

唯識三十頌講要

# 唯識三十頌講要

## 目次

弁言	.....	一二
跋	.....	一六
導論	.....	一三
解題	.....	一四
作者	.....	一五
譯者	.....	一六
本頌要義	.....	一七
第一頌／一七	第二頌／一九	第三頌／三一
第四頌／三四	第五頌／三六	第六頌／三九
第七頌／四二	第八頌／四四	第九頌／五二
第十頌／五三	第十一頌／五五	第十二頌／五八
第十三頌／六一	第十四頌／六三	第十五頌／六六
第十六頌／六七	第十七頌／六九	第十八頌／七〇
第十九頌／七五	第二十頌／八二	第二十一頌／八三
第二十二頌／八六	第二十三頌／八七	第二十四頌／八八
第二十五頌／八九	第二十六頌／九一	第二十七頌／九八
第二十八頌／一〇二	第二十九頌／一〇七	第三十頌／一一五

## 弁言

民國五十六、七年間，聖德法師應聘爲本院佛學教授，在院講《唯識論》，曾以所編講義，付諸油印，因忽於裝訂，事後率多散佚。去年本院計畫出版叢書，教務主任覺斌法師以該稿說理明達，詞義通暢，用以接引後學，允稱佳構，遂向索取全文，逐月交由《中國佛教月刊》連載。現將刊竣，爲便各地佛學院採作教本起見，決另出版單行本，列爲本院叢書之一，以應各方需要。茲值剞劂之餘，特誌數言，以畀篇首。

中國佛教會理事長  
中國佛教研究院院長  
白聖

中華民國五十九年十二月

## 一、導論

大乘佛教崛起於佛滅後數百年間，其後學者輩出，初期以馬鳴菩薩為最負盛名，後人尊為大乘佛教的始祖；其次即龍樹菩薩，被稱為大乘佛教二祖；後期則為無著、世親兩菩薩時代。馬鳴著《大乘起信論》，以「眾生心」攝一切法，其內容包含性、相二門；龍樹依《般若經》闡明緣起性空之義，無著、世親則為建立法相唯識的有名學者。

依照諸經所判，大乘佛教對釋尊一代說法，向有五時教與三時教之分。就唯識教理所依的經典來說，《解深密經·無自性相品》判為三時說教。認定佛在第一期說法時，為欲破除外道凡夫實我的執著，曾予開示我空法有之理，代表此一思想者為《四阿含》等經；其後因小乘行人聞佛初期說教，不解釋尊密意，認有實在的五蘊法存在，佛為除二乘人的執著，因有第二期我、法二空教理之闡明，代表此一思想者為《般若》諸經；第三期為欲矯正空、有的執著，特再說明「非空非有」的中道要義，代表此一思想者為《華嚴》、《深密》等經。唯識教理，即依第三時的中道教而建立。

唯識雖為第三時的大乘教，但其學說的起源，卻肇始於小乘部派之分裂時代。在小乘二十部派中，與唯識有關係的，計有南傳上座部，大眾部，說一切有部，經量部等四部。世親菩薩少時對此四部教典，均有相當研究，故其生平學說，不能離開這些部派思想。但就大乘教的淵源來說，印度唯識學派所宗的經典，計有六經十一論。六經即《華嚴經》、《密嚴經》、《楞伽經》、《解深密經》、《如來出現功德經》、《阿毗達摩經》。後二經並未譯成漢文，《楞伽》、《華嚴》兩經尚有完整或殘缺梵本存在。此六種經的主要內容，在於說明一切唯識的道理，均曾提到第八阿賴耶識。故在《唯識論》創造以

前，此六經即爲賴耶緣起的立說根據。十一論係彌勒、無著、世親、陳那等所作。彌勒著的有《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴論頌》、《分別瑜伽論》、《辨中邊論頌》等；無著著的有《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《阿毗達摩集論》等；世親著的有《十地經論》、《二十唯識頌》等；世親弟子陳那著的有《集量論》、《觀所緣緣論》等。其中以《瑜伽師地論》爲各論的根本論。「瑜伽師」本係三乘行人之通稱。舊說謂佛滅後九百年，無著菩薩曾於兜率天遇彌勒菩薩，得聞大乘空義，於是請彌勒到中印度阿踰陀國講堂講說唯識教理，分瑜伽師所依所行之境界爲十七地，故以立名。

《唯識三十頌》亦稱《唯識三十論》，以頌即是論故。其內容係以彌勒、無著的著述與大乘六經爲藍本，約可分爲三部分：第一部分由初頌起至二十四頌止，專講唯識法相，說明宇宙萬象皆不離識；第二部分爲廿五頌，專講唯識實性，說明萬象本體即是眞如；後五頌爲第三部分，專講唯識行位，依次說明轉識成智的修證程序。世親造三十頌時，並未加以詮註，其後始由護法、德慧、難陀、安慧、親勝、火辨、淨月、勝友、最勝子、智月等十大論師分別作釋。玄奘大師綜合諸師義蘊，編爲《成唯識論》十卷，而以護法之正義本爲主。故《唯識三十頌》在奘系學說中，即爲《成唯識論》的骨幹。

## 二、解題

「唯」是單獨或僅有的意思，「識」以了別爲義。依教理而言，構成吾人之靈知者爲由五蘊所組成之心識。此心識能內變根身，外變器界，即以自己所變的，作爲自己之所緣。其前諸識，眼見者爲眼識，耳聞者爲耳識，雖眼見耳聞，亦必由識而始能了別。在六道中，同一對象事物，可使不同根識眾生，生起不同之認識。故就宇宙的本體而論，除識以外，更無客觀事物固定不變之實體，「唯識」一詞

的命義，即係因此而建立。

「頌」字梵語「伽陀」，義與「偈」通。在經論中，可區分為通、別二種，表述如下：

通——不論頌文與散文，凡經文字數至三十二字爲一句者，稱「首盧伽陀」，單譯爲「句」。

伽陀

別

不論三言至八言必以四句爲一偈者稱「結句伽陀」，單譯曰「頌」

孤起頌或不重頌——沒有長行，單用頌句起句，非重申其義者，簡稱伽陀。  
應頌或重頌——長行之後，應前所說而重申其義者，一稱「祇夜」。

本頌文體以四句爲一偈，在上表中，係屬孤起頌或不重頌之類。

「三十」是數目，因爲本論的文字，是一種詩式的偈句，五字一句，四句一組，共有一百二十句，合爲三十組頌文，故稱「三十頌」。中國《詩經》有風、雅、頌三種體式，佛教經論具詩歌形式之偈句，既非民謠，亦非政治性文字，故譯爲頌，含有贊美佛德或贊美教理之意。

### 三、作者

本頌作者世親菩薩爲印度大乘佛教全盛時期的主要人物，由於印度歷史記載的混亂，其正確的生卒年代，不可稽攷，然據一般推定，大約出生在西元後第四世紀之間。如依佛曆計算，應當是釋尊入滅後八百多年的時代。出生地爲印度健陀羅國的富婁沙布羅城，即現在白沙瓦地方。和無著、師子覺兩人同是婆羅門教領袖憍尸迦的兒子，在兄弟諸人中，排行第二。其梵名共有三種不同的中譯：一爲「婆藪槃豆」，一爲「婆修槃陀」，另一爲「伐蘇畔度」，皆譯音。前二譯稱爲天親，新譯始稱世親。少年時代的世親菩薩雖然出生在婆羅門教的家庭，但幼小的家庭教育畢竟敵不過成年後的社會思想。他們同胞三人眼見當時佛

教在印度發展的形勢，如日麗中天，遂乃捨棄先世的信仰，共同皈依小乘薩婆多部（說一切有部）出家。

早在迦膩色迦王時代，北印度迦濕彌羅國曾因國王的護持，召集五百大阿羅漢在環林寺舉行隆重的結集。這次結集，算是印度佛教第四次的結集，結果完成了一部有名《大毘婆沙論》的編造。傳說當時不許外人參加學習，世親爲求知欲所驅使，不惜脫下袈裟，僞充商人，前往留學。到達目的地後，拜塞地健羅爲師，精研《婆沙》達四年之久。既卒所業，一經歸國，便爲眾講解，並將每日所講作成《俱舍論頌》六百偈，書成競相傳誦，名震五印。其時無著菩薩方在南方力弘大乘佛教，得到這個消息，對其弟的崇小誇大，心生悲憫，隨即稱病召歸，使人在隔室朗誦《十地經》，把十地菩薩的修行境界，一一反映給世親聽，世親果受感動，從此改信大乘，成爲印度後期唯識學派的主要學者。生平著有大、小乘論說各五百部，世稱「千部論師」，歿時年八十歲。

#### 四、譯者

本頌傳譯人爲唐代的玄奘法師。奘師原籍河南偃師縣，生當隋文帝仁壽二年（西元六〇二年），爲江陵縣令陳慧的第四子。自幼天姿聰穎，成童時深受佛教思想的影響，十三歲入洛陽淨土寺依胞兄長捷出家。時值隋祚告終，天下混亂，羣雄角逐中原，洛陽首當其衝，不能安居學道。乃於唐武德元年（六一八）經由長安轉赴成都避難。五年（六二二）入大慈寺受具足戒。不久兵燹漸息，遂循江東下，度其雲水生涯，先後到達兩湖、豫、魯、河北等地。曾聽慧果法師講《涅槃經》，嚴法、道基、法常、僧辨諸師講《大乘論》，寶遷講《毘曇》，道深、道岳講《成實》、《俱舍》。以聽《攝論》時諸師各異其說，認爲詞義的紛歧，必係古譯未善所致，又聞西域有《瑜伽師地論》，因此決定西行求法。當時恰值

朝廷用兵邊陲之際，對於精壯出境，懸爲厲禁，樊師請求出國的表章，自然遭到無情的批駁。師志不爲屈，經過一番安排之後，毅然於貞觀三年（六二九）八月（一說元年或三年四月）偷渡關卡流沙，沿途得到胡人石槃陀等的引路，高昌國王麴文泰的護送，終於到達北印度迦濕彌羅國（克什米爾），親近當地小乘論師，學習《俱舍》、《婆沙》、《六足》、《阿毘曇》諸聖典，旁及婆羅門教吠陀哲學。其後轉赴中印度摩揭陀國，居那爛陀寺六年，依戒賢論師習《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《中論》、《百論》、《集量論》以及印度六派哲學等。又曾親近勝軍論師三年，研究《唯識抉擇論》、《意義論》、《成無畏論》、《十二因緣論》、《莊嚴論》等，西元六四二年應戒賢論師之聘，返回那爛陀寺講授《攝論》及《唯識抉擇論》；並於講學之餘，作《破惡見論》一千六百頌，駁斥烏荼國小乘論師所製《破大乘論》七百頌，贏得戒日王的激賞與讚佩。

不久，樊師以到印參學的目的已達，終於在一次大規模的論會之後，告別當地的師友，於貞觀十九年正月回到中國的京城——長安。此時不再隱諱偷渡的經過，把帶回的佛像七尊，舍利一百五十粒，梵本經論六百五十七部，一併獻給朝廷。太宗使居弘福寺傳譯；太宗崩後，遵奉高宗的詔敕，把譯場遷至新建的大慈恩寺。先後譯出《瑜伽師地論》百卷、《大般若經》六百卷、《成唯識論》十卷；又著《八識規矩頌》一卷、《西域記》十二卷。麟德元年二月，命弟子抄錄所譯經論，凡七十五部，一千三百三十五卷。其月五日示寂，壽六十五歲。

## 五、本頌要義

第一頌：「由假說我法 有種種相轉 彼依識所變 此能變唯三」

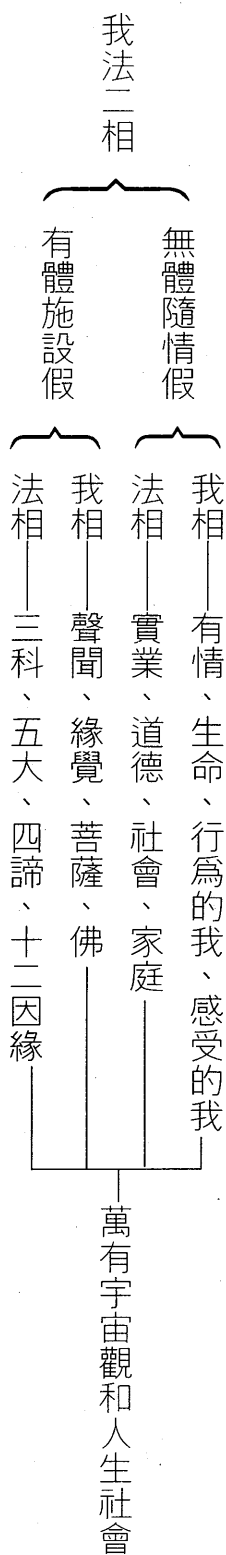


宇宙各種現象，在生滅的過程中，莫不依循眾生共業因緣力所構成的識用而呈現其變化的形跡。其間本無一定的名字，由於人類感覺器官的感受性與諸識分別辨認之結果，定出各種稱謂，馴致以各種代表事物的稱謂，視同事物的本身，因而產生種種差別的觀念。一切事物的稱謂，無論是內心的思維組合抑或符號化、概念化的表達形式，均不能離開人爲的假說，《大乘起信論》稱此假說爲「計名字相」；如想從中國典籍中覓致相同的記載，則老子《道德經》「名可名，非常名」的說法，其所指的就是此事。

歸納各種人爲假說的內容，西洋哲學家概括爲心、物二詞，此二詞即佛教的心、色二法。但從主客觀方面講，亦可區別爲「我」、「法」二相。唯識的思想體系，即以我、法二相爲基礎，以發揮其世、出世法的精義。「我」字的定義有三：(1)主宰義；(2)常住義；(3)一體義。凡屬依此定義而以主觀之個我或物我爲認識之對象者，稱爲「我相」。「法」字依《成唯識論》的解釋，是「任持自性，軌生物解」。如用現代語來說，其定義亦有三：(1)事物之有特性，能使吾人認識之後生起見解者；(2)事物之有獨立性，能自別於他物者；(3)一種事物在吾人內心可以生起共通的見解者。綜合這三種定義的本質，就是可用意識加以了別的事物。凡能合乎此一定義之現象或觀念，皆可謂之「法相」。

代表我、法二相的觀念或概念，在佛學上稱爲「名言」。一切的我相和法相，當賦予稱謂以及作用于心理活動之時，無非是名言的施設。例如世人所執著的「有情」、「生命」、「行爲的我」、「感受的我」等，即屬我相名言（其中有情、生命，通指相對性的物我，行爲與感受的我，即爲主觀性的物我）；次如「實業」、「道德」、「社會」、「家庭」等，即屬法相名言。就此二相的本質來說，均是因緣假合，並非實有，離開眾緣以外，並無永恆不變的個體。《唯識論》透過時間的變化與空間分析的結果，對於這類事物的概念，稱之爲「無體隨情假」。聖教上爲了化導眾生所說的我相如「聲聞」、

「緣覺」、「菩薩」、「佛」等；所說的法相如「三科」、「五大」、「四諦」、「十二因緣」等，就其作用而言，可以說是一種不變的真理，但在離言法性的觀點上，卻是假立的名字，因此，《唯識論》對於這類事物的概念，只好稱之為「有體施設假」。因為有這兩種假，纔有我、法等相。「種種相」就是與法種種差別的體性與狀貌。「轉」有轉變、轉現、現起三義，因為有假說的我、法，世間纔有無邊差別的我相、法相的轉變與現起，人與人纔有彼此的關係。故依佛學看，萬有的宇宙觀和人生的社會觀，都是建立在這二種假說的施設上面的。列表說明如下：



頌文「彼」字是代名詞，代表上面所說的種種相，「識」指的是八個識的心王和心所。「變」有二義，謂變現和轉變。由因變成果，前無後有，有果之顯現，故曰變現，凡種子生種子之異時因果，均屬此一流類；轉變是因果同時義，亦即見、相二分的動態作用，凡種現相熏之同時因果，均屬此一流類。「所變」是對能變而言，專指被動與被支配的種種相。合攏起來，就是說「我」與「法」的種種相，都是依了能變化的識體而顯現起來的。但在八識中，此能變的識體，綜括起來，只有三類。

第二頌：「謂異熟思量 及了別境識 初阿賴耶識 異熟一切種」

三類能變的識體是：

(1) 異熟能變——第八阿賴耶識。(2) 思量能變——第七末那識。(3) 了別能變——眼、耳、鼻、舌、身、意六識。

識的總數雖有八個，就識的功用上說，只有三類：七、八兩識各成一類，前六識依其性質，可以歸併爲一類。每類各有一種不同的特性，然在不同中，仍有其共通的作用，這作用就是能變現種種的外境相。因此它們又都叫做「能變識」。

外境相雖由八個識所變現，但八個識自身所變現的相分境，卻有虛實之異。故有漏事變，被分爲二種：一是因緣變，一是分別變。因緣變的相分境是實相分，此實相分係由阿賴耶識的實種子所生。因此，實種子就是能變現實相分的力量，也就是能變的因；由能變的因與增上緣相結合，一切的境界，即被現起。後者係屬無體相分，僅爲六、七兩識的妄分別：如第七識在有漏位上緣第八的「見分」執爲實我；第六意識的獨頭意識自緣龜毛兔角等相，或作幻想式的白日夢，皆屬分別變。分別變的相分祇是虛構的心影，不是第八識的實種子所生，有時此心影雖能影響生理的變化，如望（想）梅止渴之類，但畫餅不能充饑，究非事實可比。玄奘大師在其《八識規矩頌》中創立三類境說，即是以這二種識變爲根據。

據《成唯識論》的說法，萬物的變現，共有二種情形，一是因能變，一是果能變。因能變一名生變，泛指種子的能變而言。就吾人感覺器官所能觸及的事物來說，內至根身，外至器界，一切現象的生滅與活動，無不是第八識的種子所變現。種子有二種，一是等流習氣，另一是異熟習氣。

#### (一) 等流習氣

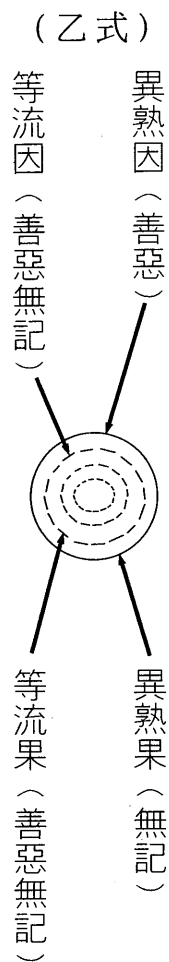
等是相似義，指因而說；流謂相續義，指果而說。兩字合解，即從似果之因，生起如因之果的意思。因爲世間每一事物的因果性，有如河水的流動一樣，永遠是相似相續，無有間斷。等流習氣，正是如此！從第八識方面看，吾人在過去生命流轉的過程中，莫不留有一種由熏習所成就的氣氛，叫做習氣（種子的別名），藏在第八識內，永不滅壞，一遇外緣引發，即起現行（感果），等流習氣是以前七識

三性諸法爲能熏，所熏的是第八果識。善惡諸法各自在生命體的第八果識上熏成自類的種子，這種子就是能生起自果的名言種子，爲輪迴三界的生命主體。名言種子又有二類：一爲「表義名言」；一爲「顯境名言」。表義名言就是代表一切法的名稱符號。因爲一切法的名稱符號，是由習慣上的使用，熏成心理上的一種意象。此意象成爲第八識的種子時，純以名稱符號爲熏習的對象，具有詮表義理的作用，所以說是表義名言。「顯境名言」與「表義名言」恰恰相反，它不執持名稱符號，而是直接以前七識對境時所生起的一切現象與活動，作爲熏習的過程。如初生嬰兒有見聞覺知而不知每一事物的名稱符號，其所熏成的種子，就是顯境名言的種子。其中「表義名言」的熏習，只能局限于第六識的尋、伺二心所；顯境名言的熏習，則能遍及七轉識的心、心所。綜合這兩種名言習氣，叫做等流習氣，因其能轉變等流果的緣故。

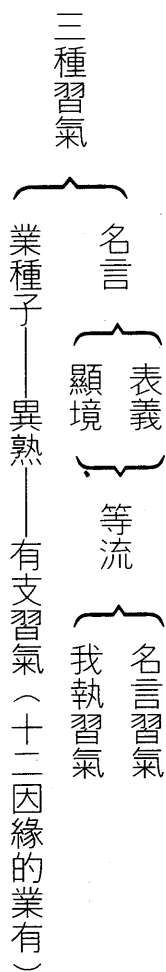
## (二)異熟習氣

異熟是依果立名，計有三種解釋：(1)變異而熟——由因至果，必歷許多變異，而後始能成熟，譬如種瓜，從最初結實以至瓜成蒂落，其間的形狀和味道，總不一致；(2)異類而熟——每一事物，由因至果，性質不同，譬如河流之水，其源頭清濁鹹淡，各自迥異，但是匯歸大海以後，卻變成一味了；(3)異時而熟——這就是就時間性的關係而說的；今生的因，未必今生受果，受果或在次生，或在他世，即因在此時，果在他時，因果異時，名爲異熟。異熟既是依果立名，其原始的因，就是異熟習氣。此異熟習氣以第六識思心所的種子爲體。思種子計有二種功能，一爲生自果的功能，一爲幫助其他羸弱無記種子發生現行的功能。前者即上述的名言種子，因其由心、心所變爲善惡法的作用強大，故能招感等流果；後者就是異熟習氣的業種子，其所招感的果爲無記果。此二者雖非異體，但爲了易於說明起見，所以立了

二種名稱。業種子有引業種與滿業種之別。引業種是招引總報的，如人之生命主體，能招感為人；滿業種能招感別報，各人有各人的別業所感，所以人與人之間，也有各種不同的相狀或運命。表述如下：



吾人生命的現果，就是由前述兩種習氣變現而起的。由實有的等流習氣或名言種子為親因緣，引生八識自類體相，構成種種差別的果法，其果似因（如放生得長壽報，布施得富足報，因果如影隨形是），名等流果；異熟的習氣祇能作為生果的增上緣，果不同因（如持五戒得人身，修十善生天道等），故名異熟果。但在教理中，亦有將等流習氣分為名言、我執二習氣，異熟習氣稱為有支習氣而合成三種習氣的。其中表義名言專屬名言習氣；我執習氣則為顯境名言由俱生、分別二種我執所熏成的種子。如下表：



「果能變」一名「緣能變」。果指現行識，果能變就是等流、異熟二果的能變。因為前七識是由第八識的種子所現起的因緣法，不若第八識種子能為直接生果之原因，故就現行識見、相二分的動態而

言，稱爲果能變。

以上係說明識變的原因，現在就三能變中，先來解釋初能變的阿賴耶識。阿賴耶係梵語，其別名甚多，綜諸經論所說，約有二十四種，列述如下：

- ①第一識（諸識生起之首）、②第八識（由末向本數爲第八）、③無沒識（一切被含藏的種子不沒不失）
- ④一切種識（執持一切法種子）、⑤毘播迦識（善惡業果識音譯）、⑥異熟識（毘播迦識義譯）
- ⑦阿賴耶識（我愛執藏現行識音譯；賴或作梨、黎、羅）、⑧藏識（阿賴耶識義譯）、⑨阿陀那識（相續執持識音譯）
- ⑩執持識（阿陀那識義譯）、⑪所知依（一切所知現象悉以此識爲依止）、⑫現識（現前諸識皆于本識上出現）
- ⑬根本識（萬法生起之根本）、⑭本識（一切法之根本）、⑮宅識（種子的舍宅）
- ⑯無垢識（如來地清淨心）、⑰出生識（能出生大聖之所用）、⑱和合識（生滅與不生滅和合）
- ⑲熏變識（能熏變異熟，使入空性）、⑳本覺識（藏體非迷、本能具有覺性）、㉑眞識（隨緣變異，體無壞失，故名爲眞）
- ㉒寂滅識（自性清淨常住不動）、㉓一切智識（功圓行滿）、㉔心（能集諸法種子，又能生起諸法）

至于六道眾生在意識以外，爲什麼還有阿賴耶識？關於這一問題，論中曾舉出十種理由，說明確有此識的存在：

①持種：唯識上所指的心，不是肉團心，而是能執持諸法染淨種子，令其遇緣發生現行作用者，此卽是第八識。

②異熟：我們生前造下善惡業因，次生定要招感異熟果報，無論上智下愚，皆係如此！由是可以推知招感果報（包括變現根身器界）的識體，不是第六識而是第八識。

③趣生：有情既然造下了善惡業，命終就要依輪迴的法則，在六道中受生，此受生的主體（俗稱靈魂），

除第八識外，無法找到合格的識體。

④有受：在動物形體的構造中，必須有一執持根身，並將根身接觸到的感覺，領以爲境的中樞靈知，始能統攝新陳代謝諸作用，以維持生命的存續。第七識不緣外境，前六識常會間斷，因此非信有第八識不可！

⑤識：經言「壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺」。有情身體內部，有壽必有煖，有煖必有識，壽煖二者，恒爲識所執持，識去則壽煖亦滅。人有失卻知覺而體溫尙存者，即因第八識尙未離身之故。

⑥生死：人命臨終之時，前面七識逐漸縮入第八識中，作善者煖氣上昇，下部先冷；作惡者煖氣下降，頭部先冷。如無第八識的話，誰能攝持其餘諸識，並令依業昇降？

⑦緣：人身最初發識投胎于母腹中，尙未完成羯羅藍（胎兒最初的肉體）時，是有獨立的神識的，這神識與羯羅藍的肉體合而爲一，纔能使胎兒漸次長大，未有六根而先具靈性，此靈性即第八識。

⑧識食：佛言「三界眾生，依食而住」。食有段食、觸食、思食、識食四種。地獄眾生及色、無色界諸天無段食，純依八識持體，名爲識食，設無此識，將依何食而住？

⑨滅定心：住滅盡定者，身語心行，概已伏滅，不過壽煖尙存，識未離體。如無第八識，誰能執持根身，使不潰爛？

⑩染淨：有情一切依正果報，無不唯心所造。心清淨故，國土清淨，若無第八識在，誰能執持一切染淨種子，變現依、正二報的差別境界。

綜上十種理由，證明阿賴耶識確是有的，此識由於證智程度的差異，一向被分爲自相、果相、因相

三種位格。自相一名「我愛執藏位」；果相一名「善惡業果位」；因相一名「相續執持位」。玄奘三藏把自相部分，意譯為「藏」。有能藏、所藏、我愛執藏三義：

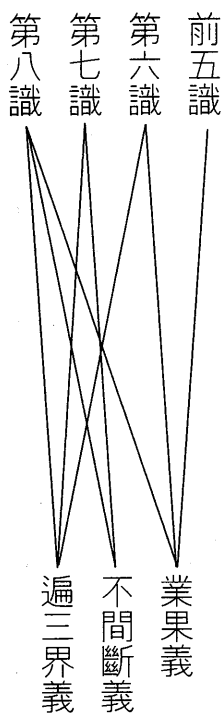
①能藏：謂此識能含藏前七識一切法的種子，為遇緣生果的原因，故名「能藏」。這是對種子說的——持種義。

②所藏：謂此識被前七識活動時的雜染法所熏染，而以前七識為能藏，故名「所藏」。這是對前七識說的——受熏義。

③我愛執藏：謂此識被第七識我愛心理所執持，以為自我，故名「我愛執藏」。這是對第七識說的——被執義。

阿賴耶的果相，通稱異熟識（異熟三義，前面已經說過）。異熟是從果上立名的。異熟果必須具備下列三個條件：①業果義——它本身一定是善惡業所感召的果報；②不間斷義——謂生命體永無休止，一期果報，不因生命的死亡而間斷；③遍三界義——此異熟果的感受，必遍三界、九地。

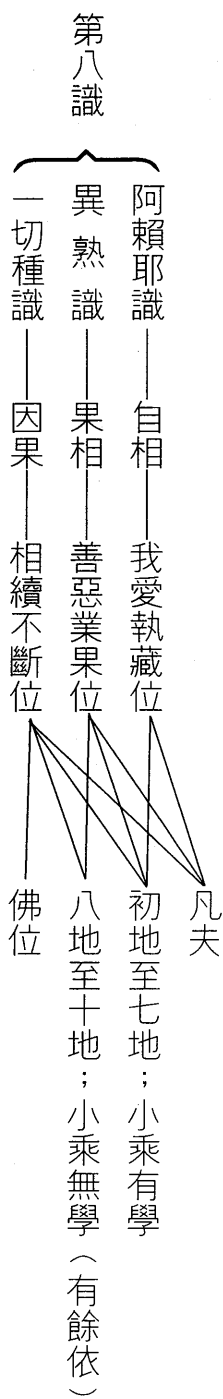
就諸識的性質來說，前五識不遍三界；第六識雖遍三界，而有的地方不起現行，且會間斷；第七識非業果性，不屬異熟範圍；故惟第八識，始能具此三義。表述如下：



