

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

唯識學之修行次第的研究——以《成唯識論》為中心

A Study of Vijnaptimatratā's Practice – According to the *Ch'eng Wei-shih Lun*



研 究 生：楊 秀 源

指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一 百 零 二 年 一 月 十 八 日

# 南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

唯識學之修習次第的研究-以《成唯識論》為中心

研究生：楊秀源

經考試合格特此證明

口試委員：趙東明  
釋如念  
尤惠貞  
黃國清

指導教授：黃國清

系主任(所長)：呂凱文

口試日期：中華民國 101 年 12 月 28 日

## 摘要

本文是依據《成唯識論》有次第地介紹唯識學的修行階位，共有五個階段：資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。更具體而言，這五個次第的安立可分成兩個階段，並經歷三個阿僧祇劫：一、準備階段是指資糧位和加行位；二、修證階段則是通達位、修習位和究竟位。

在準備階段時，資糧位的菩薩，為獲得最高的覺悟，從初發菩提心起，對佛陀的教法生起信心和深入理解。藉由正聞熏習，廣集福德、智慧的資糧，建立三十種心，即十住、十行和十迴向，可稱為地前三賢位。此階位偏重聞慧和福德資糧，故有順解脫分之稱。在加行位時，唯識菩薩透過四善根（煖、頂、忍和世第一法）之修行加功用行，逐漸地制伏和斷除所取和能取。此階位的菩薩具備決斷簡擇的能力，為趨向唯識實性作好準備，並偏重修慧和智慧資糧，故稱為順抉擇分。位於資糧位和加位的唯識菩薩可稱為凡夫菩薩，原因是尚未證得唯識實性，更是需要歷時一個阿僧祇劫才能展開真正的菩薩行。

從修證階段的開始，也就是在通達位時，意謂著此時的唯識菩薩具備現觀的能力，對佛陀的教理有正確的了解，並初次證得無分別智，能如實地通達我、法二空之理。同時，分別起的二障種子完全地斷除。此時俱生起煩惱障的種子不再現行，也不會障礙證得菩提的修持，唯有在金剛喻定時才徹底滅盡。在修習位時，根據所通達我、法二空之理的基礎上，屢屢地修習，一分一分地斷盡俱生所知障的種子，徹底地制伏和斷除剩餘的二障包括種子和習氣，需歷時十地斷除十一障，費時兩個阿僧祇劫。在通達位和修習位的菩薩於親證真如基礎之上，漸次地圓滿福德、智慧資糧，而成為真實菩薩。到究竟位，即是佛位，斷盡二障的種子，證得佛果，轉煩惱障為涅槃，轉所知障為菩提。

藉由有系統性的修行次第引導，對於諸法實性能如實、直接地認知，同時，與唯識真如冥契，遠離虛妄分別的認識，進而啟發真正的智慧。簡而言之，斷除我、法二執，漸漸地趨向悟道證果的途徑，也就是開發自己的智慧。這不僅是唯識學追求的目標，也是佛教的本質。

關鍵字：唯識無境、修行次第、我法二空、四智心品、成唯識論

# 目 錄

|                                    |           |
|------------------------------------|-----------|
| <b>第一章 緒論</b> .....                | <b>1</b>  |
| 第一節 研究動機和目的 .....                  | 3         |
| 第二節 現代研究文獻回顧 .....                 | 4         |
| 第三節 研究範圍 .....                     | 8         |
| 第四節 研究方法 .....                     | 10        |
| 第五節 全文架構概述 .....                   | 12        |
| <b>第二章 《成唯識論》和唯識學修行次第之理論</b> ..... | <b>14</b> |
| 第一節 《成唯識論》的學派源流 .....              | 14        |
| 第二節 《成唯識論》的宗旨和其論的架構 .....          | 17        |
| 第三節 《成唯識論》唯識學修習次第之思想 .....         | 18        |
| 一、 唯識無境的意義 .....                   | 18        |
| 二、 三性、三無性 .....                    | 20        |
| 三、 唯識實踐的目標 .....                   | 23        |
| 四、 八識與轉識成智 .....                   | 30        |
| <b>第三章 唯識修習次第之預備階段</b> .....       | <b>49</b> |
| 第一節 資糧位 .....                      | 49        |
| 一、 資糧位的定義和性狀 .....                 | 49        |
| 二、 大乘地前三賢位 .....                   | 52        |
| 三、 資糧位的斷惑層次和修行的目標 .....            | 59        |
| 第二節 加行位 .....                      | 63        |
| 一、 加行位的界定和依據 .....                 | 64        |
| (一) 加行位的定義和性狀 .....                | 64        |
| (二) 小乘四善根位 .....                   | 65        |
| 二、 大乘四善根位 .....                    | 68        |
| 三、 加行位的斷惑層次和修行的目標 .....            | 74        |

|                              |            |
|------------------------------|------------|
| <b>第四章 唯識修習次第之修證階段 .....</b> | <b>77</b>  |
| 第一節 通達位 .....                | 77         |
| 一、 通達位的定義和性狀.....            | 77         |
| 二、 通達位修行的位次.....             | 80         |
| 三、 通達位的斷惑層次和修行的目標.....       | 85         |
| 第二節 修習位 .....                | 87         |
| 一、 修習位的定義和性狀.....            | 87         |
| 二、 修習位的有相行修之位次.....          | 88         |
| 三、 修習位的無相行修之位次.....          | 97         |
| 第三節 究竟位 .....                | 103        |
| 一、 究竟位的性狀.....               | 103        |
| 二、 四種涅槃.....                 | 105        |
| 三、 四智心品.....                 | 108        |
| <b>第五章 結論.....</b>           | <b>116</b> |
| 第一節 「唯識無境」與實踐的內涵.....        | 117        |
| 第二節 地前三賢位與四善根.....           | 119        |
| 第三節 十地的修行與智慧的提升.....         | 120        |
| 第四節 唯識學的修習次第之當代意義.....       | 121        |
| <b>參考文獻.....</b>             | <b>123</b> |

# 第一章 緒論

自安史之亂和唐武宗「會昌滅法」，許多有關唯識學的論書都被焚毀，後續的數百年甚少人研究，以致曾經盛極一時的唯識學派從此就衰弱不振。至到清末楊仁山創辦「金陵刻經處」，從日本搜求唯識宗的著述，唯識學才重新引起中國學界的注目。再者，進入 20 世紀初期，為了回應近代西方文化的挑戰，衰弱長達千餘年的唯識學才得以如奇蹟般的再度復興。此時，太虛大師及歐陽竟無、王恩洋、梅光羲、韓清淨、朱芾煌、周叔迦、唐大圓、熊十力等居士學者，致力於唯識法相學的研究，一時研習唯識蔚成風氣，相關的研究成果不勝枚舉。<sup>1</sup>

然而，從古至今唯識學者多側重於文字義理的研究，帶有濃厚經院哲學的味道，而忽略唯識學本是瑜伽觀行的產物。瑜伽本是一種特定的修行方式，表明以修行為本的立場。<sup>2</sup>這突顯佛教「解行並重」的特質，理論系統的建立是為了修行的觀想依據，而修行成佛才是理論的真實歸趨。<sup>3</sup>由此可知，語言文字的建立是讓人們弄清楚、明白義理之後，注重行持，依理實行才能證果。無論是描述宇宙的現象或親證真理的體驗，唯識學擁有一套完整、精密、嚴謹的系統，其中以《唯識三十論頌》論典為範例。《唯識三十論頌》在唯識學扮演著舉足輕重的角色，先後有次序地闡明唯識相和唯識性，作為修行入門之方便，進而依唯識之理修行，然後再證得唯識果。<sup>4</sup>這個井然有序的流程，足以說明唯識學派不僅對現象界的觀察相當精密，包括修行的理論都非常詳密。

此外，對於近現代唯識學無論一般或學術著作都是側重義理上的分析和論述，甚少論及實踐思想的部分。本論文的研究是唯識的修道理論，特別以《成唯識論》及窺基的注疏為主。在一般的唯識研究中，比較偏向唯識學理的探究，或是討論唯識學的唯心論觀點，或是阿賴耶識、末那識之學理而忽視修道的理論。本論文能補足此領域，實有所貢獻！

---

<sup>1</sup> 參閱黃夏年著：〈百年的唯識學研究〉，《法音》，第 1 期（2001 年），頁 25-28；李向平著：〈中國佛教思想史的一個新闡釋—法相唯識宗千年興衰史新探〉，《學術月刊》，第 4 期（2000 年），頁 90-97。

<sup>2</sup> 引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》（北京：中國社會科學出版社，2009 年），上冊，頁 1-8。

<sup>3</sup> 引自曾錦坤著：〈唯識學的知識個性：以唯識三十論頌為主的論述〉，《佛教與宗教學》（台北：新文豐有限公司，2000 年），頁 171-180。

<sup>4</sup> 參閱法航法師著：《唯識史觀和其哲學》（台北：天華出版事業股份有限公司，1978 年），頁 243。

雖然從原典入手是研究的必要，但台灣近年來，亦有一些關於唯識修道理論或實踐的博碩士研究，建議可以參考，方能使研究更有水準與說服力：

- 一. 趙東明，《轉依理論研究—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心》，台北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2011年8月。
- 二. 溫淑花（釋文修），《佛與阿羅漢斷障差別之研究》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2010。
- 三. 釋振元（曾千翠），《窺基唯識實踐論之研究》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2007。
- 四. 宋佩芳（釋德涵），《瑜伽行派的認識作用與真理之實現—以《成唯識論》為中心—》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2004。

除了台灣碩博士論文的例子，更廣義的扣緊漢語佛教體系學術界的研究範圍而言，目前在中國對於唯識的實踐相關主題研究，也有一些成果如下：

- 一. 高小強《唯識學“轉識成智”說研究》，成都：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文，2005。
- 二. 徐東來《唯識學“轉識成智”理論的研究》，上海：華東師範大學哲學系博士論文，2002。

然而碩博論文研究的數量並不多，就連唯識的修道理論學術專書或一般著作都甚少。中國社會科學院哲學研究所研究員，周貴華，在其唯識著作《唯識通論》自序中有提到現代一般的瑜伽行學著作中，都偏向義理上的分析，而忽略論述修持和果位的內容。因此，他希望能夠透過其學術著作來作為唯識學的通論對唯識學說作一個完整、全面性的闡述。<sup>5</sup>可見唯識學的修道體系之理論是大多數唯識學者忽略的研究課題，而周貴華的用意希望能藉此著作在這方面的充實讓讀者們能對唯識學說有一個正確、整體的認識。

無可否認，基於唯識學是運用相當嚴格的邏輯（因明）和知識方法進行推論的，對於推論修行實證的步驟也是如此。<sup>6</sup>唯識學最終的目標是轉識成智，其修道體系，根據《成唯識論》，分成資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位五個階段，修行位次的內容分析條例井然，嚴謹且豐富不遜色於在理論上的考究。因此，筆者希望藉此對唯

---

<sup>5</sup> 至於相關著作的研究成果，將會在本章的第二節「現代文獻研究回顧」進行詳細的分析。引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》，上冊，頁7。

<sup>6</sup> 參閱陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》（台北：現代禪出版社，2003年），頁265-316。

識學實踐的內容做更進一步的探究，本論文主要是依據《成唯識論》中的修習次第內容，深入了解每一個修行位次的內涵和特色。

本論文研究的主題是探討唯識學之修習位次，依據《成唯識論》內容進行詳密的分析，深入地闡明其中實踐思想的內容。本章為此論文的緒論，以下分成五節說明成就此研究主題之原因和筆者進入此主題文本研究的準備過程：第一節「研究動機和目的」，說明激發筆者以此主題作為研究的因素和本研究所要達成的目的。第二節「現代研究文獻回顧」，評介當代學術的研究成果。第三節「研究範圍」，說明本論文鎖定的研究範圍之理由。第四節「研究方法」，說明本論文採取的學術方法。第五節「全文架構概述」，本論文共分成六章，略說每一章的大綱，來勾勒整個論文的輪廓。

### 第一節 研究動機和目的

大乘佛教的唯識學派以「唯識無境」的主張，將主體性地位建立於「心識」。這是為了對經驗性的課題如人如何思考、決擇等，什麼是障礙解脫和智慧的淵源等，而對「心識」的研究有更加深入的考察，以便提供較具體的解釋。這些問題是實際可經驗到的，並與日常生活的課題有密切關係。<sup>7</sup>為了解決上述的問題，瑜伽禪師透過禪定的修行，觀察到外界一切的事物都是由「識」所變現，而有了「唯識無境」的概念。然後，逐步引導、改變「識」的認識作用，轉化成「智」，能夠真正地觀察、認清事物的本質，才能夠證得唯識性，從凡入聖而獲得轉依。在理論上彰顯著「一切唯識所現」，更進一步地組織成以阿賴耶識為生死輪迴的主體、三無性為理論架構的唯識學說。本論文希望藉此考察「唯識無境」之理論及依此而實踐的修行原理，主要是依據《成唯識論》。

從明理到證果，唯識學派擁有一套完整和嚴謹的系統，如《唯識三十論頌》先後有次序地闡明唯識性和唯識相，作為修證入門觀照方便之理論，進而修唯識行，再證唯識果。<sup>8</sup>透過唯識修行的程序逐步修習和斷除二執，漸漸地認清現象的本質，而朝悟道證果的目標前進。其中瑜伽禪師所修證的方法、歷程和境界等唯識學的修道論都有詳細的說明。再者，部派佛教時期嚴謹的教理研究對於唯識學派的修道體系有一定程度的影響，將其轉化而建立趨向大乘菩薩道思想的修行系統。更重要的是《唯識三十論頌》是唯識學派之思想集成重要的著作，其註釋書《成唯識論》則是研究這部論書重要的研究資料。因此，就《成唯識論》對唯識學的修習次第之內涵深入地探討。

---

<sup>7</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》（台北：三民書局股份有限公司，2007年），頁99-133。

<sup>8</sup> 參閱法航法師著：《唯識史觀和其哲學》，頁243。

根據《成唯識論》的內容，唯識學的修習次第共分成五個階梯，每一個階段構成一層一層地斷除執障，把染污的識淨化，漸漸地趨向悟道證果的途徑。其核心在於以「智」來超越「識」所現的觀點，為此學派特顯的修行方式。唯識思想的實踐內容之建立是依著「唯識無境」的理論而構成的，目的是正確地認識宇宙人生的真相而獲得涅槃和菩提。因此，本論文在前人研究成果基礎之上，對唯識學的修習次第的思想淵源、論典之文獻問題和義理問題作出詳細的考察，希望能通過文獻和思想的研究方法，藉由本論文的研究達到探求唯識學修行位次之特色與內涵的目的。

唯識學得以在二十世紀復興，實際上是東方傳統文化對近代西方文化挑戰的一種回應。因此，就有「新的唯識學」的建立，當時佛教界和學界貫通如形上學、現象論、論理學等學科進行批判。不過，研究的形式仍然是以古代唯識學的經論作為依據。然而，唯識學在近代的弘揚，多數學者仍然沿襲著古代唯識學的用語、其詮釋解說的方式，顯得艱澀古奧。<sup>9</sup>其實，古代的瑜伽禪師為了讓廣大的信眾能夠了解「唯識無境」之道理，不厭其煩地透過語言文字把自己所體證的歷程作一個清楚的交代，這也是為了更能展現唯識學說是從觀照現象世界的層面切入的。因此，本論文藉著對唯識學的修習次第之理論考察，試著以現代語言詮解唯識的理論和修證體系，目的是揭示唯識學的修習次第是從凡人的角度切入，深入地了解人與世界的本性，從而超克世俗的限制，轉凡成聖。

基於以上所述的動機，探索唯識學的真理觀與實踐論，本論文研究目的可以總括為以下四點：

- 一. 探索《成唯識論》中建立「唯識無境」之理論和實踐的內容，如「唯識無境」的意義。
- 二. 根據《成唯識論》，探討唯識學修習次第的內容。
- 三. 就《成唯識論》五個修行階梯，闡明每一個位次修行的特色。
- 四. 探討唯識學修習次第之當代實踐的意義。

## 第二節 現代研究文獻回顧

唯識學派在印度建立不久，就在南北朝時初次譯介，其後由玄奘赴印留學，回歸中土時再次把唯識思想推向高潮，而盛極一時。可惜好景不長，出於其艱深繁瑣的義理，一般的僧眾和民眾難以接受帶有濃重的經院哲學的氣味，加上要歷經三大阿僧祇劫修行成佛的說法足以令聞者生畏。<sup>10</sup>因此，唯識學就沉靜了很長一段時間。一直到清朝初期，

<sup>9</sup> 參閱陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，頁 306-316。

<sup>10</sup> 參閱陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，頁 265-268。

唯識學派的傳承者仍然不多，而且相關的著述也寥寥無幾。直到清末民初時期，正逢西方以軍事的力量把科技、經濟強勢推向世界各地的階段。東方各民族都受到西方文化猛烈地撞擊，尤其是知識精英分子最為明顯。<sup>11</sup>為了能夠繼續在西方所支配的新世界生存之下，激發這些知識份子學習西方文化，對傳統文化進行反思、融會貫通中西方文化，也掀起佛教復興運動，以便回應西方文化的挑戰。由於西方的學術思想如科學觀念、哲學系統都是有體系和組織性的學科，而在諸多東方文化的思想中唯識學特別具有這種精神，較符合西方學界認可的標準。此時，衰退已久的唯識學再次興盛和引起一陣研究的熱潮，象徵著唯識思想在中國近代思想史上創造輝煌的紀錄。

雖然近代唯識經典都經過無數的教界、學界人士進行整理、校訂、增譯等動作，以契合當代的需要；對唯識義理作較通暢的闡述，並對西方學界各方面的領域如科學、哲學、宗教等作出種種回應，成為對社會有一定的影響力且有活力的學術思想。不過，唯識學來自於瑜伽觀行的成果，是以瑜伽的實證作為依據，應當解行並重，可惜的是學者們往往只在文字義理上下功夫，對於唯識修證的課題研究並未受到重視，<sup>12</sup>就連西方學界在這部份的研究也相當薄弱。

據筆者所知道的範圍，根據東西方唯識學文獻目錄以與本論文相關的論題進行搜尋，似乎對於唯識學的修道論的研究極少，只在少數文獻中找到相關的分析。因此，筆者以唯識實踐的內容作為本論文所要考究的主題，並以《成唯識論》和窺基的註釋作為主要的依據。由於與本論文有直接考量和應用的文獻並不多，筆者就以下的文獻作簡單的介紹與評論。

（一）周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮上、下》（北京：中國社會科學出版社，2009年）。

周貴華是以瑜伽行派立場作為出發點，貫穿整個中印唯識思想的發展脈絡，並統攝大小乘教理，可謂唯識學的概論著作，有上、下兩冊。這部著作最大的特色是不僅在唯識教義有詳細的敘述，更是在行、果位的理論做個系統的論述。根據瑜伽學派的境、行、果的結構而言，全面地將義理和實踐的內容攝入在這部通論中，以便取得一個平衡點。筆者擇出其中第四編「道行學」的內容作為本論文的參考資料之一，共分成七章，內容有「佛性與如來藏論」、「種姓論」、「菩提心論」、「菩薩行總論」、「菩薩行之本：無分別智論」、「菩薩行諸行論」和「菩提道次第論」。

---

<sup>11</sup> 引自劉宇光著：〈唯識哲學的現代研究——一個方法論上的初步反思〉《哲學雜誌》，14期（1995年11月），頁90-115。

<sup>12</sup> 參閱陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，頁314-316。

在道行學編，主要是說明如何依教理而起行，進而依行證果；安立於修證次第、方法和修證的境界；如何對治虛妄分別，轉識成智而獲得證悟；斷除煩惱障和所知障，證入涅槃和菩提。其實，所謂道行學就是指示一條從理境到達果地的道路，成為瑜伽學派的中樞。<sup>13</sup>透過上述數篇文章的內容中，可以了解到唯識思想所涵蓋的實踐內容，更是對名相的概念和其演變的過程都大略有做清楚的交代，並從中釐清筆者先前對相關名相錯誤的理解。

(二) 勝又俊教著：〈菩薩道與唯識觀之實踐—以二位說、五位說之形成為中心〉，釋印海譯：《大乘菩薩道之研究》（洛杉磯：法音寺文教中心，2009年），頁375~416。

這是《大乘菩薩道之研究》中其中一篇以文獻作探討的菩薩道與唯識觀之實踐的連貫，說明以唯識觀為中心，並攝收於實踐五位說之體系，建立菩薩道的體系。例如藉由《解深密經》中的菩薩十地和六波羅蜜思想，探究以菩薩道為中心思想而建立初期的型態。之後，在《大乘莊嚴經論》、《瑜伽師地論》等以三學和六波羅蜜為菩薩道之基礎，並給予唯識觀之實踐適當的位置。因此，成為唯識學派獨立的菩薩道之實踐體系，建立在《唯識三十論頌》中，進而加以組織《成唯識論》，成立唯識五位修行次第。

藉由引證多部早期瑜伽學派的原典，了解唯識學的菩薩道體系是如何形成，就連其修行體驗都是獨特的。更重要的是，這種引證的方式給予充分的理由和較具體的說明原有的菩薩道體系具體的出處來源，使得筆者能透過這些線索更加深入探究相關資料。

(三) 李潤生：〈轉識成智困難的辯解〉，《法相學會集刊》，第6期（2008年12月），頁1~45。

作者為了避免讓今後學習唯識思想的學人對轉識成智的種種疑難有更進一步的誤解，花了相當的篇幅在相關課題做出適當的回應。總共分成五小節如「以阿賴耶識為生命根源的困難」、「成佛功能的困難」、「無漏功能現行的困難」、「屬經驗界故無必然性的困難」和「五種性說」與「一切眾生皆有佛性」相違的困難之課題進行論證。在這些小節中，除了以玄奘所著「唯識今學」作為主要的依據之外，作者更是釐清當今學者如牟宗三和吳汝鈞之唯識實踐著作的疑難。筆者認為這篇專題論文架構相當有條例和組織，其排列順序以漸進的方式引導讀者融入在其中，論述的內容都有經典的依據，思路非常地清晰。此外，作者在各方面的論述都有相當唯識理論的背景，而且對當今唯識著作似乎可以用瞭如指掌來形容。

---

<sup>13</sup> 引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》，下冊，頁517-520。

(四) 吳汝鈞：〈唯識宗轉識成智理論之研究〉《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，2000年），頁98~208。

這篇論文包括緒論共分成六個部分，內容有：「何以要轉識成智」、「理論方面如何轉識成智」、「轉識成智如何可能」、「唯識宗所表示的轉識成智可能性的理論困難」和「理論困難的消解」。藉由哲學和義理研究方法的途徑作為唯識學派「轉識成智」之理論尋求消解之道，顯現出轉識成智的重要性和意義。所謂消解之道，其實就是如何從唯識學派原有的理論體系中進行修正舊有的觀念或加入新的觀念。其中研究結果的部分是分析無漏種子經驗本有與待正聞薰習的他緣而現起，從理論層面確立成佛可能性必然有和必然可能實現。吳汝鈞在理論方面點出唯識學派建立無漏種子之說法，並從哲學的觀點舉出成佛可能性的例子，對筆者而言，至少對整個轉識成智的理論和思想脈絡可有更深入的了解，有助於論文的分析。

(五) 李潤生：《唯識三十論頌導讀》（台北：全佛文化事業有限公司，1999年），頁416~490。

這是一部導讀《唯識三十論頌》著作，主要是採用「明唯識位」的部分，即從第二十六頌至第三十頌文，筆者以其所組織的內容架構作為本論文的第三章和第四章之修行階位主要參考。原因是李潤生有架構地說明修證內容，明晰地讓讀者了解每一個修行階位的「進度」。所謂「進度」就是以漸進排序方式，並且先後有序地解釋每一個修行階位的定義、修行方法、效果等，突出每一個修證階位彼此之間的關係。這與筆者所知的一般經論導讀著作有所不同樣，一般而言多數是依據經論的次序再逐字解說，不易理解其中的精髓內容。

(六) 魏德東：〈論佛教唯識學的轉識成智〉，《世界宗教研究》，第4期（1998年），頁21~29。

這篇論文的主要內容是從多方面來闡述轉識成智的理論，如轉識成智的必要性、轉識成智的條件、內容等等。唯識學的終極目的是成佛，而途徑就是要轉捨世俗的心識，來成就超越的智慧。簡單而言，就是轉識成智，即唯識系統成佛的必要性。接著，轉識成智必需具備的條件：一、本性住種性，就是生來具備無漏種子；二、習所成種性，在因緣俱足的情況下，透過佛法的正聞薰習而成就的種性。在了解唯識學的必要性和條件之後，就是探討實踐的部分，即轉八識成四智就是此學說的成佛理論的核心。除了對轉識成智的理論進行分析之外，作者還從中國思想史觀點對中國的道德實踐論和人生修養論以及現代唯物論等學說進行簡單分析，展現轉識成智的理論對中國社會自唐宋以來到如今都具有深遠的影響。

筆者認為作者以深入淺出的方式，並透過文獻的考證論述轉識成智的理論。這些內容看似與筆者的論文無直接的關係，但卻給予一些觀點的啟發。作者以轉識成智的理論對中國傳統思想到當代唯物論所分析的論點，可說對筆者在本論文研究成果的論述有所幫助，尤其是藉由本論文對唯識實踐歷程的說明。

(七) 早島理著：〈唯識的實踐〉，李世傑譯，收於高崎直道等著：《唯識思想》，藍吉富主編（台北：華宇出版社，1985年），頁205~250。

這篇論文是以彌勒《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、無著《攝大乘論》等，還有世親、無性、安慧等註釋書為線索，來考察瑜伽的五階梯與五道之間的聯繫。內容主要是考證目前所認知瑜伽唯識學派的五階梯，是來自散布在各瑜伽論書中的實踐思想包括菩薩道之修行體系。最後，由無著的最有體系的哲學論書《攝大乘論》完成菩薩道和統攝不同瑜伽五階梯之思想，作為一個修行體系。此外，也從「言詞的哲學」觀點深入考察以「言詞」作為修行手段之反省，說明了知主體、客體非實際存存，從迷轉換成悟的完成，乃是自不待言的。對於這些考察的結晶，提供筆者很重要的線索來追究唯識實踐思想的脈絡，使得本論文內容的形成較完整。

### 第三節 研究範圍

從中國大乘佛教歷史發展而言，唯識思想可分成三個宗派：「地論宗」、「攝論宗」和「法相宗」。<sup>14</sup>更準確而言，應該是經過三個階段的開展。基於本論文鎖定研究範圍的關係，在此僅敘述攝論宗和法相宗主要著作的優缺點，並作個簡略的比較，說明本論文選擇扣緊《成唯識論》的內容作為探究唯識學的修習次第之原由。

中國佛教四大翻譯家之一的真諦是無著、世親唯識系統中的一位學者，因翻譯了世親《攝大乘論》著作，共十五卷，傳入中國而形成「攝論宗」。在梁太清二年，真諦獲得梁武帝之請到首都建業，除了翻譯《攝大乘論》之外，也為《唯識二十論頌》、《中邊分別論》等一系列唯識的著作進行翻譯。實際上，最早進入中國唯識學體系的規模，可說是真諦的攝論學系，以《攝大乘論》為宗本而開創出的學派，主要是說明宇宙萬象的本源是建立在阿梨耶識之真妄和合之上。此外，也闡明從凡夫成佛的十個階段，稱為十種勝相，<sup>15</sup>其中的第三到第八之六段乃是唯識之修道論。每一個勝相都敘述著大乘的

<sup>14</sup> 中國唯識思想的三個階段：第一為菩提流支、勒那摩提建立的「地論宗」；第二由真諦三藏所興起的「攝論宗」；第三為玄奘三藏建立的「法相宗」。

<sup>15</sup> 十種勝相之說：第一、阿梨耶識為一切法的依止；第二、應知勝相分為依他性、分別性和真實性之三性；第三、入勝相為四尋思、四如實智觀；第四、入因果勝相為六波羅蜜；第五、入

優勢所在，遠遠超越小乘之說的內容。<sup>16</sup>此學說的特色在於：一、阿梨耶識為真妄和合的識；二、第八阿梨耶識之外，立第九識「阿摩羅識」為真常、無垢的識。<sup>17</sup>因此，藉由阿摩羅識為依止，建立正確的唯識觀，轉阿梨耶識，而證入阿摩羅識，轉凡成聖。這也說明一切眾生皆有佛性。

然而，真諦在世時，盡力弘揚所譯出的《攝大乘論》，並製作其注疏，甚少有人弘傳；可是在他過世之後，其譯著《攝大乘論》才被受到注目而盛行。因此，促成攝論學系之興起，並將真諦看作是本派的始祖。真諦的一生遭遇不佳，其譯經事業受盡波折，原因有二：第一、「失其時」，真諦剛抵達中土時，偶遇梁末戰亂、疫病流行等局勢，四處流浪，沒有一個固定且有規模的地方從事翻譯工作，以致譯經事業處處受到阻礙。這與當時歸國後的玄奘就先後受到唐太宗、唐高宗之所優遇，得以專心從事經論翻譯之事業上，可以用天淵之別來形容；第二，「不得處」，當時侯的中國隨著南北地的不同，各地的思想表現也有所不同。若以佛教思想接受程度而言，北方具有孔孟摯著堅實之色彩，並主張因果緣起，對無著、世親的思想較受歡迎，而南方則帶有老莊虛無恬淡之風氣，以無所得空為中心如成實、三論思想較為普及化。當時以南方廣州為中心的真諦，在那種思潮情況之下，其所受到的遭遇可想而知。<sup>18</sup>

雖然如此，真諦的攝論、唯心論等唯心系統在唐代玄奘法相宗興盛之下，發揮其真正的價值，並在佛教義理史上佔有重要的地位。更重要的是在法相唯識學脈絡之下，玄奘重新翻譯《攝大乘論》，並將此論書納入六經十一論中為唯識學派的典據，再加上其嚴格的翻譯態度也直接影響了中國佛教教理的解釋。玄奘之所以會西行主要原因是各家對來自同一世親思想的《攝大乘論》的學說有異議，而且都無法融通，產生種種疑問。為了尋求正確的依據以及更加精密的分析，才起往西遊的動機。為了準確傳達原文之含義，玄奘無論在文字、文辭、字音、字義等方面的使用都持著非常嚴謹的態度，遠遠超越羅什、真諦所能望及的。<sup>19</sup>這也使得攝論宗在後期急速衰退，可說是無可否認的事實。

---

因果修差別勝相為十地；第六、依戒學勝相為菩薩之三聚淨戒；第七、依心學勝相為定學；第八、依慧學勝相為慧學；第九、學果寂滅勝相為無住處涅槃、六種轉依；第十、智差別相為三身及淨土十八圓淨之相。參閱田茂雄著：《中國佛教通史》，佛光山譯（高雄：佛光出版社，1993年），第四卷，頁379-380。

<sup>16</sup> 參閱深浦正文著：《中印唯識教理史》，釋印海譯（台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2003年），頁241-242。

<sup>17</sup> 引自橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯（台北：東大圖書館股份，2006年），頁48。

<sup>18</sup> 參閱深浦正文著：《中印唯識教理史》，釋印海譯，頁232-234。

<sup>19</sup> 引自深浦正文著：《中印唯識教理史》，釋印海譯，頁261-263。

玄奘譯出的十卷《成唯識論》，一方面字字珠璣，發掘唯識妙理的寶藏；另一方面，聚集十家之說，破斥多家外道及小乘異說，所以在行文之時，猶如枝上岔枝，葉旁長葉，順著枝葉走下去很難再回到原點。雖然一般人認為仍然非常艱深，但是至少經過論師們的整理，把唯識學的系統組織化、化繁為簡，有次第地說明唯識的理論和修證的境界，實為難得。更值得一提《成唯識論》除了綜合十位論師的集體作品，以護法的唯識觀點為主，依據唯識六經十一論，玄奘更是把自己的學術觀點結合起來，建立中國唯識學的理論體系，稱為「法相宗」。<sup>20</sup>這就是《成唯識論》特殊之處，更重要的是玄奘·漢譯《唯識三十論頌》最具有代表性的著作，嘗試解決讀者無所適從的困難。此外，玄奘所傳的唯識學對後世的深遠影響，遠非其他唯識譯家所能超越的，這是本論文設定研究範圍的最重要的考量。

此外，窺基《成唯識論述記》是隨文解釋《成唯識論》的深義，作為研究《成唯識論》不可缺的根本注疏。《成唯識論》是十位論師之觀點而集成的論書，內容雖然有論師們的論點，但是不易辨認相關的見解是哪一位論師提出的。本論文雖然扣緊《成唯識論》範圍，但是主要以護法的唯識觀點為主。因此，為了避免混淆，建立立場的一致性，必須藉由《成唯識論述記》的註釋，整理出護法的唯識思想內容。更重要的是對於繁瑣的名相、艱深的辭意，《成唯識論述記》都有解釋，輔助釐清《成唯識論》其中難解的涵義。再者，《成唯識論》是結合唯識學所依據的六經十一論之注疏，《成唯識論述記》為了印證唯識道理，引用相關經論典，並明確地指出經論典的出處來源。因此，窺基《成唯識論述記》是本論文重要的參考典籍之一。總之，本論文主要是根據玄奘譯出的《唯識三十論頌》和《成唯識論》作為依據，而以窺基《成唯識論述記》為輔助，深入了解唯識學的修習次第之內容。

#### 第四節 研究方法

在佛學研究領域中，無論考察任何一個學派，首要任務就是必須要先了解其思想發展的整個前後脈絡，以便掌握其重要思想內容。就以研究唯識思想為例，以最理想的觀點上來看，不僅要了解瑜伽學派在印度的淵源，從世親之後分成德慧、陳那兩個唯識思想的主流，乃至傳到中國的真諦、玄奘的思想體系。<sup>21</sup>簡而言之，不管是法相唯識宗或是瑜伽唯識學派都必須追索回到印度唯識學派的起源與開展，方才能夠對瑜伽學派的

---

<sup>20</sup> 引自田文棠：〈論玄奘的唯識學境界〉，《中國文化研究》，24期（1999年2月），頁6-9。

<sup>21</sup> 印度唯識兩流派為：一、「無相唯識派」始自德慧—安慧，後來由真諦傳入中國，成立「攝論宗」；二、「有相唯識派」始自陳那一護法，並由跟隨護法弟子戒賢學習的玄奘帶到中國而成立「法相宗」。參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，頁32-39。

整體面貌有深度的了解和清晰的概念。基於研究目標的達成，本論文主要是採納文獻和思想研究方法。

平川彰認為在進行文獻研究要有的心理準備有：一、文獻學的研究要有持續性，在某種意義上對人類的生活有貢獻，才有未來的展望；二、文獻學的主要目的是解明佛教思想；三、致力處理教理和術語之間的理解，而不是機械似地處理。<sup>22</sup>又霍韜晦於 1983 年佛光山佛教文化講座以「佛學研究的方向」主題，主張佛學研究的方向應該與當時的情景「相應」，以建立佛學研究的新風氣。<sup>23</sup>他認為佛學研究的目的是要轉化、提昇個人的生命，引導人們去除我法二執，了解自我存在的意義。

因此，在這種研究態度之上，筆者所撰定的題目是唯識學實踐的思想內涵，依《唯識三十論頌》中的明唯識位之修行次第作為範疇。為了深入探究其中的修行內容，本論文所引用相關唯識文獻是以玄奘譯出的《成唯識論》為主，作為依據。在進行文獻分析時，按本論文的研究方向，找出相關的文獻資料，最基本的有《解深密經》、《大乘莊嚴經論》等經論以及《成唯識論述記》註釋等為《成唯識論》代表註疏皆是本論文參考典籍。依據所集得的資料對文句進行初步的解讀，此時，各種工具書和學者專家的研究成果都是解決文獻理解問題的參考資料。

為了要更加深入地解明佛學思想，以文獻作基礎是有必要的。因此，在掌握這些文獻資料之後，進一步探求唯識的修行次第的義理。本論文既以《成唯識論》為研究中心，透過文句的反覆閱讀，配合整體的文脈來理解思想。大乘著作中都隱含著阿毘達摩嚴謹且有系統的學術風範，更是把聲聞乘的修行與大乘的菩薩行結合，作為唯識學修行的思想內容。因此，在考察每一個唯識學修習位次時，必須細讀文本，參考窺基的辯解，深入地思考與統理，從而掌握其中實踐的思想內容。

更具體的說明，在確切的理解每一個文句的義涵之後，進階地分析、概括時，將每一個修行階位所概括的內容，如修行的方法、位次、相關階位應達成的目標和修行結果等作出歸類，進而加以分析、概括，找出每一個階位從淺到深提昇的方式和聯貫性，藉此對唯識菩薩在實踐上獲得一定的了解。再者，由淺到深層層的提昇，解明唯識學派

---

<sup>22</sup> 參閱平川彰等著：《佛學研究入門》，許明銀譯（台北：法爾出版社，1990 年），頁 15-45。

<sup>23</sup> 「相應」在梵文有兩個意義：一、和「合理」意義是一樣的；二、「瑜伽」的轉譯（yaga），意為「牛軛」是一種控制牛隻行動的工具。霍韜晦認為可引申成三義：一、**結合義**：印度當時的所崇拜的梵、大自在天的相結合之意，後來佛教的唯識學派將其引申為個人的實踐、訓練和教理相結合之意；二、**道理義**：正確、合理的方法；三、**精進修習義**：通過瑜伽實踐，可去除生命中的無明、煩惱。引自霍韜晦講：〈佛學研究的方向〉，釋慧海記，《內明》，第 136 期（1983 年 7 月），頁 11-15。

是以如何的立場詮釋宇宙萬象的本質、如何從人類痛苦的根源著手說明唯識的修道理論。

為了掌握《成唯識論》具有特色的中心思想，必須全面性、整體性了解本論文研究的範圍。因此，在語言文獻學解明文句意義的基礎之上，進一步地思索典籍中的思想意蘊，並因應時代背景和條件所衍生的問題意識，經提問—探究—解題的流程，思考唯識實踐思想的意義與價值，進而契合現實人生的課題。這對當時所處的時代或佛教本身的發展是有所助益，否則徒然成為文字遊戲。蕭振邦將此佛學的研究進路稱謂「符應時代要求的調整型佛學研究」。<sup>24</sup>

為此，首先掌握《成唯識論》的旨趣，然後再理解全文的脈絡以找出其中實踐的思想，匯集相關資料以便有系統地詮釋其中思想的整體結構與深層意涵。此外，也探索唯識的修習位次對當代人生所產生的指導性的意義，闡明對人類存在的處境產生根源性轉化的功能。這是為何佛學的文獻能作為宗教聖典與承擔人文精神的根本文本，也才能完整地體現佛學這門學科的特殊意義。

## 第五節 全文架構概述

本論文的架構分為五章，第一章是緒論；第二章是《成唯識論》和唯識修習位次之理論；第三章為唯識修習位次之預備階段；第四章為唯識修習位次之修證階段；第五章則是結論。

第一章「緒論」的次序安排共有五個小節。第一節是研究的動機和目的，介紹本論文研究的原因。第二節是「現代文獻研究回顧」，主要是回顧和探討與本論文有相關的現代學術研究成果。第三節是「研究範圍」，以《成唯識論》為本論文研究的依據，說明此文本選定的理由。第四節為「研究方法」，介紹本論文所運用的研究方法，即以文獻學和思想研究法來達成研究的目的。第五節「全文架構概述」則是略述本論文每一章探討之內容的安排。

第二章是「《成唯識論》和唯識修習位次之理論」，共分成三小節探究《成唯識論》和唯識學修習次第之思想。第一節《成唯識論》的學派源流，簡略地說明此論建立的起源。第二節《成唯識論》的宗旨，說明撰作《成唯識論》的原因。最後，第三節，依據《成唯識論》的內容說明唯識學的真理觀，討論唯識學派所謂「唯識無境」是如何詮釋的，以否定外界實存，一切由識而起所建立的學說，以及此真理觀在修行中的重要

