「觀」，即從自相、共相，次第觀察身、受、心、法。觀漸成熟，乃再進而作深切親入的加行，現觀四諦十六行相（於苦諦觀無常、苦、空、無我四相，於集諦觀因、集、生、緣四相，於滅諦觀滅、靜、妙、離四相，於道諦觀道、如、行、出四相。總為十六行相），於第四靜慮的止中，依次發生煥、頂、忍、世第一法四種觀智。此智是有漏修所成慧，但能為緣引出無漏智來，故名順抉擇分（無漏智名抉擇、煥等四種有漏觀智能隨順引發無漏智，名順）。世第一法之後，無間引出無漏十

六心，斷除三界分別煩惱障。由安住順抉擇分，即由安住緩智開始（也有人說由十六心中第一心開始），以至無漏第十五心，通塗名預流向。第十六心時名預流果。「向」是進趣義。順抉擇分及前十五心是進趣於第十六心預流果的因道，因此名預流向。修行人，依根機的利、鈍，分為兩種。鈍根人，無自己的抉擇力，隨信他言生起信解而去修行，名隨信行。利根人能依自己的智力，了解佛所說義理，而去修行，名隨法行。這兩類人，若先在凡位時完全沒有用有漏六行壓伏欲界俱生煩惱障的，（觀下地為麞、為苦、為障，而起厭惡；觀上地為靜、為妙、為離，而起欣慕心，名世間道六行伏惑），進入十五心時祇能斷除分別煩惱障；若先於凡夫位時已伏欲界俱生煩惱障一至五品的，則進入十五心時就連這一至五品俱生煩惱，一並斷絕。這些人（除分別煩惱障外全未斷俱生煩惱障的及斷盡欲界俱生煩惱障僅一至五品的），就名為預流向。若先在凡夫位已伏了第六至八品欲界俱生煩惱障，到進入無漏十五心時，則又名一來向。若先於凡夫位已伏欲界九品俱生煩惱障盡，或兼伏初靜慮地一品，乃至無所有處地九品俱生煩惱障盡的，就名為不還向了。以上所說，主要是依據《俱舍論》二十四。《成實論》一於隨信行、隨法行外又立

「隨無相行」，並說：「是二行人（按指隨信行及隨法行）入見諦道見滅諦故，名無相行。」在隨信、隨法二種人的見諦階段上又別立「隨無相行」之名，徒增煩瑣，今刪去不取。如下表：

（三）信解（信解脫）	前預流向人至第十六無漏心時，便住預流果。
（四）見至（見 到）	
（五）隨信行	六種人屬預流向
（六）隨法行	
（七）全末伏俱生煩惱障者	三種人屬一來向
（八）先已伏欲界俱生煩惱障一品者	
（九）先已伏欲界俱生煩惱障二品者	共六十四種
（十）先已伏欲界俱生煩惱障三品者	
（十一）先已伏欲界俱生煩惱障四品者	人屬不還向
（十二）先已伏欲界俱生煩惱障五品者	
（十三）先已伏欲界俱生煩惱障六品者	人屬不還向
（十四）先已伏欲界俱生煩惱障七品者	
（十五）先已伏欲界俱生煩惱障八品者	人屬不還向
（十六）先已伏欲界俱生煩惱障九品者	

前一來向人至第十六無漏心時，便住不還果。這些住果的人，若原是鈍根的

隨信行，今時名「信解」。若原是利根的隨法行，今時則名「見至」。由淨信心而生勝解，故名信解。「信」和「勝解」都是心所的名稱。由慧見來至此果，故名見至。「見」是慧心所的別名。預流果人有信解和見至二種，一來果，不還果人也各分為信解和見至二種。表攝如下：

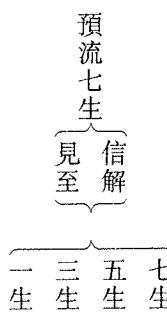
信解
——
見至
——
預流果（前預流向六種人今住果）

——
一來果（前一來向三種人今住果）
——
不還果（前不還向六十四種人今住果）

(五) 預流向（向須陀洹）——「預」是入義，「流」是類義。入於聖人之類，故名預流。此向有隨信行和隨法行二種人，前已說過。

(六) 預流果（預流七生，得須陀洹）——安住第十六無漏心的聖人名預流果。證預流果的鈍根人名信解，利根人名見至，前已解說。又預流果是指能永斷一切分別煩惱障，對俱生煩惱障完全未斷的人，若再斷多一品以上俱生煩惱障，便不名預流果而名一來向了。預流果人死後極其量再於欲界人天各七返受生，必證阿羅漢果，故又名預流七生。故《俱舍論》二十三說：「諸住果者於一切地修所斷失未斷時，名為預流。生極七返。」《成實論》一也說：「極至七有。」所謂七生，乃於人

