

安慧「三十唯識釋」原典譯註(第二分)

霍韜晦

編者按：本文為香港新亞書院哲學系講師霍韜晦先生所撰，原作第一分發表於「新亞學報」及「唐君毅先生紀念論文集」。全書將於明年春季由香港新亞書院出版。爰商得霍先生同意，先將第二分刊登於此，以饗讀者。

譯註說明

一、原本

本書翻譯所用原本，用法人萊維（Sylvain Lévi）校刊之「唯識論疏」（*Vijñaptimatratāsiddhi*）一書之「三十唯識釋」（*Trīṅśatikāvijñaptiḥāsyā*）部分，即原書 pp. 13—45，一九一五年，巴黎版。

二、校勘及參攷資料：

- ① 西藏文「安慧造唯識三十論疏」，日人寺本婉雅校刊本，一九三三年，京都版。略稱「藏本」。
- ② 中文「安慧三十唯識釋略抄」，呂澂譯抄。一九二六年，「內學」第三輯。略稱「呂抄」。
- ③ 日文「三十頌了別釋」，日人荻原雲來譯。「荻原雲來文集」頁六二八—六七七，一九三八年東京大正大學出版。略稱「荻原譯」。
- ④ 日文「唯識三十頌安慧釋」，日人宇井伯壽譯。一九五二年，東京岩波書店出版。書名「安慧・護法唯識三十頌釋論」。略稱「宇井譯」。

- ⑤ 日文「唯識三十頌之原典解釋」，日人野澤靜證譯；並及於律天（Vinītadeva）疏。一九五三年，京都法藏館出版之「世親唯識之原典解明」所收。略稱「野澤譯」。
 - ⑥ 陳真諦譯「轉識論」，用日本大正藏版。
 - ⑦ 唐玄奘譯「成唯識論」，用支那內學院校刊藏要本，民國十八年（一九二九）刊行。
 - ⑧ 唐窺基撰「成唯識論述記」，用普慧大藏經校本，一九五一年出版。略稱「述記」。
- 其餘不及備載，隨文註出。

三、譯文體例：

- ① 安慧釋梵文原文不分段。今依文義略分章節，標題為譯者所加。
- ② 世親本頌，今仍用五言偈體譯；每偈四句，以 a b c d 標明。但此四句祇是偈體之形式，與意義無關；又偈體譯出時受字數限制，有時意義不能貼近原文，故另用語體文重譯一遍，附於其後，以供學者參攷。
- ③ 譯文中【】號內之文字，為譯者欲暢達文義所加，梵文原本無。
- ④ 譯文中（）號內之文字，為譯者附上之說明，以助讀者對譯文的了解。
- ⑤ 註文所着重者有四：一、重要概念之梵文原語的說明；二、與舊譯資料比較；三、對傳說中之安慧義的釐清；四、力求使用現代人的概念以表達安慧本義。

第二分 唯表別論

霍韜晦

第六品 一切唯表別

一 一切唯表別的證成

一·一

【在第一頌中】所提出的於識轉化上施設我、法，又【說】這【種轉化】有三種。【到第十六頌為止】三種都已經詳細說明。現在，爲了證成我、法施設的起現（註一）唯是識的轉化，而不是在識轉化外別有諸我或諸法的這種主張，故說：

識轉化分別（註二）。彼皆所分別，由此（註三）彼皆無，故一切唯表（註四）。（第十七頌）

（這（註五）識的轉化就是分別。那些【我、法】都是所分別。因此，它們【其實】是沒有的，所以這一切都不過是一種表別狀態的存在（註六）。）

在此【論】中前述的三種轉化，即是這裡【所說】的「分別」。【換言之，能】增益境相（註七）的三界心、心所，就被稱爲分別。如【論】云：

「虛妄分別，卽三界心、心所」（註八）。

依是，阿賴耶識、染污意、轉識，連同【它們的】相應【心所】，均以分別爲自性【，由此】三種分別，於是一切所分別的器、我、蘊、處、界、色、聲等物事，都不是實有。這種識的轉化，就稱爲分別；因爲所緣不是實有的緣故（註九）。

一·二

復次，彼所緣不是實有，此事如何得知？其實，一法【能夠成爲所緣，是因爲能生起】它的因已經和合，亦無相違者，所以它生起，而且不會是別的【法】（註一〇）。還有，對於【那些】幻像、乾闥婆城（註一一）、夢、翳眼【之影】等不真實的所緣，識亦生起。所以，若說識須與所緣結合而生，如是實有的幻等境無故，識應不起。由此，【我們認爲：】識是從前【一刹那】已滅的同類識生，而不是從外境【生】（註一二）；因爲彼【外境】不存在時，【識】仍起現故。復次，即使境不異，但諸知覺者【對之】仍然有彼此相違的知覺，因此【若主張知覺是從外境生，則】於一物中有多個彼此相違的自體不合理。所以，分別的所緣由於以增益爲其自性，應知不是實有（註一三）。

一·三

以上，【對於所緣的】增益邊已先予以破斥，【現在】欲破除損減邊，故說：「故一切唯表」。【此中，】「故」者，是由此【之意】；即由此以轉化爲自性的分別而有所分別。所以這【些所分別的法】是沒有的，因爲【外境無故。即一切唯表。「一切」，指三界內之法及無爲法。「唯」字是爲簡別在此以上的境。「故」字則是爲了補足【頌文中第四句的】字數（註一四）。

附註

註一：「起現」：原文作 *prajāpyate*，乃施設之義，今勘藏本及據第一頌「我施設設相，許有種種現」之義，改爲 *pravartate*（起現）。

註二：此句玄奘譯爲「是諸識轉變」，「分別」兩字則移下句。今按原文 *vi-jñāraparīṇāmo ram vikalpo*，皆作主格，此即說

明「分別」(vikalpo)一詞作「識轉化」一詞的補語，故應譯作：「識轉化者即是分別。」(參看次行語體文譯)。

註三：「由此」，指上句「彼皆所分別」(參看下文一，三段解)，成唯識論引護法義解作「由此正理」(述記、卷七、頁六五)，意思即有不同。

註四：合以上三句，方為一完整句。此中前後兩「彼」字，依原文兩個關係代名詞(yad……tan……)譯，所以所論謂的對象是同一的(參攷次行語體文譯)。玄奘的譯法，由於把前句的「分別」兩字移下，於是影響了後人的詮解，見註八。

註五：此字依原文 *ayañ* 譯：即英譯「是」字。

註六：「存在」兩字，據原文「唯表」一詞之語尾 *-ka* 譯。按「唯表」，即 *vijñaptimātra*，在第四句中由於尚差一音節方足字數，故世親補入 *-ka* 字成為 *vijñaptimātrakam*。由於 *-ka* 有表示所屬的意思，因此亦可以譯為「東西」或「者」。不過若自義理上看，則不必拘泥於小處的表達。

註七：「增益境相」(*adhyaropīārtahākārah*)，「增益」(*adhyarōita*)的原意是在上面增大，由 *adhy.ā* 和表示「生長」、「增大」意義的語根 *√rūh* 的使役狀態合成，因此可引申為「虛假」、「虛構」的意思。「增益境相」，即說明了這一所緣境是虛假地思構出來的，並非為客觀獨立的存在。

