

佛海樞要(三)

相宗系列①

天親菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

大乘百法明門論今註

台灣·大毘盧寺

美國·遍照寺

敬印

目次

「相宗系列」總序——何謂唯識學？	1
「大乘百法明門論」原文	1
大乘五位百法表	五
大乘百法明門論今註	1
一、釋論題、論主	1
二、論文引言	5
三、五位	8
四、心法（八種）	17
五、心所有法（五十一種）	23

1 · 五徧行	26
2 · 五別境	35
3 · 十一善	41
4 · 六煩惱	57
5 · 二十隨煩惱	66
A · 小隨煩惱	67
B · 中隨煩惱	75
C · 大隨煩惱	77
6 · 四不定	85
六、色法（十一種）	93
七、心不相應行法（二十四種）	97
八、無為法（六種）	122

九、二種無我……………128

【附錄】：

參考書目……………131

註者簡介……………133

「相宗系列」總序——何謂唯識學

一、相宗的根本經典與傳承

要瞭解相宗（即法相宗、又稱瑜伽宗，或唯識宗），也必須稍微瞭解一下中觀學派；因為正如唐代義淨三藏在其所著南海寄歸內法傳中所言：「所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」由是可知，大乘佛法有二大法脈或學派，一是中觀學派，二是瑜伽學派。中觀學派是尊龍樹菩薩為始祖，以其中觀論及十二門論為根本論典，其後傳至提婆菩薩，著有百論，即與龍樹之二論合稱「三論」；其傳承者為羅睺羅跋多羅、青目、婆藪、佛護、青辨等。在中國之弘傳者則為鳩摩羅什，至唐·吉藏大師而集其大成，因而開創「三論宗」。此處所說的中觀學派是狹義的中觀派；此派雖名「中觀」，實是以空觀（第一義空、一切法空）而涵攝空、假、中三觀，故名「中觀」，

又稱「空宗」。其根本經典為般若諸經與三論。

廣義的中觀學或空宗，則包括天台宗、華嚴宗、禪宗等，因為這些宗派都以中觀學派的創始者及其經典為立宗之主要根據，故在大乘八大宗中，除法相宗與律宗外，其餘諸宗基本上都屬性宗（空宗）所攝（以其相對於「相宗」，且研習法之本性，故又稱為「性宗」）。

至於法相宗（或瑜伽宗）最主要的經典則為「一經一論」：解深密經與瑜伽師地論。其根本經典，根據成唯識論述記，則為六經十一論：

- A、六經——
1. 解深密經
 2. 華嚴經
 3. 密嚴經（又名厚嚴經）
 4. 楞伽經
 5. 如來出現功德經
 6. 大乘阿毘達磨經
- （最後二經未譯成漢文）。

B、十一論——1. 瑜伽師地論（彌勒菩薩說）

2. 顯揚聖教論
3. 大乘莊嚴經論
4. 大乘阿毘達磨集論
5. 攝大乘論（以上無著菩薩造）
6. 辨中邊論（本頌彌勒菩薩說，世親造釋論）
7. 分別瑜伽論（本頌亦彌勒菩薩說，世親造釋論，此論未傳譯）
8. 唯識二十論（世親造）
9. 十地經論（世親造，係解釋華嚴經十地品者）
10. 集量論（陳那菩薩造，義淨譯，已亡佚，係因明學之論典，發揮現比二量、及識之三分說）
11. 觀所緣緣論（陳那造）。

由此可知，瑜伽宗的根本經典，其中之六經皆是佛說；其十一論，則為菩薩說或造，包括彌勒、無著、世親、陳那等。

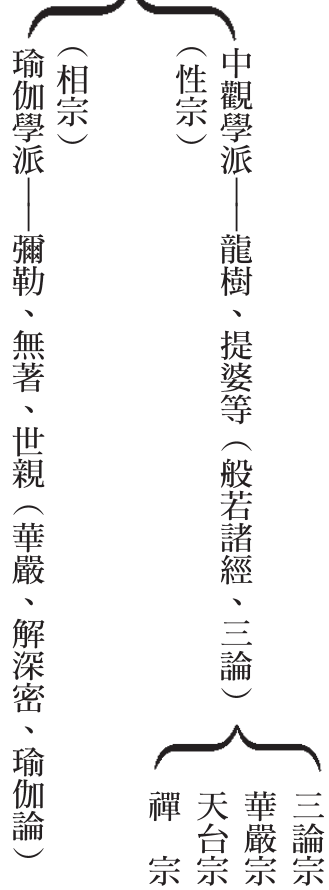
至於瑜伽宗的傳承，除了釋尊與彌勒菩薩外，主要是無著與世親二菩薩等。無著菩薩係在佛滅後九百年頃，誕生於北印度犍陀羅國，出家後證入初地，憑神通力上昇兜率陀天，親聆彌勒菩薩說法，悟得緣生無性的大乘空義，爰請彌勒菩薩於中夜降神於其中印度阿踰陀國之禪堂，為說五論（即瑜伽師地論、分別瑜伽論頌、大乘莊嚴經論頌、辨中邊論頌、王法正理論）。無著菩薩又秉承彌勒菩薩所說之旨，造顯揚聖教論、大乘莊嚴經論、大乘阿毘達磨集論、攝大乘論等。世親係無著之弟，起初修學小乘，後受無著所化，歸依大乘，並承無著之教，大弘大乘教法，名為百論之主，著有：攝大乘論釋、十地經論、辨中邊論、唯識二十論、唯識三十頌等。尤其是唯識三十頌，對中土更有莫大影響，因為世親造頌後，有十大論師（護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月）先後造釋論以解釋頌文，於是瑜伽宗風遂披靡全印。唐代玄奘法師入印求法，即師事護法之門人戒賢，具得其師承。返唐之後，翻傳本宗經論，弘宣法相唯識之旨。並雜揉十大論師解釋唯識三十頌之論文，而成「成唯識論」，因而成立法相宗。因此中土的法相宗，簡言之，即是依五位百法，判別有為、無為之諸法，而修證一切唯識之旨的教法。

繼承玄奘大師唯識之教者頗眾，其著名者為：窺基、神昉、嘉尚、普光、神泰、法寶、玄應、玄範、辨機、彥悰、圓測等。窺基為紹承玄奘之嫡統，住長安大慈恩寺，世稱慈恩大師，故法相宗亦時稱慈恩宗。新羅（古韓國名）僧太賢從圓測之弟子道證學法，著有唯識論古迹，世稱為「海東瑜伽之祖」。

以上為狹義的法相宗之根本經典與傳承。至於廣義的「法相」，則泛指大乘唯識宗、小乘俱舍宗、及六足論、發智論、大毘婆娑論等。

茲將以上所說，簡單表解如下：

大乘佛法



瑜伽學派之傳承：



最後，從瑜伽宗的根本經典之六經來看，除了最後二經中土未譯外，其餘四經（解深密經、華嚴經、密嚴經、楞伽經），皆是所謂「性相圓融」，亦即，有性有相，並非純是法相之學。更有進者，這四部經同時也是性宗的根本經典；尤其是楞伽經，更是禪宗達摩祖師傳以印心的（直到六祖改成金剛經）。可見，即使在禪宗的正法眼藏用以印心的，在六祖以前，本是性相圓融、性相不分的。不但性相不分，而且也是顯密不分的：因為華嚴、密嚴、解深密，乃至楞伽也是顯密二教所共尊的。然而其後，以眾生根器轉鈍，不堪受持全體大法，因此分門修學，各擅其長。然而依法之本源與發展來看，此係不得已之事，並非法本有分派，而實係人根轉淺所致：並非法有二種、三種或多種；種種法教實係如來法身之一體；眾生不堪全體大法，故別受其部分之法。然其要者，若欲求無上菩提，切莫以自所修學之一部分法，或性或相、或顯或密，執摸象之解而言：「這就是如來法的全部！」因而得少為足，甚或是自非他、種種妄想分別，乃至互相攻訐、諍鬥，如是即是迷人，枉受辛勤，不入正理。

二、「相宗系列」撰註緣起

佛法之修行之四大門即：信、解、行、證。故若信而不解、解而不行，即無由斷證。更何況不信、不解、不行，甚或雖飽覽佛經，卻於如來正法，不能起正信、正解，乃至種種曲解、邪解、謬解；如是不但自不能起正修行，更會誤導他人。

佛法之顯教大致分為性宗與相宗二大部，而相宗即是唯識學、或法相學，或二者合稱為「法相唯識」。然而「法相」與「唯識」是不一樣的：如前所說，所有的瑜伽部，乃至小乘的大毗婆娑論、六足論，及介於大小乘之間的俱舍論，都可以說是屬於廣義的「法相」之學，故法相學含義較廣，它可以包括一切大小乘的法相之學。至於「唯識」，則是大乘的不共法，小乘法沒有。因為唯識學所研析的眾多「名相」，也是屬於法相所攝，故亦通稱大乘唯識學為「法相宗」，而「法相宗」一詞便儼然成為唯識宗的代名詞。實則，據理而言，「唯識」得成一宗之名，因為「唯識」一詞之中，即有自宗的主張。但「法相」一詞，則毫無特色、主張，且為多宗所共用，故實不適合成為一宗之名。然以歷代以來皆如是相傳，故亦姑且隨順「傳

統」，亦時隨而稱之為「法相宗」或「相宗」；但讀者諸君須知「法相」與「唯識」之別。

顯教中的性宗，則是大略概括了一切顯教中涉及「法性」，或以參研「法性」或「本性」為主之宗派，舉凡禪宗、中觀、三論、般若、乃至華嚴、天台等學，都可以說是研修「性宗」之學。在中國歷代，性宗之學可以說是「獨占」了整個「佛教市場」；至於「相宗」，則只有在唐初，於玄奘大師及其弟子窺基法師、普光（大乘光）法師等之弘傳，昌盛一時，唐後即趨式微，乏人問津；及至明末，方有蕩益大師、憨山大師、明昱法師等之研求提倡，才稍稍振興；其後卻又告式微。至於民初，又有一些佛學家，主要以白衣為首，大力倡導法相唯識學，於是唯識學又再度引起大家研究的興趣。然這些唯識學者，他們研究唯識學的最初發心，是有鑑於禪宗在中國高度發展，而禪宗之末流，則流於空疏、不精確、不切確、乃至不切實際之口頭禪，因此欲提倡法相精確之唯識學，以糾正禪宗末流之弊。這等發心原無可厚非，然而卻矯枉過正，只看到禪宗末流之弊，而不見禪宗正法之善；於是由本為

救禪流之失，轉而一心、全力地抨擊所有禪宗，乃至廣義的性宗，亦加以譏毀。這些學者的一些出家弟子或再傳弟子，繼承其志，發揚光大其說，大事「以相破性」，這實在是對唯識學之義，多有誤解及曲解所致。其實，諸有智者皆所共知，如來大法猶如「如來之一體」，而性相二宗，即猶如「如來之左右手」；奈何眾生不解斯義，卻拿著如來的「左手打右手、右手打左手」，再「以雙手打頭」；這豈是如來說法之意？如來說種種法，豈是要使眾生執其所說之一部分法，而互相鬥爭，互相是非？此實大悖如來說法之旨。蓋如來所宣說無量妙法，皆是以大悲、大智，依眾生根機，方便引攝，皆令人無上菩提之行，即所謂：「一切法皆為一佛乘故」；可憐眾生愚昧，聞說妙法，不自修行，乃依我執我見，大起諍鬥，因而謗法、破法、譏毀正法者，所在多有。

由於唯識學歷代研究者少，可供參考的註解實在不多，且又多是文言文，再加上經典的本文及註解之文，皆多深奧難解，因此現代人即使發心要學唯識，也困難重重。筆者有鑑於此，一來欲令佛弟子凡發心欲學唯識者，皆有門可入，至少於經

論之文皆能解得，且於其旨得正信通達；二來，眾生若普遍能閱佛典、於其中得正信解，即不虞為惡知識所惑、所欺誑。三來，以此宣揚如來唯識正旨，令法界眾生普徧得正知、正信解：如來所說一切妙法，實不互相違逆、亦不乖隔；以如來之法「前善、中善、後亦善」故；諸佛子於如來聖教，莫自鬥諍、莫起違逆之意，更勿興謗；應順佛教，信解奉行，滅度超越諸障：煩惱障、所知障、報障、惡業障、法障、魔障，直趨無上菩提。

三、何謂唯識學？

「唯識學」之義，一言以蔽之，即是「助道心理學」或「修道心理學」。茲釋如下。

近代由於科學昌盛，因此大眾都十分崇尚科學。而於佛教中，亦有此風尚。其中以一些唯識學家之見，更為顯著。他們看到唯識學中諸多法相，及其脈絡分明的

關係，覺得唯識學「很科學」，而且唯識學所研究的主题，亦都是「心理學」方面的，所以他們便把唯識學當作「佛教心理學」來研究。其實這是不正確的：

1. 唯識學雖然「很科學」，但它究非科學；因為佛法雖可以「很科學」，但佛法是超乎科學的。同理，唯識學也非「佛教心理學」，因為心理學是世學（世間的學問），所談的是「世諦」，而唯識學則是「出世法」，所參究的卻是「出世諦」，出世之正理；故兩者不可混同；更不可因唯識學與心理學在題材上有少許相似之處，就因此令佛教徒覺得自己「身價百倍」，或趕上時髦，這些想法都是錯誤的，因為若這樣想，即是：「以世法為貴」，以及「以世法來判別佛法的高下」——也就是這種觀念的錯誤，而令某些佛學家以「科學」的標準，來重新為全體佛法作「判教」的工作，從而導人疑、謗種種佛法。

2. 若定要說唯識學是一種「心理學」，則須知它並非「普通心理學」，而是「助道心理學」或「修道心理學」，這是一切學唯識的佛弟子，必須要知道的事。因為佛及菩薩慈悲開示唯識正理，都是為了幫助佛弟子修習菩提正道，不為別的，故是

「助道心理學」；又，唯識學所處理的「心理問題」，都是修道者在修行過程中會碰到的種種現象、問題、或困難，以及如何去面对、排除等，因此它是「修道心理學」。故此「助道心理學」，其內容、題材、及目標，大大不同於處理世間凡夫心理的「普通心理學」。因此，「唯識學」可說是一套專為佛法修行人設計的「修道心理學」，故不能把它當成一門「學術」來「研究」。

那麼「唯識學」的「唯識」二字，究竟是什麼意義？「唯識」之意義為：一切萬法皆是識的變現，皆是依識的「自證分」（本體）所變現的「見分」及「相分」，此外，並無他物，故說「唯有識」。易而言之，即華嚴經所說的「三界唯心，萬法唯識」：華嚴經此語的一半，「唯心」的部分，即在「性宗」之聖教中，廣說開闡之；而此語的另一半，「唯識」的部分，則在「相宗」之聖教中，廣說開闡之。故知，「性宗」的「唯心」，與「相宗」的「唯識」，在真實內涵上，實無差別，只是所對的根機不同，所施的方便有別，如是而已；是故當知，性相二宗並非敵對，而是相輔相成，如鳥之雙翼。又，如來說法之常途，常是「性中有相」、或「相中

有性」，乃至「顯中有密」，「密中有顯」，「禪中有淨」、「淨中有禪」，只是廣略開合不同，主伴有異。例如若對相宗之機，則廣說相宗之法，而略說性宗，乃至點到為止。反之，若對性宗之機，則於經中廣說性宗之法，略說相宗，乃至點到為止。至於顯密的廣略開合亦如是。如來如是說法之用意為：

1. 令學者廣種善根——以諸菩薩沒有只修學一法便得成佛者，皆是三大阿僧祇劫修無量福德資糧，廣度眾生，然後方得作佛。

2. 令菩薩於法知所會通——諸法之性本通，眾生以自心閉固凝滯，故於法滯礙不通；以心不通故，法亦不通；若其心通，則法自然通達；如來欲令眾生藉著於法性之會通，而達「心通」之目的，故作是說。

3. 為令諸菩薩速去法執，斷除所知障、法障，故如來說法，「性中有相」，「相中有性」，悉令斷除對法之偏執。再者，有些經典，所對之根機為圓熟之大機，於彼等經中，如來即為之開示性相融合之無上法教，例如解深密經、楞伽經等皆是。

其次，「唯識學」之意義，可再從「唯識」二字，及「五位百法」來研討，便可更為詳細：

(一)、從「唯識」二字看：

一切萬法，唯識無境，以一切外境皆是諸識所變現的「相分」，故諸塵境界、山河大地、有情無情，皆是此識所變現者，並無實體。行者作如是「唯心識觀」，了達自心，不迷於境，於是從修斷中，漸次斷除煩惱、所知二障，而不受境縛，心得解脫，證「唯識實性」（即「圓成實性」），得大菩提。

(二)、從五位百法看：

1. 從「有為法」及「無為法」看——

唯識百法，大類分析「一切法」為「有為法」及「無為法」，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。世尊開示此法，為令諸佛子了有為、證無為，其宗旨則

在出世的無上聖道，亦即是「六無為法」中的「真如無為」，此亦即「唯識之勝義性」，也就是圓成實性（見唯識三十論頌及成唯識論）。故知如來一切所說，皆是為了拔濟一切有情出於有為生死之苦輪，達於涅槃、菩提（此即所謂「二轉依」）的出世聖道。可歎當今末法，有人講說如來法，卻作顛倒說，令人貪著世間法，於有為有漏之福，種種營求，卻自詡為「修行大乘」，或說是「佛法在世間，不離世間覺」。殊不知這是誤解及曲解禪宗六祖大師之意。六祖是說：「不離世間覺」，並未說「不離世間迷」，此其一；又，「不離世間覺」之義為：不能離於對世間有情的悲心、菩提心，而能證得大覺；此是正義。因此祖師之意，並非教你繼續貪愛、戀著世間，而能證得大覺。是故莫錯用心。若錯用心，錯解佛經，一切所修，枉費辛勤。故知「正見」之善根在學佛上，極其重要：以正見故，能正思惟，抉擇正法；如是一切所修，功不唐捐。

2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看——

這四位之法，總名為「有為法」，也就是說，這四位法即該攝一切有為法盡。如

來如是開示，為令眾生了「心」為本，其他一切有為諸法，若色若心等，皆是心體（心王）之作用與變現。如是了已，行者返求自心，不向外馳求，得達其本。

3. 從心所有法看

① 從徧行心所看——

唯識學之義，為令行者了知心識的作用中，普徧一般的條件，共有五個：作意、觸、受、想、思。

② 從別境心所看——

唯識學之義，為令行者知修行中諸善法生起之相、狀、及要件，共有五個：欲、勝解、念、定、慧。所以，修行人想要修行善法、或「斷惡修善」，或「滅罪生善」，必須具備這五個條件，才能奏功。

③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看——

這就顯示了唯識學最根本的目的：在於令人「斷惡修善」。而佛法中所謂「善」，不是世間法中之善、或有漏福報，而是能成就無漏聖道之究竟善法，共有十一個（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、不放逸、行捨、不害）。至於大家耳熟能詳的「學佛是為了斷煩惱」的「煩惱」，到底是什麼？「煩惱」依唯識百法，則分為二大類：根本煩惱及隨煩惱。根本煩惱又稱大煩惱，簡稱為煩惱，共有六個根本煩惱：貪、瞋、痴、慢、疑、惡見。隨煩惱共有二十個：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正直。讀者大德您若仔細看一下這六大煩惱及二十個隨煩惱的內容，便知為何唯識學是「修道心理學」之因；因為這些煩惱及隨煩惱，只有對佛法的修行人（要證菩提的人）來講，才是大病，才是惡，才須斷除；若是世間凡夫人及外道人，並不以此為當除之病；因此，狹義而言，唯識學上修斷之事，乃至廣義而言，一切佛法上的修斷之事，所欲斷之惡、煩惱、不善法，皆是以此六根本惑及二十隨惑為代表。是故修學唯識法相，不但不會

與他宗抵觸，而只會令所修、所知更為充實、明晰、精當；易言之，即令行者更加清楚要「修什麼善、斷什麼惡」。故此三位心所有法（善、煩惱、隨煩惱），即指出了一切唯識學的基本骨幹：修善斷惡。換言之，唯識學的基本目的是什麼？即是教人修善斷惡，以斷惑故，故能證真，通達趣入第六位的「無為法」。若通達無為法，即是三乘賢聖。

④ 從色法及心不相應行法看——

唯識之義，為令行者了知：除心所有法外，尚有與心不相應的行蘊所攝之法，以及內外的十一種色法，以俾於修行時不迷於色、心等內外諸法。

⑤ 從無為法看——

此為令知唯識學最終之目的，不在名相言說，而是與一切如來所說法一樣，在於「斷惑證真」，達於無為之境。此乃唯識宗與一切佛法之共相。而且，由於唯識學是大乘法，故亦與其他大乘法一樣，其最終之修證旨趣