---

<sup>24</sup> 引自蕭振邦：〈佛學研究一般方法論〉，《正觀》，第24期（2003年3月），頁91-132。

位置。共分成四個部分，內容有：一、「唯識無境」的意義；二、三性與三無性；三、唯識實踐的目標；四、八識與轉識成智。

第三章進入探討「唯識修習次第之準備階段」，分成兩小節來探究唯識學修習次第的準備階段。第一節是敘述資糧位，依次地解明其定義和性狀、修行的位次、斷除二障的層次和所要達到的修行結果。第二節就是考察加行位的修行內容，所要討論的架構與資糧位相似。不過，在這小節會穿插說一切有部四善根的修行，以便了解小乘修行的內容是如何轉變成大乘修行的意趣。這兩個位次是凡夫修行的階段，深信唯識之理，積聚福德、智慧的資糧，為了引發無分別智做好準備。

在第四章探討「唯識修習次第之修證階段」，分成三小節。第一節是闡明通達位，依次地說明其定義和性狀、修行的位次、斷除二障的層次和所要達到的修行結果。這是從凡轉聖的階段開始，即無漏智的生起，初次體證真如。通達之後，開始進入第四階段修習位的修行，分別在第二節和第三節說明每一地修行的情況。即在十地中修十勝行，斷除十重障，證得十種真如。第三節則是討論究竟位的性狀，為證得二種轉依的果位，即斷除煩惱障而證得涅槃，斷除所知障而證得菩提。

本論文的最後一章，第五章是「結論」，共分成四小節，總結本論文的研究成果。第一節是以「唯識無境」的立場整理出唯識學之修行次第相關的理論背景。第二節說明資糧位和加行位作為悟入唯識性的準備階段之重要性。第三節是概述作為修證階段的見道位、修習位和究竟位，如何在親證唯識之理後，漸進地修行而獲得證悟。最後一節則是略述唯識學之修行次第的思想內容如何契和當代的意義。

## 第二章 《成唯識論》和唯識學修習次第之理論

唯識學派，又稱為瑜伽行派，其基本立場是「唯識無境」，是指萬法唯識所顯現，在識以外並無任何事物是真實存在的。其理論建立是以阿賴耶識等的八識說明世界的樣貌、生死輪迴的原因和修道的過程等。唯識在此定義是作為感覺或知覺的總稱，藉此說明八識所變顯宇宙的萬象，只不過是由識所描繪出來映像式的世界，所謂的物質和外境是不存在的。<sup>1</sup>然而，到最後唯識學派就連這理論都自我否定，因為那是為了要超越、捨棄唯識的理解而建立「假有實無」的中道。

這種體證是來自於當時說一切有部的瑜伽禪師透過種種的禪定和觀法如實地觀察，滅除對日常生活中所產生的我執和法執之錯誤認識，逐漸地淨化身心。然後，這些禪師進一步地將所觀之法、實踐所得之體驗理論化，作為唯識的教學。簡而言之，這種修行是以唯識觀的觀法為中心，先後觀察所取、能取是不存在的，也就是開啟了無分別智，證得真如。

從滅除二執到證得無分別智的修行歷程，乃是本論文所要考察的主題，而在本章主要討論的是唯識學之修行道體系相關的理論背景。本章分成三節，基於本論文鎖定研究的範圍是《成唯識論》。首先，第一節主要是介紹《成唯識論》的學派源流，說明此論建立的起源。接著，第二節則是闡釋《成唯識論》的造旨。最後，第三節是依據此論的實踐思想內容，以「轉識成智」為目的，分成四個部份解釋世俗凡夫的八識是如何透過轉依的方法，開啟本有的智慧，正確地認識宇宙萬象，進而建立「唯識無境」，內容包括：一、「唯識無境」的意義；二、三性與三無性；三、唯識實踐的目標；四、八識與轉識成智。

### 第一節 《成唯識論》的學派源流

在《成唯識論》卷十為此論作總結時，有言：

---

<sup>1</sup> 引自竹村牧男著：《覺與空：印度佛教的開展》，蔡伯朗譯（台北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁183。

此論三分成立唯識，是故說為《成唯識論》；亦說此論名《淨唯識》，顯唯識理極明淨故。此本論名《唯識三十論頌》，由三十頌顯唯識理，乃得圓滿，非增減故。<sup>2</sup>

此論分成三個部份討論而成立唯識的真理，故稱為《成唯識論》；亦可說此論名為《淨唯識論》，說明唯識的真理極為明淨。此論所譯論本的名稱是《唯識三十論頌》，意思是用三十首頌來說明唯識的道理，圓滿解說唯識的教理行果，內容適當，不需增減。在論中的三分是指以《唯識三十論頌》作劃分，即前二十四頌為明唯識相、第二十五頌為明唯識性及後五頌為明唯識位。

對於《成唯識論》又稱為《淨唯識論》，《成唯識論述記》有一番說明：

言淨者，謂從喻顯。如真如性，雖本性淨，若不修習，淨無以彰顯，教理俱得如珠寶等性，雖光潔，若不磨，瑩無以出光故也。<sup>3</sup>

所謂「淨」是指明淨，以此作為比喻彰顯唯識的道理是明淨的。這就如真如的本性是清淨的，然而此清淨的性質需透過修習而得顯豁。唯識的道理本有如珠寶等的性質，雖然本性是光潔的，但若不經過摩擦，其光潔的性質是無法顯現的。這說明《成唯識論》的真理是以明淨來形容，以真如的性淨和珍寶的光潔作比喻，是為了教導眾生依據唯識的道理進行修習，斷除一切執著、煩惱，成就佛果為最終的目的。

《成唯識論》是《唯識三十論頌》的註釋書。《唯識三十論頌》是世親晚年最後的著作，在完成三十首頌之後，還沒來得及撰寫注疏就圓寂了。當時正逢瑜伽行派的學風是大乘佛教的主流，再加上《唯識三十論頌》的內容精簡、難懂，頓時出現不少為此論頌作解的論師。論頌的內容僅僅只有以頌文構成的三十首頌，短短六百字，卻涵蓋唯識學派體系的精髓，如「唯識無境」與八識、三性與三無性等重要的思想內容，對後世的影響是無法估計的。在《成唯識論掌中樞要》以「萬象含於一字，千訓備於一言」<sup>4</sup>來形容世親的學識深奧，文字的義理非常精深，每一字一言都涵蓋著豐富的意義，以很少的文字就能表達出唯識思想的深廣內涵。

---

<sup>2</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 59 上。

<sup>3</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 606 中至下。

<sup>4</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 608 上。

因此，當時有許多論師根據瑜珈行派的相關經論注解《唯識三十論頌》，有多達二十八家之多。後來，玄奘在印度求學期間，對各家的注書認真地作一番研究，再篩選出最著名的十位論師之註書。這十大論師有親勝、火辨、德慧、安慧、難陀、淨月、護法、勝友、勝子、智月等人。然後，將《唯識三十論頌》和十家注疏帶回中原。在完成《唯識三十論頌》的翻譯之後，根據《成唯識論述記》：

斯本彙聚十釋群分，今總詳譯，糅為一部。商榷華、梵，徵詮輕、重，陶甄諸義之差，有協一師之製。<sup>5</sup>

意思是玄奘原本打算將十家的註釋一一地翻譯，這樣不僅太繁瑣而且十位論師的觀點不盡一致，使得研讀者不知誰是誰非，令他人難以適從。為了解決這個問題，窺基向玄奘提出將多達一百部註釋書改成編纂的辦法，雜糅十家之說，並以護法的觀點為主而譯出此論。在《成唯識論掌中樞要》中的記載有一段窺基與玄奘如此的對話：

初功之際，十釋別翻，昉、尚、光、基四人同受，潤飾、執筆、檢文、纂義，既為令範，務各有司。數朝之後，基求退跡。大師固問，基懇請曰：「……不立功於參糅，可謂失時者也。況群聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依。況時漸人澆，命促惠舛，討支離而頗究，攬初旨而難宣，請錯綜群言以為一本，措定真謬，權衡盛則。」久而遂許，故得此論行焉，大師理遣三賢，獨授庸拙此論也。<sup>6</sup>

簡單地說明以上引文的意思是最初別譯十家之說時，玄奘是安排窺基、神昉、嘉尚和普光等四人共事，然而，不到數日，窺基向玄奘提出要退出這個別譯的參與。經玄奘再三追究，窺基方才解釋退出的原因和別譯所在的問題。為此，玄奘也認同，並採納窺基的建議。由窺基一個人著手雜糅，以護法的註釋為主，糅合其餘九譯，結合成一本，才有現今存在藏經而盛行的《成唯識論》，共有十卷。這部論書統攝當時古印度唯識的研究成果，為唯識學的集成大作，不僅堪稱為當時在印度研究唯識高潮之結晶總匯，更是成為法相宗教義的根本論典之依據。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 229 中。

<sup>6</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 608 中至下。

<sup>7</sup> 引自平川彰等著：《佛學研究入門》，許明銀譯（台北：法爾出版社，1990 年），頁 326。

## 第二節 《成唯識論》的宗旨及其架構

《成唯識論》是世親《唯識三十論頌》的注疏，其造論的宗旨在《成唯識論》有具體的說明：

今造此論，為於二空有迷謬者，生正解故；生解為斷二重障故。由我法執，二障具生；若證二空，彼障隨斷。斷障為得二勝果故：由斷續生煩惱障故證真解脫，由斷礙解所知障故得大菩提。<sup>8</sup>

這段引文的解釋是現在造這部論，為了讓對我、法二空道理全然不解或持有謬見的人，能產生正確的見解；產生正確的見解而能斷除煩惱障、所知障。由俱生我執、法執，而產生煩惱障、所知障；如果證得我空、法空，二障就隨之斷除。斷除二障是為了證得二種殊勝的果：由斷除使生死相續的煩惱障，能獲得真正的解脫涅槃，由斷除障礙證確見解的所知障，能證得大菩提。從以上的內容，可以了解到唯識學所說的「所悟」、「所斷」和「所得果」。<sup>9</sup>「所悟」是指我、法二空；「所斷」是指斷除煩惱障、所知障；「所得果」是指證得大涅槃和大菩提。簡而言之，這部論的宗旨是先對唯識道理有正確的見解，進而斷除障礙開啟智慧的源頭，而獲致覺悟。

除了整體說明造論的目的，《成唯識論》更是具體針對不同的對象解釋造此論的原因，以便破除對我、法的種種錯誤認識，如對於凡夫、外道說：

又為開示謬執我法，迷唯識者，令達二空，於唯識理如實知故。<sup>10</sup>

上文說明造這部論是為了開導那些錯誤地執著自我和事物，對唯識之理不了解的眾生，目的是讓他們能夠通達我、法二空，並對唯識的道理能夠如實地了知。接著，針對古印度佛教內部各派謬誤的教義破斥：

復有迷謬唯識理者，或執外境如識非無，或執內識如境非有，或執諸識用別體同，或執離心無別心所。為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。<sup>11</sup>

<sup>8</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1。

<sup>9</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》（台北：佛光文化事業有限公司，2002 年），冊 1，頁 43。

<sup>10</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 上。

<sup>11</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 上。

這段是說明有些持著不解或謬見的人，或執著外境如同內識並非不存在，或執著內識如同外境並非不存在，或執著各種識是同一主體而作用不同，或執著於心的存在而心所不存在。為了破斥這些種種異端的認識，使得眾生能夠對唯識甚深微妙的道理如實地理解，所以造作此論。所謂佛教內部是指存在於當時古印度佛教發展時期的派系、主流，如小乘說一切有部、小乘經量部、大乘中觀派等，《成唯識論》以這些佛教學派等為對象，對論中所歸納的「執外境如識非無」、「執內識如境非有」，「執諸識用別體同」，「執離心無別心所」等觀點一一地破斥。這部論書有破有立，說明詳細且明晰，對後世有莫大的影響。其實，無論是論主、論師或譯者，從他們成就這部論書而言，不但嚴謹且有條例，更是體現了大乘佛教自利利他的精神，透過般若文字，根據眾生的根機來闡明唯識的道理。

《成唯識論》的內容主要是闡釋「識」作為萬法存在根本之依據，其所擁有的藏識乃是認識的根源主體，以此建立分別的功能和變現的過程，了知宇宙的一切皆識所顯的，體證諸法的真理，建立「唯識無境」。其層次結構是依循《唯識三十論頌》的本文而建立的，即明唯識相、明唯識性、明唯識位。簡略地說明《成唯識論》十卷的架構，可分成八個部份：一、卷一至卷二前段，破斥我、法二執；二、卷二中至卷四中，說明阿賴耶識的名稱和性質；三、卷四中至卷五中，闡明末那識的名稱和性質；四、卷五中至卷七中，次第地解釋六識能變之相、六識相應之心所、諸識現起之分位等，然後，總結三能變的敘說；五、卷七中至卷八中，次第地闡明一切唯識之義、諸識輾轉之因果、生死相續之理等。六、卷八中至卷末，闡述遍計所執性、依他起性、圓成實性等三性之義。七、卷九至此卷中，論述三無性之義。八、卷九中至十，則是闡明悟入唯識相性之次第。<sup>12</sup>大致而言，卷一至卷八末是敘述唯識相，卷九至中是闡述明唯識性，卷九中至十是解釋明唯識位。

### 第三節 《成唯識論》唯識學修學的思想原理

#### 一、唯識無境的意義

根據《成唯識論》所建立唯識的定義：

---

<sup>12</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》（台北：佛光文化事業有限公司，2002年），冊1，頁3-10；演培法師著：《成唯識論講記》（台北：天華出版事業股份有限公司，1978年），冊1，頁39-45；井上玄真著：《唯識三十論講話》，白湖无言譯（台北：世樺印刷企業有限公司，1994年），頁32-34；大虛著：《法相唯識學》（北京：商務印書館，2011年），頁314。

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。是故一切有為、無為，若實若假，皆不離識。「唯」言為遮離識實物，非不離識心所法等。<sup>13</sup>

這段引文的意思是被認為真實的自我和心外具有實體的事物，離開心識的變現，絕對是不存在。只要離開能取和所取，就沒有任何別的東西。因此，一切有為、無為的現象，或被認為有獨立主體「實有」、或無獨立主體「假有」，皆都不離識。頌中說的「唯識」是否定脫離識的實在東西，但不否定離心識如心所法等的一切。簡而言之，無論是實我或實法，一切都是識所變現的，就連依託心識而存在的心所、真如等都包括在內，從而建立「一切唯識」、「唯識無境」之理。

對於成立「唯識無境」的經典依據和理論的證明，《成唯識論》有提供明確的出處：

如契經說：「三界唯心。」又說：「所緣唯識所現。」又說：「諸法皆不離心。」又說：「有情隨心垢淨。」又說：「成就四智菩薩，能隨悟入唯識無境。」<sup>14</sup>

如《華嚴經》說：「三界皆由心所造。」又如《解深密經》說：「一切所認識的對象皆由識所變現」。又如《楞伽經》說：「一切事物都不離心。」又如《維摩詰經》說：「眾生是染污或清淨取決於其心是污穢或清淨。」又如《大乘阿毘達磨經》說：「成就四種智慧的菩薩，<sup>15</sup>就能隨即悟入『唯識無境』之道理」。從上述所引的經文，說明凡夫平時的所見所聞都來自於心識，而且具虛妄分別的性質。由於對一切事物的錯覺認識，以致無法認清事物的本質。

因此，為了糾正眾生對現象界的本質所產生的錯誤認識，唯識學的修道理論以「唯識無境」的思想為核心，建立此學派獨有的瑜伽觀行。藉由瑜伽觀行的實踐，一步一步地從認識的主體，第八阿賴耶識，亦是萬法存在的本體依據，淨化心識，證得「唯識無境」的境界。這時候才能真正體悟到事物的本質。更具體的說明，以瑜伽觀行的實證詮釋「唯識無境」之理，瑜伽禪師透過禪定的修行，先平息自己的表層精神活動，再深入沉澱於自己「內心」的深處。在禪定的內省中，唯識學派主張「一切唯識」，意思是宇宙的萬有一切皆因識而起，並否定生命主體的「我」和認知客體的「法」都是真實存在

<sup>13</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 38 下。

<sup>14</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 39 上。

<sup>15</sup> 在《大乘阿毘達磨經》四種智慧指的是：一、相逆識相智；二、無所緣識智；三、自應無倒智；四、隨三智轉智。引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 644-645。

這樣的立場。因為有識的存在，才能對外在的環境產生種種現象和感覺的識別作用；離開了識，一切的事物就無法獨立存在。這就是「萬法唯識」的道理，說明萬法包括心法、色法等一切諸法都是依托著識，在眾緣和合的情況下生起現行，認識宇宙人生的現象本質。

接著，透過萬法唯識的理論了解世間諸法皆是虛妄而非實有，既斷除「我執」，通往涅槃的世界；藉著「我執」的斷除，生起智慧能如實地了知現象界的本來面貌，既斷除「法執」，成就菩提之路。<sup>16</sup>這種體驗是由瑜伽禪師以自己身心的實行，透過具有深度的禪定，觀察到外界一切的事物都是由「識」所變現，而有了「唯識無境」的概念。然後，更進一步地組織其理論架構成為唯識的思想。

## 二、三性、三無性

為了闡明般若空性之思想，唯識學派從萬法唯識的觀點對一切法的本質提出三性、三無性的說法。所謂「三性」，根據《解深密經》的〈一切法相品〉曰：

諸法相略有三種，何等為三？一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。<sup>17</sup>

經文說法相共有三種：一、凡夫執為實有的現象，諸法的相狀；二、依他起相，萬法依因待緣而起的相狀；三、圓成實相，圓滿真實的實相。「三無性」，根據《唯識三十論頌》：

初即相無性，次無自然性，後由遠離前所執我、法性，此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。<sup>18</sup>

首先是相無性，事物的外顯相狀是不真實的。其次是無自然性，即生無性，事物依因待緣而生起，非有實在不滅的生。最後是由前文所說的，所執著即自我和事物真實的存在，離此我法二執而豁顯真如實性。此勝義無性是指一切法界無自性的真理，意思是終極真理就是真如。「常如其性」是說恆常地如其本來具有的性格，即是無性的，也就是唯識的真實本性。<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 參閱竹村牧男著：《覺與空：印度佛教的開展》，蔡伯朗譯，頁 98-99。

<sup>17</sup> 引自《大正藏》冊 16，頁 693 上。

<sup>18</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 61 上。

<sup>19</sup> 引自吳汝鈞著：《唯識現象學 1：世親與護法》（台北：台灣學生書局，2002 年），頁 212-213。

唯識學派認為凡夫所認知的境界是有執著性的，反之，聖者所了知的境界則是如實的。唯有聖者能夠體證一切法的自性是空，連「空」的概念也不執取，為了對治「空」的妄執，唯識學派著重世俗的解說，假名安立三性的思想引導眾生開悟。<sup>20</sup>因此，三性亦可稱為三自性、三相、三自相。從以上的敘述，三性、三無性之名是說明諸法的相、性，而且這兩者是融通無礙的。一般意義而言，性是指本質，一切法本有的，不受外界任何的影響的自體；而相是有相狀、差別的，由一切法變現出來的相狀、差別。<sup>21</sup>以下略說明三性、三無性的涵義。

根據《唯識三十論頌》，三性的定義是：

由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有；依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。<sup>22</sup>

此頌文對三性的描述：由種種遍計的心，遍計存在種種事物的主體，這就是遍計心所執著的自性，實際是不存在的；依他起的自性，是由四種緣而生起的思維分別心；<sup>23</sup>圓成實性建立在依他起性之上，永遠遠離遍計所執性。圓成實性和依他起性，是非異非不異，就如無常等性質，與一切事物非異非不異一樣，並非沒有證見圓成實性就能明瞭依他起性。第一頌是說明遍計所執性，執著於一切法，認為實我、實法，這種性質是虛妄不實的。第二頌是說明依他起性，一切皆因緣而生起的。這說明事物假有的性質，假有而並非真實的。第三頌是說明圓成實性，即依他起的真實體性，亦是真如實性。然而，三性之建立是依據什麼呢？《成唯識論》的解釋：

三種自性皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無、一異、俱不俱等。如空花等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實，是故此三不離心等。<sup>24</sup>

這三種自性都不離心、心所法。心、心所和所變現的一切，都是由各種條件而產生的，就如幻變所現的事物一樣，非有似有，這一切都稱為依他起性。愚夫對依他起者執為自

<sup>20</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》（台北：三民書局股份有限公司，2007年），頁250-251。

<sup>21</sup> 引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》（北京：中國社會科學出版社，2009年），上冊，頁299-300。

<sup>22</sup> 引自《大正藏》冊31，頁61上。

<sup>23</sup> 四種緣是指因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

<sup>24</sup> 引自《大正藏》冊31，頁46下。

我和事物、有或無、或一或異、或亦有亦無或非有非無、或亦一亦異或非一非異等，就如空中的幻花，其本性和相狀都不存在，這一切都稱為遍計所執。在依他起之上，把自我和事物的虛妄執著空去，此空就顯示心識和心所真實的本性，名稱為圓成實性。因此，這三自性是不離心、心所的。這觀點更進一步地印證唯識之道理，三性是對心和心所的不同認知或了知。相對的，《成唯識論》對三無性的說明是：

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。<sup>25</sup>

根據最初遍計所執性，建立相無性，由於遍計所執對象的主體，實際上是根本不存在的，就如空中幻花一樣。根據其次的依他起性，建立生無性，依他起的事物就如幻變所現的事物，只是依託各種因緣而生起，是假有的存在性質。由於依他起的事物所依託的主體被虛妄執著，並無實在「生」的性質，故假說無性，並非全然無性的，因緣和合的存在也是屬於一種存在，但非永恆不滅。根據最後的圓成實性，建立勝義無性，意思是遠離遍計所執著的自我和事物之主體，而假說無性，並非全然無性的，而是強調與空相應的無執性境。就如虛空那樣，雖然普遍存在於一切物質中，但是因為沒有自性而顯得其虛空性。

在這三性、三無性的理論，在眾緣和合之下，卻因虛妄分別，執著於自我和一切法真實的存在，即遍計所知性。此法如同見到繩子誤以為是蛇，心識就浮起蛇相，然而此相並非實有，如鏡花水月，虛幻而不實，故名為相無性。宇宙的萬法是依託因緣而假有的，卻是源自於虛妄分別的識假和而成的，即依他起性。此法因緣和合而有的，則「緣起性空」，沒有實性，非實體的生起，故為生無性。在眾緣和合之下，如實地了知一切法，真實的本性皆空，即圓成實性。此法是絕對的真實、永恆的理體，為我、法二空所現顯，同樣不應執取自性，故稱為勝義無性。

三無性的建立是為了破除眾生對實在概念的妄執而施設的方便。就如《唯識三十論頌》有言：

即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 上。

<sup>26</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 61 上。

意思是根據此三性，而建立那三無性，所以佛陀是另含密義而說，一切事物是沒有自性的。即言依密意而說，意謂著三無性並無法全盤道盡真理，須配合三性之說，才算完整。就世俗諦意義而言，唯識學派認為只有真實的根據，才能建立假法，即「依實立假」。對宇宙的本質有正確的認識，世界的一切現象都收攝於心識，建立三性、三無性作為此學派表達方式，說明佛教的通義「緣起性空」。這說明三性是從萬法唯識緣起的角度來詮釋一切法的空性，為了強調「空」義，進而再建立三無性。<sup>27</sup>任何一種法無論是空、還是有都是一體兩面。相雖然有，只是虛幻，而不實有；性雖然是空，卻不是虛無之無，乃是諸法的真空本性、我法二空的無顛倒的真理，故「非有非空」，突顯唯識學派中道的立場。<sup>28</sup>意思是一切事物即有三性，亦是三無性，三性說明有（非空），三無性說明空（非有）。藉由三性而建立三無性，顯示「唯識無境」的中道思想，說明一切法都無有自性可執，都不出心識所顯現，為唯識學派立論的根本。

### 三、唯識實踐的目標

唯識學的目的，藉由對一切法皆是因識而起的，引導眾生從錯誤的認識轉化成正確的認識，從而徹底地認識宇宙萬法的真相，以證得涅槃和菩提。此學派主張一切的萬法都是識所顯現的，意謂著對於我、法的執著來自與眾生的分別心識。因此，藉由瑜伽禪觀，即唯識學修習的五個次第，對唯識之理信解之後，漸漸地趨向「唯識無境」，把染污、執著的識轉變成清淨的智，即「轉識成智」。唯識學最終的目標是藉由如實證知的無分別智，斷除我、法二執，理解事物本來的面目。在本小節就是要略述我、法二執。

在《唯識三十論頌》有言：

由假說我、法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。<sup>29</sup>

根據此頌文的意思是依據假名而說有我、法的存在，由此產生與之相應的種種現象。這些與我、法相應的現象皆是由識所變現，而能變現現象的識只有三種：就是異熟識、思量識和了別境之識。一般而言，對於所認識的事物都誤以為識以外的種種現象是真實存在的，即對自我和事物的執著，簡略為我、法二執。因此，唯識學派就是要破除我、法二執，說明能變現這些事物只有識，即異熟為第八識、思量為第七識、了別為前六識。雖然是識所變現的，但不表示識的存在是真實的，但識是比現象事物更根本的存在，以

<sup>27</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 80，250-251。

<sup>28</sup> 引自徐湘霖著：〈「唯識無境」初探〉，《法音》，第 9 期（2001 年），頁 26-33。

<sup>29</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 60 上。

之建立現象的一切萬法。萬法非真實存在，佛陀言教說到種種我、法概念只是依假名而說。根據《成唯識論》說明：

世間聖教，說有我法，但由假立，非實有性。我謂主宰，法謂執持。彼二俱有種種相轉。我種種相，謂有情、命者等，預流、一來等。法種種相，謂實、德、業等，蘊、處、界等。<sup>30</sup>

世間的和佛典所說的有我、有法，只是假說而建立的，並沒有真實的主體。我是指獨立自主地對身心起支配作用，法則是指所有的事物不僅有自己的性狀，也有確定質的規定性。這二者都是由轉而變現出種種的現象。「我」的種種現象，有眾生、命根等（世人說的），預流、一來等（佛教所說的聖位）。「法」的種種現象，有實體、性質、運動等（勝論說的），五蘊、十二處、十八界等（佛教說的）。<sup>31</sup>為了使眾生明白自我和一切事物皆是識所變現的，在佛典中的「我」、「法」皆是假設性的建立相應的概念。以下將分別對我執、法執進行論述，並從不同的觀點作出分析。

對於我執，《成唯識論》分別對外道和小乘錯誤的觀點進行論述。首先，對於外道的觀點，

諸所執我，略有三種：一者、執我，體常周遍，量同虛空，隨處造業，受苦樂故；二者、執我，其體雖常，而量不定，隨身大小，有卷舒故；三者、執我，體常至細，如一極微，潛轉身中，作事業故。<sup>32</sup>

對於自我的執著，大略有三種：一、執著於自我的主體始終不變，普遍存在，體積如虛空，能在到處造業因而受苦受樂。二、執著於自我的主體是恆常不變，但是體積是不確定的，能根據身體的大小而有舒展或卷縮。三、執著於自我的主體始終不變，但極其細微，猶如一個物質基本單位般大小，在身體內暗中運轉，作各種事情和造各種業。外道認為真實的自我的特性有：一、恆常，不變的實體；二、獨一，獨立自存的，即獨一無二的實體；三、自主，自己享有自在權利的實體。<sup>33</sup>從唯識學派的觀點而言，一切的事物包括眾生的身體都是由第八識所顯現的、所執受，並沒有真實自我的存在。

接著，小乘對於我實存謬誤的認識，根據《成唯識論》略述三種：

---

<sup>30</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 上。

<sup>31</sup> 參閱韓廷傑釋譯：《成唯識論》（台北：佛光文化事業有限公司，1997 年），頁 12-13。

<sup>32</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 中。

<sup>33</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》（台北：佛光文化事業有限公司，2002 年），冊 1，頁 57-58。

所執我，復有三種：一者、即蘊；二者、離蘊；三者、與蘊非即非離。<sup>34</sup>

根據頌文的解釋小乘的我執，有三種：一、認為自我的主體是五蘊；二、認為自我的主體與五蘊相異；三、認為自我的主體是非與五蘊相即，也非與五蘊相異。更詳細地說明：第一、一般而言，認為自我特徵是身心的某一部分；第二、即數論學派等認為自我的實體是五蘊之外而獨立存在的；第三、犢子部、正量部等認為自我的存在與五蘊不即不離，有獨立的實體，非常非無常，是相當矛盾的立場。因此，唯識學派總合上述三點，歸納為對「我見」謬誤的認識，意思是「我」只是一種假說，並非有實我的存在，就連無為法的虛空、真如等都是識的認識對象。<sup>35</sup>因此，《成唯識論》有言：

我見，不緣實我，但緣內識變現諸蘊，隨自妄情種種計度。<sup>36</sup>

這段引文的意思是「我見」是無法認取實在的自我，只是認取由內識所變現的五蘊，並隨著自己虛妄的認識而產生種種的思量和執取。這就是說明只要是識所變現的，包括「我見」認識的對象都是變化無常的，不可能始終不變，或永恆存在的自我。

不過，究竟是什麼造成「我執」？那就是障礙我空、無法成就涅槃的煩惱障，根據《成唯識論》所給提出的意義是：

煩惱障者，謂執遍計所執實我薩迦耶見而為上首百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。<sup>37</sup>

所謂煩惱障，即執取遍計所執的實我見為首的一百二十八種根本煩惱和其他的隨煩惱。這些染污的因子能使得眾生的身心感到紛擾煩惱，障礙涅槃，故名為煩惱障。這一百二十八種根本煩惱分別由唯識學派依著兩種不同修行的位次斷除，即：一、見道位，在欲界斷除十種根本煩惱障苦、集、滅、道四諦，共四十種；色界和無色界各三十六種，即九種根本煩惱障四諦各斷除。二、修道位，斷除欲界貪、瞋、癡、慢、身見、邊見；色界和無色界在上述六種煩惱種各斷除，總共十六種。<sup>38</sup>因此，依三界劃分，見道位和修道位，兩個修行位次所要斷除的煩惱障共有一百二十八種類。

有關我執，唯識學派分成兩種：一、俱生我執；二、分別我執。第一、俱生我執，根據《成唯識論》言：

<sup>34</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 下。

<sup>35</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 1，頁 61-67。

<sup>36</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 2 下。

<sup>37</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 下。

<sup>38</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 793-798。

俱生我執，無始時來，虛妄熏習內因力故，恒與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一、常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執為實我；二、有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相，執為實我。此二我執，細故難斷，後修道中，數數修習勝生空觀，方能除滅。<sup>39</sup>

這段引文的意思是無始以來，依賴著虛妄熏習所有的內因力而形成種子力量，始終與不同生命形態共存，不依賴後天錯誤的教義和思維分別，自然、無條件地生起，故稱為俱生我執。俱生我執又有兩種：一、始終相續，在第七識認取和依託第八識的見分，生起第七識自我中心的影像作為相分，並執著為實我的存在；二、有間斷的，在第六識認取和依託第八識所變現五蘊的現象，或總體或個別，生起第六識自我中心的影像作為相分，並執著為實我的存在。這二種我執，是極其細微的，較難斷除，要到修道位中，屢屢反覆修習我空觀，才能一分一分地消除。由於眾生不了解宇宙的萬物是眾緣合和而成的，不理解緣起性空之道理，使得含藏在阿賴耶識的種子任運地生起，尤其是俱生我執的認知活動有持續性的，也有間斷性的，更重要的是這些執著都非常隱微，根深柢固，唯有在修道位的十地中不斷地修習，才能徹底除盡。

第二、分別我執，根據《成唯識論》有言：

分別我執，亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別，唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊相，起自心相，分別計度，執為實我；二、緣邪教所說我相，起自心相，分別計度，執為實我。此二我執，麤故易斷，初見道時，觀一切法生空真如，即能除滅。<sup>40</sup>

根據頌文的解釋分別我執不但依賴著虛妄熏習所有的內因力而形成種子力量，更依賴著現時存在的外在條件的力量，並非始終與不同生命形態共存，需要依賴錯誤的教義和思維分別，然後才能生起，故稱為分別我執，只存在於第六意識中。分別我執可分成兩種：一、認取和依託錯誤的教義所說的五蘊之形相，生起第六識自為我中心的影像作為相分，思維分別、思量推測，並執著為實我的存在；二、認取和依託錯誤的教義所說自我的形相，生起第六識自為我中心的影像作為相分，思維分別、思量推測，並執著為實我的存在。這二種我執，較為明顯，容易斷除，在最初見道位時，能領悟一切法無我所顯示真如之理，就能斷除消滅分別我執。由此可知，與俱生我執最大的不同是分別我執的認識活動必須依靠外在的條件才能生起或從經驗中獲得。再者，分別我執與俱生我執比

---

<sup>39</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 上。

<sup>40</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 2 上。

較起來，分別我執較為粗俗而且容易斷除，只有存在於第六識，只要能確實了知無我的義理，就能斷除了。

對於法執，同樣的，《成唯識論》分別對外道和小乘錯誤的觀點進行簡單地評述：

外道、餘乘所執諸法，異心、心所非實有性，是所取故，如心、心所。能取彼覺，亦不緣彼，是能取故，如緣此覺。諸心、心所，依他起故，亦如幻事，非真實有。為遺妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。<sup>41</sup>

這段引文是在說明外道、小乘等學派執著於色法、心不相應法、無為法等各種事物，除了心、心所以外，並沒有真實存在的主體。這色法、心不相應法、無為法等就如心和心所那樣被認取的，皆屬分別性質。意思是色法等能認取一切事物的心和心所，卻也不認取心以外而真實存在的事物。一切心和心所都是依他起的，就如同幻變所現的事物，並非真實的存在。為了破除虛妄執著的心和心所以外真實存在的事物，才暫時說一切唯識。若因此執著心識是真實存在的，那就如同執著外在事物是真實存在的道理一樣，也是一種法執。可見在上文所敘述我執、法執是為假說而建立的，唯識學派的目的就是要先讓眾生明白宇宙的萬象都是由識所變現的，然後，更深入地闡明「識」都不是真實存在的事物。意思是唯識學說為了超越、捨棄唯識的理解而說的，藉由此學說自我反省對日常生活所產生的錯誤的認識，說明沒有任何自我和事物是常住不變，進而連唯識自體都必須自我否定。

對於所知障是障礙法空、障礙菩提覺證的，根據《成唯識論》言：

所知障者，謂執遍計所執實法薩迦耶見而為上首見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。此所知障，決定不與異熟識俱，彼微劣故，不與無明、慧相應故，法空智品與俱起故。七轉識內，隨其所應，或少或多，如煩惱說。眼等五識，無分別故，法見、疑等，定不相應；餘由意力，皆容引起。此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善、無記性故，癡、無癡等，不相應故。<sup>42</sup>

所謂所知障，即執取於遍計所執的實法，主要有惡見、疑、無明、愛、恚、慢等遮蔽了被認識對象之無顛倒的本性，能障礙菩提，故名為所知障。由此可知，所知障是不與異熟識共存的，原因有三：一、異熟識的作用極其微弱低劣。二、不與無明、慧心所等相

<sup>41</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 6 下。

<sup>42</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 下。

應。三、法空智品能與第八識共同生起。以上足以證明法執不存在於第八識，反而突顯前七識，隨著所知障與相應的煩惱等心所，無論是少是多，所知障的數量就有少有多。前五識眼等，沒有思維分別的作用，所以法見、法疑等所知障決定不與五識相應；其餘的所知障是由第六識的力量而引發的。此障不但與不善、無記二性相應，《瑜伽師地論》中說無明只通不善性、無記性，因此，癡不與無癡等善心所相應。<sup>43</sup>意思是所知障是屬於有癡的，而善心是屬無癡的，猶如光明和黑暗兩者是互不相應的。由此可知，所知障是不離煩惱等心所而另外生起的障，每一個識具有的所知障的數量，就與每一個識具有的煩惱等心所之數量是相同的。

有關法執，與我執一樣，唯識學派分成兩種：一、俱生法執；二、分別法執。第一、俱生法執，《成唯識論》說：

俱生法執，無始時來，虛妄熏習內因力故，恒與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一、常相續，在第七識，緣第八識起自心相，執為實法；二、有間斷，在第六識，緣識所變蘊、處、界相，或總或別，起自心相，執為實法。此二法執，細故難斷，後十地中，數數修習勝法空觀，方能除滅。<sup>44</sup>

這段引文的意思是指無始以來，依賴著虛妄熏習所有的內因力而形成種子力量，始終與不同生命形態共存，不依賴後天錯誤的教義和思維分別，自然、無條件地生起，故稱為俱生法執。俱生法執又分成兩種：一、始終相續，在第七識認取和依託第八識的見分，生起第七識自我心中的影像作為相分，並執著一切事物真實的；二、有間斷的，作為總體或個別在第六識認取和依託第八識所變現五蘊、十二處和十八界的形相，生起第六識自我心中的影像作為相分，並執著一切事物為真實存在。這二種法執，是極其細微的，較難斷除，要到修道位中，屢屢反覆修習法空觀，才能一分一分地消除。<sup>45</sup>無論是俱生的我執、或法執，皆是來自於第七識對第八識的執著；生起的狀態有持續性的，也有間斷的，然而，俱生而起的這種執著非常隱微，根深柢固，只有到修道位以上，才能漸漸地斷除。

第二、分別法執，根據《成唯識論》言：

分別法執，亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別，唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊、處、界相，

<sup>43</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊2，頁793-798。

<sup>44</sup> 引自《大正藏》冊31，頁6下至7上。

<sup>45</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊1，頁160-162。

起自心相，分別計度，執為實法；二、緣邪教所說自性等相，起自心相，分別計度，執為實法。此二法執，麤故易斷，入初地時，觀一切法法空真如，即能除滅。<sup>46</sup>

這段引文描述分別法執不但依賴著虛妄熏習所有的內因力而形成種子力量，更依賴著現時存在的外在條件的力量為助緣，並非始終與不同生命形態共存，需要依賴錯誤的教義和思維分別，然後才能生起，故稱為分別我執，只存在於第六意識中。分別法執又分成兩種：一、認取和依託錯誤的教義所說的五蘊、十二處和十八界的形相，生起第六識自我為中心的影像作為相分，思維分別、思量推測，並執著為事物實在的存在；二、認取和依託錯誤的教義所說事物本體的形相，生起第六識自我為中心的影像作為相分，思維分別、思量推測，並執著一切事物真實存在。這二種法執，較為明顯，容易斷除，在最初見道位時，能領悟一切法之法空所顯示真如之理，就能斷除、消滅。<sup>47</sup>由此可知，分別法執不但以第八識的種子作為因，更是依賴此生外在的因素才能生起。不過，與俱生法執相比之下，分別法執較易斷除。

為了引導眾生對宇宙的萬象有正確的認識和本質所在，對於外道、小乘等學派種種錯誤的觀點進行分析和論述，為此《成唯識論》對「我」、「法」皆是心識所顯現的作個總結：

愚夫所計實我實法都無所有，但隨妄情而施設故，說之為假。內識所變似我、似法雖有，而非實我、法性，然似彼現，故說為假。外境隨情而施設故，非有如識；內識必依因緣生故，非無如境。由此便遮增減二執。境依內識而假立故，唯世俗有；識是假境所依事故，亦勝義有。<sup>48</sup>

