諦觀全集論釋二

唯識二十頌
八識規矩頌
講記

釋証嚴 演述



ISBN 957-663-002-X(精) N.T.$260元 2015
Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集論釋二

唯識二十頌講記
八識規矩頌講記

釋註者／演培法師

唯識二十頌講記
八識規矩頌講記

諦觀全集
E 0015
論釋 2

釋註者：演培法師

定　價：平裝220元・精裝260元

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬

出版者：天華出版事業股份有限公司

地　址：地址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓
1-2F., 168 Sec. 2 Chungcheng Shihlin Taipei 11126 R.O.C.

電　話：電話：(02)873-6629（八線）

傳　眞：傳眞：886-2-8736709

印刷者：電話不通時，請撥查號台

行政院新聞局版臺業字第1679號

民國78年1月天華一版・80年9月天華一版二刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.

2nd Fl, 47 Tien Mu E. Rd., Shih Lin Dist, Taipei Taiwan R.O.C.

TEL：886-2-8736629　　FAX：886-2-8736709

ISBN 957-665-002-X N.T.$260元(精)・957-665-003-8 N.T.$220元(平)

爲尊重作者出版者・未經許可請勿翻印

調價恕不另通知・未滿三〇〇元者另加掛號費九元

電話更改或不通時，請撥查號臺：104(北市)或105(外縣市)

目次

一　唯識二十頌講記……一——九二

題前概說……一——一七

一　唯心思想的探究……一

二　唯心說與因果說的關係……八

三　本論的論題、作者及譯者……一三

正釋頌文……一八——九二

二　八識規矩頌講記……九三——四一二

題前概說……九三——一二五

一　佛法對於心識的重視……九四

二　心識不同類型的眺望……九九
三　略說心意識三的異同……一〇八
四　作者造作偈頌的意趣……一二〇
正釋頌文……一二六——四一〇
結尾的話……四一一

目錄

A 2 佛教的精神與特色	林世敏著	70 元
A 3 林老師講佛經	林世敏著	70 元
A 5 金山活佛神異錄	樂觀法師著	60 元
A 6 葛藤集	融熙法師著	70 元
A 7 佛法與科學	王小徐著	70 元
A 8 學佛通論	續明法師著	70 元
A 9 唯識研究	周叔迦著	60 元
A 10 因果輪廻實錄	印光大師鑑定	60 元
A 11 律　學	妙因法師著	50 元
A 12 佛教科學觀	尤智表著	70 元
A 13 靜坐三昧集	陳慧劍編	100 元
A 14 鈴木大拙生平與思想	邱祖明譯	60 元
A 16 學佛餘言	唐一玄著	70 元
A 18 圓覺經今譯	陳柏達譯	70 元
A 19 觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	60 元
A 20 相宗十講	慈航法師著	100 元
A 21 生命的箴言	李覺譯	90 元
A 22 來果禪師開示錄	來果禪師著	100 元
A 23 比較宗教信仰	林世敏著	70 元
A 24 弘一大師演講全集	弘一大師講	70 元
A 25 弘一大師格言別集	弘一大師輯	70 元
A 27 西藏與西藏佛教	法尊法師著	70 元
A 28 知己知彼	陳海量著	70 元
A 29 第三眼	羅桑倫巴著	120 元
A 30 廣義宗教學	大同法師著	60 元
A 31 建設佛化家庭	陳海量著	100 元
A 32 大智度論曼無竭品今譯	陳柏達譯	60 元
A 33 六祖壇經今譯	聖印法師譯	120 元
A 34 來果禪師自行錄	來果禪師著	100 元
A 35 來果禪師語錄	來果禪師著	80 元
A 36 夜半鐘聲	馮馮著	120 元
A 37 釋迦・玄奘・甘地	魯靈殿著	100 元
A 38 中國思想羣論	馮二難著	80 元
A 39 印順導師學譜	鄭壽彭編	50 元
A 40 慈航法師演講集	慈航法師著	80 元
A 41 了凡四訓今譯	黃涵之語譯	70 元
A 42 密宗綱要	王弘願著	80 元
A 44 法義析微錄	林子焜著	50 元
A 45 見性成佛	莫正熹著	80 元

A 46 白居易研究	施鳩堂著	110 元
A 47 我的菩提路	圓香等著	80 元
A 48 大乘起信論新釋	豐子愷譯	110 元
A 49 佛陀的人格與教育	陳柏達著	70 元
A 50 禪宗源流與修持法	月溪禪師著	70 元
A 51 神秘經驗	徐進夫譯	120 元
A 52 第五度時空	羅桑倫巴著	100 元
A 53 佛學綱要	蔣維喬著	70 元
A 54 弘一大師文鈔	李芳遠編	70 元
A 56 金剛經今譯	陳高昂譯	100 元
A 57 廬山煙雨浙江潮	祥雲法師著	100 元
A 58 羅桑倫巴蒙難記	羅桑倫巴著	110 元
A 59 帶業往生與消業往生	祥雲法師著	100 元
A 60 生命不死	羅桑倫巴著	120 元
A 61 歐美的佛教	鄭金德著	100 元
A 62 死亡與再生	斯賴秦摩著	60 元
A 63 超越第十	羅桑倫巴著	120 元
A 64 力的界限	東昇著	80 元
A 65 禪定天眼通之實驗（二冊）	馮馮著	320 元
A 66 認清自殺的眞相	天華編輯部	70 元
A 67 藏紅色的法衣	羅桑倫巴著	120 元
A 69 生命的樂章	羅桑倫巴著	120 元
A 70 新編素食健康長壽	天華編輯部	70 元
A 71 太空科學核子物理學與佛理的印證（二冊）	馮馮著	300 元
A 72 天眼慧眼法眼的追尋（三冊）	馮馮著	500 元
A 73 生於憂患・死於安樂（臨終救度法）	許志明著	90 元
A 74 健康長壽釋疑（吃肉的危險）	馮馮著	60 元
A 75 巴西來的小男孩	馮馮著	150 元

F 8 天華健康食譜	天華製作	500 元

天華有聲出版

G 1 四字四音阿彌陀佛	天華發行	55 元
G 2 A面：晚禱曲・B面：美麗的蓮花	馮馮詞曲	120 元
G 3 A面：誰來拭乾我的悲淚 B面：地藏菩薩摩訶薩	馮馮詞曲	120 元
G 4 觀音菩薩聖號唱頌曲（雙面）	馮馮詞曲	120 元

本公司圖書定價以當月天華月刊目錄爲準（免費贈閱・歡迎索取）

佛學叢刊目錄

		平裝	精裝
B 1 佛典菁華錄	蔡淡廬編	160 元	200 元
B 2 參學瑣談	眞華法師著	220 元	260 元
B 4 虛雲和尚年譜	岑學呂編	180 元	220 元
B 5 太虛大師年譜	印順法師編	160 元	200 元
B 6 弘一大師年譜	林子青著	100 元	140 元
B 7 唯識史觀及其哲學	法舫法師著	140 元	190 元
B 8 大藏會閱（四册）	會性法師著	缺	1500 元
B 9 禪與藝術	劉大悲譯	220 元	270 元
B10 佛教各宗大綱	黃懺華著	260 元	310 元
B11 禪的訓練	徐進夫譯	220 元	270 元
B12 印度佛學思想概論	呂澂著	200 元	260 元
B13 中國佛學思想概論	呂澂著	220 元	270 元
B14 觀世音菩薩本事	後藤大用著	170 元	220 元
B15 西藏度亡經	徐進夫譯	220 元	270 元
B16 標註碧巖錄	古芳禪師註	140 元	180 元
B17 六祖壇經箋註	丁福保註	120 元	160 元
B18 中國佛教發展史（三册）	中村元等著	800 元	缺
B19 空虛的雲	馮馮著	1000 元	1180 元
B21 佛典漢譯之研究	王文顏著	300 元	350 元
B22 印度思想史與佛教史述要	服部正明著 長尾雅人	80 元	120 元
B23 般若筆譚	許志明著	220 元	270 元

C 2 佛學大辭典（四册）	丁福保編	1200 元

特價書目（七折優待）

		定價	特價
弘一大師音樂遺集	陳慧劍編	120元	84元
佛門朝暮課誦	天華初版	70元	49元
釋氏疑年錄	陳援菴著	250元	175元
人學	宋巴特著	60元	42元
新哲學論叢	張東蓀著	200元	140元
中國文學批評論集	張健著	120元	84元
黃賓虹的繪畫思想	孫旗編	140元	98元

郵購未滿 300 元請另加掛號費 9 元　　（調價恕不另通知）

諦觀全集目錄

演培法師　著

		平裝	精裝
E 1	佛說十善業道經講記＋佛說八大人覺經講記＞合訂本	160 元	200 元
E 2	大寶積妙慧童女經講記	100 元	140 元
E 3	金剛般若波羅密經講記＋金剛經概要＋金光明經空品講記＞合訂本	230 元	270 元
E 4	維摩詰所說經講記（二冊）	400 元	480 元
E 6	般若波羅密多心經講記＋心經十二講＞合訂本	160 元	210 元
E 7	解深密經語體釋	340 元	380 元
E 8	華嚴經普賢行願品講記	190 元	230 元
E 9	觀世音菩薩普門品講記	110 元	150 元
E 10	梵網經菩薩戒本講記＋附：八關齋戒十講（二冊）	460 元	540 元
E 12	俱舍論頌講記（三冊）	750 元	870 元
E 15	唯識二十頌講記＋八識規矩頌講記＞合訂本	220 元	260 元
E 16	入中論頌講記	300 元	340 元
E 17	成唯識論講記（五冊）	1250 元	1450 元
E 22	異部宗輪論語體釋	100 元	140 元
E 23	勸發菩提心文講記	140 元	190 元
E 24	大乘佛教思想論	270 元	310 元
E 25	小乘佛教思想論	310 元	350 元
E 26	天臺性具思想論	190 元	230 元
E 27	佛教的緣起觀	150 元	190 元
E 28	唯識法相及其思想演變	150 元	190 元
E 29	印度部派佛教思想觀＋人間佛陀＞合訂本	260 元	300 元
E 30	南天遊化	270 元	310 元
E 31	法雨徧施集	290 元	330 元
E 32	獅城演說集	260 元	300 元
E 33	慶悼雜說集（二冊）	500 元	580 元

全集共 34 冊總價平裝 7540 元精裝 8920 元

唯識二十頌講記

——佛曆二五〇八年春講於新嘉坡妙音覺苑——

題前概說

一　唯心思想的探究

諸位法師！諸位居士！今天我們能集合在妙音覺苑的佛殿上來論究唯識二十頌，這實在是個難得的殊勝因緣。佛法雖不如一般學者所說是唯心論的思想，但佛法重於心識問題的探討，却也是無可否認的事實。永明延壽大師在所著的宗鏡錄中，曾這樣的明確告訴我們說：『千經萬論，悉唯心說』。從這兩句話來看，如說大乘佛教的思想起源，就是唯心論的思想起源，似也不算太過。因爲心識問題，在佛法的經論中，確是說得最多的，亦爲每個佛弟子所重視的課題。

原來，後期的大乘佛教，雖有眞如緣起說、無盡緣起說、六大緣起說等，但都不出唯心論的思想範圍。雖說大乘佛教思想的重心在於唯心，但講唯心的學者，從來有兩大思想派別：一是以妄心爲主的虛妄唯識論的思想；一是以眞心爲主的眞常唯心論的思想。前者可以唯識論典爲代表，後者可以眞常經典爲代表。印順論師在唯識學探源自序中說：『在印度大乘佛教的開展中，唯心論有眞心派與妄心派二大流。傳到中國來，卽有地論師、攝論師、唯識師三派。此兩大流，眞心派從印度東方（南）的大衆分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。在長期的離合發展中，彼此關涉得很深；然兩大體系的不同，到底存在』。這是值得注意的一個啓示。

從事唯心論思想探究的我們，對這兩大唯心論的思想起源及其發展，雖說都應有所推尋，然因現在是以世親唯識說爲論究的對象，所以祇好特就法相唯識學的虛妄唯識論，亦卽依於賴耶的緣起說，來探究唯心論的思想起源。這在唯識學的立場說來，循於慣例，是從所謂六經十一論求其根據的。然而論典的論說，是基於經典的佛說而來，所以現在我們不妨還是先從經典求其思想根據。唯識所依的經典，向來說有重要

的六經，就是解深密經、大方廣佛華嚴經、如來出現功德經、大乘阿毘達磨經、楞伽經、厚嚴經。六經的思想內容，是否均與唯識思想吻合，這是個重要論題，現在姑且不去談它。爲使大家了解唯識思想的本源，我想祇就二經來談一談。

先就解深密經說：解深密經爲虛妄唯識論根本所依的一部經典，其中心意識相品，雖是專門論究唯識學上所說種種的心識，但論說得非常簡略，而且八識中的第七末那識，似是未曾談到，因而近有認爲心意識相品所說，爲七心論的思想，不是八識差別論。同時，從心意識相品去看，如一般所說的唯心思想，還不怎麼能夠明白的看出，所以要想在解深密經中，求得唯心說的根據，不能求之於心意識相品，而需求之於分別瑜伽品。如奘譯解深密經分別瑜伽品說：『世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子！此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現』。這是徹頭徹尾的可以稱爲即心所現的唯識思想。

對這略加說明：一般以爲認識到的，是離心外在的，不知一切分別，都是分別自己的心，並不眞有什麼外境，可爲自心之所分別，因爲外境是從內心所生的，所以當你心去分別境時，實在就是分別你的自心。雖說自心似乎有所取，有所見，而實無有

少法能見少法。但在不了唯心所現的常人，不知這是分別自心，總以爲是分別外境，有實在的外境相可得。佛爲進一步的使我們了解所認識的，都是唯心所現，所以接著又對彌勒菩薩說：『善男子！我說識所緣，唯識所現故』。這更是赤裸裸的顯示了三界所有，唯心所作，離心無境的唯識思想。因此，解深密經的心意識相品，對八識差別說，雖說非常簡略，但唯識所現的思想，在分別瑜伽品中，卻已表露無遺。

不唯如此，而且在一切法相品，顯示徧計執、依他起、圓成實的三相，認爲徧計執是所應斷的，依他起是所應知的，圓成實是所應證的。在一切法相品中，說明了三自性；到無自性相品中，更顯示了與三自性同時而有的三無性的理由，謂三無性是依三自性而建立的，並不是眞的一切諸法皆無自性。爲了證明這點，接著顯示佛陀一代言教，有三期的差別，認爲諸法皆無自性，是佛在第二時教中所說的不了義教，究竟了義的言教，應是第三時中所宣說的，三性三無性非空非有的唯識中道，而這也就是後代中觀與唯識諍論的焦點所在。凡此，都是大乘唯識學成立的主要根據，而爲修學唯識學者所不可忽視的，所以我們特舉解深密經爲唯識思想的來源。

其次就華嚴經說：華嚴經的唯心說，是否合於妄心爲主的唯心說，這是另一複雜

的問題，不是現在所要討論的。由於唯識二十論開頭說了『安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心』的兩句，以顯示唯識思想是由經說，而此所說唯心經典的依據，歷來公認是出於華嚴經，故我們認爲華嚴經，亦是唯心說的主要教典之一。唐譯八十華華卷第三十七十地品說：『此菩薩摩訶薩復作是念：三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立』。晉譯六十華嚴卷第二十五十地品亦說：『又作是念：三界虛妄，但是一心作，十二緣分，是皆依心』。這是以經成論，亦卽是以聖言量成立唯識，旨在令諸學者易於生信，不致對唯識學有所懷疑。

依華嚴經所說來看，宇宙萬有的諸法，雖說是千差萬別，但大體類別起來，實不外於有情與器界，而有情的存在與延續，依於緣起的十二有支，卽一般說的生死相續流轉不息，是由於善惡的諸業所感，造業則是由於貪瞋等煩惱；起煩惱是由於外在的境界，因而有人以爲外境是生死動因。其實，外境並沒有繫縛內心以令流轉的力量，完全是由內心的昧著、染愛，這才於生死中流轉不已。緣起的十二有支，既是依於一心而安立的，所以證知諸法唯是心識所現的，離於能現的心識，沒有所現的諸法，諸法既是依心而存在的，所以似乎離心而外在的境界，全是出於虛妄心識的幻現，絕對

沒有客觀存在的獨立性。學者如眞了解到唯心無境，唯心說的思想就卓然成立。

上來是從大乘教中指出唯心說的來源，現更進就小乘教中指出唯心說的濫觴。爲什麼？這因古來相傳：所謂唯心說，是大乘佛教中所含有的，在小乘佛教的範圍內，是無所謂唯心論的。不但一般學者是這樣的看法，卽在無著的攝大乘論與世親的唯識論等，亦說大小乘的區別，是在於承不承認有阿賴耶識的存在：承認有阿賴耶識存在的是大乘，不承認有阿賴耶識存在的是小乘。換句話說：以成立唯心的教義爲大乘，不成立唯心的教義爲小乘。不獨無著系的學者如此主張，就是龍樹系的學者也同有此說。如取無著系之說的戒賢，將釋迦一代的教說分爲三期：其以第一期所說爲有教，第二期所說爲空教，第三期所說爲中道教。所謂有教，要爲物心兩存說；所謂空教，要爲物心兩空說；至第三期的中道教，是非有非空的唯識中道教，爲大乘至極之說。這很明顯的顯示了唯心說，才是大乘的至極之談。不唯取無著系之說的戒賢是這樣，就是繼龍樹系之說的智光亦如此。因爲智光對於釋迦一代教說，也是分爲三期來敍說的：彼以第一期所說爲心境俱有因緣教，以第二期的所說爲心有境空唯識教，以第三期的所說爲心境俱空無相教。戒賢與智光二大師的不同點，就在將第二期與第三期加

以顚倒一下，而其所以如是顚倒，由於宗派立場的不同。印度兩派所傳如此，中國相傳大體亦然。誰都知道：傳承戒賢所說的，是慈恩家的相宗，繼承智光所說的，是賢首家的華嚴宗，兩家思想相互衝突的雖多，但以唯心論爲大乘佛教的特點，彼此立場還是一致的。

然而事實上，小乘教典，並不如大乘家所說，完全是不重視於心的。這只要從小乘教中，對五蘊、十二處、十八界、五位七十五法的分類，以及對三法印、四諦、十二因緣的敍說，可以透視其精神爲何如，且發現它具有唯心的傾向。雖未說唯心無物，容認心外有物的存在，但在物的方面，沒有支配心的勢力，而在心的方面，却有支配物的勢力，卽大的宇宙構造也好，小的吾人肉體也好，求其結果，畢竟不外歸於物爲心力之所支配。這麼說來，小乘教中，豈不很明顯的含有唯心說的思想？怎可說小乘教中沒有唯心論？不特不可這樣說，而且應說唯識思想的源泉，應從阿含聖典中去探索，阿含聖典是大小乘所共信的，於中扶出唯識的先驅思想，才是唯識學的有力基點。

如有經說：『諸蘊業爲本，諸業心爲本』。諸蘊既以業爲本，諸業既以心爲本，

而佛弟子又一向以業感緣起爲眞理，是則可以看出小乘教如何的重視心力。增一阿含更明顯的說：『佛告諸比丘：謂一切法者，只是一法，何等爲一法？心是一法，出一切法也』。其他如說『心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨』，無不是顯示唯心說的特色。假定小乘教中沒有唯心思想的端倪，大乘教也決不會有唯心說的出現，所以，我們要想推尋唯心思想系統的脈絡，探求唯心說的思想淵源，不能專在大乘教典中去求，必須更要上溯於小乘教典，方是探本尋源之道，而且唯有如此，才能了解大乘唯心說的產生，不是突然而來的一種思想，而是從小乘唯心說的思想中逐漸昂揚起來的一種思想。

二　唯心說與因果說的關係

外教與佛教的特異點，如果細舉起來，雖則說是很多，但要而言之，大可歸於二說，就是三法印與因果說。吉藏大師在三論玄要裏，將印度的九十六種外道說，分爲邪因邪果，無因有果，有因無果，無因無果的四類，以因果說而辨內外道的差別。意謂：外道教中，雖有因果之說，但都不是正因果說，眞正成立正因果說的，唯有佛教

。在此首先需要知道的，就是一切的原因與結果，原都偏於宇宙界的理法，並沒有什麼有形無形的差別，因而一切的現象界，完全是這理法的所爲。這不是佛教徒故作此說，而由近來各種學術的發展，已經獲得無可置疑的證明，這是值得我人特別注意的！

其實，不特在學術界有所證明，即以我人所有的常識而論，一切的一切，如不是依於因果法，亦難邀得思想上的承認。如見女子妊娠，知其必有丈夫無疑。是以，因果不僅是萬有偏通的理法，同時，亦是通俗一般的說法。因此我們知道，雖在所謂外道教，亦並不如一般所想像的，完全沒有因果的說明。如經中所列舉的三十種或六十二種或九十六種的外道教，沒有不是從這因果說而來。不過，從佛教的觀點來看，外道所說的種種因果法，都是非論理的，或是不徹底的。我們之所以這樣批評外教的因果說，因爲他們所主張的，不是他因自果說，就是一因多果說，再不然，就想從一固定不變的自體中，由於不斷的無常變化，乃發生了生滅變易的萬物。

如上所說，我們認爲，都屬非論理的不正確的因果說，因而在談因果的學說思想中，唯有佛教，才是徹底的主張論理的正因正果之說。佛教的正因正果說，是建立在

唯心的論理上的。既是唯心的，可以想見不是他因自果，而是自因自果，自業自得，自作自受。雖是唯心的，但在這當中，有煩惱、有造業、有身語意的活動。因爲是爲因爲緣的，所以不是一因多果，而是多因多果，所謂因緣和合，就是這個意思。推求萬有諸法的原因，既是屬於唯心的，可知不是以固定的一物爲第一因。如佛教所有的四諦說、十二緣起說、業感緣起說、因果業報等各種命題，不管那種，都是將小乘佛教的根本義，求之於因果法，而且示其因果法則，只可求之主觀而不應求之客觀爲其特色。

原始佛教的這一觀點，雖是屬於唯心的因果說，但是成立於所謂緣慮心上的假說的唯心，不過是佛教中最初級的唯心因果說的思想而已。將這進一步的成爲合理的因果說，應是成立於集起心上的賴耶緣起說。雖說到這賴耶緣起說，始爲唯心說的眞正成立，但其本意，不是專門爲了成立唯心說，而是爲了成立原始佛教以來的因果說。如是專爲成立唯心說，則佛教就不成其爲宗教，而爲一般所說的哲學了。但佛教是宗教而非哲學，已爲一般學者所肯定了。無著、世親二大菩薩，雖然倡賴耶緣起說，實則是爲成立因果論，這是大家所知，無須重複再說。專在論理方面，成立唯心之旨，

不能令人滿足，於此可以推知。當知論說唯心，旨在使原始佛教以來的因果說，成爲更合理的。

要使因果說成爲更合理的，首先需知道的，就是有關我人的善惡行爲，那怕是最極細小的，但決不是空了或消滅了。其行爲活動，必在賴耶識中，留下一種痕跡，然後才會滅去。既留下了一種痕跡，在沒有呈現它的結果前，必仍繼續保持而不會喪失的。這可說是對外道『我論』的辨明。又吾人之心，不獨變現自己的一身，就是廣大的天地，森羅的萬象，亦無不是從我人的心識所變現的。不唯如此，就是一般認爲最極恐怖痛苦萬端的地獄界，也是由我人的心識造成出來的。還有那充滿安樂的天國，以及那極樂莊嚴的淨土，亦是我人的心識所創造的。吾人之心，能使自己，或者具有鬼的神力，或者具有佛的威力。當知這是對一般宗教主張有個造物主說的。

要之，唯心說，如單論唯心無物，那是不能令人滿足的，必須明因果的規律，才能成爲眞正的唯心說。因爲因果的必然理法，恆恆時常常時都是如此的，不管什麼人，都不能傾動它。所以各人在這世間做人，如恐怖地獄惡世界的苦痛，求天國善世界的安樂，不能求諸於他，唯有求諸於己，卽責令自己經常不斷的去努力斷惡修善，其

結果，必能達到轉迷開悟的地步，亦卽能達到離苦得樂的目的，這是原始佛教以來的意旨。於此成立唯心說的意趣後，就能使因果說更爲合理。但這一定需要我人注意道德的行爲，行爲的良否，關鍵在我人是否斷惡修善，能夠這樣去做的，就是良好的道德行爲，道德行爲的增進，目的在解脫苦痛的輪廻而進入安樂的涅槃界。

所以唯心主義的佛教，可說不是哲學而是在哲學上確乎有基礎的宗教。如是成立於所謂集起心之上的唯心思想，可謂位於佛教中第二階級，卽所謂法相唯識宗的唯心說。而這唯心說，是從原始佛教因果說而來，這是歷史的事實，不容有一絲一毫的懷疑。使此說更進一步，或使因果說更徹底時，說破此一論題，勢不得不走上眞如緣起說，亦卽必然的要走上眞常唯心論的思想路線上去。因爲虛妄唯識者的賴耶緣起說，爲客觀的唯心論，還是不徹底的，爲什麼？當知清淨的，無爲的，不是此妄識所顯現的。要進一步的達到一切唯是眞實心，方是唯心的極致。不但妄境依於妄心，妄境妄心，又都是不離眞心而現起的。一切的事相與理性，雜染與清淨，統攝於眞常心中。

可是唯識學上的唯心說，是個人的唯心說，屬於相對論方面的。如以性相分別來說，這還是在現象方面論說的，未曾入於本體論方面論說。相宗之所以得名爲相宗，

其理由在此。然就思想進步的法則說，非從相進性、從象移體、從相對入絕對來說，不能滿足我人對於眞理的要求。總之，要以絕對的方面爲立足地，而在相對的方面觀破因果的現象。所以唯心觀的進步發展，從另一立場來看，實不外於因果說的進步發展。佛教的唯心思想，雖不斷的在進步發展中，而實不外主觀、客觀、眞常的三類唯心說。唯心說，雖有這樣的三個層次，但一般所說的佛教唯心說，大都是指法相唯識的唯心言，如我們現在所要論說的唯識二十頌，就是屬於這一思想系。

三　本論的論題、作者及譯者

佛教的三藏，經有經題，論有論題，律有律題。現在我們所講的唯識二十論，是屬虛妄唯識系的論典之一。此論在唯識學中，不但爲世親論師所造，且有相當的價值，學唯識學者，沒有不學這部論。世親論師所造的大乘論典，最爲後人所稱道而學習的，無過於唯識二十論與唯識三十頌。因爲在這兩部偉大著作中，不但將唯識學的系統簡單的組織起來，而且在內容方面亦使唯識學得以大成。如果分別兩論的不同：「唯識二十頌，是擊破邪執心外有物存在的外道及小乘所見的破邪主義的著作；唯識三

十頌，是眞正嚴密建立唯識思想系統的著作」。所以兩論實是相爲表裏，以破邪顯正的兩面，說明一切唯識之旨。

唯識兩字的解說，本有各種的說明，現在簡略的一談。於中先釋唯字，略有三義差別：一、簡持義：簡是簡去的意思，如以現在的話說，就是否定義，謂否定徧計所執的我法二執，因爲這是根本沒有而爲妄情所計執的。持是持取的意思，如以現在的話說，就是肯定義，謂肯定依他與圓成的二性是有的，因這二者，一個是依他緣生的識相，一個是圓成眞實的識性，不可說它是無的。二、決定義：謂於緣生的世俗法中，決定有二空的眞理，因爲眞是不離俗的，反過來說，在二空眞理的勝義法中，決定有緣生的事相，因爲俗是不離眞的。三、顯勝義：謂諸心識的活動，不但有主體的精神，還有附屬的助伴，就是心所，現在所以說識不說心所，是因識的功能殊勝及範圍廣故。

識的定義是了別：了謂知覺，別謂別境，卽了知別別不同境界的差異，所以名之爲識。如眼識的了別色塵，耳識的了別聲塵，乃至第八阿賴耶識，了別根身器界，都是識的特殊功能作用。假定我人沒有這個特殊的心識，就將沒有了別境界的認識。不

錯，識在生命的活動中，確有它的重要性，但無可否認的，就是人生世間，不論耳目之所接觸到的，不論生活上之所需要的，無一樣不是物質性的，怎麼可以說是唯識？這是任何一個世俗人所必然要起的疑問。殊不知我人所認識的各種外物，都是隨心轉變，無一有其決定性的。不說別的，單以冷熱而言，隨各個人身體上的溫度高低不同，其所接觸所感覺的自然有別。卽此一點，可以證知外境不是實有，而是隨心轉變的。

再說，當一個人的心境極爲愉快而歡樂時，他所見到的任何一個景色，在他內心中無不感到歡喜而起美感；反過來說，在一個人的心情極度悲切而苦痛時，則他不論見到什麼東西，在他內心中立刻會感到無限的悽涼與悲痛。大家知道，在這世間，人有的是賢善的，有的是狠毒的。心地賢善而懷抱慈悲的人，不論遇到什麼生物，都覺得是可憐愍可同情的；而心地狠毒性情暴戾的人，不論遇到什麼生物，都認爲是該死該殺的。還有，眼瞎的人，根本不能見到紅黃的顏色；耳聾的人，根本不能聽到美妙的音聲。總之，如果沒有心，我們什麼都是不知道的。因爲這樣的關係，所以唯識學者，用種種的理論，證成宇宙萬有諸法，只有內在的心識，沒有外在的境界，故名唯

識。

論在佛教中，是與經律並稱的，有教誡學徒、分別抉擇的功用。關於論典的誰造，小乘學派中，固然有主是佛所造的，而今南傳的阿毘達磨論師，仍然認爲是佛說的。但在大乘佛教的論師們，沒有這樣的說法，因而北傳佛教的奉行者，亦都認爲論典是論師們造的。世親論師爲了廣破外難，特先造成二十個頌文，後來感到頌文的難以了解，復造長行分別解釋，所以就成二十唯識論。由於世親另外還造了唯識三十頌，爲了簡別這個，故名唯識二十論。本論譯來中國，前後本有三家，現在我們所講的，是玄奘三藏的譯本，這是我們所應知道的第一點。其次，本論有偈頌有長行，可是現在講的，只是頌文，未講長行。如果頌文弄清楚了，長行自然也就了解。

本論的作者，如前面所說，已經知道是世親論師。論師有兄弟三人：長兄叫做無著，爲唯識學的中心人物，幼弟師子覺，爲弘揚大乘的有力人物。在佛教界中，兄弟三人，都是難得的大師。他們的出生地，在北印度犍陀羅國的富婁沙富那（現在的白沙瓦）的村落中。本是婆羅門家庭中長大的，由於受到佛化的感召，兄弟三人，相率投入佛法的懷抱，做了佛陀的弟子。世親最初是學小乘的，曾造了很多小乘論典，弘

揚小乘的教義；後受長兄無著的感化，轉學大乘佛法，又造了很多大乘論典，盡心盡力的弘揚大乘佛法，但他所弘揚的大乘佛法，主要是唯識學。由於他的思想高超，理論正確，當時小乘學者及外道們，聞論師名，莫不畏伏。年八十，於阿踰闍國入滅。

本論譯來中國，前面亦曾說過，計有三種譯本。第一次譯來我國的，叫做唯識論，是後魏瞿曇般若流支居士譯的；第二次譯來我國的，叫做大乘唯識論，是陳眞諦法師譯的；第三次譯來我國的，叫做二十唯識論，或名唯識二十論，是唐玄奘三藏譯的。比較三譯，不用說，當以玄奘三藏譯的最爲完善，其他的兩種譯本，只可作爲參考，不能作爲講說。玄奘三藏，是我國河南偃師縣人，俗姓陳，父叫陳惠。師於十三歲時出家，雖當時政局不怎麼安定，但奘公求法的精神難得。在國內已學成一個像樣的法師，然仍到印度學法十七年，回國從事翻譯，所譯大小經論，計有七十五部，一千三百三十五卷。師於麟德元年（六六四）示寂於長安。

正釋頌文

一　有心無境四事不成難

唯識的本義，主要在說明：內在的虛妄分別心識是有，外在的似義顯現的境界是無。簡單的說：心是有的，境是無的，所以心有境無，爲唯識的特義。因爲，宇宙萬有的一切物相，在一般人初看起來，好像是客觀外在的實有境界，且有別體的主觀與客觀對立，殊不知一切境界，皆是虛妄分別心所攝的，除了主觀的虛妄分別心，根本沒有客觀的外在境，這就是唯識的意義。佛在華嚴經十地品所開示的「三界所有，唯是一心」的教說，很可作爲有心無境的最好證明。唯識說無外境，決不是有意的抹煞客觀事物，實因客觀外在的一切境相，沒有一法有其眞實性的。

心有境無，爲唯識學的根本教義，也是唯識學的根本立場，每個接受此一思想的唯識學者，都牢牢的固守著這一堅強的唯識思想的陣線，不受任何思想之所動搖和改變，所以唯識學在大乘佛法中，是强有力的一大學派，歷來學習與弘揚唯識學的，其

出色的學者，根據史乘所載，眞是數不勝數！但是我們常說：世間任何事物，都可運用力量，設法予以統一，唯有所謂思想，你有你的思想，各有各的思想，任何一個偉大的思想家，要想統一人類的思想，沒有不失敗的！正因如此，所以佛教是最主張思想自由的宗教，這從佛教有各個學派的思想建立，可以看出佛教思想自由的特色。這麼說來，唯識思想，雖極符契正理，但在不以唯識思想爲思想的學者，特別是在承認有實客觀事物的一般學者，不但不接受你的唯識說，且從種種方面提出反證，以證明外境的確是實有。在如此情況下，信受唯識學者，對外來的責難，如不善予解答，唯識義的成立，就要成大問題。現在先以偈頌舉出外人的問難如下：

若識無實境　即處時決定　相續不決定　作用不應成

外人提出的問難是這樣的：假定如你們唯識家所說，諸法只有心識，沒有實在外境，那我老實的告訴你，就有四大問題，應該不能成立：一、處所決定不應成立；二、時間決定不應成立；三、相續不決定不應成立；四、事物作用不應成立。主張實有外境者，爲什麼提出這樣的難題？因爲境隨識生，沒有他們的實在性，上列四義自然不能成立。現在進一步的對這一一加以說明。

怎樣叫做處所決定不應成立？當知我人所見外境，有其一定處所：如見觀音道場的普陀山，一定要在浙江定海縣才可見到；若見地藏道場的九華山，就一定要在安徽青陽縣才可見到。誰都知道，在安徽九華山決沒有見普陀山的心識生起，在浙江普陀山亦決沒有見九華山的心識生起。這是世人共有的常識，任何人不能加以否認。應知外境實有，不能說隨心現。假定如你唯識所說，一切都是唯識所變，那所認識的外境，不應有一定處所，有心的地方卽應有其境現：如雖身處普陀山而有見九華山的心識生起，或雖身處九華山而有見普陀山的心識生起，設能如此緣境，我就承認唯識所變，現見事實不然，怎可說爲唯識無境？「若」定說有內「識無實」外「境」，那就有「處」所決定不應成立的過失。

怎樣叫做時間決定不應成立？當知我人所見外境，不特有其一定處所，而且有其一定時間，如見春蘭一定要在春天，如觀秋菊一定要在秋天，如看夏荷一定要在夏天，如見臘梅一定要在冬天。春天不能見到夏荷，夏天不能見到秋菊，秋天不能見到臘梅，這亦是世所共知的常識，誰也不能否認。可見外境眞實是有，不能說是境隨心現。假定如你唯識所說，一切都是唯識所變，那所認識的外境，不應有一定

時間，換句話說，不論在什麼時候，都可見到自己所要見的外境：如在夏天可見雪花紛飛，或在冬天可見桃花盛開，假定眞能如此，我就承認識變，現見事實不然，怎可說爲唯識無境？若你唯識家一定要說唯有內識無實外境，那就有「時」間決定不應成立的過失。

怎樣叫做相續不決定不應成立？相續，是有情的異名，亦人生的異名。每一有情的生命體，雖說刹那演化而沒有它的常恆性，但因五蘊要素的組合，所謂『因果成流，不斷不常，前後相續』，故名爲相續。依「境隨識變，無實自體」的唯識義說：吾人所見客觀外在的一切，唯見自心之所變現的境物，並不是客觀外在的實有體。現在外人就抓住這點加以責難說：外境既是隨於心識之所變現的，每個人的心識是各各不同的，則其所變現的境物，自亦各各有所差別，照理每個人的所見，應該亦是各各不同；可是事實不然，因爲世人所見，都是同一境界，如所見的菩提樹，你所見的是菩提樹，我所見的亦是菩提樹，人人所見到的都是菩提樹，由此可以證知外境是實有的。假定如你唯識家所說，唯有內識無實外境，那就很多有情同在一處，不應彼此同見一境，而應你見你識所變的境界，我見我識所變的境界，現在

外界的境界，既不決定由一人所見，而爲大家共知共見，是則有「相續不決定」不應成立的過失。

怎樣叫做事物作用不應成立？事物，是指宇宙萬有的一切。從現實世間看，不論那樣東西，無不有其作用：如衣服有蔽體的作用，飲食有療饑的作用，房屋有防風雨的作用，舟車有運載的作用，鐘錶有計時的作用。總說一句，萬事萬物，各各有它作用，這是共知共見的事實，誰也不能予以否認，否認亦是否認不了的。由此可以確切證明，我們所說外境實有，才眞符合世間現實。假定如你唯識家所說，唯有內識無實外境，所有外物皆如夢中所得飲食刀杖毒藥等，那就有「作用不應成」的過失。爲什麼？誰都知道：夢中所得的飲食，不論是怎樣的佳肴美味，都是不能充饑的，假定現實境界如夢中境是一樣的，則我人現在所得的各種飲食，亦應不能充饑，然而事實不然，如我人感到饑餓，只要一得飲食受用，立刻就可解決饑餓問題。又如夢中所得的刀杖，不論是怎樣的鋒利，都是不能傷害有情生命的，假定現實境界如夢中境是一樣的，則我人現在所得刀杖，亦應不能有所傷害，事實並不如此，如我人有了殺機，拿起任何一種刀杖，就可解決有情生命。這樣的明顯對比起

來，所以你唯識家說的外境不是實有的這話，在我們是不能承認的。

二　舉夢等喻明四義得成

外人既然舉出這樣的問題來難，唯識家不能不善予如實的解答，不然的話，唯識之理，就難成立，這實是一個重要的課題。外人的問難，在一般看來，有强有力的事實基礎，很難予以美滿的答覆，但在唯識家看來，並不是個怎樣的難題，只要舉出夢等譬喻，指出外人理論，犯有不定過失，就可證明唯識之理，是最正確而無錯謬，並沒有不成的過失。舉頌如下：

處時定如夢　身不定如鬼　同見膿河等　如夢損有用

唯識家說外境非實，常舉夢喻予以顯示。攝論所知相分辨唯識無義時，就曾說到『應知夢等爲喻顯示』。夢中的境界，是無其義而唯有識，這是人人所能體會到的。雖說夢中所夢到的境界不是眞實的，但當你在夢到村園房舍花草樹木大地高山等等，不但有一定處所，且有一定的時間，並非在一切處一切時，見到同樣的境物。如所夢見的高山是在江蘇，當時只知高山在江蘇一處，並未認爲高山在一切處都

有。或時夢見人物花草，而非時時如此。有時夢中夢到好的境界，會感到無限歡喜，有時夢中夢到不好境界，會感到極度不安；可見夢境有一定的時間。夢境唯是心識變現的，沒有它的眞實性，尙有一定的處所和一定時間，現實所見的外境，既然像夢一樣，不是實有而唯識變，有它一定的處所和時間，有何不可？爲什麼定如你說，必須境界實有，方可定時定處？「處、時」決「定，如夢」所見，似義顯現，在我唯識家看來，沒有什麼兩樣。

根據上面喻顯，可知外人所說，要有眞實境界，吾人心識所見，處所時間決定，方得成立，根本就是不合道理的。現在可以這樣反復的論說：世人所有的任何一個外在境界，儘管有它一定的處所和一定的時間，總是吾人心識之所變現出來的，不能把它看成離識而獨有的，應該視如夢中所見的似義顯現。夢境的定時定處，你既承認它是假，就不得不承認現實境界的非實，假使一定妄執定處定時的境界，是離識實有的，那你就得承認夢中境界，亦是實有非假，因爲二者是相等的。要承認境界實有，就得承認兩者都是實有的，要不承認境界實有，就得承認兩者都不是實有的，絕對不可說夢境是假，而現前境界是眞實，假定是這樣的話，就有法喻不齊

的過失。

其次，「身不定如鬼」，這是解答『相續不決定』的問難的。依照外人的意見，如外境是各自心識之所變現的，理應每個人所見的境界不同，不應大家同見一樣的境界。現在解答這個問題說：全人類有目共睹的物相，如所見的清涼河水，不一定硬要把它看成是實有自體的水，因在餓鬼界的有情看來，這不是一池清水，而是污穢不堪的膿河，可見人類見爲水之爲水的，並不是外在實有的，而是人類心識之所變現的，一般認爲實有，是認識上的錯誤。

於此，在執水爲實有的人類或說：我們人類共見爲水，是眞實的，鬼類見爲膿血怎麼可靠？可是調換一個立場，站在鬼的本位來說：我們鬼趣見爲膿血，才是眞實的，你們人類見之爲水，根本是虛妄！這麼一來，人鬼兩趣，各是其是，各非其非，究竟誰是誰非，是就難以斷定。如承認境由各自心識變，沒有它的實在自體，鬼見爲膿是鬼的心識似義顯現，人見爲水是人的心識似義顯現，各各見到物的假相，那就沒有什麼諍論，問題也就得到解決。

然而，執有外境者又說：所謂境由識變，這本是我們所不承認的，現在且退一

步承認境是識變，各個有情既各有其心識，那就應該各自變緣自識所現的境界，你所緣的我不應見，我所緣的你不應見，就是衆人不應同見一境。唯識者回答說：雖各緣自心識所變現境，但無礙於彼此所見皆同，因爲識變現境，不是定唯某一有情所變，而是同類有情可共變的，如以人類來說，由於業力相同，就可共變山河大地，而爲人類之所共見，如諸餓鬼同變膿河。

佛經常說：衆生業力是不可思議的，生在同一趣的有情，由於業力的共同，可以同見一境界，如餓鬼的同見膿河，人類同見山河大地等。但這所謂同，只是相似而已，並不眞正唯見一物，因在同中還有不同者在。原因在於有情的業力有兩類：一類是感總報的引業，彼此所感的總報，大體是相似的，看不出有什麼大的差別，如人趣的每個人，個個都是差不多的。一類是感別報的滿業，彼此所有的享受，就有很大的出入，如同生在人趣中，福德深厚的人，見到金帶就是一條金帶，爲最好的莊嚴品，但在薄福的人看來，却不是金帶而是一條鐵鎖，炎熱得接近都不敢接近。護法論師在唯識寶生論說：『然由彼類有同分業，見同分趣，復由別業各別而有。此二功能隨其力故，令彼諸人有同異見』。又如經說：『無量有情生一佛土，隨

心淨穢所見各異。若人心淨，便見此土無量功德妙寶莊嚴』。從上種種分析看來，可以證知一切有情，雖在同一時間處所，其所見者，同趣異趣，或時相似，終非同一境界。

在此不免有人這樣問道：卽或承認各各境界，是由各自心識之所變現的，其所變現的有質礙的物相，爲什麼不彼此發生障礙？當知質礙物的相礙，也是沒有決定相的，大體說來，凡是屬於自識所變，類多彼此互相相礙，設或是屬他識所變，那就彼此不相妨礙。例如有兩個人，同時做了爬登高山峻嶺的夢，但他們在夢中所見的境界，並不互相障礙，原因夢境本是假的，你的夢境固然不會礙他，他的夢境自然亦不礙你，這是一定的道理。

夢境是假，乃夢醒以後的認識，當正在夢時，誰都把它看成眞眞實實，從不把它當成假的，可是現實所見的境界，人人自覺其爲實有，沒有那個看成假的，怎麼可與夢境相比！一般以爲我人在覺醒中，似乎什麼都很清楚的，殊不知我人時時都在做夢，因在無明迷夢中從未醒過，所以妄執現前境界是實有的，一旦得了無分別的眞智覺時，像登地以上的菩薩，此唯識無義的覺慧現前，就可知道萬有諸法，原

來是無實自體的。所以不能因自己在大夢中，就否認夢境的無實。

再以唯識家常用的一室千燈喻來說：如第一盞的燈光照亮了一室，加上第二盞燈光時，其光同樣的照亮一室，並未受到第一盞燈光的障礙，如是，再加上第三盞燈光，第四盞燈光，乃至千盞燈光，它們彼此所發出的光亮，只是光光相攝、光光相網，並不互相相礙。當知世間各類有情，由各心識互變根身器界，雖說你是你的，我是我的，千差萬別，但如重重帝釋寶網一樣，並不會有彼此相礙的現象出現。這麼說來，有心無境的唯識義，是可以成立的。

最後，「如夢損有用」的一句頌文，是解答『事物作用不應成立』的一個問題。夢中的境界，雖然是假的，但不可一概說爲無用，有的還是有其作用的。如夢中所夢見的刀槍，固然沒有殺人傷人的作用，可是男女發生關係的夢境，却能使男人有遺精、女人有損血的作用。由此可見夢境雖非實有，但其作用不能完全否認。以彼例此，心識變現的境界，雖無客觀的實在性，但各事物作用，不能說它沒有。因爲假有作用不無，所以我們認爲是識所變。

不唯夢中如此，就在覺的時候，雖無實在外境，但由意想關係，亦可有其作用

。如老虎是吃人的，誰對老虎都害怕，見到眞實老虎，固然非常害怕，就是談到老虎，亦覺膽戰心驚的。我國所謂『談虎色變』，正是這一意思寫照。再如『杯弓蛇影』的故事；『草木皆兵』的感覺；『望梅止渴』的傳說，皆可證明沒有實在境界，仍能產生很大的作用。依照這樣說來，那裏定要實境，始能有其作用？在你以爲假有卽無作用，在我認爲假有作用不無。彼此的看法不同，怎有一致的結論？所以站在我們唯識的立場，認爲八識所緣的境界，雖各各有它們的體用，但決不是離識而有的，是故唯識的理論，必然得以成立的。

三　擧地獄喻總答外四難

外人所提出的四大問題，上來已作個別的解答，爲使外人更進一步的信服，特再擧頌予以總答。頌曰：

一切如地獄　同見獄卒等　能爲逼害事　故四義皆成

唯識學者擧出地獄爲例，來總結駁斥責難者以上所提出的問題。地獄，爲五趣或六趣之一，是指地獄中的有情說的。至於地獄有情所居住的地方，印度叫做捺落

迦，中國話譯爲苦器，意謂所處的環境，在不斷的受苦中。

「一切」，是指上面的四大問題。如上問題，不但用夢和餓鬼的譬喻，可以證明現在所見的一切境界，是虛假不實的，就用「如地獄」中的罪人，所見地獄中的種種境界這個譬喻，也可證明現在所見的一切境界是虛假的。

「同見獄卒等」這句頌文，總括『處、時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等』的三大問題。獄卒，是管理地獄有情以及處罰地獄有情，使之受苦受罪的牛頭馬面、鐵鳥鐵狗等。這些獄卒，在地獄中，不是爲一個罪苦有情所見，不是爲少數罪苦有情所見，而是爲所有罪苦有情之所共見的，所以說『同見獄卒等』。諸有地獄罪苦有情，不但同見獄卒等，而且所見的獄卒等境界，有其一定的處所，有其一定的時間，不是隨時隨地都可見的，且在同一處所與同一時間中，「能爲逼」迫惱「害」衆生的事情，使得罪苦衆生，感受無邊痛苦。能爲逼害事，卽是顯示有它的作用。因爲這樣詳加分析的原「故」，可以明確的證知，像上所述的「四義，皆」是可以「成」立的。

地獄中所以有獄卒等諸逼害事出現，都是地獄有情極重惡業所感，並不是眞正

有個實有的獄卒等來逼害衆生。正因爲地獄中的衆多有情，所見獄卒等的諸逼害事，是諸罪人同造惡業所共變的，沒有它的眞實性可得，所以唯識家現在拿來做譬喻，證明我們現在人類同見的境界，亦是人類同業所共變的，無有它的客觀實在性。我且問你：你承不承認獄卒等是假有的？若承認地獄有情同見的獄卒是假有，就不得不承認現在人類所共見的境界亦是假有。

地獄中的獄卒是假有，在承認其假有的學派，我們舉之來做譬喻，在他當然沒有話說，但對不承認獄卒是假有的學派來說，那就失去喻之所以爲喻的作用。所以大衆及正量部的學者，針對獄卒等的假有說，特別唱出反調說：你們根據什麼理由，證明獄卒等類，不是眞實有情？設若我們視爲實有，那你所說的一切如地獄，豈不是不能成立了嗎？這亦是非常重要的問題，所以唯識學者，想出種種辦法，反覆論說這個問題，期彼悟入唯識正理。

唯識學者說：我們認爲獄卒等是假有，自有相當理由，但如你們認爲實有，就有很多方面說不過去。不說別的，卽以獄卒實有來說，告訴你，據我們所了解，凡是實有有情，其在五趣之中，必屬一趣所攝，不是屬於這趣，就是屬於那趣，可是

我且問你：你所認爲實有的獄卒等，究竟屬於那趣所攝？我很坦白的告訴你：你如認爲就是屬於地獄趣攝，那是絕對不合道理的，關於這個理由，讓我在下面來詳細的對你說明。

當知彼獄卒等，雖如地獄有情一樣的處在地獄，但不如地獄有情那樣的，受地獄中的種種痛苦，而只是逼惱地獄中有情。還有應知道的：佛陀建立五趣的差別，不是僅作有情的分類，而是依業受報來安立的，你造了什麼業，就到那一趣中去受報，這是因果的定律，任何人不能改變的。現在地獄中的獄卒，既不受地獄中的痛苦，當然不能屬於地獄趣攝。如人天趣的有情，不受地獄的痛苦，說它屬於地獄趣攝，試問有誰能夠相信？你如承認不受地獄苦的人天，是屬地獄趣攝，我就承認不受地獄苦的獄卒，亦屬地獄趣攝。彼既不是這樣，此又怎可如此？所以不論從那方面說，這都是不合道理的！不合道理的說法，應該徹底的揚棄，不應牢牢的執著。

講到這裏，一般學者或又這樣說道：諸獄卒等在地獄中，不但逼害罪苦有情，就是自身亦受地獄苦的，所以屬於地獄趣攝。不過由於惡業因緣，乃得彼此互相逼害。這麼說來，你唯識家，不但要承認獄卒等是實有情，且亦得承認諸獄卒等是屬

地獄趣攝。

唯識家反駁他們說：這樣的解救自己的難題，問題並未因此得到解決，爲什麼？果如你們所說，在捺落迦中，就不應該立彼爲地獄有情，立此爲獄卒有情，因爲雙方互相逼害，你逼害我，我逼害你，還有什麼差別可言？依照你們意思，我可這樣分別：如你所說的地獄有情，應該就是諸獄卒等，因爲你們承認彼能逼害諸餘有情的，如獄卒的逼害地獄衆生。反過來講：如你所說的諸獄卒等，應該就是地獄衆生，因爲你們承認彼亦受餘有情之所逼害的，如地獄衆生受獄卒的逼害。如是反覆推徵，證明你們說的，完全不合正理，所以不應承認彼獄卒等，是地獄趣受彼趣苦。

再進一步說：假定眞的承認獄卒卽是屬於地獄趣攝，那些在地獄中受罪苦的有情，見到這些獄卒時，不應該對他生起極大的恐怖，因爲屬於同一趣的衆生，不論是就形量方面看，或者是就勇力方面看，大體是都差不多的，不應有很大的差別，還有什麼恐怖畏懼可言？同時，人人都知道的，地獄是極苦處，任何一個墮落地獄的有情，都難忍受其中的痛苦，如果獄卒是實有情，亦應不能忍受其中的痛苦，苦

都忍受不了，那裏還能逼害其他有情？

外人見到上面種種破斥，覺得獄卒屬於地獄趣攝，的確是不大合理的，但認獄卒爲實有有情的妄執，還是不肯放棄，因照他們的看法，既有五趣的差別，雖不屬於地獄趣攝，然無礙於屬於餘趣所攝。總之，獄卒是實有的，我們肯定的這樣看法，不論你唯識家怎麼說，都不能改變我們這個態度。現再針對外人這個執著加以破斥道：我們認爲，屬於地獄趣攝，方可墮於地獄，不屬地獄趣的有情，怎麼可以生到地獄，如人天界的有情，只有出現在人天趣中，絕對沒有那個可說彼爲地獄趣攝。諸獄卒等是生在地獄趣中的，不可說它屬於餘趣。這是很簡單的原理，任何稍有認識的人都知道，你們爲什麼硬要這樣詭辯？硬說諸獄卒等是實有情？

四　顯外舉喻及理不成立

外人見這樣說，又提出反證道：你們唯識家說，不屬於某趣，就不生某趣，這在事實上，未必皆盡然，如龍麟鶴鳳等畜生，本不屬於天趣的有情，但亦生到欲界天上，可以作爲我說的證明。現在我且問你，你承不承認天上有傍生？如承認天上有傍生

，天上既有餘趣受生，爲什麼不承認地獄中有餘趣生？原於這一事實，我們認爲確有傍生及鬼，生地獄中爲獄卒等。外人所提出的這個，是一相當有力的問題，唯識家不能不善予解答，否則的話，前面所說的種種理論，將爲外人推翻不得成立。唯識家對於這些問題，早有正確的答案。現在先舉頌說：

如天上傍生　地獄中不爾　所執傍生鬼　不受彼苦故

講到天上有傍生，這是佛在經中說的，我們當然承認。如在欲界地居天上的龍、麟、蟒神、金翅鳥等；還有居於欲界空居天上的鶴、鳳等。這是事實，誰也不能否認。但「如天上」所有的「傍生」，與「地獄中」所有的傍生及鬼爲獄卒等，是有著很大不同的，所以說「不爾」。其最大不同的所在，就是生到天上去的傍生，有其自己所造的善業，本其善業的因緣，生到天上以後，必會感受欲界天所生的樂果。可是你們「所執」的爲彼苦器獄卒的「傍生鬼」，「不受彼」地獄中所產生的痛「苦」，怎麼可以以彼例此？所以我們堅決的不承認傍生鬼趣可以生到地獄中去！當知各趣有各趣的一定業報，怎麼可以隨便的諸趣亂生？假定可以諸趣亂生，就是善惡業報雜亂。

根據受不受報的道理，我們還可明白一個事實，就是天上的傍生，是由業所感的果報，而地獄中的傍生鬼，是由罪苦有情業識之所變現的，不應說它是實有情，你們把它看成外在的眞實有情，不論怎麼說，是極大的錯誤！

五　破有部說業力生非理

若許由業力　有異大種生　起如是轉變　於識何不許

不過，地獄中的獄卒，是否爲眞有情，在學派間是有不同看法的：如前大衆及正量部，認爲是實有情，而說一切有部的學者，雖主一切是實有的，但不承認獄卒等是有情數，上面唯識家否定獄卒爲有情後，有部學者引爲自己，所以對唯識者說：你仍以爲彼獄卒等不是有情，在我向來亦是這樣看法的，不過我們之間的意見，仍然有著相當的距離，就是你們認爲那是心識變現的，而我却認爲那是外在的實在境，所以你們說非實境，在我不能完全同意！

我爲什麼要這樣講？當知彼地獄中的獄卒，雖不可以說爲有情，然由彼諸罪人的罪業深重，以其罪業增上力的因緣，生起非識變現離心別有的大種，在這離心別

有的大種上，所現起的殊勝形態、高度、勇力，成爲獄卒，而這獄卒，爲使地獄中的罪苦有情，生起極大的恐怖畏懼，於是便由業風所吹，『變現種種動手足等差別作用』，令其罪人受諸痛苦。但這必須是實有的，始說得上有其作用，如照你唯識家說爲假有，那令罪人受苦的作用就不應有。

有部學者既這樣說，唯識學者不得不又破斥道：你們說獄卒是由業力生，我不否認有這樣的事實，你們不承認是心識變現，我不能不說你們仍是不合正理！告訴你：設「若」你們共「許」地獄中的獄卒，是「由」地獄罪人「業力」之所招感，所以「有」離心別有的「異大種生起如是」形態、高度、勇力等種種惡相「轉變」起來，爲什麼不承認我們所說這些是由心識之所轉變的？所以說「於識何不許」？易言之，應該承認是心識變現的。

六　破經部說業熏習餘處

說到這裏，經部學者出來講話道：地獄之中諸獄卒等，是由罪人惡業所感，這是佛教各派學者所共同承認的，但在這裏有個重要問題不得不注意的，就是：造業是在

過去，受果是在未來，在時間上有段相當距離，因果不能啣接，如何由因感果？經部學者解決這個問題說：造業雖說是在過去，然正當在造業之時，就已熏成了一種業種，由彼業力種子相續不斷的潛流下去，到了後時業力種子成熟，就招感新的果報，所以這在我們是不成問題的。

不錯，能爲因性的種子，是熏習所成的，在所依的相續轉變中潛流的，但是在此問題又來了，就是業力的熏習，究竟熏習在什麼地方？如沒有恰當的熏習之處，所謂熏習之時熏習成種，仍然難以成立。說到受熏處，在經部諸師，本有多種說法不同，現在姑且說爲兩種：一、六根是所熏習性，特別是前五色根，爲主要的熏習處，因爲凡受熏者，必定要有相當的安定性，但在欲色界中，由於六識活動，有時有所間斷，不能接受熏習，所以業力的熏習，只有熏習在色根中。二、前後識類受熏，這是約無色界有情說的，因爲無色界中無色，所以業力的熏習，只有熏習在識類中。所謂識類，就是後念識爲前念識的同類，在時間上雖不俱有，由於前識後識同是識，其類相同，所以是可受熏的。此外，還有六識展轉互熏說，前念熏習後念說，現在姑且不論。在經部看，受熏之處，既然有了，所謂熏習的成立，自然沒有問題，由此熏習而成的

業種，於當來世招感果報，業果的建立也就解決。

業種熏習，在唯識學上是承認的，但受熏處，唯識家與經部師的看法，有著很大出入。現特再對經部師的妄計，舉頌予以破斥：

業熏習餘處　執餘處有果　所熏識有果　不許有何因

什麼東西可以受熏，在唯識家的立場，其所選擇的條件，是相當嚴格的，合乎受熏條件的，才承認其爲受熏。唯識學者種種推論的結果，認爲唯有遍通三界的阿賴耶識，才是眞正的所熏習處，除此阿賴耶識，沒有另外一樣東西，可以成爲熏習之處的。

如經部說的色根、識類，在唯識家看來，根本沒有受熏的資格。假定認爲前後心識同類就可受熏，「那聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識之一類；五色根和意根，同是根之一類；也都應該互相受熏了！其它如色蘊與受蘊行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一類；色界與法界，同是界之一類，這一切相類的，都應該互相受熏了。這樣的推例其餘，就成很大的過失！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那麼前後識的同類受熏，當然也不能成立」。識類尙且不能受熏，六

根是所熏性，自更成爲問題，所以唯識家在所熏四義中，於第一堅住性中，就簡別了前七轉識及色根，不是受熏之處。

然則什麼是所熏處？上面說過，唯有第八阿賴耶識，是眞正的受熏處。吾人造業之時，其「業熏習」在「餘處」——阿賴耶識當中，不熏習在色根、識類等的餘處，因爲這些其餘的地方，根本不能接受熏習的，不接受熏習的餘處，你們反而「執」著該「餘處，有」其所感受的「果」報，眞正彼「所」受「熏」的第八阿賴耶「識」，本來是「有」獄卒等「果」轉變現起的，你們反而不承認，不知是什麼道理，所以問道：「不許有何因」？

頌中的『餘處』，約識內識外互望說的。站在唯識家的立場看，以色法、心所法、識類等爲餘處，站在其他學派的立場看，以第八阿賴耶識爲餘處。就是除了本身之外，其他都可說爲餘處。因此，初句的餘處，是以其他學派的觀點來看，專指第八阿賴耶識；次句的餘處，是以唯識學派的觀點來看，乃指色根、識類等。業所熏處，本來是有果的，你們不承認，業所不熏習處，根本沒有果的，你們反執有果，怎麼說得過去？

七　釋外引聖教爲證不成

經部學者說：你們問我什麼理由要作這樣說，我當然有我的理由在，這就是依於如來聖教而作如此說的。佛在阿含經中，曾經常常說到十有色處，就是內五色根處，外五色境處。佛說十有色處，是最大的教證，爲佛子者不能不信。假定如你唯識家說，唯有內在的心識，沒有實在的色法，佛就不應以眼耳鼻舌身的五內處，色聲香味觸的五外處，開示吾人，既然佛爲衆生說十有色處，你唯識家就不應該說唯有識，否則，不免犯有聖教相違之過！

唯識學者回答說：如來所說的聖教，我們自不敢否認，但你要想以此聖教，來證明離識而有外色，那還是不成的！要知佛陀說此聖教，目的不是爲了成立外色實有，而是另有其用意的，你不知佛的用意所在，隨便拿來作爲教證，怎麼可以？關於這點，你如不知，我可以告訴你：佛陀說法，完全是適應衆生根機的，你是怎樣的根機，應聽怎樣的教法，佛就爲你說怎樣的法，但爲你說的，不一定能適合其他衆生的口胃，對其他衆生不一定再說此法的。

原來佛陀說法，有諸不同意趣，卽有各種不同用意，依某一種意義，而爲他說法的，名爲意趣。無著攝大乘論所知相分中，說有四種意趣差別：一、平等意趣；二、別時意趣；三、別義意趣；四、補特伽羅意樂意趣。現在佛說十有色處，是約第四種意趣說的。舉頌如下：

依彼所化生　世尊密意趣　說有色等處　如化生有情

唯識學家對經部學者的責難提出具體的答覆說：佛在經中的確曾經說過這樣的教法，然佛說此教法的用意，不是在於承認實有五根五境，而是「依彼」能夠接受十二處教法「所」教「化」的衆「生」，大聖釋迦「世尊」，乃隨順衆生的好樂，以秘「密意趣，說有色等處」。若不明白佛說此教法的秘密意趣，而硬要執著有實有的五根五境，那你就錯會了佛陀說法的用意。佛爲不同的衆生說不同的教法，在此作這樣的說，在彼作那樣的說，若不了解佛的用意，以爲佛陀說法矛盾，其實佛的言論，是決沒有什麼矛盾的，不論以何方法化導衆生，都是爲了適應衆生的要求，這差不多是每個佛子所熟知的。

假使你不相信，我再舉個事實證明：「如」佛在經中曾說有「化生有情」。當

知此中所說的化生，不是極樂世界的蓮華化生，亦非上升天堂或入地獄的化生，而是『四有輪轉』中屬於中有化生有情。四有的『有』，是存在的意思。如現實存在的生命體爲本有，就是每個人本來存在的生命。然生命的生存，不論怎樣的長遠，總不能永遠的存在世間，到了相當的時期，生命總歸是要死亡的，死亡時就名死有。死時怎麼可說爲有？依佛法言，死亡不是表示一切完了，而是還要去投胎受生的，當正受生時叫做生有。印度各宗教各學派，除了順世外道的斷滅論者，沒有不承認生死輪轉的，而在生死中轉來轉去的，他們認爲有個自我，所以死後受生，沒有一點困難。佛法是否定自我的，因而外人難道：你們佛教，一方面承認有生死輪廻，一方面又不承認有實自我，試問一個人死後，究以什麼去投胎受生？如沒有投胎受生者，生死輪廻又怎樣的建立？爲了解決這個難題，所以說出中有的化生有情。

佛雖說有中有化生有情，作爲生死之間的聯繫者，但這不是表示有實在的中有化生有情，而是依於第八阿賴耶識相續不斷假名安立的。如問死後依於什麼去受生？就是依第八識密意建立的中有化生有情而去受生。中有有情，是假有還是實有，在學派中，雖有不同的看法，但經部與唯識，都認爲是假有的，所以特舉中有化生

有情爲例。中有是佛隨順恐懼斷滅衆生假安立的，當知佛說十二處教，亦是依所化生宜受十二處教密意趣說，不是離識實有。

八　顯佛說彼十意趣所在

講到這裏，經部學者，又提出責難道：如你唯識家說，佛說十二處教，是依秘密意趣說的，然而究依如何密意，如此說出十有色處？要有所依的意義，然後始作密意說。今佛說色等十處，當亦有其密意所依，現在請你爲我指出！唯識學家應經部師請，舉頌答說：

識從自種生　似境相而轉　爲成內外處　佛說彼爲十

佛所說的五根五境，一爲識的所依，一爲識的所緣，前五識的生起，定要所依所緣，沒有所依所緣，五識決不得生，這是大小乘學者所共同承認的。五識所依，一般說爲五根，五識所緣，一般說爲五境，而且認爲，五根是獨立實有存在的，五境亦爲獨立實有存在的。但唯識家不承認這種說法，因爲五根五境，都是心識之所變現的，離了能變的心識，根本沒有實在的根境可得。這是唯識家一向以來的主張

，不論在任何情況下，都不放棄這個立場，唯有堅守這一立場，唯識的立場，才不致於失去，所以，現在所講的這頌，實在有它極大的重要性。

「識從自種生」，顯示識的生起所依。「似境相而轉」，顯示識的自變而緣。諸識的生起，不但要有其自種，而且要有其助緣，因緣和合，諸識得生。『依斯五種立內五處，依所現相立外五處』。「爲」了「成」立「內」處「外處」，所以「佛」陀方便，姑且「說彼爲十」色處。這樣說來，可以知道：理實唯有五識的種子與現行爲五根五境，並不是離開心識另有什麼根境可得。說明白點：五根就是五識的種子，五境就是五識的現行。

既然五根是五識的種子，離開五識種子，當就沒有五根可得；五識所緣的五境，既是五識本身的現行，離開五識現行，自亦沒有五境可得。佛之所以說有五根五境，是依五識的種子與現行，爲諸衆生方便假安立的，我們如誤認爲是實在的五根五境，自然沒有得到佛的本意。這個道理，不但本論是這樣的說，就是觀所緣緣論，亦有一個頌文，表達這個意見：『識上色功能，名五根應理，功能與境色，無始互爲因』。功能卽種子的異名。

觀所緣緣論的這頌，明顯的說五根體，就是識的種子，所以在成立唯識理論方面，確實有它很大的重要性。所謂『功能與境色，無始互爲因』，是顯示種子與現行，從無始來，都是互爲因果的。如以現行熏種子時，現行是因，種子是果；若以種子生現行時，種子是因，現行是果。在成唯識論中，對這問題，雖有多種的論說，但在陳那論師的意思，亦以第八識上五識種子名爲五根，因爲無現眼等爲俱有依，唯自因緣生己種子，所以眼等五根卽五識種，絕對不可看成離識獨有的實在色法。

但在安慧論師的看法不同：所謂種子功能名五根的這話，目的在於破斥離內在的心識而有實在的色等，不過由於識所變似的眼根等，因有發生五識的作用，所以假名種子及色功能，不是眞的色根卽是心識業種。爲了破斥經部等各學派，執有心外的實在色法，不得不這樣的方便假說，假使不說種子就是眼等諸根，在一般人看來，不免要認眼等諸根，是離六識而有的了。根據安慧論師的這一說法，明顯的表示識種不就是五根，只是方便假說而已。