悉在於「六無為法」中的「真如無為」。此「真如無為」即是世親菩薩的唯識三十論頌所說的「唯識實性」(唯識三十論頌曰：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」)，亦稱「圓成實性」。因此唯識瑜伽行者所欲修證者，即是「大乘共法」的「真如無為」；然此真如法卻是不與其他四乘法共的：不但不與人乘、天乘，乃至不與聲聞、緣覺乘共，更不與外道共。唯有大乘根人，方能正信解、修證、趣入。此亦是一切如來成佛的「密因」(大佛頂首楞嚴經)，一切諸佛的「因地法行」、「淨圓覺性」(大方廣圓覺經)。是故當知，釋迦如來及彌勒菩薩（未來佛）於唯識諸經論中所開示之真如及唯識性，實與大乘諸經論中所開示之真如，無二無別，悉是最高、最上之法，以諸如來皆是「乘真如之道而來，故稱如來」，諸正見佛弟子，皆應如是知。

由以上從「唯識」及「五位百法」的分析，則更可知「唯識學」實際的意義及旨趣，皆是為了修證無上菩提，亦為護持如是正義故，普令有情皆各得正信解

故，斯有「相宗系列」之撰註，以期一切有情，於如來正法悉得解行相應，共同護持正法，遠離魔事，疾入無上菩提。是為序。

釋成觀識于美國密西根州遍照寺

佛曆二五四六年四月初四日

（西元2002年5月15日）

大乘百法明門論本地分中略錄名數

天親菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

如世尊言：「一切法無我」。何等一切法？云何為無我？一切法者，略有五種：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相應行法，五者無為法。一切最勝故，與此相應故，二所現影故，三分位差別故，四所顯示故，如是次第。

第一心法略有八種：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。

第二心所有法，略有五十一種，分為六位：一徧行有五，二別境

有五，三善有十一，四煩惱有六，五隨煩惱有二十，六不定有四。

一徧行五者：一作意、二觸、三受、四想、五思。

二別境五者：一欲、二勝解、三念、四定、五慧。

三善十一者：一信、二精進、三慚、四愧、五無貪、六無瞋、七無癡、八輕安、九不放逸、十行捨、十一不害。

四煩惱六者：一貪、二瞋、三慢、四無明、五疑、六不正見。

五隨煩惱二十者：一忿、二恨、三惱、四覆、五誑、六諂、七憍、八害、九嫉、十慳、十一無慚、十二無愧、十三不信、十四懈怠、十五放逸、十六忱、十七掉舉、十八失念、十九不知、二十散亂。

六不定四者：一睡眠、二惡作、三尋、四伺。

第三色法，略有十一種：一眼、二耳、三鼻、四舌、五身、六色、七聲、八香、九味、十觸、十一法處所攝色。

第四心不相應行法，略有二十四種：一得、二命根、三眾同分、四異生性、五無想定、六滅盡定、七無想報、八名身、九句身、十文身、十一生、十二老、十三住、十四無常、十五流轉、十六定異、十七相應、十八勢速、十九次第、二十方、二十一時、二十二數、二十三和合性、二十四不和合性。

第五無為法者，略有六種：一虛空無為、二擇滅無為、三非擇滅無為、四不動無為、五想受滅無為、六真如無為。

言無我者，略有二種：一補特伽羅無我、二法無我。

大乘百法明門論本地分中略錄名數終

大乘五位百法表：

法 百 位 五				
一、心法（八）	二、心所有法 （五十二）	三、色法（十一）	四、心不相應行法 （二十四）	五、無爲法（六）
眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識	1. 徧行（五）——作意、觸、受、想、思 2. 別境（五）——欲、勝解、念、定、慧 3. 善（十二）——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害 4. 煩惱（六）——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 5. 隨煩惱（二十）——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛忱、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知 6. 不定（四）——悔、睡、尋、伺	眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色	得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性	虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲
			無爲法	有爲法
法 切 一				

大乘百法明門論今註

沙門釋成觀撰註

一、釋論題、論主

大乘百法明門論 天親菩薩造 三藏法師玄奘譯

註
釋

「大乘」：表示非小乘，因為小乘只有七十五法。

「百法」：包含心法八種、心所有法五十一、色法十一、心不相應行法二十四、無為法六種，共有一百種。這一百法為天親菩薩從瑜伽師地論的六百六十法中，擷取出來而成。因為天親菩薩見論中六百六十法，實在不是一般人所能受持的，因此

從瑜伽師地論的「本地分」中，擷取足以提綱挈領的一百法，以便一般人受持，令知萬法之大要。

「明」：為菩薩無漏之智慧，以此智能破無明闇，故為智明，相對於凡夫的有漏慧，不能破煩惱，故不得心明，或明了一切法。

「門」：出入之方便也；亦開通無滯之義也。意謂這百法乃是凡聖共由之門，也是眾生入大乘、及通達一切法之門。

「論」：梵文阿毘達摩，義為無比法；又抉擇之義，謂抉擇性相，教誡後學，決斷疑惑，稱之為論。以對於論文中所論列之「百法」中，一切法界有情皆執有我，故招分段及變易二種生死。若能分明了悟此百法中，悉皆無「我」可得，則能超越此二種生死，凡聖情盡，即此便是入大乘之門；此則本論之目的。

「天親菩薩造」：佛滅度後，慈氏菩薩愍念眾生邪見增盛，難入正法，於是從兜率天下，現身於中印度阿輸陀國，為無著菩薩說瑜伽師地論，統收萬法，概括成為

六百六十法，攝一切名理殆盡。此論文共有五分：一、本地分，二、攝決擇分，三、攝釋分，四、攝異門分，五、攝事分。此為唯識學，除解深密經外，最重要的聖典。後天親菩薩因為見瑜伽論文繁，乃於此論之「本地分」中，略錄百法名數，使萬法宗要歸於指掌之中，方便後學。

天親菩薩，為北天竺、富婁沙富羅國（譯為丈夫國）人。「天親」，梵文婆藪盤豆，意為「天親」，即天之所親；或云「世親」，世人之所親也。天親之兄無著菩薩（梵云：阿僧伽），以解大乘空義，廣造諸論，發揮大乘。天親菩薩開始時為學小乘教，後由其兄無著之教，歸於大乘，廣造諸論，讚揚大乘，以補前咎。「造」，即造論。謂此百法雖是從瑜伽論中錄出，但論文是天親菩薩依本論之義所寫，故為此「百法明門論」造論之論主。

「唐三藏法師玄奘奉詔譯」：此為譯主之名。「三藏法師」，凡通達經律論三藏之法師皆得稱為三藏法師。「法師」，以佛法自修教他之比丘僧。「玄奘」，602—664，留學印度十九年，譯出經論七十五部，一二三三五卷。為佛教之重要譯經

師。

大乘百法明門論今註

一一、論文引言

論如世尊言：「一切法無我。」何等一切法？云何爲無我？

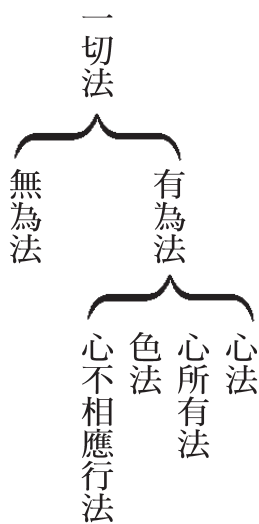
註釋

「如世尊言」：這是論主推尊「法有所自」，也就是：這百法明門論是有根據的，不是論主自己的創作，而是根據世尊所說的修多羅教。

「一切法無我」：「一切法」，即萬法。此萬法，於瑜伽師地論中概括為六百六十法，於此百法明門論中又再概括為一百種，而分為五大類（即所謂「五位」）。這五大類、一百法即代表一切法。而在這五類百法中，卻沒有一法，於其中有「我」可得，故說「一切法無我」；若了達「一切法無我」，即不妄執、妄計一切法；以自不執故，即得解脫；自得解脫，亦解脫一切。這百法最先可分為二大類，即有為

法與無為法；於有為法中又可分為四大類：心法、心所有法、色法、心不相應行法。

因此，圖示如下：



這「一切法無我」，即是此一論之總綱。

「何等一切法」：什麼是一切法？一切法包括那些？

「云何為無我」：什麼是無我？為何說無我？「無我」包括兩種：「人無我」與「法無我」。以「無我」即是空，故「二無我」（「人無我」與「法無我」）又稱為人空及法空。又，「我」即主宰義，以五蘊和合的「人」中，並無有一法可主宰此身，故稱人無我。「法」中亦如是，任何一法中，並無有主宰可得，但因緣和合而起生住異滅之作用，故法無我。以證悟二無我故，即從人、法中得解脫，是為「二無我智」之功用。

三、五位

論 一切法者，略有五種：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相應行法，五者無爲法。

註釋

「略有五種」：大略而言，可分五種。這是指：若要細分，則可以有很多類；現在只是大致分類而已。

「心法」：又稱「心王」，也就是八種識。這心法也就是一切萬法的本源，一切法皆從心法中生，故經云：「心生故一切法生，心滅故一切法滅。」而一切法，皆是心識之所變現，因此，唯識學中，稱心識為「能變」，而一切法為「所變」。又，以一切法皆是心識所變現，故除了心識外，並無少法可得，一切法皆是自心現影像（自心之相分），故說「三界唯心，萬法唯識」，這就是唯識學主要的宗旨：一切

法，唯有識，皆識所變，並無實內外諸法可得。

又，「心」有好幾種分類及意義：

一、兩種心：

1・肉團心——梵語汗栗駄（हृत्，Hridaya），又譯為紇哩陀耶，略稱為肉心。即凡夫肉身五臟中之心臟，乃意根所依之處，由八瓣肉葉所組成。

據瑜伽師地論記卷一上載，阿賴耶識初受生時，其託處即為肉心；若識捨離肉心，人身即亡。於密教，大日經疏上說，由此肉團心觀八葉蓮華，以成毘盧遮那佛身，故將肉心解為眾生之自性真實心。

2・緣慮心——梵語質多（चित्त，Citta），為八識心王及心所之總稱，相當於五蘊中之受、想、行、識四蘊。一般佛經所說的心，多指此而言。

二、四種心（此依翻譯名義集及三藏法數）：

1・肉團心——即汗栗駄心，意如上述。

2·緣慮心——緣持思慮之心，即質多心。此通第八識而言，謂眼緣色，乃至第八識緣根身種子器世間。

3·積聚精要心——謂諸經中積集一切要義，名為「文心」，亦即心要之義；如般若心經為大般若經六百卷之心要。

4·堅實心——謂堅固真實，乃眾生本有之性，諸佛所證之理，亦即第一義心。

三、六種心（此依窺基大師百法明門論解）：

1·集起心——這單指第八識，以第八識能集諸種子，而起現行，故稱第八識為集起心。

2·積集心——這指前七轉識，以前七識能熏且積集諸法種子，故稱前七識為積集心。（又第八識亦可稱為積集心，以其能含藏積集諸法種故。）

3·緣慮心——以能緣自分境故。

4·識——或識心，即了別心，以識即了別之義。此指前六識，因前六識以能

了別為主。

5・意——此指第七末那識，以第七識恆審思量，故名為「意」。

6・心——此指第八識。在佛經中，亦常以「心」指第八識，或稱第八識心，而以「心、意、識」表示（或代表）第八、第七、及前六識。

「心所有法」：簡稱「心所」。「心」，即心王。「所有」，即所擁有。這一類法，是心王所擁有的法；亦即：心王是體，這些法是心體的作用。以作用是依於本體的，若無本體，則無法產生作用，因此說這些作用是「屬於心王所有的」，而稱「心所有法」，這是依主釋。又，心王如主，心所有法如臣、如伴；如世間王之所至，群臣隨之，心、心所法亦如是，心王所至，心所法必隨之。國王以有群臣，故能有作用，能造作諸事業。心王亦如是，以有諸心所，故能起種種作用，造作種種事業。

「色法」：指由能造的四大（地、水、火、風）與所造的四微（色、香、味、觸）這八法共同形成的內五根（眼、耳、鼻、舌、身）、外五境（色、聲、香、味、觸）

十種，再加「法處所攝色」，也就是「法塵」，共十一種色法（即物質之法）。這十一種色法，是諸識之所緣及諸識之所依；其中五根與五境這十種色法，是有質礙之色（「質礙」之義為：凡物皆各有實質，故其「體」相礙而不能相入，如木不能入石，以木與石皆各有「質」而相「礙」故。）有質礙色（有質礙之色法）亦稱為「有對色」，以有實境對於根、識故。第十一種色，法處所攝色（法塵），即稱「無對色」，因為法處色是意識取五塵落謝之影像，或是第六識自己所變現的相分，所以只有影像，而無實質與意識相對，故稱法處色為「無對色」。

「心不相應行法」：據大乘廣五蘊論，行蘊有二種：一、心相應行，即是諸心所法，共有五十一法。二、心不相應行法，共有二十四法。亦即，不論其為「相應」或「不相應」，此二類法，都是行蘊所攝。「相應」之義極多，簡單而言，即：相呼應，意指與心王相呼應，也就是：「心王一叫，它就應」，稱為「與心相應」。因為諸心所法都是屬於心王所有，為心王之從屬，故時時與心王相呼應。又，須有四方面相同，才能稱為「相應」：「同時、同依、同緣、同事」。意即，「心所」

須與「心王」同時起、同所依之根、同所緣之境、同一自證分體事、（同時、同根、同境、同自證分）才能稱為相應。而「得」等二十四法因為：

- (1) 它們本身「非能緣」，故不與心王相應；
- (2) 因為「無質礙」，故不與色法相應。
- (3) 因為「有生滅」，所以不與無為法相應。

因此，所謂「心不相應行法」，不只是與心（心王）不相應，而是指它們與色法、及無為法，也都不相應。雖然與心不相應，但它們還是屬於行蘊（心行）中的一種，只是這種行蘊不能與心王同時相應而起罷了。

「無為法」：「為」即造作義，亦即是生滅、來去之義。故窺基大師說：「無為者，即不生不滅，無來無去，非彼非此，絕得絕失，簡異有為，無造作故，名曰無為。」（百法明門論解）。無為法共有六種。這「無為法」為五位百法中的第五位，前四位（心法、心所有法、色法、心不相應行法）合為一大類，即是「有為法」。這四類所成的有為法、與這無為法，便涵括了一切法。而整個唯識學的目的，亦在

令行者了一切「有為」，而證入「無為」，最後連「無為」亦不住，以無為是依於有為所顯；是故既了無為，若住著無為，亦非究竟，仍是依他、徧計。又，有為與無為皆是自心現量、唯識所現，如是契入，名為現證「真如無為」之境。是故當知，唯識「百法明門」之意，即是將所有箭頭都指向最後這一法：「真如無為」；是故「真如無為」為「百法明門」乃至整個唯識學最終之依歸。這在本論及所有唯識論典中的架構及開示，都是十分明白地顯示了；學者於此希留意焉。

論 一切最勝故，與此相應故，二所現影故，三分位差別故，四所顯示故。如是次第。

註釋

「一切最勝故」：這是指第一類心法（心王），亦即八種識；眾生由於這八識造善造惡，五趣輪轉，乃至成佛，皆是此心所作，一切染淨因果，依心而立，故此心在一切有為、無為法中，最勝、最有力，故列為第一位。

「與此相應故」：這是指第二類的心所有法。「此」，指八識心王。意謂：這類心所有法，因為與心王相應，不離心王，且屬於心王所有，故與心王相比，心王較勝，而心所法較劣；先勝後劣，故將「心所有法」列為第二類。又，心王如體，心所為心王之用（作用），先體後用，因此在闡釋心體之後，再闡釋心體的種種作用、功能，故列「心所有法」為第二位。

「二所現影故」：這是指第三類色法。因為色法不能自起，是由心王及心所所變現的影像，因此，色法不能離於心王與心所而有；心王心所是「能變」、色法是其「所變」；先說「能變」，後說「所變」，因此在心王及心所之後，列「色法」為第三位。

「三分位差別故」：這是指第四類「心不相應行法」，因為心不相應行，也是不能自起，要藉前面三位（心法、心所法、色法）的分位差別而假立。因為比較而言，前三類法是「實」，而這一類「心不相應行」完全是「假立」之法，不能離於心、心所、色法而有，故列於第四類。到此為止，便講完了「有為法」的大分類。

至此，亦可知，這四類法，從心王開始，此後，每一類皆依前而起（依前而立）：心王是主，為一切之所依；其次，「心所」依於心王；再其次，色法又依於「心、心所法」；接著心不相應行法又依於「心、心所、及色法」；真是層層相依。以此之故列「心不相應行」為第四位。

「四所顯示故」：這是指第五類「無為法」。無為法共有六種，而這六種無為法，其體性甚深，若不從前面四類法（心、心所、色、不相應行）去對照，即無法彰顯其性，因此藉前面四類有為法的「斷染成淨」，來顯示「無為法的體性」，所以要先說「有為」，後說「無為」，從「有為」的斷證，來成就及顯示「無為」之體性，因此列無為法為第五位。

「如是次第」：這是結語。由於上面所說的諸法有其「勝、劣」（心王與心所），「能變、所變」（心、心所與色法），「實法、假立」（心、心所、色法與心不相應行），「能顯、所顯」（有為與無為），因此依次而立諸法「五位」之次第如是。

四、心法（八種）

論 第一心法，略有八種：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。

註釋

「心法」：即是八識，也稱為心王，或八識心王。其義有三：一、這八個識合起來稱為心王，二、這八個識各個都是心王，三、單指第八識為心王。之所以稱這八識為「心王」，其涵義為：

一、統領義，如世間之國王，統領其國土；心王亦如是，統領一切心心所法。
二、主宰義，這八識心王，在一切法中，最尊最上，主宰一切，而得自在，為一切法之所依；一切有為、無為法，皆從心王發起，心發起後，一切法即隨之而

起，如臣隨王、如僕隨主，故經云：「心生故一切法生，心滅故一切法滅。」即指此而言，故稱此八識心為王。

此八識之前六識為「隨根立名」，意即：前六識皆從所依之根而立其名，如「眼識」之立名，表示此識為依於「眼根」而有，故稱為「眼識」，此為六離合釋中之依主釋。

「眼識」：此識係依於眼根，而了別色塵，故名為眼識。「識」者，了別之義，西洋哲學稱為「認知」，一般俗學稱為「識別」。

「耳識」：此識係依於耳根，而了別聲塵，故名為耳識。

「鼻識」：此識係依於鼻根，而了別香塵，故名為鼻識。

「舌識」：此識係依於舌根，而了別味塵，故名為舌識。

「身識」：此識係依於身根，而了別觸塵，故名為身識。所謂「身根」，即現代所說的身體上的皮膚，或皮膚上以及身內的觸覺神經，而身識即是這些觸覺神經在

與外物接觸時，所得到的觸覺之認知，即稱此認知為「身識」。這身識所了別的境界很多，例如痛、癢、冷、熱、軟、硬、乾、濕、粗、細、滑、澀等，這些是屬於對來自身根外表（外身）的觸覺之認知（了別）；但亦有屬於對內身之觸的了別，如飢、渴等。而這些身根所了別之境（觸塵），又可總分為違與順兩種：若順於心的，即是「順塵」；若逆於心的，即稱「逆觸」。又從順逆二觸，生出苦樂二種覺受：順於心者即得「樂受」，逆於心的即生「苦受」，例如淫欲之樂受，即是身識攫取並了別身根磨擦所得之一種覺受。故知身識在凡夫生死流轉中所扮演的角色，極其重要，因為凡夫的生死根本——貪求淫欲之樂——是從身根與觸塵和合的身識中來。

「意識」：此識係依於「意根」，而了別法塵，故名為「意識」。但意識所依的意根，不同於前五根（眼、耳、鼻、舌、身）；因為前五根是有實質、物質的色體；但所謂「意根」，並非色體，而是第七識（末那識）。意識依於末那識，以末那識為其生起之根，而「末那」又名為「意」，故第六識即以其所依之意根為名，

稱為「意識」。(又，也因為末那又名「意」，所以也常稱末那識為「末那意」。)第六意識不但其「所依之根」不是實質的色體，而且其「所緣之境」，也不是實質的色境，所以也和前五識所緣的五塵(色、聲、香、味、觸)之有實體不同。因第六識所緣的，是「前五識落謝的影子」，故非實物。當前五識了別五根所攝的五境時，是第一念了別；然而這第一念了別，只是了別五境的當體，因此雖有「了別」，但並無「分別」。前五識了別之後，第六意識再於第二念，緣前五識落謝的影子，而起分別。因此，前五識的了別原屬「現量境界」，而第六意識於第二念的分別，卻馬上轉這現量成為「依他」及「徧計」的妄想。例如，前面有一個人，我們現見其人，於第一念間，眼根攝取其人形像、而生眼識(根、境、識三和合)，於是了別「這是一個人」、並能了別係男人、或女人，然而並無進一步的了別。但於第二念，意識便依據眼識所落謝的這「人」的影像(亦即，眼識所「輸入的資料」)，而加以更進一步分析、分別，例如此人(或男人)是胖還是瘦、是高還是矮、是醜或是美、是東方人或西洋人等等，乃至於第三念，更再依第二念中分別所得的資料，又緣第七識(通過第七識的我執我見)，而作種種「價值判斷」，並且