這段文句的解釋是愚夫執著實在的自我和事物是完全不存在的，只是隨著虛妄的認識而建立，所以說是假的。內識所變現的似乎實在的自我和事物雖然是存在的，但並非具有所執著的真實自我和事物的性質，所以說是假的。外境是隨著虛妄的認識而建立的，並非如心識那樣真實的存在；內識必須依因緣而產生，並非如外境那樣實際不存在的。這段文義表明了唯識學派的中道立場，認為外境是虛妄的執取，全然不存在，是沒有的；內識的生起是依因待緣，是假有的存在，非無，如此成立非有非無的中道觀念。意思是唯識學派該肯定的就肯定，該否定就否定，完全不落入全面肯定或全面否定的錯誤。<sup>49</sup>

<sup>46</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 7 上。

<sup>47</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 1，頁 160-162。

<sup>48</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 1 中。

<sup>49</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 1，頁 53-56。

此外，有關障礙我、法二空的煩惱障、所知障彼此之間的關係，《成唯識論》有具體的說明：

煩惱障中，此障必有，彼定用此為所依故。體雖無異，而用有別。故二隨眠，隨聖道用，有勝有劣，斷惑前後。<sup>50</sup>

意思是有煩惱障，必定有所知障，煩惱障必定是以所知障為依託的對象。雖然這二障所執的本體並沒有不一樣，但是有作用上的差別。因此，隨著聖道的實踐功用，二障種子因有強有弱，斷除的時間也有前後。再者，所知障並不障礙涅槃解脫。整體而言，煩惱障和所知障本體是一樣的，有煩惱障的存在就隱含著所知障的存在。不過，唯有法空觀的力量足以斷除二障，而我空觀僅能斷除煩惱障。至於斷除二障的時機，《成唯識論》有言：

如是二障，分別起者，見所斷攝；任運起者，修所斷攝。二乘但能斷煩惱障，菩薩俱斷。永斷二種，唯聖道能。伏二現行，通有漏道。<sup>51</sup>

這二障，如果是由思維分別而生起的，屬於見道位所斷除；如果是自然而生起的慣習性質，屬於修道位所斷除。二乘只能斷除煩惱障，菩薩則二障皆斷除。若要永遠斷除二障的種子，只有在聖道能做到；但只是制伏二障的現行活動，有漏道也能做到。唯識學的系統是非常嚴謹、有組織性的，就連斷惑的流程都是有先後次序、有條理的，依對治力量的強弱：先制伏，後斷除；先制伏二障的現行活動，進而斷除二障的種子；分別而生起的二障較粗略所以先斷除，後斷除較細微的自然而生起的二障。

#### 四、八識與轉識成智

在上文有提到我、法二執的根源是源自於心識，即能收攝一切法，也能變現種種的現象，此功能有三種，根據《成唯識論》言：

識所變相，雖無量種，而能變識，類別唯三：一謂異熟，即第八識，多異熟性故；二謂思量，即第七識，恆審思量故；三謂了境，即前六識，了境相麤故。<sup>52</sup>

頌中的內容是描述識能變顯的現象，雖然是無數的、種類繁多，但是能變現現象的心識，則只有三種：一、異熟，即第八識，屬異熟的性質；二、思量，即第七識，恆常地審查、

<sup>50</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 下。

<sup>51</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 下。

<sup>52</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 48 下。

思量第八識的見分；三、了別，即前六識，能了別各種粗略外境的狀況。了別境識是前六識的總名，有眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，了別色、聲、香、味、觸、法六種境。因此，唯識學說把宇宙萬法的所依歸納於這三種能變的心識，認為此三能變識是眾生的煩惱根源所在，找出了問題的源頭，看清楚事情的本質，徹底地把染污的識淨化，並回歸到本性的清淨。

這三能變識可分成兩類，《成唯識論》有說：

此三皆名能變識者，能變有二種：一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長。異熟習氣，由六識中有漏善、惡熏令生長；二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。等流習氣為因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣為增上緣，感第八識，酬引業力，恒相續故，立異熟名；感前六識，酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生名異熟果，果異因故。此中且說我愛執藏、持雜染種、能變果識，名為異熟，非謂一切。

53

這三種類名為能變識，能變識又可分成兩種：一、因能變，乃是第八識中的等流、異熟二類種子。<sup>54</sup>第一、等流種子，是由前七識的善、惡、無記三性的現行活動熏習而產生的；第二、異熟種子，是由前六識的善、惡二性的現行活動熏習而產生的。二、果能變，就是前面所提二類種子的因力，就八識的生起，變現出種種的形相。第一、等流種子作為因緣，就八識不同的主體和性狀生起，名為等流果，原因果和因是相似的；第二、異熟種子作為增上緣，招感第八識的果，由引業產生的主要果報之力量永恆連續，<sup>55</sup>建立異熟之名稱；招感前六識的果，由滿業產生的差別果報是從異熟生的第八識生起的，<sup>56</sup>名為異熟生，而不是異熟，原因是有間斷的。正是上述的異熟和異熟生都名為異熟果，因為果和因是有差異的。頌中只說我愛執藏、持有漏的種子、能變現二種異熟果的第八識，名為異熟，並非是說所有的識為異熟。

簡而言之，能變識有兩類：一、因能變，由等流、異熟的種子轉變成現行的一切事物、自類種子和異熟果。一般而言，這種情況稱為「種子生現行」。二、果能變，是指八識的主體是由種子而生成的，變現出相分和見分。一般而言，這種情況稱為「現行

<sup>53</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 7 中至下。

<sup>54</sup> 《成唯識論述記》有言：「此言因者，即所由故，謂種子也，辨體生現，為現行生之所由也。」引自《大正藏》冊 43，頁 298 下。

<sup>55</sup> 《成唯識論述記》有言：「唯第八識是總果故。」引自《大正藏》冊 43，頁 299 中。

<sup>56</sup> 《成唯識論述記》有言：「此是別果，故業名滿。」。引自《大正藏》冊 43，頁 299 下。

熏種子」。<sup>57</sup>因此，種子和現行彼此之間的關係可用束爐作譬喻，束爐有三腳支撐著，相互的依靠才能平穩地著地，意謂著束爐本身和其三支腳有雙重的因果關係，與種子生現行、現行熏種子的情況是一樣的。<sup>58</sup>

在唯識學派的理論中，以心識作為萬法緣起的樞紐，更進一步地從傳統的眼、耳、鼻、舌、身、意等六識深化，進而分析出第七末那識和第八阿賴耶識兩種心識的功能。此學派以阿賴耶識為中心，提供業力因果相續的關係，進而提出「唯識無境」的重要說明。意思是以心識作用為前提，展開唯識緣起的學說，更加周密地說明業力、因果之相續和輪迴的關係。藉由阿賴耶識能藏、所藏和執藏的三個功能，收藏一切萬法的種子，再由前七識的行為造作，熏成業力的種子。透過外在的因緣與業力種子的結合，等待時機的成熟而顯現。再者，阿賴耶識能持續保留業力，使得因果輪迴的理論成立。<sup>59</sup>這也是為何《唯識三十論頌》稱為三能變識，意謂著一切法都是由心識所變顯的結果。

### （一）第一能變識

以下簡略地說明第一能變識的性質，阿賴耶識，也稱為異熟識和一切種識，根據《成唯識論》言：

初能變識，大、小乘教名阿賴耶。此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相，分位雖多，藏識過重，是故偏說。<sup>60</sup>

初能變識，無論是大、小乘教都稱為阿賴耶識。因為此識具有能藏、所藏、執藏三種的含義。既與一切染污、清淨的事物相互作為緣，眾生執著為內在的自我。這些特點顯示第一能變識所具有的自相性狀，並保持因果作為其自身性狀。此識的自身性狀，形態雖然很多，但是藏識這個名稱在證果時最先捨棄，執藏的作用過失較重，故偏重藏的含義而說第八識為阿賴耶識。以上是描述第一能變識作為阿賴耶識的性狀，有自相、因相和果相，共三相。由於阿賴耶識的含意是藏的意思，而且有能藏、所藏、執藏三種功能。阿賴耶識的種子不僅能生起一切事物，再從現行活動時又熏成自己的種子，並能保持因果的性狀，故稱為自相，亦是三相當中的總體，而因相和果相則是自相的側面。<sup>61</sup>

<sup>57</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊1，頁174-175。

<sup>58</sup> 引自楊白衣著：《唯識要義》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年），頁87-89。

<sup>59</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁80-84；村上專精著：《佛教唯心論概論》，印海法師譯（台北：嚴寬祐基金會，2003年），頁292-294。

<sup>60</sup> 引自《大正藏》冊31，頁7下。

<sup>61</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊1，頁182-185。

接著，就是要介紹作為果相的異熟識，《成唯識論》的說明：

此是能引諸界、趣、生善、不善業異熟果故，說名異熟。離此，命根、眾同分等恒時相續勝異熟果，不可得故。此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種，異熟寬、不共，故偏說之。<sup>62</sup>

所謂「異熟」識是指能夠引導源自於三界、六道、四生的眾生之種種善、不善業所引生的異熟之果，故稱為異熟果。若離開這異熟識，眾生的命根、各類眾生的共性等始終持續的殊勝之異熟果，就不可能有的。此識之名稱，異熟識，就表示第一能變識具所有能作為果的性狀。異熟果的性狀雖然有很多形態、很多種類，但是異熟識的含意最寬廣，而且不適用於代表其他事物，故偏重說第八識為異熟識而突顯這些特點說。簡而言之，異熟識是根據眾生過去的善、惡業而得的總報，或者過去所招感的結果。由於所呈現的形態和種類繁多，而且業因（善、惡、無記性）和果報（無記性而已）的性質不一樣。意思是善業不一定帶來善報，或者惡業不一定帶來惡報，因為果報是無記的性質，故稱為異熟識。

最後，第一能變識作為一切種識，即阿賴耶識的因相，《成唯識論》言：

此能執持諸法種子令不失，故名一切種。離此，餘法能遍執持諸法種子，不可得故。此即顯示初能變識所有因相。此識因相雖有多種，持種不共，是故偏說。<sup>63</sup>

根據文句的解釋，第一能變識能保持一切法的種子而且不會喪失，故名為一切種識。若離開這一切種識，就不可能再找其他的東西能普遍地保持一切事物的種子。此識之名稱，一切種識，就能表示第一能變識具所有能作為因的性狀。此識因的性狀雖然有很多種類，但是卻能保持各種事物的種子，與前七識不同之處，故偏重這特色說第八識為一切種識。作為一切種識的第八識，其主要功能是令種子生起現行，攝持一切法的種子。因此，可說種子是現行的因，故有一切種識之稱。

每一種事物都有一種倫理性質，所謂倫理性質是指善性、惡性、無覆無記和有覆無記。阿賴耶識的倫理性質則是屬於無覆無記的，《成唯識論》的解釋：

此識唯是無覆無記，異熟性故。異熟若是善、染污者，流轉還滅，應不得成。又此識是善、染依故，若善、染者，互相違故，應不與二俱作所依。又此識是所熏性故，若善、染者，如極香臭，應不受熏；無熏習故，染淨因果，俱

<sup>62</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 7 下。

<sup>63</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 7 下至 8 上。

不成立。故此唯是無覆無記。覆謂染法，障聖道故；又能蔽心，令不淨故。此識非染，故名無覆。記謂善惡，有愛非愛果及殊勝自體可記別故，此非善惡，故名無記。<sup>64</sup>

原因在於異熟的關係，異熟若是善性的、染污性的，六道流轉和還歸寂滅就不能成立。此識是善性的、或染污性的事物所依託，本身是善性的、或染污性的，那就與性質相反的事物互不相容，同時不能作為這倆者的依存之處。此識具有能被熏習的性質，若是善性、染污性的，如極香或極臭的，應該不受熏習；如果沒有熏習，染污或清淨的因果都不能成立。因此，第八識是無覆無記的。所謂「覆」是指染污性的事物，障礙聖道；又能蒙蔽心識，使得心不能清淨；此識並非是染污的，故名無覆。所謂「記」是指善惡，善惡能使得有人獲得喜愛的果，或不喜愛的果，並各自有突出的主體可作區別。因此，第八識是非善非惡，故名為無記。基於阿賴耶識具有含藏種子的特性，一切特質的種子無論是善、惡都被攝受在內，並作為非染非淨的中間媒介。因為這樣的特質，才會不斷地持續著而無間斷，恒時流轉在生死輪迴。不過，阿賴耶識無覆無記的特質，也印證唯識學派中道的立場。在這意義之下，阿賴耶識在無論任何情況如環境的惡劣或優雅，都保持中立，沒有任何分別、執著。其性質有如一塊海綿，能吸收也能濾乾水分，毫無排斥作用。

無始以來，含藏著阿賴耶識的種子如瀑布般，川流不息地流轉著，再者無覆無記的特質，卻因為第七識妄執著第八識的見分而帶來煩惱，<sup>65</sup>有染污性質存在，只有完全把染污轉換成清淨，才能回歸本性的清淨。因此，《成唯識論》認為斷盡煩惱的聖者可稱為阿羅漢：

謂諸聖者，斷煩惱障，究竟盡時，名阿羅漢。爾時，此識煩惱麤重，永遠離故，說之為捨。<sup>66</sup>

所有聖者在徹底斷盡煩惱障時，名為阿羅漢。此時，阿賴耶識的粗重煩惱種子，已經永遠地遠離，故稱為捨棄。在唯識學派裡，意義上的阿羅漢所包涵的範圍相當廣泛，故《成唯識論》有言：

此中所說阿羅漢者，通攝三乘無學果位，皆已永害煩惱賊故，應受世間妙供養故，永不復受分段生故。<sup>67</sup>

<sup>64</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 12 上。

<sup>65</sup> 有關第七識的性狀、伏斷位次等內容會在下文論述。

<sup>66</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 13 上。

<sup>67</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 13 上。

這裡所說的阿羅漢，是包括三乘的無學果位，原因是已經永遠離消滅煩惱的賊害，應該接受世間的美妙供養，永遠不再受到分斷生死了。所謂的三乘無學是指二乘的阿羅漢、辟支佛和大乘的如來。對於二乘能趨向菩提，《成唯識論》提出另一個稱謂，即不退菩薩：

彼說二乘無學果位迴心趣向大菩提者，必不退起煩惱障故，趣菩提故，即復轉名不退菩薩。彼不成就阿賴耶識，即攝在此阿羅漢中。<sup>68</sup>

此段文句中的解釋二乘在無學位上回心趨向大菩提者，必定不會退轉而再生起煩惱障，基於趨向大菩提的原因，故此轉名稱為不退菩薩。三乘不再具有阿賴耶識，因此包括在意義中的阿羅漢。對於不退菩薩的稱謂，護法認為不僅包括三乘，八地以上的菩薩更應該包括在內，根據《成唯識論》言：

又不動地已上菩薩，一切煩惱永不行故，法駛流中任運轉故，能諸行中起諸行故，剎那剎那轉增進故，此位方名不退菩薩。然此菩薩，雖未斷盡異熟識中煩惱種子，而緣此識我見、愛等，不復執藏為自內我，由斯永捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識。此亦說彼名阿羅漢。<sup>69</sup>

這段引文說明八地以上的菩薩，一切的煩惱永不生起，能在萬物生生滅滅的急流中自在無礙地行動，能在一切修行種類中進行一切修行，在那每一剎那有增進，所以此位才稱為不退菩薩。然而，這類菩薩尚未斷盡異熟識中的煩惱種子，但能認取此識中的我見、我愛等四種根本煩惱，不再執著此識的執藏為自我的，由此永遠捨棄阿賴耶識之名稱，不在說是具有阿賴耶識。因此，頌文中也稱不退菩薩為阿羅漢。由此可知，護法認為不退菩薩的範疇應該包括二乘的阿羅漢、辟支佛、大乘的如來和在十地修行的菩薩。雖然八地以上菩薩能夠自在無礙地修行，同時，一切現行的煩惱永遠不再生起，但是藏在第八識染污的種子仍然存在。因此，八地以上的菩薩可稱為不退菩薩或阿羅漢。

另外，文句中有提到捨棄阿賴耶識之名稱，那表示是要捨棄執藏的功能，即斷除阿賴耶識中的煩惱種子和永遠制伏現行活動。所謂「捨棄」的意思是指去除阿賴耶識被第七識執著為內在自我的本體，只有捨棄其中染污的性質，而並非一般所言捨棄的八識主體。<sup>70</sup>簡而言之，在煩惱斷除後，第八識的本體依舊存在，而且阿賴耶識具有能藏和所藏之含義仍然保存著。

<sup>68</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 13 中。

<sup>69</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 13 中。

<sup>70</sup> 《成唯識論述記》有言：「由於彼位此識之中，煩惱麤重永遠離，故說之為捨。非體亦無，此麤重言顯煩惱種。《對法論》等說：「種子麤重故，雖煩惱現行，亦名麤重；無堪任性，亦

總上述所言，隨著第八識的名稱不同，其意義也有所不同。更具體的說明，例如：第八識作為心時，是由種種事物的熏習而形成的種子之集合體；<sup>71</sup>作為種子時，能保存世間、出世間的有漏或無漏的種子；<sup>72</sup>作為阿賴耶識時，只有凡夫、有學的聖者，即八地以下的菩薩適用，攝受一切善性、惡性和無記性的事物，又被我見、我愛等執著為內在的自我；<sup>73</sup>作為異熟識時，能引導至生死、善、惡業的異熟果，適用於凡夫、二乘和一切菩薩；<sup>74</sup>作為無垢識時，此時的第八識最為清淨，乃是無漏現象所依之處，只有如來的階段適用。<sup>75</sup>因此，每一個名稱都代表著第八識種種不同的情況，如心、種子等能夠通用在一切的狀態；在凡夫階段時，第八識稱為阿賴耶識或異熟識；無垢識只適用於佛。

## （二）第二能變識

第二能變識是指第七識，末那識，根據《成唯識論》說明：

次初異熟能變識後，應辯思量能變識相。是識聖教別名末那，恒審思量勝餘識故。<sup>76</sup>

其次，在說明第一異熟能變識之後，應該說明思量能變識的性狀。此識在佛典也稱為末那識，能恆常地審查、思量，這些性質勝於其他的識。基於這兩個性質，第二能變識才命名為末那識，同時，也可與第八識和前六識明顯地作出區別。接著，《成唯識論》作出更詳細的解釋：

---

名麁重。」然今但取種子非餘，由種斷時，現行執藏，發潤之惑，皆不起故，說名為捨。引自《大正藏》冊 43，頁 314 上。

<sup>71</sup> 《成唯識論》有言：「謂或名心，由種種法熏習種子所積集故。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

<sup>72</sup> 《成唯識論》有言：「或名種子識，能遍任持世、出世間諸種子故。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

<sup>73</sup> 《成唯識論》有言：「或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故，我見、愛等執藏以為自內我故。此名唯在異生、有學，非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

<sup>74</sup> 《成唯識論》有言：「或名異熟識，能引生死、善不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

<sup>75</sup> 《成唯識論》有言：「或名無垢識，最極清淨，諸無漏法所依止故。此名唯在如來地有，菩薩、二乘及異生位，持有漏種，可受熏習。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

<sup>76</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 19 中。

此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。然諸聖教，恐此濫彼，故於第七，但立意名。又標意名，為簡心、識，積集、了別，劣餘識故，或欲顯此與彼意識，為近所依，故但名意。<sup>77</sup>

這是就末那識所能保持的作用而定義第七識，就如藏識那樣從如此的觀點建立名稱，這第七識的作用就是意的。此識是第六識所依託的主體而定義的，就如眼識等前五識那樣從這觀點建立名稱的。不過，很多佛典為了避免人們將第七識混同第六識，所以就對第七識只稱為「意」。此外，第七識標上「意」的名稱，是為了簡別第八識的「心」和前六識的「識」之名稱，從積集種子稱為「心」而言，第七識沒有積集的作用；從識別事物稱為「識」而言，第七識的認識功能不如前六識來得殊勝，或者為了顯示第七識對於第六意識而言，直接為依託的對象。因此，第七識稱為「意」，原因有二：第一、從建立名稱而言，作為第六識所依託的對象，或者為第六識獨有的根據；第二、從功能而言，雖然第七識是第六識的依據，但是其認識功能不如作為「識」的前六識。再者，第七識沒有第八識作為「心」能積集種子的功能。為了作出區別，故建立「意」。總概而言，第八識稱為「心」，第七識稱為「意」和第六識稱為「識」。

既然第六識依託的主體是第七識，那第七識的對象是哪一個識呢？根據《成唯識論》說明：

此意以彼識種及彼現識俱為所依，雖無間斷而有轉易，名轉識故，必假現識為俱有依方得生故。<sup>78</sup>

上文是描述第七識是以第八識的種子和現行兩者作為依託的對象，雖然第七識的活動不曾間斷但是有轉變，所以稱為轉識，必須借助現行第八識作為俱有依才能生起。由此可知，第七識所依託的對象是第一能變的第八識。雖然第七識的活動不會間斷，但是必須借助現行的第八識才能生起。因此，第七識必須永恆地依託著第八識。另外，所謂「轉識」是指轉染污稱清淨的意思，下文對此將會有詳細的說明。

第七識除了「意」這名稱之外，還建立另一個稱為「末那識」。《成唯識論》有言：

頌言「思量為性相」者，雙顯此識自性、行相，意以思量為自性故，即復用彼為行相故。由斯兼釋所立別名，能審思量，名末那故。未轉依位，恒審思量所執我相；已轉依位，亦審思量無我相故。<sup>79</sup>

<sup>77</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 19 中。

<sup>78</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 13 中。

根據《唯識三十論頌》之頌言中的「思量為性相」，<sup>80</sup>這句話同時顯示第七識的本性和現行活動的作用，即此識是以思量為自性，以思量作為第七識現行活動的作用。由此可以解釋此識另立一個名稱，名為末那識，即能審查、思量。在還未轉捨煩惱而依止清淨時，此識能審查、思量所執著於「我」的性狀；在轉捨煩惱而依止清淨時，此識審查、思量「無我」的性狀。這意謂著第七識稱為末那識，表示此識主要的作用是持續不斷地思考、判斷、衡量，以第八識為所依託的對象，並迷執於「我」為實存的獨立個體，即我執，是一切煩惱的根源。因此，末那識是染著於對自我的執著之識。<sup>81</sup>

至於末那識主要的染污性質是來自於四種根本煩惱，即我癡、我見、我慢和我愛。這四種煩惱無始以來任運地生起，並與末那識相應。根據《成唯識論》，這四種根本煩惱的定義為：

我癡者謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡；我見者謂我執，於非我法妄計為我，故名我見；我慢者謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢；我愛者謂我貪，於所執我，深生耽著，故名我愛。<sup>82</sup>

所謂「我癡」是指無明，受到虛假的「我」之性狀所愚弄蒙蔽，不明無我之理，故稱為我癡；所謂「我見」是指我執，對於非真實存在的自我和事物，虛假地思量有「我」的存在，稱為我見；所謂「我慢」是指傲慢，依仗所執著的「我」，使得自心高高在上，故名為我慢；所謂「我愛」是指對虛假的「我」之貪愛，對於所執著的「我」深深地迷戀，故稱為我愛。總之，因為不了解事物真實的本質而產生無明，即我癡，由此執著於有實我而起我見，並自以為是的見識而生起我慢，然後沉溺於自我的欣賞而有我愛。基於這四種根本煩惱與末那識相應，使得眾生在認識一切事物的過程中被執著所蒙蔽，因而不能從生死輪迴脫離，故名為煩惱。

此外，在善、惡、無記三性中，末那識是屬於有覆無記的性質，《成唯識論》認為：

---

<sup>79</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 22 上。

<sup>80</sup> 《唯識三十論頌》有言：「次第二能變，是識名末那。依彼轉緣彼，思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。」引自《大正藏》冊 31，頁 60 中。

<sup>81</sup> 引自平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯（台北：商周出版：城邦文化事業股份有限公司發行，2002 年），頁 350。

<sup>82</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 22 上至中。

有覆無記所攝，非餘。此意相應四煩惱等，是染法故，障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆；非善不善，故名無記。如上二界諸煩惱等，定力攝藏，是無記攝；此俱染法，所依細故，任運轉故，亦無記攝。若已轉依，唯是善性。<sup>83</sup>

根據文句的解釋，末那識是屬於有覆無記的性質，而不是善性、不善性的或無覆無記性。因為第七識所相應的四種根本煩惱是屬於染污的，能障礙聖道，隱蔽自心，故說有覆；第七識是不會記善性或惡性的，故說無記。正如色界和無色界的各種煩惱，因有定力的控制和包藏，所以是屬於無記的；與此識共存染污性的煩惱心所，由於所依託的對象極其細微，能自然而無條件地生起，也是屬於無記性的。若已經獲得轉依，就只有善性。對於末那識而言，因為有煩惱的存在，所以是染污的，而且能影響佛道的成就，故說是有覆；無記的原因有二：一、依三界劃分，上界即色界和無色界的煩惱都有定力控制和包藏，而不起現行；二、作為依託對象的阿賴耶識的性相非常細微，能夠任運地生起，與煩惱心所相應，故是無記的。

因此，只要斷除染污的第七末那識，與斷除阿賴耶識執藏的聖者相同皆可稱為阿羅漢。在《成唯識論》有具體解說其伏斷的位次，分成兩個學位，無學位和有學位：

阿羅漢、滅定、出世道無有。阿羅漢者，總顯三乘無學果位。此位染意種及現行俱永斷滅，故說無有；學位滅定、出世道中，俱暫伏滅，故說無有。<sup>84</sup>

根據引文的解釋是指阿羅漢、滅盡定或出世道時，才「沒有」染污的第七識種子和現行活動。這裏所說的阿羅漢是統攝三乘無學果位。在無學位，染污的第七識種子和現行活動都永遠斷滅，所以說「沒有」；在有學位，滅盡定、出世道的無漏觀時，染污的第七識種子和現行活動能暫時被制伏而消失，所以說「沒有」。由此可知，無學位的階段較有學位清淨和殊勝，因為所有的種子和現行活動永遠不存在了。然而，在有學位的階段無法斷除煩惱的種子的原因是：一、煩惱是俱生起的種子；二、有染污的性質；三、末那識的性狀非常細微。<sup>85</sup>因此，只有到金剛喻定現前時，俱生煩惱的種子才能徹底斷除，永遠不再生起。

<sup>83</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 23 下。

<sup>84</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 23 下。

<sup>85</sup> 《成唯識論》有言：「由未永斷此種子故，從滅盡定、聖道起已，此復現行，乃至未滅。然此染意相應煩惱，是俱生故，非見所斷；是染污故，非非所斷；極微細故，所有種子與有頂地下下煩惱，一時頓斷，勢力等故，金剛喻定現在前時，頓斷此種，成阿羅漢。故無學位永不復起。」引自《大正藏》冊 31，頁 23 下至 24 上。

唯識學派最終的目標是斷除煩惱，成就智慧。在《成唯識論》對斷除我、法二執和第七識的關係，有三種狀況：

初通一切異生相續，二乘有學、七地以前一類菩薩有漏心位，彼緣阿賴耶識，起補特伽羅我見；次通一切異生、聲聞、獨覺相續，一切菩薩法空智果不現前位，彼緣異熟識起法我見。後通一切如來相續，菩薩見道及修道中法空智果現在前位，彼緣無垢、異熟識等，起平等性智。<sup>86</sup>

這段引文是闡明第七識與我、法二執的關係：第一、與人我見相應的第七識，存在於一切凡夫之中永遠相續，也存在於二乘有學和初地到第七地這一類有學菩薩的有漏心狀態中，這類第七識認取阿賴耶識，生起人我見；第二、與法我見相應的第七識，在一切凡夫、聲聞、獨覺之中永遠相續，也存在於一切法空智果沒有現行生起的菩薩之中，這類第七識認取異熟識，生起法我見；第三、與平等性智相應的第七識，在一切如來之中永遠相續，存在於見道和修道位中法空智果現行生起的菩薩之中，這類第七識認取清淨的第八識、或異熟識，生起平等性智。

在第七識與第八識相應的三種情況，藉由第八識的不同名稱，發揮其不同的功能，較易區別第七識處在怎樣的一種狀態，如：一、當第七識與俱生我執相應時，存在於凡夫、有學二乘和初地至七地的菩薩；二、當第七識與俱生法執相應時，存在於上述的眾生之外，另有阿羅漢、辟支佛和八地以上的菩薩；三、當第七識與平等性智相應時，最為清淨的，僅適用於佛。實際上，這是染污的末那識轉變成清淨的第七識之情況，並按照清淨的程度以聖者的種類作區別。同樣的，越粗重的煩惱就必須要靠更堅固的定力，即無學位以上的聖者，才能一一地斷除。

### （三）第三能變識

最後，第三能變就是能了別境識，是指前六識。根據《成唯識論》所言：

次中思量能變識，後應辯了境能變識相。此識差別總有六種，隨六根、境種類異故，謂名眼識乃至意識，隨根立名，具五義故。五謂依、發、屬、助、如根。<sup>87</sup>

其次，思量能變識之後，就應該說明了別能變識的性狀。這類能變識的差別有六種，根據六根、六境的種類差異，稱為眼識至意識，皆是依據根而建立的名稱，具有五種含意。所謂五種含意是指：依據各自的根而立名、由各自的根而引發、屬於相應的根、對各自

<sup>86</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 24 中。

<sup>87</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 26 上。

的根其作用、與跟一樣屬於眾生的範疇。<sup>88</sup>上文是在說明六識名稱的由來，共有兩種方式得名：一、依據根而建立，即眼、耳、鼻、舌、身、意六種根，建立六識之名；二、依據境而建立，即色、聲、香、味、觸、法，建立六識之名。

作為「識」的前六識，主要特徵是能夠認識、辨別，與第七識和第八識比較之下，其了別的作用較為明顯，因此，在《成唯識論》有曰：

次言「了境為性相」者，雙顯六識自性、行相，識以了境為自性故，即復用彼為行相故。由斯兼釋所立別名，能了別境，名為識故。<sup>89</sup>

在《唯識三十論頌》中有說「了境為性相」，<sup>90</sup>顯示六識的本性和現行活動的作用，前六識是以認識、辨別六境為其本性，也以此為其現行活動的作用。由此可以解釋此識另立一個名稱，能認識、辨別六境，故稱為識。即眼識依於眼根認識各種顏色，耳識依於耳根認識各種聲音，鼻識依於鼻根認識各種氣味，舌識依於舌根認識各種味道，身識依於身根認識各種觸覺，意識依於意根認識各種事物。<sup>91</sup>《唯識三十論頌》把第六識和前五識歸類成一組，就認識論而言，前六識的功能主要是在於認識的能力，乃是認知萬法的關鍵和樞紐。不過，各自都有特定認知的對象。前五識任何一個在起作用時，第六識必須與之一起發生作用，否則前五識就無法發揮任何的作用，故有「五俱意識」之稱。相反的，第六識則可以無須依著五根和五識，自行產生認識的作用，可稱為「獨頭意識」。

92

在善、惡、無記的屬性中，前六識是屬於善、惡、俱非性的三種性質。《成唯識論》認為：

---

<sup>88</sup> 依：《成唯識論述記》有言：「第一、依眼之識，彼有二義，且如眼識，眼中之識，故名眼識，依眼處所識得有故。」發：《成唯識論述記》有言：「第二、根所發者，彼云眼所發之識，故名眼識，由眼變異，識必變異。」屬：《成唯識論述記》有言：「第三、屬於根者，彼云屬眼之識，故名眼識，由識種子隨逐於根，而得生故。」助：《成唯識論述記》有言：「第四、助於根者，彼云助眼之識，故名眼識，由根合識有所領受，令根損益，非於境界故。」如根：《成唯識論述記》有言：「第五、如於根者，彼云如眼之識，故名眼識。根、識二法俱有情數，非彼色法定是有情。六、七亦爾，唯內攝故，隨根五義勝。」引自《大正藏》冊 43，頁 416 中。

<sup>89</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 26 中。

<sup>90</sup> 《唯識三十論頌》有言：「次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。」引自《大正藏》冊 31，頁 60 中。

<sup>91</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 446-449。

<sup>92</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 116。

謂善、不善、俱非性攝。俱非者，謂無記，非善、不善，故名俱非。能為此世、他世順益，故名為善。人、天樂果，雖於此世能為順益，非於他世，故不名善。能為此世、他世違損，故名不善。惡趣苦果，雖於此世能為違損，非於他世，故非不善。於善不善、益損義中，不可記別，故名無記。<sup>93</sup>

這段文句是說明前六識是屬善、不善、俱非性。所謂「俱非性」是指無記性、非善性也非惡，故名為俱非性。即能對這一世、後世的生存有益的，名為善的。人道、天道作為歡樂果，雖然在這一世的生存能夠有益，但不能對後世的生存有益的，故名為不善。即能對這一世、後世的生存有損害的，名為不善的。惡道作為苦果，雖然在這一世的生存能夠損害，但不能對後世的生存有損害的，並非不善。對於善與惡、有益和損害的意義，無法分別，故名為無記。

依據所造的業而言，無論是善性或惡性，所產生的果報有現世成熟，或後世中成熟的。對於在人道或天道的眾生，這一世所造的業無論是善或惡，作為因，對於下一世的果報不一定是相等，故是異熟果的；然而，對於惡道的眾生，今生所造的善因或惡因，皆在今生完成果報，至於下一世的果報就由下一世的因緣成就。既然人道的果報是異熟的，由此可知，前六識的依托對象是第八識，《成唯識論》的解說是：

根本識者阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共、親依。<sup>94</sup>

根據《唯識三十論頌》頌中的「根本識」是指阿陀那識，為染污或清淨的各種識生起的根本。「依止」是指前六種轉識以根本識為共同的依託，直接的依託。所謂阿陀那識就是指第八識，每一個名稱都代表著不同的含意和功能。在此，阿陀那識的定義是能夠牢固地保持種子和一切感覺機制，而使之不壞。<sup>95</sup>意思是前六識的活動狀況是由第八識的種子而生起的，可以作為六識共同依託的對象，或者是以藏在第八識的各別種子作為直接的依託。

雖然第八識作為前六識依託的對象，但是前五識即眼、耳、鼻、舌、身生起的狀況，包括是否能夠共同生起或不共同生起，需要依賴眾多的條件和合才能夠現行生起，就如《成唯識論》有言：

---

<sup>93</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 26 中。

<sup>94</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 37 上。

<sup>95</sup> 《成唯識論》有言：「阿陀那，執持種子及諸色根，令不壞故。」引自《大正藏》冊 31，頁 13 下。

由此或俱或不俱起。外緣合者，有頓漸故，如水濤波，隨緣多少。<sup>96</sup>

根據文句的解釋五識可共同生起，或不共同生起。外在的條件和合，有逐漸和合，就如由水所起的波濤隨和合的條件而有多有少。如水所引起的波濤有高有低之譬喻，說明五識生起的時間少，間斷的時間多。《成唯識論》接著說明：

由五轉識行相麤動，所籍眾緣時多不俱，故起時少，不起時多。第六意識雖亦麤動，而所籍緣無時不具，由違緣故，有時不起。第七、八識行相微細，所籍眾緣一切時有，故無緣礙，令總不行。<sup>97</sup>

意思是由於五轉識的現行活動是粗略的，所依賴的各種條件常不具備，所以五識生起時候少，不生起時候多。第六意識的現行活動雖然也是粗略的，但是所依賴的各種條件都在具備的狀態，只有阻礙性的條件出現時，才無法生起。第七、第八識的現行活動較細微，所依賴的各種條件在一切的時間中都存在，沒有任何阻礙性的條件能使得這兩種識無法生起。

因此，八識的現行活動無論在任何情況之下，都必須要靠所依賴的條件是否具備，如識的形狀是粗略還是細微。若是粗略的，生起的條件不常具備，就如前五識，生起時候少，而不生起時候多；第六識的性狀雖然粗略，但只有在阻礙性的條件出現才無法生起；至於第七識和第八識的則較細微，無論任何情況都生起現行活動。

雖然前五識和第六識的性狀是粗略的，但是以功能而言仍然有不同之處。根據《成唯識論》有言：

又五識身不能思慮，唯外門轉，起籍多緣，故斷時多，現行時少。第六意識，自能思慮，內外門轉，不籍多緣。唯除五位，常能現起，故斷時少，現起時多，由斯不說此隨緣現。<sup>98</sup>

由於五識本身不能夠思維，只能向外活動，生起的時候需要眾多的條件成就，中斷的時間較多，現行生起的時間較少。第六意識本身能夠思維，能向內、外活動，不需要依賴眾多的條件。唯除了五種狀態是指無想天、無想定、滅盡定、極重睡眠和嚴重昏迷，時常能夠生起，中斷的時間較少，現行生起的時間較多，因此，頌中不說第六識是「隨緣

<sup>96</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 37 上。

<sup>97</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 37 上。

<sup>98</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 37 上至中。

現」。<sup>99</sup>由於前五識依託著第八識，並根據眾緣和合的條件而現行生起，故有「隨緣現」之稱；至於第六識則是在上述的五種狀態之下會停止之外，其他時候並不需要依賴種種條件而生起，就能永無止境地現行活動。

整體而言，《唯識三十論頌》歸納這三能變識為「識轉變」，即阿賴耶識生起有情和器世間的過程。第一能變識，阿賴耶識，透過熏習的功能，使得種子成熟變顯出根身與器界，再由現行的活動熏成新的種子，含藏在阿賴耶識，等待成熟時機而現行。同時，第二能變識，即第七識，具有思量的功能，執著於實我的存在，無時無刻都會發生思維作用。再者，主要與我癡、我見、我慢、我愛四種根本煩惱相應而遮蔽清淨的本性。有執著的原因在於前六識有認識和分別的作用，即第三能變識，有眼、耳、鼻、舌、身、意。藉由眼、耳等前五識接觸外在的環境，再由第六意識起分別作用。<sup>100</sup>簡略地說，第八識是前七識的主體，而前七識是藉由第八識種子的現行而有的，故前七識有轉識之稱。

#### （四）轉依的理論

由於八識是具有能變現宇宙萬物的功能，對於智慧尚未開發的眾生而言，會執著和分別，就如同一銅明鏡被灰塵遮蔽。然而，一旦灰塵清除後，鏡子就恢復光明。因此，唯有不斷地修行才能提昇自我的內在，自性清淨之心的顯現而清楚地看見事實的本身。意思是從雜染轉變成清淨的，由迷而悟。這就是唯識學轉依的最終目的。所謂轉依為「轉所依」的略稱，就是按照唯識之理進行修行，並從自己存在的根源既阿賴耶識去除二障俱生的種子，從妄的心識轉為無漏的清淨智慧。<sup>101</sup>在前面頌文有提到「轉依」，《成唯識論》提供兩種解釋：

依謂所依，即依他起，與染淨法為所依故。染謂虛妄遍計所執，淨謂真實圓成實性。轉謂二分轉捨、轉得。<sup>102</sup>

第一、所謂「依」是指所依，依他而生起的，能與染污性、清淨性的事物所依。所謂染污性是指虛妄的遍計所執，而清淨性則是真實的圓成實性。轉有兩個含意：一、轉捨，即染污的部分通過轉變而捨棄；二、轉得，即清淨的部分通過轉變而獲得。

<sup>99</sup> 隨緣現是表示並非一起現行生起。《成唯識論》有言：「隨緣現言，顯非常起。」引自《大正藏》冊 31，頁 37 上。

<sup>100</sup> 引自李佩樺著：〈唯識學「轉識成智」理論〉，《湖南科技學院學報》，第 1 期（2008），頁 57-59；王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，（成都：巴蜀書社，2000 年），頁 162-163；林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 123-125。