間及六欲天最多七返受生；即於人天最多不過各生七次，便證涅槃。並非定要七返，視其煩惱的深淺而定；障輕的時候，一返也有的（見《光記》二十三。）如表：



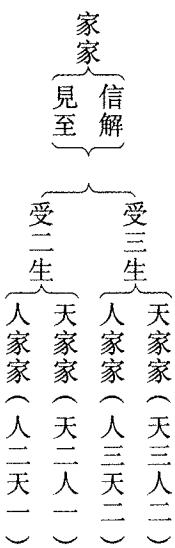
(七) 一來向（向斯陀含）——《俱舍論》二十四說：「即預流者，進斷欲界一品修惑乃至五品，應知轉名一來果向。」這就是說，已證預流果的人若進而斷除欲界俱生煩惱障一至五品，則立為一來向。依前述道理，一來向也分信解和見至二種。這裏有一個問題，就是預流向人既斷一至五品俱生煩惱障，豈不是一來向人有五種嗎？答案是：斷煩惱時是逐品斷的（因為每斷一品都有它的無間道和解脫道），不過斷了一品，跟着就斷第二、第三品，不會有祇斷一品、二品，不斷至三品而於中間死生的。斷第五品後跟着於此生中便斷第六品，故也沒有祇斷五品，不斷第六品而有死生的。所以以一生為標準，一來向祇有斷第三、第四品兩種人，這兩種人別名「家家」。其餘斷一品、二品和五品的，祇就

斷煩惱障的歷程上有此情況而已。（以上參考《俱舍論》二十四及《光記》等。）基於此理，故《成實論》一說「行斯陀含亦名家家」。

（八）家家——《俱舍論》二十四說：「斷欲三、四品，三、二生家家。」

「家家」是從家至家的意思，即從人間生天上，或從天上生人間。家家總有二種：一、斷欲界俱生煩惱障三品的，須在欲界天上或人間受生三次，名三生家家。二、斷欲界俱生煩惱障四品的，須在欲界天上或人間受生二次，名二生家家。所以有這樣的分別，理由是欲界九品俱生煩惱障的勢力能令有情於欲界中受七番生死，即上上品能令受二生；上中、上下、中上三品各能令受一生；中中、中下二品合令受一生；下上、下中、下下三品合令受一生，共為七生。既然上三品能令受四生，故斷了上品便減四生，祇須受生三次；這叫做三生家家。既然中上品能令受一生，故斷中上品時又減一生，祇須受生二次；這叫做二生家家。（已上見《俱舍論》二十四及《光記》。）不論三生家家、二生家家，都有天家家和人家家二種。三生家家中的天家家須於天上受生三次，即於人間證得預流果後再斷欲界俱生煩惱的前三品，死後生欲界天；復從天死，生於人間；次從人間死，第二次生欲界天；又在天

上死，再生人間；最後又從人間死，第三次生欲界天，就在天上證阿羅漢果。三次受生天上，二次下生人間，所以三生天家家又叫天三人二。三生家家中的人家家須於人間受生三次，即於天上證預流果後再斷欲界俱生煩惱障前三品，在天趣死後生於人間；次從人沒，還生天上；復從天沒，第二次生於人間；又從人沒，還生天上；又從天沒，第三次生於人間，證阿羅漢果。三次下生人間，二次還生天上，所以又稱為人三天二。依同理，二生家家的天家家須於天上受生二次，最後一次在天上證阿羅漢果，稱為天二人一；二生家家中的人家家於人間受生二次，第二次時在人間證阿羅漢果，稱為人二天一。（以上依《俱舍論》廿四及《光記》等）。如次表：



