

大乘百法明門論研究

天親菩薩造論
玄奘法師翻譯
簡金武居士撰述

目錄：

自序 論文

- 壹. 研究的目的
- 貳. 論主簡介
- 參. 明造論意—為利樂有情
- 肆. 略釋題意
- 伍. 譯者簡介
- 陸. 如世尊言—一切法無我
- 柒. 何等一切法—云何為無我
- 捌. 伍位百法
- 玖. 百法次第
- 拾. 心法—八大心王
- 拾壹. 心所有法—遍行
- 拾貳. 心所有法—別境
- 拾參. 心所有法—善
- 拾肆. 心所有法—根本煩惱
- 拾伍. 心所有法—小隨煩惱
- 拾陸. 心所有法—中隨煩惱
- 拾柒. 心所有法—大隨煩惱
- 拾捌. 心所有法—不定
- 拾玖. 色法
- 貳拾. 心不相應行法
- 貳拾壹. 無為法
- 貳拾貳. 無我

自序

佛滅後約九百年，西上天親菩薩造大乘百法明門論，此論自唐末虎貞觀廿二年（西元六四八年）由我國唯識宗第一代祖師玄奘大師譯出後，古德如明憨山、廣益諸大師，即推本論為佛子入道之要門，佛法之初步，詞簡而義豐，文質而理精，是以恩師雪廬老人遂指定本論為我臺中蓮社歷年大專佛學講座六種基本教材之一，恩師早年並於講席，親自講解，後由受業弟子繼其志，三、四十年來，弘揚不輟！

末學於民國七十年前後，奉恩師之命，於寒暑假佛學講座，學講唯識課程，百法一門，即以恩師所編百法講表為主要內容，並參以唐窺基、普光，明蕩益、憨山、廣益、明昱諸大師，及民國唐大圓居士諸註，作成講義，以與諸仁者切磋，如是光陰荏苒，不覺已歷十數春秋矣！而每年寫就之講義，積漸滋多，遂於民國七十五年秋，應明倫月刊總編之邀，稍作整理，逐期刊載，計自民國七十五年十一月（明倫一六九期）至民國八十二年六月（明倫二三五期），此期間，寫寫停停，歷時近七年，刊出五十講，全文始告完成。

寫就之後，明倫總編即有輯而成冊，以利諸方仁者暨好學之士參考研究之議，末學則以才疏學陋，難臻圓滿，敬謝不敏；迨至一、二年前，總編更以拙文初校稿交付過目，閱後仍覺不妥，遂藉故推辭，並將初校稿深藏經年；嗣後不堪一再催促，情非得已，始勉強交出。書之付梓，緣會如此，若拒人太峻，恐招慳吝之議，竊願隨緣盡力，以待有識君子。

「述而不作」聖人早有明訓，拙文唯將古德艱深註解，易以淺近文字，消文釋義而已，並無心得創見，若云圓滿，尚付闕如，惟乞諸方大德，包涵指正，而明倫月刊編輯同仁，不以拙文為鄙，錯愛敦勵，令人且感且愧！謹此並表由衷謝意。普願見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國，是為序。

中華民國八十四年十月簡金武敬序於德苑書齋

大乘百法明門論

天親菩薩造
三藏法師玄奘譯

論文

如世尊言：一切法無我。何等一切法？云何為無我？

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

第一、心法，略有八種：1、眼識。2、耳識。3、鼻識。4、舌識。5、身識。6、意識。7、末那識。8、阿賴耶識。

第二、心所有法，略有五十一種，分為六位：一、遍行有五。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、遍行五者：1、作意。2、觸。3、受。4、想。5、思。

二、別境五者：1、欲。2、勝解。3、念。4、三摩地。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、隨煩惱二十：1、忿。2、恨。3、惱。4、覆。5、誑。6、諂。7、憍。8、害。9、嫉。10、慳。11、無慚。12、無愧。13、不信。14、懈怠。15、放逸。16、惛沈。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。

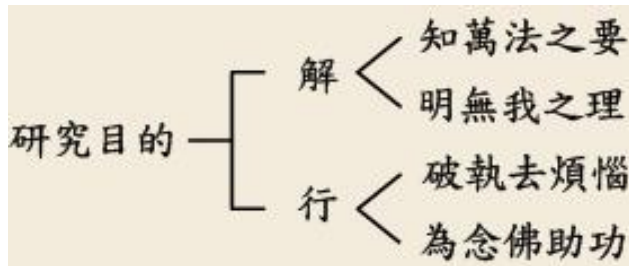
第三、色法，略有十一種：1、眼。2、耳。3、鼻。4、舌。5、身。6、色。7、聲。8、香。9、味。10、觸。11、法處所攝色。

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、住。13、老。14、無常。15、流轉。16、定異。17、相應。18、勢速。19、次第。20、時。21、方。22、數。23、和合性。24、不和合性。

第五、無為法者，略有六種：一、虛空無為。二、擇滅無為。三、非擇滅無。四、不動無為。五、想受滅無為。六、真如無為。

言無我者，略有二種：一、補特伽羅無我。二、法無我。

壹. 研究的目的



目的，就是內心所趨向的地方。今天研究百法，為什麼要先講求目的呢？因為我們無論做什麼事情，如果想把它做好的話，都先得訂出目標來，有了目標，才能確定我們努力的方向，才不致於誤入歧途！

那麼研究此論之目的為何？

省庵大師在《勸發菩提心文》裡說：「千經萬論，處處指歸。」意思是說：在眾多的經論當中，隨處都是指向淨土法門！你不論研究那一部經，講那一部論，都離不開淨土法門！是以印光大師在《文鈔》中說：「淨土法門，廣大如法界，究竟若虛空，一切法門，無不從此法界流，一切行門，無不還歸此法界！」（法界，約理而言，即指真如理性，與法性同。界是因義，謂依之而生諸聖道。又，界是性義，以其為諸法所依之性故。）

雪公老恩師，師承印光大師，在台中弘法，近四十年，自始至終，都以淨土法門接引眾生，不惟開演大經、大論時，處處指歸西方淨土，即平素談話、開示，也無不勸修念佛法門，求生極樂世界！因此，我們今天研究此論之目的為何？聰明的讀者，已可不言而喻，簡單的說，便是「解在唯識，行在淨土。」

民國初年，我國有一位唯識學者，德號叫唐大圓居士，他在所著「唯識研究述要」中，說為何研究唯識？「為堅固淨業而學！」淨業，就是往生西方淨土的業因，譬如：孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業等都是淨業（詳見《觀經》）。唐居士告訴我們：為了堅固往生西方淨土的業因，才研究唯識！換言之，研究唯識，不為別的，專為求往生！

再看本論的作者：天親菩薩，他老人家本是唯識宗的第三代祖師，但也是求生西方彌陀淨土！（見《淨土聖賢錄》）天親菩薩，一生著作等身，後人尊稱為「千部論主」（大小乘著作各五百部），位居四善根位中？位的聖者，已得「明得定」（「明」為無漏慧，初得無漏慧之明相，故名「明得」。）在他所著《無量壽經論》（又名《往生論》）中，開示淨土法門，並冠以偈頌，其中有一首偈曰：「我作論說偈，願見彌陀佛，普共諸眾生，往生安樂國。」頌文中「安樂國」即西方極樂國的別名。（按此論發揮淨土莊嚴利益，最為詳明。元魏曇鸞法師，為之述註，妙極！修淨業者，當詳閱之。）

諸位讀者請仔細想想：本論的作者天親菩薩，挺立在前，以身作則，願生西方。如今我們研究此一部論的後知後覺者，志向當該如何？是不是也當該效法古聖先賢的心願呢？以下正說研究此論之目的：

甲、在解門方面

1. 知萬法之要—研究此論，即可知萬法的綱要。宇宙萬法，彌勒菩薩在瑜伽師地論本地分中，將它歸納為六百六十法。天親菩薩為使後學者易知易從，再將它濃縮為百法。我們只要明白了百法，就已經把握住萬法的要義了。
2. 明無我之理—此論要旨，即在闡明緣起無我（人無我，法無我）的道理。我們研究此論，若能時時把握無我之理，「於一一法中，照達二空」，即是一個善學此論的人！反之，若不能領悟無我之理，縱使將百法如數家珍，倒背如流，也是枉然！

乙、在行門方面

1. 破執去煩惱—當知：眾生所以在生死流中，輪迴不停，其根本原因在於煩惱執著。譬如我們見到美色，因為將美色看成實在，所以就在色相上起執著，生起貪愛的煩惱，而為色相所縛，不得解脫！又如我們聽到惡聲，因為將惡聲看成實在，所以就在聲相上起執著，生起瞋恚的煩惱，而為聲相所縛，不得解脫！凡夫處處執著，所以煩惱紛紜而生死流轉不息！殊不知：所謂美色、惡聲等一切法，若以緣起無我的正智觀照之，則知無有一法，不是虛妄不實的，其本性無不是空寂的。是以，苟能徹悟無我真理，則平素遇境逢緣時，必能不為外物所迷，空去執著煩惱，而得真正的解脫。
2. 為念佛助功—曾經有人把念佛比喻吃飯，把研經比喻吃菜，飯是主食，菜為副食。我們吃菜，原是為了容易下飯的。同理，我們研經，也是為了幫助念佛的。想想看：一個人光念佛，不研經，不是好像光吃飯，不吃菜嗎？你想他飯吃得下去嗎？佛能念得好嗎？

有一則笑話：從前有一位老太婆，聽到師父教他念佛求生西方。他雖不明白念佛的道理，卻是依教奉行，整天不停地念佛，可說十分難得，可是他的一個孫子，卻很反對他阿媽念佛，理由是：吵死人了！於是這個孫子就想出一個辦法來對付阿媽，即當著阿媽的面叫「阿媽！阿媽！阿媽…」起先，阿媽還覺得孫子蠻乖的，叫得阿媽心裏感到甜甜的：「這孩子今天不錯啊！跟阿媽這麼親熱！」

可是，漸漸覺得不對了，無緣無故，整天不停地叫「阿媽！」討厭死了！吵死人了！最後，忍無可忍，終於開口罵道：「別叫啦！你瘋了！你叫得我煩死了！」孫子心想：「哈哈！終於讓我逮到機會了！」

於是笑嘻嘻地對阿媽說：「阿媽！您討厭我成天這麼叫您是不是？那麼您成天不停地念阿彌陀佛，阿彌陀佛也會討厭您啊！也會恨您啊！怎麼肯接引您往生西方呢？」阿媽聽了，不覺一楞：「對啊！阿彌陀佛也會說吵死人啦！」於是孫子勝利了！阿媽退轉了！不再念佛了！

諸位想想：這問題出在那裏？出在阿媽不懂教理。殊不知，第一：阿彌陀佛是佛，不會像阿媽那樣起瞋恨心罵人的！第二：阿彌陀佛是專以其名號度人的！誰念他的名號，就接引誰！當初阿彌陀佛，在因地中修行，為法藏比丘，在世自在王佛面前，發了四十八大願，其中說到以阿彌陀佛名號度人的，就有十幾條之多！尤其是第十八願，說得更是懇切，謂：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」所謂十念，就是念十口氣的佛號（盡一口氣為一念，念十口氣，便叫十念），此願大意是說：十方世界的眾生，只要能夠發至誠心，歡喜心，希望生到我的國土來，就要稱念我的名號，雖然少到只有十念，我也要接引他往生到我的國土來！假若他不能如願往生的話，我就不成佛！

請問：「阿彌陀佛如今成佛沒？」

答曰：「釋尊在《阿彌陀經》上告訴我們：『阿彌陀佛成佛以來，於今十劫。』可知阿彌陀佛早已成佛了！」因此他老人家在因地中所發的四十八條大願，也願願都成滿了！如今我們只要深信佛的話，好好念佛，盡此一生，不得一日暫廢，將來必定蒙佛接引往生西方！奈何故事中的阿媽，不明教理，半途而廢，可惜！可惜！

因此，我們今天研究百法，對於念佛功夫，必有絕對的助益！何以故？試問：「我為何妄念紛飛，念佛不得一心？」答曰：「一言以蔽之；貪愛心太重所致！」對於父母妻子，功名富貴，衣服飲食，林泉花卉等，若有一物掛在心中放不下，則佛號提不起來！遑論一心？今研此論，徹了緣起無我之理，知萬法皆虛妄不實，如夢幻泡影，則凡情自可漸漸淡薄，道心自可漸漸增長，而念佛時，一字一句，必覺踏實一些，庶可漸漸達到一心不亂的境界！

貳. 論主簡介

本論論主天親菩薩，乃佛滅度後九百年，出生於北天竺的富婁沙富羅國（譯為丈夫國）。父親是婆羅門，姓憍尸迦。論主有兄弟各一，兄名阿僧佉（即無著菩薩），弟名比鄰持跋婆。三人皆出家修行。論主最初是在小乘薩婆多部出家，博學多聞，遍通小乘三藏，神才俊朗，戒行清白，無與儔匹。論主研學小乘，既通《大毘婆沙論》（即《阿毘達磨毘婆沙論》之略名）之義，遂為大眾講解，一天作一首偈，共作六百首偈，稱為《俱舍論》（乃小乘俱舍宗所依之論典），在印度稱為《聰明論》。並製作其他諸論，共五百部，大事宜揚小乘教義，不信大眾，並說：「摩訶衍非是佛說」。（摩訶衍就是大乘的意思）。

論主之胞兄，無著菩薩，既見此弟聰明過人，識解深廣，恐怕他會造論破壞大乘佛法，於是有一天，就派遣一位使者，到論主住處報告說：「你的大哥病得很重，恐怕不久於人世，要你趕快去見他一面！」於是論主就跟隨使者，連忙趕到其兄住處探病。無著菩薩對論主說：「我的病是心病，這個病是因你而引起的！」論主問：「這句話怎麼說呢？」無著菩薩說：「因為你不信大乘，並且常常毀謗大乘，以此惡業，必定永遠沈淪在惡道中，我正是為了你的生命不能保全，而感到憂愁苦惱呢！」

論主聽了之後，內心十分害怕，馬上請無著菩薩為他解說大乘佛法，如華嚴經十地品等，論主睿智，一聽立刻領悟到大乘教理確實超過小乘。從此，便在無著菩薩座下，遍學大乘教理，凡為解說，無不通達。方知從前謬讚小乘，毀謗大乘，貽誤不淺！於是就到無著菩薩面前，發露懺悔，論主說：「我從前由於這片舌頭的緣故，妄生毀謗！現在我應當割斷舌頭，以贖前愆！」無著菩薩說：「你錯了！假使你割斷舌頭，也不能消滅毀謗大乘之罪！你若想要滅罪，另有善巧的方法！」論主即請菩薩為他解說滅罪的方法。菩薩說：「你以舌頭毀謗大乘，今若要滅此罪業，也應當以舌頭轉而弘讚大乘！」

論主隨即接受菩薩的建議，廣造諸論，釋大乘經，像華嚴、涅槃、法華、般若、維摩、勝鬘等諸大乘經論，都是論主所造。製作大乘論五百部，合前之小乘論五百部，共為一千部，時人尊稱他為「千部論主」，本論即論主依彌勒菩薩的《瑜伽師地論》本地分而建造的。凡論主所造之經論，文義皆極為精妙，若有見聞者，無不信仰歎服！當時天竺國及其鄰國，不論小乘或大乘學者，無不以論主的著作為學習的根本。小乘其他宗派的學者，及外道論師，一聽到論主的名號，無不敬畏信服！

論主享年八十，雖然他的行迹示現於凡地，但是其實際理地，則是位居四善根中的明得薩埵（即四善根位中煥位的聖人）。

參. 明造論意—為利樂有情



繼續研究天親菩薩造本論的用意。

「造」之一字，古德解作「祖述先哲，條然成章」。意即：天親菩薩說他寫這一部論，是以先哲如世尊、慈氏等聖人的言教為宗本，遵循著這些聖哲的言教，加以流傳宣揚，而寫成一篇有系統、有條理的文章，稱之為「造」。正如《論語·述而篇》記載孔子所說的「述而不作」，孔子說他著書立說的態度，只是遵循著古聖如堯、舜、禹、湯、文、武及周公的道統，加以流傳、宣揚，垂教於後世而已！並不是我自己有什麼新的創見或著作。因此，我們從「造」這個字，便可體會出古德為學、作人謙虛而平實的風範，值得後學者敬佩、深省與學習。

那麼，天親菩薩造作本論之用意為何？總說一句，即為利樂有情，令一切有情眾生都得到大利益、大安樂，也就是了生死、成佛道。研究至此，先打個閒岔，即說到「利樂」，我們先要明白一件事實，即一切有情，都有一個共同的願望，那就是「趨吉避凶」，希求平安快樂，渴望吉祥幸福。我如此，你如此，他也如此。世界上絕對沒有一們有情，願意趨凶避吉，幸災樂禍的！明白了這一件事實，則我們不論學佛或學儒，同樣都有一個下手處，就是要處處能夠推己及人，時時為他人設想：我自己渴望生存和安樂，不願意別人侵害我！那麼，我也應該尊重別人的生存和安樂，不要去惱害別人！《論語·衛靈公篇》記載，有一天子貢請問孔子說：「沒有一個字，可以做為終身奉行的呢？」孔子告訴他說：「可以終身奉行的，大概就是一個『恕』字吧！它的意思是，凡是自己所不願承受的事，也不要加到別人的身上去。」反之：我自己既然希求平安吉祥，人同此心，他人當然也渴望著平安吉祥。因此，我們若能常存「利樂有情」之心，就是儒家恕道精神的發揮！

過去常聽雪公老恩師說：「食其毛，踐其土。」意思是說，我們口裏吃著這個地方所生長的糧食，雙腳踏在這塊土地上，這個地方對我們太厚了！因此，我們要常懷感恩圖報之心，每到一處必存利樂有情之心！否則不但愧對天地有情，而且於自己的德行也有所損傷！老恩師說：「勿以善小而不為，我們每到一處，所辦的事，即使小到只買一條魚放生，也不算白來這裡一趟了！」

如今天親菩薩造本論的用意，就是依著有情眾生共同的願望：「希求利樂」，因而造作本論。菩薩在本論中，教我們得到利樂的方法，只要我們依教奉行，把獲得利樂的一些障礙剷除掉，即可得到大利益、大安樂！得與不得，完全操諸我們每一個人！

天親菩薩造《百法明門論》之用意在為「利樂有情」，令一切有情都能得到了生死，成佛道的大利益、大安樂！然此是總說，若別說之，約其先後次第，則有下列三點：

甲、為於二空有迷謬者生正解故

我們若想獲得利樂，其先決條件，就是要有正解，對於宇宙萬法要有正確的見解。正解如羅盤針一般，能指導航行中的船舶不致觸礁或迷失方向。同理，一個人有了正解，其在修行過程中，即不會退轉或誤入歧途！可見正解宇宙萬法真相之重要性！那麼，宇宙萬法之真相為何？本論開宗明義即引世尊言：「一切法無我」，這一句便是宇宙萬法之真相。不但有情眾生的生命體，是五蘊和合而暫時存在的假相，絕無真實性可得！（所謂「人無我」，或叫「我空」。）乃至世間萬事萬物，無一不是仗因託緣而生，在時間上講，生生滅滅，無有常住不變性！在空間上講，彼此相依，無有獨立自主性！（所謂「法無我」，或叫「法空」。）這我法二空便是宇宙萬法之真相。金剛經也說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」世尊在此開示行者，觀察有為諸法，要以如夢、如幻等六喻去觀察它。從這觀察中，洞悉諸有為法，無不是假的，一切皆空，了無所得！

可是有二類人，對此二空真理，卻不能了解，這裡特稱之為迷謬者。一類是凡夫、外道，他們對於二空理，全然不知，愚痴闇鈍，叫做迷者！（迷惑不解故）。另一類是小乘行者，他們對於二空理，少分了解，但證偏空，叫做謬者！（謬誤錯解故）。今菩薩造論之用意，就是為使這些對二空真理發生迷謬者，生起正解，易言之，菩薩為了對治眾生誤認一切法為真實的妄執，遂造此論。

乙、生解為斷二重障故

我們為何要對二空理生起正解呢？為了斷除二重障故。二重障，就是指煩惱障和所知障。「重」之一字，是羸重的意思，成唯識論第九卷云：「二障種子，立羸重名。」意思是說：煩惱及所知二障，無始以來，所熏習之種子，隨逐於人，眠伏於八識田中，能令我們身心剛強難調，無所堪任，所以稱為羸重。當此二障種子起現行時，所生之貪等煩惱，能覆蔽心王，障礙般若智慧，使不生起，所以稱為二重障。

問：此二重障從何處生？曰：由二執生。

以執我故，煩惱障生——依佛法言，一有了我執，即生三種愛：1. 自體愛：愛著自己的生命體。2. 境界愛：愛著與自己生命體有關的環境，從衣服、飲食、功名、富貴、乃至田園、房舍、林泉、花卉等等，無一不愛著。3. 當生愛：臨終時，對於未來受生之處（有緣父母），生起愛著。於是由此死，至彼生，六道生死輪迴不停！由此遂障礙了不生不滅的涅槃安樂境界！

古德云：「愛不重，不生娑婆。」我們學佛若不想了生死，則不必說。若想了生死，那麼，如何斬除我執之繩索，斷滅貪愛之煩惱障，是一門最迫切、最重要的課題！

以執法故，所知障生——所知障，又名智障。因為有法執的人，總是執著自己所得的法是實在的，是最殊勝的。於是我慢心起，目空一切，以為自己學富五車，才高八斗，可以不必再求學了。這種人就像井底之蛙一樣，他的心量、智慧，永遠那麼鄙陋、淺薄！又像以蠡測海之愚人一般，他所知的境界，永遠那麼狹隘、侷促！因此，法執生所知障，能障礙般若智慧的現前！

若問此二重障之體為何？答曰：同樣是貪瞋痴等諸惑，所謂「一體二用」。何以呢？一者，貪等諸惑能發業、潤生，因而繫縛有情，使沈淪在三界苦海中，不能自拔，由此而障礙了涅槃之理，故名為「煩惱障」。二者，貪等諸惑，為愚痴迷闇，能障菩提妙智，而令有情不能了知諸法之事相及實性（真如）。遂名能障此妙智之愚痴迷闇為「智障」（障礙能知之智，使不生起。）又名「所知障」（障礙所知之境，使不現前。）

總之：菩薩造論之用意，即為令一切眾生破二迷執、斷二重障！

丙、斷障為得二勝果故

我們為何要斷二重障呢？為了證得二勝果故。二勝果，就是指大涅槃果和大菩提果，斷煩惱障得大涅槃，斷所知障得大菩提。「勝」之一字，是殊勝，超過一切之謂。因為聲聞、緣覺，於此二果，未圓滿得到。菩薩於此二果，也未究竟證得。唯佛與佛，方能究竟圓滿獲得，超越了聲聞、緣覺和菩薩，所以稱為「勝」果。涅槃經言：成就佛果，即具四德，所謂「常、樂、我、淨。」1. 常，是不遷不變之意，是說成佛則性體湛然常住而無生滅，歷三世而不遷，混萬法而不變，故名為常德。2. 樂，是安隱寂滅之意，是說成佛則離生死逼迫之苦，證涅槃寂滅之樂，故名為樂德。3. 我，是自在無礙之意，是說成佛則具足八種自在，如諸根互用、說一偈義經無量劫、身遍諸處猶如虛空等，故名為我德。4. 淨，是離垢無染之意，是說成佛則無諸惑染，湛然清淨，如大圓鏡，了無纖翳，故名為淨

德。反觀三界眾生，依正二報，皆悉無常、苦、無我、不淨，如法華經所言：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」則知唯有成佛，才能獲得究竟的利益和安樂！這也就是菩薩造論的終極目標—願人人都成佛！

然而，欲成佛，必須先斷二障，欲斷二障，必須先破二執；欲破二執，必須先明二空！因此蕩祖在《百法直解》中說：「若於一一法，照達二空，則一一皆為大乘證理之門！」意思是說：我們在日用平常中，對於世間森羅萬象的任何一事、一理，假若都能用般若深慧去觀照、思維，通達二空的道理，則任何一事、一理，都是證入大乘理體之門！

所以，佛在楞嚴會上，對著一些大阿羅漢、菩薩等聖者，問他們各本著什麼方法而證入圓通？(圓通，即指真如本性，因為真如周遍一切，故稱為「圓」，妙用無礙，故稱為「通」。)於是諸位聖者遂一一陳述證悟之由：有的說從眼根證入，如阿那律陀尊者；有的說從色塵證入，如優波尼沙陀尊者；有的說從眼識證入，如舍利弗尊者。又如眾所週知的觀世音菩薩，便是從耳根證入圓通的。總之，只要能通達二空真理，那麼，由根、塵、識乃至百法當中，任何一法，都可以證入真如本性，而獲得了生死，成佛道的究竟利樂！這便是天親菩薩造作此論的根本用意。

肆. 略釋題意

「大乘百法明門論」這七個字是這一部論著的總題，上面六字「大乘百法明門」叫別題，因為那是本論專有的名字。最末一字「論」叫通題，因為此一字通於其他諸論，如俱舍論、往生論、大智度論等，通通叫做「論」。

現在將總題七個字，分為四段來解釋。(一)大乘(二)百法(三)明門(四)論。有人說：題目並非正文何必要解釋呢？當知：題目是這一部論的總綱，而正文則是細目。若能明白題目，便可了解這一部論的大意，猶如「網提其綱，則眾目皆張；衣挈其領，則群縷必直」。因此，在進入正文之前，實有解釋論題之必要。

甲、大乘

乘是車乘，今用來比喻釋迦牟尼佛的言教。因為車乘能運載人從甲地到乙地，而佛的言教，則能運載眾生從生死此岸到涅槃彼岸，所以把佛的言教，比喻為乘。

釋尊之一代時教，雖然是浩瀚無邊，可是歸納言之，不外兩大類，即小乘教與大乘教。

小乘教，譬如小車子，其特點是以完成自我解脫為目的，所謂「但求自了」，「獨善其身」。小乘行者，有時固然也隨緣度化，但畢竟是以「自度」為主。

大乘教，譬如大車子，其特點則是以度他為主。但並不是說大乘行者，不求自度。當知「自度」乃大小乘行者，共同必經之路。只是大乘行者，並不以「自度」為滿足，「自度」了還要「度他」。如華嚴經言：「但願眾生得離苦，不為自身求安樂」，終日披星戴月，席不暇煖的，為利益眾生不停的奔波忙碌，這便是大乘菩薩積極入世的偉大精神！

就整個佛法來說，雖有五乘、三乘或大小乘之分，然而，全部佛法的重心卻在大乘，大乘佛法的自行化他，廣度眾生，同了生死，同圓佛道，才是佛法的真精神與符合釋尊出世的本懷！

那麼本論是人天乘？是小乘？還是大乘佛法？曰：是大乘佛法！何以知之？我們從上一講次「明造論意」即可知之！論主天親菩薩造作本論之總目標即在利樂一切有情，欲令一切有情皆得了生死，成佛道的大利益、大安樂！故知本論屬於大乘佛法。

乙、百法

俱舍宗立七十五法，成實宗立八十四法，以總括宇宙萬有，唯識宗則

立五位百法。原來，彌勒菩薩在他所說的瑜伽師地論本地分中，將釋尊所說「萬法唯識」的道理，略為六百六十法，到了釋尊滅度後約九百年，論主天親菩薩，憫物心切，為使人易知易從，遂再將六百六十法，濃縮為百法！天親菩薩以為宇宙森羅萬象，雖然無量無邊，但總不出這五位百法，所謂：

1. 心法八種。
2. 心所有法五十一種。
3. 色法十一種。
4. 心不相應行法二十四種。
5. 無為法六種。

以上所列即為大乘之百法。「百」是數目字，「法」呢？「法」梵語叫「達磨」，法在佛學上是一個代名詞，一個共名，萬事萬物都叫做法，一切事一切理也叫做法，山河大地或日月星辰，固然都是個法，信進念定慧或貪瞋癡慢疑，當然也都稱之為法。按照唯識學的解釋：「法」是「軌持」的意思。

「法」—— 軌持 —— 法是 可軌 不變
可則的 不失的

先說什麼是「軌」呢？軌就是「軌解」或「軌範了解」的意思。即我們無論是看到、聽到或想到一樣有形或無形東西，由於它們都有其一定的規模、範疇或者界說，因此我們就能夠對那樣東西生起認識、了解。凡具有上述之「軌範」意義的東西，唯識學家即稱之為「法」。譬如孔子學說是仁，孟子學說為義，仁與義，都各有其確切的定義與界說（此即「軌」義），決不會使人混淆不清，因此都可以稱之為「法」。

再說「法」的另一個意義：「持」。什麼是「持」呢？持就是「任持」，「任」字有「保」的意思，任持就是保持。凡是具有保持其自體之相狀，不會散失的東西，就叫做「法」。如竹有竹之自體，梅有梅之自體，有形的事物，固然有其自體，無形的道理，也有其自體，所以都叫做「法」。

總之：天親菩薩把整個宇宙與人生，歸納成為一百種法，也可以叫做一百種東西，這其中包括了物理、生理、心理的種種現象，共有一百種，所以叫做百法。

丙、明門

「明」，就是光明，有破煩惱的意思，在此持指能緣的無漏智慧。「門」，

就是門戶，有暢通無阻的意思，在此用來比喻所緣的百法，一百種法猶如有一百道門，從任何一道門，都可以通達到真如本性！所以蕩祖在《百法直解》中說：「若於一一法，照達二空，則一一皆為大乘證理之門！」意思是說：我們對於百法中任何一法，假若都能用無漏智慧去觀照、思維，了達二空的道理，那麼任何一法都是通達到大乘理體（即真如本性）之門！

《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！」我們在日用平常之中，對於世間諸法，若能以如夢、如幻等六喻去觀察它，從這觀察中，洞悉世間諸法，無不是假的，一切皆空，了不可得！如此用功，便能使無明煩惱，漸漸淡薄，道心漸漸增長，如初生之月，漸漸光多闇少，以至於月輪圓滿，光輝煥然，性體完全顯現！這便是「百法明門」四字的意思，由此可知本論之力用真是不可思議！

丁、論

就是論議，梵語阿毘達磨，亦名阿毘曇。俱舍論云：「教誡學徒，故稱為論。」意思是說：論主為斷除有情眾生的疑惑，於是將自己研究之所得，假立賓主，自問自答，藉此以教導後學，斷其疑惑，開其智慧，心未定者，令心得定；心已定者，令得解脫，故名為「論」。

然而，論有二種，一種是宗經論，即以大小乘經教為所依而造之論，如大乘起信論等。另一種是釋經論，即解釋大小乘經義而造之論，如大智度論等。今此論為宗經論，即論主天親菩薩宗華嚴，解深密等六經所造，橫該大藏，以說明萬法唯識的道理，故為宗經論。

按佛所說一代言教，綜合為三藏—經藏、律藏、論藏。現在所研究的，是屬於論藏，故名為論。

以上分釋題意已竟。茲再將「大乘百法明門論」七字，總合起來講，約有四義：

- （一）此論共有一百種法，是唯識學的名相提綱。
- （二）此論是大乘佛教之唯識宗，對於心理學的簡要說明。
- （三）此論為宇宙萬有之分類，明乎此則知「萬法唯識」之旨，因此可得正確的宇宙人生觀。
- （四）此論不但是研究唯識學之初門，而且也是進入性相二宗最主要的一部論。

伍. 譯者簡介

我國所有的經論，都是從印度傳譯過來的，今天我們能夠聽聞、讀誦這一部殊勝的論典，都是這一位翻譯大德的慈恩所賜，所以在研究論文之前，還要簡介譯者，意在令大家飲水思源，紀念厚德，同時也可藉此認識這一位大德對佛教的偉大貢獻，而生起崇高的敬仰之心！

本論譯者為誰？曰：「唐三藏法師玄奘譯。」即是說這一部百法是在我國唐朝時候，有一位博通經律論三藏聖典的玄奘大師，在貞觀二十二年（西元六四八年），大師四十七歲時所翻譯出來的。

玄奘大師是我國唯識宗之初祖，俗姓陳，名禕，河南偃師人，生於隋文帝仁壽二年（六〇二年）。十三歲得度出家。貞觀三年（六二九年），以我國經論，尚不完備，又當時所譯之聖典，有許多隱晦難明之處，而且各宗其說，莫知所從。遂發願效法晉法顯大師之壯舉，立志西行求法，冒險犯難，感格人天，途中備受西域各國國王禮遇。貞觀七年（六三三年），抵中印度那爛陀寺，依止戒賢論師，研習經論，深入法海，精通三藏，成為那爛寺的首席教授。

根據相宗史傳略錄所載，奘師與戒賢論師，有段因緣，今且略述之：

戒賢論師當時年紀已高達一百零六歲，大眾由於尊重，不敢直呼其名，但號為正法藏，他博聞強識，內外大小一切經書，無不通達。奘師因慕其德學，於是隨眾入謁，頂禮讚嘆之後，論師命令就座，並問奘師從何處來？奘師告以從支那國來，欲學瑜伽師地等論。論師聽了之後，竟然啼泣不已。便叫弟子覺賢為說往事。覺賢說：「家師三年前，曾患重病，每次發病時，身體有如刀割一般的痛苦！因此厭惡此身，竟想絕食自盡！可是當天晚上，在睡夢中，見一金色人對家師說：『你不要厭棄這個身體啊！你在過去生中，曾作國王，因為多害物命，所以招此苦報！今生應多懺悔業障，安忍受苦，怎可絕食自盡呢？有一位支那國的僧人，想來親近你修習佛法，如今已在半路上了，三年之後，就會抵達。你把佛法布施給他，他更將佛法流通下去，你的罪業自然消滅！我是曼殊室利，今天看到你不為眾生利益，空欲捨身，故特來相勸！』」

覺賢把這段因緣說出之後，論師又問奘師在路上經歷幾年？奘師告以三年！竟與夢境相符，論師不禁悲欣交集！

奘師在那爛陀寺，一住五年，精通大小乘佛法。其後，遍禮佛教聖蹟，遊化五印，歷一三八國，凡十七載。其遊歷見聞，詳見其所著《大唐西域記》一書。貞觀十七年（六四三年），奘師歸國前，應印度戒日王之請，主持曲女城無遮辯論大會，立真唯識量（內容詳見《相宗八要直解》之六），破斥外道

小乘，奘師升座講演，並宣示大眾說：「若其間有一字無理，能難破者，請斬首相謝！」如是經十八日，終無一人敢發言辯難者！一時聲威遠播，名震五印，戒日王禮之為師，大乘眾稱其為「摩訶衍那提婆」，此譯為「大乘天」！小乘眾稱其為「木叉提婆」，此譯為「解脫天」！奘師德音彌廣遠矣！

貞觀十九年（六四五年），正月二十四日，奘師載譽返抵京畿，宰相房玄齡等文武百官，及僧侶道俗數萬人，迎於郊外，備受禮敬。是年二月，太宗延見奘師於洛陽行都，帝深愛其才，力勸返俗輔政，均為婉言謝絕，奘師志行，唯在弘教譯經。

說到譯經，概份兩派，一是舊譯，二是新譯。新舊兩譯，以奘師為界，奘師以前為舊譯，舊譯家以鳩摩羅什大師為翹楚；奘師以後為新譯，新譯家中，即以奘師為司南。新舊二譯，有何不同呢？什師一派，主張意譯，即依義不依文，故其所譯，往往字句章節，不與梵文盡合。至於奘師一派，則主張直譯，即拘守梵文格式，是一種忠於原著的譯經態度！

奘師於貞觀十九年回國之後，太宗即敕住長安弘福寺，專事佛經之翻譯。其譯場組織，奘師為譯主，其下有證義、綴文、證梵、筆受、書寫諸科，皆妙選才彥，數將近百。譯經順序是：先由奘師依照梵文口譯，由筆受記錄，再出證梵文之沙門過目無訛之後，方交給證義沙門審查不違原義，再請綴文將文字潤色，最後交書寫人員抄寫。如此偉大的譯經場面，從貞觀十九年五月，至高宗麟德元年（六六四年）一月，十九年間，計譯出經論七十五部，一千三百三十五卷，共數千萬言，其譯典之弘富，實為我國譯經史上第一人！

此外，奘師又譯出老子五千言為梵文，以遺西域。而馬鳴菩薩所著之大乘起信論，原本已經亡失，又賴奘師譯唐為梵，流布印度，尤為中印文化交流史上之一大榮典！

麟德元年二月五日，奘師世緣已盡，於長安玉華寺內，安詳示寂，世壽六十三歲。高宗得悉，哀痛逾恆，為之罷朝三日，嘆曰：「朕失國寶矣！」並下詔以國葬之禮葬之，舉國哀痛！民國四十四年：先總統蔣公，崇敬先哲，特題「國之瑰寶」四字讚之！

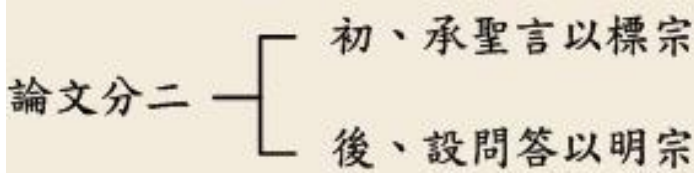
近代學者張其昀先生說：「如果要在中國歷史上數出二十個最偉大的人物，玄奘法師必然是其中的一個。」何以呢？張先生以為奘師不但在我國留學史上，是一位最偉大的留學生；在譯述界上，是一位最成功的譯學家，以及在史地界上，奘師更是中國歷史上第一位空前的科學家和地學家！（按：奘師所著之《大唐西域記》是我國最早的外國地理名著，觀察之精密，記載之明確，奠定了國際學術界最高的信譽！）尤有進者，奘師之所學，實為中國第一次文藝復興

的播種者。何以故？近人謂：宋明道學，奠定孔學之哲學基礎，受老莊與印度思想之影響，而不為所轉移，反而益充實光輝，蔚為吾國學術之正宗——就此義而言，可謂中國真正的文藝復興！奘師掀起了大規模譯學運動，為介紹印度思想最有力之人物！如無奘師有計劃的譯經工作，產生大量之新譯本，又進而闡明唯識學的精義，成為盛唐時期，中國思想之新血液，則以後宋明道學能否會通儒釋，發揚光大，殊成問題！則謂奘師為中國中古時代文藝復興之前驅，自無不可！先總統譽為「國之瑰寶」，玄奘大師真可說是當之無愧！

今天我輩後學，蒙佛加被，得以研讀本論，聽聞甚深微妙的佛法，親承聖僧奘師之教誨，不可不說是我輩多生多劫善根福德之所感！故研讀之時，我等唯有發起殷重心，作難遭遇想，主敬存誠，如師親臨，如此自可獲得無邊之受用！後學慚愧，願與諸位讀者共勉之！

陸. 如世尊言——一切法無我

上來我們已經淺述了五個主題，即 1. 研究目 2. 略述題意 3. 明造論 4. 論主簡介 5. 譯者簡介。接著，就要正式進入論文，然欲研究論文，復先分段，論文分兩大段，第一大段是「承聖言以標宗」，部論主秉承佛的言教，以顯示出本論的宗旨。第二大段是「設問答以明宗」，部論主假設問答，教導後學，藉以顯示出本論的宗旨。如下表所示：



今先研究第一大段，論文是：

如世尊言：一切法無我

以上這九個字，是論主天親菩薩自述依著聖言量，以作為發起本論的因緣。（案：「聖言量」的「量」字，有度量楷定之義，謂聖人所說的言教，契埋契機，度量正確，可以信受奉行，尊為主臬。）

甲、如世尊言

「如」，是隨順契合之義，隨順契合什麼？「世尊言」，世尊所說的言教。論主床禩菩薩將說本論，先引證佛語，表示以下所說的話，乃是隨順契合世尊的言教，絕非自己妄加意見，隨便臆測而得。譬如在論語一書當中，我們經常看到孔子引證書經或詩經上的話，說「書云」如何，「詩云」如何，這些都是表示我現在所說的話，在古書上都有，絕非私下亂發議論。古德這種謙虛嚴謹的為學態度，與實事求是的科學精神，非常值得我輩後學者效法。

「世尊」二字，就是佛的尊號，因為佛具萬德萬能，天人凡聖，世出世間一切眾生，悉皆欽仰尊重，故名世尊。世尊，本如來十號之一，是十方三世諸佛的通號，然今論文所言的世尊，則專指娑婆世界教主本師釋迦牟尼佛。

乙、一切法無我

再看「一切法無我」五字，此為本論的總綱，論主造論的用意，部專為闡述、剖析「一切法無我」的道理，因此，學者研究本論，若能把握住這一句話的要旨，而通達無我的真理，即是抓住了本論的重點。反之，若不能領會無我的意趣，逢緣遇境時，不能以無我的精神去面對，那麼縱將本論一百個法，如數家珍，倒背如流，正如「說食數寶」然，一點也不得受用！

何謂「一切法無我」？這先得研究「我」、「法」二字。先說「法」字，「法」，梵語叫「達磨」。「法」，在佛學上，是一個代名詞，一個共名，萬事萬物都叫「法」，一切事一切理，也都叫「法」。不論是物理的(色聲等)、生理的(眼耳等根)、心理的(心王、心所等)種種現象、作用，都叫做「法」。

再說「我」字，依佛法言，「我」有常一主宰之義，亦即具有常住不變、獨立自主義的，即可稱之為「我」！在佛法上以為眾生執著有個「我」，是一種邪知邪見，是一種錯誤的心理！這種錯誤的執著心理，又分兩種：

乙一、兩種我執

- (一) 人我執—即是就有情眾生的生命體上生起的錯誤知見，執著這個生命體就是實我，有常一主宰義。
- (二) 法我執—即是就存在的諸法上生起的錯誤知見，執著世間萬事萬物，如衣服、飲食、功名、富貴、田園、房舍、林泉、花卉等都是實法，有常一主宰義。

至於執我有何害處呢？慈舟大師說：「就『我』字分析講，一邊是手，一邊是戈，手裏拿著戈，不自殺，便要殺他，所以誰將我當為我，即是闖著鬼！」何以呢？因為人人為我故，我執便不斷地向外擴張、發展，我的身體、我的衣服、我的錢財、我的舟車田園…總想把世間的一切都屬於我，譬如燈火以燈炷為中心，不斷地向外幅射光明，使一切外物都籠罩在燈火的光影之中！人人擴張自我的結果，則早晚必會互相碰頭，發生衝突！譬如：同一名利，我得則他失，他得則我失，人人為我，誰也不讓誰，為了我能得此名位，獲此利益，只好不擇手段來打擊對方，暗算對方，甚至殺害對方了對方倒下去了，我才能站起來，滿足我貪求無厭之心了為了我得到好處，甚至殺人如麻，流血成河，也在所不惜！試思：為什麼這個世間，到處人心惶惶，雞犬不寧？為什麼這個社會，如此髒亂吵雜，一片烏煙瘴氣？追根究底，只是由於一個「我」字惹起了想想看：本世紀所發生兩次慘絕人寰的世界大戰，不都是由於少數野心家，不斷地擴張自我，妄想赤化全世界，控制全世界，令全世界都屬於我，而點起戰火的嗎？原人論云：「形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮，如水涓涓，如燈焰焰，身心假合，似一似常，凡愚不覺之，執之為我，實此我故，即起貪瞋癡等三毒，三毒擊意，發動身口，造一切業了」此部說明凡愚執我，愛惜我故，逐起貪瞋癡等煩惱，廣造殺盜淫等惡業，而招來六道生死，受苦不絕了！

慈舟大師又說：「(眾生)無量劫來吃的虧，就是吃的我的虧，何曾吃了別人的虧？張某吃張某的虧，李某吃了李某的虧…」每一位眾生，都被我

字害慘了！何以故？十使煩惱皆由我起！為我故貪（合我意者貪之），為我故瞋（違我意者瞋之），為我故癡（合我意者，雖非亦以為是；違我意者，雖是亦以為非；是非顛倒，故名為癡）。生老病死苦，五陰熾盛苦，莫不因我故有，設無有我，則十使煩惱，無所寄託！三苦八苦，亦無所施加！古言語云：「皮之不存，毛將安附？」毛髮依著皮膚而生，沒宿皮膚，毛髮即無所依！同理：煩惱依著我執而生，苟不執我，則煩惱亦無所依！老子云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」意即：我所以有個大禍患的原因，就在於執著這個色身為我！假若不執著色身為我，則寵辱不到，得失不加，那又有什麼禍患呢？因此，我們學佛的人，若不想離苦得樂，不想了脫生死，那就不必談！若想了脫生死，離苦得樂，那麼，如何斬斷我執之繩索，應該是學佛最大的課題！我執一天不打破，生死即一天不得解決，世界即一天不得安寧！因為我執，不但是個人生死大苦的根本，同時也是世界動亂之根源！

所以，世尊說法四十九年，談經三百餘會，出廣長舌相，運無礙辯才，無非在為眾生開示我執的過患，以及說破無我的道理而已！希望一切眾生都能夠從我執的迷惘中，掙脫出來，享受海闊天空，自由自在，無我解脫的妙樂！因此，本論一開始，即標出「一切法無我」，行者苟能打破我執的藩籬，通達無我的真義，則學佛之事畢矣！

乙二、兩種無我

前謂我執有二種，即人我執及法我執；今言無我亦有兩種，即人無我（又叫我空）及法無我（又叫法空），今略述之：

（一）人無我（我空）——了知有情眾生之生命體，乃五蘊暫時和合的一種假相，絕無永恆性，亦無獨立自主性，故云「人無我」。試思：小孩子日日長大，青年人日日老朽，老年人日日衰病，乃至死亡！西諺云：「不論你怎麼樣，到頭來都是棺材與墳墓！」這個生命體那有永恆性？又老、病、死等苦，任何人都是不喜歡的，雖不喜歡老病，還得老病！雖不願意死，還得死！所謂「閻王要人三更死，不得留人到五更！」這個生命體那有自主性？再說這個生命體，內則需賴五蘊和合力能成就，外續！所謂「一日之所需，百工斯為備！」意即：一個人一天內生活上所需要的東西，要靠各種人的勞力才能辦得齊全！這個生命體那有獨存性？有情眾生的生命體，既無永恆性，又無自主性，更無獨存性，所以說「人無我」（又叫我空）！（圖於下方：如夢不真實捨我而修行）

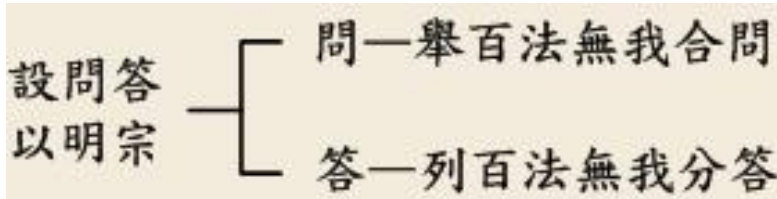
（二）法無我（法空）——了知世間一切諸法，皆是依他而起，仗因托緣而生，絕無自然生或無因生者。世間諸法，既依緣而生，亦必依緣而

滅，所謂「緣聚則生，緣散則滅！」既是依緣生滅，則生非實生，滅亦非實滅了一切皆是如幻假有，無有實體，故云「法無我」。譬如「車子」一法，乃由輪、軸、手把等一一零件集合而成，「車子」只不過是一個集合體的假名吧了！離開了輪、軸、手把等，固然找不到車子，但輪、軸、手把等零件，也不是車子！必須把輪、軸、手把等，作適當的搭配，才有假名的「車子」存在！所謂的「車子」，既不即是輪、軸、手把等，但也不能離開輪、軸、手把等而獨立存在！因此所謂的「車子」是空無自性的，亦即：既無永恆性，又無自主性，更無獨存性，車子當下即空，並無實體！車子一法如是，世間一切諸法，亦復如是，所以說「法無我」（又叫法空）！

總之：佛以下九界眾生，皆是有我執者，凡夫妄執五蘊身心之假我為我；外道則妄執神我等為我；小乘行者妄執所取涅槃偏見為我；菩薩妄見有眾生可度，有佛道可求，亦未忘我！故！今佛總以一個「無」字破之，曰：「一切法無我」，謂一切法本來無我！我輩學佛，若能時時處處，尊此教誡，平素對於世間的一切諸法，都能運用無漏清淨的智慧去觀照、思維：人法二無我的道理，所謂：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！」（金剛經偈）那麼世間一切法中之任何一法，或溪聲、山色，或翠竹、黃花…都可以引導我們證入真如本性，而完成學佛之究竟目標！