<sup>101</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，頁 144-145。

<sup>102</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

「依」即是唯識真如，生死、涅槃之所依故。愚夫顛倒，迷此真如，故無始來受生死苦。聖者離倒，悟此真如，便得涅槃，畢竟安樂。<sup>103</sup>

第二、「依」是指唯識的真如，即生死、涅槃的所依。愚夫的認識是顛倒的，迷惑而不認識真如，因此，在無量時間飽受生死之苦；聖者的認識是脫離顛倒的，領悟到真如，就證得涅槃，獲得究竟的安樂。根據上文對於「轉依」討論的兩點有：第一點、「依」是第八識，即捨棄染污的第八識而證得完全清淨的第八識，證得結果是大涅槃和大菩提；第二點、「依」是指真如，斷除真如所依的二障種子，以便證得真如所依託的涅槃。總概而言，在這階段修行期間，斷除見道所斷（分別起的二障）以外的餘障，也就是斷除一切俱生的所知障之種子，為證得二轉依的妙果，屢屢修習無分別智，故有修習位之稱。此時，完成二種的轉依，相等於唯識菩薩的修行已經圓滿，並在「究竟位」證得大涅槃和大菩提。

因此，這裡所指的「轉依」有四種成分：

第一、能轉道，《成唯識論》有言：

能轉道，此復有二：一、能伏道，謂伏二障隨眠勢力，令不引起二障現行。此通有漏、無漏二道，加行、根本、後得三智，隨其所應，漸頓伏彼；二、能斷道，謂能永斷二障隨眠。此道定非有漏、加行地已，有漏曾習，相執所引，未泯相故；加行趣求所證、所引，未成辦故。

104

這段引文是在說明能轉道，有兩種：一、能伏道，即能制伏二障種子的力量，使得其力量不能引發和生起二障種子的現行活動；二、能斷道，即能永遠斷除二障的種子。不過，有漏、加行是無法勝任能斷道的任務，原因有二：一、能斷道是有漏道以往所修習，並與第七識的煩惱相互執著、引生，尚未能泯滅其形相。二、加行智是透過聞、思、修大乘佛法而在勝解的基礎上生起的智慧，並且還在追求所要證得之真如和所引發的根本智。

其實，能轉道就是轉依活動的動因，並分成能伏道和能斷道兩種。根據此二道的功能，分別以加行智、後得智和根本智三種智的力量制伏、斷除二障。第一、能伏道，無論是在有漏道或無漏道，加行智、後得智和根本智皆能制伏二障

---

<sup>103</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

<sup>104</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 下。

現行的力量；第二、能斷道，僅能在無漏道中以根本智和後得智斷除二障種子的力量。

第二、所轉依，根據《成唯識論》說明：

所轉依，此復有二：一、持種依，謂根本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨。餘依他起性，雖亦是依，而不能持種，故此不說；二、迷悟依，謂真如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨。餘雖亦作迷悟法依，而非根本，故此不說。<sup>105</sup>

意思是所轉依有兩種：第一、持種依，是指第八識，此識能保持染污和清淨一切事物的種子，並能與染污和清淨一切事物作為依託，聖道能轉變此識使得其能捨棄染污獲得清淨。其餘依他起性的事物，雖然也對其他事物作為依託對象，但是不能保持種子，故此不說是所轉依的；第二、迷悟依，就是真如，能作為迷或悟的事物之根本，一切染污和清淨事物所依而生起的，聖道能轉變此識捨棄染污獲得清淨。其餘事物雖然能為迷或悟所依託的，但是並非為根本依託的對象，故此不說是所轉依的。

從上文可知，所轉依是指轉依的對象，有兩種：一、持種依；二、迷悟依。第一、持種依，既第八識，在能轉道協助之下，把所有污染的種子完全捨棄，使第八識轉變成完全清淨；第二、迷悟依，既真如，本性是清淨，卻是一切迷悟現象的根本，只有完全捨棄染污現象，真如才得以轉變成清淨。

第三、所轉捨，《成唯識論》表示：

所轉捨，此復有二：一、所斷捨，謂二障種。真無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之為捨。彼種斷故，不復現行妄執我法。所執我法，不對妄情，亦說為捨，由此名捨遍計所執；二、所棄捨，謂餘有漏、劣無漏種。金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故，皆永棄捨。彼種捨已，現有漏法及劣無漏畢竟不生；既永不生，亦說為捨，由此名捨生死劣法。<sup>106</sup>

所謂所轉捨，有兩種：一、所斷捨，是指二障的種子。當真無間道現前時，障道和治道是相互違背，二障為治道所斷滅，永遠不再成形，故說是捨。二障種子的

---

<sup>105</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 上。

<sup>106</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 上。

斷滅，就不再現行生起虛妄執著我和事物。對於所執著我和事物，不再有能執的虛妄情識，也說是捨，故名捨棄遍計所執；二、所棄捨，就是指其餘有漏的二障種子和低劣的無漏種子。在金剛喻定現前時，引生極為圓滿、光明、純淨的第八識。由於清淨的第八識並非是有漏善法和低劣無漏種子所依存之處，所以必須永遠棄捨。然後，現行的有漏和低劣的無漏之現象最終不再生起；即然永遠不再生起，也就是說捨，由此可名為捨棄生死和低劣的無漏法。

第三轉依的成分，所轉捨是指轉依活動，在轉依時被捨棄的東西，共有所斷捨和所棄捨兩種。所斷捨是指二障種子，所斷捨的是細微的俱生二障種子，並在金剛喻定的無間道斷除；<sup>107</sup>所棄捨是指一切剩餘的有漏善法、無記法和此二法的種子以及低劣的無漏法。<sup>108</sup>所棄捨的對象是位於金剛喻定的解脫道，就是既成佛果時斷除的。

第四、所轉得，《成唯識論》認為：

所轉得，此復有二：一、所顯得，謂大涅槃。此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯，真聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。此依真如離障施設，故體即是清淨法界。<sup>109</sup>

二、所生得，謂大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力，斷彼障故，令從種起，名得菩提。起已相續，窮未來際。此即四智相應心品。

110

所轉得有兩種：第一、所顯得，是指大涅槃。雖然本來的自性是清淨的，但是由二障的覆蓋而無法顯現，只有真正的聖道生起時，斷除二障，使得大涅槃的形相顯現，故名為涅槃。這是根據真如遠離二障而建立的，故涅槃的本體就是清淨法界；第二、所生得，是指大菩提。雖然本來具有能生起菩提的種子，然而所知障的障礙而不生起。因此，依靠聖道的力量，斷除所知障，使得菩提從種子而生起，名為菩提。大菩提的生起後在無窮的未來時光中就能一直相續，就是所謂四智相應心品。

---

<sup>107</sup> 《成唯識論》：「爾時猶未捨彼，與無間道不相違故，菩薩應無生死法故，此位應無所熏識故，住無間道應名佛故，或解脫道應無用故。由此應知，餘有漏等，解脫道起，方棄捨之，第八淨識，非彼依故。」引自《大正藏》冊 31，頁 55 上至中。

<sup>108</sup> 參閱李潤生著：《唯識三十論領導讀》，頁 464。

<sup>109</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

<sup>110</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

最後，轉依的第四成分，所轉得，藉著轉依活動而獲得的結果，既是證得佛果，亦名二種轉依。他們是：第一、所顯得，既大涅槃，本性清淨，因二障的覆蓋而無法顯現，只要透過修行證道，使得其形相顯現；第二、所生得，既大菩提，是由各自的種子生起，卻因所知障的障礙而無法生起，只要透過修行證道，令其形相顯現。

在本章除了對《成唯識論》作簡略的介紹之外，也敘述唯識學修習次第之理論。根據唯識學派的立場而言，建立「唯識無境」是為了讓眾生宇宙萬象的本質有正確認識和理解；清楚明了「識」是眾生痛苦的所依或超越痛苦的轉依對象。因此，在本章整理出唯識實踐的內容有「唯識無境」的意義、三性與三無性、我法二執等，為此做一個簡單的交代。此學派不僅整理出一套嚴謹、完整的理論體系，更是把唯識實踐的方法提出一個流程，作為悟入唯識性的方便，即唯識五位的修行次第，也就是接下來的兩章所要討論的內容。

## 第三章 唯識學修習次第之預備階段

根據唯識學派的思想脈絡，以「唯識無境」的立場而成立唯識觀法，指導眾生如何如實地觀察一切事物皆因識所顯現，破除種種染污的障礙，進而回歸到自性的清淨。其修習佛道的歷程，從發菩提心開始，進而修菩薩行，累積福慧資糧，漸進地修行，最終轉識成智，成就佛果。透過所謂轉迷成悟的歷程，斷除我法二執，意味著凡夫的煩惱逐漸地被淨化、智慧不斷地提升的過程。因此，從凡轉聖的過程需要有一個次第、組織的系統，作為悟入聖道行法的基本結構形式。更重要的是有次第分明的菩薩修學道路，一個層次一層次地不斷深化，能夠如理作意，依教奉行，使得修行得以圓滿。

唯識學的修行次第分成五個階位，每個階位所經歷的和所達到的修行效果皆是根據唯識之理而進行，以便斷除煩惱障和所知障。這五個階位是：資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位，也稱為唯識五位修行。本章主要是介紹最初的兩個階位，即資糧位和加行位，可說是進入聖位之前的準備階段。因此，分成兩節進行討論：第一節、主要是探索資糧位，說明其定義及性狀、修行的位次、所伏斷二障的層次和在此階位修行達成的目標。第二節、主要是闡明加行位，所要討論的結構與資糧位類同，唯較特殊者是在其中會簡略地說明小乘說一切有部四善根的觀念如何轉變成大乘唯識學派的四善根思想。

### 第一節 資糧位

#### 一、資糧位的定義和性狀

在修行次第當中，資糧位是修唯識行最初的階位，作為悟理修行前的準備階段。所謂的資糧，一般含意是指人類生存所依物質資源儲備，為生活的保障。在諸經典中，資糧引申為積聚一切善根功德，為深層實踐奠下重要的基礎。《成唯識論述記》指出資糧：

初釋資糧之名，望菩提為號。菩提因之初位，資益己身之糧，方至彼果，故名資糧。此即依自利釋名，為出生死得大智，故求菩提也。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 引自《大正藏》43冊，頁559上。

在這最初階段以資糧命名，仰望菩提作為目標。這是屬於菩提之因最初的階位，積聚有利益於身心、以趨向菩提法身的資糧，以便向證果目標前進，故名為資糧。此位主要屬於自利的方法修行，先求具備解脫生死的能力，進求大智慧，而發心求菩提。資糧作為長養菩提的資本，以準備遠行為譬喻，必須先籌集錢財糧食，備辦途中所需。藉此譬喻表示在準備修行時，要先積聚相當的福德、智慧潛能作為從凡轉聖的資糧，顯示著修行是一個很漫長的過程，而且資糧是準備進入聖道所要建立的基礎，才能持續往前走。因此，唯識學派的修道體系設置資糧位作為修行五位中的第一位。

作為唯識的修行階位之第一位的資糧位，如何解釋其基本義？《成唯識論》的解釋為：

從發深固大菩提心，乃至未起順抉擇識，求住唯識真勝義性，齊此皆是資糧位攝。<sup>2</sup>

在順抉擇分的識未起之前，<sup>3</sup>即進入加行位以前，必須先建立堅固而不退轉的菩提心，為大乘修行道途之所依，以便求得安住於唯識實性。唯識學派的主張是唯識無境，宇宙的萬象皆因識而起，一切現象並非真實獨立的存在，亦是依他而起的。為了如實地認識事物的真實性質，透過唯識觀的修行，在依他起性之上除去虛妄分別的遍計所執相，所顯現是心識的淨依他的狀態，既圓成實性。因此，能領悟這道理的菩薩就能安住在唯識實性，然而，在資糧位的菩薩，仍帶有執著而起虛妄分別，障礙我法二執真正斷除的方式，這時候必須先發菩提心，並發大願，進而趨向菩提之道。簡言之，從最初菩提心的生起，至到順抉擇分之前的範圍，是屬於資糧位的階段。

此外，這階位又名為「順解脫分」，《成唯識論》有言：

為趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故。為有情，故勤求解脫，由此亦名順解脫分。<sup>4</sup>

為了趨向無上正等正覺，積極修習和聚集種種殊勝的資糧作為引發智慧的條件。同時，為了渡化有情眾生，而勤奮地先行追求以自己解脫為臨時修行目標。在《成唯識論述記》對順解脫分有更詳細的說明：

<sup>2</sup> 引自《大正藏》31冊，頁48中。

<sup>3</sup> 順抉擇識是為了引發無漏智而不斷朝著此方向修行，乃是順抉擇分，四善根的修行。參閱吳汝鈞著：《唯識現象學1：世親與護法》（台北：台灣學生書局，2002年），頁225。

<sup>4</sup> 引自《大正藏》31冊，頁48中。

為有情故勤求解脫，望涅槃為因，涅槃名解脫。如常所談，勤求於彼此行不違，故名為順。分者，因也，支也。彼順抉擇分言分者，即抉擇是分，即擇法覺分。分者，支分義，順彼抉擇分故，名順抉擇分。今言分者，因支義，是解脫之因。因之一支，故名為分。即順體是分，順彼解脫之分，名順解脫分。此依利他為因，為度有情乃求解脫。<sup>5</sup>

根據頌文的解釋有情眾生勤求解脫，欣求涅槃之果為因，涅槃也名為解脫。如一般所言，在勤求涅槃的過程中，一步一步地趣向涅槃，故稱為順。「分」即是因，也是支的意思。凡順著真見道一部分修行者，都是抉斷簡擇的一部分，也是擇法的一部分，故「分」有部分的意思。因此，朝著真見道之無漏智修行的，稱為順抉擇分。窺基真正主張的意義，分具有因支的涵義，此階段的修行乃是順向解脫之因的一支，即是順彼解脫之分，名為順解脫分。因此，順解脫分是以利他為因，為了利益一切有情眾生而精勤不斷地尋求證得解脫。簡而言之，「順」是順益的意思，指勤求解脫涅槃之法，「解脫」是涅槃之果，「分」有部分之意，是證得涅槃之「因」，意思是順著解脫的方向進發，並不斷地修習善根，故有「順解脫分」之稱。<sup>6</sup>另外，必須補充的是此處的追求解脫不是只為個人解決生死問題的解脫意義，佛道的圓滿包含涅槃與菩提二個面向，必須先能自度才能度人，是為了一切眾生而先求自度。

無論是唯識學派或其他學派，只要是在大乘佛教的脈絡之下，發菩提心是行菩薩道的首要條件。在《摩訶般若波羅蜜經》有明確的說明：

若菩薩不發阿耨多羅三藐三菩提心者，是菩薩不能學六波羅蜜，乃至十八不共法。若不學六波羅蜜，乃至十八不共法，不能得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>7</sup>

經文中有提到如果在行菩薩道沒有以發菩提心為基礎，就不能算是菩薩，更無法成就佛果。菩提心是大乘佛學的根本要義之一，一切大乘有關的修行方式都必須與菩提心相應，沒有菩提心的支撐，無法走完大乘難行道的全程。在唯識學派的修行內容而言，身在世間的凡夫都為日常生活的事物所束縛，誤以為宇宙萬物是永恆不變，錯誤的認識使得凡夫起惑造業，進而生起煩惱，感到痛苦而輪迴生死。這是無明的造成，無明為眾生生死的根源。根深柢固的無明煩惱，極難斷除，需要廣大的決心和長期艱辛奮鬥始終能超越。於此，通過菩提心之發起而修行，開發般若智慧來斷除妄想執著，從迷到悟，如實地了知諸法的實相，而獲得覺悟、解脫。行菩薩道是個偉大的抱負，有賴弘深的誓願，

<sup>5</sup> 引自《大正藏》43冊，頁559上至中。

<sup>6</sup> 參閱楊維中著：《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），下冊，頁745。

<sup>7</sup> 引自《大正藏》8冊，頁297上至中。

其修行的歷程不易修學成就，因此，在轉識成智的意義上而言，最初生起的菩提心，進而鞏固道心而不退却，這標誌著修行者已步入菩提之道。

在《成唯識論》中提到資糧位頌偈之內容可以了解到菩提心之生起，方才是唯識菩薩行的開端，可見菩提心在唯識學修行次第的重要意義。《瑜伽師地論》為此有充分地說明：

諸菩薩以初發心為所依止，為建立故，普於一切菩提分法及作一切有情義利菩薩學中，皆能修學，是故發心是諸菩薩學所依止。如是應知最初發心，是趣入攝菩提根本大悲等流學所依止。<sup>8</sup>

初發菩提心是唯識菩薩行的所依，並成就圓滿的佛法，能攝一切菩提分法和一切利益眾生之行，這兩者都能修習研學佛道，所以說最初發心是菩薩證果之前準備階段之任持。因此，最初發的菩提心作為出發點，以大悲心為根本所依，而發起趨求無上正等正覺的心。實際上，菩提心是作為行菩薩道的基礎，其目的是讓修行者確立一個終極向往的目標，正向無上正等正覺之行，逐步地邁向切實且可持續的步驟，以便達到圓滿的覺悟。<sup>9</sup>

## 二、大乘地前三賢位

在大乘經典中，行菩薩道是以發菩提心為前提，作為一切菩薩修行的先決條件。然後，經歷漫長三個階段的修行，既十住、十行和十迴向，修學福德、智慧的勝行，漸漸地鞏固菩提心而獲得圓滿，至到第十迴向最終階段則可進入加行位，乃是唯識學修行次第的第二位。根據一般菩薩階位的說法，應該是有五十二階位，即十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺和妙覺。不過，竹村牧男認為這說法是屬於中國佛教的，而印度佛教的學說則認為正統的修道階位只有四十一位，即十住、十行、十迴向和佛位。<sup>10</sup>

至於唯識學的修道階段，按照《成唯識論述記》，窺基是採納印度佛教的修道階位。作為修道第一階位的資糧位，唯識菩薩必須經歷菩薩修道四十一階位中最初的十

<sup>8</sup> 引自《大正藏》30冊，頁480下。

<sup>9</sup> 參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》（北京：中國社會科學出版社，2009年），下冊，頁563-576。

<sup>10</sup> 引自竹村牧男著：《覺與空：印度佛教的開展》，蔡伯朗譯（台北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁203-204。

住、十行和十迴向等三十心位，為順解脫分。<sup>11</sup>意思是這三個階位的修行是不斷地修習無量的善根，以便制伏煩惱，使得心獲得調和，為達至聖位做好前行的準備，故稱謂地前三賢位。「地前」的意思是這時候的菩薩由聞思修而獲得勝解，並廣集無邊的福德、智慧資糧，不過尚未證得唯識實性。<sup>12</sup>

在唯識菩薩修道的四十一階位中，最初的階位是十信，而此十信被攝入到十住中的第一住，發心住。所謂「十信」是指有十種心在信位中，並順序地對佛之教法生起應有的心，以助成信行。十信的內容有：信心、念心、精進心、定心、慧心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心，可見信心是整個菩薩修道次第之首。然而，為何信心是如此地重要？首先，先從大乘佛教的脈絡了解，其認為「信」乃是「信解」的一種，如《華嚴經》修行次第之思想所提到的「信」，為發菩提心的先決條件，亦是菩薩道的一種修行方式。其中所包涵的意思是對佛教的教法具有理性的了解，可說是為一種「信解」。<sup>13</sup>接著，屬於大乘佛教學派之一的唯識學派，則強調信的本性不僅是清淨的，更是能令眾生對一切法的實相如實、正確地認知，並把信列為十一善心所之一。在《成唯識論》對信心所的說明是：

云何為信？於實、德、能深忍樂欲，心淨為性；對治不信，樂善為業。然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世、出世善，深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世、出世善。<sup>14</sup>

這段引文以問答的方式解釋何謂信心所。什麼是信心所？既對於真實道理、清淨功德、能成聖道，深信不疑，認可承受，樂於求證，使心清淨是其本性；對治隨煩惱中的不信，樂行諸善是其作用。而信的差別大略有三種：一、相信真實道理的存在，既對一切事物的真實道理深信且理解；二、相信功德的存在，既對於佛、法、僧三寶的真正清淨功德，深信且樂於求證；三、相信能成就聖道，既對一切世間善和出世間善，深信其所擁有的力量，能獲得樂果，能成聖道，因而生起希望。藉此對治不信真實功能的心所，喜愛和樂於求證世間善和出世間善。作為善心所之首的信，本性的清淨而且不為雜念所污染的信心所，不僅在引導眾生走向菩提之路建立非常重要的基礎，更是功德和智慧重要的入

<sup>11</sup> 所謂十住（包括十信，在此已經有二十心）、十行和十迴向是菩薩修行階位之中最初的四十種心，在《成唯識論述記》有言：「此在四十心，及已前位，從初發心乃至十迴向終，皆名順解脫分。」意思是在資糧位的四十種心，從初發心的開始至到十迴向最後一種心，皆名為順解脫分。引自《大正藏》43冊，頁556中。

<sup>12</sup> 參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》，下冊，頁636。

<sup>13</sup> 參閱竹村牧男著：《覺與空：印度佛教的開展》，蔡伯朗譯，頁114-116。

<sup>14</sup> 引自《大正藏》31冊，頁29中。

門資糧。<sup>15</sup>這也解釋為何地前三賢位中最初的階段，十住的第一位「發心住」攝入十信心的原因。

在建立這十信之後，也就圓滿第一住，發心住，並順序地完成其餘九個證悟的階次以便悟入唯識之理。在《大乘入道次第》解釋「住」的定義為：

十住菩薩在此創安其心，於六度等行未殊勝，但得住名。<sup>16</sup>

所謂「住」意思是凡在此位修行的菩薩，雖對六度的勝行尚未成熟，但其心能安住於佛法之中，故稱為「住」。對於十住的內容，《大乘入道次第》略說：

一、此位菩薩創首發於大菩提心，名發心住；二者、菩薩淨治三業悲及有識，名治地住。三者、菩薩修勝理觀起上妙行，名修行住。四者、菩薩從諸聖法正教中生，名生貴住；五者、菩薩所修善根皆為救物，名方便具足住；六者、菩薩所聞讚毀心定不動，名正心住；七者、菩薩聞說三寶三際有無，心堅不轉，名不退住；八者、菩薩三業清潔悟二世間，真簡偽虛，童表無咎，亦猶涅槃嬰兒之行，名童真住；九者、菩薩解真俗諦，悟法王法，將有所襲，名法王子住；十者、此位菩薩如王太子堪受王位，行漸勝故，名灌頂住。<sup>17</sup>

簡略地說明十住：一、**初發心住**：此位菩薩初發大菩提心，深深地信解唯識之理，修習十信行，並安住於六度等殊勝之行的階位；二、**治地住**：此位菩薩淨修身口意三業，慈悲對待一切有情，成就一切功德，猶如大地能生萬物；三、**修行住**：此位菩薩修殊勝的理觀，修六度妙行；四、**生貴住**：此位菩薩善從法界正法而生起殊勝的智解，而種姓也隨此獲得尊貴；五、**方便具足住**：此位菩薩所修的善根皆能教化，並具有利他的善巧方便；六、**正心住**：此位菩薩在面對他人的稱讚、毀謗，心不為所動搖，正直安住；七、**不退住**：此位菩薩聽聞三寶、三世之有無，使得心堅固而不退轉；八、**童真住**：此位菩薩因三業清淨，不受到染污，而能悟到有情世間法、器世間法，不虛偽且無垢的，猶如嬰兒般無垢；九、**法王子住**：所謂法王是指佛陀。此位菩薩了解勝俗二諦，悟到如來所說的法，得以繼承佛位；十、**灌頂住**：此位菩薩所修的勝行漸漸地殊勝，就猶如太子即位儀式（灌頂）。<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 引自林國良著：《成唯識論直解》（台北：佛光文化事業有限公司，2002年），冊2，頁497-500。

<sup>16</sup> 引自《大正藏》45冊，頁449下。

<sup>17</sup> 引自《大正藏》45冊，頁449下至450上。

<sup>18</sup> 參閱楊維中著：《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），下冊，頁745-746；演培法師著：《成唯識論講記》（台北：天華出版事業股份有限公司，1978年），冊5，頁64-65；

位於十住的菩薩從第一住，即發心住開始，先建立十信為邁入菩薩道的基礎。雖然稱謂十信，但是以信心為首，其於的九種心則是由信心所而引發的。<sup>19</sup>藉由十信的建立，經歷百千萬劫而不退却，以堅固的道心，趣向菩提之道。然後，在每一住修習善根時，對唯識之理漸漸地有更深入的了解，並安住於福德、智慧之勝行。在十住階段修行的菩薩，所修的勝行僅能自利，也就是靠自己修集佛法而求證菩提。這表示在擁有具備度他人的條件之前，必須先能自度，作為暫時修行的目標。之後，在種種的磨練和利益他人的情況之下才能完成自度。

接著，十行是菩薩修道四十二階位中的第二十一至第三十位，為地前三賢的第二位。在《大乘入道次第》裡，十行是：

此位菩薩行六度等諸行勝，故名之為行。<sup>20</sup>

「行」是指菩薩依六度而修習的十種勝行，進而漸漸地殊勝，邁向證菩提之道，也稱為十行心。在《大乘入道次第》中，有簡略地說明十行的內容：

一、此位菩薩為大施主，一切能捨，三時無悔，利譽不怖，愍生慕法，睹者歡敬，名歡喜行。二者、菩薩常持淨戒，不染五欲，能令伏眾魔一切眾生立無上戒得不退地，名饒益行；三者、菩薩常修忍辱，謙卑恭敬，和顏愛語，不害自他，悟身空寂，怨對能忍，名無恚行；四者、菩薩假設多劫受諸劇苦，求法濟生，念念不息，名無盡行；五者、菩薩常住正念，恒無散亂，於一切法乃至生死入住出胎，無有癡亂，名無癡亂行；六者、菩薩善入人法，皆無性相，三業寂滅，無縛無著，而復不捨化眾生心，巧能隨類現生救物，名善現行；七者、菩薩歷諸塵剎，供佛求法，傳燈度生，心無厭足，然以寂滅觀諸法故，而於一切心無所著，名無著行；八者、菩薩尊重善根智慧等法，皆悉成就，而由得斯，諸尊重法，二利之行更增修習，名尊重行；九者、菩薩得四無礙，陀羅尼門，諸善慧法，能為眾生作清涼池，守護正法，佛種不絕，名善法；十者、此位菩薩成就第一誠諦之語，學三世佛真實之語，無二之語，如說能行，如行能說，語行相應，色心皆順，名真實行。<sup>21</sup>

---

王路平著：《大乘佛學與終極關懷》（成都：巴蜀書社，2000年），頁196；楊白衣著：《唯識要義》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年），頁152-154。

<sup>19</sup> 引自演培法師著：《成唯識論講記》，冊5，頁64。

<sup>20</sup> 引自《大正藏》45冊，頁450上。

<sup>21</sup> 引自《大正藏》45冊，頁450上。

十行的內容有：一、**歡喜行**：在此位菩薩是大施主，常持著布施，喜捨一切法，於加行、根本、後得三時皆不後悔，不求名利，憐愍有情，敬慕大法，令見者甚感歡喜恭敬；二、**饒益行**：在此位菩薩常受持清淨戒，不染五欲，斷除一切有情障礙，利益一切眾生；三、**無瞋恨行**：在此位菩薩常行忍辱，謙卑恭敬，和顏愛語，不害自他，怨害能忍；四、**無盡行**：在此位菩薩修行精進，雖受多劫諸苦，發心度一切眾生，而不息地上求下化；五、**離癡亂行**：在此位菩薩常住於禪定，正念不散亂，於一切法無癡亂；六、**善現行**：在此位菩薩能知諸法性相，三業寂滅，無縛無著，善巧度化而隨順機宜；七、**無著行**：在此位菩薩歷經諸塵剎，供佛求法，心無厭足，且能寂滅觀諸法，一切無所著；八、**尊重行**：在此位菩薩修行願，尊重善根、智慧等法，更增益於自利、利他之行；九、**善法行**：在此位菩薩獲得四無礙智、陀羅尼門等諸善慧法，為眾生守護正法，而令佛種不絕；十、**真實行**：在此位菩薩成就第一義，學得諸佛真實教，言行一致，身心皆順。<sup>22</sup>

在十住完成修行的菩薩，進入十行的第一位，即歡喜行從修習布施波羅蜜開始，進階地行六度，至到第十行，真實行修行智時而圓滿。這十種勝行的內容除了六度波羅蜜之外，還包括方便、願、力和智等四種菩薩行以自利利他的方式積聚福德、智慧資糧，充分地做好進入聖位的準備。菩薩在進入每一行時，所修的行力逐漸地殊勝，佛陀所教授的法都能如教而行，進而趣向菩提之路。

十迴向就是位於菩薩修行四十二階位中之第三十一位至第四十位，全稱為十向迴心，略稱十向，乃是三賢的第三位，亦是資糧位的最後階段。在《大乘入道次第》十迴向的定義是：

在斯位已凡所修行，皆為迴向，立迴向名。<sup>23</sup>

意思是凡是到達此位的菩薩都能回轉自己所修的功德作為上求菩提，下為度眾生的十種迴向。對於十迴向的內容，在《大乘入道次第》的解釋為：

一、此位菩薩而行六度四攝法等，悉為救攝一切有情，令離生死，得涅槃樂，名救護眾生，入平等觀；不見怨親眾生等相，稱離生相，初迴向名因斯而立。  
二者、菩薩於三寶所得不壞信，因持諸善，迴向眾生，令獲善利，名不壞迴向；三者、菩薩學三世佛，不著生死、不離菩提，修迴向事，名等諸佛迴向。  
四者、菩薩修習一切諸善根時，以彼善根如是迴向，令此善根功德之力；至

<sup>22</sup> 參閱楊維中著：《中國唯識宗通史》，下冊，頁 746-747；演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 65-66；王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，頁 196-197；楊白衣著：《唯識要義》，頁 154-155。

<sup>23</sup> 引自《大正藏》45 冊，頁 450 上。

於一切三寶之所、一切世界眾生之所，作諸供養利益之事，譬如實際無處不有，名至一切處迴向。五者、菩薩修悔過善根，離一切業障，於諸如來一切眾生，所有善根皆悉隨喜，以此善根皆悉迴向；莊嚴一切諸佛淨刹，常作佛事，善巧方便具諸功德，離諸虛妄而無所著，由迴向已，得無盡善根，名無盡藏功德迴向；六者、菩薩以內外財，隨眾生意而惠施之；見諸苦者，悲以身代，堅固安住自在功德，以如是等諸善功德而迴向已，令一切生得大智慧，除滅大苦，名隨順一切堅固善根迴向。七者、菩薩而能增長一切善根，修習究竟，安住忍力，閉惡趣門，永離顛倒，不著諸行一切善根由皆悉迴向；為一切眾生作功德藏，音覆一切，拔出生死，令得眾善，等無差異，名等心隨順一切眾生迴向；八者、菩薩成就念智，安住不動心，無所依，寂然不亂，不違一切平等正法，嚴刹度生，所修諸善皆順如相而為迴向，名如相迴向；九者、菩薩所攝善根，離憍慢等，所有縛著得解脫心，行普賢行；所習諸善不執為己及以他人，以無縛著解脫之心迴向；饒益品物一切故，名無著無縛解脫心迴向；十者、此菩薩離垢繒繫頂，受大法師記，法施化生，嚴淨世界，出生智等悉同虛界而無限量，凡有善根修於迴向，悉等法界故，名法界無盡迴向。<sup>24</sup>

十迴向的內容有：一、**救護一切眾生離眾生相迴向**：在此位菩薩修六度四攝，救護一切有情，從生死之苦解脫，證得涅槃，並對眾生平等相視。二、**不壞迴向**：在此位菩薩以對三寶所得不壞之信，正顯中道，並持著諸善根，迴向給予眾生而獲得善利。三、**等一切佛迴向**：在此位菩薩修習三世諸佛的大智、大悲，不著三世生死，不離菩提的聖行。四、**至一切處迴向**：在此位菩薩以迴向力所修的善根，遍至一切三寶至眾生之處，以作供養利益。五、**無盡功德藏迴向**：在此位菩薩以修懺悔的善根而離一切業障，隨喜一切無盡善根，具足種種的功德，迴向而作佛事，莊嚴在諸佛的淨土。六、**隨順平等善根迴向**：在此位菩薩以手足、身命、妻子、珍寶等內外財施於眾生，以身代眾生受苦，並安住於堅固的自性功德，迴向所修的善根來救度有情，除滅苦惱，而獲得大智慧。七、**隨順等觀一切眾生迴向**：在此位菩薩安住忍力、永離顛倒，增長一切善根，迴向利益一切眾生，平等無差異。八、**如相迴向**：在此位菩薩成就正念、正智，安住不亂，不違一切平等正法，度化眾生，隨順真如相而將所成之善根迴向。九、**無縛無著解脫迴向**：在此位菩薩所修習的善根是離一切著縛，以無著解脫的心迴向，饒益一切有情。十、**法界無**

---

<sup>24</sup> 引自《大正藏》45冊，頁450上至下。

量迴向：在此位菩薩修習一切無盡善根，說法利生，以此作迴向，願求法界差別無量的功德。<sup>25</sup>

唯識菩薩從十行、十住開始不斷地修習善行，以便為入聖道作好準備。然後，在進入地前三賢的第三位，十迴向的階位時，依著每一個迴向的期望把所修的善行全部作迴向，而趣向上求菩提，下化眾生。以上十住、十行和十迴向為地前三賢，總稱為三十心。此地前三賢是唯識學修習次第的第一階段，資糧位，從菩提心的生起，開始長期不退心的修行，以作證道成就佛果的資糧。在〈大乘百法明門論開宗義記序釋〉對三賢的見解為：

言三賢之人，雖體悟真宗，然習障未遣，漏惑由在，故曰內凡，十信初心都而言之。<sup>26</sup>

這段文句的解釋是指在三賢修行的人，雖然體悟真實的道理，但是習氣、障礙尚未斷除，有漏智、疑惑仍然存在，故作內凡。對於十信為初心而言，故作外凡。從第一住的階位，菩薩由發菩提心開始，必須先要求自己能安住在佛法之上，並對佛陀所教之真理建立鞏固的道心。因此，這階位的菩薩就如仍舊停留在門外觀察，無法體會微妙的真理，故稱為外凡。對於稱為內凡，就是十行和十迴向階位修行的菩薩。此時，菩薩已經感受到法的喜悅，並進入修行的門欄而開始長期不退卻的修行。

雖然資糧位的菩薩修習諸多的勝行，但是二障尚未制伏和滅除。因此，在修持的過程中難免會遇到障礙，而生起三退道之心。在《成唯識論》有言：

此位二障，雖未伏除，修勝行時，有三退屈，而能三事練磨其心，於所證修，勇猛不退。一、聞無上正等菩提廣大深遠，心便退屈，引他已證大菩提者，練磨自心，勇猛不退。二、聞施等波羅蜜多甚難可修，心便退屈，省己意樂能修施等，練磨自心，勇猛不退。三、聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈，引他粗善，況己妙因，練磨自心，勇猛不退。由斯三事，練磨其心，堅固熾然，修諸勝行。<sup>27</sup>

這三種退屈之心的內容有：一、廣深退：在聽聞正法時，得知諸佛的圓滿菩提廣大深遠，生起畏懼而退屈。為了鞏固道心，以獲得證果的菩薩例子為模範，自我勉勵，努力地向

<sup>25</sup> 參閱楊維中著：《中國唯識宗通史》，下冊，頁 747-748；演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 66-68；王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，頁 197-198；楊白衣著：《唯識要義》，頁 155-156。

<sup>26</sup> 引自《大正藏》85 冊，頁 1067 上。

<sup>27</sup> 引自《大正藏》31 冊，頁 49 上。

前進；二、難修退：聞得布施等波羅蜜多之菩薩行很難修成，因而絕望地退屈。這時應自我反省，在日常生活中隨宜而行，並發心地行布施等，才不會退失菩提心；三、難證退：得知諸佛圓滿的證果極為難證，覺得是高不可攀的，而生起退心。這時候應該以他人尚未完成的善果與自己具有殊勝之因作比較，藉此自我磨練，勇猛精進而不退心。在資糧位的菩薩透過正聞薰習對唯識之理有深入的了解和認知，然而，在這過程中，所聞得行菩薩道的種種殊勝的德行和成果，可說是歷歷艱辛，並非易事。為此，《成唯識論》將最初修行的準備階段會使得唯識菩薩退道心的種種可能性歸納成上述的三種情況，即三退屈。藉由此作為警惕菩薩在修行的過程中有可能發生的狀況，並且提出合適的對治方法鞏固道心，為長期的菩薩行備戰。

### 三、資糧位的斷惑層次和修行的目標

在資糧位修行的階段，菩提心生起之後，悟入唯識性的修行者必須要具備一定的程度和條件才能夠開始修行。《成唯識論》有言：

此位菩薩，依因、善友、作意、資糧四勝力，故於唯識義，雖深信解，而未能了能、所取空，多住外門，修菩薩行。<sup>28</sup>

何謂四勝力？《成唯識論述記》詳細地說明這四種勝力：

此出四力。《攝論》第六云：誰能悟入中？大乘多聞薰習相續，此乃因力。簡二乘等種姓多聞，即前所說本、習二姓。彼云：已得逢事無量諸佛出現於世，即善友力。彼云：已得一向決定勝解，非諸惡友所能動壞，名作意力。彼云：已善積集諸善根故，善修福智資糧菩薩，名資糧力。由前無間所說，三因已善積集諸善根等。世親云：第一力為因、第二力為緣、第三力能修正行、第四力由積集善根名資糧菩薩。<sup>29</sup>

這段引文的解釋：這是出自於四力。《攝大乘論》第六這樣提問：誰能悟入所應知的唯識相？大乘的多聞薰習、或是心相續在阿賴耶識中所熏成的清淨的薰習，這是因力。具大乘二種種姓多聞，既前面所說的本性住種姓、習所成種姓二種。彼云：逢遇諸佛、菩薩為善知識，能聞法修行，漸漸地悟入法界，既為善友力。彼云：已經獲得堅固決定的勝解，不為惡朋損友所動搖，既為作意力。彼云：建立堅固的信念後，進一步實行六度四攝自利利他的修行，善修福德、智慧資糧的菩薩，既為資糧力。從前面所提到的三因已經積集善根，世親歸納這四力：第一力為因、第二力為緣、第三力為能修正行、第四

<sup>28</sup> 引自《大正藏》31冊，頁48中。

<sup>29</sup> 引自《大正藏》43冊，頁550中。

力為積聚善根作為福德、智慧資糧。簡言之，這四力是指發大菩提心的因力、親近善知識的緣力、求無上菩提的作意力、修習和積聚福德智慧的資糧力，作為建立善根的成熟標記，才意味著菩薩之行真正的開始。

以下是四勝力簡要的說明：<sup>30</sup>

- (一) 因力：具有大乘二種姓的人，他們是本性住種性（先天具有無漏種子）和習所成種性（籍著多聞熏習大乘教法而熏習成的無漏種子）。
- (二) 善友力：藉由親近佛和菩薩等殊勝的人物等這類善知識，聽聞正法，養成智慧正見。
- (三) 作意力：以發菩提心為前提，對大乘的教法有決定的勝解力，任何違逆的外緣或思想都不會動搖其信念或其對大乘的修習之決心，自然就可增加意識的向善力量。實際上，作意力是指第六識相應的作意心所。
- (四) 資糧力：廣修福德、智慧兩種資糧，為自利利他的實踐方法。既自利的方法有三十七道品、六度，屬智慧方面的資糧；而利他的方法是福德方面的資糧，有四攝（布施、愛語、利行、同事）和四無量心（慈、悲、喜、捨）。

在四勝力的條件具足之下，才能引發觀慧，悟入所應知的一切唯識之相。若按次第說明這四勝力，即必先具備本性和習所成種性的修行者能多聞熏習大乘教法，並親近善知識，進而產生堅韌不拔的勝解力。在建立堅固的信念之後，更進一步地以自利利他的方式，積聚福德、智慧的資糧。雖然具備這四勝力的菩薩才有條件悟入唯識性，但是仍然無法明瞭能取和所取的本性空。由於在此階位的修行者是最初修唯識行，止觀的力量極為薄弱，而且尚未起抉擇的智慧。原因在於凡夫不捨世間五欲的享受和佔有，出離心的生起無法長時間耐持著，意思是仍然尚未有足夠的定力來集中修持，而散亂的心和顛倒的見解無法定不下來，並障礙智慧的引發。因此，只能持著散漫的心來修菩薩行。

