諦觀全集詮釋四

成唯識論講記（三）

釋註者／演培法師

ISBN 957-565-004-6(一套精裝) N.T.$1450元 E0017～002

Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集論釋四

成唯識論講記（三）

釋註者／演培法師

天華出版公司敬贈

成唯識論講記(三)

諦觀全集
E0019
論釋 4

釋 註 者：演培法師

一套定價：平裝1250元・精裝1450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6月一版・80月9月一版二刷

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 957-665-010-0 N.T.$1450元(精)・957-665-011-9 N.T.$1250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)

成唯識論講記（三）

釋寬嚴記

目次

卷五……一——二五四

卷六……二五五——五〇四

成唯識論講記(三)

卷五

辛三　傍通捨受

壬一　問答偏執

此染汚意何受相應？有義：此俱唯有喜受，恆內執我生喜愛故。有義：不然！應許喜受乃至有頂，違聖言故。應說此意四受相應：謂生惡趣憂受相應，緣不善業所引果故；生人、欲天、初、二靜慮喜受相應，緣有喜地善業果故；第三靜慮樂受相應，緣有樂地善業果故；第四靜慮乃至有頂捨受相應，緣唯捨地善業果故。

現在來討論第七識所應的受。講到受，在諸經論中，或說苦、樂、捨的三受，或說苦、樂、憂、喜、捨的五受。關於受之所以爲受，在前初能變的五受相應門中，曾經略爲說到，現在不再解說。進而所要問的：「此」第七「染汚意」，在五受

中，是與「何受相應」？未答復這問題前，我們還得要問的：就是現在論中雖討論到這問題，但在頌文中爲什麼沒有辨受俱門？依於護法的正義說：第七識所相應的受和第八識所相應的受，同樣是捨受，所以在第二能變的頌文中，更不辨別受的相應，知道第八識所相應的受，就可知道第七識所相應的受。既然如此，爲什麼論文中又要討論？這因這個問題，在當時論師們，有三師的說法不同，所以不得不略爲辨別，看看究竟誰是正義。

一、「有義」，是指第一師的說義。依照這一師的看法，「此」末那意所相應的受，在五受中，「唯有喜受」，沒有其餘的受相應，因第七識「恆」常「內執」第八識的見分爲「我」，對我「生」起無限的「喜愛」，從不覺得我這東西是可厭的，所以唯有喜受相應。

二、「有義」，是指第二師的說義。依照這一師的看法，認爲第一師所說是不對的，所以說「不然」！爲什麼不對？要知第七識始終跟隨著第八識而執爲我的，在沒有斷除我執之前，沒有一刻一剎那離開過阿賴耶識，阿賴耶識往返於三界九地，末那意亦必流轉到三界九地。假定認爲末那唯有喜受相應，那就「應」該「許」

可「喜受」，不但可以到達色界二禪爲止，亦當隨第七識「乃至」到達非想非非想處的「有頂」天。如承認喜受可以到有頂天，那就「違」背經論「聖」所「言」的喜受唯到色界二禪的定生喜樂地，因爲到第三禪以上根本就沒有喜的。如瑜伽論第十一說：『復次，此四靜慮，亦得名爲離苦根；第三靜慮出離喜根；第四靜慮出諸受事：謂初靜慮出離憂根；第二靜慮出倒經中說如是言：芯芻憂根生已，應當隨如實了知』。

設若你們定要執著喜受與樂受通於三界所有頂，那就應該承認憂受與苦受亦通三界所有。爲什麼要作這樣說？當知上地本來是沒有喜與樂的，你們硬要執著第七識有喜與樂俱；上地本來亦是沒有憂與苦的，六識於彼亦應有憂與苦俱。假定你們承認上地有憂與苦，我就承認有頂亦有喜與樂。可是事實不然，所以你們不得作如此執。

第一家問道：照你的說法，我的主張是不對的，然則末那意是與幾受相應的，倒要請你說說看！第二家答說：我認爲「應說此」末那「意」，是與憂、喜、樂、捨的「四受相應」。這話怎講？「謂」若「生」到三「惡趣」裏去的有情，那他的第七識就與「憂受相應」，這因他是「生」在「人

」中、「欲」界六「天」、色界「初」靜慮及「二靜慮」，那他的第七識就與「喜受相應」，因初靜慮叫做離生喜樂地，都是有喜受存在，所以當此諸處「緣有喜地善業果」時，自然就有喜受相應。假使是生到「第三靜慮」天時，那他的第七識就與「樂受相應」情「緣」於「有樂地善業果」時，自然就有樂受相應。設若生到「第四靜慮乃至」生到無色界「有頂」天時，那他的第七識就與「捨受相應」，因四禪天以上的諸天，只有捨受沒有其餘的諸受，所以是諸有情「緣」於「唯捨地」的「善業果」時，自然只有捨受與之相應。是以我們說此意四受相應，最合道理。

此師爲什麼要作這樣說？原來第七識所緣的是第八阿賴耶識，而阿賴耶識是由第六意識所造的引業所感。姑以吾人造三惡趣的惡業來說：當吾人正在造惡趣的惡業時，那惡業就與憂受俱起，到了惡業後來感第八識生三惡趣的果報時，那第七識緣與憂受惡業所感得的第八賴耶生時，那第七識自然也就與憂受相應。憂受相應的經過如此，乃至有頂的捨受相應，亦無不皆然。智周演秘曾這樣說：不管緣於那一地所引的果識，第七識所相應的受，必然是這與過去的引業所有的受同。爲什麼是這

樣的？因是緣彼引業所感果故。假定第七識所相應的受，與那引業所有的受，是不相隨順的話，那第七識就不能緣引業所感得的第八異熟果。事實第七識是緣引業所感得的第八異熟果的，所以第七識所相應的受，不得不與引業的受相同。

有義：彼說亦不應理！此無始來任運一類緣內執我恆無轉易，與變異受不相應故。又此末那與前藏識義有異者，皆別說之，若四受俱亦應別說，既不別說定與彼同，故此相應唯有捨受。

三、「有義」，是指第三師的說義。照此師的看法，不但第一家所說的不合理，就是「彼」第二家所「說，亦」同樣的「不應」於「理」。要知「此」第七識，自從「無始」以「來，任運」而自然的，「一類」而無異的，「緣內」第八賴耶，「執」彼見分爲「我，恆」常「無」有「轉易，與」有所「變異」的憂、喜、苦、樂的四「受」，根本「不」會「相應」的。既然如此，你們爲什麼偏說與憂、喜等的四受相應？

