

成唯識論(一)

最尊貴的淨蓮上師注釋

## 缘 起

「唯识」教理，除了理论深奥难懂以外，再加上文字的艰涩，若是又没有实证的功夫从旁验证，还真是不知从何下手才是。难怪乎学者们都望之却步，修行人也不敢轻易尝试，不喜欢逻辑思考的人，更是大呼：「伤脑筋！」

怎奈「唯识」却是佛法教理中最独特的部分，它有逻辑的思辩、清晰的条理、完整的系统、严密的组织，这些都是其它教理中所没有的。因此，它不仅是研究教理，必须具备的一门科目；在修证功夫上，也是一本不可或缺修行指南；若是想深窥「中观」的面貌，它更是非深入钻研不可的思想理论。所以，无论修学任何教派、法门，如果能够加上「唯识」精辟独到的见解，一定更能快速成就。因为无量法门的建立，也无非是要破除人、法二执而已，而分析我、法二执的理论，没有比「唯识」更细密、清晰的了。在了解「三界唯心、万法唯识」的道理之后，要破一切相、不着一切法，也就轻而易举了。

教学「唯识」十年以来，每每提笔总是再度搁下，诚惶诚恐，不敢草率下笔。如今经不起师兄们再三督促，只有将个人有限的认知，对无限深广的「唯识」，作一小部分的说明而已。后学教理既不通达，又没有实证的功夫，所以错误在所难免，还望诸位善知识、大德们不吝赐教，不胜感激。

最后，将此书的功德，回向给一切法界众生。愿一切众生早日证得无上菩提，并愿佛法久住世间。（1999年9月）

## 成唯识论 目录

唯识三十颂本文·····	1
释名·····	2
造论者·····	2
译者·····	2
[卷一]	
归敬三宝·····	2
造论因缘·····	2
1.为得二胜果·····	3
2.令达二空·····	4
3.为遮四种异执·····	5
颂文·····	6
I 释前三句颂·····	6
一、略辨我法·····	6
二、广辨我法·····	10
(一)别问我执·····	10
1.外道我执·····	10
(1)破量如虚空·····	11
(2)破量不定·····	12
(3)破量如极微·····	12
2.又三种我执·····	12
(1)破即蕴我·····	13
(2)破离蕴我·····	13
(3)破非即蕴非离蕴我·····	14
3.论主总辨·····	14
(1)以有无思虑辨·····	14
(2)以有无作用辨·····	15
(3)我见所缘境辨·····	15
(4)约能缘所缘辨·····	16
4.总举通执·····	16
(1)俱生我执·····	16
(2)分别我执·····	18
(3)总结内外·····	19
5.外难内破·····	20
(1)忆识难破·····	20
(2)业果难破·····	20
(3)缚解难破·····	21
(二)别问法执·····	22
1.别问外道·····	23
(1)数论二十五谛·····	23
①破现量所得·····	25

②破是实非假·····	25
③破三事合成·····	25
④妄情计度·····	28
(2)胜论六句·····	28
①总破六句·····	34
②兼破三句·····	35
③别破三句·····	36
④总破所缘境·····	39
⑤总破能缘智·····	39
⑥妄情计度·····	39
(3)天能生物·····	39
(4)声能诠表·····	41
(5)四大能生·····	42
(6)总举通执·····	45
2.别问余乘·····	48
(1)色法·····	49
①破有对·····	51
※极微假立·····	59
②破无对·····	60
③破有表·····	60
④破无表·····	62
(2)不相应行法·····	64
①破得非得·····	65
②破众同分·····	69
③破命根·····	71
④破三无心·····	73
[卷二]	
⑤破四有为相·····	75
⑥破名句文身·····	79
(3)无为法·····	83
①总破·····	83
②别破·····	84
③引经·····	88
3.总破前执·····	89
4.总举通执·····	90
(1)俱生法执·····	90
(2)分别法执·····	90
(3)总结内外·····	91
(三)总结我法·····	92
(四)外难内释·····	92
1.举难词·····	92
2.破难意·····	92

(1)总破斥·····	93
(2)依类破·····	93
(3)依实破·····	94
(4)依真破·····	94
(5)结成正义·····	95
II 释后三句颂·····	96
一、标举三数·····	96
二、别释三名·····	96
三、因果能变·····	96

唯识三十颂本文

世亲菩萨造

由假说我法  
 谓异熟思量  
 不可知执受  
 是无覆无记  
 次第二能变  
 四烦恼常俱  
 有覆无记摄  
 次第三能变  
 此心所徧行  
 初徧行触等  
 善谓信惭愧  
 烦恼谓贪瞋  
 诳谄与害憍  
 放逸及失念  
 依止根本识  
 意识常现起  
 是诸识转变  
 由一切种识  
 由诸业习气  
 由彼徧计  
 依他起自性  
 故此与依他  
 即依此三性  
 初即相无性  
 此诸法胜义  
 乃至未起识  
 现前立少物  
 若时于所缘  
 无得不思议  
 此即无漏界

有种种相转  
 及了别境识  
 处了常与触  
 触等亦如是  
 是识名末那  
 谓我痴我见  
 随所生所系  
 差别有六种  
 别境善烦恼  
 次别境谓欲  
 无贪等三根  
 痴慢疑恶见  
 无惭及无愧  
 散乱不正知  
 五识随缘现  
 除生无想天  
 分别所分别  
 如是如是变  
 二取习气俱  
 徧计种种物  
 分别缘所生  
 非异非不异  
 立彼三无性  
 次无自然性  
 亦即是真如  
 求住唯识性  
 谓是唯识性  
 智都无所得  
 是出世间智  
 不思议善常

彼依识所变  
 初阿赖耶识  
 作意受想思  
 恒转如瀑流  
 依彼转缘彼  
 并我慢我爱  
 阿罗汉灭定  
 了境为性相  
 随烦恼不定  
 胜解念定慧  
 勤安不放逸  
 随烦恼谓忿  
 掉举与昏沉  
 不定谓悔眠  
 或俱或不俱  
 及无心二定  
 由此彼皆无  
 以展转力故  
 前异熟既尽  
 此徧计所执  
 圆成实于彼  
 如无常等性  
 故佛密意说  
 后由远离前  
 常如其性故  
 于二取随眠  
 以有所得故  
 尔时住唯识  
 舍二麤重故  
 安乐解脱身

此能变唯三  
 异熟一切种  
 相应唯舍受  
 阿罗汉位舍  
 思量为性相  
 及余触等俱  
 出世道无有  
 善不善俱非  
 皆三受相应  
 所缘事不同  
 行舍及不害  
 恨覆恼嫉慳  
 不信并懈怠  
 寻伺二各二  
 如涛波依水  
 睡眠与闷绝  
 故一切唯识  
 彼彼分别生  
 复生余异熟  
 自性无所有  
 常远离前性  
 非不见此彼  
 一切法无性  
 所执我法性  
 即唯识实性  
 犹未能伏灭  
 非实住唯识  
 离二取相故  
 便证得转依  
 大牟尼名法

# 成唯识论

护法等菩萨造  
唐·玄奘法师译  
净莲法师白话注释

[本论产生的经过]

古代论师造论，往往先写好短颂，再写长行来解释它。世亲菩萨在晚年造了唯识三十颂，还没有来得及造长行解释，就离开了人间。到了后代，许多论师都想尝试解释颂文的意义，最初有二十八家，次有十六家，但都不能完全表达颂文的真义。最后有护法、安慧等十大论师，各各着成注释十卷，共有百卷，算是解释最为巧妙，而且也较能契合颂文的本义。在玄奘从印度求法归国后，就以护法论师的解释为中心，再将其余九种解释糅合其中，而成了现有的十卷成唯识论，这就是本论产生的经过。

[释名]

为什么称为「成唯识论」呢？「成」，是「能成」的意思。指的是十大论师的释论，是能成本论的缘起。「唯识」，是「所成」的意思。指的是世亲菩萨的唯识三十颂，是本论所成的依据。

另外，本论是以「三分」来成立唯识，所以称为「成唯识论」。三分，是指相、性、位。譬如说：唯识三十颂的第一颂至二十四颂，是说明八识相，就是依他起的八识；第二十五颂，是说明唯识性，就是圆成实的真如；第二十六颂至三十颂，是说明悟入唯识的阶位。

但是，最重要的还是「唯识」这两字的涵义。「唯」，是破心外实有的迷执；「识」，是破内心空无的妄执。因此，以「唯」来遮偏有，以「识」来遮偏空，而标示出非空非有的中道。

造论者

护法等菩萨造

译者

由唐朝的三藏法师—玄奘（精通经、律、论三藏者，称三藏法师）。自显庆四年（公元六六〇年）闰十月，至同年十二月奉诏译出的。

[卷一]

归敬三宝

稽首唯识性，  
满分清净者；

我今释彼说，  
利乐诸有情。

世亲所造的唯识三十颂，并没有这一首归敬颂，是护法等论师，在解释三十颂时加上的。

归敬的目的，在祈请三宝的加持，希望在解释世亲三十颂的时候，能使释论顺利完成，中途不致发生障碍，才能达到如来正法久住世间，以及利乐一切有情的目标。

「稽首」，是至心归敬的意思。「唯识性」，是所归敬的法宝。（唯识性，指圆成实性、真如、无为、无漏等。）「满清净者」，是所归敬的佛宝。是指佛说的。因为佛已经圆满证到真如妙理，烦恼、所知二障的习气也完全净除，对于唯识性已获得圆满清净，所以称为「满清净者」。「分清净者」，是所归敬的僧宝。是指菩萨说的。登地以上的大菩萨，虽然对于唯识性的体悟，还没有穷极圆满，但是已经部分证得；对于二障的习气也部分的断除，所以称为「分清净者」。因此，前二句颂的意思，是说我护法、安慧等，至诚归敬三宝，祈求三宝的加持，使这部释论不但可以顺利完成，而且还能符合世亲颂文的旨意，及契合如来的圣心。

后二句颂的意思，是说明造论的用意所在。「我」是论主们自称，代表护法等大论师。「彼」，是指世亲的三十唯识颂。为什么要造本论呢？不是为了显示自己的才能、学识，而是为了利乐有情。如何才能利乐有情？就是使如来的正法久住世间。因为只有如来的正法久住世间，才能真正利乐有情。

今造此论。为于二空有迷谬者生正解故。生解为断二重障故。由我法执。二障具生。若证二空。彼障随断。断障为得二胜果故。由断续生烦恼障故。证真解脱。由断碍解所知障故。得大菩提。

现在论主造作本论，就是为了要使迷于二空，而谬解有我法二执的众生，有个正确的理解和认识。（「二空」，是指我空、法空。对于二空的真理，完全不了解的众生，称为「迷」。这些众生，包括了凡夫、外道；即使声闻、缘觉二乘的圣者，也不能完全了解。一旦迷于二空的诸法真理，就会谬解以为有真实的我、法存在，而生起了我执和法执。现在论主造论，就是要阐明我法



本无的道理，使迷谬者得到真正的理解。)

有了真正的理解之后，才能断除二种严重的障碍。这两种严重的障碍是什么呢？就是烦恼障和所知障。为什么称为严重呢？因为这两种障碍的种子，潜伏在众生的心识之内，随时会生起现行，由此起惑造业，再由业力长期流转生死，很难超出三界，所以称为严重。另外，烦恼障是障碍凡夫不能得证涅槃；所知障则是障碍二乘不能证悟菩提，所以称为严重。

但是，二障是怎么生起的呢？由于众生妄执有个实有的自我，有了这个「我执」之后，各种烦恼就跟着生起，这就是烦恼障的来源。众生又妄执心外有实有的诸法，有了这个「法执」之后，对于外在境界的认知，就有了错误，这就是所知障的来源。

那么，这二障要如何断除呢？除非证到二空，这二障才能断除。既然烦恼障是由「我执」而起，若是能证到「我空」，当然烦恼障就随之断除。同样的，所知障是由「法执」而起，如果能证到「法空」，所知障自然也跟着断除。

如此断除二障，究竟有什么利益可得呢？有二个殊胜果可得：一是大涅槃果，一是大菩提果。

由于断除了令众生在生死中续生的烦恼障，因此就可以证大涅槃而得真解脱。(二乘胜者，虽然也证得了有余、无余二种涅槃，可以叫做解脱，但还不能称为真解脱，只是离去系缚而已；至于菩萨，虽说是「智不住三有，悲不入涅槃」，也不能称为真解脱。所以，只有佛与佛才能谈得上真解脱。)

由于断除了妨碍我们正确认识各种境界的所知障，就能证得大菩提。(二乘圣者，还没有断所知障，只能称「觉」，不能称「菩提」；菩萨所知障还没有断尽，虽然能称「菩提」，却不能言「大」。所以，只有佛能称为「大菩提」。)

因此，造本论的第一个因缘，就是为了得到这二个殊胜果。

## 2. 令达二空

又为开示谬执我法迷唯识者。令达二空。于唯识理如实知故。

造本论的第二个因缘，是为那些谬执我、法为实有，而迷于唯识理的众生，开示我法本空，唯识实性的道理，使他们能了达我法二空，和如实了知唯识实性的真理。

凡夫、外道以及小乘，之所以会谬执我、法为实有，就是因为迷于唯识

的道理。如果能够了知一切无非是自己心意识的变现，离开了心识之外，并没有实有的我、法，就能通达二空，不再谬执我、法为实有，这样就是对于唯识实性的道理，有了充分的了解。

### 3. 为遮四种异执

复有迷谬唯识理者。或执外境如识非无。或执内识如境非有。或执诸识用别体同。或执离心无别心所。为遮此等种种异执。令于唯识深妙理中得如实解。故作斯论。

造本论的第三个因缘，是为了那些迷于唯识道理，又起了种种谬解的众生而说的。

第一类的妄执，是针对小乘「说一切有部」而说的。此部认为佛在阿含经中处处说到十二处教（六根、六尘为十二处），从来未曾分别根尘的有无，只是说明它们内外的差别，可见不但内心是有的，外境也是有的。如今你们唯识学家，却说外境非有（外境并非实有），而内识非无（内在的心识是有的），岂不和佛经中所说的十二处教相违背。

佛说十二处教的目的，是在破除「空执」（以为一切皆无）的过失，并不是说五根六尘是实有的。依唯识的主张，六尘是识的相分，五根是识的功能，都不能离开心识而存在的。因此，有部学者妄执十二处离识实有，实在是由于迷谬唯识的学理所致。

第二类的妄执，是针对大乘清辩论师所说的。清辩论师主张：若依胜义谛来说，无论有为、无为一切皆空。因此，不但外境是没有的，内识也应如外境一样没有；但若是依世俗谛来说，则内心和外境都是有的。这和唯识学家认为外境非实有，只是心识所变现的看法自然不同。清辩论师说，若是依世俗谛来看，外境不可说它没有，既然外境不是没有，就不能像你们唯识所说的外境非有。假使一定要说外境是非有的，那么你们所说的内识，也应该如外境一样是非有的。

第三类的妄执，是针对一类大乘学者所说的。这一类的学者认为，八个心识在作用上虽然有差别，但在自体上却是一个。就像镜子，体虽然是一，却能现起不同的形象；也像大海水，本体是一，但能生起多种的浪花。但是，唯识学家却主张，八个心识在作用上有它的差别，就是在自体上也各有不同

的种子，因此不能说它的自体是一。

第四类的妄执，是针对经部系中的觉天所说的。觉天认为心所是心王现起的作用，并没有它独立的自体，所以只承认有主体的心识，而不承认有附属的心所。但是，唯识学家却主张，心王和心所各有它的自体，两者的关系就像君臣，心所附属于心王，帮助心王完成它的作用。

以上所说的四类异执，不是偏于有，就是偏于空，不是忽略了用，就是缺少了心所，为了遮除这种种的异执，是他们对于唯识的甚深妙理，都能得到如实、正确的了解，所以造了本论，这就是论师们造论的因缘。

颂文

若唯有识。云何世间及诸圣教说有我法。颂曰。

由假说我法 有种种相转 彼依识所变  
此能变唯三 谓异熟思量 及了别境识

如果真的如唯识所说，除了心识之外，并没有实有的我、法，为什么世间的凡夫和外道，说有人、畜等「我」，和实德业等「法」的存在？出世间的诸圣教，也说有声闻、独觉、菩萨等「我」，和五蕴色心等「法」的存在？

唯识三十颂当中，正好解答了这个问题，颂文说：世间以及诸圣教所说的人、法，并不是真正的实我、实法，而是由假说的我、法，转变现起种种的我相和法相，这种种相都是内识所变现的。由内识所变现的见分假说为我，由内识所变的相分假说为法。由此可知，离开了内在的心识，确实没有实我、实法的存在。

既然我、法是由内识所变现的，那么，我法的见分和相分就是所变现，内在的心识则是能变现。但这能变现的心识又是什么呢？若是以自体来说，指的是八个识；若是以种类来讲，就区分为三能变：初能变是异熟识；第二能变是思量识；第三能变是了别识。

I 释前三句颂

论曰。世间圣教说有我法。但由假立。非实有性。我谓主宰。法谓轨持。彼二俱有种种相转。我种种相。谓有情命者等。预流一来等。法种种相。谓实德业等。蕴处界等。转谓随缘施设有异。

一、略辨我法

为了能进一步了解颂中的涵义，论中特别做了详细的说明。

首先解释前三句颂：「由假说我法，有种种相转，彼依识所变。」

论中说：世间的凡夫、外道，和出世间的圣教，虽然都说有我、有法，但皆由假名安立，并没有它真实的体性存在。

由于世间的凡夫、外道，不明白无我、无法的真理，以为我、法是实有的，圣人出世设教，虽知道并没有实体的我、法存在，但为了方便教化，也就随顺世间所妄执的我、法，成立种种的言说。这些由迷执谬见所说的我、法，虽说没有它的实体存在，但能迷的执心却是有的。也就是说，世间的人们，假藉这个能迷的执心，把宇宙间因缘所生似我似法的万有，当作是实我实法。

出世间的圣教，为了说明诸法的法体，因此假寄言说，施设了种种我、法的名称。譬如佛、菩萨、声闻、独觉等我名；以及五蕴、十二处、十八界等法名。这些我、法的假名，本来是没有的，只是为了代表所指的法体而随缘施设，所以并没有真实的体性存在。

我、法的名称既然都是假立的，但又是怎么定义的呢？

「我」，是「主宰」的意思。「主」，代表自己作得了主；「宰」，是能支配统治的意思。除了「主宰」的涵义，「我」还包含了「常」与「一」的意思在内。「常」是指永恒不变；「一」，则是独立不二的存在。有情的心识当中，总觉得有一个独立、自主、而且永恒存在的自体，这就是「我」的定义。

「法」，是「轨持」的意思。「轨」，是万法的轨则；「持」，是始终保持它的自体，不失不坏。万法都有它的轨则，我们就是透过它始终保持不坏失的自体，去认识它的。譬如说看到竹子，我们不会把它当作是甘蔗，因为竹子有竹子的样子（轨则）。即使我们错把竹子当甘蔗，竹子也永远会保持它竹子的自体而不坏失，这就是「法」的定义。

基于这两种我、法的定义，就能转变现起种种不同的我相和法相。属于「我」的种种相：在世间有「有情、命者等」；在圣教有「预流（初果）、一来（二果）、不还（三果）及四果阿罗汉；三贤（十住、十行、十回向）及十地菩萨等」。属于「法」的种种相：在世间有「实、德、业等（胜论派所说的六句义）、二十五谛（数论派所说）、顺世外道所执的时、方、本际、自然等」；在圣教有「五蕴、十二处、十八界等」。

颂中「有种种相转」的「转」字，是说明世间、圣教所说的我、法种种相，是随不同的因缘而施设的，所以安立的我、法，自然有所差异。如世间所说的我、法种种相，是随徧计因缘而施设的；圣教所说的我、法种种相，是随方便因缘而施设的。譬如在身心之内，妄计有情爱、情识活动的，就假施设「有情」之名；在这色心不断的生命体当中，妄计有一个实体存在的，就假施设「命者」之名。这些都是世间随虚妄分别缘，施设种种我相的差别。若是已断八十八结使的见惑烦恼，就假施设「预流」之名；如果断除欲界前六品思惑烦恼，就假施设「一来」之名；倘若断尽欲界的九品思惑烦恼，就假施设「不还」之名。这些都是圣教随断惑的浅深不同，施设种种我相的差别。胜论外道，在名色法中，妄计万有的本体，就假施设「实句」之名；在其中妄计有个显体之相，就假施设「德句」之名；在其中妄计从体生起作用，就假施设「业句」之名。这些都是世间随情执实的妄缘，施设种种法相的差别。圣教为了化导众生，对于心法迷得特别重的，就假施设「五蕴」之名；对于色法迷得特别重的，就假施设「十二处」之名；对于色心同样迷得重的，就假施设「十八界」之名。这些都是圣教适应机宜的不同，假施设种种法相的差别。

如是诸相。若由假说。依何得成。彼相皆依识所转变而假施设。识谓了别。此中识言亦摄心所。定相应故。变谓识体转似二分。相见俱依自证起故。依斯二分施设我法。彼二离此无所依故。

以上所说种种的我相和法相，既然都是假施设的，那么，这些假说的我相、法相，又是依什么而建立的呢？这种种相是依内识的转变现起而假施设的。所以颂中说：「彼依识所变」。这里的「识」，指的是「八识」（这八个识，对于它们自己分内的所有境界，都能明了、分别，所以说：「识」就是「了别」）。而且，这个「识」，还包括了五十一个心所在内（因为心法和心所有法，一定是相应而起的）。颂中所说的「变」，是指从诸识的自证体上，各各转变似有而实无的「相分」和「见分」，而这个相、见二分，都是依识体的「自证分」而起的。我们将能变现的「见分」，施设为「我」；将所变现的「相分」，施设为「法」。因此，离开了内识所变现的「相分」和「见分」，「我相」和「法相」

可说是无所依了。（唯识学家将不同的心识作用，建立了「四分」的说法。「相分」，是心所缘虑的影像；「见分」，是能缘虑这影像的作用；「自证分」，是能认识见分的作用；「证自证分」，是认识自证分的作用。依识体变似能缘的为「见分」，依识体变似所缘的为「相分」，而这相见二分，都是依识体的自证分所转变出来的，若是没有识体的自证分，相见二分是决不可能生起的。）

或复内识转似外境。我法分别熏习力故。诸识生时变似我法。此我法相虽在内识。而由分别似外境现。诸有情类无始时来。缘此执为实我实法。如患梦者患梦力故。心似种种外境相现。缘此执为实有外境。

因此，识体能变现的是见分，转变现起似有心外境物的是相分。这个由内识所变现出来的见分（我相）和相分（法相），是先前不断熏习我法分别的种子，到了后来诸识生起活动时，就变现似我、似法。这个我相和法相，虽说是在内识之中，但是由于虚妄分别的缘故，却好似有外境的现起。一切的有情众生，不明白内心和外境，实际上都是内识的变现，才会从无始以来，把内心的见分，和似有外境的相分，妄执为有实我、实法。这种情况，就像患有眼翳的病者，和做梦的梦者，由于患病和睡梦的力量，将所见种种不真实的境相，执为有真实的外境可言。

愚夫所计实我实法都无所有。但随妄情而施設故。说之为假。内识所变似我似法。虽有而非实我法性。然似彼现。故说为假。

这些由愚痴的凡夫所妄计的实我、实法，其体性本来是无所有，但随众生的妄情执着而假施設，所以说它是「假」。至于由内识所变现的似我、似法，虽说是随缘施設而有，但也并非有真实的我、法体性存在，只是好似有我、法的现起，所以也说它是「假」。

外境随情而施設故。非有如识。内识必依因缘生故。非无如境。由此便遮增減二执。

若是明白我法都是依于内识所变现出来的，就知道不论相分还是见分，都不离心识的作用；外境也不是心外独立实有，而是随妄情而假施設の。但

它的非实有和内识的非实有不同。外境的非实有，是体性全无；内识的非实有，体性却不是没有的。这其中的差别，是因为内识必依因缘而生，而依因缘生的依他起法，不能说它没有。如果说能变现的内识都没有，又如何变现出见相二分的我法呢？所以，若知外境的体性没有，就能遮止以为外境是实有的增益的执着；若知内识的体性并不是没有，就能遮止以为内识也无的损减的执着。

境依内识而假立故。唯世俗有。识是假境所依事故。亦胜义有。

由此可知，外境是内识的变现，再随妄情而假施設，并不是真实的有，所以只能说它是「世俗有」。而这个被假境所依的内识，不但可说是「世俗有」，更可说它是「胜义有」（这里所说的「胜义有」，是指世间胜义谛而说。虽说是胜义，实际和俗谛里的第二道理世俗谛是一样的）。

## 二、广辨我法

云何应知实无外境。唯有内识似外境生。实我实法不可得故。

前面虽然已经明白说出唯识的道理，但是我们应该如何了知并没有真实的外境，只有内在的心识变现似外境的生起，而实际上根本没有实我、实法可得呢？

为了详细分析其中的道理，论中首先说明实我的不可得，再说明实法的不可得。

### (一)别问我执

如何实我不可得耶。诸所执我略有三种。

为什么说实我不可得呢？一般外道所执的我略有三种：

#### 1.外道我执

一者执我体常周徧。量同虚空。随处造业受苦乐故。

第一种，是执着我体常住不灭、周徧各趣、量如虚空。因为我量如虚空一样的广大、周徧，所以它可以随处造不同的业，随处感受不同的苦乐。这一类是指「胜论派」和「数论派」所妄执的我。

二者执我其体虽常而量不定。随身大小有卷舒故。

第二种，是执着我体虽然常住不灭，我量却没有一定的大小，它可以随着身体的转变，而舒展开来成为大的（如大象，我体就大），或卷缩起来成为小的（如蚂蚁，我体就小）。这一类是指「裸形外道」或「无惭外道」所妄执的我。