阿賴耶的因相，係指執持一切法的種子而說。種子為諸法生起的原因，故就因相而言，亦名一切種



識。在此三名三位中，阿賴耶之名，唯通凡夫、七地以前菩薩及小乘有學，八地以上及阿羅漢位，已無第七識的我執，故無此名；異熟識通位較廣，從凡夫位至成佛前剎那，方捨其名；一切種識通凡聖一切位，因此識執持色、心的萬法種子，能令五根不失故。茲將此識二名與凡聖諸位的關係，列表說明如下：



「異熟一切種」是指阿賴耶識所含藏的一切法種子。阿賴耶的種子依世、出世法的分類，可以區別為有漏、無漏二種：有漏種即上述的三種習氣；無漏種有生空無漏、法空無漏、二空無漏三類；如按修行的位次畫分，亦可區別為見道無漏、修道無漏、無學道無漏三類。

構成種子的內涵，必須具足剎那滅、果俱有、恒隨轉、性決定、待眾緣、引自果六義：

- ①剎那滅：種子的本身是剎那生滅的，有生滅纔有變化，否則常住不滅，便不能賦予因果之名。
- ②果俱有：果是現行法，專指一期生命的現象而言。果俱有是說能生起現行的種子與所生的現行，必須同時俱有，不得相離之意。實際即是種現同時義。

- ③恒隨轉：這是說，種子隨順第八識流轉的時間性，一直可以通到究竟位，必須等到金剛無間道異熟報盡的時候，纔能終止。

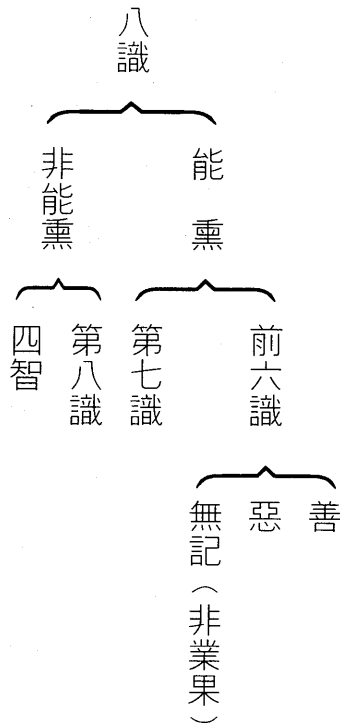
- ④性決定：這是說，種子有諸性的差別。如以善性種子為善因，必定感召樂的果報；惡性種子為惡因，

必定感召苦的果報，這一性質是必須決定的。

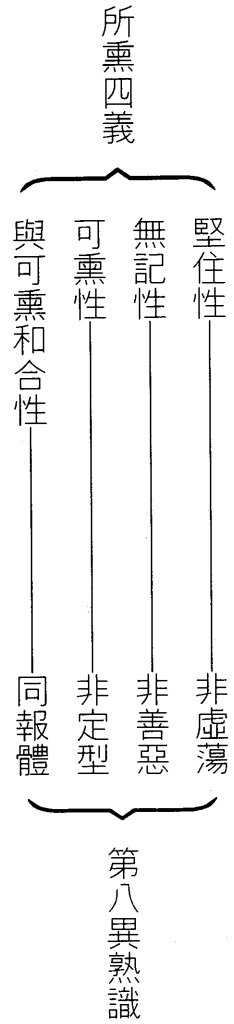
⑤待眾緣：種子藏在第八識中，不失不壞，必待眾緣和合，方能感果，不能單獨生起現行。

⑥引自果：這是說，現行的色法由色法種子所生，心法由心法種子所生。色、心二法種子，各引自果，絲毫不能差錯。

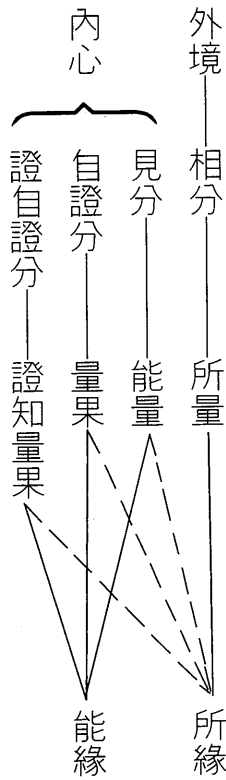
凡屬種子，均有生滅變化的功能，此功能即種子的熏習作用。種子的熏習，必須具備下列四個條件：(1)所緣境必定是屬於能生長的有為法；(2)能熏方面，必須是有緣慮作用的心、心所和三性中的善恶性；(3)非不增減的眞如；(4)在同一時間內，能熏與所熏之識，必須繫屬同一報體。其中第八識爲被熏的對象，佛果與無爲法均非能熏，故惟因位的七轉識，始合能熏的資格，表述如下：



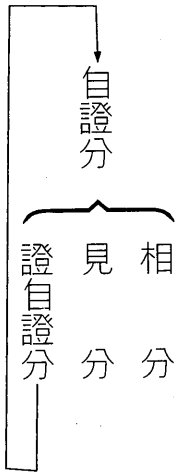
第八識爲前七識熏習的對象，《成唯識論》共立四義：(1)堅住性——因此識自無始以來，一類相續，無有間斷，且能執持習氣；(2)無記性——善恶性互相排拒，則不易受熏，第八識係無覆無記，始合受熏資格；(3)可熏性——此識性非堅密，而能自在變化；(4)與可熏和合性——熏習時此識須與能熏之識繫屬同一報體。綜合上述諸點，故惟異熟識始能具此四義。表述如下：



談到種子的熏習，必須涉及心體四分的关系。在印度唯識學派的古師中，安慧認為每識只有一個心體；難陀等說有見、相二分；陳那謂除見、相外，應有一個自證分；護法立心體四分說，認為在自證分以外，應有一個證自證分。奘學即以四分說為依據。準此而言，凡一事物之為吾人所認識，在這認識的過程中，就有四方面的關係：

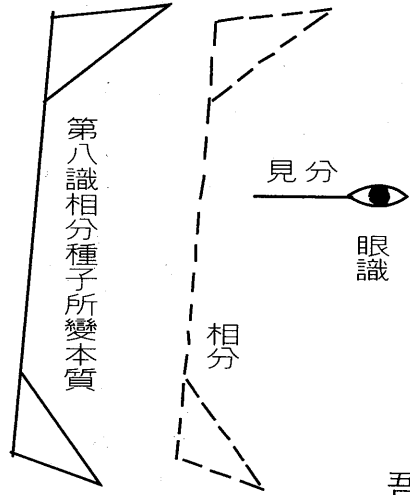


其中相分為識所變的本質或影像，第八識所變的為本質，前七識即託第八識的本質以現起其影像；見分是識的見照作用，能自緣其所變的相分；自證分係能證知見分之心體，亦即識的自體分，見、相二分均以此為所依；證自證分係自證分的內觀作用。其關係如下表：

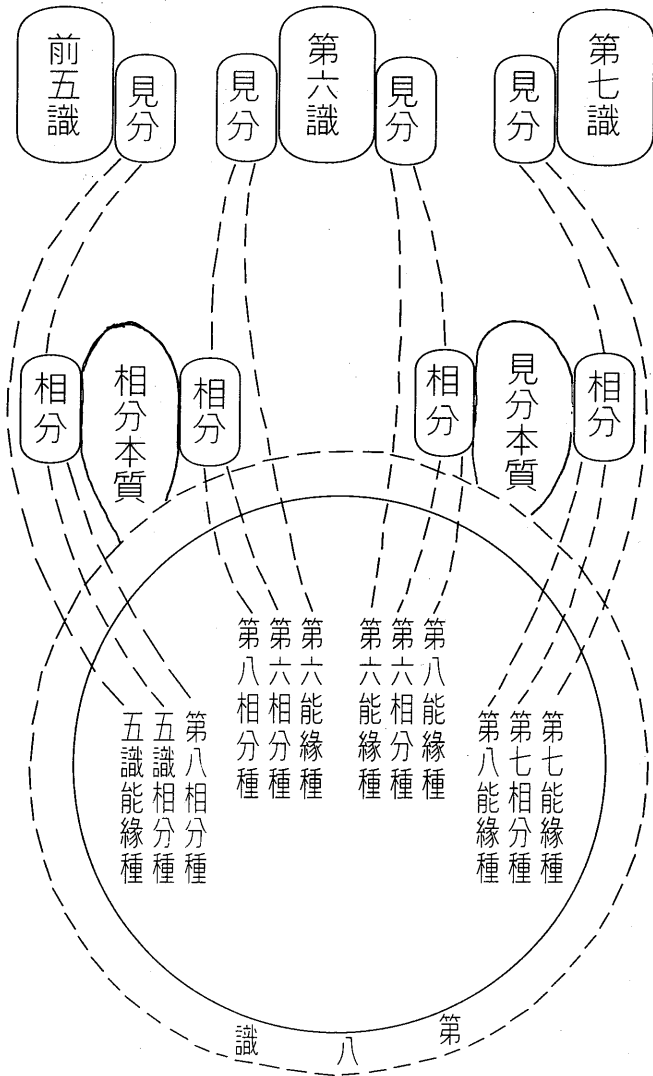


前六識緣外境時，由第八識中諸識之相分種子借第八識本質種子所變之外境為模型，以現起其影像，其自識之見分緣之，以為直接與外境相接觸，實則祇是自緣其本識相分境所映現之影像而已。例如

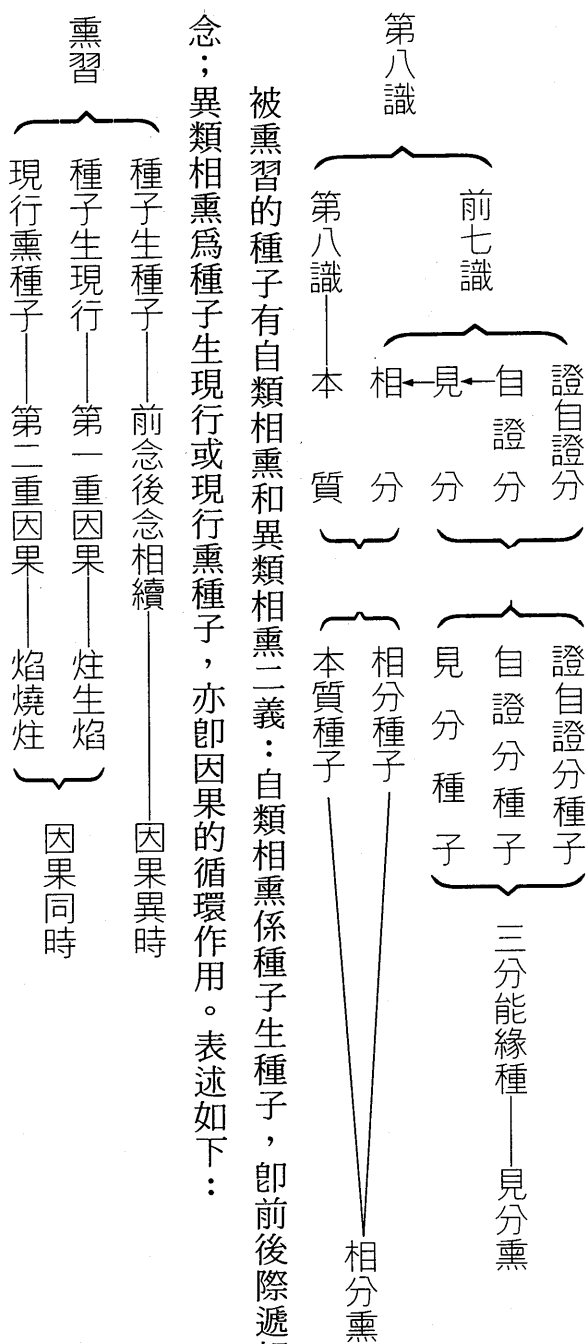
吾人注視電燈約三十秒鐘，隨即將其關閉，仍可見到黃色的電燈；又在黑暗中將一點火繞圈子，可以看到一圈的火光。其中電燈與火為第八識本質種子所變；關燈後所見電燈及一圈火光為本（眼）識相分種子託第八識相分本質所造之影像。圖示如上：



當七轉識的見分各緣自境相分時，即起熏習的作用，其與第八識見、相二分的關係及熏習情形，旧人井上玄真《唯識論講話》，繪有圖說，節錄如下：



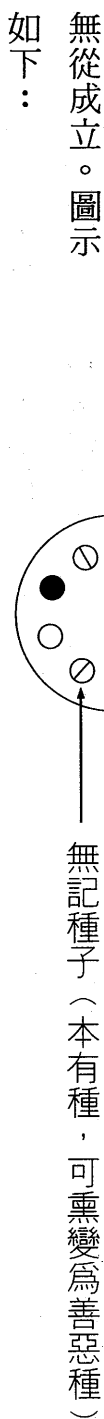
諸識熏習時，初由識之自證分賦予見分以能熏的力量，熏習其能緣之見分、證自證分同種子於第八識內，此直接之過程，名見分熏；相分係被緣的識境，並無能熏的作用，不能單獨熏習種子，因此必俟七轉識透過見分以發起能熏的活動，然後始能熏習其所緣的相分與本質種子於第八識內，此間接之過程，名相分熏。其中第七識熏習第八識見分種子；前五識熏習第八識相分種子；第六識通熏第八識見、相二分種子。表述如下：



被熏習的種子有自類相熏和異類相熏二義：自類相熏係種子生種子，即前後際遞相接續的境緣意念；異類相熏為種子生現行或現行熏種子，亦即因果的循環作用。表述如下：

種子的熏習，既如上述，至于種子的產生，在印度唯識學派中，向有本有、新熏、折衷三說。本有說亦名本性住種，認定種子為第八識之功能作用，自無始以來，法爾而有，是屬於先天的，熏習不過為增長功能的一種過程而已，此為護月之說；新熏說亦名習所成種，認為第八識所藏種子，並非本來固

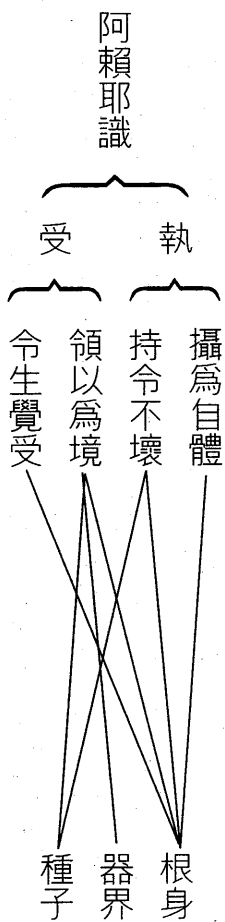
有，而是後天熏成的，如係固有，必無熏習之可言。難陀、勝軍二師，皆同此說；主張折衷說的是護法論師，他認為本有與新熏，必須融合起來，纔能完成因果的關係，本有種若不經新熏，必無從生起；反之，新熏若無本有作為熏習的根本上，則新熏說亦無從成立。圖示



如下：  
第三頌：「不可知執受 處了常與觸 作意受想思 相應唯捨受」

「不可知」是說第八識的微細作用，無論是能緣的「行相」和所緣的境界，在未證入聖位的一般凡夫之中，智慧低劣，法執未除，都是不能明了的。此不能明了的境相，計有三點：一是不可知「執受」；二是不可知「處」；三是不可知「了」。

就不可知「執受」來說，「執」有二義：一是攝取根身，領為自體；一是執持根身，使不損壞。「受」有二義：一是領納根身、種子、器界作為所緣的對象；一是使自己的根身，有知覺的感受。表述如下：



次就不可知「處」來說，「處」是處所，謂器世間，即山河大地宇宙萬有，為第八識所緣的境界。《成唯識論》云：「所言處者，謂異熟識，由共相種成熟力故、變似色等器世間相，即外大種及所造色；雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。」可見世間萬象，都是由各個有情的第八識所共變，如眾燈的普現光明一樣。

「了」是了別，亦名「行相」，行相是識的動作或作用，為見分所攝。第八識的見分行相非常微細，不是一般意識所能加以思議，故云不可知「了」。

八識中每個識的自體，都有統攝各種心理的作用，稱為「心王」；其隸屬於心王的個別心理，稱為「心所」，具稱「心所有法」，亦名「心數」。心所與心王之間，共有四點關係：(1)同時發生作用；(2)所依之識相同；(3)共緣同一境界；(4)同一識內不許同時有兩王、兩所併起。其中第八識有五個遍行心所和它相應。

「遍」是普遍，「行」是活動。因為這五種心所，普遍適用於八識心王，三界九地，三性、三際，不為一切時空所拘限，故名通行：

①觸：指和所緣的境界相接觸。通常在化學界中，凡兩個以上的元素，均會因互相接觸而發生變化；心理亦是如此。《成唯識論》云：「觸謂三和、分別變易。」三和即根、境、識三法和合之意。表述如下：

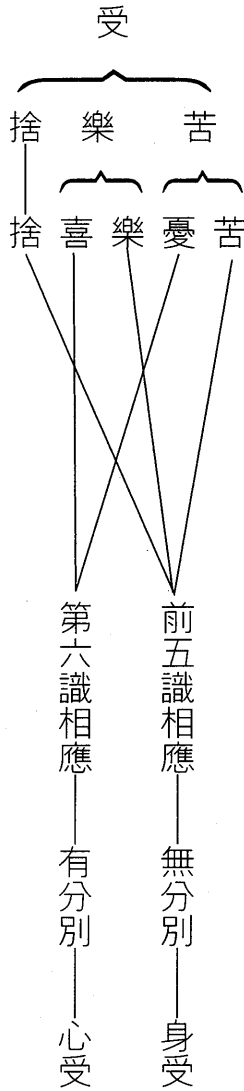


由根、境、識三法和合之後，纔能生起感覺和一切分別心，因此觸心所就是一切心所的前驅。

②作意：即對所緣的境界去注意。例如眼根接觸色境時，要知道它的相狀，必須加以注意，纔能發生認

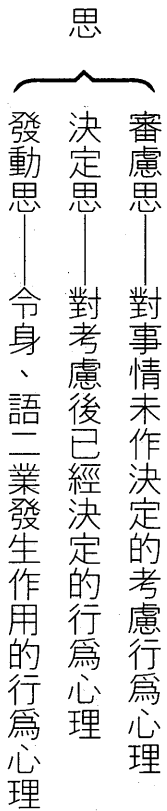
識的作用；其餘諸根，莫不如此。苟「作意」在「觸」心所之前，便是「警覺心」；否則便是觸境後引生認識的心理活動。

③受：就是感覺的反應，為領納外境時所生起的情緒。此情緒有五受、三受之別：如接觸適意的環境，內心生起喜悅愉快的情緒，名為「喜受」或「樂受」；接觸惡劣的環境，內心生起憂悲苦痛的情緒，名為「憂受」或「苦受」；接觸平凡的環境，內心不生苦樂的感覺，名為「捨受」；是謂五受。其中苦、樂二受是與前五識相應而起的感覺；憂、喜二受是與第六識相應而起的感覺。三受則是將喜受併入樂受；憂受併入苦受。其情形略如下表：



④想：即想像所緣的境界，為心理活動的一種作用。其中包括有印象的呈現，概念的構成，以及事物的了解、聯想、分析、綜合等心理歷程。

⑤思：即行為的意志作用。吾人一切心、心所的動作及行為，無不由於意志的推動而來，其中可分為三個階段，表述如下：



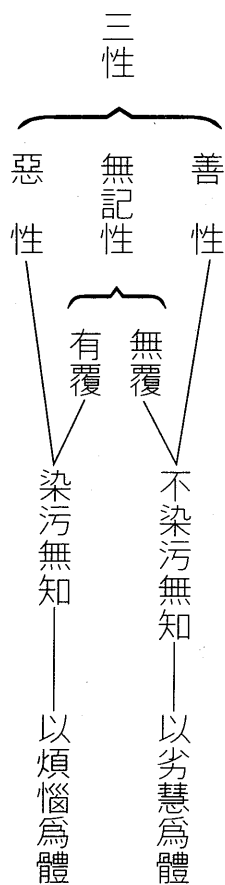


這五個心所雖說是遍行，但其活動作用的強弱，還要看相應的心王是誰而定。如與第六識相應而起時，其活動力最強；與第七識或前五識相應時，其作用便不十分有力；若與阿賴耶識相應時，最為劣弱。因為第八識自身在保持種子以外，並無任何直接推動行爲的力量。

「相應唯捨受」，是說第八識對外境的感受性極爲遲鈍，不與受心所中其餘諸受相應，故唯屬於「捨」受。

第四頌：「是無覆無記 觸等亦如是 恒轉如瀑流 阿羅漢位捨」

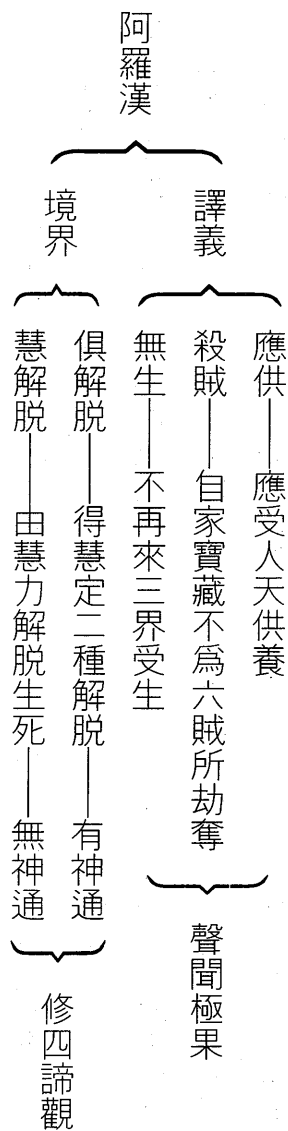
人的行爲心理，依其施諸人己的損益關係，可以區別爲善性、惡性、無記性三類。第八識因爲是由過去善、惡業所引起的總報體，具有異熟性、所熏性及染淨法依三種特質，因此在三門性中，算是非善非惡的「無記性」。無記性共有二類：一是「有覆無記」，以煩惱爲體；一是「無覆無記」，以劣慧爲體。「覆」爲蓋覆，卽染污義。有覆無記能夠障蔽真心、妨礙無漏聖道的生起，係第七識的特質；第八識的無記是屬於後者。由於它是「無覆無記」，所以就因而言，不能斷定其爲善爲惡；就果而言，不能預記其爲樂爲苦。以其無固定善惡苦樂，故能含容一切諸法，成爲前七識熏習的對象，否則必因帶有抗拒性而失去受熏的作用。表述如下：



頌文次句是說，此識的心王既爲「無覆無記」，故隸屬於心王的「觸」等五個心所，亦爲「無覆無記」。

第八識的行相，就是種子的活動，它自無始以來，一類相續，永無間斷，從念念生滅中，構成果的關係。因滅則果生，故非斷；果生則因滅，故非常。此識非斷非常的相狀，祇有流水式的「恒轉」二字，始足以當之。其恒轉的作用，能夠攜帶世、出世法各類種子與「觸」等五個心所，隨流漂溺於三界、六趣之間，一切眾生六道輪迴與凡聖階位的差別，無不以此為依止。《楞伽經》說：「譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時；藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生！」就是指的阿賴耶識對種子的保持、熏習、變化等活動的情況而說。

阿羅漢是聲聞四果中的極果，由修四諦觀所成。譯義曰「應供」，謂其因地乞食，勤修梵行，證果以後，應受人、天供養；又譯為「殺賊」，謂其斷盡三界煩惱，證生空真如，得有餘依或無餘依涅槃，自家寶藏，不為六賊所劫奪；或譯「無生」，謂其依戒修行，了生脫死，不再來三界受生。此位由於行者修因時各有偏重，故其所證境界，亦因人而殊。其中比較重要的，計有俱解脫和慧解脫二種：(1)利根行人，離煩惱障及定障，入於滅盡定之至極定，得慧、定二種解脫而有神通者，名俱解脫阿羅漢；(2)鈍根行人而好研教理，雖斷見、思二惑，而定障未破，不能住於滅盡定，僅由慧力解脫生死纏縛，並無神通者，名慧解脫阿羅漢。表述如下：



頌文末句係指第八識流轉生死的染污相，要到阿羅漢位纔能捨棄。此中阿羅漢一詞包含辟支佛及大乘七地以上菩薩，八地菩薩已斷俱生、分別二種我執，煩惱障永不再起，此時不為第七識相應之我愛自私心理所執持，其境界與阿羅漢相等，故其第八識僅存異熟、相續執持二義，而無我愛執藏之名。

第五頌：「次第二能變 是識名末那 依彼轉緣彼 思量為性相」

此第二能變的識，梵文名「末那」，譯義為「意」。梵文「末那」共有二個，一指第七識，一指第六識，因恐兩識名稱相混，故第七識只譯音而不譯義。但在經論中，此識共有十數種譯名，擇要列明：

①第七識（依序立名）、②末那識（譯為意，即思量義）、③染污意（與四煩惱常俱）、④無解識（迷覆眞法）、⑤無明識（為根本煩惱無明地）、⑥業識（依無明心，起惑造業）、⑦智障識（障礙明解）、⑧妄想識（心外無法，妄取有相）、⑨傳送識（通六、八兩識）、⑩執識（執第八識以為我）。

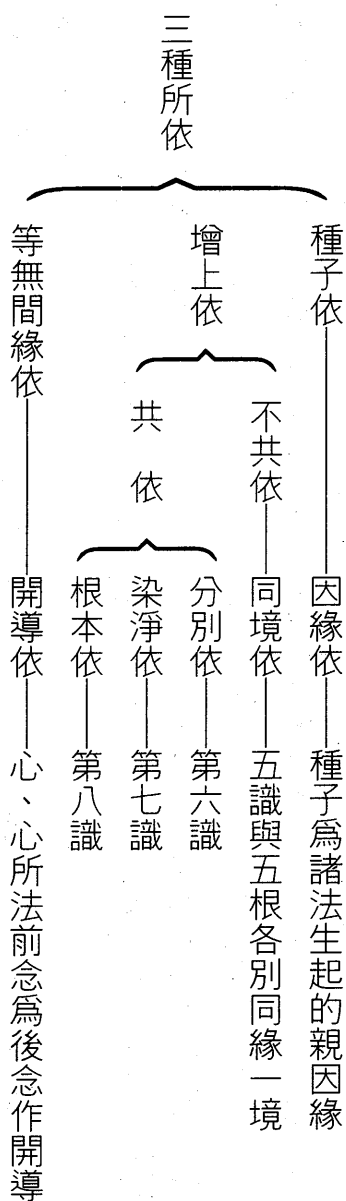
第七識梵文稱為「意識」，係以自己具有思量的功能而命名，在六離合釋中，應屬持業釋；第六識之稱為「意識」，係以第七識為意根，即以所依之根（主）而得名，在六離合釋中，應屬依主釋。如要簡別第七識和其餘諸識不同之處，可用「心」、「意」、「識」三字來區分：「心」是集起義，專指第八識；「意」是思量義，專指第七識；「識」是了別義，通指前六識。由於中國經論用「意識」一詞指稱第六識，故第七識便沿用梵文的原音。

諸識含義：①心（集起義）——第八識。②意（思量義）——第七識。③識（了別義）——前六識。唯識經論對八識與諸法的關係，共立三種所依，即種子依、增上依及等無間緣依。其意義略述如下：

①種子依：又名因緣依。一切有為諸法，必依第八識中的自類種子，方得生起；故種子為諸法生起之因，同時亦為諸法之所依止。

② 增上依：又名俱有依或增上緣依。俱有依係指能依與所依之法同時俱在之意（如前五識與第六識同時俱在等）。此增上依又有共依不共依二類：共依通及諸識所依，不共依祇限一識所依。共依有分別依、染淨依、根本依三義：(1)分別依——專指第六識。因爲前五識必依第六識方能認知外境，故第六識即爲前五識分別外境時之所依止。(2)染淨依——專指第七識。因爲此識恒起我執，能影響第六意識，指揮前五識造業，必俟第七識轉染爲淨之時，其餘諸識，方得清淨——可見諸識的染淨，悉以第七識爲依止。(3)根本依——即是第八識。因爲前七識的種子皆在第八識內，使第八識成爲前七識共同依止的根本識，故名根本依。不共依又名同境依，係指前五識各別與其五根同緣一境而說，因其所依只有一識，故名不共依。