柒. 何等一切法—云何為無我

本論第一大段「承聖言以標宗」，在上一回已大致研究過，現在繼續探討第二大段「設問答以明宗」。這又分兩段，即先問後答，如下表所示：



今先研究問的部分，即「舉百法無我合問」，論文是：

何等一切法？云何為無我？

是說：世尊所謂的「一切法」是指那些呢？又「無我」又是什麼意思呢？這是論主天親菩薩為了利樂有情眾生，特別提出來的兩個問題，並藉此以顯示本論的宗旨。論主這種藉者問題的誘導，以發現所要探討的主題的教學法，乃是當今科學教育上最重視，也最提倡的一種促進學習效果的教學法，教師為了闡明一項學理或一個定則，經常要運用發問的技巧，透過問題的激盪，一方面可以集中學生的注意力，另一方面可以啟發學生思考、歸納和創造、發現的能力！這種探討式的教學法，與傳統的直述式教學法，是大不相同的。

現在論主即是教師，吾輩後學者即是學生，教師提出這兩個問題來，要我們參一參，以啟發我們的悟性！

說到所發問的問題類別，大概可分為五種：

1. 不解問—因為不了解才發問，這是第一種問題的類型。
2. 愚癡問—因為愚癡，不明是非善惡才發問，這是第二種問題的類型。
3. 試驗問—為了試驗對方懂不懂才發問，這是第三種問題的類型。
4. 輕觸問—輕是輕慢，觸是觸犯，為了要冒犯他才發問，這是第四種問題的類型。
5. 利樂有情問—為了令有情眾生悉得利益安樂才發問，這是第五種問題的類型。

以上五種問題類型中，「不解問」和「愚癡問」，是屬於「本分問」，按後學者的名分上，當該是這麼發問的！「試驗問」和「輕觸問」是屬於「慢彼問」，即這種發問含有輕慢對方的意味。「利樂有情問」是屬於「方便問」，即是善巧方便的發問，藉此發問以開示化導有情，令超脫苦輪，得諸法樂！現在，天親菩薩所假設的這兩個問題，正屬於五種問中的「利

樂有情問」！

問題既已提出，接著便是回答的部分，科判叫「列百法無我分答」，又分兩段，即先答「百法」(即一切法)，後答「無我」。在回答「百法」時，又分兩段，即先略答，後詳答，如下表所示：



捌. 伍位百法

今先研究略答的部分，論文是：

一切法者，略有五種：

這是總標的文字，意即：所謂的一切法，本來是無量無邊，俱舍宗立七十五法，成實宗立八十四法，以總括宇宙萬有，唯識宗則立百法。原來彌勒菩薩在他所說的瑜伽師地論本地分中，將世尊所說「萬法唯識」的道理，略為六百六十法，到了世尊滅度後約九百年，論主天親菩薩，憫物心切，為使後人易知易從，遂再將六百六十法，濃縮為百法，所以論文說「略」，天親菩薩以為宇宙森羅萬象，雖然無量無邊，但總不出這一百個法。而這百法又可歸為五種，那五種呢？論文說：

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。

以上標明五位，即可以暗該百法。至於五位名義為何？今逐一略釋如下：

甲、心法意義

一者心法，這裏心之一字，不是指真心，而是指妄心。對下面的「心所有法」言，「心法」又叫「心王」，「王」是「主」的意思，指有情眾生最主要的心理活動，其意義有六：

- (一) 集起名心：是說心有收集、保持、儲藏一切法種子的功能（集），並且在因緣成熟之時，又能令這些種子，一一發起現行（起）。具有這種功能的心法，特別是指第八阿賴耶識。
- (二) 積集名心：是說心（指前七識）有熏習成一切法種子的功能。我們假若接觸好的環境，心即被它熏習而落下好的種子（俗謂印象），假若接觸壞的環境，心即被它熏習而落下壞的種子。不論好的、壞的種子，均儲藏在第八識中，歷劫不壞！
- (三) 緣慮名心：是說我們的心有攀緣、思慮一切法的功能。譬如我們獨坐於斗室之中，可以想念山河大地、日月星辰等法，這便是心的緣慮功能。
- (四) 或名為識：是說心有時叫做「識」。識就是了別的意思，為我們的心對於境界有明了分別的功能。
- (五) 或名為意：是說心有時叫做「意」。意就是相續不間斷的意思，謂我們的心，剎那不停，前念滅，後念生，生滅之間，無有間隔。

(六) 或第八名心，第七名意，前六名識：是說若就「緣慮」義來說，八識皆可名心；若就「集起」義來說，則只有第八識可以叫做心，因為唯獨第八阿賴耶識能集諸種子，起現行故。

若就念念生滅，平等無間之義來說，則八識皆可名意；若就「恆審思量」義來說，則只有第七末那識可以叫做意，因為唯獨第七末那識能恆審思量第八為我故。

若就了別境界之義來說，則八識皆可名識；若就了別粗顯境界義來說，則唯前六識可以叫做「識」，因為只有前六識能了別色聲等粗境故。(至於第七、第八所了別之境，則微細難知)。

乙、心所有法意義

二者心所有法，簡稱心所，前者心王是主，今者心所是伴，有主必有伴，伴不離主，其意義有三：

- (一) 恆依心起—永遠依著心王才能生起，心王若無，心所亦不生。
- (二) 與心相應—永遠與心王相應。相應是隨順、不違背之義，與心王同出同入，緣同一境界！
- (三) 繫屬於心—繫是聯繫，屬是附屬，是說心所附屬於心王，與心王緊密的連繫在一起。

丙、色法意義

三者色法，前面二種，心王和心所，都屬於心—無形質可見，卻有知覺作用。今第三種色法，雖有形質可見，卻沒有知覺作用，其意義有二：

- (一) 變壞—轉變破壞之義。色法之變壞又分二種 1. 自然的變壞，如鐵生鏽，酒變酸等。2. 人為的變壞，如鐵加熱到熔點 1535 度 C 即變液體，若繼續加熱到沸點 2800 度 C 即變氣體，此即為人為的變壞！又如酒，若添加其他化學藥劑，則可加速其變酸，此亦為人為的變壞！總之：一切色法，無不剎那剎那地遷流變化，無不循著成、住、壞、空的軌跡前進！
- (二) 質礙—有形質而互為障礙，如桌子和椅子，此二者皆有形質而不能互相容納，含攝，叫做質礙。

丁、心不相應行法意義

四者心不相應行法，此法分三段說明：

- (一) 心—指此法悉藉心法、心所有法及色法才能建立，而色法又是心法、心所所現的影子，心所又即與心相應，所以此法亦皆不離心，故特

別點出「心」字。

(二) 不相應—復有三義：

1. 非能緣故，不與心及心所相應。
2. 非質礙故，不與色法相應。
3. 有生滅故，不與無為法相應。

(三) 行—是遷流變化、生滅不已之意。原來在五蘊中的行蘊，又分二種

1. 相應行，謂與心王相應的行蘊，即指「心所有法」。
2. 不相應行，正指「心不相應行法」。不論相應行或不相應行，都是行蘊所攝，都是遷流變化，生滅無常之法，所以特別點出「行」字。

戊、無為法意義

五者無為法，前面四種都是無常變化的有違法。「為」是造作之義，離開因緣造作之法，非因緣所生的，即叫「無為法」。有為法是體上之用，今無為法是用上之體，其意義有四：

- (一) 不生不滅—有為法是因緣所生，故有生滅。無為法非因緣所生，故無生滅。
- (二) 絕得絕失—有為法有增有減，增加了叫得，減少了叫失。無為法，又叫真如、涅槃、法身、佛性等，在聖不增，在凡不減，故絕得絕失！
- (三) 非彼非此—有為法有自他之分別。無為法，佛佛道同，所謂：「十方三世佛，共同一法身。」故非彼非此。
- (四) 無去無來—有為法有過去、現在、未來，三世剎那不停的變化。無為法，豎窮三際，常住不變，萬古常存，故無去無來。

以上五位，已將世間法、出世間法、假法、實法、色法、心法等本體界、現象界之一切法，都包括殆盡了！

玖. 百法次第

上一回我們已略說五位百法的名義，今論文將更進一步解釋百法列為五位次第的理由，即何以心法要排在第一位，心所有法要排在第二位，乃至無為法要排在第五位呢？論文說：

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。

今逐句研究之。

甲、一切最勝故

此句對應上一段百法五位中的第一位「心法」，即用以解釋何以心法要排在第一位的理由。論文以為心法在一切有為法中，其功用超過其他任何一法之上，所以列為第一。本來，心法又名「心王」，王之一字，即有最為尊貴、殊勝之義。慈恩大師云：「心法八種，造善造惡，五趣輪轉，乃至成佛，皆此心也，有為法中，此最勝故，所以先言。」意思是說：本是一心，然依其粗細及功能差別，則有八種。此心能造善業，也能造惡業。如起信論云：「心動說名為業。」譬如有人靜坐於此，其身口雖皆不動，可是心卻在打妄想、動念頭，此即是造業！動善念、造善業則上升三善道，動惡念、造惡業則墮落三惡道！吾人心念忽善忽惡，所以或上升或下墮，永遠在六道苦海中，頭出頭沒，輪迴不停！然而，不只是六凡的輪迴全看這個心之轉變，即便是成就四聖也端賴這個心之小大！何以呢？若是發厭離心則是小乘的聲聞、緣覺，若是發菩提心則是大乘的菩薩！唯有發菩提心者，才能成就無上的佛果！這在天台家則稱為「一念十法界」，十法界即四聖六凡，謂吾人凡起一念心，必落一法界，十法界依正二報，即具足於當前這一念心中！這種心法不可思議的情形，不是「一切最勝」最好的注腳嗎？

若約念佛法門來論這一念心殊勝的情形，蕩祖《彌陀要解》云：「一念相應一念生，念念相應念念生，妙因妙果，不離一心，如稱兩頭，低昂時等，何俟娑婆報盡，方育珍池，只今信願持名，蓮萼光榮，金台影現，便非娑婆界內人矣！」大意是說：當我們具備了深信切願念佛之時，當下這一念心即與彌陀大願相應，這叫二力相應，若能念念與佛相應，則就在我們念佛的同時，就已經往生到西方極樂世界去了！這就是因果俱時而有的道理，即能念之心是妙因，所念之佛是妙果，能念與所念，都不離當下這一念心，所以說因果同時，譬如秤桿之兩端，低昂同時！苟能明白因果同時的道理，那麼，何必等到我們這個娑婆世界的業報身，受完苦報之後，

才生到西方的七寶池中呢？只今深信切願，念這一句「南無阿彌陀佛」的同時，西方七寶池中，立即生出一朵微妙香潔的蓮花來，其上標有我們念佛人的姓名，我們若能精進念佛，這朵蓮花就愈開愈大，而且光彩奪目！此時，我們往生所托生的金質蓮台，就已漸漸顯現出影像來了！所以說當我們信願念佛的同時，我們便不是娑婆世界的人民而是極樂世界的佳賓了！

由上述可知我們這一念心，具有這麼大的作用，所以說「一切最勝！」

乙、與此相應故

此句是對應上一段百法五位中的第二位「心所有法」，即用以解釋何以心所有法要排在第二位的理由。論文說「與此相應故」，「此」字即指心王，謂心所有法與心王相應之故，永遠伴隨著心王，是心王所擁有的，所以排列在心王的後面。如：

與前五識心王相應的有 34 個心所：「遍行別境善十一，中二大八貪瞋痴。」

與第六識心王相應的有 51 個心所：「相應心所五十一。」

與第七識心王相應的有 18 個心所：「八大遍行別境慧，貪痴我見慢相隨。」

與第八識心王相應的有 5 個心所：「性惟無覆五遍行。」

至於何謂「相應」？就是契合的意思。《淨土論注》：「相應者，譬如函蓋相稱也。」意思是說：相應之義，譬如容器和它的蓋子相合，不相違背，稱為相應。若按唯識家的說法，即同時而起的一聚心王心所，有四種平等之義，故名相應。

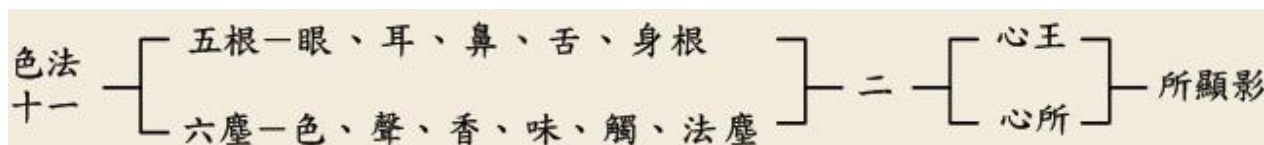
今略述如下：

- (一) 時平等—謂心王此時起，則心所亦此時起，同一剎那，無有前後。
- (二) 依平等—謂心王依眼根，則心所亦依眼根，所依相同，而起現行。
- (三) 所緣平等—謂心王緣青境，則心所亦緣青境，所緣相似，無甚差異。
- (四) 事平等—「事」即自體，指心王、心所的自體，謂心王的自體一個，則心所的自體，亦各為一個，乃成相應義。若一心王，同時與二受（或苦受、或樂受）契合，即非相應義。

總之：心所和心王的關係，如臣子和國王然，輔佐、扶持，共辦事業，故名相應。

丙、二所現影故

此句是對應上一段百法五位中的第三位「色法」，即用以解釋何以色法要排在第三位的理由。論文以為色法不能自己變現，要藉心王、心所相應，才能變現，心王心所是能變，色法是所變，先能後所，所以色法排在第三位。如下表：



此句中，「影」之一字，特別值得玩味，為什麼把有形質、有對礙的色法，此喻成影像？試思有關「影」字的成語或成句，如杯弓蛇影、捕風捉影、水中倒影或鏡中影等，其中之影子，皆作虛幻不實，了不可得解釋。又金剛經對三界內一切有為生滅之法，有六種比喻，所謂「夢、幻、泡、影、露、電。」影喻為其中之一，為何一切有為法如影呢？倓虛大師釋曰：「如影者，影即影像，依形而有，是為依他起性，全是假名，故曰如影。」

由上述可知 1. 一切色法，皆是依心、心所變現，如人影像依人形體而有，故論文特別安立「影」字。2. 一切色法，內而身心，外而世界，無不以極快的速度，消逝過去。如西哲赫拉吉利圖云：「濯足長流，抽足復入，已非前水！」孔聖人站在河邊，看見河川不停地流著，不禁感歎地說：「逝者如斯夫！不舍晝夜！」一切色法，都是循著生、住、異、滅的軌跡、剎那剎那地，向前邁進，此乃大自然出廣長舌相，普為你我一切眾生，訴說人命無常，榮華不久，一切皆虛幻不實，了不可得，故論文特別安立「影」字。

丁、三位差別故

此句是對應上一段百法五位中的第四位「心不相應行法」，即用以解釋何以心不相應行法要排在第四位的理由。論文以為此法是假借前「三位差別」而建立起來的，所以要排在第四位。所言「差別」，是對「平等」說的，平等則始終一味，畢竟無別；差別則參差不齊，各個不同。謂此心不相應行法是借著心法，心所以及色法，在這三位法上各取其一分和合而建立的假法，故本論云：「三位差別」。唐大圓居士云：「譬如有甲乙丙三人，今取甲之首相，乙之身相，丙之手足相，而合畫為一人之相。」故言三位差別。

以下再說明兩點：

- (一) 心不相應行法與前三位法不一不異，如波與水然，波依水而假立，波與水不一不異。故成《唯識論·卷二》說此不相應行「非如色心及諸心所，體相可得；非異色心及諸心所，作用可得。」

(二) 心不相應行法是個假法，稱為「分位假」。何謂分位假呢？相宗綱要續編云：假有三種。那三種呢？

1. 聚集假—凡是藉著四大五蘊聚集而成的東西，都是假法，譬如瓶、盆、舟、車等色法即屬聚集假。
2. 相續假—凡是相續不斷，遷流變化的東西，都是假法。意即：眾生每一期的生命體，透過時間三際來觀察，便是虛幻不實的假法，因為眾生的生命，並不是那一年生後才有，也不是那一年死後便無。一死一生，生生死死，只不過是無始無終的生命長流中臨時一種變化的假相而已。譬如演戲，同是一人，在這一齣戲裡演岳飛，卻在另一齣戲裡演秦檜！戲中雖有邪正賢愚、悲歡得失，或令人為之顏開，或令人痛哭流涕，但是戲中之種種境況，何嘗有絲毫的真實？總之：眾生每一期之生命現象，猶如車輪，變形易貌，是為相續假。
3. 分位假—即指心不相應行法，因為它是依前三位各一分和合而建立的假法。今以心不相應行法之一的「得」為例。「得」，即包容獲得，成就不失的意思，因此「得」之一法，絕對是離不開色法與心法的，因為一說到「得」，即離不開能所，如說「得錢」，就能得之人言，是心法或心所；就所得之錢言，是色法。但「得」之一法，卻不是色法（錢），也不是心法（心、心所），唯是心、心所、色三法上假立之法，依心、心所、色三法而變化莫測！如云得冷氣機，在熱帶地區生活的人，會覺得它很有價值，因冷氣機將為他們帶來舒適的生活，但對寒帶地區的人則毫無價值可言，他們對冷氣機不但不以為「得」，反而以為是一種累贅！又如得到一粒鑽石，一般人總以為它是價值很高的炫耀品，但在沙漠中，茫茫一片，你需要的是水，此時此地，鑽石一文不值，得之何樂？失之何悲？號稱萬物之靈的人類，終其一生，尋尋覓覓，兢兢業業，所追求者不外物質上的財色名利，殊不知此如無形的枷鎖，將自己綑綁得動彈不得，徒然剝奪摧殘吾人心性上之七聖財耳！只有受損，毫無獲益，何得之有？總之：世間法上所謂的「得」，純然是一種主觀的心理狀態，剎那變化，是為「分位假」。(明白「得」一法是依色心分位假立之法，其他二十三個心不相應行法，亦復如是！)

戊、四所顯示故

此句是對應上一段百法五位中的第五位「無為法」，即用以解釋何以無為法要排在第五位的理由。論文以為此法要借著心、心所、色以及不相應行四有為法來顯示，亦與前四位有為法不一不異，所以要排在第五位。

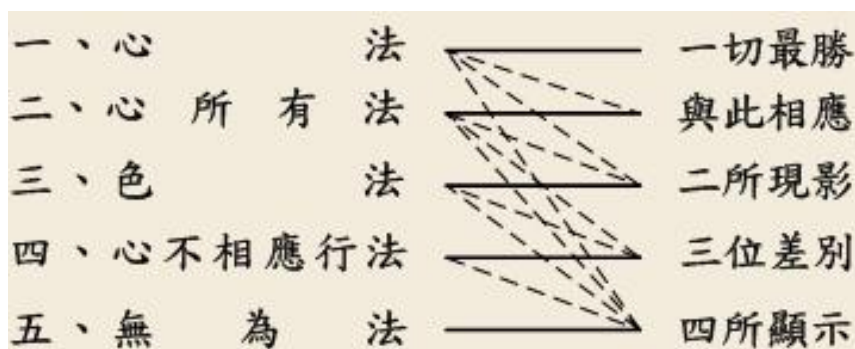
譬如山河草木，四處皆雪，是前四位之有為法，若太陽既出，四處雪融無有，即能顯示雪後之無為法。

由「無為法」必須藉「有為法」顯示，吾人可得一點啟示：即我們要親證無為之真理，必須從有為法做出，亦即以無為法為目的，而以有為法作階梯，方能親證無為法性！因此《六祖壇經》云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」佛法在那裏？一般人皆誤解以為隱身岩壑，木食草衣，遠離塵俗，獨自修行，即是佛法。殊不知佛法就在世間的有為法裏，在你我的身邊眼前，我們對世間周遭的一切事事物物，只要能時時覺悟，處處覺悟，就是佛法！不覺悟，就沒有佛法！所以，戒殺放生、持戒念佛、孝悌忠信、禮義廉恥等有為法，便是證入無為法的先決條件！如果離卻世間做人本分，去尋覓佛法，追求無上正等正覺，那就是向兔頭上覓角的傻瓜，兔沒有角，猶如離開世間之有為法就沒有菩提一樣！

所以，若只知無為法，終日談玄說妙，說空道有，而不知在有為法上下功夫，如此謂之「自絕」—天生美質，甘心暴棄，不知培養！反之，若只知有為法，而不知有個無為法，如此謂之「自畫」—畫地自限，了生死絕無可能！總之：無為法如何顯示呢？修有為法而不執著，便是無為法，除此之外，再也沒有無為法了！如《金剛經》云：菩薩終日度眾生（這是有為法），而無眾生得滅度者（這便是無為法）！

後結—如是次第

這是此段最後總結的文字，「如是」為指法之辭，指上述之五位百法，「次第」，即順序之義，謂五位百法前後順序，排列如上，不可紊亂。茲更列表說明於後：



拾. 心法—八大心王

前言

前回提要：論主天親菩薩為令眾生，悉得利益安樂，於是假立賓主，自問自答，將整個宇宙人生，萬事萬物，歸納為一百種法，欲令眾生於一一法，以無漏智慧去觀照、思維、了達我法二空的道理，俾性體完全顯現，獲大自在、大安樂、大解脫！

然，為明百法，論文分為二科：

一是略說，所謂「略舉五位暗該百法」。

一是詳明，所謂「重舉五位詳列百法」。

「略說」部分，在上一講次中，已解釋竟，今繼續研究「詳明」部分，即將百法名數，按五位（心法，心所，色法，不相應行及無為法）之次第，一一詳列出來。茲先研究「心法」之名數，論文是：

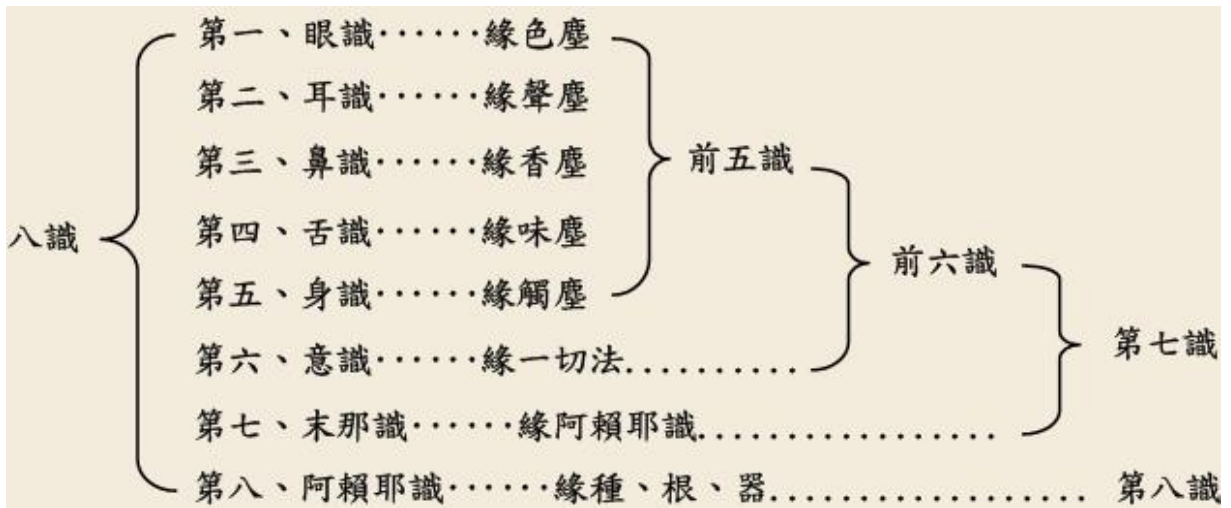
第一，心法，略有八種：一眼識，二耳識，三鼻識，四舌識，五身識，六意識，七末那識，八阿賴耶識。

第一，是數目之始，也是最重要之意，因為此下所說乃「識之自相」，吾人欲明萬法唯識之旨，以了解能變萬法之識為先務之急，故今首列之。

甲、說明

然，欲解釋「識自相」（八識）之前，先須辨明一點，即所謂八識，乃約心之相用立說，非指心之本體，何以故？蕩祖《百法直解》云：「心性離過絕非，尚不可名之為一，云何有八？若論相用，浩然無涯，今就有情分中，相用最顯著者，略有八種。」由此文可知：

1. 心性離過絕非一心性無數量、無大小、不可以言語取、不可以境物會。平素吾人勉強以「一」來形容至高無上之真理，譬如：一真、一實、一理、一諦…，但是吾人當知，說「一」還是落在言語分別上，還是屬於方便法，因為事實上，心之本體是「開口便錯，動念即乖」，不可以心思，不可以口議的，因此「尚不可名之為一，云何有八？」
2. 相用浩然無涯—《左傳》云：「人心之不同，如其面焉！」謂眾生之心理現相、作用，千差萬別，各不相同，豈能圓滿道盡？故今只就眾生心之相用中，最為明顯可見，而有規矩可尋者，如說心之依緣、業用、界地、相應心所及斷惑轉智等情形，加以研究，約有八種是為八識，所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，如下圖可知：



乙、簡介

以上八識之概論，請參見雪公所編之唯識簡介，或奘公所作之八識規矩頌即可知之。一般研究八識或是依著前五識、第六識、第七識、第八識的次第（如《八識規矩頌》），或是依著第八識、第七識、前六識的次第（如《唯識卅頌》）。唯太虛大師於民國二十年八月在北平華北居士林講《八識規矩頌》時，在有漏雜染識之部分，卻別出新裁從第六識講起，以下依次是前五識、第八識、第七識，今即簡介如後：

太虛大師說：何以依此順序？因為人類平常能覺察到的識，多半是第六識，如各種思想，各種感情等心理作用，這都是第六識之功用，這不只是佛法能說明，世間學術也都能說到，但不完全就是了。

但光是講第六識並不行，因為只第六識並不能分別一切境界，如一瞎子，眼根已壞，不能發出眼識，則雖有第六識，亦不能分別青黃赤白；又如一聾子，耳根已壞，不能發出耳識，則雖有第六識，亦不分別聲音之可意不可意。所以其次要說明前五識，必須前五識與第六識，同時生起現行，才能了別五塵境，如眼識與第六識同時現行，才能了別色塵；耳識與第六識同時現行，才能了別聲塵；乃至身識與第六識同時現行，才能了別觸塵。

但前五識與第六識所同時了別之五塵境，並非憑空而有。唯識學講「萬法唯識」，心外無法，萬法皆在心識之內！然此等境，究竟依何識而有？故今進一層，要推到第八識。即前六識所緣之器世間相，既不是前六識單獨變起，也不是心外之法，因此唯識家即說是第八識所變，所謂「內變根身，外變器界。」

從第八識之變現上言，本交互相遍，同類相似的。如現在我們大家同得人的第八識，於是我們大家同見一種色，同聞一種聲。不過，雖同見色，同聞聲，但甲所領受之境，未必恰是乙所領受的。換言之：第八識既交互相遍，同類相似，所以沒有顯然自他、物我之隔別。但在有情眾生之心境

上，卻非如此，即顯然有自他、物我之隔別！有了自他，於是就要以自我為中心，要求自我的保存，自我的發展，自我的殊勝，自我要駕乎他人之上！人人都如此，於是人我鬥爭不已！世界動盪不安！為此就要談到第七識！第七識，又名執我識，它是我執之根本，有此第七識，才有人我自他之隔別，有情眾生自我的發展，人格的表現，皆可從第七識得到詳細的說明。

上來略說八識已竟，下回再研究五十一個心所。

拾壹. 心所有法—遍行

第二、心所有法，略有五十一種，分為六位：一遍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。

五位百法，上一講次，已說第一位心法，今繼續研究第二位心所有法。心所有法，舊名「心數」，謂心所有法之數目甚多，舉其相用最顯著的，略有五十一種，即吾人日用平常，心念所向之處，皆不出這五十一個範圍，以其數多，故名心數。新名「心所」，謂眼等八識又名心王，此五十一種心數，與彼相應，如臣隨王，如僕隨主，常相左右，輔佐扶持，能助心王造業，隨心王而起，為心王所有，故名心所。心所又分遍行等六位，如論文可知。以下先研究第一位「遍行」，論文是：

一、偏行五者：一作意，二觸，三受，四想，五思。

何謂遍行

何謂遍行？「遍」是周遍，「行」是巡行，謂作意等五種心所，無遠弗屆，到處都能去，所謂「遍四一切，名為遍行。」四一切為何？即：

1. 一切性—謂遍於善、惡、無記三性。
2. 一切地—謂遍於三界九地。
3. 一切時—謂遍於有漏、無漏、世、出世時。
4. 一切心—謂八識之生，必與俱故；與諸心所亦相應故。

偏行心所有五種，今逐一研究之。

一、作意

這是一種非常靈敏、銳利的心理作用。「作」謂興起，「意」即念頭，作意，就是興起念頭，我們要認識某一色境，必定先要對它作意，才能認識它，假使不對它作意，而是興起其他的念頭，則色境雖然現前，也不能認識它，此即禮記大學所言：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味！」瑜伽論卷一也說：「雖眼不壞，色現在前，能生作意，若不正起，所生眼識，必不得生；要眼不壞，色現在前，能生作意，正復現起，所生眼識，方乃得生。」意思是說：眼識之生起現行，必須要有「作意」為其助緣。不僅如此，乃至八識心王，或其他心所之生起，也要有「作意」心所為其助緣！

今更進一步研究「作意」是一種怎樣的心理作用呢？蕩祖《百法直解》云：「作意者，警覺心種，令起現行，以為體性；引現起心，趣所緣境，

以為業用。」謂作意心所有二種作用（乃至五十一心所中之任一種，亦皆有此二種作用），一曰體性，亦即親作用，另一曰業用，亦即疏作用。譬如「火」之一法，其煖性為親作用，又其能燃燒為疏作用；又如「水」之一法，其濕性為親作用，又其能潤澤萬物為疏作用。

（一）作意之體性

今「作意」心所之親作用為何？曰：「警覺心種，令起現行。」謂作意是一種非常敏銳的心理作用，它雖然尚在種子位（潛伏位），即能警覺應起心王、心所的種子，令起現行！喻如多人，同住在一寮房裡，夜晚有小偷進來，其中有一人，警覺性最高，一發覺小偷進來，他雖還躺在床上，即能喚醒他人起床，今「作意」亦爾，其種子即能警覺心王、心所之種子，令起現行！以上說其體性。以下再說其業用，即「引現起心，趣所緣境。」謂作意又能引導這些已起現行的心王、心所，趣向所緣的境界！

（二）作意之業用

總之：「作意」有二層作用，一者令心未起而起，再者令心起已趣境！或曰：「既已析明作意心所，又有何等用處？」

答曰：「可以用來修行念佛法門！」何以呢？我們在前面曾經說過：若能以智慧觀照百法中任何一法，則現前即能令我們趨吉避凶、平安吉祥，當來則可以令我們了生死、成佛道！但看我們學了之後，會不會應用耳！今「作意」一法，亦復如是！淨土行者，可以用來幫助持名念佛！因為念佛就是要作意，作意才能攝耳諦聽，全心力量，施於一聲佛號上！

印祖曾開示我們：「初心念佛，未到親證三昧之時，誰能無有妄念？所貴心常覺照，不隨妄轉（按此即「作意」之功夫），喻如兩軍對壘，必須堅守己之城郭，不令賊兵稍有侵犯，候其賊一發作，即迎敵去打，必使正覺之兵，四面合圍，俾彼上天無路，入地無門，彼自懼獲滅種，即相率歸降矣！其最要一著，在主帥（按「主帥」喻心）不昏不惰，常時惺惺（機警也）而已。若一昏惰，不但不能滅賊，反為賊滅！所以念佛之人，不知攝心，愈念愈生妄想。若能攝心，則妄念當漸漸輕微，以至於無耳！故云『學道猶如守禁城，晝防六賊夜惺惺，將軍主帥能行令，不動干戈定太平』」如上述可知，吾人若能作意念佛，現前必能消災免難，當來必定往生西方！

二、觸

觸就是接觸。依唯識學云，觸有二種：

1. 是五境之一——即色、聲、香、味、觸等五塵境之一，乃指身根所觸之色

法，如堅、濕、煖、動、澀、滑、輕、重等色法。

2. 是五遍行之一——即作意、觸、受、想、思等五遍行之一，乃指感官對著外境，所發生的一種心理反應。反之，若感官與外境不相接觸，則心識活動，將無法生起。因此，今所言之「觸」，是心法，不是色法。

以下再依三點來研究觸心所：

(一) 觸之生因

《成唯識論》云：「觸謂三和」，和就是和合，不相乖違之意，意思是說：觸心所乃根、境、識三法和合所生。如外境是花（色境），由「眼根」映攝之，於是產生對花的認識（眼識），這認識是不離根與境的組合，因此說三法和合生觸，亦即根、境、識三和是觸之生因。如是則：

眼根、色境、眼識三者和合，生起「眼觸」。

耳根、聲境、耳識三者和合，生起「耳觸」。

鼻根、香境、鼻識三者和合，生起「鼻觸」。

舌根、味境、舌識三者和合，生起「舌觸」。

身根、觸境、身識三者和合，生起「身觸」。

意根、法境、意識三者和合，生起「意觸」。

反之，雖有根境識三者，但彼此互相乖違，如眼根、聲境、身識，此之三法以不和合故，則不能生起「觸」心所。

(二) 觸之體性

蕩祖《百法直解》言：「令心、心所觸境，以為體性。」意思是說：

「眼觸」能令眼識心王、心所去接觸青黃赤白等種種色。

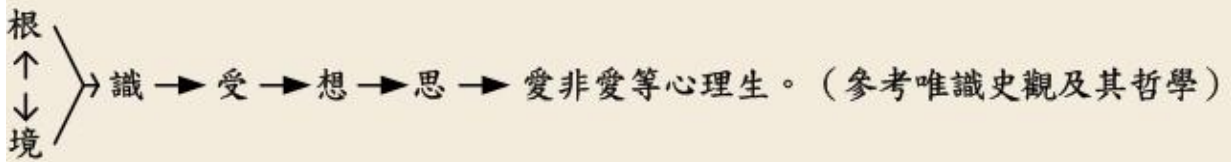
「耳觸」能令耳識心王、心所去接觸絲竹歌詠等種種聲。

乃至「意觸」能令意識心王、心所去接觸色聲等一切法。

總之：由於有「觸」心所，前六識心、心所方能觸境。

(三) 觸之業用

蕩祖《百法直解》言：「受、想、思等所依，以為業用。」意思是說：這觸心所是受、想、思等一切心所所依之處，即前六識心、心所觸境之後，能生起受、想、思等四十九種心所來。故《起盡經》云：「受、想、行蘊，一切皆以觸為緣故。」經文中「受、想、行蘊」即包含四十九種心所，即所謂受、想、思、別境五，善十一，煩惱二十六及不定四。（除作意及觸，以作意非觸所生故，觸是本身故。）試列表如下：



俗話說：「一觸即發」，又說：「一發即不可收拾！」因此，凡是修行人，平素在六根門頭，無不小心謹慎，不令根、境、識三法，隨便和合。《論語·顏淵篇》孔子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」行者大可參究！

三、受

就是領納感受。這與前面所說的「觸」心所，有次第生起的關係，即因為「觸」，能令心、心所觸境，其結果便引生「受」。以下仍分兩點研究。

（一）受之體性

蕩祖《百法直解》云：「領納順、違、非順非違境相，以為體性。」上文中所謂「境相」，是說一切境界都是心、心所變之相狀，故名「境相」。「受」心所之親作用就是領納。其所領納之境相雖多，可歸納為三，即順境（可愛樂者）、違境（不可愛樂者）、非順非違境（平平凡凡者）。

（二）受之業用

《直解》云：「起於欲合、欲離、欲不合不離之愛，以為業用。」是說「受」心所之疏作用是「起愛」，（「愛」之一字，實亦包括不愛、非愛非不愛在內）。又分三種：

（1）欲合之愛—當我們領納順境時，會生起貪染之心、喜悅之情緒與愉快之感受（樂受、喜受），遂想要與它永遠和合。此「欲合之愛」，即由樂受、喜受所生起。

（2）欲離之愛—當我們領納違境時，會生起憎惡之心、憂愁之情緒與逼迫之感受（苦受、憂受），遂想要與它遠離。此「欲離之愛」，即由苦受、憂受所生起。

（3）欲不合不離之愛—當我們領納非順非違境時，即無法激起昂揚、興奮的心理，也不能引生悲傷、憎惡的情緒，只是生起一種平平淡淡的感受（捨受），既不想與它和合，也不想與它捨離。此「欲不合不離之愛」，即由捨受所生起。

總之：受心所，相當於心理學上的「情緒」，吾人的心情變化多端，如絲之千頭萬緒，而心緒之好壞，則完全依賴外在環境之美滿、順利與否來決定！吾人心緒雖如亂絲無頭，但歸納而言，不外上述的苦、樂、憂、喜、捨等五受。

四、想

先請看「想」字，其上為「相」，即是境相；其下是心，即是心念。當能緣心對所緣境，攀緣過後，在心中留下印象，此印象常常浮現於心上，這就是「想」。以下仍分兩點研究。

（一）想之體性

《直解》云：「於境取像，以為體性。」是說「想」心所之親作用是對於境相，分別其差別相狀，如高下粗細、長短方圓等差別相，在內心先有個概念，此即是「想」。換言之，「想」就是一種認識的心理。

（二）想之業用

《直解》云：「施設種種名言，以為業用。」是說想心所之疏作用，即是在所認識的境相上，安置設立種種名稱、言語。當知世間森羅萬象，本無名言，後來之所以有花草樹木、日月星辰等名言，都是經過想心所的認識、聯想、分析、綜合之後，才施設上去的。如果沒有「想」心所的認識、分析等，則世間萬物之名言，即將無從安立，而吾人亦無有開口說話的餘地了！想心所之重要可知！

《婆沙·七十四》云：「受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本。」首先研究上句，是說：「受」能起「愛」，而貪愛為煩惱之首，因此「受」遂成為煩惱之根源！因為一般凡夫，日常之所受，無非是五欲六塵，為了五欲六塵的享受，國與國諍，王與王諍，民與民諍，乃至父子兄弟輾轉共諍！一部世界史，沒有一頁不是記載由貪欲、爭鬥所留下的血腥與創傷！八大人覺亦云：「多欲為苦。生死疲勞，從貪欲起。」可見世間的一切憂患苦痛，悉起源於愛欲，愛欲若絕，憂患立即止息！可是「愛欲」卻另有其原動力，若能解決其原動力，愛欲自然斷絕！愛欲之動力為何？就是「受」！故曰：「受能發起愛諍根本」！今研究百法，若能透視「受」心所的本質，二六時中，檢點所受為何物，而不為煩惱所轉，即能度一切苦厄！反之，若放縱五欲享受，貪染世樂，則禍患即源源不斷矣！

其次研究下句：「想能發起見諍根本」，是說：「想」的特性為「取像」，即分別客觀境界的差別相。可是由於世間眾生，在認識上的偏差，以及想像上的錯謬，故其思想、見解，往往都顛倒不正確的，所謂「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」每個人的見解都是堅固的、頑強的，誰也不肯捨己見而從他見，因此，此一思想與彼一思想之間，常常的要發生衝突、鬥爭，誰也不承認自己的見解錯誤！古印度的九十六種外道，即經常作思想上的鬥爭，甚至因思想而發生械鬥！而這種邪知倒見，卻起源於「想」心所，依著妄想分別，能令眾生背覺合塵，趨向生死！

總之：受想的過患十分嚴重，因此在百法中，特別開出「滅受想定」（又稱「滅盡定」），就是用來克制受想的活動，行者苟能依教奉行，止息受想勞慮，生死即可了脫，涅槃即可證得！

五、思

就是思慮。平素常把「思想」二字連在一起，以為思即是想，想即是思，其實依唯識學上的解釋，思是思，想是想，不可混為一談！

「思」是支配各種心理與行為的原動力，何以呢？依唯識言，思有三種：

1. 審慮思—在內心籌畫、度量此事應不應做。
2. 決定思—審慮之後，決定此事應做。
3. 動發思—既然心意已決，遂發動身、口去造業。

此三種思，前二種屬於意業，後一種屬於身口二業。由是可知：思心所之威力甚大！不但能發動意業去思慮、抉擇，又能發動身口去造善惡業！思心所可謂是身口意三業的總指揮！以下再分兩點研究。

（一）思之體性

《直解》云：「令心造作，以為體性。」即思心所的親作用為能令心王、心所去作籌謀、計慮等行為。或喻「思」如磁石，磁石能令鐵塊造作，而思則能支配心心所，令心心所造作。

（二）思之業用

《直解》云：「於善惡無記之事役心，以為業用。」即思心所之疏作用為主使、鼓動吾人之心心所，對著善事造作善業，對著惡事造作惡業，對著無記事造作無記業！

思心所與心理學的「意志」相似。依心理學言：所謂「意志」是一種支配我們從事於有目的之活動的能力。藉著意志力，可以使我們的想法、願望，付諸實現！譬如：你渴望在學校裡，獲得更好的成績，那麼即使你內心想去游泳，你也會將它克服而埋首於書本上。所以心理學家以為「意志」是推動宇宙的基本動力之一！因意志之力量強大，故曰與思心所相似。

思心所既然如此重要，我們平素應當要多運用思，要慎思，孔子在《論語·季氏篇》中說：「君子有九思」，大意是說君子之所以為君子，乃在於他遇事時，都能運用思考，孔子藉此勉勵大家要多運用「思」來指導人生，不要人云亦云，隨波逐流，像行屍走肉一般，醉生夢死的過日子！

至於佛家，特別重視三慧的修學，所謂「聞思修」，思居其中，意思

是說：聽聞正法之後，一定要經過思維參究，而思維參究乃是為了依教奉行，三者互相關連，而以「思」為中心！聞而不思，雖聞亦是枉然！不思而行，雖行亦是盲修瞎練！思心所之重要可知矣！

五種遍行心所大致介紹如上。

拾貳. 心所有法—別境

上來已研究過「五遍行」，這是六位心所的第一位。其次，要研究的是第二位的「五別境」心所，論文是：

二、別境五者：一欲，二勝解，三念，四三麼地，五慧。

何謂別境

先說明何謂「別境」？別是特別義，差別義。境是境界或事務，意即欲等五種心所，乃對特別之境界，差別之事物，才能生起活動，而且此五種心所不一定同時生起來，有時單起一種，有時同時生起二種，有時同時生起三種，有時同時生起四種，有時五種並起！甚至有時，此五別境都不生起，以四一切中，不通於一切時，一切心故！這和遍行心所，是大不相同的！（前謂：五遍行不論在任何時間、任何空間、對任何客觀的環境，起任何的 psychological 活動，都能同時生起現行！故憨山大師在《百法論義》中說：此五遍行，「雖有五法，其實總成一念」，又說：「若無遍行五法，則一念不生！」意即：吾人只要一起念頭，五遍行必同時俱起！）五別境心所生起情形如下：

- (1) 或時起一—1. 或單起欲 2. 或單起勝解 3. 或單起念 4. 或單起三麼地 5. 或單起慧。
- (2) 或時起二—1. 或雙起欲、解 2. 或雙起欲、念 3. 或雙起欲、定 4. 或雙起欲、慧 5. 或雙起解、念 6. 或雙起解、定 7. 或雙起解、慧 8. 或雙起念、定 9. 或雙起念、慧 10. 或雙起定、慧。
- (3) 或時起三—1 或同時起欲、解、念 2 或同時起欲、解、定 3 或同時起欲、解、慧 4 或同時起欲、念、定 5 或同時起欲、念、慧 6 或同時起欲、定、慧 7 或同時起解、念、定 8 或同時起解、念、慧 9 或同時起解、定、慧 10 或同時起念、定、慧。
- (4) 或時起四—1 或同時起欲、解、念、定 2 或同時起欲、解、念、慧 3 或同時起欲、解、定、慧 4 或同時起欲、念、定、慧 5 或同時起解、念、定、慧。
- (5) 或時起五—或同時起欲、解、念、定、慧。

以上為五別境生起活動的情形，共有卅一種。（若五遍行，生起現行的情形，則只有一種，即作意等五，同時生起。）

今即簡介五別境如下：

一、欲

就是希望。仍分二點研究：

（一）欲之體性

《百法直解》云：「於所樂境希求冀望，以為體性。」是說吾人對於所好樂的境界，希望擁有獲得，謂之「欲」。反之，倘若「所樂境」不現在前，則不起「欲」心所，如張三的所樂境是名位，而李四的所樂境是財利，於是當名位現前時，張三即生起欲心所，李四則否。反之，當財利現前時，李四即起欲心所，張三則否。由此可知「欲」心所，並不是在任何時間、任何空間都起來活動，這便是「別境」與「遍行」絕對不同之處！

又「欲」心所有好有壞，譬如所樂境是財色名食睡五欲，那是下地獄的五條根本，對之生起欲望，是為「惡欲」。倘若所樂境是戒定慧三學，那是成佛作祖的資糧，對之生起欲望，是為「善欲」。

（二）欲之業用

《百法直解》云：「精勤依此而生，以為業用。」是說吾人對於所樂境既有了希望，便會向著所樂境勇猛精進、不疲不厭的去追求，因此，「欲」是吾人辦任何事業的推動力，有此推動力，才可能達成最終極的目標！譬如吾人學佛，原是為了成佛，或曰：「我不希望成佛！」如此則學佛縱然學上無量阿僧祇劫，也是枉然！既不希望成佛，何必學佛？因此，學佛必須要有非成佛不可的決心與願力！（此即「善欲」）成羅漢可否？不可！成人天可否？更不可！非成佛不可！修學佛法的人，本著這種「善欲」，才能對阿耨多羅三藐三菩提（所樂境）勤勤懇懇，精進不懈地去追求，不達最終的目標—佛果，決不終止！而行者這一種精進勤懇的精神，便是由欲心所引發出來的！

二、勝解

就是殊勝的見解。今分兩點研究：

（一）勝解之體性

《百法直解》云：「於決定非猶豫境，印可任持，而為體性。」是說吾人對於「決定境」—如某種學術主張或某一宗教信仰，你對它十分肯定、認同而拳拳服膺之，此即表示你對它有了殊勝之見解，謂之「勝解」。

何以「勝解」非遍行？因為唯對「決定境」方起勝解。倘若對「猶豫境」，則勝解不生！

又「勝解」亦有好有壞，譬如「決定境」是正法，對它生起勝解，則此勝解為善法。反之，若「決定境」是邪法，對它生起勝解，則此勝解為惡法！

（二）勝解之業用

《百法直解》云：「不可以他緣引誘改轉，而為業用！」是說吾人對於決定境，既有了殊勝的見解，則吾人的心志再也不會被他人所誘惑，或被環境所改變！所謂「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」即是此意。譬如淨土行者，一旦對於念佛往生之理，生起了勝解，即順教修行，永除疑暗，不為一切別解、別行、異學、異見所退失傾動！是以觀經四帖疏云：縱使化佛、報佛，若一若多，乃至遍滿十方，各各輝光吐舌，遍覆十方，一一說言：『釋迦所說相讚勸發一切凡夫，專心念佛及修餘善、迴願得生彼淨土者，此是虛妄，定無此事也！』我雖聞此等諸佛所說，畢竟不起一念疑退之心，畏不得生彼佛國也！」縱使十方佛來，尚且不能改變我對淨土法門的信心，何況是佛以下之菩薩、聲緣乎？甚至於一切凡夫、外道或五欲六塵，更不能引誘動搖我對淨土法門之信心，如此方可謂之「勝解」

三、念

就是憶念。今分兩點研究：

（一）念之體性

《百法直解》云：「於過去曾習之境，令心明審記憶不忘，而為體性。」是說吾人對於過去曾經學習、經歷過的境界，在心田裡有著深刻的印象，記憶得清清楚楚而不忘記，這種心理作用即叫「念」心所。

反之，對於「未曾習之境」，則不能起「念」，或者雖是「曾習境」，卻無專注心，心散漫緣，如風過耳，「念」也不生。由此可見「念」亦非遍行心所。

又「念」亦有好有壞。譬如「曾習境」是正法，對它明記不忘，是為正念。反之，若「曾習境」是邪法，對它明記不忘，則為邪念。

（二）念之業用

《百法直解》云：「定之所依，而為業用。」是說吾人既能夠念茲在茲，明記不忘，依此即能生出「定」來。（心念定止於一境而不散動，謂之「定」。）譬如念佛之時，至誠懇切，攝耳諦聽，無論是出聲，或是默念，都是念念從心起，聲聲從口出，從耳入，心口念得清清楚楚，耳根聽得清清楚楚，以全心力量施於一句佛號上，雖欲起妄，力不暇及！如此念佛，「定」即依此而生，謂之「彌陀大定」。