如果正確的使唯識義圓滿的開顯，根據成唯識論的意思，可作這樣的說：五識

的生起，一方面內藉自種以爲因緣，另方面依八識所變的五淨色根，爲俱有依增上緣，再一方面以八識所變的器界諸法，爲疏所緣緣，以自識所變的相分，爲親所緣緣，且以自見分爲能緣，以自證分爲心識自體。依於這一次第開展看來，雖有內五色根外五塵境的十色處，但與所謂一切法唯識的道理，絲毫沒有違背。因此，我們應肯定的說：諸法都是識變而不離於識的。

九　明密說十二處之勝利

佛陀有時以秘密意趣說法，這是事實，但佛用這方法時，是爲利益衆生的，不是隨便這樣說的。如佛密意說有化生有情，卽因一類衆生聞說無我，恐怕生命結束後的斷滅，現在聽說有化生有情，作爲死生之間的聯繫，就可使其除去斷滅的恐懼，進入佛法之門，獲得佛法利益。現在佛說十二處教，依照你唯識家的意見，是佛陀的秘密意趣，那對有情應有很大利益，試問這個勝利究竟何在？假定沒有什麼勝利可言，佛又何必說此密意言教？爲了解答這個問題，唯識家特又舉頌回覆說：

依此教能入　數取趣無我　所執法無我　復依餘教入

大乘佛法，常常說二無我，就是人無我與法無我，現在本頌，就說出了人無我與法無我的道理。初二句頌明人無我，後二句頌明法無我。衆生流轉於生死苦海中不得解脫，原因就在執著有個眞正的自我，佛陀明白衆生的病根所在，就針對衆生的妄執，開示無我的眞理，使衆生了知我這東西，根本就是不可得的。無我之理，佛在經中，處處顯示，如說五蘊無我等。現依內六根外六境的十二處言教，開顯人無我理，所以說：「依此教能入，數取趣無我」。數取趣是中國話，印度叫做補特伽羅。表示衆生在生死輪廻中，造了如是因，必受如是果，不斷在五趣中死此生彼，往來不絕，時而取於人天趣，時而取於三惡趣，在未解決生死前，決不有所間斷的，所以名爲數取趣，實則就是有情及衆生的異名。在人言人，亦可指人來講。

衆生在個己的生命體中，常執著有個實在的自我，所以在眼見色時就執著有個見者，耳聞聲時就執著有個聞者，乃至意知法時就執著有個知者。殊不知見者、聞者、知者等，根本是不可得的，佛爲破除這個妄執，所以特說十二處教。當知所謂見者，只是眼識作用，並無眞實自體，因爲眼識的生起，內要有眼根爲所依，外要有色境爲所緣，所謂根境和合，眼識才得生起。經說：『二和生識』，就是此意。

不僅眼識生起如此，諸餘心識生起亦然。

現在我們根據二和生識之理，可知一般衆生所執著的實有見者、聞者以及知者，原是因緣和合的產物。佛法有個定律，就是凡爲因緣和合而生起的，絕無它的實在性可得，所以說『緣起無我』，或說『緣起無自性空』。衆生所執著的眞實見者、聞者等，既要有所依之根及所緣之境，並且還要作意的推動力，可見眼識的見者、耳識的聞者，根本就沒有眞實自體的，因離所依根及所緣境以及作意的推動力，要找個眞實的眼識等，是了不可得的。

根據佛所說的十二處言教，了知其中無有眞實恆常的見者、聞者等，就可悟入數取趣無我。你問佛以秘密意趣說十二處教有何勝利，現在我告訴你，令諸衆生悟證人無我的眞理，就是其所有的最大勝利。修學佛法的行者，如要證到人無我的眞理，不妨據此六二法門去修，如對六二法門眞正有所通達，自然就不會執著有個實有自我。六二法門，是指六識根境，各有二法：謂眼根色境，耳根聲境，鼻根香境，舌根味境，身根觸境，意根法境，卽十二處，名六二法。於中別無主宰，所以名爲無我。

修學佛法的目的，在體悟無我的眞理，聞十二處教的有情，既能悟證無我而獲自由解脫，問題可說已得解決，還要宣說唯識教做什麼？唯識家舉頌答曰：「所執法無我，復依餘教入」。因爲衆生不但在生命內在執有一個實在自我，而且在萬有諸法上執著有實自性，亦卽所謂法我執。依一般說，法我執，雖不障礙衆生的生死解脫，但能障礙所證的大菩提果，所以修學大乘佛法的行者，不但以斷人我執，證人無我爲滿足，還要斷法我執，證法無我的眞理。

頌中所說的餘教，就是指的唯識教，卽認一切諸法皆是心識之所變現的，離開內在的心識，實沒有一法可得。

衆生若能通達佛所說的：『三界唯心』，『萬法唯識』的道理，那法我執的妄執就可打破，而證得了法空之理。關於這個道理，還得從徧計執、依他起、圓成實的三自性說起。所謂所執法，正是指的徧計所執法。衆生所執的諸法實有，根本不如所執的那樣，眞正是有其自體的，不過是隨自心，種種虛妄徧計，執以爲實而已。

我人虛妄分別心所取的客觀境界，在一般凡夫看來，以爲是離心以外實有的，

殊不知根本沒有它們獨立的自體，不過是在分別心上所現起的似境影像而已。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。衆生不知以爲實有，所以就成徧計所執。成唯識論說：『或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生起變似我法，此我法相雖在內識，而由分別似外境現』。這可作爲徧計所執的最好說明。所以諸法但由自心於自所現，不正知故執以爲外。

外境本空，法無自性，這在唯識學的立場來說，是極爲重要的一個論題，因不了達諸法皆無自性，色等外境本空如幻，不能悟入諸法無我之理。佛陀深深的了解這點，特爲堪受諸法無我教的菩薩根性，宣說三界唯心，萬法唯識的聖教，使知諸法相似現前，但唯一心，除了心識，再無片物爲色等性，作爲可見可聞的對象。因爲這樣，所以了解色等諸法，無有眞實自性，而悟入於諸法無我。是以如欲通達法無我，則非修學唯識教不可。

諸法無我，是約沒有徧計所執的諸法說的，這須善予理解，如不善解法無我，以爲一切都無所有，名法無我，那就不但外境無有，就是唯識亦畢竟不可得，因這亦屬於法的一種。果眞如此，你唯識家所說諸法唯識的道理，就將無所安立。唯識

家回答這個說：我們所謂諸法無我，不是什麼都沒有，假定什麼法都沒有，不但唯識義理無法安立，就是世出世間，緣生諸法，業報差別，皆無所有，落於惡取空的深坑，成爲極大的邪見，還有什麼可說？

要知我們唯識所說諸法無我，主要目的在破除衆生所執著的心外實有諸法，亦卽顯示徧計所執法無實自性，名法無我，並不否定依他起的如幻假有，圓成實的眞實有。因爲依他起法，是從衆緣所生的，雖說緣生諸法是無實自性的，但幻有的假相不能說沒得，如果這也沒有，試問如何建立善惡因果業報差別？至圓成實，是諸法的離言法性，亦卽在依他起上遣除徧計執所顯的二空眞如，怎麼可以說爲無有？所以我們所說諸法無我，是不落於空見的。

十　破各學派執實有極微

佛法所說的色法，有粗細兩類差別：粗的如地球，如高山，雖一般人亦執爲實有，但若稍爲替他分析一下，亦可知其不是眞實的，所以這不成爲重要問題。細色，是將粗顯的色分析至不能再分的程度，佛法名爲極微，與科學上說的原子、電子、量子

等，同爲物質最小的單位。佛法說的極微，以我們的肉眼是見不到的，不過現在藉用科學的儀器，亦可發現這最極微細的物質活動。但最小的極微是不是實有，在內外的學者間，却展開熱烈的論諍。大體說來，一般學者，都認爲最極微細的物質單元是實有的，而唯識學者則不承認極微的實有，所以特再舉頌來破各學派所談論的極微。其頌如下：

以彼境非一　亦非多極微　又非和合等　極微不成故

內外所有的學派，執著外境實有的，計有勝論學派、有部學派、經部學派、順正理師等。可是不論那派所說的極微，以唯識學的立場看，是都不能成立的。爲了說明不能成立之故，所以在這頌中，特爲一一點出。

「以彼境非一」，這是針對勝論學派立論而破的。勝論派是印度學術思想界很有權威的一大學派，向與數論學派同時並稱，兩者均爲印度正統六派哲學之一。講到正統六派哲學，本屬婆羅門主義最卓越的六派學說。勝論派，印度叫做吠世師迦派，組織者爲迦那陀。以五、六或十句義的範疇原理，機械的說明萬有，尤假定有實極微爲其特色。勝論有名的六句義是：實、德、業、大有、同異、和合六者。第

一實句義中，包含有地、水、火、風、空、時、方、我、意九法。於中地、水、火、風四法，是屬極微性的，而且認爲是實在的極微，其體沒有生滅現象可得。不說平時是不滅的，就是到劫壞時，整個世界毀滅，極微仍然存在，並不隨著世界的毀滅而毀滅，不過散在處處而已。沒有生滅現象的這極微常住物，近於現代科學說的物質不滅的定律。依佛經說：我們住的這個世界，有四大階段，就是成住壞空。不但佛法這樣講，印度固有的文化思想系中，亦是這樣講的，不用說，爲正統派的勝論師，亦是這樣承認的。

依勝論派的學者說：這個世界毀壞以後，實有常住的極微，散佈空間的各處，等空了的世界將要再成時，散佈各處而爲肉眼所不見的極微，逐漸逐漸的再度會合起來，成爲廣大的世界。其經過是這樣的：首先是兩兩極微合生一子微，其所合生的小微量，等於兩個極微那樣大。不過由於從他生的，所以其性是無常的。如是極微不斷的會合，到最後就完成了三千大千世界。因此，我們現在所住的這個三千大千世界，是由滿佈虛空的極微結合而成的。

三千大千世界，既然是從父母二微所生，所以其量總合起來，等於原有的父母

量，因而三千界爲識等境，其體唯獨是一，所以說彼境是一。這不要以廣大的世界來說，且看我手中所拿的粉筆，是由很多極微集合成的，所以歸根結蒂的追究起來，還是由於個別極微組合而有，如果沒有一個一個的極微，那裏會有可見的粉筆粗色出現？因此，我們所見的色境，似乎是粗顯衆多的，實際完全只是一個，因爲它們是以一個一個的極微組織成的。

勝論派既執外境是一，現在唯識家就以『以彼境非一，極微不成故』的理由，予以無情的破斥。在此首要知道的：極微組合的粗色，還可叫做聚色，或者叫有分色。因爲粗色是由無數量的極微聚集而成的，所以名爲聚色。因爲粗色有彼最極微小的細分，所以名爲有分色。至於極微本身，但名爲分，是不含有其他的東西在裏面的。了解了這個差別，進而站在唯識的立場，對勝論師的批判，才能知其錯誤所在，才能明白他的理論不能成立之故。

唯識家爲什麼肯定的說彼外境非一？要知有彼細分的有分色，是由很多的分色所成，其體質是不能離諸分色而得存的，因離開了分色，所謂有分色，根本是不可得的。個別的分色既然承認是有很多的，怎麼可說外境是一？如諸極微分色，不是

眼識可見，這是大家所公認的，假定有分色與分色是一非異的話，那你所說的有分色，應如分色一樣的不可見取。然而事實不然，極微諸細分色，雖說是不可見，但有分色却是肉眼所能明白見到的。

由於上述的因緣，唯識家堅定不移的認爲彼有分色境，是衆多而不是獨一，因爲是衆多的分色所成的，如彼勝論師所執的多分色。多分色既是衆多的，有分色當亦是衆多的。然勝論師又作這樣挽救說：有分色是不同於分色的，分色由於太過微細，固然不可見取，有分色明顯的呈現在我人之前，怎麼可說不可見取？我們從來沒有這樣說過。爲此，唯識家更破斥道：你所說的粗有分色，絕對不可異於諸細分色，因爲你們自宗承認這是屬於實句色的。

「亦非多極微」，這是針對古有部毘婆沙師而下的批判。有部學派認爲極微雖然很小，但一個一個的極微，都是有實自體的。要將一個一個的極微，和合起來成爲聚色，聚色才可說它是假。我們眼識所見的，表面看來，是和合的聚色，而這和合的聚色，有部認爲是假有的，離開組成它的極微，就沒有聚色可言。但眼識所緣的色境，必然是實有的，假有的境界，根本不爲眼識所緣。所以眼識等所緣的境界

，實是一一各別的極微，不是和合的假色。

一一各別的極微，爲五識的所緣境，不但唯識家不承認，就是小乘經部師，亦不承認這說法。經部的上座師，『從五識的不能緣極微相，斷定一一極微的自體，沒有作五識的所緣用』。『這樣，五識所緣的境界，只是和合的假相，不是眞實』。爲什麼？要知極微各別獨立的存在，眼等五識根本是不可緣取的。不說別的，且以眼識來說，凡夫肉眼不能見到極微，這是每個佛子所共同承認的，現在怎麼可說極微爲眼等五識各別爲境？

個別個別的極微，絕對不是五識所緣的境界，不但五識之上不現其相，而且亦非眼等五識所可取的，如眼根等。現在我且問你：你承不承認眼根等爲眼識等所取？如不承認眼根等爲眼識等所取，就不應說個別極微爲五識所緣。這樣說來，你所說的所緣境，絕對不可說有衆多極微，因在所緣色上所執極微，根本是不可取的。或說聚色上的衆多極微，不是五識所緣的，因爲各別的極微，爲五識之所不取。可見有部說多極微，亦是不合道理的。

「又非和合等」，這是對破經部及順正理師的妄執。有部學派以爲眼不能緣假

有法，所以所緣的必是一一實有的極微。可是經部學者，認爲實有極微，絕對不是五識的所緣境，因在五識上沒有極微相的存在。一一實有的極微，既不爲五識所緣，必須衆多極微的和合，成爲粗顯的假色，方爲五識所緣。經部與有部的主要差別：有部不承認假法可爲所緣，所以主張以一一實有的極微爲緣；經部認爲假法可以爲緣的，所以不承認實有極微爲緣。

唯識學家破斥經部說：你先弄清楚，所謂極微和合爲境，在道理上，根本是不能成立的。爲什麼？當知如有實在的極微，可以說有和合的假法，能和合的極微尚不可得，所和合的假法又從那兒會有？彼和合相既然尚非實有，怎麼可說極微和合是五識緣？如眼錯亂見第二月，不要以爲第二月能生眼識，能生眼識的只有天上的眞月。極微和合所以不可爲五識緣，主要的原因在於沒有它的實體，沒有實體的和合假相，唯識家是不承認能爲五識緣的。

頌文中的等字，等於順正理師。如上經部師的主張，不但一一極微的自體，沒有作五識的所緣用，就是衆緣和合的衆微，亦復不能作所緣的作用。因此，五識所緣的境界，只是和合的假相，不是實有的境界。順正理師是屬有部的系統，決不承

認五識可緣假法的，假定承認五識能緣假法，那就有違自宗一向以來的主張。這點，順正理師與經部學者，是有著很大出入的，所以，不能同意經部的和合爲境。不同意經部的觀點，是不是就隨順自宗原來的主張，以一一極微的自體爲五識緣？當然也不可以！如就這樣的隨順自宗，那又犯了五識之上無極微相而非所緣的過失，然則順正理師是怎樣的說法？謂色等諸法各有很多的極微相，在這很多的極微相中，有一分極微相是現量境。所以諸有極微相資，各有一和集相，而這和集相，雖說仍是各別極微所有，但諸極微之間，必是相互資成的，唯此相互資成的和集相，現爲現量等，與五識作所緣，其一一極微相，絕對不是現量境，決不能爲五識緣。

順正理師以爲這樣的說法，既可避免有部師的過失，又可避免經部師的過失，而認爲自己的理論得以成立。但站在唯識學的立場來看，順正理師的說法，同樣是不能成立的。現在且據觀所緣緣論略爲破斥：如四大的堅濕煖動性，誰都知道是實有的，可是他們在前五識上，雖容有『緣』的意義，但却沒有『所緣』的意義。這是什麼道理？當知眼等的前五識，不能親緣堅濕等相，由於親緣不到，所以在五識上，也就沒有彼堅等相。色香味觸等極微的和集相，前五識也是緣不到的，因而在

五識上，同樣沒有彼和集相，沒有彼和集相，怎麼可爲所緣？所以你所說的和集相，說它爲緣是可以的，說它爲所緣是不可以的。觀所緣緣論有頌說：『和集如堅等，設於眼等識，是緣非所緣，許極微相故』。這就是批評順正理師的。現在依於此頌，立一比量如下：和集非所緣——宗；許極微相故——因；如堅濕相等——喻。總之，根本極微，既非實有，所成和集，不論怎麼說，都是不成的。

「極微不成故」，這是總非。意思是說：你們所說的外色之體，不論是一還是多，或者是和合還是和集，徹底的推究起來，都是不能成立的。分開來說：勝論師說彼境是一，固然不對；有部師說彼境爲多極微，同樣不對；經部師說彼境和合，亦復不對；順正理師說彼境和集，當亦不對！爲什麼？一句話，極微不成故。唯識家以極微不成故的理由，就將各家的理論都破斥了。可見一般認爲極微實有，完全是學者的妄計，沒有一點事實根據！

十一　明極微所以不成之故

在此或許有人要問：極微爲什麼是不成的？講到這，就要討論到極微本身，是有

方分還是無方分的問題。有方分與無方分，是佛學上的兩個特殊名詞。在現代科學上說：凡是物質性的，如要去度量它，必有長短、廣狹、厚薄可量，亦卽所謂具有三度空間的。佛法將這三度空間，說爲六方分，就是東方、西方、南方、北方、上方、下方。有方分，就是具有這六方分；無方分，就是沒有這六方分。然而不論是有是無，在理論上總是不成的，所以頌說：

極微與六合　一應成六分　若與六同處　聚應如極微

極微是一切物質中最微細且不可再分析的物質單元。現在我們要問的，就是這個物質單元：是否可與六方相合？假定你說一個「極微」可「與六」方相「合」的，那你這「一」個極微「應」該「成」爲「六分」。就是與東方相合之處爲一分，與南西北方乃至上下方相合之處又各有一分，這不是成爲六分是什麼？爲什麼這樣的來難？當知外人主張由七個極微和合起來而成一阿耨色的。七個極微和合，中間是一個極微，六方有六個極微，所以中間一個極微，應該是有六方分的，因爲一個極微和合的地方，不容再有其餘的極微與之和合。如中間一個極微，眞的有六方可得，那其餘的六個極微，照理亦應各有六方可得，因爲它們的各自質量，是與中間

一個極微相等的。設若各個極微，有其方分可得，那應可再加以分析。如諸聚色是有方分的，聚色可以分析，極微如有方分，當亦可再分析。然而極微是物質中最小的單元，絕對不可再加分析的，如極微可分析，那就失去極微之所以爲極微的資格，所以說極微有方分，不論從那方面說，都是不合道理的。

外人聽到這樣的說明，就又轉換口吻說：不錯！你們這樣說是對的，不過我的本意不是如此，要知極微是最小單元，說它有方分當然不對。但我現在這樣說：中間的一個極微，與其他的六個極微，同處在一個地方，根本不可分別它們的方位，這應該沒有什麼問題了。

唯識家對此再爲破斥說：「若」果中間的一個極微，是「與」其他的「六」個極微，「同處」在一個地方，這樣，各個極微同處在一個空間，彼此互融互攝，他們的質量，豈不是永遠與一個極微一樣的微小？如七個極微集合在一處，沒有加大一點，那由極微組成的聚色，也就永遠保持微小的形態，而爲我們肉眼之所不能見了。可是事實上，極微雖爲肉眼之所不見，聚色却爲肉眼明白所見的。所以說極微無方分，在道理上，同樣是講不過去的。

十二　破有部聚色有和合義

唯識家用上面的方法破了以後，在北印度迦濕彌羅國的毘婆沙師們，再度巧妙的挽救自己的意見說：在諸極微間說有相合的關係，這在我們也是不能承認的，因爲相合的東西，一定是有方分的，極微根本沒有方分，怎麼可說它們相合？所以你唯識家以極微相合來顯示我的過失，我怎能接受？極微雖沒有相合的關係，但由極微集合成的各種聚色，彼此間有著相合的關係，因爲是有方分的。這樣，聚色的成立，亦就不成問題。可是唯識不以此說爲然，所以再以頌文破道：

極微既無合　聚有合者誰　或相合不成　不由無方分

現在唯識家先要問毘婆沙師：你們說極微沒有和合，聚色是有和合的，可是聚色是由何物集合而成的？不用說，誰都承認，聚色是由很多極微聚合然後成立的。既然如此，有個前提先得解決：就是聚色如由極微聚合而成，理應極微本身具有合的條件存在，現在你說極微無合，「極微既」然「無合」，那就不能成爲聚色，聚色尚且沒有，其爲合者是誰？所以說「聚有合者誰」？

毘婆沙師又轉救說：由於極微的無合，所以聚色展轉也就沒有合的意義。唯識家進一步的破道：假定這樣，那你就不應說，極微所以無合，由於沒有方分。爲什麼？因你所說的聚色，雖然是有方分的，但亦沒有合的意義。以彼聚色例此極微，極微雖沒有合的意義，但並不妨承認它有方分，因爲它的相合不成，並不是由於無方分的關係，所以頌說：「或相合不成，不由無方分」。這樣看來，可見一實極微，不論你說合或不合，都是不得成的。

十三　再顯有分無分之過失

不錯，承認極微有合不合，都有如上所說過失，但若承認極微有分無分，是不是亦有很大的過失？假定是有過失，其過失又怎樣？頌曰：

極微有方分　理不應成一　無應影障無　聚不異無二

上面曾經說過，不論極微有方分或無方分，在道理上是都不能成立的。以什麼理由要作這樣說？當知不論站在什麼立場，都得承認極微是最小的單元。如果你說「極微」是「有方分」的，一個極微有了六方分的差別，那就應該可再分析，如果

眞的可再分析，是就好像聚色一樣，成了多分爲體，不得成一極微，所以說「理不應成一」。

大多數的學者，都認極微是無方分的，所以現在再來對這加以破斥。頌文說的「無應影障無」，可以讀爲：無應影無，無應障無。

極微假定是沒有方分的，那就不應有影子的出現。影是對光說的：凡爲陽光所照到的地方就有光，而爲陽光所照不到的地方就有影，這是世間明見的事實。能夠阻礙光線而使影子出現的，定是實有的東西，而且是有方分的。極微如果沒有方分，那就不應太陽照到東方，西方就有影子出現，或者不應太陽照到南方，北方就有影子出現。可是我們所看到的各種物質，都有它們的影子，證知它們是有方分的。因此，所謂極微無方分的這句話，絕對不能成立的。成唯識論曾經這樣說過：假定極微是沒有方分的，就應如諸心心所的非色法，那裏還有什麼和合？在這現實世間，我們所見到的，承光的一面與發影的一面，不是同在一個地方的，所以所執的極微，在道理上講，應有其方分。

上來破其無影，現在再破無障。假定極微是沒有方分的，那由極微集合成的物

質，呈現在我們的面前，就不應有所障礙，而使我們順利的通過。例如擺在我們面前的桌子，照理不會阻住我們的去路。然而事實不然！因爲現見世間各式各樣物質性的東西，都是展轉互相障礙的，所以桌子擺在我們面前，我們就不能順利通過，後面有了一道牆壁，我們就沒有辦法出去。由此證明極微定有方分，假定沒有方分，展轉相障的現象就不應有。

執著實有極微的人說：當知現實世間見有影子及有障礙，是由有方分的聚色而來，與無方分的極微沒有關係。唯識家回答他說：你的聚色是不是由極微聚合成的？如是極微聚合成的，你的聚色豈異極微而有？不異極微而有聚色，聚色和極微是一樣的，如離開極微，就沒有聚色，所以說「聚不異」。聚色與極微沒有差別，極微沒有『影』與『障』的二者，聚色理應如極微一樣的，沒有『影』與『障』的二者，所以頌說「無二」。

然諸世間現見所有聚色，不是無影無障的，極微與聚色既然沒有差別，極微理應如聚色一樣的，具有影障的二者。這樣說來，可以證明影障決定屬於極微。極微既然有影有障，無可否認是有方分的。如以論理的方法說：你們所執的極微，理應

定有方分，爲什麼？因有影障的原故，如世間一般人所見到的色法。成唯識論對這亦有明確的說道：既是和合的東西，卽此極微能夠發出影子及發生障礙。由此亦卽知道，極微決定是有方分的，既有方分，極微當然亦卽不成其爲極微了。

十四　再顯執境爲一之過失

執著實有極微的學者，儘管聽了上面種種的破斥，但仍不甘心自己的失敗，仍執外面境界的實有，謂如眼所緣的青黃等境，無一不是實有自體的，怎麼可說外境都無但唯有識？唯識家看執有實境者，總是這樣的執迷不悟，於是進而問道：你所說的眼等境亦是青等實色等性，究竟是一還是多？假定是多，應是極微，如前已破，有很多的過失，現在不必再破，假定是一，又有下面的五大過失，將這五大過失指出，極微實有的理論就被推翻。頌曰：

一應無次行　俱時至未至　及多有間事　並難見細物

這首頌中，基師述記，指其具有五大過失。記說：『頌中一字，牒外人執。應無二字，通下五難。五難者何？若執境一：一、應無次第行義；二、應無俱時至未

至；三、應無多有間事；四、應無有間；五、應無難見細物。今合第三多有間事，第四有間，爲第三句；及並二字，顯相違釋』。現按五大過失的次第，簡單的分別說明如下：

「一應無次行」，這是第一種的過失。無次行是對有次行而言。次行就是次第而行，如行路的一步步的行去。世間的行路，明白所見的，有漸次漸次的走去，決不會剛落下一隻脚，同時就到所未到的地方。假定如你所說外境是一，其間沒有一點隔別障礙之處，那我們剛放下這一脚時，所未到的地方就應同時到達，因那未到的地方，卽這已到的地方，已到未到的地方，本來就是一個的，還有什麼已到未到的差別？所以你們說一，是沒有道理的。

「俱時至未至」，這是第二種的過失。外境若是一個，沒有漸次行於大地的事情，在同一時間內，於此於彼的兩個不同地方，不應有到有不到的差別。換句話說：當你的脚到達這個地方時，現在這同一刹那間，亦應到達那個地方，因爲你執彼此是一的。反過來說：在你的脚到達這兒時，如果不能同時亦到達那兒，在道理上講，亦不應到達這裏，因爲你執彼此是一的。總之，要到就一起到，要不到就一起

不到，可是事實不然，所以說一是非理的。

「及多有間事」，這是顯示第三種與第四種的過失。如上所說，既然沒有同時至未至的差別，則在同一地方，有很多象馬牛羊，是諸象馬牛羊之間，應該無有絲毫間隙，爲什麼？因你妄執外境是一的。外境是一，象於一時，沒有至與未至的差別，其他馬牛羊等，同樣是如此的。所以凡是馬所到的地方，象等亦同樣的到達，或者凡是象所到的地方，馬等亦同樣的到達。這麼一來，有馬的地方必然有象，有象的地方必然有馬，如此象馬相融，和合而成一體，那裏還可辨別象馬差別？可是現實世間我們所見到的，雖有很多象馬同在一處，但馬與馬之間，象與象之間，固各有其距離，就是象與馬之間，雖站得非常靠近，但仍有牠們的距離。亦卽是說：馬所到的地方，象是不能到的，象所到的地方，馬是不能到的，馬象之間，明顯的互相成間隙事。由此可見，唯有許多物質在一起，方可顯出彼此間的距離，假定只有一物，試問那來距離？所以你們執著外境是一，不論怎麼說，都是不合道理的。

外人又挽救說：我們不說有多象馬相處的中間有其距離，而是在象馬兩者俱不到的地方中間，可以發現牠們空間的距離。現在唯識家再難他說：你如承認有兩個

以上的多境，可說牠們彼此之間有所相隔，但你堅執外境只有一個，有馬的地方有象，有象的地方有馬，無有不爲象馬所到的，如是象馬在處，中間根本無空，還有什麼距離可說？可是事實，凡有彼此的，必有間隔的。但這首要前提，必須承認多境，如執外境是一，卽有無間隔的過失。

「並難見細物」，這是第五種的過失。細物，是指難見的微生物。『佛觀一鉢水，八萬四千蟲』，此蟲就是水中的微生物，爲我們肉眼所不能見的，唯有天眼才能明白的見到。但體形龐大的動物，如象馬牛羊等，我們肉眼可以看得很清楚。假定三千大千世界只是一境，則世間就不應有凡夫肉眼可見之物。因爲要有許多東西同時存在，方可說有某些物體爲凡夫肉眼所不見，某些物體爲凡夫肉眼所明見，如果只是一境，絕對不可分別有見不見的兩類。如上所說，既然沒有一樣東西，有至不至的差別，凡是象馬所在之處，卽是徧至彼彼境的。這麼一來，水中的微生蟲與彼粗顯的事物，假定是在同一地方，卽應亦同徧所住處。如是小蟲與彼粗物，其量相等，粗物爲我們所能見，小蟲亦應爲我們所能見，那裏還有什麼難見的細物？可是事實上，在現實世間，爲我們肉眼所不見的細物，是很多很多的。因此，你們說

外境只是一個，在道理上，無論如何是講不通的，所以不應妄執外境是一。

以上，不但將外境實有的理論攻破，就是最初細小的實有極微也被攻破。於此或許有人會問：極微若果眞的了不可得，你們還大談極微做什麼？本論的論文說：『覺慧分析，安布差別，立爲極微』。極微是假名安立的，根本沒有實體可得。這是唯識家的答覆。極微尙且是假名安立，無實自體，由極微所組成的三千大千世界，當然亦是假名而無實在自體可得。要知大至世界小至微塵，無一不是我人心識之所變現的，離開心識根本沒有一法可得。故論說：『是則離識，眼等色等，若根若境，皆不得成，由此善成，唯有識義』。據此，證知唯識家只承認有自己內在的心識，絕對不承認有外面的實有境界。外境素來分爲兩大類：一類是粗的，一類是細的。粗的外色，不但爲人人所見，且爲各大學派共同承認其非實，因而粗色非實有的問題，彼此間可說沒有諍論，成爲諍論焦點的，在於極微的是否實有。但從上面的五頌分析看來，唯識家確是很肯定的破斥主張極微實有的學者。

十五　釋外人現量證境之難

主張外境實有的學者，雖受到唯識家的種種破斥，但仍不甘承認自己思想的錯誤，於是又提出了許多問題，來責難唯識學家。首先，他們提出現量境來論。意謂外境是否實有，並非由於人們心中，覺得怎樣而決定的，仍是由於現量覺知來決定的。現量，就是現前所有的知識，是眞眞實實的，沒有一點錯誤，依此可以判斷一件事的正謬。因爲現量，是一種親切、直接而明白的體驗，是一種直覺到的經驗，不是意識的分別。不過成爲現量的，要具有三個條件：一、現前，卽明白的呈現在我們面前。二、現在，卽是在現在的時候，既不屬於過去，又不屬於未來。三、顯現，卽明白地顯現出來，絲毫沒有隱藏。現在姑以我們面前的大香爐爲例：這隻香爐，現在明白在我們面前，既不是我們過去所看到的，也不是我們想在未來去看的，而是我們現在清楚所見的，且這所見到的香爐，千眞萬確的明白顯現出來，所以它是現量境。凡是現量境界，就可說它是實有的。因此，外人這樣問道：你唯識家承不承認有現量境？如果承認，那外境非實有而唯心識變現的說法就不能成立；如不承認，那又與世間相違，成大過失！看來這是非常難以解答的問題，因稍說錯一點，則前所有破外境非實的理論，都將成爲戲論。唯識家給予這個問題的答覆，如頌所說是這樣的：

現覺如夢等　已起現覺時　見及境已無　寧許有現量

吾人緣外境時，雖覺自己現證如是外境，但不能就此證明外境是實有的。如在夢中，雖無所緣的眞實外境，但亦自覺我今現見色聲等相。雖有如是自覺，可是誰都知道，夢中的境界，是非眞實的。又如眼睛沒有病時，見到晚上的燈光，只是一盞明亮的燈光而已，但若眼中有了眩翳，所見的燈光就出現了光輪，而且當時確實是這樣覺知的，但這光輪實際是假有的，與夢中所見的境界一樣無實。當知我們覺時，雖亦生起現覺，認識色聲等相，但所認識的一切，還是自心所現的，並不是眞實的外境。所以說「現量如夢等」。現覺絕對不緣心識以外的實有境界，因我認爲心識所緣的，唯是心識所變的。所以妄執實有外境者，以有現覺證有外境，並不能成立。

「已起現覺時，見已無，寧許有現量」？這是破正量部的妄執。正量部的學者說：『心心所法，燈焰，鈴聲，唯滅相滅，念念生滅，色等法滅，亦待外緣。卽隨此事，長短一期，後方有滅』。如以我們的眼識，來見這粉筆時，剎那眼識滅入過去，所以當我覺得我今現覺這個粉筆，卽於這個時候，你的能見作用已經無有，因

爲你之所以覺得這是粉筆，是屬第六意識的作用，不是前五識的作用。說到這裏，我們應知，心識的分別有三種，就是自性分別、隨念分別、計度分別，具此三種分別的是第六識，前五識只有自性分別。所以能分別現前見事，及能分別我今現見粉筆等，完全是第六意識的作用，前五識是不能作此分別的。總之，正見境時沒有現覺，到現覺生起時，見境的眼識，早已謝入過去，爾時怎麼還有現量？這是約能見沒有現量說的。

「已起現覺時，境已無，寧許有現量」？這是針對薩婆多剎那論者說的。剎那論者認爲：客觀存在的色等諸法，都是剎那剎那在變化中的，沒有一剎那停在固定的狀態上。如我現在手上所拿的這把扇子，後一剎那的扇子，絕對不是前一剎那的扇子，因爲它的質量，已經完全變了。所以當你有此覺時，色境現覺皆已滅入過去，那裏還有什麼色等現量？剎那論者的無常變化說，與希臘哲人赫拉克里特士所說的話近似。如說：『人不能兩次立足於同一河流之中，因爲水是流轉變動的』。孔子說的『逝者如斯夫！不舍晝夜』！不舍晝夜，亦是永遠的流轉變動之意。

現證外境的現量，尚且不是如一般所說的現量，那裏還有實有的境界？所以外

境實有的理論，不論從那方面說，都是不能成立的。

十六　破執曾受境及釋夢覺難

唯識這樣破了以後，外人又這樣挽救說：現覺縱然如你唯識家說，不是屬於現量，但是屬於憶持，你總不能再不承認！如在一星期或一年前，我們所曾見過的境界，現在回憶起來，仍然記得極爲清楚，可見一星期或一年前所見的境界是實有的，假定不是實有的，到了現在怎麼還能記得？既然決定有曾受境，所以外境實有的道理，還是善能成立的。吾人能回憶從前所曾見過的境界，唯識家不是不承認，因爲這是事實，怎麼可以否定？不過不承認那是屬於心外實有的就是了。現在舉頌如下：

如說似境識　從此生憶念　未覺不能知　夢所見非有

在這頌中，代表兩個問題的答案：前兩句是答覆的一個問題，後兩句又是答覆的一個問題。因爲外人提出了兩個責難，不能不分別的予以答覆。

「如說似境識」者：謂如前面曾經說過，我們的內識生起時，必然就有一種好似外境的現起，作爲自己心識的所緣，所以吾人所認識的各種境界，都是自己心識

之所變現出來的，不能把它看成心外實有的東西。例如眼識起時，就變似一色塵境界，爲眼識所緣，但不能把它看成是實有的。如認爲是實有的，那是我人的錯誤。不過此自識變的相似境界，在我們見了或聽了以後，由於與念相應的關係，於是產生了記憶作用，到了後來，我們還可清楚的記憶前境。頌說「從此生憶念」，正是顯示這個道理。

成唯識論對這曾經這樣說過：吾人緣境而以現量證時，並沒有把它執爲外有，到了後來以意分別時，才生起是外的妄想。這樣說來，我們承認現量是實有的，外境的的確確是沒有的，因爲一切外境，都是唯識變的，現量絕對不緣外境而生，亦不分別內外所有的諸相。由於這樣的關係，一般所認爲的實有外境，唯是妄想分別計執而已。既然諸所憶持，不是實有外境，怎麼得以後時憶持，證先現受爲外境界？不能以這證明外境是有，所以唯識的道理，是得能善巧成立的，決不會因你們這樣說那樣說，而動搖我的唯識理論。

外人又從另一角度來責難說：你們唯識家開口閉口都說外境是假，並認現實所見的一切，和夢中所見的境界一樣。但是在此我要問你唯識家的：現前所見之境與

夢中所見之境，既然是相同的，爲什麼夢境是假，我們個個可以了知，而現前所見的境界，怎麼沒有人了解它是假，且把它當成實有的看待？夢境與現境有著這樣的根本不同，你唯識家說現覺如夢中境界一樣，這怎麼合乎道理？因爲如此，所以我們應一致的承認外境實有。

唯識家以頌答覆這個責難說：「未覺不能知，夢所見非有」。不錯，人人都知道夢境是假，但又無可否認的，就是當你正在夢中時，不特不知道它是假，而且同樣認爲是實有的，我們之所以知道夢境是假，是醒覺以後的事，在未覺醒以前，絕對不知夢境非有，當知吾人現在都生活於迷夢中，終日昏昏迷迷的爲無明蒙蔽，所以把所見的境界，誤認爲是外在實有的。等你到了從無明大夢中醒來時，以般若的智慧證悟諸法的眞理，再運用後得智回頭來觀察宇宙萬有，那你自然就會知道萬有諸法是假非實。現實所見的和夢中所見的，同是一種昏迷的境相，因而所見到的，同認爲是實有。就衆生說，一旦到了眞智覺現前時，不期然的便能了知，先來生死虛妄執境，原來一切都是空的，凡所有相一切不離自心幻起，如夢如幻，了達三界唯識，外境不是實有。這樣分別說來，那裏有如衆生所見的實有境界？如果衆生硬

要以爲外境實有，老實不客氣的說，那完全是顚倒妄想執著。

十七　釋二識決定夢覺果異難

唯識家如是堅定的說，唯有心識而無外境，於是外人又提出另外兩個問題來責難。先舉頌文於下：

展轉增上力　二識成決定　心由睡眠壞　夢覺果不同

外人的第一個難題是：假定外境眞的不是實有，爲什麼我人在這世間，親近到善知識，聽聞到了正法，就生起正性而去積極的行善；親近到惡知識，聽聞到了邪法，就生起邪性而作種種的惡事？善知識，就是一般說的良友；惡知識，就是一般說的惡友。俗說：『近朱者赤，近墨者黑』。如常接近善友聽聞善法，吾人的一念心，自然成爲善良的；如常接近惡友聽聞惡法，吾人的一念心，自然成爲邪惡的。如是遇到善、惡兩種人，受到邪、正兩種教法，而使吾人的心變爲或善或惡，證明心是隨於外境的引誘而轉，亦卽證明外境的確是有的，假定不是實有，我們的心識，怎麼會受他們的影響？你唯識家不注意到這點，硬說外境是假，唯識所變，怎麼

可以？

唯識家爲了解答這個問題，特舉「展轉增上力，二識成決定」兩句，予以圓滿的答覆。首要知道：唯識學上說的唯識主義，不是一般說的唯我主義。唯我主義，只有我而無人；唯識主義，承認每個有情都有八識。因此，每個有情間的活動，都是互相展轉增上的。例如現在我對諸位所講的言教，是從我的口中發出一種音聲，你們聽到了我的這個音聲，彷彿是聽到了外面的聲塵之境，其實我所說的言教音聲差別，只能爲你們的耳識作疏所緣緣，你們耳識仗此疏所緣緣爲本質，再從自識另變一個相分聲境爲親所緣緣。所以一切有情，雖受善惡友的言教，但他們親所受的，仍是自識所變的，因爲這個原故，所以說名唯識。怎知識緣友教不親緣彼而是自識所變？且如現在我講的唯識道理，雖同樣是講唯識，但在座諸位聽後，各人領略有所不同，有的領略得深，有的領略得淺，如所聽音聲是實有境界，怎麼各人所了解的不同？既然各各了解不同，可見各自耳識變現有別！因此，善惡友教的二識決定，絕對不是由外在的邪正二法及善惡知識，而是由內在的心識變現之所決定的。這正是顯示唯識的道理，那裏有什麼離心外在的實境？你們不明白此中微妙的意義

，妄執吾人的善惡是受實有外境的影響，當然是極大的錯誤！

外人又提出另外一難題道：假定現實的境界和夢中的境界，同樣是虛假不眞實的，爲什麼夢中行善作惡不受苦樂的果報，而現實所作的善惡，於現實中固然受到讚賞和責罰，於未來世中還要受到或苦或樂的果報？說明白點：如於夢中夢到殺人，誰都知道，現在固不受法律的制裁，未來也不必下地獄去受果報；可是在現實中殺人，立刻就要受到法律的制裁，將來還要感受地獄的苦果。夢中造業與現實造業，所得的結果有著這樣的不同，可見夢境是假有的，而覺醒時所見的境界，不能不說是眞實。假定你唯識家不承認這一事實，試問彼此造業是同的，爲什麼夢中所作不受果報？爲什麼現實所作要受果報？這點，請你唯識學者給我們一個滿意的解答！

唯識家爲了解答這個問題，於是舉頌說：「心由睡眠壞，夢覺果不同」。應知一個人在睡夢中，其心爲睡眠所控制、壓伏，當時心的力量是很薄弱的，所以夢中雖然殺了人，既沒有殺生的罪業，亦沒有未來的惡報，因爲殺人的動機不明。同樣的，夢中如果救了人，既沒有救人的善業，將來也沒有福報，因爲救人的動機不明

。覺醒時不然，在覺醒時殺人，首要考慮殺人的方法，其時殺人的心力很强，所以殺了人就有罪，將來且要受惡報。在現實生活中，凡是自發自動心甘情願有意殺人的，其罪就重，若因迫不得已，或者爲人所脅，而去殺人，其罪就輕，因爲本身沒有殺人的動機，那主使你去殺人的，從表面看，並未下手殺人，但他所得的殺罪很重。又如醉亂殺人與清醒時殺人，所得到的法律制裁，是有著很大不同的。所以佛法認爲造業感果，與心力的强弱有很大關係。既以心力來定罪福。豈不是證明萬法唯心，那裏有什麼心外實境？夢中造業之所以不受果，是由於心力的羸劣，夢中的損壞。由此證知：造業感果，完全由於自心，心力强弱不同，所以造業勢力，也就有了差別，業力强的感果，業力弱的則不感果，二者是不可相提並論的。

十八　釋無外境應無殺罪難

外人又加以難道：假定眞如你們唯識家所說，唯有內在的心識，無有外在的實境，是則人們在這世間，就沒有身語業等可言，設若沒有身語業的活動，那些豬馬牛羊等，怎麼會爲他人所殺？這是一個嚴重的問難，而爲一般人所常常提出的。進而再問

：假定屬於心外所有的豬馬牛羊等，牠們的死不是由於他人的殺害，是則世間殺豬宰羊等的屠者，是否會得殺生之罪？假定是得殺生之罪的，是卽顯示所殺的爲心外之羊；假定不承認有心外的眞實羊等，屠者怎麼會得殺生之罪？說來說去，證明唯心無境的理論，是不能善巧成立的。

唯識學者爲了解答這個嚴重的難題，特舉頌說：

由他識轉變　有殺害事業　如鬼等意力　令他失念等

所謂「由他識轉變，有殺害事業」，因爲世間的一切有情，除了自己的心識，還有其他衆生的心識，當我們要殺豬馬牛羊等時，其殺害的一念心，是强有力的在活動著，由此强有力的活動心念，影響豬馬牛羊等的心識活動，使牠們亦生起被殺害的心理，於是牠們就爲自己所生起的心念變異，而使自己的生命趨於滅亡。由此可知不由外面的實有境界，但由他識增上轉變的勢力，令所殺者有殺害己的事成。雖然如此，但殺生者，仍然要負殺害衆生的責任，因如沒有能殺者强有力的心識去推動，那所殺者就不會有殺害己的斷命事成。因爲這樣的關係，所以殺生者得殺生罪，這是由他的惡念造成，並非由於外境的實有。

「如鬼等意力，令他失念等」，這是唯識者舉喻證明上面的所說。頌文中的等字，是等於天神、龍神、仙人等等。如世間有一類鬼，爲了惱亂其他的有情，由內在的意念力，令他有情失去本有的正念，致心發狂或迷亂等。中阿含經，對這問題，曾舉事實說：過去有七百個仙人，同住在阿練若的地方，一時帝釋天，嚴飾自己的身相，進入到諸仙人中，於下風的地方坐下，諸仙見到帝釋這樣莊嚴，個個都來加以恭敬。正在這個時候，毘摩質多羅阿修羅王，看到諸仙這樣的尊敬帝釋，自己也就變爲天人的身相，著起最好的莊嚴具，進入仙人所住的地方，坐在仙人的上風。仙人發現這事，不但不來恭敬阿修羅王，而且感到非常的奇怪與厭惡！阿修羅王見到這種情形，生起憤恨不平的心理，並想你們這班仙人，爲什麼只是恭敬帝釋而對我這樣輕視？於是就想辦法惱亂諸仙，諸仙見他這樣無禮，不特不與他計較，且向阿修羅王懺謝，可是彼爲憤恨熏心，並不接受仙人的懺謝。諸仙這時心裏想：你這樣的無理取鬧，我們也給你一點苦頭吃吃。阿修羅王因此受到極大的困苦，也就生起悔悟的心理，且很慚愧的向諸仙懺謝。諸仙見他悔過自新，也就使他恢復本來的面目，不再感受很大的痛苦。從這故事中所得到的啓示，就是仙人等的意力，是

能令他有情失念或受苦等的。如說：『或由猫鬼等意念勢力，令他著魅，變異事成。既彼親能令他作此，但由意念增上緣故，此事便成。殺羊等亦爾，雖無外身語，殺羊亦成』。完成殺害的事業，就有殺生的罪惡，而感未來的果報，這是必然如此的因果律，誰也改變不了的。

十九　舉意罰爲大罪以返詰

爲了證成上面所說的話是對的，唯識家特再對外人說：你如不承認有他識增上轉變勢力，以致令他有情而死的話，那佛所說意罰爲大罪的理論，就不能成立。但是爲佛子者，對佛所說的話，不應有所疑惑，佛說意罰爲大罪，我們就得信受意罰爲大罪，絕對信任佛說的話是對的，否則，就不成其爲佛子。爲此，舉頌予以反詰道：

彈宅迦等空　云何由仙忿　意罰爲大罪　此復云何成

「彈宅迦等空，云何由仙忿」？這是舉事實以證明。相傳印度有三大城市，就是彈宅迦城、末蹬伽陵城、羯陵伽林城。這三大城市，據歷史記載，原來都是人煙稠集的地方，但現在都成爲空無人煙的曠野。爲什麼會如此的？由於從前有一般仙

人，忍受不了國王的汚辱，生起極大的瞋恨心，於是令這三大城市的人民，死得一個也不留存，你看這個心力的功用多大？如不承認心力大於一切，上述三大城市的空無一人，怎麼可說由仙人的忿怒而如此的？

關於這個，現在且舉彈宅迦空的一個事實來說：彈宅迦是印度話，中國譯爲治罰，就是治罰罪人的地方。根據中阿含經說，其城空的經過是這樣的：過去有個摩燈伽仙人，坐在一個山上用功修行，仙人的妻子，是婆羅門女，長得非常漂亮，每天辦好飲食，送給仙人去吃。有一天，彈宅迦城的檀陀柯王，來到這個山上遊玩，看見這個漂亮婦人，驚爲天女！經打聽後，知她是摩燈伽仙人的妻子，於是心裏就這樣的想：修行的仙人，應該離欲的，根本不需要女人，爲什麼會有這樣妻子？因此，下令將這美女帶回宮去。是日到吃飯時，摩燈伽仙人，不見妻子送飯來，覺得很奇怪，去問問別人，始知妻子已被彈宅迦國王帶回宮去。爲此，仙人親到國王那裏請求釋放。

國王對他說：你是仙人，要這女人做什麼？不論怎麼說，國王總不答應讓美女交回。仙人這時忍無可忍，生起極大的忿怒心，狠狠地對國王說：好！你既不把我

的妻子還我，可就不要怪我消滅你的國家。臨走時，對他的妻子說：你當一心念我的名字，一時一刻不要暫捨於我，你可安全回到我的懷抱！這樣吩咐後，仙人回山中，到夜晚時，仙人由於意憤，運用他的神通，於虛空中普雨大石，立將彈宅城內，國王人民，全部打死，致令該城變爲空無一人的死城，而後成爲一個森林地帶。試想：如要動刀殺盡一個國家的人民，雖不是說不可能，但要很久的時間，一旦動起忿恨心來，不消一會兒工夫，就把一國人民全部消滅了，你說意罰的力量大不大？

再來一談末蹬伽城空的經過：相傳過去有個仙人，相貌醜陋得無以復加，在這世間再也找不到一個和他像樣的人。雖然如此，但他在山中坐禪，已修得了五神通。當時該城有個淫女，很愛末蹬伽國王，國王確也很愛她。後來不知由於什麼原因，得罪了國王，國王就將她逐出。淫女沒有辦法，就進入了山中，見到一個醜陋的仙人，認爲他是不吉祥的人，將有不吉祥的事發生。心想：現在我被驅逐出來，明顯的是不吉祥的事，如果還此不吉祥，我就可恢復吉祥，於是乃取糞穢，洗不淨汁，令婢送到山上，澆灌醜陋仙人。這本是一般人所不能忍受的，但仙人忍受下去，

沒有生一念瞋恨。淫女自以糞汁澆到仙人身上後，眞的又得到國王的寵愛，成爲一個最爲吉祥的人。

後來，有一國師亦發生不如意的事情，淫女就告訴他說：你如將這不吉祥，送給醜陋的仙人，就可恢復你的吉祥。國師依照淫女的話，以糞汁去澆灌仙人，仙人同樣的忍辱不瞋，國師果又得到了吉祥。兩事都這樣的靈驗，全國沒有不知道的。其後，國王欲想征服他國，在未進兵之前，國師對國王說：如將不吉祥，先送給仙人，一定會得最大的勝利！國王聽到這樣說，就派人到山上建屋，天天取糞汁去洗灌仙人，果然得到最後的勝利！這麼一來，自後國中不論發生什麼不稱心如意的事，就以糞汁澆灌仙人。久之，仙人再也不能忍受這樣的汚辱，於是心生憤恨，乃從空中雨石，除了事奉仙人的，可免這樣的災難，全城上下死得一個不留！羯陵伽城的空寂亦然，不再敍。

從上事實看來，佛說意罰爲大罪這話，可以得到極大的證明。而對這個顯示得更明白的，無過中阿含經佛與長熱外道的問答：佛問長熱：你的老師闍提弗多羅教你時，於身口意三業中，何業的責罰最重？長熱回答說：我的老師告訴我，身業的

責罰最重，其次是口業，最後是意業。我們的看法是這樣，你佛認爲何業最重？佛回答長熱說：我剛剛和你們相反，認爲意罰是最重的，其次是口業，身業則最輕。長熱回去，將佛說的報告其師，其師闍提弗多羅，不以佛說爲然，特派長者鄔波離，去破佛所立義。長者到了佛陀那裏，經佛一再的詰問，立刻知道自己的理屈，不特不能破除佛所立義，且求佛陀留爲弟子。由此可以證明：在以身口意三業來責罰人時，佛說意罰爲大罪，是絕對的眞理。因爲心中如不存有殺人的意念，決不會有殺人的事件出現，只要心識一轉念要殺人，立刻就有殺害事業的發生。假定不承認意罰的力量最大，那佛所說的「意罰爲大罪，此復云何成」？

二十　釋外擧他心智不成難

外人最後再提出一個有力的責問：外界的色等，雖是識所變現，沒有它的實體；但他人的心識，在自心之外是有體的。若說不緣心外的實境，則他人的心識，就不應爲自己所緣；然而佛法說的他心智，就是緣他心智慧。既是緣他人的心，就是緣心外的實境，不能說是唯識。現在我且問你：諸他心智能不能知道他心？假定說是不知，

怎麼可以叫做他心智？假定說是能知，唯識之理豈非不能成立？如是展轉徵問，非逼唯識者承認外境是有不可！

唯識學者回答他說：所謂他心智，雖以緣他人的心識爲主，但並不是親緣，而只是在自心中緣那所現起的他心之影像，不出自心的範圍之內。嚴格說來，並不如實的稱知彼心。外人本此復又問道：若凡若聖所有的他心智，既然承認是緣他心的，怎麼可說於境不如實知？爲此，唯識家不得不再舉頌以答：

他心智云何　知境不如實　如知自心智　不知如佛境

「他心智云何，知境不如實」？這是外人的問難。唯識家替他解釋說：具有他心智的人，不能如實的知道別人的心事。基師述記說：『以他心爲質而自變緣，名他心智，非能親取他心等故，名他心智』。這個道理，「如知自心」諸所有「智」，亦「不」能眞實的「知」道自心。知於自心的諸所有智，怎麼會於境界不如實知？這主要的由於無知的無明，蓋覆遮蔽著其心境，致令了知自心的諸所有智，不能如實的知道自心。同樣的理由，了知他心的諸所有智，由於法執力的障蔽，如知自心一樣的，不能如實的知道他心。不但凡夫、外道如此，就是二乘以及菩薩，在未

成佛前，自心絕對不能眞知自心的。這種不知，亦「如佛境」不能爲我人所知，其道理是一樣的。凡夫不知佛的境界，這是沒有人可以否認的，因爲佛所證的境界，體性離言，超思議道，我們凡夫淺智，怎能測度得到？不說佛的境界，就是菩薩境界，亦非凡夫所知。還有，初地菩薩在我們凡夫的心目中，當然已是了不起的聖者，可是佛法裏有句話說：『初地不知二地事』，自然，二地不知三地事，乃至十地不知佛地事。所以不知自心，猶如不知佛的淨智所行，乃離諸言說的不可思議的境界。

結說推佛

唯識的理趣，不但品類差別，而且極爲甚深，除了最高的佛陀，可以透徹的了解，沒有那個可以詳細抉擇的。因此，世親論師，在以上面二十頌，說明唯識的道理，雖然解除了一般人們對唯識學所產生的問題，但所顯示的唯識理論，仍只是百千萬億分中的一分，且即這一分，也還是得佛陀的加被，始得次第說出來的，所以單從這二十頌中，還不能得唯識的深義，所以最後特再舉出一頌：一方面以示對於上說的總結，一方面以示自己的謙沖爲懷。

我已隨自能　略成唯識義　此中一切種　難思佛所行

世親菩薩對於唯識的理論發揮到這裏，復又極度自謙的說：我對唯識的道理，雖僅知道百千萬億分之一，但「我已」經「隨」於「自」己的「能」力所及，「略」略的「成」立「唯識」的「義」理。可是「此」唯識「中」的內容，具有無量無邊的義理，像我這樣智慧短少的人，那能完全說得出來？因餘「一切種」，是非所思議，超諸尋思的「難思」境界，唯是諸「佛所行」的。佛之所以能證這甚深的唯

識理趣，由於佛具有一切境、一切種智。我上開顯的唯識義，只是盡我一點心力而已。因此，我們不能把他所講的部份，看成唯識的全體。唯識的究竟理趣，唯佛所能究竟通達的，自然也就只有佛陀方能徹底開顯！

八識規矩頌講記

——佛曆二五一七年九月十二日起講於靈峯般若講堂——

題前概說

諸位居士！本堂每週六晚舉行般若共修會，我都爲諸位略講佛法，不論是過去所講的普賢行願品，或是現在所講的維摩詰經，爲了適應大多數聽衆所能接受的程度，特地儘量設法講得通俗淺白，以期每個來聽的人，雖不能完全了解，但多少懂得一點。可是從今晚起爲諸位講的八識規矩頌，因爲是法相唯識宗的論書，雖說還是屬於唯識的入門，但若從來沒有聽過唯識理論的，聽來可能感到有些難以了解。不過諸位是有知識的一群，且受佛法熏陶有了一個時期，可能不會感到太難。話雖這麼說，然而我仍就我所知，竭我所能，講得比較淺顯一點，務使來聽的諸位，在這短短時間中，不致浪費大好光陰。

佛法是難以聽聞得到的，諸位能在這樣安定的環境中，經常的聽到甚深微妙的佛法，不能不說是各位所種深厚福德善根所感，應時刻的生難遭難遇之想，更當爲自己得聞正法，而感到高度的慶幸，切勿以爲是很尋常的事，亦不要把它看成是辛苦的事。唯有如此，才能從聽聞中得到法味，得到法味也就可以得到佛法受用，所以希望諸位以若渴的心情，專心致意的來聽聞。

一　佛法對於心識的重視

在佛教成爲最根本最中心的問題，實無過於有關心識問題。因爲學佛最高的理想目標，雖說在於怎樣的離苦得樂，怎樣的斷惑證眞，怎樣的轉迷開悟，怎樣的超凡入聖，但要眞正達到這一最高的理想目標，最重要的一個前題，在於怎樣將心改善，使之得到最極清淨的完成。一個修學佛法的行人，如對自己內心，未能改善清淨，要想完成學佛的目的，敢說是絕對不可能的。因爲如此，所以佛陀住世爲衆生說法，不論是講根本的四諦及十二因緣，或講其他的種種法門，都離開不了心，離開心的教說，根本就不存在。進一步說，不特釋尊的一代時教，就是其後的聖典所說，亦都是以心

識爲其中心。不說別的，就以表面所說心識一語言，在諸聖典中可謂隨處可見。證知心識論題，確是佛法中心論題。因此，爲佛弟子，對於佛陀教理的研究，對心識論題不得不加以探討，否則，對於教理的認識理解，固然難以把握其中心，對於理想目標的完成，自亦難以達到其目的。因爲心識不究，不知如何改善自己一念心，試問怎能完成學佛能事？

在此或者有人這樣問：佛法爲什麼這樣重視心識？當知心識是一切諸法的中心，世間所有的一切諸法，都由心識左右和指揮的。首以所居的世界說：一個世界的清淨和穢惡，不是世界的本身如此的，而是由於心的染淨造成。吾人的內心清淨，所造成的世界一定清淨，吾人內心的骯髒，所造成的世界一定穢惡，可見世界的染淨，是由心識決定的。再以有情本身說：一個生命的雜染和清淨，不是生命的本身如此的，亦是由於心的染淨所成。吾人的內心清淨，所得到的生命一定是清淨，吾人的內心雜染，所得到的生命一定是雜染。成唯識論對這曾引經說：「心雜染故，有情雜染，心清淨故有情清淨」。證知有情的染淨，確是隨心所轉的。

爲此，佛在雜阿含卷十、二六七經說：「當善思惟觀察於心」。原來我人的一念

心，長夜爲貪欲所染，爲瞋恚所染，爲愚癡所染，以致不但生命體是染汚的，而且在世間受種種的苦惱；如在修學佛法的過程中，能常善爲觀察這一念心，使之不爲貪欲、瞋恚、愚癡所染，那就可以得到清淨而受種種快樂。所以佛在經中接著說：「心惱故衆生惱，心淨故衆生淨」。衆生的感受苦惱是由於心，衆生的覺得快樂亦由於心，心在佛法中的重要性可知。

其他，在法句經卷上、法句譬喻經卷一、出曜經卷二八、法集要頌經卷四、本事經卷一等，對此都有大同小異的語句說：「心爲法本，心尊心使，中心念惡，卽言卽行，罪苦自追，車轢於轍；心爲法本，心尊心使，中心念善，卽言卽行，福樂自追，如影隨形」。身語的行爲活動是善是惡，關鍵不在身語的本身，而在內心的傾向於善或惡。如內心是念於惡的，口所發出的語言，身所發動的行爲，一定是罪惡的，以此三業構成的罪惡，其苦自然追蹤而來，好像車輪經過某個道路所留下的痕跡，要想否認是也否認不了。如內心是念於善的：口所發出的語言，身所發動的行爲，一定是良善的，以此三業構成的善行，其樂自然追蹤而來，好像一個影子隨著其形一樣。此之所以心爲一切善惡苦樂的根本，心能主宰我們的一切，心能控制我們的一切。是以怎

樣守持自己的一念心，該是學佛行人最重要的課題。

不特如上所引經文有這樣的說法，在雜含卷三六、一〇〇九經亦有這樣說：「心持世間去，心拘引世間，其心爲一法，能制御世間」。世間二字，在佛法雖包含有情世間與器世間的二者，但實是以有情世間爲本。能夠執持或率領有情到其他地方去的，唯有吾人的這念心，能夠控制或駕御有情這樣那樣的，亦唯吾人的一念心，除了心這一法，沒有那樣可以控制或統率吾人的。心念一動，要想走了，誰也留他不住；心一安定，住定下來，誰也趕不走他，中阿含也說：「心持世間去，心爲染著，心起自在」。可見心力是如何的大。

不特北傳的阿含有這樣的說法，就是南傳的阿含同樣的作此說。如巴利文相應部一七二經說：「世間由心導，由心所牽引，唯心之一法，能左右一切」。又巴利文增支部說：「世間由心導，心牽引世間，由於心生起，世間爲左右」。心爲一切諸法的中心，從這些經文的引證中，是就更加得到證明。原來吾人的心意，在一切諸法中，不唯有它最大的活動力，而且起著領導的作用。它要我們做什麼，我們就會做什麼，世間一切都是由心所造成的。

科學上的各種成就，文化上的各種遺產，有那樣不是人類心識所結成的豐富果實？譬如現代人類的登陸月球，假定不是人的心識構想，高高掛在空際的月球，還是可望而不可及的。不唯人類文明的發展，是由心識的開導，就是人與人間的親密關係，亦是本於各人的心識而成。如彼此間沒有親密的心識觀念，怎會走上相互親密的一條路線？同樣的，人與人間的產生惡感，亦是心識之所使然，就是由於彼此一念的誤會，便形成了水火不能相容的敵對起來。由這，更加證明心識是佛法所重視的問題。

心識論題雖爲原始聖典的教說，但它影響後世大乘經典甚鉅。如維摩經佛國品有名的文句說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨」，固然是由以上的經文思想而來；其他如八十華嚴所說的「三界所有唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」的理論，均是由以上的經文思想而來。還有楞伽經、深密經等諸大乘教典所說的唯心論題，當亦是從原始阿含聖典發展而來。是以三界唯心所現，諸法皆不離心的心識思想，實是貫通全體佛法的，絕對不可把它看成是一宗一派的論說。不過最初的心識說，散在各經典中，而且有些經典，沒有直接用心識一語，當更說不上作有系統的組織，致使很多佛法行者，未能體認到心識爲諸法的主導

，只知做個佛法行者，要求向上向善向解脫，如何改善內心爲不可或缺的要著。因而做個眞正佛教徒，對於個己內心的修養，不能不予特別的重視，假使忽視自己內心的修養，所謂向上向善向解脫，也就成爲不可兌現的一句空言。

二　心識不同類型的眺望

全體佛教的教說，雖皆以心識爲其中心問題，佛弟子對於教說的心識，亦無不予以合理的探討，但在互相探討中，彼此對心識的看法或態度，可說並未做到完全一致。原因就是人類什麼都可控制，唯有思想是無法控制的。所以彼此對心識的探討，當就出現了思想的紛歧。如從時代不同方面來看心識的發展，不難看出原始佛教時代、部派佛教時代、大乘佛教初起時代、大乘佛教學派時代之間的變化痕跡。不特如此，就是同在部派佛教時代，上座部系與大衆部系，對心識觀察的方法，亦有他們的顯著不同。其後到了大乘學派時代，同樣存有如來藏說、法相心識說、性相心識說等的差別。爲了對此心識不同類型的有所認識，不得不將各個心識說的特色，簡略而扼要的分別說明如下。

所謂原始佛教時代亦可說爲初期佛教時代，一般是指釋尊當時直至阿含成立的這一時期。此一時代的心識說，當以阿含所說爲中心。阿含經說：衆生輪廻於生死中，受種種痛苦的襲擊，不是由於其他什麼因緣，而是由於衆生心的穢惡而來；至於解脫生死大苦，得到究竟涅槃之樂，亦不是由於其他因緣，同樣是由衆生心的清淨而來。像這樣的論說心識，據現在學者研究起來，認爲是出發於宗教的、倫理的實踐教理爲本。這一時代，由於佛弟子是把心識作爲心識自體看，還沒有當做本體來看，所以意識的心識說，亦就還沒有建立起來。

所謂部派佛教時代，是指對阿含的各個經典，不特作著種種的解說，並且予以分類整理綜合，直至阿毘達磨發達的這一時期。在原始的阿含教典，雖各處散說著心識，但經過一番分類整理，無可置疑的，會對它加上一些新說。在這時代背景下，心識固還當著心識自體一樣的看待，但對意識已經加以合理的處理。因此，要想了解此二期心識說的差別，我們可先簡單的這樣說：原始佛教的心識說，側重於實踐的一方面，部派佛教的心識說，則側重於理論的一方面，是爲二者最大的差別。

部派佛教時代的心識說，雖可分爲上座部系與大衆部系，但他們對心識問題的觀

點，却明顯的有著很大不同。上座部系的學者，對於阿含的教說，持最忠實的態度，所以對原始聖典，在作分類的整理，和作條理的組織，終於發達爲極複雜極煩瑣的阿毘達磨。他們在阿毘達摩中，對於心識的論說，以心、心所論爲始而成立煩惱論、業論、禪定論、智慧論、修道論等教理，從而闡明這些與心識的關係。但他們所說心識，唯限於現象方面，對於心識的本體，可說毫未觸及到。此派學者，在阿毘達磨論中，雖將心識的現象，予以詳細的說明，但對心識的本體，未作問題的探究，在某些學者看來，自然是不圓滿的。但上座部系的本身現象心識說，在阿毘達磨時代以後更加發達，且其所說的理論，一層一層的愈爲精密複雜，特別是說一切有部的心識說，給予後代法相唯識心識說一個很大影響。

大衆部系的學者對心識說，雖也源於原始阿含而來，但能從經文表面的言說，努力深入其內在，闡明它的眞意義。所以他們認爲卽使煩惱具足的凡夫，但在凡夫表面現象心的底裏，是還具有其清淨本性的。正因有這清淨的心性，所以要想判別凡聖，特別是在轉凡成聖的實踐上，不特有它特殊的意義，且看是否聽過心性本淨，有沒有修自己的心性。衆生所以得能去惡向善，所以由修道得斷煩惱而證菩提，得離生死而

入涅槃，全亦由於心性本淨。現在所以在輪廻中受生死苦，不過是由外在的客塵煩惱，蓋覆了內在的清淨心性，因而他們樹立「心性本淨，客塵煩惱」之說。心相是不清淨的，心性是絕對清淨。本此心性本淨說，認爲只要除去現象心的雜染，恢復本體心的清淨，一切問題就可迎刃而解。所以染汚不染汚心，其體是沒有差別的。當煩惱與之相應未離時，固然叫做染汚心，一旦與之相應的煩惱離去，立刻就爲不染汚心。如所用的器皿，其中垢穢沒有除去，名有垢器，到了其垢滌除乾淨，名無垢器。大衆部系的心性本淨說，後期大乘諸經論繼承其說，發展而爲後世的如來藏說，就是佛性本有的思想，亦是從這心性本淨來。這一論說，可說滲透到諸大乘經裏。