三者执我体常至细如一极微。潜转身中作事业故。

第三种，是执着我体虽然常住不灭，我量却非常的细小（如一极微）。这么细小的我量，才能方便潜藏在身中，随时运转身体造作种种的业。这一类是指「兽主」（印度称为播输钵多，中国译为兽主，显示他能为一切走兽之主）、「徧出外道」（印度称为波利咀罗拘迦外道，中国译为徧出，显示他能出离世间，所谓一般出家外道之类）所妄执的我。

(1)破量如虚空

初且非理。所以者何。执我常徧量同虚空。应不随身受苦乐等。又常徧故应无动转。如何随身能造诸业。又所执我。一切有情为同为异。若言同者。一作业时一切应作。一受果时一切应受。一得解脱时一切应解脱。便成大过。若言异者。诸有情我更相徧故。体应相杂。又一作业一受果时。与一切我处无别故。应名一切所作所受。若谓作受各有所属无斯过者。理亦不然。业果及身与诸我合。属此非彼不应理故。一解脱时一切应解脱。所修证法一切我合故。

首先破斥第一类外道所执的「我」，是不合理的。为什么呢？如果说我体常住不灭、周徧各趣、量如虚空的话，应该不会随着身体感受种种的苦乐（常住、周徧、广大的虚空不受苦乐，故我体亦然）。那么，又是谁在感受苦乐呢？身体又是谁呢？而且，若是我体恒常、周徧，应该就不会轻易地转变，那么，它又是如何随着身体造种种的业呢？另外，所执的「我」和一切有情的「我」，是同一个「我」？还是不同的「我」呢？如果同样是这个恒常、周徧、量同虚空的「我」的话，那么，一个人造业，一切有情应当同时造业；一个人受报，一切有情也应当同时受报；一个人得解脱时，一切有情也同时得到解脱。这么一来，岂不要成大过失？如果不是同一个「我」的话，一切有情的我体都是周徧的，岂不是要互相混杂了吗？混杂了之后，当一个人造业、一个人



受报时，因为一切的我体都同在一处没有分别，所以也应该说，一切有情都同时在造业、同时在受报。但如果你说，众生各自造业、各自受报，是各有所属的，就没有上面所说的过失了，这种说法也是不合道理的。为什么呢？因为造业、受报和能造业、受报的身体这三项，既然与一切有情的我体相合为一，就不能再分彼此，说各有所属。因此，你说属于这个有情的，就不属于那个有情，是不合道理的。所以，当一个人获得解脱时，一切有情都应当同时获得解脱才对，因为他所修所证的法，和一切有情的我体相合的缘故。

(2)破量不定

中亦非理。所以者何。我体常住。不应随身而有舒卷。既有舒卷如橐钥风。应非常住。又我随身应可分析。如何可执我体一耶。故彼所言如童竖戏。

第二类外道所执的「我」，也是不合道理的。为什么呢？因为我体如果是常住不灭的，就不应该会随着身体的大小而有舒卷的差别。既然有舒卷的差别，就好像风箱里的风，有出入往来，故不能说它是常住不灭的。而且，我体如果能够随身体的大小，而自在舒卷的话，就应该可以拿来做分析，看看那个部分是我？地大是我？水大是我？火大是我？还是风大是我？假定真的可以这样做分析，「我」就成了多体，又怎么能执我体为一呢？所以，你们的说法，就像童仆在堆沙嬉戏，无论如何的费力堆砌，都将是徒劳无功，白费心机的。

(3)破量如极微

后亦非理。所以者何。我量至小如一极微。如何能令大身徧动。若谓虽小。而速巡身如旋火轮。似徧动者。则所执我非一非常。诸有往来非常一故。

最后一类外道所执的「我」，也是不合道理的。为什么呢？因为我量如果真的细小得像一个极微，又如何发动这么大的身体，使它每个部分都能活动？如果你说我量虽小，但能迅速地徧动全身，就像旋火轮看起来好似徧体都在转动。倘若真能像火轮般的徧身转动，那么，你所说的我体，就不是恒常、一体的了，因为有往来活动的都不能说它是恒常、一体的。

2.又三种我执

又所执我复有三种。一者即蕴。二者离蕴。三者与蕴非即非离。

除了以上所说三类外道所执的我以外，另外又有三种：第一种「即蕴我」，

是执五蕴就是我体；第二种「离蕴我」，是执离此五蕴之外，别有自己的实体；第三种，是执「即蕴」既不是我，「离蕴」也不是我，而是以「非即蕴非离蕴」为我的自体。

(1)破即蕴我

初即蕴我。理且不然。我应如蕴非常一故。又内诸色定非实我。如外诸色有质碍故。心心所法亦非实我。不恒相续待众缘故。余行余色亦非实我。如虚空等非觉性故。

首先破斥第一种「即蕴我」，是不合道理的。为什么呢？因为五蕴是无常生灭的；而且五蕴是由色、受、想、行、识这五者所构成的身心和合体。如果说五蕴是我，就等于说色蕴是我、受蕴是我、想蕴是我、行蕴是我，如此一来，我体就有五个，和你主张「我体是一」岂不互相违背？再说，这五蕴所组成的身心活动，是无常生灭的，这又和你所说「我体是常」的说法相违。由此可知，你所执的「即蕴我」，是不合道理的。

另外，若以色法来论，内色的五根，不能说是真实的我体。为什么呢？因为它和外色的五尘一样，都是有质碍的。所以，不论是内色（五根），还是外色（五尘），都和你所说没有质碍的我体是互相违背的。

再以心法、心所有法来论，也都不是真实的我体。为什么呢？因为心法和心所有法，都不能恒常相续，必须等待众缘和合，才能产生作用，所以和你所说的真实、恒常的我体是互相违背的。

至于二十四不相应行法，和其余的色法，也都不是真实的我体。为什么呢？因为这两者都和虚空一样，没有任何的觉知，而你们所说的我体，却是有觉知的。

(2)破离蕴我

中离蕴我。理亦不然。应如虚空无作受故。

接下来破斥第二种「离蕴我」，也是不合理的。为什么呢？因为离开了这个五蕴身心以外，就没有造业和受报的自体存在。如果我体是离了五蕴之外而有，就应该像虚空一样，没有造业者和受报者。那么，又是谁在受苦受乐呢？

(3)破非即蕴非  
离蕴我

后俱非我。理亦不然。许依蕴立。非即离蕴。应如瓶等非实我故。又既不可说有为无为。亦应不可说是我非我。故彼所执实我不成。

最后破斥第三种「非即蕴非离蕴我」，也是不合道理的。为什么呢？因为如果说「非即蕴、非离蕴我」既不是五蕴，又不能离开五蕴，而另有一个真实的我体存在的话，就好像说既不是泥团，又不能离开泥团，而有真实的花瓶存在，是同样的荒谬。事实上，并没有真实的花瓶存在。花瓶是泥团做成的，但是我们不能说花瓶就是泥团；可是离开了泥团，又没有花瓶的存在，所以我们只能证明泥团确实有，花瓶却是假有的。因此，「非即蕴、非离蕴」所成立的我体是假有，而并非真实的我。

这一派的说法，原本是为了避免「即蕴我」、和「离蕴我」的两种过失，才采取这种「双非」的论法，主张非常、非无常、非有为、非无为、非即蕴、非离蕴的「不可说我」。

这一派认为，如果说是五蕴，就成了有为；若是说离于五蕴，又成了无为，所以「非即蕴、非离蕴」，就成了「不可说有为、又不可说无为」了。既然是「不可说有为无为」，当然也「不可说是我、非我」，可是你现在又执着有个「非即蕴、非离蕴」的实我存在，岂不是大错特错，所以这种「不可说我」的立论，是不能成立的。

3.论主总辨  
(1)以有无思虑辨

又诸所执实有我体。为有思虑。为无思虑。

如果以上三种所执的我体，是真实存在的，请问这个实有的我体，是「有思虑」的？还是「无思虑」的？

这里论主提出四个论辨，来讨论是否实有我体的存在。第一个论辨，是问这个我体是有思虑？还是无思虑？

若有思虑。应是无常。非一切时有思虑故。若无思虑。应如虚空。不能作业亦不受果。故所执我理俱不成。

论主为有思虑无思虑作辨：如果说我体是有思虑的，应该是无常、生灭的。因为我们思虑的作用，是刹那、有间断的，并非一切时都有思虑的作用。有思虑的时候，可说是有我，无思虑的时候，我又到哪里去了？所以，若说

有思虑的就是我体，是不能成立的。但是，反过来说，我体是没有思虑的。那么，这个我体和虚空又有什么差别？虚空也是没有思虑作用的。虚空它既不能造业，也不能受报。所以，这个既不能造业，也不能受报，又不能思虑的个体，怎么能说是我体呢？由此可知，无论是有思虑、还是无思虑，都不能说是实有我体。

(2)以有无作用辨

又诸所执实有我体。为有作用。为无作用。

第二个论辨，是问这个实有我体，是有作用？还是无作用？

若有作用。如手足等。应是无常。若无作用。如兔角等。应非实我。故所执我二俱不成。

论主为有作用无作用作辨：如果你们所执着的实有我体，是有作用的，就应该像手、脚等的活动一样，是无常的。手脚有时有作用，有时没有作用，所以这个我体也是无常、生灭的，不能说它是实有我体。如果你们说这个我体，是没有作用的，那么，就应该像兔角一样，不能产生任何作用。没有作用的，就说它非实有，因此你们所执着的我体，也并非真实有。由此可知，无论是有作用、还是无作用，都不能证明我体的真实存在。

(3)我见所缘境辨

又诸所执实有我体。为是我见所缘境不。

第三个论辨，是问你们所执的实有我体，是「我见」所缘的境界？还是非「我见」所缘的境界？

若非我见所缘境者。汝等云何知实有我。若是我见所缘境者。应有我见非颠倒摄。如实知故。若尔。如何执有我者。所信至教。皆毁我见。称赞无我。言无我见能证涅槃。执着我见沉沦生死。岂有邪见能证涅槃。正见翻令沉沦生死。

论主为是否为我见所缘境作辨：如果你们所执的我体，并不是「我见」所缘的境界，那么，你们又是如何得知有个实有的我体存在？眼见为实，既然我体并非「我见」所缘，可见它并不是真实存在，又怎么能说是实有我体。

若是你们说，这个我体，正是「我见」所缘的真实境界，那么，这个我体应该是「现量」所得的真相分，是真实存在的，如此一来，就不能称为有「我见」的众生为迷惑、颠倒了，因为是如实知、如实见的缘故。如果真的是这样，为什么我们所净信的圣教当中，反而一再毁訾「我见」的错误，而称赞「无我」的殊胜？并且说明无「我见」才能证得涅槃，执着「我见」则继续沉沦生死。如今，哪有执着「有我」邪见的，能证得涅槃；持有「无我」正见的，反而沉沦生死？

(4)约能缘所缘辨

又诸我见。不缘实我。有所缘故。如缘余心。我见所缘。定非实我。是所缘故。如所余法。是故我见。不缘实我。但缘内识变现诸蕴。随自妄情种种计度。

第四个论辨，是讨论关于「所缘」的问题。

论主们说：「我见」既然是虚妄颠倒的，当然，由「我见」所缘的境界，必然也是不真实的。因此，由妄想所产生的「我见」，是不能缘真实的我体。「我见」所缘的境界，是它自体所变现的相分。就像其余的心法、心所有法一样，都有它自体所变现的相分成为它的所缘，是不可能缘心以外的法。另外，若是认定凡是「所缘」都是「我见」所缘的话，那么其余的色等诸法，也应都成为「我见」的所缘了。但是，色等诸法并不是「我见」的所缘，所以「我见」所缘的，也必定不是「真实我体」。那么，它所缘的究竟是什么呢？是由内识所变现的五蕴等身心活动，「我见」则随着自己的妄情，作种种的计度分别，把它当作是「我」而已。其实，「我见」是虚妄不实的，由内识所变现的五蕴身心也是虚妄不实的，所以，并没有一个真实的我体存在。

4.总举通执

然诸我执略有二种。一者俱生。二者分别。

以上所说「我执」的种类虽然很多，但可约略分为二种：一是俱生我执；二是分别我执。

(1)俱生我执

俱生我执。无始时来。虚妄熏习内因力故。恒与身俱。不待邪教及邪分别。任运而转。故名俱生。

什么是「俱生我执」呢？这是众生由于无明，不解「无我」的道理，所以从无始以来，一直虚妄分别，以为有一个「我」的存在，这种执持的力量熏习久了，就成为内在的种子，含藏在第八识，在没有彻悟「无我」的真相之前，一直都成为「我执」力量的来源，不需要藉助外来的邪教，或第六识的邪分别才产生作用，而是能任运自在地生起。由于它是由内在的种子所熏发，永远和我们的生命同来，所以称为「俱生」。

此复二种。一常相续。在第七识。缘第八识。起自心相。执为实我。二有间断。在第六识。缘识所变五取蕴相。或总或别。起自心相。执为实我。

「俱生我执」又分为两种：一是恒常相续的「俱生我执」。它指的是第七识的作用。第七末那识的见分，在缘第八阿赖耶识的见分时，不知这这个所缘境是自心的变现，于是就把它执为是恒常、唯一、真实的自我，而形成了这个恒常相续的「俱生我执」。其实这个俱生的我执，是由第七识和第八识的两个见分，所变起自心的一个「相分」，并不是真有一个实我的存在。

第二个是有间断的「俱生我执」。它指的是第六识的作用。第六识的见分，在缘第八识所变现的五取蕴「相分」时，不知这五蕴身心等相分，是八识的变现，于是就在这五蕴的总相或别相上，执有一个恒常、唯一、真实的自我，而形成了这个有间断的「俱生我执」。其实这个俱生的我执，是由于第六识的见分，缘第八识所变现的五取蕴相分时，所变起自心的一个「相分」，并不是真有一个我的存在。

第二种「俱生我执」，为什么说是「有间断」的呢？这是因为第六识本身的作用，就是有间断性的，所以由第六识所起的「俱生我执」，也是有间断的。

文中所说的「五取蕴」和一般所说的「五蕴」有什么差别吗？什么又是五蕴的总相和别相呢？一般所说的「五蕴」，指的是色、受、想、行、识这五种身心的活动。现在加上一个「取」字，是特别说明这五蕴身心活动，不但是过去烦恼造业所感得的生命体，同时也是招感未来命的主因。因此，「取」，代表取着的意思，同时又是烦恼的别名。过去由烦恼才造业，由业而感得这个五蕴的生命体。而这个五蕴的生命体，又继续生起烦恼去造业，以招感未来的生命体。所以，过去由于取着烦恼而生五蕴，现在又因为有了五蕴而生

取着烦恼，这就是为什么称为「五取蕴」的原因了。第六识就是在这个五取蕴的总相或别相上，执着有一个真实的自我。所谓的总相，指的是五蕴的整体而言；别相，则是指第六识在五蕴相上，或执色蕴为我，或执受蕴为我，或执想蕴为我……。

此二我执。细故难断。后修道中。数数修习胜生空观。方能除灭。

不论是恒常相续的「俱生我执」，或者是时有间断的「俱生我执」，两者都是同样微细难察，这就是为什么它那么难以断除的原因了。一定要到修道位中，不断地修习殊胜的「生空观」，才能彻底地除灭这两种我执。

什么是殊胜的「生空观」呢？这是相对于低劣的有漏观而说的。有漏观是没有办法断除俱生我执的。众生由于不了解「因缘所生，无自性空」的道理，所以才会生起我执。如果明白了「缘生性空」的道理，就知道所谓的「众生」，就是众缘和合而生，实无众生可得，如此就能断除我执。这个观察「缘生性空」的智慧，就称为「生空观」。在没有见道以前，只知道「缘生性空」的道理，并没有真正的证得空性，所以这时的观慧，称为有漏的「生空观」，是带着我执的。但是到了见道位之后，因为已经证悟了「缘生性空」的道理，所以这时所生起的观慧，就属于无漏的「生空观」了，因此在修道位中，所修习的都是这种无漏观，也只有这种观智，才能真正断除俱生我执，所以称为殊胜。

## (2)分别我执

分别我执。亦由现在外缘力故。非与身俱。要待邪教及邪分别。然后方起。故名分别。唯在第六意识中有。

什么又是「分别我执」呢？它是由现在受到外在的熏习力，所产生的我执，并非与生俱来的。它必须借着邪师、邪教，以及邪分别等外来的影响，才逐渐形成。这种我执的生起，由于是受到外在影响分别而来的，所以称为「分别」。只有在第六意识中才存在。

此亦二种。一缘邪教所说蕴相。起自心相。分别计度。执为实我。二缘邪教所说我相。起自心相。分别计度。执为实我。

「分别我执」也有两种：第一种是听了邪教所说的五蕴等相，就将它执为是真实的自我。而实际上，它只是第六意识的分别计度，所变现出自己心相的影子而已，并没有真实自我的存在；第二种也是受了邪教的影响，将他们所说的「我相」，在第六意识当中，变现起自己心相的影子，然后妄执这个「我相」，就是真实的自我。但实际上，它也是第六意识分别计度来的，并不是实有一个自我。

此二我执。麤故易断。初见道时。观一切法生空真如。即能除灭。

这两种「分别我执」，比较容易断除，这是因为它是受了后来邪教错误知见的影响，属于外来而不是本有的，所以非常浅显而容易分辨。只要到了初见道时，悟到「一切法本来因缘所生，无自性空」的道理，就能明了一切由第六意识分别所执的实我，在真如自性当中，是根本不存在的。这时就能除灭由分别而起的两种我执了。

(3)总结内外

如是所说一切我执。自心外蕴。或有或无。自心内蕴。一切皆有。是故我执。皆缘无常五取蕴相。妄执为我。然诸蕴相。从缘生故。是如幻有。妄所执我。横计度故。决定非有。故契经说。苾刍当知。世间沙门婆罗门等所有我见。一切皆缘五取蕴起。

以上所说的一切我执当中，有的主张离自心以外有个五取蕴的实我存在。这个说法或有或无。（在「即蕴我」的妄执当中是有的；但在「离蕴我」的妄执当中却是没有。）有的则主张自心之内有个五取蕴相为它的所缘，这个说法，在一切不同的所执当中都是有的。因为都是自心所变现出的影像（五取蕴相），再把这个影像执为是我，成为自心的所缘。但是，不论主张五取蕴是离心之外而有，或是五取蕴并不离自心的作用，都是把这个无常生灭的五取蕴相，妄执以为是个实我。然而，这个五取蕴相，不论色法（色蕴），还是心法（受蕴、想蕴、行蕴、识蕴），都是从因缘所生，所以是如幻假有的。只是愚痴的众生不明白「缘起性空」的道理，才会在这个因缘假合的现象界上，妄想执着有一个实我的存在，这都是强横计度分别出来的结果，绝对不是真有一个实我。所以佛在契经上说：「比丘们！你们应当知道，世间上所有的出家沙门



及在家婆罗门，所以有『我见』的产生，都是缘于五取蕴而起的。』

实我若无。云何得有忆识诵习恩怨等事。

接下来是外人的问难。

第一个问难：如果没有「实我」的存在，又是谁在忆念过去，认识现在，和从事未来读诵学习等事？又为什么我们会对有恩的人常思报答？对有怨的人常思报复呢？

所执实我既常无变。后应如前。是事非有。前应如后。是事非无。以后与前体无别故。若谓我用。前后变易。非我体者。理亦不然。用不离体。应常有故。体不离用。应非常故。

论主们首先破斥「实我」的理论是错误的：

如果你们所执的「实我」是恒常不变的话，就应该后面的事和前面的事一样。既然原本没有忆念、学习等事，后面对于忆念、学习等事，也应该是没有的。反过来说，前面的事和后面的事也是一样的。如果后面已经会了忆念、学习等事，前面对于忆念、学习等事，也应该是有的。因为你们坚持「实我」是恒常不变的，所以后面的我体，应该和前面的我体，没有任何的差别才对。

若是你们为自己辩护说：所谓忆念、学习等事，是属于我体的用，而「用」是有前后变异的，并不是指我体有前后变异。可是，这样的论辩，仍然是不合道理的。为什么呢？因为用不离体，既然体是恒常不变的，用就应该和体一样是常有的。反过来说，体也不离用，用既然是前后变异的，体也应该和用一样是变异无常的。

然诸有情。各有本识。一类相续。任持种子。与一切法。更互为因。熏习力故。得有如是忆识等事。故所设难。于汝有失。非于我宗。

论主们进一步提出自宗的理论：

以唯识的立场来说，一切有情都有各自的「本识」，也就是阿赖耶识。这个阿赖耶识，它有恒常相续、任运保持一切诸法种子不坏不失的功能。而这

些含藏在第八识的诸法种子，和现行的诸法之间，形成了互为因果的关系。也就是说，诸法的种子遇到外缘生起现行的诸法，而现行的诸法，又回熏到第八识成为未来诸法的种子。因此，忆念、学习等事，就是这样被熏习到第八阿赖耶识去的，并非真有一个「实我」在从事这些记忆等事。所以，你们所设的问难，只是更加显露自己的过失，而不足以指责我宗的过失。

(2)业果难破

若无实我。谁能造业谁受果耶。

第二个问难：如果没有「实我」的存在，又是谁在造业？谁在受果呢？

所执实我。既无变易。犹如虚空。如何可能造业受果。若有变易。应是无常。

论主们首先破斥「实我」的理论是错误的：

你们既然坚持有一个实在的自我，请问你们所执的「实我」是有变异的？还是无变异的？如果是无变异的，就应该和虚空一样没有变异，可是虚空又怎么可能造业、受果呢？若是「实我」是有变异的，有变异就表示无常，无常就有生灭，又怎么能说我体是常住不灭的呢？

然诸有情。心心所法。因缘力故。相续无断。造业受果。于理无违。

论主们进一步说明唯识的正义：

其实，并不需要有个「实我」才能造业、受果。因为一切有情，在八识的心、心所法当中，都各自有它的种子，这些种子遇缘则起现行。因此，在五蕴身心活动的过程中，一方面造作种种的善恶业，一方面又承受种种的苦乐果。这样的因缘力，便能使一切有情的五蕴身心，相续不断地呈现造业、受果的现象，因此并不需要有个「我」来担当这个任务，所以和「无我」的正理，是不相违背的。

(3)缚解难破

我若实无。谁于生死轮回诸趣。谁复厌苦求趣涅槃。

第三个问难：如果没有「实我」的存在，那么是谁在六道中轮回生死？又是谁在厌离生死的苦，而一心想求取涅槃？

所执实我既无生灭。如何可说生死轮回。常如虚空。非苦所恼。何为厌舍求趣涅槃。故彼所言常为自害。

论主们首先破斥「实我」的理论是错误的：

你们所执的「实我」，既然是没有生灭的，就应该没有生死，怎么又说有生死轮回？如果我体是恒常的，就应该像虚空一样不会被苦所恼，为何又要厌舍生死苦而求取涅槃？所以，你们所说的我体恒常，只是为自己的理论，造下更多的过失而已。

然有情类。身心相续。烦恼业力轮回诸趣。厌患苦故求趣涅槃。由此故知定无实我。但有诸识无始时来。前灭后生。因果相续。由妄熏习。似我相现。愚者于中妄执为我。

论主们进一步说明唯识的正义：

一切有情由于把相续不断的五蕴身心活动执为是我，于是生起贪、瞋等烦恼而造下种种的业，再依不同的业在三界六道中轮回。因为不堪轮回的苦，所以便厌离生死的苦，而一心想求取涅槃的乐。但是，并没有一个真实的我，在接受轮回的苦，也没有一个真实的我，可以求取涅槃乐。轮回和涅槃都是虚妄的，当然，「我」也是虚妄不实的。这一切身心、世界的现象，都只是八识的变现。从无始以来，八识就随着不同的因缘，变现出不同的身、心、世界，在它生灭无常、因果相续的过程中，由于虚妄熏习力的缘故，变似有个我相的出现，愚痴的众生，不明白它只是一连串生灭相续的过程，就把它执为是我。

