

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？	總序	1
一、相宗的根本經典與傳承	總序	1
二、「相宗系列」撰註緣起	總序	8
三、何謂唯識學？	總序	11
(一)、從「唯識」二字看	總序	15
(二)、從五位百法看	總序	16
1. 從「有為法」及「無為法」看	總序	16
2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看	總序	17
3. 從心所有法看	總序	18
① 從徧行心所看	總序	18

② 從別境心所看 ..... 總序 18

③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看 ..... 總序 18

④ 從色法及心不相應行法看 ..... 總序 20

⑤ 從無為法看 ..... 總序 20

「大乘百法明門論」原文 ..... 一

大乘五位百法表 ..... 五

**大乘百法明門論今註** ..... 1

一、釋論題、論主、譯者 ..... 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 ..... 76

    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】	131
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」。其根本經典爲般若諸經與三論。

廣義的中觀學或空宗，則包括天台宗、華嚴宗、禪宗等，因爲這些宗派都以中觀學派的創始者及其經典爲立宗之主要根據，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，故又稱爲「性宗」)。

至於法相宗(或瑜伽宗)最主要的經典則爲「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，則爲六經十一論：

- 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，世親菩薩造釋論)
7. 分別瑜伽論 (本頌亦彌勒菩薩說，世親菩薩造釋論、此論未傳譯)
8. 唯識二十論 (世親菩薩造)

9. 十地經論 (世親菩薩造，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 (陳那菩薩造)。

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

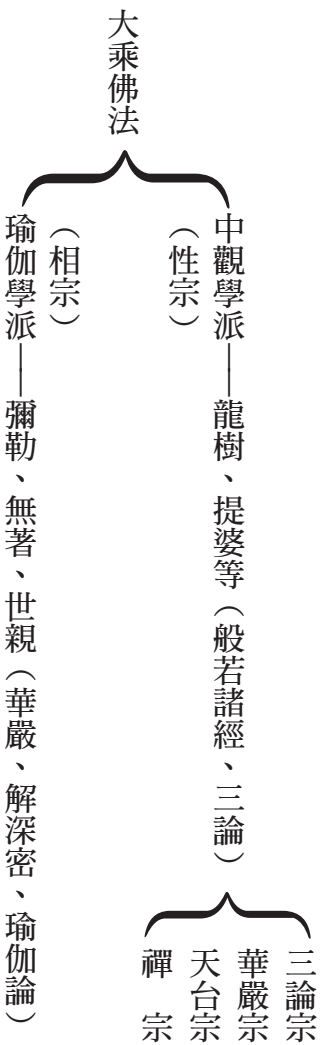
更有莫大影響，因為世親造頌後，有十大論師（護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月）先後造釋論以解釋頌文，於是瑜伽宗風遂披靡全印。唐代玄奘法師入印求法，即師事護法之門人戒賢，具得其師承。返唐之後，翻傳本宗經論，弘宣法相唯識之旨。並雜揉十大論師解釋唯識三十頌之論文，而成「成唯識論」，因而成立法相宗。因此中土的法相宗，簡言之，即是依五位百法，判別有為、無為之諸法，而修證一切唯識之旨的教法。

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、彥棕、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，著有唯識論古跡，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：



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。

## 一一、「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。

佛法之顯教大致分爲性宗與相宗二大部，而相宗即是唯識學、或法相學，或二者合稱爲「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。因爲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。

爲「法相宗」，而「法相宗」一詞便儼然成爲唯識宗的代名詞。實則，據理而言，「唯識」得成一宗之名，因爲「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，且爲多宗所共用，故實不適合成爲一宗之名。然以歷代以來皆如是相傳，故亦姑且隨順「傳統」，亦時隨而稱之爲「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」爲主之宗派，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，方有藕益大師、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，主要以白衣爲首，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，皆令入無上菩提之行，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，令法界眾生普遍得正知、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。其中一些唯識學家之見，更爲顯著。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題，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；因爲佛法雖可以「很科學」，但佛法是超乎科學的。同理，唯識學也非「佛教心理學」，因爲心理學是世學（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，因爲若這樣想，即是：「以世法爲貴」，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，來重新爲全體佛法作「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。因爲佛及菩薩慈悲開示唯識正理，都是爲了幫助佛弟子修習菩提正道，不爲別的，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，以及如何去面對、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」可說是一套專爲佛法修行人設計的「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」之意義爲：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「有爲法」及「無爲法」看