四、三摩地

又名三昧，梵語，譯名多種，今略述之：

1. 定一如前可知。
2. 正受—離於邪亂謂之「正」，納法在心謂之「受」，如明鏡之無心現

物。

3. 調直定—「調」心之暴，「直」心之曲，「定」心之散。

4. 正心行處—正心之行動，使合於法之依處。大智度論二十三云：「是心從無始來，常曲不端，得此正心行處，心則端直，譬如蛇行常曲，入竹筒中則直。」

5. 息慮凝心—息止緣慮，凝結心念。

6. 等持—離沈浮，故定慧等，故名「等」。心不散，故住一境，故名「持」。

今更依唯識家法，分二點研究之：

（一）三摩地之體性

《百法直解》云：「於所觀境，令心專注不散，而為體性。」是說吾人把全副精神，專注在「所觀境」上，「所觀境」為何？《百法明門論纂》云：「言所觀境者，謂五蘊等，無常、苦、空等。」即在日用尋常中，用心觀察何者為色？何者為受？色是甚麼？受是什麼？乃至用心觀察「世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我…」等，如此專注，一心不亂，謂之「三摩地」。

此中尚有二點說明：

一者，所謂「心專注」者，乃是顯示此心想要專注何境，即令此心安住何境，並不是指心唯獨專注一境而不遷移也。贅言云：「但令心定，境任往來，如緣色定，不緣餘聲，色滅聲臨，即緣聲定，不隨色轉，如鏡對像，像自往來，光不隨轉，故說專注，非唯一境。」

二者，對於所觀境，全神貫注，才有定生，若不繫心專注於境，便無定起。故定心所非遍行所攝。

（二）三摩地之業用

《百法直解》云：「智依此生，而為業用。」是說由於心專注故，依此便有決擇智生（「決」是決斷，「擇」是簡擇，此二都是「智」之作用，稱為「決擇智」，謂於諸聖道，能決斷其疑，分別其理故。）即吾人倘能於一切境緣上，極力作意觀察之，雖一極小之事，或極順心，或極不順心時，皆以無常、苦、空、無我等道理印之，行住坐臥不離這個，如是久久，妄念必漸淡漸薄，決擇智必依此而生！

五、慧

就是一種分別事理，決斷疑念之作用。仍分二點研究：

（一）慧之體性

《百法直解》云：「於所觀境，簡別決擇，而為體性。」是說吾人對於諸法得失境中（如功德、過失等項），有簡別力和決擇力，謂之「慧」。

倘若對於「非所觀境」及愚昧心中，因為沒有簡別力和決擇力，「慧」即不生，所以「慧」心所非遍行所攝。

又「慧」心所是屬於中庸的無記性，因為它若與十一善心所相應，即屬於「善慧」，若是與二十六煩惱心所相應，即屬於「惡慧」！

（二）慧之業用

《百法直解》云：「斷疑而為業用。」是說由於簡別、決擇之結果，即能斷除疑惑，對於出世間諸離欲法，能究竟通達故。

以上五個心所，各有各的所緣境界，故云「別境」最後更以簡表顯示之：

別境	欲—所樂境—希求冀望
	解—決定境—印可任持
	念—曾習境—明記不忘
	定—所觀境—專注不散
	慧—所觀境—簡別決擇

拾參. 心所有法—善

上來已研究過六位心所中的第一位五遍行，和第二位五別境，今繼續研究第三位，即善十一，論文是：

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

何謂善

先研究何謂「善」？《成唯識論·卷五》云：「能為此世他世順益，故名爲善。」「此世」指現在，「他世」則指過去和未來；「順」是順於正理，「益」是益於自他。意即：有一種法（法謂事理），不但在過去世是順於正理，利益眾生，即使到了現在世也是這樣。不但現在世是順於正理，利益眾生，即使是未來世也是這樣，那麼這一種法，即稱爲善法。

由上述唯識學對「善」所下的定義可知：對一個人所做事是否稱得上是「善」，決不能只看眼前，還要看此事做了之後有沒有流弊，也不能只看對我一人好不好，還要看對天下眾生好不好！若此時似乎是對的，但久遠劫後卻有不良的影響，或只對少數人有利，卻對廣大眾生有害，則此事即非是善法！

《了凡四訓》上曾記載二則公案，今略述於後：

(一) 魯國之法，魯人有贖人臣妾於諸侯，皆受金於府。子貢贖人而不受金，孔子聞而惡之曰：「賜失之矣！夫聖人舉事，可以移風易俗，而教導可施於百姓，非獨適己之行也。今魯國富者寡而貧者眾，受金則爲不廉，何以相贖乎？自今以後，不復贖人於諸侯矣！」

子路拯人於溺，其人謝之以牛，子路受之。孔子喜曰：「自今魯國多拯人於溺矣！」

(二) 昔呂文懿公初辭相位，歸故里，海內仰之，如泰山北斗。有一鄉人，醉而詈之，呂公不動，謂其僕曰：「醉者勿與較也。」閉門謝之。逾年，其人犯死刑入獄，呂公始悔之曰：「使當時稍與計較，送公家責治，可以小懲而大戒。吾當時只欲存心於厚，不謂養成其惡，以至於此！」

又如某家大富，值歲荒，窮民白晝搶粟於市。告之縣，縣不理，窮民愈肆，遂私執而困辱之，眾始定，不然，幾亂矣！

由以上二則公案觀之，像子貢之出錢贖人而不受賞金，以及呂公之寬宏大量，不計人過，若就世俗眼光來看，則是正確的、善良的行為！可是

聖人之眼光高瞻遠矚，唯恐子貢之行為會影響到後來的人不肯再出錢贖人！而呂公之行為，卻招致此人死刑入獄！可見「現行雖善，而其流足以害人，則似善而實非也！」

至於子路之拯人於溺，而接受人家的報答，以及某家大富私下捉拿並侮辱搶米的窮民，若就世俗眼光來看則是不對的，不善的舉動！可是聖人的智慧深謀遠慮，以為子路的行為，有鼓舞社會人心向善、向上以及見義勇為的作用，而某家大富的行為，卻能導至社會秩序的安定和平，使得老百姓能安居樂業，可見「現行雖不善，而其流足以濟人，則非善而實是也！」

總之：討論一件行為之善或不善、道德或不道德，決不能僅就當前的作為裁定之，必須洞澈人情事理，並且通過時間三際的考驗，所謂「順益此世他世」方可謂之為「善」，否則即為「不善」！

有人說唯識學是佛學中的心理學，它是專門探究內心的一門學問，因此以下所列之十一條善法，多就內心上來研究。剋實言之，內心與外表並不可分，故《大學》云：「誠於中，形於外。」你有什麼樣的心理，就會表現出什麼樣的行為。因此你要有善的、道德的行為，你的內心就先得有一個純正、清淨的念頭，純正、清淨的念頭是吾人善行的原動力！成唯識論卷六云：「唯善心俱，名善心所。」謂以下十一條，唯有在善心中，方可生起，即十一條中，任何一條生起，即是善良的、道德的心理！今即逐條研究之：

一、信

信就是信心、信仰之心，亦即內心對某一對象，有了殊勝的了解，因而生起一種崇敬、仰慕、好樂、渴求之心，而沒有絲毫的疑惑，謂之「信」。

信，是淨土行者求生淨土三要—信願行之首，也是修學佛法四個階段—信解行證的第一條。今百法十一條善法中，又把「信」列在最前面，可見此一字對於修學佛法者是如何的重要！經言：「佛法大海，信為能入。」佛法無邊，浩如煙海，多少人對之望洋興嘆！但只要對佛法有信心，即能向著浩瀚的佛法大海，精勤的前進！（因此百法將精進列於信後，先有信心，方能精進故。）反之，缺少了信心，則不得其門而入！即便是入了門，若無信心，也是一無所獲，故大智度論云：「經中說信為手。如人有手，入寶山中，自在能取，若無手，不能有所取。」信心之重要可知！今仍分兩點研究之：

（一）信之體性

《百法直解》：「於實德能深忍樂欲，心淨而為體性。」此中又分三小段，即（1）信之依處，謂實德能。（2）信之因果，謂深忍樂欲。（3）信之自性，謂能令心淨。茲簡介於後：

(1) 信之依處—謂信心所依賴之處所，此即探討信心是依賴什麼生起來的？答案是：信心依實、德、能三條生出。

1. 實—指諸法之實事（世俗諦）實理（勝義諦）。良以諸佛為一大事因緣出現於世間，雖然說法無量，可是要而言之，不出此二諦，此之二諦即可該攝一切佛法。

何謂世俗諦？在佛法中，凡是說明「諸法緣生」的道理的，稱為世俗諦。何以故？因為凡俗迷情，未悟本性，於是妄想執看，逐相而轉。諸佛遂為開示世間一切諸法，但是緣生，有即非有。其義決定，不可動搖，因此名為「世俗諦」。

何謂勝義諦？在佛法中，凡是說明「緣生即空」的道理的，稱為勝義諦，何以故？因為聖人睿智，即此虛妄之相，而見真實之性，因此洞明世間一切諸法，非有而有，當體即空，其義決定，不可動搖，故名為「勝義諦」。

龍樹菩薩曰：「為世諦故，說有眾生。為第一義諦故，說眾生無所有。」世諦，即世俗諦，第一義諦，即勝義諦。世俗諦說明「即空之有」，勝義諦說明「即有之空」，空有不著，離有無二邊，即合唯識中道之義。如上所述之實事實理，甚深微妙，難可解了，然以「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」，故吾等對此實事實理，唯有隨順忍可，安而行之，絲毫不敢違背，所謂「於實深忍」，「信」之一字即依此而生！

2. 德—指三寶之真淨德：

佛真淨德，謂常樂我淨等。「常」者不遷不變之謂，性體虛融，湛然常住，歷三世而不遷，混萬法而不變，故名常德。「樂」者安穩寂滅之謂，離生死逼迫之苦，證涅槃寂滅之樂，故名樂德。「我」者自在無礙之謂，然有妄我、真我之別，若外道凡夫，於五陰身強立主宰，執之為我，乃是妄我，若佛所具八自在稱為我者，即是真我，故名我德。（按八自在我者，一能示一身以為多身。二示一塵身滿大千界。三大身輕舉遠到。四現無量類常居一土。五諸根互用。六得一切法如無法想。七說一偈義經無量劫。八身遍諸處猶如虛空。）「淨」者，離垢無染之謂，無諸惑染，湛然清淨，如大圓鏡，了無纖翳，故名淨德。

法真淨德，謂如來隨機設教，五時所說權實諸經，有照徹癡闇之德，若有見聞者，依之修行，皆能離苦得樂，乃至究竟成佛。

僧真淨德，僧以和合為義謂弘宗演教，化度眾生，紹隆佛種之僧眾，戒定嚴身，六和自備故。（按六和者，一身和共住，二口和無諍，三意和

同事，四戒和同修，五見和同解，六利和同均。)

古德有云：「茫茫長夜中，三寶為燈明，滔滔苦海內，三寶作舟航！」唯有三寶才是人生真正之皈依處，是以吾人一旦對於三寶之真淨德發起歡喜好樂之心，崇敬歸向之意，所謂「於德深樂」，「信」之一字即依此而生！

3. 能—即能力，指一切有漏善及無漏善，因為此等善行有能力運載我們得到樂果，乃至成就聖道！一個深信因果法則的人，一旦對於樂果、聖道生起希望獲得之心，自能孳孳不倦、不疲不厭地去實踐五戒十善、六度萬行等善法，所謂「於能深欲」，信之一字即依此而生！

(2) 信之因果—即「深忍樂欲」四字，忍是信之因，樂欲是信之果。故成唯識論卷六云：「忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。」上句是說吾人對於實事實理，有了殊勝的了解，於是內心即安住其上，不為一切別解、別行，異學、異見所退失傾動，叫做「忍」。它是信心生起之因。反之，吾人倘若對於實事實理，猶豫不決，舉棋不定，甚至被五欲六塵所改變，此即表示某人無有「忍」力，信心亦無由而生！

下句是說：樂欲即是欲，一種希求渴望之心，由於前面信心的堅固增強，遂對所好樂之境界，生起希求渴望獲得之心，勇猛精進，不達目的，決不終止，所以說「樂欲」是信之果。

(3) 信之自性—即「心淨」二字。謂此信之自體澄清，能使一切心、心所清淨，以心勝故，但立「心淨」之名。喻信如水清珠，入水一分，水清一分，入水十分，水清十分，同理吾人對實德能之信心增加一分，即心淨一分，信心增加十分，即心淨十分，所謂：「清珠投於濁水，濁水不得不清，信心投於穢心，穢心不得不淨！」百法論纂補義云：「若見佛像，一起信敬之心，心便清淨！」由此益顯「信」之自性矣！又因為信之自性能令心淨，可知佛法中所謂的信是智信，而非迷信。因為唯有智信才能破除煩惱令心清淨，乃至見性成佛；若是迷信則徒增惑亂，日趨困擾而已！以上簡介信之體性已竟。

(二) 信之業用

《百法直解》云：「對治不信，樂求善法而為業用。」此言信之業用有二：

上句是說：「信」能對治「不信」，以信是善法，不信是煩惱法，善與煩惱是相對立的。(按不信是大隨煩惱之首，其定義為：「不信者，於實德能，不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，懈怠所依為業。」)

下句是說：信是一種砥礪我們樂於追求善法的原動力！是以《十二門論》云：信有三相，即樂於親近善人（照應「於德深樂」），樂於聽聞正法（照應「於實深忍」），樂行布施（照應「於能深欲」）！吾人信佛，且此三相，「信」之一字才夠得上，否則，信如羽毛，飄飄浮浮，即是毛道眾生！

上來已明善法第一條「信」，謂內心對於實、德、能，有了殊勝的了解之後，遂生起一種崇敬、仰慕、好樂、渴求之心，叫做「信」，百法云：信的業用為「樂求善法」，即此種堅定的信心，是鼓舞人們孳孳為世出世善的原動力！亦即：信樂殷重，即為精進之因！以下即明善法第二條「精進」。

二、精進

約字義言，「精」就是精純，一點挾雜也無。譬如煉鋼，首先得把鐵礦中摻雜的沙粒、石頭、泥巴等雜質淘汰淨盡，然後用猛火來燒，用鐵鎚來打，每燒打一回，即去一分渣滓，如此燒了打，打了又燒，燒了又打，經過了千錘百鍊的功夫，才鍛鍊出精純的鋼鐵來！一點雜質也沒有，謂之「精」。再以念佛而言，淨土行者念佛必須求其精純！何謂精純？即萬緣放下，佛號提起，綿綿密密，一直念下去是也！若是「口裡念佛心散亂」，一邊念佛，一邊念著五欲六塵，則是不精純！

再說「進」字，就是勇往直前，不管順境、逆境，始終不變初發心，永不到轉，謂之「進」。譬如：淨土行者，歡喜時一句阿彌陀佛，煩惱時還是一句阿彌陀佛，讚嘆來時一句阿彌陀佛，毀謗來時也是一句阿彌陀佛，不論順境、逆境，始終不改念佛往生的願力，不達目標，決不終止，謂之「進」！

總之：精進，就是一種努力向上、向善、向光明的進取心！

蕩祖《百法直解》云：「精進者，於斷惡修善事中，勇猛強悍而為體性，對治懈怠，成滿善事而為業用。」

（一）精進之體性

由上文可知，「精進」之體性要點有二：

(1)斷惡修善—即勤斷一切惡法，勤修一切善法，方可謂之精進。絕對不可說很努力的為惡，也叫精進。假若是孳孳為惡，不但不叫精進，反而是最大最大的懈怠！故《百法直解》云：「設於染事而策勤者，亦名懈怠，退善法故。」

斷惡修善之事甚多，今可歸納為四條，即「四正勤」：

1. 已生惡令永斷：謂五蓋等煩惱覆心（即貪、瞋、眠、悔、疑等五蓋），離五種

善根(即信、進、念、定、慧等五根)，故一心勤精進，方便斷除，不令更生！

2. 未生惡令不生：謂五蓋等煩惱惡法，今雖未生，後若生時，能遮五種善根，故一心勤精進，方便遮止，不令生起！
3. 已生善令增長：謂五種善根已生，為令增長，故一心勤精進，方便修習，令不退失！
4. 未生善令得生：謂五種善根雖未生，為令生起，故一心勤精進，方便修習，令得生起！

《毗婆沙論》云：「斷已生惡法，猶如除毒蛇；斷未生惡法，如預防流水；增長已生善，如溉甘果栽(栽，苗也)；未生善令生，如鑽木出火！」

(2)勇猛強悍—指在「斷惡修善事中」，吾人要剛毅果決，要抖擻精神，如救頭然，慎勿悠悠忽忽、散散漫漫！尤其在斷惡方面，一定要起勁用力，說改就改，決不拖拖拉拉，猶猶疑疑，也不必今天等明天，明天等後天！小的過惡，像被尖刺戳在皮肉裡頭，要趕緊將它挑出來捨棄它！大的過惡，像被毒蛇咬傷了手指頭，假若不把這一只手指頭斬去，那麼等到毒散布到全身，人就會死的，所以要用斬釘截鐵的手段，快刀斬亂麻的決心，斬去手指頭，不可以有一絲一毫延宕疑惑之心！因此「勇猛強悍」之相，正是佛法三種精進中的「被甲精進」，行者於斷惡、修善二事之中，必須難行能行、難忍能忍、難捨能捨，猶如戰士披上盔甲，衝鋒陷陣，赴湯蹈火，在所不辭！

上來研究精進之體性已竟。

(二) 精進之業用

其次再談精進之業用，要點也有兩條：

- (1)對治懈怠—「懈怠」就是懶惰，不能斷惡修善，百法將它列為八大隨煩惱之一，與「精進」善法，恰為對立，精進生則懈怠滅，懈怠生則精進滅，故云「對治」。
- (2)成滿善事—精進能成就圓滿世出世間一切善事！世間善事如修僑、補路、救濟貧窮、憐卹孤兒等，出世間善事如持戒念佛、六度萬行等，皆因精進而得成就！何以故？以佛法所謂的精進，是一種理智的行為，而不是感情的衝動了譬如甲乙二人爬山，甲好勝、逞強，拚命的往上跑，這固然是不錯，可是才爬到半山腰，就氣喘如牛，體力用盡了，只好半途而廢。乙卻從從容容、老老實實，一步一步的，不錯亂、不失速、不間斷的往前走，終於登上了最高峰！前者謂之急進、躁進，不能成滿善事！後者方可謂之正勤、正精進！唯有正勤、正精進才能

到達了生死、成佛道的終極目標！

三、慚

第三條善法，就是一種羞恥心，一種反省、自覺的能力！吾人每天從反省、自覺之中，發現自己的身、口、意三業，有很多不合道德的地方，於是羞恥之心，油然而生，謂之「慚」。

《百法直解》云：「慚者，依於自身及法，生於尊貴增上，由斯崇尚敬重賢善，羞恥過惡而不敢為，以為體性。別則對治無慚，通則息諸惡行，以為業用。」今依此文，分兩點研究之：

(一)慚之體性

先明羞恥心生起之因，即「依於自身及法，生於尊貴增上」一句。「自身」，指自己的身軀。「法」，指教法，謂：「我這巍巍堂堂的七尺之軀，不但具有與十方諸佛相同的佛性，而且又聽聞到無上甚深微妙的教法，我不作善行也已經夠可恥的了，怎麼可以同流合污，去為非作歹呢？」由於對此自身生起尊重增上，及對於教法生起貴重增上，遂生起羞恥心來！

其次說到一個人經過這一番反省、自覺的功夫之後，即生起兩種效果：

- (1) 崇尚敬重賢善—凡見一切賢人、善人等有德之人，皆十分恭敬、尊重，待之如父兄，事之如師長！
- (2) 羞恥過惡而不敢為—由於在一言一行一舉一動之先，即自我反省：「我這麼做，是否對得起我的身分地位？及我所接受的教法？」經此自反、自責的功夫，種種的罪惡過失，便可止息下來！

以上說明「慚」之體性已竟。

(二)慚之業用

- (1) 別用—對治「無慚」，以「慚」為善法，「無慚」是煩惱法，善與煩惱是相對立的，故云「對治」！（按：「無慚」是中隨煩惱之一，其定義為：「無慚者，不顧自法，輕拒賢善為性。能障礙慚，生長惡行為業！」）
- (2) 通用—「息諸惡行」，止息種種的惡行，即有羞恥心的人，必不會為與人同流合污，為非作歹！

四、愧

第四條善法，也是一種羞恥心，不過這種羞恥心是來自對於世間輿論的顧慮！平素對「慚愧」二字常合而說，剋實言之，此二字稍有差別，即慚是「慚自」，愧是「愧他」。

《百法直解》云：「愧者，依於世間、他人，訶厭增上，輕拒暴惡，

由此羞恥過罪而不敢為，以為體性；別則對治無愧，通亦息諸惡行，以為業用。」今依此文，分兩點研究之：

（一）愧之體性

先明此種羞恥心生起之因，即「依於世間他人，訶厭增上」一句。當知我們處在世間之中，並不是我們獨自一個人而已，我們的上下左右前後，都有著廣大的人群。生活在人群之中，每一個人的言行舉止，必須時時處處考慮到他人！亦即大家要有尊重「公德」（公共的道德），大家公認這樣做是對的，合理的、有益於人群的，我們就要去遵守。

反之，大家公認這是不合理的，不道德的，有害於社會人群的行為，我們就要遠離它、不去做！否則，就會招來輿論猛烈的攻擊，與他人強烈的厭惡！依此世間輿論的譏訶，與他人的厭惡，而生起的羞恥心，謂之「愧」。由這種羞恥心便生起兩種效果來：

- （1）輕拒暴惡—輕視拒絕暴虐的惡人，羞與惡人為伍！
- （2）羞恥過罪而不敢為—有了羞恥心，自然不敢去造作殺盜淫妄等惱害眾生之壞事！

以上言「愧」之體性已竟。

（二）愧之業用

- （1）別用—對治無愧。
- （2）通用—息諸惡行。

總之：以上這兩條善法「慚」與「愧」，若是具足了則能培養成高尚完滿的人格，人人具此慚愧心，則世界和平，社會安康，家庭幸福。反之，若失去了慚愧心，人人寡廉鮮恥，則與禽獸無別！《增一阿含經》云：「世有二妙法，擁護世間，所謂慚與愧也，若無此二法，世間父母、兄弟、妻子、尊長，大小不別，即與畜類同等也！」《遺教經》亦云：「慚恥之服，於諸莊嚴最為第一，慚如鐵鉤，能制人非法。是故比丘，常當慚恥，無得暫替！若離慚恥，則失功德。有愧之人，則有善法，若無愧者，與諸禽獸無相異也！」

今日之下，國家處境艱難，社會風氣日趨下流，人心多陷溺在五欲六塵之中，難以自拔！究其原因，乃起源於一般人多失去了良知、理性的自覺，一任私慾之放縱無度，鮮有自省、自勵及慚愧的德行所致！人一旦失去了慚愧心，僥誑傲慢之心必起！僥慢心一起，凡事則自是非他，只見他人不是，不見自身過惡，染心強，瞋心熾，慢心重，不接受諍言，不求改過，以致自身陷溺於惡業之中而不自覺，此為最可悲憐憫者！大家相因，

習非勝是，遂成為一時代不良的風尚！今欲求積極拯救之道無他，唯有人人從內心的自覺開始，而自覺之道，唯有從謹遵聖言量，常懷慚愧心做起，如此則人類的前途庶幾才有漸露曙光的希望！

五、無貪

什麼是「無貪」呢？就是對於五欲六塵，起厭離心，而不去貪戀執著，這在善法中，是極為重要的一條，所謂的「三善根」—無貪、無瞋、無癡，無貪居於首要地位，「善根」的根是能生義，是根本義。以無貪等三善根能出生無量善法，無量善法皆以此為根本為得增長，故名「善根」。今依往例，仍分兩點研究之：

（一）無貪之體性

《百法直解》云：「於三有及三有資具，無所染著，而為體性。」何謂「三有」？簡單的說，三有就是指三界（三界即六道眾生生死輪迴之所在！），眾生在三界之中，有如是之因，必有如是之果，因果確有，絲毫不爽，故謂之「三有」。何謂「三有資具」？資是資糧，具是器具，眾生到三界去輪迴生死要準備什麼資糧器具呢？惑、業也。眾生對於財色名食睡等五欲六塵，起惑造業，則必定投生到三界中輪迴生死！故稱惑業為「三有資具」。

今「無貪」一法，即指對「三有」及「三有資具」無所染著，今分述如下：

- （1）於「三有」無所染著—或「觀三界如牢獄，視生死如冤家」！或觀「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏！」常發厭離心，求出三界，了脫生死！
- （2）於三有資具無所染者—於五欲六塵，作毒蛇猛獸想，少欲無為，則身心自在！今舉一公案為證：

宋僧法一、宗杲，從東都避亂渡江，各攜一笠。杲笠中有黃金釵，每自檢視！（心有所牽！）一伺知之。杲起如廁，一亟探釵，擲江中。杲還，亡釵，不敢言而色變。一叱之曰：「與汝共學了生死大事，乃眷眷此物耶？我適已為汝投之江流矣！」杲展坐具，作禮而行。（見徑中徑又徑斷愛門）

以上公案中，法一對宗杲說：「我和你共同修學佛法，就是專為出三界，了生死這件大事！」有此誓願即本文所說的「於三有無所染著。」接著法一呵斥宗杲說：「你還眷念不忘這毒蛇（喻黃金釵）啊？我剛才已經替你這條毒蛇丟到江流裡去了！」有此決心即本文所說的「於三有資具無所染著」！

（二）無貪之業用

《百法直解》云：「別則對治貪著，通則能作眾善，以為業用。」

先說別用，「無貪」特別的功用在對治「貪著」。無貪是善法，貪著則為惡法，二者壁壘分明，互相對立，「無貪」生起，「貪著」即被降伏，故云「對治」。

再說通用，「無貪」一般的功用在「能作眾善」，謂無貪能生一切善，為一切善之根，故佛法上稱「無貪」為「善根」！世間為善之人，其心中之貪著煩惱必定較輕！

六、無瞋

什麼是無瞋呢？就是遇到不如意的境界心能忍辱，保持心平氣和，不發脾氣，即叫「無瞋」。它也是三善根之一，因由無瞋之善法，可以出生無量善法故。今仍分兩點研究之：

（一）無瞋之體性

《百法直解》云：「於三苦及三苦資具，無所憎恚，而為體性。」何謂「三苦」？（1）苦苦：謂有漏五陰之身，性常逼迫，經云：「身為苦本。」老子亦云：「吾有大患，為吾有身。」，故名為「苦」。今更加上天災人禍、寒熱饑渴等苦緣的逼迫，苦上加苦，故名「苦苦」。（2）壞苦：謂樂相壞時，苦相即至，名為壞苦，所謂「樂極生悲」即是。（3）行苦：「行」者，遷流之義，由身心環境等一切有為法，生住異滅，四相遷流，常不安穩，所生之苦，名為「行苦」。

何謂「三苦資具」？即指招引三苦之因。三苦之因為何？即是惑、業！眾生起惑、造業，必招引來三苦之果。故《法華經·方便品》云：「諸苦所因，貪欲為本。」而貪欲是根本煩惱，是起惑造業之根本，故亦可曰：「諸苦所因，惑業為本。」

今「無瞋」一法，即指對「三苦」及「三苦資具」無所憎恚，今分述如下：

- （1）於「三苦」無所憎恚一行者了知：「禍福無門，唯人自召」之因果道理，明白當前所受的困厄逆境，悉由自己因中起惑造業而來，故胸中灑落坦然，安心受報，既不怨天，也不尤人，故曰：「無所憎恚！」
嘗見寒山拾得問對：

「昔日寒山問拾得曰：『世間謗我、欺我、辱我、笑我、輕我、賤我、惡我、騙我，如何處治乎？』拾得云：『只是忍他、讓他、由他、避他、耐他、敬他、不理他、再待幾年你且看他！』」行者大可參究。

- （2）「三苦資具」無所憎恚！前已云：「三苦資具」即指惑業。蕩祖《唯

識心要·卷六》云：「依正二苦，全由自惑業招，無恙可矣！三界苦因，既是惑業，云何可無恙耶？」

「答曰：『惑業無性（按：無實體也），但不起惑造業則已，何勞瞋之？又過去惑業，達其已滅，即名懺除，故不須瞋！現在惑業，知其不住，勿令相續，亦不須瞋！未來惑業，今尚未有，防令勿起，亦不須瞋！他人惑業，亦復無性，但應憐憫，更不須瞋！若一起瞋，即成惑業，如水益深，如火益熱！故曰：劫功德賊，莫過瞋恚！又曰：一念瞋心起，百萬障門開也！』」

「問曰：『大乘了知惑業無性，三際叵得，可無瞋矣！小乘未達法空，視煩惱賊及諸惡業，不啻怨毒，安得無瞋？』」

「答曰：『小乘於已起惑業，如法懺悔。未起惑業，深生厭離，亦非瞋也。』」（按：厭離者，毘婆沙論及正理論，立之為善心所。成唯識論卷六云：「厭謂慧俱無貪一分，於所厭境，不染著故。」）

（二）無瞋之業用

《百法直解》云：「別則對治瞋恚，通則能作眾善，以為業用。」其別用可知。由通用則知：「無瞋」善法，不只是消極地忍受逆境而已，更是在忍受逆境中，還能積極地為善！

七、無癡

何謂無癡？簡言之：無癡就是一種智慧，對於一切事理之真假是非，都能明了透澈，即叫無癡！原來「佛」之一字，就是覺悟之義，因此吾人學佛之目的，不外破迷啟悟，轉識成智，求作一個明白人，絕不感情衝動，辦糊塗事，故「無癡」一法，極為重要！

（一）無癡體性

「無癡」之體性云何？蕩祖《百法直解》云：「無癡者，於諸諦理及諸實事，明解而為體性。」此中分二：

1. 於諸諦理明解—諸諦理者，指苦集滅道四諦之理。如何謂之明解？如遺教經言：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異！佛說苦諦實苦，不可令樂；集真是因，更無異因，苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅，滅苦之道，實是真道，更無餘道！」意即：佛所說四諦，皆是審實不虛，法爾如是之理，所謂「互古今而不變，歷萬劫而常存」，佛如實而說，若佛弟子能如實而解而行，即謂之「無癡」！
2. 於諸實事明解—諸實事者，指一切緣起之事。如何謂之明解？即對於平素所見、所聞、所覺知之事相，皆能一一明白了解：此由何等因緣所生？彼由何等因緣所生？並能了知凡是因緣所生之法，皆如夢幻泡影，空無

自性，了不可得！如《金剛經》所云：「凡所有相，皆是虛妄！」若佛弟子能如實而解而行，即謂之「無癡」！

總之：「無癡」一法，特別注重「明解」二字，人生在世，最重要的是隨時隨地保持這一種清明照徹的智慧！

（二）無癡之業用

又「無癡」之業用云何？蕩祖《百法直解》云：「別則對治愚癡，通則能作眾善，以為業用。」此中分二：

1. 別用—對治「愚癡」，以愚癡乃是對一切事理迷惑闇鈍，不能明解故。一旦「無癡」善法現起，「愚癡」惡法即被降伏，二者壁壘分明，互相對立，故云「對治」。
2. 通用—能作眾善，以無癡之人，其心中對於一切因果事理皆能明解，故能奉行眾善。（反之，唯有糊塗人，才會做壞事！）無癡能生一切善法，為一切善法之根本，故在佛法上特別將「無癡」與前述之「無貪」、「無瞋」並稱為善根！《十住毘婆沙論·一》曰：「善根者，不貪不恚不癡，一切善法從此三生。」

八、輕安

何謂輕安？輕是輕快，安是安樂，身心輕快安樂，謂之輕安。輕安與修行大有關係，所謂「身安而後道隆」，謂身心輕安，道業才能進步，輕安一法之重要可知！

（一）輕安之體性

「輕安」之體性云何？蕩祖《百法直解》云：「輕安者，遠離麤重雜染法品，調暢身心，於善法中堪任修持，而為體性。」此中「麤重」，即指貪瞋癡等染污法，以能擾亂、壓迫行者之身心，使之憂心沖沖，寢食難安，如心中壓著一塊大石頭然，悒悶不樂，故名麤重。「雜染法品」指一切有漏法之總名（漏，煩惱之異名）。總之：行者只要心中一有煩惱，即不得輕安，以不輕安故，或念佛時佛號提不起來，或聽經時不能諦聽而打瞌睡，或轉頭即忘，或夜夢顛倒等。

如今「輕安」者，即遠離了貪等染污法及一切有漏法之壓迫，使人心中有如釋重負之感覺，身心調和舒暢，所謂「心廣體胖」（心無煩惱擾亂，則廣大寬平，而體常舒泰），謂之「輕安」！此時「於善法中堪任修持」—善法指五戒十善、六度萬行，謂行者身心輕安，則對於一切自利利他之善法，即能好好地修行！

（二）輕安之業用

又「輕安」之業用云何？蕩祖《百法直解》云：「對治昏沈，轉捨染濁身心，轉得清淨身心，而為業用。」此中分二：

1. 對治昏沈—昏沈，即昏昧沈重。對一般人言，一昏沈，即不能勝任一切事；對行者言，一昏沈，即不能修觀行，如修禪者看不住話頭，修淨者不能攝心諦聽佛號！若得「輕安」，遠離羸重煩惱，則「昏沈」無由生起（案：「昏沈」是癡之等流）故云「對治」。
2. 轉依—轉染濁身心，依清淨身心。謂「輕安」善法一起現行，則染濁身心立可轉而捨去，清淨身心隨即轉而獲得。

最後略說「輕安」之有無。根據《成唯識論·卷六》所言，輕安一法唯上界定地中才有，所以者何？由定滋養，身心方得調暢故。若欲界眾生，煩惱羸重熾然，故散心位無有輕安！《百法贅言》云：「輕安一法，唯定地有，欲界中無。」《瑜伽論》亦云：「欲界諸心心所，由闕輕安，名不定地。」

然而，欲界眾生在入定前之加行，由於伏惑故，身心亦微有調暢之感，此謂之「相似輕安」。行者若欲得「相似輕安」，可參考台宗二十五方便，所謂：

- (一) 備具五緣—1. 衣食具足 2. 持戒清淨 3. 閑居靜處 4. 息諸緣務 5. 近善知識。
- (二) 外訶五欲—1. 訶色 2. 訶聲 3. 訶香 4. 訶味 5. 訶觸。
- (三) 內棄五蓋—1. 棄貪欲 2. 棄瞋恚 3. 棄睡眠 4. 棄掉悔 5. 棄疑。
- (四) 調和五事—1. 食不饑不飽 2. 眠不節不恣 3. 身不緩不急 4. 息不澀不滑 5. 心不沈不浮。
- (五) 進行之法—1. 欲 2. 精進 3. 正念 4. 巧慧 5. 一心。

案此二十五方便，本是台家修禪之方便行，方便名善巧，方便行即善巧修行也。修禪行者，若不善巧方便，調停得所，世間禪定尚不可得，何況出世妙理乎？今以《唯識論云》輕安與禪定相應，唯上界定地中有，故此二十五方便亦可說為獲得輕安之入手方便也。不僅如此，即持名念佛者，若能依此方便之助，復起信願念佛之正修，可成念佛三昧，淨業決定可成！

九、不放逸

第九條善法就是不放縱身心，隨時隨地，檢點身心，決不讓它向不正當、不道德的方面發展，如此即叫「不放逸」。以下再分三點研究之：

（一）假實

不放逸是假有之法。何以故？《百法直解》云：「不放逸者，即精進及無貪、無瞋、無癡三種善根。」此即是說不放逸無有自體，因為它是藉著精進及三善根，一共四個法和合而為自體，離開了這四個法，「不放逸」一法即了不可得，故是假有之法。

（二）不放逸之體性

《百法直解》云：「於所斷惡，防令不生，於所修善，修令增長，而為體性。」文分兩層 1. 「所斷惡」指殺盜淫妄等一切惡業，及貪瞋癡慢等一切煩惱，吾人對於這些煩惱與惡業，要小心提防，令不生起，不要疏忽大意，叫「不放逸」。2. 「所修善」指戒殺、放生等自利利他之一切善業及信、進、慚、愧等一切善法，吾人對於這些善法與善業，要時時講求、修持，令之日日增長茁壯，叫「不放逸」。以上兩層意義，第一層注重「防」字，第二層注重「修」字，此亦即易經乾卦云：「閑邪存其誠」之意。

（三）不放逸之業用

《百法直解》云：「對治放逸，成滿一切世出世間善事，而為業用。」文亦分兩層 1 對治「放逸」。何謂「放逸」？《百法直解》云：「於染不防，於淨不修，肆縱流蕩。」即對於染污的惡業、煩惱，不提防它，令它不生；對於清淨的善業、善法，不時時講求修持，令它生起。總之：肆無忌憚、胡作非為，就是「放逸」！此與「不放逸」的意義，恰好相反，因此說「不放逸」對治「放逸」。2 成滿善事。前面解釋「精進」善法時，曾說「精進」有成滿善事之功用。今「不放逸」亦有此功用，可見「不放逸」與「精進」關係密切，且以「精進」為自體。

根據《婆沙論·一百七十七》云：從前釋迦與彌勒二菩薩，在底沙佛所，勤修梵行。然而，釋迦菩薩以極精進故，超越了九大劫，而在彌勒菩薩之前而成佛。

又如付法傳中的第十祖脅尊者，初為梵志師，年垂八十始捨俗出家，城中少年便譏誚他說：「愚夫朽老，一何淺智？夫出家者，有二業焉，一則習定，二乃誦經，而今衰耄，無所進取，濫跡清流，徒知飽食！」時脅尊者，聞諸譏議，因謝時人而自誓曰：「我若不通三藏理，不斷三界欲，得六神通，具八解脫，終不以脅至席！」乃晝習教理，夜修禪定，綿歷三歲，果然如願以償，時人敬仰，因號曰脅尊者。

如上所述，「不放逸」能成滿善事可知矣！

十、行捨

第十條善法，注重「捨」字，「捨」即放下、離相、不執著，「行捨」對行者言，是極其重要的一個修行法門。以修行如行路才行路必要捨棄當下之一步，才能向前進一步，隨行隨捨，才能到達目的地！同理，行者必須捨棄我相、人相、眾生相、壽者相，遣之又遣，至一絲不立才能達到究竟圓滿的境界！以下分四點研究之：

（一）簡別

《百法直解》云：「此與五受中之捨受不同，故名行捨。」原來，在佛法中，有兩種「捨」，一是受蘊中的「捨」，叫「捨受」，是一種不苦、不樂、不憂、不喜，內心平平淡淡的感受，在三性中，屬於無記性。二是行蘊中的「捨」，叫「行捨」。是內心平等、不執著的意思，在三性中，屬於善性。老子云：「生而不有，為而不恃，長而不宰，功成而不居」，即是「行捨」之要義。今為簡非「捨受」，故名「行捨」。

（二）假實

《百法直解》云：「亦即精進，及三善根。」即「行捨」亦是假有之法，以其與前之「不放逸」善法，同是假藉精進及三善根四法，而為自體，離開了這四法，「行捨」即了不可得，故是假有之法。

（三）行捨之體性

《百法直解》云：「能令其心平等、正直、無功用住，而為體性。」意思是說：「行捨」的功能，由淺入深，分為三層：

1. 平等—乃是對於「差別」之稱。無有高下淺深之差別叫「平等」。謂「行捨」能泯除怨親人我差別的觀念，遠離昏沈（心太下沈而迷迷糊糊）、掉舉（心太高舉而浮躁不安）的過失，令心平等安適寂靜而住。
2. 正直—方正質直，遠離邪曲之心，叫「正直」。謂「行捨」既令心平等寂靜已，復令此心方正質直，無有偏邪歪曲，故曰「正直」。
3. 無功用住—心既平等、正直已，復以精進力故，更進而至「無功用住」之境界，即不假人為造作，自自然然的，心即安住在道上，這是「行捨」最殊勝的功能！

（四）行捨之業用

《百法直解》云：「對治掉舉，寂靜而住，以為業用。」何指「掉舉」？「掉」是掉弄、搖動，指我們的心，搖搖晃晃，妄念紛飛。「舉」是輕舉，指我們的心輕佻、飄浮、不安定。根據百法解釋，「掉舉」一法，能使我們的心，不能安住在所觀的境界上，如念佛時，妄念紛飛，不能專注在佛號上，便是「掉舉」使然！而今「行捨」一法，卻能令心平等（而遠離掉舉）、

正直（而遠離邪曲）、無助用住（而任運寂靜安住於所觀境界之上），故此二法，互相對立，故云對治。總之：「行捨」能令妄念止息、修觀自在，是行者成就定慧之前方便！至要！至要！

十一、不害

第十一條善法就是不損害他人的生命、名譽、財產乃至不妨害公共秩序、不侵犯他人自由等，皆屬「不害」所攝。「不害」是造成一個和樂、溫馨、安詳、進步的社會，最主要的條件之一，以下分四點研究：

（一）假實

不害是假有之法，何以故？《百法直解》云：「不害即以無瞋而為體性。」離開了「無瞋」這一條善法，「不害」即了不可得，故是假有之法。

（二）不害之體性

《百法直解》云：「於諸有情，不為侵損逼惱而為體性。」文分二層：

1. 不害之境：即「於諸有情」一句，言所謂「不害」是指不害胎卵濕化等一切有情眾生，不只是不害人道眾生耳。
2. 正明不害：即「不為侵損逼惱」一句，言不做殺盜淫妄等惱害眾生之事。

（三）不害之業用

《百法直解》云：「能對治害，悲傷憐愍以為業用。」文亦分二層 1. 對治害—何謂「害」？害，就是損害、惱害。對一切有情，無悲愍心，且以刀杖、石塊、繩索等，恣意地去做宰割、屠殺、鞭打、繫縛、威嚇等事，以迫害、損惱有情。恰與「不害」相反，故云對治。2. 悲傷憐愍—這是「不害」的擴充，謂觀眾生在世間中，平素所遭受的苦惱、損害之事，已經很多很多，因此，我們對待一切眾生，理應有所憐憫、同情，不敢再去驚動打擾他們。《孟子·離婁篇》云：「文王視民如傷」，宋蘇軾的「鉤簾歸乳燕、穴牖出癡蠅、愛鼠常留飯，憐蛾不點燈」皆是基於這種悲心的流露！

（四）簡別

《百法直解》云：「無瞋名慈，不害名悲，與樂拔苦，度生勝用，故體雖一，約用分二。」

或問：「不害」之體，既是「無瞋」何須別立？

答曰：當知佛家教義，要以慈悲為根本，慈者給與一切眾生快樂，悲者救拔一切有情痛苦。慈與悲是佛家度化眾生最殊勝的法門。

既然慈與悲之作用不同，其所依體，亦宜有所差別！即：「慈」以「無瞋」善根為體，依「無瞋」善根建立「慈」之一法。

「悲」則以「不害」善法為體，依「不害」善法建立「悲」之一法。今若不建立「不害」，則悲心即無所依靠，進而不能顯示出其度生之功能勝用來！因此之故，「無瞋」與「不害」，雖是一個自體，但為顯示慈悲二用有所差別，故不妨分為二種，即依彼「無瞋」善根，假立此「不害」之法，以圓滿佛家之根本教義！

以上十一種善法，都是吾人一切道德行為之根源，本此十一種原則去做，必能離苦得樂，究竟解脫！

拾肆. 心所有法—根本煩惱

四·煩惱六者：一貪，二瞋，三慢，四無明，五疑，六不正見。

「四」是指六位心所中的第四位。前三位的遍行五、別境五及善十一，皆已研究過，今繼續探討第四位的「煩惱法」。

何謂煩惱？

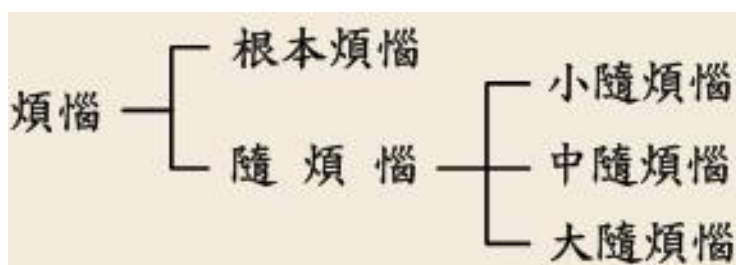
唯識述記云：「煩是擾義，惱是亂義，擾亂有情，故名煩惱。」《百法直解》云：「煩躁擾動，惱亂身心，故名煩惱。」總之，煩惱就是眾生心理的搗亂份子，它能令吾人感到煩悶懊惱，恒處生死！

又煩惱是一種惡法，什麼是惡法呢？比例上述之善法可知，即：

1. 違損此世他世，是為惡法。
2. 自惱惱他，自性垢穢，是為惡法。

當知：吾人學佛的目的，雖說是為了了生死、成佛道！但是其先決條件卻是要伏斷煩惱，因為煩惱正是吾人了生死，成佛道之大障礙！學佛若未能將煩惱斷盡，則了生死、成佛道，決不可得，如此，雖曰學佛，亦是白費力氣！是以學佛若不想了生死便罷，若想了生死，如何伏斷煩惱實為最主要的課題。

可是要伏斷煩惱，卻先要認識煩惱，如欲擒賊，先要認識賊之長相，才能知所防患，乃至一網打盡，而達到學佛之最終目標！今百法即用分析的方法，將煩惱之行相，一一詳細道出，共有二十六種，此二十六種又大分為二，細分為四，如表所示：



今先研究第一類：根本煩惱六種。為何稱為根本煩惱呢？約有二義：

- (1) 因為這六種煩惱，是一切煩惱的根本，由此能生出其餘種種的煩惱，好像草木之根，能生出枝葉花果，故名「根本」。
- (2) 因為這六種煩惱，是造作萬惡的根本。眾生一切罪業，如殺盜淫妄等，都是由這六種煩惱所發動造成，故名「根本」。如《普賢行願品》云：「由貪瞋癡，發身口意，作諸惡業，無量無邊！」可見貪瞋癡是眾生造惡的源頭，故名根本煩惱。

茲即分別簡介根本煩惱如下：

一、貪

何謂貪？就是耽染愛著，《百法直解》云：「於有具染著為性，能障無貪善根，生苦為業。」文分兩段：（一）體性（二）業用。今先言體性。

（一）貪之體性

於有、有具染著為「貪」。何謂有、有具？

1. 有：指「三有」，也叫「三界」（欲界、色界、無色界），即六道眾生生死輪迴之所在，眾生自久遠劫來，在三界之中，生了死，死了又生，生生死死，或上天堂，或下地獄，或鑽馬腹驢胎，苦不忍言，總是逃不出三界之外！故古德云：「三界如牢獄，生死如冤家！」

可是一般愚癡眾生，雖然天天處在牢獄之中，日日與冤家聚會，卻是木然不知，習以為常，不覺其苦！不但不覺其苦，甚至還留戀於三界牢獄，耽著於生死冤家，而不求出離，不想解脫，這與糞坑中之蛆，又有何差別？

當然，眾生留戀於「死」的，自然不會有，但是留戀於「生」的人，卻是很多很多！殊不知這種想法，根本就是大大的顛倒！因為根據佛法言：「死依生來，吾若不生，因何有死？宜見其初生知終死，應啼生勿怖死！」今既人人貪生惡死，豈非愚癡之極！可憐之至！而「貪生」正是「於有染者」的表現！

2. 有具：指「三有資具」，「資」是資糧、「具」是器具。上句「三有」約果言，此句「三有資具」則約因言，意即：眾生到三界六道去輪迴生死，必須準備何等資糧器具？即對五欲六塵等器世間，耽染愛著，起惑造業，則必定招來三界的苦果！故八大人覺經云：「多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起！」謂眾生之所以在三界中生死輪迴不停，都是由於貪愛五欲六塵生出來的！而「貪欲」正是「於有具染著」的表現！

以上言貪之體性已竟，以下言貪之業用。

（二）貪之業用

又分兩點：

1. 能障「無貪」善根——「無貪」是吾人造作眾善之原動力（故名善根），而「貪」是一切諸惡之根本，二者互相對立，「貪」能障礙「無貪」，使不生起。
2. 生苦——「貪」能招來生死大苦故；又「貪」與三途相應故。以上言貪之業用已竟。