(九) 一來果（得斯陀含）——《成實論》一說：「斯陀含者，一來此間便入涅槃。是人思惟所斷結薄；住是薄中，名斯陀含。是斯陀含，或今世入

涅槃。」《俱舍論》二十四說：「斷六一來果。」這是說修行人若斷欲界六品俱生煩惱障，就名為一來果。「一來」就是在人間與六欲天一度往來之義。欲界九品俱生煩惱障已斷了六品，尚餘下三品。下三品的勢力雖弱，仍令有情於欲界人天中一度往來，所以名一來果。依《成實論》的意思，證一來果的人不是絕對要一往來受生的；假如他精勤不懈，則現生中也可進趣不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果而入涅槃。

(十)不還向(行阿那含)——《成實論》一說：「若斷第七、第八品結，是人皆名行阿那含(不還向)。斷第八品，是名一種(一間)。」《俱舍論》二十四卻說：「斷七或八品，一生名一間。」依《成實論》，不還向是總名，一間是不還向中一部分(斷八品)的別名。依《俱舍》，一間即不還向。今取《成實》說，即凡已斷欲界俱生煩惱障七品或八品的人都名不還向，已斷至第八品的別名一間。所謂一間者，間是間隔義。具備兩義名為一間：一、尚餘欲界俱生煩惱障第九品未斷，為此一品煩惱障所隔，故未能證得不還果。二、尚餘欲界一生之所間隔，未能證得涅槃。依前所說道理，不還向人也分信解、見至二種。

這裏又有一個問題，就是一間為一生之所間隔，那麼斷了七品的人是不是為多生所間呢？不是的，不論斷七品或八品，都為欲界一生之所間隔，因為欲界第七、第八、第九三品煩惱障的勢力，合起來祇能令有情在欲界中受生一次，所以僅斷七品的人於上述二義中，不具第一義的。表攝如下：

不還向
一間
見至
斷欲界俱生煩惱障七品

見至
斷欲界俱生煩惱障八品

(一一) 一間(一種)——見前。

(一二) 中般涅槃(中般)——由中般以下七種都是不還果(得阿那含)。不還果是總名，這七種是別名。《成實論》一說：「盡離欲界九品結故，名阿那含。」《俱舍論》二十四說：「若斷第九，成不還果，必不還來生欲界故。」即是斷除欲界九品俱生煩惱障盡，決定不還欲界受生，名不還果。不還果人可分三類：第一類是證得不還果後，在欲界命終，經生於色界然後斷盡上二界(色界及無色界)俱生煩惱障而般涅槃(入無餘涅槃)，此類不還果人名為「行色界者」。第二類是證不還果後，在欲界命終，不生色界，直超無色界而般涅槃。

此類不還果人名為「行無色界者」。第三類是既不生於色界，又不生無色界，就於現生在欲界次第證得阿羅漢向、阿羅漢果而般涅槃。這一類不還果人應攝入阿羅漢果之中，無別立的須要。（《成實論》和《俱舍論》則別立為「現滅」或「現般」。）在第一類「行色界者」之中共有五種人：一、中般涅槃，二、生般涅槃，三、無行般涅槃，四、有行般涅槃，五、上流。中般涅槃者，《成實論》一說：「有阿那含深厭世間，有少障礙不得現滅，是人則於中陰中滅。」《俱舍論》二十四說：「中般者謂往色界住中有位便般涅槃。」中般的不還果人雖已深厭世間，但有少許障礙，未在現世入滅，則於欲界沒生色界時，在中有位生起強無漏智，斷盡上二界俱生煩惱障而入涅槃（無餘涅槃）。

(一三) 生般涅槃（生般）——這是行色界者五種人的第二種。《成實論》一說：「生滅者，生時深厭離有，即入涅槃，是名生滅；以根利故。」《俱舍論》二十四說：「言生般者，謂往色界，生已不久，便般涅槃。以具勤修、速進道故。此中所說般涅槃者，謂有餘依。」這種不還果人是比較利根的，於欲界沒生色界時，生後不

久，生起強無漏智，斷盡上二界俱生煩惱障，證得有餘涅槃；到命終方入無餘涅槃。這裏又有一個問題，就是為甚麼中般人入無餘涅槃而生般人卻入有餘涅槃呢？據《光記》解釋：「彼色界中，於捨壽命、般入涅槃無自在故。於初生時，斷餘惑盡，名為生般；後盡彼壽，方般無餘故。」

