

大乘百法明門論

天親菩薩 造

唐三藏法師玄奘 譯

明匡山五乳廣益 纂釋

淨蓮法師 白話注釋

緣起

「唯識」教理，除了理論深奧難懂以外，再加上文字的艱澀，若是又沒有實證的功夫從旁驗證，還真是不知從何下手才是。難怪乎學者們都望之卻步，修行人也不敢輕易嘗試，不喜歡邏輯思考的人，更是大呼：「傷腦筋！」

怎奈「唯識」卻是佛法教理中最獨特的部分，它有邏輯的思辯、清晰的條理、完整的系統、嚴密的組織，這些都是其他教理中所沒有的。因此，它不僅是研究教理，必須具備的一門科目；在修證功夫上，也是一本不可或缺修行指南；若是想深窺「中觀」的面貌，它更是非深入鑽研不可的思想理論。所以，無論修學任何教派、法門，如果能夠加上「唯識」精闢獨到的見解，一定更能快速成就。因為無量法門的建立，也無非是要破除人、法二執而已，而分析我、法二執的理論，沒有比「唯識」更細密、清晰的了。在了解「三界唯心、萬法唯識」的道理之後，要破一切相、不著一切法，也就輕而易舉了。

教學「唯識」十年以來，每每提筆總是再度擱下，誠惶誠恐，不敢草率下筆。如今經不起師兄們再三督促，只有將個人有限的認知，對無限深廣的「唯識」，作一小部分的說明而已。後學教理既不通達，又沒有實證的功夫，所以錯誤在所難免，還望諸位善知識、大德們不吝賜教，不勝感激。

這次能夠順利出書，還要感謝淨性、淨覺、淨修、淨依四位師兄的整理稿件，與淨性、淨覺、淨相、淨見、淨行、淨願、淨定等師兄的校對，以及淨見師兄的封面設計，在此一併感謝。

最後，將此書的功德，迴向給一切法界眾生。願一切眾生早日證得無上菩提，並願佛法久住世間。（1999年6月）

大乘百法明門論 目錄

釋名	p. 1
造論者	p. 4
釋者	p. 5
本文	
如世尊言一切法無我	p. 5
甲、一切法	p. 8
一、心法	p. 11
(一) 眼識 (二) 耳識 (三) 鼻識 (四) 舌識 (五) 身識 (六) 意識	p. 11
(七) 末那識	p. 14
(八) 阿賴耶識	p. 15
二、心所有法	p. 16
(一) 五遍行	p. 18
1 作意	p. 20
2 觸	p. 22
3 受	p. 25
4 想	p. 26
5 思	p. 27
(二) 五別境	p. 28
1 欲	p. 29
2 勝解	p. 30
3 念	p. 32
4 定	p. 33
5 慧	p. 34
(三) 善十一	p. 35
1 信	p. 36
2 精進	p. 40
3 慚	p. 41
4 愧	p. 42
5 無貪	p. 43
6 無瞋	p. 45
7 無癡	p. 46
8 輕安	p. 47
9 不放逸	p. 49
10 行舍	p. 50
11 不害	p. 52
(四) 根本煩惱	p. 54
1 貪	p. 55
2 瞋	p. 56
3 癡	p. 57
4 慢	p. 57
5 疑	p. 59
6 惡見	p. 59
(1) 薩迦耶見	p. 60
(2) 邊執見	p. 60
(3) 邪見	p. 61
(4) 見取	p. 63
(5) 戒禁取	p. 63

(五) 隨煩惱	p. 65
小隨煩惱	
1 忿	p. 66
2 恨	p. 67
3 惱	p. 68
4 覆	p. 68
5 誑	p. 69
6 諂	p. 70
7 憍	p. 72
8 害	p. 73
9 嫉	p. 74
10 慳	p. 75
中隨煩惱	
11 無慚	p. 76
12 無愧	p. 77
大隨煩惱	
13 不信	p. 78
14 懈怠	p. 79
15 放逸	p. 81
16 昏沉	p. 81
17 掉舉	p. 82
18 失正念	p. 83
19 不正知	p. 84
20 散亂	p. 85
(六) 不定	p. 86
1 悔	p. 86
2 眠	p. 88
3 尋	p. 90
4 伺	p. 90
三、色法	p. 91
(一) 眼根	p. 93
(二) 耳根	p. 93
(三) 鼻根	p. 94
(四) 舌根	p. 94
(五) 身根	p. 94
(六) 色塵	p. 97
(七) 聲塵	p. 97
(八) 香塵	p. 99
(九) 味塵	p. 99
(十) 觸塵	p. 99
(十一) 法塵	p. 100
四、不相應行法	p. 102
(一) 得	p. 103
(二) 命根	p. 104
(三) 眾同分	p. 105
(四) 異生性	p. 105
(五) 無想定	p. 106
(六) 滅盡定	p. 106
(七) 無想報	p. 107
(八) 名身	p. 107
(九) 句身	p. 108
(十) 文身	p. 108
(十一) 生	p. 108

(十二) 住	p. 109
(十三) 老	p. 109
(十四) 無常	p. 109
(十五) 流轉	p. 109
(十六) 定異	p. 110
(十七) 相應	p. 110
(十八) 勢速	p. 110
(十九) 次第	p. 111
(二十) 時	p. 111
(二一) 方	p. 111
(二二) 數	p. 112
(二三) 和合性	p. 112
(二四) 不和合性	p. 112
五、無為法	p. 113
(一) 虛空無為	p. 115
(二) 擇滅無為	p. 115
(三) 非擇滅無為	p. 116
(四) 不動無為	p. 117
(五) 想受滅無為	p. 117
(六) 真如無為	p. 118
乙、無我	p. 120
一、補特伽羅無我	p. 120
二、法無我	p. 121

大乘百法明門論

天親菩薩 造
唐三藏法師玄奘奉 詔譯
明·匡山五乳廣益 纂釋
淨蓮法師 白話注釋

言大者。揀小為義。謂揀小乘唯是七十五法。大乘則有百法。乘者。運載得名。謂如世舟車。可以運重致遠。以喻菩薩乘。此大法。越生死河。到菩提鄉。登涅槃岸。名義互言。亦可說揀小得名。運載為義。百者。數目也。法者。模範也。謂世間法九十四種。出世間法六種。其數有百。謂心法有八。心所有法五十一。色法有十一。不相應行法有二十四。無為法有六。此為大乘之百法。明者。乃菩薩無漏之慧以能破無明暗故為智明。以揀凡夫有漏慧不能破煩惱也。門者。以開通無壅滯義。謂此百法乃凡聖共同之門。又明此百法即是入大乘之門也。論者。決擇義。謂揀擇性相。教誡後學。決斷疑惑。故以為論。乃天親菩薩於瑜伽本地分中。六百六十法內提綱挈領。略錄此百法名數以示後學。使其知其萬法之大要也。以此百法。世出世間一切聖凡皆執有我。故招分段變易二種生死。若能分明了悟悉皆無我。則超二死。聖凡情盡。即此便是入大乘之門。故云大乘百法明門。又明字乃能觀之智。百法即所觀之境。此智此境皆入大乘之門也。又論者。決擇境智分明無惑而已。以心境皆空法門。殊非小根可受。故此理觀皆屬大乘。故標云。乃大乘之百法明門。依主釋也。

首先解釋經題。為什麼稱為「大乘百法明門論」呢？

言大者。揀小為義。這個「大」，是揀別「小」而說的。

謂揀小乘唯是七十五法。大乘則有百法。在小乘，把一切法歸納為七十五種；在大乘，則歸納為一百種。因此，為了揀別小乘的七十五法，就將本論稱之為「大」。

乘者。運載得名。謂如世舟車。可以運重致遠。「乘」，是以運載的功能來說的。就像世間的車、船，可以運送貨物到達很遠的地方。

以喻菩薩乘。此大法。越生死河。到菩提鄉。登涅槃岸。也就是用這個「乘」，來比喻「菩薩乘」這個大法，能夠幫助眾生渡過生死輪迴的大河，到達覺悟的菩提鄉，以及登上涅槃寂靜的彼岸。也就是說，如果我們修習本論，就可以超越三界輪迴的大河，到達開悟（菩提）的他鄉，登上寂滅（涅槃）的彼岸。（這裡的「涅槃」，是指一切的煩惱都已經止息，不再有任何的欲望或執著，是一種清淨、平等、安樂的境地。一般來說，成佛時可以證得兩種果：一是涅槃果，就是煩惱障完全被淨除的狀態；一是菩提果，就是所知障完全被淨除的狀態。佛是已經證得這兩種果位的人，因此

不再被煩惱、所知二障所蓋覆，念念清楚了知一切法是因緣所生，是無常的、無我的，所以在面對六塵境界時，依然能夠不生煩惱、不迷惑顛倒，身心常在寂滅之中。雖然身心常在寂滅之中，卻同時以智慧攝持的善巧方便，廣行六度來利益眾生。這樣沒有我執也沒有法執的行持，就是證得菩提果、涅槃果的境界。而本論就是引領我們到達菩提、涅槃這二種果位的所有內容。）

名義互言。另外，「乘」這個字，還包括了名稱和義理這雙重的含義在內。

亦可說揀小得名。就名稱上來說，「乘」是爲了區別小乘，所以才稱爲大乘。

運載為義。就義理上來說，「乘」則有「運載」的功能。

百者。數目也。爲什麼稱爲「百」呢？這是表示數目。因爲這些法的數目加起來，正好是一百種，所以稱爲「百」。

法者。模範也。「法」，則是軌範、法則的意思。

謂世間法九十四種。出世間法六種。其數有百。在這百法當中，世間法有九十四種，出世間法有六種。（世間法，是指有爲法；出世間法，是指無爲法。）

謂心法有八。有爲法的內容，包括心法、心所有法、色法、不相應行法。其中屬於心法的部分有八種：就是前五識、第六識、第七識（末那識）、第八識（阿賴耶識）。

心所有法五十一。和心法相應而起的心所有法有五十一種。這五十一個心所包括了：五遍行、五別境、十一個善法、六個根本煩惱、二十個隨煩惱、和四個不定法。

色法有十一。色法，是指五根和六塵這十一種法。

不相應行法有二十四。不相應行法，就是整個宇宙的物理現象，如時間、空間等，總共有二十四種法。

無為法有六。無為法的內容，有虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅、真如無爲等六種。

此為大乘之百法。以上就是關於「大乘百法」這四個字的解釋。

明者。乃菩薩無漏之慧以能破無明暗故為智明。以揀凡夫有漏慧不能破煩惱也。至於「明」字，指的是智慧的光明。這個智慧，並不是世間的智慧，而是菩薩無漏的智慧。不再跟我執、煩惱相應的智慧，稱爲無漏慧，和凡夫的智慧不同。凡夫的智慧稱爲有漏慧，這是因爲凡夫還有我執，因此起貪瞋癡煩惱，在六根面對六塵時總是有所滲漏，所以就稱爲有漏慧。菩薩在見了空性之後，由於了解「無我」的道理，所以在面對境界時，不再跟我執、煩惱相應，因此就稱爲無漏慧。這個無漏慧可以破除一切無明愚癡的黑暗，所以才被稱爲「明」。而凡夫的有漏慧不能稱爲「明」，是因爲有漏慧不能破除煩惱。這就是兩者最大的區別。

門者。以開通無壅滯義。「門」，是通暢無阻、沒有絲毫阻塞的意思。意指百法的智慧，可以幫助我們在大乘成佛的道路上暢行無阻。

謂此百法乃凡聖共同之門。不論凡夫或是聖者，都必須藉著百法的內容，才能通往成佛的道路。

又明此百法即是入大乘之門也。所以，可見得這個百法，就是讓我們悟入大乘解脫的道路。

論者。決擇義。謂揀擇性相。教誡後學。決斷疑惑。故以為論。「論」，是抉擇的意思。所有的論著都是告訴我們如何揀別、抉擇佛的法教（佛的法教一般分為「性宗」和「相宗」。「性宗」指的是實法，就是直接悟入真如本性的方法；「相宗」則是指權法，就是以種種權宜施設、方便開示的方法），但不論採用那種方式，無非是以種種大、小；漸、頓；別、圓；顯、密；權、實等方法來教誡後學，以斷除一切的疑惑。能達此目標的通稱為「論」。

乃天親菩薩於瑜伽本地分中。六百六十法內提綱挈領。略錄此百法名數以示後學。使知其萬法之大要也。本論是天親菩薩所造。天親菩薩依照瑜伽師地論的本地分，在原有的六百六十法當中，提綱挈領地將它節錄為一百法，以此教導開示後學，使學者能了解宇宙萬法的總綱和大要。

以此百法。世出世間一切聖凡皆執有我。故招分段變易二種生死。並以此百法來說明，一切世間的凡夫，以及出世間的聖者，都因為還執著有個「我」，所以才會感招「分段生死」和「變易生死」。（「分段生死」，是指凡夫的生死。是以有漏的善、不善為因，以煩惱障為緣，所感得的三界生死。由於它在時間、形體上，是隨各自的業力來分段別別的，所以稱為「分段生死」。例如地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人、天等六道眾生都是。「變易生死」，是指聖者的生死。是以無漏善業為因，以所知障為緣，所感得三界以外的生死。由於是依破除所知障的深淺，來決定不同的果報，其身或大或小、其壽或長或短，並沒有一定的限度，完全視其破法執、證法空的智慧而有所變易，所以稱為「變易生死」。例如阿羅漢、辟支佛、菩薩等聖者都是。只要還有煩惱障和所知障，就會因為我執和法執，而感得「分段」和「變易」這兩種生死。）

若能分明了悟悉皆無我。則超二死。聖凡情盡。即此便是入大乘之門。如果能夠研讀本論，徹底明白了悟不論有為法或是無為法，其實都是無我的，就能破除我執、法執，而超越分段和變易兩種生死。等到聖者與凡夫所有的情執都已除盡，這時便可以進入大乘解脫之門了。

故云大乘百法明門。這就是本論為什麼稱為「大乘百法明門」的原因。

又明字乃能觀之智。百法即所觀之境。此智此境皆入大乘之門也。另外，「明」是指菩薩無漏智慧的光明，也就是能觀之智；而「百法」就是所觀之境。用菩薩的「無漏智慧」，觀察「百法」中一切法的內容，證悟「一切法無我」的道理，就可進入大乘解脫之門。

又論者。決擇境智分明無惑而已。而「論」的另一層意義，就是藉著對能觀之智，以及所觀之境的抉擇、觀察，便能徹底了知一切法無我的真實義理，而消除一切以為有我的疑惑，真正達到破迷開悟的究竟解脫。

以心境皆空法門。殊非小根可受。故此理觀皆屬大乘。故標云。乃大乘之百法明門。依主釋也。當我們證到一切法無我時，當下心境皆空、能所雙亡，這樣的境界不是小乘根性所能領受，而是純屬大乘法門。所以，本論才會標題為「大乘百法明門」。這就是對於本論標題所做的主要解釋。

天親菩薩造

此造論人名也。論中百法。乃佛所說。一大藏中所演通名萬法。佛滅度後慈氏菩薩愍念邪見眾生。難入正法。故從兜率天降神中印土。阿瑜陀國。為無著菩薩。說瑜伽論。統收萬法。括為六百六十法。名理殆盡。論文百卷。大約五分。一、本地分。二、攝決擇分。三、攝識分。四、攝義門分。五、攝事分。後天親菩薩因見文繁。仍於此論本地分中。略錄百法名數。使萬法根宗歸於指掌。若疏九河導萬派而歸於海。最簡最要。其實祖述先哲。以條然成章。故亦云造。菩薩氏族具如別傳。茲不繁錄。

天親菩薩造

接下來介紹造論者是天親菩薩。

此造論人名也。這是造論者的名字。

論中百法。乃佛所說。一大藏中所演通名萬法。論中所提到的百法內容，原本是佛所說的。在論藏當中，佛將一切宇宙萬有的現象，演繹為萬法。

佛滅度後慈氏菩薩愍念邪見眾生。難入正法。在佛滅度以後，彌勒菩薩因為悲愍一些邪見的眾生，難入正法。

故從兜率天降神中印土。阿瑜陀國。為無著菩薩。說瑜伽論。所以從兜率天將神識降入到中印度的阿瑜陀國，為無著菩薩講說瑜伽師地論。所以瑜伽師地論本來是彌勒菩薩說的法，無著菩薩晚上入定聽法，白天出定再將它寫下來。這就是瑜伽師地論的來源。

統收萬法。括為六百六十法。名理殆盡。在此論中，將原有的萬法，囊括為六百六十法。並且把各法的名稱和義理做了詳細的說明。

論文百卷。大約五分。一、本地分。二、攝決擇分。三、攝識分。四、攝義門分。五、攝事分。全論共有一百卷。分為五分：一、本地分；二、攝決擇分；三、攝識分；四、攝義門分；五、攝事分。

後天親菩薩因見文繁。仍於此論本地分中。略錄百法名數。後來天親菩薩仍然覺得六百六十法的內容太過繁複、龐雜，於是再從瑜伽師地論的本地分中，簡略節錄為一百種。

使萬法根宗歸於指掌。使宇宙萬法的根本和宗旨，都能運籌於指掌之間。

若疏九河導萬派而歸於海。最簡最要。就像只要疏通全國九條主要的河道，其他萬條的小川，就可以全部匯入大海了。所以，歸納之後的百法雖然簡略，卻是最精簡、最扼要的。

其實祖述先哲。以條然成章。故亦云造。菩薩氏族具如別傳。茲不繁錄。既然是從瑜伽師地論中節錄出來的，爲什麼又稱爲天親菩薩「造」呢？這裡特別說明，雖然百法是從瑜伽師地論中節錄出來的，但遵循的是祖師先哲們的言教，依此言教的宗旨，再加以弘揚所寫的文章，也稱爲「造」。有關天親菩薩的出身、家族、生平事蹟等，因爲別的傳記中已有詳細的記載，所以這裡就不再繁錄了。

唐三藏法師玄奘奉 詔譯

此譯師名也。玄奘初至西域。首于那蘭陀寺。親誠賢論師。習相宗法門。而唯識宗旨。獨得其傳。折伏異見。制諸外道。聲振五天。故持此論歸大唐。奉太宗之詔而譯之。譯者。易也。易梵語而為華言。故云譯也。

唐三藏法師玄奘奉 詔譯

本論是唐朝的玄奘法師，奉了皇帝的聖詔翻譯出來的。由於玄奘法師精通經、律、論三藏，所以尊稱爲三藏法師。

此譯師名也。玄奘初至西域。首于那蘭陀寺。親誠賢論師。習相宗法門。玄奘法師是譯師的名字。他在唐貞觀七年到達印度，首先在那蘭陀寺，親近依止誠賢論師，學習法相唯識宗這個法門。

而唯識宗旨。獨得其傳。在所有誠賢論師的弟子當中，只有玄奘法師獨得唯識的宗旨，而秉襲師承。

折伏異見。制諸外道。聲振五天。此後不久，法師便折服了當時很多惡見，也制服了各種外道，名聲威震整個五印度。

故持此論歸大唐。奉太宗之詔而譯之。唐貞觀十九年（西元六四五年），玄奘法師攜帶本論的梵文本回到長安，後來奉唐太宗之詔而翻譯成漢文。

譯者。易也。易梵語而為華言。故云譯也。「譯」，是改易、變易的意思。把梵文改易爲華語，所以就稱爲「譯」。

如世尊言。一切法無我。

如世尊言者。原為佛說。乃論主推尊法有所自。一切法無我者。謂百法及二無我也。世尊乃說法之主。一切法乃所說之法。而云無我者。則說無所說矣。何也。以佛本無法可說。亦無實法與人。但就眾生所執之情。隨宜而擊破之耳。且一切法者。乃世出世間一切聖凡之法。以凡夫妄執五蘊身心假我為我。外道妄執神我等為我。小乘妄執所取涅槃偏見為我。

菩薩妄見有生可度。有佛可求。非我不能。於所證真如。有證有得。亦未忘我。斯則世間凡夫外道。出世三乘。皆是有我執者。故佛總一箇無字破之。曰。一切法無我。謂一切法本來無我。故知一切法者。乃眾生所執之法。非佛說也。以眾生妄執為有。佛但云無之而已。豈有法耶。此一無字。亦不得已而為破執之具耳。又何有實法與人哉。噫。此吾佛說法之標旨。而為萬法之宗本。故論標以示人。意曰。當如世尊言。應知一切諸法無我。學者苟達無我。則於大乘法門思過半矣。

如世尊言。一切法無我。

誠如世尊所說：「一切法無我」。這是大乘解脫最主要的見地，也是本論的總綱，所以列於最首。為什麼稱佛為「世尊」呢？這是因為佛是一切情器世間當中最尊貴的，所以稱「世尊」。

如世尊言者。原為佛說。乃論主推尊法有所自。「如世尊言」這句話的意思，是造論者推崇及尊重法的來源，是佛所說，而不是自己的推論或臆測。

一切法無我者。謂百法及二無我也。「一切法無我」，是說明「一切法」和「二無我」的內容。什麼又是「一切法」和「二無我」的內容呢？「一切法」，是指本論所說的百法；「二無我」，則是指「人無我」、「法無我」這兩種無我的見地。

世尊乃說法之主。一切法乃所說之法。而云無我者。則說無所說矣。如果是這樣，佛就是說法的人，一切法就是佛所說的法。既然說「一切法無我」，就應該沒有說法的人、沒有所說的法、也沒有聞法的眾生才對。如今為什麼有說法的人，又有所說的法和聞法的眾生呢？這究竟是何道理？

何也。以佛本無法可說。亦無實法與人。但就眾生所執之情。隨宜而擊破之耳。若以本體來說，的確沒有說法的佛，也沒有所說的法，更沒有聞法的眾生。但是因為眾生還有執著（從凡夫、外道、到聲聞、緣覺、菩薩，只要還沒有成佛之前，都各有各的執著），對「無我」的體悟也有深淺的差別，所以佛才會隨順機宜，對不同的眾生，演說不同的法，來破他們的執著。因此佛說「一切法無我」的目的，就是要破除眾生的執著。

且一切法者。乃世出世間一切聖凡之法。那麼，什麼是「一切法」的內容呢？它包含了世間、出世間所有聖者、凡夫所執的法。

以凡夫妄執五蘊身心假我為我。凡夫是妄執五蘊假合的身心為我。

外道妄執神我等為我。外道則是妄執神我為我。

小乘妄執所取涅槃偏見為我。小乘修行人以為有個涅槃可得，所以妄執所取的涅槃為我，以致落於偏空之果。

菩薩妄見有生可度。有佛可求。非我不能。於所證真如。有證有得。亦未忘我。菩薩則妄見有眾生可度，有佛道可求，因此才會發願上求佛道、下化眾生。如果認為只有「我」菩薩可以度眾生，只有「我」菩薩可以圓

成佛道；對於所證的真如、所求取的無上菩提，也以爲是有證、有得的話，都還沒有忘我。

斯則世間凡夫外道。出世三乘。皆是有我執者。故佛總一箇無字破之。曰。一切法無我。由以上所說的可以了知，從世間的凡夫妄執五蘊身心爲我；外道妄執神我爲我；聲聞、緣覺二乘妄執涅槃爲我；到大乘菩薩妄執有真如可證、有菩提可得、有眾生可度，都仍然還有我執。所以佛才會以一個「無」字，來總破一切的執著，因此開演了「一切法無我」的內容。

謂一切法本來無我。故知一切法者。乃眾生所執之法。非佛說也。一切法本來是無我的，佛又何必說呢？這是因爲眾生執著有一切法，佛才要說一切法。可見，這一切法是眾生所執的法，而不是佛所說的法。

以眾生妄執爲有。佛但云無之而已。豈有法耶。只因眾生妄執爲「有」，佛才用「無」字來破而已。又那裡有一切法的存在呢？

此一無字。亦不得已而爲破執之具耳。又何有實法與人哉。這個「無」字，也實在是不得已才用的，只能說是破除執著的工具而已。就本體來說，又那裡有實在所說的法與說法的人呢？

噫。此吾佛說法之標旨。而爲萬法之宗本。噫！以上就是佛說：「一切法無我」，最主要的目標和宗旨，也是萬法的根本所在。

故論標以示人。意曰。當如世尊言。應知一切諸法無我。本論在一開端，就以「一切法無我」爲標題來開示學者，用意是希望學者能如佛所說的，去體悟「一切法無我」的道理。

學者苟達無我。則於大乘法門思過半矣。如果學者真能通達「無我」的深意，那麼，這個大乘的解脫法門，可說就已經成就一半了。

何等一切法。云何為無我。

此設疑問。意在欲人了悟。知一切法本自無我也。以問有五種。一、利樂有情問。謂菩薩知一切無我。而眾生不知。為欲利樂。故問於佛。使其了悟革凡成聖也。二、不解問。謂自己於一切事理不明。而問於人也。三、愚癡問。謂愚暗癡迷於事理不分。而問於人也。四、試驗問。謂以己所知問於他人。以驗他知不知也。五、輕觸問。謂我慢無狀。而戲問於人也。此菩薩設此一問。即五問中利樂有情問也。設有二問。先釋初問。

何等一切法。云何為無我。

問：什麼是「一切法」？爲什麼是「無我」的呢？

這是天親菩薩採用先問後答的方式，來標示本論的宗旨。這種問答式的教育，往往能啓發學者的思考，而達到歸納、創造能力的學習效果。

此設疑問。意在欲人了悟。知一切法本自無我也。天親菩薩這樣問的用意，就是希望學者能夠了悟，「一切法本來無我」的道理。

以問有五種。有關於發問的方式，在瑜伽師地論當中提到了五種：

一、利樂有情問。謂菩薩知一切無我。而眾生不知。為欲利樂。故問於佛。使其了悟革凡成聖也。第一種是「利樂有情問」。就是為了利益有情眾生才發問的。譬如說，菩薩已經知道「一切法無我」的道理，但是眾生並不知道。所以為了利樂一切有情眾生，便藉故問於佛，希望眾生聽了佛的開示以後，都能了悟「無我」的道理而超凡入聖。

二、不解問。謂自己於一切事理不明。而問於人也。第二種是「不解問」。就是真正不了解才發問的。由於自己對於一切的事理不明白，所以才請教他人。

三、愚癡問。謂愚暗癡迷於事理不分。而問於人也。第三種是「愚癡問」。就是愚癡才發問的。因為自己愚癡暗鈍，對於事理總是迷惑顛倒，所以才要請問他人。

四、試驗問。謂以己所知問於他人。以驗他知不知也。第四種是「試驗問」。就是為了試驗才發問的。自己明明已經知道答案，還故意去請問他人，為的是要試驗他人知或不知。

五、輕觸問。謂我慢無狀。而戲問於人也。第五種是「輕觸問」。就是故意觸怒對方才發問的。有時為了調伏貢高我慢、桀傲不馴的眾生，就故意用輕慢的態度，出言無狀地去戲問他人。

此菩薩設此一問。即五問中利樂有情問也。設有二問。先釋初問。天親菩薩在這裡所設立的問題，是屬於五問中的「利樂有情問」。為了利益有情的緣故，天親菩薩設立了兩個問題：什麼是「一切法」？為什麼是「無我」的呢？這裡先解釋第一個問題：什麼是「一切法」？

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。

此標數列名以釋疑也。以前問不知何等為一切法。又不知何者為無我。故此答云。通而言之。以眾生情欲無量。其實應機之法亦無量。演為三藏。共有九部。今撮其綱宗。略有五種耳。然此五種。前四乃答有為法。後一乃出世間無為法。且此五法。若但有四。即名凡夫外道。但見後一。即名偏空小乘。若即有為而便見無為。乃即世間而出世間。名為大乘菩薩。

以下就是回答什麼是「一切法」。

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。

「一切法」的內容，略分為五大類：一、心法；二、心所有法；三、色法；四、心不相應行法；五、無為法。

此標數列名以釋疑也。這裡先標示出「一切法」的數目與名稱，來解

答第一個問題。

以前問不知何等為一切法。又不知何者為無我。因為前面問到：不知什麼是「一切法」？又不知什麼是「無我」？

故此答云。通而言之。以眾生情欲無量。其實應機之法亦無量。演為三藏。共有九部。今撮其綱宗。略有五種耳。所以這裡才會先回答什麼是「一切法」的內容。其實，一切法的內容何止五種，由於眾生的情欲無量無邊，因此應機所說法門也無量無邊。正所謂：「佛說一切法，為度一切心；若無一切心，何用一切法。」眾生有八萬四千種煩惱，佛就要說八萬四千個法門來對治。這些法門，或者開演為經律論三藏，或者歸納為九部（九部就是：契經、祇夜、記別、伽陀、本事、本生、緣起、方廣、希法），都只是開合的不同，而本論就是把「一切法」的綱要宗旨，歸納為五大類。

然此五種。前四乃答有為法。後一乃出世間無為法。在這五大類當中，前面四種是回答「有為法」的部分；後面第五種則是說明「無為法」的部分。

且此五法。若但有四。即名凡夫外道。如果具有前面四種有為法的，就是凡夫、外道。

但見後一。即名偏空小乘。若是見到後面第五種無為法的，就是妄執有涅槃可證的偏空小乘。

若即有為而便見無為。乃即世間而出世間。名為大乘菩薩。倘若能在一切有為法的生滅、無常相上，悟到不生不滅、常住的「無為法」，又能在一切「世間法」上，見到「出世間法」，而於世間、出世間當中出入自在、圓融無礙的，這就是大乘菩薩。

首者最勝故。二、與此相應故。三、所現影故。四、分位差別故。五、所顯示故。如是次第。

次釋前列名次第所以也。一、列心法為首者。以三界上下法唯是一心作。一切聖凡染淨因果。依心而立。此為最勝。故列為首。二、與此相應者。乃前心所有法也。然心王本無善惡。不能獨造。必假隨從方有勢力。而從者必叶和於主。方得內外相應。堪成事業。故心家所有之法。乃心使也。與心相應。方能造業。故列其次。三、所現影者。即前色法也。謂此色法。本非外來。乃八識之相分。即自心之影像。八識如鏡。而此色法如鏡中像。以色不自色。因心變現。以八識通為能變。相分為所變。要顯色本唯心。云所現影。故列第三。四、分位差別者。即前心不相應行法也。此雖心家所有。但不與心相應。總前三位妄計法中分位之差別耳。故又次之。此上四位。乃有為法也。造論之意要即此有為便欲顯示無為。以所顯示者本無為故。故終繫之以此。故云如是次第。

首者最勝故。二、與此相應故。三、所現影故。四、分位差別故。五、所

顯示故。如是次第。

本論首先介紹的是心法。第二個介紹的是與心法相應的心所有法。第三個是色法，它是八識所現的影像。第四個是心法、心所有法、色法所分位假立的心不相應行法。第五個是藉有為法而顯示出來的無為法。以上就是本論介紹五法的次第。

次釋前列名次第所以也。爲什麼要按照這樣的次第，來說明五法的內容呢？

一、列心法為首者。以三界上下法唯是一心作。一切聖凡染淨因果。依心而立。此為最勝。故列為首。首先，將「心法」列為第一位的原因，是因為三界中所有的善惡法，都是一心所作，一切聖者與凡夫、染污和清淨、因緣和果報等千差萬別，也是依心而建立的。所以「心法」是五法當中最殊勝的，故列為首。

二、與此相應者。乃前心所有法也。然心王本無善惡。不能獨造。必假隨從方有勢力。而從者必叶和於主。方得內外相應。堪成事業。故心家所有之法。乃心使也。與心相應。方能造業。故列其次。第二，是與心相應的「心所有法」。「心法」雖然具有主宰、支配萬法的力量，但是本身卻沒有善、惡的差別，所以無法獨立造業，必須加上其他的力量，從旁協助，才能造作種種善、惡、無記等業。而「心所有法」，就是協助心法造業最主要的勢力。「心所有法」是隨著「心法」而起的，永遠繫屬於心、與心相應，就像臣子永遠追隨在君主身旁一樣，所以將它列在「心法」之後，位居第二。

三、所現影者。即前色法也。謂此色法。本非外來。乃八識之相分。即自心之影像。八識如鏡。而此色法如鏡中像。以色不自色。因心變現。以八識通為能變。相分為所變。要顯色本唯心。云所現影。故列為三。第三，所現的影像，就是「色法」。這個「色法」並不是外來的，而是八識種子所變現的「相分」。所以等於自心的影像。如同鏡能映物，八識就像一面鏡子，「色法」就是鏡中所顯現的影像。因此「色法」不是本身顯現出來的，而是八識所變現的。八識是「能變」，色法是「所變」。先有能變，才有所變，爲了要顯示「色法」是心識所現的影像，所以將它列在第三位。

四、分位差別者。即前心不相應行法也。此雖心家所有。但不與心相應。總前三位妄計法中分位之差別耳。故又次之。第四，分位差別，就是「心不相應行法」。此法雖然不離「心法」、「心所有法」、「色法」的作用，但卻不與「心法」、「心所有法」、「色法」相應，只是這三法在差別作用上假立的名稱，所以又次於這三法，而列在第四位。

此上四位。乃有為法也。造論之意要即此有為便欲顯示無為。以所顯示者本無為故。故終繫之以此。故云如是次第。前面四位，是屬於「有為法」，第五位是「無為法」。造論者將「無為法」排在最後，用意是要藉著「有為法」來顯示「無為法」。等到「有為法」所有生滅現象都滅盡了，所

顯示出來的就是「無爲法」，所以「無爲法」被列在最終。這就是五法爲什麼要按照這樣的次第排列的原因。

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。

此列前六識之名。皆從所依之根而立也。具有五義。謂依。發。屬。助。如。除根發之識。餘四皆依根之識。依主也。根所發之識。依士也。經云。元依一精明。分成六和合。精明。乃八識之體也。本唯真心。迷之而成八識。今於六門而了境。故有六種之名。以映眼時能分別色。即名眼之識等。譬如一室中藏一箇獼猴。六處有人隨呼而應。故有別耳。且前五識。依五根得名。但有照用。最初一念照境元無分別。然第二念有分別者。即屬意識。是則前五乃依五色根之識。第六乃意所發之識。以第七意為六之根故。補註云。雖六識身。皆依意轉。此隨不共意識。名依發等。故五識身無相濫矣。或唯依意。故名意識。辨識得名。心意非例。補義云。此辨六識依根得名也。問曰。前六識身。皆依意轉。應俱名意識。何故第六獨得意識之名耶。況教說心意意識轉。此則明知前六同名意識。今言意識。豈不與前五濫同一名耶。論答曰。雖六識身。皆依意轉。但此隨根立名。如前五識。各有所依之根。今此第六識。則不共前五。以獨依意為根。立意識名。乃意之識。如五識身。依色等根。以唯依意故名意之識。依主釋也。此中正是辨識得名。不可執前六。共為一意。為相濫也。此言各從所依根立名。故不相濫耳。若言前六共依意轉。則六與前五濫而為一。今辨各有所依之根。而六唯依意為根。故名意識。豈與前五相濫耶。謂轉則共。而依根則不共矣。此乃辨識依根得名。教說心意意識轉。別是一義。故結云。心意非例。

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。

解說完五法排列的次第之後，接下來將分別說明每一法的內容。

第一是「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。

首先介紹「前六識」。(即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及意識。)

此列前六識之名。皆從所依之根而立也。前六識的名稱，都是從他所依的根來命名的。譬如：眼識是依眼根來命名、耳識是依耳根來命名等等。

具有五義。謂依。發。屬。助。如。這裡先解釋前五識依根來命名的原因。其中具有五重意義：第一是「依」，即「依根之識」。是說五識必須依託五根，才能生起活動。第二是「發」，即「根所發識」。是說五識的生起，完全是由五根所引發的。例如：眼識是由眼根所引發的，如果眼根出了問題，也會影響眼識的作用。像近視、白內障、青光眼等。第三是「屬」，

即「屬根之識」。是說五識依於五根引發作用的時間，是恆常相續的。不論何時五識要用到五根都可以隨時配合，所以對依根發識的時間來說，是完全屬於根的。第四是「助」，即「助根之識」。是說五識對於所依的五根，也有相當的助力。譬如：眼識看到的是樂境，眼根也會有舒適之感；眼識看到的是苦境，眼根也會覺得有刺激的痛感。第五是「如」，即「如根之識」。是說五識和五根所照的外境是相同的。譬如：眼識所緣的是黃色，眼根也必定照曠黃色。

除根發之識。餘四皆依根之識。依主也。根所發之識。依士也。以上五者，除了「根所發識」之外，其餘四者，都是「依根之識」。「依根之識」，是依五根而發起五識的作用，所以是以五根為主；「根所發識」，是因為五根起了變化而影響到五識，所以是以五根為輔。

經云。元依一精明。分成六和合。精明。乃八識之體也。本唯真心。迷之而成八識。今於六門而了境。故有六種之名。經中說：「元依一精明，分成六和合。」這裡的「精明」，是指八識的本體。這個本體原來是湛然常寂的真心，只因眾生迷失了本性，因此形成了虛妄的八識。這裡的「六和合」，指的是前六識。是說這虛妄的八識，還要藉著六根來了別外境，因此有了六識的名稱。

以映眼時能分別色。即名眼之識等。譬如一室中藏一箇獼猴。六處有人隨呼而應。故有別耳。譬如映在眼根上時，用於分別色塵的，稱為眼識；入耳根時，用於分別聲塵的，稱為耳識等。這種情況，就好比一個房間有六個窗戶，房內藏著一隻獼猴，窗外只要有人呼喊，這隻獼猴就能馬上向外呼應。六個窗戶比喻六根，獼猴比喻八識，有人呼喊比喻六境。虛妄的八識，依六根來了別六境，由於有六根的不同，所以就有了六識的差別。

且前五識。依五根得名。但有照用。最初一念照境元無分別。然第二念有分別者。即屬意識。已知有六識的差別，那麼，它們的功能是否相同呢？依五根而得名的前五識，它本身只有照境的作用，所以在五根面對五境時，第一念的當下本來是沒有分別的，等到第二念才有了分別，而這個分別是來自於第六意識的作用。由此可知，前五識的功能只是「照境」；第六識的功能則是「分別了知」。

是則前五乃依五色根之識。第六乃意所發之識。以第七意為六之根故。前面已經說明，前五識，是依五根而得名，因此稱為眼識、耳識等。那麼，第六識呢？它的「所依根」是什麼？又為什麼稱為「意識」？

第六識，是以第七識（又名「意根」）為「所依根」，因此是依「意根」所發的識，而名為「意識」。這就是第六識名稱的來源。

補註云。雖六識身。皆依意轉。此隨不共意識。名依發等。故五識身無相濫矣。或唯依意。故名意識。辨識得名。心意非例。補義云。此辨六識依根得名也。補註中說：雖然前六識都是依著「意根」而轉，（第七識為前六識的「染淨依緣」。六根面對六境生起六識的作用時，是依著第七識的

「染污意」，才起惑造業，然後再轉這些煩惱業力，回熏到第八識成爲有漏的種子，所以說前六識，都是依著「意根」而轉。）但卻不能都稱爲「意識」，因爲如此便無法分辨六識的差別。所以只能按照各自所依的根來命名。如前五識的名稱，依照前面所說「依根之識」、「根所發識」的分法來命名，這樣前五識的名稱就不會互相混淆了。另外，再將「依意爲根」的第六識，獨名爲「意識」，這樣的話，前六識的名稱，就能夠分辨清楚了。以上所說的六識，並沒有包含心（第八識）、意（第七識）這兩識在內。這就是補義中所說，如何分辨前六識，依根得名的內容。

問曰。前六識身。皆依意轉。應俱名意識。何故第六獨得意識之名耶。況教說心意意識轉。此則明知前六同名意識。今言意識。豈不與前五濫同一名耶。了解以上所說，就可以回答相關的問題了。問：前六識都是依著「意根」來轉，應該都稱爲「意識」才對，爲什麼只有第六識獨得「意識」的名稱呢？何況經教中常說：「心、意、意識轉。」「心」，是指第八識；「意」，是指第七識；「意識」，指的是前六識，可見前六識都稱爲「意識」。如今說只有第六識稱爲「意識」，不就和前五識互相混淆，而有相同的名稱了嗎？

論答曰。雖六識身。皆依意轉。但此隨根立名。如前五識。各有所依之根。今此第六識。則不共前五。以獨依意爲根。立意識名。乃意之識。如五識身。依色等根。以唯依意故名意之識。依主釋也。此中正是辨識得名。不可執前六。共為一意。為相濫也。此言各從所依根立名。故不相濫耳。若言前六共依意轉。則六與前五濫而為一。今辨各有所依之根。而六唯依意爲根。故名意識。豈與前五相濫耶。謂轉則共。而依根則不共矣。此乃辨識依根得名。教說心意意識轉。別是一義。故結云。心意非例。論主回答說：雖然前六識都是依著「意根」而轉，但並非都稱爲「意識」，而是隨著「所依根」來命名。譬如前五識，各有它的「所依根」，所以就各有它的名稱。而第六識和前五識的情況不同，它所依的根是「意根」，是「依意根所發的識」，所以稱爲「意識」。這就是前六識名稱來源最主要的解釋。因此，不可以執著前六識都稱爲「意識」，而將前六識的名稱互相混淆。若是以它各自所依的根來命名，就能夠分辨清楚了。如果因爲前六識都依「意根」轉，而總名爲「意識」的話，那麼第六識就會和前五識互相混淆，而只有一個名稱了。如今，我們若能辨別清楚，前五識是依它的「所依根」來命名，唯獨第六識是「依意爲根」而名「意識」的話，又怎麼會和前五識產生混淆呢？所謂前六識都依「意根」而轉，這個「轉」是共的；但是說到各自所依的根，這個「根」則是不共的，又怎能相提並論呢？以上所說，就是如何分辨前六識依根而得名的內容。經教當中所說：「心、意、意識轉。」是有另外的涵義。主要在說明不同的心、意、識，能變現出不同的身、心、世界來，都是隨著心識的功能而有所轉變。文中的「意識」，雖然指的是前六識，但卻並不表示前六識都稱爲「意識」。這就是爲什麼補註在結語的時候，要特別強調心（第八識）、意（第七識），並不在前六識

的範圍之內了。

七、末那識

此第七識乃相應立號也。具足應云。訖利瑟吒耶末那。此翻染污意。謂貪癡見慢。四惑常俱。故名染污。恆審思量。名之為意。恆常審察思量。計第八為我。如是思量。唯第七有。餘識所無。故獨得名意。復能了別。名之為識。問。前第六名意識。今此識亦名意。何也。曰。第六識依根得名。此識當體立號。第六識雖能分別五塵好惡。而由此識傳送相續執取。依根者。根乃第七識也。當體。即分別之體也。

七、末那識

接下來介紹第七「末那識」。

此第七識乃相應立號也。第七識是以它的「相應」來稱呼。

具足應云。訖利瑟吒耶末那。此翻染污意。謂貪癡見慢。四惑常俱。故名染污。恆審思量。名之為意。恆常審察思量。計第八為我。為什麼稱它「相應」呢？這個「相應」的末那識，全名應該叫做「訖利瑟吒耶末那」。這是梵文的名稱，翻譯成漢文，就是「染污意」。「染污」，是指第七識恆常與我貪、我癡、我見、我慢這四種根本煩惱相應，所以稱為「染污」；「意」的意思，則是指「恆審思量」的作用。第七識恆常、審察、思量執八識的見分為我，所以稱為「意」。

如是思量。唯第七有。餘識所無。故獨得名意。這個「恆審思量」的作用，只有第七識才有，其餘的前五識、第六識、第八識，都沒有這個功能，因此才單獨稱第七識為「意」。（前五識，既不恆常、也不思量；第六識，雖有思量的作用，卻有時會間斷不起作用，所以不是恆常；第八識，執持種子的功能是恆常的，卻沒有思量的作用。）

復能了別。名之為識。另外，能起「了別」的作用，所以稱為「識」。（識，就是「分別了知」。）

問。前第六名意識。今此識亦名意。何也。問：前面已經把第六識稱為「意識」，現在又把第七識稱「意」，究竟是何用意？

曰。第六識依根得名。此識當體立號。答：第六識是以「所依的根」來命名，所以稱為「意識」；第七識是以本體的功能——恆審思量來立號，所以稱為「意」。只有這樣稱呼，才能說明兩者的涵義。

第六識雖能分別五塵好惡。而由此識傳送相續執取。而這兩者的關係也非常密切。第六識雖然能夠分別了知五塵的好惡，但仍要靠第七識相續執取的功能，才能起惑造業。因此，分別執取的主體仍在第七識。所以，在第七識沒有轉成「平等性智」以前（沒有證到「無我」之前），第六意識念念成染；若是轉成「平等性智」以後（證到「無我」之後），第六意識念念成淨。

依根者。根乃第七識也。當體。即分別之體也。文中所說「依根」的「根」，是指第七識。意指第六識的所依根，就是第七識（意根）。所說的「當體」，是指第七識本體恆審思量的功能。（也就是相續執取第八識的見分爲我。）

八、阿賴耶識

此第八識乃功能受稱也。由具三藏義故。名為阿賴耶。真諦的體翻為無沒。以真如隨生死遷流而不失不壞。故云無沒。奘師就義翻為藏識。謂能含藏諸法種故。藏有三義。謂能藏。所藏。我愛執藏。以能含藏善惡種子歷劫不壞。約持種義邊。名為能藏。又此識是前根。身。器界。善惡種子所藏之處。約受熏義邊。名為所藏。又此藏識是末那堅執為自內我。故云我愛執藏。由斯三義。而得藏名。藏即識也。乃持業釋。故曰功能受稱。楞伽云。識藏如來藏。以此識乃真如在纏之名。即眾生之佛性。萬法之根宗。善惡之本元。聖凡之歸宅。以世出世間染淨諸法皆依此識之所變現。故云萬法惟識者。此也。此上八識名異體同。總名心王。其次五十一心所法皆心王之使。但各具多寡之不同。故奘師作八識頌以規矩之。