## (二)别问法执

如何识外实有诸法不可得耶。

别问我执的内容已经介绍完了。接下来是别问法执的部分。

问：为什么说除了心识之外，并没有实有的诸法可得？

外道余乘所执外法。理非有故。

答：因为外道和其余小乘所执着的心外诸法，以理论上来说，都是非有的。

1.别问外道

外道所执云何非有。

为什么说外道所执的心外诸法都是非有的呢？下面就举出六种外道所执实有诸法的内容，予以一一破斥。

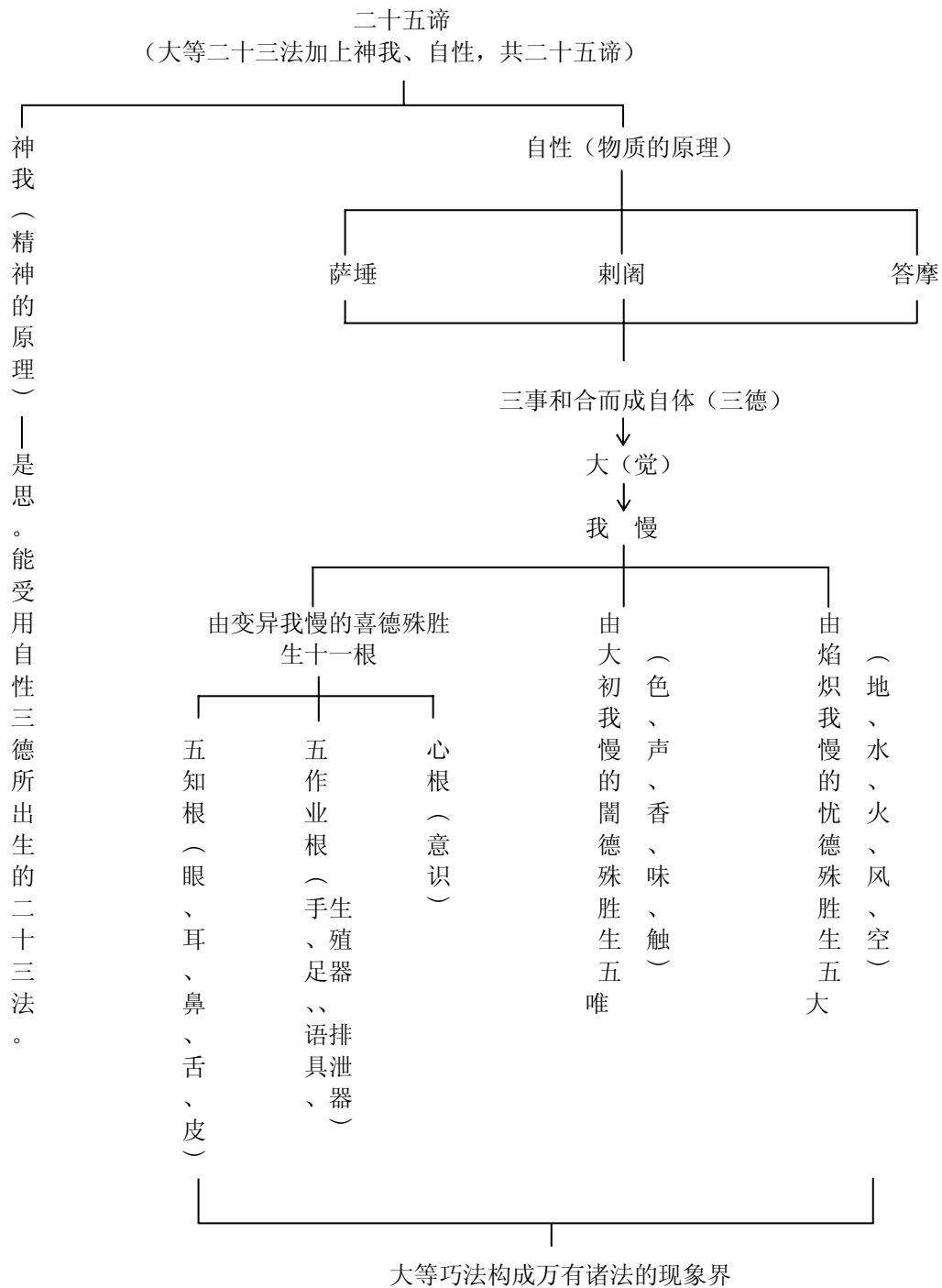
(1)数论二十五谛

且数论者。执我是思。受用萨埵刺闍答摩所成大等二十三法。然大等法三事合成。是实非假。现量所得。

第一个要破斥的外道是「数论派」。

「数」，是智慧数，为度量诸法的根本。从数起论，所以称为「数论」。

「数论派」的主张，是执有一个「神我」，它是思考的本身。这个思的我，能够受用「萨埵」（译为有情或勇猛）、「刺闍」（译为微尘）、和「答摩」（译为闇）所成的「大」等二十三法。而这个「大」等二十三法，是由勇、尘、闇（也有说是喜、忧、闇；或者贪、瞋、痴）三事和合而成，是真实存在，而非假有的，这是因为它们都是现量所得。



神我（精神的原理）——是思。能受用自性三德所出生的二十三法。

当神我要受用时，由萨埵、刺闍、答摩这三事合成自体，从这个自体，最初生起大（也就是觉），再由大而生我慢，最后由慢生出十一根（心理机构的发展）、五唯（纯物质的发展）、五大。万有诸法的现象界就这样形成了。数论派认为这二十三法是实有的，并不会坏灭，只是转变而已。它最初是由自性转变而生，最后变坏时，仍然归到自性里去，所以并没有真正灭坏，只是隐显而已，其体皆是自性，因此说它是实非假。

①破现量所得

彼执非理。所以者何。大等诸法多事成故。如军林等。应假非实。如何可说现量得耶。

唯识学家破斥「数论派」所执的心外实法，是不合道理的。为什么呢？因为大等二十三法，既然是由萨埵等多事所合成的，就应该像军队、树林一样是假有而非真实的。军队是由一个一个的士兵所组成，并没有实质的军队存在。同样的，树林也是由一棵一棵的树木所组成，并没有实质的树林存在。所以，像这种根本不存在的东西，怎么能说它是现量所得呢？现量所得的，必定是现有的才行。由此便可以证明你们所执的大等二十三法，并非「现量所得」。

②破是实非假

又大等法若是实有。应如本事非三合成。萨埵等三即大等故。应如大等亦三合成。转变非常。为例亦尔。

若是你们坚执大等二十三法是实有的，那么，这二十三法就应该如自性三德一样，只能生它法而不为它法所生，因此，大等二十三法就不该是由自性三德所合成。「数论派」主张，萨埵等三德，就是大等二十三法，都是实有的。所不同的是，萨埵等三是本法，不从它法所成，是常的；大等二十三法是末法，从萨埵等三德所成，是转变无常的。如果是这样的话，萨埵等三德，就等于是大等二十三法，既然等于大等二十三法，就应该和它一样，是由三德所合成，而且同样是转变无常的。但是事实上，大等二十三法，是由自性三德所合成；萨埵等三德，也不可能从它法所成，且像大等二十三法一样的转变无常，所以你们所执大等二十三法「是实非假」是不能成立的。

③破三事合成

又三本事。各多功能。体亦应多。能体一故。

而且，如果说萨埵等自性三德，每一个都有喜、忧、闇等多种功能的话，那么体性也应有多种才对，因为功能和体性是一的缘故（体用是不相离的）。若是体性真的有多种的话，就应该和大等二十三法一样是无常的。因此，不能说自体是常。

三体既徧。一处变时。余亦应尔。体无别故。

另外，自性三德的自体，既然可以普遍到达二十三法的每一法上面去，那么，三德的功能，也应该能够普遍到达每一法上面去。这样的话，任何一处在转变成二十三法时，其余的各处也应同时转变成二十三法。为什么呢？因为三德的自体是周徧一切而无有差别的，所以一分变时，其余的无量分也随着转变。但是，事实并非如此。可见你们所执，自性三德能成诸法徧一切处的说法，是不能成立的。

许此三事。体相各别。如何和合共成一相。不应合时变为一相。与未合时体无别故。

假使你们又说：自性三德的体和相是各自不同的。也就是能变的体，和所变的相各自本有。如果真是这样的话，体有三个（指自性三德），相也应该有三个，又怎能说由三事和合所成的相（指合成的大），只有一个呢？

若是你们又说：三事在没有和合以前，体是各别的，一旦和合了之后，就变成一相了。这个说法也是不合道理的。为什么呢？因为合与未合的体，前后应该没有差别才对。怎么可能在自性三德没有变成大等法之前，各有自体，到了变成大等法之后，又会合为一了。如果是这样，也可以说，自性三德在和合后，能变成大等二十三法，那么，在没有变成大等之前，也应该能成大等，因为前后的自体没有差别的缘故。但事实并非如此，可见你们所说，能变的体，和所变的相，各自本有是不能成立的。

若谓三事体异相同。便违己宗体相是一。体应如相。冥然是一。相应如体。显然有三。故不应言三合成一。

如果你们为了要掩护体和相各有自体的过失，就改口说：自性三德的体是有差别的，但是相却相同。这样说，不是又违背了自宗体相是一的主张了吗？自性（又称冥然）是由萨埵、刺闍、答摩三事和合而成自体。因此，能和合的体是三，所和合的相是一。若是「体应如相」，冥然应该只有一个；如果是「相应如体」，则相显然应该有三个。所以，怎么能够说是三体和合成一相呢？

又三是别。大等是总。总别一故。应非一三。此三变时。若不和合成一相者。应如未变。如何现见是一色等。若三和合成一相者。应失本别相。体亦应随失。

如果你们又试图挽回说：能生的自性三德是别相，所生的大等是总相。那么，应该总相等于别相，又怎么会总相是一，而别相是三呢？若是自性三德在生成大等的时候，并不需要和合就能成为一相的话，那就应当和它未转变以前，一样的看见三德的别相，可是为什么我们看见的却是一样的色等之相？这不是有违现量所得的过失？假如自性三德是经过和合之后，才生成一相的话，那就应该已经失去原有的别相，别相既失，体性也应该随着消失才对，因为体相是一的缘故。由此可知，你们所执「三德是别相、大等是总相」的说法，也是不能成立的。

不可说三各有二相。一总二别。总即别故。总亦应三。如何见一。

同时，你们也不可说自性三德各有二相：一是总相；二是别相。为什么呢？因为总相就是别相，别相既然有三，总相也应该有三，但是为何所见的总相只有大等一个呢？可见这个说法是自相矛盾的。

若谓三体各有三相。和杂难知。故见一者。既有三相。宁见为一。复如何知三事有异。若彼一一皆具三相。应一一事能成色等。何所阙少。待三和合。体亦应各三。以体即相故。

如果你们又反驳说：三德的体，每一个体都各自有三相，只是相互混杂在一起之后，很难去分别清楚，所以见到的只有一相。这种说法也是不合道理的。为什么呢？既然三体各有三相，就应该见到三，怎么现在只见到一，既然只见到一，就只能说有一相，何况你们又是怎么知道三德的体各有三相呢？

同时，你又是怎么知道三德是各异而不相同呢？如果真的每一德都具有三相，就应该每一德都能成就色等诸法，那么，这其中究竟是缺少了什么，才一定要等到三德和合之后，才能成就色等诸法？再说，相既然有三种，体也应该各自有三，因为你们说体就是相的缘故。



又大等法皆三合成。展转相望。应无差别。是则因果。唯量诸大。诸根差别。皆不得成。若尔。一根应得一切境。或应一境一切根所得。世间现见情与非情。净秽等物。现比量等。皆应无异。便为大失。

另外，大等法都是由自性三德和合而成，彼此之间展转相望，也应该没有什么差别才对。也就是说十一根相对五唯、五大时，都应相同，因为能生的三德（因）既然相同，所生的大等诸法（果）也应相同。如此一来，所有的差别（包括因果差别、十一根、五唯、五大等差别）都不能成立了。可是，我们明明看见世间有种种的差别相。所以，你们所执的「大等诸法皆三德和合而成」的主张，是不合道理的。

如果真的是照你们所说，大等诸法皆是三德合成的话，那就应该一根可能一切境。譬如一个眼根，不但可以见色，还可以闻声、嗅香、尝味、觉触、知法等六种境界。或者一个境界，也可为一切根所得。譬如色尘境界，不但为眼根所缘，也可以同时为耳、鼻、舌、身等根所缘。如此一来，世间所见的一切境界，不都和合为一了吗？那么有情众生和无情世界、清净和污秽、现量和比量等等，应该也都没有任何差异了，这不是有很大的过失吗？不但犯了违背自宗「大等法皆现量所得」的过失，还同时犯了违背「世间诸法有种种差别相」的过失。

④妄情计度

故彼所执。实法不成。但是妄情计度为有。

由此可知，你们所执的心外实法，是不能成立的，只是自己虚妄的情执计度为有而已。

(2)胜论六句

胜论所执实等句义。多实有性。现量所得。

第二个要破斥的是「胜论派」的「六句义」。此派坚持「实、德、业、同、异、和合」等六句义，大多是「实有自性」，而且是「现量所得」。

「胜论派」的始祖是迦那陀，译为「食米齐」仙人，这个名称的来源，是因为他专门捡拾碎米作为饮食之用。在古印度是属于自然哲学的一派，主要的经典有吠世迦经。计分十卷，共有三百七十颂，内容主要分三类：

- 一、探究「极微且永恒存在」的原子
  - 二、分析「宇宙万有之范畴」的句义
  - 三、讨论「知识来源及获得」的量论
- } 属「本体论」。
- } 属「知识论」。

因此，这一派是以讨论「本体」和「知识」为主，又是极富有批判精神的「实在哲学」。也是因为所造的「六句论」，胜于其它各派的任何论点，所以称为「胜论」。

「句义」，是一种研究宇宙万有的表达方式，以「句」表「义」来综论一切。而「句义」的本身，又是精密分析宇宙万有后，所得的要谛（主要的真理）。胜论派，就是将宇宙万有的一切事物，分析为「六句义」：

一、实句：是指宇宙万有的「本质」或「主体」。是所有存在的物质和现象中，最基本的实体（本身已不可再分的一种元素、实体、或抽象概念）。由于它是构成宇宙万有的基础，又是其它「德、业」的所依，所以被译为「主谛」或「所依谛」。共有九种，称为「九实」。

- |  |  |              |
|--|--|--------------|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>1. 地</li> <li>2. 水</li> <li>3. 火</li> <li>4. 风</li> </ul> | <p>为形成宇宙世界及一切万物生命的材料。地有地的原子，水有水的原子……互不相同。每一原子皆不可再分，其形状极微，非肉眼可见，遍布各处，是无始无终且永恒不灭的。原子聚成元素谓之「大」，而四大积聚乃形成宇宙，四大分散也就是宇宙的毁灭。此即「极微积聚说」。</p> | } 物质的要素      |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>5. 空</li> </ul>   | <p>——是万物运动的场所，以「声」为它特有的德。</p>  |              |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>6. 时</li> <li>7. 方</li> </ul>                             | <p>——即时间。是发生前后、迟速观念的根本。</p> <p>——即方向。是发生前后、远近观念的根本。</p>  | } 成立时间、空间的要素 |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>8. 我</li> </ul>   | <p>——是一切意识及思想的本质。我是常住徧在的，由直观可以体会。</p>  |              |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>9. 意</li> </ul>   | <p>是一切情绪及意志的来源。这个存在于身体内微细、不可见的实，能够作为「根」与「我」的联系，譬如眼根与我之间，如果没有加上「意」的配合，就无法生起对色尘的感觉。</p>  | } 指心理的要素     |

在「九实」之中，地、水、火、风是具体的物质元素，空、时、方、我、意则属抽象的基本概念。前者具体而微（小而无内），后者茫然抽象（大而无外），前者可合成宇宙万有，而宇宙万有又不出后者之外，尤其四大也不出空、

时、方之外（譬如：风有体积，因此必占有空间；风必流动，若无时间则风静止而不动；风必有方向，所以风不可离开空、时、方）。另外，小的「我」与「意」，散布在每一个生命之中，不会随生命而败坏腐朽；大的「我」与「意」，则包涵整个宇宙万有，并且是一切小的「我」与「意」最后的归宿。胜论派学者认为原子或元素，绝不能「制造」或「毁灭」，因此否定了造物主的观念，所以可说是「无神论」者。但是又将「我」与「意」列为实体本质之一，以配合其它的物质实体和概念，因此冲淡了无神论者的「唯物」色彩。

二、德句：译为「德」或「功德」，是实体所具有的能力、属性或作用。由于它本身是静止的，既不活动，也不具有任何作用，必须为主体包涵才能有所作为，所以又被译为「依谛」。

在吠世迦经中，列述了十七种德，是印度哲学深入讨论「属性」的开始。到了公元第四世纪，大师波罗萨巴答又加上七种，而成了二十四种之说。

- |                                 |   |                                  |
|---------------------------------|---|----------------------------------|
| 1. 色 —— 是火的特性，可由视觉感受(眼)。        | } | 由眼、鼻、舌、身四根所感觉的四德，也是地、水、火、风所特有的德。 |
| 2. 香 —— 是地的特性，可由嗅觉感受(鼻)。        |   |                                  |
| 3. 味 —— 是水的特性，可由味觉感受(舌)。        |   |                                  |
| 4. 触 —— 是风的特性，可由触觉感受(皮)。        |   |                                  |
| 5. 量 —— 是心的特性，可被衡量的。分微、大、短、长四种： |   |                                  |
| 微 —— 是像原子那样的大小，同时是和合原子与意的。      | } | 是相互对待的，有时变为微，有时变为大，是不一定的。        |
| 大 —— 二个原子以上叫做大。徧存于空、时、方、我之间。    |   |                                  |
| 长<br>短 —— 也同微与大的标准而定            |   |                                  |
| 6. 数 —— 是物的特性，可被计算的(是综合的)。      | } | 两者皆以一个以上的实存在，与一、二或别的观念对应。        |
| 7. 别体 —— 是能够将物与物加以区分的(是分析的)。    |   |                                  |
| 8. 合 —— 是二物和合为一的意思。             | } | 唯有在合一与分离时，才有合与离的德存在。             |
| 9. 离 —— 是一物分开为二的意思。             |   |                                  |

- 10. 彼体
  - 11. 此体
- 是在时间与空间上安立的，如前后、远近，甚至老幼，皆由这二德而起。

- 12. 觉 ——也译为「知觉」或「理智」。
  - 13. 乐 ——是生命中顺利的特性。
  - 14. 苦 ——是生命中横逆的特性。
  - 15. 欲 ——是生命中执着的特性。
  - 16. 瞋 ——是生命中暴戾的特性。
  - 17. 勤勇 ——是生命中持续的特性。
- 是和合于「意」的，除意之外，不与其它和合。

以上十七种德载于吠世迦经内，以下七种德，为波罗萨巴答所加入。

- 18. 重体 ——是物体下坠所具之性。使吾人发生重的观念的原因(唯限于地、水之德)。
  - 19. 液体 ——是物体潮湿流动所具之性。作为流动的原因(唯限于地、水、火之德)。
  - 20. 润性 ——是物体滑动或吸黏所具之性。作为粘着的原因(这是水实的特有之德)。
  - 21. 动性 ——是时间的动性，而非活动本身。
  - 22. 正性 ——指善良和谐之性(是善业)。
  - 23. 邪性 ——指罪恶之性(是恶业)。
  - 24. 声 ——是空的特性，可由听觉感受(耳)。
- 为引未来苦乐生死之因。

这二十四种属性的本身是静止的，分别隶属于「九实」，依「九实」(或二实以上的和合)及「业」的活动，才发挥它的特性作用。

三、业：有「力」或「动」的意思，是一切活动的原动力，也称「业力」或「作业」。通常认为由无明而造业，是导致生命进入轮回最主要的原因。

「业」具有活动性，但是本身不能单独存在，必须依附主体才能有所作为，所以被译为「作谛」。分为五种：

- 1. 取业——指「掌握抓住」的动作能力。
- 2. 舍业——指「抛弃丢掷」的动作能力。
- 3. 屈业——指「收缩」的动作能力。
- 4. 伸业——指「扩张」的动作能力。

5.转业一指「运转」的动作能力。

由以上实、德、业三句义，大概就可以分析，并且观察一切的事物。

四、同句：译为「共相」或「同」，指一切事物的相同之处，也就是实、德、业等，所以会具有相同性质的原因。由于这个「同句」是正面的、肯定的、存在的，所以又称为「大有性」，佛典则译为「总相谛」。

五、异句：译为「殊相」或「异」，指一切事物的相异之处，也就是实、德、业等，所以会形成差异的原因。这个「异句」也是存在的、肯定的，由于它具有差别的性质，使一切不可再分的主体及其属性，形成了千差万别的娑婆世界与芸芸众生，所以又称为「同异性」或「别相谛」。

六、和合句：是说明实、德、业三者之间结合的关系或情况。这个和合的本身是抽象的，只是肯定两个以上的实体，在存在上面的关系，因此它不是实体（实），也不是性质（德），更不是活动（业），仅仅是三者之间的关系或情况。同时，和合并不是永恒存在，而是暂时的因缘结合，以构成宇宙万有的现象。由于和合的过程，是完全没有排斥性的，就像水乳交融般地融洽，所以佛典又译为「无障碍谛」，就是没有任何障碍，完全和合的意思。

以上「六句义」，是「胜论派」哲学主要的内容。从大处看，这六句义可以包罗整个宇宙万象；从小处看，任何一种存在，都可以由「六句义」来加以说明，而任何一法缺少其中之一，都无法成立。

另外，「胜论派」以第「七句义」，就是由「反面否定」去综论万有，以弥补「六句义」的不足。

七、非有：佛典译作「无说」，是「非有」现象生起的原理，相对前六句义的「有义」而言。最著名的诠释，有湿婆迪多耶的七句义论。将「非有」细分为五种：

1.先存非有（未生前无）—就是这种「非有」只在和合之前成立，和合以后就不存在了。例如薪未遇火，则不燃烧，地未淋雨，则不湿滑。这里所说的「不燃烧」、「不湿滑」就是「非有」，如果遇火或淋雨之后，这个「非有」就立即消失了。这就是所谓的「先无后有」。

2.毁后非有（已灭后无）—就是本来是「有」的，因为「业力」丧失，或「和合」关系解散而变成「非有」。例如击破瓦瓶为碎片，碎片不复为瓦瓶，

瓦瓶就是「非有」。这就是所谓的「先有后无」。

3.相互非有（彼此皆无）一指的是类别不同而彼此之间两者「非有」。例如牛中无羊，羊中无牛，所以对二者而言，是「永恒皆无」。

4.单方非有一如「水中可以无人」，但「人中不可无水」。

5.绝对非有一如龟毛兔角。

「非有」，本属于形而上的抽象概念，既然称为「非有」，当然是既不存在，更无具体可言。但是，「胜论派」学者却从实在的观点，去正面肯定「非有」本身的存在，并且予以精密地分析讨论，而列为句义之一，在印度各派哲学之中，自有其独到之处。

以上所谓的「七句义」是「胜论派」的早期学说，其后的慧月一派，再加上「有能、无能、俱分」的三句，就成为「十句义」。

八、有能句：与实、德、业三句和合，决定共同的或个别造自果的必须之因。

九、无能句：与实、德、业三句和合，决定三者不造自果，而造以外其它余果的必须之因。

十、俱分句：就是一切法同异的关系。除了同句、异句两个极端之外，其它一切的关系都包摄在内。

「胜论派」基本思想系统，是来自于「耆纳教」的三句义（实、德、业）、极微、积聚等学说。后期的「胜论派」，又和「尼耶派」有合流的趋向。「尼耶派」的学说，以讨论知识方面的量论为主。在「尼耶派」的四量之中，「胜论派」只承认二者：即现量和比量。

1.现量—由感官接触外界所得普通而真实的知识。

(1)世间现量—指具体的知识。

(2)非世间现量—指超具体的抽象道理。

前面所说的「六句义」当中，前五属现量所得，最后的和合性，不是现量所得。若是以「十句义」来说，则实、德、业、同、俱分的五句，皆是现量所得。而异、和合、非有、有能、无能的五句，都不是现量所得。所以「胜论派」学者，才会认为于「六句义」或「十句义」当中，多分是「实有自性」，而且是「现量所得」。

2.比量—由推理所得的间接知识。也就是由「已知」的事理，去推求「未知」的事理。包括「尼耶派」的「圣量」及「譬喻量」，外加「弥曼差派」的「义准量」。

圣量—各家各派所言的圣量。包括四吠陀经，以及各宗各派自己的经典。

譬喻量—就是「譬喻」的简单解释。由于「现量」是由感觉所得的知识，「比量」是由推理所得的知识，二者仅属「自悟」的层次。譬喻量则不同，可以由名相的媒介，将自悟的知识事理，为他人或大众解说，使其接受了解，是由自悟而进入「悟他」的层次。

义准量—就是假设的比量。由假设的方法，在未知的事物中求取新的知识。例如：「某人未死，又不在室内」，因而判断「某人必外出未返」。

「弥曼差派」的量论，来自「尼耶派」的四量（现量、比量、圣量、譬喻量），再外加二量（义准量、无体量）而有「六量」之说。

无体量—就是「非存在的认知」或「认知其非存在」。例如：「桌上无花瓶」。对桌上而言，「无花瓶存在」就属于「无体量」。此量是由「现量」的反面而成立的。

①总破六句

彼执非理。所以者何。诸句义中。且常住者。若能生果。应是无常。有作用故。如所生果。若不生果。应非离识实有自性。如兔角等。诸无常者。若有质碍。便有方分。应可分析。如军林等。非实有性。若无质碍。如心心所。应非离此有实自性。

唯识学家破斥「胜论派」所执「六句义」的实有自性，是不合道理的。为什么呢？在诸句义中，凡是属于「常住」的部分，请问这些常住的法，是能生果？还是不能生果？如果是能生果的，就应该是无常，因为有作用的缘故，就好像所生的果一样。（凡是有作用的，必然是无常，既然能生果的常住法，和所生果一样的有作用，就应该是生灭无常的。）倘若是不能生果，就应该和兔角一样。兔角没有生果的作用，诸常住法也没有生果的作用，所以就不能说离开心识之外，还有一个实有自性的法体存在。

在诸句义当中，凡是属于「无常」的部分，请问这些无常的法，是有质碍？还是没有质碍？若有质碍，就有方分（方分，就是东、南、西、北、

上、下的六方分)，有方分，就可以被分析，好比军队和树林等，是假有的。军队是由很多士兵集合所成，树林则是由许多树木组合而成，并没有实在的军队和树林的自体可得。既然军队、树林都是有方分、可分析的，是属假非实；那么，诸有质碍的无常法，也是有方分、可分析的，所以也是属假非实。如果这些无常法是没有质碍的，那又应该和心、心所法（指实句中的「意」，和德句中的「觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇」）一样，是无常、没有质碍的，所以就不能说离开心识之外，另有一个实在的自性。

②兼破三句

又彼所执地水火风。应非有碍。实句义摄。身根所触故。如坚湿暖动。即彼所执坚湿暖等。应非无碍。德句义摄。身根所触故。如地水火风。

另外，你们所执有质碍的地、水、火、风，应该是没有质碍的才对。为什么呢？因为你们自己说地等四大，是属于实句义所摄，都是身根所触的境界，就像坚、湿、暖、动四大之性一样（坚等四大之性，是无质碍的，因此地等四大，也应该是无质碍的）；而你们所执没有质碍的坚、湿、暖、动四大之性，应该是有质碍的才对。为什么呢？因为你们同样说坚等四大之性，是属于德句义所摄，都是身根所触的境界，就像地、水、火、风四大一样。（地等四大既然是有质碍的，所以坚等四大之性，也应该是有质碍的。）