依之而生出愛憎、取捨之情等。因此，我們的一切妄想分別，幾乎都是由第六意識所造。然而，第六意識雖然能造作種種妄想分別，為生死本，但相反的，在修行時，也仍要依意識能「徧緣一切」的功能，而作種種正思惟與觀想，因而漸漸熏習、熏修，轉染為淨。因此，意識「為染淨依」：染法固然是依第六意識而起，淨法也須依意識而修。

「末那識」：梵語末那，漢語之義為「意」，又譯為「染污意」，因為末那識常與貪、瞋、見、慢「四惑」俱，所以稱它為「染污」。又，「意」之義為：「恆審思量」，以第七識從無始來恆常相續地審察、思量、妄執第八識之見分為我，故又稱末那識是「我執中心」。

「阿賴耶識」：中文之義為「藏識」，此有二義：一、以阿賴耶識能含藏一切種子，故稱為「藏識」。二、阿賴耶具有三種「藏」之義：(1)能藏、(2)所藏、(3)執藏。

(1)「能藏」是指阿賴耶「持種」的功能，以其能含藏善惡種子，歷劫不壞，故名能藏。

(2) 「所藏」是指阿賴耶「受熏」的性能，以阿賴耶能受七轉識反熏，而成就、含藏根身、器界之種子，得異熟果，故稱為「所藏」。

(3) 「執藏」是指「我愛執藏」，因為第七識念念執第八識為自內我，故稱阿賴耶為「我愛執藏」。所謂「藏識」者，「識」是體，「藏」是其業用，故「藏識」這個名詞是持業釋。

以上八種識，名雖各異，其體乃同，總名為「心王」，其次的五十一心所，都是心王所使，為心王之作用或功能。

五、心所有法（五十一種）

論 第二心所有法，略有五十一種，分爲六位：一徧行有五，二別境有五，三善有十一，四煩惱有六，五隨煩惱有二十，六不定有四。

註釋

「心所有法，略有五十一種」：「心所有法」，亦即心相應行法，因這些法屬於心王所有，如僕屬主；與心相應，如臣隨主。心王如「體」，這些心所有法是心體之「用」。所謂「用」，是作用、功能之意。「略」，大略；因為心體之作用，本來應有很多，決定不只五十一個，但為令修行者易於受持，故擇要略說此五十一種。

「分爲六位」：俱舍論也是將心所有法分爲六位，不過卻有所不同：俱舍論將徧

行五、別境五的十法，合成一位，稱為「遍大地法」，其數也是十個，內容一樣，只是其分類顯然比較粗，不如大乘唯識學詳盡。另外一個比較不同的是，俱舍論不稱「隨煩惱」，而稱「小煩惱」，共有十法；而將唯識的隨煩惱中的「無慚、無愧」，別立一位，稱為「大不善法二」；這當然有其好處，因為可凸顯「無慚、無愧」的重要性。然而，唯識學的「隨煩惱」之命名，比俱舍論的「小煩惱」，要精當得多；因為「隨煩惱」之名指出這類煩惱是「隨著」根本煩惱而起的，故意義上深刻得多。又，俱舍論的小煩惱只有十個，而大乘唯識學的「隨煩惱」卻有二十一個，因此唯識學所論列的法，在深度、廣度、及精緻性上，都比俱舍論來得高。再者，俱舍論把「貪瞋慢疑」這四法歸為「不定法」，顯然不是很恰當；唯識學是把這四法加上「癡、惡見」，成為「貪、瞋、癡、慢、疑、惡見」六法，立為「煩惱六」，也就是六種根本煩惱，顯然較合理。此外，大乘唯識學五位的第一位「心法」有八種（八識），而俱舍論的心法卻只有一種，指意識，其意為將「六識」合成一體，不予細說，亦無論及第七、第八識。可見俱舍的「心法」太略；同時亦可證佛在解深密經

及楞伽經等所說：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演。」（阿陀那識為第八識或第七識之別名）。作如是比較之後，可見大乘唯識學的法相，是比小乘殊勝、深入、廣大。（大乘唯識既然是釋迦佛及補處菩薩（彌勒菩薩）為諸菩薩所開演的法門，那還有什麼話說？決定是比小乘殊勝的——至於大乘是佛說、且定比小乘殊勝，這也是無著菩薩在其所造的「攝大乘論」的主要意旨。）

1. 五徧行

論 一徧行五者：一作意、二觸、三受、四想、五思。

註釋

「徧行」：「徧」，周徧、普徧。因為這一類心行，具有四種普徧之義，故稱徧行。這四種普徧是：(1)徧三性、(2)徧八識、(3)徧九地、(4)徧一切時：

(1)徧於三性——「三性」是善、惡、無記三性。這五種心所法，不論是在哪一種性質的心行中，不論它是善念、惡念、或無記念之中，都必定要有這五種心所參與，才能起心行。也就是說，眾生不管造善、造惡或造無記業時，都必定有這五種心所參與；因此稱這五心所法為「徧三性」。

(2)徧於八識——這五種心所，能徧於八識中起作用，亦即，在八識中的任何一識，

若要起作用，必定會有這五種心所；也就是說，在心王起作用時，都能發現這五種心所的蹤跡。

(3) 偏於九地——「九地」是從三界中開出來的（即是把三界再細分），故亦稱「三界九地」，密教則稱之為「三界九居」，以九地為三界眾生所居住之處。此九地為：「欲界」五趣合為一地、「色界」四禪為四地、「無色界」四定為四地，共為九地。又，這九地雖是從三界中開出，但它卻可將三界眾生的心態、精神狀況、身心清淨的程度，清楚地區分及標示出來；而且這些眾生身心清淨的程度，則是依其所得的禪定之深淺而定。簡言之，三界眾生所居之地，之所以有九種不同，那是由於他們的禪定境界不同所致：禪定愈高，其心的清淨程度愈高，所感的受生果報之地也就愈高。此九地為：

1. 五趣雜居地：欲界就只有這一地，在這一地中，五趣眾生（地獄、餓鬼、畜生、人、及欲界六天）都住在其中，這之中各趣眾生，所受苦樂福報雖有不同，所在之處亦有天上地下之別，但他們所共同的，都是「不能離

欲」，都是依於五欲雜染。又，「欲界六天」（或稱六欲天）為：四天王天、忉利天、兜率天、夜摩天、化樂天、他化自在天。再者，阿修羅因為分屬各趣，如有「天趣攝阿修羅」、「鬼趣攝阿修羅」、「畜生攝阿修羅」等，故但言五趣，而將阿修羅含在其中。諸趣所攝阿修羅道，首楞嚴經中有詳細之論述，請參考。

2·離生喜樂地：即是初禪的境界。「生」，是指欲界的生死；因初禪已離欲界的生死煩惱，而得初禪之喜樂，即所謂「禪悅為食」是也，故稱初禪境界為「離生喜樂地」。或者說，生於初禪天的眾生，他們的心靈狀態是如何呢？即是「離生喜樂」：盡其初禪天壽之期，他們都是一直處在「離生喜樂」的狀態之中，也就是已經遠離了欲界的五欲憂惱（「離生」），且其心中一直有禪定的喜樂（「喜樂」）。至於所謂「天人五衰」（天人天之壽將盡時，所出現的五種衰變之相），那是指欲界的六欲天的天人而言；至於色界的四種禪天以及無色界諸天都是沒有這些衰相的。問：「欲界天

與初禪天，既同是天界，兩者有何不同？」答：「六欲天人的天報，主要是修福（持戒、布施）而來，然而由於不離五欲，故其果報雖殊勝，得享天福，卻仍在欲界之中；至於禪天之果報，則是一定要離欲、且修定、得定，故其來世果報就能超出欲界，生於『離生喜樂地』的色界初禪天中。」

3 · 定生喜樂地：這是二禪天眾生的境界。因此天之天人，定力加深，於其定中產生更大的喜樂，故稱為「定生喜樂地」。

4 · 離喜妙樂地：這是三禪天天人的境界。因為「喜」受比較粗，「樂」受比較細，而此天的天人，其定力又轉深，故又捨二禪天中的「喜樂」心中較粗的「喜」心，只留下比較「細」的「樂」心，此樂深細而綿長，其樂甚大，故三界一切樂中，最殊勝、最妙者，莫過於三禪之樂。故稱三禪天眾生所受的境界為「離喜妙樂地」。

5 · 捨念清淨地：這是四禪天天人的境界。三禪天之上，天人之定力又更轉深，定力一深，其心行便更細，因此不能再忍受三禪的樂受，而以三禪的

樂受為「粗」，於是捨此「粗心」而就「細心」，亦即連三禪的「樂受」都捨。至此，既已於初禪捨欲界苦，次於二禪得深定之喜樂，再於三禪捨二禪之喜、只存樂受，最後於四禪中，連三禪的樂受都覺得粗，因而捨之；於是，到此為止，一切苦樂都盡捨了；苦樂既捨，心中即無苦樂念動，因此達於一念清淨，心無愛憎，清淨無雜，故稱四禪天人之境界為「捨念清淨地」。

6 · 空無邊處地：這是無色界天人的境界。此天天人由於厭患色界天的「色質」為有障礙（質礙），不得自在，因此加功用行，滅一切色相，而入於虛空定；住於此定中，其心明淨，無礙自在，猶如虛空，無有邊畔，稱為無色界第一天人的「空無邊處地」。

7 · 識無邊處地：這是無色界第二天天人的境界。因為此天之天人，厭患第一天之「空無邊處地」，以其相為粗，轉緣於識，與識相應，達心定不動，並觀識無有邊畔，其所得之自在更勝，故稱「識無邊處地」。

8 · 無所有處地：這是無色界第三天天人的境界。此天之天人，又厭患第二天之「識無邊處地」，以其相為粗，故入於無所有處定；住於此定中，恬然寂靜，諸想不生，故此天又稱為「無想天」。此天多為外道或凡夫所修境界；佛法中賢聖，除了鈍根羅漢，極少住於此天。以「無想」不能增善、進修聖道，純粹是沉空滯寂，故賢聖不居。

9 · 非想非非想處地：這是無色界第四天天人的境界。「非想」，即非有想，指非如第二天「識無邊處」之有想；「非非想」，即非無想，指亦非如第三天「無所有處」之無想；所以是「既非有想、亦非無想」，而稱「非想非非想」。以此天天人，既厭患第二天「識無邊處」之有想，又厭患第三天「無所有處」之無想，所以再加功用行，入於「非想非非想處定」；住於此定中，不見有無之相貌，泯然寂絕，清淨無為。然此「無為」，非真無為，非聖教之所謂無為，而是壓伏色心、令不起現行而已，其種子仍在，故報盡還生。此天亦多為外道所住，以耽於沉寂，不能生善，如水牛

入於泥淖，不能自出，是故賢聖不住。又，聖教之聖人（阿那含），多寄居於第四禪之「五淨居天」中。

(4) 徧於一切時——這五個徧行心所，於一切時皆能徧，故稱「徧行」。

「作意」：作意心所的體性是「警覺應起心種」，因為每一種心行，都各有不同的「心種」（心中之種子）來作用，「作意」能令某些特定的心種警覺。作意的業用是「引心令趣自境」，也就是，在某種情境之下，作意先令某「心種」警覺，然後又引領心識趣向當時所緣的境。「自境」，即各自所緣之境，如「聲」是耳識所緣的「自境」，因為不與眼、鼻等共，故稱「自」，是獨自、特別、專有之意。簡言之，在任何心行，任何起心動念之時，必須先有「作意」心所，才能生識，及引起種種心行。因此作意可說是一切心行的「先鋒」，它是帶頭、打頭陣的。因此成唯識論引經云：「若根不壞，境界現前，作意正起，方能生識。」因此，作意是一切識生起的必要條件之一。

【觸】：觸心所的體性是「令心所觸境」，心王、心所、與塵境三者，如何能接觸、和合？就全靠這「觸心所」的作用；因此，心心所及境三和合，是以觸心所為媒介，可說是「觸媒」。觸心所的業用是作為「受、想、思」三個心所的「所依」；因為這三個心所，必須依於「觸心所」才能生起。

【受】：有觸必有受，「受」是領納的意思。受心所的體性是領納「順」、「違」及「非順非違」的境相。受心所的業用是「起欲」，即是能令心對當前之境，起「欲合」、「欲離」、或「不合不離」之欲望。也就是說，若當前所領納的「境觸」是順觸，則「受心所」能夠令心起歡喜相，且起想要跟這「順觸」相合之「欲」。若當前所領納的境觸是「違觸」（逆觸），則「受心所」能令心起不喜相，且起欲與此逆觸相離之「欲」。若當前所領納的境觸是非違非順，則「受心所」能令心起「捨相」，並令起非離非合之欲。這就是受心所的業用。

【想】：想心所的體性是：「於境取像」，也就是在種種境中，攝取那些外境之影像，這是「想心所」的體性。想心所的業用是：「施設種種名言」，也就是，攝

取種種境界於心中之後，再為這些影像安立種種名稱，亦即楞伽經所說的「五法」（相、名、妄想、正智、如如）中之前二法：取「相」、及依相立「名」。這就是想心所的體與用。

「思」：思心所的體性是：令心造作。而其業用為：於善、惡、或無記之事，都能役使心去造作。

以上解釋五種徧行心所，其中釋文以參考成唯識論及窺基法師的百法明門論解為主，並以參酌其他各家之說為輔；而所須知者，即窺基法師之解文，多半亦是依據成唯識論的論文。以下所作釋文，亦採如是方式。

2·五別境

論 二別境者：一欲、二勝解、三念、四定、五慧。

註釋

「別境」：「別」，各別。「境」，所緣之境。意即，這五心所，它們所緣的境，各各不同（各各有別），非如前面的徧行心所，五個皆同緣一境。因為這些心所所緣的境都各別，所以稱為「別境」心所。又，這「別」亦有特別、特定之義，亦即，這五個心所，各自都須緣一個特定的情境，才能生起，因此稱為「別境」。例如：「欲心所」必定要緣「所樂境」，才能生起；「勝解心所」必定要緣「所決定境」，才能生起。茲表列如下：

欲心所——緣「所樂境」。

勝解心所——緣「決定境」。

念心所——緣「曾習境」。

定心所——緣「所觀境」。

慧心所——緣「定中所觀境」。

以此五心所所緣之境都是特定的、各別不同的，故稱為「別境心所」。換言之，這五心所，只有在某些特定的情境之下，才能產生，且通常是在修行的境界中。因此可說，這五種別境心所，也是修行中不可或缺的要素。

「欲」：此欲不是淫欲或五欲的欲，而是欲望、願望之義。欲心所的體性是：對於「所樂境」（所愛樂的境界），希求冀望。其業用為：是精進的所依；亦即，精進須依「欲心所」而起，若無欲心所，則無法起精進心。故修行者若要精進修行，必須先令自己起「欲」，然後才能依於此欲而生起精進；又此欲既生起後，須再不斷地自我反覆加強之，才能令這欲望更加強烈；修行的欲望越強烈，則能更加精進。又，這「欲」，類似一般顯教中所說的「願」，只不過相宗用「欲」這個字，則意義上更加精確、更加赤裸裸，意涵上比較不曖昧，其範疇較有限定；故行者更容易

把握。此「欲」字即類似英文之 Desire。

「勝解」：「勝解」，殊勝之解。勝解心所的體性是：於決定境，能作印可。「決定境」，例如世親菩薩所說的：「色如聚沫，受如水泡，想如陽炎，行如芭蕉，識如幻境，如是決定。」（大乘廣五蘊論），這些觀察、認知與譬喻都是正確、決定的，非猶豫性的，沒有曖昧性的，稱為「決定境」。而「勝解心所」能令心在這些決定境上，能作「審決印持」（成唯識論）。「審決」，審辨決斷；「印持」，印可受持。「勝解心所」的業用是「不可引轉」，亦即，對正理或邪理，審決之後，即如是印可受持，沒有任何因緣能引他轉變其知見，亦即例如：於所印持之大乘正理，既得如是勝解，便不再受任何凡、外、邪、小的知見所動搖，或退沒。而於所審決的外道邪理，亦不會受任何影響而改變，成為接受或贊許。因此可知，這「勝解心所」對修行人來講，實在是太重要了——若無此心所，則於邪正之判辨、抉擇、及堅定執持或破斥捨棄，便無法作到。是故如來聖教弟子，於了知這道理之後，應努力於自心中多培育、長養、加強對聖教正理的「勝解」：「於決定境，審

決印持，不可引轉。」如是即是修習「勝解」之體與用。

「念」：念者，不忘也。念心所的體性是：「於曾習境，令心明記」而不忘也。「曾習境」，即曾經學習或經歷的事，或者是慣習、或串習之事。對於這些事，都能念念不忘失，這就是念心所的體性。念心所的業用是：能作「定」（三摩地）的所依。亦即，若有「念心所」現前，即得念念不失正念，便能依此正念之心而得定；反之，若失正念之心，正定即無所依，便不能得定。因此，要得定，必須先有正念的「念心所」，作為定之所依。這就是為什麼在正教中，佛教弟子修三昧時，必教他們先修「念」：由正念攝心，以念正而不亂，是故得定。因此，「四念住」的念，「念佛、念法、念僧」的念，「六念」（念佛、念法、念僧、念捨、念戒、念天）的念，或「八念」（六念再加念無常、念死）的念，或「念佛」的念、「念咒」的念、「念經」的念等等，都是在修習、熏習這「念心所」；念心所成就，即是「正念成就」；正念成就，便能引發正定，故成唯識論說，為何念心所能為定之所依呢？因為這念心所「能引定故。」可見「念心所」在修行中的重要。

「定」：梵語三摩地（*चित्तवृत्तिनिवृत्तिः*, Samādhi），義為等持、或正定。定心所的體性是：「於所觀境，令心專注不散」；意即，這「定心所」，它能令心在所觀的境界上，專注不散。故大乘廣五蘊論說：「謂於所觀事，心一境性。」「心一境」即是專注一境不散之義。定心所的業用是：能為智慧之所依，因為「依斯便有抉擇智生」（成唯識論），意即，若依於定，便有能抉擇的智慧生起，此智慧因為依於定，與定心相應，與清淨心相應，所以是真智，而不是散慧、染污慧、黠慧、或邪慧。反過來說，若無定，則慧無所依，無法生起。因此，以論證經，楞嚴經說：「由戒生定，因定發慧」。可知，欲求無上正智，須先離於散亂、雜染、攝念入定，方有慧起。也就是說，欲求正智，須從正定入手。若得正定，慧即有所依。

「慧」：慧即是智慧，此指正智而言，非世智辯聰之黠慧。慧心所的體性是：於所觀境，能作揀別抉擇。亦即法華經所說的「能善分別諸法相」的善分別：以有慧之揀擇力故，於一切法之體、用、性、相，乃至因、緣、業、果，善、惡、無記等，皆了了分明，不為外相所迷、所惑，故是有慧之用，即稱為「能善分別」。

又，今人常迷惑，以為「無分別智」的「無分別」，是凡事籠統、迷糊，不辨是非、善惡、正邪，叫作「無分別」——錯了！那是愚癡無智、無明闇鈍，不是佛所說的「無分別」；佛說之真「無分別」是指不妄想分別，不依我執、我見、我慢等而生「妄分別」，但並非沒有依於正智，而於一切法了了分明、且能抉擇之「善分別」。

這種當今流行的錯誤觀念必須糾正過來，否則將會攪亂修行，因為「以愚為智」故。其次，慧心所的業用是：能斷疑惑，尤其是對正法，若有種種疑網、或猶豫不決、或不信、或迷惑，以有慧心所起，便能以此慧力，觀了抉擇，而斷除其疑。因為「疑」是六根本煩惱之一，且是障礙修行之大者，因此，疑若不除，無法起真修（心若有疑，即不能全信，即不能安心、全心全意地修行）。故知斷疑在修行中是很重要的環，楞嚴經中所謂「咨決心疑」，即是斷疑。但若無慧，即無斷疑之用。又，斷疑即是修行中「斷惑證真」的「斷惑」之第一步！若於正理疑心、猶豫不斷，即於真修行上，第一步都無法踏出去！

3·十一善

論 三善十一者：一信、二精進、三慚、四愧、五無貪、六無瞋、七無癡、八輕安、九不放逸、十行捨、十一不害。

註釋

「善」：何謂善？成唯識論說：「唯善心俱，名善心所。」必須是與善心一齊生起的，才能稱為善心所。滿益大師云：「能為此世他世順益，故名為善。」「此世他世」，即今世與來世。能令今世與來世，在福智上得到順遂與利益的，就稱為善；也就是，有助於福智增長的，就是善，否則即是不善。