八、阿賴耶識

最後介紹的是第八「阿賴耶識」。

此第八識乃功能受稱也。由具三藏義故。名為阿賴耶。第八識是以它的「功能」來稱呼。由於它具備了三種功能：能藏、所藏、執藏，所以稱爲「阿賴耶識」。

真諦的體翻為無沒。以真如隨生死遷流而不失不壞。故云無沒。真諦法師就阿賴耶識的本體來說，將它翻爲「無沒」，就是不會消失的意思，因爲真如本性是不會隨著生死流轉而壞失的，所以稱爲「無沒」。

奘師就義翻為藏識。謂能含藏諸法種故。玄奘法師就阿賴耶識的義理來說，將它翻爲「藏識」。因爲它能夠含藏諸法種子的緣故。

藏有三義。謂能藏。所藏。我愛執藏。「藏」有三種意義，就是：「能藏」、「所藏」和「我愛執藏」。

以能含藏善惡種子歷劫不壞。約持種義邊。名為能藏。由於它能夠含藏一切善惡的種子，雖經歷劫而不壞失。所以依它能「持種」的意義來說，稱爲「能藏」。

又此識是前根。身。器界。善惡種子所藏之處。約受熏義邊。名為所藏。而第八識又是根、身（指有情世間）、器界（指無情世間），一切善惡的種子接受熏習之後，所含藏的地方。所以依它「受熏」的意義來說，稱爲「所藏」。

又此藏識是末那堅執為自內我。故云我愛執藏。第八識又是第七識恆

常內緣堅執有一個自我的主體，所以稱為「我愛執藏」。

由斯三義。而得藏名。藏及識也。乃持業釋。故曰功能受稱。由於具有這三種意義，所以就得了「藏」的名稱。「藏」，是含藏的意思，指它能夠保持業習的種子歷劫不壞失。所以就它所具有的「功能」來稱呼它。

楞伽云。識藏如來藏。在楞伽經中說：「第八識又可稱為如來藏。」這是以「一切眾生的第八識當中，本來都隱藏如來的功德」而說的。

以此識乃真如在纏之名。稱為「阿賴耶」，是在真如本性被煩惱纏縛時所立的名稱。但是眾生本自具足如來的佛性，只因被無始以來的無明惡習所熏習，而成爲「阿賴耶識」，再由此識現起萬有。

即眾生之佛性。萬法之根宗。善惡之本元。聖凡之歸宅。因此，此識就是眾生本具的佛性，萬法的根宗，一切善惡的本源，也是凡夫與聖者最後的歸處。

以世出世間染淨諸法皆依此識之所變現。故云萬法惟識者。此也。因爲一切世間、出世間的染淨諸法，都是依此識所變現的，所以才稱為「萬法唯識」。

此上八識名異體同。總名心王。以上是介紹八識的內容。這八個識雖然各有各的名稱，但本體卻只有一個，總名爲「心王」。「王」，就是主的意思，說明它具有變現萬法的主動支配力。所謂「三界唯心，萬法唯識。」就是這個道理。

其次五十一心所法皆心王之使。但各具多寡之不同。故奘師作八識頌以規矩之。接下來是介紹五十一個「心所有法」。這些心所就好像國王的使從，永遠追隨在國王的身邊。這五十一個心所也都是隨著八識心王而起作用。由於每個識所相應的數量不同，（例如：前五識相應的心所有三十四個；第六識和五十一個心所全部相應；第七識相應的心所有十八個；第八識相應的心所只有五個。）所以玄奘法師才會作八識規矩頌來規範它。

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。

此列五十一心所法之分位也。心所者。心家所有之法也。恒依心起。與心相應。繫屬於心。具此三義。故名心所。如屬我物。得我所名。然此心所隨善惡境起憎愛等。助成心事。故得心所之名。以凡起心動念。不出善惡二途。故有六位之差耳。其遍行者。即心無故所起之念。乃習氣內熏而發者也。別境者。乃各別緣境而得生故。惟此二門不出善惡之間。其善心所止有十一。而惡心所則有根本煩惱六。隨煩惱二十。此則善習少而惡習多。宜乎善人少。而不善者多也。其不定四法。則善惡皆有。此上總標名位。向下隨次別釋。

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。

第二是「心所有法」。略有五十一種，分爲六位：一、五種遍行；二、五種別境；三、十一種善法；四、六種根本煩惱；五、二十種隨煩惱；六、四種不定法。

此列五十一心所法之分位也。以上是五十一個「心所有法」分類差別的內容。

心所者。心家所有之法也。恒依心起。與心相應。繫屬於心。具此三義。故名心所。爲什麼稱爲「心所」呢？因爲它們都屬於「心法」所有，而且同時具有三重意義，所以稱爲「心所」。第一重意義，是「恆依心起」，是說「心所有法」永遠要依著「心法」才能生起，若是沒有「心法」的作用，「心所有法」無法單獨生起。第二重意義，是「與心相應」，是說「心所有法」永遠與「心法」相應。所謂「相應」的意思，是指相順不違背，和「心法」同緣一境、同出同入、同時作用。第三重意義，是「繫屬於心」，「繫」，是連繫；「屬」，是附屬。是說「心所有法」一定附屬於心，而且緊密的連繫在一起。由於具有這三重意義，所以稱爲「心所」。

如屬我物。得我所名。然此心所隨善惡境起憎愛等。助成心事。故得心所之名。就好像屬於我的東西，就稱它是「我所有」的一樣，如：我的桌子、我的椅子、我的杯子等等。同時，這個「心所」是隨著善惡等境界，生起了喜歡或不喜歡等心理活動，來幫助「心法」完成善、惡、無記等業的造作。就因爲它是幫助「心法」來完成作用的，所以得了這個「心所」的名稱。

以凡起心動念。不出善惡二途。故有六位之差耳。但爲什麼要有六類的差別呢？這是因爲只要起心動念，就不出善、惡這二種狀況，因此將這些心所依善、惡的狀況，區分爲六類。

其遍行者。即心無故所起之念。乃習氣內熏而發者也。第一類「遍行」，是心沒有緣外境，只是八識中含藏的習氣種子還在本位時，隨時蠢蠢欲動、待命而發的狀態。

別境者。乃各別緣境而得生故。第二類「別境」，是種子生現行時，所緣各種不同的外境，而生起的心理活動。

惟此二門不出善惡之間。其善心所止有十一。而惡心所則有根本煩惱六。隨煩惱二十。但不論是「遍行」或是「別境」，所生起的心理活動，總不出善惡之間。如果生起的是善念，就與十一種「善心所」相應；如果生起的是惡念，就與六種「根本煩惱」、二十種「隨煩惱」相應。這就是第三類「善心所」、第四類「根本煩惱」與第五類「隨煩惱」的分類。

此則善習少而惡習多。宜乎善人少。而不善者多也。由此比例看來，我們善的習氣少，惡的習氣多。這就難怪善人比較少，惡人比較多了。

其不定四法。則善惡皆有。若是善、惡心所都有，並不一定屬於那一類，就把它歸在最後一類的「不定法」當中。

此上總標名位。向下隨次別釋。以上是總說如何標示六類名稱的差別，接下來將按照次序，分別解說其中的內容。

一、遍行五者。謂意。觸。受。想。思。

此釋心所法初中名義也。言遍行者。遍乃周遍。所謂無處不至也。行乃心行。即能緣之心。其境乃心行之處。為所緣耳。此五心所。以遍有四一切。謂遍一切善惡之性。遍一切三界九地。遍一切長短之時。遍一切識。於八個識中同時俱起。不問何心。但起便有。故得此名。謂凡在有情分中。未能離念者。皆具此也。然此雖列五名。總為一心。以此五法具足取境之識。一念方成。此下先引本論。後用新疏釋之。義不足者。補之。補義。瑜伽以作意為首。識論以觸為首。以瑜伽約二乘及權教菩薩。觀行皆依作意而修。此通凡聖。識論以觸為首。直就三和生觸。乃以境為先。是單就識說。但屬凡夫。有此不同。從來未辨。

一、遍行五者。謂意。觸。受。想。思。

第一類「遍行」心所有五種：就是「作意」、「觸」、「受」、「想」、「思」。

此釋心所法初中名義也。首先解釋「遍行」名稱的含義。

言遍行者。遍乃周遍。所謂無處不至也。為什麼稱為「遍行」呢？「遍」，是「周遍」的意思。是說沒有什麼地方不能到達的。

行乃心行。即能緣之心。其境乃心行之處。為所緣耳。「行」，是指心行，也就是眾生能緣的心。心行所能到達的地方，就是它的「所緣境」。因此，「遍行」就是說眾生的心行，能夠周遍到達每一個地方和處所。

此五心所。以遍有四一切。這五種「遍行」心所，究竟可以周遍到達那些處所呢？有四種「一切」是它能周遍到達的處所：就是「遍一切性」、「遍一切地」、「遍一切時」、以及「遍一切識」。

謂遍一切善惡之性。由於它能夠周遍善、惡、無記三性，所以說它「遍一切性」。

遍一切三界九地。這五種心所，能夠周遍三界九地，所以說它「遍一切地」。三界九地，是將欲界、色界、無色界這三界，分為九地。欲界包括地獄、餓鬼、畜牲、人和欲界六天（四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。其中四天王天在須彌山山腰，須彌山山頂是忉利天天主帝釋天所居住的地方，這些都還是依地而住，夜摩天以上四天則是依空而住，所以跟我們比較沒有關係。和我們關係最密切的帝釋天，就是民間所稱的「玉皇大帝」。須彌山山腳分為東、西、南、北四洲，我們現在所居住的範圍，就是屬於南瞻部洲），所以欲界總共有五類眾生，稱為五趣雜居地，這是九地中的第一地。色界有四地：離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地，就是一般所稱的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。無色界中有四天：空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非

想處天，所以也有四地。這樣三界加起來總共是九地。既然這「遍行」心所可以「遍一切地」，就表示我們的一念心，可以到達三界九地這麼寬廣的範圍。但是，這種神通妙用為什麼不能現前呢？因為我們執著了這個色身是我，所以心就被困在這四大、五蘊的假合當中。如果我們不再執著這四大的假合為自身相，這六塵緣影為自心相的話，就可以恢復自性的功能，而於三界九地一切處中，無處不見、無處不聞、無處不現身了。

遍一切長短之時。這五種心所，能夠周遍一切長短之時，所以說它「遍一切時」。時間是第六意識比量而有的，本來並不存在。實際上，這一念可以遍過去、現在、未來。要體會這個並不難，例如我們可以回憶昨天的事情，這就是緣過去；我們也可以計畫明天的事情，這就是緣未來；而緣當下這一念，就是現在。所以，心念的功能本來就是可以緣過去、現在、未來的。了解這個道理，就知道宿命通並不神奇，只是打破了時間的觀念，自性的功能就能現前。可是，為什麼我們不能現前呢？還是因為被煩惱遮蔽的緣故。我們的心不清淨，所以無限的潛能就無法開發。我們的天眼通被肉眼限制住了，以為肉眼所見就是能見的範圍，忘記心才是能見的功能。我們能聞的功能也是遍一切處一切時的，但如果執持肉耳是我的，就被侷限在肉耳所聽的範圍，這又喪失了自性能聞的功能，因為自性能聞的功能不在音聲上、也不在肉耳上，而是遍一切處一切時的，這也是楞嚴經中觀音法門的重點所在。只要我們不再執著眼耳鼻舌身這個色身是我，所有功能就不會被限制在這個小小的軀殼當中，自性的功能一旦恢復，也就能超越一切空間、時間的限制了。

遍一切識。於八個識中同時俱起。說它「遍一切識」的原因，是這五種心所，一定和八個識同時作用，所以才說它「遍一切識」。

不問何心。但起便有。故得此名。不論那一個心識的生起，一定有五遍行和它相應，所以才有「遍行」這個名稱。

謂凡在有情分中。未能離念者。皆具此也。因此，只要還有心識活動的有情眾生，都離不開「五遍行」的作用。

然此雖列五名。總為一心。以此五法具足取境之識。一念方成。雖然將這「遍行」心所，詳列為五種名稱，但也終究是一心的作用而已。因為必須具足了這五種能取外境的心識活動，這一念才能完成。「作意」是在種子位，讓心隨時保持在警覺的狀態，一旦有外境的牽動，根境識便三緣和合而生「觸」取境，取境之後就生起了「受」、「想」、「思」三者，這一念才算完成。

此下先引本論。後用新疏釋之。義不足者。補之。下面開始介紹五遍行，在說明文章的內容時，會先引用本論的原文，再用新疏加以解釋，以補充義理的不足。

補義。瑜伽以作意為首。識論以觸為首。以瑜伽約二乘及權教菩薩。觀行皆依作意而修。此通凡聖。識論以觸為首。直就三和生觸。乃以境為

先。是單就識說。但屬凡夫。有此不同。從來未辨。〔補義〕在瑜伽師地論當中，將「作意」列在「五遍行」之首；而在成唯識論中，卻將「觸」作為「五遍行」之首，為什麼會有這樣的差別呢？因為瑜伽師地論認為一心求解脫的聲聞、緣覺小乘人，以及善於運用權巧方便的菩薩大乘人，在觀修的時候，都是依「作意」而修，因此將「作意」列在「五遍行」之首，這是通用於凡夫和聖者來說的。而成唯識論之所以將「觸」列在「五遍行」之首，是專就凡夫來說的。因為凡夫總是被外境所轉，在接觸外境時，最先生起的心識活動就是「觸」，所以才將「觸」列在「五遍行」之首。以上這兩者的不同，在過去很少有論師做這樣的分辨。

一、作意者。謂能警心為性^體也。於所緣境引心為業^用也。謂此警覺應起心種。引令趣境。故名作意。

作意者。謂生心動念之始也。謂警心令起。引心趣境。是其體用。警覺有二義。一、令心未起而起。二、令心已起者令引趣境。問。作意為在種位警心。為在現行。答。在種位。以彼自性明利。雖在種位。若有境至而能警心。令生現行。喻如多人同宿一室。外有賊至。中有一人其性少睡。便能警覺餘人。此人自身雖未曾起。而能警覺餘人令起。作意種子。既能警彼諸心種生現行。又能令心現行趣所緣境。初是體性。次是業用。補義。謂八識湛淵之體。本來無念。因種子內熏鼓動。便有作意。此時未分善惡。但有動念，故不引心所。

五種遍行的第一個是「作意」。

「作意」非常重要。日常生活當中每個念頭是善是惡，都跟「作意」有關。我們是「如理作意」？還是「非理作意」？由於「作意」的生起非常快速，只要一失正念，就是「非理作意」。五遍行雖然分成五種心所來說明，但是只要一念起，就已經全部包含在內了。所以，如果這一念生起的是惡念，再起第二念來對治，似乎已經太慢了，因為意業已經完成了，接下來就是造身、口業。所以，修行人若是要講用功，就要在「作意」上下手，否則等到「觸」、「受」、「想」、「思」生起時，通常都來不及了；如果能在念起時就「如理作意」的話，「觸」、「受」、「想」、「思」就容易與善法、甚至是無漏法相應。

一、作意者。謂能警心為性^體也。於所緣境引心為業^用也。謂此警覺應起心種。引令趣境。故名作意。

「作意」，它的體性是「警心為性」，就是把我們的心處在警戒的狀態。修行人若是起防護心使自己不破戒，這個防護的念頭就是「作意」。如果平常心念念都「如理作意」，提起這樣的防護心來警戒自己，就不容易在身口上犯戒。同樣的，若是心心念念都跟無貪、無瞋、無癡相應的話，就不會造下貪、瞋、癡的惡業。倘若在第一念來不及防護的話，就要在第二念

趕快懺悔，而這懺悔的心也是「如理作意」。只有念念都如此修，才可能真正持戒清淨，才可能行十善業、斷十惡業。所以，若是我們要起防護的心，就應當從起心動念之初開始，也就是從「作意」開始起修。

「作意」有什麼功能呢？它的功能是「於所緣境引心爲業」。由於我們的心是恆常處在警戒的狀態，所以一有外境的牽動，心馬上就能趣向外境。因此，引導心趣向「所緣境」，就是「作意」的功能。「所緣境」指的是色、聲、香、味、觸、法六境。

由此可知，「作意」就是心隨時保持在警覺的狀態，一有外境，就牽引此心趣向外境。

作意者。謂生心動念之始也。謂警心令起。引心趣境。是其體用。「作意」，是起心動念的開始。它使我們的心，隨時處在警覺的狀態；如果一有外境的牽動時，就能馬上趣向外境。因此，「使心隨時保持警覺」，是它的體性；「引導心趣向外境」，是它的作用。

警覺有二義。一、令心未起而起。二、令心已起者令引趣境。「作意」的警覺作用有兩種意義：一是心在未動之前（種子還沒有生起現行時），使心處在警覺的狀態，可隨時令它開始活動；第二是心已經生起活動之後，能夠使它立刻趣向外境。

問。作意為在種子位警心。為在現行。答。在種子位。以彼自性明利。雖在種子位。若有境至而能警心。令生現行。問：「作意」是心在種子位，仍處於警覺狀態？還是已經生起現行，而趣向外境了？答：「作意」仍然在種子位，但不是在睡眠狀態，而是保持在警覺之中。因為它的自性非常明利，所以雖然在種子位，卻能使心一遇外境立刻警覺而趣向外境，生起現行。

喻如多人同宿一室。外有賊至。中有一人其性少睡。便能警覺餘人。此人自身雖未曾起。而能警覺餘人令起。這種情況，就好像有很多人同睡在一個房間中，到了半夜有小偷進來，其中有一個人因為沒有睡熟，所以能夠很快發現有小偷潛入（比喻「作意」在種子位，能警覺令心生起現行），這個人雖然沒有起身，卻能在床上大喊：「有賊！」而把其他的人都叫醒（比喻「作意」能使生起現行的心趣向外境）。

作意種子。既能警彼諸心種生現行。又能令心現行趣所緣境。初是體性。次是業用。所以，「作意」還在種子位，只是讓種子生起現行的一個功能而已。它既能夠警醒八識田中含藏的種子生起現行；又能讓已經生起現行的心趣向所緣境。前者「警心爲性」是它的體性；後者「令心趣境」是它的作用。

補義。謂八識湛淵之體。本來無念。因種子內熏鼓動。便有作意。此時未分善惡。但有動念，故不引心所。〔補義〕八識這個湛然常寂的本體，本來是清淨、無念的，就像平靜無波的大海水一樣。因為八識田中有漏種子在內熏習鼓動，因此有了「作意」的產生，再加上前五識的照境、第六識的分別、和第七識的堅固我執等作用，於是，境風就吹起了識浪，平靜

無波的大海水，就起了種種的波浪。所以我們知道，是境界的風，鼓動八識的海水，而起了前七轉識的波浪。如果我們能夠做到心境皆空，不為境風所吹動，八識本體的大海水，也就湛然常寂了。所以，當「作意」還在種子位時，雖有動念，但還沒有引發善、惡心所，所以還沒有分出善惡。

二、觸者。為三和分別變異。令心心所觸境為性。受想思等所依為業。

補義。觸謂三和分別變異者。此言觸有實自性。是實非假也。言三和者。謂根境識也。言分別者。謂三和時。尚未生心所。以和而未取。猶屬似現量。尚居本位故。今觸即取境之念。纔一取著。則粘動湛體。遂生美惡之心所。故云分別。謂此取之一念。亦似前三。有順生心所功能。故論以相似釋分別也。變異者。謂由取著。則令前三變異。失其本體。則為比量矣。令心心所觸境為性者。此言觸之功能。謂心心所。全仗觸力方能引令觸境也。受想思等所依為業者。言心雖觸境。境復觸心。心境和合引起善惡習氣。將生心所。但含而未發。故云為受想思等所依也。經云。自心取自心。非幻成幻法。不取無非幻。甚言取之一法為患甚大。故今論說根境識三緣和一處。非觸不能起善惡行。故觸有實體用也。此觸義最微。非一取字無以發明。

五種遍行的第二個是「觸」。

前面所提的「作意」，還在種子位，是一種蠢蠢欲動、待緣而發的狀態，但如果只有「作意」的話，是無法形成一個念頭的，必須要有其他的因緣條件都具足了，這一念才能完成。三界一切有為法都是因緣所生，所以這一念的生起也是因緣所生，而這些因緣條件的第一個就是「觸」。「觸」，簡單的說就是根境識三緣和合之下所產生的感覺作用。它是生起一念心的基本條件，也就是一般所說的「觸境生心」。這個「生心」的「心」就是念頭，「心本無生因境有」，一定要觸境才會生心。當我們的心甫一觸境，立刻境復觸心，然後，心境相合才會生起一個念頭，這就是「境本無生因心有」。所以念頭的生起，一定是心觸境、境復觸心，根塵識三緣和合才會完成。舉例來說，眼根看到色塵時，如果沒有加上意識的分別，就不知道看到了什麼；同樣的，耳根聽到音聲，若是沒有加上意識的分別，也不知道聽到了什麼。修行的重點就在這裡：當六根面對六塵時，如果不加上意識的分別了知，將它保持在「現量」境，不攀緣外境，不落入「比量」，就不會觸境生心，這時妄動的心，就會回歸到清淨的自性當中，如同大海從洶湧的浪濤回復到平靜無波的狀態一樣。這也是得定的要訣！否則，一旦心生起「觸」，接下來就有種種的感受會發生，這種種的感受，包括苦受、樂受和捨受等等，而這也是生起貪、瞋、癡等煩惱的來源。所以，我們平常若是真要用功，就是從不讓「觸」進入「受」的階段來開始練習。雖然我們活著，六根一定會接觸六塵，但是只要心不攀緣外境，就不會生起種種的感

受，而落入「比量」之中了。（「比量」，是第六意識的分別作用，沒有分別之前就稱為「現量」。）在菩提道次第廣論的道前基礎中，提到修習止觀（定慧）的四種瑜伽：一、密護根門；二、正知而行；三、飲食知量；四、睡眠瑜伽。它是修習止觀、成就定慧的基礎。其中的飲食、睡眠是欲界眾生的習氣，要能調服才可能得根本定，而入色界的初禪。「正知而行」，是要我們在平時對身口意三業的造作都清清楚楚，包括每一個起心動念、每講一句話、每做一件事都清清楚楚。如果我們平常在言行舉止之間，都還要考慮、思量、躊躇、猶豫、分辨不清是否恰當的話，就表示我們沒有「正知而行」。我們每天要造這麼多的身口意三業，如果都不能「正知而行」，那不是每天都在忙著造惡業嗎？在我們的修行還沒有到達「自淨其意」之前（「自淨其意」，是說不再有善惡等分別的清淨心），至少要有把握每天的身口意都跟善業相應，每個起心動念都不離十一個善法的內容，只有這樣清清楚楚，才不會繼續造下十惡業。而第一個瑜伽：「密護根門」是最重要的，我們無法「正知而行」的緣故，就是因為無法防護我們的六根。它的修行有兩個重點：「不取行相」；「不取隨好」。其中「不取行相」，就是不攀緣外境的意思。讓第六意識保持在「現量」境當中，這樣就不會觸境生心，也就是這裡所說，不讓「觸」進入「受」的階段；而「不取隨好」，是說已經生起感受時，就不讓它進入「愛」的階段，這樣就不會陷入苦樂等情緒當中，而和貪、瞋、癡相應。

二、觸者。為三和分別變異。令心心所觸境為性。受想思等所依為業。

「觸」，就是感覺作用。當六根、六境、六識三緣和合之後，所產生的「分別」、「變異」的作用，就稱為「觸」。這裡的「分別」，是指相似的現量境；「變異」，則是指已從相似的現量進入比量的變異狀態中。所以「觸」的體性，就是讓心、心所能夠接觸外境。在這接觸外境的當下，是相似的現量境（分別），如果繼續下去，就會進入比量（變異），而產生「受」、「想」、「思」了。所以「觸」是「受」、「想」、「思」等心所的所依，這就是「觸」的作用。

補義。觸謂三和分別變異者。此言觸有實自性。〔補義〕這個「三和分別變異」所產生的「觸」，是實有、而非假有的。為什麼這麼說呢？因為當眼耳鼻舌身意六根，面對色身香味觸法這六塵時，是確實的接觸到，才會產生各種心、心所的作用，所以說「觸」是一種實質的接觸，而不是假設才有的。

言三和者。謂根境識也。所謂的「三和」，是說六根、六境、六識三緣和合後，才有了「觸」的生起。

言分別者。謂三和時。尚未生心所。以和而未取。猶屬似現量。尚居本位故。而「分別」的意思，是說在根境識三緣和合的剎那，還在現量中，尚未生起其他的心所。這時心就像一面鏡子，清楚照見，但是還沒有起意識的分別，所以是在三緣和合尚未取境的時候，稱之為「相似的現量境」。

（爲什麼是「相似」呢？因爲真正的現量是修習止觀後，才可恆常保持的境界。而這時的心念只是剎那間如此，如果沒有修證的功夫就會馬上引動各種心所，無法恆常保持，所以稱爲「相似的現量境」。）

今觸即取境之念。纔一取著。則粘動湛體。遂生美惡之心所。故云分別。而「觸」，是心「取」境的當下那一念。在未取境時，就像照相機面對景物，還沒有對準焦點，這時雖然看見景物，但是沒有分別。「取」的意思，就如同相機已經對好了焦點，這時只要按下快門，底片就感光了。也就是只要心一「取」，就會攀緣外境，心也就隨之落入影像了。這時本來平靜無波的大海（湛體），就被牽動而起了波浪。由於心一觸境，善惡的心所也就跟著生起，所以稱爲「分別」。

謂此取之一念。亦似前三。有順生心所功能。故論以相似釋分別也。因爲「取」的這一念，和根境識三緣和合一樣，都具有生起心所的功能。所以在本論中，就以「相似的現量」來解釋「分別」。

變異者。謂由取著。則令前三變異。失其本體。則為比量矣。至於「變異」，是由於取著、攀緣外境，使得根境識三者產生了變異，失去了清淨現量的本體，而變爲比量，所以稱爲「變異」。（比量就是比擬度量的意思。）

令心心所觸境為性者。此言觸之功能。謂心心所。全仗觸力方能引令觸境也。因此，「讓心、心所接觸六境」，就是「觸」的體性。由於具備這樣的功能，才能使心、心所因爲「觸」的力量，而去接觸到六境。

受想思等所依為業者。言心雖觸境。境復觸心。心境和合引起善惡習氣。將生心所。但含而未發。故云為受想思等所依也。那麼，「觸」的作用，爲什麼是「受想思等所依」呢？因爲內心在接觸外境之後，外境又回復觸動內心，這樣內心、外境相合而引起了各種善惡的習氣，從而生起「受」、「想」、「思」等心所。但是在「觸」的階段，這些心所都仍舊含而未發，所以才稱「觸」是「受想思等所依」。由此可知，如果我們修行能夠讓「觸」不成爲「受」，也就是處在「含而未發」的狀態，看只是看、聽只是聽，不起任何分別的現量境當中，就可以不造意業了。

經云。自心取自心。非幻成幻法。不取無非幻。甚言取之一法為患甚大。故今論說根境識三縱和一處。非觸不能起善惡行。故觸有實體用也。經中說：「自心取自心，非幻成幻法，不取無非幻。」這句話的意思是說，自心變現出六塵境界來，然後又取著這六塵境界以爲實有（自心取自心），使得本來常住的真心（非幻），落入了虛妄分別，而生出了宇宙萬有（幻法）。如果能不取著外境，心就能安住在清淨的自性當中（不取無非幻）。所以，這一個「取著」危害最大，它不但生出了宇宙萬有，也生出了一切善惡之法。因此在本論當中才會說，縱使根境識三緣和合在一處，如果沒有「取」境生「觸」的話，也不會引發善、惡行。所以「觸」有它實在的體性和作用。

此觸義最微。非一取字無以發明。因此，「觸」最微妙的地方就在「取」，

如果沒有取著的話，就沒有「觸」心所的產生了。所以我們會不會產生煩惱，能不能得定，關鍵都在這個「觸」字。我們只要不攀緣外境，保持現量，不取行相，就不會讓「受」生起。可是如果「受」已經生起，就要趕快以「密護根門」的第二個重點：「不取隨好」來對治了，這也是接下來要解說的「受」心所。

三、受者。謂領納違順俱非境相為性。起愛為業。能起合離非二欲故。

受者。謂領納也。領謂收領。納謂容納。若領納違境則起心欲離。若領納順境則起心欲合。若領納非違非順境。則起平平。雖不欲合。亦不欲離。此受性也。為欲所依。故能起愛。是受用也。

五種遍行的第三個是「受」。

三、受者。謂領納違順俱非境相為性。起愛為業。能起合離非二欲故。

「受」，就是在領納外境時，所產生的種種情緒作用。領納那些外境呢？又產生那些感受呢？有順境、逆境和不順不逆這三種外境。當我們領納順境時，就會生起樂受；領納逆境時，就會生起苦受；遇到不順不逆境時，就會生起捨受。所以，「受」就是以領納這三種外境為它的體性，而它所產生的作用，就是引發「愛」。這裡的「愛」，並不是指狹義的貪愛，而是指對三境所生起的三種欲求都通稱為「愛」。在順境的樂受當中我們會有「合」的欲求（稱「不離愛」），就是貪戀不捨；在逆境的苦受當中引發我們「離」的欲求（稱「乖離愛」）就是瞋恚遠離；在不順不逆境的捨受當中會引發「不合不離」的欲求（稱「平等愛」），也就是處在愚癡無明的狀態。由此可知，能引發這三種欲求的「愛」，就是「受」的作用。

受者。謂領納也。領謂收領。納謂容納。「受」，就是「領納」的意思。「領」，是接受；「納」，是容納。就是在領納三種外境的時候，所產生的情緒作用。

若領納違境則起心欲離。若領納順境則起心欲合。若領納非違非順境。則起平平。雖不欲合。亦不欲離。此受性也。如果領納的是會引起苦受的逆境，就生起希望趕快離開的欲求；如果領納的是會引起樂受的順境，就生起貪著難捨的欲求；如果領納的不是順境也不是逆境時，就生起與愚癡相應的捨受，既沒有貪著難捨，也沒有想要遠離。因此，「受」的體性就是能夠領納這三種境相。

為欲所依。故能起愛。是受用也。由於它能進而引發三種欲求，因而也是一切欲求的所依，這就是「受」的作用。所以，在「受」生起的當下要如何修行？就是不讓心進入「愛」。這也是「不取隨好」的修法。這個「好」就是「愛」的意思。當「受」生起時，不要把我加進去，就不會起我執，沒有一個「我」在領受，就不會引發貪、瞋、癡。如果加上「我」，就有一個「我」在感受苦、感受樂、感受捨，就一定會引發貪瞋癡，而生起各式

各樣的煩惱來了。佛說法四十九年，總括來說，就只有說個「苦，和苦的止息」；我們修「觀受是苦」，也是觀察苦受是因緣所生，並沒有一個我在受苦，只要不加上「我」，苦受當下就能止息，這就是佛所說的涅槃義。就十二緣起來講，也是在「觸」、「受」之後，才引發「愛」，如果在這時產生了執著，就會因為「取」、「有」，而進入下一期生命的輪迴。所以要切斷輪迴，必然要在此斷，不讓「受」進入「愛」，當下切斷，才是切斷輪迴的要點之處。在三受當中，捨受比較難以觀察，因為它沒有強烈的苦樂受，只是一種與愚癡無明相應的狀態。所以我們常會誤將捨受當作是涅槃、是清淨心，卻不知仍舊還在受蘊的捨受當中。如得了無想定、四禪、四空定的人，也都還在受蘊當中不得解脫。捨受因為是和第七、第八識相應，所以比較深細難察。由於第七識執八識的見分爲我，是一種內執的力量，即使當下沒有身心強烈的感受，如苦、憂、樂、喜等，但是「我」的念頭並沒有忘記。這種內執的力量與外境沒有關係，因此也很不容易斷除，除非已經證得阿羅漢，入了滅受想定（滅盡定），受心所與想心所都不生起了，才有可能伏斷捨受。由於阿羅漢沒有我執，不會執五蘊身心爲我，所以身心的感受都不會把「我」加進去，他看到的只是一連串身心相續生滅的過程，是無常的、是無我的。一切本來都是因緣所生無自性，因此能夠從受蘊當中解脫，不會因為我執而起「愛」、「取」，再繼續輪迴了。

四、想者。謂於境取相為性。施設種種名言為業。謂要安立境。分。齊。相。方能隨起種種名言。

想者。謂境風飄鼓。安立自境。施設名言是其體用。安立者。即取像義。謂此意想先於色聲等境。安立分齊而取像。由取像故後起名言。此是色是聲等。

五種遍行的第四個是「想」。

「想」，就是認識作用。當六根面對六境時，我們怎麼知道看到了什麼、聽到了什麼？這是在對外境產生了「觸」「受」之後，我們會取這些境相，然後給它種種名稱和言說，以方便我們去認識它，這就是「想」的作用。

四、想者。謂於境取相為性。施設種種名言為業。謂要安立境。分。齊。相。方能隨起種種名言。

因此，「想」的體性就是取六塵的境相；而「想」的作用，就是給予這些境相種種的名稱和言說。這裡的境相，包括現象和義象。現象，指的是可以具體描述的狀態：如顏色、長短、音聲、形態等；義象，則是沒有具體的形象：如苦受、樂受、怨憎、貪愛等。當我們取相以後，就會把客觀的境相現爲心相，這就是法塵境界，在意識中留下了種種的影像，這些影像經過分析、整理之後，就形成了種種的概念。爲了分別和形容這些概念，我們的心會安立種種的名稱和言說。以上所說，就是「想」的體性和作用。

這個「取境相為心相」的過程，是因為我們第八識中已經先種下這些色法的種子，所以在執取境相之後，就會在心中現出同樣的境相。例如我們說到母親，心中就會立刻現出母親的相貌；如果我們說紅色的玫瑰花，心中也會馬上現起紅色玫瑰花的形象。這兩個都是「取境相為心相」的例子。文中「安立境、分、齊、相」的意思，就是在取相之後，對於各種法、各種境界，我們要給予明確的定義，才不會互相混淆，所以才有了各種的名稱和言說。

想者。謂境風飄鼓。安立自境。施設名言是其體用。「想」，就是認識作用。在經過六境的風飄搖鼓動後，心便對這些境界取相，再構成種種的概念，施設種種的名稱和言說。因此，「於境取相」，是「想」的體性；「施設種種的名稱和言說」，是「想」作用。

安立者。即取像義。謂此意想先於色聲等境。安立分齊而取像。由取像故後起名言。此是色是聲等。文中的「安立」，是取像的意思。「想」能執取一切境界的現象和義象。現象，是指有物體形態的，如青、黃、長、短等色相；琴、瑟等聲相（由前五根外界的刺激而來）。義象，是指沒有物體形態的，如苦、樂、冤、親等相（由第六識內部的鼓動而來）。在認識六種境界後，便取境相為心相，經過想像、分析、綜合整理後，構成了種種概念，設立種種名稱和言說。說這是青、黃等色；這是琴、瑟等聲……。

五、思者。令心造作為性。於善品等役心為業。謂能取境正因等相。驅役自心。令造善等。

思者。能取正因邪因籌量可行不可行。是其體性。驅役自心造善造惡。成邪成正。是其業用。問。作意與思何異。答。作意如馬行。思如騎馬者。馬但直行。不能避險就平。以由騎者令其避就。思惟亦爾。令彼作意不得漫行。脫邪就正。故曰。欲吾知爾本。意以思想生。吾不思想爾。則爾而不生。又語云。思無邪。又云。慎思之。又云。三思而行。補義。由作意而於思。則善惡之念已成。決不能止。故下別境。乃必作之心也。

五種遍行的最後一個是「思」。

「思」，就是意志作用。從前面所說的「作意」、「觸」、「受」、「想」到現在的「思」，就完成了這一念，也同時完成了意業的造作。所以我們這一念是善是惡，就在這時完全決定。

五、思者。令心造作為性。於善品等役心為業。謂能取境正因等相。驅役自心。令造善等。

「思」的體性，就是令心造作。它可以說是支配各種心理活動，以及行為的原動力。因為它能使心念執取正確或錯誤的因相，而驅使我們的心，去造善或造惡。這股驅使自心造善造惡的力量，就是「思」的作用。

思者。能取正因邪因籌量可行不可行。是其體性。「思」，它能使心念執取正因或邪因（正因就是善法的種子；邪因就是惡法的種子），籌度思量它可行、不可行；應作、不應作（四瑜伽中的「正知而行」在此可產生決定性的作用）。這種令心造作的力量，就是「思」的體性。

驅役自心造善造惡。成邪成正。是其業用。一旦決定應作、不應作，就驅使心生起善念或惡念（若取正因就成善念，若取邪因就成惡念）。這種使心成正成邪的動力，就是「思」的作用。

問。作意與思何異。問：「作意」和「思」有什麼差別嗎？

答。作意如馬行。思如騎馬者。馬但直行。不能避險就平。以由騎者令其避就。答：「作意」，好比馬在行走；而「思」，正如騎馬的人，這就是兩者最大的不同。馬只是隨意而行，不知道要避開險坑，走在平坦的路上；但是騎馬的人，能夠引馬避開危險的坑洞。

思惟亦爾。令彼作意不得漫行。脫邪就正。而「思」的道理也是一樣，它使得「作意」（起心動念）不能夠漫無目標的遊蕩，而是經過審慎地考慮過之後，再決定該作、不該作，因此能引導邪念成爲正念。

故曰。欲吾知爾本。意以思想生。吾不思想爾。則爾而不生。所以說：想要知道一個人的心意，就要看他如何運用思想，如果不看他的思想，就無法了解他的心意。

又語云。思無邪。古人也告訴我們說：一個人的修養功夫，就是要做到心中不起一念的邪思。

又云。慎思之。又說：凡事都要經過審慎的思慮，才不會說錯話、做錯事，這就是慎思明辨的功夫。

又云。三思而行。又說：在從事任何行動之前，一定要三思而後行。以上這些爲人處事的道理，都是有關「思」的作用。

補義。由作意而於思。則善惡之念已成。決不能止。故下別境。乃必作之心也。〔補義〕從「作意」、「觸」、「受」、「想」到「思」，這一念的善惡已經完成，無法再改變了。接下來要介紹的「五種別境」，就是一定要完成的心意。由此可知，「思」是善惡的分歧處，也是身、語、意三業的原動力。爲什麼這麼說呢？因爲「思」的內容，包含了「審慮思」、「決斷思」和「發動思」。其中在內心審察考慮該做、不該做的「審慮思」，以及審察考慮之後，決定造善、造惡的「決斷思」，是屬於意業；心意決定以後，便發動身、語造業的「發動思」，是屬於身業和口業。所以才說「思」是三業的原動力。

二、別境五。謂欲。解。念。定。慧。

言別境者。以五心所所緣之境。各各不同。非如遍行同緣一境。謂別。別緣境而得生故。以四境別名。為別境也。謂欲。所樂境。解。所決定境。念。曾所習境。定。於所觀境。慧。則於四境揀擇為性。故不同徧

行耳。 補義。此五心所乃必作之心也。善惡皆然。修行亦爾。

二、別境五。謂欲。解。念。定。慧。

「心所有法」的第二類，是五種「別境」：就是「欲」、「勝解」、「念」、「定」、「慧」。

言別境者。以五心所所緣之境。各各不同。非如遍行同緣一境。爲什麼稱爲「別境」呢？因爲這五種心所，所緣的境各自不同，不像前面所說的五種「遍行」，所緣的是同一個境，所以稱爲「別境」。

謂別。別緣境而得生故。以四境別名。為別境也。「別」，就是個別緣不同的境而生起的心所。由於各別所緣的境有四種的差別，所以就依這四種差別，來稱呼「別境」的名稱。

謂欲。所樂境。若依的是「所樂境」，就稱爲「欲」。

解。所決定境。若依的是「所決定境」，就稱爲「勝解」。

念。曾所習境。若依的是「曾所習境」，就稱爲「念」。

慧。則於四境揀擇為性。故不同徧行耳。「慧」，是對前面四種「所觀境」，有分辨選擇的能力，這就是「慧」的體性。由此可知，五種「別境」，和五種「遍行」不同。

補義。此五心所乃必作之心也。善惡皆然。修行亦爾。〔補義〕這五種心所，是心已經決定要有所行動了，所以，它可以造善，也可以造惡。至於在修行方面的情況也是如此。如果行的是十善業，就有人、天果報；若修的是四聖諦，就能證聲聞的果位……。

一、欲者。於所樂境希望為性。勤依為業。

欲者。於所樂境希取冀望。是其體性。精進為依。是其業用。謂於所愛境。希望必合。於所惡境。希望必離。所謂愛之欲生。惡之欲死。是知欣厭皆名欲也。故世出世法。無不皆由好樂而成。故好樂世間法。成世間果。好樂出世法。成出世間果。甚矣好樂之不可不正也。古人尅期求證無上菩提者。好樂之力也。 補義。佛說眾生有種種欲。不獨菩提。下四皆然。

五種別境的第一個是「欲」。

一、欲者。於所樂境希望為性。勤依為業。

「欲」，是對「所樂境」產生一種希望的心，這個希望的心，就是「欲」的體性。爲了達到這個希望的目標，必須精勤努力奮鬥，這股精進的力量，就是「欲」的作用。例如凡夫的希求是財、色、名、食、睡五欲，所以天天都在爲它們努力不懈，形成一股推動輪迴的力量；二乘行人希求解脫，所以勤修四諦十二因緣，形成一股推動解脫的力量；如果諸惡莫作、眾善奉行，行十善業斷十惡業的話，就得人天果報；如果我們精勤於四宏誓願：

眾生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成，將欲求化為慈悲的願力，就決定可以成佛。

欲者。於所樂境希取冀望。是其體性。精進為依。是其業用。因此，對「所樂境」希取冀望，就是「欲」的體性；從此精進不懈，就是「欲」作用。

謂於所愛境。希望必合。於所惡境。希望必離。對於自己所貪愛的境，希望能得到，得到了以後，又希望不會失去；對於自己所厭惡的境，就希望不要碰到，萬一碰到了，也希望趕快遠離。

所謂愛之欲生。惡之欲死。是知欣厭皆名欲也。正所謂：「愛之欲其生，惡之欲其死。」可見這個「欲」，包括了欣、厭兩方面。對於可欣境，希望能得；對於可厭境，又希望能離，這兩種希望之心，都稱為「欲」。

故世出世法。無不皆由好樂而成。故好樂世間法。成世間果。好樂出世法。成出世間果。甚矣好樂之不可不正也。所以，不論是世間法、還是出世間法，沒有不是因為好樂之心所成就的。如果我們好樂的是世間法，所成就的就是世間的果報，也就是繼續輪迴；如果我們希求的是出世間法，所成就的就是聲聞、緣覺、菩薩，乃至於佛等出世間的果位。既然不同的欲求，會有不同的結果，那麼，我們對於好樂的對象，也就不得不善加選擇了，最好是在正法的「善法欲」當中才行。

古人尅期求證無上菩提者。好樂之力也。古代的修行人閉關、專修，希望能夠尅期取證無上菩提，就是這股「善法欲」推動的力量。

補義。佛說眾生有種種欲。不獨菩提。下四皆然。〔補義〕佛說眾生有種種不同的欲求，包括了善欲和惡欲，所以這裡的「欲」，不僅僅是指對菩提求證的欲求而已。以下四個別境也是相同的情況，都通於善、惡、無記三性。

二、勝解者。謂於決定境印持為性。不可引轉為業。謂邪正等教理證力。於所取境審決印持。由此異緣不能引轉。故猶豫境。勝解全無。非審決心。亦無勝解。由斯勝解非遍行攝。

勝解者謂於境決知其可作。不能引轉也。言決定印持不可引轉者。謂藉邪教正教邪理正理。據證之力。故於所取之境。詳審明決。印定持守。由此異緣不能牽奪。故名勝解。如說色如聚沫。受如水泡。想如陽燄。行如芭蕉。識如幻境。如是決定增勝不可引轉。語云。三軍可奪帥。匹夫不可奪志。古德云。任爾非心非佛。我自即心即佛是也。若半疑半信。若存若亡。名猶豫境。決無勝解。若雖印持而無一刀兩段審決之心。亦無勝解。由此勝解非遍行攝也。又此欲解性攝善惡無記三性。如後懈怠中說。

五種別境的第二個是「勝解」。

二、勝解者。謂於決定境印持為性。不可引轉為業。

「勝解」，是一種堅固不拔的殊勝理解。由於這種殊勝的見解，因此對於「決定境」，就能「認定和持守」，這就是「勝解」的體性。一旦於境印可了以後，就不輕易地被影響或轉變，這是「勝解」的作用。

謂邪正等教理證力。於所取境審決印持。由此異緣不能引轉。

同樣的，「勝解」也通善、惡、無記三性，所以不論是對於邪教或者正教的教理、修證，只要產生認可，不會因為任何原因轉變的，都稱為「勝解」。

故猶豫境。勝解全無。非審決心。亦無勝解。

另外，「勝解」並不通於一切時，因為在猶豫不決的時候，沒有「勝解」；在還沒有審慎決定，或者抱有疑惑之心的時候，也沒有「勝解」。（所以佛法說斷疑才能生信，這個信心就是從「勝解」而來，而「勝解」又是從「聞、思、修」，從「教、理、行、證」的審決印持而得的。因此，只有從「勝解」才能產生正信，有了正信才能推動「善法欲」，有了「善法欲」才能夠真正精進。一般人覺得精進很難，就是因為對佛法「勝解」不足的緣故。）