部派佛教時代，不獨說明心識問題時，逐漸走上理論化，就是對其他一切教理的論說，本來應有依之切實履踐的，但因理論興趣的太過濃厚，對於應該予以實踐的，反而似被輕輕的忽略過去。這一傾向，在上座部系的阿毘達磨論中，可說來得特別明顯。是諸部派，各有他們所有的阿毘達磨論典，往往有些無關重要的論題，由於思想上的些微紛歧，彼此建立不同的理論，而又誰也不接受誰的說法。如這派作著這樣立論的，那派就用那樣的理論駁斥過來，若那派作著那樣立論的，這派就用這樣的理論

駁斥過去。由於彼此都是以理論爲理論，結果終於落入學問的窠臼，失去了在社會上應有的實際指導性，不能不說是佛教在發展過程中的一大憾事！爲什麼？要知失去像佛住世時那樣積極發揮指導人類的功能，一旦長期的這樣下去，佛教就要從社會上消失，這是多麼可畏的一件大事？有些學者感到這不是辦法，乃起而設法除去阿毘達磨佛教這一不良風氣，以求恢復佛教在社會上所應負起指導性的眞精神，經過一個相當時期的醞釀，終於有大乘佛教的興起。諸位如有人問大乘佛教是怎樣發展起來？我的答覆就是有些佛子，感到佛教理論化不能適應時代社會而興起的。

大乘佛教的開始出現，論說到心識有關問題，雖也將心識當作心識自體看，但並沒有像部派學者那樣專在理論上論說。所謂心識，就照心識本來的狀態，如實觀察它的體相，並且適應它的體相，强調採取融通無礙的，活潑無滯的，空無所得的態度來說明。最重要的一點，就是不在理論上講，如果有誰想從純理論的立場來講，其他學者就會對他所說，毫不客氣的作爲戲論一樣的加以排斥，然後回過頭來，採用純粹的實踐立場來論心識問題。在這立場上，不獨不許客觀地眺望心識以作分類考察，就是心與物的區別亦不存在。甚至進一步的認爲精神、物質、主觀、客觀，一切悉皆融合

一如，唯有純經驗的行爲。不特如此，就是阿含所說最高的境地，到此同樣沒有。這樣講法，如用一句話來形容，就是初期的大乘佛教，將阿含所說佛教眞精神，以最純乎其純的形態再現，沒有一點理論化的傾向。龍樹的中觀學，雖繼承此精神，但漸使之在理論上表現出來，不過還沒有脫掉純乎其純的本色。

大乘佛教的興起，本在排斥小乘阿毘達磨論師的偏差態度，以求恢復佛教固有的眞精神。初起的時候，雖還能從理論上重視實踐，亦卽理論與實踐的並重，但是經過一段時期以後，大乘佛教的教理，也就漸次的理論化、組織化，再度形成理論的城堡並據守之，不能從理論城堡中跳出來，因而乃出現了大乘學派時代。大乘學派本可說有三大系，現因接續部派佛教時代來講，姑且舉出兩大學派略爲一說。

大乘佛教學派時代的學者所說心識，是繼承小乘兩大派系所說發展而來。如前所述：大乘佛教如來藏說的思想，是由小乘大衆部系的心性本淨說發展來的，至於唯識學派的法相唯識的心識思想，則是依於上座部系特別是從說一切有部的心識說發展起來。大小乘的兩大派思想，爲什麼會有這麼密切的關係？首先固然由於思想上的相通，同時還有區域性的關係。唯識學派崛起於西北印度，實因這一地區是上座部系的大

本營，因而法相唯識的思想與上座部系的思想，自然息息相關；如來藏說興起於東南印度，實因這一地區是大衆部系的弘化基地，因而如來藏說思想與大衆部系的思想，當然互相相通。這一區域性，在探究大小乘思想聯繫時，是亦爲我人所不可忽視的。

如來藏說，在龍樹前後，明顯是從如來藏系統的經典而起。如楞伽經、不增不減經、大法鼓經、勝鬘經等，皆是這一思想的主要經典。他們的心識觀點，與心性本淨說同。謂諸衆生的內心，雖具有極爲熾盛的煩惱，但其內在實含有自性清淨的如來身。正因有此清淨如來身，所以一切衆生，得能脫離煩惱的纏縛，獲證無上菩提佛果。被諸煩惱所覆的如來身，或名如來藏，或名爲佛性，什麼時候你能掃除現象心上的煩惱，本來清淨的如來身，就在什麼時候顯現，而轉名爲法身，在纏的如來身，或名如來藏，或名爲佛性，佛性與如來藏，從某一方面說，實是名異義同。雖說如此，但又同而不同的，就是佛性唯指本體的心性，如來藏則是煩惱所覆的原有心性，含有心的本體與心的現象。如來藏說，雖也談到現象心的方面，但實以本體的心性，爲其論究的中心課題。

源於上座部系現象心識說而來的法相唯識學，雖說到心的本體方面，但實以現象

方面的考察，爲其中心任務所在。而且我們還要知道的，就是法相唯識的心識說，從上座部系所說而來，固然是不錯的，但整個唯識學，自還有大乘教理爲它的基礎，如說三界唯心，萬法唯識以及三性三無性等諸論題，固然是採用大乘理論，就是心識向上進步的過程，實踐菩薩行所經的各個階位，同樣是用大乘理論來說明，與上座部系自有其不同所在，亦卽上座部系的思想理論，還沒有發展到這個程度。

其次所要知道的，就是法相唯識學，雖不是沒有論及到心識本體，但爲其說特別放一異彩的，不在心的本體論方面，而在心的現象論方面。其現象論的心識說，在性質上，固然類於上座部系的阿毘達磨心識說，但彼此間所說現象心的範圍，不能不說有著廣狹的差別。原因上座部系的學者所說心識，只在吾人日常經驗的表面心，亦卽只說眼耳鼻舌身意的六識，可是法相唯識的學者所說心識，不獨是在表面心上說明，且深入其內在考察，發現於間斷的六識外，還有相續的潛在心，所以更說第七末那識，第八阿賴耶識，成立他的八識說。

法相唯識學爲什麼要在表面心外更立潛在心？原因在於只說粗顯的間斷的六識，不能一貫的如實的說明因果的系列，必須立個微細的相續的潛在心，始能具體的說明

衆生生生世世的，依於業及異熟的因果關係。因此，法相唯識的心識說，可說是將上座部系的心識說，予以更合理更徹底的開展。爲什麼這樣講？因在唯識學者看來，假定沒有一個常恆不斷的相續心的存在，像第八阿賴耶識，所謂生死輪廻就無法建立，這是十分重要的。本頌下面講到阿賴耶識爲「去後來先作主公」，就是指出生死輪廻的主體，亦卽顯出大小乘有著實質不同。

再次所要知道的，就是法相唯識學，不獨主張外在的粗顯的間斷的心識是無常演化的，就是內在的微細的相續的心識亦生滅變化的。不特如此，就是作爲修道證果可能的原動力，存於第八賴耶識中的無漏種子，亦被認爲是現象的存在，同樣是生滅不居的，決不承認有個常住不生滅的東西。依這立場來說心識，當唯現象心成主要課題。總之，法相唯識的心識說，要從客觀的世俗的立場，予以縝密而週到的考察。理論的說明固是他的最大特長，實踐的意味不免似乎略嫌欠缺。且其心識說中作爲心性的，雖被認爲是無爲眞如，但眞如與心性作用，沒有什麼完全關係，而心性說的體系含於其中。至現象心與本體心的關係，在中國佛教界，有多種的說明：有說第八識爲本體心，前七識爲現象心；有說第八識爲本體與現象心的眞妄和合；有說第九識爲本體

心，八識皆爲現象心。雖有這多種的說明，但法相唯識系的學者，是主第八識唯是現象心的。

三　略說心意識三的異同

作爲精神活動的心這個字，佛在阿含經中，雖經常的說到，但並沒有專用這字，亦用其他字代替的，所以有時說爲心，有時說爲意，有時說爲識，有時又綜合的說爲「此心此意此識」。如是心意識，雖都認爲是心法，但是它們的用法，不論從那方面說，多少有所不同，不能籠統的看成一樣。因而對阿含所說這三語的用法及其意義，不得不從各方面加以相當的考察，以期對之有個正確認識。

心這個字，在阿含中，總指一般意義的心，亦卽普通世人所說的心，並不含有分析的哲學的意義。最常說的，心是對身而言，亦卽所謂身心。如對身所感受的快樂，而說心所感受的快樂，就是指的這心。有時心對身語說的，如與身行、語行並說的心行，亦是指的這心，像這樣的說心，大家都知道的，沒有什麼不懂的地方。

不過在阿含中，心作特別用法亦有。如三增上學中的增上心學的心，七清淨中的

心清淨的心，就是特別的心法。因作這些用法的心，不是指一般意義的心，而是代表禪定的意義。如增上心學，不是心的增上，乃是定的增上；又如心清淨，不是心的清淨，乃是定的清淨。以三增上學說，戒是莊嚴身的，慧是體悟理的，定是令心靜的。像這樣的特別用法，因爲是第二義的，而且用得並不多，所以現在不去談它，以免話越扯越遠。

在阿含中，意之與心，有時同樣被用。如心與身或心與語並說；意也作爲身業、語業、意業，以與身語並用。意與心，在某種情況下，雖作同樣看法，但它們的用法，不能不說略有不同。綜合三者說：心指一般所總稱的心，意是心之內在情意的意，識是心之外在認識的識，由這可以明顯的看出它們的不同。

意既被認爲是內在的存在，對外在的眼等五色根來說，當然是作意根來用。眼等五識，通常被說爲是感覺的認識，第六意識，則被說爲悟性的思惟作用。因此，依六根六境所生的六識，可作這樣的分別：眼根是視覺的能力，眼識是視覺的認識作用，乃至身根是觸覺的能力，身識是觸覺的認識作用，意根是思惟的能力，意識是思惟的認識作用。

佛在經中說明一切法，曾有種種不同的分類。有時以六根六境六識的十八界，說明萬有的一切諸法，所謂六根六識，當可如上所說，根是能力，識是認識作用。有時略去六識，以六根六境說明萬有的一切諸法，此時所說的根，就不單是能力，亦含認識作用。如眼根，不唯是視覺能力，亦具有視覺的認識作用，乃至意根，不但是思惟能力，亦具有思惟的認識作用。中含卷第五十八大拘絺羅經說：「五根異行異境界，各各受自境界……意爲彼盡受境界，意爲彼依」。意謂五根僅能各自攝取自己所能攝取的境界，但是意根，不單有它獨特的境界，就是所謂別法處，同時還能承受五根所取的境界。印順論師佛法概論說：「五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又爲五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根爲身心和合的中樞」。意根與五根的關係密切，從這可以明白的看出。

要之，以六根六境的十二處說爲一切法時，意根處爲一切心識的總代表，不唯是指意根而已。但以十八界說明一切法時，因在意界之外有六識界，唯六識界可以代表心識，意界只能困在它的固有處所，作爲心識的所依，不能再如十二處的意處，爲心識的總代表。部派學者在阿毘達摩論中，對意界作種種不同的說明，原因就在於此。

如舍利弗阿毘曇論，雖把意與六識中的第六意識，看成是同一的東西，但在心去認識諸法時，認爲第一刹那所生的是意，第二刹那所生的相似心是意識，仍然有著時間上的差別。該論在明十八界中的意與意識的定義說：「云何意界？意知法思惟法念法，若初心已生當生今生不定，是名意界。云何意識界？若識相似不離彼境界及餘相似心已生當生今生不定，是名意識界」。

然在有部，雖亦將意與六識看成是同一的，並沒有什麼實質上的差別，但唯現在的六識稱爲六識，而已過去的六識名之爲意，意決不存在於現在刹那，唯是落謝過去前刹那的六識存在，依於六識滅入過去爲意，生起次刹那的六識，所以意爲生起六識的無間滅依。大毘婆沙論卷七一說：「六識身無間滅名意界，以第一刹那爲意，以次刹那爲識」。俱舍頌亦說：「由卽六識身，無間滅爲意」。

在這點上，舍利弗毘曇與有部所說，雖多少類似，但舍利弗毘曇，認爲意是過去的第六意識，有部則說意是過去的眼等六識，是以兩者間的看法，仍有著他們的不同。有部及舍利弗毘曇，雖視意爲意識或六識有別，但並沒有超出六識的範圍，可是南傳佛教學者，有視意爲六識以外的存在，卽意爲意界，與六識並存，同是現在刹那的

存在，則已走上七心論的立場。至於後代法相唯識學家，說意是末那爲第七識，別立於六識以外，爲現在刹那的存在，更是衆所周知的事實，在此姑且不論。

依上說來，後世論師所說的意，不一定與識看成同一。特別是在阿含，心意識三用時，其義總有多少不同。最顯著的特徵，如前曾經說過，意指心之內在的情意，識指心之外在的認識。然一切法爲六根六境的十二處時，意固可以說它是思惟能力，但亦可以說它是思惟作用，所以十二處中的意處，是一切心識的總代表，與一般所總稱的心，其義是相同的。

原始佛教，將識作爲心的作用來用，則心與意二者，自然就略含有主體的意味。如五蘊中的識蘊，六識中的意識，十二緣起中行緣識的識等，都是意味認識作用，亦即一切心識總稱，並未視爲認識主體。歷來論師在論典中，雖都認此三者同一，但在阿含不能不說沒有它們差別的意義，這是今日佛法的研究者所不可不知的。

再說，五蘊中的識蘊，是對受想行等說的。受是苦樂等領納感受的心理作用，想是青黃等想念取像的心理作用，對此，識則成爲認識判斷的心理作用。經中對五蘊的解釋，從受想識的說明可知。雜含卷二、四六經說：「諸覺相是受受陰，何所覺？覺

苦覺樂覺不苦不樂；諸想是想受陰，何所想？小想多想無量想；別知相是識受陰，何所識？識色聲香味觸法」。南傳巴利文經亦說：「諸比丘！感受故言受，何所感受？感受苦、感受樂、感受不苦不樂。諸比丘！想念故言想，何所想念？想念青、想念黃、想念赤、想念白。諸比丘！認識故言識，何所認識？認識酸味、認識苦味、認識甘味、認識鹹味、認識非鹹味、認識鹹味、認識非鹹味」。受想識三者差別，分得極爲清楚。

又識與想及慧，皆亦同於一心的作用，清淨道論說：「想、識、慧三，雖皆同爲知之性質，但想唯能想念青黃所緣之境，不能通達無常、苦、無我相；識能以青黃等爲所緣，亦能通達無常、苦、無我相；慧知青黃等之所緣，亦能通達無常、苦、無我相，更能精進令道現前」。如此情形時的識，與受、想、慧具有同等地位，亦同是作用的一部分，不如後世說識爲主體，名爲心王，說受想是心的屬性，名爲心所。

其次，六識界的識，如前說，是視覺作用乃至思惟作用，亦卽所謂認識判斷的心作用。像這樣的識，當然是屬認識思惟的主觀，不能說是主體的存在。在阿含所說六識代表的經典，是說六根、六境、六識、六觸、六受、六愛的六六經。依六根、六境

生起六識的認識作用，並有六受、六愛等的心作用繼起。六六經所說的六識，同樣不是心識的主體，與六受、六愛等，同是心的作用。識雖是認識作用，但亦自然有著意味認識主體的傾向。

緣起支中的識、名色、六處、觸、受、愛的諸支，是將煩惱生起的狀態，在心理上加以考察說明，與六六經可謂是同一類型，亦卽延長六六經緣起說的一例，成爲根、境、識、觸、受、愛、取、有、生、老死的形態存在。

經中說惑、業、苦的生起緣起，最初，就是由六六經發展起來的，因而緣起支中的識，自然亦是認識思惟的作用，不能把它看成是識的主體。後來作爲識體來考察說明時，是就變成胎生學上的結生識。

在緣起支中，識被解爲心作用的，最明顯的例子，是九支緣起說。所謂九支緣起，是指識、名色、觸、受、愛、取、有、生、老死。比之十支緣起及十二支緣起，缺一名色與六處間的六處。在九支緣起成爲問題的，是名色。緣起支中的名色，後世阿毘達摩論師，雖作種種的解說，但元來的意義，是指色等六境。佛在說明九支緣起時，不但說「以識爲緣而有名色」，並且說「以名色爲緣而有識」。眼等六識認識作用

的生起，色聲等的六境是決不可少的。由有色聲等的六境，始有眼識等的認識作用，由有眼識等的認識作用，始將色聲等說名爲境。此「識緣名色、名色緣識」的關係，以束蘆相依的譬喻說明，原因就在於此。在這九支緣起，唯有境的名色與認識作用的識，沒有說到感覺思惟能力的六處。如是省略六處，亦是一種看法。如說名色爲緣有觸，名色是境，略去根識，在阿含中，亦有說到。或說識身與名色爲緣而有六觸處。雜含一二、二九四經說：「如是內有識身，外有名色，此二緣生六觸入處」。識、名色有觸，是亦略去六根。南傳巴利文經，因爲單說六處，沒有說到觸，所以如上經文，將識、名色、六處說爲十二緣起中的三支，雖也可以見到，但這可能是後人在作十二緣起考察時，改成這樣的。話雖這麼說，但它的意義，究竟怎麼樣，現在不大明瞭。因此，元來所示識、境、觸的關係，與所說的九支緣起，同將根的六處略去。再如他經有說：「緣眼界生眼觸」。此唯顯示根觸的關係，省掉了境識二者。從這形態而說八支緣起亦有。如雜含卷一四、三五二——三五四經中，就說到六處、觸、受、愛、取、有、生、老死的八支，是爲最有力的證明。

然再從其他方面說，九支緣起中所以不說六處，實因沒有可以說出六處的餘地。

把識作爲認識作用來看，根、境、識、觸的關係，雖可簡單的說明，但若把識解說爲主體，意根、法境、意識三者中的意根說明，是就略爲感到困難，因不知怎樣說明它才好。

吾人認識的成立，爲主觀的意識與客觀的法境，所以不得不另立六根。但若以識作爲主體解時，境與識固然是還需要的，根的必要性就不復存在。因而在九支緣起，識緣名色、名色緣識爲觸，省略根的六處，不是沒有理由。如加入六處，不以識爲認識主觀，而仍說爲認識作用，是就乖於原來意義。若不變更緣起的意義，是就成爲不合理的說明。如將識作認識作用解，則緣起支就變成識，名色（境）、六處（根）、觸、受、愛、取、有、生、老死，成爲與六六經同類。從根、境、識三者和合有觸，乃至煩惱、業、苦，如是意味緣生法，沒有絲毫不妥當。若將識作識體解時，識、名色、六處、觸的關係，在說明方面，成爲不理解。要知這時識、名色、六處三者與識、境、根三者，皆爲成立認識的重要條件。識是識體，名色除識蘊的餘四蘊，又是五蘊，唯其次的六處，觸的關係，作爲以前的根、境、識、觸的關係而說明。所以這時認識關係，唯六處、觸的二支，就可完全說明，至於其前的識、名色二支，在認識作

用中，沒有什麼必要關係。結果，不得不作胎生學的存在說明。這一切，以識爲識體說明的基因。

將識作用一變視爲識的主體，雖是部派時代阿毘達磨的說法，但在阿含聖典同樣可見這一傾向。如十二緣起的識，作爲胎生學的結生識解，雖是一般的通例，但作輪廻主體的識說，在雜阿含中有說：「惡魔波旬於瞿低迦善男子身側，周匝求其識神」。不過，以識爲輪廻主體，是世俗的說法，在第一義中，是被否定的。所以爲輪廻主體而通生生世世相續的識，茶啼比丘說有，曾爲釋尊叱責。然在世俗立場，作爲業與報聯繫相續的主體，識是的確被考慮到的。這時的識，與心及意，說爲同一意義。雜含卷一二、二八九經說：「心意識日夜時刻須臾轉變」。

在部派時代，這一傾向，論中說得更爲顯著。心識作爲心識自體考察，識與心及意，自然同被說爲主體的心。在阿含作爲認識作用的明文，實在沒有見到。以心的作用爲屬性，如受想思等的心所法，因爲是新設的，所以識就變成心的主體。經中的五蘊說，受想等與識的關係變化，原因亦在於此。作爲識體的識，與心及意完全同義，所以諸部派的阿毘達磨，都視心意爲同一的。因論典中對心意識的定義說明，所用的

語句完全是同一型的。依此定義，不但心意識，就是意處、意根、六識、識蘊，亦同一的。如有部法蘊足論及品類足論皆說：「心意識是名心」。有部視心意識爲一，於此可得明確證明。再如舍利弗阿毘曇論，明意處的定義說：「云何意入？心、意、識、六識身、七識界，是名意入」。由此亦可了知是將心意識同視的。他們雖將心意識同視，但那只是內容的同一，形式上的差異還是有的。如前所說，在諸部派，意與六識，決不看成是一，這是我們所必須知道的。

雖則如此，但在有部，曾詳細考察心意識的差異。如大毘婆沙論卷七十二指出心意識同異說：「問：諸契經中說心意識，如是三種差別云何？或有說者，無有差別，心卽是意，意卽是識，此三聲別，義無異故……復有說者，心意識三亦有差別，謂名卽差別，名心名意名識異故。謂過去名意，未來名心，現在名識故。復次，施設亦有差別。謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。復次，義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。復次，業亦有差別，謂遠行是心業……前行是意業……續生是識業……復次，彩畫是心業……歸趣是意業……了別是識業……復次，滋長是心業，思量是意義，分別是識業。脇尊者言：滋長分割是心業，思量思惟是意業，

分別解了是識業。應知此中滋長者是有漏心，分割者是無漏心；思量者是有漏意，思惟者是無漏意；分別者是有漏識，解了者是無漏識。心意識三，是謂差別」。與這類似的說法，在雜阿毘曇心論、俱舍論、順正理論等亦有。但心意識的這些差別，不是本質方面的，本質方面的心意識，仍然認爲是同一的。有部論中對萬有作五位七十五法的分類，說心法爲一法，既沒有說六識，亦沒有說心意識的差別。

到了大乘法相唯識學派，將心意識作同一的看法，雖不是沒有，但作不同看法的傾向，確較有部論師來得强烈。唯識學者顯示心意識三的特徵，曾作這樣的分析：心是阿賴耶識，意是末那識，識是前六識。瑜伽論卷六三說：「諸識皆名心意識，若就最勝，阿賴耶名心，由此識能集聚一切法種識故……末那名意，於一切時，執我我所及我慢等思量爲性，餘識名識，謂於境界了別爲相」。楞伽經、攝大乘論、成唯識論，同樣有這說法。與這有多少不同說法的，是佛性論。該論卷三說：「心者卽六識身，意者阿陀那識，識者阿黎耶識」。因此，眞諦三藏亦說阿陀那是末那。這可說是最初期的唯識思想，亦是最正確的心識見解，與後代唯識家說末那是第七意，說阿陀那識是阿賴耶識異名，當然有著不同。佛性論等所以說阿陀那是意，約能執持根身說，

就是執取名色，攝持諸根爲生命自體，是阿賴耶識唯一功用，所以阿陀那可解說爲取的意思，與緣起支中的取支，五取蘊的取，有著同樣意義。不過後期唯識學家，對五位百法的分類，說心法有八種，可看出他們對心意識作不同的看法，與有部說心是一顯然不同。

四　作者造作偈頌的意趣

現在我們所講的八識規矩頌，不是天竺論師所造的，而是我國聖僧所造的，這就是在中國佛教界，甚至在世界文化界享有高度盛譽的玄奘三藏法師。奘公是位不世出的聖僧，有人尊他爲留學生的聖人，因他是中國留學生的先導，有人尊他爲翻譯界的泰斗，因他所翻譯的經論之多之美，古今尙無一人可以與之匹敵。其他對奘公的尊稱還多，現不一一列出。

奘公唐時代的人，一般稱之爲唐僧，不但對中國佛教有無比的貢獻，對世界文化亦有傑出的貢獻。奘公的一生，除了青年在國內學習佛法，並到印度留學求法十七年，其餘的時間都獻身於偉大的佛典翻譯工作，譯述的豐富與認眞不苟的精神，在翻譯

界實難找到第二人！所以奘公在一生中，沒有留下什麼個人的著述，有的就是現在所講的八識規矩頌，在曲女城尋求辯論的眞唯識量。兩者雖說都是極爲簡短的，但都是極有分量的精製，不是草率所成的，所以直到今日仍值得我們研究學習。

偈頌是經論體裁的一種，就是一般所說的韻文，與長行的散文對照說的。印度論師們造論，大都先造好偈頌，然後再以長行解釋，後人對它的發揚弘傳，不致與論師的本意相差太遠，有時有所特別的發揮，亦還隨著論義的中心而轉。可是譽爲千部論師的世親，到了晚年製作唯識三十頌，沒有來得及爲作長行解釋，就已上升兜率內院。後來有十大論師爲之解釋，但因各個思想的不同，論說自然有所出入，然而誰都認爲是得世親的本意，以弘傳世親唯識學自居。及至奘公在印度修學無著、世親唯識學回來，想將諸論師解釋三十頌的論文譯出，但因感於思想的過於紛歧，恐學唯識學的不知誰是世親的本意，乃集十大論師的心學，糅合譯成十卷成唯識論，以顯摧邪顯正的究竟義理。其後奘公又復感於唯識義理太過深廣，不是一般人所能深入探究，特又約義楷成規矩，演成八識規矩頌，揭示唯識的綱要，不特成爲唯識法相的鎖鑰，亦是唯識義海的指南，誠堪稱爲崇高偉大的不朽之業。

如上所說看來，我們敢以斷言，奘公所造的這個八識頌，其價值並不讓於世親的三十頌，就是組織的內容，大體亦差不多的。現在成爲問題的，就是奘公造成頌文後，爲什麼不製長行解釋？以奘公的學養說，特別是對唯識的認識說，以長行解釋，是不需費什麼氣力和時間的，但因感到印度主要唯識經論，大都已由自己譯成中文，八識規矩頌的造作，不過是將自己譯諸唯識經論以後所有的一點心得，用極簡短的頌文將之表達出來而已。眞正有志於唯識學的人，對諸譯出的唯識經論，果能從研究中有所了解，對於八識頌的意義，自然就會領略於心，還要造長行解釋做什麼？後來學佛法者，覺得這是唯識的入門書，雖有唯識諸經論可供參攷，但若不略爲解說，還是難以理解的，所以歷來爲此註釋的很多，就是近六十年中，亦有很多的註釋出現。其中註釋得很好的固然很多，但仍難以了解的亦復不少。因而初學唯識的，不特看頌文無法明白，就是參攷各註釋亦未必了知，必須從聽聞著手才行。

現在正式解釋本頌的題目。八是數目，識是了別，謂能了別境界的心識有八，所以稱爲八識，就是通常說的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。如是八個心識，各有各的規矩，絕對不能有違它們所應遵守的規矩法則。規能構

成圓形，矩能構成方形。世間任何一樣方圓的東西，都仗規矩的力量而成，所謂「不以規矩不成方圓」。八識亦是這樣的意思。如八識各有所緣的境界，在各自範圍以內的，各識本它自己的勢力，當然都能緣慮得到的，但必須各守自己的規矩，不能侵犯到其他的境界上去，如亂來一團的要怎樣就怎樣，勢必不能循規蹈矩的行事。又如八識各有所相應的心所，亦同樣的要各守各的規矩，應該只有五個心所相應的，只可五個心所與之相應，絕對不可多一個；應該五十一個心所都相應的，就得全部與之相應，絕對不得少一個。某識在怎樣的情形下轉成淨智的，就在怎樣的情形下轉成淨智，亦必各各遵守它們的規矩，不得有所紊亂，所以稱爲八識規矩。

頌是偈頌，印度叫偈陀，中國譯之爲頌，是華梵合擧的一種說法，因爲印度的偈陀，等於中國的詩頌，字數與句數，都有規定的。如四字一句，五字一句，六字一句，七字一句等，但必集合四句始成爲頌。不過這個說法，是約別偈說的，若就通偈而言，印度稱爲首盧偈，不管長行也好，偈頌也好，只要數到三十二字就名爲偈，這是印度人計算經論字數的一種方法，我們中國是沒有這種說法的。現在奘公所造的八識規矩頌，是用的七字一句，以四句爲一頌，並將八識分成四類說明：第一類是頌前五

識，第二類是頌第六識，第三類是頌第七識，第四類是頌第八識。每一類用三頌，說明其識內容，四三共十二頌。八識各有它們的染淨面，因而每類以三頌說明時，總是初二頌說明有漏雜染識，後一頌顯示無漏清淨識。是以研究此頌的學者，如對各頌了解清楚，對八識染淨的情況，自也無所遺漏的明白。所以奘公本於自己研究唯識義理所得，造成這八識規矩頌，不特有其價值，且實值得學習。

在此我們還要知道一點的，就是奘公以前的古德講唯識，都是直從第八阿賴耶識講起，奘公造這八識頌時，却從前五識講起，這究是什麼道理？關於這個，太虛大師曾說：「玄奘法師爲要按照八識的次第，定爲規矩，所以變更次序，先從前五識講起」。可是大師於民二十年八月在北平華北居士林講八識規矩頌時，如講錄說：「這次不依以上原有的程序講，另成一種組織來說明。先將十二頌分成兩大分：一、順轉雜染分，有八頌；二、逆轉清淨分，有四頌。先明順轉雜染分中：第一類明第六識，第二類明前五識，第三類明第八識，第四類明第七識」。至於逆轉清淨分的次序：「第一頌明第六識，第二頌明第七識，第三頌明第八識，第四頌明前五識」。此不同於雜染分的，就是將前五識的轉染成淨，放在最後來講。爲什麼要這樣？因前五識本身力

量薄弱，自己不能轉染成淨，定要等到第八識轉成清淨，前五識才能隨之轉爲清淨。太虛大師雖這樣的調換次第來講，但現在還是順著頌文的次第講，以免初聽的人摸不著頭緒。

奘公造這八識頌時，雖欲將這八個心識的意義，從凡聖各個不同的層面，予作種種的詳細說明，畢竟由於八識意義深廣，加上受到頌文字數限制，未能面面週到的，顯示所有的意義，自是無可置疑的，但這不是不欲將之顯示出來，而是有些義理不必明顯說明，學者亦可從頌文中窺知。如每一心識活動生起，各各有它們的依緣，這是每個唯識學者所知道的，但在現在的頌文中，只講到前五識的依緣，六七八三識的依緣，並沒有絲毫的提到，看來似乎不怎麼圓滿，殊不知講到前五識依緣時，必然就會順便講到後三識的依緣，所以頌文沒有表出，並不影響本頌價值。依緣是這樣說法，其他沒有標顯的，亦可作如是觀。不過爲使諸位更清楚的了解唯識義理，凡是頌文所沒有說到的，在解釋頌文時，儘可能的指出，好讓諸位對唯識的各方面，都能有個概略的認識。現在還請諸位知道的，就是唯識學說明一切法的建立，不特是佛法教理的根本學，亦是時代思潮中的思想指南，因而我們應好好的學習它！

正釋頌文

一　前五識頌

1　有漏雜染識

性境、現量、通三性。

前五識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。識既有五，爲什麼不各自獨立而綜合的說在一起？原因在這五識：同樣是以淨色根爲所依；同樣是以五塵境爲所緣；同樣是緣現在所有的境界；同樣是屬現量之所得；同樣是向外門轉的；同樣是有間斷而不相續的。不特在雜染位上有這麼多的義類相同，就是到清淨位上亦是同樣得一成所作智的。因爲如此，所以合頌，不一一的分別說明。

性境　是明識所緣的境界。任何一種心識活動的生起，必有它各各所認識的境界，沒有那個識沒有它所認識的對象的，而且從這當中，可以顯示出能認識與所認識的關係。如就各個識說，其所緣的境界，當然是很多的，但就境界自體，是假是

實分別，通常說有性境、帶質境、獨影境的三種，五識所緣的唯是性境。

性境的性字，是眞實不虛假的意思，不論在怎樣的情形下，都不會改變其特有的性質。如固體的地以堅爲性，液體的水以濕爲性，煖體的火以熱爲性，氣體的風以動爲性，都是不可改變的。雖說氣體可以變成液體，液體可以變成固體，但當它們處在固體、液體、氣體的本位時，必是以堅、濕、動爲性的。固體的地不會以濕爲性，液體的水不會以動爲性，氣體的風不會以堅爲性，就是這個道理。所以眞實不虛假的性境，與徧計所執的空花兎角不同。

爲什麼說性境是眞實不虛的？因五識所緣的色聲香味觸的五塵，是四大四微八法所成的，是從相分眞實種子生的，是具有眞實自體作用的，是能無錯謬的實證到的，不但不是分別計度而起的，亦不是隨心妄想構造成的，更不是虛幻假施設的，而是現前一念所能確實感到的，既不是已成過去的陳跡，更不是尙未到來的幻影。如有實有的色塵呈現在前，眼識才能以彼爲所緣境，假定現前根本沒有實在的色境，眼識自然就沒有它所緣的對象。

識緣性境的，不但前五識，第八識亦然，不過仍有不同的，就是前五識所緣的

是有本質的性境，而第八識所緣的是無本質的性境。所謂無本質的性境，到講第八識時再講。所謂有本質的性境，以前五識說，顯示五識所緣的色聲香味觸的五塵，是依託第八識的相分爲本質，隨卽變爲自識相分而爲所緣，譬如以鏡爲本質而於鏡中現起影像一樣，所以名爲有本質的性境。站在眞諦的立場看，這固然是如夢如幻的，沒有它的絲毫眞實性可得；站在俗諦的立場看，五識所緣的五塵，不是離識而外在的，是從自種子生的五識的相分，所以當正緣的時候，復又反熏內種而生起賴耶中的新種子。以唯識義說，這是因緣變，不能說它不是實境。什麼叫做因緣變？成唯識論說：心所的變現相分，不藉能緣的分別力，由自己種子的因緣而生，有心色的實體實用的，亦卽這裏所說的性境，所以這是實有的事境，與藉能緣的分別力而反起的分別變的相分，如緣龜毛兎角不帶本質的獨影幻境，是有相當不同的。

現量　是明識所有的量度。在吾人的認識活動中，能認識的是識，所認識的是境，於此能所認識間，必有識量的生起。量是量度或計慮的意思。如賣布的以尺量布，可計算出布的幾尺幾寸等的長短；假定不用尺去量一量，賣出的布多少就無法知道。當知吾人的心識去認識境界也是如此：所認識的客觀對象，是黑是白的辨別

，是是是非的審定，是邪是正的抉擇，是善是惡的分析，皆是心識的計慮量度，如沒有心識的計慮量度，勢必成爲是非不辨，善惡不分，邪正錯亂，黑白顚倒，可見識量是極爲重要的。因爲要有識量，才能得到一個正確的認識。不過以識量境，由於隨因不同，其果亦有差別，所以向來說有現量、比量、非量的三量。但前五識所有的識量，於三量中唯是現量，不通比量、非量。

現量之所以得名爲現量，要須具備三個必要條件：一、在時間上說，一定是要現在的，既不可成爲過去的，亦不可屬於未來的，因爲過去未來無體，根本是不可捉摸的，怎麼可以成爲現量？二、在對象來說，一定是要顯現或現露了的東西，亦卽已經到了現行位上而可明白體見的，並不是隱藏在種子位上而無法看到的，如隱藏在裏面無法可看到，怎麼可以成爲現量？三、在能所量上，亦卽能量的心與所量的境，二者俱是明白顯現在前的，且彼此一致的吻合無間，並不是此刻沒有實在的東西存在，假定沒有實在的東西存在，怎麼可以成爲現量？具此現在、顯現、現有的三個條件，而且還要不用意識加以思索，能夠立卽直覺親證到的境界，方可說爲眞正現量。

五識所緣的所以皆是現量境，因五識的認識五塵，都是運用的直覺，是親證無錯謬的，不特不夾帶任何名字語言，且亦沒有隨念、計度二種分別，唯有第一念的自性分別。具體的說：如眼識緣色境時，好像緣現前鮮艷的花，只是直覺其爲一朵鮮艷的花，既不分別花是怎樣的顏色及種類，亦復不加以言說名詞，得其眞實不虛的實相，所以不是比量，更加不是非量，唯是現量而已。

通三性　是明識所有的性別。此中所說的性別，是指善、惡、無記的三性，在倫理道德的價值上予以判別的。吾人的行爲活動，予以道德的評價，要不出於善惡的兩面，不是善的就是惡的，所以在學派中，如大衆部學者，根本不承認有中容性的無記。但小乘說一切有部及大乘唯識學，都認爲心通善、惡、無記三性的。

唯識學者說此三性各有二種：一是離諸穢惡的自性清淨善，二是能於此世他世俱得順益的善行。成唯識論說：「順益此世、他世爲善」。此世他世，依通常說，是指表現行爲活動者，能得順現報、順生報的不同。有人又作這樣解釋：此世是指他人或社會，他世是指自己本身。意謂於己於人均有利的，是善的道德的行爲。不善與這剛剛相反：一是不清淨的自性穢惡，二是能於此世他世俱得違損的惡行。成

惟識論說：「違損此世、他世爲惡」。此世他世不同的解釋，比例善行可知。無記二者：一是體非清淨，能夠隱覆眞實境相的，名爲有覆無記；二是體非垢穢，不會隱覆眞實境相的，名爲無覆無記。是二無記，均屬不能造業，或是縱然造業，亦不能作此世他世的順益損害，換句話說，就是不得順現報、順生報的善惡果報。「如不自覺的搖一搖頭，嘮一嘮嘴，這些行爲就不能說是善惡，那就叫無記性」，是不可記別其爲善爲惡的，所以稱爲無記性。而「這無記，不是善惡的化合，是非善非惡的，與善惡鼎立而三的中容性」。

如是善、惡、無記的三性，還有兩種不同的說法：一是自性的善、不善、無記。如信等十一個善心所，是其自身本來純粹是善的，不待其他的因緣助成，是爲自性善；如貪等根本煩惱能引發隨煩惱等，是其自身本來純粹是不善的，不待其他的因緣助成，是爲自性不善；如五根及香、味、觸的八色界處，還有命根、衆同分、名句文身等，是其自身無所謂善與不善的，名爲自性無記。一是相應的善、不善、無記。謂從心識的本身說，原不可說是善、是不善、是無記的，但心識的生起活動，不能離開它所相應的心所，受所相應的心所是善、是不善、是無記的影響，以確

定心識自身的是善、是不善、是無記。說明白點：心識與信等十一善心所相應活動起來，是爲相應善；心識與貪等諸不善心所相應活動起來，是爲相應不善；心識與徧行等心所相應活動起來，是爲相應無記。「如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羼雜進去，那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒」。

說明了三性不同類別的意義，進而就要論究五識爲什麼是通三性的。首先要知道的，就是前五識的發生活動作用，不是單獨可以做到的，而與同時意識有著密切的關係。即五識的作用生起，是隨第六意識而來，而第六意識的活動，亦因五識的緣境，才得更爲明了。所以任運而起的前五識，不論是善、是不善、是無記，必定是由第六意識所引導，意識如果是與善心所相應的，由意識所引導的五識亦成爲善；意識如果是與惡心所相應的，由意識所引導的五識亦成爲惡；意識如果是與無記心所相應的，由意識所引導的五識亦成無記。五識既隨第六意識的活動而活動，第六意識是通三性的，前五識自亦隨之而通三性。

眼、耳、身三，二地居。

此句是明五識在三界九地中的如何繫屬。界指三界，就是欲界、色界、無色界。地指九地，就是五趣雜居地、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非非想處地。於中五趣雜居地是屬欲界，餘四地是屬色界，後四地是屬無色界。欲界所以稱爲五趣雜居地，因在這界中，天、人、地獄、餓鬼、畜生的五趣有情，共同混雜而居的，不是那類有情獨住，不同上二界唯是天趣有情所居。

眼耳身三　是指五識中的眼識、耳識、身識的三識，不是指五根中的眼根、耳根、身根的三根，因這三根與舌根、鼻根的五色根，不唯居在最初的二地，而是通於欲、色二界五地所居的，如認爲是眼耳身三根那就錯了。

二地居　是說如上的眼、耳、身三識，唯可居住在五趣雜居地及離生喜樂地的二地，到了二禪以上的諸地，由於禪定工夫的愈爲深入，既沒有粗細分別的尋伺，又不再認取外在的境界，不但鼻舌二識不再發生活動作用，就是眼耳身識亦不發生活動作用。

在此或者有人要問：五識既已完全不再現前，爲什麼還有五根的存在？原因在於色界有情，雖已離去粗重的體質，但還有其色身的存在，爲莊嚴自己的身相，使身相的圓滿無缺，所以五根完整的具有，並不因識不起活動，連莊嚴身相的五根也沒有。

欲界五趣雜居地的有情，完整的具備八個心識活動，這在人類有情的我們是知道的，可是現在成爲問題的，就是鼻舌二識爲什麼唯是欲界所繫而不爲色界初禪所繫？原因到了初禪以上的有情，經常在靜定中以禪悅爲食，再也不像欲界有情那樣的，要以段食維持生命的延續，而香味二境唯是屬於段食所有，他們既不受用段食，香味二境當就沒有，沒有所緣的香味二境，怎麼會有鼻舌二識？因爲鼻舌二識是緣香味二境而發生活動的。

總之，這句頌文是明五識活動所能到達的地方，鼻舌二識唯能在一界一地起活動作用，眼耳身三識則能在二界二地起活動作用，是爲五識界、地繫屬的差別。

徧行、別境、善十一、中二、大八、貪瞋癡。

這兩句頌是明五識所相應的心所。心所究作怎樣的分類？共計究有多少個心所

?在學者間當有不同的論說。但後來爲一般學者所常稱說的，在小乘是依世親俱舍論所說的四十六個心所法，在大乘是依諸唯識論所說的五十一個心所法。於此五十一個心所法中，與前五識所相應的，只有其中三十四個，如頌文所列出的幾類。在未說明這些心所相應前，先將心所的定義略爲一說。

心所究是指的什麼?依它的原始意義，本爲心的形容詞，並不含有所謂心所的意義。心所法說，是後起的，到阿毘達磨時代才有。我們現在所說的心所，古譯佛典譯爲心數，或譯爲心法。到奘公新譯以後，始被譯爲心所有，或譯爲心所有法。所以其後在中國弘揚俱舍以及唯識的學者，皆用心所這個名稱。

心所是什麼東西?與心的關係又是怎樣?這是我們其次所要探究的問題。心所是存於心中而又與心結合的。入阿毘達磨論說：「心所者，與心相應，存於心中」。法集論註說：「結合心中，與心不離，故名心所」。大毘婆沙論說：「問：何故名心所?答：是心所有故」。俱舍光記說：「心之所有，故名心所，應言心所有」。成唯識論則說爲：「恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所」。顯揚聖教論更說：「心所有法者，謂若法從阿賴耶識種子所生，依心所起，與心俱轉相應」。

所謂恆依心起，是說心所一定恆恆時依於心王而生起的。所謂與心相應，是說心所一定要與心王相應不離的。所謂繫屬於心，是說心所一定存在心中屬於心所有的。這末說來，可以知道：心所不但是與心俱存的，亦是與心相應而存在的。因而心所法，又被稱爲心相應法，顯示心心所的關係，具有相應的意味。心所法的說法，固然存於一切部派之中，而相應的意義，在諸部派間亦大體類似，沒有什麼重大不同的說法。相應是什麼意思，留到第六識頌中「相應心所五十一」的一句，再爲詳細解說。

八識心王所以各有它的相應心所，論中舉喻說：譬如古代統治國家的國王，絕對不是所謂孤家寡人一個，必定還有很多輔佐的大臣，協助國王治理這個國家，因而所有各部門的臣子，不但要受國王的管轄，且要聽任國王的指揮，與國王採取一致的行動，國王出入有什麼活動，做臣子的定要追隨在國王的左右，很親密的與王相應不離。心王與心所的關係也是如此，心王假定沒有心所爲之助力，是不可能作善或作惡的，其所以造作種種的事業，可說全由心所助成，心所在精神活動中的重要可知。是以佛法行者，發心研究唯識義理，對心所的意義，不可不作一番探究，

否則，精神活動的領域，不能爲你全部掌握。

徧行　是指作意、觸、受、想、思的五徧行心所，不但各有各的體性，並且各有各的業用。徧是周徧的意思，行是遊履的意思。就主體的心識活動說，不論那個心識的生起，一定與之同時相應俱起，所以稱爲徧一切識。因這五個心所，是諸識的根本助伴，餘心所法或有不與心識相應的，但這缺一不可，缺了識卽不生。不特與諸心識相應，與餘心所亦相應的。就廣大的空間說，此五心所可以周徧遊履三界九地的一切地，沒有那一地沒有它們的活動，所以稱爲徧一切地。就三世時間說，此五心所可以周徧遊履過去、現在、未來的一切時，沒有那個時間沒有它們的活動，所以稱爲徧一切時。就倫理價值說，此五心所可以周徧遊履善性、惡性、無記性的一切性，沒有那一性中沒有它們的活動，所以稱爲徧一切性。正因如此周徧遊履，循環往來，無有休息，所以名爲徧行。

作意：「粗淺的說，此作意卽注意，深刻的說，根境和合時，心卽反應而起作用；由於心的警動，才發爲了別的認識。此心的警動、反應，卽作意。依唯識說，這作意心所，不但在現行位上，有令現行心趣於所緣境的功能作用，就是

位上，便能警覺令一切心種子變起現行的力量。例如衆人同宿一室，外面忽有盜賊進來，內有一人睡得不怎麼熟，警覺性亦來得特別高，此時這人自身，雖還躺在床上，已能警覺他人，使之應時而起，不致爲賊所乘。當知作意心所，就是俱此功用。小乘順正理論說：「引心心所令於所緣有所警覺，說明作意，此卽世間說爲留意」。入阿毘達磨論說：「作意，謂能令心警覺，卽是引心趣境爲義，亦是憶持」。界身足論說：「心引、隨引，等隨引，現作意、已作意、當作意，警覺心」。成唯識論卷三說：「作意謂能警心爲性，於所緣境引心爲業，謂此警覺應起心種引令趣境故名作意。雖此亦能引起心所，心是主故，但說引心」。其他諸唯識論所說尙多，茲不一一具引。原來吾人對於境界的體認，有時不一定能集中精神去注意或留意，以致對於境界不能認識清楚，在這情況之下，作意開始執行它的任務，警覺心念專注到所取的境界上，認清自己所要認識的境界，不可有絲毫的大意或忽略，是爲作意唯一而又最大的作用。正因如此，所以大小乘的論典，特別著重說明它的警覺性，就是警覺於心，喚起心的注意，名爲作意。

觸：觸是觸對或接觸的意思，就是通過所依根接觸所緣境生起認識時，在心理

上最初發生的一種反應作用，亦卽是指一般所說的感覺。經中說爲六觸，是依感官不同的感覺以區別的。他是根境識三和合而有的，因爲根境識三的和合，不論觸對那一種境界，必有一種心理的反應，當知這就是觸。雜含卷八說：「緣眼色生眼識，三事和合觸」。這時的觸，根是感官，境是對象，識是主觀認識，換句話說，通過根境與識接觸，是名爲觸。這三和合觸，是觸的基本。可是在此成爲問題的，就是三和合觸，亦卽所謂感覺，是指根境識三和合的當體？還是三和合所生的觸？依經部學者說：三和合的當體卽觸，離了根境識三，沒有觸的作用。成實論卷六說：「此觸不異三事」。再者，觸因爲是識與所緣接觸的狀態，不是在識以外的觸，所以該論接著說：「識在緣中，是名觸」。依有部說：三和合本身不能說是觸，觸是由三和合所生起的，另有它的自體，別存於識以外。至經部說三和合是觸，有部認爲這是假法，至從三和合而生起的觸，是爲實法的心所之觸。順正理論卷二九說：「觸有二：一、假；二、實。所言假者，謂三和觸……所言實者，謂心所觸」。接著又說：「經中有二種觸：一、三事和合觸；二、三事和合故觸。故知觸二種：一有自體，二是假名」。唯識學者的意見，如成唯識論卷三說：「觸謂三和分別變異

，令心心所觸境爲性，受想思等所依爲業」。如有部一樣的，承認三和之外，有觸的實自體。大乘阿毘達磨集論卷一說：「觸謂依三和合，諸根變異分別爲體，受所依爲業」。可見它最主要的作用，是能順生於受，爲受想思等所依，如受的緣境，不是漫無標的的，是要領納觸所緣的境相怎樣，才能生起苦樂不同的感受，亦卽所謂情緒。

受：受是領納的意思，爲吾人的情緒作用。這與前面所說的觸，有著極密切的關係。但這關係，是相互依存的關係？抑次第生起的關係？在學者間又有不同的論調：有部認爲是同時存在，其關係是相互依存的。經部本於「三事和合觸，觸緣受」的經說，認爲它們只有前後次第的關係，沒有相互依存的關係，因爲受是由觸生的。經中，有的地方說到眼觸所生受，乃至意觸所生受的六受；有的地方說到苦受、樂受、不苦不樂受的三受。於中，眼觸所生受等的六受，是由所依根以區別受；苦受等的三受，是由受的性質以區別受，兩者的觀點是有所不同的。由於所觸對的境界，有合自己心意的，有不合自己心意的，有無所謂合不合心意的，於是便產生快樂的，苦惱的，不苦不樂的三種情緒，名之爲受。因爲受是從觸來的，所以俱舍

卷一說爲：「順樂受觸，順苦受觸，順不苦不樂受觸」。成唯識論卷三說：「受謂領納順、違、俱非境相爲性，起愛爲業……能起合、離、非二欲故」。佛法所說情緒的三受，與現代心理學上所說情感的三態，可說是極爲相當。領受到對象後，既有苦樂等不同的感受，自然是以生起愛、非愛等爲它的作用，如在合意的境上，生起快樂的情緒，接著就對它有所愛著；在不合意的境上，生起苦惱的情緒，接著就對它有所厭離；在合不合意的境上，生起不苦不樂的情緒，接著便起非愛非不愛的作用。關於受的說明，不但在論典中有所說到，就是在阿含經中亦到處說到。

想：想是取像的意思，爲有情的認識作用。謂當吾人去認識客觀境像時，其客觀的境像通過根門，刺激我人的內心，達於所謂知覺中樞時，於此卽浮起那對象的形態，名之爲想。與心理學上所說的知覺或表象的心理，是相類似的。想這名詞，佛在阿含經中，已經廣爲運用。如五蘊中的想蘊及六觸所生的六想，可說是想的最基本的說明。色想等與眼觸生想等，因爲是同一事，所以對於想蘊的說明，漢巴經典的說明，沒有什麼不同。雜含卷二說：「觸因觸緣生受想行」。卷一一又說：「緣眼色生眼識，三事和合觸，觸緣想」。在這場合，不唯想是從觸生的，受、思等

亦是從觸生的。所以雜含卷一一又說：「三事和合觸，觸俱生受、想、思」。根據這點，所以到了阿毘達磨時代，想就成爲心所法，與其他的心心所相應俱起。小乘順正理論卷二明其定義說：「想蘊，取像爲體。謂於一切隨本安立：青長等色，琴貝等聲，生蓮等香，苦辛等味，滑澁等觸，生滅等法，所緣境中，如相而取，故名爲想」。不用說，有部認爲想是有其實在自體的。可是成實論卷六顯示想的定義說：「取假法相，故名爲想」。因而把想說爲取假相法，自然沒有他的實體可得。成唯識論卷三說：「想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業，謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言」。如你正在認識對象，由於前之經驗了知，現在在分類上確認，說明這是什麼，那是什麼的安立種種名言，是名想的意義。世間萬有一切諸法，原來沒有它的名字，後來所以說這是人，說那是物，是乃經過想心所的想像、分析、綜合整理，構成種種的概念，安立種種的界限，認爲這是什麼，那是什麼，然後再取這些相狀，說出這是什麼，那是什麼的名言，是爲想的作用。如果沒有這個想心所，種種名言就無從安立，我人也就沒有開口說話的餘地。南方佛音論師，將想解說爲確認或再認作用，實亦有它的意義。

思：思是造作的意思，爲有情的意志作用。思這名詞，佛在阿含經中，通常說爲六思。六思，或說爲色思、聲思、香思、味思、觸思、法思；或說爲眼觸所生思，乃至意觸所生思。雖有這兩種說法不同，而實是同一事的不同表現。這思，阿含經中，與五蘊中的行蘊，視爲同一的地方很多，甚至有以思代表行蘊的，雜含卷二說：「云何行如實知？謂六思身，眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名爲行，如是如實知……」。當知構成我人心理活動的，雖有種種不同的要素，但實可以意志爲中心，總攝活動要素的一切，所以意志之思是很重要的。我人的意志活動，通常說有內部的意志和行動的意志兩種。內部的意志，就是志向，亦卽所謂執志。行動的意志，論師們說有三種：一是考慮應作不應作的審慮思；二是決定這樣去做的決定思；三是通過動身發語而表現於行爲的發動思。像這樣的說思，就是作爲善惡業根本的意思作用的思。品類足論卷一說：「思云何？謂心造作性，卽是意業，此有三種：謂善思、不善思、無記思」。順正理論卷十六說：「令心造作善、不善、無記，成妙、劣、中性，說名爲思，由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力，能令鐵有動用」。我在俱舍論頌講記中說：「其實，思不特能令心動，也能

令其餘的心所法，發生活動作用，可說它是諸心心所生起動能的原動力」。由這原動力的推動，於所認識的善惡境上，造作種種善、惡、無記等業，是爲思心所的作用。不但小乘論典是這樣說，大乘唯識諸論典亦這樣說。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等爲思？謂於心造作意業爲體，於善、不善、無記品中，役心爲業」。成唯識論卷三說：「思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業，謂能取境正因等相，驅役自心令造善等」。可是在成實論中，不承認思是心所法、心相應法，對其定義的說明，亦與小乘有部及大乘唯識是不同的。如該論卷六說：「問曰：何等爲思？答曰：願求爲思。如經中說：下思、下求、下願」。但思、願、求，多少有所不同。思是求他人的善惡；願是求個己的後身；求是求所未得的事。這三者，都是思的意思。成實論卷六又說：「意卽是思，如法句中說。惡心所作所說皆受苦樂，善心亦爾，故知意卽是思」。當知這是經部系學者一般的主張。

如上所說的五徧行心所，是徧於一切主體心識而活動的，卽無論那個心王生起作用時，此五心所必然與之相應俱起。前五識既是屬於主體的心識，當然也就有這五個心所與之相應。

別境　是指欲、勝解、念、定、慧的五別境心所。意謂此五心所，唯有於特別的差別不同的境界上生起，不是普徧的於一切時及一切心識中活動，如第七識只有別境中慧生起，其他的就不與之相應，第八識完全沒有五別境心所相應。在時間上，亦不是一切時活動的，有它所緣的境時就起活動，沒有它所緣的境時就不起活動。因這五個心所，所緣的境事，多分是不同的。如欲是緣所樂的境而起的，勝解是緣決定的境而起的，念是緣前所曾習熟的境而起的，定與慧是於觀察的境界上生起的。因所緣的境事各不相同，非如五徧行心所緣一境的，所以名爲別境。此五雖是各緣特別的境界，但若沒有別境心所的力量，所要做的一切事，是都無法完成的，因此對它不可忽略。又此五種心所，雖不通於一切識及一切時，但却通於一切地及一切性，是又爲我們所不可不知的。

欲：欲是於境希求的意思，爲有情的順勤作用。此於境希求，通俗的說，就是欲望，或是希望。以人類說，人生在世，儘管各有各的不同希望，但決不能說沒有他的希望，一個人如眞到了沒有希望時，其生命勢必不能生存下去。心理學家說：「一個人如對自己所生存的世間，沒有了一點希望，那他決不能再生活下去。有希

望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去」。不特如此，且由於欲，對所好樂的境，不論是善是惡，只是一味希求，以適自己心懷，同時更有興趣的，勤勞不息的，做自己所愛做的事情，以期很快的得到成就。小乘入阿毘達磨論說：「欲謂希求所作事業，隨順精進，謂我當作如是事業」。大乘成唯識論卷五說：「於所樂境，希望爲性，勤依爲業」。對這，有部根據經文說：「一切法欲爲根本」，從世間看，這確是極爲重要的一句話，因爲任何一法的完成，無不是由欲的力量在推動。大義釋對於欲的定義說明道：「欲者：對五欲的欲欲、欲貪、欲喜、欲愛、欲愛情、欲熱惱……」。其次又說「遍求欲、獲得欲、受用欲、貯藏欲、消費欲」的五欲，但這所說的欲，似乎偏在不善方面，而實善亦有欲的。如四神足中的欲神足，四正勤中的欲斷惡、欲修善，這都可以說是善法欲。就不善欲說，雖爲佛法所呵，但善法欲却爲吾人所不可或缺的。阿含經中雖說欲通善惡兩方面，但到論典就說欲通善、不善、無記。在有部，自界身足論以來，就以欲爲十大地法之一，常與善、不善、無記的一切心相應。唯識學者說欲與八識相應的關係：欲與任運而起的第八識，是不相應而起的，與第七識有相應說不相應說的兩種，但以護法的正義說，與第

七識是不相應的。第六意識有觀察所緣的欲望，當然是與之相應的。前五識，依護法說，是與欲相應的，但也有人主張前五識不與欲相應的。今從多數，說與五識相應。

勝解：勝解是於境印可的意思，爲吾人所有的特殊作用。勝是殊勝，解是理解，堅固不拔的殊勝理解，名爲勝解。對於某個理論或境相，假定是猶豫不決的，不能對它作決定性的理解，那是很易爲人之所轉動或惑亂的，亦卽今天認爲是這樣的，因爲受了其他思想理論的影響，明天就改變了對它的看法，認爲原來不是這樣，是卽顯示你對論題，沒有得到決定性的理解。假定你對某個論題，不論是錯誤的邪說，或是由於推理所得，但因你是依著禪定修證的實際體驗得來，對它已作審判印持決定，認爲確實是這樣的，沒有絲毫疑惑餘地。這末一來，其後不論接觸任何高超的理論和其他的精審思想，你都有把握的站穩自己的立場，不致動搖自己原有的理解，而隨著別人的脚跟轉來轉去。成唯識論卷五說：「云何勝解？於決定境印持爲性，不可引轉爲業」。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等勝解？謂於決定事，隨所決定印持爲性，不可引轉爲業」。南方清淨道論明勝解的定義說：「勝解是信解

，以確信爲特相，以逡巡爲作用，以決定爲現狀」。小乘順正理論卷十，說明有部的勝解定義後，復舉「有餘師言：勝謂增勝，解謂解脫，此能令心於境無碍自在而轉，如勝解等」。但這餘師所解釋的勝解，站在成唯識論的立場是不承認的。成實論中沒有說到勝解，因在經部學者看來，勝解是不可作爲別法而獨立的。勝解雖對所緣其心決定，但經部認爲這是智的作用，只要承認有智就可以了，實沒有別立勝解的必要。如正理十一說：「然上座言：勝解別有理不成立，見此與智相無別故，謂於所緣令心決定名勝解相，此與智相都無差別，是故定應無別勝解」。對這，有部不以爲然，認爲勝解與智的行相雖屬相似，但勝解是由慧的簡擇而來，即由慧的簡擇，隨生印可，復由印可，隨生決定，因爲具有印可決定的作用，所以與慧有著明顯的區別。經部學者又說：不錯，勝解對所緣境是能印可的，但這是屬信與欲的作用，因而我們仍然認爲沒有別立勝解的必要。有部再反斥說：他們的行相雖少相同，但其自體實大有差別。當知審定印可是勝解的行相，心淨希求是信欲的行相，怎麼可以混爲一談？經部再予反問：豈不信順及與欲樂就是印可？有部回答說：不！信順欲樂只可說它隨順印可，只可說它助勝解用，但決不可說它就是印可。且五

分法身中的解脫，雖是無漏的勝解，但這解脫是在慧之外說的，因而不能不說慧與勝解是有別的。有部因承認有獨立的勝解，所以說它爲大地法心所之一。至說勝解與一切心相應的，就現在所知，小乘學派中，唯獨是有部。大乘唯識學，說第八識完全沒有勝解相應，第七識有相應說與不相應說的兩種，但在護法論師，則不承認勝解與第七識相應。第六意識雖與勝解相應，但不是一切意識皆有勝解相應。成唯識論卷四說：「猶豫境勝解全無，非審決心亦無勝解，由斯勝解非徧行攝」。這與南傳佛教所說疑惑心等，沒有勝解與之相應，其義可說完全相近。前五識與勝解，雖有相應與不相應兩說，但在護法論師，則主勝解與前五識相應，沒有不相應的道理。

念：念是明記不忘的意思，爲吾人所有的記憶作用。吾人的心識活動，常是念念生滅的，決不止於同一的狀態，如前念心滅而後念心起，像這樣念念相續的，是爲心理的作用，但這樣的心理相續，不唯念念相續而已，還積聚過去的經驗以俱進的，因而就有了所謂記憶作用。記憶，不用說，是回憶以前的經驗，就是「凡爲過去所曾經驗過的境界，時時刻刻都有一種清楚的印象，盤旋在自己的腦海中，不忘

不失，名之爲念」。在阿含中，說念是憶念不忘之義，就是指此。南方清淨道論說：「念以憶念爲特相，以不忘失爲作用，以守護爲現狀」。念在小乘有部，自法蘊足論開始以來，就被計算在心相應中，被揭示於一切心所法中。界身足論明顯的把念列爲十大地法之一，常與一切心相應，所以通善、不善、無記的三性，與諸六識相應。這與南傳佛教說念是善淨的，不通不善、無記，唯與第六意識相應，不與前五識相應，是大大不同的。至於論典說念的定義，大體是差不多的。入阿毘達磨論卷上說：「念謂令心於境明記，卽是不忘已正當作諸事業義」。順正理論卷十說：「於境明記不忘失因，說名爲念」。不忘過去的經驗而記憶在心，是爲念的最大特能。大乘成唯識論卷五亦說：「云何爲念？於曾習境令心明記不忘爲性，定依爲業，謂數憶持曾所受境，令不忘失，能引定故」。因爲由念的念玆在玆的專念一件正事或正理，決不使心旁騖到其他的事理上去，久而久之的念得純熟自然，就可引生於定，體現於定，是爲念的業用。但唯識學上不承認念常與一切心相應，其最大的理由，就是對未經驗的事，不會生起念的，或是經驗過的，不能記憶而忘記了的，亦不會有念生起的，所以不得說念與一切心相應。成唯識論卷五說：「於曾未受體

類境中全不起念，設曾所受不能明記念亦不生，故念必非徧行所攝」。至念與諸識相應的關係，在唯識學上亦有種種異說。念與第六意識相應及不與第八識相應，這雖是學者間所一致承認的，但與前五識，有主張不相應的，可是護法及法相宗的正義，則說與前五識亦是相應的，至對第七識，亦有相應說與不相應說的兩派，而護法及法相宗的立場，則說與第七識是不相應的。然爲有部所有的入阿毘達磨論，說念緣於過去、現在、未來的三世，爲唯識學者之所反對，因念不能緣於現在，緣於現在的是慧的作用。可見對念有種種不同的說法。

定：定卽心一境性，有特別高度精神集中統一狀態禪定的定以及與一切心相應的心所法之一般的定兩種。阿含經中所說的定，大都是禪定的定，與一切心相應的心所法定，大體是阿毘達磨以後所說的。因爲精神高度統一是一般的名稱，所以阿含所說的定，雖指禪定高度的精神統一，但在部派的阿毘達磨，則變爲單是心的靜止專一名定，並且以此爲心所，說一切心有定心所與之相應俱起。其心作爲心的一個作用，心心所不得不統一，統一靜止心心所的，是定。南傳佛教說定共一切心心所，有部則說定爲大地法，常與一切心相應俱起。可是唯識學上，定心所的定，以

之爲別境心所，不與一切心相應。理由在於：定雖是心的專注，但並不是一切心都能專注，所謂放散心亦是常常有的，所以定不可能與一切心相應。有部等，認爲定是和合心心所以趣於一境的，又是以心心所而取所緣，所以說定徧一切心。但在唯識學上，認爲和合心心所而趣一境的是觸的作用，以心心所而取所緣的是作意的作用，所以定沒有徧於一切心的必要。大小乘之所以有這不同說法，完全是基於對定心所不同看法而來。有部雖說定心所常與一切心相應，但到注釋時代以後的論典，對定義的說明是這樣的。入阿毘達磨論卷上說：「定謂令心專注一境，卽是制如猿猴心，唯於一境而轉義」。順正理論卷十說：「令心不亂取所緣境，不流散因，名三摩地」。原來吾人去認識客觀境界時，要想使心專注在所緣的境上，讓它保持心的寂然安定，不致放蕩不羈的向外流散，這就要相當靜定的工夫，如果不然，讓心一味的隨著外境的流動而流動，要想得到一種明解的境界，是絕對不可能的。定的最大勝用，雖說是求得宗教上的安和，但更重要的還是爲智生起的所依。成唯識論卷五說：「云何爲定？於所觀境令心專注不散爲性，智依爲業。謂觀德、失、俱非境中，由定令心專注不散，依斯便有抉擇智生」。唯識學者說定超過有部以上的一

點，是說定爲智的所依。因爲在觀德、失、俱非的種種境中，由定令心發生特別强的專注力，使心自然而然的不致流散浮動，於是依之有了抉擇智的生起。定爲智的所依，因爲智慧是由禪定令心靜止以後得的，所以這時的定，已經不是普通的心所，而是變成特別的禪定。通常說的「由定發慧」，就是這個意思。唯識學者所以將定說爲別境，因不承認定可與一切心相應。定在八識之中，據護法說，唯與前六識相應，不與七、八二識相應。不過唯識學者之間，亦有說定不唯與第六識相應，亦與第七識相應的。可見同是唯識學者，亦有種種不同之說。於不同中還有一致說法的，就是第六意識與定相應，並不是一切意識常與定相應的，如果是煩惱相應的第六意識，則不與定相應。這點，唯識學派與南傳佛教及有部系，是有相當不同的。

最後，談談經部系在成實論中所說的定。如該論卷一二說：「三昧與心不異……當知心邊無別三昧，隨心久住名爲三昧」。說心以外沒有定，寂靜心就是定，反對有部說定與其他心心所相應俱起。順正理論卷一一介紹經部師的上座（摩羅）意見言：「上座言離心無別三摩地體，由卽心體緣境生時不流散故……」。此與成實論師所說相同。所以經部系不承認定與一切心相應。

慧：慧是佛教最重要的修行德目之一，在阿含經中，眞是隨處都有說到。慧是對治根本煩惱無明的，因佛教最後的目的，是斷無明而得眞正智慧。慧不但有種種的異名，而且在慧的自身，其質及程度，從佛的無漏慧到凡夫的有漏慧，是有千差萬別的階段的。又染汚的惡慧，亦可能攝於慧。因而有部及舍利弗阿毘曇論等，依於後說，將惡慧的諸惡見，亦說爲慧的心所。不過，普通說慧時，是指善淨慧。南傳佛教將慧心所解說爲慧根的意義，就是指的善淨慧。有部自界身足論以來，將慧說爲十大地法之一，常與一切心相應。在這點上，有部所說的慧心所與南傳佛教所說的慧，明顯的有著不同，南傳佛教將慧心所唯解說爲善淨的意思，而將不善煩惱的惡慧，作爲見而別立。可是有部，將善淨慧、染汚慧的惡見，無覆無記的日常慧，一切皆包攝於慧心所中。在這意義上，有部說慧是簡擇觀察的作用，並以此爲大地法心所。俱舍卷四說：「慧謂於法能有簡擇」。順正理論卷十說：「簡擇所緣邪正等相，說名爲慧」。成唯識論卷五說：「云何爲慧？於所觀境簡擇爲性，斷疑爲業，謂觀德、失、俱非境中，由慧推求得決定故」。普光大師在百法論疏解釋說：「簡擇是非，分別善惡，得失定義，名之爲慧」。如上所引，可知慧是有所簡擇的