註八：此蓋引自辯中邊論。原文云：「虛妄分別差別相者，即是欲界、色界、無色界諸心、心所。」(大正藏卷三一，頁四六五上)。

註九：以上解「分別」，安慧主要是通過識轉化的觀念解。本來，在用法上，這兩個概念應有區分。依上文註解，分別是主體對客體進行收攝的活動，這種收攝活動的結果，最後即虛構出對象的形相來以成執，但姑勿論如何，它的意義主要是從認識關係上說；但轉化則是說明客體的存在，都是從識轉化出，所以在這裡所表達的是存有關係。由於識兼具這兩方面的意義(參看上文第二品第二節註三一五)，所以安慧從一最廣的角度說識轉化就是分別：識為它自己的分別活動提供對象。不過問題是：分別活動是向外收攝的，所以在這一作用下，純從這一方面想，識的轉化層便會分裂為二：一是能知心識的存在，二是所知對象的存在；這也就是成唯識論見、相二分的由來。

所以成唯識論解此頌文云：「是諸識者，謂所說三能變識及彼心所，皆能變似見、相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故；所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我、法離識所變皆定非有；離能、所取無別物故；非有實物離二相故。」（卷七、頁七〇—七二）這樣的解釋，便與安慧有距離而與護法解識變的觀念較近（參看成唯識論卷一、頁一，又本書第一品第一節註一一）。依安慧意，是不必通過能、所的二分來說明我、法不落這兩範疇下，而祇須緊隨頌文（自然，這裡涉及對頌文的了解問題，玄奘的翻譯亦可能是受護法影響。此問題甚複雜，今暫置之不論），把經驗上的一切法都列為識的分別作用下的存在（即所分別）；而最後歸之於識所提供（識轉化），所以我、法不是實有。比較起來，安慧這一解釋較為簡樸，但亦可能較接近唯識的原義；護法則發揮了他的分析能力，使問題步法緊嚴，但亦可能趨於質實複雜。此外，很奇怪的是，成唯識論中引有一段據說是難陀的見解，但却與安慧說幾乎是完全一致的，如下：「或轉變者謂諸內識轉似我、法外境相現。此能轉變即名分別，虛妄分別為自性故，謂即三界心及心所。此所執境名所分別，即所妄執實我、法性。由此分別變似外境假我、法相，彼所分別實我、法性決定皆無。」（卷七、頁七一）此外，述記亦引述一段資料謂是安慧說，但却全採後期唯識家的名詞，與今譯文不合。茲亦引錄如下：「安慧解云：何名轉變？謂是三識自體皆能變似見、相二分。識自體分名為轉變。轉變者變現義，即識自體現似二相，實非二相，其實二相即所執故。即偏計所執，似依他有，理實無也。或轉變者是變異義，謂一識體變異為見相二分用起也。」（卷七、頁六四）這也許是因爲窺基認定了安慧是一分家義，所以纔有這樣的傳言吧（參看第一品第一節註一一）。

註一〇：此中意趣，蓋在說明一法的生起，皆受其前時心識活動牽引，而與外境無關，所以下文說這是由其同類識生。其次，這也說明了一法的生起，均各有其特殊條件，所以法與法之間不會相混，亦不會錯亂。

註一一：「乾闥婆城」，原文 *Sandharvāgara*，據說乾闥婆神（天龍八部之一，以香爲食，又名尋香；一說乃司雅樂之神，此蓋與吠陀之頌讚有關），能於空中幻化城市，經典中遂多取爲假有，不實在事物的譬喻。

註一二：此義宜參看第一品一·三段及註一〇。

註一三：以上一段破所緣以歸唯表，在意義上相當於成唯識論後文所解答的唯識九難，不過在內容上不同。唯識九難可能由護法組織，大部分均取自唯識二十論：也許是因爲這一點，所以安慧纔不擬重複吧。

註一四：此句意思見註六。又，以上一段自唯表立場說雙離增、減二執，以履中道，與成唯識論的一段結文相同，但如依述記解，則有異。成唯識論云：「是做一切皆唯有識，虛妄分別有極成故。唯既不遮、不離識法。故真空等亦是有性。由斯遠離增減二邊，唯識義成；契會中道。」（卷七、頁七一）述記解云：「無心外法故，除增益邊；有虛妄心等故，離損減邊。」（卷七、頁六七）這就把成唯識論句中的「識」字理解為心識，而不是表別了。

二 各種分別的生起

若一切都祇是唯表別的狀態而無外在的作者和作具（註一），則【識的】各種分別如何不受【作者】支配；【又】在無作具的情形下，自根本識中起現？故說：

識有一切種（註二）。以相互力故，如是如是轉（註三），彼彼分別生。（第十八頌）

（【阿賴耶】識其實是一擁有一切種子的存在。由於【它和各轉識】彼此的相互影響力，於是【識的】轉化就如此如此地進行，因此有各種各樣的分別生起。）

此中，「有一切種子」者，即有能生一切法的功能隨伴。故名。「識」，指阿賴耶識。然而，【因為】亦有無一切種子的識存在（註四），所以須說明為「有一切種子」（註五）。【復次，】離識外亦有人妄執「勝性」第一類的存在【有一切種子（註六），】為簡除之，【故說為「識」。或復次，於一語中【意義】雖有不定，但能別、所別【成一命題而】顯現故，在此即無過失（註七）。

「以相互力故，如是如是轉」者，與前一分位的狀態相異，就是「轉（化）」。「如是如是」者，意思是說已至一能無間生起各種分別的功能分位。「以相互力」者，一方面是指眼等識的活動（起現），增長自身的功能即成為有殊勝功能的阿賴耶識的轉化之因；另一方面，此阿賴耶識的轉化，又成為眼等識【活動】之因。如是相互作用，兩皆生起（註八）。所以各種各樣的分別【能夠】自阿賴耶識中不受外【物】支配，非一而起（註九）。

- 註一：作具 (karaṇa)，造作活動時所須的工具或手段。有時亦指感官。這裡是一般用法。
- 註二：此句英譯：「由一切種識」，「由」字增譯。原文實為一獨立句子：sarvabījan hi vijñānam，在此句子中，識 (vijñānam) 與擁有一切種子者 (sarvabījan) 同格，因此應譯為：識其實是有「一切種子者」(參看次行語體文譯)。
- 註三：以上兩句，恰與英譯倒置。按原文 *pariṇāmas ta thā ta thā yātyanyavasāda*，在位置上的確是「如是如是轉」在前，但梵文句子之組織並不重視詞序，而須依意義審察，故今易之如上。其次，「相互力」(anyonyavāsa)，玄奘譯為「展轉力」，今不從。蓋「展轉」之意，兼貫時、空兩方面，而常識用法則更重時間義，但若自內文看來，則純為一空間的對待關係，故譯為「相互力」較妥。此義，字井譯中亦有指出，見彼著頁二三三。
- 註四：依律天，此指諸轉識(見野澤譯、頁三四一)。又成唯識論解「種識」云：「種識二言簡非種識，有識非種，種非識故。」(卷七、頁七三)意思亦同。
- 註五：此句強調阿賴耶識是一擁有一切種子的存在，這樣纔可以成為種種分別生起的根據。成唯識論亦有此義：「又種識言，顯識中種，非特種識……此識中種，餘緣助故，即便如是如是轉變。」(同上)
- 註六：這裡主要是批評數論。數論立「物原」(Prakṛti: 舊譯「自性」)，即所謂「勝性」(Pradhāna)。物原由三德所成，略似賴耶擁有一切種子的關係，故安慧特別點明物原為客體而不是「識」的意義以破之(關於數論學說，參看拙著「數論哲學研究」，新亞書院學術年刊第十六期)。至於賴耶與種子之關係應如何了解，請參閱上文第二品、第二即註三，此處不贅。
- 註七：此中意趣，蓋謂「識」之一詞意義雖有不定，但由主詞(所別)、賓詞(能別)結合而成一命題時，意義即告明確。今頌文者句即是如此：以「識」為主詞，復以「有一切種子者」為賓詞而限定之，這就不會有誤解。(按：能別、所別，皆因明用語。)
- 註八：成唯識論解「展轉力」云：「展轉力者，謂八現識及彼相應相、見分等，彼皆互有相助助力故。」(卷七、頁七三)

