

世間所有我盡見

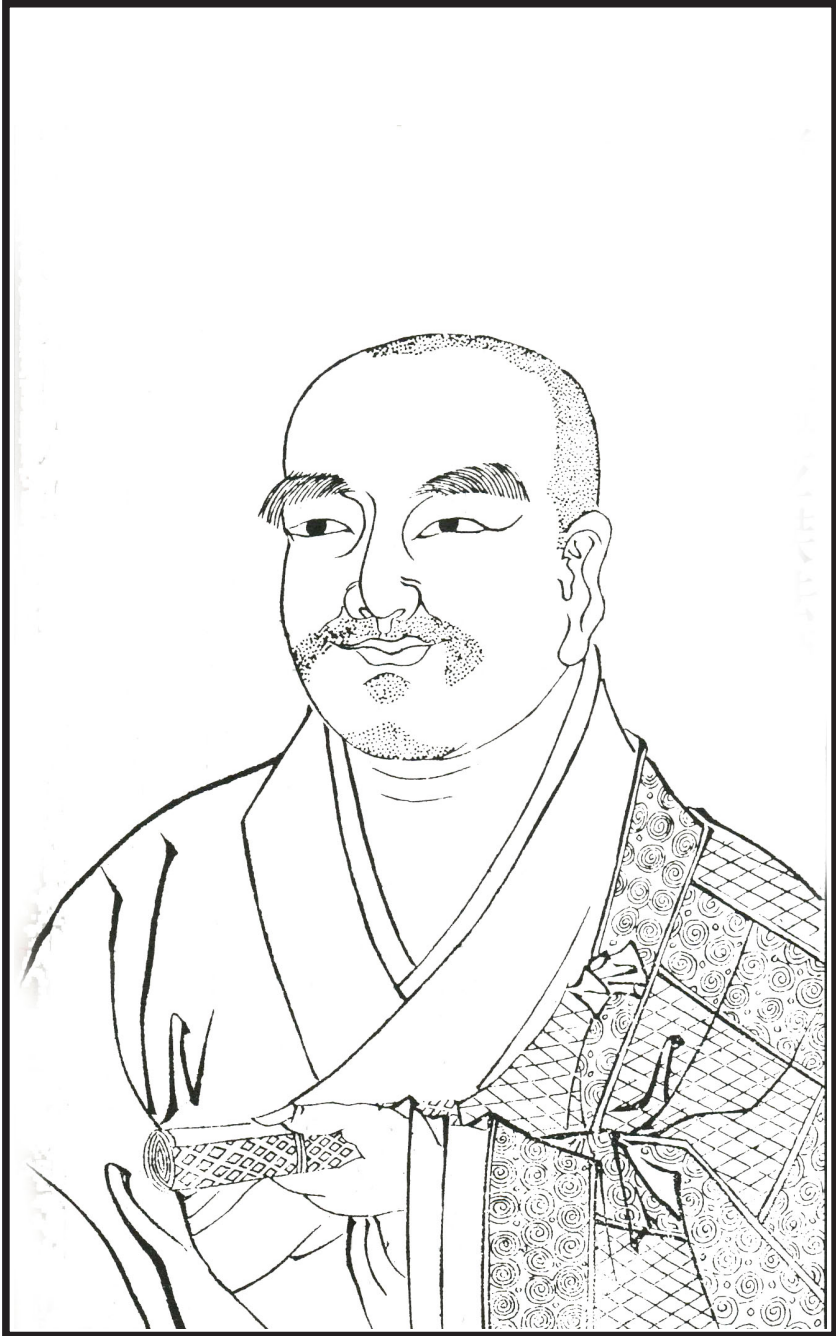
一切無有如佛者



天上天下無如佛

十方世界亦無比

(南無本師釋迦牟尼佛)
(印度菩提迦耶千佛塔內供之佛像)



慈恩 唐三藏 玄奘法師

目錄

心所……………八五

印造佛經佛像之十大利益……………一

第七章 心所有法—煩惱、隨煩惱、

普賢菩薩十大願……………二

不定心所……………九六

寒山居士 詩……………三

第八章 色法—物質世界……………一〇八

示看經（保寧勇禪師）……………四

第九章 四大種所造色—五根、五境、法處所攝色……………一二〇

靈巖山寺念誦儀規題辭文（印光大師）……………五

第十章 心不相應行法……………一三二

玄奘大師 法緣……………六

第十一章 六種無為……………一四五

唯識宗 法緣……………一〇

第十二章 二無我……………二四〇

唯識學入門六記 自序……………一五

大乘百法明門論講記

大乘廣五蘊論講記

第一章 唯識宗的創立與傳承……………二三

第一章 五蘊聚合說……………一六八

第二章 百法明門論在唯識學中地位……………三五

第二章 五蘊聚合說與五蘊……………一七七

第三章 大乘百法明門論科判……………四七

第三章 云何色蘊……………一九三

第四章 心王法—八識心王……………五九

第四章 四大與極微……………二〇三

第五章 第七末那識與第八阿賴耶識……………七二

第五章 受蘊與想蘊……………二一三

第六章 心所有法—徧行、別境、善……………

第六章 行蘊中的相應行法……………二二三

第七章	相應行中的善與煩惱心所……二三二
第八章	相應行中隨煩惱和不定心所……二四二
第九章	行蘊中的不相應行……二五二
第十章	識蘊—前六識……二六一
第十一章	末那與阿賴耶識……二七一
第十二章	三科六無為……二八〇

唯識三十頌講記

第一章	唯識宗及其所依的經論……二九四
第二章	唯識三十頌科判大綱……三〇五
第三章	唯識學上的幾個基本概念……三一七
第四章	識變—三能變識……三三一
第五章	異熟能變—第八識……三四四
第六章	思量能變—第七識……三六三
第七章	了境能變—第六識……三七九
第八章	前六識王所相應至起滅分位……三九二
第九章	正辨唯識與釋違理難……四〇五

八識規矩頌講記

第十章	釋違教難—三自性與三無性……四一九
第十一章	明唯識性—真如……四三三
第十二章	明唯識位—唯識五位修行……四四五

第一章	玄奘大師……四六一
第二章	唯識大意……四七五
第三章	八識心王……四八六
第四章	六位心所……四九八
第五章	種子、熏習、識體四分……五〇九
第六章	九緣生識……五二〇
第七章	三境、三量……五三一
第八章	修行五位……五四〇
第九章	前五識頌……五一七
第十章	第六識頌……五六一
第十一章	第七識頌……五七一
第十二章	第八識頌……五八二

唯識二十頌講記

第一章 緒論—介紹唯識宗和唯識

二十頌……………五九四

第二章 詮釋第一至第三頌……………六〇四

第三章 詮釋第四至第八頌……………六一六

第四章 詮釋第九至第十四頌……………六二八

第五章 詮釋第十五至第十七頌……………六四二

第六章 詮釋第十八至第二十頌……………六五一

觀所緣緣論講記

第一章 緣論中的幾個基本概念……………六六三

第二章 緣論主旨、破遣外境……………六七八

第三章 由此彼皆無、故一切唯識……………六八九

第四章 詮釋論文、頌文—第一至

第八頌……………七〇二

補闕真言 懺悔偈 懺悔文……………七二四

三皈依 回向……………七二五

慈雲懺主晨朝十念法……………七二六

心經 大悲咒 十小咒……………七二七

解毒咒 解冤咒……………七三三

虛空藏菩薩咒 地藏菩薩滅定業真言

金剛心陀羅尼……………七三四

天台智者大師觀心誦經法……………七三五

印光大師開示……………七三七

印光大師 十念記數法……………七三八

淨戒十益 (月燈三昧經)……………七三九

尺牘 (信札) 規範……………七四〇

妙音印經會宗旨

預印經書 (104年12月)……………七四二

印造佛經佛像之十大利益

印光大師

- 一、從前所作種種罪過，輕者立即消滅，重者亦得轉輕。
- 二、常得吉神擁護，一切瘟疫、水火、寇盜、刀兵、牢獄之災，悉皆不受。
- 三、夙生怨對，咸蒙法益，而得解脫，永免尋仇報復之苦。
- 四、夜叉惡鬼，不能侵犯。毒蛇餓虎，不能為害。
- 五、心得安慰，日無險事，夜無惡夢，顏色光澤，氣力充盛，所作吉利。
- 六、至心奉法，雖無希求，自然衣食豐足，家庭和睦，福壽綿長。
- 七、所言所行，人天歡喜。任到何方，常為多眾傾誠愛戴，恭敬禮拜。
- 八、愚者轉智，病者轉健，困者轉亨，為婦女者，報謝之日，捷轉男身。
- 九、永離惡道，受生善道，相貌端正，天資超越，福祿殊勝。
- 十、能為一切眾生，種植善根。以眾生心，作大福田，獲無量勝果。所生之處，常得見聞佛法。直至三慧宏開，六通親證，速得成佛。

普賢菩薩十大願

- 一者禮敬諸佛
- 二者稱讚如來
- 三者廣修供養
- 四者懺悔業障
- 五者隨喜功德
- 六者請轉法輪
- 七者請佛住世
- 八者常隨佛學
- 九者恆順眾生
- 十者普皆迴向

寒山大士 詩

世有多事人 廣學諸知見

不識本真性 與道轉懸遠

若能明實相 豈用陳虛願

一念了自心 開佛之知見
•

示看經

保寧·勇禪師

四

夫看經之法 後學須知 當淨三業·若三業無虧
則百福俱集·三業者 身口意也·一端身正坐 如
對尊顏 則身業淨也·二口無雜言 斷諸嬉笑 則口
業淨也·三意不散亂 屏息萬緣 則意業淨也·內心
既寂 外境俱捐 方契悟於真源·庶研窮於法理 可
謂水澄珠瑩 雲散月明 義海湧於胸襟 智嶽凝於耳
目 輒莫容易 實非小緣·心法雙忘 自他俱利 若
能如是 真報佛恩·

靈巖山寺念誦儀規題辭文

民國·印光大師述

一切佛經及闡揚佛法諸書 無不令人趨吉避凶 改
過遷善·明三世之因果 識本具之佛性·出生死之苦海
生極樂之蓮邦·讀者必須生感恩心 作難遭想·淨手
潔案 主敬存誠 如面佛天 如臨師保 則無邊利益
自可親得·若肆無忌憚 任意褻瀆工世勿文 及固執管見 妄生
毀謗 則罪過彌天 苦報無盡矣·奉勸世人 當遠罪求
益 離苦得樂也·

玄奘大師 法緣

【玄奘大師】(602?~664) 唐代高僧·洛州緱氏縣(河南偃師)人 俗姓陳 名禕·世稱唐三藏 意謂其精於經 律 論三藏 熟知所有佛教聖典·為我國傑出之譯經家 法相宗之創始人·

師之生年 一說隋代開皇二十年(600)·其兄先出家於洛陽淨土寺 法號長捷師·師自幼從兄誦習經典 亦嫻儒道百家典籍·大業八年(612) 洛陽度僧時 大卿理鄭善果 見師年紀雖小 然對答出眾 賢其器宇 破格以沙彌身分錄入僧籍·師乃與兄共居淨土寺 就慧景師聽涅槃經 從嚴法師受大乘論·至隋唐之際 天下大亂 師偕兄徧歷隴 蜀 荆 趙諸地 參謁宿老 足跡及於半個中國·嘗就道基 寶遷二師學攝論 昆曇從震法師聽發智論·

於唐武德五年(622) 受具足戒 又學律部·後復從道深師受成實論 就道岳師學俱舍論 聽法常 僧辯二師講攝大乘論·因慨嘆眾師所論不一 驗之聖典亦隱顯有異 莫可適從 乃誓遊天竺 以問惑辨疑·

於貞觀三年(629) 一作貞觀元年 西行 孤身涉險 歷盡艱難 經秦

涼高昌等地 抵天竺北境 即越過今之新疆省北路 經西土耳其斯坦 阿富汗而進入印度境內 沿途瞻禮聖蹟 迤邐南行 至摩揭陀國 時為貞觀五年 師三十歲 遂留學那爛陀寺 入戒賢論師門下 習瑜伽師地論等 又學顯揚 婆沙 俱舍 順正理 對法 因明 聲明 集量 中 百等論 鑽研諸部 凡經五年 (●迤邐——延綿而略有曲折、路遠)

其後 徧遊五天竺 歷謁名賢 叩詢請益 尋求梵本 遊學十二年 還那爛陀寺 依戒賢師之命講攝大乘論 唯識抉擇論 時有師子光師講中 百二論 駁師之說 師乃會和中觀 瑜伽二宗作會宗論三千頌破斥之； 後又製破惡見論一千六百頌破斥烏茶國小乘論師之破大乘論 因而名震五天竺 戒日王等聞名 競相禮謁。

時 師四十一歲 意欲東返 戒日王於曲女城為師作大法會 五印度十八國王均列席 大小乘僧及婆羅門等七千餘人亦到 此即佛教史上著名之曲女城辯論大會 師受請為論主 稱揚大乘 提出論文真唯識量 懸之於會場門外 經十八日 竟無人發論難之 戒日王益增崇重 十八國王並於會後歸依為弟子。

會畢 師決意辭歸 戒日王堅留不成 遂再邀集十八國王於首都鉢
羅那迦城 開七十五日之無遮(布施)大會 為師隆重餞行·貞觀十七年
師正式辭王東歸·經由今之新疆省南路 于闐 樓蘭而回國 往返共歷
十七年 行程五萬里·於貞觀十九年正月還抵長安 帝敕命梁國公房玄齡
等文武百官盛大歡迎·師所齎經像舍利等 凡數百件 其中除佛像及佛舍
利一五〇粒之外 共請回佛經梵文原典五二〇夾六五七部·

師歸後 為太宗 高宗所欽重 供養於大內 賜號三藏法師·太宗且
曾兩度勸其棄道輔政 師均以「願守戒緇門 闡揚遺法」而固辭之·帝唯
從其志 助其譯經工作 建長安譯經院 詔譯新經；師先後於弘福寺 大
慈恩寺 玉華宮譯經 凡十九年 共出經論七十五部一三三五卷·譯出之
主要經典有：大般若經六百卷 瑜伽師地論一百卷 大毘婆沙論二百卷
俱舍論 成唯識論 攝大乘論等·師於印度所學遂盡傳至中國·

師嘗斥責鳩摩羅什師等古代譯經家以「達意」為原則而信筆直譯之翻
譯法 遂提倡忠於原典 逐字翻譯之譯經新規則·後代譯經家每以玄奘師
所立之定則為法式 而稱玄奘師以前所譯之經為舊譯 稱玄奘師以後所譯

之經為新譯。

師著有大唐西域記十二卷 內載西域 印度 錫蘭等一三八國之歷史
地理 宗教 神話傳說 風土人情等 親踐者一一〇國 傳聞者二十八
國。該書在佛教史學及古代西域 印度 中亞 南亞之史地 文化上 乃
至於中西交通史料上 均富有極高之價值 至堪珍視 故亦甚為歐 美
日本學者重視。

麟德元年（664）二月五日示寂 世壽六十三（一作六十五 六十九）
· 師示寂後 高宗哀慟逾恆 為之罷朝三日。追諡大徧覺之號。敕建塔於
樊川北原。其後 黃巢亂起 或奉其靈骨至南京立塔。太平天國時 塔圮^久
①迨至亂平 堙沒無人能識 ②對日抗戰（1937～1945）時 日本人入南京
修路掘地得之 移奉其國。後以部分頂骨歸還我國 現奉安於臺灣省南
投縣 日月潭 玄奘寺。

●圮—毀壞 ●堙沒—填塞 ●

唯識宗 法緣

【法相宗】又作慈恩宗 瑜伽宗 應理圓實宗 普為乘教宗 唯識中道宗

唯識宗 有相宗 相宗 五性宗・廣義而言 泛指俱舍宗 唯識宗等以

分別判決諸法性相 為教義要旨之宗派 然一般多指唯識宗 或以之為唯

識宗之代稱・為中國佛教十三宗之一 日本八宗之一・

即以唐代玄奘師為宗祖 依五位百法 判別有為 無為之諸法 主張

「一切唯識」之旨之宗派・本宗總取華嚴經 解深密經 如來出現功德經

大乘阿毘達磨經 入楞伽經 厚嚴經等六經及瑜伽師地論 顯揚聖教論

大乘莊嚴經論 集量論 攝大乘論 十地經論 分別瑜伽論 觀所緣緣

論 唯識二十論 辯中邊論 大乘阿毘達磨雜集論等十一論為所依 又特

以解深密經及成唯識論為憑據 以成一宗之旨・

關於本宗之傳承 於佛陀入滅後九百年 印度有彌勒大士出世 說

瑜伽師地論；無著大士稟承其說 著大乘莊嚴經論 攝大乘論 顯揚聖教

論；世親大士亦出攝大乘論釋 十地經論 辯中邊論 唯識二十論 唯識

三十頌等 更有所闡明；不久無性師亦造論注釋攝大乘論 又有護法 德

慧安慧親勝難陀淨月火辨勝友最勝子智月等十大論師
 相繼製論以注釋世親大士之唯識三十頌 瑜伽宗風遂披靡全印。
 後 唐代玄奘師入印 師事護法師之門人戒賢師 具稟本宗之奧祕。返唐
 翻傳本宗經論 弘宣法相唯識之玄旨。受教者頗多 以窺基 神昉^註
 嘉尚 普光 神泰 法寶 玄應 玄範 辨機 彥^支 宗^註 圓測等師為著名。
 其中 神昉師著唯識文義記；玄應師著唯識開發；圓測師作解深密經
 疏 成唯識論疏等 門人有道證師 著有唯識論要集 新羅僧太賢師從其
 學 製唯識論古迹記 世稱海東瑜伽之祖；而窺基師紹承玄奘師之嫡統
 住長安大慈恩寺 盛張教網 世稱慈恩大師 著有瑜伽師地論略纂 成唯
 識論述記及成唯識論掌中樞要 大乘法苑義林章等 集本宗之大成。
 門人惠沼師著成唯識論了義燈 破斥圓測師等之邪義 其下復有道邑
 智周 義忠等師。智周師作成唯識論演祕 發揚成唯識論述記之幽旨
 並注解其難義。此外 成唯識論掌中樞要 成唯識論了義燈 成唯識論演
 祕 合稱為唯識三疏。日本之智鳳 智雄 智鸞 玄昉等師皆出智周師之
 門 均有所承學。（◎昉——開始◎宗——快樂）

其後 以禪及華嚴等宗勃興 本宗教勢頓衰 宋代以後稍見復興之迹
· 至明代 智旭師製成唯識論心要 明昱師作成唯識論俗詮 通潤師作成
唯識論集解 廣承師作成唯識論音義等 · 民國以後 歐陽竟無 (1872 ~
1944) 大倡本宗 創辦支那內學院 法相大學 分本宗為無著法相學與世
親唯識學 · 太虛大師與之論諍最多 · 此外 熊十力 (1882 ~ 1968) 著新唯
識論 印順師嘗與之論諍 ·

日本方面 孝德天皇白雉四年 (653) 道昭師入唐 從玄奘師學法
相宗義 回國後 以元興寺為中心而傳法 稱為南寺傳 · 元正天皇靈龜三
年 (717 一說二年) 玄昉師入唐 從智周師學法 返國後 以興福寺為中
心而傳法 稱為北寺傳 · 日本法相宗為奈良時期 (710 ~ 794) 平安時期 (794 ~ 1192) 最有勢力之宗派之一 ·

本宗教義分項略述如下：

(一) 萬法唯識 本宗依唯識論 說明宇宙萬有悉皆心識之動搖所現之影像
內外二界 物質非物質 無一非心識所變；能變識有八^註所變法則森羅
萬象^註 (●能—主動 主體 ●所—客體 被動)

- (二)五位百法 法有任持自性 軌生物解二義 乃一切萬有之總稱。一切萬有悉皆保持其自性 常不改變 是為任持自性；以保持自性 故能成為軌範標準 令人生起一定之了解 是為軌生物解。一切諸法 即森羅萬象 在瑜伽論歸納為六六〇法 世親大士更於百法明門論中立百法 分為心法 心所法 色法 不相應行法 無為法等五位。此等五位百法 皆不離識 即唯識所現。(●末那識—第七意識●阿賴耶—第八識)
- (三)種子現行 百法中 除無為法之六法外 其餘之因緣所生有為諸法 皆從種子生起。種子 於第八阿賴耶識中 能生起色法 心法等萬千諸法之功能 猶如草木之種子。
- (四)阿賴耶緣起 宇宙萬有皆由識所變現 色境 聲境 香境 味境 法境 分別為眼識 耳識 鼻識 舌識 意識所變現。乃至末那識(●恆以阿賴耶識(●)為對象 變現實我實法之影像。又諸識之轉變有因能變 果能變 二種。因能變唯在第八識 對此而立阿賴耶緣起之名。
- (五)四分 即：①相分 一切所緣境。②見分 諸識之能緣作用。③自證分 證知見分之作用。④證自證分 更確認自證分之作用。

(六) 三類境——即性境 獨影境 帶質境。①能緣之心對所緣之境時 唯以現量如實量知彼境之自相 稱為性境。②由於能緣之心 妄想分別所變現之境 稱為獨影境。③境相兼帶本質 即主觀之心緣客觀之境 雖有所依之本質 而非為彼境之自相 稱為帶質境。

(七) 三性——一切諸法之體性相狀 有徧計所執 依他起 圓成實等三性。

(八) 五性各別 一切有情本具——聲聞 獨覺 菩薩 不定 無性等五種種性。

本宗復依解深密經無自性品 立三時教 以判釋釋尊一代所說之教法。三時即第一時有教 第二時空教 第三時中道教。前二時為方便未了義教 止於偏有偏空 第三時說 超越諸法最深遠不可思議中道真實義之最極圓滿教 為了義教。

◎大乘八宗——禪宗、淨土宗、密宗、律宗、華嚴宗、天台宗、唯識宗、三論宗。

如何跨入唯識之門——唯識學入門六記 自序

法相唯識之學，是中國佛教大乘八宗之一^①。這是繼承印度瑜迦行派學統的一個宗派。

唐太宗貞觀十九年（645年），玄奘三藏法師，自印度學法歸國，攜回梵典六百五十餘部。歸國後，奉敕廣譯經論，先後自梵本譯出經論七十四部，一千三百餘卷，其中關於法相唯識一系的經論十分完備。復得其上座弟子窺基，及神昉、嘉尚、神光、圓測等之弘揚，創立了我國大乘佛教的法相唯識一宗。（◎緇——黑，喻出家人◎素——白，喻居士）

法相宗有五種名稱——一名法相宗，二名唯識宗，三名普為乘教宗，四名應理圓實宗，五名慈恩宗。由決判諸法的體性相狀故，名曰法相宗。由明萬法唯識的妙理故，名曰唯識宗。由普為發趣一切乘者故，名曰普為乘教宗。由所談的義理，均是圓滿真實故，名曰應理圓實宗。由大唐慈恩寺玄奘、窺基二大師所弘傳故，名曰慈恩宗。此宗自玄奘、窺基二大師開宗之後，百餘年間，宗風甚盛，研究者頗多。唯於一百五六十年之後，唐武宗會昌法難期間，此宗的經疏多被焚燬，遂一蹶不振。繼之唐代末年，藩

鎮割據，烽火不熄，五代十國，王朝交迭，百年之間，戰亂頻仍，以致佛寺荒廢，經籍散逸，隋唐三百年間鼎盛之佛教，至此零落殆盡，大小各宗，莫不衰微，尤以唯識一宗，數百年後，法系失傳，此宗竟成絕響。

清末民初時代，創辦金陵刻經處的楊仁山居士，自日本蒐購得我國散佚海外的經典近三百種，其中包括此宗成唯識論述記等典籍，刻版印行。此後復經楊仁山、歐陽漸、梅擷芸、韓清淨，及太虛大師等緇素大德的鼓吹弘揚，唯識之學乃告復興。但復興的是唯識學，而不是唯識宗，因為唯識宗的法脈已經失傳，現在所傳的是此宗的宗義，即唯識學的理论。

唯識學的理论，照唯識宗所依的經典來說，由印度梵典譯出者，有「六經十一論」，「一本十支」之學，及揉雜十大論師釋論譯出的成唯識論；而中土祖師的著述，唐代有所謂「唯識三疏」——註釋成唯識論的三種註疏，及註釋三疏的多種著作，和歷代古德的著述。面對著這汗牛充棟的經、論、註疏，往往使初學者茫然不知所措，有無從下手之感。所以要學唯識，如何跨入唯識之門，是一個重要的關鍵。

筆者早年，曾隨先師李炳南雪廬夫子，學習唯識大意，唯以個人鈍根

劣智，領會不多。且以當時俗務繁雜，亦未能深入。近十餘年來，自醫師工作的崗位退休，鑽人故紙堆中研究佛學。特別對於唯識一門的典籍，廢寢忘食，晝以繼夜。繼而在多處佛學社團開設唯識講座；及在南北佛學院所講授唯識課程，以多年探索的經驗，略窺進入唯識之門的途徑。現以個人學習的經驗，介紹進入唯識之門的簡捷途徑。如何進入唯識之門呢？有幾門基礎論典是必須要循序研讀的：

一、大乘百法明門論：又稱百法明門論略錄，這是印度世親菩薩造，唐代玄奘三藏譯。全一卷，為一本十支之學中的略陳名數支。此論摘自瑜伽師地論·本地分中的百法名數，而為唯識學入門的基礎。本書自瑜伽師地論·本地分的六百六十法略為百法，並束之以為五位，即：

- 一、心法——立眼識等八種。
- 二、心所有法——立徧行等五十一位心所而分為六類。即：徧行心所五種、別境心所五種、善心所十一種、煩惱心所六種、隨煩惱心所二十種、不定心所四種。
- 三、色法——有眼等十一種。
- 四、心不相應行法——有得等二十四種。
- 五、無為法——有虛空無為等六種。

本論卷首曰：「如世尊言，一切法無我」之語，乃說明

一切法即五位百法，次列舉補特伽羅無我及法無我^註而闡述一切法無我之理，以為本論的主要旨趣。（◎補特伽羅一人、眾生）

二、大乘五蘊論：略稱五蘊論，印度世親菩薩造，唐代玄奘三藏譯，全一卷，為一本十支之學中的粗釋體義論支。小乘佛教以蘊、處、界等三科分類諸法，本書著重於闡明大乘五蘊法，並兼說大乘十二處、十八界等法，屬於唯識宗瑜伽十支論之一。小乘說一切有部將諸法分為五位七十五法，而以五蘊總攝其中七十二有為法。對此，大乘則分為五位百法，其中之九十四有為法，總攝於五蘊，即：色蘊有五根、五境、無表色；受蘊有受心所；想蘊有想心所；行蘊有除受、想心所外之一切心法及不相應行法等六十七法；識蘊攝阿賴耶等八識。大乘經典中，以本論對五蘊法之說明最為簡要。

三、唯識三十論：又作唯識三十頌，世親菩薩造，唐代玄奘三藏譯，全一卷，為一本十支之學中的高建法幢支。本論以五言四句的三十首偈頌，詮釋唯識教義，其中前二十四行頌明唯識之相，第二十五頌明唯識之性，最後五頌明唯識之行位。此乃唯識宗瑜伽十支論之一。世親菩

薩晚年，以三十頌六百言闡述大乘唯識之妙旨，長行未作而示寂^註其後，護法、安慧等諸論師各為三十頌作釋論，並加序分、流通二頌。高宗顯慶四年（659年），玄奘師以護法師學說為主，合糅諸論師之作，而譯出成唯識論十卷。全書主旨，為立萬法，乃唯識所變現，分能變之識為第八異熟識、第七思量識、前六了別境識三種；次辨唯識之理，最後揭示唯識三性及修行階位。（◎長行——經）

四、唯識二十論：又作二十唯識論，世親菩薩造，唐代玄奘三藏譯，全一卷，為一本十支之學中的摧破邪山支。本論引用十地經中「三界唯心」之句，論證外境為內識顯現，闡述唯識無境之義，以破斥小乘、外道的偏執。此為唯識宗瑜伽十支論之一。書中總舉五言二十一頌，首先宣說「三界唯識」之旨，其次就小乘、外道所問難之四種問題，加以解釋，以成立萬法唯識之理。最後一頌闡明宗義，依偈頌之數而題名二十論。唯識三十論是建立唯識宗的基本理論，是「立多於破」，故名高建法幢支；唯識二十論重於破斥小乘、外道邪見，全文「破多於立」，故名摧破邪山支。

五、八識規矩頌：唐代玄奘三藏著，概述唯識學說，著重於講說唯識學說中心之心識問題。八識規矩頌頌文的組織，全文凡七言四句頌文十二首，每三頌為一組分為四章，分別為前五識頌、第六識頌、第七識頌、第八識頌。每章頌文三首十二句，前八句頌凡夫位，後四句頌聖賢位。玄奘大師一生譯而不作，這是他譯得一千三百餘卷經典後僅有的著作。

六、觀所緣緣論：陳那論師作，唐代玄奘三藏譯，本論之偈文為四句一行，共有三十二句。本書旨在依因明三支之法^註明示心外之所緣緣非有，而心內之所緣緣非無。

以上六種論典，為跨入唯識之門的必讀之作，筆者在全省社團講堂、佛學院所講授唯識，即用以上論典作為教材，並各著有講義，先後各有單行本出版。筆者去年曾因病住院開刀，出院後須要療養，故辭去南北講堂及佛學院所課程。因病得閑，殊為難得，乃將以上六種講記，重加修訂，合輯為唯識學入門六記一書，作為有志於學唯識者之參考。由讀此六記跨入唯識之門後，再進一步讀成唯識論，讀成唯識論述記，及其他經、論、

註疏，就可收駕輕就熟之效了。

中華民國九十二年十二月 于凌波序於台中雪廬紀念講堂

◎因明—邏輯之意·乃指舉出理由而行論證之論理學·

◎因明三支—宗（命題）、因（理由）、喻（譬喻）·

◎墳典—古典書籍 ◎經量部—唯依經為正量，不依律及對法，凡所援據，以經為證 ◎有部—主張三世一切法，皆為實有 ◎辨中邊論—又稱：辯中

邊論·（第27頁）

等分法海 ①⑦

百法明門論講記

造者：印度·天親菩薩
譯者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

百法明門論講記

【第一章 唯識宗的創立與傳承】

一、印度的瑜伽行學派

百法明門論，是修習唯識學的入門論典。

唯識宗又作法相宗、慈恩宗、應理圓實宗、普為乘教宗，為中國佛教大乘八宗之一，以唐代玄奘三藏為開宗之祖；而依於五位百法，判別有為、無為諸法，主張「一切唯識」，「識外無境」的宗派。此一宗派，傳承於印度的瑜伽行學派。

印度的大乘佛教，興起於公元世紀開始之後。一代大哲龍樹，住世年代約在公元150～250年之間，他出身於南印度的婆羅門種姓，自幼受婆羅門傳統教育，後來皈依佛教。當時南印度已有大乘經典流行，他讀之不以為足，傳說他遊行北印度時，自雪山地區一個老比丘處，得到一部分大乘經典，又在大龍族聚居之地得到更多的大乘經典，這樣就更充實了他大乘理論的基礎。他回到南印度後，把當時流行的「般若思想」組織起來，完成了「緣起性空」的空宗哲學體系。（◎稽首——頂禮）

原來龍樹菩薩住世時代，印度思想界的潮流，一方面是外道的諸法實有、或常、或斷的思想，一方面是小乘有部的「我空法有」，及「法體恆有、三世實有」思想。龍樹菩薩為破邪顯正，依據佛陀的根本思想「緣起理論」，及當時的般若思想，融會貫通，廣造論典，破斥外道、小乘邪說。這種思想，表現在他所造的中觀論一書中。如「八不偈」所稱：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛諸說中第一。

八不，其實就是全盤否定——自諸法空性上，否定小乘、外道的生滅、常斷、一異、來出諸戲論。諸法以因緣和合而生，非獨立存在，故無自性（本質）。無自性即「性空」，亦稱「空性」，這一點則表現在「三是偈」上。即所謂：

諸因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

龍樹菩薩的著作很多，古來有千部論主之稱，除中觀論外，主要的尚有十二門論、大智度論等。繼承龍樹菩薩學說的，是他的弟子提婆大士。提婆大士所著的百論，與龍樹菩薩的中論及十二門論，合稱三論。是後來

我國三論宗所依的論典。而龍樹菩薩、提婆大士這一系的理論，在印度被稱為中觀學派，亦稱空宗。（◎惟一同「唯」字）

龍樹菩薩、提婆大士的空觀，是以「諸法無自性」立論，並非徒持空見，妄計一切皆空。惟傳至後世則流為「頑空」——學者不解空義，妄執一切皆空，於世俗諦，不施設有；於勝義諦，真理亦無。此謂之「惡取空」，亦稱為「沉空」。佛滅後九百年頃，無著、世親兩大論師出世，為矯治當時沉空之弊，而標示「有」義。此有，非是外道、小乘諸法實有之有，而是破得我、法二執後所顯示的「真空妙有」。這在印度稱為瑜伽行學派，亦稱為有宗。

無著菩薩住世的年代，約為公元360—460。據說天宮兜率內院的彌勒菩薩，應無著菩薩之請，到中印度阿瑜遮那國，為無著菩薩說瑜伽師地論、分別瑜伽論、大乘莊嚴論、辯中邊論、金剛般若論五部大論，無著菩薩承彌勒菩薩之說，與其弟世親菩薩把五部大論做了一番綜合整理工作，依此建立有宗，即印度的瑜伽行學派。但彌勒菩薩不是歷史上實有的人物，也許世間另有一個名叫彌勒的人。或者，五部大論根本是無著菩薩的著作，

假託彌勒菩薩之名行世的。更可能的是，早在無著菩薩之前，就有許多無名飽學的瑜伽師，而無著菩薩是繼承他們學說而加以發揚的。

無著菩薩梵名阿僧伽Asaṅga，是印度笈多王朝（320～500）中期的人，他是北印度犍陀羅國富婁沙富城人，出身於婆羅門家庭，父名僑尸迦Kauśika，居國師之位，有子三人，長即無著，次名世親，幼名師子覺。無著菩薩先在小乘佛教化地部出家，相傳他因思惟空義不能悟入，曾欲自殺，後來遇賓頭盧羅漢為講小乘空觀，他初聞悟入，然猶不能滿意，後來得到彌勒菩薩的五部大論，繼承此說，集眾宣之，由是大乘瑜伽法門傳至四方。無著菩薩晚年遊化中天竺的僑賞彌國，八十歲左右入寂。

他的著作很多，亦有千部論主之稱。他所著的顯揚聖教論，相當於瑜伽師地論的節略本；而在攝大乘論中已建立了唯識學的核心，大乘阿毘達磨集論則是建立法相學的中心。無著菩薩的主要著作，有顯揚聖教論、攝大乘論、大乘阿毘達磨集論、大乘莊嚴經論、金剛般若論、能斷金剛般若論頌、六門教授習定論頌、順中論等多種。

世親菩薩梵名Vasubandhu，音譯婆藪槃豆^文，是無著菩薩的異母弟

，生卒年代約在公元380—480年間。陳代真諦師譯婆藪槃豆法師傳，稱他：「於薩婆多部出家，博學多聞，徧通墳典，師才俊朗，無可為儔，戒行清高，難以相匹。」據說：世親菩薩為了取捨阿毘達摩一系理論，他曾匿名化裝，到有部的學術中心迦濕彌羅城，學習有部教理四年，後來回到富婁沙富城，用經量部教義批判有部，集眾宣說。且隨講隨寫，著為阿毘達磨俱舍論。此論一出，頗有爭論，而無能破之者，時人稱此論為聰明論。

世親菩薩在北印度宣揚小乘，隱蔽大乘，其兄無著菩薩憫之，託以疾病，誘其來見，命弟子於鄰室宣讀華嚴經·十地品，世親菩薩聞之，方知其兄苦心。他深悔以往弘揚小乘誹謗大乘的錯誤，要割舌以謝過。無著菩薩對他說：「你先前既用舌頭誹謗大乘，現在何不用舌頭來贊揚大乘呢？」這樣世親菩薩乃捨小入大，廣造論釋，宣揚大乘，而大成了唯識宗。

世親論師大約在八十歲的時候，於中印度阿瑜遮那國逝世，時其兄無著菩薩已逝世二十餘年。他遺留的著作很多，與唯識學有關的，計有攝大乘論釋十卷、辨中邊論釋一卷、唯識二十頌一卷、唯識三十頌一卷、大乘五蘊論一卷、百法明門論一卷等。（●贊—同「讚」）

印度古人造論，是先作本頌，總括全書要義，然後依頌作釋，名曰：長行，長行是著作的正文。而唯識三十頌一書，是世親菩薩晚年之作，長行未作而已示寂。這時瑜伽行學派的理論已成為大乘佛教的主流，研究者極多，世親菩薩寂後的百年之間，許多學者競為三十頌作釋論，其中最著名的有十位，後世稱為十大論師。十大論師的名字是：

- 一、親勝師：梵名畔徒室利 Bandhusri，與世親菩薩同時。
- 二、火辨師：梵名質旦羅婆拏 Citrabhāna，與世親菩薩同時。
- 三、德慧師：梵名婁拏末底 Guṇamati，他是安慧師的老師。
- 四、安慧師：梵名悉恥羅末底 Sthiramati，是大乘唯識宗有名的大學者。
- 五、難陀師：梵名Nanda，意譯歡喜。在唯識學心識上主張立相、見二分。
- 六、淨月師：梵名質咀羅婆拏 Suddhacandra，與安慧師同時。
- 七、護法師：梵名達磨波羅 Dharmapāla，六世紀中葉人。
- 八、勝友師：梵名毘世沙密多羅 Visesa mitra，曾在那爛陀寺從護法師學唯識教義。

九、勝子師：梵名若那弗多羅 Jinaputra，著有瑜伽師地論釋一卷，唐玄

奘師譯。(◎伽藍—道場)

十、智月師：梵名若那戰多羅 Jñānacandra，他也是護法師的弟子。

此處特別介紹一位戒賢論師，他是公元六至七世紀的人。生於東印度三摩坦國，婆羅門種姓，少年好學，遊歷四方，訪求名師，至中印度那爛陀寺，從護法論師出家受學。三十歲時，與南印度一大外道辯論獲勝，受到國王的嘉賞，為他起造伽藍^註後來他長期主持那爛陀寺，弘揚唯識宗義，他依據解深密經、瑜伽師地論等經論，將佛教判為三個時期：

一、第一時教：謂釋尊初說阿含，說「我空法有」之旨，稱為有教。指小乘教。

二、第二時教：謂釋尊為大乘者說般若「諸法皆空」之理，心境俱空，指大乘空宗。

三、第三時教：謂釋尊以「三自性三無性」之說，肯定非空非有之中道教，指大乘有宗。

我國唐代玄奘三藏法師遊學印度時，曾在那爛陀寺師事戒賢師，依之學習瑜伽師地論及十支論等唯識學說。時戒賢師年已一百零六歲，為寺中

大長老，眾共尊稱為正法藏。

二、中國唯識宗的建立

玄奘^吳大師，是我國的四大譯經家之一，也是唯識宗的開創人。他俗家姓陳，名禕，河南偃師人，隋文帝開皇二十年出生。他有兄長捷師，早年在洛陽淨土寺出家，玄奘師亦於十三歲時隨兄出家。唐高祖武德元年，與兄同入長安，尋赴成都參訪。武德五年受具戒後，重回長安，依法常、僧辯二大德聽攝大乘論，他以諸師所說，各異宗途，聖典亦有隱晦，不知所從，乃欲西行天竺以明之。表請不許，奘師不為之屈，乃就番人學書語，唐太宗貞觀三年，私發長安，途中歷經險阻，歷時五年，始抵中天竺，於那爛陀寺，依戒賢論師學瑜伽師地論及十支論奧義五年。復從勝軍居士學唯識抉擇論及莊嚴經論等論典二年。

奘師於貞觀十九年回國，由天竺攜回梵典六百五十餘部，歸國後廣譯經論，先後譯出七十四部，一千三百餘卷，其中關於法相唯識一系的，有下列各種：

一、解深密經：五卷。

- 二、瑜伽師地論：彌勒菩薩造，一百卷。
 - 三、辯中邊論：彌勒菩薩造，三卷。
 - 四、攝大乘論：無著菩薩造，三卷。
 - 五、顯揚聖教論：無著菩薩造，二十卷。
 - 六、大乘五蘊論：世親菩薩造，一卷。
 - 七、大乘百法明門論：世親菩薩造，一卷。
 - 八、瑜伽師地論釋：世親菩薩造，一卷。
 - 九、觀所緣緣論：陳那論師造，一卷。
 - 十、唯識二十論：世親菩薩造，一卷。
 - 十一、唯識三十論：世親菩薩造，一卷。
 - 十二、成唯識論：以十大論師之釋論百卷，糅集為識論十卷。
- 由於玄奘師廣譯法相唯識一系經論，他的上座弟子窺基師復弘揚之，開創了我國的唯識宗。奘師除譯上述經論外，他也譯出了小乘說一切有部的論典，如阿毘達磨發智論及六足論、大毘婆沙論、俱舍論等。玄奘師於唐高宗麟德元年示寂，享年六十五歲。

奘師的入室弟子窺基師，俗姓尉遲，字洪道，是元魏尉遲部後裔，為唐初勳臣尉遲恭猶子，唐代京兆長安人。出生於唐太宗貞觀六年，稟性聰慧，體貌魁偉，年十七歲奉敕出家，為玄奘師弟子，依玄奘師學佛敎經論及天竺語文，二十五歲參與譯經。唐高宗顯慶四年，玄奘師譯成唯識論，原擬將十家釋論各別全譯，並命窺基師與神昉、嘉尚、普光師四人，分別擔任檢文、筆受、纂義等工作，數日之後，窺基師請求退出，奘師固問其故，基師言：「群聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依，請錯綜群言，以為一本……」。

奘師乃禮遣三賢，窺基師獨任筆受，譯出成唯識論十卷。其後奘師又為窺基師闡說陳那師的因明正理門論及瑜伽師地論等，故窺基師通達因明之學。窺基師著述豐富，有百部疏主之稱，其主要且與唯識有關者，如瑜伽師地論略纂十六卷、成唯識論述記二十卷、成唯識論掌中樞要四卷、唯識二十論述記三卷、大乘百法明門論解一卷、成唯識論別鈔四卷、辯中邊論述記三卷、雜集論述記十卷、因明入正理論疏六卷、大乘法苑義林章十四卷。（◎淄川——在山東省）

由於玄奘、窺基二師兩代的弘揚，建立了我國大乘八宗之一的唯識宗。唯識宗亦名法相宗、普為乘教宗、應理圓實宗、慈恩宗。由決判諸法體性相狀故，名法相宗。由明萬法唯識的妙理故，名唯識宗。由普為發趣一切乘者故，名普為乘教宗。由所談的義理，均為圓滿真實故，名應理圓實宗。由大唐慈恩寺玄奘、窺基二師所弘傳故，名慈恩宗。

窺基師的弟子慧沼師，緇州淄川人^註生於唐高宗永徽二年，十五歲出家，曾親炙玄奘師法席，後轉依窺基師學唯識，深入堂奧。因為他住在淄川大雲寺，故人稱淄川大師。窺基師示寂後，圓測師著成唯識論疏，與窺基師見解不同，慧沼師撰成唯識論了義燈破斥圓測師之說，以顯法相正義。他曾先後參加過義淨師、菩提流志師的譯場，擔任正義，多所刊正。他的著作除成唯識論了義燈外，尚著有能顯中邊慧日論、因明入正理論義纂要、金剛般若經疏、金光明最勝王經疏、勸發菩提心集等。

智周師是慧沼師的弟子，濮陽人，唐高宗總章元年生。出家後初學天台，後師事慧沼師，著有成唯識論演秘、因明入正理論疏前記三卷、因明入正理論後記三卷及大乘法苑珠林等十種。他的成唯識論演秘，與窺基

師的樞要及慧沼師的了義燈，合稱為唯識三疏。智周師的弟子如理師，著有成唯識論義演及成唯識論演秘釋二書，唯內容則流於瑣細。

三、唐代以後的唯識宗（◎亟—迫切、屢次）

自玄奘、窺基二師開創唯識宗後，百餘年間，宗風甚盛，研究者頗多。唯一百五六十一年後，唐武宗會昌法難期間，此宗的經疏大部分焚燬，遂一蹶不振。繼之唐代末年，藩鎮割據，烽火不熄，五代十國，王朝交迭，百年之間，戰亂頻仍，以致佛寺荒廢，經籍散逸；隋唐三百年間鼎盛之佛教，至此零落殆盡，大小各宗，莫不衰微，尤以唯識一宗，竟成絕響。

至元代有釋雲峰師者，著唯識開蒙問答二卷，是唐代以後，僅有的唯識學著述。蓋因成唯識論述記及唯識三疏早已散佚，未能編入藏經，即使有人研究，也無門可入。不過元代秦州景福寺英辯師、金陵天禧寺志德師、鎮江普照寺普喜師等，尚傳持此宗。至明朝武宗正德年間，有魯菴普泰法師者，自一無名老翁處學得唯識要義，爾後他為八識規矩頌及大乘百法明門論作註，由此二書出世，推動了明末諸家研究唯識的風氣。

明季後葉，約明武宗正德年間至崇禎年間，前後百餘年間，研究唯識

的縑素大德輩出，一時蔚為風氣。在這段時間內，註釋唯識的書籍問世了三十餘種，註釋唯識的學者也有近二十人。而最早首開這種風氣的，就是魯菴⁷普泰法師。普泰法師行世的著作，一部是八識規矩頌補註，另一部是大乘百法明門論解。普泰法師的生平資料不詳，萬曆年間釋通潤師撰成唯識論集解，同一時代的王肯堂為之作序，序文中說：

余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。魯菴普泰法師，行腳避雨，止一人家簷下，聞其內說法聲，聽之則相宗也；亟入見^註乃一翁為一嫗^註師遂拜請教，因留月餘，盡傳其學而去。疑翁嫗非凡人，蓋聖人應化而現者。

以上一段話，說的有點玄虛。其實普泰師在八識規矩頌補註的自序中曾說：他曾目睹過古人有關唯識的註疏，唯「為註之人，不書其名，往往皆鈔錄之本。」由此可見，他早就留心於唯識，並不全是聞之於老翁的。

普泰師以後，註釋唯識的學者，出家縑眾有：真界、正誨、明昱、真可、通潤、德清、廣益、大惠、大真、智旭、鎮澄、蘊璞等諸師；在家居士有王肯堂、王菴等。所註釋的唯識論典，為成唯識論、唯識三十論、百法明門論、八識規矩頌、觀所緣緣論、因明入正理論等。明季後葉興起的

一陣唯識研究風氣，因滿清入關而中斷。（◎菴——同「庵」）

清季末葉，洪楊之亂後，佛教衰微已極，不絕如縷，幾瀕滅亡。同治年間，楊仁山居士聯絡同志創設金陵刻經處，並自日本蒐購我國散佚經書三百餘種，數十年間刻印佛經兩千餘卷，流通佛經百餘萬冊，於唯識一宗，刻意提倡。他門下弟子中，精於唯識者，若：歐陽漸、梅光羲、章太炎、孫少侯、李證剛、又芬崩若木等，為數至多，由於以上諸賢的提倡，唯識之學漸趨復興，入民國後，研究唯識者日多，此即所謂清末民初的佛教復興運動。尤其是民國十年以後，太虛大師創辦了武昌佛學院，歐陽竟無居士創辦了南京支那內學院^註以及韓清淨優婆塞領導北京三時學會。在這些佛學中心的提倡弘揚之下，一時之間，法相唯識之學更為蓬勃發展。不過在佛教復興運動中，復興的是唯識學，而不是唯識宗。因為在明、清以後，傳承唯識宗的寺院已成絕響，我們現在所討論的，只是唯識學而已。（◎支那——中國的古稱）

【第二章 《百法明門論》在唯識學中的地位】

一、百法明門論是唯識學的基礎

在唯識宗所依的經論中，有所謂「一本十支」之學（詳見唯識三十頌講記第一章）。就是以瑜伽師地論為本論，稱為：「一本」；其他釋論為支論，稱為：「十支」。此十支論，就是百法明門論、大乘五蘊論、顯揚聖教論、攝大乘論、阿毘達磨雜集論、辯中邊論、二十唯識論、三十唯識頌、大乘莊嚴論、分別瑜伽論等，十種論典。而此處，所探討的百法明門論，在十支論中被稱為略陳名數支。十支論中加以說明曰：百法明門論，這是略錄瑜伽師地論·本地分中名數，以「一切法無我為宗」。

事實上，百法明門論，是唯識學的基本論典，欲學唯識，必先學百法，因為百法是唯識的入門之書，有志學習唯識者，最初必自百法明門論、大乘五蘊論學起，如此，始能跨入唯識之門。入門之後再循序漸進，由唯識三十頌、唯識二十論等支論學起，以至於進一步讀成唯識論、成唯識論述記，以及其註疏，以期登堂入室。所以百法明門論雖然寥寥數百字，但卻是唯識學的基礎，是跨入唯識之門必讀的一部論典。

大乘百法明門論，又名大乘百法明門論略錄，這是天竺天親（一譯為世親）論師造，我國唐代三藏法師玄奘自天竺攜回，加以翻譯的一本論典

。三藏法師玄奘的上座弟子窺基師，對此論加以注解，命名為大乘百法明門論。本分中略錄名數解（簡稱百法明門論解）。窺基法師所立的論名，說明了本書的內容，也指出本論的出處。基師在書首說：「本地分中者，乃瑜伽論五分之一。略錄名數者，於六百六十法中提綱挈領，取此百法名件數目，此論主急於為人而欲學者知要也。」由此可知，大乘百法明門論一書，乃是自瑜伽師地論·本地分略錄出百種，復束之以五位，用以闡明宇宙萬有之現象；與唯識變現的關係，此即所稱的「五位百法」。

窺基師的弟子緇州慧沼師，在其所著成唯識論了義燈中，以瑜伽師地論十支之一作為本論之數，而稱為略陳名數支。此外，同為玄奘大師門下四哲之一的普光師，於其所著百法明門論本地分略錄名數疏（簡稱大乘百法明門論疏）中，亦同前窺基師所說：

「言大乘百法明門論、本分中、略錄名數者，……」這正如「十支論」說明中所述：「這是略錄瑜伽師地論·本地分中名數，以一切法無我為宗」的一本論典。

窺基大師在百法明門論解一書中，開宗明義的對本論作了一番分析。

他說：

大者——揀小為義。乘者——運載得名。百——數也。法——謂世、出世之法故。心法八，心所五十有一，色乃十一，不相應二十有四，無為法六，故為大乘百法也。明——乃菩薩無漏之慧，以能破闇故。門——以開通無壅滯為言。論——乃揀擇性相，教誡學徒之稱。本地分中者，乃瑜伽論五分之一。略錄名數者；於六百六十法中提綱挈領，取此百法名件數目，此論主急於為人，而欲學者知要也。

又會六釋云：大乘者——是能詮教，唯聲、名、句、文四法，故劣。百法——乃所詮事理，通一百法，故勝。將勝就劣，以劣顯勝，云大乘之百法，依士釋也。又百法是所緣，乃舉全數，故勝。明——是能緣之慧，即別境五中之一法耳，故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云百法之明，依主釋也。又明——是能緣，即別境中慧，故劣。門——是所緣，通舉百法，故勝。將勝就劣，以劣顯勝，云明之門，依士釋也。又門是所詮事理，乃通指百法，故勝。論——是能詮教，唯聲、名、句、文，故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云門之論，依主釋也。又論為體，乃聲、名、句、文。門為用，於論上有不

壅滯之功能。以體就用，攝用歸體，云門即論，持業釋也。

又論乃體。則取聲、名、句、文四法。大乘為用，此論體上，有揀小、運載二義，故云大乘。以體就用，攝用歸體，云大乘即論，持業釋也。又大乘通教、理、行、果，是所詮，故勝。論是能詮，唯教故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云大乘之論，依主釋也。又大等六字，是所詮，故勝。論是能詮，唯教故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云大乘百法明門之論，依主釋也。

又大乘等五字，通一百法，屬所詮，故勝。門論二字，乃能詮，故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云大乘百法明之門論，依主釋也。又大乘是能詮教體，門論是用，此教體上，有妙旨悟入之義門。決擇性相，教誡學徒斷惡生善之功用，故名論，將體就用，攝用歸體，云大乘即門論，持業釋也。

二、「法」的探究

大乘百法明門論的名稱，如窺基大師的分析；而其重點，則在一個「法」字。所以，「法」是什麼，此處有加以探究的必要。法是什麼呢？成唯識論卷一曰：「法謂軌持。」成唯識論述記解釋曰：「法謂軌持，軌為

軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。」任持自性者——就是能保持自體的自性，保持其各自的本性而不改變。如松有松之自體，柏有柏之自體；驢有驢之自體，馬有馬之自體。我人的認識作用有時錯誤，如誤認松以為柏，誤認驢以為馬，但此松、此驢，並不因我、人的認知錯誤而改變其自體，此即所謂「不捨自相」。軌生物解者——謂令人產生對一定事物的理解之根據，亦即法乃至認識之標準、規範、法則、道理，以至於真理、善行。

但後來其意義趨於廣泛，以法為概括宇宙間的一切，舉凡有形的物質，無形的概念，大至星球，小至微塵，舉凡意識所能思及的，都稱之為法。而意識本身亦是一種法。不過在佛教中，狹義的法，指佛陀證悟的真理而言。如中阿含·象喻經中說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」而在佛說稻芊經中更直接的說：「見緣起則見法，見法則見佛。」由此可見，「緣起」就是法，法就是「如來」。緣起、法、如來，是同體異名，「三位一體」。

那麼，緣起又是什麼呢？緣起，以現代觀念語言來說，緣起即是：「現象界的生命與世間，彼此關涉所由之道。」如果更詳細一點說，在

現象界中，沒有孤立存在的事物，都是彼此關涉，對待而生起、存在的，所以緣起是世間一切事物，「彼此關涉所由之道」。原始經典（如雜阿含二九三、及二九七經等）上屢說：「此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅。」

雜阿含·二九六經中說：

「爾時，世尊告諸比丘：我今當說因緣法，及緣生法。云何因緣法？謂此有故彼有；謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚。云何緣生法？謂無明、行：」

佛陀以為，世間的一切事物，包括精神作用的心識、與物質構成的外境，都是由緣起的因素條件，互相關涉對待而生起的。生起是如此，存在、變異、與壞滅也是如此。此種關涉、對待的關係有兩種，一種是同時的依存關係，一種是異時的因果關係。異時的因果關係，即所謂「此生故彼生」，此為因而彼為果。同時的依存關係，即所謂「此有故彼有」，此為主而彼為從。而此因果主從之間，也不是絕對的，換一個觀點來看，因果主從又可以倒置過來。所以雜阿含·二八八經中說：

「譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依，而得豎立。識緣名色，名色緣識，亦復如是。」

佛陀不以為緣起法是他所制定，也不是任何人所制定，而是他（佛陀）所證悟，所自覺。不論有沒有如來出世，此法「法界常住」。

雜阿含·二九六經後一段說：

「若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自所覺知，成正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住，法定，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。」

所以，佛陀說的：「緣起」（因緣法），是宇宙本來如此、必然如此、普遍如此而又確實如此的理則，此理，則為佛陀如實的證悟，佛陀讚嘆此理則是真、是實、是諦、是如、是不顛倒的真理。這是宇宙間一切事物必然的因果法則，有因無緣不能成果，有緣無因不能成果，而有因有緣必然成果。所以雜阿含·五十三經曰：

有因有緣集世間，有因有緣世間集。
有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。

三、世間萬法的分類

佛陀證悟的真理——「緣起」，稱之為「法」。此「法」，是宇宙間本來如此、必然如此、普遍如此，而又確實如此的理則——宇宙間的最高理則。不過，「法」之一字，在此之外，還有多種解釋。所以在佛經中，使用「法」字，有層次高下之不同，亦有範圍廣狹的不同。層次最高，範圍最狹的法，指的就是「緣起」。次於此一層次的法，指的是佛陀的教法——指的是三藏十二部經典^註佛、法、僧三寶的法。最廣泛的法，指的是宇宙間的一切現象，林林總總的事物。

近代學者熊十力氏，在佛家名相通釋一書中解釋「法」字，有曰：「法字義，略當於中文物字之意，中文物字，乃至普遍之公名，一切物質現象，或一切事情，通名為物。即凡心中想像之境，亦得云物，物亦恆與事字連用，而曰物事或事物。物字所指目者，猶不止於現象界而已，乃至現象之體原，即凡云為萬化所資始，如所謂道或誠者，亦得以物字而指目之

。如老子云：『道之為物。』中庸云：『其為物不二。』皆以物字指目實體也。故中文『物』字，為至大無外之公名。」

如上文所述，中國之「物」字，為普徧之公名。而佛書中的「法」字，與物字有著相似法的意義，亦為至大無外之公名。如六根六塵曰色法。了別緣慮作用曰心法。萬法之實體，即所謂真如者，曰無為法。不過，以上的這些解釋，都是後世的解釋。法之一字，是自印度梵語翻譯過來的，我們從梵語中來探討法字的意義。

法字—梵語dharma，其語根源於動詞dhr，意為護持，維持。所以dharma的原意是「護持人間行為的規範」，後來演變為真理之義，即所謂緣起。而後更擴大使用範圍，引用到佛陀教法，以至於萬有現象。

佛陀說：「若見緣起便見法。」一切現象，皆依此所以然之理則而生起，此所以然的理則，佛陀即名之曰因緣。佛經中也以一切現象名之曰「一切法」，一切法俗稱「世間萬法」、或「宇宙萬法」，這也就是熊十力氏所稱現象界的一切事物。以法為概括宇宙間的一切，舉凡有形的物質，無形的概念，大至星球，小至微塵，舉凡感覺所觸所對的，意識所緣所慮

的，都稱之為法。而感覺、意識本身亦是一種法，這就是「一切法」。

在佛敎經典中，基本上把法分為「有為法」和「無為法」兩種。此中，有為、無為的「為」字，是造作的意思。因緣造作之法，稱曰有為。亦即凡是因緣和合之法，全是有為法。宇宙間的事事物物，全是由因緣和合而生起、存在，全是因果相續的現象。大乘義章曰：「為是集起造作之義，法有為作故，名有為。」俱舍論光記曰：「因緣造作名為，色心等法，從因緣生，有彼為故，名曰有為。」

與有為法相對的，是「無為法」。「無為法」，是「離開因緣造作之法」。一切有為法，均具「生、住、異、滅」四相，生滅無常，因果相續，這一切只是現象。而無為法是一切現象的體性，體性不待因緣造作，故名無為。無為法即是真如。真者——真實，如者——如常，萬法體性有真實如常之相，故名真如。

有為法是世俗諦之法，是世俗所見世間的事相；無為法是勝義諦之法，是聖智所見的真實的理性。無為法是體、是性、是理；有為法是用、是相、是事。如水與波，水是體、波是用，水是性、波是相，所以此二者是

「非一非異」。

世間萬象，林林總總，稱為一切法。一切法無以為之一一詮釋，乃用歸納分類的方法，予以簡化。早在部派佛教時代，阿毘達磨學說中建立七十五法；訶梨跋摩造成實論，建立八十四法。在瑜伽師地論·本地分中，把一切法歸納為六百六十法；而世親菩薩略錄本地分中百種名數，稱之為百法，復束以五位，名「五位百法」，就是這本大乘百法明門論。

【第三章 百法明門論科判】

一、百法明門論全文

大乘百法明門論，天竺天親（一譯為世親）菩薩造，大唐三藏法師玄奘譯。奘師門下註解此論的，有大慈恩寺窺基法師的大乘百法明門論本地分中略錄名數解，簡稱大乘百法明門論解。大慈恩寺普光法師的大乘百法明門論本地分中略錄名數疏，簡稱大乘百法明門論疏。此外，明末四大師之一的憨山德清師，造百法論義；滿益智旭造大乘百法明門論直解。另有蜀地輔慈寺明昱高原師造大乘百法明門論本地分中略錄名數贅言，簡

稱大乘百法明門論贅言^卷。近代詮釋本論的著述甚多，不再贅述。

百法明門論全文一卷，收入大正藏三十一冊，全文是：

大乘百法明門論

天親菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

如世尊言：一切法無我。何等一切法？云何為無我？

一切法者，略有五種：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相應行法，五者無為法。一切最勝故，與此相應^云故，二所現影故，三分位差別故，四所顯示故，如是次第。

第一、心法，略有八種：一、眼識。二、耳識。三、鼻識。四、舌識。

五、身識。六、意識。七、末那識。八、阿賴耶識。

第二、心所有法，略有五十一種，分為六位：一、徧行有五。二、別境有五。三、善有十一。四、煩惱有六。五、隨煩惱有二十。六、不定有四。

一、徧行五者：(1)作意。(2)觸。(3)受。(4)想。(5)思。

二、別境五者：(1)欲。(2)勝解。(3)念。(4)定。(5)慧。

三、善十一者：(1)信。(2)精進。(3)慚。(4)愧。(5)無貪。(6)無瞋。(7)

無癡。(8)輕安。(9)不放逸。(10)行捨。(11)不害。

四、煩惱六者：(1)貪。(2)瞋。(3)慢。(4)無明。(5)疑。(6)不正見。

五、隨煩惱二十者：(1)忿。(2)恨。(3)惱。(4)覆。(5)誑。(6)諂。イコウ(7)憍。コウ

。 (8)害。(9)嫉。(10)慳。ケン(11)無慚。(12)無愧。(13)不信。(14)懈怠。(15)放逸。(16)昏沉。(17)掉舉。(18)失念。(19)不正知。(20)散亂。

六、不定四者：(1)睡眠。(2)惡作。(3)尋。(4)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、衆同分。

四、異生性。五、無想定。六、滅盡定。七、無想報。八、名身。

九、句身。十、文身。十一、生。十二、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、不合和性。

第五、無為法者，略有六種：一、虛空無為。二、擇滅無為。三、非擇滅

無為。四、不動滅無為。五、想受滅無為。六、真如無為。
言無我者，略有二種：一、補特伽羅無我。二、法無我。

二、百法明門論科判

解釋經論，分科其文字斷落者，謂之科文。即將內容分成若干段落，再以精簡扼要之文字，標示各部分之內容者。此又作科章、科節、科段、分科等。又科目全文以圖表示者，稱為科圖，亦稱科表。科文始自秦之安法師註其文句有曰：「古講師俱敷弘義理，不分章段，若純用此意，後生殆不知起盡。」本論之科表傳係窺基大師所造，錄之如下，以見古人為學之精微。

大乘百法明門論科表：

甲一、初題目二

乙一、所造論題：大乘百法明門論

乙二、能造論題：天親菩薩造

甲二、後正文二

乙一、初承聖言以標宗：如世尊言，一切法無我。

乙二、後設問答以明宗

丙一、初舉百法無我合問：何等一切法，云何為無我。

丙二、後列百法無我分答

丁一、先答百法

戊一、初略舉五位百法

己一、初總標：一切法者，略有五種：

己二、後別明

庚一、初標：一者、心法。二者、心所有法。三者、色法。

四者、心不相應法。五者、無為法。

庚二、次釋：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。

庚三、如是次第。

戊二、後重舉五位詳列百法

己一、心法

庚一、初標章：第一、心法，略有八種：

庚二、後別列

辛一、初六識：一眼識。二耳識。三鼻識。四舌識。五身識。六意識。

辛二、次七識：七、末那識。

辛三、後八識：八、阿賴耶識。

己二、心所有法二

庚一、初標總章：第二、心所有法，略有五十一種，分為六位：一、徧行有五。二、別境有五。三、善有十一。四、煩惱有六。五、隨煩惱有二十。六、不定有四。

庚二、後別標列

辛一、徧行

壬一、初標章：一、徧行五者：

壬二、後列名：一、作意。二、觸。三、受。四、想。五、思。

辛二、別境

壬一、初標章：二、別境五者：

壬二、後列名：一、欲。二、勝解。三、念。四、定。

五、慧。

辛三、善

壬一、初標章：三、善十一者：

壬二、後列名：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。

辛四、煩惱

壬一、初標章：四、煩惱六者：

壬二、後列名：一、貪。二、瞋。三、慢。四、無明。

五、疑。六、不正見。

辛五、隨煩惱

壬一、初標章：五、隨煩惱二十者：

壬二、後列名：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、昏沉。十七、掉舉

。十八、失念。十九、不正知。二十、

散亂。

辛六、不定

壬一、初標章：六、不定四者：

壬二、後列名：一、睡眠。二、惡作。三、尋。四、伺

。

己三、色法

庚一、初標章：第三、色法，略有十一種：

庚二、後列名：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。

己四、心不相應行法

庚一、初標章：第四、心不相應行法，略有二十四種：

庚二、後列名：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、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、不合和性。

己五、無為法

庚一、初標章：第五、無為法者，略有六種：

庚二、後列名：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。

丁二、後答二無我

戊一、初標章：言無我者，略有二種：

戊二、後列名已

己一、初人無我：一、補特伽羅無我。

己二、後法無我：二、法無我。

三、五位百法

大乘百法明門論論文曰：

如世尊言：一切法無我。

以上兩句論文，在普光疏中稱為：「引經標宗，明法無我。」首句「如世尊言」，是論主世親菩薩，推尊「法所有自」；次句「一切法無我」者，是總標百法及二無我以為宗旨，這是本論的綱領。論文繼續曰：何等一切法？云何為無我？

此在普光疏中稱為：「依經起問。」既然世尊說：「諸法無我」，未

知何者是一切法？什麼又是無我呢？論文繼曰：

一切法者，略有五種：一者、心法。二者、心所有法。三者、色法。四者、心不相應行法。五者、無為法。一切最勝故，與此相應故。二所現影故，三位差別故。四所顯示故。如是次第。

上一段論文，在普光疏中稱為「依問為通」，在回答中分為前後二段，前段答覆心法以下的五種法，後段答覆「無我」。後段的論文是：「言無我者，略有二種：一、補特加羅無我，二、法無我。」關於二無我部分，留在後文介紹。現在先概略的介紹心法以下的五類法。這五類法是：

- 一、心法：八種。
- 二、心所有法：五十一種。
- 三、色法：十一種。
- 四、心不相應行法：二十四種。
- 五、無為法：六種。

此五類法，是依各類法的特性而排列其次第。現再分述如下：

一、一切最勝故：五位法中，首位是八種心王法。因為有情造善造惡，五

趣輪轉^註乃至涅槃成佛^註皆由此心。所以在有為法中，此為最勝，故排在首位。（◎五趣——地獄、餓鬼、畜生、人、天◎涅槃——不生不滅）

二、與此相應故：第二位是五十一種心所有法，心所有法，隸屬於心王，與其心王相應，助成心王發生作用，故曰與此相應。心所望於心王，所劣王勝，先勝後劣，所以排在心王之後。

三、二所現影故：此第三位色法，論文中稱「二所現影故」，此中的「二」字，指的是心王與心所^註因為色法的生起，要藉心王與心所之所變現，始有色法的「現影」，故色法排在心法之後。

四、三位差別故：五位法的第四位，是心不相應行法。心不相應行法，指它既無心王、心所的緣慮作用，不與心王心所相應；亦無色法的質礙作用，不與色法相應，亦不能自體生起，要藉前三位法差別假立。所以稱「三位（心王、心所、色法）差別故」。因為前三位是實法（種子生起之法，稱實法），此一位是假法，所以排在第四位。

五、四所顯示故：最後一位「所顯示」之法，指的是無為法。此中的「四」字，指的前四位法，顯示的是此「無為法」。因為無為法體性甚深

，如果不約事以明，則無由彰顯，所以要藉前四位法，斷染成淨之所顯示。換句話說，前四位有為法，只是萬法的事象，而無為法纔是萬法的理性，所以無為法排在第五位。

上段論文最後四字，是「如是次第」。如是次第，是總結答覆。以上五位法，有勝劣、能所、實假、有無差別，所以稱「如此次第」。古德解釋此論，以百法區分為「五對」。是那五對呢？即一者有為無為對，二者假法實法對，三者心法色法對，四者心王心所對，五者善心染心對。以上五對：第一對總劣賅百法[◎]第二對遣除無為，第三對遣除假法，第四對更遣色法，第五對更遣心王及徧行、別境及不定心所，但留下十一善心所與二十六染心所而已。所以如此分別，無非是令修學佛法者，轉染污為清淨，改流轉為還滅，此也即是轉煩惱成菩提。（◎劣賅——詳細）

【第四章 心王法——八識心王】

一、八識概述

大乘百法明門論論文曰：

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。

以上八種識，又名「八識心王」。什麼叫做識呢？大乘義章曰：「識者——心之異名。」是了別的意思。心對所緣之境有了解分別的作用，名之為識。成唯識論卷一曰：「識謂了別。」在八種識中，第八識名心，第七識名意，前六識名識。何以有此不同的名稱呢？大乘止觀卷二曰：「對境覺智，異乎木石名為心，次心籌量名為意，了了別知名為識。」原來，心——是集起之義，意——是思量之義，識——是了別之義。在唯識學上，這三個名詞雖然可以互相通用，但如果以其功能殊勝來說，則集起之心是第八識，思量之意是第七識，了別之識是六識。

慈恩大師窺基，在百法明門論解中，解釋此含攝八識的心法，解曰：「心法者，總有六義。」這六義是什麼呢？六義的要點是：

一、集起名心：謂此心收集、儲藏諸法種子，並於因緣具足時生起現行。換言之，集起之心，指的是第八阿賴耶識而言。

二、積集名心：積集之心，指前七轉識，它能熏習積集的諸法種子；又有

一說，集起之心是前七轉識現行，共集熏起種子；而積集之心是第八阿賴耶識，以其能積集諸法種子故。

三、緣慮名心：緣慮之心，指第六意識，指此心有攀緣、思慮一切外境的功能，這是第六識獨頭意識的功能^註。

四、或名為識：此心或名為識，識者——了別義，了解分別其緣慮的外境，此約指前五識與五俱意識的功能。

五、或名為意：意者——等無間故，指心識念念相續，等無間斷。

六、或第八名心、第七名意，前六名識：若寬泛的說，八識皆可名心，亦可名意，或名為識；但若自八識的功能殊勝來說，則第八名心，第七名意，前六名識，此三者，全是心識功能的一部分。

小乘佛教但建立六識，沒有第七、八識。雖然如此，但在文字中已有七、八二識的含義，如小乘論典阿毘達磨順正理論（印度僧伽跋陀羅造，唐玄奘三藏譯），其卷十一謂：「心、意、識體雖是一，而訓詞等義類有異，謂集起故名心，思量故名意，了別故名識。」集起故名心者，約指第八阿賴耶識；思量故名意者，約指第七識末那識；了別故名識者，即是前

六識——眼、耳、鼻、舌、身、意六識。大乘唯識宗於六識後更立第七末那識，第八阿賴耶識，謂之八識心王。唯識宗不說心而說識，在佛法上謂之方便。事實上，識即是心，亦即是意，心、意、識三者，同體而異名。

唯識宗將一心析為八識者，無非是破遣我人「實我」的執著。原來，我人通常執著於實我、實法，把宇宙萬有視為實體，因此，我人說到「心」時，把心視為一個整體的東西存在。唯識家為對治此等觀念，乃以分析的方法，解析此心為八，以此心不是一個整體的東西，來破遣「實我」的執著。（◎滅盡定——滅盡心、心所〔心之作用〕之無心聖者定）

所謂「八識心王」，事實上即是五蘊中的識蘊。關於對識蘊的詮釋，在無著菩薩所造的大乘阿毘達磨集論中，有一段解釋的文字：

「云何建立識蘊？謂心、意、識差別。何等為心？謂蘊、界、處習所熏，一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。

何等為意？謂一切緣阿賴耶識，思度為性，與四煩惱相應——謂我見、我愛、我慢、無明；此意，徧行一切善、不善、無記位，唯除聖道現前，若處滅盡定^㊸及在無學地^㊹又六識以無間滅識為意。

何等為識？謂六識身，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。何等眼識？謂依眼、緣色、了別為性。何等耳識？謂依耳、緣聲、了別為性。何等鼻識？謂依鼻、緣香、了別為性。何等舌識？謂依舌、緣味、了別為性。何等身識？謂依身、緣觸、了別為性。何等意識？謂依意、緣法、了別為性。」

大乘廣五蘊論中，對識蘊的解釋是說：

「云何識蘊？謂於所緣，了別為性，亦名心，能採集故。亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故。又此行相不可分別，前後一類相續轉故。又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識，復生待所緣緣差別轉故。數數間斷還復生起，又令生死流轉迴還故。」

（◎無學——小乘指阿羅漢，大乘指八地菩薩位）

阿賴耶識者——謂能攝藏一切種子，又攝藏我慢相故，又能緣身為境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。

最勝意者——謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉。除阿羅漢聖道，滅定現在前位。

如是六轉識，及染污意，阿賴耶識，此八名識蘊。」

二、五種感覺器官——前五識

對八識心王有了概念之後，現在再分別詮釋，於此先來介紹前五識：

前五識，是眼、耳、鼻、舌、身的總稱。這是我人的五種感覺器官，是依於眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五種認識作用。這五種識的作用是：

- 一、眼識：依於眼根，緣色境所生起的了別認識作用。
- 二、耳識：依於耳根，緣聲境所生起的了別認識作用。
- 三、鼻識：依於鼻根，緣香境所生起的了別認識作用。
- 四、舌識：依於舌根，緣味境所生起的了別認識作用。
- 五、身識：依於身根，緣觸境所生起的了別認識作用。

前五識的名稱，有隨根立名與隨境立名兩種。隨根立名者，是隨所依之根，而立五識之名。即依於眼、耳、鼻、舌、身五根而立五識之名。隨境立名者，是隨其所緣之境而立五識之名。前五識所緣之境是色、聲、香、味、觸五境，以其了別的塵境之名，而立色、聲、香、味、觸五識之名。

。識之生起，必有所依，前五識之生起有四種依，若缺任何一種，識則不生，此四種依為：

一、同境依：謂依於眼、耳、鼻、舌、身五根，此五根與五識共取現境，稱同境依。

二、分別依：謂依於第六識，前五識任何一識生起，意識與之同時俱起，與前五識同緣色、聲、香、味、觸五境，生起了解分別作用，曰分別依。

三、染淨依：謂依於第七識，第七識與「四煩惱常俱」，是染污識。前五識本來無染，但以無始以來受第七識影響，亦成有漏，故此第七識是前五識的染淨依。

四、根本依：謂依於第八識，第八識是根本識，前五識依第八識染污種子而得生起，故以第八識為根本依。

五識緣境，各不相同，眼識所緣者為色境，耳識所緣者為聲境，鼻識所緣者為香境，舌識所緣者為味境，身識所緣者為觸境。關於「五境」，後文「色法」章再予敘述。前五識是心王，心王生起，必有心所相應。與

前五識相應的心所，各各有三十四個，即八識規矩頌中所稱：「徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡。」即是徧行心所五個、別境心所五個、善心所十一個、中隨煩惱心所二個、大隨煩惱心所八個，及根本煩惱中的貪、瞋、癡三心所，共為三十四個。

此外，前五識還有幾項特性，不得不知：

一、前五識所依之根，有浮塵根與淨色根之別。浮塵根（又名扶塵根，亦名扶根塵）是外根，為我人視力可見的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體。這是四大合成的物質，其作用是扶助內根，為內根依托處。淨色根又名勝義根，此為發識取境處。

二、前五識緣境，唯緣性境，不緣假法。

三、前五識緣境，俱是現量，不起計度分別。

四、前五識俱有間斷，視緣具、緣不具而定。

五、前五識俱通三性，三性者，指善、不善、無記而言^註

三、心理活動綜合中心——第六識（●無記——不善不惡）

第六識又名意識，這是我人心識活動的綜合中心，也就是我們攀緣外

境的緣慮心。意識與前五識有何差別呢？原來前五識緣色、聲、香、味、觸五境，緣的是色法；第六識緣境，除了「五俱意識」與前五識同緣色境外，還有「獨頭意識」緣慮法境，緣的是心法。這二者相異之處是：

一、意識緣慮法境，它能了解分別一切外境。
二、意識能了別一切色法「物質現象」的自相與共相。即此物單獨的形相，及與他物比較的差別相。

三、意識不僅了別現下之事、之理，且能了別過去、未來之事、之理。

四、意識不僅是剎那了別，還能相繼不斷的了別。

五、意識「思心所」的造作，能造成業果。

原來前五識依於五根而生起，所依的是色法之根；第六識是依於意根、即第七末那識而生起，所依的是心法之根。意識依於末那識而生起，發生了別認識作用，其認識的作用有二方面，即五俱意識與獨頭意識。五俱意識——是配合前五識，認識色、聲、香、味、觸的作用；獨頭意識——是單獨生起，其認識的對象是抽象的概念，即所謂「法境」。在其認識作用中包括推理、思考、記憶、判斷在內，且不受時間限制，而通於過去、未來

、現在。

五俱意識是在前五識任何一識生起時，即與之俱時而起，發生其了解分別的作用，故稱為五俱意識。此又稱為明了意識，以其能夠明了緣取相應的外境故。五俱不是同時五俱，而是或一俱，或二俱，或三、五俱，視線俱、緣不俱而定。五俱意識是：

- 一、眼俱意識：意識與眼識同起，發生其了解色境的作用，稱眼俱意識。
- 二、耳俱意識：意識與耳識同起，發生其了解聲境的作用，稱耳俱意識。
- 三、鼻俱意識：意識與鼻識同起，發生其了解香境的作用，稱鼻俱意識。
- 四、舌俱意識：意識與舌識同起，發生其了解味境別作用，稱舌俱意識。
- 五、身俱意識：意識與身識同起，發生其了解觸境的作用，稱身俱意識。

意識與前五識任何一識俱起，同緣外境時，有五種心念次第生起，以發生其了解分別的作用，此稱為「五心」。五心即是：

- 一、率爾心：意識初對外境，於剎那間的輕率了別。
- 二、尋求心：於率爾了別之後，進而生起尋求作用。
- 三、決定心：意識尋到目標，進而決心了別。

四、染淨心：意識於了別外境後，對於怨、親、順、違等境界，所生起的染、淨之心。

五、等流心：染、淨之心相續，即叫做等流心。

以上五心，順次生起，而前五識之染、淨，必定由意識為之引導。

意識不與前五識同俱而發生作用時，稱為獨頭意識，此又名不俱意識，是不與前五識同時俱起，而單獨生起的意識。此復有四種，分釋如下：

一、散位獨頭意識：此又稱獨散意識，即不與前五識俱起，而單獨發生作用的意識。此識生起時，或追憶過去，或籌計未來，或比較推度種種想像分別，或意念游走東想西想^註稱之為獨散意識。這在佛法中叫做「打妄想」。(◎游—同「遊」字)

二、夢中獨頭意識：這是在睡夢中，緣夢中境界而生起的意識。

三、定中獨頭意識：這是在禪定中，緣定中境界所生起的意識。

四、狂亂獨頭意識：狂是顛狂，亂是雜亂，如精神病患者，他獨言獨語，或輔以肢體動作，別人不知所以，事實上他的意識，也是緣著他自己幻想的境界而活動。

前六識生起，對外攀緣六塵境，是受著四種力量的驅使。此四種力量是欲力、念力、境界力、數習力。瑜伽師地論曰：「六識取境，由四因故，能令作意，警覺趣境。」此四種因力為：

一、欲力：欲是希望，如果心於彼境，生起愛著，則於彼處生起作意力。
二、念力：念是記憶，如果心於彼境，生起記憶，則於彼處生起作意力。
三、境界力：謂識所緣境界，或極可意，或極特殊，則心於彼境，生起作意力。（◎諳悉——熟悉◎比量——以自知之境比附度量）

四、數習力：就是習慣力，如果識於某種境界已極諳悉註則於彼處生起作意力。如穿越馬路，聽到汽車聲，自然提高警覺。

意識恆時現起，發生其了別外境的作用，它有如一具馬達，通上電流後即一直轉動不停。但在五種特殊情況下，意識功能隱沒，成為「無意識狀態」，此稱為「五位無心」。唯識三十頌曰：「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。」此五位無心的情況是：

一、生於無想天：外道修無想定，生於無想天，壽命五百大劫，在此期間意識不起。

二、入無想定：外道修行，入無想定，前六識不起現行。

三、滅盡定：修滅盡定者，前六識不起現行，第七識染心所亦不起現行。

四、睡眠：深度熟睡而無夢者，意識不起現行。

五、悶絕：俗稱昏迷，醫學上謂「無意識狀態」，這是由於大驚怖、大刺激，或劇痛昏暈的情況下，前六識不起現行。但第七、八識仍恆時相續，故悶絕並非死亡。（◎現量——以知覺進行認識作用）

前六識的思考模式有三種，稱為三分別，即：

一、自性分別：這是以尋或伺心所為體^註直接認識所對之境的直覺作用。

二、計度分別：這以與意識相應的慧心所為體，所起的判斷推理作用。

三、隨念分別：這是以與意識相應的念心所為體，所起明記過去經歷之事的追憶。（◎尋與伺——皆為妨礙第二禪以上的定心，若持續，正念失）

在六識之中，前五識僅有自性分別，而第六識具足三種分別。

第六識是我人的心理活動綜合中心，作用至為寬泛，它有與前五識同時俱起，了別五種塵境的作用；也有單獨生起緣慮法境的作用。它通於過去、現在、未來，也通於善、惡、無記三性。它通於現量^註比量^註非量^註三

量；也通於性境、獨影境、帶質境三境。由於他的作用特別寬泛，所以心所有法中的五十一個心所，全部與之相應，配合其各種作用。八識規矩頌中稱：「相應心所五十一，善惡臨時別配之。」即指此而言。（◎尋——對事理的粗劣思考◎伺——細心思惟諸法名義之精神作用）

【第五章 第七末那識與第八阿賴耶識】

一、自我意識的中心——末那識

小乘佛教時代，說到識，謂只有六識。大乘唯識宗建立，說有「八識」，成唯識論卷五中說：「然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別實有八種。」論文的意思是說：應知經中說六識者，只是隨順小根器的人，因人施教之理，或者依六根說有六識，但實際上識有八種。所謂八種識，是在第六意識之後，建立第七末那識，和第八阿賴耶識。（◎非量——似比量、似現量的總稱）

第七識末那識，義譯為「意」，這在大乘廣五蘊論中說的明白一些：最勝意者，謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉。除阿羅漢聖道，滅定現在前位。

末那識梵語 Manas-Vijñāna，音譯末那識。梵文 Manas，義譯為意，梵文 Vijñāna，義譯為識，合譯為意識。但如果譯為意識，就與第六意識同名了，因此，保留末那原名，以示區別。原來心識生起，必有所依，前五識所依的是五根（此為色法之根），第六識所依的是第七末那識（此為心法之根）。意識依於末那識生起，末那為意識之根。第六、七識雖然同名為意，但解釋不同，第六識是依意根生起之識，是依主釋；第七識乃識的本身就是意，是持業釋。成唯識論曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」此識的業用，如唯識三十頌所稱：「思量為性相。」指第七末那識，以「思量」為其體性，亦以「思量」為行相。事實上，思量只是末那的行相，但以末那體性微細難知，因之以用顯體，亦以思量為其體性。

思量者——思即思慮，量者度量。識之緣境，凡有了別，即有思量，因此八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用的殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識。」末那——義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」。

恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審察思量」。以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八分的見分為自我，而審察思量。

末那識在善、惡、無記三性中，本來是「無記」，但因與它相應的心所中，有「四惑八大」與之相應，所以使它受到染污，而有「染污意」之名，同時也成為「有覆無記」。

所謂「四惑」，就是與第七識相應的四個根本煩惱心所，即我癡、我見、我慢、我愛。八大——即八個大隨煩惱心所。此外，還有五徧行心所、及別境中的慧心所，共十八個心所與末那識相應。現分述四惑如下：

一、我癡：我癡即是無明、愚癡，於諸事理迷闇不明的意思。無明有兩種，一者相應無明，二者不共無明。相應無明，是指第六識與六種根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）相應而起者。不共無明又分為兩

種：一為恆行不共，這是與第七識相應的無明。二為獨行不共，是與第六識相應，而不和根本煩惱相應。此處所稱的我癡，即是恆行不共無明，這是不明無我之理，與我見相應，故名我癡。我癡居四煩惱之首，因一切煩惱，皆由無明而生起也。

二、我見：我見的見，就是根本煩惱中的不正見。不正見以「染污為性」，可開為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。此處的我見，即五見中的身見，也即是妄執五蘊和合之身，以為是常、一、主宰的實我。此又稱為我執，這是與生俱起，恆時相續，緣非我的第七識而妄計為我的執著。

三、我慢：慢者妄自尊大，輕蔑他人。慢是六根本煩惱之一，可開為七種，即慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四種。我慢由我執而起。由我執故，進而貢高我慢。

四、我愛：愛是貪的異名，亦是六種根本煩惱之一。大乘義章曰：「貪染名愛。」愛有四種，一曰「愛」——就是緣已得的自身而起貪愛。二曰「後有愛」——緣未得的自身而起貪愛。三曰「貪喜俱行愛」——緣已得

的境界而起貪愛。四曰「彼彼喜樂愛」——緣未得的境界而起貪愛。以上四種愛，均與末那識相應，就是深愛於所執之我而生起的愛。

第七末那識，由凡夫到證得究竟聖果，要經過由染至淨三種位次；曰生我見相應位，法我見相應位，平等性智相應位。茲分述如下：

一、**生我見相應位**：這是末那識緣阿賴耶識的見分所生起的我執位，曰生我見相應位有。一切凡夫、二乘有學^註七地以前菩薩的有漏心位，都是此位所攝。（◎二乘——聲聞、緣覺）

二、**法我見相應位**：在此位的行者，我執已空，法執未空。一切凡夫，二乘證得聲聞或緣覺果，及法空智果未現前的菩薩，都是此位所攝。

三、**平等性智相應位**：菩薩於見道位及修道位、法空智果現前，及證得佛果者，均此位所攝。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是無漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。唯識三十頌指末那識是：「阿羅漢滅定，出世道無有。」是指修行者在修行過程中，證得阿羅漢位、滅盡定位、出世道位，方能斷除我執，捨去末那之名。此又名「末那三位無有」：

一、阿羅漢位：二乘阿羅漢位，大乘八地菩薩，第八識捨阿賴耶之名（此時名異熟識），故末那亦不成執。

二、滅盡定位：修滅盡定，前六識心、心所皆滅，染位末那及心所亦不起現行。

三、出世道位：謂得真無我解脫及得後得無漏智，末那識已轉識成智。

二、宇宙人生的本源——阿賴耶識

八識中的第八識是阿賴耶識，此即廣五蘊論所稱：

「阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又攝藏我慢相故，又能緣身為境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。」

如論文所言，阿賴耶識攝藏一切種子，生起萬法，故稱之為宇宙人生本源。

阿賴耶識——是梵語Alaya-Vijñāna的音譯，義譯為藏識。藏有三義，曰能藏、所藏、執藏。能藏者，此識貯藏萬法種子，此識是能藏，種子是所藏；所藏者，種子起現行，受七轉識熏習，受熏的新種子再藏入此識。此時新種子是能藏，此識是所藏；執藏者，第七識妄執第八識見分為「我

」，就第七識執持此識來說，稱為執藏，亦稱我愛執藏。

阿賴耶識攝持萬法種子，生起萬法，此稱之為「賴耶緣起」。事實上，所謂識者，只是一種功能。此功能在潛伏狀態時，不稱識而稱種子，當種子發生作用，生起「現行」時，不稱種子而稱識。種子是潛在的功能，識是此潛在功能發生作用的名稱。種子生現行，生出阿賴耶識的識體，這在識變中稱為「因能變」；因能變的同時，阿賴耶識生出前七識，同時各各識體上生起相、見二分，這在識變中稱為「果能變」。相分是宇宙萬法的差別相狀，見分是主觀的認識作用。由主觀的認識作用的見分，去認識客觀的萬法相狀的相分，此時始有所謂宇宙人生。這種阿賴耶識中的萬法種子，仗托因緣生起現象世界的作用，就是阿賴耶緣起。

阿賴耶識有三種面相，即是自相、果相、因相。唯識三十頌曰：「初阿賴耶識，異熟一切種。」即指此三相而說，以「阿賴耶識」是此識的自相，「異熟」是此識的果相，「一切種」是此識的因相。此識攝持諸法種子，又名一切種子識，諸法種子生起現行法，種子是現行之因，故稱一切種是此識的因相。成唯識論曰：「此能執持諸法種子，令不失故，名一切

種。離此，餘法能徧執持諸法種子不可得故。」

異熟是阿賴耶識的果相，異熟識，舊譯果報識。又成唯識論曰：「此是能引諸界、趣、生，善、不善業異熟果故，說名異熟。」論文中的界——是指欲、色、無色三界。趣——指天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六趣。生——指胎、卵、濕、化四生。善、惡之業引生異熟果報，故稱異熟，此為賴耶果相。而此識的因相和果相加起來，就是此識的自相。識論曰：「此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。」

阿賴耶識在三性中是「無記」。無記有二種，一是有覆無記，指的末那識，以有四煩惱心所與之相應故；二是無覆無記，指的就是阿賴耶識。與阿賴耶識相應的心所，只有五個，就是五徧行心所，即觸、作意、受、想、思。因為沒有煩惱與之相應，所以稱無覆無記。八識規矩頌的第八識頌曰：「性唯無覆五徧行。」即指此識而言。

阿賴耶識，是無始以來，至無終以後，永遠存在的一種功能。此功能既然永恆存在，豈不就是恆常之法呢？不然，唯識三十頌稱此識是「恆轉如瀑流」，恆者——相續無間，轉者——生、滅、變、異。這是以瀑流為喻，

說明第八識是生滅相續、為非常非斷之法。

原來恆轉二字，恆示其非斷，轉示其非常。第八識雖然恆時一類相續，而非常住。假如如是常住之法，則體性堅密，就不能受一切法的熏習了。此識是前滅後生，念念相續，前後轉變，所以能受一切法的熏習，這是轉的意思。此識雖非常住，有生滅轉變，但也不能斷滅。倘若此識斷滅，則誰來攝持萬法種子使之不失不壞呢？

所以此識無始以來，恆時一類相續，沒有間斷，而為三界、四生、六趣輪迴的主體。它攝持萬法種子不令失壞，這是恆的意思。「如瀑流」三字，是喻此識因果斷常之義。此識無始以來，剎那剎那，因滅果生，果生因滅。因滅故非常，果生故非斷，這樣前因後果，非常非斷，有如千丈瀑布，亙古長流，前水始去，後水已至，前後相續，無有間斷。

阿賴耶識能緣慮的作用，稱之為「行相」。能緣之識，必有其所緣之境，故在唯識三十頌中，將能緣、所緣二者並舉，即頌文中的「不可知執、受、處、了」七個字。此七個字，「不可知」三字，喻此識行相微細，不可全知。「執、受、處」三個字，指的是阿賴耶識所緣之境。「執」是

執持萬法種子及攝持根身，持令不壞；「受」是領根身為境，令生覺受；「處」是器界，即是物質世界。因此，第八阿賴耶識所緣之境，即是種子、根身、器界。而此所緣之境，就是第八的相分；其能緣的作用，就是阿賴耶識的見分。

第八阿賴耶識，從凡夫位到證得究竟聖果，要經過染、淨三種位次。此三位，曰我愛執藏現行位，善惡業果位，相續執持位。

一、我愛執藏現行位：第七識妄執第八識見分為「實我」，而起我愛。於此，第七識是能執，第八識是所執，故名「我愛執藏」。在凡夫位至二乘有學位、大乘七地以前菩薩的第八識，俱為此位所攝，名為阿賴耶識。

二、善惡業果位：指為善惡的異熟業所支配招感的果位，由凡夫位到二乘無學位聖者，及大乘十地菩薩的第八識，俱為此位所攝，此位名毘播迦 (Vipāka) 識，義譯為異熟。到了佛果位，此識純無漏，不是有漏業所支配招感的異熟果，就不名異熟識，而名阿陀那識。

三、相續執持位：證得佛果的第八識，至無終盡期，都名阿陀那 Ādāna 識

。阿陀那義譯執持，謂執受任持色、心諸法種子，以及五根身使之相續而不失壞，縱使證了究竟佛果，也是執持無漏種子，盡未來際，利樂有情。

三、八識料簡

八識心王，略如上述。在普光師的《百法明門論疏》中，有「八識料簡」之名。現參照普光師疏並加以增刪，料簡八識如下：

一、八識所依：識之生起，必有所依，有偈曰：「五四六有二，七八一俱依。」意謂：

(1)前五識之生起有四種依：

①同境依：前五識依五色根而生起，五色根與五識共取現境，名同境依。

②分別依：指第六識，第六識與能依之前五識、同緣色等五境而分別之，曰分別依。

③染淨依：指第七識，第七識又名染污意，前五識以第七識為染淨依。

④根本依：指第八識，第八識為諸識根本，前五識以第八識為根本依。

(2) 第六識之生起有二種依：

Ⓐ 以第七識為染淨依。

Ⓑ 以第八識為根本依。

(3) 七、八識之生起互相為依，二者為俱有依。

二、八識緣境：

(1) 前五識緣色、聲、香、味、觸五境。

(2) 第六識緣法境。

(3) 第七識緣第八識見分。

(4) 第八識緣根身、器界、種子。

三、八識三境：

(1) 前五識、第八識，唯緣性境。任運而轉，得境自相。

(2) 第七識唯緣帶質境。

(3) 第六識通於三境：

Ⓐ 五俱意識於初一剎那，不帶名言，得境自相，稱性境。

Ⓑ 此境有其本質，而不能如實的為見分所認知者，稱帶質境。

◎緣無體之法，如龜毛、兔角等，稱是獨影境。

四、八識受俱：

- (1)前五識與苦、樂、捨三受相應。
- (2)第六識與苦、樂、捨、憂、喜五受相應。
- (3)七、八識唯與捨受相應。

五、八識王所相應：

- (1)前五識各有三十四個相應心所。
- (2)第六識與五十一心所相應。
- (3)第七識與十八心所相應。
- (4)第八識與五心所相應。

六、八識三性分別：三性者，指善、不善、無記。八識各有不同：

- (1)眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，通於三性。
- (2)第七末那識，通於二性，即在因位，是無記性（有覆無記）；若在果位，及入觀時，則是善性。
- (3)第八阿賴耶識，亦通二性，謂異熟無記，及與善性。即在因位時，是

異熟無記（無覆無記）；若在果位，即是善性。

【第六章 心所有法—徧行、別境、善心所】

一、六位五十一種相應心所

大乘百法明門論論文曰：

心所有法，略有五十一種，分為六位：一、徧行有五。二、別境有五。三、善有十一。四、煩惱有六。五、隨煩惱有二十。六、不定有四。

論文於此標明五十一位心所的名稱。心所有法是什麼意思呢？此為心王所有之法，所以稱心所有法，簡稱心所。成唯識論曰：「恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名。」心所亦名心數，是心所的舊譯，以此心法，法數甚多，故名心數。心所亦名心相應行，它與心王相應俱起，從屬於心，故名心相應行。稱為行者，以此是因緣和合的有為法，變動不居，故名曰行。心所與心王間的關係，具下列三義：

一、恆依心起：心王生起時，心所同時俱起，心王若無時，心所決定不生，它是依於心王勢力方得生起。

二、與心相應：心所依心王生起，復與心王協合如一，名為相應。相應復有五義：

(1) 所依同：心王與心所同依於一根，方得相應。如眼識心所，與眼識心王同依於一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

(2) 所緣同：心所與心王同緣一境，曰所緣同。

(3) 行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼識，心王心所同緣青色時，王、所的相分即各別變作青色之相分。

(4) 時同：王、所俱時而生，無有先後。

(5) 事同：事字在此處作「體」解釋，於一聚相應心王，心所中，如心王自體是一，心所必定亦各各是一。如眼識一聚相應的心王、心所，眼識心王是一，則觸、作意等心所其體，亦各各是一，例同心王。事實上，亦絕無一法，於一時中，有二體並轉者。

三、繫屬於心：以心王為主，心所繫屬之，心王有自在力，為心所之所依。語云：「法不孤起」，任何一識生起，相應心所與之同時俱起，主、

伴重重。以心所繫屬於心王，故稱心所有法。或問：王所相應生起，其行相有何不同呢？成唯識論卷五稱：心王於所緣之境上，但取總相，不取別相；而心所則既取總相，兼取別相，以助成心王未能了別之事，以此而得心所之名。譬如畫師，但畫出畫模，而助手不但依模塗色，還注意到著色的深、淺，以完成精緻的作品。關於心所的行相，在成唯識論演秘中，謂天竺論師有四家異說：

- 一、心王唯取境之總相，心所唯取別相。
- 二、心王唯取境之總相，心所兼取總相、別相。
- 三、心王、心所俱取境之總相、別相。
- 四、心王取境之總相、別相，心所唯取別相。

以上四說，在成唯識論中，以第二說為正義。

在百法中，心所有法共有五十一個，又分為六類。這六類心所是：

- 一、徧行心所五：觸、作意、受、想、思。
- 二、別境心所五：欲、勝解、念、定、慧。
- 三、善心所十一：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸

、行捨、不害。

四、煩惱心所六：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

五、隨煩惱心所二十：此又分為小隨煩惱、中隨煩惱、大隨煩惱三類：

(1) 小隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳忌、誑諛、害、僞十位。

(2) 中隨煩惱：無慚、無愧二位。

(3) 大隨煩惱：昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

六、不定心所四：悔、眠、尋、伺。

二、徧行、別境心所

徧行心所，是六類心所的第一類，為觸、作意、受、想、思五心所。

徧行者——徧乃周徧，所謂無處不至；行是心行，即能緣之心，遊履於所緣之境，合而言之，就是周徧起行的意思。心若生時，此五心所相應俱起。

它通於一切識——八識心王；一切性——善、惡、無記；一切時——過去、未來、現在；一切地——三界九地，因此而有徧行之名。茲分別詮釋如下：

一、觸心所：觸是根、境、識三者的接觸，故又稱「三和」。成唯識論卷三曰：「觸謂三和分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所

依為業。謂根、境、識，更相隨順，故名三和。」

論文的意思是說：根、境交涉，識必俱起，根為識之所依，境為識之所取，三者和合，可以使心、心所同緣一境，並由此而引生受、想、思的心理活動。在根、境、識三和合位，有順生一切心所的功能，這就稱為變異。

二、作意心所：作意即是注意，成唯識論曰：「作意，為能警心為性，於所緣境引心為業，謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。」故作意心所的作用，就是使心生起警覺，令緣其境，這就是生心動念之始。警心有二義，一者令心未起而起；二者心已生起時，令引趣境。

三、受心所：受是感受，即於所緣之境，以領納為義。成唯識論曰：「受謂領納順、違俱非境相為性，起愛為業，能起合離非二欲故。」受以領納順境、違境、順違俱非境為性，引生貪愛的作用。上述三種境，又稱為三受，即苦受、樂受、捨受。對於樂受，沒有得到，希望得到，已經得到不欲分離。對於苦受，得到時，希望不再得到，已經得到，希望儘快分離。對於不苦不樂的捨受，則無所謂希望相合或相離。

有義，苦、樂、捨三者稱為三受，若加上憂、喜二受，則稱為五受。苦、樂之受，唯與前五識相應，憂、喜二受與第六識相應。

四、想心所：想是概念作用，即於所緣之境，取其長、短、方、圓等相。成唯識論曰：「想謂於境取相為性，施設種種名言為業，謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。」想以「於境取相為性，施設種種名言為業」。如眼識緣慮紅色，計度此是紅而非黃、非藍，作此分齊，而取其共相——紅者非黃非藍是其分齊，而紅衣、紅花是其共相。由此取像，而施設名言。想之自性只是取像，但取像即是施設名言，謂此是紅是黃，此是方、是圓，這是一種未出口的名言。

五、思心所：思是造作的意思，為我、人的意志作用。成唯識論曰：「謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。」故思的自性只是造作，以其造作的力用與心相應，使心於種種善、惡境，作出種種善、惡的業用。「謂能取境正因等相」一句，是邪、正或俱違行為的原因。思即是身、語、意三業中的意業。思有審慮思、決定思、動發勝思三個階段，心識之生，由作意而至於思

，則善、惡之念已經形成而不能中止。由此至於別境，就是必作之心了。

別境心所，是六位心所的第二位，計有五種，謂欲、勝解、念、定、慧。（◎三界—欲界、色界、無色界◎劬—勞苦）

別境者—此五心所，所緣之境各別不同，非如徧行之同緣一境，故稱別境。此五心所，欲所緣者為所樂境，勝解所緣者為決定境，念所緣者為曾所習境，定所緣者為所觀境，慧則於四境揀擇為性。在徧行心所生起時，雖然生起善、惡之念，但念而未作，若肯當下止息，則業行自消。及至別境心所生起，此乃必作之心，善、惡皆然。此五心所，具一切性—善、惡、無記；一切地—三界九地^註而不緣一切境，亦非相續。非心有即有，故無一切時；非與一切心相應，故無一切俱。茲分別詮釋如下：