由斯勝解非遍行攝。

由此可知，「勝解」不同於「五遍行」能遍於一切時。

勝解者謂於境決知其可作。不能引轉也。所謂「勝解」，就是已經確定能做了以後，就不會輕易地轉變。

言決定印持不可引轉者。謂藉邪教正教邪理正理。據證之力。故於所取之境。詳審明決。印定持守。由此異緣不能牽奪。故名勝解。所謂「決定印持不可引轉」的意思，是說對於邪教或正教所說的邪理或正理，因為有堅固的信心與了解，所以對於所取的境界，可以馬上詳加審察，而做出明快的決定。由於已經做出確定的判斷，因此在任何情況之下，都能堅持固守這些見解，而不會因為其他的因緣引誘輕易地轉變。這種牢不可拔的特殊見解，就稱為「勝解」。

如說色如聚沫。受如水泡。想如陽燄。行如芭蕉。識如幻境。如是決定增勝不可引轉。若是對於佛法所說的「五蘊皆空」，能夠產生「勝解」的話，見到經中所說：色如聚沫（色蘊像暫時聚合的水沫）、受如水泡（受蘊像隨時會破滅的水泡）、想如陽燄（想蘊像夏日陽燄般的不實）、行如芭蕉（行蘊像芭蕉樹的中空無實）、識如幻境（識蘊如虛幻不實的境界），就能深信不疑，不再認為它們是真實存在，而再度生起種種的妄執。

語云。三軍可奪帥。匹夫不可奪志。俗話說：三軍在作戰的時候，可以輕易奪取他的將帥，卻無法輕易奪取一介匹夫的志氣。這種堅固不移的志氣，就是此處所說「勝解」。

古德云。任爾非心非佛。我自即心即佛是也。古代的大德也說過：任憑你說凡夫的心並非佛心，而我卻堅信不移，眾生的心就是佛心。眾生皆有佛性，因此都能成佛，凡夫的自性也和佛性沒有任何的差別。若是能夠

這樣深信不疑，不論別人如何蠱惑都不為所動，就是已有「勝解」產生。

若半疑半信。若存若亡。名猶豫境。決無勝解。如果還是半信半疑，好像有又好像沒有，好像是又好像不是，經常搖擺不定，這就稱為猶豫境，這時是絕對沒有「勝解」的。

若雖印持而無一刀兩段審決之心。亦無勝解。若雖經過認定，但卻沒有一刀兩段的決斷心，也同樣是沒有「勝解」。

由此勝解非遍行攝也。由此可見，人在猶豫、疑惑的時候，並沒有「勝解」，所以不能把這個「別境」，也納入五「遍行」當中（不能遍一切時的緣故）。

又此欲解性攝善惡無記三性。如後懈怠中說。另外，「欲」和「勝解」，都是通善、惡、無記三性，有關這點，到了後面介紹「懈怠」的時候，會再詳加說明。

三、念者。於曾習境。令心明記不忘為性。定依為業。謂數憶持曾所受境。令不忘失。能引定故。

念者。謂於可作境。令心分明記取不忘也。曾習者。即串習事也。明記不忘。定依為業者。謂惺惺不昧。歷歷分明。念茲在茲。不暫忘失。如此用功。亂想自定。名為正念。古人云。一念萬年。萬年一念是也。

五種別境的第三個是「念」。

三、念者。於曾習境。令心明記不忘為性。定依為業。謂數憶持曾所受境。令不忘失。能引定故。

「念」，就是記憶作用。它的體性，是對於曾經串習過的境界，心中明白記憶，不會忘失。這樣不斷在心中憶念、保持久了以後，就能產生「定」，這就是「念」的作用。所以，定力能不能成就，完全看我們念力有沒有成就。如果我們對曾經串習過的境界，能隨時憶念保持，明記不忘的話，就可以成就正念力，也能引發定力。現在很多人都在修定，但是為什麼不能得定呢？就是因為沒有正念力，有時還會打妄想或失念，無法任運保持在所修法門的正念當中。例如念佛的人，要想念到一心不亂，這也是靠「念」的功夫。如果念到「事一心不亂」：念佛的正念，就可以伏住煩惱；若是念到「理一心不亂」：念而無念，無念而念，這就是正念成就。這時佛號並沒有忘失，但也不必特別提起，既不散亂，也不昏沈，這樣自然憶念保持，就可以成就「念佛三昧」了。

念者。謂於可作境。令心分明記取不忘也。所謂「念」就是對於曾經串習過的事情，心中明白記憶，不會忘失。

曾習者。即串習事也。「曾習」，是指曾經串習過的事情。

明記不忘。定依為業者。謂惺惺不昧。歷歷分明。念茲在茲。不暫忘失。「明記不忘。定依為業」的意思，是說只要心中能惺惺不昧，歷歷分明，

念茲在茲這些曾經串習過的事（如修持一個法門），沒有剎那的過失。

如此用功。亂想自定。名為正念。這樣用功下去，妄念自然會停息而得定，這時的「念」，叫做「正念」。

古人云。一念萬年。萬年一念是也。因此古人說：「一念萬年，萬年一念。」而這「一念」，正是說明這個「正念」的道理。

四、定者。於所觀境令心專注不散為性。智依為業。謂觀得失俱非境中。由定令心專注不散。依斯便有決定智生。心專注言。顯所欲住即便能住。非唯一境也。

定者。謂於所觀境。專注一心也。言所觀境者。謂五蘊等。無常苦空等。專注不散。智依為業者。謂日用尋常境中。用心觀察。何者為色。何者為受。色是甚麼。受是甚麼等。如此專注一心不亂。自然有個入處。由斯本明自露。決擇智生。言心專注者。表顯此心欲何境。即能令心住於此境。非是獨指一境言也。補義。此解但依禪定而言。未通世間法。如注瓦承蜩皆定力也。何獨參禪。

五種別境的第四個是「定」。

四、定者。於所觀境令心專注不散為性。

「定」，是令心專注在「所觀境」上，沒有絲毫的散亂。這就是它的體性。

智依為業。

如此熏習久了，就能生出分辨的智慧，這就是它的作用。

謂觀得失俱非境中。由定令心專注不散。依斯便有決定智生。

不論是觀察有所得、有所失，或者既非得亦非失等境界的時候，都能令心專注不散，這就是「定」（人在得意時心生喜悅；失意時心生悲感；平時也多心生散亂，故難得定）。若是面對境界時，都能令心專注不散，依此定力一定能生出抉擇的智慧。

心專注言。顯所欲住即便能住。非唯一境也。

所謂「專注」的意思，是指要心安住，便能安住，不論任何的「所緣境」都是一樣，而不是只能專注在一個「所緣境」上。例如修觀身內三十二物不淨時，若是能在一座中，同時觀修這些對象心不散亂，這就是「專注」。

定者。謂於所觀境。專注一心也。「定」，就是讓我們的心安住在「所觀境」上，專注而不分散。

言所觀境者。謂五蘊等。無常苦空等。專注不散。這個「所觀境」，並非只有一個。可以是五蘊，也可以是無常、苦、空等內容，只要是對於這些觀境，令心專注、不散亂，就是修定。所以「禪定」也稱「禪那」，就是「思惟修」。如果以為修定就是盤腿，那是修腿。若是希望坐到一念不生，

那是枯木禪，最高的成就是無想定，是沒有辦法開發智慧的。

智依為業者。謂日用尋常境中。用心觀察。何者為色。何者為受。色是甚麼。受是甚麼等。如此專注一心不亂。自然有個入處。因此，「定」的作用是開發智慧。只要在日常生活當中，數數思惟觀察這些「所觀境」：如什麼是色蘊？什麼是受蘊等等。舉例來說，若是心中有任何感受生起時，由於已經數數思惟觀察它是因緣所生無自性的，所以就不會因為苦受、樂受、捨受的產生而跟貪、瞋、癡煩惱相應，這就是平時對受蘊的內容已有堅固的「勝解」，才能由正念而生正定。像這樣的專注不散、一心不亂，久了自然就會有個入處，體會到原來五蘊本來是空的，只因眾生妄執才有。

由斯本明自露。決擇智生。這時，本心自然現前（就是一般所謂的開悟），「無我」空性的智慧便油然而生。

言心專注者。表顯此心欲何境。即能令心住於此境。非是獨指一境言也。所以，所謂「心專注」的意思，是指不但心能專注在「所緣境」上，而且還可以自在作主。有些人修觀，在「所觀境」上心不但無法作主，反而還會隨著境轉，這是錯誤的修觀，非常的危險。因為心無法作主的定是邪定，所產生的慧也是邪慧。要知道「所觀境」是自己觀出來的，既然是自心觀出來的，自己的心就應該可以作主。由於自心能夠自在作主，所以對於任何「所觀境」都能安住不馳散，這就是「專注」，而不是單指一個觀境而說。

補義。此解但依禪定而言。未通世間法。如注瓦承蝸皆定力也。何獨叅禪。〔補義〕以上的解說，都是針對佛法中的禪定來說，並沒有提到世間法。其實要成就世間法，也必須要有定力才行。例如捏陶、灌瓦器、捉蟬等，都要倚賴很高的專注力，不只是參禪而已。

五、慧者。於所觀境簡擇為性。斷疑為業。謂觀得失俱非境中。由慧推求得決定故。

慧者。謂於所作境了然不疑也。言簡擇斷疑者。謂於諸法得失境中。由以慧心推求簡別。後方決定。心無疑惑。此慧從定而發。所謂因定生慧。善惡皆然。故定與慧。如車兩輪。如鳥兩翼。缺一不可。必由定而發慧。由此得決定。故云一心不動。名入諸禪。了境無生。名為般若。 補義。世智辯聰。亦名點慧。

五種別境的最後一個是「慧」。

五、慧者。於所觀境簡擇為性。斷疑為業。

「慧」，是辨別作用，就是一般所說「分辨的智慧」。它的體性，是對於「所觀境」知道如何分辨、選擇；它的作用，是能夠斷除疑惑。這點非常重要，我們是否能夠破迷開悟或斷疑生信，完全就看這個分辨簡擇的智慧是否生起。這裡所說的智慧，包含了佛法中的「聞所成慧」、「思所成慧」、

與「修所成慧」三慧，同時也包含了世間的智慧，以及外道的邪慧，所以也是通三性的。

謂觀得失俱非境中。由慧推求得決定故。

如果有了分辨的智慧，在我們面對得、失，和非得非失的一切境界中，就能清楚地抉擇，而斷然做出決定。

慧者。謂於所作境了然不疑也。所謂「慧」，就是對於「所觀境」，都能明白抉擇，不生絲毫的疑惑。

言簡擇斷疑者。謂於諸法得失境中。由以慧心推求簡別。後方決定。心無疑惑。爲什麼能夠做到明白的抉擇，又沒有絲毫的疑惑呢？那是因爲對一切法的正邪、得失、染淨、善惡等境，已經經過了智慧的觀察、推求、簡擇、分辨，所以這時所做出的決定，心中一定沒有絲毫的疑惑。

此慧從定而發。所謂因定生慧。善惡皆然。這個「慧」，是從「定」發的，所謂由定而生慧就是這個道理。但是，這裡的「慧」是通於善、惡二性的。由聞、思、修佛法，所產生的三慧，是正見、正慧；由邪知、邪見所產生的慧，是惡見、惡慧。這其中的差別，就在於正慧能夠斷煩惱，而惡慧只會增長煩惱。

故定與慧。如車兩輪。如鳥兩翼。缺一不可。必由定而發慧。由此得決定。佛法中常說「止觀雙運」、「定慧等持」，這些都在強調「定」與「慧」的同等重要。這兩者，就像車子的兩輪、鳥的兩翼一樣缺一不可。而且由「定」才能開發出智慧，這也是決定不疑的道理。

故云一心不動。名入諸禪。了境無生。名為般若。所以，只有真正達到「一心不動」，才是真「禪定」；而這時的定，並不是渾然不知、無明闇昧，而是神志清明、專精注照，因此便能認清諸法的實相，悟出萬法本來沒有生滅的道理來（它的無常生滅現象，只是因緣聚散的變化而已，若依它的本體來說，是從來沒有動過）。若是悟到了「境本無生」的道理，這時的「慧」，就轉爲「般若」了（認清諸法實相的智慧，我們稱爲「實相般若」）。

補義。世智辯聰。亦名點慧。〔補義〕世間的聰明、辯才，並不是般若智慧，而是點慧或惡慧。

三、善十一者。謂一、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、不害。

此列善法之名也。下論釋其相。

三、善十一者。謂一、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、不害。

「心所有法」的第三類，是十一種「善法」：就是「信」、「精進」、「慚」、「愧」、「無貪」、「無瞋」、「無癡」、「輕安」、「不放逸」、「行捨」、「不害」。

此列善法之名也。下論釋其相。這裡先列出十一種「善法」的名稱，

接下來再詳細解釋每一個「善法」的內容。

一、信者。於實德能深忍樂欲。心淨為性。對治不信。樂善為業。然信差別略有三種。一、信實有。謂於諸法實事理中。深信忍故。二、信有德。謂於三寶真淨德中。深信樂故。三、信有能。謂於一切世出世善。深信有力。能得能起希望故。由斯對治不信。彼心愛樂修證世出世善。忍。謂勝解。此即信因。樂欲。謂欲。即是信果。確陳此信自相是何。豈不適言心淨為性。此信澄清能淨心等。以心勝故。立心淨名。如水清珠。能清濁水。又諸染法。各別有相。唯有不信自相渾濁。復能渾濁餘心心所。如極穢物自穢穢他。信正翻彼。故淨為相。

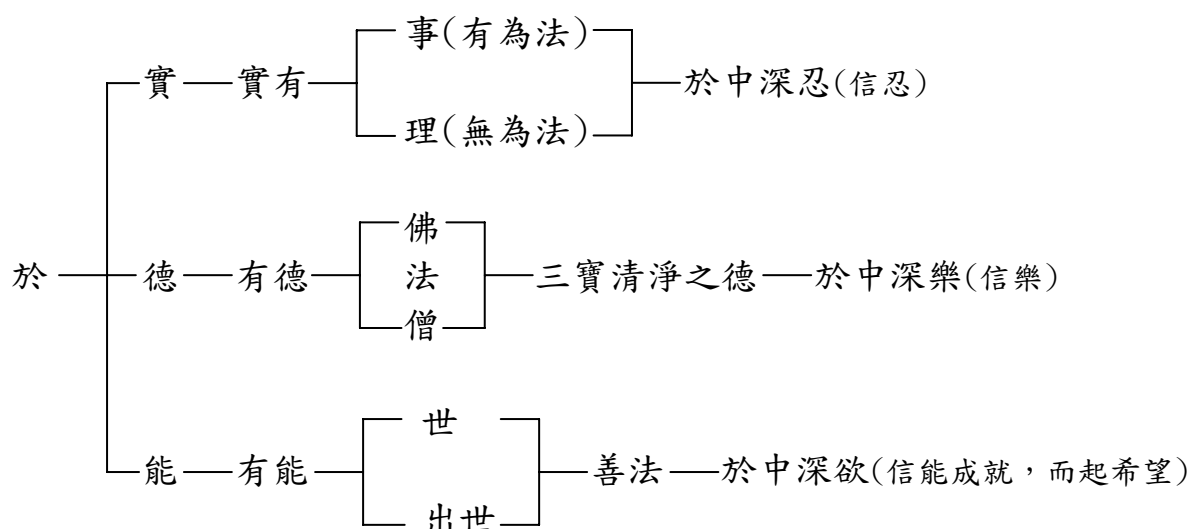
此下釋信十一心所也。言信者。乃誠信不疑也。一、信實有者。謂於諸佛所說世出世間實事實理。正因正果。皆能深信而能忍可于心。不為謬事謬理。邪因邪果之所引轉。此是信因。二、信有德者。謂於三寶。有法身。般若。解脫。真淨之德。深信好樂。不為數論三德。勝論十四德等之所惑亂。三、信有能者。謂於一切有漏善及無漏善深信。凡肯用力於此者。皆能得果。能成道業。於是生希有心。而求必得。此二是信果。由斯信力對治不信。愛樂修證世出世善而為業用。故曰。信為道源功德母。信能必到如來地。問。深忍樂欲是信因果。如何是信之自體。答。前豈不言心淨為性。然信之自性澄清。能淨染污心心所法。以心勝故。立心淨名。不及心所。如水清珠入水一寸。水清一寸。入水一尺。水清一尺。故曰。清珠投於濁水。濁水不得不清。淨信投於穢心。穢心不得不淨矣。補義。信如水清珠。人雜亂之心如濁水。若見佛像。一起信敬之心。心便清淨。

十一種善法的第一個是「信」。

「信」，非常的重要。它關係到我們的心是否清淨，也和我們成就的快慢有直接的關係。雖然說菩提自性本自清淨，但是我們的菩提自性要靠「信」才能恢復、開顯，所以，「信」能幫助我們的心恢復到本自清淨的狀態。另外，我們的修行無法成就，也和信心有很大的關係，信心圓滿就可以成佛。為什麼這麼說呢？因為經典告訴我們：「一切眾生本來是佛。」可是又有幾個人能夠當下承擔呢？為什麼不敢承擔？為什麼信不過自己？就是因為信心不足的緣故。信心不足有幾個原因：一個是因為我們還沒有開悟。由於還沒有親證不生不滅的法性，所以對於佛法所說的內容，只能熏修而已，在沒有得證之前，很難具足「正信」。另外還有一個原因，就是我們五毒之中的疑根還沒有斷，因此很難生起信心。這種根性的眾生，不但不相信自己，也不輕易相信別人。學佛之後，對佛法沒有信心、對善知識沒有信心、對自己的修行更沒有信心，所以，疑根性重的人很難成就。

一、信者。於實德能深忍樂欲。心淨為性。

「信」的體性，就是讓我們的心恢復到清淨的狀態。它的內容有三：就是對「實」、「德」、「能」起了甚深的「忍」、「樂」、「欲」。茲列表於下：



「實」包含了一切事理。「事」(現象界)，指世間生滅的有為法，它是因緣所生無自性的。「理」(本體界)，是指本自清淨不生不滅的無為法，是一切法的本體，也是我們要修證的目標。如果我們對這兩者有「深忍信」，就是對宇宙的實相與現象有了正信。宇宙的實相是無為法，但是必須藉有為法來展現，因此要從生滅的現象當下，去體悟不生不滅的實相。所以，我們修行第一步就是要深信此理，若是不信就無法體證，也就無法開悟解脫成就佛道。「深忍」，就是「勝解」。心對於一切事理的內容，已經到達堅信不移的地步，就會有「勝解」產生，也就是「深忍」或「信忍」，這是「信的因」。

有了「信的因」，就可以產生好樂心(深樂)與希求心(深欲)這兩個「信的果」。

「德」，是指佛法僧三寶的功德。對於佛法產生了「勝解」之後，就深深相信，只有三寶是我們真實的歸依處，也相信三寶具有法身、般若、解脫等真實清淨的功德，因此對三寶清淨無染的功德，起了甚深好樂的心。這個好樂的心，就稱為「深樂」或「信樂」。是「信的果」。

「能」，是對三寶所具有的德能起了希求的心，我們稱為「善法欲」。對於世間的有漏善法和出世間的無漏善法，還有由智慧所攝持的所有善巧方便和神通妙用，我們都相信自己能夠成就，而且希望能夠到達。這種對善法的希求心，就稱為「深欲」，也是「信的果」。

對治不信。樂善為業。

「信」的作用，是「對治不信」，以及「樂於行持一切世間和出世間的善」。

然信差別略有三種。一、信實有。謂於諸法實事理中。深信忍故。

由以上可以得知，「信」的差別有三種：第一，是對於諸法的事相以及實相（就是有爲法和無爲法），都能產生決定的信解（勝解）。

二、信有德。謂於三寶真淨德中。深信樂故。

第二，是對於三寶真實清淨的功德，生出愛樂之心。

三、信有能。謂於一切世出世善。深信有力。能得能起希望故。

第三，是對於一切世間與出世間的善法，相信只要肯努力精進，一定能夠有所成就，因此生起了希求的心。

由斯對治不信。彼心愛樂修證世出世善。

由於具備以上三種信心，因此可以對治「不信」，而使心愛樂修習一切世間的有漏善法，及證得一切出世間的無漏善法。

忍。謂勝解。此即信因。樂欲。謂欲。即是信果。

「忍」，就是「勝解」，是信的因；愛樂（樂）與希求心（欲），是信的果。

確陳此信自相是何。豈不適言心淨為性。

若要確實描述「信」的自相是什麼？就是前面提到的「心淨為性」。

此信澄清能淨心等。以心勝故。立心淨名。如水清珠。能清濁水。

由於「信」的自性澄澈清明，能夠清淨我們污穢的心和心所。所以說它的體性是「心淨為性」。為什麼不也說「心所清淨」呢？因為「心」是主，說到「心」時，其實就已經包含「心所」在內了。所以只說「心淨」，而不說「心所清淨」。這種情況，就好像水清珠（水清珠，比喻「信的體性」），能澄清濁水（濁水，比喻「污穢的心和心所」）一樣。

又諸染法。各別有相。唯有不信自相渾濁。復能渾濁餘心心所。如極穢物自穢穢他。

另外一個說明「心淨為性」的理由，是相對「不信」的「自穢穢他」說的。「不信」心所和其他的煩惱不同，其他的煩惱都各有各的自相，不會染污其他的心所，只有「不信」這個心所，不但自相渾濁，還會渾濁其他的心和心所。就像髒的東西，不管放在那裡，都會把其他的東西弄髒一樣。

信正翻彼。故淨為相。

所以在說明「信」的自相的時候，就相對「不信」的自相來說，而以「心淨」為「信」的自相。

此下釋信十一心所也。以下是解釋「信」等十一個善心所的內容。

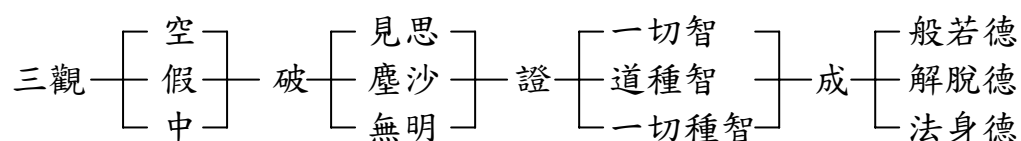
言信者。乃誠信不疑也。所謂「信」，就是「誠信不疑」的意思。

一、信實有者。謂於諸佛所說世出世間實事實理。正因正果。皆能深信而能忍可于心。不為謬事謬理。邪因邪果之所引轉。此是信因。對那些內容「誠信不疑」呢？大致上分為三類：第一類是「信實有」。就是對於佛所說的教理，不論是間接闡述「一切法因緣所生」的世俗諦（實事），還是直接開示「一切法空無自性」的勝義諦（實理），其中的正因正果關係，都能達到深信不疑的地步，因此不會再被其他錯誤的事理，或邪因邪果所轉

變。由於這是經過殊勝的理解之後，才產生的信心，因此這個「勝解」是信的因。

二、信有德者。謂於三寶。有法身。般若。解脫。真淨之德。深信好樂。不為數論三德。勝論十四德等之所惑亂。第二類是「信有德」。就是相信三寶具有法身、般若、解脫等真實清淨功德。因此對三寶深信好樂，認定它就是我們真實究竟的歸依處，由於不會再被「數論派」所說的「三德」、或者「勝論派」所說的「十四德」迷惑、混亂。

關於法身、般若、解脫三德是如何成就的，列表說明於下：



只要我們修三觀，就能破三惑，證三智，成就三德。三觀，是空觀、假觀、中觀。修習空觀，可以破見思二惑；修習假觀，可以破塵沙惑；修習中觀，可以破無明惑。所證得的三種智慧：一、是二乘所證得的一切智（了知一切法的總相，就是空相）；二、是菩薩所證得的道種智（了知一切法的差別相，對於眾生及萬法的千差萬別都能清楚了知）；三、是佛所證得的一切種智（圓滿了知一切法的總相和別相，而且不落空有二邊）。只要證得這三種智慧，就可以成就三種功德：第一是般若德，這是了知一切諸法實相所顯的功德；第二是解脫德，這是了知一切因緣所生法如幻假有，故能遠離繫縛得大自在。第三是法身德，這是證得不生不滅的法身所顯的功德。雖然三德分開來說，其實在一心中就本自具足這三德，是一即三、三即一的。

三、信有能者。謂於一切有漏善及無漏善深信。凡肯用力於此者。皆能得果。能成道業。於是生希有心。而求必得。第三類是「信有能」。對於一切世間的有漏善法和出世間的無漏善法，相信只要肯用功精進，一定能得善果和成就道業。因此生起希求的心，並且希望自己能得能成。

此二是信果。由斯信力對治不信。愛樂修證世出世善而為業用。第一類「勝解」是「信的因」，第二及第三類是「信的果」。有了這三種「信」，就能對治一切由邪見或邪因邪果所生出的「不信」。也因為有了信心的存在，所以愛樂修習世間的有漏善，和證得出世間的無漏善。因此，「對治不信」和「愛樂修善」，是「信」所產生的作用。

故曰。信為道源功德母。信能必到如來地。經中說：「信為道源功德母、信能必到如來地。」金剛經中也說：「信心清淨，則生實相。」可見「信」與成佛的關係密切，一定要信心圓滿才可以成佛。

問。深忍樂欲是信因果。如何是信之自體。答。前豈不言心淨為性。然信之自性澄清。能淨染污心心所法。以心勝故。立心淨名。不及心所。

問：「勝解」是信的因，「樂欲」是信的果，那什麼是「信」的體性呢？答：前面所說「心淨」就是「信」的體性。由於「信」的自性本來就是澄澈清明，所以它能夠清淨染污的心和心所。爲什麼這裡只提到「心淨」，而沒有提到「心所淨」呢？因爲「心法」是主，只提「心法」，「心所法」就已經包含在其中了。

如水清珠入水一寸。水清一寸。入水一尺。水清一尺。故曰。清珠投於濁水。濁水不得不清。淨信投於穢心。穢心不得不淨矣。就像「水清珠」，入水一寸水清一寸，入水一尺水清一尺。所以說，將「水清珠」投入濁水中，濁水也變得澄清了。這裡的「水清珠」比喻「信的體性」，「濁水」比喻「污穢的心及心所」，將清淨的信心，投於污穢的心中，污穢的心便不得不變得清淨。

補義。信如水清珠。人雜亂之心如濁水。若見佛像。一起信敬之心。心便清淨。〔補義〕信心如水清珠，雜亂的心如濁水，水清珠能澄清濁水，就像信心能清淨雜亂的心一樣。譬如我們見到佛像，若能生起一念虔敬的信心，當下心就變得清淨了，這就是「信」所產生的作用。

二、精進者。謂於善惡品修斷事中。勇悍為性。對治懈怠。滿善為業。勇表精進。簡諸染法。悍表精純。簡淨無記。即顯精進唯善性攝。

言精進者。謂勇於改惡遷善也。善惡修斷事者。即未生善令生。已生善令廣。未生惡遏令不生。已生惡斷令不續。言勇表勝進者。謂念念高勝增進不退也。若行染法。設雖增長。望諸善品皆名為退。不得名進故。悍表精純者。如浣垢衣。以潔白為主。故斷惡以純善為主。故此精純屬善法。以用力故淨。不同無覆無記之自性淨故。由此二義。顯此精進。是善性攝故。

十一種善法的第二個是「精進」。

二、精進者。謂於善惡品修斷事中。勇悍為性。

「精進」，就是奮勇向上的進取心。對於一切善品，都能努力地去修；對於一切的惡品，又能努力地去斷。如此勇猛、強悍地斷惡修善，就是「精進」的體性。

對治懈怠。滿善為業。

以這股剛毅果斷的力量，奮發努力地斷惡修善，自然能夠防止懈怠和退惰的現象產生，同時也能成就、圓滿一切世間和出世間的善法。所以，「對治懈怠」和「成就圓滿一切善事」，就是「精進」的作用。

勇表精進。簡諸染法。悍表精純。簡淨無記。即顯精進唯善性攝。

「勇猛」代表「勝進」的意思。意思是說，勇猛精進所修的都是善法，這樣才能使善法增進不退。若是還會行惡，即使善法還在增長，也名爲「退」，因爲惡法能使善法退失的緣故。所以，這裡「勇猛」的意思，是爲

了要分別染法使善法退失，而特別標明是「勇進、不退」的意思。「強悍」，則代表「精純」，也就是沒有夾雜任何的惡法在內，對於所修的善法，完全是純一而沒有雜染的。這種「精純」，是努力斷惡修善來的，和本自清淨的「無覆無記」不同。由此可知，「精進」不屬於「惡性」、也不屬於「無記性」，而是純屬「善性」所攝。

言精進者。謂勇於改惡遷善也。善惡修斷事者。即未生善令生。已生善令廣。未生惡遏令不生。已生惡斷令不續。所謂「精進」，就是勇猛、精勤地改惡向善的意思。如何的改惡向善呢？就是三十七菩提道品中所說的四正勤：尚未生起的善法，努力地修習使它生起；已經生起的善法，精勤地守護使它繼續增廣；尚未生起的惡法，盡力地遏止不讓它生起；已經生起的惡法，就要不畏艱難，勵力地令它斷除，永不相續。

言勇表勝進者。謂念念高勝增進不退也。若行染法。設雖增長。望諸善品皆名為退。不得名進故。因此，「精進」也可以說是「勇悍」的意思。這個「勇」，表示「勝進」，就是對於所修的善法念念不斷地高勝增進、不惰不退。若是還會行惡，雖然善法仍在增長，也不能稱為「勇進」，這是因為惡行使善法退失的緣故。

悍表精純者。如浣垢衣。以潔白為主。故斷惡以純善為主。故此精純屬善法。以用力故淨。不同無覆無記之自性淨故。而「悍」，表示「精純」。就好像清洗髒衣服，總是以清淨、潔白為目的。同樣的，斷除惡行也是純善為目的，不再夾雜任何的惡法在內。但是，如何到達如此精純無雜的地步呢？那是靠勇猛、精勤、努力、不懈地斷惡修善來的。因此，這種因為勤修才到達清淨的情況，和本來自性就是清淨的「無覆無記」不同。（「無覆無記」，是指第八識的屬性。在善、惡、無記三性當中，第八識屬無覆無記性。）

由此二義。顯此精進。是善性攝故。所以，由以上兩種涵義可以知道「精進」不屬於「惡性」、也不屬於「無記性」，而是屬於「善性」所攝。

三、慚者。依自法力崇重賢善為性。對治無慚。止息惡行為業。謂於自法尊貴增上。羞恥過惡。對治無慚。息諸惡行。

言慚者乃羞慚也。謂依自身生尊重增上。又於大法起貴重增上。謂我有此巍巍堂堂七尺之軀。又具得昭昭靈靈之佛性。不為善事。乃作諸惡。不亦慚乎。由此二種增上力故。凡見一切賢善有德之人。皆生尊敬。心生隆重想。待之如父。事之如師。復羞自己之過。有過必改。恥自己之惡。有惡必改。故能對治無慚。諸惡不作也。

十一種善法的第三個是「慚」。

一般人無法斷惡修善，自暴自棄，自甘墮落，不尊重自己又不尊重別人，或者對一切善法無法生起敬重之心，都是因為沒有「慚」心的緣故。

「慚」就是能夠反省的自覺能力，藉著自覺與反省來發現自己的過失，只要生起羞惡心，就會譴責自己並且發誓不再犯，懺心就是由此而生的，因此，「慚」可以止息一切的惡行。

三、慚者。依自法力崇重賢善為性。

「慚」，就是一種反省、自覺的能力。人類本身就具有這種自尊自重的清淨善性；同時對佛法、真理等，也有高度尊重崇敬的心。因此，只要這個善心所能真正的開展，他必定是一位能推崇恭敬一切賢善，以及尊重一切善事的人。所以「崇重賢善」，就是「慚」的體性。

對治無慚。止息惡行為業。謂於自法尊貴增上。羞恥過惡。對治無慚。息諸惡行。

也是因為具有這種體性，所以會經常地反省自己，當自己做錯事情時，也能很快地查覺，而覺得自慚形穢。這種羞恥過失、惡行的心理，能對治毫無羞恥心的「無慚」，同時也能止息一切的惡行。所以說，「對治無慚」和「止息惡行」，是「慚」的作用。

言慚者乃羞慚也。謂依自身生尊重增上。又於大法起貴重增上。所謂「慚」，就是羞恥心。依於這種人類自尊自重的善根力，以及對於佛法真理的高度尊重。

謂我有此巍巍堂堂七尺之軀。又具得昭昭靈靈之佛性。不為善事。乃作諸惡。不亦慚乎。於是反省自己，如今我已經擁有了這個堂堂七尺之軀（暇滿的人身），又具足靈明不昧的佛性，沒有好好的行善、累積功德，已經很不應該了，如今反倒行惡，這不是連一點羞恥心都沒有嗎？

由此二種增上力故。凡見一切賢善有德之人。皆生尊敬。心生隆重想。待之如父。事之如師。由於「慚」具備這樣的體性，所以見到一切賢善、有德的人，都能生起尊重恭敬的心，會像對待自己父親一樣地恭敬，像事奉自己老師一般地承事。

復羞自己之過。有過必改。恥自己之惡。有惡必改。故能對治無慚。諸惡不作也。也是因為能夠對自己的過失及罪惡感到羞恥，因此有過必改、有惡必除。所以不但對治了毫無羞恥的「無慚」心，而且也止息一切的惡行。

四、愧者。依世間力。輕拒暴惡為性。對治無愧。止息惡行為業。謂依世間訶厭增上。輕拒暴惡。羞恥過罪。對治無愧。息諸惡業。

言愧者。自恥之心也。謂依世間譏訶增上。及他人厭惡增上。言如此人。作如此事。可憎可厭。我今為人如此憎厭。不亦愧乎。由此二種增上之力。見暴戾之人。輕而不近。見作惡之人。拒而不親。復羞昔日之無知。恥曾犯之過惡。故能對治無愧。息諸惡行也。

十一種善法的第四個是「愧」。

四、愧者。依世間力。輕拒暴惡為性。

「愧」，也是一種反省、自覺的能力。它是對於會遭到社會的輿論、國家的制裁，和世人譏嫌的事情，感到羞恥，因而不願意去做這些罪惡的事。對於還會從事這些暴惡之事的人，也羞於與之為伍，而將他排拒在外。因此，這種「輕視暴人、拒絕惡事」的心態，就是「愧」的體性。

對治無愧。止息惡行為業。謂依世間訶厭增上。輕拒暴惡。羞恥過罪。對治無愧。息諸惡業。

由於不屑於從事這些有違法律、公理的事情，也恐遭到世人的訶責或嫌惡，即使有犯，內心也會對這些過失、罪行感到羞恥。所以，「愧」能對治毫無羞愧的「無愧」心，也能「止息一切的惡行」，這就是它所發揮的作用。

言愧者。自恥之心也。謂依世間譏訶增上。及他人厭惡增上。言如此人。作如此事。可憎可厭。我今為人如此憎厭。不亦愧乎。所謂「愧」，是自覺羞恥的心。基於世間輿論的譏毀、訶責；以及別人對自己惡行的厭惡這兩種因素，因此不願別人批評說：「某某人，不顧社會道德、國家法律和別人的譏笑毀謗，竟然做出這樣無恥的事來，實在是可厭、可惡。」如果我的為人已經到了這般令人厭惡的地步，難道不應該覺得羞愧嗎？

由此二種增上之力。見暴戾之人。輕而不近。見作惡之人。拒而不親。也是因為以上這兩種因素的緣故，使我們見到暴戾的人，自然輕視而不願靠近；看到作惡的人，也將他們遠遠排拒在外而不敢親近。

復羞昔日之無知。恥曾犯之過惡。故能對治無愧。息諸惡行也。同時，對自己過去的無知感到羞愧；對於曾經犯下的過惡，也覺得羞恥，所以，「愧」能對治「無愧」，也能止息一切的惡行。

「慚」、「愧」二者，指的都是反省、自覺的能力，也同樣有羞恥過惡、止息一切惡行的作用，使人很難分辨兩者的差異。其實兩者最大的差別，在於「慚」是崇重有益於自己的善法，而「愧」是輕拒有損於自己的惡法；「慚」是在自心中感覺羞慚，而「愧」是自身的過惡向世人披露後而感到羞愧，這種羞恥心，是來自於對世間輿論的尊重。

五、無貪者。於有有具無著為性。對治貪著。作善為業。

此下無貪等三法名根者。以生善之功最勝故。如草木之有根柢。而後生幹生莖。生枝生葉故。近能對治三不善根故。有者。三有果。有具者。三有因。言無貪者。謂於三界因果。厭離而無愛著。是其體性。對治愛著作善。是其業用。

十一種善法的第五個是「無貪」。

「無貪」非常重要，可是很難做到，只有在「我執」斷了以後才能做到。只要有「我執」，行的都是貪瞋癡，因為一切身口意都有自他、能所的

對立。我們學佛的目標就是要成佛，所以「無貪」、「無瞋」、「無癡」就是我們修行的目標，不但對三界六道的事物不生起一念的貪著，就是對學佛修行所有的教理和修證也能做到不貪。對法門不貪、對境界不貪、對功德不貪、不求清淨、不求空、不求悟，不求菩提、涅槃。以無所得、無所求的心勇猛精進，自然能夠到達。因為任何法門修的都是清淨心，只要有所求，心就不清淨了，又如何和法門相應？所謂的「善法欲」、「法門無量誓願學」，也並不是用來增長我們的貪。一切的修行，都是在清淨心之中自然圓成的。

五、無貪者。於有有具無著為性。對治貪著。作善為業。

所謂「無貪」，就是「不染著」的意思。對什麼不染著呢？對三界中的一切盛事都不再染著了。為什麼能夠做到不再染著呢？那是因為已經明瞭三界中輪迴的因果關係，從中體悟到「貪」是輪迴的根本，因此才能生起厭離心，而不再染著。那麼，什麼又是三界中輪迴的因果關係呢？眾生對於一切的資財、眷屬、生命、名譽、地位，乃至飲食、衣服等五欲、六塵境界，在還沒有得到的時候，積極地追求，在得到之後，又深深地耽著不捨，由此不斷生起煩惱，造下許多的善、惡業，再由不同的業，在六道中受生，這便是輪迴的因。有了這個輪迴的因，就會生出三界輪迴的果。所以，染著三有的資具（有具），是輪迴的因；所出生的三界（三有），是輪迴的果。若是能夠了知「貪」是生死的過患、輪迴的根本，自然就會對它產生厭離，從此不再因貪著而造作種種的惡業，也會開始積極行善，以累積成佛的資糧。最後連善也不著，即使是出世間的涅槃果等貪欲也不取著，這樣便能徹底的做到「無貪」了。因此，我們說：「不染著」是「無貪」的體性；「對治貪著」和「作諸善業」，是「無貪」所發揮的作用。

此下無貪等三法名根者。以生善之功最勝故。接下來介紹的是「無貪」、「無瞋」、「無癡」這三善根。為什麼稱為「根」呢？因為這三種善法，能生出一切的善法，它的功能是最殊勝的，所以稱為「根」。

如草木之有根柢。而後生幹生莖。生枝生葉故。就像草木，一旦有了根之後，才能生出幹莖、枝葉來。這是以它「出生」（一切善法）這方面來說。

近能對治三不善根故。為什麼又說它的功能是最殊勝的呢？這是因為此三善根能近進對治「貪」、「瞋」、「癡」這三種不善根，所以說它是最殊勝的。這是以它「對治的功能」這方面來說。為什麼說它是「近對治」呢？因為「對治」可分為「近對治」和「遠對治」兩種：「近對治」，是指各別對治，例如「無貪」能對治「貪」、「無瞋」能對治「瞋」等；「遠對治」，是指正見。正見可以對治一切染法，成就一切善法。由於它的範圍廣大，不是針對各別染法來說的，所以稱為「遠對治」。

有者。三有果。有具者。三有因。文中的「有」，是指「三有」，是輪迴的果；「有具」，是指三界中所有的資具，是輪迴的因。

言無貪者。謂於三界因果。厭離而無愛著。是其體性。對治愛著作善。是其業用。因此，所謂的「無貪」，就是對為什麼會輪迴三界的因果關係，有了深切的體認，了解到「貪」是輪迴的根本，因此心生厭離，而不再染著，同時也能開始積極行善。所以說，「不染著」是「無貪」的體性；而「對治貪著」和「能做一切善」是「無貪」的作用。

六、無瞋者。於苦苦具無恚為性。對治瞋恚。作善為業。善心起時。隨緣何境。皆於有等無著無恚。觀有等立。非要緣彼如前慚愧。觀善惡立。故此二種俱遍善心。

言無瞋者謂於三界苦果。及三界苦因。不生瞋恚是其體性。正對治瞋恚。善是其業用。問。此無貪瞋二善根。所緣之境有異。應不俱有。不遍善心。答。善心起時。隨緣遇何境。皆於有有具苦苦具。但於境上無著無恚而已。是觀有等苦等。以觀心立此二名。不是要緣彼有等苦等為境也。如前慚愧二法亦是觀善惡而立二名。亦非緣彼善惡為境也。故此二法俱遍善心。

十一種善法的第六個是「無瞋」。

六、無瞋者。於苦苦具無恚為性。對治瞋恚。作善為業。

「無瞋」，是對於三界中的一切「苦」及「苦具」不生瞋恚。什麼是「苦」及「苦具」呢？「苦」，是指輪迴三界的苦果；「苦具」，則是指輪迴三界的苦因。那麼，這個苦果是怎麼造成的呢？因為眾生都有「我執」，有「我執」便生煩惱，生煩惱便造業，有業力就會輪迴，苦果就是這樣造成的。因此，由「我執」生貪瞋癡煩惱而造業，是苦因；輪迴三界產生八苦、六苦、三苦（參閱菩提道次第廣論中士道之苦諦）則是苦果。除非我們真正了解苦因及業果的道理，才能對「苦」及「苦具」完全的做到「無瞋」。因為這時才真正明白，為什麼人生中充滿痛苦？又為什麼會有輪迴？原來都是自己造的。那麼，自己為什麼會造這些業呢？原來是因為無明，才會以為有一個我的存在，而因此起惑造業。要到何時才能解脫三界的苦，不再輪迴呢？至少要證到阿羅漢。因為阿羅漢已經悟到「無我」的道理，因此能斷除「我執」。沒有「我執」，就不會生煩惱，沒有煩惱就不會造業，沒有業就不會再輪迴了。所以，在見道以後，我們就是用這個悟到「無我」的智慧來斷煩惱的，如此就可以逐漸圓滿「無貪」、「無瞋」、「無癡」等善法了。所以圓滿三善根是由「無我」的智慧來達成，而不是依靠定力。即使四禪八定修得再好，都只是暫時伏住不現行而已，並沒有真正解決問題。當果報現前的時候，身心還是要受極大的痛苦、煎熬。如果這時沒有「無我」的智慧，去了知這一切都是因緣所生的話（實際上並沒有一個「我」在受報，而這些因緣所展現的果報，也是過去的惡業成熟而已），就很難安然忍受而不起瞋恚，因此也就很難成就「無瞋」這個善根。所以，要做到真正的「無

瞋」，至少也得要見空性才行。由以上可以得知，對三界中的一切苦及苦因都能如實了知，因而對周遭的人、事、物，不再引發瞋恚，這就是「無瞋」的體性；而「對治瞋恚」及「行一切善」，就是「無瞋」的作用。爲什麼要做到「無瞋」，才能行一切善呢？因爲帶著瞋恚所行的善，也是火燒功德林，一面累積資糧，一面又在破壞，所以是無法真正行善的。

善心起時。隨緣何境。皆於有等無著無恚。觀有等立。非要緣彼如前慚愧。觀善惡立。故此二種俱遍善心。

當善心生起時，不論是緣什麼境，都可以對有、有具、苦、苦具等，「不起染著」、「不生瞋恚」，這就是「無貪」、「無瞋」這兩者的功能。可見這兩種善根，是可以同時生起的。只是在觀有、有具等外境上安立「無貪」；在觀苦、苦具等外境上安立「無瞋」。並不是緣苦境時「無瞋」；或緣樂境時「無貪」。這種情況，和前面所說的「慚」、「愧」相同。並不是善所緣時起「慚」心，惡所緣時起「愧」心，而是當善心生起時，同時俱足這兩種善根，只是以「崇善」和「拒惡」的功能，來說明兩者的差別。所以這些法都是遍一切善心的。

言無瞋者謂於三界苦果。及三界苦因。不生瞋恚是其體性。「無瞋」的意思，是對於三界中的一切苦果，以及造成苦果的因，都能明瞭它只是因緣果報的展現，因此在受報時，能安然忍受，不生起絲毫的瞋恚心。所以，「不生瞋恚」就是「無瞋」的體性。

正對治瞋恚。善是其業用。它的作用，是能「對治瞋恚」和「行一切善」。

問。此無貪瞋二善根。所緣之境有異。應不俱有。不遍善心。問：「無貪」、「無瞋」這兩個善根，所緣的境界不同，如順境時「無貪」，逆境時「無瞋」，應該不能同時發生，怎麼能說它是遍一切善心呢？

答。善心起時。隨緣遇何境。皆於有有具苦苦具。但於境上無著無恚而已。是觀有等苦等。以觀心立此二名。不是要緣彼有等苦等為境也。答：當善心生起時，不論是緣什麼外境，同時都具有「無貪」、「無瞋」這兩個善根，因此可以在面對有、有具時不會心生染著；在面對苦、苦具時，不會心生瞋恚。而不是在緣有、有具境時「無貪」，在緣苦、苦具境時「無瞋」。這樣便是緣不同的「所緣境」了。所以，只是在善心生起時，觀此二境來安立「無貪」、「無瞋」這兩種名稱而已。