按照你们的说法：地、水、火、风四大，属于实句义所摄，是有质碍的，乃身根所触的境界；坚、湿、暖、动四大之性，属于德句义所摄，是无质碍的，也同时为身根所触的境界。既然同为身根所触，为什么一个属实句所有，是有质碍的；另一个却属德句所有，是无质碍的，这样一来，岂不犯了不定的过失？

地水火三。对青色等。俱眼所见。准此应责。故知无实地水火风与坚湿等。各别有性。亦非眼见实地水火。

而且，地、水、火是有碍色（形色），青、黄、赤、白是无碍色（显色），两者如果都为眼根所见，岂不又犯了不定的过失（既能与有质碍色合，又能与无质碍色合），是应当要受到斥责的。（由于眼根见不到风，所以没有提到风。）



由以上分析可以得知，并没有实在的地、水、火、风，与坚、湿、暖、动的各别自性，也没有眼根所见实在的地、水、火有碍色，与青、黄、赤、白无碍色，这些都不是实有法。

又彼所执实句义中有碍常者。皆有碍故。如羸地等。应是无常。诸句义中色根所取无质碍法。应皆有碍。许色根取故。如地水火风。

还有，你们所执的实句义中，所有属于有质碍的常法（地、水、火、风、意等），应该都属于无常。为什么呢？因为这些有质碍的法，就像粗显的地一样是有质碍的，粗显的地是可以被分析，是无常的，所以这些有质碍的法也应该是无常的。

而且，你们在实句和德句当中所提到的，眼根所取的是无质碍法（青、黄、赤、白等），应该都是有质碍的才对。为什么呢？因为你们也说过，眼根所取的，就像地、水、火、风一样。可是，地、水、火、风是有质碍的，所以，眼根所取的无质碍法，也应该像地、水、火、风一样是有质碍的。

③别破三句

又彼所执非实德等。应非离识有别自性。非实摄故。如石女儿。非有实等。应非离识有别自性。非有摄故。如空华等。

又你们所执的「六句义」当中，那些不属于实、德等句的句义，应该是离了心识之外，并没有它们的自性可得。为什么呢？因为不属于实等句义所摄。既然不属于实句等所摄，当然也就是非有的，就像石女所生的儿子一样，是虚假的。因此，不属于实句等有法所摄的句义，就不应离了心识之外，还有它的实有自性，就像虚空中的花朵一样，是根本不存在的。

彼所执有。应离实等无别自性。许非无故。如实德等。若离实等。应非有性。许异实等故。如毕竟无等。

所以，你们所执的「大有性」（同句），就应该离了实句等以外，没有它的自性可得。可是，事实并非如此，因为你们自宗承认「大有法」是「非无」的，就像实、德等句是「非无」的一样。同时你们自宗也承认异于实句等的，就像龟毛兔角一样，是毕竟无的。如此一来，离开实句等又变成没有「大有

性」的存在。

如有非无。无别有性。如何实等有别有性。若离有法有别有性。应离无法有别无性。彼既不然。此云何尔。故彼有性。唯妄计度。

你们一边说「大有性」是「非无」的，另一边又说它像龟毛兔角一样的毕竟无，又怎么让人承认除了实句等以外，还有「大有性」的存在呢！若是离了实句等「有法」，另外仍有「大有性」存在的话，就应该离了龟毛兔角的「无法」，另外仍有「无性」的存在。然而事实并非如此，既然离开「无法」并无「无性」的存在，当然离开了「有法」也不会有「大有性」的存在。因此可以证明你们所执的「大有性」并不是真实存在，只是妄想计度而已。

又彼所执实德业性。异实德业。理定不然。勿此亦非实德业性。异实等故。如德业等。又应实等非实等摄异实等性故。如德业实等。

接下来是破胜论的「同异性」。同异性，是指实、德、业等，所以会形成差异的原因。既然是讨论三者的差异性，因此就不应离开这三者，另外单独有「同异性」的存在。

如果你们认为在所执的实、德、业性之外，还有异于实、德、业的「同异性」存在，在道理上是讲不通的，因为这个差异性，应该不是指不属实、德、业性上的差异，而是指不同实等体上的差异（譬如说异于实体的，有德、业等）。若是你们一定要主张「同异句」是异于实、德、业别有的，就好像是说「同异句」不应为「同异句」所摄，而为异于「同异句」所摄。那么，实等句也不应为实等句所摄，而异于实、德、业性的，才为实、德、业所摄。所以，这在道理上是说不过去的。

地等诸性对地等体。更相征诘。准此应知。

现在举个四大的例子作说明：我们都知道地、水、火、风是指四大的体；而坚、湿、暖、动是指四大的性。虽说四大的体和性不同，但我们却不能说离开了四大的体，另外有个四大的性（同异性）存在。因为离开了地、水、火、风四大的体，是没有坚、湿、暖、动四大的性存在的。体不离性，性也

不离体。所以，只能说异于地的，有水、火、风，这三者是地的「同异性」，而不能说「坚」是地的「同异性」。如果「同异性」真的是离地而有（「坚」离地大而单独存在），那么，地也不应该是地大所摄。因此可以证明，离开实等体外，是没有另外「同异性」的存在。

如实性等。无别实等性。实等亦应无别实性等。若离实等有实等性。应离非实等有非实等性。彼既不尔。此云何然。故同异性。唯假施設。

「同异性」如果离开了实、德、业性之外，没有别的「同异性」存在；实、德、业也应该离了「同异性」之外，没有别的实、德、业性。若是你们又说离了实、德、业性之外，有个实、德、业的「同异性」存在，那么就on应该离了非实、德、业（同异性）之外，有个非实、德、业的「同异性」存在。但是，离了「同异性」之外，并没有「同异性」的存在，你们又为何要说离了实、德、业性之外，别有个「同异性」的存在呢？可见你们所执实有的「同异性」，只是假施設的而已。（若以地大为例：离开了「地大」，并没有「坚性」的存在；离开了「坚性」，也没有「地大」的存在。倘若一定要说离开「地大」之外，有个地大的「坚性」存在，就应该同时承认离开「坚性」之外，有个「坚性」存在。可是，离开了「坚性」，并没有「坚性」的存在，怎么能说离了「地大」之外，有个「坚性」存在呢？因此，离开「地大」，并没有「坚性」的实体可得。）

又彼所执和合句义。定非实有。非有实等诸法摄故。如毕竟无。彼许实等现量所得。以理推征。尚非实有。况彼自许和合句义。非现量得。而可实有。设执和合是现量境。由前理故。亦非实有。

再破胜论「六句义」的末后句一和合句。

「和合句」，是说明实、德、业三者之间结合的关系或情况。和合只是暂时的因缘结合，并非永恒存在，所以在「六句义」当中，前五句皆是现量所得，只有「和合句」是非现量所得。

最后，你们所执的「和合句义」也一定是非实有的。为什么呢？因为你们自己说，「和合句」并非实、德、业等诸法所摄，既然是不属实句等法所摄，

就应该如龟毛兔角一样，是毕竟无，毕竟无的自然是假法而非实有的。

而且，前面所破斥的实等诸法，在你们认为是现量所得，是实有的，都在理论的分析推敲之后，证明它们并非实有，更何况是你们自己都承认是非现量所得的「和合句」，又怎么可能是实有的呢？就算「和合句」是现量所得，也能像前面一样的破斥，证明它是非实有的。

④总破所缘境

然彼实等。非缘离识实有自体现量所得。许所知故。如龟毛等。

归结以上所说，知道你们所执的实、德、业等诸句义，并不是离开心识之外，有它实在的自体，是现量所得的境界。既然离开心识之外，并没有实等句义的境界可得，你们所自许的心识「所缘境」（实等句义），就如龟毛兔角一样，是根本不存在的，更不可说它是「实有自体」、「现量所得」了。（总破胜论的「所缘境」。）

⑤总破能缘智

又缘实智。非缘离识实句自体现量智摄。假合生故。如德智等。广说乃至缘和合智。非缘离识和合自体现量智摄。假合生故。如实智等。

另外，能缘「实句」的智慧，并不是缘于心识之外，别有实句自体现量所得的智慧所摄（胜论学者认为缘「实句」的智慧，就是缘于离识别有实句自体现量所得的智慧），因为其智是假因托缘和合而生的。就如同缘「德句」的智慧一样，都是和合而生的（凡是假合生的，就不是缘「实」等现量智摄）。如此广说，乃至缘「业、大有、同异、和合等句」的智慧，都不是缘于离开心识，另有和合等句自体现量所得的智慧所摄，因为这些能缘的智慧，都是假因托缘和合而生的，就像缘「实句」的智慧一样。（总破胜论的「能缘智」。）

⑥妄情计度

故胜论者。实等句义。亦是随情妄所施設。

由以上种种论说，可以证知你们所执的实等六句义，只是随自己的情执，虚妄所设施的，离了心识之外，并没有实在的自体可得。

(3)天能生物

有执有一大自在天。体实徧常。能生诸法。

第三个要破斥的是印度的「涂灰外道」。他们执着有一位大自在天，它的

体是真实、普遍、恒常，而且能生万有诸法的。

彼执非理。所以者何。若法能生。必非常故。诸非常者。必不徧故。诸不徧者。非真实故。体既常徧。具诸功能。应一切处时。顿生一切法。待欲或缘方能生者。违一因论。或欲及缘亦应顿起。因常有故。

唯识学家破斥「涂灰外道」所执的大自在天是不合道理的，为什么呢？因为凡是一切法，只要是能生的，就必定不是永恒常住的（有生就有灭）；不是永恒常住的，也必定不是普遍的；不是普遍的，当然就不能说它是真实的。又怎么能说大自在天的体是常住、普遍、真实的呢？既然体是恒常、普遍，而且具足能生一切法的功能，就应该在一切处、一切时，顿生一切法，不必等待欲想或众缘，才能出生一切法。若是必定要等待欲想或众缘和合，方能生出一切法的话，就违背了你们所主张的「一因论」。所以，能生一切法的欲与缘，大自在天都应能从自生，而不须藉助其它，并且还能恒常、普遍的顿生一切法。果真如此，虚空又怎能容纳得下？因此，你们所执的理论是不能成立的。

余执有一大梵。时。方。本际。自然。虚空。我等。常住实有。具诸功能。生一切法。皆同此破。

除了前面所说的一类外道之外，其余还有执**大梵天**（即「明论师」。他们认为最初从那罗天脐中，生出一朵大莲花，从莲花中生出大梵天，再从大梵天生出一切有命、无命物。从梵天口中生婆罗门，从两臂中生刹帝利，从两髀中生毗舍，从两脚跟生首陀。一切大地是修福德戒场，生一切华草以为供养，化作山野禽兽，人中猪羊驴马等，于戒场中杀害供养梵天，得生彼处名涅盘）、**时**（即「时散外道」。他们执万有一切诸法，皆是从时而生。一切物时生、时熟、时灭，是有一定的，不会超过其时的。所以计时是常是一，是万物因，是涅盘因，因而深深执着有个能生万物的时）、**方**（即「方论师」。他们认为最初生诸方，从诸方生世间人，从人生天地，天地灭没还入彼处，名为涅盘，所以方是常是一，是万物因，是涅盘因）、**本际**（即「安荼论师」。本际，是指过去的初首。他们认为在那个时候，我们世间本来没有日月星辰

虚空及地，唯有大水而已。时有大安荼出生，其形如鸡卵，周匝颜如金色，后来时熟判为两段，一段在上作为天，一段在下作为地，彼二中间生一大梵天，是万物生因，能作一切有命无命物，所生万物散灭彼处，名为涅盘)、自然(即「无因论师」。他们认为万有一切诸法，都是无因无缘自然生的，根本没有染净的因缘)、虚空(即「口力论师」。他们妄计虚空别为一切法，是实、是常、是一、是万物因。最初生起虚空，由虚空生风，由风生火，由火生烟，由烟生水，水生冻，坚作地，地生种种药草，药草出生五谷，五谷生命，所以说命是食，后时还没虚空，名为涅盘)、我等(即「宿作论师」。他们认为一切众生受苦乐报，皆是从往昔本业因缘而来。假如有人持戒精进，使身心受苦，就能破坏过去的本业，本业若是没有了，众苦也就尽灭，众苦果真尽灭，就可得涅盘，所以宿作为一切因，像这样的宿作因论者，在印度不只一种，所以说等)的七种外道，各计常住实有，具诸功能，能生一切法，都能像前面一样地予以破斥。

(4)声能诠表

有余偏执明论声常。能为定量。表诠诸法。有执一切声皆是常。待缘显发。方有诠表。

第四个要破斥的是「声生论」和「声显论」这两类的印度论师。他们皆计执「声体是常」。

「声生论」的论师，认为「声」是永恒不灭，常存宇宙的。由于依声所发出的言论，对于诸法的表达和解释，有一定的定量，因此它不但在当时不会改易，就是经过很久的时间，也都是不会改易的。

「声显论」的论师，也认为一切「声」皆是常住的，不过要待助缘，才能显发它要表达的内容和涵义。如钟、鼓的声音，要待敲才会响。而听到钟的声音知道要集众；听到鼓的声音知道要升堂。

彼俱非理。所以者何。且明论声。许能诠故。应非常住。如所余声。余声亦应非常。声体如瓶衣等。待众缘故。

唯识学家破斥这两类论师的说法，都是不合道理的。为什么呢？无论「声生论」，还是「显声论」所说的「声」，应该都是「无常」的。「声生论」认为

声音是能借着舌等击发言论来表达，既然是能表达的，表达以后就没有了（有生就有灭），所以不应该是永恒常住的。至于「声显论」主张声音要待缘才能显发，既然是要待缘，就不是永恒常住的，就像花瓶、衣服等，都是要等待众缘才能做成。

(5)四大能生

有外道执地水火风极微实常。能生麤色。所生麤色。不越因量。虽是无常。而体实有。

最后要破斥的是「顺世外道」的「唯物论」思想。

这一类外道妄执地、水、火、风四大的父母极微，是实有，而且是常住的。这些父母极微，能生粗色，但所生的粗色，不会超越父母极微的量，虽是无常，而体却是实有的。（能生的最初极微称为「父母」，所生的粗色称为「子微」，因为是由父母极微和合而生，所以是无常的。虽然是由父母极微和合而生，但所生的子微（粗色），不会超过父母极微的量，这是由于粗色所依的仍是父母极微的缘故。其所生的粗色，也和父母极微一样，是实有的。）

彼亦非理。所以者何。所执极微。若有方分。如蚁行等。体应非实。若无方分。如心心所。应不共聚。生麤果色。

唯识学家破斥「顺世外道」所执「极微常、粗色无常」的理论，是不合道理的。为什么呢？首先唯识学家：你们所执的「极微」是有方分？还是没有方分的？若是有方分的话，就应该像蚁行一样的无常、非实有。蚂蚁所走出的队伍曲直不定，所以是无常的。如果是没有方分的话，就应该像心和心所一样，不能共同聚合生成粗果色。（心和心所是无方分的，所以不能生起粗果色，极微若是无方分，也应该不能生起粗果色。）

既能生果。如彼所生。如何可说。极微常住。又所生果。不越因量。应如极微。不名麤色。

既然你们承认极微能生粗色，就应该和所生的粗色一样是无常的。所生的果既然是无常的，能生的极微也应是无常的，无常才能生果，又怎么能说极微是常住的呢？而且，你们说所生的粗色，不会超越极微的量，既然和极

微的量是相等的，就应该和原本的极微一样，而不能称为粗色。

则此果色。应非眼等色根所取。便违自执。

若是所生果不能称为粗色，也应该不是眼等色根所取的境界（因为极微不是眼根所取的境界，既然是和极微的量相等，就应该和极微一样，不是眼根所取的境界）。可是这样一来，便违背了自宗的主张：「粗果色是眼根所取的境界」。

若谓果色量德合故。非麤似麤。色根能取。所执果色。既同因量。应如极微。无麤德合。或应极微。亦麤德合。如麤果色。处无别故。

如果你们为自己反驳说：因为所生果色的量德，和能生极微的量德是相合的（量德，属「六句义」中的德句），说它非粗色、又似粗色，所以能为色根所取，这个说法也是不合道理的。为什么呢？因为你们所执的果色，既然和极微的量相同，就应该和极微一样，没有粗德合。或者，反过来说，极微应该和果色一样，也有粗德合。因为这两者所处的空间，是完全相同的。

若谓果色徧在自因。因非一故。可名麤者。则此果色体应非一。如所在因。处各别故。既尔。此果还不成麤。由此亦非色根所取。若果多分合故成麤。多因极微。合应非细。足成根境。何用果为。既多分成。应非实有。则汝所执前后相违。

若是你们又说：粗果色普遍存在极微的自因当中，由于自因的体不只一个，因此由众多因体所集合成的果色体，应该可以称为粗色，能为色根所取，因为它的体也不只一个，就像自因的体一样，各自占有自己的空间。

如果是这样的话，也仍然不能说这个所生果成为粗色。为什么呢？因为果既然各别存在极微自因当中，就应该和因一样，不能成为粗色，也不能为色根所取。

倘若你们说：所生果是由多分的极微所合成的，所以能够成为粗色，且为色根所取的话，就违背你们自宗所说：「纵然是众多的父母极微集合，也不能成粗色，仍然不能为色根所取；只有所生果，一合成就为粗色，能为色根



所取。」如今，由众多极微所合成的果色，既然能够成为粗色，就不应该说它还是像极微一样的微细，不为色根所取。既然能为粗色，且为色根所取，父母极微的本根，就能形成色根所取的外境了，又何必还要别立一个粗果色？再说，若是这个粗果色，是由多分极微所合成的，就应该是假法，而非实有。这岂不又和你自宗「所生粗色，体是实有」的说法相违背？

又果与因俱有质碍。应不同处。如二极微。若谓果因体相受入。如沙受水。药入镕铜。谁许沙铜体受水药。或应离变。非一非常。

另外，粗色的果和极微的因，两者都是有质碍的，理应不能同处在一个空间里，就像两个极微不能同时占有一个空间一样。

若是你们还是要说：粗色的果和极微的因，虽然两者都是有质碍的，但是就像本体和现象二者，仍然是可以互相涉入的。本体的存在要靠现象来展现；现象的展现，又不离本体的作用。这种情况，就好像把一把沙子放进水杯里、或者把药放入镕铜中一样。沙子受水以后，沙子还是沙子，水还是水，沙子没有增加，水也没有减少。药放进镕铜里以后，铜没有增加，药也未减少。这就说明了极微能形成果色，极微并没有增加，就像沙受水、镕铜受药一样。所以，极微是一、是常。

唯识学家破斥说：谁会承认沙受水、镕铜受药的谬论！要知道沙受水时，水是入于二沙之间的空隙处，并不是入于沙体之中；镕铜受药时，药是入于镕铜的空隙处，也不是入于镕铜体中。沙受水时，二沙立刻相离，所以是「非一」；镕铜受药时，镕铜立刻变质，所以是「非常」。因此你们所执极微是一、是常的理论，是不能成立的。

又麤色果。体若是一。得一分时。应得一切。彼此一故。彼应如此。不许违理。许便违事。故彼所执。进退不成。但是随情虚妄计度。

还有，若是你们承认粗色果的自体是一的话，就应该得一分时，一切都得到，因为彼此是一体的。所以，在得彼时，就同时得此。如果你们说：这是不可能的！就违背了你们自宗所说「粗果色体是一」的道理；倘若你们说：这也不是不可能的！又违背了世俗所见「彼此非一」的事实。因此，你们所

有的执着，不论承认、不承认，都是进退两难、不能成立的，只是随自己的情执，虚妄计度而已。

(6)总举通执

然诸外道品类虽多。所执有法。不过四种。

以上所说外道的种类虽然很多，但所执的「实有诸法」归纳起来，不过四种而已。

一。执有法与有等性。其体定一。如数论等。

第一类，是执着「有法」和「有等性」，它的体性是相同的。就像「数论派」等的主张一样。

彼执非理。所以者何。

这一派所执的理论并不合乎道理。为什么呢？

勿一切法即有性故。皆如有性。体无差别。便违三德我等体异。亦违世间诸法差别。又若色等即色等性。色等应无青黄等异。

「有法」，指的是所生的大等二十三法；「有等性」，是指能生大等二十三法的「冥谛」。「数论派」主张，「冥谛」是由自性三德和合而成自体，能生出大等二十三法。因此能生的自性三德，与所生大等二十三法，体是一而相是异。

现在唯识学家破斥道：不可说「一切法」就是你们所说的「有性」（能生大等二十三法的冥谛）。如果说一切法就是「有性」的话，一切法和「有性」的体就没有差别，这岂不违背了你们自宗所说「自性三德」与「我等二十三法」，体相各异的宗旨，而有自教相违的过失？而且世间人明明看见一切法是各有差别的，而你们却说体无差别，这岂不又违背了世间的诸法差别，而有世间相违的过失？

「数论派」为自己辩护说：譬如色法与色性（青黄赤白等）是一，声法与声性（清浊高低等）是一，乃至触法与触性（冷暖等）是一，这明明有五尘各自的差别，怎么能够说有违背世间差别的过失？

唯识学家再破斥说：照你们的说法「色等即色等性」，就是说「色就是色

性」，那么，色法就没有青黄赤白的差别，岂不与眼根的现量相违；声如果就是声性，就没有清浊高低的差别，岂不与耳根的现量相违；同样的，香、味、触如果就是香、味、触性，就没有香臭、甜苦、冷暖的差别，而与鼻、舌、身根的现量相违，这不是和世间有青黄、清浊、香臭、甜苦、冷暖的事实相违吗？

二。执有法与有等性。其体定异。如胜论等。

第二类，是执着「有法」和「有等性」，它的体性是有差异的。就像「胜论派」等的主张一样。

彼执非理。所以者何。

这一派所执的理论也不合道理。为什么呢？

勿一切法非有性故。如已灭无体不可得。便违实等自体非无。亦违世间现见有物。又若色等非色等性。应如声等非眼等境。

「有法」，是指实、德、业；「有等性」，指的是「大有性」（即「同句」，说明实、德、业等，所以会具有相同性质的原因）。「胜论派」主张，「大有性」是离实、德、业外，别有一法为它的自体（是六句义中的一项），所以说它们的体性不同。

唯识学家破斥说：不能说一切法和你们所执的「有法」（实、德、业）不同。如果一定要说它们有差别的话，就等于没有诸法的存在了。因为实、德、业等，是构成宇宙万有的条件。现在居然像兔角一样体性了不可得，这岂不违背了你们自宗所说「实等句义，自体非无」（实、德、业等句义，体性都是实有的）的主张，而犯了自教相违的过失吗？同时也违背了「世间现见有一切物存在」的事实，而犯了世间相违的过失。

如果你们为自己辩护说：色体上的青、黄、赤、白，和色性虽有差别，但是青黄等色、清浊等声、香臭等香、甜苦等味、冷暖等触，都能藉由五尘之体，明白地显示出来，怎么能说有违「世间现见有一切物」的过失？

唯识学家破斥说：青、黄、赤、白等色，既然不是色性，就应该和声尘

等一样，不是眼根等所取的境界。如此一来，色和色性就毫不相干，就像声尘与眼根无所缘一样。若是色尘不再是眼根所缘的境界，岂不违背了眼等现量，了知是色境界的义理。

三。执有法与有等性。亦一亦异。如无惭等。

第三类，是认为「有法」和「有等性」，可以说它是相同，也可以说它是相异。就像「无惭外道」等的主张一样。

彼执非理。所以者何。

这一派所执的理论也不合乎道理。为什么呢？

一异同前一异过故。二相相违。体应别故。一异体同。俱不成故。勿一切法皆同一体。或应一异是假非实。而执为实。理定不成。

这一派的说法，无论是相同或是相异，都和前面所说的理论，有相同的过失，所以就以相同的方法破斥。

相同和相异这两者不应该是同体的，因为它们的相状相违，就像寒热是相违的一样。所以，说体是一就是一，不能同时说异；说体是异就是异，不能同时说一。绝对不能说亦一亦异。总而言之，说相同就不是相异，说相异就不是相同，因此不可说既相同又相异，如此这两者都不能成立了。

若是你们仍然坚执，相违法也可以同体，就像相同、相异两者虽然相违，但仍然可以同一性。因此，一切法都可以同一性。

唯识学家破斥说：如果能够真正了知一切法是因缘所生，是假有、非实的，就可以说它既假名为一，又假名为异，无非都是假名。但是，你们却妄执一切法为实有，如此说它既相同、又相异，一切法都可以同一性，是决定不能成立的。

四。执有法与有等性。非一非异。如邪命等。

第四类，是执着「有法」和「有等性」，不可说它相同，也不可说它相异。就像「邪命外道」等的主张一样。

彼执非理。所以者何。

这一派的说法，当然也是不合道理的。为什么呢？

非一异执。同异一故。非一异言。为遮为表。若唯是表。应不双非。若但是遮。应无所执。亦遮亦表。应互相违。非表非遮。应成戏论。又非一异。违世共知有一异物。亦违自宗色等有法决定实有。是故彼言唯矫避过。诸有智者勿谬许之。

说它不相同，就犯了前面主张相异的过失；说它不相异，又犯了前面主张相同的过失，所以也和主张「可以相同，又可以相异」的情况一样，都是不能成立的。

唯识学家问道：你用「非一非异」来说明既不相同、又不相异的关系，目的是为了遮遣（否定）？还是为了表显（肯定）？如果是为了表显，就是要肯定这个理论，为什么又用「双非」（双重否定）的方式来表达？如果是为了遮遣，就只要否定就可以了，无须再立论，也应无所执才对，可是，为什么你们又要执为实有？如果你说：是为了遮遣、又为了表显。这样同时否定又肯定，不是自相矛盾吗？否定和肯定，是不可能同时存在的。若是你说：我既不是为了表显，也不为了遮遣。这样既不肯定，又不否定，毫无意义的说法，和世间人开玩笑时所说不负责任的话，又有什么差别呢？而且这种双重否定的说词，不但违背了「世间人所共知、有相同性、也有差异性」的事实；也违背了你们自宗所说「色等有法决定实有」的主张。所以，你们所提出的言论，只是为了矫诈回避以上三种理论的过失，以为这样就无懈可击了，哪里知道也犯了同样的过失，同样是无法成立的，因此，只要是具有智慧的论师，就不会错谬地承认你们的见解。