同時要知道的：阿賴耶識任運一類無有轉易，不與思惟所引發的受相應，第七

識與第八識不相捨離，當如第八識亦是捨受相應。瑜伽論六十三說：『阿賴耶識相應受，於一切時唯是不苦不樂，唯是異熟生。此於一切識流轉時，或樂俱行，或苦俱行，或非苦樂俱行位中，恆相續流，乃至命終無有斷絕。所餘二受，當知思惟之所引發，非是俱生，時時作意引發現前。如是等類，當知是名勝義道理建立諸識俱有差別』。以第八識例於第七識，第七識當然同於第八識唯是捨受。原來受有思惟所引發的，如與任運所引發的兩種：思惟所引發的，如喜樂等受；任運所引發的，如俱生捨受。不論是第七識或第八識，唯與任運所引發的俱生受相應，不與思惟所引發的喜樂受相應。瑜伽論中對此說得非常明白，我們應無異議的接受，不得再作其他的別解。

「又此」第七「末那」識，「與前」第八「藏識」，其「義」如有別「異」不同的，論主世親在頌文中，必定「皆」作「別」爲「說」明，交代清清楚楚。如第七識是依於他的，所緣亦是第八識，所以頌中特地別說『依彼轉緣彼』，顯示與第八識的所依所緣不同。「若」第七識眞的與「四受俱」，顯然與第八識唯捨受俱，有著不同的意義，在道理上「亦應別說」。論主世親在頌文中，「既」然「不」曾

「別說」，證知末那「定與彼」藏識「同」，藏識相應唯有捨受，「故此」末那「相應」，亦是「唯有捨受」，絕對不容有餘受相應的。

有人問說：假定七八二識有所不同，就要皆作別爲說明，那末，前第八識既然說爲異熟，到了說第七識頌時，應當說明第七識受不是異熟，爲什麼在第七識頌中，沒有別爲說明？現在答說：要知那是第八識的既然說一切種，到了說第七頌時，應當說明第七識非一切種，爲什麼在第七識頌中，沒有別爲說明？現在答說：要知那是第八識的自相別義。這話怎講？要知所謂異熟，是第八識的果相，所謂一切種，是第八識的因相，若因相、若果相，皆是阿賴耶識的自相別義，如說『攝持因果爲自相故』，就是這個道理。至在第七識的頌中，曾經說到『思量爲性相』的這話，當知這是說的第七識自相，怎麼可說沒有別說？而且第七識頌中說到『有覆無記性』，顯示第七識是染汚的，明白表示出與第八異熟果相爲無覆無記不同，怎麼可說沒有別說？

有人復問：第八識恆時相續一直到究竟位方捨，所以在第八識頌中特別說它『恆轉如暴流』，自然是很對的；可是第七識在十地的因位中，生起平等性智，既是

有所轉易，在第七識頌中照理應說『非恆轉如流』，以示它與第八識的不同，爲什麼頌中沒有說到？答覆他說：你錯了，不是沒有說到，而是你未曾注意到，要知頌中所說三位捨末那，就是顯示第七識不同第八識的恆轉，怎麼可說沒有說到？而且賴耶的恆轉如流，是約它未成無漏，數數有所轉易變動，當不可說恆轉如流。兩者有著這樣的顯然不同，在頌文中明白可以看出，怎麼可說沒有別說？不是約賴耶得名說；末那在三位中轉成**未轉依位與前所說心所相應；已轉依位唯捨受俱，任運轉故，恆於所緣平等轉故。**

一。如第八識已轉依位唯捨受俱，任運轉故，恆於所緣平等轉故。

這是顯示因果位上所相應的心所多少不同：第七識在尚未轉識成智以前的「未轉依位」，「與前」護法論師「所說」爲十五、十九或二十四所相應；可是一旦轉爲平等性智的「已轉依位」，那就「唯」與「二十一」個「心所俱起」，不得再有或多或少的不同。這二十一個心所，就是所「謂徧行」與「別境」的「各」有「五」個，再加「善」心所「十一」個。轉依以後所相應的心所既然與第八識是相同的，「如第八識」在「已轉依位，唯」與

「捨受」相應「俱」有，是則第七識亦與彼已經轉依的第八識同是只有捨受相應，因爲它是「任運」而「轉」，並且證得十種平等性，「恆於」十種「所緣」境「平等而「轉」。

有人問說：若說已轉依位的第七識與平等性智相應，任運而轉的曾不易脫，所以唯有捨受相應，那它是不是亦如初地、七地那樣的互得無漏，任運而轉的曾不易脫？答覆他說：不！不是就初地、七地以及其他因地餘位不易脫說，而是唯據最高佛位說爲不易脫的，因爲所謂任運轉，是不動搖的意思，眞正做到不動搖的，唯佛與佛。靈泰疏鈔說：『入初地已去，第六識入法空根本智及法空後得智及法空滅盡定，其第七識平等性智卽行；若入生空觀根本智及生空觀後得智及滅盡定，第七識有漏心位平等智卽不行；若成佛已去，第七識一切時常起平等智，平等智與圓鏡智相續相依盡未來際，卽平等智常行。又常捨受名無動搖故』。唯佛果位平等性智曾不易脫而常發生活動，從這段敍述中，可說極爲明白。

同時要知道的，就是佛果位上，由第七識轉成的平等性智，不但經常的發生活動，且還經常的生起大悲，現起他受用身，化導十地菩薩，現身化導，就是大悲的

表現，假定不是大悲的推動，怎麼會現他受用身？又怎麼去化導地上菩薩？佛位功德固然是很多的，但以大悲相應的功德最爲殊勝。如是現起平等大悲的平等性智，雖說無色界的四地也有，但不怎樣經常的生起，至於色界六地雖也同樣是有，但唯在第四靜慮中多住大悲，所以唯是捨受相應。

平等性智通於上下諸地，如上所說可謂已經明白，但是我們還得要知的，就是不論它在上下地的那一地，如第六識入法空觀時，皆是由第六識所引發的，因在無漏位中，第六識與第七識，必然是同地所繫的，所以平等性智通上下地有。至於有漏位上的第七識，那就不一定與第六識同一界繫。什麼道理？因爲有漏末那，隨其所依的第八賴耶所繫，同時又是緣於彼賴耶的，加以不是由第六識之所引生的，所以與第六識不一定同在一地。好，平等性智由第六識之所引發，通於諸地無不皆有，不用說，那它與第六識的關係，必然是相當的密切，應隨第六識在那一地，就與那一地的受相應，才是合乎道理。如第六識在初、二靜慮地，是有喜、樂二受的，第七識亦應如第六識有喜、樂受，爲什麼說唯是捨受相應？不能這樣比例！前面說過，有漏位中，六七二識，不定同在一地，如何可說有喜、樂受？總說一句：地地

皆唯捨受相應，才最合理！

庚六　釋有覆

末那心所何性所攝？有覆無記所攝，非善、不善故名無記。如上二界諸煩惱等，定力攝藏是無記攝，隱蔽自心說名有覆，非餘。此意相應四煩惱等是染法故，障礙聖道，此俱染法所依細故，任運轉故，亦無記攝。若已轉依，唯是善性。