一、欲心所：欲是希望，^{識論}曰：「於所緣境，希望為性，勤依為業。」故欲的自性就是希望，於所愛境希望必合，於所惡境希望必離。「勤依為業」者—因為希望，方勤劬^劬精進^註故欲為勤之所依，能為勤所依，即是其業用。唯所謂精進，係指對善欲而言，若不善欲，就不是精

進了。

二、勝解心所：勝者殊勝，解者見解，即是殊勝的見解。識論曰：「於決定境，印持為性，不可引轉為業。」所謂決定境——即於所緣實境、或義理境，無所猶豫。如緣青色，計此為青，不疑為紅為藍；如受某種學說影響，對其義理承受無疑，均名決定境。心識於緣慮決定境時，有審決印持的作用，此即勝解的自性。既經審決印可，即不可引轉，即其業用。於猶豫境，則不起勝解。

三、念心所：念是記憶，於所經歷過的事物記憶不忘，就稱為念。識論曰：「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業。」凡是感官接觸過的境界，或思惟過的義理，都是曾習境，於曾習境的記憶作用，就是念的自性；定依為業者，由憶念曾習正理，念茲在茲，而生正定，即是其業用。但於未曾經歷的境界，則不起憶念。

四、定心所：定的梵語三摩地，譯曰正定，識論曰：「於所觀境，令心專注，不散為性，智依為業。」令心專注是心力恆時凝聚，不隨所緣流散，故心力專注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其業用。散

亂之心，不能生定，亦無所依之智。

五、慧心所：慧即智慧，是明白揀擇，識論曰：「於所觀境，揀擇為性，斷疑為業。」揀擇是比量智，於一切所知境界，揀擇其得失，而推度決定，故揀擇即慧之自性，由揀擇而除掉疑惑，即是慧的業用。在愚昧心中，疑惑心中，則不能起慧。再者，邪見之流，以其癡增上故，不能揀擇，亦不起慧。

三、十一善心所

善心所——是六位心所的第三位，計有十一個，即信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

何謂善？隨順法理，於此世、他世，順益於自、他者，謂之善；反之，於此世、他世，損害於自、他者，名不善。故以上十一種善心所，賅括世、出世間一切善法，其自體遠離一切穢惡，而聚集一切功德。茲分述如下：

一、信心所：信——是對佛教義理有堅定的信仰。識論曰：「云何為信？於實德能深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。」信有三種——

者於諸法實事、實理深信不疑；二者於三寶淨德深為信樂；三者於一切善法深信有力，能得成就。

二、慚心所：慚者——羞惡之心，做了壞事，內心感到羞恥者曰慚。《識論》曰：「云何為慚？依自法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。」這是由於本身自我尊重的促進之力，可以止息惡行。

三、愧心所：愧者——廉恥之心，做了壞事怕輿論指責、他人批評，以此無顏見人曰愧。《識論》曰：「云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。」愧和慚一樣，可以止息惡行。

四、無貪心所：對於財、色、名利，無貪著之心曰：無貪。《識論》曰：「云何無貪？於有有具無著為性，對治貪著作善為業。」有是三有之果。三有——即欲界、色界、無色界三界，這是有情生存的處所；有具，是生三有之因，即是惑與業。無貪是對有情生存處所不生貪著，不造惑業。

五、無瞋心所：逆境當前，不生恚恨之心，謂之無瞋。《識論》曰：「云何無瞋？於苦苦具，無恚為性，對治瞋恚，作善為業。」苦是三界苦果，

即三苦——苦苦、壞苦、行苦。苦具，即生苦之因。對於苦及生苦之因，不起瞋恚之心，於諸有情，常存慈愍，曰無瞋。

六、無癡心所：無癡——是明達事理，不為迷惑。識論曰：「云何無癡？於諸理事明解為性，對治愚癡，作善為業。」所謂明解理事，是指正確理解四聖諦^註八正道等佛教的義理而言。（◎癡——同「粗」字）

七、精進心所：此又名勤，即對修道為善勤劬不懈。識論曰：「勤為精進，於善惡品，修斷事中，勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。」精者不雜，進者不退，勇而無惰，悍而無懼。精進是修善斷惡，勤於為惡者，正是顛倒，不名精進。（◎四聖諦——苦、集、滅、道）

八、輕安心所：身心安適輕快，謂之輕安。識論曰：「安謂輕安，遠離身羸重^文，調暢身心，堪任為性，對治昏沉，轉依為業。」粗重指貪瞋癡煩惱而言，修行者調伏煩惱，遠離欲粗重，為修禪定之必要條件。轉依為業者，即轉去欲粗重，依於輕安。此心所，唯於定中生起。

九、不放逸心所：對治放逸，斷惡修善，曰不放逸。識論曰：「不放逸者，精進三根^註於所斷修，防修為性，對治放逸，成滿一切世、出世間

善業。」放逸是在貪、瞋、癡的基礎上，成就一切惡事；不放逸，是在不貪、不瞋、不癡的基礎上成就一切善事。精進三根——指精進、不貪、不瞋、不癡四法，不放逸是四法分位，假立之法，別無實體。

十、**行捨心所**：行者行為之行、修行之行，捨者捨棄，修行之人，捨棄貪、瞋、癡三法、及令心昏沉、掉舉等煩惱，令心平等正直，安於寂靜。識論曰：「云何行捨？精進三根，令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」此亦精進三根上分位，假立之法。

十一、**不害心所**：不害以無瞋為性，於諸有情，不為惱損。識論謂：「云何不害？於諸有情，不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。」不害是損惱有情之害的反面，無瞋是慈，予眾生以樂；不害是悲，拔眾生離苦。

【第七章 心所有法——煩惱、隨煩惱、不定心所】

一、根本煩惱心所（◎三根——身、口、意）

根本煩惱心所——是六位心所的第四位，計有貪、瞋、癡、慢、疑、惡

見六種心所。稱根本煩惱者——以此能生起隨之而來的隨煩惱。成唯識論曰：「煩惱心所，其相云何？頌曰：煩惱謂貪瞋、癡慢疑惡見。論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。」何謂煩惱，煩者煩悶、煩擾，惱者惱亂、惱熱。大智度論卷七曰：「煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱。」茲分述六根本煩惱如下：

一、貪心所：貪者——貪婪，識論曰：「云何為貪？於有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業，謂由愛力取蘊生故。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑與業。貪以染著為性，著即執著，執著於我及我所，對於財色、權位固持不釋，障蔽無貪之心，起惑造業，墮於三有，承受苦報。

簡單的說，貪即是對世間五欲六塵的追求與執著。小隨煩惱中，有一個慳心所，慳——是吝嗇，即該捨而不捨；貪——是貪婪，即不該取而取。

二、瞋心所：瞋者瞋恚，與無瞋反。識論曰：「云何為瞋？於苦、苦具，憎恚為性。能障無瞋，不安隱性，惡行所依為業，謂瞋必令身心熱惱起諸惡業，不善性故。」苦即三苦——苦苦、壞苦、行苦，苦具是造成

三苦之因。瞋是對三苦及造成三苦之因，而生恚恨心，能令身心惱熱，如對家人眷屬，一切眾生，輕則詬罵，重則損害他命，甚至於伐城、伐國，喋血千里，莫不由瞋心而起。

瞋恚心由我執而起，一切以自我為中心，凡是違逆我意者，我即拂然不悅，進而忿恨惱怒，暴跳如雷。語云：「寧起貪見如須彌山，無起瞋恚如芥子許。」因為貪中含有愛（貪染之愛），而瞋中含著破壞的成分。

三、無明心所：無明又稱癡，以無明，對事理顛倒，因果迷亂，義理全乖。識論曰：「云何為癡？於諸理事，迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業，謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱。隨煩惱業，能招後生雜染法故。」無明為十二緣起之首，為有情生死流轉的根本。無明即是迷昧不覺，對世間道理及佛法義理迷惑不解，由此引起種種煩惱，即「一切雜染所依為業」。

無明就是障蔽智慧，也即是愚癡。愚癡有兩種：一者是俱生無明，是先天性與生俱來的無明。一者是分別起的無明，是後天受環境習染的

無明。

四、慢心所：慢者——傲慢，自以為處處優於他人。識論曰：「云何為慢？恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」慢者自尊自大，輕舉
僑揚，不知謙卑，輕蔑他人。俱舍論把慢區分為七或九種。唯識宗承
「七慢」之說。

此七慢是：一者對於不如我的，我輕慢他，這叫「於劣計己勝」；對
於和我相等者，我輕慢他，這叫「於等計己等」。二者過慢：對方和
我相等的，我以為勝過他，這叫「於等計己勝」。三者慢過慢：對方
勝過我，我不承認，反說我勝過他甚多，這叫「於勝計己勝」。四者
我慢：執著於五蘊和合的身心，為我與我所，因而驕傲自大，叫做我
慢。五者增上慢：修行者「未得言得，未證言證」，叫做增上慢。六
者卑劣慢：自甘卑劣的人，對於勝過他的人，以為：「勝過我又該如
何？」別人學佛修道，他以為：「我不信佛，還不是照樣過日子？」
此為自甘卑劣之慢。七者邪慢：於慢上起邪見，自己無德，反說：「
佛菩薩也不過如此！」甚至於不信因果，毀謗三寶，這叫邪慢。

五、疑心所：對真理懷疑不定，曰疑。識論曰：「云何為疑？於諸諦理，猶豫為性，能障不疑善品為業，謂猶豫者；善不生故。」所謂諦理，即指苦、集、滅、道四聖諦。對諦理猶豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其業用。

六、惡見心所：惡見又稱不正見，亦稱為邪見。識論曰：「云何惡見？於諸諦理，顛倒推求，染慧為性，能障善見，招苦為業。」惡見心所是依慧心所假立的，故云以染慧為性。而慧通於善、惡、無記三性，此慧是染分之慧，非善性所攝，染慧能障善見，招感苦果，故稱招苦為業。

惡見可開為五種，即——一者薩迦耶見：譯曰身見，這是一種外道的見解，認為五蘊實有，執此為我，而生出種種謬誤的見解。識論曰：「一、薩迦耶見，謂於五取蘊執我、我所，一切見趣所依為業。」二者邊執見：有了我見，即計度我為死後常住不滅者；或計度我為死後斷滅者，此即佛教所破斥的常見或斷見。識論曰：「二、邊執見，謂即於彼隨執斷、常，障處中行，出離為業。」三者邪見：邪見是認為世

間無生果之因，亦無可招之果，故為惡不足懼，為善不足法，此種見解，乃見之最邪者，故名邪見。《識論》曰：「三、邪見，謂謗因果作用實事，及非四見諸餘邪執，如增上緣名義徧故。此見差別，諸見趣中，有執前際，二無因論、四有邊等、不死矯亂，：諸如是等皆邪見攝。」

四者見取見：於前種種見上隨執一端，以為最勝，即固執其所見，一切鬥爭依之而起。《識論》曰：「四、見取，謂於諸見及所依蘊，執為最勝，能得清淨，一切鬥爭所依為業。」五者戒禁取見：印度古代苦行外道，認為受持牛、狗、雞等戒，可以得涅槃之果。這是非因計因，非道計道之見。《識論》曰：「五、戒禁取，謂於隨順諸見，戒禁及所依蘊，執為最勝能得清淨，無利勤苦所依為業。」

二、隨煩惱心所

隨煩惱心所——是六位心所的第五位，此又名隨惑，是隨根本煩惱而生起的煩惱。隨有三義——一者自類俱起，二者徧不善性，三者徧諸染心。隨煩惱心所二十個，分為小隨、中隨、大隨三種。小隨煩惱十個、中隨煩惱

二個、大隨煩惱八個。小、中、大的分別，以三義俱備者名大隨，兼具二義者（自類俱起、徧不善性）名中隨。於不善心中，各別而起者，稱小隨。

小隨煩惱計有十種，曰：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍。其發生作用面最小，而行相粗猛，於不善心中，各別生起。中隨煩惱有二種，曰：無慚、無愧；其發生之作用範圍較小隨煩惱為寬，具有自類俱起，徧不善心二義，故曰：中隨。此二者，對自己所犯的過惡，不感到羞恥，是其共同點；而慚者「輕拒賢善」，愧者「崇重暴惡」，是其相異點。大隨煩惱有八種，曰：掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，其發生作用範圍最廣，俱有自類俱起，徧不善性，徧諸染心三義，故曰：大隨煩惱。現在首述十種小隨煩惱如下：

一、忿心所：忿者——忿憤，是對於違逆之境，所產生粗暴的身語表業。識論曰：「云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性，能障不憤，執杖為業，謂懷忿者，多發暴惡身表業故。」

二、恨心所：恨者——怨恨，懷惡不捨，引起極度煩惱。識論曰：「云何為恨？由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業，謂結恨

者，不能含忍，恆熱惱故。」

三、覆心所：覆——是覆蓋，犯了過惡，怕喪失名利，故把過惡隱藏起來。
識論曰：「云何為覆？於自作罪，恐失利譽，隱藏為性。能障不覆，悔惱為業。謂覆罪者，後必悔惱。」

四、惱心所：惱者——惱怒，於忿恨之後，遇違逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蠍子螫人。此在識論則曰：「云何為惱？忿恨為先，追觸暴熱，狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業，謂追往惡，觸現違緣，心便狠戾，多發囂暴，凶鄙粗言，蛆螫他故。」

五、嫉心所：嫉者——妒忌，他人榮盛，我懷憂感，如妾婦之固寵，政敵之傾軋。識論曰：「云何為嫉？殉自名利，不耐他榮，妒忌為性，能障不嫉，憂感為業，謂嫉妒者，聞見他榮，深懷憂感。」

六、慳心所：慳者——慳吝，財物不肯施捨，法理秘不告人，鄙惡地蓄積財法。識論曰：「云何為慳？耽著財法，不能惠捨，祕吝為性，能障不慳，鄙畜為業，謂慳吝者，心多鄙澀，畜積財法，不能捨故。」

七、誑心所：誑——是欲謀取名譽或利益，自己無德而詐稱現出有德的一種

欺騙行為。識論曰：「云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業，謂矯誑者，心懷異謀，多現不實，邪命事故。」

八、諂心所：諂者——諂曲，為了取得別人歡心而阿諛諂媚，以達到自己謀求的目的。識論曰：「云何為諂？為罔他故，矯設異儀，險曲為性，能障不諂、教誨為業，謂諂曲者，為憫帽他，曲順時宜，矯設方便，：不任師友正教誨故。」

九、憍心所：憍者——驕傲，由於得到世間名利而驕慢自大。識論曰：「云何為憍？於自盛事，深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業，謂憍醉者，生長一切雜染法故。」

十、害心所：害者——損害，心無悲愍，損害有情，是不害之反。識論曰：「云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業，謂有害者，逼惱他故。」

中隨煩惱二個，曰：無慚、無愧：

一、無慚心所：無慚——是慚之反，即沒有羞惡之心，不顧本身人格尊嚴，拒絕賢人的教誨，不接受世間、出世間善法。識論曰：「云何無慚？

不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業。謂於自法無所顧者，輕拒賢善，不恥過惡，障慚生長諸惡行故。」

二、無愧心所：無愧——是愧之反，沒有廉恥之心，不顧世間清議，不畏社會輿論。識論曰：「云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業。謂於世間無所顧者，崇重暴惡，不恥過罪，障愧生長諸惡行為業。」

大隨煩惱八個，曰：掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知：

一、掉舉心所：掉舉——是心不安靜，妄動浮燥，障礙禪定。識論曰：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨奢摩他為業。」奢摩他者為「止」^止即是禪定。（◎止——定◎毘鉢舍那——慧）

二、昏沉心所：昏昏沉醉，迷闇不明，障礙輕安和智慧。識論曰：「云何昏沉？令心於境無堪任為性，能障輕安、毘鉢舍那為業。」毘鉢舍那是「觀」，與奢摩他合稱「止觀」。此又稱定慧、寂照。

三、不信心所：不信者——謂無誠信，既無真實之信，則於一切實事、實理不能

認可。識論曰：「云何不信？於實、德、能不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，墮依為業，謂不信者多懈怠故。」

四、懈怠心所：懈怠——與精進相反，既不修善，亦不斷惡，甚而對惡業勤奮。識論曰：「云何懈怠？於善惡品修斷事中，懶墮為性，能障精進，增染為業。」

五、放逸心所：放逸者——謂放蕩縱逸，指於染法不能防，於淨法不肯修。識論曰：「云何放逸？於染淨品不能防修，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善，所依為業。」

六、失念心所：失念——即是遺忘，心意散亂，對於所修善法不能明記。識論曰：「云何失念？於諸所緣，不能明記為性，能障正念，散亂所依為業，謂失念者，心散亂故。」

七、散亂心所：散亂——即不專心，令心流蕩，障礙正定，阻止善慧，增長惡慧。識論曰：「云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業，謂散亂者，發惡慧故。」

八、不正知心所：不正知——即是邪知，誤解世間法及出世間法，破壞佛教

真理。識論曰：「云何不正知？於所觀境，謬解為性，能障正知，毀犯為業，謂不正知者多所毀犯故。」

三、不定心所

不定心所，是六位心所的第六位，此有四種，曰悔、眠、尋、伺。識論曰：「悔、眠、尋、伺於善染等，皆不定故，非如觸等定徧心故，非如欲等定徧地故，立不定名。」稱不定者，指其於識—八識心王，性—善、惡、無記三性，界—欲界、色界、無色界三界都不確定，無法記別，故曰不定。

一、悔心所：又名惡作，對於先所作事生起悔心。識論曰：「悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業，此即於果，假立因名，先惡所作業，後方追悔故。」即對已作惡事追悔，就是善性；對已作善事追悔，就是惡性。悔能令心悵快不安，故有障礙止（觀）的作用。

二、眠心所：眠—即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。識論曰：「眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業，謂睡眠位身不自在，心極闇劣，一門轉故。」睡眠之時，心極闇劣，身無力用，故有障礙（止）

觀的作用。所以適度睡眠是為善法，過度睡眠是為惡法。

三、尋心所：尋者—尋求，對事理粗略的思考。識論曰：「尋謂尋求，令心德遽^①於意言境，粗轉為性。」

四、伺心所：伺者—伺察，對事理細密的思考。識論曰：「何謂伺察？令心德遽，於意言境，細轉為性。此二俱以安、不安住身心分位，所依為業。」尋與伺，是依思心所與慧心所分位假立，本身沒有實體。

(◎德^{及支}—同「德」^支)◎德遽—迫促◎四大—地、水、火、風)

【第八章 色法—物質世界】

一、「色」的界說

大乘百法明門論論文曰：

第三，色法者，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。

色法，是「五位百法」中的第三位法，此有十一種，即內五根、外五塵，與法處所攝色。內五根是眼、耳、鼻、舌、身，外五塵是色、聲、香、味、觸，還有一種為意識所緣的法塵—法處所攝色。但在討論五根、五

塵、法處所攝色之前，先要了解「色」字的意義。

色是什麼呢？色就是五蘊中的色蘊。色、受、想、行、識五蘊，是構成「器世間」和「有情世間」的質料。色蘊是構成器世間（物質世界）的質，同時也包括有情的色身（肉體）在內；受、想、行、識四蘊，構成有情的精神活動。所以我們稱這個世界為「五蘊世間」，稱有情的肉體是「四大和合之身」^註稱有情為「五蘊和合」而有。

於此，再進一步探討，「色蘊」又是什麼呢？簡單的說，色蘊就是本文的色法，色蘊或色法的色字，約相當於物質的意思。但「物質」二字，並不能涵蓋「色」的含義，因為色中除了可見可對之色，不可見可對之色外，還包括不可見無可對之色——法處所攝色。

原來色之得名，約有三義。一曰：質礙，二曰：方所示現，三曰：觸變。如阿毘達磨雜集論曰：

色蘊何相？答：變現是色相，此有二種：一、觸對變壞，二、方所示現。而五事毘婆沙論則稱：

問：依何義故說之為色？答：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨或

親，便能壞能成，皆是色義。（◎闊——此指「寬」）

綜合以上二說，色法之色，可得三條界說，即質礙（即觸對）、變壞、方所示現。現分釋如下：

一、質礙：色法之色，均有相斥相外的特性，此即是「質礙」。窗下放下一張桌子，同一位置，放不下另一張桌子，這就是質礙。

二、變壞：色法之色，均有生、住、異、滅四相，異滅即是變壞。

三、方所示現：色法之色，有形狀體積，佔有空間，因而有上下、左右等方分（長、闊、高、深三度空間），此稱之為方所示現。

五事毘婆沙論中所稱的：「會遇怨或親，便能壞能成。」怨指的是「逆增上緣」，親指的是「順增上緣」。順增上緣助其生長，逆增上緣使其壞滅，如陽光雨露為花木的順增上緣，而霜雪冰雹為花木的逆增上緣。

再者，色法之色，並不是實體，而是由地、水、火、風四大種（四種元素）聚合而成的。大乘廣五蘊論曰：

佛說五蘊，謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。云何色蘊？謂四大種及四大種所造色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。……

色蘊——即色法，是四大種的聚合。四大種——則指地、水、火、風實四大而言；實四大是「能造色」，由地、水、火、風的實四大，而造成的種種色法。此被造成色法，稱為「四大種所造色」。所造色有內、外之分，內色指我人的色身，即生理性的肉體。外色指器世間，就是物質世界。

二、色法的基本質料——四大種

大乘廣五蘊論上說：色蘊，是四大種及四大種所造色。所謂四大種，就是地、水、火、風四種元素；四大種所造色，就是由地、水、火、風四種元素所組合而成的一切物質。廣論又稱：

云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕動性。

地、水、火、風四種元素，地大之性堅實，水大之性濕潤，火大之性炎熱，風大之性輕動。故所謂四大種，指的是堅、濕、煖、動四物之性，而非地、水、火、風四種實物。種者——「因」義，這是一切色法的能造之因，故稱為「能造四大」。為什麼稱為「大」呢？「大」有下列四義：

一、為所依故：四大種為一切所造色之所依處，故稱為大。

二、體寬廣故：四大種徧及一切所造色，其體寬廣，故稱為大。

三、形相大故：地大、水大、火大、風大四者，其相廣大，故稱為大。

四、起大用故：四大種對世界成、住、壞、空的作用最大，故稱為大。

四大種的「種」字，何以又是「因」義呢？因為它有生、依、立、持、養五種特性，由此五種特性而生起各種色法，所以是色法之因。此五種特性，又稱為「五因」：

一、生因：生因——又名起因，謂四大種，能帶諸色同時生起，若離大種，色不得起。

二、依因：依因——又稱轉因，瑜伽師地論曰：「由造色生已，不離大種處而轉。」謂若捨開大種，諸所造色，無有轉於別處之功能。

三、立因：此又稱隨轉因，大種若有變異，造色亦隨之變異。成唯識論了義燈曰：「安立因者，謂此造色與大種同安危，大種壞時，造色亦壞。」

四、持因：持因——又稱住因，謂由諸大種所造色，相似相續而生，由大種持令不絕故。

五、養因：養因——亦稱長因，謂由大種養其所造之色，令之增長。

作為能造的四大種，具備以上五種特性，故有「因」義，而四大種所造色則無此特性。四大種能造一切色法，然於不同色法中，其中某一大種增長而為其相。其他三大種雖未顯現，但仍潛伏其中，待緣而現。如：山石堅性的地大增長，而仍具有水、火、風三大之性；河溪濕性的水大增長，地、火、風三大雖未顯現，也仍潛在於其中，待緣而現。

再者，能造四大造作一切色法，但所謂一切色法，不出「自體色」與「根所取色」兩大類。自體色就是內色，也即是有情的肉體，包括著眼、耳、鼻、舌、身五根；根所取色就是外色，為五根所取之境，即色、聲、香、味、觸五塵。此外，還有一種意識所取的「法塵」，就是「形色」、「表色」、「無表色」等的法境。

色法的分類，各種論典所說不一，簡介三家如下：

一、成實論：成實論為小乘空宗的論典，論中分色法為十四類，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、聲、香、味、觸五塵；四大——地、水、火、風。

二、俱舍論：俱舍論為小乘有宗的論典，分色法為十一類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身五根；五境—色、聲、香、味、觸五塵；及無表色。

三、大乘五蘊論：五蘊論為大乘論典，分色法為十一類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身五根；五境—色、聲、香、味、觸五塵；及法處所攝色。

本論—百法明門論，與五蘊論同為唯識宗的論典，色法分類二者略同。
(◎煖—同「暖」字)

四大之說，不是佛教所創立的理論，古代印度的哲學家，即以地、水、火、風為構成物質世界的質料。如六派哲學之一的勝論派，即謂：「其地、水、火、風是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」

三、四大種與極微

如上文所稱，地、水、火、風四大種，為構成物質世界的基本質料。此四大種，能造作一切色法，故四大種稱為「能造四大」。佛經上說，器世間—由山河大地及房舍器物，大至星球，小至微塵，以至於眾生的肉體（色身），均為能造四大所造成，此稱之為「所造色」。

四大之說，並不是佛教所創立的理論，印度古代哲學家，以地、水、火、風為宇宙的質料因。六派哲學之一的勝論派，其理論有謂：「其地、水、火、風，是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」上文中說的地、水、火、風，並不是指地、水、火、風四種物，事實上指的是堅、濕、煖、動四種物性。上文中說：「地、水、火、風，是極微性。」如果說地、水、火、風（堅、濕、煖、動）是極微之性，那麼「極微」就地、水、火、風之相了。於此我們探討，極微又是什麼呢？

極微—梵語 paramāṇu，舊譯鄰虛塵，新譯極微。就是把物質分析到極微小，小到不可再分的單位，就稱為極微。據俱舍論卷十二記載稱：「分析諸色至一極微，一極微為色極少。」論文中說，以一極微為中心，集合上、下及四方等六方之極微合成一團，稱為一微量，此微量非肉眼可見，唯天眼可見之。

合七微量為一金塵，合七金塵為一水塵，合七水塵為一兔毛塵，合七兔毛塵為一羊毛塵，合七羊毛塵為一牛毛塵。合七牛毛塵為一隙遊塵。金塵、水塵，能夠通過金中、水中的空隙，兔毛、羊毛、牛毛塵，表示為兔

、羊、牛毛尖端之微塵，其微小可知。隙遊塵——指其能通過窗隙，如我人肉眼可視光中浮遊的細塵。極微合成具體物質的時候，至少須具足地、水、火、風四大，與色、香、味、觸四塵（四微）始能形成，不可缺一，此稱之為「八事俱生」。

由於古代印度的四大及極微學說，開啓了印度宗教哲學的「唯物思想」。印度古代有一個迦爾瓦卡派，就是唯物論者的代表。迦爾瓦卡派何時成為印度思想流派，其學說、經典為何，均已不可查考。但據四阿含中的沙門果經、寂志果經所載，佛陀住世時代的六師外道中，有幾個派別就是迦爾瓦卡派的代表，以唯物論為其學說理論的基礎。在部派佛教時代，說一切有部主張「法體恆有，三世實有」，就是受這種理論的影響。所以印度的小乘、外道，向來主張極微實有，是構成世界的質料。

如六派哲學之一的勝論派，認為極微實有，永久不滅，世界壞時，極微散佈虛空中，作為建立新世界的質料。勝論師又主張，極微的集合體稱為「有分色」，有分色就是五識可緣的各種物質。說一切有部是多元的實在論者，認為極微實有，主張「法體實有，三世實有」，眾多極微集成為「聚

色」，聚色是就是五識可緣的物質。經量部學者也承認極微為實有，眾多極微和合成為「粗色」，粗色就是五識可緣的物質。還有一個學派是順正理師，順正理師承認色法中有極微，極微雖能組合，成為色法，但極微本身是現量境，不是五識所緣之境；由極微積聚所成的和集色，纔是色法的質料，為五識之所緣。

到大乘佛教瑜伽行學派興起，以無著、世親二菩薩為中心的一派的學者，以「萬法唯識、識外無境」的立場，破斥極微非實，不能成立。如世親菩薩所著的唯識二十論，陳那菩薩所造的觀所緣緣論，都是針對小乘外道——如勝論派、小乘說一切有部、經量部、順正理師等的謬論而加以破斥的。

印度古代的這種極微學說，後世學者譬喻為原子理論。原子，英文atom，其最初的原意是「不可分割者」。過去科學家以原子為最終的質點，這和小乘外道認極微為實有的理論相似。但是由於科學的進步，發現原子不是最終質點，原子是由帶有正電的質量比電子大的原子核，及圍繞原子核飛旋的電子所組成的。原子核的半徑為原子的十萬分之一，而質量卻

佔原子的百分之九十九。原子核是由質子和中子兩種粒子所組成，質子帶正電，中子不帶電，其質量與質子相等；而電子帶負電，其質量只有質子的一八三六分之一，以光速環繞原子核旋轉。每一原子的質子和電子數目相同，以維持平衡。這樣，就說明原子可以分析，不是最終質點。

二十世紀以來，科學突飛猛進，發現物質最基本的組成單位，是輕子、光子、夸克（Quark）。原子以下的次原子層，根本不是物質，只是「能」。

在愛因斯坦以前，科學家說世界上的一切，可以分為兩大類：一是物質，二是能。物質之間可以互相變換，譬如：水可以變冰，冰也可變水；能之間也可以互相變化，如電可以變光、變熱，光、熱也可以變成電。可是物質和能是兩種基本元素，則不能互相變換。一直到愛因斯坦用數學計算，發現物質和能也可以互相變換，這就是著名的 $E=mc^2$ 方程式。最初很少人相信這個說法，直到原子彈（物質）爆炸後，變成大量的熱和光，再也沒有人懷疑物質是能的理論了。如此一來，宇宙間的一

切，都是「能」，在各種不同條件下變現出來的現象。

那麼，這種「能」存在於何處呢？佛經上說即存在於虛空之中。小乘、外道以極微為實有，為色法的基本質料；大乘唯識宗（註）亟力破遣極微，以極微為假法，根本不能成立。如果極微不是色法的基本質料，色法的基本質料究竟是什麼呢？此在楞嚴經卷三中，佛陀對阿難說：

汝觀地性，粗為大地，細為微塵，至鄰虛塵，析彼極微，色邊際相，七分所成。更析鄰虛，即實空性。阿難，若此鄰虛，析成虛空，當知虛空出生色相。……

在這一段經文中，佛陀告訴我們，把物質分析成極微，再分下去就成為「鄰虛塵」——鄰近虛空的微塵。鄰虛塵若再分析「即實空性」——就成為虛空。最後告訴我們說：「當知虛空出生色相。」虛空可生出色相，當知此虛空不是一無所有的「頑空」，而是能夠生起妙有的「真空」——即所謂：「非有之有，稱為妙有；非空之空，稱為真空。」

大乘佛教空、有二宗，都不承認極微有其實體。空宗以「緣起性空」立論，法性不生不滅、不常不斷，皆屬空性，何來實體？有宗以「萬法唯

識、識外無境」立論，一切現象都是阿賴耶識種子變現，因緣假合，極微根本不能成立。故成唯識論卷二曰：

：為執粗色，有實體者。佛說極微，令彼除析；非謂諸色，實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於粗色相，漸次除析，至不可析，假說極微。雖此極微，猶有方分，而不可析；若更析之，便似空現，不明為色，故說極微為色邊際。

般若心經云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。：」繼而又謂：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」這正以說明，物質現象和虛空（正確應稱為「空性」），虛空和物質現象，是「不一不異」，現象是萬法之相，虛空是萬法之性。四大、極微全是假法，沒有實體可得。

【第九章 四大種所造色——五根、五境、法處所攝色】

一、內五根——生理性的身體

四大種有能造四大與所造四大之分，如大乘廣五蘊論曰：

佛說五蘊，謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。云何色蘊？謂四大種及四大種所造色。：

此中，能造者是四大種，謂地界、水界、火界、風界，所造者就是五位百法中的色法。如**百法明門論**所稱：「第三、色法者，略有十一種：(1)眼，(2)耳，(3)鼻，(4)舌，(5)身，(6)色，(7)聲，(8)香，(9)味，(10)觸，(11)法處所攝色。」此在**大乘廣五蘊論**（以下簡稱**廣五蘊論**）則曰：「云何四大種所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，無表色等。」

五蘊中的色蘊，即是百法中的色法，前十種完全相同，無表色與法處所攝色略有差異，入**阿毘達磨論卷上**曰：「無表色者，謂能自表諸心、心所轉變差別，故名為表；與彼同類而不能表，故無表。」此在**俱舍論**中稱：無表色類別有三，曰律儀、不律儀、非律儀非不律儀，此約相當於法處所攝色中的受所引色。

以上十一種色法，簡單的說，就是五根、五塵、及意識所緣的法處所攝色或無表色。「色」之一字，有兩種詮釋，如果指「色蘊」或「色法」

來說，是泛指一切色法——一切物質之法，即器世間。如果指「色境（色塵）」來說，則僅指眼根所對，眼識所緣的對象，即顏色之色。

五根的根，是能生之義，也有增上之義，如草木之根，能生幹枝花果。而根又有淨色根和浮塵根之分。浮塵根又名外根，是四大粗色所造，就是我人的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體五種感覺器官。但這是外在的根，沒有生識的作用，其功能在於扶持內根，故又名扶根塵（扶持內根的塵法）。淨色根又名內根，也稱勝義根，是一種透明的、清淨的物質，是四大淨色所造。淨色根為生識之處，以現代的科學智識來看，此即為神經纖維及神經細胞。佛書中，有形容外根的偈子，曰：「眼如葡萄朵，耳如新捲葉，鼻如雙垂瓜，舌如新偃月，身如腰鼓顙^全」現在分述五根如下：

一、眼根：眼根是眼識發生的地方，眼識是依於眼根，緣於色境，而發生其了別認識的作用。百法纂釋曰：「一眼根者，能照矚一切境之義，梵語^{サキ}斫^ク芻^イ，此云行盡，眼能行盡諸色境故，以遠近之境，一目皆見，是名行盡。而翻為眼者，體用相當，依唐言也。」此在廣五蘊論曰：「云何眼根？謂以色為境，淨色為性，謂於眼中，一分淨色，如淨醍

酬，此性有故，眼識得生，無即不生。」能生識的內根為清淨四大所造，名勝義根，是實眼根。而肉眼可見的眼睛，為四大粗色所造，名扶塵根。（◎腰鼓タル類——腰鼓俗名杖鼓，腰細以皮革カウ瞞兩頭，如人身）

二、耳根：耳根是耳識發生的地方，耳者能聞之義。百法纂釋曰：「二耳根者，能聞之義，梵語莎サ增ゾ多羅ダ戍ヂ縷ル多ダ」此云能聞聲，以處處能聞故，如十方擊鼓，十方齊聞。今不言能聞聲，而翻為耳者，體用相當，依唐言也。」此在廣五蘊論則曰：「云何耳根？謂以聲為境，淨色為性，謂於耳中，一分淨色，此性有故，耳識得生，無即不生。」我們所見的耳朵是外根，能生識的是內根，鼻、舌、身三者亦然。

三、鼻根：鼻根是鼻識發生的地方，鼻者能嗅之義。百法纂釋曰：「三鼻根者，能嗅之義，梵語伽羅尼羯羅拏，此云能嗅，以能嗅香臭故，今不言能嗅，而翻為鼻者，體用兼之，依唐言也。」此在廣五蘊論則曰：「云何鼻根？謂以香為境，淨色為性。謂於鼻中，一分淨色，此性有故，鼻識得生，無即不生。」（◎增ゾ——形容聲音的詞）

四、舌根：舌根是舌識發生的地方，舌者能嚐之義。百法纂釋曰：「四舌

根者，能嚐義，梵語詆若時吃縛，此云能嚐，論云：能除飢渴，能發言論，表彰呼召謂之舌，今不言能嚐，而翻為舌者，體用兼之，依唐言也。」此在廣五蘊論中則曰：「云何舌根？謂以味為境，淨色為性，謂於舌上，周徧淨色。有說，此於舌上，有少不徧，如一毛端，此性有故，舌識得生，無即不生。」

五、身根：身根是身識發生的地方，身是能觸之義。百法纂釋曰：「五身根者，積聚、依止二義名身，謂積聚四大，造眼等諸根，皆依身根而住止故，梵語伽耶，此云積聚身根，為彼四肢，百骸所依止，諸根所隨一身周徧，謂此身為三十六物積聚之處，故名為身。今不言積聚而翻為身者，體義相當，依唐言也。體即是根，以能造地、水、火、風，及所造色香味觸，八法為體，乃五識所依之根也。」此在廣五蘊論則曰：「云何身根？謂以觸為境，淨色為性，謂於身中，周徧淨色，此性有故，身識得生，無即不生。」

二、外五塵——物理性的世界

五根是我人的五種感覺器官，此五根與五塵相對而生起五識，根、境

、識三法和合曰觸，觸是認識作用的開始。由五識分別了解五塵。五塵又名五境，就是色、聲、香、味、觸五種塵法，此塵法為五種感覺器官認識的對象，事實上，五塵就是心識四分上的相分（五根則為第八阿賴耶識的相分）。現在分述五境如下：

一、色境：色境是眼根所對之境，為眼識所緣的對象。色境的色，不是色蘊所攝的一切色法，而是眼識所對之境，指顯色、形色、表色三種色。《百法纂釋》曰：「色塵者，為眼根所對之境故，謂青、黃、赤、白，長、短、方、圓、粗、細、高、低、光、影、明、闇之色，雖有多種，總名為色，為眼根之所對，眼識之所取故。」此在《廣五蘊論》則曰：「云何色？謂眼之境，顯色、形色、表色等。顯色有四種，謂青、黃、赤、白，形色謂長、短等。」眼識所對之色塵，不但有顯色、形色、表色三種，且有假、實之不同，茲分釋如下：

- (1) 顯色：謂青、黃、赤、白，此四者為實色，為眼識所緣；光、影、明、闇、煙、塵、雲、霧、空一顯色，此九者為假色，為意識所緣。
- (2) 形色：謂長、短、方、圓、粗、細、高、下、正、不正。此十者為

相狀假色，為意識所緣。

(3) 表色：八種，謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥。

事實上，眼識是感覺器官，只緣實色——即青、黃、赤、白四色，不緣假色。而假色中的光、影、明、闇、長、短、方、圓、行、住、坐、臥等，是意識（五俱意識）所緣的境。

二、聲境：聲境是耳根所對之境，為耳識所緣的對象。百法纂釋曰：「聲塵者，四大種所造之聲，為耳根所對之境，一切語言音聲，風、雷、鐘、鼓，可意不可意之聲，雖有多種，總名為聲，是耳識之所取故。」

「此在廣五蘊論則曰：『云何聲？謂耳之境，執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。』概略而言，以生起原因的不同來說，有執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。大種即地、水、火、風四大種，執受是眾生四大和合之身稱為根身，執是指第八阿賴耶識執持萬法種子、及攝持根身，持令不壞；受是領根身以為境，令生覺受。茲分釋三聲如下：

(1) 執受大種因聲：就是由人體所發之聲，如口中所發之聲，兩掌合拍

之聲，此執受大種因聲，又稱內聲。

(2) 非執受大種因聲：指不是由人的自體所發之聲，而是自然界所發之聲，如：風嘯聲、流水聲等皆是，此又名外聲。

(3) 俱大種因聲：是執受大種因聲、與非執受大種因聲二者和合之聲，如：以手擊鼓，以口奏簫等，此又名內外聲。

以上三種聲境，是以原因差別分的。如以損益差別來分，則有可意聲、不可意聲、俱違聲之不同。

三、香境：香境是鼻根所對之境，為鼻識所緣的對象。百法纂釋曰：「香塵者，亦四大之所造，乃鼻根之所對，可嗅義，謂好惡、俱生、和合、變易等香，為鼻識之所取故。」此在廣五蘊論則曰：「云何香？謂鼻之境，好香、惡香、平等香等。好香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所違損。平等香，謂與鼻合時，無所損益。」

香有六種，謂好香、惡香、平等香、俱生香、和合香、變易香。好香謂順根益情，為鼻之所樂取者，如旃檀之香；惡香謂損根違情、非鼻

之所樂取者，如糞穢之味。平等香者，鼻識緣取時無所益損，如磚石之無香。俱生香者，此香與生俱有，如旃檀之香；和合香者，如配合香料之香；變易香者，如水果生長過程中香味之變易。

四、味境：味境是舌根所對之境，為舌識所緣的對象。百法纂釋曰：「味塵者，亦四大之所造，乃舌根之所對，可嚐義。謂鹹淡、甘辛、可意不可意、和合、俱生、變易等味，為舌識之所取故。」此在廣五蘊論則曰：「云何味？謂舌之境，甘、酸、鹹、辛、苦、淡等。」概要而言，味有苦、酸、辛、甘、鹹、淡六味，由其產生的分類，有俱生、和合、變異三類；由緣取者之意樂，可分為可意、不可意、俱相違三類。（◎煖—同「暖」字）

五、觸境：觸境是身根所對之境，為身識所緣的對象。百法纂釋曰：「觸塵者，亦四大所造，乃色塵之觸，身根所對，謂輕、重、滑、澀、冷、煖^{又云}、飢、渴等觸，為身識之所緣故。」此在廣五蘊論則曰：「云何觸一分？謂身之境，除大種，謂滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等。」

地、水、火、風四者是能造之觸，其所造的假觸，細說有二十六種，即地、水、火、風四者是能造觸，其所造的假觸，有輕、重、滑、澀，緩、急、冷、煖，硬、軟、飢、渴、飽，力、劣，悶、癢、粘，老、病、死、瘦二十二種。

三、法處所攝色——意識所緣的法境

在十一種色法中，除了內五根和外五塵之外，還有一種「法處所攝色」，即所謂法境者。法境，不是眼、耳、鼻、舌、身五根所取、五識所緣的境界，而是意識所緣的境界。也就是十二處中的法處之色，故名法處所攝色。此色法係過去無體之法（五塵落謝影子），而有可緣之義者，此有五種，為極略色、極迴色、受所引色、定果色、徧計所執色。茲再分述如下：

一、極略色：極者至義，將眾色層層分析，至於極微，即稱為極略色。在小乘佛法中，極微類似於現代科學上的原子、質子、中子、電子等，我們所稱的物質，即是由原子組成分子，由分子組成物質。而在大乘佛法中，以極微是觀行者，在觀智上的假想，而不是實法。所以大乘

法義，色法不是極微所成，乃是阿賴耶識中的色法種子所生，隨量之大小頓現為一相，所以在唯識二十頌、觀所緣緣論等論典中，都破斥極微非實。

大乘修觀行者，以法空觀（第六識假想之慧）觀想有對色中實色，即五根、五境、四大及法處實色（定果色中實色）等粗色，漸次分析至不可分析之極點時，於其觀智上，浮現最細微之相分，稱為極微，其色即名極略色。此種色法，是與見分同種的相分，不是實色，亦無實體，因為與色相似故，假名曰色。這在性境、獨影境、帶質境的三類境中，屬於獨影境。

二、極迴色：極的意義同前，迴者深遠義，這是指影、光、明、闇、迴色、空一顯色等細色，這是有對色中的假色（無形之色相），也是以極微為體的獨影境。

大乘修觀行者，以法空觀（第六意識假想之慧），觀想有對色中假色（即影、光、明、暗等），及空一顯色等（無形之色相，名空界色），漸次分析至極微時，名曰極迴色。又義，觀想青、黃、赤、白顯色

至極遠而難見，名極迴色。

三、受所引色：受是領受的意思，指領受師教（即戒）；引是引取的意思，蓋戒是色法，所受之戒，即名受所引色。受所引色亦名無表色，此有二義，一者在小乘來說，依身口七支（即身之惡業殺、盜、婬為三支，口之惡業妄語、綺語、兩舌、惡口為四支，合為七支）表色所起，為四大種所造之實色。而在大乘來說，受戒之時，與第六識相應的思心所種子，有防惡發善的功能，依此功能，於所防之惡色與所發之善色，而立色法及無表色之名。

四、定果色：又名定所引色、自在所生色。定即禪定，自在所生色，謂菩薩入定，所現光明，乃見一切色像境界，如入火光定，則有火光發現。定所引色者，以果從定起，名定所引色。這是依於威德殊勝的定力，而變現的五塵境也。此色通於假實，一者凡夫修行，依假想定而變之色，為無實用之假色；二者八地以上菩薩，為攝化有情，以威德定力而變之色，則為有實用之色法，能變土砂為金、銀、魚、米等，給眾生享用，此即法處所攝之實色。

五、徧計所執色：這是由獨散意識虛妄計度五根、五境等而變起的影像，為無本質的意識分別之獨影境，此意識分別有二種情況：一者回憶既往之印象的心理現象，二者全屬龜毛、兔角、空華等幻想的心理現象。以上二者，全是虛妄的二體之法，無實作用，而為凡夫之所執迷，故名徧計所執色。

【第十章 心不相應行法】

一、二十四種不相應行（◎函一盒）

百法明門論的論文中，於心不相應行法，有下列提示：

第四、心不相應行法，略有二十四種：1.得，2.命根，3.眾同分，4.異生性，5.無想定，6.滅盡定，7.無想報，8.名身，9.句身，10.文身，11.生，12.老，13.住，14.無常，15.流轉，16.定異，17.相應，18.勢速，19.次第，20.方位，21.時，22.數，23.和合性，24.不合和性。

心不相應行法，具足應稱「色心不相應行法」。此是五位法中的第四位法，計有二十四種。此二十四法，何以名不相應行呢？原來「相應」者

，契合之義，如函蓋之相合^註亦有和諧順從，互相呼應而不相違之義。此二十四法，由以下三義，表明其不相應：一者、此二十四法，無緣慮作用，故不與心、心所相應。二者、此二十四法，無質礙作用，故不與色法相應。三者、此二十四法，是生滅變異之法，也不與無為法相應。

再者，此二十四法，不似色、心、心所實有體相——種子所生的實法，而是依心王、心所、色法三法分位假立之法。成唯識論曰：「非如色心及諸心所體相可得，非異色心及諸心所作用可得，由此故知實非實有，但依色心及諸心所分位假立。」不相應行法二十四種，現依百法直解與百法纂釋二書之詮釋，分別敘述如下：

1. 得：得是成就不失的意思，依一切法造作成就者名為得。明代智旭大師的大乘百法明門論直解（以下簡稱百法直解）曰：「得者，依一切法造作成成就假立。」而在百法纂釋中謂：「言得者，成就不失之義，謂色心生起未滅壞，是生緣攝，受增盛之因。即凡夫有所得心，三乘有所得果，如得金時，金非時得，金乃是物，得非是金，有名而無實，故云不相應也。」得即是獲得，主體對一定對象——特別是與佛法間的關係。

2. 命根：命根謂有情的壽命。百法直解謂：「命根者，依於色心連持不斷假立。」而百法纂釋則謂：「言命根者，依六識能造之業，所引第八種上，連持一期色心不斷功能，假立煖識為命根耳。以識住則命存，識去則命卸故。」這是由過去世的業力，決定今世壽命期限，假立煖、識為命根。

3. 眾同分：眾者大眾，同者相同，分者一部分。意謂與大眾相同的一部分，如人與人同，天人與天人同。百法直解謂：「眾同分者，如人與人同，天與天同，彼此相似假立。」而百法纂釋中謂：「言眾同分，類相似故，以萬物各有同類，有人、法之別。人同分有者，如天同分，天與天是一類。人同分——則人與人是一類。法同分者——如心同分，以心王心所是一類。色同分——以十一色法是一類。故云依人、法，假立此名。」此即眾生的共性或共因。（◎六趣——天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄）

4. 異生性：異生性是不同的生性，如五趣眾生，異於聖者之生性。百法直解曰：「異生性者，妄計我法，不與聖人二空智性相同，依於彼此相似假立。」在百法纂釋中謂：「言異生性者，煩惱^註所知二障種子上一分

功能^註令六趣十二類之差別不同^註故云異生性。此性非指佛性，乃習與性成之性，如人輕躁從獼猴中來，如人狠毒從蛇、蠍中來，此乃習氣所使，故云異生性也。」（◎所知障——法執所生，障菩提妙智）

以上四法，說明眾生與佛法之間，兩者的差異及其結果。證得道果，不受後有，就脫離輪迴，則命根的限制，此一主體眾與其他眾生的共性（眾同分）也將消失。（◎煩惱障——我執所生，障涅槃果）

5. 無想定：這是外道所修的一種禪定，令前六識心及心所不起現行。百法直解曰：「無想定者，外道厭惡想心，作意求滅，功用淳熟，令前六識心及心所一切不行，惟第七識俱生我執，與第八識仍在，不離根身，依此身心分位假立。」在百法纂釋中謂：「言無想定者，謂六識心王不行，令其身心安隱調和，亦名定，想等心聚悉皆不行。而云無想者何也？謂此外道厭想如病，忻求無想^註以為微妙，以滅想為首，故立無想定名，非實滅也。」此為欲證得無想果，而致於使一切精神活動停止的禪定。外道修無想定，以色界第四禪的無想天為涅槃之果。

6. 滅盡定：此又名滅受想定，這是佛教聖者所修的禪定。百法直解曰：「

滅盡定者，三果以上聖人，欲暫止息受想勞慮，依於非想非非想定，遊觀無漏以為加行^④乃得趣入，入此定已，前六識心及心所一切不行，惟第七識俱生法執，與第八識仍在，不離根身，依此身心分位假立。」在百法纂釋中謂：「言滅盡定者，六識王所已滅，及七識染分心聚，皆悉滅盡，乃此定相。」修無想定，前六識不起現行；修滅盡定，兼滅第七識的染分心王、心所。（◎忻——同「欣」◎加行——加功用行）

7. 無想天：亦稱無想報，是修無想定所得的果報。百法直解曰：「無想報者，外道修無想定既得成就，捨此身後，生在第四禪天，五百劫中，前六識及彼心所一切不行，惟第七識俱生我執^⑤與第八識仍在，攬彼第四禪中微細色質為身，彼微細色，即是第八識所變相分。」在百法纂釋中謂：「言無想報者，由在欲界修彼無想定，故感彼無想天果，名無想報。」生無想天，心識處於無想狀態。（◎惟——同「唯」字）

以上三法，是對佛教及外道，在修持思想活動停止的禪定上的差別。

8. 名身：名者名詞，身者聚義，這是能詮自性的語言。百法直解曰：「名身者，名詮諸法自性，如眼、耳等種種名字。」在百法纂釋中謂：「言

名身者，乃諸法各有其名，能詮自體。單名為名，如爐瓶等。二名已上，方多名身，如香、爐、花、瓶等。三名已上，名多名身，如銅、香、爐、錫、花、瓶等，乃詮別名之身也。」這是以事物的自性為基礎，而假為施設的語言名詞。

9. 句身：這是表達完整意義的句子，用以詮釋諸法的差別意義。《百法直解》曰：「句身者，句詮諸法差別，如眼無常，耳無常等種種道理。」在《百法纂釋》中謂：「言句身者，單句為句，如菩薩等。二句為句身，如大菩薩等。三句以上為多句身，如文殊菩薩、普賢菩薩等。以名詮自性，句詮差別故。」這是為說明事物之間的關係，而假名施設的語言名詞。

10. 文身：文者文字，身是聚義，一字為文，二字為文身，三字以上為多文身。《百法直解》曰：「文身者，文即是字，為名句之所依，此三皆依色聲法塵分位假立；若語言中所有名句及字，即依聲立；若書冊中所有名句及字，即依色立；若心想中所有名句文字，即依法立。此方眼、耳、意三種根識獨利。」而《百法纂釋》中謂：「言文身者，文即是字，能為名、句二所依故。若不帶詮只名字，如字母及等韻之類，但只訓字，不能詮

理。若帶前名文，如經書字，能詮之文，帶所詮之義理故。」其實，這就是構成名身、句身等的語言文字。以上三法，是對語言文字的作用而作的分別。

11. 生：指色心諸法，本無今有曰生，也就是事物的生起與形成。百法直解曰：「生者，依於色心仗緣顯現假立。」而百法纂釋中謂：「言生者，先無今有。」也就是事物的產生、出現。

12. 住：已生之後，在因緣相續條件下的存在曰住。百法直解曰：「住者，依於色心暫時相似相續假立。」而百法纂釋中謂：「言住者，有位暫停，或五十、六十年間也。」五十、六十年，是指人之一期壽限而言。如果一般事物，即在產生以後相對做存在狀態。

13. 老：有情由生到死，於念念相續存在期間，身體衰朽變化曰老。百法直解曰：「老者，亦名為異，依於色心遷變不停，漸就衰異假立。」而百法纂釋中曰：「言老者，住別前後，不同前生後死，自少而壯，壯而老，曰衰變名老。」如對事物而言，事物的質於存在階段的變化。

14. 無常：無常指世間事物的生滅遷流，變化無常，自有情而言，就是死。

百法直解曰：「無常者，亦名為滅，依於色心暫有還無假立。」而百法纂釋中曰：「言無常者，今有後無，乃死之異名。蓋生名為有，以有生必有死故，不如寂莫常住之無為，是恆有也。滅名為無，無非恆無。如人死此生彼，不如兔角之常無也，以不同無為之常有，不同兔角之常無，故曰無常。」無常，自有情而言曰死，自事物現象而言曰滅。

二、流轉以下十法

15. 流轉：一切因緣和合的有為法，遷流變異，相續不斷，就是流轉。這在有情而言，一般稱之為輪迴。百法直解曰：「流轉者，依於色心前後相續假立。」百法纂釋中謂：「言流轉者，謂因果相續，由因感果，果續於因，前後不斷，故曰流轉。」也就是萬有現象的生滅相續，循環不止，稱為流轉。

16. 定異：定者決定，異者不同，善因生善果，惡因生惡果，決定不同而不雜亂。如瓜種不生豆苗，豆種不生瓜蔓者是。百法直解曰：「定異者，依於善惡因果，種子現行，各各不同假立。」而百法纂釋中謂：「言定異者，謂善惡因果，互相差別，以善因必感樂果，惡因必感苦果，一定

永異，故曰定異。」

17. 相應：相應者，契合相順之謂，由因而有果，果與因相應。百法直解曰：「相應者，依於心及心所和合俱起假立。」而百法纂釋中謂：「言相應者，謂因果事業和合而起，以因能感果，果必應因，不相違故。」換一個方式說，相應者，就是因果現象的互相依存性。

18. 勢速：一切因緣和合的有為法，生滅變化，迅速流轉，剎那不住，假立勢速之名。百法直解曰：「勢速者，依於色心諸法，遷流不暫停住假立。」而百法纂釋中謂：「言勢速者，謂有為法上遊行迅疾之義，如日月往來，無情變壞，有情遷謝，自少而壯，壯而老，心念生滅，鳥之飛，獸之走，月運電奔，皆此所攝故。」有為法的生滅現象，其變化遷流非常迅速，而立勢速之名。

19. 次第：次第即順序，諸法因果流轉，有一定的順序。百法直解曰：「次第者，依於諸法前後引生，庠序不亂假立。」而百法纂釋中謂：「言次第者，為編列有敘，如甲、乙、丙、丁令不紊亂，君則尊、臣則卑，父則上、子則下，而有左右前後之類。」有為法一切事物現象的發展變化

，有著一定的次序或規則。（◎四維—東南、西南、西北、東北）

20. 時：時即時間，是諸法相續的分位。百法直解曰：「時者，依於色心剎那展轉假立，故有日、月、年、運、長、短差別。」在百法纂釋中謂：「言時者，謂過、現、未來，成、住、壞、空，有為法一切事物年、月、日、夜之類。」時間與空間相待而有，空間與物質相待而有，以物質生、住、異、滅的變化，始顯示出時間。

21. 方：方是空間分位，如東、南、西、北，前、後、左、右等。百法直解曰：「方者，依於形質前、後、左、右假立，故有東、西、南、北、四維^註上、下差別。」在百法纂釋中謂：「言方者，謂色之分齊，在東方則曰東方之色等，故曰色之分齊。如四方、六合，十方、上下之類。」簡單的說，方就是物質存在的空間及方位。

22. 數：數即數目，如一、二、三、四，個、十、百、千等。百法直解曰：「數者，依於諸法多少，乃相待假立，故有一、十、百、千乃至阿僧祇之差別。」在百法纂釋中謂：「言數者，度量諸法之名，如權衡升、斗、丈、尺等，或一、十、百、千之類。」數目是一切事物現象計量的標

準。(◎薰蕕——薰：香草，蕕：臭草·喻善惡)

23. 和合性：諸法因緣和合，不相乖背。如水土之相和，函蓋之相合。百法直解曰：「和合者，依於諸法不相違假立。」百法纂釋中謂：「言和合性者，謂於諸法不相乖反。和如水乳和，合如函蓋合也。」此指事物現象共處於一定具體的因果關係中，而互相依存。

24. 不和合性：諸法因緣乖離，不相和合。如冰、炭不可同爐，薰、蕕不可同器。百法直解曰：「不和合者，依於諸法互相乖違假立。」在百法纂釋中謂：「不和合者，謂於諸法相乖反故。如眼與耳了不相觸。」此指事物現象，沒有處於具體的因果關係中，彼此之間沒有關聯。

三、不相應行料簡

不相應行二十四種，已如上詮釋，在普光法師的百法明門論疏中，於詮釋不相應行法之後，有云：「上來第四，解心不相應行訖。今略作三門，料簡二十四不相應行法。第一，：」普光法師說的是那三門呢？第一、說明各種論典的不同。第二、解釋妨難。第三、辨別假相，今語譯闡述如下：

一、明諸論不同：在瑜伽師地論、顯揚聖教論及本論中，都說有二十四不相應行；而在對法論一書中，僅有二十三法，沒有不和合一法。大乘五蘊論中，僅列十四，沒有流轉以下十法。這是明諸論法數不同。

二、釋妙難：或問曰：「何故瑜伽、顯揚、及本論都說有二十四法，而對法論只有二十三法，沒有不和合，是何緣故呢？」解答曰：「對法論中的文字，是『和合等』，既然說和合等，當知包括不和合在內。」又問：「何以五蘊論唯有十四，而無流轉以下十法？」答曰：「五蘊論中的論文曰：云何心不相應？：如是等類，已說行蘊。文中既然說『如是等類』，當知等類二字，已包括流轉等十法在內，不再列名了。」

三、辨別假相：二十四種不相應行法，只是心法、心所有法、色法三者分位假立之法。或問曰：「既是分位假立之法，未知幾個是心法上假法？幾個是心所上假法？幾個是色上假法？幾個是通於色、心、心所上假法？」解答曰：「若依對法論所載，總攝為八位，即是依八種位所建立。」論曰：「如是等心不相應行法，唯依分位差別而建立故，當

知皆是假法。」雖然如此，但也有八種差別，如下所述：

- (1) 在善、不善等，增減分位，建立一種，此則是得。此得通於三性色、心、心所有法上假立。
- (2) 於心、心所法上，分位差別，建立者三種，是無想定、滅盡定、無想天三種。
- (3) 於性分位差別上，建立一種，即命根。
- (4) 於相似分位差別，建立一種為眾同分。眾同分通於色、心、心所有法上假立。
- (5) 於相分位差別建立四種，為生、老、住、無常。此四相通於色、心、心所有法上假立。
- (6) 於言說分位差別，建立三種，為名身、句身、文身，此三者通色、心、心所有法上假立。
- (7) 於不得分位差別，建立一種，為異生性。
- (8) 於因果分位差別建立者十種，即流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合、不和合。（◎十二類生—卵、胎、溼、化、有色、

無色、有想、無想、非有色、非無色、非有想、非無想〔第135頁〕

【第十一章 六種無為】

一、無為法是有為法的體性

大乘百法明門論論文最後一段，是「無為法」，論文曰：

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、不動滅無為。五、想受滅無為。六、真如無為。

言無我者，略有二種：一補特伽羅無我。二法無我。

以上一段論文，百法直解中解釋曰：上之四種色心假實（指心王法、心所有法、色法、不相應行法四種），名有為性，無此有為，假名無為，非更別有一個無為之法，在於有為法外而與有為相對待也。故曰但是四所顯示，然為既無矣，尚不名一。云何有六？正由是四所顯，故不妨隨於能顯，說有六別。

百法明門論中的五位法，是以八識心王為識之自相，以六位心所，為識之相應（此稱為相應唯識）。以十一位色法，為識之所變（此稱為所變唯識）。以二十四不相應法，為識之分位（此稱為分位唯識），而以六種

無為法是以上四法的體性（此稱之為實性唯識）。唯識宗立此五法事理唯識，以五法皆不離識，正所以顯示「萬法唯識」之義。在五法事理唯識中，前四種是有為法，後一種是無為法。此有為法與無為法的分別何在呢？在本文第二章「世間萬法的分類」一節中，有一段文字值得我們重予回顧：

在佛教經典中，基本上把一切法分為「有為法」和「無為法」兩種。此中，有為、無為的「為」字，是造作的意思。造作之法，稱曰有為。亦即凡是因緣和合之法，全是有為法。宇宙間的事事物物，全是由因緣和合而生起、存在，全是因果相續的現象。大乘義章曰：「為是集起造作之義，法有為作故，名有為。」俱舍論光記曰：「因緣造作名為，色心等法，從因緣生，有彼為故，名曰：有為。」

與有為法相對的，是「無為法」。「無為法」，是離開因緣造作之法。一切有為法，均具「生、住、異、滅」四相，生滅無常，因果相續，這一切只是現象。而無為法是一切現象的體性，體性不待因緣造作，故名無為。無為法即是真如。真者真實，如者如常，萬法體性有真實如常之相，故名真如。

由上文所述可知，有為法是世俗諦之法，是生滅變異之法，是世俗所見世間的事相；無為法是勝義諦之法，是不生不滅之法，是聖智所見的真實的理性。如果分析的更明白一點的話，有為、無為之間的差異，如下表所示：

有為法：	無為法：
生滅之法	不生不滅之法
世間的	出世間的
世俗諦	第一義諦
現象	本體
法相	法性
事	理
假相	實相
無明	真如
苦集	滅道
輪迴	涅槃

事實上，有為法與無為法，是一體兩面的東西。無此有為，假名無為，不是別有一個無為之法，在有為法外而與有為相對待。這有如水與波浪，水是體、波是用，水是性、波是相，所以有為與無為之間，可說是「非一非異」。

二、真如、實相

本文在上一節中，分析有為法與無為法的差別，以有為法是生滅變異之法，無為法是不生不滅之法，不生不滅之法就是真如、實相，那麼，真如、實相又是什麼呢？原來，真如——梵文 *Bhūta Tathata*，音譯部多多他多，是本然的真實之意，譯為「實相」，亦名真如。此為徧布於宇宙間真實之本體，也即是事物的真實相狀、或真實性質。大般若經第三六〇卷中，列出了十二名稱，如：法性、法界、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界等，都是真如的異名。它如：涅槃、無為、空性、勝義、一如、如如等，也是真如的異名。真如是絕待的真理，為萬有之本體。雖然如此，但各種經典對真如的含意，在解釋上各不相同。略錄數則如下：

- 一、三藏法數曰：「不妄曰真，不異曰如，真如之理，無所作為也。」
- 二、翻譯名義集於乾栗陀耶（第一義心）條下曰：「又宗鏡錄云：此阿賴耶識，即是真心。：即體常不變，故號真如。本一真心，湛然不動。若有不信阿賴耶識即如來藏^①別求真如理者，如離像覓鏡，即是惡慧。」（◎如來藏—眾生煩惱身中，所隱藏的清淨本性）
- 三、丁福保佛學大辭典解釋真如曰：「真者—真實之義，如者—如常之義，諸法之體性，離虛妄而真實，故曰真；常住而不變不改，故曰如。」
- 四、妙法蓮華經·第一方便品曰：「諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」（◎四相—此指生、住、異、滅）
- 五、華嚴經探玄記卷八曰：「不壞曰真，無異曰如，前則非四相所遷^②後則體無差別，此曰始教。又，不變曰真，順緣曰如，由前義故，與有為法非一；由後義故，與有為法非異。二義同為一法，名曰真如。」
- 六、成唯識論卷二曰：「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂其真實於一切法，常如其性，故曰真如。」

以上種種詮釋，以宗派不同，解釋各異。所以空宗以諸法空相為真如，有宗以圓成實性為真如；而天台宗依據性具說，主張真如本身本來具足染淨、善惡諸法；華嚴宗依據性起說，主張「本體即現象」，即真如本為萬法，萬法本為真如。在以上不同的解釋中，究竟以那一家為「正義」呢？於此，我們自佛教的基本教理「緣起」中，來探討真如的涵義。

所謂緣起——是一切法待緣而起，彼此關涉對待而起。雜阿含·二九八經謂：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」這是說，任何一法的生起存在，必有其互相關涉對待的因素與條件。既是互相關涉對待而生起，其本身無其實體，無獨立的自性，可想而知。無實體，自性即是空——空性，這是諸法的本質，是本來如此的，不增不減的、不生不滅的絕待理體，這就是真如。例如：諸行無常，此無常諸行自性本空之理即是真如。諸法無我，此我法自性本空之理亦是真如，推之萬法皆是此意。因此，真如者，乃萬法本然之理，與萬法不一不異，而為萬法之實性也。

本來，印度佛教所稱的真如，是基於以上意義而建立的。印度的空、有二宗，中觀學派以諸法空性為真如，瑜伽行學派以圓成實性為真如。基

本上，真如上是客體性的、靜態的理體——永恆不變的真理。但在中國的天台宗、華嚴宗、禪宗等宗派，以受大乘起信論一心開二門理論的影響：「所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名阿黎耶識」此識有二種義，能攝一切法，生一切法。」這樣，真如就不僅是客體性的、靜態的理體，亦是主體性的、動態的、能生起萬法的事用。這種「不生不滅與生滅和合」而生起萬法的作用，就是如來藏緣起。如來藏緣起不是唯識宗的理論，所以站在唯識宗的立場，是以成唯識論的解釋為正義。即所謂「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂其真實於一切法，常如其性，故曰真如」，真實，這也即是諸法實相。（◎阿黎耶識——即阿賴耶識）

什麼又是實相呢？思益梵天所問經·論寂品稱：

一切法平等，無有差別，是諸法實相義。

三藏法數四曰：

一實相者，謂真實之理，無二無別，離諸虛妄之相也。

實相——梵語 Dharmata，原意為本體、實體、真相、本性；引申出來的意思，指一切法真實不虛的體相，或真實的理法，永恆不變的真理，故

又稱真如、法性。事實上，實相即是涅槃，涅槃是宇宙第一義諦，是萬有之真實相。此宇宙萬有的真實相，為釋迦世尊自內證之真理；世尊自覺的真理，亦即是宇宙之真理。稱實相者，實則真實不虛，相則無相之相，實際上，實相只是離言的法性——諸法的體性。此法性離言說相，離文字相，離心念相，為「非安立諦」（諦者——真實不虛之理），安立者又名施設，有差別與名義之施設，稱為安立。無差別及名義之施設，稱為非安立。而實相是平等一如之相，無差別及名義之施設，故名非安立諦。

三、六種無為

本章第一節，在「十二處」之後，說到「無為法」，廣論曰：

「及諸無為。云何無為？謂虛空無為，非擇滅無為，擇滅無為及真如等。虛空者——謂容受諸色。非擇滅者——謂若滅非離繫。

云何非離繫？謂離煩惱對治，諸蘊畢竟不生。

云何擇滅？謂若滅是離繫。

云何離繫？謂煩惱對治，諸蘊畢竟不生。

云何真如？謂諸法、法性、無我性。」

無為，指的是無為法。為者因緣造作之義，無因緣造作之法，曰無為法。換句話說，無生住異滅四相之法，曰無為法。事實上，無為就是真理的異名，如：涅槃、實相、無相、法界，與無為同一意義。《廣論》文字簡略，並沒有把無為法說完全，如《百法明門論》曰：「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、不動滅無為，五、想受滅無為，六、真如無為。」

蘊、處、界諸法，全是因緣造作的有為法，也全是生滅變異之法。生滅變異之法是諸法的現象，而不生不滅的無為法就是諸法的法性。事實上，無為法是有為法的體性，有為法即無為法的相用，並不是離開有為別有無為，也不是離開無為別有有為。這法性與法相之間，如波與水，非一非異。

無為法六種，即前面所說的虛空無為，擇滅無為，非擇滅無為，不動無為，想受滅無為，真如無為。真如是聖者所證的絕待真理，絕待真理是「語言道斷、心行處滅」的境界，真如一名亦是假立，何得說名為六？其實這只是一種方便施設，藉著語言文字，顯示其相而已。於此，略釋六種

無為如下：

- 一、**虛空無為**：虛空非色非心，離諸質礙執著^{執著}，其性無礙，無可造作，故名無為。這是以「虛空」形容真如法性，真如法性猶如虛空，歷萬劫流轉，此法性常住不變不改。故虛空無為從觀得名，謂由修無我觀所顯的真理，似虛空之相，離一切色心等諸法障礙，所以稱虛空無為。
- 二、**擇滅無為**：擇為揀擇，是能擇之智；滅謂滅除，是所滅的根、隨煩惱。謂由無漏智，揀擇諸惑，永滅煩惱所顯的真理。而此真理，即是不生不滅的空性，故曰無為。這是二乘行者，析色明空所證的涅槃。
- 三、**非擇滅無為**：非擇滅無為者，有二種意義——一者自性清淨，非由智慧的揀擇力量，纔能表現本來的真如自性。二者但由本性清淨，使煩惱闕緣不生。俱舍論曰：「永礙當生，得非擇滅。」當生者，指當來所生之法，諸法緣會則生，緣闕不生。謂能永礙未來生之法生起，所得之滅異於擇滅無為，以得不由人擇，但由緣闕之故，名曰非擇滅無為。
- 四、**不動滅無為**：這是色界四禪的禪定。行者修持禪定，入第四禪，雙忘苦樂，捨念清淨，永離三災——火燒初禪、水淹二禪、風刮三禪。出離

八難——憂、苦、喜、樂、尋、伺、出、入等全息，不為一切苦樂，動搖身心，以此所顯真理，故云不動無為。

五、想受滅無為：想與受就是徧行心所中的想、受二心所，行者入滅盡定，想、受心所不起現行，有似入於涅槃，故稱想受滅無為。

六、真如無為：六無為中，前五種是或約其因來說，或約其用來說，祇是方便譬喻，唯有真如無為纔是諸法的法性、實相。成唯識論卷二曰：「真謂真實，顯非虛妄。如謂如常，表無變易。謂此真實於一切法，常如其性，故曰真如。」真如是諸法的實性，諸法如波，此性如水，諸法如繩，此性如麻，諸法離此則無自體；此離諸法則無自相，故此實性與諸法不一不異。

【第十二章 一 無我】

一、什麼是我

大乘百法明門論這部論典，有兩個主旨，第一在說明二無我——人無我與法無我，第二在說明百法名數。在這兩個主旨中，二無我是主，百法

名數是賓。所以論文開始，論主「初承聖言以標宗」，即標示出「如世尊言：一切法無我」的主題。繼而「後設問、答以明宗」，假設問曰：「何等一切法？云何為無我？」接下來，論主自問自答：「一切法者，略有五種。：」先略舉五位賅括百法，再詳列百法的內容。於說明「一切法」之後，始「畫龍點睛」，最後點出主題，答覆曰：「言無我者，略有二種：一、補特伽羅無我。二、法無我。」

補特伽羅無我與法無我，就是本章的標題：「二無我」。但在未說明二無我之前，我們先來探討：什麼是「我」？為什麼世尊說「無我」？原來在印度的古代，我之一字，是梵語atman，意為自我。早在公元前一千五百年的梨俱吠陀時代，居住在五河地區的雅利安人，就使用atman這個字。atman，音譯阿特曼、阿坦曼。它的原意為呼吸，引申為生命、自己、身體、自我、本質、自性等。它泛指一個獨立永恆的主體，此主體潛在於一切物的根源內，而支配統一此個體。這是印度古代思想界的主要理論之一，這個我，具有常、一、主、宰四義。換言之，印度古代的哲學家，以人的中心為自我，而且視此自我，為常住、整一、且有主宰力量的

東西。(◎三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜)

在印度梵書時代(公元前800年前後)，把人類生命活動要素的氣息(呼吸)，逐漸演變為個體的生命現象，百道梵書中即以言語、視力、聽力等生命現象，是以「我」為基礎而呈現者，且由「我」來統御。到了早期奧義書時代(公元前800年—前600年)，更主張「梵」是宇宙的原理，「我」是個人的原理，「我」與「梵」同為一體——即所謂「梵我一如」。而「梵」，本來是寂靜、清淨、離欲的意思，但後來神格化，取代生主神的位置，而成為宇宙的創造者。後來，又成為印度教的創造神——造物主。

公元前600年間，釋迦牟尼世尊出世，在菩提樹下證悟真理——緣起，成為佛陀(覺者)，佛陀以為，宇宙萬法，皆由因緣和合而生起，不是大梵天所創造，也不是無因而生。緣起理論建立在三法印的架構上。◎所以世尊說：諸行無常、諸法無我。諸法無我，不僅是破婆羅門教的神我——具有常、一、主宰的atman，同時也破因緣和合的五蘊假我。

原來我人所執著的「我」，佛經中說是以「五蘊」為質料，因緣和合，而生起了「我相」。我相——指的是三界六道，胎、卵、濕、化的各種生

命之相。每一個生命都有其執著，每一個生命都是一個「自我」。於此，先概略介紹五蘊如下：

一、色蘊：此泛指一切物質現象而言。大乘五蘊論曰：「云何色蘊？謂四大種及大種所造色。」四大種者——一者地大、二者水大、三者火大、四者風大。古代印度的哲學家，認為這是構成一切物質的原因，故稱為種。

大種有「能造四大」、與「所造四大」之分。以地、水、火、風四大種，能造作一切色法——即為構成一切物質的質料，故稱為能造四大種。能造四大不是指地、水、火、風四物，而是指堅、濕、煖、動四種物性。能造四大所造成的種種物質，包括著眾生生理性的身體，和眾生賴以生存的環境，即物質世界。所以，所造四大，也就是百法中的十一種色法——眼、耳、鼻、舌、身五根，色、聲、香、味、觸五境及法處所攝色。（◎不苦不樂——又稱：捨受）

二、受蘊：此為五蘊中的第二位。大乘五蘊論曰：「云何受蘊？謂三領納，一苦、二樂、三不苦不樂。樂為滅時有和合欲，苦謂生時有乖離欲

，不苦不樂謂無二欲。」這在大乘廣五蘊論中說的比較詳細一點：「云何受蘊？受有三種，謂苦受、樂受、不苦不樂受。樂受者——謂此滅時，有和合欲；苦受者——謂此生時，有乖離欲；不苦不樂受者——謂無二欲。無二欲者，謂無二和合、及乖離欲。受謂識之領納。」成唯識論曰：「受——謂領納順違俱非，境相為性，起愛為業。」

受所領納的外境，有順益境，有違損境，與順違俱非境。對於順益境的樂受，消失時戀戀不捨；對於違損境的苦受，生起時心存排斥；對於非順、非違的中容境，又稱捨受。成唯識論中稱受「起愛為業」，十二支的第七支是受，第八支是愛，愛是因受而生，故曰：「起愛為業。」

三、想蘊：此為五蘊中的第三位。大乘五蘊論曰：「云何想蘊？謂於境取種種像。」而成唯識論則曰：「謂於境取像為性，施設種種名言為業。」想蘊的想，古譯為「思想」。六識緣境時，想心所於所緣之境，加以了別，構成概念，再施以名言——即於所緣之相上加上名稱。於境取像，施以名言，此名言是未出口的名言，亦即無聲的名言。例如：

眼識緣一四腳平面的東西，想蘊即給加上桌子的名稱。

四、行蘊：此為五位中的第四位。行的範圍很廣，五十一心所中除受、想外，及二十四不相應行法，全是行蘊所攝。行者是思心所的別名。成唯識論曰：「思謂令心造作性，於善品等役心為業。」故思之自性，只是造作。以其造作的力用，而與心相應，令心同起善、惡、無記等之造作，此即是意業。由思之審慮思、決定思、動發勝思。而後有身行與語行，而行的後果就是業。即身業與語業。

五、識蘊：此為五蘊中的第五位。大乘五蘊論曰：「云何識蘊？謂與所緣境了別為性，亦名心，能採集故。亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故。」了別就是認識作用的主體，眼、耳、鼻、舌、身前五識，是五種感覺器官，了別色、聲、香、味、觸五境，第六意識為心理活動的綜合中心，第七末那識為自我執著的中心，第八阿賴耶識儲藏萬法種子，生起萬法，為宇宙萬法的本源。

二、即蘊我、離蘊我、非即蘊非離蘊我

五蘊聚合說，是原始佛教基本教理的一部分。五蘊又稱「名色」，「

色」包括地、水、火、風四大，「名」包括受、想、行、識四無色蘊。我們一向所執著的「我」，無非是以色蘊的四大為身體，以受、想、行、識四無色蘊為精神活動，這就成為五蘊和合的「我」。佛陀於證悟緣起後，在阿含經中屢屢的開示緣起的定義，說明人是名色的組合。雜阿含經中屢稱：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅，識緣名色，名色緣識，亦復如是。」五蘊和合，有了一個「我」的假相；五蘊散離，「我」的假相沒有了，「我」也不可復得。所以佛經中說：「五蘊無我」。

雖然如此，但是世人對「我」的執著仍是牢不可破。世人所執的，有下列三種我：

一、**即蘊我**：即蘊我，就是以五蘊為我，以為我在色、受、想、行、識等五蘊之中，總合此五蘊即等於我，一般世間之人，多是執著此即蘊之我。

如果說五蘊就是我，於理相違。因為我有常、一、主宰之義，而五蘊非常非一；如果五蘊是我，我也成為非常非一，這就與我的意義不合了。

二、離蘊我：離蘊我，是以遠離五蘊，另有別體存在，此稱離蘊我。如部派佛教的經量部，六派哲學中的數論、勝論等學派，皆是執著此離蘊之我。

如果說離開五蘊之外另有一個我，亦於理相違；離開五蘊之我，不是為五蘊所攝，有如虛空，如何能是我？

三、非即蘊非離蘊我：此即犢子部建立的「補特伽羅」。補特伽羅是音譯，意譯為數取趣，或譯作人，以人在生死中流轉，數數往來於五趣^{五趣}故稱數取趣。異部宗輪論中說：「其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊、非離蘊，依蘊處界，假名施設。」即以為我不在五蘊之中，亦不在五蘊之外，而是與五蘊不即不離。（◎數數—屢次）

非即蘊、非離蘊我，理亦不然，如果說這個我，依蘊而立，與蘊非即非離，應非實我，如離蘊所說。

佛教破我，如上所述。佛教為什麼破我？因為自宗教意義來說，以證得涅槃、解脫為最後目標，欲證得涅槃、解脫，必須先證得「二無我」——人無我與法無我，也就是證得我、法二空。果然能證得我、法二空，也就

是證得了涅槃。所以，無我不是哲學理論或思想問題，而是宗教上修持實踐的方法，這是戒、定、慧三學中的慧學——也就是以般若之智，去證得無我之理。因為一切煩惱——貪婪、瞋恚、愚癡等等，皆以我執為根本。果然能以修持實踐的方法證得無我，無我則無「我所」，無我及我所，就是我、法二空，我、法二空，不就是涅槃、解脫嗎？這是佛陀無我之教的真正意義。

三、人無我與法無我

百法明門論論文曰：「言無我者，略有二種：一、補特伽羅無我，二、法無我。」於此可知，本論所破之我，一者為補特伽羅之我，二者為法中之我。但所謂無我者，是與我相對而有，由於執著此二種我相，故說此二無我之名，所以於此應先辨二種我相。

二種我相：一者是補特伽羅我相。補特伽羅一名，已如本文上節所述，有二種解釋，若隨俗譯，名之為人；若隨經典翻譯，名數取趣。

二者法我相。法謂軌持，軌者軌生物解，持者任持自性。二者合說，則法者軌持之義，我者主宰之名，即是自在、割斷名為主宰。以上我、法

二種相，正是凡夫、外道所執著二種我。

佛陀住世時代，外道或執一切諸法有別實我，是能作者，這就是補特伽羅我相（又名人我相）；凡夫或執色等五蘊，皆有自性是能生者，這就是五蘊中的法我相。而今佛法中顯示無我相，是故就顯示「二無我」。如果離開諸法別有實我，則一切法應該皆是真實常住，如能作者而無變滅。故瑜伽師地論有云：「離一切緣生行外、別有實我不可得故。」意思是說如果一切法中有我，則一切法應非無常（應是常），因為這是有主宰義的自在實我相。

所以瑜伽論曰：「謂即一切緣生諸行性非實我，是無常故。」在瑜伽論中，人、法皆稱無我，即對人、法二者皆是我論。而唯識論中以我與法有別，我的種種相，謂有情、命者；法的種種相，指五蘊、十二處、十八界等。瑜伽論是以緣生無自性立論，唯識論是以法相立論。

於此進一步探討，凡夫、外道，以何因由而執著於我、法二種相？答曰：那是依妄熏習，假名施設而說的，謂諸有情，無始虛妄執實有我的熏習力，諸識生起時變似我相，此二我相（我、法二我相）。此二種我相雖

在內識，而由分別力故，似於外境顯現，緣此執為實有我相，由此生起我、法二執。我執就是執此五蘊為實我，法執就是執五蘊法為實法。此二種執的生起，又有俱生起及分別起的不同。

俱生起的——是先天的，由無始時來，虛妄熏習的內在因力，恆與身俱，不待邪師及邪分別，任運而起，故名俱生。此復有二種：一、常相續，在第七識，緣第八識起自心相心，執為實我。二、有間斷，在第六識，緣識所變的五取蘊相，或總相別相，起自心相，執為實我。此二種執，以行相微細故而難斷，在修道位中，數數修習勝生空觀，方能除滅。

分別起的——不是與身俱起，而是由現在的外緣之力，由邪師、邪分別然後生起，故名分別起。此亦有二種：一緣邪師所說蘊相，起自心相，分別計度執為實我；二緣邪師所說的我相，起自心相，分別計度執為實我。此二種我執，行相粗顯，較為易斷，在修行過程中，入初地時，觀一切法生空真如，即能除滅。

以上所說的二種我相，自心外之蘊說，或有或無；自心內之蘊說，一切皆有。是故二執皆有，二執皆緣自心所現，似法執為我相；若離自心，

我相實不可得。此所以人、法二者皆無我也。

【百法明門論講記 終】

◎心所—與心相應而同時存在之複雜精神作用。(第59頁)

◎獨頭意識—第六意識之定中意識、獨散意識、夢中意識，不與前五識俱起，獨泛緣十八界。(第61頁)

◎九地—欲界五趣地、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。(第91頁)

等分法海 ①7

大乘廣五蘊論講記

造者：印度·天親菩薩
譯者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

大乘廣五蘊論講記

【第一章 五蘊聚合說】

一、五蘊是構成世間的基本質料

五蘊的蘊，梵語Skandha，音塞犍陀，是積聚的意思，意指積此五聚，可以成就我人的身心。五蘊——舊譯為五陰，陰是賊害的意思，謂此五者，能賊害我人的性德。而世間，在佛經中，有器世間與有情世間之分。器世間是我們賴以生存的物質世界，有情世間的有情，就是有情識的眾生，主要以人為代表。

五蘊的蘊，有近於「範疇」的意思，這是構成世間的物質現象和精神作用的五類因素。但是五蘊還有一種「本質的普遍性」，此普遍性即是「法」——法的普遍性。五蘊是五類法的領域，此五類法混然和合為一群，所以叫做五蘊。

五蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊五者的總名。色蘊是構成物質世界的基本因素，受、想、行、識四蘊，是構成有情精神作用的因素。五蘊聚合，表示這世界既不是主觀的世界，也不是客觀的世界，而是聚合主

觀、客觀於一體的「法」的世界。這是佛教與外道所不共的理論^註現在分釋五蘊的內容如下：

一、色蘊：色蘊的色，相當於物質的概念。「色蘊」就是物質現象的積聚。阿毘達磨雜集論曰：「色蘊何相？答：變現是色相，此有二種，(1)觸對變壞，(2)方所示現。」這在五事毘婆沙論中，說的更仔細一點：「問：依何義故說之為色？答：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇冤或親，便能壞能成，皆是色義。」因此，色的定義就是質礙，它是有形體、佔有空間，且會「變壞」的事物。

色不是獨立的個體，而是由四大（地、水、火、風）積聚而成。四大，組成了有情的肉體——眼、耳、鼻、舌、身五種感覺器官，同時也組成了感覺的對象——色、聲、香、味、觸的外境，就是世間一切的物質現象。（●不共——特別、例外、無上）

二、受蘊：受是有情精神作用的一種，是心理的一種感受作用——是把感覺和感情合而為一的感受。亦即根、境、識三者和合而生觸，而領納、觸的感覺上即是受。受有三種，稱：苦受、樂受、捨受。此種苦、樂

、捨受，與現代心理學感情上的受有些不同。現代心理學的感情作用，是主、客觀對立的存在，而受蘊的受，以佛教「無我」的教義來說，是泯滅主、客觀——或主、客二觀尚未出現以前的「法」的領域，此際不唯是感覺的受，而是思想本身的受。因為在五蘊的領域中，知覺、感情、和思惟之間，是不能截然劃分的。

三、**想蘊**：想是「知覺」或「表象」的意思，經典中把它解釋成「於境取像為性，施設名言為業」，以現代觀念來說，即相當於攝取表象，形成語言概念的精神活動。不過原始佛教的法義，想蘊的取像，不是心、境對立的像，而是包括著知覺、觀念、思想和表象（包括著知覺表象和記憶表象）等心、境融合的像。因為取的不是外界像反映於內心，而是萬象形成之「像」，必須依於此「存在的根本依」。雜阿含經中稱：想有色、聲、香、味、觸、法，六種想，這就是想的「法」的體系。

四、**行蘊**：行在經典中解釋成「造作」，也解釋成「行為」，特別是指思想中決定，和支配人的行為的因素，如目的、籌劃、決斷等心理趨向，一般稱此為意志者。自原始經典中看，行也指生、滅、變、異，含

有無常遷流的意思，所以「諸行無常」，就成為緣起的基本架構之一。在部派佛教的阿毘達磨哲學中，謂行是現象界除了色、受、想、識四蘊外的一切事物。阿毘達磨哲學建立七十五法，四十六心所有法中，除了受、想二心所外的四十四心所，和十四不相應行法，都收入行蘊中。

五、識蘊：識是透過對象的分析與分類，而生起的一種了別作用，即是意識。所以識的定義是了別——了解分別，指一切活動賴以發生的精神主體。早期佛教分識為六種，曰眼、耳、鼻、舌、身、意六識，以了別色、聲、香、味、觸、法六境。到大乘佛教時代，在六識後建立末那識、阿賴耶識，發展為八識。

原始經典的阿含經中，稱識為「別知相」，亦即眼識由眼根而了別色，耳識由耳根而了別聲，鼻識由鼻根而了別香，舌識由舌根而了別味，身識由身根而了別觸，而意識則依於意根而了別法。前五識各了別自身界內的外境；意識，則了別萬象的差別相——萬象的「自相」與「共相」，即單獨的形相，與它物比較的形相。世間萬象，何以有其各不相同差別相？這

是由於識的了別而有的，此即是「別知相」。識的本身是「法」的範疇，萬象是被覺、被受、被想、被行、被識的存在，離開五蘊，就沒有萬象可言。

五蘊即是世間——包括著有情世間與器世間，此五蘊世間，既不是抽象的意識世界——「唯心論」；也不是物質為第一性，精神為第二性的「唯物論」，而是心、物綜合的「五蘊世間」。此世間是時間性和空間性的存在，所以五蘊只是現象，只是因果相續的過程，只是無窮無盡的緣起狀態。而緣起並不是客觀的實有，佛陀認為：「緣起即是實相。」——是主、客一如的狀態。換句話說，緣起即是認識論上的現象，離開了認識的世界，即無萬象可言。所以離開了主觀，即無客觀。

二、五蘊與緣起

五蘊又稱「名色」，「色」包括著地、水、火、風四大，是組成物質的原素；「名」包括著受、想、行、識四無色蘊，是組成精神作用的條件。雜阿含·二九八經稱：

…云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰；云何色？謂四大，四

大所造色，是名為色。此色及名，是為名色。

色——是構成器世間的質料，包括著有情的肉體；名——是有情的精神作用，包括著我人的感受、思想、意志和認識，名和色和合而構成有情——有情識、情見的眾生，就是我們所說的人。五蘊聚合，構成了有情世間與器世間。

五蘊聚合說，是原始佛教基本教理的一部分，而此說是建立在緣起的基本上。緣起是原始佛教的基本教理，它的梵文Pratitya-samutpāda，意思是「由彼此關涉而生起」或是「現象界的生命與世間，彼此關涉所由之道」。也就是說：現象界中，沒有孤立存在的事物，都是彼此關涉、對待而生起、存在的。所以雜阿含經中給緣起，下的定義是：
此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅。

這種關涉、對待之間的依存關係有兩種，一種是同時的依存關係，一種是異時的依存關係。異時的依存關係，即所謂「此生故彼生」，此為因而彼為果。同時的依存關係，即所謂「此有故彼有」，此為主而彼為從。而此因果主從，並不是絕對的，換一個觀點來看，因果主從，又可以倒置

過來。所以經中說：

譬如三蘆，立於空地，展轉相依，而得豎立。若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。

這種識與名色關涉、對待、相互依存的关系，就是緣起。而緣起的因緣，就是名色，也就是色、受、想、行、識的五蘊。依緣起法的理則說，一切法都是仗因托緣——許多因素條件的組合，都是生、滅、變、異的有為法。所以世間沒有永恆不變的事物，此即所以無常；也沒有孤立存在的事物，此即所以無我。無常與無我，就是五蘊世間的實相。

三、五蘊無我

原始經典雜阿含經是佛陀為四眾弟子說四聖諦、八正道^註十二因緣的基本教說^註漢譯的雜阿含經全部共五十卷、一三一六部短經。其中關於五蘊的「五陰誦」，共有一七八經，佔了全部經數的七分之一。而佛陀在五陰誦中一再宣示的，是要我們對五陰有正確的認知——對於無常和無我有正確的認知。如雜阿含·第二經說：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：於色當正思惟，觀色無常如實知。所以者何？比丘！於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷；欲貪斷者，說心解脫。如是受、想、行、識當正思惟，觀識無常如實知。所以者何？於識正思惟，觀識無常者，則於識欲貪斷；欲貪斷者，說心解脫。如是心解脫者，若欲自證，則能自證；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如是正思惟無常，苦、空、非我亦復如是。時諸比丘，聞佛所說，歡喜奉行。

以上經文的重點是說：對於世間物質現象，當正確思惟，觀察一切物質現象的變化無常。如正確並如實的知道這一點，就斷除了對於世間一切物質現象的欲望與貪愛；對世間物質現象的欲望與貪愛斷除了，精神上也就得到了解脫。對於感受、想像、意志行為、了解識別等精神現象，也這樣正確的思惟，觀察這些精神現象的變化無常，並且如實的了解這一點，就會斷除對這些精神現象的欲望與貪愛，精神上也就得到了解脫。

再如雜阿含·第十經稱：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：色無常

，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我即非我所；如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，我說是等解脫於生老病死、憂悲苦惱。時諸比丘，聞佛所說，歡喜奉行。

經文中說「無常即苦，苦即非我」。何以說苦即非我呢？因為照佛教法義的解釋，我者——具有常、一、主宰之義，主宰即是能做得了自己的主，做不了自己的主，自然不是我。所以佛地論曰：「我謂諸蘊世俗假者。」五蘊和合之我，只是世俗諦的假我，沒有主宰的作用，因此，才說：「苦即非我。」——五蘊中沒有一個常、一、主宰之我。而雜阿含·二六五經更直接的說：

「觀色如聚沫，受如水上的泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，曰種性尊說。∴無實不堅固，無有我我所^註」

佛教與外道不共的根本教理，就是緣起。在阿毘達摩俱舍論中，對緣起定下了十一條界說，此十一條界說是：一者無作者義，二者有因生義，三者離有情義，四者依他起義，五者無動作義，六者性無常義，七者剎那

滅義，八者因果相續無間斷義，九者種種因果品類別義，十者因果互相符順義，十一者因果決定無雜亂義。以上十一條界說，可以歸納為下列四個重點：

- 一、以緣起的觀點，沒有一個創造世界的造物主——大梵天王。
 - 二、以緣起的觀點，沒有一個永恆存在的神我——阿特曼。
 - 三、以緣起的觀點，世間萬法皆無常。
 - 四、以緣起的觀點，有因有緣，必然生果，並且是因果相續。
- 而五蘊聚合說，是建立在緣起的基礎上，它是原始佛教基本理論的一部分，由此揭示出世間存在的實相。（◎我所——我以外之物）

【第二章 五蘊聚合說與五蘊】

一、五蘊聚合說為佛教的基本理論

五蘊聚合說，是原始佛教的基本教理。觀根本聖典的雜阿含經，在一三六二部小經中，「五陰誦」佔了一七八經之多（陰即是蘊，五陰為舊譯，五蘊為新譯，蘊者為積聚、類別之意。即類聚一切有為法之五種類別

。就可知其重要性。在漢譯的經典中，除了雜阿含經之外，還有一些關於五蘊的單品小經被譯出來。例如：東漢安世高師譯出五陰喻經、唐代義淨師譯出佛說五蘊皆空經，這兩種經都收在大正藏中。

在雜阿含經·五陰誦的一七八部經典中，說明了五蘊的內容及其無常的本質，茲擇錄二經如下：

一、雜阿含經·五十九經：

「如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『有五受陰，云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰。觀此五受陰是生滅法，所謂此色，此色集，此色滅；此受：。想：。行：。（此）識，此識集，此識滅。云何色集？云何色滅？云何受、想、行、識集？云何受、想、行、識滅？愛喜集，是色集；愛喜滅，是色滅。觸集是受、想、行集，觸滅是受、想、行滅。名色集是識集，名色滅是識滅。比丘！如是色集、色滅，是為色集、色滅。如是受、想、行、識集，受、想、行、識滅，是為受、想、行、識集，受、想、行、識滅。』佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

二、雜阿含經·九經：

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

二、五蘊與百法

在「一本十支」之學的「十支論」中，唯識三十論是建立唯識宗的基
本論典，所以稱為高建法幢支。唯識二十論在於破斥小乘外道的邪說，所
以稱為摧破邪山支。而被稱為略陳名數的百法明門論，和「粗釋體義」的
大乘五蘊論，都在於說明諸法的名數及體義，而為學習唯識學入門的論典
。

百法明門論中這個「法」字，有廣義及狹義不同的解釋。狹義之法，

為「軌持」義。軌者「軌生物解」，持者「任持自性」。成唯識論卷一曰：「法謂軌持，軌者軌範、可生物解；持謂任持，不捨自相。」以軌生物解說，我人的見、聞、覺、知作用，無論見到任何一種東西，就會在那對象上生起一種見解；以任持自性說，任何一種東西，都有它特別的個性，我人對它所起的見解，無論是對或錯，而它本身體相仍任運攝持而不失。例如：松有松之自相，柏有柏之自相，我人誤認松為柏，而松並不因我人之誤認，失其自相。

廣義之法，是通於一切的意思。舉凡世間一切，有形的、無形的，真實的、虛妄的，精神的、物質的，事物其物的、道理其理的，林林總總，統稱之曰「法」，故佛典上常用「諸法」、「萬法」、「一切法」等名稱來加以概括。而世間萬法、一切法，無以一一為之說明，乃以歸納、分類的方法加以詮釋。例如：小乘薩婆多部立七十五法。訶梨跋摩師造成實論，立八十四法。在瑜伽師地論·本地分中，立六百六十法。而世親菩薩造百法明門論，自六百六十法的名數中，摘要錄出一百種法，復束之以五位，來闡述宇宙萬有的現象、與萬法唯識的關係，這稱為「五位百法」。

五位百法，一者心王法八種，二者心所有法五十一種，三者色法十一種，四者心不相應行法二十四種，五者無為法六種。這五位百法，其中有九十四種有為法，而為五蘊所統攝；六種無為法，不為五蘊所統攝。五蘊統攝九十四法的情形是：

- 一、色蘊：為五位中的第三位，即十一種色法。
- 二、受蘊：為五十一種心所有法中的受心所。
- 三、想蘊：為五十一種心所有法中的想心所。
- 四、行蘊：在五十一種心所有法中，減去受心所與想心所，其餘的四十九種心所有法，及二十四種心不相應行法，共計七十三法，均為行蘊所攝。
- 五、識蘊：為五位法中的心王法——八識心王。

三、廣五蘊論與五蘊論

在大正藏中，大乘五蘊論有兩種，一種是世親菩薩造的大乘五蘊論，另一種是安慧師造的大乘廣五蘊論。安慧師是佛滅度後一千一百年間的人，住世年代約為公元470年—550年之間。他是南印度伐臘毘國人，成唯識論

述記稱他：「梵云悉恥羅末底，唐言安慧，即糅雜集，救俱舍論，破正理師，護法論師同時先德，；印度境羅羅國人，妙解因明，善窮內論，扇徽猷於小運，飛蘭蕙於大乘，神彩至高，固難思議。」（●徽—美）

安慧師是世親菩薩之後，大乘唯識宗的大學者。他精通唯識、因明之學，善於議論，辯才無礙，在十大論師中，與護法論師相匹。他的唯識學，上承德慧師，下傳真諦師，而真諦師則為中土攝論宗的創始人。安慧師與護法師同時，但在唯識學上的見解與護法師相異。在心識四分方面，只承認自證分為實有，而以見分、相分為情有理無之法，故稱為一家。而難陀師立二分，陳那師立三分，護法師立四分，即所謂「安、難、陳、護，一二三四。」（●因明—邏輯●猷—計畫●蕙—美的）

安慧師與護法師之間，對於心識作用主張的異同，古德傳下來的偈頌稱：「二障相應前七轉，五八無執護法宗，所知法執五六八，我執相應唯六七，煩惱相應五七轉，五八法執安慧宗。」偈頌的意思是，安慧師主張前五識與法執、所知障、煩惱障相應，第六識與二執、二障均相應。第七識與我執及煩惱障相應，第八識與法執及所知障相應。而護法師則主張，

前五識與二障相應，第六、七識與二執、二障相應，第八識不與執障相應。

安慧師的著作很多，重要者為阿毘達摩雜集論、大乘中觀釋論、俱舍論實義疏、唯識三十頌釋、大乘廣五蘊論等多種。其中的唯識三十頌釋，唐代為窺基師揉譯於成唯識論中。而大乘廣五蘊論，是世親菩薩的大乘五蘊論的註釋本，大唐中天竺沙門地婆訶羅師譯。大乘五蘊論在大正藏中佔兩頁的位置，全文三千餘字。而大乘廣五蘊論，在大正藏中佔近五頁的位置，約七千字，較五蘊論多出了一倍的文字。（◎薄伽梵—世尊）

廣論和五蘊論兩者之間，內容大同小異，而廣論較五蘊論詳盡的多，所以五蘊論的文字都包括在廣論之中，而增加了更多的註釋。本講義所採用的是大乘廣五蘊論，廣五蘊論是五蘊論的註釋，以廣論作教材，五蘊論的文字全包括在內了。不過，為使修學者了解大乘五蘊論的內容，特抄錄如下：

大乘五蘊論 一卷

世親菩薩造

三藏法師玄奘奉

詔譯

如薄伽梵略說五蘊①一者色蘊，二者受蘊，三者想蘊，四者行蘊，五者識蘊。云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。云何四大種？謂地界、

水界、火界、風界。云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕動性。

云何四大種所造諸色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。色、聲、香、味所觸一分無表色等。云何眼根？謂色為境清淨色。云何耳根？謂聲為境清淨色。云何鼻根？謂香為境清淨色。云何舌根？謂味為境清淨色。云何身根？謂所觸為境清淨色。云何為色？謂眼境界，顯色形色及表色等。云何為聲？謂耳境界。執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。云何為香？謂鼻境界，好香、惡香及所餘香。云何為味？謂舌境界。甘味、酢味（酸）、鹹味（鹹）、辛味、苦味、淡味。云何為所觸一分？謂身境界，除四大種。餘所造觸。滑性、澀重性、輕性、冷、飢渴等。（◎鹹——同「鹹」）云何名為無表色等？謂有表業及三摩地所生色等（◎無見無對）。云何受蘊？謂三領納，一苦、二樂、三不苦不樂。樂謂滅時有和合欲；苦謂生時有乖離欲，不苦不樂謂無二欲。云何想蘊？謂於境界取種種相。云何行蘊？謂除受想，諸餘心法及心不相應行。（◎三摩地——定◎酢——酸）云何名為諸餘心法？謂彼諸法與心相應。彼復云何？謂觸、作意、受

、想、思。欲、勝解、念、三摩地、慧。信、慚、愧、無貪善根、無瞋善根、無癡、善根、精進、輕安、不放逸、捨、不害。貪、瞋、慢、無明、見、疑。忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、僞、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。惡作、睡、眠、尋、伺。是諸心法，五是徧行，五是別境，十一是善，六是煩惱，餘是隨煩惱。四是不決定。