如上研究可知：「貪愛」之過患極大，行者亟須警惕（按：貪之與愛，名別體同一瑜伽論記云）！尤其是淨土行者，於此更應著眼，以免誤了了生死之大事！憨山大師云：「念佛求生淨土，原是要了生死大事。若不知生死根株（入土曰根，在土上者曰株）畢竟向何處念？古人云：『業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土！』是知愛乃生死根株，自有生死以來，生生世世，捨身受身，皆是愛欲流轉！而今念佛，念念要斷這愛根！即日用現前，在家念佛，眼見兒女子孫，家緣財產，無一不愛，則無一事一念，不是生死活計。正念佛時，心中愛根，未曾一念放得下，如此佛只聽念，愛只聽長！且如兒女之情現前時，回光看這一聲佛，果能敵得這愛麼？果能斷得這愛麼？若斷不得這愛，畢竟如何了得生死？以愛緣多生習熟，念佛才發心，甚生疏，又不切實；因此不得力！若目前愛境主張不得，則臨命終時，只見生死愛根現前，畢竟主張不得！故勸念佛人，第一要生死心切，要斷生死心切，要在生死根上念念斬斷，則念念是了生死時也。」

（三）貪之對治

貪愛既是吾人生死之根株，那麼如何使貪愛心由濃稠轉為淡薄呢？明幽溪大師《淨土法語》云：「欲輕其愛者，莫若杜其境，眾境皆空，萬緣都寂，一念自成，一念若成，則愛緣俱盡矣！杜境有道乎？曰：杜境者，非屏除萬有也，亦非閉目不觀也，即境以了其虛，會本以空其末也。萬法本自不有，有之者情故，情在物在，情空物空，萬法空而本性現。本性現而情念息，自然而然，非加勉強！楞嚴所謂：『見與見緣，并所想相，如虛空華，本無所有。此見及緣，原是菩提妙淨明體，云何於中，有是非是？』」（經文「見」指能緣見分，「見緣」指所緣六塵相分，「想」即六識妄想，「相」即六根身相。）是以欲杜其境，莫若體物虛，體物虛則情自絕，情絕則愛不生，而唯心現，念一成！故圓覺云：『知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次！』一去一留，不容轉側，功效之速有若桴鼓，學道之士，於此宜盡心焉！」（桴，是鼓槌。桴之與鼓，必互相感應，《漢書·李尋傳》：「猶桴鼓之相應也。」所謂大叩即大鳴，小叩即小鳴，不叩即不鳴，藉此以比喻吾人苟能體悟萬法緣生，虛幻不實，如夢幻泡影，則貪愛之念自然漸漸淡薄乃至止息不生！）

以上略釋「貪」之一法已竟。

二、瞋

何謂瞋？瞋就是瞋恚念怒。按「瞋」字本義作「張目」解（見《說文》），是說人心中一有違逆憤慨之事，則睜大眼眶，怒目直視，謂之「瞋」。今日世界，戰亂頻繁，災難不斷，人與人爭，國與國爭，乃至家庭中的成員不能和諧相處，無一不是吾人心中之瞋毒作祟使然！依佛法言：瞋心重者，死後當墮毒蛇！即使生於人趣之中，五官也是不端正，或者是諸根不

俱全，由此可見，瞋之禍患，是何等之重大！是以吾人對於瞋之一法，不可不給予相當的重視！

《百法直解》云：「瞋者，於苦、苦具，憎恚為性。能障無瞋善根，不安隱性。惡行所依為業。」文分兩段，（一）體性（二）業用。今先言體性。

（一）瞋之體性

於苦、苦具憎恚者為「瞋」。何謂苦、苦具？

（1）苦—逼惱為義。佛地經約：「逼惱身心名苦。」法華經曰：「三界無安，眾苦充滿。」俗話也說：「世間不如意事，十常八九。」當這些苦境或不如意事，加諸吾人身心時，一股憤懣不平之氣，於焉發生，是為「瞋」！

眾生所受苦果無量無邊，取要言之，有下列五種：

1. 依自身方面言，則有疾病老死、饑渴疲勞、醜陋殘廢等苦。
2. 依內心方面言，則有貪瞋癡慢、嫉妒怨恨，憂悲怖懼等苦。
3. 依外界方面言，則有水火雷電、寒暑風雨，以及旱潦瘟疫的災患，虎狼蛇蝎的毒害等苦。
4. 依人事方面言，則有刀兵盜賊，侮辱侵害，威脅壓迫，譏罵嘲諷，怨毀仇殺，拘禁刑罰，乃至內亂外患等苦。
5. 死後則有墮落惡趣的可能。

以上依自身和內心所受之苦，稱之為內苦；依外界所受之苦，稱之為外苦；依人事所受之苦，稱之為共苦；死後所受之苦，稱之為後苦。眾生生在這五濁惡世之中，其所感受的，無論正報（身心）和依報（國土及一切外境），無一不苦。一般人不明事理，遭受此等痛苦的逼迫，難免會失去理智，感情衝動，怨天尤人，橫結惡緣，是為「瞋」之體性。

（2）苦具—即生苦之資具，指的就是惑業。貪等一切煩惱及殺等一切惡業，皆是生苦之原動力，是為苦具！「於苦具憎恚」是說吾人對於煩惱及惡業，生起憎恨心，厭惡它！咀咒它！名之為「瞋」。又可分五種：

1. 對自己的惑業起憎恚（不知惑業無性，但不起惑，造業則已，何勞瞋之？）
2. 對他人的惑業起憎恚心（不知他人惑業，亦復無性，但應憐愍，更

不須瞋！)

3. 對過去的惑業起憎恚心(不知過去惑業已滅，節名懺除，亦不須瞋！)
4. 對現在的惑業起憎恚心(不知現在惑業不住，勿令相續即可，亦不須瞋！)
5. 對未來的惑業起憎恚心(不知未來惑業，今尚未有，防令勿起即可，亦不須瞋！)

若不明理老，對以上五種惑業起瞋心，此即更加一層惑業，如水益深，如火益熱，如此則惑業轉劇，將來受苦更重，惡性循環，情況更不可收拾矣！故吾人對貪等煩惱，起現行時，但當作「緣起性空」觀，煩惱亦是因緣所生法，凡是因緣所生法，都是空無自性的，現在它雖然生起現行，但轉瞬之間，即將消滅，吾人只要提高警覺，勿令相續即可，何必對它起憎恚心呢？是以古德教人，於貪等煩惱起時，不必太與它作對，但也不要隨它而去，只要默默的摒除它即可。孔子曾說：「你對待一個小人，你若厭惡他太過分了，他反而容易為非作歹，犯上作亂！」(論語泰伯篇載，子曰：「人而不仁，疾之已甚，亂也！」)總之：吾人對於「苦具」，但默摒即可，不必瞋恨之！

以上釋瞋之體性已竟。

(二) 瞋之業用

文分三點：

- (1) 能障「無瞋」善根—故《大智度論》云：「瞋恚者，失諸善法之本，隨諸惡道之因，法樂之怨家，善心之大賊！」
- (2) 不安隱性—謂瞋心起時，身心熱惱，唯識心要云：「身心熱惱，故云不安隱性」。即身體方面，怒髮沖冠，咬牙切齒，面目猙獰！生理方面，心跳加快，血壓升高，呼吸急促！心理方面，怒火攻心，理智喪失，不辨是非邪正，忘其身，以及其親！是為「不安隱性」。
- (3) 惡行所依—謂一切惡業，皆依著填心而發作起來。故《華嚴經》云：「一念瞋心起，百萬障門開！」

由上研究可知：「瞋」毒甚為可怕！雖與「貪」毒同列為三毒之一，但其禍患，有時甚至比「貪」之為害更為嚴重！故決定毘尼經云：「寧起百千貪心，不起一瞋恚，以違害大慈，莫過此故。」大意是說，貪心雖然不好，但也有好的一面，如學佛的人，想要積極的修習善法，想要多多的接近眾生，進而去教導他，使他皈向佛門，離苦得樂，這便是「貪欲」心理之驅使，佛法叫「善法欲」，由此善法欲之推動，行者才能向無上的菩

提大道勇猛精進，不疲不厭！故經曰：寧可生起百千貪心，也不許生起一念瞋心！因為瞋心只有百害而無一利，瞋恚之火，不但能毀壞善根，燒盡功德之林，而且與佛家之根本要義：「慈悲」精神，大相逕庭！與菩薩的四攝法：「布施、愛語、利行、同事」，大相違背！故遺教經說：「瞋恚之害，則破諸善法，壞好名聞，今世後世，人不喜見。當知瞋心甚於猛火，常當防護，無令得入！」

（三）瞋之對治

瞋心之禍患，既如此之重大，行者應當如何防護對治？略說三點：

- （1）修慈悲觀—《四教儀》云：「多瞋眾生慈悲觀。」意即：多瞋恚之人，於請違逆境界，輒生忿怒，當修慈悲觀以對治之！即當觀想對方之所以惱害我、誣陷我，多是由於被瞋火所燒、被癡心所迷之故，當他被煩惱擾亂時，他自己也作不了主，內心已痛苦至極，我何忍再給予報復，增加其痛苦呢？故行者應當愍念那些迫害我的人的無奈，不應於彼處而起瞋心！
- （2）修忍辱行—《法界次第》云：「內心能安忍外所辱境，故名忍辱。」行者在遭遇對方之漫罵、譏諷時，先當觀察對方是何等人？是君子還是小人？若是君子，我自己就得反省一切言行，是否有不合理、不合法之處？君子是不隨便批評人的，現在來指責我，我言行一定有瑕疵，自己不知耳！因此我不但不應對他生起瞋心，反而應該恭敬接受，並改正過咎。反之，對方若是小人，小人之特徵之一是沒有慚愧心，專門破壞賢善，因此他來侮辱我，是理所當然，我又何必對他生瞋，與他一般見識呢？

《大智度論·十四》云：「菩薩自念，我不應如諸餘人，常隨生死水流，我當逆流，以求盡源，入泥洹道。一切凡人，侵至則瞋，益至則喜，怖至則畏。我為菩薩，不可如彼，雖未斷結，當自抑制，修行忍辱，惱害不瞋，敬養不喜，艱難不應怖畏，當為眾生，與大悲心！復次，菩薩若見眾生來惱亂，當自念言，是為我之親厚，亦是我師，益加親愛，敬心待之。何以故？彼若不加眾惱，我則不成忍辱，以是故言：是我親厚，亦是我師。復次，菩薩心知，如佛所說，眾生無始，世界無際，往來五道，輪轉無量，我亦曾為眾生父母兄弟，眾生亦皆曾為我父母兄弟，當來亦爾，以是推之，不應惡心，而懷瞋害！」

- （3）持名念佛—這是最簡易殊勝的辦法。即一念瞋心起，趕緊念十句佛。據《觀經》載，吾人苟能至心稱念南無阿彌陀佛，以「稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」既然，念佛可以滅罪，可知只

要吾人一心持名，一句頂著一句的，淨念相繼，即可降伏瞋火，獲得竟解脫。

以上略釋「瞋」之一法已竟。

三、慢

何謂慢？慢就是貢高我慢，自恃凌他的意思。對於他人，不管是德學不如我自己的，或者是程度與我相等的，甚至對於德學超過我自己的人，我都表現出輕慢、蔑視的態度，叫做「慢」。

（一）慢之體性

「慢」的體性為何？《百法直解》云：「慢者，恃己所長，於他有情，心生高舉為性。」何謂「恃己所長」？《唯識音義》云：「恃己所有學問、伎術等能，或族姓、色力、富勢等勝。」意即：一個人或倚仗著自己廣學多聞、或多才多藝、或族姓高貴、或容貌美麗、或有錢有勢，遂不把其他人看在眼裏，自以為高高在上，舉世無雙，這就是「慢」的體性。

我們平素常說「驕慢」一詞，以「驕」釋「慢」。若依唯識論言，此二法略有不同。如何不同？

1. 「驕」是小隨煩惱之一，以「貪愛」一分為體。而「慢」則是根本煩惱之一。
2. 「驕」唯在自，「慢」則對他說，即驕乃於自盛事染著，醉傲為性，正驕醉時，未必凌他，故「驕」與「慢」有別。

（二）慢之種類

至於「慢」的種類，由於所觀的對象，則有七種或九種的差別。《成唯識論·卷六》云：「此慢差別，有七九種，謂於三品、我、德處生。」

今略述於後，先說七種慢：

- (1) 慢—又分二種 1 不敬等類，即「於等謂己等」，內懷高舉之心，不尊敬德學和自己同等的人。2 藐視劣類，即「於劣謂己勝」，內懷高舉之心，看不起德學比我拙劣的人。

此種慢心是依中、下二品有情而生起的。

- (2) 過慢—又分二種 1. 於等類妄視為劣，即「於等而謂己勝」，內懷高舉之心，對於德學和自己同等的人，卻硬說自己比他強。2. 於勝類妄視為等，即「於勝而謂己等」，內懷高舉之心，對於德學勝過自己的人，卻偏說自己與他一樣！這種過分的慢心，叫「過慢」。

此種慢心是依上、中二品有情而生起的。

- (3) 慢過慢—即「於勝類反視為劣」，內懷高舉之心，明明是他的德學勝過我，我卻翻過來說我勝過他這種慢心比「過慢」更加過分，所以叫「慢過慢」。

此種慢心是依上品有情而生起的。

- (4) 我慢—這是七種慢的根本，因為眾生內執有「我」，故於他人起高慢之心，一切人皆不如我。又外執有「我所」，故起高舉之心，以為凡是我所有的東西，都比他人所有的都要高尚珍貴，這就叫「我慢」。

此種慢心是依著「我」而生起的，一切凡夫，皆有「我執」，凡有「我執」者，皆有「我慢」，不過有輕重之分而已。

- (5) 增上慢—增上者，強盛之義。因「我慢」未除，於精進修行時，得到一種相似境界，便生起高舉之心，謂我已證得聖果，這叫做「增上慢」。

昔妙高禪師，誓成佛道，曾於僅容一人之峭壁上，精勤靜坐，藉資警策，日久昏沈漸生，一念失察，便栽下台下，以精勤故，感動韋馱菩薩相救。因問韋馱菩薩：「世上如我精進者有幾人？」韋馱菩薩以其心生貢高，遂謂廿世不予護法！後經妙高禪師痛自悔罪乃已！

此種慢心，是依著「德」而生起的，而且，此種慢心，唯有在修行者身上才有，如妙高禪師，在修行過程中，稍微有一點相應，就生起高舉之心，自以為了不起，自以為得到禪定，或神通力量，這就叫「增上慢」！

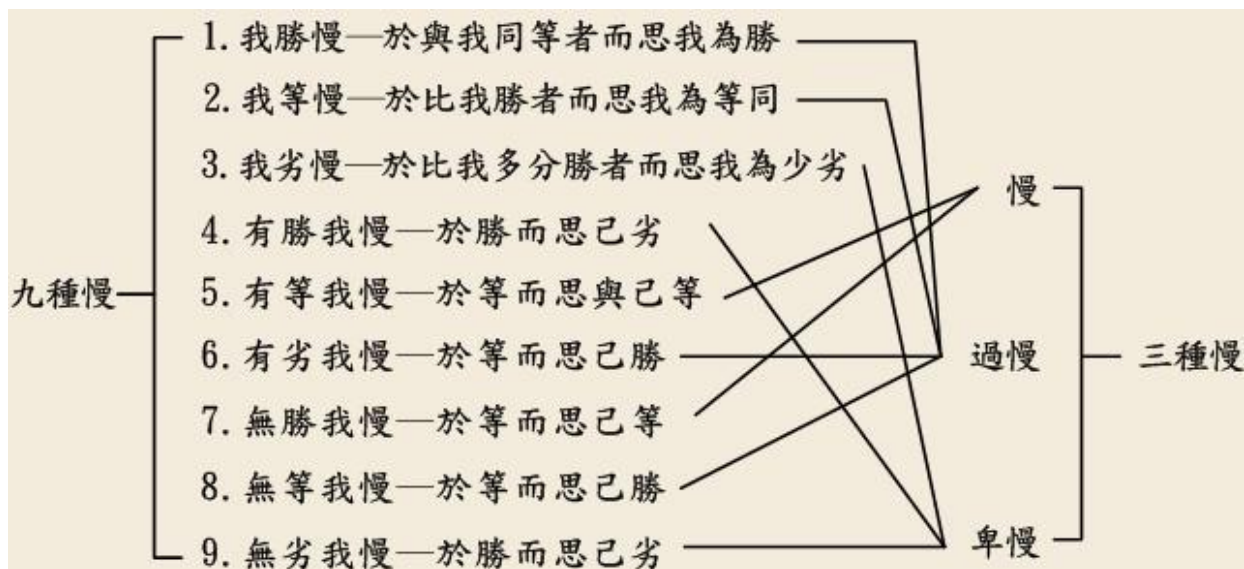
- (6) 卑劣慢—又分二種 1. 「自實甚劣，妄謂少劣」，即自己的德學，和他比起來，實在相差太遠，雖然自己也承認卑劣，但是還要「慢」一下，說是自己不過少分卑劣而已！2. 「雖知彼勝，不肯起敬」，即雖然完全承認他德學比我強，自己實在是卑劣，但是決不肯虛心下氣的，向他學習。反而生起慢心說：「你高你的，我卑我的，還不都是一樣吃飯睡覺？你又有什麼了不起？」唉！這種「卑劣」卻還要「慢」的人，真是可笑亦復可憐了！

- (7) 邪慢—「成就惡行，恃惡高舉者」，即社會上有一種惡人，仗恃著他所作的惡行，生起「高舉」之心，叫做「邪慢」。例如：惡人作惡，犯法坐牢，可是他不但以為不名譽，反而以為坐監牢的次數愈多，愈是好漢！又如惡人殺人，不但不知悔改，反而以為殺人愈多，愈是英雄！噫！這種邪慢之人，在世之日，為害社會國家，死後一定墮入阿鼻地獄！真是害人亦復害己了！

此種慢心，也是依著「德」（於無德中，謂己有德）而生起的。

總之，以上七種慢，於五處生起，所謂於上、中、下三品有情起四種「慢」（即於中下品起「慢」，於上中品起「過慢」，於上品起「慢過慢」又於上品起「卑劣慢」。）於我處起「我慢」，以及於德處起「增上慢」和「邪慢」。

至於九種慢，不外就是七種慢中之三種慢（慢、過慢、卑劣慢）所攝，如下表可知：



以上略釋「慢」之體性竟。以下再談「慢」之業用：

（三）慢之業用

《百法直解》云：「能障不慢，生苦為業。」即業用有二：

1. 能障「不慢」—相宗綱要云：「不慢即慚心所之一分」。而「慚」是善法之一，它是一種羞恥心，一種反省、自覺的能力，一個人若能每天從反省、自覺中，發現自己的身口意三業，實在有很多不合道德的地方，於是羞恥之心，油然而生，謂之「慚」。而「不慢」就是「慚」之一分。具此慚恥心者，「縱有修持，總覺我工夫很淺，不自矜誇，看一切都是菩薩，唯我一人實是凡夫！」（印祖開示語可見）「慢」與「不慢」，互相對立，故曰：「能障」。
2. 生苦—是說由慢心為因能生出苦果來。即七慢或九慢中，不論那一種慢，都會阻礙吾人向上向善向光明！因為一有慢心存在，自然就會滿足現狀，再也不求上進。《書經》云：「能自得師者王，謂人莫己若者亡。」慢心重者，認為別人都不如我，其結果只有一天天的墮落，沈淪於苦海而無以自拔！是以阿毘達磨集論稱慢心為「慢結」，「結」是繫縛義，為煩惱之異名，謂慢心能繫縛眾生，而不使解脫，故稱為「慢結」。集論云：「慢結所繫故，於我我所，不能了知，不了知故，執我我所，廣行不義，不行諸善，由此能招未來世苦，與苦相應！」《唯識心要·卷六》

亦云：「若有慢，於三寶真淨德中，及一切有德之人，心不謙下，競生人我，由此生死。輪轉無窮，受諸苦故。」由此可見慢心過患，是如此之重大，吾人不可不小心防患！

《上蔡語錄》載，昔謝上蔡（良佐）與伊川別一年，復見，問其所進，自論為學功夫曰：「但去得一矜字耳！」且曰：「點檢病痛，盡在此處！」伊川歎曰：「此所謂切問近思者也。」

當知：「矜」之一字，豈但上蔡先生一人而已！實在是一般學者的通病啊！考察佛理，《法華經·方便品》云：「我慢自矜高，諂曲心不實」，「矜」（自賢、自誇）之一字，實際上和根本煩惱中的「慢」是相通的！儒佛二家，皆以之為重大的煩惱之一，而極力要伏斷之！

今研百法至此，區區伏願吾等平素多效法《法華經》上的常不輕菩薩，此菩薩凡有所見，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，皆悉禮拜讚歎。而作是言：「我深敬汝等，不敢輕慢，所以者何？汝等行菩薩道，當得作佛。」常懷慚愧心，藉以對治自是非他，自讚毀他的我慢心！

以上略釋「慢」之一法已竟。

四、無明

就是無所明了、愚癡、沒有智慧之義，乃一切煩惱之總稱。《本業經》云：「無明者，名不了一切法。」《俱舍論》云：「不了知諦（四諦）、寶（三寶）、業（業因）、果（果報）」即謂之無明。《百法直解》云：「無明者，亦名為癡。」謂無明就是迷惑之心。茲更依往例分兩點研究：

（一）無明之體性

《百法直解》云：「無明者，於諸理事迷闇為性。」迷闇就是迷惑愚昧之意，謂無明如酒，能令人心昏沈、顛倒，使人對於種種真理和事相，看也看不明白，聽也聽不清楚，想也想不通達，故名「無明」。《唯識心要·卷六》云：「獨頭無明，多迷諦理；相應無明，亦迷事相，故云『於諸理事迷闇為性』也」。

何謂「獨頭無明」與「相應無明」？依《大乘起信論》言，業相、轉相、現相這三細之間，不緣外境，無明獨起，是為「獨頭無明」。至於六麤與餘惑相應而起，是為「相應無明」。

又，「獨頭無明」亦名「迷理無明」，迷於我法二種空理，此為迷真所起之一念不覺，是無明之根本。「相應無明」亦名「迷事無明」，迷於五欲六塵之事相，此為眾生妄見萬法為實有所起的見思煩惱，是無明之枝末。

由此可知，此處所謂「無明」，並非如世俗所謂「白癡」之類！而是

說，此人亦有聰明智慧，可惜卻是「世智辯聰」，對各種真實事理認識不清楚，分別不明白之邪知邪見，謂之「無明」。

以上言「無明」之體性竟。

(二) 無明之業用

《百法直解》云：「能障無癡善根，一切雜染所依為業。」此中又分兩點說明：

- (1) 無明能障無癡善根—三善根之一的「無癡」，乃是對一切事理皆能清明照徹之智慧；今「無明」則是對一切事理皆不能如實明了之迷惑心。無明如長夜之昏暗，無癡如慧日之朗然，慧日能破長夜，故無明與無癡二者互相對治。
- (2) 無明為一切雜染所依—凡能染污真性，令不清淨之一切有漏法，皆是雜染法。顯揚聖教論將一切雜染法歸納為三種，即 1. 煩惱雜染（亦名惑雜染）指貪瞋慢等一切煩惱。2. 業雜染，指或因煩惱所生，或因煩惱緣助，而發動身口意，造作殺盜淫等惡業。3. 生雜染（亦名苦雜染），指因惑、業所生之三苦、八苦等果報。

總之：惑業苦三雜染，皆因「無明」所起，故云「無明為一切雜染所依。」

三細六麤

若依《大乘起信論》則以「三細六麤」總攝一切雜染法，如是雜染法皆由「根本無明」迷真所起！故《起信論》云：「當知無明，能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。」茲略述三細六麤於後，藉此以了解由無明生起雜染法之原委。

先述三種細相（因對「六麤」故名「三細」）：

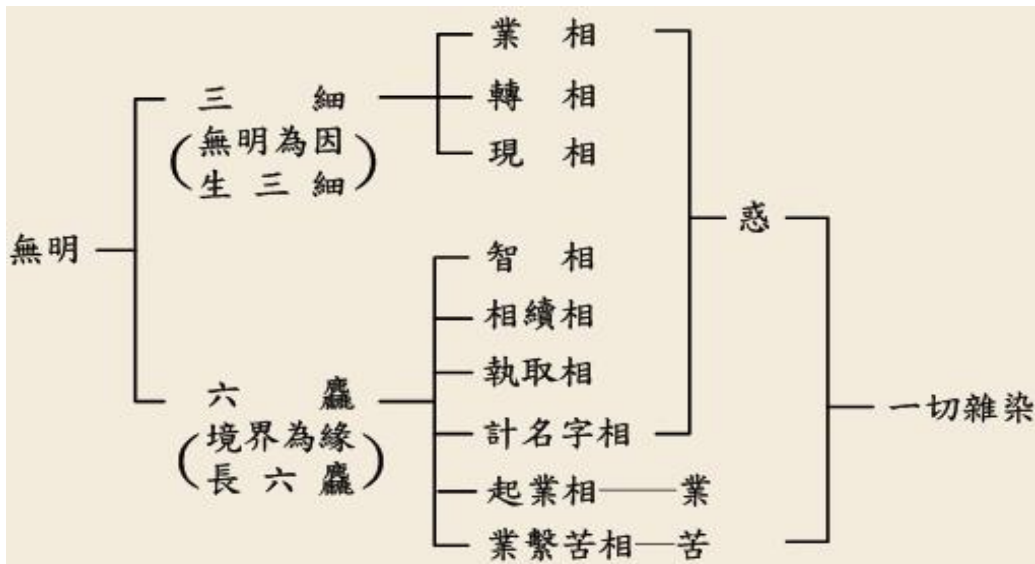
1. 業相—節從員起妄方初動之相也。本覺心源，離念寂靜，因無明故，覺成不覺，遂成「業相」。「業」是動作之義，《起信論》云：「以依不覺故，心動說名為業。」即此心動，名為業相，如夢依睡也。
2. 轉相—「轉」是「起」義。轉相亦名「能見相」，謂依前業識轉起而成為能見之相（能見初動之相）。《起信論》云：「以依動故，能見。」如依夢而有夢心。
3. 現相—亦名「境界相」，依前能見相，分別初動之相，能現境界，故名「現相」。《起信論》云：「以依能見故，境界妄現。」如依夢心而有夢境。

此三種細相，能障於中道實相之理，使之不能顯發。此微細之無明，品數雖為無量，姑分為四十二品，於初住以上至佛果之四十二位斷之。

再說六種麤相（因對前之「三細」故稱為「六麤」）：

1. 智相—謂依三細中之第三境界相以為實有，不知是自識所現之幻影，妄生智慧而分別染淨之相，於淨境則愛，於染境則不愛，是名「智相」。
2. 相續相—謂依前智相之分別，於愛境則生樂受，於不愛境則生苦受，種種迷妄，續起不斷，是名「相續相」。
3. 執取相—謂依前相續相，以不了違順境如空華，不了苦樂心如幻化，堅固停止，無有變改，執持不捨，是名「執取相」。
4. 計名字相—謂依前妄執，更立假名。肇公云：「物無當名之實，名無得物之功！」由此名故，不待眼見違順之相，但耳聞善惡之名，便生喜怒，是名「計名字相」。
5. 起業相—謂依前名字，尋名取著，依此儀惑，發動身口七支，（人身有三支，殺盜淫。口有四支，妄言、綺語、惡口、兩舌），造善、惡、不動等，無量差別之業。於中雖有善業及不動業（屬於上二界之禪定意業），然而俱是有漏業，皆是苦因，是名「起業相」。
6. 業繫苦相—業因已成，招果必然，故《書經》云：「天作孽，猶可違，自作孽，不可逭。」《涅槃經》亦云：「非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受報。」眾生繫於善惡之業因，而感生死之苦果，三界輪轉，無有已時。《正法念》云：「如繩繫飛鳥，雖遠攝即還，眾生業所牽，當知亦如是！」是名「業繫苦相」。

以上「三細六麤」若與三種雜染（惑、業、苦）相配合，則六麤中之前四相（智相、相續相、執取相、計名字相）乃至上溯到根本無明，盡名為「惑」因；第五相（起業相）為「業」緣；第六相（業繫苦相）為「苦」果。有漏雜染法雖多，不出三界因果惑業，今《起信論》以「三細六麤」攝之，罄無不盡！如是雜染，皆由根本無明不了真如而起，故《百法》云：「無明為一切雜染所依。」如下圖所示：



以上釋「無明」一法已竟。

(三) 無明之對治

《八大人覺經》云：「愚癡生死」，愚癡就是「無明」，可見「無明」為因，「生死」為果，眾生無量無邊之生死，皆由無明而來！楞伽經言：無明為父，貪愛為母，二者和合，則招感生死苦果。無明禍患既如此之大，吾人當該如何對治之？依佛法言：愚癡眾生，當修因緣觀！觀萬法緣生，自有入處！其法云何？《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！」我佛慈悲，開示吾等眾生，當對一切世間法上，觀察其變化無常，如同夢、幻、泡、影、露、電一般，莫非虛假，一切皆空，到底一無所得！使此心洞明一切諸法，不過緣會時現有生起之幻相耳！實則生即無生，從此可知：表面雖萬象森羅少而其底裏，全然烏有！時時處處，如是觀察覺照，便有不可思議功德！何謂功德不可思議？當知觀諸法緣生之理，若領會得一切法當體即是空，便能契入諸法空相，相空則性自顯。何以故？有相則諸法千差萬別，相空則諸法一如故。諸法一如，即是性光顯現故，性光顯現，即是「無明」已明故。雖「無明」未必遽斷，未必遽與如如不動冥合，而智理冥合，實奠基於此！當知博地凡夫，欲對治無明迷闇，回光返照，捨此因緣觀，實無下手處也！

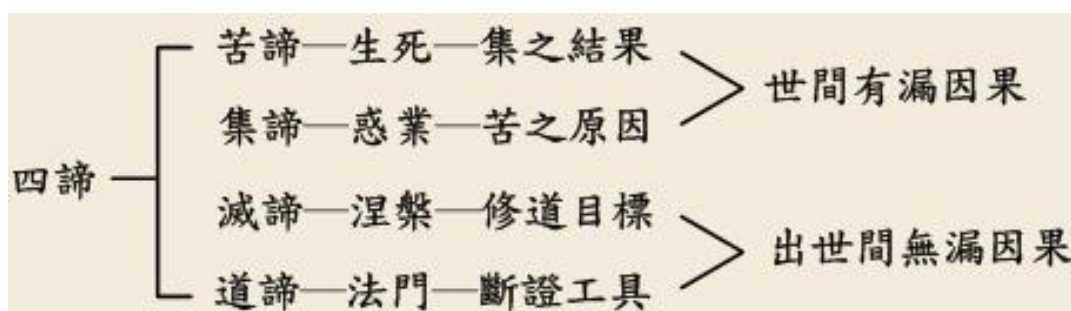
五、疑

就是懷疑，對於事理，依違難決，徬徨無主，莫知所從，謂之「疑」。《大乘義章·六》曰：「疑者，於境不決猶豫曰疑。有二種：一者疑事，如夜觀樹，疑為是人？為非人等？二者疑理，疑諸諦等。小乘法中，唯取疑理，說為疑使（「使」以驅役為義，行者為疑惑所驅役，而流轉於三界，謂之疑使。）大乘通取，皆須斷故。」

今依二點研究，一體性，二業用。先說體性：

(一) 疑之體性

《百法直解》云：「疑者，於諸諦理猶豫為性。」猶豫，遲疑不決貌，本是兩種野獸之名。猶，獾屬，是猿類之一種。豫，象屬，象之大者謂之。《老子·十五章》：「豫兮，若冬涉川；猶兮，若畏四鄰。」(形容人之小心謹慎，好像大象冬天涉足於河川，不敢遽進；又好像獾猴提防四周窺伺，不敢妄動。)總之：此二種野獸，生性皆進退多疑，人之多疑惑者似之，故取之為喻。人對何者疑惑？曰：「諸諦理」(諦，真實不虛之義)，所指為何？曰：「苦集滅道四諦理。」遺教經言：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異！」今僅列四諦簡表於後：



由此可見四諦之本質，不外因果二字，集諦是因，苦諦為果。道諦是因，滅諦為果。換言之，集為苦之因，苦是集之果；道為滅之因，滅是道之果。沒有貪等之集因，怎能招感生死之苦果？若無精修道法為因，安得涅槃寂滅之果？綜觀世出世間一切諸法，均逃不出因果二字！

然而因果道理，看似簡單，其實是錯綜複雜！良以眾生業行不純，忽善忽惡，以業不純，所以報有精麤，或貴或賤、或苦或樂、或智或愚、或賢或不肖，千差萬別，或因同果異、或果同因異、有異時而熟、有異類而熟、有變異而熟等，其事匪一，吾人乃薄地凡夫，無如佛之大澈大悟，具備「知三世業報智力」(十力之一)，於是疑惑之病，便油然而生：

或疑：精進奉戒，應得長生，而見短命？屠殺之人，應見促齡，而反延壽？或疑：清廉之士，應招富足，而見貧苦？貪盜之人，應見困躓，而更豐饒？如此疑惑，人誰無之？即博學如太史公對因果道理，也大惑不解，在《史記·伯夷列傳》中太史公說：「或曰：『天道無親，常與善人。』」(言天道公正無私，惟降福善人)若伯夷、叔齊，可謂善人者，非邪？積仁絜行如此而餓死「且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭「天之報施善人，其何如哉！盜蹠日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也，若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂富厚，累世不絕！或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也！余甚惑焉！儻所謂天道，是邪？非邪？」太史公對古德所言：「天

道無親，常與善人」(語出《老子·七十九章》)或「天道福善禍淫」(《書經·湯誥》)是對？是錯？甚為迷惑，莫知所從，即謂之「疑」！

以上言「疑」之體，以下言「疑」之業用：

(二) 疑之業用

《百法直解》云：「能障不疑及諸善品為業。」

1. 能障「不疑」—「不疑」，即不懷疑，乃善法之一，或《唯識論·第六卷》以為「不疑」即是「信」、「正勝解」、「正慧」所攝，其體無異，故於善法十一中不另安立之。如下表所示：

不疑	┌	即「信」所攝—若信彼，無猶豫故。
		即「正勝解」—以決定者，無猶豫故。
		部「正慧」攝—以正見者，無猶豫故。

以上「不疑」之三種解釋，皆當於理。「不疑」既即是「信」、「正勝解」、「正慧」，故恰與「疑」之行相「猶豫」相對立，故曰：「疑」能障「不疑」。

2. 能障諸善品—諸善品，指世出間善，如五戒、十善、六度、萬行等。如上所言，行者既對因果事理，有所懷疑，對「天道福善禍淫」之理，也不能印可認同，行者自然不肯孳孳不倦，不疲不厭於善言善行，濟世救人之事業矣！尤有進者，以懷疑不信因果故，不但自己不能為善，若見他人為善，則障礙之，如障人布施、障人持戒、障人精進、障人念佛等，乃至見他人起一毫之善，亦障礙之。憶！疑惑之罪過大矣哉！

(三) 疑之對治

「疑」之罪過，既如此重大，行者當如何對治之？蕩祖在唯識心要中開示云：「若欲除疑，惟有虛心博學，審問慎思，憑正教為指南，依師友為眼目，又須如舜之好問好察，如孔之善惡皆師，方能永斷疑根，直至不疑之地！」

《中庸·第六章》載，子曰：「舜其大知也與？舜好問而好察邇言。」以大智之孔子，尚稱舜為大智，舜智之大，可以想見！其所以成為大智之主要原因，即為好問（喜歡不知則問，或有疑則問）、好察（喜歡細察明辨平凡淺近之言語！）

《論語·述而篇》載，子曰：「三人行必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」此章言聖人為學無常師，孔子隨時隨地隨人都在求學，善固可使其得益，不善也可藉以啟發其思想。正如老子所謂：「善人者，

不善人之師；不善人者，善人之資。」(善人可以做為不善人之師，不善人可以做為善人之警戒！)

又《論語·子張篇》載，衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人！賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」賢者識大，不賢者識小，皆有文武之道存在，亦即人盡可師，故孔子師項橐（魯國一神童），入太廟每事問，學禮於老聃，問官於郯子，學琴於師襄，訪樂於萇弘，俱是無常師也。故能如百川匯海，以成其大！

蕩祖勉勵吾等，若能好問如舜王，好學如孔子，則能智慧朗然，事理明達，永斷疑網，直至不疑之地！

以上略釋「疑」之一法已竟。

六、不正見

就是不正確的見解。此與前一條煩惱有關，三藏法數二八六頁云：「不正見煩惱，謂因前疑心不了，所見不正，遂起邪見，含藏結縛而生煩惱，故名不正見煩惱。」意即：一般凡夫對於錯綜複雜的因果道理，猶豫不決，莫知所從（疑），由此煩惱蘊藏心中，遂生出撥無因果，毀謗因果等「不正見」煩惱來。

「不正見」，在成唯識論，稱為「惡見」，因這種見解，違背真理故。今依例，分體用二點研究之：

（一）不正見之體性

《百法直解》云：「不正見者，於諸諦理顛倒推求，染慧為性。」是說：「不正見」是以染污的智慧（即別境中「慧」心所之一分）為本質，對於種種真實不虛的道理，作一種上下顛倒，錯亂的推求研究，謂之「不正見」。譬如凡夫有四種顛倒之妄見，即於生死之無常、無樂、無我、不淨四種真理，執為常、樂、我、淨，即是「不正見」，如表可知：



是以蕩祖在《唯識心要·卷六》云：「何謂顛到？即是妄執實我實法而已！」

（二）不正見之業用

《百法直解》云：「能障善見，招苦為業。」

1. 能障善見—「善見」就是「正見」，以屬於善法，故謂之「善見。」相宗綱要云：「善見，正見也，即慧心所(善慧)。」即是對於一切法，有正確的簡別力和抉擇力，此恰與「不正見」相反，故云：「不正見能障善見。」
2. 招苦—謂知見不正之人，其身口造作，常常會偏離正軌、真理，故今生災禍不絕，來世輪迴不停，故云「招苦」。

當知：一般人初入佛門，有兩件事情最為重要，即在解門方面，應先求「正見」(知見正確)，而在行門方面，則要求「正命」(依著正當的方法去謀生活命，如不要經營有傷善良風俗及惱害眾生的職業等)。其中，又以「正見」為首要，古德曾言：「貴爾見地、不貴爾行地。」吾人學佛，最難能可貴的是見地，只要見地正確，依之而起的言行，自然合乎正軌，方向亦不會有誤，此時，雖然距離成佛的路途尚遠，但只要依教奉行，步步踏實，終究有成就之期！反之，吾人學佛若見地不正，平素又以邪命過活，則學佛決定不成就，只有永遠在生死海中浮浮沈沈而已！故《成唯識論》云：「惡見者，多受苦故。」蕩祖《注》云：「九十六種外道，何嘗不求出離生死，只因我法二執所纏，故種種苦行，無非唐喪！此世他生，不能解脫。然則，欲出生死，可不以破惡見為急務也哉！」

不正見種類

以上總說「不正見」之體用已竟，以下別用「不正見」之種類：

- (1) 薩迦耶見—《俱舍論·十九卷》云：「執我及我所，是薩迦耶見。」按「薩迦耶」三字是梵語，約其意義翻成「積聚」。世間萬法，內而根身，外而器界，無一不是因緣和合積聚而成，但其中以根身為本，故「薩迦耶見」，亦名「身見」。何謂身見？成唯識論卷六云：「於五取蘊，執我、我所。」「五取蘊」是所緣之法，「執我我所」是能緣之心。「五取蘊」之「取」，是煩惱的別名，計有三義：1. 蘊從取生—即五蘊以煩惱為因而生，故名「五取蘊」。2. 蘊屬取故—即五蘊常從屬煩惱，故名「五取蘊」。3. 蘊生取故—即五蘊能生煩惱，故云「五取蘊」。總之：五取蘊，即指有漏之五蘊身。一切眾生對此有漏之五蘊身，生起迷情來，不知此身是五蘊和合之假法，無常無我，今卻計度之以為真實之我，是為「我見」。又不知我身邊之諸物：無一定之所有主(五家共有故)，今卻計度之，以為是我所有物，是為「我所見」。合此「我見」與「我所見」二者，則為「身見」。平素常略去「我所見」，而單曰「我見」，因此所謂「身見」即是「我見」，不過二者略

有差別，即「身見」是約所緣之法而立名，而「我見」則是約能緣之迷情而立名（即先起常、一想，方執我故。）

以上說明「薩迦耶見」之體性，以下再說其業用：

《百法直解》云：「一切見趣所依為業。」《述記》云：「趣，況也，或所歸處也」《廣五蘊論》云：「一切見品所依為業。」意即：「身見」是種種不同品類的邪知邪見所歸投趣向之處所，吾人一有了「身見」，則一切邪知邪見，立即來依附它，歸向它，故《述記》云：「以此我見為所依本，諸見得生。」《大乘起信論》亦云：「一切邪執，皆依我見而起，若離我見，則無邪執。」依佛法言，此「我見」是煩惱之根源，是生死之由來，以我見故，眾生不得離苦得樂，轉識成智！故學佛以破我見為急務，以我見一日不除，生死即一日不了！然則如何破我見？佛法講「修觀斷執」，《佛說八大人覺經》之第一覺悟即開示吾人破我見（即身見）之方法，彼經云：「世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主，心是惡源，形為罪藪，如是觀察，漸離生死！」佛開示吾人要常修無常觀、苦空觀、無我觀、不淨觀，時時如是作意，智慧自可增長，我見自可破除，而一切邪知邪見，亦可隨之消滅，這是吾人學佛，求了生死之下手處！

- (2) 邊執見—又名「邊見」「邊」有二義 1. 邊，偏也，或斷見或常見，皆是偏於一邊之惡見，謂之邊見。2. 邊，指後邊，即起於身見後邊之妄見，謂之邊見。

《百法直解》云：「邊執見，謂即於身見，隨執斷常。」謂外道之人，就在五蘊身見之中，生起增上力量，或妄計我身，死已不生，無有死此生彼，六道輪迴之事，如瓶既破，更無盛用，是為「斷見」！宋儒謂：人死之後，形既朽滅，神亦飄散，縱有剉斫舂磨，將何所施？此即「斷見」論者！或妄計我身，死已再生，如人死再生仍為人，畜死再生仍為畜，恆常不變，是為「常見」！世間果真如上所言，則毫無因果法則可循，作善何為？作惡何畏？壞人心術，斷人善根，否定吾人一切的進修努力！邪知見中，莫此為甚！故為惡見！

以上說明「邊執見」之體性，以下再說其業用：

《成唯識論·卷六》云：「障處中行，出離為業。」「處中行」，即指四諦法中之道諦，謂吾人在因地中修行，應當處在中道之上，既不可偏於斷邊，也不可偏於常邊！如此修行才能「出離」—出離生死，究竟解脫！「出離」二字指四諦法中之滅諦！今斷常二見，均偏在一邊，正障此中道出離解脫之行！

或曰：「如何才能處中行出離生死？」蕩祖在《唯識心要·卷六》中開示我們必須通達「緣起正理」！所謂「緣起正理」是說世間一切諸法，都是仗因托緣而生起，絕無自然生或無因生者。世間諸法，既依緣而生，亦必是依緣而滅，所謂「緣聚則生，緣散則滅。」生起與存在皆是由於因緣！還無與消滅，也是由於因緣！既是依緣而生滅，則生非實生，滅亦非實滅，一切皆是如幻假有，無有實體，常亦非常，斷亦非斷，不落兩邊！故唯有通達「緣起正理」，方能正處中道出離解脫之行！

- (3) 見取——「見」，指外道之一切惡見，《瑜伽師地論》說有六十二見。(六十二見，謂外道人於色受想行識五陰之中，每一陰各起四見，如 1. 計色大我小，我在色中 2. 計我大色小，色在我中 3. 計離色是我 4. 計即色是我，是為四見，色陰既爾，受想行識亦然，則成二十見。再約過去、現在、未來三世通而論之，則成六十見。以斷常二見而為根本，總成六十二見。)「取」，是執取之義。「見取」是說：外道之人，以劣慧故，自負所見，於六十二見，一一別計，為最為上，為勝為妙，堅固取執，隨起言說，唯此諦實，餘皆虛妄！自謂由此見故，能得清淨解脫，而得出離，是名「見取」。

《俱舍論·十九卷》云：「於劣謂勝，名為見取。有漏名劣，聖所斷故，執劣為勝，總名見取。」

以上說明「見取」之體性，以下再說其業用：

《百法直解》云：「一切鬥諍所依為業。」佛世印度有九十六種外道，每一種外道，都建立有自己一套的見解和理論，並且各個外道都堅固地執著於自己思惟所得的見解理論，最殊勝奧妙，是唯一的真理，其餘都是虛妄不實的！由於自是非他的結果，此見和彼見之間，就唇槍舌劍地，互相諍論起來，誰也不肯讓誰！正如今日之下世界上的兩大思想集團，一是民主集團，一是獨裁集團，為了各自爭取思想上之領導權，遂造成當今世界上緊張的局面，雙方且有不惜一戰之趨勢！故蕩祖云：「由有見執故，互相違反，而鬥諍滋生！」

- (4) 戒禁取——「戒禁」就是戒律、禁制；「取」就是執取，意謂外道之人，於所受之戒律、禁制，妄計為最為上，為勝為妙，隨起言說，唯此諦實，餘皆虛妄，自謂由此戒禁，能得出離，是名「戒禁取」。

《俱舍論·十九卷》云：「於非因道，謂因道見，一切總說，名戒禁取。」此中有二種：

1. 非因計因——如外道之持雞戒(學雞之一足立)、狗戒(學狗之食糞穢)等，以為是升天之因，是為非因計因之戒禁取見。
2. 非道計道——如外道之修塗灰(以身投灰或以灰塗身)、斷食等苦行，以為

是涅槃之道，是為非道計道之戒禁取見。

以上說「戒禁取」之體性，以下更說其業用：

《百法直解》云：「無利勤苦所依為業。」意謂由持邪戒，故枉受勤苦，而空無利益！《大智度論·二十二》云：「外道戒者，牛戒、鹿戒、狗戒、羅剎鬼戒、啞戒、聾戒，如是等戒，智所不讚，唐苦無善報！」（按「唐」即「虛」義）。

試舉一公案為證：昔有二外道，一名布刺拏維迦，受持牛戒，二名額剌刺羅樓?迦，受持狗戒。二人異時往佛所，種種愛語相慰問已，時布刺拏問世尊曰：「此樓?迦持狗戒，修道已滿，當生何處？」世尊告曰：「汝止莫問！」再三請佛，佛乃告言：「受持狗戒，若無缺犯，當生狗中，若有缺犯，當墮地獄！」彼聞佛言，悲泣哽咽，不能自勝！世尊告曰：「吾先告言，止不須問，今果懷恨！」時布刺拏言：「不意此人當生狗趣，故我悲泣！然我長夜受持牛戒，將來亦當爾耶？唯願大慈，為我宣說！」世尊告曰：「准前狗戒！」

由以上公案可知：外道之人，勤苦修行，卻墮惡道，此等皆由不了真道(非道計道)，妄執邪因(非因計因)所致！

(5) 邪見——一切顛倒見、邪推度，皆名為邪見，甚至於前述之四見，亦名邪見。今何以又特別安立此邪見呢？據《瑜伽師地論·五十八卷》云，邪見略有二種：

一者增益邪見——指前四見。

二者損減邪見——特指第五種邪見，以撥無因果故。《俱舍論·十九卷》云：「於實有體，苦等諦中，起見撥無，名為邪見。」

以上二種邪見，在《成唯識論述記·三十六卷》中亦有記載，謂：「此有二種，一增益，謂餘四見，二損減，此謗因等，名損減故。」然則此一「損減邪見」之內容為何？據唯識諸論言，略有四種：

1. 謗因——謂世無可招果之因！
2. 謗果——謂世亦無由原因而生之結果！
3. 謗作用——撥無從此世往他世之作用。(即撥無「死此生彼」作用)
4. 壞實事——撥無世間阿羅漢等(即撥無涅槃)。