意思，爲有情的辨別作用。世間萬有一切諸法，無可否認的，有善有惡，有染有淨，有德有失，有邪有正。但是其間的差別怎樣，不是隨我人的好樂，要怎麼說就成爲什麼，而是需要智慧的辨別抉擇，方能劃分它們之間的界限，假定沒有慧的辨別抉擇，所謂邪正、德失、染淨、善惡，勢必混成一團的難以區分。世間有很多人所以俯仰由人，病在自己沒有抉擇的慧力。正因慧是對境的抉擇，所以不論對什麼認識，總能達到決定性的程度，不致對它猶豫不決的，模稜兩可的，迷糊不清的，所以名慧。像這樣的簡擇慧，唯有在明解的觀境中可以生起，假定是在愚昧的認識中，或是無明等惑染正熾盛時，所謂簡擇之慧，是決不可能生起的，所以爲唯識學的根本論瑜伽師地論中，說慧是別境心所，不像有部說在一切心中常有。窺基大師說：「邪見者流，癡增上故，卽無簡擇，故慧非徧行」，正是顯示此義。因在愚昧心中，確是沒有慧的作用的。由於唯識學派，在慧心所之外，將善淨慧的無癡心所，染汚慧的見及不正知心所，予以各自的別立，所以唯識學上所說慧心所的範圍，較之有部及舍利弗阿毘曇論所說慧心所的範圍，固然狹得很多，就是與南傳佛教所說的慧亦不同。南傳佛教，慧指善淨慧，通於善與無記，而見則屬不善煩惱。有部說

慧，善淨慧是善，煩惱見是不善及有覆無記，無記慧則是無覆無記。唯識說慧，通於善、不善、無記的三性，無癡是善淨慧，唯通於善，見是煩惱，通於不善及有覆無記，不正知是大隨煩惱，通於不善及有覆無記。成實論中，不說慧心所，唯說屬於善淨慧的無癡與屬於染汚慧的五見。由上敍說，可知慧在大小乘的學派中，是有種種不同異說的。

如上所說的五別境心所，雖已各別說明它與諸識相應的關係，但在唯識學上，所以說它得與前五識相應而起，因前五識的生起活動，是隨第六意識而生起的，亦即要依第六意識才能起用，所以與第六意識相應的五別境心所，亦得誘發前五識對所緣境，於希望境起欲，於決定境起勝解，於曾習境起念，於所觀境起定及慧的功能作用，因而此五得與前五識相應。

善十一　是指信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、行捨、不放逸、不害的十一善心所。這十一個心所所以皆說爲善，因它們的自體，遠離一切的過愆穢惡，能聚集一切功德，且是白淨無瑕的，並無有遺漏的包括世出世間的一切善法，如眞依此實踐實行，不特隨順於諸法正理，且使自他於二世中得益，所以名之爲

善。是諸善心所，雖不通於一切識、一切性、一切時，但通三界九地的一切地，其活動的空間是很廣泛的。

信：「信是什麼？心淨爲性，卽內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才能對於覺者，眞理，奉行眞理的大衆，能虛心容受」。有部註釋時代以後的各個論書，說明信的定義就是如此。雜阿毘曇心論卷二說：「於三寶、四諦淨心，名爲信」。俱舍論卷四說：「信者，令心澄淨。有說於諦、實、業、果中現前忍許故，名爲信」。大乘唯識學派，說信是善心所。成唯識論卷六擧其定義亦說：「於實、德、能，深忍、樂欲、心淨爲性，對治不信，樂善爲業。然信差別有三種：一信實有，謂於諸法實事實理中深信忍故。二信有德，謂於三寶眞淨德中深信樂故，三信有能，謂於一切世出世善，深信有力能得能成起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世出世法」。小乘有部雖以信的行相爲證淨及忍許，大乘唯識却說有忍可、澄淨、希望的三種行相，至信所信的對象，唯識與有部，同說是業、果、四諦、三寶。

南傳佛教、北傳有部、大乘唯識，皆說信唯是善淨的，但成實論說信又有不同

。謂從發生因講，其信有從癡生與從智生的二種：前者是信六師外道等，後者是對佛等的四證淨信。若從信性質講，其信有善、不善、無記的三種。可是其餘諸派，都說信唯是善淨的。至於外道等的邪信，是作不善心所而別立的。善淨的信心，確是極爲重要的。印順論師說：「世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信爲基礎，卽是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰……佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻爲「如水清淨，自淨淨他」。這樣的純潔心情，爲修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說「信爲道源功德母」。以此爲善的，可見佛法的德行，對於眞理是怎樣的尊重」！

一個人果眞具有堅定不移的淨信，不但不會爲疑網之所籠罩，且能努力不懈的，追求自己所信仰的事理，並對所追求的事理確信認可，所以論中說信爲欲依，能資勝解。在危難的時代中，在濁亂的人心裏，在德行的鍛鍊內，在向上的要求上，自淨淨他的信德，絕對是不可少的，如缺少了這淨信力，一切功德皆不得成。此信在有部論典中，早被算在心相應法中，而且自品類足論以來，將信說爲十大地法之

一，且被說爲是善心所。至信與識相應的關係：南傳佛教說唯與第六意識相應，不與前五識相應；有部及唯識則說與三界一切善的六識相應，與無記心不相應；舍利弗阿毘曇論所說，則與南傳所說一樣。

慚：慚是反省自己的自覺能力，從這自覺中，發現自己過去的諸般行爲，確實是有很多不合道德的地方，於是慚恥之心不禁油然而生，認爲像我這樣人格尊嚴的人，怎麼會做出這樣錯誤的事來？於是自譴自責的不敢再行亂來，種種罪惡過非亦即由此而止。論中說這是自增上力，亦即人類的自尊自重。同時，一個眞正具有羞恥的人，不但自己不願自甘墮落，而且高度的尊重眞理，對於有道有德的賢善之人，更是極端的恭敬尊重，假定我的行動不合眞理，不能如德行高超的人所望，在眞理面前固然抬不起頭來，在應尊崇敬重賢善人前同樣抬不起頭來，做人做到如此地步，豈不成爲極大可恥？這可說是對治無慚的一股動力。所以要想止惡行善，如何尊重眞理。如何崇敬賢善，該是爲人自覺應有的特質。

入阿毘達磨論卷上說：「慚謂隨順正理，自法增上所生，違愛等流，心自在性，由此勢力，於諸功德及有德者，恭敬而住」。大乘成唯識論卷六說：「云何爲慚

？依自法力崇重賢善爲性，對治無慚，止息惡行爲業，謂依自法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行」。所謂自增上力，在此最爲重要。如一個學佛的行人，自覺自己是最增上殊勝的，由這而得信佛出家多聞，假定不修頭陀行而造諸惡業，這對自己是多麼的不適當？不適當而又仍然造惡如故，這又是多麼的沒有自慚？人如眞有這麼一念慚恥之心在抱，那裏還會造諸惡業？

愧：愧是對世間的公意重視，亦卽尊重公共的輿論。當知在這世間做人，不是你獨自一人，而是有廣大人群的，在群體的共同生活中，必有大家所應遵守的道德行爲。「大家認爲這樣做是合理的，有益於人群的，合乎道德律的，自己就這樣去做，假使社會公共認爲這是不道德的，有害於社會的，不合乎道理的，爲了尊重社會的公論，避免世間的譏嫌，就輕拒暴惡，決不去做世人所認爲不可做的惡事，以免內心時時感到愧疚」。

尊重世間的公論，就是經中說的世間增上。要知人生在世，如做出罪惡事，在自己或不以爲意，但在別人會因此而批評你、譏笑你、憎惡你、討厭你、訶責你、遠離你，認爲你是一個滿身罪惡的人，想想看，做人做到這樣，豈不感到可愧？由

於這念愧疚在內心中發生力量，不但自己不敢去做不道德的事，就是見諸暴戾的人，或是見諸造惡的人，亦不敢與他們往來接近，以免影響自己造下彌天大罪！

入阿毘達磨論卷上說：「愧謂修習功德爲先，違癡等流，訶毀劣法，由此勢力，於罪見怖」。大乘成唯識論卷六說：「云何爲愧？依世間力，輕拒暴惡爲性，對治無愧，止息惡行爲業。謂依世間訶厭增上，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業」。因恐愧對世間的人們，所以不造種種的惡業。

慚愧兩字，不但一般的人總是混在一起解說，就是佛法自阿含以來，亦是常常合在一起說的。阿含在五學力、七財、七力、七妙法等中，都說到慚愧兩字。雜含卷二六說：「羞恥，恥於起惡不善法諸煩惱數，受諸有熾然苦報，於未來世生老病死憂悲苦惱，是名慚力、是學力。諸可愧事而愧，愧起諸惡不善法諸煩惱數，受諸有熾然苦報，於未來世生老病死憂悲苦惱，是名愧力、是學力」。這樣的講慚愧，完全是對惡不善法的慚愧。實際二者是略有差別的，即慚重在自己的崇重賢善，愧是對於他人的輕拒暴惡。經說有二白法能救衆生，就是慚與愧，因有了慚愧心，就可斷惡修善，就可超凡入聖。

印順論師說：「一般人的陷於重重罪惡中，善根力非常薄弱，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方，這可見慚愧是人類的特點，是人的所以爲人處」。所以在這世間做人，慚愧兩字應時刻的懷抱在心中，不得剎那頃的遠離！一個人如果無慚無愧，必將永遠陷於罪惡的深淵無以自拔，因它是阻礙吾人向上向善向解脫進展的逆緣！

南傳阿毘達磨攝義論，說慚愧是共善淨心所，常與世出世間的一切善心相應。在有部的諸論典：在法蘊足論的心相應法列舉中，沒有說到慚愧；在界身足論的十大地法等列舉中，亦沒有說到慚愧；到品類足論將慚愧說爲十大善地法，其後一直就成爲大善地法心所，常與一切的善心相應。至慚愧與諸識相應的關係：南傳佛教說唯與意識相應，在五識中沒有的。可是有部及大乘唯識，說慚愧雖與三界一切善心相應，但並不與無記心相應；至所相應的善心，不獨是意識，前五識亦有，所以慚愧是與六識皆相應的。

無貪：無貪是不染著的意思，能對治貪著爲它的業用。不論阿含聖典，不論阿毘達磨，都把無貪說爲三善根之一。南傳阿毘達磨，更把它說爲三無記因之一。論

典對這定義的解說，品類足論卷三簡單的說：「有心所與心相應，能對治貪，是名無貪」。舍利弗阿毘曇論卷六說：「云何無貪善根？不希望名無貪善根。云何無貪善根？心堪忍離貪，是名無貪善根。云何無貪善根？五欲中喜愛、適意、愛色……究竟不貪、不希望、不愛、不欲染、不重欲染、究竟不欲染，名無貪善根」。更簡單的說：「若法不希望，是名無貪法」。

註釋時代以後的論書對此說明，雜阿毘曇心論卷二說：「於生及資生具壞貪著，名不貪」。順正理論卷一一說：「已得未得境界耽著希求相違，無愛染性，名爲無貪」。大乘成唯識論卷六說：「云何無貪？於有、有具無著爲性，對治貪著，作善爲業」。

原來世間的一切因果事業，如外財的寶物，內財的生命，家庭的眷屬，世間的名聞，社會的利益，甚至飲食、衣服，種種美境，諸多樂事，對於生命生存，雖說有深切關係，但對它們絕對沒有絲毫染著，決不存有私心的硬要據爲己有，不特不貪一般事物，並且對之深加厭惡，認爲如果有所染著，是就成爲生死毒根，構成生死種種禍患。若能正確了知貪是生死過患，自然就會對它有所厭離，不敢再爲非作

歹的做種種的罪惡事。如是就是無貪最大的力能，亦是做人所能得到的最大受用。因爲貪欲一離，私心一去，不說對世間萬有無有染著，就是對出世涅槃等亦不取著。修學佛法到了這個程度，那有不得解脫自由之理？

作爲三善根之一的無貪，有部在法蘊足論的心相應法列舉中，雖沒有直接的說到無貪，但因被含於善根之中，所以亦將無貪說爲心所。到品類足論，揭示無貪爲十大善地法之一，其後有部學者，皆以無貪爲大善地法的心所，常與一切的善心相應。南傳阿毘達磨，說無貪是善淨心，與世出世間的善心及有因的異熟，唯作無記心的一切相應。

至無貪與諸識相應的關係：南傳佛教說無貪唯與意識相應，與前五識不相應。這點，可說與舍利弗阿毘曇論所說是相同的。小乘有部及大乘唯識，因說無貪常與三界一切善心相應，所以那唯是善的，不是無記，非特與意識相應，與前五識亦相應。還有成實論，將無貪譯爲不貪，雖說它是心所，但不承認它有別體，只是心的分位別名。這可說是經部學者一般之說。至於無貪定義，成實論卷六曾作這樣的說明：「以思量爲首，能無貪著，名爲不貪」。可見無貪雖被說爲心所，但是有體無

體，在學者間是有著不同看法的。

無瞋：無瞋是不恚怒的意思，能對治瞋恚爲它的業用。阿含聖典及諸論典，同樣是把無瞋說爲三善根之一。南傳阿毘達磨，亦同樣的把它說爲三無記因之一。巴利佛教有解釋其定義說：「無瞋、無瞋怒、無瞋怒性，慈、慈愍、慈愍性，哀愍、憐愍、憐愍性，求利性、同情、無瞋恚、無恚怒、無瞋善根」。有部的品類足論卷三簡單的明無瞋定義說：「有心所與心相應，能對治瞋，是名無瞋」。舍利弗阿毘曇論，將無瞋譯爲無恚，說有三善根中的無瞋和心所中的無瞋兩種。該論卷二三說無瞋心所的定義說：「何謂無恚？若無諍訟，是名無恚。復次，若堪忍離恚心，是名無恚。復次，若於少衆生、多衆生，欲令此衆生不繫、不閉、不傷害、莫令爲若干苦加……慈、重慈、究竟慈、矜愍、欲利益法，是名無恚」。南傳佛教的導論明無瞋定義說：「無瞋，以無瞋恚爲特相，離殺生爲其直接因」。再詳細一點的，如清淨道論等對無瞋定義的說明：「無瞋，以不激怒爲特相，又以不違背爲特相，恰如親友；以瞋恚之調伏爲作用，又以熱惱之調伏爲作用，恰如栴檀；以溫和之狀態爲現狀，恰如滿月」。

有部註釋時代以後的論書，如雜阿毘曇心論卷二揭示無瞋的定義說：「於衆生數及非衆生數壞瞋恚，名不瞋恚」。順正理論卷一一亦說：「於情非情無恚害意，說名無瞋」。俱舍論中講到四無量心的慈、悲二種，雖並以無瞋爲體，但這只是一次之說，嚴格而言，唯慈是無瞋，悲以不害爲體。大乘成唯識論卷六說：「云何無瞋？於苦、苦具無恚爲性，對治瞋恚，作善爲業」。成實論卷六說：「以慈悲爲首，不生忿怒，是名不瞋」。

依上大小論典所說無瞋定義，應知吾人生存在這不理想的世界，不論是與廣大人群的接觸，不論是和大自然的接觸，決不可能沒有痛苦加到我人的身上，可是一般不知苦因苦果苦境的襲來，不是什麼大力者所賜給我們的，而是我們本身所感得的，於是怨天尤人的不能忍受，動不動的就要大發雷霆，甚至以打人及破壞物件，來洩內心的恚怒。可是具足忍辱無瞋的人，了解一切苦痛皆是業緣所現，不但不會對之生起瞋恚的心念，且能保持內心的平和寧靜，進而更積極的造作一切善事，以改善身心所能受到的痛苦，並促進人與人間的和諧關係，決不對人生起一念恚怒，即或有人來對自己作無理的取鬧，亦能對他生起慈愍心，可憐他的愚昧無知，怎可

對他恚怒而加迫害？是爲無瞋德行的最高表現！

如是無瞋，南傳阿毘達磨說它是善淨心，不但與世出世間的善心相應，亦與有因的異熟，唯作無記心相應。北傳有部，在法蘊足論的心相應法列舉中，雖沒有直接的說到無瞋，但因所揭示的善根中有無瞋，亦可說是承認有無瞋心所。至品類足論以後，有部學者皆以無瞋爲大善地法之一，且被認爲是常與一切善心相應的心所。到了大乘唯識學派，亦說無瞋是善心所，常與一切善心相應。成實論說無瞋是單獨生起的心之別位，不與其他的心心所相應。

最後再說一說無瞋與諸識的相應關係；南傳佛教說無瞋，唯與意識相應，與前五識不相應。舍利弗阿毘曇論，也與此說相同。北傳有部及大乘唯識，因說無瞋是善心所，所以與諸六識的一切善心相應，與無記心不相應，屬於三界所繫。

無癡：無癡是智明的意思，其特性在對一切事理的了解。在阿含中，說見及慧的地方很多，但無癡似不見說。南傳法集論中說到無癡，無癡就是智慧，不獨是關於四諦的智慧，亦是關於前後際，緣起等的智慧。北傳有部將善淨慧、染污慧的惡見，無覆無記的日常慧，都包攝在慧心所中，所以那無癡善根的善淨慧，當然亦是

心所。舍利弗阿毘曇論，將慧、慧根、慧力、擇法覺支、正見、無癡等，看成是同一的，所以他舉無癡的定義說：「何謂無癡？若明，是名無癡。復次，無癡，若堪忍離癡心，是名無癡。復次，若知苦集滅道，知前際、後際、知前後際……是名無癡」。該論卷二一又說：「善見、善慧、無癡，是名無癡法」。這明顯的是以善淨慧爲無癡。

南傳導論對無癡的解說：「無癡，以不違犯所作事爲特相，以正行道爲其直接因」。清淨道論更清楚的說：「無癡，以通達如實性爲特相，又以通達無過失爲特相，恰如弓之名手放箭射貫毛髮。以照境爲作用，恰如燈火。以不癡迷爲現狀，恰如在森林中善嚮導者」。

大乘唯識論卷六說：「云何無癡？於諸事理，明解爲性；對治愚癡，作善爲業」。唯識學者對無癡有不同的說法；有說無癡的善慧與見同爲慧心所的一分；有說無癡是與慧心所不同的獨立法。護法及法相宗，是採無癡別有的說法。他們認爲慧是通於善、不善、無記的三性，諸惡見也含於其中，無癡的善淨慧，不含有諸惡見，是純善的。

其與諸識相應的關係：與前五識及第六識相應，不與七八二識相應。無癡的善淨慧，在學佛行人來說，亦是極爲重要的，因對事理明白了解，不受外在的任何物欲之所迷惑，其心靈必然是靈敏的，其人生必然是莊嚴的。不特如此，眞正沒有愚癡迷惑，洞徹萬有諸法事理，那你對於什麼是正行，亦就可以如法的抉擇，是正行的就切實的履踐，非正行的則無保留的揚棄。像這樣的，以如實的明解指導如實的正行，積極從事一切善業的修習，無癡善根才成爲道德的根源。生存在這世間的人們，所以會造出種種不道德的事，病就在於對事理的認識不清，果能認識清楚，沒有不實行的，行就是行其所認知的。所以了解事理的無癡，如結合到吾人的行爲上來，必然成爲人生向上向善或前進的一股動力。從這德行如法合理的不斷實踐中，使無癡正知更爲光輝明淨，所以無癡是根本德行，而被說爲無癡善根，無癡的善淨慧，固然是吾人所不可或缺的，但更要有純潔的德行。因爲由慧以行其所當行，行亦行其所必知，換句話說，就是要合於德行的要求，所以德行的實踐，定要無癡的淨慧指導。

精進：精進是勤勇的意思，亦卽努力向上的進取心。佛在阿含經中，常常說到

精進，而且認爲這是修行的重要德目之一，三世諸佛都因精進而得成佛的，任何有益於社會人群的善事，亦由精進而得成就。所以四神足、五根、五力、七覺支等中，都說到精進，在精進以外表現精進意味的名詞亦不少。如八正道中的正精進，四正勤中的正勤等皆是。不過佛法所說的精進，專約止惡行善說，就是未生的惡法，以最大的努力令不生起，已生的惡法，以最大的努力令之斷除，至於無量的善法，尚未修習的努力使之生長起來，已經生長的努力使之增廣，並且對治種種懈怠，圓滿無量功德善事。像這樣的止惡行善，是佛法精進的本義。

如雜含卷二六說：「何等爲精進根？已生惡不善法令斷，生欲方便攝心增進，未生惡不善法不起，生欲方便攝心增進，未生善法令起，生欲方便攝心增進，已生善法住不忘修習增廣，生欲方便攝心增進，是名精進根」。這不但是用四正勤的定型句語，且因是說止惡行善，亦可視爲是四正勤的變形說明。單說精進，就是一般所說努力的意思。雜含卷二六說：「何等爲精進根？於如來發菩提心所起精進方便，是名精進根」。中含卷七說：「云何正方便（正精進）？謂聖弟子於中，若有精進方便，一向精勤求，有力趣向，專著不捨，亦不衰退，正伏其心，是名正方便」

。雜含卷二八又將精進分爲有漏、無漏的兩種說：「正方便有二種……欲精進方便，超出堅固，建立堪能造作精進，心法攝受，常不休息，是名正方便，世俗有漏有趣轉向善趣……聖弟子苦苦思惟，集滅道思惟，無漏隨念相應心法，欲精進方便勤踊，超出建立，堅固堪能，造作精進，心法攝受，常不休息，是名正方便，是聖出世間無漏不取正盡苦轉向苦邊」。

後來阿毘達磨，亦繼承這傾向。不過阿毘達磨所說精進的定義，各派大體以類似的形式予以說明。南傳法集論註等說：「精進，以支持爲特相，亦以策勵爲特相」。當知這是舉喻說明。所謂支持的譬喻，如一座古老的房屋，本已有傾倒的現象，因得新支柱的支持，得以不倒的繼續挺立。佛法行者，由精進的支持之所支持，得以對所修的一切善法不滅不退。所謂策勵的譬喻，如小軍與大軍在戰場戰鬥，小軍力量衰微感到不支時，王就派遣强力的軍隊去援護，小軍因得王派軍隊的策勵，於是士氣大振，得以破敗敵之大軍。佛法行者，在修諸善法的過程中，不從所修的善法中衰退下來，可說完全是由鼓舞策勵所致。

有部在雜阿毘曇心論卷二明精進的定義說：「斷起未起惡，生起未起善，欲方

便勤修不息，名精進」。順正理論卷一一說：「於諸已生功德過失守護棄捨，於諸未生功德過失令生不生，心無惰性，說名爲勤。由有此故，心於如理所作事業，堅進不息」。眞正修精進行者，不但於應作的善事，精進勇猛的去做，就是沉溺於生死泥，亦能策勵自己的一念心，令其速疾出生死泥。舍利弗阿毘曇論，將精進分爲身精進與心精進兩種：心精進是心所法，身精進則是法處所攝的色法。作爲心所法的心精進，該論卷二一明其定義說：「若心發起，欲出越度，是名心精進」。成實論說：「心行動發是名爲勤，常依餘法若憶念若定，於中發動一心常行，是名爲勤」。南傳佛教將精進說爲有漏善淨、無漏、無記及不善心所的四種；成實論說勤有善、不善、無記的三種，若四正勤中勤是善，其餘的就不得說爲善。且精進不與其他心心所法相應，是獨立存在的，這可說是經部心所法的一般說法；其他各派則說精進是善心所，不承認精進是屬無記及不善心所；小乘有部及大乘唯識，說無記精進是欲、勝解，不善精進是懈怠。是以做人如不在善的方面著力，終日孜孜不倦的爲名爲利，時刻做些損人利己，甚至自他俱損的罪惡行爲，看來似也在盡最大的努力，但在佛法嚴格說來，這是懈怠不是精進，因與應做的道德善事相違背的。

對此精進，經中說有三種：如古代作戰的戰士，披起箭穿不透的鎧甲，勇猛無畏的，一往直前的，義無反顧的，與强敵作殊死戰，是爲披甲精進。若廣修一切功德善事，沒有爲自己的一念貪心夾雜在裏面，專門爲善事而行善事，是爲攝善精進。設使無有厭心的，宏宣如來的正法，利益無量的群生，不達目的決不中止，是爲利樂精進。唯有像這樣的自利利他而行精進，是眞精進。南傳佛教將精進放在雜心所中，有部則以精進爲大善地法，唯識則說是善心所。

至精進與諸識相應的關係，在諸部派間，亦有異說的。南傳佛教及舍利弗阿毘曇論，都說精進唯與第六意識相應，與前五識不相應。小乘有部及大乘唯識，因都承認精進是善的，常與一切的善心相應，所以不獨與善的第六意識相應，與善的前五識同樣是相應的。還有大乘唯識學上，雖說有第七與第八二識，但精進却不與這七八二識相應，爲唯識學者所共同的看法。不過到了無漏的轉依位上，則又說八識皆與精進相應，是爲我們所不可不知的。

輕安：輕安是舒暢安適的意思，爲吾人身心堪能的作用。佛在阿含經中，亦常說到輕安，如七覺支中的輕安覺支就是。身心調適爲輕安的現象，所以經中說有身

輕安與心輕安。如雜含卷二七說：「有身猗息，有心猗息。彼身猗息卽是猗覺分，是智是等覺，能轉趣涅槃。彼心猗息卽是猗覺分，是智是等覺，能轉趣涅槃」。南傳尼柯耶中，亦同樣的說有身輕安與心輕安的兩種：「身輕安，是約輕觸說的，就是四大調適，沒有困倦或粗重的感覺；心輕安，是約心所說的，就是內心的輕快安樂，沒有一些沉重或煩躁」。

小乘雜阿毘曇心論卷二說：「身心離惡，名爲猗息（輕安）」。順正理論卷一一說：「正作意轉，身心輕利安適之因，心堪任性，說名輕安」。舍利弗阿毘曇論，說輕安有有漏與無漏的二種。有漏輕安固有身輕安與心輕安之二，無漏輕安亦有身輕安與心輕安的二種。成實論卷六明輕安定義說：「心行時，能令身心安靜，除滅粗重，爾時名猗」。大乘成唯識論卷六說：「輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任爲性，對治惛沉，轉依爲業，謂此伏除能障定法，令所依止轉安適故」。

依上大小乘論所說輕安定義，當知無始來的有漏煩惱，活躍在吾人的身心中，是極有力而粗重的，以致在修諸禪定時，總是惛沈無所堪能的，所以不能如法的將定修好。某個修定的行者，若將貪瞋癡等粗重煩惱，逐漸予以調伏遠離，惛沈不再

來擾亂行者，修定的重大障礙除去，就得身心調暢，轉爲輕安舒適，對於定的修學，自然無不堪能。輕安是由修定來的，不修定不會有輕安之感。如人肩負極重擔子，行來感到相當吃力，輾轉總是不得安適，一旦忽然將之放下，立覺身心調和舒適，是爲輕安的定義。輕安雖說是於修定時得，但還不過是定的前奏，並不是眞正得定。又輕安雖多與禪定相關，但在學派之間，作爲心所的輕安，必不唯限於禪定，是亦與善淨心相應的。

南傳佛教對身、心輕安的區分：說身輕安是三蘊，是心所的輕安；心輕安是識蘊，是心的輕安。北傳有部對身、心輕安的區分：說身輕安是前五識的輕安，亦卽身輕安是前五識相應，心輕安是意識相應。有部與南傳佛教，對身、心輕安的解釋，確是有所不同的。而更大不同的，是舍利弗阿毘曇論，說唯心輕安是心所法，身輕安爲法處所攝的色法。

就輕安所要對治的對象說，學者間亦有不同的意見：有部及唯識，說能對治惛沈的是輕安；南傳佛教說輕安是對治掉擧等，要之，輕安是說身心不是不安，亦卽沒有顚動的清涼狀態。

有部阿毘達磨論中，在法蘊足論的心相應法列舉中，沒有揭示出輕安；到品類足論始將輕安說爲十大善地法之一；其後有部論典都是這樣的說法；成實論雖說輕安是心所法之一，但那不與其他的心心所相應俱起，只不過是心的一個狀態；經部認爲唯心輕安是心所，身輕安是觸塵中的輕觸，心輕安是思的差別，不是心以外的，唯是定心不在散心，唯在意識，前五識中沒有。

最後再說一說輕安與諸識相應關係：南傳佛教，因說身、心輕安都是共善淨心所，所以與世出世間的一切善淨心、有因異熟、唯作無記心相應，唯與意識相應，與前五識不相應。舍利弗阿毘曇論對這所說，可謂完全同於南傳佛教。但是小乘有部及大乘唯識，因說輕安是大善地法或善心所，所以與三界一切善的六識相應，與無記心不相應。唯唯識學者不如有部說與一切善心相應，善的第六意識，在禪定位，固常與輕安相應，但非定時，還是不相應的。又前五識，一說是與輕安相應的，一說與輕安不相應的。不過護法論師及法相宗，則主輕安與前五識相應。到了佛果，八識皆常與輕安相應，因佛無時不在定中的。

不放逸：不放逸是勤勉的修諸善法，爲吾人對治放逸作用，亦卽是不放肆不縱

逸。佛在阿含經中，隨處說到不放逸。最後教誡，說佛果是由不放逸之所達成的，可以想見其重要性。中含三四喻經說：「若有無量善法可得，彼一切以不放逸爲本」，增含說：「云何爲無逸行？所謂護心也」。

南傳佛教沒有將不放逸作爲心所而立。大義釋中解釋其定義說：「對諸善法之欲、精進、勇猛、努力、不退、念、正知、熱心、精勤、決意、勤勵，不放逸」。這無異將不放逸與欲、精進等作類似的說明。

北傳有部在諸論典中，說明不放逸的定義。品類足論卷三說：「不放逸云何？謂於斷惡法具足善法中，堅作、常作、修習、不捨，名不放逸」。俱舍論卷四說：「不放逸者，修諸善法，離諸不善法。復何名修？謂此於善專注爲性。餘部經中，有如是釋：能守護心，名不放逸」。

舍利弗阿毘曇論卷二一說：「若護心，是名不放逸」。又卷二三說：「若覆護心念，欲令我心不染於染法，不恚於恚法，不癡於癡法，不著垢穢法，不順於色欲法，不貢高於貢高法，不放逸於放逸法，是名不放逸」。從諸不善法守護心名不放逸，確是極爲重要的一個說明。

所謂護心，就是時時刻刻的防護自己的一念心，不讓它放逸懶散的向不正當的方面發展，免得做出不道德的行爲。因爲人生在這世間，所以能夠斷惡修善，可說全由不放逸的力量之所支持，有了不放逸的心念存在，所行所爲自皆合於道德律，一切善法功德自然皆得成就，所以不放逸在德行修養方面，確有它的特殊功用。

大乘唯識雖如有部說不放逸是善心所，但不如有部視不放逸爲獨立的實有心所，認爲是無貪、無瞋、無癡、精進的一分，亦卽是依四者假立的，沒有它的眞實自體。瑜伽師地論卷五五說：「不放逸是無貪、無瞋、無癡、精進分故（世俗有）：：治雜染義，立不放逸」。成唯識論卷六說：「不放逸者，精進、三根於所斷修防修爲性，對治放逸，成滿一切世出世善事爲業。謂卽四法於斷修事，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」。

通俗的說，此不放逸，在精進及三善根上，於所修的善法，能夠修令增長，於所斷的惡法，能夠防令不起，假定沒有這不放逸，時時刻刻的在防修，無貪等的三善根，固不能成爲德行的根源，勤勇不懈的精進，亦將不能專在善法功德上努力，所以行爲的合理化，生活的規律化，不放逸都是極爲重要的。成實論雖以不放逸爲

心所，但不承認它有別法而與其他的心心所相應俱起，不過是那自身獨立生起的心之別名，這是經部系一般的心之所說。

最後明不放逸與諸識的相應關係：有部說不放逸是大善地法，與三界一切的善心相應，但那是指善的六識。舍利弗阿毘曇論，說不放逸唯與善的第六意識相應，與前五識不相應。大乘唯識，因說不放逸是善心所，所以常與一切善的前六識相應。到了佛果位上，不放逸就經常的與八識相應，沒有不相應的時候。

行捨：行捨是令心平等正直的意思，以無功用住爲它的特性。佛在阿含經中，於四無量心說有捨無量心，於七覺支說有捨覺支，都如現在所說的行捨。行捨與不苦不樂之捨受的捨有別。捨受的捨是受蘊所攝，爲三受之一；現在所說的行捨，是行蘊所攝的捨，所以稱爲行捨。相當於捨心所的捨覺支捨。

南傳分別論說：「捨、放捨、捨置、心之中庸，捨覺支」。可是該論說到捨無量的捨，則說爲「對諸有情捨、放捨、放捨性、捨心解脫」。從這點看，南傳阿毘達磨，對捨無量及捨覺支等的捨，並沒有看成是同一的。但北傳的有部諸論典，將捨覺支、捨無量、第三禪、第四禪中的捨，看成是一樣的。

品類足論卷三明捨的定義說：「身平等、心平等、身正直、心正直、無警覺、寂靜性，是名爲捨」。但在此論之前集異門足論卷一六說：「心平等性、心正直性、心無警覺、寂靜住性」，並沒有說到身平等，品類足論加上身平等說。我們可作這樣的看：心平等是第六意識的平等，身平等是前五識的平等。原因前之捨無量等，唯是第六意識的作用，而爲大善地法心所的捨，不獨意識，與前五識亦相應的，所以加上身平等的說明。舍利弗阿毘曇論，捨爲心捨，在心所法的列舉中曾說到。雖將這捨與捨覺支的捨視爲同一，但與捨無量的捨，並沒有看成是一個。這點，與南傳阿毘達磨及有部最初期的論典，可說是一樣的。

大乘成唯識論卷六說：「云何行捨？精進、三根令心平等、正直，無功用住爲性，對治掉舉，靜住爲業。謂卽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，能令寂靜卽四法故，所令寂靜卽心等故」。說得明白一點，行捨亦是依精進及三善根所假立的，並且依這四者的力量，捨去內心中的惛沈掉舉，令心得到高度的調伏，獨得極度的平等安適，捨去內心中的各種邪

曲，使心得到相當的正直無僞，捨去一切有功用行的行爲，令心得到無功用行的安住。如此內心自然得到寂靜，無所偏差的平等對待一切怨親，名爲行捨。不過要做到這程度，還得先運用不放逸心所的力量，將內心中的各種雜染掃除盡淨，然後才能平等正直的無所偏倚，不在怨親上分別關係的親疎。

行捨是假安立的，唯世俗有，成實論中亦是這樣說法，因成實論說心所是心的別名，不與其他的心心所相應俱起，所以行捨沒有獨立自體。成實論卷六舉五種捨說：「種種心時名捨：若諸受中不了心行名捨；諸禪中離苦樂任放心行名捨；七覺中不沒不動平等心行名捨；離憂喜得平等心名捨；四無量中離憎愛心名捨」。

最後再說行捨與諸識的相應關係：南傳佛教因說行捨是共善淨心所，所以常與世出世間的一切善淨心、有因異熟、唯作無記心相應，因而，唯與意識相應，與前五識不相應，舍利弗阿毘曇論所說，與這同調。小乘有部及大乘唯識，說行捨是善心所，常與三界一切善心相應，所以與無記心不相應，不獨與第六意識相應，與前五識亦相應，不過唯識學者更說到了佛果位上，行捨與八識皆相應。

不害：不害卽是於諸有情不爲損惱，是以無瞋爲它的自體。這又叫做無害，是

出離尋、無恚尋、無害尋的三善尋之一，又是出離界、無恚界、無害界的三界之一。佛在阿含經中，亦有說到。阿毘達磨論中，雖亦說爲三善尋或三界之一，但南傳佛教及舍利弗阿毘曇論，沒有把這立爲心所法，就是在有部法蘊足論心相應法的列舉中，亦沒有把不害計算在內，到了品類足論始將不害說爲十大善地法之一，其後有部學者都是這樣的看法。

南傳佛教所以不將不害立爲心所，因他將悲與不害，看成是一個的。因爲悲沒有立爲獨一的心所，所以不害也就沒有立爲心所的必要。不特南傳佛教如此，就是舍利弗阿毘曇論，亦因將悲與不害同等看待，所以亦沒有將之立爲心所。該論卷七明其定義說：「云何不害界？悲是名不害界」。有部在品類足論卷三揭示不害的定義說：「於有情不毀、不損、不傷、不害、不惱、不觸、不令墮苦，是名不害」。

註釋時代以後有部論典明不害的定義，如入阿毘達磨論卷上說：「心堅善性說名不害，由此勢力不損惱他，能違於他樂爲損事」。俱舍論卷四更簡單的說：「言不害者，謂無損惱」。

大乘唯識將不害說爲善心所，其定義如成唯識論卷六說：「云何不害？於諸有

情不爲損惱，無瞋爲性，能對治害，悲愍爲業。謂卽無瞋於有情所不爲損惱，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，是謂此二粗相差別。理實無瞋實有自體，不害依彼一分假立，爲顯慈悲二相別故」。依據此說，可知不害與悲，雖說是同一的，但沒有它的實在自體，只是無瞋的流類，或說是無瞋的一分。瑜伽師地論卷五五對此清楚的說：「不害卽是無瞋分故，無別實物」。不害是假法，既不同於有部說爲實有，亦不同於南傳佛教不立爲獨一心所。至成實論，完全沒有說到不害。

原來不害具有大悲愍世的功能，認爲有情在現實世間，所受痛苦已經夠多，對之應該有所憐愍，讓他少受痛苦威脅，怎可再去傷害他們？這一不害心理極爲重要，因爲具有精神活動的一切有生命者，不論是高級的人類，或是一般的動物，沒有不愛惜自己生命的，亦卽最怕受到生命的傷害，如有什麼傷害到自己的生命，必然是要設法立刻逃避的，決不會心甘情願的任你宰割，是以做人應該具有高度不害的心理。

最後再說一說不害與諸識的相應關係：有部因以不害爲大善地法，所以與三界

一切善心相應，與善的六識相應；大乘唯識學派，亦說常與善心卽善的六識相應；到佛果位與八識皆相應。

如上所說的十一個善心所，或是德行的根源，或是德行的意向，或是德行的純潔，或是德行的努力，或是德行的悲愍，或是德行的平等，做人果能循著這個去行，必能達到離苦得樂的幸福，甚至完成生命的自由解脫，所以應時刻的保持這善心所的活動，以免有違道德的行爲。前五識所以有這十一善心所相應，除了上面已各別的說明它們相應的所以，主要還是由於前五識，有時亦能造作種種善業，假定不具十一善心所，怎會與善性相應？

中二　是指無慚、無愧的兩個中隨煩惱。隨煩惱是隨根本煩惱而起的一種煩惱活動。唯識學上把這分爲大隨、中隨、小隨的三類。由於它們都是根本煩惱的分位差別，亦卽是根本煩惱的等流性，所以名隨煩惱。無慚、無愧所以稱爲中隨煩惱，因它是徧於一切不善心的，所有一切不善業都必因它而造成的。唯識學上所立的兩個中隨煩惱，在小乘婆沙論中，與無明、惛沈、掉擧五心所，同被說爲不善地法。到了世親的俱舍論，將無明、惛沈、掉擧三個心所，攝於大煩惱地法中，唯以無慚

、無愧爲不善地法。可見此兩個中隨煩惱，在大小乘的論典中，是有不同之看法的。無慚、無愧常被作爲一對來說，在阿含中，沒有發現對這二者定義的說明，只是作爲一種惡德來看，認爲一個人如眞到了無慚、無愧的程度，不但與一般禽獸無異，而且就是佛菩薩聖人，對他亦是無可如何的。佛曾坦白的說，對任何人我都有法可以救度，唯對無慚、無愧的人，我沒有辦法救度他。諸位想想看：一個人到了佛都無法濟拔，那還有什麼可救藥的？所以在這世間做人，如被人說爲無慚、無愧者，無異宣告他是個罪大惡極者，亦卽成爲人間的衣冠禽獸，因而做人應時刻的具有慚愧心！

無慚：無慚是慚的反面，就是對自己所做的罪惡行爲，在內心中沒有一點改悔的意思，甚至大言不慚的認爲是無所謂，對可恥的惡不善法不以爲恥。中國古語說：「人而無恥，其如人何」？做人做到沒有恥辱心存在，自然肆無忌憚的，什麼不道德的事，都會任意的做出，對於仁義道德法，對於一切功德法，不但不恭敬尊崇，且根本不在眼內，認爲是束縛人的枷鎖。自己既是這樣放浪形骸的不重視道德行爲，對於一切賢善的有德之人，當然也就無所畏懼的予以輕蔑，認爲他們是假仁假

義的僞君子，根本不值得和他們接近來往的。一個人到了遠君子近小人，終日與狐群狗黨的混成一團，那裏還會做出有益身心的事？自然增長種種的罪惡，掉進罪惡的深淵無以自拔。今日人間世，像這類的人，可說到處皆是。

南傳佛教論典說：所謂無慚，就是應慚不慚，亦卽不慚於一切惡不善法的獲得。北傳有部諸論典解說無慚的意義，如法蘊足論卷九說：「無慚、無所慚、無別慚；無羞、無所羞、無別羞；無敬、無敬性；無自在、無自在性；於自在者無怖畏轉」。舍利弗阿毘曇論卷一八說：「何謂無慚？若自作惡內心不悔，是名無慚。復次，無慚，若人無慚，於可恥法不恥，於惡不善法不恥，是名無慚」。到了後期時代的諸論典，如入阿毘達磨論卷上說：「於諸功德及有德者，令心不敬說名無慚，卽是恭敬所敵對法」。及至大乘唯識學的諸論典，如成唯識論卷六說：「云何無慚？不顧自法輕拒賢善爲性，能障礙慚，生長惡行爲業」。對這無慚的解說，南北傳的大小乘論典，可說是大同小異的。

無愧：無愧是愧的反面，就是對自己所做的罪惡行爲，望於有德的他人，或對世間的公意，一點不感到羞愧，還神氣活現的自以爲是。嚴格說來，做人應有「人

言可畏」的痛感，就是不論做出什麼不如法的事，特別是像損人利己的不道德的事，或是有違社會公益的福利事，應顧慮到世人對自己的指責，可是一個沒有羞愧的人，對自己造了無邊的罪惡，將來會感受到極大痛苦，他都無所謂的不覺可怕，那裏還會顧慮到世人，對他種種的譏笑與訶責？一個人到了不怕世人的批評，還有什麼罪惡的事不敢做？因而對於凶暴作惡的小人，不但不知道遠離他們，反而很尊崇敬重他們，覺得他們極爲夠朋友，於是終日與他們在一起，花天酒地的做種種壞事，增長自己的種種惡行，一切煩惱以及隨煩惱，亦成它的助伴而發生活動。

南傳佛教論典說：所謂無愧，就是應愧不愧，亦卽不愧於一切惡不善法的獲得。北傳有部諸論典解說無愧的意義，如法蘊足論卷九說：「無愧、無所愧、無別愧；無恥、無所恥、無別恥；於諸罪中不怖、不畏、不見怖畏」。舍利弗阿毘曇論卷一八說：「何謂無愧？若自作惡不羞他人，是名無愧。復次，無愧，若人不愧，於可羞法不羞，於惡不善法不羞，是名無愧」。到了後期時代的諸論典，如入阿毘達磨論卷上說：「於諸罪中不見怖畏，說名無愧。能招惡趣，善士所訶，說名爲罪」。及至大乘唯識學的諸論典，如成唯識論卷六說：「云何無愧？不顧世間崇重暴惡

爲性，能障礙愧，生長惡行爲業」。對這無愧的解說，南北傳的大小乘論典，可說是大同小異的。

舍利弗阿毘曇論，沒有把無愧、無慚計算在心所法的列舉中，因爲它不把這二者視爲心所，只是概括用煩惱使一語來表達它，而於煩惱品中，詳細說明一一煩惱。這在有部的法蘊足論、品類足論等，同樣沒有個別的列舉無慚與無愧。瑜伽師地論及其他地方，雖說此二是實物有，但大乘阿毘達磨集論，却說是貪、瞋、癡的一分，認爲那是假法，沒有它的實體。然在成唯識論解釋這個，說是貪等一分，因爲是從貪等之所等流出來的，並不意味它是假法。而俱舍論，則說無慚是貪的等流，無愧是無明的等流。

唯識學派說這二法是隨煩惱心所中的中隨煩惱，與有部一樣的說與一切不善心相應，與不善的前六識相應。但是南傳佛教，說此二法唯與不善意識相應，與前五識不相應。不但南傳佛教這樣說，經部系的成實論亦這樣說。成實論主認此二法唯存於意識中，不獨不存於前五識，即使與其他的心心所相應俱起，但此二法的相互俱存，經部系亦是不承認的。然而，小乘的順正理論，大乘的唯識論等，却主張無

慚、無愧可以相應俱起，並對不相應說，加以嚴厲破斥！可見只此無慚、無愧兩個心所，在大小乘的學派之間，是有種種不同異說的。

大八　是指不信、懈怠、放逸、惛沈、掉擧、失念、散亂、不正知的八個大隨煩惱。這八個隨煩惱，是隨根本煩惱而起活動作用，爲根本煩惱的等流性，當然是不成問題的，但爲什麼稱爲大隨？這因它們性唯染汚，而且是恆徧於染的。所謂徧於染心，不唯徧於不善心，且通於有覆無記，不過有覆無記，不作不善業而已。約它恆徧染心說，是就簡別了忿等小隨煩惱，因爲這些煩惱心所，在性質上，雖唯是染汚的，但不能徧於一切染汚的。約它性唯染汚說，是就簡別了五徧行心所等，因爲這些心所，雖徧於一切染，但由它們通於三性，不可說是唯染。具有唯染與徧染二義的，只是現在所講的八惑，所以稱爲八大隨煩惱。

不信：不信是信的反面，爲信之所對治的，因爲信與不信，是敵體對立的，有了純潔無疵的淨信，汚穢齷齪的不信心理，就不可能生起它的活動。同樣的理由，有了不信宗教的心理，特別是對佛教中的佛法僧三寶所有眞淨功德，有大力能，實事實理，信任不過，不對它加以忍可，不生起好樂希求，那他對於其他種種有益社

會人群的淨善，自然決不可能感到什麼興趣。佛在阿含經中，雖也說到不信，只說它是不好心理，並沒有明白的說它是什麼。到了諸部派的各個論典，才把不信放在煩惱雜事論中論說。

南傳佛教論典，雖也在煩惱論中說到不信，但並沒有將之立爲心所。如分別論闡明它的意義說：「玆或有不信者，不信佛、法、僧寶，如斯不信、不信憑、不信賴、不信樂，名爲不信」。舍利弗阿毘曇論，在所說的心所法中，沒有說到不信，唯在煩惱論中，由無信這名字論及。如該論卷一八說：「若不信、不入信、不勝信、不眞信、若心不信，是名無信」。明顯的亦是說不信爲信的反面。

有部在法蘊足論，沒有把不信說在心相應法中，只是在煩惱論裏，處理這個問題。到界身足論，將不信說爲十大煩惱地法之一。從此以後，有部各個論典，皆這樣的以不信爲大煩惱地法心所，並說常與三界一切煩惱相應。至於不信的意義，雜阿毘曇心論卷二說：「於三寶、四諦不淨心，名不信」。順正理論卷一一說：「不信者，謂心不澄淨，邪見等流，於諸諦、實、靜慮、等至，現前輕毀，於施等因及於彼果，心不現許，名爲不信」。

到了大乘唯識學派，說不信爲隨煩惱心所中的大隨煩惱心所，與有部一樣的說與一切煩惱相處。至其意義的說明，大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等不信？謂愚癡分，於諸善法，心不忍可，心不清淨，心不希望爲體，懈怠所依爲業」。成唯識論卷六說：「云何不信？於實、德、能不忍，樂欲、心穢爲性，能障淨信，惰依爲業。謂不信者多懈怠故，不信三相翻信應知」。因爲不信是信的反面，對於信的意義有所了解，對於不信自然也就知道，所以不再重說。不過在此所應特別注意的，就是瑜伽師地論卷五五，明說不信是實有的心所，可是到了大乘阿毘達磨集論，却說不信爲愚癡的一分，是假有無實自體的，可見唯識學者，對此假有實有，有不同的看法。

總之，有了不信心所在內心中活動，不說對外在的一切不起信心，就是對自己可能成佛作祖，可做聖賢豪傑，亦同樣的不予輕信。正因它是這樣的穢惡不淨，所以能障清淨的善信，而爲懈怠之所依止。試想想看：一個什麼都不信的人，要他鼓起勇氣，打起精神去做種種善淨功德，怎麼可能？當然只有懈懈怠怠的，無所事事的，臥屍終日。

最後再說一說不信與諸識的相應關係：有部說不信常與煩惱相應的六識相應，唯識亦說與煩惱相應的前六識相應，至對第七識，有相應說與不相應說的兩說，不過多數是主相應說的，如護法及法相宗就是如此。不信與第八識決不相應，這在學者間是一致的。

懈怠：懈怠是精進的反面，爲精進之所對治的。一個懶惰懈怠的人，對於所應修習的一切善法，不但缺少勝能努力的去做，就是偶而的去做一做，亦不能持續不斷的做下去，原因在於他對一切善法，根本就不存有恭敬的意念，認爲這個做不做是無所謂的。可是對於世間認爲不應做的惡事，他反勇悍的孜孜不倦的去做。如打牌、跳舞、看戲、盜竊以及種種不正當的事，儘管有精有神的去做，佛法認爲這是懈怠，決不可以說爲精進。一個懶惰懈怠成性的人，終日以耽著睡眠倚臥爲他最大的樂趣，要他去做一些有益社會人群的善事，總是懶洋洋的提不起一點勁兒。因爲是這樣的因循怠忽，所以增長種種雜染的心念，變得越來越懶惰的，不能策勵自己爲善。這懈怠一語，佛在阿含經中，曾經常的說到，但到諸部派的論典，才把它在煩惱雜事論中予以論說。

南傳佛教論典，雖也作爲煩惱來說，但並沒有說爲獨一心所。如他們說：對所應修習的一切善法，不作恭敬，不作永續，萎縮行，欲之放棄，責任放棄，不習行、不修習、不多作、不受持、不專念、放逸，名爲懈怠。他們把懈怠與放逸，看成完全是相同的，所以南傳佛教，只承認不善精進，沒有別立懈怠的必要。舍利弗阿毘曇論，在所說的心所法中，沒有說到懈怠，只是在煩惱論中這樣說：「若嫚情，是名懈怠」。嫚情，就是情緒的非常陋劣或惡劣，根本沒有爲善的興趣。

有部在法蘊足論的心相應法中，沒有說到懈怠。在界身足論，說爲十大煩惱地法之一。從此以後，有部各個論典，皆這樣的以懈怠爲大煩惱地法心所。雜阿毘曇心論卷二，說到懈怠的意義是：「不斷起未起惡，不生起未起善，不勤方便，名懈怠」。

到了大乘唯識學派，說懈怠是隨煩惱中的大隨煩惱心所。成唯識論卷六，說明懈怠的意義是：「云何懈怠？於善惡品修斷事中，懶惰爲性，能障精進，增染爲業。謂懈怠者滋長染故，於諸染事而策勤者亦名懈怠，退善法故」。小乘有部及大乘唯識，說放逸是不放逸之所對治的，懈怠是精進之所對治的，根本不承認有不善品

的精進，因而不得不另立獨立的懈怠心所，認爲放逸與懈怠，其性質完全不同。

安慧論師在三十頌釋中，說懈怠是癡的一分，雖沒有論及到其他，但似不承認有實體，可是瑜伽師地論說懈怠爲實有法，因而唯識學者，一般皆以懈怠爲實有心所。但經部系的成實論，不說懈怠爲心所。有部與唯識，都說懈怠常與一切煩惱相應，也就因爲如此，彼此亦同承認懈怠心所，常與三界一切煩惱相應的六識相應。

放逸：放逸是不放逸的反面，爲不放逸之所對治。一個放縱逸樂的人，對於所應斷的雜染品類，固然不能作有力的預防，對於所應成的清淨品類，同樣不能作不斷的勤修，特別是對五欲的放縱，任意的要在怎樣五欲中漫然享受，就怎樣的漫然在五欲中享受，從來不知有所節制的。正因如此，所以南傳佛教論典，說它以心的放縱五欲爲特相，以放縱的遂行爲作用，以念的忘失爲現狀。佛在阿含經中，亦曾說到放逸，並且以它爲一切不善法的根本，身語意所造成的一切罪惡行爲，皆從心的放蕩縱逸而來，如果是個循規蹈矩的，小心謹愼的，不敢隨便的人，決不可能造出：身惡行、語惡行、意惡行的。諸部派的論典，亦將放逸作爲惡德，於煩惱論中加以論說。

然在南傳佛教論典，未將放逸立爲心所。這大概由於南傳佛教太過重視煩惱論，所以沒有詳細考察它的細分。不過放逸的意思，在其他心所中含有，因而將之予以省略。在舍利弗阿毘曇論中，對於心所法的說明，沒有揭示出放逸，而是在煩惱論中處理放逸這問題。如該論卷一八說：「若不攝亂念，是名放逸」。從各文獻看，南北傳都將放逸作爲煩惱處理，所以各派對放逸的說明，同樣揭示在煩惱論中。

有部在法蘊足論，說到心相應時，雖說到放逸，但到界身足論，始說爲十大煩惱地法之一，從此以後，有部諸論，皆以放逸爲大煩惱地法心所，常與一切煩惱相應。界身足論卷上說明放逸的意義是：「於斷不善法、引集善法、不堅住作、不恆常作、不親、不近、不修、不習，是名不放逸」。俱舍論卷四說：「放逸，不修諸善，是修諸善所對治法」。由這可知，放逸是不放逸的反對者，不能好好的斷諸惡法，不能如法的修諸善法。

到了大乘唯識學派，雖把放逸說爲隨煩惱中的大隨煩惱心所，但不像有部那樣的把它視爲獨一的心所，而是貪、瞋、癡、懈怠的一分，只不過是假法而已。成唯識論卷六說：「云何放逸？於染淨品，不能防修，縱蕩爲性，障不放逸，增惡損善

所依爲業。謂由懈怠及貪、瞋、癡，不能防修染淨品法，總名放逸。雖慢、疑等亦有此能，而方彼四勢用微劣」。不但成唯識論這樣講，在瑜伽師地論卷五五，已早說「放逸是假有」。

小乘成實論，雖說放逸爲心所法，但不像有部那樣的說有它的實體，只不過是心的別名而已。如該論卷六說：「若不行善，或邪行善，名爲放逸，無別一法名爲放逸也。爾時心行名爲放逸……又心隨不善名爲放逸」。

最後再說一說放逸與諸識的相應關係：有部因說放逸是大煩惱地法，所以常與三界所有六識的一切煩惱相應。唯識學者同樣說放逸與前六識的一切煩惱相應。關於第七識，雖有相應說與不相應說的兩派，但多數是主相應說的。如護法及法相宗，就是主張相應說的。至於第八識，決沒有放逸與之相應。這是唯識學者的一致說法。

惛沈：惛沈是清醒的反面，爲觀照之所對治。如一個修觀行的人，其心對於所觀的境界，理應勝任愉快的，觀察得清清楚楚，但因終日惛惛沈沈，於黑暗鬼窟中討活計，致不能清楚的觀所觀境，而且身心感到極度的沈重。像這樣的惛昧沈重，

不但空過大好光陰，且能破壞今世後世眞實法樂之心，亦能破壞後世生天及得涅槃的大樂。當知惛沈這個惡法，昏昧無知，人事不省，猶如死人一般，絲毫無所覺識，是最爲不善的。日日欺誑於人，奪取人的精明，致對一切所緣的境界，無所堪能及任持，能障輕安現象的出現，令諸身心不得輕快安適，使所修的毘鉢舍那（觀）不得成就，因爲觀行的觀諸境界，是要明明歷歷、歷歷明明的，但若一經惛沈起來，昏昧蓋覆自心，一切無有所見，那裏還可成就觀行？假定惛沈心輕，應該思惟分別法相，或繫心於鼻端，或張開雙目，皆可克服惛沈，若惛沈心過重，當用禪鎭，或以柱杖擊之，爲却除惛沈的唯一方法。

惛沈在阿含經中，佛陀雖曾說到，但並未給予它的定義說明。到了部派論典時代，始開始給它一個確定意義的解說。然諸部派的學者，於初期論典中說及，只是作爲五蓋中的惛沈來說，並沒有把它說在心所法中，將惛沈作爲心所來說的，從現存的文獻來看，到諸部派後期論典才開始的。不但北傳佛教如此，就是南傳佛教亦然。他們認爲惛沈是心不善巧、不適業、沈滯、沈鬱、退沒、退屈、退屈性、惛沈、惛昧、心惛昧性。正因它的心的沈滯，所以唯與無氣力的他律的有行心相應，與

有活氣的自律的無行心不相應。北傳俱舍論卷四說：「云何惛沈？謂身重性、心重性、身無堪任性、心無堪任性、身惛沈性、心惛沈性，是名惛沈」。

可是到了大乘唯識學，一開始就將惛沈列舉於心法中，說爲隨煩惱中的大隨煩惱心所。成唯識論卷六說：「云何惛沈？令心於境無堪任爲性，能障輕安，毘鉢舍那爲業。有義惛沈癡一分攝，論唯說此是癡分故，惛昧沈重是癡相故。有義……此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇爲相，正障無癡而非曹重，惛沈於境曹重爲相，正障輕安而非迷闇」。論中對這雖舉出三種說明，但以護法的第三說爲正義，就是惛沈爲獨一實有的，亦卽別有自體的獨立法，不是癡的等流。癡是對所緣境的迷闇，爲無癡的大障，不像惛沈那樣的曹重。惛沈是對所緣境的曹重，爲輕安的大障，不像愚癡那樣迷闇。要之，惛沈是使心的沈重，顯出一種不活潑的狀態。可是在瑜伽師地論及大乘阿毘達磨集論並安慧三十頌釋，皆說惛沈是癡心所的一分，只承認它是世俗有，不承認它別有其體。

南傳佛教論典，因說惛沈唯與不善心相應，所以是不善而爲欲界所繫，唯與第六意識相應，與前五識是不相應的。成實論因說一切煩惱唯是第六識有，所以不承

認惛沈與前五識相應。此說，可謂與南傳佛教是一致的。但是小乘有部與大乘唯識，或說惛沈是大煩惱地法，或說惛沈是大隨煩惱心所，所以說它常與一切煩惱相應。因而，惛沈不獨與意識相應，與前五識亦相應。至在七、八二識之中，唯識學者說：惛沈與第七識是常相應的，與第八識是決不相應的。至其界繫，通於三界所繫；至其性質，通於不善及有覆無記。

掉舉：掉舉是心輕躁的狀態，亦卽坐立不安的現象。雖說掉舉有其多種，但主要的不出三種：就是身好東蕩西蕩，漫無目標的遊行，諸雜戲謔的玩耍，甚至坐立不安的身掉舉，或是口好高唱小調，無謂的諍論是非，無益的談笑風生，甚至說些不三不四的口掉舉，或是心好隨情放逸，縱恣心意的奔馳，緣想法塵的影子，攀攬前塵的境界乃至一切諸惡覺觀的心掉舉。此能障礙所修的禪定，因爲定要心的寂靜才行，如果一味掉舉輕躁，心就散亂不得入定。

阿含經中雖屢見到佛說掉舉，但只說在五蓋中的掉舉惡作蓋，或是說在五上分結中的掉舉結。至於怎樣說明掉舉的意思，在阿含中是還沒有發現。到了部派論典時代，掉舉固已被說爲心所法，至其定義亦已有了相當說明。

南傳佛教論典，在法集論的八十九心中，說爲十二不善心之一。這心是以掉舉爲主並與掉舉相應的。但到稍後時代，論典當中，則又說爲與十二不善心相應，說爲共一切不善心心所。他們對於掉舉意義的說明，在大義釋等是這樣的：「心掉舉，不寂靜，心亂，心散動」。這可說是將掉舉與心亂作同樣的看待，因而他們在掉舉之外，不再另立心亂爲獨一的心所。但在北傳佛教，古代有部及大乘唯識，都在掉舉以外，別立心亂（散亂）爲獨立的心所。

有部在大毘婆沙論卷四二中，說掉舉與心亂的差別是：「掉舉、心亂有何差別？答：不寂靜相名掉舉，非一境相名心亂，是謂差別……此二法展轉相似：見掉舉者世人共言，此是心亂；見心亂者世人共言，此是掉舉。或有生疑，此二是一，欲令此疑得決定故，顯此二種其體各別」。俱舍論以後的有部，雖將心亂從獨立心所中除去，但亦不像南傳佛教那樣的，視心亂與掉舉爲同一法。不論怎麼說，掉舉是心的躁動，心亂是心的不能集中一境，怎麼可以看成是一？不過在有部的大德中，亦有主張心亂時心有掉舉，而掉舉時却不一定也有心亂。舍利弗阿毘曇論，掉舉與心亂，大體視爲同一的，近於南傳佛教所說。至於掉舉的意義，小乘有部的順正理

論卷一一說：「掉擧親里尋等所生，令心不寂靜性，說名掉擧。心與此合，越路而行」。

大乘唯識的成唯識論卷六說：「云何掉擧？令心於境不寂靜爲性，能障行捨，奢摩他爲業」。成實論說掉擧爲隨煩惱之一，就是心的本身，不與其他的心心所相應。有部在俱舍論中，雖說掉擧是貪的等流，但以掉擧爲實有的。大乘唯識在瑜伽師地論卷五五，亦說「慳、憍、掉擧是貪分，故皆世俗有」。依此可知掉擧沒有它的獨立自體。但在成唯識論，說掉擧別有自性，是獨立的存在。瑜伽論中雖說世俗有，但主掉擧別有說者，認爲世俗有與假有是不同的，假有是絕對沒有的，世俗有在世俗上是存在的。護法及法相宗的正義，是主掉擧別有說。

掉擧在有部，自界身足論以來，就說它是大煩惱地法，所以在於三界一切的煩惱心，而與六識皆悉相應。至於唯識學派，因說掉擧是隨煩惱心所中的大隨煩惱，所以大體與有部同樣的說與六識的一切煩惱相應俱起。但北傳的成實論與南傳的諸論典，都說掉擧唯與第六意識相應，與前五識不相應。

失念：失念是正念的反面，亦可說是捨善念的邪念。佛在阿含經中，雖也常說

失念，但對它作一般熟語說，並未怎樣顯示它的意義。到各學派的各個論典，始於煩惱雜事論中加以論說。不過在南傳佛教論典，沒有把失念立爲心所法，其理由何在，雖不怎麼明白，但因他們極端重視煩惱論，在其他的煩惱心所中，含有失念亦說不定。

關於失念的意思，南傳佛教論典中說：「不念、不隨念、不現念、不念、不憶念、不憶持、浮動、忘失性」。在舍利弗阿毘曇論，雖沒有在心所法中說到失念，但在煩惱論中，却是說到失念，且說失念是善念的反面。如該論卷第一八說：「若捨善念，是名失念」。

在有部法蘊足論的心相應法中，雖也沒有說到失念，但在界身足論，則說爲十大煩惱地法之一。可是到俱舍論，說失念是念心所的一分，不是有其獨立自體的心所，所以特將失念從所列舉的心所中除去。自是以來，有部不再承認失念爲獨立心所。雜阿毘曇心論卷二，說失念的意思是：「邪記妄受，名失念」。像這樣的說失念，不獨不單是念，因爲是邪念的關係，反而含有積極的意味。

到了大乘唯識學派，失念又以一個獨立的姿態出現。成唯識論卷六顯示它的意

義說：「云何失念？於諸所緣不能明記爲性，能障正念，散亂所依爲業。謂失念者心散亂故」。因爲一個失念的人，失去了正念的力量，對於所緣的境界，自不能明白記憶，所以能夠障礙正念，令諸心念向外馳散，爲諸散亂心之所依止。依這說法，可知失念，是不憶念善法，而對善法有所忘失。像這樣的失念，因被說爲是染污念，所以像有部那樣的，雖把它視爲念的一分，但在瑜伽師地論等，對此失念，有說是念的一分，有說是癡的一分，而護法及法相宗，則說是念與癡的一分，爲無實的假法。成實論中沒有說到失念，不知是什麼道理。

由於唯識學者將失念說爲隨煩惱中大隨煩惱心所之一，所以與三界一切煩惱相應的前六識相應。對第七識，有相應說與不相應說的兩種，護法及法相宗，則採取相應說。至於第八識，決不與失念相應。

散亂：散亂是安定的反面，能令身心馳散流蕩，不能收攝其心的專注定境。有的將之譯爲心亂，或詳細的說爲心散亂。佛在阿含經中，亦曾說到散亂，但同樣的沒有加以深說。到了諸部派的各論典，開始將之說在煩惱論中。南傳佛教論典，雖沒有把它作爲一個心所安立，但那可能由於他們將散亂與掉擧視爲同一的關係，掉

舉既然沒有列在心所法中，散亂當然也就沒有作爲獨一心所的必要。舍利弗阿毘曇論，在所說的心所法中，雖也沒有說到散亂，但從他所說掉舉心所的意義，大概他與南傳佛教一樣的，將散亂與掉舉看成是一個的關係。

有部在法蘊足論，說到心相應法時，雖也沒有說到散亂，但到界身足論，則被說爲十大煩惱地法之一。其後，直至雜阿毘曇心論等的論典，皆說散亂爲大煩惱地法之一，常與三界的一切煩惱相應。可是在世親的俱舍論，說散亂是染汚的定，爲定心所的一分，乃從獨立心所中除去散亂。從此以後，有部沒有再把散亂說在心所法中。

有部與南傳佛教，雖同樣的不說散亂爲心所，但是他們除去散亂的原因不同：南傳將散亂與掉舉看成是一個，所以除去；有部視散亂爲定的一分，所以除去。有部在諸論典，都說到散亂義，現在且據大毘沙論卷四二說：「諸心散亂、流蕩、不住、非一境性，是謂心亂」。

到了大乘唯識學派，開始就說散亂是隨煩惱中的大隨煩惱心所之一，常與一切煩惱相應。至其意義，大乘五蘊論說：「云何散亂？謂貪瞋癡分，心流蕩爲性」。

成唯識論卷六說：「云何散亂？於諸所緣令心流蕩爲性，能障正定，惡慧所依爲業，謂散亂者發惡慧故」。於中，大乘阿毘達磨集論、大乘五蘊論、安慧三十頌釋，皆說散亂爲貪、瞋、癡的一分，是假有無實體的。瑜伽師地論，雖也說散亂是假有的，但不過是癡的一分。此外，有些唯識學者，說散亂別有自體，是實有的心所，至於貪瞋癡三，是散亂的等流，散亂與貪等，不是同一的。大乘阿毘達磨集論卷一，除了說散亂是貪瞋癡分，更說有自性散亂、外散亂、內散亂、相散亂、粗重散亂、作意散亂的六種。經部派的成實論，同樣沒有說到散亂。總之，這是令身心躁動煩攪的一種心理活動，爲諸惡慧之所依止的。關於散亂之體，在唯識學者間，雖有三種說法，但護法及法相宗，是採用有別體說。