云何為觸？謂三和合分別為性。云何作意？謂能令心發悟為性。云何為思？謂於功德、過失及俱相違，令心造作、意業為性。

云何為欲？謂於可愛事希望為性。云何勝解？謂於決定事，即如所了，印可為性。云何為念？謂於串習事，令心不忘，切記為性。云何三摩地？謂於所觀事，令心一境，不散為性。云何為慧？謂即於彼擇法為性，或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。

云何為信？謂於業果，諸諦實中，極正符順，心淨為性。云何為慚？謂自增上及法增上。於所作罪羞恥為性。云何為愧？謂世增上於所作罪羞恥為性。云何無貪？謂貪對治，令深厭患，無著著為性。云何無瞋？謂瞋對

治，以慈為性。云何無癡？謂癡對治，以其如實，正行為性。

云何精進？謂懈怠對治，心於善品，勇悍為性。云何輕安？謂粗重對治，身心調暢，堪能為性。云何不放逸？謂放逸對治，即是無貪乃至精進依止此故，捨不善法，及即修彼對治善法。云何為捨？謂即是無貪乃至精進依止此故，獲得所有心平等性，心正直性，心無發悟性，又由此故，於已遣除染污法中無染安住。

云何不害？謂害對治，以悲為性。云何為貪？謂於五取蘊染愛耽著此為性。云何為瞋？謂於有情樂作損害為性。

云何為慢？所謂七慢，一慢，二過慢，三慢過慢，四我慢，五增上慢，六卑慢，七邪慢。云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等。心高舉為性。云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，心高舉為性。云何慢過慢？謂於勝計己勝，心高舉為性。云何我慢？謂於五取蘊隨觀為我。或為我所，心高舉為性。云何增上慢？謂於未得增上殊勝所證法中，謂我已得，心高舉為性。云何卑慢？謂於多分殊，勝計己少分下劣，心高舉為性。云何邪慢？謂實無德計己有德，心高舉為性。

云何無明？謂於業果及諦實中，無智為性。比復二種，所謂俱生分別所起，又欲纏貪瞋及欲纏無明。名三不善根，謂貪不善根，瞋不善根，癡不善根。

云何為見？所謂五見，一薩迦耶見，二邊執見，三邪見，四見取，五戒禁取。云何薩迦耶見？謂於五取蘊觀為我或我所，染污慧為性。云何邊執見？謂即由彼增上力故，隨觀為常或復為斷，染污慧為性。云何邪見？謂或謗因，或復謗果，或謗作用，或壞善事，染污慧為性。云何見取？謂即於三見及彼所依諸蘊，隨觀為最上，謂勝為極，染污慧為性。云何戒禁取？謂於戒禁及彼所依諸蘊，隨觀為清淨，為解脫，為出雜，污慧為性。

云何為疑？謂於諦等，猶豫為性。諸煩惱中後三見及疑，唯分別起，餘通俱生及分別起。云何為忿？謂遇現前不饒益事，心損惱為性。云何為恨？謂結怨不捨為性。云何為覆？謂於自罪覆藏為性。云何為惱？謂發暴惡言，尤蛆為性。云何為嫉？謂於他盛事心妒為性。

云何為慳？謂施相違心吝為性。云何為誑？謂為誑他，詐現不實事為性。云何為諂？謂藏自過方便攝，心曲為性。云何為憍？謂於自盛事，染

著倨傲心恃為性。云何為害？謂於諸有情損惱為性。云何無慚？謂於所作罪，不自羞恥為性。云何無愧？謂於所作罪，不羞恥他為性。

云何昏沉？謂心不調暢，無所堪能，蒙昧為性。云何掉舉？謂心不寂靜為性。云何不信？謂信所對治，於業果等不正信順，心不清淨為性。云何懈怠？謂精進所治，於諸善品，心不勇猛為性。云何放逸？謂即染貪、瞋、癡、懈怠故，於諸煩惱心不防護，於諸善品，不能修習為性。云何失念？謂染污，念於諸法不能明記為性。

云何散亂？謂貪、瞋、癡分，心流蕩為性。云何不正知？謂於身、語、意現前行中，不正位住為性。云何惡作？謂心變悔為性。云何睡眠？謂不自在轉心，極昧略為性。

云何為尋？謂能尋求，意言分別，思慧差別，令心粗為性。云何為伺？謂能伺察意言分別，思慧差別，令心細為性。云何心不相應行？謂依色、心、心法分位，但假建立不可施設，決定異性及不異性。

彼復云何？謂得無想等至、滅盡等至無想所有，命根眾同分，生、老、住、無常，名身、句身、文身、異生性如是等類。云何為得？謂若獲、

若成就，此復三種，謂若種子、若自在、若現前，如其所應。云何無想等至？謂已離徧淨，貪未離上貪，由出離想作意為先，不恆現行心、心法滅為性。

云何滅盡等至？謂已離無所有處貪，第一有更求勝進，由止息想、作意為先，不恆現行及恆行一分，心、心法滅為性。

云何無想所有？謂無想等至果，無想有情天中生已，不恆現行心、心法滅為性。

云何命根？謂於眾同分中，先業所引，住時決定為性。云何眾同分？謂諸有情自類相似為性。云何為生？謂於眾同分中，諸行本無今有為性。云何為老？謂即如是諸行相續變異為性。云何無常？謂如是諸行相續謝滅為性。

云何名身？謂諸法自性增語為性。云何句身？謂諸法差別增語為性。云何文身？謂諸字為性，以能表彰前二種故，亦名為顯，由與名句為所依止，顯了義故。亦名為字，非差別門所變易故。

云何異生性？謂於諸聖法不得為性，如是等類已說行蘊。

云何為識？謂於所緣境了別為性，亦名心意，由採集故，意所攝故。最勝心者，謂阿賴耶識，何以故？由此識中諸行種子皆採集故，又此行緣不可分別，前後一類相續隨轉，又由此故從滅盡等至、無想等至、無想所有起者，了別境名轉識還生。待所緣緣差別轉故，數數間斷還復轉故，又令生死流轉旋還故。

阿賴耶識者：謂能攝藏一切種子故，又能攝藏我慢相故，又復緣身為境界故，即此亦名阿陀那識，能執持身故。

最勝意者：謂緣阿賴耶識為境，恆與我癡、我見、我慢及我愛等相應之識，前後一類相續隨轉，除阿羅漢果及與聖道、滅盡等至現在前位。

問：以何義故說名為蘊？

答：以積聚義說名為蘊，謂世相續品類，趣處差別色等，總略攝故。復有十二處：謂眼處、色處，耳處、聲處，鼻處、香處，舌處、味處，身處、觸處，意處、法處。眼等五處及色、聲、香、味處，如前已釋。

言觸處者：謂四大種及前所說、所觸一分。言意處者，即是識蘊。言法處者。謂受、想、行蘊、無表色等及與無為。

云何無為？謂虛空無為，非擇滅無為。擇滅無為，及真如等。云何虛空？謂若容受諸色。云何非擇滅？謂若滅非離擊，此復云何？謂離煩惱對治，而諸蘊畢竟不生。

云何擇滅？謂若滅是離擊。此復云何？謂由煩惱對治故，諸蘊畢竟不生。云何真如？謂諸法、法性、法無我性。

問：以何義故名為處耶？

答：諸識生長門義，是處義。復有十八界，謂眼界、色界、眼識界。耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界。身界、觸界、身識界。眼界、法界、意識界。眼等諸界及色等諸界，如處中說。六識界者：謂依眼等，根緣色等境，了別為性。言意界者：謂即彼無間滅等，為欲顯示第六意識，及廣建立十八界故。如是色蘊即十處、十界，及法處、法界一分，識蘊即意處及七心界，餘三蘊及色蘊一分，并諸無為即法處、法界。

問：以何義故說名為界？

答：以能任持，無作用性，自相義故，說名為界。

問：以何義故宣說蘊等？

答：為欲對治三種我執，如其次第三位我執者；謂一性我執。受者我執，作者我執。

復次，此十八界幾有色，謂十界一少分即色蘊自性。幾無色？謂所餘界。幾有見？謂一色界。幾無見？謂所餘界。

幾有對？謂十有色界。若彼於是處有所障礙，是有對義。幾無對？謂所餘界。

幾有漏？謂十五界及後三少分。由於是處煩惱起故。現所行處故。幾無漏？謂後三少分。

幾欲界繫？謂一切。幾色界繫？謂十四，除香味鼻舌識。幾無色界繫？謂後三。

幾不繫？謂即彼無漏界。幾蘊所攝？謂除無為。幾取蘊所攝？謂有福。幾善、幾不善、幾無記？謂十，通三種、七心界及色聲法界、八無記。

幾是內？謂十二，除色、聲、香、味、觸及法界。幾是外？謂六即所除。

幾有緣？謂七心界及法界少分心所有法。幾無緣？謂餘十及法界少分。
幾有分別？謂意界、意識界、法界少分。

幾執受？謂五內界及四界少分，謂色、香、味局觸。幾非執受？謂餘九四少分。

幾同分？謂五內有色界，由與自識等境界故。幾彼同分？謂即彼自識空時與自類等故。

【第三章 云何色蘊】

三、色蘊的界說

大乘廣五蘊論（以下簡稱廣論）曰：

佛說五蘊，謂色蘊、受蘊、行蘊、想蘊、識蘊。云何色蘊？謂四大種及四大種所造色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。：

色蘊——是四大種的聚合。四大種——指地、水、火、風實四大而言；四大種所造色，由地、水、火、風四實四大，所造成的種種色法。所造色有內、外之分，內四大指我人的色身，即生理性的肉體。外四大指器世間，

就是物質世界。阿毘達磨雜集論曰：

「色蘊何相？答：變現是色相，此有二種——一、觸對變壞，二、方所示現。……」

五事毘婆沙論曰：

「問：依何義故說之為色？答：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨或親，便能壞能成，皆是色義。……」

綜合以上二說，色蘊之色，有三種界說——一曰「質礙」，二曰「方所示現」，三曰「變壞」。現分釋如下：

一、質礙：凡是物質，均有相斥、相外的特性，即是「質礙」。地面放下一張桌子，同一位置放不下另一張桌子，就是質礙。

二、方所示現：凡屬物質，即有形狀體積，佔有空間，因而即有上、下、左、右等方分（長、闊、高三度空間），此稱之為方所示現。

三、變壞：凡屬物質，均具生、住、異、滅四相，異滅即是變壞。

五事毘婆沙論中所稱的：「會遇怨或親，便能壞能成。」怨指的是「逆增上緣」，親指的是「順增上緣」。順增上緣助其生長，逆增上緣使其

壞滅。綜上所說，色法所稱的「色」，大致相當於現代所說的物質。但「物質」二字尚不能涵蓋色蘊的含義，因色蘊中尚包括「形色」、「表色」、「無表色」等在內。再者，色法並不是實體，是由地、水、火、風四大種（四種元素）聚合而成的。

二、四大種是什麼

廣論稱，色蘊是四大種、及四大種所造色。所謂四大種，就是地、水、火、風四種元素，及由此四種元素，所聚合而成的一切物質。廣論又稱：「云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕動性。」

地、水、火、風四種元素，地大之性堅實，水大之性濕潤，火大之性炎熱，風大之性輕動。故所謂四大種，指的是堅、濕、煖、動四種物性，而非地、水、火、風四種實物。種者——「因」義，這是一切色法的能造之因，故稱為「能造四大」。為什麼稱為「大」呢？稱其為「大」者，有下列四義：

一、為所依故：四大種為一切所造色之所依處，故稱為大。

二、體寬廣故：謂四大種徧及一切所造色，其體寬廣，故稱為大。

三、形相大故：謂地大、水大、火大、風大四者，其相廣大，故稱為大。

四、起大用故：謂此四者，對世界成、住、壞、空作用最大，故稱為大。

四大種的「種」字，何以又是「因」義呢？因為它有生、依、立、持、養五種特性，以此五種特性而生起各種色法，所以是色法之因。以上五者，又稱為「五因」：

一、生因：生因又名起因，謂四大種，能帶諸色同時生起，若離大種，色不得起。

二、依因：依因又稱轉因，瑜伽師地論曰：「由造色生已，不離大種處而轉。」謂若捨開大種，諸所造色，無有轉於別處之功能。

三、立因：此又稱隨轉因，大種若有變異，造色亦隨之變異。唯識了義燈曰：「安立因者，謂此造色與大種同安危，大轉壞時，造色亦壞。」

四、持因：持因又稱住因，謂由諸大種所造色，相似相續而生，由大種持令不絕故。

五、養因：養因亦稱長因，謂由大種養其所造之色，令之增長。

作為能造的四大種，具備以上五種特性，故有「因」義，而所造四大則無此特性。四大種能造一切色法，然於不同色法中，其中某一大種增長而為其相。其他三大種雖未顯現，但仍潛伏其中，待緣而現。如山石堅性者地大增長，而仍具有水、火、風三大之性；河溪濕性者水大增長，地、火、風三大雖未顯現，但仍潛在於其中，待緣而現。

再者，能造四大造作一切色法，但所謂一切色法，不出「自體色」與「根所取色」兩大類。自體色就是有情的肉體，包括著眼、耳、鼻、舌、身五根。根所取色就是五根所取之境，即色、聲、香、味、觸五塵。此外，還有一種意識所取的「法塵」，就是「形色」、「表色」、「無表色」等法境。

色法的分類，各種論典所說不一，簡介三家如下：

- 一、成實論分色法為十四類，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、聲、香、味、觸五塵；四大——地、水、火、風。
- 二、俱舍論分色法為十一類，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、聲、香、味、觸五塵及無表色。

三、大乘百法明門論分色法為十一類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身五根；五境—色、聲、香、味、觸五塵；及法處所攝色。

五蘊論與百法明門論同為唯識宗的論典，色、法分類二者略同。

四大之說，尚不是佛教所創立的理論，古代印度的哲學家，即以地、水、火、風為構成物質世界的質料。如六派哲學之一的勝論派，即謂：「其地、水、火、風是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」

三、四大種所造色

四大種所造色，就是五位百法中的色法。廣論曰：

「云何四大種所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味，及觸一分，無表色等。」

以上十一種色法，簡單的說，就是五根、五境及無表色。五根的根，是能生之義，也有增上之義，如草木之根，能生幹枝花果。而根又有淨色根和浮塵根之分。浮塵根又名外根，是四大粗色所造，就是我人的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體五種器官，這是外在的根，沒有生識的作用；其

功能在於扶持內根，故又名扶根塵。淨色根又名內根，也稱勝義根，是一種透明的、清淨的物質，是四大淨色所造。淨色根為生識之處，以現代知識來看，此即為神經纖維及神經細胞。茲分述五根如下：

一、**眼根**：眼根是眼識發生的地方，眼識能照矚一切外境。眼根——梵語斫芻，譯曰行盡。行盡者，以遠、近之境，一覽無餘的意思。《廣論》曰：「云何眼根？謂以色為境，淨色為性，謂於眼中，一分淨色，如淨醍醐，此性有故，眼識得生，無即不生。」能生識的內根為清淨四大所造，名勝義根，是實眼根。而肉眼可見的眼睛，為四大粗色所造，名扶塵根。

二、**耳根**：耳根是耳識發生的地方，耳者能聞之義。《廣論》曰：「云何耳根？謂以聲為境，淨色為性，謂於耳中，一分淨色，此性有故，耳識得生，無即不生。」我們所見的耳朵是外根，能生識的是內根，鼻、舌、身三者亦然。

三、**鼻根**：鼻根是鼻識發生的地方，鼻者能嗅之義。《廣論》曰：「云何鼻根？謂以香為境，淨色為性。謂於鼻中，一分淨色，此性有故，鼻識得

生，無即不生。」

四、舌根：舌根是舌識發生的地方，舌者能嚐之義。《廣論》曰：「云何舌根？謂以味為境，淨色為性，謂於舌上，周徧淨色。有說，此於舌上，有少不徧，如一毛端，此性有故，舌識得生，無即不生。」

五、身根：身根是身識發生的地方，身是能觸之義。《廣論》曰：「云何身根？謂以觸為境，淨色為性，謂於身中，周徧淨色，此性有故，身識得生，無即不生。」

五根是我人的五種感覺器官，此五種感覺器官能生五識，以了解分別五境。五境又名五塵，就是色、聲、香、味、觸五法，此五法是為五種感覺器官的對象，皆為色蘊所攝，被視為物質性，故曰色法。茲分述五境如下：

一、色境：色境是眼根所對之境，為眼識所緣的對象。色境的色，不是色蘊所攝的一切色法，而是眼識所對之境，指顯色、形色、表色三種色。《廣論》曰：「云何色？謂眼之境，顯色、形色、表色等。顯色有四種，謂青、黃、赤、白，形色謂長短等。」事實上色境有實有假，如下

所述：顯色——顯色是顯彰之色，為色之實體差別，眼識所緣，即青、黃、赤、白四種。形色——形色是形類差別之色法，如長、短、方、圓，粗、細、高、下，正、不正，光、影、明、闇，雲、煙、塵、霧等。此為假法，為意識所緣之境。表色——是表示色法在業用上差別，計有行、住、坐、臥、伸、屈、取、捨等八種。此亦為假法，為意識所緣之境。

二、聲境：聲境是耳根所對之境，為耳識所緣的對象。廣論曰：「云何聲？謂耳之境，執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。」執受大種因聲的大種，即地、水、火、風四大種，眾生四大和合之身稱為根身，執是指第八阿賴耶識執持萬法種子、及攝持根身，持令不壞；受是領根身以為境，令生覺受。

執受大種因聲，就是由人體所發之聲，如口中所發之聲，兩掌合拍之聲，此執受大種因聲又稱內聲。非執受大種因聲，指不是由人的自體所發之聲，而是自然界所發之聲，如風嘯聲、流水聲等皆是，此又名外聲。俱大種因聲，是執受大種因聲、與非執受大種因聲二者和合之

聲，如以手擊鼓，以口奏簫等，此又名內外聲。

三、香境：香境是鼻根所對之境，為鼻識所緣的對象。《廣論》曰：「云何香？謂鼻之境，好香、惡香、平等香等。好香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所違損。平等香，謂與鼻合時，無所損益。」好香謂順根益情，為鼻之所樂取者，如旃檀之香；惡香謂損根違情、非鼻之所樂取者，如糞穢之味。平等香者，鼻識緣取時無所益損，如磚石之無香。

四、味境：味境是舌根所對之境，為舌識所緣的對象。《廣論》曰：「云何味？謂舌之境，甘、酸、鹹、辛、苦、淡等。」味有苦、酸、辛、甘、鹹、淡六味，由其產生的分類，有俱生、和合、變異三類；由緣取者之意樂，可分為可意、不可意、俱相違三類。

五、觸境：觸境是身根所對之境，為身識所緣的對象。《廣論》曰：「云何觸一分？謂身之境，除大種，謂滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等。」地、水、火、風四者是能造之觸，其所造的假觸，有輕、軟、滑、澀、冷、渴、飽、飢等多種。

五根、五境之外，還有「無表色」，此又名法塵，這不是眼、耳、鼻、舌、身五根所對、五識所取的境界，而是意根所對，意識所緣過去，五塵落謝影子，及自識所變，有可緣義之色。此又名法處所攝色，此是假境，略為三種，一者可見有對，如顯色等；二者不可見有對，如眼根等；三者不可見無對，約指意業而言。

【第四章 四大與極微】

一、地水火風是極微性

佛教的五蘊聚合說，以色蘊的四大種，為構成物質世界的基本質料，世間萬物及胎、卵、濕、化眾生之肉體，均由四大所組成。換一個方式說，即四大相倚，乃有極微，極微相聚，則成色法。事實上，四大之說，並不是佛教所創立的理論。印度古代的哲學家，即以地、水、火、風為構成物質世界的質料。印度古代六派哲學之一的勝論派，其理論有謂：「其地、水、火、風，是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」

若說地、水、火、風（事實上指的是堅、濕、煖、動）是極微之性，則極微即是四大之相。於此我探討，極微到底是什麼。極微是什麼呢？極微——梵語 paramānu，舊譯鄰虛塵，新譯極微。就是把物質分析到極微小，小到不可再分的單位，就稱為極微。據俱舍論卷十二曰：

「分析諸色至一極微，一極微為色極少。」

少到什麼程度呢？論典上載，以一極微為中心，集合上、下及四方等六方之極微合成一團，稱為一微量，此微量非肉眼可見，唯天眼可見之。合七微量為一金塵，合七金塵為一水塵，合七水塵為一兔毛塵，合七兔毛塵為一羊毛塵，合七羊毛塵為一牛毛塵。合七牛毛塵為一隙遊塵。金塵、水塵，能夠通過金中、水中的空隙，兔毛、羊毛、牛毛塵，表示為兔、羊、牛毛尖端之微塵，其微小可知。隙遊塵，指其能通過窗隙，如我人肉眼可視光中浮游的細塵。極微合成具體物質的時候，至少須具足地、水、火、風四大，與色、香、味、觸、四塵（四微）始能形成，不能缺一，故稱「八事俱生」。

由於四大及極微學說，開啓了印度的唯物思想。印度古代有一個迦爾

瓦卡派，就是唯物論者的代表。迦爾瓦卡派何時成為印度思想流派，其學說、經典為何，均已不可查考。根據漢譯的《四阿含經》，《中阿含中的沙門果經》、《寂志果經》、《摩登伽經》所載，六師外道中的阿夷陀翅舍欽婆羅、富蘭那迦葉、末迦梨拘舍梨、婆浮陀伽旃延等，全是這一流派的典型代表。

此派學者以為，世界的本質，是地、水、火、風四種基本元素組成。本來印度許多學派，認定世界由「五大」所組成。五大即地、水、火、風之外，再加上虛空。而此學派祇承認地、水、火、風為構成世界的元素，而去其虛空。因為他們認為，虛空無法由我人的心識所能認知，只是從推斷而來，故由「四大」構成感觀的世界。此世界中，不但無生物由四大構成，即一切生物如動、植物等，亦由四大構成。在動、植物來說，四大分離，其名曰死；在無生物，四大分離，其名曰滅。

此派以物質為宇宙間唯一實在。我人的心識，亦係由物質所產生的。換句話說，宇宙間先有物質，後有精神，精神是物質的附屬品。世界由四大所組成。四大元素本身雖不具有意識，但人的意識，係由四種元素，以特殊的方式結合成的肉體所產生。這有如米和水中並沒有酒性，但以特種

方法使之發酵，就產生了酒性。此派學者認為肉體和精神是統一的，人死之後，元素分解，地還歸地身，水還歸水身，火還歸火身，風還歸風身。諸根歸入虛空，肉體焚化後只剩下灰白色的骨灰，隨著肉體而消失，意識也同時消失。因此，沒有永恆的、脫離肉體而獨立存在的靈魂。

唯物論者不承認有超自然的實體或神的存在，主張宇宙萬物：「自然而有，非從因」。他們否認前生、後世，否認天堂、地獄，也否認因果報應，生命輪迴。他們不主張祭祀和祈禱，認為解脫就是死亡。甚至於以為：「種種祭祀儀式，無非是缺乏理智和能力之人的一種謀生手段。」因此，此學派的理論，可說是「上帝非有，靈魂絕無」的理論。

佛教的五蘊聚合說是以緣起為基礎，五蘊是生滅的有為法，所以說諸行無常，諸法無我。後來到了部派佛教時代，上座部的說一切有部認為，「我」是五蘊和合，所以稱「我空」；但對於構成假我的五蘊，認為法體實有，常恆不滅。也就是說有為、無為一切諸法，互過、現、未三世，歷然實有。即所謂「三世實有，法體恆有」法體，是一切法的體性、或存在的本質。

三世實有，是「時一切有」，謂過去、現在、未來，諸法皆有實體；法體恆有，是「法一切有」，指五位（色法、心法、心所有法、心不相應行法、無為法）七十五法，分別為兩大類；前四位是有生滅變化的有為法，而最後一位無為法——擇滅無為、非擇滅無為、虛空無為，是超越時空、無生滅變化的無為法，而有為法、無為法均有實體。

六派哲學的勝論派，以極微為實體、為常住，故說：「劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」後來部派佛教的說一切有部沿襲此說，故說「我空法有」，並謂「法體實有，三世恆有。」所以俱舍論鈔中稱：「世界成即聚亦不增，壞即散極微亦不減。」

二、極微學說與原子理論

印度古代的極微學說，後世學者譬喻為原子理論。

人類古老的觀念，認為「大地是萬物之母」——萬物自大地生出來。但是，大地又自何處生出來的呢？佛經中告訴我們，山河大地——正確的說，整個「宇宙」、無量數的星球、星系、星雲，全是自虛空生出來的。換句話說，色相——即一切物質現象，全是自虛空生出來的。

虛空中生起宇宙，是不是合乎現代科學理論呢？我們現在可與科學對照一下。科學知識告訴我們，一切物質，皆由分子組成，而分子是由原子組成。例如：水分子是水的最小單位，水分子再加以分析，可分析為兩個氫原子和一個氧原子，分析至此已不再是水，只是「元素」。基本元素有一百零五種（近年又有新元素發現），如：金、銀、銅、鐵、氫、氧、氮、氦等，也就是說，宇宙間有一百零五種性質不同的原子。

原子英文為Atom，其最初的原意是「不可分割者」，過去科學家以此為最後的質點。但是由於科學的進步，發現原子是由帶有正電、質量比電子大的原子核，及圍繞原子核飛旋的電子所組成。原子核的半徑為原子的十萬分之一，而質量卻佔原子的百分之九十九。原子核是由質子和中子兩種粒子所組成，質子帶正電，中子不帶電，其質量與質子相等；而電子帶負電，其質量只有質子的一八三六分之一，以光速環繞原子核旋轉。每一原子的質子和電子數目相同，以維持平衡。這樣，就說明原子可以分析，不是最後質點。

近年科學突飛猛進，目前所知，物質最基本的單位是輕子、光子、夸

克 (Quark)。原子以下的次原子層，不是物質，只是「能」。「能」存在於何處呢？能即存在於虛空中。紐約世界宗教研究院院長沈家楨博士，在其金剛經的研究一書中說：

在愛因斯坦以前，科學家說世界上的一切，可以分為兩大類：一是物質，二是能。物質之間可以互相變換，譬如：水可以變冰，冰也可變水；能之間也可以互相變化，如電可以變光、變熱，光、熱也可以變成電。可是物質和能是兩件基本元素，不能互相變換。一直到愛因斯坦用數學計算，發現物質和能也可以互相變換，這就是著名的 $E=mc^2$ 方程式。最初很少人相信這個說法，直到原子彈（物質）爆發後，變成大量的熱和光，再也沒有人懷疑物質是能的理論了。如此一來，宇宙間的一切，都是「能」，在各種不同條件下變現出來的現象。

沈博士在同書中續說：

在二十世紀初期，人們認為原子是宇宙間最小的因素，小到不能再分，它好像是一個實體的單位；直到近百年來，由於核子能的發現，才知原子也是人假定的一種「能」的表象而已。其實這些都是「能」，因種種因

緣而顯現出來的表相。

「能」的英文稱為Energy，這是人定的一種名詞，是人類用來表示這種作用的一種概念，至今尚沒有嚴格的定義，說明Energy究竟是什麼？但是，以佛學的眼光來看，此「能」就是唯識學上所稱的「功能」（種子），也就宇宙萬法生起的根荄。（◎荄^{ㄍㄞ}—草根）

沈博士在上文的第二段文字中續說：

：其實，這些都是「能」，因種種因緣而顯現出來的表相。人類就因為這種變化多端的表相，而生出複雜的情緒，造成社會的喜、怒、哀、樂。依佛法講，業報因果，生死輪迴，無不由此而生，實則都是能的變化，並無實質。

三、五蘊皆空

外道、小乘以極微為實在，為色法的基本質料；大乘佛教以極微為假法，根本不能成立，唯識宗亟力破遣極微，其故在此。那麼，物質的基本質料究竟是什麼呢？楞嚴經卷三，佛陀對阿難說：

「汝觀地性，粗為大地，細為微塵，至鄰虛塵，析彼極微，色邊際相，七

分所成。更析鄰虛，即實空性。阿難，若此鄰虛，析成虛空，當知虛空出生色相。：」

在這一段經文中，佛陀告訴我們，把物質分析成極微，再細分成「鄰虛塵」——接近虛無的微塵。再分析下去「即實空性」——就成為虛空。最後告訴我們說：「當知虛空出生色相。」大乘佛教空、有二宗，都不承認極微有實體。空宗以「緣起性空」立論，法性不生不滅、不常不斷，皆屬空性，何來實體？有宗以「萬法唯識、識外無境」立論，一切現象都是種子變現，因緣假合，不容有實體的質點。故成唯識論卷二曰：

「：為執粗色，有實體者。佛說極微，令彼除析；非謂諸色，實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於粗色相，漸次除析，至不可析，假說極微。雖此極微，猶有方分，而不可析；若更析之，便似空現，不明為色，故說極微為色邊際。」

般若心經云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。：」繼而又謂：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」這正以說明，物質現象和虛空（正確應稱為「空性」），虛空和物質現象，是「不一不異

「，現象是萬法之相，虛空是萬法之性。此虛空，不是一無所有的「頑空」，而是能夠生起妙有的「真空」——即所謂「非有之有，稱為妙有；非空之空，稱為真空。」

虛空中的「能」生起現象界，是「事」、是「相」；如果自「理」、自「性」的一面說，「真空妙有」，就是唯識三性中的圓成實性。此圓成實性，是遠離我、法二執所顯現的真理。因遠離二執，故稱真空；真空不是小乘空、有相對的空，而是與妙有相對的空。妙有不是與頑空相對之有，而是與真空相對之有，此有不是實有，稱為妙有。以其為真空故，緣起之諸法宛然；以其為妙有故，因果之萬法一如。這就是「色即是空、空即是色」的意義。

故知真空與妙有，並非有別、有異，因為一切的存在（五蘊和合生起之存在），均由各種條件（因緣）和合而生起。因緣和合之法，沒有固定不變之性，即所謂「無自性」，無自性即沒有實體，故因緣和合之法只是「假有」的存在。所以，真空不是虛無，妙有不是實有。「色即是空，空即是色」一切都是「能」的變化。

【第五章 受蘊與想蘊】

一、受與想——感受與概念

五蘊中的第二類蘊，是受蘊。大乘廣五蘊論曰：

「云何受蘊？受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。樂受者，謂此滅時，有和合欲。苦受者，謂此生時，有乖離欲。不苦不樂受者，謂無二欲；無二欲者，謂無和合及乖離欲。」

這一段論文，與五蘊論說的大致相同：

「云何受蘊？謂三領納。一苦、二樂、三不苦不樂。樂謂——滅時有和合欲。苦謂——生時有乖離欲。不苦、不樂謂無二欲。云何想蘊？謂於境界取種種相。」

而成唯識論則謂：

「受，謂領納順違俱非境相為性，起愛為業。」

其實，受蘊，就是百法中的心所有法、徧行位的受心所。廣論謂「受謂識之領納」，此處所說的識，當然指的是八識心王。五徧行心所通於一切識，所以受心所與八識全部相應。受所領納的外境，有順益境、違損境

、與順違俱非境。緣可愛境，謂之順益境；緣不可愛境，謂之違損境。緣非可愛亦非不可愛境，謂之順違俱非境，亦稱中容境。識論中稱受：「起愛為業。」是說：受對苦樂等的領納，有起欲愛的作用。如對於樂受之境，未得，即生貪欲，希望能得到；已得，亦生貪欲，希望不要失去，此是依苦、樂之受而生起的，所以說受有起愛的作用。

受有三受、五受之別。三受——就是苦受、樂受、不苦不樂受；五受——是在三受之外加上憂、喜二受。這就成了憂受、喜受、苦受、樂受、捨受——不苦不樂受五種。其中苦、樂二受是與前五識相應。憂、喜二受是與第六識相應。捨受，與前五識及六識均相應。

五受中除捨受外，苦、樂二受是生理上的受，憂、喜二受是心理上的受，何以故？以前五識是色身上的感覺器官，五根所領納的受名身受。第六識是心理活動的統一狀態，意識所領納的受名心受。

其實，若以現代觀念來看，受，相當於心理學上的感情作用，也相當於現代辭彙的「感受」。自身體上來說，在烈日灼照下工作，與在冷氣房間中品茶，這是生理上的苦受與樂受；愛妻罹病日益沉重，或愛子聯考名

列前茅，這是心理上的憂受與喜受。我人日常生活中，人際交往或處理事務，順我意者，感到歡喜舒暢；違我意者，感到氣惱不快，一些不相干或無關緊要者，既無舒暢、亦無不快，這就是我人日常的感受。

五蘊之中，排列於色蘊、受蘊之後的第三位者，是想蘊。大乘廣五蘊論曰：

「云何想蘊？謂能增勝，取諸境相，增勝取者，謂勝力能取。如大力者，說名勝力。」

而大乘五蘊論說的更簡單，僅曰：

「云何想蘊？謂於境界取種種相。」

以上兩段文字，都不能使我們對想蘊有具體的概念。成唯識論說的比較具體：

「謂於境取像為性，施設種種名言為業。」

又謂：

「想能安立，自境分齊。若心起時，無此想者，應不能取境分齊相。」

三部論著之中，都說到「於境取像」，於此我們探討，何謂於境取像

？所謂於境取像，就是心識的意象作用，也就是當心緣外境時，想蘊即辨別種種境界，安立名稱言說。例如：眼識緣到一張桌子，想蘊即於此四腿方面的東西上，安立一個桌子的名稱。眼識緣到一朵花，想蘊即分別出這是紅花，不是黃花、白花；這是玫瑰花，不是茶花、菊花。想之性是取像，以此像安立的名稱，便是未出口的名言。如果心識沒有取像的作用，即沒有名言的安立。若沒有名言，我們大腦中就沒有任何概念，大腦（事實上是心識）祇是一片空白。

廣論謂：「謂能增勝，取諸境相。」所謂增勝取，就是勝力能取，勝力也就是大力。說它有強盛之力於境取像，這個隨時隨地與第六識相應之想，相當於現代心理學上知、情、意的知，也就是俗說的「觀念」或「概念」。

二、受與想何以立為二蘊

所謂想蘊，也就是百法中的心所有法、徧行心所中的想心所。心所有法有五十一個心所，配合心王而發生作用。其中十一個善心所，完全是屬於善性方面，二十六個根本煩惱和隨煩惱心所，完全屬於染性方面。其餘

的一些多通善、染、無記三方面。而此受、想二心所，不但通於善、染、無記三性，並且通於一切心——八識心王，一切時——過去、未來、現在，一切地——三界九地。

當然，五徧行心所，均具有此特性。但觸的作用只是「三和」的接觸，所謂「觸境為性」。作意的作用只是引起心識的注意，所謂「警心為性」。都沒有受與想的作用來得強。當然，還有個思心所，思心所的作用更強，因此，思心所也別立為一蘊，即行蘊——思即行之別名，從現代心理學來看，思相當於我人的意志作用。

受、想二心所立為二蘊，還有它特別的原因。《俱舍論》上說有三種原因，是諍根因、生死因、次第因。茲先述諍根因：諍者煩惱之謂。芸芸眾生，莫不各有煩惱。煩惱之根源，出之於有情的貪愛與我見。而受與想，就是生起貪愛與我見的原動力。《大毘婆沙論》曰：「受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本。」也就是說，貪愛諸欲是以受為原動力，邪倒諸見是以想為原動力。

先以受來說，受者領納、順違俱非境相為性，起愛為業。當其領納外

境，愛欲心隨之俱起——貪與愛，名異而實同。大乘義章曰：「貪染名愛。」故識論說受是「起愛為業。」這在十二緣起中說得更明白：「……六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，……」由觸對而於外境有苦、樂之受，對苦受憎厭，對樂受貪著^患於心，眷戀不捨，念念渴求。進一步就是把樂受之境——或人、或物、或名、或位，攫取執持，據為己有。人人皆由樂受而起愛，由苦受而起憎，這就產生了人間的諍執、家庭間的失和、社會上的不安。追根究底，這貪愛攫取都是由受而起的，所以說它是「諍根」。

再以求來說，想是見諍的根本——根本煩惱中的五見可資參考——見者意見、見解，也可說是思想、觀念。人與人之間，有意見與見解的不同，有思想與理解的各異，這就是見諍。而在學術上、宗教間，見解的鬥爭尤為強烈。佛陀住世時代，印度有所謂六師外道——六個不同的宗派；六十二見——六十二種不同的見解等，各人都以為自己的學說是真理，誰也不承認自己的見解有錯誤，這就引起了長期的思想諍論。近代的資本主義與社會主義之諍，也是見諍——見解之諍，即思想主義之諍。追究這見諍的根源，是出之想——想蘊的想，也就是思想、觀念。

三、受與想是生死因

這受與想何以又是生死因呢？原來芸芸眾生，在四生六道輪迴中，週而復始，永無盡期。這受與想就是其原動力。先以受來說，「十二緣起」中，「∴受緣愛，愛緣取，取緣有。∴」，有是行為的後果，也就是業——業有與報有。

這在十二緣起的三世二重因果上說，無明是惑，行是業，這是過去所造之因。識、名色、六入、觸、受五支是現在所受之果。愛與取二支是惑，有是業，這三支是現在所造之因，而生與老死是未來所受之果。這其中，愛與取二支之惑，是因受而生起的。由惑而造業，由造業而有未來生死流轉之果，這是受的生死因。

至於想呢？諸見起之於想，當然諸見中也包括著顛倒之見——「倒見」。當一個人一期生命結束，阿賴耶識離開人體，成為中陰身時，無明種子仍一念執著，蠢蠢欲動。以其過去業力的關係，與有父母緣者的業力相感召。當其投胎時，在一片黑闇中，發現其父母行姪處一片光明——姪光，父母交媾的姪劇正在上演。這時業識生起迷昧顛倒之想——「倒見」，剎那間

到父母身邊，一念愛心生起，流愛為種，於父精母血之中納識成胎。當其納識成胎之際，如其戀母而憎父，視父如情敵，則成男胎；如其戀父而憎母，視母為情敵，則成女胎。這就是倒見與愛欲的後果。這正是有情生死流轉的原因，而受與想，正是生死流轉的動力。

最後說到次第因——五蘊排列的順序。五蘊的順序，是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。此五蘊，色蘊排在第一位，受與想排在第二與第三位，何以如此安排呢？依據《俱舍論卷一》說，也有四種原因：

一、是約五蘊的粗細來安排其次第：如以色、心二法來說，色法粗顯而心法微細，故色法排在心法的前面。再以心法來說，受、想、行、識四者，苦、樂的感受最粗顯，最易為我所領略，所以把受排在第二位。在想、行、識三者之中，以取像為性的想蘊，是心理學上的認識作用，當主觀的心識與客觀的外境接觸時，想蘊首先發生作用，分別這外境是人、是畜、是男、是女、是老、是幼、是美、是醜等等，它的行相作用立即就明顯的表現出來，所以把它排在第三位。

在行、識二蘊之中，行以造作為性，含攝的心所很多，信、精進等善

法、貪、瞋、癡等煩惱法，都為行蘊所含攝，行相較受、想二蘊微細得多，所以把行蘊排在第四位。而五蘊中行相最為微細的是識蘊，所以把識蘊排在第五位。（◎妍——美好的）

二、是以五蘊的染污程度來排其次第：有情生死流轉，輪迴不已，而其根本原因何在？在於貪著^患。而貪著之中，又以婬欲居首。經云：「一切眾生皆以婬欲而正性命。」而婬欲的生起，在於四大五蘊和合的色身。男女相愛，以相貌妍醜^子為選擇條件^註。楞嚴經云：「汝愛我心，我憐汝色，以是因緣，經千百劫，常在纏縛。」正是說明此點。所以五蘊之中，把染污性最重的色蘊排在第一位。男女相愛，除了重視色身美醜外，其次最注重的是欲樂的感受。兩情相悅，心靈交流，肉體接觸，都是耽著於樂受，所以把受蘊排在第二位。生死根本，在於婬欲，在於色身相觸，在於享受婬欲之樂。而這種種貪著，無非是我人顛倒妄想所使然，所以把想蘊排在第三位。顛倒妄想的產生，原是行蘊的煩惱生起的，所以把行蘊排在第四位。而煩惱之生起，是以心識為主體，所以把識蘊排在第五位。

三、是從譬喻中來顯示五蘊的次第：有情的生存與生命延續，必須依賴資生之具與食物，所以要以色——物質為依止，因此色蘊排在最先。而資生之具與食物——即生活環境的美、惡，關乎苦、樂之感受，所以受蘊排在其次。想是於境取相為義，是助長苦、樂諸受的生起，所以想排在第三。而生活環境的好惡，是由造作而來的——現在的環境是由過去的造作，未來的環境是由現在的造作，所以把行蘊排在第四。而生活環境的好惡，業識是感受果報的主體，所以把識排在最後。

四、從三界九地來顯示五蘊的次第：我人所居住的，是欲界的五趣雜居地。欲界有情，無論是天、是人，莫不追逐五欲——色、聲、香、味、觸，這都是物質的範圍，所以把色蘊排在首位。色界四地，雖說還有色身，但客觀的五欲境界，二禪天以上就完全沒有了，他們是以由禪定而得的喜、樂、捨諸受來維持生命，所以把受蘊排在次位。到無色界四地，係以觀想來維持其生命，所以把想蘊排在第三。到非想非非想處地，其中有情的業力，能感八萬大劫的果報，此際思惟力殊勝。而思者行之異名，所以思蘊排在第四。而識蘊，是前四蘊的住

處——前四蘊是所住者，識蘊是能住者。俱舍論說識蘊：「此即識住，識住其中。」所以把識蘊排在最後。

【第六章 行蘊中的相應行法】

一、心相應行法

在色、受、想、行、識五蘊中，列於第四位的是行蘊。大乘廣五蘊論曰：

「云何行蘊？謂除受想，諸餘心法，及心不相應行。云何餘心法？謂與心相應諸行，觸、作意、思，欲、勝解、念、三摩地、慧，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，貪、瞋、慢、無明、見、疑，無慚、無愧，昏沉、掉舉，不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，惡作、睡眠、尋、伺。是諸心法，五是徧行，五是別境，十一是善，六是煩惱，餘是隨煩惱，四是不決定。」

行蘊中的「行」字，有遷流、變化、造作的意思。此中特別突顯「造作」的意義，係指在思想上決定和支配人的行為的各種因素，此中包括著

籌劃、決斷、意志等心理趨向。

《阿毘達磨俱舍論》曰：「行名造作。」造作就是行為，人的行為有身、語、意三方面，稱為身行、語行、意行。身體的動作曰身行，語言的動作曰語行，心的緣境曰意行。此三行中，實以意行為主導。意行，事實上就是與意識相應的思心所的作用，《俱舍論》卷四曰：「思謂能令心有造作。」瑜伽師地論三曰：「思作何業？謂發行尋伺，身語意等業。」阿毘達磨集論一亦謂：「何等謂思？謂於心造作業為體，於善、不善、無記品中，役心為業。」

思有三個過程，曰：審慮思、決定思、動發勝思。到了動發勝思的階段，則善惡之念已經形成，將付之於行動，而不可遏止了。

至於行蘊的「蘊」，蘊者積聚義，所以「行蘊」不是單一的法體，而是許多法的積聚。此中包括著「心相應行」和「心不相應行」兩大類。相應行就是五十一位心所有法中，減去受心所和想心所後的四十九位心所；不相應行，就是二十四位不相應行法。在百法中，五蘊所攝的有為法九十四法，其中有七十三法為行蘊所攝。行蘊中所攝的七十三法，四十九

法是相應行法，二十四法是不相應行。於此，先述相應行法。

心相應行，就是心所有法，簡稱心所。心所與心王間的關係，具下列三義：

一、恆依心起：心王生起時，心所同時俱起，心王若無時，心所亦不生，它是依於心王勢力方得生起。（●青—藍色）

二、與心相應：心所依心王生起，復與心王協合如一，名為相應。相應復有五義：

(1) 依同：心王與心所同依於一根，方得相應。如眼識心所，與眼識心王同依於一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

(2) 所緣同：心所與心王俱緣一境，曰所緣同。

(3) 行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼識、心王、心所同緣青色時^註王、所的相分即各別變作青色之相分。

(4) 時同：王、所俱時而生，無有先後。

(5) 事同：事字在此處作為「體」來解釋，於一聚相應心王心所中，如心王自體是一，心所必定亦各各是一。如眼識一聚相應的心王、心所，

眼識心王是一，則觸、作意等心所其體亦各各是一，例同心王。事實上，亦絕無一法，於一時中，有二體並轉者。

三、繫屬於心：以心王為主，心所繫屬之，心王有自在力，為心所之所依。

語云：法不孤起。如一識生起，相應心所隨之俱起，主、伴重重。以心所繫屬於心王，故稱心所有法。在百法中，心所有法共有五十一個，又分為六類，即徧行心所五，別境心所五，善心所十一，煩惱心所六，隨煩惱心所二十，不定心所四，如下列所示：

一、徧行心所五：觸、作意、受、想、思。

二、別境心所五：欲、勝解、念、定、慧。

三、善心所十一：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

四、煩惱心所六：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

五、隨煩惱心所二十：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

六、不定心所四：悔、眠、尋、伺。

二、徧行心所

徧行心所，是六位心所的第一位，為觸、作意、受、想、思五心所。但受心所與想心所已立為受蘊、想蘊，故此處僅有觸、作意、思三心所。

徧行的意義，徧乃周徧，所謂無處不至；行是心行，即能緣之心，遊履於所緣之境。合而言之，就是周徧起行的意思。心若生時，此五心所相應俱起。它通於一切識——八識心王；一切性——善、惡、無記；一切時——過去、未來、現在；一切地——三界九地，故有徧行之名。《廣論》曰：「是諸心法，五是徧行，此徧一切善、不善、無記心，故名徧行。」茲分釋如下：

一、觸心所：觸是根、境、識三者的接觸，故又稱「三和」。《廣論》曰：「云何觸？謂三和合，分別為性。三和，謂眼色識，如是等，此諸和合心、心法生故名為觸，與受所依為業。」

《成唯識論》三曰：「觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。謂根、境、識，更相隨順，故名三和。」論文的意思是：根、境交涉，識必俱起，根為識之所依，境為識之所取，三者和合，可以使心、心所同緣一境，並由此產生受、想、思的心理活

動。

二、作意心所：作意即是注意，廣論曰：「云何作意？謂令心發悟為性，令心、心法現前警動，是憶念義，任持攀緣為業。」

成唯識論曰：「作意，為能警心為性，於所緣境引心為業，謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。」故作意的作用就是使心生起警覺，令緣其境，這就是生心動念之始。警心有二義，一者令心未起而起；二者心已生起時，令引趣境。

三、思心所：思是造作，廣論曰：「云何思？謂於功德過失，及以俱非，令心造作意業為性。此性若有，識攀緣用，即現在前，猶如磁石吸鐵令動，能推善、不善、無記心為業。」

成唯識論曰：「謂令心造作為性，於善品等役心為業。」故思的自性，只是造作，以其造作的力用與心相應，使心於種種善、惡境，作出種種善、惡的業用，這即是身、口、意三業中的的意業。心識之生，由作意而至於思，則善、惡之念已經形成，而決不能中止了。由此而至於別境，就是必作之心了。

三、別境心所

這是六位心所的第二位，計有五種，謂欲、勝解、念、定、慧。

別境者——以此五心所，所緣之境各別不同，非如徧行同緣一境。欲所緣者為所樂境，勝解所緣者為決定境，念所緣者為曾所習境，定所緣者為所觀境，慧則於四境揀擇為性。在徧行心所生起時，雖然生起善、惡之念，但念而未作，若肯當下止息，則業行自消。及至別境，乃必作之心，善、惡皆然。此五心所，具一切性——善惡無記；一切地——三界九地，而不緣一切境，亦非相續。非心有即有，故無一切時；非與一切心相應，故無一切俱。

一、欲心所：欲是希望，廣論曰：「云何欲？謂於可愛樂事，希望為性。愛樂事者，所謂可愛見聞等事，是願樂希求之義，能與精進所依為業。」

識論曰：「於所緣境，希望為性，勤依為業。」故欲的自性就是希望，於所愛境希望必合，於所惡境希望必離。「勤依為業」者，因為希望，方勤劬精進，故欲為勤之所依，能為勤所依，即是其業用。唯所

謂精進，係指對善欲而言，若不善欲，就不是精進了。

二、勝解心所：勝者——殊勝，解者——見解，即是殊勝的見解。《廣論》曰：「云何勝解？謂於決定境，如所了知印可為性。決定境者，謂於五蘊等，如日親（即世親）說：色如聚沫，受如水泡，想如陽炎，行如芭蕉，識如幻事，如是決定，或如諸法所住自相，謂即如是而生決定。言決定者——即印持義，餘無引轉為業，此增勝故，餘所不能引。」

《識論》曰：「於決定境，印持為性，不可引轉為業。」所謂決定境——即於所緣實境、或義理境，無所猶豫。如緣青色，計此為青，不疑為紅為藍；如受某種學說影響，對其義理承受無疑，均名決定境。心識於緣慮決定境時，有審決印持的作用，此即勝解的自性。既經審決印可，即不可引轉，即其業用。於猶豫境，則不起勝解。

三、念心所：念是記憶，於所經歷過的事物記憶不忘，就稱為念。《廣論》曰：「云何念？謂於慣習事心不忘失，明記為性，慣習事者，謂曾習行，與不散亂所依為業。」

《識論》曰：「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業。」凡是感官

接觸過的境界，或思惟過的義理，都是曾習境，於曾習境的記憶作用，就是念的自性。定依為業者——由憶念曾習正理，念茲在茲，而生正定，即是其業用。但於未曾經歷的境，則不起憶念。

四、定心所：定的梵語三摩地，譯曰正定，廣論曰：「云何三摩地？謂於所觀事，心一境性。所觀事者——謂五蘊等，及無常、苦、空、無我等。心一境者——是專注意，與智所依為業，由心定故，如實了知。」

識論曰：「於所觀境，令心專注，不散為性，智依為業。」令心專注是心力恆時凝聚，不隨所緣流散，故心力專注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其業用。散亂之心，不能生定，亦無所依之智。

五、慧心所：慧即智慧，是明白揀擇，廣論曰：「云何為慧？謂即於彼擇法為性，或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。即祈彼者，謂所觀事。擇法者——謂於諸法自相、共相，由慧揀擇，得決定故。如理所引者——謂佛弟子。不如理所引者——謂諸外道。俱非所引者——謂餘眾生。斷疑為業，慧能揀擇，於諸法中，得決定故。」

識論曰：「於所觀境，揀擇為性，斷疑為業。」揀擇是比量智，於一

切所知境界，揀擇其得失，而推度決定，故揀擇即慧之自性，由揀擇而除掉疑惑，即是慧的業用。在愚昧心中，疑惑心中，則不能起慧。再者，邪見之流，以其癡增上故，不能揀擇，亦不起慧。

【第七章 相應行中的善與煩惱心所】

一、善心所

善心所，是六位心所的第三位，計有十一個，即信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

何謂善？隨順法理，於此世、他世順益於自、他者，謂之善；反之，於此世、他世損害於自、他者，名不善。故以上十一種善心所，賅括世、出世間一切善法，其自體遠離一切穢惡，而聚集一切功德。茲分述十一善心所如下：

一、信心所：信是對佛教義理堅定的信仰。廣論曰：「云何信？謂於業果諸諦寶等，深正符順，心淨為性。於業者——謂福、非福、不動業。於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。於諦者——謂苦、集、

滅、道諦。於寶者——謂佛、法、僧寶，如是業果等，極相符順，亦名清淨及希求義，與欲所依為業。」

《識論》曰：「云何為信？於實德能深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。」信有三種：一者於諸法實事實理深信不疑；二者於三寶淨德深為信樂；三者於一切善法深信有力，能得成就。

二、慚心所：慚者——羞惡之心，做了壞事內心感到羞恥者曰：慚。《廣論》曰：「云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。：防息惡行所依為業。」

《識論》曰：「云何為慚？依自法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。」這是由於本身自我尊重的促進之力，可以止息惡行。

三、愧心所：愧者——廉恥之心，做了壞事無顏見人曰：愧。《廣論》曰：「云何愧？謂他增上，謂所作罪，羞恥為性，他增上者，謂怖畏責罰，及議論等，所有罪失，羞恥於他，業如慚說。」

《識論》曰：「云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。」愧和慚一樣，可以止息惡行。

四、無貪心所：對於財色名利無貪著之心曰：無貪。廣論曰：「云何無貪？謂貪對治，今深厭患，無著為性，謂於諸有，及有資具，染著為貪，彼之對治，說為無貪，此即於有，及有資具，無染著義，徧知生死諸過無故，名為厭患，惡行不起，所依為業。」

識論曰：「云何無貪？於有、有具無著為性，對治貪著作善為業。」有是三有之果，三有——即欲界、色界、無色界三界，這是有情生存的處所；有具——是生於三有的原因，即是惑與業。無貪——是對有情生存處所不生貪著，不造惑業。（◎壞苦——對所愛者之毀壞，感受其苦）

五、無瞋心所：逆境當前，不生恚恨之心，謂之無瞋。廣論曰：「云何無瞋？謂瞋對治，以慈為性，謂於眾生，不損害義，業如無貪說。」

識論曰：「云何無瞋？於苦、苦具，無恚為性，對治瞋恚，作善為業。」苦是三界苦果，即三苦——苦苦、壞苦、行苦。苦具——即生苦之因。對於苦及生苦之因，不起瞋恚之心，於諸有情，常存慈愍，曰無瞋。六、無癡心所：無癡——是明達事理，不為迷惑。廣論曰：「云何無癡？謂癡對治，如實正行為性，如實者——略，謂四聖諦；廣，謂十二緣起；

於彼加行，是正知義，業如無貪說。」

識論曰：「云何無癡？於諸理事明解為性，對治愚癡，作善為業。」所謂明解理事，是指明確理解四聖諦、八正道等佛教義理而言。

七、精進心所：此又名勤，即對修道、為善勤劬不懈。廣論曰：「云何精進？謂懈怠對治，善品現前，勤勇為性。謂若被甲，若加行，若無怯弱，若不退轉，若無喜足，是如此義，圓滿成就善法為業。」

識論曰：「勤為精進，於善惡品，修斷事中，勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。」精者不雜，進者不退，勇而無惰，悍而無懼。精進是修善斷惡。勤於為惡者正是顛倒，不名精進。

八、輕安心所：身心安適輕快，謂之輕安。廣論曰：「云何輕安？謂粗重對治，身心調暢，堪能為性，謂能捨棄十不善行，除障為業，由此力故，除一切障，轉捨粗重。」（◎苦苦——對不如意之對象感受其苦）

識論曰：「安謂輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任為性，對治昏沉，轉依為業。」粗重指貪瞋癡煩惱而言，修行者調伏煩惱，遠離粗重，為修禪定之必要條件。轉依為業者，即轉去粗重，依於輕安。此心所，唯於

定中生起。(◎行苦——見世間一切無常而感受其苦)

九、不放逸心所：對治放逸，斷惡修善，曰不放逸。《廣論》曰：「云何不放逸？謂放逸對治，依止無貪，乃至精進，捨諸不善，修彼對治諸善法故，謂貪、瞋、癡，及以懈怠，名為放逸。對治彼故，是不放逸。謂依無貪、無瞋、無癡，精進四法，對治不善法，修習善法故，世、出世間正行所依為業。」

《識論》曰：「不放逸者，精進三根，依所修斷，防修為性，對治放逸，成滿一切世、出世間善業。」放逸是在貪、瞋、癡的基礎上成就一切惡事；不放逸，是在無貪、無瞋、無癡的基礎上成就一切善事。精進三根，指精進、無貪、無瞋、無癡四法，不放逸是四法分位假立之法，別無實體。

十、行捨心所：行者行為之行、修行之行，捨者捨棄，修行之人，捨棄貪、瞋、癡三法，及令心昏沉掉舉等障，令心平等正直，安於寂靜。《廣論》曰：「云何捨？謂依如是無貪、無瞋、無癡、乃至精進，獲得令心平等性，心正直性，心無功用性，又復由此，離諸雜染法，安住清淨

法。謂依無念、無瞋、無癡、精進性故，或時遠離昏沉、掉舉諸過失故，初得心平等，或時任運無勉勵故，次得心正直，或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用，業如不放逸說。」

識論曰：「云何行捨？精進三根，令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」此亦精進三根上分位假立之法。

十一、不害心所：不害以無瞋為性，於諸有情，不為惱損。廣論曰：「云何不害？謂害對治，以悲為性，謂由悲故，不害群生，是無瞋分，不損惱為業。」

成唯識論謂：「云何不害？於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。」不害是損惱有情之害的反面，無瞋是慈，予眾生以樂；不害是悲，拔眾生以苦。

二、根本煩惱心所

根本煩惱心所，是六位心所的第四位，計有貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六種心所。稱根本煩惱者——以此能生起隨之而來的隨煩惱。成唯識論曰：「煩惱心所，其相云何？頌曰：煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見。論曰：此

貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。」何謂煩惱？煩者——煩悶、煩擾，惱者——惱亂、惱熱。大智度論卷七曰：「煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱。」茲分述六根本煩惱如下：

一、貪心所：貪者——貪婪，廣論曰：「云何貪？謂於五取蘊，染愛耽著為性，謂此纏縛，輪迴三界，生苦為業，由愛力故，生五取蘊。」五取蘊者——一切煩惱總稱曰取，蘊從取生，曰五取蘊。

識論曰：「云何為貪？於有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑與業。貪以染著為性，著即執著，執著於我及我所，對於財色權位固持不釋，障蔽無貪之心，起惑造業，墮於三有，承受苦報。

二、瞋心所：瞋者——瞋恚，與無瞋反。廣論曰：「云何瞋？謂於群生，損害為性，住不安隱，及惡行所依為業。不安隱者，謂損害他，自住苦故。」

識論曰：「云何為瞋？於苦、苦具，憎恚為性，能障無瞋，不安隱性，惡行所依為業。」苦即三苦——苦苦、壞苦、行苦，苦具是造成三苦

之因。瞋是對三苦及造成三苦之因生恚恨心，能令身心惱熱，對家人眷屬，一切眾生，輕則詬罵，重則損害他命，甚至於伐城、伐國，喋血千里，莫不由瞋心而起。

三、無明心所：無明又稱癡，以無明，對事理顛倒，因果迷亂，義理全乖。《廣論》曰：「云何無明？謂於業果諦寶，無智為性，此有二種——一者俱生，二者分別。又欲界貪瞋，及以無明，為三不善根——謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。此復俱生，不俱生，分別所起。」

《識論》曰：「云何為癡？於諸理事，迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。」無明為十二緣起之首，為有情生死流轉的根本。無明即是迷昧不覺，對世間道理及佛法義理迷惑不解，由此引起種種煩惱，即「一切雜染所依為業」。

三、慢、疑、惡見心所

四、慢心所：慢者——傲慢，自以為處處優於他人。《廣論》曰：「云何慢？慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。……」
《識論》曰：「云何為慢？恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」

「慢者自尊自大，輕舉驕揚，不知謙卑，輕蔑他人。俱舍論把慢區分為七或九種，唯識宗承「七慢」之說，此七慢是：

(1) 慢：對於不如我的，我輕慢他，這叫「於劣計己勝」。對於和我相等者，我輕慢他，這叫「於等計己等」。

(2) 過慢：對方和我相等的，我以為勝過他，這叫「於等計己勝」。

(3) 過過慢：對方勝過我，我不承認，反說我勝過他甚多，這叫「於勝計己勝」。

(4) 我慢：執著於五蘊和合的身心，為我與我所，因而驕傲自大，叫做我慢。

(5) 增上慢：修行者「未得言得，未證言證」叫做增上慢。

(6) 卑劣慢：自甘卑劣的人，對於勝過他的人，以為「勝過我又該如何？」「別人學佛修道，他以為「我不信佛，還不是照樣過日子？」此為自甘卑劣之慢。

(7) 邪慢：於慢上起邪見，自己無德，反說：「佛菩薩也不過如此。」甚至於不信因果，毀謗三寶，這叫邪慢。

五、疑心所：對真理懷疑不定，曰疑。《廣論》曰：「云何疑？謂於諦寶等，為有為無，猶豫為性，不生善法所依業。」

《識論》曰：「云何為疑？於諸諦理，猶豫為性，能障不疑善品為業。」所謂諦理——即苦、集、滅、道四聖諦而言。對諦理猶豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其業用。

六、見心所：見又稱不正見，亦稱為惡見。《廣論》曰：「云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。」

《識論》曰：「云何惡見？於諸諦理，顛倒推求，染慧為性，能障善見，招苦為業。」惡見心所是依慧心所所假立的，故云以染慧為性。而慧通於善、惡、無記三性，此慧是染分之慧，非善性所攝，染慧能障善見，招感苦果，故稱招苦為業。惡見可開為五種，即：

(1) 薩迦耶見：譯曰身見，這是一種外道的見解，認為五蘊實有，執此為我，而生種種謬誤的見解。《廣論》曰：「云何薩迦耶見？謂於五取蘊，隨執為我，或為我所。：一切見品所依為業。」

(2) 邊執見：有了我見，即計度我為死後常住不滅者，或計度我為死後斷滅

者，此即佛教所破斥的常見或斷見。廣論曰：「云何邊執見？謂薩迦耶見增上力故，即於所取，或執為常，或執為斷，染慧為性。：障中道出離為業。」

(3) 邪見：邪見是認為世間無生果之因，亦無可招之果，故為惡不足懼，為善不足法，此種見解，乃見之最邪者，故名邪見。廣論曰：「云何邪見？謂謗因果，或謗作用，或壞善事，染慧為性。：不生善為業。」

(4) 見取見：於前種見上隨執一端，以為最勝，即固執其所見，一切諍論依之而起。廣論曰：「云何見取？謂於三見，及所依蘊，隨計為最、為勝、為極，染慧為性。：即彼諸見所依之蘊，業如邪見說。」

(5) 戒禁取見：印度古代苦行外道，認為受持牛、狗、雞等戒，可以得涅槃之果。這是非因計因，非道計道之見。廣論曰：「云何戒禁取？謂於戒禁，及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。：疲苦所依為業。」

【第八章 相應行中的隨煩惱和不定心所】

一、十種小隨煩惱

隨煩惱心所——是六位心所的第五位，是隨根本煩惱而生起的煩惱。隨有三義——一者自類俱起，二者徧不善性，三者徧諸染心。隨煩惱心所二十個，分為小隨、中、大隨三種。小隨煩惱十個、中隨煩惱二個、大隨煩惱八個。小、中、大的分別，以三義俱備者名大隨，兼具二義者稱中隨（自類俱起、徧不善性）。於不善心中各別而起者稱小隨。

小隨煩惱計有十種，曰忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍。其發生作用面最小，而行相粗猛，於不善心中，各別生起。中隨煩惱有二種，曰無慚、無愧，其發生作用範圍較小隨煩惱為寬，具有自類俱起，徧不善心二義，故曰中隨。此二者，對自己所犯的過惡不感到羞恥，是其共同點；而慚者「輕拒賢善」，愧者「崇重暴惡」，是其相異點。大隨煩惱有八種，曰掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，其發生作用範圍最廣，具有自類俱起，徧不善性，徧諸染心三義。先述小隨煩惱如下：

一、忿心所：忿者——忿憤，是對於違逆之境，所產生粗暴的身語表業。《廣論》曰：「云何忿？謂依現前不饒益事，心憤為性，能與暴惡，謂持鞭

杖所依為業。」此在識論則曰：「云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性，能障不憤，執杖為業。」

二、恨心所：恨者——怨恨，懷惡不捨，引起極度煩惱。廣論曰：「云何恨？謂忿為先，結怨不捨，能與不忍所依為業。」此在識論則曰：「云何為恨？由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業。」

三、覆心所：覆是覆蓋，犯了過惡，怕喪失名利，故把過惡隱藏起來。廣論曰：「云何覆？謂於過失，隱藏為性，謂藏隱罪故，他正教誨時，不能發露，是癡之分，能與追悔，不安隱住，所依為業。」此在識論則曰：「云何覆？謂於過失，隱藏為性，於自罪惡，恐失利譽，隱藏為性，能障不覆，悔惱為業。」（◎蝮——同「蠍」字）

四、惱心所：惱者——惱怒，於忿恨之後，遇違逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蝮子螫人^{工正}。此在識論則曰：「云何為惱？忿恨為先，追觸暴熱，狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業。」

五、嫉心所：嫉者——妒忌，他人榮盛，我懷憂感，如妾婦之固寵，政敵之傾軋。廣論曰：「云何嫉？謂於他勝事，心妒為性，為名利故，於他

盛事，不堪忍耐，妒忌心生，自住憂苦，所依為業。」此在識論則曰：「云何為嫉？殉自名利，不耐他榮，妒忌為性，能障不嫉，憂感為業。」

六、慳心所：慳者——慳吝，財物不肯施捨，法理秘不告人，鄙惡地蓄積財法。廣論曰：「云何慳？謂施相違，心吝為性，謂於財等，生吝惜故，不能惠施，如是為慳，心徧執著利養眾具，是貪之分，於無厭足，所依為業，無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恆積聚。」此在識論則曰：「云何為慳？耽著財法，不能惠施，祕吝為性，能障不慳，鄙蓄為業。」

七、誑心所：誑是欲謀取名譽或利益，自己無德而詐稱有德的一種欺騙行為。廣論曰：「云何誑？謂矯妄於他，詐現不實功德為性，是貪之分，能與邪命所依為業。」此在識論中則曰：「云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業。」

八、諂心所：諂者——諂曲，為了取得別人歡心而阿諛諂媚，以達到自己謀求的目的。廣論曰：「云何諂？謂矯設方便，隱己過惡，心曲為性，

謂於名利，有所計著，是貪、癡分，障正教誨為業。復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。」此在識論則曰：「云何為諂？為岡他故，矯設導儀，險曲為性，能障不諂、教誨為業。」

九、憍心所：憍者——驕傲，由於得到世間名利而驕慢自大。廣論曰：「云何憍？謂於盛事，染著倨傲，能盡為性，盛事者，謂有漏盛事，染著倨傲者，謂於染愛，悅豫矜持，是貪之分，能盡者，謂此能盡諸善根故。」此在識論中則曰：「云何為憍？於自盛事，深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業。」

十、害心所：害者——損害，心無悲愍，損害有情，是不害之反。廣論曰：「云何害？謂於眾生，損惱為性，是瞋之分，損惱者，謂加鞭杖等，即此所依為業。」此在識論則曰：「云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業。」

二、中隨與大隨煩惱

中隨煩惱二個，曰無慚、無愧：

一、無慚心所：無慚是慚之反，即沒有羞惡之心，不顧本身人格尊嚴，拒

絕賢人的教誨，不接受世間、出世間善法。《廣論》曰：「云何無慚？謂所作罪，不自羞恥為性，一切煩惱及隨煩惱，助伴為業。」此在《識論》則曰：「云何無慚？不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業。」

二、無愧心所：無愧是愧之反，沒有廉恥之心，不顧世間清議，不畏社會輿論。《廣論》曰：「云何無愧？謂所作罪，不羞他為性，業如無慚說。」此在《識論》則曰：「云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業。」

大隨煩惱八個，曰掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知：

一、掉舉心所：掉舉是心不安靜，妄動浮躁，障礙禪定。《廣論》曰：「云何掉舉？謂隨憶念、喜、樂等事，心不寂靜為性，應知憶念先所遊戲、歡笑等事，心不寂靜貪之分，障奢摩他為業。」此在《識論》則曰：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨奢摩他為業。」奢摩他者為「止」，即是禪定。

二、昏沉心所：昏沉是昏懵²⁷沉醉，迷闇不明，障礙輕安和智慧。廣論曰：「云何昏沉？謂心不調暢，無所堪任，蒙昧²⁸為性²⁹是癡之分，與一切煩惱、及隨煩惱，所依為業。」此在識論中則曰：「云何昏沉？令心於境無堪任為性，能障輕安、毘鉢舍那³⁰為業。」毘鉢舍那是「觀」，與奢摩他，合稱「止觀」。此又稱定慧、寂照。

三、不信心所：不信者——謂無誠信，既無真實之信，則於一切實事實理不能認可。廣論曰：「云何不信？謂信所治，於業果等，不正信順，心不清淨為性，能與懈怠所依為業。」此在識論則曰：「云何不信？於實、德、能不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，墮依為業，謂不信者多懈怠故。」（◎昧——眼睛不明）

四、懈怠心所：懈怠與精進相反，既不修善，亦不斷惡，甚而對惡業勤奮。廣論曰：「云何懈怠？謂精進所治，於諸善品，心不勇進為性，能障勤修眾善為業。」此在識論則曰：「云何懈怠？於善、惡品修斷事中，懶墮為性，能障精進，增染為業。」

五、放逸心所：放逸者——放蕩縱逸，於染法不能防，於淨法不肯修。廣論

曰：「云何放逸？謂依貪、瞋、癡、懈怠故，於諸煩惱，心不防護，於諸善品，不能修習為性，不善增長，善法退失，所依為業。」此在識論則曰：「云何放逸？於染淨品不能防修，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善所依為業。」

六、失念心所：失念即是遺忘，心意散亂，對於所修善法不能明記。廣論曰：「云何失念？謂染污念，於諸善法，不能明記為性；染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者——謂於正教授，不能憶持義，能與散亂所依為業。」此在識論則曰：「云何失念？於諸所緣，不能明記為性，能障正念，散亂所依為業。」

七、散亂心所：散亂即不專心，令心流蕩，障礙正定，阻止善慧，增長惡慧。廣論曰：「云何散亂？謂貪、瞋、癡分，令心、心法流散為性，能障離欲為業。」此在識論則曰：「云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業。」

八、不正知心所：不正知即邪知，誤解世間法及出世間法，破壞佛教真理。廣論曰：「云何不正知？謂煩惱相應慧，能起不正身、語、意行為

性，違犯律行所依為業。謂於去來等，不正觀察故，而不能知應作、不應作，致犯律儀。」此在識論則曰：「云何不正知？於所觀境，謬解為性，能障正知，毀犯為業。」

三、不定心所

不定心所，是六位心所的第六位，此有四種，曰悔、眠、尋、伺。識論曰：「悔、眠、尋、伺於善染等，皆不定故，非如觸等定徧心故，非如欲等定徧地故，立不定名。」稱不定者，指其於識——八識心王，性——善、惡、無記三性^註界——欲界、色界、無色界三界都不確定，無法記別，故曰不定。（◎無記——此指不善不惡）

一、悔心所：又名惡作，對於先所作事生起悔心。廣論曰：「云何惡作？謂心變悔為性，謂惡所作故名惡作，此惡作體非即變悔，由先惡所作，後起追悔故，此即以果從因為目，故名惡作。：」此在識論則曰：「悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。」即對已作惡事追悔，就是善性；對已作善事追悔，就是惡性。悔能令心悵快不安，故有障礙止（觀）的作用。

二、眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《廣論》曰：「云何睡眠？謂不自在轉，昧略為性；不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。又此性不自在故，令心、心法極成昧略，此善、不善，及無記性，能與過失所依為業。」此在《識論》中則曰：「眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業。」睡眠之時，心極闇劣，身無力用，故有障礙（止）觀的作用。所以適度睡眠是為善法，過度睡眠是為惡法。

三、尋心所：尋者—尋求，對事理粗略的思考。《廣論》曰：「云何尋？謂思慧差別，意言尋求，令心粗相分別為性。意言者—謂是意識，是中或依思，或依慧而起。分別粗相者—謂尋求瓶、衣、車乘等之粗相，樂觸、苦觸等所依為業。」此在《識論》則曰：「尋謂尋求，令心僣遽，於意言境，粗轉為性。」

四、伺心所：伺者伺察，對事理細密的思考。《廣論》曰：「云何伺？謂思慧差別，意言伺察，念心細相分別為性。細相者—謂於瓶、衣等，分別細相成、不成等差別之義。」此在《識論》則曰：「伺謂伺察，令心僣遽，於意言境，細轉為性。」尋與伺，是依思心所與慧心所分位假立，

本身沒有實體。

【第九章 行蘊中的不相應行】

一、二十四種不相應行

大乘廣五蘊論曰：

「云何心不相應行？謂依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設，異、不異性，此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、衆同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性，如是等」

心不相應行法，具足應稱「色心不相應行」。此在五位百法中，是五位法的第四位法，計有二十四種。但在五蘊中，則列入行蘊統攝，行蘊中有相應行與不相應行兩大類，相應行是四十九位心所有法（以不攝受、想故），不相應行就是得等二十四法。此二十四法何以名不相應行呢？不相應行有下列三義：

- 一、不相應行，無緣慮的作用，故不與心、心所相應。
- 二、不相應行，無質礙的作用，故不與色法相應。

三、不相應行，是生、滅、變、異之法，也不與無為法相應。

此二十四法，不似色、心、心所實有體相——種子所生的實法，而是依心王、心所、色法三法分位假立之法。《成唯識論》曰：「非如色、心及諸心所體相可得，非異色、心及諸心所作用可得，由此故知實非實有，但依色、心及諸心所分位假立。」不相應行法二十四種，但《廣論》僅列出十四種，未列出之十種沒有解釋。現依《百法纂釋》之順序及詮釋，分別敘述如下：

1. 得：得者——成就不失之義，依一切法造作成就，名為得。《廣論》曰：「云何得？謂若獲，若成就，此復三種，謂種子成就，自在成就，現起成就，如其所應。」此在《百法纂釋》中則謂：「言得者，成就不失之義，謂色、心生起未滅壞，是生緣攝，受增盛之因。即凡夫有所得心，三乘有所得果，如得金時，金非時得，金乃是物，得非是金，有名而無實，故云不相應也。」

2. 命根：命根——謂有情的壽命。《廣論》曰：「云何命根？謂於眾同分，先業所引，住時分限為性。」此在《百法纂釋》中則謂：「言命根者，依六識能造之業，所引第八種上，連持一期色、心不斷功能，假立煖、識為命根

耳。以識住則命存，識去則命卸故。」這是由過去世的業力，決定今世壽命期限，假立煖、識為命根。

3. 眾同分：眾者——大眾，同者——相同，分者——一部分。意謂與大眾相同的一部分，如人與人同，天人與天人同。廣論曰：「云何眾同分？謂諸群生各自類相似為性。」此在百法纂釋中則謂：「言眾同分——類相似故，以萬物各有同類，有人、法之別。人同、分有者，如天同分，天與天是一類。人同分——則人與人是一類。法同分者——如心同分，以心王、心所是一類。色同分——以十一色法是一類。故云依人、法假立此名。」

4. 異生性：異生性是不同的生性，如凡夫妄計我、法，不與聖人二空智性相同；其他眾生，亦各不相同。廣論曰：「云何異生性？謂於聖法，不得為性。」此在百法纂釋中則謂：「言異生性者，煩惱、所知二障種子上一分功能，令六趣十二類之差別不同，故云異生性。：：」

5. 無想定：這是外道所修的一種禪定，令前六識心及心所不起現行。廣論曰：「謂離徧淨染，未離上染，以出離想作意為先，所有不恆行心、心法滅為性。」此在百法纂釋中則謂：「言無想定者，謂六識心王不行，

令其身心安隱調和，亦名定，想等心聚悉皆不行。而云無想者何也？謂此外道厭想如病，忻_{ㄊㄩ}求無想，以為微妙，以滅想為首，故立無想定名，非實滅也。」外道修無想定，以色界第四禪的無想天為涅槃之果。

6. 滅盡定：此又名滅受想定，這是佛教聖者所修的禪定，廣論曰：「云何滅盡定？：心、心法滅為性，不恆行，謂六轉識。恆行——謂攝藏識，及染污意。是中六轉識品，及染污意，皆滅盡定。」此在百法纂解中則謂：「言滅盡定者，六識王所已滅，及七識染分心聚皆悉滅盡，乃此定相。」修無想定，前六識不起現行，修滅盡定，兼滅第七識的心王、心所。

7. 無想天：亦稱無想報，是修無想定所得的果報。廣論曰：「云何無想天？謂無想定所得之果，生彼天已，所有不恆行心、心法滅為性。」此在百法纂釋中則謂：「言無想者，由在欲界修彼無想定，故感彼無想天果，名無想報。」

二、名身、句身、文身

8. 名身：名者——名詞，身者——聚義，這是能詮自性的語言，如松之一字為名，松樹二字為名身。廣論曰：「云何名身？謂於諸自性，增語為性，

如說眼等。」此在百法纂釋中則謂：「言名身者，乃諸法各有其名，能詮自體。單名為名，如爐、瓶等。二名已上，方名名身，如香、爐、花、瓶等。三名已上，名多名身，如銅、香、爐、錫、花、瓶等，乃詮別名之身也。」

9. 句身：這是表達完整意義的句子，用以詮釋諸法的差別意義者。廣論曰：「謂於諸法差別增語為性，如說諸行無常等。」此在百法纂釋中則謂：「言句身者，單句為句，如菩薩等。二句為句身，如大菩薩等。三句以上為多句身，如文殊菩薩、普賢菩薩等。以名詮自性，句詮差別故。」

10. 文身：文者—文字，身者—聚義，一字為文，二字為文身，三字以上為多文身。廣論曰：「云何文身？謂即諸字，此能表了前二性故；亦名顯，謂名句所依，顯了義故；亦名字，謂無異轉故。前二性者，謂詮自性及以差別。顯謂顯了。」此在百法纂釋中則謂：「言文身者，文即是字，能為名句二所依故。若不帶詮只名字，如字母及等韻之類，但只訓字，不能詮理。若帶前名文，如經書字，能詮之文帶所詮之義理故。」

11. 生：於色、心諸法，本無今有曰生，也就是事物的生起與形成。廣論曰

：「云何生？謂於眾同分，所有諸行，本無今有為性。」此在百法纂釋中則謂：「言生者，先無今有。」

12.住：已生之後，在因緣相續條件下的存在曰住。廣論曰：「云何住？謂彼諸行相續，隨轉為性。」此在百法纂釋中則謂：「言住者，有位暫停，或五十、六十年間也。」此則專指人之壽限而言。

13.老：有情由生到死，於念念相續存在期間，身體衰朽變化曰老。廣論曰：「云何為老？謂彼諸行相續，變壞為性。」此在百法纂釋中則曰：「言老者，住別前後，不同前生後死，自少而壯，壯而老，曰衰變名老。」

14.無常：無常指世間事物的生滅遷流，變化無常，自有情而言，就是死。廣論曰：「云何無常？謂彼諸行相續，謝滅為性。」此在百法纂釋中則曰：「言無常者，今有後無，乃死之異名。蓋生名為有，以有生必有死故，不如寂靜常住之無為，是恆有也。滅名為無，無非恆無。如人死此生彼，不如兔角之常無也，以不同無為之常有，不同兔角之常無，故曰無常。」

三、流轉以下十法

不相應行二十四法，廣論中列名的只有以上十四法，流轉以下等十法，廣論中以「如是等」三字賅括了。現在以百法纂釋中的順序，參照瑜伽師地論的詮釋，分別敘述流轉等十法如下：

15. 流轉：一切因緣和合的有為法，遷流變異，相續不斷，就是流轉。這在有情而言，一般稱之為輪迴。瑜伽師地論曰：「云何流轉？諸行因果相續不斷性，是謂流轉。」此在百法纂釋中則謂：「言流轉者，謂因果相續，由因感果，果續於因，前後不斷，故曰流轉。」

16. 定異：定者——決定，異者——不同，善惡因果，決定不同而不雜亂。如瓜種不生豆苗，豆種不生瓜蔓者是。瑜伽師地論曰：「云何定異？謂無始時來，種種因果決定差別，無雜亂性。如來出世，若不出世，諸法法爾。」此在百法纂釋中則謂：「言定異者，謂善惡因果，互相差別，以善因必感樂果，惡因必感苦果，一定永異，故曰定異。」

17. 相應：相應者，契合相順之謂，由因而有果，果與因相應。瑜伽師地論曰：「云何相應？謂彼彼諸法，為等言說，為等建立，為等開解，諸勝方便，是為相應。」此在百法纂釋中則謂：「言相應者，謂因果事業和

合而起，以因能感果，果必應因，不相違故。」

18. 勢速：一切因緣和合的有為法，生滅變化，迅速流轉，剎那不住，假立勢速之名。瑜伽師地論曰：「云何勢速？謂諸行生滅相應速運轉性，是謂勢速。」此在百法纂釋中則謂：「言勢速者，謂有為法上遊行迅疾之義，如日月往來，無情變壞，有情遷謝，自少而壯，壯而老，心念生滅，鳥之飛，獸之走，月運電奔，皆此所攝故。」

19. 次第：次第即順序，諸法因果流轉，有一定的順序。瑜伽師地論曰：「云何次第？謂於各別行相續中前後次第一一隨轉，是謂次第。」此在百法纂釋中則謂：「言次第者，為編列有敘，如：甲、乙、丙、丁令不紊亂，君則尊、臣則卑，父則上、子則下，而有左右前後之類。」

20. 時：時即時間，是諸法相續的分位。瑜伽師地論曰：「云何時？謂由日輪出沒增上力故，安立顯示時節差別；又由諸行生滅增上力故，安立顯示世位差別，總說名時。」此在百法纂釋中則謂：「言時者，謂過、現、未來，成、住、壞、空，年、月、日、夜之類。」

21. 方：方是空間分位，如東、南、西、北，前、後、左、右等。瑜伽師地

論曰：「問：依何分位建立方，此復幾種？答：依所攝受諸色分位建立方，此復三種，謂上、下、傍。」此在百法纂釋中則謂：「言方者，謂色之分齊，在東方則曰東方之色等，故曰色之分齊。如四方、六合，十方、上、下之類。」

22. 數：數即數目，如一、二、三、四，個、十、百、千等。瑜伽師地論曰：「云何數？安立顯示各別事物，計算數量差別，是名為數。」此在百法纂釋中則謂：「言數者，度量諸法之名，如權衡升、斗、丈、尺等，或一、十、百、千之類。」（◎函—盒）

23. 和合性：諸法因緣和合，不相乖背。如水土之相和，函蓋之相合。註瑜伽師地論曰：「問：依何分位建立和合，此復幾種？答：依所作支無闕分位，建立和合，此復三種——謂集會和合、一義和合、圓滿和合。」此在百法纂釋中則謂：「言和合性者，謂於諸法不相乖反。和如水乳和，合如函蓋合也。」（◎籬—臭草）

24. 不和合性：諸法因緣乖離，不相和合。如冰、炭不可同爐，熏、籬不可同器。註瑜伽師地論曰：「問：依何分位建立不和合，此復幾種？答：與

和合相違，應知不和合，若分位，若差別。」此在百法纂釋則謂：「不和合者，謂於諸法相乖反故。如眼與耳了不相觸。」

【第十章 識蘊—前六識】

一、云何識蘊

在五蘊中，列為第五位蘊的是識蘊。大乘廣五蘊論曰：

「云何識蘊？謂於所緣，了別為性，亦名心，能採集故。亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故。又此行相不可分別，前後一類相續轉故。」

又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識，復生待所緣緣差別轉故。數數間斷還復生起，又令生死流轉迴還故。

阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又攝藏我慢相故，又能緣身為境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。

最勝意者，謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉。除阿羅漢聖道，滅定現在前位。

如是六轉識，及染污意，阿賴耶識，此八名識蘊。」

關於對識蘊的詮釋，在無著菩薩所造的阿毘達磨集論中，說的更明白一點：

「云何建立識蘊？謂心、意、識差別。

何等為心？謂蘊、界、處習所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。

何等為意？謂一切緣阿賴耶識，思度為性，與四煩惱相應，謂我見、我愛、我慢、無明，此意徧行一切善、不善、無記位，唯除聖道現前。若處滅盡定，及在無學地，又六識以無間滅識為意。

何等為識？謂六識身，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

何等眼識？謂依眼、緣色、了別為性。何等耳識？謂依耳、緣聲、了別為性。何等鼻識？謂依鼻、緣香、了別為性。何等舌識？謂依舌、緣味、了別為性。何等身識？謂依身、緣觸、了別為性。何等意識？謂依意、緣法、了別為性。」

什麼叫做識呢？大乘義章曰：「識者，心之異名。」是了別的意思。

心對所緣之境的了別，名之為識。成唯識論卷一曰：「識謂了別。」大乘止觀卷二曰：「對境覺智，異乎木石名為心，次心籌量名為意，了了別知名為識。」心為集起之義，意為思量之義，識為了別之義，在唯識學上，這三個名詞雖可互相通用，然其實體各別，如次第配之於八識，則集起之心是第八識，思量之意是第七識，了別之識是前六識。

唯識宗立八識心王之名，此八識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。唯識宗不說心、而說識，佛法上謂之方便。事實上，識即是心，亦即是意，心、意、識三者，同體而異名。小乘佛教建立六識，沒有第七、八識，但在文字中已有七、八二識的含義，如印度僧伽跋陀羅（眾賢）師造順正理論，卷十一謂：「心、意、識體雖是一，而訓詞等義類有異，謂集起故名心，思量故名意，了別故名識。」

集起故名心者，即是第八阿賴耶識；思量故名意者，即是第七識末那識；而了別故名識者，即是前六識——眼、耳、鼻、舌、身、意六識。

唯識宗將一心析為八識者，無非是破遣我人「實我」的執著。原來我人通常執著於實我、實法，把宇宙萬有視為實體，因此，說到「心」時，

把心視為一個整體存在的東西。唯識家為對治此等觀念，乃以分析的方法，解析此心為八，以此心不是一個整體的東西，來破遣「實我」的執著。現在依前五識、第六識、第七識、第八識的次第詮釋如下。

二、前五識

前五識，是眼、耳、鼻、舌、身的總稱。這是我人的五種感覺器官，是依於眼、耳、鼻、舌、身五根而生出的五種認識作用。這五識的作用是：

- 一、眼識：依於眼根，緣色境所生起的了別認識作用。
- 二、耳識：依於耳根，緣聲境所生起的了別認識作用。
- 三、鼻識：依於鼻根，緣香境所生起的了別認識作用。
- 四、舌識：依於舌根，緣味境所生起的了別認識作用。
- 五、身識：依於身根，緣觸境所生起的了別認識作用。

前五識之名稱，有隨根立名與隨境立名兩種方式。隨根立名者——是隨所依之根，而立五識之名。即依於眼、耳、鼻、舌、身五根，而立五識之名。隨境立名者——是隨其所緣之境，而立五識之名。前五識所緣之境是色、聲、香、味、觸五境，以其了別的塵境之名，而立色、聲、香、味、觸

五識之名。識之生起，必有所依，前五識之生起有四種依，若缺任何一種，識則不生，此四種依為：

一、同境依：謂依於眼、耳、鼻、舌、身五根，此五根與五識共取現境，曰同境依。

二、分別依：謂依於第六識，前五識任何一識生起，意識與之同時俱起，與前五識同緣色聲等境，而起了解分別作用，曰分別依。

三、染淨依：謂依於第七識，第七識與「四煩惱常俱」，是染污識。前五識本來無染，但以無始以來受第七識影響，亦成有漏，故此第七識是前五識的染淨依。

四、根本依：謂依於第八識，第八識是根本識，前五識依第八識而得生起，故以第八識為根本依。

五識緣境，各不相同，眼識所緣者為色境，耳識所緣者為聲境，鼻識所緣者為香境，舌識所緣者為味境，身識所緣者為觸境。關於「五境」，在本文第三講已予敘述。前五識是心王，心王生起，必有心所相應。與前五識相應的心所，各各有三十四個，即徧行心所五個、別境心所五個、善

心所十一個、中隨煩惱心所二個，大隨煩惱心所八個，及根本煩惱中的貪、瞋、癡三心所，共為三十四個，八識規矩頌曰：「徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡。」即指此而言。

三、第六識

第六識——又名意識，這是我人心識活動的綜合中心，也就是我們攀緣外境的緣慮心。此識是依於意根、即第七末那識，所生起的了別認識作用。其認識的作用有二方面，即五俱意識與獨頭意識。五俱意識是配合前五識，認識色、聲、香、味、觸的作用；獨頭意識是單獨生起，其認識的對象是抽象的概念、即所謂「法境」。在其認識作用中包括著推理、思考、判斷在內，且不受時間的限制，而通於過去、未來、現在。

五俱意識是在前五識任何一識生起時，即與之俱時而起，發生其了解分別的作用，故稱為**五俱意識**。此又稱為**明了意識**，以其能夠明了緣取相應的外境故。五俱不是同時五俱，而是或一俱，或二俱，或三、五俱，視線而定。五俱意識即：

一、意識與眼識同起，發生其分別作用，稱眼俱意識。

- 二、意識與耳識同起，發生其分別作用，稱耳俱意識。
- 三、意識與鼻識同起，發生其分別作用，稱鼻俱意識。
- 四、意識與舌識同起，發生其分別作用，稱舌俱意識。
- 五、意識與身識同起，發生其分別作用，稱身俱意識。

意識與前五識任何一識俱起，同緣外境時，有五種心念次第生起，以發生其了解分別的作用，此稱為「五心」。五心即是：

- 一、率爾心：意識初對外境，於剎那間的輕率了別。
- 二、尋求心：於率爾了別之後，進而生起尋求作用。
- 三、決定心：意識尋到目標，進而決心了別。
- 四、染淨心：意識於了別外境後，對於怨親順違等境界，所生起的染淨之心。
- 五、等流心：染淨之心相續，即叫做等流心。

以上五心，順次生起，而前五識之染淨，必定由意識為之引導。意識的染、淨心雖是一剎那，而前五識的染淨是多剎那。另一類獨頭意識——又名不俱意識，是不與前五識同時俱起，而單獨生起的意識。此復有四種，

稱為散位獨頭意識、夢中獨頭意識、定中獨頭意識、狂亂獨頭意識。分釋如下：

一、散位獨頭意識：此又稱獨散意識，即不與前五識俱起，而單獨發生作用的意識。此識生起時，或追憶過去，或籌計未來，或比較、推度、種種想像分別，或意念遊走東想西想，稱之為獨散意識。這在佛法中叫做「打妄想」。

二、夢中獨頭意識：這是在睡夢中，緣夢中境界而生起的意識。

三、定中獨頭意識：這是在禪定中，緣定中境界所生起的意識。

四、狂亂獨頭意識：狂是顛狂，亂是雜亂，如精神病患者，他獨言獨語，或輔以肢體動作，別人不知所以，事實上他的意識、也是緣著他自己幻想的境界而活動。

前六識生起，對外攀緣六塵境，是受著四種力量的驅使。此四種力量是欲力、念力、境界力、數習力。瑜伽師地論曰：「六識取境，由四因故，能令作意，警覺趣境。」此四種因力為：

一、欲力：欲是希望，如果心於彼境，生起愛著，則於彼處生起作意力。

二、念力：念是記憶，如果心於彼境，生起記憶，則於彼處生起作意力。
三、境界力：謂識所緣境界，或極可意，或極特殊，則心於彼境，生起作意力。

四、數習力：就是習慣力，如果識於某種境界，已極諳悉，則於彼處生起作意力。如穿越馬路，聽到汽車聲，自然提高警覺。

意識恆時現起，發生其了別外境的作用，它有如一具馬達，通上電流後即一直轉動不停。但在五種特殊情況下，意識功能隱沒，成為「無意識狀態」，此稱為「五位無心」。唯識三十頌曰：「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。」此五位無心的情況是：

一、生於無想天：外道修行，生於無想天，壽命五百大劫，在此期間意識不起。

二、入無想定；外道修行，入無想定，前六識不起現行。

三、滅盡定：修此定者，前六識不起現行，第七識染心所亦不起現行。

四、睡眠：深度熟睡而無夢者，意識不起現行。

五、悶絕；俗稱昏迷，醫學上謂「無意識狀態」，這是由於大驚怖、大刺

激，或劇痛昏暈的情況下，前六識不起現行。但第七、八識仍恆時相續，故悶絕並非死亡。

心識的思考模式有三種，稱為三分別，即：

- 一、自性分別：此是以尋或伺心所為體，直接認識所對之境之直覺作用。
- 二、計度分別：此是與意識相應，以慧心所為體的判斷推理作用。
- 三、隨念分別：此是與意識相應，以念心所為體，而能明記過去經歷之事的追想記憶作用。

在六識之中，前五識僅有自性分別，而第六識具足三種分別。

第六識是我人的心理活動綜合中心，作用至為寬泛，它有與前五識同時俱起，了別五種塵境的作用；也有單獨生起緣慮法境的作用。它通於過去、現在、未來，也通於善、惡、無記三性。它通於現量、比量、非量三量；也通於性境^註獨影境^註帶質境三境^註由於他的作用特別強，所以心所有法中的五十一個心所，全部與之相應，配合其各種作用。八識規矩頌中稱：「相應心所五十一，善惡臨時別配之。」即指此而言。

【第十一章 末那與阿賴耶識】

一、第七末那識

八識中的第七識是末那識，義譯為「意」，此即廣論所稱：

「最勝意者，謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉。除阿羅漢聖道，滅定現在前位。」

末那識—梵語Manas Vijñāna，音譯末那識。梵文Manas，義譯為「意」，梵文Vijñāna，義譯為「識」，合譯為意識。但如果譯為意識，就與第六意識同名了，因此，保留末那原名，以示區別。原來心識生起，必有所依，前五識所依的是五根（此為色法之根），第六識所依的是第七末那識（此為心法之根）。意識依於末那識生起，末那為意識之根。

第六、七識雖然同名為意，但解釋不同，第六識是依意根生起之識，是依主釋；第七識乃意的本身就是識，是持業釋。成唯識論曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」

此識的業用，如唯識三十頌所稱：「思量為性相。」指第七末那識，

以「思量」為其體性，亦以「思量」為行相。事實上，思量只是末那的行相，但以末那體性微細難知，因之以用顯體，亦以思量為其體性。思量者——思即思慮，量者度量，識之緣境，凡有了別，即有思量，因此八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識」末那義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」。恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審察思量」。

以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八分的見分為自我，而審察思量。

末那識在善、惡、無記三性中，本來是「無記」，但因與它相應的心所中，有「四惑八大」與之相應，所以使它受到染污，而有「染污意」之名，同時也成為「有覆無記」。所謂「四惑」，就是與第七識相應的四個

根本煩惱心所，即我癡、我見、我慢、我愛。八大即八個大隨煩惱心所。此外，還有五徧行心所、及別境中的慧心所，共十八個心所與末那識應。現分述四惑如下：

一、我癡：我癡即是無明、愚癡，於諸事理迷闇不明的意思。無明有兩種——一者相應無明，二者不共無明。相應無明——是指第六識與六種根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）相應而起者。不共無明又分為兩種：一為恆行不共——這是與第七識相應的無明。一為獨行不共——是與第六識相應、而和根本煩惱相應者。此處所稱的我癡，即是恆行不共無明，這是不明無我之理，與我見相應，故名我癡。我癡居四煩惱之首，以一切煩惱，皆由無明而生起也。

二、我見：我見的見，就是根本煩惱中的不正見。不正見以「染慧為性」，可開為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。此處的我見，即五見中的身見，也即是妄執五蘊和合之身，以為是常、一、主宰的實我。此又稱為我執，這是與生俱起，恆時相續，緣非我的第八識而妄計為我的執著。

三、我慢：慢者妄自尊大，輕蔑他人。慢是六根本煩惱之一，可開為七種——即慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四種。我慢由我執而起。由我執故，進而貢高我慢。

四、我愛：愛是貪的異名，亦是六種根本煩惱之一。大乘義章曰：「貪染名愛。」愛有四種：一曰「愛」，就是緣已得的自身而起貪愛。二曰「後有愛」，緣未得的自身而起貪愛。三曰「貪喜俱行愛」，緣已得的境界而起貪愛。四曰「彼彼喜樂愛」，緣未得的境界而起貪愛。以上四種愛，均與末那識相應，就是深愛於所執之我而生起的愛。

第七末那識，由凡夫到證得究竟聖果，要經過由染至淨三種位次——曰生我見相應位，法我見相應位，平等性智相位。茲分述如下：

一、生我見相應位：這是末那識緣阿賴耶識見分生起的我執位，曰生我見相應位有。一切凡夫、二乘有學、七地以前菩薩的有漏心位，都是此位所攝。

二、法我見相應位：在此位的行者，我執已空，法執未空，一切凡夫，二乘證得聲聞果緣覺果，及法空智果未現前的菩薩，都是此位所攝。

三、平等性智相應位：菩薩於見道位及修道位、法空智果現前，及證得佛果者，均此位所攝。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是無漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。唯識三十頌指末那識是：「阿羅漢滅定，出世道無有。」是指修行者在修行過程中，證得阿羅漢位、滅盡定位、出世道位，方能斷除我執，捨去末那之名。此又名末那三位無有：

一、阿羅漢位：二乘阿羅漢位，大乘八地菩薩，第八識捨阿賴耶之名（此時名異熟識），故末那亦不成執。

二、滅盡定位：修滅盡定，前六識心、心所皆滅，染位末那及心所亦滅。

三、出世道位：謂得真無我解脫及得後得無漏智，末那識已轉識成智。

二、阿賴耶識

八識中的第八識是阿賴耶識，此即廣論所稱：

阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又攝藏我慢相故，又能緣身為境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。

如論文所言，阿賴耶識攝藏一切種子，生起萬法，故稱之為宇宙人生

本源。

阿賴耶識——是梵語Ālaya Viñāna的音譯，義譯為藏識。藏有三義：曰能藏、所藏、執藏。能藏者——此識貯藏萬法種子，此識是能藏，種子之所藏。所藏者——種子生起現行，受七轉識熏習，受熏的新種子再藏入此識，此時新種子是能藏，此識是所藏。執藏者——第七識妄執第八識見分為「我」，就第七識執持此識來說，稱為執藏，亦稱我愛執藏。阿賴耶識攝持萬法種子，生起萬法，此稱之為「賴耶緣起」。

事實上，所謂識者，祇是一種功能。此功能在潛伏狀態時，不稱識而稱種子，當種子發生作用，生起「現行」時，不稱種子而稱識。種子是潛在的功能，識是此潛在功能生起作用時的名稱。種子生現行，生出阿賴耶識的識體，這在識變中稱為「因能變」；因能變的同時，阿賴耶識生出前七識，同時各各識體上生起相、見二分，這在識變中稱為「果能變」。相分是宇宙萬法的差別相狀，見分是主觀的認識作用。由主觀的認識作用的見分，去認識客觀的萬法相狀的相分，此時始有所謂宇宙人生。這種阿賴耶識中的萬法種子、仗因托緣，生起現象世界的作用，就是阿賴耶緣起。

阿賴耶識有三種面相，即是自相、果相、因相。唯識三十頌曰：「初阿賴耶識，異熟一切種。」即指此三相而說，以「阿賴耶識」是此識的自相，「異熟」是此識的果相，「一切種」是此識的因相。此識攝持諸法種子，又名一切種識，諸法種子起現行法，種子是現行之因，故稱「一切種」為此識因相。成唯識論曰：「此能執持諸法種子，令不失故，名一切種。離此，餘法能徧執持諸法種子不可得故。」

異熟是阿賴耶識的果相，異熟識——舊譯果報識，成唯識論曰：「此是能引諸界、趣、生，善、不善業異熟果故，說名異熟。」論文中的界是指欲、色、無色三界，趣指天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六趣，生指胎、卵、濕、化四生，善、惡之業引生異熟果報，故稱異熟，此為賴耶果相。而此識的因相和果相加起來，就是此識的自相。識論曰：「此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。」

阿賴耶識在三性中是「無記」。無記有二種：一曰有覆無記，指的末那識，以有四煩惱心所與之相應故。一曰無覆無記，指的就是阿賴耶識。與阿賴耶識相應的心所只有五個，就是五徧行心所，即觸、作意、受、想

、思。因為沒有煩惱與之相應，所以稱無覆無記。八識規矩頌的第八識頌曰：「性唯無覆五徧行。」即指此而言。

三、恆轉如瀑流

阿賴耶識，是無始以來，至無終以後，永遠存在的一種功能。此功能既然永恆存在，豈不就是恆常之法呢？非也！唯識三十頌稱此識是「恆轉如瀑流」，恆者——相續無間，轉者——生滅變異。這是以瀑流為喻，說明第八識為生滅相續、非常、非斷之法。

原來「恆轉」二字，恆示其非斷，轉示其非常。第八識雖然恆時一類相續，而非常住。假使是常住，則體性堅密，就不能受一切法的熏習了。此識是前滅後生，念念相續，前後轉變，所以能受一切法的熏習，這是轉的意思。此識雖非常住，有生滅轉變，但也不能斷滅。倘若斷滅，則誰來攝持萬法種子，使之不失不壞呢？

所以此識無始以來，恆時一類相續，沒有間斷，而為三界、四生、六道輪迴的主體。它攝持萬法種子不令失壞，這是恆的意思。「如瀑流」三字，是喻此識因果斷常之義。此識無始以來，剎那剎那，因滅果生，果生