以上所说四类的印度外道，无论是主张有、非有、双许、还是双非，所执「实有诸法」的理论，都是不能成立的。

2.别问余乘

余乘所执离识实有色等诸法。如何非有。彼所执色。不相应行。及诸无为。理非有故。

破斥了外道的各种法执之后，接下来要破斥的是小乘的种种法执。这里

的「余乘」，指的是大乘以外的诸余小乘。这些小乘学派认为「离开心识之外，实有色等诸法」，这里的「色等诸法」，包括了色法、不相应行法、和无为法三大类。也就是说，小乘学派主张色法、不相应行法和无为法，是可以离开心识之外存在，而且都是实有的。

唯识学家主张「三界唯心、万法唯识」，一切宇宙万法，都是心意识的显现，所以离开了心意识的作用，是没有一切法的存在。因此，这里就要破除小乘执有实法存在的执着。一般将「一切法」归纳为五大类：色法、心法、心所有法、不相应行法、和无为法。为什么这里只提到其中三类，而忽略了心法和心所有法？这是因为在小乘里也不承认它们是离心识而有，所以不用加以破斥。只要破斥了其余的三类之后，就可以显示出「一切法是不离心识而有的」。

首先破斥「色法」是「非有」的。也就是「离开心识之外，并没有真实色法的存在」。

#### (1)色法

且所执色。总有二种。一者有对。极微所成。二者无对。非极微成。

一般小乘所执的色法，共分为两种：一是「有对色」，由极微组成；二是「无对色」，不是由极微组成。

所谓「有对色」，指的是五根、五尘这十种色法。五根，是五识的所依；五尘，是五识的所缘。这十种色法，都是色法的种子所生，由于根尘相对，互相窒碍，所以称为「有对」。其中所造的色尘及能造的四大，是眼所能见的，因此称为「可见有对」；五色根（眼、耳、鼻、舌、身）及声、香、味、触四尘，是眼所不能见的，所以称为「不可见有对」。

至于「无对色」，是指法尘，乃意识的所缘。此色只能用心知，不能用眼见，而且非根尘相对，互相窒碍，所以称为「不可见无对」。其中包括想象之色，藉定中修观之力所见之色，以及单凭心力所造之色。大致分为五类：

一、极略色：「极」，是「至极」。「略」，有二义：「总义」，是将众色总略分析，至于极微；「小义」，是将诸根尘分析至极小。譬如修观者以「法空观」（第六意识假想之慧），观想有对色中的实色（五根、五尘、四大、以及定果色等粗色），渐次分析至不可分析时，在其观智上所浮现最极细微的相分，就

是「极微」，其色名为「极略色」。

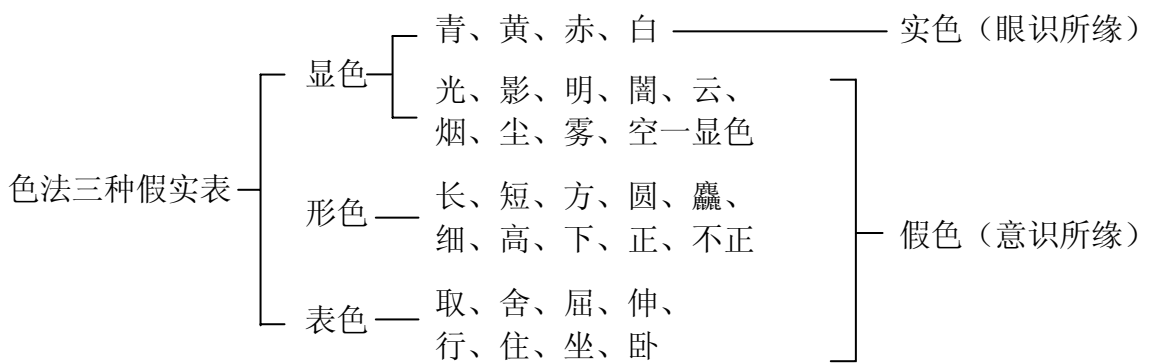
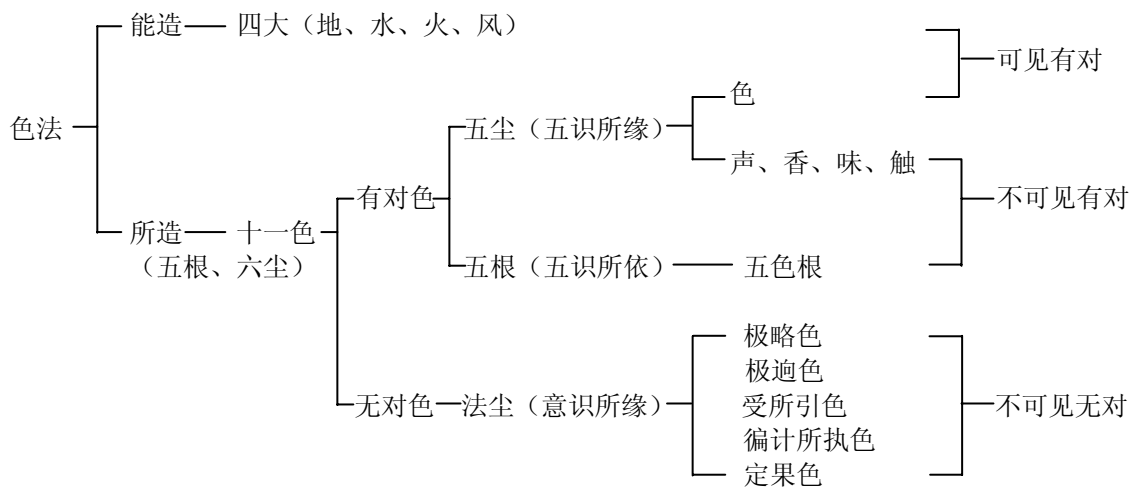
二、极迥色：「极」，是「至极」。「迥」，是「远」的意思。如修观者以「法空观」，观想有对色中的假色（影、光、明、闇、云、烟、尘、雾、空一显色等细色），渐次分析至极微时，名为「极迥色」。另外，观想青、黄、赤、白等显色，至极远而难见，也称为「极迥色」。

三、受所引色：「受」，是「领受」，如领受师教（即戒）等。「引」，是「引取」，如引取善、恶功能等。在小乘来说，「受所引色」，是指依身口七支表色所起，为大种（四大）所造的实色。在大乘来说，「受所引色」，是指受戒时，与第六识相应的思心所种子，引取防恶发善的殊胜功能。依止这个功能，所防的恶色，和所发的善色，就是「受所引色」。因为这个防发功能，不能表示于他，所以也称为「无表色」（或「无戒色」）。

四、徧计所执色：由第六意识周徧计度所妄执的种种色法，如回忆、幻想、梦境等。这种色法，只是第六意识虚妄计度五根、五尘等，所变起的影像，本为虚妄无体之法，并无实际的作用，但凡夫却执迷，以为实有，所以称为「徧计所执色」。

五、定果色：这是行者在修定时，于定中所现起的种种境界。因为是由定力所生的色法，所以称为「定所引色」或「自在所生色」。这个「定果色」，依凡夫或菩萨的修行，而有假、实的差别。凡夫修行，依假想定所变之色，是无实际作用的假色。八地以上的菩萨，为了摄化有情，依威德定力所变之色，则是有实用的色法。譬如说，能变土砂为金、银、鱼、米等，供众生享用。

综合以上所说色法内容，列表于后，以便查阅。



法 处 所 摄 色		
一、极略色	依假想观，分析俱碍色至极微。	空观之色 (法空观)
二、极迥色	依假想观，观显色至极远而不易见。	
三、受所引色	依律、不律仪、殊胜思心所种子所立，却无表色。	戒体之色
四、徧计所执色	第六意识虚妄计度，所变根尘，无实作用，故立此名。	妄执之色
五、定果色	入解脱定，变鱼、米、肉、山、水、火、威仪身等。如入火光定，则有火光发现。	神通之色

①破有对

彼有对色。定非实有。能成极微非实有故。

小乘学者所执的「有对色」，必定不是实有。为什么呢？因为能成色法的极微如果不是实有，那么所成的「有对色」，又怎么会是实有的呢？

谓诸极微若有质碍。应如瓶等。是假非实。若无质碍。应如非色。如何可集成瓶衣等。



若是要想知道极微是不是实有，就必须先弄清楚极微是有质碍？还是没有质碍的？如果极微是有质碍的，就应该和花瓶等色法一样，是假有而不是真实的（花瓶是由泥土等众缘和合而成，所以是假有的）；如果极微是没有质碍的，就应该和非色的虚空一样，又怎么能集合成为花瓶、衣服等色法呢？因此，无论极微是有质碍，还是没有质碍，都不是实有的。

又诸极微若有方分。必可分析。便非实有。若无方分。则如非色。云何和合承光发影。

若要进一步再问：极微是有方分？还是没有方分的？若是有方分的，就应该可以被分析，既然可以被分析，就不是实有；如果是没有方分的，又应该和非色的虚空一样，非色的虚空无法反映出任何的物体来，没有方分的极微，又怎能和合成粗色，一面承受光线，另一方面则投射影子呢？所以，不论极微是有方分，还是没有方分，也都不是实有的。

日轮纒举照柱等时。东西两边光影各现。承光发影处既不同。所执极微定有方分。

如果极微能承光发影，就一定是有方分的。举例来说：早晨初升的太阳，照射在柱子等物的时候，东面承受光线，西面同时发射影子，既然东西两面承光发影的地方不同，就足以证明你们所执的极微是有方分的。

又若见触壁等物时。唯得此边。不得彼分。既和合物。即诸极微。故此极微必有方分。

再举同样的例子说明：当我们看见或触摸墙壁等物的时候，只能够看见或触摸到这一边，而没有办法同时涉及到另一边。这些物体既然都是由极微和合而成，因此也能证明极微是有方分的。

又诸极微。随所住处。必有上下四方差别。不尔。便无共和集义。或相涉入。应不成麤。由此极微定有方分。

这些极微，不管把它放在哪里，都会随着它所占据的空间，而有东、南、

西、北、上、下这六方的差别。（也就是说，中间是一个极微，六方有六个极微，因此中间一个极微，是有六方分的。如此七个极微和合起来，成为一个阿耨色。）如果不是这样的话，极微就没有办法共同和合集成粗色。若是你们为自己辩护说：中间的一个极微，与其它的六个极微，同处在一个地方，根本不可分别它们的方位，如此就可证明极微是无方分的。如果是这样的话，各个极微在互相涉入之后，应该永远和极微一样的微小，又如何共同和合集成粗色？由此可知，极微一定是有方分的。

执有对色。即诸极微。若无方分。应无障碍。若尔。便非障碍有对。是故汝等所执极微。必有方分。有方分故。便可分析。定非实有。故有对色。实有不成。

极微既然是有方分的，那么你们所执的「有对色」，既是极微所成，也应该是有方分的。若是没有方分，就该像虚空一样，没有丝毫的障碍和阻隔。如此的没有障碍，又怎能称为互相窒碍的「有对色」呢？所以，你们所执的极微一定是有方分的。有方分的就可以被分析，就决定不是实有。能成的极微既然不是实有，所成的「有对色」当然就不能是实有的了。因此你们所执「有对色是实有」的说法，是不能成立的。

五识岂无所依缘色。虽非无色。而是识变。谓识生时。内因缘力。变似眼等色等相现。即以此相为所依缘。然眼等根非现量得。以能发识。比知是有。此但功能。非外所造。外有对色理既不成。故应但是内识变现。发眼等识。名眼等根。此为所依。生眼等识。此眼等识。外所缘缘。理非有故。决定应许自识所变。为所缘缘。谓能引生似自识者。

小乘学者不解地问：果真所成的「有对色」（五根、五尘）不是实有，能成「有对色」的极微也不能成立的话，那么，当五识生起活动时，不是就没有它的所依（五根是五识的的所依），和所缘（五尘是五识的所缘）了吗？

唯识学家回答说：并不是没有五根、五尘等色法的存在，只是这些色法，不是像你们所说另由心外实有的极微所成，而是由内识所变现的。内识色法的种子，变现出五根、五尘等相分来，作为生起五识的所依和所缘。

可是，这个无质碍的内识，又如何变现出外在有质碍的色法来呢？小乘学者继续问。

唯识学家回答说：当八识生起活动时，由无明熏习所成的种子力量（内因缘力），变现出五根、五尘等八识的相分来，再依托八识的相分为本质，由自识（五识）的种子，生出五识的相分，作为自己的所依和所缘。

小乘学者又问：这些由内识所变现的所依根和所缘境，是现量所得？还是比量所得？

唯识学家回答说：所变现的色等所缘境是现量所得，所变现的眼等所依根却是比量所得。为什么有这样的分别呢？因为色、声、香、味、触这五尘，是世人所共知共见的，所以是现量所得。所谓的「现量」必须合乎**现在**（在时间上说是现在）、**显现**（在对象上说是显现的东西。就是已经到了现行位上，可以明白体见，而不是隐藏在种子位上无法看到的）、**现有**（在能、所量上是现有的。就是能量的心和所量的境，都明白现前）三个条件，而且还要不用意识加以思索，能够立即直觉亲证到的境界，才是真正的现量。至于眼、耳、鼻、舌、身这五根（指的是胜义根，即视觉神经等），却不是世人现量所能共知共见的。它是内识所变现的相分，只有在发生五识的作用时，才能藉由比量得知它的存在，所以只能说它有生识的功能（五识必须依托五根，才能生起它的活动），并非现前能亲证到的境界，因此是比量所得。

小乘学者反问道：你们又怎么知道这些色法是由内识所变现的呢？

唯识学家回答说：在前面种种的推求当中，试图想证明离开心识之外，有「有对色」的真实存在，却都无法成立，可见这些色法，应由内识所变现，才是合乎正理的。

小乘学者又问：既然五根是内识所变现的，就应该没有什么差别，为什么要称它们为「根」（有眼根、耳根等不同）？又称它们为「所依」呢？

唯识学家回答说：虽然五根都是由内识所变现，但他们的作用却有所不同。譬如眼根能引发眼识、耳根能引发耳识等，所以称它们为眼根、耳根等；另外，五根为发起眼识、耳识等的所依，因此又称它们为「所依」。如眼根为生眼识的所依，耳根为生耳识的所依，乃至身根为生身识的所依等。

小乘学者又问：关于五根是内识所变现的部分，我们可以不再追究，可

是眼识等所缘的五尘境界，明明是在外面，又是谁容许它们也是内识所变现的呢？

唯识学家回答说：眼识等所缘的外境，既然在道理上是「非有」的，前面也已经分析过了，你们就应该容许它们是内识所变现的。内是的色法种子，变现出五尘等相分境界，五识再依此相分影像，变现出自识的相分来，作为生起眼等五识的所缘缘。（一切心识活动的生起，必须具备四缘：亲因缘、所缘缘、增上缘、等无间缘。譬如以眼识作例子：如眼识的生起，需要有「空、明、根、境、作意、第六识、第七识、第八识、种子」这九缘的配合。其中种子是「亲因缘」、色境是「所缘缘」、其余是「增上缘」。而「等无间缘」，是连接前念与后念之间的缘。前念灭了，后念才能生起，这中间使它平等，没有间断作用的，就是「等无间缘」的功能。这样让出前念心识的位子，引导后念心识的生起，就等于是开出一条道路来，所以又称为「开导依」。)

汝执彼是此所缘缘。非但能生。勿因缘等亦名此识所缘缘故。

小乘经部的学者又问：外在的和合假色，也能引发眼识生起作用，就应该是眼识的所缘缘，为什么你们大乘唯识学家，一定要说是内识所变的内色，才是眼识的所缘缘呢？

唯识学家回答说：不是凡能生起眼识作用的，就称为所缘缘。如果是这样的话，亲因缘、增上缘、等无间缘，它们都是具有生起眼识的作用，岂不都成为眼识的所缘缘了。因此，不能说亲因缘等，是眼识的所缘缘。同理，心外的色等和合假相，也不能说是眼识的所缘缘了。（所谓「所缘缘」，是指能缘的心识来说，是见分的功能。也就是说内识所变现的相分影像，称之为「所缘」，它是生起眼识见分的「缘」，所以称为「所缘缘」。可是，和合的假色并非实有，因此不能成为生起眼识见分的「缘」。由于缺乏这个「缘」的条件，所以不能称为「所缘缘」。)

眼等五识了色等时。但缘和合似彼相故。非和合相。异诸极微。有实自体。分析彼时。似彼相识。定不生故。彼和合相既非实有。故不可说是五识缘。勿第二月等能生五识故。

眼等五识在了别色等五境的时候，虽然看起来好像有和合的假相生起，但是并不表示这些和合假相，离开了极微有它实在的自体。譬如我们在分析花瓶等粗色的时候，往往会发现分析到最后，花瓶的自性了不可得。既然花瓶等粗色了不可得，又怎么能成为五识的所缘呢？

经部学者主张：实有的极微不能成为五识的所缘，只有众多极微和合而成的粗色，才是五识的所缘。

如今，和合的假相既然不是实有，就不可说它是五识的所缘了。这种情况，就好比我们看见的是水中的月亮，而不是真正的月亮（是虚妄所见的第二月）；同样的，我们所见的和合假色，也并不是真实的存在。如此虚妄不实的假相，又怎能生起五识的作用，而成为五识的所缘呢？

非诸极微共和合位。可与五识各作所缘。此识上无极微相故。非诸极微有和合相。不和合时无此相故。非和合位与不合时。此诸极微体相有异。故和合位。如不合时。色等极微。非五识境。

由此可知，众多极微在和合位时，并不能成为五识的所缘，那些和合成粗色的一一实有极微，也不能各别成为五识的所缘。因为和合是极微的聚集，把和合的粗色分析之后，能生和合粗色的识便不存在了（如前面分析花瓶的自相了不可得，因此能生花瓶的识便不存在了）。至于能成粗色的一个个别极微，根本不是眼根所能取的（极微是有假想慧，将法分析到不能再分析的程度，不但肉眼看不到，就是天眼也看不见，所以不属于眼根的境界）。在五识上也没有带那个极微相（不是自识所变现的相分），又如何生起五识的作用呢？不但各别的极微如此，就是众多极微和合之后也应当如此。为什么呢？因为极微在和合前与和合后的体性并没有任何差别，所以在和合位时的极微，也应该和未和合前一样，不能成为五识的所缘境。除此之外，并非所有的极微都有它的和合相。那么，当极微不和合的时候，请问这时又如何和合成粗色，而成为五识的所缘呢？

有执色等一一极微。不和集时。非五识境。共和集位。展转相资。有麤相生。为此识境。彼相实有。为此所缘。

在新有部的顺正理师，对于极微又有一番不同的见解。他们认为：色等一一极微，在没有和集以前，并不是五识的所缘境，但是在共同合集之后，由于展转互相资助，便有粗相产生，这时的粗相因为是实有的，所以能够成为五识的所缘。

顺正理师主张：个别的极微是眼所不能见的，但是由七的极微所构成的「阿耨色」，则是可以看到的。因为这些「阿耨色」，是由同类的极微和集而成（不同于前面经部宗所说，是由异类的极微和合而成粗色，粗色是假），而且极微一定是在固结的状态中才能存在，并没有不和集单独体，所以「阿耨色」是能感觉到的实有，并且仍然是极微。

所谓的「和集」，是说在很多的极微相当中，有一分极微相是现量境，这些极微之相，展转相互资助成和集相，这些相互资成的和集相，现为现量，是实有的粗色，所以能够成为五识的所缘。

顺正理师的说法，看起来好像能够避免有部的过失（有部主张实有的极微是五识的所缘境，但极微不可见，非眼等根所取，在五识之上也不现其相，所以有过失），又能够避免经部的过失（经部主张和合而成的粗色才是五识的所缘境。但和合的粗色是假，又如何成为五识的所缘？故也有过失）。顺正理师认为：由极微和集而成的粗色，既是眼等根所能见，又是实有的，应该能够成为五识的所缘。但是这样的理论，仍然为唯识学家所破斥。

彼执不然。共和集位。与未集时。体相一故。瓶瓿等物。极微等者。缘彼相识应无别故。共和集位。一一极微。各各应舍微圆相故。非麤相识。缘细相境。勿余境识缘余境故。一识应缘一切境故。许有极微。尚致此失。况无识外真实极微。

唯识学家破斥说：顺正理师所执的理论仍然是错误的。为什么呢？因为极微在共同和集之后，应该和还没有和集之前，体相是完全相同的。既然体相相同，就应该和没有和集之前一样，不能成为五识的所缘。

举个例子来说：如果和集成花瓶、茶碗等粗色的极微量相同，那么缘这些粗色的眼识应该没有差别。也就是说，眼识所见的花瓶和茶碗，形相应该完全相同才对。可是我们所见的花瓶和茶碗的形相，却有很大的不同。同时，

到了共同和集位上的每一个极微，由于彼此相互资助的缘故，就应该各各舍弃它原来的极微圆相。可是原来的极微相一旦失去，五识还以什么为它的所缘缘？所以我们应当知道，缘和集瓶等粗相的识，并不能同时缘极微细相的境。（因为极微的行相就是极微，并没有那么多的差别行相，就算把相互资助的极微，作为五识的所缘境，五识也不会生起花瓶、茶碗等差别的形相来。所以，无论和集还是不和集，极微的体性，永远不会有任何改变。再说，和集之后的极微，如果仍然只有一个极微量的话，那么，三个、四个、乃至无量无边的极微迭合起来，也只有一个极微量的大小，永远不能成为粗色，又怎么能成为五识的所缘缘呢？）如果粗相识，能缘细相境（极微）的话，那就应该眼识可以缘声、耳识可以缘色、鼻识可以尝味、舌识可以嗅香、身识可以缘声了。但事实上并非如此，各识只能缘各自的境，并不能缘其它的境，当然，一个识更不可能缘一切境了。只是容许你们假说有极微的存在，就已经有这么大的过失，更何况是允许有心识之外的真实极微。心识之外的真实极微，就像龟毛兔角的了不可得，如今你们却说它能成五识的所缘境，岂不荒谬可笑？

由此定知自识所变似色等相。为所缘缘。见托彼生。带彼相故。然识变时。随量大小。顿现一相。非别变作。众多极微合成一物。

由以上分析可以得知，必定是自识变现相似色等的五尘境界，才能成为五识的所缘缘，因为只有这种情况才合乎所缘缘的两个条件：「见托彼生，带彼相故」。这两个条件说明「所缘」和「缘」必须同时具足，才能成为「所缘缘」。「所缘」，是指生起心识活动的对象（相分）；而「缘」，是说有了这个所缘的对象之后，心识的活动才能发生，因此这个所缘的对象，就成了心识活动发生的「缘」。

「见托彼生」，说明五识的见分作用，必须依托八识的相分才能生起，所以有了生识之「缘」的条件。（「见」，是指五识的见分；「彼」，是指八识的相分。也就是内识所变现的五尘相分影像。）前面主张极微和合的经部，就是缺少这个「缘」的条件，因为极微和合所成假有的粗色，无法成为生起眼等五识的「缘」。

「带彼相故」，说明所生起的眼等五识上，同时带有五尘的相分影像（彼相），成为它的「所缘」，因此也有了「所缘」的条件。前面主张极微和集的顺正理师，就是缺少这个「所缘」的条件，因为极微和集所成的粗相，非眼根所取，在眼等识上也找不到极微的和集相，所以不是五识的「所缘」。

然而，内识在变现出五尘的相分时，到底是如何变现的呢？它是不论形量的大小，就在顿时之间，变现出它的相分来，而不是先变现出许多的极微，再把它们和合成一物。所以，无论是主张极微实有（有部）、极微和合后的假有（经部），或者极微和集后的实有（顺正理师），都是不能成立的。

※极微假立

为执麤色有实体者。佛说极微。令其除析。非谓诸色实有极微。诸瑜伽师。以假想慧。于麤色相。渐次除析。至不可析。假说极微。虽此极微。犹有方分而不可析。若更析之。便似空现。不名为色。故说极微是色边际。由此应知诸有对色。皆识变现。非极微成。

既然极微不是实有的，那么，佛为什么又要为众生宣说极微的内容呢？

唯识学家回答说：佛说极微的原因，是因为有些众生妄执粗色为实有，为了破除他们的执着，佛就说了极微的内容。希望能用除析的方法，帮助众生明了并没有真实的极微可得。所以佛是为了利益众生才说极微，而不是承认在粗色当中，有真实的极微存在。

这些瑜伽师按照佛的教导，以假想的智慧来观察粗色相，如此七分七分的渐次除析，分析到不可再分析的时候，便假说为「极微」。但这个「极微」，仍然是有方分的，只是不能再分析成更小的单位而已。如果一定要再分析下去的话，就接近虚空相，而不能再称为「色」了。所以「极微」可说是已经到了色的最后边际，与虚空为邻，超过这个界限便是「非色」了。（因为与虚空为邻，所以也称为「邻虚尘」；七个邻虚尘，等于一个「极微尘」；七个极微尘，等于一个「微尘」；七个微尘，等于一个「金尘」〈于金中往来无障者〉；七个金尘，等于一个「水尘」〈为往来水中之空隙者〉；七个水尘，等于一个「兔毛尘」〈等于兔毛之端者〉。）