唯識學者說這散亂，與煩惱相應的前六識相應。對第七識，有相應說與不相應說的兩種。護法及法相宗，是採用相應說。第八識決不與散亂相應。

不正知：不正知，古譯叫做不順智。如雜阿毘曇心論卷二說：「顛倒決定，名不順智」。簡單的說，就是知見的不正當，這與前面說的失念，常常緊接著前後說的。在阿含經中，佛雖也經常的說到，但並沒有進一步的加以解說。在諸部派的論

典當中，同樣是在煩惱雜事論中予以處理。

至於南傳佛教，是將不正知與癡及無明等，予以一律看待的。如南傳的法集論、分別論、人施設論等，說到不正知的意義，與癡的意義，完全是一樣的。因把不正知與癡看成是同一法，所以在南傳佛教，認爲沒有把它作爲獨立心所而立的必要。

舍利弗阿毘曇論中，在說到各個心所法時，也沒有說到不正知，只是在煩惱論中略微說到。至於爲什麼不視不正知爲獨立心所，理由不大明白，不過從它所說的定義看，可能與癡看成是一，亦說不定。如該論卷一八說：「或有比丘，不以正知去來、屈伸、廻轉、服僧伽梨、執衣持鉢、飲食、便利、解息、行住坐臥、眠時、覺時、默時，不自護行，是名不正知」。

有部，在法蘊足論說到心相應法時，沒有舉出不正知。但自界身足論，將不正知說爲十大煩惱地法之一以來，直至雜阿毘曇心論等，皆以不正知爲大煩惱地法心所，常與三界一切煩惱相應。然俱舍論說不正知是染汚慧，爲慧心所的一分，不承認爲獨立的心所，將之從心所法中除去，自此以後，有部就不再說不正知爲心所。

界身足論亦說不正知爲非理所引慧。有部把不正知說爲慧的一分，與南傳把不正知說爲無明，其性質當然完全不同。依有部的意思：無明是對三界的無智；不正知是非理所引慧，所以兩者完全是別物。在有部，不正知不單是不知卽無明，而且是染汚非理慧，亦卽所謂邪慧。

在大乘瑜伽師地論，說不正知是隨煩惱中的大隨煩惱心所，與三界的一切煩惱相應。它的意義，所有唯識論典，所說大體相似。成唯識論卷六說：「云何不正知？於所觀境謬解爲性，能障正知，毀犯爲業，謂不正知，多所毀犯故」。此說一個不正知的人，對所觀的各種境界，由於自己的知見不當，不免對它發生種種錯誤的謬解，如是非倒置，善惡錯亂等，可說這是邪惡的染汚的智慧，能障正知的生起，導致錯誤的認知。既不能正確了知一切所觀境界，自不免會得毀犯人生正當的道德行爲，或會毀犯佛所制定的清淨戒行，以致造成很多的罪惡。不過唯識學者，特別是護法論師，說不正知是慧與癡兩者的一分，是假有無實體的。同時認爲不正知，可與煩惱相應的前六識相應。

五識偏於染心而又通於三性，所以當五識在染汚方面活動，並欲造作不善法時

，由於八大隨惑與它性質相投的關係，就乘機起來參預其間的工作，以助成五識所欲造的種種不善業。

貪瞋癡　是指六根本煩惱中的三種，除這三種，再加慢、疑、不正見，合爲六種。這是一切煩惱的根本，由這能生起其餘的種種煩惱，好像草木有根，能出生枝幹花葉。或有說這是造作萬惡的根本，因吾人所有的一切罪惡，都由這六煩惱發動造成的。普賢行願品說：「由貪瞋癡發身語意，作諸惡業無量無邊」。貪等惡心所，爲何叫做煩惱？煩是煩悶、煩攪的意思，惱是惱亂、熱惱的意思。簡單的說，就是精神界的搗亂分子，吾人的精神界，有了這些搗亂分子不斷在活動，必然感到煩悶苦痛，覺得高度的不安，所以稱爲煩惱。學佛是爲斷煩惱的，煩惱一日沒有斷除，問題一日未得解決。但是要斷煩惱先得認識煩惱，看看煩惱究是什麼性質，在身心中發生一些什麼活動，然後針對它予以有效的撲滅，身心就可得到清淨，精神就可得到安寧，所以對煩惱的認識，確實是極端的重要。現先解釋貪、瞋、癡，其他到第六識頌再講。

貪：佛教把貪看成最大的惡德，因爲很多的罪惡，是由貪所造成的。如說無明

與渴愛（癡與貪），是一切惡德煩惱的根本，是招感苦果的最大原因。佛在阿含經中，雖經常說到貪，但對貪的意義，似乎沒有給予特別說明。不過阿含在種種場所說到貪時，其內容是含有多少不同意味的。在南傳的法集論中，對貪及貪欲的定義說明，羅列了很多意味貪的同義語，但因太過繁雜，現在略而不談。

在北傳的有部論典，對貪的類語，以同樣的意義，加以採用。如法蘊足論、集異門足論，對三不善根中的貪，三火中的貪，五蓋中的貪欲，貪憂的貪，認爲皆是同一的。南傳佛教論典，雖說與貪相應的八心爲相應的心所說貪，但在北傳有部及舍利弗阿毘曇論，在所說的心所法中，貪並沒有計算在內。不過在法蘊足論及品類足論，說到心相應法以及心所法定義時，因曾說到不善根，其中當然含有貪。又在界身足論及品類足論，於所列舉的十大地法等，其中有五煩惱一項，說到欲貪、色貪、無色貪，證知貪是被說到的。但到大毘婆沙論以後，直至順正理論等的有部論典，在心所法的列舉中，却沒有揭示出貪。雖則如此，然在那些論典的其他地方，曾經說到貪相應心。又八十八使或九十八使的煩惱說明中，貪被說在見惑、修惑的五部惑內，可見貪爲心所法，有部並沒有忽視。但世親以後的世友，將貪說在不定

地法心所中，因而在中國成立的俱舍宗，亦以貪爲不定心所。俱舍論卷一六顯示貪的意義說：「於他財物惡欲名貪，謂於他財非理起欲，如何令彼屬我非他，起力竊心，耽求他物，如是惡欲名貪業道」。

到了大乘唯識學派，開始就說貪爲根本煩惱。瑜伽師地論卷五八說：「貪者，謂能貪著心所爲性，此復四種，謂著諸見、欲、色、無色」。成唯識論卷六說：「云何爲貪？於有、有具染著爲性，能障無貪生苦爲業，謂由愛力取蘊生故」。瑜伽師地論卷五五，從貪發生的原因，將貪說爲事貪、見貪、貪貪、慳貪、蓋貪、惡行貪、子息貪、親友貪、資具貪、有無有貪的十種。成實論與唯識一樣的，將貪說爲根本煩惱。該論卷九說明其定義是：「貪名喜樂三有，亦喜樂無有，是名爲貪」。南傳佛教論典，簡單的說貪及渴愛的定義是：「渴愛以耽著爲特相，愛色悅色爲其直接因……貪以希望爲特相，不與取爲其直接因」。

最後再說一說貪與諸識的相應關係：有部說貪有不善（欲界）與有覆無記（上二界）二種。不善貪通諸六識，有覆無記貪通初禪眼、耳、身、意的四識，二禪以上唯與第六意識相應，這與南傳佛教說貪唯欲界不善意識相應，可謂大異其趣。成

實論雖如有部那樣的，將貪分爲見惑、修惑的五部，但與有部等有所不同的，就是貪唯在於第六意識，前五識中是沒有貪的。這點，與南傳佛教所說倒是相近的。不特如此，而且說貪不外於心，與其他的心所是不相應的。這是經部系的一般說法。大乘唯識學派，雖像有部那樣的，將貪分爲不善與有覆無記，但它不獨與前六識相應，與第七識亦常相應的，這與有部自還有所不同。

瞋：瞋或稱爲恚，或合稱爲瞋恚，佛教同樣把它看成惡德根源之一，其過失的重大，不但不讓於貪，且有甚於貪的。佛在阿含經中，說瞋地方很多。如三不善根中的瞋不善根，三不善尋中的瞋不善尋，三不善想中的瞋不善想，三不善界中的瞋不善界，五蓋中的瞋恚蓋，四繫中的瞋恚繫等。從這可見很多種類的煩惱中，皆有瞋恚煩惱的一種，是則瞋恚煩惱的份量多重，不難想像得知。

南傳佛教，以三不善根中的瞋不善根的瞋爲心所；北傳有部，則以根本煩惱六隨眠中的瞋隨眠的瞋爲心所。南傳佛教說明瞋的定義是：「瞋、瞋怒、瞋怒性；恚、恚怒、恚怒性；違背、違逆、憤怒、憤慨，心之不快」。北傳有部，在心所法的分類中，雖沒有直接的將瞋揭示出來，但自世友的俱舍釋開始，已將瞋置於不定心

所中，所以在中國成立的俱舍宗，亦採用這說法。有部論典，在心所的列舉或分類中，雖沒有直接的說到瞋，但在不善根中間接的意味瞋。又在隨眠論中，將瞋作爲根本煩惱之一處理。可見有部對於瞋亦相當的重視。

品類足論卷三顯示瞋的意義說：「於有情心懷恚憤，根栽對礙，憎怒凶悖，猛烈暴惡，已正當瞋」。舍利弗阿毘曇論，雖沒有直接的將瞋說爲心所法，但在心所法的列舉中，曾作爲煩惱使之一而說，證知亦間接的以瞋恚爲心所法。至其意義說明，於諸心所論中，該論卷二一曾這樣說：「惱害，是名瞋恚使法」。又卷二三說：「若憎恚，是名瞋恚使」。卷六對三不善根中的恚不善根，又作這樣的說明：「云何恚不善根？忿怒名恚不善根。云何恚不善根？若少衆生，若多衆生，傷害繫縛，作種種困苦……無慈、無憐愍、無利益，名瞋恚不善根」。在有部諸論典，或於隨眠煩惱論中，或於業道論中，說明瞋的定義。阿毘曇心論經卷二說：「瞋者，若他侵陵，不能容忍，便生惡念，於衆生所，極作逼迫破壞，非處生心惱彼，是名爲瞋」。俱舍論卷一六說：「於有情類，憎恚名瞋，謂於他有情欲爲傷害事，如是憎恚名瞋業道」。

大乘唯識學派，從一開始就將瞋說爲心所法，且認爲是根本煩惱心所之一。對瞋的定義說明，成唯識論卷六說：「云何爲瞋？於苦、苦具憎恚爲性，能障無瞋不安穩住，惡行所依爲業，謂瞋必令身心熱惱起諸惡業，不善性故」。成實論與唯識學派一樣，以瞋爲根本煩惱之一，說在瞋恚品中。總之，瞋是罪惡所依的處所，學佛行人對之不可不愼。

最後再說一說與諸識的相應關係：南傳佛教，因說瞋唯與瞋、恚相應的二心相應，所以唯與意識相應，與前五識不相應。成實論說瞋在五識中，是不存在的。小乘有部及大乘唯識，說瞋不獨與意識相應，與前五識亦常相應。但瞋因爲唯是不善，所以大乘唯識學派，認爲瞋與屬於無記的第七識及第八識，決不相應俱起。

癡：癡是愚癡，亦卽無明，爲對事理不明白的意思。在阿含聖典中，依於三不善根、三毒、三火、三濁等，到處說癡與貪、瞋同爲根本煩惱，在十二緣起法中，以癡的同義語說爲無明，且以這爲緣起流轉的根本。又三漏、四漏中的無明漏，四流中的無明流，四軛中的無明軛，五上分結及十結中的無明結，七隨眠中的無明隨眠，七纏中的無明纏等，皆是指的這個無明。不過在阿含中，有時亦將不正知，作

爲無明來看的。所以南傳佛教，以不正知爲愚癡的同義語。但在北傳有部，自界身足論以來，直至雜阿毘曇心論，都把不正知作爲十大煩惱地法之一，而於癡心所之外別爲建立。到了大乘唯識學派，則說不正知是隨煩惱中大隨煩惱之一。至俱舍論以後的有部，以不正知爲慧心所一分，沒有另外立一不正知。

所謂無明，是一切不知的意思。如雜含卷一二、二九八經說：「云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際。不知於內，不知於外，不知內外。不知業，不知報，不知業報。不知佛，不知法，不知僧。不知苦，不知集，不知滅，不知道。不知因，不知因所起法。不知善，不善，有罪，無罪，習，不習，若劣，若勝，染汚，清淨，分別緣起，皆悉不知。於六觸入處，不如實覺知。於彼彼不知、不見。無無間等、癡暗、無明、大冥，是名無明」。

這不僅是經中的說法，而且諸部派的論典，都有與這類似的說明。舍利弗阿毘曇論，雖將癡不善根與無明同視，但在心所法的說明中，沒有把癡計算在內。有部在界身足論以後，雖以無明爲十大煩惱地法之一，但法蘊足論及品類足論等，在心所法的定義說明中，沒有單獨的說到無明，只是含於三不善根之中。有部後期時代

的論典，雖皆將無明說爲十大煩惱地法之一，但到俱舍論後，則又說爲六大煩惱地法之一。所以有部說無明，常與一切煩惱相應而起。順正理論卷一一顯示無明的定義說：「於所知境，障如理解，無辨了相，說名愚癡，卽是無明、無智、無顯」。

到了大乘唯識學派，說無明爲根本煩惱心所，而與其他煩惱相應。成唯識論卷六說：「云何爲癡？於諸理事迷闇爲性，能障無癡，一切雜染所依爲業，謂由無明起疑、邪見、貪煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故」。如是可知，所謂無明，是不如實知因果等的實事眞理，爲諸煩惱雜染發生所依，爲一切煩惱的根本，偏於一切煩惱，在諸煩惱中，是最重的一種煩惱。

小乘有部及大乘唯識，皆認無明有它的實體，不是假名之所安立的。但成實論卷九說無明定義，顯示無明無實自體。如該論卷九說：「隨逐假名名爲無明，如說凡夫隨我音聲，是中實無我、無我所，但諸法和合假名爲人。凡夫不能分別，故生我心，我心生卽是無明」。這末說來，無明不單是無智，且是不知無我而視爲我，以此我執心而妄計我、我所，較之有部等所說的無明，是更廣義的，亦更積極的。

最後再說一說無明與諸識及諸煩惱心所相應的關係：南傳佛教說無明與前五識

不相應，唯與不善意識相應。成實論所說與此大體相同，因彼說無明唯存於第六意識，前五識沒有煩惱，無明當亦沒有。有部因說無明與一切煩惱相應，而且屬於不善煩惱，所以存於三界一切六識之中。大乘唯識學派所說與這是同樣的，不過在八識中，他們認爲，除了第八識沒有煩惱，亦不與無明相應外，就是第七識亦必常與無明相應俱起。

五識同依淨色根，九緣七八好相鄰。

這兩句頌是明前五識的依緣。依佛法說，諸有爲法，不論是精神界、物質界，都要待緣而生，依他而起的，沒有一法是自然生。非自然生的緣生法，依緣是怎樣的，應該有個認識。如現在所講的前五識，所以會生起活動作用，辨認客觀的外在境相，並不是偶然的，是有它依緣的，具所應具的依緣，如缺少了任何一個，就無法發生其活動，所以奘公特用兩句頌，清楚的顯示這一意義。

五識同依淨色根　此明五識的所依，就是眼識依眼根，耳識依耳根，鼻識依鼻根，舌識依舌根，身識依身根。五識所依的五根，雖皆是屬於色根，但有淨色根與浮塵根的差別，淨色根又名勝義根，浮塵根又名扶塵根。於此二種不同的根中，五

識所依的，是內在的淨色根，不是外在的浮塵根。爲識所依的淨色根，分布在有情的肉團裏面，爲地水火風的清淨四大所造。由於它的相貌極爲微細，不是吾人肉眼所能見得到的，由於它的自體極爲清淨，所以能映攝外境而爲五識之所依止，五識因依淨色根，得起認識的作用。至於吾人所見到的，如眼根的眼珠，耳根的耳鼓，鼻根的鼻腔，舌根的舌膜，身根的肌膚，佛法稱爲扶塵根，是扶持淨色五根的塵埃，能令五根得以暫住不壞。由於它的粗糙混濁，加上極爲虛浮不實，所以又名浮塵根，不特不能發生識的作用，且是眼識所緣之境。

我在俱舍論頌講記分別界品中說：「五根發生五識，在心理學上說，是有機感覺產生活動，是有機體認識世界的活動。所以佛法說的淨色根，就是生理學上說的感覺神經，佛法說的扶塵根，就是生理學上說的感覺器官。感覺神經，爲知識所由獲得途徑。假定感覺神經中某一部份壞了，那他某一部份的知覺，必然就失去作用，不管他怎樣仍在運動。佛法說：我們之所以能見色聞聲，是淨色根的唯一功能，如內在的淨色根壞了，外在的眼球縱然完好無恙，而終不能發生照物的功用。這樣比對來講，可見佛法所說的五根機能，與現代生理學所說相近」。

五識生起活動作用，不但要有所依根，同時還要所緣境，所謂根境和合，才有識的生起。俱舍論頌講記分別界品，我亦這樣分析說：「約依根說，可名根識，卽能緣的心識，依於所依的眼根，就叫眼識，乃至能緣的心識，依於所依的身根，就叫身識。約緣境說，可名境識，卽能緣的心識，緣於所緣的色境，就叫色識，乃至能緣的心識，緣於所緣的觸境，就叫觸識。不過通常都稱爲眼識等，很少叫做色識等罷了。其實是可叫做色識等的。如舊婆沙五十五引外入經說：『緣色生識，是名色識，乃至廣說』。既然如此，爲什麼一般都叫眼識等呢」？關於這問題，現略明如下：

五識所以大都依根立名，原因五根給予五識的生起，具有五個强有力的助力：

一、依根之識，謂五識必須依託五根，才能生起它的活動。就是有了根，識才會來依附而住，並且運用根的力量，緣於所要緣的境界。如第六識所依的意根，雖則是無形的，但識也仍住在無形的根中，緣於所要緣的境界。可是外塵沒有爲識之所依附的可能。二、根所發識，謂五識的生起，完全是由五根所引發的，根如有了損壞變異，識也跟著起了變化。如根增長健全，識的認識就敏銳分明；根若損減，識的

認識就暗昧不明。比方近視眼的人，就因眼根有了變異，識用自然暗昧起來。至於外在的色等諸境，不論有著怎樣的增損變化，絕不會影響到內在心識視聽等的能力，仍然了別外境的如何。可見根和識的關係較爲密切。三、屬根之識，謂五識的生起，完全屬於根的。因爲識所依根，恆時相續不斷，什麼時候要依它生起活動，就什麼時候可以依它生起；但是識所緣境，有時會間斷的，不能經常的爲識所緣，所以色種不及根種給予識種生起現行的力量來得大。四、助根之識，謂五識的生起，固然依於五根，但生起的五識，對於所依的根，亦有相當助力。如識所領受的是樂境，就可有益於內在的色根，使根亦有適悅的快感；若識所接觸的是逆境，就會有損於內在的色根，使根亦覺得有刺激的痛感。是以能依的心識，有助所依的色根。五、如根之識，謂五識的照境，亦如五根的能照境，彼此有著相同的性質，如眼識是緣黃色的，眼根亦必如眼識照矚黃色，決不會去照另外不同的境色。同樣的理由，若眼根是照綠色的境界，依根而生起的眼識，亦必如根是緣綠色的境界，決不會去緣另外不同的境色。還有眼根等是屬有情數的，依根而有的眼識等，亦必如根成爲有情數，可是所緣境非有情數，但緣色境等的眼識等，決不會如境成爲非情數。

由於有著上面五種特殊的意義，所以隨根說識不隨境說識。

五識以五淨色根爲所依，是屬俱有不共所依。所謂俱有依，揀別不是開導依，因爲開導依，是前後的關係，不是俱有的關係，而五根與五識定要同時俱有，在時間上不得有前後的差別。所謂不共依，揀別其他俱有的共依。如第六識的分別依，第七識的染淨依，第八識的根本依，不但是與前五識俱有的，而且爲前五識所共的。可是五根爲五識依是不共的，就是眼根唯爲眼識所依，不得爲其他識所依，乃至身根唯爲身識所依，不得爲其他識所依。這是唯識學上，一向這樣講的。如據小乘俱舍論說，所謂不共，是不共於他有情的。如自眼根唯爲自眼識所依，不共其他有情的眼識所依，耳根唯爲自耳識所依，不共其他有情的耳識所依，乃至身根唯爲自身識所依，不共其他有情的身識所依。正因如此，所以爲不共依。

五根爲五識的俱有不共所依，只不過是五識生起的增上緣，但精神界的活動作用生起，不但有個增上緣就算了事，還要其他的衆緣爲助力，始能發生見聞等的實際作用。論中說四緣生諸法，就是這個道理。頌文接著說：

九緣七八好相鄰　是卽明顯的說明前五識各各所應具備的助緣。分開來說：眼

識須要具備九緣，才能發生活動作用，古德所謂「眼識九緣生」，就是此意。一、以眼根爲眼識生起所依的助緣，假定眼根被破壞了，眼識就不可能發生。二、以色境爲眼識生起所緣的助緣，如所緣的色境不顯現時，雖有所依的根，識亦不得生起。三、以眼識種子爲生起眼識現行的親因緣，如缺少這種子作有力的內因，眼識還是不得發生作用的。四、以第六意識爲分別依緣，因眼識定要依第六意識而起，而第六意識善能分別，所以能作眼識分別的助緣。五、以第七識爲染淨依緣，因第七識有股力量，能令前面的諸識，或成爲染，或成爲淨，所以能作眼識染淨依緣。六、以第八識爲根本依緣，因前七轉識的任何一識生起，都是以賴耶作爲它生起的根本，沒有這一根本識爲所依止，眼識是無由得生的。七、以作意心所爲眼識生起的助緣，因作意心所具有警動性，亦是動心起念的開始，任何一個心識的生起，都要受到作意的警動，才能從種子位到達現行位，絕對不能離開作意，而得生起眼識作用。八、眼識認識客觀外在的境色，一定要有相當空間的距離，如沒有空間的距離，眼識是不能生起以見外色的，所以需要空緣爲之輔助。九、單有空間的距離，沒有光明的照射，眼識同樣無法辨別色境的青黃赤白，大小方圓，所以需要明緣輔助

令識緣境。

以此九緣配合四緣來說：眼識種子爲親因緣，所緣色境爲所緣緣，餘七緣皆名增上緣，於四緣中，尙缺一等無間緣。當知九緣中所具的三緣，是約與識同時俱起說的，在同一時間內，如離了這三緣，識便不能起用。至於等無間緣，是約前後念說，卽要前念滅了，才能引出後念，如果前念不滅，後念決不能生。如像渡獨木橋一般，前者不向前去，後者便不能進。前念心識讓出自己的位子，引導後念心識的生起，也就等於開出一條道路來，所以又名開導依。諸心心所，沒有開導依，決不能生起。由於心識活動有同時異時的差別，所以綜合其生起所需的助緣，是就不難看出必須四緣具足，缺少一緣識就不能得生。

頌中的「八」字，是指耳識所應具備的諸緣，卽於前九緣中，除去一個明緣。古德所謂「耳識唯從八」，就是此意。爲什麼除去明緣？因在黑暗無光中，耳識同樣可以聞聲。如吾人早晨躺在床上，雖沒有任何光線出現，甚至眼睛還沒有睜開，但鐘聲一響立卽聽到，可見耳識聞聲，不須假藉明緣。至於空緣，境緣、根緣、作意緣、種子緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣的八緣，耳識生起活動，都要全部

具有，缺一亦不可的，唯此中的根緣是指耳根，境緣是指聲塵，種子緣是指耳識種子。

頌中的「七」字，是指鼻、舌、身三識所應具備的諸緣，卽於前八緣中，再除一空緣。古德所謂「鼻舌身三七」，就是此意。爲什麼除去空明二緣？因這三識緣境，必須合近前境，方能令識取境，所以不但不須假藉空緣，就是明緣亦用不著。如在黑暗無光中，可以齅香，可以嚐味，可以覺觸，證知不用明緣。至於根緣、境緣、作意緣、種子緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣的七緣，鼻舌身識生起活動，都要全部具有，缺一是不可的。爲更易於明白起見，再分別說：鼻識的七緣是鼻根、香境、鼻識種子、作意、分別依、染淨依、根本依；舌識的七緣是舌根、味境、舌識種子、作意、分別依、染淨依、根本依；身識的七緣是身根、觸境、身識種子、作意、分別依、染淨依、根本依。

如上所說五識所具的諸緣，若再加一等無間緣，應說眼識十緣生，耳識九緣生，鼻舌身三識八緣生，或簡單的說爲十、九、八緣好相鄰。所謂好相鄰，是說五識生起所需的諸緣，彼此都像極爲友善，極爲相好的隔壁鄰居一樣，不論那家有了什

麼事情，大家都能和洽無間的，你幫我忙，我幫你忙，互助合作的把事做好。心識諸緣的相互一致，讓識仗因託緣的無礙生起，去認識自己所當認識的客觀境界，也是如此。至諸識中沒有說到等無間緣，因這是已滅之法，雖說識的生起少不了它，但不得與諸緣俱時合力，好相鄰助，所以特地略而不說。

合三離二觀塵世，愚者難分識與根。

這是明五識的業用及世間只說五根不別說五識的所以。五識所緣的境界及識量、識性等，既已詳細的分析，對於五識的作用，不能不有所了知，所以現特略爲說明。

合三離二觀塵世　觀察塵世，是顯五識的作用。塵是五塵，亦稱五境，就是色、聲、香、味、觸的種種對象，而這種種對象，固是五根所照，亦是五識所緣。塵是不清淨的意思，世是遷流的意思。謂這遷流變化的世間，所有種種塵境都是染污的，生存在這世間的每個有情，去緣是諸塵境時，不知它的染污性，往往被它所迷惑，而染污了自己的淨心，所以叫它爲塵。其範圍是很廣的，內而肉體上的扶根塵，外而山河大地、日月光明等，通可叫做塵世，吾人的眼等五識，各別能取世間色

等，所以叫做觀塵世。五識所能緣到的，就是這個塵世，除了這個塵世，諸餘心心所法，不相應行，無爲理體，都不是五識所能緣的。

五識緣諸塵世境界，由於具緣多少不同，所以就形成了合取離取的不同，亦卽所謂合中知離中知的差別，或是所謂至境不至境。所謂至境合中知的，是鼻舌身的三識，所以說爲合三，就是鼻舌身的三識，在認取客觀境界時，必須根境相合，方能有所認識，假定根境少有距離，就不能夠觀其境界。如鼻識覺諸香境時，一定要香氣透過空間，飄送到鼻腔的裏面，根境發生緊密的接觸，才能親切的辨別出它是好香還是惡香。如舌識嚐諸味境時，必待鹹酸的滋味，送達到舌頭上來，對送達境嚐一嚐，才能確切的辨別出它是苦還是甜。如身識覺觸冷煖諸境時，一定要冷煖的感觸，密接於肉體的身根，才能眞切的體會到它是冷還是煖。鼻舌身三識，雖是合中知，但據小乘衆賢論師的順正理論說：三識緣境雖賴根境的相接，但其間不無微細的差別。如一極微分爲四分：爲鼻識所依的鼻根與香境之間，相距約有三分；爲舌識所依的舌根與味境之間，相距約有二分；爲身識所依的身根與觸境之間，相距約有一分。所以會有這樣差別的現象，完全是由三境自體，有其粗細不同所致。

所謂不至境離中知的，是眼耳的二識，所以說爲離二。就是眼耳二識，在認取客觀境界時，其所依根與所緣境間，必須保持相當的空間距離，然後方能有所認識。假定根境間太過緊密接觸，反而不能觀其塵世。如眼識見諸色境時，在可見度的範圍內，不論遠近皆可得見，若境太過接近根門，如點在眼內的藥水，或落在眼內的塵埃，反而不能有所體見。正因眼是離中知的，所以要有空緣與明緣，爲它取境的最大助力。如耳識緣諸聲境時，在可聽聞的範圍內，不論遠近皆可得聞，若太過於迫近耳門的音聲，如隆隆的大砲聲，震耳欲聾怎能聽聞？可是，小乘成實論卷第四說：「耳識二種，或到故知，或不到而知。耳鳴以到故知，雷聲不到而知」。有部學者不同情此說，所以順正理論破說：「吾人對於遠近音聲的聽取，有明了不明了的差別，若至根門方聽，聽近音聲明了，聽遠音聲亦應明了；反之，聽遠音聲不明了，聽近音聲亦應不明了。又聽音聲，有決了猶豫的差別，如聽較近的音聲，當下就能決了它是發自人類、畜生，或大自然界，若聽較遠的音聲，卽不免猶豫不決，不知它從什麼地方發出的音聲。假定聲到根門方聽，聽近音聲決了，聽遠音聲不應有所猶豫；反之，聽遠音聲有所猶豫，聽近音聲亦應無所決了。事實既非如此，

可知耳根唯取不至境」。

在此需要特別說明的，就是頌中所說的合離，專就根境的關係而言，不是約心識的作用分別，因爲識是精神的活動，根本是不據有空間的，有什麼大小遠近離合的差別？雖說識是依根而發的，但決不如根那樣的局處一隅，與根量同樣的大小。同時還要知道的，就是識所親緣的，唯是自識所變的相分，見相二分從來不相離的。一般不知離合之義，專就根境說的，以爲指的是識，眞可說是大錯特錯！研究唯識的吾人，對這不能不有個正確認識！

五識不但有緣境的作用，且亦有其領受的作用，如諸世間的一切苦樂，逼迫到吾人的生命體時，五識同樣會感受其苦樂的，所以五識有苦樂捨三受的相應。這在頌文中雖沒有說到，但在此不妨補充的說明。因五識緣境時，容易託境領納種種的境相：如緣順境時，就起快樂的感受，若緣逆境時，就起痛苦的感受，設緣非順非逆境界時，就起不苦不樂的捨受。

五識不但有領受的作用，同時還有造業的作用，因爲它與信等善心所及貪等惡心所，不時發生相應的關係，亦如前說通於三性的。所以與信等善心所相應時，就

可造成善業，設若與貪等惡心所相應時，就可造成惡業。假定五識不造業的話，怎麼會有善惡可言？又諸善惡心所要來有什麼用？不過眞正的動身發語，其權操在意識的手裏，卽由五識的通達外境，激動意識的決定行爲，然後動身發語的，去造或善或惡的諸業。是則五識只能間接的作諸善惡等業，因諸五識是常隨於第六識而起活動，第六識有扶助前五識發生活動的力量。

愚者難分識與根　取境的離合，在唯識學上，肯定的是根境的離合，不是識境的離合，但是有些愚癡無智的人，因爲難分識與根的差別，誤以爲識與境的離合，其錯誤在前已指出過。現所成爲問題的，就是一般的愚者，爲什麼這樣難分根識的差別？原來對於客觀事物的照見，根識似都有它作用，於是歷來就展開了根見識見的論諍：根見家認爲能見事物的是眼根，就是眼根發生觀照的功能，於是就能見到客觀的事物；識見家認爲能見事物的，是識的功用並不是根，不過識見物時要依根生起就是。在這項論諍中，無疑的，主張識見的佔絕對的優勢，不特俱舍論主同情識見家，大乘唯識學者更是站在識見這一立場。

當知根是物質所構造成功的，雖是最極微細的淨色，但亦只具照境的功能，就

是映納客觀的影像，不但沒有知覺的作用，亦不會了別客觀的塵境。可是識就不然，它是生命體上的精神活動，不但具有知覺的功能，亦能了別客觀的塵境。二者有著這樣明顯的差別，怎麼可說根卽是識？又怎麼難以分別根識？

佛教學者所展開的根見識見的論諍，看來似乎是很簡單的，但如以哲學的眼光來看這論題，無異就是唯物與唯心的論諍。如主精神是由物質所派生的，認爲人們的心靈活動，不過是大腦小腦的靈活運動，亦卽是由物質所產生的作用，離開了物質的肉體，別無所謂心識存在。出發於這一思想的，當然立在唯物論的陣線。依照他們的說法，吾人所有的視覺，不外是視神經的作用，亦卽不外眼根的作用。這末一來，自與佛教根見家，走上同一路線。如主物質是由精神所派生的，認爲冥頑無知的萬物，都是心識之所變現的，亦卽是由精神之所造成的，離開主觀的精神，沒有客觀的物質。出發於這一思想的，當然立在唯心論的陣營。依照他們的說法，吾人所有的視覺，不是什麼視神經的作用，而是具有覺知的眼識了別作用。這末一來，自與佛教識見家，走上同一路線。

嚴格說來，唯識學上，確認能見事物的，是眼識不是眼根，眼根只爲生起眼識

的增上緣，其自身是機械的物質，雖有引導識種生起現行識的活動，但識畢竟還是由識種爲自身的親因緣而生起的，如果沒有親因緣的自身識種，仍然無法有其精神作用的現行，是以根是不同於識的。同時眼識還在眼根所映的色像上，變起眼識自己親所緣的色境，這個色境是眼識自己所變現的，唯識學上說爲眼識變現的相分，與眼識見分相對的，合此見相二分，皆是眼識自證分所變起的。自證分是見相的本體，見相是自證分的力用。如此說來，見相二分，原是渾然一體的，既不可執定對象是在身外，亦不可執定眼識是在身內，更不可執定眼識局限在視神經網。因爲精神活動的心識，是卷舒自在無礙的，怎可像物質的眼根，有著局限與拘礙？是以識雖依根，但決不可說根卽是識。如說電線能傳電，但不能說電線就是電力，當知此中的電力比喻識，電線比喻根。如是根識的劃分，不但凡夫外道不易辨別，就是愚法的聲聞行人，亦錯認第六識爲根，不知根識各有種子現行的熏習，所以爲說愚者難分識與根。

2　無漏清淨識

變相觀空唯後得，果中猶自不詮眞。

前五識的有漏雜染狀態，在前兩頌八句文中，已詳細的論述過，至五識的無漏清淨，此下一頌四句文中，予以略略的分別。五識在凡夫生命體上活動，由於煩惱的相應，所表現的當然是雜染相，但若依佛法的修學，經過長時期的洗滌鍛鍊，自然就會變成純潔無疵的淨態。是以雜染五識如何轉成無漏淨識，該是每個佛法行者所應知的。

變相觀空唯後得　先明五識的智力，亦即顯示如何轉識成智。轉五識所成智，名爲成所作智。但同樣的是智，可以分爲三種：一、加行智，謂從凡夫位上開始修學佛法起，首先當然是要聽聞佛菩薩所開示的正法教理，於所聽聞的教理獲得明確的認識，然後依之如法思惟修習，漸漸觀察諸法的法性，從對法性的不斷觀察中，逐漸遣離我法二執的觀念，或是淘汰所緣的各種相貌，再進一步就可引發根本無分別智，雖說這時還未能親證到預期所要證得的諸法法性的目標，但已能夠精進勇猛的不斷加行，朝向最高的目標邁進，所以這時所有的智慧叫做加行智。雖能做到遣相觀空，畢竟仍然是有相的。雖還不能親證法性，但可作根本智前導，就是由加行智爲前導，得以引發根本智的現前。引發根本智的加行智，雖說未到達無分別的程

度，但對無分別的眞理，已能生起深刻的信仰與有力的勝解，確信唯識義的無分別理，是最極究竟圓滿的。由於有了這個信解力，所以能對治極重惡業，能不爲染污惡業所染污。二、根本智，謂運用加行位上所得的加行智，繼續不斷的奮修不已，精進勇猛的向前邁進，於依他起上把名義相應的徧計執相遣除淨盡，越過四加行的這個階段，無有阻礙的，長驅直入的，到達從未到達的歡喜地，就證得了不可言說的諸法眞如。這根本無分別智，不但能解脫煩惱所知的二障，完全成爲清淨無漏的，纖毫不染的，雨過天晴的，如虛空那麼一樣的明淨，不再受任何染污法的染污，而且做到能證智與所證如的絕對一致，不可於中分別什麼是智，什麼是如，眞是所謂卽智卽如，卽如卽智，智如不二，名爲根本無分別智，由此並能生起後得智。三、後得智，是證根本智以後所得的。其體雖是無漏的，但仍然有所分別，不能直接的親切的緣於眞如，必須變帶諸法的空性而起觀察，所以與根本智所緣是不同的。所謂變帶，是說後得智，雖於能觀的心上，變現似眞如的相貌，既是有心所變的相，而仍舊帶起眞如本體，觀於生空、法空的空性。不過菩薩得此後得智，了達世俗諦上千差萬別的現象，雖說都是因果互涉的，但實皆是如幻如化的虛妄顯現，求取

它們的眞實自體了不可得，如是一切虛妄不實的諸法，在諸法空性中，好像無實自性的一切幻相，顯現在太空裏頭，忽生忽滅，忽隱忽現，忽有忽無，忽來忽去，其能照常如如不動的，唯有廣大無邊的虛空。菩薩得此後得智，爲救度一切衆生，常示生在這世間，雖在這世間受生，但不爲世間依正二報等法所染，如虛空一樣的，水不能漂，火不能燒。所以這後得智，是佛菩薩的利生大用，與根本智親證離言絕思的諸法眞如，自得受用法樂，大大有所不同。因爲唯證相應的根本智，是絕對清淨無有餘漏的，僅能做到自利，不能由此利諸有情，亦不能如量徧知一切法相，爲了進一步的利他有情，不得不依彼體相，變起與眞如相似的空相，起正分別，重重審究諸法的體用性相，方可圓成一切種智，化導一切有情命者，令他亦得成就一切智，這都是後得智的功用，所以說變相觀空唯後得。

果中猶自不詮眞　佛菩薩以根本智親證眞如後，雖復以所得的後得智變相觀空，但這變相觀空的後得智，果位上的諸佛如來固然得到，因位中的地上菩薩同樣得到，所以這是因果位上都能得到的妙智。但所得到的這後得智，變帶眞如本體而觀諸法空相，固然是可以的，然而，不但因中不能證得眞理，就是到達最高佛果位上

，亦不能圓具或證得眞理，所以說果中猶自不詮眞。詮在這兒，或當圓具講，或當證得講。

可是在此所要問的，就是到了佛果位上，爲什麼猶自不詮眞？當知依五根而起活動的五識，雖說是緣現量的境界，但只能觀察諸法的事相，並不能體悟諸法的眞理，不特在因中是如此，就是到果位上亦是這樣，所以成所作智，雖能仿效後三智變相觀於空無我理，但所觀的是相似的空性，並不是挾帶本體，直接的觀於眞如，所以說果中猶自未能圓具眞如妙理。

再說，五識與八識有著聯帶相生的關係，就是由有第八阿賴耶識，才有前五識的生起，所以不到佛果位上，賴耶轉成大圓鏡智時，五識在因中，不論到達怎樣的階位，是都不能單獨轉爲成所作智的，所以五識轉依的成所作智，定要到達成佛時才得生起。因爲五識是依五根起的，所依的五淨色根，不但在凡夫位上是有漏的，就是在菩薩的十地位中亦是有漏的，依之而起的五識，說它是有漏，自更不用說。進一步說，就是到了異熟識轉變，依五根起的五識還是有漏，無漏的成所作智，當不能依彼而起。要到「金剛道後異熟空」了，第八識所變的有漏五根，完全成爲清

淨的，再由清淨無垢識變起無漏根，由無漏根發生無漏識，才轉爲成所作智而起作用，所以說果中猶自未能圓具眞如妙理。

圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。

五識的智力已略爲說明，五識的轉依及其所發揮的功用，再略爲一談。五識的轉依，可說是自利功德的圓成，識轉成智所發揮的功用，可說是利他功德的圓成。

圓明初發成無漏　前五識不能單獨轉依，要隨第八識的轉依而轉依，這在前面已略爲說過。五識轉爲成所作智，不特加行位上的賢者菩薩做不到，就是登地以上的聖者菩薩亦做不到，唯有到最高佛果位上才能完成。前曾一再說過，五識是依五根而現起的，五根則是第八識所變緣的相分，在能變現的第八識，沒有轉成無漏以前，所變現的五根相分，不可能成爲無漏的，由所依根是有漏，依彼而起的五識，當然亦是有漏的，能緣的心識既屬有漏，無漏的成所作智，怎麼能依彼而起？

前五識與第八識的關係太過密切，所以作爲生命總體的第八識，在因中未成轉爲無漏以前，爲其所變緣的根身，當然還是屬有漏的，因爲根識相依，性質是相同的。一旦第八識轉成無漏而爲大圓鏡智，不但前五識隨而轉爲成所作智，就是整個

宇宙人生，亦完全改觀，變爲新鮮莊嚴的面貌。在唯識學上說，萬法皆以賴耶爲本，所以賴耶的轉依非常重要。

成唯識論卷第十說：「成所作智相應心品……有義成佛方得生起，以十地中依異熟識所變眼等非無漏故，有漏不共必俱同境根，發無漏識理不相應故，此二於境明昧異故。由斯此品要得成佛，依無漏根方容現起」。頌中所說圓明二字，就是指的大圓鏡智，而此大圓鏡智，要到金剛道後異熟空時，彼第八識體成爲無垢，方於最初的一念得以完成。因爲到這時候，有漏異熟識空，由彼所變的有漏五根亦盡，依彼五根而起的有漏五識亦盡，完全轉成無漏的五根五識，所以說圓明初發時，五識成爲無漏，成所作智在這時候，也就顯現生起。

三類分身息苦輪　五識轉爲無漏淨智，所以名爲成所作智。在如來立場講，其所應作的自利事業，不論所應斷所應修的，皆已成辦，所以名爲成所作智。諸佛如來，不唯要成辦自己所應成辦的一切，而且還要成辦利益一切衆生的事業，但能成辦利益一切衆生的事業，唯此成所作智。因它經常的考慮：如何去完成利益一切衆生事？如何去推動一切弘法利生事？如是自利利他究竟功圓，諸有一切所作皆悉成

辦，所以果地稱它爲成所作智。

諸有在生死中的衆生，爲無明愛取之所推動，長期的流轉三界，不斷的輪廻五趣，受種種痛苦襲擊，如輪無端的往返，沒有窮盡的時候，所以稱爲苦輪。被此苦輪逼迫得喘不過氣來時，當就熱切的希望如何息諸苦輪。但能爲諸衆生息諸苦輪的唯佛與佛，而佛息諸衆生的苦輪，不是隨自己的心意，要怎樣就怎樣的，是要適應衆生的根性，適應機宜的需要，適應接受的程度，在不同的國土，作三類分身的。

一、爲應高級的十地菩薩機宜，示現千丈的盧舍那身，爲宣地上的十波羅密法，令其依這大法修行，息彼變易生死的苦輪。二、爲應二乘以及凡夫的機宜，示現丈六的小化身，爲說苦集滅道的四諦法，令其依四諦法修行，息彼分段生死的苦輪。三、爲應各類不同的機宜，示現隨諸種類的化身，爲說各各所能接受的教法，使其依之如法修行，令其得以離苦得樂。所以佛息衆生苦輪，完全是爲適應衆生的機宜，運用種種方便予以利導接引，使諸衆生眞正得到解脫自在，不再無有了期的如旋火輪那樣的備受衆苦，所以說爲三類分身息苦輪。假定不是這樣運用方便，身唯一身，法唯一法，不能適應各類機宜，怎能息諸衆生苦輪？但佛爲慈悲心所驅使，

憐愍衆生的備受衆苦，沒有片刻停止的時候，不得不作三類分身，爲不同的衆生，說不同的教法，使得息諸苦輪。佛對我們衆生，是怎樣的慈悲，有怎樣的恩德，不難從這兒得其消息。

二　第六識頌

1　有漏雜染識

三性、三量，通三境。

前五識已經講過，現續講第六意識。第六意識在有情，特別是在人類精神活動中，由於它能明辨一切，所以具有特殊作用。任何一樣事物的現前，經過第六意識的分別，立刻就知它的好壞美醜，是非曲直，而且在這世間，自他的糾纏，團體的紛擾，人類的禍福，世界的和戰，全在第六意識的一念轉動，可見它對人類生存的關係很大。所以做人，對於第六意識，不但要有認識，且要嚴密控制，不得讓它向不正當的方面任意發展。

五識生起的依緣多少，頌中曾有明白的說明，但第六識頌中，沒有說到第六識

所應具備的依緣，現在特先略爲說明。意識是由根、境、種子、作意、根本依的五緣生起的，如再加一等無間緣的開導依，亦可說由六緣生。意識所依根，不是物質性的色根，而是精神性的心根，在唯識學上說，就是第七末那意，因是意所生識，可說意卽是識，名爲意識。意識所緣的境界，是五塵所落謝下來的影子，叫做法塵。原來五識接觸五塵後，必有影像留存於識田中，於是第六意識的見分，就把它變成相分境，作爲自己的所緣。意識的生起，雖依末那意，主要還是依自種子爲親因緣，沒有自種子仍是不得生的。作意如前說。根本依是指第八阿賴耶識。因所依根是末那意，亦卽是染汚依，所以不另立染汚依；因意識的本身，是最善分別的，可爲前五識作分別依，當不須別立分別依；意識是內緣法塵的，自用不著空與明的二緣，所以只要五緣就可生起。

總說前六識，都有間斷的，但因具緣的多少不同，亦有常不常現起的差別。五識所具的緣多，因爲它是隨緣現起的，所以不可能始終沒有間斷而常現起的現象，緣具時就現起，緣缺時就不起，而且五識的緣，如果同時俱有，五識就可同時生起，假定不是如此，五識就不可能同時生起，一識緣具一識生起，兩識緣具兩識生起

。意識所具的緣少，而又容易得到，所以得以恆時發生活動作用。雖則如此，但遇到特殊逆緣時，像在五無心位中，仍是不得生起的，所以有時不免間斷，與恆時轉的第七識、第八識，有著極爲顯著的不同。

意識通常分爲兩種，就是五俱意識與獨頭意識。所謂五俱意識，又名明了意識，是說第六意識與前五識同時生起活動，以緣外在的色聲香味觸的五塵境。正因它與五識同起，所以不得名爲獨頭。所謂獨頭意識，就是前五識不起現行活動時，如眼不緣色，耳不緣聲，乃至身不緣觸，但意識仍可獨自的生起分別，如意識的緣過去、未來境，完全是由意識獨自憑空憶想的。同樣叫做獨頭意識，又有四種分別不同：

一、散位獨頭意識，是說這個意識，在散心位上活動，好像猿猴一樣的，一直在跳躍不已，沒有休息的時候。二、夢中獨頭意識，是說這個意識，在睡眠發夢中，雖前五識已全停止活動，但意識還能分別，只不過較爲昧略，沒有散位獨頭意識來得清醒。三、亂意獨頭意識，又有眞亂意與似亂意的兩種。如患瘋狂病的人，誤將青的認爲黃的，或將黑的當作綠的，是眞亂意。如人在臨命終時，自覺平時做善

事做得多，不期然的見到天宮樓閣，清楚的呈現在自己面前，或意識到自己好像到西方聖地遊了一轉；設覺平時做惡事做得多，到了臨命終時，便以爲有獄卒來拷打自己，或受到其他種種痛苦的逼迫，意識到有種特殊不自然的現象，是爲似亂意。實際這一切自以爲如何的，都是由業力之所使然。四、定中獨頭意識，因爲在定中，前五識完全不起活動，不會再緣外在的境界，其時只有定果色在。如是我見種子不忘的人所入之定，必是邪定；如是已經斬斷我見的人所入之定，是爲正定。所入的定不論是邪是正，其時精神活動，只有第六意識，所以稱爲定中獨頭。獨頭意識有此四種類別，學者不可不知。

三性　是明第六意識的性別。三性，如前五識頌中所說，是指善性、不善性、無記性。意識活動的範圍，大過五識的任何一識，因而與其相應的五十一個心所，都傾全力的助成它的爲善爲惡。如意識有時想到欲爲廣大社會人群，謀取更大的福利，於是與之相應的十一個善心所，便積極的起來予以强有力的協助，使之完成福利社會的任務，於是就成其善性。若意識有時爲了謀取一己的私利，不惜想出種種方法來損人利己，於是與之相應的煩惱惡心所，便一個個的出來予以有力的協助，

聽其指揮派遣，使之完成一己的私利，於是就成其惡性。該意識有時任運的想這想那，既不謀求有益於人群，亦不謀求有利於自己，而有徧行、別境等心所與之相應發生活動，於是就成其無記性。因爲如此，所以第六意識通於三性。

三量　是明第六意識的識量。量有現量、比量、非量的三種。現量，在前五識頌中已經說過。比量，是指所量度的對象，沒有呈現在面前，但可藉其他衆相，推測比度而知，而所比知的沒有錯謬，名眞比量。如見遠處有一團黑煙冉冉上升，將這煙的色相推度一下，就可比知那遠遠的地方決定有火。再如隔牆見到有一隻角，將這角的色相測度一下，就可比知牆的那邊決定有牛。再如發現習氣相續現行，推度一下這現行的所來，就可比知決定有個持種識在。諸如此類，皆是比量。非量，說來與前現量、比量沒有什麼多大不同，只是相似的現量、比量而已。所謂相似，就是對所量的對象，都是錯誤不正確的，與眞實的事理不相符合。如在暗淡無光的黑夜中，遠遠的見到一條蔴繩，不知是繩而誤認爲蛇；又如忽然見到一隻麋鹿，不知是鹿而誤認爲馬，當知這就是非量，但這是屬現量觀察上的非量，境雖現見，量則全非，可叫做似現量。再如見到一個活潑潑的生命，運轉自在的要做什麼就做什

麼，於是有人推想其中，必有一個主宰一切的實有自我，殊不知這一推想完全是錯誤的，根本失去了推理的依據，因在活潑的生命體中，確是沒有實在自我可得的。如是不如正理的推論，當知這就是非量，但這是屬比量推度上的非量，所以又叫似比量。五識在三量中，雖唯通於現量，可是第六意識，却是通三量的。意識與五識同時生起去現證眞實境時，或在定中領會禪定現前境界時，不錯不謬，是爲現量。在五識後生起的意言分別，計度尋伺的獨頭意識，或緣過未及夢等境所有意識，則要看它的推理判斷，是否符合客觀的事實，以斷定它所得的是比量還是非量。假定所理解的是正當的並不是隨興所至的妄發議論，便是眞比量，假定所理解的是錯誤的，與事實根本不相符合，便屬於非量。如此說來，證知意識是通三量的。

通三境　是明第六意識的所緣。三境，是指性境、帶質境、獨影境。性境，在前五識頌中已經說過，現在繼續的講餘二境。

什麼叫做帶質境？就是心王心所緣於所緣境界時，雖有它們所託的本質，但又不能得到本質的自相，是依本質另行變起相分，作爲自識的親所緣境，而這自識的親所緣境，一定要依託本質生起，雖與本質有著一分相似，但已略改其原態與體相

違，帶質之境，名帶質境。如識緣於諸蘊，妄執以爲自我，可是這個我境，不是無由有的，是託五蘊生的，雖說是託蘊生，實由自心上起。又識緣於我時，雖不實緣諸蘊，但是意解所指，實卽執蘊是我，可是蘊實非我，於無我處起於我解，所緣我境異於本質，而實却又帶彼本質，是爲帶質境。

帶質境有二種：一、眞帶質境，如第七末那識緣第八阿賴耶識見分，並且堅固的執它以爲是我，成爲第七識所緣的相分，但是這個相分，實由七八二識兩個見分中間連帶而起的，所謂「中間相分兩頭生」，就是此意。還有第六意識，通緣一切心心所，也是如此。這眞帶質境，亦名無質境，因爲是沒有外塵的，只是自心緣於善惡心所及徧行、別境、不定等心所。二、似帶質境，如第六意識緣五塵落謝下來的影像，而這影像稱爲法處所攝色，正是所謂以心緣色，唯從能緣的第六意識見分心上一頭生起的幻現。亦卽「是意識所增益的，如分別棹椅等名物，其實只見顯色、形色，沒有見棹椅」。眞帶質是以心緣心，似帶質是以心緣色，是爲二者最大差別。

帶質境所以不同於性境，因爲性境不會錯誤，而帶質境是謬解的；帶質境所以

不同於獨影境，因爲獨影境不仗本質，而帶質境是依託本質的，斯爲三境不同差別所在。

什麼叫做獨影境？這是不從眞實種子生的，且沒有它的眞實體用，雖隨心生而是識的相分，但並不依託於什麼本質，獨影卽境，名獨影境。如第六識緣過去、未來不現前境，或是由於記憶，或是由於設想，或是由於推測比度，或是由於思惟而生，可是所緣一切，或已成爲過去，或還在於未來，或雖在於現在，其體並不顯現，有障有所隔閡，但由心起影相，思惟那個東西，是爲獨影境。

獨影境亦有二種：一、無質獨影境，謂第六意識妄緣龜毛、兎角及過去、未來的情事，原無龜毛、兎角等實質所可依託，如夢境、幻境等都是，所以名爲無質獨影境。二、有質獨影境，謂第六意識緣於水中月、鏡中像等境，雖說這是託質而變的，但所託的質與所變的影，都是不眞實的，完全是依第六見分種子生的，所以名爲有質獨影境。此獨影境，假定記憶不謬，思惟不差，則所理解的，就是正確的；假定記憶謬誤，思惟不正，則所理解的，就是顚倒的。無論邪正，但由心起，無其本質，名獨影境。

意識爲什麼能通緣三境？當知與五識俱起的明了意識及定中獨頭意識，所緣的是屬眞實不虛的性境，其識量自然亦就是現量。因與五識同時俱起的明了意識，是任運分別的，沒有籌度心的，所以是性境，屬現量。至於散位獨頭意識，初緣五塵落謝下來的影子，以親證其自體時，不曾加以任何分別，是爲性境，屬現量；假使稍一隨念分別，加以種種的推測，就成帶質境，屬比量；若進一步的計度分別，而且認識錯誤，根本沒有事實，完全是屬幻想，就成獨影境，屬非量。至夢中獨頭意識所緣的，是緣吾人平時攀緣善、惡、無記所熏成的種子，在夢昧性中，由八識熏習力強，虛妄生諸善境等，所以夢中的境界，都是虛假不眞實的，當然是屬獨影境或帶質境，而爲非量所收。至亂意獨頭意識所緣的，完全是由業力所形成的，不但無從辨別它的所緣是什麼，在三量中亦爲任何一量之所不收。

三界輪時易可知。

衆生在生死中不息輪轉，轉來轉去的總是在三界中，從來沒有跳出三界的範圍，原因就是吾人的意識，在精神界的活動，確是最爲强而有力的，不論吾人做出一件什麼事情，不特不可能離開意識，而且是由意識之所策劃與推動的，試觀世間任

何一種發明，不論是有益於人群的，或者是有害於人群的，沒有一樣不是通過意識而成的，就是佛法說的，墮入最苦的地獄，成就最高的菩提，亦是意識的活動力之所使然。說它是「功之魁，罪之首」，固然不錯，古德說的：「三點若星相，橫鈎似月斜，披毛從此得，成佛也由它」。亦將意識的特色，描寫得恰到好處。是以吾人對於意識的活動，不得不予以特別重視，如果稍有大意或忽略，就可能造成無可補償的大錯！世人說的平心做事，可以欺天欺人，不可欺心，都是指這心意說的。爲什麼要這樣重視意識活動？因爲意識的用心，向好的方面說，固然是極爲慈和，向壞的方面說，却又是極爲毒辣，甚至毀滅世界人類都可做到，所以有人說它是毀滅一切的精神武器。意識具有這樣大的威力，吾人起心動念，怎能不特別留意？

三界輪時易可知　此明意識在界地中活動的範圍。如前所說，五識是不通三界九地的；如後所說，七八二識雖通三界九地，並且相續不斷的現行，但是它們的行相，極端的幽隱微細，不易爲人之所覺知。第六意識剛剛相反，既在三界九地的廣大空間中，到處發生它的活動作用，而它的活動行相，又極爲粗顯易知。現在成爲問題的，就是它爲什麼能夠輪轉三界？要知所謂三界，就是其間有情所活動的舞臺

，而爲有情業力之所招感的，不是什麼大力者代爲造成的。有情造業，不外善惡兩類。善業又可分爲三品：造上品十善業的就生欲界天，如再加修四禪八定，就生色無色界天；造中品十善業的就生到人間；造下品十善業的就生到阿修羅趣。惡業亦同樣的分爲三品：造上品十惡業的就墮地獄；造中品十惡業的就墮畜生；造下品十惡業的就墮餓鬼。作爲三界總報體的，雖是第八阿賴耶識，但賴耶本身並不能隨意的，要生到那裏就生到那裏，要看意識在因位上所造的業力如何以決定的。

意識造業的作用，不是其他任何識所及的，如前五識也可以造業，但只能增强意識造業的作用，因爲五識由第六識才得生起作用，第六識由前五識方得明白了知。如是彼此互相勾結，互相助成，才有感報的業力出現。雖則如此，但負實際推動本識去感報的，還是意識的功能。正因這個關係，所以三界內的每個有情，領受輪轉生死大苦，在未得到解脫之前，一直沒有停止時期，完全由於這個意識，所以意識在精神領域內，力量很大而又易於了知。

相應心所五十一，善惡臨時別配之。

意識既常生起它的活動作用，而作用範圍又是廣泛無比，與它互相酬應的心所

，自然也不在少數，所以現在來說意識相應的心所，看看意識是怎樣的調兵遣將，而這些將士又是怎樣聽命它的指揮，負起自己所應負的使命。認清這點，也就可知意識支配權力大，不是餘識所及。

相應心所五十一　大乘唯識學所說的心所，總共有五十一個，全部與意識相應。太虛大師說：「這五十一位心所的數目，不過是根據天親百法論和瑜伽論而說的。若廣分別，還不止五十一位心所；簡略說，也不到五十一心所」。以五十一心所說：瑜伽論中判爲徧行、別境、善、不定、染汚的五類。染汚，是指根本煩惱與隨煩惱說的。唯識論中分爲徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定的六類。於此六類五十一個心所中，在前五識頌裏，已說三十四個，所還沒有說到的，有根本煩惱中的慢、疑、不正見；隨煩惱中的十個小隨，最後的四不定，現略說明如下：

慢：慢在阿含經中，已被說爲重要煩惱之一。如五上分結中的慢結，五箭中的慢箭，七隨眠中的慢隨眠，七纏中的慢纏等。還有三慢、七慢、九慢等，亦是阿含經中所常見到的。因爲經中把慢看成極重要的煩惱，所以到了部派時代，諸論師所造的論典，亦將慢看成是個有力的煩惱。雖則如此，但在部派時代，就現存文獻看

，最初並未將慢計算在心所法中。如舍利弗阿毘曇論及有部諸論典，在所說的心所法中，都沒有說到慢，只在煩惱論中將慢揭示出來。

慢是自高陵人的意思，因爲我人有個我見在，爲了提高自己的地位，使自己駕於他人之上，不得不表現出傲慢態度，以他人作爲提高自己的工具。未證聖果的凡夫，沒有那個敢說沒有慢的存在，不說稍具特色或特長的人會有，就是極爲低心下服的人，亦有他的慢心存在，不過沒有適當機會，讓他表現出來而已，所以從表面看，好像是沒有慢。慢的特性，在論典中，大都說爲心的高舉、心的恃蔑、心的輕蔑、心的舉恃、心的貢高、心的傲慢、心的幢旛、心的旗幟等。總之，就是覺得自己勝過別人，別人總是不如自己。再簡單說：慢以高舉爲特相，以我慢爲作用，以心膨脹狀態爲現狀。

俱舍論卷四說：「慢謂對他心自舉性，稱量自他德類差別，心自舉恃，陵蔑於他，故名爲慢」。順正理論卷四七說：「有愚癡者，先於有事非有事中，校量自他，心生高舉，說名爲慢」。成唯識論卷六說：「云何爲慢？恃己於他高舉爲性，能障不慢生苦爲業。謂若有慢，於德有德，心不謙下，由此生死輪轉，無窮受諸苦故

」。如上大小論的解說，可知慢是執恃自己爲尊爲大，以爲自己最了不起，輕蔑他人爲卑爲下，以爲他人最沒有用，於是貢高傲慢、輕舉憍揚，對佛法僧三寶所有的淨德，對父母師長及諸有德的人，一概妄自尊大的不肯謙下，不但能障謙下的不慢，並且成爲產生種種痛苦的媒介，於生死輪轉中，受無窮無盡苦，這個慢的過失多大！同樣心不謙下而於他高舉的慢，由於所觀的對象不同，論中把慢說有七種差別，現在將之一一分說如下：

一、慢：如有他人不論在那方面，諸如道德、福報、智慧、學問等，確實都是不如自己的，自己確是勝過於他的；或是他人不論在那方面，像道德、福報、智慧、學問等，都與自己不相上下的，但是在心高舉爲性的慢者，對不如己者加以輕蔑，說他樣樣都不行，看我有那一樣不是勝過他的？對相等的亦予輕蔑，說他有什麼了不起，還不是同我一樣，有什麼值得我尊敬的？是名爲慢。論中把這說爲「於劣計己勝，於等計己等」的高慢。

二、過慢：如有他人不論在那方面，都與自己是相等的，但在心高舉爲性的慢者，却說自己比他勝過一籌，無論怎樣他是不及我的。或有他人不論在那方面，確

實超過自己很多，可是在心高舉爲性的慢者，却說他有什麼地方超過我的？最多不過與我相等而已。像這樣的慢心，未免太過一點，所以稱爲過慢。論中把這說爲「於等計己勝，於勝計己等」的高慢。

三、慢過慢：如有他人不論在那方面，都勝過自己很多，自己什麼都不如人，可是在心高舉爲性的慢者，不但不承認自己的不如，反而還認爲自己勝過於他，別人說對方勝，自己總不服氣，以爲別人故意在抬舉他壓低自己，像這樣的慢心自負，豈不有點太過？所以稱爲慢過慢。論中把這說爲「於勝計己勝」的高慢。

四、我慢：五蘊組合的生命體上，本來是沒有我的，但由自己的妄見，以爲其中有個我，這本是已經不對了，進而更仗恃所執的我，令心高舉起來，表現自己所長，欺陵輕蔑他人，認爲他人不如我的地方太多，應該聽命我的指揮和差遣，是爲我慢。論中把這說爲「於五取蘊隨觀爲我或爲我所」的我慢。

五、增上慢：此慢唯有在修行者身上生起，就是在修行過程中，稍爲有了一點相應，並未有任何眞正的證得，可是心自高舉的慢者，以爲得到了神通，或是以爲得到了禪定，甚至以爲證得了聖果。像這樣的以心自取，所以名爲增上慢。論中把

這說爲「於未得增上殊勝法中，謂我已得，心高舉爲性」的慢心。

六、卑慢：卑是卑下，亦卽自卑。如有他人學問的廣博，而自己的知識淺陋，照理是應該生起慚愧的，可是現在這人，不但沒有慚愧，反而生起慢心說：他的學問廣博是他的事，我的知識簡單是我的事，還不都是一樣的吃飯睡覺？他又有什麼了不起？或有他的道德高超，而自己的人格卑下，理應亦生起慚愧的，可是現在這人，不但沒有慚愧，反而生起慢心說：有道德的固然是人，沒有道德的也是人，大家都是人，他又有什麼值得尊敬的？像這樣的表現，就是所謂卑慢。論中把這說爲「於多分殊勝計己少分下劣，心高舉爲性」的慢心。

七、邪慢：在這世間有一些人，自己本沒有什麼高超的德行，但爲博取自己的虛名假利，到處宣揚自己的德行，是怎樣怎樣的高超，以期達到自己所追求的目的。如是像這樣的以不正當手段，謀取一己的名利，本是不值識者一笑的，而他還洋洋得意的，以爲自己眞了不起，並且以此傲慢於人，認爲他人都沒有用，是爲邪慢。論中把這說爲「實無德計己有德，心高舉爲性」的慢心。

如上所說七慢，不論是屬那種，都會阻礙人的向上，因爲有了慢心存在，自然

就會滿足現有，再無興趣求取進步，結果，唯有一天天的墮落，沉淪於苦海中無以自拔！

有部在後期論典時代，在心所的分類中，並未將慢加入心所的集團，而是仍然放在煩惱論說。將慢說爲不定心所，是從著俱舍釋的世友開始，其後在中國成立的俱舍宗，亦還繼承其說。在有部諸論典中，既沒有把慢揭示於心所分類中，也沒有作爲獨立心所看待，而是在煩惱論中說明它的意義。到了大乘唯識學派，一開始就將慢說在心所法中，並且認爲是根本煩惱心所之一。成實論，在煩惱論中的憍慢品，對慢問題加以處理，並以此爲獨立的一法，這可說與唯識學所說相同。

如上分析，可知有部、成實、唯識三家，都說慢是極重煩惱，亦可見慢的過失之重。慢雖繫屬於三界，但欲界所繫的慢是不善的，上二界所繫的慢是有覆無記。講到與心相應，成實論就一般說，認爲慢是不與其他心心所相應俱起。有部說前五識沒有慢的相應，與慢相應的唯第六意識。唯識學者除說慢與第六意識相應，更說慢與第七識亦常相應。

疑：疑在阿含經中，佛說三結、五下分結、十結等時，其中都有一個疑結，說

五蓋、七隨眠時，其中亦有一個疑蓋、疑隨眠等。不用說，那是將一切疑作爲惡德煩惱看的。疑，是對佛法僧三寶的疑惑，是對佛教的正理疑惑。在諸部派的論典，將疑作爲不善煩惱來說。南傳佛教論典，如法集論顯示作爲心所法之疑的意義說：「猶豫、疑問、猶豫性；疑念、疑、當惑、二路、疑惑、多歧取、不決定、不確定、不沈潛、心硬直、意困惑」。這都不過是同義語的列舉。所疑的，主要是疑佛、法、僧，疑學、疑前際、後際、疑前後際，疑此緣性、諸緣已生法，甚至對苦疑念、對苦集疑念、對苦滅疑念、對至苦滅道疑念。有部五蓋中的疑蓋意義的說明，是對三寶四諦的疑惑。有部，在初期的法蘊足論、品類足論等，說到心所法時，雖沒有直接的將疑計算在內，但到界身足論等，說到十大地法等時，始揭示疑爲五煩惱之一。其後，大毘婆沙論等的諸論典，在心所法的分類中，同樣的沒有說到疑。將疑說爲不定地法心所之一的，是世友的俱舍釋及在中國成立的俱舍宗。婆沙論等於心所法分類中，雖沒有將疑揭示出來，但並不是不承認疑爲心所。有部將疑作爲根本煩惱之一，在煩惱隨眠中，加以詳細的論說。

至疑的定義說明，入阿毘達磨論卷上說：「疑結者，謂於四聖諦令心猶豫，如

臨歧路見結草人躊躇不決，如是於苦心生猶豫，爲是爲非，乃至廣說」。婆沙說疑有兩種：一是疑四諦爲煩惱不善之疑，一是世間普通所有的疑。前者是不善的眞疑，後者是無覆無記，不是眞實的疑結。婆沙卷五十說：「如有人，遠見堅物，便生猶豫，杌耶？人耶？設彼是人，爲男？爲女？或見二道便生猶豫，是所往路？爲復非耶？見二衣鉢亦生猶豫，是我所有？他所有耶？或疑此等實疑結，欲令彼疑得決定故，今顯此疑但是欲界無覆無記邪智爲體，非眞疑結，眞疑結者，謂於苦等四諦猶豫」。不是煩惱的無覆無記疑，成實論及成唯識論，亦都說到。還有大天五事中，「阿羅漢有疑」的疑，亦不屬於煩惱，而是無覆無記疑。實際，在煩惱疑以外，確有如上所說的無覆無記疑。