第七識所相應的心所多少，所相應的受是怎樣的受，在前都已一一論說，現在繼續所要論究的，是第七識在三性中屬於那一性。先總略的說：這識在善、不善、無記的三性中，是屬無記性；在有覆、無覆的二無記中，是屬有覆無記性攝。現在按照論文解說如下：

「末那心所何性所攝」？這是問起；「有覆無記所攝，非餘」，是舉頌答。在此所成問題的，就是此中的問答：是約心所而言？抑兼心王而言？如照問答看，固然是問答心所，就是下面的解釋，亦是解釋心所的性屬，似乎沒有問答及解釋到末那，這是什麼道理？

不錯，此段論文中所論的是心所的性屬，但是我們要知道的，就是心王的本身

，由來不可說爲染汚性的，我們所以說它是怎樣的性質，完全看它所相應的心所來決定的。末那所相應的四根本惑是染汚的，爲此染汚心所覆蔽心王，末那名爲有覆無記，不說可知。但所相應的無明，有所謂獨行不共與恆行不共的兩種：獨行不共無明唯是不善，恆行不共無明不是不善，恐有人誤會末那相應的恆行不共無明是有覆性。心王善性，以致發生彼此的混濫，所以特別說明第七識中恆行不共無明是有覆性。心王是由四惑所染汚的，很易看出它的有覆性，不會產生這樣混亂的現象。由於如此，所以此中問答以及下面解釋，唯是關於心所，但是由此心所的說明，亦可顯示心王的同爲有覆，不能因爲沒有論及末那的何性所攝，就以爲末那不是有覆無記，這是需要特別注意的。因爲染末那是有覆無記性，不特瑜伽論抉擇分是這樣說，無著攝大乘論亦是這樣說的。如該論說：『此意染汚故，有覆無記性，與四煩惱常共相應』。

「此」末那「意」所相應的見、慢、癡、愛的「四」根本「煩惱等」，一向以來「是染汚法」，能夠發生隱覆作用。一是「障礙」所修出世「聖道」無漏智的現前。如攝論說：『眞義心當生，常能爲障礙，就是這覆障義。攝論講記對這解釋

說：『眞義就是眞理，心就是悟解眞理的無分別智。這無分別智對於諸法的眞理，原可生起悟解，但有一種法常常能爲障礙，使它不能生起。這眞義心生的障礙者，在三性位的一切分中恆共俱行。這是什麼法呢？就是恆行不共無明啊』！攝論雖祇說是恆行不共無明，但實四煩惱皆有障礙聖道生起的力用，不過約對智慧生起的障礙，恆行不共無明來得特別明顯就是。二是「隱蔽自心」的令不清淨。由於這兩個原因，所以「說名有覆」。雖是有覆染汚法，但它的行相微細，既「非」是「善」，亦非「不善」，既不可記別它是善是不善，又不感可愛非可愛果，所以「名」爲「無記」。

此識所相應的四根本惑，照其性質來講，是合不善性的，應該說爲惡性，但爲什麼不說爲惡性而說爲有覆？「如上」色無色「二界」所繫的「諸煩惱等」，本來亦是不善性的，但爲二界的「定力」之所「攝藏」，受二界的定力影響，使它的活動力變得非常微薄，成爲有覆無記性，所以「是無記攝」。『這如有力者能駕馭他人，使那行爲不良的人不敢放縱，減低了他作惡的能力』。「此」末那意相應「俱」有的四煩惱「染」汚「法」，雖合是不善性，但因「所依」識的行相微「細，任

運」一類而「轉」的，使得能依的煩惱也隨逐它而微細，能依煩惱與所依識互爲無記，所以原來是不善性的四煩惱，「亦無記攝」。無性攝論釋說：『此意染汚故，有覆無記性，與四煩惱常共相應。如色無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，色無色纏爲奢摩他所攝藏故，此意一切時微細所逐故』。可說與本論這兒所講是一致的。

末那，在未轉識成智的未轉依位，是屬有覆無記，如上所說可知，但「若」到了轉識成智後的「已轉依」位，那就「唯是」屬於「善性」，不得再說爲有覆無記。

庚七　釋界地

末那心所何地繫耶？隨彼所生彼地所繫。謂至有頂應知亦然，任運恆緣自地藏識執爲內者名生彼地，染汚末那緣彼執我，卽繫屬彼名彼所繫。若已轉依，卽非所繫。

現在繼續所要論說的，就是末那的屬於那一界地所繫。所謂界地，是指三界九地，乃就有漏界作如此分的。所謂繫，是繫縛或繫屬的意思。換句話說：就是有漏

諸法界繫的法，不是無漏諸法非繫的法。分別諸有漏法屬於那一界地的，名爲界繫分別。在此所要問的：這一界繫的分別，在前初能變及在後第三能變中，爲什麼都沒有另立此門來談？初能變所以不立這一門，因在它的果相門中，說明異熟果的怎樣，正是顯示賴耶的界地，由於它是三界五趣的總報體，所以就是繫屬於受生的界地，還要別立一門來說做什麼？至於第三能變是通於三性的，不一定屬於那一界地所繫，所以也就不另立一門來論說。

是則，第七「末那」意及其所相應的「心所」，在三界九地中究竟屬於「何地」之所「繫」有？擧頌答說：「隨彼所生，彼地所繫」。彼是指的第八識，隨彼第八識所受生的在那一地，此識的現行一定隨著趣生體的第八識受生之處所繫，因而七八二識的所繫，可說完全是相同的。

例如第八識受「生」在「欲界」地，這「現行末那」識以及其所「相應心所」，自然也「卽」是屬「欲界」所「繫」；如第八識受生於色界離生喜樂地，第七末那現行識以及其所相應的心所，自然也就隨著繫屬於色界離生喜樂地；如是像這樣的類推上去，「乃至」第八識受生於無色界的「有頂」地，第七識也一樣的屬於非

非想處地所繫，所以說「應知亦然」。

第七識隨第八識所生界地而爲該界地所繫，當知與第七識所相應的諸惑，自然也就隨第七識所生界地而爲該界地所繫。瑜伽六十三說：『隨所生處，是諸煩惱即此地攝』。顯揚論十九亦說：『若生此界中補特伽羅，當知此意相應煩惱，即是此界體性所攝』。兩論的意思可謂一致，所不同的，瑜伽是約地說，顯揚是據界說。

第七識爲什麼定要隨於第八識的界繫而界繫？因爲第七識自無始來就那麼的「任運」而自然的「恆緣自地」第八「藏識執爲內我」而起我執，從來不見世間第七識別緣他地的法而計爲我的，所以繫屬於第八識，爲第八識所生地的煩惱所繫縛。對法第六說：『所言無明緣上地者，謂與見等相應，見者除薩迦耶見，不見世間緣他地諸行執爲我故』。慧沼了義燈五亦有問答說：『問：七緣八爲我，隨境一界繫，第六緣三界爲我三界繫？答：自地互相增，隨自自地繫；他地不相增，不他地繫』。可是我們還要問的：第七識爲什麼唯隨所緣境自地所繫而不緣他地法計執爲我？這因他地所有的諸法，不是末那所要緣的我境，所以不緣他地法計執爲我！

