

下面以识和功能彼此看待，进一步推出依他起识无自性：

复次识与功能，应互相待。如是亦无依他起性。

这样就知道，识和功能互相看待而成，不能独自成立。也就是说，识看待功能才能出生，无法独自成就。功能看待所生的识才能安立，无法独自成立为生识的功能。像这样，既然彼此互相看待，也就毫无自性可得。因此是缘起生，没有自性。

同样，依他起识看待因位的习气功能而生，此习气功能看待果位的依他起识而立，由于彼此互相看待，毫无自性。所以，你们认为依他起识实有绝对不成立。

以下对于“看待他而成的法无自性”的这一道理，进行详细地阐述：

颂曰：

若互相依而成者 诸善士说即不成

如果两个法互相依待而成，那么有智慧的人就说：决定不成立有自性。

就识和功能这一对互相依待的法来说，也是一样的：

要已有识乃有彼功能，要有功能，乃从彼生识。如是即成互相依待。若许此者，则识非有自性。喻如有长乃成短，有短乃成长，有彼乃成此。

要有这个识，才成立能生它的功能，要有能生识的功能，才会由它生识。这样，识和功能成为互相依待。如果这样承许，识是依他而起的，也就没有自性。就像长和短互相看待而立，看待长才成为短；看待短才成为长，有所看待的“彼”才能成立“此”的体性。

所谓“互相依待”，就是说一者必须看待另一者才能成立，脱开另一者无法独自成立。这里是说，由先前在识田中熏了某种功能，后来才能现起果位的识。同样，要现起果位的识，才能安立前面的功能是能生什么法的功能。总之，二者只有依靠看待才能成立。

以长、短来作比喻：就好比说一辆公交车，你说它是长还是短？看待一辆自行车就很长，看待一辆火车就非常短。如果它上面有独自成立的长或者短的自性，那么它在任何时处都应当是长，或者都应当是短，但是这不成立。只有看待一个比它短的法，才能显出它长的相，以此安立它为长；看待一个比它长的事物，才会出现短的相，而安立它为短。所以，长和短都是假立的。这样就知道，大小、多少、高低等等，都是假立，因果也是如此。

下面月称论师引用、并解释《四百论》里的教证，继续证成这个问题：

如《四百论》云：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”此义是说若识等法，因待功能差别而成，其所待法功能差别，还因看待此识乃得成立。是则当说此二谁是所待，谁是所成。

这里月称论师直接对偈颂作了解释，我们就不单独再作解释了。偈颂的意思是说，如果识等的果法，因为看待功能差别才能成立。而所看待的功能差别，又看待于果位的识才能成立。那么，你说这两者谁是所看待，谁是所成就？

也就是说，因位的功能和果位的识互相看待。识不可能独自成就，它一定要看待因位的功能差别，才能出现果位的识的差别。但是，因位的功能差别看待于出生什么样的识而安立，如果没有出生果位的识，就无法成立是什么功能差别。这样彼此之间互相看待。既然互相看待，那你说谁是所看待？谁是所成就呢？

这两者就像两根木头支起来的一个角，脱开一者另一者无法独自成立。其实就成了有则俱有、无则俱无。也就是如果互相看待，只能是同时有或者同时无。但问题是，同时有的时候，也就是一者有的时候，另一者也存在，这样彼此毫无关系，就不成为看待了。如果出现了前后的一有一无，一者依靠另一者才能出生、安立，但是不是同时有，也就无法成立为互相看待。这样就成了无法解决的矛盾。

同理，你怎么能承许识由功能出生？如果识和功能不同时，其中功能在前识在后，但是没出生识的时候，根本不能说那是什么功能。如果识在前功能在

后，这样没有功能又怎么可能独自出生一个识？如果识和功能同时有，也就是当功能有的时候，识已经有了，二者毫无关系，又怎么能说识是由功能生的？所以，只要你承许识和功能是实法，就绝对没办法安立它们有任何关系。这样，就逼得对方不得不承许识和功能都是假法。

又云：“若法因待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。”此义是说，若识因待功能而成者，为识已成而待功能？为识未成而待功能？若未成者，未成故如兔角，应不待功能。若谓已成而待者，彼已成故复何用待。