如前慚愧二法亦是觀善惡而立二名。亦非緣彼善惡為境也。故此二法俱遍善心。同樣的，前面的「慚」、「愧」兩個心所，也是當善心生起時就同時具足，只是在「崇重賢善」時安立爲「慚」；在「輕拒暴惡」時安立爲「愧」，而不是在緣善境時有「慚」心，緣惡境時有「愧」心。所以說，「無貪」、「無瞋」和「慚」、「愧」二法一樣，都遍一切善心的。

七、無癡者。於諸事理明解為性。對治愚癡。作善為業。

言癡者。即無明。今於諸事理分明解了。故云無癡。以明解為無癡體。諸事理者。略即四諦。廣即十二因緣。於彼起加行。故能明解。對治無明。作善是其業用。

十一種善法的第七個是「無癡」。

七、無癡者。於諸事理明解為性。

什麼是「無癡」？就是完全去除了「無明」。什麼又是「無明」？對於一切的事、理不明白，就是「無明」。「事」是指一切的現象界。它本來是因緣所生、無自性的，但是我們卻不能在這現象上看到它的無常、無我，所以才會在生滅現象中產生分別、執著、妄想，每天都是以妄心在過日子，這就是「無明」。反過來說，如果真能從這個有生滅的現象界上，去體悟它的本體實際上是不生不滅、如如不動、法爾自然的，就是明白了「理」（本體界）的內容。這時我們才會發現，原來宇宙萬法（現象界），從來沒有離開過自性的作用（本體界），離開了自性，也沒有宇宙萬法的存在。這時無明的遮障就能去除，每天雖然依舊吃飯、穿衣，卻是清醒地在過日子，每天用的是真心而不是妄心，這就是「無癡」的境界。因此，對一切事、理都能「明白瞭解」，就是「無癡」的體性。

對治愚癡。作善為業。

也只有「無癡」才能對治迷於一切事、理的愚癡，也是因為破除了一切的闇昧、無明，才知道如何正確地行一切善，否則只是在妄功用行，以為自己很精進，其實用的都是愚癡的妄心在行善。所以，「無癡」的功用，就是「對治愚癡」和「行一切善」。

言癡者。即無明。今於諸事理分明解了。故云無癡。所謂「癡」，就是「無明」，對一切事、理都不明了解。如果能夠破除「無明」，對於一切的事（現象界）、理（本體界）都徹底的明白了解，就是「無癡」。

以明解為無癡體。因此，「明白了解」（一切事、理的內容）就是「無癡」的體性。

諸事理者。略即四諦。廣即十二因緣。於彼起加行。故能明解。至於「一切事理」，簡略地說，是指四諦；廣義地說，就包括十二因緣在內。如果我們對於這些內容都能夠透過種種加行，去思惟、修習的話，便能體證這些義理，得到「無我」的智慧，而徹底明白了解一切事、理的內容。

對治無明。作善是其業用。等待了悟了一切事、理的內容後，就能破除「無明」，開始行一切善。因此，「對治無明」和「行一切善」，就是「無癡」的作用。

八、輕安者。謂遠離羸重。調暢身心堪任為性。對治昏沈。轉依為業。謂此伏除能障定法。令所依止轉安適故。

言輕安者。言貪癡羸重。故令身心昏沈。今遠離羸重昏沈故輕。能令身

心調適暢悅故安。使行人能堪任事而為其性。對治昏沈。轉依而為業用。次轉釋。謂此伏除昏沈障定之法。令所依止羸重身心。轉為輕安暢適故。

十一種善法的第八個是「輕安」。

輕安對修行來說非常重要。有時在修觀想的時候觀不起來，或者觀想起來，又不容易持久，都是因身心沒有達到輕安的緣故。真正的輕安是靠修定來的，也因為有了輕安，又可以輔助禪定，使功夫不斷提昇。另外，在揀別有沒有得初禪根本定的條件，也是看有沒有得到身心輕安。如果心雖然能安住在一個定境上，可是並沒有達到輕安，就不能算是證初禪，只能算得「欲界定」而已。

八、輕安者。謂遠離羸重。調暢身心堪任為性。

「輕安」，就是身心舒暢、安適的意思。是如何達到身心舒暢、安適的呢？那是因為已經遠離一切身心的粗重。這又是什麼樣的境界呢？有人形容「身輕如燕」，身體好像沒有重量一樣，這就是「身輕安」的感覺。這時身體裡面的五臟六腑都調和了、全身的氣脈也都通暢了。「心輕安」的話，就是心中沒有煩惱，不用再受七情六慾的牽動。在初、二、三禪中雖然還會有喜、樂動心，但是已經遠離憂苦等情緒、感受，到了四禪以上，因為與捨受相應，也就既無歡喜亦無憂了。若是得身心輕安，就可以隨意自在的修習止觀法門了，這就是「輕安」的體性。

對治昏沈。轉依為業。

修習止觀的三大障礙，就是昏沈和掉舉。昏沈是心不清明，掉舉則是心生散亂。昏沈使我們的身心無法修習一切的善業，所以必須以「輕安」來對治。同時，「輕安」也能使我們所依的粗重身心，轉為調暢、安適。所以，「輕安」的作用，就是「對治昏沈」和「轉所依的粗重身心為安適」。

謂此伏除能障定法。令所依止轉安適故。

「輕安」為什麼能發揮這些作用呢？這是因為「輕安」能降服、除滅障礙得定的昏沈，使我們原來所依止的粗重身心，轉為安適的緣故。

言輕安者。言貪癡羸重。故令身心昏沈。今遠離羸重昏沈故輕。能令身心調適暢悅故安。所謂「輕安」，就是遠離粗重。原本身體的四大不調、心中的貪瞋癡等煩惱，使得身心呈現昏沈現象，而無法修一切的善行。如今能夠遠離一切的粗重、昏沈，所以稱為「輕」；使身心達到調適、暢悅，所以稱為「安」。

使行人能堪任事而為其性。如此「輕安」的狀態，使得修行人不再被粗重、昏沈所障礙，因而能修習一切的善。所以「調暢身心、堪任修善」，是「輕安」的體性。

對治昏沈。轉依而為業用。它的作用，則是能「對治昏沈」和「轉變所依的粗重身心為安適」。

次轉釋。謂此伏除昏沈障定之法。令所依止羸重身心。轉為輕安暢適

故。正如轉釋當中所說：「輕安」，能降伏、除滅障礙禪定的昏沈；而且讓所依止的粗重身心轉為安詳舒適，所以說這兩者是「輕安」的作用。

在經論裡面也提到了三種輕安：

- 三種輕安 —
- 一、相似輕安—得定之前，相似入定之輕安。
 - 二、有漏輕安—遠離煩惱（麤重）而得，與有漏定相應之輕安。
 - 三、無漏輕安—遠離有漏（麤重）而得，與無漏定相應之輕安。

在還沒有得到根本定以前，所得到的輕安是「相似輕安」。在欲界眾生中，不管有沒有修定，都有可能得到這種輕安，如「無官一身輕」等等。這時因為粗的煩惱暫時被伏住，所以身心也會有調暢的感覺，由於並沒有真正的遠離煩惱，因此只能稱為「相似輕安」。第二是「有漏輕安」。這是與有漏定相應所得的輕安。有漏定，指的是世間定，如四禪八定等，因為還屬於世間（在三界中），所以稱為有漏定。但這裡所說的「有漏輕安」特別是指四禪。因為「有漏輕安」與身心有關，而在四空定中已經沒有色身的存在，只剩下識心的作用，所以在四空定中不論輕安。四禪中的輕安也有層次上的差別：初禪是離名言所得的輕安；二禪是離尋伺所得的輕安；三禪是離一切喜所得的輕安；四禪是離出入息、捨念所得的輕安。第三是「無漏輕安」。這是與無漏定相應所得的輕安。無漏定又稱為出世間定，分為兩種：一是證得阿羅漢果的「滅受想（滅盡）定」，這時的輕安，是止息一切受想以後所得的輕安。二是證得無上菩提成佛的「金剛喻定」，這時的輕安，是一切粗細煩惱障與所知障的種子都完全清淨之後所得的輕安，可說是究竟的輕安。

九、不放逸者。精進三根。於所斷修防修為性。對治放逸。成滿一切世出世間善事為業。謂即四法於斷修事。皆能防修。名不放逸。非別有體無異相故。於防惡事修善事中。離四功能無別用故。

言不放逸者。即是精進三根上。防修之功能。謂於所斷惡。防令不起。於所修善事。引令增長。故云功能即此防修是其體性。對治放逸。成就圓滿一切善事。是其業用。演義云。勤智守心。不犯塵境。名不放逸。又云。不放逸根。深固難拔。因不放逸。一切善根皆得增長。次釋。此不放逸。別無體性。即是精進三根。於斷惡修善事中皆能防修。即此防修一分功能。名不放逸。非離四法別有不放逸體。以與四法無異根故。

十一種善法的第九個是「不放逸」。

九、不放逸者。精進三根。於所斷修防修為性。

「放」，是放縱；「逸」，是散逸。「不放逸」，就是不讓心放縱散逸，能隨時「精進」在「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根上面，對於所應斷的惡

法，防止讓它不起，對於所應修的善法，修習令它增長，這就是「不放逸」的體性。

對治放逸。成滿一切世出世間善事為業。

如此，不但能對治身心的放逸，更能成就圓滿一切世間與出世間的善法，這就是「不放逸」的功用。

謂即四法於斷修事。皆能防修。名不放逸。非別有體無異相故。於防惡事修善事中。離四功能無別用故。

「不放逸」，並沒有自己的體、相、用，而是做到了「精進」、「無貪」、「無瞋」、「無癡」這四法，就能徹底地斷惡修善，所以離開了這四法，並沒有「不放逸」的體性、自相和功用，因此只能說「不放逸」，是依於這四法所假立的名稱。

言不放逸者。即是精進三根上。防修之功能。謂於所斷惡。防令不起。於所修善事。引令增長。故云功能即此防修是其體性。所謂「不放逸」，就是指精進在「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根上。對於應斷的惡行，防止不讓它生起，對於應修的善法，修習令它增長，這種「防修」的功能，就是「不放逸」的體性。

對治放逸。成就圓滿一切善事。是其業用。因此，它能「對治放逸」，進而「成就圓滿一切的善事」，這就是「不放逸」的作用。

演義云。勤智守心。不犯塵境。名不放逸。演義中說：「隨時用智慧觀照自己的心念，使它不隨著六塵境界放縱、散逸，就稱為不放逸。」

又云。不放逸根。深固難拔。因不放逸。一切善根皆得增長。又說：「不放逸，就像大樹的根一樣，一旦根深蒂固了之後，就很難將它拔除，於是才能長出茂密的莖幹枝葉。不放逸也是相同，一旦成就了之後，一切的善根都能因此增長。」

次釋。此不放逸。別無體性。即是精進三根。於斷惡修善事中皆能防修。即此防修一分功能。名不放逸。非離四法別有不放逸體。以與四法無異根故。接下來更進一步解釋：這個「不放逸」並沒有它自己的體性。因為只要「精進」、「無貪」、「無瞋」、「無癡」這四法，就已經能夠達到防惡修善的功能了。所以，現在只是將這一分「防修」的功能，稱為「不放逸」。並不表示離開了這四法，另外還有「不放逸」的體性存在。因此，「不放逸」和這四法的體性是相同的。

十、行捨者。精進三根令心平等正直。無功用住為性。對治掉舉。靜住為業。謂即四法令心遠離掉舉等障。靜住名捨。平等正直無功用住。初中後位辨捨差別。由不放逸先除雜染。捨復令心寂靜而住。此無別體。如不放逸。離彼四法無相用故。能令寂靜即四法故。所令寂靜即心等故。

言行捨者即是精進三根。能令自心平等正直。不假功用自然安住。以此為體。由此能令心遠離掉舉等障而得靜住。是其業用。故名為捨。以其

能捨籠重沈掉。故心得靜住。此即四禪之捨定也。是善性攝。非是無記。言平等正直無功用行。初中後位辨捨差別者。謂初捨掉舉行。心得平等。中捨邪曲行。心得正直。後捨有功用行。心得無功用住。此捨之差別相也。然此行捨離四法外。亦無別體。如不放逸離四無有別相用故。補義。言此行蘊中捨。謂眾生念念攀緣者。乃貪瞋癡也。以此三法令心掉舉。今既捨彼三。則心不掉舉。故心平等。以精進力。故增進至無功用也。

十一種善法的第十個是「行捨」。

十、行捨者。精進三根令心平等正直。無功用住為性。

「行捨」和「不放逸」一樣，都是「精進」在「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根上面，這樣久而久之，心就不再隨昏沈掉舉而轉（心平等住），也能遠離妄念分別（心正直住），待功夫純熟以後，不用再提念，也能任運使心安住在寂靜當中（無功用住）。由此可知，令心平等、正直、無功用住，是「行捨」的體性。「行捨」的「行」，是指行蘊的「行」；「捨」，是指捨棄的「捨」，與捨受中的「捨」有所不同。行蘊的內容包含兩大類：一類是二十四不相應行法，是屬於外在的物理世界；另一類是屬於內在的精神世界，就是除了受、想以外的其餘四十九個心所。平常我們在修行時常說「萬緣放下」。這裡的萬緣，指的就是行蘊的內容，可見它涵蓋之廣。如果這些都放下了，就是這裡所謂的「行捨」，也才是真正的「萬緣放下」。平常盤個腿，說要萬緣放下，無異只是癡人說夢而已。真正的「萬緣放下」，是真正勘破一切有情世間和器世間，內在的身、心與外在的世界都完全空掉了，這才叫做「行捨」。所以，我們能真正做到「行捨」之後，這時才能說「無我」、「平等無分別心」、「無緣大慈、同體大悲」……。

對治掉舉。靜住為業。

前面說過，「昏沈」是以「輕安」來對治，而「掉舉」則是以「行捨」來對治。這是因為「行捨」能使心平等、正直、無功用住，所以能對治「掉舉」。同時又能讓心真正的寂靜安住，這就是「行捨」的功用。要達到這種境界，定力至少要在四禪以上，因為在三禪以下的定中，仍然有喜、樂來擾心，只有四禪是「捨念清淨」，如此遠離苦樂二邊，心才能平等。「掉舉」就是心有高下，所以不能平等，只有心在平等時，才可能對治「掉舉」。除此之外，「行捨」也很類似慈、悲、喜、捨四無量心中的「捨無量心」，和三十七菩提道品中七覺支的「捨覺支」。

謂即四法令心遠離掉舉等障。靜住名捨。

所以，依精進、三善根這四法，令心遠離「掉舉」等得定的障礙，並且讓心寂靜，安住在平等、正直、無功用上，就稱為「捨」。

平等正直無功用住。初中後位辨捨差別。由不放逸先除雜染。捨復令心寂靜而住。此無別體。

爲什麼要分爲平等、正直、無功用住這三個階段呢？這是爲了要以初、中、後三位，來分辨「行捨」的差別。首先由「不放逸」，先除去「掉舉」、「昏沈」等雜染，才能使心安住在平等、正直上面，而最後達到寂靜不動。**如不放逸。離彼四法無相用故。能令寂靜即四法故。所令寂靜即心等故。**

「行捨」和「不放逸」相同，都是「精進」在「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根上面，因此離開了這四法，也沒有「行捨」的體性和功能。因爲是精進三善根這四法才使心達到寂靜的（作用），心寂靜之後就能安住在平等正直上（體性），所以離開了這四法，根本沒有「行捨」的存在。

言行捨者即是精進三根。能令自心平等正直。不假功用自然安住。以此為體。所謂「行捨」，是精進在三善根上，使心能平等、正直、不假功用自然安住，這就是它的體性。

由此能令心遠離掉舉等障而得靜住。是其業用。由此就能令心遠離「掉舉」、「昏沈」等障礙，進而得到寂靜安住，這就是它的作用。

故名爲捨。以其能捨重沈掉。故心得靜住。此即四禪之捨定也。爲什麼稱爲「捨」呢？就是因爲它能夠捨掉一切身心的粗重、昏沈、掉舉等得定的障礙，使心得到寂靜安住，所以才稱爲「捨」。這時的寂靜安住，也可說是四禪的「捨念清淨」。

是善性攝。非是無記。這種「寂靜安住」的狀態，並不是什麼都渾然不覺的「無記」性，而是屬於「善性」所攝。

言平等正直無功用行。初中後位辨捨差別者。謂初捨掉舉行。心得平等。中捨邪曲行。心得正直。後捨有功用行。心得無功用住。此捨之差別相也。爲什麼要分爲平等、正直、無功用行這三個階段呢？這是爲了要以初、中、後三位，來辨別「捨」的差別。首先用功時，要遠離掉舉、昏沈等現象，才能令心平等而住；接下來還必須做到無諂取等妄念，才能使心安住在正直上面；最後自然而然地，就能不加功用地安住在寂靜當中，以上就是「捨」的差別相。

然此行捨離四法外。亦無別體。如不放逸離四無有別相用故。這個「行捨」也和「不放逸」相同，離開了「精進」、「無貪」、「無瞋」、「無癡」四法，並沒有另外「行捨」的體性、自相、功用存在。

補義。言此行蘊中捨。謂眾生念念攀緣者。乃貪瞋癡也。以此三法令心掉舉。今既捨彼三。則心不掉舉。故心平等。以精進力。故增進至無功用也。〔補義〕這裡所說的「行捨」，是屬於行蘊中的「捨」，而不是屬於受蘊中的「捨」。如何達到「行捨」的？是因爲首先棄捨了能令眾生念念攀緣、掉舉的貪、瞋、癡；當心不再被掉舉障礙時，就能住在平等、正直當中；如此精進不懈，功夫增進以後，自然就能不假功用地安住在寂靜當中了。

十一、不害者。於諸有情不為損惱。無瞋為性。能對治害。悲愍為業。謂即無瞋。於有情所不為損惱。假名不害。無瞋翻對斷物命瞋。不害正違損

惱物害。無瞋與樂。不害拔苦。是謂此二羸相差別。理實無瞋實有自體。不害依彼一分假立。為顯慈悲二相別故。利樂有情。彼二勝故。

言不害者，即是無瞋。於有情處不為傷損。不為觸惱。假立此名。問。何故一體而立二名。答。以對治有異故。無瞋翻對傷物命之瞋。不害正違損物命之害。無瞋是慈。故能與樂。不害是悲。故能拔苦。是顯無瞋與不害羸相之差別也。以瞋則現行身口。甚則能傷物命故。今若以理細推。無瞋有體。不害但不損惱。未必現於行事。故為假立。問。不害既是無瞋。何須別立。答。為顯慈悲二相有別。亦顯利益彼二勝故。

十一種善法的最後一個是「不害」。

十一、不害者。於諸有情不為損惱。無瞋為性。

「不害」，就是對於一切有情不起損惱的心。由於這個「不害」的心，是「無瞋」來的，所以，「不害」並沒有自己的體性，而是以「無瞋」為它的體性。

能對治害。悲愍為業。

有了「不害」，就能對治「害心」，沒有了「害心」，才能生起對眾生的悲愍心。因此，「對治害心」和「具足悲愍心」，就是「不害」的作用。

謂即無瞋。於有情所不為損惱。假名不害。

「不害」，它的體性就「無瞋」，只是依「對於一切的有情不生損惱的心」這方面來說，假名為「不害」而已，所以「不害」是「無瞋」一分的假立。

無瞋翻對斷物命瞋。不害正違損惱物害。

那麼，「無瞋」和「不害」究竟有什麼不同呢？「無瞋」是相對於會斷眾生生命的「瞋」而說的；而「不害」是相對於會損惱眾生的「害」而說的。當瞋心生起時，可能會斷眾生的命，但是當害心生起時，只會損惱眾生而已，這就是兩者的差別。

無瞋與樂。不害拔苦。是謂此二羸相差別。

另外，「無瞋」能夠給眾生快樂，「不害」能夠幫助眾生拔苦，這也是兩者粗顯的差別。

理實無瞋實有自體。不害依彼一分假立。為顯慈悲二相別故。利樂有情。彼二勝故。

在道理上說，「無瞋」有它的自體，「不害」只是依「無瞋」一分的假立，既然自體上同屬「無瞋」，為什麼還要做這樣的區分呢？這是為了要顯示慈、悲兩者的差別。「慈」，是給眾生快樂，只有「無瞋」時能做到；「悲」是拔眾生苦，也只有「不害」時能做到。而「慈悲心」是菩薩在利樂有情時，最殊勝的功德，所以有必要將它們分別說明。

言不害者，即是無瞋。於有情處不為傷損。不為觸惱。假立此名。所謂「不害」，它的體性就是「無瞋」。這是站在「對於有情眾生沒有絲毫損

傷、觸惱的念頭」上而假立「不害」的名稱。我們常說菩薩「善護念」眾生，這個「善護念」的意義，就是菩薩隨時都護念著眾生的心，不讓眾生起一些微的憂悲損惱。因此不會說一句傷害眾生的話，也不會生起一個傷害眾生的念頭，這才是真正「不害」的含義。

問。何故一體而立二名。答。以對治有異故。問：既然「無瞋」和「不害」是同一個體性，為什麼要立兩種名稱呢？答：這是因為在對治上有所差別的緣故。

無瞋翻對傷物命之瞋。不害正違損物命之害。無瞋是慈。故能與樂。不害是悲。故能拔苦。是顯無瞋與不害麤相之差別也。「無瞋」，是專門對治會傷害眾生生命的「瞋」來說的；而「不害」，是專門對治會違惱傷損眾生的「害」來說的。所以兩者在對治上有所差別。另外，「無瞋」就是「慈」，能夠給眾生快樂；「不害」就是「悲」，能夠幫助眾生拔苦，這又是兩者在相上粗顯的差別。

以瞋則現行身口。甚則能傷物命故。只要瞋心一起，就會表現在口舌或動作上，例如與人惡口相向，或出手傷人，再嚴重一點的，就會殺害眾生的性命。

今若以理細推。無瞋有體。不害但不損惱。未必現於行事。故為假立。所以，若按道理上來推論，「無瞋」是對眾生不再做實質上的傷害，是會現行在身口上，所以有它的自體；但是「不害」只是對眾生不生起損惱的意念，並不會現行於身口上，因此說它沒有自體，只是「無瞋」體性上一分假立的名稱。

問。不害既即是無瞋。何須別立。答。為顯慈悲二相有別。亦顯利益彼二勝故。問：「不害」的體性既然就是「無瞋」，為什麼還要另外假立「不害」的名稱？答：這是為了要顯示慈、悲這兩相有所差別的緣故；而慈與悲又是菩薩在利益眾生時，兩種最殊勝的功德，所以有必要作這樣的區分。

（補充說明）「四無量心」有其各別相應的心所。「慈無量心」與「無瞋」相應；以「無瞋」善根為其體性；「悲無量心」與「不害」相應，以「不害」善根為其體性；「喜無量心」與「不嫉」相應；以「不嫉」善根為其體性；「捨無量心」與「無貪、無瞋」相應，以「無貪、無瞋」善根為其體性。「四無量心」同樣都是悲愍眾生，只是相應的心所有所不同而已。

四、根本煩惱六者。謂貪。瞋。癡。慢。疑。惡見。

此六種。乃一切煩惱之根本。煩惱皆由此而生長故。

四、根本煩惱六者。謂貪。瞋。癡。慢。疑。惡見。

第四類「根本煩惱」有六種：就是貪、瞋、癡、慢、疑，以及惡見。

此六種。乃一切煩惱之根本。煩惱皆由此而生長故。這六種，是一切煩惱的根本，所以稱為「根本煩惱」。有了這六個根本煩惱，所有的煩惱都

跟著衍生出來了。

一、貪者謂於有有具染著為性。能障無貪。生苦為業。謂由愛力取蘊生故。
言貪者。於五取蘊耽染愛著為性。輪迴三界能生苦果為業。謂由此貪愛為因。於三界取蘊苦果生生不斷。所謂愛欲為因。愛命為果。又云。有。謂後有。三有異熟之果。有具。謂彼惑業所感中有。及器世間也。

根本煩惱第一個是「貪」。

一、貪者謂於有有具染著為性。

「貪」，就是對輪迴三界的果（有），以及能生三界的因（有具），都深深的染著，這就是它的體性。譬如：這一生的名聞、利養，是過去生中善業帶來的，如果我們了解業果的道理，就不會在享受這些成果時，生起絲毫的貪著，這樣才不會對三界的異熟果報（有）產生染著。同樣的，若是我們對於三界輪迴的因（有具），具有正見正思惟的話，也不會在這上面繼續串習增長。因為「貪」是輪迴的因，若是使貪欲增長，無異是串習更多輪迴的因而已。

能障無貪。生苦為業。

「貪」，使我們耽著難捨，因此障礙「無貪」的生起；也生出一切輪迴的苦果，這就是「貪」的作用。

謂由愛力取蘊生故。

是因為這個貪愛的力量，才有了五取蘊的生命，而生出一切輪迴的苦果。

言貪者。於五取蘊耽染愛著為性。「貪」，是對這個五取蘊身產生耽染愛著，這是「貪」的體性。

輪迴三界能生苦果為業。因此輪迴三界，生出一切苦果，即是「貪」的作用。

謂由此貪愛為因。於三界取蘊苦果生生不斷。就是這個貪愛的因，才使得三界五取蘊的苦果生生不斷。

所謂愛欲為因。愛命為果。正所謂「愛欲為因，愛命為果。」這句話出自圓覺經，意思是說：愛欲是輪迴的因。由於愛欲，才生出這一期的生命，但有了這個五取蘊之身之後，又對它產生種種的貪著，才使得輪迴不斷。

又云。有。謂後有。三有異熟之果。有具。謂彼惑業所感中有。及器世間也。「有」，是後有，指三界異熟的果報。「有具」，是指輪迴三界的因一貪愛。因為貪愛，才會感得「中陰身」，以及三界的器世間。在這一期生命結束後，是一股對「我愛」強烈的執著，才形成了「中陰身」。這個「中陰身」，又帶著強烈的貪欲去投生，所以整個推動輪迴的力量，其實就是愛欲。這一期的生命，是正報；所依存的器世間，是依報。但不論是正報，還是

依報，都是由愛欲而造業，由業力而顯現的三界果報體。

二、瞋者。謂於苦苦具憎恚為性。能障無瞋不安隱性。惡行所依為業。謂瞋必令身心熱惱。起諸惡業。不善性故。

言瞋者。謂忿怒也。苦。謂生老等八苦。苦具。謂一切有漏但能生苦者。皆名苦具。以憎嫉忿恚而為自體。謂由憎嫉而起瞋恚。故以憎恚為體。能障無瞋。心不安隱。及諸惡行所依而為業用。謂瞋一起舉身燥熱。心復惱悶。諸所惡業皆從此起。諸不善心皆從此出。故曰一念瞋心起。八萬障門開。又云。瞋於羣生損害為性。住不安隱。及惡行所依為業。不安隱者。謂損害他。自生苦故。

根本煩惱第二個是「瞋」。

二、瞋者。謂於苦苦具憎恚為性。能障無瞋不安隱性。惡行所依為業。謂瞋必令身心熱惱。起諸惡業。不善性故。

「苦」，是苦果，指三苦、六苦、八苦等；「苦具」，是三界中一切能生苦果的因。對於這些苦因、苦果，因為不能忍受，所以就起了討厭、憤恨的心理，這就是「瞋」的體性。若是我們能夠了解這些苦因、苦果，是自己過去的惡業所感，當下就能安然忍受，而不發瞋恚心。否則，一動了瞋心，不但能障礙「無瞋」的生起，身心也因此不得安穩，跟著更容易造下種種的惡行，這些都是瞋心所起的作用。因為瞋心使人身心熱惱，由於不能忍受，身、口、意就很容易造下惡業。

言瞋者。謂忿怒也。苦。謂生老等八苦。苦具。謂一切有漏但能生苦者。皆名苦具。「瞋」，就是忿怒。「苦」，是指苦果，如生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得、五陰熾盛等八苦；或苦苦、行苦、壞苦等三苦都是。「苦具」，是指苦因，凡是三界中能生苦果的因，都稱為「苦具」。

以憎嫉忿恚而為自體。謂由憎嫉而起瞋恚。故以憎恚為體。「瞋」，是以憎惡、嫉妒、忿恨、恚惱，為它的自體。因為先有了憎恨、嫉妒等心理，才生起瞋恚，因此就以憎恚為它的體性。

能障無瞋。心不安隱。及諸惡行所依而為業用。「瞋」的作用，是障礙「無瞋」的生起；使心起熱惱不得安穩；並且因此造作種種的惡行。

謂瞋一起舉身燥熱。心復惱悶。諸所惡業皆從此起。諸不善心皆從此出。故曰一念瞋心起。八萬障門開。只要瞋心一起，全身立刻變得燥熱，心裡又是氣惱、又是煩悶，這時很容易因為失去理性或耐性，而做出種種的惡行。一切傷害、報復等壞念頭，也都是在這時產生。所以才會說：「一念瞋心起，八萬障門開。」，因為不管是修行上或者世俗上的障礙，都是跟著瞋心而來的。

又云。瞋於羣生損害為性。住不安隱。及惡行所依為業。不安隱者。謂損害他。自生苦故。又說：「瞋」的體性，就是對眾生起損害的心。「瞋」

的作用，是使心不安穩，以及造作一切的惡行。所謂的「不安穩」，是指因為瞋心而造作了損害他人的身口意業，不但當下身心熱惱，而且將來還要遭受果報，引發更大的苦果。

三、癡者。謂於諸事理迷闇為性。能障無癡。一切雜染所依為業。諸由無明起疑。邪見。貪等煩惱隨煩惱業。能招後生雜染法故。

言癡者。謂無明也。有二種。一、根本無明。多迷諦裡。二、枝末無明。多迷事相。謂於理事不能明了。昏迷暗昧而為體性。能障無癡善根。生煩惱業。故云一切雜染所依也。次轉釋。謂由無明能起根本煩惱隨煩惱業。又能招感後生苦果。故知一切染法皆依無明而有。若離無明無有起處故。

根本煩惱第三個是「癡」。

三、癡者。謂於諸事理迷闇為性。

「癡」的體性，就是對一切的事（諸法的事相）、理（諸法的實相）不明瞭。

能障無癡。一切雜染所依為業。

我們的愚癡無明如果沒有去除的話，就會障礙「無癡」善根的生起；一切的煩惱雜染也跟著產生，這就是「癡」的作用。

諸由無明起疑。邪見。貪等煩惱隨煩惱業。能招後生雜染法故。

因為愚癡無明，才會以為有我，因此產生貪、瞋、慢、疑、邪見等根本煩惱，以及隨煩惱，再由煩惱造業，而招感後世的一切苦果。

言癡者。謂無明也。有二種。一、根本無明。多迷諦裡。二、枝末無明。多迷事相。「癡」，就是無明。可分為二種：第一「根本無明」，是對諸法實相的本體界不了解；第二「枝末無明」，是對一切因緣所生的現象界不明瞭。

謂於理事不能明了。昏迷暗昧而為體性。能障無癡善根。生煩惱業。故云一切雜染所依也。由於「癡」是對理（本體界）、事（現象界）不能明了，因此就以昏迷暗昧為它的體性。它的作用，則是障礙「無癡」善根的生起；以及由煩惱而造作種種惡業。所以，「無明」可說是一切雜染的所依。

次轉釋。謂由無明能起根本煩惱隨煩惱業。又能招感後生苦果。故知一切染法皆依無明而有。若離無明無有起處故。另外，轉釋當中也說，「無明」不但能生起根本煩惱和隨煩惱，也能造下種種惡業，招感生死的苦果。由此可知，一切的雜染法，都是依「無明」而有，若是離開了「無明」，所有的煩惱也就沒有起處了。

四、慢者。謂恃己於他高舉為性。能障不慢。生苦為業。謂若慢於德。有

德。心不謙下。由此生死輪轉無窮。受諸苦故。

言慢者。謂我慢也。以恃己尊勝。貢高輕舉。藐視一切。是其自體。生苦是用。次轉釋。謂彼平生不以德業為事。故慢於有德。以於一切有尊德者。不生謙恭。不自卑下。自高自大。輕陵蔑裂。由此生死無窮。受苦不盡故。慢有七種。皆以我慢為主。故此單說我慢。

根本煩惱第四個是「慢」。

四、慢者。謂恃己於他高舉為性。

「慢」，就是高舉的心。在自己和別人比較以後，永遠覺得自己高過他人，這就是「慢」的體性。

能障不慢。生苦為業。

因此，它會障礙我們的謙虛（「不慢」），以及生出種種的苦果，這是「慢」所產生的作用。

謂若慢於德。有德。心不謙下。由此生死輪轉無窮。受諸苦故。

由於「慢」是對三寶等功德，以及具有功德的人，妄自尊大、不肯謙下，因此才造下種種惡業，致使生死輪轉不斷，受無量的苦。

言慢者。謂我慢也。以恃己尊勝。貢高輕舉。藐視一切。是其自體。生苦是用。這裡所說的「慢」，主要是指「我慢」。就是執著自己是最尊貴、最殊勝的，因此貢高、輕舉、藐視一切。這是「慢」的體性。它的作用，則是產生各種的苦果。

次轉釋。謂彼平生不以德業為事。故慢於有德。其次，轉釋當中也說，由於自己平生無法勤修德業，因此才會對有德的人，生起貢高我慢的心。

以於一切有尊德者。不生謙恭。不自卑下。自高自大。輕陵蔑裂。由此生死無窮。受苦不盡故。這樣對一切尊貴、有德的人，不但心不能謙恭、卑下，反而自高、自大、輕蔑、凌越一切，當然就容易造下各種惡業，使得生死不斷，受無盡的苦。

慢有七種。皆以我慢為主。故此單說我慢。慢有七種：

- 一、慢：對於不如自己的加以輕蔑；和自己相等的也予以輕蔑。
- 二、過慢：和自己相等的，認為自己勝過他；勝過自己的，卻認為和自己差不多。
- 三、慢過慢：勝過自己很多的，也認為自己勝過他。
- 四、我慢：把五取蘊當作是我、我所，而自恃、高舉，處處想駕凌於他人之上。
- 五、增上慢：唯有在修行者身上生起。就是並未真實證得禪定、神通、果位，以為自己已經證得禪定、神通、果位。
- 六、卑慢：他人明明勝過自己很多，卻毫無慚愧的說自己只差他一點點，這是由自卑感所引起的自大狂。
- 七、邪慢：自己其實沒有功德，卻為博取虛名假利，到處宣揚自己的

功德。

這七種慢心主要是以「我慢」為主，」所以在這裡單說「我慢」。

五、疑者。謂於諸諦理猶豫為性。能障不疑善品為業。謂猶豫者。善不生故。

言疑者。無決定見也。謂於無我諦實之理。無決定見。狐疑不信。不能決意直前修諸善業。故善不生。此疑依六事而生。一、聞不正法。二、見師邪行。三、見所信受意見差別。四、性自愚魯。五、甚深法性。六、廣大教法。由此六種疑方生故。

根本煩惱第五個是「疑」。

五、疑者。謂於諸諦理猶豫為性。

「疑」，是對諸法的真實諦理猶豫不決，這就是它的體性。

能障不疑善品為業。謂猶豫者。善不生故。

「疑」能障礙由「不疑」所成就的善品，這是它的作用。因為猶豫不決的人，是不可能生起任何善法的。

言疑者。無決定見也。謂於無我諦實之理。無決定見。「疑」，就是沒有決定的勝解。由於對「無我」的真實諦理不了解，因此無法產生決定的勝解。

狐疑不信。不能決意直前修諸善業。故善不生。既然狐疑不信，就無法下定決心、勇往直前修一切善業，所以善法不能生起。

此疑依六事而生。一、聞不正法。二、見師邪行。三、見所信受意見差別。四、性自愚魯。五、甚深法性。六、廣大教法。由此六種疑方生故。這個「疑」，是依六種情況而產生的：第一是聽聞不正法，沒有正知見；第二是見到上師有不如理如法的地方；第三是各宗各派的意見相左時；第四是愚癡性重；第五是無法了悟大乘所說的甚深法性；第六是不能理解大乘中的廣大教法。以上這六種原因，都可能生起懷疑。

六、不正見者。謂於諸諦理顛倒推求。染慧為性。能障善見。招苦為業。謂邪見者。多受苦故。此見差別復有五種。

言不正見為顛倒者。謂以正為邪。以邪為正。染慧而為體性。招感積集一切苦事。而為業用。謂惡見者。以苦捨苦。此世他世多受苦故。此一惡見行相差別。復有五種。

根本煩惱第六是「不正見」。

六、不正見者。謂於諸諦理顛倒推求。染慧為性。

「不正見」，是對諸法真實的諦理，做顛倒的推求、比度，以邪為正、以正為邪。這種染污的惡慧，就是「不正見」的體性。

能障善見。招苦為業。

「不正見」，不但能障礙「正見」的生起，還會招感一切的苦果。這是它的作用。

謂邪見者。多受苦故。

因為錯誤的邪見，引導的多半是錯誤的邪行，果報當然就多苦了。

此見差別復有五種。

這「不正見」，又有「薩迦耶見」、「邊見」、「邪見」、「見取見」、「戒禁取見」五種的差別。

言不正見為顛倒者。謂以正為邪。以邪為正。染慧而為體性。「不正見」為什麼稱為「顛倒」呢？因為它以正為邪、以邪為正，所以稱為「顛倒」。這種染污的惡慧，就是它的體性。

招感積集一切苦事。而為業用。而招感、積集一切的苦事，就是它所發揮的作用。

謂惡見者。以苦捨苦。此世他世多受苦故。因為持有這些錯誤見解的行人（如一些修苦行的外道），嘗試以苦行的方式來捨棄三界的苦，以為這樣可以清淨業障，可以達到涅槃解脫。結果不但使得這一世受苦，他生還必須遭受無量的苦，這都是「不正見」所造成的過失。

此一惡見行相差別。復有五種。這一類的「惡見」，由於行相的差別，又分為五種：

（一）薩迦耶見。謂於五取蘊執我我所。一切見趣所依為業。

薩迦耶者。此云身見。執身為我。起諸見故。謂於五取蘊法。執我我所。由此身見。一切見趣依之而起。

第一種是「薩加耶見」。

（一）薩迦耶見。謂於五取蘊執我我所。

「薩迦耶見」，是把五取蘊之身，妄執為「我」、及屬於「我所」有的。**一切見趣所依為業。**

有了「薩迦耶見」，其他一切錯誤的見解都跟著生起，這就是它所發揮的作用。

薩迦耶者。此云身見。執身為我。起諸見故。「薩」，是「有」；「迦耶」，是「身」，因此翻為「身見」。就是執著五蘊假合之身為「我」，也依此生起各種的不正見。

謂於五取蘊法。執我我所。由此身見。一切見趣依之而起。只要對色、受、想、行、識五蘊，執著是「我」或「我所有」，就會因為這個「身見」，而生起一切趣向於「我」的不正見。

（二）邊執見。謂即於彼隨執斷常。障處中行出離為業。

邊見者。謂此邊執。皆是薩迦耶見增上之力。隨彼所執起斷常見。障處中道出離。而為業用。

第二種是「邊執見」。

(二) 邊執見。

所謂「邊執見」，是從「薩迦耶見」來的，是討論「薩迦耶見」有、無的問題。

謂即於彼隨執斷常。

倘若認為它是斷滅（無）的，則落在「斷邊」；如果認為它是永恆存在（有）的，則落在「常邊」。這樣對「薩迦耶見」執斷、斷常，就是「邊執見」的體性。

障處中行出離為業。

「中行」，就是中道，指的是「道諦」。佛法是中道而行，所以不會落在斷常二邊。「出離」，就是涅槃解脫，指的是「滅諦」。「邊執見」，能障礙我們處中道而行的「道諦」、及出離生死的「滅諦」，這就是它的作用。

邊見者。謂此邊執。皆是薩迦耶見增上之力。「邊見」，就是在「薩迦耶見」之上，進一步討論它是斷、是常的邊執見解。「常」就認為它是永恆存在；「斷」則認為它是斷滅空無。

隨彼所執起斷常見。障處中道出離。而為業用。但不論所執的是那種邊見，都會障礙我們修習中道，以及無法出離生死，這就是它所發揮的作用。

(三) 邪見。謂謗因果作用實事。及非四見。諸餘邪執。如增上緣。名義遍故。

邪見者。謂謗無因果。破壞正見也。此見如增上緣。四見所不攝者。皆此見攝。謂一切惡見。皆依此起也。謗因果作用實事者。瑜伽云。謂依世間諸靜慮故。見世施主一期壽命。恒行布施。無有斷絕。從此命終生下賤家。貧窮匱乏。彼作是思。定無施與愛養祠祀故。意謂作善而無好報。此乃謗無因果也。

第三種是「邪見」。

(三) 邪見。謂謗因果作用實事。及非四見。諸餘邪執。如增上緣。名義遍故。

「邪見」，就是邪執的見解。範圍最廣，包括了謗因、謗果、謗作用、謗實事，還有其他不屬於「薩迦耶見」、「邊見」、「見取見」、「戒禁取見」四類的邪執，都歸在「邪見」當中。就像四緣中，無法歸在「親因緣」、「等無間緣」、「所緣緣」當中的，都屬於「增上緣」。這樣的歸類方式，主要是希望名稱能遍攝一切的義理在內。

邪見者。謂謗無因果。破壞正見也。「邪見」，就是邪執的見解，如謗無因果等，能破壞一切的正見。

此見如增上緣。四見所不攝者。皆此見攝。謂一切惡見。皆依此起也。「邪見」和「增上緣」一樣，含攝三緣以外其他的義理，凡是無法歸類在其他四見的，都稱為「邪見」。因為一切錯誤的見解，都因「邪見」而起。

謗因果作用實事者。「邪見」，除了謗無「因果」之外，還謗無「作用」、「實事」。「作用」，是指此（彼）世間、父母、中陰身等；「實事」，是指證得阿羅漢果位等。不承認有這些「作用」、「實事」的，都屬於「邪見」的範圍。

瑜伽云。謂依世間諸靜慮故。見世施主一期壽命。恒行布施。無有斷絕。從此命終生下賤家。貧窮匱乏。在瑜伽師地論當中，就引了一個謗無因果的例子。有一位外道，因為修習「世間禪定」（不是「出世間」禪定，所以不能解脫），得了天眼，看到一位施主一生沒有間斷的行布施，死後卻生在下賤、貧苦的人家，過著非常貧窮匱乏的日子。

彼作是思。定無施與愛養祠祀故。意謂作善而無好報。此乃謗無因果也。就想道：一定沒有布施得好報這樣的事，也沒有祭祀、供養三寶等功德可言。便宣稱作善沒有好報。這就是謗無因果的例子。關於謗因、謗果、謗作用、謗實事的內容，說明於下：

1、謗因：認為沒有妙行、惡行的因。

無施與（布施沒有好的果報）、無愛樂（沒有善行、功德等愛樂法可以尊重）、無祠祀（認為三寶沒有什麼功德，不必以財食供養）、無惡行（也沒有所造作的惡行）。

2、謗果：認為沒有妙行所招感的樂果；也沒有惡行所招感的苦果。

3、謗作用：認為沒有這個世間、也沒有那個世間；沒有父、也沒有母；更沒有什麼化生有情等。

瑜伽論說：「復見有一刹帝利種，命終之後，生婆羅門、毘舍、首陀羅諸種姓中，或婆羅命終之後，生刹帝利等種姓中。彼作是思：定無此世刹帝利等，從彼世刹帝利等種姓中來，亦無彼世刹帝利等，從此世間刹帝利等種姓中去。」這是謗無此世間、彼世間最好的說明。「又見母命終已生而為女，女命終已還作其母，父終為子，子還作父，彼見父母不決定已。彼作是思：世間必定無父無母。」這是謗無父母最好的說明。「或復見人身壞命終，或生無想，或生無色，或入涅槃，求彼生處，不能得見。彼作是思：決定無化生眾生（中有身），以彼處所不可知故。」這是謗無化生有情最好的說明。

瑜伽論中第一個例子，是說有一位外道在定中見到刹帝利死後，卻投生在婆羅門、毘舍或首陀羅等其他種姓中（古代印度種姓階級非常嚴格，認為是生生世世都不會改變的）；或者看到婆羅門死後，投生在刹帝利等種姓當中。因此就斷言，沒有這一世的刹帝利，從上一世的刹帝利來；也沒

有下一世的刹帝利，從這一世的刹帝利去。這就是謗無此世間、彼世間的例子。

第二個例子，是他看到母親死後，投生為女兒；女兒死後，反生為母親，父子的情形也是一樣。就想道：父母之間的關係既然會有改變，這個世間必定是無父、無母了。因此不相信佛法所說，父精、母血、中陰身三緣和合而成胎的事實。

第三個例子，是他看到人死後，並沒有中陰身去投胎，因此就想道：一定沒有化生有情（中陰身）的存在。但事實上，死後生無想天、無色天，或直入涅槃時，是沒有中陰身的。只因為他沒有足夠的智慧與神通可以知道他們的處所，所以才會生起這樣的邪見。

4、謗實事者：是說世間沒有真正證到諸漏永盡而獲得解脫的阿羅漢。

（四）見取。謂於諸見及所依蘊執為最勝。能得清淨。一切鬪諍所依為業。
見取者。謂取他見為己見。謂於前三見。及自所依蘊隨執一端。以為最為勝。即其所執。為能得清淨。由是各各互執為勝。一切鬪諍依之而起。故曰一切鬪諍所依為業。