因滅。因滅故非常，果生故非斷，這樣前因後果，非常非斷，有如千丈瀑布，亙古長流，前水始去，後水已至，前後相續，無有間斷。

阿賴耶識能緣的作用，稱之為「行相」。能緣之識，必有其所緣之境，故在唯識三十頌中，將能緣、所緣二者並舉，即頌文中的「不可知執、受、處、了」七個字。這其中，「不可知」三字喻此識行相微細，不可全知。「執、受、處」三者是指阿賴耶識所緣之境。「執」是執持萬法種子及攝持根身，持令不壞；「受」是領根身為境，令生覺受；「處」是器界，即物質世界。因此，第八阿賴耶識所緣之境，即種子、根身、器界。而此所緣之境，也就是此識的相分，此識能緣的作用，就是此識的「見分」。

第八阿賴耶識，從凡夫位到證得究竟聖果，要經過染、淨三種位次。此三位，曰我愛執藏現行位，善惡業果位，相續執持位。

一、我愛執藏現行位：第七識妄執第八識見分為「實我」，而起我愛。於此，第七識是能執，第八識是所執，故名「我愛執藏」。在凡夫至二乘有學位、大乘七地以前菩薩的第八識，都為此位所攝，名為阿賴耶

識。

二、善惡業果位：指為善惡的異熟業所支配招感的果位，由凡夫到二乘無學位聖者，及大乘十地菩薩的第八識，為此位所攝，此位名毘播迦（Vipāka）識，義譯為異熟。到了佛果位，此識純無漏，不是有漏業所支配招感的異熟果，就不名異熟識，而名阿陀那識了。

三、相續執持位：證得佛果的第八識，至無終盡期，都名阿陀那 *A-dāna* 識。阿陀那義譯執持，謂執受任持色心諸法種子，以及五根身使之相續而不失壞，縱使證了究竟佛果，也是執持種子五根等，使之不壞，盡未來際，利樂有情。

【第十一章 三科六無為】

一、蘊處界三科

三科一指的是五蘊、十二處、十八界。這是佛經上對於宇宙萬有，廣略不同的分類方法。五蘊是色、受、想、行、識；十二處是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六塵；十八界即是六根、六塵

之外，再加上眼、耳、鼻、舌、身、意六識。大乘廣五蘊論於詮釋色、受、想、行、識後，在論文後段總結五蘊曰：

【問】蘊為何義？

【答】積聚是蘊義，謂世間相續品類、趣、處差別色等總略攝故。如世尊說：比丘，所有色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若麤若細，若勝若劣，若近若遠，如是總攝，為一色蘊。

論文謂「積聚是蘊義」，是說有為法和合積聚，即是蘊義。世間者，別於出世間。相續者，諸法剎那生滅，前滅後生，相續不斷。品類即種類，趣者五趣，處者指人天等處；五趣雜居一處，各有差別。「總略攝」者——謂一切差別色，總於一色蘊略攝之。在這段總結文字之後，復有大段文字，說到十二處和十八界。廣論曰：

「復有十二處，謂眼處、色處，耳處、聲處，鼻處、香處，舌處、味處，身處、觸處，意處、法處。眼等五處及色、聲、香、味處，如前已釋。觸處謂諸大種及一分觸。意處即是識蘊，法處謂受、想、行蘊，并無表色_{之云}。及諸無為。…」

此段文字的「并無表色」之後，有一段敘述「無為法」的文字，此處暫從略，留在本章第三節中詮釋。於此先釋本段文字。十二處中的眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味九處，在色蘊中已予詮釋；觸有能觸、所觸二種。能觸復分二——一者心所法，二者身根。所觸亦分二——一者能造四大種，二者所造觸。廣論繼曰：

【問】處為何義？

【答】諸識生長門是處義。

復有十八界，謂眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界，意界、法界、意識界。眼等諸界，及色等諸界，如處中說。六識界者，謂依眼等根，緣色等境，了別為性。意界者，即彼無間滅等，為顯第六識依止，及廣建立十八界故。如是色蘊即十處十界，及法處法界一分，識蘊即意處，及七心界。餘三蘊，及色蘊一分，并諸無為，即法處法界。

此段論文，明十八界，「眼等諸界」，等者包括耳、鼻、舌、身四法；「及色等諸界」，等者包括聲、香、味、觸、法五法，而意界則另為別

說。文中「即彼無間滅等」的彼字，指上文意識而言；無間滅者，謂現意識落謝過去，無間又生現意識，是知無間滅意，為現識能生之因。文中「等」字，指七、八識；此二識，為第六識之所依，故以七、八二識及無間滅意，總束為意界。廣論曰：

【問】界為何義？

【答】任持無作用性自相是界義。

【問】以何義故說蘊、界、處等？

【答】對治三種我執故，所謂一性我執，受者我執，作者我執，如其次第。

一性我執者，是即蘊計我之執，以識蘊為我之自體，於餘四蘊為我所受者我執、作者我執，是離蘊計我之執，謂離五蘊外別有我體，能受報能作業，此亦是外道之執。

復次，此十八界，幾有色？謂十界一少分，即色蘊自性。幾無色，即所餘界。

幾有見？謂一色界。幾無見，謂所餘界。

幾有對？謂十色界，若彼於此，有所礙故。幾無對，謂所餘界。

幾有漏？謂十五界及後後三少分。謂於是處煩惱起故，現所行處故。幾無漏，謂後三分少分。

幾欲界繫？謂一切。幾色界繫，謂十四，除香味及鼻識。幾無色界繫，謂後三。幾不繫，謂即彼無漏。

幾蘊所攝？謂除無為。幾取蘊所攝，謂有漏。

幾善？幾不善？幾無記？謂十通三性，七心界；色、聲及法界一分，八無記性。

幾是內，謂十二，除色、聲、香、味、觸及法界。幾是外，謂所餘六。

幾有緣？謂七心界及法界少分心所法性。幾無緣？謂餘十及法界少分。

幾有分別？謂意識界、意界及法界少分。

幾有執受？謂五內界及四界少分；謂色、香、味、觸。幾非執受？謂餘九及四少分。

幾同分？謂五內有色界，與彼自識等境界故。幾彼同分？謂彼自識空時，與自類等故。

如論文所述，十八界的分別，有十二門，分述如下：

一、有色無色門：五根、五境及法界的一部分為有色，餘無色。

二、有見無見門：色界中顯色、形色、表色三十二種為有見，餘十七界為無見。

三、有對無對門：五根、五境為有對，餘無對。

四、有漏無漏門：五根、五境、五識為有漏，眼界、法界、意識界通有無漏。

五、繫不繫門：繫者——為貪等煩惱繫縛也。欲界繫者十八，色界繫者十四，除香、味境及鼻、舌識；無色界繫者，為眼界、法界、意識界。以離色欲，方得生無色界，故無色界中無五根、五境及五識。後三界通有無漏，為無色界繫。

六、取蘊分別門：除無為法外，均為蘊攝。十五界及後三少分為五取蘊攝。

七、三性分別門：七心界是六識界及意界，加上色、聲及法界一部分，此十界通三性（法界攝五十一心所，除善、煩惱外，徧行、別境、不定心所通於三性。）眼等五根及香、味、觸為無記。

八、內外分別門：色、聲、香、味、觸及法界是外，餘十二是內。

九、有緣無緣分別門：緣者緣慮，六識界、意界，及法界所攝的一部分相應心所，有緣慮作用，十色界及法界所攝的一部分不相應心所，無緣慮作用。

十、有無分別門：意識界、意界及法界一部分有分別，餘無分別。

十一、執受非執受分別門：眼、耳、鼻、舌、身五根及色、香、味、觸一部分（指扶根塵）為有執受，餘無執受。

十二、同分、彼同分、分別門：根、境、識三者相交涉名為分，大家彼此同有此分，故名同分。三者闕一，名彼同分。五內有色界即五根，五根各生自識，五根五識各緣所緣境。彼同分者，根、境、識三法行相同，名同分；三法中若闕自識（自識空時），則行相不同，故不同分；而種類則與彼同，故名彼同分。

二、建立三科的意義

五蘊、十二處、十八界，是對世間萬法分類的名目。五蘊的蘊—梵語skandha，音譯塞建陀，蘊舊譯為陰，陰是賊害的意思，謂此五者能賊害我人的性德。新譯為蘊，蘊—是積聚的意思，謂由許多事物聚集一起，就

稱為一蘊、一聚。俱舍論卷一載，蘊有三義：一者和合聚義，謂由種種事物聚集在一起。二者肩義，謂肩能荷擔眾物之故。三者分段義，謂依性質不同而分類。

十二處的處——梵語 *ayatana*，舊譯為入，入是「涉入」的意思，謂根能涉塵，塵能入根，根塵互相涉入而生識。新譯為處，處是養育、生長的意思，是「託以生識」之處。十二處有內、外之分，內六處是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，外六處是色、聲、香、味、觸、法六塵。

十二處是自五蘊開展而來的，這是將受、想、行、識四蘊歸納為一個半——六根中的意根，和六塵中法塵的一半（另一半屬色法），屬於心法；而將色蘊開展為十個半——即六根中眼、耳、鼻、舌、身五根，和六塵中色、聲、香、味、觸五塵，再加法塵的一半，合稱十二處。

十八界的界——梵語 *asīḍaḍa-dhātavaḥ*，是種類、種族的意思，又為界限的意思，根塵互相涉入而生識，這眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六塵及眼、耳、鼻、舌、身、意六識，合稱十八界。界者界限，即根、塵、識三者，各有其界限，不相混淆。如眼根有眼根之

界，耳根有耳根之界，乃至眼識有眼識之界，耳識有耳識之界。如眼識僅能緣色，不能越色而緣聲，耳識僅能緣聲，不能越聲而緣香等是。

蘊、處、界三科的名稱，是唐代譯經的新譯；唐以前譯經，舊譯為陰、界、入。在漢譯的阿含經中，用的全是五陰、十二入、十八界的名稱，到唐代譯經纔用蘊、處、界的譯名。漢代安世高師譯有陰持入經，這是最早介紹三科的經典。安世高師還譯了一本阿毗曇五法行經，這是世友師品類足論中的初品，這也是和三科有關的著作。這以後，阿毘曇一系學說中，介紹三科文的文字很多，特別是在世親菩薩的俱舍論中，詮釋的更為詳細。

佛陀說法，為什麼在五蘊之後復說十二處、十八界呢？世親菩薩在俱舍論卷一中解說有三種情況，係依於有情之愚、根、樂等，而分別說蘊、處、界三科。一者依愚之差別而說——有情有愚於心法者，有愚於色法者，有愚於色、心二法者。即對愚於心法者說五蘊——於色法只說色蘊，於心法則開為受、想、行、識四蘊；對愚於色法者說十二處，即合心法為一個半，開色法為十個半。對愚於色心二法者說十八界，即色法仍為十個半，而開心法為七個半。

二者依根之利鈍而說——即為利根者說五蘊，為中根者說十二處，為鈍根者說十八界。

三者依樂欲之不同而說——為欲略者說五蘊，為欲中者說十二處，為欲廣者說十八界。由三科而觀察器世間及有情世間，依愚夫迷悟的不同情況，以破我執之謬，立無我之理。

三、六種無為

本章第一節，在「十二處」之後說到「無為法」，廣論曰：

及諸無為。云何無為？謂虛空無為，非擇滅無為，擇滅無為，及真如等。虛空者，謂容受諸色。非擇滅者，謂若滅非離繫。

云何非離繫？謂離煩惱對治諸蘊，畢竟不生。

云何擇滅？謂若滅是離繫。

云何離繫？謂煩惱對治諸蘊，畢竟不生。

云何真如？謂諸法性無我性。

無為——指的是無為法。為者——因緣造作之義，無——因緣造作之法，曰無為法。換句話說，無生住異滅四相之法，曰無為法。事實上，無為就是

真理的異名，如涅槃、實相、無相、法界，都與無為同一意義。廣論文字簡略，並沒有把無為法說完全，在百法明門論中則曰：「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、不動滅無為。五、想受滅無為。六、真如無為。」

蘊、處、界諸法，全是因緣造作的有為法，也全是生滅變異之法。生、滅、變、異之法是諸法的現象，而不生不滅的無為法就是諸法的法性。事實上，無為法是有為法的體性，有為法即無為法的相用，並不是離開有為別有無為，也不是離開無為別有有為。這法性與法相之間，如波與水，非一非異。

無為法六種，即前面所說的虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為。真如是聖者所證的絕待真理，絕待真理是「言語道斷、心行處滅」的境界，真如一名亦是假立，何得說名為六？其實這只是一種方便施設，藉著語言文字，顯示其相而已。於此略釋六種無為如下：

一、虛空無為：虛空非色非心，離諸質礙執著，其性無礙，無可造作，故

名無為。

二、擇滅無為：擇為揀擇，是能擇之智；滅謂斷滅，是所滅的煩惱。謂由無漏智，揀擇諸惑，永滅煩惱所顯的真理。此真理不生不滅，故曰無為。這是二乘行者析色明空所證的涅槃。

三、非擇滅無為：非擇滅無為者，非由擇力滅惑所得，但本性清淨，及緣闕所顯。俱舍論曰：「永礙當生，得非擇滅。」當生者，指當來所生之法，諸法緣會則生，緣闕不生。謂能永礙未來之法生起，所得之滅異於擇滅無為，以得不由人擇，但由緣闕之故，名曰非擇滅無為。

四、不動滅無為：行者修持禪定，入第四禪，永離三災——火燒初禪，水淹二禪，風刮三禪。出離八難——憂、苦、喜、樂、尋、伺、出、入等全息，無喜樂動搖身心，以此所顯真理，故云不動無為。

五、想受滅無為：入滅盡定，想受心所不起現行，有似入於涅槃，亦名無為。

六、真如無為：六無為中，前五種是或約其因來說，或約其用來說，祇是方便譬喻，唯有真如、無為才是諸法的法性、實相。成唯識論卷二曰

：「真謂真實，顯非虛妄。如謂如常，表無變易。謂此真實於一切法，常如其性，故曰真如。」真如是諸法的實性，諸法如波，此性如水，諸法如繩，此性如麻，諸法離此則無自體；此離諸法則無自相，故此實性與諸法不一不異。

◎十二因緣—無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、病死
◎八正道—正業、正命、正定、正思惟、正精進、正見、正念、正語
· (第174頁)

◎性境—真實之境，即此境自守其性，並不隨心
◎獨影境—依能緣之心之妄分別而變起之境，別無本質，僅為影像
◎帶質境—帶質，即兼帶本質。謂能緣之心，緣所緣之境，其相分有所依之本質，而不得境之自相。
(第270頁)

◎十重障—異生性障、邪行障、暗鈍障、微細煩惱現行障、於下乘般涅槃障、粗相現行障、細相現行障、無相中作加行障、利他中不欲行障、於諸法中未得自在障
◎十波羅蜜—布施、持戒、忍辱、禪定、精進、般若、方便、願、力、智。
(第454頁)

等分法海 ①7

唯識三十頌講記

造論：印度·世親菩薩
譯者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

唯識三十頌講記

【第一章 唯識宗及其所依的經論】

一、唯識與唯識宗

唯識三十頌，是建立法相唯識宗的基本論典，所以在「一本十支」之學的「十支論」中，唯識三十論被稱為高建法幢支。關於本宗的創立與傳承，見本書百法明門論講記第一章。

唯識宗有五種名稱：一法相宗、二唯識宗、三普為乘教宗、四應理圓實宗、五慈恩宗。由判決諸法的體性相狀故，名曰法相宗。由明萬法唯識的妙理故，名曰唯識宗。由普為發趣一切乘者故，名曰普為乘教宗。由所談的義理，均是圓滿真實故，名曰應理圓實宗。由大唐慈恩寺玄奘、窺基二大師所弘傳故，名曰慈恩宗。此宗自玄奘、窺基二師開宗後，百餘年間，宗風甚盛，研究者頗多。唯至唐武宗會昌法難期間，此宗的經疏大部分焚燬，此後遂一蹶不振。

唯識—梵語 Vijnapti-matrata，音譯毘若底摩坦喇多，梵語倒置，稱為「識唯」，漢土譯為「唯識」。識者—心之別名；所謂唯識—即簡去心

外諸法，擇取識心。這是遮簡迷情、外界有實我實法的存在，表顯內界識心的真性法相。換句話說，唯識宗立論，以我人心識之外的萬有現象，皆是由我人心識自體所變現而來，亦即由第八阿賴耶識中之種子所變生，故除心識之外，萬有現象皆非實在。因此，說「唯識無境」；或自萬有現象自識所變一面來說，稱為「唯識所變」。

識變——是唯識宗的獨特理論，意謂世間萬法，皆是識所變現而來，此稱為識變。成唯識論二曰：「然依識變，對遣妄執真實我法說假似言。」識變是識的轉變、轉化、變現的意思。唯識三十頌首頌曰：「由假說我法，有種種相轉。」成唯識論釋云：「轉謂隨緣施設有異。」意思是，隨不同的因緣，而有種種不同的名言安立，就叫做轉。識論又解釋識變曰：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故，依斯二分施設我法，彼二離此無所依故。」

上段論文是說：八識心王及各各相應心所，皆能從自體轉變（變現）出似有實無（似實實假）的相分和見分。見分是能認識的作用，相分是似外境的影像，依此二分施設（假說）我法，而此相、見二分，是識體轉變

出來的，離開識體，也就沒有相、見二分，這就是識變。

此外，「五法」是唯識學上很重要的名詞，有加以詮釋的必要。五法——是相、名、分別、正智、如如。

一、相——相者是事物的相狀，森羅萬有的有為法，皆是依因托緣所生，此法於生起存在期間，各有其相。如人有人之相，畜有畜之相。有相即有名，相是安立名稱言說的對象。二、名——名即事物的名稱，是「謂即於相所有增語」，增語就是於相上安立名稱，用來詮釋其相。於此，名是能詮，相是所詮。即名是依事物的相狀，安立山河房舍、象馬牛羊的名稱。

三、分別——即「三界行中所有心、心所」，也就是主觀的心識作用，包括八識心王及五十一個相應心所在內。此主觀的心識，對於事物或分別其相，或分別其名，或分別名與相的關係，因名為分別。四、正智——正智也是一種能緣的認識作用，其所不同於分別者，分別是有漏的；正智是無漏的、無分別的正知，它所緣的對象就是如如。

在大乘佛教的宗派中，各有其不同的教判。本宗的教判稱為「三時教判」——指佛陀教法的三個時期。這是窺基大師根據深密經無自性相品的

三時說而立。此又作有、空、中三時。成唯識論述記卷一稱：一、第一時教——釋尊於初時為發趣聲聞乘者，宣說四諦之理，稱為第一時有教。指阿含經等所說「我空法有」之旨，謂一切存在均由因緣所生滅，故無實體，然實有構成存在之要素，故稱有教，指小乘。

二、第二時教——釋尊為發趣大乘者，講說「諸法皆空」之理，如般若經等之說，謂一切萬法本來即為空，此係否定之教法，稱為空教，指大乘空宗。三、第三時教——釋尊普為發趨一切乘者，講說中道之義，如華嚴經、解深密經等，以三性、三無性之說，談空之真意，肯定非有非無之中道，故稱中道教，指唯識宗。此教係從小乘教進入大乘之大乘教，故又稱真大乘教。

此三時教中的初時有教與第二時空教，稱為未了的方便義教（方便權巧而未圓滿之教法，攝機、教理各有互缺），對前二者，則第三時中道教，稱為真實了義教（完全、真實之說教，攝機教理具圓）。三時教判，原係印度戒賢論師所立。

二、六經十一論與一本十支之學

唯識三十頌，是唯識宗的基本論典，唯識宗即依此論典而建立。唯識宗，是我國大乘八宗之一，要明白唯識宗的傳承，須先自印度的瑜伽行學派說起（見本書百法明門論講記第一章）；要明白唯識三十頌在唯識宗中的地位，就要自唯識宗所依的經論說起；唯識宗所依的經論，古來有所謂「六經十一論」之說。在六經中，以解深密經為本經；在十一論中，以瑜伽師地論為本論。六經是：

一、大方廣佛華嚴經：有三種譯本。一者東晉佛陀跋陀羅師譯，六十卷華嚴；二者實叉難陀師譯，八十卷華嚴；三者唐般若師譯，四十卷華嚴。其中般若師所譯者，僅該經的入法界品。

二、解深密經：有四種譯本。一者宋求那跋陀羅師譯，名相續解脫經；二者北魏菩提流支師譯，名深密解脫經；三者陳真諦師譯，名佛說解脫經；四者唐玄奘師譯，五卷，名解深密經。

三、如來出現功德莊嚴經：中土未譯。

四、阿毘達磨經：中土未譯。

五、楞伽經：有三種譯本。一者宋求那跋陀羅師譯，四卷，一名楞伽阿跋

多寶經；二者魏菩提流支師譯，十卷，名入楞伽經；三者唐實叉難陀師譯，七卷，名大乘入楞伽經。

六、厚嚴經：中土未譯。

十一論部分是：

一、瑜伽師地論：彌勒菩薩說，唐玄奘師譯，一百卷。

二、顯揚聖教論：無著菩薩造，唐玄奘師譯，二十卷。

三、大乘莊嚴經論：無著菩薩造，唐波羅頗蜜多羅師譯，十三卷。

四、集量論：陳那師造，陳真諦師譯，四卷。另有唐義淨師譯本。

五、攝大乘論：無著菩薩造本頌，世親菩薩造釋論十卷，另有無性師所造之釋論十卷，上均為唐玄奘師譯。另有兩種異譯本，一為真諦師所譯之本論及世親菩薩釋論；一為佛陀扇多師所譯、無著菩薩本論及世親

菩薩釋論。

六、十地經論：世親菩薩造，北魏菩提流支師譯。

七、分別瑜伽論：彌勒菩薩說，中土未譯。

八、辨中邊論：彌勒菩薩說本頌，世親菩薩造釋論，唐玄奘師譯，三卷。

另有陳真諦師異譯本，名中邊分別論，二卷。

九、二十唯識論：世親菩薩造，唐玄奘師譯，一卷。另有兩種異譯本，一為北魏菩提流支師譯，名大乘楞伽唯識論，一卷；一為陳真諦師譯本，名大乘唯識論一卷。

十、觀所緣緣論：陳那師造，唐玄奘師譯，一卷。另有陳真諦師異譯本，名無相塵論，一卷。

十一、阿毘達磨雜集論：安慧菩薩雜糅，唐玄奘師譯。

此外，本宗尚有「一本十支」之學，此又稱十支論，是以瑜伽師地論為本論，以百法、五蘊等十種論典為支論，這是研究唯識學必讀的論典，十支論的名稱如下：

一、略陳名數支—百法明門論：這是略錄瑜伽師地論·本地分中名數，以一切法無我為宗。

二、粗釋體義支—大乘五蘊論：這是攝瑜伽師地論·本地分中境事，而以無我唯法為宗。

三、總苞眾義支—顯揚聖教論：這是錯綜瑜伽師地論十七地要義，而以廣

明教法為宗。

四、總廣苞大義支—攝大乘論：這是總括瑜伽、深密法門，詮釋阿毘達磨集論、攝大乘論宗要，以簡小入地為宗。

五、分別名數支—阿毘達磨雜集論：這是總括瑜伽師地論一切法門，集阿毘達磨經所有宗要，以蘊、處、界三科為宗。

六、離僻彰中支—辨中邊論：這是敘七品以成瑜伽法相，以中道為宗。

七、摧破邪山支—二十唯識論：這是釋七難以成瑜伽唯識，以唯識無境為宗。

八、高建法幢支—三十唯識論：這是廣詮瑜伽境體，以識外無別實有為宗。

九、莊嚴體義支—大乘莊嚴論：這是括瑜伽菩薩一地法門，以莊嚴大乘為宗。

十、攝散歸觀支—分別瑜伽論：此論中土未譯。

三、解深密經與瑜伽師地論

唯識宗所依的經論—六經十一論，已如上節所述。在六經中，主依的

經典是解深密經；在十一論中，主依的論典是瑜伽師地論。茲介紹這兩部主依的經論如下，以供研究唯識的人士參考。

解深密經，唐代玄奘三藏譯，為唯識宗主依的經典。本經凡八品，第一序品，第二至第八為正分，內容如下：

一、序品第一。

二、勝義諦相品第二：勝義諦者，即離言法性，諸法實相。此品說無二超過一切尋思，與諸行相非一非異，而徧一切一味之勝義諦相。

三、心意識相品第三：此品說心、意、識之名相，以明唯識之轉變。

四、一切法相品第四：此品說徧計所執、依他起、圓成實三性，以明一切法相。

五、無自性相品第五：此品說相無性、生無性、勝義無性之三種無自性性，以明三性、三無性，相依之妙理，顯空有和融之大義。

六、分別瑜伽品第六：此品說唯識觀行。

七、地波羅蜜多品第七：此品具說菩薩十地、乃至佛地，及菩薩所應學事，即所謂六波羅蜜。並明其所對治愚癡粗重，所經三大不可數劫。

八、如來成所作事品第八：此品說三身功德^註別釋三藏差別^註

瑜伽師地論，彌勒菩薩說，唐代玄奘三藏譯，一百卷。異譯有真諦師所譯之決定藏論。本論漢譯名瑜伽師地論，依梵文原意及藏譯本名稱，為瑜伽行地論，稱「師地」者——謂三乘行者，修瑜伽行，能自利利他，謂之瑜伽師。瑜伽師所依所行之境界，稱瑜伽師地。此論明修習瑜伽觀行者所經歷的十七個階段，謂之十七地，故名瑜伽師地論。梵語瑜伽 yoga，意譯相應，有一致、和合、相稱的意思，這是依調息等方法，集中心力、精神於一點，以修止觀為主的修行方法。本論全書判為五分，名稱是本地分、攝決擇分、攝釋分、攝異門分、攝事分，茲分別介紹其內容如下：

一、本地分：這是前五十卷的內容，此分廣說瑜伽禪觀境界十七地的意義，以境、行、果三相攝十七地，這是本論的主體。十七地是：

- (1) 五識身相應地：此地依前五識立論，建立此地，雖然此地中分別多法，而以前五識為主。
- (2) 意地：此地以六、七、八識，同依意根，乃以此立論。
- (3) 有尋有伺地。（◎三藏—經、律、論◎三身—法身、報身、化身）

- (4) 無尋唯伺地。
- (5) 無尋無伺地：尋謂尋求，伺謂伺察，或思心所，或慧心所，於境推求，粗位名尋；於境審察，細位名伺，依有無尋伺，建立三地。
- (6) 三摩泗多地：三摩泗多，意為等引，此指殊勝定境，離昏沉、掉舉，由平等所引發，故立此等引地。
- (7) 非三摩泗多地：與上境相反，即非等引之境。
- (8) 有心地。
- (9) 無心地：以上二地，就五門立論——一者就地總說門，二者心亂不亂門，三者心生不生門，四者分位建立門，五者真實義門。
- (10) 聞所成地：謂從聞所生之解文義慧，及與慧相應的心及心所等。
- (11) 思所成慧地：謂從思所生之解法相慧，及與慧相應的心及心所等。
- (12) 修所成慧地：謂從修所生之解理事慧，及與慧相應的心及心所等。
- (13) 聲聞地。
- (14) 獨覺地。（◎三乘——菩薩、緣覺、聲聞）
- (15) 菩薩地：以上三地，為三乘種性[㊟]發心修行所得之果。

(16) 有餘依地：此係以證得有餘涅槃立論。

(17) 無餘依地：此係以證得無餘依涅槃立論。

以上十七地，由境、行、果三相所攝，境攝九地，行攝六地，果攝二地。此論名地論者，取譬喻於所行所依所攝。此本地分，詳談法相，五性齊被，無一法不攝。

二、攝決擇分：次三十卷，略攝十七地，顯揚本地分中未盡要義，發揮唯識道理，於境談八識，於行詳菩薩，於果說無住涅槃。

三、攝釋分：次二卷，略攝諸經，解釋諸經之儀則。

四、攝異門分：次二卷，略攝經中所有諸法名義差別。

五、攝事分：後十六卷，明釋三藏之要義。

【第二章 唯識三十頌科判大綱】

一、唯識三十頌與成唯識論

唯識三十頌，是建立唯識宗的基本論典；而成唯識論，是詮釋唯識三十頌最重要的論著。世親論師住世時代，晚年造唯識三十頌，本頌造出

，未造釋文而入寂，未幾，十大論師繼起，各為三十頌造釋論，斯時法海波瀾，至為壯闊。唐代玄奘三藏由印度回國，攜回十家釋論百卷，奘師譯此論時，本主張十家釋論各別全譯，後以弟子窺基師之請，糅集十家之義成為一部，其中異義紛紜之處，悉折中於護法師之說，故成唯識論十卷，雖說是糅集十師之作，而實以護法師一家為宗，名為傳譯，不啻新造。

基師亦嘗述其傳譯參糅之績云：十家別譯之初，神昉、嘉尚、普光、窺基諸師四人同受師命，共同翻譯。數日之後，基師請退出，奘師固問其故，基師對曰：「群聖製作，各馳譽於五天^註。雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依。請錯綜群言，以為一本，楷定真謬，權衡盛則。」久之，奘師乃許，故得此論行世。（◎五天—五印度）

成唯識論一書，是詮釋唯識三十頌的論著，為學唯識必讀的論典。本論內容，以一切法唯識所現。即以識有非空，境無非有為宗。先破小乘外道，繼明唯識之理。以文科判有三種判別方法（見本書第二講）。但唯識之學，是一門極為艱深，極為繁瑣的學問，它「文如鉤鎖，義如連環」；亦可說是「字包千訓，言含萬象」以現代人的語文訓練，不要說不了解它

的意義，甚至於讀不通它的句子。

特別是十卷成唯識論，它一方面字字珠璣，是發掘唯識妙理的寶藏；但另一方面，它糅集十家之說，破斥多家外道及小乘異說，所以在行文之時，有如枝上岔枝，葉旁長葉，順著枝葉走下去，很難再回到原點。此外，窺基師尚著有成唯識論述記十卷（或二十卷，亦有六十卷本行世）一書行世。這是注解成唯識論的著作，本書內容分為五門，即：

- 一、教時機：分為說教時會，與教所被機兩種。
- 二、論宗體：以唯識為宗而謂其體有四重。
- 三、藏乘所攝：謂成唯識論為一乘之所攝，並為三藏中之菩薩乘所攝。
- 四、說教年主：以慧愷師之俱舍論序論說世親菩薩與十大論師之年代。
- 五、本文判釋：即就本文述釋其義。（◎愷——和樂）

成唯識論述記一書，在元代時即告失傳，清代末年楊仁山居士得之於日本，由金陵刻經處刻印行世。在唐代，註釋成唯識論述記的書，有道邑師之成唯識論義蘊五卷，如理師之成唯識論疏義演二十六卷，靈泰師之成唯識論疏鈔十八卷等。述記一書，是窺基師隨玄奘大師筆受唯識論時，以

所聞之於大師者，隨時筆札，識論完成，更為此記。凡識論中不盡之義，及己意當發抒者，皆於此記中見之。這相當於隨堂筆，素稱難讀。傳說清未狀元夏同龢語人^①他初讀成唯識論，有如月下看花；再讀成唯識論述記，直如墮入五里霧中，由此可見唯識之學，是一門「微細最微細，甚深最甚深，難通達最難通達」的學問。（^②蘇^③—古「和」字）

二、唯識三十頌全文

唯識三十論頌，是建立唯識宗的基本論典，古今註釋三十頌的書不勝計數。在我國，以成唯識論最為重要。但識論十卷雄文，一方面是字字珠璣，是發掘唯識要義的寶藏；另一方面它行文有如枝上岔枝，葉旁長葉。所謂「文如鉤鎖，義若連環」使人初讀之下，如墮入五里霧中，不知所來，亦不知所往。如何讀成唯識論呢？唯有熟讀本頌，以頌文對照識論，便有脈絡可尋了。三十頌是世親菩薩所造，以五言四句為一頌，全文三十頌，計六百字。一般多以三科分判——即序分、正宗分、流通分。而本頌全文皆是正宗分，並無序分和流通分。在科分三十頌之前，先要熟讀三十頌全文：

由假說我法	有種種相轉	彼依識所變	此能變唯三
謂異熟思量	及了別境識 <small>カク</small>	初阿賴耶識	異熟一切種
不可知執受	處了常與觸	作意受想思	相應唯捨受 <small>カク</small>
是無覆無記	觸等亦如是	恆轉如瀑流	阿羅漢位捨
次第二能變	是識名末那	依彼轉緣彼	思量為性相
四煩惱常俱	謂我癡我見	並我慢我愛	及餘觸等俱
有覆無記攝	隨所生所繫	阿羅漢滅定	出世道無有
次第三能變	差別有六種	了境為性相	善不善俱非
此心所徧行	別境善煩惱	隨煩惱不定	皆三受相應
初徧行觸等	次別境謂欲	勝解念定慧	所緣事不同
善謂信慚愧	無貪等三根	勤安不放棄	行捨及不害
煩惱謂貪瞋	癡慢疑惡見	隨煩惱謂忿	恨覆惱嫉慳 <small>クマ</small>
誑諂與害憍 <small>カク</small>	無慚及無愧	掉舉與昏沉	不信並懈怠
放逸及失念	散亂不正知	不定謂悔眠	尋伺二各二
依止根本識	五識隨緣現	或俱或不俱	如濤波依水

意識常現起	除生無想天	及無心二定	睡眠與悶絕
是諸識轉變	分別所分別	由此彼皆無	故一切唯識
由一切種識	如是如是變	以展轉力故	彼彼分別生
由諸業習氣	二取習氣俱	前異熟既盡	復生餘異熟
由彼彼徧計	徧計種種物	此徧計所執	自性無所有
依他起自性	分別緣所生	圓成實於彼	常遠離前性
故此與依他	非異非不異	如無常等性	非不見此彼
即依此三性	立彼三無性	故佛密意說	一切法無性
初即相無性	次無自然性	後由遠離前	所執我法性
此諸法勝義	亦即是真如	常如其性故	即唯識實性
乃至未起識	求住唯識性	於二取隨眠	猶未能伏滅
現前立少物	謂是唯識性	以有所得故	非實住唯識
若時於所緣	智都無所得	爾時住唯識	離二取相故
無得不思議	是出世間智	捨二粗重故	便證得轉依
此即無漏界	不思議善常	安樂解脫身	大牟尼名法

註

三十頌頌文，如上所錄。本頌內容，以一切法唯識所現。即以識有非空，境無非有為宗。先破小乘外道，繼明唯識之理。以文科判，有三種判別方法：

一、以相、性、位三分科判：即一者明唯識相；二者明唯識性；三者明唯識位。這在三十首頌文中，由第一至第二十四頌是明唯識相，第二十五頌是明唯識性；第二十六至第三十是明唯識位。

二、以初、中、後三分科判：在三十首頌文中，初一頌半為初分，次二十三頌半為中分，後五頌為後分。（●牟尼—釋迦佛）

三、以境、行、果三分科判：初二十五頌是明「唯識境」，次四頌是明「唯識行」，最後一頌是明「唯識果」。

現依第一種科判，分別說明三分如下：

一、**明唯識相**：此即依他起性之法。依他起法，是依因託緣生起，唯識所現。凡夫外道，不知唯識無境之理，執心外有別實境，因此，生起我執、法執。故論主最初以種種方便，廣明唯識相狀、即是依他起之諸法，以破除其我執、法執。

二、明唯識性：此即圓成實性，修唯識行者，雖知萬法皆此心虛妄顯現，而猶未能了達真性，是以次明唯識實性、即圓成實性，以此顯示真如常住一味。

三、明唯識位：三十頌的前二十五頌，說明唯識相、性，依他圓成，無非是說明依他如幻，使修唯識行者，斷妄染執障，證到圓成真理，而成三身萬德的佛果。然佛果功德，殊妙無邊，非少修行可能證圓，必須歷經資糧、加行、通達、修習、究竟五位，十住^註十行^註十回向^註十地^註妙覺四十一階，歷經三大阿僧祇劫，方能至三身萬德之佛地，故次第三，明唯識位。

三、唯識三十頌科分

現在依唯識相、唯識性、唯識境三分科判，列表說明如下：

唯識三十頌分科表：

一、明唯識相：前二十四頌。

甲、略標——(1)釋難破執。(2)標宗歸識。(3)彰能變體。

乙、廣釋——(1)明能變相：異熟能變、思量能變、了境能變。

(2) 正辨唯識。

(3) 通釋妨難ヲ分：釋違理難、釋違教難。

二、明唯識性：第二十五頌。

三、明唯識位：第二十六頌至第三十頌。

依據上列的分科，於此擬定出講解的順序及內容，即是：

一、釋難破執：由假說我法，有種種相轉。

二、標宗歸識：彼依識所變。

三、彰能變體：此能變唯三，謂異熟、思量，及了別境識。

四、異熟能變：

(1) 三相門：初阿賴耶識，異熟一切種。

(2) 所緣行相門：不可知；執受、處、了。

(3) 心所相應門：常與觸、作意、受、想、思相應。

(4) 五受相應門：（相應）唯捨受。

(5) 三性分別門：是無覆無記。

(6) 心所例同門：觸等亦如是。

- (7) 因果譬喻門：恆轉如瀑流。
- (8) 伏斷位次門：阿羅漢位捨。

五、思量能變：

- (1) 舉體出名門：次第二能變，是識名末那。
- (2) 所依門：依彼轉。
- (3) 所緣門：緣彼。

- (4) 體性行相門：思量為性相。
- (5) 心所相應門：四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱。
- (6) 三性分別門：有覆無記攝。
- (7) 界繫分別門：隨所生所繫。
- (8) 起滅分位門：阿羅漢滅定，出世道無有。

六、了境能變：

- (1) 能變差別門：次第三能變，差別有六種。
- (2) 自性行相門：了境為性相。
- (3) 三性分別門：善不善俱非。

(4) 相應俱受門：

① 列名六位：此心所徧行，別境善煩惱，隨煩惱不定。

② 受俱分別：皆三相相應。

③ 重明五位：

徧行：初徧行觸等。

別境：次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。

善：善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放棄，行捨及不害。

煩惱：煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見。

隨煩惱：隨煩惱為忿，恨覆惱嫉慳，誑諂與害憍，無慚及無愧，掉

舉與昏沉，不信並懈怠，放逸及失念，散亂不正知。

不定：不定謂悔、眠，尋、伺二各二。

(5) 所依門：依止根本識。

(6) 俱不俱轉門：五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。

(7) 起滅分位門：意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

七、正辨唯識：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

八、釋違理難：

- (1) 心法生起緣由：由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。
(2) 有情相續緣由：由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

九、釋違教難：

- (1) 三種自性：

正辨：徧計所執性——由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。

依他起性：依他起自性，分別緣所生。

圓成實性：圓成實於彼，常遠離前性。

明不一不異：故此與依他，非異非不異，如無常等性。

明依圓前後：非不見此彼。

- (2) 三種無性：

總說：即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

別明：相無性——初即相無性。

生無性——次無自然性。

勝義無性——後由遠離前，所執我法性。

十、明唯識性：此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

十一、明唯識位：

- (1) 資糧位：乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。
- (2) 加行位：現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。
- (3) 通達位：若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。
- (4) 修習位：無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依。
- (5) 究竟位：此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

【第三章 唯識學上的幾個基本概念】

唯識三十頌的科分，已如第二講所述。在講解頌文之前，有幾個唯識學上基本的概念，先要認識清楚，不然就無從講起。首先要探討的，就是什麼叫「識」，什麼叫「唯識」。說到識和唯識，又涉及現行、種子、熏習等，都要先有一個概念，茲分別詮釋如下：

一、識即是心

唯識學立論，以為宇宙間一切現象——即所謂法相，全是唯「識」所變。欲了解識變，必先了解什麼是「識」。大乘法苑義林章曰：「識者心也，由心集起綵畫為主之根本，故經曰唯心；分別了達之根本，故論曰唯識。或經義通因果，總言唯心，論說唯在因，但稱唯識。識了別義，在因位中識用強故，說識為唯，其義無二。二十論云：心意識了，名之差別。」

由上文可知，識即是心。但是，心又是什麼呢？此心，非我人胸腔中的肉團心，亦非我人腦殼中的大腦，而是一種功能——能力與功用。「功能」二字，最早見於大毘婆沙論，此後復見於無著菩薩的攝大乘論，此後由世親菩薩、護法師等充實其內容，立為現行界的原因，而為種子的異名。於此可知，識即功能，功能即種子。此三者，三位一體，非一非異。於此，來探討此三者的意義。而由下列三義以註釋之：

一、識非有質礙性之物，而是一種功能：識有四個名稱，曰心、意、識、了。但此四者，都是指一種無質礙性的功能。唯識學解釋謂：積集義是心，思量義是意，了別義是識（如張目見時鐘，是名曰了，從而分別時刻，是名曰別）。八識各有此四種功能，各得通稱為心、意、識

、了，但以功能勝顯來說，則第八識集諸法種子，生起諸法，名之為心。

第七識恆審思量，執著自我，名之為意。前六識了別別境、及粗顯之境，名之為識。以上數者，只是一種能變的法性，是離開名稱言說的境界。而唯識之教，是「即用顯體」，說到其體，名之為「如如」，說到其用，名之為「能變」。能則勢力生起，運轉不居；變則生滅如幻，非實有性。唯識立論，謂離識之外，無別有法。而所謂識，亦不過一能變的功能而已。

二、識之功能，非局限於肉身，而交徧於法界：識與大腦之不同者，不僅大腦有質礙，識無質礙。尤其重要者，識的功能交徧法界，而大腦的作用僅局限於根身（如感覺神經與運動神經，其作用僅局限於我人的肉身）。什麼叫做交徧法界？譬如我們登山臨水，所見所聞，至遠至廣。舉凡所見所聞，皆是我人眼識、耳識、意識（此處指五俱意識）之所在。

試問：此所見所聞，是在我人大腦之內，抑在大腦之外？大腦不過方

寸之地，與所見所聞比較，有如爪上塵與大地土，其不是大腦所能範圍者，至為明瞭。因此，識的功用在大腦之外，又不可以十百千萬里計。是故其量必同虛空而無極，因此，稱識的功用交徧法界（此係就種子而言，至於識的現行，則隨量之大小而有局限）。

三、識為種子之現行，而種子起現行，必待緣俱：識為一種功能，此功能未起現行之前，不稱識而稱種子；種子起現行時，不稱種子而稱識。所以種子是潛在的功能，識是此潛在功能的發生作用（即現行）。而識之起現行，必待四緣俱備。四緣者——因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

上文稱：「識為種子之現行」，種子又是什麼呢？種子仍然是功能。如前所述，「功能」一詞初見於無著菩薩的攝大乘論，世親、護法諸論師繼述之，謂一切功能，潛藏於現象界之後，而為現象作根_本，建立本識以統攝之。功能是什麼？是「非物質而產生物質之力用」者，事實上即是物理學上之「能」。「能」為心物活動的潛力，亦為心物之原料，為產生有為法之果的功用勢力。

中論頌曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」阿毘達磨雜集論釋此頌曰：「自種有故不從他，待眾緣故非自作，無作用故非共生，有功能故非無因。」是以諸法之因即是功能，而阿賴耶識所攝持的萬法種子，種子生現行，現行熏種子，一切變現，皆是功能之力。所以所謂功能，即是種子異名。

種子一詞，法相宗所立，為唯識學上極重要之術語，指在阿賴耶識中，生起一切有漏、無漏有為法的功能。成唯識論卷二曰：「此中何法名為種子，謂本識（阿賴耶識）中，親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用因果，理應爾故。」識為一種功能，此功能未發生作用、於潛伏狀態時，不稱識而稱種子；其發生作用——即起現行時，不稱種子而稱識。所謂現行，即是能生起色、心各別不同現象的作用。種種不同色、心現象，都自有他的親因，此親因即識論所稱的功能。名為種子者，以其有生起諸法的作用，猶如草木種子，能生芽莖也。

原來所謂宇宙諸法——即世間種種精神的、物質的現象，皆是阿賴耶識中種子變現而起。阿賴耶識攝持諸法種子，有生起色、心諸法的力用，此

力用即稱為種子。沉隱的種子（潛伏的功能）生起色心諸法時，稱為現行。所以種子、阿賴耶識和它所生起的現行果法，這三者是體用因果的關係，是「不一不異」。因為本識是體，種子是用，體用之間，體是體，用是用，所以非一；但體是此用之體，用是此體之用，體不離用，用不離體，所以非異。再者，種子與現行之間，種子是因，現行是果，因是因，果是果，所以非一；但因此果之因，果是此因之果，所以非異。這體用因果的道理，「理應爾故」。於此，進一步詮釋如下。

二、種子

種子——即是功能，此功能未發生作用、於潛隱狀態時，稱為種子。但作為種子，要具備一定的條件，在成唯識論卷二中，以六種條件來顯示種子的體性，這叫做「種子六」。六義——是剎那滅，果俱有，恆隨轉，性決定，待眾緣，引自果。茲分述如下：

一、剎那滅：所謂種子，只是一種「能力」，即所謂功能。它無質量形色，不能以色、聲、香、味、觸而測知，但在發生作用時（即生起現行時），卻有力用。而當其起現行時，才生無間即滅。所謂「無間即滅

「，就是它生時即是滅時，中間沒有「住」的階段。如果有生有住，就成為常法，即不是剎那滅了。剎那滅者，簡別對於不生滅或不轉變者，而執為一切諸法能生的因。

二、果俱有：以種子為因，生起現行，剎那即滅，但並不是滅後始成果，而是剎那生滅之際，「正轉變位，能取與果」。正轉變位，有別於過去或未來的轉變位；與果，是以種子現行為因，所取之果，名曰與果。也就是即因生現果，因果同時，相依俱有。此處所稱的果，事實上就是新熏的種子。果俱有，簡除前後相生、以及相離的他身而生等。因為異時異處，便不能和合，便不是種子了。

三、恆隨轉：種子起現行，剎那即滅，但不是滅已即斷，而是前滅後生，剎那剎那，相似隨轉。即種子、現行與果同時俱有，才生即滅。但在滅了之後，現行成為新熏種子，遇緣再起現行，這叫做「種子自類相生」。換句話說，種子、現行、新熏種子，三者一類相續轉起，沒有間斷轉易。古德有偈曰：「種子生現行，現行熏種子，三法（種子、現行、熏習）展轉，因果同時。」即指此恆隨轉而言。恆隨轉——簡除

七轉識的有間斷轉易，不能維持生果的功能。（雖然一第七識也恆時相續，但在十地中，法空智未出現之前，也是有轉變的）。

四、性決定：此明種子隨它本身能熏的善惡無記之性，生起現行時，也決定其現時的善惡無記之性。亦即是善種生起善的現行，惡種生起惡的現行，此一因果法則不能混亂。這是簡別於小乘有部，如善惡因生無記果，或無記因善因、生惡果等，明異性不能為親因。

五、待眾緣：種子生現行，必待眾緣和合。種子的功能雖是任運而轉，但法不孤起，有了種子的因緣，尚須待增上等諸緣的和合，方能起現行生果。這是簡除外道等自然因恆能生果，或小乘有部的緣體恆有（倘緣體恆有，亦應恆時生果，如此，於理有違）。同時顯示所待的緣不是恆有，故一切種子之果，不是恆時顯生。

六、引自果：種子不是一因生眾果，而是各各引生自果。即是色法種子仍生色法之果，心法種子仍生心法之果，此一法則不能混亂。這是簡別於外道的一因可生眾果，及小乘有部主張色心互為因果。

種子即是功能，但種子（即功能）由何而來呢？照唯識學上說，種子

有二類：一者是本有種子，二者是新熏種子。此是指種子的來源或原因而說的。本有種子——謂阿賴耶識中，本來含藏有有漏、無漏一切有為法的種子；新熏種子——謂阿賴耶識中所藏之種子，非為本來所固有，係由現行之前七識、隨所應_云而色心萬差之種種熏習，而成為有生果功能之新種子。於此，有護月、難陀、護法三師不同的主張。茲分述如下：

一、護月論師主張：他主張本有說，他以為一切種子，是阿賴耶識的功能作用，本來俱有，並不是由新熏發生；熏習不過能增長養成本來固有的種子，他引以下經論來證明他的理論：無盡意經：「一切有情，無始時來，有種種界，如惡又聚，法爾而有。」（界是因義，就是種子差別的異名）阿毘達磨經：「無始時來界，一切法等依。」

二、難陀論師主張：他主張新熏說，他以為一切種子，都是由現行的熏習而發生的。因為能熏與所熏，都是無始以來俱有，所以從無始來就有熏生的種子。他以為所謂種子者，必藉熏習而發生。再者，種子是習氣的異名。所謂習氣，就是現行所熏習的氣分。由之可知，種子是由新熏而來。他引以下的經論來證明他的理論——多界經：「諸有情心，

染淨諸法，所熏習故，無量種子之所積集。」攝大乘論：「內種定有熏習，外種熏習或有或無。」

三、護法論師的主張：護法論師採取折衷之說，他以為諸法種子，本有兩類，即本有種子和新熏種子。這兩類種子，都是無始以來就有的。阿賴耶識中，具有法爾生起一切諸法的差別功能，這就是本有種子，此又名本性住種；同時在無始以來，由現行的勢力，留貯在阿賴耶識中而有生果的作用，這就是新熏種子，此又名習所成種。此本新二種，相待而能生起諸法的現行。

後世唯識學者，都以護法師的觀點為正義。故種子依其生起來說，就分為本有種子和新熏種子。本有種子，又名本性住種，這是先天的、本能俱有的。新熏種子，又名習所成種，這是後天的、學習而來的。

依種子的性質說，又分為有漏種子和無漏種子。一者有漏種子，這是能產生種種現象的種子，亦即三界六趣受生死的種子。此中又有名言種子、我執種子、有支種子之分。二是無漏種子，這是能生菩提之因的種子，亦即入見道位乃至阿羅漢、佛果位的出世種子。此中又有生空種子、法空

種子、二空種子之分。成唯識論卷二曰：

「諸種子者，謂異熟識，所持一切有漏法種，此識性攝，故是所緣。無漏法種雖依附此識，而非此性攝。故非所緣。」（◎此一指識）

這是說，一切有漏種子為第八阿賴耶識之識體所攝持，且為第八識見分所緣，故稱「故是所緣」；而無漏種子雖然也依附於阿賴耶識，但並非阿賴耶識之識性所攝，故不是此識所緣。無漏種子是能生菩提之因的種子，此有三種——一者生空無漏種子，即我空無漏，此屬見道位無漏種子；二者法空無漏，屬修道位無漏種子；三者二空（我空、法空）無漏種子，此為無學道的無漏種子。

無漏種子依於異熟識之自體分，而非異熟識性所攝持。以無漏種子，其性唯善，不是無記性，故不與異熟識之體性相順；體性既不相順，故此無漏種子與異熟識體性不可相即。無漏種子依於異熟識之自體分，以非異熟識所攝持，亦不為異熟識之見分所緣。

有漏種子即是生起諸種現象，三界六趣受生死的種子。此有三種——一者名言種子，二者我執種子，三者有支種子。種子又名習氣，即是現行熏

習的氣分。瑜伽師地論五十二曰：「云何略說安立種子？謂於阿賴耶識中，一切諸法徧計自性妄執習氣，是名安立種子。」

三、熏習

在前文之中，屢屢說到「現行」二字。現行又作何解釋？原來阿賴耶識有生一切法之功能，此能生之因，謂之種子，自此種子生起的色、心諸法，謂之現行。能生的種子是因，所生的現行是果。當種子生起現行之際，現行有強盛的勢用，剎那間熏習起現行的種子成為新種子，這就稱為「種子起現行，現行熏種子」。在種子起現行時，種子是因，現行是果。而現行熏種子時，現行是因，受熏的新種子是果。這三者是「剎那生滅，與果俱有」。此「種生現」的因果之同時，也是「現生種」的因果。有如燭炷生燄（種生現）之時，同時也正是燄燒炷（現熏種）之時。

於此，又出現「熏習」二字。所謂熏習，是我人身、口所表現的善惡行為（身行、語行），或意識所生起的善惡思想（意行），其「氣分」留於阿賴耶識中，如香之熏衣，即謂之熏習。而我人身口意三者所表現之行為，就叫做現行。換句話說，第八阿賴耶識，能將經驗的痕跡保存下來，

這就是氣分或種子。而經驗（身口意三者的行為）的痕跡，能影響一個人未來的性格及行為，這就是熏習。

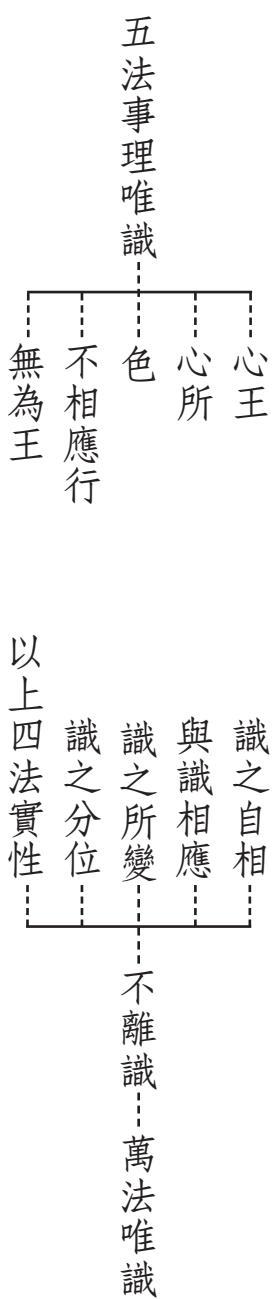
一個人習於為善，這善行是一種熏習；一個人慣於為惡，這惡行也是一種熏習。熏習不是刻意造成的，而是不知不覺任運進行。如人行霧中，他無意使衣服受濕，也不覺得衣服受濕，而事實上他的衣服已佈滿了濕氣。大乘起信論曰：「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。」

種子生現行，種子是能生，現行是所生。能生的，是第八識中能生果法作用的種子，所生的是七轉識，所以第八識為因，七轉識是果，這是「種子生現行的因果」。現行熏種子，現行是能熏，種子是所熏，能熏的是七轉識的現行法，所熏的是第八識種子，於此，七轉識是因，第八識是果，這是「現行熏種子的因果」。阿賴耶的所藏之義，也於此可見。阿毘達磨經曰：「諸法於藏識，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」

最後，我們再釐清一個觀念，就是唯識這個名詞。什麼叫唯識呢？唯識二字，梵語Vijnapti-matrata，音譯：毘若底摩坦喇多。梵語倒置，

稱為「識唯」，漢土譯為「唯識」。識者——心之別名，所謂唯識，即簡去心外諸法，擇取識心。這是遮簡迷情、外界有實我、實法的存在，表顯內界識心的真性法相。換句話說，唯識宗立論，以我人心識之外的萬有現象，皆是由我人心識自體所變現而來，亦即由第八阿賴耶識中之種子所變生，故除心識之外，萬有現象皆非實在。因此說「唯識無境」；或自萬有現象自識所變一面來說，稱為「唯識所變」。

在《百法明門論》中，有「五法事理唯識」一詞，東百法以五位，即心王、法、心所有法、色法、心不相應行法、無為法。此五位法，前四位是事，後一位是理，如下表所示：



關於識變，有因能變與果能變之分；因能變者——即種子生起八識之變。果能變者——各各識體上生起相、見二分，而有萬法之生起。此留在後面再講。

【第四章 識變——八識三能變】

三十頌講座，今天開始講到正文。今天講三十頌首頌：「由假說我法，由種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」首頌中，有三個主題，即一、釋難破執——為問難者解釋唯識之理，以破其執著；二、標宗歸識——標出萬法唯識所變的宗旨；三、彰能變體——說明能變之識唯有三種。現在依次講解如下。

一、釋難破執——由假說我法，有種種相轉

唯識三十頌的主旨，在於說明心識之外，沒有固定的實我，也沒有固定的實法。但是在這世界上，明明有圓顛方趾的「我相」，和芸芸眾生；也明明有山河大地，房舍器物的「法相」，若一定說沒有我、法，如何能使世人信服呢？於是世親菩薩，假借外人質疑之詞，來說明萬法唯識的妙

理。(◎四吠陀—梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀)

外人質問曰：「如果照你們唯識家所說，『萬法唯識，識外無法』，為什麼世人皆說有我、有法呢？縱然世人迷昧，說的不對，可是在你們覺悟的聖教中，不是也說菩薩、聲聞等的我，和四諦、五蘊等的法呢？」

外人這一問，問的非常尖銳。如果說有我相、法相，唯識義就不能成立；如果說萬法唯識，就不該說我相法相。準此以論，唯識家的言論犯了兩種相違的過失：一者，世人皆說有我、有法，你們唯識家說無我、無法，就犯了「世間相違過」；二者，你們唯識家說萬法唯識，而聖教中又說我相、法相，就犯了「聖教相違過」。(◎吠陀—婆羅門教之教典)

唯識家怎麼回答呢？他用兩句話回答：「由假說我法，有種種相轉。」

於此，我們先來探討什麼叫做我，什麼叫做法。「我」——梵名Atman，音譯阿特曼，原意為「呼吸」，引伸為生命、自己、自我、自性等。這是印度婆羅門教，自四吠陀時代以來使用的名詞^註此我有四義，即一者恆常存在(常)；二者獨一個體——不是集合體(一)；三者中心之所有主(主)；四者支配一切(宰)。所以稱我者，有常、一、主、宰的意義。早

在梵書時代，婆羅門教以「梵」為宇宙最高原理，以我為個人生命原理，有「梵我一如」之說，此即佛教經典中所破的「神我」。本來，「我」只是五蘊因緣和合的集合體，何嘗有一個恆、一、主、宰的實我呢？

法者——「軌持」義，軌者——「軌生物解」，持者——「任持自性」。成唯識論述記卷一曰：「法謂軌持，軌謂軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。」簡單的說，我人的見聞覺知作用，對於任何一事一物，都會於那事物上起一種見解，即是軌生物解；世間任何事物，皆有它特別的體性，我們對於它所起的見解，無論是對是錯，而它本身的體性，任運攝持，而不失不變，即是任持自性。以上所說的，是狹義的法。至於廣義的法，是通於一切的意思。舉凡世間一切，有形的、無形的，真實的、虛妄的，精神的、物質的，事物其物的、道理其理的，林林總總，統稱之曰「法」，故佛典上常用「一切法」、「諸法」、「萬法」等詞彙來表達宇宙萬有。

至於「假」，是假託義，非真實義。成唯識論述記以「兩重二假」來解釋這個假字。即一重是無體隨情假，有體施設假；一重是以無依有假，以義依體假。分述如下：

一、無體隨情假：宇宙萬有，都是因緣和合而生起存在，本來沒有實我實法的自體。不過在世人迷情的見解上，認為有實在的我，實我的法。其實這是我人執見上迷謬的見解，不是諸法的本相。不過佛陀為了說法的方便，隨順世情，假借我法兩字，來顯示所說的法體，這叫做無體隨情假。

二、有體施設假：聖教所說的佛、菩薩、聲聞——我，五蘊、十二處、十八界——法，雖然一一都有它的法體，但法體是沒有名字的，不過假為施設，安立一個名字。而名字並不能代表其所指的法體，這叫有體施設假。以上兩種我法，前者是世間的迷情妄執，後者是佛陀的隨緣假設，都是沒有實體的。

三、以無依有假：世人所執的我法，只是假名，沒有實體，而其迷執的心，卻是有體的。所以對於無體的我、法說它是假，而它寄託在有體能變的心識上，假能迷的妄情而說我法，所以稱為以無依有假。

四、以義依體假：義是義用，聖教所說的我、法，是依於法體之義，假說我法。例如：我人的身體，在一期生命期間，心識上的種種活動，看

起來似乎有一個主宰的作用，發號施令，支配一切，似乎是我的意義；另一方面，在各種塵境上，使我們生起見聞覺知的了別作用，而那法體上又能任持其自性而不失，似乎是法的意義。因為法體有此意義和作用，假說我、法，這叫以義依體假。

以上二假，一是隨妄情的迷解假說世間我法，一是隨法體的義用假說聖教我法。總結來說，我法二字，只是名言假設，只有假名，沒有實體，佛菩薩為說法度生，假借名言，來施其教化，這就是「由假說我法」。「有種種相轉」一句——相即相狀，轉是生起。我相法相，品類繁多，以其非一，故說種種，以上為第一主題的解釋。

二、標宗歸識——彼依識所變

識變，是唯識宗的獨特的理論。它意謂宇宙萬法，皆是識所變現，稱為識變。成唯識論二曰：「然依識變，對遣妄執真實我法說假似言。」識變是由識轉變、變現的意思。識論解釋識變曰：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故，依斯二分施設我法，彼二離此無所依故。」上段論文是說：八識心王及各各相應心所，皆能從自體轉變（變現）出似有實無（似

實實假）的相分和見分。見分是能認識的作用，相分是似外境的影像，依此二分施設假說我法，而此相、見二分，是識體變現出來的，離開

識體也就沒有相、見二分，這就是識變。

所謂識，本來是一種功能，此功能未起現行之前（即潛隱的功能），不稱識而稱種子。此功能發生作用（由潛隱而生起現行），不稱種子而稱識。種子生現行，必待緣俱。心法生起要具備四種緣，色法生起只須二種緣，此留待後文再講。

三十頌說，八識為三能變。即頌文謂：「此能變唯三」，唯三一指八種識有三類能變，即異熟能變、思量能變及了別境能變。成唯識論詮釋能變，謂能變有二種：一者因能變，一者果能變。論曰：「此三皆名能變識者，能變有二種：一、因能變——謂第八識中等流、異熟二因習氣；等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識中，有漏善、惡熏令生長。二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。」

所謂「因能變」，就是第八識所攝持的種子（即等流、異熟二因習氣）的轉變——由潛隱的種子起現行，轉變為第八識（即等流、異熟二因習氣

所生的果)。在此轉變中，種子為因，第八識識體為果，故說名因能變；所謂「果能變」，是第八識體生起時，前七識相繼生起，在八個識及其心所的自體分上，各各生起相、見二分的變。

事實上，因能變與果能變本是一件事，識體以種子為親因而生，故說種子為因能變；而識體從種子生時，同時識體上變現出相、見二分，故說識體為果能變。因果二種變，非是前後異時，而是同時轉變，但在意義上說，這是兩種轉變。

簡單的說，因能變，就是種子生起八識識體的變；果能變，就是八識識體變現相、見二分的變。此處要注意的，即八識識體變現相、見二分時，其所相應的心所，也各各變現出相、見二分。

於此有一疑問，所謂因能變，是種子生起八識識體的變。而種子是第八識所攝持，何以又能生出第八識？答案是這樣，所謂種子與識，基本上只是一種功能。第八識與其所含藏的種子，是無始以來同時俱有的，種子是能生之因，八識現行是所生之果；而現行是能熏之因，受熏的新種子是所生之果，此二重因果，是剎那滅，果俱有。因此，種子能生出第八識，

第八識同時也能攝持種子。

果能變，是八識識體轉變出相、見二分的變，但在轉變相見二分的同時，識體本身就不稱為識體，而稱為自證分了。正如識論所稱：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」這時，八識心王，及一切心所，各各析為相、見、自證三分。由此而有了心物相對的世界。即自證分與見分，同屬能緣作用的心識界，相分只是所緣慮的物質界。唯識家以相分隨同見分，同依識體變現，此即是攝物歸心，所以成其唯識。

解釋所變，十大論師所見不一。安慧師但立識體一分，難陀師立相見二分，陳那師於相見之外立自證分，成為三分，護法師於三分之外更立證自證分，成為四分。因此，就有了「安難陳護，一二三四」之說。不過，後世都以護法師之說為正義。這就叫做「識體四分」。

四分——就是說心、心所有四種作用。分是一分（一部分），四分即指心、心所的四部分作用。四部分即是相分、見分、自證分、證自證分。相分——是客觀的外境，唯此外境並非實有，而是內識所變現的。見分——這是主觀的認識作用，它所認識的就是心識所變現的相分。自證分——這是對主

觀的認識作用加以證知的作用，它也就是識的自體。證自證分——這是識的自體，對自證分再度證知的一種作用。

唯識宗立八識心王，五十一相應心所，此心王、心所，體雖各一，而分別其所起的作用，則有四種，即上述之四分。三十頌頌文謂「有種種相轉」，所謂種種相，指的是我的種種相，法的種種相，都是「依」著內「識所變」現的「見分」、「相分」而起假說。因此，這見分和相分，都是識所變現出來的。茲再詳說四分：

一、「相分」：即自心體上變現出為見分所緣的境相。這在唯識學上，攝盡一切所謂客觀的現象。因為心識是能緣慮之法，心識生起時，識體變現出相見二分，見分是能緣慮的作用，相分是所緣慮的境相。唯識宗立論，以為宇宙萬法，皆內識之所變現，故所謂相分，是第八識的色法種子——所謂相分色所變現的境相。相分之相與像字通用，如相片又稱像片，亦稱肖像，故所謂相，亦就是影像。此影像不是外境的「本質色」，而是托第八阿賴耶識的「相分色」，在眼識上再變現一重「相分」（影像），由眼識的見分去緣。所以唯識學上說：「識所緣

，唯識所變。」

二、「見分」：即心識的緣慮作用，亦即主觀的認識主體。心識生起，自其自體變現出相、見二分，相分是色法，概括世間一切物質現象；見分是心法，有緣慮作用，是認識的主體。不過此見分與相分，都是識體之所變現，攝物歸心，所以成其唯識。

三、自證分：又作自體分，自覺的證知作用。見分有緣慮、了別相分的作用，但不能自知其所見有無謬誤，故必須另有一證知其作用者，即是自證分。自證分即識之自體，故又名自體分。

四、證自證分：心法四分之一，對自證分加以證知的作用，這是識體作用的一部分。自證分有證知見分的作用，但誰來證知自證分有無謬誤呢？於是識體更起一種作用，以證知自證分的所證是否正確，此再度證知的作用，即是證自證分。但誰來證知證自證分有無謬誤呢？就是原來的自證分，因為自證分和證自證分二者，能夠互緣互證，所以就不必另立一個證證自證分了。

三、彰能變體——謂異熟思量，及了別境識

唯識宗立八識，謂八識皆能轉變，而此轉變，只有三類。故三十頌文曰：「此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。」八識唯有三類能變。此三能變是：

- 一、初能變識：又稱異熟能變識，指第八阿賴耶識的轉變。
- 二、第二能變識：又稱思量能變識，指第七末那識的轉變。
- 三、第三能變識：又稱了別能變識，指前六識的轉變。

當識變時，並不是任何一識單獨轉變，而是三類識全體次第轉變。轉變的主因，是阿賴耶識中儲藏的種子，何類種子成熟，則轉變出何種境界。

頌文中的「此」字，就是指依識所變的相見二分。能變是對所變而言，佛典用語，常有能、所二字。能是主動，所是被動。如心識緣境，有所謂能緣、所緣等是。所以相、見二分是被變現的，名為所變；識是變現的主體，名為能變。能變之識，在體方面說，則有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八種識；但是約類來講，「唯」有三類。唯是決定義，既非是二，也非是四，決定是三。即初能變的異熟能變識，第二能變的思量能變識，第三的了境能變識。

異熟能變識，是引業所感得的有情總報真異熟的果體。也就是阿賴耶識，所以阿賴耶識舊譯果報識，新譯異熟識。異熟是什麼意思呢？異者不同，熟者——成熟。果異於因，稱為異熟。異熟二字，有下述三義：

一、異時而熟：有情所造善惡之業，由造業到果熟受報，要經過相當的時間——或隔生而熟，或二三生而熟，由造業到成果的時間不同，曰異時而熟。這有如果樹上結的果子，由開花結果，到果子成熟，要經過相當長的時間，這叫異時而熟。

二、變異而熟：有情由造業到受果，既然隔世，因望於果，其性質必有變異，曰變異而熟。譬如水果，由初結果到完全成熟，味道上必有變異，這叫變異而熟。

三、異類而熟：有情造作善惡諸業，善業感樂果，惡業感苦果。而苦樂之果非善非惡，是無記性，此無記之果對善惡之因而言，是異類而熟。譬如江河溪澗之水，性質各異，但流入大海時，就混同一味了，這叫異類而熟。

思量能變識，即第七末那識。末那識的梵文 *Manas Vijñana*，*manas* 意

譯為「意」，Vi jnana意譯為「識」，合譯為意識，這就與第六意識同名了。為避免與第六意識混淆，因此，保留末那原名，以示區別。第六、七識雖然同名，但解釋不同，第六識是依意根之識，是依主釋；第七識乃意即是識，是持業釋。成唯識論曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」

此識，恆常執持第八識見分為「我」，而思量計度，即是此末那識的體性行相。三十頌稱其為「思量為性相」。思者思慮，量者度量，識之緣境，凡有了別，即有思量，因此八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識」。末那義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」，恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審查思量」。

以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。

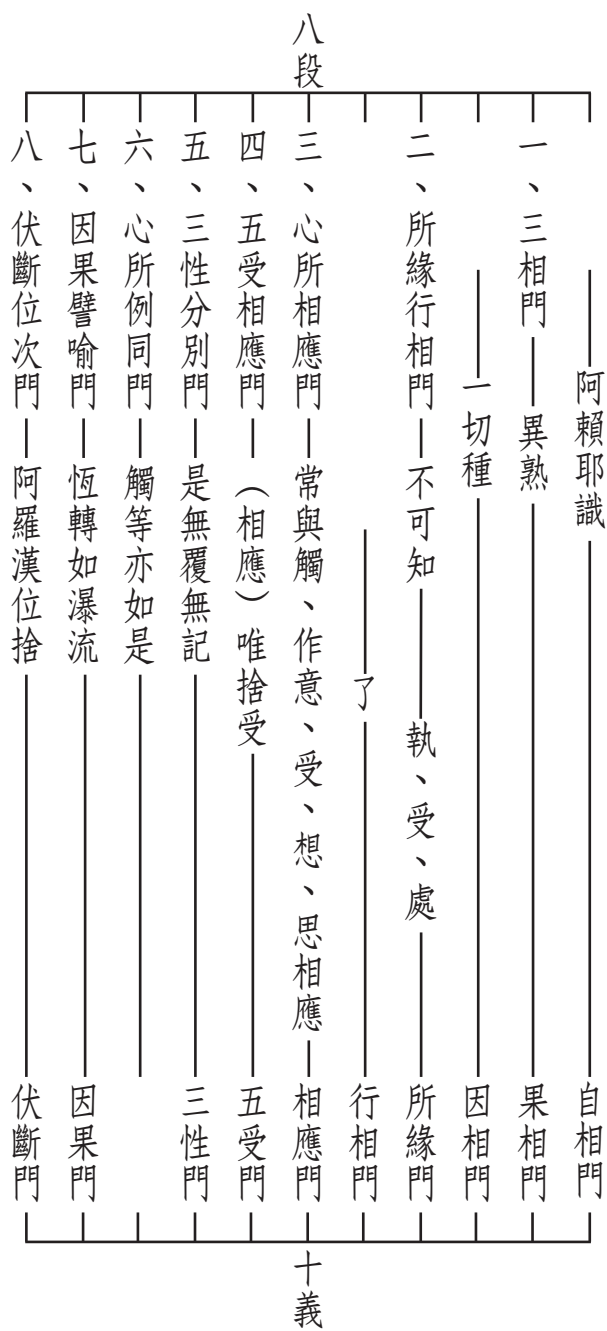
第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八識的見分為自我，而審察思量。此識命名，若思量屬識，則識即思量，是持業釋；若識屬思量，即識之思量，是依主釋。

了別境能變識，指前六識而言，此六識各了別各種粗顯外境，名了別境識。三十頌曰：「次第三能變，差別有六種。」差別有六種者，謂了別境識是前六識的總名，若分別來說，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，了別色、聲、香、味、觸、法六種境。

頌文中「及了別境識」——及者合集義，即六識集合起來，總名了別境識。此了別境識命名，若了別屬識，則了別即識，是持業釋；若識屬了別，即識之了別，是依主釋。

【第五章 異熟能變——第八識】

今日講三能變中的初能變、異熟能變識。古人講異熟能變，以「八段十義」科分。八段又稱八門，八門者以頌文標目，十義者以識體顯義，茲列表如下：



八段十義如上所示，現依八段次序詮釋如下。

一、三相門——初阿賴耶識，異熟一切種

以上二句頌文，是明此第八阿賴耶識的三種面相，即是自相、果相、因相。以「阿賴耶識」是此識的自相，「異熟」是此識的果相，「一切種

」是此識的因相。

一、賴耶自相：賴耶自相，即「阿賴耶 (Alaya) 識」，阿賴耶是梵語音譯，義譯為藏識，藏有三義——曰能藏、所藏、執藏。能藏者——此識貯藏萬法種子，此識是能藏，種子之所藏。所藏者——種子起現行，受七轉識熏習，受熏的新種子再藏入此識，這時新種子是能藏，此識是所藏。執藏者——第七識妄執第八識見分為「我」，愛之不捨。就第七識執持此識來說，稱為我愛執藏。此三藏義，以我愛執藏為正義。

二、賴耶果相：賴耶的果相，是「異熟」識。異熟識舊譯果報識，成唯識論曰：「此是能引諸界、趣、生，善不善業異熟果故，說名異熟。」論文中的界，指欲、色、無色三界；趣，指天、人、畜生、餓鬼、地獄五趣；生，指胎、卵、濕、化四生。此識是善惡之業引生的異熟果報，故稱異熟，此為賴耶果相。

三、賴耶因相：阿賴耶識的因相，是「一切種」。此識攝持諸法種子，又名一切種識，諸種子生起現行法，種子是現行之因，故稱「一切種」為此識因相。成唯識論曰：「此能執持諸法種子，令不失故，名一切

義：

種。離此，餘法能徧執持諸法種子不可得故。」因相是此識的第三位相，而自相是因相果相的總和，成唯識論曰：「此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。」

作為總報體的真異熟——即阿賴耶識，必須具有業果、不斷、徧三界三義：

一、業果：就是酬善惡業因的「異熟無記果」。如總報的果體其性唯善，則所感的恆是樂果，就沒有作惡招苦之義，就不會流轉苦道了；反之，假如果體唯惡，恆招苦果，就沒有作惡招苦道之義，就不會有還滅覺悟的時候了。所以總報體必須是無記果，始有流轉與還滅。

二、不斷：不斷即是相續。如果總報體有斷絕而不相續，則欲界色界的有情，在總報體中斷時，豈不是有如死者？無色界有情本來沒有色身，如果總報體中斷，豈不是連心識也有了？所以作為三界有情的總報體，必須要相續不斷。

三、三界：這異熟總報的果體，必須徧通三界，如果不徧三界，豈不是某一界的有情，沒有果報體了？

以上三義，只有此第八阿賴耶識全具。前五識經常中斷，色界二禪以上無前五識，沒有徧三界義；第六識在五位無心時會中斷，缺了不斷義；第七識有不斷和徧三界義，而沒有業果義，所以都不能成為總報果體。

第八阿賴耶識，從凡夫位到證得究竟聖果，要經過染淨三種位次，其名稱亦因之而異。此三位——曰我愛執藏現行位，善惡業果位，相續執持位。現分述如下：

一、我愛執藏現行位：第七識妄執第八識見分為「實我」，而起我愛執著。於此，第七識是能執，第八識是所執，故第八識又名「我愛執藏」。由凡夫、二乘有學位及七地以前菩薩，全為此位所攝。二乘修到無學位，菩薩修到八地，俱生我執斷時，纔捨去藏識之名，稱為異熟識。

二、善惡業果位：指為善惡的異熟業所支配招感的果位，阿賴耶識又名異熟識，因為它是善惡的異熟業所招感的異熟果，所以第八識有異熟識之名。由凡夫到二乘無學位聖者，大乘十地菩薩，全是此位所攝。必須到十地菩薩滿心，即金剛道現前，一剎那間，永斷世間二障種子，轉第八識成大圓鏡智，此時捨去異熟之名，而稱為阿陀那識。

三、相續執持位：證得佛果的第八識，至無終盡期，都名阿陀那（Adana）識。這是無上轉依的清淨位，純粹是至善無漏的識體，故唯在佛果位才有。由凡夫、二乘行人的有學位、大乘七地菩薩，阿賴耶、異熟、阿陀那三名具備；二乘無學位，八地以上菩薩，已捨去阿賴耶識名稱，只剩下異熟識及阿陀那識二名；到究竟佛果位，異熟一名也捨去，就只稱阿陀那識了。

二、所緣行相門——不可知執、受、處、了

阿賴耶識能緣的作用，稱之為其行相。能緣之識，必有其所緣之境，故三十頌中，將能緣、所緣二者並舉，即頌文中「不可知執、受、處、了」七個字。這其中，「執、受、處」三者，是阿賴耶識所緣之境，「了」是此識能緣的作用。

了——即了別，了別是此識自體的能緣作用，指的即是此識的「見分」。執、受、處三者，是見分所緣之境，也就是相分。執是執持萬法種子及攝持根身，持令不壞；受是領根身為境，令生覺受；處是器界，即物質世界。因此，第八阿賴耶識所緣之境，有「兩類三法」。兩類——是指「執受

「和」處」，三法——即種子、根身、器界。茲再分述如下：

一、種子：能生起萬法的種子，儲藏在第八阿賴耶識中，種子是被藏（所持），阿賴耶識是能藏。能藏，也就是「執持」萬法種子。

二、根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八識中的色法種子所變現的。此根身由第八阿賴耶識所「攝持」，持令不壞，感生覺受。阿賴耶識離開根身，命根即不存在，一期生命就告終了。

三、器界：器界即「處」，也就是物質世界。此亦為第八阿賴耶識色法種子所變現者。第八阿賴耶識何以能內變根身，外變器界？原來第八識所執持的種子，是一種潛在的功能（潛在的能量），此潛在能量能變現出四種功能——即堅實的功能、流潤的功能、炎熱的功能、飄動的功能。

由這四種功能集體發生作用，使我感覺到有物的形體存在。由於四種功能集合的成分不同，而顯示出各種不同密度的物質。其實以上四種功能，也就是地、水、火、風四種物性主觀上的感覺，地大雖然有堅

實（質礙性）的功能，但分析到最後分是能量的凝聚，根本不是實質。器界是有情共業所感，根身是有情別業所感。若詳細說，此中又有中共、共中不共、不中共、不共中不共，不再往下細述。

三、心所相應門——常與觸、作意、受、想、思相應

心所相應門，指與第八識相應的心所。在八個識中，第八識的相應心所最少，只有五徧行心所——觸、作意、受、想、思。徧行——徧乃周徧，所謂無處不至；行是心行，即能緣之心，遊履於所緣之境。合而言之，就是周徧起行的意思。心若生時，此五心所相應俱起。它通於一切識——八識心王；一切性——善、惡、無記；一切時——過去、未來、現在；一切地——三界九地，故有徧行之名。現在分述如下：

一、觸心所：觸是接觸，是根、境、識三者的接觸，故又稱「三和」。成唯識論卷三曰：「觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。謂根、境、識，更相隨順，故名三和。」論文的意思是，根、境交涉，識必俱起，根為識之所依，境為識之所取，三者和合，可以使心、心所同緣一境，並由此繼續生起受、想、思的心

理活動。

二、作意心所：作意即是注意，成唯識論曰：「作意，為能警心為性，於所緣境引心為業，謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。」故它的作用就是使心生起警覺，令緣其境，這就是生心動念之始。警心有二義：一者令心未起而起；二者心已起時，令引趣境。

三、受心所：受是領納、感受。成唯識論曰：「受謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業，能起合、離、二非欲故。」這是說，受之自性，即是領納；「順違俱非」者——即緣可愛之境謂之順益，緣不可愛之境謂之違損，其非可愛亦非不可愛者，謂之俱非，即是中容境。「起愛為業」，是心識緣順、違之境，則起苦、樂感受，於樂受之境，未得則生貪欲，欲其得之；已得亦生貪欲，不使離失。於苦受之境，未得則有幸而不得之欲；已得則有願即離失之欲。這種愛欲，恆由苦、樂之受而起，故曰「起愛為業」。

四、想心所：想是心識構畫的名言概念，成唯識論曰：「想謂於境取相為性，施設種種名言為業。」所謂取相，是於所緣種種境上，構畫名言

。如緣樹時，計較此非花非草，而是樹；緣馬時，計較此非牛非羊，而是馬。這種於樹、於馬的取相，就是未出口的名言。如果心中沒有取相作用，就沒有出口的名言了。

五、思心所：思是意志作用，成唯識論曰：「思謂令心造作為性，於善品等役心為業。」故思的自性，只是造作，以其造作的力用與心相應，使心於種種善惡之境，作出種種善惡的業用，這即是身、口、意三業中的意業。心識之生，由作意而至於思，思以審慮思、決定思、動發勝思三思之後，則善惡之念已經形成，而之於行動，則不能中止了。由此而至於別境，就是必作之心了。

四、五受相應門——（相應）唯捨受

受有三受、五受之分，三受是苦受、樂受和不苦不樂的捨受。三受再加上憂受和喜受就稱為五受。在五受中，與阿賴耶識相應的，唯有捨受。第八識何以不與餘受相應？一者此識行相極不明了，不能分別順違境相，微細一類相續而轉，故唯與捨受相應。二者此識是真異熟，與其相應的不能不是異熟受。三者此第八識為第七識緣之境，倘若和變異受（即苦樂憂

喜之受）相應，那就不是常一我見之境了。

五、三性分別門——是無覆無記

三性——是指善、不善、無記三性。何謂善呢？簡單的說，在此世來世，於自、於他順益者曰善；何謂不善呢？在此世來世，於自於他違損者謂不善；何謂無記呢？即既無順益、亦無違損，非善非不善的中容之法——無記性。在唯識學上，無記又分為兩種——即有覆無記和無覆無記。而阿賴耶識的性別，就是無覆無記。成唯識論曰：「於善不善益損義中，不可記別，故名無記。」俱舍論二曰：「不可記為善不善性，故名無記。有說，不能成異熟果，故名無記。」

第七末那識是有覆無記，因為第七識有煩惱心所覆蓋，使之成為染污識。而第八識是無覆無記——沒有煩惱心所覆蓋。第八識何以必須是無記性呢？因為「冰炭不同爐、熏蕪不同器」，善、惡相違而不能相容。第八識含藏萬法種子，如果第八識性善，則不容納惡種子；如果性惡，則不能容納善種子。必須是平等的中庸無記，才能兼蓄並容，統納一切善惡種子。

六、心所例同門——觸等亦如是

心所例同門，是以心王的體性，援心王之例，來推知與其相應心所的體性。與第八識相應的，只有五徧行心所，故頌文說：「觸等亦如是」。

阿賴耶識，具有「心王十義」——即八段十義中之十義。而觸等五心所，以與此心王相應，例同心王，故在十義中與此心王相同的有六點。這六點是：

- 一、觸等五心所亦為前業所感，是真異熟。
- 二、觸等五心所，所緣行相，亦微細難知。
- 三、此五心所，其所緣境，亦為種子、根身、器界三種。
- 四、此五心所，它所相應的法也各有五種——即心王和此五心所共為六法，除去它各個的自體，而與餘法相應。

五、此五心所，其性亦是無覆無記。

六、此五心所，亦至阿羅漢位，方究竟捨。

此五心所，與心王十義中六義相同。但亦有不同者，如「自相」，此五心所沒有執藏義，所以不例。「持種」義，此五心所也沒有，所以不例。「了別行相」是心王的功能，所以也不例。此五心所和受是不相應的，

所以也沒有例「受俱」。在心王十義中，有果相、所緣、相應、三性、斷位、以及所緣行相（三種境）不可知六義例等心王，故頌文中說：「觸等亦如是。」

七、因果譬喻門——恆轉如瀑流

因果譬喻門，是指頌文中「恆轉如瀑流」一句。恆——是相續無斷，轉——是生滅變異。這是以瀑流譬喻第八識為生滅相續、非常非斷之法。

恆轉二字，恆——示其非斷，轉——示其非常。第八識雖然恆時一類相續，而非常住。假使是常住，則體性堅密，就不能受一切法的熏習了。此識是前滅後生，念念相續，前後轉變，所以能受一切法的熏習，這是轉的意思。但此識雖非常住，有生滅轉變，但也不能斷滅。倘若斷滅，則誰來攝持萬法種子，使之不失不壞呢？所以此識無始以來，恆時一類相續，沒有間斷，而為三界、四生、六道的主體，能攝持萬法種子使令不失不壞，這是恆的意思。

「如瀑流」三字——是喻此識因果斷常之義。此識無始以來，剎那剎那，因滅果生，果生因滅。因滅故不是常，果生故不是斷，這樣前因後果，

非常非斷，有如千丈瀑布，亙古長流，前水始去，後水已至，前後相續，無有間斷。

八、伏斷位次門——阿羅漢位捨

伏斷位次門，是捨掉阿賴耶識的名稱，而不是捨掉第八識體。因為第八識體，盡未來際，沒有斷捨的時候，故所謂斷捨，只是捨去染污種子，轉染成淨，轉識成智而已。「阿羅漢位捨」者，阿羅漢有三義：

- 一、殺賊：謂殺盡三界間一切煩惱賊，故曰殺賊。
- 二、應供：所有煩惱既斷，則功德圓滿，應受人天之供養。
- 三、不生：謂永入涅槃，不再受分段生死。

事實上，不僅是三乘無學果的阿羅漢位捨，大乘八地菩薩^註也捨去了阿賴耶識之名。（◎八地菩薩——為不動地菩薩，為大乘無學位）

以上是以八段十義，說明初能變阿賴耶識的體義。在《成唯識論》一書中，更舉出「五教十理」，來證明七識之外，確有第八識的存在。略錄五教十理如下：

五教證：就是列出五種大小乘經，以證有這第八識。

一、大乘阿毘達磨經偈子曰：

無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

這是說種子識能生一切諸法。界者因義，也是能持義，此識為一切諸法種子之所依，有情之流轉與還滅，皆因有此第八識故。

二、同上經，另有一偈子曰：

由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

此識立阿賴耶名，是因為與雜染法互相攝藏，以及為有情執自我之處。

三、解深密經頌說：

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。

此識執持諸法，生七轉識，最為深細，故不為凡愚眾生開示，恐彼起分別執為實我。

四、入楞伽經頌說：

如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時。

藏識海亦然，境等風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉。

有風起時大海便起波浪，而藏識遇境界風，亦起七轉識的識浪，藏識

即第八識。

五、小乘經中，以密意說有此第八識，其名稱如下：

- (1) 根本識：這是大眾部所說，為眼等諸識之所依。
- (2) 有分識：這是上座部所說，恆相續而周徧三界，且為三有之因。
- (3) 窮生死蘊：這是化地部所說，別有法窮生死而無間斷的法。
- (4) 愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶：這是說一切有部增一阿

含文字。

這些經教所說，都是證明有第八識。

十理證：

一、持種證：假使沒有一類相續，堅住可熏的第八識，那一切染法淨法就無其功能，因此第八識，是集起一切諸法別別自體的心，名集起心。成唯識論云：契經說^①雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心，若無此識，彼持種心不應有故。（●契經——佛經）

二、異熟證：是說有真異熟心，徧酬牽引業，而不斷地變身變器，而為有情正報依報。成唯識論曰：「契經說：有異熟心，善惡業感，若無此

識，彼異熟心不應有故。」

三、趣生證：是說五趣四生的趣生自體，必定具備如下的條件：一、實有；二者、一期生命必相續不斷；三者、任何地都徧；四者、不是雜生法而是獨立的。這即是指別有第八識體。成唯識論云：「契經說：有情流轉，五趣四生，若無此識，彼趣生體不應有故。」

四、執受證：是說唯真異熟心，是能執受，能執受有情有色根身，並要如下條件：一者是先業所引；二者非善性惡性有覆無記；三者是一類；四者徧能執持五根身；五者是相續。這就顯有這第八識的自體。成唯識論云：「契經說：有色根身，是有執受；若無此識，彼能執受，不應有故。」

五、壽煖識證：在阿含經中，有頌云：

壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。

此三識，在一期生命恆時相依，然前六識有間斷不恆相續，故必有第八識體，成唯識論云：「契經說：壽煖識三，更互相依，得相續住，若無此識，能持壽煖，令久住識，不應有故。」

六、生死證：此是說生時死時，身心昏昧，好像極熟睡眠或極悶絕狀，六識皆無。然而真異熟識，極其微細，行相所緣俱不可知，是引業所招之果，一期相續，無有間斷，初生後死心，即是第八識。成唯識論云：「契經說：諸有情類，受生命終，必住散心，非無心定，若無此識，生死時心，不應有故。」（◎羯羅藍——受胎後之七日內）

七、名色互緣證：此是說受生初念以後，受想行識四非色蘊的名，以及色的羯羅藍位，和識是相依而住，如束蘆相似。這受生的初念，前六識尚未生，第七識攝在名中的識蘊，第二念以後，前六識也生起來，這前七識的名，及羯羅藍的色^①合起來叫做「名色」。這名色二法和「識」，相依而住，這是證成前七識以外有第八識，成唯識論曰：「契經說：識緣名色，名色緣識，如是二法，展轉相依，譬如蘆束，俱時而轉，若無此識，彼識自體，不應有故。」

八、四食證：食有四種——一者段食：變壞為相，即欲界繫之色香味觸。二者觸食：觸境為相，即六識相應的觸心所。三者思食：希望為相，即和欲心所俱轉的意識相應的有漏思心所。四者識食：執持為相，即是

第八識。

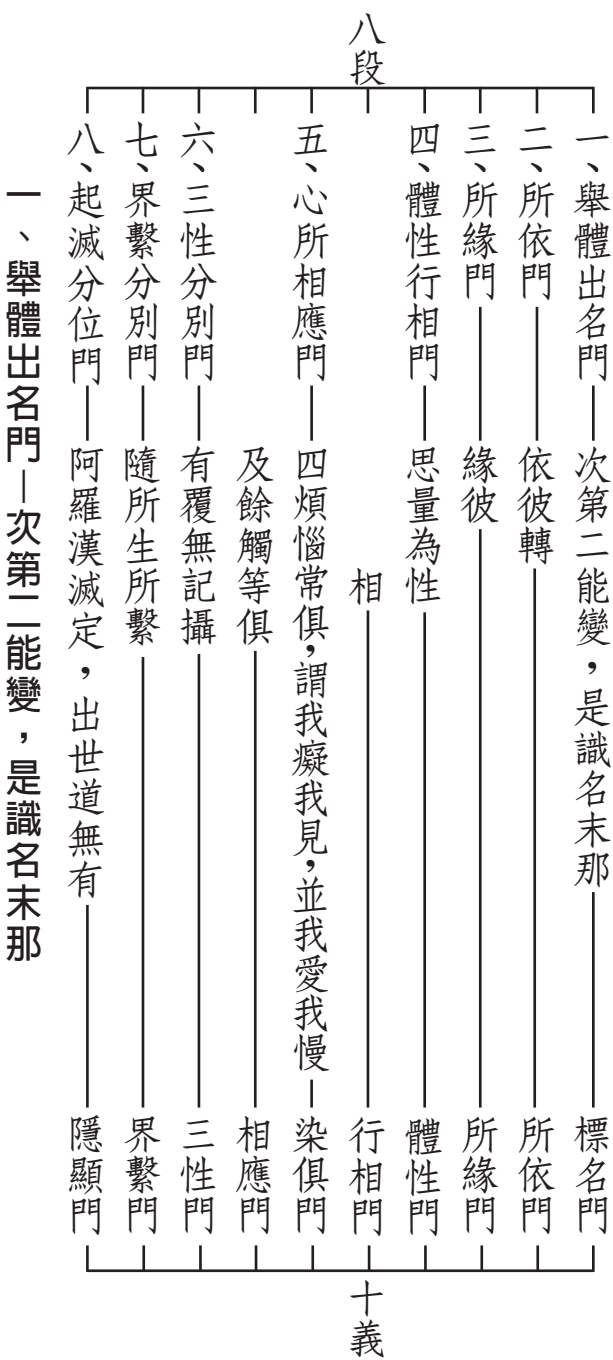
這四種都有能持有情的身，使之不壞，故名食。此中識，就是第八識，因為眼等識有間斷、轉易，而不恆起，所以不能執持身命。成唯識論曰：「契經說：一切有情，皆依食住，若無此識，彼識食體不應有故。」

九、滅定證：出入息為身因，尋伺為語言因，受想為心因；一入此定，三因皆滅，三法俱不起現行，而依然得名有情者，以尚依於壽煖識三法故。此「識」即是第八識，因前六識入定時滅故。成唯識論曰：「契經說：住滅定者，身語心行，無不皆滅，而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身；若無此識，住滅定者，不離身識，不應有故。」

十、染淨證：是說淨法、染法，都以心為本，有為現行的法，因心而生，依心而住，心受染有為現行的熏習，心持染淨有為的種子，前六識沒有這種功能，有功能的是第八識。成唯識論曰：「契經說：心雜染故，有情雜染，心清淨故，有情清淨；若無此識，彼染淨心，不應有故。」

【第六章 思量能變——第七識】

三能變識的初能變——異熟能變，已於上一講講完。今日講「次第二能變」，即思量能變的末那識。古人講思量能變，也是以八段十義來科分，現列表如下：



次第二能變，是舉其體；是識名末那，是出其名。末那識——梵文 *Aanas Vijnana*，*manas* 意譯為「意」，*vi jnana* 意譯為「識」，合譯為意識。如譯為意識，這就與第六意識同名了，因此保留末那原名，以示區別。第六、七識雖然同名，但解釋不同，第六識是依意根之識，是依主釋；第七識是意識所依之根，其識體即是意，是持業釋。成唯識論曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」在經論中，以第七識名意，不名為意識者，大概有下列三種原因：

一、若名為意識，恐與第六意識相混淆。

二、順理正論卷十一曰：「心、意、識三，體雖是一，而訓詞等義類有異，謂集起故名心，思量故名意，了別故名識。」第七末那集起之心義不及第八識，了別之識義不及第六識，唯思量的意義為他識所不及，故名為意。

三、此識是第六識的近所依，故第六從於所依之根而立名，那所依之根的意，當然是第七識，以此名為意。

二、所依門——依彼轉

凡心識生起，必有所依。如前五識依於五根，第六識依於第七識，而第七末那識所依的，是第八阿賴耶識。所以三十頌頌文曰：「依彼轉」。依是依止義，轉是流轉義，是相續、轉起的意思。依彼轉中的「彼」，指的就是第八阿賴耶識。《瑜伽師地論》曰：「由有阿賴耶故，得有末那。」末那識依止於阿賴耶識，相續流轉，跟隨著第八轉現。何以第八識不立所依門，於此第七識才立所依呢？因為第八阿賴耶識是諸識的根本，為他識所依，依於他的意義不顯著，故不立所依門，而前七識依於根本識的意義顯著，始特別立所依一門。

末那識和阿賴耶識，關係至為密切，就依止來說，末那識依阿賴耶識，末那為能依，阿賴耶為所依。而事實上，阿賴耶識亦依於末那識，兩者是互相為依。八識心王及其心所，皆有所依。譬如草木，以地為依，若離所依，則不能生長。諸識之所依有三種——曰因緣依、增上緣依、等無間緣依。茲分述如下：

一、因緣依：因緣依亦名種子依，一切色、心諸法各有其種子，儲藏於第

八阿賴耶識中，待緣而起現行。成唯識論曰：「諸有為法，皆託此依。」即是說一切有為的色、心現行法，皆須仗托各自種子為依，方能生起。此處說因緣依者，是對果得名，因即是緣，而現行名果，故能生現行的種子，稱因緣。

二、增上緣依：此亦名俱有依。增上是增加其效果，促進其發展的意思，俱有是互為因果，互助互依的意思。以前五識來說，如眼識依於眼根，而眼根亦依眼識，若缺其一，則兩者皆無作用，耳、鼻、舌、身，亦復如是。（◎俟—等候）

三、等無間緣依：此亦名開導依。等無間者—前念後念相似曰等，相續不斷，名為無間；等無間緣依，是前念為後念之所依，凡是心法皆是如此。所謂心法，賅括心王、心所在內，相續不斷，始名無間。若不相續，便是有間了。故必須前念始滅，後念即生，永遠不斷，故名等無間緣。開導依者—即心法於一剎那間不得二體起，故必俟前念心滅[㊟]讓出其現行之位置，後念方起，這也就是前念開導後念的意思。此處尚有一點要說明的，即諸識依於種子生起，是因緣依；諸識之依於第

八阿賴耶識——即根本識，是增上緣中的一種。

三、所緣門——緣彼

頌文中「緣彼」二字，是指此第七末那識所緣之境，彼指的就是第八阿賴耶識。對法論卷二曰：「意者，謂一切時，緣阿賴耶識。」末那所緣之境，是第八識阿賴耶識，但此亦有異說，唯識十大論師所見不同，分述如下：

一、難陀等師以為，第七識雙緣第八識心王、心所，緣心王以執我，緣心所而執我所。

二、火辨等師以為，第七識雙緣第八識的見分、相分，緣見分以執我，緣相分執我所。

三、安慧等師以為，第七識雙緣第八識的現行、種子，緣現行執我，緣種子執我所。

四、護法論師以為，第七識恆緣第八識的見分而起我執，以第八識無始以來，一類相續，似乎是「常」、是「一」，又恆為諸法之所依，好像有「主宰」的作用，所以即執為「實我」。何以說第七識唯緣第八識

的見分？因為受境等作用，是見分所顯示，所以第七識唯緣第八識的見分。

以上四說，一般以護法論師之說為正義。

四、體性行相門——思量為性相

「思量為性相」一句，是指此第七識的體性與行相。所謂體性——指第七識的識體，也就是四分中的「自證分」；所謂行相——就是能緣的作用，即四分中的「見分」。既然體性和行相不同，所以在十義中分為二門，即「體性門」與「行相門」。

此識恆常執持第八識見分為「我」，而思量計度的作用，這只是第七識見分的行相。但以第七識的體性微細難知，所以「以用顯體」，以思量為其體性。思量的意義，思者思慮，量者度量，識之緣境，凡有了別，即有思量，因此廣泛的說，八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用的殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識。」末那義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」。

恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審察思量」。以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量的作用，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八識的見分為自我，而審察思量。

五、心所相應門——四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱

心所相應門，指與末那識相應的心所。《識規矩頌》曰：「八大徧行別境慧，貪癡我見慢相隨。」指與此識相應的心所，有八大隨煩惱心所——昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。五徧行心所——觸、作意、受、想、思。及別境中的慧心所，和四個根本煩惱心所——貪、癡、慢、見，一共十八個心所。而此十八個心所中，特別是與癡、見、慢、愛「四煩惱」任運相應，恆時常俱。茲分述四煩惱如下：

一、我癡：癡者——無明之義，於諸事理迷闇為性。此無明迷於我理，與我

見相應，故曰「我癡」。此無明有兩種——一者曰相應無明，二者曰不共無明。相應無明——是指第六識與六種根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）相應而起者。不共無明分為兩種：一為獨行不共——是與第六識相應、而不和根本煩惱相應者。一為恆行不共——這唯與第七識相應。此處所稱的我癡，即是恆行不共無明。無明，就是不明無我之理，與我見相應，故名我癡。我癡居四煩惱之首，一切煩惱，皆由此無明而生起。

二、我見：見者以推度為義，以慧為體。我見的見，就是根本煩惱中的不正見。不正見以「染慧為性」，可開為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見五種。此處的我見，即五見中的身見，亦即是妄執五蘊和合之身，以為是常、一、主宰的實我。此又稱為我執，這是與生俱起，恆時相續，緣非我的第八識而妄計為我的執著。

原來我見有二——一者是分別我見，此是由邪師邪教引導而起者。二者是俱生我見，是與生俱有的，有我身即有我見，生生不離。俱生我見，又有恆相續與有間斷之別；恆相續者與第七識相應，有間斷者與第

六識相應。分別起的我見，則唯與第六識相應。

三、我慢：慢者妄自尊大，輕蔑他人。慢是六根本煩惱之一，可開為七種，即慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四種。我慢由我執而起。由我執故，進而貢高我慢。

四、我愛：愛是貪的異名，大乘義章曰：「貪染名愛」，即亦是六種根本煩惱心所的貪心所。愛有四種，一曰「愛」——就是緣已得的自身而起貪愛。二曰「後有愛」——緣未得的自身而起貪愛。三曰「貪喜俱行愛」——緣已得的境界而起貪愛。四曰「彼彼喜樂愛」——緣未得的境界而起貪愛。以上四種愛，均與末那識相應，這是深愛於所執之我而生起的愛。

在十根本煩惱（以惡見開為五種，故合而為十）中，何以唯此四者與第七識相應，其餘不與相應？因為其餘心所，與第七識無共同活動的關係。以瞋來說，瞋是緣逆境而生起，而第七末那緣第八為我，乃屬順境，故瞋心所無由生起；以疑來說，第七末那緣第八阿賴耶為我，是一類相續，決定無疑，所以疑心所無由生起。至於其他如邊見、邪見、見取見、戒禁