又據《成唯識論》言，此第五種之邪見與前四見之不同點有二：

一者名寬——此見名寬，不正名邪，一切不正見，皆此見所攝。

二者義遍——此見義遍，如增上緣，諸邪解者，餘所不攝，皆入此攝。

以上略說「不正見」五種已竟。

以上五種不正見，又名「五利使」，使是驅役之義，即煩惱別名，謂此五見，能夠驅役眾生身心，令諸眾生，造諸惡業，而墮入三惡道中，故稱為「使」。五利使是對五鈍使(貪瞋痴慢疑)而說的，所以名為五鈍使者，以貪等五惑性較鈍，難以制服，要在修道位中，才能慚斷故(鈍故難斷)。而身見等五惑，所以名為五利使者，以惑性較為銳利，遇境輒生分別，如聞正法，於見道位中，即能頓斷(利故易斷)！

略述正見

不正見之行相，已如上述。然則「正見」為何？今順便略述之：

《瑜伽·三十八卷》云：「正見者，能善通達真實法。」然真實法究何所指？《瑜伽·八十四卷》又云：「能了知四聖諦故，名為正見。」由此可見，真實法即指四聖諦苦、集、滅、道。據《俱舍論·廿六卷》言，此四聖諦之下，各有四種行相，名為「十六行相」，行者若能修十六行觀，見解自然正確！

十六行觀內容為何？今試言之：

(甲) 苦下四行—無常、苦、空、無我，略釋如下：

1. 無常—觀因緣生，念念生滅，故無常。
2. 苦—為無常所逼故苦。
3. 空—世間萬象森羅，都不過是因緣聚會時，所暫時現起之幻相耳，若追究其底裏，則全然子虛烏有，無有自體，一切了不可得，當體即空！
4. 無我—四大本空，五陰非有，我及我所，俱不可得故。

(乙) 集下四行—集、因、緣、生，略釋如下：

1. 集—有漏和合(指惑、業)，能招苦果。
2. 因—觀於六因能生苦果。六因如下表：

六因	相應因——	心所與心王相應。
	俱有因——	心王與心所，更相佐助。
	同類因——	亦名「自種因」，謂自種感自類果。（如過去善法與現在善法為因，現在善法與未來善法為因。）
	遍行因——	十使遍於苦集〈即苦諦下，十使具足；集諦下，但有七使，除身、邊、戒取。〉
	異熟因——	果報異世而熟。
	能作因——	根塵有力生識。

3. 緣—觀於四緣能生苦果。（四緣即親因緣、等無間緣、所緣緣，增上緣。）

4. 生—觀於身後還生後有苦。

（丙）滅下四行—滅、盡、妙、離，略釋如下：

1. 滅—涅槃諸煩惱滅。
2. 盡—涅槃一切苦盡。
3. 妙—涅槃為一切第一。
4. 離—涅槃超過生死。

（丁）道下四行—道、正、跡、乘，略釋如下：

1. 道—道品能至涅槃。
2. 正—道品非顛倒法。
3. 跡—道品是聖人行處。
4. 乘—道品能運行者至之解脫。

如是行者修此十六行觀，觀察四諦明白，即得正見！

拾伍. 心所有法—小隨煩惱

唯識學說到煩惱有二類，第一類是「根本煩惱」六種，上回已簡介過，接下來要談談「隨煩惱」(又名「隨惑」)。

何謂隨煩惱

《俱舍論·二十一卷》言「隨煩惱」有二義(今採後義)：

- (一) 名一切之煩惱，以一切之煩惱，皆隨逐於心，為惱亂之事，令不離染，令不解脫，令不斷障，故名「隨煩惱」。如世尊說：汝等長夜為貪瞋癡，隨所惱亂，心恆染污。
- (二) 對於六種根本煩惱，而名其餘之煩惱為「隨煩惱」。其與根本煩惱的關係又分二類，二類為何？《成唯識論·六卷》云：「唯是煩惱分位差別、等流性故。」即 1. 或無別體，唯是煩惱分位差別，是說這一類隨煩惱與根本煩惱是同體，然其與根本煩惱不同之處，只是在於藉著根本煩惱之一分假立耳。共有十三種，即忿、恨、惱、害、嫉(以上五種皆以瞋恚一分為體)，覆、誑、諂(以上三種皆以貪癡一分為體)，憍、慳(以上二種皆以貪愛一分為體)，放逸(以懈怠及貪瞋癡四法為體)，失念(以念及癡各一分為體)，不正知(以慧及癡各一分為體)。2. 或有別體，性是煩惱同等流類，是說這一類隨煩惱雖與根本煩惱不是同一個體，卻是與根本煩惱同類！雖與根本煩惱同類，但其勢力並不強勝，不能生出其餘染污心所，以非因故，不名根本煩惱。此類隨煩惱共有七種，即無慚、無愧、不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂。

其次就「隨煩惱」生起之範圍大小，又可分小、中、大三類，如下表可知：

1. 自類俱起	小隨煩惱〈三義都無〉
2. 遍不善性	中隨煩惱〈具其中二義〉
3. 有覆無記	大隨煩惱〈三義具足〉

小隨煩惱，行相粗猛，各自為主，互不相容。唯於不善心中，各別而起，若一生時，必無第二，故名為小。

中隨煩惱，自類俱起，但遍不善性，不通「有覆無記」(其性染污而體性羸弱，無力招感苦樂果，謂之「有覆無記」。如俱生之我法二執，即第七識是也。「覆」有二義，一者覆障義，謂此染法能障聖道。二者覆蔽義，謂此染法能蔽心令不淨。)範圍較前為大，較後為小，故名中隨煩惱。

大隨煩惱，自類俱起，遍於不善及有覆無記二種染心，範圍最大，故名大隨煩惱。

小隨煩惱

今先簡介小隨煩惱十種：

一、忿

就是一種暴怒之心。《百法直解》云：「依對現前逆境，憤發為性。能障不忿，執仗為業。此即瞋恚一分為體。」謂此暴怒之心是何時發作的？曰：一個人對著現在可見、可聞的一切違情境界，突然間發起的暴怒之心，名為「忿」。且此怒心一發即不可收拾，乃至起惡色，出惡言，甚至拿起刀槍棍棒等凶器，與對方大打出手，演出慘烈的爭來，令自他都陷入痛苦的深淵之中！《論語·顏淵篇》載，子曰：「一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」意即：吾人偶然間碰到一點不如意的事，一時克制不了，怒氣便猝然發作起來，和別人發生爭，不顧自己生命的危險，也忘了會連累到父母兄弟，這種人不是糊塗透頂嗎？蕩祖《唯識心要》云：「一朝之忿，忘身及親，結禍速讎，莫此為甚，故首明之！」意即：「忿」之一字，最容易與人結惡緣，招禍患，故二十種隨煩惱中，特別排在第一位，其目的無非是勸人修心應當先從「徵忿窒欲」下手吧！（按：心本不生，因境有。境有順逆，故心有忿怒和貪欲，此二煩惱，過患甚大，故行者，當戒止克制之！）

最後再辨別此一煩惱之假實。《成唯識論·六卷》云：「此即瞋恚一分為體，離瞋無別忿相用故。」故知「忿」是假有之法。

二、恨

就是懷恨在心。《百法直解》云：「由忿為先，懷惡不捨，結怨為性。能障不恨，熱惱為業。此亦瞋恚一分為體。」謂此煩惱與「忿」不並生，而是在「忿」後生起，即暴怒之後，不順心之境界雖已過去，可是我卻懷念舊惡，恨意難消，名為「恨」。故《俱舍論·二十一卷》亦言：「恨，謂於忿所緣事中，數數尋思，結怨不捨。」既然是「數數尋思」，於是在內心深深地建立起一股又濃又厚的怨氣，久久不能釋懷！不僅如此，而且更由「恨」生「惱」，如火燒心，身熱心惱，總想找機會與對方算帳，以發洩心中這一股怨氣！故順正理論五十四辨「恨」與「忿」的差別是：「如樺皮火，其相猛利，而餘勢弱，名為忿。如冬室熱，其相輕微，而餘勢強，名為恨。」

其次再辨別此一煩惱之假實。《成唯識論·六卷》云：「此亦瞋恚一分為體，離瞋，無別恨相用故。」故知「恨」亦是假有之法。

最後為說一則懷惡不捨，恨意難消的公案以資警惕。根據神僧傳記載，唐悟達國師知玄，與一僧邂逅，時僧患惡疾，人皆厭惡之。知玄視候無倦色。不知此僧實為佛世十六大阿羅漢之一迦諾迦尊者，特來人間，方

便示現，接引有緣。後別，僧謂玄曰：「子後有難，可往西蜀彭州茶隴山相尋，有二松為誌。」後玄居安國寺，懿宗親臨法席，賜沈香座，恩遇甚厚。未幾，左足膝上忽生一人面瘡，眉目口齒俱備，以食餵之，吞啖與人無異，求醫莫效！因憶舊言，入山相尋，見二松於煙雲間，信所約不誣。即趨其處，佛寺煥儼，僧立於山門，顧接甚歡。天晚止宿，知玄以所苦告之。曰：「山有泉，濯之即愈！」黎明，童子引至泉所，方掬水間，瘡忽作人語曰：「未可洗，有要言奉告！」繼而言曰：「公博達古今，曾讀《西漢書》袁盎殺晁錯傳否？」答言：「晁曾讀之！」瘡又作人言：「公即袁盎，余即晁錯，錯以公言，腰斬東市，其怨何如！吾累世求報此夙怨，而公十世為高僧，戒律精嚴，報不得便！今汝受賜過奢，名利心起，故能害汝。今蒙迦諾迦尊者，洗我以三昧法水，資我超拔，自今以往，不復向汝尋仇矣！」知玄聞言，身毛直豎，掬水洗之，痛入骨髓，昏厥倒地，絕而復蘇，急視左膝，瘡已不見，回顧寺宇，莽不復見，遂就其地，造十方寺，用垂紀念，並述慈悲三昧水懺三卷，普利人間！

以上一段公案，提及袁盎與晁錯結怨的典故，根據《史記·袁盎晁錯列傳》所載，大意是說在西漢景帝時，朝廷中有二位大臣，一位是袁盎，一位是晁錯，此二人平素交情不好，有晁錯在的地方，袁盎就離去，有袁盎在的地方，晁錯也離去，兩人互不相容，從來沒有同堂講過一句話。當時諸侯勢力強大，壓迫到天子的地位。景帝採用晁錯之計，擬削減諸侯封地，卻引起七國之亂。於是盎與錯兩人互相進讒言。錯說盎曾接受吳王的金錢，專為他藏匿隱蔽，說是不會造反，今天果然造反了，請治盎的罪過。而盎卻對皇上說吳王等國所以造反的原因，主要是錯主張削減諸侯封地之故，只有儘快殺掉錯，拿來向吳國謝罪，七國之亂才能平息！於是皇上聽信盎的話，竟將錯腰斬於東市！錯死後，這一股怨恨之氣，深植於心中，久久不能釋懷，總是想找機會報仇！可是盎十世為高僧，戒律莊嚴，所以一直無法下手！一直等到晚唐懿宗時，盎轉世為悟達國師，深受懿宗器重禮遇，名利心生，由是錯才找到報仇的機會！試想這一股恨意，鬱悒在心，從西漢初年一直到晚唐，其間經過一千多年，而這一股恨意，卻依然還在，可見此一煩惱勢力之強大，十分可怕！

俗云：「怨宜解不宜結」，吾人平素在社會上，應廣結善緣，勿橫結惡緣，一旦與人結惡，若自己不是，宜趕緊致歉，祈求諒解！若對方不是，吾人亦不必與之計較，效法伯夷叔齊「不念舊惡」的寬容態度，「不藏怒，不宿怨」，自能消災免難，平安吉祥，得大福報！

勉之！勉之！

三、惱

就是熱惱（身熱心惱）。《成唯識論·卷六》云：「云何為惱？忿、恨為先，追觸暴熱，狠戾為性。能障不惱，蛆螫為業。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別惱相用故。」文分三段，一釋體性，二明業用，三辨假實。今分述如下：

（一）惱之體性

謂此惱惑與前面兩條小隨煩惱「忿」「恨」，不能並生，而是在忿、恨之後所生的一種煩惱！故論文云：此一惱惑是「追觸」所生：「追」念往惡（即「恨」），「觸」現逆緣（即「忿」），吾人一旦遭此違境，遂如火燒心，而生起一種凶惡狠毒，乖戾反動的心態來，這種心態謂之「惱」。

（二）惱之業用

謂由此惱惑，更發出囂暴凶鄙麤言！所謂「乖戾生訟」，「訟」即爭辯、打官司！二人意見不和，各相違背，於是就鬥起口舌來！彼此都用一種喧囂、急躁、凶惡、狠毒、鄙陋、下流的言語，咄咄逼人，令對方招架不住！好像「蛆螫」一般，「蛆」是蜈蚣，「螫」是行毒傷人！蜈蚣毒性甚強，往往致人於死，比喻惡毒的言語，也常能殺人不見血！《荀子》云：「傷人之言，深於矛戟。」矛戟都是一種兵器，謂言語傷人，比受了兵器之傷還要厲害！因為受了兵器之傷，只要擦擦藥，終有癒合的一天，若是凶惡、狠毒的言語傷人，則非藥能治且終身難癒！蕩祖《唯識心要》云：「由此惱惑，起惡口業，毒逾蛇虺，乃至死後，受毒蟲身，無有出期，修心者宜深戒之！」蛇虺就是毒蛇，謂惡口之毒，超過毒蛇，不但害人，而且自害，何以故？行惡口者，將來必受畜生果報，千劫萬劫，永無出期！

今為說一則惡口受苦報的故事，以資警惕！根據《賢愚經》記載，昔佛在世時，與諸比丘，向毗舍離（又作毗耶離，在恆河南，中印度境，維摩大士住此國中。）到黎越河，見人捕魚，網得一魚，身在百頭，有五百人，挽不出水。是時，河邊有五百人，而共放牛，即借挽之，千人併力，方得出水！見而怪之，眾人競看。佛與比丘，往到魚所，而問魚言：「汝是迦毗黎不？魚答言：「是！」復問魚言：「教匠汝者，今在何處？」魚答佛言：「墮阿鼻獄！」

阿難見已，問其因緣。佛告阿難：「乃往過去，迦葉佛時，有婆羅門，生一男兒，字迦毗黎，聰明博達，多聞第一。父死之後，其母問兒：「汝今高朗，世間頗有更勝汝不？」兒答母言：「沙門殊勝，我有所疑，往問沙門，為我解說，令我開解。彼若問我，我不能答！」母即語言：「汝今何不學習其法？」兒答母言：『若欲習者，當作沙門，我是白衣，何緣得學？』母語兒言：『汝今且可偽作沙門，學達還家！』兒受母教，即作比丘。經少時間，學通三藏，還來歸家。母復問兒：『今得勝未？』兒答母

言：『猶未勝也』母語兒言：『自今以往，若共談論，儻不如時，便可罵辱，汝當能勝！』兒受母教，後論不如，便罵言：『汝等沙門，愚騃無識，頭如獸頭！』百獸之頭，無不比之！緣是罵故，今受魚身，一身百頭，駝、驢、牛、馬、豬、羊、犬等，眾獸之頭，無不備有！」

阿難問佛：「何時當得脫此魚身？」佛告阿難：「此賢劫中，千佛過去，猶故不脫此魚身也。」以是因緣，身口意業，不可小慎！凡我學佛修心之士，平素宜修忍辱功夫，雖遇逆緣，亦應咬緊牙根心安住在佛法真理上，如如不動，不起瞋惱心，不造惡口業！如此謂之伏惑，初雖勉強，久之即成自然。

（三）辨假實

此亦瞋恚一分為體，故知「惱」是假有之法！

最後再將此一煩惱，與前二煩惱（忿、恨）作一比較：

相同點—忿、恨、惱三者，皆以瞋恚一分為體，皆是假有之法。

相異點—

1. 約起惑言：忿緣現在（於現在可見、可聞之一切違情境，突發暴怒之心，名為忿。）恨緣過去（於過去一切違情境界，數數尋思，結怨不捨，名為恨。）惱追過去而觸現在（舊怨新仇交集，身熱心惱，名為惱。）
2. 約發業言：「忿」發身業，「恨」專在意，「惱」發口業。

四、覆

就是覆藏，或隱藏。隱藏什麼？俱舍論二十一卷言：「隱藏自罪，說名為覆。」何謂「罪」？罪就是罪業，指犯法背理的行為。罪業雖無量無邊，歸納言之，即五逆十惡等皆是。（五逆，即五無間業：殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血也。又十惡即：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。）「罪」，在佛法上以「摧折」為義，即一個人之身口意造了罪業，必定招感三惡道之苦報（正報），縱使餘報得了人身，也是貧窮下賤、諸根不具等，遭受種種苦報的摧殘折磨！是故「罪」以摧折為義。

（一）覆之體性

既知罪業之可怕，吾人造了罪業，理應遷善改過，如法懺除才是！可是今此愚人，卻隱藏起來，怕人知道！何以故？《成唯識論·六卷》言：「云何為覆？於自作罪，恐失利譽，隱藏為性。」此即說明此人隱藏自罪的原因，就是「恐失利譽」，恐怕一旦自己之罪行暴露出來，將會失去名聞利養，因此他要隱蔽藏匿自己的罪咎！《法蘊足論·八卷》亦言：「云何覆？謂有一類破戒、破見、破淨命、破軌範，於本受戒，不能究竟，不

能純淨，不能圓滿。彼既自覺所犯已久，作是思惟：我若向他宣說開示施設建立所犯諸事，則有惡稱、惡譽、被彈、被厭、或毀、或譽，便不為他恭敬供養。我寧因此墮三惡趣，終不自陳上所犯事。」此文更詳明覆罪之原委。

《孟子·公孫丑》：「古之君子，其過也如日月之食，民皆見之，及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之，又從為之辭。」意思是說：古之君子，當他犯過時，就像日蝕和月蝕一樣，不隱藏、不掩飾，人民都看得見；等到他改正時，人民都欽仰他。現在的這批君子，不但順其罪過，不知悔改，而且還要給自己的罪過強辯、隱藏，尋找藉口，保護自己，此即是「覆」！

《論語·公冶長篇》記載，孔子嘗感慨的說：「已矣乎！吾未見能見其過，而內自訟者也！」意思是說：算了吧！我從未發現有這麼一個人，他能發現自己的過失，且更進一步在內心自己責備自己的人！平素一般人，內心起了貪瞋癡，或者言行偏離了正道，而能有自知之明，坦然認錯，進而遷善改過的，實在寥寥無幾！不信試看：有多少佛弟子起了煩惱，打了妄想，即能立刻覺察出來，進而念佛求懺悔的？又有多少世間的人，當他妨礙到公共秩序，侵犯到他人自由時，能自覺愧咎，進而向人認錯道歉的？多數的人，都只看到他人的短處，卻看不見自己的錯處！總以為別人都錯，只有我對！縱然，也有極少數人知道自己錯了，卻也要想盡辦法，掩飾過罪！總之：犯罪而不自知，這是癡！或知罪而覆罪，這是癡上加癡！無怪乎佛說眾生為迷惑顛倒，可憐憫者！

（二）覆之業用

以上略說「覆」之體性已竟，以下說其業用。成唯識論六卷言：「能障不覆，悔惱為業。謂覆罪者，後必悔惱不安隱故。」謂「覆」之業用有二：

1. 能障「不覆」——「不覆」是一種善法，就是不隱藏、不掩飾，而將罪咎，或在佛前，或對一人，或在大眾面前發露出來，請求懺悔，允許你悔改。因此「不覆」是屬於「無貪」、「無癡」各一分所攝之善法，恰與「覆」之不善法的體性相對立，故曰「能障」，二者互能障礙！
2. 悔惱——就是後悔懊惱。因為隱藏罪咎的人，心中好像有一個暗鬼潛伏著，雖然無人揭發，可是每當夜深人靜之時，亦將被良心發現，並受其譴責，而令心境不得安穩、坦然，常常憂戚不安！故上文言：「謂覆罪者，後必悔惱不安隱故。」是如：覆罪之人，徒然增加內心痛苦，憑添修行的障礙而已！

良以一切佛法，說到修行上，千萬法門，皆不離「止觀」二字，「止」者止息妄念，「觀」者觀照所修之法。如修淨土法門，初下手時，要萬緣放下（止），全神貫注，繫念於阿彌陀佛萬德洪名上，口念耳聽，自念自聽（觀），久久練習，妄想脫落，智慧即生。今覆罪者，後必悔惱，終日為憂箭所傷，暗鬼所擾，心境不得安穩寂靜，此正與「奢摩他」（即止）相違！止妄既不可得，觀慧亦無由而生！故云：覆罪是吾人修行之大障礙！摩訶止觀更云：覆罪是「順流十心」之一，謂一切眾生，於所作惡行，由於忌諱人知，不自發露，無悔改心，則必隨順煩惱，流轉生死！覆罪之過失，既然如此重大，所以佛當初制定戒律時，對於犯罪而又覆藏的人，特別給予加重處分——即加一重「覆藏過失罪」！

以上略述「覆」之業用已竟。

（三）辨假實

以下再略辨假實——有體則實，無體則假。今「覆」一法，依成唯識論卷六言，應是貪、癡各一分攝，故是假有之法。何以是貪之一分所攝？曰：恐失財利名譽，乃覆自罪，即是貪義。又何以是癡之一分所攝？曰：不懼當來苦果，方覆自罪，即是癡義。

（四）覆之對治

《心地觀經》云：「若覆罪者，罪即增長；發露懺悔，罪即消滅！」蕩祖在《唯識心要》中亦云：「罪無大小，發露則消滅，覆藏則增長，譬如樹根，露則樹枯，埋則樹茂」。謂罪業如樹根，覆罪，則如將樹埋在地下，罪業則日日增長；反之，發露懺悔，則如將樹根拔出地面，暴露在陽光之下，罪業則枯萎死亡！蕩祖接著又說：「是故有智慧者，發露懺悔，能因重罪而悟無生。諸愚癡人，貪惜覆藏，每因小愆而招劇苦！」文中提到兩類人，一類是愚癡之人，他們因為貪愛吝惜名利故，而覆藏罪咎，不肯發露懺悔！這種人每每會因為小小的過失，以無悔改之心，逐與煩惱相應，而流轉生死，招來極大的痛苦！若是有智慧的人，他一方面了解：「人非聖賢，孰能無過？過而能改，善莫大焉！」；另一方面又了解懺悔滅罪的道理，所以當他不小心而犯罪時，則行懺悔之法（「懺」者陳露先罪，「悔」則改往修來）。

所言懺悔之法，佛法說有三種：

- 一、作法懺——謂面向佛前，身禮拜，口稱唱，意思惟，三業所作，一依法度，披陳過罪，求哀懺悔，是名「作法懺」。
- 二、取相懺——謂於定心而運懺悔之想，取其現瑞相為期，如於道場中，或見佛來摩頂，或見華飛，或夢中見諸瑞相，或聞空中聲，或所供之花

歷久不萎，或業障之病不藥而癒…於此諸相，隨獲一種，罪即消滅，是名取相懺。

三、無生懺—這是一種以智慧懺除罪業的方法，即正心端坐，以智慧觀想「實相」無生之理，一旦悟得無生之理，其罪即被懺除！如有偈云：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔。」謂罪業從何而生？從妄心生！妄心若滅，罪業亦亡！可見妄心與罪業，都是生生滅滅，如幻如化，無有自性！經中有時比喻罪垢如霜如露，霜露霑於草木，日出而晞，體不久停，以譬罪垢，亦是剎那不住，智光一照，立即化為烏有！不錯！吾人無始劫來，所造的罪業，真是無量無邊！但卻勿因此而感到罪業難以消除，吾人只要能以般若觀慧來加以透視，了解一切法皆悉空寂，所謂罪性，根本就是空而不可得的，一旦悟得此理，此時就算是充滿虛空那麼多的罪業，也會一掃而光！這種懺罪之法，即叫「無生懺」！

以上三種懺法，前二屬事，無生一懺屬理，理懺為正，事懺為助，若能正助合行，事理兼運，則無罪不滅，無福不生！

最後再為淨業行者，說一最殊勝，最特別，下手最易，攝機最廣的懺悔法，叫念佛懺悔法。此法云何？即念一句南無阿彌陀佛！何以故？剛才說一切罪業，皆從妄念所生，妄念不起，罪業亦亡！那麼如何對治妄念呢？雪廬老人云：「一念妄起十句佛，妄念不如佛聲多，若非妄念剎那起，怎得佛號似穿梭。」謂吾人打一個妄念，即念十聲阿彌陀佛，這即叫「伏惑」！打十個妄念，則念百聲阿彌陀佛！打百個妄念，則念千聲阿彌陀佛…故曰：「妄念不如佛聲多！」所以我們不要怕打妄念，只怕我們不會念佛，打妄念等於在提醒我們念佛啊！若不是妄念剎那剎那生起，怎得佛號相續不斷呢？

因此，念佛懺悔法，即是將一句佛號念得熟！不論行住坐臥、穿衣吃飯、搬柴運水、迎賓送客，都不離一句南無阿彌陀佛！「行也阿彌陀，坐也阿彌陀，縱饒忙似箭，不廢阿彌陀！」《觀經》上說：只要我們至誠懇切念一句南無阿彌陀，即能消八十億劫生死之罪！所以說念佛是最好的懺罪之法！也是對治「覆」罪之第一方便！

五、誑

（一）誑之體性

就是欺誑，《俱舍論·二十一卷》云：「誑，謂惑他。」就是說以妄誕不實的言語、行為，自欺欺人，迷惑眾生，謂之「誑」。今進一步研究其心理，何以要自欺欺人，對人行詐？《百法直解》云：「為獲利譽，矯

現有德，詭詐為性。」「矯」，就是「偽裝」之義；「詭」是「奇特怪異」之義。是說：一個人之所以自欺欺人的原因是為了獲得名聞利養，所以就偽裝出一幅有道德、有學問的模樣，以荒謬怪誕的言行來迷惑人，謂之「誑」。亦即所謂「內濁外清」之義——內心污穢濁惡，充滿貪癡煩惱，可是外表卻裝扮成清高廉潔，道貌岸然，未得言得，無戒言戒，此即是「誑」者之最佳寫照！以上略說「誑」之體性已竟。

（二）誑之業用

以下再說明「誑」之業用。《百法直解》云：「能障不誑，邪命為業。」即「誑」之業用有二：

- （1）能障不誑——「不誑」是依無貪、無癡善根所建立的善法。不誑，即是一種務實、踏實、平實的作風，說真話，做真事，一就是一，二就是二，不以黑為白，不指驢為馬，不自欺，也不欺人！
- （2）邪命——謂一個詭譎矯詐之人，多以從事不當，不合法的事業，來謀取生活之所需，以維持自己生命之延續，謂之「邪命」。

「邪命」，即揀別不是「正命」（以正當之職業活命）。無論是在家、出家，都不能不生活，其衣食住行等一切經濟生活，如果是以正當的手段獲得的，就稱為「正命」。從事正常的經濟生活是極為重要的，因為大部分的罪惡，都是從不正常的經濟生活而來！在家人的「正命」，不但是要從事國家法律所許可的職業，而且還要從事不違背正法的工作。（凡能摧破惡不善法，令眾生了生死者，謂之正法）。若以殺生（如屠戶，獵戶等）、偷盜、邪淫（如設立妓院等風月場所）、妄語（以欺騙為生的職業）、飲酒（如設立酒廊等）為職業的，在佛法中名為「不律儀」，是為「邪命」，彼能障礙吾人在佛法上的進修！若是出家眾的正命，依佛制言，即是乞食，或依信眾布施而生存者，是為「正命」，如以卜算吉凶，呼召鬼神等，騙取信施，即是「邪命」。依佛法言，有四種邪命，五種邪命之分別，今略述於後：

1. 四邪命食——謂諸比丘，當以乞食清淨自活，不應以下口、仰口、方口、維口，四種邪命之食，以自活命也。

「下口食」謂種植田園，和合湯藥，以求衣食而自活命。

「仰口食」謂仰觀星宿，日月風雨，以求衣食而自活命。

「方口食」謂曲媚豪勢，通使四方，巧言多求，以自活命。

「維口食」謂學種種咒術，卜算吉凶，以求衣食而自活命。

以上四種，皆邪心求利，以活身命，故名四邪命食。

2. 五種邪命——謂以此五種邪法，用求利養而自活命，為比丘者，當深戒之。

一詐現異相—謂諸比丘，違佛正教，於世俗人前，詐現奇特之相，如不食五穀，臥刺投灰，諸奇特事，冀人信仰，以求利養，是為邪命。

二自說功德—謂諸比丘，以辯口利詞，抑人揚己，自逞功能，令所見者，心生信敬，以求利養，是為邪命。

三占相吉凶—謂諸比丘，攻學異術，卜命相形，講談吉凶，以求利養，是為邪命。

四高聲現威—謂諸比丘，大語高聲，詐現威儀，令人畏敬，以求利養，是為邪命。

五說所得利，以動人心—謂諸比丘，於彼得利，則於此稱說；於此得利，則於彼稱說，令人動心，以求利養，是為邪命。

以上五種，亦皆邪心取利，以自活命，故名五邪命。

四邪命，偏於口業；五邪命則通於三業。然而只要是「邪命」，必由「誑」（心懷異謀）所生。由於欺誑詭詐之心，違背本性，遠離正法，故必招感無量的罪業，引來無盡的生死，永世不得解脫！

（三）誑之對治

誑心之過咎既如此重大，行者當如何對治之？前面說過，即以「不誑」善法對治之，然其實際下手處如何？今試就三業分析之：

1. 行動唯求平常—平常即是道，道在日用平常之中，吾人平素行動，應力求平穩平凡，不突現奇相，不裝模作樣！
2. 言語唯求平實—論語述而篇載，子不語：怪力亂神。孔子平素的言論教化，多半偏重於實際生活、倫理道德方面，都是一些做人的規矩，處世的道理。從來不談論怪異荒誕之事，好勇鬥力之事，悖亂敗德之事和鬼神迷信之事：吾人之言語當以此為準則。
3. 內心唯求平靜—心為一身之主，言行均受其指揮。要求言行平常平實，必先求其內心平靜！人心如水，唯有平靜始能照物。唯有照明事物，始能辨別是非善惡，而後正確指揮言行，如此則於人於己，均有利無害！然欲求內心平靜，必須格除物欲，衣食住行，但生活所帶之外，不再過分貪求，貪求便是多欲，多欲是煩惱之根本，痛苦之根源，一切紛爭擾攘之所由生！唯有安分，淡泊、守道，知足，才是內心平靜，智慧朗照之操縱變因！

衡諸今日，世風日下，人心不古。以佛法言，正是末法時期，法弱魔強！心懷奸詐，詐現有德之模樣，圖謀不軌，從事邪命自活，自害害他者，可謂為數不少！眾生迷惑顛倒，不明是非善惡，實為可憐憫者！

為今之計，弘揚佛法，唯有從平常、平實，平靜處下手，不掉弄玄虛，不好奇驚怪，庶可化誑心為菩提，轉邪命為正命，令身口意三業皆順於正法，而後求念佛一心，帶業往生，光明的前途，方指日可待也！

（四）辨假實

最後再略辨假實—《百法直解》云：「此亦貪癡一分為體。」說此誑心，和前面一條煩惱「覆藏」相同，也是以貪癡一分為體，何以故？為獲利譽，從事邪命，即是貪義。昧於諦理，矯現有德，即是癡義！

以上略述「誑」之一法已竟。

六、諂

就是諂曲、諂媚，謂一個人為了取悅於人，博人歡心，遂以不當、不實、不正直的言語去逢迎結好於對方，稱之為「諂」。佛遺教經蕩祖注云：「逢迎希合之言，名諂；隨境逶迤之念，名曲。諂則不質（不真誠），曲則不直（不正直），祇為自欺誑，亦欺誑他人，決非入道者所有也！」是以百法標列這一條，其目的在開示吾人修道，應當端正其心，以質直為本，所謂「菩提妙法樹，皆生直心地」故，又「直心是道場」故（《維摩經》），又「十方如來，同一道故，出離生死，皆以直心」故（《楞嚴經》）。

今仍依往例，約三點研究之：

（一）諂之體性

《成唯識論·卷六》云：「云何為諂？為罔他故，矯設異儀，險曲為性。」罔，就是欺罔、欺騙之意，是說一個人為了圖謀一己之私利與名譽，於是就捏造出一個事實來欺騙對方，並且表面裝出一幅奇特的禮節儀態，或脅肩諂笑（聳肩俯首，裝出取媚的笑容），或奴顏婢膝（行動卑屈如奴婢），來迎合、巴結對方。以上說其外表，至於其人內心為何？「險曲」，陰險（不實）、邪曲（不直）。《唯識述記·卷三十八》云：「險者，不實之名；曲者，不直之義。」又法蘊足論卷八云：「云何諂？謂心隱慝性（隱情飾非）、心屈曲性（隨境逶迤）、心洄瀆性（如逆向旋轉之水）、心沉滯性（固執不暢通）、心不顯性（不光明正大）、心不直性（歪曲偏邪）、心無堪性（不能接受正法），總名為諂。」

（二）諂之業用

《成唯識論·卷六》云：「能障不諂，教誨為業。」

1. 能障不諂—不諂，就是直心（質直無諂曲之心），這是行者了生死，成佛道之初因！故《維摩經》云：「直心是菩薩淨土」，謂直心是菩薩之修因，萬行之根本，菩薩始於直心，終於淨土，中間永無諸委曲相！
2. 能障教誨—《唯識述記·卷三十八》云：「諂為覆罪之因，故不堪任師

友教也。」意思是說，一個諂曲之人，由於他內心不真誠正直，為了獲取私人之名利，一定會想盡辦法，欺瞞對方，並且隱藏自己的過咎，作一個偽君子、假善人！此種人的心態，與正道相違，故不能接受師友的教誨！故《雜集論·卷一》亦云：「障正教授者，由不如實發露所犯，不任教授故。」

由上述研究可知：

- 第一：「諂」與「覆」二種煩惱，實互相依附，狼狽為奸！「諂」後生「覆」，「諂曲」就是「覆罪」之因！試釋如下：譬如一人，造了過罪，恐怕對方知道，而失去名利，只好用不當、不實、不正直的言語去迎合對方（此即是「諂」），藉此來掩飾此人所犯的罪咎（此即是「覆」）！
- 第二：諂曲之人，由於習於隱藏自己的過罪，而不肯發露懺悔，故其罪障只有愈來愈重！譬如一甕，內藏穢物，若不打開蓋子，曝曬於陽光之下，則其內穢氣只有愈來愈臭！研究至此，修心之士，亦當知所抉擇矣！

（三）辨假實

《成唯識論·卷六》云：「此亦貪癡一分為體，離二無別諂相用故。」意即：「諂」之一法，與前述之「誑」一樣，也是藉著貪、癡各一分假立。何以故？《唯識述記·卷三十八》云：「貪名利故，諂是貪分。無智故諂，即是癡分。」又百法贅言云：「曲順時宜為貪，不任教誨為癡。」

最後總說以上三條小隨煩惱，「覆」、「誑」、「諂」之同異：

1. 同——三者皆是由於貪名圖利所生。
2. 異——「覆」是隱藏自罪；「誑」是矯現有德；「諂」是曲順時宜。

七、憍

通作「驕」，就是驕傲、放肆、自大自滿、恃才傲物之意。一個驕傲的人，則無智慧可言，他不論處在何種地位，總覺得高人一等，縱然是當了乞丐，也要比其他乞丐高明得多，他不知學無止境，學海無涯，總覺得自己的知識學問已經充足，而自恃其一技之長，藐視一切，目空一切。像這種人，別說他沒有什品學，即使有之，那種染了驕傲的品學，也不足採取。是以《論語·泰伯篇》載，子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已！」何以一個人多才多藝如周公，卻是一無可取？皇疏注曰：「以驕沒才」意思是說他那美好的才華，全被「驕」之一字所掩蓋盡了！可見孔子平素是多愛警誡驕傲，而教弟子們要謙沖自牧，虛懷若谷！

今仍依往例，約三點研究之：

（一）憍之體性

成唯識論卷六云：「云何為憍？於自盛事，深生染著，醉傲為性。」

「自盛事」，是「憍」所緣之境，指世間興盛、美好、榮耀之事。此依唯識經論所載，可歸納為七種：1. 無病 2. 少年 3. 長壽 4. 族姓（世族種姓） 5. 色力（色相端正） 6. 富貴（財富、位貴） 7. 多聞。

以上七種有漏法，即是一般人所謂「值得驕傲」之事！

「深生染著」，是「憍」之所依，謂世間凡夫，昧於真理，不知榮必有枯、盛必有衰之自然法則，彼所恃之七種盛事，豈能永久保存？凡夫由於迷於真理，遂於此等盛事，生起堅固的染著心來，起惑造業，不僅為害眾生，也為自己招來更多更大的苦果，不亦悲乎！

「醉傲」，是「憍」之表現。《唯識述記·卷三十八》云：「醉者，昏迷異名也。」謂凡夫於此盛事，自以為很殊勝、很偉大、很了不起，於是得意忘形，如酗酒之人，放浪形骸，肆無忌憚，如癡如醉，陶醉在他自己所建立的虛幻不實之王國中，大做白日夢！

（二）憍之業用

《成唯識論·卷六》云：「能障不憍，染依為業。」

1. 能障不憍——不憍，就是謙虛，百法標列這一條之旨趣，即在勉勵吾人修道必須破除憍心而培養謙德，始能成就道業。《周易》六十四卦中，有一卦最為亨通，且最為吉祥的，就是謙卦，謙卦之象是山在地下，山本在上，地本在下，現在山反而在地下，這就是謙虛的形象，譬如高明的君子，卻不自誇，也不自滿，反而能禮賢下士，卑以下人，如周公之一沐三握髮，一飯三吐哺，以待天下之士（見《史記·魯世家》）；又如孔子之三人行，必有我師，擇其善者而從之，其不善者而改之（見《論語·述而篇》）；再如常不輕菩薩，此菩薩凡有所見，不問四眾，皆悉禮拜讚歎，而作是言：「我深敬汝等，不敢輕慢，所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。」（見《法華經·常不輕菩薩品第二十》）凡此皆在開示吾人，不論為學、辦事或修道，都必須謙虛寬容、恭敬順承，才能成就豐富淵博的學問、崇高偉大的人格，以及菩薩自度度他的事業！
2. 生長雜染——《唯識述記·卷二》云：「諸有漏法，皆名雜染。」《涅槃經》又云：「有漏法有二種，一因二果。有漏果者，是則名苦；有漏因者，是名為集。」總之：所謂「雜染」，約因而言，即指起惑造業；約果而言，即指三苦八苦等。今「憍」之一字，其業用為能生長惑業苦等一切雜染法，可見「憍」之過患，十分重大！又明朝大儒王陽明先生曾云：

「人生大病，只是一傲字！為子而傲必不孝；為臣而傲必不忠；為父而傲必不慈；為友而傲必不信！」此即說明不忠、不孝、不慈、不信等雜染法，皆由僥傲所生！

由此可知，佛家修行，僥字若不能去，就不能解脫；而儒家講修己安人，也必須去僥，否則修齊治平，都是妄談！

（三）辨假實

《成唯識論·卷六》云：「此亦貪愛一分為體，離貪無別僥相用故。」故「僥」亦是假立之法。《百法論纂》云：「由愛自盛事，方生傲故」，《音義》亦云：「染著盛事，即貪義故。」

以上略釋僥之一法已竟。

八、害

就是損害、迫害、惱害。《俱舍論·二十一卷》言：「害，謂於他能為逼迫，由此能行打罵等事。」《成唯識論·六卷》亦言：「云何害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性；能障不害，逼惱為業。此亦瞋恚一分為體。」今分三段研究，一釋體性，二明業用，三辨假實，分述如下：

（一）釋體性

所謂「害」，就是對於一切有情眾生，不但沒有一點慈悲憐憫之心，而且是表現出一種極為冷酷、無情、殘忍的心態，以刀杖、石塊、繩索等兇器，恣意的去做鞭打、繫縛、威嚇、宰割等事，逼迫惱害有情，謂之「害」。

（二）明業用

又分二點：

1. 能障「不害」—不害，即是一種悲天愍人之心，拔苦之心。一個悲心懇切的人，「視民如傷」，他見一切眾生，都好像受了傷一樣，生了病一般，絕不敢去驚動、擾亂他們。他以為天下蒼生，假若有未蒙受堯舜恩澤的，就好像是自己將他推入水火中一樣，所以他無不積極的想要拯救蒼生於水深火熱之中，因此「不害」是一種善法，而與「害」相對立。

2. 逼惱眾生—逼迫惱害眾生，今舉數例如下：

「射飛逐走」，謂以瞋恚心，使用槍、箭等兇器去射殺飛禽或追逐走獸。

「發蟄驚棲」，謂以殘忍心，將潛伏在洞穴中冬眠的昆蟲挖掘出來，或對於巢中休息的小鳥，你去驚動他。

「填穴覆巢」，謂以冷酷心，將昆蟲的洞穴堵塞起來，或傾覆鳥窩，搗亂它們的住處。

「傷胎破卵」，謂以暴戾心，傷害懷有身孕的動物，或任意打破具有生機的卵蛋等，以上皆是逼惱眾生之事例。

是以，《梵網經·菩薩戒本》中，講十重四十八輕，其四十八輕戒中，有一條名為「畜殺具戒」，禁止菩薩行者，畜積逼惱眾生之兇器，如刀杖、弓箭等。以今日言之，即是不得畜藏槍械、彈藥等，因為畜藏這些器具，很容易引動殺機，而與菩薩之悲愍心相違，所以決非佛子所應為！

總之，「害」是一種不正常的心理，它時時想要破壞公共秩序，刻刻想要侵犯他人自由，並以能令他人起恐懼、苦惱，做為它最稱心快意之事！今日之下，具此種病態心理者，可說無處不有！所以社會上人與人相處，總是互相猜忌鬥爭，彼此傾軋迫害！尤其在極權專制地區，經常有上位者，逼迫惱害下位者的現象發生，因此使人整天提心吊膽，不能安居樂業！因此唯識學在此特別提出此一煩惱，其目的無非是要勸勉大家應設法根絕這種病態心理，使得世間各個角落，都充滿和樂、安詳、融洽、寧靜的氣氛。

（三）辨假實

此與前述之忿、恨等相同，亦是瞋恚一分為體，故知「害」亦是假有之法。

九、嫉

就是嫉妒心。或嫉賢、或嫉能、或嫉財、或嫉色。具有嫉妒心的人，終日專心一意的，從個己的名利出發，如果自己得到名利，則內心十分歡喜，如果別人得到名利，則感到萬分的不高興！所謂「妒火中燒」，總想出種種詭計，來打擊對方，必使對方名譽掃地，利益盡失，才肯罷休。是以《俱舍論·二十一卷》言：「嫉，謂於他諸興盛事，令心不喜。」成唯識論六卷亦言：「云何為嫉？殉自名利，不耐他榮，妒忌為性。能障不嫉，憂感為業。此亦瞋恚一分為體。」

今仍分三段研究：

（一）釋體性

「殉自名利」，殉，貪求之意。

殉名，即貪求名聞，乃至為名而死。殉利，即貪求利養，乃至為利而卒。總之：世間有一種人，貪求名聞利養，為了得到名利，即便是赴湯蹈火，犧牲生命，也在所不惜，叫「殉自名利」。

「不耐他榮」，即對於他人獲得榮耀美好之事，則心中不能忍受。所謂「見他榮貴，願他流貶」（看見他榮華富貴，則希望他遭到貶損、下台或流放到遠方！）

「見他富有，願他破散」（看見他有錢，則希望他傾家蕩產！）這便是妒忌的體性。（按「妒」是惡人以色勝己；「忌」是惡人以行勝己。）

（二）明業用

又分二點：

1. 能障「不嫉」——「不嫉」，就是隨喜，見人為善、有才幹、受恭敬讚歎，則隨之起歡喜心！《尚書·秦誓篇》言：「人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之。」即是「不嫉」善法，而與「嫉」之惡法相對立。
2. 憂感不安——《論語·述而篇》載「小人長戚戚」，謂無德無學的小人，滿懷私欲，心量狹隘，看見他人有美好榮耀之事，則如利刃插在心中，內心經常憂悲苦惱，愁眉不展，不得舒暢！

（三）辨假實

此與前面一條「害」相同，也是瞋恚一分為體，故知「嫉」亦是假有之法。

十、慳

就是慳吝，此一法與「貪」惑分不開，故常以「慳貪」並稱。謂慳吝之人，耽著自己所得的道法與錢財，不肯慷慨施捨。故《法蘊足論·八卷》言：「慳有二種，一財慳，二法慳。」《成唯識論·六卷》亦言：「云何為慳？耽著財、法，不能惠捨，秘吝為性，能障不慳，鄙畜為業。此亦貪愛一分為體。」今仍分三點研究：

（一）釋體性

所謂「慳」，就是指一個人沈溺於錢財（包括衣服、飲食、臥具、醫藥等資生之具）、教法（指經律論三藏教法或輾轉傳來之秘要法），不肯做「財施」與「法施」，而將錢財、教法隱藏起來，執著不放下，是謂「財慳」與「法慳」。

（二）明業用

又分二點：

1. 能障「不慳」——「不慳」，即不把錢財、教法隱藏起來，也就是「布施」之意。「布施」是善法而與「慳」之惡法相對立。
2. 鄙澀畜積——謂這種人雖畜積財、法，可惜心胸狹隘、酸澀，吝惜於財法，不肯施捨！唯識心要蕩祖云：「慳財者，世世貧窮；慳法者，生生愚暗，不可不戒！」

（三）辨假實

此與前述之「憍」相同，也是貪愛一分為體，故知「慳」亦是假有之

法。

以上十條，從「忿」至「慳」，叫小隨煩惱，何以故？《百法直解》言：「此十各別起故，名為小隨煩惱。」謂此十條之行相粗猛，各自為主，唯於不善心中，各別而起，若其一生起時，必無第二同時生起，故名「小隨煩惱」。

又，此十皆是無體假立之法，即皆依根本煩惱之一分而安立！

以上「小隨煩惱」略釋已竟。

拾陸. 心所有法—中隨煩惱

唯識學說到不善法，共有四類：

第一類是根本煩惱有六種。

第二類是小隨煩惱有十種。

第三類是中隨煩惱有二種。

第四類是大隨煩惱有八種。

此四類不善法中，前二類都已略說過，今接著研究第三類中隨煩惱二種，即無慚與無愧。

何謂中隨煩惱？

「中」是指其生起之範圍，介於小隨與大隨煩惱之間，故《成唯識論·卷六》言：「忿等十，各別起故，名小隨煩惱；無慚等二，偏不善故，名中隨煩惱；掉舉等八，遍染心故，名大隨煩惱。」(染心即「不善心」及「有覆無記心」) 試看下表自明：

1. 自類俱起	小隨煩惱 (唯於不善心中，各別而起，三義都無。)
2. 遍不善性	中隨煩惱 (具二義)
3. 有覆無記	大隨煩惱 (具三義)

「隨」是顯示其與根本煩惱之關係，即此二中隨煩惱是根本煩惱之等流。(若是小隨煩惱，則是根本煩惱之分位；至於大隨煩惱則是根本煩惱之等流或分位。)

無慚、無愧二條，「煩躁擾動，惱亂身心」，故名中隨煩惱。今分別簡介如下：

一、無慚

簡言之，就是沒有羞恥心。詳言之，則《成唯識論·卷六》云：「云何無慚？不顧自法，輕拒賢善為性；能障礙慚，生長惡行為業。」論文分二段：

(一) 無慚之體性

無慚的特質之一是「不顧自法」，即不顧自與不顧法，「自」指自身，不顧自即是不尊重己靈；「法」指教法，不顧法即是自暴自棄。意思是說：一個沒有羞恥心的人，既不尊重自己的人格，又不理會自己所受的戒定慧等教法，自暴自棄，自甘墮落！雖終日讀聖賢書，卻完全不知道古聖先賢著書立說，留傳於後世的用意何在？雖生而為人，卻完全不明白生命的意義、價值與理想為何？因此他口之所言，身之所行，與聖賢之所言所行，完全違背，正好像光明與黑暗，互相對立，又如同方木與圓孔，格格不入