唯識百法，大類分析「一切法」爲「有爲法」及「無爲法」，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。世尊開示此法，爲令諸佛子了有爲、證無爲，其宗旨則在出世的無上聖道，亦即是「六無爲法」中的「真如無爲」，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，皆是爲了拔濟一切有情出於有爲生死之苦輪，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，於有爲有漏之福，種種營求，卻自詔爲「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」之義爲：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，總名爲「有爲法」，也就是說，這四位法即該攝一切有爲法盡。如來如是開示，爲令眾生了「心」爲本，其他一切有爲諸法，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，爲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，爲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「學佛是爲了斷煩惱」的

「煩惱」，到底是什麼？「煩惱」依唯識百法，則分爲二大類：根本煩惱及隨煩惱。「根本煩惱」又稱大煩惱，簡稱爲煩惱，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、誑、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。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，便知爲何唯識學是「修道心理學」之因；因爲這些煩惱及隨煩惱，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，並不以此爲當除之病；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爲代表。是故修學唯識法相，不但不會與他宗抵觸，而只會令所修、所知更爲充實、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「無爲法」。若通達無爲法，即是三乘賢聖。

#### ④ 從色法及心不相應行法看——

唯識之義，爲令行者了知：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 從無爲法看——

此爲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」，達於無爲之境。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「六無爲法」中的「真如無爲」。此「真如無爲」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「真如無爲」；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，則更可了知「唯識學」實際的意義及旨趣，皆是爲了修證無上菩提，亦爲護持如是正義故，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。是爲序。

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？云何爲無我？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，五者無爲法。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。

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、十六惛沈、十七掉舉、十八失念、十九不正知、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。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 （五十一）	三、色法（十二）	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、惛沈、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
		有爲法		
				無爲法
法 切 一				



# 大乘百法明門論今註

天親菩薩造

三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

## 一、釋論題、論主、譯者

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，一三三五卷。為佛教之重要譯經



師。

## 二、論文引言

**論**如世尊言：「一切法無我。」何等一切法？云何爲無我？

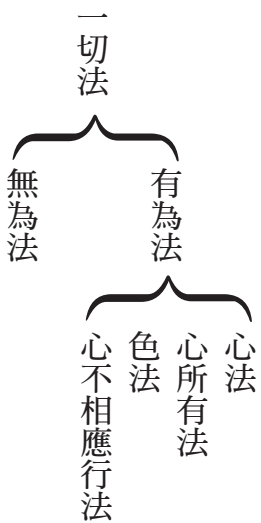
註釋

「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（*हृत्पद्म*，*Hṛdaya*），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，謂眼綠色，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，因此說這些作用是一屬於心王所有的，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。

「分為六位」：俱舍論也是將心所有法分為六位，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)徧於九地——「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、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」（天人之天壽將盡時，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，而此天的天人之定力又轉深，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用的境界為「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」三個心所的一所依；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，

攝取種種境像於心中之後，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，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（*समाधि*，*Samāhi*），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、點慧、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，非世智辯聰之點慧。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「神格化」），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，並黽勉增長之。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，成一闡提人；《大般涅槃經》說：「一闡提人名信不具，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，故於善心所中列「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：「依自法力，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」，即現在所謂的輿論之力，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、能對治昏沈，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，則能對治昏沈，昏沈蓋即可除，睡眠也自然大量減少，乃至全無（因為睡眠是大昏沈故）。

「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；以其能捨粗重的昏沈及掉舉，故心才能得靜住。據《成唯識論》，這一捨」又有三位（三階段：初、中、後）的差別：初捨（第一階段之捨）為：首先由不放逸除去雜染，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，而念念攀緣，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，捨去昏沈、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。