「信」：信即誠信不疑。信心所的體性為：「於實德能，深忍樂欲，心淨為性」，對於有真實功德及能力之人，意即三寶（佛及三乘賢聖），他們所開示的正

理、因果，皆能深信、忍可於心，且樂於聞持、修習；如是之信心，能令其心轉為清淨，以其信力故，不為邪理或謬事之所引轉。這裏所說的「忍」，即是勝解，也就是信受正因；「樂欲」即是欲，也就是信正果；以信正果，故樂欲求之。信心所之性能令人心清淨，「如水精珠，能清濁水」（成唯識論），又如明礬，能令水澄清；所以金剛經上說：「信心清淨，則生實相。」（信心若堅定不動，且有力能令心清淨，無邪無妄、無雜無染，則心水澄淨，心之實相當即顯現。）是故當知，「信心」有去除心中雜染、邪、妄、令心清淨的性能。成唯識論又說：像「慚」、「愧」等心所，雖然也都是善心所，但它們並非以令心清淨為相，因此「信心所」於諸善心所中，體性獨特。再說，各種染污法（即煩惱、隨煩惱），各個都有其特別之相，唯獨與「信」正好相反的「不信」心所，它的自相是渾濁的，而且又能渾濁其餘的心、心所法。如極污穢之物，能自穢穢他。（「又諸染法各別有相，唯有不信，自相渾濁，復能渾濁餘心心所。如極穢物，自穢穢他。」）可知「不信」心所造惡（成就染污業）的性能之大。而「信」正好與「不信」相反，因此「信心所」之性是清淨。若把這知識運用到修行上，我們就知道，於正理有信心的人，其心易於清

淨；或者，唯有心清淨的人，能於正理生信心。反之，心中雜染邪妄的人，不易有正信生起。再者，我們常常會覺得很奇怪，佛法這麼好，為什麼有些人就是不能信呢？其原因就是：他們心中太染污，故無法令性質清淨的「信」心所生起。又，為何眾生心會染污而不能生信？因為宿昔極重煩惱惡業所纏，故心不清淨。其次，我們又可知，當今佛教界的一個很重大的現象，亦即：有些佛學家，或僧或俗，他們雖深入地研究三藏經論，而且有很多著述，但很多人讀了他們的書，都有一個共同的想法，那就是：「令人越讀越不信佛法（或三寶）」，而且還對佛所說的道理，提出很多「修正」或「教理改革」的意見，令人對佛法產生疑惑、不信。例如令人不信「佛是一切智人」（這就是不信佛、不信「一切智」及佛果功德，謗言是後世將佛「人格化」），不信大乘（謗言大乘不是佛說，這是總謗、總破大乘法）、不信真如、及諸佛淨土（這是別謗無上法及如來之大悲大智功德）。這正好應了成唯識論中的話：因為那些人雖然研究三藏，但因為他們心中本來不清淨、雜染太多，因此雖然研究，但卻不信，而這不信，「自相渾濁……如極穢物，自穢穢他。」因此

等於到處撒糞，令一切皆不淨。是故成唯識論說：「由此應知，心淨是信。」也由此可知，為什麼信與不信是勉強不來的，因為心清淨與心染污，是一下子勉強不來的：心清淨是無量劫熏習的成果，故能生信；心染污是無量劫造惡的結果，故無法起信。也因此須知：你若今世能於佛之正理起信心，那是你無量劫修行得來的成果，故莫等閑視之，亦不可視為當然、或視為「平常」，當須善自珍惜、護持，並臆勉增長之。以上為解釋「信心所」的體性。

至於信心所的業用，則是：能「對治不信，樂求善法」。意即，你本來若有信心，但偶然看到或聽到不信、或染污的書籍或言說，因為猛然間心中沒有提防，不期然而被那些言論所影響，於是心受染污，因此也會有些「不信」之念生起；然而心中卻很不樂，很是衝突，好不煩惱；不過因為原本是有信心的，畢竟這信心已在你心中生根，所以原有的信心勢力比較大，因此，心中雖暫時被無意中攝取到的雜染資訊攪合、染污了本心，但只是局部的染污與動盪；很快的，當心稍為靜下來的時候，這原本具有的「信心」之力，便會有如白血球一樣，去逐漸吞噬血液中、或

身體中的病毒，而令身體再度康復。「信心」亦如是，若有「不速」而來之染污與「不信」侵入，本具之「信」即能起而抗拒、擊破闖入的「不信」，令心再恢復本有的清淨，如藥治病，故稱「信能對治不信。」然而，這是指本來有正信之人，接觸到「不信」之資訊，才能以其本有之「信」力，對治突發的「不信」。至於原本無信、善根微薄之人，若接觸到「不信」、染法的資訊，因心中無「信」的白血球可以對治這些「不信」的「病毒」，因此，此人的法身慧命很可能就這樣被毒害了！那樣實在是冤枉、可憐。更有進者，有一種人信弱德薄，其心染污，一聞謗佛毀法之語，不但不起煩惱，反而信樂其言，一拍即合，隨之附和，而成斷善根種性之人。此即是為所謂「善知識」所誤。因此佛一再說，修行須「親近善知識，遠離惡知識。」然而怎樣判別善知識與惡知識呢？最簡要的方法，即是：如果某人所說之法，令你越聽越對三寶生起信敬，乃至令你發心如法去修行，那人即是善知識；反之，若有人，雖然他本人看似很有學問或很有修行的樣子，但他所說的法，卻令你越聽越對三寶沒信心，越聽越對法有疑、乃至不信，對佛所說的，也有很多意見，很多不贊同，覺得佛所說的法有很多因為時代或種種因緣不同，「須要商榷、修

正、改進」；如是非法說法，法說非法，自己渾濁，令他渾濁，因此令你於法有疑、有猶豫、不確定，不能確信，於三寶態度模糊，因此你遲遲不能真正起修，而但溺於言說戲論，自不修行，心中卻總對三寶有無盡的抱怨——這種人就是惡知識，或偽善知識；為佛弟子，於此惡伴應當覺知，應速遠離，否則你的法身慧命，遲早要葬送在他手中。

以上解說「信心所」的第一個業用：能對治不信。其次解說「信心所」的第二個業用：能令人樂求善法。因為有信，心清淨故，故與一切善法（佛正法）相應，而能起欲，愛樂修證世出世善法，以求得其善果為樂。故知，真正有信心之人，對他來講，修行不是件「苦差事」，也不是件勉強的事。反之，若以修行為苦事的人，即表示其信心尚未真正發起，因為若真有信心，即能於三寶的真淨德中，深信而生喜樂，且於一切世出世善，深信其有力，能得樂果，能成聖道，而起希望之欲，而樂修樂求，以修行為樂。因此，佛說若欲出家，須以「正信出家」，即是此義。若非正信出家，即是非如法出家，或即是「隨業出家」（由於業力的牽引而出

家，非自知自覺發心出家），如此即不能於出家後，樂於修行、如法修行。因此可知，信心所的業用，對修行人來說，非常重要，因為他可對治不信（防治不信病毒），又可令行者樂修善法，不以修行為苦，而以修行為樂。

再者，關於信的重要性。華嚴經上說：「信為道源功德母。」（信為一切修道的根源，一切功德之母，以能出生一切功德故。）大智度論云：「佛法大海，唯信能入，唯智能度。」（佛的一切智海，唯有具足信心之人，才能得入，唯有具足智慧之人，才能橫度，而得其寶藏。）又，信根是一切善根之本，故惡知識壞人之信心，即是壞人善根之本，亦即是壞人修行之本，故即是「根本壞」；若信根壞，即一切皆壞。一切善法頓時不能生長、頓時萎縮，法身慧命即速斷絕，以信不具故，成一闍提人；大般涅槃經說：「一闍提人名信不具，斷善根種性，當墮地獄。」故修行人當知信根之重要，當善自護持，如護眼目，莫為惡人所害，徒自受苦。

「精進」：梵文毘梨耶，又譯為勤，是為正勤。精進心所的體性是：能於斷惡修善之事中，令心勇猛強悍。所謂「正勤」，或「正精進」是指：未生之善令生，已

生之善令廣，未生之惡遏止令不生，已生之惡斷除之令不續。「勇猛」是表示「勝進」，即是於殊勝法（淨法）上精進，而不是在染法上精進。「強悍」表精純，以別於「無覆無記」的自性清淨，故精進不是在染法或無記法上增進，而一定是要在善法上努力，才能稱為精進。又，勇猛是在修斷事上不畏困難，沒有怯弱，更不退轉。以上是精進心所的體性；其業用則有二：一、對治懈怠，二、成滿善事。對治懈怠是消極的作用；成滿善事是積極的功用。所謂「成滿善事」，是以精進力故，勇悍不退轉，於所得法亦不生喜足，直到圓滿成就為止。又，所成滿之事，當然是指修行之事。其次，修行者當知：精進根也是修來的，不是天生自然的。我們常聽人說：「你為什麼能那麼精進？我好佩服、好羨慕。為什麼我老是精進不起來？總是沒有勁兒。」須知，他能那麼精進，不知他前世已經於精進根上修了多久，今世才能如此。又，須知，若是越精進，則會越精進，猶如滾雪球，會越滾越大。相反的，若越懈怠，則會更懈怠。因為先前的精進，能成為現在精進之因，而更生精進，因此精進無有已時。你也不必光羨慕別人能精進，須知「精進」是善，也是善

根（五善根）之一；而「善」與「善根」都是須要修習、長養才會有的，不是從天上掉下來的，亦不是天生自然的、或所謂「與生俱來」的。「開始就不遲」！從現在開始發心修習，很快就會有成績。

於善心所法中，「信」是眾善之本，故列為第一。得「信」之後，起「精進」心，於自心中在法上起大勤勇，斷惡品、修善品，能令速成佛智，故於善心中列「精進」為第二。

「慚、愧」：慚與愧是一對：慚以對己，愧對他人。「慚心所」的體性為：「依法力，崇重賢善。」依自身的覺知力，及法的熏習、教授力，而能崇敬賢人、尊重善法，因此於惡、不善事，起羞惡心，而不願為。慚心所的業用是：一、消極上，能對治無慚；二、積極上，能止息惡行。謂心中若本有「慚」，一旦忽遇「無慚」之境，即能起而對治之，令「無慚心所」不起。以有羞惡之心，故常能止息惡行。

「愧心所」的體性是：「依世間力，輕拒暴惡。」「世間力」，即現在所謂的與

論之力，或「社會公議」乃至「人言可畏」之力。「輕」為輕視；「拒」，抗拒、拒斥。謂由於在乎輿論之力，因而輕視、拒斥暴惡之行；所以說「愧」是指愧對他人而言。愧心所的業用為：一、對治無愧，二、息諸惡業。

俗語所謂：「人無慚愧，百事可為。」是故要行「正勤」，斷惡修善，必須先有慚愧心（羞恥心）：不但要在為惡犯過之時，知所慚愧，且要因有「慚愧意識」，而不敢去為惡、不屑造惡；如此才能真正改往修來，日漸進步。因此，發慚愧心，於過惡有慚有愧，能善分辨，才能真正起正精進，行一切修斷事，因此在精進之後，列「慚、愧」二心所。

「無貪、無瞋、無癡」：這三個心所，又稱為三善根、或三根，因為它們有殊勝的生善能力，且能有效地對治三不善根（貪、瞋、癡）。慚愧心生起後，對於三不善根，才能有效地遏制、止息，從而生出無貪、無瞋、無癡三善根。

「無貪」心所的體性是：「於有有具，無著為性。」「有」，是三有（欲有、色

有、無色有)。「有具」，即三有之因；故「有」是三有之果。「無著」，無所耽著或取著。謂對三有(之果)及三有之因，都心不取著，稱為無貪。無貪心所的業用是：一、能對治貪著，二、能令作善。因為唯有自心真正不貪著，才能與人為善，有益於人，因而利人利己；利人者，為大乘善；利己者，為小乘善，或凡夫善。

「無瞋」心所的體性是：「於苦苦具，無恚為性。」「苦苦具」，苦因及苦果。對於苦因及苦果之事，心不起瞋恚。換言之，對於苦惱之事，心不生瞋，稱為無瞋。這表示：即使有外來的瞋惱的「刺激」，也不起瞋恚心，這才是真無瞋；亦即所謂「對境不瞋」，而不是只有在「沒事」的時候才無瞋，一有境界當前就挺不住了，那不是真無瞋。故可知，前面的「無貪」，也是要「對境不貪」，才是真無貪。無瞋心所的業用是：一、能對治瞋恚，二、能令人作善。若心中有瞋，則一切善事皆不能為；心無瞋惱，心中一片祥和，才有可能造善、修善。

「無癡」心所的體性是：「於諸事理明解為性。」「事理」：「事」如生死、因

緣、業果等，「理」如四諦、十二因緣、無我、無生、真如等。對於這一切事與理都能明解，稱為無癡。故有人說：無癡之性即是慧。無癡心所的業用為：一、能對治愚癡，二、能令人作善。愚癡即是無明，以不明事理，不解善惡因果，故稱無明愚癡。因此若不明因果事理，所造之業即皆與愚癡相應，不能成就善業。

「輕安」：輕安心所的體性是：「遠離粗重，調暢身心，堪任為性。」「粗重」，指煩惱，或粗重的煩惱。因為心若有煩惱，心即有負累，因此其心即粗而沉重。心若無粗重煩惱，即如釋重負，而身心順暢，輕鬆、安適，故稱輕安。「堪任」，即能堪修行。如人無包袱負累，身心又暢快，即堪能遠行；故心得輕安，便堪修行。所謂的「修行」，這裏是指修止觀禪定而言。輕安心所的業用為：一、能對治昏忱，二、能「伏除能障定法，令所依止轉安適。」「伏除」，能降伏、斷除。「能障定法」，會障礙得定的法。「所依止」，即是身心。謂輕安能夠降伏及斷除於得定有障礙的因素，也就是擾定之因素，因而令身心轉為安適，從而速令得定。所以可知，輕安是修定時，在心已得定、或將得定時的一種善心所，此心所能令身心輕鬆

安適，遠離粗重。又，輕安有「身輕安」與「心輕安」二種，皆是在禪定中生起之善法，而令禪定之修習能持續進行。（成唯識論：「十徧善心，輕安不徧，要在定位方有輕安，調暢身心，餘位無故。」瑜伽師地論「攝抉擇分」中亦如是說。）因此，若聽人說：「我得輕安」，即表示他已得禪定（明·明昱法師亦云：「輕安一法唯定地有，欲界中無。」）；如是說時，他不但得禪定，而且於禪定有相當好的境界，因為他在禪定中已有輕安的善法生起，能遠離粗重煩惱。是故當知，不可隨便對人說：「我覺得好輕安」，否則很可能犯下了大妄語過而不自知（以未證禪定而言已證故）。又，若已得輕安，則能對治昏忱，昏忱蓋即可除，睡眠也自然大量減少，乃至全無（因為睡眠是大昏忱故）。

「不放逸」：「放」，放任、放縱；「逸」，逃逸。心若放縱，即逃逝而逸入五欲六塵，迷不知返。不放逸心所的體性是：「精進三根，於所斷修，防修為性。」（成唯識論）「三根」，三善根；「精進三根」，謂依於精進與三善根（無貪、無瞋、無癡），對於所欲修、欲斷之事，皆能防備、修斷之，其善法令增長，這就是不放

逸心所的體性。因此，所謂不放逸心所，是以「精進與三善根」四法為體，而能具防修之功能，非別有體。因此，窺基法師解云：「即此四法防修功能，非別有體」。不放逸心所的業用為：一、能對治放逸，二、能成滿一切世間出世間善事。故知若欲成滿世間、出世間一切善事，皆須修不放逸。是故佛於大般涅槃經中說：「我此法門名不放逸行。」此所言不放逸者，有三種：身不放逸、語不放逸、意不放逸。又，禪門所說的「起心動念，念念分明」，即是「念念不放逸」；故知不放逸令人能修一切善法，能防護斷除一切身語意不善，能持無上心地戒、能真實修習無上禪，故言不放逸能成滿（成就圓滿）一切世出世間事業。

「行捨」：捨有兩種：「受蘊」中之捨與「行蘊」中之捨；受蘊中之捨，稱為「捨受」（即不苦不樂受）；行蘊中之捨，稱為「行捨」。但捨受是無記性，而行捨則是善性。行捨心所的體性是：「依於精進及無貪、無瞋、無癡三善根，而令心得平等、正直、無功用住。」（成唯識論）。其業用為：一、對治掉舉，二、令心靜住。謂這四法（精進與三善根），能令心遠離掉舉等障礙，令心靜住，稱之為捨；以其

能捨粗重的昏忱及掉舉，故心才能得靜住。據成唯識論，這「捨」又有三位（三階段：初、中、後）的差別：初捨（第一階段之捨）為：首先由不放棄除去雜染，然後修初捨（初心捨）：即捨去「掉舉」之行，令心得平等。中捨（第二階段之捨）為捨邪曲之行，令心得正直。後心捨（第三階段之捨）即是捨有功用之行，令心得無功用住。這就是「行捨」的三位差別。又，此行捨即是四禪之「捨定」（捨念清淨地），故是善性攝，不是無記。再者，最初捨的掉舉，是由於眾生依貪瞋癡，而一念攀緣，故令心掉舉，今既已捨貪瞋癡，依於無貪、無瞋、無癡三善根、及精進，故心能得不掉舉，因而心得平等住，復以「精進」力故，增至正直，乃至無功用行。「無功用行」之義為：不藉加行功用，而得安住禪定。亦即類似所謂「安而行之」。（參考：明·廣益法師，百法明門論纂註）。「行捨」心所，簡言之，即是於禪定中，以三善根及精進力，捨去昏忱、掉舉，令心寂靜而住。此為四禪境界所生之善法。

「不害」：其義為不殺害、不傷害、不損害、不惱害。不害心所的體性為：「於

諸有情不為損惱，無瞋為性。」對有情眾生，不作損傷、惱害之事。這是十一個善心所的最後一個，但它卻是菩薩道的根本，因為「無瞋與樂，不害拔苦」(成唯識論)，謂唯有無瞋之人，才能真正於諸眾生，施與利樂；唯有心中不害之人，才能拔眾生苦；又，與樂為「慈」，拔苦為「悲」，故不害(不惱害一切眾生)實為慈悲之本。反之，殺害眾生、傷害眾生、惱害眾生，即是心不慈悲。以上為解釋不害心所之體性。不害的業用為：一、能對治害，二、能起悲愍心。故修行不惱害眾生，即能令生菩薩悲愍一切有情的心。

以上為解釋十一個善心所。

4·六煩惱

論 四煩惱六者：一貪、二瞋、三慢、四無明、五疑、六不正見。

註釋

「煩惱六」：即六煩惱。此六煩惱稱為「根本煩惱」，因為它們是一切煩惱生起的根本，一切煩惱皆由此而生長。「煩」與「惱」不同。「煩」者，煩躁擾動；「惱」者，惱亂身心；煩者輕，而惱者重；輕擾為煩；重擾為惱。

「貪」：貪心所的體性是：能令有情於三有之因及三有之果，生出染著。其業用為：一、能障「無貪」善根；二、能生苦；以由貪愛之力，令五蘊之身生起，復執此身為我，名為「取蘊」；以貪愛取蘊為因，而生出眾苦。故知三有苦果，皆由貪生。

「瞋」：瞋心所的體性是：令人於諸苦因與苦果，生起瞋恚。其業用則為：一、能障「無瞋」善根；二、不安穩性、能為惡行之所依。「不安穩」之義為，因為心懷憎恚，多住於苦，所以不安。「能為惡行之所依」，因為「瞋必令心熱惱」，而發「起諸惡業」，所以瞋是不善性，且能生起種種惡行；種種惡行依瞋而生。

「無明」：即是癡。癡心所的體性是：「於諸理事，迷闇為性。」「理事」，指四諦、十二緣等因緣業果事，及無常、苦、空、無我等理。對於這些皆迷惑、闇鈍，不知不覺，猶如人處暗室，不能明見，故稱無明。又，無智慧光明，長處黑暗，盲目造作追求，故稱無明。這就是無明的體性。無明的業用為：一、能障「無癡」善根，二、能為一切雜染所依。謂心若無明，即能障礙無癡善根的生起，這是癡心所的消極業用。其積極的業用則為：能為一切有漏雜染生起之所依：一切雜染皆依之而起；進而言之，由於無明的原故，便次第生起了疑、邪見（不正見）、貪、瞋等根本煩惱、以及種種隨煩惱，因而造諸惡業，且招感後生（來世）的雜染諸法。（成唯識論：「謂由無明，起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜

染法故。」是故可知，無明即是一切有漏雜染的總因：連三毒中的貪瞋、六根本煩惱、以及二十隨煩惱，都是從無明生。眾生由無明生諸煩惱，復由煩惱心之推動，而造種種雜染生死業，於是感生後世雜染的依正二報，因果循環，無有已時。附及，「無明」心所，依本論應是第四，在「慢」之後，但成唯識論則將之列為第三，而令貪瞋癡在一起。並且一般也較習慣三毒心合說，故筆者在此係依成唯識論的次第來註釋。

「慢」：慢心所的體性為：倚恃我相，於他有情心生高舉；亦即恃己凌人。其業用為：一、能障不慢，二、能生諸苦。因為心若有慢，則對於淨功德之法，及有德之人，便不肯謙下，由此招感生死輪轉，受苦無窮。這就是慢心所的體性與業用。