(一四) 無行般涅槃(無行般)——這是「行色界者」的第三種人。《成實論》說：「或有生已，諸無漏道自然在前，不加勤行而入涅槃，是不行滅。以根中故。」《俱舍論》二十四說：「無行般者，謂往色界生已經久，加行懈怠，不多功用，便般涅槃。以闕勤修、速進道故。」這種不還果人屬於中等根機，於欲界沒生色界後，在長久時間中，雖不多用功力修行，而無漏智自然現前，證得阿羅漢果，入有餘依涅槃。

(一五) 有行般涅槃(有行般)——這是「行色界者」的第四種人。《成實論》一說：「或有生已深畏受身，勤修行道，乃入涅槃，是名行滅。以根鈍故。」《俱舍論》二十四說：「有行般者，謂往色界生已，長時加行不息，由有功用方般涅槃。」這種不還果人，根機較

鈍，生色界後，要經長時加功修行，始能證得有餘依涅槃。

(一六) 上流（上流色究竟）——這是「行色界者」的第五種人。依《俱舍論》二十四，「上流」是上行的意思。生色界的不還果人，在欲界沒生於色界，不在所生之處入涅槃，而更轉生上天，於其最後所生之處入涅槃。這種上流的不還果人，有樂（智者樂水，仁者樂山的「樂」）慧和樂定之別。樂慧的生色究竟天，樂定的能往有頂（三有之頂，即非想非非想天。）樂慧的上流復有三種差別：第一種是利根人，名為「全超」。如《成論》一說：「上行滅者亦有三種：若從一處終，至一處生，便入涅槃，是名利根。」《俱舍論》二十四說：「即此復有三種差別，全超、半超、遍沒異故。言全超者：謂在欲界於四靜慮已具雜修，遇緣退失上三靜慮，以初靜慮愛味為緣，命終上生梵衆天處；由於先世串習勢力，復能雜修第四靜慮；從彼處沒，生色究竟。最初處沒，生最後天，頓越中間，是全超義。」綜合兩論的意思，就是：有些在欲界已修得四靜慮的利根人，後來因事退失了第二、第三、第四靜慮，唯味著於初靜慮。這類人死後上生於初靜慮的梵衆天，在梵衆生中，由過去薰習力故，復能雜修第四靜慮；故

從梵眾天死後能生色究竟天。由最初的天處沒後頓生最後天處，所以說為全超。第二種是中根人，名為「半超」。《成實論》一說：「二、三處生，名為中根。」《俱舍論》二十四說：「言半超者：從彼漸次生下淨居，乃至中間能越一處生色究竟。超非全故，名為半超。聖心不生大梵天處，僻見處故，一導師故。」這種人從梵眾天沒，生色究竟天，中間有十四天，漸次受生，或越一天後生色究竟，或越二天後生色究竟。乃至或越十三天處後生色究竟，都名為半超，以所超非全故。越一天的要受十五生，越二天的受十四生，乃至越十三天的，就祇受三生。由此可知半超的不還果人，最多不過受十五生，最少也要受三生，纔能證得涅槃。第三種是鈍根人，名為「遍沒」。此種人於色界十六天中依次受生，依次死沒，故名遍沒。《成實論》一說：「一切處終，一切處生，是名鈍根。」《俱舍論》二十四說：「言遍沒者：從彼漸次於一切處皆遍受生，最後方能生色究竟，一切處死，故名遍沒。」樂定的上流，於色界十六天中遍生於下十一，但不能生五淨居天（第四靜慮天中有五處是還聖人所生之處，依次名一、無煩天，二、無熱天，三、善現天，四、善見天，

五、色究竟天）。在廣果天沒後，直生無色界下三無色，然後生於有頂，方般涅槃。故色界中下十一天，不論樂慧樂定，都可受生；到廣果天，便分二路，即樂慧的生五淨居天，若樂定的，便生於無色界。故《成實論》一說：「若入無色處者，是人終不生淨居天，以樂定故。」《俱舍》二十四說：「餘於靜慮無雜修者，……由於諸定愛味為緣，此沒遍生色界諸處，唯不能往五淨居天，色界命終，於三無色次第生已，後生有頂方般涅槃。」以上由中般至上流五種不還果人，名為行色界。樂定的上流雖生無色界，以經色界生故，所以說他是色界攝。《長阿含》三十祇有生色究竟天的上流，名「上流色究竟」，卻沒有經色界後生無色界的上流。