一樣！此人之言行尚且如此自欺，更不必論其起心動念是如何放肆了！

又，無慚的特質之二是「輕拒賢善」，即對於德行篤厚的賢人、善人、君子等，均一律加以污蔑與毀謗！對於一切有漏善或無漏善法，均一律加以輕視與排斥！是以《俱舍論》亦云：「不重賢善，名為無慚。」例如自從西風東漸以來，有一些別具用心之士，對於孔子之道橫加排斥，不分青紅皂白，將之列為迂腐、頑固、落伍的象徵，高唱「非孝」理論，大談「貞操廢止論」，鄙棄禮教，抹殺一切固有的道德倫理。如此一來，不唯失去了傳統文化之重心，也喪失了國人之信心，近百年來，中國社會擾攘不安，不能不說這與排斥儒家學說，輕視倫理道德有著絕大的關係！

（二）無慚之業用

也分兩點說明：

1. 能障礙慚—因為「慚」的體性是「依自法力，崇重賢善」，恰與「無慚」的體性「不顧自法，輕拒賢善」，一正一反相對立故。
2. 生長惡行—謂沒有慚恥心的人，既缺乏自覺、自反、自責的功夫，其言行必自負、率性、胡作非為，故曰：「生長惡行」。以上略釋無慚已竟。

二、無愧

何謂無愧？同樣是沒有羞恥心，不過與前一條稍有不同，故《成唯識論·卷六》云：「云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性能障礙愧，生長惡行為業。」論文仍分二段：

（一）無愧之體性

無愧的特質之一是「不顧世間」，即不理會世間輿論的力量，也不以為我做壞事是可恥的事，會招來眾人的呵斥與譏笑！甘為人下，不怕愧對大家，即稱為「不顧世間」。

又，無愧的特質之二是「崇重暴惡」。《唯識述記·三十四卷》云：「有惡者名暴，染法體名惡。」即「暴」是指邪惡暴虐的人，「惡」則是指殺盜淫妄等惡業，謂沒有羞恥心的人，最尊崇重視那些邪惡殘暴的人，以為他們才是英雄好漢，終日與他們廝混，廣造惱害眾生的惡業！

（二）無愧之業用

也分兩點說明：

1. 能障礙愧—因為「愧」的體性是「依世間力，輕拒暴惡」，恰與「無愧」的體性「不顧世間，崇重暴惡」，一正一反相對立故。
2. 生長惡行—管子牧民篇云：「恥，不從孝枉。」是說有羞恥心的人，是

絕對不會與不正直的小人在一起的！反之，沒有羞恥心的人，既然自甘墮落、崇重暴惡，則終日與小人在一起，什麼壞事都做得出來！故曰：「生長惡行」。以上略釋無愧已竟。

《法苑珠林·慚愧篇第十四》，更就無慚與無愧二法之差別處，對照列出，其與唯識宗的說法，亦有相通處，今摘錄數條，作表列出，藉供參考：

無慚無愧

- | | |
|---------------|---------------|
| 1. 於自在者無怖畏轉 | 1. 於諸罪中不見怖畏 |
| 2. 作惡不自顧 | 2. 作惡不顧他 |
| 3. 作惡不自羞 | 3. 作惡不恥他 |
| 4. 作惡不羞恥 | 4. 作惡而傲逸 |
| 5. 獨一造罪而不羞恥 | 5. 對他造罪而不羞恥 |
| 6. 對少人造罪而不羞恥 | 6. 對眾人造罪而不羞恥 |
| 7. 對愚者造罪而不羞恥 | 7. 對智者造罪而不羞恥 |
| 8. 對卑者造罪而不羞恥 | 8. 對尊者造罪而不羞恥 |
| 9. 對在家者造罪而不羞恥 | 9. 對出家者造罪而不羞恥 |
| 10. 作惡不羞天 | 10. 作惡不恥人 |

《法苑珠林》接著又說：「二法唯欲界繫，唯是不善，一切不善心心所法，皆遍相應，唯除自性。」茲列表說明：

無慚無愧 三門分別	[界繫門——唯欲界繫（不通上二界）
		三性門——唯是不善（不通有覆無記）
		相應門——一切不善心心所法皆遍相應

《增一阿含經》云：「世有二妙法，擁護世間，所謂慚與愧也，若無此二法，世間父母、兄弟、妻子、尊長，大小不別，即與畜類同等也！」遺教經亦云：「慚恥之服，於諸莊嚴，最為第一；慚如鐵鉤，能制人非法。是故比丘，常當慚恥，無得暫替！若離慚恥，則失功德。有愧之人，則有善法，若無愧者，與諸禽獸無相異也！」

今日之下，國家處境艱難，社會風氣，日趨下流，到處瀰漫著「貪」（貪圖別人的財富，貪圖生活的享受）與「浮」（心浮氣躁，不肯安分務實地工作）的心理，人人都陷溺在五欲六塵的逸樂活動之中，難以自拔！顯然這個社會生病了，然究其原因，乃起源於一般人多失去了良知、理性的自覺能力，一任

私慾之放縱無度，鮮有自省、自勵的慚愧德行所致！如經所言，一個人一旦失去了慚愧心，則寡廉鮮恥，胡作非為，與禽獸無二無別，染心強，瞋心熾，慢心重，沈迷於權與利的追逐中，近乎不擇手段而仍不知不覺，此即為最可悲憐憫者！今欲求積極拯救之道無他，唯有人人從內心的自反、自覺開始，而自反自覺之道，唯有從常懷慚愧心做起，「崇重賢善」、「輕拒暴惡」，「縱有修持，總覺我功夫很淺，不自矜誇，看一切人都是菩薩，唯我一人，實是凡夫！」如此則人類的前途庶幾才有漸露曙光的希望！

拾柒. 心所有法—大隨煩惱

上來已說「中隨煩惱」竟，今續研究「大隨煩惱」。何謂「大隨煩惱」？「大」是指其生起之範圍廣大，遍及「不善」及「有覆無記」兩種染心；「隨」是顯示其與根本煩惱的關係，即此八條大隨煩惱，是根本煩惱之等流或分位。如下表所示：

大隨 煩惱	不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂—根本煩惱之等流
	放逸、失念、不正知—根本煩惱之分位

今試簡介如下：

一、不信

就是「信」的反面。《成唯識論·卷六》云：「云何不信？於實德能，不忍樂欲，心穢為性；能障淨信，情依為業。」今依此文，分四點研究：

(一) 不信所依

不信依何而生？即實、德、能三種。

1. 實，指諸法之實事、實理。諸法之實事，即「俗諦」，指世間的事相，凡夫俗見以為精審確當者，是名「俗諦」。諸法之實理，即「真諦」，指真實之理性，聖人智慧乃知其精審確當者，是名「真諦」。

若就佛法而言，凡是說明諸法因緣生之義者，叫「俗諦」。何以呢？因為世俗凡夫，未悟本性，無不逐相而轉，佛法遂曉以一切諸法，但是緣生，有即非有，其義決定，故名「俗諦」。凡是說明緣生即空之義者，叫「真諦」。何以呢？因為透過聖人之智慧，就在此虛妄相上，見其真實性，故聖人之智慧能洞澈明白一切諸法，非有而有，當體即空，其義決定，故名「真諦」。十方諸佛出世，為眾生說法，雖無量無邊，要而言之，不出此二諦，二諦即賅一切佛法，若能洞澈二諦，中道自然圓明。

2. 德，指三寶之真淨德。

「佛」真淨德謂遠離妄染，常樂我淨，導諸眾生，出迷途而就覺道。

「法」真淨德謂種種修行法門，有照澈癡闇之德，三世諸佛皆依之修行而成正覺。

「僧」真淨德謂戒定嚴身，六和自備（所謂「六和」即身和共住，口和無諍，意和同悅，見和同解，戒和同修，利和同均。）弘宗演教，紹隆佛種者。

以上佛法僧，悉稱為寶者，以不為世法之所侵凌，不為煩惱之所染污故。世間七珍，雖稱為寶，但能享受一時，畢竟成空，只能養生，不

能送死。若論三寶，則能息無邊生死，遠離一切怖畏，自主自在，究竟常樂。故古德有言：「茫茫長夜中，三寶為燈明；滔滔苦海內，三寶作舟航。」三寶之德，無量無邊，由此可知。

3. 能，指世出世善法。世間善法，謂五戒、十善、四禪八定等。出世間善法，謂四諦、十二因緣、六度、四攝等。此等善法有何能力？曰：善法如舟車然，能運載行者，到達安穩、快樂之境界！如五戒善法，能運載眾生，越於三塗，生於人間；上品十善及四禪八定，能運載眾生，越於四洲，達於上界；四諦、十二因緣，能運載眾生，越於三界，到有餘、無餘涅槃、成阿羅漢及辟支佛；六度、四攝，能運載眾生，總越三界二乘之境，到無上菩提、大般涅槃之彼岸！

（二）不信行相

即「不忍樂欲」！

1. 於實事理中，不願隨順忍可。
2. 於真淨德中，不能歡喜好樂。
3. 於世出世善，不肯希求冀望。

（三）不信體性

「心穢」，謂「不信」之自相渾濁，復能渾濁餘心心所，知極穢物，自穢穢他（即不但自己不信，而且又能破壞他人信心），是故說此「心穢」為性。唯識心要云：「若有疑者，猶可生信，若真不信，則佛亦無如之何，故極穢濁也。」

（四）不信業用

1. 能障淨信，淨信者何？《瑜伽·八十三卷》云：「聞彼功德及與威力殊勝慧已，即於彼法處所，而起隨順理門，故名淨信。即由如是增上力故，身毛為豎，悲泣墮淚，如是等事，是淨信相。」今不信之人，不願聽聞正法，不喜親近善友，不肯眾善奉行，故無此等淨信相。
2. 懈怠所依，謂不信者，多懈怠故，所謂無所事事，臥屍終日，不能斷惡修善，不求聞法，聞而不思，思而不修，若續若斷，順逆境變，是懈怠相！

二、懈怠

就是「精進」的反面，「懶惰」的別名。《成唯識論·卷六》云：「云何懈怠？於善惡品，修斷事中，懶惰為性；能障精進，增染為業。」今依此文，分三點研究：

（一）懈怠體性

即於善法不勤修，於惡法不勤斷，是懈怠之體性。《瑜伽·六十二卷》云：「云何懈怠？謂執睡眠、偃臥為樂，晝夜唐捐，捨眾善品。」《顯揚·一卷》亦云：「懈怠者，謂耽著睡眠，倚臥樂故，怖畏升進，自輕憊故，心不勉勵為體。」由此可知懈怠之特徵是：

1. 耽著睡眠—心昏身重，禪定善法不能發生，沈滯三界，空過光陰。
2. 偃臥為樂—偃臥，即放縱身心，躺下休息之義。世人皆以修行為苦，偃臥為樂，殊不知：修行是勤苦暫時，安樂永劫；偃臥則是?安一世，受苦多生。
3. 怖畏升進—即聞佛道長遠而生退怯，觀眾生難度而生厭倦。
4. 妄自輕憊—或因愚鈍而於無上菩提一向無心，或以根淺而於大般涅槃自鄙無分！
5. 心不勉勵—即對斷惡修善事，心不勇捍，猶猶疑疑，拖拖拉拉，因循苟且，得過且過！

（二）懈怠業用

分兩點說明：

1. 能障精進，入阿毘達磨論云：「心不勇捍，名為懈怠，與前所說精進相違！」
2. 滋長染法，謂懈怠之人，必聽任貪瞋癡等煩惱，滋生增長，蔓延擴大。

（三）簡異

或曰：「某人披星戴月，孳孳於名利，甚至勤於為惡，是不是精進？」

今料簡如下：

1. 於諸善法，如五戒十善，六度四攝等策勤（策勵勤勉），方可名為精進。
2. 於諸染法，如殺盜淫妄等策勤，則名為懈怠，何以故？退善法故。
3. 於諸無記法，如作畫、雕刻等技巧或取捨屈伸等威儀策勤，則屬於「欲」、「勝解」所攝。何以故？於諸善品無進退故。

三、放逸

這是大隨煩惱的第三條，也是善法「不放逸」的反面。「放逸」就是放縱身心、耽著欲境，不知反求諸己，不能回光返照之意。今依三點研究：

（一）放逸體性

《成唯識論·卷六》云：「云何放逸？於染淨品，不能防修，縱蕩為

性。」謂放逸之人，對於染法，如貪瞋癡等，不能提防它，而讓它生起現行；對於淨法，如持戒，念佛等，不能時時講求。放逸之人，其心放肆、任性、識隨根轉，念念不定，「譬如狂象無鈎，猿猴得樹，騰躍踔躑，難可禁制」！

是以放逸之體性，其要點在「不防」、「不修」上面。廣五蘊論亦言：「云何放逸？謂於諸煩惱，心不防護；於諸善品，不能修習為性。」

（二）放逸業用

《成唯識論·卷六》云：「障不放逸，增惡損善所依為業。」不放逸，為善法之一，其義即：不放縱身心，不耽著欲境，「譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸，犯人苗稼」。是以「不放逸」善法，與「放逸」染法，是互相對立，彼此障礙的。

又「放逸」能「增惡損善」，此與學佛之行徑一增善損惡，則大相徑庭！是以佛言：若不守攝五根，任其縱橫放逸於五欲，不獨損法身，戕慧命，尚且將沈淪苦海而無邊際涯畔也！若縱五根，如被劫賊！然世間之賊盜，劫奪財物，苦止一世，若五根之賊，劫功德法財，則殃及累世，為害至大！凡修行人，于此根賊，不可不謹慎當心而防範之！是故能明是非，知利害；智者，當制五根，不隨塵轉，持之如賊，不令縱逸，假令縱逸放蕩，迷染五欲，念念貪著，其苦惱何可勝言！

（三）明分位

謂「放逸」即以懈怠及貪瞋癡四法為體，非別有體，或問：「慢、疑等法，皆不能防修染淨品法，何不依彼而立放逸？」釋云：「雖慢、疑等，亦有此能，而方彼四法（即懈怠及貪瞋癡）則勢用微劣。惟彼四法，障三善根及遍策法故。」

四、昏沈

這是大隨煩惱的第四條，也是善法「輕安」的反面。「昏沈」就是神志昏昧沈重、糊裏糊塗之意。今依三點研究：

（一）昏沉體性

《成唯識論·卷六》云：「云何昏沈？令心於境無堪任為性。」謂此法能令吾人之心對於所觀之境，懵然無知，不堪勝任！如修持名念佛時，本應攝心諦聽，才是念佛正法，可是現在這一念心，無法專注在佛號，即叫「昏沈」！

（二）昏沉業用

《成唯識論·卷六》云：「能障輕安、毘鉢舍那為業。「輕安」為善法

之一，其義即，遠離了貪等染污及一切有漏法之壓迫，令人心中有如釋重負之感覺。由於身心調和舒暢，因此對於持戒、念佛等善法，都堪能勝任，好好修行，謂之「輕安」。是以「輕安」，善法與「昏沈」染法，是互相對立的。

又「昏沈」能障「毘鉢舍那」，梵語，翻譯為「觀」，即智慧也。謂以寂靜之智慧，觀察根塵內外諸法，了了分明，令三昧成就，直趣無上菩提，謂之「觀」。

一切佛法，說到修持上，千萬法門，皆不離「觀」之一字。雖說止觀，其實只是一個「觀」字，因為此二者係一件事，止者止息妄念，觀者觀照所修之法。如修淨土法門，初下手時，要萬緣放下（止），全神貫注，繫念於阿彌陀佛名號上，口念耳聽，自念自聽（觀），久久練習，妄想脫落，智慧即生。又初下手，攝心一處，必十分作意，方能攝得，可見此中即有觀，故說來說去，只有一個「觀」字。淨土宗念佛，即念即觀。若妄想紛歧，散亂昏沈，念佛則不得受用。必須口念耳聽，如此念佛，則妄想無從起，昏沈無由生，如此即是「觀」！因此修行莫要於修觀，而昏沈正是修觀的障礙！

（三）辨異

或問：昏沈與癡何別？

釋曰：「癡」於境迷闇為相，正障無癡，而非瞢重。「昏沈」於境瞢重為相，正障輕安，而非迷闇。迷闇為相者，謂一總不知不覺；瞢重為相者，非一總不知不覺。「瞢」謂瞢瞢，如人新睡起，視不審諦，「重」謂沈重，指身心不得調和舒暢。「瞢重」能令與彼俱生之心、心所法，無堪任改。因此，「昏沈」是「癡」之等流，但別有自性，非彼癡之分位。

五、掉舉

何謂掉舉？按字面上的意義言：「掉」當「搖動」講，「舉」作「高舉」解，高舉某物而搖動之叫「掉舉」。按《唯識論》說：「掉舉」的行相是「囂動」，喧囂、浮躁、妄動、不安定、不寂靜，謂之「掉舉」。百法論纂言：「掉舉有三：身掉舉，亂動；口掉舉，亂言；意掉舉，亂思。」由此可知：「掉舉」就是輕佻、輕率、不莊重、無威儀之謂。

《成唯識論·卷六》云：「云何掉舉？令心於境，不寂靜為性；能障行捨、奢摩他為業。」依此論文，分二點研究：

（一）掉舉體性

吾人由於追憶往昔所經歷過的戲論、歡娛、喜樂等事，遂令心生誼動騰躍，對於所觀之境界，如佛號等，心不能安定專注於其上，是為掉舉之體性。

（二）掉舉業用

1. 能障「行捨」：「行捨」是善法之一，指內心平等、正直而自然安住在所修的道法之上。今「掉舉」令心於所觀境不寂靜，是故二者互相對治。
2. 能障奢摩他：「奢摩他」，梵語，此翻為「止」，即止息妄念，此乃一切修行法門之最初下手方法，譬如念佛法門，講求「攝心念佛」，攝者，收斂也，收斂妄念，專注在一句萬德洪名上，謂之「攝心念佛」。攝心，即是「止」，亦即是「奢摩他」之意。今掉舉者，令心於境不寂靜，與止息妄念之意，互相違背，故二者互相對治！

總之：掉舉是修行者的大毛病，有此一染污法，則修行即不得成就！今欲對治掉舉，則要學習「行捨」善法，平素多發平等心、正直心，久而久之，內心自然安定、寂靜，淨土行者念佛自然容易得到一心！

六、失念

何謂失念？忘失正念也。正念為何？依佛法言，行者若能靈靈覺覺，了了分明於所修的法門，不被現前的塵欲所蒙蔽，謂之正念。如淨土行者，或念真如實相，或念佛功德相好，或念佛國莊嚴，或念萬德洪名，靈靈不昧，了了分明，謂之正念。反之，即叫失念。

《論語·里仁篇》載，孔子說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」在此孔子告誡人們，要時時刻刻以仁存心，即使在一飯之頃，倉促之間，流離之際，也不可離開仁道，此即儒家之正念。反之，若為富貴所淫，貧賤所移，威武所屈，而忘失了仁心，謂之失念！

《成唯識論·卷六》云：「云何失念？於諸所緣，不能明記為性；能障正念，散亂所依為業。」又云：「失念，俱一分攝。」依此論文，分三點研究：

（一）失念體性

對於種種所緣的境界，如修四念處觀者，於身、受、心、法四種所觀之處，不能作不淨、苦、無常、無我觀，而起常、樂、我、淨四種顛倒，謂之「失念」。又如修四諦法者，於苦不能思惟是逼迫性，於集不能思惟是招感性，於滅不能思惟是可證性，於道不能思惟是可修性，如是不能明記不忘諦理，謂之失念。

（二）失念業用

1. 能障正念：《瑜伽·八十三卷》云：「言正念者，不忘教授故。」今失念者，忘失師友所教授之真實諦理，如四念處及三七道品等，故二者互相對治。
2. 散亂所依：若失正念，則煩惱賊，乘虛而入，擾亂內心，故云散亂所依，有情由此生死輪迴，不能出離！

（三）分位

根據《正義》，失念乃是念、痴俱一分所攝，何以故？由「痴」與「念」相應，遂令「念」不能明記不忘故。

七、散亂

何謂散亂？《唯識論》說散亂的行相是「躁擾」，躁是躁動，不寂靜；擾是擾亂，不安定。指凡夫之心，流蕩於五欲六塵之境，一剎那也不止住，叫散亂。

成唯識論卷六云：「云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性；能障正定，惡慧所依為業。」依此論文，分二點研究：

（一）散亂體性

譬如行者於念佛時，其心馳散攀緣於五欲六塵等種種境界，如水之流而亡反，如波之蕩而不息，謂之散亂。《智度論·十七》云：「亂心輕飄，甚於鴻毛；馳散不停，駛過疾風；不可制止，劇於獼猴；暫現轉滅，甚於掣電（按即「閃電」）。」

或問：如上所述，掉舉與散亂二者之作用，有何不同？

答曰：「掉舉」令心易解，即當一境顯現於心時，數數改易其能知之心，所謂「一境多解」。（境雖是一，而能知之心卻數數轉易）。而「散亂」則是令心易緣，即心剎那改變所緣的境界，所謂「心遊於境」，或「一心易多境」也。如念佛時，心不寂靜，是「掉舉」。攀緣塵境則是散亂」。總之：掉舉從心，散亂從境，是為二者之差別。

（二）散亂業用

1. 能障正定：所謂「正定」即行者依於聖教，作如理思惟，令心安住於真理，遠離不定、邪定，及有漏禪，故稱正定。今散亂心，躁動擾亂，馳散不停，與「正定」之功，適得其反，故曰「能障」。
2. 惡慧所依：惡慧，就是邪簡擇，謂吾人若以躁擾散亂之心，則逢緣遇境時，必不能作如理之思惟與合法之簡擇，縱有思惟簡擇，亦必執著主觀之情見，自以為是。故曰：惡慧依散亂心而生！

八、不正知

何謂不正知？不正，邪也。「不正知」就是「邪知」。此等人並非白癡，反而是極為聰明，所謂「世智辯聰」可惜不明真理，認賊作父，以非為是，即是不正知。

《成唯識論·卷六》云：「云何不正知？於所觀境，謬解為性；能障正知，毀犯為業。」依此論文，分二點研究：

（一）不正知體性

對於所觀的境界，生起顛倒錯謬的見解，如觀萬法，唯神論者以為一切皆是神所創造，神所主宰。唯物論者，則以為萬法之本體，惟是物質，精神之現象，亦不外物質之作用，此即是「不正知」。

《顯揚論》謂：不正知以染污慧為體。

《廣五蘊論》則謂：不正知是煩惱相應慧。

《大毗婆沙論》則謂：不正知是非理所引慧。

《成唯識論》則謂：此以「慧」及「癡」各一分為體。（錯謬，即癡也；邪解，即慧也。）

（二）不正知業用

1. 能障正知：善能通達真實法叫「正知」，如能了知「三界唯心，萬法唯識」之旨者即是。「不正知」者反此，故曰「能障」。
2. 多所毀犯：由不正知，遂起不正身、語、意、行，經常破壞，違犯戒條、律儀。如有邪知之人，謬解空理，或謂：「酒肉不礙菩提路」，或謂：「佛在心中坐，酒肉穿腸過。」何必持戒？凡此種種，皆由不善了知真實法所招致之過失！

以上八大隨煩惱，略釋已竟。

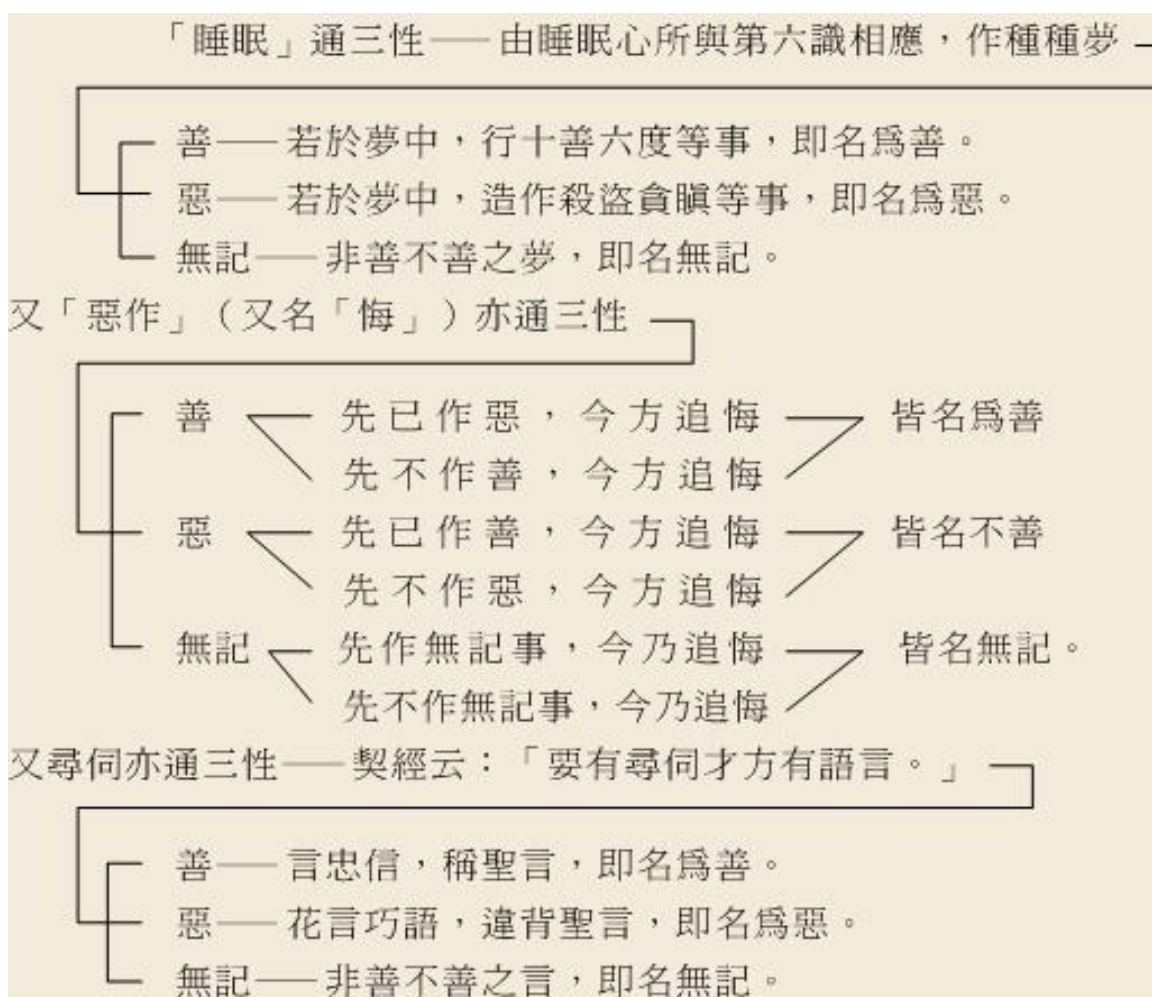
拾捌. 心所有法—不定

六、不定四者：一睡眠，二惡作，三尋，四伺。

何謂不定

「六」是指六位心所中之第六位。第六位心所名為「不定」。何謂「不定」？《百法直解》云：「不定是善，不定是煩惱，不定遍一切心，不定遍一切地，故名不定。」是說：睡眠等四種，不一定是善性，不一定是惡性（即煩惱），不一定遍及一切心王、心所，不一定遍及三界九地，故立「不定」之名。

茲以睡眠為例：



總之，此四心所，於善染等皆不定故，名為「不定」。（染即不善及有覆無記等者，等取無覆無記。）

《成唯識論·卷七》又云：「非如觸等，定遍心故；非如欲等，定遍地故，立不定名。」上文分二段說明：

1. 簡別「遍行」—觸等五遍行心所，雖通三性，但是它們一定能遍及一切心心所，故不名為「不定」。而睡眠等四心所，雖也通三性，但是它們卻不像觸等五遍行，一定能遍及一切心心所，故立「不定」名。（按睡眠

等四心所，但與第六識相應耳。)

2. 簡別「別境」—欲等五別境心所，雖通三性，但是它們一定能遍及三界九地，故不名為「不定」。而睡眠等四心所，雖也通三性，但是它們卻不像欲等五別境，一定能遍及三界九地，故立「不定」名。(按「悔眠」唯及欲界，「尋伺」則僅遍及欲界及色界初禪，二禪以上則無尋伺。)如下表可知：

不定 \ 規矩	三性	界繫	相應心識
悔	通三性	欲界	第六意識
眠	通三性	欲界	第六意識
尋	通三性	欲界 初禪	第六意識
伺	通三性	欲界 初禪	第六意識

以上解釋「不定」名義已竟，以下逐條解釋四種不定心所。

一、睡眠

即是令心識昏沈而失去覺知之一種精神作用也。《成唯識論·卷七》：「睡眠令身不自在，昧略為性；障觀為業。」茲依論文，分二點研究：

(一)、睡眠之體性

又分二點說明：

1. 使身不自在，謂人在睡夢之中，則身體之屈伸取捨，皆不能自主。
2. 心昧略，「昧」是暗昧，糊裡糊塗，不能明了取境。「昧」之一字簡別「定」中，以「定中意識」，取境明了故。又「略」指略緣境界，唯一門轉故。原來，第六意識緣境，通乎內外，今夢中獨頭意識（即第六意識之一種），唯向內一門轉，略無外五門也。亦即「略」之一字簡別「寤」時，以寤時心極明利，具能緣六塵境界故。

(二)、睡眠之業用

障「觀」。佛法八萬四千法門，說到修行上，不外是一個「觀」字，「觀」就是以智慧觀照所修的法門，譬如：淨土法門行者，如何修行？初下手要萬緣放下謂之「止」，而後即全神貫注在一句「南無阿彌陀佛」萬德洪名上，口念耳聽，自念自聽，口念得清清楚楚，耳亦聽得明明白白，此即是「觀」，謂之「念佛觀」。總之：「觀」是吾人修行之利器，轉識成智之法寶、轉凡成聖之不二法門！

可是，「睡眠」心所，以能令心識昏沈而失去覺知，故能障礙修行者修觀，過失甚大！是以佛教經論中多呵斥之！法界次第云：「睡眠」是五蓋之一，「蓋」是蓋覆之義，謂諸眾生，由此睡眠等五種煩惱，蓋覆心識，而於正道不能明了，因此沈滯三界不能出離！又《翻譯名義》云：「睡眠」是十纏之一，「纏」是纏縛之義，謂諸眾生，由此睡眠等十法纏縛，不能出離生死之苦，證得涅槃之樂。

因此，佛在《遺教經》中言，佛子為了生死，成佛道，二六時中，當勤精進，「無以睡眠因緣，令一生空過，無所得也。當念無常之火，燒諸世間，早求自度，勿睡眠也。」

又《楞嚴經》載，佛十大弟子之一的阿那律陀尊者，出家之初，常樂睡眠，每於聽法之時打盹，於是遭佛訶責為畜生之類，偈曰：「咄咄何為睡，螺螄蛤蚌類，一睡一千年，不聞佛名字！」尊者聞之，啼泣自責，業障深重，於是七日七夜，勇猛精進，不許睡眠，遂雙目失明。（目以睡為食，七日不眠，所以失明。）佛哀愍之，遂教修「樂見照明金剛三昧」，隨得天眼，見閻浮提，如觀掌中庵摩羅果！

以上「睡眠」一法略釋已竟。

二、惡作

《成唯論·卷七》云：「悔，謂惡作，惡所作業。追悔為性。障止為業。」茲依論文，分二點研究：

（一）惡作之體性

在《唯識論》中稱「惡作」為「悔」，乃是依果立名的。今稱「惡作」則是約因立名。何以故？「惡作」之「惡」字，是厭惡之義，即厭惡自己往昔所作之事，叫「惡作」，由此遂生起懊惱自責之心來，謂之「悔」，或「後悔」（事後反悔）。由此可見：「悔」是「惡作」之果。而「惡作」是「悔」之因。

後悔何事？《瑜伽論·卷十一》曾舉例云：惡作者，謂因尋思親屬等故，心生追悔：

1. 我何緣離別親屬？
2. 何緣不往如是國土？
3. 何緣棄捨如是國土，來到於此，食如是食，飲如是飲，唯得如是衣服、臥具、病緣、醫藥、資身眾具？
4. 我本何緣少小出家，何不且待至年衰老？

由如是等種種因緣，生憂戀心，惡作追悔！

（二）惡作之業用

障止，「止」是「定」的別名。「惡作」能障礙行者之心定止於一處也。何以故？行者由於追憶往昔所作之事，而生憂愁懊惱之心，遂令此心誼動騰躍，不能寂靜。故曰：「悔」與「掉舉」之業用相同，以二者皆能障止故。

（《瑜伽論》以為「掉舉」與「悔」，以處所等故，必相應而起，故二者合為一蓋，叫「掉悔蓋」，謂諸眾生，以此掉悔，蓋覆心識，而於正道不能明了，禪定善法不能發生，故名為「掉悔蓋」）。

悔要義

如上所言，「悔」實是吾人修定之大障礙，故蕩祖在《唯識心要·卷七》中，特別指示行者修「五悔」之要義，蕩祖云：「行人修行五悔，正貴永斷相續，勤策眾善，非但追思懊惱而已！」按：「五悔」乃是指佛家五種懺悔業障，滅除罪業之方法，所謂懺悔、勸請、隨喜、回向及發願是也，今略述之：

懺悔，即發露自己往昔所造之罪，藉此可滅除往昔所造之罪。

勸請，即勸請十方如來大轉法輪，藉此可滅除魔王波旬請佛入滅之罪。

隨喜，即對於自他一切之善根功德，隨喜讚歎，藉此可滅除嫉妒他人修善之罪。

回向，即以一切所修之善根功德，回向眾生，回向佛道，藉此可滅除顛倒，欣求三界之罪。

發願，即發四弘誓願，藉此可滅除修行退志之過。

由批可知，行者修此「五悔」之重點在「改往修來」一改悔往昔之惡因，勤修未來之善果，絕對不是悔恨自責而已！語云：「往者已矣，來者可追！」吾人當知：過去事即過去了，事後徒自悔恨憂傷懊惱，又有何用？何不抖擻精神，重整旗鼓。走出罪業的陰影，迎向光明坦蕩的菩提大道？

三、尋伺

以上略述「惡作」一法已竟。以下續說尋與伺，以此二法，體類相同（體俱思慧，類俱推度），故合併研究之。

（一）尋伺之體性

《成唯識論·卷七》云：「尋，謂尋求，令心匆遽，於意言境粗轉為性。」又「伺，謂伺察，令心匆遽，於意言境細轉為性。」由此可見尋與伺之共同點，皆在「令心匆遽」，「心」指第六意識。「匆遽」是匆忙急遽。

即當根塵相對之時，尋與伺皆能令第六意識倉卒、迅速地趣向「意言境」——意識所取之境，多依名言，故稱意識所緣之境，名為「意言境」。

若第六意識對於「意言境」作粗淺之分別。謂之尋。

若第六意識對於「意言境」作深細之分別，謂之伺。

（二）尋伺之業用

《成唯識論·卷七》云：「此二俱以安不安住身心分位所依為業。」謂吾人身心前後剎那，或安住而徐緩，或不安住而匆遽，皆依尋伺而起。何以故？論云：「並用思慧各一分为體故。」「思」是思量，徐緩而且深細；「慧」是簡擇，急躁而且粗浮。故知「思」多「慧」少，則急慧隨徐思，能令身心安住；反之「慧」多「思」少，則徐思隨急慧，則能令身心不安！或問：思既徐緩，慧既急粗，只可徐思隨於急慧，豈有急慧肯隨徐思耶？答曰：當以喻明。假設二人過獨木橋，前行人之人性緩，後行之人性急，後人性雖急躁，但仍須隨前行性緩之人行之，豈能踰越走在前乎？是以當「思」多「慧」少（即「思」正「慧」助）時，急慧自當隨於徐思，令身心安住也。

（三）假實

論云：「尋伺是假有，思慧合成，聖所說故。」即聖教說尋與伺是假有之法，因為二者皆依思與慧各一分和合而成，離開思與慧則無尋伺之自性。

尋伺之舊譯為覺觀，粗思名覺，細思名觀，所以尋伺又可名為覺觀，二者皆為妨定心者，故《智度論·二十三》曰：「是覺觀撓亂三昧。」因此可以覺觀之有無，而判定心之淺深！如說色界無色界諸定：初禪是有尋有伺定，二禪以上是無尋無伺定。而初、二禪間的中間禪則是無尋有伺定。

此即依尋伺之有無，而分此三種三昧也。

又前引經謂：尋伺是言語之本，故知無尋無伺的第二禪以上，即不發語言，也不聞音聲。

以上略述尋伺二法已竟。

總說研究目的

至此六位心所也已全部解釋完了。總說研究心所之目的為何？曰：在令行者時時以心所為鏡也，隨時反照內心，了知自心，平素不起心動念則已，一起心動念，立即如理作意：我今一念落在何處？善乎？煩惱乎？若是善心，是何等善心？無貪？無瞋？無癡？若是煩惱，則是何等煩惱？

貪？瞋？癡？研究心所之後，希能於起心動念處，一一對照、省察，已生善令增長，未生善令速生；已生惡令斷滅，未生惡令不生，令善心日增，煩惱日損，損之又損，乃至成為純善之人！《印祖文鈔》有言：「善人念佛，求生西方，決定臨終，即得往生，以其心與佛合，故感佛慈接引也。」反之惡人念佛，則心與佛背，使難往生，以自心發生障礙，佛亦無由垂慈接引也！至於善心惡心內容為何？在六位心所中，皆曾加以詳細列舉，並一一說明，俾令行者有所簡擇取捨（即遍行五，別境五及不定四，皆通三性，或善或惡，若善十一則純是善性，煩惱二十六則純是惡性）故知研究百法，對於淨土法門之修學，大有助益！

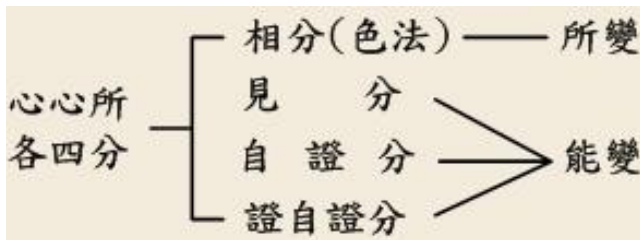
拾玖. 色法

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。

本論將宇宙人生，森羅萬象，歸為五位，所謂：一心法，二心所有法，三色法，四心不相應行法，五無為法。前二位心法及心所有法，已研究竟，今起研究第三位色法。

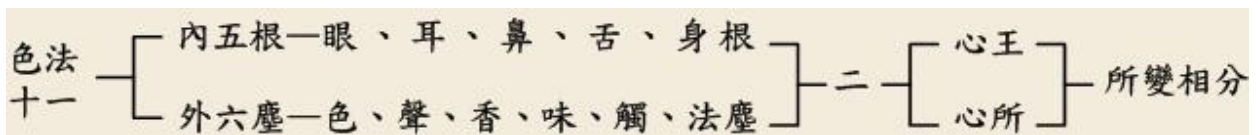
何謂色法

什麼是色法？曰：心心所所變相分，皆名為色法。原來，心心所皆各有四分，即相分、見分、自證分、證自證分，在此四分中，第一相分，即是色法。（按：「相」即相狀，世間有為法，皆各有相狀，所謂森羅萬象，相狀雖各不同，總名為「相」。森羅萬象，皆為心識作用之一分，故名為「相分」。）如下表所示：



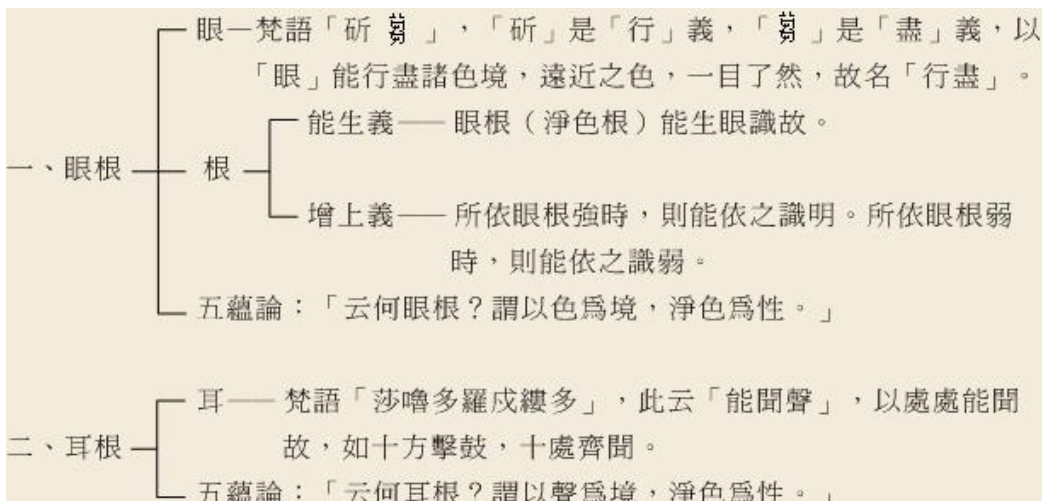
色法，梵語叫 RuPa (路波)，漢譯為「物質」，凡是占有空間，具有質量，會變壞、有質礙的東西，即名色法。

色法雖林林總總，種類繁多，今且約內五根、外六塵而言，則略有十一種，如下表所示：

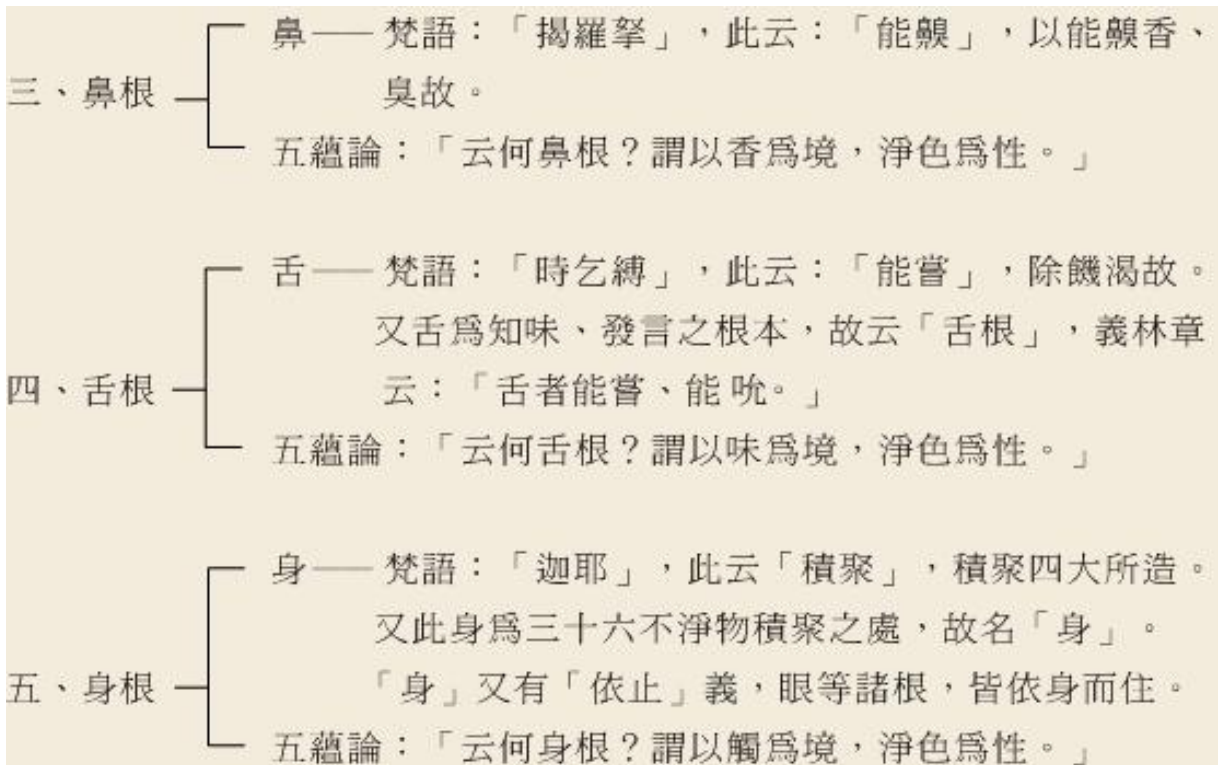


茲略述十一色法：

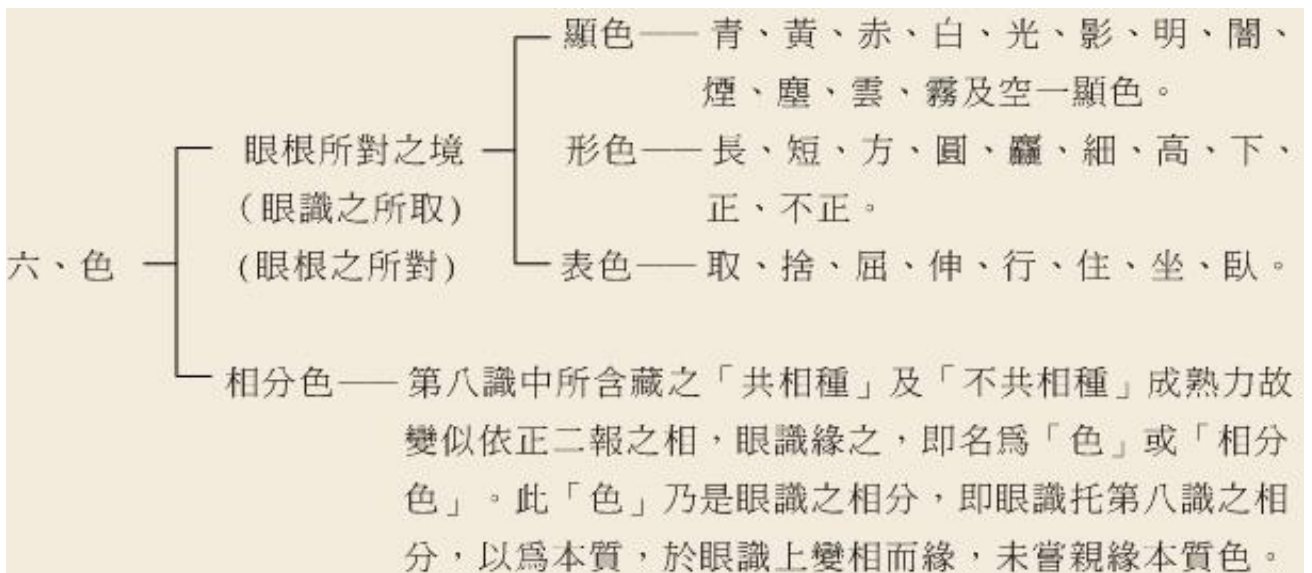
甲、五色根



以上二根，離中取境，謂要根、境相離，才能生識取著境界。以下三根，合中取境，謂要根、境相合，才能生識取著境界。

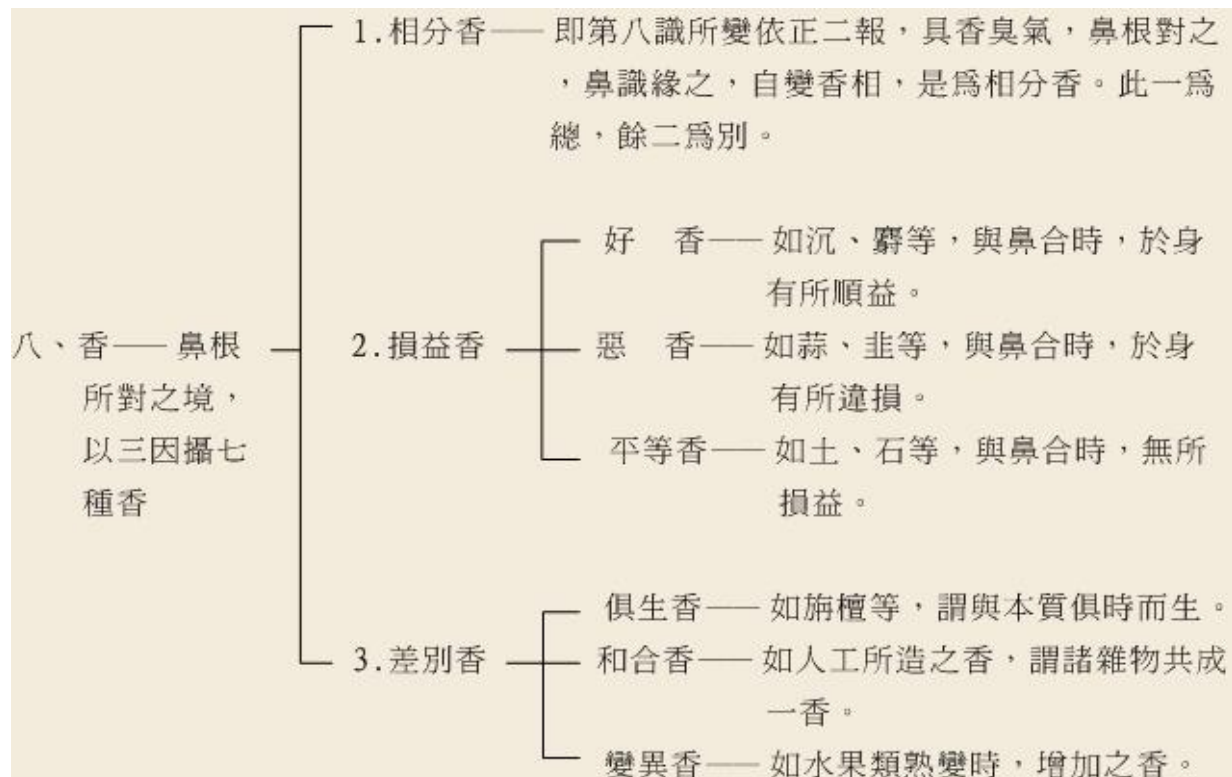


以上五色根，乃第八識中所含藏之「不共相種」所變生之色法，今已研究竟，以下言六塵境。



七、聲——
耳根所對之境，以五因攝十二種聲

- 1. 相分聲——即第八識所變依正二報，動則有聲，耳根對之，耳識緣之，自變聲相，是為相分聲，如一切語言音聲、風雷鐘鼓、可意不可意之聲皆是。此一為總，餘四為別。
- 2. 損益聲
 - 可意聲（益）。
 - 不可意聲（損）。
 - 俱相違聲（通二）——所聞聲，非好非惡，於聞者識但平等。
- 3. 因差別聲
 - 執受大種因聲——從有情所起之聲，如言語等（執受大種，指有情言以有情四大種為識執受故）。
 - 非執受大種因聲——從非情所起之聲，如風林、水聲等（非執受大種指非有情言，以非情四大種不為識執受故）。
 - 俱大種因聲——情非情共所起之聲，如手擊鼓等。
- 4. 說差別聲
 - 世所共成聲——世俗所說，依世間共立言教所起者，如車、舍、花、瓶等。
 - 成所引聲——諸聖所說，諸聖者成就無漏之所起者，依此聲上建立三藏聖教體。
 - 遍計所執聲——外道所說，諸外道所起言教，從遍計所執虛妄起故。
- 5. 言差別聲（直言為「言」釋義為「說」）
 - 聖言所攝聲——即八種聖語，聖者正也。此八種正語，不出「見聞覺知」，所謂「見則言見」、「聞則言聞」、「覺則言覺」、「知則言知」、「不見言不見」、「不聞言不聞」、「不覺言不覺」、「不知言不知」。
 - 非聖言所攝聲——亦依「見聞覺知」而起，八種虛妄語也，所謂「見言不見」、「聞言不聞」、「覺言不覺」、「知言不知」、「不見言見」、「不聞言聞」、「不覺言覺」、「不知言知」。