到了大乘唯識學派，開頭就將疑說爲心所，並且認爲是根本煩惱心所。瑜伽論卷五八說：「疑者，猶豫、二分，不決定心所爲性，當知此疑是由互相差別建立：謂於他世、作用、因果、諸諦、寶中心懷猶豫」。成唯識論卷六說：「云何爲疑？於諸諦理猶豫爲性，能障不疑善品爲業」。顯揚聖教論卷一說：「疑者，謂於諸諦猶豫不決爲體，唯分別起，能障無疑爲業，如前乃至增長疑爲業」。

疑雖屬於煩惱但唯是見所斷的煩惱，不是修所斷的煩惱，行者一到須陀洹向達於見道的階段，正見四聖諦的眞理，疑就徹底予以斷除。此說，不獨小乘有部，大乘唯識是這樣說，就是南傳佛教亦如此說，這可說是佛教一般的說法。不過唯識學者，有說疑是慧的一分，沒有它的別體；有說疑是別有實體，非爲慧的一分。安慧立於前者的立場，護法立於後者的立場，彼此是有相當諍論的。成實論說疑爲根本煩惱，雖作獨一法計算，但其定義的說明，如該論卷十說：「疑名以實法中心不決定，謂有解脫耶？無解脫耶？有善、不善耶？無耶？有三寶耶？無耶？是名爲疑」。

小乘有部及大乘唯識，皆說疑通三界所繫：欲界所繫的疑是不善的，上二界所繫的疑是有覆無記。至說疑與識的相應，皆說疑唯與第六意識相應，不但七八二識沒有疑的相應，就是前五識亦沒有疑與之相應，所以在五識頌中，於六根本煩惱，只講貪、瞋、癡相應，沒有講到疑相應，原因就在於此。

不正見：見是能見的意思，從語義學方面說，並不含有煩惱義。如說正見、具見、見清淨等時，其見就是善見，不但不意味煩惱，反而是智慧的意思。說見是智

慧的意思，經中雖不是沒有，但從阿含使用見的一語例子來看，與其說是智慧的意思，毋寧說是一種惡見，即作爲惡見煩惱看的時候多。如說有見、無見、常見、斷見、生見、滅見、一見、異見、有邊見、無邊見等，無一不是當作惡見，而予以痛切破斥，使人不得存此見。

有部初期的界身足論、品類足論，雖揭示了有身見、邊執見、邪見、見取、戒禁取的五見，但所有這些見，都是慧心所的一分，而且是屬染污慧，並沒有把它說爲獨立的心所法。從這點講，與南傳佛教及唯識學派，顯然有著不同。舍利弗阿毘曇論，在所說的心所法中，因爲說到見，所以承認見是獨立的心所。不過舍利弗毘曇所說的見，不獨是不善煩惱，善慧也含在裏面，相當於有部所說的慧心所。所以在舍利弗毘曇自身，對見與慧亦作同樣的看待。如該論卷二一說：「何謂見法？見、慧、無癡、見使、戒道使，是名見法……慧法亦如是」。所以見是通於善、不善、無記的。其中善見，有時作爲無癡一語別說。如該論卷二一說：「善見、善慧、無癡」。染污不善見，以另外名稱，說爲見使（見取）、戒道使（戒禁取）等。有部及唯識，沒有把見作爲五見來說，舍利弗阿毘曇論亦不過將惡見說爲見取、戒禁

取二見。大家把一切惡見，漠然的以見、惡見、邪見這些名詞予以顯示。邪見是最上最大的罪惡，對諸聖者都不欲見，甚至否認有聖者的存在，所以有部等不作五見之一而立邪見，作爲惡見全體的總稱。

到了大乘唯識學派，從一開始，就以見爲獨一的心所法。雖將這個說爲根本煩惱心所，但在大乘阿毘達磨集論，已將這見開爲五見來說。在其他的論典，對於見的說明，仍舊作爲五見。瑜伽論卷五八說：「見性五者，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒禁取」。成唯識論卷六說：「云何惡見？於諸諦理顛倒推求染慧爲性，能障善見招苦爲業，此見行相差別有五」。明顯的顯示：對於眞實的道理，顛顛倒倒的推求卜度，把邪的看作正的，把正的看作邪的，這種顛倒錯誤的見解，當然不是眞正的智慧，是染污惡慧所造成的。正因這些都是染慧，所以能障正確善見，招感種種的苦果，而且由這不正當的惡見，可能造成世界上無窮的痛苦，如世界所發生的無數次的大小戰爭，有那次不是由於錯誤思想所造成的？所以錯誤的不正見，實爲罪惡與痛苦的根源，不能不設法予以糾正或根絕。

由於五見過失重大，現特簡略解說如下：

一、薩迦耶見，卽是我見。謂於五取蘊所組合的生命體中，堅固的執著有個實在的自我及我所，對這又可分爲一切愚夫異生乃至禽獸昆蟲並皆現行的俱生我我所執，諸外道等妄想計度而起的分別我我所執。

二、邊執見，卽二邊見。謂以前於五取蘊上所起薩迦耶見爲增上力，更執生命自體的或斷或常：執生命體是常的，說人永遠做人，猪狗永爲猪狗，任何一個生命體，永遠都是如此的，絕對不會有所改變；執生命體是斷的，說這生命體結束了，一切歸於烏有，所謂人死如燈滅，什麼都沒有了，不會再有生命的繼續而來。

三、邪見，卽一切倒見。謂於所知事顚倒而轉，都可名爲邪見，而最主要的，當然是撥無因果。如說「無施無受亦無祠祀，是名謗因」；「無有妙行惡行諸業果及異熟，是名謗果」；又說「無有妙行，亦無惡行，是名謗用」；若說「無父無母，無化生有情，亦無世間眞阿羅漢諸漏永盡，乃至廣說，如是一切名壞實有」。諸如此類的誹撥一切，是名邪見。具此邪見，罪大惡極！

四、見取，卽見取見。瑜伽卷五八說：「於六十二諸見趣等，一一別計爲最、爲上、爲勝、爲妙，威勢取執隨起言說，唯此諦實餘皆虛妄，由此見故，能得清淨

解脫出離，是名見取」。這就是通常說的非果計果的顛倒執見。不但不知道這是虛妄的，根本不是解脫出離，但爲倒見之所支配，反而認爲這是最眞實的，這不是錯誤是什麼？

五、戒禁取，卽戒禁取見。瑜伽卷五八續說：「謂所受持隨順見取、見取眷屬、見取隨法，若戒若禁，於所受持諸戒禁中，妄計爲最、爲上、爲勝、爲妙，威勢執取隨起言說，唯此諦實餘皆虛妄，由此戒禁能得清淨解脫出離，是名戒禁取」。這就是通常說的非因計因的錯誤執見。當時印度外道，具有這樣錯誤知見的，可說是很多的。

如上五見，有的地方，稱爲五利使，是說這煩惱的性質，來得特別猛烈銳利，有了這個惡見在推動，很快會使人造出種種的罪惡，受諸種種的痛苦；但在佛法上用功修行後，最容易斬斷的，亦是這個煩惱。總說一句，一切不正當的見解，一切錯誤的思想，都名不正見或惡見。

唯識學派雖像有部那樣的，以見爲染汚慧，立見爲一心所，但不像有部那樣的，將之從慧心所獨立出來，成爲一個有實體的東西。換句話說：說見爲慧的一分是

承認的，說見有其實體則不承認。瑜伽卷五五對此有明白交代說：「見世俗有，是慧分故」。至有部所說的善淨慧、染汚慧、無記慧，雖皆是慧心所之一，但唯識學派對廣義的慧，在別境中立爲慧心所，善淨慧，在善心所中立爲無癡，染汚慧，在煩惱心所中立見。反此，南傳佛教，將慧分作善淨慧的慧根與不善慧的見兩種，沒有說到無因無記慧。

南傳佛教所說的見，如前說是不善的，有部及唯識，將見說爲煩惱，通於不善及有覆無記。更詳細說：上二界的五見，雖皆有覆無記，但欲界的邪見、見取、戒禁取見是不善的，而薩迦耶見、邊執見，則是有覆無記。唯識學上又說：五見中的薩迦耶見、邊執見，通於俱生起及分別起，亦卽通於見所斷、修所斷，其他三見，唯分別起，卽見所斷。有部則說五見皆見所斷，決不承認有修所斷的。成實論主張欲界所攝的身見、邊見及其他三見皆是不善。

最後再說一說五見與諸識的相應關係：南傳佛教與北傳有部，皆說五見唯在意識發生作用，前五識決沒有五見與之相應。但是大乘唯識，說見不但與第六識相應，與第七識亦相應的。至於在成實論，認爲見是獨一的心，與其他任何一個心心所

，是皆不相應的。但這不唯成實論是這樣說，而是經部系的一般說法。

其次所要說的，就是忿、恨、惱、嫉、慳、諂、誑、害、憍、覆的十個小隨煩惱。小隨十惑，不但不徧染心，亦不徧不善心，而且它們自類相望，都是各別生起，不能同時生起。因爲其位各有一定的局限性，所以名爲小隨煩惱。爲使易於了解，現各說明如下：

忿：忿是忿怒的意思。佛在阿含經中，作爲雜煩惱說，因而到佛滅後，諸部派的論典，亦在煩惱雜事論中，論說這個問題。有部學者，雖把忿看作是個心所，但在南傳佛教，則將忿與瞋看成是一，在瞋以外不另立忿。南傳論典對於忿的解說：「忿、忿怒、忿怒性；瞋、瞋怒、瞋怒性；恚、恚怒、恚怒性；違背、違逆、憤怒、憤慨：心之不快」。這不過是在瞋的前面，加上忿、忿怒、忿怒性之語而已。又大義釋且將十瞋惱事，以忿的定義予以說明。如說「忿以忿怒爲特相，或以憤怒爲特相，瞋惱爲作用，恚怒爲現狀」。所以南傳佛教將忿與瞋，完全看成是同一的，決不認爲是兩個心理作用。舍利弗阿毘曇論，亦沒有將忿立爲獨立的心所，只在煩惱論中，由瞋恚的譯語，解說忿的意思。這瞋恚，雖可視爲普通瞋的意味，但實是

從前後的關係，推論出忿的譯語的。如該論卷一八說：「若忿怒，重忿怒，是名瞋恚」。同論恚不善根的定義中，因亦是用忿怒一語來說明的，所以與南傳佛教同樣將忿與瞋看成是一。還有，在成實論，亦說忿是瞋的一相，沒有作爲獨立的一法而說。如該論卷九說：「有瞋，不欲捨離，或從憎愛妻子中生，句拘盧陀，義言下瞋」。依這下瞋的譯語來看，證知成實論師是主忿爲瞋的一分。

可是北傳有部學者，在法蘊足論的雜煩惱中，雖曾論說到忿，但在心相應法的列舉中，並未將忿計算在裏頭。到了界身足論，始將忿作爲十小煩惱地法之一揭示出來，從此以後，有部論典，都說忿爲小煩惱地法。至對忿的定義解說，法蘊足論將忿區別爲屬愛忿與屬非愛忿兩種，而這兩者與九惱事所說內容，又極類似。其後，入阿毘達磨論說：「除瞋及害，於情非情令心憤發，說名爲忿」。有部雖說忿是瞋的等流，但忿是在瞋後所生起的，因而兩者是不同的兩個獨立法。可是據婆沙說：西方諸師認爲忿不是瞋以外的別體，而卽是瞋的一分。

到了大乘唯識學派，開始就說忿是隨煩惱中的小隨煩惱心所之一，作爲瞋的一分假立，沒有它的實在自體。瑜伽卷八九說：「若瞋恚纏，能令面貌慘烈奮發，說

名爲忿」。成唯識論卷六說：「云何爲忿？依對現前不饒益境，憤發爲性，能障不忿，執杖爲業，謂懷忿者多發暴惡身表業故。此卽瞋恚一分爲體，離瞋無別忿相用故」。忿爲瞋的一分，假有無實自體，在瑜伽論卷五五中，已經是作這樣的說。與有部所說忿是瞋外的獨立心所，自是不同。

如上所說，可知忿是對於現前出現的境界，深深的體認到，不但是無益於己，且對己有大不利，因而就在這境上，發起忿怒的性情，甚至拿起各種的武器，莫明其妙的，不問原由的，痛擊他人，乃至演出無情而慘烈的鬪爭，使得自他都陷於苦痛深淵中。

最後再說一說忿與諸識的相應關係：有部說忿唯在欲界與第六意識煩惱相應；唯識說忿在諸識中，唯與第六意識的不善相應，而且唯存於欲界。關於這點，唯識與有部，可說是一致的，沒有不同說法。

恨：恨是怒恨的意思，爲有情的熱惱作用。佛在阿含經中，把它作雜煩惱說。因而到佛滅後，諸部派的論典，亦在煩惱雜事論中，論說這個問題。南傳佛教，雖未將恨計算在心所法中，但分別論、人施設論等，都說先有忿而後有恨，以如是恨

、怨恨、怨恨性、怨結、怨、正怨、隨續、隨結、忿堅固業，說名爲恨。分別論註等更說：恨以怨結爲特相，以不捨怨爲作用，以隨結忿狀態爲現狀。據此可知恨是繼忿而起的，是比忿更爲强有力的瞋恚，所以南傳佛教，將恨與瞋看成同一東西，不承認它是獨立的。

舍利弗阿毘曇論，在心所法的列舉中，也沒有說到恨，只是在煩惱品中，對恨予以說明。如該論卷一八說：「若欲報仇，纏、究竟纏、心行、癡業、究竟忿怒，若瞋恚，是名伺怨」。恨是屬瞋心所，可謂極爲明白。

北傳有部，在法蘊足論心相應法列舉中，雖也沒有將恨揭示出來，但在煩惱品中，曾說它的定義。如該論卷九說：「有一類，作是思惟：彼既於我欲爲無義，廣說如前，我當於彼亦如是作。此能發忿，從瞋而生，常懷忿結，諸恨、等恨、遍恨、極恨……心怨恨性，總名爲恨」。到界身足論，恨被說爲十小煩惱地法之一。從此以後的各論典，皆說恨是小煩惱地法心所。入阿毘達磨論卷上說：「恨謂於忿所緣事中，數數尋思結怨不捨」。俱舍論中亦同樣的表示了這個意見。在忿之後生恨，南北傳的看法可說是一致的。

到了大乘唯識學派，將恨說爲隨煩惱中的小隨煩惱心所。不過唯識學派，不像有部那樣的，將恨視爲實有心所，認爲屬於瞋的一分，是世俗假有的心所。瑜伽卷五五中，對這有著明白說明。至於恨的定義，瑜伽卷八九說：「內懷怨結，故名爲恨」。成唯識論卷六說：「云何爲恨？由忿爲先，懷惡不捨，結怨爲性，能障不恨，熱惱爲業。謂結恨者，不能含忍，恆熱惱故。此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別恨相用故」。成唯識論說恨假有，與瑜伽論看法一致，不同有部，一方面說是瞋的等流，一方面說是實有。

成實論不說恨是獨一的心所，而說恨爲瞋的一相。如該論卷九說：「有瞋，在心不捨，要欲還報，名優波那呵，義言報恨」。是則成實論說恨無體，與大乘唯識學所說，可謂完全同一格調。

最後再說一說恨與諸識的相應關係：有部說恨唯與欲界意識相應的不善心相應；唯識亦說恨在諸識之中，唯與欲界第六意識中的不善心相應，與其他任何一識都不相應的。關於這點，小乘有部與大乘唯識倒是一致的。

惱：惱是憤惱的意思，爲有情的燋熱心理。謂由忿、恨爲前導，觸及現前違情

的境界，忽然想起過去不如意事，不期然的從心靈深處，就會狠戾暴熱起來，如猛獸般的兇狠殘忍，欲想惱亂對方，使他不得安寧。

佛在阿含聖典，將惱亦作雜煩惱說，因而到佛滅後，諸部派的論典，亦在煩惱論中，論說惱的問題。如前曾經一再說過，南傳佛教的心識論，特別重視煩惱問題，所以將惱放在雜煩惱中，沒有把它作爲心所來說。南傳諸論典說：「惱、憤惱、憤惱性、持惱、諍處、雙執、不捨遣」。分別論註等說：「惱以雙執爲特相，以他自之德爲作用，以德量近住他人爲作用」。要之，惱在自己，望於他人，並不具有同樣德行，可是自以爲與他人相等，且對這堅執不捨，於是成爲憤惱諍論的心理狀態。舍利弗阿毘曇論，在煩惱品中，以燋熱的譯語，說明惱的意思。如該論卷一八說：「若不適意而生憂惱，是名燋熱」。所以沒有將惱說爲心所法。舍利弗毘曇與南傳論典，不以惱爲心所，可說是共通的。成實論主，說惱是波羅陀舍的音譯，義譯爲專執，是瞋的一分，沒有它的實體。如該論卷九說：「有瞋急執一事，種種教誨終不欲捨，如師子渡河取彼岸相，至死不轉，名波羅陀舍，義言專執」。這個解說與南傳佛教及舍利弗毘曇，可說大體亦是共通的。

北傳有部，在法蘊足論的心相應法列舉中，確實沒有把惱計算在內，但在煩惱品中，曾說明其意義。到了界身足論，將惱說爲十小煩惱地法之一，從此以後的各論典，皆說惱爲小煩惱地法心所。對於惱的解說，順正理論卷五四說：「於可毀事決定堅執，難令捨，因說名爲惱，由有此故，世間說爲不可導引，執惡所執，於他有情，非全不顧，擬重攝受，爲損惱因」。不過憤惱的詳細理由，有部學者之間的說法，多少是有所不同的。如據法蘊足論說，惱由法、非法而爲鬪諍，不論對他怎樣諫誨，總還那樣堅執不捨；可是入論及俱舍，則說堅執惡事不捨。

到了大乘唯識學派，開始就說惱爲隨煩惱中的小隨煩惱心所之一。至對惱的解說，瑜伽卷八九簡單說：「染汚驚慌，故名熱惱」。成唯識論卷六說：「云何爲惱？忿恨爲先，追觸暴烈，狠戾爲性，能障不惱，蛆螫爲業。謂追往惡，觸現緣境，心便狠戾，多發麤暴凶鄙粗言，蛆螫他故，此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別惱相用故」。

如上所說，我們可知：有部俱舍論等，說一個人的所以大發憤慨、暴惡之言，就是自己的過惡被人發現而受諫誨，心裏感到極大不願，於是就生憤惱。惱在有部

，說是見取等流，爲實有自體法；可是在唯識學上，不像有部那樣的，將惱說爲獨立的實法，認爲是瞋的一分，因爲離了瞋，根本沒有惱的實在相用。

最後再說一說惱與諸識的相應關係：有部說惱唯與欲界第六意識相應的煩惱相應；唯識亦與有部同樣的，認爲惱唯與欲界第六意識的不善相應，與其他諸識皆不相應。

嫉：嫉是妬忌的意思，爲有情的染著心理。謂具嫉妬心的人，終日專心一意的，從個已名利出發，如自已得到名利榮譽，心裏就有說不出的歡喜，如別人得到榮譽名利，便會感到百分之百的不高興，而且不期然的從內心中，生起高度的妬忌，認爲我還沒有得到這些，竟然爲你捷足先得，叫我怎能放得下？於是妬火中燒，想出種種辦法，以求打擊對方，使得對方名譽掃地，失去已得的榮譽。像這樣的嫉妬心，在未得聖果的凡夫，沒有那個敢說沒有，只是程度的輕重不同而已。

佛在阿含經中，將嫉說在煩惱法中，有的地方亦就嫉與慳併用。還有六諍根、十結等中，亦說到嫉。雖說這是不良的心理，但並沒有說出它的定義。到了佛滅度後，諸部派的初期論典，多數沒有把嫉說在心所法中。

南佛傳教論典，在煩惱論中，雖曾說到嫉，但心所法中，沒有說到嫉。到了註釋時代，作爲十二心所之一，始將嫉加入心所法。明白說出嫉之一語的，是法集論、分別論、人施設論等。如說：「對他人得到利養、恭敬、尊重、奉事、禮拜等生嫉、嫉妬、嫉妬性；羨視、羨嫉、羨嫉性」。簡單的說，就是對於他人的榮耀有所嫉視。

舍利弗阿毘曇論，在心所法中，雖沒有直接的揭示出嫉，但爲煩惱使的心所中，曾說到嫉妬使。如該論卷二三說：「若他得利養、恭敬、尊重、讚歎、禮拜、憎嫉、瞋恚、忿怒、心嫉，是名嫉妬使」。同樣是說不願看到別人有什麼好過自己的地方，如有，內心就放不下。

北傳有部，在法蘊足論的心相應法中，雖沒有舉出嫉來，但像南傳諸論典一樣，在煩惱論中予以論說。如該論卷九說：「有一類，見他獲得恭敬、供養、尊重、讚歎、可愛五塵、衣服、飲食、臥具、醫藥及餘資具，作是思惟：彼已獲恭敬等事，而我不得，由此發生諸戚、極戚、苦、極苦、妬、極妬、嫉、極嫉，總名爲嫉」。可是到了界身足論以後，將嫉視爲小煩惱地法之一，並被說爲獨一的心所法。如

界身足論卷上簡單說：「嫉云何？謂心不忍他之榮利」。不過法蘊足論所說嫉義，與南傳論典及舍利弗毘曇所說，大體是類似的。

到了註釋時代以後，亦卽所謂後期論典，其嫉的意義，還大體一樣。如入阿毘達磨論卷上說：「嫉結者，謂於他勝事令心不忍。謂於他得恭敬、供養、財位、多聞及餘勝法，心生妬忌，是不忍義」。順正理論卷五四說：「令心不喜說名爲嫉，此異於瞋有別法體，故有釋嫉不耐他榮。謂此於他六盛事，專求方便破壞爲先，令心焦熱，故名不喜」。

經部系的成實論，像前瞋的說明一樣，認爲嫉是瞋的一相，而含攝在瞋中，沒有自體可爲別立。如該論卷九說：「有瞋，見他得利心生嫉妬，名爲伊沙」。由伊沙的音譯語而得其名。有部說嫉是瞋的等流，因而順正理論將之說爲瞋以外的獨立別體，不可說爲假有，就是對經部說。

到了大乘唯識學派，說嫉是隨煩惱中的小隨煩惱心所，雖像有部那樣的，作爲一個心所而立，實際是像經部那樣的，以嫉爲瞋的一分，沒有瞋以外的嫉，顯揚聖教論卷一說：「嫉者，謂於他所有功德、名譽、恭敬、利養、心妬不悅爲體，能障

慈仁爲業，乃至增長嫉爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲嫉？徇自名利不耐他榮妬忌爲性，能障不嫉憂戚爲業，謂嫉妬者見聞他榮，深懷憂戚不安穩故。此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別嫉相用故」。嫉爲瞋的一分，雖有異於有部，但其他的方面，大體同於有部。

嫉與諸識相應的關係是這樣的：南傳阿毘達磨攝義論等，說嫉唯與不善心中瞋相應的二心相應。北傳小乘有部及大乘唯識，因說嫉與欲界不善心中瞋相應，所以唯是欲界所繫，唯與不善意識相應。又有部等說嫉與憂相應，亦同南傳佛教所說。成實論認爲嫉是瞋的一相，雖唯在意識中有，但不獨是欲界繫，在色界亦有嫉的存在。這說法，與南傳佛教及有部等，都不同的。

慳：慳是慳恪不捨的意思，爲有情的秘恪心理。此說慳貪的人，染著自己所得的道法，耽著自己所有的財寶，不能慷慨的施捨，深恐他人知道自己，有無量的資財，有無窮的道法，於是對諸財寶，格外的藏於秘密處，對諸道法，格外的恪嗇於身懷之中，所以他的儲蓄，不是爲儲蓄而儲蓄，乃是爲了慳恪執著而儲蓄。像這樣的人，不特今生不會有好人緣，將來還要感到愚鈍和貧窮的果報。殊不知一個人今

生所有資財和道法，是由宿世的福德和今生的助緣所湊成的。如今生不肯將之施捨，不願與人廣結善緣，對於來世有極不利的影響，所以佛菩薩度化我人，每每教人應當財法兼施，原因就在於此。

佛在阿含經中，常常亦說到慳，雖沒有給予定義說明，但却說有住處慳、家慳、利養慳、法養慳、法慳的五種。還有十結中的慳結，也是指這說的。可是到了論典時代，各部派的學者，對這慳結都曾作定義的說明，不過多在不善煩惱論中說及，作爲心所來說的，並沒有明確地方。

舍利弗阿毘曇論，在心所法列舉中，雖沒有直接的說到慳，但在煩惱使的心所中，曾說到慳惜使。如該論卷二三說：「若財物恪惜不捨心貪，是名慳惜使」。

北傳有部，在集異門足論，對住處慳等的五慳，沒有一一的說明。法蘊足論在煩惱中，將慳說爲財慳、法慳二種，並對它們一一說明。但在這兩論中，並未將慳作爲心所來說。到界身足論後，慳就作爲小煩惱地法來看。界身足論卷上說：「慳云何？謂於財法心著不捨」。品類足論卷三說：「慳云何？謂心鄙恪」。

以上是諸部派初期論典對慳定義的說明，但到諸部派後期論典對慳的解說，南

北傳的論典大體是一樣的，只是文句方面，多少有些不同。要之，慳是對於自己所有的，不論是物質的財寶，不論是精神的財寶，總是一味的愛惜不已，不願拿出絲毫給與他人。

雜阿毘曇心論卷二說：「於財法惜著，名爲慳」。入阿毘達磨論卷二說：「慳結者，謂於己法財令心慳惜，謂我所有勿至於他」。順正理論卷五四更清楚說：「令心慳著說名爲慳，謂勿令斯捨離於我，令心堅執故名爲慳，躭著法財以爲上首，不欲離己，故名慳者」。從這引述，證知有部後期諸論典，對於慳的內容看法是一致的。

成實論中雖以慳爲心所法，但在獨一法的列舉中，並沒揭示出慳，認爲只是貪的一相。如該論卷九說：「若己物不欲捨，是名慳」。其後在卷一〇雜煩惱品中，又對五慳作這樣的說：「住處慳者，獨我住此不用餘人。家慳者，獨我入出此家不用餘人，設有餘人我於中勝。施慳者，我於此中獨得布施勿與餘人，設有餘人勿令過我。稱讚慳者，獨稱讚我勿讚餘人，設讚餘人亦勿讚令勝我。法慳者獨我知十二部經義，又知深義秘而不說」。說明慳的內容，再詳細的說明五慳所有的惡報。

至於大乘唯識學派，雖說慳是隨煩惱中的小隨煩惱心所，實際只是貪的一分，假法無實自體。與成實論說慳是貪一相，可謂是類似的；與有部說慳是貪的等流，爲別有其體的實法，可謂是不同的。唯識學派說慳是貪的一分，是假有，早在瑜伽論中就作此說，不過到其他諸論典中，更爲明顯的揭示出來。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等爲慳？謂耽著利養於資生具，貪之一分，心恪爲體，不捨所依爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲慳？耽著財法，不能惠捨，秘恪爲性，能障不慳，鄙畜爲業。謂慳恪者，心多鄙澁，畜積財法不能捨故。此卽貪愛一分爲體，離貪無別慳相用故」。

最後再說一說慳與諸識的相應關係：南傳諸論說慳唯與十二不善心中瞋相應的二心相應，但亦不是常相應的，於六識中，唯與第六意識的不善心相應。北傳小乘有部、大乘唯識，亦說慳在六識中，唯與第六意識的不善心相應。關於這點，南北傳的思想，倒是相一致的。

諂：諂是矯設罔他的意思，爲有情的詐現作僞的心理作用。佛在阿含經中，亦常說到諂字，但未詳細論說。到了佛滅度後，諸部派的論典，初亦在煩惱雜事論中

論說。不過南傳佛教，不像有部那樣的，視諂爲獨立的心所，只在煩惱心所中略爲談到。

舍利弗阿毘曇論，在心所列舉中，沒有說到諂字，唯在煩惱品中，以姦欺的譯語，加以揭示出來。如該論卷一八說：「若心邪曲不正，是名姦欺」。

有部在法蘊足論的心相應法中，沒有揭示出諂，在煩惱品中論及。界身足論，說爲十小煩惱地法之一。其後各個論典，都是作這樣說。集異門足論卷三說：「諸心險性，若心姦性，若心曲性，心雜亂性，心不顯了性，心不正直性，心不調善性，皆名爲諂」。順正理論卷五四說：「於己情事方便隱匿，矯以謀略，誘取他情，實智相違，心曲名諂……匿自情事，說名爲諂」。

到了大乘唯識學派，說諂是隨煩惱中的小隨煩惱心所。所不同於有部的：有部認爲諂是諸見的等流，是有實自體的心所；唯識則說是貪、癡的一分，是假有無實自體的。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等爲諂？謂耽著利養，貪、癡一分，矯設方便，隱實過惡爲體，障正教授爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲諂？謂罔他故，矯設異儀，險曲爲性，能障不諂教誨爲業。謂諂曲者，爲罔冒他，曲順時宜，矯

設方便，爲取他意，或藏己失，不任師友正教誨故。此亦貪、癡一分爲體，離二無別論相用故」。成實論亦如唯識諂爲隨煩惱之一，如該論卷一〇說：「曲心詐善名諂」。

如上大小乘論典的解說，可知諂完全是作僞的心理。一個行諂的人，他的生活行爲，定不光明磊落，但善巧言令色，奴顏婢膝，取悅於人，以欺罔他。如自己做了不可告人的罪惡之事，爲了曲心掩飾隱匿，乃特向人諂媚求榮，一味只求迎合他人的心意。如矯設奇異的威儀，博取他人的歡喜，以謀一己的私利，可見其居心是多麼的邪諛諂曲。或自己本沒有什麼德行，但爲博取他人的好感，或是求得高度的聲譽，乃特別的僞裝自己，表現自己德行高超。像這樣的，曲順他意，掩藏己失，自不是一個正人君子，更不是一個正直的學佛行人。所以邪曲不正，諂佞成性的人，不但過失會不斷的增加，而且有智的良師益友，會遠遠的離你而去，不再給予你的教誨。所以在這世間做人，立言行事，要存直心，不可以邪曲心，諂媚於世，到處使出不擇手段的行爲。

最後再說一說諂與諸識的相應關係：小乘有部，說諂唯與欲界及色界初禪具有

煩惱相應的意識相應；大乘唯識說諂唯與欲界不善及色界初禪有覆無記第六意識相應的煩惱相應。

誑：誑是欺誑的意思，爲有情矯妄誑惑的心理。佛在阿含經中，亦時常說到誑。到了佛滅度後，諸部派的論典，亦在煩惱論中，對誑加以解說。

南傳佛教，沒有像有部等那樣，把誑作爲獨一心所而立。南傳論典，說誑以隱蔽自己所作的惡爲特相，以其隱匿不露爲作用，以其障閉不顯爲現狀。舍利弗阿毘曇論，在心所法的列舉中，沒有揭示誑，但在煩惱品，以幻變的譯語而說。如該論卷一八說：「何謂幻變？若於尊勝及餘人前，爲名聞虛譽故，自覆過失，詭譎他人」。這與南傳所說，可謂同樣是以誑爲覆蔽自己的罪惡而詭譎他。北傳有部及大乘唯識，如前所說諂的意思，隱蔽過惡，說名爲諂。有部雖說對自己無德或有德作不實的誇耀，說名爲誑，但在南傳佛教，則說這是前項諂的意思。因此，誑與諂的說明，在南傳佛教與北傳有部及大乘唯識之間，似常作著相互交錯而說，無法劃定它們的清楚界限。

有部在法蘊足論的心相應法中，雖沒有說到誑，但在煩惱品中，確曾說到這個

。至界身足論，說爲十小煩惱地法之一，其後各個論典，皆說誑是小煩惱地法心所，順正理論卷五四說：「於名利等，貪爲先故，欲令他惑，邪示現因，正定相違，心險名誑……又幻惑他，說名爲誑」。

到了大乘唯識學派，說誑是隨煩惱中的小隨煩惱心所之一。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等爲誑？謂耽著利養，貪、癡一分，詐現不實功德爲體，邪命所依爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲誑？爲獲利譽，矯現有德，詭詐爲性，能障不誑，邪命爲業。謂矯誑者心懷異謀，多現不實邪命事故，此卽貪、癡一分爲體，離二無別誑相用故」。唯識與有部所說，主要不同的一點，有部以誑爲實有心所，因他說誑是貪的等流；唯識說誑爲假法無實自體，只是貪與癡的一分而已。成實論亦如有部說誑爲獨立的一法，而在隨煩惱中予以說明。該論卷一〇簡單的說明其意義：「諂心事成名誑」。

如上大小乘論典的解說，可說誑是一種欺誑的心理。就是一個作僞欺誑的人，爲了得到自己的名聞利養，本無眞實道德，亦無任何修行，但不惜的矯詐欺誑，裝成好像很有德的樣子，或是顯示很修行的樣子，其實這都是沽名釣譽的做作，根本

沒有什麼德行可言。一個詭詐虛僞誑惑於人的人，自然是個不誠不信的人，隨時隨地都會行其巧思詭辯造惡，甚至邪命以自活的，僞現種種不正當事。如出家的僧人，不修正當道業，爲人看相卜卦等，欺誑世間愚迷的人。殊不知做人最要緊的，是誠實不欺，這樣就是這樣，端正其心的，以質直爲本，口是而心非的，決非做人之道，當更沒有資格，做個學佛行人。

最後再說一說誑與諸識的相應關係：小乘有部，說誑唯與欲界及色界初禪煩惱相應的第六意識相應；大乘唯識與有部同樣的，說誑唯與欲界不善及色界初禪有覆無記煩惱相應的第六意識相應，與餘識皆不相應。

害：害是損害的意思，爲有情缺乏悲愍的心理。佛在阿含經中，於三不善尋、三不善界等裏，說爲害尋、害界等，同時又在雜煩惱中說到害。到了佛滅度後，諸部派的論典，像上一樣的說爲煩惱。

南傳佛教沒有像有部那樣的，把害立爲獨立的心所。分別論中解釋害的意思是：「茲或以手、石塊、杖、刀、繩等損惱有情。所有如斯損、損惱、害、加害、惱、惱害、傷他，皆名爲害」。

舍利弗阿毘曇論，雖沒有把害計算在心所法中，但在多界品中解釋害時說有兩種。如該論卷七說：「若欺害衆生，悕望侵陵斷命根，是名害界」。又說：「若惱衆生，以手拳、瓦石、刀杖及餘諸惱，如是欺害衆生，侵惱悕望斷命，是名害界」。

有部在法蘊足論的心相應法列舉中，雖然有說到害，但在多界品中，曾經說到害界。至界身足論，則被說爲十小煩惱地法之一。從此以後，有部論典，皆以害爲小煩惱地法心所。法蘊足論卷一一說：「以手塊刀杖等物，隨一苦具，捶打有情，諸損、等損，害、等害、瞋恚所起，總名害界」。入阿毘達磨論卷上說：「害謂於他能爲逼迫，由此能行打罵等事」。俱舍論卷二一，亦有類似說法。

到了大乘唯識學派，說害是隨煩惱中的小隨煩惱心所。顯揚聖教論卷一說：「害者，謂逼惱有情、無悲、無愍、無哀、無憐、無惻爲體，能障不害爲業，乃至增長害爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲害？於諸有情，心無悲愍，損惱爲性，能障不害，逼惱爲業，謂有害者逼惱他故。此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別害相用故。瞋、害別相，准善應說」。不過唯識不像有部那樣的，說害爲實有的心所，認爲只

是瞋的一分而假有的。害是瞋的一分，屬於世俗假有，在瑜伽師地論，就已這樣宣說。

成實論主，雖也說到害，但不以爲它是獨立心所，認爲只是瞋的一相。音譯爲違欣娑，義譯爲中瞋。如該論卷九說：「有瞋，但欲毀罵鞭打他人，名違欣娑，義言中瞋」。南傳佛教亦沒有把瞋作爲獨立心所來看。。

如上大小乘論典的解說，可知害卽不害與悲的反面。不但對諸有情，沒有一點慈悲憐愍的仁愛心，而且具有極爲冷酷的心性，恣意的肆行宰割、屠殺、鞭打、繫縛、威嚇等事，以損惱迫害有情，甚至希望解決衆生的命根，令他有情生起苦惱，爲他最大的稱心樂事。像這樣不正常的心理，在這現實世間，敢說到處可見，亦爲大多數人之所具有。所以人與人間的相處，總是互相猜忌的，預防對方的迫害，尤其是在非理性的統治區，更是到處充滿了迫害現象，使人提心吊膽的，不能安定的生活，因而做人應儘量的設法，根絕不健全的心理，使得社會的各個角落，到處充滿和樂融洽的氣氛，不再懼怕誰迫害誰。

憍：憍是憍傲的意思，爲有情自高自大的心理。佛在阿含聖典，將憍說爲雜煩

惱。到了佛滅度後，諸部派的論典，亦在煩惱雜事論中說憍。

南傳佛教，將憍與慢看成是一個東西，並沒有予以分別處理。如他們解釋說：「憍、憍慢、憍慢性，慢、慢心、高慢、高貢、高舉、心之幢幡，傲慢、心之旗幟」。像這說法，不過是在慢上，再加「憍、憍慢、憍慢性」的三語而已。除此，看不出憍慢有什麼不同。

舍利弗阿毘曇論，沒有把憍計算在心所法中，唯在煩惱品中說到，且認憍是貢高的意思。如該論卷一八說：「若起不善心，嚴飾己身，稱歎己善，意不開解，是名貢高」。可見這是要不得的一個煩惱心理。

有部在法蘊足論的心相應法列舉中，雖沒有說到憍，但在煩惱品中，曾說到憍。到界身足論，將憍說爲十小煩惱地法之一。從此以後，各個論典，皆說憍爲小煩惱地法心所。順正理論卷一一說：「憍謂染著自法爲先，令心傲逸，無所顧性，於自勇健、財位、戒慧、族等法中，先起染著，心生傲逸，於諸善本，無所顧眄，故名爲憍」。該論於卷五四又說：「有餘師說：從貪所生，恃己少年、無病、壽等諸興盛事，心傲名憍。有餘師言：於自相續興盛諸行，耽染爲先，不顧於他，謂己爲

勝，心自舉恃，說名爲憍」。

到了大乘唯識學派，說憍是隨煩惱中的小隨煩惱心所。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等爲憍？謂或依少年、無病、長壽之相，或依隨一有漏榮利之事，貪之一分，令心悅豫爲體，一切煩惱及隨煩惱所依爲業」。成唯識論卷六說：「云何爲憍？於自盛事，深生染著，醉傲爲性，能障不憍，染依爲業，謂憍醉者生長一切雜染法故。此亦貪愛一分爲體，離貪無別憍相用故」。

唯識與有部所不同的：有部說憍是貪愛等流，爲實有法；唯識說憍是貪愛一分，是假有法。憍的假有，在瑜伽論卷五五中，就已作這樣說。南傳佛教亦沒有像有部那樣的，將憍立爲獨一的心所。還有成實論主，同樣沒有將憍立爲獨一心法，只是貪的一相，說在貪相品中。這與唯識學派說憍是貪的一分，可謂是類似的。如該論卷九說：「若深著種姓、名色、財富、少壯、壽等，名爲憍逸」。這是將憍用憍逸一語譯出以爲說明。

如上大小乘論典的解說，可知憍是謙虛的反面，恃著自己榮華的盛事，發出自高自滿的憍態，那種不可一世的樣子，似乎世間沒有一人在他眼裏。如自己的相貌

好，見到相貌不如自己的，就對他生起高度的憍傲。或是身體健康的人，對那些身體衰弱的人，就表現出一種憍態，好像說你是個風都吹得倒的人，怎麼可與我的强壯身體相比？或是自己很有錢的，就對窮人很瞧不起。或是自己學問高的，就將沒有學問的人不放在眼裏。諸如此類的很多。南傳分別論中說有二十七種憍；舍利弗毘曇說有三十九種憍。總說一句，誠如集論所說，不管得到一種什麼有漏的榮耀、光輝、名譽、利養的事，都會對人無所忌憚的自恃，以爲自己什麼都比人强。

可是像這樣講來，所要成爲問題的，就是慢亦對自己的種姓、財位等自恃高舉，是則憍與慢二者究有什麼差別？婆沙卷四三對這作交代說：「憍、慢何所差別？答：若不方他，染著自法，心傲逸本名憍；若方於他，自舉恃相名慢」。即慢是以他的種姓、財位與自己的比較而起高舉；而憍則不與他人比較，唯愛著自分的種姓、財位等而自高舉。這憍與慢的差別，在俱舍卷四、正理卷一一，亦有詳細的解說，現在不再具引。

最後再說一說憍與諸識的相應關係：小乘有部說憍唯與三界煩惱相應的意識相應；大乘唯識說憍唯與欲界不善，上二界有覆無記相應的第六意識相應。

覆：覆是隱藏覆護的意思，爲有情的僞善心理。佛在阿含聖典，將覆當作雜煩惱說。到了佛滅度後，諸部派的論典，亦是說在煩惱雜事論中。

南傳分別論、人施設論、大義釋等，解釋覆的意義說：「覆，覆僞、僞善、嫉視、嫉視業」。分別論註等則又這樣說：「覆以覆他人德爲特相，以損失他人德爲作用，以掩蔽他人善作業爲現狀」。舍利弗阿毘曇論，雖亦沒有把覆作爲獨一心所，但在煩惱品中，以懷恨的譯語將之顯示出來。如該論卷一八解釋說：「若心垢穢，煩惱所汚，是名懷恨」。

有部在法蘊足論的心相應法列舉中，雖沒有說到覆，但在煩惱雜事論中論及。至界身足論，則說覆爲十小煩惱地法之一。從此以後，有部論典，皆說覆爲小煩惱地法心所。法蘊足論卷九對此詳細的說：「云何覆？謂有一類，破戒、破見、破淨命、破軌範於本受戒，不能究竟，不能純淨，不能圓滿。彼既自覺所犯已久，作是思惟：若我向他宣說、開示、施設、建立所犯諸事，則有惡稱惡譽，被彈被厭，或毀或譽，便不爲他恭敬供養。我寧因此墮三惡趣，終不自陳上所犯事。彼卽怖得惡稱惡譽，乃至怖失恭敬供養，於自所犯便起諸覆、等覆、遍覆、隱、等隱、遍隱、

護、等護、遍護、藏、等藏、遍藏、已覆、當覆、現覆，總名爲覆」。

到了大乘唯識學派，說覆是隨煩惱中的小隨煩惱心所。瑜伽卷八九簡單說：「隱藏衆惡，故名爲覆」。顯揚聖教論卷一說：「覆者，謂於過犯，若他諫誨，若不云何爲覆？於自作罪恐失利養，隱藏爲性，能障不覆悔惱爲業，謂覆罪者後必悔惱不安隱故」。成唯識論卷六說：「

如上大小乘論典的解說，可知在南北傳中，對於覆的看法有所不同：南傳說覆是對他人的功德善事爲之隱蔽，不願讓人知道某個行者，具有高度的德行與衆多的善事；北傳說覆是隱匿自己所犯的罪惡行爲，不願讓人知道自己，曾經做過非法的勾當，以免影響自己的聲譽，失去自己所有的供養。在這兩說中，我以爲還是北傳所說的合理。不過大乘唯識說到覆的作用，較之有部所說的，加上後悔與不安穩的所依，確也有他的理由。原來一個人做了錯事，不論怎樣加以隱蔽蓋覆，免使不道德的行爲透露出去，但是在自己的內心中，有時想到所做的非是，不但感到高度的後悔，而且覺得極度的不安，認爲自己是個堂堂的人，怎麼會做出這樣錯誤的事？

所以做人最理想的，當然是不犯過錯，設若做了罪惡的行爲，就應立刻予以發露懺悔，不得把它隱藏覆護起來。戒律中說：「懺悔則清淨，懺悔則安樂」。

還有，有部說覆是其他心所的等流，爲實有的心所，但在大乘唯識，說覆是癡的一分，是假有的心所。覆是癡的一分，爲假有法，在瑜伽卷五五中，雖就已經這樣說了，但在唯識學者之間，亦有說覆是貪與癡的一分。如護法及法相宗，就是採用後說。不過小乘婆沙卷四八中，說有西方諸師，亦主張覆不是獨立的一法。南傳佛教亦不立覆爲獨一的心所。至於有部，亦有覆是貪的等流，是無明的等流，是貪、癡兩者等流的三說。其次，成實論中，雖說覆不是獨立的一法，但作爲瞋的一相，說爲摩叉的音譯與不報恨的義譯。如該論卷九說：「有瞋，常染汚心，名爲摩叉，義言不報恨」。以覆爲瞋的一相，與唯識以癡或貪、癡一分之說，可謂大異其趣。

最後再說一說覆與諸識的相應關係：有部說覆唯與欲界的意識煩惱心相應；唯識亦說覆唯與欲界不善的第六意識相應。唯識與有部，在這點上可說是同樣的。

於五十一個心所中，最後所要說的是睡眠、惡作、尋、伺的四不定。此四所以

說爲不定：一、在識方面，唯意識有，不同五徧行的定徧一切心識。二、在地方面，唯在二地，上地沒有，不同五別境的定徧一切界地。三、在性方面，既不同於十一善定屬善性，亦不同於煩惱心所，定屬不善性及有覆無記，而是或善或惡或無記，其性是不決定的。正因如此，所以名爲不定。

睡眠：睡眠是昏迷的意思，爲有情的暗昧心理。阿含聖典所說的五蓋，有惛沈睡眠蓋，可見它與惛沈有著深切的關係。睡眠雖是眠伏的心理狀態，但在阿含經中並未說到它的定義，到了部派的論典時代，才出現其意義。初期論典所說的睡眠，不是作爲心所法的睡眠，而是如佛一樣的說爲五蓋中的睡眠。因在初期的諸部派論典，在心所法的列舉中，都沒有將睡眠計算在內，經過一個時期以後，始作爲心所法來說。

南傳論典對睡眠的解說，是在說明五蓋時談到，可見還是繼承佛說而來。如法集論、分別論、大義釋等說：「身不善巧、不適業、閉塞、遍閉塞、內籠居、睡眠、夢寐、夢眠、夢眠性」。

有部在法蘊足論等的心所法說明中，在界身足論等的大地法等的心所法列舉中

，都沒有說到睡眠。睡眠加在心所法分類中的，最初是世親的俱舍論，並且以此法爲不定心所。其實，說睡眠爲心所法，婆沙論以來的諸論典，已經說到。有部的諸論典，雖皆說到睡眠，但仍是五蓋中的睡眠，或在雜煩惱中說睡眠。集異門足論卷一二說：「染汚心中所有眠夢，不能任持心昧略性」。法蘊足論卷六、卷九，亦有類似的說法。這時的睡眠，雖屬煩惱染汚，但從實際立場說，睡眠不唯是不善煩惱，善及無記也是有的。這在諸部派間，從來有不同的說法。

舍利弗阿毘曇論，在心所法列舉中，沒有說到睡眠，唯於五蓋揭示其名目。因爲沒有怎樣的解釋睡眠，所以睡眠的定義說明，自然也就不存在。

到了後期論典時代：南傳如清淨道論等，說睡眠以不適業爲特相，以心閉塞爲作用，以心退屈爲現狀。北傳如有部諸論典等，亦曾說到睡眠的定義。順正理論卷五四說：「令心昧略，惛沈相應，不能持身，是爲眠相。眠雖亦有惛不相應，此唯辨纏故……此善等別略有四種：謂善、不善、有覆、無覆」。

至大乘唯識學派，如大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等睡眠？謂依睡眠因緣，是愚癡分，心略爲體，或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，越失可

作所依爲業」。成唯識論卷七說：「眠謂睡眠，令身不自在昧略爲性，障觀爲業。謂睡眠位，身不自在，心極闇劣，一門轉故。昧簡在定，略別寤時。令顯睡眠，非無體用，有無心位，假立此名」。

成實論中，將睡眠由眠的一語譯出，在煩惱論中予以論說。該論卷一〇說：「心攝離覺名眠」。在雜煩惱品，又有五蓋說，處理睡眠，認爲眠能蓋覆慧品。又說以單致利、不善、頻申、食不調、心退沒爲生起因緣。這可說是阿含以來，爲佛教的一般說法。

如上大小乘論典的解說，可知睡眠在學者間，有著不同的說法。南傳佛教說睡眠唯是不善心所；北傳大小乘佛教，皆說睡眠通於善、不善、無記的三者。婆沙卷四八說：「睡眠唯欲界五部，通善、不善、無記」。瑜伽卷五五說：「睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應」。現既列爲不定心所，我以爲睡眠通三性說，是合理的。如爲除去疲勞以恢復健康而睡眠，待疲勞體力後，再做有益人群的事，當然是屬善的；如爲貪睡，一直賴在床上不肯起身，放棄一切所應做的自他兩利的善行，當然是屬不善；除此二者的其他睡眠，皆可說是屬於無記。

有部說睡眠爲獨一心所，因它是無明等流。大乘阿毘達磨集論及安慧三十頌釋，皆說睡眠爲癡的一分，不是癡以外的獨立心所。瑜伽論亦說睡眠爲癡分，是世俗有。不過睡眠之體，在唯識學派間，有種種的說法。如據成唯識論的介紹：有以癡爲睡眠體說，有以癡與無癡爲睡眠體說，因爲睡眠亦通於善的，有以思與慧爲睡眠體說，因爲睡眠亦通無記的。儘管有上三說不同，但均認爲不是他法一分的假法，爲別有的獨一心所。護法及法相宗，採用最後的心所說。瑜伽論等，雖說睡眠爲癡分，但那只是顯示癡與睡眠爲伴，並不就是癡的本身。

最後再說一說睡眠與諸識的相應：南傳佛教，如前所說，睡眠是不善心所，唯與不善心相應，所以與意識相應，與前五識不相應。可是小乘有部及大乘唯識，如前所說，睡眠是有善、不善、有覆無記、無覆無記的三性四種。因睡眠時，前五識全無作用，第六意識完全變爲昧劣，所以與前五識不相應，唯與第六意識相應。唯極睡眠，亦卽睡眠睡得熟熟時，因爲是無心的，其時與第六意識亦不相應，心所同樣是亦沒有，不過暫時名爲睡眠而已。再以三界所繫來說：南傳說睡眠唯屬欲界所繫，因它是屬不善的；北傳大小乘，亦說色界天以上有情沒有睡眠，所以同樣主張

唯與欲界心相應。

惡作：惡作是惡所作業的意思，亦有說爲悔的，是有情的追悔心理。佛在阿含聖典，於五蓋中的掉擧惡作蓋而說惡作。不過阿含經中，沒有說到惡作定義，到了佛滅度後，諸部派的論典，始有惡作定義的說明。

南傳佛教，在法集論、分別論等，以同一的定型句，說明惡作的意義。如大義釋說：「不許想爲許，許想爲不許，無罪想爲有罪，有罪想爲無罪。如是惡作、追悔、追悔性、心後悔、意悔恨，名爲惡作」。不過南傳論典，沒有明示惡作爲心所法，到後註釋時代，始說惡作爲十二心所之一。

舍利弗阿毘曇論，在心所法的列擧中，已將惡作由悔的舊譯語揭示出來。如該論卷二三說：「若可作不可作處，若作不作已，若於彼心燋熱、重燋熱、究竟燋熱，是名悔」。像這樣的說明惡作，是善還是不善，雖沒有明白的顯示出來，但據相應品說，因悔與善、不善、無記悉皆相應，所以與小乘雜心論及大乘唯識所說是一樣的。

有部，在心所法的分類列擧中，惡作未被計算在內，到了世親的俱舍論，始將

惡作加在不定心所法中。此雖不在心所法的分類中，但惡作從以前已來，作爲心所被承認，似亦不成問題的。有部諸論典對惡作的解說，在集異門足論及法蘊足論，仍在說明五蓋時說惡作。集異門足論卷一二說：「染污心中所有令心變悔惡作、惡作性，是名惡作」。法蘊足論卷六、卷九說：「染污心品所有心變、心懊、心悔、我惡作、惡作性，總名惡作」。這些與南傳論典及舍利弗阿毘曇論，大體類似。

有部諸論典，雖唯說染污的惡作，但在發智論卷二，業已承認無染污的惡作。到了後期論典時代，南傳佛教在清淨道論、法集論註等說：「其以後悔苦爲特相，以作不作後悲悔爲作用，以後悔爲現狀，以作不作爲直接因」。有部後期諸論典，皆亦說到惡作。俱舍論卷四說：「惡作者何？惡所作體名爲惡作，應知此中緣惡作法說名惡作。謂緣惡作心追悔性，如緣空解脫門說名爲空，緣不淨無貪說爲不淨……惡作卽是追悔所依，故約所依說爲惡作，又於果體假立因名」。惡作雖是後悔，後悔與自己所希求的不同，因而生起惡作，可見後悔是惡作的結果，惡作不過是悔的因，因立果名，稱爲惡作。不獨有部這樣講，佛教一般解說惡作，大體都是如此。

到了大乘唯識學派，從一開始就將惡作說在心所法中。不過，在瑜伽師地論及梵文唯識三十頌等，皆將惡作說爲隨煩惱，到世親的顯揚聖教論、大乘五蘊論後，則多說爲不定心所。大乘阿毘達磨集論卷一說：「何等惡作？謂依樂作、不樂作、應作、不應作，是愚癡分，心追悔爲體。或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，能障心住爲業」。成唯識論卷七說：「悔謂惡作，惡所作業，追悔爲性，障止爲業。此卽於果假立因名，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」。唯識所說的惡作，大體雖同於有部，但將惡作的作業，說爲障於心住，障於奢摩他，可說唯是唯識學派的說法。瑜伽論、轉識論、梵文唯識三十頌，雖將惡作說在隨煩惱中，但如前述以及所引用的大乘阿毘達磨集論所說，惡作既是通於善、不善、無記的三性，當然決不唯是隨煩惱。

如上大小乘論典的解說，我以爲惡作通於三性是對的，所以南傳佛教及成實論等，說惡作唯屬不善煩惱，當作隨煩惱看，無論怎樣講，總不大妥當。因爲惡作是後悔的意思，而後悔心決不唯在不善方面。做了不善事情，後悔其所作惡，固然是屬惡作，做了功德善行，後悔其所作善，同樣是屬惡作。因此有部及唯識學派，不

像南傳佛教及成實論等那樣，唯說惡作是不善性，認爲是通善、不善、無記三性的。婆沙卷三七說：「惡作總有四句：一、有惡作是善於不善處起；二、有惡作是不善於善處起；三、有惡作是善於善處起；四、有惡作是不善於不善處起」。雜阿毘曇心論卷二亦說：「當知悔三種：善、不善及不隱沒無記（無覆無記），非餘自力故。毘婆沙者不欲令悔有無記，以悔捷利故」。悔卽惡作，有善、不善、無覆無記的三種。婆沙不承認有無記惡作，所以無記惡作是不是被承認，在有部學者間，有著不同說法。

大體說來：爲迦濕彌羅的有部正說，不承認有無記惡作；在西方犍陀羅有部師，則承認有無記惡作。世親在俱舍論卷四舉婆沙說：「何等惡作說名爲善？謂於善、惡不作，作中心追悔性，與此相違名爲不善，此二各依二處而起」。據此可知，無記惡作是沒有的。衆賢論師在順正理論卷一一，亦說沒有無記惡作。可是大乘唯識學派，像有部西方師那樣，說惡作通善、不善、無記三性。瑜伽卷五五說：「睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應」。

說清楚點：如有做了盜竊的事，後來覺得這是不道德的行爲，於是追悔起來，

責備自己爲什麼做出這樣罪惡的事？惡前自己所作，當知是善惡作。如有做了施捨的事，後來認爲自己未免太傻，有錢不會自己用，爲什麼施捨給他？像這樣的追悔，惡前自己所作，當知是惡惡作。如有做了無益於人亦無損於人的事，後來追悔起來，惡前自己所作，當知是無記惡作。不過，有關惡作的三性及惡作體，在唯識學派間，亦有種種異說。據成唯識論的介紹：惡作，有以癡爲體說，有以癡與無癡爲體說，有以思與慧爲體說，別有實體說等。但瑜伽論卷五五中，以惡作爲癡的一分，並說是世俗有。從癡相說世俗有，不說假有。有部則說惡作是癡等流，爲實有說。

最後再說一說惡作與諸識的相應關係：南傳佛教，在清淨道論、法集論註、阿毘達磨攝義論，說唯與不善心中瞋恚相應的二心相應，且不是常相應的，爲有時相應的不定心所。入阿毘達磨論，則說不獨與上瞋恚二心相應，與第一貪欲心亦相應的不定心所。其實，惡作以憂受爲伴，第一貪欲心是喜受相應，兩者敵體相反，怎麼可以相應？無庸否認的，這是入阿毘達磨論的誤記。總之，南傳佛教說惡作唯與不善意識相應，前五識中完全沒有。又因這是不善的，所以唯欲界繫。成實論、大

乘唯識，同樣是說惡作唯與第六意識相應，唯欲界繫。

尋、伺：尋是尋求的意思，爲有情粗分別的心理；伺是伺察的意思，爲有情細分別的心理。尋在舊譯爲覺，伺在舊譯爲觀，所以尋伺又可說爲覺觀。佛在阿含聖典，雖常說到尋伺，但連在一起說的時候多。如說諸禪：初禪有尋有伺，二禪無尋有伺，初二禪間的中間禪無尋無伺。由於尋伺的有無，所以所修的禪定，也就說爲有尋有伺定、無尋有伺定、無尋無伺定的三定。南傳佛教自論典來，在四禪外，將無尋唯伺的中間禪，加在初二禪間，成爲五種禪說。尋伺有著深切的關係，現在綜合一起來論說。

在阿含中，單說尋的地方不是沒有，如說出離尋、無恚尋、無害尋的三善尋；欲尋、恚尋、害尋的三不善尋；親里尋、國土尋、不死尋、他哀愍相應尋、利得恭敬讚歎相應尋、不陵蔑相應尋等諸尋。又八大人覺，或譯爲八大人念，而覺與念都是尋的舊譯。又雖不用尋的一語，而以尋的同義語的思惟一語來說，如八正道中的正思惟，八邪中的邪思惟。正思惟就是前述的三善尋。如經說：「復次，諸比丘！正思惟如何？諸比丘！所有出離尋、無恚尋、無害尋，言正思惟」。不用說，邪思

惟是指三不善尋。所以南傳法集論中，以正思惟、邪思惟，處理尋心所。

阿含經中對於尋伺，雖沒有怎樣作定義的說明，但曾作爲語行而說。如經中說到身行、語行、意行的三行，對語行的說明是：「尋、伺是語行，預先尋求伺察，然後發出語言，故尋伺是語行」。雜含卷二一更清楚說：「有覺有觀名爲口行，有覺有觀故則口語，是故有覺有觀是口行」。覺與觀就是尋與伺，可知尋伺是發語言的作用。又在無尋無伺的禪定中，因爲沒有思惟作用，所以也就不發語言。無尋無伺的第二禪以上，語行滅，不發語言，不聞音聲，原因在此。

有部在集異門足論及法蘊足論，對淨善尋的正思惟定義，與一般所說尋的定義，表現出有多少不同。集異門足論卷二說正思惟的意義是：「思惟、等思惟、近思惟；尋求、等尋求、近尋求；推覓、等推覓、近推覓，令心於法粗動而轉」。法蘊足論卷七說明與初禪相應一般尋的意義是：「心尋求、徧尋求、近尋求；心顯了、極顯了、現前顯了；推度、構畫、思惟、分別」。對伺一語，有部亦沒有一樣的定義。法蘊足論卷七說：「心伺察、遍伺察、近伺察；隨行、隨轉、隨流、隨屬」。界身足論卷上說：「心巡行、遍巡行、隨遍巡行；伺察、遍伺察、隨遍伺察；隨轉

、隨流、隨屬、彼性」。品類足論卷一對這有新的部分說明：「尋云何？謂心粗動性。伺云何？謂心細動性」。以粗細分別說明尋伺，當然有了新義。

有部後期的諸論典，大體還是這樣說法。入阿毘達磨論卷上說：「尋謂於境令心粗爲相，亦名分別思惟，想風所擊粗動而轉，此法卽五識轉因。伺謂於境令心細爲相，此法卽是隨順，意識於境轉因」。順正理論卷一一說：「心之粗性說名爲尋，心之細性說名爲伺」。

如上南傳佛教及有部諸論所說，可知尋是心的粗之思惟，伺是接續尋而生的細之思惟。至悟入尊者在入阿毘達磨論中，說尋是生前五識的作用因，伺是生第六意識的作用因，其他論中，未見此說。

到了大乘唯識學派，諸論典中皆曾說到尋伺的意義。現引成唯識論卷七說：「尋謂尋求，令心麤遽於意言境粗轉爲性；伺謂伺察，令心麤遽於意言境細轉爲性。此二俱安不安住身心分位所依爲業，並用思慧一分爲體，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……尋伺定是假有，思慧合成聖所說故」。

如上大小乘論典的解說，可知尋是粗的思惟作用，伺是細的思惟作用。這點南傳佛教與北傳有部，雖說彼此是同樣的，但說尋伺是從思慧一分所成的假法，沒有它們獨立的實在自體，則是唯識學派一家之言。在唯識學派以前，雖也有唱尋伺假法說者，如婆沙卷四二介紹：「或復有執，尋伺是假」。但那假的理由，沒有明白揭出。

經部系的成實論說尋伺：「若心散行數數起生，是名爲覺，又攝心中亦有粗細，粗名爲覺，以不深攝故名粗心……散心小微則名爲觀」。說尋是散心及定心中的粗細思惟心，說伺是細思惟心。以爲尋伺就是心的自身，不視尋伺爲心所法，這可說是經部說的特徵。婆沙卷四二介紹譬喻者說：「尋伺卽心，如譬喻者」。俱舍卷二八亦說：「有餘師言：此內等淨、等持、尋、伺皆無別體……心分別殊亦得名心所」。尋伺雖不過是心的分別差別，但這有餘師言，自是指的經部師說。所以據經部系說，因爲尋伺卽是心的自身，所以不與其他心心所相應俱起，尋與伺亦不同時相應。成實論卷五說：「覺觀不應一心中生，以粗細相違故」。卷六又說：「問曰：有說覺觀在一心中，是事云何？答曰：不然……粗者爲覺，微者爲觀，是時方異

故，不應一心」。俱舍卷二八亦舉經部說：「（尋伺）心之粗細互相違故，不應俱起」。

對這，南傳論典及有部等，本於阿含所說的初禪心具有尋、伺、喜、樂、心一境性的五支，認爲尋伺相應俱起，可謂是當然的。婆沙卷四二說：「一心中粗性名尋，細性名伺」。可是世親在俱舍論卷四說：「尋伺二法定不可執一心相應……契經中……具五支言，就一地說，非一剎那，故無有過」。經典說初禪有尋伺等五支，不是一剎那的具有，所以不得俱存而是前後繼起的。像這樣的袒護經部的主張。可是衆賢在順正理論卷一一中，反駁經部的這一觀點，力說一心中尋伺可以相應俱起。

關於尋伺相應不相應，在其他部派間，也成爲一問題，宗輪論說：化地部的末宗，主張尋伺是可相應的；化地部的本宗，主張尋伺是不相應的。大乘唯識學派，採用尋伺互不相應說。瑜伽卷五五說：「所餘當知互不相應」。在所餘心所中，含有尋伺，證知尋伺是不相應的。成唯識論卷七更明白說：「尋伺定不相應，體類是同，粗細異故」。可見這個問題，在佛教學者間，有著不同看法。

最後再說一說尋伺與諸識的相應關係：而這在諸部派間，亦有不同的說法。南傳佛教說尋伺是雜心所，與前五識決不相應，對於意識，尋與第二禪以上，伺與第三禪以上的諸心不相應，在百二十一心中，尋與五十五心，伺與六十六心相應。舍利弗阿毘曇論，雖與南傳佛教一樣的，說前五識沒有尋伺相應，但意界、意識界是與尋伺相應的。成實論說前五識無分別，具有分別思惟作用的尋伺，在五識中無有，唯第六識有尋伺相應。可是有部，認爲前五識中亦有尋伺。說前五識沒有分別，約沒有計度分別與隨念分別說，但自性分別不是沒有，正因有此自性分別，所以五識具有尋伺。俱舍論卷二說：「眼等五識有尋有伺，由與尋伺恆共相應，以行相粗外門粗故」。雜阿毘曇心論卷一說：「五識界有覺有觀，粗故，乃至梵世，非上地」。所以有部主張，不獨第六意識具有尋伺，前五識亦與尋伺相應。與有部同樣主張六識有尋有伺說的是化地部，如宗輪論舉化地部本宗同義時說：「六識皆與尋伺相應」。

到了大乘唯識學派，雖主八識說，但八識與尋伺的相應關係，據成唯識論說：七八二識沒有尋伺相應，第六意識與尋伺相應，學者間沒有異論，但前五識與尋伺

相應，則有不同的說法：有的本於瑜伽說的「有尋有伺眼等識現在前」的這話，認爲前五識是與尋伺相應的；有的本於瑜伽所說，認爲尋伺與意識有關的憂、喜相應，與前五識有關的苦、樂不相應；有的本於瑜伽論所說，認爲尋伺是以名身等與義爲所緣，前五識因唯緣外境，不以名身等與義爲所緣，所以尋伺唯與意識相應，與前五識不相應。如據後說，瑜伽論說「有尋有伺眼等識現在前」，這話如何通？當知這是說尋伺由眼等識得現在前，不是說尋伺與前五識相應。這是護法正義，亦中國法相宗所採用的。

末了，對尋伺的區別再置一言：尋與伺的區別，在各部派之間，大都說有類似的譬喻。有部法蘊足論卷七舉打鐘、搖鈴等的譬喻說明尋伺差別：「如打鐘時，粗聲暫發，細聲隨轉，粗聲喻尋，細聲譬伺。搖鈴、扣鉢、吹螺、擊鼓、放箭、震雷，粗細二聲爲喻亦爾。又如衆鳥飛翔虛空，鼓翼踊身方得隨意，鼓翼喻尋，踊身喻伺，是爲尋伺二相差別」。婆沙卷四二，舉更多譬喻，作更詳細說明。總之，關於尋伺的差別，古來有很多說法，據諸所舉的各喻，可知尋伺由於先後的關係，不能成爲互相相應，而又附加很多同時相應的譬喻。

俱舍論卷四解說婆沙論同時相應的譬喻，如放在冷水上的熟酥，經過日光的照觸，水日相接非釋非凝，有人解說冷水與日光，是喻尋伺的同時存在；若說尋伺是粗細的體性，如日及水，不是融、凝之因，那就變成不是譬喻尋伺的同樣相應，反而是顯尋伺的相續繼起，轉爲採用經部的立場。順正理論卷一一，說婆沙的熟酥譬喻，被世親論破不再採用，另用新的譬喻顯示，說尋與伺，如酢與水的混合，但這亦不是怎樣適當的解說。