第四種是「見取見」。

（四）見取。謂於諸見及所依蘊執為最勝。能得清淨。一切鬪諍所依為業。

「見取見」，就是所謂的「非果計果」。對於不可能得到的果，卻顛倒的認為可以得到。主要是對「薩迦耶見」、「邊見」、「邪見」所起的六十二種惡見，以及所依的五蘊之身，一一別計為最勝、最上，妄執由此見能得清淨、解脫、出離。由於各派所執的見解不同，也都堅持自己的主張是最殊勝，因此一切的鬪爭便激烈的展開了。這就是「見取見」所產生的作用。

見取者。謂取他見為己見。謂於前三見。及自所依蘊隨執一端。以為最為勝。「見取見」，就是依前面三見（薩迦耶見、邊見、邪見）所起的惡見，以及自身所依的五蘊，隨執任何一端，以為最上、最勝。

即其所執。為能得清淨。由是各各互執為勝。一切鬪諍依之而起。故曰一切鬪諍所依為業。認為只要依此「見取見」修行，就能得清淨、解脫、出離。由於各派都堅執自己的最殊勝，因此便引發各種諍鬪。所以「見取見」的作用，就是引發一切的諍鬪。

（五）戒禁取。謂於隨順諸見戒禁。及所依蘊執為最勝。能得清淨。無利勤苦所依為業。

戒禁者。謂持牛狗等戒。及自拔髮熏鼻。僧佉定慧等。由執彼因果皆為最勝。為清淨。為解脫。為出離。依此進修。毫無利益。枉受勤苦。故曰。無利勤苦也。昔有二外道。一名布刺拏維迦。受持牛戒。二名額剌刺羅婁你迦。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。此棲你持狗戒。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。此等皆由不了真道。妄執邪因。

第五種是「戒禁取見」。

（五）戒禁取。謂於隨順諸見戒禁。及所依蘊執為最勝。能得清淨。

「戒禁取見」，就是所謂的「非因計因」。如「持牛戒」而吃草，以為是生天的因，但學牛吃草並不能生天，這就是「非因計因」。只要是隨著各種執見所制定的戒律或禁忌，以及所依的五蘊之身，認為依照這些最殊勝的法門，嚴格持守各種戒律或禁忌，就能得到清淨涅槃的，都稱為「戒禁取見」。

無利勤苦所依為業。

但實際上，那只是一些無利的苦行而已，並不能真正得清淨涅槃。所以，行無益的苦行，就是「戒禁取見」所產生的作用。

戒禁者。謂持牛狗等戒。及自拔髮熏鼻。僧佉定慧等。這些「戒禁」的內容：包括持牛狗等戒（當時有些外道得了天眼，看見牛吃草、狗吃糞，結果死後卻生天，因此就學牛吃草、狗吃糞的行為，以求死後生天，這就是持牛狗戒。），以及拔自己的頭髮，用火熏鼻子，或者臥在釘床上等等，以為這樣是修戒、定、慧。

由執彼因果皆為最勝。為清淨。為解脫。為出離。他們認為持守這些戒禁是最殊勝的，可以清淨業障，可以證得涅槃解脫。

依此進修。毫無利益。枉受勤苦。故曰。無利勤苦也。那裡曉得，持守這些戒禁，並不能真正清淨業障，也不能證得涅槃解脫，這種毫無利益的苦行，只是白白的受苦而已，所以才稱為「無利的勤苦」。

昔有二外道。一名布刺拏雉迦。受持牛戒。二名額剌刺羅棲你迦。受持狗戒。這裡也舉了一個例子：在印度當時有二個外道，一個叫布刺拏雉迦，是受持牛戒的。一個叫額剌刺羅棲你迦，是持狗戒的。

二人異時往佛所。種種愛語相慰問已。時布刺拏問世尊曰。此棲你持狗戒。修道已滿。當生何處。有一次，兩人分別出發，卻同時到達佛陀處。在彼此互相慰問之後，持牛戒的布刺拏就問世尊：像棲你是持狗戒的，當他修道滿的時候，將會生在什麼地方？

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。世尊回答說：你最好不要問這個問題。但他再三的請求佛慈悲開示。佛最後就告訴他：受持狗戒的人，如果這一生都沒有犯戒的話，將來就會生在狗中，若是有所缺犯，就會墮在地獄中。

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。布刺拏聽完佛陀的話後，立刻悲泣哽咽、悲不自勝。世尊又對他說：我已經告訴你最好不要問，看你現在哭得這麼傷心，是不是懷恨於我？

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。這時布刺拏回答說：我並不是懷恨世尊，只是萬萬沒有想到，棲你將來會生在狗趣當中，進而想到自己，便不禁悲從中來。因為我一輩子都在持牛戒，將來的果報豈不也是生在牛中？既然已知錯誤，希望大慈的佛能為我們開示，如何才是正確的修行。

世尊告曰。准前狗戒。此等皆由不了真道。妄執邪因。世尊於是告誡他們：過去你們持牛戒、持狗戒，是因為不了解真道，才會「非因計因」。只有如法受持佛法的淨戒，才能真正達到解脫。希望你們從今以後放棄所有的「戒禁取見」，不要再妄執邪因，就不會落得如此悲慘的下場。

五、隨煩惱二十者。謂忿。恨。惱。覆。誑。諂。憍。害。嫉。慳。此十為小隨
無慚與無愧。此二為中隨**不信及懈怠。放逸并昏沉。掉舉。失正念。不正知。散亂。**此八為大隨

言隨煩惱者。以隨他根本煩惱而生故。言小中大者。以隨有三義。謂自類俱起。徧不善性。徧諸染心。具三名大。具二名中。俱無名小。以行相麤猛各自為主。然忿等十法。唯於不善心中各別而起。若一生時。必無第二。故名為小。其無慚無愧。乃自類俱起。但徧不善性。不通有覆。但得名中。其不信等八。自類俱起。徧染二性。不可名小。染心皆徧。不得名中。二義既殊。故名為大也。

五、隨煩惱二十者。謂忿。恨。惱。覆。誑。諂。憍。害。嫉。慳。此十為小隨
無慚與無愧。此二為中隨**不信及懈怠。放逸并昏沉。掉舉。失正念。不正知。散亂。**此八為大隨

第五類「隨煩惱」有二十種：忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳，這十個是「小隨煩惱」；無慚與無愧，這二個是「中隨煩惱」；不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失正念、不正知、散亂，這八個是「大隨煩惱」。

言隨煩惱者。以隨他根本煩惱而生故。為什麼稱為「隨煩惱」呢？因為它是隨著「根本煩惱」來的，所以稱為「隨煩惱」。

言小中大者。以隨有三義。謂自類俱起。徧不善性。徧諸染心。具三名大。具二名中。俱無名小。但為什麼又有大中小的分別呢？因為「隨」著生起煩惱的方式不同，因此就「隨」的三種含義來區分大中小。「隨」的三種含義是：第一，同類的同時現起；第二，只和「不善性」相應；不跟「善」與「無記」相應；第三，是恆常與第七識的染污四惑（我見、我愛、我癡、我慢）相應。這三個條件都具足的，就稱為「大隨煩惱」；具備前面

二個的，就稱為「中隨煩惱」；如果三個都沒有，就稱為「小隨煩惱」。

以行相麤猛各自為主。然忿等十法。唯於不善心中各別而起。若一生時。必無第二。故名為小。因為這十個「小隨煩惱」的行相比較粗猛，而且在不善心中是各別現起的。就是當一個生起時，其他就不會同時現起，所以稱為「小隨煩惱」。

其無慚無愧。乃自類俱起。但遍不善性。不通有覆。但得名中。而「無慚」與「無愧」，是當我們的心與不善相應時，就會同時現起。前面介紹「慚」與「愧」時曾經提到，「慚」與「愧」不會各別生起，而是當我們善心生起時，就同時具足「慚」與「愧」。這裡「無慚」與「無愧」的情形也是一樣。另外，「無慚」、「無愧」是遍一切的「不善性」，所以不與第七識的「有覆無記性」相應。具備這兩個條件的，就稱為「中隨煩惱」。

其不信等八。自類俱起。遍染二性。不可名小。染心皆遍。不得名中。二義既殊。故名為大也。「不信」等八個「大隨煩惱」，是同類的同時現起，又和「不善性」與「有覆無記性」相應，所以不能稱為「小隨煩惱」；它通於第七識的四種染心，所以又不能稱為「中隨煩惱」。既然和「小隨煩惱」與「中隨煩惱」的含義不同，就另外稱之為「大隨煩惱」。

一、忿者。謂依對現前不饒益境。憤發為性。能障不忿。執仗為業。謂懷忿者。多發暴惡。身表業故。此即瞋恚一分為體。

忿者。怒發也。謂依對目前不饒意境。憤怒發起。是其體性。執持器械是其業用。謂忿怒多發暴惡。身表業故。瑜伽云。若瞋恚纏。能令面貌慘烈奮發。若煩惱纏。能令發起執刀仗鬪訟違諍。故名憤發。瞋一分攝。

隨煩惱的第一個是「忿」。

一、忿者。謂依對現前不饒益境。憤發為性。

「忿」，是忿怒的意思。對於現前不利於自己的情境，產生憤怒、討厭、排斥等不滿的情緒，這就是「忿」的體性。因為眾生都是以自我為中心，所以當自己的利益受到損害的時候，就會發出憤慨的心理，這就是「忿」。

能障不忿。執仗為業。

這種憤懣的情緒，不但阻礙我們慈心（「不忿」）的生起；同時還會拿起刀杖傷害眾生，這就是「忿」所產生的作用。

謂懷忿者。多發暴惡。身表業故。此即瞋恚一分為體。

因為心中懷著忿怒的人，多半會做出暴惡的行為來，一般從身相上就可以看出。有的人忿怒時臉色發青，這表示他的肝臟不好；有的人則是臉色發白，這表示肺臟不好；若是原來有氣喘，呼吸就會變得非常急促；一開始是影響胃，總覺胃口不開、食慾不振，接下來就會傷到肝臟了。總之，忿怒對一個人的身心，都會造成很大的影響。但「忿」並沒有它自己的體性，而是以「瞋」的一分為它的體性。

忿者。怒發也。謂依對目前不饒意境。憤怒發起。是其體性。「忿」，就是發怒。對於眼前不利於自己的情境，發起憤怒的情緒，這就是它的體性。其實這個忿怒，在日常生活當中經常發生，只要有不高興、不滿意、不歡喜、討厭、埋怨、不耐煩等情緒就是了。所以，如果我們能夠在當下發現，很快把它轉化的話，就不會繼續串習增長瞋恚的習氣，也不會進入下面要介紹的「恨」、「惱」的階段了。

執持器械是其業用。它的作用，就是迫使人拿起武器、刀仗去攻擊別人。

謂忿怒多發暴惡。身表業故。因為忿怒的人，多半會做出暴惡的行為來，從他表現的身相上，就可以很明顯的看出。

瑜伽云。若瞋恚纏。能令面貌慘烈奮發。正如瑜伽師地論中所說：當一個人發起瞋恚時，面貌立刻產生變化。有的繃緊眉頭，有的咬牙切齒，有的橫眉豎眼，有的臉暴青筋，有的臉色發白……。

若煩惱纏。能令發起執刀仗鬪訟違諍。故名憤發。瞋一分攝。若是當下怒不可遏的話，就會拿起刀仗傷人，或者與人械鬥、吵架，甚至打起官司來，所以「忿」的體性就是「憤發」。它屬「瞋」的一分所攝，並沒有自己的體性。

二、恨者。謂由忿為先。懷惡不捨。結怨為性。能障不恨。熱惱為業。謂結恨者不能含忍。恒熱惱故。此亦瞋恚一分為體。離瞋無別恨相用故。

恨者。由先有忿懷惡不捨。遂成冤結。每一思之身熱心惱。以結恨者。皆由不能含容忍耐。如火燒心恒熱惱故。瞋一分攝。

隨煩惱的第二個是「恨」。

二、恨者。謂由忿為先。懷惡不捨。結怨為性。

「恨」，是心中已經先有了忿怒，如果這種不愉快的情緒繼續停留，就會形成怨結，這是「恨」的體性。

能障不恨。熱惱為業。

只要心中有了恨意，就很難生起慈心，所以它會障礙「不恨」的生起；使身心產生熱惱，這就是「恨」的作用。人若是長久結怨，很容易有高血壓、關節炎的現象，嚴重一點甚至有中風的可能。另外，有些癌症也是長期結怨所引起的。

謂結恨者不能含忍。恒熱惱故。

因為結怨的人，不能原諒、包容別人，也沒有辦法忍耐，所以身心經常處在熱惱當中，根本無法修忍辱行。

此亦瞋恚一分為體。離瞋無別恨相用故。

「恨」，也是以瞋恚的一分為它的體性，因此，離開了瞋恚，並沒有屬於自己的行相和作用。

恨者。由先有忿懷惡不捨。遂成冤結。每一思之身熱心惱。以結恨者。皆由不能含容忍耐。如火燒心恒熱惱故。瞋一分攝。「恨」，是心中先有了忿怒，但不願捨去，以致漸漸形成冤結，只要每每想起，便頓感全身熱惱。因為結恨的人，不能包容忍耐，所以才會如火燒心，經常地處在惱熱之中。「恨」，並沒有自己的體性，是「瞋」的一分所攝。

三、惱者。謂忿恨為先。追觸暴熱狼戾為性。能障不惱。蛆螫為業。謂追往惡。觸現違緣。心便狼戾。多發囂暴凶鄙麤言。蛆螫他故。此亦瞋恚一分為體。離瞋無別惱相用故。

惱者。由忿恨在先。於是追思往惡。觸現違緣。心發暴熱。兇狼乖戾。多出喧囂。暴惡麤俗鄙陋之言。螫他人故。蛆為螂蛆。即蜈蚣也。螫謂奮毒傷人也。此亦瞋一分攝。

隨煩惱的第三個是「惱」。

三、惱者。謂忿恨為先。追觸暴熱狼戾為性。

「惱」，是心中已經有了忿怒、怨恨，所以只要一想起過去的不愉快，或碰觸到眼前的不順心，就馬上變得狠毒、暴戾起來。這是「惱」的體性。**能障不惱。蛆螫為業。**

它的作用，是障礙「不惱」的生起；並且像蜈蚣一樣的惡毒傷人。**謂追往惡。觸現違緣。心便狼戾。多發囂暴凶鄙麤言。蛆螫他故。**

「追」，是追往過惡，就是追想起過去種種不愉快的事；「觸」是當下碰觸，就是眼前碰觸到不順遂的事。這時心就變得凶狠、暴戾，態度也很粗暴、囂張，言詞更是粗鄙、惡劣，就像蜈蚣一樣的惡毒傷人。

此亦瞋恚一分為體。離瞋無別惱相用故。

「惱」，也是以瞋恚的一分為它的體性。離開了瞋恚，並沒有屬自己的行相和作用。

惱者。由忿恨在先。於是追思往惡。觸現違緣。心發暴熱。兇狼乖戾。多出喧囂。暴惡麤俗鄙陋之言。螫他人故。「惱」，是心中已經有了忿、恨，所以在回想起過去的不愉快或碰觸眼前的不順心時，就會暴發熱惱。這時態度兇狼、暴戾，說話口氣囂張，言詞粗鄙、惡劣，就像蜈蚣一樣的傷害他人。

蛆為螂蛆。即蜈蚣也。螫謂奮毒傷人也。此亦瞋一分攝。「蛆」，是螂蛆，就是現在的蜈蚣。「螫」，是螫咬。形容以惡毒的言語傷害他人。「惱」，也是「瞋」的一分所攝。

四、覆者。謂於自作罪恐失利譽。隱藏為性。能障不覆。悔惱為業。謂覆罪者。後必悔惱。不安隱故。此覆癡一分攝。

覆者。藏護也。謂平生所作過惡。恐失利養名譽。隱藏遮護。唯恐人知。

是其性也。若覆罪而發露。後時必自悔惱。不得安隱。故悔惱是業用。是以大人之心光風霽月。毫無藏護。有過則人人皆見。改過則人人皆仰。若為人隱惡。此覆不可無也。

隨煩惱的第四個是「覆」。

四、覆者。謂於自作罪惡恐失利譽。隱藏為性。

「覆」，是蓋覆。就是自己在做錯了事，或者破戒、造業之後，爲了怕失去既有的名聞、利養、恭敬，便用盡一切辦法隱藏，這就是「覆」的體性。

能障不覆。悔惱為業。

這樣蓋覆的結果，反而使得胸襟無法坦然，因此它不但障礙「不覆」的生起；身心也經常處在悔恨、懊惱當中，這就是「覆」所產生的作用。

謂覆罪者。後必悔惱。不安隱故。此覆癡一分攝。

因爲蓋覆自己罪惡的人，每當想到那些覆蓋的事情，心中便充滿了無限的悔恨和懊惱，因此身心經常經常處在這種不安穩的狀態。這都是因爲愚癡的緣故，不但不明白業果的道理，也不善於觀察自己的習氣與毛病，更不知道有了過失，發露懺悔才是淨除惡業最有效的方式。因此，「覆」是「癡」的一分所攝。

覆者。藏護也。為平生所作過惡。恐失利養名譽。隱藏遮護。唯恐人知。是其性也。「覆」，就是藏覆。對於平生所做的過失或罪惡，爲了害怕失去名聞或利養，因此刻意的隱藏和掩護，唯恐別人發現，這就是「覆」的體性。

若覆罪而發露。後時必自悔惱。不得安隱。故悔惱是業用。若一旦覆蓋的罪惡被發現，一定會非常懊惱，身心也因此不得安穩。所以「覆」的作用，就是引發悔惱。

是以大人之心光風霽月。毫無藏護。有過則人人皆見。改過則人人皆仰。修行人的心，應該像「光風霽月」一樣的明朗，沒有藏覆。「光風霽月」，是形容風把整個雲霧都吹散，露出一輪皎潔的明月。皎潔的明月，比喻我們自性的光明；雲霧，則比喻覆藏的罪惡。如果我們能夠不覆藏罪惡，把染污的習氣都去掉，本自清淨光明的菩提自性就能顯露了。所以，有過不覆藏，只要勇於改過，自然會受到大家的景仰。

若為人隱惡。此覆不可無也。如果是對別人，我們反而要隱惡揚善，讚歎他的功德，不要去揭發他的隱私，所以這時的「覆」就不可以沒有。

五、誑者。謂為獲利譽。矯現有德。詭詐為性。能障不誑。邪命為業。謂矯誑者。心懷異謀。多現不實邪命事故。此即貪癡一分為體。離二無別誑相用故。

誑者。以詐欺人也。矯現者。假現也。詭謂詭譎。詐謂狙詐。惑亂於他。

現不實事。心詭為體。邪命為業者。謂以虛誑求利以資養身命。非正命食。故曰邪命。比丘乞士。清淨活命故。此亦貪癡各一分攝。

隨煩惱的第五個是「誑」。

五、誑者。謂為獲利譽。矯現有德。詭詐為性。

「誑」，就是欺誑。爲了獲得名聞利養，假裝現出有道德、學問、才能的樣子。因此，「誑」的體性就是詭詐。

能障不誑。邪命為業。

如此詭詐的人，一定不真實，也會以不正當、不合法、不道德的手段來獲取金錢、利益。所以，障礙「不誑」，及以邪命過活，就是「誑」的作用。

謂矯誑者。心懷異謀。多現不實邪命事故。

因爲一個善於欺誑的人，心裡一定充滿各種計謀，整日籌劃如何來謀取不正當的利益，所以從事的大多是不正當的邪命。

此即貪癡一分為體。離二無別誑相用故。

這樣以欺騙的手段，來謀取名聞利養的人，一定貪欲心重；不明白業果的道理，竟用不正當的邪命過活，又是愚癡的行爲。所以，「誑」是以「貪」、「癡」各一分爲它的體性，離開了這兩者，並沒有「誑」自己的行相和作用。

誑者。以詐欺人也。「誑」，就是以矯詐的手段欺騙別人。

矯現者。假現也。詭謂詭譎。詐謂狙詐。「矯現」，就是矯揉造作的偽裝表現。「詭」，是詭譎；「詐」，是狙詐，就是處心積慮地利用各種計謀來行詐騙。

惑亂於他。現不實事。心詭為體。目的就是要惑亂他人，讓人看不清他的真面目，所以表現的都不是真實的事，因此，「心思詭詐」就是「誑」的體性。

邪命為業者。謂以虛誑求利以資養身命。非正命食。故曰邪命。比丘乞士。清淨活命故。它的作用，是以邪命過活。就是用不正當、欺誑所求取的利益，來資養自己的身命，這種不以正命過活的方式，就稱爲邪命。比丘之所以托鉢乞食，就是爲了遠離四種邪命（一、下口食，二、仰口食，三、維口食，四、方口食），這樣才算清淨活命，專心修道。

此亦貪癡各一分攝。「誑」，也是「貪」、「癡」各一分所攝。

六、諂者。謂為罔他故。矯設異儀。險曲為性。能障不諂。教誨為業。謂諂曲者。為罔冒他。曲順時宜。矯設方便。為取他意。或藏己失。不任師友正教誨故。此亦貪癡一分為體。離二無別諂相用故。

諂者。巧言令色。阿諛於人也。罔他者。欺其不知不見而罔冒之也。矯設異儀者。假現奇特威儀。動止不與人同也。險。謂險惡。曲。謂邪曲。

罔冒者。欺人不知。而羅織人也。欺人不見。而蓋覆人也。曲順時宜者。奴顏婢膝。隨風倒柂也。為取他意者。務以悅人而逢迎之也。或藏己失者。掩其不善。而著其善也。直心是道場。是佛誠言。行諂曲心是違師友正教誨也。此亦貪癡各一分攝。補義。諂乃曲媚於人。人皆以為好。所謂鄉原德之賊也。

隨煩惱的第六個是「諂」。

六、諂者。謂為罔他故。矯設異儀。險曲為性。

「諂」，就是諂媚。為了諂媚別人，故作種種姿態去取悅、逢迎，這樣險惡、邪曲的心，是「諂」的體性。「罔」有二義：一同「惘」，就是令人迷惘，如墜入五里霧中；一同「網」，就是編織網羅，設想出各種花樣來網羅於人。「矯設異儀」，是假裝現出奇異的威儀，以博取他人的歡喜。

能障不諂。教誨為業。

這樣諂曲的心，能障礙正直不阿（「不諂」）的生起，也障礙了良師益友的正教誨，這就是「諂」的作用。

謂諂曲者。為罔冒他。曲順時宜。矯設方便。為取他意。或藏己失。不任師友正教誨故。

因為諂曲的人，為了要迷惑、覆蓋他人，就會用種種欺騙的方式來掩飾自己，讓人弄不清事情的真相。他善於把握時機，虛偽作假的設計出種種方法，來博取他人的好意，或隱藏自己的過失，因此很難接受良師益友的正教誨。

此亦貪癡一分為體。離二無別諂相用故。

「諂」，也是以「貪」、「癡」一分為它的體性，離開了這兩者，並沒有自己的行相和作用。

諂者。巧言令色。阿諛於人也。「諂」，就是巧言令色、阿諛諂媚於人。

罔他者。欺其不知不見而罔冒之也。「罔他」，是為了迷惑、覆蓋他人，就用欺騙的手段，使人弄不清，也看不見事情的真相。

矯設異儀者。假現奇特威儀。動止不與人同也。「矯設異儀」，就是假現奇特威儀，故意表現出與眾不同的言行舉止。

險。謂險惡。曲。謂邪曲。罔冒者。欺人不知。而羅織人也。欺人不見。而蓋覆人也。「險」，是險惡；「曲」，是邪曲，比喻「諂」心的險惡、邪曲。「罔冒」，是故意欺騙，不讓人知道事實的真相，就像編織各種花樣來網羅人（這裡的「罔」同「網」）；或故意欺騙，不讓人看見事實的真相，就像用帽子來遮蓋一樣（這裡的「冒」同「帽」）。

曲順時宜者。奴顏婢膝隨風倒柂也。為取他意者。務以悅人而逢迎之也。或藏己失者。掩其不善。而著其善也。「曲順時宜」，是選擇最適當的時機，隨時見風轉舵，好像奴婢、僕人要觀看主人的臉色行事一樣。「為取他意」，是為了迎合他人的心意，盡力去取悅、逢迎對方。「或藏己失」，就

是隱藏自己的過失，而大力吹噓自己的才能與長處。

直心是道場。是佛誠言。行諂曲心是違師友正教誨也。「直心是道場」，這是佛誠懇告誡我們的話。如果仍然行諂曲心，就是違背良師益友的正教誨。

此亦貪癡各一分攝。「諂」，也是「貪」、「癡」各一分所攝。因為諂曲是爲了謀取自身的利益，所以和「貪」相應；不明白業果的道理，沒有觀察自己習氣的智慧，又不能接受良師益友的正教誨，因此和「癡」相應。

補義。諂乃曲媚於人。人皆以為好。所謂鄉原德之賊也。〔補義〕「諂」，就是邪曲、諂媚於人。人人都說他好，實際上卻是一個「鄉愿」。所謂「鄉愿」，是只爲博取他人好感，可是完全沒有原則，罔顧道德規範的人。人人都以為他好，但卻是個敗壞道德的人，所以說：「鄉愿德之賊也」。

七、憍者。謂於自盛事深生染著。醉傲為性。能障不憍。染依為業。謂憍醉者。生長一切雜染法故。此亦貪愛一分為體。離貪無別憍相用故。

憍者。矜高自恃也。於自盛事謂足於己者。如富貴。才能。言語。政事。文學。名勢之類。由此數者。深生染著。或以富貴凌人傲物。乃至或以文學名勢等凌人傲物。眼空四海。傍若無人。如醉酒人。為酒所弄。故曰醉傲為性。一切染法依之而起。語曰如有周公之才之美。使憍且吝。其餘不足觀也已。憍傲正障謙卑。此亦貪一分攝。由愛自盛事。方生傲故。瑜伽云。此有七種。謂無病憍。少年憍。族姓憍。色力憍。富貴憍。多聞憍等。

隨煩惱的第七個是「憍」。

七、憍者。謂於自盛事深生染著。醉傲為性。

「憍」，就是驕傲。一種自高自大的心理。前面所說的「慢」，是和他人比較之後所產生的心理；「憍」，是沒有和別人比較，卻對於自己勝過別人的地方深生染著，自我陶醉、引以為傲，這就是「憍」的體性。

能障不憍。染依為業。

一個驕傲的人，很難做到虛懷若谷、謙和待人，因此障礙謙虛（「不憍」）的生起，一切的煩惱也跟著增長，這就是「憍」的作用。

謂憍醉者。生長一切雜染法故。

因爲一個人若是陶醉在自己成就、得意的事中，就容易和貪相應，違逆自己的意願時，就容易生瞋，而其他的煩惱也會跟著生起，所以說，「憍」會生長一切的雜染法。它的果報就是生來矮小，或者五官不全，這是他過去生中自大傲慢的結果，另一種果報則是容易得肝病，這是因爲自視過高易生瞋怒的緣故。

此亦貪愛一分為體。離貪無別憍相用故。

「憍」，是以貪愛的一分爲它的體性。離開了「貪」，並沒有自己的行

相和作用。

僑者。矜高自恃也。於自盛事謂足於己者。如富貴。才能。言語。政事。文學。名勢之類。「僑」，就是對於自己引以自豪的盛事，感覺自滿自高。譬如富貴、才能、言語、政事、文學、名勢之類。

由此數者。深生染著。或以富貴凌人傲物。乃至或以文學名勢等凌人傲物。眼空四海。傍若無人。如醉酒人。為酒所弄。故曰醉傲為性。對於這些引以為傲的事情，自己深深的染著在其中，也許是以富貴駕凌人之上，或者以文學、名勢來傲慢於人。這種自我陶醉、眼空四海、目中無人的模樣，就像喝醉酒的人，完全被酒所迷醉，所以說，「僑」以「醉傲為性」。

一切染法依之而起。語曰如有周公之才之美。使僑且吝。其餘不足觀也已。在這種僑慢之下，一切的煩惱都會隨著產生。所以論語上說：就像有周公這樣的才幹，但如果既驕傲又吝嗇的話，其餘的就不要再看了。

僑傲正障謙卑。此亦貪一分所攝。由愛自盛事。方生傲故。驕傲障礙人的謙卑，也屬「貪」的一分所攝。這是因為愛著自己的盛事、成就，才會生起驕傲的緣故。

瑜伽云。此有七種。謂無病僑。少年僑。族姓僑。色力僑。富貴僑。多聞僑等。瑜伽師地論中談到七種僑：一是無病僑：就是自己身體很健康，於是嘲笑別人體弱多病。二是少年僑：就是仗恃自己年少，反而鄙視老人，不知敬老尊賢。三是族姓僑：即誇耀自己是名門望族、家世顯赫。四是色力僑：就是對自己容貌的端正妍美，發出自滿的僑態。五是富貴僑：因為富有而起驕慢。六是多聞僑：仗著世智辯聰，知識學問豐富而傲視於人。七是長壽僑：壽命長且無病無痛，因此引以為傲。

若是我們能夠觀察這些盛事，都只是因緣果報的展現，是無常的，就能去除心中的貪愛、及染著盛事的驕慢，而真實地生起出離心。

八、害者。謂於諸有情心無悲愍。損惱為性。能障不害。逼惱為業。謂有害者。逼惱他故。此亦瞋恚一分為體。離瞋無別害相用故。

害者。逼惱有情。無悲無愍。無哀無憐。無惻為體。能障不害為業。謂有害者逼惱他故。瞋一分攝。問。害與瞋差別之義。答。害障不害。正障於悲。瞋障無瞋。正障於慈。又瞋能斷命。害但損他。故別也。

隨煩惱的第八個是「害」。

八、害者。謂於諸有情心無悲愍。損惱為性。

「害」，就是傷害。對眾生沒有悲愍心，並時時加以傷害、損惱，這就是「害」的體性。

能障不害。逼惱為業。

「害」能障礙大悲（「不害」）的生起，而且還會逼惱眾生，這就是「害」的作用。

謂有害者。逼惱他故。

因為有害心的人，想的、做的，都是逼迫損惱他人的事。

此亦瞋恚一分為體。離瞋無別害相用故。

「害」，是以瞋恚的一分為它的體性。離開了「瞋」，並沒有自己的行相和作用。

害者。逼惱有情。無悲無愍。無哀無憐。無惻為體。「害」，就是逼惱有情。沒有悲愍心、沒有哀憐心、沒有惻隱之心，這就是它的體性。

能障不害為業。謂有害者逼惱他故。瞋一分攝。因此能障礙悲心（「不害」）的生起，這是它的作用。由於有害心的人，經常會逼惱他人，因此是「瞋」的一分所攝。

問。害與瞋差別之義。答。害障不害。正障於悲。瞋障無瞋。正障於慈。又瞋能斷命。害但損他。故別也。問：「害」與「瞋」有什麼差別？答：害心障礙悲心的生起，只會損惱眾生；瞋心障礙慈心的生起，一旦暴怒，就可能殺害眾生的生命。這就是兩者的差別。

九、嫉者。謂殉自名利。不耐他榮。妬忌為性。能障不嫉。憂感為業。謂嫉妬者。聞見他榮。深懷憂感不安隱故。此亦瞋一分為體。離瞋無別嫉相用故。

嫉者。忌妬也。亡身從物曰殉。如俗說貪利貪名。命亦不顧。故曰亡身殉物。謂嫉妬之人。聞見他人榮貴。深裏常懷憂感不得安隱。故多方以害之。故曰女無妍醜。入宮見妬。士無賢不肖。入朝見嫉。此亦瞋一分攝。

隨煩惱的第九個是「嫉」。

九、嫉者。謂殉自名利。不耐他榮。妬忌為性。

「嫉」，就是嫉妬。當別人勝過自己時，心中總覺得不是滋味，這就是嫉妬。一般來說，名利心重、好勝心強的人，比較容易嫉妬。所以他能夠為了自身的名利，連性命都可以犧牲；也無法忍受他人的光榮、成就，這就是「嫉」的體性。

能障不嫉。憂感為業。

因此，看到別人有所成就時，就覺鬱鬱寡歡，心中糾結，不能隨喜讚歎（能障「不嫉」），這就是「嫉」所產生的作用。

謂嫉妬者。聞見他榮。深懷憂感不安隱故。

因為善於嫉妬的人，不管聽到或看到別人成就、光榮的事，就會深懷憂感，心不安穩。

此亦瞋一分為體。離瞋無別嫉相用故。

所以，「嫉」也是以「瞋」的一分為它的體性。離開了「瞋」，並沒有自己的行相和作用。

嫉者。忌妬也。亡身從物曰殉。如俗說貪利貪名。命亦不顧。故曰亡身殉物。「嫉」，就是忌妬。「殉」，是爲了名利而犧牲自己的生命。就像俗話所說的：一個人爲了貪利貪名，可以連性命都不顧了。所以說是「亡身殉物」。

謂嫉妬之人。聞見他人榮貴。深裏常懷憂感不得安隱。故多方以害之。一個善於嫉妬的人，一聽到或看到別人的光榮、顯貴，就暗地裡憂悶緊張，心裡始終無法安隱、寧靜，爲了障礙別人的成就，甚至會起害心，盤算如何去阻撓別人。

故曰女無妍醜。入宮見妬。士無賢不肖。入朝見嫉。所以古人說：女子沒有真正的美醜，只要被選入宮內當嬪妃，就會遭人嫉妬；讀書人也沒有賢與不肖的差別，只要能入朝爲官，就成了眾人嫉妬的對象。

此亦瞋一分攝。「嫉」，也是「瞋」的一分所攝。這是因爲「嫉」會生起害心，損惱他人的緣故。

十、慳者。謂耽著財法。不能惠捨。秘悋為性。能障不慳。鄙畜為業。謂慳悋者。心多鄙澁。畜積財法不能捨故。此即貪愛一分為體。離貪無別慳相用故。

慳者。吝惜也。耽。謂沉湎。著。謂固執。財。謂資財。法。謂道法。有財不捨謂之守錢虜。有法不施謂之啞羊僧。秘。謂藏於密處。悋。謂執吝不放手。鄙畜者。唯鄙澁故能畜積也。此上十法。唯是不善。名為小隨。

隨煩惱第十個是「慳」。

十、慳者。謂耽著財法。不能惠捨。秘悋為性。

「慳」，就是慳悋。對於自己所擁有的財、法，耽著難捨、不肯惠施，還秘密把它收藏好，不肯輕易示人，這就是「慳」的體性。我們一般常把慳貪連在一起使用，但嚴格來說，「慳」與「貪」是有差別的。「貪」，是沒有得到的想得到，而且希望越多越好；「慳」，是對已經得到的，卻捨不得拿出來布施。

能障不慳。鄙畜為業。

「慳」，使我們無法捨、放下（障礙「不慳」）；並且還用卑鄙的手段來積蓄財、法，這就是「慳」的作用。

謂慳悋者。心多鄙澁。畜積財法不能捨故。

因爲慳悋的人，心多鄙悋慳澁，所以會用各種手段來蓄積財法，完全不能布施。

此即貪愛一分為體。離貪無別慳相用故。

「慳」，是以貪愛的一分爲它的體性，離開了「貪」，並沒有「慳」自己的行相和作用。

慳者。吝惜也。耽。謂沉湎。著。謂固執。財。謂資財。法。謂道法。「慳」，是吝嗇。「耽」，是沉湎在其中。「著」，是非常固執。「財」，是指所有的財物。「法」，是指所得的道法。

有財不捨謂之守錢虜。有法不施謂之啞羊僧。有財不捨的，稱為「守財奴」；有法不施的，叫做「啞羊僧」。

秘。謂藏於密處。恪。謂執吝不放手。鄙畜者。唯鄙澀故能畜積也。「秘」，是爲了怕人發現，把它藏在很隱密的地方。「恪」，是心中抓得很牢不肯放手。「鄙畜」，就是用卑鄙的手段達到蓄積的目的。

我們修行難以成就，主要的原因，就在還有很多東西看不開、放不下、捨不得，這都是「慳」的習氣。它的果報就是人緣不好、貧窮（恪於財施）、愚癡（恪於法施）。若是能經常念死無常，知道這一切財法只是因緣所生，死後都帶不走，並且多多思惟布施的功德，如得富貴、智慧、人緣佳等，就能對治慳吝的習氣。在佛陀當時有一位弟子叫周利槃陀伽，生性非常魯鈍愚笨，無論如何教導，就是連一首偈頌都背不起來，最後佛陀只有教他唸「掃帚」兩個字，終於開悟成阿羅漢。這位弟子就是因爲過去世恪法，所以今生才有這樣愚癡的果報，這就是恪法最好的例子。

此上十法。唯是不善。名為小隨。以上介紹的十法，只屬於「不善性」，而且都是各別現起的，所以稱為「小隨煩惱」。

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

無慚者。不自羞恥也。不顧自法者。人至於無羞恥。則己身不顧。何況道法。故於一切不仁不義之事。了無忌憚。靡不為己。於是見賢有德之人。則輕易而拒絕之。不相往來。此無慚之性也。既不親重有德。則必狎近無知朋黨。而成惡行。此無慚之用也。

隨煩惱的第十一個是「無慚」。

十一、無慚者。謂不顧自法。輕拒賢善為性。

「無慚」，是完全不顧自己的道德、品性、修養，也不重視佛法的戒律等。因此，心中輕視排斥賢善之人，以及諸種功德善業等。這就是「無慚」的體性。

能障礙慚。生長惡行為業。

「無慚」，能障礙「慚」心的生起，並且讓惡行不斷的增長廣大。這就是「無慚」的作用。

謂於自法無所顧者。輕拒賢善。不恥過惡。障慚生長諸惡行故。

因爲一個對自己的道德、善法，都能夠置之不理的人，就一定會輕視、排拒賢人善事，認爲這些人、法不值得我重視。對自己的過失、罪惡，當然也不會感到羞恥，因此才會讓一切的惡行繼續增長廣大。

無慙者。不自羞恥也。「無慚」，就是對自己沒有羞恥的心。儒家說：「知恥近乎勇」。一個人有羞恥心，就有勇氣改過，很快就能成聖成賢。

不顧自法者。人至於無羞恥。則己身不顧。何況道法。「不顧自法」，是說一個人到了沒有羞恥的時候，就連自己的道德、修養都可以不顧，更何況是一切世間（仁義道德等），及出世間（戒律等）的善法了。

故於一切不仁不義之事。了無忌憚。靡不為己。所以，對於一切不仁不義的事，都可以毫無顧忌、畏懼的去做，完全只為自己的利益著想。

於是見賢有德之人。則輕易而拒絕之。不相往來。此無慚之性也。於是，見到有賢有德的人，反而輕視、拒絕，不願與他們來往，這就是「無慚」的體性。

既不親重有德。則必狎進無知朋黨。而成惡行。此無慚之用也。既然不去親近重視那些有德的人，當然親近的都是和他同樣無知的朋友、黨羽，大家在一起，自然就會繼續造下更多的惡行。這就是「無慚」的作用。

十二、無愧者。謂不顧世間。崇重暴惡為性。能障礙愧。生長惡行為業。謂於世間無所顧者。崇重暴惡。不恥過罪。障愧生長諸惡行故。

無愧者。不羞於人也。不顧世間者。謂甘心為惡之人。尚不顧自身。何暇復顧世人譏訶彈斥。故經云。有二白法能救眾生。一慚二愧。慚者。自不作罪。愧者。不教他作。慙者內自羞恥。愧者發露向人。慙者羞天。愧者羞人。有慚愧者可名為人。若無慚愧。與諸禽獸不相異也。此二自類俱起。但遍不善故。故名中隨。

隨煩惱的第十二個是「無愧」。

十二、無愧者。謂不顧世間。崇重暴惡為性。

「無愧」，是完全不顧社會上道德、法律的規範，也不在意世間輿論的批評、責難，反而尊崇、重視的是世間各種暴惡行為，這就是「無愧」的體性。

能障礙愧。生長惡行為業。

「無愧」，能障礙「愧」的生起；也使一切的惡行繼續增長。這就是它的作用。

謂於世間無所顧者。崇重暴惡。不恥過罪。障愧生長諸惡行故。

因為對世間輿論的批評、責難都毫無顧忌的人，自然重視、推崇的是暴惡的行為，對自己所犯下的過失、罪惡也不會感到羞恥，因此障礙「愧」心的生起，使得一切的惡行繼續增長。

無愧者。不羞於人也。不顧世間者。謂甘心為惡之人。尚不顧自身。何暇復顧世人譏訶彈斥。「無愧」，就是對別人沒有羞恥的心。「不顧世間」，是說他完全不顧著世間的輿論、道德等。像這樣甘心為惡的人，連自己的罪業都不顧了（不見怖畏），更何況是世間的訶責、譏笑、斥罵呢！

故經云。有二白法能救眾生。一慚二愧。所以經中說：只有兩種善法可以救眾生，一個是「慚」；一個是「愧」。因為只有慚愧心，才使人有高度的反省力，只有慚愧心，才會至誠懺悔自己的過惡，也只有慚愧心，才會使人有向上向善的心。

慚者。自不作罪。愧者。不教他作。慙者內自羞恥。愧者發露向人。慙者羞天。愧者羞人。「慚」，是自己不造惡業，「愧」，是不叫他人行惡；「慚」，是自己內心感覺羞恥，「愧」，是向人發露懺悔；「慚」，是自己對得起天地良心，「愧」是對於社會大眾有所交待。

有慚愧者可名為人。若無慚愧。與諸禽獸不相異也。只有具足慚愧心的，才能夠叫做人。若是沒有慚愧心，那和畜生又有什麼差別呢？

此二自類俱起。但遍不善故。故名中隨。這兩者是在一念惡心中同時俱足，而且遍一切「不善性」，所以稱為「中隨煩惱」。

十三、不信者。謂於實德能。不忍樂欲。心穢為性。能障淨信。墮依為業。謂不信者多懈怠故。不信三相。翻信應知。然諸染法各有別相。唯此不信自相渾濁。復能渾濁餘心心所。如極穢物。是故說此心穢為性。

不信者。謂無誠信也。既無真實之信。則於一切實事實理。不能忍可。於真淨德不生好樂。於善功能不起樂欲。又不信自心可以作佛。自心可以為堯舜。唯不信故不勤修治。鹵莽滅裂。故令心田日益荒穢。如狼莠蓬蒿充塞田中。故曰人而無信不知其可也。然忿等諸所。皆名穢法。而不信一法為穢尤甚。非唯自穢。兼又穢人。謂自不信。又壞他之信心。又於十一善法中。但只無信心一法。則餘一切法皆渾濁不成。故云濁餘心心所。是故說此心穢為性也。此下八法。自類俱起。遍不善性。遍諸染心。三義皆具。故名大隨。

隨煩惱的第十三個是「不信」。

十三、不信者。謂於實德能。不忍樂欲。心穢為性。

「不信」，就是對於實、德、能三者，不能具足信忍、信樂、信欲。「實」就是一切法的實事（有為法）、實理（無為法）。因為對一切的事理不明，所以無法生起「信解」（信忍）。「德」，是指三寶清淨的功德（法身德、般若德、解脫德）。由於對這些功德信心不足，因此無法產生「信樂」（不樂這些真實的功德）。「能」，是指成就一切世間、出世間善法的能力。如果不相信自己能夠成就這些善法，當然就很難生起能得、能成的希求心（信欲）。對於實、德、能三者，沒有信忍、信樂、信欲的話，就會污穢我們的心與心所，這就是「不信」的體性。

能障淨信。墮依為業。

「不信」，能障礙清淨信心的生起；也會使惡業繼續增長，這就是它的作用。

謂不信者多懈怠故。

因爲不信的人，對善法多放逸、懈怠，所以就使惡業繼續增長。

不信三相。翻信應知。

「不信」的三相（不信實、不信德、不信能），從「信」的信有實、信有德、信有能三相翻轉過來，就可以得知。

然諸染法各有別相。唯此不信自相渾濁。復能渾濁餘心心所。如極穢物。是故說此心穢為性。

一般的染污法，都有它各別的行相，只有「不信」與其他的染法不同，它不但使自己渾濁，還會去染污其他的心和心所。就好像極穢物，不管放在什麼地方，都會染污其他。因此，污穢其他的心與心所，就是「不信」的體性。

不信者。謂無誠信也。既無真實之信。則於一切實事實理。不能忍可。於真淨德不生好樂。於善功能不起樂欲。「不信」，就是沒有誠信的心。既然沒有真實的信心，當然對於一切法的實事、實理，就沒有辦法產生勝解；對三寶真實清淨的功德（般若德、解脫德、法身德），也無法生起好樂的心；對一切的善法，更是沒有欲求、欲得的心。

又不信自心可以作佛。自心可以為堯舜。唯不信故不勤修治。鹵莽滅裂。故令心田日益荒穢。如狼莠蓬蒿充塞田中。既不相信自己心可以作佛，又不相信自己心可以成堯舜。因爲不信，所以不能精進修習一切善法，而任其放逸、懈怠。就像本來好好的一畝良田，卻讓它日益荒蕪，任憑莠、蓬、蒿等雜草充塞田中。（「良田」，比喻本自清淨的佛性；「雜草」，比喻不信等煩惱的染污）。

故曰人而無信不知其可也。所以說，一個人如果沒有信心的話，其他的就不足再論了。

然忿等諸所。皆名穢法。而不信一法為穢尤甚。非唯自穢。兼又穢人。謂自不信。又壞他之信心。前面所說的「忿」等煩惱，雖然也稱染污法，但都沒有現在這個「不信」這麼嚴重。因爲它不但染污了自心，還染污他人的心。不但自己沒有信心，還要破壞他人的信心。