對於此時修行菩薩的心仍然處在散亂的狀態之原因進行說明之前，先了解在資糧位所修的勝行和斷除開啟智慧的障礙之層次作簡略的解釋。既然種種殊勝資糧是開啟智慧的因素，應該要如何去積聚呢？由於唯識學修行次第為菩薩的修行，其立場是藉由利益他人的方式，來完成自利的修行。《成唯識論》對此有詳細的說明：

---

<sup>30</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯（台北：東大圖書館股份，2006年），頁148。

所修勝行，其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中慧為性者，皆名為智，餘名為福。且依六種波羅蜜多，通相皆二。別相前五說為福德，第六智慧。或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。復有二種，謂利自他，所修勝行，隨意樂力，一切皆通自他利行。依別相說，六到彼岸菩提分等，自利行攝；四種攝事、四無量等，一切皆是利他行攝。如是等行，差別無邊，皆是此中所修勝行。<sup>31</sup>

在資糧位所修的勝行之性狀是如何？大略有兩種：既福和智。在諸多勝行中以慧為性者的，都成為智，其餘稱為福。若依六種波羅蜜多而言，通相是兼具福德和智慧。若依別相而言，前五度為福德，第六度為智慧。或者前三者是屬於福德，後者屬於智慧，其餘都通福德、智慧兩種。此外，還有兩種修行的方法，既自利和利他的方法。這兩者所修的勝行，隨著自己的願力而修的一切功德，皆能通自利和利他之行。若依別相而言，六種到彼岸的菩提分是屬於自利的修行方法；四攝、四無量等一切則是屬於利他的修行方法。諸如此類的方法，雖然其差別是無量無邊的，但是都屬於資糧位所修習的勝行。

因此，資糧位所修習的勝行有兩種說法：一、以六度作為福德、智慧兩種資糧的分類；二、以自利行和利他行兩種修行方法積聚福德、智慧資糧。其實，這兩種說法都能相通的。對於自、他利行的方法：自利之行有六度和三十七菩提分法；而利他之行有四攝（布施、愛語、利行、同事）和四無量心（慈、悲、喜、捨），作為菩薩行最基本的實踐方法。雖然此位的菩薩都有修習福德、智慧兩種資糧，但是所修的勝行偏向自利的立場。《成唯識論述記》有言：

此依利他為因，為度有情乃求解脫。然求菩提利他義顯，勤趣解脫自利義增。  
然於菩提有自利之談，涅槃致利他之義者。蓋欲以彼顯此菩提亦利有情，以此顯彼涅槃亦能自利。<sup>32</sup>

這段文字是描述是資糧位的修行是為自己廣積福德、智慧資糧而自利的價值更勝於利他。其解釋是以利他為因，為救度有情眾生而追求解脫的。雖然追求證得菩提利他之意義顯著，但是勤於趣求解脫更是增加自利之意義。雖然證得菩提有自利之說，先做到普利眾生而利他的意義更為優越。不僅有利於有情眾生，更能達至彼此獲得解脫涅槃的果德，並能以此自利。

這裡所謂的「自利」定義是指菩薩要趨向解脫，處在生死中修菩薩行，就得在其中的環境學習、自我磨練，並擁有一套長在生死而能廣利眾生的本領。不過，要自我解

<sup>31</sup> 引自《大正藏》31冊，頁49上。

<sup>32</sup> 引自《大正藏》43冊，頁559上至中。

脫的先決條件就是必須著重於利他。意思是菩薩在具備有利他人的條件之前，自己必須先對正確地掌握了脫生死之道理，並累積修行的功德。在等待修行因緣成熟的時刻，藉由福德、智慧的修習，處在生死的苦海中忍受生死的苦難、眾生的種種迫害，而不退菩提心。雖然菩薩作做是難行能行的，但是趣求解脫仍然必須靠自己，無人可代勞，以飲水作為譬喻。與其被告知這水有多甘甜清涼，還不如自己的親自品嚐。<sup>33</sup>藉此譬喻說明要能夠如實地證知諸法實相，不僅靠自己的智慧和力量，更要在於所處的環境中極力地利益他人，進而開啟他人的智慧，方才能獲得解脫，悟入唯識性。

在此階位除了積聚福德資糧，對治二障的狀況又是如何？《成唯識論》有說：

故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。<sup>34</sup>

頌中「二取」是指執著於能取的主觀之我和所取的客觀之法；「隨眠」則是指睡伏於第八阿賴耶識中的煩惱之種子；所謂「伏滅」就是制伏、滅除，為斷惑二障的歷程。「伏滅」兩者定義在此以除草作為譬喻，「伏」就是制伏，只是鏟除在草地表層上的雜草而暫時不會生長，然而，沒有連根拔起，野草仍然有生長空間的可能性；相對的，「滅」則是指滅除，連根拔起後的雜草就連生長空間的可能性都沒有。因此，斷惑的歷程必須先制伏，然後才能滅除。以上文字的解釋是在資糧位時，對於能取、所取所引生的種子尚未有制伏和滅除的力量，使得二取的現行不再生起。意思是此階位修行的仍然是表相的功夫，容易受到外在的環境的影響，處在猶豫不決，無所適從諸多修行方法的狀態而且分別心較強。由於焦慮不安的情緒遮蔽了本性的清淨，使得潛在的止觀能力薄弱，無法制伏分別起的二取現行活動。這也說明為何在此階位的唯識菩薩處在散亂的狀態而無法集中修行的原因。

因此，《成唯識論》在解釋資糧位的性狀時，作個總結：

菩薩住此資糧位中，二麤現行，雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。<sup>35</sup>

「麤」和粗是同義，「二麤現行」是指煩惱、所知二障粗俗的現行。這段引文是描述安住在資糧位的菩薩對於有思維分別起的二障現行雖然能夠制伏，然而對於二障細微的現行和二障的種子，能夠對治的止觀力量仍然微弱。因此，尚未有足夠的止觀力量制伏和

---

<sup>33</sup> 引自林朝成、郭朝順著：《佛學概論》（台北：三民書局股份有限公司，2007年），頁43-44。

<sup>34</sup> 引自《大正藏》31冊，頁48中。

<sup>35</sup> 引自《大正藏》31冊，頁48下至49上。

滅除。簡而言之，在資糧位修行的菩薩只能制伏分別起的煩惱障、所知二障之現行活動，對於二障細微的現行、二障的種子仍然潛伏在第八阿賴耶識中。

初入菩薩道的修行者積極地儲存福德、智慧兩種資糧，既六度、四攝等的修習。藉由所累積相當的福德和智慧作為修行的資糧，以證得無上菩提，故可稱為順解脫分。這就是唯識學修行次第的第一位，資糧位。在福德、智慧資糧具足之下，辨別現象差別之相，進而為轉識成智的下一個階段作好準備，逐漸地如實知見真理和諸法的實相，為證入無分別智的前期準備和修行階段。此階位的修行從菩提心的生起，以利他的修行方法為因，以此為自己建立修行的功德，偏向積累福德資糧。若依戒、定、慧三學而言，此位重持戒、修定，至少能夠制伏分別起的二障現行。<sup>36</sup>因此，這也是為何形容資糧位菩薩修行的狀況處在不穩定、散亂，屬於行為上的修持。雖深深地信解唯識之理，但是止觀的力量仍然脆弱，容易執著外境的名義差別。

## 第二節 加行位

在發菩提心後，及圓滿順解脫分的修行，必須更加精進修習，以便能夠進入見道位，安住於唯識性。因此，這時候的加行用功稱為「加行位」，唯識五位修行的第二階位。在形式上而言，大乘唯識學的修行次第與小乘說一切有部的修行道次可說是一致的。當時的瑜伽論師受到聲聞乘的影響和啟示，所以到後來大乘佛教興起時，結合菩薩道和唯識觀，重新組織成為唯識學派特有的菩薩之行。<sup>37</sup>此外，實踐的內容也作出大幅度的修改。不過，在唯識學派的修行體系仍然可以看到說一切有部的蹤跡，不僅是修行道的整個框架，就連名稱也承襲下來，尤其在此階位，加行位，更為顯要。<sup>38</sup>本節分成三個部分：一、考察加行位的界定和依據，除了闡明其定義和性狀，並藉此揭示小乘說一切有部四善根位的修行位次和內容；二、探究大乘四善根的位次和其修習的內容，然後，略述說一切有部四善根的觀念如何演變成大乘唯識學派加行位的思想；三、論述大乘加行位斷除二障的層次和修行的成果。

---

<sup>36</sup> 參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》（北京：中國社會科學出版社，2009年），上冊，頁653。

<sup>37</sup> 參閱勝又俊教著：〈菩薩道與唯識觀之實踐—以二位說、五位說之形成為中心〉，釋印海譯：《大乘菩薩道之研究》（洛杉磯：法音寺文教中心，2009年），頁389-391。

<sup>38</sup> 引自早島理著：〈唯識的實踐〉，李世傑譯，收於高崎直道等著：《唯識思想》，藍吉富主編（台北：華宇出版社，1985年），頁216-219。

## 一、加行位的界定和依據

### (一) 加行位的定義和性狀

「加行」在這裡的脈絡可譯作為精進，意思是加功用行，以便為入聖道作準備。在這個階段，嚴格而言，距離見道位已經不遠，只要依著正法而實踐，即按照煖、頂、忍、世第一法等四善根法而集中修行，如理尋思、如實證知，達至印持二取皆空之境界，故稱為「加行位」。在《成唯識論》有言：

菩薩先於初無數劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已。為入見道住唯識性，復修加行伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，順趣真實決擇分故。<sup>39</sup>

在資糧位時，菩薩經歷漫長的劫期，積集所需要的福德、智慧資糧而圓滿完成順解脫分的修行，很快地就要進入見道的階段。為了進入見道位、安住於唯識實性，透過煖、頂、忍、世第一法等止觀方法，加以制伏和斷除分別起的二取之現行。因此，這四種止觀方法稱為順抉擇分，順著能趣向出世間真見道的境界，生起決擇的智慧。《成唯識論述記》有更詳細地說明順抉擇分的定義：

真實決擇分，決擇是智，即擇法也，決擇即分名決擇分。決簡疑品，彼猶豫故；擇簡見品，彼不擇故。疑品擇而不決，見品決而不擇，故此智品名決擇分。分是支因義，即擇法覺支。謂在見道，此無漏故名為真實，為有漏者非真實故。此煖等四順趣彼分名順決擇分。<sup>40</sup>

從引文的解說為真實的決擇分，決擇是無分別智，既對事理能作正確的判斷，決擇是無分別智其中的一部分，名為決擇分。決斷地排除疑惑，但無法明辨事理；正確地分別錯誤的見解，但無法確認正見。有疑惑只能作出判斷而不能確定，有邪見只能確定而不能判斷，因此，以無分別智來滅除對事物的疑惑，並分別其道理，故為決擇分。吳汝鈞認為「決」是對有可疑之處加以簡別，以便解開內心的猶豫；「擇」則是揀擇正見。「決擇」的定義是以堅定的信仰，鏟除疑惑，而整體的意思是決定向著順真如境界而起決擇的智慧。<sup>41</sup>分是因之義，意謂著以無漏智決斷疑惑，分別、簡擇真理。在見道位，所生起的智慧是無漏的，名為真實，若是有漏的，就不是真實的。簡而言之，「真實決擇分」是指在見道位生起的出世間、無漏的無分別智。由於加行位跡近見道，以四善根的修習

<sup>39</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 上至中。

<sup>40</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 564 中至下。

<sup>41</sup> 參閱吳汝鈞著：《唯識現象學 1：世親與護法》，頁 223-233。

作為引發智慧的方法，決斷簡擇，藉由生起的智慧，朝著唯識實性的方向修行，故稱為「順決擇分」。

## （二）小乘四善根位

根據小乘說一切有部的修道論，在進入見道位以前，必須修習四善根，即是指煖、頂、忍、世第一法。此階位是屬於加行位，乃是以阿羅漢為目標的小乘修行體系之第二階梯。何右彬認為善根的善為無漏智，而根是指煖、頂等四法，以此四根作為引發無漏智的根本。<sup>42</sup>其修習內容是觀四諦，每一諦各有四個行相，共有十六個行相，故稱為四諦十六行相觀。<sup>43</sup>若以三界作劃分，三界分成兩類：色界、無色界為上界，欲界為下界。每一個善根能觀四諦，修十六行相。實際上，四善根是觀八諦修三十二行相。四善根又名為「順決擇分」，對於順決擇分的定義在《阿毘達磨俱舍論》有具體的說明：

此煖、頂、忍、世第一法，四殊勝善根名順決擇分。依何義建立順決擇分名？  
決謂決斷，擇謂簡擇，決斷簡擇謂諸聖道。以諸聖道能斷疑故，及能分別四  
諦相故，分謂分段，此言意顯所順。唯是見道一分，決擇之分，故得決擇分  
名。此四為緣引決擇分，順益彼，故得順彼名故。<sup>44</sup>

這段引文解釋為煖、頂、忍、世第一法，四種殊勝的善根，名為順決擇分。這是根據何定義而立順決擇之名的？決是決斷的意思，擇是簡擇的意思，能決斷而簡擇順向著諸聖道，意思是聖道能夠斷疑惑，並分別四諦的實相，分別是一分的意思，分是為了顯示順的意思。因此，此四善根是為引決擇分的緣，順著四善根法可以趨向決擇分，故此得名為順決擇分。<sup>45</sup>簡而言之，順決擇分是決斷、簡擇、分別四諦的實相，而順向聖道，建立通達涅槃的基礎和根本。因此，在說一切有部修行體系的第二階段，加行位所修的善法是四善根，又可稱為順決擇分。四善根的內容有哪些？

在煖位時，依據《阿毘達磨俱舍論》有言：

從此念住後，有順決擇分初善根生，名為煖法。此法如煖，立煖法名，是能  
燒惑薪聖道火前相，如火前相，故名為煖。此煖善根分位長故，能具觀察四

<sup>42</sup> 引自何石彬著：〈解脫論：修行次第與涅槃之果〉《《阿毘達磨俱舍論》研究：以緣起、有情與解脫為中心》（北京：宗教文化出版社，2009年），頁181-184。

<sup>43</sup> 引自平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯（台北：商周出版：城邦文化事業股份有限公司發行，2002年），頁178-185。

<sup>44</sup> 引自《大正藏》冊29，頁129上。

<sup>45</sup> 引自演培法師著：《俱舍論頌講記》（台北：天華出版事業股份有限公司，1967年），下冊，頁199。

聖諦境，及能具修十六行相。觀苦聖諦修四行相，一非常、二苦、三空、四非我；觀集聖諦修四行相，一因、二集、三生、四緣；觀滅聖諦修四行相，一滅、二靜、三妙、四離；觀道聖諦修四行相，一道、二如、三行、四出。

46

這段文字解釋：從第一階位的別相念住、總相念住的觀修之後，就有順決擇分的善根生起，名為煖法。此法猶如煖，就以煖而命名的。原因是此法就如火能焚燒粗硬不協調的柴薪似的，能夠斷除煩惱，初得聖道之火的前相，猶如鑽木取火，其煖氣是火的前相，故名為煖。此階位的善根所在的時分和地位很長，能具足觀察苦、集、滅、道四諦之境（所觀）和能具足修苦、空、非常、非我等十六行相（能觀）。對苦聖諦的觀察，而起觀非常、苦、空、非我的四行相；對集聖諦的觀察，而起觀因、集、生、滅的四行相；對滅聖諦的觀察，而起修滅、靜、妙、離的四行相；對道聖諦的觀察，而起修道、如、行、出的四行相。意思是在完成三賢位的修行之後，<sup>47</sup>就是煖位修行的開始。此時的修行者具備能觀苦、集、滅、道四聖諦的能力，各諦有四個行相，共有十六個，簡稱為四諦十六行相觀。所謂的煖是溫暖的意思，<sup>48</sup>生起的善根猶如火能夠燒除煩惱，比喻聖道之火剛剛生起的前相，故名為煖法。

在定位時，《阿毘達磨俱舍論》如此形容：

此煖善根下、中、上品漸次增長至成滿時，有善根生，名為頂法。此轉勝故，更立異名，動善根中，此法最勝如人頂，故名為頂法。或由此是進退兩際，如山頂故，說名為頂。此亦如煖具觀四諦，及能具修十六行相。<sup>49</sup>

在修習煖善根時，所觀的智慧由下品轉成中品，再從中品轉到上品，漸漸地增長而達致圓滿時，所觀的智慧漸漸轉為殊勝，有善根生起，名為頂法。頂位的善根是由煖法漸次地增長至上品而轉勝的善法，因此另立名稱，乃是動善根之中，最為殊勝，猶如人身的頭頂，故立名為頂法。或者是進趣獲得不動善根忍位，和退住煖位的兩際之處，譬如山頂，在進退兩者之間，說名為頂。此法就如同煖位具足能觀察四諦為境和能具足修十六行相。

從煖位提升至此位，修行的進展已經達到最高的境地，雖然所生起的善根比煖位更優秀，卻是諸動善根中最為殊勝的，就如同人身的頭頂，故稱為頂。此外，頂的另一

---

<sup>46</sup> 引自《大正藏》冊 29，頁 119 中。

<sup>47</sup> 小乘三賢位是五停心、別相念住、總相念住，也稱為順解脫分。

<sup>48</sup> 引自平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯，頁 182。

<sup>49</sup> 引自《大正藏》冊 29，頁 119 中。

個涵義是在抵達山頂之後，方才知一山比一山高道理。<sup>50</sup>若前進的話可進入忍法、世第一法，生起不動善根，就無退墮的意思。相反，若不修行超越，起造惡業而導致退墮的可能性，但是其善根卻不至於消失，只要勤於觀修，最終還是能得聖道而入涅槃。<sup>51</sup>因此，頂位的善根處在搖擺不定的狀態，亦是諸動善根中最殊勝的，只要勤於觀修仍然可進入忍位。因此，這種情況在引文形容為「進退兩祭」。在此位仍然繼續作四諦十六行相的觀修。

在忍位時，《阿毘達磨俱舍論》認為：

此頂善根下、中、上品漸次增長至成滿時，有善根生，名為忍法。於四諦理能忍，可中此最勝，又此位忍無退墮，故名為忍法。此忍善根安足增進，皆法念住，與前有別。然此忍法有下、中、上。下、中二品與頂法同，謂具觀察四聖諦境及能具修十六行相；上品有異，唯觀欲苦與世第一相隣接故。由此義准，煖等善根，皆能具緣三界苦等義已成立，無簡別故。<sup>52</sup>

在修習頂善根時，所觀的智慧由下品至中品，從中品至上品，漸次地增長，至達到圓滿時，生起殊勝的善根，名為忍法。此階位的善法在觀四諦之理時，只要能信解忍可，最為殊勝，故名為忍。又此階位的善根堅忍無退墮之憂，故名為忍法。此忍位的善根在初起時，所觀的智慧增長，能觀法念住，與煖、頂的前二善根之觀法有差別。於此忍法有下、中、上的三品。於下品、中品的階位，與頂為相同，具足能觀四諦之境，具足能修十六行相；上品則不一樣，只能觀欲界的苦諦，並與世第一法之相接近。由此可知，煖、頂、及下、中忍法皆具足能緣三界之苦聖諦等的理論已經成立，沒有簡擇差別之意。此善根乃是忍可四諦理中最勝，又於此位能忍而不退墮惡趣，故稱忍法。<sup>53</sup>再者，此忍法可分為上、中、下三品。下品與頂位的觀法是相同的，具觀察三界四諦之境和能修十六行相。至於中品、上品，《阿毘達磨俱舍論》的解釋：

謂瑜伽師於色、無色對治道等一一聖諦行相所緣漸減漸略，乃至但有二念作意思維欲界苦聖諦境，齊此以前名中忍位。從此位無間起勝善根，一行一剎那，名上品忍。此善根起不相續故，上品忍無間生世第一法。<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 引自平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯，頁 182。

<sup>51</sup> 引自何石彬著：〈解脫論：修行次第與涅槃之果〉《《阿毘達磨俱舍論》研究：以緣起、有情與解脫為中心》，頁 182。

<sup>52</sup> 引自《大正藏》冊 29，頁 119 中至下。

<sup>53</sup> 引自楊白衣著：《俱舍要義》（台北：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 136-139。

<sup>54</sup> 引自《大正藏》冊 29，頁 119 下。

意思是瑜伽禪師在色界、無色界對所觀的四諦與十六行相漸次地省略，但至到第三十一周時，在欲界是以一行二剎那之心觀苦諦下一個行相，名為中忍位。在中忍位的修行圓滿之後，無間道生起殊勝的善根，在一行一剎那間只觀欲界之苦諦中的一個行相，名為上品忍。自此階段開始善根就不再生起，在上忍位於一行一剎那間，生起最殊勝的世俗智，即世第一法。總概而言，下、中忍位，雖然如同煖、頂二位具觀四諦之理，修十六行相，但仍然是有差別的。原因是在忍位以後，不會退墮到地獄，反之，煖和頂位會退墮到地獄，但只是暫時的，只要精進修行就能更進一步接近聖道。下忍位是向欲界四諦與上界四諦各起十六行相，合修三十二行相。中忍位則是漸次減略其行相與所緣，簡稱為減緣減行，乃至僅存二念之作意，而思維欲界苦諦之境，並為人見道作準備。上忍位是唯一一行一剎那，即只修欲界苦諦中的一個行相。

在世第一位時，《阿毘達磨俱舍論》說：

如上品忍緣欲苦諦修一行相唯一剎那，此有漏，故名為世間，是最勝故，名為第一。此有漏法世間中勝，是故名為世第一法。<sup>55</sup>

如從上品忍位時，唯有能緣欲界苦諦的一個行相，並在此階段生起無間的善根，此階位的善根仍然是有漏的，故名世間，亦是在世間善法中是最為殊勝的，故名為第一。此有漏法在世間善法中，最為殊勝，故稱為世第一法。所謂世第一法，乃是在忍位之上品，對於四聖諦的觀修，不僅是以一剎那的時間進入見道位，而且只觀欲界的苦諦，故為「修一行相唯一剎那」。此時的位次，雖是在世間中最好、最殊勝的法，不過仍然屬於有漏的。這時候經過屢屢的觀修，就能生起世俗智，此智生起的一剎那，得以無間而入見道，趨向無漏聖道。<sup>56</sup>有關說一切有部四善根位並非是本論文主要討論的核心，不過，藉由其位次的內容探索大乘唯識學派的順決擇分是如何從說一切有部演變而來的。這就是接下來要討論的內容。

## 二、大乘四善根位

在資糧位的菩薩較偏修福德的資糧，而在加行位的菩薩是偏修智慧的資糧，較為有定力。為了引發無分別智的生起，菩薩在資糧位不斷自我磨練、修習種種殊勝的資糧作為求知真理的方便，並藉此鞏固菩提心。在資糧位修行圓滿之後，第二加行位是以四善根為唯識最初入門的止觀法，作為修觀慧之加行。因此，在這階段側重修煖、頂、忍、

---

<sup>55</sup> 引自《大正藏》冊 29，頁 119 下。

<sup>56</sup> 引自平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯，頁 182。

世第一法等四善根，以趣向見道位，並漸次證得無分別智。在此四善根法中，如何修習？《成唯識論》有言：

煖等四法，依四尋思、四如實智初、後位立。四尋思者，尋思名、義、自性、差別，假有實無。如實遍知此四離識及識非有，名如實智。<sup>57</sup>

依文句的解釋煖等四種方法是根據四種尋思、四種如實智的前後狀態而建立的。所謂四種尋思是指能表達的名稱、被表達的意義、名稱和意義的本性、名稱和意義之差別進行尋求和思考，認識到這四種尋思是假有而實際並不存在的。這樣如實、普遍地認識到這四者脫離了識而不存在，稱為如實智。在《顯揚聖教論》有言：

名尋思者，謂諸菩薩於名，唯見名。事尋思者謂諸菩薩於事，唯見事。自體假立尋思者，謂諸菩薩於假立自體，唯見假立自體。差別假立尋思者，謂諸菩薩於差別假立，唯見差別假立，是名差別假立尋思。<sup>58</sup>

四尋思觀詳細的內容如：一、**名尋思**：指一切事物的名稱，推求每個法的名身、句身、文身之自相都是假有而不真實的。二、**義尋思**：指有體、有相的實物，如五蘊、十二處等，皆是能見聞覺知的對象，推求諸法之相並非皆真實存在的，而不是依著名稱的事物去觀察。三、**自性假立尋思**：指推求名和義的自體性，如色、受、想等各自的本性，進而漸悟諸法之名、義的自性皆空。四、**差別假立尋思**：指推求名和義差別的相用，體證法相之空性。名的差別，有一言、多言；義的差別，如美醜、長短等種種特殊狀態。<sup>59</sup>此學派主張以「萬法唯識」的觀點來觀察名稱、意義（事物）、自性和差別等四法為所取的境，思索、觀察一切的事物皆是識所顯現，乃是因緣和合而顯現如虛幻假有的法。因此，藉由四尋思的觀法，推求因緣所生的法是假有、虛妄分別，證實外境實無，唯有識的虛妄所顯現和顛倒分別而已。

然後，以四尋思觀為基礎更進一步如實透徹地認識到所取和能取皆是因識而起的，稱為四如實智。在《顯揚聖教論》說：

四種如實智者：一、名尋思所引如實智；二、事尋思所引如實智；三、自體假立尋思所引如實智；四、差別假立尋思所引如實智。<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>58</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 507 下。

<sup>59</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，頁 149；法航法師著：《唯識史觀和其哲學》，頁 250-253。

<sup>60</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 507 下。

這是以四尋思觀為因，由所觀的而生起智慧，對諸法生起決定性了解的觀法。在達到成功階段時，就成為四如實智的果位。既如實地透徹了解相關名、義、其自性和差別的假有實無，以此所得智慧，稱為如實智。在如實智之後，了解萬法皆因識所顯現，獲得智慧而入唯識實性。藉由修四觀得四智止觀方法的方便，為進入見道位作好準備。

四如實智的內容如：一、名尋思所引如實智：由名尋思所引生，如實了知諸法的名稱唯有識所顯現而方便安立，只有離開一切虛妄分別心而入唯識實性。二、義尋思所引如實智：由義尋思所引生，如實了知一切色等想事，離開一切言說、不可言說而入唯識實性。三、自性假立尋思所引如實智：由自性假立尋思所引生，如實了知諸法之自性是假立而非實有，自性猶如水中月的影像，似有實性。差別假立尋思所引如實智：由差別假立尋思所引生，如實了知諸法差別的可言說性、離言說性，假立為有，能夠通達不二之義，得以入唯識實性。<sup>61</sup>

所謂四尋思乃是煖、頂前兩位所修的，分別為下品尋思、上品尋思；忍、世第一法則是後兩位修四如實智，分別為下品如實智、上品如實智，證得二取皆空，依序地生起善根。主要是觀察所取之假有實無的事物，有名、義、自性和差別等四種。四善根的內容如下：

在煖位時，《成唯識論》有言：

依明得定，發下尋思，觀無所取，立為煖位。謂此位中，創觀所取名等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。初獲慧日前行相，故立明得名。即此所獲道火前相，故亦名煖。<sup>62</sup>

「明」可亦名為智慧，所謂「明得」是指定最初獲得智慧之前行相狀，故「明得定」是初獲得「唯識無境」智慧之相狀的意義。<sup>63</sup>菩薩依明得定的定力，引發下品尋思觀，而觀由分別起所取的名、義、自性、差別四法而假立為有，所觀取的境都是自心所變。實際上，所觀的名、義、自性、差別此四法皆並非實有，唯假施捨有，故不可得。因此，這種禪定的成果初次使得無分別智前行的相狀現起，猶如鑽木取火，必須先有煖氣才有火。這裡的「煖」是「溫暖」的意思，指的就是聖道之火的前行相狀。

<sup>61</sup> 參閱演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 62。

<sup>62</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>63</sup> 參閱李潤生著：《唯識三十論頌導讀》（台北：全佛文化事業有限公司，1991 年），頁 499。

在頂位時，《成唯識論》說：

依明增定，發上尋思，觀無所取，立為頂位。謂此位中，重觀所取名等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。明相轉盛，故名明增。尋思位極，故復名頂。<sup>64</sup>

所謂「明增」是所獲得智慧之前行相狀逐漸強盛而稱之的，明增定則是由於觀得更深入，使得所觀「唯識無境」智慧的相狀漸漸地增長。<sup>65</sup>菩薩依靠明增定的定力，而引發上品尋思觀，更加深入地觀察所取名等四法，而所認取的境皆由心識所變現，實際上是不存在的。由於所修的尋思觀已達到最頂點，有漏尋思的狀態已達到頂點，故名為頂位。此外，無分別智的前行相狀變得越來越清楚，如同鑽木取火，火未生起前，熱氣上騰，意思是距離前往「無分別智之火」去處不遠。

在忍位時，《成唯識論》有言：

依印順定，發下如實智，於無所取，決定印持；無能取中，亦順樂忍，既無實境離能取識，寧有實識離所取境？所取、能取相待立故。印順忍時，總立為忍。印前順後，立印順名；忍境識空，故亦名忍。<sup>66</sup>

所謂「印順」是「印前順後」的意思，就是決定印持無所取的境，順著無能取的識印忍，故名為「印順定」。<sup>67</sup>菩薩印持著前四尋思觀，印順定的定力，引發下品如實智觀，先確認所認取的境完全不存在。然後，再順著其能認取的識也空，為四如實智，才印持認可「所取之境」和「能取之識」二取皆空。這印和順前後的過程，作為「忍」的狀態，並分成下、中、上三種。《成唯識論》詳細敘述忍的三品：「下忍起時，印境空相；中忍轉位，於能取識如境是空，順樂忍可；上忍起位，印能取空。」<sup>68</sup>從確認所取之空為下忍、順應能取之空為中忍，到認可進而印持能取之空的過程，譬如鑽木取火，火還未生起，煙就先發出的情形是相似的。

---

<sup>64</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>65</sup> 參閱李潤生著：《唯識三十論頌導讀》，頁 499。

<sup>66</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>67</sup> 參閱演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 79。

<sup>68</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

在世第一法位時，《成唯識論》說：

依無間定，發上如實智，印二取空，立世第一法。謂前上忍，唯印能取空。  
今世第一法，二空雙印，從此無間必入見道，故立無間名；異生法中，此最  
勝故，名世第一法。<sup>69</sup>

所謂「無間」是從不間斷地印可所取能取二空，並能無間隔地進入見道，體證唯識實性，故此定力稱為「無間定」。<sup>70</sup>菩薩以無間定力，而引發更深入的上品如實智，來確認所取、能取皆空，並順利地進入見道位。由於此法是世間法中最高殊勝，最高第一，因此名為「世第一法」。從忍位到見道位只有一剎那的時間，尤如鑽木取火，雖然沒有焰火，卻間斷地有猛燄出現的狀態。簡而言之，作為世間最好之法，只要一剎那的時間就可進入見道的聖位。

加行位的修行方法是四善根，為煖、頂、忍、世第一法四個階段。根據《成唯識論》詳細的說明：

如是煖、頂依能取識，觀所取空；下忍起時，印境空相；中忍轉位，於能取  
識如境是空，順樂忍可；上忍起位，印能取空；世第一法，雙印空相。<sup>71</sup>

在初入煖位時，依明得定力（能取之識），發下品尋思，觀察所取之境為空；接著頂位時，依明增定力，發上品尋思，深入觀察所取之境為空；到忍位時，依印順定力，發下品如實智，使得下忍的生起，印持所取之境是空的；進而轉變到中忍的狀態，對於所取和能取得以順應著認可承受；到上忍時，能夠印持能取之空；在世第一法時，依無間定力，發上品如實智，確認二取皆空，由此無間斷地進入見道位。因此，透過煖、頂、忍、世第一法四個階段在聞思修中，如理作意、如理思擇而數數修習，使得通往覺悟的境界不斷地深化，最終得以見道。

此階位側重修習智慧的資糧，以止、觀的禪定進行修行。止是「定」的一種，必須先收攝身心，並專注不散，然後，才能起「觀」，以生起的無分別智慧來觀照萬事萬物之實相。<sup>72</sup>在加行位，按四善根的階段，止是：煖位是明得定、頂位是明增定、忍位是印順定、世第一法是無間定；而觀有：煖位是下品的尋思觀、頂位是上品的尋思觀、忍位是下品的如實智觀、世第一法是上品的如實智觀。因此，四善根的修行是配合「止」

<sup>69</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>70</sup> 參閱演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 81。

<sup>71</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 中。

<sup>72</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 328。

為所依的定力和「觀」為能觀智慧禪定的方法，才能夠如理尋思、如實證知，使得所悟的境界不斷地深化，進而入見道。透過這四個階段的修行，確認能取、所取皆空。

在詳細地說明大小乘四善根位的修行內容之後，以下略述說一切有部四善根位的修行是如何轉變成具有菩薩思想的唯識學之修習次第，共分成四個點。第一、修行位次的開端：說一切有部是在總相念住之後，開始煖位的修行；而唯識學的加行位則是在資糧位之後。第二、修行的方法，即定力：說一切有部的定力主要是不淨觀和數息觀；<sup>73</sup>唯識學所修的定力，根據位次的次序有明得定、明增定、印順定、無間定。第三、修行的內容：說一切有部是觀四諦十六相；唯識學的則是觀四尋思和四如實智。第四、修行的過程。

在此大略地說明說一切有部和唯識兩個學派有關四善根位的修行過程：說一切有部的四善根位，首先、煖位是最初能觀察四聖諦之境和具能修十六行相的階位；接著，頂位與煖位相同，只是善根的增長、較為殊勝。再來，忍位可細分成下品、中品、上品。下品的功能與頂位相同，具觀察三界四諦之境和具能修十六行相，只是不會退墮至地獄。中品則漸次減略其行相與所緣，即減緣減行。上品是唯一行一剎那，即只修欲界苦諦其中一個行相而已。最後，世第一法，如同忍法的上品，唯只需一剎那時間能緣欲界苦諦而修一行相，就能進入見道位。

至於唯識學派的加行位，首先，煖位是修明得定，而發下品四尋思觀，悟入唯識無境之相狀。接著，頂位修明增定，更進一步地作同樣的觀智，發上品尋思觀，對唯識無境之相狀作徹底的觀察。再來，忍位是修印順定，修下品四如實智觀，確認、決定唯識無境的相狀。最後，世第一法位修無間定，修上品如實智觀，徹底地確認、決定所認識的對象和能觀之識皆空。

從上述舉出的四點，發展成唯識學派意趣的加行位，從煖位到世第一法的過程都不離「唯識無境」的範疇。從四尋思開始，思索、觀察一切法皆是由心識所顯現的。然後，在四尋思的基礎之上，更進一步如實地了知一切唯識，而且所顯現的是虛妄、顛倒分別的。在能夠如理觀察與思擇，引發無分別智的生起，制伏分別起的我、法二執之現行。

---

<sup>73</sup> 引自林煇如：〈從「四善根」論說一切有部加行位思想探微—以漢譯《阿毘達磨俱舍論》為中心〉，《諦觀》，第 65 期（1991 年），頁 125-146。

### 三、加行位的斷惑層次和修行的目標

在加行位的菩薩具備充分的福德、智慧資糧，並透過止觀的實踐來修定、慧。對於伏斷二障的情況是如何呢？在《成唯識論》有說：

此加行位，未遣相縛，於麤重縛亦未能斷。唯能伏除分別二取，違見道故。

於俱生者及二隨眠，有漏觀心有所得故，有分別故，未全伏除，全未能滅。

74

在《成唯識論述記》有解釋「相縛」和「麤重縛」是指：「相縛即約現行相，麤重約種子語。」<sup>75</sup>「相縛」是指受現象的束縛，既見分被相分束縛，<sup>76</sup>為現行之相，而「麤重縛」則是粗重，指種子。以上的引文是說明在加行位時，菩薩仍然未能消除現行有漏法的束縛，對二障種子的束縛也未能斷除。不過，只能制伏、滅除由分別起的二取，是有違離見道的。至於於俱生二取的現行、分別和俱生二取的種子，因為是帶著有漏的觀察之心而有所得，有分別，所以不能完全制伏其現行，也無法完全斷滅其種子。

至於伏除二障細節的狀況如粗細、少許或完全等程度在《成唯識論述記》有較詳細的說明：

此位中分別二取全能伏、滅，乃至細者自分別起亦不現行；俱生二取未全伏滅。如前所說，許少伏、滅即是現行，分別全伏，俱生少伏。若俱生、分別二種種子全未能滅，未得無漏，有所得故、有分別故。<sup>77</sup>

在加行位的階段分別起的二取完全伏滅，乃至細微分別起的都不會現行；俱生起的二取卻無法完全制伏、斷滅，如前面所言，或者現行的有少需被制伏、斷滅。分別起則完全制伏，俱生起的則少許制伏。若俱生、分別起二障的種子無法完全滅除，不能獲得無漏智，原因是有所得、有分別。綜合《成唯識論》和《成唯識論述記》所描述在加行位斷惑的層次，意思是在此階位已經能夠觀察、印持二取皆空的境界，不過，所觀的四尋思和四如實智只是真如之表相，所觀察的心識仍然有所得、有分別，既仍然有執著、煩惱

---

<sup>74</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 下。

<sup>75</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 567 下。

<sup>76</sup> 《成唯識論》：「言相縛者，謂於境相不能了達如幻事等，由斯見分相分所拘不得自在，故名相縛。」引自《大正藏》冊 31，頁 25 下。林國良認為「相縛」是「受現象的束縛」，意思是無法透徹了解種種對象的狀況如同幻變所現的現象，因此見分被相分束縛而不得自在。參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 440-441。

<sup>77</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 567 下至 568 上。

的存在；至於斷二障的情況，只能伏斷分別起的二取之現行，仍然無法完全制伏俱生二取的現行、斷除分別與俱生二取的種子。因此，尚未真正地體證到唯識實性。

更詳細地說明，雖然具足充分福德、智慧的資糧，但是並不代表唯識菩薩對真理的了解達到最高的境界或真正安住於唯識之理當中。因為在這種情況之下，位於加行位的菩薩只是獲得有相似無分別智之行相而已，而還沒有引發親證真如的無分別智，故名為加行無分別智。<sup>78</sup>不過，只要精進地透過聞、思、修對教義能如理作意，進而到見道位時，即唯識學修行次第的第三階段，引發無分別智。另外，透過四善根的修行，在完成世第一法之後，止觀的能力增加，能夠定心地作意、思擇，並漸次制伏、斷滅分別二取之現行，但是仍然還不能夠斷除二障的種子。

除了修習四善根和斷除分別起的二障現行，這時候已經處在世間最為殊勝之法的唯識菩薩正在為入十地中的初地，歡喜地做好準備，即是菩薩道修行真正的開端。根據《成唯識論》有言：

此位菩薩於安立諦、非安立諦，俱學觀察，為引當來二種見故，及伏分別二種障故。非安立諦是正所觀，非如二乘唯觀安立。<sup>79</sup>

所謂「安立」的意思是施設，凡是用語言、名相來區別種種事物都稱謂「安立諦」，既對真如所做的區別，並進行表達；「非安立諦」是指無差別、遠離，為真如的本性。<sup>80</sup>這段文字的解釋是在此階位的菩薩學習、觀察安立諦、非安立諦。這是為了引生將來的相、真二種見道，及制伏分別起的二障。因此，非安立諦應該是菩薩正確所觀的對象，而非聲聞、緣覺二乘只是觀安立諦。雖然觀非安立諦是此階位的菩薩主要觀察的對象，但是也要觀安立諦。在《成唯識論述記》的解釋：