取見，與我見同以慧心所為體，在同一性質的心所中，有某一心所生起，其他心所無由同時生起。

並且邪見、見取見、戒禁取見，為分別起的我見。而末那相應的我見，乃俱生起而非分別起，故不與之相應。還有一個邊見，雖然也是分別起，但在我見之後，方起或常或斷的邊見。而與末那相應的我見，是一類相續，故邊見就無由生起了。

「及餘觸等俱」一句——明末那識相應的心所，除上面「四煩惱」外，尚有徧於一切心的五徧行心所，徧於染心的八大隨煩惱心所，及別境中的慧心所。

六、三性分別門——有覆無記攝

頌文「有覆無記攝」句，是明此第二能變的末那識，在善、惡、無記三性中的屬性。在善、惡、無記三性中，第七末那是無記。而無記又分兩種：一曰有覆無記，二曰無覆無記。覆有二義，一是覆障，謂染法覆障聖道；二是覆蔽，謂染法能覆蔽心識令不淨故。合此二義，稱為有覆。而此第七末那，在兩種無記中，以其與「四煩惱」相應，故為「有覆無記」所

攝。

第七末那既然與四煩惱相應，其性應屬惡，何以為無記呢？原來此識雖與四煩惱相應，但不能感可愛非可愛果，沒有善不善的記別，故曰無記。

七、界繫分別門——隨所生所繫

頌文「隨所生所繫」句，是指此第七末那識，在三界九地中繫屬於何界何地而言，故立此「界繫分別」一門。

界者，三界九地——即欲界的五趣雜居地；色界的離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地；無色界的空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地；這是有漏界的分類。繫者——繫屬，指被那一界地煩惱繫縛，即繫屬於那一界地。

頌文「隨所生所繫」，所生——指初能變的阿賴耶識。阿賴耶識為三界五趣總報的果體——是輪迴的主體，以業力的牽引，在三界九地、四生六道中流轉。此第七末那識以第八阿賴耶識為所依，第八阿賴耶亦以第七末那為所依，這二者互相為依，恆時同俱。所以阿賴耶識生於何界何地，第七末那便繫屬於何界何地，它自己是作不得主的。

八、起滅分位門——阿羅漢滅定，出世道無有

此起滅分位，也就是此思量能變的伏斷位次。起滅就是生起和斷滅，雖說是起滅，實際的意義是斷滅；不過如但說斷滅位，生起位就不得而知了。因此，這一門是說明伏斷的位次。末那伏斷的位次有三——即阿羅漢位、滅定位、出世道位。「無有」是滅義，就是染污末那伏斷之謂。現分述三位如下：

一、出世道位：出世道的「道」，是指無漏智而說的。世間的智是有漏智，出世間智是無漏智。所以出世道就是觀智——是指無漏的根本智和後得智現行的時候。原來第七識的煩惱，是任運生起，行相微細，有漏智不能使之伏滅，唯有無漏的觀智才能使之伏滅。因為「生我執」與生空智相違，「法我執」與法空智相違。故當生空的根本、後得二智現行時，生我執伏滅；法空的根本、後得二智現行時，法我執伏滅。換句話說，修唯識行，至見道位以上，末那識已轉識成智。二執種子伏滅，不起現行。

二、滅定位：滅定即是滅盡定，亦名滅受想定。此定是三乘聖者，厭勞慮

粗動之識，入於無心定，此位前六識心、心所不起現行，染位末那心、心所亦滅。此滅盡定，是生空智或法空智的等流果，是最寂靜的無漏定，所以不是染污的末那識。

以上二位，是染污末那現行的暫為伏滅，而非種子永滅。

三、阿羅漢位：阿羅漢是三乘無學聖果，於不還果的最後一剎那無漏智現前時，末那識煩惱種子一時頓斷，從此永不再生，也就是永滅，而不是暫伏。在此位煩惱種子雖然永滅，但所滅的只是生我執的煩惱種子，而非法我執的煩惱種子。所以於伏斷位中，只言羅漢，不言菩薩，因為菩薩在八地以前，尚有俱生的法我執未除，故仍有染污末那也。

以上三位，雖有暫伏和永滅的不同，但俱是指無染污的末那，若以有染污末那而言，由凡夫到證得究竟聖果，要經過染淨三種位次，曰生我見相應位，法我見相應位，平等性智相應位。分述如下：

一、生我見相應位：這是末那識緣阿賴見分生起的我執位，以此位有我執，一切凡夫、二乘有學、七地以前菩薩的有漏心位，都是此位所攝。

二、法我見相應位：此位法執未空，一切凡夫，二乘證得聲聞果緣覺果，

及法空智果未現前的菩薩，都是此位所攝。

三、平等性智相應位：菩薩見道位、修道位、法空智果現前，及轉識成智，證得佛果，均此位所攝。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是無漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。（◎伽陀—諷頌：偈頌記載佛陀教言）

以上是以八段十義，說明第二能變末那識的體義。在成唯識論一書中，更舉出「二教六理」，來證明此第七識的存在。略錄二教十理如下。現先錄二教證：

一、入楞伽經有伽他說^註

藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名為識。

心、意、識名雖通於八識，然就義勝來說，集起者名心，了別者名識，思量則名意，此意則指為七識。（◎伽他—又稱伽陀）

二、解脫經有伽陀說：

染污意恆時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有。

伽他意謂：染污之意，從無始來和四惑俱生俱滅。到解脫位時就和恆

時與四惑相應的識有別。在這裏應當知道的是，第八識不與煩惱相應，第六識雖與煩惱相應而間斷，恆和煩惱相應的自然就是第七識。

六理證：

一、不共無明證：攝大乘論有伽陀曰：
真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

不共無明，指恆行不共，無始相續，沒有間斷。但其相應心所不是前六識，以其有間斷故。亦非無覆無記的第八識，因此，證明別有恆行的第七識。成唯識論云：「謂契經說：不共無明，微細恆行，覆蔽真實，若無此識，彼應非有。」二緣證：前五識的生起，必有所依的根和所緣的境，例之於第六識也是如此。故必有第七識，為第六識所依之根。成唯識論云：「契經說：眼色為緣，生於眼識，廣說乃至意法為緣，生於意識，若無此識，彼意非有。」

二、意名證：依恆時、審明、思量的識，立末那名。如有部把已謝滅的識名意，經部把無體法假說名意，都沒有思量義。具有思量的意名，唯第七識。成唯識論云：「契經說：思量名意，若無此識彼應非有。」

三、二定差別證：無心定有無想、滅盡定二種，都是滅前六識和相應的心所。前者為外道所修，後者為聖教所修。因為前者不能滅卻染污的心所，後者能滅染污的心、心所，假使沒有染污的第七識，依什麼為標準來辨別不滅染污心為無想定，和不起染污心為滅盡定呢？二定之所以得辨別者，正因有第七識故。成唯識論曰：「契經說：無想、滅定，染意若無，彼應無別。」

四、無想有染證：修無想定生無想天，壽命有五百大劫，此間前六識不起，假使沒有染污的第七識，這長期間沒有我執，應該不叫做凡夫、外道了。成唯識論云：「契經說：無想有情，一期生中，心心所滅，若無此識，彼應無染污。」

五、有情我不成證：凡夫起善的六識時，六識既無障執，怎麼不證悟二空而成聖者呢？這是因為六識依於染污第七識，有相縛故。攝大乘論有伽他說：「如是染污意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫。」此所謂識，就是指前六識；相縛，就是有漏體相。凡夫既有善的六識，又是有漏，因為同時於一身中，染污的第七識恆起我執故。假使沒

有這第七識，有漏、無漏將來如何區別？於此可證有第七識。成唯識論云：「契經說：異生善染，無記心時，恆帶我執，若無此識，彼不應有。」

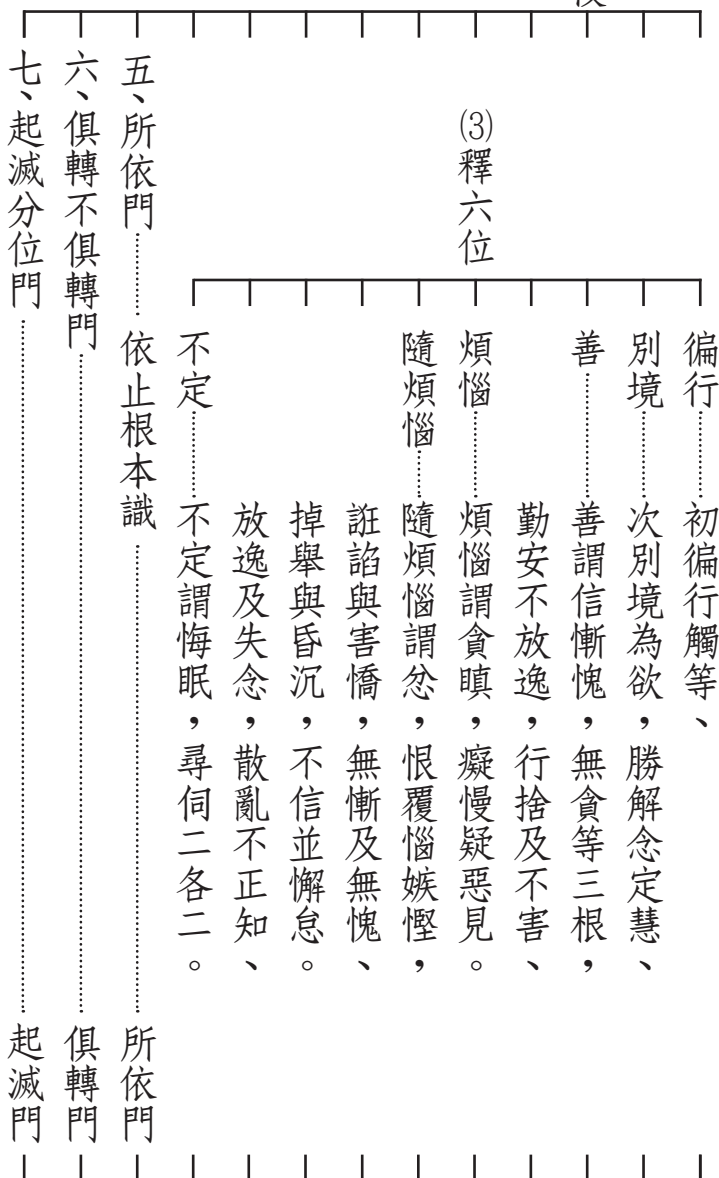
【第七章 了境能變——第六識】

三能變識的第三能變，是了別境能變。了別境能變——指的是前六識而言，故三十頌頌文稱「次第三能變，差別有六種」。根據成唯識論的科判，以七段九義來解釋頌文，現列其科判表如下：

一、能變差別門	……	次第三能變，差別有六種	……	體別門
二、自性行相門	……	了境為性	……	自性門
		相	……	行相門
三、三性分別門	……	善不善俱非	……	三性門
四、相應門：				
(1) 列六位	……	此心所徧行，別境善煩惱，隨煩惱不定	……	相應門
(2) 受俱	……	皆三受相應	……	受俱門

七段

九義



一、能變差別門——次第三能變，差別有六種

「次第三能變」，是對初之異熟能變，次之思量能變而言，現在是第

三了境能變。「差別有六種」句——謂了別境識是前六識的總名，若分別來說，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，了別色、聲、香、味、觸、法六種境。這六識得名的由來，有隨根得名和隨境得名兩種。

一、隨根立名：隨所依之根，而立六識之命。即依於眼、耳、鼻、舌、身、意六種根，而立眼、耳、鼻、舌、身、意六種識之名。

二、隨境立名：即是隨其所緣之境，而立六識之名。前六識所緣之境，是色、聲、香、味、觸、法六種境，以其了別的塵境，而立色、聲、香、味、觸、法六種識之名。唯隨根立名通於自在位（八地以上菩薩，可以五根互用），隨境立名不通於自在位，故論典中多從隨根立名。

這六種識，前五識是五種感覺器官，依於眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五種認識作用。第六識依於意根，是心理活動的綜合中心。這六識的作用是：

- 一、眼識：依於眼根，緣色境而生起了別認識作用。
- 二、耳識：依於耳根，緣聲境而生起了別認識作用。
- 三、鼻識：依於鼻根，緣香境而生起了別認識作用。

四、舌識：依於舌根，緣味境而生起了別認識作用。

五、身識：依於身根，緣觸境而生起了別認識作用。

六、意識：依於意根，緣法境而生起了別認識作用。

意識與前五識任何一識俱起，同緣外境，發生了別時，順次生起的五種心念，即：

一、率爾心：意識初對外境，於剎那間的輕率了別。

二、尋求心：於率爾了別之後，進而生起尋求作用。

三、決定心：意識尋到目標，進而決心了別。

四、染淨心：意識於了別外境後，對於怨親順違等境界，所生起的染淨之心。

五、等流心：染淨之心（善惡之心）相續，即叫做等流心。

以上五心，順次生起，而前五識之染淨，必定由意識為之引導。

第六識的作用有兩方面——一者、意識與前五識同時而起，發生其了別作用，這稱為五俱意識；二者、意識不與前五識同時俱起，而單獨生起，則稱為獨頭意識，分釋如下：

一、五俱意識：意識與前五識俱起，共同了別外境。五俱不是同時五俱，而是或一俱，或二俱，或三、或五俱，視緣俱不俱而定。即：

- (1) 意識與眼識同起，發生其分別作用，稱眼俱意識。
- (2) 意識與耳識同起，發生其分別作用，稱耳俱意識。
- (3) 意識與鼻識同起，發生其分別作用，稱鼻俱意識。
- (4) 意識與舌識同起，發生其分別作用，稱舌俱意識。
- (5) 意識與身識同起，發生其分別作用，稱身俱意識。

二、獨頭意識：即不與前五識俱起，而單獨發生作用，此復有四種：

- (1) 獨散意識：或追憶過去，或籌計未來，或比較推度種種想像分別，或意念遊走，東想西想，此稱獨散意識；又稱散位獨頭意識。
- (2) 夢中獨頭意識：這是在睡夢中，緣夢中境界而生起的意識。
- (3) 定中獨頭意識：這是在禪定中，緣定中境界所生起的意識。
- (4) 狂亂獨頭意識：狂是顛狂，類似精神病患者，他獨言獨語，或輔以肢體動作，別人不知所以，事實上他的意識、也是緣著他自己幻想的境界而活動。

二、自性行相門——了境為性相

前六識皆以了別境界為其自性，也為其行相，所以說「了境為性相」。頌文中「了境為」三字應重讀，即了境為性，了境為相。性者——體性，指識體的自證分；相者——行相，即是作用，指能緣的見分。本來了別外境只是前六識的行相，以其體性微細難知，故以用顯體，乃雙云了境為相，了境為性。（◎獨頭意識——定中意識、獨散意識、夢中意識，因不與五識俱起，乃獨起而泛緣十八界）

三、三性分別門——善不善俱非

「善不善俱非」一句，不是說前五識非善、非不善，而是說此六個識，通於善、惡、無記三性。此六識生起，與十一個善心所，相應時，就是善；與二十六個煩惱心所，相應時，就是惡；與善或煩惱心所，均不相應時，就是無記。本來前五識只是感覺器官，沒有善惡的分別，但以第六識的五俱意識與之俱起，五俱意識隨著前五識緣境而了解分別，這時前五識隨著第六識的引導，亦就通於三性了。

四、相應門——六位心所（頌文不俱錄）

相應門——是指與了別境能變識的相應心所而言。相應二字，有「合作」的意義。它建立在時、依、緣、事的四義上。至於「心所」二字，是心所有法的略稱，成唯識論曰：「恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。」分釋三義如下：

一、恆依心起：心王生起時，心所同時俱起，心王若無時，心所亦不生，它是依於心王勢力，方得生起。

二、與心相應：心所依心王生起，復與心王協合如一，名為相應。相應復有五義：

- (1) 所依同：心王與心所，同依於一根，方得相應。如眼識心所，與眼識心王，同依於一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。
- (2) 所緣同：心所與心王俱緣一境，曰所緣同。
- (3) 行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼識心王、心所同緣青色時，王、所之相分即各別變作青色之相分。
- (4) 時同：王、所俱時而生，無有先後。
- (5) 事同：事字在此處是「體」義，於一聚相應心王、心所中，如心王自

體是一，心所亦各各是一，如眼識一聚相應的心王、心所，眼識心王是一，則觸、作意等心所其體亦各各是一，例同心王。事實上，亦絕無一法於一時中，有二體並轉者。

三、繫屬於心：以心王為主，心所繫屬之，心王有自在力，為心所之所依。在百法中，心所有五十一個，分為六位——即徧行心所五，別境心所五，善心所十一，煩惱心所六，隨煩惱心所二十，不定心所四，現在分別詮釋如下：

一、徧行心所：六位心所的第一位，共有五個，即頌文：「初徧行觸等。」觸以下是作意、受、想、思。此已見於第五講異熟能變識中，此處不贅。

二、別境心所：六位心所的第二位，共有五個，即頌文：「次別境謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。」所謂別境，以此五心所，所緣之境，各別不同，非如徧行同緣一境。欲所緣者為所樂境，勝解所緣者為決定境，念所緣者為曾所習境，定所緣者為所觀境，慧則於四境揀擇為性。此五種心所，乃必作之心，善惡皆然。並且具一切性——善、

惡、無記。一切地，三界九地。而不緣一切境，亦非相續。非心有即有，故無一切時；非與一切心相應，故無一切俱。茲分述如下：

(1) 欲心所：欲是希望，識論曰：「於所樂境，希望為性，勤依為業。」故欲的自性就是希望，於所愛境希望必合，於所惡境希望必離。「勤依為業」者，因為希望，方勤劬精進，故欲為勤之所依，能為勤所依，即是其業用。唯所謂精進，是指對善欲而言，若不是善欲，就不是精進了。

(2) 勝解心所：勝者殊勝，解者見解，即是殊勝的見解。識論曰：「於決定境，印持為性，不可引轉為業。」所謂決定境，即於所緣實境、或義理境，無所猶豫。如緣青色，計此為青，不疑為紅為藍；如受某種學說影響，對其義理承受無疑，均名決定境。心識於緣慮決定境時，有審決印持的作用，此即勝解的自性。既經審決印可，即不可引轉，為其業用。於猶豫境，則不起勝解。

(3) 念心所：念是記憶，於所經歷過的事物記憶不忘，就稱為念。識論曰：「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業。」凡是感官接觸過

的境界，或思惟過的義理，都是曾習境；於曾習境的記憶作用，就是念的自性；定依為業者，由憶念曾習正理，念茲在茲，而生正定，即是其業用。但於未曾經歷的境界，則不起憶念。

(4) 定心所：定的梵語三摩地，譯曰正定，識論曰：「於所觀境，令心專注，不散為性，智依為業。」令心專注是心力恆時凝聚，不隨所緣流散，故心力專注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其業用。散亂之心，不能生定，亦無所依之智。

(5) 慧心所：慧即智慧，是明白揀擇，識論曰：「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業。」簡擇是比量智，於一切所知境界，簡擇其得失，而推度決定，故簡擇即慧之自性，由簡擇而除掉疑惑，即是慧的業用。在愚昧心中，疑惑心中，則不能起慧。再者，邪見之流，以其癡增上故，不能簡擇，亦不起慧。

三、善心所：六位心所的第三位，計有十一個，即信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

何謂善？隨順法理，於此世他世順益於自他者，謂之善；反之，於此

世他世損害於自他者，名不善。故以上十一種善心所，賅括世、出世間一切善法，其自體遠離一切穢惡，而聚集一切功德。茲分述如下：

(1) 信心所：信是對佛教義理堅定的信仰。識論曰：「云何為信？於實德能深忍樂欲，心淨為性，對治不信樂善為業。」信有三種：一者、信實有——於諸法實事、實理深信不疑；二者、信有德——於三寶淨德深為信樂；三者、信有能——於一切善法深信有力，能得成就。

(2) 慚心所：慚者羞惡之心，是自我人格的尊重，做了壞事內心感到羞恥，曰慚。識論曰：「云何為慚？依自法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。」由於本身自我尊重的促進之力，可以止息惡行。

(3) 愧心所：愧者廉恥之心，尊重世間輿論，恥於自己過失。即做了壞事無顏見人曰愧。識論曰：「云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。」愧和慚一樣，可以止息惡行。

(4) 無貪心所：對於財色名利，無貪著之心曰無貪。識論曰：「云何無貪？於有有具無著為性，對治貪著作善為業。」有——是三有之果，三有即欲界、色界、無色界三界，這是有情生存的處所；有具——是生於三

有的原因，即是惑與業。無貪是對有情生存處所不生貪著，不造惑業。

(5) 無瞋心所：逆境當前，不生恚恨之心，謂之無瞋。《識論》曰：「云何無瞋？於苦苦具，無恚為性，對治瞋恚，作善為業。」苦——是三界苦果，即三苦：苦苦、壞苦、行苦。苦具——即生苦之因。對於苦及生苦之因，不起瞋恚之心，於諸有情，常存慈愍，曰無瞋。

(6) 無癡心所：無癡——是明達事理，不為迷惑。《識論》曰：「云何無癡？於諸理事，明解為性，對治愚癡，作善為業。」所謂明解理事，是指明確理解四聖諦、八正道等佛教義理而言。

(7) 精進心所：此又名勤，即對修道、為善勤劬不懈。《識論》曰：「勤謂精進，於善惡品，修斷事中，勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。」精者不雜，進者不退；勇而無惰，悍而無懼。精進是修善斷惡，勤於為惡者正是顛倒，不名精進。

(8) 輕安心所：身心安適輕快，謂之輕安。《識論》曰：「安謂輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任為性，對治昏沉，轉依為業。」粗重——指貪癡煩惱。

惱而言，修行者調伏煩惱，遠離粗重，為修禪定之必要條件。轉依為業者——即轉去粗重，依於輕安。此心所唯於定中生起。

(9) 不放逸心所：對治放逸，斷惡修善，曰不放逸。《識論》曰：「不放逸者，精進三根，於所斷修，防修為性，對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。」放逸是在貪、瞋、癡的基礎上成就一切惡事：不放逸，是在無貪、無瞋、無癡的基礎上成就一切善事。精進三根——指精進、無貪、無瞋、無癡四法。不放逸，是四法分位假立之法，別無實體。

(10) 行捨心所：行者行蘊，捨即捨棄，貪瞋癡三法令心昏沉掉舉，捨棄昏沉、掉舉，令心得到平等，安於寂靜。《識論》曰：「云何行捨？精進三根，令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」此亦精進三根上分位假立之法。

(11) 不害心所：不害即不惱損眾生，以無瞋為性，於諸有情，不為惱損。《識論》曰：「云何不害？於諸有情不為惱損，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。」不害是損惱有情之害的反面，無瞋是慈，予眾生以樂；不害是悲，拔眾生以苦。

【第八章 前六識的王所相應至起滅分位】

本講上次講到相應門——即與前六識相應的心所，以課文過長，未能講完，現在繼續上一講，再往下講解。

一、煩惱心所：六位心所的第四位，計有貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六種。此又稱六種根本煩惱，由此能生起隨之而來的隨煩惱。識論曰：「煩惱心所，其相云何？頌曰：煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見。論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。」何謂煩惱——煩者煩悶、煩擾，惱者惱亂、惱熱，大智度論卷七曰：「煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱。」茲分述如下：

(1) 貪心所：貪即貪欲，識論曰：「云何為貪？於有有具，染著為性，能障無貪，生苦為業。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑與業。貪以染著為性，著即執著，執著於我及我所，對於財色權位固持不釋，障蔽無貪之心，起惑造業，墮於三有，承受苦報。

(2) 瞋心所：瞋者瞋恚，與無瞋反。識論曰：「云何為瞋？於苦苦具，憎恚為性，能障無瞋，不安隱性，惡行所依為業。」苦即三苦——苦苦、

壞苦、行苦；苦具——是造成三苦之因。瞋是對三苦及造成三苦之因而生恚恨心，能令身心惱熱，對家人眷屬、一切眾生，輕則詬罵，重則損害他命，甚至於伐城伐國，喋血千里，莫不由瞋心而起。

(3) 癡心所：癡是愚昧不明，事理顛倒，因果迷亂，義理全乖，是無癡之反。《識論》曰：「云何為癡？於諸理事，迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。」癡即十二緣起之首的無明，無明即是迷昧不覺，事理不明，對世間道理及佛法義理迷惑不解，由此引起種種煩惱，即「一切雜染，所依為業」。

(4) 慢心所：慢者傲慢，自以為處處優於他人。《識論》曰：「云何為慢？恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」慢者自尊自大，輕舉驕揚，不知謙卑，輕蔑他人。《俱舍論》把慢區分為七或九種，唯識宗繼承「七慢」之說：

① 慢：對於不如我的，我輕慢他，這叫「於劣計己勝」；對於和我相等者，我輕慢他，這叫「於等計己等」。

② 過慢：對方和我相等，我以為勝過他，這叫「於等計己勝」；對方

勝過我，我不承認，反說我勝過他，這叫「於勝計己勝」。

③ 過過慢：對方勝過我，我不承認，反說我勝過他甚多，這叫做「於勝計己勝」。

④ 我慢：執著於五蘊和合的身心，為我與我所，因而驕傲自大，叫做我慢。

⑤ 增上慢：修行者「未得言得，未證言證。」叫做增上慢。

⑥ 卑劣慢：自甘卑劣的人，對於勝過他的人，以為：「勝過我又該如何？」別人學佛修道，他以為：「我不信佛，還不是照樣過日子？」此為自甘卑劣之慢。

⑦ 邪慢：於慢上起邪見，自己無德，反說：「佛菩薩也不過如此。」甚至於不信因果，毀謗三寶，這叫邪慢。

(5) 疑心所：對真理懷疑不定，曰疑。識論曰：「云何為疑？於諸諦理，猶豫為性，能障不疑善品為業。」所謂諦理，即苦、集、滅、道四聖諦之理。對四聖諦之理猶豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其業用。

(6) 惡見心所：惡見又稱不正見，亦即是邪見。識論曰：「云何惡見？於

諸諦理，顛倒推求，染慧為性，能障善見，招苦為業。」惡見心所是依慧心所，所假立的，故云以染慧為性。而慧通於善、惡、無記三性，此慧是染分之慧，非善性所攝，染慧能障善見，招感苦果，故稱招苦為業。惡見可開為五種，即：

① 薩迦耶見：譯曰身見，這是一種外道的見解，認為五蘊實有，執此為我，而生種種謬誤的見解。識論曰：「薩迦耶見，謂於五取蘊執我我所，一切見趣所依為業。」

② 邊見：有了我見，即計度我為死後常住不滅者，或計度我為死斷滅者，此即佛教所反對的常見或斷見。

③ 邪見：認為世間無生果之因，亦無可招之果，故為惡不足懼，為善不足法，此種見解，乃見之最邪者，故名邪見。

④ 見取見：於前種種見上隨執一端，以為最勝，即固執其所見，一切鬥爭依之而起，故以一切鬥爭所依為業。

⑤ 戒禁取見：印度古代苦行外道，認為受持牛戒、狗戒、雞戒等，可得涅槃之果。這種非因計因，非道計道之見，是為戒禁取見。

二、隨煩惱心所：六位心所的第五位，此又名隨惑，是隨根本煩惱所生起的煩惱。隨有三義——一者自類俱起，二者徧不善性，三者徧諸染心。隨煩惱心所二十個，分為小隨、中隨、大隨三種。小隨煩惱十個、中隨煩惱二個、大隨煩惱八個。小、中、大的分別，以三義俱備者名大隨，兼具二義者稱中隨（自類俱起、徧不善性）。於不善心中各別而起者，稱小隨。現分述如下：

小隨煩惱心所——是隨根本煩惱生起之煩惱。計有十種，曰忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、諂、害、僞。其發生作用面最小，而行相粗猛，於不善心中，各別生起。中隨煩惱——也是隨根本煩惱生起的煩惱，共有二種，曰無慚、無愧；其發生之作用範圍較小隨煩惱為寬，俱有自類俱起，徧不善心二義，故曰中隨。此二者，對自己所犯的過惡不感到羞恥，是其共同點；而慚者「輕拒賢善」，愧者「崇重暴惡」，是其相異點。

大隨煩惱——也是隨根本煩惱生起的煩惱，共有八種，曰掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，其發生作用範圍最廣，俱自類俱起，徧不善性，徧諸染心三義，故曰大隨煩惱。現分述二十種隨煩惱如

下：

- (1) 忿心所：對於違逆之境生起的忿怒，產生粗暴的身語表業。《識論》曰：「云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性，能障不忿，執杖為業。」
- (2) 恨心所：恨者怨恨，懷惡不捨，引起極度煩惱。《識論》曰：「云何為恨？由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業。」
- (3) 覆心所：覆是覆蓋，犯了過惡，怕喪失名利，故把過惡隱藏起來。《識論》曰：「云何為覆？於自作罪，恐失利譽，隱藏為性，能障不覆，悔惱為業。」
- (4) 惱心所：惱者惱怒，於忿恨之後，遇違逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蠍子螫人。《識論》曰：「云何為惱？忿恨為先，追觸暴熱，狼戾為性，能障不惱，蛆螫為業。」
- (5) 嫉心所：嫉者妒忌，他人榮盛，我懷憂感，如妾婦之固寵，政敵之傾軋。《識論》曰：「云何為嫉？徇自名利，不耐他榮，妒忌為性，能障不嫉，憂感為業。」（◎徇—徇、營、使）
- (6) 慳心所：慳者慳吝，財物不肯施捨，法理秘不告人，鄙惡地蓄積財法

。識論曰：「云何為慳？耽著財法，不能惠捨，祕吝為性，能障不慳，鄙蓄為業。」

(7) 誑心所：誑是欲謀取名譽或利益，自己無德而詐稱有德的一種欺騙行為。識論曰：「云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業。」

(8) 諂心所：諂者——諂曲，為了取得別人歡心而阿諛諂媚，以達到自己謀求的目的。識論曰：「云何為諂？為罔他故，矯設異儀，險曲為性，能障不諂，教誨為業。」

(9) 害心所：害者損害，心無悲愍，損害有情，是不害之反。識論曰：「云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業。」

(10) 憍心所：憍者驕傲，由於得到世間名利而驕慢自大。識論曰：「云何為憍？於自盛事，深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業。」

(11) 無慚心所：無慚是慚之反，即沒有羞惡之心，不顧本身人格尊嚴，拒絕賢人的教誨，不接受世間、出世間善法。識論曰：「云何無慚？不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業。」

(12) 無愧心所：無愧是愧之反，沒有廉恥之心，不顧世間清議，不畏社會輿論。《識論》曰：「云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業。」

(13) 掉舉心所：掉舉是心不安靜，妄動浮燥，障礙禪定。《識論》曰：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨奢摩他為業。」奢摩他為「止」，即是禪定。

(14) 昏沉心所：昏沉是昏懵沉醉，迷闇不明，障礙輕安毘鉢舍那為業。《識論》曰：「云何昏沉？令心於境無堪任為性，能障輕安毘鉢舍那為業。」毘鉢舍那是「觀」，與奢摩他合稱「止觀」。此又稱定慧、寂照。

(15) 不信心所：不信者心存污穢，不信三相——即一者實有，即諸法實相；二者德，即佛、法、僧三寶；三者有能，有能力成就世出世間善法。《識論》曰：「云何不信？於實、德、能不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，墮依為業，謂不信者多懈怠故。」

(16) 懈怠心所：懈怠與精進相反，既不修善，亦不斷惡，甚而對惡業勤奮。《識論》曰：「云何懈怠？於善惡品修斷事中，懶墮為性，能障精進，

增染為業。」

(17) 放逸心所：放逸者，放蕩縱逸，於染法不能防，於淨法不肯修。識論曰：「云何放逸？於染淨品不能防修，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善，所依為業。」

(18) 失念心所：失念即是遺忘，心意散亂，對於所修善法不能明記。識論曰：「云何失念？於諸所緣，不能明記為性，能障正念，散亂所依為業。」

(19) 散亂心所：散亂即不專心，令心流蕩，障礙正定，阻止善慧，增長惡慧。識論曰：「云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業。」

(20) 不正知心所：不正知即是邪知，誤解世間法及出世間法，破壞佛教真理。識論曰：「云何不正知？於所觀境，謬解為性，能障正知，毀犯為業。」

三、不定心所：六位心所的第六位，有四種，曰悔、眠、尋、伺。稱不定者，意謂於識的性（善、惡、無記）、界（欲、色、無色三界）都不

確定。無法記別。

(1) 悔心所：又名惡作，對於先所作事生起悔心。《識論》曰：「悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。」即對已作惡事追悔，就是善性；對已作善事追悔，就是惡性。悔能令心悵快不安，故有障礙止（觀）作用。

(2) 眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《識論》曰：「眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業。」睡眠之時，心極闇劣，身無力用，故有障礙（止）觀的作用。故適度睡眠是為善法，過度睡眠是為惡法。

(3) 尋心所：尋者尋求，對事理粗略的思考。《識論》曰：「尋謂尋求，令心憶遽，於意言境，粗轉為性。」

(4) 伺心所：伺者伺察，對事理細密的思考。《識論》曰：「何謂伺察，令心憶遽，於意言境，細轉為性。」尋與伺，是依思心所與慧心所，分位假立，本身沒有實體。

五、所依門——依止根本識

第三能變識，是集合前五識與第六識所合成，此六識之生起，皆以第八識為依止，故頌文首句指出：「依止根本識。」識論解釋此句曰：「根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共親依。」阿陀那識——就是第八識的別名。心、心所的生起，要有三種依，即因緣依，增上緣依，等無間緣依。

而前六識之生起，以種子賴耶為親因緣，得有前六識之現行。再者，前五識以五根為不共依，而五根由現行第八識執受而得有，故前五識亦可說是以現行第八識為所依，這是根本共依。

再者，第六識以第七識為所依，而第七識以現行第八識為不共依，所以第六識可以說是以第八識為根本共依。

簡單的說，「依止根本識」者，即是前六識以現行賴耶為共依——增上緣依，而以種子賴耶為親因緣依。增上緣依非現行賴耶一種，而是有四種，若缺任何一種，五識即不生起，此四種依為：

一、同境依：前五識依於眼耳鼻舌身五色根，此五根與五識共取現境，曰同境依。

二、分別依：謂依於第六識，前五識任何一識生起，意識與之同時生起，與前五識同緣色聲等境，而起了解分別，曰分別依。

三、染淨依：謂依於第七識，第七識與「四煩惱常俱」，是染污識，前五識亦由此識染污而成有漏，故此第七識是前五識的染淨依。

四、根本依：謂依於第八識，第八識是根本識，前五識依第八識而得生起，故以第八識為根本依。

六、俱不俱轉門——五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水

頌文「五識隨緣」句，指前五識生起，必須眾緣俱備，而五識俱緣各不相同，如眼識所緣的色境，生起時需要九緣；而耳識需八緣，鼻舌身三識需七緣，茲分述如下：

一、眼識九緣：

- (1) 空緣：空即空間，眼識取境，須保持適當距離，無空間不能取境。
- (2) 明緣：明即光明，眼識取境，需要光明，無光明不能取境。
- (3) 根緣：眼識依於眼根而生起。
- (4) 境緣：眼根觸對色境而生眼識，境為識之所緣緣。

- (5) 作意緣：作意即是注意，不注意則「視而不見」，識不生起。
 - (6) 分別依緣：分別指第六識，依第六識以分別外境。
 - (7) 染淨依緣：此指第七識，對怨親順違之境，生起的染淨心。
 - (8) 根本依緣：此指第八識，第八識為前七識之根本。
 - (9) 種子依：種子為生起識之親因緣。
- 二、耳識八緣：耳識生起，不需光明，故僅需八緣。
- 三、鼻、舌、身三識，是「合中取境」，不需光明和距離，故只需七緣。
- 或俱或不俱者——五識可同時生起，亦可或一、或二、或三四生起，視線而定。如波濤依水句，喻藏識如大海，餘識如波濤，外境如風，風起而波濤現。八識規矩頌謂：「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風」即指此而言。

七、起滅分位門——意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕

在上節俱不俱轉門中，雖然統指第三能變識而言，實際上講的只是前五識。此門則唯就第六識的起滅予以說明。前五識生起，須俱或九、或

八、或七緣，俱緣較多，緣不俱足則有中斷^註第六識生起，只俱根緣、境緣、作意緣、根本依緣、種子依緣五種；緣少較易俱，故常時現起。但有五種情形則不生起，此稱為「五位無心」。此五種情形是：

一、無想天：外道修行生於無想天，壽命五百大劫，在此期間意識不起現行。（◎俱一「具」字）

二、入無想定：外道修行，入無想定，定中意識不起現行。

三、入滅盡定：修此定者，前六識不起現行，第七識染心所亦不起現行。

四、睡眠：深度熟睡而無夢者，意識不起現行。

五、悶絕：俗稱昏迷，醫學上謂「無意識狀態」，這是由於大驚怖、大刺激，或劇痛昏暈的情況下，前六識不起現行。但第七、八識仍恆時相續，故悶絕者並非死亡，而是第六識不起現行。

【第九章 正辨唯識與釋違理難】

以前八講，由唯識學統，科判大綱，講到唯識學的基本概念，以至於三能變識，三十頌頌文已講完十六頌，今天講十七、十八、十九等三頌。

這三頌在科判中是：七、正辨唯識，八、釋違理難。釋違理難又分為兩個子目——即心法生起緣由，及有情相續緣由。故分做三段來講。現在即依詮釋。

一、正辨唯識——是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切

唯識

正辨唯識的頌文，如標題所錄。這一首頌文，是上承首頌「彼依識所變，此能變唯三」二句，以「是諸識轉變，分別所分別」二句，來說明萬法唯識的道理；再以「由此彼皆無，故一切唯識」二句，總結之於唯識。

在三能變的頌文中，說明八識及各各心所，皆由自證分變現的見分和相分。但外人仍繼續追問：「如何能知道宇宙萬有，皆是識所變現，而無實我、實法的存在呢？」唯識家為詮解答這一問題，復說下頌曰：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

成唯識論解釋此頌曰：

「是諸識者，謂前所說，三能變識，及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名；所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故

。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有；離能所取，無別物故，非有實物，離二相故。是故一切，有為無為，若實若假，皆不離識。唯言為遮離識實物，非不離識心所等法。」

諸識，自然是指三能變的八識（含各各的心所）。轉變——即是由體起用，由識體變現出能緣的見分、和所緣的相分。能緣的見分為能分別，所緣的相分為所分別，以能分別的見分，分別所緣的相分，即是「分別所分別」。

這「是諸識轉變」的「轉變」二字，尚有下列三種意義：

一、變現義：諸識的轉變，是因轉而變，因變而現。也就是由識體變現出見相二分；見分是能緣，即是見聞覺知；相分是所緣，即是根身器界；此即種種我相、法相。

二、變異義：變是生起，異是不同。由識體自證分生出見相二分，此見相二分，異於識體，故說是變異。再者，此見相二分，見分是能，相分是所，能所皆識體所變，而作用各異，故說是變異。

三、改轉義：是說由識體改轉成相、見二分，而有種種的我相或法相，由

於具足這三種意義，所以說：「是諸識轉變」。

「由此彼皆無」者——「此」指的是能緣所緣的見分、相分，「彼」指的是根身器界，即是種種的我相法相。而此種種我相法相，都是能緣之心所變現。而能緣之心，也只是識體的作用。因此，若去掉這個識，不但沒有外境的我相法相，也沒有內境的見分相分。所以說，我人所認為一切的實我實法，不過是因緣和合的假有——也就是能緣所緣的見、相二分而已。離開見相二分，即沒有我法的存在；離開識，也沒有見、相二分的存在。故最終的結論是：「由此彼皆無，故一切唯識。」

二、心法生起緣由——由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼

彼分別生

唯識家解釋了上頌以後，外人復問難曰：「若唯有識，都無外緣，何緣而生種種之分別？」意思是說：「照你們唯識家所說，宇宙萬有，只是相、見二分的分別所分別，除識以外，沒有實我、實法的外境。既無外境，那麼，能分別的分別心究竟緣何而生？這豈不是成了分別無因嗎？」為了解答這一問題，唯識家復說頌曰：

由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

以上頌文，前二句明因，第三句明緣，第四句明所生的分別心。一切種識，指第八阿賴耶識。種是種子，色心諸法的種子，潛藏於第八識中，種子是第八識能生起萬法的功能，以用從體，故曰一切種識。「如是如是變」一句——變者，是潛隱的種子起現行，種子起現行，現行熏種子成為新種子，新種子復起現行，所謂：「種子乍生現行，現行熏種子，三法展轉，因果同時」這就是「如是如是變」，也就是分別心生起之因。

「以展轉力故，彼彼分別生」，展轉是相資的意思，蓋法不孤起，一法生起，須仗他法相資，種子起現行，也須要仗因托緣。因為有為法的生起，必依因緣和合。有因有緣，必然生果。因此，唯識學上立有「六因註四緣、五果」之說^①事實上，因和緣沒有什麼差別，概略的說，因即是眾緣之一，緣也是生果之因，不過在生起萬法的關係條件上，因是主要的條件，緣是次要的條件而已。因此，六因之說，只是四緣的另一種分類方式。於此介紹四緣，四緣是因緣、等無間緣、所緣、增上緣，分述如下：

一、因緣：因緣，是事物生起的眾多關係條件中，具有生果能力的條件。

經上說，「謂有為法，親辦自果」者，稱為因緣。但僅只有因仍不能生果，要因、緣具備才能生果。同時，在唯識學上的因緣，又不同於一般緣起的因緣。唯識學以「萬法唯識」立論，萬法生起，皆是種子起現行的後果，因此，唯識學上的親因緣，就是第八阿賴耶識中含藏的種子。以種子生現行，始有宇宙萬法。但「法不孤起」，種子生現行，須要下列三緣具備。

二、等無間緣：等無間緣，舊譯次第緣，新譯等無間，意思是「密密遷移，等無間隙」，這是指我們的心識生起，念念生滅，剎那不停，前念心為後念心開導，引令後念心生起，前念為後念的緣，後念亦為前念的緣，次第生起，故亦稱次第緣。

三、所緣緣：所緣緣舊譯緣緣，這是心識攀緣外境的時候，此能攀緣之心，對所攀緣之境而生起，即是以境為其所緣。所緣緣這兩個緣字，前一個緣是境，後一個緣是四緣之一的緣。語云：「境由心生，心因境起」心生之境是法境，屬於心法；引心生起之境是外境，屬於色法，二者全是心識攀緣的對象。

四、增上緣：增上是增加或加強的意思，對於一法的生起，有扶助之義，所以也稱助緣。增上緣有順益、違損兩方面，自順益方面說，能促成一法生起或成長者，稱「與力增上緣」，不妨礙一法生起或成長者，稱「不障增上緣」；自違損方面說，此一法對他一法有妨害障礙者，如雨露是花木的順益增上緣，而霜雹為花木的違損增上緣。

唯識學是以「萬法唯識」立論，以一切法（色法及心法）的生起，皆是種子起現行的果，因此，種子是一切法的親因緣。再者，心法生起，要四緣具足；色法生起，只須因緣與增上緣兩種緣。

三、有情相續緣由——由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟

唯識家解釋完了分別心生起的原因，外人仍不滿意，復問難曰：「雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？」

有情生死相續，在三界六道中輪迴生死，是由於善惡業力所招感。而善惡之業，又是由於無貪等三善根及貪瞋癡等諸煩惱所造作。前六識及其相應的心所，緣於外境的順違，而有造作的活動。外人問的意思是，如果

只有內識，而無外境，則心識緣何境而能起惑造業，如果沒有惑業，又怎能生死相續？果然如此，豈不是生死無因了嗎？因有外人此問，唯識家復說下一頌以釋其疑：

由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

本頌的重點，在說明生死相續起於內因，非關外緣。生死輪迴，起於造業，業就是行為的後果，行為有身、口、意三行，而以意行為主導。由於與意識相應的思心所的造作，而有種種或善、惡的業，這就是「諸業」。

習氣——是當造業時其氣分回熏藏識，留下了類似於本業的功能，此功能亦名習氣，也就是種子的異名。合有漏的善、不善等種子，即稱「諸業習氣」。業是來自與前六識相應的思心所的造作，思心所與善法相應，即造作下種種善業；思心所與惡法相應，即造作下種種惡業。由善惡業所熏習的種子，稱為業種子，業種子又名「有支習氣」。

「二取習氣俱」——二取，即能取與所取。能取即是見分，所取即是相分。取是取著，這二取，都是思想上的一種執著——執見分為實我，執相分為實法，時間長久了，就成為習氣。生死相續，由於習氣；習氣總結為三

種——是名言習氣，二是我執習氣，三是有支習氣。諸業習氣熏習的業種子，與二取習氣熏習的二取種子，同時儲藏於第八識中。在業習氣與二取習氣同俱的情況下，而有「異熟果」的生起。這其間，二取習氣是生起異熟果的親因，業習氣是生起異熟果的助緣。茲將三種習氣意義再加以詮釋：

一、名言習氣：名言即名稱言說，有情世間，為了表達思想，溝通意見，不免有名稱言說。熏習既久，就成為習氣。凡表示意義的語言文字，稱為表義名言；凡了別境界，用名言描述形容者，稱顯境名言。這兩種名言所熏成的種子，貯藏於第八識中，成為一種潛伏的勢力，此即為生起諸法的親因緣。

二、我執習氣：這是一種執有實我的執著。我執有二種——為俱生我執，是先天與生俱有的。一是分別我執，是後天分別生起者。這兩種習氣，六、七兩識都有，起源於與四煩惱常俱的第七識，故第七識為我執習氣的根本。此我執習氣，也是生死之因。

三、有支習氣：有支即十二有支，有支習氣即是業習氣，支者因義，為三有（三界）之因，能招感三界異熟果，下文將詳述。

以上三種習氣，名言及我執習氣，屬於二取習氣，感的是等流果；有支習氣即諸業習氣，感的是異熟果。

頌文第三、四句，「前異熟既盡，復生餘異熟」，由於業習氣與二取習氣，而招感異熟果（即生死輪迴的阿賴耶識）的生起，但當一期生命告終，由於業習氣與二取習氣熏成的種子，又招感來世的異熟果。如此展轉相生，就是有情生死相續的緣由。現在以十二有支的惑、業、苦，來說明有情生死相續的情形：

一、無明支：無明即愚癡，即迷昧不明。此無明與第六識相應，就是能造作善惡業的愚癡無明。這是十二緣起的第一支，人生的一切痛苦煩惱，皆由此而生起。

二、行支：行是造作的意思，是以無明而生起的蒙昧的意志活動，這種活動（行）的後果就是業。無明與行二支，亦可解釋為過去世之惑，即是過去世所造的業。

三、識支：識是認識作用，是精神作用的主體，也是業力寄托的所在，為生命輪迴的主體。此支在無所其明的蒙昧意志活動下，納識成胎，此

即一期生命的開始。

四、名色支：名色即是五蘊，是精神與物質（心識與色身）的合稱。色蘊即地、水、火、風四大，名即受、想、行、識四無色蘊，這是第八識「納識成胎」後，在母胎中由受精卵起、至六根未具以前的名稱（在五七日以內）。在此位中，未具人形，狀如瘰肉，故稱名色。

五、六入支：入亦名處，即十二處中的內六處、也就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。這是由名色支發育成胎兒時，六根具備，以至於到出生之前這一階段的名稱。處是生長門義，由根為識的所依，令識得生。第三支的識，指第八識；六入中的識，指第六識。

六、觸支：觸者接觸，內六根對外六境而生六識，曰觸，這是認識作用的開始。嬰兒初生，天真未鑿，愛憎分別之心尚不分明，根境相對，對境的感覺不曰識而曰觸。分別緣起經曰：「云何六觸身？謂眼觸、耳觸、乃至意觸。」

七、受支：受者領納，即是感受，受有三種，苦受、樂受、捨受；若加憂、喜二受，稱為五受。幼兒年齡漸長，有了分別心，六識對六境，就

有了苦樂愛憎的感受。對苦受厭憎，對樂受貪著，結念不捨，而引起下支的愛。分別緣起經曰：「受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。」

八、愛支：愛是貪的異名，也與欲字同義。兒童發育成人，生理成熟，「貪妙資具，姪愛現行」就是有了性欲的需要，同時，盲目的追求、佔有之欲也日益熾盛。大乘義章曰：「貪染名愛」。涅槃經曰：「習近五欲，是名為愛。」

九、取支：取者攫取，執持不捨。十地經稱「愛增名取」，是以貪為體，以愛為緣。由貪心熾盛，對於色、聲、香、味、觸五塵，財、色、名、食、睡五欲，周徧馳求，執著不捨。

十、有支：有是生命的存在，是行為的後果，有也就是業。由感受而有愛憎（受緣愛），由愛憎而有取捨（愛緣取），而取就是攫取、執持、佔有，由而積集種種善惡之業，而業力能引生後有的苦果。

十一、生支：有即是業，既有業因，必成業果（異熟果），這業果就是生（轉生）。也就是第八阿賴耶識，受業力牽引，在三界五趣中輪迴。

十二、老死支：業力是生之因，而老死就是生之果。佛說稻芊經曰：「住世衰變故名為老，最後敗壞故名為死；追感往事，言聲哀感，名為憂苦；事來逼身，是名苦惱；追思相續，故名為悲；煩惱纏縛，故名為惱。」唯死後業識不滅，無明仍在，在業力牽引下再去投胎受生，開始另一期生命的輪迴。

以上十二有支，在遠因近果、和已潤未潤的因果關係之上，諸支前後相望，在成唯識論中將其略攝為四支，即能引支、所引支、能生支、所生支。

一、能引支：能引支是無明和行二支，由於無明於諸諦理的迷闇無知，而有行的造作諸業，熏習第八阿賴耶識中，能引發識、名色、六入、觸、受等五果的種子，故名能引支。成唯識論曰：「一能引支，謂無明、行，能引識等五果種故。」

二、所引支：無明與行二支是能引支，由之生起的識、名色、六入、觸、受等五支為所引支。成唯識論曰：「二所引支，謂本識內親生當來異熟果攝識等五種，是前二所引故。」

三、能生支：能生支是愛、取、有三支，能近生當來世生老死果，故名能生。成唯識論曰：「三能生支，謂愛取有，近生當來生老死故。」

四、所生支：在十二有支中，所生支是由愛等三支引生的生、老死二支。從中有到初生以後，至本有中隨其壽命長短的未衰變位，皆是生支。諸衰變位隨其一期壽命，色心俱衰總名為老。身壞命終，入滅相位，即名為死。成唯識論曰：「四所生支，謂生老死，是愛取有，近所生故，謂從中有，至本有中，未衰變來，皆生支攝。諸衰變位，總名為老。身壞命終，乃名為死。」

以上十二有支，前十支是因，後二支是果，這十因二果，必定不是同世。若約過去、現在世來說，則十因是過去世，二果是現在世；若約現在、未來世來說，則十因是現在世，二果是未來世，這稱作「二世一重因果」。

小乘佛教以十二有支為「三世兩重因果」，即無明與行二支，是過去世的因，識、名色、六入、觸、受五支是現在世的果，這是一重因果；愛、取、有三支，是現在世的因，生與老死二支是未來世的果，這又是一重

因果。過去的無明（惑）、行（業），和現在的愛、取（惑）、有（業），同是惑業，為能感之因，現在的識等五支，和未來的生、老死二支，同是所感的苦果，這樣亦成為三世兩重因果，以此遮去斷常二見，故生死相續，輪迴無窮。（◎六因——能作因、俱有因、同類因、相應因、徧行因、異熟因◎五果——等流果、異熟果、離繫果、士用果、增上果〔第409頁〕）

【第十章 釋違教難——三自性與三無性】

三十頌上一講，講的是「釋違理難」——解釋違背教理的問題。接著今天要講「釋違教難」——解釋違背教義的問題。釋違教難頌文五首，在三十頌中是第二十頌至第二十四頌。此五首頌文的內容，說的是唯識的基本宗義——三自性與三無性。今天講解的方式，是先說明三自性、三無性，最後再依照頌文，詮解「釋違教難」。

三自性——即徧計所執性，依他起性，圓成實性。此三自性，為唯識宗一切法義的根本。唐義淨三藏撰南海寄歸內法傳，有云：「相宗以三性為宗。」法相宗以唯識為中道；中道者——即是正顯非空非有，簡遮徧空徧有之謂。行者審觀一切法，無一法徧於有，亦無一法徧於空，無不具備中道

妙理。此若約橫向而觀，即是三自性。解深密經·一切法相品謂：「謂諸法相略有三種，何等為三？一者徧計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」此中的相字，在此作性字解釋。

在三自性中，以依他起性為中心。諸法皆仗因托緣而起，有情於此因緣和合的假法上，若執著計較，認為是實我、實法，就是徧計所執性；有情在依他起的假法上，了知諸法緣起，「緣起性空」，諸法皆無實性，這就是圓成實性。

若換一個方式表達，徧計所執性，是有情在依他起法上，假立名相而起的。這本是情識上的妄有，而有情於此假立的名相上執著計較，這就是徧計所執性。依他起性——諸法是因緣（眾多因條件）和合而有的，如以水、土和泥而成瓶鉢，這是因緣和合的假有，本身沒有體性，所以是依他（因緣）起性。圓成實性——是依他起諸法的體性，具有圓滿、成就、實性三義，也就是真如實性。於此，分述三自性、三無性如下。

一、三自性

如上所述，三自性，即徧計所執性，依他起性，圓成實性。茲分述如

下：

一、徧計所執性：凡夫之妄情，周徧計度種種因緣生起之諸法，執取為實有，曰徧計所執性。解深密經·一切法相品曰：「云何諸法徧計所執相，謂一切法，名假安立，自性差別，乃至為令隨起言說。」

三十頌頌文稱：「由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。」成唯識論卷八，解釋此頌曰：「周徧計度，故名徧計。品類眾多，說為彼彼。謂能徧計，虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，徧計種種所徧計物，謂所妄執蘊、處、界等，若我、若法自性差別，此所妄執自性差別，總名徧計所執性。如是自性，都無所有，理、教推徵，不可得故。」

釋文意謂：一般人把世間事事物物，都認為是實有，妄執五蘊、十二處、十八界為實我、實法，因而周徧計度。實則這一切都是「唯識所變」，是有情的虛妄分別所造成的，此謂之徧計所執性。

十大論師對上一頌的解說並不一致，難陀師分徧計所執，為能徧計與所徧計二門；而護法、安慧二師則分為能徧計、所徧計、徧計所執

三門。難陀師以上頌的首句是明能徧計，其餘三句是明所徧計。所謂「徧計種種物」者，就是實我實法；而護法、安慧二師則以上頌首句是名能徧計，次句是明徧計所執之境，而三、四句是說徧計所執的實我、實法都是無體性之法。茲分述如下：

(1) 能徧計：對所徧計而言，稱能徧計。三十頌頌文曰：「由彼彼徧計。」指的即是能徧計之識。「徧計種種物」是所徧計之境。而「此徧計所執，自性無所有」，即徧計所執性。對於能徧計之識，唯識諸家解釋不同，無著菩薩認為第六意識是能徧計之識，故攝大乘論謂：「當知意識是能徧計，有分別故。」而安慧師認為八個識都有「能徧計」的作用。護法、難陀二師認為，只有第六、第七兩個識是「能徧計」之識。一般以此說為正義。

(2) 所徧計：徧計所執之法，虛妄的分別心識，對所緣境周徧計度，分別執為實我、實法，此被分別的事事物物，即是所徧計。成唯識論述記九曰：「此即心外非有法也，即是由有能計心體計有物也。」所徧計並不是說心識之外有實境，而是此能徧計之心，誤將幻有的事物當作

真實。

二、依他起性：依他起之「他」，指因緣而言。即依因緣而生起之萬法，曰依他起性。解深密經·一切法相品謂：「云何諸法依他起相，謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」

緣生即是因緣生，因緣有四，名之曰「四緣」。即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。換言之，因緣即是第八識的種子。三十頌頌文曰：「依他起自性，分別緣所生。」成唯識論卷八解釋曰：「眾緣所生心、心所體，及相見分，有漏、無漏，皆依他起，依他眾緣而得起故。」此中眾緣，即指四緣而說。

唯識家以「萬法唯識，識外無境」立論，故客觀的萬法，皆是主觀心識所變的幻影，成唯識論卷八稱：「眾緣所引自心、心所虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月變化所成，非有似有。」

三、圓成實性：此為空去煩惱、所知二障而顯的真理，亦即諸法真實的體性。此亦名真如、實相、法界、法性、皆同體而異名，為圓滿成就諸

法功德之實性，故名圓成實性。解深密經·一切法相品曰：「云何諸法圓成實相，謂一切法平等真如。」成唯識論曰：「二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實。」又曰：「實相真如，謂二無我所顯實性。」故我空、法空所顯示的諸法真實的性質，就是圓成實性。

三十頌頌文曰：「圓成實於彼，常遠離前性。」也即是說，在依他起性上，恆常脫離徧計所執性，就是圓成實性。

二、三無性

三無性——即相無性、生無性、勝義無性。這三無性是依三自性安立的。解深密經·無自性品謂：「汝應諦聽，吾當為汝解釋所說，一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜自性涅槃所有密意。勝義生，當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性，所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。：：」

三無自性，如上經文所說。釋迦世尊以世間有情，對一切事物皆執有實在的自性，為破除這種妄執，故密意方便，說一切法皆無自性。這是以此三種藥，對治三種妄執之病，不是說連依、圓之法體也是空無的。密意

者，是不顯了的意思。換言之，說三無性者，是不了義教。三十頌頌文謂：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」茲先說明三無性如下：

一、相無性：此是依徧計所執性而安立的，以徧計所執之法假名安立，故說相無自性性。此謂一切眾生，以妄心於因緣所生之事物，計度有我、有法的我相、法相，這就成了我執與法執，亦即是徧計所執性。徧計所執之法，如見繩誤以為是蛇，而心識浮起蛇相，其相非實有，因此名曰「相無性」。相無性在說明我、法體相，有如鏡花水月，虛幻不實，眾生所以認為有實我、實法，是由事物的虛假名字而安立的，並沒有真實的體性。解深密經曰：「善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法徧計所執相，何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說明相無自性性。」

二、生無性：此是依依他起性而安立的。即一切諸法，由於仗因托緣而生起，謂之依他起性。此依他起之法，既由因緣和合而有，則「緣起性空」，其無實性可知，其中並無實體，故名生無性。解深密經曰：「

云何諸法生無自性？謂諸法依他起相，何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。」

三、勝義無自性：此是依圓成實性而安立的。圓成實性即是真如，真如為圓為常，為一切有為法的實性，是絕待的、永恆的理體，為我、法二空所顯，自然沒有自性。解深密經曰：「復有諸法圓成實相、亦名勝義無自性性，何以故？一切諸法、法無我性名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故，由此因緣，名為勝義無自性性。」

唯識宗立三自性、三無性，目的在於顯示非空非有的「唯識中道」。而唯識中道的理論根據，係建立在辯中邊論兩首頌上。頌文是：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。

故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。

以上頌文的意思是說：能取者是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，所取者是色、聲、香、味、觸、法六境，而此兩者，都是由於識的虛妄分別上而有，實際上這二者都是無，能取和所取都是空。而在此空中，是以識的

虛妄分別而有。因此一切事物，有為無為，不是沒有，故稱非空；也不是有，故稱非不空。非空非不空，就是中道。

成唯識論卷七曰：「我法非有，空識非無，離有離無，故契中道。」

唯識中道有一特點，即是和三自性、三無性結合在一起。唯識家以為，世間萬法——一切事物中都有三自性，一切事物中也都有三無性，三自性說明有（非空），三無性說明空（非有），所以唯識家把唯識的終極道理，歸之於非空非有的中道。唯識中道，有三性各具中道，與三性對望中道二義，分述如下：

一、三性各具中道：唯識中道，是建立在三自性與三無性的基礎上。即一切法的每一法，各具非空非有二義。即徧計所執性，情有故非空，理有故非無；依他起性，如幻故非有，假有故非空；圓成實性，真空故非有，妙有故非空。以此，則一一法上，各具三性非空非有中道。此名三性各具中道，亦名一性中道。

二、三性對望中道：三性對望中道，亦是建立在徧、依、圓三性上。在三性之中，徧計所執性，是我人的虛妄分別，顯現於妄情上情有理無的

妄法。依他起性，是仗因托緣生起，雖無體性，卻有相用，這是假有實無的假法。圓成實性，是諸法的體性，這是實有相無的實法。

所以在三性之中，徧計所執是空，依他圓成是有，空有對望，則非空非有。而真空妙有之中道亦由此而建立。此名三性對望中道，亦稱一法中道。三性為唯識宗立論的根本，唯識宗以一切不離心為義，成唯識論卷八曰：「三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性；愚夫於此橫執我法、有無、一異、俱不俱等，如空華等性相都無，一切皆名徧計所執；依他起上，彼所妄執我、法俱空，此空所顯識等真性名圓成實。是故此三不離心等。」

三、釋違教難

由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。
 依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。
 故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。
 即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

前面說明三自性及三無性，於此再依頌文，詮解「釋違教難」。茲先解釋「若沒有境，則教說的三種自性即不能成立」的問難；繼而再解釋「若沒有識，則教說的三種無性即不能成立」的問難。

釋違教難——是解釋外人對於違背教義的問難。所謂問難，就是外人的質問，外人繼續理問難後，又繼續質問曰：「照你們唯識家說，唯有內識，沒有外境。如果這樣，則依他起的一性就夠了，為什麼聖教中處處說有三自性？」唯識家解答說：「應知三自性亦不離識。」為什麼呢？唯識家以上列五頌的前三頌答之。頌文的初二頌正辨三性，次一頌前三句，明三性的不一不異，末一句明依他圓成證得的前後。後二頌明三無性。分釋如下：

一、由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有；此是明能徧計的虛妄分別；徧計——即是周徧計度，徧緣一切境界，又計較推度是我是法。彼彼者——這個能徧計心的品類眾多，故說彼彼。「種種物」——即所逾徧計之境，如實我、實法等。這種若我若法的徧計所執，並沒

有實在的體性，故說：「此徧計所執，自性無所有。」

二、依他起自性，分別緣所生：依他起的「他」，指的就是因緣。是說色、心諸法，仗因托緣方得生起，故名依他起。色、心諸法生起的因緣有四——就是親因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，見本文第九講，此處不贅。色法生起，須藉親因緣及增上緣二種，心法生起，須四緣俱足，方始現行。因此，說色、心諸法生起，及心體所起見、相二分，都是依他起性。「分別」即是虛妄分別，也就是有漏的雜染諸法。有義——分別即是緣慮的異名，即依他諸法，是由分別的心、心所及眾緣所生起，所謂「唯識所現，眾緣所生」者是。

三、圓成實於彼，常遠離前性：圓成實三字，具有圓滿、成就、真實三義。但所謂圓成實，不是在依他起之外另有一個圓成實，而是在依他起諸法上，恆常遠離前面所說的徧計所執，便是圓成實了；反之，若於依他起法起種種實我、實法執著，就是徧計所執了。

四、故此與依他，非異非不異，如無常等性：此三句頌文重點，在說明依他起與圓成實之間，既「非異」亦「非不異」之理。因為圓成實性，

既然是在依他起諸法上，遠離前面的徧計所執，就不能說這兩者是「異」。但這兩者之間，也非「不異」。何以故呢？如經中常說無常無我，色法は無常，乃至受、想、行、識亦是無常。這無常法性，徧及於一切法上。因此，無常與一切法是「非異」；但就總相說雖然不異，而萬法各有其別相，總相別相迥然不同，故又「非不異」。因此，依他起與圓成實，若說是「異」，離開了依他起，就不能顯現圓成實的法性；若說「不異」，那麼圓成實同於依他起，豈不是成了生滅之法？

五、非不見此彼：此句頌文，是明證見依他起與圓成實的先後。「此」指依他起，「彼」指圓成實。「見」者證見，意謂非不見彼圓成實性、而能見此依他起也。換言之，必先以我法二空的觀智（根本智）證見圓成實，此際已斷除我法二執（徧計所執），至此始（以後得智）了達如幻如化的依他起。成唯識論曰：「非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。」

六、即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性：「即依此三性

」的三性，自然指的是徧、依、圓三性。此三性，不過是依世俗諦的假名施設，若依勝義諦，諸法尚無所有，何有自性可得？因此佛說有此三自性後，恐怕有人執著諸法實有自性，所以旋立即破，又立此三無性。「故佛密意說」，密意者，是不顯了義教，是以三種藥對治三種妄執之病，不是說連依圓的法體也是空無的。

七、初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性：頌文「初即相無性」句，是依徧計所執性而立的。徧計所執只是妄情計度，並沒有實在的體相。這有如空華，只是現於病目之前，實無其體相。「次無自然性」句，是依依他起性而立的。依他起諸法是眾緣和合而生，既待緣而生，則緣生性空，故曰生無性。「後由遠離前，所執我法性」二句，是依圓成實性而立的，此即勝義無自性。圓成實性是遠離前面徧計所執（我法二執）所顯的真理，此真理離一切相，畢竟皆空，故曰無自性。無自性即是性空，亦曰空性，實則空性就是真如，於下一講中再詳細詮釋。

【第十一章 明唯識性——真如】

在唯識三十頌的科判中，一般多用相、性、位三分，作為講解的次序。即依三十首頌文，以前二十四首頌文明唯識相，第二十五首頌文明唯識性，第二十六至第三十首頌文明唯識位。於今，前二十四頌的明唯識相，已在第一至十講中講解完畢，今日講第二十五頌——「明唯識性」。

第二十五頌的頌文是：

此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

所謂唯識性——「諸法勝義」，即是上一頌的末二句「後由遠離前，所執我法性」的圓成實性。而圓成實性也就是「唯識實性」，同時也就是「真如」。

真如，是佛法中最高的真理。唯識宗修唯識行，歷經三大阿僧祇劫，五位四十一階，集無量福德智慧，無非是斷滅我、法二執，煩惱、所知二障，證得我、法二空，轉識成智，親契真如，證得大菩提與涅槃的二種勝果。於此，我們來探討這「真如」究竟是什麼。

本來，如果簡略的講解「唯識實性」——真如，數百字就可以講解清楚

。但以「真如」此一概念，在整個佛法中，佔非常重要的地位，於此特別加以詳細的解說。

一、真如與緣起（◎賁—光榮）

真如，梵文Bhuta Tathata，音譯：部多多他多，是佛教表示最高真理的概念。要探討真如，須先自佛陀證悟的「緣起」說起。緣起又名緣生，這是略稱，具足稱「因緣起」或「因緣生」。良賁疏曰^註「言緣生者，緣為眾緣，生者起也，諸有為法，皆從緣生。」大致說來，緣生就是緣起，至於具足所稱的因緣生，因是「造」義，也是「親生」義。大毘婆沙論曰：「造是因義」，大乘義章曰：「親生之義，目之為因。」這是說，以「因」而能致「果」，因是能生，果是所生。於此，也把緣生和緣起加以區別。瑜伽師地論五十六曰：「因名緣起，果名緣生。」

緣起Pratityasamutpady，梵文的意思是「由彼此關涉而生起」，或是「現象界的生命與世間，彼此關涉所由之道」。這就是說：現象界中，沒有孤立存在的事物，都是彼此關涉、對待而生起、存在的。所以原始經典（雜阿含·二九三·二九七經等）上屢說：

此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅。

這種關涉、對待之間的依存關係有兩種，一種是同時的依存關係，一種是異時的依存關係。異時的依存關係，即所謂「此生故彼生」，此為因而彼為果。同時的依存關係，即所謂「此有故彼有」，此為主而彼為從。而此因果主從，也不是絕對的，換一個觀點來看，因果主從，又可以倒置過來。所以雜阿含·四六九經中說：

譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。

這種關涉、對待、依存的關係，就是緣起。緣起的緣，就是事物生起存在的各種條件。因此，宇宙之間沒有孤立存在的個體，也沒有永恆不變的事物。這些關涉和變化，必須在一定的條件下才能生起、存在、變異、壞滅。因此，所謂「若法因緣生，法亦因緣滅」，因就是主要的條件，緣則是次要的條件。

緣起，有其縱向的和橫向的兩種關涉對待關係。自縱向關係來觀察事

物，就有了前因後果的關係；自橫向關係——就時間的某一點上來觀察事物，就有了彼此對待的關係。「此生故彼生」是縱向的因果關係；「此有故彼有」是橫向的對待關係。後世發展的佛教，莫不重視緣起，以緣起為佛教的基本教理。但較多重視縱向的因果關係緣起，而忽略橫向相待關係緣起。後來這種橫向關涉對待的緣起被稱為「實相」Dharma。實相——即一切事物真實的、常住不變的本性。這是平等的、最高的真理。

事實上，緣起的本義，就是探究實相。龍樹菩薩出世，鑑於小乘有部之說「法體實有」，而揭示出「空」的概念。即「三是偈」所稱：「因緣所生法，我說即是空。」空就是諸法實相。因為宇宙之間，沒有永恆不變的事物，即凡是由因素條件集合而生起的存在，都具有成、住、異、滅四相，緣集則成，緣散則滅，此即是無常；而凡是因素條件集合生起的存在，都沒有獨立的自性（定性），不能決定自己的存在，此即是無我。

換一個方式來說，由眾多關涉條件生起的事物，其本身並沒有一個固定的主體，所以「無我」；在關涉條件發生變化的時候，此一法就會變異或壞滅，所以「無常」。而此無常無我的本性是空——即是「性空」或「空

性」。而緣起法中即含蘊著空性，所以說「緣起性空」。

實相——此一切事物真實的、常住不變的本性，也就是真如。即是說，自緣起法來說，一切法都是待緣而生起，故無自性（也即是無固定不變之性），無自性即是性空，這是諸法的本質，是本來如此的、不增不減的法性，這就是「真如」。

真如——真者真實，如者如常，此為徧布於宇宙間真實之本體，也即是事物的真實相狀或真實性質。經典中表示真如的名稱極多，如大般若經第三六〇卷中，列出了十二名稱：法性、法界、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界等，都是真如的異名；真如，成了大乘佛教的標誌。成唯識論卷二詮釋真如曰：「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此真實於一切位，常如其性，故曰真如。」

二、二諦四重

常住不變的真如，就是唯識的實性。對於「世俗諦」而言，真如是「勝義諦」，所以頌文稱「此諸法勝義」。這世俗、勝義二諦，乃是佛教的

根本大法，諸佛依二諦而說法，眾生依二諦而證道。中觀論有偈子云：

諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。

第一義諦，就是勝義諦。何謂勝義諦呢？即聖者所見的真實理性——普遍的空如之理；何謂世俗諦呢？是迷情所見的世間事相——現象界經驗面的理法。這二者均非虛謬，故說為諦。唯識宗具明二諦，於世俗、勝義二諦又各立四重，曰世間、道理、證得、勝義。大乘法苑義林章卷八，二諦章謂：

「二諦深妙，非略盡言，聊述綱記。……總名中，一世俗諦，亦名隱顯諦；二勝義諦，舊名第一義諦，亦名真諦。

列別名者，今明二諦有、無體異，事、理義殊，深、淺不同，詮、旨各別，故於二諦各有四重：亦名名事二諦、事理二諦、淺深二諦、詮旨二諦。

世俗諦四名者——世間世俗諦，亦名有名無實諦。二道理世俗諦，亦名隨事差別諦。

三證得世俗諦，亦名方便安立諦。四勝義世俗諦，亦名假名非安立諦。：：勝義諦四名者——世間勝義諦，亦名體用顯現諦。二道理勝義諦，亦名因果差別諦。三證得勝義諦，亦名依門顯實諦。四勝義勝義諦，亦名廢詮談旨諦。：：」

以上四諦，在瑜伽師地論卷二十五中，又於世俗諦、勝義諦各開為四重，合為八諦。世俗四諦是：

一、世間世俗諦：又名有名無實諦，如假立瓶、鉢、軍、林、有情、牛馬等名稱，而所謂瓶者、鉢者，無非是泥土和水而做成；軍者、林者，無非是眾兵與多樹而立名。這些都是因緣和合的假法，唯有假名，並無實體，這是隱覆真理的世俗之法，故名世間；但凡情認為實有，依情立名，故曰世俗諦，實則有名無實。

二、道理世俗諦：又名隨事差別諦，即是五蘊、十二處、十八界等法。這蘊、處、界等法門，是隨著眾多的事相，及依著眾多的義理而安立的，故曰道理；因事相差別容易了解，故曰世俗，亦名隨事差別。

三、證得世俗諦；又名方便安立諦，這是以佛之方便，安立知斷惡修善的

四諦法門，使行者循苦、集、滅、道四真理依法持，而證得聖果，故曰證得；以其有相狀分明可知，故曰世俗，亦名方便安立。

四、勝義世俗諦：又名假名非安立諦，這是二空真如：空我而得之我空真如，空法而得之法空真如。這是離諸相（非安立）而為聖者所覺，故曰勝義；唯尚以假相安立，體非離言（未離假名），故名世俗，亦即假名而非安立。

以上四諦，稱為世俗者，世謂隱覆真理，俗為有相顯現。諦者——實義，有如實有，無如實無，有無不虛，故稱為諦。

於此，再詮述勝義四諦：

一、世間勝義諦：又名體用顯見諦，此即是世俗四諦中的第二諦、道理世俗諦的五蘊、十二處、十八界的三科等法。以其事相粗顯，猶可破壞，故曰世間。此唯聖者後得智所知，勝於世間世俗諦，故名勝義。此亦名體用顯現諦，其與第一世俗諦不同者，是有體有用，且事相粗顯。

二、道理勝義諦：又名因果差別諦，此即是世俗四諦中的第三諦、證得世俗諦的四諦法門。這是依著知苦、證集、慕滅、修道的染淨因果道理

而安立的，為殊勝的無漏智境，因勝於前二諦，謂之道理；這是無漏智的境界，故名勝義。

三、證得勝義諦：又名依門顯實諦，此即是世俗四諦中的第四諦的二空真如，這是依二空聖智詮空門觀而顯的真理，故曰證得；因為是凡愚所測的聖者之境，勝於前第三世俗，故名勝義。

四、勝義勝義諦：又名廢詮歸旨諦，此即是一實真如，妙體離言，超絕法相，故勝義。此唯根本無分別智所證，勝於前第四世俗。諸勝義中，唯此為最，故在勝義之上復冠以勝義。此諦理須廢除言詮，但以正智證會。

以上四者，稱勝義諦者，勝謂殊勝，義有二種——一者境界名義，二者道理名義。諦者實義，是「事如實事，理如實理」，理事不謬，名之為諦。

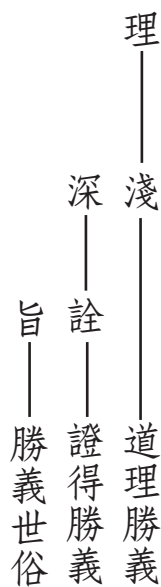
以上所立，是三乘合明的二諦。若唯約菩薩乘而言，則以執為實我、實法的瓶、鉢、軍、林等為第一俗，以蘊、處、界三科為第二俗第一真，以三自性、三無性唯識理等為第三俗第二真，以二空真如為第四俗第三真，以一真法界為第四真。如此建立雖為五重，然真俗相形，又復八重條然

不繁也。

蓋真必依俗而真，俗必依真而俗。真者物中之實，若無其物，是為誰實？是故所言真者，即是俗中之真也；又俗者實上之假，若無其實，是為誰假？是故所言俗者，即是真中之俗也。故所以俗事中必有真理，真理中必有俗事，若缺其一，必失其二，獨立之法不可得也。是故，並不是遣依他起而證圓成實，也不是沒有俗諦就可建立真諦，而是真俗相依而建立的。

如是世俗勝義各立四重，是明一切諸法，有者有實體，有者無實體。在有實體之中，有為事法，有為理法。在理法中，有因果差別的淺理，有真如實相的深理。在深理中，有顯二空能詮說的是假，離掉假而真證聖智的是真。以有如此的不同，故各立四重；如下表所示：

一、無體	——	世間世俗
二、有體	——	道理世俗
	理——淺	證得世俗
	深	勝義世俗
三、有體	——	世間勝義
	事	



又有四重相對，如下表所示：

- 一、以有體無體之不同，成第一對——無體——世間世俗
有體——世間勝義
- 二、以事理意義之不同，成第二對——事法——道理世俗
理法——道理勝義
- 三、以道理深淺之不同，成第三對——淺理——證得世俗
深理——證得勝義
- 四、以詮旨各別之不同，成第四對——依詮——勝義世俗
廢詮——勝義勝義

三、唯識實性

三十頌頌文：

此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

頌文前兩句「此諸法勝義，亦即是真如」，諸法就是一切法，勝義，如上節所釋。勝義諦雖有四重，但此處說的勝義，指的是「二諦四重」中的最後一種——「勝義勝義諦」。此勝義諦，是「體妙離言，迴超眾法」，是「言語道斷，心行處滅」，是「廢除言詮，但以正智」而證得，所以此「勝義勝義諦」，就是聖者內證的真理——「亦即是真如」。

頌文第三句「常如其性故」，其「性」，就是諸法的「實性」。成唯識論曰：

此性即是唯識實性，謂唯識性，略有二種：一者虛妄，謂徧計所執；二者真實，謂圓成實性；為簡虛妄，說實性言。復有二性：一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實；為簡世俗，故說實性。

照以上論文內容看來，三自性中的徧計所執和依他起，都不是諸法實性，唯有此圓成實，才是諸法實性。以唯識方面說，此諸法實性，也就是唯識的實性。所以頌文第四句說：「即唯識實性。」

第二十五頌詮釋完畢，附帶一談中國大乘宗派對真如的看法。真如本來是依緣起觀而建立的。以一切法待緣而生，無獨立的自性，故曰性空，

亦稱空性。空性是諸法的本質，為本來如此，不增不減的理體。故真如是靜態的、客體的、徧存於一切有的「真理」。印度佛教依此義說真如，唯識學亦依此義說真如。是以空宗以諸法空相為真如，有宗以圓成實性為真如。而中國大乘宗派，對真如的認知與印度不同，如：天台宗依據性具說，主張真如本來具足染淨善惡諸法。華嚴宗依據性起說，主張「本體即現象」，即真如本為萬法，萬法本為真如。這二者，都是受了大乘起信論的影響。

中國真常唯心系的宗派，以大乘起信論標示一心開二門：「所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異。」又謂：「真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。：」這樣，真如就不僅是客體性的、靜態的理體，亦是主體性的、動態的事用。成為「不生不滅，離言說相，離名字相，而能生萬法之體」了。

【第十一章 明唯識位——唯識五位修行】

唯識三十頌的三十首頌文，前二十四頌在於明唯識相，第二十五頌在

於明唯識性，最後五頌在於明唯識位。廣明前二十五頌的用意，無非是使我人明瞭世間萬法，唯是依他（因緣）而起，如幻如化；唯有證得圓成實的真理，始能轉識成智，得到大菩提與大涅槃的佛果。然而要證得佛果，須要經過三大阿僧祇劫，修無量福德智慧，斷得煩惱、所知二障，證得我、法二空，始能證得大菩提與大涅槃二種勝果。在三大阿僧祇劫的修行過程中，要經過五位、四十一階位的層次。

唯識修行五位——一者是資糧位，二者是加行位，三者是通達位，四者是修習位，五者是究竟位。成唯識論卷九曰：「何謂悟入唯識五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分，二、加行位，謂修大乘順決擇分，三、通達位，謂諸菩薩所住見道，四、修習位，謂諸菩薩所住修道，五、究竟位，謂住無上正等菩提。」

又曰：「云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩，於識相性資糧位中，能深信解；在加行位，能漸伏除所取能取，引發真見；在通達位，如實通達；修習位中，如所見理數數修習，伏斷餘障；至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。」

四十一階，是十住、十行、十回向、十地、妙覺菩薩。現依次分釋五位如下：

一、資糧位——乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅（◎四攝——布施、愛語、利行、同事）

資糧位，是唯識修行五位中的第一位，這是初步的準備階段，於此位中修十住、十行、十回向之三十心，以儲備修道之資糧。資糧位，在修道五位中只是方便道。稱為資糧者，譬如有人遠行，必先籌集資財糧食，以備途中所需。修唯識行，亦要先積聚下相當的福德智慧。福德智慧如何積聚？即是發菩提心，行菩薩道。修唯識行菩薩，以四種因緣力聞知唯識妙理，但以定慧力量不夠，尚不能了達唯識性相，而仍執取外境名言差別，故其所修之行，非禪定、觀念等觀行，而是客觀的散心事相——六波羅蜜^註三十七菩提分^註四攝^註四無量心等福智。三十頌於此位稱：乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。

成唯識論解釋此頌曰：「從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識，求住唯識真勝義性，齊此皆是資糧位攝。」又謂：「於唯識義雖深信解，而

未能了能、所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。」

頌文中未起識的識字，即未起順決擇分的識。唯識性指圓成實性——真如。二取——是能取與所取。隨眠——又名習氣，亦即煩惱障和所知障的種子。由於初修唯識行，其決擇的智慧尚未生起，未能伏滅二取隨眠，故未能住於唯識實性中也。

二、加行位——現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識

加行位，是唯識修行五位中的第二位，意謂加倍努力以積聚修行功德。修唯識行者，在資糧位中，於十住、十行、十回向三十心終，將入見道，勤修四尋思觀、四如實智，而得煖、頂、忍、世第一法四善根，這是為入於見道位的方便加行。

此加行位，跡近見道，故稱「順決擇分」，即隨順真如境界，生起決擇的智慧。原來在資糧位時，修行者偏於修福，而於加行位，是重於修慧。所以在此位修四尋思觀，四如實智觀，以伏斷分別起的二障和俱生起的

現行二障。

此位菩薩，雖較資糧位行者觀智殊勝，但因尚未起無漏智，在唯識三性觀中，難免錯觀所變的相分為圓成實性。因此，不能住於無相真如的唯識實性中。三十頌於此位稱：

現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

成唯識論解釋此頌曰：「菩薩先於初無數劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，為入見道住唯識性，復修加行，伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，順趣真實決擇分故；近見道故，立加行名，非前資糧無加行義。」

又謂：「菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空、有二相未除，帶相觀心，有所得故，非實安住真唯識理。」

在資糧位中，由於二取隨眠未能伏滅，故未能安住於唯識實性。在加行位，以修四觀、四智故，印可二取皆空，似乎真如境界已現於前，但此時還有一點障礙，就是現前立有少物，謂此少物即是唯識實性。然唯識實性，非空非有，雖得而無所得。因此，以有所得之故，猶未能實住於唯識

也。

「四尋思觀」——是唯識修行五位中，加行位所修的觀法。即是名尋思觀、義尋思觀、自性尋思觀、差別尋思觀。名是能詮的名言，義是所詮的義理，自性是名和義的體性，差別是體性上種類的差別。茲再分釋如下：

一、名尋思觀：名者，一切事物的名稱，在事物名稱上去推求觀察，則知所謂名者不過是假名施設，即「謂於相上有所增語」，然名者實之實，僧肇法師曰：「以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。」我人執名求實，徒生種種煩惱。由此推求，名是假立，虛妄不實，此謂名尋思觀。（◎十二處——六根、六塵）

二、義尋思觀：義者，依名而詮諸法之體相，如山河大地、人牛馬羊，十二處^①十八界等^②這些色、心諸法，皆是因緣和合、一時假有，亦即是唯識所變，虛幻不實，由此推求尋思，謂之義尋思觀。

三、自性尋思觀：自性者，諸法各自之體性。有為色、心諸法，皆是仗因托緣，唯識所現，離識非有。由是尋思，悟知諸法名、義，自性皆空，謂自性尋思觀。（◎十八界——六根、六塵、六識）

四、差別尋思觀：差別者，名與義上的差別相。名之差別，如一言多言；相之差別，如長短方圓，善惡美醜，一一法上，各有差別，而此差別，皆假有實無。由此尋思，悟知諸法名、義、自性云者，只是假有實空，曰差別尋思觀。

於加行位中，繼四尋思觀後的觀行，是四如實智。即以前四尋思觀所推求的假有實無為因，再加以印可決定的觀法。由此可知，「所取」的名、義、自性、差別等，固然是離識非有，即是「能取」之識也是了不可得，如此空掉能取所取，即名「四如實智」：

- 一、名尋思觀所引生的如實智。
- 二、義尋思觀所引生的如實智。
- 三、自性尋思觀所引生的如實智。
- 四、差別尋思觀所引生的如實智。

修四尋思觀和四如實智觀，要歷經「四加行位」——煖、頂、忍、世第一四位，前二位修四尋思觀，觀所取空；後二位修四如實智觀，觀能取、所取俱空。四加行位又名四善根位，是唯識宗修煖、頂、忍、世第一法四

種加行的階位。

此四加行，煖是下品的尋思觀，頂是上品的尋思觀；忍是下品的如實智觀，世第一是上品的如實智觀。這四種觀，是由明得、明增、印順、無間等四種定而發出的。茲分述如下：

一、煖位：成唯識論曰：「依明得定，發下尋思，觀無所取，立為煖位。」明得定中的明，指的是無漏慧。在此位中，始觀名、義、自性、分別四法，都是有情心識所變，假名施設，非有自性，離識即不可得，以此伏斷所取之境。

二、頂位：成唯識論曰：「依明增定，發上尋思，觀無所取，立為頂位。」明增，是智慧增長，增長後進一步觀察所取境空，修尋思觀至此，達於絕頂，故稱頂位。

三、忍位：成唯識論曰：「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。」印順定的印，是印可決定。印順——是印前順後，就是印持前面四種尋思智觀，觀所取名、義、自性、差別四種所取之境，皆空無自體，即能取之心識亦不可得，「所取既無，能取亦

空」，印前所取無，印後能取無，稱印順定。

四、**世第一位**：成唯識論曰：「依無間定，發上品如實智，印二取空，立世第一法。」在前面忍位中，唯印可能取空；在此世第一位中，印可能取、所取二空，此於異生法中，最為殊勝，曰世第一法。

三、**通達位**——若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故

通達位，是唯識修行五位中的第三位，這是菩薩的見道之位，於初地之入心（十地各有入、住、出三心），通達於二空無我之理，此即見道位。

有情無始以來，為無明煩惱覆障，因而顛倒妄想，起惑造業沉緬苦海。自發心學佛以來，歷經多劫修行，猶未能認識唯識真實義性。不過，於世第一法的次剎那，於十地的初地極喜地，至此通達真實識性，入通達位，即是見道位。此位所見之道，即二空真如，亦即是唯識實性。三十頌曰：

若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

成唯識論解釋此頌曰：「若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不

取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。智與真如平等，俱離能取、所取相故，能、所取相俱是分別，有所得心戲論現故。」

在加行位時，所修的四觀四智，以猶帶相故，未能實住唯識。而在此通達位，不但所取之境空，能取之心空，即能觀之智亦空。而實證此二空境界之智，就是無分別智，無分別智是諸智的根本，故又名根本智。依於根本智，先親證法性，即實住唯識——親契真如，然後即起有分別的後得智。見道菩薩，即以此二智——根本智與後得智，緣真俗二境。

四、修習位——無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依

修習位，是唯識修行五位中的第四位，修行者在見道以後，達到第十地的滿心佛果之前，重修習妙境以斷餘障，即是修習位，亦稱修道位。

修行菩薩於見道位，雖然證得無分別智，斷除一切心識上的顛倒知見，但微細煩惱尚未斷除，還需要修習。故菩薩於此位修十種勝行——即十波羅蜜多①斷十重障②證十真如③捨二種粗重，由此即能證得轉依。即轉煩惱障證得大涅槃，轉所知障證得大菩提。三十頌稱此位曰：

無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。

成唯識論解釋此頌曰：「菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取，故說無得及不思議，或遠離戲論，說為無得；妙用難測，名不思議，是出世間無分別智，斷世間故，名出世間。二取隨眠，是世間本，唯此能斷，獨得出名。或出世名，依二義立，謂體無漏及證真如。此智具斯二種義故，獨名出世。餘智不然，即十地中無分別智。」

無分別智，是一種能、所兩空，「無智、亦無得」的空慧。這種空慧不可思議，是一種出世間的智慧，它能捨滅煩惱障及所知障的種子，以此而證得菩提及涅槃二轉依果。

頌文中「捨二粗重故，便證得轉依」，粗重二字，仍是種子的異名。「轉依」——是「轉染成淨」。轉者轉捨，依者依止。轉捨去染污的煩惱、所知二障，依止於涅槃、菩提二果。此亦稱轉識成智——轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。阿賴耶識攝持無漏、有漏種子，修唯識行，以修持熏習之力，捨有漏

種子轉為清淨種子，至見道位，證二空真如。轉染成淨後的阿賴耶識，即轉捨虛妄的識心，變為清淨的智心。轉依——即「轉其所依」，唯對「所依」的看法，成唯識論謂有二義：

一、第一師義謂：「依謂所依，即依他起，與染淨法為所依故，染謂虛妄徧計所執，淨謂真實圓成實性，轉謂二分轉捨轉得。」據上所說，轉依是由虛妄的依他起——即染分的阿賴耶識，轉為淨分的圓成實。

二、第二師義謂：「或依即是唯識真如，生死涅槃之所依故，愚夫顛倒迷此真如，故無始來受生死苦；聖者離倒悟此真如，便得涅槃畢竟安樂。」據第二義，謂依即是唯識真如，轉捨迷妄顛倒的真如，轉證悟的真如而得涅槃。

轉依——有能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得四種意義。

一、能轉道：此即是能轉捨二障、轉得二果的智（能轉道的道、即是智）此有二類：

(1) 能伏道：即是有漏、無漏的加行、根本、後得三智，此智能伏二障的種子勢力，而使其不生現行。

(2) 能斷道：即是無漏的根本、後得二智，此智能斷除二障的種子。

二、所轉依：即是能轉之智，轉捨染法，轉得淨法而成為所依，此亦有二類：

(1) 持種依：即是第八識，此識能任持染淨諸法種子，故為所依，而使其轉捨轉得。

(2) 迷悟依：即是真如，若迷真如則生染法，悟真如則生淨法；故為迷、悟根本之所依，而使其轉捨轉得。

三、所轉捨：即是由能轉道、所轉捨的有漏種子，此亦分為二類：

(1) 所斷捨：斷捨的即是煩惱、所知二障種子。在無漏的真無間道生時，此類種子乃被斷捨。

(2) 所棄捨：棄捨的即非障的有漏法、及劣無漏法的種子。這些雖不是障法而不用斷捨，但能持的第八識，轉為純淨圓明的時候，即不能任持此類種子，而自行將其棄捨。

四、所轉得：即是以能轉道，轉捨二障之因而轉得者，此亦有二類：

(1) 所顯得：顯得者即真涅槃，斷煩惱而顯發者。

(2) 所生得：生得者即大菩提，斷所知障而生起者。

五、究竟位——此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法

究竟位，是唯識修行五位中的最後一位。修行菩薩於第十地滿心金剛喻定無間道，剎那之間，斷盡二障種子，並於解脫道永捨劣無漏、及有漏諸法，以證菩提妙果。此即是圓滿究竟位。三十頌曰：
此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

究竟位，事實上就是佛位；佛位是諸漏永盡，清淨圓明，故稱無漏。界是藏的意思，謂此中含藏無邊希有大功德，故曰「無漏界」。不思議者，佛之法身，不可執有，不可執無，離諸分別，絕諸戲論，故曰「不思議」。善者，微妙之淨法，遠離生死；常者，盡未來際，恆無變易。

以上頌文，其中不思議、善、常、安樂，是二轉依果體，所具有的殊勝德性，是彰顯究竟的無漏法界，茲分詮如下：

一、不思議：無漏界、離心緣相，故不可思；離言說相，故不可議。亦即是二轉依的果體——涅槃與菩提，甚深微妙，斷絕尋思之境，不可以世

問一切譬喻言議，故曰不思議。

二、善：純淨法性，離諸煩惱。亦即謂清淨法界的真涅槃，離生滅之法；四智心品的大菩提，妙用無方，而二轉依俱有順益之相，與不善反，故成為善。

三、常：二轉依的果體，永不變滅，無有盡期。亦即是真涅槃無生無滅，性不變易；大菩提常住真如，為所依故，故成為常。

四、安樂：清淨法界，沒有逼惱，亦能使所化有情安樂，故成其安樂。

頌文「解脫身大牟尼名法」者——解脫身是解脫煩惱障的纏縛而得到的果身。大牟尼——譯為寂默。佛果的二障斷除淨盡，故名解脫身，亦名法身。法身是三身的總稱，三身——即自性身、受用身、變化身。

◎十地——歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地◎十住——初發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住◎十行——歡喜行、饒益行、無瞋恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行。（第312頁）

等分法海 ①7

八識規矩頌講記

作者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

八識規矩頌講記

【第一章 玄奘大師】

一、玄奘大師的生平

八識規矩頌的造頌人，是我國的大翻譯家玄奘大師。

玄奘師俗家姓陳，單名禕，河南洛州緱氏縣人（今洛陽東緱氏鎮），他於隋文帝開皇二十年（600年），出生在一個沒落的官宦家庭。他的父親陳惠，曾任陳留縣令，因不樂仕進辭官歸里。玄奘師幼年聰慧敦厚，溫文儒雅，八歲從父讀書，勤學不懈。陳惠是一個不事生產的名士，辭官後家境日益艱困。玄奘師的二哥陳素，早年在洛陽淨土寺出家，法名長捷師。長捷法師精通內典，尤善老莊，為人所敬仰。玄奘師受到兄長的影響，十歲時隨著兄長住進洛陽淨土寺，依兄誦習經典。並於隋煬帝大業八年（612年），剃度出家。（◎內典——佛經）

剃度後的玄奘師，仍在淨土寺學習經典，聽寺中的景法師講涅槃經、聽嚴法師講攝大乘論，他生性好學，努力不懈。二位法師要他升座複講，他記憶力特強，分析詳盡，博得師友們的讚許。大業末年，玄奘師與兄長

為避兵亂，西入長安，暫時棲身於長安莊嚴寺。

未久，李淵在長安建立了大唐帝國，建元為武德元年（618年）。惟國基草創，兵甲未息，整個長安，就沒有一處講經之所，這時唯有四川地處西南，較為安定。洛陽四大道場的大德如慧景、智脫、道基、寶暹等諸師都在成都講經，長捷師、玄奘師兄弟不願在長安虛度光陰，於是西行入蜀到了成都。（◎惟一同「唯」字◎江東—長江以東）

這時成都高僧雲集，佛法興盛，長捷、玄奘二師住入空慧寺，聽寶暹師講大乘論，聽道基師講阿毗曇雜心論，聽惠振師講八犍度論，數年之間，他佛學基礎更加充實。唐高祖武德五年（622年），玄奘師在成都受具足戒，取得大僧的資格—即正式的比丘。那時唐室已經統一天下，社會秩序已經恢復，玄奘師乃離開成都，沿江東下參學，後來於太宗貞觀元年（627年），回到了大唐國的都城長安，駐錫大覺寺。

這時長安有兩位有名的大德，一位是專講俱舍論的僧辯師，一位是精通攝大乘論的法常師，玄奘師分別從他二位學習。由於他對這些經典都下過苦功，領悟力又強，所以學習起來，質疑問難，縱橫論辯，其智慧天才

，深為時賢所歎服。很快的他在長安佛教中，成為一位知名的飽學比丘。

然而，玄奘師也有他的煩惱之處。他出家以後，學習過俱舍、成實、涅槃、攝論、地論、毗曇等經典都不止一次。但是在他互相對照比較之下，發現各位大德所講的經典「隱顯有異」，彼此矛盾。特別是當時流行的攝大乘論和十地經論，對於佛性、阿賴耶識之說彼此參差，不能統一。玄奘師很希望能夠讀到總賅《劣》三乘學說的瑜伽師地論①以求了解會通。

於是他決心往印度求法，尋求原始的梵本聖典，以對法義求得正確的了解。唐太宗貞觀二年，玄奘師上表朝廷，請求赴天竺求法。未獲批准，玄奘師不為所屈，他在長安城中找到西域胡人，向他們學習西域胡語，預作出國的準備。貞觀三年春天離開長安，經蘭州西行私渡玉門關，涉八百里流沙。途中失水，他誓西行一步而死，不願東退一步而生，歷經艱險，抵達關外第一個國家——高昌國。（◎三學——戒、定、慧）

高昌國王麴文泰崇信佛法，對奘師禮供殊厚，知師西行求法，餽贈黃金百兩，銀錢三萬，以及法服鞋襪，車馬伏役等。還寫了二十四封書信，分致西行各國，託請沿途照料保護，這樣才送他上路，揮淚而別。玄奘

師一行經過阿耆尼國（新疆焉耆）、屈支國（新疆庫車）。繼續經祿迦國抵達凌磧山—蔥嶺北隅的達爾山口。翻越凌磧山，到達中亞細亞地區，前行千里，到達大清池（即伊斯色克湖），再向西北前行五百里，到達素葉城。這是西突厥的領域，當時西突厥葉護可汗的勢力強大，大雪山以北六十餘國皆歸其統屬。

玄奘師呈上高昌國王的書信及禮品，可汗「重其賄賂」，設宴招待，並派了一個通漢語的青年沿途護送。此後，由於有葉護可汗派人相送，一路上十分順利。前行進入印度國境，再經過三十餘個國家，終於在貞觀七年（633年）到達了目的地——中印度摩揭陀國的那爛陀寺。

玄奘師在那爛陀寺前後五年，聽戒賢論師講瑜伽師地論三遍。因明、聲明、集量等論各二遍。順正理論、顯揚、對法各一遍。如俱舍、婆娑、六足、阿毗曇諸論，他也重加複習。此外對於梵文梵語，也下過一番苦學的功夫，這對於他返國後譯經大有幫助。

當時那爛陀寺數千僧侶中，精通二十部經論的有一千人，精通三十部經論的有五百人，精通百部經律論的三藏法師應是十人，但在玄奘師未到

之前只有九人，尚缺一人未補。玄奘師到後不久，以其精通大小乘經典，被補為三藏法師。三藏法師，可以享受最高供養，本身免去僧侶雜務，且分配「淨人」一名，供其差遣イヌ，出門可以乘坐象車，飲食供應較一般僧侶為豐盛。

這足以說明玄奘師在寺院中所受的尊敬。此外玄奘師還依杖林山勝軍居士修習唯識抉擇論、成無畏論、莊嚴經論等論典，並就瑜伽、因明等學之有疑難者向他請教。過了二年，重回那爛陀寺，受戒賢論師之囑，為寺眾講攝大乘論及唯識抉擇論。

那爛陀寺是印度的佛學研究中心，學術風氣相當自由，一方面玄奘師在講大乘有宗的唯識，另一方面有一位大乘空宗的師子光論師，同時也在講空宗的中論、百論。師子光師門戶之見頗深，對有宗的瑜伽諸論百般攻擊。而玄奘師對空有二宗的理論都有深刻的了解，對師子光師偏狹作風不以為然，同時也基於對真理的執著，曾數次前往詰問，師子光師不能回答，學僧們漸漸散去，到玄奘師座下聽講。

師子光師心中不服，玄奘師亦感於古代大德的論典並不相違，而學者

各人的見解有異，於是他以梵文寫了會宗論三千頌，這是和會空有兩宗思想的論著，呈戒賢論師審閱，論師及諸大德莫不稱善，而師子光師亦慚赧而去。
註（◎）「若有：」及「我曹：」——緣錄大正藏大唐大慈恩寺三藏法師傳）

由於玄奘師聲譽日隆，難免不招人妒忌，這時有一個順世外道，自遠地前來挑戰。他寫了四十條義理，張貼在那爛陀寺門外，大言曰：「若有難破一條者，我則斬首相謝。」那順世外道張貼出挑戰書後，數日無人應戰。玄奘師為護持正法，命淨人去撕破外道張貼的懸榜，約外道入寺，在戒賢論師及諸大德之前公開辯論，把對方的義理一一破斥。那外道辯敗，要依約自殺，玄奘師說：「我曹釋子終不害人，今令汝為奴，隨我教命。」

先是，南印度有一個名叫般若鞠多的老婆羅門，曾為國王的灌頂師，聲譽卓著。他曾撰寫過破大乘論七百頌。後來流傳到中印度，小乘教徒認為此論可為小乘佛教出氣，就把此論獻給當時威加五印度的戒日王，聲稱：「小乘義理，大乘人難破一字。」戒日王不信，乃致書戒賢論師，請他派遣「善自他宗兼省內外者」四人——即是通達大小乘各宗，及教內教外各種學問的人前去辯論。戒賢論師挑選了包括玄奘師在內的四個人去參加辯論。

出發之前，玄奘師想先了解一下般若鞠多破大乘論的內容，事有湊巧，被他收為奴隸的那位順世外道，曾聽過此論五遍之多。玄奘師自此外道處了解破大乘論的基本觀點，然後以大乘教義，撰寫破惡見論一千六百頌，以破斥及糾正破大乘論的錯誤。論成後，先呈戒賢師過目，又請寺內眾大德閱覽，眾人一致贊歎。戒賢論師把破惡見論送到戒日王處，王讀後曰：「日光既出，則螢燭奪明；天雷震音，而錘鑿絕響。」乃以之示小乘諸師，小乘師乃知難而退，不敢再提辯論之事了。（◎報—慚愧而臉紅）