在此還有一個需要解決的：能緣第七識的界地所繫，是隨所緣第八識的界地所

繫，如所緣是某一界地所繫的，能緣隨所緣境亦是某一界地所繫，所緣通於九地繫的，能緣亦通於九地繫，固然是不錯的，但這是就所緣識的現行說？抑是就所緣識的種子說？這當然唯就第八識的現行說，第八識的種子爲末那之所不緣的。爲什麼如此？因現行識的現行，爲所緣的境相顯，所以能緣隨於所緣而繫，至於種子的境相沈隱，能緣不隨於所緣而繫，而且種子是通於三界的，假定認爲可以緣種子，第七識亦應通於三界所繫，不得說爲『隨彼所生，彼地所繫』，同時亦不得說第七識不能別緣他地法爲我我所，可是事實上，第七識是不能別緣他地法計爲我的，當然不緣通於三界的種子。

有人又作這樣問道：第八異熟識是任運而緣的，你們承認它通於他地；第七末那識亦是任運而緣的，理應如第八識通於諸地，而不應唯是緣自地法！不！要知第七識雖是任運而緣，但它緣於所緣的對象時，就把所緣的對象當作自我，而這一定要是同地才行，假定緣於他地，怎麼會著爲我？是以七八二識，雖皆任運而緣，但第七識唯緣自地而爲自地所繫，決不能像第八識那樣的通於諸地！

如上所說第七識我見不緣他地，那末，當人臨命終時的那個當兒，第六識必然

是會執有我的，而且是就當來所生地以執著的，這不是別緣當地爲我是什麼？既然承認第六識是這樣，爲什麼不許第七識亦如此？這是不了解第六識在命終時緣我是怎麼回事所產生的誤會！當知吾人現在自地死，將來還生在現在這個自地時，第六意識於命終時所起的愛，固然是緣自地法爲我，設若是在現在的自地死，將來去到另一地受生時，第六意識於命終時所起的愛，則是起的當來所生地愛，緣當來所生地法爲我，看來好像是緣他地，實際還是唯緣自地，因爲是緣當來所生處的自地法爲我，並不是眞的計著他地法爲我！

然則緣於彼地爲我而爲彼地所繫，究竟是怎麼一回事？情形是這樣的：假「若」藏識仍然在於欲界地，復「起」上界「彼地」酬先引業所有的「異熟藏識現在前」的時候，這個「名」爲「生」於「彼」上界「地」，那時的「染汚末那」亦卽「緣」於「彼」上界地的異熟「藏識」，妄「執」爲自內「我」，當知此染汚意，卽是「繫屬」於「彼」上界地的異熟藏識，得以「名」爲「彼」上界地「所繫」，所以頌說『隨所生所繫』。但是像這樣的繫屬，只可說是相從名繫，不得說爲繫縛爲繫，因第八識既不得說爲能繫，第七識亦不得說爲所繫，沒有能所繫的關係，怎麼

可以說爲繫縛？道邑義蘊說：『此第七識雖繫屬第八，不與第八相應，亦非第八所緣之境……今言繫者，但是屬義，非是縛義』。

或者還可這樣說：第八識生到什麼所生的界地，第七識也就隨著第八識生到什麼所生的界地，屬於那個界地所攝，可是由於末那意具有根隨煩惱，於是卽「爲彼」所生界「地」的「諸煩惱等之所繫縛」，所以「名」爲「彼」界地煩惱「所繫」。像這樣的說所繫，是卽第七識爲煩惱之所繫，繫爲縛義，不是屬義。

如是說所繫，是約第七識尙未轉識成智的未轉依位以前說的，設「若」是已轉識成智到達「已轉依」位，因爲成爲無漏，所以「卽非所繫」，就是不爲三界所繫，煩惱亦不能再繫縛第七末那識。不過在此還要注意的，就是前面所說的繫言，不但是說我執的隨所生所繫，就是法執亦是隨所生所繫的，爲什麼？因這法執是那我執的一類，同樣屬於執的。有漏位上如此，無漏位上亦然，就是平等性智的不是所繫，因它是彼無漏的一類，所以說爲非所繫。

庚八　釋捨位

辛一　問答正釋

此染污意無始相續，何位永斷或暫斷耶？阿羅漢、滅定、出世道無有。阿羅漢者，總顯三乘無學果位，此位染意種及現行俱永斷滅，故說無有。學位滅定、出世道中俱暫伏滅，故說無有。

上來已說界繫分別，現在續講伏斷位次。「此」具有「染污」的末那「意」，從「無始」以來一直都是這樣的「相續」不斷，試問是不是永遠的相續不斷下去？有沒有可能對它加以伏斷，使它轉染污而成爲清淨？如有可能，然則要到「何」等「位」次得以「永」遠「斷」除，「或」某個階段得以「暫」時伏「斷」？首先舉頌答說：「阿羅漢、滅定、出世道」的這三個位次，就可「無有」。

關於這個，對法第二說：『又此意，徧行一切善、不善、無記位，唯處聖道現前，若處滅定及在無學地』。接著又說：『何故聖道現前無染污意耶？由勝義智與我見現行極相違故；出聖道後，從阿賴耶識復更現起，以有學位未永斷故；又滅盡定，望無想定極寂靜故；此染污意不得現行』。對法論中雖說到三位無末那，但瑜伽論並沒有說到滅盡定。如該論六十三說：『諸離欲者，世間治道若現在前若不現前，此諸煩惱現行不絕；若諸有學已見迹者，出世間道現在前時，此諸煩惱不得現

行，從彼出已還復現行，善通達故，諸煩惱，當知唯離非想非非想處欲故，一時頓斷，非如餘惑漸漸而斷』。當知此中所說的煩惱，是專指末那所相應的四根本惑，不是指的其餘煩惱，與本論略有不同。

瑜伽論中爲什麼不說滅定？因滅定通於有學、無學二位中的智慧所攝，而且就在有學、無學的二位中所起，說了有學、無學就包含了滅定，所以不必另外再說。但這不說，是約位攝得而言，不是約法體相攝而言，如果唯就法體相攝來說，那有學、無學就不能攝得滅定，因爲在法體方面講，滅定是屬於非學非無學攝的。再說瑜伽不說滅定，是因該處所要說的，在於正明染汚末那，不但爲世間道所不斷，且亦爲世間道所不伏，所以順便的說到出世道、有學、無學伏斷煩惱的位次，這是純就能治道說，而滅定不是能治道，所以不論滅定位。同時還可說的：本論是約人法兩方面說的，如阿羅漢就是人，出世道及滅定是法；瑜伽是唯約人一方面說的，如有學、無學都是斷惑的人，正因爲唯約人說，所以不說滅盡定法。