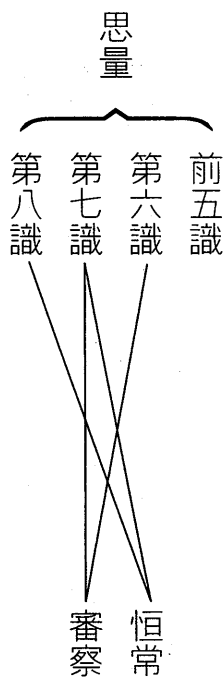
③ 等無間緣依：又名開導依。「等」是相似義，「無間」謂空間上無第二者間入，識心前後相似生滅而無間斷，名「等無間」；八識心、心所法前念爲後念之所依，名等無間緣依。這是專指心、心所法而說的，又名開導依者，以前念爲後念作開導故。綜合這三種所依，就其相互的關係，分別列表說明如下：



其中第八識係前七識共同依止的根本識，故第七識恒以此爲所依，頌文「依彼」二字，即是指此。第七

識依第八識歷來有兩種不同的說法：一說謂依第八識所藏的第七識種子（親因緣）而生起，不是依現行異熟果識；另一說謂第七識係依第八識的種子和現行為俱有依，依種子是因緣依，依現行識是俱有依或增上依。

就七轉識活動的情況來說，前五識只緣外境，第六識兼緣內外，第七識則以第八的藏識為所緣的對象。此對象印度論師共有四說：(1)難陀等認為係緣第八識的心王執以為我，緣第八識的心所執為我所；(2)火辨等認為係緣第八識的見分執以為我，緣第八識的相分執為我所；(3)安慧等認為係緣第八識的現行執以為我、緣第八識的種子執為我所。護法論師則謂一心不能有二見，第七識緣第八識心王、心所之說不能成立；且此識不緣外境，亦不可能緣第八識相分；種子係屬色法，更非識蘊所攝；故第七識祇能以第八識的見分為所緣的對象，不緣餘分。依此而論，則七、八識兩個見分發生能、所二緣的關係時，第七識即於第八識的見分上幻現我體的觀念，迷執第八識的見分為實我，生起人我是非等心理。因之，此識在八識中，遂為迷界有情我、法二執的根本，一切煩惱的業因，亦即由此而生！第六識以第七識為意根，其俱生、分別二種執障，即係受第七識的意根所影響。「思」是思慮，「量」是量度，第七識的自性和行相，均以「思量」的作用為殊勝，故在唯識學中，被視為係屬思量之識。由於五遍行心所通及八識的關係，因此其餘諸識，也多含有思量的作用。但餘識的思量，非屬有所間斷（如第六識），即係極端的微弱（前五識及第八識），不能和第七識相比。如想將諸識與第七識的思量作一綜合的比較，可用「恒」和「審」兩字來區別它。「恒」是恒常，「審」是審察，即深刻的觀察。第六意識雖亦審思有我，卻是不恒；第八識雖是常恒，而根本不審思有我；前五識既不審亦不恒；只有這第七識纔能具備恒常、審察二義。此識在凡夫位時，固然念念不斷的審思有我；即在轉依位上，亦是恒常不斷的審思無我。不過這行相很微細，不是一般凡夫所能覺察得到，因為它是潛存的意識。表述如下：



第六頌：「四煩惱常俱 謂我癡我見 並我慢我愛 及餘觸等俱」

第七識統攝十八個相應心所，其中有四個係屬根本煩惱，即頌文所謂「我癡」、「我見」、「我慢」、「我愛」四種。唯識的根本煩惱共有六個（如由我見開為五、即成十個），第七識因有深固的我見，執見則無「疑」；因愛著第八識的見分為「我」，有愛則無「瞋」。六惑除二，餘下僅有四個。

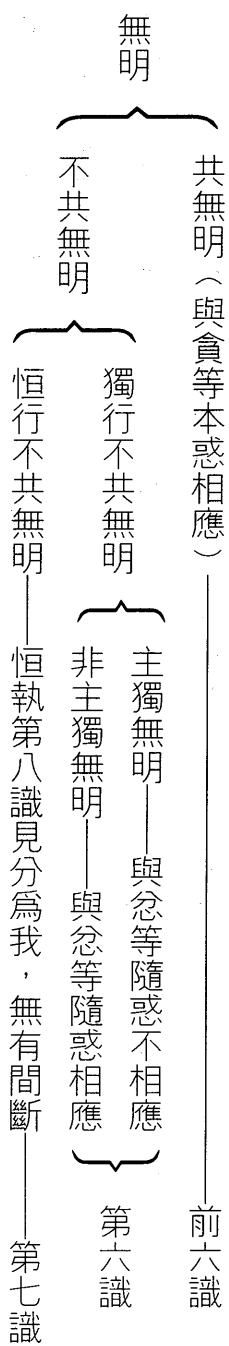
①我癡：即無明的別名；實際就是缺乏智慧與迷闇事理之謂。《成唯識論》云：「我癡者，謂無明，愚於我相，迷無我理。」由於此識固執主觀的個我，對於我、法真相，不能如實了知，因而起惑造業，依業受報，為一切煩惱的根本，故以「我癡」立名。

據現代科學家的看法，普通人智力的高下，部分要視出生時腦部有無受損以為定，但大部分均不能說明其原因，多數特殊者或許受到不良神經系統之遺傳，但有一種低能，被認為是笨丙酮酸智力不足病。而甲狀腺賀爾蒙分泌不足，亦可形成白癡侏儒；分泌過多，則又使人好動，易生幻覺，形成神經過敏和暴躁的性格（歷史上不少天才人物患有精神病，即是如此）。同時腦部必須經常補給氧氣，方能獲得相當的能量。如某一對象人物在數分鐘內完全缺氧，仍能活命，往往要受智力上的損失。至于改進智力所用之藥物，一般科學家們大多採用膠胺酸，硫胺素（B1）之類。由於腦部的工作是電流化學性的工作，道教的煉精化氣，煉氣化神，就是補給腦部電流化學性物質的能量。這和現代生理學家認為智力

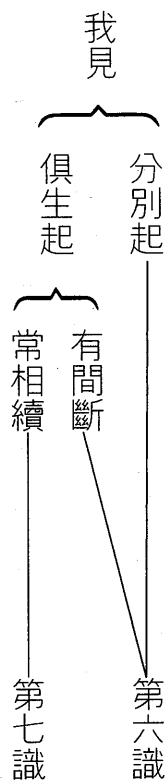
高低，取決於機能及物質的補給，具有同一的意義。佛教轉識成智過程中的由定發慧，亦是如此！不過道教和科學家們所著重的是解決生理的問題，而佛教為要打破身見，使精神的發展達到最高峰，進入出世的正慧，其所著重的則是心理的問題而已。

我癡既為無明的別名，無明的種類很多，現在單就共無明與不共無明來說：共無明一名相應無明，指與貪等根本煩惱相應而起者，屬於前六識所攝。不共無明指不與貪等根本煩惱相應而起者，共有二種：（甲）、獨行不共無明，此無明分有意識、無意識二類。有意識不與十個小隨煩惱相應，名主獨無明（無明自己作主）；無意識與十個小隨煩惱相應而起，純係感情用事，無明不作主，名非主獨無明。此二俱屬第六識所攝。（乙）、恒行不共無明，此無明自無始以來，恒執第八識的見分為我，無有間斷，為第七識所攝。

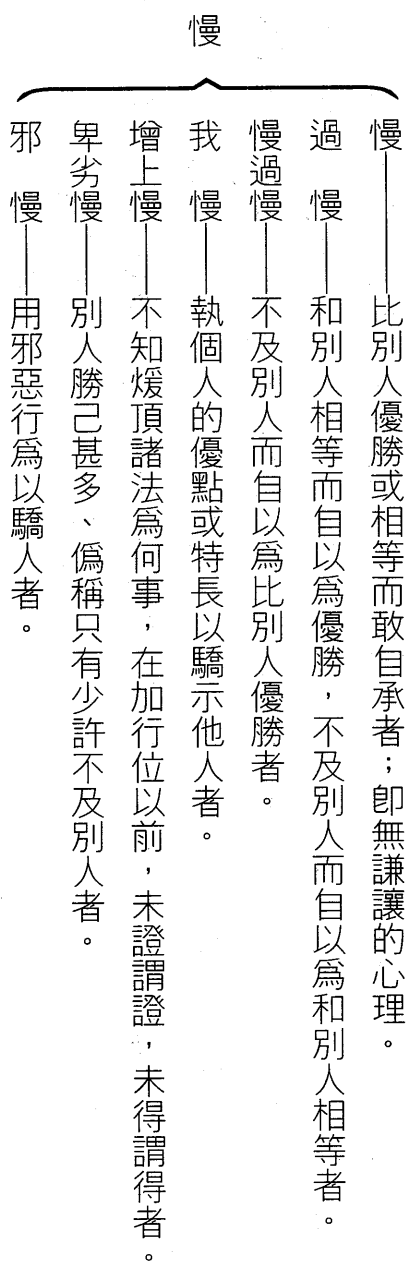
表述如下：



②我見：梵名薩迦耶見，譯為有身見。此見由不知人的肉體與精神為因緣所生法，對於五蘊假合之身，妄執為常一實我之法，由是引生種種煩惱，為一切我執的根本。其中有分別起，俱生起二種；分別起與第六識相應，俱生起分有間斷、常相續二類：有間斷與第六識相應；常相續與第七識相應。表述如下：



③我慢：慢是倨傲，也即自高自大的心理，依我執而有。《俱舍論》把它分爲七種，其內容爲：(1)慢，(2)過慢，(3)慢過慢，(4)我慢，(5)增上慢，(6)卑劣慢，(7)邪慢。表述如次：



這些慢到了羅漢聖位，有的仍會生起，但不礙涅槃。

④我愛：愛就是貪，「我愛」就是我貪。在所執著的我（第八識見分）上，心生耽著，故名我愛。對適意的境緣生起貪愛，則是第六識之事。由於第七識爲第六識意根，與第六識有互爲表裡的關係，故第六識的貪愛，亦受第七識所影響（其餘三個根本煩惱亦然）。

一謂水性向下爲悲，火性向上爲智，悲與智相反。智是般若，卻無情；悲非般若而有情，故慈悲亦屬貪愛。普通人此二心理互不相容，佛的悲智雙運，屬水火相濟，必須歷劫修行，方能證入。在凡夫位



中，要想轉識成智，非捨棄一切「我愛」心理不可！

第七識所具備的我執心理，即此四相應心所，吾人沈淪苦海，不能出離，就是起因於這些心所和心王相應，在內困擾第七識，在外擾亂第六識，使其成爲有漏之故。此外，還和五個遍行心所以及慧、愠沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等心所相應（下文另述）。表列如下：

### 七識心所

根本煩惱四——癡、見、慢、貪（愛）。

遍行五——觸、作意、受、想、思。

別境——慧。

大隨煩惱八——掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

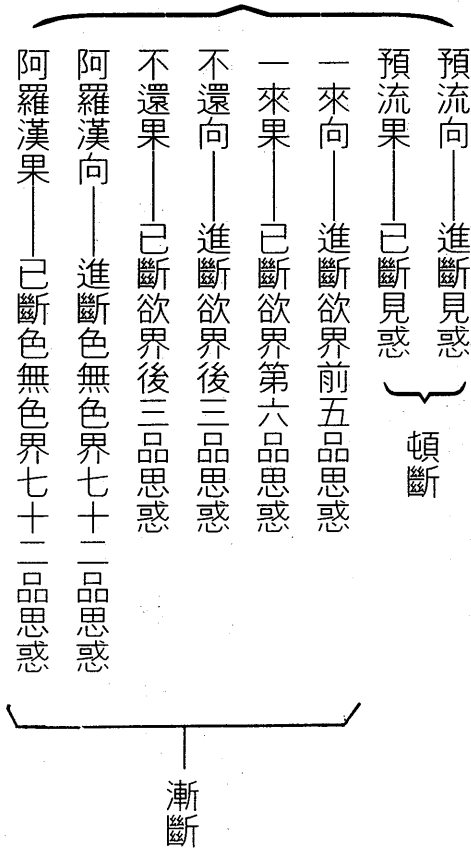
第七頌：「有覆無記攝 隨所生所繫 阿羅漢滅定 出世道無有」

第七識一名「染污意」。此識由不直接緣外造業，在未轉爲平等性智以前，與第八識同樣屬於無記性；但因它與上述四個根本煩惱和八個大隨煩惱相應，含有一分恒行不共無明，能影響前六識的行爲心理，蓋覆二空所顯的真如，障礙菩提聖道，隱蔽清淨心性，故屬「有覆無記」攝。

「隨所生所繫」，這是說第七識在三界中隨順第八識而轉的情況。「所生」是指三界有漏業所感召的第八異熟果識。謂此異熟果識無論生在那裡，第七識因執它爲我之故，亦隨著繫屬在那裡；譬如第八識生在欲界的人道中，第七識便也隨著繫屬在人道中。

在修道的程途上，第七識伏斷的位次共有三位：一是阿羅漢位；一是入滅盡定位；一是證出世道位。阿羅漢係小乘極果的名稱，其含義第四頌已有說明。小乘賢聖本分四向四果，其修證的過程，以斷見、思二惑爲目的。見惑係知識上的心理，《俱舍》立八十八使，即以貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊

見、邪見、見取見、戒禁取見十種根本煩惱分配於三界四諦之數；欲界苦諦下十惑俱備；集、滅兩諦除身、邊、戒禁取三見，每諦祇存七惑；道諦下再加戒禁取一種，共有八惑，四諦綜為三十二。色、無色界除瞋，每諦各少一惑，兩界合為五十六，三界共有八十八，統係初果所斷。思惑為生活上的心理，以貪、瞋（上二界除瞋）、癡、慢諸惑分配於三界九地（欲界一地，上二界各四地），在同一地中，每地再分九品，合成八十一品，係修道所斷。表述如下：



小乘四果斷惑過程

阿羅漢在因地修行時，作生空觀，悟無我理，故我執不起作用。頌文的「阿羅漢」總說三乘無學聖果，包括佛、辟支佛、以及斷除俱生我執的七地以上菩薩；「滅盡定」又名「滅受想定」，滅受、想就是滅前六心、心所法，特別滅受、想二心所及第七識，使身心得到寂靜，煩惱不復再起；「出世道」是對世間道說的，專指三乘出世的無漏聖道，為小乘初果，大乘初地以上的境界。其所伏的僅是末那我執的現行，種子依然存在！此識若被伏滅，平等性智，即可現前。

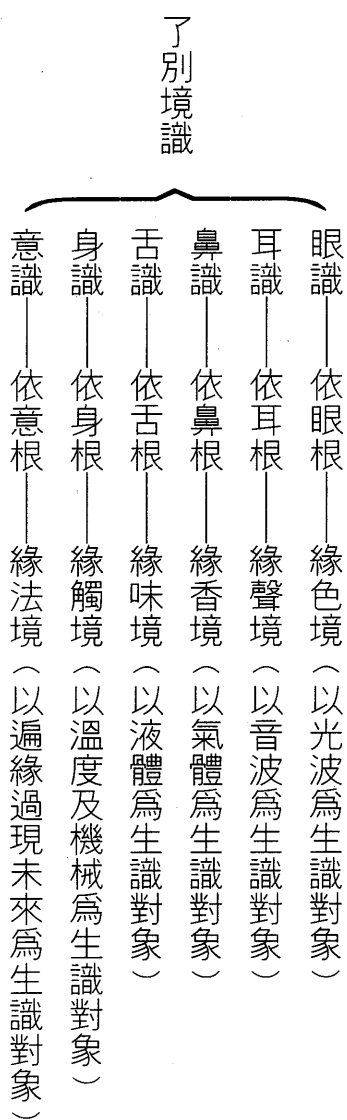
第八識在轉依前後，共立三名三位，此識亦然。(1)凡夫、三乘有學及大乘七地以前有漏心，緣第八阿賴耶識起我執心理，名「生我見相應位」；(2)凡夫、二乘無學及菩薩生空智位，緣第八異熟識起法執心理，名「法我見相應位」；(3)菩薩法空智果現前及佛果，緣第八無垢清淨識起平等性智，名「平等性智相應位」。表述如下：

第七識  
生我見相應位——末那緣第八阿賴耶識起我執之位  
法我見相應位——末那緣第八異熟識起法執之位

平等性智相應位——末那緣第八無垢清淨識起平等性智之位

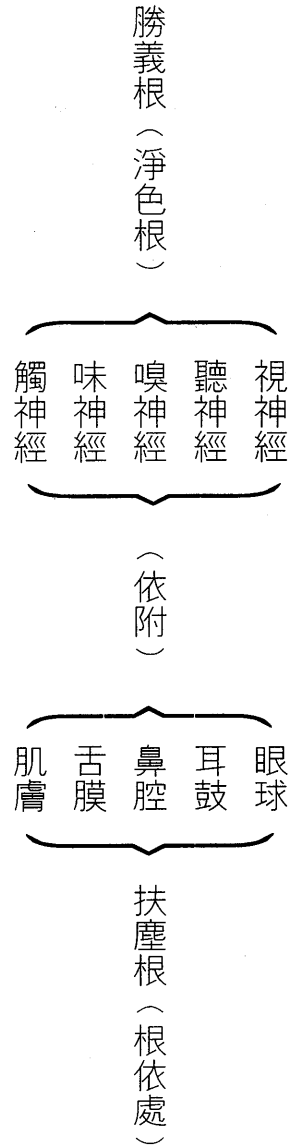
第八頌：「次第二能變 差別有六種 了境爲性相 善不善俱非」

第三能變是了別境識。此了別境識共有六個識體：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識；其所緣的對象爲六塵境界。表述如下：



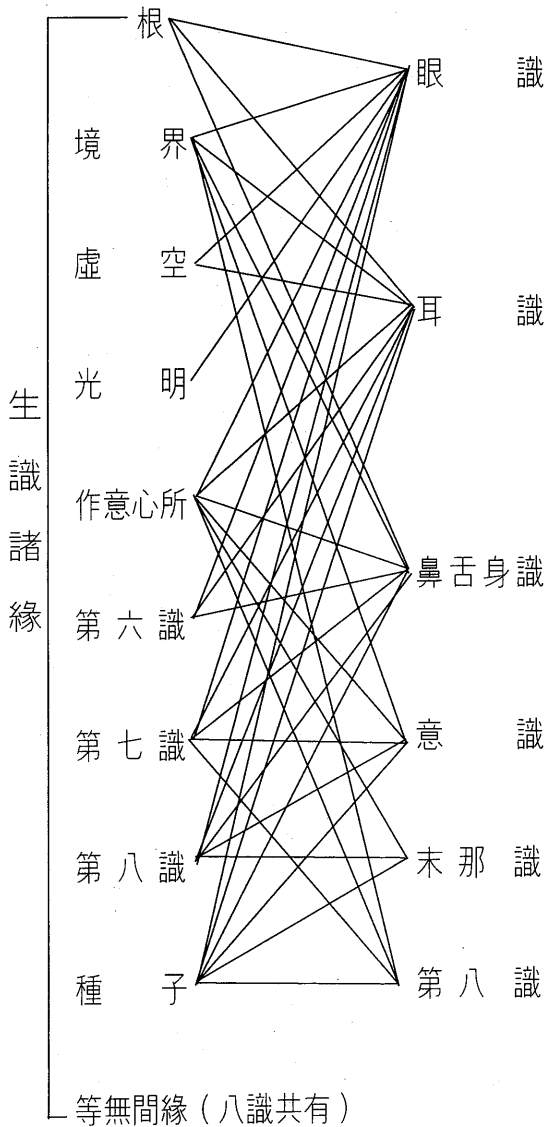
六識所依者爲六根，前五識各依其本識之勝義根及扶塵根；第六（意）識以第七識爲意根。勝義根又名淨色根，即五官之感覺神經（通大腦皮層各部位以起知覺），能使中樞神經與感覺器官發生聯繫；

扶塵根又名根依處，即眼球、耳鼓、鼻腔、舌膜、皮膚等五種器官。其關係如下表：

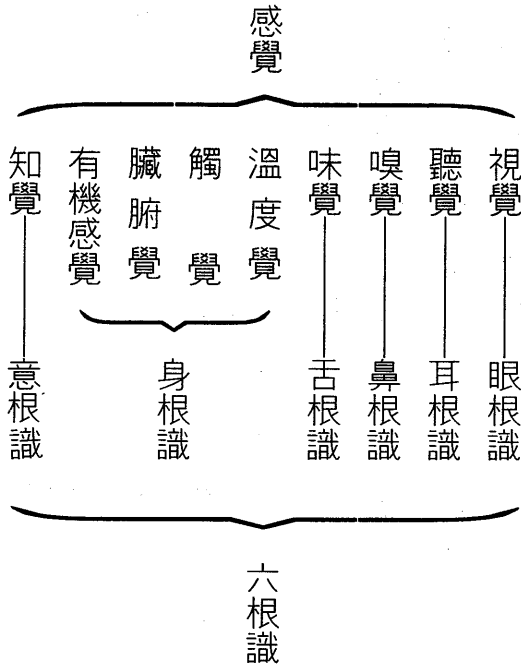


根有增上、自在、光顯三義：根能助識了別外境，即是增上；根的本身有發識的自主功能，即是自在；根對境能見色聞聲，即是光顯。《成唯識論》舉出五事以說明根與識間的關係；(1)根能發識；(2)識必依根；(3)根能助識；(4)識屬於根；(5)識如根。故能見者是根，能了別的是識。

諸識的生起，除根境外，尚須其他助緣，如眼識應具九緣，耳識應具八緣，鼻、舌、身識應具七緣。其中眼、耳的根必要與境距離，始能發識；鼻、舌、身必要與境和合，纔能發識。表述如下：



眼、耳、鼻、舌、身五識在心理學上總說八種感覺，八種之中，視覺即是眼根識，聽覺即是耳根識，嗅覺即是鼻根識，味覺即是舌根識，溫度覺、觸覺、臟腑覺、有機感覺即是身根識；而第六意識則屬腦部的功能。現代心理學家認為一切認識的作用，均以感覺為起點。當一個刺激通過感覺器官而到達神經中樞時，其所發生的作用就是感覺。故感覺係感覺神經中樞受到刺激後產生了別外境的一種心理作用。例如皮膚受到一件尖銳物體的刺激而發生痛覺，這是感覺；如進一步去辨認刺激皮膚的物體是植物抑是金屬，那就屬於「知覺」了！故由感覺以達於「知覺」，是諸根生識發展的過程。前者屬於身識的單獨作用；後者是身、眼二識與第六意識的聯合作用，在唯識學上屬於五俱意識的範圍。茲將各種感覺與六根根識的關係，列表說明如次：



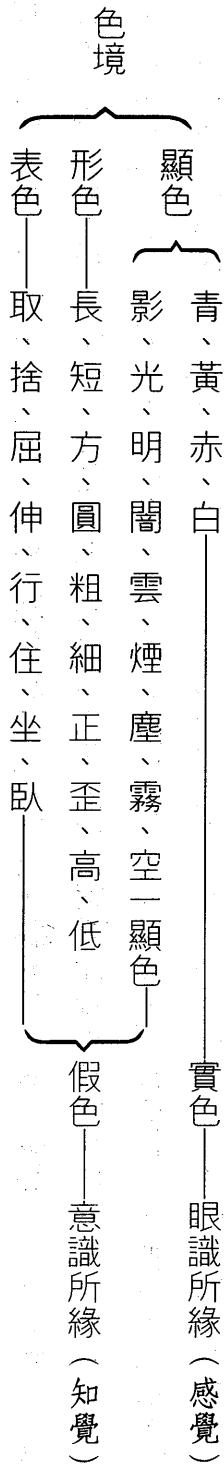
眼識的主要器官是眼球，發生視覺作用的是眼球內部的網膜。光線由瞳孔經過水晶體，屈折而射於

網膜的中央窩上，纔發生明白的視覺。網膜的構造很複雜，與視覺有關的計有二種細胞：一是棒狀細胞，對於光的感覺特別靈敏；一是錐狀細胞，對於顏色和形像的感受特別敏捷。此二種細胞和眼球網膜等整個器官，統稱扶塵根。眼球接觸外境時，視神經將外境情形傳至大腦枕葉皮層，即時顯現眼識。故知視神經及大腦枕葉皮層，即為淨色根之所在。視覺的刺激是光波，光波有各種長度，我們所能感受光波的長度約在三九〇——七六〇單位之間（光波以百萬分之一糵為單位）。由於光波的長度不同，刺激

網膜時，  
即現各種  
不同的顏  
色。其情  
形如下  
表：

顏色	波長（百萬分之一糵）
紫	三九〇
青	四七〇
綠	五〇〇
黃	六〇〇
橙	六五〇
紅	七六〇

各種不同的光波所表現的顏色，通常稱為色調，佛學稱為色境。佛學的色境共有三種：(1)顯色，即顯明的顏色；(2)形色，即物狀的形態；(3)表色，即物體的動態。表述如下：



耳識的主要器官是內耳，共分三部分，即三半規管、前庭和蝸牛殼。聽覺的作用在蝸牛殼，蝸牛殼

的組織很複雜，其中專司聽覺的爲毛髮細胞。當吾人的外耳接觸音波時，立即振動鼓膜，將聲波傳至中耳，再傳至蝸牛殼的毛髮細胞，次第由聽神經導入延腦及大腦顳葉皮層，纔發生清晰的聽覺。整個耳器官的組織稱扶塵根；聽神經及延腦與大腦顳葉皮層稱淨色根。聽覺的刺激來自音波。音波係空氣中分子微粒振動的聲浪。空氣分子微粒振動快速則音波短而聲調高；反之則音波長而聲調低，人類所能感覺到的音波振動頻率約在每秒十二次至二八〇〇〇次之間，太過或不及均非人耳所能聽到。佛學說明耳識所緣之聲有內聲、外聲、內外聲之別：內聲是有情身上發出的語聲；外聲是風林等物鼓動的音聲；內外聲是綜合內外一切的音聲，亦即有情與無情的合聲。耳識對聲境有三種不同的感覺：一爲愉悅的感覺；一爲憎厭或懊惱的感覺；一爲非愉悅亦非憎厭或懊惱的感覺。統稱可意聲，不可意聲和俱相違聲。

鼻識的主要器官是鼻腔，鼻腔的結構共分嗅溝、嗅腺、嗅神經纖維、篩板及嗅球、嗅神經束等部分。一切氣味通過鼻內嗅溝時接觸漿液性之嗅腺，將嗅氣溶解，傳達於內外側之嗅神經纖維，然後穿過篩板而達於顱內嗅球，再經嗅神經束導入延腦及間腦而至大腦皮層，即時顯現鼻識之作用。其中鼻腔的整個組織器官稱扶塵根，神經纖維、神經束和腦部皮層稱淨色根。嗅覺的刺激來自各種氣味，計有花香、惡香、平等香、和合香、變異香五種。前三種係就氣味的好壞或利害而分；和合香爲二種以上氣味和合時發出的香；變異香則於物質變壞時所產生的香。

舌識的主要器官是舌的乳頭，乳頭共有三種：(1)絲狀乳頭，在舌旁及舌面，其上有絲形突起腺體；(2)蕈狀乳頭，散在絲狀乳頭之間，於舌尖爲最多；(3)輪廓乳頭，在舌根近旁處，排列如人字形，較前二種爲大，內藏味神經之末梢曰味蕾。食物進入口腔時，爲唾液所溶解，落於乳頭中間縫隙，達於味蕾受納器中，經味神經導至大腦皮層，即時顯現舌識之作用。舌部整個組織器官稱扶塵根，味神經及大腦皮

層稱淨色根。味覺的刺激對象來自液體化學物，計分苦、酸、甜、辛、甘、鹹、淡七種。舌識對此七種味道有可意、不可意、俱相違三種感覺。在食物方面，亦有俱生、和合、變異三種性質。

身識之主要器官為皮膚，皮膚下面有觸覺、痛覺、壓覺、寒覺、熱覺等感受器，分布全身。凡外物與身體相接觸時，達於皮下感受器，經由末梢神經傳至脊髓上達大腦皮層，即時顯現身識之作用。整個皮膚之組織器官均為扶塵根；末梢神經，脊髓及大腦皮層為淨色根。觸覺之刺激來自溫度及物體三態。計分堅、濕、煖、動四種，屬地、水、火、風四大種所造，為觸塵之實體。此實體所分的假觸，別有輕、重、滑、澀、餓、飽、渴、力、劣、悶、緩、急、癢、病、老、黏、疲、息、軟、勇等多種。