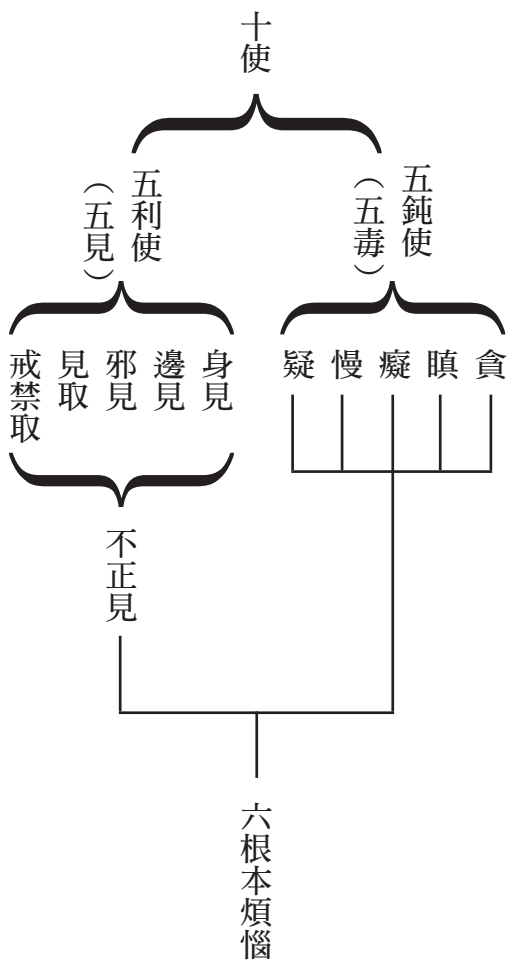
三、邪見——此為謗因果者，否定因果正理，言因果皆無實。因此他們說，修善固不能得善果，造惡也不會得惡果：一切世間，無因無果。以此惡見，誤導眾生妄造諸惡，而不以為過咎，故當受無量果報，長劫不能得脫。

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、十六昏沈、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、憍等十種；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

「一忿」：「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。

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。

「七憍」：「憍」，即高傲、驕傲。憍者，高也，以其心高舉，故稱高傲為憍。「憍心所」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，憍傲之人為其憍傲所醉，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「憍」係隨煩惱，「慢」則為大煩惱，而此兩者乃深相關連，故常合稱「憍慢」。人若憍慢，則與道相隔，於道無緣。是故為佛弟子，欲求無上道者，當除憍慢。

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

「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，故修行亟須去除自心中的嫉妒心，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、詔、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、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、自他身土）、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，尤其是出世間自利利他的事業，更是只有賴精進以求、鏗而不捨，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。

「十六昏沈」：「昏沈」，昏昧沉重。「昏沈心所」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：能使身心不得輕安，因而不得入觀（毗鉢舍那）。昏沈對修定的人來講，是一大難關，也是一大挑戰，它屬於「五蓋」中的一蓋，稱「昏沈蓋」；因為昏沈一來，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，是故昏沈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：「昏沈」。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，於是昏沈蓋生起。若能堅持，努力克服這昏沈關，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；正好與昏沈成一對，因為掉舉障止（奢摩他）、而昏沈障觀（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。這就成了解邪慧，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「徧於不善法」，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)昏沈。）

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，造成其心昏昏沈沈，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，即增加昏沈；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，以致增長昏沈、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」讀為ぞ（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。

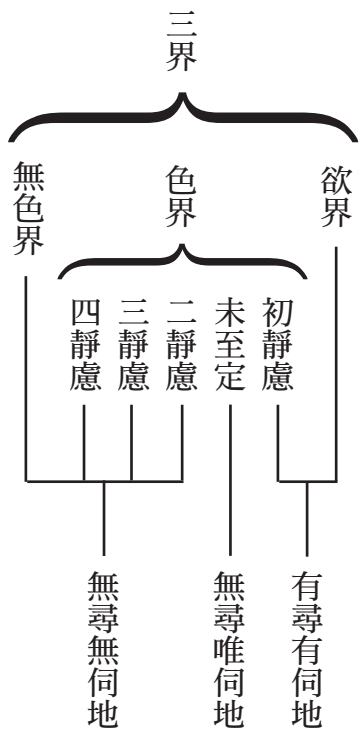
若於習定中，對先前所作、或不作的事，生起追悔之心（惡作），便會障礙修定（修正）。故經中說：已過不可得，乃至三世心不可得。又，文殊師利菩薩言：「於一切法，不憶想分別，號為禪師。」如是思惟觀察，可對治惡作。

「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，其行相比較細緩。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，其行相比較粗急，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，令他人得見而了知。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——心所與心王同所依之根，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，故知心不相應行法一定非實法，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、蕩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，亦隨古德採窺基大師的次第。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、九匂身、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，只有第四禪天才有，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。依滿益大師釋云：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；由止息想作意為先，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，遊觀無漏為加行入；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，便得自在出入，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。一。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）。