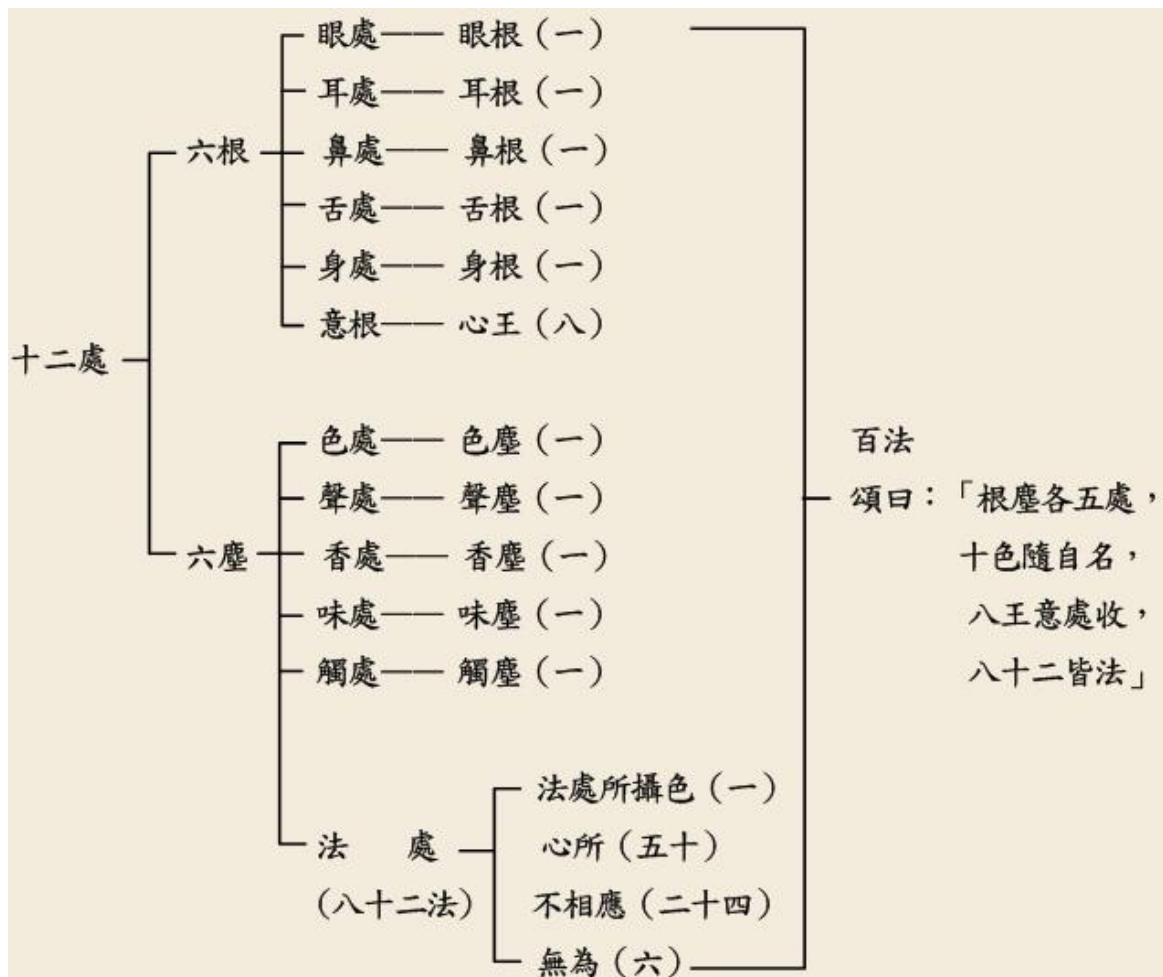
十、觸——身根所對之境

- 1. 相分觸——即第八識所變依正二報，具冷、煖、堅、潤等觸，身識緣之，自變觸相，是為相分觸。
- 2. 觸之種類——有二十六種，謂地、水、火、風、輕、重、澀、滑、緩、急、冷、暖、硬、軟、饑、渴、飽、力、劣、悶、癢、粘、老、病、死、瘦是也。初四為實，餘皆依四大假立，舉例言之：
 - 火、風增故有「輕」性（火、風增則輕，以火風皆輕故）。
 - 地、水增故有「重」性（地、水增則重，以地、水皆重故）。
 - 地、風增故有「澀」性（以地大性堅而羸，於上加以風大則澀）。
 - 水、火增故有「滑」性（以水濕而火煖故滑）。
 - 水、風增故有「冷」（於水加風為冷）。
 - 風增故有「饑」（以風擊動內身而消食氣故）。
 - 火增故有「渴」。
 - ……………
 - 總之：輕、重等二十二種觸，皆依四大假立。

十一、法處所攝色——法處，乃十二處之一，即意根所對之境，意識所緣之相分，總名為「法處」，通常說名「法塵」，今所以名為「處」者，以「處」是「生長」門義，眼等六根，

及色等六塵為生心、心所作用之處（所謂根塵和合生識），故名為「十二處」，「法處」即

為其一。十二處與百法相攝之情形，如下表可知：



由上表可知：「法處」是意識所緣之境，具有四分，1. 色法 2. 心法 3. 心不相應行法 4. 無為法，今只研究第一分「法處所攝色」。此色又有五種：

- (一) 極略色—亦名「極微」，古名「鄰虛」。「極」者，至極義；「略」者，小義，「極略色」者，即依假想觀，漸次分析色聲香味觸、眼耳鼻舌身等有質之實色，而令至極致，鄰次虛空，名為「極略色」。小乘有部宗立之為實物，攝於眼所緣之色處。然大乘唯識宗以之為假想之分析收於意識所緣之法處中。
- (二) 極迴色—極者，至極義；迴者，遠也。即依假想觀，分析虛空青黃赤白等無質之顯色，此色至遠，故名「迴色」。漸次分析此至遠之空界色至極微而難見，名為「極迴色」。此色非為眼識之所對，但為意識之所緣。
- (三) 受所引色—受，謂領受師教（即戒），所引發於身中之色，叫受所引色，亦即無表色也，謂這種色，無質礙之用，外相不顯，無所表對，故亦名「無表色」，而攝於色法之中，此乃小乘有部之義。若依大乘唯識宗之說，受戒之時，與第六識相應之思心所，其隆盛之勢力，於第八識薰其種子，此思心所之種子，有防非止惡之功能（即防身語惡及發身語善之功能），故以之為戒體，而攝之於心法中。今且

順小乘有部之義，名為無表色，彼宗以無表之戒體為色法故也。

- (四) 定果色—又名「定所引色」、「定自在所生色」或「定所生自在色」，即由定力自在變現出之色法也。如八地以上之菩薩，為攝化有情，以威德力，變土砂為金、銀、魚、米等，供眾生享用，是為「定果色」，以勝定力，於一切色變現自在，故名「定自在所生色」。
- (五) 遍計所執色—謂依獨散意識之虛妄分別，所變起之空華、水月、龜毛、兔角等無體之法，無實事之色相，而為凡夫所執迷者，名為遍計所執色。

結論

以上十一色法已研究竟。總之：此等色法，皆八識心王所變之相分。至於五十一心所，亦各自變現相分，但其所變現之相分，與心王所變者相似，無甚差異（如心王、心所緣青境時，彼此各自變其青境之相分，而現於各各見分之前，但彼此所變之青境相分，皆極相似，無甚差異），故可隨於心王，攝入心王所變現之六塵之中，故除此十一色法，更無其他色法可得，由此亦可了知一切色法，惟是心王、心所二者所現之影相，而萬法唯識之要旨，亦更明顯矣！

貳拾. 心不相應行法

第四、心不相應行法，略有二十四種，一得，二命根，三眾同分，四異生性，五無想定，六滅盡定，七無想報，八名身，九句身，十文身，十一生，十二住，十三老，十四無常，十五流轉，十六定異，十七相應，十八勢速，十九次第，二十時，二十一方，二十二數，二十三和合性，二十四不和合性。

何謂心不相應行

五位百法，今續研第四位，叫「心不相應行法」，此意云何？今分三段說明：

(一) 心

指「得」及「命根」等二十四種法，皆不離心故。何謂也？即此二十四種法，雖藉前三位「心、心所、色」才能建立，但是其中之「色法」是心、心所所現的影子，而「心所」又是與心相應，所以「得」等二十四種法，亦總不離心也，皆隨心左右，皆依心轉變，故特別點出「心」字。

(二) 不相應

先說「相應」義，「相應」是和諧順從，互相呼應，不相違背之義。如函（杯）與蓋（覆於杯上者）之相稱，函大蓋亦大，函小蓋亦小，謂之「相應」。又如心與心所之相應，可知。

今此二十四種法，何以叫「不相應」？具三義故。

1. 非能緣故，不與心、心所相應；即心心所能緣慮，此二十四種法，不能緣慮，故不相應。
2. 非質礙故，不與色法相應；即色法有質礙，此二十四種法無有質礙，故不相應。
3. 有生滅故，不與無為法相應；即無為法不生不滅，此二十四種法，有生有滅，故不相應。

(三) 行

是遷流變化、生滅不已之義。屬五蘊法中的「行蘊」所攝。然「行蘊」又分二種：

1. 相應行，謂與心王相應之行蘊，即指五十一心所中，除去受、想，其餘四十九種心所，皆名「相應行」，與心相應故。
2. 不相應行，即指「得」等二十四種法，其不相應義，如上述可知。

不論相應行或不相應行，以上七十三法，都是行蘊所攝，都是遷流變化、生滅無常之有為法，故特別點出「行」字。

不相應行，小乘家立十四種（即得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。）且皆執為實有；大乘家則假立二十四種，且皆非識外實有之法。故《成唯識論·卷一》云：「不相應行，亦非實有；所以者何？得、非得等，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，定非實有，但依色等，分位假立。」

總之：此二十四種法與前三位，非一非異：

非一一前三位有體相，此二十四法無體相，故曰「非一」。

非異一此二十四法雖是無體相之假法，卻有作用顯現出來，但是此作用並未離開前三位之作用，故曰「非異」。

此二十四種法，既依前三位建立，自己並無體相可得，故曰：「分位假法」。譬如波依水建立，波並未離開水，波是假法，水是實法，波之與水，亦非一非異。（按五位百法，就前四位言，前三位是實法，第四位是假法。）

以上總說「心不應行法」名義已竟。以下即逐條說明之：

一、得

《百法直解》云：「依一切法造作成就假立。」亦即「得」就是「成就不失」之義，依有情眾生身口意之造作，所成就諸法，尚未消滅破壞之前，謂之「得」。「得」之一法，不離能所，如說「得錢」，約能得之人言，是心、心所，約所得之錢言，是色法。「得」之一法，雖不是色法（錢），也不是心法（心、心所），但也離不開色法、心法。唯有色法或心法，皆建立不起「得」來，故曰：得之一法，乃是依心、心所、色三法之上假立之法。

「得」之一法，雖依三法假立，然重要之點，卻在依心轉變！茲舉《淮南子·人間訓》上所載「塞翁失馬，焉知非福」為例說明之，彼謂：塞上之人，有善術者，馬無故亡而入胡，人皆弔之，其父曰：「此何遽不能為福乎？」居數月，其馬將胡駿馬而歸，人皆賀之。其父曰：「此何遽不能為禍乎？」家富良馬，其子好騎，墮而折其髀，人皆弔之。其父曰：「此何遽不能為福乎？」居一年，胡人入塞，丁壯者控弦而戰，塞上之人，死者十九，此獨以跛之故，父子相保。故福之為禍，禍之為福，化不可極，深不可測也。」

由此故事可知：大自然生生不息，遷流不已，一件事情之發生，是得或失？是吉或凶？是窮或通？是消或長？剎那變化，曾無一定！因為得失

吉凶，窮通消長，根本就是假立之法，隨心轉變，沒有一定！

丟了一匹馬，人人以為「失」，唯塞翁以為「得」。

來了一群馬，人人以為「得」，唯塞翁以為「失」。

斷了一條腿，人人以為「失」，唯塞翁以為「得」。

其實，得失禍福，純粹是一種主觀的心理狀態！其道理幽隱微細，深不可測！豈可以一時之表相而妄下判斷！古書云：「失之東隅，收之桑榆」，一切有為法，失未必是失，得亦未必是得，此失而彼得，此得而彼失！研究至此，吾人何必介意於得失禍福之假法，而悲歡憂喜，反覆無常呢！

二、命根

即生命之根本。眾生生命之根本為誰？一般都是說第八識。此說雖然不錯，但若更仔細地說，應指「親生第八識之名言種子」。但此名言種子，是個羸劣之無記種子，自己無力親生自果，必須藉著先世善惡業所薰成之善惡業種子（簡稱為「業種子」）的幫助，這羸劣的第八識名言種子，方能生起第八識現行果來。

依一般言，第八現行識有維繫吾人之色心，在此一期之生命當中，令色身不爛不壞之功能。但若更正確地說，第八現行識之所以能維繫色身，令不散壞，還是由於「親生第八識之名言種子」的關係。依《唯識論》言，第八識自種有二功用：

（一）生識用—即能親生第八識現行果之作用。

（二）住識用—即令第八現行識維繫執持色身不爛不壞之作用。

今取第八識自種有「住識用」，故名為「命根」。（不取「生識用」，名為「命根」。）蕩祖《百法直解》云：「依於色心連持不斷」假立「命根」一法。此即約第八識自種有「住識用」來立說的。

《相宗綱要·命根細辨》載，問曰：「由現行識。任持身故，身不爛壞，是則持身功能在現行識，今何不名現行識為命根，而名種子為命根乎？」答曰：「現行本識，由種力故，方能生起；由種力故，緣三種境；由種力故，任持五根。是故現行不能名為命根，以非根本故也。」譬如：樹木之枝幹花果，不可名為樹之根本；樹種子，方可名為樹之根本。

或曰：第八識現行既有維繫色身不爛不壞之功能，那麼它能維繫多久呢？

答曰：

1. 首先當知：第八識是隨吾人先世善惡業力之牽引，而於三界六道中。

輪迴不停。第八識自無始以來，即投胎易殼，不得久留一所。

- 其次當知：若吾人先世所造業力強，能令第八識維繫此一根身長久，壽命亦因此而長久。反之，吾人先世所造業力弱，能令第八識維繫此一根身短暫，壽命亦因此而短暫。一旦第八識酬業完了，即離開根身。再隨另一種善惡業力，六道輪迴去也！

三、眾同分

「眾」是種類之義，「同」是相同之義，「分」是相似之義，即種類相同相似，謂之「眾同分」。當知：宇宙萬法，雖千差萬別，然而別中有總，異中有同，在此林林總總，至紛至繁的萬法之中，尋找其相同的特徵，相似的屬性，加以分類命名，即為「眾同分」。

「眾同分」一法，本可攝盡宇宙萬法，情與非情，然今唯識論典，多僅依有情數建立眾同分。如成唯識論云：「依有情身心相似分位差別，假立同分。」入阿毘達磨論云：「諸有情類，同作事業，同樂欲因，名眾同分。」

《百法直解》云：「眾同分者，如人與人同，天與天同，依於彼此相似假立。」此意即謂：人與人之身心彼此相似，名為人同分；天人與天人之身心彼此相似，名為天同分，乃至鬼同分、畜同分等，有六道差別。

又如古代印度社會，依有情身心相似分為四種階級，即：婆羅門為僧侶階級，剎帝利為王侯階級，毗舍為庶民階級，首陀為奴隸階級。故《譬喻經》云：「諸外人計，梵王生四姓：王口生婆羅門，臂生剎利，脅生毘舍，足生首陀。」以上四姓差別，亦眾同分之例。

又如今日世界人類，依其骨骼、皮膚、言語及風俗習慣等屬性，加以分類命名，為黃種人、白種人、黑種人和紅種人等，或分類為亞洲人、歐洲人、非洲人及美洲人等種族差別，此亦眾同分之例。

小乘《俱舍論》以「眾同分」為實有之法，彼謂由此實法，而使物同。若大乘《唯識論》則以之為假立之法，即依有情身心相似分位差別假立！

四、異生性

異生之性，名為「異生性」。(見《述記·卷九》)先看「異生」二字。「異生」即簡別「同生」。《開宗義記》云：「諸聖者，皆名同生；而諸凡愚，名曰異生。」此意即謂：一切聖人，皆已見到真空之理，不起我見，故名同生；而諸凡夫，皆愚癡闇冥，無有智慧，但起我見，是異於聖人之眾生，故名異生。

《百法直解》云：「異住性者，妄計我法，不與聖人二空智性相同，

依於聖凡相對假立。」大意是說：凡夫迷惑顛倒，妄計有實我實法，因此起貪瞋癡（即起異類煩惱），造殺盜淫（即造異類業），而遭受六道輪迴種種別異之苦果（即受異類果），故名異生。至於聖人則已轉識成智，同具二空智慧，同斷二重障，同證二勝果，故名同生。今即依此聖凡相對，假立「異生性」一法。

《探玄記》云：「異生者，執異見而生，故曰異生，即舊名凡夫也。」大日經疏亦云：「凡夫者，正譯應云異生，謂由無明故，隨業受報，不得自在，墮於種種趣中，色心像類，各各差別，故曰異生也。」

再研究「異生性」之「性」字，「性」是性分，有不改之義，非指「佛性」之「性」，乃指「習與性成」之「性」。（習與性成者，習慣養成如本性之義，如古書云：「習行不義，將成其性」），「性」之一字即指出異生之所以為異生之根本原因。然則異生之「性」為何？首先當知，依據《成唯識論·卷一》云：「異生性」之建立，乃由「非得」而來。何謂「非得」？前曾謂：「得」即「成就」之義，反之，「非得」，即「不成就」。不成就之種類，雖然很多，今暫且約眾生尚未見道之前，尚未永斷三界見惑煩惱種子，尚未成就諸無漏聖法，遂假立「異生性」之名。因此，「異生」之「性」，即指三界見所斷之種子也，即在此種子上，令六趣十二類差別不同，故云「異生性」。易言之：即此三界見惑煩惱種子，令眾生生起異類見、造異類業、受異類果，故名「異生性」。反之，若斷盡三界見惑煩惱種子，即已見真空之理，故初果須陀洹，譯為入流，即已離開凡夫（異生），進入聖人之流類矣！

五、無想定

這是二種「無心定」（無想定與滅盡定）之一。何以叫「無心定」？《唯識心要·卷七》云：「俱無前六識，故名『無心』。」此時，因無前六識粗動心心所，令身平等和悅，如「有心定」（第六識與定心所相應，令心澄靜，叫「有心定」），故亦名為「定」。今先研究「無想定」，以十一門分別之：

（一）顯得人：

修無想定之人是誰？乃凡夫、外道等執異見而生之人。

（二）顯離欲：

修無想定的人，只是降伏第三禪遍淨天之俱生貪，而尚未降伏第四禪以上之染心。故《成唯識論·卷七》云：「伏偏淨貪，未伏上染。」

（三）顯行相：

即說明修定之心態，謂修無想定的人，誤認無想天即是涅槃，藉此錯誤的觀念（非滅計滅）為先導，而修習滅除一切心想之禪定。故《成唯識論·

卷七》云：「由出離想，作意為先。」出離，即指「涅槃」，謂證入涅槃，即出離生死故。「出離想」即作涅槃想也。

(四) 顯所滅識多少：

修無想定者，於定加行，常作此念：「諸想勞慮，令精神不能集中，令念頭不得專一，諸想如病、如癱、如箭。」於所生起種種想中，厭背而住，唯謂無想，寂靜微妙，於是發起一種殊勝之期許與願望：「願我或一日乃至七日，或一劫，或一劫餘，能遮礙心心所，滅除一切心想！」由此厭患心想，遂令心心所，由粗而細，由細而微（此即定之遠加行），直到鄰次於定前的一剎那，微之又微之心，熏彼異熟識，成就了極增上厭心種子！（以前諸位，雖也熏成種子，但乃屬中下品，未名為定）由於極增上之厭心種子，具有損伏的勢力，因此，粗動之前六識心心所，暫時不起現行（正顯第八、第七細心心所，仍起現行），即依此厭心之種子上，假立「無想定」之名。

(五) 正釋定名：

修此定者，想滅為首，於入定時，心想不起，如冰魚、蟄出，故立「無想」之名。既得無想，令身安和，故雖不與「定」心所相應，而亦名「定」。

(六) 三品修別：

修習無想定者，由於根分利鈍，修有勤怠，故有下、中、上三品之別。

下品修者，於所得的現法禪味，必定會退失，一旦退失，即不能速疾還引現前，後來雖能生到無想天中，但彼天不甚光明清淨，形色也不甚廣大，而且決定活不到五百大劫，就中途夭。

中品修者，於所得之現法禪味，不必一定退失。設或退失，也能速疾還引現前，後來生到無想天中，彼天雖甚光明清淨，形色也甚廣大，但其光淨廣大的程度，還不是最究竟的，雖然也有中途夭亡的危險，但也不是一定非夭亡不可。

上品修者，於所得現法禪味，必定不退，後來生到無想天中，彼天最極光明清淨，形色也最極廣大，而且壽量滿五百大劫，必定不至中途夭亡，五百大劫之後，方才殞沒！

(七) 界地判：

此無想定，唯繫屬於第四禪天所攝。

(八) 三性判：

此定唯是善法所攝，因為彼是由加行善心所引生故。

(九) 四業判：

四業者何？

1. 順現受業—以決定勇猛之心，於現生造善惡業，能令現生即招苦樂報。
2. 順生受業—以上品心，於現生造善惡業，來生受苦樂報。
3. 順後受業—以中品心，於現生造善惡業，第三生乃至百千生後，方受苦樂報。
4. 不定受業—以下品心，於現生造善惡業，此業微弱無大力故，於此生之後，或受或不受苦樂報。

今修無想定者，現生修定，若上品修者，或於來生生無想天中；若中品修者，或於來生，或於第三生乃至百千生之後，生無想天中；若下品修者，或不一定生無想天中，或於來生，或於第三生乃至百千生之後，生無想天中。總之：決無現生修定，於現生即生到無想天之理，故成唯識論卷七云：「四業通三，除順現受。」

(十) 起定之處：

有二家說法，今分述之。

1. 第一家說唯欲界起—唯在欲界生起無想定，何以故？因這無想定是由於外道說法之力，再加上人心慧解極為猛利，方能生起。至於上二界眾生之慧解力既不如欲界之人道，又沒有外道說法，故於上二界不生起「無想定」。又欲界六欲天人，因其慧解不如人故，也不能生起此定。
2. 第二家說欲色界起—即在欲界人道之中，先修習此定，此生之後，生到色界第四禪的前三層天（無雲天、福生天、廣果天，此三層天是凡夫所生之處），又能引生此定現前。但要簡除第四禪的第四層「無想天」，因為無想天是此定所趣之果，此定修成，才能感生無想天，並非在無想天中，之修此定，故於第四層的無想天，不能生起此定。至於此後之五層天（無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天），名為五淨居天，乃證得阿那含聖者所生之處，故亦不起此定。

以上二家之解釋，以第二家之說法，較為周詳完備。

(十一) 漏無漏判：

此定唯屬有漏定，何以故？因這是凡夫外道，厭患粗想，欣慕無想之果，而入此定。由於誤認無想天即是真涅槃，非滅計滅，故唯有漏。若有學、無學二種聖人，則不生起此定！

以上略述無想定已竟。

六、滅盡定

何謂滅盡定？此定與前之「無想定」，合稱為「二無心定」，因為此二無心定，同樣是在厭心種上，具有遮礙轉識不生之功能而建立起來的。（據成唯識論卷六載，「厭」即是對於所厭之境界，不起染著。厭，是與「善慧」俱起的「無貪」一分）若此厭心種，只伏前六識心心所不起現行，即叫「無想定」；若此厭心種，不但令前六識心心所不起現行，又兼滅盡第七識俱生我執及彼心所，則叫「滅盡定」。

《百法直解》云：「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，乃得趣入。入此定已，前六識心及心所一切不行，第七識俱生我執及彼心所亦皆不行，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。」以上文字分為五段：

（一）明得定之人

「三果以上聖人」。三果，是聲聞所證果位之一。聲聞所證之果位，依修行斷惑多少，分為四種，即初果須陀洹，斷盡三界見惑八十八使，預入聖道法流。二果斯陀含，則更斷欲界九品思惑中之前六品（上上乃至中下共六品）。三果阿那含，則更斷欲界九品思惑中之後三品（下上、下中、下下共三品）。四果阿羅漢，則更斷上二界七十二品思惑盡，已出三界，已證涅槃。

此處說「三果以上聖人」，乃包括三果以及三果以上聖人（即聲聞四果，緣覺辟支佛及大乘菩薩），皆能入此定。

（二）明修定動機

「欲暫止息受想勞慮」，當知此定又名「滅受想定」，何以呢？因為一切聖人，在進入此定之前，特別厭患受、想二種心所，而務求伏滅它，故從「加行」（即進入正位前之加功修行）來立名，稱為「滅受想定」。

依大乘佛法言，「受想」只是五十一心所中之兩種，為何一切聖人偏厭之？今謹依《俱舍論》所說，特舉兩點理由以說明並申論之：

第一受想為諍根之凶——「諍」就是煩惱，能損害自他，故有互相乖違的特性。凡是有情眾生，不論是高級的，或低級的，莫不具有煩惱；若無煩惱，即不成為有情眾生。但是煩惱之產生，必有其由來，若無根由，煩惱即不生起。然則煩惱生起的根由為何？依佛教經論中說，即是諸欲及諸見（「諸欲」指五欲六塵。「諸見」指一切倒見）。故《俱舍論·卷一》云：「諍根有二，謂著諸欲，及著諸見。」若再深入一層的追究：「諸欲與諸見，又是以什麼為原動力而得生起？」探究到這基本的動因，即發現到「受想」的勢力！《大毘婆沙論·七十四卷》云：「受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本。」意思是說：藉著「受」的力量，有情才會發起貪著五欲的煩惱；藉著「想」的力量，有情才會發起執著倒見的煩惱。受想二種是生起一切煩惱的根本

動力！故云：「受想為諍根之因！」

然而依佛教經論中說，發起愛諍的，大都是指一般俗人，而發起見諍的，多半是指出家人！（當知：此處出家人並不專指佛教的出家眾，因為古印度的宗教信仰者，大都是出家的，故當時凡是出家者，總名為「沙門」，不論內道、外道也）。故《解深密經疏》引真諦三藏《註》曰：「鬥諍二種，一者在家，於五塵境，由思惟煩惱，故起鬥諍。二、出家人，由相違所起諸見，故生鬥諍！」

茲先研究「受能發起愛諍根本」，當知在家俗人的愛欲所以特別重，和環境有密切關係，因為他們生存在塵世間，對於五欲六塵的享受，有著極大的自由權，只要自己的力之所及，就儘量的去享受，唯五欲是求，不受限制。可是，欲望無窮，物價有限，以有限的物質，填無窮的欲望，這是絕對不可能填滿的，所謂「欲壑難填」。況且，不只是一人如此，而是人人如此，怎能有求皆遂，事事如意？若求而不得，事與願違，就發生了你爭我奪的現象，世間家庭的不和，社會的不安，世界的動亂，乃至人類的種種苦難，可說無一不導源於對五欲六塵的愛欲貪著！故法華經譬喻品云：「諸苦所因，欲貪為本。」《雜阿含經》亦云：「若眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本！」反之，「若無世間愛念者，則無憂苦塵勞患！」

不錯！世間的一切憂患苦痛，悉皆起源於愛欲，愛欲若絕，苦痛則息！可是，愛欲還有它的原動力，要斷絕愛欲，就得先解決引生愛欲之原動力—受，所謂「受以起愛為業」（《成唯識論·卷三》）《瑜伽師地論·五十五卷》云：「受云何？謂三和合故，能領納義。」意即：「受」是根境識三和合所生，即領略客觀的境界，受納於主觀的心中，謂之「受」。「受」又分三種1. 當我們領略到順境，受納於主觀的心中，即生起喜悅、愉快的情緒謂之喜受、樂受。因而生起欲合之愛2. 當我們領略到逆境，受納於主觀的心中，即生起憂愁、痛苦的情緒，謂之憂受、苦受。因而生起欲離之愛。3. 當我們領略到一種平凡的境界，受納於主觀的心中時，既不興起昂揚、興奮的心理，也不興起厭惡、悲傷的情緒，只有一種平平淡淡的感覺，謂之「捨受」，因而生起不合不離之愛。

如上所述，即可證知，「受」在有情眾生地位上，確是發起愛諍的基本原因，因此佛說「五蘊」法時，特別將它從種種心所中，單獨提出來，立為受蘊，藉此以促使眾生，對此一「諍根因」，要特別提高警覺，不要長期的受其愚弄！

以上說明「受能發起愛諍根本」已竟，接著研究「想能發起見諍根本」。「見諍」，就是說由於彼此思想、見解的不同，而在言語上興起爭端議論，謂之「見諍」。譬如佛經上常說古印度有九十六種外道，一一外道，皆各有所「見」，不過外道之「見」，卻以染慧為本質，對於真諦理，作一種顛

倒錯謬推求的「惡見」或「倒見」，如於於二空真理，妄執實我實法，即是外道之見。佛法中所說的見，即類似近人所說的思想或主義，各個外道對於自己所立之見，無不執為最勝最妙，能得清淨解脫，是唯一的真理，其餘都是虛妄不實的，因此古印度外道彼此之間，經常為了思想見解上之差異，興起衝突與鬥爭！《解深密經·勝義諦相品》曾描寫有七萬七千個外道，共同聚集在一處坐談，思惟討論，普遍地去尋求諸法的勝義諦相，竟然尋求不得！或有外道「即用種種諸法，以為勝義，無別真如」；或有外道認為「離諸法外，別有勝義，與一切法，決定別異」；或有外道認為諸法勝義變異，而非常住。總之各個外道之見解都互相違背，於是在口頭上就興起爭論來，各執己見，唇槍舌劍，互相攻擊，最後則鬧得不歡而散！

如上所述可知：世間一個團體的離合聚散，以見解是否一致為關鍵之所在！若見解統一則和合團結，若見解相違則歸講離散，故世尊所組的僧團，即提倡「六和合」，所謂身和共住、口和無諍、意和同悅、見和同解、戒和同修、利和同均，其中尤以「見和」最為重要，因為共同的見解，是鞏固團體，維繫家風之唯一基礎！在團體生活中，一定會有不同的意見與看法，這就需要彼此禮讓，互相溝通，如此才能顧全大局！絕不容許團體中的每一個人，以自己的意見為意見，而為所欲為！

不錯！「見和同解」則無衝突與鬥爭，可是「見」還有它的原動力，要破除倒見、惡見，先得解決引生倒見、惡見的原動力「想」。何謂「想」？《百法》云：「於境取像」（對於境界，執取其差別相狀，如大小方圓等）《瑜伽論·五十五卷》云：「想為何業？謂於所緣，令心彩畫，言說為業。」謂「想」的作用是與心相應，令心對於所緣的境界，加以推理比較、構圖策劃，然後對於所緣境界，施設種名言。反之，若沒有「想」的推理比較、構圖策劃，那麼種種名言，即無從建立，既無名言，我們不但沒有開口說話的餘地，一切的倒見惡見、爭端議論也無從生起！由此可知：若要無有見諍，就要先解決引生見諍之原動力一想，所以佛說五蘊法時，特別將「想」從諸心所中提出來，別立為蘊，以促使眾生對於這個諍根因，能特別提高警覺，不要長期為想所愚弄！

第二受想為生死之因—生死，是生命的業果，有果必有因，那麼招致這業果的動因是什麼？就是受想二心所，易言之，有情眾生的生死，是由受想所支配！故《俱舍論·一卷》云：「生死法，以受及想為最勝因。由耽著受，起倒想故，生死輪迴！」意即：有情眾生之所以生死疲勞，無有間斷者，一方面是由於男女互相佔有，彼此耽著欲樂享受，另一方面則是由於生命開始，投胎時之第一念所生起的顛倒想，所謂「男女互於父母之處，起貪及恚，而緣父母不淨，謂為己有，而生貪愛。」（相宗綱要）

由於眾生具有這顛倒想及耽著欲樂享受之兩種因緣，所以自無始劫來，即在生死圈中，轉來轉去，受種種的痛苦！我佛世尊示現在世間，講經說法，其唯一目的，即在使眾生離生死的纏縛，得涅槃的解脫！世尊既知受想二種心所為生死大苦之主要因素，所以世尊說五蘊法時，特別將受想從諸心所中提出，別立為蘊，令眾生了知受想二心所，自無始劫來，即在困擾著我們，是我們離苦得樂的最大勁敵，我們要提高警覺，嚴加防患，並知所對治才是！

所以，世尊後來開示行者所修的諸定當中，就有「滅受想定」一種，專門對治受想的活動。修學此定的行者，若能依照世尊的指示，如法修行，即能克制受想，止息欲樂享受，遠離顛倒妄想，因而了脫生死，親證涅槃！

（三）修定之方法

「依於非想非非想定，遊觀無漏以為加行，乃得趣入。」凡佛弟子，欲修滅盡定，必須依著次第而修。所謂「次第而修」，即指由淺入深，從一個禪定，進入另一個禪定，心心相續，不生異念，無間無雜之謂。可分為九個步驟：

1. 先以「覺觀」（新譯「尋伺」）淨除欲染（五欲能染污真性故名欲染），離生喜樂而入初禪。（既離欲界染，故生喜樂）。
2. 次以「內淨」（內，謂心。淨，謂信。由信力令內心淨，故名「內淨」），捨離「覺觀」（尋伺躁動，擾亂定心，信能除彼，而令心淨，如波浪息，水則澄清），定生喜樂而入二禪。（既無覺觀，攝心在定，則生喜樂）。
3. 次更捨棄喜動，離喜妙樂而入三禪。
4. 次更雙亡苦樂，捨念清淨，而入四禪。（捨二禪之喜及三禪之樂，心無憎愛，一念平等，清淨無雜）。
5. 次更滅色緣空，入無邊空處定。（既得四禪已，猶厭色界色質為礙，不得自在，故加功用行，滅一切色相，而入虛空處定。）
6. 次更滅空緣識，入無邊識處定，（既得無邊空處定，心緣虛空，虛空無邊，緣多易散，能破於定，即捨虛空，轉心緣識，心與識相應。）
7. 次更滅識，緣無所有，入無所有處定。（即不緣一切內外境界，內即識處，外即虛空，捨此二處，轉緣無所有處也。住於此定，怡然寂靜，諸想不起。）
8. 次更滅無所有，緣於非想非非想處，入非想非非想定。（既得無所有處定已，深知前識處之有想如癩如瘡，前無所有處之無想如癩，故捨之而入非有想非無想之定。）
9. 次更了知此種極微細想，仍是有漏有為，即依此定，遊觀寂滅真無我理以為加行，乃入此「滅盡定」。「九次第定」中，此居最後，不依「有頂」（即無色界之第四處，非想非非想天也，此位於三界有漏世間之最頂故），不能加行證入

也。又雖依有頂，而非有漏，以必遊觀無漏，方能入故。若修至淳熟，則隨意出入，無不自在。或於無所有地心之後得入，或於識處地心之後得入，乃至或於離生喜樂地心之後得入，或於欲界散地心之後亦得徑入也。

(四) 滅識多少

「入此定已，前六識心及心所一切不行，第七識俱生我執及彼心所，亦皆不行。」意即：所有不恆行（前六轉識）及恆行一分（染污意）心心所皆滅。

(五) 正顯假立

入此定已，「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。」

以上簡介「滅盡定」已竟，最後略說二定差別。

二定差別

問：滅盡定與無想定，俱稱無心，二定何別？

答：有四義不同：

1. 得人異—滅盡定是聖人得，無想定是凡夫得。
2. 祈願異—入滅盡定，作止息想，求功德入。無想定，作解脫入（即出離想，非滅計滅。）
3. 感不感果異—無想定是有漏，能感無想天別報果。滅盡定是無漏，不感三界果。
4. 滅識多少異—滅盡定滅識多，兼滅第七染污末那無想定滅識少，只滅前六識。

七、無想報

即前謂外道修「無想定」成就所得之果報，稱為「無想報」。今依成《唯識論·第七卷》所載，列表於後，並逐條研究之：



(一)、正釋無想

即修「無想定」之外道，他們認為前六識之粗想是生死之因，所以要厭離之。(按：七八二識之微細想，彼不能知，故不滅之)以此厭離粗想之力，命終之後，生到第四禪之無想天中，阻礙了不恆行心及心所之現行(即指前六識及心所)，但以滅「想」為首要，故名「無想報」，又名「無想天」。

(二)、簡識有無

1. 初師常無六識：謂生到無想天之眾生，從初生到命終，五百劫中，常無前六識。何以故？因為聖教說彼天無有轉識故，即在「十二有支」中，只有「色支」(形體)，沒有「名支」(心識)；聖教又說彼天是「無心」地故。
2. 次師初無後有：謂無想天人，臨命終時，要先生起轉識，然後命終，並非五百劫中，常無轉識。何以故？因為彼無想天人，將要生到下地時，一定先要生起下地之「潤生愛」(按「愛」能潤業而引生未來之果，故云「潤生愛」)，所謂「自體愛」(臨命終時，對於自己身體生起愛著之心)、「境界愛」(臨命終時，對於眷屬、家財等生起愛著之心)及「當生愛」(臨命終時，對於當來生處生起愛著之心)，藉此愛水滋潤八識田中之種子，才能生到下地來。

故《瑜伽師地論·五十六卷》云：「後想生已，是諸有情便從彼天沒。」意即無想天人，臨命終時，先生起想，而後才從無想天隱沒。初師以為無想天人，在五百劫壽命之中，常無六識者，乃是依彼天人在臨命終時之前的一段長時間來說，剋實言之，彼無想天人，並非在其一期生命中，全都沒有六轉識。

3. 三師初後俱有：謂無想天人，不但在臨命終時，即使是在初生之時，也有六轉識，何以故？因為將要生到無想天之「中有」(又名「中陰」，死此生彼，中間所受之陰形也)也必定會生起潤生煩惱，謂男女互於父母之處，起貪及恚，而緣父母不淨謂為己有而生貪愛。因此，如同其餘禪天一樣，「本有」(生後死前，名為「本有」，生死果報不無，故名為「有」)初位，必有轉識故。

以下更引《瑜伽論》為證：

- (1) 引入義顯初非無—《瑜伽論·第十二卷》云：「若生於彼。唯入不起，其想若生，從彼沒故。」意即：倘若生到「無想天」去，那「想」心就因入定而不生起，後來出了定，「想」心再起，那就要從無想天隱沒了。由以上這一段話可知，無想天之「本有」之初位，必定有六轉識。初生之時若無六轉識，憑什麼叫做入定？因為先有心，後無心，才可以說名入「無心定」啊！
- (2) 引滅義顯初定有—《瑜伽論·第五十三卷》云：「諸心心所，唯滅靜，唯不轉，是名無想定。」此言之意即顯示「無想天」之「本有」，於初生之時，必心心所暫時現起(所謂「異熟生」之六轉識)，但由於

宿昔修習「無想定」之因緣力故，於「本有」初位之後，六轉識就不再生起了。

以上「簡識有無」，雖有三師見解不同，但以第三師為正義，《楞嚴經》亦云：「初半劫滅，後半劫生，如是一類，名無想天。」初半劫滅者，初生此天，習定半劫，始得想滅，無想定」成。後半劫生者，於四百九十九劫半，想心復生，此定乃壞，有成有壞，終非究竟，如是一類，名無想天。

(三)、明所繫地

即「無想報」，在三界九地中，報在何處？依《成唯識論·卷七》言，彼無想天，唯繫屬於第四禪之中。因為以下之初、二、三禪，想心粗動，難可斷除；以上之五淨居天，唯聖者所居，非外道生處，又四空天中（滅心存心），亦非「無想報」（滅心存色）之處所。由此可知：「無想報」必寄在第四禪天處，唯有第四禪天，能夠引發「無想定思」，此思心所，能令心造作無想定業，所薰成種，以為其因，乃能招感無想天之果報也！

總之：無想天報壽命五百劫，除去初生半劫想心尚在，以及末後隱沒之半劫，想心又起，中間四百九十九劫，想心不行。在此四百九十九劫之中，惟有第七識俱生我執，及第八識仍在，攬彼第四禪中，微細色質為身（此微細色質，即第八識所變相分），依此色心分位假立「無想報」一法。

以上略釋「無想報」竟。

八、名身

何謂名身？「名」是名字、名詞或名稱之意。「身」是聚集之意。單一名稱為「名」，二名以上聯合，則謂之「名身」。譬如說「眼」是單名，若說「眼、耳、鼻、舌、身」，乃二名以上聯合，則叫「名身」。又譬如說「香」是單名，若說「香、爐」二名聯合，則是「名身」。「名」有何功能？《百法直解》云：「名詮諸法自性」，即名稱具有詮釋一切諸法自體的意義，並且令生覺慧之功能。《俱舍論光記·卷五》云：「名」具有「隨」、「歸」、「赴」、「召」等義，意即吾人能隨著色聲等境之名稱，歸赴色聲等境，並呼召色聲等境，令人心中浮現色聲等境之相狀，故曰：「名詮自性」。

《瑜伽·七十二卷》云：「何等為名？謂即於相所有增語」，「增」是增益，「語」是音聲。原來一切諸法之自體，本無名稱，然由吾人第六識相應之想心所，於境取像，然後方便施設種種名稱，故知「名稱」是客體，而非一切諸法之本身，故曰「增語」，如假諸蘊和合而得「眾生」之名（諸蘊和合本無「眾生」之名）；假棟樑牆垣而得「屋宅」之名（棟樑牆垣本無「屋宅」之名）。又如大假小故，得其「大」名；長假短故，得其「長」名…由此可知：

1. 諸法本無名稱，諸法之名稱，乃第六識相應「想」藉著諸法相依相待而假施設。
2. 「名」雖能詮顯諸法之自體，卻不能恰如其分，適如其量的與諸法之自體相符合，如說火不燒，說水不溺，「物無當名之實，名無得物之功」，即名相既不能反應？也不能把握客觀境界之真實性，故「名」之能詮諸法者，但是方便假立而無實際。

九、句身

「句」就是句子，最簡單的句子，包括主詞與述語，如「鳥飛」，「鳥」是主詞，「飛」是述語（對主詞加以敘述之文字）；又如「諸行無常」，「諸行」是主詞，「無常」是述語。句子有何功能？《百法直解》云：「句詮諸法差別」，即句子能詮表一切諸法義理上之差別。如「眼無常」一句中，「眼」是「名字」，能直接詮表眼之自體，今加上「無常」二字，則成為「句子」，能詮諸法義理上之差別，即「眼無常」與「無為法」的常住不滅是有所差別的，故云「句詮差別」。

再談「句身」，「身」乃集合之義。一句是「句」，如「諸行無常」；二句以上，方為「句身」，如「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」是為「句身」。

《瑜伽論·八十一卷》云：「句身者，謂名字圓滿，此復六種：一者不圓滿句，二者圓滿句，三者所成句，四者能成句，五者標句，六者釋句。」

「不圓滿句」者，謂文不究竟，義不究竟，當知復由第二句故，方得圓滿，如說「諸惡者莫作，諸善者奉行，善調伏自心，是諸佛聖教。」若唯言「諸惡」，則文不究竟，若言「諸惡者」，則義不究竟。更加「莫作」，方得圓滿，即「圓滿句」。

「所成句」者，謂前句由後句，方得成立。如說「諸行無常，有起盡法，生必滅故，彼寂為樂」，此中為成「諸行無常」，故次說言「有起盡法」，前是所成，即「所成句」，後是能成，即「能成句」。

「標句」者，如言善性。「釋句」者，謂正趣善士。

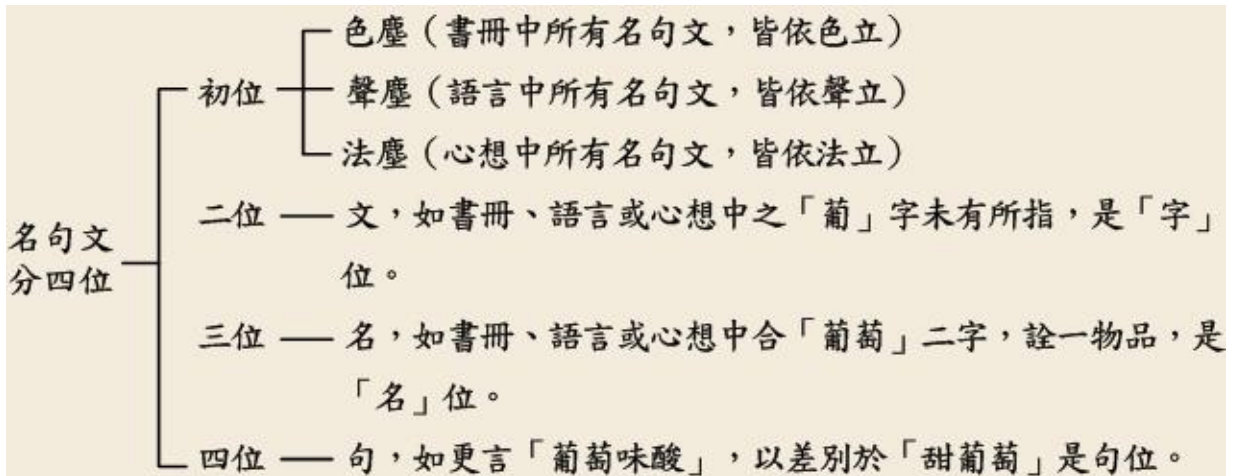
十、文身

「文」即是「字」，為「名」「句」之所依。「文」具有「能彰顯」之義，或顯名、句，或顯義理，一字為「文」，二字以上即為「文身」，如「葡」是「字」，「葡萄」二字是「名」，「葡萄味酸」四字是「句」，可見「名」「句」都是依「文」字建立起來的。而名、句、文三者又皆依色、聲、法塵分位假立。