此中所說的「阿羅漢」，不是如通常所單指的聲聞阿羅漢果，而是「總顯」聲

聞、獨覺、菩薩「三乘」的「無學果位」，因爲三乘的根機，雖有大小利鈍的差別，但他們所斷的惑是相同的，所以總名無學。如集論說：『若諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢卽如來故』。由此足以證明羅漢是通於三乘的。在「此」三乘無學果「位」，第七「染」汚末那「意」，無論是「種」子，無論是「現行」，俱」已「永」遠的「斷滅」，所以「說」爲「無有」。

在此還要說明一點的，就是第八識的得名爲藏，但從我見煩惱執取來的，亦卽是約能緣煩惱的繫縛說，所以不說它的所知障，只要能緣的煩惱斷了，卽捨阿賴耶名，但亦只捨名而已，並不是自體亦捨；至於第七識的得名染汚，是約第七識的自體染汚得名，並不是從他法而立，所以不但有煩惱，而且有法執，到了後來捨時，卽捨第七識的自體，不但捨名而已，所以與藏識有所不同。

如前所說的三乘無學，隨其所應的三乘「學位」，不論是所修的「滅定」，不論是在「出世道中」，雖說同樣的在研眞斷惑，但因無漏觀智的力量不怎麼雄厚，還不能如羅漢那樣的永斷不生，只「俱」能夠「暫」時的「伏滅」，所以「說」爲「無有」。這裏所說的三乘學位：在小乘方面，初果已去至未證阿羅漢以前；在大

乘方面，初地已去至未成佛前，都含攝在其中。至於三乘滅定：在聲聞方面，不還果的聖者，就可得滅定；在菩薩方面，有說初地得滅定，有說七地得滅定。以此可知，滅盡定亦是通於三乘所得的，不是只有小乘才得。

謂染汚意無始時來微細一類任運而轉，諸有漏道不能伏滅，三乘聖道有伏滅義，眞無我解違我執故。後得無漏現在前時，是彼等流亦違此意。眞無我解及後所得俱無漏故，名出世道。滅定既是聖道等流，極寂靜故，此亦非有。由未永斷此種子故，從滅盡定，聖道起已此復現行乃至未滅。

有人這樣問道：無學位中此識永斷，伏滅，怎麼亦可說爲無有？現在回答他說它無有，自然沒有話說；有學位中只暫始時來」，就是那樣「微細一類」的「任運而轉」，妄執第八見分爲自內我，因此，界地所修的「諸有漏道」，由於力量的不足，「不能」對它加以「伏滅」。瑜伽六十三說：『又與末那相應俱有徧行任運四種煩惱，世間治道，尚不能爲損伏對治。何以故？已離欲者，猶現行故』。該論接著又說：『當知此地已離欲者，此地煩惱現行不絕。何以故？此諸煩惱，唯阿賴耶識種子所引，於一切時任運而生，非所

對治及能對治，境界緣力差別轉故』。

瑜伽論中說的非所對治及能對治，意在顯示世間道不是能對治法，染汚末那亦不是所對治的對象。什麼道理？要知末那所相應的煩惱，是迷於無我理的，而六行觀法是緣於事的，既不是世間道的境界，當然爲世間道所不緣，理事既然有殊，勝劣亦有差別，所以有漏世間道，不能伏滅末那所相應的煩惱。

瑜伽八十八對此更清楚的說：『復次，雜染有二：一、見雜染；二、餘煩惱雜染。見雜染者，謂於諸行爲實我，或執諸行爲實我所。復有所餘，此爲根本，諸外見趣其餘貪等所有煩惱，當知是名第二雜染。又見雜染得解脫時，亦能於餘畢竟解脫，非餘雜染得解脫時，卽能解脫諸見雜染。所以者何？由生此者，依世間道乃至能離無所有處所有貪欲，於諸下地其餘煩惱心得解脫，而未能脫薩迦耶見。由此見故，於下上地所有諸行和雜自體不觀差別，總計爲我，或計我所，由此因緣，雖昇有頂而復退還。若於如是一切自體偏知爲苦，由出世道先斷一切薩迦耶見，後能永斷所餘煩惱，由此因緣無復退轉。是故當唯見雜染是大雜染』。

在此所要特別注意的，就是論中說的總緣三界種等爲我我所，同時又沒有說到

金剛心斷，可知瑜伽這段論文，是根據六識說，不是約第七識說，因爲第七識既不緣三界法，而且要到金剛心方能斷除。六七二識所相應的煩惱，既然有著這樣的不同，是不是金剛心斷，彼此又顯然有異，爲什麼現引此文爲證？當知這是約世間道不伏相似這一點引以爲例，並不是說第七識能偏緣三界計我我所。

世間道既不能伏滅，要到什麼時候才能伏滅？這唯有到「三乘」無漏「聖道」的現起，方「有伏滅」的意「義」。六七二識所相應的煩惱，既然有著這樣的不同，是不是金剛心斷，彼此又顯然有異，爲什麼現引此文爲證？當知這是約世間道不伏相似這一點引以爲例，並不是說第七識能偏緣三界計我我所。

世間道既不能伏滅，要到什麼時候才能伏滅？這唯有到「三乘」無漏「聖道」的現起，方「有伏滅」的意「義」。

修習勝生空觀，至初地初心「違」於「我執」，轉得根本智，自然使之伏滅不起。因爲從初見道位前，發「眞無我」勝「解」，得根本智已，「後得無漏」觀心「現在前時」，由於此後得智，「是彼」根本無分別智「等流」之所引生，自然「亦違」於「此」染污末那「意」。仍然有所差別的：第六識如入生空觀時，因爲只能除去我執，所以只有一分人我執不行；第六識若入法空觀時，因爲人法二執全無，所以我法二執全不現行。如是「眞無我解」以「及後」來「所得」的後得智，由於「無漏」的關係，所以「名出世道」。

三乘聖道有伏惑義已經知道，滅定既是聖道」後得無漏觀的「等流」，俱生我執已不發生活動，其性寂靜最「極寂靜」的，

所以「此」末那我執「亦」是「非有」。

如上聖道及滅定的伏滅我執，只都不過是暫時的伏滅，但還沒有把四惑煩惱種子斷除，「由未永斷此」煩惱的「種子」，一旦「從」彼「滅盡定」起，或是從彼無漏「聖道起已，此」與末那相應的煩惱，又「復」發生「現行」活動，「乃至」直到「未」全徹底消「滅」以前，都是那樣一味恆執於我的，故知見道、修道位中皆名暫爲伏滅。