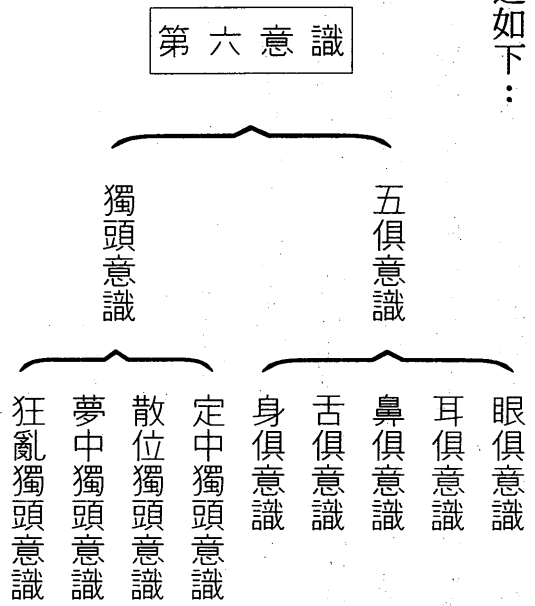
第六意識是遍緣識，能緣有為、無為一切諸法，綜諸經論所說，共有十名。如下所列：

- ①第六識（依序立名）
- ②意識（籌量是非）
- ③攀緣識（境涉內外）
- ④巡舊識（不忘塵影）
- ⑤波浪識（念念起伏）
- ⑥分別事識（能辨五塵）
- ⑦人我識（是我非他）
- ⑧四住識（愛業牽生）
- ⑨煩惱障識（妨礙正解）
- ⑩分段生死識（報盡命終。心境兩別）

此識不立扶塵根，其生識的功能在大腦神經中樞。大腦神經中樞根據前五識各種感覺器官報告的資料加以判斷綜合，構成一切見聞覺知的空間組織，因而聽見的，看到的和接觸到的空間現象，能夠一致。在唯識學中，係以第七識為六識的意根，意識與前五識俱起時稱五俱意識，否則為獨頭意識。獨頭意識有定中獨頭、散位獨頭、夢中獨頭、狂亂獨頭四種。定中獨頭係與色、無色界等定心俱起的意識；散位獨頭係獨緣過去、未來的意識；夢中獨頭是睡眠中現起的意識；狂亂獨頭是神經病者所現起的意

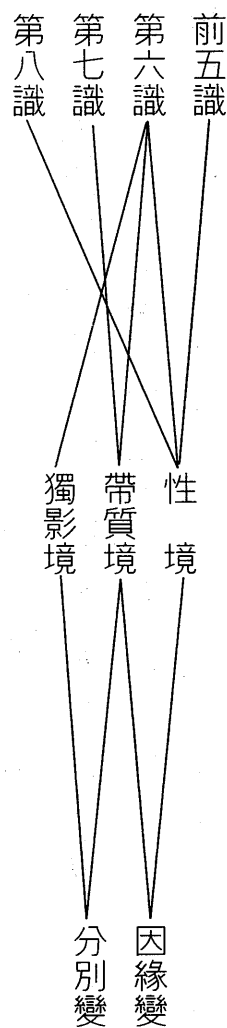


識。表述如下：



一切境界，皆係八識所變的相分。玄奘大師在其《八識規矩頌》中，立有三類境說：三類境即是性境、帶質境、獨影境。(1)性境：此性境為實種子所生，非能緣心自變之幻象，如第八識心王所變的相分境，前五識所緣的相分，以及五俱意識緣現量相分等，都屬性境。(2)帶質境：係錯覺的心理，即能緣心緣取實境時，無法取得真正相分，另生異質相分，為一種似是而非的心境。其中分真帶質、似帶質二種：如第七識以心緣心，執第八識見分為實我，名真帶質；第六識以心緣色，見繩誤以為蛇，名似帶質。(3)獨影境：非由實種子所生，而是獨頭意識自變的無體相分，分有質獨影、無質獨影二種：如第六識思維經論所說的真如，於分別心上浮起相分，此相分雖非實境界所生，但卻能為相分的本質，名有質獨影；龜本無毛，兔亦無角，但第六識有時亦可作龜毛、兔角想，此龜毛兔角為虛構的心影，既無能生的種子，亦無所託的本質，故名無質獨影境。其中性境唯屬因緣變；帶質境通及分別變及因緣變；獨影

境單屬分別變，前五識及第八識相分爲性境，第六識三境俱通，第七識唯屬帶質境。表述如下：



「了境爲性相」，了境就是認識或辨別六根所緣的對象事物，因爲前六識的體性，無不明了別諸境爲其行相（作用），所以二者合說。

在凡夫位中，前五根祇能各緣一境，眼睛不能作耳朶用，舌頭不能作鼻孔用，只有第六意識，纔能自由聯合前五根對境生起認識。可是一旦進入轉依位後，情形便不同了！任何一根，皆可具足六根的功德。如《楞嚴經》說，阿那律尊者在修行時，因用功過度，兩眼盡瞎，後來成就阿羅漢，見闍浮提世界，如掌中菴摩勒果，就是六根互用的說明。

頌文「善不善俱非」，是說前六識的性質，可以通及善、惡、無記三性。「俱非」就是無記性，諸凡吾人一切身、口、意業，對於今世，他世（由因到果）俱屬有益的，就是善；反之，就是惡；非善非惡即係無記性。因爲前六識一經接觸六塵境界，不免產生愛、憎的心理，愛、憎心理爲善惡行爲的原動力，如果和十一善心所相應，便是善性；和各種煩惱心所相應，便是惡性；和平常心理相應，便是無記性。

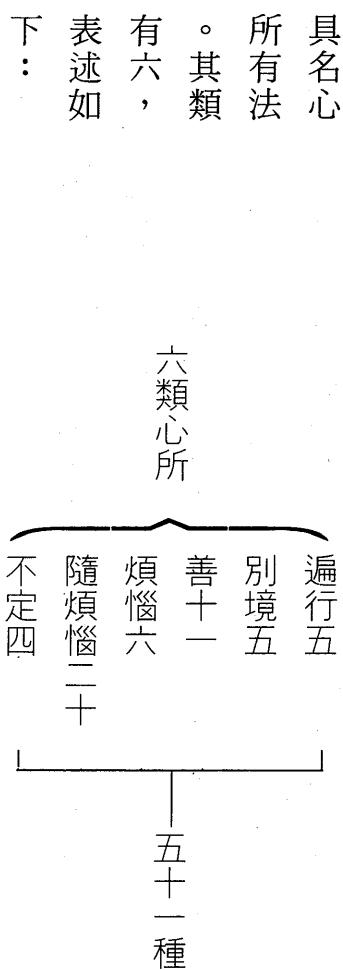
至前六識緣境，三性是否同時可以俱起？印度古師對此，持有兩種不同的看法。一說謂前五識對外緣境，必由第六意識領導，善惡應當一致，三性互相違背，不可能俱起活動；一說則謂率爾心是無記，

等流心有善惡，如果眼識起率爾心，耳識起等流善，鼻識起等流不善，依然三性可以同起。不過這些都是屬於凡夫的境界，如果到了佛位，有漏種子全部伏滅，便無三性之可言！

依上而論，我們可以知道前六識與七、八兩識，性質完全不同，因為就體性上說，前六識是了別的，七、八兩識是非了別的；從作用上說，前六的了別易知，七、八則不可知；從本質上說，七、八兩識是無記的，而前六識卻是善、惡、無記俱通。

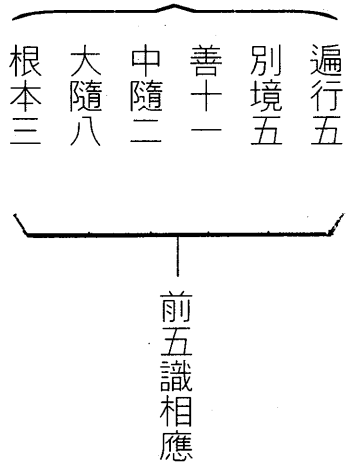
第九頌：「此心所遍行 別境善煩惱 隨煩惱不定 皆三受相應」

「心所」是心理的作用，如貪欲、信仰、瞋怒等等。當我們接觸現前的世界而加以觀察時，全是前六識的作用，因此前六識相應的心所最多，總共有五十一種。「心所」梵文譯義為「屬於心所有者」，



吾人觸對塵境萌起初念時，即有遍行五心所相應；轉入次念時，即有別境五心所相應；有時發為善念，則與十一善心所相應；動惡念，則與各種煩惱心所相應。一切不同的心所，就是各種不同心理的個別作用。其中和前五識相應的心所，祇有三十四個，即遍行五、別境五、善十一、中隨二、大隨八、根本三；餘下的十七個心所，均和它們無關，惟第六識全部俱備，表述如下：

三十四心所



「皆三受相應」，受是感覺，即第三頌五遍行心所中的「受心所」，此受心所可開為三種感覺或五種感覺，名「三受」、「五受」；亦有開為二受的；同前五識相應的感覺，稱為身受；和第六識相應的感覺，稱為心受（具見前文附表）。前六識的作用既在共同了別外境，因此對於現世界的認識，一經接觸到順逆或平常的境緣，自然會產生各種苦、樂和不苦不樂的感覺。六識心王、心所，皆可與苦、樂、捨三種感覺相應；前面七、八兩識，因非直接緣外，故只能和不苦不樂的感覺相應。

第十頌：「初遍行觸等 次別境謂欲 勝解念定慧 所緣事不同」

六類心所中，第一類是遍行，就是「觸」等五個心所，其個別的意義，第三頌已有解釋。這五個心所，名為遍行，係指普遍相應於八識心王、三界、九地、三性、三際之謂。即：(1)八識心王是遍行於一切心；(2)三界九地是遍行於一切地；(3)善、惡、無記三性是遍行於一切性；(4)過去、現在、未來三際是遍行於一切時。其餘別境心所雖遍一切性、一切地而不遍其他；煩惱與隨煩惱全不遍，不定心所惟遍一切性。

頌文別境以下三句，是說明第二類的心所，此類心所共有五個，即「欲」、「勝解」、「念」、

「定」、「慧」。所謂別境，是說這五個心所，所緣的境事，各有不同之故。

①欲：對所樂境生起希求的心理。此所樂境，印度古師立有三說：(1)可欣境——希望到達滿足個人快樂的境界；(2)所求境——除渴望快樂外，對於苦惱的境界，亦希望捨離；(3)所欲觀境——不論境界好壞，凡有希求實地觀察的心理，皆屬欲的作用。不過，剋實來說，欲通善、惡二性，其中以追求五塵境的欲樂爲惡欲，追求出世法的清淨爲善欲，此善欲同時亦可作爲修行精進的基礎。

②勝解：即殊勝而無懷疑的了解，此了解建立在經驗的基礎上面。過去中國大陸僧伽，欲學教必先參禪，認爲能從禪定中悟入，然後講經說法，纔無隔靴搔癢的毛病，否則依文解義，便不踏實。勝解既是殊勝的了解，因此它的境界叫做「決定境」（即不猶豫之謂）。有勝解的心理，便能擇善固執，不爲魔外的思想所轉移，所以又有「印持爲性」的詮釋。

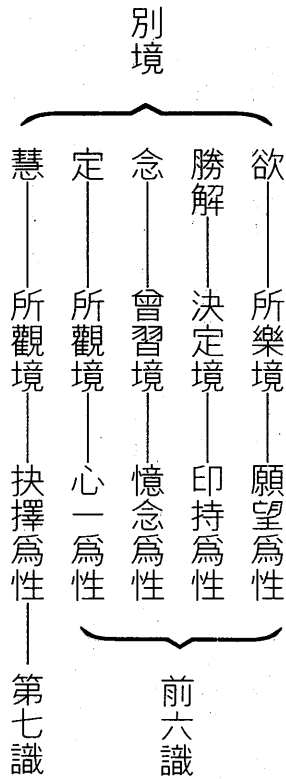
③念：《成唯識論》說：「於曾習境，令心明記，不忘爲性。」就是對於過去曾經習過的東西，在腦筋內有很清楚的印象，不會忘記，這種心理，便是念。它和想不同，想是綜合新舊塵影的活動予以改造接合而構成的心境；念則是舊塵影的回憶。其間有邪正之分，正的塵影爲定所依止，故普通的禪定，大多依附正念而生起。

④定：亦名等持，對於所觀境，令心專注不散爲性。和《大學》所謂「知止而后有定」的意義相似。西洋人稱爲「精神集中」，其實就是思慮歸一的心理狀態。佛教名此狀態爲「三昧」，亦有譯爲「正受」、「正定」的。所觀境依教理來說，計有事觀和理觀二種；如觀想西方極樂世界是事觀；觀察苦、空、無常、無我，便是理觀。修觀的結果，可以產生智慧，故定學被認爲是智慧的前驅。

⑤慧：慧是「智慧」，以抉擇事理爲性，祛除疑惑爲用。有「世間慧」與「出世慧」之異：世間慧帶有

煩惱，通善、惡二性，名「有漏慧」。出世慧純屬善性，可開為聞、思、修三種：「聞慧」是聽聞教法所產生的智慧；「思慧」是觀察義理所得到的智慧；「修慧」是由修定所得到的智慧。

這五種心所因為不是普遍于一切心王，第八識全無，第七識只有「慧」心所一種，故不名遍行而稱別境。表述如下：



第十一頌：「善謂信慚愧 無貪等三根 勤安不放逸 行捨及不害」

本頌說明此第三能變識和十一個善心所相應。第二句「三根」二字，係指「無貪」、「無瞋」、「無癡」等三善根。所言善心所者，謂唯善心中方得生起，非其餘心理所有故。表述如下：



十一善心所只和前六識相應，七、八兩識俱無，其內容的意義，略述如下：

①信：謂信仰。即是心理的歸趣，能發生熱情與力量。信仰本有邪、正之分，此心所專指正信而言。傳統解釋認為信有三性：(1)樂，就是愛樂；(2)欲，含有希求的意思；(3)心淨，謂心不雜亂，不染污。信

心的差別，就所信仰的對象來說，也有三向：(1)信有德者，如佛、菩薩、阿羅漢等以及世間有德之人；(2)信有實者，即事實理的因果性和理性；(3)信有能者，能謂才能、技能和能力，如通達五明學術者，能作濟世利人事業者等。

② 慚：依自法力，崇重賢善爲性。有此心理，即能羞恥過誤，息諸惡行，使善根日漸增長。

③ 愧：依世間力，輕拒暴惡爲性。亦即從社會輿論上，聽到別人的過失，替其羞愧而內自反省的心理。此心理就是《孟子·盡心》篇第六章「無恥之恥，無恥矣」的心理。

教典說明慚、愧二法，不與六畜共同，以修梵行者爲最勝。換句話說，就是畜生道以下，無此心理；在入道中，禪定境界愈高，此種心理亦愈濃厚，往往看見別人做壞事，便替他面紅。因此佛經特別把它列爲七種轉凡成聖條件之二。如《涅槃經》十七云「有七聖財，所謂信、戒、慚、愧、多聞、智慧、捨離故，故名聖人」。足見慚、愧二法，不但可以資成道果，而且是進登「聖位」的必須境界。昔雪菴瑾禪師頌二祖慧可大師偈，有「無端面發紅」之句（見惠光禪師《禪學指南》一六八頁），堪爲此種境界作說明。

④ 無貪：「貪」即貪愛，指對世間財、色、名、利過分追求，甚至非義而取，刻薄吝嗇，不肯施惠於人而說。如果對三界樂果及有漏樂因，心不耽著，能博施濟眾，即爲「無貪」。

⑤ 無瞋：指對自然界或人爲所加的各种精神物質等痛苦，能抱隨緣消業的觀念，逆來順受，不怨天尤人之謂。

⑥ 無癡：指對一切屬於緣生以外的實事真理，能夠徹底了解，而不愚蠢之意。

⑦ 精進：「精」是不雜，「進」是不退，此心所，專指爲善去惡而言，和「勤」字稍有差異。「勤」通三性，可以爲善，亦可爲惡；精進則是單就善的一方面而說的。簡言之，「勤修戒定慧，息滅貪瞋」

癡」，就是精進的內容意義。

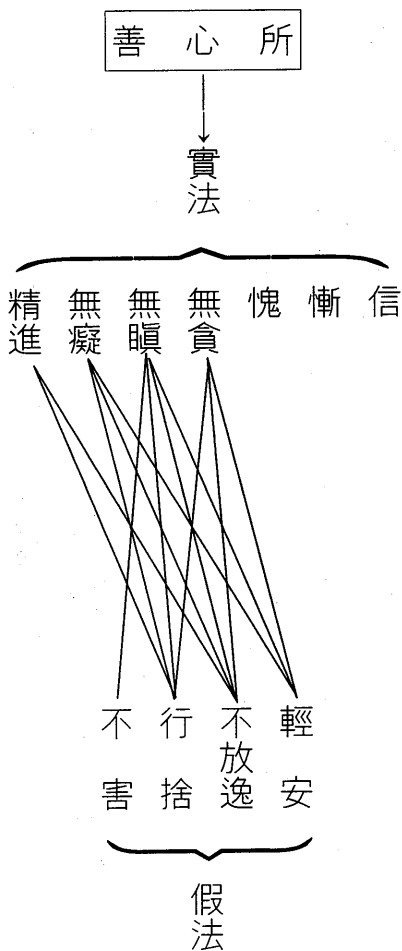
⑧輕安：「輕」是輕鬆，「安」是安適。此心所是由禪定力量所產生的一種內心的感覺。其作用可以對治昏沉，成辦世間一切善法善事，和凡夫粗重的煩躁相反，但必以「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根為體。

⑨不放逸：放逸與放蕩相似，指缺乏有規律的生活或正當的工作以致心意奔馳而說。不放逸與此相反，它能約束懶散的身心，步入規律化的生活，使善根增長，修行成就。此心所以精進與無貪等三善根為體。

⑩行捨：「行」是五蘊中的行蘊，「捨」是捨棄執著，此心所簡別不是受蘊中的「受捨」故名「行捨」。實際就是平等、正直的無分別心，對於個人修行的一切善法，不再繫念執著的捨離心理。其所依之體，和不放逸相同。

⑪不害：即是不損惱外物，不使一切眾生精神肉體遭受痛苦或威脅之謂。這是在無瞋善根上假立的一個心所。內心如果有此，便能利樂一切有情，為大悲心的起點。

十一善心所中，輕安、不放逸、行捨、不害四法是假，以依別法為體故；其他七法是實，以有自體性故，表解如下：





第十二頌：「煩惱謂貪瞋 癡慢疑惡見 隨煩惱謂忿 恨覆惱嫉慳」

煩惱心所有根本煩惱和隨煩惱二類，根本煩惱共有六種，每種均可產生別種心理，故以根本立名。

①貪：謂貪欲或貪愛，以染著爲體。即對現社會各種適意的精神、物質生活及天上有漏樂境，不知虛幻無實，心起貪著的心理，爲未來苦果的造因。

②瞋：與慈悲心相反，即對一切逆境生起憎恚心之謂。此心理在社羣生活中，能引發惡口、毆鬥、殺害等行爲，爲惡業的根本。菩薩修行有兩種偏向：一爲智增上，一爲悲增上。智增上者多患瞋恚；悲增上者多患無明。必須兩者互濟，方能趨入正覺。

③癡：即愚癡而無智慧之謂，一名無明，爲一切染法之所本（其詳具見第六頌解釋）。

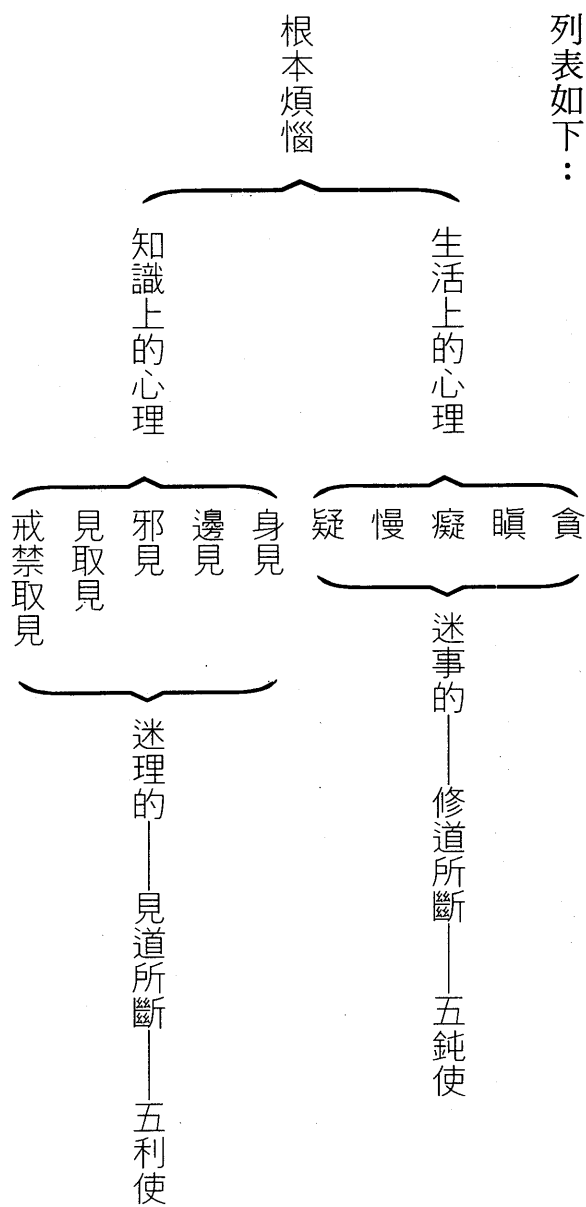
④慢：就是貢高我慢，細分共有七種（見第六頌）。

⑤疑：用主觀的見解，對一切事理抱不信任態度之謂。論云：「於諸諦理，猶豫爲性。」諦理是四諦的真理和世出世間一切因果律。如果認識不清，有了猶豫，即能障礙各種善法的生起！

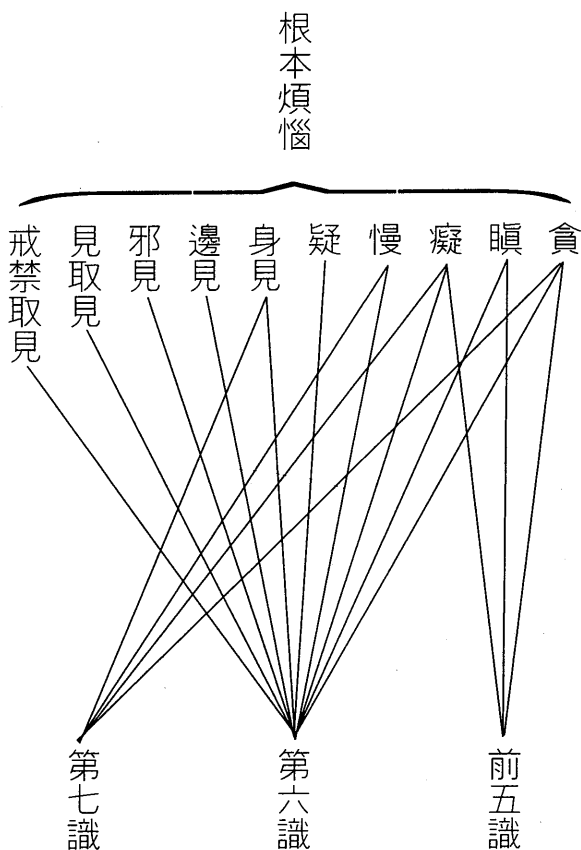
⑥惡見：一名不正見，爲不合事理的見解。其數有五：(1)薩迦耶見，譯曰有身見，簡稱身見，《瑜伽論》名爲總執我，即第七識之我見。(2)邊見，不明輪迴之理，依身見而起；執常或執斷；執常的以爲此身死後可以易胎爲人；執斷的則以爲死後一切歸于幻滅。(3)邪見，此見包含甚廣，其最要者爲不信因果的作用和事實，使人斷喪善根。(4)見取見，執自己的見解爲正確。此見爲一切諍論的起點，因其一味是我非人，故成惡見。(5)戒禁取見，執自己所守的戒條爲最勝，認爲依之而行，可得涅槃解脫。如印度有人持牛戒，效牛低頭食草，以爲死後可以升天。其實這是不合解脫道的，但他們卻以爲正確，所以成爲惡見。

以上六種根本煩惱，由惡見開爲五種，卽成十種根本煩惱。前五迷事，名五鈍使（使字具驅使義，謂此五事能驅使有情輪迴六道，受諸苦惱；鈍者，謂其斷之不易），又名思惑或修惑（惑係煩惱異名），爲實際生活經驗的病態心理；後五迷理，名五利使（其性銳利易斷故云），又名理惑或見惑，爲知識上的病態心理。小乘入初果，頓斷見惑，從初果至阿羅漢道，俱屬修道位攝，漸斷八十一品修惑，其內容具如第七頌所說；大乘證入初地，卽斷見惑，從初地至十地，皆屬修道位攝，地地漸斷修惑。

列表如下：



這十種煩惱有俱生起、分別起二種：俱生起與生俱來，分別起爲後天所起。其中「疑」及「邪見」，「見取見」，「戒禁取見」屬分別起，餘通俱生起及分別起。第六識十種全備，前五識唯具貪、瞋、癡三種，第七識有貪、癡、慢、身見四種，第八識全無。列表如下：



「隨」是跟隨，隨煩惱亦名隨惑，共有二十種，計分三類：(1)小隨煩惱十種；(2)中隨煩惱二種；(3)大隨煩惱八種。這些煩惱都是跟隨著上面六種根本煩惱而起的枝末煩惱。其中忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、害、僞十種只能局限於自身的作用，故名小隨煩惱；無慚、無愧二種能擴展到一切不善法上去，故名中隨煩惱；掉舉以下八種範圍最大，不但能普及一切不善法，而且通及有覆無記，故名大隨煩惱。列表說明如下：

隨煩惱

- 小隨十——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、害、僞（局限自身作用）
- 中隨二——無慚、無愧（通一切不善法）
- 大隨八——掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知（通不善法及有覆無記）

## 甲、小隨煩惱類

①忿：以瞋心爲體，對自己當前不如意事，發生憤慨心理，即俗言冒火或動氣，能引發一切暴行。

②恨：亦以瞋心爲體，係繼忿怒之後生起的仇怨心理，但在外貌上不一定有表情。

③覆：作隱蔽解，即對自己所作過惡，隱蔽不肯發露之謂，爲癡所攝。行人有此心理，即不能解脫煩惱以入涅槃。因爲八識田中種子，必須發露，方能焦枯，否則染污種子存在，無法轉識成智。

④惱：作愠怒解。係繼憤恨之後所生起的乖戾情緒，以瞋心爲體。

⑤嫉：作妒忌解，爲痛恨別人諸事勝過自己之謂。此心所能使人無端生起憂戚，甚至幹出損人的勾當來，亦以瞋心爲體。

⑥慳：即是鄙吝。指吝惜自己財法，不肯惠施于人之謂，爲貪愛所攝。

小隨煩惱十種，本頌只說六種，其餘四種轉入次頌續講。

第十三頌：「誑諂與害憍 無慚及無愧 掉舉與昏沉 不信並懈怠」

本頌第一句續講四個小隨煩惱，第二句講中隨煩惱，末二句接講四個大隨煩惱。

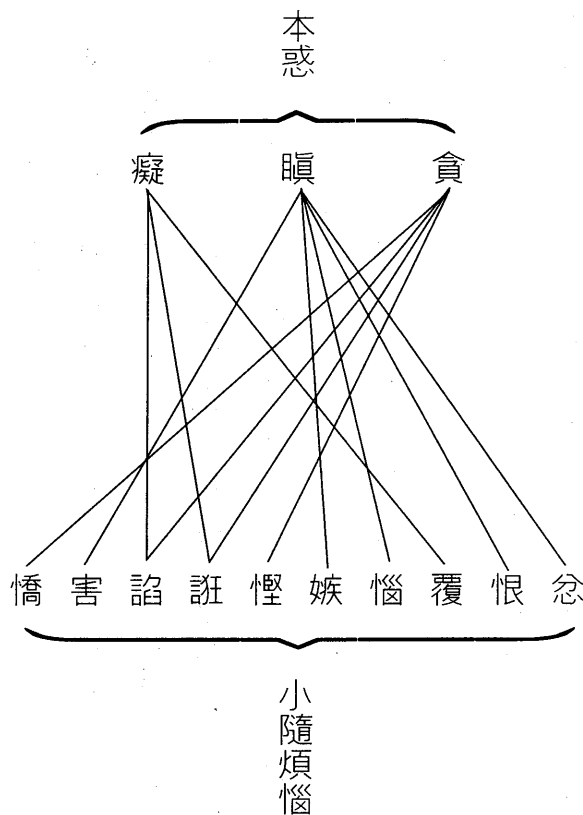
⑦誑：就是欺騙。有此心理，言行即不誠實，爲邪命行爲的一種，屬貪、癡各一分所攝。

⑧諂：用言語曲意承順他人之謂。係媚態的一種，有此心理，即無正義感，其居心必定險曲，屬貪、癡各一分所攝。

⑨害：與不害相對，即以違理之事，逼惱他人，心無悲憫之謂。係以瞋心爲體。

⑩憍：音義同驕。對自己學識、技能或相貌、地位產生優越感，恃以凌人之謂。屬染法之一種，爲貪愛所攝。

以上十種小隨煩惱，均屬情緒的作用，與根本煩惱的關係，略如下表：



據現代心理學家的看法，一切情緒，大多是由強烈刺激所引起的反應，其反應的狀況往往是混亂的、無組織的、無條理的。例如憤怒情緒的生起，常會使人暴跳如雷，喪失理智，當情緒發生時，不僅外部有著不同的表情，即身體的內部，亦呈現生理的變化。蓋吾人在正常心理之下，一切行為，皆為有其目的性的一貫動作；情緒發生時，則這種目的性的動作立被破壞，所有神經、肌肉、臟腑、腺體，無不發生急劇的激動，復由急劇的激動而導致生理的變化，使心跳與脈膊加速，血壓增高，從而影響對事理的抉擇與判斷。《楞嚴經》言：「純情則墜，純想則飛，情想均等，生於人中。」其所指的情，就是和理智相反的情緒與情感等作用。唯識學把這十種情緒視為小隨煩惱，即以其能產生不良後果之故。