至此戒日王對這位大唐沙門玄奘三藏更為崇敬。他恐各地小乘外道，仍篤守固陋，執迷不悟，故特為玄奘師在曲女城舉辦一次盛大的無遮大會，以玄奘師為論主，來辯論大小乘的優劣。當時印度是笈多王朝代，戒日王的地位，有如天下盟主，而事實上五印度是諸國林立，各有各的疆域和政府。戒日王為舉辦這次大法會，乃派遣使者，分赴各國，約請各國的各種宗教論師們全來參加。這法會經過了半年的籌備，在玄奘師四十歲那一年的春天（貞觀十五年，西元641年）大會在曲女城揭幕。

到會的有五印度諸國的十八位國王，大小乘佛教中三千多位大德比丘

，婆羅門教、耆那教等外道數千人，以及各地來觀禮的僧俗數萬人。大會開始，一頭身披珠寶纓絡的巨象，背負三尺多高的黃金釋尊像入場，戒日王扮為帝釋，迦摩縷波國的鳩摩羅王扮演大梵天王。前者手持寶蓋，後者手持白拂子，走在象的左右。二王及巨象之後是以玄奘師為首的諸位高僧，乘象隨行。以後是各國的國王、大臣、高僧等，分乘三百頭大象前進。

抵達會場，黃金佛像由戒日王供入寶座，然後依次頂禮，以及戒日王對眾高僧布施的儀式。最後請大會論主大唐國玄奘三藏入座，為場中數萬人宣講大乘教義。宣讀之前，把所讀之論文的抄本，「榜於大施場門」。按當時的慣例書明，若有能破一偈者，「當截舌以謝之」。如此經過十八天，大會終了，無人能破一偈，或更改一字。至此，戒日王當眾宣佈：「大唐國沙門玄奘三藏，闡揚大乘教義，破斥各種異說，十八天來，無人能加以辯駁，戒日王宣佈論主獲勝。」

會場中呼聲雷動，紛紛燒香、散花，對玄奘師致敬。大乘佛教的僧人尊玄奘師為大乘天——大乘的聖人。小乘佛教的僧人尊之為解脫天——解脫的聖人。這次曲女城大會，是玄奘大師聲譽的最高峰。大乘天之稱號，五印

度道俗皆知。(◎たぎ策—簡書、同「策」字)

奘師於貞觀十九年初返回長安，道俗出城相迎者數十萬。二月謁太宗皇帝於洛陽，太宗皇帝在儀鸞殿接見玄奘師，對之慰勉有加，命其在長安弘福寺，開譯場翻譯經典。

二、玄奘大師的譯作及著述

玄奘大師西行求法，往返一十七年，行程五萬餘里，他途中「所聞所見，百有三十八國」，其中「親踐者一百一十國，傳聞者二十八國」。他自印度所攜回的經典，計五百二十たぎ策註六百五十七部。以後二十年間，共譯出經典七十三部，一千三百三十卷。大正新修大藏經總目錄中，列有經論的名稱，不能全部列舉，僅將與唯識宗有關者列錄於下：

瑜伽師地論：百卷

解深密經：五卷

攝大乘論：三卷

百法明門論：一卷

大乘五蘊論：一卷

唯識二十頌：一卷

唯識三十頌：一卷

因明正理門論本：一卷

因明入正理論：一卷

辯中邊論：三卷

辯中邊論頌：一卷

顯揚聖教論頌：一卷

顯揚聖教論：二十卷

瑜伽師地論釋：一卷

觀所緣緣論：一卷

唯識二十論：一卷

唯識三十論：一卷

成唯識論：十卷

奘師譯唯識三十頌時，本欲將十家釋論各別全譯，後以弟子窺基師之請，糅集十家釋論成為一部，其間異議紛紜之處，悉折中於護法師之說，這就是中國唯識宗的基本典籍成唯識論。奘師之學，由上座弟子窺基師加以發揚，開創了我國的法相唯識一宗。

至於奘公大師的著述，他在印度留學時代，曾因與外道辯論，寫出會宗論、制惡見論、三身論等論文各數千頌，可惜都未譯成漢文，而梵文本也早已失傳。及至他回到長安後，二十年間，譯出經論一千三百餘卷。大師只忙於翻譯，而無暇著述。只有在譯出成唯識論十卷雄文之後，應弟子之請，曾撰寫八識規矩頌文十二首。

這是七言一句的頌文四十八句，四句一頌分為十二頌；每三頌為一組，計四組，即前五識頌，第六識頌，第七識頌，第八識頌。在十二首頌文

中，把八識的行相、業用、性別、識量、所緣、相應、智力、轉依、果德等，全包括在四十八句頌文之中。唯以頌文辭約理著，言簡義豐，每一頌中都有許多佛學專有名詞，若不詳加講解，一般人很難了解。奘公大師是「譯而不作」，他流傳於世的佛學著述，就只有八識規矩頌這十二首頌文了。

此外，有一部十二卷的大唐西域記，是奘大師口述，他的弟子辯機師奉唐太宗敕令編集而成的，現收入大正藏第五十一冊。此書是大師遊歷印度、西域時，經歷的一百十國，傳聞二十八國的見聞錄。其中所記除佛教大小乘諸部傳播的情形外，對於地理、習俗、語言、產業等也有所記錄，於都邑、塔廟的位置也有所標示。這部書是考察當時印度、西域的重要史料，故近代世界各國，有多種不同文字的譯本。所以對於奘大師，不僅我們中國人敬仰他，世界上的文史學者也都敬仰他。

三、八識規矩頌的經題與內容

十二首頌文，如上所錄，於此，先解釋頌題如下：

一、八識：識者一心之別名，是我人精神作用的主體。在唯識學上，把識

分析為八種——即是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八個識。眼、耳、鼻、舌、身是五種感覺器官，合稱前五識；意識是第六識，是我人心理活動的綜合中心；末那識是第七識，是有情「自我意識」的中心；阿賴耶識是第八識，它含藏「萬法種子」，是生起宇宙萬法的本源。

二、規矩：規矩是規範或法則，這八個識，在眾生位上，它們的行相、業用、境、量、性、界，固然有其規矩法則，即是在修行證果位上，也有其規矩法則，所以稱八識規矩。（◎讚——同「贊」字）

三、頌：頌是一種文字體裁，含有讚美的意思。印度梵語稱為伽陀，義譯為偈。頌的形式似詩而不用韻，通常四句一首，用四、五、六、七字均可，若意思未表達完，可以繼續下去。佛經中用頌，目的在便於記憶。本頌用的是七字一句。四句一頌。

四、唐：朝代名，公元618年建國，傳十九帝，公元906年為後梁所滅。盛唐時代，是我國歷史上少有的太平盛世，國威伸張於全世界，現在世界各大城市都有唐人街的名稱，是以唐人代表中國人的意思。

五、三藏：佛經結集，有經、律、論三藏，合稱大藏經。即佛陀所說的法稱之為經，佛陀為僧團所訂的戒律稱之為律，後世佛弟子註釋佛經、或依據佛經而發揮其義者，稱之為論。

六、法師：法者——軌則，師者教人以道，所謂「傳道、授業、解惑」也。指通達佛法，又能引導眾生修行之人。三藏法師——指精通經、律、論三藏之法師。若僅通經或律，稱為經師、律師。造論闡揚經義者，稱論師。法師是一個很尊貴的名詞，經律中廣載，出家的比丘、比丘尼具足以下十種條件，稱為法師。

這十種條件是：一者五官端正，二者六根圓備，三者出身望族，四者品德善良，五者守持戒律，六者通研三藏，七者威儀具足，八者勝辯言詞，九者聲音美好，十者忍辱知足。

瑜伽師地論卷八十一中，對此有更詳盡的說明。不過這個名詞現在已通俗化了，變成泛稱出家眾的名稱了。

七、玄奘：我國最有名的三藏法師，曾到印度求法，下一節再詳予介紹。

八、造：造是著作的意思，如各種論典，均稱某某造。

講完經題，再講經文內容。所謂規矩，規以正圓，矩以正方，所以古人說：「不以規矩不成方圓。」規與矩，本來是木匠正方圓的工具，引申出來的意思，有軌範、法則的意義。所以八識規矩，表示八識行相，各具境、量、性、界的不同，有其規矩井然而不可雜亂者，於此，先抄錄出全部頌文，再依次解釋頌題：

八識規矩頌

唐三藏法師玄奘造

前五識頌

性境現量通三性	眼耳鼻三二地居	徧行別境善十一	中二大八貪瞋癡
五識同依淨色根	九緣七八好相鄰	合三離二觀塵世	愚者難分識與根
變相觀空唯後得	果中猶自不詮真	圓明初發成無漏	三類分身息苦輪

第六識頌

三性三量通三境	三界輪時易可知	相應心所五十一	善惡臨時別配之
性界受三恆轉易	根隨信等總相連	動身發語獨為最	引滿能招業力牽
發起初心歡喜地	俱生猶自現纏眠	遠行地後純無漏	觀察圓明照大千

第七識頌

帶質有覆通情本 隨緣執我量為非 八大徧行別境慧 貪癡我見慢相隨
恆審思量我相隨 有情日夜鎮昏迷 四惑八大相應起 六轉呼為染淨依
極喜初心平等性 無功用行我恆摧 如來現起他受用 十地菩薩所被機

第八識頌

性唯無覆五徧行 界地隨他業力生 二乘不了因迷執 由此能興論主爭
浩浩三藏不可窮 淵深七浪境為風 受熏持種根身器 去後來先作主公
不動地前纔捨藏 金剛道後異熟空 大圓無垢同時發 普照十方塵刹中。

【第二章 唯識大意】

一、識者心之別名

八識規矩頌，是唐代玄奘大師所造。這是玄奘大師於翻譯得數百卷唯識經論之後，對於唯識學中的「八識」，提綱挈領所作出的總結。全部頌文，七言一句共四十八句，四句一頌分為十二頌，每三頌為一組，計四組。即前五識頌，第六識頌，第七識頌，第八識頌。八識的行相、業用、性別、識量、所緣、相應等，全包括在頌文之中。唯頌文辭約理著，言簡義

豐，每一頌中都有許多佛學專有名詞，若不詳加講解，一般人很難了解。因此，乃有八識規矩頌講座的開設。

八識規矩頌這五個字頌題，重點在「八識」二字，尤其是這個「識」字，要特別加以詮釋。識是什麼？大乘義林章曰：「識者，心之別名。」因此，識就是「心」。在唯識學上稱識而不稱心，只是一種方便，因為心與識是一體兩面的東西。大乘廣五蘊論上說：「云何識蘊？謂於所緣，了別為性；亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故。」這樣看來，心、意、識三者，就全是一樣東西了。那麼，或有人問：「心又是什麼呢？」依照佛經上說，「心」是我們精神作用的主體。原來依照佛教的教義，所謂「宇宙」（即物質世間，這是我人賴以生存的環境）和人生（有情世間，就是我人的生命體），不是神（大梵天或上帝）所創造，不是無因而生，這一切，都是「因緣和合」而生起存在的。

照佛經上說，構成宇宙和人生的質料有五類，叫做色、受、想、行、識。這在佛經上稱做「五蘊」。蘊是積聚的意思，積聚許多同一性質、同一系列的事物或心理活動，把它歸成一類，就叫做蘊。世界上所有的物質

現象、和我人的心識活動，可以歸納成五類，就是前面所說的五蘊。由五蘊的「因緣和合」，而有「有情世間」——有情識、情見的眾生和「器世間」——我人所賴以生存的物質世界的生起和存在。茲再分釋五蘊如下：

一、色蘊：色蘊的色，是物質的意思（不是顏色、美色的色），組成色蘊的內容是地、水、火、風四種元素。其實真正所指的不是地、水、火、風四種實物，指的是堅、濕、煖、動四種物性。由此四種物性，構成宇宙萬物，也包括著我們物質性的身體在內，此即所謂「色身」。

二、受蘊：受蘊是我人感官接觸外境所生起的感受。此感受，有使我人愉快的樂受，有使我人不愉快的苦受，和既無愉快亦無不愉快的捨受。其實這就是感情作用。

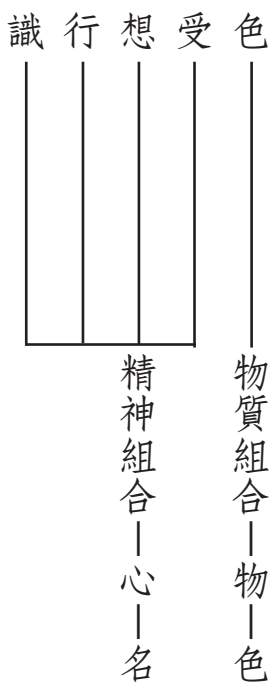
三、想蘊：想蘊是知覺作用，也就是我人的感覺器官接觸外境，心識上生起分別、認識的作用。這在現代心理學上，相當於「知」，由知而形成概念。

四、行蘊：行蘊是我人的意志活動，這是心識中「思心所」的作用。思心所作了決定，由身（動作）和口（語言）去執行，這就是身行、語行

、意行。行就是行為，也稱為「造作」，行為的後果就是「業」——身、語、意三種業。

五、識蘊：佛經上說，識蘊是「於所緣境，了別為性」。事實上，就是我人認識作用的主體，也就是心識。在小乘佛教時代，只說「六識」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，大乘佛教發展為八識。就是在六識之後，發展出末那識、阿賴耶識。這在唯識學上稱為「八識心王」，也就是「八識規矩頌」中八識二字的來源。

佛經上說，我人的身心，是由五蘊組合而成的，即所謂：「五蘊假合之身」。五蘊又稱「名色」，色是物質的組合，名是精神的組合，如下表所示：



五蘊是構成宇宙萬有的質料（包括物質世界和各類有情——一切生命體），識蘊是「主觀的能認識的主體」，色、受、想、行四蘊是「客觀的所認識的對象」，如下表所示：

識	色	受	想	行
主觀的能認識的主體——我	客觀的所認識的對象——我所			

識者——心之別名，識就是心，亦名曰意，也就是我人精神活動的主體。

二、萬法唯識

唯識學的基本理論，即所謂「萬法唯識」，唯識家以為，宇宙間一切法相（現象），全是識所變現，此即所謂「唯識無境」——境，就是宇宙萬有的一切現象。這一切現象，非外在的真實存在，而是識所變現出來的。這叫做：「識所緣，唯識所變。」

識是什麼？大乘義林章曰：「識者，心之別名。」又曰：「識者心也

，由心集起綵畫為主之根本故，經曰唯心；分別了達之根本故，論曰唯識。或經義通因果，總言唯心，論說唯在因，但稱唯識。識了別義，在因位中識用強故，說識為唯，其義無二。二十論曰：心意識了，名之差別。」

由上文可知，識就是心。但此心，並非我人胸中的肉團心。胸腔中的肉團心，只是循環系統中壓^工啣^工血液的器官^註沒有了別認識的作用。或有人曰：既然不是胸中的肉團心，當然是腦袋殼中的大腦了。這也只對了一半，因為離開大腦固然沒有識，但大腦並不是識。這好比有了燈管燈泡，電燈才會發光，但燈管燈泡並不是電流。燈管燈泡只是物質性的工具，通上電流才會發光。以此類推，大腦也只是物質性的工具，如果沒有識，它同樣沒有了解、分別的認識作用。（◎啣^工——同「銜」字）

識究竟是什麼？事實上，識只是一種「功能」——功用和能力。簡單的說，識就是一種「能量」。我們由下列三種界說，以說明之：

一、識不是一種有質礙性的物質，而是一種功能。識有四個名稱，曰：心、意、識、了，唯識家解釋這四種名稱，謂：「**積集義是心，思量義是意，了別義是識。**」如抬頭見時鐘，這是明了；繼而分別時間，是

名分別。而此四種名稱，指的都是一種無質礙性的功能，並且八種識均有這四種功能，都可通稱為心、意、識、了。

不過以功能殊勝來說，則第八識積集諸法種子，生起諸法，名之為心；第七識恆審思量，執著自我，名之為意；前六識了別各別粗顯之境，名之為識。以上數者，只是一種能變的法性，而法性是離開名稱言說的境界，唯識之教，是「即用顯體」。說到其體，名為「如如」；說到其用，名為「能變」。「能」則勢力生起，運轉不居；「變」則生滅如幻，非實有性。唯識立論，謂離識之外，無有外境。而所謂識，亦不過為一能變的「功能」而已。

二、識的功能，非局限於肉身，而交徧於法界（全宇宙）。大腦是有質礙性的物質，而識是無質礙性的功能。大腦的感覺神經、運動神經，作用只限於我人的身體；而我人的識，目之所見，耳之所聞，以至於意之所思（所謂法境），山河大地，日月星辰，皆在我人心識之中。識量同於虛空而無極，因此，識的功用交徧法界（此係就種子而言，至於識的現行，則隨量之大小而有局限）。

三、識為種子起現行，而種子起現行必待眾緣。識本來是一種功能，此功能未起現行時，不稱識而稱種子；種子起現行時，不稱種子而稱識。所以種子是潛在的功能，識是潛在功能發生的作用。而種子起現行，必待緣具。此緣有四種，曰：因緣、等無間緣、所緣緣，增上緣，此於後文再釋。

三、唯識中道

公元七世紀間，印度的戒賢論師，依解深密經·無自相品，將如來一代時教，判為「三時教相」。這三時教相是：

- 一、第一時有教：如來為使一切起惑造業的眾生，入於佛道，而說業感因緣諸法，即四聖諦、十二因緣法門，令諸凡夫外道，趣入小乘教法。
- 二、第二時空教：如來為使一切雖斷我執，未斷法執的小乘者，宣說諸法皆空之理，為令諸小乘趣入大乘的教法。
- 三、第三時中道教：如來更為欲斷除小乘人偏有，及大乘人偏空的執著，而說非有非空的中道教。此中道教圓融俱足，是如來究竟了義的大乘教。

以上三時教內，前二時為如來的方便教法，是不了義教；第三時為如來的真實教法，是了義教。而法相唯識宗的教義，便是宣說三自性、三無性的唯識中道，故法相唯識宗又稱為中道宗。

中道是什麼？經云：「中以不二為義，道以能通為名。」中道是離開二邊對立——離開常、斷二見、有、無兩邊，而臻於不偏不倚的中正之境。

唯識中道，是建立在三自性和三無性的理論基礎上。唯識家以為，世間萬法——一切存在的事物，都有三自性，也都有三無性。三自性是徧計所執性，依他起性，圓成實性；而三無性是相無性，生無性，勝義無性。

原來唯識學立論，以為宇宙萬法，皆是能變的心識所變起之境，這即是「萬法唯識」。而心識所變的外境，依其原始的性質，可分做三類：

一、妄有性：這類事物本來沒有本體，是我人假立名相而有的，而我人卻普遍的執著計較，計較的對象，不外是名稱言說或義理，名稱言說不是實有，只是妄有。

二、假有性：這類事物，是因緣和合——眾多因素條件所生起的，如以磚瓦木石築成房屋，以泥土工具做成瓶鉢，它沒有本身的實體、自性，不

過是「組合」的存在（仗因托緣的生起存在），這也不是實有，只是「假有」罷了。

三、實有性：這是諸法的實體、自性，它不是虛妄的、暫時的、而是絕待的、超越的存在，事實上這是諸法絕待的理體，也即是「實性」——真實的存在。

以上三類，在佛學術語上稱為「三自性」——即是徧計所執性，依他起性，圓成實性。如《解深密經》上說：「云何諸法徧計所執相？謂一切法，假名安立，自性差別，乃至為令隨起言說；云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。：云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。」經文中的「相」字，在此處就是性的意思。所以，換一個方式說，三自性就是：

一、徧計所執性：這是我人對一切事物，普遍的執著計較。執著於五蘊和合的假我為實我，執著於因素條件組合的假有，為實法。或執於相，或執於名，或執於義理，時時計較，處處計較，這一切執著計較，就是我人煩惱生起的原因。

二、依他起性：依他起的「他」，指的是眾緣——眾多的因素條件。世間萬

有，沒有孤立生起或存在的，全是因素條件的組合。既是組合，就會隨著組合條件的改變而變化。所以它沒有「自性」——即是沒有固定不變之性。

三、圓成實性：圓者圓滿，成是成就，實是真實，合而言之，就是圓滿成就的真實體性。這真實體性不是事相，而是「理性」——超越相對的絕待真理。也就是二空——在我空和法空之後，所體證的理體。這理體也就是真如。

三自性，是以依他起性為中心。仗因托緣生起的事物，只是暫時的現象，不是永恆的實體。我人若在這因緣和合的事物上執著計較，這就是徧計所執性——普遍的計較執著，執我執法、執常執斷。如果徹悟諸法緣生，常一切時，在依他起諸法上、無徧計所執的實我實法，這就是圓成實性。唯識三十頌上說：「依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。」前性，指的是於依他起法上，遠離徧計所執的計較的徧計所執性。

因此，圓成實性，是「二空」——我空、法空之後，所顯的圓滿成就的諸法實性，也就是依他起諸法的「法性」。

一切諸法，各具三自性，同時也各具三無性，那就是相無性、生無性、勝義無性。無性——就是無自性。試想：宇宙萬有，無非全是一時組合的假相，依此假相，而立假名。我人在這一切假名、幻相上執著計較，假名幻相何嘗有其自性？其次，說生無性，依他起之法，是仗因托緣而生起的，它是隨著因緣的聚散而生滅，它何嘗有固定不變的自性？最後，是勝義無性，所謂勝義——就是真如。唯識三十頌曰：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」唯識實性就是圓成實性。圓成實性是超言絕慮的絕待之法，顯二空之妙理，所以說勝義無性——勝義如果有自性，就不是絕待的勝義了。

【第三章 八識心王】

一、前五識

古來大德和現代時賢，講八識規矩頌的，多是一開始就由頌文講起。按照頌文的順序往下面講。本頌四十八句頌文，已在第一講中錄出，我們看得出來，頌文中充滿了佛學名詞，並且頌文中的名詞，前後都有連帶關

係。我們若一開始就講頌文，勢必把有連帶關係的名詞加以割裂，講起來有困難，聽的人也可能聽不出頭緒來。我們現在換一個方式，先講解頌文中的名詞，到名詞全部了解，再講解頌文，才能聽出頭緒，融會貫通。現在我們依照八識心王，六位心所，識體四分，九緣生識等順序講下去，最後再講頌文。

學習唯識學，有一本入門的論著必須要讀，那就是世親菩薩造的法明門論。這本論著，在「一本十支」之學中，稱作略陳名數支。顧名思義，就是粗略的解釋百法名數。百法是什麼？原來世間事物，林林總總，不可勝計，此泛稱之為「宇宙萬法」。萬法不能一一為之說明，乃用分類歸納的方法，把萬法歸類。因此，世親菩薩在瑜伽師地論·本地分的六百六十法中錄出百種，稱為百法，復束之以五位，稱之為「五位百法」。

五位百法是：

- 一、心王法：八種，稱為八識心王。
- 二、心所有法：五十一種，稱為五十一位相應心所。
- 三、色法：十一種。

四、心不相應行法：二十四種。
五、無為法：六種。

於此，今日就講五位百法中的心王法——八識心王。

八識心王——就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。識就是心，何以我人一心而成八識？原來我人通常執著於實我、實法——把宇宙間的一切視為實體。說到心時，也隱然有一整體的東西存在。唯識家以分析的方法，分析此心為八，以破遣我人的執著。於此，先來探討前五識。

前五識——即眼、耳、鼻、舌、身五識，這是我人的五種感覺器官，其作用是：

- 一、眼識：依於眼根，緣色境所生起的了別認識作用。
- 二、耳識：依於耳根，緣聲境所生起的了別認識作用。
- 三、鼻識：依於鼻根，緣香境所生起的了別認識作用。
- 四、舌識：依於舌根，緣味境所生起的了別認識作用。
- 五、身識：依於身根，緣觸境所生起的了別認識作用。

前五識，是感覺器官，依於我人色身中的五根（即眼、耳、鼻、舌、身五根）而生起，所以又有以下五種名稱：

- 一、依根之識：此識依其根而生起。
- 二、根發之識：此識由其根而發生。
- 三、屬根之識：此識是屬於其根之識。
- 四、助根之識：此識助其根而起分別。
- 五、如根之識：此識如其根而命名。

五識依於五根而生起，但所依之根，又有內根、外根的分別。外根——就是我人視覺可見的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭和身體。但這五種根，是大合成的物質，它的作用是扶助內根，為內根所依托處，這在佛經上稱為扶根塵、扶助內根的塵法。扶根塵不能生識，生識的是內根，又稱之曰「淨色根」，亦名勝義根。佛經上說：勝義根質淨而細，有如琉璃，肉眼不可見，唯佛眼、天眼可見之。近代科學發達，使我們知道所謂淨色根，事實上就是人體的神經纖維和神經細胞。淨色根有發識取境的作用，功能殊勝，故名勝義根。

眼、耳、鼻、舌、身五識，緣色、聲、香、味、觸五境，五境又稱五塵，塵者虛浮之法，生滅變異，隨著因緣而改變；塵也是染污的意思，以此五者，能染污我人的心識，所以稱塵。五識所取之五境，分別說明如下：

一、眼識：眼識緣色境，此色是顏色之色，非有質礙性（物質）之色。此色有四類：

(1) 顯色：有十三種，為青、黃、赤、白，光、影，明、闇，雲、煙、塵、霧、空。

(2) 形色：有十，長、短、方、圓、粗、細、高、下、正、不正。

(3) 表色：有八，取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥。

(4) 法處色：有五，極迴色、極略色、定自在所生色、受所引色、徧計所執色。

二、耳識：耳識緣聲境，此境有三：

(1) 執受大種因聲：人之語言、動作（如鼓掌）所發之聲音。

(2) 非執受大種因聲：自然界所發之聲音，如風聲、水聲等。

(3) 俱大種因聲：人與物質界共發之聲音，如吹笛、奏蕭，伐木、鑿石等。
三、鼻識：鼻識緣香境，此有六種，三實三假；三實者——順益者名好香，如沉檀；違損者曰惡香，如糞穢；無順違者名平等香，如土石。三假者——名俱生香，和合香，變異香。

四、味境：舌識緣味境，此有六種，有甘、酸、鹹、辛、苦、淡。
五、身識：身識緣觸境，即是我人的觸覺，略說如冷、煖、滑、澀，輕、重、痛、癢，細說有二十六種，不細述。

五識只能了別自己界限以內的東西，不能越出自己的功能範圍以外。如眼只能緣色，不能越色而緣聲；耳識只能緣聲，不能越聲緣香，其他各識亦然。並且，五識緣境，只是感覺，「唯是現量，不帶名言」，所以無分別的功能。分別色、聲、香、味、觸五境的內容，是第六意識的功能。此將在下一節敘述。

二、第六識

第六識名意識，這是我人心理活動的綜合中心，我人的思考、判斷、記憶、決定，以至於喜怒哀樂的情緒作用，全是第六識的功能。

前五識各有其根，第六識也是依根而生起。前五識是依於清淨四大組成的淨色根，是色法之根；第六識依於第七末那識，是心法之根。前五識緣色、聲、香、味、觸五境，緣的是色法；第六識緣法境，是心法。前五識只能了別自己界限以內的東西，而第六識則是前五識任何一識發生作用，第六識即與之同時俱起，以發生其了解分別的作用。

意識與前五識比較，它有下列幾種特點：

- 一、意識緣慮法境，它能了解分別一切外境。
 - 二、意識能了別一切色法（物質現象）的自相與共相。即此物單獨的形相，及與他物比較的差別相。
 - 三、意識不僅了別現下之事之理，且能了別過去、未來之事之理。
 - 四、意識不僅是剎那了別，還能相繼不斷的了別。
 - 五、意識「思心所」的造作，能造成業果。
- 意識有「五俱意識」與「獨頭意識」的分別，五俱意識是：
- 一、意識與眼識同起，發生其了別作用時，稱為眼俱意識。
 - 二、意識與耳識同起，發生其了別作用時，稱為耳俱意識。

三、意識與鼻識同起，發生其了別作用時，稱為鼻俱意識。
四、意識與舌識同起，發生其了別作用時，稱為舌俱意識。
五、意識與身識同起，發生其了別作用時，稱為身俱意識。
五俱意識，並不是同時五俱，而是或一俱、或二俱、或三俱、或五俱，視緣而定。

前六識緣外境，有四種原因。瑜伽師地論稱：「六識緣境，有四因故，能令作意，警覺趣境。」這四因是：

一、欲力：欲是希望，如果心識對外境，生起愛著^{熾盛}，就對外境生起作意（注意）力。

二、念力：念是記憶，如對外境「似曾相識」，生起記憶，就對此境生起注意。

三、境界力：心識所緣的境界，極為特殊，就對此外境生起注意。

四、數習力：就是習慣性，如穿越馬路，習慣上要注意有沒有車輛。

再者，五俱意識緣外境時，要經過五段程序，才能充分發生其了別作用。這五段程序，又稱為「五心」。這五心是：

一、率爾心：這是前五識根境相對生識，剎那間的了別。

二、尋求心：這是五俱意識於前五識剎那了別之後，生起尋求之念，以了別外境。

三、決定心：五俱意識尋到了目標，決定去了別。

四、染淨心：五俱意識了別外境後，所生起的善惡染淨之心。

五、等流心：這是因五俱意識的善惡染淨，相續流轉，而成就善惡之業。

獨頭意識，是不與前五識俱起，單獨生起的意識。獨頭意識緣慮的只是法境。**獨頭意識又分為四種：**

一、夢中獨頭意識：這是在睡覺的時候，緣夢中境界生起的意識。夢境在三量中是非量，所以我們不必為夢境所困惑。

二、定中獨頭意識：這是在禪定時，緣定中境界生起的意識。定中意識，唯是現量。

三、散位獨頭意識^①：這是既不在夢中，也不在定中，也不與前五識同緣外境，而是平常情形下，散亂心起，在意念遊走中，上下古今，恩怨情仇，胡思亂想個不停。這在佛教中叫做「打妄想」。這多是比量或非

量。（◎散位獨頭意識——又稱：獨散意識）
四、狂亂獨頭意識：人在顛狂——神經錯亂的時候，常常自言自語，甚至於比手劃腳，以加強語勢。我們看他語無倫次，事實上他有他意識所緣的境界。這種境界，也是非量。

三、七八識

第六識是心理活動的綜合中心，我們的見聞覺知，思想判斷，全以第六識為主，第七、八識是屬於潛意識的範圍。但第七識是意識之根，第八識是宇宙萬法的本源，無疑義的，第六識的活動，一定受到第七、八識的影響。於此，我們來探討第七、八識的行相業用。

第七識名末那識，末那二字，是梵語的音譯，義譯曰意，但恐與第六識混淆，故保留末那原名。第七識唯一的作用，就是「恆審思量」，思量些什麼呢？它誤認為第八識是恆、是一、是徧、是主宰的「自我」。它恆常的審慮思量，執著自我。因此，它是一個自我中心，也是一個自私自利的中心。

說到思量二字，八個識都有思量的作用。但前五識時常間斷，也沒有審慮作用，所以是「非恆非審」的思量。第六識有審慮的作用，但也有時間斷（如五位無心），所以是審而非恆的思量。第八識是「恆轉」（恆轉如瀑流），但它並不審慮，所以是恆而非審的思量。唯有第七識，它恆時審慮思量，執著自我，維護自我，這就是我人何以時時以自我為中心，起惑造業，損人利己的原因了。

最後說到第八識，第八識又名阿賴耶識，這也是梵語的音譯，此在「天竺義為「無沒」，在我國譯為藏識。稱為無沒者，是說此識含藏萬法種子，不令失壞；亦因它歷經生死流轉，永不壞滅。譯為藏識者，藏是儲藏意思，有能藏、所藏、執藏三種意義。能藏——是指它能儲藏萬法種子（種子，見第二講第二節）生起宇宙萬法。

這時，第八識是能藏，種子之所藏。在種子起現行（發生作用）的時候，受到前七識雜染法的熏習，現行種子受熏成為新種子，仍藏於第八識中。這時新種子稱為能藏，第八識稱為所藏。至於執藏二字——又稱「我愛執藏」，這是因為第七識誤認第八識為自我，對於自我妄生貪愛，執著不

捨，這稱為「我愛執」。這時第七識是能執，第八識是所執。

第八識有許多異名，錄出幾個，顧名思義，就可知道它的作用：

- 一、種子識：此識含藏萬法種子，能生起萬法，故稱種子識。
- 二、本識：此識是萬法的根本，故稱本識。
- 三、宅識：是藏識的別義，謂此識是種子的房宅。
- 四、第一識：八識順序，由本向末數，此稱第一識。
- 五、現識：言萬法由本識現起，故稱現識。
- 六、異熟識：此識是前生業力的異熟果報體，故名異熟識。
- 七、轉識：①謂此阿賴耶識，乃諸法所依而轉起，故稱轉識。②阿賴耶識的異名。③轉有漏的第八識為無漏的大圓鏡智。
- 八、神識：佛法中，本無「神我」之說，而此識含藏萬法種子，功能殊勝，故稱神識。
- 九、阿陀那識：阿陀那——梵語，是執持之義，此識能攝持根身不壞，種子不失，故名。
- 十、無垢識：此識以修持力，轉染成淨，轉識成智，稱無垢識。

【第四章 六位心所】

一、徧行、別境

六位心所，是五位百法中的第二位，名叫「心所有法」，這是屬於八識心王所有之法，簡稱心所，又稱心數。心所與心王的關係，由下列三義建立：一、恆依於心王，依八識心王而起。二、與心王相應。三、繫屬於心王。心所以上三義建立，得「心所」名。這些心所，隨著順違之境，而起愛憎善惡之心，助成心王事業。

認真的說，心王本身無善惡，不能單獨造作，必須心所相應方有勢力，心所協同於心王，互相呼應，以造作善惡之業。這八識心王，每一個心王好比是一位國王，既然是王，就不能沒有臣屬輔佐。所以心所，就好比是國王的臣屬。心所有五十一位，分為六組，叫做「六位心所」。六位心所是：

- 一、徧行心所；有五個，名稱是觸、作意、受、想、思。
- 二、別境心所；有五個，名稱是欲、勝解、念、定、慧。
- 三、善心所；有十一個，名稱是信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕

安、不放逸、行捨、不害。

四、根本煩惱心所：有六個，名稱是貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

五、隨煩惱心所：有二十個，又分為小隨煩惱，中隨煩惱，大隨煩惱三種。小隨煩惱十個——名稱是忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍。中隨煩惱二個——名稱是無慚、無愧。大隨煩惱八個——名稱是昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

六、不定心所：有四個，名稱是悔、眠、尋、伺。

由以上六位心所看來，善心所止有十一，而煩惱、隨煩惱卻有二十六，宜乎我們的善習少而惡習多，世人惡行多而善行少也。

六位心所，如上所述，現在先自徧行心所說起：

徧行二字，是周徧起行的意思。心若生時，此五心所相應俱起。它的活動範圍非常廣泛，它通於一切心——八識心王；通於一切時——過去、未來、現在；通於一切性——善、惡、無記；通於一切地——三界九地。徧行心所，有五——是觸、作意、受、想、思。

一、觸：觸是接觸，五根與五境接觸（觸）而生識，根、境、識「三和」

就名為觸。百法明門論曰：「令心心所觸境為性，受想思等所依為業。」觸與作意，有時互為先後。

二、作意：作意就是注意，因根、境、識的三和而引起注意，或先注意而生起觸。論曰：「謂能警心為性，於所緣境引心為業。」語云：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」可見心識了別外境，須以作意為前導。

三、受：受是感受，心識領納順違之境生受。論曰：「謂領納違順俱非境相為性，起愛為業。」受有三種——領納順境名樂受，領納違境名苦受，領納非順非違境名捨受。若再加憂、喜二受，就稱為五受。

四、想：想是認識作用，論曰：「於境取像為性，施設種種名言為業。」就是於一切相上生起分別，再加上名稱。如謂此是瓶、此是鉢等。

五、思：思是造作的意思，論曰：「令心造作為性，於善品等，役心為業。」思有三種——曰審慮思、決定思、動發勝思，它於是非善惡，籌量其可行不可行，決定之後，驅役自心，造作邪正善惡之業。其實這就是我人的意志作用。

別境心所——是以其所緣之境各各不同，非如徧行心所同緣一境，故稱別境。徧行心所是心識生起時，五心所相繼生起。別境心所是專對某種特別情況，繼五徧行心所之後，個別一心所生起。別境所緣之境有四種——即欲緣所樂之境，勝解緣決定之境，念緣曾習之境，定緣所觀之境；而慧則是於四境揀擇為性。別境五心所，如下所釋：

一、欲：欲是「於所樂境，希望為性，勤依為業」，欲就是希望，對外境的希望追求，對所愛之境，希望必合；對所憎之境，希望必離。因此，希求就有了善惡染淨之分，希望成佛作祖，當然是淨欲，追求財、色、名、食、睡，就是染欲了。

二、勝解：勝者殊勝，解者見解，對外境生起決定性的理解。它是「於決定境，印持為性，不可引轉為業」，即於邪正善惡境，既經決定，必如此作，不可引轉。所以在猶豫不決的情況下，沒有勝解的生起。

三、念：念是記憶，「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業」，即是對經歷過的事明記不忘，叫做念。

四、定：定是三昧，譯曰正定，它是「於所觀境，令心專注，不散為性，

智依為業」，心注一境而不散亂，叫做定。

五、慧：慧是智慧，智慧能斷除疑惑，論曰：「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業。」這種慧是由定而發，所以對於善惡是非，能取得決定性的簡擇。

二、善、煩惱

六位心所的第三位，是善心所。善與惡相對，凡是性離愆惡，順益世人者，叫做善。也可以說，對於佛陀的教法，依法而行，叫做善。善心所有十一個，是：

一、信：對善法能了知而實信，對佛法義理能堅定信仰者，曰信。此有三種：一者信實，信實事和實理。二者信德，信功德及道德。三者信能，信善惡之業的能力。

二、慚：慚者——羞恥，做了壞事內心感到羞恥，別人學問道德強過自己，感到恥不如人，都叫做慚。慚是自我尊重的促進力量。

三、愧：做了壞事，怕輿論的批評，怕別人的指責，無顏見人曰愧。在世俗社會，慚愧二字連在一起用，在此處，慚著重於崇重善法，愧著重

輕拒惡法。

四、無貪：貪者——貪愛，貪著世間財色名利，非分追求，非義而取，曰貪；反之以己所有，惠施於人，廣行布施，曰無貪。

五、無瞋：瞋者——瞋恚，逆境當前，不能忍受，惱恨於心，生起恚恨，曰瞋。反之，慈愍待人，不做惡行，曰無瞋。

六、無癡：癡者——愚昧不明，是非不分，起諸邪見，謗無因果。無癡意謂有智慧，明達事理，主要是指明確理解四聖諦、八正道、十二緣生的道理。

七、勤：勤——又名精進，精者——不雜，進者——不退，對於為善斷惡，佛法修持，勇猛前進，謂之精進。

八、輕安：輕者——輕快，安者——安樂，這是禪定時使身心得到輕適安穩的境界。

九、行捨：行——是行蘊中的行，捨——是捨棄，捨棄行蘊中的昏沉掉舉，令心平等正直，論曰：「精進三根令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」即由不放棄先捨棄雜染，令心寂靜而住，處於平

靜的中庸狀態。

十、不放逸：放者——放蕩，逸者——奔逸。論曰：「精進三根，於所斷修，防修為性，對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。」也就是於五欲六塵，心不希求，對治放逸。（◎戕——殺害）

十一、不害：害者——損害、戕害^註不害是「於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。」不害，相當於慈悲，與人以樂，拔人以苦。六位心所的第四位，是煩惱心所。煩者煩擾，惱者惱亂。煩擾惱亂人心者，稱為煩惱。煩惱心所，有六，是貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，此六者，又稱為六根本煩惱心所。

一、貪：貪——是貪欲，非義而取，心無厭足，曰貪。論曰：「於有有具，染著為性，能障無貪，生苦為業。」世人貪財貪色，貪名貪利，貪求種種欲樂，貪是愛、欲的同義語，是無貪之反。

二、瞋：瞋者——瞋恚，逆境當前，妄動無明，論曰：「必令身心熱惱，起諸惡業。」所以瞋心起時，對家人眷屬、乃至眾生，心生憎惡，輕則惡聲詬罵，重則刀杖相向，甚至於伐城伐國，喋血千里，莫不由瞋心

而起。

三、癡：癡——是無明的異名；無明者——迷昧不覺，起諸邪見，不辨是非，謗無因果。論曰：「於諸事理迷闇為性，能障無癡，一切雜染，所依為業。」一切雜染惡法皆依無明生起，這就是眾生生死輪迴的根本。

四、慢：慢者——驕傲，「恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業」，慢也就是輕舉驕揚，不知謙卑，輕蔑他人。慢可開為七種，此處從略。

五、疑：疑者——信之反，「於諸諦理，猶豫為性，能障不疑及諸善品為業」。謂猶豫者，善不生故」，疑也就是對於三寶的功德，四諦的真理，因果的能力，都猶豫不信，所以能障不疑善品為業。

六、惡見：即不正確的見解，此又稱邪見，此有五種：一者身見——即是我見。二者邊見——即於我見上執常執斷。三者邪見——否定因果善惡的見解。四者見取見——即固執己見，互相鬥爭。五者戒禁取見——認為持牛戒、狗戒、雞戒，是生天證果之因，這稱為非因計因。

三、隨煩惱、不定

六位心所的第五位，是隨煩惱心所。隨煩惱者——是隨從根本煩惱而生

起的煩惱。隨有三義——一者自類俱起，二者徧不善性，三者徧諸染心。隨煩惱心所二十個，又分為三類，即小隨煩惱十個，中隨煩惱二個，大隨煩惱八個。小中大的分別，以三義俱備者為大隨；兼具二義者——自類俱起，徧不善性者為中隨；於不善心中各別而起者稱小隨。小隨煩惱，行相粗猛，於不善心中各別而起，若一生時，必無第二。小隨煩惱十種如下：

一、忿：忿者——忿怒，於不饒益境，「憤發為性，執杖為業」，忿是以瞋一分為體。

二、恨：由忿為先，懷惡不捨，「結怨為性，能障不恨，惱熱為業」，亦以瞋為體。

三、惱：惱者「狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業」，由忿恨而起報復心，惱害於他。

四、覆：覆者——隱藏，自作過惡，怕為人知，故以「隱藏為性，能障不覆，悔惱為業」。

五、嫉：嫉者——嫉妒，嫉賢妒能，「妒忌為性，能障不嫉，憂感為業」，亦以瞋為體。

六、慳くま：慳——是慳吝，是「耽著財法，不能惠捨，秘吝為性，能障不慳，鄙畜為業」。

七、誑：誑是虛偽不實，「為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業」。

八、諂：諂者——諂媚，巧言令色，阿諛於人。「矯設異儀，險曲為性，能障不諂」。

九、害：害者——不害之反，「於諸有情，心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業」。

十、憍：憍者——倨傲，恃己才能，凌辱他人，「醉傲為性，能障不憍，染依為業」。

中隨煩惱二個：

一、無慚：無慚者——慚之反，做了壞事，不自羞恥，它「不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業」。

二、無愧：無愧者——愧之反，做了壞事，不畏清議，不怕批評，謂之無愧。它「不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業」，人到

了無慚無愧的時候，了無忌憚^勿，什麼不仁不義、寡廉鮮恥的事都做得出來。

大隨煩惱八個：

- 一、昏沉：神志昏昧，無所堪能，無所肩任，使身不得輕安，而心不得入觀。
- 二、掉舉：神魂不定，妄想紛飛，「令心於境不寂靜為性，能障行捨、奢摩他為業」。
- 三、不信：不信者—信之反，不信因果，誹謗聖賢，「心穢為性，墮依為業」。
- 四、懈怠：不精進為善，不努力斷惡，「懶惰為性，能障精進，增染為業」。
- 五、放逸：放蕩縱逸，不防惡修善，「縱蕩為性，障不放逸，增惡損善，所依為業」。
- 六、散亂：散者—分散，亂者—擾亂，「令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業」。

七、失念：失念——是失去正念，邪念增長，「能障正念，散亂所依為業」。
八、不正知：知者——知見，知見不正，邪見增長，「於所觀境，謬解為性，毀犯為業」。

六位心所的第六位，是不定心所。此有四種，謂悔、眠、尋、伺，論曰：「悔眠尋伺，於善染等，皆不定故。」它可以成就善，可以成就惡。故曰不定。四不定心所，為：

一、悔：悔者——追悔，於所作之善事追悔，即是惡；於所作惡事追悔，即是善。或於未作之惡事追悔則是惡，或於未作善事追悔則是善。

二、眠：眠者——睡眠，為調攝身心的適當睡眠是善，睡眠無度或晝夜顛倒者是惡。

三、尋：尋——是對事理粗略的思考，若思善便屬善，思惡則屬惡。
四、伺：伺——是對事理細密的思考，若思善便屬善，思惡則屬惡。

【第五章 種子、熏習、識體四分】

一、種子

本文第二講第二節，講過「萬法唯識」，其中說到，識是一種功能，功能未起現行時，不稱識而稱為種子；功能起現行時，不稱種子而稱識。所以種子是潛在的功能，識是潛在功能發生作用。

由上所述，可知種子只是一種功能——非物質而有物質的力用。世間萬法，皆自此能、此力生起。於此，種子有下述定義：

一、種子非色非心，只是一種功能。

二、此功能徧宇宙，故種子亦徧宇宙。功能一旦起用（起現行），宇宙萬象森羅。故種子無盡，宇宙亦無盡。

三、種子無大小輕重之分，種子起現行時，「相分」由「見分」而顯示。故心識分別一生，即攝盡全宇宙，無一法不在心識之中。

於此可知，所謂宇宙萬法，皆是第八阿賴耶識中，含藏的萬法種子變現而來。因此，成唯識論卷二曰：

「此中何法名為種子？謂本識（阿賴耶識）中，親生自果，功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用因果，理應爾故。」

以上這段論文，如果加以語譯的話，就是說：什麼叫做種子呢？就是

阿賴耶識中，能夠親自生出不同果法的功能；這種功能，與阿賴耶識及所生果法，既不是一，也不是異。

第八阿賴耶識中，含藏有萬法種子，此種子從何而來呢？此有三種不同的說法：

一、唯本有說：這是印度護月論師等的主張，他認為：阿賴耶識中的一切有漏無漏種子，是無始以來，「法爾本具」，後來再從熏習新生。

二、唯新熏說：這是印度難陀論師等的主張，他認為：一切種子，皆是無始以來，從現行熏習新生的。

三、本有新熏並有說：這是印度護法論師的折衷主張，他認為：無始以來，阿賴耶識中，有「法爾本具」的種子，同時也有從現行熏習的新熏種子。

以上三說，後世以護法師的說法較為圓滿。

在成唯識論中，為種子的體性，立有六種特性，稱為「種子六義」。

這六義是：

一、剎那滅：種子只是一種功能，不可以色、聲、香、味、觸去測量，但

在發生作用時卻有力用。這種力用，才生即滅，即所謂「無間即滅」，中間沒有「住」的階段，這叫做「剎那滅」。

二、果俱有：種子起現行，雖然剎那即滅，但不是滅後始有果，而是剎那生滅之際，「於轉變位，能取與果」，也就是即因生現果，這果就是新熏的種子。

三、恆隨轉：種子起現行，剎那滅，果俱有。但不是滅了即斷，而是前滅後生，相似隨轉，恆常不斷。

四、性決定：種子隨其能熏因力的善惡，而決定其性別，成為善業種子或為惡業種子。而在起現行的時候，善業種子起善的現行，惡業種子起惡業現行。此一原則，決定不變。

五、待眾緣：種子起現行，要眾緣具足，心法生起要具備四緣，色法生起具備二緣，關於各種緣，將在下一節課講述。

六、引自果：種子並不是一類種子生各類的果，而是色法種子生色法的果，心法種子生心法的果，此一法則，不能錯亂。

二、熏習

種子是为第八識所攝持（即儲藏於第八識中）、能生自果的一種功能。這種能生起萬法的種子，在第八識中，是前念種子生後念種子，前滅後生，「自類相續，有如瀑流」，這叫做「種子生種子」。另一方面，某一類種子，在眾緣和合（四緣具備）的時候，能生起各自的果法，這叫做「種子生現行」。

當其生起現行之剎那，有強盛的勢用，剎那之間，再熏習各自的種子，這叫做「現行熏種子」。被熏的種子成為新種子，則仍儲藏於第八識中。不過認真的說，所謂「現行熏種子」，能熏的是具有見、聞、覺、知作用的前七識。前七識的見、聞、覺、知作用，就是「現行」，也就是現在身、語、意三方面的行為。

種子生起現行的時候，種子是因，現行是果；而現行熏習種子的時候，現行是因，受熏的新種子是果。這三者（種子、現行、熏習）之間的關係，是「剎那生滅，與果俱有」。所以古德曾說：

種子生現行、現行熏種子，三法（種子、現行、熏習）展轉，因果同時。
種子生現行，現行熏種子，剎那滅，果俱有（種子六義的第一、二義

）而受熏的種子成為新種子，新種子又起現行，這種前滅後生，有如瀑流，亙古不息者，就是「恆隨轉」。在這前生後滅的隨轉中，具有「三法」和「二重因果」。所謂三法——是能生的種子，生起的現行，和受熏的新種子。所謂二重因果——即種子生現行，種子是因，現行是果，是一重因果；現行熏種子，現行是因，種子是果，這又是一重因果。這三法展轉，剎那之間，成為二重因果。

種子與第八識的關係，以因果來說，種子是因，第八識是果，因為第八識是現行，種子是生現行之因（第八識是種子所生之果，後面另有解釋）。另以體用來說，第八識是體，種子是用，故攝用歸體，攝果歸因，這二者的關係，是「非一非異」。（◎熏——通「薰」字）

種子與前七識的關係，是在「因能變」中，種子生出第八識。在果能變中，第八識生出前七識，同時八個識體上各各生出「相分」、「見分」。前七識以其見聞覺知的認識作用，又熏習了起現行的種子^註因此，就熏習面來說，前七識是因，受熏的新種子又成為果了。

什麼叫熏習呢？我人身、口、意三者所表現的善惡行為，其「氣分」

留於第八識中，就叫做熏習。也可以說，第八識把我人行為經驗的痕跡保留下來，這經驗痕跡就是種子，亦名氣分，也叫習氣。大乘起信論曰：「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。」

在熏習過程中，前七識是能熏，第八識是所熏。在能熏與所熏之間，各要具四種條件，所以在成唯識論中立有能熏、所熏四義。能熏者是前七識，它所具備的四種條件是：

一、有生滅：能熏者要有生滅，有生滅變化方有作用，方能熏習種子。無為法是不生滅的常法，不能熏習，前七識是因緣生起的生滅法，可以熏習。

二、有勝用：勝用者，一者有能緣的勢用，二者有強勝的勢用。心法中的前七識具此二條件，所以為能熏。譬如用香料熏衣，香料要有強烈的氣味才能熏，氣味微弱者不能熏，第八識性唯無記不能熏，物質無緣慮作用不能熏，唯前七識為能熏。

三、有增減：有了勝用，且高下不定，有增有減，方是能熏。佛果是圓滿的淨法，不能熏；前七識是雜染的有漏法，所以能熏。譬如以樟腦球

放在衣箱中，衣服熏香了，樟腦球也散發了。金球玉球本身無增減，不散發，也不能熏衣。

四、與所熏和合而轉：能熏與所熏同時同處，不即不離，和合而轉。本身之前七識，唯能熏本身的第八識，不能熏他人的第八識。

「所熏四義」，所熏者是第八識，它所具備的條件是：

一、堅住性：受熏者要一類相續，能持習氣，始可受熏。前六識有變易，第七識是染污識，不能受熏，第八識一類相續而不間斷，所以可以受熏。

二、無記性：第八識性唯無記，法體平等，無所違拒，能容習氣，故可受善惡現行的熏習。所以清淨的佛果，和有漏的前七識不能受熏。這好比沉麝不能熏成臭的，蒜薹^{ムス}不能熏成香的，因為它本身氣味已固定了。

三、可熏性：這是指受熏體其性非堅密，有隙可乘，始可受熏。真如堅密，不能受熏；第八識體性虛疏，能含容種子，可以受熏。這好比衣服體性虛疏，可以受熏，而金器玉器體質堅密，不能受熏。

四、與能熏和合而轉：此與能熏的第四條相同，即第八識唯受本身的前七

識所熏，不受他人的前七識所熏。

三、識體四分

宇宙萬法，都是阿賴耶識含藏的萬法種子變現而來的。它是如何變的呢？「識變」是唯識學中非常深奧難解的一部分理論，若要細說，幾個小時講不完。簡單的說，阿賴耶識中的種子，生起現行，這時以種子為因，生出現行的果。此現行的果，就是第八阿賴耶識。此處有個疑問，種子含藏於第八識中，種子又如何生出第八識呢？

原來無始以來，第八阿賴耶識，與它所藏的種子，是同時而有的。種子是生識之因，是能生；第八識是所生之果，是所生。這能生與所生之間，是「因果同時」，同時又是念念相續，「恆轉如瀑流」似的，不停的轉變、變現，因此，種子生出第八識，第八識同時也含藏、攝持種子。這種子生出第八識，以種子為因，第八識是果，這叫做「因能變」。

在種子生出第八識的同時，第八識的種子又生出前七識，並且包括第八識及前七識在內的八個識，各各自識體上生出「相分」、「見分」二分。第八識生出前七識，同時八個識體各各生出相分、見分的變，是第八識

體的變，第八識是種子生出的果，因此這種變叫做「果能變」。

八個識的識體，在果能變時，識體上各各生出相分、見分。什麼叫做相分、見分呢？原來相分的相，就是世間萬法——世間各種事物的形相。相分的分，是一部分的意思。因此，所謂相分，就是識體上事物形相的一部分。見分的見，是能「了別」——了解分別的作用，也就是我們認識作用的一部分。

原來唯識學的基本理論，就是「萬法唯識，識外無境」。我們六種識所觸對的六種境——色、聲、香、味、觸、法六境，都不是實境，全是我們心識上變現出來的。我們心識變出相分（世間各種事物的形相），再由心識的見分去認識。這叫做「識所緣，唯識所變」。成唯識論卷二上說：「似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。」又解釋說：「相分名行相，見分名事，是心、心所，自體相故。」

現在再換一個方式來說，在果能變中，識體上變現出相、見二分，這時識體本身就叫做「自證分」。如以眼識為例，了別（認識）色境的作用，是見分；所了別的色境，是相分。換句話說，見分是主觀做能認識的主

體，相分是客觀的所認識的對象。而所謂「客觀」，並不在心識之外，仍是在心識之內。原來我們眼識所見之境，是我們第八識的色法種子（相分色），變成我們眼識的相分，因此，我們所看到之相，是八識種子變出來的相，不是心識外的境相。

當心識上變現出相分、見分的時候，八個識的識體就叫做「自證分」。譬如以眼識為例，眼識了別外境的作用，即是見分；眼識所了別的外境，即是相分。那麼，見分了別外境，會不會發生錯誤呢（此即所謂非量）？這時識體要來驗證一下，因此，識體就叫做自證分了。可是，識體的驗證是不是正確呢？這時識體還有一種「再度證知」的作用，這再度證知的作用叫做「證自證分」。這樣一來，每個識體就有了四部分——那就是相分、見分、自證分、證自證分。

所謂四分，就是識體的四種作用。相分——是外境的影相（這影相是第八識色法種子變現的），見分——是心識的認識作用，自證分——是心識的驗證作用，證自證分——是心識再度證知的作用。如果以鏡子為喻，相分好比鏡子中的影像，見分好比鏡子能見照的作用，自證分好比是鏡體，證自證

分好比是活動鏡架，鏡子在活動鏡架上，就可上下左右隨意活動見照了。

再以尺子量布為比喻，眼前有一塊布，它由第八識的色子種子，在眼識的相分上映出影像，此就像是相分。而見分相當於尺子，去量布的寬度與長度。自證分的作用，是根據尺子所量的結果，知道這塊布的寬度與長度。證自證分就是再檢查所量的結果是否正確。

此處特別加以說明的一點，所謂「識體四分」之說，正確的說，並不僅限於八識識體，而是包括各各相應的心所在內。

【第六章 九緣生識】

一、緣起

緣起，是佛教的基本理論，釋迦牟尼在菩提樹下證悟真理，他所證悟的就是緣起。不過佛陀最初證悟的緣起，是有情生命流轉的緣起。像過去現在因果經中說：

「爾時菩薩，至第三夜，觀衆生性，以何因緣而有老死？即知老死以生為本；若離於生，則無老死。又復此生，不從天生，不從自生；非無緣生，

從因緣生……。」（◎酪蘇——酪酥）

這就是因緣二字的來源。因緣——簡稱為緣起或緣生。什麼是緣起或緣生呢？在《阿含經》中這麼說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」又說：「譬如有兩根束蘆，互相依倚才能植立。朋友們，緣名色而有識，緣識而有名色；此生則彼生，此滅則彼滅，正復如是。朋友們，兩根束蘆，拿去這根，那根便豎不起來，拿去那根，這根便豎不起來，名色滅則識滅，識滅則名色滅，正復如是。」

名色和識互相依存，才有生命體的存在。所以因緣二字，簡單的說，就是組成一切事物的關係和條件。生命體的存在，是以名色和識互相依存而有的。但其存在，有其前因後果的依存關係（因果關係），也有識和名色（精神主體和物質性身體）同時的依存關係。這異時的因果和同時的依存關係，就叫做因緣。不過最早的因緣——即緣起，是生命流轉的緣起，到後來則擴大到萬法生滅變化的緣起。譬如《楞伽經》中說：

「大慧！一切法因緣生有二種，謂內及外。外者，謂以泥團、水、杖、輪、繩、人功等緣合成瓶，如泥瓶、縷疊、草蓆、種芽、酪蘇悉亦是◎名

外緣前後轉生；內者，謂無明、愛、業等生蘊、處、界法，是為內緣起，此但愚夫之所分別。」

內緣起，是有情生命流轉緣起，即是佛法中的「十二緣生」，也就是：「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。」

無明——是我們矇昧的生命原動力。行——是盲目意志衝動之下的行為。識——是業力寄託的阿賴耶識。阿賴耶識受業力牽引，納識成胎，這時的受精卵，已經成為精神和物質的混合體（即所謂生命體），所以稱為「名色」。以名色為緣，而有六入；六入——就是母胎中的嬰兒發育到六根位（即眼、耳、鼻、舌、身、意六根具備）。

觸——是出生後數歲以內的幼兒，感覺器官與外界接觸，童心未鑿，只是直覺，無分別心，所以叫觸。受——是年齡漸長，對外的感覺有了領納的作用。領納有三種：順我意者稱樂受，違我意者稱苦受，不順不違的稱捨受。有了苦樂之受，以受為緣，就有了愛——愛憎取捨。愛——就是貪，貪名貪利、貪財貪色，以貪為緣而生起取。取——可說是佔有，對所愛的一切固

執不捨，由取而成為有。有——是「存在」的意思，也是業的意思，這是由取而熱切追求，由此造成必得後報的業。有了業因，必有果報，這果報就是生——即是下一世生命開始的生。有了生，就必有老死。在生後死前，又有觸、受、愛、取、有，周而復始，就是生命流轉。

外緣起，是萬法生滅的緣起。最普通的例子，就是以麥種、豆種為因，以陽光、雨露及人工等為緣，就有麥子豆子的生起；以泥土調水及工具為因，就有瓶、鉢的生起。生起要仗因托緣，變異、壞滅也要仗因托緣；仗因托緣——就是仗依生起此法的因素和條件。一切法是依賴因素條件組合而有，所以一切法只是現象，不是「本體」。一切法受到因素條件（因緣）的變異而有變化，所以一切法無自性（沒有固定不變之性）。無自性又稱性空，此稱之為「緣起性空」。

萬法離不開緣起，大致說，這就是緣起。

二、四緣五果

有為法的生起，必依因緣的和合。有因有緣，必然生果。因此，唯識學上立有「六因、四緣、五果」之說。事實上，因和緣沒有什麼差別，概

略的說，因即是眾緣之一，緣也是生果之因，不過在生起萬法的關係條件上，因是較重要的一個條件而已。因此，六因之說，只是四緣的另一種分類方式。於此先介紹四緣，四緣是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣：

一、**因緣**：又稱**親因緣**，是事物生起的眾多關係條件中，具有生果能力的條件。經上說：「謂有為法，親辦自果」，稱為因緣。但僅只有因仍不能生果，要因、緣具備才能生果。同時，在**唯識學**上的因緣，又不同於一般緣起的因緣。**唯識學**以「萬法唯識」立論，萬法生起，皆是種子起現行的後果，因此，**唯識學**上的親因緣，就是第八阿賴耶識中含藏的種子。以種子生現行，始有宇宙萬法。但「法不孤起」，種子生現行，須要下列三緣具備。

二、**等無間緣**：**等無間緣**—**舊譯次第緣**，**新譯等無間**，意思是「密密遷移，等無間隙」，這是指我們的心識生起，念念生滅，剎那不停，前念心為後念心開導，引令後念心生起，前念為後念的緣，後念亦為前念的緣，次第生起，故亦稱**次第緣**。

三、**所緣緣**：**所緣緣**—**舊譯緣緣**，這是心識攀緣外境的時候，此能攀緣之

心，對所攀緣之境而生起，即是以境為其所緣。所緣緣這兩個緣字，前一個緣是境，後一個緣是四緣之一的緣。語云：「境由心生，心因境起。」心生之境是法境，屬於心法，引心生起之境是外境，屬於色法，二者全是心識攀緣的對象。

四、**增上緣**：增上——是增加或加強的意思，對於一法的生起，有扶助之義，所以也稱助緣。增上緣有順益、違損兩方面。自順益方面說，能促成一法生起或成長者，稱「與力增上緣」，不妨礙一法生起或成長者，稱「不障增上緣」；自違損方面說，此一法對他一法有妨害障礙者，如雨露是花木的順益增上緣，而霜雹則為花木的違損增上緣。

唯識學是以「萬法唯識」立論，以一切法（色法及心法）的生起，皆是種子起現行的果，因此，種子是一切法的因緣。再者，心法生起，要四緣具足；色法生起，只須因緣與增上緣兩種緣。

六因——是能作因、俱有因、相應因、同類因、徧行因、異熟因。事實上，六因只是四緣的另一種分類。也就是把四緣中能辦生自果的因緣，開展為俱有因、相應因、同類因、徧行因、異熟因；而把等無間緣、所緣緣

、增上緣三種，合併為一個能作因。能作因不俱辦生自果的功能，但能給具有生果功能的因子以資助，這又分積極與消極兩方面，前者是予生果之因以資助，稱為「與力能作因」，後者是對生果之因不予障礙，稱為「不障能作因」，這與增上緣的功能類似，此處為篇幅所限，也就不再一一詳述了。

世間萬法，在因緣具足的情況下，必定生果。所生之果，分為五類，是異熟果、等流果、士用果、增上果、離繫果，分述如下：

一、**異熟果**：這是有情生命流轉的果，有情以其善惡行為所造作的業因，導致來生三界六道的苦樂之果。其實異熟果就是眾生的第八識，第八識又名異熟識，舊譯為果報識，事實上就是生命流轉的果體。

異熟二字十分費解，據窺基大師成唯識論述記中的解釋，謂異熟有三義：

(1) 異時而熟：由因到果，時間不同，稱異時而熟。譬如果樹，由開花結果，到果子成熟，必要經過一段時間。有情所造善惡諸業，由造業時望果熟受報，也要經過相當時間，此稱異時而熟。

(2) 變異而熟：由因至果，必有不同程度的變異，曰變異而熟。譬如造酒，由水米和合到醞造成酒，必有變異。有情造作各種業因，到隔世成果，也必有變異，曰變異而熟。

(3) 異類而熟：由因到果，類別有異，曰異類而熟。譬如江河之水，性質各異，但流入大海，就混同一味了。有情所造的或善或惡的業，而善業感樂果，惡業感苦果，這苦樂之果非善非惡，則是無記。由因果之間性質不同，故曰異熟。

二、等流果：由因流出果，由本流出末，謂之等流。第八識中的善種子生善的現行，從惡種子生惡的現行，種子是因，現行是果，此果是等流果。

三、士用果：士是「士夫」，是人的異名；用是作用，即人力之作用。如農夫耕作而有米麥之果，工匠工作而成器物之果，依其作用所獲之果，稱士用果。

四、增上果：以一因緣法之果，望其他因緣，曰增上果。因為一法生起獲果，一切因緣皆予以增上之力，故曰增上果。

五、離繫果：離繫果是道果，這是修唯識行，斷我、法二執，證我、法二空，斷去煩惱、所知二障的繫縛，證得的道果。

三、九緣生識

依照唯識學的理論，第八阿賴耶識，含藏萬法——色心諸法種子，種子起現行，而有人生和世界（主觀的有認識作用的我，和客觀外境的物質世界）。但色心諸法生起，要因緣具足。所謂因緣，即上節所稱的四緣。心法生起要具足四種緣，色法生起只需具備兩種緣。但唯識學上又有一個名詞，叫「九緣生識」，意謂心識生起，要具足九種緣，這是不是矛盾呢？此處我們先看生識的九緣是那些緣，以眼識生起為例，眼識生起的九緣是：

- 一、空緣：空即空間，眼識取境，須保持距離，否則不能取境，此謂空緣。
- 二、明緣：明即光明，眼識取境，須要光明，否則不能取境，此謂明緣。
- 三、根緣：眼識依於眼根而生起，謂之根緣。
- 四、境緣：眼根觸對色境，生起眼識，境為識之所緣緣，此謂境緣。
- 五、作意緣：作意即是注意，若不注意，則視而不見，此謂作意緣。
- 六、種子緣：阿賴耶識含藏的眼識種子，為生起眼識的親因緣，此謂種子

緣。

七、分別依緣：分別指第六識，眼識生起，依第六識分別外境，此謂分別依緣。

八、染淨依緣：染淨指第七識，此識是意識之根，亦影響前五識，此謂染淨依。

九、根本依緣：根本指第八識，第八識為諸識根本，此謂根本依。

以上九種緣，為生起眼識缺一不可的條件。但是這和四緣之說是否抵觸呢？事實上並不抵觸，原來以上九緣，種子緣就是四緣中的因緣（親因緣），境緣就是四緣中的所緣緣，而其餘的七種緣，全是增上緣。九緣之中，還少了一個等無間緣，但等無間緣，是在心識連續生起的時候才有的，此處的九緣生識，是在生識的橫切面（不包括時間因素）來看，所以不把等無間緣列入。如心識連續生起，加上等無間緣，就成十緣了。

眼識生起要具備九緣，那麼耳、鼻、舌、身諸識呢？是否也需要九種緣呢？不需要，八種識的生起，所需的緣各不相同，茲列表如下，以資分別：

- 一、眼識：眼識生起要具九緣，已如上述。
- 二、耳識：耳識生起，須具八種緣，即在九緣中減去明緣。因耳識緣聲境，耳朵聽聲音不需要光明，黑闇中也可以聽，所以只須八緣。
- 三、鼻識：鼻識緣香境，是「合中取境」，不需要光明，也不需要距離，所以在九緣減去空、明二緣，只須要七緣。
- 四、舌識：舌識緣味境，這也是「合中取境」，根（舌）境（飲食）接觸才能生識，所以也不需要光明和空間，只須要七緣。
- 五、身識：身識緣觸境，必須接觸才有感覺，這也是「合中取境」，也不需要光明和空間，只須要七緣。
- 六、意識：意識取境，要具五緣，即根緣（第六識以第七識為根，亦以第七識為染淨依）、境緣、作意緣、根本依緣和種子依緣。即九緣中減去空、明、根、分別依四緣。
- 七、末那識：末那取境，只須四緣，即根緣（末那識依阿賴耶識為根緣，復以阿賴耶識為根本依緣）、境緣（末那緣第八阿賴耶識）、作意緣、種子依緣。

八、阿賴耶識：賴耶取境，也要四緣，即根緣（賴耶識依末那識為根）、境緣（其境為根身、器界、種子）、作意緣、種子依緣。

【第七章 三境、三量】

一、三境、三量

在八識規矩頌中，有幾個以三為名數的名詞，如三境、三量、三性、三受，以至於三界等，這些都是唯識學上非常重要的名詞。如果不了解這些名詞的內涵及意義，不但八識規矩頌讀不懂，其他的唯識書也讀不懂。我們先來探討這些名詞的意義，現在自三境說起。

三境的境，一般說來，是前五識（感覺器官）與第六識（知覺之心）所認識的對象，前五識是眼、耳、鼻、舌、身五識，加上意識合稱前六識。前六識所緣慮的對象是色、聲、香、味、觸、法六境。六境又稱六塵，這即是我人所認識的客觀世界。但在唯識學上，不以此客觀世界是識外之境，而是八識變現的相分。唯識家以八識變現塵境性質的不同，而分為三類境，即是性境、獨影境、帶質境。

原來一切有情，各有八識，而一切識，皆為能變。八識變現的方式有兩類——是因緣變，一是分別變。所謂因緣變——是能緣的心，任運而起（任由因緣，非由作意籌度，稱因緣變），其所變現的相分，是實種子所生（不與見分同種生起）。分別變者——是隨著心識分別勢力而變現（其變現的相分，不是實種所生，是隨著見分種子生起）。其所變之境，也就是八識的相分。前五識、第八識的相分，都是因緣變；第六識的獨散意識（不包括五俱意識）的相分，和第七識的相分，都是分別變。因緣變所變的相分，是性境；分別變所變的相分，是帶質境或獨影境。茲分述三境如下：

一、性境：性境之性，是「實」的意思，亦可說是現前的實境。性境是實種子（色法種子）所生，是以因緣變而變現，不是隨第七識的「非量」認知，或第六識的分別心幻化假設，亦不是已落謝的六塵影子。所以在唯識學上，性境有三個條件：

- (1) 是實種所生：前五識的相分，第六識五俱意識的相分，第八識的相分，所緣的全是色法，都是實種所生。
- (2) 有實體之用：色法有質礙性，有其實用。

(3) 現量所證：現量有三個條件，一者現前顯現，二者非構思所成，三者不是在錯亂情形下所見。

玄奘大師有偈子曰：「性境不隨心，獨影唯隨見，帶質通情本，性種等隨應。」首句「不隨心」者，是此境不隨著第六識的分別心而改變其本質。

二、獨影境：獨者簡別於本質；影者影像，即是相分，合而言之，就是沒有本質的相分。這是能緣之心的虛妄分別變起之境，它沒有本質，僅為影像。如第六意識虛妄分別，以想像力變起龜毛、兔角的幻影。獨影境不是色法實種子所生，而是第六識見分的一部分，所以它是隨心（第六識見分）生起。此境有三種隨心：一者性隨心，謂境與能緣之心同一性；二者種隨心，謂境（相分）與能緣之心（見分）由同一種子所生；三者繫隨心，謂種與能緣之心同一界繫。

三、帶質境：帶質境即是此境兼帶本質。能緣之心緣所緣之境，其相分是實種所生，有所依的本質，而不能如實的為見分所認知者。如第七識之見分，緣第八識的見分（以第八識的見分為其相分），為常、

一、主宰的自我，第八識見分不是自我，而是一種錯誤的認知，此稱為「真帶質」，所謂「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生」。又如第六識緣草繩誤為是蛇，草繩固有其本質，但並不是蛇，這也是一種錯誤的認知。此稱作：「以心緣色真帶質，中間相分一頭生。」

其次，再探討三量。三量——是現量、比量、非量。量是認識、知識，也是測量的準繩。如以斗量米，以尺量布，以至於以秤量物。唯識學立有三量，是明心識所具的量度。在我人的心識活動中，能認識的作用是識，所認識的對象是境，在此能認識與所認識之間，心識是能量，所認識之境是所量，此能所之間，有識量的生起。如販布者不用尺量，則不知長短，吾人心識認識外境，如果沒有心識的計慮量度，則不知此境是黑是白，是圓是方，可見識量在認識作用上的重要性。以能量量所量，所得之果曰量果。識之量度有三種，隨因的不同，其果亦有差別，此三種果即是現量、比量、非量。分述如下：

一、現量：現量是能緣之心，量所緣之境時，不起分別計度所獲之量果。但現量之境，要具備三個條件，即一者是現在，以簡別於過去或未來

。二者心識認識的對象必須要顯現出來，亦即必須是現行位之法，在種子位不能成為現量。三者現有，在能所位上，即能量之心與所量之境，二者俱是明白現前，和合俱有。

二、比量：心識所量度的對象，沒有呈現在前，但可藉著知識經驗，推測比度而獲致量果。如見遠處山上有煙，推知該處必有火；見牆外有雙角移動，推知牆外有牛。

三、非量：此是一種錯誤的認知，即是於所緣之境，以錯覺之心錯為分別所獲致之量果，如見繩以為是蛇，見騾誤認為馬，都屬於非量。

八識緣境，前五識量度之境，是根塵相對而生識的直接感覺，此時無分別心，不雜名言，所以是現量。例如：眼識緣色，唯緣青黃赤白四實色，不緣長短方圓之假色及取捨伸屈之形色。但當五俱意識生起，有了分別，就墮入比量或非量了。第六識通於三量，在五俱意識初起剎那，也是現量，第二念就有了分別，即是比量或非量。第七識唯緣第八識的見分執為自我，唯是非量。第八識緣根身、器界、種子，唯是現量。

二、三性三受

在唯識學上，三性有兩種——一者是稱為「三自性」的三性，即徧計所執性、依他起性、圓成實性。一者是善、惡、無記的三性。我們此處所討論的，是善、惡、無記的三性。三性，是以善、不善等的性質，分一切諸法為善、不善、無記等三性。茲分述如下：

一、善：善是能順益此世、他世之法，其定義是指能於現在世、未來世中，給與自他利益者。善與惡，都有理、事之分，理是分析善惡的性質，事是說明善惡的行為。先以善來說，在理的一面，俱舍論十三，把善分為四種：一者勝義善，二者自性善，三者相應善，四者等起善。在事的一面來說，修唯識行，持五戒、行十善，是基本的行持。十善是：

- (1) 不殺生，進而行放生、救生、護生。
- (2) 不偷盜，進而行施捨，財施、法施、無畏施。
- (3) 不邪淫，進而行修梵（清淨）行，出家人則完全斷淫。
- (4) 不妄言，進而行說誠實語。
- (5) 不綺語，進而行說質直語。

(6) 不兩舌，進而說調解語。

(7) 不惡口，進而說柔軟語。

(8) 不貪，進而修不淨觀，以對治貪慾。

(9) 不瞋，進而修慈悲觀，大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。

(10) 不癡，進而修因緣觀。

二、不善：又稱為惡，指其能違損此世他世之法。成唯識論中稱：「能為

此世、他世違損、故名不善。」俱舍論十三，把不善也分為四種——即

一者勝義不善，二者自性不善，三者相應不善，四者等起不善。在事

相一面，與十善相對者即是十惡。十惡就是殺生、偷盜、邪淫、妄言

、綺語、兩舌、惡口、貪婪、瞋恚、愚癡。

三、無記：非善非不善，不能記為善，不能記為惡，故稱無記。

三受之受，即五蘊中色、受、想、行、識的受蘊，也是心所有法，五

徧行心所中的受心所。受者——領納之義，也就是現代人所說的感受。成唯

識論曰：「受謂領納順違俱非境相為性，起愛為業，能起合離非二欲故。

」這在大乘廣五蘊論中說的更明白一點：「云何受蘊？受有三種，謂樂受

、苦受、不苦不樂受。樂受者——謂此滅時有和合欲；苦受者——謂此生時有乖離欲；不苦不樂受者——謂無二欲。無二欲者——謂無和合及乖離欲，受謂識之領納。」

受也是「十二緣生」中第七支「觸緣受、受緣愛」的受，所以緣起經中說：「受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。」受以領納為性，領納就是感受外境。受所領納的外境，有順益境，有違損境，有順違俱非境。緣順益境，就是樂受；緣違損境，就是苦受；緣順違俱非境，就是中容受，此亦稱捨受。對於樂受有「和合欲」，捨不得離開。對於苦受有「乖離欲」，避之唯恐不及。對於非苦非樂的中容受，既無和合欲，亦無乖離。

受是主觀的感覺，苦樂是比較而來，沒有一定標準。譬如窮人在烈日下挖土工作，以能有樹蔭蔽日為樂。富人在大廈中吹風品茗，以未裝冷氣為苦。可見苦樂不能以客觀標準來衡量。不過苦樂之受，一般說是與前五識相應，這是生理上的感覺；憂喜之受，是與第六識相應的受，這是心理上相應的受。譬如兒子聯考題名，分發國立的名門大學，當然喜在心頭；若愛妻罹患重病，朝不保夕，難免憂心不已。三受加上憂、喜二受，就稱

為五受了。

三、三界九地

三界，即欲界、色界、無色界，這是六道眾生所依托生存的環境，是有情業力招感的依報。顯揚聖教論上稱：「界有二種，一、欲等三界，二、三千世界。欲等三界者，一、欲界，謂未離欲地雜染煩惱諸蘊差別；二、色界，謂已離欲地雜染煩惱差別；三、無色界，謂離色、欲地雜染煩惱差別。：」（◎圍——有牆的園地）

大致說來，欲界——是具有婬欲、情欲、色欲、食欲等有情所居的世界。欲界的範圍，上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至無間地獄等二十處；此界男女參居，多諸染欲，故稱欲界。色界——色是變礙或示現之義，這是遠離欲界婬、食二欲，而仍有清淨色質等有情所居的世界。此界在欲界之上，無有欲染，亦無女形，此界眾生皆由化生。其所居宮室苑囿^又壯麗高大，係由色之化生，一切均殊妙精好，以其尚有色質，故稱色界。無色界者——此界無有色身，無婬、食二欲，無宮殿、國土及一切物質，唯以心識住於深妙之禪定，故稱無色界，這只是一個精神存在的世界。

照佛經上說，三界有九地、二十八天，茲列表說明如下：

一、欲界——五趣雜居地。

二、色界——離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地。

三、無色界——空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。

三界二十八天——為欲界六天，色界十八天，無色界四天。其名稱為：

欲界六天：四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。

色界十八天：初禪天三天——為梵眾天、梵輔天、大梵天。

二禪天三天——為少光天、無量光天、光音天。

三禪天三天——為少淨天、無量淨天、徧淨天。

四禪天九天——為無雲天、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。

無色界四天：為空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。

【第八章 修行五位】

一、修行五位

八識規矩頌講座，已講過七次，今天是第八講。八週以來，我們講過八識、心所、種子、四分、四緣五果，三境三量等等，今天要講修行五位。諸位或問：十二次講座已過了三分之二，何以還沒有講到八識規矩頌的頌文？原因是這樣，譬如建房子，我們先要把磚瓦木石準備齊全，材料不齊全不能動工，不然，中途勢將因材料不齊而停頓。我們前八次講的材料，都是準備後四次使用的，下一次起，即將次第講到前五識、第六識、第七識及第八識的頌文。現在我們開始講五位修行。

學唯識，目的不是在增加知識，而是學得唯識後，依法修行。也許，我們的修持不夠，尚不能修止修觀，但在我們了解得八識、五十一心所之後，我們於起心動意之時，常常省察我們的心識，我一念慈悲的善心生起，是那一個心王、心所的作用？我們一念瞋恚心，一念妒嫉心生起，又是那個心王、心所發生的作用？所謂「研理於事物始生之處，究幾於心意初動之時」，究幾的「幾」，是「動機」的意思。

把唯識用在日常生活上，這就是修行。我人的前六識，一向是攀緣外境，與五欲六塵打交道，我們從來不曾想到過省察內心，觀照內心。修行

無非是修正身、語、意三者的行為，但三者以心識為主導，正本清源，我們要由修心做起，因此，**省察與觀照我們的心識，就是修行的基礎。**現在我們開始講修行五位。

照唯識學的修行理論來說，修唯識行，要經過五個階段，稱為「唯識五位」，五位是資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。分述如下：

一、**資糧位**：這在五位修行中，只算是方便道，是修唯識行的初位。稱資糧者，譬如有人遠行，要先準備下資財糧食，以備途中所需；修唯識行，也要先積聚下相當的智慧和福德，作為修行的資糧。智慧、福德的資糧如何積聚呢？就是發菩提心，行菩薩道，修六波羅蜜、四攝法、四無量心、三十七道品。

修此位的菩薩，是以四種「勝因緣力」而開始修行的。即一者因力，就是具備有大乘種性。二者善友力，就是受善知識朋友的影響。三者作意力，即有修唯識行的決心。四者資糧力，是發心行菩薩道積聚下的智慧福德。

二、**加行位**：修行菩薩在資糧位所修的，如行菩薩道、六度四攝等，是福

德重於智慧；而進入加行位要修的，是智慧重於福德。所以在此位的菩薩，要修四尋思觀、四如實觀，以伏斷分別起和俱生起的所知、煩惱二障。四尋思觀——是名尋思觀，事尋思觀，自性尋思觀，差別尋思觀。名是能詮的名言，事是所詮的事相，自性是事相的體性，差別是名事上的分齊。其內容是：

(1) **名尋思觀**：名是一切事物的名稱，也是「假名施設」，假為安立的，它雖代表一種事物，但並不是事物的本身。僧肇法師曰：「以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。」又曰：「物不即名而就實，名不即物而履真。」我人不了此理，執名求實，生出種種煩惱。尋思此義，以伏斷執障。

(2) **事尋思觀**：事者——事物，是見聞覺知的對象。如五蘊、十二處、十八界，以至於山河大地，人牛馬羊。但一切事物，都是因緣的組合，並沒有事物的本體。我人妄執一切為實有，以名推求，對事執著，也就成為種種執著與煩惱。

(3) **自性尋思觀**：世間萬有，皆是仗因托緣生起的假法，其本身沒有實在

的體性。自唯識學上說，萬法唯識所現，離識非有，由此可知名、事、自性皆空，此即自性尋思觀。由此尋思，以伏斷執著和煩惱。

(4) **差別尋思觀**：名稱與事物，各有種種差別，名如名身句身，事如長短方圓，一一法上，各有差別相，唯此差別，皆是一時現象，假有實無，由此尋思，伏斷執障和煩惱。

以上四觀，是唯識止觀的最初入門觀法，由此觀察，可生四如實智。即是：

- (1) 由名尋思觀所引生的如實智。
- (2) 由事尋思觀所引生的如實智。
- (3) 由自性尋思觀所引生的如實智。
- (4) 由差別尋思觀所引生的如實智。

如實智——是如實的了知諸法實相之智。由前述四觀而引生四智，以此進入唯識實性。而修四觀，引生四智，要經過煖位、頂位、忍位、世第一位四位。四位之中，前二位修四尋思觀，觀所取之境空；後二位修四如實智，觀能取之智與所取之境空。

三、**通達位**：修唯識行，歷經資糧、加行二位，執障伏斷，智慧發出，已能體會出真如實相的境界，這時進入通達位，已算是「見道」。所見之道，即是由二空所顯的真如。此處又有真見道和相見道之分。真見道，是在此位起無漏的根本智，證見二空真如，斷二種障。然後更起後得智，以了知一切差別相上的如幻俗事。見道菩薩，就是以此二智——根本智和後得智，緣真俗二境。

四、**修道位**：在資糧位中，修十住、十行、十回向三十心；在加行位修四尋思觀，得四如實智，在通達位已「見道」，體會得唯識實相——二空真如。在見道位，已入十地中初地入心。十地由初地到十地，每地分入、住、出三心，故在此修道位，則是由初地住心、到十地出心，十地出心又稱滿心。在此階段，數數修習無分別智，捨斷煩惱、所知二障種子，到十地滿心，已是妙覺菩薩了。

五、**究竟位**：究竟位就是佛位，諸漏永盡，清淨圓明，轉八識成四智——轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智，這時所證得大菩提與大涅槃二種勝果，便是圓滿

的佛果了。

二、四十一階

大乘因位菩薩，修唯識行，要經過三大阿僧祇劫的長時，斷我、法二執，煩惱所知二障，證得我法二空，而後才能證得大菩提與大涅槃二勝果——就是佛果。唯在修行過程中，要經過五位、四十一階，才到達佛的果位。五位已如前述，四十一階是十住、十行、十回向、十地。茲分述如下：

一、十住：十住位，是修菩薩行者，在此位安立其心，唯於六度萬行等，尚未殊勝，故曰住。在華嚴經中，把修行階位分為五十二階，在十住之前，尚有「十信」十個階位，在妙覺菩薩之前，尚有等覺菩薩一個階位。唐代慈恩大師窺基，把十信攝入十住的發心住，把等覺攝入十地的法雲地，這樣就成了四十一階了。十住的名稱是：

(1) 發心住：此位菩薩，發菩提心，修十信行，於六度等^①尚未殊勝，曰發心住。

(2) 治地住：此位菩薩，淨修身口意三業，大悲一切有情，有如大地能生萬物。（◎六度——布施、持戒、忍辱、禪定、精進、般若）

(3) 修行住：此位菩薩，修勝理觀，起六度妙行，稱修行住。
(4) 生貴住：此位菩薩，依佛法教化，如聖賢生正法中，種性高貴，曰生貴住。

(5) 方便住：此位菩薩，所修善根，皆為救濟有情，利益眾生，曰方便住。
(6) 正心住：此位菩薩，於一切毀譽，心定不動，曰正心住。

(7) 不退住：此位菩薩，於所聞之法，心堅定而不退轉，曰不退住。

(8) 童真住：此位菩薩，三業清淨，不受世間法之染著，曰童真住。

(9) 法王子住：此位菩薩，解悟法王之法，有如將襲法王的王子，曰法王子住。
(◎三聚淨戒—攝眾生戒、攝善法戒、攝律儀戒)

(10) 灌頂住：此位菩薩，如法修行，有如王子之堪受王位，曰灌頂住。

二、十行：修行菩薩，於此位修六度萬行，逐漸殊勝，故稱曰行。十行是：

(1) 歡喜行：此位菩薩，修布施行，施捨一切，令見者歡喜，曰歡喜行。

(2) 饒益行：此位菩薩，持三聚淨戒^註不染五欲，饒益有情，曰饒益行。

(3) 無恚行：此位菩薩，修忍辱行，忍受怨敵，曰無恚行。

(4) 無盡行：此位菩薩，修精進行，受諸劇苦，精進不懈，曰無盡行。

(5) 離癡亂行：此位菩薩，常住禪定，於世、出世法，無有癡亂，曰無癡亂行。

(6) 善現行：此位菩薩，修智慧行，悟入諸法皆無自性，不受繫縛，不受染著，隨機教化眾生，曰善現行。

(7) 無著行：此位菩薩，修方便行，對於空有兩端，通達無礙，一無所著，曰無著行。

(8) 尊重行：此位菩薩，修願力行，尊重善根智慧，增益自利利他，曰尊重行。

(9) 善法行：此位菩薩，修力行，成就諸善慧法，除眾生煩惱，曰善法行。

(10) 真實行：此位菩薩，修智行，成就誠實了悟，言行相應，曰真實行。

三、十回向：菩薩修至此位，上為求菩提，下為度眾生，以所修之善根，回向法界，故立十回向之名。十回向名稱如下：

(1) 救護眾生離眾生相回向：此位菩薩修六度四攝^①救濟一切有情，而怨親平等，回向眾生。（◎四攝——布施、愛語、利行、同事）

(2) 不壞回向：此位菩薩，於三寶發不壞信，以己善根，回向有情。

- (3) 等諸佛回向：此位菩薩，學三世諸佛悲智，與諸佛等，回向有情。
 - (4) 至一切處回向：此位菩薩，以所修善根，供養三世諸佛，利益一切眾生，而回向之。
 - (5) 無盡功德藏回向：此位菩薩於諸佛及一切眾生所有善根，悉皆隨喜，而回向之。
 - (6) 隨順一切堅固善根回向：此位菩薩，施捨一切，以身代眾生苦，而回向之。
 - (7) 等心隨順一切眾生回向：此位菩薩，以所修善根，回向一切眾生。
 - (8) 如相回向：此位菩薩，以正智正念，隨順真如平等之相，而回向之。
 - (9) 無著無縛解脫心回向：此位菩薩，以無縛無著解脫之心，而回向之。
 - (10) 法界無量回向：此位菩薩，說法利生，莊嚴世界，此善根回向，量同法界。
- 四、十地：由初地入心，至十地滿心，要修兩大阿僧祇劫之久，如下節所述。

三、菩薩十地

菩薩修行，進入見道位，已算是登地菩薩，唯還是在十地的初地入心修行。到了修習位，則是由初地住心，修至十地滿心。十地滿心，已經是妙覺菩薩的地位，在此位中，以金剛心、無間道，便證得轉依——轉八識成四智，就是究竟佛果了。

十地，是修唯識行最後十個階位，十地的名稱是：

一、歡喜地：始入見道位，見證我法二空，能自利利他，生大歡喜，曰歡喜地。

二、離垢地：修行菩薩，在此地時，一切戒垢，無論粗細，盡皆遠離，名離垢地。

三、發光地：此地菩薩，成就勝定，能發無邊妙慧，曰發光地。

四、燄慧地：此地菩薩，得最勝定，以智慧火，燒滅煩惱薪，曰燄慧地。

五、極難勝地：此地菩薩，其根本智與後得智，互相違反——即根本智無分別，而後得智辨析世俗諸法則有分別，在此地使之融攝，此事甚難，故曰極難勝地。

六、現前地：此地菩薩，觀諸法緣起，以勝智力，引發最勝般若現前，故

曰現前地。

七、遠行地：此地菩薩，修回向方便及濟拔方便，以己所作一切善法，回向廣大菩提，此即大智；以種種方便濟拔眾生，此即大悲。有此悲智二種方便，故能遠行，曰遠行地。

八、不動地：此地菩薩，其根本無分別智，任運相續，不用加行力，亦能現前，不為一切煩惱、及一切境界所動，稱不動地。

九、善慧地：此地菩薩，成就微妙四無礙智^註此智慧微妙殊勝，故曰善慧地。

十、法雲地：此地菩薩，總緣一切法智，具足自在，能藏眾定慧功德，能隱覆無邊惑障，猶如雲蔭作大法雨，稱法雲地。（◎四無礙智——辭無礙智、義無礙智、法無礙智、辯無礙智）

【第九章 前五識頌】

一、首頌詮釋

八識規矩頌講記，為了解釋頌文中許多專用名詞，佔用了八次的時間。但是以往的時間並沒有浪費，如果我們已經了解講過的名詞，現在來讀

頌文，大半的涵義都能讀得懂了。由這一講開始，進入十二首頌文的講解，現在先講前五識頌。

八識規矩頌頌文的組織，十二首頌文分為四章，分別為前五識頌、第六識頌、第七識頌、第八識頌。每章頌文三首十二句，前八句頌凡夫位，後四句頌聖賢位。現在來分析前五識頌，在凡夫位的八句頌文中，前四句分為緣境、識量、性別、界地、相應五個主題，後四句分為依緣、業用兩個主題；在聖賢位的四句頌文中，包括智力、轉依、果德三個主題。現在先看前四句頌文：

性境現量通三性，眼耳身三二地居，徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡。

在首頌四句頌文中，包括緣境、識量、性別、界地、相應五個主題，分述如下：

一、緣境：前五識緣的是性境。性境是三境之一，經云：「法不孤起。」又說：「心因境有。」心識生起，要因緣具足，而境，就是四緣中的所緣緣。境有三類——即性境、獨影境、帶質境。前五識所緣的，只是性境，不緣獨影境和帶質境。因為前五識是感覺器官，只緣「色法」

，不緣「心法」。色法，是第八識中實種子所生，有實體之相，且得境之自相者，有如鏡之鑑物，故為性境。

二、識量：量指三量——現量、比量、非量。五識緣境，是根、境對照而生識（即五徧行心所的觸，觸者三和）。這是直接感覺，初一剎那，無籌度心，不帶名言，所以是現量而非比量；到墮入第二念，種種分別生起（即第六識的五俱意識生起），這時就是比量或非量了。

三、性別：性別是指善、惡、無記三性，心生起，與善心所相應者，就是善；與煩惱心所相應者，就是惡；與善或煩惱心所均不相應者，就是無記。五識是感覺器官，本來沒有善惡，但以第六識的五俱意識與之俱起，五俱意識隨著前五識緣境而了解分別，因而善或煩惱心所與之相應，或善、煩惱不起一而是無記，這時前五識隨著第六識的行動，亦就通於三性了。以上三項，就是首句「性境現量通三性」的解釋。

四、界地：界地，指的是三界九地。三界——即欲界、色界、無色界。九地——是欲界的五趣雜居地；色界的離生喜樂地，定生喜樂地，離喜妙樂地，捨念清淨地；無色界的空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，

非想非非想處地。我們所依托、生存的世界，是欲界的五趣雜居地。欲界的範圍，上有六欲天——四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天；中，有人界四洲，下至無間地獄。生活在欲界的眾生，即所謂五趣——天趣、人趣、畜生趣、餓鬼趣，地獄趣。五趣即是五道，如果再加上阿修羅道，就成為六道了。

頌文第二句「眼耳鼻三二地居」，所謂二地——是指欲界的五趣雜居地，及色界的離生喜樂地。離生喜樂地的範圍，初禪三天皆屬之。欲界有段食，除眼、耳、身三識外，尚須以鼻識嗅香，以舌識嚐味，所以五識俱全；若至色界初禪天的離生喜樂地，初禪天人，以禪悅為食，不食段食，故鼻舌兩識無用，只有眼、耳、身三識，所以稱眼、耳、身三識「二地居」，居是止的意思。

眼、耳、身三識，亦只以初禪天為止，若到二禪天的定生喜樂地，其靜慮之心，專注於第六識間，前五識都不現起（此界眾生化生，有微妙色身，為莊嚴身相，五根完整，唯不起用），所以欲界眾生，八識具備；色界初禪的離生喜樂地，前五識的鼻、舌二識不起作用，只有

八識中的六識；到二禪天，眼、耳、身三識亦不起用。

五、相應：心生起，必有心所與之相應，而與前五識相應的心所，共有三十四個，它們的名稱是：五徧行心所，五別境心所，十一個善心所，兩個中隨煩惱心所，八個大隨煩惱心所，還有根本煩惱中的貪、瞋、癡三個心所。

徧行心所，是徧及於一切心、一切時、一切性、一切地，所以是必然生起的，前五識與五俱意識同起，而與意識相應的五別境心所，亦導引前五識對所緣之境、發起希望、決定、明記、專注和決擇的作用。前五識既然通於三性，所以有時與善性相應，故十一個善心所全俱；有時與不善相應，所以根本煩惱中貪、瞋、癡，中隨煩惱的無慚無愧，大隨煩惱全部，亦參與前五識的活動。

二、次頌詮釋

前五識頌的次頌，有兩個主題，一者是依緣，二者是業用，我們且看頌文：

五識同依淨色根，九緣七八好相鄰，合三離二觀塵世，愚者難分識與根。

以上頌文，前兩句說的是五識的依緣，後兩句說的是五識的體用，分述如下：

一、依緣：五識依於五根生起，隨根立名，根名眼、耳、鼻、舌、身五根。五識隨根立名，名眼、耳、鼻、舌、身五識。而根有兩種——一者外根，一者內根。外根不能生識，生識的是內根。外根又名扶根塵^註就是我人視覺可見的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭和身體。

楞嚴經有云：「眼如葡萄朵，耳如新卷葉，鼻如雙垂爪，舌如初偃月，身如腰鼓^註」此稱為扶根塵者，以其為扶持內根的塵法。內根又名淨色根，亦稱為勝義根。佛經上說，內根為清淨四大所成，質淨而細，猶如琉璃，肉眼不可見，唯佛眼、天眼可見之。不過若以現代科學知識來看，內根就是五種感覺器官的神經纖維，和大腦中的神經細胞。五種感覺器官生起五感覺（識），而由第六識了解分別。

心識生起，必仗因托緣，生識之緣共有九種，而各識全缺則不相同，此已在第六講中敘述。眼識生起須九緣具足，此處再加以說明如下：

(1) 根緣：眼識以眼根生起為助緣，如眼根損壞，則眼識不能生起。

- (2) 境緣：眼識以色境為所緣緣，無境不能生識。此即心法四緣之一。
- (3) 空緣：眼識是離中取境，識與境之間必須保持距離（空間），否則識不生起。（◎扶根塵——又稱：扶塵根、扶根、浮根◎顛——鼓腔也）
- (4) 明緣：眼識生起須以光明為助緣，否則不能了別。
- (5) 作意緣：眼識了境，須以作意力為助緣，若無作意力，則視而不見。
- (6) 種子緣：種子為眼識生起的親因緣，此為四緣中的第一種因緣。
- (7) 分別依緣：第六識的作用是了解分別，故眼識以第六識為分別依緣。
- (8) 染淨依緣：第七識是意識之根，其染淨亦影響前五識，故眼識以此為染淨依。（◎腰鼓顛——鼓腰細以皮革蓋其兩頭，狀如人身）
- (9) 根本依緣：根本識是第八識，此識是諸識根本，故眼識以此為根本依。
- 二、業用：頌文「合三離二觀塵世」句，指前五識之於境界，鼻、舌、身三識是合中取境，而眼、耳二識是離中取境。觀塵世三字，塵是五塵，亦稱五境，即是色、聲、香、味、觸五種境界。塵有染污的意思，以其能染污我人的心識，故稱五塵。五塵是五根所照，為五識所緣。五識緣塵世之境，由於具緣多少的不同，就有了識取境有合離的不同

。如眼識生起要九緣；耳識不需要光明，只須八緣，這二者都是離中取境。鼻、舌、身三識取境時，必須根、境相合，識纔發生作用，這三者是合中取境。不需光明和空間，所以只需七緣。

「愚者難分識與根」一句，愚者——指當時的一部分二乘行者，因為分辨不出根與識的作用，就出現了一部分「根見家」，以為了境者是根；另一部分識見家，主張了境者是識。當時為了「根見」、「識見」，曾引發過一陣諍論。根見、識見，看起來是小問題，但這牽涉到哲學上「唯心」、「唯物」，就成為根本上的大問題了。

三、末頌註釋

前五識頌的第三頌，是頌前五識依無漏種子，轉識成智——由有漏的前五識，轉成無漏的成所作智。頌文全文是：

變相觀空唯後得，果中猶自不誑真，圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。

在這四句頌文中，包括有三個主題，即是智力、轉依、果德，茲分述如下：

一、智力：修唯識行，在資糧位，歷經十住、十行、十回向三十階位，廣

修六度萬行，儲備福慧資糧，圓滿順解脫分的善根。進而於加行位，修四尋思觀，得四如實智。如實智——又名加行智，由此更勇猛精進，至通達位，入十地的初地歡喜地（極喜地），至此遠離徧計所執的能取所取，亦即是證得所取之境空，能觀之智空，證此二空之智，無能緣所緣之差別，名無分別智，亦稱根本智，根本智是直契真如之智。由證得根本智後，再起分別一切差別相的智慧，此稱後得智。見道位的菩薩，就是以此根本、後得二智，緣真俗二境。根本智挾帶本質，沒有相分，心無分別，亦沒有見分；而後得智托質變相，似有相分，起認識（分別）作用，似有見分，即緣真如，亦不親證，只能變我空的影像而審觀之，這就是「變相觀空唯後得」。

這後得智，在因、果二位都能證得。不過前五識與第八識，是聯帶相生的，因為五根是第八識所緣的相分，而五識是依五根而生起活動，所以在第八識未轉識成智前，前五識不能單獨轉識成智，必須到十地滿心，金剛無間道時，第八識轉為大圓鏡智，前五識同時轉為成所作智。此即所謂：「六七因中轉，五八果上圓。」但已轉為成所作智的

前五識，在佛果位中仍不能親契真如，何以故呢？當知五識依五根而起，緣現量、性境，但它只能觀察諸法的事相，不能體悟諸法的理性。在因中如此，在果上亦是如此，所以說它「果中猶自不詮真」。詮——在此處作「證得」講。

二、轉依：第三句頌文：「圓明初發成無漏」，此是指第八識轉為大圓鏡智一剎那，前五識也同時轉為無漏的成所作智。因為前五識是依五根而現起，而五根又是第八識所變的相分。在能變現的第八識未轉成無漏以前，其所變現的五根相分，當然不可能先變為無漏。所以必須在第八識圓明初發，五根五識才能轉成無漏。至此，與前五識相應的根本煩惱貪、瞋、癡，大八隨煩惱，中二隨煩惱盡皆捨除，留下的五徧行心所、五別境心所、善法十一心所，也都轉成無漏了。

三、果德：五識轉為無漏，其所應作的自利事業——所應斷應修的，皆已成辦，所以名為成所作智。至此，要進一步成辦利益一切眾生的事業，這是果地的成所作智。為適應淨穢國土中眾生機宜需要，如來作三類分身，為三界九地、四生六道的眾生，息其生死輪迴之苦也。三類分