然此染意相應煩惱是俱生故，非見所斷，是染汚故，非非所斷，極微細故，所有種子與有頂地下下煩惱一時頓斷，勢力等故，金剛喻定現在前時，頓斷此種成阿羅漢，故無學位永不復起。二乘無學廻趣大乘，從初發心至未成佛，雖實是菩薩亦名阿羅漢，應義等故不別說之。

現在正式解釋無學名爲眞滅的意義。

「然」而「此染」汚末那「意」以及其所「相應」的「煩惱」，在三斷中：因爲它是任運「俱生」的，不是分別而起的，所以「非」是「見」道「所斷」；因爲畢竟「是染汚故」，所以也「非」是「非所斷」，不是不斷的法，當然不是無漏，總歸是要斷的，這自是在於修道所斷。

可是成問題的，就是爲什麼必在修道所斷？原因在於染意及其相應煩惱，與第六意識的王所有所不同，就是它們的行相「極」爲「微細，所有」染汚「種子與有頂地」的九品惑中「下下」品的「煩惱一時頓斷」。爲什麼？因此染汚相應煩惱，雖說極爲微細，但是它們的「勢力」是相「等」的，所以不論在大乘行者，或是在小乘行者，觀察斷惑，皆要到「金剛喻定」正式「現在前」的「時」候，「頓斷此」諸煩惱「種」子，方「成」爲「阿羅漢」。一證得阿羅漢，就名爲無學位，所以唯有到了「無學」果「位」，煩惱才得「永不復起」。

嚴格說來，第七識所相應的煩惱，只是那樣的一類相續，本不可以分其品類的，現據三界九地的不同，姑且勉强的分爲九品，就是九地中每一地有一品，而且這一品都可說是下品，但此下品是就行相微細說，不是就九品中的下下品說，不過若望當地第六識的九品煩惱，那也不妨說是相當於第九品所攝。

以上是約定性的三乘無學說，至於不定性的「二乘無學」，他們先證得阿羅漢果，自覺這還未得到究竟，於是進而「廻」轉小乘「趣」向「大乘」，當他們趣向大乘時，當然照樣要發菩提心，「從」最「初發」菩提「心」起，直「至」尚「未

成佛」的這段時期，「雖實」際上「是」發大心的「菩薩」，但「亦」仍舊「名阿羅漢」，因他們所應斷的煩惱，所應了的生死，所應得的智慧，所應受的供養，是諸「應義」皆是相「等」的，所以「不」另外「別說」。

上來總明三位無末那，以下再爲一一的別明。所謂三位無末那，是約體無說？抑約義無說？談到這問題，諸師有諍論，如下分別說明。

辛二　辯釋有無

此中，有義：末那唯有煩惱障俱，聖教皆言三位無故，又說四惑恆相應故，又說爲識雜染依故。

在「此」三位無末那的論爭「中」，主要有兩大家的說法不同，那就是安慧的體無家和護法的義無家。

一、「有義」，是指安慧體無家的說義。依照安慧的看法，染汚「末那」識，「唯有煩惱障」相應（俱），沒有法執的相應。爲什麼這樣說？因諸「聖教皆言三位無故」。如前所引對法論第二說：『何故聖道現前無染汚意耶？由勝義智與我見現行極相違故』。對法所說的三位無，就是無有第七識體，原因就是沒有法執的相

應，假使有法執的相應，那就不得說爲三位無，而應說爲三位有了。「又」顯揚聖教論第一「說」：我癡、我見、我慢、我愛「四惑恆相應故」。說四惑相應，亦是顯示末那只有我執沒有法執，同時更是顯示只有染位末那沒有淨位末那，因爲四惑是煩惱障的生執，不是所知障的法執。「又」在無性攝論釋卷一「說」末那「爲」諸「識雜染」所「依」，不說末那爲諸清淨所依，這更可以作爲無漏無末那的佐證。因此，現在說的三位無末那，是無末那的識體無疑。

說無末那體，不但安慧如此，勝軍論師、護月論師，以及他們的門徒，都是這樣主張的。如護月說：『末那唯有人執，二乘無漏觀唯第八識，第七一向無』。由此可知印度論師作此說法的很多。

有義：彼說教理相違，出世末那經說有故。無染意識如有染時，定有俱生不共依故。論說藏識決定恆與一識俱轉所謂末那，意識起時則二俱轉所謂意識及與末那，若五識中隨起一識則三俱轉，乃至或時頓起五識則七俱轉。若住滅定無第七識，爾時藏識應無識俱，便非恆定一識俱轉。住聖道時若無第七，爾時藏識應一識俱，如何可言若起意識爾時藏識定二俱轉？

二、「有義」，是指護法義無家的說義。依照護法的看法，「彼」安慧的體無之「說」，既與聖「教」相違，亦與正「理相違」！爲什麼？因「出世」清淨「末那」，佛在「經」中曾「經說有」的。這經，就是解脫經。所以三位無末那，不是沒有末那體，是說沒有染汚的末那，亦卽在末那上去除染汚義，成爲清淨的末那，怎麼可說無末那體？瑜伽六十三說：『問：若彼末那於一切時思量爲性相續而轉，如世尊說出世末那云何建立？答：名假施設，不必如義。又對治彼遠離顚倒正思量故，卽此末那任持意識令分別轉，是故說爲意識所依』。既然說到出世末那的云何建立，證明是有出世清淨末那的，假定沒有，爲什麼還要談建立？

而且，在護法的立場，認爲染汚末那，不但有我執相應，同時有法執相應。假定沒有迷於法體的法執，怎麼會起迷於法用的生執？因此，安慧的體無之說，確是不免有違教違理的過失！

前已說了違經的過失，現在再說違理的過失！「無染意識」，是指無漏的第六意識。如是無染無漏的第六意識，應「如有染」汚「時」的第六意識一樣，「定有」它的「俱生不共」所「依」。如染時的第六意識，是以第七識爲俱生不共所依，

到淨時的第六意識，當亦以第七識爲俱的意識，試問以什麼爲依？清淨第六意識既以清淨末那爲依，怎麼可說沒有出世末那？至於論中說的不共所依，是簡俱有依中的第八識，因第八識與諸法爲共依，不是不共依，而末那爲意識依，是意識的獨家所依，不共於其他所依的。

上面雖已說了違教違理的過失，現在繼續再說違於論說的過失。首先如瑜伽「論說」：第八「藏識決定恆」有「一

第七」末那「識」的存在，「爾時」，就是那個時候，其第八「藏識應無」有「識」和他「俱」轉。這末一來，「便非」經論所說藏識「恆」時決「定」與「一識俱轉」。有違論說，怎麼可以？還有，行者在「住聖道」的「時」候，假「若」眞的「無」有「第七」末那，「爾時」——那個時候，其第八「藏識應」該只有「一識」與賴耶「俱」轉，「如何」經論上「可言」假「若」生「起意識」，那「時」的第八「藏識」決「定」有「二」識與它「俱轉」？既說藏識決定恆與一識俱轉，又說意識起時決定有二識與藏識俱轉，足以證明住滅定時或住聖道時，不能說沒有第七清淨末那。