（述記因此說這是「現行為緣生分別」（卷七、頁九〇），此即與安慧釋異。安慧解「相互力」，是以諸轉識與阿賴耶識的相互活動言：由阿賴耶識，諸轉識起，亦即種種分別生；由諸轉識的活動，於是還熏阿阿耶識中的功能，使其繼續轉化。意思簡潔明確，與成唯識論上文言「三法展轉，因果同時」的熏習義相通。從解決問題的方向上看，這應是唯識宗建立賴耶緣起的初意。

註九：本節敘述各種分別的生起，蓋承上文無實所緣的問題來。因為若無所緣，則一切我、法分別如何次第起現？此中畢竟誰是作者？即成疑問。所以成唯識論在本頌起始時亦問：「若唯有識（按：即唯表）都無外緣，由何而生種種分別？」其意相同。經下文解答之後，成唯識論最後由現行相助而歸諸緣生法的分解，廣列四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣；又進一步在所緣緣中分親、疏，理論系統的組織極為細密。此則安慧全缺。安慧僅至阿賴耶識與諸轉識的相互作用力而止。

三 生命的相續

三·一

以上，於現在生中【諸】轉識如何自阿賴耶識中生起的情形已說，今當顯示在唯表別的狀態之下，現在生滅盡時，未來生如何受生（註一），故說：

諸業習氣與 二取習氣俱（註二）。前異熟盡時（註三），餘異熟彼生（註四）。（第十九頌）
（各種業習氣和二取習氣在一起【相互作用】，當前異熟果【受用】盡時，即有另一異熟狀態的阿賴耶識生。）

「業」，即【造作】福、非福、不動【業】（註五）的思【心所】。通過它的活動，向阿賴耶識存放功能，【目的】即在生現未來自體、這【功能】就是業習氣。「二取」者，即對所取的執取和對能取的執取。此中，完全離開識而在自己的相續狀態（註六）中執有所取的存在，就是對所取的執取、復次，此【所取】由識而得解、得知、

取得的這種決定，就是能取的執取。由前時生起的所取、能取的執取牽引，向未來生起同類的所取、能取的執取種子，就是二取習氣。

此中，由業習氣不同，趣（註七）有種種差別，故自體【亦】有不同。【這】正如【草木的】種子不同，而有種種的芽【生起】一樣。然而，一切業習氣各別牽引其自體生現時，須知二取習氣即為其活動的助力。譬如芽生時之水等。如是，即說明了業習氣【的活動】不是孤獨的，由二取習氣的資助，異熟生起。故說：「二取習氣俱」（註八）。

「前異熟盡時，餘異熟彼生」者，即由前生所積集的業，在今生起現為異熟，至此已盡；即【已至】牽引時間的最後位。【這時】業習氣和二取習氣一起，由已被受用的異熟，隨力生起其餘【另一】異熟的「彼」，也就是阿賴耶識（註九）。因為離阿賴耶識外，其餘的異熟並不存在故。

【復次，】「前異熟盡時」，由此即斷常邊；「餘異熟生」，即【遮】斷邊（註一〇）。

三·二

眼等識外別有阿賴耶識。唯有它纔是擁有一切種子的存在，而不是眼等識。這是甚麼緣故呢？由教與理【兩方面都可以證明】。【首先，】世尊在阿毗達磨經中說：

無始時來界，一切法所依（註一一）；

彼有時趣有（註一二），或（一三）涅槃證得。

復次，【理證者，】若無阿賴耶識，則輪迴的流轉、或還滅，即不合理。此中，輪迴的流轉，即是在眾同分中結縛受生；還滅，則是指有餘依和無餘依的涅槃界。

對此【問題】，若【說】在阿賴耶識外【別有一物】以行為緣而有識，不合理；但若以行為緣而無識，則輪迴流轉亦無。阿賴耶識不被認許時，則受生之識或由行所熏成的六識身【何者方】為以行為緣而被分別（註一四）？

此中，不能以這些行作為受生時的識的緣性，因為它們已經謝滅許久。復次，已滅者無，無即不能為緣。所以，受生之識以行為緣不合理。

復次，受生時亦有名色，而不是獨有【受生之】識。此中，若【說】祇有【受生之】識是以行為緣而名色不爾，這是否有道理？因此應說名色以行為緣，而不是【受生之】識【以行為緣】。

【若說】名色以他識（註一五）為緣，則何以【這樣說】？若這是指後時的【名色】，則這【後時的名色】比起受生時的名色自體有何增勝而使它唯以識為緣，而前時的【名色】不爾？或前時的【可以】以行為緣，而後時的則否？是故，以行為緣唯有名色，何須分別有受生時【以行為緣】的識支？所以，受生之識以行為緣不合理。

復次（註一六），由行所熏成的六識身，以行為緣而有【六】識，亦不合理。理由是甚麼呢？因為【六】識不能把異熟習氣或等流習氣存放在自體中，【這】與【它們】自體上的作用相違故（註一七）。後起的【六識】亦不能【存放這些習氣】，因為那時候它【們】尚未生起，未生起者即非實有。而前時已生的【六識】亦不能【存放這些習氣】，因為那時候【它們】已經謝滅。

復次，在無心和滅盡定等位，由行所熏習的心亦不能再起，於是以識為緣，名色不有；【因為名色不有，】六處不有；如是乃至以生為緣，老死亦無。由此，輪迴流轉亦歸虛有。

由此道理，無明為緣而有行，復以行為緣而有識，此【識】即【為行】所熏習的阿賴耶識。在受生時，以之為緣，於是有名色，祇有如此處理方無過（註一八）。

【同樣，】輪迴的還滅若無阿賴耶識亦不合理。因為輪迴的根源在業和煩惱，在這兩者之中煩惱是主因；之所以如此，是因為由煩惱的增上力，業有牽引後有的功能，其他情形就不是【這樣】。如是，業所牽引的後有，亦唯因煩惱的增上力而生後有，而不是因為其他。所以，煩惱是輪迴流轉的主因，所以【它】是根本。

因此，這些【煩惱】斷滅時，輪迴即止息，而不是別的東西【斷滅】。但是，若無阿賴耶識，則這斷滅不合理。復次，如何不合理？【今且先難：】煩惱被斷滅時，是在現行狀態抑在種子狀態？此中，若是在現行狀態被斷，

則這絕不能同意（註一九）。【若於種子狀態被斷（註二〇），則】此中斷道上住的人（註二一）亦不能把種子狀態【的煩惱】完全斷除。爲甚麼呢？因爲煩惱種子須在其所在之處由其對治者【將之】斷除，而【汝】在能對治之外，更不認許有少法於其時存在故（註二二）。復次，若許與煩惱種子相連結者即是能對治心，由於它和煩惱種子相連結，所以根本不能成爲它的對治者（註二三），由此，煩惱種子未斷除的人，輪迴的還滅不可能【實現】。