慢有七種：(1)慢、(2)過慢、(3)慢過慢、(4)我慢、(5)增上慢、(6)卑慢、(7)邪慢。

在一切惡心中，慢心障道是非常大的，因為有慢心，所以就不能真正尊師重道：慢心重的人，多半輕法慢人，對師、對人、對法多不生尊重；因此慢心重的人，常常是越學越傲慢，乃至目空一切，對一切人皆看不在眼裏；因為這種人在未

學、未修之時就已經很傲慢了，若有所修、有所學之後，通常只會增長他的慢心。所以，諸佛祖師對於慢心重的人，若來求法，即先調伏他的慢心，然後才漸漸教他佛法：慢心不調，學法無益。何以故？以「慢」者即是計我、執我，以自我為大，凌駕他人，而「我」即是生死之本；一般人雖亦著「我」，但他們的「我」不會膨脹到去侵凌他人，而慢心重的人，都是十分自大的，且他們的自大常會侵凌、逼惱他人，故是與佛法的「無我」、及「無我相」，恰相違悖，完全不相應，故不堪修行。若心有慢，如身中有癌細胞，一切所攝取的養分，都拿來壯大增長癌細胞，加速死亡。有慢心的人亦如是，若慢心不除，其所攝受的佛法，不但不能令他增長功德、滅罪生善，反而增長了我慢的癌細胞，結果他就越來越睥睨一切，最後他自己便被我慢給淹沒了。一切眾生佛皆能度，唯獨慢心之人，佛亦難度；如二乘增上慢人，法華會上五千退席，故增上慢人，佛亦不能度他們入無上菩提、究竟涅槃；須待一段時日，多至八萬劫，我相銷盡，方能以無我相故，迴小向大，然後堪受大法。故知慢心於菩提道上，害人之甚，宜速拔除。

「疑」：疑心所的體性為：「於諸諦理，猶豫為性。」這個疑，並非指一般日常生活中的懷疑，而是特指對佛所說的「諦理」（真理），如因果、無常、無我、苦、空等而言。「猶豫」，即不能決定，因為對這些諦理，狐疑不信，故不能決意依之而修諸善業。所以疑心所的業用即：「能障不疑善品」。因為不能直前修善，故善法不能得生。所以說疑心所能障不疑、及障善法生起。這疑為何是六大根本煩惱之一呢？因為「疑」是較輕微的不信；疑心若深，即轉成「不信」，不信再深，便成為「謗」，故「疑、不信、謗」三者常是連鎖反應，從疑很容易變成不信與謗，因此「疑謗」二字常合說。又，因為疑心，令人不能確定信受佛理，令人對正理不能承當、信解，因此對正理的修行就逡巡、踟躕、游移不前，從而障礙了實際去修行，所以說：心中對法有疑的人，無法修善、生善；因此這障礙是很大的。

「不正見」：即不正知見，又稱惡見。「不正見心所」的體性是：能令人於諸諦理顛倒推求，能生染慧。「顛倒推求」，即是顛倒想，而非正思惟，因而生起種種妄想分別。「染慧」，染污慧，即是妄想分別之邪慧，以邪慧非但不能令心清淨、

光明，反而能令心染污，故稱染污慧。「不正見心所」的業用為：一、能障善見之生起，二、能招感今世及來世眾苦。因為不正見的關係，所以不能修習正法，因此障礙了善見的生起；又以惡見故，攝受惡法、修習惡行，以此為因，感得今生來世種種苦果。

惡見（不正見）有五種，又稱五見，或五惡見：一、薩迦耶見，二、邊執見，三、邪見，四、見取（見取見），五、戒禁取（戒禁取見）：

一、薩迦耶見——「薩迦耶」為梵文，義為身，故此又譯為「身見」，或「有身見」。即是外道對於五蘊，不了和合如幻，假名為身，而執身為實有，且以為「我」、以及「我所有」，因此，身見又稱為「我見」。以一切眾生都依此我見或身見，而起惑造業，故是一切惡見、及有情生死流轉之本，故立為五見之首。

二、邊執見——又稱邊見。即是斷、常二見。謂即由於薩迦耶見之增上力，又進一步計執五蘊身心為常、為斷。「常」，即常見，指計執此「我」永遠常住不壞，

如外道之執神我不變，或靈魂不滅等。「斷」，即斷見、或斷滅見，此係計此身心於死後，歸於斷滅，一無所有，無有任何後續果報，即俗語所說：「一了百了」。此斷常二邊見，之所以稱為惡見，因為它們都能障人修行：執常見者，因為計一切皆常住、不變，故計修行亦不能對業果有所改變，所以不能起正修行。執斷見者，因計一切皆歸空無所有，悉皆斷滅，因此謗言修行亦無益，是故亦令人不能起正修行。

三、邪見——此為謗因果者，否定因果正理，言因果皆無實。因此他們說，修善固不能得善果，造惡也不會得惡果：一切世間，無因無果。以此惡見，誤導眾生妄造諸惡，而不以為過咎，故當受無量果報，長劫不能得脫。

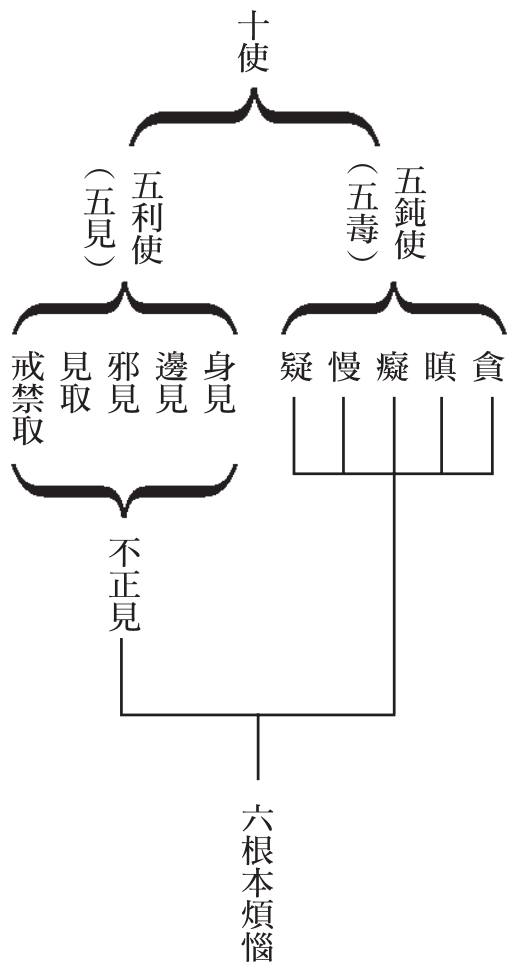
四、見取——「見」，諸惡見。「取」，取著，指取著以為有涅槃。謂於諸惡見中，妄計有涅槃，並以為勝（勝者，高之義），而生取著，稱為「見取」。例如，計斷見之「一切皆悉斷滅」，即是涅槃境界；或計常見之「一切皆悉常住不變」，即是涅槃境界；或計「無因果」即是涅槃清淨境界。以惡見取著，以為

是涅槃清淨，故稱見取。

五、戒禁取——「戒」，指外道邪戒。「禁」，限制。「取」，取著。謂有些外道，以邪戒限制其徒眾修習某些非理、無益之苦行，如持狗戒（終身學狗噉糞）、豬戒（學豬），牛戒（學牛吃草），以及拔髮、倒吊、終年裸體，一絲不掛（此即所謂裸形外道）、坐於荊棘之中、將下半身埋於土中、全身浸於水中等等，謂今生把苦都受盡了，來世即得生天，純粹受福受樂。如是邪見勤苦，令人枉受辛勞，又墮愚癡，故是不可取的惡見。

以上為解釋五惡見。以此五惡見為從第六根本煩惱的「不正見」中開出，故「煩惱」合則為六，開之便成「十使」；「使」，即驅使、役使之義，以此十使為能役使人的心去造作煩惱業，故名為使。「十使」即是以六根本煩惱的前五項（貪、瞋、癡、慢、疑）為「五鈍使」，而以第六項的不正見所開出的「五見」（身、邊、邪、見取、戒禁取）為「五利使」，合稱十使，表列如下：

故知「十使」即是六大煩惱所開出的。以上為解釋心所有法的第四項：六根本煩惱。



5·二十隨煩惱

【論】五隨煩惱二十者：一忿、二恨、三惱、四覆、五誑、六諂、七憍、八害、九嫉、十慳、十一無慚、十二無愧、十三不信、十四懈怠、十五放逸、十六惛忱、十七掉舉、十八失念、十九不正知、二十散亂。

註釋

「隨煩惱」：即隨著根本煩惱而起之煩惱；與根本煩惱相對，故又稱「枝末煩惱」，或「隨惑」。據成唯識論，二十種隨煩惱又可分為三類：

1. 小隨煩惱——相當於俱舍論之「小煩惱地法」，包括忿、恨、覆、惱、嫉、慳、

誑、諂、害、害、僞等十種；此十煩惱係各別而起，故稱小隨煩惱。

2· 中隨煩惱——相當於俱舍論之「大不善地法」；共有兩種：無慚、無愧。因為此二種煩惱偏於一切之不善心，故稱為中隨煩惱。

3· 大隨煩惱——相當於俱舍論之「大煩惱地法」，共有八種：掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。因為這八種煩惱係偏於一切染污心，而展轉與小隨煩惱、中隨煩惱俱生，故稱大隨煩惱。

A· 小隨煩惱

「二忿」：「忿」，怒也。「忿心所」的體性為：依對現前的逆境，發起忿怒。其業用為：一、能障不忿，二、會令人執持杖器、刀、棍而與人械鬥。因為心懷忿怒的人，大都會發起暴惡的身業，以表顯他的怒氣；這「忿心所」是以根本煩惱中的瞋煩惱（瞋恚）的一分為體，若離於瞋心所，即無忿的「相」與「用」產生。因

為忿是大怒、大暴惡，且會令人行使暴力，動手動腳，故與修行最不相宜；修行之人應能控制自己的脾氣與情緒，不要令瞋恚心擴展成為忿怒。

【二恨】：口雖不言，心裏暗中氣憤叫作「恨」。「恨心所」的體性為：由於先前於心中有忿，雖然已經事過境遷，但仍懷念舊惡，不肯捨棄，因此對人暗結怨恨。「恨心所」的業用為：一、能障不恨，二、令人恆常心生熱惱。恨心所也是以瞋恚的一分為體，因此，若離於瞋恚心所，即無恨的相與用產生。

【三惱】：「惱心所」的體性為：由於先前對某人有忿恨，追念往惡，又接觸到現前違逆之緣，便興起暴烈、狠戾之心。惱心所的業用為：一、能障礙不惱，二、多發凶鄙粗言，刺傷他人。惱心所也是以瞋恚的一分為體，因此若離於瞋，即無惱之相與用產生。菩薩修行，不惱他人，因此應勉力而自除此惱心所。

【四覆】：「覆」，即覆藏。覆心所的體性為：對於自己所作的罪咎，由於怕失去利益及名譽，因而加以隱藏，欲令人不知。覆心所的業用為：一、能障不覆（坦白認過），二、能令人心生悔惱。因為覆罪的人，後來必定憂悔懊惱，心中總是不

安穩。這「覆心所」，是屬於貪與癡各一分攝，因為貪著，怕失去利譽；又因為癡，所以才不怕當來（將來）更大的苦果，而敢於覆罪，企圖逃脫。

【五誑】：「誑」，欺誑。「誑心所」的體性是：為了獲得利益及名譽，而矯現出有德行的模樣，言行詭詐。「誑心所」的業用為：一、能障不誑，二、以邪命為業。因為矯詐虛誑之人，多心懷奇異怪誕的詐謀，且多作出許多虛誑不實的邪命之事，例如看相、占星、卜卦、風水、擇日等。這「誑心所」就是以貪與癡各一分所成之體，若離於貪與癡，即無「誑心所」的相與用產生。

【六諂】：「諂」，即諂曲。諂曲之人，其心險曲不直，為達到自己的利益，不惜以不實的讚美等言詞逢迎諂媚，以博得他人一時、虛妄的歡喜。「諂心所」的體性是：為了欺騙、蒙蔽他人，而於外表上矯詐地裝出異於常人的儀態，即所謂巧言令色，內心中則陰險曲折。其業用則為：一、能障不諂，二、不能聽受良師益友的教誨勸導。因為諂曲的人為了欺罔他人，因此常不惜曲順、利用時宜，矯設種種方便，一來，可以討好他人；二來，或也可以用來隱藏自己的過失。其心如是險詐、

曲折，因此這種人不堪造就，不聽教誨。諂心所也是以貪與癡各一分為體，若離於貪與癡，則無諂心所之相與用。經云：「直心是道場。」因此，諂曲之人很難修行。什麼是諂曲的人呢？愛逢迎拍馬、諂媚、諛佞、欺善怕惡，看到能力強的人、有錢的人、有勢的人就巴結討好，看到能力差的人、貧窮低賤的人就瞧不起、甚至加以欺壓乃至凌虐。這種人是不堪修行的，以其心邪曲不平等故。因此，修行人不可「看高不看低」，只尊敬能力強的人、或有修行的人，而對智、能、修行、學問差的人，就表現不屑與不耐，那樣是妨道的。簡言之，諂曲者與道不相應，以直心是道場故。附及，所謂「直心」，並非口無遮攔、講話衝撞；那是冒失、粗心、沒腦筋、沒修養，不是直心。直心是諂曲之相對；因此直心是：對人不欺、不罔、不邪曲、不矯詐、不諂媚、不逢迎拍馬、不脅肩諂笑。

「七僞」：「僞」，即高傲、驕傲。僞者，高也，以其心高舉，故稱高傲為僞。「僞心所」的體性是：對於自己一時的世間盛事（如富貴、才能、言語、政事、文學、名勢之類），深生染著，乃至以之凌傲於人，例如以財富凌人傲物，或以才華

凌人傲物，目空一切，旁若無人，其高傲的程度到了令他自己陶醉，有如喝酒之人為酒所醉一樣，倨傲之人為其倨傲所醉，亦如是。古時文士以所謂「傲骨嶙峋」自高自豪，此於儒者則可，若是學佛修行之人，則是期期以為不可，以「倨」係隨煩惱，「慢」則為大煩惱，而此兩者乃深相關連，故常合稱「倨慢」。人若倨慢，則與道相隔，於道無緣。是故為佛弟子，欲求無上道者，當除倨慢。

倨心所的業用是：一、能障不倨，二、成為染法的依託。因為沉醉於倨傲的人，其心便會生起種種有漏的雜染法來。倨心所也是以貪愛的一分，作為它的體，若離於貪愛心所，便無倨傲之相與用產生。

「八害」：「害」，損害、傷害、殺害。「害心所」的體性為：「於諸有情，心無悲愍，損惱為性。」為佛弟子，尤其是大乘弟子，秉佛之教，本應悲愍、濟拔一切眾生，如今不但不如是發悲愍心，反而去逼迫、損惱他人，故知害心所實是大乘道之大忌。害心所的業用為：一、能障不害，二、能令人作出逼惱眾生之事，因為有害人之心者，一定會逼惱他人。害心所也是以瞋恚的一分為體，若離於瞋，即無

害心所之相與用產生。

「九嫉」：「嫉」，即嫉妒。「嫉心所」的體性是：「殉自名利，不耐他榮，妒忌為性。」（成唯識論）「殉」，同徇，是營求、追求，乃至捨身以赴之義；亦即，拼命地追求之義。「耐」，忍受。此謂，拼命地為自己追求名利，卻不能忍受他人的榮耀之事，因而嫉妒人家。嫉心所的業用是：一、能障不嫉，二、常常令人憂鬱愁戚、身心不安穩。因為嫉妒心重的人，一聽見別人的榮盛之事，便即深懷憂戚，不得安穩。「嫉心所」也是以瞋恚的一分為體，若離於瞋恚，即無嫉妒心所之相與用。

嫉妒心是一種有非常大的破壞及殺傷力的隨惑。試想，諸天魔見人修行，為何心生不悅，而欲破壞、阻撓、甚且置之死地？因為心生嫉妒故。不但天魔如是，世間人亦如是，若嫉妒心強的人，見他人有好事，不但不會為他人高興、慶賀（即所謂「隨喜」），反而心生不悅，且暗中希望他的好運趕快過去，趕快倒霉，最好遭受挫折、失敗，一蹶不振。這種心態就與「魔心」相應。又，嫉妒心強的人，就是看

不得人家比他好，甚至不樂見別人有好事，如升職調薪、得財利、修行進步等好事，即使對方雖交好運，但並沒勝過他，他也一樣不歡喜，這就是成唯識論所說的「不耐他榮」。這種心態實在要不得，以與魔心相應故，實為障道之大者，故修行亟須去除心中的嫉妒心，纖毫都不可存留。

「十慳」：「慳」，吝也，己之所有，不能與他人分享，謂之慳吝。「慳心所」的體性為：「耽著財法，不能惠捨，秘吝為性。」謂耽溺住著於財或法，不肯惠捨他人，秘藏吝惜。慳吝又有兩種：吝財與吝法。慳心所的業用為：一、能障不慳，二、鄙澀畜積，亦即成為一毛不拔的守財奴。成唯識論說：慳心所是以貪愛的一分為體，離於貪愛，即無慳心所之相與用。然而慳與貪也是不完全相同的：貪是貪得、貪多；於「非己所有」之物，想要擁有。而慳則是於「己所擁有」之物，不能施人。而貪與慳配對，可得四種人：

一、貪而不慳：例如有人非常貪心，一心想多得財物，但他為人卻很大方，很會賺錢，也很會花錢。

二、慳而不貪：有些人很吝嗇，很小氣，但他卻不貪求、不貪多。例如有人雖賺錢不多，但他認為錢夠用就行了，因此也不求發大財；他只在他所賺的微小的收入裏，量入為出，節儉過日，但為人卻很不大方，很小氣，不能施捨助人；這種人就是慳而不貪。

三、又貪又慳：這種人既貪得無厭，又慳吝不施，一切財物到了他手裏，就有入無出，有如一個「單行道」(one way) 這種人即是又貪又慳之人。

四、不貪不慳：這種人既不貪得，又不慳吝；不覬覦非我之物，己之所有又能與人分享。這種不貪不慳的人堪修菩薩道。

菩薩道是以布施為首，以菩薩能施法與眾生，故能利樂有情，這就是為什麼菩薩的根本法門（六波羅蜜）中，以「檀波羅蜜」為首。為何檀波羅蜜如此重要呢？簡言之，若無檀波羅蜜，即無菩薩道，乃至亦無佛道；以菩薩若吝法不施，即非菩薩，不能利樂有情故，故不名菩薩，亦不得成無上菩提。是故當知，慳吝一法，正與菩薩的主要精神相違，故慳吝為障菩薩道之大者。欲修菩薩道者，應自除慳。

以上十法（忿、恨、惱、覆、誑、諂、諂、僞、害、嫉、慳）是為「小隨煩惱」。所謂「小」者，不是因為它們為害小，或力量小，而是因為它們皆是各別起，牽涉的心所之數量少，故稱為「小」。以下釋「中隨煩惱」。

B · 中隨煩惱

「十一無慚」：「無慚心所」的體性為：對於自己的品格，及聖人之教法，都無所顧忌，輕視及拒斥有賢德的人，並拒一切善法。無慚的業用為：一、能障礙「慚」，二、能令人不以過惡為羞恥（犯了過錯，也不會覺得羞恥），三、能令人生長惡行，四、成為一切煩惱及隨煩惱的助伴，亦即，能助長一切煩惱及隨煩惱。

「十二無愧」：「無愧心所」的體性為：絲毫不顧及世人的看法或批評，且崇尚或喜愛暴惡之行。無愧的業用為：一、能障礙「愧」之生起；二、能生長惡行。慚者羞己，愧者恥他。「人無羞恥，百事可為。」人若沒有羞恥心，什麼壞事都可以

幹得出來。為何人會無慚愧心呢？因為無明：以心無明故，其心闇鈍不見過惡，不知不覺。人若心中如此無明、黑暗，不但不見自心，亦不見法，亦不見一切是非、善惡，則此人不但無法修行，且必成大惡之人。因此，修行者必定要有慚、有愧，才能時時自見己過、知過、認過、改過，因而能增進白法，棄絕惡、不善法。故經云：「有二白法能救眾生，一慚、二愧。」

以上無慚、無愧兩個心所，皆徧於一切不善法中，亦即一切不善法中，都有這兩個心所的蹤跡；換言之，心行不善時，必定有無慚、無愧心所，俱時而起。因此，這兩個隨煩惱，在幅度上比前十個隨煩惱大，但比後面八個要來得小，故稱為「中隨煩惱」。