偈颂的意思是说，如果一个真实的识，由于看待功能而成就自体。那么这个识只有两种情况：它是已经成就的法，看待功能而造就的呢？还是未成就的法，看待功能而造就的？如果它是未成就的法，它的体性就是未成，就是“无”，像兔角一样，一无所有。那么，一个持有“无”的体性的法，就不必要看待什么，永远是无。如果这个识是已经成就的法，那么，它的自体已经成就了，已经有了，还需要看待什么来出生它吗？

总之，这里是观察果法的识。如果它是个实法，决定不超出“有”和“无”这两种体性。如果它是“有”的体性，那么，它自体已经有了，还需要看待什么呢？如果它是“无”的体性，自体是“无”，又需要看待什么呢？

所以，根本没办法成立依他起识是实法（有自性的法）。

故诸善士说，互相依待而成，即不得成。故未来识中功能亦非有。

所以善士们说，凡是彼此依待而成的两个法，绝对不成立实法或者有自性。因此，未来识中有功能也是不成立的。

意思就是，因位有功能没有识。如果看待此功能而产生未来识，那么，我心里想着现在因位的功能，以及未来将出生的识，说这个功能是能生未来识的功能。这样一来，功能和未来识，彼此之间就是互相依待而成的，绝对不可能独自成立。

为什么呢？一方面，两者既然互相看待，就没办法说到底谁是所看待，谁是所成就。

另一方面，它们之间没办法成立任何关系。因为，如果是一前一后，没有识的时候，已经有一个实有的功能，那么这个实法功能不观待于未来的识，它自身就无法成立为未来识的功能。或者，没功能的时候，有一个实有的识，但实际上，没有能生它的功能，识根本没办法出生。如果功能和识同时有，既然有功能的时候已经有识了，怎么能说识是观待功能而生的呢？也不成为观待。

或者，针对这个识来说，既然它是实法，一般来说只有“有”和“无”两种体性。（虽然还有“亦有亦无”和“非有非无”的情况，但是一般人不会那么想。）如果它是“有”性的法，那么，已有的法不必观待，自身已经成为“有”；如果是“无”性的法，那么，一个本无的法，就像石儿女一样，也不必观待什么，永远是无。

这样就可以证明未来识中功能不成立。

以下遮破“功能”属于过去识：

今更当说过去识中亦无功能。颂曰：

现在宣说过去识当中也没有功能，颂文中说：

若灭功能成熟生 从他功能亦生他

唯识师说：一个已生的识，灭了之后，会在识田里熏下一种功能，当这种功能成熟的时候，就会出生果法。也就是从他性的功能中，出生他性的果。

这里对方承许的是，过去识灭后，在识田里熏下能生将来识的功能。此功能属于过去识。

若谓已生正灭识，为生果故，于阿赖耶识熏成功能差别，从彼已灭识之功能成熟，而生当生之识者，则应从他功能而生他果。

以杀生为例，一个人拿刀刺向牦牛，这时，他生起了一个杀生的识。而这个识第二刹那无间就灭了。虽然杀生的识已经灭了，但将来必定会出生果报。因为识灭的同时，就在阿赖耶识当中熏下了习气，或者说熏成了一种功能差别。当这种已灭的杀生识熏下的功能，在未来位成熟的时候，就会出生在地

狱里受报的识。也就是过去识灭后熏成了功能，这个他性的功能成熟，就会出生未来他性的果。

何以故？颂曰：

为什么说“从他功能而生他果”呢？下面唯识师具体解释。颂文中说：

诸有相续互异故

如云：“达努谓增广。”以辗转义名曰相续，犹如河流相续不断，因果相续转时，由于生死辗转无间，次第不断，是三世诸行刹那之能取。由此遍于相续支分刹那中有，故相续支分之诸刹那，名有相续。彼等互异各别为他，是敌宗所许，故果刹那后时生者，离因刹那习气而是他性，是则从他功能应有他生。

梵文的字界“达努”是增广的意思。再加上字缘，就有辗转的意思，叫做“相续”。就像河流一样相续不断。同样，因果相续流转的时候，由于生死辗转不断，刹那刹那次第而行，所以这个相续就是过去、现在、未来的诸行，或者诸有为法的各个刹那的能取。因为“相续”遍在相续里的每一个支分刹那上，所以相续支分的每个刹那就叫做“有相续”。