因此，必須許有阿賴耶識以執持由在它以外的識及【和這些識】俱起的煩惱、隨煩惱所熏習的自種的增長。復次，當習氣得生，煩惱、隨煩惱從心中、亦即從相續轉化差別中隨力起現；它們以阿賴耶識爲住處，【它們的】種子即由和它【們】共在的煩惱對治道除去。復次。當它【們】被除去時，煩惱不再從它【們】的所依中生起，即證得有餘依涅槃。復次，當前生業所牽引的生【報】滅盡，由此不再在後世受生，即【證得】無餘依涅槃界。爲甚麼呢？因爲這時候業雖繼續存在，但煩惱已斷，在缺乏助力因（同事因）的情形下，後有即無能生現。

如是，有阿賴耶識的存在，即有輪迴的流轉和還滅。其他的【識】不然。因此，離眼等識外，必然別有阿賴耶識。它正是一切種子所伴隨的存在，而不是眼等識。【這一說法】應被認許。然而，詳細的論究，則須依五蘊論而了知（註二四）。

附 註

註 一：成唯識論亦有難云：「雖有內識而無外緣，有何有情生死相續？」（卷八、頁七九）與此略同。

註 二：以上兩句，英譯爲：「由諸業習氣，二取習氣。」今按「諸業習氣」（*karmāno vāsana*）原文作主格，「二取習氣」（*grāhṇānāvāsanayā*）作具格（*Inst. Sg.*），因改譯如上。

註 三：「前異熟盡時」，此依原文 *ksine pūrvavīpāke*（*Loc. Sg.*）譯，英譯爲：「前異熟既盡」。

註 四：此句玄奘譯爲「復生餘異熟」。今按原文句末有「彼」。（*tat*）字，即指此「餘異熟」即是彼阿賴耶識生，故特補入此字（意義參看次行語體文譯，又註九）。

註五：參看第二品第五節註五。

註六：「自己的相續狀態」，指自己個體生命的存在。唯識家接受有部的剎那觀念，認為一切存在都是剎那性的，所以稱為「相續」(santāna)。

註七：「趣」(gati)，即輪迴的種種類別，如天、人、餓鬼、畜生之類。「趣」原來是「前往」的意思，即引申作輪迴的方向與類別。

註八：以上一段，敘述業習氣與二取習氣相互合作而生果，比較籠統；與成唯識論言業種子與名言種子（即異熟習氣與等流習氣）前者為增上緣，後者為因緣，以感生異熟果及等流果之義，精密程度遠遜。由此可見，安慧時代之唯識學尚屬草創階段，故有待後人修補。此等證據在本書中隨處可見。

註九：此句之原文為：“ka māvaśanā grāhadvayavāsānsahitā upahuk tādvi pākād anyad vi pākain tadevālayavi jñānain janyanti” 可見頌文中此一「彼」字之意義，乃指阿賴耶識言。

註一〇：以上一段，從兩種習氣的相俱活動來解釋生命的相續，成唯識論亦大體相同，茲引如下：「諸業謂福、非福、不動，即有漏善、不善思業。業之眷屬亦立業名，同招引、滿異熟果故。此雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果，而熏本識起自功能，即此功能說名習氣。是業氣分熏習所成；簡會現業，故名習氣。如是習氣展轉相續至成熟時招異熟果。此顯當果勝增上緣。相見、名色、心及心所、本末，彼取皆二取攝。彼所熏發親能生彼本識上功能，名二取習氣。此顯來世異熟果心及彼相應諸因緣種。俱，謂業種、二取種俱，是疏、親緣互相助義。業招生顯，故頌先說。前異熟者，謂前前生業異熟果；餘異熟者，謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡。由異熟果性別難招，等流增上性同易感。由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，復別能生餘異熟果，由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續。此頌意說由業、二取，生死輪迴皆不離識，心、心所法為彼性故。」（卷八、頁七九）這一段文字，基本上祇是隨頌文解，所以與安慧釋略近。但下文成唯識論重新分解這種生死相續的情形，先分別習氣的種類和作用，然後藉十二支來說明生死相續的過程極詳。成唯識論的解釋，即所謂兩世一重因果（與部派之三世兩重因果異），以前十支為過去因，然末二支為現在果，可能是護法的創見。因為這並未見之於安慧釋，亦不見於無着、世親著述（述記謂世親造十二因緣論亦言三際，但非三世，可證），而義理精嚴

，述記於文末作結云：「後諸溝者準此應說。」（卷八、頁二〇四）可見其抱負。今安慧下文雖亦言十二因緣，但却把重點轉移到證明阿賴耶識的存在上去，對於本段的主要論題，反而未能扣緊。

註一：「所依」，玄奘譯為「等依」，若從原文上看，此「等」字亦可不譯，因為原文 *samāsraya* 是由字頭 *sam* 與「所依」（*āsraya*）一字結合，玄奘以「等」字譯 *sam*，已十分習慣，如「等持」（*saṃ-ādhī*）、「等無間」（*saṃ-ānantara*）之類。但 *saṃ* 不能全譯作「等」，有時它是「共」義、「同」義、或「全」義，有時則僅是加強語氣，今 *saṃasraya* 即屬後者。玄奘譯為「等依」，引致成唯識論解為「與一切法等為依止」，即有誤解。

註二：此句玄奘譯為：「由此有諸趣」，從梵文上看即有奪格（*Ab. Sg.*）意味，但原文實為於格（*Loc. Sg.*）。即：*tasmin sati gatiḥ sarvā*。意思是「它有時，一切趣有」。

註三：「或」，此據原文 *vā* 字譯。玄奘譯為「及」，雖略異（梵文「及」字，多用 *ca*），意思亦通。但若連同上句解，輪迴流轉的「諸趣」與「涅槃證得」意義互相排斥，故仍以譯為「或」較合。

註四：此中意趣，據律天解，前者是有部義，後者是經部義（見野澤譯，頁三五二）。蓋自原始佛教以來，以無明為緣而有行，以行為緣而有識，以至以生為緣而有老死而這十二因緣的系列已成公論，問題是對此十二支的確解。此中關於以行為緣而有識的問題，由於部派時代尚無阿賴耶識作根本依的概念，因此對於「識」的了解，有部認為這裡是指受生之識，經部則認為是指六識身。這種分別是否正確，安慧在這裡先提出質詢，然後在下文給予破斥。

註五：「他識」（*avyavijāna*），依下文，即在受生識之後的識。因為順上文思路，有部可能同意受生時的名色不以識為緣，而以行為緣，但是這樣即違反了當時以識為緣而有名色的公論。為了調和這一困難，有部便可能提出後時的名色方以識為緣，而這一識也不是受生識。安慧即進而否定這種講法。其次，在文句上，野澤認為此中 *avya*（他）一字應與 *vijāna*（識）字分開，因為它所修飾的名詞是「名色」。全句即改易為：「以識為緣，如何有他名色？」（野澤譯，頁三四七，及三五七註一）但安慧下文已暗示前時名色與後時名色的自體並無增勝，因此「他名色」一概念極費解。今唯列其說以供參攷。