此位菩薩，若加行不作二種觀者，不能引真、相見二種生故，亦不能伏二乘者故。為入二空觀真如理，正觀非安立；為起遊觀、<sup>81</sup>起勝進道，成熟佛法，降伏二乘，亦觀安立。<sup>82</sup>

<sup>78</sup> 參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》，下冊，頁 655-656。

<sup>79</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 下。

<sup>80</sup> 引自韓廷傑釋譯：《成唯識論》，頁 675；演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 87-88。

<sup>81</sup> 所謂「遊觀」，《成唯識論述記》有說明：「言遊觀者，簡無分別智為加行心。」引自《大正藏》冊 43，頁 27 中。勝進道是修習世俗智其中的一道，《瑜伽師地論》有言：「此世俗智是出世間智後所得，應言此智，亦是世間，亦出世間，不應一向名為世間。又修此智略有四道：一方便道；二無間道；三解脫道；四勝進道。」引自《大正藏》冊 30，頁 683 上。

<sup>82</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 568 上。

此位的菩薩在修加行時，若不作非安立諦、安立諦兩種觀法，是無法引生真、相二種見道，亦不能降伏二乘。為了進入二空，觀真如之理，而觀非安立諦；為了起遊履、觀察重緣諦理、起勝進道，制伏二乘，所以才觀有差別名言的安立諦。這就說明在此階段的菩薩不僅要為自己修非安立諦，更要為他人觀安立諦。一向盡力利他的菩薩修行，藉由引導、教化眾生，完成自利的修行才能獲得圓滿的修行，可見大乘自利利他的精神處處可尋。

## 第四章 唯識學修習次第之修證階段

按照大乘修行道的體系而言，唯識學派菩薩道的建立是讓污穢的凡夫從迷的世界轉換到悟的世界之過程，即見道、修道、無學道，合稱為三道，並以菩薩十地的實踐內容作為基礎依據大乘不同的學派做調整。若以三道配合菩薩十地的內容，初地為人見道，故稱菩薩之初地為見道，第二地以上為修道，至第十地與佛果方可稱無學道。其實，在邁入見道位的開始，才屬於菩薩的修行，從菩提心之發起就有無上正等正覺目標的決定，並且必須經過菩薩道的修行和境界提升的過程，才能最終獲得正覺、成就佛智。

因此，在此章分成三個部分，詳細地敘述三道斷惑次第的內容。第一節、通達位，敘述其定義及性狀、修行的位次、斷除二障的層次和在此階位修行達成的目標；第二節、修習位，闡明菩薩十地的性狀、所修的勝行、斷除重障和所證的真如；第三節、究竟位，探索究竟位的性狀、四涅槃和八識轉成四智的狀態、所認取的對象和作用。

### 第一節 通達位

#### 一、通達位的定義和性狀

唯識學修習次第之第三個階位，根據《成唯識論》所言：

加行無間，此智生時，體會真如，名通達位。初照理故，亦名見道。<sup>1</sup>

即是通達位，韓廷傑認為「道」是指唯識實性，為我法二空的真如實相；「通達」乃是能觀之心和所觀之境合為一，意謂著無礙的意思。<sup>2</sup>在前一階位加行位的世第一法中，依著無間定力，而發上品如實智，得以印證能取、所取之空。這時候根本無分別智的生起，放下原本執著於一切名言分別之相，體悟二空所顯現的真理，並斷除分別起的二障，故稱為通達位。《成唯識論述記》有言：

見即是道，體者通也，會者達也。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>2</sup> 參閱韓廷傑釋譯：《成唯識論》（台北：佛光文化事業有限公司，1997 年），頁 655。

<sup>3</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 569 下。

這段引文是解釋通達的定義，見是指菩提，「體」是通，「會」亦為達。整體而言，通達是體會的意思，既對真如有所體悟。此外，此階位有見道位之稱，「見道」有洞徹真理的含意。平川彰認為見道有證悟之智的意思，亦是無漏智。<sup>4</sup>按照唯識學派的修行理論而言，菩薩為了安住於唯識實性，從資糧位到加行位不斷地修習福德、智慧的資糧，至到世第一法在一剎那體悟二空所顯現的真如，並以生起的無分別智來觀照四諦。由於此狀態是整個唯識觀行中最初能照見真理的位次，第一次生起無分別智，從世第一法的一剎那，進入十地中的初地，極喜地，故有見道位之稱。

對於通達位的性狀，《成唯識論》的解釋：

若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故，爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。智與真如平等平等，俱離能取、所取相故；能、所取相，俱是分別有所得心戲論現故。<sup>5</sup>

此頌文是說明菩薩於四善根修行圓滿時，對所緣之境能夠以無分別智來觀察而無所得，並不再產生任何種種的形相，離一切名言分別之相。這時候才能稱為真實地安住於唯識之理，既體證真如。由於無分別智和真如脫離能取和所取的形相，所以兩者都是平等的。無分別智和真如這兩者都是平等之原因在於能取和所取之形相都是思辨分別的一種，是從有所得心所顯現，就如戲論般所現起之相。然而，無分別智的生起，如實地觀照諸法皆是因緣所生，本無自性，故無決定相可得。因此，在絕對無分別的境界中，真如和無分別智是平等的，故稱為「無所得」。簡言之，在通達位時，生起的無分別智契證真如，使得能取和所取的一切形相完全消失，並夾帶著真如本體之相生起並進行認識。因此，此智是直接證得，並安住唯識實性。<sup>6</sup>

從上述的解釋可以了解到在真理的層次中，無分別智和真如是平等的。真如的本體是無法透過言語、思慮、分別等說明法的甚深微妙之處。然而，無分別智的性質是如何，使得兩者都被放在對等的位置？《成唯識論》說：

此智見有相無。說無相取，不取相故。雖有見分，而無分別，說非能取，非取全無。雖無相分，而可說此帶如相起，不離如故。如自證分緣見分時，不

<sup>4</sup> 參閱平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯（台北：商周出版：城邦文化發行，2002年），頁183。

<sup>5</sup> 引自《大正藏》冊31，頁49下。

<sup>6</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》（台北：佛光文化事業有限公司，2002年），冊2，頁812-814；演培法師著：《成唯識論講記》（台北：天華出版事業股份有限公司，1978年），冊5，頁92-94；韓廷傑釋譯：《成唯識論》（台北：佛光文化事業有限公司，1997年），頁676-677。

變而緣，此亦應爾。變而緣者，便非親證，如後得智，應有分別。故應許此有見無相。<sup>7</sup>

這段引文詳細地解釋無分別智是有見分、沒有相分。《瑜珈師地論》有說明「無相取」是指無分別智沒有相分可取，「不取相」則是有見分而沒有相分。<sup>8</sup>「無能取」是表示有見分，而沒有分別。雖然沒有分別，並非連能取的見分都完全沒有了。意思是無分別智是「帶彼相起」，既是帶著真如的體相而起，意味著此智是不離真如的。這就如自證分緣見分是一樣的，不經變為相分而緣取的。假使經變為相分而緣取，就不是無分別智的親證如理了。這種狀況就如後得智應當有分別的。因此，應當承認無分別智是有見分而沒有相分。從這段文字的解釋足以說明無分別智和真如是相對應的。無分別智是不能取執持的主體，真如是不被所取之相，兩者脫離能取和所取對立之關係而冥和為一，皆無所得。因此，就能安住於唯識的勝義。<sup>9</sup>

雖然此時無分別智在見道位生起，但是尚有分別，有染污的、有漏的性質存在。因此，產生真見道和相見道兩種狀況。這兩者彼此之間的關係，《成唯識論》如此說明：

真見道後，方得生故。非安立後起安立故，分別隨眠真已斷故。前真見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。二中初勝，故頌偏說。前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。<sup>10</sup>

頌文的解釋為相見道是真見道後才能生起，並且觀非安立諦後才能觀安立諦，而分別二障的種子則是在真見道時已被斷除。在真見道能證得唯識性，相見道能證得唯識相。這兩者當中，真見道較為殊勝，所以頌中偏說真見道的性質。真見道是屬根本智，相見道是屬後得智。在見道位後，生起的智有兩種：一、根本智；二、後得智。第一種、根本智，此智是在加行位無間斷地現行，觀能所二取空，實證二空真如，與真如平等無分別，

<sup>7</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 下至 50 上。

<sup>8</sup> 對於無相取的定義，《瑜珈師地論》有說明：「何因？何緣名無相取？無因、無緣，不應道理。答：世俗名言熏習取果，是有相取，世所共成能令雜染；勝義智見熏習取果是無相取，非所共成能令清淨。是故此二有因有緣。如眼若有翳等過患，便有髮毛輪等翳相現前可得；若無彼患，便不可得，但有自性無顛倒取。問：於無相界，若取其相，非無相取；若無所取，亦不得成無相之取；若爾云何名無相取？答：言說隨眠已遠離故。此取雖復取、無相界，不取相故，成無相取。問：若無構獲云何成取？答：雖不構獲諸相差別，有所增益，然取無相故，得成取。問：若無構獲無所增益，此取相狀云何可知？答：取勝義故，取無相故。」引自《大正藏》冊 30，頁 701 上。

<sup>9</sup> 參閱吳汝鈞著：《唯識現象學 1：世親與護法》（台北：台灣學生書局，2002 年），頁 237-238。

<sup>10</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 中。

稱為無分別智。此乃對唯識實性之如實証知，為一切菩薩智慧所依的根本，於相真見道生起，故稱為根本無分別智，簡稱為根本智。第二種、後得智則是依據根本智所證得二空之道理，而生起有分別一切差別之相的智慧以斷除二障，於見道生起。因此，後得智也是無分別智之一。

## 二、通達位修行的位次

在通達位的修行有兩種見道：

### 一、真見道，根據《成唯識論》所言：

謂即所說無分別智，實證二空所顯真理，實斷二障分別隨眠。雖多剎那，事方究竟，而相等故，總說一心。<sup>11</sup>

這段引文是解釋真見道就是所說的無分別智，真實地證得我法二空所顯現的真理，並真實地斷除由分別起的煩惱障、所知障的種子。真見道是以根本智來斷除分別起的煩惱障和所知障之種子，並暫時伏除俱生起的二障種子，使得種子不再現行，證得我法二空，既獲得唯識性。在整個斷、證的過程中，《成唯識論》有言：

此中二空、二障，頓證頓斷，由意樂力有堪能故。<sup>12</sup>

護法認為在見道位證得二空之理、斷除二障，是頓時斷除、頓時證得。原因在於這種能力來自大菩提的意願力量，此殊勝的能力足以頓證頓斷。<sup>13</sup>在引文「多剎那，事方究竟」提到的許多瞬間是指從斷除二障到證得二空的過程，都是經過許多瞬間才能完成，但是整個過程所證的真如體相是相同的，故稱之為「一心」。意思是藉由無分別智的初起，暫時制伏、斷除二障的種子，名為無間道；解脫道則是在二障暫伏、斷除之後所顯現的我法二空之真理。無間道和解脫道前後連接著出現，雖然分成兩個階段，但是所顯現真如的體相卻是相似的，故稱為「一心見道」。<sup>14</sup>

二、相見道是效法真見道而建立的，在真見道所生起的根本智之後，再生起後得智，以便學習真見道的斷惑證理。這裡的「相」是指相似的意思。藉由模仿真見道所有的功能，證得唯識之相，即觀安立諦和非安立諦之境兩種。實際上，為了引生未來的見

<sup>11</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>12</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>13</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 815-816。

<sup>14</sup> 參閱談錫永主編：《傳統文化典籍導讀》（北京：中國書店，2006 年），頁 28-29。

道位，當時在加行位的菩薩已開始學習與觀察安立諦和非安立諦，並制伏分別起的現行二障。在加行位時，《成唯識論》有言：

此位菩薩於安立諦、非安立諦俱學觀察，為引當來二種見故，及伏分別二障故。<sup>15</sup>

這足以說明為何菩薩從加行位開始就為證得無分別智作充分的準備，以便在轉入聖道時，能夠以所生起的智慧來斷除二障。第一種、在觀非安立諦時，可分成三個等級，既三品心是觀非安立諦，認識真如的無差別性，觀一切平等的真理而建立的。此三品心分成下品、中品和上品等三種。在《成唯識論》有言：

一、觀非安立諦，有三品心：一、內遣有情假緣智，能除軟品分別隨眠。二、內遣諸法假緣智，能除中品分別隨眠。三、遍遣一切有情諸法假緣智，能除一切分別隨眠。<sup>16</sup>

第一、下品為內遣有情假緣智，藉由生起的我空之智慧，有情認識到自身沒有實在的自體，而是虛妄所執的。實際上，這是由有情自身的緣智了解到假有實無之理，從而認識到我空。由於此智剛生起，相當薄弱，只能斷除分別起煩惱障的種子，即斷除我執；第二、中品為內遣諸法假緣智，認識到一切法都是假有實無，所生起的智能觀諸法皆空的道理，進而斷除分別起所知障的種子；第三、上品為遍遣一切有情諸法假緣智，藉由我法二空的智慧，認識到我、法是虛妄所執。意思是我、法為假有實無，以所生起的智慧來斷除一切由分別起煩惱障和所知障的種子。接著，《成唯識論》說道：

前二名法智，各別緣故。第三名類智，總合緣故。<sup>17</sup>

下品和中品是分別地認取對象，稱為法智；上品則是綜合我法二空之智地認取對象而建立的，稱為類智。因此，這說明下、中、上三品心是有先後次第地斷除分別起二障的種子，並生起我法之空觀，徹底斷除二障而不再現行。然而，《成唯識論》有解釋：

法真見道二空見分自所斷障無間、解脫別總建立，名相見道。<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 49 下。

<sup>16</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>17</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>18</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

這是說明相見道是效法真見道中生起的二空智之見分，所起的見分是各別在無間道斷惑、在解脫道證理的，故稱為相見道。在前文有提到此時的無分別智是有見分的，在《成唯識論述記》為此加以說明相見道只是效法真見道中的見分，而非自證分：

見分行相與真如境別故，以自證分與真如境體義無別，故不法之，別總法者，顯無間所斷有差別故，顯解脫道所證唯一味故。<sup>19</sup>

這時候所生起的無分別智是有見分，見分的行相和真如之境是有差別的，故需要效法見分；而自證分與真如的體義是無差別的，故不效法見分。因此，在無間道隨著個別所斷的惑障，分別效法我、法二空智的見分，生起空觀而學習斷除我、法二執之相，即斷惑而建立前二品心；在解脫道是效法我、法二空智的見分，生起空觀而學習證得二空理之相，故建立第三品心的。然而，究竟此三品是屬真見道？還是相見道？護法在《成唯識論》有道：

此三是相見道，以真見道不別緣故。<sup>20</sup>

這三心是相見道，而真見道是以不分別的狀態之下進行認識。原因是這三心是分別以上、中、下品進行認識，並效仿真見道中的無間道斷除煩惱、解脫道證得二空的情況相似。三品心僅是仿效真見道之相而斷除分別起的二障，雖具有相似真如的形相，卻並非是真如之本性，故稱為相見道。

第二種相見道是認識安立諦，以語言、名相來區別種種的事物，共有十六種心。有兩種情況：一、依觀所取的諦理和能取的緣理之智，建立法智和類智等十六種心；二、依觀上下界的苦、集、滅、道四諦之境，建立法智和類智等十六種心。第一、根據《成唯識論》說明：

二、緣安立諦，有十六心。此復有二：一者、依觀所取、能取，別立法類十六種心。謂於苦諦有四種心：一、苦法智忍，謂觀三界苦諦真如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。二、苦法智，謂忍無間觀前真如，證前所斷煩惱解脫。三、苦類智忍。謂智無間無漏慧生，於法忍智各別內證。言後聖法，皆是此類。四、苦類智，謂此無間無漏智生，審定印可苦類智忍。如於苦諦有四種心，集、滅、道諦，應知亦爾。此十六心，八觀真如、八觀正智。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 50 上。

<sup>20</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上。

<sup>21</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上至中。

第一種緣安立諦是根據所取的對象（四諦真如）和能取的觀察（正智），建立法、類等十六種心。例如苦諦上建立四種心：一、苦法智忍，以此法智忍觀察三界苦諦真如，斷三界見惑苦諦的二十八種分別隨眠；<sup>22</sup>二、苦法智，即在苦法智忍後無間地生起此智觀上述三界苦諦真如，證得上述所斷除煩惱的解脫；三、苦類智忍，在苦法智後無間地使無漏慧的生起，並對法智忍、法智個別在內心印證。因此，以後一切的聖法，皆是屬忍此類智的；四、苦類智，即無間地生起無漏慧，以便判定確認苦類智忍。如同苦諦那樣，有苦法智忍、苦法智、苦類智忍和苦類智等四種心，集、滅、道三諦皆依此建立忍、智等四種心。因此，這十六種心，八種是觀真如，八種是觀正智。在第一類緣安立諦的情況是根據觀四諦和正智而建立的，每一諦有四心，四諦共有十六心，此四心是指法智忍、法智、類智忍、類智。法智忍和法智是依據四諦真如的所取觀，為「八心觀真如」，而類智忍和類智是觀由四諦而生起的正智，稱為「八心觀正智」。從以上說明苦諦有四種心的例子而言，可以了解到法智忍到類智是一個完整的程序，各自皆有本身的功能所在，從開始到結束，前一個心的功能完成後，才有接下一個心的開始。如此詳細的分析，這就如真見道中斷惑、證悟的階段，不過，《成唯識論》表示：

法真見道無間、解脫、見、自證分差別建立，名相見道。<sup>23</sup>

意思是此這十六種心是效法真見道中的兩個階段，即無間道和解脫道的見分、自證分之差別而建立的，故稱為相見道。具體的說明，按四諦各四種心的次序：法智忍是效法真見道的無間道見分而建立的、法智是效法真見道的解脫道見分而建立的、類智忍是效法真見道的無間道自證分而建立的、類智是效法真見道的解脫道自證分而建立的。<sup>24</sup>

第二種情況則是上下八諦十六心觀，《成唯識論》有言：

二者、依觀上下諦境，別立法類十六種心。謂觀現前不現前界苦等四諦，各有二心：一、現觀忍；二、現觀智。如其所應，法真見道無間、解脫見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。<sup>25</sup>

根據觀上界（色界和無色界）、下界（欲界）之四諦，建立法、類十六種心。意思是觀現前的欲界、不現前的上二界之苦等四諦，各有二心：一、現行觀忍；二、現行觀智。

---

<sup>22</sup> 二十八種分別隨眠是以三界劃分：欲界十種根本煩惱，色界和無色界各有九種根本煩惱，共二十八種。

<sup>23</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 中。

<sup>24</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 818-819；演培法師著：《成唯識論講記》，冊 5，頁 109-110。

<sup>25</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 上至中。

如與上下界的四諦相應，即效法真見道中的無間道、解脫道之見分觀四諦，斷除見道位中的一百一十二分別二障的種子，名為相見道。<sup>26</sup>這種觀法是觀上界的四諦，並各建立類忍和類智；觀下界（欲界）的四諦，並各建立法忍和法智。在上下三界與四諦結合，共有八種情況。每種情況都有二心，既是現行觀忍和現行觀智，這樣共有十六心。因此，綜合成為上下八諦的十六心觀。現行觀忍是效法真見道中的無間道之見分觀四諦；而現行觀智是效法真見道中的解脫道之見分觀四諦。藉由此觀法來斷除分別起一百一十二種二障的種子，而永不再現行。

此時，無分別智在此階位最初生起，必須以根本智和後得智來觀唯識之理。然而，這時仍然是處在有分別的狀態，為了使得無分別智能任運生起而不間斷，以現觀的方式對現前之所緣的境界能夠直接親證。<sup>27</sup>所謂現觀，在《成唯識論述記》的說明：

現謂現前，明了現前，觀此現境，故名現觀。<sup>28</sup>

即「現」是現前，直接認知現前，觀所緣之境，故名為現觀。意思是對現前所知之境能夠以直接明了的方式認知，是屬於智慧的一種。在菩提道修行當中，現觀是極為重要的，此智能現見諸法之真實。《成唯識論》有說明六種現觀如下：

一、思現觀，謂最上品喜受相應思所成慧。此能觀察諸法共相，引生煖等。加行道中觀察諸法，此用最猛，偏立現觀。煖等不能廣分別法，又未證理，故非現觀。二、信現觀，謂緣三寶世、出世間決定淨信。此助現觀，令不退轉，立現觀名。三、戒現觀，謂無漏戒。除破戒垢，令觀增明，亦名現觀。四、現觀智諦現觀，謂一切種緣非安立根本、後得無分別智。五、現觀邊智諦現觀，謂現觀智諦現觀後，諸緣安立世、出世智。六、究竟現觀，謂盡智等究竟位智。<sup>29</sup>

一、思現觀，即由與最上品喜受相應的思心所所形成的慧。此思慧能觀察諸法的共相，而引生煖等善根。在加行道觀察諸法當中，思慧是最為突出的，特立現觀，而煖等方法無法廣泛地思維分別，也尚未證得正理，故不是現觀；二、信現觀，

---

<sup>26</sup> 一百一十二種分別隨眠是以三界劃分：欲界四諦四十種根本煩惱，色界和無色界各有三十六種根本煩惱，四諦共一百一十二種，為見道位所斷的三界的根本煩惱種子。引自林國良著：《成唯識論直解》，頁 818。

<sup>27</sup> 引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義論》（北京：中國社會科學出版社，2009 年），下冊，頁 600。

<sup>28</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 572 中。

<sup>29</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 下。

是指對佛法僧三寶、世間和出世間因果是堅定的、清淨的信仰。此信能夠幫助現觀，而不退轉，故立名為現觀；三、戒現觀，乃是無漏的戒。此觀能夠清除破解的污垢，使得現觀更加清晰，也稱為現觀；四、現觀智諦現觀，見道、修道生起能觀真如本體之根本、後得無分別智；五、現觀邊智諦現觀，在現觀智諦現觀之後，更能觀真如之相的見道、修道的智慧；六、究竟現觀，即究竟位的十種無漏智。<sup>30</sup>

從上文論述六現觀的意義，可以知道不是每一個現觀都與見道位相攝的。因此，《成唯識論》有說：

此真見道攝彼第四現觀少分，此相見道攝彼第四、第五少分。彼第二、三，雖此俱起，而非自性，故不相攝。<sup>31</sup>

意思是真見道包含第四現觀很少的一部分，而相見道包含第四、第五現觀很少的一部分。第二、第三現觀，雖然與見道同時俱起，但不是現觀的本性，故與兩種見道無關。在真見道所含攝第四現觀的一部份，是指根本無分別智的一部分；而相見道則是含攝第四現觀之後得智的一部分，及第五現觀之出世間智的一部分。<sup>32</sup>由此可知，這六中現觀當中，並非每一種都與真見道或相見道有直接的關係：真見道僅能作第四現觀，相見道也只是作第四現觀和第五現觀。在此階段初次體證真理，為了無分別智在之後的修行不間斷，並能夠作出對真理直接的親證，現觀是一種作為認識所知境界的方式。

### 三、通達位的斷惑層次和修行的目標

在通達位，此時已獲得無分別智，意味著這時候自我為中心的末那識已經完全被克服，而平等性地看待一切事物、自己和他人。同時，也證得一切法的空性自身。<sup>33</sup>更具體地說明，在見道位時，根本智和後得智的生起，使得染污第七識的現行活動和種子能暫時制伏，同時，以第七識作為依據的第六意識轉變為妙觀察智，以此智來觀察一切事物的共相和自相自在無礙地生起，了解宇宙萬物的真相。<sup>34</sup>這說明初入聖位的菩薩，

<sup>30</sup> 十種無漏智慧：世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智。引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義詮》，下冊，頁 616。

<sup>31</sup> 《成唯識論》：「阿羅漢、滅定、出世道無有。阿羅漢者，總顯三乘無學果位。此位染意種及現行俱永斷滅，故說無有；學位滅定、出世道中，俱暫伏滅，故說無有。」引自《大正藏》冊 31，頁 50 下。

<sup>32</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 824。

<sup>33</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 23 下。

<sup>34</sup> 參閱竹村牧男著：《覺與空：印度佛教的開展》，蔡伯朗譯，頁 203。

能夠以平等、無分別的智慧體驗到真理的微妙，但是尚未從阿賴耶識中斷除二障的種子。若按照斷除二障的歷程而言，在見道位，唯識菩薩斷盡一切分別起我、法二執的種子。

在此階位的菩薩經歷真、相見二道的修行，而證得唯識實性，也就是說從凡夫位進入聖者之位，登上修習位的十地初地的歡喜地。<sup>35</sup>可說是從初發菩提心開始、修行以來最大的成就。在初次體驗到真理之後，藉由生起的無分別智更進一步地斷除分別起的二障種子，就連習氣也捨掉。這正如《成唯識論》說道：

菩薩得此二見道時，生如來家，住極喜地，善達法界，得諸平等。常生諸佛大集會中，於多百門，已得自在。自知不久證大菩提，能盡未來利樂一切。<sup>36</sup>

這段引文是解釋在通達位完成修行的成就。菩薩得真、見二道時，就生在如來家，安住於十地中的第一地極喜地，善於通達法界之理，獲得一切有情、菩薩和如來三種的平等性。<sup>37</sup>由於常生在諸佛的大集會中，乃是指佛之報土，他受用土之中，此時的菩薩已親證到諸法的真如，對於種種的法門皆能獲得自在。在這種情況之下，菩薩知道自己不久就會證得大菩提，並能夠永遠能使得眾生獲得利益和安樂。

根據唯識學的修習次第而言，在通達位的菩薩是無始以來第一次證得唯識實性，從凡夫位轉入聖者位，登上初地之極喜地，為修行以來最大的成果。藉由見佛、聞百法來增進自己的福德、智慧，獲得自在、證得大菩提，也能利樂一切有情。實際上，在此階位的菩薩已經開始邁入覺悟的狀態，即獲得無分別智，只是斷盡二障並非易事，尤其是含藏在阿賴耶識之染污種子需要漫長的時間，耐心不斷地持續地修持，漸漸才能徹底轉為清淨的智慧，洞察現象的虛妄不實而不再執著，並回歸到自性清淨之心。因此，在下一個階位的修行，修習位就是要徹底斷除殘留的餘障，不斷地修習無分別智，依序斷除十重障，以至於第十金剛無間道連根拔起殘留著在阿賴耶識之煩惱障與所知障之種子。

---

<sup>35</sup> 參閱李潤生著：《唯識三十論頌導讀》，頁 442-443。

<sup>36</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 下。

<sup>37</sup> 《成唯識論述記》：「得諸平等者，《攝大乘論》第六云：得一切有情、一切菩薩、一切如來三種平等心性故。」引自《大正藏》冊 43，頁 573 上。

## 第二節 修習位

### 一、修習位的定義和性狀

在邁入唯識第四階段修行之前，菩薩在「通達位」見道時，已經斷除分別起二障的現行和種子而證得唯識實性，但是俱生起的二障的種子仍然存在。因此，為了斷除殘餘俱生二障和其習氣，菩薩就必須不斷地修習無分別智。在《成唯識論》具體描述修習位的性狀：

菩薩從前見道起已，為斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取，故說「無得」及「不思議」；或離戲論，說為無得，妙用難測，名不思議。是出世間無分別智，斷世間故，名出世間。二取隨眠是世間本，唯此能斷，獨得出名。<sup>38</sup>

這段引文是描述菩薩從前面的見道位開始，為了斷除剩餘的俱生二障，而證得轉依，不斷地修習無分別智慧。此無分別智遠離所取、能取，故頌中說「無得」及「不思議」；或者遠離遍計所執的所取、能取，故說是「無得」，無分別智皆遠離過失、起違逆生死的作用微妙而難以測度，故說是「不思議」。這無分別智是出世間的無分別智，只有此智能斷除世間的有漏智，故名為出世間。能取、所取的種子是世間的根本，只有無分別智才能斷除二取，所以獨得出世間的名稱。在見道位初次體證無分別智之後，進入初地之入地心；而修習位也稱為修道位，其修行階段是從十地中初地的住心、出心至第十地金剛喻定之無間道，斷除殘餘俱生的法執，故名為修道。<sup>39</sup>因此，出世間無分智的生起，對於種種的現象不加以執取，故「無得」；所謂「不思議」是指出世間的無分別智才能斷除世間一切有漏、分別的諸法（頌文中認為有漏法是「戲論」），實在是妙用難測。

既然出世間的無分別智如此地微妙，究竟出世間這個名稱的意義何在？此智斷惑的層次如何呢？《成唯識論》有言：

或出世名，依二義立，謂體無漏及證真如。此智具斯二種義故，獨名出世。餘智不然。即十地中無分別智，數修此故，捨二麁重。二障種子，立麁重名，

<sup>38</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 下。

<sup>39</sup> 《成唯識論述記》：「下明修道，前見道者，唯在初地初入地心。今此修道，除初入地心，出相見道已住、出地心，乃至第十地終金剛無間道來，並名修道。」再者，「即於初地住出心。後漸至究竟金剛道來。皆斷俱生法執種故。」引自《大正藏》冊 43，頁 573 中。

性無堪任，違細輕故。令彼永滅，故說為捨。此能捨彼二麤重故，便能證得廣大轉依。<sup>40</sup>

意思是說出世間之名稱，是根據兩種意義而建立的，即本體是無漏的和能證得真如。基於無分別智具有這兩種意義，才有此獨得出世間之名稱。其他的智慧則不具備這兩種意義。這是十地的無分別智，經常反覆地修習此智慧，就能捨棄二種「粗重」。這是指二障的種子，故稱為粗重，其性質使得他人斷除二障的能力降低，與無分別智的精細輕安的性質與二障粗重的性質是相違背的。為了使二障能夠永遠斷滅，故說「捨」。因此，此智慧能捨棄二種粗重，就能證得廣大的轉依。以上是闡明出世間的含意，無分別智是沒有分別、無漏的。只要不斷地數數修習，就能斷除在世間有漏二障的種子和餘障。這意謂著只有捨離世間的任何關連，才能達到出世間的境界。

## 二、修習位的有相行修之位次

從這階位開始，菩薩必須數數修習無分別智，並分成十個階段，斷除俱生的二障，由此證得轉依。這十個菩薩修行的階段，稱為十地。為何名為十地？《成唯識論》是如此定義十地的：

如是十地，總攝有為、無為功德以為自性，與所修行為勝依持，令得生長，故名為地。<sup>41</sup>

意思是像這樣的十地，包括了有為功德、無為功德，並以此作為其自性，成為各種修行的行為所依託的和支持的，使得修行功德得以增長，故稱為地。如何證得二種轉依？根據《成唯識論》：

謂十地中，修十勝行、斷十重障、證十真如，二種轉依由斯證得。<sup>42</sup>

所謂「十地」中就是指在十地中修十勝行，斷除十重障，證得十種真如，二種轉依由此可得。藉著十地依次地修習施、戒、忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、願、力、智等十波羅密（十勝行）；依所修的勝行斷除異生性障、邪行障、闇鈍障、微細煩惱現行障、於下乘般涅槃障、粗相現行障、細相現行障、無相中作加行障、利他門中不欲行障、於諸法中未得自在障等十重障；在修十勝行，明斷十重障之後，各地分別證得遍行真如、最勝真如、勝流真如、無攝受真如、類無別真如、無染淨真如、法無別真如、不增減真

<sup>40</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 50 下至 51 上。

<sup>41</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>42</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

如、智自在所依真如、業自在等所依真如。簡而言之，在每一地，依次地修一個波羅密，斷一種障，證一種真如，獲得二種轉依。

在十地的修行可分成有相和無相修行兩種。所謂有相修行是指無分別智須要依靠加行才能生起作用，使得相用煩惱不再生起；無相修行則是無分別智在無須加行的情況之下，能任運地生起。因此，在十地之中，前六地是屬於有相修行，而後四地是屬於無相修行。不過，在第七地時，最初安住於無相觀，但是無分別智仍然需要靠加行才能生起，故有無相加行之稱。<sup>43</sup>

為了區別十地修行的差異，分成兩個部分來說明。本小節是考察初地到第七地的修行，從初地開始，無分別智的生起，屢屢地修習，斷除殘餘的二障，智慧獲得提升。然而，無分別智的生起是斷斷續續的，只有靠加功用行，才能持續地生起。接著，在下一小節是說明八地以上的修行。到了八地以上，因為有、無加功用行之相已在第七地前斷除，無分別智能無條件而自然地生起，並在金剛喻定斷盡一切微細二障種子，而實現轉依。以下依序簡單地敘述前七地所修的勝行、所斷的障礙和所證的真如的內容：

第一地、歡喜地，《成唯識論》形容此地的境界是：

初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故。<sup>44</sup>

意思是此地菩薩初次獲得聖者的屬性，能證得我、法二空，能夠益於自己和他人，生起極大歡喜。在登入此地以前，必須先斷除異生性障。所謂異生性障，《成唯識論》有言：

謂二障中分別起者，依彼種立異生性故。二乘見道現在前時，唯斷一種，名得聖性。菩薩見道現在前時，具斷二種，名得聖性。二真見道現在前時，彼二障種，必不成就，猶明與闇，定不俱生；如秤兩頭，低昂時等。諸相違法，理必應然。是故二性，無俱成失。<sup>45</sup>

這段引文是描述異生性障即是凡夫性障，由思維分別而生起煩惱、所知二障，依據其種子而建立凡夫性。二乘在見道位顯現在前時，唯有斷除分別起的二障種子，就可名為證得聖性。在二真見道顯現在前時，二障的種子必定不再形成，就如光明和黑暗肯定不能同時生起；猶如一桿秤的兩頭，若一頭低沉，另一頭一定

<sup>43</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 857-858；周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義詮》，下冊，頁 636。

<sup>44</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

<sup>45</sup> 《成唯識論》：「施有三種，謂財施、無畏施、法施。」引自《大正藏》冊 31，頁 52 中。

高昂。所有事物性質相反的現象，道理必定應該與此相同。因此，凡夫性和聖者性是沒有同時成立的過失。對於此地所證得真如的性狀為，《成唯識論》說道：

遍行真如，謂此真如，二空所顯，無有一法而不在故。<sup>46</sup>

此地的真如是由我法二空所顯示的，沒有任何一種東西都存在於這真如中。在見道位以前，尚未如實地了知諸法實相，都稱為凡夫。因此，在登入歡喜地之前，無論是二乘或菩薩都必須修習三種布施，<sup>47</sup>即財施、無畏施、法施。藉由布施波羅密的修持，斷除異生性障，也就是煩惱障、所知障，主要是指所知障。然而，三乘斷障的結果卻有所不同。根據《成唯識論》，這是依據種性的種子而決定的。在見道時，二乘只要斷除分別起煩惱障的種子，而菩薩能夠完全斷除分別起二障的種子，證得偏行真如。由於初次證得真如，而獲得聖者的屬性，證得我法二空，皆能自利利他而生起大歡喜。同時，二障的種子不再現行。這是因為凡、聖兩性是不可能同時成就的。

在步入初地的開始，菩薩的發心使得菩提心的自性生起，並對佛法深信不疑；因有足夠的思擇力，藉此接觸諸善緣，輕而易舉地學習佛法，體會諸法的真實性，利益一切有情眾生。<sup>48</sup>由於從未曾有如此的體證，至到進入初地才有所見、有所得，而感到歡喜。因此，能夠安住於這種狀態的菩薩，故有歡喜地之稱。

第二地，離垢地，《成唯識論》認為：

具淨尸羅，遠離能起微細毀犯煩惱垢故。<sup>49</sup>

這段引文是形容此地菩薩具有清淨的戒律，能夠遠離可導致誤犯戒律且細微的煩惱之垢。為了進入此地之前，菩薩先斷除邪行障。何謂邪行障？《成唯識論》說明：

謂所知障中俱生一分，及彼所起誤犯三業。彼障二地極淨尸羅，入二地時，便能永斷。由斯二地說斷二愚及彼麤重：一、微細誤犯愚，即

<sup>46</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>47</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>48</sup> 參閱神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究》，許洋主譯（台北：華宇出版社，1984 年），下冊，頁 352-353。

<sup>49</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

是此中俱生一分；二、種種業趣愚，即彼所起誤犯三業，或唯起業、不了業愚。<sup>50</sup>

所謂邪行障即是俱生所知障的一分，以及其所產生身、口、意三業。此障能障礙第二地極為清淨的戒，在進入第二地時就能永遠斷除。由此可說，二地能斷除二種愚和其粗重：一、微細誤犯愚，就是這裡所提到的俱生所知障的一分；二、種種業趣愚，由所知障產生的三業，或只造業而不了解業的愚。在邪行障的斷除後，就證得最勝真如。最勝真如的意思在《成唯識論》：

謂此真如，具無邊德，於一切法最為勝故。<sup>51</sup>

這種真如具有無量無邊的功德，是一切法之中最為殊勝的一種。在初地證得偏行真如之後，菩薩就必須受持戒波羅密，既攝律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒三種。<sup>52</sup>在步入二地之前，還不能絕對做到不犯微細的戒行，原因是有所謂的邪行障存在。即是由俱生所知障生起的一種愚，再者就是由此愚產生的身、口、意三業之愚和此二愚的粗重。因此，藉由受持淨戒此障，逐漸淨化，證得最勝真如。<sup>53</sup>證得真如之後，此地的菩薩能通達一切法，永離塵染之垢，身心清淨。在《菩薩地經》有一個譬喻此地的境界，手藝善巧的工匠把金礦放入明鑪中加以冶煉，去除雜質而得如明淨的真金一般，只要依法修行就能顯得越發清淨的本質。<sup>54</sup>

第三地、發光地，《成唯識論》認為在此地的菩薩境界：

成就勝定、大法、總持，能發無邊妙慧光故。<sup>55</sup>

所謂「發光地」是指菩薩能修成殊勝的三摩地、教法、總持法門（法、義、咒、忍），<sup>56</sup>能引發無量無邊的妙智慧之光。不過，在悟入此地之前，必須先斷除闇鈍障。根據《成唯識論》，闇鈍障的意義是：

<sup>50</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 52 下。

<sup>51</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>52</sup> 《成唯識論》：「戒有三種，謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>53</sup> 參閱神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究》，許洋主譯，下冊，頁 344-340。

<sup>54</sup> 參閱神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究》，許洋主譯，下冊，頁 366-367。

<sup>55</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

謂所知障中俱生一分，令所聞、思、修法忘失。彼障三地勝定總持，及彼所發殊勝三慧，入三地時便能永斷。由斯三地說斷二愚及彼麁重：一、欲貪愚，即是此中能障勝定及修慧者，彼昔多與欲貪俱故，名欲貪愚。今得勝定及修所成，彼既永斷，欲貪隨伏，此無始來依彼轉故。二、圓滿聞持陀羅尼愚，即是此中能障總持聞思慧者。<sup>57</sup>

這段引文是描述闇鈍障是俱生所知障的一分，使得所聞、所思、所修的法忘失。此障能障礙第三地殊勝的定和總持，並障礙由定和總持所引發的殊勝三種慧（聞、思、修），<sup>58</sup>在進入第三地時就能永遠斷除。由此可知，第三地是斷除定的兩種愚和其粗重：一、欲貪愚，能障礙殊勝的定和修慧之愚，昔日多與欲貪共存，名欲貪愚。今獲得殊勝的定和修所成的慧，能夠永遠斷除俱生所知障的那一分，欲貪也隨之制伏，無量時間以來欲貪是依託著那一分俱生所知障而生起的；二、圓滿聞持陀羅尼愚，能障礙總持聞慧、思慧之愚。此障若斷除，就能證得勝流真如，根據《成唯識論》有言：