「十一生」：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——則更是無，更是假立的（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」。

「三十一方」：「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、無為法（六種）

【論】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。

註釋

「第五無為法者」：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「有為性」之法。「為」，造作之義，亦即生滅、來去；「有為法」，即是有生滅、來去之法。「無為法」，即是無生滅、來去之法。而無為法之所以能無生滅、來去，即是若去除了（或斷除）有為的造作，即能得無為之無生滅性；因此，藉著有為法的斷染成淨，離諸造作，即得無為。是故，無為之性，係依有為而顯，故本論文前面說：無為法是「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」（或者说，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，唯有遠離徧計所執性，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」。

「一補特伽羅無我」：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終

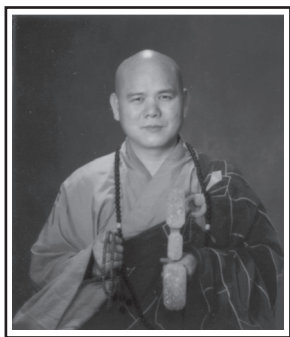
——二〇〇二年一月四日完稿於台北·大毘盧寺  
——二〇〇二年五月十二日二校於美國·遍照寺  
——二〇〇二年七月廿四日三校於美國·遍照寺

## 【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（四四六一—四五九）。此為窺基法師之註文者，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·滿益沙門智旭解。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 ◎

釋成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生／一九八八年（民國七七）七月於美國紐約莊嚴寺披剃。同年於台灣基隆海會寺受三壇大戒。

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（Univ. Fellow）。

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

中文著作：

◆ 美國心戰綱領（譯作：中華民國國防部，一九七四年）  
◆ 說服：行為科學實例分析（譯作：水牛出版社，一九七九年）

- ◆楞伽阿跋多羅寶經義貫（大乘精舍，一九九〇年初版；佛陀教育基金會，一九九四年初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五年第二版；毘盧出版社，二〇〇七年第三版；二〇〇八年三版二刷）
- ◆三乘佛法指要——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇年）
- ◆毘盧小叢書（毘盧出版社，一九九二—一九九五）：  
『三世心不可得』；『禪法述要與心經奧義』；『三皈依要義』；『五戒與在家律學示要』
- ◆心經系列（毘盧出版社，一九九七年初版；一九九八年初版二刷；二〇〇三年初版三刷；二〇〇五年第二版；二〇〇八年第三版）
- ◆北美開示錄（一）（原名北美化痕（一））、北美開示錄（二）（原名北美化痕（二）），（毘盧出版社，二〇〇一年初版；二〇〇五年初版二刷；二〇〇九年初版三刷）
- ◆大乘百法明門論今註（毘盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷；二〇〇七年初版三刷；二〇〇九年初版四刷）
- ◆佛教邏輯學——因明入正理論義貫（毘盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷；二〇〇九年初版三刷）

英文著作：

- ◆大佛頂首楞嚴經義貫（毘盧出版社，二〇〇六年初版；二〇〇七年第二版；二〇〇八年二版二刷）
- ◆唯識三十論頌義貫（毘盧出版社，二〇〇七年初版；二〇〇八年初版二刷）
- ◆觀所緣緣論義貫（附「唯識學與百法概要」，毘盧出版社，二〇〇七年初版；二〇〇九年初版二刷）
- ◆八識規矩頌義貫、六離合釋法式義貫（附一：「佛教心理學與弗洛伊德心理學之比較」，附二：「唯識學在世界學術上的輝煌成就」，毘盧出版社，二〇〇八年）
- ◆*The Sweet Dew of Ch'an* 禪之甘露（英漢合刊，毘盧出版社，一九九五年第二版；二〇〇二年第三修訂英文版，二〇〇五年第四版；二〇〇七年四版二刷）
- ◆*Three Contemplations toward Buddha Nature* 佛性三參（英文版，毘盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇七年初版三刷）
- ◆*Tapping the Inconceivable* 入不思議處（英文版，毘盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇七年初版三刷；二〇〇九年初版四刷）