註六：「復次」，原文為 *ā*。即「或者」。蓋其上文已結束對有部的批評，以下轉言經部。

註七：六識的作用，為向外收攝六境，而非存藏習氣，所以安慧作此語。

註一八：此處總結對有部、經部的批評，轉出阿賴耶識的概念，頗近於成唯識論上文之特種證和滅定證。由此可見其重點已不在於說明生命的相續，而在證明有阿賴耶識的存在。

註一九：據律天解，瑜伽行者入定時，諸煩惱如何能現起？所以不能在現行中斷除之云。參看野澤譯頁三五五。

註二〇：此句亦依律天疏意補入。宇井譯由於斷句錯誤，把下句的「此中斷道上住的人」(tatra prahāṅgasthāyinaṁ)改為「彼(煩惱)於斷道上住故」(tatra prahāṅgasthātavat)而移置於前文之末，實無理由(見宇井譯頁一二五—一二六)。

註二一：「斷道上住的人」，即瑜伽行者。他們住於斷煩惱道中故，以實踐斷除煩惱的活動為其存在的狀態故。

註二二：此即暗示須有一能持煩惱種之阿賴耶識的存在。

註二三：此中意趣，蓋謂若無阿賴耶識，則全部煩惱種子的活動與能對治此煩惱之心均全落在同一平面，彼此相結，一起活動，則此時時與煩惱種子相結而動之心如何能對治煩惱種子？律天所謂「以垢洗垢」，故不合理。至於阿賴耶識中能夠兼持善、染種子、及有漏、無漏種子，則純為「住處」之義，而非活動層面之意義，問題不同。

註二四：此指安慧自己的另一著述廣五蘊論，律天已明言。總結本段，安慧大體上是依所行的阿毗達磨經頌順文解，歸結在證明有阿賴耶識的存在，然後方能說明生命之流轉與還滅。成唯識論亦曾引及此頌(按無着之攝論已先引用)，但却是列為上文言阿賴耶識時之教證(卷三、頁二五)，不同安慧將之歸入言生命相續的問題中。

第七品 違經難解

一 對三自性不成難的解答

一·一

(難)若這【一切】都不過是唯表別的狀態，如何與經不相違？蓋經中說有三種存在(註一)：遍計所執【自

性】、依他起【自性】、和圓成【自性】（註二）。（答）不相違。因為正是於唯表別中建立三自性。如何【建立】？故說：

由彼彼分別，種種物分別（註三）。此遍計所執 自性，無所有（註四）。（第二十頌）

（由各種各樣的分別活動，於是有各種各樣的物事被分別出來，其實（註五），這【些物事】都不過是一種遍計所執的存在，它【們】是沒有的。）

由內外種種所分別的物事而顯示【識的】分別活動的無限，故說「由彼彼分別」。「種種物分別」者。由內或外，不至佛法，都是【所分別的範圍】。「此遍計所執自性」者，即申述其中理由。「彼無所有」（註六）者，所有作為分別對象之物事，其存在性無故，即非【真】有。所以，這【些】物事，都祇是遍計所執的存在，而不是繫屬於因、緣的存在。為甚麼這樣說呢？因為對於一物事，或它無時，【我們】都可以看到有許多彼此相違的分別生起（註七）。若一物事，或它無時，有多於一的自性不合理。

因此，這一切都不過是唯分別【而有】，它【所分別】的對象就是遍計所執的狀態（*rūpa*），所以經中亦說：「復次，須菩提，如諸幾夫、異生執，諸法實不有。」（註八）

一·二

在遍計所執之後，應說依他起自性，故說：

依他起自性 分別；緣所生（註九）。（第二十一頌 a、b）

（然而（註一〇），依他起的存在即是分別；【它】從緣而生。）

在這裡，「分別」的意思是指依他起自體（註一一）；而「緣所生」，則是用以說明依他起【這】一言詮產生的根據。

此中「分別」（註一二），依善、不善、無記的不同而有差別，即是三界心、心所。如【論】言：

「虛妄分別，即三界心、心所。」（註一三）

「復次，「依他起」者。」由依於各種他因、及緣【而起】，故各依他起。【依】，（註一四）即是使生起的意思。乃至說為非關自體，由其他的因、緣繫約而生（註一五）。

一·三

已說依他起，圓成如何？故說：

圓成性即彼（註一六），常遠離前性。（第二十一頌c、d）

（至於圓成狀態【的存在】，即是這【依他起自性】永遠與前面的【遍計所執自性】遠離的情形。）

不變異的圓滿成就，就是「圓成」。「彼」，是指依他起【自性】；「前」是指遍計所執【自性】。在這【自體為依他起的存在的】分別【活動】之上，有所取、能取的關係存在，就是遍計所執【自性】。為甚麼這樣說呢？因為在這分別【活動】之上。所取、能取之體性無而有【所取、能取的】執取，所以稱為遍計所執【自性】。於依他起【自性】中，一切時永遠與這種所取、能取畢竟遠離的狀態，就是圓成自性（註一七）。

一·四

故此與依他，非異非不異。（第二十二頌a、b）

（正因為這一緣故，它和依他起【的存在】既非有異，亦非不異。）

「故此【與依他】非【異】」者，是說【這種】永遠與遍計所執自性遠離的依他起【的狀態】就是圓成【自性】。復次，【這種】遠離的狀態即是法性；法性（註一八）與法異、或不異，都不合理，而圓成即是依他起的法性，所以應該明白圓成與依他起【的存在】非異非不異。因為若圓成與依他起【的存在】有異，則依他起將成遍計所執【的對象】而非空（註一九）；若不異，則圓成【自性】將不成清淨所緣，如依他起【自性】一樣以雜染【法】

爲自體故（註二〇）。同樣，【反過來，】依他起【自性】亦可以不以雜染【法】爲自體，因爲與圓成【自性】不異；如【已實現的】圓成【自性】一樣。

如無常等性。（第二十二頌。）

（【這種情形，】應說（註二一）正如無常等狀態【與諸行的關係】一樣【，也是非異非不異的】。）
【此中文意，若】完整地說【，應續云】：「非異非不異」。例如：無常性、苦性、和無我性，即與諸行等非異非不異。蓋無常性等與諸行異，則諸行爲常；若不異，則諸行便成壞滅無的樣子，就像無常性一樣。於苦性等亦應如是說。

一·五

若依他起【的存在是一種】遠離所取、能取的狀態，則它如何可被攝取？或者，【若】不能攝取，則其存在如何可被了知？故說：

此隱時彼隱（註二二）。（第二十二頌d）

（當這【圓成自性】不被見時，那麼那【依他起自性】亦不被見。）

「此隱時」者，指圓成自性【不被見】時，「彼隱」者，指依他起自性【亦不被見】。【本來，】圓成自性應由無分別的出世間智所證；【今說】不被見時，即是指尚在未通達、【或】未現證時。【至於】依他起【自性】則應由在此之後所獲得的清淨世間智（註二三）所了達，所以亦非由其他的智所攝取。由此道理，圓成【自性】不被見時，依他起【自性亦】不被見。然而，若說【依他起自性】亦不由在出世間智之後所獲得的智證見則不然，如「悟入無分別陀羅尼」中說：「由彼後得智，即見一切諸法與幻象、陽炎、夢、迴響、水月、變化【等現象】等同。」在這裡「諸性」的意思，即爲依他起【自性】所攝（註二四）。