也就是说，从前到后辗转不断的法，叫做相续，它是能取。在这个相续上面能取到过去、现在、未来诸有为法的各个刹那，这些刹那就是所取。其中“相续”是一个总体概念，它遍在三世迁流的每一个刹那上，每一个刹那都叫做“有相续”。比如，一个“家”，其中每一个家庭成员都叫做“有家”，因为每一个人都有这个家，或者说“家”遍在每个人身上。那么，由这些家庭成员组成的就叫做“家”。再比方说“国家”，国家由民众组成，这个“国家”就遍在每一个公民上面，所以每一个公民都叫做“有国家”。就个体来说，每个人都叫做“有国家”的人，就总体来说，就叫做“国家”。像这样，“相续”和“有相续”就是这个意思。

所以，所谓“相续”无非就是这些刹那的心识。由于其中每一个刹那都是依他起识，都是实法。因此，各刹那之间彼此互为他体。这是对方唯识师所承

许的观点。后面出生的果位的刹那，它和因位刹那的习气，互为他性。也就是说，由于每刹那的依他起识都是实法，因此，在三世迁流的过程当中，每个刹那都是一个独自的实体。那么，因位的识熏了习气，后来习气成熟而现起了果位的识，这两者一前一后，互为他性。像这样，从因位的一个他法的功能识，出生他法的果位识，所以应当有他生。

下面中观自宗对此做破斥：

若谓许故无此过者，是亦不然。应一切法从一切法生。

颂曰：

一切应从一切生

此于破他生时已说，故不更述。

如果认为这样承许就没有过失，其实不是这样的。这样承许，由于他性相同，仍然有一切法从一切法生的过失。这一点在前面总破他生的时候，已经以理宣说完毕，这里不再重复。

设救，颂曰：

彼诸刹那虽互异 相续无异故无过

假设对方又这样挽救：“虽然因位的功能识，和果位成熟时现起的识，是彼此互异的他性，但是，这两种识属于同一相续，所以没有一切生一切的过失。”

意思是说，虽然承许他生，但是并不会有一切应从一切生的过失。因为我们说的“他”，不是指一般他性的两个法，成为能生所生。而是指属于同一相续，具有特殊他性的两个法，才能由一者生另一者。或者说，因位的功能，只能生一个属于同一相续的果位的识，而不会生属于其他相续的识。

所以，我们要加上“属于同一相续”这个限制条件，这样才承许有他生。而不是不具这个条件，随便两个他性的法，都能由一者生另一者。就好比说种

子生芽。虽然因位的稻种和果位的稻芽属于他性，但是，由于它们属于同一相续的缘故，稻种只会出生同一相续的稻芽，而不会出生麦芽，或者石头、桌子等等。因此没有“从一切生一切”的过失。

若作是念：彼是有相续诸刹那性，更互为他，此相续唯一，故非一切法从一切法生。若如是者可容无过，

假如唯识师这样想：因位的功能和果位的识，它们是同一个相续当中的不同刹那，并且彼此互为他体。由于它们属于同一相续，所以不会有从一切法中生一切法的过失。这样承许他生就没有过失了。

下面中观师对于对方的补救做遮破：

然彼不成。颂曰：

此待成立仍不成 相续不异非理故

中观师说：你的观点不成立。因为你的能立，也就是功能和识属于同一相续，这一点还有待于成立。既然能立尚未证成，你的所立仍然无法成立。其实，功能和识属于“一实有相续”，这一点不合理。

为什么呢？

自性互异诸法，是不异相续之所依，不应道理，是他性故，如他。颂曰：

诸唯识师认为的——自性各异的不同刹那法，它们是同一相续的所依，即这个相续存在于各个他体的刹那上。（实法的相续是能依，各个刹那是所依。）但是，这是不合理的。因为前后两个刹那是他体的法，就像两个别别无关的人一样。如颂文中所说：