成實論說鈴聲中的初聲如尋，餘韻如伺，以示尋伺的先後繼起。如有部等所說尋伺，不是互相相應的譬喻。又舉波浪中的粗相爲尋，細相爲伺的譬喻，認爲大小波浪雖同時存在，但因是在不同的地方，所以這也不是尋伺相應俱有的譬喻，以此來破於一心中尋伺相應的有部說。如成實論卷六說：「問曰：有說覺觀在一心中，是事云何？答曰：不然！所以者何？汝等自說喻如打鈴，初聲爲覺，餘聲爲觀。又如波喻，粗者爲覺，微者爲觀。是時方異故，不應一心」。可見尋伺本身，是否相互相應，在學派之間，有不同說法，可謂極爲明顯，實是值得今日吾人，對此加以密切的探究。

唯識學上所說五十一個心所，到此已全解釋清楚。如前所說，心所是屬心所有的，不但與心俱存，且有相應關係，所以稱爲心相應法。可是怎樣相應，現在略爲說明。

南傳佛教說：「與心俱起、俱生、相合、同時起、同時滅、一所依、一所緣，名爲相應」。意顯心所與心相應，不獨心所與心同時生滅，其所依與所緣亦是同一。如心眼根爲所依，色境爲所緣，則其心所亦必同以眼根爲所依，色境爲所緣。唯有如此，才是相應。反之，例如色法，雖與心同時生滅，但因沒有與心同一所依，同一所緣，所以不得說色與心相應。

以相應的意思來說心所法，其思想存於一切部派之中。所謂相應之義，在諸部派之間，亦大體的類似。有部在婆沙論說有二十五種相應，於中五義平等說，不但爲相應說的正義，且爲有部論典之所一致採用。

五事等者，婆沙卷一六說：「一、時分等，謂心心所同一剎那而現行故。二、所依等，謂心心所同依一根而現行故。三、所緣等，謂心心所同緣一境而現行故。四、行相等，謂心心所同一行相而現行故。五、物體等，謂心心所各唯一物和合而

起故」。在婆沙論後的有部文獻中，據現在所知，只有法救的五事毘婆沙論，沒有完全採用五事等的這一說法。如該論卷下以「同一時分，同一所依，同一行相，同一所緣，同一果，同一等流，同一異熟，是相應義」。說明心心所的相應。於五事平等中，沒有說到物體平等，而另加上果、等流、異熟的平等。可是在雜阿毘曇心論卷二說到心所時，法救仍以五事等爲相應義。「問：相應有何義？答：等義是相應義。一、事等故，若一心中二想二受者，非相應義，以一心一想生，餘心法亦爾。二、時等，一刹那時生故。三、依等，若心依眼生，心法亦爾。四、行等，若心行青生，心法亦爾。五、緣等，若心緣色生，彼亦緣色」。世親俱舍論，繼承雜心說，亦以五義平等明相應義。如該論卷四說：「心心所五義平等故說相應：所依、所緣、行相、時、事皆平等故。事平等者，一相應中如心體一，諸心所法各亦爾」。

有部的五義平等說，與南傳佛教相應說比較：所依平等、所緣平等、時平等的三者，南傳佛教雖有，但行相平等與事平等的二者，南傳佛教缺如。不過南傳佛教，不承認有同一的心及心所，二種以上同時相應，事平等自亦爲其之所承認。至行

相平等說及其思想，在南傳佛教的文獻中，雖全沒有見到觸及，但在南傳佛教的教說中，行相平等諒亦爲其之所容認。

至大乘唯識學派，對相應的說明，與小乘有部說，沒有多大差別。瑜伽卷一說：「俱有相應心所有法，是名助伴，同一所緣，非同一行相，一時俱有，一一而轉，各自種子所生，更互相應」。又卷五五說：「問：何故名相應？答：由事等故、處等故、時等故、所作等故」。成唯識論卷二亦說：「心與心所，同所依根，所緣相似，行相各別，了別，領納等作用各異故，事雖數等而相各異，識、受等體有差別故」。卷三又說：「行相雖異而時、依同，所緣、事等，故名相應」。

依於這些所說，可知唯識學派所說心與心所相應，同時生，同所依，所緣與事等，只是行相不同而已。對有部所說的五事等義，只承認其四義平等，不承認其所說的行相平等。爲此，唯識學者特舉教理說明二者的行相差別。如成唯識論卷五說：「心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相」。心是總體作用，唯認識所緣境的總相，心所是別體作用，能認識所緣境的總相及別相，不獨心與心所異其行相，就是心所的彼此之間，受是領納，想是取像，其行相也是相互不同的。

如上所說看來，可知所謂相應，在諸部派之間，有諸不同說法，而經部系的學者，更否定心心所的相應思想，根本不承認有所謂心所這個概念，還說什麼相應不相應？

善惡臨時別配之　意識除在五無心位不起活動作用，其他任何一個時間內，沒有不在那兒跳躍不已的，因而它的作善作惡的力量最爲强大。可是它的作善作惡，不是獨自所能完成的，需要相應心所從旁協助才行。而它相應的心所，五十一個全具有。可以這樣說：不是極爲活躍的第六識，不能包含一切心所，不是一切心所相應，不能完成第六識的爲善爲惡。雖則如此，但同工作的心所，並不能同時生起，因善心所與惡（煩惱）心所，絕對是敵體相反的，一向是互不兩立的。

如意識接觸善境生起活動作用時，諸善心所就從自種子生起，與意識密切合作，參預意識的工作，完成意識所要作的善事。設意識接觸不善境生起活動作用時，無慚無愧的兩個中隨煩惱，忿、恨、惱、嫉、慳、害、覆七個小隨煩惱，再加根本煩惱中的瞋，計共十個煩惱心所，就從自種子生起，與意識密切合作，參預意識的工作，完成意識所要作的不善事。若意識接觸不善和有覆無記境生起活動作用時，

貪、癡、慢、疑、不正見的五個根本煩惱，八個大隨煩惱，諂、誑、憍的三個小隨煩惱，計共十六個煩惱心所，就從自種子生起，與意識密切合作，參預意識的工作，完成意識所要作的惡業及有覆無記。倘善惡心所全不與意識發生關係，唯五徧行與五別境心所，從自種子生起，與意識密切合作，參預意識的工作，完成意識所要完成的無覆無記性，可見善惡兩類心所，決不能同時生起。

至於善惡兩類心所各自本身：十一善心所的體性，相互順益而不相互違損的，所以可能同時生起。至諸煩惱心所，俱起或不俱起，是沒有一定的，要看實際情形。有的是可俱起的，如無明及八個大隨煩惱，可與一切惡心所俱起。至貪與瞋、慢與疑、疑與見，還有十個小隨煩惱，因它們的互相相望，彼此行相絕對乖違，所以不能同時俱起。至兩個中隨煩惱，僅能與小隨煩惱中的忿、恨、惱、嫉、慳、害、覆七個惡心所同時生起，不能普徧一切染心所及有覆無記性。至五徧行、五別境、四不定心所，均可同時生起，因它生前沒有熏成善惡種子，雖今生遇善不生善，逢惡不生惡，隨於善惡無記的三種心性，其體也就成爲善惡無記的三性。因爲如此，所以意識是善是惡，不能預先給予硬性規定，要看怎樣的心所與之相應，始能發現

它的是善是惡，所以要到臨時隨緣分別配合，方不致於混成一團的善惡不分！

性、界、受三恒轉易，根、隨、信等總相連。

强有力的意識活動，是一類相續的，抑轉易生起的？在這兩句頌中，予以清楚交代。原因意識活動的範圍很廣，而所緣的境界又特別多，所以不得不予說明。如現實世間的一切，眞可說是千頭萬緒，對客觀環境的應付，假定沒有一個靈活應變的心識，試問怎能應付得了？正因要對各個境界善予應付，所以要想保持心性的常態，是就成爲很難做到。好在意識是無限的靈活，得以應付瞬息萬變的種種事態。可是它的轉易生起，是怎樣的一種行相？能不能在多方面都是如此？頌的答覆是：

性界受三恒轉易　此明意識心王的轉易生起。性是善、惡、無記的三性，在意識中，恆常轉變改易而起。如善心當中，有不善心、無記心間之而起；不善心當中，亦有善心、無記心間之而起。如吾人前念動了一念善心，想要怎樣利益於人，怎樣爲社會謀幸福，認爲這是做人應有的表現，可是一轉念間，惡心就又生起，認爲人心是這樣的險惡，人群是這樣的勾心鬪角，恨不得毀滅人類才好，爲什麼要爲他們去謀福利？或有前念動了一念惡心，想要怎樣的破壞社會，怎樣的打擊整個人群

，使得每個人都受苦難，可是不轉瞬間，善心就又生起，認爲人與人間應該友善的，即或有些不像樣的人，亦當設法予以感化，使他成爲一個好人，我爲什麼要去爲難他們？如上這樣分析，可知一個人的起心動念，善惡是不定的，隨緣而轉變的。

界是欲、色、無色的三界，意識在三界中，亦是恆常轉變改易而起。如生存在欲界的有情，生起欲界心固不成問題，有時亦會生起色無色界的心。比方在欲界中修四禪定，到了這個禪定工夫修成，得到那個色界心，就可生起色界心；設若在欲界中修四空定，到了這個禪定工夫修成，得到那個無色界心，就可生起無色界心；在定中固然如此，但一出了定後，仍然生起欲界心。若生存在色界的有情，有時會生起無色界心。如在色界中修四空定，到了這個禪定工夫修成，得到那個無色界心，就可生起無色界心。在定中固然如此，但一出了定後，仍然生起色界心。不但三界是這樣的轉易不定，就是九地也是這樣的轉易不定。

受是苦、樂、捨的三受，或加憂、喜說爲五受，意識在諸受中，亦是恆常轉變改易而起。於中首要說明的：憂、喜二者爲心受；苦、樂二者爲身受；捨在南傳佛教，雖則說爲心受，但在北傳佛教，則說通於身心二受。所謂意識在諸受中轉易而

起；有說意識唯有憂、喜、捨的三受相應，因而轉易生起，也就唯在這三受中轉來轉去；至於苦、樂二受，唯與五識相應而起。苦是逼迫於身的，亦卽減損諸根大種的；樂是適悅於身的，亦卽長養諸根大種的；憂是逼迫於心的，亦卽有傷於心的；喜是適悅於心的，亦卽有益於心的：所以苦、樂在身，憂、喜在心。而捨既無逼迫，亦無適悅，若身若心，無有所別，凡是中容性的，皆名爲捨。但是另有一派學者說：與五識相應起的身受，固然唯有苦、樂、捨的三受；與意識相應起的心受，則具有苦、樂、憂、喜、捨的五受。爲什麼要這樣講？因苦、樂二受唯於現在境上有，憂、喜二受則更通於過去、未來諸境，而五俱意識與五識同緣現在境界，當然會同五識一樣的感受苦樂，證知意識是有苦、樂二受的。還有一個强有力的理由，就是色界三禪天的有情，唯樂無喜，稱爲離喜妙樂地，而三禪天的有情，五識完全不起活動，唯有意識發生作用，是則彼所有樂，不是意識相應的受，又是那個所有的受？所以意識通於五受，理由正當，值得信受。

與意識相應的五受，所以不斷的轉變改易而起，這全看它所接觸的現實境界決定，因爲受是領納所緣的境界。所領納的是可愛的，樂受就跟著來，所領納的是不

可愛的，苦受就跟著來，所領納的是歡欣的，喜受就跟著來，所領納的是愁感的，憂受就跟著來，所領納的是非苦非樂非憂非喜，捨受就跟著來。一般說人的情緒不穩定，時而歡欣鼓舞，時而愁眉苦臉，就是受轉易的明證。

但這唯約欲界的意識現生說，如果是上界上地的天人，由於經常的安住在定境之中，唯有善心的生起，不但三性不會轉變改易生起，就是諸受亦不會轉變改易生起，唯與喜、樂、捨的三受長時相續。不過如約多生歷劫來說，雖在上界上地，三性三界三受，同樣是恆常轉易的，因他多生之中所熏成的善惡種子，是不忘不失的。

根隨信等總相連　這是說心所法的互相牽連而起。作爲主體的心王，既是那樣的生滅不停，新陳代謝的轉易改變，統屬於他猶如臣佐一樣的各個心所，當然亦如君王那樣的連帶轉易而轉易。此中，根指六個根本煩惱，隨指大隨、中隨、小隨的二十個隨煩惱，信等是指十一善心所，等亦可以說是等取五徧行、五別境、四不定。如是所有五十一個心所，都是隨從識性轉易而起。

假定識性是善的，信等十一個善心所，立卽附和於他，同時隨之生起；假定識

性是不善的，根隨煩惱染污心所，也就不甘落後的，與之同時生起。可是這些善惡心所，不論怎樣隨從識性的轉易生滅不定，但仍能保持自身恆時染淨的特性，所以隨識轉易而轉起轉滅。假定識性是無記的，徧行等的無記心所，立刻也就乘便和他相生。不過由於徧行、別境等的通於三性，並不單行的保持原有的無記狀態，而是隨從識性的善、惡可以轉易的。就是識性善時，徧行、別境等，亦轉爲善，識性不善時，徧行、別境等，亦轉爲不善。三性的轉易固然是如此，三界、三受的轉易，當知也是這樣，不再別爲贅說。心所所以隨從心識在各方面轉易而轉易，原因心所是聽任於心王指使的，隨從心王而工作的，意識心王既於三性、三界、三受的恆轉改易，五十一個心所，自然總是與之互相牽連而起，彼此相互協調的採取同一步驟，不會相互乖違的各行其是。

動身發語獨爲最，引滿能招業力牽。

這是說明意識的業用。吾人內心所潛在的思想計劃，或要這樣那樣的精密藍圖，固是吾人行爲活動的基本要素，但它定要藉重身語的工具，才能表現出自己的所行所爲，是有益於人群的，還是有害於人群的，是爲自己建立偉大功勳的，還是爲

毀滅自己人性的，如沒有運用身、語表達內心的所思所想，別人根本就不知道你是要做什麼的，當然一切就談不上。如魚潛藏在深淵不動，人們就不可能知道其中是否有魚，一定要待魚從深淵中鼓浪而出，人才明顯的知道，其中原是有魚的。人類的行爲也是如此，假使沒有外在的身、語活動，你的爲善爲惡誰也不知。所以需要身語意三業的內外配合，才能造成感受苦樂果報的善惡業力。

動身發語獨爲最　身業的不能自動，語業的不能自發，這是誰都知道的，所以其中必有一個動身發語的推動者，不用說，這當然是內在的心識，而內在的心識雖說有八，但以意識的行相最爲强健勇銳，所以說獨爲最。爲什麼要這樣講？當知吾人的動身發語，並不是眞的盲目衝動，而是通過三個必經的階段，然後才採取實際行動的。如遇繁複重大而又特殊的境界現前，意識對它首先作番審慮計度思考，衡量它的利害、得失、善惡、是非以及怎樣適應它的次序方法，是爲審慮思。經過一番仔細的策劃和研討，就於現前境界有了適當的估計，得到應該怎樣去進行的決定，決定照所想像籌量的去做，是爲決定思。一經決定之後，認爲這樣去做，不會成爲問題，於是毫不猶豫，運動身體如實的去行，發表語言確切的表達，或簡單的說

爲以身、語處理當前的一切境界，看看是取這個境界，還是給予這個境界，是應遠避這個境界，還是趣向這個境界，是應成就這個境界，還是破壞這個境界。像這樣去做的，就是所謂造業，亦卽是發動思。

當知最初的審慮屬於謀，中間的決定屬於斷，後之動身發語屬於行。吾人的任何一個行爲活動，沒有不經過這三個程次的。如以三業來說：動身是身業，發語是語業，而意識所起的謀斷之思是意業。唯識論說：「審、決二思，意相應故，作動意故，說名意業」。因意業爲身、語二業的根本，所以一切善惡業皆根源於此第六意識。可見吾人造業的完成，完全是由最極猛利的意識爲主謀，不是其他沒有深思遠慮的心識，所能湊其膚功的。因而吾人的任何一個行爲活動，不得不三思而後行，免得造成重大罪業。

意識含有的三種思的作用，就是五徧行中的思心所，因爲思以造作爲它的特性，驅使自心令起作用。五徧行中的思心所，雖八識中悉皆具有，但前五識的了別外境，對於動身發語，固亦有它勝用，但只間接的資助意識或予助力，以了境審決而已，並不能直接的發動身語，能直接動身發語的，唯有第六意識，所以說獨爲最。

至於七八二識：末那雖有執我的作用，賴耶雖有持種的功能，可是與它們相應的思，是屬任運之思，既不採取實際行動，亦復沒有損益功用，所以通常不名爲業，只可叫做業者。

直接動身發語的，既唯意識有這功能，那它怎會發動身語的？原來吾人由六種識與境界相接觸，亦卽感覺到境界的怎樣，是有益於身心的，抑有害於身心的，或根本無損益的，於是產生苦、樂、捨的不同情緒，而對當前的一切境界，自然而然的也就發生反應，並且發生了取捨的行爲。如手接觸到火，立卽將手縮回，以免受到灼傷，當知這就是識相應思的作用，亦名爲業。

意識的造業，是單有自動發語的功用？抑或還有其他什麼特能？依於唯識論典告訴我們：色無色界的有情，同樣具有思心所，雖則沒有身語的活動，但仍然可以叫做業，因在上二界的有情，各別修他自己所修的定，而得彼二界的果報，是卽可以說之爲業。總之，有意業的時候，不定有身語二業，有身語二業的時候，則決定會有意業，所以說身語二業時，雖沒有明顯的說出意業，但實含有意業在內，這是我們所不可不知的。

引滿能招業力牽　這是說明引業與滿業的性質差別。引業是起始之業，就是引導牽引，爲意識相應思所造的强有力的善惡業，熏成善惡業種子，含藏在阿賴耶識中，到其業力成熟了時，能牽引第八識在五趣中，感受一期相續不斷的苦樂總報體。如造殺業多的，能引地獄的總報，盜業多的，能引餓鬼的總報，淫業多的，能引畜生的總報，十善業多的，能感人類及欲界天的總報，十善業多而又再加定業多的，就感色無色界天的總報。引業所感的總報，「如生爲人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命，根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都不致相同。從這引業所感的業果說，人類主要的本質是平等的」。沒有誰勝誰不如的差別，更沒有非法的階級存在。

滿業是業的究竟，爲缺乏推理作用而又不能發潤的前五識相應思所造的善惡業，雖說如此，但亦由六識之所引起的，因爲不同引業之思的强而有力，所以其所造成的業力非常微薄，但這微薄的業力，熏成了業種以後，含藏在阿賴耶識中，到其業力成熟了時，就能招感塡滿五趣總報的別報。如同生於人類，有六根完具的，有六根殘缺的，有壽命長的，有壽命短的，有大富貴的，有極貧窮的，有眷屬美滿的

，有眷屬乖違的，有相好莊嚴的，有面貌醜陋的，有才能高超的，有才能低下的，有知識廣博的，有知識簡單的。總之，人類有著各式各樣的差別，這從現實世間可明白發現，當知皆是由於滿業之所使然。

不但人類如此，就是同樣的生到天上，亦有福報的優劣不同，或是同樣的生到三惡趣，亦有苦樂的輕重不同。所以會有這種現象，還不是由於所造的滿業而來。

再以人趣來說：吾人同樣的由引業而生到人類，可是由於滿業的關係，使得吾人的遭遇大有不同。原因某人的所以得大財富，是由過去的好施而來，某人的所以非常貧窮，是由過去的鄙吝而來，某人的所以容色姝好，是由過去的貞潔而來，某人的所以諸根醜陋，是由過去的性蕩而來。諸如此類的差別不同，在這世間亦可說是隨處皆見。「這種差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於衆生共業所限制，自己現業所造成。從引業所感的果報說，如生爲人類，此生卽沒有徹底變革的可能。由於共業及現生業如此的，卽大有改進的餘地，不善的，當從善業的精進中變革他；善的，當使他增長爲更完善的。佛法重業感不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，卽由於此」。所以佛法的業力說，決不是一般的定命論。

經中對這引、滿二業曾舉喻說：引業好像畫師先畫好一個人身的輪廓，滿業則猶如在輪廓的人身上，用彩色慢慢的予以填滿。由引業而感的總報，如所畫的人像已經成功，由滿業而感的別報，如畫像中的彩色已經填滿。填滿的彩色美觀不美觀，要看填者的技藝高不高明來決定，所感的別報是不是理想，要看有情的造業爲善爲惡，甚至善惡二業若多若少來決定。

能招，是說引滿二業，能招感總別二報。業力牽又是什麼意思？意顯有情在五趣中生死輪廻，感受總別不同的果報，完全是由意識動身發語所造成的引、滿二業之所牽引的。業力牽引你上天堂，你不得不上天堂，業力牽引你入地獄，你不得不入地獄。由此可知造作善惡業的意識，在生死輪廻中，扮演著一個重要角色。不但創造有漏業是如此，就是運用意識修習無漏正道，亦可轉凡入聖，轉識成智，得二轉依果。假定是修念佛行而求生淨土的，亦可由此淨業，引生極樂淨土。有什麼業，得什麼果，在因果律說，是決定了的，沒有絲毫懷疑的餘地。所以吾人的動身發語，起心動念，定要特別小心留意，決不可隨便的忽視，致造成不可挽救而落於罪惡深淵的重大業力！當知佛法所說的業果，是世間的明白事實，不容任何人否認的

。

引、滿二業在善、惡、無記的三業中，不是善業就是惡業，因爲是與善、惡心所俱起的。至於無記業，不但對於自他沒有損益，就是對於二世亦無損益，所以不能招感來生的果報。雖則同樣是善、惡業，但又必定勢力强的，才能引生未來果報，如果是羸劣的諸業，因爲沒有勝用的關係，自亦不能爲主攝植習氣引生後果。這末說來，可見五識雖亦由善或煩惱俱起造作諸業，但沒有引、滿餘生的功用。

2 無漏清淨識

發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠。

意識的有漏雜染態，已於前二頌中說明，現在續明意識的無漏清淨態，看看它是怎樣得到轉依的，怎樣成爲純無漏的，轉依所得的是什麼智？依於因果律說：修世間的有漏業，就感五趣的果報，修出世的無漏智，當得出世的聖果。一切聖果的所以不克取證，是由意識的一向順生死流，而意識所以一向順生死流，實由我法二執的從中作祟。而我法二執又各有俱生與分別的兩類，略明如下。

所謂俱生我執，是指無始時來，六七二識，虛妄熏習，由於內在因力，恆與身

根俱起，不待邪教及邪分別，便能任運自然而轉。但這又有常相續和有間斷的兩種：如第七識緣第八識的見分，妄執以爲是實自我，從無始來一直到無漏觀智未生起前，總是恆時相續存在的。若第六識緣諸識所變的五蘊相，於上幻起我的錯覺，妄執以爲是實自我，雖也是從無始來就存在的，但容有少時暫停不起。這兩種俱生我執，既是任運而起的，亦是最極微細的，很不容易把它斷除，要到修道位上，修殊勝的生空觀，方能逐漸的除滅。

所謂分別我執，雖說不與身俱，但須種子內熏，亦須外緣湊助，亦即要待邪教及邪分別，方得生起作用，且唯是第六意識所有的。但這同樣有兩種：就是緣邪教所說的五蘊相，本不是實在自我，而意識妄想分別以爲是我；或緣邪教所說的影像，更不是實在自我，而意識妄想分別以爲是我，這兩種分別我執，因是虛妄分別起的，行相既非常粗顯，斷除亦相當容易，一入初見道的時候，見到無我的眞理，立刻就知其我不可得，我的妄執也就除滅。

所謂俱生法執，是指無始時來，六七二識，虛妄熏習，由於內在因力，恆與身根俱起，不待邪教及邪分別，便能任運自然而起。但這亦有常相續和有間斷的兩種

：如第七識緣第八識的見分，對這我相緣得更爲精細，實際與上所說的俱生我執，大體是相似的，不過不了解賴耶是相似繼續不斷的緣生如幻的假法，而妄以爲它是具有固定軌格的法體。從無始來一直到無漏觀智未生起前，總是恆時相續存在的。若第六識緣諸識所變的五蘊、六入、十八界等相，不知這是心識之所變現的，而在上面生起實法的觀念，妄執以爲是實有法。這兩種俱生法執，既是任運現起的，亦是最極微細的，很不容易把它斷除，定要到初地至十地的修道位上，修殊勝的法空觀，方能逐漸的斷除。

所謂分別法執，雖說不與身俱，但須種子內熏，亦須外緣湊助，亦卽要待邪教及邪分別，方得生起作用，且這亦唯第六意識所有。但這同樣的有兩種：就是有的緣小乘教法所說的蘊、處、界等的諸相，不知它的假有無實，而意識妄想分別以爲是實在法；有的是緣外道所說神我等的影相，不知它的根本不可得，而意識妄想分別以爲是實在法。這兩種分別法執，因是虛妄分別起的，行相既非常粗顯，斷除亦相當容易，一登地入於初見道時，見到諸法的眞理，了知諸法不可得，法的妄執立刻除滅。

有了如上的我法二執存在，自然就形成兩大障礙來。這話怎講？謂由我執爲主體，就有煩惱障礙涅槃的煩惱障現前；若由法執爲主體，就有覆蔽前境障礙菩提的所知障生起。這二執二障，可說是向無上佛道前進的最大絆脚石，亦是轉凡成聖的最大障礙，如不撲滅這二執二障的阻力，不但使你不能向覺道安然前進，要想轉凡成聖亦是不可能的。所以修學佛法的行人，定要斷除這二執二障！

發起初心歡喜地　要想斷除二執二障，必須修習我法二空觀智，但能修習這個觀智的，唯有第六意識可以擔任，因爲第六意識確有負起返入聖流的能力。怎樣著手修習？最初從觀行位修生空觀，到達七信位的這個階段，其觀行發生相當的力量，漸次能伏分別我執，令其不再生起妄執，不過還未做到盡伏；一旦進入八信位後，開始修法空觀，經過十住、十行、十回向的三賢位，到了加行道的階段，觀力增强能夠降伏盡淨，從此可以使他不再現行。

行者在加行位上，繼續修四尋思觀，抉擇諸法法性諦理，到了加行究竟時，就捨差別的事相，實證平等的眞如，入於見道而證初歡喜地，成爲聖者菩薩。但這不是簡單所得的，而是經過多劫的勤修，現在始得斷除分別障種。證得一分眞實轉依

，親自體悟眞如妙理，成爲名符其實的菩薩，對於自己的將來成佛，已經得到無畏的決定忍可。其時內心中的歡喜，眞是到了無法形容的地步，所以名爲歡喜地，又名爲極喜地。於此地中，具有入地心、住地心、出地心的三心。所謂初心，是指初入歡喜地的一念心，就在這個初入心位，就能斷除分別我法二執。到這時，一心求證的眞如，已由根本無分別智體證到。

菩薩行者在未登地以前，不論怎樣修行，因爲是以有漏第六識而修，其有漏的聞思修慧，雖能發生一股力量，漸伏分別所起二障，總還是個異生性，居於凡夫的地位，定要到世第一後心，運用高度的智慧，徹底斷除異生性，而完成了聖人性，始得入於聖者位。小乘在見道位的時候，固亦證悟了諸法眞理，但他們所證的只是生空理，對於法空理還未體驗到，可是菩薩所證到的，不特是生空理，就是法空理，亦明確見到，所以遠遠超勝於二乘。小乘證得生空理後，只能成就自利行，並不能從事利他，而菩薩證得了生法二空理，因爲自信自己決定可以成佛，不特成就自利行，且積極的去完成利他行，這當然又不是小乘聖者所及的。正因如此，所以生大歡喜。地是可踐履的意思，其性極爲仁厚，不論受到怎樣的壓力，都不會有不愉

快的表現。又名能持，意顯到了初地這個階段，有個特殊的力量，能持無量的功德。亦名能載，如大地的能夠荷載一切，意顯初歡喜地的菩薩，有股雄厚的力量，能荷無量的法門。復名生成，意顯登地以後，能夠生成無量因果。更名可依，意謂此是一切諸法之所依止。

地前加行位上的行者所修加行，雖亦能正觀察諸法，但因還是屬於有漏的，同時又還沒有能夠離相，未得實證諸法的眞實義，所以妙觀察智不能現前，入於初地以後，不特體悟諸法眞如妙理的無漏根本智生起，就是觀察萬有諸法差別相的後得智亦現前，所以開始發起妙觀察智，這智定與無漏六識及徧行等相應而起，名爲妙觀察智心品。

俱生猶自現纏眠　入初地時，雖斷分別我執及分別法執，但出觀位的時候，由於有漏識的依然生起，還不能做到無漏的一味相續，俱生我執及俱生法執，猶仍不時的現前，所以說「俱生猶自現纏眠」。纏就二執二障的現行說的，就是它們的功用現起時，還有一股相當的力量，纏縛著聖位上的聖者有情，使他們仍然感到有點不大自然。眠就二執二障的種子說的，就是它們潛在的力能，隨逐衆生眠伏在藏識

中，隨時隨刻會發生現行活動。基於以上理由，所以稱爲隨眠。登地的菩薩，爲什麼還如此？原因在於初登聖位的菩薩，所有無漏的觀行智力，未能深入而還很薄弱，有漏無漏仍然相互間雜的生起，所以俱生二執的種子猶自眠伏不動，俱生二執的現行猶自現起未滅，未能得到眞正純無漏的境界。

遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

意識於入初歡喜地時，雖已開始得到轉依，但還沒有達於圓滿，原因就是俱生二執種現，猶還相間而得現起活動。但是不論什麼事，只要繼續向前進，總會達到更理想的成績，所以登地以上的菩薩，不是停止在所得的位次，但在自己的本位，仍積極的修眞如觀，經過有相有功用行的階段，就可到達化染爲淨，從漏無漏的相間，到達純一不雜的無漏，轉下品的妙觀察智，成爲中品的妙觀察智。

遠行地後純無漏　這是正明意識的轉依。行者在不斷的修眞如觀中，從二地到七地的這個階段，所修的還是有相有功用行。所謂有相，卽對諸法作有相觀。因爲行者這時的修行，對諸有爲相深深厭惡，不能安住在無相思惟中。所謂有功用行，就是在修觀行中，不是任運自然的，而是要加功用行，才能於所修的得到相應。到

第七遠行地時，工夫進了一步，成爲無相有功用行的後邊，强而有力的俱生我執，逐漸的予以摧毀，由下品妙觀察智轉爲中品妙觀察智。此中所謂無相，卽對諸法作無相觀。第六現前地的菩薩，雖也能作無相觀，但還沒有到達純粹無相的地步。悟入第七遠行地的聖者，不特能作無相觀，且能長期的無間的安住無相觀中，但還是有功用行，未能在無相住中，捨棄有加行的功用。因爲如此，所以稱爲無相有功用行。再由遠行地繼續向前進，進一步踏入第八地的無功用行，經過第九善慧地，第十法空地，直至等覺金剛心的這一階段，由於我法二空觀智的更爲加强，俱生法執亦予斷除，於是中品妙觀察智轉爲上品妙觀察智。

從這個敍述中，我們可以知道：遠行地實爲轉依的重要關鍵；向前它可承上有相有功用行，而達無相有功用行，善修無相觀行，長時無間的安住於無相上，到了無相的邊際，其觀智的工夫，遠遠的超過世間二乘道，二乘是遠不及遠行地菩薩的。向後它可啓下無相無功用行，雖還不能做到像八地菩薩那樣的任運現起無功用住，但第八地無分別智的任運相續，畢竟還是由於第七地的無相有功用行而來，沒有第七地的無相有功用行，怎麼會有第八地的無相無功用行？八地菩薩的無分別智，

既然能任運相續而起，一切煩惱永不能動，方得名爲純無漏道。不過由於耽著無相的寂滅，雖諸煩惱不能傾動，但還不能無功用行的去饒益利樂有情而已。

觀察圓明照大千　這是說明果德。所謂觀察，就是指的妙觀察智，意顯此智善能觀察萬有諸法的差別，善能運轉利用無礙的辯才，善能覺悟一切的有情，善能利樂一切的衆生，其功用的殊勝，眞是不可思議。諸佛菩薩所以能夠化導一切有情，可說完全由於運用這個智慧，假定沒有這個智慧，化導衆生是很難的，所以名爲妙觀察智。

妙觀察智的業用，大體有三大特點：一、圓，圓是圓滿的意思。謂到第八不動地後，第六意識轉成純一清淨的無漏妙觀察智，其體具足一切功德，無欠無餘的成爲最極圓滿的。二、明，明是光明的意思。謂八地後的妙觀察智，其體最極光輝燦爛的，能夠明照一切的一切。三、淨，淨是清淨的意思。謂八地後的妙觀察智，其體最極無漏清淨的，任何一個染法，都不與之相應。好像中秋夜晚的月亮，體圓明增離垢，照臨大地格外來得分明。當知佛菩薩所得的妙觀察智，照臨三千大千世界，不但明顯的地方可以照到，就是幽暗的地方亦可照到，眞是所謂無有一處不照矚

的，所以稱爲照大千。

佛經中所說的三千大千世界是這樣的：一個日月所照臨的地方，叫做一個小世界，等於現在所說的一個太陽系。合一千個小千世界，名爲中千世界，合一千個中千世界，名爲大千世界。在大千世界上加上三千兩字，表示大千世界是從小千、中千、大千三種之所合成的，而這三千大千世界，就是一佛所化國土。諸佛是無量無邊的，大千世界當亦是無量無邊的。就佛的度生功能言，不只可度一個世界的衆生，而是可度無邊世界的衆生，但因各個佛的度生因緣不同，所以經中但說一佛化度一個大千世界。

八地以上的菩薩，於相及土皆已得到高度的自在，能夠示現種種的身形，度化各類不同的衆生，到佛的最高果位，一切功德皆已圓滿，一切智慧皆已成就，所有威力悉皆無邊，所轉成的妙觀察智，圓滿徧照大千世界，固然不成問題，說法度諸衆生疑惑，使皆得到一切利樂，自更不成問題。接著所要說明的，就是妙觀察智所要觀察的，究竟是觀一些什麼？現據成唯識論，略說三點如下：

一、行者在長時期的修智過程中，一旦得到無漏智的現前，直接親證平等不二

的諸法眞如，是爲觀察諸法自相。自相，是眞如法性的本有狀態，不與其他東西發生任何牽涉關係。親證了諸法眞實性後，又復體認千差萬別的諸法共相，原來彼此有著極爲深切的關係，不如諸法自相那樣的單純。以較通俗的話說：諸法各有自相，如地以堅爲自相，水以溼爲自相，火以熱爲自相，風以動爲自相，色以變礙爲自相，受以領納爲自相，想以取像爲自相，行以造作爲自相，識以了別爲自相，慧以知爲自相。如是一切法，各自住其相，眞可說是河水不犯井水，井水不犯河水。諸法亦有共相：如說無常性，這是徧攝一切有爲法的，就是任何一個有爲法，沒有不是生滅無常的，所以無常是一切有爲法的共相。又如說一色法，這是徧攝顯色形色的一切色的，亦卽凡是青黃赤白、長短方圓等的色法，沒有不包括在色中的，所以色法是一切顯形色的共相。對於這些自相共相，認識得清清楚楚的，是妙觀察智的功用。成唯識論說的「觀察諸法自相共相無礙而轉」，正是指此。

二、佛菩薩所得的妙觀察智，可以統攝觀察一切無量的總持，一切無量的定門，一切所發生的功德珍寶。如以一心攝觀無量事相，統歸於一眞如理，或以極少的文字，攝持衆多的意義，並且使之不散不失，是爲總持的意義。修習禪定的行者，

從不斷的修學練習中，得到心一境性的不向外馳散，是名爲定，如何得彼禪定，亦不是簡單的，定要有其門入，其作禪定之因的，是爲定門。修學總持及修習定，必然都會發生無量珍寶，絕對不是空無所得的，但這所得的珍寶，不是世間所重的財寶，而是出世的行者，所極重視的功德法財。如由定所得的各種神通，由總持所得的四無礙辯，皆是出世的功德法財。成唯識論說的「攝觀無量總持、定門及所發生功德珍寶」，正是指此。

三、妙觀察智統攝如上一切，得到四無礙解及諸神通，於是不但具有無量慧辯，而且亦具無邊威力，所以能在大衆法會中，現起無邊的作用，如爲大衆宣說妙法，示現各種教授教誡，斷諸衆生一切疑惑，令諸有情皆獲利樂，方便善巧無有違失。因得妙觀察智的佛菩薩，不是無關痛癢的說說，而是將所得的實際經驗，無保留的告訴衆生，衆生得到實際經驗的人指點，自然獲得廣大利樂。成唯識論說的「於大衆會現無邊用，說法斷疑有情獲益」，正是指此。

三　第七識頌

帶質、有覆、通情本，隨緣執我量爲非。

第六意識已經講完，現續講第七末那識。末那是印度話，中國譯之爲意。以思量爲它的性相，這到下面會要講到。由於它爲第六識所依，所以特地名爲意根，但亦可以名爲意識。唯與第六意識不同的，因第六意識的得名，是約依意根生起說的，就是依意之識名爲意識，乃是所謂依主釋。但第七末那名爲意識，是約意即是識說的，不論是識的業用和識的自體都即是意，與第六意之識的意識，當然有著極大的不同，此是所謂持業釋。例如藏識，識就是第八識體一般。第六與第七兩識得名的差別，原因在此。

經論中把第七名意不名意識者，大概約有下列幾種原因：一、恐與第六意識相互混淆；二、末那雖同時也可以名心，也可以名識，但積聚的心義，了別的識義，不及第八識和前六識，唯思量的意義，爲任何識所不及；三、末那是第六識的近所依，就是第六識從於所依之根名意識，好像前五識依於眼等根，從它的所依名眼識等，而所依根之意，即是第七末那識。由於有這三個原因，所以第七特名爲意。

關於第七識生起所應具備的緣，在頌文中也沒有說到，現在特先略爲說明，依照唯識論中所說，末那生起所須具備的緣，在諸識中是最少的，只要根本依，作意及自種子的三緣，若加等無間緣的開導依，就成四緣而生。阿賴耶識的根本依，實就是第七識的所依，因爲第七依於第八才得生起的。瑜伽論五一說：「由有阿賴耶識故，得有末那」。不特如此，阿賴耶識的根本依，又爲第七識的所緣，因爲第七識緣於第八識見分而執爲我的，對法論卷二說：「意者，謂一切時，緣阿賴耶識」。唯識三十頌更簡單的說爲：「依彼緣於彼」。頌中的兩個彼字，都是指第八阿賴耶識。

關於第七識所相應的受，在諸受中，唯與捨受相應，不但沒有苦樂二受，就是憂喜二受亦無。原因末那緣境，行相極爲幽微，所以沒有其餘諸受情緒的反應。

帶質有覆通情本　此明末那所緣境及其識性是什麼。前明境有三種，但爲末那所緣的，只是帶質境一種。前面說過，末那是以第八見分爲所緣境，就是託第八識的本質境，變起自心中的相分，作爲自己的所緣，所以名爲帶質境。在這當中，不用說，第七末那識的見分是能緣心，第八賴耶識的見分爲所緣境，而這七八二識的

見分，發生能所緣的關係時，便帶起第八識的見分本質而緣，亦卽所謂心與心法連帶而起，爲眞帶質，此眞帶質，因爲是從所緣的本質起，所以不同無質獨影，不假所緣之質，唯從第六見分心上的忽然現起。至於與眞帶質相對的似帶質，謂第六識於緣過去的塵境時，須變本質上相似的相狀而緣。如以燈照壁，壁上的光相，從燈的能照一頭所生的相似形相。因爲是由變帶生起的，所以名爲似帶質；因爲是有質獨影，所以又名眞獨影境。

此帶質境是不正當的分別，於境界上起諸錯誤的行解。如第七識於第八識上，幻現起我體觀念的錯誤行解的相分。而這相分，一方面由於第七識的無明渲染所成，可以說它通於執情，一方面是由第八識的似常一相配合所成，因而可說通於本質。換句話說，就是一半和所緣的第八見分同一種生，而另一半和能緣的第七見分同一種生。由此七八兩個見分心聯帶燦起的一種假相，便是第七識所緣的帶質境，可說這是一切有情的生死根本。

正因有此生死根本，所以世間一切凡夫，總爲愛著色境之所牽纏，無法予以割斷或突破。如地居二天，男女的身形相交，夜摩天的男女勾抱，兜率天的男女執手

，變化天的男女相笑，他化天的男女相視，乃至非想非非想處天的有情，愛根亦還未斷除，所以名爲通情本。

當知有情之所以名爲有情，原因就是第七見分能緣心，恆常起諸執著的心念，堅執第八識見分爲我，並且對它愛戀不捨，所以名爲有情。第八見分既爲第七所緣的境，當然也就成爲第七識的本質，所以名之爲本。由第七識見分執第八識見分爲我的所謂相分，是從七八兩頭見分生的，所以名之爲通。如此，爲什麼不叫帶情境而獨名爲帶質境？當知這是情所變的，只有情帶彼質，不是彼質帶情，因爲仗質而生，挾帶似彼本質，所以名爲帶質，不得名爲帶情，這是很重要的，不可不予注意！

有覆兩字，是明識的性別。前面一再說到善、不善、無記三性。末那於三性中，唯屬於無記性，而無記有有覆與無覆的兩類，末那唯是有覆無記性。因末那的體性，既沒有順益作用，善事又不會去做，又沒有違損作用，惡事亦不會去造，總是長期的保守它那中庸無記性的態度，雖則保持這樣一個態度，但又經常的爲我癡、我見、我慢、我愛的四根本惑，不信、放逸、懈怠等的八大隨煩惱之所纏裹，因而

就把眞實的義相穩藏蓋覆起來，使得第七識對於境界的認識，無法明晰的辨別清楚，於是幻起以爲是我的錯覺，牢牢的在這上面有所執著，不能無阻礙的向聖道前進，覆障聖道無漏智的現前，覆障自心的使不得清淨，所以叫做有覆。雖是有覆染汚法，但它的行相任運微細，不感可愛和非可愛果，無法予以記別，所以名爲無記。不特欲界如此，就是上二界中，由於根、隨二惑尙未斷除，雖說其性是不善的，但由定力攝伏覆藏，所以同樣爲無記性。

隨緣執我量爲非　此明末那的識量。如上所說的三量，末那唯通非量，不通現量與比量。末那所緣的第八識見分，不論從那一角度去觀察，是都不夠資格稱爲我的，但因第七識的認識不清，隨其所緣妄執爲我，所謂非我計我，所以其量爲非，因它這種審量，望於第八不稱本質，固然是屬非量，望於所起變相不稱相分，同樣是屬非量。當知此識疎所緣的境緣，固是第八識的見分，而此末那親所緣的境緣，則是自識的相分。若自若他，都是依他起性，無常無主，無有所謂自我，怎可妄執爲我？不可執我而仍妄執爲我，這不是非量是什麼？

現成爲問題的，就是末那爲什麼妄執第八見分爲我而成非量？主要當然由於第

八識的見分，其性恆時相續不變，具有似常似一的我相，末那不知這是相似的常一，以爲眞的是常是一，所以自然將之執取爲我。

依唯識說，特別是護法說，每識具有四分，末那既能緣第八識見分，爲什麼不緣其餘的三分？賴耶內在的自證分及證自證分，形態極爲幽隱微細，不是末那所能辨別認識到的，所以不緣。至賴耶所緣相似外境之根身器界的相分，不特構成生命體的根身是有間斷的，就是廣大的器界，一般認爲天長地久的，實亦有其間斷的時候，既無常恆的狀態，亦無統一的象徵，所以末那不以之爲緣而執爲我。至賴耶內在所含藏的種子相分，特別是世間有漏種子，到了無漏道生的時候，就被對治不再存在，與恆常一味的我義不合，所以末那也就不以它作爲所緣。至緣賴耶見分爲我，具有三點特殊意義：一、恆轉，就是在時間上，第七我見恆時生起，一直都是那樣的任運相續不斷。二、內執，就是第七識的執我，但執自己的內我不捨，並不執於外在的什麼我。三、一境，就是第七識但執第八見分爲境，任運一類的相續，始終都是如此的，沒有任何的改變。具有這樣三種特殊的意義，所以就形成了末那所有的俱生我執，而這俱生我執，與第六意識思慮計度所有的分別我執，顯然有所不

同。

八大、偏行、別境慧，貪、癡、我見、慢相隨。

此明末那所相應的心所。在五十一個心所中，是全部相應？抑部分相應？頌中明白告訴我們，只有十八個心所相應，其餘三十三個心所，皆不與第七識相應，爲什麼？當知第七末那，識性唯是無記，並不是不善的，屬不善的兩個中隨煩惱，自就不能與之相應。末那行相較爲微細，不像十個小隨煩惱那樣來得粗動，所以沒有小隨十惑相應。末那緣境唯緣現在，沒有什麼其他希望，所以沒有欲心所。末那既是一味的堅執見分爲我，沒有什麼需待印持決定，所以沒有勝解心所。末那既是唯緣現在境，當然不會憶念曾習境界，所以沒有念心所。末那心識是散亂的，不能安定在一處所，所以沒有定心所。因爲如此，五別境心所中，如上所說四個，皆不與之相應。末那性唯是染污的，與善心所的性質，敵體相反，所以沒有十一善心所相應。末那任運緣境，不能造作諸業，所以沒有追悔的惡作心所。緣境過於疲憊，身心感到重昧，才會需要睡眠，末那不藉外緣，身心亦不重昧，那裏會有睡眠？於意言境（意中之言，名爲意言，亦卽爲意之所思的），淺深推度，尋伺二心所才會生

起活動，末那不緣意言境，亦無粗轉和細轉，沒有尋伺二心所活動的餘地，所以亦復不與相應。除去這些不與末那相應的心所，其所相應的十八心所是：

八大徧行別境慧　八大，是指不信、懈怠等的八個大隨煩惱；徧行是指作意、觸等的五個徧行心所；別境慧，是指五別境中的慧心所。五徧行，是徧一切識而活動的，末那當少不了以爲助伴，八大隨煩惱，唯識學者間，有不同的看法：有說與末那相應的，有說不與末那相應的。奘譯唯識，以護法爲正義，護法認爲末那是有八大隨惑相應的，因爲八大隨煩惱，是徧一切染心的，而第七末那識，正是屬染污心，當然和這八徧染心所相應。

護法論師以爲：末那心性是昏昧無堪任性的，原因由於有惛沈相應，假定沒有惛沈相應，末那應決沒有心性昏昧無堪任的現象；末那心性是具有喧囂性的，原因由於有掉舉相應，假定沒有掉舉相應，末那應決沒有喧囂不停的現象；末那是心多流動而不安定的，原因由於有散亂相應，假定沒有散亂相應，末那應決沒有心多流動散蕩的現象；末那心性是雜穢污染的，原因由於有不信相應，假定沒有不信相應，末那應決沒有雜穢污染的現象；末那所以居於染污的地位，原因由於有懈怠、放

逸相應，假定沒有這二心所相應，末那心性應如善等一樣的清淨，不當會有染污的現象；末那經常是有煩惱現前的，原因由於有失念、不正知相應，假使沒有這二心所相應，怎麼會有令諸染污煩惱現前的現象？本此證知在有漏位上，末那是和這些心所相應的。

不過末那所相應的心所，行相極其微細，本不是我們所能知道的，我們所以得知八大隨惑與末那相應，是依第六識與這方面心所相應，比類推知的。

別境慧，本通於三性，但與末那相應的，是約染污慧說，染污慧的生起，才能分別計度。而此所說染污的慧心所，正是我見之體，所以加入相應心所之中，並非我見和慧可以俱起，這是我們所不可不知的。

貪癡我見慢相隨　此明末那所相應的根本煩惱。根本煩惱，或說六種，或說十種，但與末那相應的唯有四種，所以唯識三十頌說：「四煩惱常俱」。意顯末那自無始來，在未到達無漏以前，任運不轉易的，恆時常相續的，和四根本煩惱相應，且在每個上面加個我字，稱爲我貪、我癡、我見、我慢。所謂我癡，就是深深的迷執於我，以爲這我是千眞萬確的，因而不明無我眞理，常與我見相應。所謂我貪，

亦名我愛，就是深深的愛著於我，沒有一時一刻的捨離，不特對已得的自身而起貪愛，就是對未得的自身亦起貪愛。所謂我見，亦名身見，是以慧爲體的。就是緣於非我的賴耶見分，而妄執爲是實有自我，並且深深的染著，決不承認不是我。所謂我慢，就是仗恃所執的我，令心高舉起來，總以爲自己是最了不起的，不把任何人放在眼中，好像天地間只有自己是最偉大的。

末那爲什麼沒有瞋惑相應？當知瞋是憎背的意思，對不滿意的人事而生起的，現在末那與所執我，彼此關係親密得不得了，相互愛戀得難捨難離，怎容瞋恚生起？末那爲什麼沒有疑惑相應？當知疑是猶豫不決的意思，對不決定的事物而生起的，現在末那緣於賴耶見分，有著堅定的審決力，肯決不移的認爲是我，不會對它有絲毫的懷疑，所以沒有疑心所。末那爲什麼不與其他四見相應？原因五見都是慧心所的種類，在同一心所中，沒有二種同時並生的道理。我見既是那樣深重而又恆與末那相應，在我見以後而生的邊見，當然沒有生起的機會，怎麼可能與末那相應？邪見、見取見、戒禁取見，都是分別起的，不是俱生起的，所以亦不與末那相應。

恒審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷。

這兩句頌，是明末那體性行相及其所有的業用。所謂體性，就是識的自體，當四分中的自證分。所謂行相，就是能緣的業用，當四分中的見分。體和用雖說是差別的，但兩者的意義極爲相近，所以不妨綜合的來說，況且用是體家之用，體是用家之體，原亦分不開的。

恒審思量我相隨　這是正式解釋第七識的體性與行相。唯識三十頌簡單的說：「思量爲性相」。意顯末那識的體性，固然是思量，末那識的行相，同樣是思量。實際來說：識體的作用是思量，而這思量是見分的行相，照理單說思量爲相就可以了，爲什麼還說思量爲性？當知識的體性，極爲難以了知，欲知識的體性，唯有從識作用，加以仔細思索，明白識用是思量，舉用以顯其體，就可知其性亦爲思量。因爲這樣關係，所以名爲思量爲性相。

思量是思慮量度的意思，亦可說是緣慮的意思。如以心心所緣境作用言，並不限於第七識，而是通於諸識的，因爲諸識皆有緣慮的作用。現在所以特別命名第七爲思量識，是因這識具有恒與審的二義，亦卽恒審思量的功用獨在第七識。恒是顯示不斷而常相續的；審是顯示計度而深明的。說到這兒，不妨以四句加以分別。

一、恆而非審：如第八識體，自無始以來，就一直這樣的永遠相續，從來不曾間斷過的，相續不斷的恆義，在賴耶本身來說，當然是具有的了；但它在所緣的境上，並不能予以深刻的審度，所以缺乏深明計度的審義。正因它是恆而非審的，所以不得稱爲思量識。

二、審而非恆：如第六識於所緣境上，具有精審刻劃的作用，特別是對分別所起的我法二執，確是經過深明計度的再三考慮，始牢牢的執爲實我實法的，不用說，所謂深明計度的審義，在意識本身來說，當然是具有的了；可是它在五無心位上，其活動的作用，暫被凍結起來，所以缺乏相續不斷的恆義。正因它是審而非恆的，所以不得稱爲思量識。

三、非恆非審：如前五識的思量功用，雖不能說不是沒有，但因它的作用常常有所間斷，不能相續無間的恆時思量；同時五識所緣的，只緣現在的現實境界，加以只有自性分別，不能深思熟慮的計度，當然也就缺乏了審義。正因它是非恆非審的，所以不得稱爲思識量。

四、亦恆亦審：這正是指現在所講的第七識體，它從無始以來，一味在生死流

中，相續不斷的活動，沒有片刻的間斷過，是卽顯示末那具有恆義；它的行相雖極幽隱，可是緣第八見分時，特別來得細微深刻，肯定的無疑的，將之計度爲我，是卽顯示末那具有審義。正因它是亦恆亦審的，思量的意義獨勝，所以特名末那識，而以思量爲其性相。

末那識的恆審思量的功用，不僅在雜染位上具有，就是在清淨位上亦具，如果分別染淨兩位的不同，只是執我與不執我的差別而已。世間末那，審思我相；出世末那，審思無我。現在是講染汚位上的末那，所以說爲我相隨。因它在未轉識成智前，總是一味的執取我相，審察我相，從不寸步的相離。但同樣的稱爲我，又有人我與法我的差別。人我，又名補特伽羅我，就是執著有個實有的生命體，出生入死的數數不斷的往返諸趣，感受各種不同的果報，於是就妄執有個常一主宰的自我，是爲人我執，亦名補特伽羅我。衆生所以會有這樣的妄執，實因第七識緣於第八識的見分，不了解它是相續法，是因緣所起的生滅法，是幻化不眞實的法，於是妄起實法之執，以爲諸法是實有的。再見此賴耶往返諸趣，一味生死相續，就又執取它爲眞實我，是生者，是命者，是受者，便謂實有人我。

這末說來，末那緣賴耶所起的我執觀念，究竟是人我執？抑或是法我執？依於唯識所說，通於我法二執。因二執的生起，有連帶關係的，不是各自獨立。不過就二執範圍說，法執寬於我執，我執定依法執起的，有實法執的觀念，始有人我執的假想，其實同時俱有，並無前後次第。如定顯示兩者差別，就是法執並不需要依於我執，亦即有法執時，不必定有我執，但是有我執時，亦必具有法執。

有情日夜鎮昏迷　這是正式解釋第七識所發生的業用。有情，是指一切衆生，爲具有情愛、情識而營爲活動的生命。日夜，在此代表生死。鎮是常的意思。昏迷，是迷惑不醒的意思。連接起來，是說一切衆生，長期處在生死中，顚顚倒倒的迷惑不醒，不自覺知的沉沒於苦海，無以自拔超脫。原因就是第七識妄執第八識的見分爲我，以此迷情的我執，蓋覆決斷的理智，所以爲情所牽，總是昏迷不醒，可見衆生的昏迷不悟，根本在於恆審思量，有個實有我執，常時相隨而已。這末說來，可見衆生的生死輪廻，關鍵全在第七識的執我上，第七識所有的我執，一天沒有打破，生死一天不了。不特如此，最大問題，還有無明恆與第七識相應，以致不論對什麼事物的看法，總好像戴著有色眼鏡，不能看清事物的眞相，從而長期在生死中

，過著似乎具有眼睛的黑暗生活，不能有一念的覺醒，這不是「有情日夜鎮昏迷」是什麼？經中對這描繪說：「諸異生類，恆處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺」。

從無醒覺的昏迷有情，不說不做布施、持戒等善事，會流浪生死中，經常頭出頭沒，就是不斷的修諸善業，如慈濟廣大的人群，施捨一切貧困苦難者，乃至見佛相好，聽聞佛法，因第七識牢牢的執著有個我，對於我的觀念，一刻也不放鬆，因而所做一切善事，終於仍舊是屬有漏，不能成爲無漏清淨。不特一般人所做善事如此，就是生無想天的天人，具有染著性的前六識，雖全不起活動作用，不再染著什麼物我，但因第七識的我法二執未斷，成爲聖者固然沒有資格，而且被判定爲外道天，與佛法中的三果聖者，或第七地菩薩所修的滅盡定，有著根本不同。是以要想跳出生死大關，如何斬斷第七識執我的繩索，該是學佛者的最要課題。不然，任你怎樣修持，還是生死中人，要想成爲出世聖者，那是絕對不可能的。

太虛大師說：「到這裏才平了社會的不平，人心的不良，根本原因是由第七作祟。明了這個理，可見思想簡單的唯物主義，以爲衣食住平均，就能解決人生痛苦

，使天下太平，這是不明人生眞相的。要知道人的求衣食豐裕，只是我貪的一部分發展，這只是資生之物。第七執我不是這樣單純的，還有人爲求精神快樂，捨棄物質享用，並且連肉身也可不要的，如印度的投崖、拔髮等外道。還有我慢熾盛的人，由我慢影響前六的作爲，處處要光榮體面，在人上而不肯受人壓制，所以雖以多少金錢運動他，也不能使他屈服。可見只求衣食住平均，以爲就能解決人生痛苦，依佛法看起來，實在覺得他們無知，同時又感覺到他們可憐」。

四惑、八大相應起，六轉呼爲染、淨依。

吾人意識的活動，縱然有時傾向於善，甚至對人類發生慈愛的情愫，認爲人與人間，應該互相友愛，不應互相對敵，但因受到末那內自執我的影響，不特不能忘去人我相，完成最高尚的人格，而且日夜昏迷不醒，始終分別人我如何，因而人生問題，固終不得解決，社會紛擾，也難獲得避免。但爲什麼會有這樣的現象？在這兩句頌中，給予圓滿說明。

四惑八大相應起　此明有情日夜錮昏迷的原因。原來第七識的發生活動，我癡、我見、我慢、我愛的四根本煩惱，固然時刻與之相應，把第七識包圍得緊緊的，

就是不信、懈怠等的八個大隨煩惱，也經常寸步不離的追隨第七識起諸作用，所以沒有片刻停止的，恆審思量有個我相。正因如此，便令一切有情，日夜鎮於昏迷，不能從根本四惑包圍而出，亦不能從八大隨惑包圍中解脫出來。

六轉呼爲染淨依　唯識學上有轉識、本識之說。本識，是指第八阿賴耶識；轉識，通指前七識，不僅六識爲轉識，因前七識，都從根本識轉變生起的，所以稱爲七轉識。不過同是轉識，彼此又有相生爲依的關係。如以意爲所依，意識得以生起，意識作爲所依，五識得以生起。當知此中所說的意，是指意根而言，不是說的意識。現在這裏說前六識爲轉識，約它染淨轉易說的，而它所以染淨轉易，完全是受第七末那意的影響，因爲前六識的任何一個思想行動，沒有不受第七識的有力影響。如前六識的一切活動，是清淨的抑雜染的，問題不在前六識的本身，而在第七識對它的影響如何。如第七識本身是在雜染法的包圍中，前六轉識就不可能不受它的相當牽制，成爲有漏的染污的，設若第七識從染污的包圍中脫穎而出，前六識的思想行爲活動，自然也就轉成清淨的。

是以前六識如果造惡，其本身染污固不用說，加上第七識的我執未破，又有四

惑、八大包圍它，自更隨其染汚而染汚。卽或有時行善，如以布施來說，假定第七識的我執未破，所行布施的功德，也只好成爲有漏的，亦卽只可稱爲布施，不得稱爲布施波羅密，必須通達施者、受者及所施物的三輪體空，方得稱爲清淨布施，亦得名爲布施波羅密。假定三輪不空，不管你做多少功德，都是有漏雜染的，而所以三輪不空，病在第七識的我執作怪。正因前六轉識，依於末那染淨而染淨，所以前六轉識，特稱呼第七末那爲染淨依。

是以唯識學上說末那有二類，就是染汚末那與清淨末那。末那在染汚位時，前六轉識依之亦成染汚，末那在清淨位時，前六轉識依之亦成清淨，證明第七識，不但爲前六轉識染依，亦爲前六轉識淨依。由於它是六轉識的染淨依，所以站在修學佛法的立場講，用功到達怎樣的程度，是應予以特別注意的。

2 無漏清淨識

極喜初心平等性，無功用行我恒摧。

前五識與第八識的轉依，都要到最高佛果位上；第六識與第七識的轉依，在菩薩的因地中就可做到。所謂「六七因中轉，五八果上圓」，就是這個道理。原因菩

薩行者，在向上前進時，雖說相當的吃力，但只要不斷邁進，逐漸推翻不平等的觀念，認清所緣第八見分的眞相，識透它不但不是平常所認爲的我，就是看成爲法的觀念亦錯誤，因而不再在我法上計執，平等性智就會慢慢現前，對於整個人生的看法，自然也會予以改變，不致自恃陵他的將自他對立起來。

不過，從有漏轉依到無漏位，亦卽所謂平等性智相應位現前，大體要經過三個階段：一、不論是諸凡夫，不論二乘有學，不論七地以前菩薩，當他們緣於第八識見分，抱持有個我執的觀念，其心必然是有漏的，因而在這階段，稱爲人我見相應位。二、不論是諸凡夫，不論二乘無學，不論是諸菩薩，當他們的法空智未現前時，緣於第八識時，法我執的觀念未捨，因而在這階段，稱爲法我見相應位。三、到了見道、修道位上，法空智果現前時，緣於眞俗諸法，生起平等性智，不特見、修二道位包括其中，就是最高佛果位亦攝其內，因而在這階段，稱爲平等性智相應位。前二位是有漏，第三位是無漏。有漏位中，第一是染汚位，第二是不染位，因而總共成爲三位。現在所講無漏清淨位，不用說，是指平等性智相應位。

極喜初心平等性　極喜是簡說，具足應云極喜地，或說爲歡喜地，亦卽所謂初

地，爲踏上聖者菩薩的第一階位。這時，「其內心中所得的歡喜，是從來所沒有得過的，是歡喜中的最勝歡喜」，亦卽到達歡喜的最高峯，沒有任何方法可以形容，所以稱爲極喜地。

前講第六識轉成妙觀察智時，是在入歡喜地的初心，所謂「發起初心歡喜地」，現說第七識轉成平等性智時，同樣是在入歡喜地的初心，所以說爲「極喜初心平等性」。這末說來，可見六七二識，是在同一時候轉依。原因在修行過程中，第七識本身，沒有聞思加行的功用，單憑自己的力量，不能得到轉依，因它本身力量太過薄弱，但六七二識的關係極爲密切，第六不僅是第七所發之識，且亦以第七爲所依根，所以在資糧位和加行位上，唯有運用强有力的意識，修習聞思修三慧的功行，來推動第七識向上進步，而第六意識所修生法二空觀智，一旦發生相當的力量，給予第六意識上所有分別我法二執，一個極其沉痛的襲擊，使分別我法二執輭化下來，不再頑强的堅執不捨，到了進入極喜地初心時，正式得到見道，契證二空眞理，將第六意識所有的分別二執，予以徹底的撲滅，證得無漏體性的妙觀察智，進而以之再影響第七識發生變化，使第七識俱生我法二執，不再發生現行活動，第七識

也就慢慢轉成平等性智，其體成爲無漏。不過這時所轉的，還是下品平等性智。在此成爲問題的，就是第七識上除去什麼執障而轉成平等性智的？答：

無功用行我恒摧　行者入於見道，雖得平等性智，但還屬於下品，俱生我執猶仍不時現行，尚未得到純淨無漏，因而必得再從初地開始，繼續不斷的向前進修，務期在登地後的修學過程中，運用意識修生空觀智，才能逐漸的予以摧毀。由於俱生我執的非常頑强，從初地到七地的這個階段，雖說智力也在不斷的强化中，但還沒有足夠的力量，摧毀無始的俱生我執。因在這階段所修觀行，還是屬於有功用行，不是任運而自然的，所以當行者入觀時，無漏智現前，使我執的執障，受到相當控制，不起活動作用，但一出了觀時，無漏智不能相續，有漏心又復生起，其我執的執障，自亦隨之而生，證知有功用行的無漏觀智，不能相續不斷的現前。必須登上第八不動地，其時所用的觀行，自然的發生作用，不加絲毫的造作，無漏的生空觀智，也就恆時無間斷的現行，有力去摧毀俱生我執，所以說「無功用行我恒摧」。到了這時，俱生我執永伏不起，其智也就轉爲中品平等性智。

我執雖已恆時爲之摧毀，然而俱生法執，仍然屹立不動，因而到了第八地後，

仍得繼續運用第六意識，進修生空觀智與法空觀智，來克伏第六意識與第七末那識上的俱生法執，使其不再發生現行活動。此中應該分別說明的：第六意識相應的俱生法執，在地地中雖已漸伏，但眞正的令其永伏，不再發生現行作用，要到第八地後，至意識相應的俱生法執種子，雖地地中漸斷，但要眞正斷盡，要到金剛無間道時，亦卽在成無上正覺的前一刹那。而第七末那識相應的俱生法執，不說無功用行的八地菩薩，仍然對它沒有一點辦法，因爲它的現行作用，在地地中或伏或起，直到金剛道時，法空智果現前，方能永伏其現行活動作用。至末那識所相應的俱生法執種子，亦如意識相應的俱生法執種子，要到金剛無間道時，亦卽在成無上正覺的前一刹那，方能達到頓斷的目的。到了這時候，第七末那識成爲純淨的無漏，其智是就轉爲上品平等性智，而且做到無窮無盡的長時相續。

染污的第七末那，到了清淨位上時，轉成無漏的淨識，爲什麼稱爲平等性智？要知末那在因位中，妄執有實我實法，於是在人我上分自分他，在一切法上分彼分此，甚至分疆立界的呈現無限差別，不能做到一律平等，現在旣然永除我法二執，轉染污識成清淨智，以此智慧觀諸自他有情及一切法，自然都是平等無差別的。現

據唯識論典，將之納爲二類平等，說明平等性智所以得名平等性智：

一、觀諸自他有情平等、大慈悲等恆共相應：在這現實世間，所以分自分他，造成各種不同階級，顯示彼此壁壘森嚴，甚至鬥爭得你死我活，各爲自己的利益打算，完全由吾人內心執著有個我，從自我爲中心出發，把自我以外的看成他人，再就自他的校量中，將自我總是看得很高，將他人總是看得卑下，於是形成了人類的不平等，正因人類產生種種不平等的現象，也就爲人類帶來了無窮苦惱和糾紛。聖者菩薩修生空觀斷除我執，徹底觀達自他平等，不特認爲人與人間沒有差別，就是一切衆生間亦沒有差別，因而大慈大悲，自然恆共相應，不會再對他人及諸衆生有所敵視或輕蔑，而且發現他人痛苦時，就好像自己痛苦一樣，要平等的拔除他們所有的痛苦，然後內心才能有所自安，見到他人沒有快樂時，就好像自己沒有快樂，要平等的給與他們各種快樂，然後內心才會感到愉快，是爲自他平等。本此說來，可知大乘菩薩的慈悲心，完全是建基於人我平等上的，如果沒有這一人我平等的觀念，大慈悲心絕對不會生起的。

二、觀達一切諸法平等、無住涅槃之所建立：在這現實世間，所以分疆立界，

認爲這法不是那法，那法不是這法，終日在諸法中，妄分高低勝劣，自己滿意的法，就想佔爲己有，自己不滿意的法，就想排除出去，於是不斷的爲法爭奪，也就爲人類造成許多問題，病根還不是由於我人的執著諸法實有。聖者菩薩修法空觀智，了達一切諸法原是如幻如化的，根本沒有什麼染淨勝劣的差別，當然諸法悉皆是平等的。觀一切染法的如幻如化，了知沒有什麼可怖畏與厭患的，由是雖經常的住在生死世間，但不爲世間生死所染，仍然成就種種的淨法功德；因觀一切淨法的如幻如化，認爲沒有什麼可貪愛與染著的，由是雖經常的住於寂滅涅槃，但不爲寂滅涅槃所限，仍然照常的度化各類有情。所以大乘菩薩所證的涅槃，經中稱爲無住涅槃，莊嚴論說不住涅槃。

聲聞緣覺的二乘行人，站在唯識學派的立場說，以生空觀智，通達我空，破除我執，這當然沒有問題，但因沒有法空智的關係，不能悟入法空眞如，法執也就無法打破，於是以爲生死是染汚法，會染汚吾人的自心，因而對之深深厭患，恨不得立刻跳出生死，認爲涅槃是清淨法，會使吾人得到解脫，於是對之深深祈求，恨不得立刻入涅槃宮。由於內心有這祈厭觀念，所以念念不忘涅槃的急證，只要自己獲