又於十一善法中。但只無信心一法。則於一切法皆渾濁不成。故云濁餘心心所。是故說此心穢為性也。譬如在前面的十一種善法當中，只要缺少「信」這一法，其餘的善法就會被渾濁而無法成就。所以說，「染污其他的心和心所」，就是「不信」的體性。

此下八法。自類俱起。遍不善性。遍諸染心。三義皆具。故名大隨。從「不信」開始的以下八法，因爲具足自類俱起、遍不善性、遍諸染心，這三種義理，所以稱爲「大隨煩惱」。

十四、懈怠者。謂於善惡品修斷事中。懶惰為性。能障精進。增染為業。謂懈怠者。滋長染故。於諸染事而策勤者。亦名懈怠。退善法故。於無記

事而策勤者。於諸善品無進退故。

懈怠者。無精進力也。於善不修。於惡不斷。百體俱懈。百事俱廢之謂。故曰懶惰為性。唯其日用不肯奮力於善。故令諸染漸漸增長。故曰增染為業。故瑜伽云。謂執睡眠偃臥為樂。晝夜唐捐。捨眾善品。問。戴星而出。戴星而入。孳孳於利汲汲於名者。豈非精進。答。此雖策勤染事。亦是懈怠。勤於染而怠於善故。染法進而善法退故。唯日用孳孳為善。方名策勤。無記沒要緊事。於善品中。無進無退者。亦名懈怠。

隨煩惱的第十四個是「懈怠」。

十四、懈怠者。謂於善惡品修斷事中。懶惰為性。

「懈怠」，就是對於斷惡修善的事情，鬆懈、怠慢、懶惰，這是它的體性。

能障精進。增染為業。

因此障礙了我們精進的力量；使染污的惡業增長，這就是它的作用。

謂懈怠者。滋長染故。於諸染事而策勤者。亦名懈怠。退善法故。

因為「懈怠」的人，對於應修的善法不修，應斷的惡法不斷，當然就會滋長一切的雜染。若是精進於世間的雜染法，如求名求利等，也稱為「懈怠」。因為染法會使善法退失的緣故。

於無記事而策勤者。於諸善品無進退故。

如果精進於種種無記的事，如睡眠、發呆或昏沉等，也是「懈怠」。因為這對善品來說，沒有進步、也沒有退失的緣故。

懈怠者。無精進力也。於善不修。於惡不斷。百體俱懈。百事俱廢之謂。故曰懶惰為性。「懈怠」，就是缺乏精進力。對於善法沒有努力的修，對於惡法也沒有努力的斷，整日身體慵懶、精神鬆懈，因此荒廢所有修行的事。所以說「懈怠」的體性就是懶惰。

唯其日用不肯奮力於善。故令諸染漸漸增長。故曰增染為業。由於平日不肯努力修善，才使得一切的染污繼續增長。所以說，「增長染污」是「懈怠」的作用。

故瑜伽云。謂執睡眠偃臥為樂。晝夜唐捐。捨眾善品。瑜伽師地論中說：「懈怠」使人耽著睡眠，整日以躺臥為樂，致使白天、夜晚都白白空過，也因此捨棄一切的善品。

問。戴星而出。戴星而入。孳孳於利汲汲於名者。豈非精進。答。此雖策勤染事。亦是懈怠。勤於染而怠於善故。染法進而善法退故。問：每天披星而出、戴月而歸，急於追求名利的人，不也很精進嗎？答：這些人雖然精進在名利上，但還算是「懈怠」。因為這樣精勤染法而怠惰善法，只會使染法增長、善法退失，所以不能算是「精進」。

唯日用孳孳為善。方名策勤。只有每天時時刻刻都勤修善法的，才能算是「精進」。

無記沒要緊事。於善品中。無進無退者。亦名懈怠。「無記」，是指一些沒什麼要緊的事情。精勤這些無記的事，雖然不會使善法退失，但也無法增長，所以稱為「懈怠」。

十五、放逸者。謂於染淨品不能防修。縱蕩為性。障不放逸。增惡損善所依為業。謂由懈怠及貪瞋癡。不能防修染淨品法。總名放逸。非別有體。
放逸者。放。謂放蕩。逸。謂縱逸。不簡束也。集論云。依止懈怠。及貪瞋癡。不修善法。於有漏法。心不防護為體。增惡損善所依為業。由縱蕩故。惡業增長。故善根損壞。問。此放逸以何為體。答。懈怠三根。不能防修染淨法。總名放逸。離上四法。別無體性。

隨煩惱的第十五個是「放逸」。

十五、放逸者。謂於染淨品不能防修。縱蕩為性。

「放逸」，就是放任、縱逸。對於一切的染法，不能防止令它不起，對於一切的淨品，也不能修習使它增長。如此縱逸、放蕩，就是「放逸」的體性。

障不放逸。增惡損善所依為業。

「放逸」，能障礙「不放逸」的生起；並且不斷地增長惡業、損害善業，為一切的惡事所依，這就是「放逸」的作用。

謂由懈怠及貪瞋癡。不能防修染淨品法。總名放逸。非別有體。

「放逸」，是因為懈怠，以及貪、瞋、癡，才不能防止染法的生起，以及修習一切的善法，因此，離開了懈怠、貪、瞋、癡這四法，也沒有「放逸」自己的體性。

放逸者。放。謂放蕩。逸。謂縱逸。不簡束也。所謂「放逸」，「放」，是放蕩；「逸」，是縱逸，就是無法收攝約束的意思。

集論云。依止懈怠。及貪瞋癡。不修善法。於有漏法。心不防護為體。增惡損善所依為業。集論中說：所謂「放逸」的體性，就是依止懈怠、及貪、瞋、癡，既不修習善法，也不防護煩惱（有漏法）。它的作用，則是不斷增長惡業、減損善業，為一切惡事的所依。

由縱蕩故。惡業增長。故善根損壞。由於心的縱逸、放蕩，才使得惡業不斷增長，善根不斷的損壞。這裡的善根，是指「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根。換句話說，「放逸」就是無法精進在「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根上。

問。此放逸以何為體。答。懈怠三根。不能防修染淨法。總名放逸。離上四法。別無體性。問：「放逸」，以什麼為它的體性？答：只要是因為懈怠、及貪、瞋、癡，不能防止染法的生起，不能修習善法使增長，就稱為「放逸」。所以，離開了這四法，並沒有另外「放逸」的體性。

十六、惛沉者。謂令心於境無堪任為性。能障輕安毗婆舍那為業。惛沉別相者。謂即懵重。令俱生法無堪任故。

惛沉者。謂惛昧沉重。謂此心能令昭靈不昧之體。漸漸昏昧。漸漸沉沒。無所堪能。無所肩任。是其性也。此昏沉一法使身不得輕安。而心不得入觀矣。昏沉別有自性者。謂即懵重。問。懵重與癡有何別異。答。癡以迷闇為相。昏沉以懵重為相。迷闇為相者。謂一總不知不覺。懵重為相者。雖非一總不知不覺。而由惛昧沉重。能使身心不得輕安自在。是故此二有差別。懵。訓昏。重。訓沉也。

隨煩惱的第十六個是「昏沉」。

十六、惛沉者。謂令心於境無堪任為性。

「昏沉」，就是心對於所緣境，沒有堪任性。沒有堪任性的意思，是說心沒有辦法自在作主，這就是「昏沉」的體性。

能障輕安毗婆舍那為業。

因此，它能障礙「輕安」的生起，以及「毗婆舍那」的觀照，這就是「昏沉」的作用。

惛沉別相者。謂即懵重。令俱生法無堪任故。

「昏沉」的自相，就是懵懂、沉重。它使我們俱生的心、心所法沒有堪任性（心無法自在作主）。

惛沉者。謂惛昧沉重。謂此心能令昭靈不昧之體。漸漸昏昧。漸漸沉沒。無所堪能。無所肩任。是其性也。「昏沉」，就是昏昧、沉重。它能使我們原本靈明不昧的自性，慢慢進入昏昧，漸漸陷入沉沒，而不再有任何的堪任性，這就是它的體性。

此昏沉一法使身不得輕安。而心不得入觀矣。它的作用，是使身得不到輕安，心也無法入觀。

昏沉別有自性者。謂即懵重。「昏沉」別有它的自體，就是懵懂、沉重。

問。懵重與癡有何別異。問：「懵重」和「癡」有什麼差別？

答。癡以迷闇為相。昏沉以懵重為相。迷闇為相者。謂一總不知不覺。懵重為相者。雖非一總不知不覺。而由惛昧沉重。能使身心不得輕安自在。是故此二有差別。懵。訓昏。重。訓沉也。答：「癡」，是以「迷闇為相」；「昏沉」，是以「懵重為相」。「迷闇為相」的意思，是對一切法的理（本體界）、事（現象界）不明瞭，能障礙「無癡」善根的生起；「懵重為相」的意思，並不是不明事理，而是一種昏昧、沉重的狀態，它能使身心不得輕安自在。這就是兩者的差別。「懵」，是昏昧；「重」，是沉重。

十七、掉舉者。謂令心於境不寂靜為性。能障行捨奢摩他為業。由憶昔樂事生故。掉舉別相。謂即鬻動。令俱生法不寂靜故。

掉舉者。謂掉并輕舉。俛仰四海。頃刻九州。令心不得暫時寂靜。是其

體性。能障行捨及止。是其業用。掉舉之別相即是囂喧妄動。令俱生心心所法不寂靜故。障捨摩他是其業用。奢摩他。此云止。即寂靜義。由有囂動。令不寂靜。故以掉舉有三。身掉舉。亂動。口掉舉。亂言。意掉舉。亂思。

隨煩惱的第十七個是「掉舉」。

十七、掉舉者。謂令心於境不寂靜為性。

「掉舉」，是心沒有辦法寂靜、安住在所緣境上，這就是它的體性。

能障行捨奢摩他為業。由憶昔樂事生故。

它的作用，是障礙「行捨」（令心平等、正直、不假功用、自然安住）和「奢摩他」（止）的生起。這是由追憶往昔歡樂、嬉笑等事所引發的。可見「掉舉」仍屬「貪」分所攝。

掉舉別相。謂即囂動。令俱生法不寂靜故。

「掉舉」的自相，就是囂動。能使俱生的心、心所法不得寂靜。

掉舉者。謂掉并輕舉。俛仰四海。頃刻九州。令心不得暫時寂靜。是其體性。「掉舉」，是掉動、輕舉。一下子縱橫四海，一下子又神遊九州，使心不得片刻的安寧，這就是它的體性。

能障行捨及止。是其業用。能障礙「行捨」以及「止」的生起，這就是它的作用。

掉舉之別相即是囂喧妄動。令俱生心心所法不寂靜故。障捨摩他是其業用。奢摩他。此云止。即寂靜義。由有囂動。令不寂靜。「掉舉」的別相，就是喧囂、妄動。使俱生的心、心所法不得寂靜，因此障礙「奢摩他」的生起，這是它的作用。奢摩他，稱為「止」，是寂靜的意思。由於心的囂動、不能寂靜，所以無法得止。

故以掉舉有三。身掉舉。亂動。口掉舉。亂言。意掉舉。亂思。「掉舉」有身、口、意三種：身掉舉，是身好遊蕩、戲謔、玩耍，終日坐立不安；口掉舉，是口好吟唱、諍論、談笑，終日言不及義；意掉舉，是意念紛飛、胡思、亂想，終日恣意奔馳。

十八、失正念者。謂於諸所緣不能明記為性。能障正念散亂所依為業。謂失念者。心散亂故。

失念者。忘失正念也。煩惱相應念為體。散亂所依為業。何謂散亂所依耶。謂失念者。心散亂故。

隨煩惱的第十八個是「失正念」。

十八、失正念者。謂於諸所緣不能明記為性。

「失正念」，就是忘失正念。心對於所緣境，不能明白的記憶（常常忘失所緣），這就是它的體性。

能障正念散亂所依為業。謂失念者。心散亂故。

能障礙「正念」的生起；並且為一切散亂的所依，這就是它的作用。因為失念的人，心一定散亂。

失念者。忘失正念也。煩惱相應念為體。「失念」，就是忘失正念。一旦失去正念，心馬上就跟煩惱相應了。所以，「失正念」的體性，就是跟煩惱相應。

散亂所依為業。它的作用，就是一切散亂的所依。

何謂散亂所依耶。謂失念者。心散亂故。為什麼是一切散亂的所依呢？因為失正念的人，心一定散亂。

十九、不正知者。謂於所觀境謬解為性。能障正知。毀犯為業。謂不正知者。多所毀犯故。此不正知。慧與癡各一分攝。

不正知者。謂於所觀境起邪謬解。即是邪慧。亦名惡慧。由此邪慧。故起不正知。身語心行毀犯所依為業者。謂於一切事不正觀察。以不了知應作不應作。多所毀犯故。謬解如認賊為子。以是為非。以非為是。於是毀禁犯戒。無不為己。如云酒肉不礙菩提路等。

隨煩惱的第十九個是「不正知」。

十九、不正知者。謂於所觀境謬解為性。

「不正知」，就是對於所觀境，起了錯誤的認知，這是它的體性。

能障正知。毀犯為業。謂不正知者。多所毀犯故。

能障礙「正知」的生起；身、口、意三業也容易有所毀犯，這是它的作用。因為「不正知」的人，對一切事理沒有正確的認知，經常是非顛倒、黑白不分，所以身、口、意三業多所毀犯。

此不正知。慧與癡各一分攝。

「不正知」，各屬「慧」、「癡」的一分所攝。這個「慧」，不是智慧的「慧」，而是指「邪慧」。因為「邪慧」的引導，才會生起「不正知」；更是受「愚癡」的影響，才會不明正理，所以各屬「慧」、「癡」的一分所攝。

不正知者。謂於所觀境起邪謬解。即是邪慧。亦名惡慧。「不正知」，就是對於所觀境，生起錯誤的見解。這個錯誤的見解，稱為「邪慧」或「惡慧」。這時的「慧」，屬「別境」之一，是和第七識相應的「我見」。在第七識沒有轉成「平等性智」以前，第六識所起的分別，都與第七識的「我見」相應，所以說它是邪惡的「染污慧」。

由此邪慧。故起不正知。身語心行毀犯所依為業者。謂於一切事不正觀察。以不了知應作不應作。多所毀犯故。謬解如認賊為子。以是為非。以非為是。於是毀禁犯戒。無不為己。如云酒肉不礙菩提路等。有了「邪慧」的引導，才會生起「不正知」。身、口、意三業多行毀犯，是因為對於一切的事物，沒有正確的觀察，不知道該做、不該做，所以才會多行毀犯。

因此，錯誤的見解，就好比認賊爲子，以是爲非、以非爲是，而所有毀禁犯戒的罪惡行爲，也無不都是爲了維護自己的私欲。譬如說：酒肉不礙菩提路……等。

二十、散亂者。謂於諸所緣令心流蕩為性。能障正定。惡慧所依為業。謂散亂者。發惡慧故。散亂別相。謂即躁擾。令俱生法皆流蕩故。掉舉散亂二用何別。彼令易解。此令易緣。

散亂者。馳散外緣故名流蕩。流蕩為性者。謂如水之流而亡反。如波之蕩而不息也。故能障正定。既無正定。惡慧依之而生也。別相謂躁擾者。由彼躁動煩擾。故令俱生心心所皆流蕩故。問。掉舉散亂二用何別。答。掉舉令心易解。散亂令心易緣。易者。念念遷變義。解以心言。緣以境言。如正坐禪時。心念紛飛攀緣外境。失其正念。此為散亂。此為掉舉。

隨煩惱的第二十個是「散亂」。

二十、散亂者。謂於諸所緣令心流蕩為性。

「散亂」，就是心向外馳散，不能專注在所緣境上，這是它的體性。

能障正定。惡慧所依為業。謂散亂者。發惡慧故。

心若是向外馳散，就沒有得定的可能，因此障礙「正定」的生起；同時也成爲一切「惡慧」的所依，這就是它的作用。因爲散亂的人，一定沒有「正定」，沒有「正定」，就沒有「正慧」，所發的都是「惡慧」，所以說它是一切「惡慧」的所依。

散亂別相。謂即躁擾。令俱生法皆流蕩故。

「散亂」的別相，就是「躁擾」。由於心的躁動、擾亂，使的俱生的心、心所法，都奔流蕩逸了。

掉舉散亂二用何別。彼令易解。此令易緣。

「掉舉」的作用，是障礙「行捨」和「止」；「散亂」的作用，是障礙「正定」，這兩者有什麼差別嗎？「掉舉」，是指心在所緣境上不斷的分散，因此無法寂靜安住；而「散亂」，是指心不斷的向外馳散，因此不能專注在所緣境上。一個是「心」不能寂靜安住；一個是心容易攀緣外「境」，這就是兩者的差別。

散亂者。馳散外緣故名流蕩。流蕩為性者。謂如水之流而亡反。如波之蕩而不息也。「散亂」，就是心不斷向外馳散，所以稱爲「流蕩」。「流」，是指像水一樣的「流」逝而不復返；「蕩」，是指像波一樣的「蕩」漾而不停息。因此，「散亂」的體性就是「流蕩」。

故能障正定。既無正定。惡慧依之而生也。「散亂」，能障礙「正定」的生起，既然沒有「正定」，所發的當然都是「惡慧」了。

別相謂躁擾者。由彼躁動煩擾。故令俱生心心所皆流蕩故。「散亂」的別相，就是「躁擾」。由於心的躁動、擾亂，所以使得俱生的心、心所法，

都奔流蕩逸了。

問。掉舉散亂二用何別。問：「掉舉」和「散亂」這兩者的作用有何差別？

答。掉舉令心易解。散亂令心易緣。易者。念念遷變義。解以心言。緣以境言。如正坐禪時。心念紛飛攀緣外境。失其正念。此為散亂。此為掉舉。答：「掉舉」，是指心容易分散，不能安住在寂靜當中；「散亂」，則是指心容易攀緣外境而向外馳散。「易」，是「變異」的意思，形容我們的心念，念念遷流、變異。「掉舉」，是於所緣境念念遷流、變異，不得寂靜；「散亂」，是對攀緣外境念念遷流、變異，使心流蕩。譬如正在坐禪時，心念紛飛，攀緣外境，是「散亂」；若是失其正念，心不寂靜，是「掉舉」。

六、不定有四者。謂悔。眠。尋。伺。識論曰。悔眠尋伺於善染等皆不定故。非如觸等定遍心故。非如欲等定遍地故。立不定名。

此釋第六位不定心所也。言不定者。善等屬善位。染等屬染位。觸等定遍心。欲等定遍地。此四於善染心地皆不定故。通三性故。立不定名。

六、不定有四者。謂悔。眠。尋。伺。

第六類「不定」有四種：就是悔、眠、尋、伺。

識論曰。悔眠尋伺於善染等皆不定故。非如觸等定遍心故。非如欲等定遍地故。立不定名。

識論中說：悔、眠、尋、伺這四法，不同於十一種善法一定屬於善性，也不同於煩惱法一定居於不善性及有覆無記性，而是對善、染、無記三性都沒有決定性；它不像「觸」等五遍行是遍一切心識；又不像「欲」等五別境是遍一切三界九地。基於這三個理由，所以另外立「不定」的名稱。

此釋第六位不定心所也。這裡是解釋第六位「不定」心所的名稱。

言不定者。善等屬善位。染等屬染位。觸等定遍心。欲等定遍地。此四於善染心地皆不定故。通三性故。立不定名。為什麼稱為「不定」呢？這是因為十一種善法一定屬善位，根本煩惱、隨煩惱法一定屬於染位，而這四法對於善、惡、無記三性，並沒有決定性；又如觸等五遍行，一定遍一切心識，而這四法只有第六意識才有；另外，「欲」等五別境，一定遍一切三界九地，而到了色界初禪以上的第六識沒有「悔」、「眠」相應，到了二禪以上的第六識也沒有「尋」、「伺」相應，所以這四法在八識和三界中，也是沒有決定性的。既然這四法對於善、染、心、地都不定，又通善、惡、無記三性，因此就另外立「不定」的名稱。

一、悔者。謂惡作，惡所作業。追悔為性。障止為業。此即於果假立因名。先惡所作業。後方追悔故。悔先不作。亦惡作攝。如追悔言。我先不作如是事業。是我惡作。

追悔為性者有二義。一、謂先不知已造惡業。後方追思懊悔。我何故作此耶。此悔不可無。二、謂先不曾造此惡業。後亦追悔。我何故不作此耶。此悔不可有。毀善返此。故惡作以追悔為性。問。頌單言悔。長行云。悔謂惡作。悔與惡作是一法耶。答。惡作是因。悔是其體。以體即因。故論云。悔謂惡作也。問。體與因何別。答。惡作是因。悔體是果。何以知之。先惡所作業。後方追悔故。此是別理。問。惡先所作不善為惡作者。如悔先不作善亦可謂之惡作否。答。亦惡作攝。以不作善。故追悔言。我先不作如是事業。是我惡先不曾作故。瑜伽云。謂於已作未作善不善事。追變為體。亦惟悔心。故多不定。障止為業。今言悔者是借果以明因耳。

不定法的第一個是「悔」。

一、悔者。謂惡作。惡所作業。追悔為性。障止為業。

「悔」，就是惡作。對於自己所做的事情覺得懊悔，這種追悔的心理，就是「悔」的體性。心經常在懊悔中，就無法得止，因此障礙「止」的生起，這是「悔」的作用。

此即於果假立因名。先惡所作業。後方追悔故。悔先不作。亦惡作攝。如追悔言。我先不作如是事業。是我惡作。

「惡作」，是在果上假立因的名稱。因為一定是做了可惡厭的事情之後，才追悔的。另外，後悔先前沒有做，也算是惡作。譬如說：我為什麼沒有早一點學佛？如果早一點學佛的話，現在一定修得很不錯了。這也算是惡作。

追悔為性者有二義。一、謂先不知已造惡業。後方追思懊悔。我何故作此耶。此悔不可無。二、謂先不曾造此惡業。後亦追悔。我何故不作此耶。此悔不可有。毀善返此。故惡作以追悔為性。「惡作」是以追悔為它的體性，這個追悔，包括二種含義在內：第一種是以造惡業時來說。就是在不知情的狀況下造了惡業，事後才追悔說：我為什麼要這樣做？這種追悔的心一定要有；相反的，若是事先並沒有造那個惡業，事後卻追悔說：我當時為什麼不做？這種追悔的心理就不可以有了。第二種是以造善業時來說。就是在造善業之後追悔說：我為什麼要做？這種追悔的心理不可以有；事先並沒有造那個善業，事後卻追悔說：我當時為什麼不做？這種追悔的心理就一定要有了。所以，不論造善、造惡、已造、未造，都是以「追悔」為它的體性。

問。頌單言悔。長行云。悔謂惡作。悔與惡作是一法耶。問：在短頌中只用「悔」這個名稱，而在長行裡卻說「悔」就是「惡作」，到底「悔」和「惡作」是不是相同的呢？

答。惡作是因。悔是其體。以體即因。故論云。悔謂惡作也。答：「惡作」是因，「悔」是它的體性。也就是說，「惡作」是造成追悔的因，因為

「惡作」，事後才要追悔，為什麼追悔呢？因為「惡作」嘛！所以，「惡作」是因，它的體性是「悔」。因此論中才會說：「悔」就是「惡作」。

問。體與因何別。答。惡作是因。悔體是果。何以知之。先惡所作業。後方追悔故。此是別理。問：既然「體」就是「因」，那麼這個「體」和「因」又有什麼分別呢？答：「惡作」是因，「悔」這個體性是果，這就是它們的分別。又怎麼知道有這樣的分別？因為一定是先做了可厭惡的事之後才會追悔的，所以就知道兩者分別的道理了。

問。惡先所作不善為惡作者。如悔先不作善亦可謂之惡作否。答。亦惡作攝。以不作善。故追悔言。我先不作如是事業。是我惡先不曾作故。問：追悔先前所做的不善業，稱為「惡作」，如果追悔的是先前不做善事，也能稱為「惡作」嗎？答：也可以稱為「惡作」。因為先前不做善業，所以事後才會追悔說：我先前為什麼不做這個善業？是我厭「惡」先前沒有「作」，所以也稱為「惡作」。

瑜伽云。謂於已作未作善不善事。追變為體。亦惟悔心。故多不定。障止為業。今言悔者是借果以明因耳。瑜伽師地論中說：「惡作」，是對於已經做的、未做的善業；和已經做的、未做的惡業起追悔的心，這就是它的體性。這種追悔，懊惱的心使人多不安穩，所以會障礙得「止」，這就是它的作用。本論稱為「悔」，是假借惡作的結果，來說明惡作是追悔的因。

二、眠者。謂睡眠令身不自在。昧略為性。障觀為業。謂睡眠位。身不自在。心極闇劣。一門轉故。昧簡在定。略別寤時。今顯睡眠非無體用。有無心位假立此名。

睡眠者。意識昏熟。曰睡。五情暗冥。名眠。昧謂暗昧。略謂簡略。言此心所一起之時。能令此身肢節廢懈。坐亦睡眠。他搖動時亦不覺故。又令此心暗昧簡略。不能明利精審。此睡眠之體也。由其昧略。故能障觀而為業用。言心極闇劣一門轉故者。闇劣釋昧字。一門釋略字。謂意識於寤時。內外門轉。若在此位。唯內門轉故。下復釋闇劣一門之義。謂睡眠未起。此心正在定時。惺惺歷歷。未曾昏闇。睡眠一起。則此心昧然不知矣。故曰昧簡在定。睡眠未起。此心正在寤時。千聲萬色無不奔赴。睡眠一起。則此心略然不能廣緣。故曰略簡寤時也。如此推審。今顯睡眠非無體用。必依於心。雖立睡眠為無心位。此亦假借無心位以顯睡眠。非即無心。而能令彼從有心眠。以至無心。故曰有無心位假立此名。非實睡眠無心也。以眠與心相應故。

不定法的第二個是「眠」

二、眠者。謂睡眠令身不自在。昧略為性。障觀為業。

「眠」就是睡眠。睡眠使我們的身體不能自在，心也處在極度昏昧的狀態，不像醒時那樣廣緣外境，這就是它的體性。因此障礙修觀，這是它

的作用。

謂睡眠位。身不自在。心極闇劣。一門轉故。昧簡在定。略別寤時。

睡眠的時候，身無法自在活動，心也顯得暗昧不明（昧），只有第六意識一門向內轉（略），所以，睡眠以「昧略」為它的體性。這時的「昧」，是說明和在定中時，意識清明的情況不同；「略」，則是說明和在醒著的時候，能與前五識配合向外門轉的情況不同。

今顯睡眠非無體用。有無心位假立此名。

由此可知，「睡眠」並不是沒有它的體性和作用。在論中談到睡眠屬「無心位」，這並不表示睡眠時真的無心，而是在「無心位」中假立睡眠的名稱。

睡眠者。意識昏熟。曰睡。五情暗冥。名眠。昧謂暗昧。略謂簡略。「睡眠」既然以「昧略」為體性。那麼，什麼叫做「睡眠」？什麼又叫做「昧略」？「睡」，是第六意識昏熟了；「眠」，是眼、耳、鼻、舌、身五根暗冥了。「昧」，是暗昧的意思；「略」，是簡略的意思。

言此心所一起之時。能令此身肢節廢懈。坐亦睡眠。他搖動時亦不覺故。又令此心暗昧簡略。不能明利精審。此睡眠之體也。由其昧略。故能障觀而為業用。只要睡眠一起，整個身體，包括四肢關節都鬆懈下來，這時坐著也能睡著，別人怎麼搖也搖不醒。心頓時陷入昏昧當中，不能明利精審，也不能廣緣外境，這就是它的體性。由於心識暗昧不明，因此障礙觀慧的生起，這就是它的作用。

言心極闇劣一門轉故者。闇劣釋昧字。一門釋略字。謂意識於寤時。內外門轉。若在此位。唯內門轉故。文中以「心極闇劣，一門轉故」來解釋「昧略」二字。「闇劣」，是解釋「昧」，說明心識的昏昧不明；「一門」，是解釋「略」，說明意識在醒著的時候，是配合著前五識向內外門轉，而睡著了以後，只有意識向內門轉。

下復釋闇劣一門之義。謂睡眠未起。此心正在定時。惺惺歷歷。未曾昏闇。睡眠一起。則此心昧然不知矣。故曰昧簡在定。睡眠未起。此心正在寤時。千聲萬色無不奔赴。睡眠一起。則此心略然不能廣緣。故曰略簡寤時也。接下來繼續解釋「闇劣」、「一門」的含義。醒時若在定中，心是清清楚楚、歷歷分明，沒有昏昧現象，可是，只要睡眠一起，心馬上就昧然不知了。所以才以「昧」字來簡別與定中的差別。同樣在醒著的時候，聲色犬馬無不奔騰，可是睡眠一起，心就簡略而不能廣緣了。所以就以「略」字來簡別與醒時的差別。

如此推審。今顯睡眠非無體用。必依於心。雖立睡眠為無心位。此亦假借無心位以顯睡眠。非即無心。而能令彼從有心眠。以至無心。故曰有無心位假立此名。非實睡眠無心也。以眠與心相應故。由此看來，「睡眠」並不是沒有它的體性和作用，而且必定是依心而起。在論中雖然有立睡眠為「無心位」，但這只是假借「無心位」來顯示睡眠，並不表示睡眠就是無心，能從有心入眠而到達無心。所以說，有在「無心位」中，假立睡眠的

名稱，而不是睡眠真正的無心，因睡眠一定是與心相應的緣故。

三、尋者。謂尋求。令心忽遽。於意言境麤轉為性。四、伺者。謂伺察。令心忽遽。於意言境細轉為性。此二俱以安不安住身心分位所依為業。並用思慧一分為體。於意言境不深推度。及深推度。義類別故。若離思慧。尋伺二種體類差別。不可得故。

尋求者。逐於外而籠求。伺察者。伺於內而細察。忽遽者。草忽急遽也。意言者。意所取境多依名言故。籠轉細轉為性者。籠者聊且之辭。細者綿密之謂。言尋伺者。總於一境分籠細而立二性也。此二並用思慧一分為體。於意言境。深推曰伺。即思。淺推曰尋。即慧。深推則神凝。故身心舉安。淺推則躁動。故身心不安。若離思慧。此二差別便不可得。

不定法的第三、第四個是「尋」和「伺」。

三、尋者。謂尋求。令心忽遽。於意言境麤轉為性。

「尋」，是尋求。心急忙地向外尋求所緣境。對所緣境來說，是以粗轉為它的體性（意識取境之後，作一種粗分別）。

四、伺者。謂伺察。令心忽遽。於意言境細轉為性。

「伺」，是伺察。心匆忙地向內審查所緣境。對所緣境來說，是以細轉為它的體性（意識取境之後，作一種細分別）。

此二俱以安不安住身心分位所依為業。

這兩者是以身心能不能安住的狀態，來區分它們的作用。身心能安住的，是「伺」的作用；身心不能安住的，是「尋」的作用。所以，我們身心的安住、不安住，完全是依於「尋」、「伺」的作用。

並用思慧一分為體。於意言境不深推度。及深推度。義類別故。若離思慧。尋伺二種體類差別。不可得故。

而且，「尋」、「伺」還以「思」、「慧」的一分為它們的體性。若意識在取境之後，不深推度的稱為「尋」，是「慧」的作用；深推度的稱為「伺」，是「思」的作用。這是兩者在義理上的分類差別。若是離開了「思」、「慧」這兩個心所，想要找出「尋」和「伺」兩者體性上的分類差別，是根本不可得的。（「慧」，是於所觀境簡擇為性。所以「尋」，就是對於所緣境忙著分別選擇，因此不能深深推度。「思」，是令心造作為性。所以「伺」，就是對於所緣境忙著細細地審察，因此能深深地推度。）

尋求者。逐於外而籠求。「尋求」的意思，是心向外追逐所緣境，而作粗淺的尋求。

伺察者。伺於內而細察。「伺察」的意思，是心向內觀所緣境，而作細細的審查。

忽遽者。草忽急遽也。「忽遽」，是形容匆匆忙忙的樣子。

意言者。意所取境多依名言故。「意言」，是說第六意識在取境時，所

發出的名稱和言說。

麤轉細轉為性者。麤者聊且之辭。細者綿密之謂。言尋伺者。總於一境分麤細而立二性也。「尋」、「伺」各以「粗轉」、「細轉」為它們的體性，「粗」，是形容苟且隨便的名辭。就是心對於外所緣境只作粗淺的分別，叫「粗轉」。「細」，是對綿綿密密的一種稱呼。就是心對內所觀境作審細的分別，叫「細轉」。總之，就是心對於所取境的粗分別或細分別，來安立兩者的體性。

此二並用思慧一分為體。於意言境。深推曰伺。即思。淺推曰尋。即慧。深推則神凝。故身心舉安。淺推則躁動。故身心不安。若離思慧。此二差別便不可得。除此之外，「尋」、「伺」還以「思」、「慧」的一分為它們的體性。第六意識在取境之後，若是對所緣境深深推度的稱為「伺」，屬「思」的一分；如果對所緣境粗淺推度的稱為「尋」，屬「慧」的一分。深推則神凝氣聚，因此身心皆安，淺推則躁動煩擾，因此身心不安，這就是以身心安不安的程度，來區別「尋」、「伺」的作用。所以，離開了「思」和「慧」這兩個心所，想要找出「尋」、「伺」兩者的差別，是根本不可得的。

第三色法。略有十一種。一、眼根。二、耳根。三、鼻根。四、舌根。五、身根。六、色塵。七、聲塵。八、香塵。九、味塵。十、觸塵。十一、法塵。

此列十一種色法也。言色者。有質礙之色。如木不能入石。故名質礙。有顏色之色。謂青黃等所顯之色。識所依之根唯五。謂眼耳鼻舌身五根。乃八識攬地水火風四大所成內身。為有知色根也。識所緣之境則六。謂色聲香味觸五塵。亦是四大能所八法所造。為所受用境。其法塵乃外五塵落謝影子。屬六識所變。一半屬心。一半屬境。此十一法通屬八識之相分境。以即心心所二所現影。故下隨次釋之。

第三色法。略有十一種。一、眼根。二、耳根。三、鼻根。四、舌根。五、身根。六、色塵。七、聲塵。八、香塵。九、味塵。十、觸塵。十一、法塵。

第三是「色法」，略有十一種：一、眼根；二、耳根；三、鼻根；四、舌根；五、身根；六、色塵；七、聲塵；八、香塵；九、味塵；十、觸塵；十一、法塵。

此列十一種色法也。以上所列出的就是十一種色法的內容。

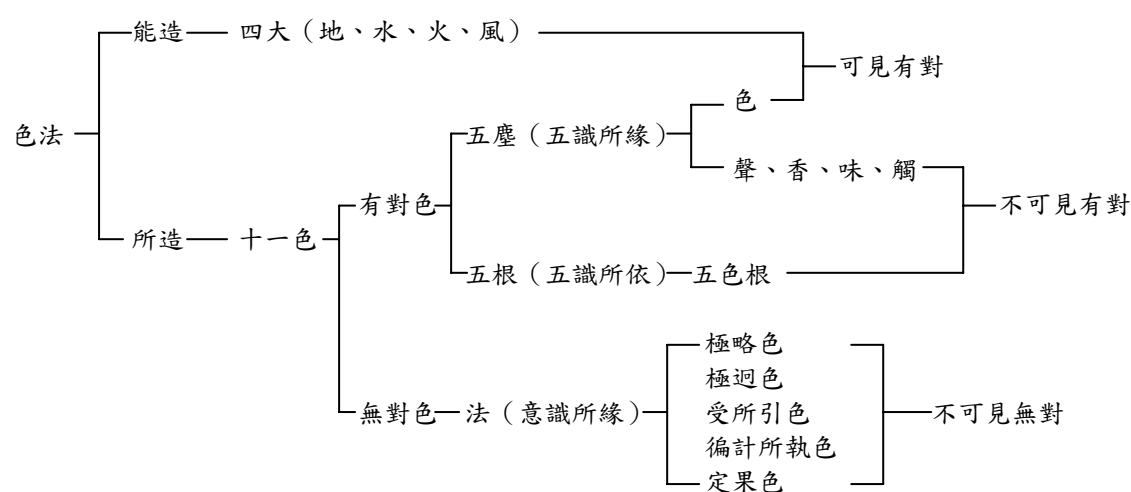
言色者。有質礙之色。為什麼叫「色法」呢？指的就是「有質礙」的「顏色」。

如木不能入石。故名質礙。有顏色之色。謂青黃等所顯之色。那麼，什麼是「有質礙」？什麼又是「顏色」呢？就像木頭不能直接放入石頭之內，這種情況，我們稱為「有質礙」；由青、黃、赤、白等所顯的色，我們

稱為「顏色」。

凡是有形體而互相障礙的，就稱為「有質礙」。像一切的物質，因為有形體，所以不能互相容攝、不能同時並存、不能佔有同一個空間，因而形成障礙。這就是「色法」的定義。

至於「顏色」的「色」，種類就很多了。這裡是指一切的色法。有「能造色」（地、水、火、風四大）及「所造色」（五根、六塵這十一色）。「所造色」又分「有對色」（五根、五塵這十法）和「無對色」（即法塵。法塵又分為極略色、極迴色、受所引色、徧計所執色、定果色）。這一切的色法，又可再分為「可見有對」、「不可見有對」及「不可見無對」三類。今列表於下：



識所依之根唯五。謂眼耳鼻舌身五根。乃八識攬地水火風四大所成內身。為有知色根也。這十一種色法當中，包括五根和六塵。五根，是指眼、耳、鼻、舌、身根。為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五識的所依之根。它是八識攬地、水、火、風，這能造的四大，所造成的內身，屬於有知覺的色根。

識所緣之境則六。謂色聲香味觸五塵。亦是四大能所八法所造。為所受用境。其法塵乃外五塵落謝影子。屬六識所變。一半屬心。一半屬境。至於六塵，指的是色、聲、香、味、觸、法塵，為眼、耳、鼻、舌、身這五識以及第六意識所緣的境界。前五塵，也是能造的四大和所造的色、香、味、觸，這八法所形成的，屬於五根所受用的境界。法塵，則是第六意識所緣的境界。它是五塵境界，落在心上之後，第六意識再把這落謝的影子，成為它的所緣境。所以，法塵純粹屬於第六意識所變現的，一半屬於心的作用（第六意識），一半屬於境的作用（五塵落謝的影子）。

此十一法通屬八識之相分境。以即心心所二所現影。故下隨次釋之。這十一種色法，都是屬於八識的相分境。完全是心法和心所有法，所顯現的影像而已。以下依照五根、六塵的次第，分別詳細說明它的內容。

一、眼根者。能照矚一切境之義。梵語斫菟。此云行盡。眼能行盡諸色境故。以遠近之境一目皆見。是名行盡。今不言行盡。而翻為眼者。體^{如蒲}_用^{能行}_菟相當。依唐言也。

首先介紹五根。

一、眼根者。第一是眼根。

能照矚一切境之義。眼根，是指能照射、注視一切境界的意思。

梵語斫菟。此云行盡。眼能行盡諸色境故。以遠近之境一目皆見。是名行盡。在梵語叫做「斫菟」，這裡稱為「行盡」。因為眼能到達一切色境的範圍，不論遠近，都能一目了然，清楚看見，所以稱為「行盡」（指我們視覺所能到達的範圍）。

今不言行盡。而翻為眼者。體^{如蒲}_用^{能行}_菟相當。依唐言也。如今，我們不稱「行盡」，而翻譯為「眼根」，到底是什麼原因呢？之所以翻譯為「眼根」，主要是說明它的本體，具有照見的功能。我們的眼珠，長得就像叫「蒲萄朵」的植物（中心色白的一種藍花）。就是藉由視覺神經的傳導，才具有照見的功能；而「行盡」，是說明它的作用，能到達一切的色境，不論遠近都能看見。一個是指本體（能見的功能），一個是指作用（所見的範圍—一切色境），由本體發揮作用，而作用又不離本體，可說體用相當，所以就依當時的唐語，而稱為「眼根」。

二、耳根者。能聞之義。梵語莎增多羅戍縷多。此云能聞聲。以處處能聞故。如十方擊鼓。十處齊聞。今不言能聞聲。而翻為耳者。體^{如新}_用^{能聞}_{卷葉}聲相當。依唐言也。

二、耳根者。第二是耳根。

能聞之義。耳根，是指能聽聞的意思。

梵語莎增多羅戍縷多。此云能聞聲。以處處能聞故。如十方擊鼓。十處齊聞。在梵語叫做「莎增多羅戍縷多」，這裡稱為「能聞聲」。因為耳能聽聞一切的音聲，不論是在何處所發出的音聲，都能聽聞得到。譬如十方的任何一方擊鼓，十處都能同時聽到，所以稱為「能聞聲」。

今不言能聞聲。而翻為耳者。體^{如新}_用^{能聞}_{卷葉}聲相當。依唐言也。如今，我們不稱「能聞聲」，而翻譯為「耳根」，究竟是何道理？稱為「耳根」，主要是說明它的本體，具有聽聞的功能。這個耳朵的耳鼓，看起來就像一片新捲起來的葉子，它藉由聽覺神經的傳導，才發揮聽聞的功能；而「能聞聲」，是說明它的作用，能聽聞一切的音聲。一個是指本體（能聞的功能），一個是指作用（所聞的範圍—一切的音聲）。有本體來發揮作用，就是先具有能聞的功能，才能聽聞一切的音聲；而作用之後，又回歸到本體，也就聽聞

十方所傳來的音聲之後，若是沒有其他的因緣，就回歸到本體等待下次的起用，這樣體不離用，用不離體，體用相當，以本體的功能為主，來發揮它的作用，所以就依當時的唐語，稱為「耳根」。

三、鼻根者。能嗅之義。梵語伽羅尼羯羅拏。此云能嗅。以能嗅香臭故。今不言能嗅。而翻為鼻者。體_{如雙垂瓜}用_{能嗅香}兼之。依唐言也。

三、鼻根者。第三是鼻根。

能嗅之義。鼻根，是指能嗅的意思。

梵語伽羅尼羯羅拏。此云能嗅。以能嗅香臭故。在梵語叫做「伽羅尼羯羅拏」，這裡稱為「能嗅」。因為鼻能嗅一切的香臭，所以稱為「能嗅」。

今不言能嗅。而翻為鼻者。體_{如雙垂瓜}用_{能嗅香}兼之。依唐言也。如今，我們不稱「能嗅」，而翻譯為「鼻根」，究竟是何原因？因為稱「鼻根」，已能同時兼具本體的功能、和所發揮的作用。這個看起來像雙垂瓜的鼻腔，藉由嗅覺神經的傳導，便具有「能嗅」的本體功能；它所發揮的作用，就是「能嗅」一切的香臭。這樣本體的功能是「能嗅」，所發揮的作用也是「能嗅」。稱「鼻根」，就同時兼備了體用，因此就依當時的唐語，稱為「鼻根」。

四、舌根者。能嘗義。梵語舐若時吃縛。此云能嘗。論云。能除饑渴。能發言論。表彰呼召謂之舌。今不言能嘗。而翻為舌者。體如新偃月用能嘗味兼之。依唐言也。

四、舌根者。第四是舌根。

能嘗義。舌根，是指能嚐的意思。

梵語舐若時吃縛。此云能嘗。論云。能除饑渴。能發言論。表彰呼召謂之舌。在梵語叫做「舐若時吃縛」，這裡稱為「能嚐」。因為舌能嚐一切的滋味。除了能嚐酸、甜等滋味外，論中還說：「能幫忙除去饑渴、有助於發表言論，以明白表示召喚等內容的，就是舌根的作用。」

今不言能嘗。而翻為舌者。體_{如新偃月}用_{能嘗味}兼之。依唐言也。如今，我們不稱「能嚐」，而翻譯為「舌根」，究竟有何含意？因為稱「舌根」，能同時兼具本體和作用的意義在內，所以就這樣稱呼。這個舌根的舌膜，看起來像是初昇倒掛的月亮，它藉由味覺神經的傳導，才發揮能嚐的功能，這是指本體的功能來說；而它的作用。也是能嚐一切的滋味。因此，不論本體的功能，還是它所發揮的作用，同是「能嚐」，所以就依當時的唐語，稱為「舌根」。

五、身根者。積聚依止二義名身。謂積聚四大造眠等諸根。皆依身根而住止故。梵語迦耶。此云積聚身根。為彼四肢百骸依止。諸根所隨一身

周遍。謂此身為三十六物積聚之處。故名為身。今不言積聚。而翻為身者。體如腰鼓頰義積聚依止相當。依唐言也。體即是根。以能造地水火風。及所造色香味觸。八法為體。乃五識所依之根也。有浮塵勝義之別。浮塵根。乃四大籠色。勝義根。乃四大淨色。總名色蘊。以有質礙。故為五識所依。總是眾生之身分也。

五、身根者。第五是身根。

積聚依止二義名身。謂積聚四大造眠等諸根。皆依身根而住止故。身根，是含有「積聚」和「依止」這兩重意義的名稱（名身）。（「名身」，屬不相應行法。一切法各有它的名稱，藉著這些名稱，來詮釋諸法的自性。譬如爐、瓶等單名的，我們稱「名」；如果是香爐、花瓶等兩個名稱以上的，我們稱「名身」；若是銅香爐、錫花瓶等三個名稱以上的，我們就稱「多名身」，由此可知，萬法就是以各種「名身」，來解釋它的自體。）身根為什麼又稱「積聚」和「依止」呢？因為身根是積聚地、水、火、風四大所造成的，所以稱「積聚」；同時它又是眼、耳、鼻、舌等根所依止的地方，因此又稱「依止」。