如依慈氏近密法 由是他故非一续

所有自相各异法 是一相续不应理

如是说此是一相续亦不应理。

对方认为，所谓“一相续”是实法，但是这绝对不成立。为什么呢？

就如同慈氏和近密两个人，他们是各自不同的他体，就像东山和西山一样。怎么能说是一个相续呢？同样，你所承许的依他起识是实法，也就是因位的功能识和果位现起的识是两个实法。那么，既然两个实法独自成立，这就好比东山和西山一样，又怎么能说是同一相续呢？这也是不合理的。

要知道，“一相续”就是独一的法，是不二的。但是，既然承许各个刹那是实法，也就是别别不同的他体法。既然实法的功能和识是别别不同的他体法，就决定不可能是不二一体的法。就好比东南西北四幢楼，不能说是一体。或者，同一条林荫道上的每一棵树各不相同，不是一体那样。如果明明是他体法，还说属于不二的同一相续，那么慈氏和近密两个人就成为不二，东山和西山也成为一相续了。

因此，只要承许功能和识是他性法，就无法安立它们属于实有的一相续。我们平时说“一相续”，仅仅是以前后各个刹那相续不断这一点作的假立。而实法的“一相续”是根本没有的。

像这样，破掉了对方补救的“同一相续”。那么，诸唯识师承许的因位的功能和果位的识仍然是别别互异的实法。既然承许能够从一个他性的因法功能，出生一个他性的果法识，那么，他性相同的缘故，也应该从功能中出生一切他性的法。进一步说，任何两个他性的法，都应当能够建立能生所生的关系了。

以下是总结：

此中前说由识功能成未成熟，生不生识，非由所知有无。今说功能非有即破其执，故无所知，识定非有。

前面唯识师说：以先前所熏的生识功能成、未成熟，决定生、不生内识。而不是由所知的外境有或无，来决定是否生识。也就是说，如果之前熏入的生识功能成熟了，就会生起带那种行相的识；如果前面熏下的生识功能还未成熟，就不会出生带彼行相的识。

中观师针对对方所安立的“由生识功能是否成熟，决定是否生识”这一点，指出“功能”不实有，来破除他的执著。也就是说，因为“生识功能”只有属于过去识、现在识、未来识这三种情况，而我们以上对于这三种情况，已经详细地破斥完毕。既然三种情况都不成立，那么，生识功能也就无法成立了。

这样，由于境和有境彼此互相看待，境有则识有，境无则识无。因此，既然没有所知境相，也就无法成立自性实有的能知识。

如是说已，诸唯识师复欲申述自宗，成所乐义。颂曰：

中观师遮破唯识师所承许的实有功能之后，诸唯识师再次想申明自己的观点，建立所喜爱的宗义。颂文中说：

能生眼识自功能 从此无间有识生

即此内识依功能 妄执名为色根眼

从能生眼识的功能当中，无间会出生后一刹那的识，这就是内识生起所依止的功能。人们以妄执而称此功能为色法体性的眼等诸根。

意思是说，并不是以色法体性的根为所依而生识，只是对于生识所依的功能称为根。对于能生眼识的功能，称为眼根；对于能生耳识的功能，称为耳根等等。它们并不是色法体性。

眼识习气，是由余识正灭时于阿赖耶识熏习而成，由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。彼识所从生之无间功能刹那，即彼所依。

以眼识为例，所谓“眼识习气”，是指由于因位其它的眼识正灭的时候，在阿赖耶识当中熏习而成为习气功能。由于这个习气成熟，就会在未来的时候，生起和因位熏入的习气行相相同的识。这个果位的识，从已成熟的习气功能当中出生。这前一刹那的功能，就是生识的所依。

也就是说，我们现在这一刹那的眼识，以前一刹那成熟的功能为所依而现起。就好比种子到了成熟位的时候当即开花。由于前一刹那种子的势力已经蓄

积到量，已经成熟了，所以，以这一刹那的功能势力为所依，无间就现起了花。

我们前面也讲过，唯识宗安立的“种现熏生原理”。意思就是，任何一种业生起的时候，无间会在阿赖耶识当中留下影响，这种影响，有感果的功能。它就叫做“习气”，其中“气”是气氛的意思。或者说是一个因位的种子。这个种子一旦成熟，就会起现行。或者说这是两位的阿赖耶，因位叫做“种种习气阿赖耶”，果位叫做“成熟阿赖耶”。也就是在一个阿赖耶识当中，各种行为造作不断地熏成习气，习气成熟的时候又会不断地变现出种种果相。