(一七) 身證或行無色般(行無色)——「身證」的不還果人，《成實論》一說「若阿那含具八解脫，是名身證。」《俱舍論》二十四說：「得滅定不還，轉名為身證。」按《成實論》義寬，《俱舍》義狹，八解脫中最後一個即是滅定。依《成實論》解，已證不還果人，於此身中證得八解脫者，名為「身證」。若依《俱舍論》解，滅盡定中，心、心所法滅，唯身證得似涅槃的寂靜相，故名「身證」。身

之與證，通乎依主、持業兩釋。今謂能證滅盡定的亦必證得前七解脫，故《成實》、《俱舍》二說並不相違。《長阿含·福田經》及《成實論》有「身證」而無「行無色般」，《俱舍論》二十四有「行無色」及「身證」兩位；但把「身證」剔除於十八有學之外，而代之以「行無色般」。如《俱舍論》二十四說：「契經說有十八有學，何緣於中不說身證？依因無故。何謂依因？謂諸無漏三學及果，依彼差別立有學故。滅定非學，亦非學果，故不約成彼說有學差別。」「行無色般」人和前面所說的「上流」不同。前說的上流是經色界上生的，所以屬於「行色界者」；這「行無色般」則是由欲界直生無色的。現存的漢譯《長阿含》中沒有說到這一聖位，《成實論》也無此位。《俱舍》二十四建立此位，並將此類不還果人分為四種。論云：「行無色者差別有四，謂在欲界離色界貪，從此命終生於無色。此中差別唯有四種，由生般等有差別故。」這是說行無色的不還果人也像行色界的不還果人，有生般涅槃、無行般涅槃、有行般涅槃和上流四種，但缺中般涅槃一種，因為無色界是無中有的。這四種中的上流也有全超、半超和遍沒三類，即由空無

邊處天沒後，超越中間二處，而直生有頂的名為全超。祇越一處的名為半超，遍於四無色天受生的，名為遍沒。

(一八) 阿羅漢向（向阿羅漢）——阿羅漢向是趣向阿羅漢果之意。對於阿羅漢向，《成實論》一說得很曖昧，祇於敘述八種不還果人之後說道：「……是等皆名行阿羅漢者，以斷結同故。」《俱舍論》二十四則說：「上界修惑中，斷初定一品，至有頂八品，皆阿羅漢向，第九無間道，名金剛喻定。」這就是說：得不還果的人，由進斷色界初靜慮地第一品起漸次斷至無色界非想非非想地第八品煩惱障，都名阿羅漢向。這裏有一個問題：依佛家，每斷一品煩惱都有前後兩階段，即「無間道」與「解脫道」。無間道是正在掃蕩煩惱的階段，解脫道是掃蕩完畢離束縛的階段。若三界煩惱障總斷了，即斷了無色界非想非非想地第九品煩惱障的解脫道出現時，便證阿羅漢果，這是無疑問的，但在無間道正起而解脫道未生時，這階段稱為「金剛喻定」（此定能破一切煩惱，猶如金剛之堅利），是屬於阿羅漢向呢？還是阿羅漢果？依《俱舍論》的意思，此定（這個無間道）雖能引「盡智（一切煩惱障盡所得之智，即證阿羅漢果的解脫道）」令起，但此時盡智仍

未起，故仍屬於阿羅漢向而非阿羅漢果。

(一九) 退法——以下九種皆是阿羅漢果。阿羅漢 (Arhan) 譯為殺賊，意謂殺死了煩惱障賊。又譯為無生，意即生死苦果永不再生。又譯為應，意謂應受世間供養。《成實論》一說：「若斷滅一切煩惱，名阿羅漢。」《俱舍論》二十四說：「盡得俱盡智，成無學應果。……此定（金剛喻定）既能斷有頂地第九品惑，能引此惑『盡得』俱行『盡智』令起。金剛喻定是斷惑中最後無間道，所生盡智是斷惑中最後解脫道，由此解脫道與『諸漏盡得』最初俱生，故名盡智。如是盡智至已生時，便成無學阿羅漢果。已得無學應果法故，為得別果所應修學此無有故，得無學名。即此唯應作他事故，諸有染者所應供故，依此義立阿羅漢名。」綜合二論所說要義，就是斷盡三界所有煩惱障的解脫道生起以後，名為阿羅漢果。這阿羅漢果，依《中阿含》三十《福田經》有九種。《成實論》一也是九種，但名稱與《中阿含》稍有出入。《俱舍論》二十四說有六種。《大乘法苑義林章》（代表唯識家義）、《俱舍頌疏》二十四（代表俱舍家義）都說九種，與《中阿含》、《成實》又有出入。茲列表示之如下：