復次，圓成【自性】如虛空，而證智一味（註二五）。如【前陀羅尼】所說：「由無分別智，即見一切諸法等

同虛空。」蓋見【一切】依他起之諸法唯是真如狀態故。

附註

註一：這是指解深密經把一切法分解為三自性的講法（見該經之一切法相品）。三自性是舊譯，今爲了說明此傳統所使用之「自性」（*svabhāva*）一詞之意義即是代表一種存在形態。故特譯爲三種存在。若從語源上說，則 *svabhāva* 可訓爲「自己的存在」，由表示「自己的」意義的字頭 *sva-* 與表示「存有」意義的名詞 *bhāva*（按：此字由存有動詞 *bhū-* 變成，相當於英文的 *being, existing.*）所合成，所以譯爲「存在」亦無不妥。

註二：「圓成」，原文 *pariṇippana*，即是圓滿成就或完全成就的意思，舊譯「圓成實」；「實」字是玄奘添加，目的大概是想強調調圓成自性與前兩種自性不同，圓成自性是諸法實性。述記解云：「一、圓滿，二、成就，三、法實性，具此三義，名圓成實。」（卷五、頁一七）但是，若從原語的涵義方面看，則「實」字的添加，似非必須。因爲圓成是一種自性，即是一種實在（存在），經論既已明言自性有三種，即是說存在的層次有區分；再以圓成的意義來規定，即表示了這種存在是終極的，故盡決定僅譯爲圓成。（附說：依他起自性之「起」字，本來原語 *paritattva* 中亦無，增一「起」字亦可能滋生誤解。但經論之原意既以這種存在爲依他而有（參看註九），則亦可以說是涵一「起」義，故今仍從舊譯。）

註三：此兩句玄奘譯爲：「由彼彼遍計，遍計種種物」，意思略同，不過原文「物」（*vastu*）字爲主語，而非賓語。其次，句中「遍計」一詞，梵文實爲「分別」（*vikalpa*），上文節十七頌已見，「遍計」是 *parikalpa*，在字形結構上略異（*pari-* 是周遍義，即所謂「周遍計度」），所以玄奘在這裡把 *vikalpa* 譯爲「遍計」，態度似不夠緊嚴，但實質上，此兩詞在用法上時是可以一致的，因爲都是指心識的分別活動。雖然，分別不一定起執（如自性分別），心識的活動亦可以從存有方面看（參看次頌以分別釋依他起自性），但在本頌，「分別」沒有這些歧義，「分別」就是指「遍計」，則是沒有問題的，因爲本頌目的就是要說明遍計所執自性的構成，所以玄奘逕以「遍計」一詞來代替（此外，還有一可能，就是梵文原頌要節省音節以適應八音節一句的字數，所以用 *vikalpa* 來取代 *parikalpa*）。不過依我們的看法，翻譯有時須忠實於其原語，概念的解釋是另一回事，故今仍按其原義

譯出。

註四：此兩句與玄奘的譯法相同。但傳統疏家的斷句有異。一般的斷法，是將「自性」攝屬下句，以為「自性無所有」（成唯識論引第一師說法，即解作「如自性都無所有，理、教推徵不可得故」，可證）。其實原文句中之主詞上句是「此」（*asau*），下句是「彼」（*ḥ*）；「自性」一詞攝屬上句，即指這些物事都不過是一種遍計所執的存在，所以纔引出下句「彼無所有」。不過由於五言偈體的限制，「彼」字不得不刪去吧了。參看次行語體文譯即瞭然。

註五：此詞據原文 *eva* 一詞譯。

註六：本句即頌文第四句。原文翻譯時，「彼」字略。參看註四說明。

註七：此句意趣，據律天解：例如於身之一物，即有味、欲等種種差別；又如眼前雖無虎。但聞虎來時，勇者起戰意，而他人則起怖畏。這就是彼此相違云云（野澤譯、頁三六〇）。所以安慧下文續言：若不許這些都是一種執取的存在，則一物之中便會有許多自性，即不合理。這種思考方式，與上文言一切唯表別時的論證相同（參看第六品一·二）。

註八：以上一段解釋遍計所執自性，成唯識論的說明亦大體相似：「周遍計度，故名遍計。品類衆多，說為彼彼，謂能遍計，虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊、處、界等若法、若我自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如自性都無所有，理教推徵不可得改。」（卷八、頁八四）

註九：此兩句亦同英譯，但斷句不同。成唯識論以「分別」攝屬下句，解云：「頌言『分別緣所生』者，應知且說染分依他。」（卷八、頁八五）述記進一步說：「染分依他，謂分別法，因緣所生雜染諸法各為分別，依他因緣之所生故；或染依他為分別緣之所生故。」（卷九、頁一七）此即以「分別緣」合論，有違原文（雖然意思可曲折會通）。今按原文中「依他起自性」（*paratant rasvabhavas*）和「分別」（*vikalpan*）都是主格，換言之即以後者為補語，所以句子應至「分別」止（參看次行語體文譯）。

註一〇：此詞據原文連接詞 *ca* 譯。原文有此詞，即增強遍計所執自性與依他起自性之聯繫，所以成唯識論解此兩句，先敘其與遍計所執的關係（卷八、頁八四至八五）再獨立解依他起自身的意義，是有道理的。

註一：依他起的意思其實亦即是心識的轉化活動依他（他因、他緣）而起，所以這主要是解釋存有關係。從這一角度看，依他起的自體（原文用 *svarūpa*）便是心識（按：*svarūpa* 有本質義、本性義，一般譯為「自相」）。安慧下文跟着用三界心、心所來解釋是對的。但由此亦可以看出：這裡所用的「分別」一詞的意義，與前頌不相同。前頌是言心識對客體之執，由此提供（虛構）出種種的我、法存在的概念，但此處則着重指出：這種「執」的活動亦有一存有關係為其底子，否則不會起執；這就是心識的轉化活動，一切心、心所自身轉化為客體的存有，現在即依這種轉化的存有關係而言「分別」，同時也就是指前頌所言的分別活動的存有性格。所以說依他起自性就是分別。再說直截一點，遍計所執自性所表示的存在是識心分別作用下的存在，這是一種虛的存在，一切法但依識的思構活動而立；但依他起自性却是一種實在的存有，是心識自身依外緣的帶動而轉化，所以這不能說是虛的存。這兩層存在一虛一實，但却祇有一個存有主體——心識，所以若落於存有上說，便祇有一層，這就是依他起自性即是分別的意義。

註二：原文用「遍計」（*parikalpahi*），今依頌文改為「分別」。此中微意，參看前註及第十七頌譯法。

註三：參看第六品一·一。

註四：「依」字據律天疏補（野澤譯、頁三六二）。

註五：以上一段解釋依他起自性；由於涉及與遍計所執的關係，成唯識論先有一段討論遍計所執的性質，引安慧義云：「有義：八識及諸心所有漏攝者，皆能遍計；虛妄分別為自性故；皆似所取、能取現故。」（卷八、頁八四）又云：「有義：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見、相分、即能、所取。如是二分，情有理無，此相說為遍計所執。二所依體，實記錄生，此性非無，名依他起；虛妄分別緣所生故。云何知然？諸聖教說虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執。」（頁八五）這一段話，很明顯地是出於後人的推論，因為安慧時代，尚無見、相分的分別存在問題（即所謂同種、別種之爭），亦無八識間分別活動與轉化活動的輕重考察，所以言心識，即同時有它的分別義和轉化義，所以後人纔會說他主張「有漏八識皆能遍計」（參看第二品第二節註三）。至於心、心所與二分的假實問題，則是依據他對遍計所執自性和依他起自相的存有性格的看法推演出來的（參看本節註一〇）。