身是：

(1) 為適應大乘四加行位菩薩的機宜，示現千丈盧舍那身^①宣說地上的十波羅蜜^②令其依法修行，息其變易生死的苦輪。

(2) 為適應二乘及凡夫的機宜，示現丈六小化身，為說苦、集、滅、道四諦法門，令其依四諦法修行，息其分段生死的法苦輪。

(3) 為適應各類不同的機宜，示現種種化身，隨宜說法，令其離苦得樂。如來慈悲，憐愍眾生備受眾苦，運用方便，化三類分身，為不同的眾生，說不同的教法，使得息諸苦輪也。（◎十波羅蜜——布施、持戒、忍辱、禪定、精進、般若、方便、願、力、智◎盧舍那——報身佛）

【第十章 第六識頌】

一、首頌詮釋

第六識，在八個識中，是作用最為明顯、最為強銳的一個。前五種感覺器官的見聞覺知，全由第六識來了解分別；善惡的造作，是非的分辨，美醜的觀感，自他的爭執，全是第六識的作用。所以，第六識可以說是我人心理活動的綜合中心。

前五識依於五淨色根，所依的是色法（物質）法之根；第六識依於意根（第七末那識），依的是心法（精神）之根。前五識緣色、聲、香、味、觸五種色境，是現量、性境；第六識緣法境（宇宙萬法），通於三境、三量、三性、三受，且於緣法境時，通於過去、現在、未來三時。於此，我們來看第六識頌首頌的頌文：

三性三量通三境，三界輪時易可知，相應心所五十一，善惡臨時分配之。

在這四句頌文中，包括有五個主題，即是第六識的性別、識量、緣境、界地、相應。現在分別敘述如下：

一、性別：性別一指的是善、惡、無記三性。第六識作用範圍寬泛，通於善、惡、無記三性，當心識生起，一念濟世利人之心生起，十一個善心所與之相應，則為善法；如一念損人利己之心生起，二十六個煩惱心所與之相應，則為惡法。如獨頭意識作意籌度，或利人或利己，亦通於善惡，如獨頭意識任由意念遊走，既無有益人群之心，亦無謀己私利之意，就成為無記法。

二、識量：識量有三——曰現量、比量、非量，見第七講。前五識唯是現量

，第六識五俱意識初起，第一剎那是現量，第二念即墮入比量。獨頭意識中的定中意識是現量，夢中意識是非量，散位意識通於三量。

三、緣境：心識緣境，境有三類，曰性境、獨影境、帶質境，見第七講。前五識唯緣性境，第六識通於三境。以上為首句「三性三量通三境」的說明。

四、界地：界地，是解釋「三界輪時易可知」一句。三界即是欲界、色界、無色界，三界隸有九地，見第七講。三界是有情業力招感的依報，意識行相粗顯，遠非他識可及。雖然前五識能增強意識造業作用，但實際上牽引果報體受報的，仍是由第六識負責。

意識通於三界，若造作五趣雜業，則業力寄託的果報體（第八識）就落欲界；若造作四禪定業，果報體即落入色界；若造作四空定業，則落入無色界。果報識在三界輪迴，以造作的業力而定。所以鑑因知果，事先便有跡象可尋，此即是「三界輪時易可知」也。

五、相應：此指的是「王所相應」，即是心王與心所相應的情形。心王有八個，心所有五十一個，在八個心王中，唯一與五十一個心所全體相

應的，只有第六識。王所相應，並不是心王與全體相應的心所同時生起，而是視臨時的情況，一部分心所生起與之相應。如以第六識來說，第六識生起，徧行心所是必然生起的，別境則繼徧行心之後，視特殊情況，需要某一心所，某一心所生起。善與煩惱心所，亦視情況需要，如果一念善心生起，十一個善心所與之相應，完成意識所要作的善行。

相反的，如果一念不善心生起，則無慚、無愧兩個中隨煩惱心所，忿、恨、覆、惱、害、嫉、慳七個小隨煩惱心所，及根本煩惱的瞋心所，共計十個心所與之相應，視需要而生起。如果意識接觸不善和有覆無記境而生起活動，這時根本煩惱中的貪、癡、慢、疑、不正見五個心所，小隨煩惱中的諂、誑、憍三個心所，和八個大隨煩惱心所，一共十六個心所與之相應，視需要而生起，完成意識所要作的惡業、及有覆無記。有覆無記，是無記的一種，其性染污，覆障聖道，染污心識，而其勢用力弱，不能引生異熟果，故稱有覆無記。至於不善法，以其勢用強，可招感異熟果，故不稱為有覆無記。

如果以上善、煩惱心所全不與第六識相應，或相應後退出，這時唯有五徧行心所、五別境心所，與第六識相應。以上善、煩惱兩類心所，體性相違，決不能同時生起。至於兩類心所自類之間，十一個善心所體性相順，所以可能同時生起；至於煩惱心所，是否俱起或不俱起，則不一定，要看當時情形，有的可俱起，如無明（癡心所）與八大隨煩惱心所，可與一切惡心所俱起；至於貪與瞋，慢與疑，疑與見，不同時俱起；十個小隨煩惱心所，因為它們互相相望，彼此行相互相乖違，所以不能同時生起。

至於兩個中隨煩惱，僅能與小隨煩惱中的忿、恨、惱、嫉、慳、害、憍七個心所同時生起，而不能普徧與一切染心所，及有覆無記性相應。至於五徧行、五別境、及四不定心所，本身沒有善惡的屬性，是隨著善、惡、無記三種心性，其體也就成為或善或惡或不定性，所以可以與善、煩惱心所同時生起。

二、次頌註釋

第六識的第二首頌文，是：

性界受三恆轉易，根隨信等總相連，動身發語獨為最，引滿能招業力牽。

這四句頌文中，包括有第六識的行相、業用兩個主題，分述如下：

一、行相：意識的活動，範圍廣泛，千頭萬緒。因此，它隨時變易，來應付各種不同的境界。頌文中首句「性界受三恆轉易」，性是善、惡、無記三性，界是欲界、色界、無色界三界，受是苦受、樂受、捨受三受，或加憂、喜二受成為五受。第六識在生起活動時，有時是善心生起，有時是惡心生起，有時是無記心生起。當善心生起之際，也會忽然轉變為不善心或無記心。而不善心生起之際，也會忽然轉變為善心或無記心。

第六識在活動時，欲界眾生，有時也會生起色界、無色界之心，如欲界眾生修四禪定，在定境中就生起色界之心。若欲界眾生修四空定，在定境中就生起無色界心。在定境中是如此，但在出定之後，仍然生起欲界心。色界眾生如修四空定，在定境中也可生起無色界心，而出定後仍是色界之心。如天台宗的「一念三千」^註我人一念之中具足十法界，所以一念之中也可在三界中轉易也。

受者——三受，即苦、樂、無記三受，若加上憂、喜二受，稱為五受。這五種受，在第六識生起活動時，也是不斷的變易，這要看當時所緣的境而定。因為受是一種領納作用，其所領納的是當前的現量境（憂喜通於三時），隨著境的轉變，苦樂憂喜捨之受，自然也隨著轉變。所謂「心隨境轉」，就是這個意思。

頌文次句「根隨信等總相連」，根是六種根本煩惱，隨是二十種大、中、小隨煩惱，信是十一種善心所。第六識念念生滅，五十一個相應心所，隨著心王的性別相應生起。如果識是善性，信等十一個善心所與之相應；如果識是不善或無記性，則貪等煩惱心所、或徧行、別境等心所與之相應。這三性的轉易，心王與心所互相牽連，協同造作，造作的後果就是業。

二、業用：頌文「動身發語獨為最，引滿能招業力牽」，由於善、不善、無記心所與第六識相應，造作了善惡之業。而業有三種，稱身業、語業、意業。三業之中，以意業為主導，身體的動作，口中的語言，全是受意識的支配。若認真的說，意業是以思心所為主導。思心所，要

經過三個程序，即是：

- (1) 審慮思：塵境當前，思心所繼想心所之後，先作一番籌度思量的工作，以審察應如何應付。
- (2) 決定思：經過籌度，已有所決定。
- (3) 動發勝思：此即是於決定思之後，付之於行動。所謂行動，即是由身、語二者去執行。

於此，若第六識一念起善，則有身語的善行善語；若一念起惡，則有身語的惡行惡語，身語二者之行為，全是第六識推動引發，第六識作用強銳，所以稱它「動身發語獨為最」。

最後「引滿能招業力牽」句，身語意三業，能招引、滿二種業果，牽引第八識受生死輪迴之苦。引業——是起始之業，就是引導牽引。與第六識相應的思心所、造作的強有力的善惡之業，熏習所成的業種子，含藏在第八阿賴耶識中，到了業力成熟時，能牽引第八識在五趣（或六道）中，感受一期相續不斷苦樂總報體——即是在某一道中的一期生命體。

滿業——可說是業的究竟，這是缺乏推理作用、又不能發潤的前五識相

應的思心所，所造的善惡業，此業亦是由第六識所引起，但不如引業之思強而有力，故其造成的業力非常薄弱，此種薄弱業力熏成的業種子，含藏在阿賴耶識中，到了業力成熟時，能招感五趣總報的別報。

總報，是眾生生命體之報，如生於人趣，則彼此之人類，受同一人界之果報。如生於旁生趣^①則彼此旁在眾生，同受一旁生界之果報，此為總報；但如同為人趣，六根有美醜，壽命有長短，種種差別，名為別報。於此附帶解釋正報、依報，眾生的身心——生命體，是正報；生命體所依止的身外之物，如世界國土，房舍器物，衣服飲食，是依報。

三、末頌詮釋（◎旁生——又稱傍生：畜生）

第六識頌的第三首，即末四句頌文，是頌第六識依無漏種子，轉識成智的修習程序。這首頌文是：

發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

在這四句頌文中，也有兩個主題，一者智力，二者轉依。分述如下：

一、智力：智力，是以修習無漏之智，證得出世聖果。首句頌文中的「初心」，是在修習過程中，歷經十住、十行、十回向位，初登十地的初

地入心，至此，始入見道位，已斷分別起的我法二執，能自利利他，生大歡喜，故初地名歡喜地。入歡喜地，妙觀察智已經開始發起，故頌文曰：「發起初心歡喜地。」

唯此時分別起的我法二執雖然已斷，而俱生起的我法二執猶未能斷除，所以在入觀位的時候，俱生起的我法二執不起；但在出觀位時，有漏識依然生起，還不能做到無漏一味相續，這俱生起的我法二執，猶仍不時現前，故稱「俱生猶自現纏眠」。纏眠——是煩惱的異名，亦作現行解；眠即隨眠，又稱種子，俱生二執種子現行，即「現纏眠」也。以俱生二執未斷，所以由第六識所轉的妙觀察智，仍是下品的妙觀察智。古德云：初地下品轉，八地中品轉，等覺上品轉。

二、轉依：此指「遠行地後純無漏，觀察圓明照大千」。遠行地，即十地中的第七地；遠行地後，指的是八九十地；修行至八地，轉為中品妙觀察智，然猶未至最極，直到十地滿心，方轉為上品，故曰圓明。在十地滿心金剛喻定現前時，大圓鏡智現起，這就是究竟位。在究竟位中，諸漏永盡，清淨圓明；到此位時，第依六識方純淨無漏，即轉成

妙觀察智，而圓明普照於大千世界矣。（◎一念三千——心具十法界，一法界又具十法界；一界具三十世間，故三千在一念間〔第566頁〕）

【第十一章 第七識頌】

一、首頌詮釋

第七識即末那識，末那是梵語的音譯，義譯為「意」，但恐與第六意識混淆，故保留末那原音。此識是第六意識之根，意識以末那為俱有依。何以第六名識，而末那名意呢？因為此識任運恆審思量，執著第八識的見分為自我。成唯識論卷五曰：「恆審思量，正名為意。」八識規矩頌的第七識頌，首頌頌文如下：

帶質有覆通情本，隨緣執我量為非，八大徧行別境慧，貪癡我見慢相隨。

此四句頌文，包括四個主題，即所緣、性別、識量、相應，茲分述如下：

一、所緣：「帶質有覆通情本」一句，是說明末那所緣之境，即其識性。在第六講中說到三境，即性境、獨影境、帶質境。而第七識所緣之境，就是帶質境。帶質境的意義，是心識所緣之境，帶有本質——即實種

子所生之境，而心識不能如實認知此境，這在三量中就成為非量。

第七末那識所緣之境，只是帶質境一種（不通於三境），它是以第八識的見分為所緣境，即是託第八識的本質境，變起自心中的相分，作為自己的所緣，所以名為帶質境。換句話說，第七識的見分是能緣之心，第八識的見分為所緣之境。七八識見分均為實境所生，稱為「真帶質」，所謂：「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生。」

由七、八兩識的見分生出一個相分，此即所謂「通情本」。此帶質境通於第七識的能緣之心，此能緣心恆起執著，即是妄情；又通於第八識見分，是所緣之境，此境是實境所生，自有其本質。此境以似常似一之相配合，生出中間的相分，所以叫做「真帶質」。

二、有覆：有覆二字，是明此識的性別。識性分為三類——即善、不善、無記。而此末那識在三性之中，是屬於無記性。無記性又分兩種——為「有覆無記」和「無覆無記」。無覆無記——是說識性既非順益，又非違損，非善非不善，長保其中庸之性，無可記別。

在八個識中，唯有第八識是無覆無記。而第七識，雖然也是非善非不

善的中庸性，無奈它為「四惑」——我癡、我見、我慢、我愛四種根本煩惱所覆蓋，隱藏了它真實的義相，致令它辨別不清，幻起「我相」的錯覺。此外，又有八大隨煩惱和它相應，使它成為一個染污識，由於此識的污染，連帶前六識也受到它的影響。

三、識量：「隨緣執我量為非」一句，指的是此識的識量——即現量、比量、非量的量。末那以第八識的見分為所緣之境，它於所緣境上虛妄生起一個我相，並且「恆審思量」，執持不捨。而第八識的見分並非常、一、主宰之我，這是末那的錯覺，所以在三量上屬於非量。至於「隨緣執我」四字，末那識的作用，是隨著因緣「任運而轉」，不假外力，所以是隨緣執我。

四、相應：相應是指與末那識相應的心所。與末那相應的心所有十八個，就是頌文所稱的：「八大徧行別境慧，貪癡我見慢相隨。」即是八大隨煩惱心所，五徧行心所，四個根本煩惱心所——貪、癡、慢、見，再加一個五別境中的慧心所。為什麼這十八個心所與之相應呢？因為愛著於我，故有我貪；迷戀於我，故有我癡；執著於我，故有我見；依

恃於我，故有我慢。八個大隨煩惱，徧及於一切染心；五個徧行心所，徧及於一切心、性、時、地，而染慧生起，分別計度，所以都與第七末那相應。

心所有法共五十一個，何以除此十八個外，其餘三十三個心所全不與末那識相應呢？因為末那識性唯無記，並不是不善性，所以兩個屬於不善的中隨煩惱不與相應。末那行相微細，而十個行相猛利的小隨煩惱也不與之相應。末那唯緣現在境，它沒有希望、不印持決定、也不憶念過去，也不須定境，所以別境中的欲、勝解、念、定、四心所不與之相應。

末那識唯執著自我，愛戀自我，故沒有瞋心所。末那唯執我見，所以無疑心所。末那性染，故不與十一善心所相應。末那不造作善業、惡業，故無追悔心所。末那不緣外境，不感身心重昧，故無睡眠心所。末那於意言境（意之所思）不起推度，故無尋、伺心所。

二、次頌註釋

第七識頌的次頌，四句頌文是：

恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷，四惑八大相應起，六轉呼為染淨依。

在這四句頌文中，包括三個主題，即是行相、業用、作依。分述如下：

一、行相：首句「恆審思量我相隨」，是明末那的體性及行相。唯識三十頌頌文：「思量為性相」，意思是說末那以思量為性，以思量為相。不過認真的說，思量只是末那的行相（末那識見分的行相）。末那識的體性，微細難知。以用顯體，就說末那是「思量為性相」了。思量，又名意，往寬泛的地方說，八個識皆可稱意，皆有思量。但以作用殊勝說，只有末那識稱思量。八個識的思量作用，有下列四種分別：

- (1) 恆而非審的思量：此指第八識，第八識無始以來，恆時相續，而不審察。
 - (2) 審而非恆的思量：此指第六識，第六識有思量作用，但有時中斷。
 - (3) 非恆非審的思量：此指前五識，前五識既不恆常，也不審察。
 - (4) 既恆又審的思量：此指第七識，第七識恆時相續，且審察思量。
- 由上文看來，唯有第七識是「恆審思量」。它思量什麼呢？它一味執

取我相，從不暫捨。而我相，又有人我相與法我相的分別。人我相——就是執著五蘊和合的假我為實我。法我相——是於世間仗因托緣，生起諸法上，執為實法。

或問：末那識所執的我相，是人我執呢？還是法我執？

據唯識學理論，是二執俱通的。因為第七末那識不了解阿賴耶識，也是因緣生起的假法，以阿賴耶識執持根身、器界，故執我法為實有。護法論師曰：「五八無法亦無人，六七二識甚均平。」是指五識、八識，無我、法二執，六識、七識，有我、法二執。

二、業用：頌文「有情日夜鎮昏迷」句，是指末那的業用。有情——是指一切眾生。一切眾生各有八識，各以末那識執著自我。以執自我故，便有了彼、有了他，就有疆界與分別。為了自我的生存、享受，則衣食財產，名譽地位，貪得無厭，攫取追求。甚而為了保護自我的利益，不惜損人利己，鬥爭不已。這一切，不全是以執著自我而沉醉昏迷嗎？有情日夜鎮昏迷者——日夜表示生死，鎮是常的意思。一切眾生，沉迷於生死苦海，無以自拔者，皆以有我執之故也。

三、作依：作依，是指第七末那，為第六識的染淨依。頌文：「四惑八大相應起，六轉呼為染淨依。」四惑——是我貪、我癡、我見、我慢。八大——是八個大隨煩惱心所。四惑八大相應而起，就使這個本是中庸無記的末那識成為染污識，所以末那號稱「染污意」。

在唯識學上，以第八阿賴耶識為本識，前七識通稱轉識，因為前七識都是由本識轉變生起之故。前七識雖然同稱轉識，但彼此間又有相生為依的關係。如第六識以第七末那（意根）為所依，第六意識得以生起。前五識又以意識為所依（分別依），前五識得以生起。因此，前七識對本識而言，稱七轉識；前六識對末那識而言，稱六轉識，這是約前六的染淨轉易而說的。因為前六識的轉染轉淨，全受末那識為影響故也。

三、末頌詮釋

第七識頌文的末頌，是頌第七識依無漏種子，轉識成智——由有漏的第七識，轉成無漏的平等性智。頌文全文是：

極喜初心平等性，無功用行我恆摧，如來現起他受用，十地菩薩所被機^之。

在這四句頌文中，包括有三個主題，即智力、轉依、果德，茲分述如下：

一、智力：是末那識在修行階位中，依無漏種子轉識成智的情形。「極喜初心」四字，極喜是十地中初地歡喜地的異稱，初心是登入初地入心。修唯識行，至初地入心，此時分別起的我法二執已斷，第六識由實際初轉為下品的妙觀察智，而末那識亦由此際轉為下品的平等性智。此即所謂：「六七因中轉，五八果上圓。」六、七二識在登入初地已開始轉識成智，而五、八二識必須到十地滿心，金剛喻定無間道之後才轉為成所作智和大圓鏡智。

末那識在修行位次中，有三個位次——曰：生我見相應位，法我見相應位，平等性智相應位。

- (1) 生我見相應位——又稱人我見相應位，凡夫、二乘有學、或七地以前菩薩，以有漏的第七識見分、緣第八識見分執持為我，此時稱生我見相應位。（◎無間道——直接斷除煩惱的修行，由此而無礙地進入解脫道）
- (2) 法我見相應位——指凡夫、二乘及未得法空智的菩薩，在法空智未現前

時，末那識見分緣第八異熟識，法我執尚未斷除，此時稱法我見相應位。

(3) 平等性智相應位——修行菩薩於登地後的見道位、修道位上，法空智果現前時，平等性智生起，稱平等性智相應位，以至於證得佛果，亦為此位所攝。

以上三位，前二位是有漏，後一位是無漏。有漏位中，第一位是染污位，第二位是無染位。

二、轉依：次句頌文「無功用行我恆摧」，無功用行，指第八地。第七識為第六識之根，第六識為第七識所發之識，在見道位前的資糧位、加行位上，以第六識的聞、思、修三慧，修習生、法二空的觀智，對於第六識分別起的我法二執，盡力伏滅。到初地入心，始契合二空，見道證理，這時分別起的我法二執已滅，證得妙觀察智。而第七識亦藉著第六識斷執的力用，來阻礙自心俱生起的我法二執現行（第七識無分別起的我法二執），以此生起無漏的體性，轉為下品的平等性智。但這只是第一番轉，此後仍須藉第六識的推動力，續作二空觀。

而俱生我執非常頑強，由初地到七地所修的觀行，不是「任運而轉」，仍屬於有功用行。也就是行者入觀時，無漏智現前，使俱生我執受到壓制，但出觀後無漏智不能相續，我執又生。必須至第八不動地，其時觀行任運而轉，自然而發的生起作用，無漏的生空觀智，即恆時無間斷現行，俱生我執永伏不起，此即「無功用行我恆摧」。此際就轉為中品的平等性智，也就是第二番轉。

在此以後，仍須藉著第六識的綿密觀察，再來伏滅俱生法執，進而斷所知障。一直到證得佛果的究竟位，煩惱、所知二障，種子、現行俱盡，這時平等性智轉為上品，才算圓滿。

三、果德：這是「如來現起他受用，十地菩薩所被受機」二句。此二句是指平等性智的妙用。菩薩證得平等性智，了解自他不二，為大悲心所驅使，而不住生死，不住涅槃，度他眾生。進而隨順所應度化的機宜，示現各種不同的身相和國土，為十地菩薩眾，現大神通，轉正法輪。如來，指證覺的佛陀，如來所示現的身相，自性身、受用身、變化身三種。自性身又名法身，為一切諸法自性的本體，真常不變，無生無

滅，而為受用、變化二身之所依止。

成唯識論曰：「自性身——謂諸如來真淨法界，受用變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性，亦名法身，大功德法，所依止故。受用身，此有二種：(1)自受用——謂諸如來於無數劫，修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德，及極圓淨常徧色身，相續湛然，盡未來際，恆常自受用廣大法樂；(2)他受用——謂諸如來由平等智，示現淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂，合此二種名受用身。變化身——謂諸如來由成所作智變現無量隨類化身^註居淨穢土，為未登地諸菩薩、二乘異生，稱彼機宜現通說法，令各獲得諸利樂事。」（◎成所作智——又稱：作事智）

以上三身，如來以他受用身，為十地菩薩示現。如來現起的他受用身，何以獨被機於十地菩薩呢？因為地前行者沒有證得真如，仍有人相在，是佛變身度化的對象，要到十地菩薩位，才能見到如來的受用身。

【第十一章 第八識頌】

一、首頌詮釋

第八阿賴耶識，是八個識中最重要的一個識。它是前七識的根本（前七識由第八識的種子生起），也是宇宙萬法的本源。這宇宙萬法本源作何解釋？原來第八識攝持萬法種子，在「因能變」時，種子生起第八識；在「果能變」前七識相繼生起，八識識體各各生起相、見二分。而第八識的見分，是識體「能認識」的功能，它所認識的對象就是相分。

第八識所緣的相分，是「根身、器界、種子」，根身就是有情的肉體，第八識「攝為自體」；器界就是有情身外的物質世界，第八識「領以為境」；種子就是能生起萬法的功能（功能就是一種能量），第八識「持令不失」。由第八識的種子「起現行」生起萬法，這時就有了宇宙、人生。宇宙就是「器界」（物質世界），人生就是我人一生的身口意的活動，所以才說第八識是萬法的本源。這些在下一節還會講到，於此，先詮釋第一頌，頌文是：

性唯無覆五徧行，界地隨他業力生，一乘云不了因迷執，由此能興論主諍。

在這四句頌文中，包括了四個主題，就是第八識的性別、相應心所、界地定位，及它的理證。茲分述如下：

一、性別：第八識在善、惡、無記三性中，它是屬於「無記」，無記有兩種：一種是有煩惱心所覆蓋，使之成為染污識，如第七識。一種是無煩惱心所覆蓋，單純的無記性，就是第八識。第八識何以必須是無記性呢？因為「冰炭不同爐，熏蕪不同器」。善、惡相違而不能相容。第八識含藏萬法種子，如果第八識性善，則不容納惡性種子；如果第八識性惡，則不能容納善性種子。必須是平等的中庸無記，才能兼蓄並容，統納一切善惡種子。

二、相應：相應就是相應心所；在八個識中，第八識的相應心所最少，只有五徧行心所——觸、作意、受、想、思。五徧行心所，它是「周徧而行」，通於一切識、一切時、一切性、一切地，所以五徧行心所與第八識相應。而且於五徧行的受心所，三受之中也只有捨受與第八識相應，而苦受、樂受不與第八識相應。因為苦樂二受容易轉變，不是一味連續，而捨受卻是「性不變遷，相續不斷」，所以與第八識相應。

再者，因為第八識的活動是一類相續，行相微細難知，無以分別其順違的境界，而苦樂二受（或加憂喜二受）行相粗顯，亦是不能與第八識相應的原因。同時第八識為末那識所緣之境，它「恆轉如瀑流」，一類相續，而苦樂等受有轉變、有中斷，此亦為不能與第八心王相應的原因。以上就是「性唯無覆五徧行」一句的詮釋。

三、地：此指「界地隨他業力生」一句。界是三界，地是九地。「由他業力生」句，他是指前六識。第八識本身並不造業，前六識以其思心所的作用，支配著身體、語言，造作下身、語、意三種業。業的性質又分為善、惡、無記三性，善業召感未來的樂果，惡業召感未來的苦果，無記業不感果。而或善或惡的業種子，就含藏在第八識中，到業因成熟，眾緣具足，就是第八識受報的時候了。

第八識又名異熟識，舊譯為果報識，它是三界有情所招感的總報體。換言之，它是業力寄託的所在，也是生死輪迴的主體。它以善惡業力的牽引，輪迴於三界九地（此中即包括六道在內），所以界地由他業力生也。

四、理證：理證是指「二乘不了因迷執，由此能興論主諍」二句。第八阿賴耶識，行相深隱幽微，不但世間凡夫不能了解，即二乘聖者也難以通達。因為佛陀住世說法時代，只說到生滅無常的前六識，不曾說六識之後還有個執持自我的末那識，也不曾說末那識之後，還有個一類相續，含藏萬法種子，執持根身器界的阿賴耶識。

因此，小乘行者不知道有個阿賴耶識的存在。當初佛陀在說阿含經的時候，何以不對二乘行者直說阿賴耶識呢？這在解深密經中伽陀：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」阿陀那識——就是阿賴耶識的異名。因為佛陀住世時代，不曾說過此識，所以二乘行者迷惑執著，不承認此識的存在，以此引起大小乘論師的諍論也。

二、次頌詮釋（●熏——通「薰」字）

次頌的四句頌文是：

浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風，受熏持種根身器去後來先作主公。

在這首頌文中，包括著第八識的體相、依緣、業用三個主題，分述如

下：

一、體相：阿賴耶識，漢譯為藏識，此識有「三藏」之義，即能藏、所藏、執藏：

(1) 能藏：能藏是能持的意思，猶如倉庫，能藏一切米麥糧食。無始以來，有情所作一切善惡之業的種子，唯有此識能為儲藏，此約其持種一面而說。

(2) 所藏：所藏是所依的意思，猶如倉庫，為米麥之所依。此識是一切善惡染法所依止處，故名所藏，此約受熏一面而說。

(3) 執藏：執是堅守不捨的意思，猶如米麥糧食為農家所堅守。此識為第七末那識執為自我，故第七末那為能執，第八阿賴耶為所執，故名執藏。

二、依緣：「浩浩三藏不可窮」者，喻此識如汪洋大海，浩翰無涯，不可窮盡。藏識如海，淵深不可測；而色、聲、香、味、觸、法諸境如風，境風鼓動，生起七識波浪。即所謂「淵深七浪境如風」也。這比喻我人的前七識，為外境所轉，起惑造業。楞伽經有偈云：「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。」

三、業用：業用，是指此識的作用。此識的作用，大概來說可分別為五種，即受熏、持種、內變根身、外變器界，以及「去後來先作主公」。也就是第三、四句頌文「受熏持種根身器，去後來先作主公」。茲分述如下：

(1) 受熏：受熏——就是接受熏習。關於熏習，見本文第五講，即七轉識是能熏，第八識是所熏——接受七轉識熏習的受熏體。受熏體有它一定的條件，成唯識論中，立有「所熏四義」——即一者堅住性，受熏體要始終一類相續，能持習氣。二者無記性，即受熏體性は無記，法體平等，不分善惡都能接納。三者可熏性，受熏體性非堅密，有隙可乘。四者與能熏共和合性，即能熏與受熏之間同時同處，不即不離。在八個識中，只有阿賴耶識具備以上四個條件，所以可作受熏體。

同時，在成唯識論中也立有「能熏四義」，於此附帶一述。所謂能熏者——指的是變動不居的前七識。能熏者也要具備四個條件——即一者有

生滅，有生滅變化方有作用，有作用方能熏習種子。二者有勝用，勝用就是作用力強，此有二種：①是能緣的勢用，這是心及心所的作用，而色法無此作用。②是強盛的勢用，是「作意籌度」的作用。三者有增減，其強盛的作用力高下不定，可增可減，方能發揮其作用。四者與所熏和合性，即能熏與所熏同時同處，和合相應。

(2) 持種：持種就是攝持種子，「種子生現行」的種子，是能藏（能持），「現行熏種子」，就是所藏（所持）。這是指第八識攝持萬法種子而說的。

(3) 內變根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八識中的色法種子所變現。原來第八識所緣的，是根身、種子、器界三類色法，種子是識中的潛勢力（潛在的能量），根身、器界是從這潛勢力變現出來的。種子何以能內變根身、外變器界？原來阿賴耶識能變現出四種功能，即堅實的功能，流潤的功能，炎熱的功能，飄動的功能。

由這四種功能集體發生作用，使我人感覺到物形體的存在。由於四

種功能集合的成分不同，而顯示出各種不同密度的物質。其實以上四種功能，也就是地、水、火、風四種物性主觀上的感覺，地大雖然有堅實（質礙性）的功能，但它是眾多極微所聚的假有，根本不是實質。

(4) 外變器界：器界——就是物質世界，佛經上稱之為器世間，此亦第八識色法種子所變現，如上節所述。（◎中陰身——往生日（49日內）

(5) 去後來先作主公：第八識是無始以來、無終以後，一直存在。它無所從來，亦無所從去，所謂去後來先者，指一期生命的開始與結束而言。此識是有情業力寄託的所在，是生死輪迴的主體，是三界的總報主。它在三界六道之生命之流裡，頭出頭沒，不知凡幾。每當一期生命結束的時候，前七識的功能隱沒，不起現行，第八識最後離開身體，至此命根即不存在，生命宣告結束。

雜寶藏經有偈以明六道差別，偈云：「頂聖眼生天，人心餓鬼腹，旁生膝蓋離，地獄腳板出。」來先者——當第八識離開肉體，成為中陰身時，無明種子仍一念執著，蠢蠢欲動，以其過去業力之牽引，於冥闇中遙見一片光明——姪光，與其有父母緣者正在行姪。大寶積經·入胎

藏會卷一稱：「…父母及子，有相感業，方入母胎。又彼中有，欲入胎時，心即顛倒，若是男者於母生愛，於父生憎；若是女者於父生愛，於母生憎；於過去生所造諸業，而起妄想作邪解心。…其時中有作此念已，即入母胎，應知受胎，名羯羅藍。」

生命的開始，是由男女精子卵子結合，成為受精卵的一剎那，即「納識成胎」；此即所謂「來先」。去後來先作主公——即是說明此識是生死輪迴的主體。

三、末頌註釋

第八識頌的末一頌，是頌第八識依無漏種子，轉識成智——由有漏的第八識，轉成無漏的大圓鏡智。此四句頌文是：

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。

這四句頌文，可分為四段來講，即三位轉捨，智力斷障，轉依、果德，茲分述如下：

一、第八識體，由凡夫到成佛，歷經長時，要經過染淨三個位次。這三位名稱是：

(1)我愛執藏現行位：第七識妄執第八識見分為「實我」，而生起我愛執著。於此，第七識是能執，第八識是所執，故第八識又名「我愛執藏」。由凡夫、二乘有學位及七地以前菩薩，全為此位所攝。二乘有學修到無學位，菩薩修到八地，俱生我執斷滅時，才捨去藏識之名，稱為異熟識。此即「不動地前纔捨藏」。

(2)異熟業果位：阿賴耶識又名異熟識，因為它是善惡的異熟業所招感的異熟果，所以第八識又有異熟識之名。由凡夫到二乘無學位聖者、大乘十地菩薩，全是此位所攝。必須到十地法雲地滿心，即金剛道現前，一剎那間，永斷世間二障種子，轉第八識成大圓鏡智，此時捨去異熟之名，而稱為阿陀那識，此即「金剛道後異熟空」一句的意義。

(3)相續執持位：證得佛果的第八識，至無終盡期，都名阿陀那識。這是無上轉依的清淨位，純粹是至善無漏的識體，故唯在佛果位纔有。

再明白一點說，在凡夫、二乘行人的有學位、大乘七地以前，阿賴耶、異熟、阿陀那識三名具備；二乘無學位、八地以上菩薩，已捨去阿賴耶識的名稱，只剩下異熟識及阿陀那識二名；到究竟佛果位，異熟

一名也捨去，就只稱阿陀那識了。

二、智力斷障：菩薩以智慧斷除執障，有其次第，初地只能斷除分別起的煩惱障與所知障，到七地後纔能斷除俱生我執，而微細的俱生法執猶在，唯有到十地滿心，才永斷二障種子，轉識成智。

三、轉依：轉依二字，轉者轉捨，也是轉得；依是所依。即是轉捨去第八識中的二障種子，轉得菩提與涅槃二勝果，而所轉捨的二障種子，與所轉得的菩提與涅槃二妙勝果，都是以第八識為所依，故稱轉依。亦即是修行菩薩，到十地滿心，於金剛喻定現前之際，剎那之間，二障種子斷盡無遺，轉第八識為大圓鏡智，而清淨的無垢識亦同時生起，與大圓鏡智相應，即所謂「大圓無垢同時發，普照十方塵剎中」。

四、果德：大圓鏡智，具足佛果功德——一者證得萬法平等實相，離諸分別。二者所緣行相，微細難知。三者不忘不愚一切境相。四者性離染，淨德依持。五者現身土影，盡未來際。六者如大圓鏡，現眾色相。以此鏡智，普照十方塵剎。

◎經量部——唯依經為正量，不依律及對法。（第596頁）

等分法海
①7

唯識二十頌講記

作者：印度·世親菩薩
譯者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

唯識二十頌講記

【第一章 緒論——介紹唯識宗和唯識二十頌】

唯識二十頌，是大乘唯識宗所依的一部論典。要講此二十頌，先要介紹這本書的作者、譯者、譯本，及這本書的中心思想和內容綱要。同時，還要略述一下此宗的學統。

在我國，唯識宗是大乘八宗之一，為法相宗的異名。法相宗又名普為乘教宗、應理圓實宗、慈恩宗。由決判諸法體性相狀故，名為法相宗。由明萬法唯識的妙理故，名為唯識宗。由普為發趣一切乘者故，名為普為乘教宗。由所談的義理，均為圓滿真實故，名應理圓實宗。由大唐慈恩寺玄奘、窺基二師所弘傳故，名慈恩宗。而此宗的學統，是傳自印度的瑜伽行學派。

印度的瑜伽行學派，是佛陀滅度後九〇〇年頃——公元四、五世紀間，大乘佛教繼中觀學派之後興起的一個學派，此學派在公元六、七世紀間，為印度大乘佛教的主流。而此學派的始創人，為無著與世親二位菩薩。

無著菩薩梵名阿僧伽Asaga，是印度笈多王朝（320—500年）中期的人

，住世年代約在公元360至460年之間。他是北印度健陀羅國富婁沙富城人，出身於婆羅門家庭，父名憍尸迦Kausika，居國師之位，有子三人：長名無著，次名世親，幼名師子覺。（●知足天—兜率天）

無著菩薩先在小乘佛教化地部出家，相傳他因思惟空義不能得入，曾欲自殺，後得遇賓頭盧羅漢為講小乘空觀，他初聞悟入，然猶不能滿意，傳說兜率天宮的彌勒菩薩，降臨中印度阿瑜遮那國的瑜遮那講堂，為無著菩薩說五部大論：瑜伽師地論、分別瑜伽論、大乘莊嚴論、辯中邊論、金剛般若論。唐代遁倫師撰著瑜伽論記，卷一有謂：「慈氏菩薩隨無著機，恆於夜分從知足天降於禪省^註為說五論之頌。…」無著菩薩承彌勒菩薩之說，集眾宣之，由是大乘瑜伽法門傳至四方。

無著菩薩的著作很多，時有千部論主之稱。他所著的顯揚聖教論，相當於瑜伽師地論的節略本。而在大乘阿毘達摩集論則建立了法相學，在攝大乘論中建立了唯識思想的中心。後來世親菩薩更完成了攝大乘論釋、唯識二十頌及唯識三十頌等不朽之作，大成了唯識宗的理論基礎。

世親菩薩梵名Vasabandhu，音譯婆藪槃豆，是無著菩薩的異母弟，

生卒年代約在公元380至480年之間。陳代真諦師譯婆藪槃豆法師傳，稱他：「於薩婆多部出家，博學多聞，徧通墳典。」師才俊朗無可為儔，戒行清高，難以相匹。」據說：世親菩薩為了取捨阿毗達摩一系的理論，他曾匿名化裝，到有部的學術中心迦濕彌羅城，學習有部教理四年，後來回到富婁沙富城，用經量部教義批判有部集眾宣說。且隨講隨寫，著為阿毗達磨俱舍論。此論一出，頗有爭論，而無能破之者，時人稱此論為聰明論。

世親菩薩在北印度宣揚小乘，隱蔽大乘，其兄無著菩薩憫之，託以疾病，誘其來見，命弟子於鄰室宣讀華嚴經·十地品，世親菩薩聞之，方知其兄苦心。他深悔以往弘揚小乘，誹謗大乘的錯誤，要割舌以謝過。無著菩薩對他說：「你先前既用舌頭誹謗大乘，現在何不用舌頭來贊揚大乘呢？」這樣世親菩薩乃捨小入大，廣造論釋，宣揚大乘。世親菩薩約於八十歲的時候，在阿瑜遮那國逝世，時其兄無著菩薩逝世已多年。世親菩薩遺留的著作很多，主要者有：攝大乘論釋、唯識二十頌、唯識三十頌、大乘五蘊論、百法明門論等。（●有部——主張有為、無為諸法皆有實體）

唯識二十頌——又名唯識二十論、亦名二十唯識論，全文一卷，是唯識

三十頌的姊妹作，而出於三十頌之前。世親菩薩建立唯識宗，是以百法明門論總其宏綱，以唯識三十論完成組織。（◎墳典——古書籍）

至於攝大乘論釋，重在成立阿賴耶識。唯識二十論，重在破斥邪說，以明唯識無境之理。是故三十頌與二十頌兩部論典，二十論是破而不立，三十論是立重於破。所以在「一本十支」之學——以瑜伽師地論為本論，對闡釋本論的五蘊論、百法論、二十論、三十論等稱為支論。二十論是摧破邪山支。而三十論則是高建法幢支。（◎贊——同「讚」）

唯識宗所依的經論，有「六經十一論」說。在六經中以解深密經為主依，在十一論中以瑜伽師地論為主依。而解深密經的分別瑜伽品中，已建立了「萬法唯識」的思想。經云：「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子！此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

以上一段經文，如果加以詮釋的話，意思是說：一般以為我人所認識的境，是離心外在的。事實上我人所認識、所分別的，都是自己的心識，並不是真有外在的實境。因為外境是我人心識所變現的，所以當心識分別

外境時，事實上是在分別我人自己的心識。「此中無少法能見少法」，雖說心分別境時，似乎是有所取，有所見，這是不了解「萬法唯識所現」的人，不知道這仍是分別自心。因此，上一段經文接著說：「善男子！我說識所緣，唯識所現故。」（◎即蘊我——凡夫論說◎離蘊我——外道論說）

同時，唯識宗另一部所依的經典華嚴經，其中也申明此義。如晉譯六十卷華嚴經·十地品謂：「此菩薩摩訶薩又作是念^註三界虛妄，但是一心作，十二緣分，是皆依心。」此在唐譯八十卷華嚴經·十地品中譯作：「此菩薩摩訶薩復作是念：三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。」經文的意思是：一切外境，都是由有情的意識所變現，一切外境諸法，只是虛妄的現象，並沒有其實體（自性），所以唯有內識，沒有外境。即使是有情（依於十二有支的）生死相續，其原因也不是由於外境，而是由內心的貪愛。以上經文，都是建立唯識的理論根據。（◎犢子部——以「非即非離蘊我」，破「即蘊我」、「離蘊我」）

基於以上經論所述，唯識思想的要點，是否定可以做為客觀外境的實在性，以建立萬法唯識所變的理論，其理論基礎可以下列三義說明：

一、世間萬法，由根身以至器界，皆是「三能變識」之所變現，而第八阿賴耶識儲藏的萬法種子，實為萬法的本源。

二、三能變識變現時，各各識體上變現出相、見二分，見分是能認識的主體，相分是所認識之境的影像，由見相二分的「能分別」與「所分別」，始有宇宙人生的存在。（◎長行—經◎摩訶薩—大）

三、宇宙人生，因相、見二分而顯現，而相、見二分又皆為心識所變現，離此心識即無宇宙人生之存在，此所以成其萬法唯識之義。

而唯識二十論的宗旨，即在於破斥外境實有的思想，以成其唯識宗義。二十論所破斥的對象，即是執外境實有的實在論者—其中包括著印度六派哲學之一的勝論派，及小乘佛教的薩婆多部（即說一切有部）、經量部、犢子部◎正量部、大眾部等。這在二十論頌文之後的長行中◎雖然沒有指明，但在唐代窺基大師的唯識二十論述記中，卻有明白的記載。

唯識二十頌—在我國共有三種譯本。最早的譯本，是南北朝時代北魏般若流支師所譯，名大乘楞伽經唯識論；其次是陳代真諦三藏所譯，名大乘唯識論；最後的譯本是唐代玄奘三藏所譯的唯識二十論。同時，這三種

譯本不但在內容上互有出入，在頌文的數量上也不相同。菩提流支師的譯本，文多頌少，有二十三頌。真諦師的譯本，頌多文少，有二十四頌。而玄奘師所譯的，文頌均等，有二十一頌——於正文二十頌之外加一結頌。以上三種譯本，均收入大正藏第三十一冊。我們現在所使用的，是玄奘三藏的譯本。

玄奘大師是我國的四大譯經家之一，也是唯識宗的開創人。他俗家姓陳名禕，河南偃師人，隋文帝開皇二十年生。他有兄長捷師，早年在洛陽淨土寺出家，奘師亦於十三歲時隨兄出家。唐高宗武德元年，與兄同入長安，尋赴成都參訪。武德五年受具戒重回長安，從法常、僧辯二大德聽攝大乘論，以諸師所說，各異宗途，聖典亦時有隱晦，不知所從，乃欲西行天竺以明之。①（◎天竺——印度）

表請不許，奘師不為屈，乃就番人學書語，唐太宗貞觀三年，私發長安，途中歷經險阻，歷時五年，始抵中天竺，於那爛陀寺，依戒賢論師學瑜伽師地論及十支論奧義五年。復從勝軍居士學唯識抉擇論及莊嚴經論等論典二年。

奘師於貞觀十九年回國，由天竺攜回梵典六百五十餘部，歸國後，廣譯經論，先後譯出七十五部，一千三百餘卷，其中關於法相唯識一系的，有解深密經、瑜伽師地論、攝大乘論、大乘五蘊論、百法明門論、唯識二十論、成唯識論等多種。奘師，唐高宗麟德元年圓寂，享年六十五歲。奘師之後，唯識之學，由其上座高弟窺基大師紹述之，而建立我國的唯識宗。

唯識二十頌一書，在印度的註釋極多，以世親菩薩的弟子瞿波論師為首，共有十餘種註釋本，其中以護法論師所造的成唯識寶生論五卷（唐代義淨法師譯），最為重要。我國註釋二十頌的，有窺基大師撰唯識二十論述記二卷，新羅圓測師撰唯識二十論疏二卷等。

奘師譯本的文字體裁，是採用似詩非詩的偈頌式，每頌四句，每句五字，共有二十一頌，每頌之後有長行加以解釋（其實這種解釋，現代人很難看得懂）。二十正頌之後的一頌是結歎語，用以結束全文，所以實際上仍算是二十頌。此二十頌和三十頌一樣，也是世親菩薩假借外人質疑問難，用一問一答的頌文，來解釋「唯識無境」的道理，以破斥執著外境實有

的小乘外道。(◎大眾部——緣起觀立論，主張現在有體，過、未無體)

外人所提出的質疑問難，計有七點：

一、四事不成難——這是勝論派註大眾部註犢子部、正量部註薩婆多部、經量部、順正理師等的主張，他們以四事為例，而難唯識之理不能成立。他們的意思是：如果只有內識，沒有外境，則對外境的認識，有一定的處所、時間，應不能成立；能緣之心，具有普遍性也不能成立；世間的事物各具有其作用，這一點也不能成立。

二、外人現量難——這是薩婆多部、經量部、大眾部等的主張，他們認為諸法的有無，應以現量最為殊勝，如果沒有外境，如何有現量的認識呢？三、夢境不同難——這也是小乘外道的問難。夢中的境界，我人知其是唯心所變的幻境；但醒時所見的現境，又執著為實有，其故何在呢？

四、二識決定難——外人問：如果唯有內識，無有外境，則在心識之外自然也沒有他人與聖教。果然如此，則因親近善友、惡友而聞正邪之法，豈不是不能成立？(◎薩婆多部——一切有部、有部)

五、夢境業果不同難——唯識家以夢喻現境，但醒時造作善惡之業有苦樂之

果，夢中的善惡之業，何以獨無果報呢？

六、殺業不成難——殺羊之時，若無羊等外境，則不能殺生，或殺生之罪是否成立？（◎勝論派——以為諸事務皆有其實體，否認萬物為概念）

七、他心智難——他心智，即具有知道他人心意的智慧。若有他心智，則證明他心之存在，如此，則唯識無境之義，就不能成立。

以上七難，都是對「萬法唯識，識外無境」之說提出質疑，說明心外實境的存在。世親菩薩針對以上七個難題，一一予以破釋，以成其心外無境的唯識思想。（◎正量部——主張「有我論」，現實之實證論或經驗論）

二十首頌文，如果予以科分的話，可以十二科來講解，此十二科為：

- 一、第一頌：設難生起。
- 二、第二、三頌：唯識家舉出夢等譬喻，證明「四義得成」，以成唯識義。
- 三、第四、五、六頌：唯識家否定獄卒的實有性以成唯識義。
- 四、第七、八頌：解釋外人引聖教不成，以成唯識義。
- 五、第九頌：略示二無我義。
- 六、第十至第十四頌：以一、多破外境實有，以成唯識義。

- 七、第十五頌及第十六之上半：破妄執現量，以成唯識義。
 - 八、第十六頌下半頌：示在夢中不覺，以成唯識義。
 - 九、第十七頌上半頌：明二識轉決定，以成唯識義。
 - 十、第十七頌下半頌：顯示睡眠時心壞，以成唯識義。
 - 十一、第十八、十九頌：引意罰為重，以成唯識義。
 - 十二、第二十頌：釋他心智不如實，以成唯識義。
- 本文自第二講起，即依照此十二科分之順序詮釋。

【第二章 詮釋第一至第三頌】

一、第一頌——設難生起

【論文】安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心，心意識了名之差別，此中說心意兼心所，唯遮外境不遣相應，內識生時似外境現，如有眩翳見髮蠅等，此中都無少分實義，即於此義有設難言。

【第一頌】外人提出「若有心無境、四事皆不成」的質疑。

【頌文】若識無實境，即處時決定，相續不決定，作用不應成。

【論曰】此說何義，若離識實有色等外法，色等識生不緣色等，何因此識有處得生非一切處。何故此處有時識起非一切時，同一處時有多相續，何不決定隨一識生，如眩翳人見髮蠅等^註非無眩翳有此識生，復有何因諸眩翳者，所見髮等無髮等用，夢中所得飲食、刀仗^註毒藥、衣等無飲等用，尋香城等無城等用，餘髮等物其用非無。若實同無色等外境，唯有內識似外境生，定處、定時、不定相續、有作用物皆不應成，非皆不成。

【詮釋】本文的緒論中說過，二十頌有三種譯本，即北魏般若流支師譯本，陳真諦師譯本，唐玄奘師譯本——即我們現在所用的譯本。三種譯本中，魏譯本有二十二頌，陳譯本有二十三頌，唐譯本只二十一頌——即正文二十頌，最後還有一首「結頌」。在第一頌之前，魏譯本及陳譯本各有一「標宗」頌。魏譯本的標宗頌是：「唯識無境界，以無塵妄見，若人目有翳，見毛月等事。」而陳譯本的標宗頌為：「實無有外塵，似塵識生故，猶如翳眼人，見毛二月等。」而我們現在所用的唐譯本，玄奘大師則將標宗頌化為長行，即頌前長行中「內識生時，似外境現，如有眩翳見髮、蠅等，此中都無少分實義」。（◎翳——掩蔽、眼中薄膜◎仗——通「杖」字）

唯識家即根據頌前長行之義，假設外人質疑，以問答方式，說明唯識無境的妙理。我們現在以通俗的語言文字，來詮釋這深奧難讀的二十首頌文。先釋第一頌。

唯識宗的基本理論，就是「萬法唯識，識外無境」。換句話說，內在的虛妄分別的心識是有，外在的似義顯現的境界是無。我所緣的外境，就像是眼睛有了翳病的人，看見眼前有毛、有兩個月亮，其實都是一種幻相。但在外人看來，外境的山河大地，房舍器物，明明是真實的存在，怎能說是幻相呢？

因此，就有人提出質疑——問難，質問唯識家說：假定照你們唯識家所說，世間一切現象都是心識所變現，沒有實在的外境。如果唯有內識，沒有外境，那麼有四種情況，你們的理論不能夠成立：

- 一、外境處所決定，這一點不能成立。
- 二、外境時間決定，這一點不能成立。
- 三、相續不決定，這一點不能成立。
- 四、事物作用，這一點不能成立。

主張外境實有者，為什麼提以上四個問題呢？因為唯識家說，外境是心識所變現，沒有其客觀的實在性。外人以為，如果外境是心識所變現，以上所說的四種情況就不能成立。何以不能成立，茲再一一說明如下：

一、如果外境是心識所變現，外境處所決定（即有一定的處所）這一點不能成立。因為我所見的外境，都有一定的處所，例如：要看九華山，一定要到安徽；要看峨嵋山，一定要到四川。如果外境不是實有，一切都是心識所變現，那麼有心識的地方，就應該有其境現，我們要看九華山，九華山即可現在眼前；我們要看峨嵋山，峨嵋山即可現在眼前。可是事實上並不可能，看九華山必須要到安徽，看峨嵋山必須要到四川。既然外境有一定處所，唯識所變義就不能成立。反過來說，外境如果是心識所變現，則「處所決定」義就不能成立。

二、如果外境是心識變現，外境時間決定（即有一定的時間）這一點不能成立。我們所見的外境，不但有一定的處所，同時也有一定的時間。例如：要看雪、要看梅花，一定要在冬天；要看蓮花、要聽蛙鳴，一定要在夏天。如果外境非實有，一切都是心識所變現，那麼夏天想看

雪景和梅花，雪景和梅花就可以出現在眼前；冬天想看蓮花、聽蛙鳴，蓮花就可以現在眼前，蛙鳴之聲可以為我們聽到。可是事實並不如此，看梅花和雪景仍然要在冬天，看蓮花、聽蛙鳴仍然要在夏天。既然外境有一定的時間，唯識所變義就不能成立；反過來說，外境如果是心識所變現，則時間決定義就不能成立。

三、如果外境是心識變現，相續不決定這一點不能成立。相續，是眾生的異名，在此處作為人的代名詞。人何以稱相續，取其輪迴生死，相續不斷的意思。「相續不決定」——是說外境既是一個人的心識所變現，應該由他一人所見，不應該眾人共見。

所以，外人第三點質疑的意思是：照你們唯識家說，外境是心識所變現，如果許多人同在一個地方，由於這許多人的業報各不相同，照理說應該是各人的心識，變現出各人所見的外境，可是事實上許多人在同一場所，所見的外境都是一樣。這樣看來，許多人共見同一的外境，證明外境實有，這樣唯識所變義就不能成立；反過來說，如果萬法是唯識所變，有識無境的話，則外境由許多人決定，不能由一個人決

定（即「相續不決定」一句頌文），這一點就不能成立。

四、如果外境是心識變現，事物有作用這一點就不能成立。世間萬物，各有其作用，如土木磚石用以建屋，米麥糧食用以果腹，如果照你們唯識家所說，外境是心識變現，皆非實有，你們為什麼不以土木磚石用來充飢，不以米麥糧食用來建屋呢？可是事實上米麥糧食不能建屋，土木磚石也不能充飢。既然萬物各有其作用，便是實有的東西，唯識所變義就不能成立；反過來說，外境如果是唯識所變，則萬物作用義就不能成立。

外人以上四點質疑，唯識家如果不能善予解答，不但失去其唯識家的立場，同時唯識之理也不能成立。而唯識家如何回答呢？他卻以四兩撥千斤的方法，用下一頌四句頌文，來解答問難者的質疑。

二、第二、三頌——通四難以成唯識義

【第二頌】舉夢等四喻，證明四義得成。

【頌文】處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有成。

【論曰】如夢意說如夢所見，謂如夢中雖無實境，而或有處見有村園男女

等物非一切處，即於是處或時，見有彼村園等非一切時，由此雖無離識實境，而處時定非不得成，說如鬼言，顯如餓鬼，河中膿滿故名膿河，如說酥瓶其中酥滿，謂如餓鬼同業異熟，多身共集皆見膿河，非於此中定唯一見，等言顯示或見糞等，及見有情，執持刀杖，遮捍守護，不令得食，由此雖無離識實境，而多相續不定義成，又如夢中境雖無實而有損失精血等用，由此，雖無離識實境，而有虛妄作用義成，如是且依別別譬喻，顯處定等四義得成。

【詮釋】第一頌，是外人提出四點質疑——問難，以如果外境是心識變現，則有四事不能成立。此第二頌，是唯識家對外人的解答，舉出種種譬喻，證明唯識之理正確無謬。於此亦分四點詮釋：

一、處時定如夢——這一句頌文，是解答外人質問：我人所見的外境，有一定的處所、時間，如果外境是心識所變現，則外境有一定的處所、一定的時間就不能夠成立。

唯識家解答說：我人所見的外境，雖然有一定的處所、時間；但人在夢中時，夢中境界不是也有處所、時間嗎？譬如我們夢中所見，有城

市、有鄉村，有房屋、有山林；我們在夢中也有白天、有夜間，有早上、有傍晚。夢中的處所、時間等境界，是心識所變現，以此例彼，白天的境界又何嘗不是心識所變現？假使你一定執著於白天的境界，是離開識而實有，那你就得承認夢中境界亦是實有；如果你以為夢中境界是心識變現，那就得承認白天境界也是心識變現，因為這二者是相等的啊！

二、身不定如鬼，同見膿河等：這兩句頌文，是解答外人「相續不決定」不能成立的問難。外人質問意思是：若外境是心識變現，沒有實有的外境，則每一個眾生的業力不同，應該各自決定其境界，不應該大家同見一樣境界。

唯識家解答說——事實上正是如此，眾生種類甚多，生在同一趣的眾生，由於業力（共業）相同，可以見同一境界；不同一趣的眾生，所見的境界就不一樣。如同為一河之水，人見之為河水，天人見之為莊嚴地，魚類見之為其它窟，餓鬼見之為膿血之河，以其業報不同，所見亦不同。如餓鬼所見的膿河，這在人看來只是河水，可是在餓鬼眼中

所見到的，因為他們共業異熟的障礙力，所以看到的是膿血之河。這不是一個餓鬼的所見，而是餓鬼道共同的所見。

頌文「同見膿河等」的等字，是包括著共同見到火焰、糞尿及見暴惡有情、執持刀杖遮捍守護不令得食。所以膿血之河境雖無實，或者說根本是虛幻之境，而「相續」（指鬼道個別有情）仍舊是同類同見。

三、如夢損有用：這一句頌文，是解答前頌第四句「作用不應成」的問難。外人質疑：世間萬物各有其作用，如衣以禦寒，食以充飢，如果萬法都是心識所變現，則萬物的作用這一點就不能成立。你剛才說白天也和夢境一樣，可是夢中境界是不生作用的。如夢中飲酒不醉，夢中吃飯不飽；而白天卻是飲酒會醉，吃飯能飽，你怎可拿夢境和白天相比呢？

唯識家解答說——夢中境界雖然是心識所變現的幻境，但有時也有其作用，如男女夢姪時，卻也能使男女流失精液，有損害身體的作用。由此可見，夢境雖非實有，但也有其作用。夢中的境界是唯識所幻現，有其作用，以彼例此，吾人目前所見的境界，又何嘗不是唯識所現呢？

其實在我人生活中，有許多無有外境，但由心識的想像力（獨頭意識的妄想分別），也會發生作用。如古時有人，飲酒時發覺杯中有小蛇誤吞腹中，因此而生病，後來知道是壁上的弓影映入杯中，他的病也就不藥而癒了，這就是「杯弓蛇影」成語的由來。此外如「望梅止渴」、「談虎色變」等故事，都是心識想像力發生的用。（◎那落迦——地獄）

【第三頌】再舉地獄為喻，總答以上四難。（◎傍生——畜生）

【頌文】一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成。

【論曰】應知此中地獄之喻，顯處定等一切皆成，如地獄言，顯在地獄受逼害苦諸有情類。謂地獄中雖無真實，有情數攝獄卒等事，而彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續，皆共見有獄卒、狗鳥、鐵山物等來至其所，為逼害事，由此雖無離識實境，而處定等四義皆成，何緣不許獄卒等類是實有情，不應理故，且此不應那落迦攝^註不受如彼所受苦故，互相逼害應不可立彼那落迦，此獄卒等形量力既等，應不極相怖，應自不能忍受鐵地炎熱、猛燄恆燒然苦，云何於彼能逼害他，非那落迦不應生彼，如何天上現有傍生，地獄亦然，有傍生鬼為獄卒等^註此救不然。

【詮釋】以上第一頌，是外人提出的四點質疑；第二頌是對四點質疑的解答。此第三頌，是於解答之後的補充意見，來總結質疑者的四個問題。第二頌中已以夢境和鬼道為喻，證明世間一切外境虛假不實；此處再以地獄作譬喻，來證明一切外境是心識變現的幻境，不是客觀的實在。

頌文首句「一切如地獄」——一切二字是總指外人所質問的四個問題。「如地獄」三字，是舉出地獄的譬喻，以地獄有情所見的種種境界，證明我們現在所見的一切境界，都是虛假不實的幻境。地獄，是六道或五趣之一。（●鑊—鍋子）

頌文第二句「同見獄卒等」——總括「處、時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等」三個問題。這是說一切有情，以業力牽引，墮入地獄。在地獄中「同見獄卒等」，等字包括牛頭馬面的獄卒，鐵狗、鐵鳥、刀山、劍樹、鑊湯、爐炭等種種刑具。這一切境界，為地獄一切有情所共見。「能為逼害事」——地獄中的獄卒，逼害地獄有情，同受斷頭、剖腹、火灼、水煮之苦，地獄有情受刑時，感覺體膚糜爛，痛苦無比。這一切雖然都是地獄

眾生共業所感、唯識所現的幻境，但在受諸劇苦時，一切逼真，宛然非假。並且這一切境界，都有其一定的處所及一定的時間。以彼例此，我人現實所見的境界，也是唯識所現，何嘗是實有呢？

原來地獄中獄卒——牛頭、馬面、鐵狗、鐵鳥等，逼害地獄有情的境界，都是地獄有情的惡業所感，並不是真正有獄卒刑具等逼害地獄有情。因為地獄中眾多有情，所見獄卒等的逼害，是他們所造惡業所共變的幻境，並不是真實的。所以唯識家以地獄為喻，來證明我們人間所見的境界，也是人類的共業所感，唯識所變的。

以上三句頌文：「一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事。」總答首頌外境處所決定，外境時間決定，相續不決定，萬物各有作用四個問題，證明有識無境的唯識之理，皆能夠成立，所以說：「故四義皆成。」

獄卒是否真實有情，這在印度各學派中見解不一，例如：大眾部及正量部的學者就不以獄卒為假有。於是外人針對此點，提出反駁，以獄卒亦為地獄有情。

唯識家再予以破解，說明不承認地獄裡的獄卒是真有情，有四點理由

：一者這些獄卒並非地獄道所攝，因為它們不和墮地獄的罪犯同樣受苦，既不受地獄之苦，怎能說它是屬於地獄呢。二者獄卒在地獄中只逼害地獄罪犯，而不互相逼害，怎能說這些獄卒是真有情，為地獄道攝。三者如果獄卒和罪犯同為地獄道所攝，則形量不會有大小懸殊，力量也不應有強弱不同，地獄罪犯便不應非常恐怖畏懼獄卒。四者地獄是受苦之處，罪犯所不能忍受如熱鐵地獄等猛烈燃燒的苦楚，獄卒如何能忍受呢？

唯識家破解之後，問難者又提出意見：地獄裡的獄卒，不妨說它不是地獄道所攝，但並不妨礙它是真有情，它也許是傍生道、鬼道有情，到地獄中去執行刑罰，例如不是天趣所攝的傍生，不是也可以生在天上嗎？
唯識家再以下列第四頌，來破解問難的此說。

【第三章 註釋第四至第八頌】

三、第四、五、六頌——唯識家否定獄卒的實有性以成唯識義

【第四頌】以天道傍生作對照、證明獄卒是識所變現。

【頌文】如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。

【論曰】諸有傍生生天上者，必有能感彼器樂業，生彼定受器所生樂。非獄卒等受地獄中器所生苦，故不應許傍生鬼趣生那落迦。若爾應許彼那落迦業增上力生異大種，起勝形顯量力差別，於彼施設獄卒等名，為生彼怖，變現種種動手足等差別作用。如羝羊山乍離乍合[㊟]剛鐵林刺或低或昂。非事全無，然不應理。（●羝——雄羊）

【詮釋】這一首頌文，在北魏般若流支師的譯本中，譯作「畜生生天中，地獄不如是，以在於天上，不受畜生苦」。同樣是破解問難者說天上也有傍生的質疑。據唐窺基大師成唯識論述記中說，這一首頌，是破當時的大眾、正量及犢子等部的。

頌文的第二、第三兩頌，已經解答了外人質問的四個問題。但外人仍不心服，提出反駁的意見：如果地獄中的獄卒——如牛頭、馬面、鐵狗、鐵鳥等，都是唯識所變的幻有，那麼天上也有龍、金翅鳥、蟒神、孔雀、鳳凰等傍生有情，天上的傍生有情既然是真實，地獄中的獄卒，為何不許是傍生趣有情，到地獄中執行刑罰，為什麼一定說牠們是心識變現的假有呢？

——據佛經上說，欲界的下二層天——四天王天和忉利天^{たうり}，有傍生的存在。這種傍生非天趣所攝，而福報和天人相似，在天上享受天趣之樂。

【按】傍生又作旁生，亦作畜生，是六道中的三惡道之一，指鳥獸虫魚等一切動物而言。

唯識家針對外人此一問題，提出答覆說：天上的傍生——龍、蟒、孔雀、鳳凰等，與地獄中的牛頭、馬面、鐵狗、鐵鳥等是不相同的。天上的傍生，是由各自所造的善業，以其善業的因緣，生在欲界天的天道，享受天道的樂果，所以牠們是雖不為天趣所攝，卻是傍生趣的真有情；而地獄中的獄卒——牛頭、馬面、鐵狗、鐵鳥等，牠們不是真有情，牠們是地獄中受惡業果報的罪苦眾生，心識上所變現的假鬼假畜，這怎能與天上真有情的傍生相比呢？

何以證明地獄中的獄卒狗鳥等，是假鬼假畜呢？因為牠們在地獄中，大火炙之而不熱，刀鋸臨之而不痛，牠們是唯識所現的幻像，雖在地獄，而不受地獄之苦，以此證明牠們是假鬼假畜。所以頌文說：「地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。」牠們與天道傍生不同的是：天道傍生（龍

、蟒、孔雀、鳳凰等）是「受」——受天道的樂果；地獄中的傍生（牛馬狗鳥等）是「不受」——不受地獄之苦。

——或有問曰：天上傍生，既然是由各自所造的善業，以善業因緣生於天上，但傍生道是三惡道之一，牠們既然造了善業，何以又生於惡道？其實這也有其因果的關係，這一類傍生，前生或多生前曾得人身，曾行十善，此生以善業成熟，得生天上，但以根性愚癡，所以墮入傍生道（為傍生道所攝）。事實上，因緣果報，幽微難知，唯有佛的智慧，始明究竟，我輩所說，都是臆測之詞也。

獄卒是否為真有情，這在部派佛教時代的學派間，有著不同的看法。唯識家以上一頌四句頌文，否定獄卒為傍生有情。問難者又提出轉救的意見：你們不承認傍生、鬼趣有情可以到地獄執行刑罰，那麼，這些獄卒應該是墮地獄者的罪犯，由於他們的罪業深重，以其「業增上力」的因緣，感生了非自身所攝的「別異」（別異——意謂非墮地獄者自身所攝、別一類的四大種）。離心別有的大種（地、水、火、風四大種），在這離心別有的四大種法上，又生出了或粗或細的形色，成為獄卒的形態。這種具有特

殊變化的四大種法，又為了使墮地獄者生起恐怖的心理，「變現種種動手足等差別作用」，令罪人受諸痛苦。

以上這種意見，據說是說一切有部——即薩婆多部的意見。

【第五頌】破有部說，業力生及外大種生，不應理。

【頌文】若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許。

【論曰】何緣不許識由業力如是轉變，而執大種。

【詮釋】此第五頌，在北魏般若流支師的譯本中，譯作：「若依眾生業，四大如是變，何故不依業，心如是轉變。」比較起來，北魏譯本的意義似乎明顯一點。這一頌，是對問難者提出「別異」之說的破解，否定地獄中的獄卒為真有情，以成其唯識義。

頌文的前三句「若許由業力，有異大種生，起如是轉變」，是唯識家聽了外人的意見後，即又破斥道：你們說獄卒是由墮地獄者業力所生，這一點我不否認。但你們不承認是由心識變現，我不能同意。若許墮地獄者是由其業力，便有別異大種法的生起，又在這別異大種法上，生起如是的、作為獄卒等活動的種種轉變，由業風所吹，「變現種種動手足等差別作

用」，令地獄罪犯受諸痛苦。那麼，這和自己心識變現出假鬼假畜，又有何差別？既然允許「業增上力」感生離心，別有的「異大種」的轉變，又「於識何不許」其變現？為什麼只許說業變，而不許說識變呢？

以上四句頌文，就是破解薩婆多師提出的、以「業增上力」感生「別異大種」，再轉變出獄卒的形相及活動的一段話。

問難者見自己的意見又為唯識家所破，乃再提出經量部學者的主張來作為轉救：地獄中的獄卒，我們也不以他們是真有情，我們以為這是地獄罪犯過去造作的惡業，由造業時熏習種子藏在識裡面，等到墮入地獄受苦果時，先前熏習的業種子，此時以「業增上力」發生作用，感生了離心別有的「異大種」法，由這別異的四大種上，轉變出獄卒的形態、刑罰等種種差別。

外人提出經量部的意見作為轉救，唯識家乃再以下一頌來破解經量部。

【第六頌】破經量部所執熏習餘處生果。

【頌文】業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因。

【論曰】執那落迦由自業力，生差別大種起形等轉變，彼業熏習理應許在

識相續中，不在餘處。有熏習識汝便不許有果轉變，無熏習處翻執有果。此有何因？有教為因。謂若唯識似色等現無別色等，佛不應說有色等處，此教非因有別意故。

【詮釋】上一頌說到為何只許說業變，而不許說識變呢？話說到這裡，外人又提出經量部的主張作為轉救，他們說：地獄裡的獄卒，我們也不承認牠們是真有情，而是由地獄罪犯造作惡業時，熏成了業種子，這種業力種子相續不斷的潛流下去，到種子成熟的時候，就招感獄卒出現的果報。

能為生因而生果的種子，誠然是業力熏習而成的，這也是唯識學上的基本理論。但在唯識學上，是以徧通三界的第八阿賴耶識為「受熏處」，因為阿賴耶識攝持萬法種子，受熏的種子儲藏於阿賴耶識中，到了種子成熟，因緣具足，而生起受報的現行。而經量部諸師，對受熏處則有不同的意見。因為小乘佛教只說前六識，不知七、八識（亦不承認有七、八識），所以在經量部中，有一派，以為六根——特別是前五色根為受熏處（因為欲界有情，第六識的活動有間斷，而五色根有安定性）。

又有一派以前後識同類受熏——以後念識為前念識的同類，其類相同，

後念識可以受前念識之熏（這是約無色界有情而說的，因為無色有情無色身，所以業力熏習，只有熏習在識類中。）

問難者既然提出業力熏習種子的問題，於是唯識家就以第五頌頌文，來破斥經量部的意見。頌文的意思是：你們說墮地獄者先前所造的業，熏習了種子。照道理說，種子應該攝持於識處，生果亦應該由持有業因種子的識處才對。而你們說的受熏處，卻是你們所執的「餘處」——五色根或前後念。你們所執的「餘處」，根本不能受熏。所以頌文前兩句稱：「業熏習餘處，執餘處有果。」但是，「所熏識（此處指第八識）有果，不許有何因」——你們執「餘處」有果，為什麼不許（不承認）「所熏識有果」呢？

四、第七、八頌——解釋外人引聖教不成、以成唯識義

【第七頌】答外人，引證佛說為證，不能成立。

【頌文】依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。

【論曰】如佛說有化生有情，彼但依心相續不斷，能往後世密意趣說。不說實有化生有情，說無有情我但有法因故。說色等處契經亦爾，依所化生宜受彼教，密意趣說非別害有，依何密意說色等十。

【詮釋】這一頌，仍是解答外人的質疑之詞。上一頌中，唯識家對問難者說：「所熏識有果，不許為何因？」問難者就說：我這樣說，也是依於佛敎經典而說的。佛在經典常說十有色處（就是眼、耳、鼻、舌、身，內五根處，和色、聲、香、味、觸，外五境處）。佛既然說十有色處，你們唯識家為什麼說唯有內在的心識，沒有實在的外境（即色、聲、香、味、觸等五境非實有）呢？如果唯有內識，沒有外境，佛就不該說十有色處；佛既說有十有色處，你們唯識家就不該說唯有內識，沒有外境。不然，你們就犯了「聖教相違過」。

唯識家怎麼回答呢？唯識家說：佛在經中確曾說內外處（內者眼、耳、鼻、舌、身、意六根，外者色、聲、香、味、觸、法六境，此即十二處）的教法，佛陀說此十二處教，不是為成立外境實有而說的，那是另有其「密意趣」。目的是在破除凡夫執有「實我」的執著，才說有「十有色處」。事實上，這只是佛的密意——以善巧方便的意趣而說的，並不是說心識之外一定有實境的色法。並且，佛陀的密意，是「先立後破」——先說「十有色處」，繼而分析諸法緣生無性，實同幻化，使聽者以此悟入我、法二

空之理。

以上就是對本頌前三句頌文的註釋。由於頌文過於簡略，常使我們會錯意的地方。如前三句「依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處」的頌文，如果化為長行，意思應該是：世尊以善巧方便，對「依彼所」應該接受內外處教「化」、而悟入有情無我的眾「生」，而「密意趣」的「說有色等」內外處。最後並舉出例子說：「如化生有情。」

化生，是胎、卵、濕、化四生之一，化生有情種類非一，此處所說的不是西方極樂世界的蓮花化生，也不是天道或地獄道的化生，而是「四有」中的「中有」化生有情。四有的「有」——是存在的意思，現實存在的生命體稱「本有」，報盡命終，死亡的時候稱「死有」（死亡只是一期生命告終，仍要轉生受報，故仍稱有）。死亡之後、未受生之前稱「中有」，正受生時稱「生有」。死後生前的中有，又稱「中陰身」，這也是方便說的。因為有一些凡夫外道，聽了佛說「無我」的道理，就以為人死如燈滅，死後一無所有，這又成為「斷滅論」了。世尊以此密意，方便而說「中有」。

世尊雖說中有化生有情，是生死之間的聯繫者，但並不表示中有化生有情是實有，這只是就第八阿賴耶識相續不斷義上，而假名安立的，當然這也是假有，不是實有。關於這一點，唯識家的見解是如此，經量部也同有此種看法（其他部派另有不同看法的），所以唯識家特舉出此「化生有情」，中有化生為例子，以證明世尊雖說內外十二處的教法，亦像此化生有情一樣，是世尊「密意趣」而說的。

至此，問難者又提出質問的意見：你們說世尊的十二處教，是依「密意趣」而說的。但是世尊的「密意趣」究竟是什麼呢？唯識家乃又舉頌以回答對方的質疑。

【第八頌】顯佛說色等十處的意趣所在。

【頌文】識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。

【論曰】此說何義？似色現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現色，如次說為眼處、色處，如是乃至似觸現識，從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現觸，如次說為身處、觸處，依斯密意說色等十，此密意說有何勝利。

【詮釋】這一頌的頌文，在陳代真諦師的譯本中，譯作「識自種子生，顯現起似塵，為成內外入，故佛說此二」。內、外入——即內、外二處，內、外二處仍然是十色處，故唐譯本稱：「佛說彼為十。」

世尊依心識相續不斷義，故密意說化生有情。今說色等十處，世尊的意趣何在呢？所以唯識家在此一頌中，顯示世尊的密意所在。

「識從自種生」一句，是說明心識生起之所依。世尊所說的色等十處——五根、五境，前者為五識之所依，後者為五識之所緣。前五識的生起，一定要有所依及其所緣，否則，若有根無境，識不得生。而小乘論師，特別是經量師，認為五根、五境是獨立的，實有的（如以五根可以受熏處）。但唯識家不同意此說，在唯識學上，認為五根五境，都是心識之所變現，離開了能變的識，也就沒有根和境的存在了。

所以「識從自種生」句——顯示識的生起所依；「似境相而轉」——說明識的自變自緣。前五識的生起，不但要有其自種，同時要內依於五根，外緣於五境，因緣俱足，識始得生，世尊「依斯密意」，立內五處及外五處，「說色等十」，此即頌文第三、四句：「為成內外處，佛說彼為十。」

頌文第二句：「似境相而轉。」「似境相」三字，是顯示其似有非有，不是實有，以此「似」字，否定了「境相」的客觀實在性。

唯識家以上頌解答問難者質疑後，問難者又提出問題：像你所說，世尊依「密意趣」而說十二處教，這十二處教對眾生又有什麼利益呢？唯識家乃再用以下的頌文，解答外人的質問。

【第四章 註釋第九至第十四頌】

五、第九頌——略示二無我義

【第九頌】解釋佛說十二處的利益。

【頌文】依此教能入，數取趣無我，所執法無我，復依餘教入。

【論曰】依此所說十二處教受化者，能入數取趣無我。謂若了知，從六二法，有六轉識。都無見者乃至知者，應受有情無我教者，便能悟入有情無我。復依此餘，說唯識教，受化者能入所執法無我。謂若了知唯識現似色等法起，此中都無色等相法；應受諸法無我教者，便能悟入諸法無我。若知諸法一切種無，入法無我，是則唯識亦畢竟無，何所安立？非知諸法一

切種無，乃得名為入法無我。

然達愚夫徧計所執自性差別諸法無我，如是乃名入法無我。非諸佛境離言法性亦都無故，名法無我。餘識所執此唯識性，其體亦無名法無我。不爾，餘識所執境有，則唯識理應不得成。許諸餘識有實境故。由此道理，說立唯識教，普令悟入一切法無我，非一切種撥有性故。復云何知佛依如是密意趣，說有色等處。非別實有色等外法為色等識，各別境耶？

【詮釋】佛以密意，善巧方便說化生有情，是為除去凡夫外道的斷見，故非無益；繼而又說十二處色等諸法，這對眾生有何利益呢？故唯識家以此頌回答：「依此教能入，數取趣無我。」數取趣——梵語補特伽羅，意譯為數取趣，意思是眾生隨業受果，死此生彼，數取諸趣，故譯數取趣，也就是有情的異名。

原來我人根據自己見、聞、覺、知的活動，誤認為有一個「實我」的存在，此即所謂「人我執」。並且對世間萬有諸法執為實有，此即所謂「法我執」。而大乘佛教修行的要點，在轉識成智，證得涅槃。要轉識成智，須修我法二空觀，證得我法二空，始能親契真如。佛陀為破除眾生的「

人我執」，方便說有色等十二處。此即第七頌所述，佛的密意是先立後破，先說有十二處，然後再對十二處加以分析，說出十二處色等諸法，是因緣和合的假有，此中並無「我」的成分。此頌的首二句，就令聽者「依此十二處教，「能」悟「入數取趣無我」之理，這就是說十二處的利益。

人我執已空，但法我執仍然存在。如何能使有情悟入「法無我」呢？那要「復依」此內外處教之「餘」的其他「教」法，而去悟入。所謂其他教法，指的是唯識之教。唯識之教立「三自性」，即徧計所執性、依他起性、圓成實性。我人的虛妄分別之心所取的客觀境界，我人以為是離心之外實有的存在，事實上那只是分別心上，所現起的似境影像而已，我人妄執為實有，這就是三性中的徧計所執性。

唯識家所說的諸法無我，目的是在破除眾生所執的外境諸法實有，以顯示徧計所執之無實自性；但是對仗因托緣生起的依他起法，並不否定其「如幻假有」，不然，如何建立善惡因果業報差別？至於圓成實性，是依他起法的離言法性，是萬法的實性，也就是在依他起法上、遣除徧計所執所顯的二空真如，這是實有的。

六、第十至第十五頌——以一、多破外境實有，以成唯識義

【第十頌】破各學派，執極微為實有。

【頌文】以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。

【論曰】此何所說？謂若實有外色等處，與色等識各別為境。如是外境或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境。或應多極微和合及和集，如執實有眾多極微，皆共和合集為境。且彼外境，理應非一，有分色體，異諸分色不可取故。理亦非多，極微各別，不可取故。又理非和合，或和集為境，一實極微理不成故。

【詮釋】這一頌，主要在破各派所執的「極微」。什麼是極微呢？依照俱舍論卷十二所載，謂色法之極少者為極微，合七極微為一微量，合七微量為一金塵，合七金塵為一水塵，以至於七水塵為一兔毛塵，七兔毛塵為一羊毛塵，七羊毛為一牛毛塵，∴。極微，也就是物質分析至最微細的程度，非肉眼所能見，就稱為極微。但分析至非肉眼可見，沒有質礙，鄰乎太虛，已不能稱是色——物質；但它又是從物質分析而來，又不能說是空——空無所有，畢竟它是色的一部分，無以名之，姑名為極微。事實上，這只是

概念上的存在，也就是相當於今日科學上的原子、質子、電子、中子，它是代表物質的最小單位。

極微學說，不是佛教所創立，在古代印度，哲學家即以地、水、火、風為構成物質世界的質料。如六派哲學之一的勝論派，即謂：「其地、水、火、風是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」雖然如此，但後世的各學派，對於極微的見解，又各不相同。所以此第十頌的頌文，就是為破各學派，執於極微實有而說的。

此頌頌文的言外之意，就是唯識家解釋了佛說十二處的密意後，問難者又提出問題：你怎知佛說有色等處，是你上面所說的意趣呢？安知不是說離識之外，別有實色的外境呢？唯識家乃根據對方所問，再予以解答及破斥，現分述如下：

一、破勝論派：勝論派學者認為極微實有，永久不滅，世界壞空時，極微散佈虛空中，作為建立新世界的質料。勝論師又主張，極微的集合體稱為「有分色」，極微是常，有分色性は無常。世界雖由無量數的極微集合而成，但成立之後，便成為一個單位——「其體是一」，而世界

仍是無常，故有成住壞空。唯識家用「以彼境非一」一句話破之。因為極微根本不能成立，如何能集合起來成為一個「大一」呢？

二、破說一切有部：有部是多元的實在論者，有部學者亦認為極微實有。所謂「法體恆有，三世實有」，眾多極微集合成為「聚色」。聚色是假，而極微是實，因此，我人眼識所緣的色境，緣的是一一的極微，而不是集合的假色。

——勝論派和有部的理論，可拿眾磚砌牆作譬喻。以眾多的磚砌成一面牆，勝論學者眼中所見的，是一整面牆（其體是一），而有部學者眼中所見的，是一塊一塊的磚，因為他們以磚是實，以牆為假，所以緣的不是整面的牆。

唯識家對有部的理論不表認同，其理由是：極微等於虛空，無形無相，不是五識所能緣慮。如果能為五識所緣，一定可以再為分割，因此所謂極微，根本不能成立。若說集眾多極微、和合而成聚色，則不應理。所以頌文第二句曰：「亦非多極微。」

三、破經量部：經量部學者雖然也承認極微為實有，但又認為極微微細，

五識不能緣慮，必須集眾多極微和合（和合是泯滅自體的融合起來）成為「粗色」，才是五識所緣的境界。這和有部的理論正好相反，有部不承認「聚色」可緣，五識所緣的是一一的極微；經部則以為極微不可緣，五識所緣的是眾多極微和合的「粗色」。

如果仍用以磚砌牆為譬喻，有部學者面對牆壁，所緣的是一塊一塊的磚；而經部學者則以為，牆雖然是磚砌成，但既已成牆，則融合為一，所以五識所緣的是整面的牆，不是一塊一塊的磚。唯識家所以用頌文的第三句予以破斥曰：「又非和合等」。「又非和合」下面有一個「等」字，是還有下文，即同時還破斥順正理師的執「和集」為境。

四、破順正理師：當時還有一個學派，是順正理師，這是出於說一切有部的一個學派。有部不承認五識可緣「聚色」的假法，但緣一一極微。所以順正理師不違自宗，也不承認五識可緣假法。但又不同意經量部的五識能緣粗色的理論。那麼順正理師的理論是什麼呢？順正理師承認色法中，有極微，極微雖能組合，成為色法，但極微本身是現量境，不是五識所緣；由極微積聚所成的「和集相」（和集是不捨自體的

聯合起來），是比量境，這才是五識所緣的對象色。順正理師此說，是既不違背自宗（即承認極微為實有），又不觸犯經量部，極微非可緣的原則。

但以上「和集」之說，唯識家仍以為不能成立，即以「又非和合等」一語破斥之。何以五識所緣的不是「有分色」，不是「聚色」，不是和合的「粗色」，也不是「和集相」？因為「極微不成故」——極微不能夠成立。極微為什麼不能成立，唯識家則以第十一頌予以說明。

【第十一頌】說明極微不能成立的理由。

【頌文】極微與六合，一應分成六，若與六同處，聚應如極微。

【論曰】若一極微六方各與一極微合，應成六分。一處無容有餘處故，一極微處若有六微，應諸聚色如極微量；展轉相望不過量故，則應聚色亦不可見。加濕彌羅國毘婆沙師言，非諸極微有相合義，無方分故離，如前失。但諸聚色有相合理，有方分故，此亦不然。

【講解】極微是物質分析到不可再分析的最後單元，這鄰乎太虛的單元，有沒有方分，是否可與六方相合？如果有方分，可與六方相合，那麼一個

極微仍可分成六分，分後的極微仍可再分下去，如果是這樣，則所謂極微者，是但有其名，並無此物，因為它根本不可能存在。故頌文說：「極微與六合，一應分成六。」（◎闊——此處的闊，應指「寬」）

「一分，是佛學名詞，其實就是體積。凡是物質，以其有質礙性，所以必有體積（即長乘闊乘高的三度空間）^註且佔有空間。有體積，必有上下左右前後六接觸面，此即頌文中的「六合」。事實上，古代印度學者分析體積，用的是七分法，即一物分割去六個接觸面後，還有中心的一部分，也就是一分為七。所以才合七極微為一微量，合七微量為一金塵，合七金塵為一水塵，∴。

如果說極微沒有方分（即以其鄰乎太虛，沒有體積而言），則即使七極微合而為一，合後其量並沒有加大，仍然是沒有體積。如果是這樣，則聚極微集成粗色的理論就不能成立（如果極微是零，聚多少零仍然是零），粗色仍不能為五識所緣。反之，如果粗色能為五識所緣，則證明極微有方分（體積），極微又可「一應分成六」了。所以頌文的後二句說：「若與六同處，聚應如極微。」

唯識家以上一頌說明極微不能成立的理由，外人又以有部毘婆娑師的理論來轉救說：和合的東西要有方分，極微沒有方分，不能和合，這一點我們承認。但由極微成為各種「聚色」，聚色是有方分的，可以相合。這時唯識家再以下頌破之。

【第十二頌】破有部毘婆娑師的聚色，有和合義。

【頌文】極微既無合，聚有合者誰？或相合不成，不由無方分。

【論曰】今應詰彼所說理趣，既異極微無別聚色，極微無合聚合者誰。若轉救言：聚色展轉亦無合義。則不應言極微無合無方分故。聚有方分亦不許合，故極微無合不由無方分。是故一實極微不成。又許極微合與不合其過且爾，若許極微有分無分，俱為大失。

【講解】唯識家聽了問難者轉救的意見，反問難者說：你們說極微無方分、極微無合，聚色有方分，所以聚色有合。可是，聚色是由何物集合而成的？聚色是不是由眾多極微聚合而成的？如果是極微聚合而成，則極微本身就可以合；如果極微無合，從那裡來的聚色呢？所以用頌文首二句詢問：「極微既無合，聚有合者誰？」

問難者又自相矛盾的轉救說：由於極微無合，所以聚色也沒有合的意義。唯識家立刻質問對方：你說極微無方分，所以無合，但聚色有方分，也沒有合的意義。由此可見，能合或不能合，並不是由於有沒有方分的關係。縱使極微有方分，同樣也不能合。頌文後二句的意思：「或相合不成，不由無方分。」就是指此而說的。

【第十三頌】再說極微，有無方分的過失。

【頌文】極微有方分，理不應成一，無應影障無，聚不異無二。

【論曰】以一極微六方分異，多分為體，云何成一？若一極微無異方分，日輪才舉光照觸時，云何餘邊得有影現？以無餘分光所不及。又執極微無方分者，云何此彼展轉相障，以無餘分他所不行，可說此彼展轉相礙，既不相礙，應諸極微展轉處同，則諸色聚同一極微量，過如前說。云何不許影障屬聚不屬極微。豈異極微，許有聚色，發影為障。不爾，若爾聚應無二。謂若聚色不異極微，影障應成不屬聚色。覺慧分析，安布差別，立為極微，或立為聚，俱非一實。何用思擇極微聚為，猶未能遮外色等相，此復何相？謂眼等境，亦是青等實色等性。應共審思，此眼等境、青等實性

，為一為多？設爾，何失？二俱有過，多過如前，一亦非理。

【講解】上一頌後兩句，說明極微有無方分，皆不應理。這一頌是就上一頌的意義再加以補充：如果說「極微有方分」，有方分就有「六合」——有上下左右前後六個接觸面，也就表示可以再自六面分割，如果是這樣，則極微就同於聚色，是集合多數更微細的分子而成的，在道理上說就不應是「一」，即頌文所稱：「理不應成一。」

如果說極微無方分，也不應理，因為無方分即「無應影無」——意思是無方分即是無體積，沒有體積的東西，在光線照射下就沒有影子。因為物質有「質礙性」，光自東來，影自西現，極微沒有體積，沒有質礙，所以不應該有影。同時，無方分即無障礙（沒有體積當然沒有質礙）。極微既無方分，不但不應有影子，同時也不應該有障礙。所以後兩頌文說：「無應影障無，聚不異無二。」意思是極微既無方分，則由眾多極微集合而成「聚色」，當然也不異於極微，也是無影子無障礙。可是事實上「聚色」不但有影，並且有障——如我人穿不過牆壁，同一位置放下一張桌子就不能再放下第二張桌子。可見你們說極微無方分，是不應理的。

【第十四頌】再說明，執外境為一的過失。

【頌文】一應無次行，俱時至未至，及多有間事，並難見細物。

【論曰】若無隔別，所有青等眼所行境，執為一物。應無漸次行大地理，若下一足至一切故。又應俱時，於此於彼，無至未至；一物一時，理不應有得未得故。又一方處，應不得有多象馬等有間隙事。若處有一，亦即有餘，云何此彼可辯差別？或二如何可於一處，有至不至，中間見空？又亦應無小水蟲等，難見細物。彼與粗物同一處所，量應等故。若謂由相此彼差別，即成別物，不由餘義；則定應許此差別物，展轉分析成多極微。已辯極微非一實物，是則離識，眼等色等，若根若境，皆不得成。由此善成唯有識義。諸法由量判定有無，一切量中現量為勝。若無外境，寧有此覺，我今現證如是境耶？

【講解】唯識家在上一頌中，破斥極微實有，問難者至此仍不服輸，繼續爭辯道：你們雖然破斥了極微的實有，但仍不能否定外境的實有存在；比如作為眼識所緣的青等色性，仍然是實有的呀！唯識家反詰問難者：你所說的眼等境相青等是實有，那麼青等實性，是「一」呢？還是多呢？如果

是「多」，過失如上頌所述；如果是「一」，那就應該沒有「次行」。即頌文首句：「一應無次行。」

【按】「無次行」中的「行」字，可作兩種解釋，一作「行走」解，意指如果大地是「一」，則舉一步，就應到一切處。另可作「識行於境」解。此頌在真諦師的譯本上，首二句是「若一無次行，俱無已未得」，大正藏本論註云「已等於以」，這樣頌文的意思，就是「若一、無次行」，「俱無以無得」。

若自此「得」字推究，以「識行於境」為正解。意思是眼睛看見一件事物時，就應該看見一切事物，因為外境是「一」，既然是「一」，那麼一切事物應該同時看到，在一切事物上，應該沒有（無）「俱時至」或「未至」的情形。也就是在「一」的境界上，至則「俱時至」，不至則俱「未至」。此即本頌次句「俱時至未至」的意義。但在此句頌文前，應加上第一句中的「應無」兩個字，也就是「應無」兩個字要重讀，全句即是「應無俱時至未至」。

頌文第三句：「及多有間事。」頌文後面長行解釋謂：「又一方處，

應不得有多象馬等有間隙事，若處有一亦即有餘，云何此彼可辨差別。」長行的意思是說：如果外境是「一」，則在同一地方有很多象馬牛羊等，而象馬牛羊之間，應該沒有間隙。象馬牛羊相融，和合為一；如此，象所到的地方，馬牛羊亦同到達，反之，馬所到的地方，象牛羊亦同到達。如果這樣的話，怎麼辨別象馬牛羊的差別呢？

頌文最後一句：「並難見細物。」細物——指我人目所不見的微小生物，如佛說一鉢水，中有八萬四千蟲。如果外境是「一」，那麼我們眼睛所不能見的細物，與彼粗物（象馬牛羊等）其量相等，也應該為我們肉眼所見。而事實上我們卻不能見，因此，你們所執的外境是「一」，是不能成立的。

【第五章 註釋第十五至第十七頌】

七、第十五頌及第十六上半頌——破妄執現量以成唯識義

【第十五頌】解釋外人現量證境的問難。

【頌文】現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量。

【論曰】如夢等時，雖無外境，而亦得有如是現覺，餘時現覺，應知亦爾，故彼引此為證不成。又若爾時有此現覺義，我今現證如是色等；爾時於境能見已無。要在意識能分別故，時眼等識，必已謝故。剎那論者，有此覺時，色等現境亦皆已滅；如何此時，許有現量。要曾現受意識能憶，是故決定有曾受境，見此境者許為現量。由斯外境實有義成。如是要由先受後憶，證有外境理亦不成。

【詮釋】上一講的第六節，唯識家將外人所執外境實有的理論攻破，甚至於目不能見的「極微」，也反覆破解其實有性。或問：極微目不能見，微不足道，何須反覆破解？不然，極微是外境一切物質的基礎，若極微成立，如何能破得外境實有？以「萬法唯識，識外無境」立論，破極微是破外境的根本，所以要徹底破斥其實有性。第十四頌長行解釋說：「已辨極微非一實物，是則離識、眼等色等，若根若境皆不得成，由此善成唯有識義。」

雖然如此，但主張外境實有的問難者仍不服輸，又提出新問題，即第十四頌論文的末段，意思是說：外境是不是實有，要由量智（即現量、比

量、非量的三量）來判定，而在三量之中，以現量（即直覺）最為正確，如果沒有外境，又豈能有「我見此物」的現量智？

為了答覆此一問題，唯識家以本頌頌文破解。首句頌文：「現覺如夢等。」現覺就是現量的覺知。外人以為用直覺了解現前之境，在現量的直覺下，覺其為有，就應該是實境了。唯識家卻說，現覺如夢一樣，夢中並沒有實有的境界，但卻有夢中的現覺。「如夢等」，等字下面包括眩翳者「現覺」的空華、第二月等。由此可見，現覺並不能夠證明外境的實有。

不僅如此，即你們所說的現量亦有問題，你們說「我見此物」，以證明外境實有，但是在六識中，只有前五識是沒有分別的「現量」，這是根、境初接觸一剎那的事。到了你生起「我見此物」之念時，能見的眼識及所見的外境已成過去，已墮入第六識的「比量」了，這時只是第六識就六塵緣影加以追憶，及虛妄分別而已。既然沒有現量，何來的外在實境？因此，頌文的後三句說：「已起現覺時，見及境已無，寧許有現量？」

唯識家否定了外人的「現量」，是同時破斥主張「六識不並起」的正量部，及主張念念生滅「剎初論」的薩婆多部。問難者此時又提出轉救的

意見：縱然如你們唯識家所說，「現覺」不是「現量」，是第六識就六塵緣影的追憶，但就是因為有過去的眼等五識「現覺」的境，現在的意識才能對先所見境生起「憶念」，若先無所見，現在又何有所憶？現在既有所憶，可知過去必有所見。而此能見，即是「現量」。既有現量，所以外境實有仍是可以成立的。

唯識家再以下兩句頌文破解：「如說似境識，從此生憶念」，這兩句頌文的意思是：我們內識生時，「似外境現」，作為自己心識的所緣。因此，我人所見的外境，都是自己心識變現的幻境，而不是實境。如果把頌文化為長行，就是：「（如）前所（說），雖然沒有離識的外境，但內（識）生時，（似）外（境）現。如果後念意識（從此）前境，（生）起了（憶念），以此來證明外境實有，這種道理是不能成立的。」

八、第十六頌下半頌——示在夢不覺以成唯識義

【第十六頌】說明夢境未覺，不知是夢。

【頌文】（如說似境識，從此生憶念），未覺不能知，夢所見非有。

【論曰】如未覺位不知夢境非外實有，覺時乃知，如是世間虛妄分別串習

，昏熟如在夢中，諸有所見皆非實有，未得真覺不能自知。若時得彼出世對治無分別智，乃名真覺，此後所得世間淨智現在前位。如實了知彼境非實，其義平等。若諸有情，由自相續轉變差別，似境識起，不由外境為所緣生，彼諸有情，近善惡友聞邪正法，二識決定，既無友教此云何成？

【詮釋】在上一節中，唯識家以「如說似境識，從此生憶念」二句頌文，破解了外人所說的：由於過去五識的現覺，才有現在意識的憶念，以證明外境實有。問難者又翻出了第十五頌「現覺如夢等」的舊帳，說：夢裡誠然沒有實有的境界，但我們醒過來的時候，立即知道那是夢境。如果我們醒著的時候也和夢中一樣，外境不是實有，那麼我們為什麼不知道呢？

唯識家以兩句頌文回答說：「未覺不能知，夢所見非有。」意思是說，在夢中沒有覺醒的人，是不能知道身在夢中，所見的外境不是實有。必須到他覺醒之後，才知道適才是在做夢，夢中所見的都是幻境。而我們在醒著的時候，以無明蒙蔽，終日間昏昏昧昧，虛妄分別，和夢中沒有差別，怎會知道一切是唯識變現，皆非實有呢？這要等到證得出世聖智——證得大覺位的佛果，以般若智光，照破無明，到那時有如夢中醒來，才知道生

死遷流，虛妄執境，全是眼中幻翳，妄見空華，無一非假啊！

唯識家說明有情未到大覺位，不能知道一時處處皆如夢境。問難者又提出兩個問題。第一個問題，就是即本頌論文的第二段：「若諸有情，由自相續轉變差別。∴」的一段文字。意思是說：如果一切都是有心識變現，「似境生起」，不假外境為其所緣，為什麼世間的人，那些親近到善知識，聽聞到正法的人，就生起善心而去為善；那些親近惡知識，聽聞到邪法的人，就生起邪念而去為惡。那麼，這決定生起正善之識，和決定生起邪惡之識，如果沒有善友、惡友之教，此二識是如何生起的呢？

唯識家乃舉出「展轉增上力，二識決定成」二句頌文，答覆對方所問。

九、第十七頌上半頌——明二識轉決定以成唯識義

【第十七頌】上半頌，釋增上力，仍由識決定義。

【頌文】展轉增上力，二識成決定。

【論曰】以諸有情自他相續諸識展轉為增上緣，隨其所應二識決定，為餘相續識差別故，令餘相續差別識生各成決定不由外境。若如夢中境雖無實，而識得起，覺識亦然，何緣夢覺，造善惡行，愛非愛果，當受不同？

【詮釋】論文中的「以諸有情自他相續諸識展轉為增上緣」一句，此有兩種意義：一者，所謂唯識，是「自他相續諸識」，並不是唯我有識，他人無識，而是無量有情，皆有其八識。成唯識論中，有一段話說：「奇哉固執，觸處生疑，豈唯識教但說一識。不爾如何，汝應諦聽，：：」以下論文語譯為：「如果唯有一識，怎會有十方凡聖，因果差別？：：說到識，是總顯一切有情各有八識、六位心所，所變現的相見二分（以此顯示色法），及分位差別（此指不相應行法），以及由我法二空之理所顯的真如（即無為法）。此中的八識心王是識之自相，六位心所是與識相應，十一位色法是心王、心所之所變現，不相應行法是以上三法的分位，而無為法是以上諸法的實性。因為諸法皆不離識，所以總立識名。：：」

由上文可知，說唯識，是說各各有情所緣的境界，皆由自己之識所變，並不是說唯有自識，而無他識。基於此說，每個有情的活動，對自己，對其他有情，都是彼此互相增上的。

再者，另一種意義，所謂唯識，並不是說自己的識之外全無外境，他人識之所變，對自識來說亦名外境。但是諸識緣此境時，並不是直接親緣

此境，親緣的境，只是自識所變的相分境，他識所變的，但於自識作增上緣。例如：你我對話，我聽到你的聲音，好像是聽到外面的聲塵之境，其實你的聲音，只能作我耳識的疏所緣緣，我的耳識仗此疏所緣緣為本質，再從我自己的識上，變出一個相分聲境為親所緣緣。所以一切有情，雖然受到善知識或惡知識的言教，但他們親所受的，仍是自識之所變。

再如「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，世尊在華嚴會上演說妙法，諸大聲聞如盲如聾，不解一字，由此可見，耳識所聞縱然完全一樣，意識所領會的則各不相同，如果所聽的聲音是實境，怎會各人領會的全不一樣？這就是「展轉增上力，二識成決定」兩句頌文的意義。

唯識家解答了第一個問題，外人又提出第二個問題，即本頌論文的第一二段。唯識家乃再以「心由睡眠壞，夢覺果不同」二句頌文作答。

十、第十七頌下半頌——顯示睡眠時心壞以成唯識義

【第十七頌】下半頌，說明夢作不受果的理由。

【頌文】心由睡眠壞，夢覺果不同。

【論曰】在夢位，心由睡眠壞，勢力羸劣，覺心不爾。故所造行，當受異

熟勝劣不同，非由外境。若唯有識，無身語等，羊等云何為他所殺？若羊等死不由他害，屠者云何得殺生罪？

【詮釋】外人所質問的意思是：如果夢中境界等於現前境界，現前境界也如夢中境界，為什麼醒時造作的善業惡業，會得到苦果樂果之報，而夢中造作的善業惡業，何以不受報呢？

唯識家以「心由睡眠壞，夢覺果不同」二句頌文回答。頌文的意思：個人在睡眠時，其心以在睡眠中故，心力薄弱，心識緣自識的境界，所以雖造惡業，不受苦果；雖造善業，不受樂果。而醒時不然，醒時的心識，勢力增強，緣境明了，可以自我控制，自作主張，所以為善便是善，為惡便是惡，以其強盛的心力熏習種子，所以能感果受報。這仍是在唯識二十論述記中一段文字，可以作此頌文的註解：「四不定中，睡眠心所，能令有情身分沉重，心分昏昧，在寐夢中，為此所壞，令心昧故，慮不分明，勢力羸劣。其覺時心，既無眠壞，緣境明了，勢力增強，不同夢位，：故此二位所造善惡當受異熟，非夢果勝，夢果乃劣。非由外境，其果不同。」