## 乙、中隨煩惱類

①無慚：不尊重自己人格，毫無羞惡觀念之謂。儒書說：「君子常見己過，故能無過；小人由不見己過，故常蹈過。」無慚就是不見己過和恣意爲惡的行爲心理。

②無愧：對他人過失或社會物議，不能反省策勉的行爲心理。

此二心所與慚、愧心相反，和根本煩惱的「貪」有互爲因果的關係，如聽其潛萌滋長，能蓋覆眞如本性，普遍適應于一切惡行，爲墮落的造因，其範圍較小隨煩惱爲廣，故以中隨立名。

世人每視慚、愧爲低人格的表現，無慚、無愧爲人格之高超者，是皆無明顛倒的看法，非出正道。修行人如不能勘破此理，出世聖道，卽無緣分（其詳具見善心所解釋）。

## 丙、大隨煩惱類

①掉舉：妄想紛飛，不能止息之謂。此境界在念佛或坐禪得力之時，最易生起，能妨正定及行捨，爲「貪」、「癡」各一分所攝。

②昏沈：亦作昏沈。卽神智昏昧，多增睡眠之謂。有此心理，則精神頹廢，作事無心，在出世法上，妨礙止觀，不能修持正道，爲「癡」分所攝。

③不信：與正信相反；指不信三寶功德及因緣果報、實事眞理，一切撥無，誹謗聖賢，流入邪見。亦爲「癡」分所攝。

④懈怠：卽懶惰的異名。行人有此心理，必至虛度光陰，不肯努力爲善去惡，生爲走肉行屍，死與草木同腐。爲「欲」、「勝解」及「癡」分所攝。

第十四頌：「放逸及失念 散亂不正知 不定謂悔眠 尋伺二各二」

本頌首二句續舉四個大隨煩惱和前文相啣接；後二句謂此第三能變識除上述各類心所以外，還有四個不定心所和它相應。所謂不定，即在因中不能確定其為善為惡之意。

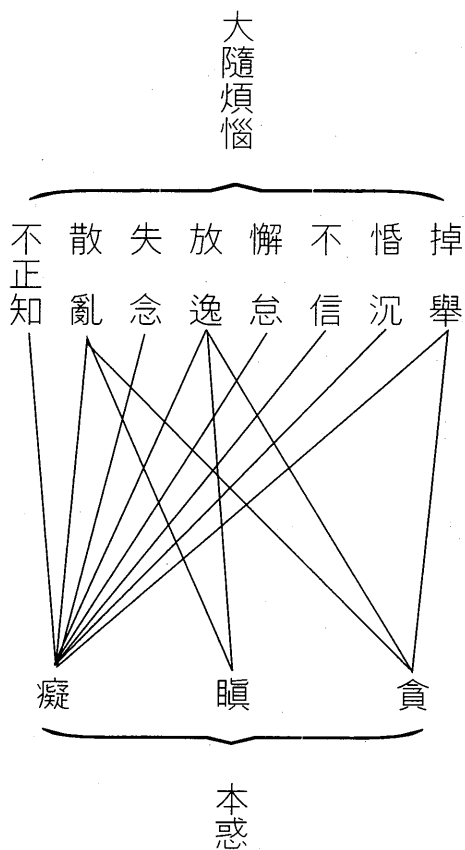
⑤ 放逸：與不放逸相反，謂行為心理放蕩縱逸，常過著無規律的生活，為「貪、瞋、癡」各一分所攝。

⑥ 失念：一名失正受，為別境中「念」的反面。正念失則邪念增長，禪定智慧悉皆散失！所有功德不能憶持，為「癡」分所攝。

⑦ 散亂：即對一切見聞覺知境界，心念流蕩，不能集中之謂。有此則妨礙禪功，為「貪、瞋、癡」各一分所攝。

⑧ 不正知：知是知見，知見不正，便是邪見，邪見入心，必致撥無因果，誹謗聖賢，與正知相反，為「癡」分所攝。

此八個大隨煩惱亦和其他隨煩惱一樣，與貪、瞋、癡三惑有其連帶的關係，表列如下：

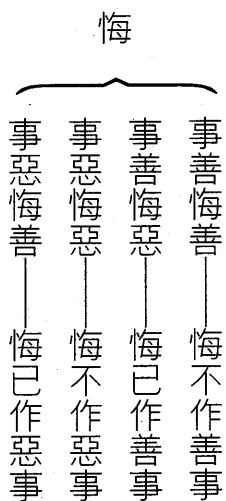


（著者按：《成唯識論》認懈怠係依別境心所「欲」及「勝解」爲體，如其言，則必失去隨煩惱意義，故特更正如右）

在二十隨煩惱中，部分僅是單純的心理作用，部分則和生理或飲食有關。例如蛋白質吸收不足，可能發生昏睡病；甲狀腺賀爾蒙及腎上腺素分泌過多，則容易動怒。現代藥物對忿、恨、惱、掉舉等心理，一般雖可用副甲狀腺素製成的鎮靜劑予以降伏；昏沉可用興奮劑使其振作，但藥物的治療，只能奏效於一時，對於持續性的心理狀況，便無能爲力。因此建立在緣生法理論基礎上而由種子的熏習與現行所形成的心理因素的唯識學說，可以說是顛撲不破的真理。

頌文後二句所指的四個不定心所爲悔、眠、尋、伺四種：

①悔：卽追悔，亦作懊悔，一名惡作。謂其厭惡已作或未作之事而追悔，能障修止。由於善事悔則爲惡，惡事悔則爲善，故云不定。有四種情形，表述如下：



②眠：卽睡眠，現代科學家認爲人的腦部有專司睡眠與清醒的兩個部位，決定睡眠與清醒的原因係取決于血液和腦部化學物質的變化；脈動傾注至醒覺中心，幫助該部位電流的活躍，卽爲動物醒覺的原因，否則進入昏睡狀態。由於睡眠能使身體不自在，心的作用不明白，障礙觀慧的生起，故耽睡每視爲惡事；然因小孩多睡，弱人亦多睡，如爲修持功德及調攝身心而睡，則爲善事，故云不定。



③ 尋：作尋求解，即粗淺的推度分別（展轉沉思），可善可惡。

④ 伺：作伺察解，即對所觀境有極細的推度分別，亦可善可惡。

頌文末句「二各二」係指悔眠與尋伺二類，各通善惡二性。上二字作二類解，下二字作善惡二性解。

第十五頌：「依止根本識 五識隨緣現 或俱或不俱 如濤波依水」

頌文首句說明此第三能變識是以第八識爲依止的。不但前六如此，即第七識亦是一樣。因爲前七識都由第八識的種子所轉生，沒有第八識亦就沒有前七識，這情形正如樹木的根幹和枝葉的關係相似，所以第八識號爲根本識。

次句說明前五識必須因緣湊合，方得生起。「緣」是因緣，亦即條件。諸識如無許多條件相配合，便不能出現，配合的條件計有：根、境、空間、光明、作意心所、第六識、第七識、第八識、種子等九種。其間眼識必須九緣具備；耳識除去光明，應有八緣；鼻、舌、身三識再除空緣，應有七緣。例如瞎子根緣不具足，雖有八緣，仍無所見；明眼人缺乏空間的距離或光線，即使境界現前，識亦不生。其餘諸識，例此可知（其詳具見第八頌附表）。

上述九緣中的「根」緣，即淨色根和扶塵根；「境」緣即現前五塵境；「空間」係相當的距離，其遠近要看各人的視力而定；「光明」就是光線；「作意心所」即注意力；「第六識」具有了別外境的作用，一名「分別依」；「第七識」含有染、淨的特質，又爲第六識的意根，能影響第六識了別外境時的主觀心理，一名「染淨依」；「第八識」係前七識的根本識，一名「根本依」；「種子」爲生起前面諸識的原因，就眼等五識來說，無相分種子即無境界，種子變則境界亦變，可見諸識除了眾緣以外，皆無

永恒不變的個體。

「或俱或不俱」是說前五識有時可以聯合俱起，有時則是單獨生起，俱起與不俱起，要看發識時的因緣如何以為定。試以讀書為例：當吾人單獨閱書時，只有眼識生起（不俱）；在講堂聽講，則眼、耳二識，必須聯合俱起；其餘鼻、舌、身三識，如遇因緣湊合，亦可同時發生作用，其俱與不俱的情形，無不受當時五根與五境的關係所影響。但有一點必須注意的是，前五識不論個別生起或聯合生起，六、七、八諸識必與其相俱。因此頌文第三句是單就前五識相互間的關係而說。

「如濤波依水」者，大的波浪叫濤，濤波即波浪之意。此波浪頌文用以譬喻前五識，水譬第八識。水本無波，因風而有，第八識如止水，一切境界如風，止水遇風，乃起波浪。前五識依止第八識，因遇境界風煽動，遂得生起，其與第八識的關係，正如濤波之依水一樣。

第十六頌：「意識常現起 除生無想天 及無心二定 睡眠與悶絕」

前五識只緣外境現量，並無分別計度，因此生起的條件比較多，緣缺則不生，故常間斷；至于第六識，由於兼緣內外的關係，其所需要的條件比較少，因為不需太多的條件，自由幅度較寬，所以時常現起。無論行、住、坐、臥，意識總是不停地在活動，其活動的結果，便是指揮前五識造作諸業。不過第六識亦有間斷的時候，那就是生在無想天，或入無想定、滅盡定，以及無夢的睡眠與悶絕之時。

①無想天：佛教於三界內立二十八層天，計欲界六天，色界十八天，無色界四天。表述如下：

欲界

四王天 忉利天 夜摩天  
兜率天 化樂天 他化自在天

六欲天（有男女飲食諸事）

色界

梵眾天、梵輔天、大梵天——初禪

少光天、無量光天、極淨光天——二禪

少淨天、無量淨天、遍淨天——三禪

無雲天、福生天、廣果天

無想天、無煩天、無熱天

善見天、善現天、色究竟天

四禪

四禪天（無男女飲食諸事）

無色界

空無邊處天、識無邊處天

無所有處天、非想非非想處天

四空天（無形色）

無想天即色界第四禪之一天趣，小乘有部攝在廣果天內，上座部及唯識在廣果天上別立一處。修滅盡定者可由廣果天直趨無煩、無熱、善見、善現、色究竟等天，證不還果；修無想定者則生無想天，壽五百大劫，意識完全不起，報盡恢復思想，仍入輪迴。

②無想定：此定為外道所修的定法之一，滅前六心、心所，特別滅「想心所」，故名無想。由此定力，死後生無想天，五百劫過，其想再起，故聖者不修此定。

③滅盡定：一名滅受想定，小乘為三果以上的聖者所修；大乘須七地菩薩方能進入此定。此定和無想定不同之處是：無想定只滅前六心、心所；此定兼滅第七識染汚末那的心王、心所，為九次第定中最高的一定。由此定力壓制，能使第六意識不起。

頌文「無心二定」就是指無想定和滅盡定，因為第六意識在這兩種定中都不起作用。

④睡眠：吾人入深睡眠時，前五識完全停止，如有夢境，則為獨頭意識的活動，否則進入無意識狀態。

⑤悶絕：即昏迷不省人事之謂。行人處在此種狀態中，意識便不生作用。

第十七頌：「是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識」

首句「諸識」二字，泛指三能變識。此句大意是說，前面所舉的我、法二相，都是由三能變識的轉變而現起的。「轉變」兩字計含三義：(1)變現義——謂每一識體皆能變現見、相二分，見分即見聞覺知，相分爲一切被覺知的對象。前者名爲我相，後者名爲法相。此我、法二相，括盡宇宙人生一切現象，其擺在吾人的眼前，除識的變現以外，更無萬象的自性可得。(2)變異義——此義可分甲、乙二說：(甲)諸識既能變現見、相二分，足徵係識的自證分變起異相，非由他生，因見、相二分功能不同故，名爲變異；(乙)見分是能觀察，相分是所觀察，同一識體，而有能、所的差別，所以名爲變異。(3)改變義——同一自證分的識體，可以改成我、法二相（見、相二分），足見宇宙萬象，無非是由識所改變。

「分別所分別」，此句共有二說，第一說謂「分別」是見分，即吾人能了別事物的內在功能，此功能爲因緣所生法，有執取境相的作用；「所分別」是相分，亦屬緣生法，必須外境與識體相接觸，方能呈現。見分執取相分時，只取相似外境的影像，如眼識的生起，必由淨色根與光線等相配合，方能達成認知的目的。此項認知只能見外境的影像，不能見外境的實體，因爲實體是第八阿賴耶識的本質種子所變現故（參閱第二頌要義附圖）。諸識因有分別、所分別，故有見、相二分，有見、相二分，纔有我、法二相，六道凡夫即於此二相上，生起我、法二執，表述如下：

第一說

分 別——↓見分——↓起我相形成我執  
所分別——↓相分——↓起法相形成法執

第二說認為「分別」是指能變的識體，即識的自證分，因為一切的識體都以虛妄分別為其自性故；所分別是指那些似我似法以為實我實法的東西，亦就是見、相二分和我、法二相。因為分別是主動的，所分別是被動的，自證分有變現見、相二分的力量，它是主動的；見、相二分是自證分所變現，它是被動的；主動的就是分別，被動的就是所分別。表述如下：

## 第二說

分 別——八識的自證分（主動）  
所分別——見、相二分和我、法二相（被動）

簡言之，分別與所分別即是主觀和客觀，此主、客二觀一經透過論理的推斷，便可發現其為因緣所生法，並無自性，故曰「由此皆無」。「由此」兩字指諸識的轉變，「彼」字指主觀和客觀。以一切現象無非由諸識與各種條件的遇緣配合始能變現，因此繫屬於主、客二觀的分別所分別，便不難推知其並無自性，既無自性，「故一切唯識」。

關於一切唯識的問題，論中曾舉出很多例子加以引證。拙作〈唯識史觀〉一文對此曾有如下的論述：  
人類所享受的根身為先天行為業因的阿賴耶識染、淨種子所賦與，同一界地眾生的根身雖對客塵事物具有同一的感受性，但因八識俱能轉變，因而被知的世界，並無一定的形質實體。例如天人能入地如空，履空如地，中陰的視界能透過障礙物而及千里之遠，貓能於黑暗中見物，狗和蟻有特殊的嗅覺，色盲者不能辨認部分普通人所能分別的顏色，病人的味覺每隨其體溫的昇降而變化。這種情形，無一非以根身的差異而變更其對客塵事物認識的能力與判斷。

這段論述，可為唯識無外境的有力說明。

第十八頌：「由一切種識 如是如是變 以轉轉力故 彼彼分別生」

一切種識就是第八識，因為第八識在有漏界中，含藏名言、我執、有支各類種子，能生起等流、異熟諸果報，故云一切種。由於第八識的作用在種子，故本頌首句係指第八識所含藏的種子而說，不是泛指持種的識體。

「如是如是變」者，是說第八識內每一潛伏的種子，如遇外緣引發，即能變現各種果法。如是種子遇如是助緣，即能變現如是果法。重言如是者，一是顯諸法種子之多，一是形容其變化程度之繁。因為萬象的變化，不出生、住、異、滅四階段，此四階段的流轉過程，並非偶然發生，而是有其變化的內在因素。此因素可分為「因」、「緣」二種。嚴格來說，因就是對於事物結果而說的直接原因，一名親因緣，在唯識中，即第八識的本質相分種子；緣就是形成事物結果的間接原因，一名疏因緣，在唯識中，即是和種子相配合的條件。這二種因緣都是諸法生滅的內在因素。有形的物態與無形的精神作用，皆係如此。試以十法界的果報為例：一切眾生造作善、惡諸業，其習氣回熏第八識，成為潛伏的種子。此種子自類相生，不沒不失，一遇外緣引發，即起現行，變為十法界的依、正二報。依、正二報的莊嚴垢穢和界地的高低，純視遇緣生起現行種子的善惡以為定。緣有四種：即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。普通色法只需因緣及增上緣，心法必須四緣具足，方能發生作用。其意義略如下述：

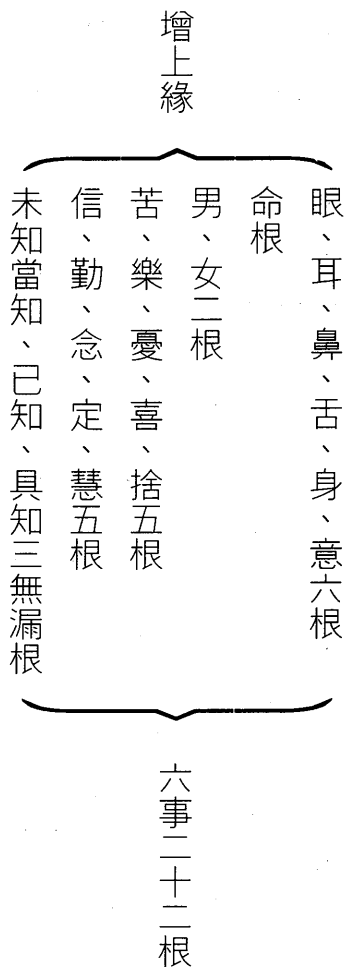
①因緣：依上述的解釋，因是原因，緣是助緣，性質並不相同。但在教理中「因」「緣」二字，常因互相函蘊而無嚴格的區別。由於種子的現行為變現外境相的主要原因，故在識變的過程中，種子的功能，遂被認為生起依、正二報的親因緣。

②等無間緣：即前念為後念作開導，一滅一生，相互接續而無間斷之意。這就是心、心所法而說的。

③所緣緣：謂心、心所法的生起，必須有所緣的境界。此境界能作心、心所生起的條件，如見分起則

相相生，相分起則見分生，故名所緣緣。

④增上緣：不論有為法或無為法，凡能幫助其他色、心二法發生作用的事物，皆得名為增上緣。扼要言之，即係依附下列六事而建立：(1)眼等六根（對所觀境有增上用）；(2)命根（對一期生命相續有增上用）；(3)男女二根（對種族繁殖有增上用）；(4)苦、樂、憂、喜、捨五根（對善、惡業果有增上用）；(5)信、勤、念、定、慧五根（對世間清淨有增上用）；(6)未知當知、已知、具知三無漏根（行人在見道位欲知四諦真理而採取行動者，名未知當知根；在修道位雖已了知四諦真理，但為進斷餘惑，對四諦理重復了知者，名已知根；無學道發無漏智，名具知根。此三根對出世間清淨有增上用）。表解如下：



小乘《俱舍》對因緣的看法，立有四緣六因之說；《唯識》則是依於十五處意義的差別而建立十因：①語依處：緣法起想，依於言語，建立稱謂，名「隨說因」。

②領受依處：從所感受的事物上，觀察此法的原因，能令其他諸事或者生起，或者安住，或者成就，或者獲得，名「觀待因」。

- ③習氣依處：未成熟的種子，無貪愛滋潤，雖不現行，但有牽引遠果的功能，名「牽引因」。
- ④潤種子依處：成熟種子被貪愛滋潤後，有生起自果的功能，名「生起因」。
- ⑤無間滅依處：即心、心所法的等無間緣。
- ⑥境界依處：指心法所緣境，義與所緣緣同。
- ⑦根依處：心、心所法所依的六根。
- ⑧作用依處：除種子以外，間接有助於現緣生起的工具作用。
- ⑨士用依處：除種子外，一切人爲的力量。
- ⑩真實見依處：除種子外，對一切有爲、無爲諸法，能幫扶增長和引證者。
- 第五至第十依處能夠助成世、出世間一切因緣，同名「攝受因」。
- ⑪隨順依處：善、惡、無記三性的現行與種子，能隨順引發同類三性諸法而不相違，名「引發因」（下界可爲上界因，上界則不能爲下界因）。
- ⑫差別功能依處：功能爲種子的異名，差別功能就是色、心諸法的一切種子。這種子有能生自果和證果的差別力用，絲毫不容相混，故名「定異因」。
- ⑬和合依處：由領受依處至差別功能依處的十一處，在生、住、成、得四種果法中，一一皆有其和合的作用，依此作用立名「同事因」。
- ⑭障礙依處：對生、住、成、得四種果法作相反的障礙，使其不能成就，名「相違因」。
- ⑮不障礙依處：與障礙依處相反，而對於生、住、成、得四種果法聽其自然發展，不予障礙，名「不相違因」。



此十五處和十因的關係，略如下表：



一說謂這十因可用能生、方便二因子以攝盡。能生因包含牽引因、生起因、引發因、定異因、同事因、不相違因六種，但以屬於因緣法者為限；方便因攝隨說因、觀待因、攝受因、相違因、及其餘六因不屬因緣法部分，文繁從略。

唯識教理認為由十因、四緣的交互變化，可獲異熟、等流、離繫、土用、增上五種果法：

① 異熟果：依有漏善、不善業引起八識自體相續的無記果，果不同因，名異熟果。

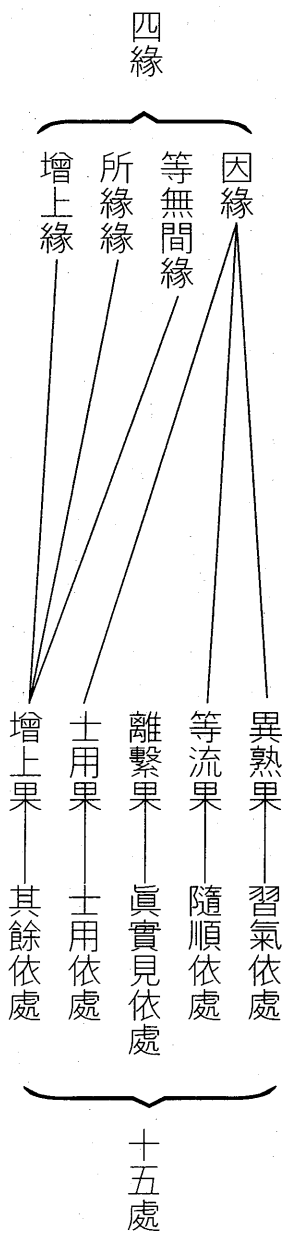
② 等流果：由善、惡、無記三性種子所引生的同類果法，其果似因，名等流果。

③ 離繫果：離有漏法煩惱的繫縛而生起的涅槃果。

④ 士用果：由人力和工具所完成的作業果。

⑤ 增上果：由增上力所生起和攝盡上述四種以外的各種果法。

四緣、十五處、五果的關係，略如下表：



綜觀上文，可知種子雖為變現外境相的親因緣，但必須各種條件的互相配合，境界方能出現。人生數十年，如一幕活動的電影相似，其間有大變亦有小變。少年時代由家庭生活進入學校生活，青年時代再由學校生活轉入社會生活，這是大變；在每一大變中，還有許多日常生活細節的小變。每一變皆有許多不同的條件和第八識的種子相配合，以現起其應得的果法，此種現象，即第二頌所說的異熟能變。

「以輾轉力故，彼彼分別生。」分別是指八種現行識的作用，彼彼指諸識的心王、心所。此二句是說，由種子的力用，生起現行的八識心、心所法，復由現行八識的果法力，再熏習成種子。如果各類種子生各類現行，各類現行再熏習成各種種子，輾轉往復，遂使生命的輪轉，永無已時！

第十九頌：「由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既盡 復生餘異熟」

此頌說明有情生死輪迴前後相續的道理。生死輪迴起因於造業，「業」字梵語「羯磨」，譯義為造

作，即吾人身體的行動、語言的表示以及意識的思維等。業的種類很多，大體可分有漏、無漏二類；有漏業通指人、天行為諸業，包括善、惡、無記三種，能感分段生死；無漏業為出世的淨業，能感無漏聖果。業的體就是「思」。我們日常起居活動，面臨外界所觸對的各種環境，均能引發內心的思心所，即以思心所為中心，發動身、語的活動。心理學上的行為心理，就是指的思心所的活動而言。此思心所活動的結果，在唯識學上稱為現行熏種子，因其在心理上幻出幻沒的速度極快，因此大多不能感受當前之果，熏在第八識內，成為將來遇緣感果的功能，未感果前總名習氣。

「習」是熏習，「氣」是氣分，由熏習所成就的氣分，即名習氣。習氣有動、靜二類：靜的習氣即潛伏的種子；動的習氣係表諸於外的行為習慣。諸凡吾人行為的作風、舉止、儀態以及帶有一貫性的言行，皆可視為習氣的表現。因此「習氣」一詞可說是由過去作業活動遺留下來的一種動力因，存在第八識中，將來遇緣即能感果。經言「假使百千生，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」，其所指的就是此事。試就物體來講，當甲物體加壓力於乙物體而使其運動時，則乙物體亦必加相同的壓力於甲物體，此種必然性的反應，物理學稱為反作用定律（現代噴射機的構造，即是利用氣體向後噴射時所產生的反作用力以推動機身的前進）。再就佛學而論，唯識教理在業種子中，分每一行為可能感果的功能為引、滿二業，引業近似牛頓已發明的引力，為導使依業感果的攝力；滿業即行為業因對於人已損益關係的反作用力，為形成善、惡感果差別的動力。因此，因果迴向的形態即為引力加反作用力的綜合作用；而六道輪迴的流轉過程，則為達成因果迴向的必然途徑。習氣的種類不只一種，故頌文首句有「諸業習氣」之說。

第二句「取」字是執取，二取指「能取」和「所取」。能取係一切心、心所體；所取是見、相二分

和名色（色爲色蘊，名指其餘四蘊，二字合解，卽五蘊義）。當二取執取見、相二分時，即便形成我、法二執。一說謂能取是見分，所取是相分；還有一說謂能取是我、所取是法。簡言之，「二取」兩字的含義，可以通及一切法相，其本身的界說，很難捉摸，但我們可以確認它是內心思想上極堅固的一種執著，執著見分爲實我，相分爲實法，時間既久，便成習氣。在有漏界中，習氣的種類，計有三種：

①名言習氣：此習氣有二類：(1)表義名言；(2)顯境名言。表義名言如上面所說，就是能詮表義理的名稱符號。因爲這些符號可以表達每一事物的意象、義理或概念，使人引起相同的感覺。譬如「月」字並不是天空的月亮，但人們習慣用它代表天空的月亮，後來便乾脆把它作爲天空的月亮看待，這種習慣養成之後，就是表義名言的習氣。顯境名言的顯境是指心識的作用，前六識不但能了別境界，而且能顯現或能變現境界。我們對於某種不知名的東西，亦能在腦內烙上印象，這印象就是顯境名言的印象。此二種名言都可以熏習成種子，成爲第八識中一種習慣性的動力因，作爲生起諸法的親因緣。其所生的果如明鏡鑑物一樣，除了方向顛倒（因作果受）以外，能和原始的因相似，名等流因果。

②我執習氣：我執指由主觀心理所形成的實我執著而說。因爲人的精神肉體，祇是四大、五蘊假合之身。精神方面，前念後念，時刻都在變化，並無固定不變的實體；肉體方面，每日均有許多新生和死亡的細胞，七年後色身所賴以組成的細胞，已不是七年前的細胞，此二者從持續性的時間上觀察，似有實無，眾生認無作有，故名爲執。此執係依「我見」而起，一名遍計所執法。共有二種：(1)俱生我執：此執從無始以來，與生俱有，係屬本能或本有的我執，爲修道所斷；(2)分別我執：此執起於一切分別心及生活上的習染，爲見道所斷。第七識執第八識見分爲實我，但有俱生我執；第六識能緣外起分別心，兩執俱有。此二者爲一切有情流轉生死的主因，其所熏成的種子，本屬名言種子，因其能令