註一六：此句舊譯為：「圓成實於彼」，意思亦通。但原文「彼」(*taṣya*) 字作屬格，翻譯時可作主格處理，意思是說這依他起自性永遠與遍計所執自性相離的狀態就是圓成實。故改為今譯。

註一七：以上一段解釋圓成自性。成唯識論云：「二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實……此即於彼依他起上常遠離前遍計所執、二空所顯真如為性。說『於彼』言，顯圓成實與依他起不即不離；『常遠離』言，顯妄所執、能所取性，理恒非有。『前』言顯不空依他；『性』顯二空非圓成實，真如離有、離無性故。」(卷八、頁八五)意思亦大體一致。

註一八：此二字原文脫落，依西藏譯補。

註一九：此中意趣，蓋先設定圓成自性遠離遍計所執，因此若依他與圓成有異，便會成為遍計所執的存在，能取、所取不空。

註二〇：此承上文意。若依他起自性變成遍計所執的存在。而圓成又與依他不異，則圓成亦成執之對象，而為雜染法。

註二一：此據原文 *vaḥcyo* 譯。頌文受字數限制，無法譯出。

註二二：此句玄奘譯為：「非不見此彼」，極費解。其實此句之原意是：「此不被見時，彼亦不被見。」(*nānīśītesmin sa dhīsyate.*) 由於字數限制，故改譯如上。

註二三：即「後得智」。

註二四：以上一段說明對依他起自性的證見須以先證見圓成自性為條件。成唯識論的解釋是：「非不證見此圓成實而能見彼依他起性，未達遍所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。『為甚麼呢？成唯識論亦有進一步之說明：「雖無始來心、心所法已能緣自相、見分等，而我、法執恆俱行故，不如實知眾緣所引自心、心所，虛妄變現，猶如幻事、陽炎、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成，非有似有。依如是義，故有頌言：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。』」(卷八、頁八五)此段說明，較之安慧更為明晰。

註二五：虛空與一味都是無差別的意思，所謂無相即是一相，一相即是無相，當證入圓成自性時，智境與圓成自性在本質上是同一的。

二 對三無性不成難的解答

二·一

（難）若依他起【自性】即是一有實質的存在（註一），如何經中說一切法皆無自性、不生不滅？（答）【此不相違。爲甚麼呢？

於此三自性，即有三無性（註二）。密意故說言，一切法無性（註三）。（第二十三頌）

（在這三種存在中，即【分別】有三種無體狀態的存在（註四）。【這是】一種內藏的真理（註五），所以【經典中】說一切法都是無自性的。）

爲使知自性祇有三種，並無第四；所以以數顯示。【此中，依他起是有實質的存在，或可稱爲自性，其餘兩者何以亦稱自性？這是因爲】（註六）各若以其自相之呈顯而存在，所以【三者都】稱爲「自性」。「三無性」是：相無自性性、生無自性性，和勝義無自性性。「一切法」者。即【分別】由遍計所執、依他起、和圓成所構成的存在。

二·二

今於此三種自性，何種【自性相應】有何種無自性性？爲說明之，故說：

初由相故無（註七）；次非自身有（註八）。復有圓成者，彼亦無自性（註九）。（第二十四頌）

（最初的【遍計所執的存在，】從相上看，便是無自性；其次的【依他起的存在，】因爲它不是由自身生成【，所以亦無自性】。【至於後一的【圓成狀態的存在，本身】就是無自性的狀態。】

此諸法勝義，亦即是眞如（註一〇）。（第二十五頌 a、b）

（而且（註一一）它是一切法中最高理境，因此它（註一二）也就是真如。）

「初」者，指遍計所執自性。復次，從相上看，它正是無自性的存在。它的相由想像【施設概念】而有，【如色以變壞為相，受以領納為相等。因此，【這些遍計所執的存在，】固有的形相（*sua-rūpa*）無故，一如空華；從固有的形相上看，正是無自性的存在。

「次」指依他起自性。它不是由自身生成，而是像幻象一樣，依【幻術師、咒語等】他緣而起。因此，如所現見那樣的生起此中是沒有的，所以在這裡稱為生無自性性（註一三）。

「此諸法勝義，亦即是真如」者，【此中】「勝」實即出世間智，以是無上故。它【所證悟】的理境（*arthah*）就是「勝義」（*paramārthah*）。或復次，如虛空之遍一切處，即以【此】一味義（註一四）及無垢、不變異義，稱圓成自性為「勝義」。

此圓成自性，於一切依他起所成之法中，即是勝義，以是彼【依他起法】之法性故。因此，圓成自性即勝義無自性性；圓成以無【遍計所執的存在】為其存在（自性）故（註一五）。

附 註

註 一：「有實質的存在」，原文 *dravya*，若依傳統唯識家之義亦可譯為「有體法」（參看第一品第一節註八及二六），但「體」之觀念異解極多，為免與下文之「真如」、「法性」混淆，故今改譯如上。

註 二：此兩句玄奘譯為「即依此三性，立彼三無性」，理路上似以三無性為後立，以對消三自性者。但若按原文，則是說這三自性若從另一面看，便是三無性。有與無都是論謂同一存在。

註 三：此兩句玄奘譯為「故佛密意說，一切法無性」，今勘原文「佛」字無，乃玄奘所加。蓋三自性、三無性的觀念都是出自解深密經，則玄奘據之冠以佛說亦無不可。「密意」，成唯識論的解釋是：「顯非了義」（卷九、頁八八），但此字之原文 *samdhāya*，則有秘密、隱藏之義（與解深密經之「深密」*samdhī* 同語根），所以亦可能是

指一種隱藏的真理。解深密經無自性相品云：「我會請問如來斯義，惟願如來哀愍解釋，說一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。」（大正藏卷一六、頁六九四上）今本頌之典據既在解深密經，則疑其涵義亦應隨同。

註四：「三種無體狀態的存在」，即原文「三種無自性性」（三無性 *fravidhān niḥsvabhātān*）的語體譯。

註五：即「密意」，參看註三。

註六：以上括弧中文字，據律天疏意補，見野澤譯、頁三七四。若據成唯識論，則以為「後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益妄執實有我、法自性，此即名為遍計所執」（卷九、頁八八），意思略異，蓋已與圓成自性合論。

註七：此句玄奘譯為「初即相無性」，成唯識論解為：「由此體相畢竟非有，如空華故」（卷九、頁八八），這樣在行文上即有把「相無」兩字合解之嫌。今按此句之原文較長，達十二音節（一句半）“*prathamō lakṣaṇaiva niḥsvabhāvo*”，將之濃縮為五字，自難翻譯，所以原來「無」是指「無自性」之存在一義不能收進。其次，文中「相」（*lakṣaṇa*）字，原文用具格（*lakṣaṇena*），意思是指這種無自性的存在，是自一固有的「相」上要求；所以解深密經對相無自性性（按後一「性」字即存在之狀態義，餘二性亦同）的解釋是：「此由假名安立為相，非由自相安立為相。」（大正藏卷一六、頁六九）但譯為「相無自性性」後，此義即不容易表達。望讀者注意（參看次行語體文譯）。