唯識家說明夢中造作，以心力昏昧，勢力羸弱，不受果報。這時問難者乃再提一個問題，質疑唯識家：「若唯有識，無身語等，羊等云何為他殺？若羊等死不由他害，屠者云何得殺生罪？」唯識家乃再以下一頌文來解答。

【第六章 註釋第十八至第二十頌】

十一、第十八、十九頌——以引意罰為重以成唯識義

【第十八頌】解答，若無外境，應無殺罪的詰難。

【頌文】由他識轉變，有殺害事業，如鬼等意力，令他失念等。

【論曰】如由鬼等意念勢力，令他有情失念得夢、或著魅等，變異事成。具神通者意念勢力，令他夢中見種種事。如大迦多衍那意願勢力，令娑婆刺拏王等註夢見異事。又如阿練若仙人意憤勢力，令吠摩質咀王夢見異事。如是由他識轉變故，令他違害命根事起，應知死者謂眾同分，由識變異相續斷滅。（◎拏——同「拿」）

【詮釋】在第十節之末，外人所提出的質疑，是兩個問題。第一個問題即

論文所說：「若唯有識，無身語等，羊等云何為他所殺？」外人的意思是：假如照你們唯識家所說，只有內識，沒有外境。如果真是這樣，也就沒有身業語業可言了。如果沒有身和語的活動，那些豬羊雞鴨等家畜家禽，云何為他人所殺？

唯識家以頌文「由他識轉變，有殺害事業」二句作答。意思是說「由他」——即行凶者或屠宰著，以其心「識」的「轉變」力量，然後才會「有殺」生「害」命的「事業」。

換句話說，在身、語、意三業中，以意為主導，由於先有殺害的意念，然後才有殺害的行動。同時，當屠殺者要屠殺豬羊雞鴨的時候，其殺害的心念，有強盛的勢力，由其強有力的心念活動，影響到弱小的被屠殺豬羊雞鴨的心識活動，使牠們生起被殺的恐懼心理，以牠們自己所生的心念變異，生起被宰殺死亡的感覺，使生命趨於滅亡。所以這殺生罪，是由雙方勢力強弱不同的心識交織而成。當然，殺生者也承受殺生的罪業。這就是二十論述記所釋：「由能殺者，為增上緣，起殺害識，轉變力故，令所殺者，有殺害已斷命事成，故能殺者得殺生罪。」

唯識家答覆後，再舉出譬喻來證明：「如鬼等意力，令他失念等。」
頌文中「鬼等」的等字，約指有神通者如天神、龍神、仙人等，當他們忿怒時，以其意念勢力，惱害其他有情，使之精神失常、顛狂迷亂，甚而「鬼等」意業增上，能使受害者喪命，而成就殺業。這就是第一段論文所稱：「如由鬼等意念勢力，令他有情失念得夢，或著魅等，變異事成」的意義。

論文中說：「如大迦多衍那意願勢力，令娑婆刺拏王等，夢見異事；又如阿練若仙人意憤勢力，令吠摩質咀利王夢見異事。」在這一段文字中，包括著兩個印度古代故事，分述如下：

一、中阿含經記載：娑婆羅那王，容貌端正，自謂天下無雙，他想找人來比較，以顯自己的殊勝。有人對他說：王舍城的大迦旃延形容甚好，世間無比。娑婆羅那王遣人迎之入宮。尊者大迦旃延到了宮中，人人爭看尊者大迦旃延，沒有人再看羅那王了。羅那王問何以如此，眾人說尊者大迦旃延容貌勝大王。羅那王問尊者大迦旃延，以何因果各得殊勝容貌呢？尊者大迦旃延說：「多生前我出家，大王是乞丐，一天

我在寺中掃地，大王來乞食，掃地竟，令大王除糞，除糞後，方與王食。以此業因，生入天中，各得容貌端正之報。」羅那王聞之，即出家為尊者迦旃延弟子。

後來，二人在阿盤地國山中修道，羅那王在山中另一處坐禪。一天阿盤地王鉢樹多，帶著宮女入山遊戲，宮女見羅那王容貌端正，圍繞著看他。鉢樹多王看見，疑羅那王調戲他的宮女，令人鞭打得他身破悶絕而死。到夜間醒來，到尊者大迦旃延處，尊者大迦旃延為他療傷，羅那王對尊者大迦旃延說：「我向師請假，暫回本國，集全軍隊攻破阿盤地國，殺鉢樹多王，事畢回來依師修道。」

尊者大迦旃延答應了，並勸他留宿一夜，明日再走。羅那王睡到夜間，夢見集合了軍隊，征阿盤地國，不幸兵敗被俘，被敵方紅花插頭要斬首示眾。羅那王夢中大叫，尊者大迦旃延叫醒他，對他說：「你若征阿盤地國，必當兵敗，如夢中所見。」

尊者大迦旃延復對他說：「一切諸法，譬如國土等，都是假名無實；離開了房屋田地就沒有國土，離開了磚石木柱等就沒有房屋，乃至於

說到極微亦非實有，無彼無此，無怨無親。」羅那王聽法後，不再想要興兵報仇，一心修道，後來證得了阿羅漢果。

二、中阿含經記載：有七百仙人住在阿練若（阿練若——義譯閑寂，就是曠野之處，住在曠野處的仙人，名阿練若仙人）。一時，天帝釋來到此處，眾仙人皆來恭敬帝釋。時毘摩質多羅阿修羅王（即吠摩質咀利王），亦變為帝釋到仙人處，而仙人對他並不恭敬。他心中憤恨云：汝等何故但敬帝釋，而輕蔑我？諸仙懺謝，而毘摩質多羅王憤恨不已，不受眾仙懺悔。這時眾仙以心念之力，使毘摩質多羅王「即大困苦」，遂生悔心，慚謝諸仙，「仙等心念，放赦其僭失」（註）毘摩質多羅王恢復正常。這個故事，經中說是使毘摩質多羅王「困苦」，而本頌論文說使阿修羅得夢，故事不同，意義相似，都是強調「意念」的力量

【第十九頌】舉仙人忿怒故事，證明意罰為大罪。（◎僭——超越）

【頌文】彈宅迦等空，云何由仙忿，意罰為大罪，此復云何成？

【論曰】若不許由他識轉變增上力故，他有情死，云何世尊為成意罰是大罪故，返問長者鄔波離言：汝頗曾聞何因緣故，彈宅迦林、末蹬林、羯陵

伽林，皆空閑寂？長者白佛言：喬答摩！我聞由仙意憤恚故。若執神鬼敬重仙人，知嫌為殺彼有情類，不但由仙意憤恚者，云何引彼成立意罰為大罪性過於身語。由此應知，但由仙忿彼有情死理善成立。若唯有識，諸他心智知他心不？設爾何失；若不能知，何謂他心智？若能知者，唯識應不成。雖知他心然不如實。

【詮釋】這一頌，是唯識家說明了殺害的事業是由於「意力」，恐外人猶不信服，所以用反詰的語氣，再說此頌文加以補充。頌文中「彈宅迦等空」一句，彈宅迦一有譯為檀陀柯，意為「治罰」。等字後面還有摩登伽、羯陵伽，這也是出自中阿含經的故事。

彈宅迦是一個國王的名字，他國內有一仙人，名摩登伽，在山中修行。他有婦，為婆羅門女，極有容貌，每日到山中為摩登伽送飯。一日彈宅迦王到山中遊戲，見此婦人，問是何人，隨侍答是仙人婦。彈宅迦王說：「仙人離欲，為何有婦？」就把婦人帶回宮中。

仙人等不到婦人送食，借問他人，他人告知國王帶到宮中去了。仙人到王宮中向王索妻，王堅不還，仙人告訴婦人說：「你一心念我，勿暫捨

我，今夜使此國土破壞。」到了夜間，仙人以念力使天雨大石，國王及國人皆死，國土成為廢墟。而婦人以心念仙人，得以不死，又回到仙人身邊。頌文「彈宅迦等空，云何由仙忿」說的就是這個故事。

這個故事之後，還有兩個類似的故事，大意都是由於仙人忿怒，以其「意念力」使國土為墟。故事大意類似，就不再詳述了。

下半頌中，也有一個故事，是解釋論文中「云何世尊為成意罰是大罪故」一句。此故事也出自中阿含經，大意是說：六師外道之一的裸體外道（以裸形塗灰，作為離繫修行的方法），有一個名闍提弗多羅者，他的弟子長熱，往至佛所。佛問長熱：「你師父平常對教導你們，在三業中，他說那一業的責罰為大罪呢？」此外道回答：「我師父說，在三業之中，以身業責罰最重，口業次之，意業最輕。」

長熱問佛：「瞿曇今說何業為重名？」佛說：「我認為，在三業中，意業的責罰最重，其次是口業，再其次才是身業。」長熱回去外道，將佛陀的意見向他師父報告。闍提弗多羅不以為然，就派遣一位鄔波離長者，到佛陀處，和佛陀辯論，欲破佛說。鄔波離立下論題：「我立三罰身為最

重，次口、後心。瞿曇為何說心罰為重？」

世尊這時在眉絺羅國。這是一個人口眾多的國家。佛問鄔波離：「若人行殺，幾日可以殺盡此國的人？」鄔波離答：「或七日，或十日，或一月。」（◎絺—細的葛布）

佛再問：「如果仙人起瞋心殺，幾日得盡？」鄔波離答：「一時國人皆盡。」

佛又問：「若有人長時行於布施，有人多時持戒，有人一時入禪定，入無漏觀，何者最勝？」鄔波離答：「入禪無漏功德最勝。」

佛語長者：「既然如此，你何以說身口罰重，心罰最輕呢？」

經過一番辯論後，鄔波離長者自知理屈，乃皈依佛陀，為佛弟子，後來並證了果。

以上幾則故事，都是印度古代流傳下來，家喻戶曉，並且深信不疑，所以佛陀才舉此為喻。

唯識家舉出種種譬喻，說明「意罰為大罪」後，外人又提出最後一個問題：「如果唯有內識，沒有外境，你們所說的『他心智』，知不知道他

心呢？如果不能知，還叫什麼他心智？如果知道，那麼他人的心念就是外境，怎能說是唯識呢？」唯識家乃再以下一頌，破解外人的質疑。

十二、第二十頌——釋他心智不如實以成唯識義

【第二十頌】釋外人，所舉他心智，不成難。

【頌文】他心智云何，知境不如實，如知自心智，不知如佛境。

【論曰】諸他心智，云何於境不如實知。如自心智，此自心智云何於境不如實知。由無知故，二智於境各由無知所覆蔽故。不知如佛淨智所行不可言境，此二於境不如實知，由似外境虛妄顯現故，所取能取分別未斷故。唯識理趣無邊決擇品類差別，難度甚深，非佛誰能具廣決擇。

【詮釋】他心智——是知道他人心意的智慧，此又稱為他心通，即六神通之一。如果仔細解釋，即是以他心為本質，在自心上變起一種似於本質的他心影像，而為自心所緣。唯識二十論述記解釋說：「以他心為質，而心變緣，名他心智，非能親取他心等故，名他心智。」這意思是說「非能親取他心」。自心智，自然就是知道自己心意的智慧了。外人質疑的意思是：若有他心智，就證明有他心的存在，如何能說是心外無境呢？同樣的，自

心智也不能親取所緣，也是變相所緣。唯識二十論述記卷二解釋說：「此自心智，說見分者，前後許自變相緣故。非自證分等，名為自心智；彼如實知，無異解故。」這即是說，自心智是指「見分」而說的。

頌文前二句是外人所問：「他心智云何，知境不如實。」——他心智為何不能知道他人的心事呢？唯識家告訴他說，具有他心智的人，不唯不能如實的知道他心，亦不能如實的知道自心。何以故呢，因為它被無知（即無明）所覆蔽，致不能如實知道自心；同樣的，了知他人心意的他心智，由於「法執」的障礙，不能如實的知道他心。不但凡夫不能如實的知自心他心，就是二乘及菩薩，在未成佛以前，自心亦不能真知自心。這就像我人不知佛的境界一樣。這就是第三、四句頌文的意思。由此頌可知，在未證佛果前，自心、他心、佛境，都是難可了知。然則所謂他心智云者，無非是隨方便而說的。

外人至此不再提出問題，「二十頌」也至此結束。在二十首頌文之後，還有一首「結頌」，是世親菩薩以自謙及讚佛的語氣所作，以結束本文。結頌的大意是：唯識的義理，甚深微妙。這種甚深的理趣，是諸佛勝智

所行的境界，不是我輩所能盡知的。我已隨自己的能力，約略的成此唯識大意，至於更深的義理，那是唯佛所知的。

頌文曰：

我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行。

【論曰】唯識理趣品類無邊，我隨自能已略成立。餘一切種非所思議，超諸尋思所行境故。如是理趣唯佛所行，諸佛世尊於一切境，及一切種智無礙故。（◎一切種智——了知內外相之智，指佛智）

- ◎三十七道品——①四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我②四正勤：已生惡令斷、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長③四神足：欲、精進、念、思惟④五根：信、進、念、定、慧⑤五力：信、進、念、定、慧⑥七覺支：擇法、精進、喜、除、捨、定、念⑦八正道：正念、正見、正語、正命、正業、正思惟、正精進、正定。（第447頁）
- ◎十真如——徧行真如、最勝真如、勝流真如、無攝受真如、類無別真如、無染淨真如、法無別真如、不增減真如、智自在所依真如、業自在所依真如。（第454頁）

等分法海
①7

觀
所
緣
緣
論
講
記

造者：印度·陳那師
譯者：唐·玄奘大師
演繹：民國·于凌波居士

觀所緣緣論講記

【第一章 緣論中的幾個基本概念】

一、萬法唯識

大乘佛教的法相唯識宗，是以「萬法唯識，識外無境」立論。觀所緣緣論是唯識宗中的一部論典，它和唯識二十論一樣，也是在於破遣外境的實有。而緣論特別著重於破遣「極微」，認為極微不能做為識的所緣緣。因此，讀緣論須先有唯識學的概念，於「識」和「境」有所理解；同時於萬有的基本質料——四大、極微，也要有所理解。於此，先自心識這一方面說起。

法相唯識宗，以「三界唯心所造，萬法唯識所現」為其基本理論。三界唯心的心，是有情精神作用的主體；萬法唯識的識，就是心的別名。大乘法苑義林章曰：「識者——心也，由心集起綵畫為主之根本，故經曰唯心；分別了達之根本，故論曰唯識。或經義通因果，總言唯心，論說唯在因，但稱唯識。識——了別義，在因位中，識用強故，說識為唯，其義無二。二十論曰：心意識了，名之差別。」

識即是心，但是，此心非我人胸腔中的肉團心，亦非我人腦殼中的大腦，而是一種能力或功用。近代唯識學者繆鳳林先生，六十年前著唯識今釋一書，謂識有下列三義，今語譯並探討如下：

一者、識非有質礙性之物，而是一種功能：識有四個名稱，曰心、意識、了。但此四者，都是指一種無質礙性的功能。唯識學解釋謂：積集義是心，思量義是意，了別義是識（如張目見時鐘，是名曰了，從而分別時刻，是名曰別）。八識各有此四種功能，各得通稱為心、意、識、了。

但以功能勝顯說，則第八識集諸法種子，生起諸法，名之為心。第七識恆審思量，執著自我，名之為意。前六識了別別境、及粗顯之境，名之為識。以上數者，只是一種能變的法性，是離開名稱言說的境界。而唯識之教，是「即用顯體」——說到其體，名之為「如如」；說到其用，名之為「能變」。能則勢力生起，運轉不居；變則生滅如幻，非實有性。唯識立論，謂離識之外，無別有法。而所謂識，亦不過一能變的功能而已。

二者、識之功能，非局限於肉身，而交徧於法界：識與大腦之不同者，不僅是一有質礙、一無質礙。尤其重要者，識的功能交徧法界，而大腦

的作用僅局限於根身（如感覺神經與運動神經，其作用僅局限於我人的肉身）。什麼叫做交徧法界？

譬如我們登山臨水，所見所聞，至遠至廣。舉凡所見所聞，皆是我人眼識、耳識、意識（此處指五具意識）之所在。試問：此所見所聞，是在我人大腦之內，抑在大腦之外？大腦不過方寸之地，與所見所聞比較，有如爪上塵與大地土，其不是大腦所能範圍者，至為明瞭。因此，識的功用在大腦之外，又不可以十百千萬里計。是故其量必同虛空而無極，因此，稱識的功用交徧法界（此係就種子而言，至於識的現行，則隨量之大小而有局限）。

三者、識為種子之現行，而種子起現行，必待緣俱：識為一種功能，此功能未起現行之前，不稱識而稱種子；種子起現行時，不稱種子而稱識。所以種子是潛在的功能，識是此潛在功能的發生作用（即現行）。而識之起現行，必待四緣俱備。四緣者——因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

「識」的體用，已如上述。而唯識學上所稱的「唯識」二字，又作何解釋？原來梵語 Vijnapti-matrata，音譯：毘若底摩坦喇多，梵語倒置，

稱為識唯，漢土譯為唯識。識者心之別名，所謂「唯識」，即簡去心外諸法，擇取識心。這是遮簡迷情、外界有實我實法的存在，表顯內界識心的真性法相。換句話說，唯識宗立論，以我人心識之外的萬有現象，皆是由我人心識自體所變現而來，亦即由第八阿賴耶識中之種子所生起，故除心識之外，萬有現象皆非真實的存在。因此，說「唯識無境」；或自萬有現象自識所變一方面來說，稱為「唯識所變」。關於「識變」，留在後面細說。

二、八識心王

在唯識學上，把我人精神作用的主體——心識，分析為八種作用，稱之為「八識心王」。八識心王——就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。何以我人一心而有八識？原來我人通常執著於實我實法——把宇宙間一切現象視為實體。說到心時，也隱然有一個整體的東西存在。唯識家以分析的方法，分析此心為八，以破遣我人的執著。八識的前五識，是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這是我人的五種感覺器官。此五種感覺器官，依於我人色身中的五根（即眼、耳、鼻、舌、身五根）

而生起。但所依之根，又有內根、外根的分別。外根——就是我人視覺可見的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭和身體。

但這五種根，是四大合成的物質，它的作用是扶助內根，為內根的依托處，這在佛經上稱為扶根塵、為扶助內根的塵法。扶根塵不能生識，能生識的是內根，又稱之曰「淨色根」，亦名勝義根。佛經上說：「勝義根質淨而細，猶如琉璃，肉眼不可見，唯佛眼、天眼可見之。」近代科學發達，使我們知道所謂淨色根，事實上就是人體的神經纖維和神經細胞。淨色根有發識取境的作用，功能殊勝，故名勝義根。

眼、耳、鼻、舌、身五識，緣慮色、聲、香、味、觸五境，五境又稱五塵，塵者虛浮之法，生滅變異，隨著因緣而改變；塵也是染污的意思，以此五者，能染污我人的心識，所以稱塵。事實上，前五識所緣的五塵或五境，就是我們身外的物質世界。前五識雖然緣慮外境，但它只是感覺器官，必有知覺之心與之俱起，才有了了解分別的作用。這知覺之心就是第六識。

第六識又名意識，這是我人心理活動的綜合中心，我人的思考、判斷

、記憶、決定，以至於喜怒哀樂的情緒作用，全是第六識的功能。

前五識各有其根，第六識也是依根而生起。前五識是依於清淨四大組成的淨色根，是色法之根；第六識依於第七末那識，是心法之根。前五識綠色、聲、香、味、觸五境，緣的是色法；第六識的五俱意識，與前五識同緣五境色法，而獨頭意識緣慮法境，緣的是心法。

前五識只能了別自己界限以內的东西，而第六識則是前五識任何一識發生作用，第六識的五俱意識與之同時俱起，以發生其了解分別的作用；而第六識單獨發生作用時，就稱為「獨頭意識」。獨頭意識又分為四種：即散位獨頭意識^註、夢中獨頭意識、定中獨頭意識、狂亂獨頭意識。獨頭意識，所緣慮的是「法境」。（◎散位獨頭意識——又稱：獨散意識）

第六識是心理活動的綜合中心，我們的見聞覺知，思想判斷，全以第六識為主；第七、八識屬於潛意識的範圍。但第七識是意識之根，第八識是宇宙萬法的本源；無疑義的，第六識的活動，一定受到第七、八識的影響。第七識名末那識，末那二字，是梵語的音譯，義譯曰意，但恐與第六識混淆，故保留末那原名。第七識唯一的作用，就是「恆審思量」。思量

些什麼呢？它誤認為第八識是恆、是一、是主宰的「自我」。它恆常的審慮思量，執著自我。因此，它是一個自我中心——就是自私自利的中心。

第八識又名阿賴耶識，這也是梵語的音譯，此在天竺義為「無沒」，在我國譯為藏識。稱為無沒者，是說此識含藏萬法種子，不令失壞；亦因它歷經生死流轉，永不壞滅。譯為藏識者，藏是儲藏意思，有能藏、所藏、執藏三種意義。能藏——是指它能儲藏萬法種子，生起宇宙萬法。這時，第八識是能藏，種子之所藏；在種子起現行（發生作用）的時候，種子受到前七識雜染法的熏習，現行種子受熏成為新種子，仍藏於第八識中。這時新種子稱為能藏，第八識稱為所藏。至於執藏二字——又稱「我愛執藏」，這是因為第七識誤認第八識為自我，對於自我妄生貪愛，執著不捨，這稱為「我愛執」。這時第七識是能執，第八識是所執。

三、萬法種子

第八阿賴耶識——漢譯「藏識」，儲藏萬法種子。種子起現行——發生作用的時候，生起萬法，由此而有宇宙人生。此處再探討，種子又是什麼呢？種子為唯識學上極重要的術語，指的是在阿賴耶識中，生起一切有漏無

漏有為法的功能。成唯識論卷二曰：「此中何法名為種子，謂本識（阿賴耶識）中，親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用因果，理應爾故。」

識為一種功能，此功能未發生作用、於潛在狀態時，不稱識而稱種子；其發生作用——即起現行時，不稱種子而稱識。所謂現行——即是能生起色心各別不同現象的作用。種種不同的色心現象，都自有他的親因，此親因即所稱的功能，也就是種子。稱為種子者，以其有生起諸法的作用，猶如草木種子，能生芽莖也。

原來所謂宇宙萬法——即世間種種精神的、物質的現象，皆是阿賴耶識中種子變現而來。阿賴耶識攝持諸法種子，有生起色心諸法的功能，此功能即稱為種子。沉隱的種子（潛伏的功能）生起色心諸法時，稱為現行。所以種子、阿賴耶識和它所生起的現行果法，這三者是體用因果的關係，因此，這三者是「不一不異」。因為本識是體，種子是用，體用之間，體是體，用是用，所以非一；但體是此用之體，用是此體之用，體不離用，用不離體，所以非異。

再者，種子與現行之間，種子是因，現行是果，因是果，果是果，所以非一；但因此果之因，果是此因之果，所以非異。這體用因果的道理，「理應爾故」。

種子又稱功能，功能即是種子的異名。成唯識論稱種子即是阿賴識中「親生自果功能差別」，是以功能即是種種現象生起之因，換句話說，也就是種子。「功能」的建立，最初見於大毘婆沙論，後來在無著菩薩的攝大乘論中引用，世親、護法諸師繼述之，謂一切功能，潛藏於現象界之後，而為現象作根荄^{ㄉㄨㄛˋ}建立本識以統攝之。（●荄^{ㄉㄨㄛˋ}—草根）

功能是什麼？是「非物質而產生物質之力用」者，事實上這就是物理學中之「能」。能為心物活動的潛力，亦為心物之質料，為產生有為法之果的功用勢力。中論頌曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」阿毘達磨雜集論釋此頌曰：「自種有故不從他，待眾緣故非自作，無作用故非共生，有功能故非無因。」是以諸法之因即是功能，而阿賴耶識所攝持的萬法種子，種子生現行，現行熏種子，一切變現，皆是功能之力。是以所謂功能，即是種子的異名。

在成唯識論卷二中，以六義顯示種子體性，這六義是剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待眾緣、引自果。茲分述如下：

一、剎那滅：所謂種子，只是一種「能力」，即所謂功能。它無質量形色，不能以色聲香味觸而測知，但在發生作用時（即生起現行時），卻有力用。而當其起現行時，才生無間即滅。所謂「無間即滅」——就是它生時即是滅時，中間沒有「住」的階段。如果有生有住，就成為常法，即不是剎那滅了。剎那滅者，簡別對於不生滅、或不轉變者而執為一切諸法能生的因。

二、果俱有：以種子為因，生起現行，剎那即滅，但並不是滅後始成果，而是剎那生滅之際，「於轉變位，能取與果」。正轉變位，有別於過去或未來的轉變位；與果，是以種子現行為因，所取之果，名曰與果。也就是即因生現果，因果同時，相依俱有。此處所稱的果，事實上就是新熏的種子。果俱有，簡除前後相生、以及相離的他身而生等。因為異時異處，便不能和合，便不是種子了。

三、恆隨轉：種子起現行，剎那即滅，但不是滅已即斷，而是前滅後生，

剎那剎那，相似隨轉。即種子、現行與果同時俱有，才生即滅。但在滅了之後，現行種子受熏成為新熏種子，再起現行，這叫做「種子生現行，現行熏種子，三法展轉，因果同時」。換句話說，種子、現行、新熏種子，三者一類相續轉起，沒有間斷轉易。恆隨轉，簡除七轉識的有間斷轉易，不能維持生果的功能。（雖然第七識也恆時相續，但在十地中，法空智生起之前，也是有轉變的）。

四、性決定：此明種子隨它本身能熏的善惡無記之性，生起現行時，也決定其現時的善惡無記之性。亦即是善種生起善的現行，惡種生起惡的現行，此一因果法則不能混亂。這是簡別於小乘有部，如善惡因生無記果，或無記因、善因生惡果等，明異性不能為親因。

五、待眾緣：種子生現行，必待眾緣和合。種子的功能雖是任運而轉，但法不孤起，有了種子的因，尚須待增上等諸緣和合，方能起現行生果。這是簡除外道等自然因恆能生果，或小乘有部的緣體恆有（倘緣體恆有，亦應恆時生果，如此，於理有違）。同時顯示所待的緣不是恆有，故一切種子之果，不是恆時顯生。

六、引自果：種子不是一因生眾果，而是各各引生自果。即是色法種子仍生色法之果，心法種子仍生心法之果，此一法則不能混亂。這是簡別於外道的一因可生眾果，及小乘有部主張色心互為因果。

種子六義，與現代物理學上之「能」，其體性實有若干相通之處。如「剎那滅」，滅非實滅，相當於能之散逸，觀恆隨轉義，前後相續，即能之不滅也。性決定者，相似與能之招感性；待眾緣，相似於能之變化性。關於種子與能的關聯，後文尚有敘述。

四、心識四分

心識四分，是由「識變」而來的。它是如何變的呢？「識變」在唯識學中是非常深奧難解的一部分，若要細說，幾個小時講不完。簡單的說，阿賴耶識中的種子，生起現行（即發生作用），這時以種子為因，生出現行的果。此現行的果，就是第八阿賴耶識。此處有一疑問，種子含藏於阿賴耶識中，種子又如何能生出阿賴耶識呢？原來無始以來，第八阿賴耶識，與它所藏的種子，是同時而有的。種子是生識之因，是能生；阿賴耶識是所生之果，是所生。這能生與所生之間，是「因果同時」，念念相續，

「恆轉如瀑流」似的，不停的轉變、變現，因此，種子生出阿賴耶識，阿賴耶識同時也含藏、攝持種子。

這種子生出阿賴耶識時，以種子為因，阿賴耶識是果，這叫做「因能變」。在種子生出阿賴耶識的同時，阿賴耶識中的種子又生出前七識，並且包括阿賴耶識及前七識在內的八個識，自識體上各各生出「相分」、「見分」二分。這阿賴耶識生出前七識，同時八個識體各各生出相分、見分的變，是阿賴耶識識體的變。阿賴耶識的識體是種子生出的果，因此，這種變叫做「果能變」。

八個識的識體，在果能變時，識體上各各生出相分、見分。什麼叫做相分、見分呢？原來相分的相，就是世間萬法——世間各種事物的形相。相分的分，是一部分的意思，因此，所謂相分——就是識體上事物形相的部分；見分的見——是識體上能認識的作用；見分的分，也是一部分的意思，因此，所謂見分，就是識體上認識作用的部分。見分是「能了別」、相分是「所了別」。有了見相二分，才有所謂宇宙與人生。唯識學的基本理論，就是「萬法唯識，識外無境」。

我們六種識所觸對的六種境——色、聲、香、味、觸、法六境，都不是實境，全是我們阿賴耶識的種子變現出來的。我們心識變出相分（世間各種事物的形相），再由心識的見分去認識。這叫做「識所緣，唯識所變」。

成唯識論卷二上說：「似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。」又解釋說：「相分名行相，見分名事，是心、心所自體相故。」

現在再換一個方式來說，在果能變中，識體上變現出相、見二分，這時識體本身就叫做「自證分」。如以眼識為例，了別（即認識）色境的作
用，是見分；所了別的色境，是相分。換句話說，見分是主觀的能認識的主體，相分是客觀的所認識的對象。而所謂「客觀」，並不在心識之外，仍是在心識之內。原來我們眼識所見之境，是我們第八識的色法種子（相分色），變成我們眼識的相分，因此，我們所看到之相，是八識種子變現出來的相，不是心識外的境相。

當心識上變現出相分、見分的時候，八個識的識體就叫做「自證分」。譬如以眼識為例，眼識了別外境的作用，即是見分；眼識所了別的外境，即是相分。那麼，見分了別外境，會不會發生錯誤呢（此即所謂非量）？這

時識體要來驗證一下，因此，識體就叫做「自證分」了。可是，識體的驗證是不是正確呢？這時識體還有一種「再度證知」的作用，這再度證知的作用叫做「證自證分」。這樣一來，每個識體就有了四分——那就是相分、見分、自證分、證自證分。

所謂四分——就是識體的四種作用。相分是外境的影相（這影相是第八識色法種子變現的），見分是心識的認識作用；自證分是心識的驗證作用，證自證分是心識再度證知的作用。如果以鏡子為喻，相分好比鏡子中的影像，見分好比鏡子見照的作用，自證分好比是鏡體，證自證分好比是活動鏡架，鏡子在活動鏡架上，就可上下左右隨意活動見照了。

再以尺子量布為比喻，眼前有一塊布，它由第八識的色法種子，在眼識的相分上映出影像，此就像是相分。而見分相當於尺子，去量布的寬度與長度；自證分的作用，是根據尺子所量的結果，知道這塊布的寬度與長度，證自證分就是再檢查所量的結果是否正確。

此處特別加以說明的一點，所謂「識體四分」之說，正確的說，並不僅限於八識識體，而是包括各各相應的心所在內。

【第二章 緣論主旨、破遣外境】

一、境—物質世界

關於主觀的能認識的心識，上一章中已予介紹，此處不再贅述^表。此處所要探討的，是客觀的所認識的境—由色法種子所構成的物質世界。

色法即五蘊中的色蘊，泛指一切物質現象而言。但「物質」二字，並不能涵蓋色法的全部範圍。因為色法中，除有實質的物質外，尚包括著無實質的「形色」、「表色」、「無表色」等在內。於此，我們來探討色法的內涵和特性。大乘五蘊論曰：

云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。

四大種—指地、水、火、風四種實四大而言；四大種所造色，是由地、水、火、風四實四大，所造成的種種色法。此有內外之分，內四大指我人的色身，即生理性的肉體；外四大指器世間，就是物質世界。阿毘達磨雜集論曰：

色蘊何相？答：變現相是色相，此有二種：一、觸對變壞，二、方所示現。

五事毘婆沙論稱：

「問：依何義故說之為色？答：漸次積集，漸次散壞，種植生長，會遇怨親，能壞能成，皆是色義。：：」

綜合上說，色蘊之色，有三種特性——一曰「質礙」，二曰「變壞」，三曰「方所示現」。現分釋如下：

一、質礙：凡是物質，即有其「質」，此質具有相斥相外的特性，即是「質礙」。地面上放下一張桌子，同一位置放不下另一張桌子，就是質礙。

二、變壞：凡屬物質，均具生住異滅四相，滅即是壞。

三、方所示現：凡屬物質，即有形狀體積，佔有空間，故有長、闊註高的方分，此稱方所示現。（●闊——此處應指「寬」）

五事毘婆沙論中所稱：「會遇怨親，能壞能成。」怨或親，是指「順增上緣」或「逆增上緣」而說的。順增上緣助其生長，逆增上緣使其壞滅。綜上所說，色法之「色」，就是構成物質世界的質料，而此色法，不是實體，是由地、水、火、風四大種（四種元素）組合而成的。

二、能造四大與所造四大

大乘五蘊論：「云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。」所謂四大種，就是地、水、火、風四種元素，及由此四種元素所組合而成的一切物質。五蘊論又曰：「云何四大種，謂地界、水界、火界、風界。云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕等動性。」

地、水、火、風四種元素，地大之性堅實，水大之性流濕，火大之性炎熱，風大之性輕動。故所謂四大種，所指的並非地、水、火、風四種實物，指的是堅、濕、煖、動四種物性。種者——「因」義，這是一切色法的能造之因，故稱為「能造四大」。稱其為「大」者，有下列四義：

- 一、為所依故：四大種為一切所造色之所依處，故稱為大。
 - 二、體寬廣故：謂四大種徧及一切所造色，其體寬廣，故稱為大。
 - 三、形相大故：謂地大、水大、火大、風大四者，其相廣大，故稱為大。
 - 四、起大用故：謂此四者，對世界成住壞空作用最大，故稱為大。
- 種，何以是「因」義？因為它有為生、依、立、持、養等五者之因，而生起眾色，故有因義。這五種因力是：

一、生因：生因又名起因，謂四大種，能帶諸色同時生起，若離大種，色不得起。

二、依因：依因又稱轉因，瑜伽師地論曰：「由造色生已，不離大種處而轉。」謂若捨開大種，諸所造色，無有轉於別處之功能。

三、立因：此又稱隨轉因，大種若有變異，造色亦隨之變異。唯識了義燈曰：「安立因者，謂此色種及大種同安危，大種壞故，造色亦壞。」

四、持因：持因又稱住因，謂由諸大種所造色，相似相續而生，由大種持令不絕故。

五、養因：養因亦稱長因，謂由大種養其所造之色，令之增長。

以上五因，四大種（能造四大）全皆具有，而所造四大則無。四大種能造一切色法，然於不同色法中，其中某一大種較為增長。如山石堅性者地大增長，河溪濕性者水大增長，而其他三大，雖未顯現，但仍潛在於其中，待緣而顯現。再者，能造四大造作一切色法，但所謂一切色法，不出「自體色」與「根所取色」兩類。「自體色」就是有情的肉體，即眼、耳、鼻、舌、身五根。「根所取色」就是五根所對之境，即色、聲、香、味

、觸五塵。此外，還有一種意根所取的「法塵」，就是「形色」、「表色」、「無表色」等。

四大種造作一切色法，色法之分類，諸論典所說不一，簡介三家如下：

一、成實論分色法為十四類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身；五境—色、聲、香、味、觸；四大—地、水、火、風。

二、俱舍論分色法為十一類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身；五境—色、聲、香、味、觸；及無表色。

三、百法明門論分色法為十一類，即五根—眼、耳、鼻、舌、身；五境—色、聲、香、味、觸；及法處所攝色。

四大之說，事實上不是佛教所創立的理論，古代印度的哲學家，即以地、水、火、風為構成物質世界的質料。如六派哲學之一的勝論派，即謂：「其地、水、火、風是極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」

三、地、水、火、風是極微性

勝論派謂「地、水、火、風，是極微性」如果說，地、水、火、風是

極微之性，那麼極微當然是地、水、火、風之相。換句話說，即四大以極微為體相，極微以四大為實性。勝論派以極微為實體、為常住，故說：「劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」後來部派佛教的說一切有部沿襲此說，故說「我空法有」，並謂「法體恆有，三世實有。」所以俱舍論鈔中稱：「世界成即聚不增，壞即散為極微不滅。」以上諸說，皆視極微為實體、為常住。那麼，極微究竟是不是實體、常住呢？我們於此先探討什麼是極微。

什麼是極微呢？極微梵語Paramanu，舊譯鄰虛塵，新譯極微。把物質分析到極小不可再分的單位，稱為極微。

據俱舍論卷十二曰：「分析諸色至一極微，故一極微為色極少。」少到什麼程度呢？論典上載，以一極微為中心，集合上、下及四方等六方之極微合成一團，稱為一微量，此微量肉眼不可見，僅為佛眼、天眼所可見。合七微量為一金塵，合七金塵為一水塵，合七水塵為一兔毛塵，合七兔毛塵為一羊毛塵，合七羊毛塵為一牛毛塵，合七牛毛塵為一隙遊塵。金塵、水塵，能夠通過金中、水中的空隙，兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵，表示為

兔羊毛尖端微塵，其微小可知。

隙遊塵——指其能通過窗隙，如我人肉眼可視光中浮遊的細塵。極微合成本體物質的時候，至少須具足地、水、火、風四大，與色、香、味、觸四塵（四微）始能形成，不能缺一，故稱「八事俱生，隨一不減」。

一粒極微，是一微量的七分之一，是一粒金塵的四十九分之一，是一粒羊毛塵的一一七六四九分之一，是一粒隙遊塵的五百八十萬分之一，其微細可想而知。但分析到此，非肉眼可見，沒有質礙，鄰乎太虛，已不能稱是色——物質；但它又是從物質分析而來，又不能說是空——空無所有，畢竟它是色的一部分，無以名之，姑名為極微。

事實上，這只是概念上的存在，也即相當於今日科學上的原子、質子、中子、電子，它是代表物質的最小單位。像如此微細的東西，根本不是人力所可分析，同時它鄰於虛空，也根本不是質點。故大乘阿毗達磨集論謂：「極微無體，但由覺慧漸漸分析、細分損減，乃至可析邊際，即約此際建立極微。」

大乘佛教空、有二宗，都不承認極微有實體。空宗以「緣起性空」立

論，法性不生不滅、不常不斷，皆屬空性，何來實體？有宗以「萬法唯識，識外無境」立論，一切現象都是種子變現，因緣假合，不容有實體的質點。故成唯識論卷二曰：

「：為執粗色有實體者，佛說極微令其除析；非謂諸色實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於粗色相，漸次除析至不可析，假說極微。雖此極微猶有方分，而不可析；若更析之，便似空現，不名為色，故說極微為色邊際。」

四、色即是空，空即是色（◎亟—迫切）

外道、小乘以極微為實在，為色法的基本質料；大乘佛教以極微為假法，根本不能成立。唯識宗亟力破遣極微^①其故在此。那麼，物質的基本質料究竟是什麼呢？楞嚴經卷三，佛對阿難說：

「汝觀地性，粗為大地，細為微塵，至鄰虛塵，析彼極微，色邊際相，七分所成。更析鄰虛，即實空性。阿難！若此鄰虛，析成虛空，當知虛空出生色相。：」

在這一段經文中，佛陀告訴我們，把物質分析成極微，再細分成「鄰虛塵」——接近虛無的微塵。再分析下去「即實空性」——就成為虛空。最後

告訴我們說：「當知虛空出生色相。」

人類古老的觀念，認為「大地是萬物之母」——萬物自大地生出來。但是，大地自何處生出來的呢？佛陀告訴我們，山河大地——正確的說，「宇宙」——無量數的星球、星系、星雲，全是自虛空生出來的。換句話說，色相——一切物質之相，全是自虛空生出來的。虛空中生起宇宙，是不是合乎現代科學呢？我們現在即可與科學對照一下。科學知識告訴我們，一切物質，皆由分子組成，而分子是由原子組成。例如：水分子是水的最小單位，水分子再加以分析，可分析為兩個氫原子和一個氧原子，分析至此已不再是水，只是「元素」。基本元素有一百零五種（近年又有新元素發現），如金、銀、銅、鐵、氫、氧、氮、氦等，也就是有一百零五種性質不同的原子。

原子 (atom) 的原意是不可分割者，過去科學家以此為最後的質點。但是由於科學的進步，發現原子是由帶有正電、質量比電子大的原子核，及圍繞原子核的電子所組成。原子核的半徑為原子的十萬分之一，而質量卻佔原子的百分之九十九。原子核是由質子和中子兩種粒子所組成，質

子帶正電，中子不帶電，其質量與質子相等；而電子帶負電，其質量只有質子的一八三六分之一，以光速繞原子核旋轉。每一原子的質子和電子數目相同，以維持平衡。這樣，就說明原子可以分析，不是最後質點。

近年科學突飛猛進，目前所知，物質最基本的組成單位是輕子、光子、夸克 (quark)。原子以下的次原子層，不是物質，只是「能」。「能」存在於何處呢？能即存在於虛空中。

紐約世界宗教研究院長沈家楨博士，在其金剛經的研究一書中說：「在愛因斯坦以前，科學家說世界上的一切，可以分為兩大類，一是物質，二是能。物質之間可以互相變換，譬如水可以變冰，冰也可變水；能之間也可以互相變化，如電可以變光、變熱，光、熱也可以變成電。可是物質和能是兩件基本元素，不能互相變換。一直到愛因斯坦用數學計算，發現物質和能也可以互相變換。這就是著名的 $E=mc^2$ 方程式。最初很少人相信這個說法，直到原子彈（物質）爆發後（變成大量的熱和光），再也沒有人懷疑物質也是能的理論了。如此一來，宇宙間的一切，都是『能』，在各種不同條件下變現出來的現象。」

沈博士在同書中續說：「在二十世紀初期，人們認為原子是宇宙間最小的因素，小到不能再分，它好像是一個實體的單位；直到近百年來，由於核子能的發現，才知原子也是人假定的一種『能』的表象而已。其實這些都是『能』，因種種因緣而顯現出來的表相。」

能的英文稱為energy，這是人定的一種名詞，是人類用來表示這種作用的一種概念，至今尚沒有嚴格的定義說明energy究竟是什麼。但是，以佛學的眼先來看，此「能」就是唯識學上所稱的「功能」（種子），也就是宇宙萬法生起的根荄。沈博士在上第二段文字中續說：「：其實這些都是『能』，因種種因緣而顯現出來的表相。人類就因為這種變化多端的表相，而生起生命中生老病死的過程，和人生喜怒哀樂的情緒。依佛法說，業報因果，生死輪迴，無不由此而生，實則都是能的變化，並無實質。」

般若心經的名句：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」這正說明，物質現象和虛空（正確的應稱為「空性」），虛空和物質現象，是不一不異，現象是萬法之相，虛空是萬法之性。此虛空，不是一無所有的「頑空」，而是能夠生起妙有的「真空」——即所謂「非有之有，稱為

妙有；非空之空，稱為真空」，虛空中的「能」生起現象界，是「事」、是「相」；如果自「理」、自「性」的一方面說，「真空妙有」，就是唯識三性中的圓成實性。

此圓成實性，是遠離我法二執所顯現的真理。因遠離二執，故稱真空；這不是小乘佛教空、有相對的「空與有」（虛妄執著的實有），這是與真空相對之有，稱為妙有。以其為真空故，緣起之諸法宛然；以其為妙有故，因果之萬法一如。這就是「色即是空、空即是色」的意義。故知真空與妙有，並非有別有異，因為一切的存在（五蘊），均由各種因素條件（因緣）和合而生起。因緣和合之法，沒有固定不變之性（無自性），無自性即沒有實體，故因緣和合之法只是「假有」的存在。所以，真空不是虛無，妙有不是實有。「色即是空，空即是色」一切都是「能」的變化。

【第三章 由此彼皆無、故一切唯識】

一、境——三類境

三類境的境，是感官與心識所認識的對象。也即是眼、耳、鼻、舌、

身、意六識，所緣慮的色、聲、香、味、觸、法六境。六境又稱六塵，這即是我人心外的客觀世界。但在唯識學上，不以此客觀世界是心外之境，而是我人第八識種子變現的相分。唯識家以八識變現塵境性質的不同，而分為三類，即是性境、獨影境、帶質境。

原來一切有情，各有八識，而一切識，皆為能變。八識變現的方式，除了本文第一章「識體四分」中的因能變、果能變外，尚有所謂因緣變與分別變。所謂因緣變——是能緣之識，任運而起（任由因緣，非由作意籌度，稱因緣變），其所變現的相分，是實種所生（不與見分同種生起）。分別變者——是隨著心識分別勢力而變現（其變現的相分，不是實種所生，是隨著見分種子生起）。無論是因緣變或分別變，其所變之境，都是八識的相分。前五識、第八識的相分，都是因緣變；第六識的獨散意識（不包括五俱意識）的相分，和第七識的相分，都是分別變。因緣變所變的相分，是性境；分別變所變的相分，是帶質境或獨影境。茲分述三境如下：

一、性境：性境之性，是「實」的意思，亦可說是現前的實境。性境是實種（色法種子）所生，是以因緣變而變現，不是隨第七識的「非量」

認知，或第六識的分別心幻化假設，亦不是已落謝的六塵影子。所以在唯識學上，性境有三個條件——一者是實種所生；前五識的相分，第八識的相分，所緣的全是色法，都是實種所生。二者有實體之用；色法有質礙性，有其實用。三者現量所證：現量有三個條件，一者現前顯現，二者非構思所成，三者不是在錯亂情形下所見。玄奘大師有偈子曰：「性境不隨心，獨影唯從見，帶質通情本，性種等隨應。」不隨心者——是此境不隨著第六識的分別心，而改變其本質。

二、獨影境：獨者——簡別於本質；影者——影像，即是相分，合而言之，就是沒有本質的相分。這是能緣之心的虛妄分別，而變起之境，它沒有本質，僅為影像。如第六意識虛妄分別、以想像力變起龜毛、兔角的幻影。獨影境不是色法實種所生，而是第六識見分的一部分，所以它是隨心（第六識見分）生起。此境有三種隨心：一者性隨心，謂境與能緣之心同一性；二者種隨心，謂境（相分）與能緣之心（見分）由同一種子所生；三者繫隨心，謂種與能緣之心同一界繫。

三、帶質境：帶質境即是此境兼帶本質。能緣之心，緣所緣之境，其相分

是實種所生，有所依的本質，而不能如實的為見分所認知者。如第七識之見分，緣第八識的見分（以第八識的見分為其相分），為常、一、主宰的自我，第八識見分不是自我，而是一種錯誤的認知，此稱為「真帶質」，所謂「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生」。又如第六識緣草繩誤為是蛇，草繩固有其本質，但並不是蛇，這也是一種錯誤的認知。此稱作：「以心緣色似帶質，中間相分一頭生。」

境是識所緣慮的對象，識是能緣，境是所緣。八識緣境，自我人的思维方式一面來說，有所謂「三自性」——徧計所執性、依他起性、圓成實性。此三自性，為唯識宗一切法義的根本。義淨三藏撰南海寄歸內法傳，有云：「相宗以三性為宗。」法相宗以唯識為中道，即是正顯非空非有，簡遮偏空偏有之謂。行者審觀一切法，無一法偏於有，亦無一法偏於空，無不具備中道妙理。此若約橫向而觀，即是三自性。解深密經·一切法相品謂：「謂諸法相略有三種，何等為三？一者徧計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」

三性為唯識宗立論的根本，唯識宗以一切不離心為義，成唯識論卷八

曰：「三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性；愚夫於此橫執我法、有無、一異、俱不俱等，如空華等性相都無，一切皆名徧計所執。依他起上，彼所妄執我、法俱空。此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。」

在三自性中，以依他起性為中心。諸法皆是仗因托緣而起，我人於此因緣和合的假法上，若執著計較，認為是實我、實法，就是徧計所執性；有情在依他起的假法上，了知諸法緣起，「緣起」則「性空」，諸法皆無實性，這就是圓成實性。若換一個方式表達，徧計所執性，是有情在依他起法上假立名相而起的。這本是情識上的妄有，而我人於此假立的名相上執著計較，這就是徧計所執性。

依他起性，諸法是因緣（眾多因素條件）和合而有的，如以水、土和泥而成瓶鉢，這是因緣和合的假有，本身沒有體性，所以是依他（因緣）起性。圓成實性，是依他起諸法的體性，具有圓滿、成就、實性三義，也就是真如實性。

再者，在唯識學上，每談一法，必分別其為假法、實法。亦即自種子所生之法是實法，分位假立之法是假法。在五位百法中，心王法、色法，全是種子所生的實法。

心所有法，有實有假。心不相應行法，全是分位假立的假法。成唯識論卷八曰：「此三性中幾假幾實，徧計所執妄安立故可說為假，無體相故非假非實。依他起性有實有假，聚集、相續、分位性故，說為假有。心、心所、色從緣生，故說為實有。若無實法假法亦無，假依實因而施設故。圓成實性唯是實有，不依他緣而施設故。」

二、生識四緣

如前文所說，有情的心識有八種功能，稱為「八識心王」。此八識心王，都具有變現轉變的能力，這稱之為「能變」。八種識可分為三類，第八阿賴耶識稱初能變識，第七末那識稱第二能變識，前六識稱第三能變識，這稱之為「八識三能變」，簡稱曰「識變」。識變是由識轉變、轉化、或變現的意思，此三種變，要相關的因素條件都具備時才能生起，這些因素條件稱之為「因緣」。在唯識學上，心識的轉變（生起），要具備四種

因緣，此簡稱為「四緣」。四緣就是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，茲分述如下：

一、因緣：因緣是心識生起的眾多條件中，具有生果功能的條件。成唯識論卷七曰：「謂有為法，親辦自果，此體有二，一種子，二現行。：」唯識學以「萬法唯識」立論，萬法的生起，皆是種子起現行的結果。因此，唯識學上的親因緣，就是第八阿賴耶識中含藏的種子，以及種子生起現行法，再熏習出新種子。

二、等無間緣：等無間緣舊譯次第緣，新譯等無間，意思是「密密遷移，等無間隙」，這是指我們的心識生起，念念生滅，剎那不停，前念心為後念心開導，引令後念心生起，前念為後念的緣，後念亦為前念的緣，次第生起，故亦稱次第緣。成唯識論卷七曰：「謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。」

三、所緣緣：所緣緣舊譯緣緣，這是心識攀緣外境的時候，此能緣之心，以所緣之境而生起，即是以「境」為其所緣。所緣緣這兩個緣字，前一個緣是境，後一個緣是四緣之一的緣。換句話說，「所緣緣」一法

，有二種功能：一能生識，一作所緣。所緣者名境，即色、聲、香、味、觸五塵境；生識者名緣，故合稱所緣緣。於此，後文尚有詳釋。

四、增上緣：增上是增加或加強的意思，對於一法的生起，有扶助之義，所以也稱助緣。成唯識論曰：「謂若有法有勝勢用，能於餘法或順或違。：」指增上緣有順益、違損兩方面；自順益方面說，能促成一法生起或成長者，稱「與力增上緣」，不妨礙一法生起或成長者，稱「不障增上緣」；自違損方面說，此一法對他一法有妨害、障礙者，如雨露是花木的順益增上緣，而霜雹為花木的違損增上緣。

唯識學是以「萬法唯識」立論，以一切法（色法及心法）的生起，皆是種子起現行的果，因此，種子是一切法的因緣。再者，心法生起，要四緣具足；色法生起，只須因緣與增上緣兩種緣。

三、所緣緣

所緣緣—如前文所述，是四緣之一，也就是心識所緣慮的「境」。本文以分析「所緣緣」為主題，所以在此對「所緣緣」作深一層的探討。

所緣緣，是心識所緣慮的對象—境。以心法生起，必托境而生，此心

是能緣，所託之境是所緣，名叫「所緣緣」。(●託—同「托」)

《唯識論卷七》曰：「謂若有(體之)法，是帶己(之)相(分)，心(王)或相應(心所)，所(緣)慮所(仗)託註此體有二，一親二疏。若(此相分)與能緣(之見分同一所依)體不相離，是見分等內所慮託。應知彼是親所緣緣。若(此本質)與能緣(之見分)體雖相離，(然藉)為質，能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣，(但是)能緣(之心決定)皆有，(以)離內所慮託，必不生(於能緣心)故。疏所緣緣，能緣(之心)，或有(不定，以)離外所慮託，亦得生(於能緣心)故。」
【註：論文中()號內的文字，係筆者加註】。

以上論文，如果不加詮釋，實在很難理解。文中「謂若有法」，指的是「有體之法」——實種子所生之法，此簡除徧計所執無實體之法(無體之法，縱是所緣，而無緣義)。

有體之法，能牽引諸識令之生起，故為識的所緣緣。「是帶己相」者，「己相」即境界自身之相，亦即是諸識心王、心所的相分。這是顯示是「所緣」義，簡除根及種子，識上無其相故，雖得為「緣」，而非「所緣

」。必須具此有體之法，且帶已相二義，才能為識之所緣緣。

「是帶已相」的帶字，有變帶、挾帶二義，分述如下：

一、變帶：能緣之識，變帶所緣相狀，名為相分。此對疏緣本質而言，名影像相，亦名親相分。親相分，復有仗質與不仗質二種：一者仗質——如前五識的見分，緣色、聲、香、味、觸五境，此五境都是第八識色法種子所生（此即三境中的性境），有其本質，變似色等親相分為見分所緣；第七識見分，仗第八識見分，變相而緣，依所變相分而計執為我（此即三境中的帶質境）。二者不仗質——如第六識緣六塵落謝影子，或緣龜毛兔角，或構思義理，皆是自心見分變似過去、未來之影像相而緣之（此即三境中的獨影境，亦即無體的假法）。這些相皆不仗質——不是實種子所生，與見分種子同種而生，即由見分變現，此即是變帶。

二、挾帶：指能緣之識，挾帶所緣體相而起，能所不分，冥合若一，稱為挾帶。如識體四分中，自證分緣見分，自證分與證自證分二者互緣，皆名挾帶；前五識及第六識的五俱意識，見分緣自相分，現量證境，

以及正智緣真如，皆是挾帶。

「是帶己相」的「己相」，即諸識心王、心所的相分。此相分也有二義：一者「相狀」之相——即變帶似質的己相，以相分似本質己體，所以名「疏所緣緣」。二者「體相」之相——即挾帶所緣相分之己相。以相分不離能緣之體，故名「親所緣緣」。

還有「心或相應」一句，此是辨明所緣緣之果，即是以「所緣」為「緣」是因，生起心、心所是果。此處所稱之「心」，即是八識心王；「相應」即是五十一相應心所。因為心與心所並不是同時俱起，而是有起、有不起，所以說：「心或相應」。

論文中「所慮所託」一句，慮即緣慮，託言仗託。指有體法——實種子所生之法，始能為所託所緣。所託為「緣」，所慮為「所緣」，必具「所緣」與「緣」二義，方能成為所緣緣。所緣的境，有親疏二種，分述如下：

一、親所緣緣：作為親所緣緣，要具備下列三個條件：一者與能緣體不相離。二者是見分、自證分等內所慮（見分以相分為內所慮，自證分以

見分為內所慮，所慮即是所緣）。三者是見分、自證分等內所託（所託即緣）。具以上三條件，是為親所緣緣。

二、疏所緣緣：作為疏所緣緣，亦要具備下列三個條件：即一者與能緣體相離（不能親取）；二者為質能起內所慮；三者為質能起內所託。內所託與內所慮，皆言相分。於一相分之上，具所慮與所託二義。具以上三條件，是為疏所緣緣。

如果換一個方式來說，心識緣境時，心、境兩方面直接相對，中間沒有其他媒介物，此境就是「親所緣緣」；如果中間有媒介，心、境兩方面不是直接相對，此境就是「疏所緣緣」。

宗鏡錄解釋親所緣緣，謂有四種不同情況：①有親所緣——從質及心變起，即五識緣五塵相分者是。②有親所緣緣——但從心變，不仗質起，即第八緣根身、器界、種子三境是。③有親所緣緣——不由心變，亦不由質起，即根本智所證真如。④有親所緣緣——而非相分，即內二分互緣是。

四、由此彼皆無、故一切唯識

唯識宗的基本立場，是「萬法唯識所變」。所以唯識三十頌第十七頌

曰：
是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

成唯識論詮釋此頌曰：

是諸識者，謂前所說三能變識及彼心所，皆能變似相、見二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故，所變相分名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變皆定非有，離能所取，無別物故，非有實物離二相故。是故一切有為無為、若實若假，皆不離識。「唯」言，為遮離識實物，非不離識心所法等。

諸識——自然是指三能變的八識。轉變——即是由體起用，由識體變現出能緣的見分和所緣的相分。能緣的見分為能分別，所緣的相分為所分別，以能分別的見分，分別所緣的相分，即是「分別所分別」。「由此彼皆無」者——此，指的是能緣所緣的見分相分。彼，指的是根身器界、種種我相法相。而此種種我法，都是能緣之心所變現。而能緣之心，也只是識體的作用。因此，若去掉這個識，不但沒有外境的我相法相，也沒有內境的見分相分。所以說，我所認為一切的實我實法，不過是因緣和合的假有——

也就是能緣所緣的見相二分而已。離開見相二分，即沒有我法的存在；離開識，也沒有見相二分的存在。故最終的結論是：「由此彼皆無，故一切唯識。」

世間萬法，無非是仗因託緣生起的假相，本來不是實有。既然萬法都是假有，自不能容有作為實質的極微存在，所以觀所緣緣論的主旨，就是在破遣外境，特別是在破遣作為外境的基本質料——極微。

【第四章 註釋論文、頌文——第一至第八頌】

一、註釋第一頌

【論文】諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者，或執極微，許有實體，能生識故。或執和合，以識生時，帶彼相故。

【詮釋】論文中的「諸有」二字，是代名詞，指的是凡夫、外道、二乘等有情（後文以「二乘人等」為代表）；「外色」二字，色即是境，外色即是外境。一切二乘人等，執於心、境兩分，認為離識之外，別有外色（即色、聲、香、味、觸等五境），與眼、耳、鼻、舌、身等五識作所緣緣。

此五塵境，不為意識所緣，他們以為意識唯緣假法，不緣實法。

而二乘人等所執的外色，計有二種：一部分人執於「極微」，以為極微「體無轉變，是實有義」，體既實有，則能生識，因執極微為眼等五識的所緣緣；另一部分人，執於極微的「和合相」——極微合聚為相，如：瓶、鉢等，以此和合相，能為眼等五識的所緣緣。

所緣緣是什麼呢？成唯識論上說：「所緣緣者，謂若有法，是帶已相，心或相應。」所謂「謂若有法」，是指必為有體本質之法（實種子所生之法），此法是生識之「緣」；「是帶已相」者，已相就是識體四分中的「相分」，相分即是識的「所緣」。相、質二者合說，名為「所緣緣」。「是帶已相」的「帶」字屬心，「已」屬本質；「相」字自然就是相分。此是說能緣之心，緣所緣之境時，帶起本質自己的相分。

帶有兩種意義：一者變帶——即八個識有「疏所緣緣」的本質，為託此有體之境為本質，變起似質之相，名為變帶。二者挾帶——就是一切「親所緣緣」的實相分。因為此相分不離開能緣之心，其能緣心，親挾此相分而緣，名為挾帶。「已相」也有二種意義：一者「相狀」之相——即變帶似質

之已相，以相分似本質已體，所以名「疏所緣緣」；二者「體相」之相，即挾帶所緣相分之已相。以相分不離能緣之體，故名「親所緣緣」。

還有「心或相應」一句，此是辨明所緣緣之果，即是以「所緣」為「緣」是因；生起心、心所是果。此處所稱之「心」，即是八識心王；「相應」即是五十一相應心所。因為心與心所並不是同時俱起，而是有起、有不起，所以說「心或相應」。

首段論文的意思，是唯識家的開場白。唯識家說：有一些凡夫、外道、二乘人等，欲以「外色」，為眼、耳、鼻、舌、身等五識的所緣緣，他們有些是執「極微」，以極微為實體，能夠生識；有些是執於極微的「和合相」，以為心識生時，能帶起此和合之相，作為前五識的「所緣」。

【論文】二俱非理，所以者何？

唯識家以為以上二種主張，俱不合理，何以故呢？唯識家以頌文解答：

【頌一】極微於五識，設緣非所緣，彼相識無故，猶如眼根等。

頌文的意思是說：極微在眼、耳、鼻、舌、身的五識上，假設可以做為引識生起的「緣」，但不能作為所緣的「境」（即所緣），因為在五識

上，並沒有極微之「相」。唯識家並立「三支比量」以破之。此三支比量是：

宗——極微非所緣。

因——彼相識無故。

喻——同喻如眼根。

在眼等五識上，何以沒有極微之相呢？因為極微至極微細，鄰乎太虛，不能使心識的「見分」挾帶「相分」生起。換句話說，極微在色法中是「極略色」，是「法處所攝色」，法處所攝色此非五識之所緣，而是意識所緣的「法境」。（◎宗——命題◎因——理由◎喻——譬喻）

〔論文〕所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識，託彼而生。色等極微，設有實體能生五識，容有緣義，然非所緣，如眼根等，於眼等識，無彼相故，如是極微，於眼等識，無所緣義。

〔詮釋〕關於「所緣緣」，明代著有相宗八要解的明昱法師有云：「所緣緣者，乃四緣中第三緣也，此緣一法，有二功能——能生識，二作所緣；所緣名境，生識名緣，故名所緣。」

論文中「謂能緣識，帶彼相起」句，是釋有所緣之境；「及有實體，令能緣識，託彼而生」句，是釋有生識之緣。在心識上，能緣的是「見分」，所緣的是「相分」，而此相、見二分，同是依自證分（識體）而生起，並且是不前不後、俱時而起。因為「識不自生」，生時必帶起「相分」為其所緣之境；「相不自起」，生起時必引「見分」作能緣之心。所以此一法有二種功能——一者能引心識生起，二者作為識的所緣，這樣才名「所緣」，而又名「緣」，合稱「所緣緣」。

論文中「色等極微，設有實體能生五識，容有緣義，然非所緣」一段，是解釋頌文「極微於五識，設緣非所緣」二句所立之宗（事實上極微並沒有實體，不但沒有「所緣」義，同時也沒有「緣」義，此處說極微有「緣」義，是假設之詞。）而「如眼根等，於眼等識，無彼相故，如是極微，於眼等識，無所緣義」一段，是解釋頌文後二句：「彼相識無故，猶如眼根等。」

論文中的「色等極微」，即色、香、味、觸等的極微；「於眼等識」，是眼、耳、鼻、舌、身五識。論文中說：色等極微，本來是沒有實體，

現在假設它有實體，能生起眼等五識，有了「緣」的條件，然而卻沒有「所緣」的條件，此即頌文所稱：「極微於五識，設緣非所緣。」因為「彼（極微）相識無故」，並且立「猶如眼根等」為喻。

「猶如眼根等」，等是什麼意思呢？原來眼、耳、鼻、舌、身等五根，於眼等五識上沒有所緣的意義。因為「眼不自見，耳不自聞，鼻不自嗅，舌不自嚐，身不自觸」，所以說五識上無五根之相。以此眼等五識上沒有五根之相，來譬喻眼等五識上沒有極微之相。此即是：「如是極微，於眼等識，無彼相故。」

上面破了外色的極微，繼而再破外色的和合，說明「和合色」也不能作所緣緣的道理。唯識家復說下頌。

二、註釋第二頌

【頌二】和合於五識，設所緣非緣，彼體實無故，猶如第二月。

此頌，亦可立三支比量：

宗：和合無能緣。
因：彼無實體故。

喻：猶如第二月。

【論文】色等和合，於眼識等，有彼相故，設作所緣，然無緣義，如眼錯亂，見第二月，彼無實體，不能生故；如是和合，於眼等識，無有緣義。故外二事，於所緣緣，互闕一支，俱不應理。

【詮釋】這一段長行，是解釋第二首頌文。原來二乘人等，執極微和合，合聚為粗相。二乘人等，以為極微和合，既有形相顯現，所以能為眼等五識的「所緣緣」。但唯識家認為，雖然此「和合色」可以作為五識的「所緣」（境），但沒有生識之「緣」——即頌文「和合於五識，設所緣非緣」。就是只有「所緣」義，沒有「緣」義。何以沒有「緣」義呢？

因為前五識緣境，「唯是現量，不雜名言」，沒有長短方圓、大小高下的分別。而和合是「假色」，沒有實體，這沒有實體的東西是「假法」，假法不可以做為生識的「緣」。就像是捏著眼睛看天空，看到了第二個月亮，這第二個月亮是假的，不是真實的。「第二月」，是譬喻「和合色沒有實體，是眾多極微合聚，始有假相生起。即使有「所緣」之義，但缺了「緣」義。

總結二乘人等，所執的「極微」、「和合」二事，如果說是離開心識以外，別有實境存在，俱不應理。以其於「所緣緣」的兩個條件（引識生起、與識作緣），互闕一支。即於極微闕初支（要帶彼「所緣境」的「相」）；於和合闕第二支（所緣的「境」，要有「實體」）。

印度十大論師之一的護法菩薩，造觀所緣緣論釋記，對「所緣緣」的詮釋是：「境有生識之功能，名緣，由隨彼體故者；識隨境生，而不離境，名所緣。」因此，極微雖許有生識之「緣」，而無「所緣」之境，既無所緣之境，生識之緣也就沒有了。又如和合，雖許有「所緣」之境，而無生識之「緣」，若無生識之緣，所緣之緣也就不成為「所緣」了。故首頌中說極微，是「設緣非所緣」。次頌中說和合，是「設所緣非緣」，都是假設之詞，並不是真有緣或所緣之義。

【論文】有執色等，各有多相，於中一分，是現量境，故諸極微相資，各具一和集相，此相實有，各能發生似己識相，故與五識，作所緣緣。

【詮釋】有執色等的「此相實有」，仍然指的是二乘人等，他們看到他們所執的兩種色法——「極微色」及「和合色」，都為唯識家所破，乃提出一

個轉救的辦法，說：「極微色與和合色不能作五識的所緣緣，但『和集色』可以作五識的所緣緣。」他們提出的理由是：和集色不同於極微色，也不同於和合色。因為極微色是分佈於虛空中的微塵，「鄰乎虛空」，太微細了，不能作為前五識所緣的境；而和合色是「假色」，雖然可以做前五識「所緣」的境，而不能做為引識生起的「緣」。

但和集色則不然，因為和集色是以極微為單位，具有「實體」，合乎為「緣」的條件；和集色是合集許多極微實體而成「粗相」，所以為「所緣」時，能帶「彼相」（即心識生時，見分帶相分同時生起）。又合乎「所緣」的條件。既然二條件具備，當然能與五識作所緣緣了。

【論文】此亦非理，所以者何？

唯識家聽了二乘人的轉救意見，以為他們的說法仍不合理，為什麼呢？乃復說下頌以破之。

三、註釋第三頌

【頌三】和集如堅等，設於眼等識，是緣非所緣，許極微相故。

此頌，亦可立三支比量如下：

宗：和集非所緣。

因：許極微相故。

喻：如堅濕相等。

【論文】如堅等相雖是實有，於眼等識容有緣義，而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾，彼俱執極微相故。

【詮釋】此段長行，是解釋以上頌文的內容。

構成色法的基本質料，是四大種——地、水、火、風。而地、水、火、風是四大種之相，堅、濕、煖、動是四大種之性。由堅、濕、煖、動等之能造，始有色、香、味、觸等的和集相。假設堅等之相，是實有體，容許有「緣」義，但沒有「所緣」義。因為堅、濕、煖、動等唯住「性」位，不以「相狀」顯現，所以眼等五識不能緣其「和集相」——換句話說，眼等識上，沒有極微體的和集相。

所以論文中說：「色等極微，諸和集相，理亦應爾。」即是色等極微，假設可作生識之「緣」，而不能做為「所緣」。由於「和集」不離「極微」，所以唯識家責備二乘人等：「說來說去，你們所執的全是極微相啊

！」

【論文】執眼等識能緣極微諸和集相，復有別生。

【詮釋】二乘人等，轉計極微體具和集之相，為所緣緣，被唯識家以「如堅等相」之喻以破之，說他們所執的全是極微相狀之故，沒有「所緣」之義。他們又轉計五塵的和集相，皆是極微合聚為體，極微能為生識之「緣」。如果說緣彼極微和集的差別（種種不同）之相，能引生種種似境的差別之識，應該可以做為眼等五識的所緣緣。

唯識家以為二乘人所執，亦不應理，復說頌破之。

四、詮釋第四頌

【頌四】瓶甌等覺相，彼執應無別，非形別故別，形別非實故。

【論文】瓶甌等物，大小等者，能成極微，多少同故。緣彼覺相，應無差別，若謂彼物形相別故，覺相別者，理亦不然，瓶等別形，唯在瓶等假法上有，非極微故。

【詮釋】瓶——自然是種種不同形狀的花瓶、水瓶；甌——是不同形狀的盂或小盆。覺相——是覺知瓶甌等存在的知覺。論文中「瓶甌等物」，等者指種

類之多；「大小等者」——等者指形狀之別。「能成極微，多少同故」者，是說多能成大，少能成小。雖然如此，而極微並無不同。

二乘人等，轉計五塵的和集相，是極微合聚為體。極微既然能為生識之「緣」，如果說緣彼極微和集之差別（種種不同）之相，能引生種種似境的差別之識，這樣就可以做為眼等五識的所緣緣了。

唯識家以為二乘人所執亦不應理，故說頌破之。頌文初句謂：你們說瓶、甌等形狀有別，則所生的覺相亦有差別。第二句總破曰：所緣的瓶、甌等雖有差別，而能緣的覺相則沒有差別。何以故呢？以前曾說過，假設極微可以為生識之緣，但瓶、甌之形狀，係由「和集」而來，不是實有，不能引生能緣的覺相。即頌文末二句所說：「非形別故別，形別非實故。」——並不是由於形相有了差別，在識上的覺相就也有差別，因為這種瓶、甌等差別的形相，唯在瓶甌假法上有。這種瓶甌形狀雖然不同，根本不是實有的「假相」啊！

【論文】彼不應執極微，亦有差別形相，所以者何？

【詮釋】唯識家恐二乘人等，轉計極微亦有差別形相，所以先發制人，復

說頌曰。

五、詮釋第五頌

【頌五】極微量等故，形別唯在假，析彼至極微，彼覺定捨故。

【論文】非瓶甌等能成極微有形量別，捨微圓相故，知別形在假非實。

【詮釋】唯識家先抑二乘人等，不應該執極微亦有差別形相，因為極微的微圓量是同等一樣的。故頌文首句曰：「極微量等故。」即是說，能成和集相的極微，隨有多少，其量皆等——極微是「極略色」，不為前五識所緣，是第六識所緣的「法境」，故稱「法處所攝色」。「量等故」三字，好比零加零，不管加多少，永遠是零。頌文次句謂：「形別唯在假。」瓶甌等不同的形別，唯在和集而成的假法上有，不在極微的微圓相上。和集所成的瓶甌是假法，假法不能生識（不能做生識之「緣」）。

頌文三、四句謂：把任何不同形別的瓶甌等物，分析成為極微，那原來的物體固然沒有了，就是那原來物體的「觀念」，也決定捨去了。

【論文】又形別物析至極微，彼覺定捨，非青等物析至極微，彼覺可捨。由此形別唯世俗有，非如青等亦在實物。是故五識所緣緣體非外色等，其

理極成。

【詮釋】眼識所緣之色境，有「顯色」、「形色」之別。顯色雖有十二種，而以青、黃、赤、白四種為本色，稱為四顯色；其餘八色均由本色差別所立，皆攝於四本色中。四本色是實色，形色是假色。形色可析，而色不可分，可析故知其是假，不可分故知其是實。

不同形別的瓶甌等物，析至極微的時候，瓶甌等物相沒有了，其各別形相的觀念也捨去了。而青、黃、赤、白等實色，雖析至極微，其色仍在，分別青、黃、赤、白的能覺觀念，也不能捨去。

由以上詮釋，使我人可知，物的形相各別，唯在世俗間假法上有，不同於青、黃、赤、白等實色，析至極微其色仍在。是故，作為前五識的「所緣緣體」，並不是「外色」——不是外在之境，而是「內色」——心識上之境，這個道理，是絕對可以成立的。

【論文】彼所緣緣豈全不有？非全不有。若爾，云何？

唯識家復說偈頌回答。

六、詮釋第六頌

【第六頌】內色如外現，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故。

【論文】外境雖無，而有內色似外境現，為所緣緣，許眼等識，帶彼相起，及從彼生，具二義故。

【詮釋】唯識家在前五頌中，破斥二乘人等所執極微、和合為前五識「所緣緣」之非，於此依內色立宗，顯示出大乘唯識宗的「所緣緣」正義。在上一節末段，唯識家分析外色不可以做為前五識的「所緣緣」，二乘人等提出質問曰：「照你們這樣說，外色不可以做為五識的所緣緣，那麼，這『所緣緣』豈不是完全沒有了嗎？」唯識家答：「不是完全沒有。」二乘人問：「不是完全沒有，到底是怎麼樣呢？」唯識家以第六頌作為回答。

頌文中的「內色」，就是由心識的「自證分」所變現的「相分色」。這相分色，好像外面的色法顯現一樣。此心識所變的「相分色」，才是心識變現出的「見分」的「親所緣緣」。因為這相分色，是由心識的「自證分」所變現的，同時它又能夠引生心識上的「見分」。

唯識家說沒有「外色」（即外境），並不是完全否定外境，不過是說此外境沒有「實體」，是因緣和合的「假有」罷了。由心識「自證分」變

現出「境」——即相分，好像是「外境」顯現，作為前五識的「所緣緣」，許眼等前五識，帶彼「相分色」而生起，作為見分的「所緣」；同時這相分色能引識生起，即是生識之「緣」。這樣，就符合了論文首段所說：「所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識，託彼而生。」的條件。即：

帶彼相起——帶著「相分色」而生起。此相分色即「所緣」之境。
託彼而生——託彼相分生起。作為生識的「緣」。

本來，色無內外，由於世俗執著於境在外而住，以執著有外，才有「內色」之名。若不執外，就不必有內色之名了。頌文的前二句，說明內色如世俗所執、心外有法而顯現；後二句，在於解釋「所緣緣」義。「許彼相在識」者，即是「所緣」；「及能生識故」者，即是「緣」義。

於此，二乘人等復提出質問曰：

〔論文〕此內境相，既不離識，如何俱起，能為識緣？
唯識家又以偈頌答覆。

七、註釋第七頌

【第七頌】決定相隨故，俱時亦作緣，或前為後緣，引彼功能故。

【論文】境相與識定相隨故，雖俱時起，亦能作緣。因明者說，若此與彼有無相隨，雖俱時生，而亦得有因果相故。或前識相為後識緣，引本識中生似自果，功能令起，不違理故。

【詮釋】上一節末段，外人提出問題：內境的相分，既然不離心識，與識同時俱起，它是如何俱起，作為心識的「緣」？因為在一般的情形下，要前引後方有緣義呀！

唯識家答二乘人謂：所緣的「境」，與能緣的「識」，決定是互相隨順的。雖然是俱時（同時）生起，但亦能引生於識，為識作緣。若不能引識生起，就不符合「俱起」及「相隨」之義了，此是頌文前二句的意思；頌文後二句，係就二乘人等所問前後義的回答。謂或能引前識的功能，即為引生後識的「緣」。如眼識緣色，此色中功能引識同起，識即緣色。前眼識滅，後識生時，亦是能引前識的功能，即能引生後識緣境。故頌文中說「或前為後緣」，而引彼識生起的，是識中的「功能」。

【按】在大乘唯識學中，功能即是「種子」的異名，唯識演秘卷二稱：「

能生果法，名為功能。∴功能即是種子異名。」故頌文末一句「引彼功能故」即是引生第八阿賴耶識中的種子。唯識學中，有所謂「識變」，識變有「因能變」與「果能變」之分，因能變時，種子生出第八阿賴耶識，種子為因，阿賴耶識為果；果能變時，七轉識同時生起，並自八個識識體（含相應心所）上，各各生起相、見二分。八識識體，及相、見二分，各有其種子；並且因能變與果能變均是「俱時而起」，亦即所謂：「種子生現行，現行熏種子，三法展轉，因果同時。」引述此段，以助對於「俱時作緣」及「引彼功能」的了解。

論文中「境相與識定相隨故，雖俱時起，亦作識緣」一段，是解釋頌文的前二句。自「因明者說」以下一段，是說明此相分與彼見分，有無相隨，雖然俱時生起，亦得有相分為因，見分為果之義。

論文「若此與彼有無相隨」句，所謂「有」，是相、見二分於「現行」位時；所謂「無」，指相、見二分居「種子」位時。居現行位時，彼此有其作用；住種子位時，彼此皆無作用。因此，相分見分，若種若現，是決定相隨的。相隨——就是不離的意思。論文最後一段：「引本識中生似自

果，功能令起，不違理故。」此「似自果」三字，是指眼根引生眼識，耳根引生耳識，乃至身根引生身識，是名「自果」。是以眼等五根為因，生眼等五識為果。亦即謂引本識中生似自果者，是五根的功能令起，不違理故。

唯識家解釋至此，二乘人等又提出問題：

〔論文〕若五識生唯緣內色，如何亦說眼等為緣？

唯識家復說偈頌回答。

八、註釋第八頌

〔第八頌〕識上色功能，名五根應理，功能與境色，無始互為因。

〔論文〕以能發識，比知有根。此但功能，非外所造。本識上五色功能，名眼等根，亦不違理。功能發識，理無別故，在識在餘雖不可說，而外諸法理非有故，定應許此在識非餘。此根功能與前境色，從無始際展轉為因，謂此功能至成熟位，生現識上五內境色。此內境色，復能引起異熟識上五根功能。根境二色，與識一異，或非一異，隨樂應說。如是諸識，唯內境相為所緣緣，理善成立。

【詮釋】在上一節末段，二乘人等提出：「若五識生唯緣內色，如何亦說眼等為緣？」其意思是說：假若前五識生起的時候，但緣「內識」所變的「相分色」，那麼又怎說是前五識也把它當作了生識之緣呢？唯識家說頌回答。這首頌文，在本論中非常重要，唯識學的要義，全包括在這二十字的頌文中。

頌文前二句「識上色功能，名五根應理」，頌中的「識上」就是識中；「色功能」，就是第八阿賴耶識中的「色法種子」。阿賴耶識所緣的「境」（即相分）有三種，即根身、器界、種子。根身就是有情的色身——眼、耳、鼻、舌、身的五根身，第八識「攝為自體」；器界就是五根身外的物質世界——色、聲、香、味、觸五塵境，第八識「領以為境」；種子就是生起色、心諸法的功能，第八識「持令不失」。所以頌文說：「識上色功能，名五根應理。」

頌文「識上色功能」的「色」字，以五根、五境俱屬色法，故說到「色」時，「根境俱彰」——包括五根、五境在內。此「色」，即阿賴耶識中的「相分色」，五識所緣者名五塵境，引生五識者名為五根，這是「應當

正理」。

由於阿賴耶識中色、心諸法的種子「起現行」，八識識體上各各生起相、見二分，見分是「能認識」的主體——識，相分是「所認識」的對象——境。有了能認識的「識」和所認識的「境」，這時就有了宇宙、人生。此能認識的「識」就是見分，所認識的「境」就是「相分」。而相分、見分全是自識體（自證分）所生起，所以總歸之於「萬法唯識，識外無境」。

論文的前段說：「以能發識，比知有根。」五根非現量可得，唯比量可知。「此但功能，非外所造」，是說五根與五境，均為第八阿賴耶識的色法種子所生。發識功能，即是五根；所緣之境，即是五塵。故「本識上五色功能，名眼等根，亦不違理」，這是解釋前二句。「功能發識，理無別故」，是說發識功能，名勝義根，但取發識，即名為根，沒有別的意義。「在識在餘，雖不可說」二句，指色不離識，名為在識；心外有法，名為在餘。不論內色外色，唯取發識，名勝義根。而「而外諸法，理非有故」，即是說於心外執有極微、和合諸法者，以理推之，定非實有。因此，「定應許此在識非餘」，即此發識之色，定在於識，不在餘處。

「此根功能」以下一段，是解釋「功能與境色，無始互為因」二句。論文「謂此功能至成熟位，生現識上五內境色（即五根），此內境色，復能引起異熟識上五根功能」，這是說明功能與境色，無始以來，互為生起之因。文中「此功能至成熟位」，即種子起現行，生起現識上的「五內境色」——即是五根。五根復能引起「異熟識上五根功能」（異熟識為第八阿賴耶識異名）。

論文——「根境二色，與識一異，或非一異。」內根、外境二種色法，即是識上的相分；識即是見分。而相、見二分，均是由自證分（即識體）生起，故名為一；而色、心各別，復名為異。根、境、識三者，雖然同體，而作用各別，名為非一；作用雖然不同，而體則是一，又名非異。果然諦了唯識，隨樂應說；苟非諦了，則逐觸成邪。論文最後一段：「如是諸識，唯內境相為所緣，理善成立。」這是總結全文，重點在於說明八識心王，五十一相應心所，唯以內境（相分）為所緣緣。

【唯識學入門六記 終】

補闕真言

南無喝囉怛那 哆囉夜耶 佉囉佉囉
 俱住俱住 摩囉摩囉 虎囉吽
 賀賀 蘇怛拏吽 潑抹拏 娑婆訶

懺悔偈

(罪從心起將心懺 心若滅時罪亦亡 心亡罪滅兩俱空 是則名為真懺悔)

我昔所造諸惡業 皆由無始貪瞋痴
 從身語意之所生 一切我今皆懺悔

懺悔文

(●源錄——八十八佛洪名寶懺 大乘金剛般若寶懺)

弟子○○○至心懺悔 自從無始至於今日 未識佛時 未聞法時 未遇僧時
 不知善惡 不信因果·遇不善緣 近惡知識 動身口意 無惡不為·身業不善 行
 殺 盜 淫·口業不善 妄言 綺語 惡口 兩舌·意業不善 起貪 嗔 癡·殺
 父 殺母 殺阿羅漢 破和合僧 出佛身血·焚燒塔寺 誹謗大乘 侵損常住 汗
 梵誣僧 犯諸禁戒 作不律儀 自作教他 見聞隨喜 如是等罪 無量無邊·今日
 披陳 發露懺悔·惟願三寶 同賜哀憐 令我罪根 一念霜融 悉皆清淨·

三皈依

自皈依佛 當願眾生 體解大道 發無上心
 自皈依法 當願眾生 深入經藏 智慧如海
 自皈依僧 當願眾生 統理大眾 一切無礙 和南聖眾

回向

（回向—須從自心發出真實成佛願、行，至誠懇切，普願一切眾生同生西方極樂世界，而我心無所執，如是清淨心，等如虛空，是名回向。）

諸佛正法賢聖僧 菩提道中我皈依
 以我所修諸福德 為利眾生願成佛

回向

（回向之意義—回小向大、回迷向悟、回事向理、回凡向聖）

願以此念經咒功德 恭請十方三世一切佛菩薩 三寶正法脈傳承祖師 龍天護法加持 正
 知 正信 具格 具德上師 佛法僧三寶恆住世 法輪常轉 有情無情 同圓種智·普為
 ○○○（所要迴向的一切對象）及其累世怨親債主 生生世世父母師長 歷代祖先 法界
 眾生皆能信受正法三寶 每個當下清淨佛心相續 往生西方淨土 得生善處·一切災障化
 為塵 一切火焰化紅蓮·一切怨結 邪氣 魔障 病障皆消除·我與法界眾生具足願行善
 提心 並等證十方三世一切佛悲智願行力 一切皆清淨 眾生皆成佛· 南無阿彌陀佛！

慈雲懺主晨朝十念法

宋·遵式（慈雲懺主）法師

十念門者 每日清晨服飾已後 面西正立 合掌連聲 稱阿彌陀佛 盡一氣為一念 如是十氣 名為十念。但隨氣長短不限佛數 唯長唯久 氣急為度。其佛聲不高不低 不緩不急 調停得中。如此十氣連屬不斷 意在令心不散 專精為攻 故名此為十念者 顯是藉氣束心也。作此念已 發願回向云：

我弟子某甲（唸自己姓名） 一心皈命 極樂世界 阿彌陀佛。
願以淨光照我 慈誓攝我。我今正念 稱如來名 經十念頃 為菩提道
求生淨土。佛昔本誓 若有眾生 欲生我國 志心信樂 乃至十念 若不
生者 不取正覺。唯除五逆誹謗正法 我今自憶 此生已來不造逆罪 不
謗大乘 願此十念 得入如來大誓海中。承佛慈力 眾罪消滅 淨因增長
。若臨欲命終 自知時至。身不病苦 心無貪戀 心不散倒 如入禪定。
佛及聖眾 手執金臺 來迎接我 如一念頃 生極樂國。華開見佛 即聞
佛乘 頓開佛慧。廣度眾生 滿菩提願。

般若波羅蜜多心經

（為十方三世一切佛、成佛之心要、字字真空妙心、達契實相，能除九界生死之苦，證佛果—每日早晚各21或108遍倍數）

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄舍

利子色不異空空不異色色即是空空即是色受想行識亦復

如是舍利子是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故

空中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸法無眼界

乃至無意識界無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡

無苦集滅道無智亦無得無以無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多

故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世

諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故知般若波羅

蜜多是大神咒是大明咒是無上咒是無等等咒能除一切苦

真實不虛故說般若波羅蜜多咒即說咒曰揭諦揭諦波羅揭諦

波羅僧揭諦菩提娑婆訶

心經 大悲咒 十小咒

尼	嚕	大	南	如	都	墀	娑	訶	利
嚕	嚕	悲	無	意	漫	囉	婆	訶	瑟
嚕	嚕	心	佛	寶	哆	囉	訶	悉	尼
底	底	者	陀	輪	囉	耶	阿	陀	那
瑟	瑟	恒	耶	王	跋	囉	悉	喻	波
吒	吒	姪	南	陀	馱	耶	羅	藝	夜
嚕	嚕	他	無	羅	耶	娑	尼	室	摩
嚕	嚕	喻	達	耶	娑	婆	阿	室	那
跋	跋	斫	摩	南	婆	訶	穆	室	娑
喇	喇	羯	耶	無	訶	夜	佉	室	婆
陀	陀	利	南	僧	夜	娑	耶	室	訶
鉢	鉢	沙	無	伽	婆	婆	耶	室	悉
亶	亶	夜	伽	耶	利	波	耶	室	陀
謎	謎	吠	耶	南	勝	陀	娑	室	夜
吠	吠	底	觀	無	羯	摩	婆	室	娑
發	發	震	自	觀	囉	羯	訶	室	婆
莎	莎	多	在	自	夜	囉	阿	室	訶
訶	訶	末	菩	在	娑	耶	悉	室	摩
喻	喻	尼	薩	菩	婆	娑	哆	室	訶
鉢	鉢	摩	摩	薩	訶	夜	夜	室	悉
躡	躡	摩	摩	摩	南	娑	娑	室	陀
摩	摩	震	訶	訶	無	婆	婆	室	夜
震	震	多	鉢	薩	喝	娑	訶	室	娑
多	多	末	蹬	訶	囉	婆	阿	室	婆
末	末	嚕	謎	薩	恒	訶	悉	室	訶
		嚕	嚕	具	那	那	殿	室	婆
					那	那		室	

心誠每日持21或108遍倍數之咒——具足佛智、轉煩惱為菩提

心經 大悲咒 十小咒

七二九

消災吉祥神咒

(心誠每日持21或108遍倍數之咒，消除災難而吉至)

曩謨三滿哆 母馱喃 阿鉢囉底 賀多舍娑曩喃 怛姪他 唵 佉佉

佉佉 佉佉 吽吽 入嚩囉 入嚩囉 鉢囉入嚩囉 鉢囉入嚩囉

底瑟姪 底瑟姪 瑟致哩 瑟致哩 娑發吒 娑發吒 扇底迦 室哩

曳 娑嚩訶 (註：佉佉—文殊大士眷屬 佉佉—普賢大士眷屬)

功德寶山神咒

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—如禮大佛，臨終至佛淨土)

南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧伽耶 唵 悉帝護嚩嚩 悉都嚩

只利波吉利婆 悉達哩 布嚩哩 娑婆訶

準提神咒

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—可具足善財、健康、正當事業，滿一切善願)

稽首皈依蘇悉帝 頭面頂禮七俱胝

我今稱讚大準提 惟願慈悲垂加護

南無颯哆喃 三藐三菩提 俱胝喃 怛姪他 唵 折戾主戾 準提

娑婆訶

聖無量壽決定光明王陀羅尼

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—可消除短命夭折、增壽吉祥—)

唵 捺摩巴葛瓦帝 阿巴囉密杳 阿優哩阿納 蘇必你 實執杳 牒

左囉宰也 怛塔唎達也 阿囉訶帝 三藥三不達也 怛你也塔 唵

薩哩巴 桑斯葛哩 叭哩述杳 達囉馬帝 唎唎瓦哩 娑訶 桑馬兀唎帝 莎

巴瓦 比述帝 馬喝捺也 叭哩瓦哩 娑訶

藥師灌頂真言

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—具足成辦藥師佛之悲願—)

南無薄伽伐帝 鞞殺社 寔嚕薜瑠璃 鉢唎婆 喝囉闍也 怛他揭多

也 阿囉喝帝 三藐三勃陀耶 怛姪他 唵 鞞殺逝 鞞殺逝 鞞殺

社 三沒揭帝 莎訶

觀音靈感真言

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—可如可契觀世音悲心—)

唵 嘛呢叭彌吽 麻葛倪牙納 積都特巴達 積特此納 微達哩葛

薩而幹而塔

卜哩悉塔葛

納補囉納

納卜哩

丟忒班納

唵麻嚧吉

說囉耶莎訶

七佛滅罪真言

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—可除四重五逆、過去重罪情寃、孽緣之業)

離婆離婆帝

求訶求訶帝

陀羅尼帝

尼訶囉帝

毘黎你帝

摩訶伽

帝 真陵乾帝

莎婆訶

往生淨土神咒

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—可消災、滅罪、超度亡者至西方淨土)

南無阿彌多婆夜

哆他伽多夜

哆地夜他

阿彌利都

婆毗

阿彌利

哆 悉耽婆毗

阿彌利哆

毗迦蘭諦

阿彌利哆

毗迦蘭多

伽彌膩

伽伽那 枳多迦利

娑婆訶

善女天咒

(心誠每日持21或108遍倍數之咒—早日修成金光明三昧、轉三障速証菩提)

南無佛陀

南無達摩

南無僧伽

南無室利摩訶提鼻耶

怛你也他

波利富樓那

遮利三曼陀

達舍尼

摩訶毗訶羅伽帝

三曼陀

毗尼

伽帝カチ 摩訶迦利野マカカリノ 波爾ハル 波囉ハラク 波爾ハル 薩利縛栗他サリバクシタ 三曼陀サンマンダ 休鉢シュハツ
 黎帝カチ 富隸那フクリナ 阿利那アリナ 達摩帝タマモチ 摩訶毗鼓畢帝マカヒクヒツチ 摩訶彌勒帝マカミロチ 婁簸ルハ
 僧祇帝ソウキチ 醯帝シチ 徒僧祇トソウキ 醯帝シチ 三曼陀サンマンダ 阿他阿菟アタアツ 陀羅尼ダラニ (●註：縛—康
 熙字典，注音「ㄉ」，咒音「ㄉ」)

●解毒神咒 (釋迦佛應世初期，外道常在水與食物中下毒，佛即傳此咒。唸者，
 中毒即止。今時(民國九十二年農曆四月十五日)中台禪寺上惟下覺老和尚在法會中，
 因應SARS之緣，心誠每日早晚各108遍之倍數)

三鉢囉佉多サンハツラクフダ

- 飲水前與飲食前各唸3遍
- 迴向：願一切眾生皆免疫、免毒，皆成佛

●解冤咒 (三寶僧眾道場，晚課中當日持念—凡緣遇他人對吾：毀謗、成見、
 誤解、不和、嫉妒、欺壓、孽緣等，皆可念此咒，心誠則契—每日早晚各108遍之倍數)

唵オン 三陀囉サンダラク 伽陀娑訶カチダサカ

●迴向：弟子○○○願念此解冤咒，蒙十方三世一切佛菩薩加持，弟子○○○與○○○（所要迴向之一切對象）之過去、現在、未來惡因、惡緣皆消除，並轉化為善因、善果、善緣、佛緣，一切皆清淨，眾生皆成佛。

●虛空藏菩薩咒

（心誠每日早晚21或108遍倍數之咒—具諸三昧、加強記憶力，懺罪滿善願）

阿彌 邏闍鞞鈴 浮娑闍鞞耶 婆奈闍鞞 博廁 娑迷 波吒 邏闍
鞞 他奈婆邏鞞 薩多邏伽 邏泥 休磨 休磨 摩訶伽樓尼迦 娑
婆訶

●地藏菩薩滅定業真言

（心誠每日早晚持念108遍之倍數—拔三障苦，施三德樂，除罪具智証佛果）

唵 鉢囉 末隣 陀寧 娑婆訶

●金剛心陀羅尼

唵 烏倫尼 娑訶

天台智者大師觀心誦經法（緇門警訓卷第八）

夫欲念經滅罪・第一先須盥漱整威儀 別座跏趺而坐・

第二入觀所坐之座高廣嚴好・次觀座下皆有天龍八部 四眾圍繞聽法・次須運心作觀——觀我能為法師傳佛正教 為四眾說想所出聲 非但此一席眾 乃至十方皆得聽受 名為假觀・

次觀能說之人所念之經 何者是經 為經卷 是為紙墨 是為標軸 是誦者為當心念 是口念 是為齟齬和合而出？為有我身 為無我身 誰是念者？觀此四眾 為是實有 為後想生 四眾非有 推尋畢竟無有我 能念者是名空觀・雖無所念之經 而有經卷紙墨文字・雖無能念之人 而有我身為四眾宣念・雖非內外不離內外 雖非經卷不離經卷 雖非心口不出心口 從始至終必無差謬 名不可思議・能作此解能作此觀 名為三觀・於一念得不前不後 三觀宛然 雖無施者而有法施 雖無受者四眾宛然 雖無法座登座宣說 非一二三而一二三 名為

法施檀波羅蜜·專心執持無諸遮礙 名為持戒·忍耐惡覺 名聞財利皆不能惱
名之為忍·一心不息 從始至終無有慚愧 名為精進·專念此經無有愛味 名之
為禪·分別無謬^{口文} 序 正 流通無不諦了^{之文} 字句分明 名為般若·是名六波羅蜜
具足·自行此法名之為實 傳授外人名之為權 若從生至老一生已辦 以此成功
德·於無始心名為正因種子 若有心觀名為了因 高座四眾說授因緣 名為緣因
三因具足·若觀未明但是性德·研之不已觀心相應^之 名托聖胎 以胎業成就
名為修德·中間四十二位亦名性修 至於極果名為種智·伊字三點不縱不橫 名
大涅槃^之 名到彼岸 名第一義空平等大慧 是名念經正觀·三世諸佛無不從此而
生 信者可施 無問莫說·

第三流通者 若自調自度 不名為慈 見苦不救 不名為悲 既修正觀現前
復應莊嚴法界 所念經竟 出觀之後 以此道觀功德 已登正覺之者 願度眾
生入位之人 悉登上地·未入位者即運慈悲二法 願未來世成等正覺也·

印光大師開示

無論在家出家 必須上敬下和 忍人所不能忍 行人所不能行 代人之勞 成人之美·靜坐常思己過 閒談不論人非 行住坐臥 穿衣吃飯 從朝至暮 從暮至朝 一句佛號 不令間斷· 或小聲念 或默念 除念佛外 不起別念·若或妄念一起 當下就要教它消滅 常生慚愧心及懺悔心·縱有修持 總覺我工夫很淺 不自矜誇 只管自家 不管人家 只看好樣子 不看壞樣子 看一切都是菩薩 唯我一人實是凡夫·果能依我所說修行 決定可生西方極樂世界·

南無阿彌陀佛

印光大師 十念記數法




當念佛時 從一句至十句 須念得分明 仍須記得分明。至十句已 又須從一句至十句念 不可二十三十 隨念隨記。不可掐珠 唯憑心記 若十句直記為難 或分為兩氣。則從一至五 從六至十。若又費力 當從一至三 從四至六 從七至十 作三氣念。念得清楚 記得清楚 聽得清楚 妄念無處著腳 一心不亂 久當自得耳。須知此之十念與晨朝十念 攝妄則同 用功大異。晨朝十念 僅一口氣為一念 不論佛數多少 此以一句佛為一念 彼唯晨朝十念則可。若二十三十 則傷氣成病。此則念一句佛 心知一句 念十句佛 心知十句。從一至十 從一至十 縱日念數萬 皆如是記 不但去妄 最能養神。隨快隨慢 了無滯礙 從朝至暮 無不相宜。

淨戒十益

月燈三昧經·卷六

- 一者滿足一切智·
- 二者如佛所學而學·
- 三者智者不毀·
- 四者不退誓願·
- 五者安住於行·
- 六者棄捨生死·
- 七者慕樂涅槃·
- 八者得無纏心·
- 九者得勝三昧·
- 十者不乏信財·

尺牘（信札）規範

輩		長			
俗	僧				
老大老長 居師士者	大吾師住法大老長和翁公恩師 德師尊持師師老尚人師父			稱呼	開
用		通			
蓮澄清法淨慧  覽鑒	講紺佛 席目眼	仁尊慈  座鑒		稱呼	首
		跪恭祇敬  頌叩頌請		稱呼	結
法喜無量	智慧圓滿	得大自在	慈航普渡	福慧無量	法化無疆
				尊安	慈安
用		通		僧	
末學	晚學	侍學		弟子	徒
敬上	敬稟	稽首		跪白	和南
					頂禮
					署

(封 信)

○
○
○

學 同 居 法
長 學 士 師

法淨道安慈尊

敬 啓
緘 緘

(片 信 明)

○
○
○

(平輩) (長輩)

淨慈
收

輩 平	
同學戒禪蓮道師居開 學長兄兄兄兄士士	
如 蓮 蓮 晤 席 右	
即 此 即 順 頌 祝 請 頌	
淨學修法法道淨法慧禪 喜充 祺 滿喜綏 安	
輩 晚	輩 平
	兄弟學後慚 弟學弟 愧
具 啓 字 手書	合 敬謹 合 十 啓 掌

妙音印經會

●宗旨：承紹如來家業 毛端現寶王刹 塵轉無上法輪 共入毘盧性海。

●方法：郵政劃撥帳號 19842911 戶名：劉明印（釋見海）

●說明：①約每二個月（偶數月底）募款助印及付梓經書（以大藏經為主）

②擬請經書者 可聯絡電話：〇九六三—〇五三〇七〇

③共發菩提心 同結無生緣—感緣隨喜 收到助印經費 俟經書出時

依「通信欄」註明本數及「功德芳名錄」而郵寄。

④累積功福二資糧 普結衆生淨法緣—勸人一世以口 勸人百世以書。

●預印經書（一〇四年十二月）：

①梵網經解·大乘三聚懺悔經·佛說淨業障經（25 K本）

②少室六門集·六祖壇經·永嘉集等等（25 K本）

淨財入妙音 功德歸十方 解行具正見 衆生皆成佛



མི་གཞི་ལྟུ་རྒྱལ་ལ་འདི་དཔེ་ཚམས་ནང་དུ་བཞག་ན་དཔེ་ཚམས་ཀྱི་འདུང་
བཞོམས་ཀྱང་ཉེས་པ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ལས་གསུངས་སོ།།
書籍中設置此二十六梵字，任何逾越及失誤皆不生效
—《文殊根本續》所宣說

普為出資印贈及讀誦受持

展轉流通者回向偈曰：

願以此功德 消除宿現業

增長諸福慧 圓成勝善根

所有刀兵劫 疾疫饑饉等

悉皆盡除滅 國泰民康寧

出資印贈者 誦持流通者

現眷咸安樂 先亡獲超昇

所求皆果遂 隨願得往生

法界諸含識 同證無上道

唯識學入門六記

◎敬印者：妙音印經會

電話：○九六三—○五三○七○

承印者：耿欣印刷有限公司

住址：新北市中和區立德街72巷30號3F

電話：(○二) 二二二五—四○○五

中華民國一○四年十月敬印

版暫存耿欣·感緣弘化

開放版權 請勿販售 隨喜助印 發菩提心

所印經書 若有錯誤 退承印處 功福無量

發菩提心 發菩提心 發菩提心