C · 大隨煩惱

「十三不信」：不信心所的體性為：對於三寶的真實之事理、功德與能力，不能

忍。可。亦。不。好。樂。希。求。心。地。污。穢。這。就。是。不。信。的。體。性。其。業。用。為：一、能障淨信，二、能成為懶惰（不修行）之依託。亦即，不信三寶的人，大都於修行上懈怠，不能起精進。成唯識論說：一切染法，都各有各別的自相；唯有這不信，不但「自相」渾濁不清，而且能渾濁其餘的心、心所法；正「如極穢物，自穢穢他」，因此說這「不信」的體性，是由於心地污穢而起。反之，信心即是心清淨的結果；心越清淨，越能對三寶的真實、功德、與能力起信心；因為心清淨，故與清淨法相應，而三寶的「實、德、能」是清淨的，因此唯有心清淨之人能夠信受。

又，依俱舍論，有所謂「四證淨」，即「佛證淨、法證淨、僧證淨、聖戒證淨」。「證」為聲聞乘聖人以無漏智，如實證知四諦理。「淨」，以證四諦理，故於三寶及尸羅，皆如實證知其淨；以由證而得淨，故名為「證淨」。此四證淨，能令人離不信垢及破戒垢，而對佛法僧三寶及聖戒，產生堅固不壞之淨信。復及，前面「善心所」中的信，是一般人的清淨心中所生起的信；此四證淨則是聖人證道之後，於無漏、究竟清淨、無雜染的心中，所生起的究竟不動的信心，亦即是聖人的。

清淨不退之四種信。

又，「不信」心之所以稱為隨煩惱，因為它是隨著六大根本煩惱之一的「疑」煩惱而起；亦即心若起疑煩惱，緊接著便會有「不信」的隨惑跟著起來；乃至若此疑煩惱之勢力甚大，它的隨惑「不信」甚至會幾乎在一剎那間「俱時而起」；此時，這「不信」的隨惑，就不是「跟隨」、或「隨從」，而進身而成「伴隨」。簡言之，若心起「疑」（根本煩惱），多半會有「不信」的隨煩惱隨之而生；譬如賊首所至，賊眾必隨之左右，結伴而行。「根本煩惱」與「隨煩惱」之相互關係亦如是。以實例言之，若聞非善知識不如法說法，法說非法、非法說法，以種種邪方便言詞，攪亂正法，令聽眾於三寶處起疑、乃至不信，如前所說，令人疑「佛是一切智人」、疑佛果功德（三身、四智、自他身上）、疑真如、疑大乘是佛說等等。時際末法，眾生修行，須能判別、抉擇善知識或惡知識。如何判別？善知識者，係隨順諸佛菩薩教，成就眾生之善根，從五善根（信、進、念、定、慧）乃至三善根（不貪、不瞋、不癡），令於諸佛如來清淨法教，得正信、正解、信受、歡喜、乃至奉行，是

名之為善知識，以引導眾生修行如來一切善法，成就眾生善根、善因、令修善行，得善果故。反之，若令眾生不隨順佛教，疑、謗如來法，以凡夫有限的眼、耳、鼻、舌、身、意境界為標準，來度忖、批判如來法教，乃至如來境界、如來功德，令眾生心生不信、不淨、不敬，於法不生喜、不生樂，不樂修行，而好言說、戲論、鬥諍；如是誤導眾生，不但斷失善根、正知見，乃至謗佛、謗法、謗僧，墮一闍提地，並且依一闍提知見，起而造諸惡業，攪亂正法，斷善根種性。如是即是經上所說之「惡知識」。簡言之，善知識與惡知識之別在於：善知識令人於諸佛法「信受歡喜奉行」；惡知識則令人於諸佛法「不信、不受、不歡喜、不奉行、處處違逆，多所批判、鬥諍、否定。」再更簡言之：善知識教令隨順佛教，惡知識教令不順佛教，處處與佛「抬槓」、駁斥佛之所說，與法「過不去」；即是彼等所謂「以批判的心態研究佛法」，也就是經上所說「以生滅心學不生滅之法」。

「十四懈怠」：「懈怠心所」的體性為：對於修善斷惡之事；疏懶怠惰。其業用為：一、消極方面，能障精進根生起，二、積極方面，能增長染法。亦即懈怠的

人，能滋長雜染之法。不但對善法不能精進的人，稱為懈怠，即使在染污法上勤求的人，也叫作懈怠，因為他勤求染法，便於善法退轉。若有人於「無記」事上努力追求，則對於善法並沒有進、退的影響，故說不上他是精進或懈怠。在世出世間，一切有成就的人，都是精勤之人；沒有懶惰的人能夠成就偉大的事業，尤其是出世間自利他的事業，更是只有賴精進以求、鍥而不捨，方得成就。又，身心懈怠者，必生煩惱；其實「懈怠」本身就是一種煩惱，這是很道理的，因為人正在懈怠時，心中就不期然地生起許多煩惱。簡言之，懈怠是修行者的一個大敵，因為一切斷惡修善之事，都因懈怠而疏緩、停頓下來，令成就道業之日，遙遙無期。

「十五放逸」：「放逸心所」的體性為：對於染污之事不能防護，而令清淨之法不能修習，縱逸放蕩身心。其業用為：一、消極上，能障不放逸，二、積極上，成為增長惡法、損減善法之所依。這就是說：由於懈怠及貪瞋癡，而不能防染修淨，總名為放逸。故放逸是以懈怠及貪瞋癡四法為體，除此四法之外，放逸別無有體。

「十六昏忱」：「昏忱」，昏昧沉重。「昏忱心所」的體性是：能令靈明不昧的

心體，漸漸昏昧、漸漸沉沒，而無所堪能（什麼事都辦不得）。其業用是：一、能使身心不得輕安，因而不得入觀（毗鉢舍那）。昏忱對修定的人來講，是一大難關，也是一大挑戰，它屬於「五蓋」中的一蓋，稱「昏忱蓋」；因為昏忱一來，便會把心中之本明遮蓋住，令心成一片無明昏昧，因此令人昏昏欲睡，是故昏忱即是無明的具體顯現。大凡修定之人，於初修之時，心漸止息，遠離散亂，這「散亂」即是修定者要克服的第一關。等散亂漸止之時，心開始沉靜下來，但也同時進入第二關：「昏忱」。因為散亂是動相，平時動亂慣了，突然靜下來，心思來不及調整，以配合這新出現的靜相，因而流於暗昧沉鈍，於是昏忱蓋生起。若能堅持，努力克服這昏忱關，則於修定上能跨越一大步。

「十七掉舉」：「掉」，搖動。「舉」，高舉。「掉舉心所」的體性為：能令心於境，不得寂靜。其業用為：能障「行捨」，及障修止（奢摩他）。蓋掉舉即現代所謂「興奮」或「心情亢奮」而「靜不下來」。掉舉的別相即是喧囂妄動，因為它能令與它俱時生起的心、心所法都不寂靜的緣故。掉舉有三種：

(1)身掉舉（身亂動）

(2)口掉舉（口亂言）

(3)意掉舉（胡思亂想）

因為掉舉能障奢摩他（止），故是修定者的另一個大敵；正好與昏忱成一對，因為掉舉障止（奢摩他）、而昏忱障觀（毗鉢舍那）——然而「止觀」正好是修定的兩隻腳。

「十八失念」：所謂失念，是指忘失正念。「失念心所」的體性為：對於一切所緣境界，不能明記，因而忘失。其業用為：一、消極方面，能障正念，二、積極方面，成為散亂心之依託。此意即：失念的人，心必散亂。瑜伽師地論上說：失念是三不善根中的癡分所攝，因為癡能令念忘失，所以叫失念。這「失念」對於修定者而言，也是一大忌，因為一失念，即無正念；心一無正念，便馬上失定，因此心即陷於散亂境界。故修定者須念念善自護心，令住於正念，令不失念，方能令定心不失。

「十九不正知」：「不正知心所」的體性為：於所觀境，起邪謬解。這就成了邪慧，又稱惡慧。不正知心所的業用為：一、消極方面，能障正知，二、積極方面，能令身語意多所毀犯。謂不正知的人，以於一切事不正觀察，而起邪慧，於是毀禁犯戒不以為過，如云：「酒肉不礙菩提路」、或「男女交邁為陰陽融合、定慧等持」等。「不正知」即不正知見，或知見不正，以俗語言，即是「觀念錯誤」。這種不正知之人，當此末法，到處充斥，不但毀禁犯戒，且謗佛毀法，實令人憂心。

「二十散亂」：「散亂心所」的體性是：於所緣境，令心流盪，不能專注。其業用為：一、消極上，能障正定，二、積極上，成為惡慧之所依。此意即，心散亂的人，多會發起惡慧、邪慧；因為散亂心不與正智相應，而與邪慧相應。散亂雖排在隨煩惱最後，但它卻可說是修定者的第一號敵人，以心若散亂，即不能得定，故經云：常自攝心不亂。又，散亂心即與一切染法相應，故瑜伽師地論上說：散亂為癡一分攝，因為散亂是徧於一切染心的緣故。

最後這八個隨煩惱稱為「大隨煩惱」，因為它們都是徧染心的緣故，亦即，一

切染心中，都有它們的蹤跡，故其所涵蓋的範圍很廣，故稱為「大隨煩惱」。在此回顧一下：「中隨煩惱」（僅無慚、無愧兩個）則是「偏於不善法」，故稱為「中隨」。「小隨煩惱」十個，因為是各別起，牽涉的範圍小，故稱「小隨」。

以上為解釋二十個隨煩惱。

6 · 四不定

論 六不定四者：一睡眠、二惡作、三尋、四伺。

註釋

「六不定四者」：「六」，第六類心所有法，也就是最後一類心所法，是不定法。「不定」之義為：

一、指此類心所，於三性中，沒有一定；一切法共有三種性質：善性、惡性、無記性。而這一類心所，其性質不一定是善、不一定是惡，也不一定是無記，故稱為「不定心所法」。

二、此類心所，不一定徧一切心行（故與「徧行心所」不同）。

三、此類心所，不一定徧一切地（故與「別境心所」不同）。

由於三性不定、不定徧一切心、不定徧一切地，故稱「不定」。不定心所共有四

個。

「一睡眠」：「睡眠心所」的體性是：能令身不自在（不能自主），令心轉為闇昧忽略。謂睡眠心所一起的時候，能令全身的肢節都廢懈，不能支撐，臥亦眠、坐亦眠，有時連站著、走路都會睡著，即使別人搖他，也沒什麼感覺。這是指身體方面；在心方面，則睡眠心所能令心黑暗無光、冥昧不靈，且作用簡略，不能明利精審。這些是睡眠心所的體性。睡眠心所的業用為：能障礙觀智。因為在睡眠位的人，其身不能自主，心又極黑闇、弱勢，這是由於人在睡時，前五識並不往外緣境，只有單獨一個意識在「內門」（心內）闇劣而轉（起作用、運作），但其運作也並不如醒時的活潑、靈動、精明，而是很簡略、闇昧。人在入定時，其心、心所法也都寂靜，五識亦不緣外塵，但「入定」與「睡著了」不同，其因在於：定中的心是「明」的，而睡眠時的心是「暗昧」的。至於睡時與醒時的心不同之處，在於睡時的心簡略，醒時的心則精審。這也表示，人睡眠時，並非在「無心位」，也不是死掉了，因睡時仍是有心（仍在「有心位」），只是其心之體用暗昧、簡略而已；故

「睡」與「死」不同，亦不同於「入定」，如前說。

再者，睡眠並非無心位，因為人睡眠時，是有一個「睡眠心所」在作用，而此「睡眠心所」是有法體的，且此法體是心相應行法，因此在五蓋中有個「睡眠蓋」（五蓋為：貪、瞋、睡、掉、疑），八纏中有個「睡眠纏」（八纏即八種根本煩惱，八纏為：(1)無慚、(2)無愧、(3)嫉、(4)慳、(5)悔、(6)睡眠、(7)掉舉、(8)昏忱。)

又，睡眠於三性中不定，因為睡眠有善性、惡性、及無記性。一、善性的睡眠，例如日常適當的睡眠，或運動、勞作後的小睡，有益於體力的恢復、及維持身體的健康，那是好的，故稱為善性。二、惡性的睡眠，如懶惰、懈怠而貪睡、多睡，造成其心昏昏忱忱，不能明覺，不能精勤修行，這就是惡性的。三、無記性的睡眠，例如非甚必要的多睡一、二小時，然亦不造成任何大礙，故其性非善、非惡，稱為無記性的睡眠。然依理而言，無記性之事熏習久了，是會增長無明的，故究竟而言，無記性也不是好的。

附及，因為人都要睡眠，而佛法中又有「睡眠蓋」及「睡眠纏」的道理，然而

修行人應如何看待睡眠呢？應知，佛法是很理性、講實際、以及講究修行次第的，修定者雖然應離睡眠的蓋、纏，但並非一開始就能作到，而是於修定中，心漸漸得定，故心漸明，明則不昧，故能離睡眠之「暗昧」；因此，修行者於修行上有進步的第一個具體徵兆是：睡眠減少了，那是因為心比較不雜染、不散亂、不暗昧的結果。而這三者都有連鎖關係：以不雜染，故不散亂；以不散亂，故不暗昧。以不暗昧，故睡眠減少，其心靈明，乃至於得初禪時，可完全離於睡眠。因此，睡眠減少，是修行的境界所致，不能勉強。有很多人不知此理，因此不去修定，而去修所謂「不倒單」，那是求果不求因的顛倒。若不修定，不得定，即使勉強行「不倒單」，也不能持久，且身體會熬不住。筆者即見有人長期「練不倒單」（兩年之久），終至肝火上升，且患精神衰弱症。若不修定，光練不倒單，那只是「熬夜」而已。故須知，「不倒單」不是練來的，應是得禪定的自然作用。是故當知，「不倒單」不可修、不可練，應修禪定——莫顛倒修。

雖然睡眠量減少，是修行自然的成果之一（減少睡眠蓋），但也不能以此為藉

口，而貪睡、多睡，至少也應在合理範圍內，儘量節制、減少睡眠。適當的睡眠量，例如在家成人為六至七小時；出家比丘、比丘尼至多為五、六小時。又，若想要睡眠量少，須少吃；飲食若多量，即增加昏忱；因為吃太飽，血液長時間集中在胃、腸、腎中，努力消化、故心、腦缺血，因而昏昧，容易睡著。尤其是修定者，更須自制，不可多食、貪食，以致增長昏忱、睡眠。

「二惡作」：惡作有二種：一、為屬心所有法之一，與「悔」同義，故成唯識論譯作「悔」，但此「悔」是「追悔」之悔，不是「懺悔」之悔。二、即為戒律中之「突吉羅」，指身、口之微細惡行。

心所有法之「惡作」，又有二義：一、「惡」讀為×（音「誤」），厭惡之意，即厭惡所作之事，於作惡事後，生出厭惡、追悔之心。二、「惡」讀為ㄝ（音「餓」），謂緣惡心、惡境所作之事，事後懊悔，稱為惡作。不過此二義中共同的，都是事後追悔。

惡作又可作四句（有四種狀況）：

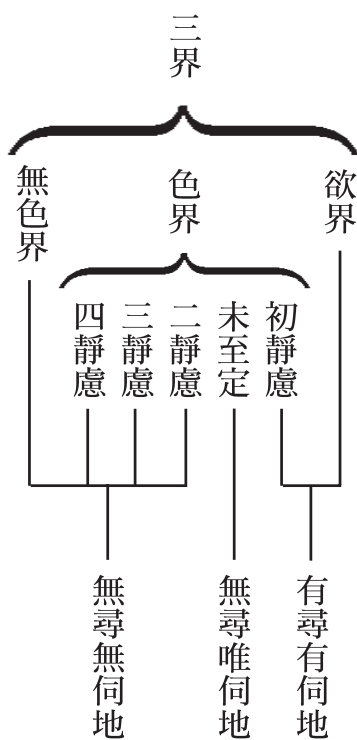
- (1) 追悔已作之惡業——這便是善性的惡作（「善惡作」）。
- (2) 追悔已作之善業——這便是「惡惡作」。
- (3) 追悔已作善業之未圓滿——這便是「善惡作」。
- (4) 追悔已作惡業之未圓滿——這便是「惡惡作」。

「惡作心所」的體性為：厭惡所作之業（包括善業或惡業），心生追悔。「惡作」的業用為：能障奢摩他（止）。不但追悔先前「已作」之事是惡作，連追悔先前「不作」某事，也叫惡作。例如有人追悔地說：「我先前為何不作這件事呢？」而懊悔不已，這也是一種惡作。

若於習定中，對先前所作、或不作的事，生起追悔之心（惡作），便會障礙修定（修止）。故經中說：已過不可得，乃至三世心不可得。又，文殊師利菩薩言：「於一切法，不憶想分別，號為禪師。」如是思惟觀察，可對治惡作。

「三尋、四伺」：「尋」，是尋求（或尋求推度）之義。其體性為：能令心匆迫急遽，在意識所取的名言和境相上，粗轉為性。「伺」，伺察（或伺察思惟）之義。（伺之原義為：守候、等待）。「伺心所」的體性為：能令心匆迫急遽，在意識所取的名言和境相上，細轉為性。簡言之，即尋為粗心，伺為細心。尋與伺二心所的業用為：能作為身心能否安住之所依。而這又要看尋伺是以什麼為體而定：若尋伺是以徧行的「思心所」為體，身心便得安住，因為依於思心所的尋伺，其行比較較細緩。但尋伺若是以「慧心所」為體，則身心便不得安住，因為依於慧心所的尋伺，其行比較較粗急，故令身心不安。行禪之中，身心的安住或不安住，都是依於尋伺，因此說尋伺為身心「安不安住……所依為業。」（成唯識論）。故知尋伺二心所法，對行禪者的重要性。

又，以尋伺來區分三界之性，則欲界及初靜慮（即初禪）為「有尋有伺地」；在初靜慮與二靜慮之間的「未至定」，稱為「無尋唯伺地」；二靜慮以上為「無尋無伺地」。表列如下：



以上釋心所有法的第六類，不定心所。至此，五位百法的第二位，五十一種心所有法，全部釋畢。

六、色法（十一種）

論 第三色法，略有十一種：一眼、二耳、三鼻、四舌、五身、六色、七聲、八香、九味、十觸、十一法處所攝色。

註釋

「第三色法」：「色」，為有質礙之色，如木不能入石，故名有質礙。色有內外色之別：外色為五塵；內色為五根，是為第八識攬地水火風四大所成之內身，故楞嚴經云：「結暗為色。」

「略有十一種」：大略而言，色法有十一種，意即若廣說則可至無量。這十一種色法，簡言之即五根加六塵。內五根（眼、耳、鼻、舌、身）為第八識之相分，而五根又有兩種：

(1) 扶塵五根——即指眼球、耳穴（耳朵）、鼻柱等可見的器官，皆是以色、香、味、觸四塵所成之肉團（肉質），其體粗顯，本身並無認知之作用。

(2) 勝義五根——是以扶塵根為所依處（亦即，它們所在的地方，即是扶塵根所在之處），以地水火風四大種所造之淨色為體，故又稱為「淨色根」，具有取境、發識之作用。勝義根之體清淨微妙，非肉眼所能見，相當於現代人所稱之五官的「神經」。

五根之所以稱為「根」，因為它們都有出生及增上力用的功能，因而為前五識所依之根，故稱為「根」。

「法處所攝色」：「法處」，意識所緣之法塵境界稱為「法處」。「所攝」，所攝取，所涵攝。然意識所緣的法塵，並非實體的色法，而是五塵落謝的影子，以及「無表色」、「定果色」、「定自在所生色」及「徧計所執色」等。這些都專門只是意識所緣的相分，故稱為「法處所攝色」。因這些法塵的項目比較難解，茲條釋如下：

1. 「無表色」：「表」，表示。「無表」，俱舍論云：「非表示令他了知，故名無表」。也就是說，這種色體，我們無法指陳出來，令他入得見而了知。這種色法又稱為「受所引色」，亦即是戒體之色。以戒體是於領受「律儀或不律儀」（正戒或邪戒）時，由受者之發心與傳戒儀所引，而得之色法，此色法在受者身中，可起防非止過之作用，令持戒清淨，故稱「戒體」；又因此戒體之色，係為內色，且無形質，不可表示令人知見，故稱「無表色」。又因是由受戒時的發心及儀式所引而得，故稱「受所引色」。

2. 「定果色」：與定自在所生色同。

3. 「定自在所生色」：由禪定力所變現之色聲香味等境。這一類色法，係由賢聖之勝定力，而於一切色法變現自在，故稱「定自在所生色」，又稱「定所生色」，或「定所引色」、及「定果色」等。此類色法通於凡聖所變，因此亦有假色與實色之別：若由凡夫之禪定力所變現者，為假色，不能實用；若由八地以上之聖者，憑威德之勝定力，即能變現可實用之實在色法，例如入

火光三昧、或水光三昧，而變現實火、實水；或變現金、銀、魚、米等，乃至佛所現淨土，皆是定自在所生色，皆可令有情受用。

4. 「徧計所執色」：凡夫之意識緣五根所取之五境影像，產生周徧計度、虛妄分別之作用，而在內心更變現出種種色法之影像，例如空中花、水中月、鏡中像等。此類色法，唯有影像，並無實體，故稱「徧計所執色」。