梵語迦耶。此云積聚身根。為彼四肢百骸依止。諸根所隨一身周遍。謂此身為三十六物積聚之處。故名為身。在梵語叫做「迦耶」，這裡稱為「積聚身根」，是說明它不但為四肢百骸、諸根所依止，又是全身三十六種不淨物積聚的處所，所以稱為「身根」。（三十六種不淨物，是指髮、毛、指甲、牙齒、眼屎、淚、涎、唾、屎、尿、垢、汗這十二種外相不淨；和皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜這十二身器不淨；以及肝、膽、腸、胃、脾、腎、心、肺、生臟、熟臟、赤痰、白痰這十二種內部的不淨。）

今不言積聚。而翻為身者。體如腰鼓頰義積聚依止相當。依唐言也。既然是由四大、三十六物所積聚，為什麼不稱「積聚」，反而翻譯為「身根」呢？這是因為有如「腰鼓頰」（比喻身根的皮膚，像一種遍體細毛之印度鳥的皮膚）的身根，它的自體就含有積聚和依止的功能，和積聚、依止的意義相當，所以就依當時的唐語，稱為「身根」。

體即是根。以能造地水火風。及所造色香味觸。八法為體。乃五識所依之根也。我們所謂的「身體」，指的就是這個「身根」。它是以地、水、火、風（能造色），和色、香、味、觸（所造色），這八法為它的自體，同時也是眼、耳、鼻、舌、身這五識所依的根。

為什麼稱地、水、火、風為「能造色」呢？因為一切「能造色」都是依四大而生，也以四大為所依，所以稱為「能造色」。另外，它還被稱為「四大種」、或者「四界」。被稱為「種」的原因，是因為它具有「所依」、「因」等含義。為什麼又稱為「大種」？主要是為了區別其他能稱為「大」，或者「種」的種種情況。譬如虛空能稱為「大」，卻不能稱為「種」，因為它不具有能生性；又如稻麥能稱為「種」，卻不能稱為「大」，因為它雖具有能

生性，其相並不能普徧。因此，只有地、水、火、風，能稱為「大種」，因為它能生一切色法，又能普徧一一極微（一一極微皆有四大）。為什麼被稱為「四界」呢？由於四大具有「因義」和「出生義」，所以又稱為「四界」。（「因義」，是指四大為創造一切色法的主要因素；「出生義」，則是說明四大種為一切色法的出生處。）另一個原因是它包括了「能持自相」、和「能持造色」的含義，所以被稱為「四界」。（「能持自相」，是指地能保持「堅硬」的自相，水能保持「潤濕」的自相，火能保持「溫煖」的自相，風能保持「輕動」的自相；「能持造色」，則是說明四大種不但創造了形形色色的現象，還有一種潛在的力量，能執持所造的色法，使其繼續不斷的存在，所以才稱為「界」。）

至於四大種能發揮那些作用，那就要談到「持、攝、熟、長」這四種功用了。「持」為地大的作用。萬物都是依地大而存在，才能有所憑藉，而繼續生存下去，所以「任持擔當」就是地大的功能。「攝」為水大的作用。萬物就是依水大的團攝，才不分散開來。譬如粉筆，若是沒有水大的團攝，就會分散成粉末狀，因此「攝而不散」就是水大的功能。「熟」為火大的作用。萬物就是藉助火大的功用，才趨於成熟的。就像烹煮飯菜一樣，需要藉助火力才能成為熟飯、熟菜，所以「成熟」就是火大的功能。「長」為風大的作用。世間如果沒有風，萬物就無法欣欣向榮地生長，所以這種使萬物勢力加強，引動萬物生長的，就是風大的功用，因此「流引增盛」就是風大的功能。由以上四大的作用可以得知，宇宙萬法的形成，都不是由單獨的地大或水大就能構成，譬如石頭屬地大，也同時包含了「攝、熟、長」這「水、火、風」三大的作用在內。可見萬有諸法，不論是有生命、無生命，都具有四大，而且恆不相離。這就是四大種為什麼被稱為「能造色」的原因了。

已經知道「能造色」的原因，那麼，色、香、味、觸為什麼被稱為「所造色」呢？凡是「所造色」，必然具備色、香、味、處四塵，這四塵又被稱為「四微」。「微」，是「微塵」的意思。在「有對色」的色法當中，那最極微細不可再加分析的色的細分，就稱為「極微」。也就是說色、香、味、觸這四微，是形成「有對色」的最小單位。（「有對色」的內容，包括能造的四大，以及所造的五根、五塵。）一般來說，都是共稱五塵，為什麼這裡偏偏沒有提到「聲塵」呢？而且「聲塵」也是屬於「所造色」的範圍，為什麼獨獨遺漏呢？這是因為「聲塵」由四大種相擊而生，有時候有，有時候沒有，不像色、香、味、觸恆時俱有，所以不能作為「所造色」的單位。

由此可知，不論是无情還是有情的色法，都是由四大、四微這八法所成，當然我們的「身根」也不例外。

有浮塵勝義之別。浮塵根。乃四大麓色。勝義根。乃四大淨色。總名色蘊。以有質礙。故為五識所依。總是眾生之身分也。這個「身根」，也是五識的所依。因為五識所依的「五根」，都是依「身根」而有，所以說「身

根」也是五識的所依。但是，在這裡要澄清的是，「五根」並不是指我們一般所見的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭和身體等感覺器官，而是指視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺等感覺神經。五識所依的「五根」，雖然都屬色根，但卻有「浮塵根」和「勝義根」的差別。「浮塵根」，是粗糙的四大所造，即我們所見到的眼珠、耳鼓、鼻腔、舌膜、肌膚等感覺器官。由於它的粗糙混濁，加上極為虛浮不實，所以稱為「浮塵根」。它並不能發生五識的作用，只能扶持勝義根，使它得以暫住不壞，是眼識的所緣之境。「勝義根」，是清淨的四大所造，即我們所謂的感覺神經。由於它的形相非常微細，所以不是一般肉眼所能看見。因為它的自體極為清淨，能映攝外境，為五識的所依，因此又名「淨色根」。不論「浮塵根」或是「勝義根」，同為能造的四大，以及所造的色、香、味、觸四微所成，只是有粗、細的不同，總名為「色蘊」。「色」，就是有質礙的意思。「浮塵根」能扶持「勝義根」，是「勝義根」的所依處；而「勝義根」又能生起五識活動，為五識的所依，但是這些都不出眾生「身根」的範圍。

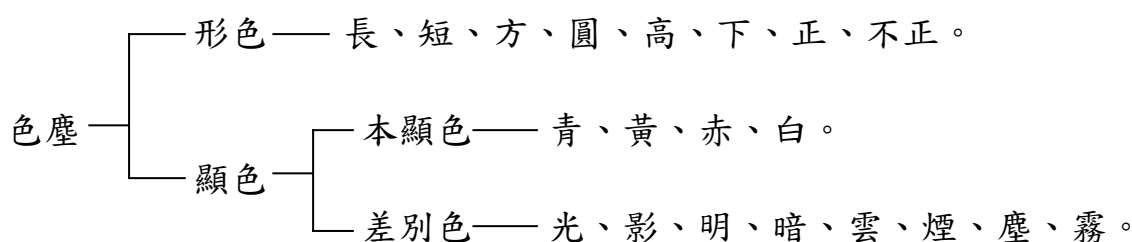
六、色塵者。為眼根所對之境故。謂青黃赤白。長短方圓。麤細高低。光影明暗之色。雖有多種。總名為色。為眼根之所對。眼識之所取故。

五根已經介紹完了，接下說明六塵的內容。

六、色塵者。第六是色塵。

為眼根所對之境故。色塵，是眼根所對的境界。

謂青黃赤白。長短方圓。麤細高低。光影明暗之色。色塵，依物體的形態、所顯現的顏色，分為形色和顯色。而顯色當中又有本顯色（一切顯色以此為根本）、差別色的區分。今列表於下：



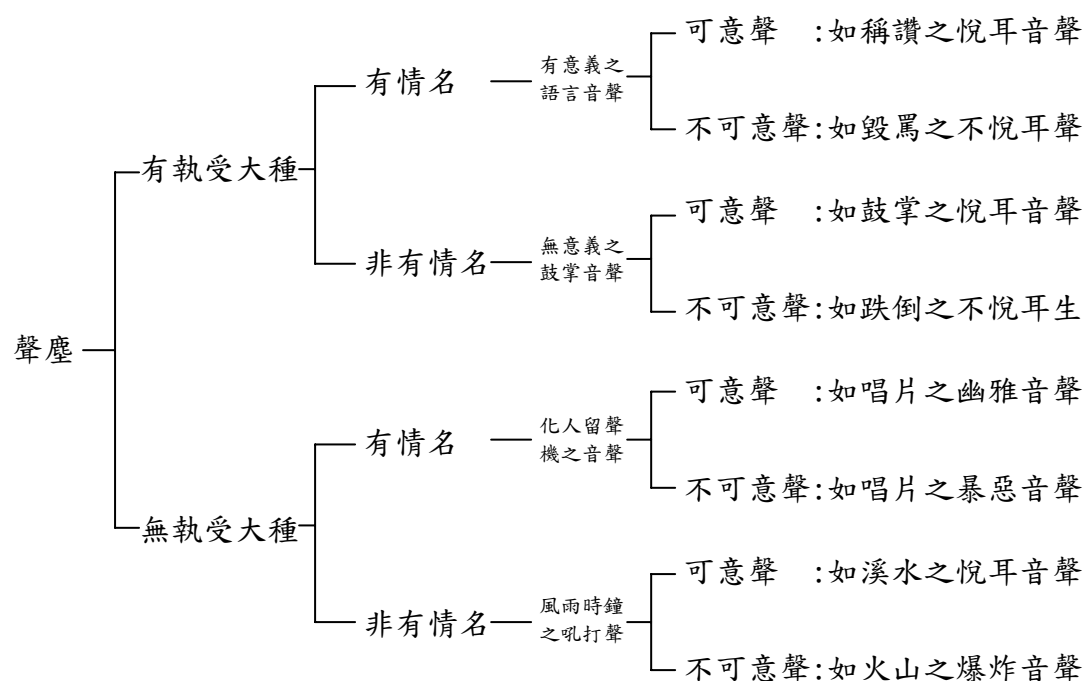
雖有多種，總名為色。為眼根之所對。眼識之所取故。以上所說內容雖有多種，都稱為色塵，是眼根所對、眼識所取的境界。

七、聲塵者。四大所造之聲。為耳根所對之境。一切語言音聲。風雷鐘鼓。可意不可意之聲。雖有多種。總名為聲。是耳識之所取故。

七、聲塵者。第七是聲塵。

四大所造之聲。為耳根所對之境。聲塵，是由地、水、火、風四大種相擊所造的聲音，是耳根所對的境界。

一切語言音聲。風雷鐘鼓。可意不可意之聲。聲塵，有由「有情」所發出的語言音聲，和由「無情」所發出的風雷鐘鼓聲。再依聲音發出後所得的反應，分為「可意」和「不可意」聲。如此依發生的「原因」、「物類」以及「反應」這三類來區分，共有八種，今列表於下：



第一類：是依發聲的原因，分為「有執受大種」和「無執受大種」。「有執受大種」為因，是說有一種音聲，從有執受大種發出來的。「有執受」，是指有精神的執持，所發出的覺受；「大種」，是指地、水、火、風。所以，從這四大和合的生命肉體中發出的音聲，就稱為「有執受大種聲」。「無執受大種」為因，是說有一種聲音，從無執受的大種發出來的。譬如山溪中的流水聲、時鐘的滴答聲等。這種音聲，雖然也是由四大種所造，但因沒有精神的執持，所以就稱為「無執受大種聲」。

第二類：是依物類來分，而有「有情名」和「非有情名」的差別。「有情名」，是從有情的口中，所發出有意義的音聲；「非有情名」，雖然也是從生命體所發出，但因屬無意義的音聲，如兩手相擊等，所以被稱為「非有情名」。這是以「有執受大種」來說。若是「無執受大種」中的「有情名」，是指化人所發出的音聲。譬如由留聲機所發出「有情」的音聲，留聲機雖然沒有精神的執持，但他能發出有意義的聲音；「非有情名」，是指由「無情」所發出的聲音，如樹木相擊所發出的音聲等。

第三類：是依反應來分，有「可意聲」及「不可意聲」的差別。凡是聽了令人歡喜的，就稱為「可意聲」；聽了令人厭惡的，就稱為「不可意聲」，

不論「有執受大種」或者「無執受大種」，都是如此。

雖有多種。總名為聲。是耳識之所取故。以上所說的分類雖然很多，但是都稱為聲塵，它是耳識所取的境界。

八、香塵者。亦四大之所造。乃鼻根之所對。可嗅義。謂好惡。俱生。和合。變易等香。為鼻識之所取故。

八、香塵者。第八是香塵。

亦四大之所造。乃鼻根之所對。香塵，也是地、水、火、風四大種所造（四大為能造色、五塵為所造色）。是鼻根所對的境界。

可嗅義。謂好惡。俱生。和合。變易等香。為鼻識之所取故。香塵，就是可以被鼻根所嗅出的種種香氣。有好香、惡香、俱生香、和合香和變易香的差別，都是鼻識所取的境界。嗅了使人感到舒適喜悅、能增益內心、長養四大種，並且增長福業的是好香；嗅了使人感到侷促緊張、不能增益身心、不能增長福業的是惡香；具有天生氣味的香，如天然的純檀香、沈香等，稱為俱生香；經過和合之後，所產生的氣味，稱為和合香；經過變異的過程，才產生的氣味，稱為變異香。除此之外，還有等香（不太強、不太弱、恰到好處的香）、不等香（太強或太弱，氣味不均等的香）的差別。

九、味塵者。亦四大之所造。乃舌根之所對。可嘗義。謂鹹澹。甘辛。可意不可意。和合。俱生。變易等味。為舌識之所取故。

九、味塵者。第九是味塵。

亦四大之所造。乃舌根之所對。味塵，也是地、水、火、風四大種所造，是舌根所對的境界。

可嘗義。謂鹹澹。甘辛。可意不可意。和合。俱生。變易等味。為舌識之所取故。味塵，就是可以被舌根所嚐出的種種滋味。有鹹、淡、甘（甜）、辛（辣）、酸、苦、可意、不可意、和合、俱生、變異等差別。當食物進入口中，首先感覺到的是鹹味，其次是甜味，接下來是酸味，最後則是苦味。這樣的次序，和舌頭味覺的分布有關。舌尖、舌緣、舌根全部都能感覺鹹味，所以先嚐；舌尖管甜味，所以次嚐；舌緣管酸味，所以再次嚐；舌根則管苦味，因此最後嚐到。但是，不管把味塵分為那些種類，都是舌識所取的境界。

十、觸塵者。亦四大所造。乃色塵之觸。身根所對。謂輕重澀滑。冷煖饑渴等觸。為身識之所緣故。

十、觸塵者。第十是觸塵。

亦四大所造。乃色塵之觸。身根所對。觸塵，也是四大所造。這裡的「觸」，是指色塵的觸，為身根所對的境界，不是指觸心所的觸（觸心所屬五遍行）。

謂輕重澀滑。冷煖饑渴等觸。為身識之所緣故。觸塵的內容，有地、水、火、風、輕、重、澀、滑、冷、煖、饑、渴等，都是身識所取的境界。

地、水、火、風屬能造觸，其餘屬所造觸。

前面曾經提到地、水、火、風四大種為能造色，這是以組織萬有的要素來說。和我們平時所見的地、水、火、風四大不同，因為這時的四大，是指所造的萬有現象來說。為了區別兩者的差異性，我們稱前者為「真四大」，而稱後者為「假四大」。因為宇宙間的萬有諸法，都是由四大種所組成的，所以稱「真四大」；而所組成的四大，是隨順世間俗情假想立名的，所以稱「假四大」。譬如，我們形容這是一塊六十公頃黃色的土地，或者一片碧綠的海水、一團紅色的火、一陣黑風吹起，從這些形容當中，我們可以很明顯的看出，這四大都是藉由形色（一塊六十公頃、一片、一團、一陣），和顯色（黃色、碧綠、紅色、黑風）而假想立名的，這就是為什麼稱為「假四大」的原因了。由以上說明，可以歸納出真假四大的差別：第一、真四大是屬觸塵，假四大是屬色塵；第二、為觸塵的真四大，是身根所取，為色塵的假四大，是眼根所取；第三、真四大屬能造，假四大屬所造。

至於所造觸中的輕、重、澀、滑，是以它的體性來命名。譬如：沒有份量、不可以用秤稱、容易被轉變移動的，我們稱為「輕」；有份量、可以用秤稱、不容易被轉變移動的，我們稱為「重」；粗糙、強硬的，稱為「澀」；柔和、輕軟的，稱為「滑」。

所造觸中的冷、煖、饑、渴，則是於觸因上而立果名。譬如：因冷才發生煖的要求（煖欲），因煖才發生冷的要求（冷欲），因饑才發生食的要求（食欲），因渴才發生飲的要求（飲欲），這足以說明，內身中因觸，才生起種種的欲求，所以觸是因，欲是果，這就是於觸因上而立果名。但若嚴格地說，這種種的欲求，應該是「欲心所」（屬五別境之一）的異名，而不是真正的觸。

十一、法塵者。乃意根所對之色。謂緣過去五塵落謝影子。及自識所變有可緣義。此一假境。亦有多種。通名色法。為意識之所緣故。

十一、法塵者。第十一是法塵。

乃意根所對之色。法塵，是意根所對的境界。

謂緣過去五塵落謝影子。及自識所變有可緣義。法塵，是五塵所落謝的影子。它是在五根接觸五塵後，將影像留存於識田中，然後第六意識的見分，就把它變成相分境，作為自己的所緣。

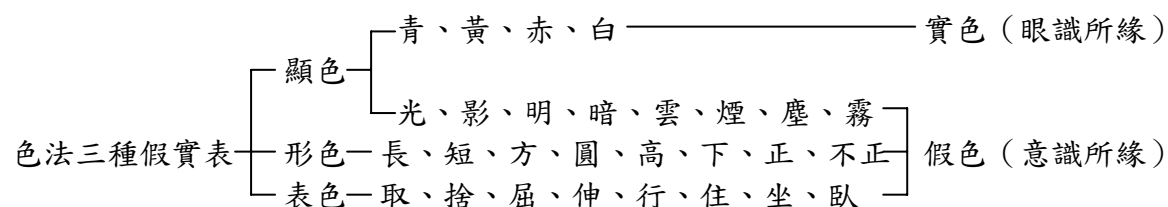
此一假境。亦有多種。通名色法。為意識之所緣故。因為法塵是意

識內緣的境界，並沒有直接接觸到外塵，所以是一種假境。這種假境的種類雖然很多，但統稱為「色法」，都是意識所緣的境界。

意識所緣的法塵境界，究竟有那些種類呢？一般來說，共分為五類：

(一) 極略色：「極」，是至極；「略」，是略析至極微。將色法分析至最小，所呈現的極微，就稱為「極略色」。如修觀者修「法空觀」時，以第六意識假想有對色中的實色(五根、五塵等粗色)，漸次分析至不能分析時，在意識內緣的法塵境界上，便浮現最極細微的相分(極微)，其色名為「極略色」。

(二) 極迴色：「極」，是至極；「迴」，是遠的意思。將色法分析至極遠不易見，所呈現的極微，就稱為「極迴色」。如修觀者修「法空觀」時，以第六意識假想有對色中的假色(光、影、明、暗、雲、煙、塵、霧等細色)，漸次分析至極微時；或者觀想青、黃、赤、白等顯色，至極遠而難見時，都稱為「極迴色」。



(三) 受所引色：「受」，是領受；「引」，是引取。就是心在領受某種禁戒或誓言之後，第六識引取善、惡功能，所顯之色。譬如行者在領受師教(受戒)的時候，第六意識思心所的種子，便引取防惡發善的功能；或者某人發毒誓之後，思心所的種子，就引取發惡的功能。依止這個功能，所引的善色，和所發的惡色，就是「受所引色」。這種戒體之色，雖然看不見，不能表示於人(所以稱為「無表色」或「無戒色」)，但是由於它能實質的影響身、語，所以也是一種色法。這種戒色，從受戒的那一剎那就開始存在，而且非常有效地進行著止惡行善的功能，即使在睡眠中或放逸時，所受的戒似乎已經忘了，也仍然堅守著戒。除非有一天他破戒或者捨戒，決心不再守戒，這種戒色便在那一剎那毀壞。

(四) 徧計所執色：這是第六意識起「徧計所執」，所產生的種種色境，包括回憶、幻想、夢境等。「徧計所執」，是周徧計度執一切因緣所生法為實有。不論是五根面對五塵所落謝的影子(法塵)也好，或者由第六意識單獨作用的幻想或夢境也好，都是虛妄不實的，凡夫卻執為實有。如此由第六意識周徧計度所妄執的色法，就稱為徧計所執色。

(五) 定果色：這是行者在修定時，於定中所現起的種種境界。因為是由定力所生的色法，所以稱為「定所引色」或「自在所生色」。這個「定果色」，在凡夫和菩薩來說，有很大的差別。凡夫依假想定(如觀想等)所變之色，是無實際作用的假色；八地以上的菩薩，為了攝化有情，依威德

定心所變現的神通之色，則是有實用的色法。譬如入火光定，則有火光出現；若是入解脫定，則能變現山、水、火、威儀身等；也能變土砂為金、銀、魚、米等，供眾生享用。如果成佛了，了知無實質的地、水、火、風，因此能創造出地、水、火、風，而構成種種佛界之色。

第四不相應行法。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。

此列二十四種不相應行法也。此二十四法。言不相應者。非能緣。故不與心心所相應。又非質礙。故不與色法相應。又有生滅。故不與無為法相應。為揀四位。故名不相應。此二十四法。不如色心心所實有體相。亦非異色心心所。一分一位假立得等之名。言行法者。有二種。一、相應。二、不相應。此簡心心所乃相應行法。此乃不相應行法。以立其名。

第四不相應行法。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。

第四是「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。

此列二十四種不相應行法也。以上所列出的，就是二十四種不相應行法的內容。

此二十四法。言不相應者。這二十四法，為什麼稱為「不相應」呢？

非能緣。故不與心心所相應。因為這些法，對外境沒有緣慮的作用，所以不和「心法」、「心所有法」相應。（心法、心所有法，能同依一根、同緣一境，來生起種種的活動。而不相應行法，是指整個宇宙的現象，因此沒有能緣外境、認識外境的作用。）

又非質礙。故不與色法相應。這二十四法，又沒有質礙，所以不和「色法」相應。（色法是指有體積、佔空間，而且互相對礙、不能並容的物質。而不相應行法，沒有體積、不佔空間，而且不會互相對礙、能兼容並蓄，因此不和色法相應。）

又有生滅。故不與無為法相應。而且，這二十四法，是屬於剎那生滅

的有爲法，所以又和已經沒有生滅的「無爲法」不相應。

為揀四位。故名不相應。由以上說明可以了知，這二十四法和心法、心所有法、色法、無爲法都不相應。爲了揀別彼此的不同，因此就稱爲「不相應」（與四位不相應的意思）。

此二十四法。不如色心心所實有體相。亦非異色心心所。一分一位假立得等之名。這二十四法，既然和這四位都不相應，那麼，它究竟是如何生起的呢？這二十四法雖然不與四位相應，但卻不能離開這四位而單獨作用。譬如「得」，是指色法、心法、心所有法生起後，還沒有滅壞之前的那個狀態。由此可知，「得」，是由色法、心法、心所有法這三位的假立才有的，並沒有它的實體和行相存在。因此，這二十四法與有自己實體和行相的色法、心法、心所有法不同，它只是由這三位的一分一位，來假立「得」等這二十四種不同的名稱。

言行法者。有二種。一、相應。二、不相應。此簡心所乃相應行法。此乃不相應行法。以立其名。前面已經解釋了「不相應」的名稱來源。爲什麼又稱爲「行法」呢？這個「行」，指的是「行蘊」。特別是用來區別「無爲法」的。因爲「行」是生滅遷流；而「無爲法」是常住不滅的。行蘊的內容，原本有兩種：一種是「相應」；一種是「不相應」。「相應」，指的是除去受、想兩個心所以外，剩下的四十九個心所；「不相應」，則是指「得」等二十四法。這種爲了區別四十九個心所是屬於「相應行法」，所以就稱這二十四法爲「不相應行法」。

行法（行蘊）

- ├ 相應行法—除受、想所餘的四十九個心所（精神世界）。
- └ 不相應行法—二十四法（物理世界）。

言得者。成就不失之義。謂色心生起未滅壞。是生緣攝受增盛之因。即凡夫有所得心。三乘有所得果。如得金時。金非時得。金乃是物。得非是金。有名而無實。故云不相應也。

言得者。不相應行法，第一個是「得」。

成就不失之義。「得」，就是成就不壞失的意思。

謂色心生起未滅壞。是生緣攝受增盛之因。即凡夫有所得心。凡夫從出生到死亡，都是爲了「有所得」在努力，從出生、受教育、謀職業、組織家庭、養子女……這樣庸庸碌碌忙碌了一輩子，實際上就只是爲了「有所得」。所以，凡夫「有所得」的心，是讓他在活著的時候，不斷地努力、奮鬥，以獲得更多成就，最主要的原因。（文中「色心生起」，指的是出生；「滅壞」指的是死亡。也就是說，眾生從有色心《五蘊身心》活動開始《出生以後》，到色心《五蘊身心》沒有滅壞以前《死亡之前》，這段存活的時候《生緣》，一再想獲取、擁有《攝受》愈來愈多成就感的原因《增盛之因》，

就是凡夫「有所得」的心。）

三乘有所得果。凡夫是「有所得」心，那麼聖人呢？是否已經到達「無所得」了？聖人有不同的類別，雖然他們都已經超凡入聖了，但是仍然求取各種不同的果位。如聲聞乘求取阿羅漢果、緣覺乘求取辟支佛果、菩薩則求取佛果，都是爲了「有所得果」，才精進努力修持的。

如得金時。金非時得。金乃是物。得非是金。有名而無實。故云不相應也。可是，從凡夫的「有所得心」，到三乘人的「有所得果」，真的就是有所「得」嗎？這裡打了一個比方，譬如我們在得到金子的時候，會覺得有所得，這時得的是金子，但是「金子」是物質，「得」是一種心裡的感受，「金子」不等於「得」，「得」也不是「金子」，所以，並沒有真實的「得」它只是色法、心法、心所有法分位假立的名稱，而不是離開了自心之外，另外有一個實在的「得」。這個「得」，非能緣、非質礙、又有生滅，所以說它不與心法、心所有法、色法、無爲法相應。「得」，實際上只是說明成就、不成就的一個觀念而已，並無實質存在的得，這樣我們就不難體會，爲什麼心經上要說：「無智亦無得」了。因此，我們修行，若是以「有所得」的心，去求一個「無所得」的果的話，就像是希望虛空中的花朵，能結出果實來一樣的可笑。（虛空中本來沒有花朵，又怎麼結出果來？）「開悟」的那一剎那，是無所得的心，清淨的自性便自然顯現；「成佛」的那一剎那，也是同樣的情況。所以，如果我們以爲有實有的道可修、實有的佛可成，只是讓我們的菩提路，變得更加遙遠而已。若是能練習以無所求、無所得的心，將它萬緣放下，也許反而當下自性現前，無意間渾然天成也說不定。因爲菩提自性，是人人本自俱足，不是修來，也不是求來的，「得」，是原本沒有，如今成就；「失」，是成就之後，然後壞失。所以，對於本自俱足的菩提自性來說，是沒有成就、不成就的問題，當然也沒有得失的觀念了。

言命根者。依六識能造之業。所引第八種上連持一期色心不斷功能。假立煖識為命根耳。以識住則命存。識去則命卸故。

言命根者。不相應行法，第二個是「命根」。

依六識能造之業。「命根」是怎麼產生的？它是依於過去世所造的業力，所引發這一期生命的功能。而造業力量最強的是第六意識，（當然還需要前五識的配合，第七識和第八識是沒有造業力量的。所以，能造業的主體是第六識。）這些由第六識所造的業力種子，都含藏在第八識，作爲將來引生六道的依據。

所引第八種上連持一期色心不斷功能。投生六道之後，這些業力的種子就形成了五蘊身心。而連續保持一個時期色心（五蘊）功能不斷，就稱爲「命根」。可見，「命根」並不是真實存在的。它只是過去業力的展現，是八識的種子，持執一段時期色心的功能不斷而已。

假立煖識為命根耳。只要這一期色心的功能不斷，命根就存在，命根存在，就一定有「煖」（指體溫，屬色法中的火大），和「識」（指第八阿賴耶識）的存在。因此，命根也可說是由「煖」、「識」二者所假立的名稱。

以識住則命存。識去則命卸故。因為只要「識」的功能還在，五蘊身心的活動就能延續，一旦「識」離開了身體，「煖」就跟著捨去，命根也就結束了。所以才會說，「命根」是由「煖」、「識」二者所假立的名稱。

言眾同分者。類相似故。以萬物各有同類。有人法之別。人同分者。如天同分。天與天是一類。人同分。則人與人是一類。法同分者。如心同分。以心王心所是一類。色同分。以十一色法是一類。故云依人法假立此名。

言眾同分者。不相應行法，第三個是「眾同分」。

類相似故。所謂的「眾同分」，就是「同類相似」的意思。

以萬物各有同類。有人法之別。由於萬物各有它的類別，為了區分彼此的不同，就依有情身心相似的分位差別，假立「眾同分」的名稱，而說同界、同趣、同生、同類等。一般分為兩大類，就是「人同分」和「法同分」。

人同分者。如天同分。天與天是一類。人同分。則人與人是一類。「人同分」，是對有情眾生的歸類。如天與天是一類，就稱「天同分」；人與人是一類，就稱「人同分」。

法同分者。如心同分。以心王心所是一類。色同分。以十一色法是一類。「法同分」，則是對法的歸類。如心王和心所是一類，就歸在「法同分」；十一個色法是一類，就歸在「色同分」。

故云依人法假立此名。因此，所謂的「眾同分」，就是依人、法所假立的名稱。

言異生性者。煩惱所知二障種子上。一分功能。令六趣十二類之差別不同。故云異生性。此性非指佛性。乃習與性成之性。如人輕躁從獼猴中來。如人狼毒從蛇蝎中來。此乃習氣所使。故云異生性也。

言異生性者。不相應行法，第四個是「異生性」。

煩惱所知二障種子上。一分功能。令六趣十二類之差別不同。故云異生性。為什麼稱為「異生性」呢？由於眾生煩惱障和所知障的種子不同，因此能生起不同的見解，引發不同的煩惱，造作不同的業，感受不同的果報，往不同的地方受生。所以就依二障種子上的一分功能，所展現六趣、十二類生（卵、胎、濕、化、有色、無色、有想、無想、非有想、非無想）的差別，假立為「異生性」。

此性非指佛性。乃習與性成之性。如人輕躁從獼猴中來。如人狼毒從蛇蝎中來。此乃習氣所使。故云異生性也。這裡的「性」，並不是指「佛性」，而是指習性的「性」。譬如：人輕躁的習性，是從獼猴中來；狠毒的習性，是從蛇蝎中來，這就是習氣使然，所以稱為「異生性」。（「異生性」，是指還沒有獲得無漏聖法的凡夫性。若是已入聖位，如初地菩薩，破一分無明，證一分法身，不再起妄想心，念念皆入如來覺海，這時稱為「同性」《與佛同》，故初地以前都稱「異生性」。）

言無想定者。謂六識心王不行。令其身心安隱調和。亦名定。想等心聚悉皆不行。而云無想者。何也。謂此外道厭想如病。忻求無想以為微妙。以滅想為首。故立無想定名。非實滅也。

言無想定者。不相應行法，第五個是「無想定」。

謂六識心王不行。所謂「無想定」，就是第六意識不起作用了。

令其身心安隱調和。亦名定。想等心聚悉皆不行。由於這時的身心處在非常安隱調和的狀態，所以也稱為「定」。想等心所都不起現行。

而云無想者。何也。為什麼這時的定稱為「無想」？

謂此外道厭想如病。忻求無想以為微妙。以滅想為首。故立無想定名。非實滅也。因為外道在修此定時，一心只是厭患於想，就像厭患疾病、癰疽、毒箭一樣。由於欣求「無想」以為微妙，以滅「想心所」為主要修定的目標，所以就依此厭心暫時伏住「想心所」不起現行，假名安立為「無想定」，並不是真實的滅去了「想心所」。

言滅盡定者。六識王所已滅。及七識染分心聚皆悉滅盡。乃此定相。問。此二定差別如何。答。修無想則作出離想。謂外道修有漏定。伏住想心不行。如夾冰魚。如石壓草。不知微細生滅。命終生無想天。得四百九十九劫中想心不行。此無想唯屬外道所修。而滅盡。乃作止息想。謂二乘修無漏定。六識不恒行心聚。與七識染分恒行心聚。皆悉不行。故滅盡唯屬四果聖人。故不同耳。問。此二定從何建立。答。皆於厭心種上。遮礙轉識不生功能。若於厭心但伏六識王所不行。名無想定。若於厭心使六識王所。七識染分恒行心聚滅盡。名滅盡定也。

言滅盡定者。不相應行法，第六個是「滅盡定」。

六識王所已滅。及七識染分心聚皆悉滅盡。乃此定相。所謂「滅盡定」，是指不但滅去了六識的心王、心所；就連第七識的「染分心」（我見、我愛、我癡、我慢）也都滅盡，這就是「滅盡定」。

問。此二定差別如何。問：「無想定」和「滅盡定」這二者有什麼差別？

答。修無想則作出離想。謂外道修有漏定。伏住想心不行。如夾冰魚。

如石壓草。不知微細生滅。命終生無想天。得四百九十九劫中想心不行。此無想唯屬外道所修。答：修「無想定」，是以「出離」為動機，以求得解脫為目的，是外道所修的「有漏定」。他們認為「無想天」是真解脫，「無想定」是出離道，為了證得無想解脫，就必須修「無想定」。於是一心一意伏住想心所，不讓它起現行活動，就像用冰夾魚、用石頭壓草，不知道這其中還有微細的生滅作用（如七、八識仍在活動），並不是真正的解脫。命終生「無想天」，受五百大劫生死的果報。其中除了初生無想天的半個大劫、和離開無想天的半個大劫有心理活動以外，其餘的四百九十九劫，都是處於無想的狀態。因此，「無想定」不但出世的聖者不修，就是普通的凡夫也不修習，只有專信「無想天」為真解脫的外道才修。

而滅盡。乃作止息想。謂二乘修無漏定。六識不恆行心聚。與七識染分恆行心聚。皆悉不行。故滅盡唯屬四果聖人。故不同耳。而「滅盡定」，是以「止息想」為動機，以求得寂靜安住為目的，是聲聞、緣覺二乘人所修的「無漏定」。此「滅盡定」，不但六識的心王、心所不現行，就連七識的染分心也都不起活動。因此，「滅盡定」，只有佛教的四果聖人能修，凡夫和外道都無法修習此定。以上就是這兩種定的差別。

問。此二定從何建立。問：這兩種定，是依什麼來建立它們的名稱？

答。皆於厭心種上。遮礙轉識不生功能。若於厭心但伏六識王所不行。名無想定。若於厭心使六識王所。七識染分恆行心聚滅盡。名滅盡定也。答：這兩種定都是依「厭心」的種子，遮礙轉識的心王、心所，使它不生功能，來建立它們的名稱。如果這個「厭心」的種子，只伏住第六識的心王、心所不起現行，就稱為「無想定」；若是這個「厭心」的種子，不但使第六識的心王、心所不起活動，就連第七識的染分心也都滅盡了，就稱為「滅盡定」。

言無想報者。由在欲界修彼無想定。故感彼無想天果。名無想報。

言無想報者。不相應行法，第七個是「無想報」。

由在欲界修彼無想定。故感彼無想天果。名無想報。所謂「無想報」，是由於在欲界修習「無想定」，因此薰習成種，而於命終感得無想天的果報。

言名身者。乃諸法各有其名。能詮自體。單名為名。如爐瓶等。二名已上。方名名身。如香爐花瓶等。三名已上名多名身。如銅香爐錫花瓶等。乃詮別名之身也。

言名身者。不相應行法。第八個是「名身」。

乃諸法各有其名。能詮自體。所謂「名身」，就是「名詞」的意思。這個名詞，是用來解釋諸法的自性，以說明它本身是什麼東西。譬如我們說：

「高山」、「流水」。就馬上可以知道這些名詞所代表的含義。

單名為名。如爐瓶等。二名已上。方名名身。如香爐花瓶等。三名已上名多名身。如銅香爐錫花瓶等。乃詮別名之身也。只有單名的，我們稱為「名」。譬如：爐、瓶等名稱；二個名詞以上的，我們稱為「名身」。譬如：香爐、花瓶等名稱；三個名詞以上的我們稱為「多名身」。譬如：銅香爐、錫花瓶等。這樣的區分，只是為了說明多種名稱的差別而已。（這裡的「身」，是「聚集」的意思。）

言句身者。單句為句。如菩薩等。二句為句身。如大菩薩等。三句以上為多句身。如文殊菩薩。普賢菩薩等。以名詮自性。句詮差別故。

言句身者。不相應行法，第九個是「句身」。

單句為句。如菩薩等。二句為句身。如大菩薩等。三句以上為多句身。如文殊菩薩。普賢菩薩等。所謂「句身」，就是「句子」的意思。只有單句的，我們稱為「句」。譬如：菩薩等；二個句子的，我們稱為「句身」。譬如：大菩薩等；三個句子以上的，我們稱為「多句身」。譬如文殊菩薩、普賢菩薩等。

以名詮自性。句詮差別故。由此可知，「名」，是解釋諸法的自性；「句」，則是解釋諸法的差別。

言文身者。文即是字。能為名句二所依故。若不帶詮只名字，如字母及等韻之類。但只訓字。不能詮理。若帶前名文。則如經書字。能詮之文。帶所詮之義理故。

言文身者。不相應行法，第十個是「文身」。

文即是字。能為名句二所依故。所謂「文身」，就是「文字、文章」的意思。由「文字」，可以構成前面所說的「名詞」和「句子」。所以說，「文字」是「名詞」和「句子」的所依。

若不帶詮只名字，如字母及等韻之類。但只訓字。不能詮理。若是不帶任何意義的字，我們只能稱它為「文字」。譬如：字母或音韻之類。因為它只有文字，不能詮釋義理。

若帶前名文。則如經書字。能詮之文。帶所詮之義理故。如果是由前面所說的名詞，所寫成的文字，我們就稱為「文章」，譬如：四書、五經之類。因為這些帶有名詞解釋的文章，包含了它所要詮釋的義理。

言生者。先無今有。

言生者。不相應行法，第十一個是「生」。

先無今有。所謂的「生」，就是本來沒有的，現在有了。

言住者。有位暫停。或五十六十年間也。

言住者。不相應行法，第十二個是「住」。

有位暫停。或五十六十年間也。所謂的「住」，就是有了之後，暫時停留的時間。也許是五十年，也許是六十年。

言老者。住別前後。不同前生後死。自少而壯。壯而老。曰衰變名老。

言老者。不相應行法，第十三個是「老」。

住別前後。不同前生後死。自少而壯。壯而老。曰衰變名老。在這段停留的時間之內，並不是沒有變化，而是前後不斷在衰變，譬如從少至壯、從壯至老，這種衰變的過程，就稱為「老」。

言無常者。今有後無。以生滅故。乃死之異名。蓋生名為有。有必後無。故有非恆有。以有生必有死故。不如寂莫常住之無為。是恆有也。滅名為無。無非恆無。如人死此生彼。不如兔角之常無也。以不同無為之常有。不同兔角之常無。故曰無常。

言無常者。不相應行法，第十四個是「無常」。

今有後無。以生滅故。乃死之異名。「無常」，就是本來有的，現在沒有了。沒有了，就是「滅」，所以也是「死」的異名。

蓋生名為有。有必後無。故有非恆有。以有生必有死故。不如寂莫常住之無為。是恆有也。「生」，就是「有」。但「有」了之後，還要歸還於「無」，所以這個「有」，並不是「恆有」。因為有「生」，就一定有「死」。因此，它不同於永恆常住的「無為法」，是「恆有」的。

滅名為無。無非恆無。如人死此生彼。不如兔角之常無也。「滅」，就是「無」。但這個「無」，並不是「恆無」。就像人死於此處，還會在彼處出生。所以，它不同於兔角的「常無」。

以不同無為之常有。不同兔角之常無。故曰無常。由於它不同於「無為法」的「常有」；又不同於兔角的「常無」，所以稱為「無常」。

以上這四相，是用來說明「有為法」的生滅變化現象。用在「身」方面，稱為生、老、病、死；用在「物」方面，稱為成、住、壞、空；用在「心」方面，稱為生、住、異、滅。但不論怎麼稱呼，都是「諸行無常」上所假立的名稱。

言流轉者。謂因果相續。由因感果。果續於因。前後不斷。故曰流轉。

言流轉者。不相應行法，第十五個是「流轉」。

謂因果相續。所謂「流轉」是在因果相續不斷的作用上，所假立的名稱。

由因感果。果續於因。前後不斷。故曰流轉。就像世間植物的種子，種子會生芽；芽再生出根、莖、花、果；果又結出種子；種子再生芽，如此由因感果，由果續因，前後因果相續、循環不斷，就稱為「流轉」。

言定異者。謂善惡因果。互相差別。以善因必感樂果。惡因必感苦果。一定永異。故云定異。

言定異者。不相應行法，第十六個是「定異」。

謂善惡因果。互相差別。所謂「定異」，是在世間善惡因果，必定互相差別的作用上，所假立的名稱。

以善因必感樂果。惡因必感苦果。一定永異。故云定異。因為善因感樂果，惡因感苦果，善惡之間的因果關係，一定是互相差異的，所以稱為「定異」。

言相應者。謂因果事業和合而起。以因能感果。果必應因。不相違故。或問。此之總名不相應行法。如何別中又名相應耶。答。此總中名不相應者。乃不與前心心所相應而已。此別中相應者。乃前心王心所與色三法事業。和合恰好之義。豈相濫耶。

言相應者。不相應行法，第十七個是「相應」。

謂因果事業和合而起。所謂「相應」，是在世間因果報應，必定和合相應而起的作用上，所假立的名稱。

以因能感果。果必應因。不相違故。因為因能感果，果必應因，世間的因果之間，是絕對不會相互違背的，所以稱為「相應」。

或問。此之總名不相應行法。如何別中又名相應耶。或許會有人問：這裡介紹的不是「不相應行法」嗎？怎麼現在又叫做「相應」呢？

答。此總中名不相應者。乃不與前心心所相應而已。此別中相應者。乃前心王心所與色三法事業。和合恰好之義。豈相濫耶。答：這裡所介紹的「不相應行法」，是說不與色法、心法、心所有法相應；而現在所說的「相應」，是指色法、心法、心所有法，以世間的果報來說，一定是和合（相應）而起的，又怎麼會彼此混淆呢？

言勢速者。謂有為法上遊行迅疾之義。如日月往來。無情變壞。有情遷謝。自少而壯。壯而老。心念生滅。鳥之飛。獸之走。月運電奔皆此所

攝故。

言勢速者。不相應行法，第十八個是「勢速」。

謂有為法上遊行迅疾之義。所謂「勢速」，就是「勢力速疾」的意思。是在有為法迅速流轉、剎那不停的作用上，所假立的名稱。

如日月往來。無情變壞。有情遷謝。自少而壯。壯而老。心念生滅。鳥之飛。獸之走。月運電奔皆此所攝故。譬如日月的往來、無情的變壞；如有情的遷謝，從少年到壯年、從壯年到老年；如心念的剎那生滅；又如鳥飛、獸走、月運、電奔，這些都是「勢速」最好的說明。

言次第者。謂編列有敘（序）。如甲乙丙丁令不紊亂。君則尊。臣則卑。父則上。子則下。而有左右前後之類。

言次第者。不相應行法，第十九個是「次第」。

謂編列有敘。所謂「次第」，就是「編列有序」的意思。

如甲乙丙丁令不紊亂。君則尊。臣則卑。父則上。子則下。而有左右前後之類。譬如：甲乙丙丁、君尊臣卑、父上子下、左右前後等都是屬於此類。

言時者。謂過現未來。成住壞空。年月日夜之類。

言時者。不相應行法，第二十個是「時」。

謂過現未來。所謂「時」，就是「時間」。是「有為法」在因果相續上，所假立的名稱。有過去、現在、未來三世的區別。生已滅去的，我們稱「過去」；生已未滅的，我們稱「現在」；未生的，我們稱「未來」。

成住壞空。年月日夜之類。像成、住、壞、空；年、月、日、夜等，都是屬於此類。

言方者。謂色之分齊。在東方則曰東方之色等。故曰色之分齊。如四方六合十方上下之類。

言方者。不相應行法，第二十一個是「方」。

謂色之分齊。所謂「方」，就是「方位」、「處所」（空間）。也就是色法所劃分的界限。是「有為法」在因果相續的處所上，所假立的名稱。

在東方則曰東方之色等。故曰色之分齊。如四方六合十方上下之類。譬如我們將空間（屬色法）劃分為東、南、西、北、四維、上下等界限，於是便有了四方、六合、十方等名稱。因此，「方」是對色法的分齊（劃分界限）。