有情發生自他的差別，故名我執習氣。

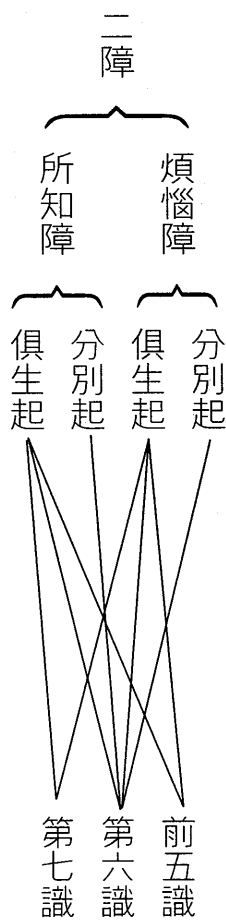
③有支習氣：此習氣以緣覺乘的十二因緣（詳下文）而得名，一名十二有支，為吾人生命發展的全部歷程。其中每一支分可以代表生命的一個環節，包含有業習氣和二取習氣，因其流轉生死的重點在於「行」與「有」，有即業有，故一般視有支習氣為異熟習氣。此習氣所熏成的業種子，有異時而熟、異類而熟，變異而熟三種含義，能感三界異熟果報，果不同因，故名異熟果。

頌文二取習氣指名言習氣及我執習氣，因此二種習氣執取「名言」及「我」與「我所」以為境故；有支習氣則為業習氣。其中名言習氣對於吾人生命果法作親因緣，感等流果；我執習氣及有支習氣對於吾人生命果法作增上緣，感異熟果。表述如下：



「俱」字是說有支習氣的業種子和二取習氣相俱，可以同時招感果報之意。譬如持五戒生人道，五戒的戒相和人體不一樣，果不同因，故名異熟果；人道中的貧富，要視前生有無布施以為定，因果相似（布施財物，易得財物，即以別人所受的苦樂，作為自己之所受），這是等流果；而我執則可通及一切有情，因此感果時這三種習氣同時發生作用，並不互相抵觸。

異熟果通指一期的報體而說，其感果的原因爲引、滿二業與煩惱、所知二障。二業前面已經說過，煩惱障由我執而生，能擾亂有情身心，障礙無漏聖道；所知障爲迷惑事理的根源，一名智障，由法執而生，能障菩提妙果。此二障都以薩迦耶見爲上首，以十種根本煩惱和二十種隨煩惱爲體。其中有分別起、俱生起二類：分別起只限第六識；俱生起通前六識及第七識。表述如下：



眾生由此二業、二障，故有分段、變易二種生死。分段生死是業感的果報——生命有其一定的形體期限，每一期限各成一個段落，每一段落又各具生、死兩重意義。眾生感受分段生死的原因，無非由於因緣力（名言習氣）與增上緣力（我執、有支習氣）的作用。若在現生的報體上不造新業，宿債償畢，便可越出煩惱障而證入無生；變易生死其說有三：(1)天臺宗謂係斷見、思惑（阿羅漢）以上聖者的生死，無形色壽期，由於迷想漸減，證悟漸增，前後不同，名爲變易；(2)三論宗謂聖位菩薩所得法身，心神念念相傳，且能變化自在，不爲一定形色所拘限，故名變易；(3)唯識教理則謂菩薩出分段身，以無漏、有爲諸業爲因，所知障的助力爲緣，得不可思議殊妙法身，身命並無一定期限，地地增勝，名爲變易。大乘行人在修道過程中，如能斷盡二執二障，得大涅槃，則此生死，亦即無有。

「前異熟既盡，復生餘異熟」者，係指一切有情生死輪迴，無不爲前後際互相接續的異熟果識所造成。異熟果識的內容爲種子，此種子就是業種子，「盡」與「生」是指業種子的生滅而言。業由惑生，

因惑造業，因業受苦，復由苦而起惑造業。故惑、業、苦三者爲循環式的生死輪迴的造因。此造因建立在緣起式的十二因緣上面。十二因緣卽無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。其個別的意義，略述如下：

①無明：卽癡，爲根本煩惱之一，其詳具見第六頌解釋；

②行：指身、口、意三種行爲；

③識：卽阿賴耶識，其含藏的種子由善、惡行所熏成，入母胎時此識攬父精母卵以成肉體，名羯羅藍，能逐漸長大；

④名色：五蘊異名，胞胎尙未發育至六根完具前，稱「名色」；色是肉體，名指心識；

⑤六入：卽六根完備；

⑥觸：謂出胎後根塵相接；

⑦受：知苦樂的感受；

⑧愛：於境起貪，是俱生愛；

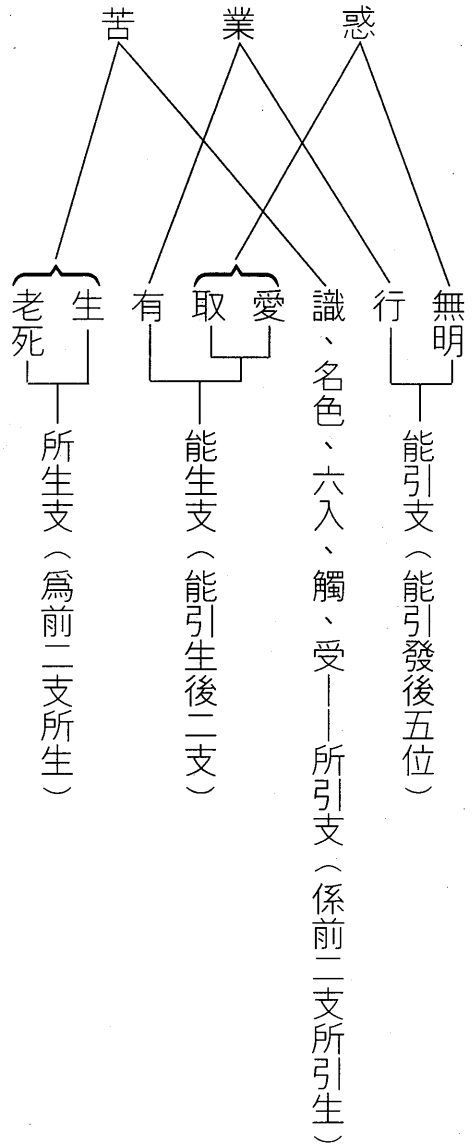
⑨取：執取境相，馳求不休；

⑩有：業有或報有，指能感異熟果而言；

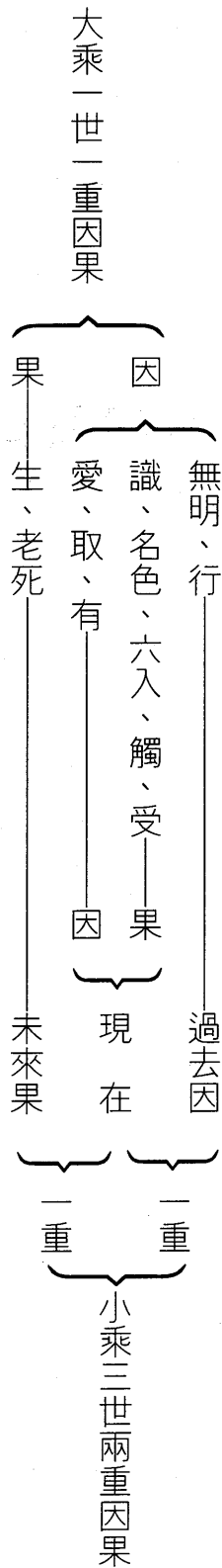
⑪生：既有業報，便須依業受生；

⑫老死：有生必有死。

此十二支以前支爲後支之因，構成連環式的因果現象，其作用可合爲四支，同時亦不出惑、業、苦三種關係。列表說明如下：

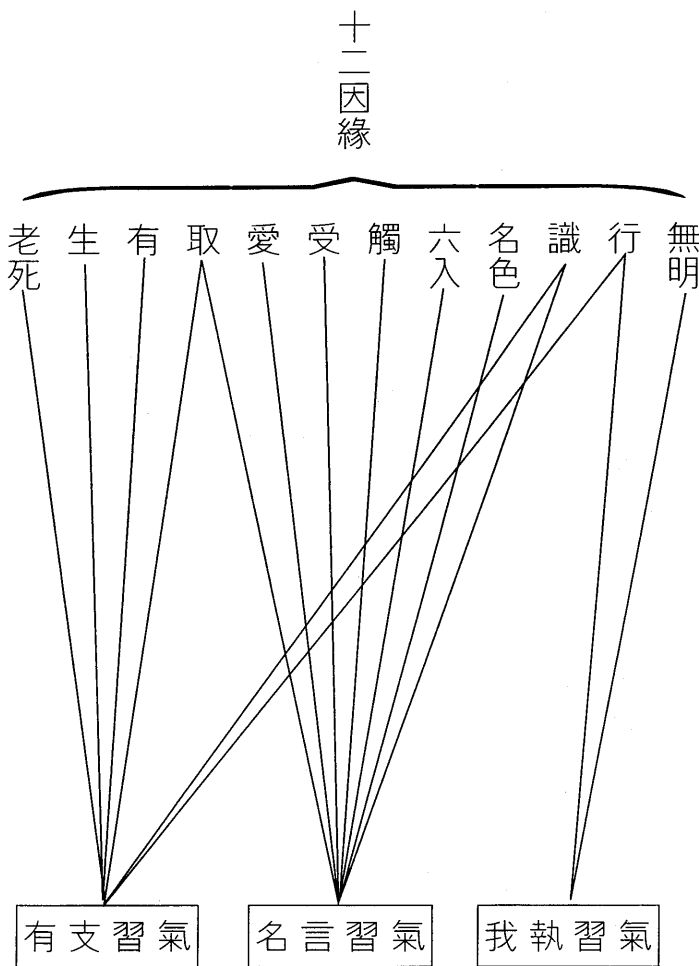


大乘唯識對十二有支祇說一世一重因果；小乘則立三世兩重因果，合併列表說明如下：



在大乘十因中，「行」及「有」等是業習氣，「無明」諸支是二取習氣。由二取習氣及業習氣的交互作用，故有因果輪迴的生起。此三種習氣熏習時，名言習氣能起身、器界、心王、心所、時間、空間以及一切的語文數字；我執習氣分人我執、法我執二種，法我執可以獨起，人我執則必與法我執同起，其所招感的是識的自他差別；有支習氣則能生起諸趣生死識。茲將十二因緣與三種習氣的關係，列表說明如下：





，固為因果輪迴的形式，就其內部而言，卻是異熟種子的「盡」和「生」。故頌文末段作如是說。

第二十頌：「由彼彼遍計，遍計種種物 此遍計所執 自性無所有」

唯識立三自性之說，三自性者：(1)遍計所執自性；(2)依他起自性；(3)圓成實自性。此三性可詮一切法，一切法不離此三性。本頌即就遍計所執自性加以闡述。

遍計是周遍計度以及意識上種種推求的心理活動。其中可分能遍計和所遍計二方面：能遍計專指六、七兩識（第六識周遍，第七識不周遍）；所遍計通指五蘊、十二處、十八界等因緣所生法而說。所

綜上所述，可見一切有情的生死相續，無非為習氣產生的結果，縱有外緣，亦以內識為主。識的自類相續，即是世界的自類相續。異熟即是阿賴耶的異名，異熟種子的相續，即是阿賴耶的自類相續；阿賴耶的自類相續，表現為外在的依、正二報

執係指心理活動時，對於緣想的事物，不知其爲情有理無，執取名相，忽其本質，以致生起實我、實法的觀念而說。例如任何一件事物甲，必由其他事物乙、丙、丁的組合而後始能形成；而乙的形成，又有賴於丙、丁、戊等的組合。苟吾人誤認甲、乙兩種事物爲有獨立性的實我、實法，因而作種種主觀的計度分別，從而產生一切錯覺的心理，即名遍計所執自性，此自性指執取所遍計的事物而言。

頌文首句係指能遍計識，「彼彼」二字是形容詞，形容吾人在凡夫地時能遍計的心念甚多。次句指所遍計境，謂此能遍計識對世間萬事萬物，莫不在心潮起伏中隨時加以遍計。

後半頌說明吾人由遍計所執生起的實我、實法，皆是因緣假合，似有還無。內識需具多緣，前面已經說過。至於外境方面，如擺在案上的花瓶，是由泥土、水、火、人工、色料等條件互相配合而成，一旦毀壞，則花瓶的形狀便不存在；其在人事方面，世間亦無不散的筵席。由此可見宇宙一切事物，皆是暫時呈現的假象，和一幕立體的電影相似，無不從幻生中轉入幻滅。可以幻生幻滅，就不是實體，不是實體即無自性，無自性就是空。故說「此遍計所執，自性無所有」。

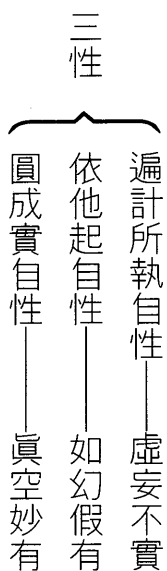
第二十一頌：「依他起自性 分別緣所生 圓成實於彼 常遠離前性」

「依」字作依賴解，「他」指眾緣。因爲一切法無不依賴眾多因緣（條件）的配合而後始能生起，依他起法並非法爾而有的自然法，而是「分別緣所生」，在未圓滿佛果以前，雖分證法身的十地菩薩，亦不能脫離它的關係。「分別」二字通指一切有漏、無漏心、心所法，包括諸識心體，見相二分以及由熏習力等因緣所生的色、心諸法；一說「分別」是指一切心法之見分，此見分必須內仗見分種子，外藉境界知識等緣方能生起，故說是緣所生。總之，凡屬可分別的事物，不論是能分別的心識或所分別的境界，都可說是緣所生的。緣所生義，就是依他起義，故依他起法就是因緣所生法。

「圓成實」依字義說，「圓」是圓滿於一切法，無法不在；「成」謂究竟常住而無生滅；「實」謂真實體性，簡非虛假。三字合講，就是究竟圓滿而真實不虛之意。「於彼」的彼字指依他起性；「前性」指遍計所執性。頌文後兩句大意是說：「如果在依他起性上恒常離去前面所說的遍計所執自性，便是圓成實性。」

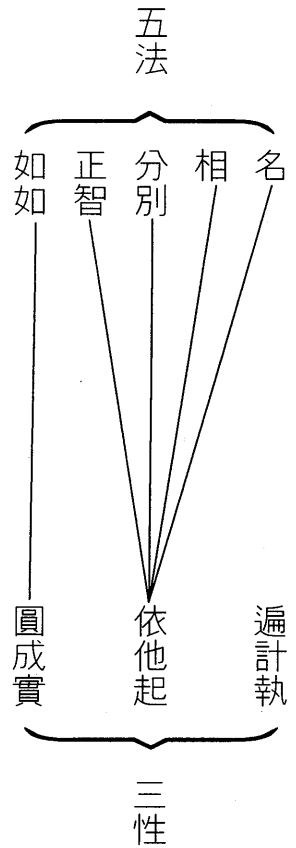
圓成實性有廣狹二義，狹義專指二空所顯的真如而言。真如是一種無為法的理性，二空就是生空和法空，生空又名人空或我空，法空即諸法空無之理。菩薩在修道的過程中，由生空智破人我執所顯的是生空真如；由法空智破法執所顯的是法空真如。此真如即是諸法實相，具有不生滅的特質，宇宙萬象，莫不為真如的理性所化現，故在佛教哲學中，真如就是宇宙萬象的本體，由離言法性所證得。廣義的圓成實性應包含無漏有為的一切功德法，唯識所講的是指狹義的真如而說。

茲將三自性的真妄意義，列表說明如下：

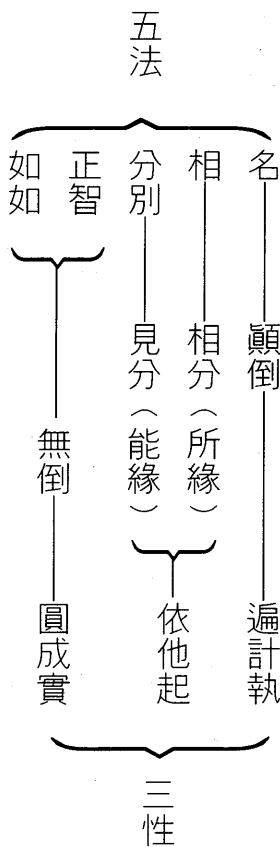


佛教世、出世法依主、客觀心理及證智的程度，立有名、相、分別、正智、如如五法。三自性在五法中的地位，約如下述：

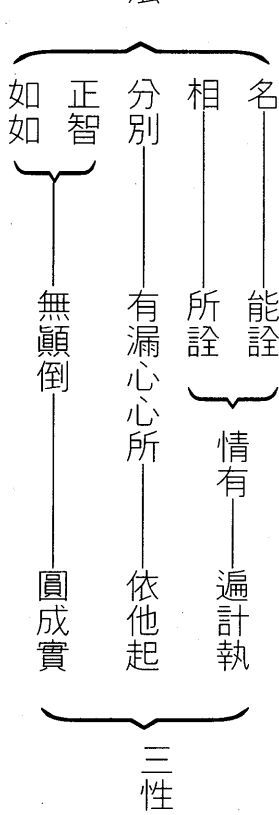
依《瑜伽師地論》的看法，五法中「如如」的真如，即是圓成實性。其餘四法，「名」係有漏心識所變，為能詮表事物的妄法；「相」為所詮表的法相或意義；「分別」是有漏心、心所法；「正智」為無漏的心、心所法。故此四法，皆屬依他起，與遍計執無關。表述如下：



《辨中邊論》則謂遍計執並無實體，但有虛名，故「名」屬遍計所執法；「相」即相分，依心識所變；「分別」是見分，屬心、心所法，皆為依他起；「正智」、「如如」均無顛倒，是圓成實性。如下表：



另據《楞伽經》所說，則認「名」是能詮表事物的名稱符號，「相」是所詮表的法相或意義，皆係情有，故屬遍計執；「分別」是有漏心心所，依他起；「正智」與「如如」遠離顛倒，為圓成實。如上表：



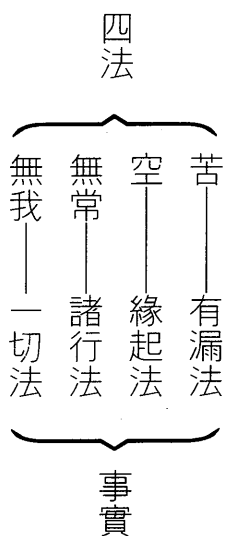
上述三部經論，皆係唯識教典，其所持見解，雖有不同，但大體對於三自性的個別意義，多少可以

得到一點啓示，故特附列於此。

第二十二頌：「故此與依他 非異非不異 如無常等性 非不見此彼」

頌文首二句說明圓成實性與依他起性的同異，其中圓成實是現象的本體，依他起是本體的現象，有如木頭與桌椅的情形相似。兩者有其相依相即的關係，所以不能說有別，亦不能說無別。

「如無常等性」，係舉小乘佛學的四法印為證。印具符信之義，世界上很多地方的公文書必須鈐蓋印信，方能作為憑證；佛教對佛所說法有無被外道混入，亦以四法印勘驗。不過佛教的法印不是物質性的符信而是教理的精義，其性質仿若科學上之定律者然。科學上之理論，不能違反公認之定律；佛教的經論亦不能違反公認之法印，否則即為魔說。大乘經教僅以「離諸妄相」的一實相法印印定佛說；小乘經教則用三法印或四法印以印定佛說。三法印是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。諸行無常的「一行」字含有遷流變動的意思，謂一切有為諸法，剎那生滅而無常住之性，此印僅限于對有為法的判斷；諸法無我印謂一切有為、無為諸法，無論其為人我，物我，皆無常一主宰之體，此印可通世出世法；涅槃寂靜印的「涅槃」二字譯義為寂滅或無生，謂離諸生滅之法能除生死之苦而無為寂靜，此印僅限出世法。以上合稱三法印，加上「有為皆苦」，便成四法印。但在教理的組織上，往往採取四聖諦中苦諦的四行相簡化為苦、空、無常、無我四法。苦指有漏法，空指緣起法，無常指諸行法，無我指一切法。表述如下：



在上述四法中，姑就無常性來說，無常是諸行的無常，諸行係指一切有爲法，凡屬有爲法皆有生滅變化的無常作用，因此，無常是有爲法的共相（因明名詞，謂如縷貫華，義通于他），有爲法中每一法是無常的殊相，基於此一原因，故無常性與有爲法不能說是異，是異即無共相；亦不能說是一，是一即無殊相。餘三法印，皆可作如是觀。圓成實與依他起的異中有同，同中有異，一是本體，一是現象，正如木頭是桌椅的共相，桌椅是木頭的殊相一樣。

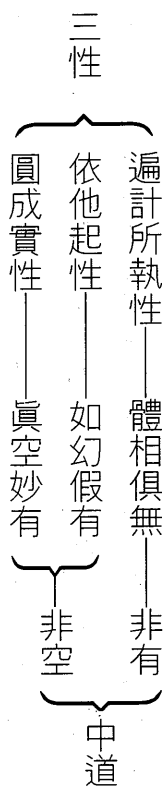
「非不見此彼」者，「見」是觀見或證悟之意，「非不見」就是可以觀察得到。「此」字指圓成實性，「彼」字指依他起性。此句是說，在諸行無常四法印中，我們可以見到圓成實性，同時亦可以見到依他起性。《起信論》說：「如能觀無念者，即爲向佛智故。」因此，要了知依他起性的如幻，必先證入斷除妄念的圓成實性，假若不斷除屬於妄念的遍計所執性，則永遠不能悟入圓成實性，不能悟入圓成實性，也就不能了知依他起性的如幻假有，不了依他起性的如幻假有，則永遠是遍計所執性。譬如有人暗中見繩，疑以爲蛇，妄生恐怖，這繩上的蛇的觀念，就是遍計所執性。因其誤爲真蛇，所以心上生起恐怖（妄念）；其實他所見的是繩而不是蛇，繩即依他起；後來用照明器（喻加行後由暗轉明，證入諸法實相）看見它不是蛇，不但在繩上離了蛇的觀念，而且進一步知道它是用麻做的，這時由錯覺生起的恐怖心理，不復存在，即是圓成實性。麻的本質，象徵圓成實，繩的相狀，象徵依他起，見到麻的本質，同時必定見到繩的相狀，這便是既知此又知彼了。

第二十三頌：「即依此三性 立彼三無性 故佛密意說 一切法無性」

上面講的是三自性，現在再從三自性的反面來講三無性。我們知道，包括六道眾生在内的一切有情，對宇宙萬象，莫不執有「實我」、「實法」。執有「實我」，必有自他差別的觀念，此觀念爲貢高

我慢與萌起自私心理的造因，能引生「煩惱障」，障礙大涅槃而不能了生脫死；執有「實法」，即不能如實了知諸法實相，能引生「所知障」，障礙大菩提而不能得妙智慧。因此，在修道的程途上，我、法二相，非嚴予遣除不可！佛在《解深密經》中，於宣說三自性後，依二空觀重立三無性說，其用意即在於此。

「密意」是不顯了之意。一謂佛立三無性說，純係觀機施教，不是了義，故名密意，所謂密意者，即部分義理尚有保留之意；一謂佛意深密，非一般人所能測知，名為密意。總之，本頌是說佛恐徒眾不解三自性真義，誤執諸法實有自性，故重用三無性說以遣其執。此與《金剛經》文義之隨立隨破，可說完全相同。蓋唯識教理，不是偏空，亦不是偏有，在三自性中，應以遍計執為無，依他起為世俗有，圓成實為勝義有，始合中道之旨。如下表：



第二十四頌：「初即相無性 次無自然性 後由遠離前 所執我法性」

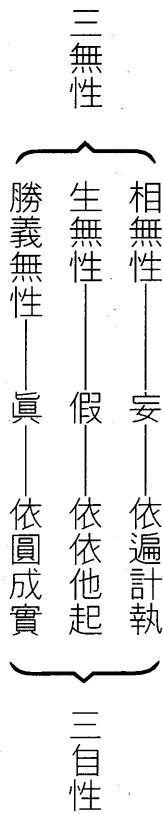
依三自性所立的三無性，第一種是相無性。此性依遍計所執性而安立。因為遍計所執性執我、法二相為實有，如第七識不知第八識的見分為因緣所生法，誤為真實的個我；又如一般人往往把代表事物的名稱符號看成事物的本身：中國古代一些家庭尊長或社會地位稍高之人，常不許低輩或他人直呼其名，即使單字，亦不例外！相傳唐太宗李世民，其「世」字與觀世音菩薩的「世」字相同，於是舉國臣民，便把觀世音菩薩稱為觀音菩薩。此種執字為人的思想，正如見繩誤以為蛇一樣，只取形似，不問本

質，究諸實際，形雖似而實不同，可見此計名字相並非實有。這便是「相無自性性」，簡稱「相無性」。

第二種是生無性。此性從依他起性上安立。依他起性就是因緣所生法。世間萬事萬物，皆是仗因託緣而生。即以稻穀來說，除了種子以外，尚須人工、水土、肥料、陽光、空氣等的配合，方能開花結穗，否則不能生長，可見稻穀此一生物，並無單獨生起自己或次代的特性。其他事物，亦可作如是觀。此種情況，一般佛學稱為「緣生無性」。但在唯識三無性中，則稱為「生無自性性」，簡稱「生無性」。頌文第二句無自然性，就是指的生無性而言。「自然」作天然解。由於諸法是因緣所生，不能無因而自然生長，故云「次無自然性」。

第三種是勝義無性。此性依圓成實性而安立，圓成實性即是真如法性。依佛學講，緣生的事物與言詮所及的東西，總名法相，法相就是現象，凡屬現象無不剎那生滅，而真如法性，則是無生無滅，此無生滅的真如法性，一般稱為第一義諦，或云勝義諦。因其離塵絕相，不落言詮，為形而上的東西，故在三無性中，名為「勝義無自性性」，簡稱「勝義無性」。

「後由遠離前，所執我法性」，是說如果能在「依他起」上遠離「遍計所執」的實我實法，顯出真實的境界，即可建立第三的勝義無性。此二句是重申第二十一頌後半段的意義，專指圓成實性而說的。三無性與三自性的關係，略如下表：



第二十五頌：「此諸法勝義 亦即是真如 常如其性故 卽唯識實性」

從上頌，我們已經知道圓成實的勝義無性，就是指一切諸法的勝義諦。《成唯識論》區別勝義諦為四種：



①世間勝義：一名體用顯現諦。即五蘊、十二處、十八界等，因其事相粗顯，具生滅的作用，屬世間法，故名世間勝義；

②道理勝義：一名隨事差別諦。即苦、集、滅、道四聖諦等，因其因果差別，道理宛然，為無漏智所緣的境界，故名道理勝義；

③證得勝義：一名證得安立諦。即我、法二空所顯的真如，因其修觀證理，境界殊勝，非凡愚所能測度，故名證得勝義；

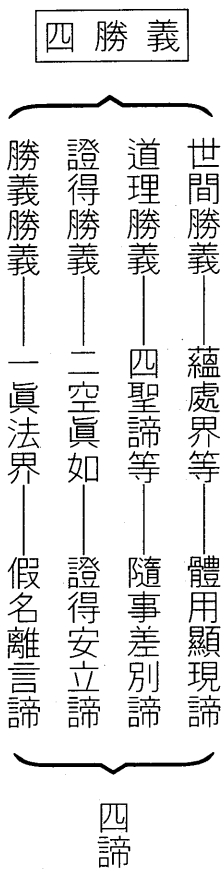
④勝義勝義：一名假名離言諦。即一真法界，因其聖智內證，體絕言思，非上述三種勝義可及，故名勝義勝義。

茲將四勝

義與四諦的

關係，列表

說明如下：



首二句啣接上頌，說明諸法勝義，就是真如，此勝義指第四種勝義而說。因為第三種勝義雖由我、法二空觀證得真如法性，但在菩薩修道的過程中，究屬分證階段，尚未到達因圓果滿的地步；只有一真法界，纔是滿證的圓成實性。至于「真如」兩字的意義，按照傳統的解釋：「真」係真實，簡非虛妄；「如」係如常，表無變易！兩字合講，即是真實如常而無生滅之意。後二句說明真如面對諸法時，因其具有上述的含義，所以是宇宙萬象的本體。又據《成唯識論》的說法，唯識性略有二種：從真、妄方面來說，遍計執是虛妄，圓成實是真實；從世俗與勝義方面來說，依他起是世俗，圓成實是勝義。為了簡