註八：此句玄奘譯為：「次無自然性」。此中「自然」之原文為 *svayam*，即「自身」之意。所以「自然性」（*svayainbhāva*）不是指自然的狀態，或物理的狀態，而是指一切法自己生成、或自己而然的意思；祇有這樣解釋，「自然性」的觀念纔可以「依他」對列，故今改譯為「自身有」。

註九：以上兩句若據原文則僅得一句（前半頌之原文較長佔去四分之三）“*aparā niḥsvabhāvatā*”，直譯就是：「次年自性性」，由於原文並未指明這是第三種無自性，所以近代學者多將之理解為第二種無自性（如荻原、宇井、野澤）；安慧譯文中亦語焉不詳，故不易確解。不過，若考慮及與下文第二十五頌的關聯，則在語氣上第二十四頌是應該完全解盡三無性的，所以玄奘的翻譯，即逕取第二十一頌語意，添補成：「後由遠離前，所執我法性」。看來，玄奘的理解是對的，不過所添補的內容太多，有違原文，故今僅按行文酌加，以符翻譯之意。至於原頌涵

義，五言偈體不能曲盡，請參看次行語體文譯法。（字井有文詳論此句應攝屬第二種無自性，見字井譯，頁二四四—二四五，今雖不從，但亦可供參攷。）

註一〇：此兩句從玄奘譯，不過原文上下句之間有關係詞 *yatras* 連結，因此亦可譯為有因果之義（見次行語體文譯）。

註一一：此據原文連接詞 “ca”，譯。

註一二：“它”，據原文 “sāḥ” 譯，頌文省略。

註一三：據此段譯法，則所謂「生無自性性」之「生」義，亦如「相無自性性」的「相」字意思一樣，是指這種無自性的存在，從其「生」上決定；即因為其「生」須待他緣，所以無自性。成唯識論解作：「無如妄執自然性故，假說無性，非性全年。」（卷九、頁八八）着眼點在虛假義上，即把他起自性假說為無性，而不是將之理解為生無自性的存在。

註一四：見上節一。五，註二五。

註一五：以上別解三無性，相當於成唯識論的：「云何依此而立彼三？謂依此初遍計所執，立相無性；由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他立生無性，此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。依後圓成實立勝義無性，謂即勝義由遠離前遍計所執我、法性故，假說無性，非性全無；如太虛空雖遍眾色，而是眾色無性所顯。……此性即是諸法勝義，是一切法勝義諦故。然勝義諦略有四種……此中勝義依最後說。是最勝道所行義故……此諸法勝義，亦即是真如。真謂真實，顯非虛妄，如謂如常，表無變易；謂此真實於一切位常如其性，故曰：真如，即是湛然不虛妄義。」（卷九、頁八八）中間一段對勝義諦的分解，為安慧所無。

三 附說圓成異名及對唯表別狀態的現觀

三·一

復次，是否唯「勝義」一詞可以詮解圓成？答：不是的。然則如何？【頌云：】「彼亦即是真如」（註一），

由「亦」字，卽【說明了它】不是單獨以真如一概念來詮解。然則如何？【應知】乃至法界的同義詞，亦可以由這一切【同義詞】來詮解。

常如此有故（註二）。（第二十五頌c）

（因爲【它】永遠（註三）都是這樣存在。）

【這】就是真如。爲甚麼這樣說呢？因爲【不論】在凡夫、有學、【或】無學的分位中，一切時【它】都是如此存在，沒有變異，所以稱爲「真如」（註四）。

三·二

復次，是否如真如一樣，祇有圓成【自性】纔是唯表別狀態的存在（唯表別性）（註五）？抑【尚有】別的東西是唯表別狀態的存在？故說：

彼卽唯表性（註六）。（第二十五頌d）

（它就是唯表別狀態。）

因爲對極清淨相開悟的緣故，如【偈】云：

心於名中住，爾時唯見彼；

由名中住故，於表所得斷。

修習相續行，觸證無得界；

一切障解脫，爾時得自在。（註七）

卽【如是】由此「彼卽唯表性」一語而說現觀。

註一：此即 b 句頌文，參看前節註一二。

註二：此句玄奘譯為「常如其性故」。成唯識論以之從屬上文，作為對前句頌文的解釋，故說：「謂此真實於一切位常如其性，故曰真如。」（參看前段註一五引文）但安慧則以為此句是別解圓成自性的異名，因此在行文上他是先指示所有屬於法界的同義詞，都可以拿來詮解圓成自性，然後再說明它為甚麼稱為真如的道理。也就是為甚麼可以用種種概念來詮解的原因，次序上恰與成唯識論倒置。蓋成唯識論亦有一段提及真如異名的，但却是安排在上文之後，如下：「『亦』言顯此復有多名，謂名法界、及實際等，如餘論中隨義廣釋。」（同上）由此可見雙方重點不同。

註三：「永遠」，原文為「一切時」（sarvakālam）。即一切階位（參看下文安慧解），玄奘譯為「常」。

註四：成唯識論對「真如」採拆字解，此即上文所引之「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易」，今勘安慧解，即知這是把 *taṭhata* 的有在義與無變化義分別譯出合成。若據原文 *taṭhata* 之義，採嚴格譯法，實祇能譯為「如性」，即如此存在的狀態。

註五：「唯表別狀態的存在」（vijñaptimatratā），玄奘譯為「唯識性」。

註六：此句玄奘譯為「即唯識實性」。這樣的譯法，問題不在省略主詞「彼」，而是增一「實」字以描述這種唯表別的狀態。此中微意，正如成唯識論解釋：「此性即是唯識實性，謂唯識性略有二種；一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性。為簡虛妄，說實性言。復有二性：一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實。為簡世俗，故說實性。」（卷九、頁八八）由此可見，這是一種對列的方法，即故意把圓成與遍計所執對列起表，以構成真妄關係；又將圓成與依他起對列，以構成相性關係（依述記語），於是得出此實性、實體意義。玄奘這樣喜歡使用「實」字，如圓成實性、唯識實性，可能是受護法影響。護法思路，前面已多次提及，是長於組織，成唯識論隨處都可以看到他對問題的分解能力。對於三性關係，他以真妄、性相對列，目的即在顯體，所以傳統疏家對於唯識三十頌的組織（科判），亦以為前二十四頌是明唯識相，第二十五頌是明唯識性。必須承認，這樣的分解是清楚的，但却容易造成三性壁壘。尤其是後二性的相、性分裂，更難會通，所以近代學者批評唯識家是二重本體，即緣於對此關係誤解而來。護法的語言，不能不負一點責任。其實依世親原頌，祇要我們對識轉化的世界

（依他起的存在）不加以分別心的執取，就是圓成自性，也就是唯表別狀態的存在；世間上並非另有一獨立的真如。

註

七：以上兩偈出典不明。據律天解，這是敘述瑜伽行者對圓成自性悟入的歷程。第一首第一，二句是指行者在歷煖、頂分位之稱，已至於忍位，所以說「心於各中住」；此時由於所取之相已遠離，所以但是名（即表別境）。第三、四句指已進於世第一法分位，對表別境的攝取活動已放棄。第二頌即續說由修習之力進至見道位，通達法界，識的分別活動停止，更無所得；於是由此再續至勝進道，自一切障中解脫，獲大自在（參照野澤譯、頁三八二）。這樣的現觀歷程，目的即在支持最高的真實，就是唯表別狀態的存在。此與下文第三分所說的修行階位原則上一致。