以上解釋第三位「色法」。

七、心不相應行法（二十四種）

論 第四心不相應行法，略有二十四種。

註釋

「心不相應行法」：「相應」，簡言之即相呼應。如何才能稱「心所法」為與「心王」相應？須具四條件：

- 一、同時——心所與心王同時起；
- 二、同依——心所與心王所依之根，如心王依耳根，則此心所亦必須是依耳根而起，而非依眼等其他根，才能稱與此心王同依根；
- 三、同緣——心所與心王同所緣之境；
- 四、同自證分——心所與心王同一自證分體。

如是，「同時、同依、同緣、同自證分」，即是與心王相應。這種心所法，即

稱為「心相應行法」，亦即前面已討論過的第二位「心所有法」。如前所說，「行蘊」有兩種：一、心相應行法，二、心不相應行法；此二皆是行蘊所攝。心相應行法以具有上列的四條件，故與心王相應，而稱為「心相應行」；而第四位的法，雖也是行蘊所攝，但這些「心行」因不具備與心王相應的「同時、同依、同緣、同自證分」四條件，故稱為「心不相應行法」。

又，這些「心不相應行法」，除了不與心王相應之外，也不與其他心所有法、色法、無為法等三位法相應：

一、不與心、心所法相應——因為這些不相應行法都非能緣（沒有能緣之性質），故與心、心所法都不相應。

二、不與色法相應——因為這些不相應行法都沒有質礙，故與有質礙的色法不相應。

三、不與無為法相應——因為這些心不相應行法是有生滅的，故與無生滅的無為法不相應。

又，據成唯識論說：心不相應行法，並不如「心、心所法及色法」之有體相可得，但亦不能離於「心、心所及色法」的作用，故知心不相應行法「定非實法，但依色、心、及諸心所分位假立。」雖說心不相應行是依色、心、心所三法假立，但色法_是心與心所之所變現，而心所又是「心」所現之作用，故知「心不相應行」總不離於心而有，故亦是一種心行，因而冠以「心」字；乃至一切法亦不得離於心而有，故稱心為王。

附及，關於十一至十四，「生、住、老、無常」，及二十「時」、二十一「方」之次第，大正藏論本所列原為「生、老、住、無常」；及「方、時」。但歷代各家註本，大都作「生、住、老、無常」，及「時、方」，從唐·窺基大師的百法明門論解到明·憨山大師的百法明門論論義、廣益法師百法明門論纂註、明昱法師百法明門論贅言、滿益大師百法明門論直解，都是採與窺基大師同樣的次第。此其一。其二：其實「生、住、老、無常」，其義即是「生、住、異、滅」，且「時、方」二者即時間、方位（或時間、空間）這樣說比較順。由以上二種原因，故本書註解

時，亦隨古德探窺基大師的次第。至於本書前面從大正藏中所錄之原論文，則不予變動，以存其真。在此交待一下。

論 一得、二命根、三衆同分、四異生性、五無想定、六滅盡定、七無想報、八名身、九句身、十文身、十一生、十二住、十三老、十四無常、十五流轉、十六定異、十七相應、十八勢速、十九次第、二十時、二十一方、二十二數、二十三和合性、二十四不和合性。

註釋

「一得」：「得」，為成就，或於一切法（任何一法）造作、成就、不失，稱為

得，亦是假立此種過程與結果為「得」。「得」僅與屬於有情自身中之有為法（稱為「自相續」之法，即能令自身命相續之法）、以及擇滅、非擇滅兩種無為法有關，而與「他相續」法、及「虛空無為」無關。據成唯識論卷一，「得」係一種假有之存在，義為成就，共有三種成就：

(1) 種子成就——一切善、惡、無記等種子，從先以來已有，而未壞者，稱為「種子成就」（得種子）。

(2) 自在成就——由加行所生之善法，及四無記心加行（工巧處心、威儀路心、變化心、異熟生心）所成者，稱為「自在成就」（得自在）。

(3) 現行成就——善、惡、無記等三性之法，得正在現行，稱為「現行成就」（得現行）。

換言之，「種子成就」，為本有、先世傳來、未修前之「得」，即是本具，又稱「法前得」，或「生得」。「自在成就」為修後得，又稱「法後得」。「現行成就」，即通於「修前得」與「修後得」：修前，若本具種子，起現行，即是「現行

得」。修後，若起現行，亦是「現行得」。

又，這種諸法因緣具足和合、作諸事業，而得成就的狀況，假名之為「得」。為何稱為「假名」？例如以「得法」而言，所得者不是法（「得」非「法」），「法」也不是「得」，因為法是法，如佛正法、禪法等，而「得」是心行；故「法非是得；得亦非法」，然以因緣假合，名之為「得」；如五蘊假合，名之為「我」，亦如是。如是觀一切法假合安立，名為假觀；假觀者，觀一切法因緣、幻化、無實，無有實體可得；是為如來之正智、正觀；如實依如來正智正觀者，則得如來慧，一切解脫，解脫一切。是為如來三觀（空、假、中）中之假觀之用；假觀如是，空觀、中觀亦如是，所對根器、機緣、境界有別耳。

「二命根」：依業所引，於第八識種子上，令色心連持不斷，假立「識、煖、壽」為命根。換言之，命根即是識煖壽具在，三者和合的狀態之假名，在此「命根尚在」時，能令色心不分離，識不離身、執持色身，令身不散壞。又大乘光法師百法明門論疏云：「謂依於阿賴耶識能持眾同分（及令）四大諸根不壞，則於阿賴耶

識相應心心所法上假立命根。」

「三眾同分」：一類物中，其中分子都有其共通、共同之處，如人類有人類的眾同分；黃種人有黃種人的眾同分；男人有男人的眾同分；天道有天道的眾同分；凡夫、菩薩，皆各有其眾同分。雖言「同分」，但也不是絕對百分之百相同，只是類近而已，大同之中亦有小別，故言眾同分是依人、法之類近而假立之名。

「四異生性」：舊譯為凡夫性。「凡夫」指六道中，尚未證得三乘聖道的有情。「異」，有異身及異見二義；(1)異身：因凡夫輪迴五趣（或六道），受種種別異身之果報；(2)異見：凡夫由種種異見，而生諸邪見、造諸惡業，故稱異生。由此，異生性即指令眾生成為凡夫之本性，此性為從「見惑」的種子而來；此異生性令眾生不能證「得」聖道（聖道之「非得」），屬三界繫，為「修道位」所斷者。大乘唯識於分別所起的「煩惱障」及「所知障」之種子上，假立為異生性。此「異生性障」（即凡夫的煩惱、所知二障），為於初地時斷盡；以斷「異生性」故，得永離凡夫位，登於聖位。

「五無想定」：滿益大師言：這是外道人所修的定。外道人由於厭惡想心，以想心為煩擾，故作意求滅一切想；以其定力，功用淳熟，壓令前六識及一切心所皆不起現行，只有第七識的俱生我執、與第八識仍在，不離根身；「無想定」即是依此身心分位（依身心在這種狀態下）假立，以其所謂「無想」，並非真實已除滅「想」，令盡皆無，而只是以定力壓伏不起而已，定力若盡，或是出定，其「想」仍再生起；若實已滅，不應更生；故知但是假立。

為令學者能分別凡外之定與內教聖定，故特引成唯識論而釋此定之相：

「無想定者，謂有異生，伏徧淨貪，未伏上染；由出離想作意為先，令不恆行心心所滅；想滅為首，立無想名；令身安和，故亦名定……此定唯屬第四靜慮，又唯是善；下、上地無……此由厭離想，欣彼果入，故唯有漏，非聖所起。」

茲將這段論文解釋如下：

「異生」：即凡夫。

「伏徧淨貪」：「徧淨」，即徧淨天，是第三禪的三天中之最高天（三禪三天為：少淨天、無量淨天、徧淨天）。謂此類凡夫，久入第三靜慮，且對於第三禪的貪著心已伏滅，不再貪著。

「未伏上染」：「上」，上界，指第四禪。但仍未伏滅對第四禪天之染（貪愛）。因此便想由第三禪，上昇到第四禪。

「由出離想作意為先」：「出離」，這裏是指從第三禪昇到第四禪。「出離想」，此類凡夫把出離到第四禪，當作「涅槃」想，亦即把第四禪的境界，當作真實出離、真實涅槃，若作如是念，即稱為「出離想」。「先」，先導。以這樣的出離想之「作意」為先導，亦即：先起如是「作意」。

「令不恆行心、心所滅」：「不恆行心、心所」，指前六識心王及心所。因為第

七識「恆審思量」，故是恆行，而第八識亦是恆行。所以，「不恆行」的唯有前六識。因為前六識並不恆行，故其行相為剎那生滅，因此其生滅相比較粗顯；由於其相粗顯，故此類凡夫厭患之，而欲滅之。

「想滅為首，立無想名」：此類異生要滅前六識心心所法，所起定力，以令「想蘊」滅，為其行之首（第一個要目），因為欲令想滅，故名其定為「無想」。

「令身安和，故亦名定」：因為此定確能令其身心安住和悅，所以也能稱為一種「定」。

「此定唯屬第四靜慮」：「第四靜慮」，即第四禪。謂這無想定，只有第四禪天才，其他地中則無。

「又唯是善」：無想定在三性中屬於「善性」。

「此由厭離想，欣彼果入」：這無想定是由於凡外對於「厭離想」的謬解，而欣求彼無想果，所入之定。

「故唯有漏，非聖所起」：因此此定只屬於有漏的境界，而非三乘聖人所起的無漏定。

「六滅盡定」：又稱「滅受想定」或「第九次第定」，為三乘聖人所修之無漏定。依漢益大師釋云：聲聞乘三果以上聖人，為了想暫時止息其心「受想」二蘊之勞慮，而依於「非想非非想定」，遊觀無漏以為加行，乃得趣入此定。入此定已，前六識之心心所法，一切皆不起現行，連第七識的俱生我執及其心所，也都不現行，唯獨第七識的俱生法執與第八識仍在，仍不離根身；以其幾乎滅盡了六、七識，故依此而假立其名為滅盡定。又以其所滅者為以「受想」二蘊為首要，以受想二蘊為令眾生生死流轉最重要的因素，因此名此定為「滅受想定」。又以此定居於四禪八定（色界四禪及無色界四定之總稱）之上，故稱為「第九次第定」。

註者有鑑於此定在佛法中十分重要，為令大家對此聖定能稍微深入瞭解一些，故再引成唯識論而說明之：

「滅盡定者，謂有無學、或有學聖，已伏或離無所有貪，上貪不定；由止息想作意爲先，令不恆行、恆行染污，心心所滅，立滅盡名。令身安故，故亦名定；由偏厭受想，亦名滅彼定……此定初修，必依有頂，遊觀無漏爲加行入；次第定中，最居後故。雖屬有頂，而無漏攝。若修此定已得自在，餘地心後亦得現前。雖屬道諦，而是非學、非無學攝，似涅槃故……要斷三界見所斷惑，方起此定；異生不能伏斷有頂心心所故。此定微妙，要證二空，隨應後得所引發故。」

茲釋此論文如下：

「謂有無學、或有學聖」：「無學」，小乘第四果，阿羅漢。「有學聖」，原指

四果以下的初、二、三果；此處僅指第三果聖人（阿那含）而言，而不包括初果、二果。

「已伏或離無所有貪」：「伏」暫伏。「離」，永離。「無所有」，無所有處天，即無色界第三天，僅次於最高的非想非非想天。謂聲聞第四果及第三果聖人，已能暫伏或永離對無色界的第三天（無所有處天）的貪著。

「上貪不定」：「上」，指無所有處天之上地，即非想非非想處天。「不定」，不一定。謂但對於無色界的最高天（非想非非想天）之貪著，則不一定已除滅、或非已除滅。

「由止息想作意為先」：由「止息想心」的這種「作意」為先行，亦即首先起止息想心的作意。

「令不恆行、恆行染污心所滅，立滅盡名」：「不恆行」，指剎那生滅的前六識，以剎那生滅故「非恆」。「恆行」，指第七末那，以末那識「恆審思量」故是

「恆行」。 「染污」，指第七識之「俱生我執」，以俱生我執是染污性；而「俱生法執」則性非染污，故仍不滅之。此句即謂起作意後，然後起定力，令不恆行的前六識、及恆行的第七末那染污識之心、心所法，一切皆滅，故稱為「滅盡定」。此但假立為「滅盡」，而實未盡滅，因為第八識及第七識之俱生法執仍在，故實未盡滅，但假立其名。

「令身安故，故亦名定」：以此定能令身心安住，故也稱為一種定。

「由偏厭受想，亦名滅彼定」：因為偏於（側重）厭患受想二蘊，故亦稱此定為「滅受想定」。

「此定初修，必依有頂」：「有頂」，為有頂天。有兩種「有頂天」：

- (1) 色界有頂天——此「有」，為有形色之「有」：此天為有形質的「色界」之頂，因此天係在色界四禪天之頂，故稱「有頂」（有形色之頂），又稱阿迦尼吒天。

(2) 無色界有頂天——此「有」為三有之「有」，以此天位於無色界之頂，即是三有（三界）之頂，故稱「有頂天」，是即非想非非想處天；論中的有頂天，是指此天而言，而非色界的阿迦尼吒天。

此句謂：行者初修滅盡定時，必須依於無色界有頂天的「非想非非想定」，亦即：必須先入「非想非非想定」，然後以非想非非想定為基礎，才能入滅盡定。這是指最初修習的時候才這樣，若久修此定純熟者，則不在此限。

「遊觀無漏為加行入」：遊觀於無漏境界，因為前六識及第七識的俱生我執（染污）心心所皆滅，故無煩惱起；以無煩惱，故是無漏。「遊」，旅也，履也。「觀」，照矚。遊履照矚無漏境界，以此為加行，而入於滅盡定。

「次第定中，最居後故」：「次第定」，三界諸定，其次第是有一定的，例如須先入初禪，然後才能入二禪；先入二禪，才能入三禪，不能跳級而入；這是凡夫及聖人初修定者，必由如是次第入於諸定，故稱「次第定」。三界中共有九個次第定：色界四禪、無色界四定、再加上滅盡定，共九個。因為此「滅盡定」居於最後

一個次第，故滅盡定又稱為「第九次第定」。

「雖屬有頂，而無漏攝」：滅盡定雖然是依無色界有頂天的「非想非非想定」而起，但它的定體是屬於無漏所攝，因為於此定中，煩惱不起故，故是無漏定。

「若修此定已得自在，餘地心後亦得現前」：因為前面說：初修此定時，須先入非想非非想定，再依於「非想非非想定」入於「滅盡定」；那是指初修者而言。若是久修淳熟，於此定已得自在，使得自在出入，而不必先入非想非非想定，亦即在其他下地之任何定中，皆能直接超入滅盡定，而令此定「現前」，故云：「亦得現前」。

「雖屬道諦，而是非學、非無學攝，似涅槃故」：雖然滅盡定是屬於「道諦」所攝之法（屬八正道之「正定」），但卻不一定是專屬「有學道」或「無學道」，因為有學之第三果及無學之第四果聖人都可以入此定，而且此滅盡定僅「似涅槃」，但非真入涅槃；若真入涅槃，則唯有無學四果能入，第三果則不能入。

「要斷三界見所斷惑，方起此定」：這是說要入此定的另一個資格：必須先斷了。三界的「見所斷惑」（簡稱「見惑」），才能入此滅盡定。

「異生不能伏斷有頂心心所故」：「異生」，凡夫。「有頂」，指無色界有頂天（非想非非想天）。因為尚未斷見惑的凡夫，沒有能力伏斷無色界非想非非想天仍有。的染污（煩惱）心心所法；以不能伏斷微細煩惱，所以無法入滅盡定。

「此定微妙，要證二空，隨應後得所引發故」：「二空」，人空與法空。「隨應」，隨其所應，亦即隨其各別之義。「後得」，即「後得智」，為「根本智」之相對。「根本智」為無分別智，是為體。「後得智」，為起於根本智之後，是有分別智，此智為依「根本智」所引，故是「根本智」體之用，相當於十波羅蜜之方便波羅蜜，亦即方便勝智。謂此滅盡定之行相，微妙殊勝，若是二乘，則須證到人空，若是菩薩，則須證到人法二空，然後各隨其所證之後得智，才能引發此定。

滅盡定與無想定，合稱「二無心定」，二者之差別為：無想定是凡夫定或外道定，而滅盡定則為聖人所修定。故窺基大疏云：「無想唯凡，滅盡唯聖。」

以上為釋「滅盡定」。(誠願此甚深聖法之理解與事證，重現世間，廣傳於世，久住世間，利樂人天。)

「七無想報」：外道之人在此欲界修無想定，獲得成就，捨此報身後，即感得無想天的果報，生在第四禪天的無想天中，於其天壽五百劫中，仍依其無想定力，前六識之心王與心所，皆不起現行，唯有第七識之俱生我執與第八識仍在，而攬第四禪中微細色質為身，此微細色即是第八識所變之相分。故依如是之色、心分位（如是色與心的狀態），而假立「無想報」之名。

「八名身」：「名」，即名詞。「身」，複數之義，或為聚之義。「名」，亦即能詮表自性之單名。（「詮」，詮示、表示、指陳。「單名」，即一個字的名詞。）例如「龍」、「馬」。兩個字以上的名詞，才稱為「名身」，如「龍頭」、「馬尾」。三個字以上的名詞則稱為「多名身」，如「銅香爐」、「金花瓶」等。

「九句身」：「句」，相當於現代文法所說的「詞」。單句稱為「句」，如「菩

薩」等。二句稱為「句身」，例如「大菩薩等」。三句以上稱為「多句身」，如「文殊師利菩薩」、「普賢菩薩」。

「十文身」：「文」，就是字（文字、單字）；為名身與句身之所依（名身與句身皆依「文身」（字）而造）。「文身」（文字）本身，不一定能有表詮之功能（不一定具有意義），例如一個個字母，以及音韻本身等。

以上釋「名、句、文」身，這三種都是依「色、聲、法」三塵分位而假立：如果「名句文」是在語言中的，即是依「聲塵」而立；若是書寫出來的「名句文」，則是依「色塵」而立；若是在心中想的「名句文」，便是依「法塵」而立。因為此方世界之眾生，眼、耳、意三種根及識特別利，所以才依色、聲、法三塵而立「名句文」，以為立教詮理之具。至於他方世界，例如香積佛國，則以香飯，乃至他方之天衣、瞬目等，皆可為教理之能詮，作用有如此方之「名句文身」。是故六塵皆可成為聖教之能詮（經法）。

「十二生」：又名為「有」，即先無今有，依於色心，仗緣顯現而假立為「生」。

「十二住」：簡言之，即相續不斷的狀態，稱為「住」。謂法生起之後，即於「有」位（Being），暫時依於色心，相似相續之狀態，假立此狀態為「住」。如經云：「生已住」，此住為暫時而有，若以人道而言，則此「住」大約於「生」後維持六、七十年左右。

「十三老」：亦稱為「異」、「變異」、「變壞」、或「衰變」。謂「諸行」（無常之諸法）於相似相續中，色心遷變不停，漸漸就於衰敗變異，即將這個逐漸衰敗變壞的過程或現象，假立（稱為）「老」。例如人由少而長、由長而老，此日漸衰變的現象，稱為「老」。

「十四無常」：有已還無；稱為無常；無常也是「死」的異名，亦稱為「滅」。無常再加上面三個，成為：「生、住、老、無常」，或「生、住、異、滅」，或「生、住、老、死」。一般常說：「無常到來之時」的「無常」，即是死之代名。「無常」既是「滅」，則必須與「生」合觀，才更能顯出「無常」之義：「生」又稱為「有」，但這個「有」不是恆常之「有」，因為必須是仍在「生」（存在）之時，

才能稱為「有」；又這「有」也不是過去「曾有」，因為在過去此「有」尚未生；因此這有為法之「有」，不如無為寂滅理之「常有」。其次，「無常」的「滅」，也稱為「無」，但這「無」也不是恆常之「無」，因為要由物滅之時，才能稱為「無」；而且這「無」也不是過去「曾無」，因為過去有、現在滅（先有後滅）故稱為無；因此這無常之「無」，不同於龜毛兔角之「常無」。以有為諸行，既不同於「無為」之常「有」，亦不同於兔角之常「無」——非是「常有」、非是「常無」，因此顯示出生滅是「無常」（非常）的道理。

「十五流轉」：依於色心，因果相續，由因感果，果續於因，前後相續不斷，這種現象稱為流轉。

「十六定異」：善惡因果，必定相異，稱為定異。例如善因必感樂果，惡因必感苦果，一定永異，這種現象稱為「定異」。

「十七相應」：依於心及心所法和合俱起，假立為「相應」。又，大疏云：「因果事業和合而起」，稱為相應。問：「這第四位法的總名既然稱為『心不相應行

法』，為什麼其中又有一個法叫『相應』？」

答：「這一大類法稱為『不相應』的原因，是表示這一類法與心王心所不相應；而這一個單獨的『相應』法，則是用來表示在某些情況下，色法、心王、心所法三者和合而作事業的那種關係或現象，而稱此三者之間的這種關係為『相應』。然而用來表示『相應』性質的這個心所本身，卻不屬於『心相應行法』。因此，兩者不能混為一談。」