別虛妄與世俗，所以只有圓成實性，纔是唯識的實性。

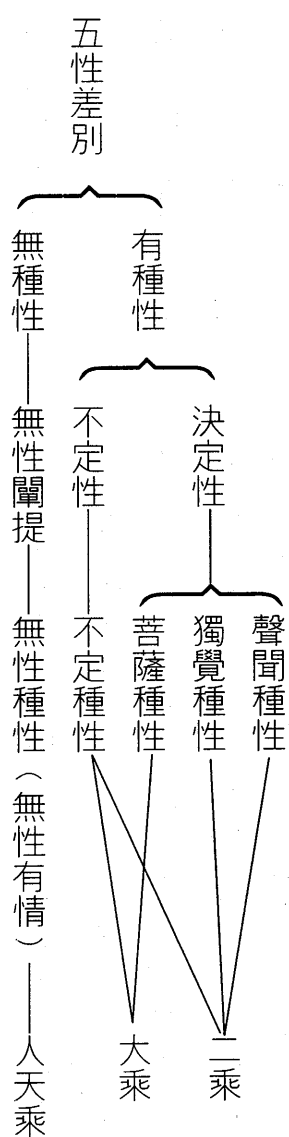
第二十六頌：「乃至未起識 求住唯識性 於二取隨眠 猶未能伏滅」

前面二十五頌中，初二十四頌說唯識相，其重點在解釋萬法唯識的原因；第二十五頌說唯識性，顯示萬有本體就是真如；本頌至第三十頌則在說明修因證果的方法步驟——唯識修證的境界與程序。

依唯識教理來說，每一修行人稟賦的根器，計有五性的差別。所謂五性，就是聲聞種性、獨覺種性、菩薩種性、不定種性和無性有情等：

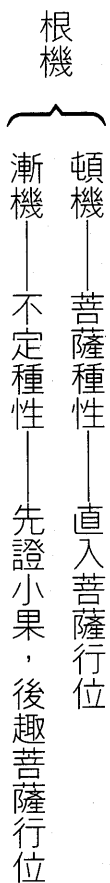
- ① 聲聞種性：即決定性聲聞，其修行最後的證果是阿羅漢；
- ② 獨覺種性：即決定性的緣覺，其修行最後的證果是辟支佛；
- ③ 菩薩種性：能斷煩惱、所知二障，依次成就無上正等正覺，其修行最後的證果，是福慧兩足的佛位。
- ④ 不定種性：此類有情，具有可以開發的三乘無漏種子，其最後的證果，應視修行趨向的情況以爲定；
- ⑤ 無性有情：一名無性闍提（闍提的意義是說不能進入涅槃或成佛之意），缺乏三乘無漏種子，不能斷除煩惱、所知二障，永在五趣中流轉生死，其最高的境界，祇能生在人、天道中。

五性與諸乘的關係，略如下表：



據《成唯識論》的說法，要悟入唯識實性，須具足大乘二種種性，並依唯識修道五位程序，方能進入。「大乘」兩字簡別非聲聞、獨覺及無性有情；「二種種性」係指本性住種及習所成種，亦即本有與新熏的菩提無漏種子。其中本性住種為與生俱來的無漏種子；習所成種為本性住種由聽聞正法所熏成的無漏種子。所以二者不是異體，其差別祇在有無經過熏習的階段而已。如係回心向大的二乘，則其改變的情形，是以聞、思、修三慧的力量，熏習第八識中有漏善種子，使本有的無漏種子得潛萌滋長，故其種性不能預作決定。

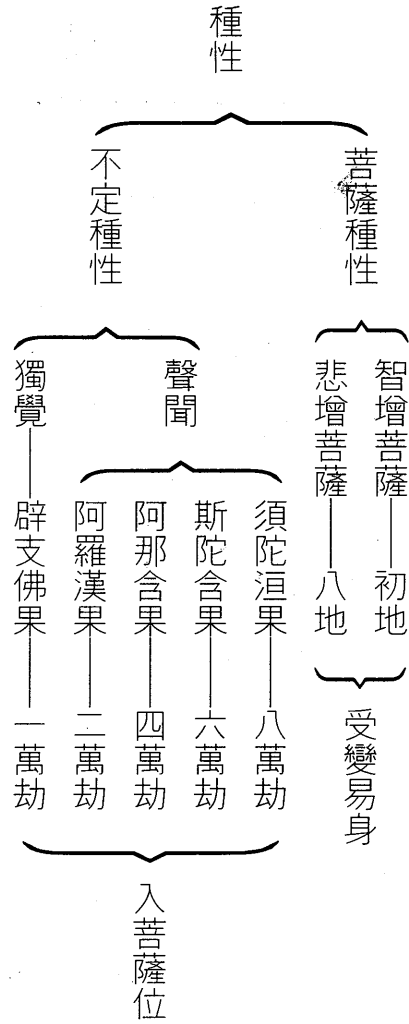
習所成種既由熏習而得名，因此，對於菩薩的修行，遂有頓機與漸機之分。頓機菩薩即五性中的菩薩種性，此類菩薩自無始以來，其第八識中，早已具足無漏菩提種子，所以能夠一超直入菩薩位；漸機菩薩即五性中的不定種性，此類菩薩自無始以來，具足三乘無漏種子，其修行大多先證小果，然後再入菩薩行位。表述如下：



具有菩薩種性行人，在修道的過程中，依其偏向，約可分為智增、悲增二類。前者由於斷惑證理的善根較多，度生的善行較少，所以智慧特別增長；後者由於大悲心濃厚，度生的善行較多，證理的善根不易增長，故兩者果證，互有差異。智增菩薩進入初地，即出分段身；悲增菩薩須到八地，方能受變易身。兩相比較，後者成佛的期間，顯較前者為久。昔天臺智者大師臨終時曾對門人說：「吾不領眾，必淨六根，損己利人，只登五品。」所指即是此事。故一般有志實修者，大多不願作僧團的領袖。

不定種性的三乘行人，其回心趣入大乘的期間，因果位不同而有差異。據《俱舍論》的說法，初果

須陀洹回心趣向大乘，非歷八萬劫不能入菩薩位；二果斯陀含需六萬劫；三果阿那含需四萬劫；四果阿羅漢需二萬劫；最短的辟支佛，亦需一萬劫方能進入初住位。綜合此二種性的修行期間，列表說明如下：



具足大乘二種種性（本性住種及習所成種）菩薩，其修行的歷程，在唯識學中，共分五個階段；第一階段名資糧位；第二階段名加行位；第三階段名通達位；第四階段名修習位；第五階段名究竟位。

①資糧位：此位為積集佛道資糧之位，一名三賢位，包括十住、十行、十迴向三十位。十住位係菩薩初發心時，深信唯識教理，安住六度萬行的階位；十行位是菩薩修習六度較為殊勝的階位；十迴向位是菩薩以其所修功德，回向上求下化的階位，自初住至第十迴向，需時一大阿僧祇劫。阿僧祇譯義為無央數，阿僧祇劫即無央數劫。其間計有二說：一說謂以萬萬為億，萬億為兆計之，一阿僧祇劫凡一千萬萬萬萬萬萬兆劫（一劫相當於一千六百八十萬年）；一說謂八百里立方之大石，以淨居天天衣（重三銖），每三年拂一次，至此石磨滅時止，為一阿僧祇劫。故阿僧祇劫亦名拂石劫。表解如下：

十住

發心住：發十種菩提心，包括信心、精進

心、念心、慧心、定心、施心、

戒心、護心、願心、迴向心。

治地住：謂能修持身、口、意業，生長一

切功德，有若治理土地生物。

修行住：善于觀察一切事理，作適當的應

付安排。

生貴住：依從佛法，教化眾生，種性隨之

尊貴。

方便住：以善巧方便，利益一切眾生。

正心住：心住正念，不為毀譽的境界所動。

不退住：於所聞法，意志堅定，不受空、

有二門相反的思想所影響。

童真住：三業清淨，不為依、正二報所染

著。

法王子住：明了佛法，通達真、俗二諦真

理。

灌頂住：漸能如法修行，堪受法王正位。

十行

歡喜行：能無所求而行布施，人見歡喜。

饒益行：能使自他修持淨戒，不著塵境。

無恚行：心空境寂，實行忍辱。

無盡行：修行精進，自化化他，心無退失。

離癡亂行：修習禪定，心住正念，無有癡亂。

善現行：修習智慧，悟法無性，隨類度生。

無著行：求法度生，心無厭足，遠離纏縛。

尊重行：尊重善根，增益智慧。

善法行：得四無礙解，護持正法。

眞實行：行解相應，色心皆順。

## 十迴向

救護眾生離眾生相迴向：救護一切眾生離怨親差別之相。

不壞迴向：以三寶堅固信仰，回向一切眾生，明了佛理。

等諸佛迴向：不著三世生死，不離菩提聖行，回向修行事業。

至一切處迴向：回向所修善根，供養諸佛，利益眾生。

無盡功德藏迴向：修大懺悔法，離諸業障，由迴向已，獲無盡善根。

隨順一切堅固善根迴向：以內外財，施捨眾生，濟度世間。

等心隨順一切眾生迴向：以增長及究竟善根，回向一切眾生，脫離生死。

如相迴向：成就定慧，心無依著，回向所修善根，隨順真如。

無著無縛解脫迴向：對所攝善根，以無著解脫心，饒益一切眾生。

法界無量迴向：受大法師記莖，能說法利生，以此法施，回向善根，等同法界。

三賢菩薩對資糧位的修習，歷經無數生死，仍未脫離名言習氣的熏習，依然停滯在有漏凡夫的境界，必須到達第十迴向（即法界無量迴向），方能進入轉凡成聖關鍵的加行位。

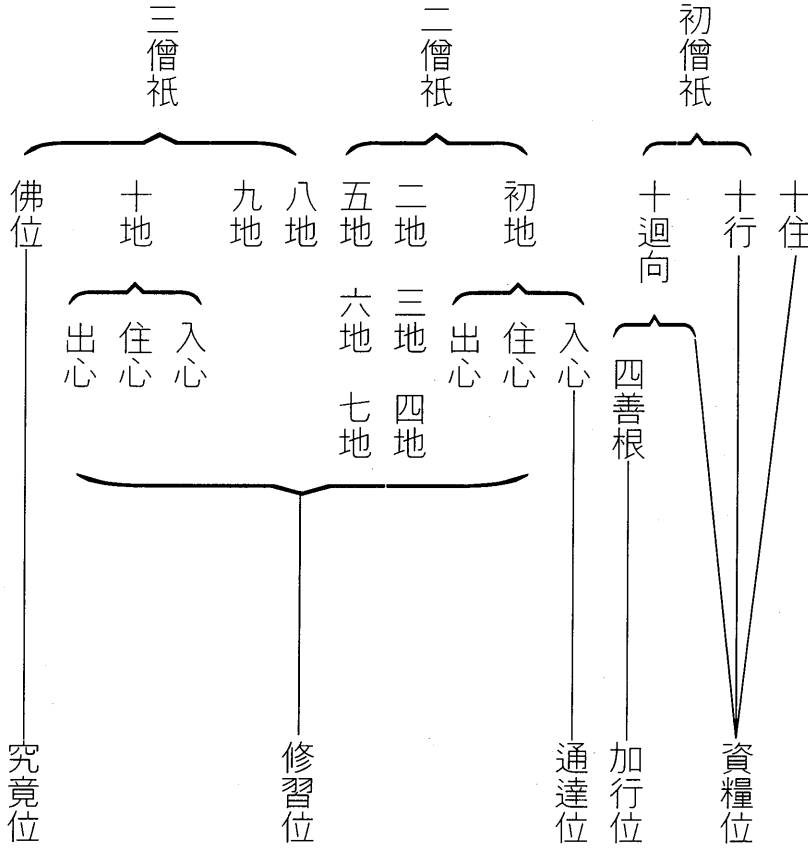
②加行位：此位名為加行，係指加功用行的意思。因其跡近見道，一名順抉擇分，為初地以前的準備階位。對前三十位的偏重修福來說，它是重視修慧的（其詳留候第二十七頌解釋）。

③通達位：行人經過加行位後，進登初地入心（十地中每一地皆有入、住、出三心），通達二空無我之理，六、七兩識初步獲得轉依，故名通達位。由此位起至第十地出心止，皆屬聖位（其詳留候第二十八頌解釋）。

④修習位：此位由初地住心起，至第十地出心止，歷時二大阿僧祇劫，為菩薩真正修習的時期，故名修

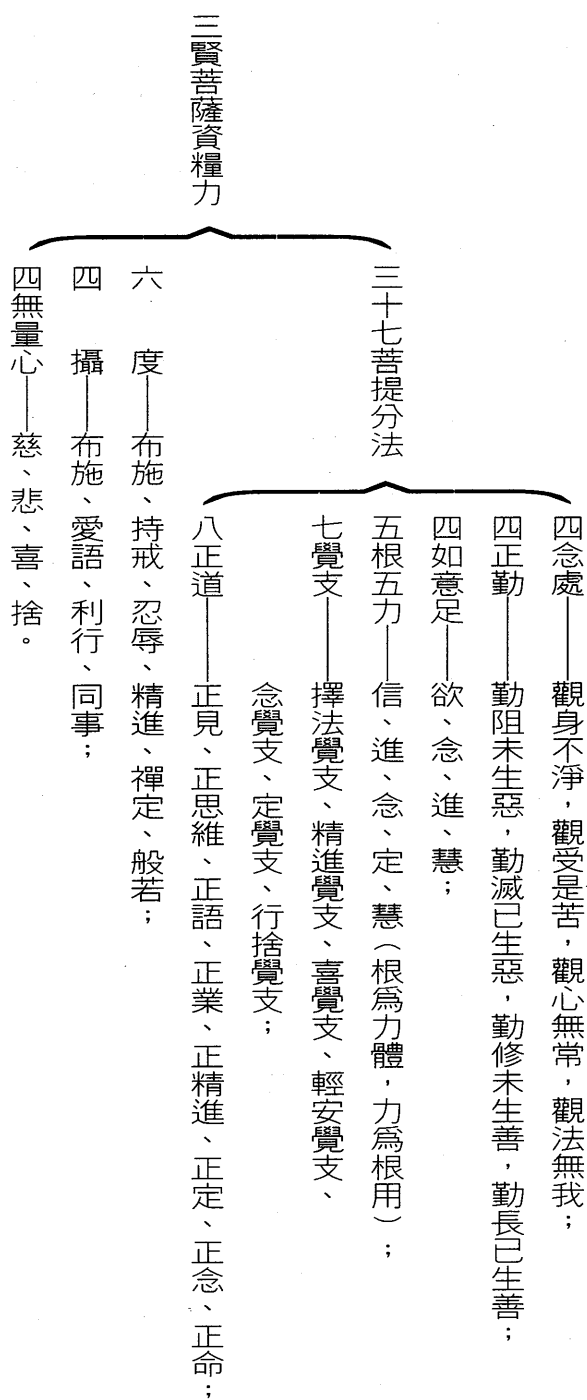
習位（其詳留候第二十九頌解釋）。

⑤究竟位：此位即是佛位，由於十地菩薩入金剛道後心，轉八識成四智，因圓果滿，故名究竟位（其境界留候第三十頌解釋）。茲將唯識修道五位，列表說明如下：



本頌說明資糧位的修行境界，其開始時一般係依照下列四種殊勝力修行：

- ① 依因力：即吾人本有與聽聞正法後熏成的種子；
- ② 依善友力：親近善知識，聽聞正法，養成正知正見；
- ③ 依作意力：依個人既得的殊勝了解，刻刻注意，隨時提起念頭，警省自己，使勿忘失菩提心；
- ④ 依資糧力：即三十七菩提分法，如四念處、四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道以及六度、四攝、四無量心等：



頌文首句「未起識」係指資糧位菩薩發菩提心後未起順抉擇分的識，順抉擇分為加行位的異名，因加行位菩薩能夠洞見四諦真理，隨順真如境界，起抉擇部分聖道的智慧，故以「順抉擇分」立名。未起順抉擇分的識就是未加功用行，其八識的作用，依然停滯在凡夫的境界。「唯識性」即唯識的實性——



眞如。「求住」是說此位菩薩均有希望安住眞如境界的心理。但實際上他們連加行位還未夢見，那能住於眞如聖境呢？

「二取」是能取和所取，一名「二取取」。「取」指心理的執著而言，其中能取指執著主觀的個我，所取指執著客觀的萬法。「隨眠」即隨逐有情眠伏在藏識中未發生現行的種子。頌文後二句是說，此資糧位菩薩，多係散心修行，其止觀的力量甚爲微弱，尙未真正到達二取空的新境界，因此，在修觀時祇能降伏我、法二相觀念的現行，其眠伏在藏識中的二取種子，依然存在，未能對它作有效的壓制或消滅。

第二十七頌：「現前立少物 謂是唯識性 以有所得故 非實住唯識」

本頌說明加行位的修證境界。蓋菩薩修學資糧位圓滿，尙未悟道，爲欲進一步證入唯識實性，於是勤修觀慧以爲加行。其中必須經歷煖、頂、忍、世第一法四位。前二位修四尋思觀，觀所取空；後兩位修四如實智，觀能、所二取皆空。尋思爲推尋觀察之意，四尋思觀即名、事、自性、差別四種，爲法相宗修觀初步入門的方法，其個別的意義，略如下述：

①名尋思觀：名是一切事物的名稱符號，作此觀時，應觀察萬事萬物的名稱，均爲吾人的心識所假立，如以盜杯爲例：用以飲茶時，即名茶杯；用以盛酒、盛藥時，即名酒杯、藥杯，名稱雖異，而杯形未變。又如說火不能燒口，說食不能得飽，是皆名稱與實事無關之明證。眾生不了此理，常因名言（語文）的刺激而有喜、怒、哀、樂等情緒的發生。故菩薩修行，應作此觀，俾能遠離名言的執著，以絕一切煩惱的生起。

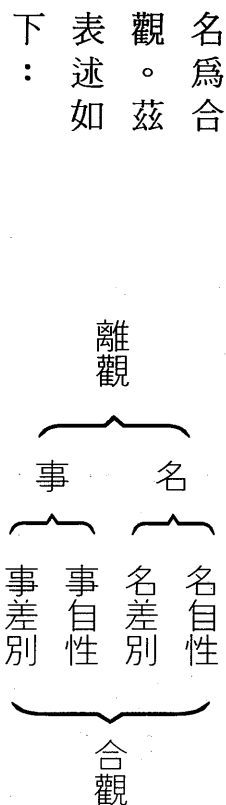
②事尋思觀：亦作義尋思觀，指對宇宙間各種事物現象的性質及其動態的觀察而言。其間包含有色、心

諸法，如五蘊、十二處、山河房舍、人物牲畜以及各種活動情節等，這些事物，均係吾人見聞覺知的對象，作此觀時，應離開名稱如實觀察，觀察每一事物皆係吾人識心所變現的相分，由根、境、種子等緣所構成，離緣則識亦非有，剎那生滅，並無自性。由此悟出各種現象皆是假立，如幻如化，因而離了顛倒的執著。

③自性尋思觀：自性即每一事物的自體性或獨立性。修此觀時，應觀察一切名稱或具體物的自性，皆是唯識所現，離識非有，由是漸悟諸法之名、事、自性皆空。

④差別尋思觀：差別指名和事的差別相。就名來說：有同音同義、異音異義，同音異義，異音同義等的差別；就事（或物）來說，有正反、動靜、大小、方圓、高低、善惡以及生、住、異、滅等的差別。修此觀時，應觀察種種差別諸相，亦唯假有，離識不可得，由是漸悟諸法空性。

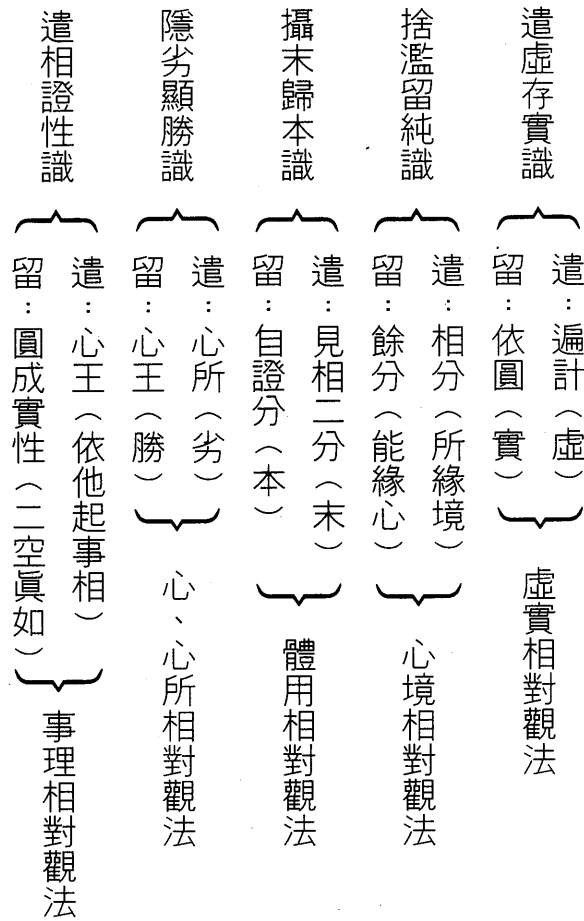
行人修此四觀之後，便知萬有諸法的假立。修習時前二種應作別觀，亦名離觀；後二種可以總觀亦



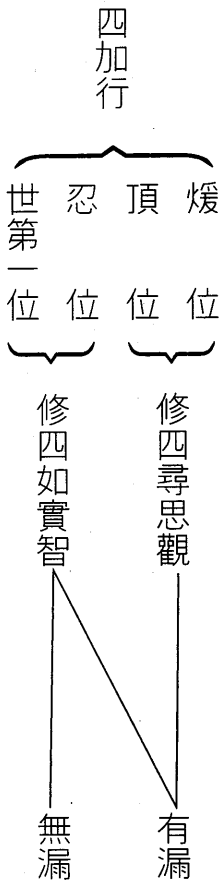
以四尋思觀爲因，能引生四如實智，如實者，謂恰如其實性，亦即是眞如。前面四尋思觀，祇是停滯在觀察推求的階段，到達四如實智，則能印定名、事、自性、差別，確是唯識所現，把心理安住在這種境界上，不爲外境所迷。若不修四尋思觀，則不能得四如實智，不得四如實智，總是妄心分別，不能入唯識實性。

唯識修觀略有二種：一為尋思觀，一為五重唯識觀。尋思觀純係配合加行位的觀法，為唯識修觀的前方便。如約轉識的全程來說，應依三自性說修五重唯識觀。五重唯識觀的內容即遣虛存實識、捨濫留純識、攝末歸本識、隱劣顯勝識、遣相證性識。在修觀時，此五重應循序漸進，表述如下：

五重唯識觀  
(唯識三性觀)



本頌說的是加行位的境界，茲就四尋思觀與煖等四法的關係，列表說明如下：



①煖位：《論》曰「依明得定，發下尋思，觀無所取，立爲煖位」。明是光明，指無漏慧而言。此定由初得無漏慧的明相，故名「明得定」；一說謂如日從東方初起，天已黎明，故以「明得定」立名。光明爲煖性，得此定者如鑽木取火，先有煖氣，能引生般若正慧，因有聖火前燃之喻，實際就是禪宗破初參的境界。菩薩依此定力，發下品尋思觀，觀察名、事、自性、差別四者，通爲識心緣取的對象，皆依識假立，非有實性、離識不可得，如此卽得「所取」空。

②頂位：《論》曰「依明增定，發上尋思，重觀所取無，立爲頂位」。明增定卽智慧增長之定，爲煖位之延續，可引發上品尋思觀，重視「所取」空。修尋思觀至此，達到最高絕頂，故立名頂位。《俱舍論》二十三云：「動善根中，此法最勝，如人頂，故名頂法；或由進退兩際如山頂故，說名爲頂。」

③忍位：《論》云「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」。「印順定」爲禪定的名稱，印是印持決定，順是順樂忍可。此段是說，在忍位的禪定中，印持前面四尋思觀，觀察所取空；又啣接後面的世第一法，觀察能取心識亦不可得。能忍樂隨順，達到能、所二取皆空的境界，可發下品四如實智。此位依觀行的深淺，分下、中、上三品，其中決定印忍所取空的爲下忍位；觀察能取空的爲中忍位；印持能取空的爲上忍位。

④世第一位：《論》曰「依無間定，發上品四如實智，印持二空，立世第一位」。「無間定」亦爲禪定的名稱，謂由忍位至見道位，中間無有間斷，名無間定。菩薩依此定力，發上品四如實智，印持能、所二取皆空，住于卽寂卽照的心境，此在世間有情之中，最爲殊勝，故名世第一位。由此更進，證入眞見道，成法眼淨，卽登初地。

在四觀四智中，觀是修習，智是作用。前二位修四尋思觀，明了遍計所執性，仍屬有漏境界；後二

位得四如實智，明了依、圓二性，通有漏及無漏。因為見道位亦修四如實智故，此位菩薩由印持二取皆空，伏住分別起煩惱、所知二障，但種子依然存在；而俱生起二障，亦不能全部壓制現行，其所得的智慧稱為加行智。

頌文的意思是說，加行位菩薩於修四觀四智時，已能印持二取皆空，遣除境相，然在觀念上尚執有唯識實性，此實性觀念不除，等於在眼前擺上少許物品一樣，還是未能到達畢竟空的境界。因為佛法修行，一有所得，即是執著，執著便成戲論！昔禪宗四祖道信，為欲測驗法融禪師境界，在他的坐椅上寫一「佛」字，法融見狀，不敢坐下。道信說：「你還有這個在！」就是指其功夫未到家而說（讀者注意，此係禪宗境界，未轉識者不宜仿效，否則獲罪無量）。此位菩薩因唯識性觀念未空，即有所得，有所得就不是真住唯識。故《成唯識論》云：「此四菩薩所修四觀四智，皆帶相故，未能實證真如，故仍立少物……以有所得故，非實住唯識。」

第二十八頌：「若時於所緣 智都無所得 爾時住唯識 離二取相故」

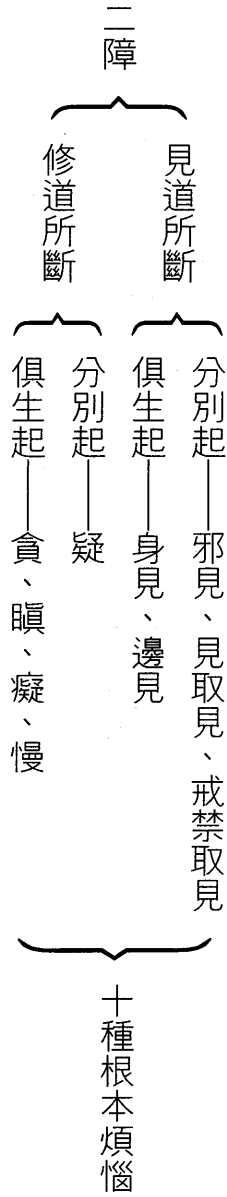
本頌說明通達位的修證境界，「所緣」指所緣境；「智」指無分別智，亦即能緣心，頌文大意是說，菩薩透過四加行的全程之後，入定時不再執著所緣境與其所證得的智慧，達到能、所二取徹底俱空的境界，此時纔算是真正住於唯識實性。

就其修證的過程而論，此位菩薩由世第一法進入無間定，帶相觀空，空所觀之境與能觀之智，由是引發真無漏，生起根本無分別智，頓斷分別起煩惱、所知二障種子，以及前六識相應的俱生起煩惱障的現行，故名通達位；又因此位照見真如之理，證一分法身，所以又名見道位。菩薩修行至此，住於十聖最初的一地——極喜地，故有法身大士和法王子之稱；智增菩薩並得出分段身，生於諸佛實報莊嚴土的

他受用身土。此中無分別智親證真如的意義，就是不著相的直覺心境，因其不雜能、所二取等戲論相，故與真如平等，為真見道的境界。

在教理中，見道智境有二種，除真見道以外，另一為相見道。真見道修證的過程計有二說：一說謂二空可以頓證，二障亦可頓斷；一說則謂先證生（我）空，以生空無分別智斷煩惱障，次證法空，以法空無分別智斷所知障。在二障之中，依見道及修道次序，先斷分別起，然後再斷俱生起。

表述如下：

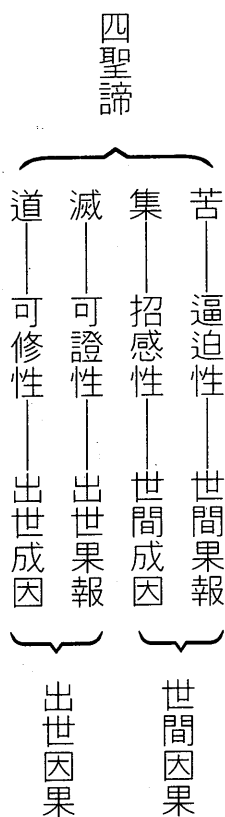


相見道由真見道而得名，與真見道的區別處是：真見道證不帶相的根本智，相見道證帶相的後得智。後得智一名後分別智，為得根本智後再由真如心變起的相分，只能觀相似真如，不能實見真如本性，體屬無漏而有分別，故以後分別智立名，其間計有二類：