得身心解脫就好，所以不能長期的安住在世間，如法的度化一切有情。雖說他們同樣的可以得到涅槃，但所得的只是無餘涅槃，不得稱爲無住涅槃。既不能不住生死，不住涅槃的化度有情，當然失去了像佛菩薩所有的大慈大悲。於諸有情無大慈悲，於一切的染淨諸法，妄起欣求厭患分別，所以雖得無我智，因不了諸法平等，不得名爲平等。二乘之所以不及菩薩，被佛斥爲焦牙敗種，原因可說全在於此。所以修學佛法的行人，應觀一切法的平等無差別，方不致於墮入二乘。

佛地經中，說平等性智，由十種相，圓滿成就，現在將之引證於下：一、證得諸相增上喜愛平等；二、證得一切領受緣起平等；三、證得遠離異相非相平等；四、弘濟大慈平等；五、無待大悲平等；六、隨諸衆生所樂示現平等；七、一切衆生敬受所說平等；八、世間寂靜皆同一味平等；九、世間諸法苦樂一味平等；十、修殖無量功德究竟平等。這十種平等相，是十地的修果，而且每一地中，都略說平等性，如何修習圓滿，唯有一一地中，所證平等法性，修習得到圓滿，而後佛地所成就的平等性智，始得究竟圓滿無缺。經中在以偈頌別顯平等性智相貌說：「普徧眞如智，修習證圓滿」。意謂於初地時，得到平等無分別智，觀到眞如等一切平等，

但並沒有完成，還得一地一地的修習，使之展轉展轉的增勝，展轉展轉的得到清淨，直到最高的佛地，證得圓滿究竟清淨，同時證到法界一切理事平等，始爲平等性智的究竟圓滿成就。所以嚴格說來，七識雖在因中轉成平等性智，但要到佛果位才得究竟。

如來現起他受用，十地菩薩所被機。

此明平等性智的妙用。菩薩證得諸法畢竟平等的究竟眞理，洞悉人法沒有勝如的差別，了解自他是不二的，於是爲大悲心之所驅使，能不住生死，不住涅槃的度化衆生，以此爲基本的動力，再以大無畏的積極精神，充實自己的無緣大慈，同體大悲，進而隨順所應度化的機宜，示現各種不同的身相及各種不同的國土，以發展無所不度的大慈悲心，以充實往來不息的無限本懷，以圓成幻化所作的佛事。所以菩薩行者，不但在因中果敢勇毅的捨己爲人，就是到最高佛果亦不忘如何度生。可見佛菩薩的度生，不是暫時而永久的，亦卽徹始徹終的，盡未來際的，常無間斷的，運用種種方便，以作利有情事。

如來現起他受用　如來是指證覺的佛陀，所謂無所從來，亦無所去，得名如來

。諸佛如來所示現的身相，唯識學上說有自性身、受用身、變化身的三種。攝大乘論彼果智品說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。如是法身或自性身，爲佛所自親證到的，爲佛佛所能互見的，是如來自性清淨本體，常住不變，不生不滅，離諸名相，絕諸言思，雖無色心差別相用，但爲受用、變化二身之所依止。

又說：「受用身者，謂依法身，種種諸佛衆會所顯清淨佛土，大乘法樂爲所受故」。如是受用身或報身，依於法身而有，法身雖是體用圓滿，但因它是無一切相，衆生所不能見；因此利益衆生的佛事，不得不現起受用身。所以知道有此受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中，爲地上菩薩所見的佛，所以稱之爲受用身。他受用身在清淨佛土中弘闡大法，令大乘菩薩受用大乘法樂。但像這樣所說的受用身，是指他受用身說。

除此，還有佛的自受用身，這是由佛在無量劫中，修集無量福德智慧，莊嚴法性功德，最後證得大圓鏡智現起的華藏世界海永恆而圓滿的色身，恆續湛然的盡未來際的受用清淨法樂，如是清淨法樂，唯佛獨自受所用的，不特天魔外道所不能知

，就是聲聞、緣覺以及菩薩，亦所不能領受得到的，所以稱爲自受用身。如是自受用身，是一切如來的各別自體，微妙不可思議，所居是純淨土。十地菩薩都不能享受到的清淨法樂，始從自己的平等性智中，示現微妙清淨功德身，專爲教導十地菩薩，現大神通，轉正法輪，令其斷絕疑網，受用大乘法樂。

論中又說：「變化身者，亦依法身現起」。像釋尊在印度的八相成道就是變化身。最初從兜率天內院示現沒相，示現來到人間受生，示現享受世間五欲之樂，示現踰城出家去修行，示現到外道的地方修諸苦行，菩提樹下證等正覺而得成佛，在鹿野苑等轉大法輪，最後到拘尸那入大涅槃。此變化身，不但示現八相成道，還能生起種種變化身事，所以生起種種變化身事，目的爲了利樂一切有情，有情是有種種不同身相的，所以不得不現起種種變化身，說種種不同的教法，化度初發心的菩薩、聲聞等二乘人，並及在異生位的衆生，令其善根成熟，不生三惡趣中，進而脫離三界，得到生死解脫。

自性、受用、變化三身的身字，是體的意思，亦依的意思，或衆德聚義，有這種種意思，所以總名爲身。自性身，是佛親所證覺的，佛佛互見的，常住不變的，

他受用及變化二身，隨機所見差別而有變化。這是從隨所見而推論到佛的本身以及從他所見不同，立有三身差別。

十地菩薩所被機　諸佛所有的他受用身，專爲地上聖者菩薩所示現的，亦唯登地以上的菩薩才能得見。地上菩薩既有階位不同，佛就隨其諸地不同，所現起的他受用身，固然有著勝劣差別，所現起的清淨佛土，也有廣狹多少不同。如爲初地所現的是百丈身，坐在百葉蓮華上，宣說布施波羅密，爲二地所現的是千丈身，坐在千葉蓮華上，宣說持戒波羅密，爲三地菩薩所現的是萬丈身，坐在萬葉蓮華上，宣說忍辱波羅密，乃至爲十地現百萬億丈身，坐在百萬億蓮華上，宣說智波羅密。

所謂十地菩薩是：初證二空理的名歡喜地，遠離戒垢的名離垢地，得殊勝定的名發光地，能燒二障的名燄慧地，智功超越的名難勝地，勝智現前的名現前地，功用至極的名遠行地，衆惱不動的名不動地，得無礙智的名善慧地，蔭蔽一切的名法雲地。這個他受用身，雖是如來現起，但不是如來親自所受用的，而是登地的十地菩薩所受用的，可說這是如來所覆被的當機衆。

如來現起的他受用身，爲什麼獨被機於十地菩薩？因爲要到十地菩薩，才夠資

格見到如來他受用身，至於地前菩薩、二乘聖者、五趣有情，是佛變化身所要化度的對象，不能見到佛的他受用身，不能聽到佛的圓頓大教，所謂「有眼不見舍那身，有耳不聞圓頓教」，正是指此。

四　第八識頌

性唯無覆、五徧行，界、地隨他業力生。

1　有漏雜染識

本頌的頌文，已講七轉識，現續講第八識。第八識就是阿賴耶識，爲輪廻的主體，亦縛解聯繫者。爲唯識的中心思想所在，可謂極爲重要。有人說：唯識講的第七識，是爲建立人生論，或是建立人生觀；唯識講的第八識，是爲建立宇宙論，或是建立宇宙觀。宇宙觀與人生觀，確爲世間一般學說，特別是哲學所要建立的，佛法對之當不忽視。從全體佛法看，佛法是不是有本體說，學者間有著不同觀點，暫且不去論究，但唯識學却肯定第八識爲宇宙本體，原因宇宙萬有皆由第八識所變現的，沒有第八識卽沒有宇宙，是則第八識在唯識學，自有其特殊重要性。

第八識一般總稱爲阿賴耶識，這到頌文會要講到。可是第八識有其不同的意義，所以在唯識論及經典中，本其不同的意義，立有種種的名稱。現舉七種異名如下：

一、所知依，這是攝論開頭就講到的。所知，是指染淨的一切法，而這一切法的所依，就是阿賴耶識，或說染淨一切法，皆依賴耶而建立，所以賴耶又名所知依，論說「阿賴耶識說明所知依體」，就是此意。

二、阿陀那，這是深密經所曾講到。欲色界的有情生命體，不用說，是由過去業力之所招感。但是作爲生理機構的五根，所以在一期生命中，得以活潑潑的存在，並且引起一種覺受，原因由於阿陀那識的執持，如阿陀那識不執受有色諸根，有情生命立刻會崩潰，成爲一具無生機的死屍，所以阿陀那識的功能不可或缺。

三、種子識，經論中亦都講到。染淨諸法是由阿賴耶識所變現的，而賴耶之所以能變現一切諸法，則是由於種子識，徧能任持有漏無漏種子，假定沒有種子識的徧能任持，能生的諸法種子早就散失，那裏還能變現諸法？

四、異熟識，這是引業所感得的有情總報眞異熟體，三界五趣四生的有情總果

報體，完全是由這異熟識而得。簡單的說：異熟識於善惡業種子，使之成熟，以酬於引業的有情總果報體的眞異熟，所以稱爲異熟識。

五、心，賴耶同時還可叫做心，心是種種積集的意思，有此積集的種子心識，染汚意及前六識才得生起，假定沒有它的話，諸法無有轉變現起的可能。賴耶爲諸法種子積集的處所，也因諸法的熏習，賴耶因之而存在，所以特又將它名之爲心。

六、阿賴耶，這是第八識的自相，自相和自體的意義是差不多的，第八識所以名爲阿賴耶，就是點出賴耶的自體。關於賴耶的名義，到「浩浩三藏不可窮」句，再爲詳細解釋，在此暫且不談。

七、無垢識，這是轉依以後的清淨識，其體是最極清淨的，爲一切無漏法之所依止。此識從證佛果那時開始，一直盡未來際的，都是清淨無有垢穢的，所以名爲無垢識。如有偈說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切礙，圓鏡智相應」。煩惱所知障垢，悉皆得到永離。

至於此識生起所應具備的條件，頌中同樣沒有說到，但依唯識學說，賴耶是依四緣生的，就是種子緣、境緣、作意緣、染淨緣，若加等無間緣，則可說爲五緣生

。

性唯無覆　此明賴耶識的性別。在三性中，第八識唯是屬於無記性，而在有覆、無覆兩類無記中，又唯屬於無覆無記性。因第八阿賴耶識，在諸心識活動中，不但沒有受到四根本惑的包圍，亦沒有受到八大隨惑的包圍，無有染污煩惱蓋覆它，既不障於聖道，亦不蔭蔽於心，所以名爲無覆無記。無記是對有記說的：善因感可愛的果，惡因感非愛的果，如是善惡因果，各有它的自體，可以明顯的深刻的加以記別，所以稱爲有記；此識是異熟果，不能記它是善是惡，在善惡兩類中，無以記別，名爲無記。

賴耶在三性的類別中，所以唯是無記而且是無覆，因爲此識完全是酬引業所感招的眞異熟的總報果性，不能不是無覆無記的。唯識學者對此，特舉三大理由：

一、是異熟性：作爲諸趣生命果報體的，絕不可能是唯善性或唯惡性，假定唯是善性或唯惡性，所謂苦樂昇沈的變遷現象，就不可能出現。以人天善趣說，報體假定唯獨是善的，那就應永遠是這樣的善性，不善法沒有機會可以生起，如不善法眞的不可能發生，亦卽永遠的不作惡，所謂流轉就無法建立。再以三惡趣說，報體

如果唯獨是惡的，那就應永遠是這樣的惡性，善法就不可能生起，如諸善法眞的不生，亦卽永遠的不行善，所謂還滅亦卽無由建立。成唯識論說：「異熟若是善染者，流轉還滅，應不得成」。爲了建立流轉還滅，作爲諸趣眞異熟報體的阿賴耶識，不得不唯是無覆無記性。

二、善染所依：從現實世間看，可以明白發現，不論什麼東西，彼此互相對立，必定非所依止。善染是敵體相違的，善法不能爲染法作所依止，染法不能爲善法作所依止，這是任何人所知道的。因而要想作爲善染諸法之所共依，其體不能不是中庸無記性。作爲總異熟報體的第八識，正好是無覆無記的，所以能夠統納一切善染諸法，就是善法來了能夠接受而不予以拒絕，惡法來了同樣能夠接受而不予以拒絕。成唯識論說：「此識是善染依故」。因而堪爲善染諸法之所共依的無記異熟識，不如敵體的善染二性，你排拒我，我排拒你，不得相互爲依。

三、是可熏性：講到熏習，當有能熏與所熏；能熏就是善惡法，接受其所熏的，不能不是無記，因爲任何一個强有力的法，決不容受其他一切法的。唯有中庸無記性的，始可爲所熏處，容受諸法種子，就是善法來熏時，接受善法的熏習，熏成

善法的種子，染法來熏時，接受染法的熏習，熏成染法的種子。如是個性嚴格的善惡，好像極香極臭的物體，決定不能互相熏習，就是香的不接受臭的熏習以成臭，臭的不接受香的熏習以成香，唯有非香非臭的物體，才能接受香臭的熏習，成爲或香或臭。第八賴耶識是中庸無記性，所以可爲若善若惡的熏習。成唯識論說：「此識是所熏性故；若善染者，如極香臭，應不受熏」。

五徧行　此明賴耶識的相應。諸識相應的心所，雖各有多少不同，但最少心所相應的，就是第八賴耶識，只五徧行心所與之相應，因五徧行是徧一切心識而活動的，賴耶既爲心識的主體，當然有這五心所與之爲伴。不過在此所要特別留意的，就是相應的受心所，不管是說三受或說五受，但與賴耶相應的只有捨受，餘苦樂憂喜的四受皆不相應。唯識論中對這舉出三大理由說明：一、第八識的行相極爲深隱細微，很不容易對它有所明了，因而要分別順違境界，幾乎是不可能的，加上第八識的活動是一類相續的；可是苦樂憂喜四受，行相既是容易改轉，活動亦是或斷或續，所以不能與第八識相應。二、第八是眞異熟識，與之相應的受，自然不可不是異熟受，而於五受中唯捨受可以擔當，所以餘四受不得與賴耶相應。三、第八識爲

第七識所緣境，緣之所以妄執爲我，就是它的是常是一，假定和容易變易改轉的苦等四受相應，那就不能成爲末那所緣的常一我見之境。因爲這樣的關係，行相粗顯而非深細的苦樂憂喜四受，不與第八識眞異熟相應。其次所要說的，就是心所爲隨心王而活動的，心王是無覆無記性的，心所自亦是無覆無記的，心王行相是最極微細難可了知，心所當然亦是如此，心王是以根身、器界、種子爲所緣的，心所當亦以這爲所緣境，心王是業所感的異熟，心所自亦不能例外，乃至斷捨之位，心所與心王亦同在羅漢位。諸如此類，不可不知。

爲什麼沒有五別境相應？因賴耶是任運緣現境且是一類相續的，與別境心所的各別緣境而又變易不定的，兩者性質格格不入，所以不和五別境相應。爲什麼沒有四不定相應？因爲賴耶無所造作，怎麼會有追悔的惡作相應？賴耶唯是一類的任運緣於現境，怎麼會有睡眠相應？賴耶於意言境上，完全斷絕粗細的二種分別，尋伺二心所當然不與相應。爲什麼沒有十一善心所及諸本、隨煩惱心所相應？因爲這些心所的自體，不是善的就是惡的，與唯是無覆無記的賴耶，不能一時俱起，所以皆不相應。

界地隨他業力生　此明賴耶的界地。界是三界，地是九地，他是前六識，業是由前六識所創造的福業、非福業、不動業的三業。此三種業是因，生界地等是果。第八賴耶識，是三界一切有情所招感的總報體，必然於諸界地無不徧有，作爲總報的果體，如果是不徧界地，勢必於某一界或某一地中，會成爲沒有果體，所以果體一定徧於三界九地。但爲總報體的賴耶，雖可徧於三界九地，不是由於自己要到那一界地就到那一界地，而是隨他前六識所造的業力，看看那類業力來得强勝，就由那個强勝的業力，牽引生於三界九地之中，以酬引業而成自果。說明白點：如過去前六識是修五戒行十善等的善業，就可招感今生人天善趣中快樂的異熟果，若過去前六識是作犯戒造十惡等的惡業，就可招感今生三惡趣中苦痛的異熟果。這末說來，賴耶雖爲異熟總報體，但不得不受業力的支配，亦卽全由業力在那裏推動，自己並不能自由自在的作主，怎麼樣的一種業力成熟，就隨怎樣成熟的業力，到某一界地去受生，成爲某一界地的生命果報體。

作爲眞異熟報體的第八識於受生後，和轉識性質有著極大的不同。如六轉識生在欲界五趣雜居地，不但在此界地發生活動作用，而且可以生起他界的心，造作他

界的業，其個性是不一定的，態度亦經常的轉換；可是爲眞異熟報體的第八識，不生到某一界地便罷，一旦生到某一界地，其招感某一界地報體的業力，一日還沒有結束窮盡時，總是將某一界地的心識，始終如一的堅持到底，決不常常換來換去的，這是眞異熟識的特色所在。

賴耶爲眞異熟，因而在此順便談談異熟生和眞異熟的差別，這在唯識學上是個重要的論題。

第八賴耶識，純隨業生的，叫做眞異熟，卽以前六識所造的善惡業爲殊勝增上緣，牽引賴耶去受善惡報並且一類相續不斷，是爲眞異熟。但爲眞異熟的，必具四大特徵：一、實有，第八果體識爲凡聖同具，確確實實是有的，不同前六轉識的緣生不實，而是倏起倏滅如幻如化的。二、恆常，第八識從無始之始，直到究竟之終，總是相續無間的在活動，沒有片刻的停止過，在一期生命中更是如此，不如轉識的起滅不恆，甚至入定沒有出定又有。三、普徧，第八識如前說過，徧於三界、九地、六道、四生之中受生，沒有那一空間不得它的活動，餘諸轉識不徧於界地，自是大大的不同。四、無雜，第八識的內在，雖含攝著一切染淨種子，但它本身總是

守著一定的本性，不被淨染種子之所雜亂，餘諸轉識的忽善忽惡，爲諸善惡之所雜亂，不能保持自己的常態，自然是有所不同。一類相續的總報體，正因具這四大特點，所以說它是眞異熟。

至於第七末那識，完全不是業力生的，所以不得說爲無記性的異熟果體，只是被四惑八大所蒙蔽的有覆無記性。說到前六識，可分開來講：與善惡心所相應的心識，由於善惡心所的從中推動，使它可以行善作惡，所以成爲造業者，不是隨諸業力生的果體。若是六識上的異熟無記性，由於它是隨業生的果體，不是行善作惡的造業者，所以可稱爲異熟生。因爲它是因酬滿業而從異熟識上生起的別報果體，與總報體的眞異熟有著不同，原因它不具有眞異熟的四個特徵，同時又不偏於無色界，如果入定又會間斷而不現行，所以沒有資格稱爲總報體的眞異熟。不過話說回來，就是前六識雖皆具有造業者與隨業生的兩面，但嚴格的分別：前五識是任運緣境的，意志又不怎樣强而有力，對於事業的進展，並不怎樣的熱心，所以多分是隨業生的，極少成爲造業者；但是第六意識，意志力非常强，策劃力非常細，籌度力非常高，分別力非常大，一旦有所決定，就會竭力去行，不達目的不止，所以多分成

爲強有力的造業者，少分是隨業生的。前五識與意識的差別在此，我們不可不知！

二乘不了因迷執，由此能興論主諍。

賴耶行相非常深隱幽微，不但凡夫難以發現它的行相，就是二乘聖者亦難予以了達，所以從常識的經驗方面，一般只知有無常的生滅的六識，不知有一類的相續的阿賴耶識。因爲「心識覺知作用的生起，需要種種條件：主要的要有感覺機構（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣，因所依、所緣的差別，識就分爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——六識」。所以六識論，不但佛法行者是這樣說的，亦爲一般學者所承認，因它在常識上，是可自覺到的，誰也無法否認。所以佛陀隨順世間說法，最初在阿含會上，亦只講常識的六識。

二乘不了因迷執　依於向來所說，二乘是以求得生死解脫爲最終目的，所以在斷執方面，只要斷除六識上的粗顯我執，在悟理方面，只要體得我空眞如就可以了，雖說還有無始的俱生我執在，障礙菩提的所知障亦未解決，但無礙於涅槃的證得，亦無礙於我空眞如的體悟。從深一層的佛法看，二乘當然還未究竟，但在二乘本身來說，自以爲一切問題皆已解決，沒有什麼需要再進修的了。因而二乘就牢牢的

執著，認爲人們的心識活動，只有常識上所經驗到的六識，超此之外的七八二識，根本不承認它的存在。他們最有力的理由，就是佛在阿含經中，從未說過阿賴耶識，更未提到賴耶自體。佛沒有說，我們怎能接受？由於他們堅不承認有第八識，所以說之爲迷；由於他們認爲六識可以受熏持種，所以說之爲執。

二乘不了賴耶，生起迷惑執著，於是牢牢的堅守六識說的崗位，無論怎樣不承認有第八識，所以他們反問道：「假定眞如你們大乘所說有阿賴耶，爲什麼佛在聲聞教中沒有說到」？大乘回答說：「錯了！當知阿賴耶識，是深細的境界，所謂甚深最甚深，微細最微細的，不是小乘人的淺智所能認識，所以佛只好對他們說之爲心，殊不知佛所說的這個心，就是阿賴耶識或阿陀那的一切種子異熟識，不過你們不知就是。進一步說：佛在增一阿含經中，說到愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶，這不是說的阿賴耶識是什麼？你們不能體認，還說佛沒有說！又有經中說到根本識，當知這也是異門宣說賴耶，怎麼可說佛沒有說」？諸如此類的，可以引出很多教證，證明佛曾異門開顯阿賴耶識。可見阿賴耶識，不是大乘所獨有的，小乘學者不能不承認有賴耶的存在。

佛在阿含經中，爲什麼不直捷了當的對二乘說賴耶，而要異門宣說賴耶？關於這個，佛在解深密經，有清楚的交代：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我」。楞嚴經卷五亦說：「陀那微細識，習氣成暴流，眞非眞恐迷，我常不開演」。佛說法不是想到就說的，而是觀察衆生的機宜，所能接受的程度，然後才說怎樣的法，假定說了衆生不能接受的法，不但不能有益於衆生，反而增加衆生的執著，有害衆生的向上發展。如甚深細不可知的阿陀那識，本應對凡夫二乘明白開顯的，由於他們程度不能接受，不能隨便的爲他們宣說，假定貿貿然替他們說出，他們對此高深理論無法體認，不特不能進一步的對心識活動有更清楚的了解，反而將此一類相續的阿陀那識妄執爲我，怎麼可以？

由此能興論主諍　二乘人的性格非常頑固，思想亦復是極端的保守，當他們認爲自己理論對時，總是堅守住自己理論堡壘，決不隨便的接受新的思想理論，所以要想他們接受賴耶說的這一思想，那眞不是簡單的一回事。可是在心識思想不斷開展下，賴耶唯心說的理論日漸蓬勃，於是大乘菩薩論主，爲了高樹唯心法幢，不得不起而與小乘論諍，證明大乘經中，確是到處說到賴耶。這一論諍，不但論諍賴耶

的有無，而且論諍大乘是否佛說。明說阿賴耶的，當然是大乘經，但以經的教證，不能說服二乘，因爲他們不承認大乘是佛說，你如說某大乘經，佛曾說阿賴耶識，這對他們不發生任何證明的力量，只要他們說句該經不是佛說的，就可推翻你的教證。大乘唯識論主，爲了建立賴耶，證明確有賴耶自體的存在，不是二乘所能否認得了的，特舉十大理由來證明，現在一一簡說如下：

一、持種證：雜染清淨諸法種子的集起，不論是對諸種子的保持，不論是從種子起諸現行的作用，可說完全是這第八識心，假定沒有第八阿賴耶識，持種之心豈不是沒有？如果眞的沒有持種心，一切染淨諸法的功能，就將空無所有，染淨諸法的種子如眞沒有，怎麼可以生起染淨諸法的現行？成唯識論卷三說：「契經說：雜染清淨諸法之所集起，名之爲心；若無此識，彼持種心，不應有故」。

二、異熟證：領受善惡業感而成爲異熟報體的，唯識學上說爲異熟心，如是招感異熟總報的異熟心，當知就是第八阿賴耶識，除了這第八識，固然沒有其他心識，可以擔當這個任務，就是有情總果報體，亦將不得恆時出現，所以不得不承認有別體的第八識。成唯識論卷三說：「契經說：有異熟心，善惡業感；若無此識，彼

異熟心，不應有故」。有情的根身及所居的器界，亦是眞異熟識之所變現，假定沒有此第八識，試問誰變根身、器界？

三、趣生證：不論是怎樣一類的有情，造了任何一種的善惡業，到了這生命結束後，一定隨其業的勢力，到五趣四生中去受生，而且一旦成爲某一趣生的生命體，就不得生起該生命以外的生命，亦卽不論在怎樣的情況下，不會失掉其所謂生命有主體的東西。當知這個趣生的主體，就是第八阿賴耶識，除了第八阿賴耶識，沒有任何其他心識可擔當的。成唯識論卷三說：「契經說：有情流轉五趣四生；若無此識，彼趣生體應無有故」。因爲唯有恆徧無雜的異熟心，才夠資格做眞實趣生的生命果報體。

四、執受證：欲色二界有情的生命肉體，是由五色根的生理機構所組織成的，但這五色根的生理機構，所以成爲一個活潑潑的生命，並且對於外在境界接觸有所感受，不是無知的色根所能做到的，而是由於內在的心識執受色根，其能有所執受的心識，當知就是阿賴耶識，假定不是阿賴耶識的執受有色諸根，吾人的生命肉體，隨時隨刻有崩潰腐朽的可能，怎麼可說沒有賴耶？最明顯的例子，就是有知覺的

一個活人，其所有的認識作用，完全在眼等前六識，但在悶絕或熟睡等時，前六識的認識作用，全部停止活動，但人並不成爲死人，身體還是好好的，這是什麼道理？當知卽是因有微細的精神覺受。而這維持生命生存的微細精神覺受，就是阿賴耶識。成唯識論卷三說：「契經說：有色根身是有執受；若無此識，彼能執受不應有故」。所以阿賴耶識和執受身有著深切關係。

五、壽煖識證：一個活潑潑的生命體，是以壽煖識三爲架構而相互依持的，並且在一期生命中都是如此的。壽爲長短的壽命，煖是身體的溫度，識是能任持的現行識。如是三種，缺少了任何一種，生命就將告一段落，不能再延續的生存下去。於中最重要的，是識能夠執持壽煖，如果壽煖沒有識的執持，生命同樣的要宣告解體。成唯識論卷三說：「契經說：壽煖識三更互依持，得相續住；若無此識，能持壽煖，令久住識，不應有故」。阿含經中，佛說一頌：「壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺」。由這更可了知有識能持壽煖，生命才不會像木頭那樣的無所知覺。由於識不離身的能持壽煖，才使生命不絕如縷的生存下去。當知這個能持壽煖的不離身識，就是第八阿賴耶識，除此沒有其他心識，可以擔負這個任

務，所以不得不承認有這第八識。

六、生死證：在五趣中輪轉的有情，總是生了又死、死了又生的。當生命最初來受生時，前六識還沒有到來，此受生識不是賴耶是什麼？到了生命最後結束時，前六識預先漸漸的離去，正當臨命終時的一剎那，此離去識不是賴耶是什麼？成唯識論卷三說：「契經說：諸有情類，受生命終，必住散心，非無心定；若無此識，生死時心，不應有故」。因爲一個有情，不論生時死時，身心都是極端的惛昧，好像極熟睡眠或極悶絕的樣子，明了轉識都是不現起的，如不承認有個阿賴耶識，初生後死的這念心，試問究是指的什麼？行相所緣俱不可知，其體又是極爲微細的眞異熟識，爲引業所招感的果，能一期相續的恆無轉變，所以唯有此識爲生死心。

七、名色互緣證：有情的生命不斷相續，要不外於緣起的流轉，於流轉的緣起支中，有識與名色的兩支，而這識與名色是相互爲緣的，就是「識緣名色，名色緣識」。名色支中的名，是受、想、行、識的四蘊；名色支中的色，是指五蘊中的色蘊。如是名色，總攝一切精神與物質，亦爲有情組織的要素。「名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主

要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識爲緣。再看這入胎識，假使沒有名色作它的依托，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攬入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中夭，所以又說名色緣識……識與名色，是同時相依而共存的，經文說得非常明白。名色支中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說的」。如依大乘唯識學說，這識是指第八阿賴耶識，那就沒有什麼不可理解的了。成唯識論卷三說：「契經說：識緣名色，名色緣識，如是一一法，展轉相依；譬如束蘆，俱時而轉，若一倒時，餘亦隨倒。若無此識，彼識自體，不應有故」。雜含卷第十二、二八八經，用束蘆的比喻，說明它的相互依存性說：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得竪立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得竪立。識緣名色亦復如是，展轉相依而得生長」。假定不承認第八阿賴耶識，無論你們怎樣的說法，

不能說明識與名色的相互依存關係，唯有接受大乘唯識的賴耶說，始能說明生命相依相持而存在的事實。

八、四食證：佛法概論說：「有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是四食。如雜含（卷一五、三七一經）說：『有四食資益衆生，令得住世攝受長養。何等爲四？謂一、粗摶食，二、細觸食，三、意思食，四、識食』。食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持延長其生命，而且擴展長大。凡有資益增長作用的，都可稱爲食。所以阿含經中所說的食，並不限於四者，與因緣的含義相近。不過佛約資益有情作用最强盛的，特別的總括爲四食，爲後代一般論師所稱引」。於中識食，即執取身心的，與染愛相應的識，有維持生命延續，幫助身心發展的功用。唯識說這識食，就是阿賴耶識。因爲眼等諸識，是有間斷有轉易的，不能執持身命以維持其生存。成唯識論卷四說：「契經說：一切有情皆依食住；若無此識，彼識食體，不應有故」。證知阿賴耶識是有，你們不能不承認有此識。展開有機體的生命固然是這識，執取資益此生命亦是此識。長含大緣方便經中，佛對阿難清楚的說：「若識不入母胎者，有名色否

?答曰：無也；識不執取，名色得增長否?答曰：無也」。異熟識的食性，勝過其他的諸識，所以識食的識，一定是第八識，更無餘識有此食用。

九、滅定證：滅定是滅盡定的簡稱，又名滅受想定，是小乘三果聖者與不退菩薩以上所修的定，將此定修好後，不但前六識不起作用，就是染汚的第七識亦不起活動，特別是極爲活躍的受想心所更完全停止，但入滅定的行者，不是沒有心識對於根身的執持，亦卽仍有不離身的識在起執持作用。因爲發心修此定的行者，目的在對治粗動的轉識，不是爲厭離異熟識而修此定的，所以滅盡定中，不妨有異熟識的存在。不但大乘認爲有此心識的執持，入定行者仍然是個具有生命的有情，就是小乘講到入滅盡定者的根身執受，亦主具有細意識的，不過不承認是第八識而已。成唯識論卷四說：「契經說：住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離煖，根無變壞，識不離身；若無此識，住滅定者，不離身識，不應有故」。出入息爲身活動的因素，尋伺爲語活動的因素，受想爲心活動的因素。行者一旦入於此定，如是三因悉皆滅無，身口意三業皆不起活動，但他並不是死人，仍是一個活的有情，因爲壽既沒有滅，煖亦沒有離開身，識仍然在執持根，證知第八識不是沒有。假定

認爲滅盡定中沒有第八識，試問誰能執持諸根壽煖？如承認住滅定者有壽煖在，就不得不接受大乘所說有第八識。

十、染淨證：萬有諸法，不論染淨，不但以心爲本，亦是因心而生，依心而住。心受彼熏，執持彼種。如一切染淨有爲無爲，皆是以第八識爲根本的；如前七轉識的現行活動，皆是依第八識而住的；第八識亦是能受彼前七轉識之所熏習的；接受它們熏習後，第八識又能持彼前七轉識的三性染淨種子。諸如此類的殊勝功用，不是轉識力量所能做得到的，所以不能不承認有第八識。成唯識論卷四說：「契經說：心雜染故，有情雜染，心清淨故，有情清淨；若無此識，彼染淨心，不應有故」。假定沒有第八識在，試問誰能持彼一切染淨法種？誰當變起現實世界？

如是像上所舉的十大理證，在在證明賴耶識的是有，不論小乘學者思想是怎樣的保守，但總舉不出反證以推翻上面强有力的理由，可以證知阿賴耶識的決定是有。不說前六識不具如上的功能，非業所感的第七末那識，因爲是有覆無記性，更不能擔當如上的任務。

再以人的一期生命實體說：吾人生存在這世間數十寒暑，從生命的開始到生命

的結束，都被稱之爲人，但是人之所以爲人，到底以什麼爲它的實體？如說這個身體是人，但這身體時刻在變化中，甚至剎那剎那在變遷，有時演化得整個身體換成一個樣子，若是前後改變的身體，怎麼可以說爲人的本體？不錯，生命體上的色法是在變的，不夠資格稱爲人的本體，但是吾人有一意識分別心，爲內在的精神活動，說它爲人的本體，該不成什麼問題！不然！吾人的意識分別心，剎那剎那的生滅，其變化的迅速，不是身體所能及的，因爲身體雖亦時刻在演化中，但大體看來似沒有變化，亦卽爲一般人所不怎樣覺知的，可是意識分別心的剎那改變，吾人隨時可以覺察的，怎夠資格稱爲人的本體？不特如此，吾人的意識分別心，有時想入非非的，越於人性的軌道，引導人們造出種種罪惡的行爲，毀滅生命，毀滅世界，怎可作爲人的實體？這也不是，那也不是，難道一生之中，數十年的爲人，沒有它的實體？當不能這樣說，其爲人的一期生命的實體，就是十理中的第二、第四、第五、第八所顯示的，亦卽是第八阿賴耶識。爲成人的實體，不能不承認有此第八識。

一期生命的實體，固然已爲之指出，但這一期的生命，不是結束了就沒有，而是仍有生命繼續而來，形成所謂生命長流，在生命流未截斷前，總是一生又一生的

不斷流下去的，而這繼續流演的是什麼？在粗動的六轉識中，因爲都是有間斷的，沒有一識可以成爲生命流的延續，有的只有第六與第八理證所說相繼不斷的第八阿賴耶識。

有情生命有著它的流轉現象，除了極少數的斷滅論者不予承認，大多數的宗教家都是承認的，可是從各個不同的角度去推求，生命的流轉固然是阿賴耶識，生命的還滅亦是阿賴耶識，生命的根身執持固然是阿賴耶識，生命記憶力的保持亦是阿賴耶識，如果沒有阿賴耶識，像上所說的一切都無法說明。其實，在阿賴耶緣起說建立前，小乘學派中，於間斷的六識外，早就有了一味恆在的細心說的思想，並且認爲這是生命的本質，爲業果的建立而發展起來的思想。小乘學派對這細心，雖各提出不同的解說，但到大乘唯識學，就公開的指出是第八阿賴耶。

浩浩三藏不可窮，淵深七浪境爲風。

大乘唯識學上所建立的阿賴耶識，不論二乘學者是怎樣的否認，總是無法予以推翻的，因有充分的理由可爲證明。賴耶既然決定是有的，它的行相及其意義是什麼，還得進一步的加以說明，以加强對於它的理解，如不明其行相及意義，要想小

乘學者就此接受賴耶說，仍然是有相當困難的，所以現在特爲點出。

浩浩三藏不可窮　阿賴耶是印度話，中國譯爲藏，有能藏、所藏、執藏的三義，頌文說的三藏，就是指此。正因具有三藏義，所以特名爲藏識。

所謂能藏，是說此識能含藏前七轉識無量劫來所有善、惡、無記諸法漏無漏的種子，亦是能持漏無漏色心諸法的種子，令其歷劫不壞的意思。由於那些種子是其所藏的，所以稱此第八識爲能藏。譬如庫藏，能含藏一切金銀寶貝財物，望於所藏的金銀寶貝財物，說爲能藏。

所謂所藏，是說此識爲一切雜染等法所依的處所，換句話說，就是前七轉識的現行諸法，熏其種子在此識中，令諸種子得有收藏的地方。由於轉識現行是其能熏的，所以稱此第八識爲所藏。譬如庫藏，是一切金銀寶貝財物所依止的地方，由諸寶物能覆藏庫藏，庫藏名爲所藏。

攝大乘論講記說：「傳承護法學的玄奘門下的基測二師，對能所藏的說法，也有不同。基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行賴耶又受諸法的熏習，能熏的諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏。測師約種子說：種子

能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏。他們從種識差別的見地，所以各取一邊，固執不通。依無著世親的見解看來，應該在種卽是識的合一的見地去解說，並且也只有一重能所，本識是因性，雜染是果性」。

所謂執藏，是說我愛執藏。原來吾人的心識活動中，有個具有情愛的第七染汚意，緣於第八阿賴耶識的見分，恆時將那見分愛執爲我，所以說爲我愛執藏。「我有整個的，一味不變的意義。衆生位上的阿賴耶識，雖不是恆常不變的無爲法，但它一類相續、恆常不斷；染末那就在這似常似一上執爲自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識」。

雖說具有如上的三藏義，但在後代唯識學，特別是護法唯識學，是以執藏爲賴耶的正義，亦卽賴耶所以得名爲賴耶，全由執賴耶爲我而來，如果第七煩惱障卽我愛執不現行時，阿賴耶識的名稱就失去，可見我愛執藏的過失是怎樣的重大！但「初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面」。

浩浩廣大無涯貌，是形容賴耶行相的深廣無涯，而所緣是無量無邊的徧諸法界

。不可窮爲不可窮盡的意思，是形容賴耶行相的極爲深細，不但無性者不能窮其底蘊，就是二乘亦不能善巧通達，能夠予以圓滿透視的，唯有一切智者的佛菩薩。因爲賴耶是萬法的根本，凡聖的源頭，一乘的行門，徧廣莫能測，淵深不可窮，當然不是凡愚所能體認的。經說：「阿賴耶識雖種種變現，而性甚深，無智之人不能覺了。譬如幻師幻作諸獸，或行或走，相似衆生都無定實；阿賴耶識亦復如是，幻作種種世間衆生而無實事，凡夫不了妄生取著」。像這樣的義理無窮，妙用無量無邊，所以特別形容此識浩浩不可窮。

淵深七浪境爲風　行相微細的第八識，如大海一樣的有著無量種子之所積集，沒有一個種子不能爲其之所含藏，所以形容它如極深的深淵。如是浩瀚廣大，不可探測的深淵，一旦遇到根境諸緣的狂風，猛然來鼓動擊發，其識海中所含藏的諸法種子，就會與外境諸緣和合，現起七轉識現行的波浪來。波浪的是否洶湧澎湃，問題全看吹來的境風是多是少。如有一種風起，就有一個波浪發現，如有多種風起，就有千萬波濤，於大海中騰躍不絕。因波濤的生起，由於風緣的多少，所以唯識三十頌說：「如波濤依水」。藏識猶如海水，轉識猶如波濤，吹拂的風猶如境緣。在

於轉識波浪的生起，是久是暫，是多是少，全看吹來的境風以爲決定。假定諸識的具緣完全現前，七識的波浪可以同時騰躍，假定只有某一識的境緣具備，就唯某一識的波浪單獨生起，假定有兩個識或三個識的境緣具備，就有兩個識或三個識的波浪現前，所以唯識三十頌說：「五識隨緣現，或俱或不俱」。其實不但五識如此，前七轉識皆是如此。

密嚴經卷中說：「賴耶及七識，有時而頓生，猶如海波浪，風緣之所動，洄復而騰轉，無有斷絕時。識浪亦如是，境界風所擊，種種諸分別，自內而執取」。楞伽經卷一偈說：「譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生」。此皆說明賴耶識中含藏諸法種子，爲諸轉識現起的親因緣，萬有諸法的生起，皆以此識爲根本，賴耶又名爲根本識，原因在此。不過在此所要特別注意的，就是七轉識的波浪現起，是由第八識所持種子而起諸識的波浪，並不是賴耶本身現起諸識波浪，如說是賴耶本身起諸識浪，但有賴耶就足以生起諸法，還要更立諸法種子做什麼？

藏識大海本是湛然常住的，但因境風的所轉，於是識浪如波濤一樣的騰躍起來

，且其水波風浪在種現相生相熏的情況下，沒有一刻停止的時候，不知識海之中，何時始不揚波？其實亦很簡單，只要通達心境皆空，不爲境界風動，識海自然趨於湛寂，諸識波浪自然不起。

受熏、持種、根身、器，去後來先作主公。

阿賴耶識的自相已說，阿賴耶識的業用當說。業用是每個心識都有的，阿賴耶識自不例外，不特如此，而且賴耶業用，是極爲殊勝的，如沒有賴耶的殊勝業用，宇宙人生的一切都談不上。此識業用，大概類別起來有五：一、受熏；二、持種；三、內變根身以爲正報；四、外變器界以爲依報；五、去後來先爲眞異熟報體。

受熏　是說第八阿賴耶識能受前七轉識的熏習。前七轉識的現行活動，不是長時期的不停，而總是才生即滅的，雖則是那樣生滅不居，但它能熏成自己法種，而此阿賴耶識，接受它的熏習，所以現行活動，雖已滅入過去，但所熏成的種子，保持在賴耶識中，後來一旦遇到緣時，復從種子生起現行，是以一切過去的經驗事實，吾人皆能記憶不忘，完全由於賴耶受熏，所以我們現說賴耶爲記憶的保持者。還有吾人過去所造的善染諸業，植其勢力在阿賴耶識中，在沒有受果報前，總是歷劫

不失的，現實生命果報體，由於能感的業力有盡的時候，其所感的異熟果報，自不能長期的住在世間，但因其他的業種，又趨成熟的關係，以此成熟的業力，復感餘生的異熟果。像這樣的，前異熟果既盡，後異熟果復生，生生不已，展轉相續，因此生死的流轉，沒有窮盡的時候，當知皆由阿賴耶識的受彼熏習。再如出世的三乘聖道，由於聽聞最極清淨法界的等流正法，熏成清淨無漏種子，而這聽聞正法所熏成的出世清淨心種，亦是由於阿賴耶識接受它的熏習，以賴耶爲所依的。假定沒有阿賴耶識的受熏，這一切的一切都談不上。

現在所成爲問題的，就是在諸識中，爲什麼唯有賴耶能夠受熏？依唯識說，可以接受熏習的，須具備四個條件：一、堅住性，就是始終一類相續，其性質沒有變來變去的轉易，如果轉易變動而不堅住，不能維持其所熏的種子，但能具備這個條件的，唯有性恆一類的賴耶，不但轉易變動的前七轉識不能受熏，就是聲風等的色法，亦不是受熏之處。二、無記性，就是平等無所違逆，其性是要無覆無記，方能接受熏習。如其本身是强勝的，不能容受其他的法，當然不可成爲所熏。因爲勢力强勝的法，像含有高度猛烈香氣的沉麝等香，決不能容受其他的香氣，所以善法不

能接受染污熏習，染法不能接受善法熏習。賴耶是無覆無記性的，其本身的勢力劣弱，因而善法來熏就接受善法熏習，惡法來熏就接受惡法熏習，所以是受熏處。三、可熏性，就是自在爲主，其性不是堅密常住的。如心所法，是依心起，不能自在作主，當然不是受熏處，而無爲法，常住堅密，好像頑石一樣的不受水潤，自亦不是受熏處，所以眞正可接受熏習的，唯有自在爲主而性又不堅密的阿賴耶識。四、與能熏共和合性，就是和能熏法，同一時，同一身，不卽不離的共和合性，方可成爲受熏處。如果是屬他身的，或是前後異時的，沒有和合相應義，自不能成爲所熏。可是第八識與諸能熏習的現行法，同身同時，不卽不離，相應和合，所以爲受熏處。

能熏法和所熏法相應和合，才能熏成種子，所熏的四義，我們已明白，能熏的四義，又是什麼呢？就是有生滅、有勝用、有增減、與所熏處和合，是爲能熏的四義。但具能熏法資格的，唯有前七轉識，因爲這裏是講受熏，所以對於能熏四義，只列出其條件，不再予以詳說。

持種　此說阿賴耶識的一類恆時無間，能徧執持世間出世間的或本有或新熏的

一切種子，令不散失，將來生起一切諸法現行之果。能生諸法的種子，望於所生的諸法，由於種子是諸法生起的因相，所以以一切種名此識的因相。賴耶雖還具有同類因、俱有因、相應因、能作因等的意義，但這是都可以通於其餘諸法的，因而現在特取此識所有持種的功能，以名此識的因相。賴耶持種爲賴耶緣起說的重要根據，所以賴耶在諸識中，有其特殊的意義。因爲，有漏雜染的流轉固然依此而起，無漏清淨的還滅亦是由此而生，可說它是染淨緣起的根本。

賴耶能執持種子，種子爲賴耶執持，而種子在唯識學上又是極爲重要的，但所謂種子，究是指什麼？成唯識論卷二說：「謂本識中，親生自果功能差別」。就是能發生諸法各別不同現象作用的功能，伏在第八阿賴耶識中，到了某類種子因緣成熟，就可生起現行果法，是爲種子簡單的意義，如要詳細的說自還很多。

根身　此明賴耶內變根身，亦卽有情的五色根，是由賴耶之所變現的，離了能變現的賴耶，根本沒有根身可得。十理中所說的執受證，對這曾有說到。就是不論在胎中所完成的根身，或是出胎後所成長的根身，不但是賴耶所變現的，而且亦是賴耶所執受的。依唯識說：賴耶對於根身，具有攝爲自體、持令不失、領以爲境、

令生覺受的四義。根身與賴耶，彼此有著安危相共的關係。賴耶沒有根身爲所依託，勢必沒有它的活動天地，根身沒有賴耶予以執受，勢必不能存在趨於腐爛。如是內變根身而又對它加以執受，是爲有情的正報，亦卽現代所說的人生。五趣四生的果報不同，就是由這根身正報而顯示的。如天有天的根身，人有人的根身，畜有畜的根身，鬼有鬼的根身，地獄有地獄的根身，乃至胎、卵、濕、化的四生有情，各有各的正報。如是各別不同的根身正報，是由各個有情別別業力之所生變的。每個生命生存的時間久暫，完全是由業力的强弱來決定。業力强的就生存得久點，業力弱的就生存得短點。不特壽命的長短，是由業力所決定，就是生命的好壞，亦看業力如何以爲斷。

器 此明賴耶外變器界，亦卽廣大的宇宙，是由賴耶之所變現的，離了能變現的賴耶，根本沒有宇宙可得。器界是山河大地，爲住身之器，有資生之用，所以名爲器界。佛法將這說爲依報，因爲它是根身所依住的，資養根身令不散壞的。如是廣大無垠的宇宙，不是那個有情的業力所感，而是依住在這個世界上的每個有情共同業力之所成的，所以它存在的時間自然要久遠些，不管是怎樣的久遠，但終有毀

滅的一天，不如一般說的天長地久那樣永遠存在。如認爲宇宙是永恆的，那就大錯特錯了。

在此還要特別注意的：所謂「共變就是一一有情由他們共同業力所變作一器世界，並不是一一有情彼此互用你我所變的世界。尅實的來講：就是一一有情各各變作一一的器世界，還卽以自己的所變爲自己所受用」。

爲什麼說根身、器界皆是賴耶識變，不是它們各有獨立的自體？因諸外境皆不是實有的，離諸自心沒有外境可得的，所以證知根身、器界皆是唯識之所變現，絕對不可說有它們的獨立自體。

如是像上所說的種子、根身、器界，合爲三類性境：種子是藏於本識中的潛在功能，根身、器界是由種子功能所表現出來的宇宙人生。將這再綜合起來，只是內境和外境，而這內外境，都是於第八識現行時，各自依親因緣和業增上力所變現的，就是內變種子和根身，外則變現爲器世界。卽此賴耶之所變現的，仍爲賴耶之所緣，除此沒有可爲賴耶所緣的對象。成唯識論說：「卽以所變爲自所緣，行相仗之而得起故」。因爲名爲所緣的，不僅爲心心所作所緣慮，且爲見分行相仗托而起。

去後來先作主公　任何一個生命出現到這世間，決不可能永恆存在的，亦卽必然是要死的，死是生命最後崩潰的階段，或嚴格的說爲最後一念，但這仍是生命的存在，不可錯誤的看成死後。吾人的現實生命將告結束的時候，如要知他身上還有沒有覺受，全看他身上是不是還有煖觸，煖觸如果完全沒有，是就成爲無情之物。不過煖觸離身冷觸現前，其現象是各個有情不同的，這分野在於看你造善造惡如何。如你生前是個行善的，識所依的身體，下分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；若你生前是個作惡的，識所依的身體，上分冷觸先起，漸漸的一直冷到心；到了心窩，整個身體，徹底冷透。所依身體的漸冷，顯示心識的漸離，同時也就宣告生命的漸漸結束。十理證中曾經說到「壽煖識三，更互依持」。煖觸旣漸從身上消逝，知道是識再不執持色根；從這執持壽煖的一點，可以有力的證明阿賴耶識不無。假定如小乘學者不承認有阿賴耶識，其執持壽煖而於最後離身而去的識是什麼？當知這是第八阿賴耶識，因爲前七轉識那時都已不起作用，自談不上執受身分上的壽煖。依唯識說，最後捨身的識旣在心窩，其結束生命者的未來果報是苦是樂，從他冷觸是從身的上分或身的下分先起，就可得到結論。

但佛教中向來還有一種說法，就是一個人死時，要知他的未來受何果報，全看他的煖觸，是在什麼地方離身。假定全身皆冷，唯頭頂上尚有煖氣存在，最後煖氣從頭頂上離去，當知此人將生於聖地成爲聖者；設或全身皆冷，唯眼部尚有煖氣存在，最後煖氣從眼部離去，當知此人將生於天上成爲天人；設或全身皆冷，唯心部存有煖氣存在，最後煖氣從心部離去，當知此人將投生人間重行做人；設或全身皆冷，唯腹部尚有煖氣存在，最後煖氣從腹部離去，當知此人將墮鬼道而爲餓鬼；設或全身皆冷，唯膝蓋部份尚有煖氣存在，最後煖氣從膝蓋處離去，當知此人將墮畜道而爲旁生；設或全身皆冷，唯脚板下尚有煖氣存在，最後煖氣從脚板下離去，當知此人將墮地獄而爲最苦衆生。由於煖觸離身部位的不同，所以感受善惡趣的果報不同。如有頌說：「頂聖、眼生天，人心、餓鬼腹，旁生膝蓋離，地獄脚板出」。證知賴耶識是從生命體上最後離去的主公，不論怎麼說，是不能不承認有賴耶識的。

生命的結束是如此，生命的受生又怎樣？當知亦是阿賴耶識的先來。經過是這樣的：一個人死了以後到再來受生，其間有個中有身，而這中有身，還能保存本有

的形態，如人中來的中有，便像人的形態；牛中來的中有，便像牛的形態；天中來的中有，便像天的形態。不管是怎樣的形態，而其形態很小是一致的，大概像五、六歲的小兒。雖說形態很小，但諸根極猛利。死後在中有身的這階段，等待受生的因緣，一旦受生的因緣成熟，就對所要受生的地方，生起錯誤的顛倒想來：如是男性的中有，緣於母身起愛欲心，對於父親反生瞋恚；若是女性的中有，緣於父身生起愛心，對於母親反生瞋恚。正因生起這樣的倒想，於是就與可愛的境相合，攬取父母所遺不淨的赤白二滴，認爲是自己所有，並且生起歡喜心，於是三事和合，中有身因此滅沒，新生命於焉開始。「當最初和合時，唯有異熟識，攬赤白二滴爲所依和，而攝受爲自體，完成結生相續的工作。假使不承認有阿賴耶識，誰與羯羅藍合呢？……結生相續的和合識從入胎到老死，在一期生命中，是相續不斷的，意識却有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同」。當知這不同意識的和合識就是阿賴耶識。

生是賴耶先來，死是賴耶後去，所以奘公特地說爲「去後來先作主公」。賴耶所以得爲去後來先的主公，因爲它是善惡業所招感的眞異熟果。

賴耶有上五種的業用，所以爲萬法的所依，爲餘識的根本，宇宙人生的一切一切，皆源於此。

2　無漏清淨識

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空。

賴耶的有漏雜染，已經解釋過了；賴耶的無漏清淨，現在當續說明。在未正式說明頌文前，我想先將賴耶從最低的凡夫到最高的佛果，其間所經過的三個位次，略爲一說，並從經過的三個位次，了解它的得名不同：

一、我愛執藏位：謂此阿賴耶識之所以得名阿賴耶，是因第七末那妄執第八見分爲我，並且對它深深的愛著。站在大乘的立場講，愚癡凡夫固然是在這個階位，就是小乘的有學聖者，大乘的七地菩薩，都是我執現行，不離我愛執的。雖說凡聖的資格，有著很大的懸殊，但愛執於我則一，亦卽俱生我執沒有斷除，是沒有什麼不同的，所以在這長時間的階位上，此識皆名爲阿賴耶識。

二、善惡業果位：謂此阿賴耶識之所以得名異熟識，是因它由善惡的異熟業所招感的異熟果。站在大乘的立場講，無始來的愚癡凡夫，所感得的異熟果報，固然

是這異熟識，就是小乘的無學聖者，大乘十地最終的金剛心菩薩，其所感受的果報，亦還是有漏業所支配的無記異熟果。雖說凡聖的階位，有著很大的不同，但所感受的果報，由異熟業支配則一，所以在這位上，此識名爲異熟識。

三、相續執持位：謂此阿賴耶識之所以得名阿陀那，是因從無始來一直到佛果後的沒有窮盡的時期，色心諸法的種子，固有賴於它的執持，五根得以相續不壞，亦有賴於它的執持。正因它具有執受任持的殊勝功用，所以縱使得到最高的佛果，亦仍執持種子五根等，使之不散不壞，盡未來際的利樂有情。對於持種方面，凡聖固然不同，就是凡夫持諸染淨種子，佛陀相續執持清淨種子。

再總結說：大乘菩薩到第七遠行地，二乘行人到有學果位，阿賴耶、異熟識、阿陀那的三名完全具有；菩薩到了八地以上，二乘到了無學果位，阿賴耶識的名稱失去，只剩異熟識及阿陀那的二名；到了最高究竟佛果位，於三名中僅有阿陀那，阿賴耶與異熟識皆已捨去。

不動地前纔捨藏　這正顯示捨去藏識之名。賴耶的得名，前面說過，是由第七迷於第八見分，而於其上產生我愛執著，把不是我的妄認爲我，於是流轉三界五趣

中，感受生死的大苦。佛法菩薩行者，依於佛法修行，目的就在怎樣的破除我執，我執一天沒有得到破除，生死是無由得以了脫的。可是無始來的俱生我執，要想徹底破除談何容易？不說地前菩薩做不到，就是登地的聖者菩薩，在八地前的有功用行，由於觀智力量的薄弱，還不能滅頑强的我執，一直繼續的修到七地，運用生起的純無漏慧，伏滅俱生我執永不現起，至此賴耶之名捨去，所以說「不動地前纔捨藏」。因第八識本來沒有阿賴耶這個名稱的，由於第七識執第八識見分爲我，才在第八識上加個阿賴耶的名稱。現因第六識修習殊勝的無我觀智，第七識受第六識所修無我觀智的影響，好像醒悟了的一樣，改變自心中的錯誤觀念，不再認爲第八識的見分是個實有自我，因我愛執得名的阿賴耶，當就捨去藏識之名，不得再名阿賴耶了。在八地前既捨藏識之名，再進一步登上第八不動地，因爲俱生我執已破，加上無相無功用道，任運而相續的現前，不爲任何功用所動，不爲任何煩惱所動，所以名爲不動地。

金剛道後異熟空　這正顯示空去無記異熟果。第八是引善不善異熟果的眞異熟識，在沒有到達成佛以前，此識均爲世間的三業所感，因還沒有成爲最極清淨的純

無漏法，八地以上的菩薩，繼續不斷的修學，直至金剛道現前，永斷世間的二障隨眠。因爲此時異熟識種已經棄捨，後有異熟無復生起的可能，所以說爲「金剛道後異熟空」。金剛道，或稱金剛心，或名金剛喻定，實則就是觀智別名。謂菩薩修行到達將要成佛時，先起金剛喻定，由於觀智明利堅强，能斷所知煩惱二障種習，堅固無上，猶如金剛，所以名爲金剛道，亦名無間道，向前跨一步，便入解脫道，而成無上正等正覺。

從這可以知道，在成佛的前後，有二剎那時間：前一剎那入金剛喻定，叫做無間道，於此無間道中，永離二障種習。種謂種子，習謂習染，看來似乎兩法，實際一體異名，種子就是習氣，習氣就是種子，所以說爲兩名，種子是約能生現行說的，習氣是約熏習時受熏說。習謂熏習，氣謂氣分，由彼現行熏習，得到它的氣分，所以名爲習氣。如衣受到香的熏習，衣上得有香的氣分，其道理是一樣的，它的自體實際就是種子。

由無間道進入解脫道，還得斷除三法始得成佛。一、白淨無記法，就是異熟識種，從八地以上直至金剛道，仍然招感善異熟果；二、有漏善法，這是指十地中對

治二障種的善法，雖有力量對治二障種，但仍然是屬有漏的；三、劣無漏法，這是指十地中所生現行無漏法，雖則是現行無漏法，但仍然會招感變易生死。綜合這三法，前二可說是有漏種現，後一可說是劣無漏種現。如是劣無漏種等三法，雖不障礙金剛道的現前，但因這一念還屬業果上的異熟，未能達到金剛道後異熟空的目的，必須進入正成佛的解脫道中，一面捨棄世間善有漏法，空去異熟識種，一面斷除劣無漏種現，因滿殊勝智果，方得眞正成佛。

異熟識種既到金剛道後始空，作爲異熟報的異熟兩字是什麼意思，還得略爲說明一下。分別說來約有四義：

一、異時而熟：謂造因的時間與受果的時間，必然有著一段相當的距離。如過去造的業，其業種在賴耶識中，經過相當時期的變易醞釀，到了將要成熟的時候，遇到現生有力助緣的扶助，就會發生力量招感新的生命果報。或現生造的業，不是造了就沒有，其業種同樣的保存在賴耶中，一旦因緣成熟，便感未來新的果報。總之，過去不同的業因叫異，今生果報的成熟叫熟，如是因滅果生的前後異時，所以稱爲異時而熟。

二、異性而熟：謂造因的性質與感果的性質，必然有著相當的不同。如過去造的五逆十惡的惡因，將來感到三途的異熟果；若過去修五戒十善的善因，將來感到人天的異熟果。所造的業因，或是善性，或是惡性，但所感得的異熟果，說不上是善是惡，而是無覆無記性的。所謂「因是善惡，果唯無記」，名爲異性而熟。

三、異類而熟：謂凡聖的種類，是各各差別的，其相亦是異樣的，如人類的相貌，就不同於畜類。儘管種類及相各各差異，但造異類的業，可受異類的生。如在善趣造了惡趣的業，就可到惡趣中，受異熟苦報，或在世間造了出世的清淨業，就可受出世間的樂異熟報。如是造異類業，受異類生，名爲異類而熟。

四、異聖而熟：謂金剛道後始空的異熟果，除了最高的大聖佛陀，不會再感受異熟果報，世出世間的一切凡聖，皆感各別不同的業果，因爲各類業果的招感，是以二障種子爲基因。一切業果雖說很多，大別不出分段身和變易身。如以有漏善不善業的種子爲因，加上煩惱障的種子爲助緣，就會招感六道中分段生死的異熟報身，如是異熟報身，由於善惡業別，當有苦樂之分。如以無漏有分別業的種子爲因，加上所知障的種子爲緣，就會招感出世聖者的變易生死的異熟果報身，如是異熟報

身，由於階位的高下，智慧的淺深，業種的勝劣，自亦有其精粗之分。大聖佛陀，斷盡二障，若分段生死的異熟果，若變易生死的異熟果，都已了脫無有，名爲異聖而熟。

或有解說爲變異而熟，又是怎樣的一種講法？簡單的說，要因的本身有所變異，其果方得眞正的成熟，所以名爲變異而熟。詳細的說，由業因所感得的果報體，其間是有種種變異的，如時間上的前後變異，空間上的彼此變異，所以從形態看來，因固異於果，果亦異於因，名爲變異而熟。

大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。

此明第八識的轉依，亦卽顯示它的果報。第八阿賴耶識，唯有到異熟空的時候，亦卽到成正覺的時候，方得眞正的轉依，轉依所成的智慧，名爲大圓鏡智。契經中有說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應」。鏡是譬喻，分明顯現種種影像，爲它的最大的作用。不過世間的鏡子，有各種不同的形狀，如方的、圓的、三角形的、橢圓形的，現在取用圓鏡。圓鏡高懸起來，能影現出種種形像，所謂佛來佛現，魔來魔現，乃至任何一樣東西來，就現出任何一樣東西。世間

明鏡具有這樣功用，當知佛得轉依的大圓鏡智，能現出一切身心世界亦如是。

大圓無垢同時發　大圓是指大圓鏡智，無垢是指庵摩羅識，中國譯爲白淨識，或譯爲無垢識。在解脫道中，轉第八異熟識，成爲最上品的無垢淨體，是屬純淨無漏的，不攝一切雜染種及有漏善法種子，因爲到了解脫道時，所有一切雜染種子，皆悉轉成純清淨的。正因它是純淨無漏的，所以但爲最極清淨無漏法種之所依止，與大圓鏡智同時發起。與無垢識同時發起的大圓鏡智，成唯識論卷十說有如下幾點的殊勝功德：

一、第八識在因位中，唯緣現量的境界，雖沒有計度分別，自性分別仍是有，可是到最高的佛果位，一切我我所執皆已斷盡，證得無分別的平等法性，既不在諸法上有所分別，亦不在人我上有所分別，遠離所有一切分別，不再有絲毫的分別相生起，所謂一得已後，盡未來際，相續無斷，不再爲分別相之所動搖。

二、第八識在因位中，所緣的根身、器界以及內在的種子，廣大而無限際的，固然不是常識的心量所能體會，而能緣心的行相幽微精細，更不是常識的心量所能測知；至到了佛果位上，大圓鏡智無緣而緣的境界及其行相，不特不是凡愚所能了

知，就是聖者菩薩亦難窺其底蘊，唯佛與佛乃能究竟覺了，所以說所緣行相微細難知。

三、第八識在因位上，緣根身、器界、種子的三類性境，都能緣得恰如其所緣的沒有錯謬，至到了佛果位上，自然成就了不忘一切所知境相，亦即成就宿命通等，對於過去的一切一切，無不銘記不忘，同時得到一切種智，對於過、現、未來三世的一切事，了解得清清楚楚，不會爲客觀境界所愚，所以說不忘不愚一切境相。

四、第八識在因位中，雖含藏染淨種子，但其相是雜染的，可是到了佛果位上，由於一切垢染都已拂除，一切有漏種子皆已消滅，若性若相都成爲純淨的，唯爲果上的純善淨德種現之所依持。依是顯示此智相應心品爲純淨圓德之所依；持是顯示此智相應心品能持純淨圓德的種子，所以說性淨離染，淨德所依。

五、如來得此大圓鏡智，由於能持純淨圓德種子，於是佛果位上的自受用身、自受用土、諸根色等，還有前三智的心品，皆從這圓鏡智上變現，而這所變現的，是實身實土，妙色妙心，然佛爲了教化衆生，隨諸衆生的所欲，又於大圓鏡智當中，變現起沒有實在性的他受用身、他受用土，並且變現起沒有實在性的變化身、變

化土，適應各類不同的衆生，爲說種種不同的教法，使之皆得究竟利益。自受用身土的變現，是屬佛的自利，他受用身土的變現，是屬佛的利他，如是利樂自他，作諸功德，永恆相續，無有窮盡的時候。爲什麼能夠如此？由於佛的淨識，能夠持種不失，復由佛的圓智，能夠現德無邊，所以得能無間無斷的盡未來際。二乘人因爲趣向寂滅，沒有這無盡功德藏，不能利樂一切有情，所以不能與佛相比，佛的超過二乘，可說原因在此。

六、轉第八識爲大圓鏡智，其所以得此智名，當知鏡有映現的作用，外在的不論什麼境相，長短方圓，好壞美醜，一到鏡光的面前，立刻現出它的原形，不會有什麼走樣的。當知佛果位上的圓滿智慧，也是如此，因爲此智相應心品，普能攝持無盡功德，又能徧現身土智影，無忘無失一切智智，猶如大圓鏡的現衆色像，從喻爲名，所以名爲大圓鏡智。正因此智有這樣的功用，所以頌說：

普照十方塵刹中　大圓鏡智，圓照法界，無障無礙，相續不斷，所以得能無時無刻不放射出朗耀的光輝，普照於十方微塵刹土之中。十方刹土都是無量的，如微塵那樣的多得不可計算，所以叫做塵刹，亦有說塵卽是刹，爲世界的別名。功用殊

勝的大圓鏡智，不但徧能照察無邊世界，就是諸世界中有情心性的種種差別，也在此圓鏡智中顯現出來，從而隨其所應示現的，如來應化種種身土，爲諸衆生說法斷疑，令諸衆生皆得度脫，就是餘智餘土，亦皆由此智生。第八心品轉成的大圓鏡智，殊勝功用到達怎樣的程度，由這可以想見。原來大圓鏡智，是妙用無礙的，雖能顯現一切諸法的影像，普能照了十方一切的刹土，但他本身仍是沒有分別的，決不因爲顯現普照，對此對彼作諸分別，如大圓鏡的不分別這是什麼，那是什麼。

結尾的話

頌文講到這裏，已經告一段落。最後還要再說兩句的：我國法相唯識學的初祖，雖說不是奘公，但精密的築起唯識宗學風之基礎的，不能不說是奘公，因而得以永爲教徒的敬仰。奘公在譯經的業績方面說，不論是質是量，都是達於極點，眞可說是光輝燦爛，亦可說是曠古偉人，值得後世全體佛教徒對之感德。

傳說奘公在印求法期間，曾奉師命講解經論，或時和會中觀、瑜伽兩大學系，作有會宗論三千頌；或時降伏外道，破斥小乘，作有破惡見論一千六百頌。以致奘公聲譽轟動整個印度，爲諸佛教學者之所尊敬。

可是奘公回國以後，所最注力的，在從事翻譯，所譯各種經論，雖說廣泛的觸及多方，但對無著、世親的教學，亦卽所謂有關瑜伽、唯識學，最爲著力。在他翻譯的生涯中，前後共譯出九十四部，一千三百三十五卷，眞可說是以翻譯爲生命，怎不會令人敬佩！正因奘公傾全力從事翻譯大業，所以個人著述留下來的，如前所說，只有八識規矩頌及眞唯識量。此外所有的，就是西遊印度作爲見聞記錄的大唐西域記一部

十二卷。最近由於印度考古學的研究勃興，此書已成學者研究的重要指南。

因此，有人認爲奘公，不但是個偉大的翻譯家，亦是一位卓越的史地學家，而且西域記聲價之高，可以與他的譯績相匹敵。這是中國佛徒的光榮，亦是中國人的光榮，由於如此，我們對奘公之學，不但要發揚他的瑜伽、唯識學，亦要光揚他的西域記所具有的史地學。