- ◆ *The Sutra of Forty-two Chapters* 佛說四十二章經（英譯本，經文英漢合刊，  
毘盧出版社，二〇〇五年初版；二〇〇七年初版二刷）
- ◆ *The Diamond Prajna-Paramita Sutra* 金剛經（英譯本，附英文腳註，經文  
英漢合刊，毘盧出版社，二〇〇五年初版；二〇〇七年第二版）
- ◆ *The Dharmic Treasure Altar-Sutra of the Sixth Patriarch* 六祖法寶壇經（英  
譯本，附英文腳註，毘盧出版社，二〇〇五年初版；二〇〇七年初版二  
刷）
- ◆ *The Sutra of Consummate Enlightenment* 圓覺經（英漢對照譯本，附英文腳  
註，毘盧出版社，二〇〇九年）
- ◆ *The Sutra of Terra-Treasure* 地藏經（英漢對照譯本，附英文腳註，毘盧出  
版社，二〇〇九年）
- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官、編譯小組小組長
- ◆ 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「淨園學苑」講師

會 任：



## 助印

- 「大乘百法明門論今註」(初版四刷)
- 「觀所緣緣論義貫」(初版二刷)
- 「因明入正理論義貫」(初版三刷)
- 「北美開示錄(一)、北美開示錄(二)」(初版三刷)
- 「入不思議處」(英文版, 初版四刷)

## 功德名錄

### 台幣部份：

- 四五〇〇〇元：釋慧律(文殊講堂)
- 二〇二五〇元：寶灝禪寺
- 一三五〇〇元：淨德學舍
- 一〇三五〇元：郭美玲
- 一〇〇〇〇元：林素勤
- 五〇〇〇元：釋心慈、邱平寧、明毅、定恆(往生)
- 四五〇〇元：翁榮林、吳佳玲
- 四〇〇〇元：張怡雯
- 三二〇〇元：三寶弟子(桃園龍潭)
- 三〇〇〇元：釋如圓、釋達智、圓芬、圓喬
- 二八〇〇元：鄭惠貞

- 二七〇〇元：釋天嚴  
 二五〇〇元：楊大昌、屏東淨心圖書館百法明門論學員  
 二二五〇元：慧香、慧善、朱貞玲、鄧瑾瑜  
 二〇〇〇元：釋見諦、慧堅、吳惠蓉、林百鍊、盧李純純、慧笙、慧洵、周美枝、吳偉珍、黃進興  
 一八〇〇元：釋定林、林育任、汪濟平、黃重光、陳俐汝  
 一五二〇元：釋修賢  
 一五〇〇元：釋宗嚴、釋道慈、釋理恕、釋本慧、張耀仁、慧恆、陳勝佳  
 一四五〇元：柯錫順  
 一三五〇元：陳素真、郭彩霞、李韋緯、張嘉真  
 一〇〇〇元：釋真願、釋昌融、釋智淙、釋見本、釋興果、釋通慈、符桂榮、劉國輝(闍家)、李德怡、宋永周、定潔、明弘、明妙、明圓、趙宗冠、唐雙鳳、許秀月、陳明傑、李進泰、呂振民、黃宏雄、蔣昆宏、蔣文騫、賴淑卿、陳篤賢  
 九〇〇元：釋唯慈、釋成度、謝之翊、圓進、張以青、連堂清、陳富隆、余德華、蔡淑芳、簡宏昌  
 六〇〇元：定一  
 五〇〇元：釋常斌、釋心佛、定本、曾麗美、曾萬金、曾簡娥、郭康明、劉秀華、陳正城、黃婷綺、楊博珺、圓慧(黃)、徐慶民、郭冠顯、洪宜秀  
 四五〇元：太平慈光寺、釋善行、釋果薰、釋真行、林擁欣、慧晉、慧肇、李宛穎、李旻頴、劉成妹、陳燥、定深、陳錦祥、明耀、慧參、慧玄、慧彥、圓康、圓誼、