由以上说明可以证知，一切「有对色」都是内识的变现，而非极微所成。

以上已经破斥「有对色」的非实有，接下来是破「无对色」也非实有。



②破无对

余无对色。是此类故。亦非实有。或无对故。如心心所。定非实色。诸有对色。现有色相。以理推究。离识尚无。况无对色。现无色相。而可说为真实色法。

「无对色」，是指第六意识所缘的「法尘」境界。

「无对色」既然同属色法，是否也应和「有对色」一样，不是实有的呢？答案当然是肯定的，但是理由何在？因为它没有实质的根尘相对，不会互相窒碍，就像没有窒碍的心法、心所有法一样，所以一定不是实有的。前面「有对色」还现有色相，我们都可以用种种方法推究，证明它离开心识无法真实存在，何况现在的「无对色」，连色相都看不见，又怎么能说它是真实存在的色法呢？

表无表色。岂非实有。

小乘学者问：你们唯识家既然认为「有对色」、「无对色」都不是实有，那么「有表色」、「无表色」，岂不也是非实有了？

此非实有。所以者何。

唯识学家回答说：确实都不是实有的，为什么呢？

③破有表

且身表色。若是实有。以何为性。

这里唯识学家先破「有表色」的非实有。

「有表色」，又分为「身表色」和「语表色」两种。首先以「身表色」作分析。

唯识学家问：如果你们小乘人认为「身表色」是实有的，请问这个「身表色」，是以什么为它的体性？

若言是形。便非实有。可分析故。长等极微不可得故。

倘若你们回答：是以「形色」为它的体性，这便表示它不是实有的了。为什么呢？因为凡是有形色的东西，都可以被分析，既然可以被分析，就不是实有。如同花瓶、茶碗一样，分析到最后，并没有花瓶、茶碗的形色可得。

所以，无论它是以长、短、方、圆，任何极微积集所成的形色，都不是实有的。（这是破「有部」以「形色」为体性的过失。）

若言是动。亦非实有。纔生即灭。无动义故。有为法灭。不待因故。灭若待因。应非灭故。

倘若你们回答：是以「行动」为它的体性，也同样表示它不是实有的。为什么呢？因为一切的行动，都是刹那刹那才生就灭，根本没有真实的行动存在，怎么能说它是实有的呢？凡是有为法，就是生灭法，有生一定有灭。这个灭，不用再等待其它的因缘才能灭。如果灭还需要等待其它的因缘，就不能叫灭了。只有生、住，而没有灭的，怎么能称为生灭法或有为法呢？（这是破「正量部」以「行动」为体性的过失。）

若言有色。非显非形。心所引生。能动手等。名身表业。理亦不然。此若是动。义如前破。若是动因。应即风界。风无表示。不应名表。又触不应通善恶性。非显香味。类触应知。故身表业定非实有。

倘若你们又回答说：有一种色法，它既不是青、黄、赤、白等显色；也不是长、短、方、圆等的形色，而是由思心所引发的色法，能发动手足等的活动，称为「身表业」。这样的说法，在道理上当然也是讲不通的。为什么呢？因为这种色法，如果是「行动」的话，就可以和前面一样的破斥；如果它不是「行动」，而是令它行动的因缘（动因），那么，就应该是「风界」了。因为一切的施为动作，都是藉风力而转的。可是，风是没有形相，无法表示的，怎么能称它为「有表色」？而且，风是属于触尘所摄，是无记性，又如何通于只属善性及恶性的「身表色」？（「身表色」，只通善性、不善性，而不通无记性。因为无记心的势力微弱，不能引发强而有力的业。）因此，模拟触尘也可得知，其余的色、香、味三尘，也同属无记性，都不是「身表色」。（声尘，属于语表，故不在其中。）所以，你所说的「身表业」，一定不是实有的。（这是破「经部」以「动身思」为体性的过失。）

然心为因。令识所变手等色相。生灭相续。转趣余方。似有动作。表示心故。

假名身表。

这个「身表色」，既不是形色，也不是行动，更不是心所引色，请问它又是如何生起的呢？小乘学者不解地问。

唯识学家回答说：这个「身表色」，是以内心的种子为因，令第八识所变的手足等色相（简别有部的「形色」），生灭相续的转向任何方向（简别正量部的「行动」），看起来好像有一连串的动作产生，实际上只是心识刹那刹那的生灭作用（简别经部的「动身思」）。由于看起来似有身体的动作，所以假名为「身表色」。

语表亦非实有声性。一刹那声。无诠表故。多念相续。便非实故。外有对色。前已破故。

至于「语表色」，也没有实有的「声性」存在。因为以一刹那的声音来说，是无法表示任何意义的。一定要靠许多刹那声音的相续，才能结合成完整的字句以表达它的涵义。既然是多念相续的组合，就不能说它是实有的。而且，声音是「声尘」，属于「有对色」，这个外在五尘的非实有，在前面也已经破斥过，知道它是不能成立的。

然因心故。识变似声。生灭相续。似有表示。假名语表。于理无违。

那么，这个「语表色」，又是怎么生起的呢？小乘学者问。

唯识学家回答说：这个「语表色」，是以内心的种子为因，令八识变现似声的相分，如此生灭相续，听起来好像有一连串的音声出现，实际上也只是心识刹那刹那的生灭作用。由于听起来似有音声在表示，所以假名为「语表色」。这样的假名安立，和它不是实有的道理，并没有互相违背。（此中所说的「识变」，是简别经部以「发语思」为体；「似声」，是简别有部以「音声」为体；「生灭相续」，是简别声论者计「声是常」；「似有表示」，是简别一切宗计「实有语表」。）

表既实无。无表宁实。

小乘学者问：「有表色」既然不是实有，「无表色」又怎么能说它是实有

的呢？

然依思愿善恶分限。假立无表。理亦无违。谓此或依发胜身语善恶思种增长位立。或依定中止身语恶现行思立。故是假有。

唯识学家回答说：确实不是实有的。

小乘学者追问：如果「无表色」不是实有，它又是如何生起的呢？

唯识学家回答说：它是依思心所的愿望（思愿），决定作善、作恶的分限，假立「无表色」。虽然称为「无表色」，却并不违背它非实有的道理。譬如我们在发心受戒之后，就誓修一切善，誓断一切恶，这个殊胜的思愿种子，便能渐次增长，帮助我们在身语二业上，达到防恶发善的功能；或者我们在得定之后，便能在定中，止息身语二业，不让它生起诸恶现行。前者是在散心位时，依「种子思」所假立的；后者是在定心位时，依「现行思」所假立的，因此都是假有。

世尊经中说有三业。拨身语业。岂不违经。

外人问难说：世尊在许多经中，都说有身、语、意三业，如今你拨无身、语二业，只承认意业，岂不违背佛所说的经义？

不拨为无。但言非色。能动身思。说名身业。能发语思。说名语业。审决二思。意相应故。作动意故。说名意业。

唯识学家说：我并没有拨无身、语二业，只说它是「非色」（不是实有的色法）而已。为什么呢？因为能够发动身体做种种行为的思心所（动身思），我们称为「身业」；能够发动口说出种种言语的思心所（发语思），我们称为「语业」；能够审虑和决定的两种思心所（审虑思和决定思），和意识相应且能发动意识活动，我们称为「意业」。可见身、语、意三业，都是思心所的作用，所以才说身、语二业是「非色」。

起身语思。有所造作。说名为业。是审决思所游履故。通生苦乐异熟果故。亦名为道。故前七业道。亦思为自性。或身语表。由思发故。假说为业。思

所履故。说名业道。由此应知实无外色。唯有内识变似色生。

这个「动身思」和「发语思」，能发动身语造作种种的善恶业，所以称为「业」；它又是「审虑思」和「决定思」履行的结果，使众生往来六道轮回中，受种种苦乐的异熟果报，所以也称为「道」。因此，前七种身语业，通称为「业道」，都是以「思」为自性。或者，身表与语表，都是思心所引发的，所以假说为「业」；也是思心所履行的结果，故假名为「业道」。由以上分析可以得知，并没有真实外在的色法，只有内在的心识，变现似有外色的生起而已。

(2)不相应行法

不相应行亦非实有。所以者何。

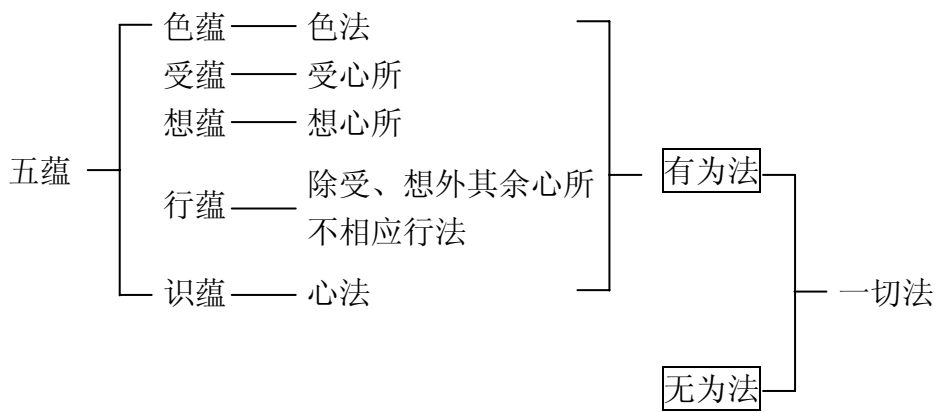
前面破斥了「色法」的非实有，接下来要破斥的是，「不相应行法」也不是真实存在的。为什么呢？

得非得等。非如色心及诸心所体相可得。非异色心及诸心所作用可得。由此故知定非实有。但依色等分位假立。

因为得、非得等「不相应行法」，不像色法、心法、心所有法一样，有自己的体性和行相；而且离开了色法、心法、心所有法，也没有它单独的作用可得。由此可知，「不相应行法」一定不是实有的，它只是依色法、心法、心所有法的分位假立而已。

此定非异色心心所有实体用。如色心等。许蕴摄故。或心心所及色无为所不摄故。如毕竟无。定非实有。或余实法所不摄故。如余假法。非实有体。

如何证明它离开了色法、心法、心所有法，并没有它真实的自体和作用？由它和色法、心法一样，同属于五蕴所摄就可以证明（「不相应行法」是行蕴的一部分）。同时，从它不属于色法、心法、心所有法、无为法来看，就像龟毛兔角一样的毕竟无，就可以知道它必定不是实有的。或者，从它不属于真如、法性等实法的内容来看，也可以证知，它就像其余的假法（色法、心法等）一样，并没有真实的体性存在。



①破得非得

且彼如何知得非得。异色心等。有实体用。

唯识学家问：你们是怎么知道「得」、「非得」，是离开色法、心法以外，还有它真实的体性和作用？

契经说故。如说如是补特伽罗成就善恶。圣者成就十无学法。又说异生不成就圣法。诸阿罗汉不成就烦恼。成不成言。显得非得。

实有论者回答说：是佛在契经上说的。如经中说：「如是，补特伽罗（众生的别名）成就善恶二法，圣者（证无学果位）成就十无学法（正见、正思惟、正语、正业、正命、正念、正定、正精进、正解脱、正智）。」又说：「异生（凡夫的别名）不成就圣法，诸阿罗汉不成就烦恼。」可见，佛是以「成就」与「不成就」，来显示凡夫和圣者的「得」与「非得」。

经不说此异色心等。有实体用。为证不成。

唯识学家反驳说：我并不否认佛在契经上所说的内容，但佛这么说，并不表示离开了色法、心法，就有「得、非得」实在的体性和作用。所以，你们的引证仍然是不能成立的。

亦说轮王成就七宝。岂即成就他身非情。若谓于宝有自在力。假说成就。于善恶法。何不许然。而执实得。若谓七宝在现在故。可假说成。宁知所成善恶等法。离现在有。离现实法。理非有故。现在必有善种等故。

为什么呢？因为佛也在契经上说，转轮圣王（指以十善法统治天下的圣王）可以成就七宝（玉女宝，指皇后；主藏臣宝，指财务大臣；主兵臣宝，指军机大臣；象宝、马宝，指交通工具；轮宝；如意宝。前五者是有情，后二者是无情之物）。如果真的是这样的话，转轮圣王岂不成了他身（女人、大臣、动物），或者非情之物（轮宝、如意宝）了吗？

实有论者为自己辩护说：佛说转轮圣王成就七宝，是说明转轮圣王对于七宝有「自在力」（有自在使用的能力）。这里把「自在力」，假说为「成就」，并不能表示「成就」是实有的，所以和前面所说「成就善恶法」的例子是不同的。

唯识学家进一步追问：你们既然能够承认转轮圣王的「成就」是假说，为什么又仍然坚执善恶法是实有的呢？你们应当知道，若是以「自在力」来说，善恶法也有它的「自在力」。如众生造了善恶业，就自然有股自在的力量，推动他去感生苦乐的果报。既然如此，为什么你们不依善恶业的「自在力」，也假说为「成就」呢？若是你们一定要说众生「成就」善恶法有实在的「得」，就应该同时承认转轮圣王「成就」七宝有实在的「得」；如果你们认为转轮圣王「成就」七宝是假说，也应该同时认为众生「成就」善恶法是假说才对。

实有论者仍然为自己辩解说：这两者还是有些不同。转轮圣王「成就」七宝是「现在有」，所以可以依「自在力」假说「成就」；可是众生「成就」善恶法并不是「现在有」，因此不能依「自在力」假说「成就」。

唯识学家继续追问：你们怎么知道众生「成就」善恶法不是「现在有」？善恶法是通三世的，属于「现在有」的善恶法，当然可以依业的「自在力」假说「成就」。至于那些并不是「现在有」的善恶法（过去、未来的善恶法），虽然暂时没有现行，但它的种子是常在的（含藏在第八识），所以仍然属「现在有」。

由以上分析可以证知，众生所「成就」的善恶法、以及圣者所「成就」的十无学法，都是假说而非实有的。

又得于法有何胜用。若言能起。应起无为。一切非情。应永不起。未得已失。应永不生。

唯识学家问实有论者：你们所说这个实在的「得」，对于一切法，到底有什么殊胜的功能呢？

实有论者回答说：「得」最大的功用，就在于它能生起一切法。

唯识学家问难说：如果是这样的话，「得」也应当可以生起「无为法」了。因为一切法包括「有为法」及「无为法」，「得」既然有它殊胜的功能，能生起「有为法」，那么也一定能生起「无为法」了。

实有论者回答说：不能说「无为法」是由「得」生起，因为「无为法」是没有生灭作用的。

唯识学家再问难说：如果你们说「无为法」不能由「得」生起（没有能生的因），一切非情也永远没有生起的可能（前面不承认他身、非情有「得」）。既然缺少能生「得」的因，对于那些还「未得」的「将来法」，以及曾经得到又「已失」的「过去法」来说，也应该永远不能生起。但事实上，「未得」的法可以生起，「已失」的法也能再生，证明你们所说是合道理的。

若俱生得为因起者。所执二生。便为无用。

实有论者为自己辩护说：不是这样的。因为「未得」的法和「已失」的法有「俱生得」为因，所以也都能够再生起。（现在有法称「俱生得」；过去有法称「后得」；未来有法称「前得」。在这三世的「得」当中，只有「俱生得」，能成为生起的因，过去和未来的「前后得」，不能成为生起的因。）

唯识学家反驳说：如果一切法的生起，是由「俱生得」为生因，那还需要「生」及「生生」这两种生缘做什么？这两种生缘不就变成无用了吗？（「生」，是能生「有为法」的作用；而这个能生的「生」，又是由另一个「生生」所生的。因此，一切法的生起，就是由这两种生缘来的。）

又具善恶无记得者。善恶无记应顿现前。若待余因。得便无用。

而且，「得」具足善、恶、无记三性，如果「俱生得」是恒常实有的，这三性也应当能够恒常的顿生现前。

实有论者回答说：「俱生得」虽然具足三性，但是三性的生起，还必须等待其它的因缘。



唯识学家反驳说：若是必须等待其它的因缘才能生起三性的作用，那么请问还要「俱生得」做什么？你们所执的「俱生得」，不又成为无用了吗？

若得于法是不失因。有情由此成就彼故。

实有论者回答说：这个「得」，对于一切法来说，可说是「不失因」。有情众生就是依这个「得」，来成就善、恶、无记三法的。

诸可成法。不离有情。若离有情。实不可得。故得于法。俱为无用。得实无故。非得亦无。

唯识学家驳斥说：既然可就的法，都不能离开有情的作用（也就是离开了有情，实无一法可得），由此可见，「得」对于成就一切法来说，并没有它实在的体性和作用。「得」既然不是实有，「非得」当然也就不是实有的了。

然依有情可成诸法。分位假立三种成就。一种子成就。二自在成就。三现行成就。翻此假立不成就名。此类虽多。而于三界见所断种未永害位。假立非得。名异生性。于诸圣法未成就故。

一般来说，依照有情所成就的诸法，可分位假立为三种成就：一是「种子成就」；二是「自在成就」；三是「现行成就」。

什么是「种子成就」呢？是指有情众生就善、恶、无记法的种子。也就是「业因」。

什么是「自在成就」呢？是指由加行修习之力而得自在的种子。也就是「业力」。

什么又是「现行成就」呢？是指前面两种种子所生起的现行。也就是「业果」。

和这三种成就相反的，也假立三种不成就的名称。也就是：「种子不成就」、「自在不成就」、「现行不成就」。

属于「不成就」的种类虽然很多，这里所谓的「不成就」，是指三界中见道时所应断的烦恼种子，在没有到达永远损害的阶位来说。此时可假名为「非得」；也可以称为「异生性」（因不同的见解，生不同的烦恼，造不同的业，

感不同的果，受不同的生，所以称为「异生」)。如此称呼的原因，是因为一切的圣法，在这时还没有成就的缘故。也就是指还没有见道的众生，由于烦恼的种子仍在，所以不能入圣者之流，不能得到无漏圣法，因此称为「异生」(异类受生)。

复如何知异色心等有实同分。

唯识学家问实有论者说：你们又是如何得知，离开了色法和心法以外，另有真实的「同分」存在？

契经说故。如契经说。此天同分。此人同分。乃至广说。

实有论者回答说：这是佛在契经上说的，譬如契经说：「此天同天，此人同分」。乃至其它的经中也有详细的说明，因此才知有实在的「同分」，而不是我们妄自猜测的。

此经不说异色心等有实同分。为证不成。

唯识学家破斥说：契经上确是这样说的没错，但是佛这样说，并不表示离开了色法和心法以外，另外有个实在的「同分」存在，所以你们的引证仍然是不能成立的。

若同智言。因斯起故知实有者。则草木等应有同分。

所谓「同分」，就是「同类相似」的意思。万事万物都有它的同类：譬如人和人是同类，称为「人同分」；天和天相似，称为「天同分」；心王和心所是一类的，称为「心同分」；十一种色法是一类，称为「色同分」。因此，「同分」只是依人、法的共通性所假立的名称，并不是实有的。

但是主张「同分」是实有的论者，却为自己辩护说：如果没有实在的「同分」，一切的有情（包括三界、六道、四生等类）都一律平等，就没有所谓共同的认知、共同的语言这些事情的发生。既然一切有情都有共同的认知和共同的语言，可见是有实在的「同分」。

唯识学家反驳说：如果说能引起共同认知、共同语言的就是「同分」的

话，草木瓦石这些无情之物也应该有「同分」了。因为当我们看见这些草木瓦石时，就能认知这是什么草木，那是什么瓦石，也能用共同的语言来描述、说明它。

又于同分起同智言。同分复应有别同分。彼既不尔。此云何然。

另外，如果「同分」能引起共同的认知、共同的语言。那么，「同分」也应该可以再生起另外的「同分」（只要共同认知、共同语言的就是「同分」，因此「同分」中可以引起更多共同的认知、共同的语言，便有更多的「同分」）。这样「同分」再生起「同分」，不就有无穷的过失吗？所以，「同分」既然不能再生起另外的「同分」，「同分」就不可以说是共同的认知、共同的语言，当然也就不能证明它是实有的了。

若谓为因。起同事欲。知实有者。理亦不然。

实有论者继续为自己辩解道：但是，一定要有「同分」为因，同类的有情，才能生起共同的欲望（同事欲）：如身体的形态、诸根的业用、内心的欲乐、异性的相求、饮食的受用等，这一些的互相类似，都能证明「同分」是真实存在的。

唯识学家反驳说：若是你们认为一定要有「同分」为因，才能生起共同的欲望（同事欲）；因而证明「同分」是实有的，这个道理是不能成立的，为什么呢？

宿习为因。起同事欲。何要别执有实同分。然依有情身心相似。分位差别。假立同分。

因为令有情生起共同欲望的（同事欲），并不是以「同分」为因，而是以「宿习」为因（宿生习气所熏成的）。由于过去生中有这些习气的熏习，才有现在生这些共同的欲望。如过去生好布施的，这一生就有好布施的习气；若是过去生好杀生的，这一生就有好杀的习气，总不能说是因为有布施、杀生等的同分，才会去做布施、杀生等事。都是因为前生的习气，这一生才会生起这样的欲望，而造下不同的善恶业。你们又何必非要执着有个实有的「同

分」，才能生起共同的欲望呢？所谓的「同分」，实际上是依有情身心相似的分位差别而假立的名称，并不是实有的。

复如何知异色心等有实命根。

唯识学家问实有论这说：你们又是怎么知道，离开了色法和心法之外，另外有真实的「命根」存在？

契经说故。如契经说。寿暖识三。应知命根。说名为寿。

实有论者回答说：并不是我们妄自臆测，而是佛在契经上说的。譬如契经说：「寿暖识三，应知命根，说名为寿。」可见「命根」是实有的。

此经不说异色心等。有实寿体。为证不成。

唯识学家破斥说：虽然契经上提到了「命根」的字眼，但并不表示离开了色法和心法，有实在「寿命」的自体存在。所以你们的引证仍然是不能成立的。

又先已成色不离识。应此离识无别命根。又若命根异识实有。应如受等。非实命根。

「命根」，就是「寿命」。它能执持「暖」及「识」的功能不失（「暖」，是指体温，属色法中的火大；「识」，是指第八阿赖耶识，属心法）。只要这个色法和心法的功能连持不断，寿命就不断；一旦「识」离开了身体，「暖」就跟着舍去，寿命也就结束。由此可知，「命根」，是「暖」和「识」所假立的名称。离开了这两者，并没有「命根」的存在。

因此，唯识学家破斥说：前面已经证明色法是不能离开心识而有的。如今，「暖」属色法，是「命根」的一分所摄，证明「命根」不能离开心识而有，所以不是实有的。若是一定要说明「命根」是离开心识实有，就好像说「受、想」等心所也是离开心识实有。可是，心所是不可能离开心识单独作用，而且它是念念生灭并非实有，这些都是你们自己所承认的，为什么现在非要坚持「命根」是离开心识之外实有的呢？

若尔。如何经说三法。义别说三。如四正断。

实有论者问难说：如果离开心识就没有「命根」的存在，只要说一个「识」就好了，为什么契经上还要说「寿暖识」三法呢？

唯识学家回答说：契经上要说这三法，纯粹是为了义理上的差别。譬如阿赖耶识的相分（色法，属身根所触），称为「暖」；阿赖耶识所含藏的内在种子，称为「寿」；阿赖耶识的现行活动，称为「识」。所以说这三法，并不表示它的体性有三，而是义理上的差别有三，体性只有一个「识」。这种情况，就像佛说四正勤（未生恶令不生，已生恶令断，未生善令生，已生善令增长），是以断恶生善的不同意义，来说明「精进」的内容，义理上的差别虽然有四，而体性只有一个「精进」。

住无心位寿暖应无。

实有论者继续问难说：如果体性只有一个「识」，暖寿的体性也是「识」。那么，住在「无心位」的有情，已经没有心识的活动，不是「寿、暖」也跟着没有了吗？

岂不经说识不离身。

唯识学家回答说：经上不是说过「识不离身」吗？这说明心识是不可能离开身体的。心识只要一离开身体，寿暖就会跟着舍去，「命根」也就结束了。所以，住在「无心位」的有情，并不是真正的无心（第八识的功能还在）。

既尔。如何名无心位。

实有论者问：如果是这样，为什么还要称它为「无心位」呢？

彼灭转识非阿赖耶。有此识因。后当广说。

唯识学家回答说：称为「无心位」，是指它灭了六转识（前六识的作用暂时不起）或七转识（前七识的作用暂时不起）而说的，并不是指第八阿赖耶识的功能也灭。

实有论者又说：你又是怎样知道「无心位」中的有情还有阿赖耶识的？

唯识学家回答说：在「无心位」中为什么会有阿赖耶识的原因，到后面介绍「无心定」时，会再详细的解说，这里就暂且不论了。

此识足为界趣生体。是徧恒续异熟果故。无劳别执有实命根。然依亲生此识种子。由业所引功能差别。住时决定。假立命根。

唯识学家最后显示正义说：单单这个阿赖耶识，就足以成为三界、六趣、四生的果体（因为它是徧于三界，恒常、相续的异熟果）。因此，以阿赖耶识去受未来的异熟果报就可以了，不用再烦劳你们所执实有的「命根」来担任这个任务。所以，「命根」并不是实有的，它只是依第八阿赖耶识种子为亲因缘，由往昔业力所引的功能差别，来决定连续执持有情色心不断的期限。

④破三无心

复如何知二无心定。无想异熟。异色心等有实自性。

唯识学家问实有论者说：你们又是怎么知道，离开了色法和心法以外，另有实在的「无想定」、「灭尽定」、和「无想天」存在？

若无实性。应不能遮心心所法令不现起。

实有论者回答说：如果这三者没有它真实的体性，应该不能遮碍心王和心所有法，使它不能现起活动。

若无心位。有别实法。异色心等。能遮于心。名无心定。应无色时。有别实法。异色心等。能碍于色。名无色定。彼既不尔。此云何然。又遮碍心。何须实法。如堤塘等。假亦能遮。

唯识学家破斥说：如果真的有个实在的法是离心法、色法而有，由于能遮碍心王、心所不起现行而叫做「无心定」的话，那么，在「无色」的时候，也应该有个实在的法，是离心法、色法而有，由于能遮碍色不起现行而叫做「无色定」。你们承认有这个使色不起现行的「无色定」吗？如果不承认有「无色定」的存在，又怎么能说有「无心定」的存在呢？况且，能遮碍心法不起活动的，不一定要真实的法才能办到，就像要遮碍水的不外流，不一定要真实的堤塘才能办到。堤塘虽然是假有的，但却同样具有遮碍的功能，又何必