謂此真如所流教法，於餘教法極為勝故。<sup>59</sup>

即由此真如所流出的教法，與其餘的教法相比之下最為殊勝的。在二地圓滿修行的菩薩，本應對能聞、能思、能修三慧得正法感到法喜。然而，有闇鈍障在障礙著勝定、障礙著總持法門、障礙著由勝定和總持所引發的三慧，有斷續的狀態且無法持久。因此，在進入第三地時，菩薩修習忍波羅密，<sup>60</sup>即耐怨害忍、安受苦忍和諦察法忍三種。在入此位時，必須斷除欲貪愚和圓滿聞持陀羅尼愚這兩種愚，證得勝流真如，虔誠恭敬地禮敬諸佛菩薩，下定決心悟入諸法實相，對於正法、修行的方法能夠聞、思、修正法，並安住於此地中，並生起智慧之光，故稱為發光地。

---

<sup>56</sup> 《成唯識論述記》：「總持有四：一、法；二、義；三、呪；四、能得忍。」引自《大正藏》冊 43，頁 575 中。

<sup>57</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 52 下至 53 上。

<sup>58</sup> 《成唯識論述記》：「此定及總持為因，能發無邊妙惠光，故總持以念惠為性。謂以聞、思、修三惠照了大乘法故，因得定，斷障聞、思轉勝，非由定力親能起二。」引自《大正藏》冊 43，頁 575 中。

<sup>59</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>60</sup> 《成唯識論》：「忍有三種，謂耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

第四地，焰慧地，此地根據《成唯識論》：

安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧焰增故。<sup>61</sup>

在第四地的菩薩能安住於最殊勝的菩提分法，能焚燒一切的煩惱，使得智慧之火焰更加旺盛，故有焰慧地。然而，在安住此地之前，菩薩得先斷除微細煩惱現行障。所謂微細煩惱現行障，《成唯識論》有言：

謂所知障中俱生一分。第六識俱身見等攝，最下品故，不作意緣故，遠隨現行故，說名微細。彼障四地菩提分法，入四地時便能永斷。彼昔多與第六識中任運而生執我見等同體起故，說煩惱名。今四地中，既得無漏菩提分法，彼便永滅。此我見等亦永不行。初、二、三地行施、戒修，相同世間；四地修得菩提分法，方名出世，故能永害二身見等。<sup>62</sup>

即微細煩惱現行障，乃是所知障俱生的一部分。此障屬於第六識共存的身見等，最為下品，不由作意而生，永遠隨順現行，故說微細。此障能障礙第四地菩提分法，在進入第四地就能永遠斷除。此障昔日多與第六識中自然而無條件地生起執我之見等煩惱共同生起，稱為煩惱。在第四地，既然修成無漏的菩提分法，此障就能永遠斷除。此時，我見等煩惱也永遠不現行。初地修布施、二地修持戒、三地修慧，與世間法相同；第四地所修的菩提分法，才稱為出世法，因此能永遠斷除分別起和俱生起的身見等煩惱。此地的愚和其粗重，依據《成唯識論》所言：

由斯四地說斷二愚及彼麁重：一、等至愛愚，即是此中定愛俱者；二、法愛愚，即是此中法愛俱者。所知障攝二愚斷，故煩惱二愛亦永不行。

<sup>63</sup>

由此可知，第四地斷除二愚和其粗重：一、等至愛愚，即是與禪定的貪愛共存之愚；二、法愛愚，即是與法的貪愛共存之愚。由於所知障所屬的二種愚已斷除，所以煩惱障所屬對禪定和法的貪愛就不再現行。在斷障之後，就能證得真如，而此地真如的性狀，《成唯識論》說道：

無攝受真如，謂此真如，無所繫屬，非我執等所依取故。<sup>64</sup>

<sup>61</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

<sup>62</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 上。

<sup>63</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 上。

此地的真如為無攝受真如，即沒有任何的繫屬，不為我執、我慢、我愛、無明、邊見等所依託、所認取的對象。在前三地屢屢地修行，每一地斷除所知障的一分，而證得每一地的真如。至到第四地仍然有不同的障礙存在著，此地的障礙是被第六識俱生起的我見等所遮蔽，而且是微細的。由於在前三地已獲得勝定和最殊勝的法，卻因貪愛於這兩者，造成障礙成就菩提之法，即微細煩惱現行障。

為了進入第四地，菩薩修持精進波羅密，<sup>65</sup>包括被甲精進、攝善精進和利樂精進。藉由精進波羅密的修習，斷除對定和法兩種貪愛，無拘無束，安住於最為殊勝的菩提之法，故此說證得無攝受真如。簡而言之，登入第四地前，菩薩精進地修持出世間之法，即菩提分法，如實地觀修，使得智慧增長，能斷除煩惱就如火焚薪，使得智慧之火變得旺盛。因此，稱為焰慧地。

第五地，極難勝地，《成唯識論》有言：

真俗兩智，行相互違，合令相應，極難勝故。<sup>66</sup>

此地菩薩能夠在真諦智和俗諦智之行相相違之下，能圓融地和合相應，<sup>67</sup>極為難行、亦是極為殊勝的，故稱為極難勝地。然而，在抵達此地之前，必須先斷除於下乘般涅槃障。在《成唯識論》於下乘般涅槃障的定義是：

謂所知障中俱生一分，令厭生死，樂趣涅槃，同下二乘厭苦欣滅。彼障五地無差別道，入五地時便能永斷。由斯五地說斷二愚及彼麁重：一、純作意背生死愚，即是此中厭生死者；二、純作意向涅槃愚，即是此中樂涅槃者。<sup>68</sup>

意思是此障能使人對生死感到厭惡，樂於進入涅槃，與二乘那樣厭惡生死，對涅槃感到欣樂，即俱生所知障的一部分。此障能障礙第五地的無差別道，在進入第五地時便能永遠斷除。由此可知，第五地能斷二愚和其粗重：一、純作意背生死愚，就是厭惡生死的愚；二、純作意向涅槃愚，就是樂於進入涅槃的愚。因此，證得類無別真如，《成唯識論》形容其性狀為：

---

<sup>64</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>65</sup> 《成唯識論》：「精進有三種，謂被甲精進、攝善精進、利樂精進。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>66</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

<sup>67</sup> 《成唯識論述記》「知真諦智是無分別，知諸世間書論等智是有分別。此二相違應修令合。」引自《大正藏》冊 43，頁 575 中。

<sup>68</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 上至中。

謂此真如，類無差別，非如眼等類有異故。<sup>69</sup>

所謂類無別真如是指涅槃、生死皆平等，沒有任何差別，不像眼等長在身上不同之處。為了進入第五地，菩薩修靜慮波羅密，<sup>70</sup>有安住靜慮、引發靜慮和辦事靜慮共三種。藉由靜慮波羅密的修持，斷除於下乘般涅槃障。這種障使人誤以為涅槃和生死是兩回事而有分別，實際上，這兩者是平等的。<sup>71</sup>因此，證得類無別真如。此外，因不斷修證般若智，得以在一念之間同時生起無分別和有分別二智，使得本來相違的真俗二諦能夠相互相應，非前四地所能及的勝行，極為難行而殊勝，故有極勝地之稱。再者，此時的菩薩已經體悟到出世間道，所具有的智慧能夠產生適應機宜的作用，能教化世間的有情而採用種種接引的方法作為世間悟入正法的方便。<sup>72</sup>

第六地，現前地，《成唯識論》如此形容其境界：

住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故。<sup>73</sup>

在第六地的菩薩能安住於緣起的智慧，<sup>74</sup>進而引發最殊勝的無分別智，使得此智能夠現前。然而，尚未開起此智的眾生卻因現實的種種現象所執著，無法如實地觀照宇宙萬象的本質。因此，要使得無分別智的生起，必須先斷除第六地具有的障礙，麤相現行障，《成唯識論》認為：

謂所知障中俱生一分，執有染淨麤相現行。彼障六地無染淨道，入六地時便能永斷。由斯六地說斷二愚及彼麤重：一、現觀察行流轉愚，即是此中執有染者，諸行流轉染分攝故。二、相多現行愚，即是此中執有淨者，取淨相故，相觀多行，未能多時住無相觀。<sup>75</sup>

<sup>69</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>70</sup> 《成唯識論》：「靜慮有三種，謂安住靜慮、引發靜慮、辦事靜慮。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>71</sup> 《成唯識論述記》「由生死、涅槃二皆平等，故無差別。」引自《大正藏》冊 43，頁 592 中。

<sup>72</sup> 參閱神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究》，許洋主譯，下冊，頁 375。

<sup>73</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上。

<sup>74</sup> 《成唯識論述記》：「謂觀十二諸緣起支，有最勝智觀，無染淨，令現前，故名無分別。」引自《大正藏》冊 43，頁 575 下。

<sup>75</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 中。

意思是執著於染污、清淨的粗相之現行，即俱生所知障的一部分。此障能障礙第六地的無染淨道，在進入第六地時便能永遠斷除。由此可知，第六地能斷二愚和其粗重：一、現觀察行流轉愚，執著於有染污現象之愚，各種生滅流轉的事物都屬於染污的；二、相多現行愚，執著於清淨的現象之愚，一味著取清淨之相，經常修有相之觀行，尚未能常時住無相觀行。因此，只要斷除麤相現行障，就能證得無染淨真如。根據《成唯識論》，無染淨真如為：

謂此真如，本性無染，亦不可說後方淨故。<sup>76</sup>

在第六地的真如名為無染污且清淨的真如，本來是沒有染污的，卻不可說是之後才變得清淨的。由於在前五地觀四勝諦法，所觀察染淨因果是二淨二染的，所以障礙進入第六地的無染淨道。意思是所觀緣起之相是細的，然而執著於染淨之間，故名為粗，此障稱為麤相現行障。<sup>77</sup>因此，藉由般若波羅密的修持，<sup>78</sup>既有生空無分別慧、法空無分別慧和俱空無分別慧三種，斷除粗相現行障，證得無染淨真如。第六地般若波羅密的修行最為殊勝，了知緣起性空、性空既是緣起、理事無礙、事事無礙，進而引發殊勝的無分別智而顯現在前，所以稱為現前地。

第七地，遠行地，根據《成唯識論》，此地的菩薩：

至無相住功用後邊，出過世間，二乘道故。<sup>79</sup>

這時候的菩薩能遠離障礙，也能在空中生起勝行，<sup>80</sup>達到無相功用的最後邊際。此時的境界已經超越以往修世間道和二乘的出世間道。然而，在登入此地之前，必須先斷除細相現行障。所謂細相現行障，《成唯識論》認為：

謂所知障中俱生一分，執有生滅細相現行。彼障七地妙無相道，入七地時便能永斷。由斯七地說斷二愚及彼麤重：一、細相現行愚，即是此中執有生者，猶取流轉細生相故；二、純作意求無相愚，即是此中

<sup>76</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>77</sup> 《成唯識論述記》：「由前地觀四諦，故有二染二淨，故障六地無染淨道。此地真如，名無染淨。故緣彼道，名無染淨。其緣起相望四諦為細，望後障，故說此為麤。」引自《大正藏》冊 43，頁 588 上。

<sup>78</sup> 《成唯識論》：「般若有三種，謂生空無分別慧、法空無分別慧、俱空無分別慧。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>79</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 上至中。

<sup>80</sup> 《成唯識論述記》：「今此地中遠離彼障，亦能空中起有勝行，能治彼障，二乘世間即不能是。」引自《大正藏》冊 43，頁 575 下。

執有滅者，尚取還滅細滅相故，純於無相作意勤求，未能空中起有勝行。<sup>81</sup>

意思是執著於有生滅細相之現行，即俱生所知障的一部分。此障能障礙第七地殊妙的無相道，<sup>82</sup>在進入第七地時便能永遠斷除。由此可知，第七地能斷二愚和其粗重：一、細相現行愚，執著於有生相之愚，此愚仍然執著於流轉生死、細微之生相；二、純作意求無相愚，執著於有滅相之愚，此愚仍然執著於還滅、細微之滅相，單純對無相刻意地追求，尚未能在無相空之理中生起有為的殊勝修行。為了能安住於無相行，細相現行相障必須先斷除而顯現法無別真如。根據《成唯識論》，法無別真如是：

謂此真如，雖多教法種種安立，而無異故。<sup>83</sup>

這種真如雖然是由種種的教法而作出種種的安立，但是本身沒有任何差別。（真如的性質是平等的）在進入第七地以前，菩薩能通達諸法緣起之相、遠離一切染淨之相，然而，執著於流轉生死、還滅之相。因此，菩薩必須修習回向方便和拔濟方便兩種方便善巧波羅密，<sup>84</sup>安住於無相行，不為一切相所能動搖；藉由無功用的修行，斷除細想現行障，超越世間道和二乘的出世間道之有相行，而證得法無別真如。再者，此地的菩薩是入住佛道最深遠的修行，又能安住於無相行，距離第八地不遠，故稱為遠行地。<sup>85</sup>

### 三、修習位的無相行修之位次

第八地、不動地，根據《成唯識論》形容此地的境界：

不動地，無分別智任運相續，相用煩惱不能動故。<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 中。

<sup>82</sup> 《成唯識論述記》：「此地真如名種種無別真如，故此道名妙無相道。」引自《大正藏》冊 43，頁 588 上。

<sup>83</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>84</sup> 《成唯識論》：「方便善巧有二種，謂迴向方便善巧、拔濟方便善巧。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>85</sup> 參閱神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究》，許洋主譯，下冊，頁 388-389。

<sup>86</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

意思是此地菩薩的無分別智能夠自然、無條件地任運地生起，不由一切的現象和活動所產生的煩惱而動搖。在八地以前，無分別智需要加功用行的情況之下，才能任運地生起，較易被一切事相尤其煩惱所動搖。至到八地以後，無分別智無須加功用行的條件之下，就能任運地生起，不被一切事相尤其煩惱所動搖，故有不動地之稱。不過，在入第八地之前，卻有無相中作加行障，《成唯識論》有言：

謂所知障中俱生一分，令無相觀不任運起。前之五地，有相觀多，無相觀少；於第六地，有相觀少，無相觀多；第七地中，純無相觀，雖恒相續，而有加行。由無相中有加行故，未能任運現相及土。如是加行，障八地中無功用道。故若得入第八地時，便能永斷。彼永斷故，得二自在。由斯八地說斷二愚及彼麤重：一、於無相作功用愚；二、於相自在愚，令於相中不自在故。此亦攝土相一分故。八地以上，純無漏道任運起故，三界煩惱永不現行，第七識中細所知障猶可現起，生空智果不違彼故。<sup>87</sup>

此障是無相中作加行障，所知障中俱生一分，使得無相觀不能自然而無條件地生起。在前五地，修有相觀多，修無相觀少；在第六地，修有相觀少，修無相觀多；在第七地，純修無相觀，雖然能使得無相觀相繼地生起，但是要加行。由於在修無相觀中需要加行，尚未能任運地顯現化身和佛土。這樣的加行，障礙第八地中無功用道。因此，如果進入第八地，就能永遠斷除。由於永遠斷除此障，就能獲得化身和佛土二種自在。由此可知，第八地斷除二愚和其粗重：一、在無相作功用愚；二、在相自在愚，因此這二愚受到現象的束縛而不得自在。這裡說的「相」也包括國土的一部分。在八地以上，純粹的無漏道能任運生起，此時三界的煩惱永遠不再現行，只有第七識中細微所知障仍可現行生起，因為我空之果與第七識所知障不相互衝突。在斷除無相中作加行障之後，所顯現真如的性狀，根據《成唯識論》說道：

謂此真如，離增減執，不隨淨染有增減故。即此亦名相、土自在所依真如。謂若證得此真如已，現相現土俱自在故。<sup>88</sup>

所謂不增減真如是遠離增減的執著，不隨著清淨或染污的事物有所增減。因此，亦是化身、佛土所依託的真如。若證得此真如，化身、佛土就能自在地顯現。在第七地以前，菩薩已經開始在為安住於無相行作準備。然而，第七地的無相觀仍

<sup>87</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 中。

<sup>88</sup> 《成唯識論》：「願有二種，謂求菩提願、利樂他願。」引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

然需要加行才能夠任運地生起，為無相中作加行障，障礙著菩薩登入第八地。<sup>89</sup>因此，菩薩修習願波羅密，<sup>90</sup>既是求菩提願和利樂他願兩種。只要修此二願心，就能脫離無相作功用之愚和相自在愚的束縛，引發的無分別智能夠任運地生起，不為一切現象和活動產生煩惱情況之下所動搖，因而證得不增減真如。

第九地、善慧地，《成唯識論》的解釋：

成就微妙四無闕解，能遍十方善說法故。<sup>91</sup>

此地菩薩修成了微妙的四無闕解，<sup>92</sup>能自在於十方世界善巧地說法。在步入第九地之前，菩薩需先斷除利他中不欲行障，才能利益有情眾生。根據《成唯識論》，利他中不欲行障的意義：

謂所知障中俱生一分，令於利樂有情事中不欲勤行，樂修己利。彼障九地四無闕解，入九地時便能永斷。由斯九地說斷二愚及彼麤重：一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在愚。於無量所說法陀羅尼自在者，謂義無闕解，即於所詮總持自在，於一義中現一切義故。於無量名句字陀羅尼自在者，謂法無闕解，即於能詮總持自在，於一名句字中現一切名句字故。於後後慧辯陀羅尼自在者，謂詞無闕解，即於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲故；二、辯才自在愚。辯才自在者，謂辯無闕解，善達機宜，巧為說故。<sup>93</sup>

意思是此障能使得菩薩不願勤奮地為有情眾生作出帶來利益和安樂的事業，而是樂於作出對自己有利的修行，為俱生所知障的一分。此障能障礙第九地的四無闕解，在進入第九地時就能永遠斷除。由此可知，第九地是斷除二愚和二粗重：一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在愚。所謂「於無量所說法」，是指義無礙解，對所詮釋的總持法門自在無礙，能用一種意義中表現一切意義。

---

<sup>89</sup> 《成唯識論述記》：「相者有相，用者功用。無性云：「一切有相一切加行，皆不能動此地心故。第七地雖一切相不能動之不現行故，然不自在任運而轉有加行，故猶有煩惱。第八地中任運而轉，不依加行，無功用故，亦無煩惱。七、八二地之差別也。」引自《大正藏》冊 31，頁 575 下。

<sup>90</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>91</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>92</sup> 《成唯識論述記》：「由法無礙，解自在知一切法句；由義無礙，自在通達一切義理；由辭無礙，自在分別一切言辭；由辯無礙，遍於十方，隨其所宜自在辨說。」引自《大正藏》冊 43，頁 576 上。

<sup>93</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 中至下。

所謂「於無量名句字」，是指法無礙解，對能詮釋的總持法門自在無礙，能在一個名稱、一個句子、一個字中表現出一切名稱、一切句子、一切字。所謂「於後後慧辯」，是指詞無礙解，能對語言、聲音相互訓釋的總持法門自在無礙，於一種聲音中表現出一切聲音；二、辯才自在愚，是指辯無礙解，即善於把握機會，靈巧地說法。總之，為了證得智自在所依真如，菩薩必須斷除利他中不欲行障，證得智自在所依真如，成就微妙四無礙解（法、義、辭、辯）。所謂智自在所依真如，《成唯識論》認為：

謂若證得此真如已，於無礙解得自在故。<sup>94</sup>

這段引文的意思是菩薩登入第九地後，就能成就此真如。若證得此真如，就能任運地運用四無礙解而獲得自在，善巧地說法，成就利他行。登入第八地以後的菩薩，無分別智任運地生起，卻仍然不善於在言辭上和音聲的表達、找尋合適的時機以利益他人。這意謂著尚未成就第九地的菩薩仍然有障礙，那就是有利他中不欲行障，就是對一切法的理解和語言表達能力有所滯礙，無法善巧地說法。因此，為了能遍遊十方善巧地說法而無礙，菩薩積極修持思擇力和修習力兩種力波羅密，<sup>95</sup>斷除利他中不欲行障，成就四無礙解（法、義、辭、辯）。在步入第九地之後，在善慧地的菩薩能夠任運自在地運用四無礙解，善巧地說如來教法，利益一切有情眾生。

第十地、法雲地，《成唯識論》如此形容此地的境界：

大法智雲含眾德水，蔽一切如空龐重，充滿法身。<sup>96</sup>

此地菩薩所具備的大法智，猶如大法雲中含藏著一切功德水，能遮蔽如虛空般煩惱、所知二障，使得大法智能夠生起無量殊勝的功德，滋潤大地，普渡眾生。因此，在登入此地之前，斷除諸法中未得自在障是必要的。有關於諸法中未得自在障在《成唯識論》解釋為：

謂所知障中俱生一分，令於諸法不得自在。彼障十地大法智雲及所含藏所起事業，入十地時，便能永斷。由斯十地說斷二愚及彼龐重：一、

---

<sup>94</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>95</sup> 《成唯識論》：「力有二種，謂思擇力、修習力。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

<sup>96</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

大神通愚，即是此中障所起事業者。二、悟入微細祕密愚，即是此中障大法智雲及所含藏者。<sup>97</sup>

這段引文是說明於諸法中未得自在障能使得菩薩不能達到對一切事物自在無礙的境界，即俱生所知障中的一部分。此障能障礙第十地大法智雲和此智所含藏的各種功德、所能引生的各種大神通，在進入第十地就能永遠斷除。由此可知，第十地能斷二愚和其粗重：一、大神通愚，就是障礙所能引生各種大神通之愚。二、悟入微細祕密愚，就是障礙大法智雲和其所含藏的各種功德之愚。在斷除諸法中未得自在障，就能證得所謂業自在等所依真如，《成唯識論》有言：

謂若證得此真如已，普於一切神通作業總持定門，皆自在故。<sup>98</sup>

意思是若證得此真如，就能普遍於利益有情眾生的一切神通、陀羅尼的總持法門、三摩地的勝定，<sup>99</sup>都能自在無礙。在第九地的菩薩已具備善巧說法的能力，並能自在地使用四無礙解利益他人，然而，還不能自在無礙地顯現無分別智含藏的功德、神通等。因此，菩薩修習智波羅密，<sup>100</sup>即受用法樂智和成就有情智兩種，斷除大神通之愚和悟入微細祕密之愚，即於諸法中未得自在障，證得業自在等依真如。經歷前九地的修行，藉由於諸法中未得自在障的斷除，登上第十地的菩薩具足廣大的教法，能蔭蔽一切如虛空般的無邊障礙，譬喻為大法雨，滋潤大地，普渡眾生，故稱法雲地。

從初地到第十地的菩薩依序修十勝行、斷十障和證得真如。同時，依次地斷除由分別起的二障種子，尤其是所知障，進而漸漸地斷除所知障俱生起的種子和捨棄習氣。然而，到十地的修行並不算真正的圓滿，因此尚有餘障需要斷除。《成唯識論》裡有說明：

此地於法雖得自在，而有餘障，未名最極。謂有俱生微所知障，及有任運煩惱障種，金剛喻定現在前時，彼皆頓斷，入如來地。由斯佛地說斷二愚及彼麤重：一、於一切所知境極微細著愚，即是此中微所知障；二、極微細礙愚，

<sup>97</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 下。

<sup>98</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 54 中。

<sup>99</sup> 《成唯識論述記》：「業即神通，及陀羅尼、三摩地三種自在。」引自《大正藏》冊 43，頁 592 下。

<sup>100</sup> 《成唯識論》：「智有二種，謂受用法樂智、成熟有情智。」引自《大正藏》冊 31，頁 51 中。

即是此中一切任運煩惱障種。故《集論》說：「得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢，及成如來，證大涅槃、大菩提故。」<sup>101</sup>

雖然十地已經達到對一切事物自在無礙的境界，然而仍然有殘餘的障礙，還不能稱作最為圓滿的狀態。所謂有俱生細微的所知障和無條件且自然生起煩惱障的種子，在金剛喻定現前時，這些障礙就能頓時斷除，從而進入如來之地。由此可知斷除此障有二愚和其粗重：一、於一切所知境極微細著愚，即這裡說細微的所知障；二、極微細礙愚，就是障礙一切事物任運生起的煩惱障之種子。故《集論》說：「在證得菩提時，頓時斷除煩惱障和所知障，成就阿羅漢，和成就如來，證得大涅槃、大菩提。」從斷除煩惱障、所知障的層次而言，十地修行共有十一種障礙要斷除。只有到金剛喻定生起時，殘餘之俱生和細微的二障種子頓時斷除，才能進入佛地，證得二種「轉依」。<sup>102</sup>

至初地開始，屢屢地修習是為了能使得無分別智生起，然而在七地以前，無分別智生起的狀態是斷斷續續的，並且需要加功用行，才能夠持續不間斷。只有到第八地以上，無分別智得以不需要加功用行的情況之下，能夠任運地生起而且不間斷。無分別智作為出世間之智慧，具有兩個含義，一、本體既是無漏，二、能證得真如。在斷除二障的種子，簡稱為二種「粗重」，便證得「轉依」。由於即將達到真如的境界，而且二粗不易斷除，整個轉依的過程需要經過兩大阿僧祇劫完成。

在修習位，經歷十地的修行，捨棄二種「粗重」，而證得轉依。透過「能轉道」、「所轉依」、「所轉捨」和「所轉得」四個轉依的成分，先後明了煩惱根源的所在和應對治的對象。然後，才能對症下藥以及其整個療程，既所顯得的大涅槃。最後，就是康復的結果。這個結果所指的就是大菩提。不過，《成唯識論》有言：

此修習位，說能證得，非已證得，因位攝故。<sup>103</sup>

意思是修習位只能說是證得的含義，而不是說已證得果位，因為此位仍然屬於因位的範疇。這意謂著大涅槃和大菩提不是修習位應達到的最高境界，其功能只是完成一切所應完成準備的工作，以便在唯識第五階位「究竟位」獲得圓滿。

---

<sup>101</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 53 下。

<sup>102</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯（台北：東大圖書館股份，2006 年），頁 151。

<sup>103</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 上。

### 第三節 究竟位

#### 一、究竟位的性狀

究竟位是唯識五位的最後階段，既是達成佛圓滿的階位。在修習位經歷十地的修行圓滿之後，於第十地最後心金剛喻定現前時，在無間道永斷除二障的種子，並證得大涅槃；在解脫道永捨餘有漏善、無記法種的和劣無漏的法種，以證得菩提妙果。<sup>104</sup>《唯識三十論頌》最後一頌描述佛的果位：

此既無漏界，不思議善常；安樂解脫身，大牟尼名法。<sup>105</sup>

以上的引文是描述究竟位的性質和狀況，此時這二種轉依的果是無漏界，完全超越思維和語言所能了解和表達的範圍，完全是屬善性的，永遠存在於無間斷、無終結的狀態；永遠地安樂，脫離一切煩惱，稱為解脫身，也稱為大牟尼，亦名為法身。所謂「無漏」，根據《成唯識論》說明：

諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。<sup>106</sup>

這是指一切煩惱性現象永遠滅盡，而本性清淨、圓滿、光明隨之增長，故稱為無漏。在此「界」的鎖定範圍則是：

界是藏義，此中含容無邊希有大功德故；或是因義，能生五乘世、出世間利樂事故。<sup>107</sup>

《成唯識論》認為「界」是「藏」的意思，此中包含無量無邊、稀有的大功德；或者「界」是「因」的意思，可以生起五乘世間、出世間的利益和安樂的事業。五乘是指人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。從以上的說明可以了解到在究竟位所證得大涅槃和大菩提是處在完全清淨的狀況，永斷滅一切煩惱，並具有成就利樂有情的事業之功德。

不過，究竟位具體的性狀是如何呢？由於處在無漏的境界，非世俗凡夫甚至二乘可以了知的狀態。因此，藉由「不思議」、「善」、「常」和「安樂」四種勝德說明究竟位的性狀，《成唯識論》為此有詳細的敘述。一、「不思議」，

<sup>104</sup> 參閱李潤生著：《唯識三十論頌導讀》，頁 465-466。

<sup>105</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 61 中。

<sup>106</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 上。

<sup>107</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 上。

此轉依果，又不思議，超過尋思言議道故。微妙甚深，自內證故；非諸世間喻所喻故。<sup>108</sup>

意思是此二種轉依的果是不可思議的，原因是超出尋求思考和語言議論所能涉及的範圍。如此甚深微妙，只能由自己的內心證得；此果並非世間各種譬喻所能形容的。所謂「不思議」是指佛果的境界是如此的微妙、深奧，超越思維和言語所能表達的範圍，而且並非是世間譬喻所能喻的，只能從自己內心證得；二、「善」，

此又是善，白法性故；清淨法界，遠離生滅，極安隱故；四智心品妙用無方，極巧便故；二種皆有順益相故，違不善故，俱說為善。<sup>109</sup>

此處是描述此二種轉依的果是善，因為是清淨的性質；在涅槃的清淨法界，遠離生滅，極為安寧寂靜；菩提的四智心品是無量妙用，極為善巧方便；此二種果都有順應有益的性狀，與不善性事物的有害性相違，所以都說是善。因此，涅槃和菩提是純無漏、沒有染污的善；三、「常」

此又是常，無盡期故。清淨法界，無生無滅，性無變易，故說為常；四智心品，所依常故，無斷盡故，亦說為常。非自性常，從因生故，生者歸滅，一向記故，不見色心非無常故。然四智品，由本願力，所化有情無盡期故，窮未來際，無斷無盡。<sup>110</sup>

這段引文是說明涅槃和菩提是永恆的，沒有結束之期。涅槃的清淨法界是無生無滅，本性是無變化，所以說是永恆的；菩提的四智心品所依託的清淨法界是永恆的，沒有中斷和滅盡之期，所以說是永恆的。四智心品並不屬自性常（本性的永恆），皆是從因而生起，生起的東西必定會趨向死亡，一直以來的道理，從未見有物質和心是常的。然而，四智心品非無常，而是依靠本願的力量教化眾生，沒有窮盡之期，因此在無窮的未來時間中，四智心品是不會中斷，也不會滅盡。對於菩提所屬的「常」有詳細的說明，有三：一、不斷常，四智心品生起之後永不間斷；二、無盡常，四智心品生起之後的無窮時間中，永不消滅；三、所依常，依靠自性常的真如、無盡的願力使得四智心品在未來無窮的時間永不斷滅。簡而言之，涅槃的「自性常」是無始無終的「常」；而四智心品的「常」是有始無終的。<sup>111</sup>四、安樂，

---

<sup>108</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 中。

<sup>109</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 中。

<sup>110</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 下。

<sup>111</sup> 參閱林國良：《成唯識論直解》，冊 2，頁 905-906。

此又安樂，無逼惱故。清淨法界，眾相寂靜，故名安樂；四智心品，永離惱害，故名安樂。此二自性，皆無逼惱，及能安樂一切有情，故二轉依，俱名安樂。<sup>112</sup>

此涅槃和菩提是安樂的，沒有壓抑和煩惱。在涅槃的清淨法界，正覺諸法實相而寂靜，故稱為安樂；在菩提的四智心品，永遠脫離壓抑和煩惱之害，故稱為安樂。這兩者的本性是沒有壓抑和煩惱，能使一切有情獲得安樂。因此，這二種轉依果都稱為安樂。<sup>113</sup>

綜合以上描述究竟位的無漏界之狀態，涅槃和菩提所具有的四種德性：一、不思議，超越思維和語言所能了解、表達的範圍，亦無法以世間譬喻形容如此殊勝的境界；二、善，清淨的性質，與不善的法是相互違背的；三、涅槃和菩提是永恆的，沒有結束之期；四、安樂，遠離壓抑和煩惱之害。接下來，就是介紹四種涅槃。

## 二、四種涅槃

除了擁有殊勝的性狀，在此階段斷除盡二障，而獲得解脫、清淨的果身，稱為「大牟尼法身」。所謂大牟尼法身是永斷二障一切法的性相，透過轉依活動而轉成大涅槃和大菩提之佛果，既稱為法身。大涅槃是在轉依活動中，斷除煩惱障而顯得自性清淨法界，得到了脫生死的證果，既是真如的理體。根據《成唯識論》所言：

此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯。真聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。此依真如離障施設，故體即是清淨法界。<sup>114</sup>

這段引文的解釋是大涅槃雖然本性是清淨，但由於客居的二障所覆蓋而不能顯現。真正的聖道生起時，二障的斷除，使得其形相顯現，名為涅槃。這是依真如、脫離二障而建立，因此，其本體是清淨法界。這說明涅槃本是存在的，只因被二障覆蓋著，透過修行證斷，而恢復其清淨的本性。以上的含意充分的說明為何大涅槃在《成唯識論》所論述的轉依成分中之第四種的「所顯得」。此外，唯識學派提出四種涅槃，皆以四個不同的角度來觀察結果。根據《成唯識論》解釋四種涅槃的：

---

<sup>112</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 57 下。

<sup>113</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 904-905；李潤生著：《唯識三十論頌導讀》，頁 467-468。

<sup>114</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

### 一、本來自性清淨涅槃，

謂一切法相真如理。雖有客染，而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅，湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相、一切分別，尋思路絕，名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃。<sup>115</sup>

本來自性清淨涅槃是一切諸法的實性。雖然有客居二障的染污，但本性是清淨，具有無數無量的微妙功德，無生無滅，寂靜如同虛空，為一切有情眾生平等共同擁有，與一切事物即不相同、不相異，脫離一切形相、一切分別，推尋思考而無法接近，名稱語言無法表達，唯有真正的聖者在自己的內心證得，其自性本來是寂靜的，故名為涅槃。本來自性清淨涅槃是指一切諸法本具有、實性真如的理體，也就是一切存在的絕對真理。雖然有客染，但是其本性是清淨，不生不滅，簡稱為自性涅槃。

### 二、有餘依涅槃，

謂即真如出煩惱障。雖有微苦所依未滅，而障永寂，故名涅槃。<sup>116</sup>

所謂有餘依涅槃就是由斷除煩惱障而所顯現的真如，雖然仍然有異熟苦果所依託的對象沒有滅除，但是二障永遠寂靜，故稱為涅槃。「依」主要是指身體，「有餘依」的意思是煩惱障已經斷除，但是身體還沒有斷滅。<sup>117</sup>因此，才稱為這種涅槃為有餘依涅槃，簡稱為有餘涅槃。

### 三、無餘依涅槃，

謂即真如出生死苦。煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂，故名涅槃。<sup>118</sup>

這類涅槃是脫離生死之苦而被顯現的真如。既是斷盡煩惱障所顯現的真如，其他的有餘依也已經被滅除，種種的苦永遠寂滅，故名為涅槃。除了斷盡煩惱障，就連身體也斷滅而顯現的真如，叫做無餘依涅槃，簡稱為無餘涅槃。

### 四、無住處涅槃，

謂即真如出所知障。大悲般若常所輔翼，由斯不住生死涅槃，利樂有情，窮未來際用而常寂，故名涅槃。<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

<sup>116</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

<sup>117</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》，冊 2，頁 878-879。

<sup>118</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

第四種涅槃是有斷除所知障所顯的真如，此真如不時有大悲和般若輔佐，即不住於生死和涅槃，而是為有情眾生帶來利益和安樂，在無窮未來的時間中，大悲和大智不斷地發揮作用而一直能夠保持寂滅，故稱為涅槃。「無住」的定義是證道後不住生死、也不住涅槃，而以大悲和般若來利樂有情。因此，這種涅槃稱為無住處涅槃。上述的四種涅槃雖然是依著不同義用的差別而立名的，但皆是唯一的真如本體。

整體而言，《成唯識論》提出的四種涅槃是根據真如而安立的，其中的差別在於雜染污的性質不同。第一、自性涅槃，即一切法皆平等之實質，依本性清淨之真如作為依據，然而，被我、法二執所覆蓋，構成雜染界之相似相續，故為有垢真如；有餘依涅槃則是去除煩惱障所顯現的真如，然而，此真如仍然有五蘊之身還沒有滅除，故稱為有餘依涅槃；無餘依涅槃是脫離生死之苦所顯現的真如，不僅二障永遠滅盡，就連其他有餘依都完全不存在了；無住涅槃是滅盡煩惱障和所知障所顯現的真如，不住生死、也不住涅槃，而選擇從事利益眾生獲得安樂的事業。

至於凡、聖和三乘能證得何種涅槃，根據《成唯識論》的解說：

一切有情，皆有初一；二乘無學，容有前三；唯我世尊，可言具四。<sup>120</sup>

這段引文內容的意思是一切有情眾生，皆有第一種涅槃；二乘無學，容許有前三種涅槃；唯有我們的世尊，可說擁有四種涅槃。從《成唯識論》大體上可以了解到凡、聖和三乘是否具有這四種涅槃，不過，在《成唯識論述記》更詳細的分別二乘有學、無學；無學不定性、決定性和菩薩漸悟、頓悟。據《成唯識論述記》所言：

一切有情若凡、若聖皆有初一，由此經說一切有情本來涅槃。凡夫二乘有學，未證後三涅槃；二乘無學、不定性未入地者有初二；定性者，有初三。直往入地菩薩，有初及第四。無學迴心入地菩薩，有初二及第四。如來具四種。

<sup>121</sup>

這說明一切有情無論是凡夫還是聖者都具有第一種涅槃，這麼說來一切有情本來都具有涅槃。凡夫、二乘有學，尚未證得後三種涅槃；二乘無學、不定性，尚未入地具有最初的二種涅槃；決定性者有前面的三種涅槃。直往而入地的菩薩（頓悟），有第一種和第四種涅槃。無學迴心而入地的菩薩（漸悟）有最初的二種和第四種。如來，即佛

---

<sup>119</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

<sup>120</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 55 中。

<sup>121</sup> 引自《大正藏》冊 43，頁 596 下至 597 上。

陀具有這四種涅槃。從以上對凡、聖和三乘的分析，足以證明只有究竟位的佛果才具有四種涅槃。

### 三、四智心品

大菩提則是在轉移活動中，斷除所知障，轉捨有漏八識而成為無漏八識。然而，大菩提與大涅槃有不同之處，《成唯識論》有言：

此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力，斷彼障故，令從種起，名得菩提。<sup>122</sup>

大菩提雖然本來具有能生起其種子，但是由於所知障的障礙而不能生起。藉由聖道的力量，斷除所知障，使得大菩提得以從種子生起，得名為菩提。按照唯識學派的五種性制度說明，大菩提是由本性住和習所成這兩個種性的眾生之菩提種子生起，而不是本來就存在的。因為是由各自的種子生起的，所以才稱為「所生得」，轉依第四種成分的第二類別。大菩提所生得的智慧有四，即是從有漏的八識轉成無漏的四智，簡稱為轉識成智。此四智的總稱為四智相應心品。「相應心品」的含意，根據《成唯識論》：

如是四智相應心品，雖各定有二十二法、能變所變、種現俱生，而智用增，以智名顯。<sup>123</sup>

上述的四智相應心品，雖然每一個心品都有一心王和二十一心所（五遍行、五別境、十一善心所）、能變的自證分和所變的相分與見分、俱生的種子和現行，但是智的作用比較增盛，故以此四智的名稱來現實心品。其實，意思就是此四智的相應法，所相應之法就是以上提到的二十二種法。

不過，「智相應心品」並不與「識相應心品」是同等，這兩者是有差別的。《成唯識論》對這種差別有如下的解釋：

智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得。又有漏位，智劣識強；無漏位中，智強識劣。<sup>124</sup>

頌文的意思是智雖然不是識，但是卻是依識而轉得，由於是以識為主，所以說是由識轉而得智。此外，在有漏的狀態中，智弱劣而識強盛；在無漏的狀態中，智強盛而識弱劣。

<sup>122</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

<sup>123</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上至中。

<sup>124</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 中。

從《成唯識論》的解釋中，可以理解轉依完成後的智，實際上是比識來得殊勝。因為在無漏的境界中，一切藏在識中的染污已經獲得轉化，智慧得以生起。藉由生起的智慧，簡擇一切法的性相，並能斷定其假或實、正或邪而有所取捨。根據《成唯識論》，四智相應心品的內容如下：

#### 一、大圓鏡智相應心品：

謂此心品離諸分別，所緣、行相微細難知，不妄不愚一切境相，性相清淨，離諸雜染，純淨圓德現種依持。能現能生身、土、智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡現眾色像。<sup>125</sup>