若語言中，所有名、句及文字，即依「聲」立。

若書冊中，所有名、句及文字，即依「色」立。

若心想中，所有名、句及文字，即依「法」立。如下表：



由上表可知：「名」、「句」、「文」，皆依色、聲、法三塵假立，別無自體也。然此乃約娑婆世界眾生，眼、耳、意三種根識獨利，故偏約三塵立名句文。若約他方世界眾生，餘根識利，則香飯、天衣等，並可依之假立名句文。如眼根利者，則依光明立名句文；鼻根利者，則依妙香立名句文；舌根利者，則依妙味立名句文；身根利者，則依觸塵立名句文。意根利者，則依法塵立名句文。故統論十方佛土，六塵皆得假立名句文，即六塵皆為「教經」（佛之言教），亦復皆為「行經」（修行之法門），皆為「理經」（甚深微妙之教理）。但能顯示義理，一切諸法，皆可為「教體」（如來言教之體性），或動目睛，或示微笑，或嘖呻、揚眉、警歎、憶念、動搖…以如是等，而顯於法，又如香積世界，餐香飯而顯三昧；極樂國土，聽風柯而正念成！總之非定由言說而有諸法也。

以下研究有為法的生、住、異、滅四相，在百法則稱為生、住、老、無常。今分別研究如下：

十一、生

何謂「生」，《成唯識論·卷二》云：「本無今有，有位名生。」謂本來沒有這個法，現在借著種種條件的配合，而有這個法顯現出來，就在這個法存在的時候，稱之為「生」。譬如虛空之中，本來沒有細縫（本無），今借兩手和合，而有細縫顯現（今有），就在細縫暫時存在的階段上，名之為「生」。然而，此法之存在，並非恆存，而是暫存，當兩手分散時，此一細縫又還歸於無！

吾人觀此宇宙萬有，雖說森然羅列，但歸納起來，不外是色心二法。或問：此色心二法是如何生起的？依佛法言，不論是色法或心法，都是仗

因托緣而生起的。故《百法直解》云：「生者，依於色心仗緣顯現假立。」所謂：色法二緣生（即親因緣、增上緣），心法四緣生（即親因緣、增上緣、所緣緣，等無間緣）。宇宙之間現象界的一切法，既假借因緣和合而生，則所謂「生」者，並無實體，只有假借因緣的聚集而暫時存在著色心二法的假相耳。所言「生」者，實是假立之法！

十二、住

何謂「住」？《成唯識論·卷二》云：「生位暫停，即說為住。」即色心諸法生起之後，暫時安住，稱之為「住」。故《百法直解》云：「依於色心暫時相似相續假立。」「相似」是指色心前後大致相同。「相續」是指色心前後連接不斷。以人為例，何時是「住」的階段，且以人壽八十年來計算，前十五年知識未開，懵懵懂懂，後十五年精力已衰，記憶減退，中間五十年，可算是暫時安住的年齡，在此階段，色心暫時相似相續，這是吾人一生之中最珍貴的時段，應趁此時機，積極於菩薩自度度他的事業，方不虛度此生！

十三、老

何謂「老」？《百法直解》云：「老者，亦名為異，依於色心遷變不停，漸就衰異假立。」謂「老」也叫做「異」，「異」就是變化，色心前後起了變化，稱之為「異」。故《成唯識論·卷二》云：「住別前後，復立異名。」即在色心暫時抽似相續，安住不變的階段，忽然起了前盛後衰的差別，遂建立起「異」的名號。

說到「異」，有色身與內心的變異：

色身的變異：如髮希髮白，皮緩皮皺，色衰力損，身曲背偻，喘息短急，氣勢痿羸，行步遲微，扶杖進止，體多黧黑猶如彩畫等…。

內心的變化，經論上說：「數重睡眠，無力速覺。念慧衰退，智識愚鈍…」總之年少時的理想抱負，雄心壯志，一到老年，都煙消雲散，打不起精神矣！

總之：借著色心漸漸趨向衰老變異，遂假立「老」。

十四、無常

何謂「無常」？《瑜伽·八十七卷》云：「於諸行中，已滅壞故，滅壞法故，說名無常，」即有為法消滅了，散壞了，不再發生活動作用了，謂之「無常」。故《百法直解》云：「無常者，亦名為滅，依於色心暫有還無假立。」即無常，也叫做「滅」，借著色心諸法，由於因緣分散故，於是從「暫有」的階段，還歸於虛無的狀態，遂假立「無常」之法。

《大智度論·四十三卷》舉出二種無常：

- (1) 念念無常—即剎那無常（剎那—譯言一念）。一切有為法，無不剎那生滅，變化無常。即在一剎那那麼短的時間之中，即具生、住、異、滅四相。

小四相—約一念論

- 生— 以根對塵，一念心生。
- 住— 一念之心，暫爾相續。
- 異— 一念之心，初後不同。
- 滅— 塵境既亡，心念亦滅。

- (2) 一期無常—其實就是「剎那無常」的延續。又名「相續無常」，謂相續之法，終必壞滅，如眾生之業報身，在六道中，輪迴不停，即是相續法。眾生之業報身，從生至死，時間雖有長短不同，皆名為「一期」。一切眾生，在他的一期生命之中，皆不免要經歷生、住、異、滅之四相遷流。

大四相—約自生至死
一期受報論

- 生— 一念托胎，十月滿足此身即生。
- 住— 既出胎已，暫住於世間。
- 異— 少則顏紅體潤，老則髮白而皴。
- 滅— 業盡命終身亦壞滅。

其實不只這業報身體，乃至世間存在的動植礦物，一切的世界國土，所有的星球…都要經歷四相的遷流演變！無常的洪流，泛濫了宇宙間之萬事萬物，無一倖免。

以上「四有為相」已說竟。

三有為相

在佛法中，有時亦說「三有為相」，今亦順便說之。「三有為相」有二說：

- (1) 只立「生、異、滅」三相，不立「住」相。何以故？若說「住」，恐怕眾生會生起貪愛執著，故佛不立「住」相。實際上，亦無「住」相可言，以諸法剎那剎那，生滅無常，何來「住」相？
- (2) 將四相中之「住、異」合為一相，而成為「生、住異、滅」三有為相，何以要將「住、異」合說，乃為要顯示「住必有異」故！剛才說一切眾生，無不貪著「住」相，追求「住」相，佛為欲令眾生厭捨有為法，故「住異」合說，令人警覺「住中必有變異」「住相」何

有可愛之處？這在印度有「黑耳與吉祥」的寓言。大意是說：黑耳與吉祥，姊妹二人，常相隨逐。姊名吉祥，所到之處，能為利益。妹為黑耳，所到之處，能為衰損。因此人人只歡迎姊姊吉祥，厭惡妹妹黑耳！可是姊妹二人不相捨離，你若歡迎姊姊，同時就要接納妹妹。意思是說善惡，禍福常相隨逐。當你得到利益的同時，心裡也要有接受衰損的準備！此即佛將「住異」合說之用意！這在中國也有類似的說法，老子云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」世間有為法，禍福吉凶總是相依相生的。因此讀書明理之人，要有「居安思危」的見識，雖在昇平時代，勿忘艱困危難之境，不要沈迷於安樂的陷阱之中，時時要體念無常，提高警覺，慎勿放逸！這是儒佛二家共同的智慧！

十五、流轉

《瑜伽論·卷五十二》云：「諸行因果相續不斷性，是謂流轉。」「流」者相續之義，「轉」者生起之義，流轉，就是相續生起之義。所指為何？曰：「諸行因果」即有為法之因果也。（「諸行」即一切有為法之義。）一切有為法，由因感果，果續於因，因果相續，前後不停，譬如穀子播種在田，不久即發芽，漸成秧苗、稻禾乃至開花結實，又變成與播種時相同的穀子。初播種之穀子為因，後結實之穀子為果，此即是因果循環，相續不斷，謂之「流轉」。

《成唯識論·卷三》說明本宗因果之義，謂因果相續不斷，總不離現前一剎那法，即觀現在法，有引後用，假立「當果」，對說「現因」（或謂：假說現在法為後果之因）。又觀現在法，有酬前相，假立「曾因」，對說「現果」（或謂：假說現在法為前因之果），故將現前一剎那法（即現在一念之法），說成因果相續不斷，前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等，如是因果，相續如流，謂之「流轉」。

蕩祖《唯識心要》云：「祇是現前一剎那法，望前即名為果，望後即名為因。約現在果，談過去因，則塵點劫前，猶若今日，乃於現識，變似過去因相而非實緣過去事也，似過去已滅，無可緣故。約現在因，記未來果，則無量劫後，猶如指掌，乃於現識，變似未來果相，而非實緣未來事也，以未來未生，無可緣故。故曰：『十世古今，始終不離於當念。』…故知橫該一切處，豎通無量時，皆是即今現在一心，更無別理。」總之：因果體殊，生滅事異，皆從識變，同在一時，更非前後，如是因果，剎那生滅，相續不斷，謂之「流轉」。

《俱舍頌·卷三》云：「言流轉者，以識為體，於生死中流轉故也。」上文中「識」指第八識，以第八識受薰持種，故為眾生生死流轉之根本。

又第八識，既為一切法之「因」，又稱為「引果」(善惡引業之果)，故知第八識是酬業受報、因果循環之主體，若離第八識，因果法則即無從建立，「流轉」一法亦不存在！

十六、定異

「定」是決定，「異」是不同，謂善有十善，惡有十惡，各有因果，決定不同。《瑜伽論·卷五十二》云：「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。」謂善因必感樂果，惡因必感苦果，譬如種瓜得瓜，種豆必得豆，決無種瓜得豆、種豆得瓜之理。善惡因果，亦復如是，涇渭分明，決定不曾混淆，這是自然之道理，不論如來出世，或不出世，因果法則，本來就是如此。

三種定異

《瑜伽論·卷五十六》言三種定異，即

- (1) 相定異：因果體相決定不同。
- (2) 因定異：善果業因決定不同。
- (3) 果定異：苦樂果報決定不同。

《瑜伽論·卷五十二》更舉出五種定異，即：

五種定異

- (1) 流轉還滅定異：「流轉」是四諦中之苦諦與集諦，是苦因苦果；「還滅」是四諦中之滅諦與道諦，是樂因樂果。二門決定不同。
- (2) 一切法定異：一切法者，十二處攝盡。十二處者，眼等六根，色等六塵是也。此十二處，各各決定不同也。
- (3) 領受定異：苦、樂、捨三受，各各決定不同。
- (4) 住定異：有為法暫時安住之壽量或期限方各各決定不同。
- (5) 形量定異：一切有清眾生，所受生之身形大小，各各決定不同。

十七、相應

瑜伽論卷五十六：「依因果相稱分位，建立相應。」「因」就是原因，「果」就是結果，吾人每做一件事說一句話，乃至動一個念頭，皆謂之「種因」。因分善惡，隨其善惡之性質與分量，都有恰抑其分，適如其量之結果在後頭，遲早要請種因之人接受。故經云：「假使百千劫，所造業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」又云：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時辰未到。」總之：吾人任何思想行為，必然導致相對應之結果，謂之「相應」。今依佛經將十善十惡因果相應之情形，列表於後：

三業	十惡業	正報 (異熟果)	餘報 (等流果)	十善業	正報 (異熟果)	餘報 (等流果)
身業	殺生	三惡道	1. 短命 2. 多病	不殺生	三善道	1. 長壽 2. 少病
	偷盜	三惡道	1. 貧窮 2. 共財不得自在	不偷盜	三善道	1. 富裕 2. 人不侵損
	邪淫	三惡道	1. 妻不貞良 2. 不得隨意眷屬	不邪淫	三善道	1. 妻室貞良 2. 得隨意眷屬
口業	妄語	三惡道	1. 多被毀謗 2. 為他所誑	不妄語	三善道	1. 發言人信 2. 不被欺誑
	兩舌	三惡道	1. 眷屬乖離 2. 親族弊惡	不兩舌	三善道	1. 眷屬歡樂 2. 不受挑撥
	惡口	三惡道	1. 常聞惡聲 2. 言多諍訟	不惡口	三善道	1. 不聞惡聲 2. 言辭和雅
	綺語	三惡道	1. 言無人受 2. 語不明了	不綺語	三善道	1. 言有威信 2. 口才優勝
意業	貪欲	三惡道	1. 心不知足 2. 多欲無厭	不貪欲	三善道	1. 富貴 2. 恬淡寡欲
	瞋恚	三惡道	1. 常被他人求其長短 2. 常被他人之所惱害	不瞋恚	三善道	1. 慈悲仁愛 2. 救度一切
	邪見	三惡道	1. 生邪見家 2. 其心諂曲	不邪見	三善道	1. 聰明 2. 智慧

又印祖在《文鈔》中，有關「因果相稱」之開示云：「禍福無門，唯人自召，善惡之報，如影隨形，利人即是利己，害人甚於害己。殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄。善事其親者，其子必孝，善事其兄者其子必弟。如屋簷水，後必繼前。由是觀之，孝親敬兄，愛人利物，皆為自己後來福基；損人利己，傷天害理，皆為自己後來禍本。使天下之人，同皆知因識果，則貪瞋癡心不至熾盛，殺盜淫業不敢妄作。愛人利

物，樂天知命，心地既已正大光明，則前程所至無往不是光明之域！」

綜觀以上三法，皆悉針對諸法之因果關而假立之名，即：

- (1) 第十五法，係針對因果之相續性而假立「流轉」之法。
- (2) 第十六法，係針對因果之別異性而假立「定異」之法。
- (3) 第十七法，係針對因果之相稱性而假立「相應」之法。

吾人推求論主用意，無非是在勸人要重視因果，深信因果，尤須注意萬法唯識之理，因因果果，雖錯綜複雜，總不離現前一剎那心念之外，行者應在心地之上多下功夫，以善惡業因，苦樂果報，無一不是由心造作，且隨心轉變故。「譬如有人，所作惡業，當永墮地獄，長劫受苦。其人後來生大慚愧，發大菩提心，改惡修善，誦經念佛，自行化他，求生西方。由是之故，現生或被人輕賤，或稍得病苦，或略受貧窮，與彼一切不如意事先所作永墮地獄，長劫受苦之業，即便消滅，尚復能了生脫死，超凡入聖。金剛經所謂：若有人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」此即心能轉變因果之義吾人研究百法至此，於此奧旨，不可不知。

十八、勢速

就是變化或動作迅速。故《百法直解》云：「依於色心諸法遷流，不暫停住假立。」即謂不論色法、心法，都是像江河中的流水一般，迅速的向前奔流，所謂「濯足長流，抽足復入，已非前水。」世間一切有為法，都是念念遷流，新新不住，故詩人李白在將進酒中有「高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪」之感嘆！

《瑜伽論·五十六卷》說「勢速」有三種：

(一) 諸行勢速：

謂有為法之生滅無常迅速，如一彈指頃，經六百生滅。

(二) 士用勢速：

「士」謂「士大夫」，指人；「用」謂「作用」，指造作。即人類之身、口、意三業之造作迅速。

(三) 神通勢速：

即神通作用迅速，謂大神通者，所有運身意勢等，速疾神通，如屈伸臂頃，到色究竟等。

按「勢」之一字，又可作「時機」解，《孟子·公孫丑上》云：「雖有智慧，不如乘勢。」乘勢，即利用時勢，把握時機之意，此句的意思是說

一個人雖有智慧，還不如會利用機會，把握時勢！要是不會把握機會，雖有智慧，亦是枉然！因為「勢速」一時機稍縱即逝，一旦失去了機會，就再也沒有機會了！是以古詩云：「盛年不重來，一日難再晨！」又云：「少壯不努力，老大徒傷悲！」即勉勵吾人要趁著青春年少，努力充實德學！佛法上也有一首偈頌云：「人身難得今已得，佛法難聞今已聞，此身不向今生度，更向何生度此身？」前二句是慶慰語，後二句是警策語，警惕策勵吾人要好好把握稍縱即逝的機會，要念念了生死，時時求往生，否則即是空得人身，又徒聞佛法矣！這是研究「勢速」一法，所給予吾人最重要的啟示！

十九、次第

就是順序，譬如尊卑上下，各守法則，循序漸進，前後不亂，謂之次第。

《百法直解》云：「依於諸法，前後引生，庠序不亂假立。」上文中「庠序」，即今之學校。按「庠」與「序」，都是古代鄉學之名稱，夏稱「校」，殷稱「序」，周稱「庠」，後代通稱「學校」為「庠序」。全文大意即：一切有為法，無不剎那生滅，前一法開導後一法生起，各各按部就班，循序漸進，不是同時俱起，謂之「次第」，譬如各級學校然，吾人就學，由小學而中學，由中學而大學，不能躐等。

《瑜伽論·五十二卷》云，次第差別多種，今略述如下：

（一）流轉次第：

謂無明緣行，行緣識，乃至有緣生，生緣老死。

（二）還滅次第：

謂無明滅故行滅，行滅故識滅，乃至有滅故生滅，生滅故老死滅。

（三）在家行住次第：

謂陵旦而起，澡飾其身，被帶衣服，修營事業，調暢沐浴，塗飾香鬢，習近食飲，方乃寢息。

（四）出家行住次第：

整理衣服，為乞食故，入聚落等，巡次而行，受如法食，還出安坐，食訖澡手，盪鉢洗足，入空閒室，讀誦經典，如理思惟。晝則宴坐經行，淨修其心，斷滅諸障，至夜中分，少當寢息，於夜後分，速復還起，整服治身，歸所習業。

（五）增長次第：

謂有八位，次第生起：

1. 病位—即初十歲時，十歲以下多病故。
2. 色位—即第二十歲，男女顏色正在此時，過此即亡。
3. 力全位—即第三十歲，身力成故。
4. 有智位—即第四十歲，凡所作為，必多思量。
5. 念位—即第五十歲，憶念自身得失事故。
6. 色力損減位—即第六十歲。
7. 智念損減位—即第七十歲。
8. 昏亂位—即第八十歲。(以上八位見《瑜伽論記·第十三卷》)

又《瑜伽論·第二卷》云：「云何八位？謂處胎位，出生位，嬰孩位，童子位，少年位，中年位，老年位，髦熟位。」以上八位，次第生起，是為增長次第。

(六) 現觀次第：

所謂現觀，即是透過禪定，不經語言文字等概念，而使佛教真理直接呈現於面前之一種認識方法，謂之「現觀」。此類認識方法，於小乘佛教中，特以苦等四聖諦作為認識之對象，謂次第現觀，即次第觀三界之四諦，先緣欲界之「苦諦」而觀之，乃生起無漏之「法忍智」，其後又生起「法智」；次緣上二界之「苦諦」而觀之，生起「類忍智」、「類智」；準此，集、滅、道等三諦亦各生四智，則次第現觀四聖諦，共生十六種智慧。

(七) 入定次第：

謂次第入「九次第定」。指色界四禪，無色界四定及滅盡定等九種禪定。以不雜他心，依次自一定，入於他室，故稱「次第定」。

(八) 修學次第：

謂增上戒學為依，次生增上心學，增上心學為依，後生增上慧學。

總之：一切有為法皆有次第，吾人平素若能養成遵守次第的習慣，不僭位，不躐等，器具整齊，不離原處，事按本末，今事今辦，則其心必能漸漸歸於純淨統一，如此對於念佛功夫必大有裨益！且平素講究次第，一旦遭遇大事，才能冷靜處理，乃至生死關頭才不致於手忙腳亂，由是觀之，「次第」一法之作用大矣哉！

二十、時

就是時間，這是極為難懂的觀念，雖然吾人皆知時間確是存在，即使

是草木鳥獸，也能辨別晝夜之差異，但卻無人能確切地說出時間是什麼？

有一方法，可證明時間之存在，即假設有一世界完全處於靜止狀態，則沒有時間存在，一旦有變動發生，則所謂靜止的世界，將不同於「現在」，而成為「過去」。不管「過去」與「現在」，間隔是多麼短暫，卻已說明了必定有「時間」之消逝。可見「時間」與「變動」是互相關聯性。有變動，即有時間存在；若無變動，則時間不存在！」

因此，時間觀念如何建立？

《百法直解》云：「依於色心剎那展轉假立。」即依於色心等一切有為法，週而復始地剎那變動，而假立「時間」之觀念。

《瑜伽·五十六卷》云：「依行相續不斷分位，建立時，此復三種，謂去、來、今。」文中「行」指一切有為法。

《雜集論·二卷》：「時者：謂於因果相續流轉，假立為時。何以故？由有因果相續轉故。若此因果，已生已滅，立過去時；此若未生，立未來時；已生未滅，立現在時。」

何以說「時間」為假法？長短不定故云假立之法！如說一晝夜，在人間為二十四小時。而四王天，一晝夜，是人間五十年，忉利天一晝夜，則是人間一百年！如此同是一晝夜，卻長短不定，故曰「時間為假立」之法！

又如同是一年，在地球上說是三百六十五天，可是在太陽系中之其他星球，若距離太陽近的星球，或幾十天即是一年。若距離太陽遠的星球，或幾千年，或幾萬年才是一年！如此所謂「一年」，也是長短不定，故曰「時間」是假立之法！

二十一、方

就是方位，即指色法存在於空間之方向與位置。方位有四方位（即東、西、南、北）、八方位（即四方位加上東南、西南、西北、東北）、十六方位（即八方位之中間，再加上東北東、北北東、東南東、南南東、西北西、北北西、西南西、南南西等八個方位）等。

至於方位是如何建立的？

蕩祖《百法直解》云：「方者，依於形質前後左右假立。」意思是說，方位的建立，是要依著某一形質作為參考點，於是乎才有前後左右、四方四維上下之差別。反之，若不假借形質，則上下不分，東西莫辨，那有方位可言？茲舉例言之：

（一）「左右」是依於形質假立的，以西方三聖像為例，若說觀音菩薩在左或在右，都是毫無意義的。因為若從阿彌陀佛的立場看，觀音菩薩

薩在左方；若從禮佛者的立場看，觀音菩薩在右方。很顯然地，當我們談到「左右」時，必須先考慮所謂的「左右」是相對於那一個參考點而言，如此說出來的「左右」才有意義！

- (二)「上下」也是依於形質假立的，何以故？當人類尚未發現地球是球形時，總以為地面皆是平的，於是在地面上任何一點的垂直方向都是一致的，此時所謂的「上下」是絕對的。可是當人類知道地球是球形之後，地面上的每一點的垂直方向就不一樣了！譬如台灣的上方，正是美國的下方！或說台灣的下方，正是美國的上方！很顯然地，當我們談到「上下」時，必須先考慮所謂的「上下」是相對於那一個參考點而言，如此說出來的「上下」才有意義！

二十二、數

說是數字，一種度量諸法大小多寡的名稱。數字是如何建立的。蕩祖《百法直解》云「數者，依於諸法多少相仍相待假立。」意即：數字的建立，是依著有為諸法彼此之間的「相仍」與「相待」，於是才有一十百千乃至阿僧祇等數字的差別生起。何謂「相仍」與「相待」，今試言之：

- (1) 相仍—「仍」當「因循」或「沿襲」講，即後一個數字是因循著前一個數字而來，謂之「相仍」。我們從古埃及人計算物品從一至十的符號，即可看出「相仍」的情形，即：



又根據《三藏法數》載，數法有三等，即下等、中等及上等，由此三等數法，亦可看出前後兩個數字間「相仍」的情形，即：

1. 下等數法—十十變之，如《三字經》云：「一而十，十而百，百而千，千而萬。」此即說明：
「十」是重複十個一而成，所謂「一十為十」。
「百」是重複十個十而成，所謂「十十為百」。
「千」是重複十個百而成，所謂「十百為千」。
「萬」是重複十個千而成，所謂「十千為萬」。
2. 中等數法—百百變之，如一百洛叉（十萬為洛叉）為一俱胝（千萬為俱胝）等。
3. 上等數法—倍倍變之，如俱胝俱胝為一阿庾多等。又印度有十大數，皆屬上等數法，即阿僧祇、無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說、不可說不可說。此十大數之間前後

「相仍」的情形，恐繁不贅，欲知其詳，請自參閱《華嚴經·阿僧祇品》。

(2) 相待—即互相對待。當知數字概念的形成，乃起源於「相待」。據說新幾內亞的原始民族，他們用左手的小指、無名指、中指、食指、拇指、左腕、左臂、左肩、左耳、左眼、鼻子、嘴、右眼、右耳、右肩、右臂、右腕、右手的拇指、食指、中指、無名指、小指等以作為和物品對應(相待)之部分。如鄰居來借用物品時，其數量一一對應的結果是對到鼻子，則他日鄰居還物品時，其數量也要對應到鼻子，如此在「取」「與」之間，便可以做到公平而合理。後來由於人類的心智漸漸成熟，感覺到這種對應的方式不太方便，所以才逐漸改用符號來表示數字。

又如：張三比李四高一點；今天比昨天熱；從臺北到臺中，比臺北到新竹遠；做一件中山裝要多少布，才不至於過多或過少…總之：在日常生活中，由於諸法的長短、大小、多寡、高低等相對待的結果，遂假立出數字來。

二十三、和合

諸法很和諧地聚會融合為一叫「和合」，故《百法直解》云：「和合者，依於諸法不相乖違假立。」俗謂「水乳交融」，即是「和合」之義。又如僧團即是一種「清淨和合」，何以故？理事二和故。理和者，同證滅理故；事和者，身和同住，口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均故。再如「十二因緣」之流轉即是「引生後有和合」(未來世所受之果報，叫「後有」)，何以故？以無明緣行，行緣識，乃至有緣生，生緣老死，以上十二支互相隨順，如水之「流」動不息，如輪之旋「轉」不停，遂令眾生未來生死無盡。故名「引生後有和合。」

《瑜伽師地論·卷五十二》云：「云何和合？謂能生彼彼諸法、諸因、諸緣，總略為一，說名和合。」茲以「眼識九緣生」為例：九緣為何。1. 眼根 2. 色境 3. 作意 4. 空 5. 明 6. 眼識種子 7. 分別依 8. 染淨依 9. 根本依，以上九緣，互相鄰助，俱時合力，不相乖違，眼識方能生起，故眼識與根等九緣，稱為「和合」。

二十四、不和合—即與「和合」相違，《百法直解》云：「不和合者，依於諸法互相乖違假立。」意即諸法之間，彼此互相妨礙、對立，稱為「不和合」，如水與火，冰與炭，正與邪，霜雹與稻麥，皆是「不和合」之例。或「眼識九緣生」中，任缺一緣，則眼識之生緣「不和合」；或「十二因緣」中，隨缺一支，則有情生死之因緣「不和合」。

總論

以上心不相應行法二十四種，茲略釋已竟。今再總論之，即上述二十四種，皆依分位差別而建立，因此當知皆是假有，《雜集論·卷二》說明如下：

1. 依「善、不善」等增減分位差別，建立「得」一種。
2. 依「住」分位差別，建立「命根」一種。
3. 依「相似」分位差別，建立「眾同分」一種。
4. 依「不得」分位差別，建立「異生性」一種。
5. 依「心、心所」法分位差別，建立「無想定、滅盡定、無想報」三種。
6. 依「言說」分位差別，建立「名身、句身、文身」三種。
7. 依「相」分位差別，建立「生、住、老、無常」四種。
8. 依「因果」分位差別，建立「流轉、定異」乃至「和合、不和合」等十種。

或問：前謂此二十四法，於前三位差別所顯，則那一法，相當於那一位所顯？

答曰：

1. 「命根」一法，唯依「心王」分位假立，何以故？以「命根」乃指「親生第八識之名言種子」。此第八識自種具有親生第八識現行，並維繫一期色身不爛不壞之功能，依此功能假立「命根」一法。
2. 「異生性」一法，唯依「心所」分位假立，何以故？以「異生性」乃依煩惱，所知二障種子上之一分功能，令六趣十二類差別不同，故云「異生性」。雖名煩惱、所知二障、實即指染位二十六種染污心所，由未永斷，異於聖人之眾生故名「異生性」。
3. 「二無心定」及「無想報」三法，乃依「心王」「心所」上假立。
4. 其餘十九種，皆通色、心王、心所三位之上，假立其名。

以上有為法九十四種研究已竟，下次再談無為法。

貳拾壹. 無為法

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。

本論將世出世間一切法，濃縮為五位百法，前四位即心法、心所有法、色法及心不相應行法，共九十四種，屬於世間之有為法，前面皆已研究過。今續說明第五位的無為法，屬於出世間法，略有六種。（此「略」言·自有二釋。一者廣略之略，二者要略之略，二說皆通。）

何謂無為

何謂「無為」？「為」是造作之義，前九十四種有為法，皆依因緣造作而生滅無常，所謂「因緣和合則生，因緣分散則滅」。至於，今將研究之「無為法」，則是離開因緣造作，不生不滅，湛然常住之法。

然此無為法與有為法，非一非異：

非一——即有為法是指生滅變化之事相譬如波浪。而無為法是指不生不滅之真理譬如海水。若無為與有為定一，則無為無差別，有為亦應無別。或有為有差別，無為亦應有別，而實不然，故非一。

非異——即並非另外有一個無為法存在於有為法之外，與有為法相對待！亦即不可將無為法與有為法打成二截！若打成二截，則無為應非有為諸法之實性矣！譬如海水雖由風動而變為波浪，然而全水即波，全波即水。

總之，「非一」是約用而言，有為無為不一，如波浪與海水，一動一靜。「非異」是約體而言，有為無為不異，如海水即是波浪之本體。

前文說，無為法是「四所顯示」，意即：無為法要借心、心所、色及不相應行四有為法來顯示，由此亦可見有為無為，不一不異，譬如山河草木（喻無為法），四處皆雪（喻有為法），太陽既出（喻般若智慧），四處雪溶無有，即能顯雪後之無為法也。

二點啟示

據此，吾人可得二點啟示：

- （一）無為法須從有為法做出，即以無為法為目的，借有為法作路徑。若只認無為，鄙棄有為，是自絕也。若著於有為，不知無為，是自畫也。前者，所謂執性廢修，後者，所謂著事昧理。
- （二）修有為法而不著，便是無為。除此，別無所謂無為法也。如金剛經云，實無眾生得滅度，當自度盡眾生出。於法不住，當自行於布施出。夫「度眾生」、「行布施」，有為法也。「無滅度」、「不住法」，

無為法也。

然則無為法，如如不動，非因緣所生，本不可說，尚不可名為一，云何說有六種？唯正由「四所顯示」，故今不妨隨著能顯之有為，略說所顯之無為法有六種差別。

一、虛空無為

《百法直解》云：「非色非心，離諸障礙，無可造作，故名無為。」謂無為法，如虛空然，何以故？

- (1) 非色：不是有質礙之色法。
- (2) 非心：亦非能緣慮之心法。
- (3) 離障：既不會障礙一切物，亦不會被一切物所障礙。
- (4) 無可造作：無形無相，既不可造作令生，亦不可造作令滅！

又《宗鏡錄·卷六》舉虛空十義，以比喻真如之理：

- (1) 無障礙—悉能容受一切諸法故。
- (2) 周遍—遍一切處故。
- (3) 平等—無親疏、遠近、愛憎之差別故。
- (4) 廣大—無邊際故。
- (5) 無相—無形無相。
- (6) 清淨—不染污故。
- (7) 不動—不可遷故。
- (8) 有空—體非有故。
- (9) 空空—空亦空故。
- (10) 無得—俱叵得故，

「虛空」如此十義，故用以比喻無為法。

問：世人皆見虛空，云何說為不可見乎？

答：世人但見空中光明之色，想心於中，知無異物，作虛空解，便謂見空，而實不見。若空可見，即是色法，色則無常，涅槃廣破，明空叵見。《大乘義章·卷二》

二、擇滅無為

又作「數滅無為」。「數」指「慧數」(即慧心所)，「滅」，乃寂滅之略稱，即涅槃之意。依於慧數斷障而得寂滅，故云「數滅無為」(「無為即涅槃之異名」)。

何謂「擇滅無為」？《百法直解》云：「正慧簡擇，永滅煩惱，所顯真理，本不生滅，故名無為。」即依正確簡別決擇之能力為因，而得永斷煩惱繫縛之果，此果乃由斷煩惱所顯，本不生滅之涅槃真理，故名「無為」。

《成唯識論·第十卷》舉出二種擇滅：

- (一) 滅縛得—謂斷感生之煩惱（指煩惱障）而得者。
- (二) 滅障得—謂斷餘障（指所知障）而證得者

至於本宗所立之四種涅槃之中，唯第一種「本來自性清淨涅槃」，非攝於「擇滅無為」，以其不由斷障所顯故。若其餘三者，則皆總攝於「擇滅無為」之中，何以故？

- (1) 有餘依涅槃—乃三乘無學斷煩惱障，證得生空，所顯真如，即此真如，依義假名「有餘依涅槃」。（以其身智果縛尚在，未滅苦依，故名「有餘依涅槃」）。
- (2) 無餘依涅槃—乃身智都泯，永無三界苦因（煩惱障）苦果（一期五蘊果報身），所顯真如，即此真如，依義假名「無餘依涅槃」。
- (3) 無住處涅槃—即前「本來自性清淨涅槃」之真理，由出二障（煩惱障及所知障），方能圓顯。大悲、般若常所輔翼，以般若故，不住生死，以大悲故，不住涅槃；以般若即大悲故，利樂有情，窮未來際；以大悲即般若故，用而常寂，故復依義假名「無住處涅槃」。

以上三種涅槃，皆是滅縛、滅障而得者，故為「擇滅無為」所攝。

三、非擇滅無為

又作「非數滅無為」，謂此種無為；不必依正慧簡擇，而後永斷煩惱方顯，復有二種：

- (1) 理性自顯—即真如本性，雖為客塵煩惱所覆，如淨明珠，處於淤泥，其體本淨，不必經由無漏簡擇之力方顯。故《百法直解》云：「不由擇力，本性清淨，故名無為。」
- (2) 緣闕所顯—即色心諸法，由眾緣所生，若遇緣闕不生時，則唯所依之清淨理顯，故名無為。故《百法直解》云：「有為緣闕，暫爾不生，雖非永滅，緣闕所顯，故名無為」。譬如

「眼識」與「意識」，專注一色境時，其餘之聲、香、味、觸等境都滅，即雖有耳識卻不聞聲，雖有鼻識卻不嗅香，雖有舌識卻不嘗味，雖有身識卻不覺觸。何以故？以專注色故，其餘諸識緣闕不生故。不但當時不生，而且於未來世，畢竟不生。

或問：眼俱意識，專注色時，耳等識雖不生，然於後剎那，應可再生；云何於未來世畢竟不生耶？

答曰：以後剎那再生之耳等識，已非前一剎那之耳等識矣！即被眼俱意識所障礙之耳等識，於未來世更不復生矣！何以故？以前五識唯是現量，不緣過去故！是以五識有「非擇滅」，由因緣不具故。即依此有為緣闕不生所顯真理，安立「非擇滅無為」名。

（上述之義，摘自《俱舍論·卷一》，原文如下：「永礙當生，得非擇滅。謂能永礙未來法生，得滅異前，名非擇滅。得不因擇，但由闕緣，如眼與意，專一色時，餘色聲香味觸等謝，緣彼境界五識身等，住未來世，畢竟不生，由彼不能緣過去境，緣不具故，得非擇滅。」）

四、不動滅無為

即「不動無為」，乃顯現於色界第四禪之無為法也。「不動」者，即「不動定」之略，乃「有動定」之對稱，《俱舍論·卷二十八》云：「下三靜慮，名有動者，有災患故（初禪尋伺所動，二禪喜所動，三禪樂所動）。第四靜慮，名不動者，無災患故。災患有八，其八者何？尋、伺、四受（苦、樂、憂、喜）、入息、出息。此八災患，第四（靜慮）都無，故佛世尊，說為不動。」按此八災患，如風一般，能擾動定水，今第四禪，無此八災患，必如明鏡不動，亦如淨水無波，故名「不動定」。而「不動滅」之「滅」字，正指滅此八災患也。

《百法直解》云：「不動滅無為者，入第四禪，雙忘苦樂，捨念清淨，三災不到，亦名無為。」茲略釋如下：

（一）雙忘苦樂—謂第四禪中，心轉寂靜，五受之中，苦樂二受都無，唯與「捨受」相應。（按：「初禪」具三受 1.喜受，為意識之所相應 2.樂受，為眼耳身三識之所相應 3.捨受，為眼耳身意四識之所相應。「二禪」具二受 1.喜受 2.捨受，此二受皆與意識相應。「三禪」具二受 1.樂受 2.捨受，此二受亦皆與意識相應。「四禪」唯一，即與意識相應之捨受。）故《地持經》說第四禪名為「捨俱禪」。

（二）捨念清淨—即「行捨清淨」及「念清淨」。

1. 行捨清淨：離樂不悔，名「捨」，謂既得四禪不動真定，則捨難捨之樂，不生悔心而得安靜平等之心，故名「行捨」。亦云證四禪不動定時，心不念著，自能捨離，故名「行捨」。（「行捨」乃善法之一，所以名為「行捨」者，為揀別捨受之捨也。）

2. 念清淨：「念」者，明記不忘也。謂行者既得第四禪真定，當念下地之過，復念自己功德，方便長養，令不退失，進入勝品。亦云證四禪不動定時，禪定分明，等智照了，故名「念清淨」。（「等智」者，知世俗事之智也，等知諸法，故名「等智」。見大乘義意卷十五）

（三）三災不到—「三災」者。劫末所起之三種災害也，有小大兩種。若

小三災，則發生於住劫，即住劫之中有二十增減劫，其起於減劫之終者，謂之小三災（刀兵災、疾疫災、饑饉災）。若大三災，則出現於壞劫，即壞劫之中有二十增減劫，前十九增減劫，壞有情世間，最後一增減劫，壞器世間，壞此器世間有大三災（火災、水災、風災）。

今言「三災」，係指大三災也。此大三災，非起於同時，各自輪次而起，以壞世界也。（即初以火災壞滅七回後，再以水災壞滅一回；如此以火災七回、水災一回，反覆經七次後，再以火災壞滅七回，最後以風災壞滅殆盡。）

1. 火災—焚燒欲界至初禪天。

2. 水災—浸爛欲界至二禪天。

3. 風災—飄散欲界至三禪天。

問：何緣下三定遭火、水、風災？

答：初二三定中，內災等彼故（「等」者，齊一也）。即外在之三災，由內在之三災所感故。如初禪以尋伺為內災，尋伺分別，猶如猛火，能燒惱心，故感外在之火災，二禪以喜受為內災，與輕安俱能潤身如水，故感外在之水災。三禪以動息為內災，此息即是風，故感外在之風災。

總之：初禪內具三災，外亦具遭三災所壞。

二禪內有二災，外亦遭二災所壞。

三禪唯有一災，故外但遭一災所壞。

問：四禪何以三災不到？

答：四禪之所以無有外災者，以無內災故。

由此佛說四禪為「不動」，不動則不壞，內外三災所不及故。

夫「無為法」，離一切言說，平等一味，本無差別，但隨於能顯（如機之利鈍，悟之淺深等）方便說有差別。今即隨行者，入第四禪「不動定」，所顯示之無為法，假名為「不動滅無為」。

五、想受滅無為

乃行者入「滅盡定」，所顯示之無為法也。《百法直解》云：「想受滅無為者，入滅盡定，想受不行，似涅槃故，亦名無為。」茲略釋如下：

（一）滅盡定—詳見前述「心不相應行法」之第六種可知。乃滅盡心、心所（前六識心、心所及第七識之染分心、心所）而住於無心位之定，謂之「滅盡定」。

(二) 想受不行——「滅盡定」又名「滅受想定」。因為一切聖人在進入此定前，特別厭患受、想二種心所，而務求伏滅之，故從「加行」(即進入正位前之加功修行)來立名，稱為「滅受想定」。俱舍論卷一云：「生死法以受及想為最勝因，由耽著受，起倒想故，生死輪迴。」意即：有情眾生之所以生死流轉，無有間斷者，一方面固然是由於男女互相佔有，彼此耽著欲樂享受，另一方面則是由於中陰身投胎時，第一念所生起之顛倒想！由於眾生具有此「顛倒想」及「耽著欲樂享受」之二種因緣，所以自無始劫來，即在生死輪迴中，轉來轉去，受無量苦！

我佛世尊，示現於世間，講經說法，其唯一目的，即在令眾生離生死之纏縛，得涅槃之解脫！因此世尊後來在開示行者所修之諸定中，即有「滅受想定」一種，專門對治受想二種心所之活動。修學此定之行者，若能依照世尊之指示，如法修行，即能克制受想，止息欲樂享受，遠離顛倒妄想，因而了脫生死，親證寂靜涅槃！

(三) 似涅槃——《唯識心要·卷七》云：「此定雖屬道諦，而是非學、非無學攝，以其似涅槃故。」意即：「滅盡定」是「有為無漏」之法，道諦所攝，非滅諦涅槃也。又此定既屬道諦，宜是「有學」所攝，然似涅槃寂靜微妙，故非「有學」所攝；又此定既非滅諦涅槃，故亦非「無學」所攝。

如上所述，即隨行者，入滅盡定(亦名「無心定」)，滅心、心所，令身安和，由此所顯示之無為法，假名為「想受滅無為」。

六、真如無為

由此法性，有真實、如常之相而得名。前五種無為，皆依此假立。

《成唯識論·卷九》云：「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變異，謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。」上文中「一切位」者，指聖凡因果，世出世間諸分位也。由真如不變隨緣，故云「於一切位」；又由真如隨緣不變，故云「於一切位常如其性」，所謂在凡不減，在聖不增，處生死而不染，證涅槃而非淨，如水與冰，同一濕性，真如豈凝然死定之謂哉！

《成唯識論·卷二》又云：「真如，亦是假施設名(譬如有蟲，食油麻之苗，名曰食油蟲，實不食油，假名食油，不稱體故，真如二字亦爾，亦是強名)；遮撥為無，故說為有(即遮惡取空及邪見者，撥體全無，故說真如為有)，遮執為有，故說為空(即遮小乘化地部，執定實有，故說為空，空其情執，不空真如體也)，勿謂虛、幻，故說為實(虛，謂偏計所執；幻，謂依他所現，即顯真如是圓成實)；理非妄倒，故名真如(非妄故

名真，無倒故名如)。」《述記·卷五十三》亦云：「真簡有漏，有漏妄故，如簡無漏有為，彼體雖真，有生滅故。」

以上解釋「真如」二字之意義已竟。

其次略說真如與諸法之關係：《百法直解》云：「真如即是色心假實諸法之性（按色心假實，即指前四位有為法也）。諸法如波，此性如水；諸法如繩，此性如麻。諸法非此，則無自體，此離諸法，亦無自相，故與諸法不一不異。」

再次說明體證真如之方法：《百法直解》云：「惟有遠離遍計所執，了達我法二空，乃能證會本真本如之體。」意即：吾人若欲體證真如，其下手處，即在觀萬法皆是依他起！一切凡夫，由於不懂依他起，而在依他起之萬法上遍計為實有，遂現起種種妄相，並且被這種種之妄相所困擾與束縛，因此長期流轉於生死苦海之中，無有休息！反之，吾人若能於依他起之萬法上，運用般若智慧，時時覺悟萬法皆是依他所現，暫時存在之假相，萬法當體即空，到底一無所得，如夢幻泡影，即能不被假相所迷，遠離遍計所執之妄相，而證入圓成實之妙理，跳出生死輪迴之漩渦，步入涅槃安樂之殿堂！

故《百法直解》一開始解釋本論之題目時即云：「若於一一法中，照達二空，則一一皆為大乘證理之門也。」此即勸勉吾人若能在日用平常之中，對於世間森羅萬象之任何一事、一理，一一去觀照思維，通達我法二空之理，則從任何一事、一理，都是證入大乘理體（即真如）之門，而獲得了生死，成佛道之究竟利樂！此亦即天親菩薩造作本論之根本用意！

後說真如即唯識實性：何以故？《成唯識論·卷九》云：「唯識性，略有二種：一者虛妄，謂遍計所執（即依他起上之遍計執）。二者真實，謂圓成實性（即依他所顯之圓成實）。為簡虛妄，說實性言。」此即顯示遍計與圓成二性，皆不離依他起，但於依他起上，簡去虛妄之遍計執，即能顯出真實之圓成實（真如）。今為簡「虛妄唯識性」（即遍計執），故加一「實」字，說真如為「真實唯識性」或「唯識實性」。

《成唯識論·卷九》又云：「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。」此乃遣除遍計執之無體法，而於有體法上，作依圓相對。今為簡「世俗唯識性」（即依他起）而顯勝義之真如，故加一「實」字，說真如為「實性唯識」。以上二說列表如後：

唯識性	真實唯識性（真如）——為簡「虛妄唯識性」（遍計執），故說「實性」。
	勝義唯識性（真如）——為簡「世俗唯識性」（依他起），故說「實性」。

本論雖將一切法雖分析為五位，但一一法皆不離識，何以故？心王是

識之自性故，心所是識之相應故，色是識之所變故，心不相應行是識之分位故，無為是識之實性故。故曰：「五法事理皆不離識」，或曰：「一切唯識」，離識之外，一法也不能存在，故曰：「一切法無我」也。如表可知：



貳拾貳. 無我

上來略明「一切法」竟，以下說明「無我」之理。

言無我者，略有二種：一補特伽羅無我，二法無我。

佛法上所謂「我」者，即具有常住不變（常）、獨立自存（一）、中心有（主）及支配能力（宰）者，謂之「我」。今言「無我」者，乃主張所有一切之存在，不論有為無為，皆無如上述之「我」義，故稱「一切法無我」。若有人於有為、無為法上，執為實有，謂之「增益執」，以不了有為法之緣起相及無為法之寂滅相故。

一、補特伽羅無我

補特伽羅，梵語，此翻「有情」，有情無我，即「生空」也，謂有情眾生，乃假藉五蘊和合而成之個體並不具有常住不變，獨立自存，自在支配之意，故云「補特伽羅無我」。

又「補特伽羅」，亦可翻為「數取趣」，數數往來諸趣也，即一切有情，隨善惡業，數取諸趣。既隨業招，便非常住，隨善業則感人天樂報，隨惡業則感三途苦報，往來六道，猶如車輪，變形易貌，曾無一定，豈是實我？故曰：「補特伽羅無我」。

二、法無我

其次，法無我者，即法空也。謂色受想行識等一切諸法，亦依因緣而生，無有實在不變之自性，故亦歸於空，稱為「法無我」。

當知生我、法我乃有情生死之根本。有情以此二我之故，遂生起惑業苦三種雜染，令有情於生死中，長時馳騁，長時流轉！

然此二我，卻又起源於六七二識！有情於無始時來，受七二識虛妄內熏之因，及現在外緣之力（指邪師、邪教、邪思維），遂起生法二種我執，而令有情生死不斷！今行者欲了生死，直須從六七二識，勤觀無我下手！然此第七識，從無始來至未轉位，一味有覆無記性攝，既不與信等諸善心所相應，又無欲、解、念、定之力，何能自修無我觀哉？是以吾人欲轉第七識，唯有從第六識與相應之正慧心所，依於大乘教理，如實觀察，乃能成辦！即由第六、第七二識關係之密切（即第七我執，元由第六之所資熏）故今藉第、六識之修觀斷執，來帶動第七識之轉識成智也。

然則吾人第六識當該如何修觀耶？曰：修二無我觀！《百法直解》云：「即前五位百法之中，一一推求皆無此二種我相也…且有情無我者，於前五位之中，若云心即是我，則心且有八，何心是我？又一一心，念念生滅，

前後無體，現在不住，以何為我？若云心所是我，則心所有五十一，何等心所是我？三際無性亦然。若云色法是我，則勝義五根，不可現見，浮塵五根，與外色同，生滅不停，何當有我？若云不相應行是我，則色心有體，尚不是我，此依色心分位假立，又豈是我？若云無為是我，對有說無，有尚非我，無豈成我？故知五位百法，決無真實補特伽羅可得也。」

「次法無我者，依於俗諦，假說心、心所、色、不相應行，種種差別。約真諦觀，毫不可得，但如幻夢，非有似有，有即非有。又對有為，假說無為，有為既虛，無為豈實？譬如依空，顯現狂華，華非生滅，空豈有無？是知五位百法，總無實法，無實法故，名法無我也。」

「能於五位百法通達二無我理，是為百法明門。」（全文完）