一定要真实的法呢？所以，这个由于能遮碍心王、心所令不现行，而证明有实在「无心定」的说法，是不能成立的。

谓修定时。于定加行。厌患麤动心心所故。发胜期愿。遮心心所。令心心所渐细渐微。微微心时熏异熟识。成极增上厌心等种。由此损伏心等种故。麤动心等暂不现行。依此分位。假立二定。此种善故。定亦名善。

实有论者问难说：「无心定」既然不是实有，那么，它又是如何建立的呢？

唯识学家回答说：「无心定」的形成，是修行者在前加行位中，就已经厌患粗动的心和心所。因此发起殊胜的愿心，希望在定期之内，能遮碍心和心所的活动。有了这样的期愿之后，在日后的修行当中，就使心和心所逐渐逐渐的由粗到细，由细到微，一直到微微心时，将此微微心慢慢地熏入第八识，使成为厌心的种子。由于这个厌心种子力量不断的增加，最后终能损灭或暂伏粗动的心和心所不起活动。于是就依伏灭心和心所的不同，而分位假立「无想定」和「灭尽定」的名称。由此可知，这两种「无心定」都是依厌心的种子为体性，并没有实际的身体存在。由于厌心的种子属善性，所以所得的定也属善性（不通不善和无记性）。

这两种定究竟有什么不同呢？

「无想定」，是以「出离」为动机，以「求得解脱」为目的，属于外道所修的「有漏定」。外道误以为「无想定」是确实的出离道，「无想果」是真正的解脱，于是便一心一意的厌患想，就像厌患疾病、痲疽、毒箭一样，这厌心的种子不断增强，直至伏灭六转识的心和心所为止，由于此定是欣求「无想」，以为微妙，一心灭「想」为修行目标，所以便依此厌心的种子，假名安立为「无想定」。

「灭尽定」，是以「止息想」为动机，以「求得寂静安住」为目的，属于声闻、缘觉二乘人所修的「无漏定」。修此定的圣者认为，有情的妄想、倒见，都是起于「想」心所；而欲乐、贪爱，都是起于「受」心所。所以，这两个心所，在我人的心中活跃得最厉害，可说是一切烦恼的根源。于是，在修行时便一心一意的厌患「想」和厌患「受」，使厌心的种子逐渐增强，终至伏灭第六识的心王和心所；也使第七识的我爱、我见、我痴、我慢暂时不起现行。

由于此定灭尽第六、第七识的心王、心所暂不现行；又以灭除「想」、「受」心所为修行目标，所以便依此厌心的种子，假名安立为「灭尽定」或「灭受想定」。

无想定前。求无想果故。所熏成种。招彼异熟识。依定羸动想等不行。于此分位。假立无想。依异熟立。得异熟名。故此三法。亦非实有。

至于「无想天」，是指修「无想定」所得的果报。外道人认为这个无想天果，就是所要求的理想涅槃。所以，为了要证得无想解脱，就必须修「无想定」，如此熏习成种，便于命终招感「无想天」的果报。但是，这「无想天」并不是真正的涅槃解脱，它是在色界广果天上的另一个高胜处（第一天是无云天，第二天是福生天，第三天是广果天）。凡是生于此处的有情，都必须受五百大劫生死的果报。其间除了初生无想天时的半个大劫、和将死要离开无想天时的半个大劫有心理活动以外，其余的四百九十九劫，都是入于无想的状态。因此，「无想定」，不但出世的圣者不修，就是普通的凡夫也不修习，只有专信无想天为真解脱的外道才修。

所以，「无想定」是依厌心的种子，遮碍粗动的「想」心所不起现行而分位假立的名称；「无想天」则是在欲界修习「无想定」，命终招感「无想天」的果报所假立的名称。

由以上所说可以证明，「无想定」、「灭尽定」、「无想天」这三法，只是依「无心」分位上所假立的名称，并不是实有的。

## [卷二]

⑤破四有为相

复如何知诸有为相。异色心等。有实自性。

唯识学家问：你们实有论者，是怎么知道离开了色法和心法之外，还有实在的「有为相」存在？

契经说故。如契经说。有三有为之有为相。乃至广说。

实有论者回答说：这是佛在契经上说的。譬如契经说：「有三有为之有



为相（有生、住、灭这三种有为相）。」可见「有为相」是真实存在的。这只不过是简单的引一个例子而已，另外佛在经中还有更详细的说明。

此经不说异色心等有实自性。为证不成。

唯识学家反驳说：契经当中确实是这么说的，但佛这样说，并不表示「有为相」就是离色法、心法以外，有它实在的自性，所以虽然引经证明也是不能成立的。

非第六声。便表异体。色心之体。即色心故。

实有论者举例说：生、住、灭这三相，既然属于「有为相」，就应该有它们的自体存在。这种情况，就像第六转声（是「属声」，有归属的意思），既是彼此相属，就应当各有它的自体。如奴隶属于主人（这就是「属声」，彼此相属），奴隶和主人就应该是各别、异体的。

唯识学家破斥说：你们所说第六属声彼此相属的关系，我是承认的。但是并不能因为有第六属声，就说它们是各有自体、是异体的。譬如色法、心法的体性，就是色法、心法，不能说离开了色法、心法之外，另外还有个色法、心法的体性存在。因此，这和奴隶属于主人的属声，彼此各别有体的情况不同，所以你所举的例子是不恰当的。

非能相体。定异所相。勿坚相等异地等故。若有为相异所相体。无为相体应异所相。

而且，也不是「能相」（是指生、住、灭的三有为相）和「所相」（是指色心等诸有为法）的体性，一定要各别不同。如果你一定要说它们各有自己的体性，就好像说离开了色心等诸有为法，另外有生、住、灭的三有为相存在。可是生、住、灭的三有为相，是在色心等诸有为法上所显的。若是离开了色心等诸有为法，又哪里有生、住、灭三有为相的存在呢？因此，「能相」和「所相」是不能相离的。同样的情形，也能用在四大的体性，和四大的形相上面。如四大的体性是坚、湿、暖、动，四大的形相是地、水、火、风。四大的体性，一定是在四大的形相上显现，离开了地水火风，也没有坚

湿暖动的存在，这两者的关系是不相离的。既是如此，你怎么能说它们是异体，又各别有自己的体性呢？如果你们一定要说生、住、灭这三有为相，是离开色心等诸有为法的体性而有，那么，无为相（没有生灭、寂静是无为法的相）也应该离开「无为法」的体性而有了。但事实上不是这样，所以有为的「能相」是不异于「所相」的。

又生等相若体俱有。应一切时齐兴作用。若相违故。用不顿兴。体亦相违。如何俱有。又住异灭。用不应俱。

如果你们说生、住、灭等相，它们的体性是同时俱有的（就是生的体性里面有住、灭；住的体性里面也生、灭；灭的体性里面有生、住，三法同体，称为俱有），那就应该能在一切时中，一齐兴起它们的作用。可是，倘若你们又说生、住、灭三相的作用是相违的，因此不能同时兴起作用，那么，体也应该是相违的（因为体是不离开用的，用既然相违，体也应相违才对），又怎么能说它是俱有。同时，住、异、灭三相的作用，也不应当同时俱有。

能相所相体俱本有。用亦应然。无别性故。若谓彼用更待因缘。所待因缘应非本有。又执生等便为无用。所相恒有。而生等合。应无为法亦有生等。彼此异因不可得故。

若是你们又说生、住、灭三有为相，是离开色心诸有为法实有，而且它们的体性是本来有的。如果是这样，那么，作用也应该是本有的，因为体和用没有差别（体不离用，用不离体）。可是，你们却又认为体是本有，作用必须等待因缘才能生起。既是必须等待因缘，就不是本有而是外来的；既然是外来的，就不是实有；不是实有，就不能说它是离色心诸有为法而实有。因此，你们的立论是不能成立的。

再说，必须等待因缘的生、住、灭三有为相，对于色心诸有为法来说，又有什么用处呢？假如你们说，色心等诸有为法，是恒有的，只是需要生、住、灭三相来和它相合，才有无常生灭的现象产生。如果是这样的话，我也可以拿生、住、灭三相来和无为法相合（无为法也是恒有的），无为法不是也变成无常生灭了吗？因为两者相合之因，并没有什么不同，所以就都应该都

是生灭无常的结果。但事实上并非如此，有为法是有生灭的，无为法是没有生灭的，由此可以证明，色心等诸有为法并非恒有，既然这些有为法是无常生灭的，生、住、灭三有为相，又怎么可能是实有的呢？

又去来世。非现非常。应似空华。非实有性。生名为有。宁在未来。灭名为无。应非现在。灭若非无。生应非有。又灭违住。宁执同时。住不违生。何容异世。故彼所执。进退非理。

另外，你们所说生、住、灭三有为相，「生」属未来，「住」、「灭」属现在，也同样是不合道理的。

过去的已经过去，未来的还没有来，既然不属现在，就不能说它是恒常的，应该像虚空中的花朵一样，并没有实在的体性。所以，「生」，既然称为「有」，就应该属于现在，你们怎么能说它是属于未来？另外，「灭」既然称为「无」，就不应该属于现在，而应属于过去，因为「灭」如果不是「无」的话，「生」也不应该是「有」了。而且，「灭」是已经过去了，「住」是还在现在，两者是相违的，又怎么能说它们同属现在？还有，「住」是「生」来的，彼此并不相违，应同属现在，你们有怎么能说「生」在未来，「住」在现在，而将它们分开在两个世呢？由此可知，不论你们是说进（「灭」在现在），还是说退（「生」在未来）都是站不住脚的。应该是「生」、「住」属现在，「灭」属过去才对。

然有为法。因缘力故。本无今有。暂有还无。表异无为。假立四相。本无今有。有位名生。生位暂停。即说为住。住别前后。复立异名。暂有还无。无时名灭。前三有故。同在现在。后一无。故在过去。

唯识学家最后宣说正义：一切有为法，都是因缘所生。因缘具足时，本来没有的就有了；但有了以后，也不会永远存在；所以暂时有的，最后也要归于无。因此，为了和不生不灭的「无为法」有所区别，就假立了生、住、异、灭这「有为法」的四相：本来没有的，现在有了，假名为「生」；生位暂停的时间，假名为「住」；住的时候，并不是没有变化，而是前后不停的转变，就将这前后转变的过程，假名为「异」；有了之后，经过短暂的停留、

转变后，最后还是归还于无，就将这个「无」，假名为「灭」。前面的「生」、「住」、「异」，都是「有」的状态，所以同属现在；最后一个「灭」，是「无」的状态，所以属于过去。

如何无法。与有为相。

实有论者问道：「灭」这一法，既然是「无」，为什么可以作为「有为法」的相呢？

表此后无。为相何失。生表有法先非有。灭表有法后是无。异表此法非凝然。住表此法暂有用。故此四相。于有为法。虽俱名表。而表有异。此依刹那。假立四相。一期分位。亦得假立。初有名生。后无名灭。生已相似相续名住。即此相续转变名异。是故四相皆是假立。

唯识学家回答说：「灭」这一法，是表示现在「有」的生、住、异法，到了最后终将归「无」，是不能永恒存在的，以说明「有为法」的生灭现象是「无常」的，又有什么过失呢？其实这四相是各有所表：「生」，表示这个「有」法起先是没有的；「灭」，表示这个「有」法，最后终将归无；「异」，表示这个「有」法并不是凝然不变的；「住」，表示这个「有」法只是暂时的作用。所以，这四相虽都是表「有为法」，而表示的内容各有不同，因此，才必须把「灭」也归在「有为法」的四相当中。现在，只是依刹那生灭的过程，假立这四相的名称。但不仅一刹那间的生灭可以假立四相，对于一期生命的长短，也可以假立这四相的名称。譬如：初有生命时称为「生」；生命结束后称为「灭」；这中间数十年间，此身相似相续没有停留称为「住」；自少至壮，由壮而老，相续迁易转变称为「异」。所以，这四相都是分位假立，并不是实有的。

⑥破名句文身

复如何知异色心等。有实诠表名句文身。

唯识学加问：你们实有论者，怎么知道能诠释意义的「名、句、文身」，是离开色法、心法之外实有的？

契经说故。如契经说。佛得希有名句文身。

实有论者回答说：契经上说的。譬如契经说：「佛得希有名、句、文身。」可见名、句、文身是实有的。

此经不说异色心等有实名等。为证不成。

唯识学家反驳说：契经上虽然这样说，但并不表示离开了色法和心法，另外有个实在的「名、句、文身」存在，所以你们引证契经所说，企图想证明名、句、文身的实有，是不能成立的。

若名句文异声实有。应如色等非实能诠。谓声能生名句文者。此声必有音韵屈曲。此足能诠。何用名等。

「名身」，是指「名词」，用来解释诸法的自性。譬如我们说高山、流水，就知道指的是什么东西。

「句身」，是指「句子」，用来解释诸法的差别。譬如我们说文殊菩萨、普贤菩萨，就知道他们的差别在哪里。

「文身」，是「文字、文章」的意思，由文字，可以构成前面所说的「名词」和「句子」。不带任何意义的字，我们称「文字」，譬如字母或音韵之类；如果是由解释名词所写成的文字，带有诠释的义理在内，我们就称「文章」，譬如四书、五经之类。

唯识学家问实有论者：这个名、句、文身，是离声而有的？还是依声而生的？如果说名、句、文身，是离声而实有的，那么，名、句、文身，就应该像色、香、味等一样，没有诠释义理的功能（色、香、味是离声而有，而且没有诠释义理的功能）。若是你们说名、句、文身，是依声而生的，那么，音声本身就能生起名、句、文身，而且还带有音韵宛转屈曲的功能，足以诠释任何的义理，又何须再用名、句、文身来诠释义理，岂不多余？

若谓声上音韵屈曲。即名句文。异声实有。所见色上形量屈曲。应异色处别有实体。

实有论者回答说：音声上的音韵宛转屈曲，构成了名、句、文身之后，

才能诠释种种的义理，并不是音声的本声可以诠释义理。因此名、句、文身，是离开音声之外，另外有它实在的自体。

唯识学家破斥说：如果说由音声上的音韵屈曲所构成的名、句、文身，是离开音声而有，那么，我们所见色上种种的形状、大小，也应该离开色法之外，另外有它实在的自体。可是，离开了色法，并没有形状、大小单独的存在，所以，离开了音声，当然也没有名、句、文身单独的存在。

若谓声上音韵屈曲。如弦管声非能诠者。此应如彼声。不别生名等。又谁说彼定不能诠。声若能诠。风铃声等应有诠用。此应如彼不别生实名句文身。若唯语声能生名等。如何不许唯语能诠。

实有论者辩解说：音声本身的音韵屈曲，就像弦管的音声一样，并没有诠释义理的功能。因此才需要离声而有的名、句、文身来诠释义理。

唯识学家破斥道：如果音声本身的音韵屈曲，就像琴瑟的弦声、笙箫的管声一样，没有诠释义理功能的话，音声本身的音韵屈曲，也应该不能另外生起名、句、文身才对。而且，又是谁说音声本身的音韵屈曲不能诠释义理的？音声上的音韵屈曲，既然能够生起名、句、文身，能够诠释义理，那么，风铃声等也应该能有诠释义理的作用。如果你们说风铃声等不能诠释义理，那音声的本身也就不能诠释义理，那由音声的音韵屈曲所生起的名、句、文身，又怎能诠释义理呢？所以，你们所执离开音声，别有能诠释义理的名、句、文身实有存在，是不合道理的。你们既然承认音声的音韵屈曲，能生起名、句、文身，具有诠释义理的功能，为什么不能承认音声的本身，就具有诠释义理的功能呢？

何理定知能诠即语。宁知异语别有能诠。语不异能诠。人天共了。执能诠异语。天爱非余。

而且，究竟是根据什么道理，来决定能诠释义理的，就是言语音声？或者离开了言语音声，另外还有个实在的名、句、文身能诠释义理？其实，言语音声，是不能离开能诠释义理的名、句、文身的，这是欲界的人、天所共同明了的事实。因为欲界的人、天，一定是靠言语音声来表达义理、相互沟

通，只有色界光音天以上的诸天，才能离开言语音声来传达讯息。（光音天以上诸天，是以光或心念来相互沟通，不再藉用言语音声来表达义理。）所以，能诠释义理的名、句、文身，就是言语音声的本身，并不能离开言语音声之外而有。如果你们仍然坚执名、句、文身，是离音声实有的话，那只有天人所怜爱的愚人会说出这样的话，而不是其余有智慧的人所说的。

然依语声分位差别。而假建立名句文身。名诠自性。句诠差别。文即是字。为二所依。此三离声虽无别体。而假实异。亦不即声。由此法词二无碍解。境有差别。声与名等。蕴处界摄。亦各有异。且依此土。说名句文依声假立。非谓一切。诸余佛土。亦依光明妙香味等假立三故。

唯识学家最后宣说正义：所谓的名、句、文身，只是依语声的分位差别所假立的名称，并不是实有的。「名身」，是为了解释诸法的自性而假立的名词；「句身」，是为了解释诸法的差别而假立的句子；「文身」，就是「字」，它构成名词和句子，所以是「名身」和「句身」两者的所依。（「身」，是聚集的意思。只有一名、一句、一文，不能叫做「身」，二名、二句、二文以上才能叫做「身」。）由此可知，名、句、文身三者，离开了语声，并没有另外的实体存在。这三者虽然不能离开音声单独存在，但是又和音声不同，所以也不能名、句、文身就是音声。也是因为两者的不同，才能分别「法无碍解」和「词无碍解」的差别。（「法无碍解」，是对诸法做种种的诠释义理，所缘的是名、句、文身；「词无碍解」，是对众生机宜所宣说言词，所缘的是音声，因此两者所缘境界是有差别的。）再说，音声与名、句、文身，在五蕴、十二处、十八界当中，所摄的内容也各有不同。（如音声是色法，在五蕴当中，是色蕴所摄；在十二处当中，是声处所摄；在十八界当中，是声界所摄。而名、句、文身，在五蕴当中，是行蕴所摄；在十二处当中，是法处所摄；在十八界当中，是法界所摄。）但是，以上所说的内容，只能适用于此娑婆世界，以音声为教体的国土，才能说是依音声来假立名、句、文身。在其它的佛土当中，有依光明来作佛事的，就以光明诠释义理，此时属色尘所摄；也有依妙香来作佛事的，就以妙香诠释义理，此时则属香尘所摄。同样的，也有依妙味、妙触、妙法来作佛事。因此，不论是依色、香、味、

触、法哪一尘来作佛事，都可以光明、妙香、妙味、妙触、妙法来假立名、句、文身这三种的内容。

有执随眠异心心所。是不相应行蕴所摄。彼亦非理。名贪等故。如现贪等。非不相应。执别有余不相应行。准前理趣。皆应遮止。

除了以上所说「不相应行」的内容以外，还有执着「随眠」（指烦恼的种子）不属于心法、心所有法，而是属于不相应行法的行蕴所摄。这类学者（指大众部及分别说系）的主张，也是不合道理的。为什么呢？因为「随眠」既然是贪等烦恼的种子，随时会从种子生起贪等现行，又怎么能说它不与心法、心所有法相应呢？其它还有执着「不相应行」是实有的（大乘不相应行法的内容，除了前面小乘所说的十四种以外，还有流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性、不和合性等十种。这里所说的其它，就是指其余的十种内容），也和前面所说的道理一样，给予相同严厉的破斥。

诸无为法。离色心等。决定实有。理不可得。

以上已经破斥执色法、不相应行法等「有为法」为实有的妄执。接下来要破斥的是，执「无为法」为实有的妄执。

「无为法」是依「有为法」而立的，若是离开了「有为法」，根本没有「无为法」的存在。所以大乘唯识学家破斥小乘学者说：你们所执离开色法、心法、心所有法之外，有真实的「虚空」、「择灭」、「非择灭」三种无为存在，是完全不合道理的。

且定有法略有三种。一现所知法。如色心等。二现受用法。如瓶衣等。如是二法。世共知有。不待因成。三有作用法。如眼耳等。由彼彼用证知是有。

为什么呢？因为一般所谓的「有法」，大略分为三种：第一种，是现前所能知道的法。譬如色法、心法等（外在的山河大地，内在的五蕴身心活动，都是大家现前所能知道的）。第二种，是现前所能受用的法。譬如花瓶、衣服等。这些现前正在受用的法，大家也都知道它们是实有的。这两种法是世间人所共知的，所以不需要其它的原因就能成立。第三种，是能发生作用的

(3)无为法  
①总破



法。譬如眼根、耳根等。眼根有看的作用，耳根有听的作用，鼻根有嗅的作用，舌根有尝的作用，身根有触的作用，由于诸根所发生的认识作用，就可以证明知道是有。

无为非世共知定有。又无作用如眼耳等。设许有用。应是无常。故不可执无为定有。

而「无为法」既不像前面两种为世间人所共知是有，也不像第三种因为能发生作用而证明是有，又怎能说它是实有的呢？就算承认你们所说：「无为法」有它实际的作用，也不能证明它是实有的。为什么呢？因为作用是无常的。既是无常，就该属生灭法而不是「无为法」，所以，不可妄执「无为法」定是实有。

然诸无为。所知性故。或色心等所显性故。如色心等。不应执为离色心等。实无为性。

「无为法」既然不是世人所共知，又不能发生作用，那是怎么知道有「无为法」的存在呢？所谓「无为法」，实际上是佛菩萨所知的境界，或者是藉由色法、心法、心所有法、不相应行法所显现的实性才能知道是有。所以，也应该像认知色法、心法、心所有法不是实有的一样，不应妄执离开色法、心法、心所有法以外，有实在「无为法」的体性存在，而是在色心的当下去体证无为。

②别破

又虚空等。为一为多。若体是一。徧一切处虚空容受色等法故。随能合法。体应成多。一所合处。余不合故。不尔。诸法应互相徧。若谓虚空不与法合。应非容受。如余无为。又色等中有虚空不。有应相杂。无应不徧。

前面已经总破三种无为的非实有性，接下来再破三种无为的体性非实有。如果「虚空无为」有它真实的体性，请问这个体性是一？还是多？

若是一的话，应该能徧一切处，且包含色法、心法等一切法在内。可是一切法的内容有无量这么多，如果每一法都有和它相合的虚空，那虚空不也变得无量了吗？又怎么能说它是一呢？再说，倘若体性是一的话，和一法相

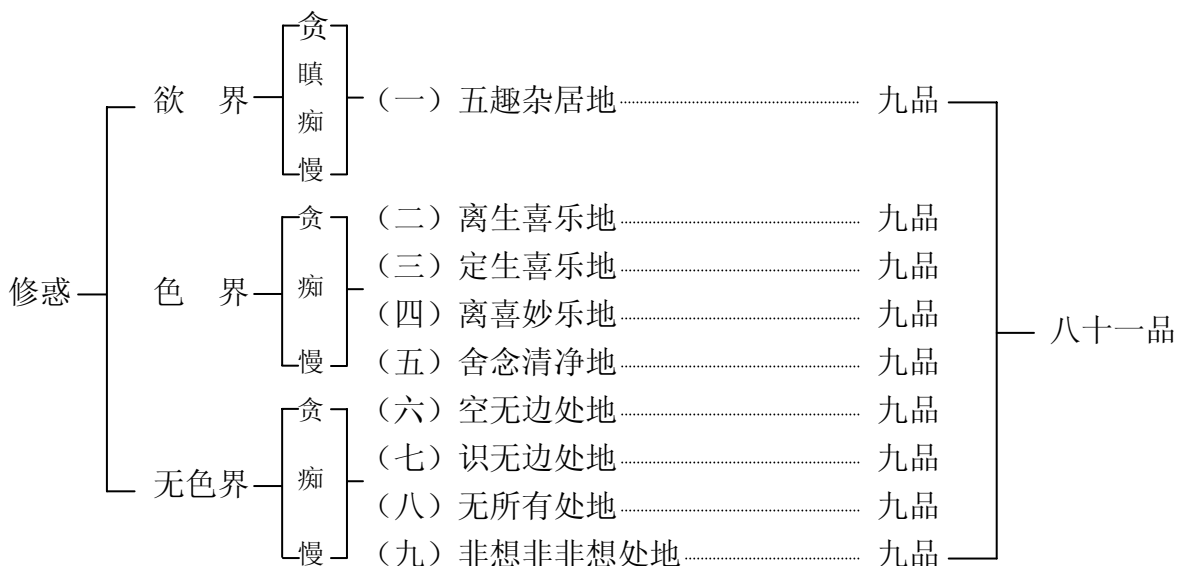
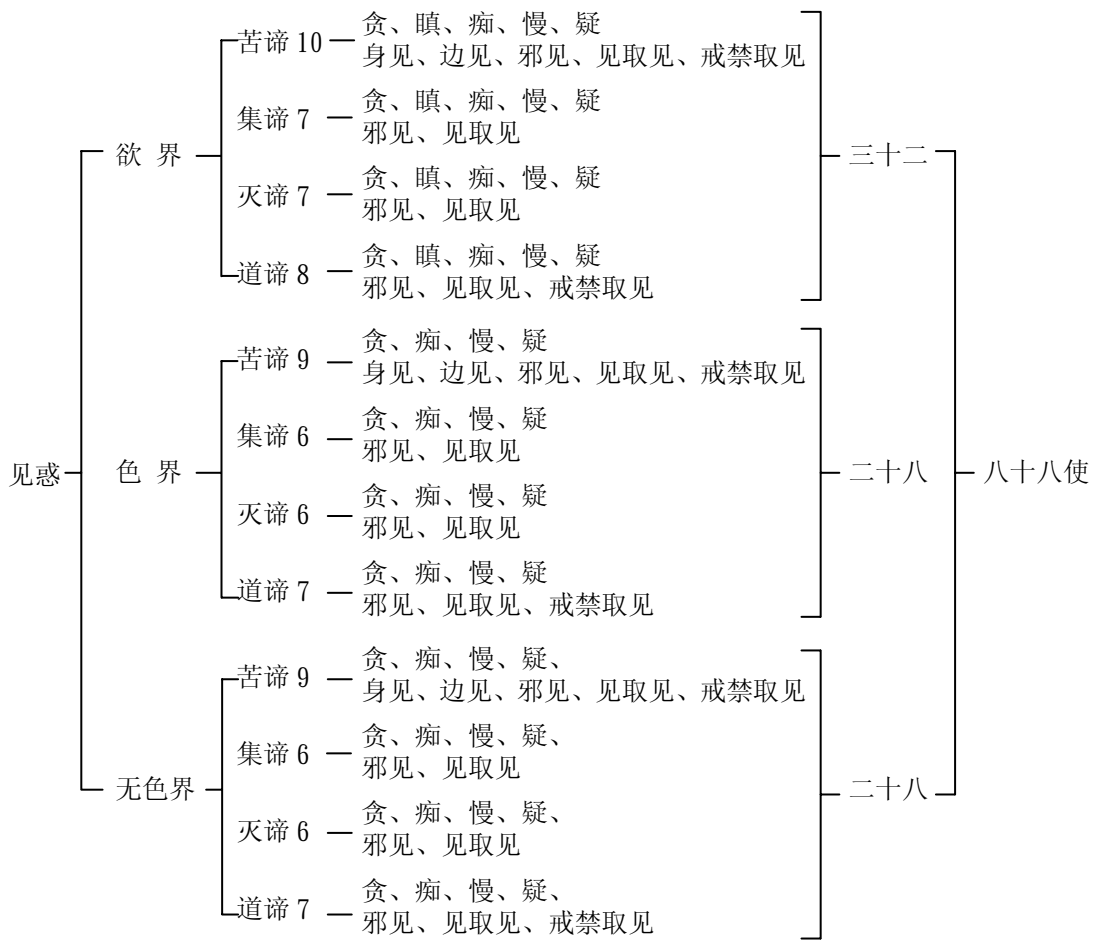
合了之后，就不应该和其它的法相合，但虚空却与一切法相合，因此不能说它的体性是一。再要不然就是一切法可以互相周徧，才有可能同时和一个虚空相合。假设你说虚空的体性是一，但不能与一切法相合。如果是这样的话，就应该像其它两种无为（择灭、非择灭）一样，不能包含一切法在内。可是，请问色等法中有没有虚空存在？如果有的话，色空岂不互相杂乱；若是没有的话，又怎能说虚空徧一切处呢？可见，「虚空无为」体性是一的说法是不能成立的。