## 美金部份：

- 四〇〇元：陳世忠  
 一五〇元：歐若琪  
 一〇〇元：葉松明、陳俐伊、吳彩雲、吳耀霖、吳杰宇、陳德翰、陳德駿  
 一五〇元：慧靖  
 七五元：慧彰、慧顯、慧山、李尚嵐、李曰明、曲桂梅、蘇賢武、劉雅俊  
 六〇元：圓慧(陳)、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁、圓鈺  
 四五元：慧綱、慧紀  
 三〇元：圓道、圓現、圓義、圓均、黃阿娥、林何玉惠、侯國川、圓善、慧錦  
 一五元：圓節、陳張多、陳衍隆、陳慧玲、陳遠碩、簡朱英、李花鏞、孫春生、圓德、圓盛(黃)、圓純、阮瓊仙、Rich Wong、Tiffany Wong(黃珊珊)、圓世、林斌、慧忻、慧然、慧上、圓真、圓璧、Dan Koenig、圓瑾、圓勤、圓恆、圓立、圓毅、圓實、慧瑩、慧淳、圓至、圓持、何曉嵐

## 隨喜助印名單

140

台幣部份：(97.2.3止)

二〇〇〇元：蘇榮瀧。一一一〇〇元：蔡光雄(往生)。五〇〇〇元：許晉溢。四〇〇〇元：明賢。三〇〇〇元：林茂勳、林育任。二五〇〇元：林珈戎、鄧瑾瑜。二〇〇〇元：楊錦章、王凱生、呂秋香、張文正、劉筱蕙(往生)、葉玉嬌、林美子。一五〇〇元：廖奕岫、方寶璋。一〇一五元：蕭喬予。一〇〇〇元：檀林精舍、釋真覺、黃敏裕、楊智能、龍雲寺、林恕安、花秀華。九〇〇元：釋振廣。七五〇元：葉謙儀、葉冠宏。七〇〇元：定一。六〇〇元：張婉妹、施潤民、徐黎月。五〇〇元：李木泉、慧參、慧玄。三〇〇元：林雯玲。二〇〇元：洪建郎。一三五元：洪光陞。五〇元：慧彥。

美金部份：(98.7.31止)

Roselyn Tea (US\$50)、沈珍發 (US\$20)

## 「毘盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、釋真行、釋真願、釋真力、釋體智、釋心慈、林秀英、張淑鈴、李錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啓揚、張大政、王月英、張金員、黃瑞豐、鐘玉燕、蕭惠玲、吳蕭幼、王元傑、宮林玉蘭、王文君、宮貴英、宮桂華、林煜榮、李

英彰、吳龍海、蘇金滿、秀羽素食館、顏藹珠、張春榮、趙銘誠、王文宜、陳學通、曾簡娥、張進財、陳台唯、邱泰華、江素絹、趙文璋、陳秀桃、張正昌、賴照雄、黃秋惠、田豐、洪妙珍、賴進益、張玉城、廖世宏、陳育澗、莫泰材、秦峻、許明全、許林碧惠、許敬暉、葉政盛、范美雲、陳坤山、吳佳玲、王韻蕙、吳素菊、曾萬金、廖偉成、林佩瑤、鄭惠貞

## 「遍照印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、吳曉、簡慶惠、陳衍隆、陳遠碩、陳慧玲、邵豐吉、邵陳世玉、陳永瑞、邵千純、陳雯萱、陳怡仲、陳怡寧、唐永念、陳國輝、吳秀芬、葉潔薇、邵俊雄、李應華、林斌、蘇清江、唐永良、詹朱界宗、Lavern Dean Loomis、詹雅如、嚴愛民、何林鈞、李宗勳、林碧鳳、李郁芬、李安怡、陳慧瑜、謝幸貞、劉嘉仁、黃育英、劉智嚴、劉圓真、盧麗鴻、黃世松、劉文娜、Joseph Swartz

141





## 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

撰註者：釋成觀法師

發行者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

出版者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局局版台業字第5259號

贈送處：(1) 台灣·大毘盧寺

11691 台北市文山區福興路 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：佛曆二五五三年觀音成道日（2009年8月）

初版四刷恭印一千冊

國際書碼：ISBN 957-9373-12-4

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

[www.abtemple.org](http://www.abtemple.org)



國家圖書館出版品預行編目資料

大乘百法明門論今註 / 天親菩薩造；(唐)玄奘譯；釋成觀撰  
註. -- 初版. -- 臺北市：崑盧，2002[民91]  
面；公分，-- (佛海樞要；3)(相宗系列；1)

ISBN 957-9373-12-4 (平裝)

1. 論藏--註釋

222.5

91017090



# 南無護法韋馱尊天菩薩

Namo Wei-to Pusa, the Honorable Celestial Guardian of Mahayana