言數者。度量諸法之名。如權衡升斗丈尺等。或一十百千之類。

言數者。不相應行法，第二十二個是「數」。

度量諸法之名。所謂「數」，就是「數量」。是度量「有爲法」一一差別上，所假立的名稱。

如權衡升斗丈尺等。或一十百千之類。譬如：度、量、衡上的升、斗、丈、尺，或一、十、百、千等，都是屬於此類。

言和合者。謂於諸法不相乖反。和如水乳和。合如函蓋合也。

言和合者。不相應行法，第二十三個是「和合」。

謂於諸法不相乖反。所謂「和合」，就是「諸法不相違」的意思。是在眾緣集會彼此因緣相順時，所假立的名稱。

和如水乳和。合如函蓋合也。這種「和合」的情況，就像水乳的交「和」、瓶蓋的密「合」相同。

言不合者。謂於諸法相乖反故。如眼與耳了不相觸。前諸法和合。如相順因。此諸法不和合。如相違因。或問曰。此二十四法。於前三位。則以何法當何位。答。大略而言。命根一法唯屬心王。乃第八種上。連持一期色心不斷功能故。異生性一法。唯屬心所。以根隨煩惱是惡心所故。乃二障種上令趣類差別功能故。無想滅盡定及無想報。乃王所上假立。以王所想受等已滅。名無想等。餘十九種。通色及心心所法三位上假立。如眾同分。乃根身世界五塵等。為色同分。同依同緣。為心同分。同起善惡為所同分。如勢速。乃色心心所遷流不停。如定異一法。色不是心。心王不是心所。善因惡果等定不互感故。此上諸法雖不造業。乃分位唯識。故云分位差別。故名不相應行法也。

言不合者。不相應行法，第二十四個是「不和合」。

謂於諸法相乖反故。所謂「不和合」，就是「諸法相違」的意思。是在眾緣集會彼此因緣相違時，所假立的名稱。

如眼與耳了不相觸。這種「不和合」的情況，就像眼睛和耳朵的不相接觸、油和水的不相調合。

前諸法和合。如相順因。此諸法不和合。如相違因。前面所說的「諸法和合」，是說明諸法之間有相順的因緣；現在所說的「諸法不和合」，則表示諸法之間有相違的因緣。

或問曰。此二十四法。於前三位。則以何法當何位。或許有人問：這二十四種「不相應行法」，相對於「色法」、「心法」、「心所有法」來說，各

屬於那一位？

答。大略而言。命根一法唯屬心王。乃第八種上。連持一期色心不斷功能故。答：大略而言，「命根」這一法，只屬於「心法」。因為「命根」，是第八阿賴耶識種子連續執持一期色心不斷的功能，所以只屬於「心法」。

異生性一法。唯屬心所。以根隨煩惱是惡心所故。乃二障種上令趣類差別功能故。「異生性」這一法，只屬於「心所有法」。「異生性」，是不同的思想、見解，生不同的煩惱，造不同的業，受不同的果報，在不同的地方受生。這不同的思想、見解、煩惱，屬於根本煩惱和隨煩惱，都是惡心所的範圍，所以說它只屬於「心所有法」。因此，「異生性」，就是於煩惱、所知二障的種子上，令眾生趨入不同六趣、十二類生等差別的功能。

無想滅盡定及無想報。乃王所上假立。以王所想受等已滅。名無想等。「無想定」、「滅盡定」以及「無想報」，是在「心法」和「心所有法」上所假立的名稱。若是第六識的心王、心所不起活動，就稱為「無想定」；如果再加上第七識的染分心、心所也不起活動，就稱為「滅盡定」；而「無想報」，是在欲界修習「無想定」，臨終感得「無想天」的果報。所以這三法，都屬於「心法」和「心所有法」。

餘十九種。通色及心心所法三位上假立。其餘的十九法，都是「色法」、「心法」、「心所有法」這三位上的假立。

如眾同分。乃根身世界五塵等。為色同分。同依同緣。為心同分。同起善惡為所同分。譬如「眾同分」：其中的根身、世界、五塵等，是屬於「色同分」；同依同緣一個境界，是屬於「心同分」；同時起善、起惡，是屬於「心所同分」。

如勢速。乃色心心所遷流不停。如「勢速」：是指「色法」、「心法」、「心所有法」，在因果相續上的遷流不停。

如定異一法。色不是心。心王不是心所。善因惡果等定不互感故。如「定異」：指「色法」不會是「心法」，「心法」也不會是「心所有法」，這三法之間一定是互相差異的。另外，善因和惡果之間，也一定不會相感的（善因只會感善果）。

此上諸法雖不造業。乃分位唯識。故云分位差別。故名不相應行法也。這二十四法並沒有造業的力量，因為它們只是「色法」、「心法」、「心所有法」的分位假立，稱為「分位唯識」。是依分位的不同，來假立各自的名稱，所以又稱為「分位差別」。雖然不能離開這三法的作用，但卻又不與這三法相應，因此命名為「不相應行法」。

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、不動無為。五、想受滅無為。六、真如無為。

此列六種無為之名也。言無為者。乃前四位真實之性。故云識實性。乃第五實性唯識。識實性故。以六位心所。則識之相應。乃第二相應唯識。

識相應故。十一色法。乃識之所緣。即第三所緣唯識。識所緣故。二十四不相應。即識之分位。乃第四分位唯識。識分位故。識是其四位之體。故總云識實性也。前九十四種。謂有為法。屬凡夫生死法。以有所作為故。今此六種。謂無為法。屬三乘出世法。以無所作為故。前名煩惱障。此名所知障。此六無為。雖云出世。然亦兼凡夫。但約無所作為。義說無為耳。蓋虛空。非擇滅。真如。此三無為。乃大乘菩薩所證。擇滅。乃二乘所得。不動。乃四禪天人所修捨定。苦樂不動故。想受滅。乃四空天人。想受不行。有此不同耳。

第五無為法者。略有六種。一、虛空無為。二、擇滅無為。三、非擇滅無為。四、不動無為。五、想受滅無為。六、真如無為。

第五是「無為法」。略有六種：一、虛空無為；二、擇滅無為；三、非擇滅無為；四、不動無為；五、想受滅無為；六、真如無為。

此列六種無為之名也。以上所列出的是六種無為的名稱。

言無為者。乃前四位真實之性。故云識實性。乃第五實性唯識。識實性故。為什麼稱為「無為」？因為已經「無所作為」了。而且它就是前面四位「有為」的真實之性。（一切法是因緣所生、有所作為，所以稱為「有為」，但它的自性卻是空的，因此說它的真實之性是「無為」。）前面四位「有為」，都是心意識的顯現，而它的真實之性是「無為」，因此「無為」就成了「識的真實之性」（識實性）。為了區別四位有生滅的「有為法」，就將它列在第五位，稱為「實性唯識」。

以六位心所。則識之相應。乃第二相應唯識。識相應故。前面所說的「心法」，是主宰、支配宇宙萬有的中心，所以列在第一位。六位「心所有法」，因為和心法相應，所以列在第二位，稱為「相應唯識」。

十一色法。乃識之所緣。即第三所緣唯識。識所緣故。十一種「色法」，因為是心識的所緣境，所以列在第三位，稱為「所緣唯識」。

二十四不相應。即識之分位。乃第四分位唯識。識分位故。二十四個「不相應行法」，因為是識的分位假立，所以列在第四位，稱為「分位唯識」。

識是其四位之體。故總云識實性也。「實性唯識」，是這四位的真實之性，所以稱為「識實性」。

前九十四種。謂有為法。屬凡夫生死法。以有所作為故。前面所說的九十四種法，因為是有所作為，還有生滅現象，所以稱為「有為法」，屬於凡夫的生死法。

今此六種。謂無為法。屬三乘出世法。以無所作為故。現在所說的六種法，因為是無所作為，已經沒有生滅現象了，所以稱為「無為法」，屬聲聞、緣覺、菩薩三乘聖人所證的出世法。

前名煩惱障。此名所知障。一般說來，「有為法」屬於「煩惱障」；「無為法」屬於「所知障」。「煩惱障」，是來自於「我執」。凡夫因為「我執」，

才生煩惱造業，而感得六道中的「分段生死」，所以說「有為法」屬凡夫的生死法；「所知障」，則來自於「法執」。三乘人雖然已經證到「我空」，但是對「法空」的證悟，還有淺深的不同，因此就依證悟的差別，設立種種「無為」的名稱。而此「所知障」所感得六道外的生死，稱為「變易生死」。所以說「無為法」屬三乘的出世法。

此六無為。雖云出世。然亦兼凡夫。但約無所作為。義說無為耳。「無為法」雖說是出世法，但這裡所說的六種無為，也包括了凡夫、外道所證的境界。因為只要是「無所作為」都稱為「無為」，並不論及「所知障」的差別。因此，只要是暫時沒有生滅現象，不論它是凡夫所證、外道所證、小乘所證，還是大乘所證，全都稱為「無為」。

蓋虛空。非擇滅。真如。此三無為。乃大乘菩薩所證。但若要詳細區分這六種無為的差別，則「虛空無為」、「非擇滅無為」、和「真如無為」，是大乘菩薩所證境界。

擇滅。乃二乘所得。「擇滅無為」，是聲聞、緣覺二乘人所得的涅槃境界。

不動。乃四禪天人所修捨定。苦樂不動故。「不動無為」，是色界四禪天人所修的「捨念清淨」定。因為不再有苦、樂受來動搖身心，所以稱為「不動」。

想受滅。乃四空天人。想受不行。有此不同耳。「想受滅無為」，是無色界四空天人所修的「非想非非想處定」。因為已經離開「無所有處定」，想、受心所暫不現行，所以稱為「想受滅」。以上就是這六種無為的差別。

一、虛空無為者。此從觀得名。謂由修無我。觀所顯真理。似虛空相。離一切色心等諸法障礙。故云虛空。 補義。此依識變。故屬有我。正起信之我見也。

一、虛空無為者。無為法的第一個是「虛空無為」。

此從觀得名。謂由修無我。觀所顯真理。似虛空相。離一切色心等諸法障礙。故云虛空。這個「虛空無為」，是從「觀」而得名。就是修「人空觀」或「法空觀」時所顯的真如境界。由於這時已經遠離一切色心等法的障礙，就像無障礙的虛空一樣，所以就稱為「虛空無為」。

補義。此依識變。故屬有我。正起信之我見也。〔補義〕但這時的「虛空無為」，並不是真正的「無我」境界，只是心識變現似有「虛空無為」的境相出現。此時的「我」就是「虛空」，「虛空」就是「我」，正是大乘起信論中所說的「我見」，所以仍屬有「我」。

二、擇滅無為者。擇謂揀擇。乃能擇之智。滅謂斷滅。乃所滅之根隨煩惱。謂由無漏智。擇揀諸惑。能顯滅理以斷諸障染。因擇力所得滅理。

故云擇滅。乃二乘析色明空。所證涅槃耳。

二、擇滅無為者。無為法的第二個是「擇滅無為」。

擇謂揀擇。乃能擇之智。滅謂斷滅。乃所滅之根隨煩惱。「擇」，是「揀擇」的意思，指能揀擇的無漏智慧；「滅」，是「斷滅」的意思，指所斷滅的根本煩惱、隨煩惱（即見思二惑）。

謂由無漏智。擇揀諸惑。能顯滅理以斷諸障染。所以，「擇滅」就是能以分辨擇揀的無漏智慧，斷滅所有的根本煩惱和隨煩惱。

因擇力所得滅理。故云擇滅。乃二乘析色明空。所證涅槃耳。因為是由揀擇的智慧，斷滅一切煩惱所達到的無為，所以稱為「擇滅無為」。是聲聞、緣覺二乘人，在分析色、心生滅現象後，體悟無自性空，所證的涅槃境界。

三、非擇滅無為者。非由擇力滅惑所得。但本性清淨。及緣闕所顯故。緣闕者。俱舍云永礙當生。得非擇滅。當生者。當來生法。緣會則生。緣闕不生。謂能永害未來法生。得滅異前。以得不由擇。但由緣闕。名非擇滅。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。釋云。謂眼緣色時。耳等亦合緣聲等。以專注色。故耳不緣色等。同時聲等剎那已謝。故令緣聲等識更不復生。以前五識唯緣現量。不緣過去未故。

三、非擇滅無為者。無為法的第三個是「非擇滅無為」。

非由擇力滅惑所得。但本性清淨。及緣闕所顯故。這個「非擇滅無為」，不是經由揀擇的智慧，斷滅一切煩惱所得的境界。而是直接證入大乘見地：「菩提自性本自清淨」，當下所顯的無為。既然菩提自性本自清淨，本來清淨嘛！又那來的煩惱、妄念？煩惱、妄念，就像虛空中的雲霧，是不會障礙虛空的。煩惱的自性本空，妄念的自性也空，又何必再起個妄念去除煩惱？如此心住正念，本自清淨的菩提就自然現前。當達到「一念不生全體現」的時候，就是「非擇滅無為」。另外，它也可以由緣闕而顯現這樣的境界。

緣闕者。俱舍云永礙當生。得非擇滅。當生者。當來生法。緣會則生。緣闕不生。謂能永害未來法生。得滅異前。以得不由擇。但由緣闕。名非擇滅。譬如俱舍論中說：「永礙當生，得非擇滅。」這裡的「當生」，就是指「當來生法的因緣」。只要永遠障礙當來生法的因緣，就能得「非擇滅無為」。因為一切法是因緣所生，因緣會合就生，不會合（緣闕）就不生，所以只要永遠障礙未來生法的因緣，就可以得到「非擇滅無為」了。這時的無為，不是由揀擇來的，而是由緣闕所得，因此稱為「非擇滅」。

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。這種情況，就好像當我們意念非常專注在看東西時，其他的色、聲、香、味、觸等五塵境界，就暫時不現前。這是因為前五識只緣現在，不緣過去、未來。所以當意識專注在看的時候，其他的五塵境界，就因為緣闕而暫時不現了。如此當下空掉外境，第六意識保持在現量無分別當中，「非擇滅無為」的境界就現前了。這就是緣闕的道理。

釋云。謂眼緣色時。耳等亦合緣聲等。以專注色。故耳不緣色等。同時聲等剎那已謝。故令緣聲等識更不復生。以前五識唯緣現量。不緣過未故。因此，釋論中也說：當眼根緣色塵時，耳、鼻、舌、身等根，也同時緣聲、香、味、觸等境。但是，因為意識專注在色塵上，所以耳識就不能同時緣在聲塵上，而聲塵在剎那間就消失過去，緣聲塵的耳識又不可能再生起作用，因此就只能見色，而不能同時聞聲了。因為前五識屬現量，所以只能緣現在，不能緣過去、未來，就是緣闕的道理。

四、不動無為者。雖前三定。至第四禪。永離三災。謂火燒初禪。水滄二禪。風刮三禪。出八難。謂憂。苦。喜。樂。尋。伺。出。入息故。無喜樂動搖身心所顯真理。故云不動。 補義。此正四禪天定。亦屬五那含天。

四、不動無為者。無為法的第四個是「不動無為」。

雖前三定。至第四禪。永離三災。謂火燒初禪。水滄二禪。風刮三禪。出八難。謂憂。苦。喜。樂。尋。伺。出。入息故。無喜樂動搖身心所顯真理。故云不動。這個「不動無為」，是經過前面的初禪、二禪、三禪定，達到四禪定時所證的境界。這時永離三災（火燒初禪、水滄二禪、風刮三禪）、永出八難（憂、苦、喜、樂、尋、伺、出、入息），不再有喜樂來動搖身心，這時所顯的真理，就稱為「不動無為」。

補義。此正四禪天定。亦屬五那含天。〔補義〕「不動無為」，正是四禪天的「捨念清淨定」，也屬於「五不還天」所證的境界。

五、想受滅無為者。謂已離無所有處。欲超過有頂。暫止息想。作意為先故。諸不恒行心心所滅及恒行一分心心所滅。以想受不行所顯真理。故云想受滅。

五、想受滅無為者。無為法的第五個是「想受滅無為」。

謂已離無所有處。欲超過有頂。暫止息想。作意為先故。諸不恒行心心所滅及恒行一分心心所滅。以想受不行所顯真理。故云想受滅。「想受滅無為」，是已經離開了無色界的「無所有處定」，正要超過「非想非非想處定」時所證的境界。由於先前不斷作意在「止息想」上，所以使得第六識

的心王、心所不起活動，第七識染分的心王、心所也暫時伏滅不起。因為是由「想」、「受」心所伏滅時所顯的真理，所以就稱為「想受滅無為」。

六、真如無為者。謂言說之極。無有可說。故強名真如。言真如者。離外道之倒。及二乘之妄。不妄不變。理非倒妄。故名真如。前五無為。皆依真如體上假立名空等。

六、真如無為者。無為法的第六種是「真如無為」。

謂言說之極。無有可說。故強名真如。言真如者。離外道之倒。及二乘之妄。不妄不變。理非倒妄。故名真如。這個「真如無為」，實際上已經無法用任何的言語來描述它，或者用任何的意識來想像它。因為它是離一切言語相、文字相、心緣相時所顯的真如境界。儘管它已超過了言語所能表達的極限，是無有可說的，但為了方便說明起見，還是得勉強給它一個名稱叫做「真如」。為什麼叫做「真如」呢？因為它離開了外道的倒見、以及二乘的妄見，這種不顛倒、不虛妄的真實境界，就稱為「真如」。

前五無為。皆依真如體上假立名空等。前面的五種無為，都是依這個「真如」自體上，所假立的名稱。

此六種無為。識論說略有二種。一、依識變。假施設有。二、依法性。假施設有。言依識變假施設有者。謂曾聞佛說如虛空等名。隨起分別作虛空等相。復假觀法數數熏習力故。則於觀心中有似虛空等相現。此所現無為相。變帶而起。前後相似。無有變異。假說為常。以唯識變。故非真常。此該六種無為乃地前比觀所修。當屬有漏。若地上後得智變。即無漏也。二、依法性假施設有者。謂空無我所顯真如。有無俱非。心言路絕。與一切法。非一切法。是法真實之理。故名法性。離諸障礙。故名虛空。是則前五無為。皆依真如實德也。此體須證人法二空無我之後。方得顯故。乃地上所證。今言皆無我者。乃約前識變者故說有我。其依法性真如修所顯者。為真真如性。若依性宗。圓覺經云。乃至證得無上涅槃。皆名我相。故亦屬有我。今論六種。但說依識變者。

此六種無為。識論說略有二種。一、依識變。假施設有。二、依法性。假施設有。這六種無為，究竟是依何者建立的呢？在成唯識論中說略有兩種：一種是「依識變，假施設有」；另一種是「依法性，假施設有」。

言依識變假施設有者。謂曾聞佛說如虛空等名。隨起分別作虛空等相。復假觀法數數熏習力故。則於觀心中有似虛空等相現。此所現無為相。變帶而起。前後相似。無有變異。假說為常。以唯識變。故非真常。此該六種無為乃地前比觀所修。當屬有漏。若地上後得智變。即無漏也。一、「依識變，假施設有」，是依自己的心識變現出不同的無為境界，再假施設種種

無為的名稱，所以不能認為它是實有的。譬如在過去曾經聽聞過「虛空無為」、「擇滅無為」、「非擇滅無為」等六種無為的名稱，第六意識就隨起分別，在心上變現似有「虛空無為」等相。等到修觀的時候，更數數串習「虛空無為」等相的名言種子，將它熏入第八阿賴耶識當中。一旦因緣成熟，心識就變現相似「虛空無為」等的境相出現。這時所現的無為相，實際上是由「虛空無為」等相分的種子變帶而起的，並非真正的無為道體。那麼，為什麼又稱為「無為」呢？因為這時的境界，前後相似，好像沒有什麼變異（暫時沒有生滅現象），所以就假說為常住不變的無為。因為它是由心識所變現的無為境界，所以並不是真正常住不滅的真心。這六種無為，如果是在初地以前，由修觀所呈現的，就屬於「有漏」；若是在初地以上，由後得智所變現的，就屬於「無漏」。

二、依法性假施設有者。謂空無我所顯真如。有無俱非。心言路絕。與一切法。非一切法。是法真實之理。故名法性。離諸障礙。故名虛空。是則前五無為。皆依真如實德也。此體須證人法二空無我之後。方得顯故。乃地上所證。今言皆無我者。乃約前識變者故說有我。其依法性真如修所顯者。為真真如性。若依性宗。圓覺經云。乃至證得無上涅槃。皆名我相。故亦屬有我。今論六種。但說依識變者。二、「依法性，假施設有」：是依通達我空、法空，這二種無我（人無我、法無我），所顯的真如境界。這時的真如境界是真正的道體無為，因此不能說它是實有（墮常見），也不能說它是空無（墮斷見），而是「有無俱非」。真正的真如境界，不能用意識去想像，也無法用言語來描述，所以是「心言路絕」。這時的境界，既不是一切法（非一），也不離一切法（非異），是諸法的真實理性（即「法性」），所以就依「法性」假施設有「真如無為」的名稱。

前面所說的「虛空無為」、「擇滅無為」、「非擇滅無為」、「不動無為」、「想受滅無為」，這五種無為，實際上都是依於「真如」的實德所假立的。由於已經遠離一切色、心等法的障礙，就像無障礙的虛空一樣，所以假名為「虛空無為」；若是由抉擇的智慧，滅除一切煩惱所體證的真如，就假名為「擇滅無為」；如果不藉由抉擇力，而是悟到自性本來清淨，或由緣缺所顯的真如，就假名為「非擇滅無為」；倘若修到色界四禪，已能免除三災八難，不再有苦、樂受動搖身心所顯的真如，就假名為「不動無為」；如果行者已經遠離無色界的「無所有處定」，正要超過「非想非非想處定」，這時第六識的心王、心所，以及第七識的染分心王、心所都不現行，由此「想」、「受」滅所顯的真如，就假名為「想受滅無為」。由此可知，這五種無為都是依「真如」而假立的。而真正的真如自體，必須證到人空和法空（人無我、法無我）之後，才能顯現，所以是屬地上菩薩所證的境界。這時的真如，本是「言語道斷、心行處滅」，無有可說的，但為了顯示道體無為的境界，只得強名「真如」。所以，「真如」，也是假施設有，千萬不可執為實有，若執為實有，就無法體證「真如」了。這個由體證二無我所顯的真如，本

來是「無我」的，但若是依心識所變現，就該是「有我」。雖然它是依通達諸法的真實理性所顯的真如，是真正的真如自體，但是依性宗的圓覺經中所說：「乃至證得無上涅槃，皆名我相」。所以也仍屬有我。如今論中所說的六種無爲，都是依心識所變現，假施設有的。

論初標云。如世尊言。一切法無我。設有二問。何等一切法。云何為無我。以上乃名一切法。乃答初問已竟。下答次問。云何為無我。

論初標云。如世尊言。一切法無我。設有二問。何等一切法。云何為無我。以上乃名一切法。乃答初問已竟。下答次問。云何為無我。在本論的最初曾標明說：「如世尊言，一切法無我。」當時也曾設定了兩個問題：「什麼是一切法」？「爲什麼是無我的」？以上所說「一切法」的內容，已經回答了第一個問題。接下來將回答第二個問題：「爲什麼是無我的」？

言無我者。略有二種。一、補特伽羅無我。二者、法無我。

一、補特伽羅無我者。即我無我也。我者主宰義。自在義。若實有我。應當人常在世為人。天常在天為天。不流轉諸趣受生死。纔是自在實用。今見起惑造業。則有生滅往來遷變。則知都無主宰自在實用矣。又梵語補特伽羅。此云數取趣。謂諸有情數數起惑造業。名為能取之因。當來五趣受生。名為所取之果。此蓋就凡夫所執分別五蘊假我。及外道所執之神我。以取分段生死之苦者而言也。若二乘所執蘊即離我。及涅槃我。亦屬分別。若凡夫俱生。及地上菩薩。未破藏識。七地已前所斷俱生我執。如論所言。無始虛妄熏習內因力故。蓋指習氣而言也。今論云一切無我。以聖教量盡皆破之。方盡大乘之意也。

言無我者。略有二種。一、補特伽羅無我。二者、法無我。

所謂的「無我」，略分爲兩種：一、是「補特伽羅無我」；二、是「法無我」。

一、補特伽羅無我者。即我無我也。一、「補特伽羅無我」，就是「我無我」（「人無我」）。

我者主宰義。自在義。第一個「我」，是「主宰」、「自在」的意思。

若實有我。應當人常在世為人。天常在天為天。不流轉諸趣受生死。纔是自在實用。今見起惑造業。則有生滅往來遷變。則知都無主宰自在實用矣。假如這個「我」是實有的，就應該能夠自在作主，人常在世為人，天常在天為天，不會流轉六道受生死之苦。但如今只見眾生因煩惱造業，隨業力往來六道，就知道根本沒有一個「我」能自在作主的。

又梵語補特伽羅。此云數取趣。謂諸有情數數起惑造業。名為能取之因。當來五趣受生。名為所取之果。「補特伽羅」是梵語，翻成「數取趣」。

意思是說，有情由於數數起惑造業，才會到五趣中受生。數數起惑造業，是「能取的因」；將來到五趣受生，是「所取的果」。

此蓋就凡夫所執分別五蘊假我。及外道所執之神我。以取分段生死之苦而言也。若二乘所執蘊即離我。及涅槃我。亦屬分別。「我執」，有「分別」和「俱生」兩種。如凡夫所執的「五蘊假我」；外道所執的「神我」；和二乘所執的「蘊即離我」及「涅槃我」，都屬「分別我執」。前二者能取三界內分段生死之苦，後者則取三界外，變易生死之苦。

若凡夫俱生。及地上菩薩。未破藏識。七地已前所斷俱生我執。如論所言。無始虛妄熏習內因力故。蓋指習氣而言也。至於「俱生我執」，則包括凡夫和地上菩薩（指未破藏識、七地以前的菩薩）都有。如成唯識論中所說：這是由無始以來，虛妄分別熏習內在的種子所起，因為恆與我們的生命同來，所以稱為「俱生」。由此可知，「俱生」就是指由無明熏習所成內在的種子力量。

今論云一切無我。以聖教量盡皆破之。方盡大乘之意也。如今本論所說的「一切無我」，當然就是以「聖教量」（佛及佛弟子所說的經教，只要是不違背正法、不違背正義的，都稱為「聖教量」）徹底破除這「分別」和「俱生」的兩種我執，方能盡述大乘的旨意。

二、法無我者。謂我所執之法也。言法者。執生物解。任持自性之義。謂真如而為眾生自性故。今言真如。眾生即解。以有自性執持令生解故。又諸法各有自體不失。而能執物令生解故。只如香爐不作花瓶之解。是有執則之義。故得法之名。雖復任持執生物解。而亦無勝性實在用故。若實有我。則萬物應無生滅成壞。今見國土遷壞。萬物生滅無常。故知諸法亦無我也。然凡夫法執者。即根身器界六塵依報也。外道所執各有各種。本出西域。有六家七宗。各立異見。以為所宗。此乃外道法執。二乘法執。即所取偏空涅槃。此通名分別法執也。菩薩所執取證真如。論曰。現前立少物。謂是唯識性。以有所得故。非實住唯識。以有證得。是為微細法執。所謂存我覺我俱名障礙。故八地已證平等真如。尚起貪著。是謂微細法執。乃菩薩俱生法執也。此執未空。故未盡異熟。異。屬因。熟。屬果。故尚屬因果。直至金剛道後。異熟空時。即入果海。即起信云。菩薩地盡。覺心初起。心無初相。遠離微細念故。得見心性。心即常住。名究竟覺。是則按此百法。前九十四種。乃凡夫外道所執人法二我。六種無為。乃二乘菩薩所執人法二我。以雖證涅槃真如。猶屬迷悟對待。總屬生滅邊收。正起信中對生滅之真如也。故今生滅情忘。聖凡不立。方極一心之源。故皆無之。此實即相歸性之極則也。蓋我法二執。有麤。有細。麤者名分別我法二執。細者名俱生我法二執。此麤細二種執。返妄歸真。從麤至細。始從凡夫作生空觀。熏修至七信位。斷分別我執。從八信位。作法空觀。熏修歷三賢。至初地初心斷分別法

執。故云分別二障極喜無。從二地作真如觀。至七地斷俱生我執。從八地至等覺金剛心中。斷俱生法執。故云六七俱生地地除。第七修道除種現。金剛道後總皆無。到此方纔破盡。淨此二執。即證一心。是名為佛。今此二無我。則竈細二種。皆在其中矣。

二、法無我者。謂我所執之法也。二、「法無我」，就是我所執的法（法執），本來是無我的。

言法者。軌生物解。任持自性之義。什麼叫做「法」呢？「法」，是軌持的意思。軌，是「軌生物解」；持，是「任持自性」。我們能透過萬物的軌則去了解它，是因為萬物能始終保持它的自體不失壞。

謂真如而為眾生自性故。今言真如。眾生即解。以有自性軌持令生解故。又諸法各有自體不失。而能軌物令生解故。只如香爐不作花瓶之解。是有軌則之義。故得法之名。譬如：「真如」是眾生的自性，只要一說「真如」，眾生立刻就能了解它是什麼意思。一切法都是如此，各有它的自體不失不壞，我們只要透過萬物的軌則，就能生起對它的了解，像我們看到香爐，並不會把它認作是花瓶，就是因為香爐有香爐的軌則，花瓶有花瓶的軌則，是絕對不會弄混的。這就是「法」名稱的來源。

雖復任持軌生物解。而亦無勝性實自在用故。若實有我。則萬物應無生滅成壞。今見國土遷壞。萬物生滅無常。故知諸法亦無我也。雖然萬法都能保持自己的自體而不壞失，我們也能透過這些軌則清楚地認知它們，但是萬法並沒有它殊勝的體性和實際的作用。如果有真實的法存在，萬物應該沒有生住異滅、成住壞空，但是我們看見國土的遷壞、萬物的生滅無常，就知道一切法是「無我」的。

然凡夫法執者。即根身器界六塵依報也。但凡夫仍起「法執」，認為內在的根身（正報）和外在的器世間、六塵（依報）是實有的。

外道所執各有多種。本出西域。有六家七宗。各立異見。以為所宗。此乃外道法執。外道所執的法也有多種，僅是出於西域的就有六家七宗之多，它們各有立論作為宗旨，這就是外道的「法執」。

二乘法執。即所取偏空涅槃。此通名分別法執也。二乘的「法執」，則是執所取的偏空涅槃為實有。

以上這三種，都稱為「分別法執」。

菩薩所執取證真如。論曰。現前立少物。謂是唯識性。以有所得故。非實住唯識。以有證得。是為微細法執。所謂存我覺我俱名障礙。故八地已證平等真如。尚起貪著。是謂微細法執。乃菩薩俱生法執也。菩薩的「法執」，是想取證真如。論中說：只要還存有少許的法，認為是我要證得的「唯識性」，就會因為這個有所得的心，而不能真正證得「唯識實性」（圓成實性）。這種有菩提可證、有涅槃可得的妄執，就是微細的法執。因此，心中仍有「法」是我要證、要得的，都是障礙。所以八地菩薩，雖然已證到了

平等真如，卻仍然還生起貪著，這種微細的法執，就是菩薩的「俱生法執」。

此執未空。故未盡異熟。異。屬因。熟。屬果。故尚屬因果。直至金剛道後。異熟空時。即入果海。即起信云。菩薩地盡。覺心初起。心無初相。遠離微細念故。得見心性。心即常住。名究竟覺。在「俱生法執」沒有斷盡之前，異熟識還在。異，是指業因；熟，是指果報。不同的業因，受不同的果報，所以這時仍有因果。一直要到金剛道後，異熟空時，才能斷盡「俱生法執」，而進入佛的果位。（金剛道，又稱「金剛心」或「金剛喻定」。菩薩將要成佛時，先起金剛喻定，由於此時的觀智明利，能斷煩惱、所知二障種子的習氣，堅固無上，猶如金剛，所以稱為「金剛喻定」。到了金剛道後，等覺的後心，就證得解脫道，這時一念頓斷最初生相無明，而進入妙覺，由於已因亡果喪，此異熟識方才斷盡。）就如起信論中所說：菩薩到了十地盡，等覺後心起，破最初生相無明，此時已遠離一切微細的心念，故能徹見心的體性，這個心的體性，就是常住的真心，稱為「究竟覺」。（覺有三種：「本覺」，是眾生本來清淨的自性；「始覺」，是初見本覺，即「見道」，知眾生本有清淨的自性；「究竟覺」，是「始覺」覺「本覺」後，悟後起修，待無明斷盡，到達始、本不二時，就稱「究竟覺」）。

是則按此百法。前九十四種。乃凡夫外道所執人法二我。六種無為。乃二乘菩薩所執人法二我。以雖證涅槃真如。猶屬迷悟對待。總屬生滅邊收。正起信中對生滅之真如也。以「百法」來說，前面九十四種有為法，是凡夫、外道所執的人、法二我；後面六種無為法，是二乘、菩薩所執的人、法二我。此時雖已證得涅槃、真如，但仍有迷悟的對待，還墮在生滅兩邊。（有生死要了、有涅槃要證。生死是迷，在有邊；涅槃是悟，在空邊，故仍墮在生滅兩邊。）這正是起信論中所說：「對生滅之真如也（還有生滅對待的真如）。」

故今生滅情忘。聖凡不立。方極一心之源。故皆無之。此實即相歸性之極則也。所以，一定要到生滅兩邊都不著，不再有聖凡的差別，才能真正窮達心性之源。這時人、法二執皆無，現象界（相）回歸本體界（性），實是性相不二的極致。

蓋我法二執。有麤。有細。麤者名分別我法二執。細者名俱生我法二執。因為我、法二執，有粗細的差別：粗的稱為「分別我執」、「分別法執」；細的稱為「俱生我執」、「俱生法執」。

此麤細二種執。返妄歸真。從麤至細。始從凡夫作生空觀。熏修至七信位。斷分別我執。從八信位。作法空觀。熏修歷三賢。至初地初心斷分別法執。故云分別二障極喜無。所以，若是想返妄歸真，就必須完全斷除粗、細這二種執著。但是，該如何斷除呢？從粗到細來說：從凡夫開始起修，作「生空觀」（觀人空，以斷我執，而證我空），熏修至七信位，可以斷「分別我執」；從八信位開始，作「法空觀」（觀法空，斷法執，而證法空），熏修經過三賢位（十住、十行、十迴向）到初地的初心，就可以斷「分

別法執」。所以說：「分別二障極喜無。」極喜，是指初地。到了初地，「分別我執」和「分別法執」都可以斷除了。

從二地作真如觀。至七地斷俱生我執。從八地至等覺金剛心中。斷俱生法執。故云六七俱生地地除。第七修道除種現。金剛道後總皆無。到此方纔破盡。從二地作「真如觀」(觀真如無相之理，而除妄惑，不住見相，不住得相，乃至出定也無懈惰，所有煩惱便漸漸微薄)，至七地可以斷「俱生我執」；從八地至等覺金剛心中，可以斷除「俱生法執」。所以說：「六七俱生地地除。第七修道除種現。金剛道後總皆無。」意思是說，從二地開始，每一地漸漸除去「俱生我執」，一直到七地才能斷盡，不讓種子生起現行。至於「俱生法執」，則要到金剛道後才能完全斷除。到了這個時候，才真正破盡我、法二執。

淨此二執。即證一心。是名為佛。今此二無我。則麤細二種。皆在其中矣。我、法二執清淨了之後，才能證得一心，稱為「佛陀」。本論所說的「二無我」(人無我、法無我)，就是指已斷盡粗、細這兩種執著了。

按識論云。然諸我執。略有二種。一者俱生。二者分別。俱生我執。無始時來虛妄熏習內因力故。恒與身俱。不待邪教及邪分別。任運而轉。故名俱生。此復二種。一、常相續。在第七識。緣第八識起自心相。執為實我。二、有間斷。在第六識。緣識所變五取蘊相。或總或別。起自心相。此二我執。細故難斷。後修道中數數修習勝生空觀。方能除滅。分別我執。亦由現在外緣力故。非與身俱。要待邪教及邪分別。然後方起。故名分別。唯在第六意識中有。此亦二種。一、緣邪教所說蘊相。起自心相。分別計度。執為實我。二、緣邪教所說我相。起自心相。分別計度。執為實我。此二我執。麤故易斷。初見道時。觀一切法生空真如。即能除滅。

按識論云。然諸我執。略有二種。一者俱生。二者分別。按照成唯識論中所說：一切的「我執」分為二種：一是「俱生我執」；二是「分別我執」。

俱生我執。無始時來虛妄熏習內因力故。恒與身俱。不待邪教及邪分別。任運而轉。故名俱生。「俱生我執」，是無始以來，由虛妄熏習內在種子所產生的，恆常與我們的生命同來，不須等待外在邪教的影響，或者內在錯誤的邪分別，就能任運自然的轉變生起，所以稱為「俱生」。

此復二種。一、常相續。在第七識。緣第八識起自心相。執為實我。二、有間斷。在第六識。緣識所變五取蘊相。或總或別。起自心相。此二我執。細故難斷。後修道中數數修習勝生空觀。方能除滅。「俱生我執」又分為兩種：一是恆常相續的「俱生我執」。它指的是第七識的作用。第七識在緣第八識的見分時，不知這個所緣境是自心的變現，於是就把它執為是恆常、唯一、真實的自我，而形成了這個恆常相續的「俱生我執」。

第二是有間斷的「俱生我執」。它是指第六識的作用。第六識在緣第八識所變現的五取蘊「相分」時，不知這五蘊身心等相分是八識的變現，於是就在這五蘊的總相或別相上，執有一個恆常、唯一、真實的自我，而形成了這個有間斷「俱生我執」。

這兩種「俱生我執」，非常微細而難斷除，要到修道位中，不斷修習殊勝的「生空觀」，才能徹底除滅。

什麼是殊勝的「生空觀」呢？這是相對於低劣的有漏觀而說的。有漏觀是沒有辦法斷除「俱生我執」的。眾生由於不了解「因緣所生，無自性空」的道理，所以才會生起「我執」。如果明白了「緣生性空」的道理，就知道所謂的「眾生」，就是眾緣和合而生，實無眾生可得，如此就能斷除「我執」。這個觀察「緣生性空」的智慧，就稱為「生空觀」。在沒有見道以前，只知道「緣生性空」的道理，並沒有真正的證得空性，所以這時的觀慧，稱為有漏的「生空觀」，是帶著「我執」的。但是到了見道位之後，因為已經證悟了「緣生性空」的道理，所以這時所生起的觀慧，就屬於無漏的「生空觀」了。因此在修道位中，所修習的都是這種無漏觀，也只有這種觀智，才能真正斷除「俱生我執」，所以稱為殊勝。

分別我執。亦由現在外緣力故。非與身俱。要待邪教及邪分別。然後方起。故名分別。唯在第六意識中有。「分別我執」，是由現在受到外在的熏習力所產生的。由於不是與生俱來，而是要藉外在的邪教、或內心的邪分別才能生起，所以稱為「分別」。這類的我執，只有在第六意識中有。

此亦二種。一、緣邪教所說蘊相。起自心相。分別計度。執為實我。二、緣邪教所說我相。起自心相。分別計度。執為實我。此二我執。竊故易斷。初見道時。觀一切法生空真如。即能除滅。「分別我執」也有兩種：一是聽了邪教所說的「蘊相」後，第六意識就隨即變現起自心的相分，對它分別計度，妄執為真實的自我。

第二是緣邪教所說的「我相」，便在第六意識上生起自心的相分，然後對這些相分分別計度，妄執為真實的自我。

這兩種「分別我執」，非常粗顯容易斷除。在初見道時，觀一切五蘊等法，是「因緣所生，空無自性」。在「緣生性空」所顯的真如當中，一切分別作用不起，就能除滅這兩種我執了。

補義曰。按識論所說。俱生二種我執單屬凡夫。分別我執屬外道小乘。且凡夫我執。招分段生死者故云數取趣。謂數數造業取五趣生死也。如是若言登地乃斷。豈三賢未離分段生死耶。此與斷證位中。大難會合。從來所未明也。若約斷證。從初發心至七信位。同除四住。則已離分段生死。證我空矣。楞伽云。須陀洹俱生身見斷。何待登地。是則從八信已後，皆屬變易生死。豈有未得我空而能變易生死耶。此又大難會合也。然據論明文。豈敢妄議。但難會通。不無其說。然經論共說分段生死煩

惱障招。變易生死所知障招。故今論云。數取趣者。是約煩惱障說。即憎愛煩惱。正屬分別二執。乃凡夫不了無我。於心外妄起分別。實有諸法。又執此法有實主宰。則與外道二乘邪分別同。是則論以俱生單在地上。分別單屬外道二乘。約多分說。其實分別二執凡夫不無。今言登地斷者。論云。由內因力。是單約二執習氣種子而言。其凡夫分別。乃煩惱耳。故論略之。又約。梵語補特伽羅。此云數取趣。然此正明我無我。而云數取趣者。此非敵體而翻。乃約義而翻者也。應的體云我。因執我故。數數造業。以取未來諸趣生死。蓋約我能造業。因我以取未來生死耳。今人但只講數取趣義。竟失我之名。故使學人難明也。然五趣生死。乃煩惱障招。若說此為俱生我執。豈地上菩薩又招五趣生死耶。故予所言難會合者此也。然云修道位中除種現。是知俱生但約習氣。而煩惱障猶屬分別。

補義曰。按識論所說。俱生二種我執單屬凡夫。分別我執屬外道小乘。且凡夫我執。招分段生死者故云數取趣。謂數數造業取五趣生死也。如是若言登地乃斷。豈三賢未離分段生死耶。此與斷證位中。大難會合。從來所未明也。若約斷證。從初發心至七信位。同除四住。則已離分段生死。證我空矣。楞伽云。須陀洹俱生身見斷。何待登地。是則從八信已後。皆屬變易生死。豈有未得我空而能變易生死耶。此又大難會合也。然據論明文。豈敢妄議。但難會通。不無其說。補義中說：按照成唯識論所說，兩種「俱生我執」只屬於凡夫；「分別我執」屬於外道、小乘。又說，凡夫的「我執」，招分段生死，所以稱為「數取趣」，就是數數造業，取五趣生死的意思。如果說要到登初地才能斷分段生死，那豈不是三賢位都還未離分段生死嗎？這與斷證位當中所說的，實在很難會合，可是論中卻從來沒有說明清楚。如果以斷證位來說，從初發心開始，到七信位為止，其中包括三、四、五、六信位，都已離分段生死、證到「我空」了。（初信位斷見惑，二信至七信位斷思惑，已斷見思二惑，故離分段生死。）楞伽經中也說：小乘初果就已經斷見惑，去除身見了，又何必等到初地？從八信位以後，都屬變易生死，若是三賢位還未離分段生死，又那裡有未得「我空」，而能入變易生死的道理呢？這又是很難會合的地方。這些疑點都是根據論中所說的內容，並沒有妄加個人的論議，因為實在是難以會通，所以不得不出來說明。

然經論共說分段生死煩惱障招。變易生死所知障招。故今論云。數取趣者。是約煩惱障說。即憎愛煩惱。正屬分別二執。乃凡夫不了無我。於心外妄起分別。實有諸法。又執此法有實主宰。則與外道二乘邪分別同。是則論以俱生單在地上。分別單屬外道二乘。約多分說。其實分別二執凡夫不無。今言登地斷者。論云。由內因力。是單約二執習氣種子而言。其凡夫分別。乃煩惱耳。故論略之。又約。梵語補特伽羅。此云數取趣。然

此正明我無我。而云數取趣者。此非敵體而翻。乃約義而翻者也。應的體云我。因執我故。數數造業。以取未來諸趣生死。蓋約我能造業。因我以取未來生死耳。今人但只講數取趣義。竟失我之名。故使學人難明也。然五趣生死。乃煩惱障招。若說此為俱生我執。豈地上菩薩又招五趣生死耶。故予所言難會合者此也。然云修道位中除種現。是知俱生但約習氣。而煩惱障猶屬分別。你說「俱生我執」只屬凡夫，招分段生死，稱為「數取趣」，要到登地時才能斷，這是錯解了經義。難道你沒有看到經論上都說：分段生死是煩惱障所招感，變易生死是所知障所招感的？因此，論中所說的「數取趣」，是指煩惱障而說的。煩惱障就是憎、愛等煩惱，正屬「分別我執」和「分別法執」。由於凡夫不了解「無我」的道理，所以才會在心外妄起分別，執有實在的諸法，即「分別法執」；又妄執這些法有實在的主宰，即「分別我執」，這兩種分別的我、法二執，和外道、二乘的邪分別是完全相同的。論中說：俱生的我、法二執，屬地上有；分別的我、法二執屬外道、二乘有，是約多分來說，其實分別的我、法二執凡夫又何嘗沒有？所以，登地時斷的是分別我、法二執，而不是「俱生我執」。論中說：「由內因力」，是單指俱生我、法二執的習氣種子說的，要到地上菩薩才能漸漸斷除。而凡夫的分別我、法二執，屬煩惱障，因此論中才沒有提到。

再說：梵語補特伽羅，翻成「數取趣」，正是說明這個「我」是「無我」的。翻成「數取趣」，並不是依「自體」來翻，而是約「義理」來翻。若是依「自體」來翻，應該稱為「我」。如此一來，就能說明眾生執有「我」，因此數數造業，而取未來五趣的生死。因為執「我」才造業；因為執「我」才取未來生死。如今學人只講「數取趣」的含義，而竟然失去了「我」這個名稱，這就是為什麼學人難以明瞭的原因了。既然取的是五趣的生死，當然指的就是煩惱障所招感的分段生死，又怎麼會是「俱生我執」呢？如果說這是屬於「俱生我執」，那地上的菩薩豈不又招五趣的生死了嗎？所以，你說難以會合的原因就在這裡了。看到論中說：「修道位中除種現」。就應該知道七地菩薩所斷的「俱生我執」，是指習氣的種子，而不是指煩惱障，因為煩惱障還屬「分別我執」的緣故。

百法明門論纂終

百法明門論的纂註，已經全部解釋完了。