一部一品结法断时。应得余部余品择灭。

如果「择灭无为」的体性是一的话，当一部或一品的烦恼断时，其余的烦恼也应同时断灭而证「择灭无为」。若是真的这样，见道以后就不用再修了。可是，见道位时并不能断尽所有的烦恼，必须等到修道位后才能一一尽除。由此可知，「择灭无为」体性是一的说法是不能成立的。

「择灭无为」，是由智慧的抉择力，灭除烦恼以后所证得的无为境界。

烦恼的内容，以见思二惑来说，共分五部（四谛下的见惑分为四部，修所断惑总为一部）。见惑所断烦恼共有八十八使（「使」，是比喻烦恼能使凡夫造业受苦，系缚三界不得出离）。见道后所断的烦恼（修惑），三界九地，地地皆有九品，共计为八十一品。今列表于下：



一法缘阙得不生时。应于一切得非择灭。

如果「非择灭无为」的体性是一的话，当一法因为缘阙而不得生起时，其它的一切法也应同时都不得生起而达到「非择灭无为」。（「非择灭无为」，是由于缺少生法的因缘所得的无为境界。）

执彼体一。理应尔故。

由此可知，执着这三种无为体性是一，在理论上都是不能成立的。

若体是多。便有品类应如色等。非实无为。虚空又应非徧容受。

若是你们认为这三种无为的体性是多的话，就应当有种种品类的差别。如果真的像色法、心法等「有为法」一样，各有品类的不同，又怎么能称为「无为法」，而证明它是真实的呢？举例来说，如果「虚空无为」的体性是多，品类也就是多，如此众多的虚空，就不能说它是普徧容纳一切法了。因为以一容多，才能说是普徧。

余部所执离心心所实有无为。准前应破。

至于其它余部（如小乘中的化地部和大众部等）所执离开心法、心所有法之外，另有实在的无为体性，也和前面一样的破斥。

化地部执有九种无为：一、择灭；二、非择灭；三、虚空；四、不动；五、善法真如；六、不善法真如；七、无记法真如；八、道支真如；九、缘起真如。

大众等四部也立九种无为：一、择灭；二、非择灭；三、虚空；四、圣道支性；五、缘起支性；六、空处无为；七、识处无为；八、无所有处无为；九、非想非非想处无为。

又诸无为。许无因果故。应如兔角。非异心等有。

一切「无为法」，既然是无有造作，不从因缘生，就应当承认它没有因果，而像龟毛兔角一样的毕竟无。因此不能说它离开心法、色法之外，还有个实在的体性存在（「无为法」，是一切法的体性，也是「唯识实性」，所

以不属因果法)。

③引经

然契经说。有虚空等诸无为法。略有二种。一依识变。假施设有。谓曾闻说虚空等名。随分别有虚空等相。数习力故。心等生时。似虚空等无为相现。此所现相。前后相似。无有变易。假说为常。

小乘实有论者问难说：若是没有「无为法」的真实存在，为什么佛在契经上说：「有虚空等诸无为法」？

唯识学家回答说：佛虽然在契经上说有虚空等六种无为法，但这六种无为是「依识变」、「依法性」而假施设有，并不表示这种无为法是实有的。

一、「依识变」假施设有：是依自己心识所变现，再方便施設种种无为的名称，所以不能说它是实有的。譬如在过去曾经听闻「虚空无为」等名称，第六意识就随起分别，在心上变现似有「虚空无为」等相。等到修观的时候，更数数串习虚空等相的种子，将它熏入到第八识中。一旦因缘成熟，心识就变现相似「虚空无为」等的境相出现。这时所现的无为相，由于前后相似，好像没有什么变易（暂时没有生灭现象），就假说为常住不变的无为。因此，绝对不能说它有实在的自体。

二依法性。假施设有。谓空无我所显真如。有无俱非。心言路绝。与一切法非一异等。是法真理。故名法性。

二、「依法性」假施设有：是由通达我空、法空（二无我）所显的真如。这时的真如，不可说它是有，也不可说它是无；无法用意识想象，也无法用言语说明；既不是一切法（非一），也不离一切法（非异），是诸法的真实理性（法性），因此就依「法性」假施设有无为的名称。

离诸障碍。故名虚空。由简择力。灭诸杂染。究竟证会。故名择灭。不由择力。本性清淨。或缘阙所显。故名非择灭。苦乐受灭。故名不动。想受不行。名想受灭。此五皆依真如假立。真如亦是假施設名。

这些无为的名称究竟是如何建立的呢？由于已远离一切色、心等法的障碍，就像虚空一样的普徧容受一切，所以假名为「虚空无为」；由能简择的

智慧，灭除一切杂染烦恼，与真如究竟证会，就假名为「择灭无为」；不是藉由简择力，而是体悟法性本自清静、或由缘阙不生所显的真如，就假名为「非择灭无为」；到达色界第四禅「舍念清静」定，不再有苦、乐受动心，就假名为「不动无为」；若是超过无色界第四空天「非想非非想处定」，想心所和受心所皆灭，就假名为「想受灭无为」。以上这五种无为，都是依真如而假立的名称，就是所依的真如，也是假施设有的。

遮拨为无。故说为有。遮执为有。故说为空。勿谓虚幻。故说为实。理非妄倒。故名真如。不同余宗。离色心等。有实常法。名曰真如。故诸无为。非定实有。

为了遮除执法性为毕竟无的恶取空者，所以说真如是「有」；但为了遮除执法性为真实的实有论者，又要说真如是「空」；这个诸法的真理，不说它是虚（指徧计执）幻（指依他起），而说为真「实」（指圆成实）；不说它是虚妄、颠倒，而称之为「真」如。所以，无论经中说有、说空、说实、说真，都是应机而说，千万不可执有、执空、执实、执真。因此，大乘唯识所说的真如，不同于其余化地等宗所说的真如（他们主张离开色法、心法以外，另有真实常住的法，叫做「真如」）。「真如」的名称既然也是假立的，当然依真如所假立的无为法，也必定不是实有的。

### 3.总破前执

外道余乘所执诸法。异心心所。非实有性。是所取故。如心心所。能取彼觉。亦不缘彼。是能取故。如缘此觉诸心心所。依他起故。亦如幻事。非真实有。为遣妄执心心所外实有境故。说唯有识。若执唯识真实有者。如执外境。亦是法执。

前面已破除外道和诸小乘的法执。这些法执都是认为离开心法和心所有法之外，另有实法的存在。但是，离开心识之外，并没有实法的存在。这些法都是自心的变现，自心变现出相分境来成为心的所缘。能缘的心是见分，所缘的境是相分，但不论见分或相分，都不离心识的作用，所以说唯有内在的心识（唯识）。而这内在的心识，也是依他起，属于因缘所生，就像幻事一样的不真实，因此千万不能执为实有。说「唯识」是为了遮遣外道和小乘，

妄执离心法、心所有法之外，有真实的外境存在而不得已假说的。若是因此执着「唯识」是真实有，就如同执着外境是真实有的一样，又落入法执了。

#### 4.总举通执

然诸法执。略有二种。一者俱生。二者分别。

所谓「法执」略分为两种：一种是「俱生法执」；另一种是「分别法执」。

#### (1)俱生法执

俱生法执。无始时来。虚妄熏习。内因力故。恒与身俱。不待邪教及邪分别。任运而转。故名俱生。

「俱生法执」，是无始以来虚妄熏习内在种子所产生的，恒常与我们的生命同来，不须等待外在邪教的影响，或者内在错误的邪分别，就能任运自然的转变生起，所以称为「俱生」。

此复二种。一常相续。在第七识。缘第八识。起自心相。执为实法。二有间断。在第六识缘识所变蕴处界相。或总或别。起自心相。执为实法。

生起「俱生法执」的原因有两种：第一种是恒常相续的，指的是第七识的作用。第七末那识的见分，在缘第八阿赖耶识的相分时，不知这个所缘境是自心的变现，于是就把它执为实有，而形成了这个恒常相续「俱生法执」。

第二种是有间断的，指的是第六识的作用。第六识的见分，在缘第八识所变现的五蕴、十二处、十八界等相分时，不知这些相分，是八识的变现，于是就在这五蕴、十二处、十八界的总相或别相上，执有实在的法，而形成了这个有间断的「俱生法执」。

此二法执。细故难断。后十地中。数数修习胜法空观。方能除灭。

这两种法执，由于非常微细难察，因此难以断除。要到见道以后，进入十地位中，每地每地数数修习殊胜的「法空观」，才能彻底地灭除。

#### (2)分别法执

分别法执。亦由现在外缘力故。非与身俱。要待邪教及邪分别。然后方起。故名分别。唯在第六意识中有。

「分别法执」，是由现在受到外在的熏习力所产生的。由于不是与生俱

来，而是要藉外在的邪教，或内心的邪分别才能生起，所以称为「分别」。这类的法执，只有在第六意识中有。

此亦二种。一缘邪教所说蕴处界相。起自心相。分别计度。执为实法。二缘邪教所说自性等相。起自心相。分别计度。执为实法。

生起「分别法执」的原因也有两种：一种是缘邪教所说的五蕴、十二处、十八界等相，第六意识随即变现起自心的相分，对它分别计度、妄执有实在的法。第二种是缘邪教所说的自性（数论派）、大有性（胜论派）等，在第六意识上生起自心的相分，然后对这些相分分别计度，妄执有实在的法。

此二法执。麤故易断。入初地时。观一切法。法空真如。即能除灭。

这两种法执，由于非常浅显，易于分辨，所以比较容易断除。只要入初地时，观一切法本空，就能破除由第六识分别而起的法执。

### (3)总结内外

如是所说一切法执。自心外法。或有或无。自心内法。一切皆有。是故法执。皆缘自心所现似法。执为实有。然似法相。从缘生故。是如幻有。所执实法。妄计度故。决定非有。故世尊说。慈氏当知。诸识所缘。唯识所现。依他起性。如幻事等。

以上所说的一切法执当中，若缘的是自心以外的法，就不一定是有或是无；若缘的是自心所变现的内法，就一定是有。为什么呢？因为在外法当中，属「俱生所执」所缘的，一定有它的本质（如第七识所缘的本质是第八识；第六识所缘的本质也是第八识）；属「分别法执」所缘的，就不一定有它的本质（如第六识所缘的若是佛法所说的五蕴等法，就是有本质；若缘的是外道所说的自性等法，就是没有本质），所以说它或有、或无。若缘的是自心所变现的法，就以此变现的相分为本质，所以说它一定是有。因此，一切的法执，实际上缘的都是自心所变现的相似法。外道、小乘人不明白一切法都是心识所变现的，才会妄执心识之外有实法的存在。若是一定要论它们的有无，只能说心识所变现的相似法，是从因缘所生，属「依他起性」，是「如幻假有」的；而心识之外的实法，是虚妄计度而有，属「徧计所执性」，所



以决定是非有的。正是因为如此，世尊才会告诫弥勒菩萨说：慈氏！你应当知道，诸识所缘的外境，都是心识所变现出来的，就像「依他起性」所生起的幻事一般，是「如幻假有」的。

(三)总结我法

如是外道余乘所执。离识我法。皆非实有。故心心所。决定不用外色等法。为所缘缘。缘用必依实有体故。现在彼聚心心所法。非此聚识亲所缘缘。如非所缘。他聚摄故。同聚心所。亦非亲所缘。自体异故。如余非所取。由此应知实无外境。唯有内识。似外境生。是故契经伽他中说。

如愚所分别 外境实皆无

习气扰浊心 故似彼而转

由以上的分析可以得知，外道、小乘所执离心识之外而有的我、法，都不是实有的。因为心、心所不会用心识之外，没有实体的色法、不相应行法、无为法作为它的「所缘缘」，而只会用心识所变现，有实体的色等诸法作为它的「所缘缘」。就像眼识这一聚的心、心所法，不能作为另一聚耳识的「亲所缘缘」。（所谓「亲所缘缘」，一定要各识自己所变现的相分，才能成为自识见分的「亲所缘缘」。）也如同声尘不是眼的所缘境，而是属于耳识一聚所摄。这是以不同聚来说。就算是同一聚的心所，也像其余不同聚的心所一样，不能成为自识的「亲所缘缘」。如五徧行中的想心所，不能亲缘其它的思心所，虽然它们同属一聚，也由于自体各各差异而不能亲缘。由以上种种说明可以证知，并没有真实的外境可言，只有内在的心识变现似有外境的生起。正如厚严经中所说：「愚人所虚妄分别的外境，实际上是不存在的，只因妄想习气扰乱混浊了自心，才似有外境的转变生起。」

(四)外难内识  
1.举难词

有作是难。若无离识实我法者。假亦应无。谓假必依真事似事共法而立。如有真火。有似火人。有猛赤法。乃可假说此人为火。假说牛等。应知亦然。我法若无。依何假说。无假说故。似亦不成。如何说心似外境转。

有人问难说：如果离开心识之外，没有「实我、实法」的存在，也应该没有「假我、假法」的成立。为什么呢？因为所谓的「假法」，必须依赖真事、似事、共法这三者才能成立。譬如：先要有真火（真事），才能说有个

似火的人（似事），他有着像火一样猛烈、赤红的脾气（共法）。如果没有真火，又如何假说这个人像火一样的暴烈呢？同样的，先要有真牛（真事），才能说有个似牛的人（似事），他有着和牛一样的凶猛、愚蠢的性子（共法）。若是没有真牛的存在，又如何假说这个人像一头又凶又笨的牛呢？由以上两个例子可以知道，所谓的「似我、似法」，必须依赖「实我、实法」才能成立，若是如你们唯识家所说，并没有「实我、实法」的存在，就应该没有「似我、似法」的假立，又如何说有心识变现似外境的生起呢？

2.破难意  
(1)总破斥

彼难非理。离识我法前已破故。依类依实假说火等俱不成故。

唯识学家回答说：你们的责难，根本是不合理的。因为前面已将离开心识之外的「实我、实法」予以破斥，知道真事并不是实有的。至于似事、共法，不论是「依类」假说，还是「依实」假说似火等，也都不能成立。

(2)依类破

依类假说。理且不成。猛赤等德。非类有故。若无共德而假说彼。应亦于水等。假说火等名。若谓猛等。虽非类德。而不相离。故可假说。此亦不然。人类猛等。现见亦有互相离故。类既无德。又互相离。然有于人假说火等。故知假说不依类成。

首先破斥「依类」假说。

若是「依类」假说有人似火，这个道理是不能成立的。

这个「类」，是指类同，包含「相似」与「共法」的意思在内。

猛赤相是火德，人虽然有时也具有猛赤相，看起来好像相似类同，但却不能说猛赤相是人和火的共德。如果没有共德的人类，也能假说似火，那么，在没有共德的水中，也应该可以假说火的名称了。但世人共知水火是不兼容的，因此，「依类」假说的道理不能成立。

倘若你们仍为自己辩护说：猛赤等火德，虽然不是人类的共德，但却和人类是不相离的，所以还是可以假说此人似火。

这个说法也不尽然。为什么呢？因为在世间所现见的人群当中，也有与猛赤等火德相离的。如有的人性格猛烈，但其色不赤；有的人其色火红，但性格不猛烈；有的人性格既不猛烈，其色也不红赤。像这样的猛、赤相离（前

两种人），或德、类相离（第三种人），显示人类既可以没有火德，而火德本身（如猛赤等）又可以互相分离。在这种情况下，居然还有人要假说：「此人似火」，实在是太不象话。由此可知，假说不一定要「依类」才能成立。

(3)依实破

依实假说。理亦不成。猛赤等德。非共有故。谓猛赤等。在火在人。其体各别。所依异故。无共假说。有过同前。若谓人火德相似故可假说者。理亦不然。说火在人。非在德故。由此假说不依实成。

接下来破斥「依实」假说。

若是「依实」假说有人似火，这个道理也是不能成立的。

这个「实」，是指胜论派所说的「实句义」（有地、水、火、风、空、时、方、我、意九实）。

唯识学家破斥说：猛赤等德，并不是火与人共有的。它在火是能够燃烧，在人则是令人燥热，显示其体性各别不同；而且，一个是无情，一个是有情，说明其所依也各有差异。像这样没有共德，却假说此人似火，所犯的过失和前面是一样的，就是也可以于水等假说火名。

倘若你们仍为自己辩护说：虽然火和人的所依不同，但是它们的火德却是相似的，所以还是可以假说此人似火。

这个说法也不尽然。为什么呢？因为我们要说的是「此人似火」，而不是要说「此人与火德相似」。更何况火与人的火德也未必相似，劫火能坏三千大千世界，人的火德岂有这样的能耐？若说具有火德的人就能假说是火，那么，人人不都成了火人？由此可知，假说不一定要「依实」才能成立。

(4)依真破

又假必依真事立者。亦不应理。真谓自相。假智及诠。俱非境故。谓假智诠。不得自相。唯于诸法共相而转。亦非离此有别方便。施設自相为假所依。然假智诠。必依声起。声不及处。此便不转。能诠所诠。俱非自相。故知假说不依真事。由此但依似事而转。似谓增益。非实有相。声依增益似相而转。故不可说假必依真。是故彼难不应正理。

最后破斥「依真」假说。

若是必依「真事」才能假说，这个道理也是不能成立的。

所谓的「真」，是指诸法的自相。（如「色」以质碍为它的自性，「受」以领纳为它的自相，「想」以取像为它的自相，「行」以造作为它的自相，「识」以了别为它的自相。）这个自相，不是比量的假智、假诠（假智，是意识的分别；假诠，是名称和言说。如眼见色，意识就能分别此色境，而用种种的名称和言说来形容）所缘的境界，而是现量所证知的境界。凡是心识所能缘到的、名句文所能言说到的，都不是诸法的自相，而是诸法的共相（生、住、异、灭是诸法的共相）。只有心识所不能缘到的（离心缘相），名句文所不能言说到的（离言说相），才是诸法的自相，才能称为「真」。

虽然假智、假诠只能随诸法的共相而转，但这并不表示离开了共相之外，还需要另外方便施設一个自相，作为假智、假诠的所依。由此可知，假说并不一定要「依真」而立。

然而，假智、假诠却必须依声而起，任何声所不及的地方，假智、假诠便无法运转。这正说明声不能到自相上去，因为心行处灭，所以假智缘之不得；因为言语道断，所以假诠诠之不得。凡是能用音声来解释、说明、形容的，都不是诸法的自相。因此，假说决定不是依「真事」而有，它依的只是如影像般的「似事」（诸法的共相）而已。这个「似」，指的是增益的假相，而不是真实的相。既然音声是随着增益的假相转起，便可证知假说不一定要依「真实」而立。所以，你们的问难是完全不合道理的。

(5) 结成正义

然依识变。对遣妄执真实我法。说假似言。由此契经伽他中说。

为对遣愚夫 所执实我法

故于识所变 假说我法名

既然假说不是依真事、似事、共法而立，那么，所谓的「似我、似法」，又是依什么而立的呢？

唯识学家最后宣说正义：所谓的「似我、似法」，是依内识变现而有的。由于世间的外道及佛法的小乘，妄执心外有真实的「我、法」，为了对治、遮遣他们的妄执，佛才假说有「似我、似法」。正如厚严经中所说：为了对治、遮遣愚痴凡夫所执的「实我、实法」，所以才在内识所变现的见分、相分上，假说「我、法」的名称。

II 释后三句颂  
一、标举三数

识所变相。虽无量种。而能变识。类别唯三。

前面已经解释前三句颂：「由假说我法，有种种相转，彼依识所变。」  
现在继续解释后三句颂：「此能变唯三，谓异熟思量，及了别境识。」

由心识所变现的相分，虽然有无量这么多，但是能变的心识，却只有三种类别：

二、别释三名

一谓异熟。即第八识。多异熟性故。二谓思量。即第七识。恒审思量故。三谓了境。即前六识。了境相麤故。及言显六合为一种。

第一种是「异熟」，指的是第八识。因为是由过去的业因，成熟现在的果报体，所以称为「多异熟」。（第七识完全不是果报体；前六识只有少分的果报体，但还需现在的助缘才能生起，故不能称「多异熟」。）这是初能变。

第二种是「思量」，指的是第七识。由于第七识恒审思量执八识的见分为我，就是到了无漏位，也恒审思量无我，所以称为「思量」。这是第二能变。

第三种是「了境」，指的是前六识。由于前六识都是了别粗显的境相，因此合称为「了别境识」。（细了别，是通于诸识有的；粗了别，只限于前六识有。）这是第三能变。

三、因果能变

此三皆名能变识者。能变有二种。一因能变。谓第八识中等流异熟。二因习气。等流习气。由七识中善恶无记熏令生长。异熟习气。由六识中有漏善恶熏令生长。

这三种类别虽然都称为变识，但却有「因能变」和「果能变」的差别。

「因能变」，是指第八识中等流和异熟二因的习气。「等流习气」，是由前七转识中善、恶、无记的种子，熏习生长而来的，这些种子能成为生起八识三性诸法的「亲因缘」。「异熟习气」，是由前六识中的有漏善、恶二性，熏习生长来的，这些善恶业的种子，为日后招感八识异熟果的「增上缘」。（由于「异熟习气」，是由善、恶业所熏成的种子，所以也可称为「业种子」。）

二果能变。谓前二种习气力故。有八识生。现种种相。等流习气为因缘故。

八识体相差别而生。名等流果。果似因故。异熟习气为增上缘。感第八识酬引业力。恒相续故。立异熟名。感前六识酬满业者。从异熟起。名异熟生。不名异熟。有间断故。即前异熟及异熟生。名异熟果。果异因故。

「果能变」，是前面两种习气的力量，致使八识变现出种种相。这种种相，是前面等流、异熟二因习气所生的果，所以称为「果能变」。

若是以「等流习气」为「亲因缘」，那八个识的各各亲种，就会生起各各的现行（如眼识的亲种生起眼识的现行，乃至第八阿赖耶识的亲种生起第八阿赖耶识的现行）。由这等流因所结成的三性现行果，就称为「等流果」。（「等流」，是相似流类的意思。由于善、恶、无记三性的种子，各各引生自类的果，这个果，相似于因，是因的流类，所以称为「等流」。）

如果是以「异熟习气」为增上缘，此善、恶业招感第八识以酬引业之力，如此恒常相续的，称为「真异熟」。若是善、恶业招感的是前六识，以酬满业之力的，就称为「异熟生」，而不能称为「真异熟」，因为是有间断的。前面第八识的「真异熟」和现在所说前六识的「异熟生」，通称为「异熟果」。因为都是果异于因的缘故。

此中且说我爱执藏持杂染种能变果识名为异熟。非谓一切。

颂中所说的「异熟」，是指「我爱执藏」位（第八阿赖耶识）而说的。因为它能执持一切善、恶杂染的种子，同时又是能变善、恶二种异熟果识，因此称为「异熟」。并不是指所有异时而熟、异地而熟、异性而熟的，都能称为「异熟」。



普願見聞者  
悉皆發菩提  
我等與衆生  
皆共成佛道