(名稱上的數字是原書排列次第)

《中阿含》

《成實論》

《俱舍論》

《法苑義林》

《俱舍頌疏》

①思法

③死相

②思法

⑤思法

③思法

②昇進法

④可進相

⑤堪達

⑧堪達

⑤堪達

③不動法

⑥不壞相

⑥不動法

⑨不動

⑥不動

④退法

①退相

①退

④退

①退法

⑤不退法

⑨不退相

⑦不退

⑦不退

⑦不退

⑥護法

②守相

③護

⑥護

②護法

⑦實住法

⑤住相

④安住法

⑦住

④安住法

⑧慧解脫

⑦慧解脫相

③俱解脫

②慧解脫

⑧慧解脫

⑨俱解脫

⑧俱解脫相

③俱解脫

⑨俱解脫

①阿羅漢

假如一個修行人在有學位（預流果至不還果）時於信解或見至二類中屬信解類，而又是最鈍根的，則此人於證得阿羅漢果後，雖得諸定，亦常常退失，因此無漏智慧亦不現前。這種人名為退法。如《成實論》一說：「最鈍根者是名退相，退失三昧。退三昧故，無漏智慧

不能現前。」《俱舍論》二十四說：「……阿羅漢有六種：一者、退法，二者、思法，三者護法，四、安住法，五、堪達法，六、不動法。……前之五種從先學位信解性生。」唐代俱舍家解退法同《成實論》。

(二〇) 思法(死法)——這一類阿羅漢，前在有學位時也屬於信解類，不過根性比較退法利些。所謂「思」，依《成實》及唐代俱舍家義，是想提早結束生命。《成實論》一說：「死相者，根又小勝(按謂勝於守相)，深厭諸有，是人不能得三昧故，無漏智難得現前，設得喜失，故求死也。」俱舍家義略同《成實》。《義林章》八則不取「求死」之解，以為「若不思惟即便退，若思惟已便不退失，名之為思。」

(二一) 護法——這一類阿羅漢，在有學位時也屬信解類，但其根性則如思法一樣是較退相為殊勝的。至於護法與思法二者的根機以何者為勝，則有異說。《成實論》一說：「守相(護法)者，根小勝故(按謂勝於思法)，若護三昧，則不退失，不護則退。」俱舍家及《義林章》八意同。

(二三二) 安住法(實住法，住相)——此種阿羅漢，在有學位時也屬於信解類，但比前二者根又較勝，於所得諸三摩地，心能安住，雖不練根(磨練其根器，使由鈍轉利)，不自防護，亦能不退；但以「無勝加行」，亦不增進；故名安住。安住是不進不退的意思。《成實論》一說：「住相者：若得三昧，不進不退，是名住相。前三種(按指退法、思法及護法。)在退分三昧，住相者在住分三昧。」俱舍家及《義林章》八意同。

(二三三) 堪達(昇進法，可進相)——「堪」是能義。此種阿羅漢，在有學位時也是信解類，但根又轉利，若能修練其根性，則於所得之定，轉益加深，堪能進達於不動之地。《成實論》一說：「可進相(堪達)者，若得三昧，轉深增益，是人住在增分三昧。」俱舍家及《義林章》八意同。

(二十四) 不動法(不壞相)——這種人根性最利，雖遇逆緣，於所得定亦不退轉。《成實論》二十四說：「不壞相者：得三昧已，種種因緣不能敗壞。是人住在達分三昧；慧最利故，善取三昧入、住、起相，故不可壞。」俱舍家及《義林章》八意同。此種阿羅漢，有兩個來

定，兼解脫定障的，名俱解脫。論二十四說：「諸阿羅漢得滅定者