我们通过现在的梦境也能说明此“种现熏生”的道理。具体来说，白天遇到了什么境，做了哪些事等等，都会在阿赖耶识上熏成一种习气。这个习气的势力达到一定程度的时候，因缘聚合，自然会现出这方面的梦境。如果遇到的一些人、事等等，对你的心特别有影响，那么在你的心上，所熏下的习气势力就会比较强，就容易出现这方面的梦境。

比如，一个人上学的时候，每次考试都很紧张。这种非常紧张的情绪对他的影响很大。结果他到了四、五十岁的时候，还会常常做考试方面的梦。这就是因为，原来那种紧张过度的心态，在他的阿赖耶识上，熏下了很深的习气。所以遇到缘的时候就会现行。再比方说，一个人对于某位异性的情执很深，结果他的梦中就会出现相关的境相。这也是因为他先前见过那个人，并且数数现行贪心等等。这样在识田里熏下了很深的习气，梦里就会出现那些相应的境相。

另外，如果造了罪业，阿赖耶识当中就会熏入黑业的习气，会变现出内心当中不安、恐惧等的相。所以罪业深重的人会常常感到良心不安，在梦里也会出现相应的境相。相反，如果在阿赖耶识当中熏下的是清净的习气，到它势力成熟的时候，也会现行各种的相。比如，白天对于某些法义钻研得很深，由于当时在这方面花的心思非常多，心力也非常强，这样在梦里就会出现研讨、辩论，思维法义等的相。或者，白天的时候，常常思维“现在是梦”。当这种心念串习到量的时候，也就是熏入的习气势力达到非常强的程度。那么做梦的时

候，就会立即想起“现在是梦”。这也是因位的时候，熏入的习气现行、起作用了。

像这样，唯识师安立习气是一切万法变现的依处。也就是说，如果过去没有在阿赖耶识当中熏入这个习气，现在就不会显现各种各样的相。或者说，现在看到什么，听到什么，心里起了哪些念头，出现了哪种执著状态等等，这时候就在阿赖耶识里熏下习气了。之后当习气功能成熟的时候，就会现行。而且现行的时候绝对丝毫不会错乱。

“由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。”其中“相同”就是指同类，也就是因位时熏下的习气成熟，这个时候会生起同类行相的识，而不是其他异类的识。比如，曾经熏下的是善业习气，成熟的时候，就会现起很多安乐的相，而绝不会是苦相。如果熏的是恶业习气，就不可能现前安乐的境相。熏的是贪业习气，到时候自然现起贫穷、困苦等的相。

另外，世间人认为的“天赋”也跟前世熏入的习气有关。比如，有的人从小就擅长歌舞，有的人几岁就能看病、开药，有的人不太识字的时候，就会作诗等等。

而且，前世在古代做过刽子手的人，由于往昔习气势力的作用，这一世眼睛会常常喜欢盯着别人的脖子。前世做戏子的人，举手投足之间就会有戏子的感觉。前世做书生的人，从头到脚就会透着一股浓厚的书卷味……这些世间人认为的天生具有的气质，很明显也是前世熏的习气功能。

总之，由往昔所熏的习气功能成熟，现起各种各样的识。

下面讲，世间愚人不了知这一点，妄执有色根为生识的根本：

世间愚人妄执彼为有色眼根，实离内识，眼根非有。所余诸根亦如是知。

世间愚人不了解内在的缘起，把原本由功能生识，妄执为色法体性的眼根等等。实际上，离开了内在的识，并没有心外色法体性的眼根。其余的鼻根等等也如是了知。

“世间愚人”指不通达唯识变现原理的人。一般世间人只看外在粗显的现相，会认为，我们因为有眼睛，所以能够产生对色法的了别，因为有鼻子，就能够产生对气味的了别等等。比如，现在的自然科学，认为整个世界有一个独立的色法体系，它依照自然程序而运作，并不受心识的影响。这种学说一旦深入人心，人们就会忽略内心，会变得很冷漠，而且会导致过分地追求物质生活。因为他们认为心外的物质最真实，最有意义。原本是万法作者的心，却退到一个被人遗忘的角落了。