顯揚論說末那恆與四煩惱相應或翻彼相應，恃舉爲行或平等行，故知此意通染不染。若由論說阿羅漢位無染意故便無第七，應由論說阿羅漢位捨賴耶故便無第八。彼既不爾，此云何然？又諸論言轉第七識得平等智，彼如餘智定有所依相應淨識，此識無者彼智應無，非離所依有能依故。不可說彼依六轉識，許佛恆行如鏡智故。

說三位無末那，不但違瑜伽，亦違「顯揚論」。如該論卷一說：『意者，謂從阿賴耶識種子所生還緣彼識。我癡、我愛、我我所執、我慢相應，或翻彼相應，於

一切時，恃舉爲行，或平等行，與彼俱轉，了別爲性』。這是顯揚論的原文，本論只是取其大意，所以「說末那恆與四煩惱相應」。有人見到論中但說四惑相應，沒有說到淨位末那，就以爲沒有末那。殊不知論中雖說恆與四煩惱相應，然「或」有餘論師，「翻」轉「彼」之「相應」，就是轉以自「恃」高「舉爲行」的相應煩惱，而爲「平等」性「行」的平等性智。特舉爲行，顯示淨末那的相應。由是之「故」，可以「知」道：「此」末那「意」，是「通」於「染」位及「不染」的淨位，不特屬於染的。通於染位，是四煩惱相應；通於淨位，是平等性智相應。

說明了違於瑜伽、顯揚二論的過失，再以七八二識不相例，顯示主張無末那的過失。假「若」你們根據瑜伽「論」六十三「說阿羅漢位無」有「染」污末那「意」，於是「便」說「無」有「第七」末那識體，那就「應」當也「由論」中「說阿羅漢位捨」了我愛執藏的阿「賴耶」，「便」應說「無」清淨「第八」識體。「彼」「第八識「既不」唯在染位中有，亦通於淨位中有，「此」末那意「云何」可說唯染位有不通淨位？我眞想不通：你們爲什麼這樣愛好第八識，認爲第八識在淨位中

有？你們又爲什麼這樣憎惡第七識，而說第七識在淨位中無？殊不知你們這樣說法，對照七八二識來看，根本不成比例的。要知阿羅漢位，雖說捨去藏識，但不是沒有第八識體；以彼例此，三位無末那，只是沒有末那的染汚義，並不是沒有第七末那體，假定沒有第七識體，那就有七八二識不相例失！

說了七八二識不相例的過失，現在再說四智不相齊的過失。「又」如莊嚴論、攝大乘論等「諸論」所「言」：轉有漏的五識得成所作智；轉有漏第六識得妙觀察智；「轉」染汚「第七識得平等」性「智」；轉有漏第八識得大圓鏡智。大圓鏡智等三智，既然都有它們所依的淨識，那末，「彼」平等性智，也應「如」其「餘」的三「智」，決「定有」它「所依」的「相應淨識」。假使無漏位上，「此」第七淨「識」體「無」有的話，「彼」平等性「智應」該也就「無」有，因爲智是能依，淨識是所依，「非離所依」的識，而「有能依」的智。設若平等性智，眞的沒有所依，那就和其他的三智不相齊等，成大過失！在此，你當然亦「不可說彼」平等性智，是「依」於前「六轉識」，因爲四智的每一智，各依自己所應依的淨識，不可說是依於其他淨識的，而且平等性智的恆無間斷，「許」在「佛」果位上「恆行

」不息的，「如」大圓「鏡智」那樣的恆行不斷。六識，不但在有漏位上是有間斷的，就是轉識成智，亦還間斷而不恆行的，怎可爲恆行的平等性智所依？現在可立因明量如下：平等性智定有所依相應淨識，非離所依有能依故，如餘三智。

又無學位若無第七識，彼第八識應無俱有依，然必有此依，如餘識性故。又如未證補特伽羅無我者彼我執恆行，亦應未證法無我者法我執恆行，此識若無，彼依何識？非依第八，彼無慧故。由此應信二乘聖道、滅定、無學此識恆行，彼未證得法無我故。

說了四智不齊的過失，再說第八無所依的過失。「又」如三乘「無學」果「位」上的第八識，同樣是要有第七淨識的，假「若無」有「第七」清淨末那「識，彼第八」無垢「識，應」該「無」有它的「俱有依」。「然」而事實上，無學位上的第八識，「必有」它的「此」現行俱有「依」，因它「如」其「餘」的識一樣，是「識性故」。如餘七識各有它的現行俱有依，第八識自亦應有現行俱有依。

說明了第八識無依的過失，再說二執不均的過失。「又如」還「未證」得「補特伽羅無我者」，亦卽沒有證得人無我的凡夫、有學，「彼」等所有的第七識「我執」，一定還是「恆」時相續現「行」，活動不已的，原因就是有第七識爲它所依

。同樣的理由，那些尚「未證」得「法」空「無我」理的二乘，他們的「法我執」，自然「亦應」還是「恆」時相續現「行」、活動不已的，理應有第七識爲它所依。但是「此」末那「識，若」在三位是「無」有的話，請問「彼」恆時相續現行的法執，究是「依」於「何識」而發生活動？所以如認三位無末那，就免不了有我法兩執不均的過失！如要避免這種過失，就得承認於三位中有清淨末那。假定你們說依第八識有法執，那是不對的。法執「非依第八」阿賴耶識，因「彼」第八識「無有推度抉擇的「慧」心所，是不可能起法執的。

「由」於如「此」種種分析，吾人「應」當相「信二乘」聖者所有的無漏「聖道」，三果聖者所得的「滅定」，四果聖者的「無學」位，人我執雖然是沒有了，但「此」清淨末那「識」，還是「恆」時相續現「行」，從來沒有停止過活動，原因就是「彼」等尚「未證得法無我」理、法我執不能沒有它所依止的識。

又諸論中以五同法證有第七爲第六依，聖道起時及無學位若無第七爲第六依，所立宗因便俱有失！或應五識亦有無依，五恆有依，六亦應爾。是故定有無染汚意於上三位恆起現前。言彼無有者，依染意說；如說四位無阿賴耶，非無第八，此亦應爾。

沒有清淨末那，不但有如上所說的過失，還有五六非同例的過失。這話怎講？

「又」如在瑜伽、攝論等的「諸論中」，曾「以五同法證有第七爲第六依」。如瑜伽五十一說：『又由有阿賴耶識故得有末那，由此末那爲依止故，意識得轉，譬如依止眼等五根，五識身轉非無五根，意識亦爾，非無意根』。無著攝論說：『云何得知有染汚意？謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。又五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故』。關於無不共無明的過失，不是這裏所要講的，姑且不談。所謂無五同法喻的過失，攝論講記說：『經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那末，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染汚末那。假使沒有染汚意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識爲同法喻不是也不得有嗎？五識身，必有眼等五色根爲俱有依，並且還是不共所依；所以第六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能爲後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那爲第六識的所依』。