這段引文是描述大圓鏡智相應心品的狀態，即此心品遠離一切思維分別，能認取的對象、活動之作用都是非常細微且難以了知。因此，一切事物都能無差別、平等地顯在此智中，其本性和相狀完全是清淨，遠離一切雜染，成為純粹清淨、圓滿功德的現行和其種子之依託、支持。此智能生三佛身、三佛土、能顯其餘三智的影像，無間斷地存在於無窮盡的未來時光中，如大圓鏡顯現各種物體的影像。此智就是轉有漏第八識所得之智慧，引發含藏著無漏種子變現佛果的妙境，猶如大圓鏡中映現萬物，簡稱為大圓鏡智。

對於大圓鏡智何時生起，在《成唯識論》有言：

此品解脫道時初成佛故，乃得初起，異熟識種金剛喻定現在前時猶未頓捨，與無間道不相違故，非障有漏、劣無漏法，但與佛果定相違故；金剛喻定無所熏識，無漏不增，應成佛故。由斯此品，從初成佛，盡未來際相續不斷，持無漏種，令不失故。<sup>126</sup>

此心品是要到金剛喻定之解脫道的時候才能最初成佛，即此智最初的生起，異熟識的種子顯現在金剛喻定的前面時，未頓時捨棄，因為此類之種子與無間道不相違逆，不是障礙有漏的善性和無漏的低劣性事物，但是與成就佛果是相違背；到金剛喻定之後，再也沒有所熏的異熟識，無漏就不會再增長，應該成就佛果。因此，此心品從最初成佛的開始，直到無窮盡的未來時光中相續不斷，保持著無漏種子，使其不消失。這就說明原來的第八識含藏著無漏之種子、現行，卻因第七末那識的執著使得有漏識覆蓋了無漏智。因此，在金剛喻定的解脫道時，異熟識的種子之顯現，也就是邁入覺者的狀態。

---

<sup>125</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

<sup>126</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 中。

不過，此心品的認識對象和作用又如何呢？即是指根本智和後得智。其實，此二智在進入見道位時，即修習次第的第三階段就生起了。至到證得佛果，究竟位時修行圓滿而成就四智心品。藉由根本智的生起，對諸法實性之真如能夠如實、直接地証知；後得智則是依著根本智而生起的，能証知一切法之差別相，但是不起執著。雖然四智心品皆都無分別、普遍地認識真如和世間的一切事物，然而，每一個心品的認識對象和作用不一樣。對於大圓鏡智的根本智和後得智，根據《成唯識論》說明：

此品緣一切法。《莊嚴論》說：「大圓鏡智，於一切境，不愚迷故。」  
《佛地經》說：「如來智鏡，諸處境識眾像現故。」又此決定緣無漏種，及身、土等諸影像故，行、緣微細，說不可知。如阿賴耶，亦緣俗故。緣真如故，是無分別；緣餘境故，後得智攝。其體是一，隨用分二，了俗由證真，故說為後得。<sup>127</sup>

此心品能認取一切事物。《大乘莊嚴經論》說：「大圓鏡智，對一切的外境都不愚暗癡迷」。《佛地經》說：「如來的大圓鏡智，對所有地方的事物和眾生的影像都可顯現。」此外，大圓鏡智能認取無漏種子，及佛身、佛土等各種影像，只是其活動作用和認取對象極度細微，所以說不可知。就如阿賴耶識一樣，能認取世俗一切事物。由於能認取真如，是屬無分別智；由於能夠認取世俗對象，是屬後得智。此心品的本體是一，隨著其作用而分為二智，明了世俗是由於證得真如，故稱為後得智。由此可知，無論是真如或世俗的一切事物，大圓鏡智都能認取，就如同鏡子那樣，平等、圓滿地顯現一切法，並如實的証知。

二、平等性智相應心品，根據《成唯識論》有言：

謂此心品觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等，恒共相應。隨諸有情所樂，示現受用身、土影像差別，妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立，一味相續，窮未來際。<sup>128</sup>

此心品是能夠看待一切事物、自己和其他有情眾生都是平等的，與大慈悲等心永遠相應。隨著十地菩薩的喜樂而顯示、變顯各種受用身和受用土的影像、差別，這些顯現就成為妙觀察智的不共所依，無住涅槃也隨之而建立，其無漏性質持續地存在於窮盡未來時光中。此智源自於第七末那識之虛妄我執，並與我痴、我見、

<sup>127</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 下。

<sup>128</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

我滿和我愛相伴。在轉為此心品時，對一切諸法所顯現的真如實性能夠如實、圓滿地證知，一切真如法性皆平等，故簡稱為平等性智。

根據《成唯識論》，平等性智最初的生起在於見道位，頌文解釋如下：

菩薩見道初現前位，違二執故，方得初起。後十地中，執未斷故，有漏等位，或有間斷。法雲地後，與淨第八相依相續，盡未來際。<sup>129</sup>

此心品是菩薩在見道位最初時生起，原因是由思維分別而生的我、法二執已經不存在，這時候才能最初生起。在其後的十地中，俱生二執尚未斷滅，在有漏等的狀態中，此心品是有間斷的。在第十法雲地後，為清淨的第八識所依而相續存在、沒有間斷於無窮盡未來的時光中。由此可知，平等性智是到見道位時，才轉得無漏第七識之智慧。然而，在見道位的階段，俱生之二障尚未斷滅，有漏的種子等狀態仍然存在。只有到第十法雲地，平等性智才得以和大圓鏡智不間斷地生起。有關根本和後得二智在平等性智的認取，根據《成唯識論》說道：

遍緣真俗為境。《佛地經》說：「平等性智，證得十種平等性故。」  
《莊嚴論》說：「緣諸有情自他平等，隨他勝解，示現無邊佛影像故。」  
由斯此品通緣真俗，二智所攝，於理無違。<sup>130</sup>

此心品是遍及以真如和世俗一切事物為認取的對象。《佛地經》說：「平等性智證得十種的平等性質。<sup>131</sup>」《大乘莊嚴經論》說：「對待一切有情眾生，與自己和他人一律平等，隨著他人勝解之能力，顯示、變顯無量無邊佛的影像。」因此，此心品能認取真如、世俗事物，屬於根本和後得二智，這道理一點也不違過。此心品最大的特色就是平等，根本和後得二智對一切諸法無我所顯現的法性都是平等，故稱為平等性智。

---

<sup>129</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 中。

<sup>130</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 下。

<sup>131</sup> 十種平等性：諸相增上喜愛平等法性、一切領受緣起平等法性、遠離異相非相平等法性、弘濟大慈平等法性、無待大悲平等法性、隨諸眾生所樂示現平等法性、一切眾生敬受所說平等法性、世間寂靜皆同一味平等法性、世間諸法苦樂一味平等法性、修殖無量功德究竟平等法性。參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義詮》，下冊，頁 766-767。

三、妙觀察智相應心品，《成唯識論》的解說：

謂此心品善觀諸法自相、共相無礙而轉，攝觀無量總持、定門及所發生功德珍寶，於大眾會能現無邊作用差別，皆得自在，雨大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。<sup>132</sup>

此心品在觀一切事物的特性和共性時，能自在無礙地生起，能保持對無量總持法門和定門的觀修，以及所引發生起的功德珍寶，在大眾聚集的法會中能顯現無量無邊的神通功能，完全自在無礙，就如大雨澆灌草木般地對待眾生，斷除一切疑惑，使得一切有情都能利益和安樂。至於妙觀察智的生起，在《成唯識論》護法認為：

生空觀品，二乘見位亦得初起，此後展轉至無學位；或至菩薩解行地終；或至上位，若非有漏或無心時，皆容現起。法空觀品，菩薩見位方得初起，此後展轉乃至上位，若非有漏、生空智果，或無心時，皆容現起。<sup>133</sup>

此心品的生空觀品在二乘見道位時也能最初生起，之後就展轉至到無學位（頓悟者）；或者至到菩薩的勝解行地終（漸悟者）；或者到菩薩十地，如果不是在有漏時或入滅盡定的無心時，都容許現起（漸悟者）。在此心品的法空觀品，菩薩在見道位時才能最初生起，之後就展轉至菩薩十地，如果不是在有漏心時，僅有我空智果，或在滅盡定的無心時，都容許現起。簡而言之，妙觀察智的我空觀在二乘的見道位時就能生起，然而，在菩薩的修道位時，雖有生起，卻因有漏的障礙而常有間斷的狀態。對於妙觀察智認取的對象，《成唯識論》有言：

妙觀察智相應心品，緣一切法自相、共相皆無障礙，二智所攝。<sup>134</sup>

此心品能認取一切事物的特性和共性，完全沒有任何障礙，皆屬根本和後得二智所含攝。此心品是轉有漏的第六識所得，第六意識的主要任務是進行觀察、分析、聯想、論證等思維意識的活動，並與第七末那識是相互依存的。經過長時間的磨練後，在見道位時，以無漏第六識智慧自在無礙地觀察一切法的自相和共相，並能在大眾聚會中轉大法輪，斷除眾生一切的疑惑，而利樂諸有情，簡稱為妙觀察智。

<sup>132</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

<sup>133</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 中。

<sup>134</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 下。

四、成所作智相應心品，《成唯識論》指出的定義：

謂此心品為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事。<sup>135</sup>

此心品是為了利益和安樂有情眾生，遍及十方世界而顯示、變顯種種清淨身、口、意三業的變化，成就本願力所應作的事。在成就此心品，所作智生起的時間是與大圓鏡智一樣的，即在成佛時才生起。根據《成唯識論》有言：

成佛方得初起，以十地中依異熟識所變眼等，非無漏故；有漏不共必俱同境根發無漏識，理不相應故；此二於境，明昧異故，由斯此品，要得成佛，依無漏根，方容現起，而數間斷，作意起故。<sup>136</sup>

此心品是在成佛時方才最初生起，原因是在十地的菩薩都依著異熟識而變顯的眼識等前五識，都不是無漏的；有漏的五識必定同時具有、認取同一對象的有漏五根而引發無漏的五識，這道理是說不通的；有漏五根和無漏五根在認取對象時，一者明晰，一者暗昧，完全是不同的。因此，此心品要成佛時，要依靠無漏的五根，方才容許現行、生起。由於修習期間經常間斷，必須要靠著作意的力量才能引發生起。成所作智對於根本智和後得智的認取，《成唯識論》有言：

此品亦能遍緣三世諸法，不違正理。《佛地經》說：「成所作智，起作三業諸變化作事，決擇有情心行差別，領受去、來、現在等義。」若不遍緣，無此能故。然此心品，隨意樂力，或緣一法，或二或多。且說五根於五境轉，不言唯爾，故不相違。隨作意生，緣事相境，起化業故，後得智攝。<sup>137</sup>

此心品能遍及地認取過去、現在、未來三世的一切事物，這說法並沒有違背正理。《佛地經》說：「成所做智生起而作身、口、意三業的各種變化，判斷眾生的心理和行為的差別，領受過去、未來、現在等一切的內容」。若不能遍及地認取一切事物，就完全沒有這種能力。然而此心品，只要隨著作意的力量，可以認取一種事物、或二種或更多種。因此，《大乘莊嚴經論》說：五種感覺之機制在五種感覺之對象上生起，並不相互矛盾。隨著作意的力量生起，以事物的形相為認取

<sup>135</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 上。

<sup>136</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 中至下。

<sup>137</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 下。

對象，從而生起教化眾生的事業，是屬後得智。因此，成所作智只有藉著後得智的生起，遍及地認識真如和世俗一切的事物，明辨而不執著諸法種種之相。

此心品為轉有漏的前五識所得，前五識主要是透過感觀而產生有礙、有限的活動，在修道位中由後得智引發，清淨的前五智能夠生起無礙、無限的活動。更重要的是能夠對一切事理通曉無餘。為了利樂眾生，以無漏前五識的智慧變現出種種變化的清淨身、口、意三業遍及十方世界，來成就一切的變化如自的大智，故稱為成所做智。

以上對於四智心品的性狀、四智心品生起的時間和四智心品所認取的對象（根本智、後得智之認取）已作詳細的論述，為此依序作個簡要的結論。八識與四智相應的關係是：轉變有漏的第八識為無漏而獲得大圓鏡智，此智的性相清淨，遠離一切雜染，所顯現的一切法是圓滿、平等猶如大圓鏡；轉變有漏的第七識為無漏而獲得平等性智，此智在觀一切法皆平等，沒有任何執著的存在；轉變有漏的第六識為無漏而獲得妙觀察智，此智能觀察一切法的共性和特性，無礙地任運神通功能，隨順眾生的根基而自在地教化；和轉變有漏的前五識為無漏而獲得成所作智，此智能，此智為了使得眾生獲得利益、安樂，遍於十方顯現清淨的身、口、意業，成就本願力應作的事業。這就是整個八識轉四智的概括，即轉識成智，是為了方便教化眾生而安立的。

至於四智心品生起的時間，大圓鏡智和成所作智在成佛的時候才能生起；平等性智是在菩薩的見道位最初時候生起，但在十地修習中常有間斷；妙觀察智的我空觀是在二乘的見道位生起，但在菩薩的十地修習中有間斷。此智的法空觀則是在菩薩的見道位最初時候生起，但在十地修習中常有間斷。此外，此四智心品的引發是靠熏習而成的，根據《成唯識論》有言：

此四種性，雖皆本有，而要熏發方得現行。因位漸增，佛果圓滿，不增不減，盡未來際。但從種生，不熏成種，勿前佛德勝後佛故。<sup>138</sup>

意思是此四種心品之種子雖然是本來就有，但是要靠熏習而引發方才能現行。在前四階段修行時，此四種的種子逐漸增長，到證得佛果時獲得圓滿，在無窮未來的時光中不增不減。不過，此四心品是從種子中生起的，而不是熏成新的種子，否則前佛的果德更勝於後佛的果德。簡而言之，在證得佛果之後，四智心品的種子仍然保持不增不減的狀態，也不會因為有修行而有新熏的種子出現。

<sup>138</sup> 引自《大正藏》冊 31，頁 56 下。

對於四智心品的認識和對象，大圓鏡智、平等性智和妙觀察智都屬根本智和後得智，能認取一切真如和世間一切事物，但是作用各有不同，就如同其名稱那樣的功能。有關成所作智，此智只能依靠後得智認取一切真如和世間事物的形相，從而生起教化眾生的事業，無顛倒地分別，但不執著於形相之上。

總上述所言，修到究竟位就是證得佛果，也就是轉依活動最重要的目標和結果。這時候完全處在清淨，永斷一切煩惱的狀態，並具備一切功德來利樂所有有情眾生。由於佛果的境界是超越世俗凡夫、二乘所能理解，因此，透過「不思議」、「善」、「常」和「安樂」四種勝德來形容佛果圓滿的狀態。另外，轉識成智的理論乃是唯識學派核心的實踐內容，轉捨有漏的八識而得無漏的四智。八識與四智相應的關係是：前五識轉為成所作智、第六識轉為妙觀察智、第七識轉為平等性智和第八識轉為大圓鏡智。藉由一個如此無限的精神實踐過程，捨染得淨，不斷地提昇生命的境界，以智慧來超越所認知現有的知識侷限，事與理為心和物是合為一體，獲得圓滿無礙。

## 第五章 結論

佛陀的一生沒有離開過人間，在人間出生、在人間成道、在人間為人們說法、在人間入滅。只要依據佛陀的教法如實地實踐，皆能達到如實的境地。同樣的，唯識學派的實踐方法是由瑜伽禪師本身在禪定中體悟到所顯現出的種種影像來自於識，然後，有組織地把所體驗的理論化。<sup>1</sup>在世間的凡夫眾生都認為唯識學的道理深硬，非常難以理解。其實，看似艱深的理論，卻能解決所有硬碰硬的問題，把人們思想上的疙瘩全解開，終極的目標是為了能紮實地走好修行之路。<sup>2</sup>其中最大的特色是從眾生觀點來闡明宇宙人生的現象和理性，以「識」為整個學派的核心，一切的萬象都不離識，唯有識所變，即「唯識無境」的主張。更重要的是透過唯識學的修行次第，從資糧位開始，至第五個階段，究竟位時斷盡二障的種子，轉煩惱障得涅槃，轉所知障得菩提；透過主觀世界的改造，轉染污為清淨，生命的境界提升至解脫成佛的境界。<sup>3</sup>

再者，依據中國思想史的脈絡而言，作為大乘佛學的思想系統之一的唯識學派，分別在唐朝和民國時期兩次興盛。尤其是近代中國佛教運動的復興當中，唯識學派的復興在中國近代思想史中留下不可磨滅的事蹟。自唯識學建立以來，其精髓在於討論心識的問題，對阿賴耶識、種子、三性等都有獨特見解，再加上近代的諸多學者對如來藏與阿賴耶識的關係、「轉依」的含義等都有深入的研究。<sup>4</sup>在民國時期唯識學的復興，可說東方傳統文化對西方文化挑戰的一種回應。尤其是現代科學的進步，使得這兩個領域的思想特點能夠進行比較研究。可見，唯識學的思想在當今的社會仍然被受到重視。

無論如何，不可忽略的是唯識學說是源自於瑜伽禪觀，當代學術文獻卻著重在義理上進行批判和論述，甚少詳細地闡明修習次第的內涵。因此，本論文鎖定《成唯識論》為研究範圍，以文獻和思想研究方法解明論中的文句意義、詮釋其中的義理內容。藉由此來探索唯識學之修習次第，有五個階段：資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位，以便了解論中提及每一個階段實踐的方法、斷惑的層次、修行所達成的目標等實踐內容。本章將總結本論文的研究發現，試著以現代語言的表達方式說明唯識修行的終極目標、唯識學修習次第的內容和特色，以及唯識學的修習次第可為現代人帶來的啟示。

---

<sup>1</sup> 引自橫山紘一著：順真、劉泓譯，〈唯識之意趣〉，《世界哲學》，第 1 期（2007 年），頁 83-90。

<sup>2</sup> 引自葉少勇著：〈唯識淺談〉，《法音》，第 7 期（2001 年），頁 8-12。

<sup>3</sup> 引自李佩樺著：〈唯識學「轉識成智」理論〉，《湖南科技學院學報》，第 1 期（2008 年），頁 57-59。

<sup>4</sup> 參閱陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》（台北：現代禪出版社，2003 年），頁 265-316。

## 第一節 「唯識無境」與實踐的內涵

所謂宇宙的真相或本質，即主觀能認識的識體，或是一切事物的現象，即客觀所認識的對象，唯識學派認為無論是主觀能認識的識體或客觀所認識的對象，皆是心所顯現的影像。意思是外境所認識的表象，實際上是由心識所顯現的，即心為主體世界的所依。因此，建立「唯識無境」作為此學派理論的根據。<sup>5</sup>既然唯識思想是由瑜伽觀行的實證而建立的，更是有確切地依據大乘經典而來的，對於「唯識無境」的成立，在《成唯識論》有提供詳細的出處，如《解深密經》、《華嚴經》等說明一切法心識是所顯現，識以外的法都是虛妄分別而有的。

不過，唯識學派強調這只是「依實立假」的觀念，從世俗的層面來說明有實在的根據，才能建立假法，也就是三性、三無性。藉由這學說，深入的探討唯識的本質，即唯識的性相。所謂「三性」是遍計所執性、依他起性、圓成實性，相對的，「三無性」是相無性、生無性、勝義無性。為此唯識有個典型的三性譬喻，遍計所執性，在黑暗中誤以為繩子是蛇，心生恐懼，其實，仔細地了解，原來那是蛇是繩子的錯覺，即依他起性，認識那是假有實無的。後來，方才知道繩子的本質原來是麻，即圓成實性，繩子只不過是依靠著因緣和合而成的。

為了更加完整地說明三性之說，更一進步建立三無性。相無性是為遍計所執性而說的，即一切事物是虛妄分別的心識而生的，並非真實的存在，是虛幻而不實的。生無性是為依他起性而說的，即一切事物是因緣和合而成的，並非藉著事物本身的力而生，因為「生」的性質本是不存在。勝義無性則是根據圓成實性而說的，遠離雜染遍計所執的諸法之相和虛妄依他起的「生」，而還原至自性的寂滅，顯現諸法的空相。<sup>6</sup>如此以來，意謂著所有的事物都有一體兩面，如同三性和三無性彼此之間的關係，並導入非有非空的中道概念。

無論是虛妄分別地認識，還是如實地認識，都必須依賴八種識，有：一、眼識，二、耳識，三、鼻識，四、舌識，五、身識，六、意識，七、末那識，八、阿賴耶識。《唯識三十論頌》歸納這八識為三能變：第一能變識是異熟，即第八阿賴耶識，含藏著一切事物的種子，作為前七識的依據。第二能變識思量，即第七末那識，其作用是恆審思量，並執著於第八識的見分，與我癡、我見、我慢、我愛等煩惱心所。第三能變識為了別，即前六識，主要是能夠對境相產生分別和認識。

<sup>5</sup> 引自徐湘霖著：〈「唯識無境」初探〉，《法音》，第9期（2001年），頁26-33。

<sup>6</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》（台北：三民書局股份有限公司，2007年），頁126-127；橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯（台北：東大圖書館股份，2006年），頁136-138。

一般而言，有情眾生認為所認識的外境是獨立、真實存在的，但是唯識學派認為這是謬誤的認識，就是對執著於自身所顯現的差異，這個差異是由心識的虛妄分別而來的。為此對於虛妄分別所變顯的宇宙萬象，唯識學派有一番學說，並依據對象如凡夫、外道、佛教不同學派一一地為他人破斥。

這種錯誤的認識是因為有執著的存在，即第七識執取第八識的見分為自我。有了分別，無法理解一切的法都是生滅變化、無常的，沒有一個常、一、主宰的本體，即障礙我空；以為「我」的本體是一切法實存的根據，實際上，一切法都是依因待緣而生起，建立假有的存在，即障礙法空。這障礙我空、法空的，也就是執著於實我的我執，而起煩惱障；執著於實法的法執，而起所知障。

為了斷除障礙智慧生起的根源，必須進行徹底地對「識」的認識作用改革，在轉變成如實地觀察事物的能力，稱為「智」，簡稱是「轉識成智」。在為「識」進行改革之前，必須先了解煩惱根源的所在，並培養能如實地觀察事物的能力。然後，在自己存在的根源上完全地消除染污的性質，轉變成清淨的根源。<sup>7</sup>

整體而言，唯識學派以阿賴耶識作為萬法緣起的起源和中心，並以第一能變識所變顯出的根身與器界，第二能變識以阿賴耶識執著為自我，變顯出我癡、我見、我慢、我愛等種種的心理作用加以審查和思維，第三能變識則能認識和分別一切事物的境相。<sup>8</sup>此學派承認阿賴耶識是自性本體，不過，那是為了方便眾生理解而建立的語言概念，應該說心識是依因待緣而生起，為假有的存在。進而提出三性、三無性之說作為萬法緣起，確立非空非有中道的立場。根據這種說法體現一切的法是一體兩面的，三性是說明現象的緣起，而三無性則是說明緣起諸法寂靜的狀態。<sup>9</sup>最終目的是了悟「唯識無境」之道理，引導眾生從錯誤的認識轉化成正確的認識，生起我法二空觀，徹底認識宇宙人生的真相，體證真空的妙理。由此可知，整個學派的理論都是繞著「成佛」的目標進行，如實地依據佛陀制定的宗旨而建立一個完整的理論和修行體系。因此，藉著唯識五個階段的修行，斷除我法二執，最終轉識成智，獲得圓滿的智慧。唯識學的修行次第分成五個階位，每個階位所經歷的和所證得果位皆是根據唯識的道理進行。這五個階位是：資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。

---

<sup>7</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，頁 142-146。

<sup>8</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 125。

<sup>9</sup> 參閱林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 86。

## 第二節 地前三賢位與四善根

在唯識學的修行次第中，資糧位是屬於大乘菩薩修道最初的階位。在這個階位的菩薩從發菩提心開始，修習和聚集種種殊勝的福德智慧作為未來證得佛果的資糧，並以自己解脫為暫時修行的目標，渡化有情眾生以便建立對未來修習有利的種種條件，故又稱為「順解脫分」。初入門的唯識菩薩深信自己能證得佛果，藉著接觸善知識的因緣，聽聞正法，進而培養正確的認知和見解，並時時提起正念，生起菩提心，以期能安住於唯識實性。透過自利和利他的菩薩行，廣集福德、智慧資糧，目的是作為證悟成佛的資糧。譬如一個人準備遠行，必須事先預備充足的錢糧，指的是資糧位。

為了長期奮戰，建立鞏固的道心而不退卻，在資糧位修習的菩薩必須建立三十種心，作為修行基本性的努力，即十住、十行和十迴向，故有地前三賢位之稱。其實，十住中的第一住，發心住把十信攝入在內。實際上，資糧位應該要有四十種心，只是唯識學派歸納成三十心。除了三十心的修持，更是與自利利他的方法並進，作為自我磨練的資糧。解由外在環境的種種現象，「借事練心」，進而能自我觀察、慎思，而不為情緒左右自己，逐步地對真理有正確的了解、建立正確的觀念。

在第二階位，加行位時，因福德、智慧資糧具足，所以著重於修智慧。由於佛教的解脫方法包羅萬象，而唯識菩薩則選擇四善根的修持，作為與自己契機和對應的修行方法。所謂四善根是指煖、頂、忍和世第一法。在這階位的菩薩有決斷簡擇的能力，找到合適自己能引發無分別智的方法，並明確地朝向真如的方向修行，故稱為「順決擇分」。

藉由四善根的修持，以四尋思觀和四如實智的靜慮方法，漸漸地深入觀察，探究唯識所顯現的諸法。然後，印可所取、能取皆空，體證唯識實性，即體悟宇宙的萬象都是由心識所顯現的，識以外就沒有實體的存在。更確切地說，開始導入「唯識無境」的禪觀，似乎看到智慧之光了。不過，所顯現的真如是由思辨分別而起的，仍屬「有所得」的狀態，既將真如作為執著的對象。意思是所顯現的真如只有其相狀，而且尚未真實地安住於唯識實性中。唯有更加努力、精進地修行，以便獲得福慧雙修，能觀所取之境和能取之相完全去除。簡而言之，資糧位是聚積福德、智慧的資糧，而加行位則是加功用行以便能直接通達唯識性的修行，以便進入見道位。

從最初發菩提心到證入見道位之前一剎那的階段修行者，可稱為凡夫菩薩。<sup>10</sup>在進入真正菩薩修行的位次之前，屬於準備階段，即使資糧位和加行位。在這預備階段，菩

---

<sup>10</sup> 引自周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義詮》，下冊，頁 581。

薩必須經歷第一個阿僧祇劫，<sup>11</sup>一個非常漫長的修行時間，透過正聞熏習，依解而修福德和智慧，進而不斷地提升功德和增長智慧，才能斷除分別起的二障現行，作為入見道的加行方便。因此，為了悟入唯識性而充分地做好準備，就要能安住於唯識之理；生起信心、發願心而開始長期不退心的修行，做好從凡夫位升入聖位之準備。<sup>12</sup>

### 第三節 十地的修行與智慧的提升

經由加行位的世第一法，無間地進入唯識學的修行第三個階位，見道位，證得唯識實性。此階位的菩薩初次體驗到真理的喜悅，也就是自從在資糧位修行以來，所獲得最大的成就。這時候才算是唯識菩薩真正修行的階段開始，重要的是對佛陀的教理已經有正確的見解。藉由無分別智的生起，能通達我、法二空的道理，安住在唯識之理當中，並斷除分別起的二障種子，就連習氣也捨掉。其中較特殊的是在這階位的菩薩具有現觀的能力，對於所觀的境界能如實地證知，直接了知諸法的實相。雖然已經有清淨的智慧開始起作用，即能如實地證知唯識實性，但是根深柢固的俱生二障種子仍然無法斷除。唯有到修習位，才能一分一分地徹底清除殘留在阿賴耶識的二障種子。

到修習位時，必須經歷十個階段菩薩道的修行，即十地能對治一切障，準備在究竟位圓滿修行。自見道位以來，生起的無分別智是屬於出世間的，此智的性質是平等、無漏。隨著菩薩位次的提昇，無分別智生起的機率就越高，障礙成就聖道的二障漸漸地斷除。不過，在修習階位主要是對治所知障，每一地都斷除一分的俱生所知障。至於煩惱障的對治，在初地時，分別起的煩惱障現行活動和種子已經完全斷除，但是俱生起的煩惱障只是暫時制伏，也不再現行，至到金剛喻定現前時，才跟隨著俱生的所知障一起斷除。由此可知，含藏在阿賴耶識的俱生二障種子不易斷除，藉由無分別智一地一地地深化，斷盡煩惱，才能轉染污成清淨。

在十地修行中，分成有相和無相兩種修行。所謂有相修行是指無分別智雖然已經生起，但是仍然有間斷。這是從初地到第七地的階段，唯有不斷地加行才能持續地生起，遠離而不為一切煩惱所動搖，並且須要一個大阿僧祇劫才能進入

---

<sup>11</sup> 在大乘佛教脈絡中，成佛的過程必須歷經三大阿僧祇劫，方能證得涅槃和菩提。若將三大阿僧祇劫列入唯識五位，即：第一大阿僧祇劫為資糧位和加行位；第二大阿僧祇劫為通達位至修習位的第七地；第三大阿僧祇劫為第八地至第十地。

<sup>12</sup> 參閱林國良著：《成唯識論直解》（台北：全佛文化事業有限公司，1991年），冊2，頁798-799。

第八地。無相修行則是指無分別智能持續性地生起，而不會間斷，更不為一切現象和活動所產生的煩惱動搖，並安住於無相行當中，即第八地至金剛喻定。此時的唯識菩薩已經處在較清淨的狀態，雖然只有三地，卻比前七地更加艱難的修行，費時一個大阿僧祇劫才能獲得轉依。

具體而言，在歷經菩提道的整個過程中，須要三大阿僧祇劫的時間。從初發菩提心到十地之初為第一大阿僧祇劫，而從初地到第七地為第二大阿僧祇劫，最後是第八地至佛果為第三大阿僧祇劫。由此可知，從聖位到成就佛果，所經歷的十地修行須要兩大阿僧祇劫才能完成。<sup>13</sup>這也說明十地的修行一地比一地更艱難，只有堅持、恆心才能跨前一大步，也因為這樣才有進步的空間。

透過轉依活動，永斷二障一切法的性相，轉煩惱障而獲得大涅槃，轉所知障而獲得大菩提。此時的菩薩完全清淨，擁有一切功德來渡化眾生，可稱為法身，或大牟尼法身之稱。唯識學派提出能證得四種涅槃，有：一、本來自性清淨涅槃；二、有餘依涅槃；三、無餘依涅槃；四、無住處涅槃。至於大菩提是轉有漏的八識為無漏的四智，即轉識成智，此四智心品為：前五識轉為成所作智、第六識轉為妙觀察智、第七識轉為平等性智和第八識轉為大圓鏡智。藉由位次的修習過程，轉捨帶有分別的認識、有漏、有染污的心識，進而成就清淨、無分別，覺悟的智慧。

#### 第四節 唯識學的修習次第之當代意涵

佛教向來是一個講究智慧的宗教，尤其是智慧的解脫甚為重視。目的是教導眾生如何從生命中的煩惱與痛苦獲得解脫，邁進一個清淨、少欲的生活，也就是智慧真正開拓的時候。更確切的說，智慧的增長就是意味著煩惱漸漸地斷盡。這足以說明佛教不僅是宗教、也是哲學，而且著重生活實踐、心靈體驗與培養慈悲、智慧的哲學。其次，佛法是佛陀教導一切有情眾生認識整個宇宙人生的法則，超脫輪迴的煩惱。從這些觀點證實佛教是重視實踐且能證悟解脫智慧的學問。<sup>14</sup>

在唯識學的修道論立場而言，主張從「識」轉成「智」需要經歷、歷劫，並漸次地提升，透過幾個階段的實踐，方才能夠達到覺悟。<sup>15</sup>以下引用鄭石岩以現代、簡明的日常語言來說明唯識學的修習次第：一、資糧位，廣修福德資糧，

<sup>13</sup> 參閱周貴華著：《唯識通論—瑜伽行學義詮》，下冊，頁 658。

<sup>14</sup> 引自林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁 3-5。

<sup>15</sup> 參閱橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，頁 142-146。

學習良好的生活習慣和規範，建構良好精神生活的基礎。二、加行位，偏重修智慧資糧，藉由生起的智慧，看清人生的本質，使心智保持成長。三、通達位，泯除自我為中心的執著，消除能去和所取所構成的防衛性，並如實地通達唯識之理。四、見道位，從我執中解脫出來，把不安、防衛、焦慮的煩惱障種子轉化為清淨，把所知障的種子淨化成智慧，從而發展出悲智雙運的力量，實踐覺有情的菩薩道。五、究竟位，證得唯識實性，並安定於喜樂中，實踐常、善而不生滅的唯識實性。<sup>16</sup>

在日常生活中，人類時常為種種苦惱之事感到失落甚至落淚。煩惱所帶來的負面影響有損害健康、減低工作效能、無法理性地思考等，更是耗時間耗精力。這對生命的課題有何價值？唯有靠自己不斷地修行才能提昇自我的內在，自性清淨之心的顯現而清楚地看見事實的本質。藉著了解諸法是依因待緣而建立的，並無實體化的概念存在，使自己不再陷入虛妄的執著之中，對萬法緣起有正確的認識，才能生起智慧，而獲得究竟的解脫。其實，只須一瞬間，就可化煩惱為菩提、瞬間由惡轉善。這個時候的自己懂得謙卑、感恩、惜福、知足，擁有廣大的心量。更確切的說，這就是唯識人生。

總概而言，唯識學理論如此嚴謹和有系統，主要用意是透過自覺的力量深入探究內在的自己，經過修證，喚醒人類的迷執和內心深處的利己精神。透過生命的歷程，不斷地學習和歷練，漸漸地使內在的覺性和智慧跟著成長和成熟，就如鐵棒磨成針的道理是一樣的。舉例一個登山經驗的譬喻，最初依賴文字和圖片資料對目標的地理環境有所了解，但是初期的印象還識模糊的。然後，在出發登山的過程中，帶著地圖邊走邊印證，漸漸地越走越清楚、明瞭。最後，登到頂峰，再也不需要地圖，觀賞山明水秀的風景。<sup>17</sup>這個時候才發現到真正的自己，掌握自己的人生。

---

<sup>16</sup> 引自鄭石岩著：〈唯識法門與心理健康—唯識派心理學的時代意義〉，《普門學報》，第二期，（2001年），頁289-312。

<sup>17</sup> 引自葉少勇著：〈唯識淺談〉，《法音》，第7期（2001年），頁11。

## 參考文獻

### 一、佛教經典

- 《大乘入道次第》，《大正藏》冊 45，No.1864。
- 《大乘百法明門論開宗義記序事》，《大正藏》冊 85，No.2811。
- 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，No.1585。
- 《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，No.1830。
- 《成唯識論掌中樞要》，《大正藏》冊 43，No. 1831。
- 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，No.1558。
- 《唯識三十論頌》，《大正藏》冊 31，No.1586。
- 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，No.1579。
- 《解深密經》，《大正藏》冊 16，No.676。
- 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.223。
- 《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31，No.1603。

### 二、當代中文著述

#### (一) 中文專書

- 大虛著：《法相唯識學》北京：商務印書館，2011 年。
- 王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，成都：巴蜀書社，2000 年。
- 何石彬著：〈解脫論：修行次第與涅槃之果〉《《阿毘達磨俱舍論》研究：以緣起、有情與解脫為中心》，北京：宗教文化出版社，2009 年，頁 181-184。
- 吳汝鈞著：《唯識現象學 1：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002 年。
- 李潤生著：《唯識三十論頌導讀》，台北：全佛文化事業有限公司，1991 年。
- 周貴華著：《唯識通論—瑜伽學義詮》，北京：中國社會科學出版社，2009 年），上、下冊。
- 林國良著：《成唯識論直解》，台北：佛光文化事業有限公司，2002 年，冊 1、2。
- 林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，台北：三民書局股份有限公司，2007 年。

法航法師著：《唯識史觀和其哲學》，台北：天華出版事業股份有限公司，1978年。

陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，台北：現代禪出版社，2003年。

曾錦坤著：《佛教與宗教學》，台北：新文豐有限公司，2000年。

楊白衣著：《俱舍要義》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

楊白衣著：《唯識要義》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年。

楊維中著：《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，上、下冊。

演培法師著：《成唯識論講記》，台北：天華出版事業股份有限公司，1978年，冊1~冊5。

演培法師著：《俱舍論頌講記》，台北：天華出版事業股份有限公司，1967年，下冊。

談錫永主編：《傳統文化典籍導讀》，北京：中國書店，2006年。

韓廷傑釋譯：《成唯識論》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年。

## （二）中文譯著

井上玄真著：《唯識三十論講話》，白湖无言譯，台北：世樺印刷企業有限公司，1994年。

平川彰等著：《佛學研究入門》，許明銀譯，台北：法爾出版社，1990年。

平川彰著：《印度佛教史》，莊崑木譯，台北：商周出版：城邦文化事業股份有限公司發行，2002年。

田茂雄著：《中國佛教通史》，佛光山譯，高雄：佛光出版社，1993年，第四卷。

早島理著：〈唯識的實踐〉，李世傑譯，收於高崎直道等著：《唯識思想》，藍吉富主編，台北：華宇出版社，1985年，頁216-219。

村上專精著：《佛教唯心論概論》，印海法師譯，台北：嚴寬祐基金會，2003年。

神林隆淨著：〈菩薩地經的菩薩思想〉《世界佛學名著譯叢66·菩薩思想的研究》，許洋主譯，台北：華宇出版社，1984年，下冊，頁330-431。

深浦正文著：《中印唯識教理史》，釋印海譯，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2003年。

勝又俊教著：〈菩薩道與唯識觀之實踐—以二位說、五位說之形成為中心〉，釋印海譯：《大乘菩薩道之研究》，洛杉磯：法音寺文教中心，2009年，頁389-391。

橫山紘一著：《唯識思想入門》，許洋主譯，台北：東大圖書館股份，2006年。

### （三）學術論文

田文棠：〈論玄奘的唯識學境界〉，《中國文化研究》，24期（1999年2月），頁6-9。

李向平著：〈中國佛教思想史的一個新闡釋—法相唯識宗千年興衰史新探〉，《學術月刊》，第4期（2000年），頁90-97。

李佩樺著：〈唯識學「轉識成智」理論〉，《湖南科技學院學報》，第1期（2008年），頁57~59。

林熅如：〈從「四善根」論說一切有部加行位思想探微—以漢譯《阿毘達磨俱舍論》為中心〉，《諦觀》，第65期（1991年），頁125-146。

徐湘霖著：〈「唯識無境」初探〉，《法音》，第9期（2001年），頁26-33。

黃夏年著：〈百年的唯識學研究〉，《法音》，第1期（2001年），頁25-28

葉少勇著：〈唯識淺談〉，《法音》，第7期（2001年），頁8~12。

劉宇光著：〈唯識哲學的現代研究—一個方法論上的初步反思〉，《哲學雜誌》，14期（1995年11月），頁90-115。

鄭石岩著：〈唯識法門與心理健康—唯識派心理學的時代意義〉，《普門學報》，第二期，（2001年），頁289-312。

橫山紘一著：順真、劉泓譯，〈唯識之意趣〉，《世界哲學》，第1期（2007年），頁83~90。

蕭振邦：〈佛學研究一般方法論〉，《正觀》，第24期（2003年3月），頁91-132。

霍韜晦講：〈佛學研究的方向〉，釋慧海記，《內明》，第136期（1983年7月），頁11-15。

### 三、工具書

中華電子佛典協會，《CBETA 電子佛典集成》，台北：中華電子佛典協會，2010年。