「十八勢速」：表示「有為法遊行迅疾，飛行運奔」的性質，亦即所謂「無常迅速」的「迅速」。例如有情之來去、聚散、離合，無情界之日往月來，日月如梭，國土世界之成住壞空，乃至地水火風之變幻運轉，其速如電，念念不住，皆是「勢速」的現象。

「十九次第」：表示諸法前後有序，毫不紊亂，這種現象，假立為「次第」。例如甲乙丙丁、一三三四、君臣父子等，前後、高低、尊卑之序，有調不紊的關係，假名為次第。

「二十時」：即時間，謂依於色心剎那展轉所現，假立之為時間。若以現代的觀點來看，更可證知佛法所說「時間是假立的」非常正確：因為所謂「時間」，實是依於太陽、地球、月亮的自轉與公轉，以及陽光照射地球的變化，而「假立」的：如地球自轉一週，即依某A地再一次「天亮」（陽光再次照射其地），訂為「一天」，等等。故知所謂「時間」，實是依空間（物體及光線）的位移而假立，因此「時間」本身並無實體；以時間無實體故，此為時間之「總相」無；總相既無，時間之「別相」——過去、未來、現在——則更加是無，更加是假立的（實為假上加假）。又，即使時間之總相有實體，（即真有「時間」這件東西），但依然無法說時間的別相（過去、現在、未來）有定實；因為：(1)在永無休止的「時間之流」上，你若以某A點為「現在」，則在A點的右方之B點即是過去，而在A點的左方的C點即成未來；但你若以C為現在，則A便成過去；若以B為現在，則A又成為未來。因此可知「去、來、今」之性不定、不可得。(2)一切法剎那不住，當你說「現在」的時候，「現在」這一刻已成「過去」，因此，無真正的「現在」之體可得，故知「時間」之

總相，乃至「去來今」三際之別相，皆是依色心等法假設安立，無有實體可得。是故經云：「三世心不可得」。

「二十一方」：「方」即方位，如東西南北、上下、前後、左右等。方位是依於有形質之物所處的位置而假立。為何是假立？正如楞嚴經所說：若定某甲點為「東」，則站在此點之右方看，此甲點便成西方；若在甲點之前方看甲點，此甲點即成南方；站在甲之後看甲點，此甲反成北方。故知方位並無定實，無有實體可得，但是假設安立。故知外道以方位為眾生禍福之依據者，實是妄上加妄。

「二十二數」：「數」即數字或數目。數是依於諸法多寡之相對待、相繼、相襲而假立，故有一、十、百、千，乃至阿僧祇之差別。以其是相待而有，故亦是假立、非實。

「二十三和合性」：依於諸法之間，互相不乖違之性質或關係，而假立為「和合性」，並無實體。

「二十四不和合性」：依於諸法之間，互相乖違、不能含容之性質或關係，假立為「不和合性」，並無實體。

以上為解釋「心不相應行法」。學者研習此「心不相應行法」時，須留意，這二十四法之定義中，都有一「假立」或「假名」之詞，俾令行者知覺觀察此等諸法皆唯有假名，而無實體。若能如是觀察、解了、趨入，則於如是諸法，心無貪著，究竟清淨，入於諸法無我、平等一實正理。

八、無爲法（六種）

論 第五無爲法者，略有六種：一虛空無爲、二擇滅無爲、三非擇滅無爲、四不動無爲、五想受滅無爲、六眞如無爲。

註釋

「第五無爲法者」：以上四位（心法、心所有法、色法、心不相應行法），皆是生滅法，稱為「有爲性」之法。「為」，造作之義，亦即生滅、來去；「有爲法」，即是有生滅、來去之法。「無爲法」，即是無生滅、來去之法。而無爲法之所以能無生滅、來去，即是若去除了（或斷除）有爲的造作，即能得無爲之無生滅性；因此，藉著有爲法的斷染成淨，離諸造作，即得無爲。是故，無爲之性，係依有爲而顯，故本論文前面說：無爲法是「四所顯示故」（依心法、心所有法、色法、心不相

應行法，四種有為法所顯示出來的）。若無「有為」，即「無為性」亦無法顯示：以「無為」與「有為」是相對而顯。甚至可說「無為」是依「有為」而立，若無「有為」，即連「無為」亦不立。易而言之，之所以立「無為」（或者說，佛之所以開示「無為」），是為了度諸「有為」。何以故？以「有為」法皆苦故。

又，這第五位的「無為」，是前面四位共九十四法的真實之性，也就是「法之實性」，或稱法性，亦是「心識之實性」（窺基法師語）。因為第二位的心所有法（共有六類：徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定）是「識」之相應法；第三位的色法十一種，乃「識」之所緣；第四位心不相應行，即「識」之分位；故「識」是這些法的本體。又，前面九十四種法，乃生滅之法，以皆有造作，故屬有為；「今此六法，寂寞沖虛，湛然常住，無所造作，故稱無為。」

「一虛空無為」：指真空之理，離諸障礙，猶如虛空，無所作為，故稱虛空無為。

「二擇滅無為」：「擇」，簡擇；「滅」，寂滅。「擇滅」即離繫，謂以智滅惑，

所顯真理，其真理乃無生滅性，故稱擇滅無為。（換言之，即「以定慧力，擇煩惱而滅之」稱為擇滅，如是所得之無為性，稱為「擇滅無為」。）

「三非擇滅無為」：此有二種：一、不假智力以斷滅諸惑，性本清淨、無所作為，稱為非擇滅無為。二、若有為之法，因為緣闕（緣不具足，缺其中一、二緣），因此暫時不生，而顯出「不生滅性」；如此，此法雖非永滅不生，只是由於「闕緣」所顯之不生滅、無造作性，即稱為「非擇滅無為」。換言之，「非擇滅無為」，即是「不須經過修行斷證而得的無為性」，這種「非修斷」的無為，有兩種：一、其法本性本來清淨，故不假修斷。二、以生滅之因緣不具足，故顯出不生滅之性。

「四不動無為」：這是專指第四禪及五那含天之定境，捨念清淨，雙忘苦樂，離於三災（水、火、風）、八難（憂、苦、喜、樂、尋、伺、出息、入息），無有苦樂等動搖其身心，有若無為，故稱「不動無為」。

「五想受滅無為」：即滅盡定之境界：二乘之三、四果聖人，入滅盡定，前六識

及受想二蘊，皆不現行，有如涅槃，故稱「想受滅無為」。

「六真如無為」：「真」者不妄，以離凡外之虛妄；「如」者平等，以離二乘之不等。此真如之性，即是一切色、心、假、實諸法之實性：諸法如波，此真如性如水；諸法如繩，此真如之性如麻。諸法若無此真如性，則無自體。然而，無為是無相，故此性若離諸法，亦無法顯出其相：是故真如為諸法之性，而諸法為真如之相；故真如與諸法，為法之性與相，非一非異，唯有遠離偏計所執性，了達我法二空，乃能證會「本真本如」之體。又，前面五種無為（虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅）皆是依真如體上而假立，名為「虛空無為」等，以此真如性即是唯識實性故，故皆唯識，決無實我、實法。

又，解深密經中開示有七真如；成唯識論則示有十真如。十真如為：

- 一、徧行真如
- 二、最勝真如
- 三、勝流真如

- 四、無攝受真如
- 五、類無別真如
- 六、無染淨真如
- 七、法無別真如
- 八、不增減真如
- 九、智自在所依真如
- 十、業自在等所依真如

成唯識論又說：「菩薩於十地中，勇猛修行十種勝行（即十波羅蜜），斷十重障，證十真如，於二轉依便能證得。」可知證十真如，是菩薩修習唯識，最終、最高的目的：百法明門論中，上面九十九法，都是為了這一法而說的；乃至整部解深密經、瑜伽師地論、或成唯識論，也是為此而說。故知「真如」一法，是性相二宗所共說，非只性宗或相宗所獨有；而性相二宗最終的目的與成就，都是指向真如；何以故？以「如來」即是「乘真如之道而來」，若無真如，即無如來。經中分明開示如是。可嘆末法眾生障重，其心垢染，有一派唯識學者，卻偏偏違悖經義，而毀

謗真如，不知其居心為何？（真不知學唯識何至於斯？）若是惡心故意謗真如法，為何還要學唯識？乃至為何還要學佛？因為佛如來及法又沒來招惹你，你何苦花那麼多心血去研究，卻不知感恩，還要謗他？以謗真如，即是謗如來。實是可悲、可嘆、可憐。願凡我正信佛弟子，往後若見有謗真如法者，當知其人即是謗一切如來、及謗如來所說顯密最高、最上、最究竟之法，當知是人即是違佛之教，是謗法人，非善知識，是惡知識；當知謗無上法，罪孽甚重，果報無邊；如是之人，應速遠離，不應親近，不應聽聞、讀誦其書，免受其誤導，自取淪溺。

以上為解釋有為、無為「一切法」竟。

九、二種無我

論 言無我者，略有二種：一補特伽羅無我、二法無我。

註釋

「無我」：這是正顯「一切法無我」之義。以於前面所述的五位百法之中，一一去推求，都找不到有此二種「我相」可得。「我」者，主宰、自在之義。如果有「我」，則應能作得了主、應能自在，則人應能於自身心及一切法，作得了主，不受生老病死等無窮之苦，應能長生、常住不滅、來去自如。但實在的情況是：人對自己的身心及一切法都不自在（不能令它不病、不老、不死、不煩惱），都作不了主，故知「人無我」。乃至一切諸法，不論有情、無情，各個也都無法令本身離於生、住、異、滅，且都依於因緣，而在「生住異滅」中流轉。因此，一切法中亦皆

「無我」，此即是「法無我」。

「二補特伽羅無我」：此又稱為「人無我」。「補特伽羅」，義為有情、或數取趣，因為一切有情皆「數數起惑造業，而取諸趣」，故稱有情眾生為「數取趣」。「數數」是屢屢、多數、經常不斷之義。「趣」，六趣，即六道。「人無我」，即是從前面所說的五位百法中去推求，則「我」實為色法、心法、心所法等五蘊假合，其中無有凡夫所執的能自主、自在之「我相」可得，亦無外道所計執之「神我」可得，故是「人無我」。若達人無我，即是「生空」；證「生空智」即解脫俱生我執。

「二法無我」：「法無我」即是「法空」。依於俗諦，而假說心、心所、色、不相應行等種種差別之法；然而以真諦（究竟之理）而觀，則諸法毫不可得：一切法但自心現，如幻如夢，非有似有，有即非有。又對「有為」，而假說「無為」：有為既虛，無為豈實？譬如依空而顯現狂華；而此「華」實非有生滅，則此「空」豈能言有或無？（空若是「有」，空即非空；空若是「無」，則無此虛空，豈再能言「空華」？）因此可知五位百法，無一法而有實自體性，唯心現故，唯識性故，故說

諸法無我，唯識所變。若能於五位百法中，通達二無我理，證二空智，即是得「百法明門」。

「大乘百法明門論今註」竟

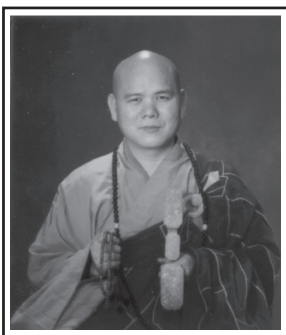
——二〇〇二年一月四日完稿於台北·大毘盧寺
——二〇〇二年五月十二日二校於美國·遍照寺
——二〇〇二年七月廿四日三校於美國·遍照寺

【附錄】

參考書目

1. 大乘百法明門論解，唐·窺基法師解，明·沙門普泰增修。大正藏第四十四冊（四六一—五二一）。
2. 大乘百法明門論疏，唐·沙門大乘光撰。大正藏四十四冊（五二一—六〇〇）。
3. 百法明門論贅言，明·沙門明昱。卍續藏第七十六冊（四四六—四五九）。此為解窺基法師之註文者，窺基之原文照錄。
4. 百法明門論纂註，明·匡山沙門廣益纂釋。此亦依窺基法師之釋文，但並不引窺基原文，而將窺基文之意，以作者自己的文字重述（paraphrase），亦可稱為改寫。卍續藏七十六冊（四三〇—四四六）。
5. 百法明門論直解，明·蕩益沙門智旭解。相宗八要之一。卍續藏同上（四五九—四六三）。

6. 成唯識論，大正藏卷三十一。
7. 成唯識論研習，釋普行著、獅子吼雜誌社印行，民國六十二年。
8. 大乘廣五蘊論，安慧菩薩造。大正藏卷三十一。
9. 佛光大辭典，高雄佛光出版社。
10. 三藏法數，明·一如法師編。



◎ 註者簡介 ◎

成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生
／一九八八年七月於美國紐約莊嚴寺薙染。

學 歷：

◆國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州
克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆美國德州閉關三年（一九八四—一九八七年）
俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）

◆日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年—）

現 任：

◆（台灣）「大毘盧寺」住持
◆（美國）「遍照寺」住持

著 作：

◆『美國心戰綱領』（譯作：中華民國國防部，一九七四）
◆『說服：行為科學實例分析』（譯作：水牛出版社，一九七九）

- ◆ 『楞伽經義貫』（大乘精舍，一九九〇初版；佛陀教育基金會，一九九四、初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五、第二版）
- ◆ 『三乘佛法指要』——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇）
- ◆ 昆盧小叢書：
 1. 『三世心不可得』（昆盧出版社，一九九二）
 2. 『禪法述要與心經奧義』（昆盧出版社，一九九三）
 3. 『三皈依要義』（昆盧出版社，一九九五）
 4. 『五戒與在家律學示要』（昆盧出版社，一九九五）
- ◆ 『禪之甘露』（The Sweet Dew of Ch'an，英漢合刊，昆盧，一九九五、第二版，二〇〇二年、第三修訂版）
- ◆ 『心經系列』（昆盧出版社，一九九七初版；一九九八、初版二刷）
- ◆ 『北美化痕(一)、北美化痕(二)』（昆盧出版社，二〇〇一）
- ◆ 佛性三參（Three Contemplations toward Buddha Nature，英文版，昆盧出版社，二〇〇一）
- ◆ 入不思議處（Tapping the Inconceivable，英文版，昆盧，二〇〇一）

曾 任：

- ◆ 佛教邏輯學——因明入正理論義貫（毘盧出版社，二〇〇二）
- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官／台北·光仁中學、中山女高英文教師
- ◆ 紐約·美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
- ◆ 台中·萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
- ◆ 基隆·照善寺「菩提專修班」講師

助印「大乘百法明門論今註、因明入正理論義貫、
禪之甘露(三版)、佛性三參、入不思議處」功德名錄

八八五〇〇元：慧洵

七〇〇〇〇元：慧善

一四二〇〇元：毘盧印經會

一〇〇〇〇元：慧香、某居士

五〇〇〇元：蔡知音、蔡洪麵、慧現、邱水木、邱劉阿菜、定瓌、邱文真、邱文怡、邱顯清、慧

堅、吳蕭幼、陳洪桂春、盧文偉、林淑惠、呂品臻

四〇〇〇元：慧參、慧玄、慧彥、慧瑁、林松年、何友松

三〇〇〇元：蔣良清、圓增、林金塗、蔡森然

二〇〇〇元：釋成觀、釋成如、郭美玲、林明傑、定本、游金蓮、游王月裡、游阿和、游萬生、游

玉堂、游秀英、游春子、游增子、游城、周游玉、林松年、余光中、張芳杰、王俊明

一五〇〇元：定一、定道、定地、林水和、陳錦秀、王玉蘭

一〇〇〇元：宮貴美、宮玉欣、定藏、定深、謝慶明、慧津、劉美智、孫網市、慧嵐、羅國榮、慧

屏、陳秀真、呂理正、林淑慧、呂尚暉、呂品臻、張博凱、定惟、張大政、何孔明

五〇〇元：黃忠川、黃文隆、黃炳誠、黃仔婷、林永裕、潘美鳳、張進財、林德儀、廖文瑞、慧

美金部份：

- 二六〇元：定普
- 二〇〇元：慧彰、蘇永錫
- 一六〇元：慧靖
- 一五〇元：慧徹、詹朱界宗、詹溪華
- 一四〇元：圓慈
- 一三〇元：慧起、慧因、洪明月、陳韻婷

四〇〇元：林朝昱

二五〇元：李政倫、李奎稷

曉、廖茹芬、廖崑甫、廖秀棋、廖君文、倉中仁、倉宛瑜、慧禮、慧望、慧暘、慧深、慧造、楊再興、慧恆、呂欣榮、呂欣勇、呂華齡、慧瑾、鐘玉真、蔡聰海、蔡姿柔、蔡姿婷、廖坤池、廖坤明、廖丙輝、慧造之胎兒、慧覺、陳寶珠、定密、慧廉、慧璃、定行、林俊雄、于建屏、陳錦祥、陳建志、陳世斌、李英彰、陳冠昌、李旻楨、李宛穎、陳淑華、陳品蓉、定華、圓玉、鐘林淑娟、邱銘鐘、蔣正華、陳全煙、莊玉春、慧笙、陳美子、陳鎮隆、陳鎮村、馮麗玫、陳以祥、陳慧文、陳冠維、唐洪甚、趙宗冠、趙純妙、趙唐雙鳳、吳萬慶、趙文志、趙彩妙、林芳瑾、Mark Barnes、(錢俊晟、林佩伶)、(陳思涵、陳葉銘、陳柏良、陳柏成)、吳春梅、黃順隆

- 一二〇元：葉美君
- 一一〇元：慧紀
- 一〇〇元：慧顯、慧山、陳永瑞、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁、Rich 黃、The Allied Technology Inc.、圓純、圓西、圓盛、阮瓊仙、黃珊珊、圓恆、邵豐吉、邵陳世玉、邵俊雄、邵俊源、呂佳玲、邵菅蕙、圓妙、圓啟、慧本
- 九一元：隨喜印經箱
- 八〇元：蘇李梅
- 七〇元：圓善、慧錦
- 六〇元：慧綱、黃遙凡、黃逸凡、黃雲田、周文芳、蘇義徵、沈珍發、李瑞靜
- 四〇元：圓道、圓德、圓現、圓德的 2nd baby、林何玉惠、何國川、黃阿娥、圓節、慧光、慧儀、許有進
- 三〇元：圓納、馬燦超、馬恆安、陳海豬、陳周桃
- 二五元：圓閨、圓入、慧隆、慧審
- 二〇元：圓壁、圓鈺、盧亞細、圓見、圓生、圓聞、李秀華、圓安、圓行、圓立、何宇倫、曾贊文、圓良、圓昌、圓盛、Ronald hugh Pollock、Ronald Angelo Pollock、Que Yebut、Nglyed K. Pollock、陳衍隆、陳遠碩、陳慧玲、簡朱英、圓佑、陳姣蓉、吳振文、吳張美姬、慧住、慧端、慧明、慧藏、王惠章、何玉梅、圓明(孫)、圓心(胡)、慧承、高斐、吳厚萱、吳朝暉、陶珊珊、吳暹、章定、定詮、慧依、慧解、蔣鳳儀、

蔣憲中、吳依蓮、慧增、慧益、圓至、慧瑩、圓順、圓定、Hui-Fang Liu、劉俳蓉、葉金地、慧忻、慧然、慧上、圓真、劉國、黃鐵枝、蔡培川、顏琇瑩、圓貴、圓明（梁）

一〇元·Fung Y. Lun、劉長崎、江美華

「昆盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋成如、黃瑞豐、鐘玉燕、游愛子、林秀英、王月英、王文君、宮貴英、宮桂華、陳秀真、黃忠川、黃文隆、黃炳誠、潘美鳳、陳佩禎、張淑鈴、宮桂山、王秋鳳、潘麗碧、許詹秀鳳、呂金珠、廖金清、蕭惠玲、曾玉娘、廖學志、廖偉成、宮林玉蘭、宮玉欣、曾簡娥、李錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啟揚、曾萬金、林玉碧、游鄭碧蓮、黃仔婷、張大政、張金員、吳蕭幼、圓增、慧覺、許慧燕、詹智靖、慧嵐、慧屏

隨喜助印名單

（91.6.9止）

釋常空、陳秀香、林秀蘭、黃雪芳、吳明達、林于珊、林鎮偉（以上七人共計新台幣二四五〇元）



回向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡於未來際
修行無上道



大乘百法明門論今註

註者：釋成觀法師

倡印者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

發行者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局版台業字第5259號

贈送處：(1) 台灣· 大毘盧寺

台北市116文山區福興路4巷6弄15號

Tel: (02)29347281 · Fax: (02)29301919

郵政劃撥：15126341 釋成觀

(2) 美國· 遍照寺 Americana Buddhist Temple

10515 N. Latson Rd., Howell, MI 48855, USA

Tel: (517) 5457559 · Fax: (517) 5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五四六年（2002年9月）地藏聖誕日初版

國際書碼：ISBN 957-9373-12-4

△初版第一刷敬印三千冊▽

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