①觀非安立諦：「諦」即真理，在此作真如解。真如離言說相，離心緣相，不可在虛妄心和假智上安立，故修此觀時，稱為觀非安立諦，實際即《起信論》的離言真如。其中共分三種：(1)內遣有情假立緣智，此智即生空智；(2)內遣諸法假立緣智，此智即法空智；(3)內遣諸法有情假立緣智，此智即二空

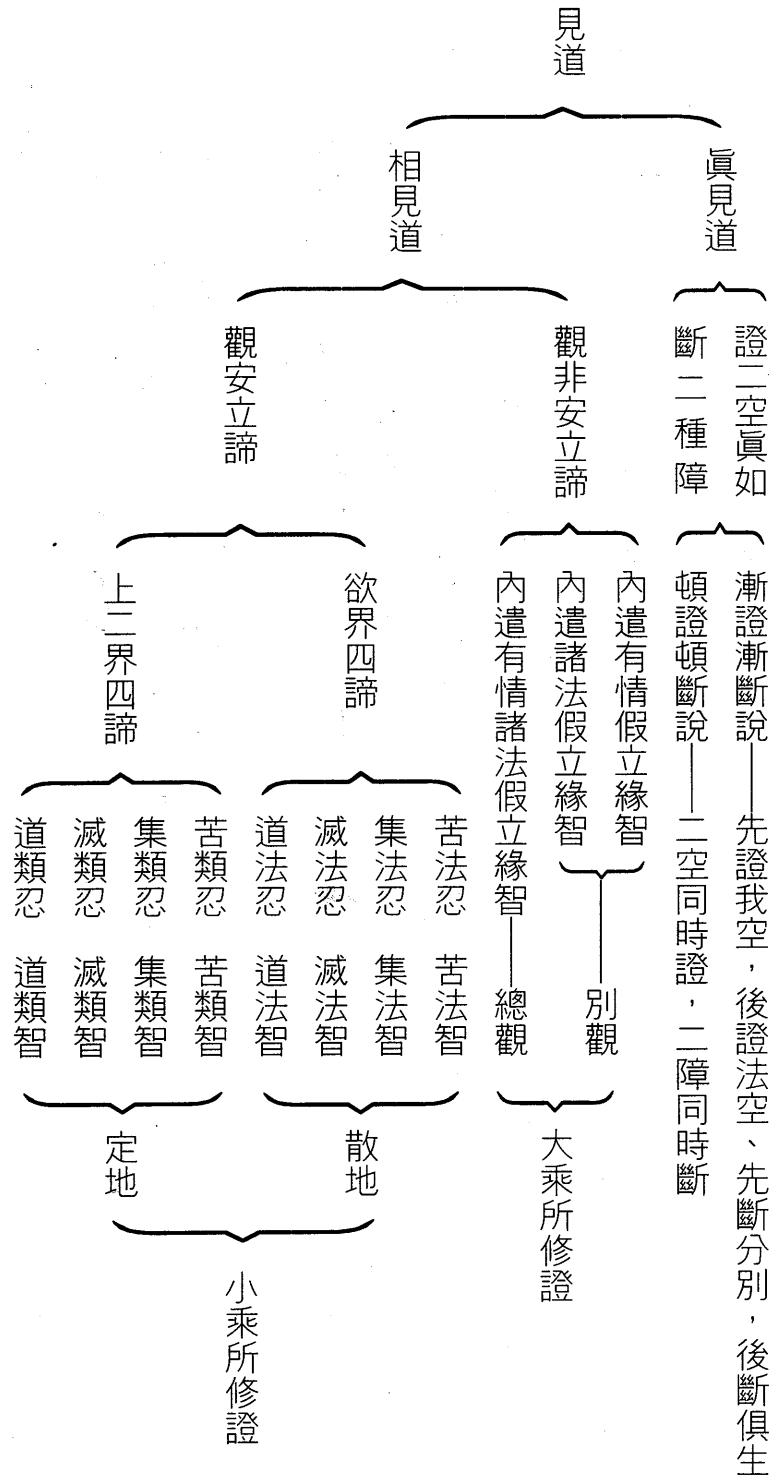
智。前二別觀，後一總觀，綜名三心相見道，為大乘所修證。

②觀安立諦：此諦即《起信論》所說的依言真如，係對苦、集、滅、道四諦作深入的觀察。四諦的「諦」字為真實不虛之理。苦諦具逼迫性，指眾生輪迴六道所受諸苦；集諦具招感性，指眾生身、口、意業所表現的行為，能引生苦果；此二為世間因果。滅諦具可證性，指修道後所證得的涅槃樂；道諦具可修性，指行人趣向涅槃路滅苦、集之因時所修的聖道；此二為出世因果。表解如下：



觀安立諦對四諦的觀察計有二種：一觀能、所二取；一觀上、下諦境。前者屬勝義諦。由觀察三界苦諦真如，斷除苦諦分別起諸煩惱，由是得欲界苦法忍，由苦法忍證苦法智；再由苦法智證上二界苦類忍，由苦類忍證苦類智。其餘三諦，均係如此，每諦四心，合為一十六心。後者為世俗諦，將苦、集、滅、道四諦依上、下界分為二境；欲界四諦，各有法忍、法智二心；色、無色界四諦，各有類忍、類智二心（此二界同屬定地，故不分類）。三界合成八諦十六心。八忍正斷見惑，斷已即為八智，綜名十六心相見道（《俱舍》將後一種攝在修道位），為小乘所修證。

茲將兩種見道修證情形，列表說明如下：



上述八忍、八智，忍是無間道，斷煩惱隨眠（種子）；智係眞如，屬於解脫道。例如現觀苦諦時，凡能障覆苦諦觀想諸煩惱如貪愛等，皆一時頓斷。三界見、思所斷惑，依《俱舍論·隨眠品》說，共有九十八種，稱爲九十八隨眠。見道所斷者有八十八種，均屬頓斷；餘爲修道所斷。

見惑八十八使如下二表：



欲界三十二

苦諦十——身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、貪、瞋、癡、慢、疑  
 集諦七——邪見、見取見、貪、瞋、癡、慢、疑  
 滅諦七——邪見、見取見、貪、瞋、癡、慢、疑  
 道諦八——邪見、見取見、戒禁取見、貪、瞋、癡、慢、疑

色無色界  
各二十八

苦諦九  
 集諦六 (除「瞋」、  
 餘同欲界)  
 滅諦六  
 道諦七

思(修)惑八十一品如下表：

欲界一地——貪、瞋、癡、慢  
 色界四地——貪、癡、慢  
 無色界四地——貪、癡、慢

十惑(每地九品，九地合為八十一品)

大乘唯識立見惑百十二，修惑一十六，合稱百二十八根本煩惱，分由見道及修道所斷。如下表：

大乘見惑

欲界——四諦下各有十惑  
 色界——四諦下除瞋、每諦九惑  
 無色界——四諦下除瞋、每諦九惑

一百十二(見道所斷)

大乘修惑

欲界——貪、瞋、癡、慢、身見、邊見  
 色界——貪、癡、慢、身見、邊見  
 無色界——貪、癡、慢、身見、邊見

十六(修道所斷)

第二十九頌：「無得不思議 是出世間智 捨二粗重故 便證得轉依」

本頌是說明修習位的境界。頌文「無得」二字係指前第二十八頌「智都無所得」的無分別智境，因無分別智境遠離「二取」的戲論分別，故云「無得」；「不思議」是形容詞，形容無分別智的功用難測。

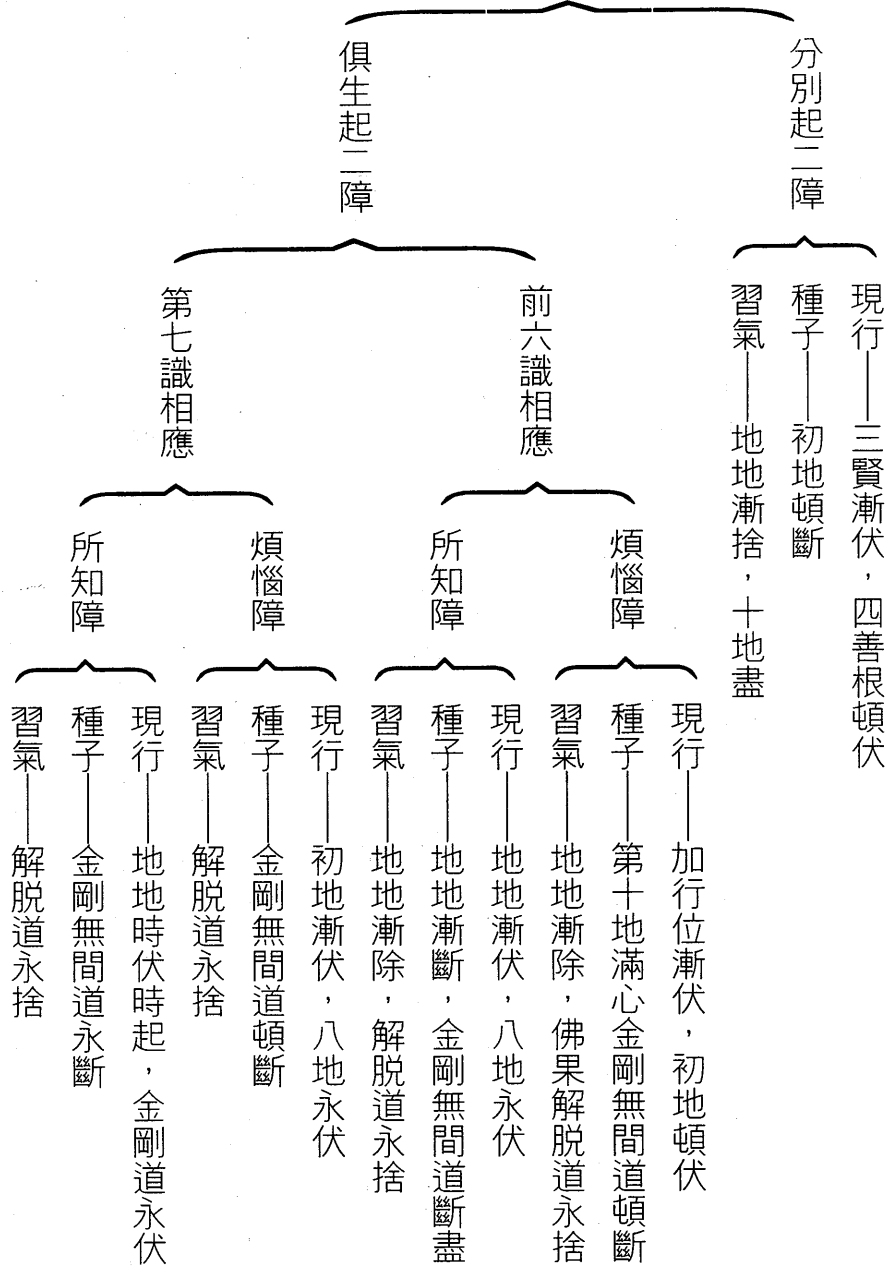
大乘菩薩證智略說有三種：第一種是加行智（即如實智），第二種是無分別智，第三種一是後得智。「無分別智」在三智中，並非世間有漏的加行智，亦非不緣真如的後得智，故云「是出世間智」。在真見道時，既得此智，在修道位中，八地以前，如能加功用行，隨時皆可現前；登八地以後，方得任運生起。

第三句「粗重」二字是種子的別名，二粗重即煩惱、所知二障的種子，亦即六道凡夫流轉生死的「二取習氣」（名言、我執習氣）。就吾人所知，生物方面有機體的物質種子，固由各種元素所組成；而八識田中的精神種子，亦為各種習氣所構成。故「習氣」一詞，通常被作為種子運用。但在轉依位中，則種子與習氣應分別斷捨。

二障種子斷捨的過程計有三個步驟：第一步由克制妄念鎮壓種子不使現行，名為「伏」；第二步修習空觀將種子拔去，名為「斷」；第三步斷除種子後連習氣亦不存留，名為「捨」。頌文「捨」字含有「斷除」及「捨棄」二義。意謂修行人如能捨棄二粗重的種子，便可證得轉依。轉依是轉依涅槃和菩提之意。

種子的斷捨略如下表：

種子斷捨過程



菩薩由初地起，了悟真如法性，對凡夫執無常以為常，計無我以為我等顛倒知見，如五利使之類，固然斷除；但生活上貪、瞋、癡、慢等惑障，尙未能斷，必須再加磨治，務使惑盡障消，方能成佛。此

即初地到十地列爲修習位的原因。菩薩於此十地的修行，歷時兩大阿僧祇劫，每地各以一波羅蜜爲行持，分斷十重障，證十種眞如。其內容略如下表：

### 修習位

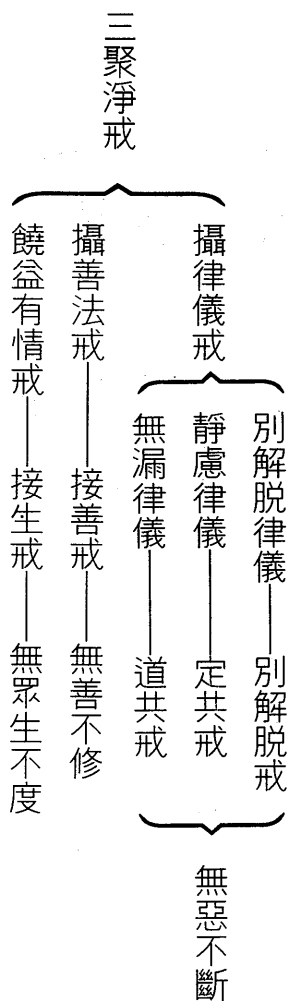
極喜地	修布施度	斷異生性障	證遍行眞如
離垢地	修持戒度	斷邪行障	證最勝眞如
發光地	修忍辱度	斷闇鈍障	證勝流眞如
焰慧地	修精進度	斷微細煩惱現行障	證無攝受眞如
難勝地	修靜慮度	斷二乘涅槃現行障	證類無別眞如
現前地	修般若度	斷粗相現行障	證無染淨眞如
遠行地	修方便度	斷細相現行障	證法無別眞如
不動地	修願度	斷無相中作加行障	證不增減眞如
善慧地	修力度	斷利他不欲行障	證自在所依眞如
法雲地	修智度	斷諸法未自在障	證業自在所依眞如

十地菩薩以下列情形，爲其修證程序：

①極喜地：地有滋生萬物之義。初地菩薩斷見惑，悟二空理，得聖種性，分證人土相涵的法身（法身含有依、正合一的功德，此功德即蘇東坡所謂「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」的境界），能自利利他，生大歡喜，故名極喜地。在六度中，偏修布施波羅蜜多。布施度有三：謂財施、法施、無畏

施。財施即以財物惠施於人；法施係以教法化度眾生；無畏施指救人出離苦難怖畏。三賢菩薩未入聖門，仍屬異生性，登地即是超凡入聖。智增菩薩於此可出分段身，能於百佛世界說法自在；悲增菩薩從茲往返人天，不再墮落三惡道，斷異生障，初證二空所顯真如，此真如能遍一切，名遍行真如。

②離垢地：此地菩薩善持淨戒，不起微細過犯，遠離一切垢染，故名離垢地。在修道過程中，偏重戒波羅蜜多。戒有三類，合稱三聚淨戒：(1)攝律儀戒，此戒包含大小乘各種律儀，以防非止惡為目的。計分三種：(甲)別解脫律儀，一名別解脫戒，因持此戒能使身、口諸業各別解脫而得名，其內容即在家、出家各種行持軌範；(乙)靜慮律儀，一名定共戒，指由禪定生起的遠離惡行心理；(丙)無漏律儀，一名道共戒，指聖者得無漏智後生起的自性戒。(2)攝善法戒，一名接善戒，即努力實踐各種善法善行。(3)饒益有情戒，一名接生戒，即是利樂一切眾生。其關係略如下表：



此地菩薩在所有律儀中，以持戒律儀為正行，能斷邪行障，因持戒功德超越一切，故其所證真如，名最勝真如。

③發光地：此地菩薩定力進入星馳電閃境界，爲本覺慧光開發之位，得大總持法門，生大智慧，照見一切法，名發光地。在六度中，偏修忍辱波羅蜜多。忍辱度有三：(1)耐怨害忍，謂能忍耐怨敵損害，不起瞋心報復；(2)安受苦忍，謂對情非情境所加各種痛苦，能忍受不生怨尤；(3)諦察法忍，謂能觀察諸法生滅因由，以忍耐心堅固道念，不爲逆境所轉。菩薩修行至此，能斷闍鈍障，其證得眞如所流教法，極爲殊勝，名勝流眞如。

④焰慧地：此地菩薩所發智慧，如火焰，能燒惑薪，故名焰慧地。在六度中，對三十七菩提分法，偏修精進波羅蜜多。精進度有三：(1)披甲精進，以菩薩大勢心爲甲冑，勇往直前，不畏阻難；(2)攝善法精進，謂勤修一切善法，道心永不退轉；(3)利樂有情精進，謂致力從事於利樂眾生事業，了無倦怠。

此位菩薩能斷微細煩惱現行障，其證得眞如不屬我、法二執所攝，名無攝受眞如。

⑤難勝地：此地菩薩疑見皆空，五明通達，觀察生死涅槃，等無差別，能會眞、俗二諦，互相融攝，勝于前地，名難勝地。在六度中，偏修靜慮波羅蜜多。靜慮度有三：(1)安住靜慮，靜慮爲禪定的別名，外離相爲禪，內不亂爲定，即住於禪定之意；(2)引發靜慮，謂由此定力，可引發清淨無漏智境，以爲觀慧之用；(3)辦事靜慮，謂辦事時定功亦不喪失。此菩薩能斷二乘涅槃現行障，其所證眞如無異類差別，名類無別眞如。

⑥現前地：此地菩薩觀察十二因緣，能引發最勝無分別般若，使其現前，故名現前地。在六度中，偏修般若波羅蜜多。般若度有三：(1)生空般若，觀眾生空，斷我執障；(2)法空般若，觀諸法空，斷法執障；(3)二空般若，雙觀我、法二空，斷二執障。此位菩薩住緣起智，了達緣起即是性空，性空即是緣起，體證事事無礙法界，能斷粗相現行障，其所證眞如爲生滅與染淨不二的性空智境，名爲無染淨眞

如。

⑦遠行地：此地菩薩常住無相觀，不著常、樂、我、淨等相，勝于世間二乘道，到達有功用行的最後邊際，故名遠行地。在修行過程中，偏修方便波羅蜜多（方便波羅蜜與下文願、力、智等三度同由般若度開出）。方便度有二：(1)回向方便；(2)濟拔方便。前者以自己所作善法，回向廣大菩提，謂之大智；後者以種種方便，濟拔眾生，謂之大悲。菩薩具此智慧二種方便，能斷細相現行障，其所證真如為一切無相之性空真理所顯，名法無別真如。

⑧不動地：七地菩薩雖常觀無相，但不能放棄功行，到達第八地後，始獲無分別智的任運相續，縱不加行，此智亦能現前，不為一切現境所動，故名不動地，在修行過程中，偏修願波羅蜜多。願有兩種：(1)求菩提願；(2)度眾生願。此位菩薩能令三界煩惱，永不現行，八識田中種子的活動，進入純無漏境界。悲增菩薩並得出分段身。斷無相中作加行障，其所證真如，性空無有增減，名不增減真如。

⑨善慧地：此地菩薩得四無礙智（亦云四無礙解或四無礙辯）：(1)通達文字銓表的教法；(2)通達教法內容的意義；(3)通達諸方言語；(4)為眾生說法能契合真理而無礙自在。因其具此四種不可思議的善慧，故名善慧地。在修行過程中，偏修力波羅蜜多。力有二種：(1)思擇力（對事理有尋思抉擇的超常智力），(2)修習力。行人得此二力與四無礙智相配合，故能恒常說法，廣度有情，斷利他不欲行障，其所證真如為自在的智慧所依，名智自在所依真如。

⑩法雲地：此地菩薩教法猶如雲蔭，能作大法雨利益眾生，故名法雲地。在修行過程中，偏修智波羅蜜多。智有二種：(1)受用法樂智；(2)成熟有情智。菩薩修行至此，能斷諸法未自在障。其所證真如對一切神通、總持、禪定及利生事業，皆得自在，名業自在所依真如。

以上十地菩薩分斷十障，證十真如，至第十地後心入金剛喻定，再斷俱生起微細所知障及煩惱障種子，此十一障總屬煩惱、所知二障所攝，其現行、種子、習氣的斷捨過程，具如本頌第二段附表。

至于「轉依」二字的意義，「轉」是轉識，「依」是依智，轉染污的八識爲清淨的四智，使煩惱、所知二障變爲涅槃、菩提二果，就是轉依。《論》中說明轉依的位別略有六種，其中和修道五位有關的計有四種：

①損益能轉：謂由資糧位聞法熏習的勝解力以及由加行位聞熏增強的慚愧力（此力在四善根鄰接聖位境界時，始增益其功能（參閱第十一頌善心所解釋），能使本識染法種子日趨減損，淨種功能日趨增益，在一減一增中，種子雖未斷除，而現行已能漸伏，由是可以進登聖地，故立轉依之名。

②通達轉：指初地通達位由悟入見道的力量，通達真如法性之理，斷除分別起二障，證得一分真實的轉依。

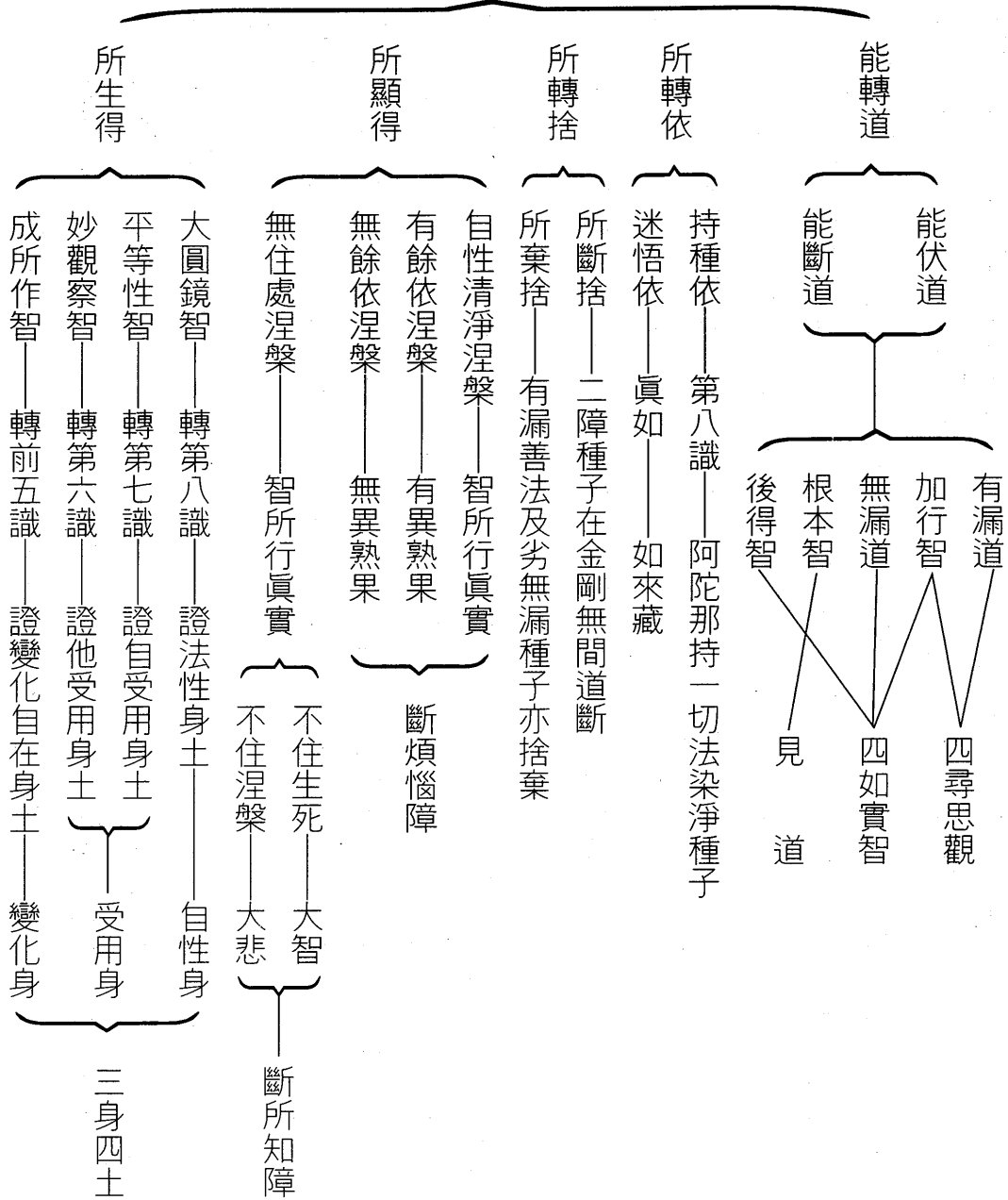
③修習轉：指修道位修習十波羅蜜多，漸次斷除俱生起二障時所證得的轉依。

④果滿轉：指究竟位斷盡二障種子和習氣後證得圓滿佛果的轉依。

諸識轉依，是將前五識轉爲成所作智，六、七兩識轉爲妙觀察智和平等性智，第八識轉爲大圓鏡智。其中繫屬於六、七兩識的妙觀察智和平等性智各有下、中、上三品，分由初地、八地及佛果作三次轉依，每次距離約一阿僧祇劫；繫屬於前五識及第八識的成所作智和大圓鏡智，必須到達佛果，方能作一次的轉依。故《論》中有「六七因中轉，五八果上圓」的說法，又轉依的「轉」字有轉捨、轉得二義。即轉即捨名轉捨；即捨即得名轉得。如捨染即得淨，捨苦即得樂，捨遍計執即得圓成實，捨煩惱障即得大涅槃，捨所知障即得大菩提等，其內涵的意義，不只一種，列表說明如下：



轉依



如是轉八識成四智，得三身四土，就是圓滿的二轉依果，也就是唯識學上最高的究竟境界。此時能發六種神通，而且獲得諸根互用的功德，六神通是天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通和漏盡通六種。例如吾人肉眼只能看見有限度的距離和普通識閫內所能見到的光線，對於遠距離、障外物、紫外線以及較長的無線電波和未來的景象等，皆無法看到；如能發出天眼通，則可不受此種限制。其餘諸通，例此可知。漏盡通則是斷盡煩惱永脫輪迴的通力。四智除六通外，還有十力，四無所畏和十八不共法等，文繁從略。

### 第三十頌：「此卽無漏界 不思議善常 安樂解脫身 大牟尼名法」

上頌由第十地談到究竟位，本頌再舉出究竟位的各種境界。首句「此」字指涅槃、菩提二轉依果，餘用八個別名和形容詞顯示佛果的功德：

- ① 無漏界：由二轉依果所成就的四智身土，斷盡煩惱、性淨圓明，爲出世間的無漏境界，故云無漏界。
- ② 不思議：佛的境界離心緣相，超諸尋思分別，非凡情所能測度，故云不思議。
- ③ 善：二轉依果建立在無量功德上，純係白淨法，在四諦中，爲滅、道二諦所攝，所以是善。
- ④ 常：佛的法身，永無生滅，體是真常；卽其報、化二身，亦具不斷常、無盡常二義。
- ⑤ 安樂：涅槃境界，安寧自在，無煩惱的紛擾，故云安樂。
- ⑥ 解脫身：佛果斷盡二障，遠離纏縛，使身心得到解脫，名解脫身。
- ⑦ 大牟尼：漢文譯義爲寂默，係究竟位離言說分別的形容詞。
- ⑧ 法：法身的簡稱。

## 跋

本書六十一年由中佛院出版單行本三千餘冊，不久即被索閱一空，佛經流通處附印者亦于翌年售罄。六十六年東山佛學院上定法師欲採爲學生課本，遍購不得；而馬來西亞、新加坡、香港等地佛教青年，迭次來函索取，皆無以慰其渴望，爲適應當前佛教需要，遂有翻印之舉。

初版凡例原有再版將予修訂之議，嗣因筆者忙于創建般若精舍，無暇重新審閱，故第二版略去凡例，餘頁一仍其舊。

本書因被列爲中佛院叢書，初版不敷印費，曾由當時主編《中國佛教月刊》之傳道法師請求白公院長津貼製版費陸仟元，始得順利出書。此次得用原本影印，白公與傳道法師功不可沒，附記於此，以表謝忱！

中華民國六十七年二月廿八日聖德跋于般若精舍