有漏位上如此，無漏位上亦然。當無漏「聖道」生「起時及」到「無學位」時

，假「若無」有「第七」清淨末那「爲第六」意識所「依」，那末，二論「所立」的比量，不論是「宗」、是「因，便俱有」大過「失」！要想清楚的了解這個道理，得先將因明比量的形式列出來，然後針對該比量，指出其中宗因所有的過失！

第六意識必有俱生不共增上別依——宗

極成六識隨一攝故——因

如五同法——喻

在這宗上，便有『便自宗一分過失』，以自許三位無所依故，假設說除却三位的意識，其他的意識必有這依；那末，又有『比量相違』的過失，爲什麼這一份意識沒有依而其他一分是有依呢？所以三位無末那，二論宗上有二過：一、一分違宗過；二、有比量過。極成六識隨一攝故的因，成前法與有法整個的宗，這因便有『自不定過』。就是，爲如五識六識攝故意識有依呢？爲如你所主張三位意識六識攝故意識無依呢？表出三支量的形式因上『自不定過』如下：

第六意識 ｛除三位有俱生不共增上別依……（有依）
　　三位無俱生不共增上別依……（無依）｝——宗

六識攝故——因

如五識——喻

復次，將『六識攝故』的因，成前後宗的『除三位，餘意識必有此依』者，這因又成『法自相相違過』。形式如下：

餘一分意識亦應無依——宗

六識攝故——因

如汝所許三位意識——喻

這法自相相違，有了這不定因的緣故，使宗上前陳法和立者原意適得其反。不但此也，『六識攝故』的因，同時含有『決定相違過』。如下式：

意識應無俱生不共增上別依——宗

是意識故——因

如淨意識——喻

若第六識眞的沒有所依，前五識與第六識同名轉識，亦都叫做依根識，第六識既可無所依，「或應五識亦有無」所「依」的時候。可是事實不然，因前「五」識

「恆」時都「有」它的所「依」。如此，第「六」意識「亦應」恆時有它所依。說得明白一點：要有所依六識皆有，不可有的有所依，有的沒有所依。所以諸論典中，以五同法證第七識爲第六識依，就是這個道理。

以「是」之「故」，決「定有無染汚意，於上」阿羅漢、滅定、出世道「三位」中，「恆」恆時的生「起現前」發生活動。至於諸聖教中，特別是對法論中，「言彼」三位「無有」末那，那是「依」於沒有「染」汚末那「意說」，並不是說清淨末那也沒有。「如說」聲聞、獨覺、七地以上菩薩、最高佛果的「四位無」有執藏的「阿賴耶」，也只是沒有執藏賴耶的名，並「非無」有異熟識和佛果位上無垢識體的「第八」。說四位無阿賴耶是如此，當知「此」說三位無末那「亦」是如此，並非清淨的第七識體亦沒有，所以必須承認無漏位上亦有清淨第七識。

己二　別釋差別

庚一　總標列名

此意差別略有三種：一、補特伽羅我見相應；二、法我見相應；三、平等性智相應。

講到「此」末那「意」的行相，分別起來，「略有三種差別」：第「一」種是

「補特伽羅我見相應」的末那；第「二」種是「法我見相應」的末那；第「三」種是「平等性智相應」的清淨末那。原來第七末那識有兩位別，就是有漏與無漏，無漏無別只是一種，有漏位中有染不染，所以總合成爲三位差別。如是三種相應末那，在凡聖方面來講，誰個具有誰不具有？下面一一別爲解說。

庚二　別釋三位

辛一　生我見相應位

初通一切異生相續，二乘有學，七地以前一類菩薩有漏心位，彼緣阿賴耶識起補特伽羅我見。

最「初」生我見相應位，「通」於五趣「一切異生相續」，一切「二乘有學」以及「七地以前」的「一類菩薩有漏心位」。因爲他們都是有漏心位的人，所以「彼」末那識「緣」於第八「阿賴耶識」的見分，生「起」他們的「補特伽羅我見」。所以然者，因在這些有漏心位中，阿賴耶的名還未捨，誤認它是常一的我，所以生起人我見。但這不是說這些有漏心位，沒有法我見的存在，不過由於法我見位的時間長，人我見位的時間短，同時，人我見的動態來得粗，法我見的動態來得細，

所以這裏特地偏說生我見相應位。在此還要加以注意的：七地以前的第七識中我執，一旦第六識入於法空觀的時候，就可捨去，若是在餘有漏心位，第七識的我執自然還是存在的。可是有人本此問道：入無漏心時第七我執就沒有，爲什麼不說七地以前入無漏心時，亦捨第八阿賴耶名？這不能相提並論！要知所謂捨阿賴耶名，要末不捨，如捨的話，一捨永捨，是不可以說是暫捨的，可是七地以前的無漏心起，藏識仍然爲它法之所繫縛執著，未能得到永捨，所以不說其捨。至於末那的捨我執，不是說它的永捨，而是說它的暫捨，就是它的染汚體，只是暫時的沒有，一旦出無漏觀時，我執仍然發生的。因此，不得以八同七漏無漏中更互而捨。

是則末那所相應的我執，究在什麼時候得以不再生起？說到末那我執的最初捨，是在入見道時，因而我見之名也就捨去。什麼道理？要知初地以前，還在有漏位中，此末那識得與我見相應，不能捨去染末那名，但是登地以後，入於無漏位中，得到眞無我解，違於所執我執，所以就捨我執相應的末那名。

辛二　法我見相應位

次通一切異生、聲聞、獨覺相續，一切菩薩法空智果不現前位，彼緣異熟識起法我見

。

其「次」法我見相應位，這不但「通」於「一切異生」，二乘有學、七地以前的一類菩薩，而且還通於「聲聞、獨覺」二乘聖者「相續」以及「一切菩薩」。在他們「法空」觀的平等「智果」還沒有「現前」的時候，都是屬於此「位」。凡夫等有人我見在，法我見亦在自不成問題；二乘聖者等，雖說通達了我空，但「彼」法執心「緣」於「異熟識」時，由於異熟見位固然是很長的，能緣所緣之間的關係旗鼓相當，所以說緣異熟識起法我見。照理說來，我執心亦是能緣異熟的，但因異熟位長，我執心短，所以不說我執心緣異熟識。同樣的理由，法執心本亦可以緣於賴耶的，但因賴耶位短，法執心長，所以不說法執心緣賴耶識。

辛三　平等智相應位

後通一切如來相續，菩薩見道及修道中法空智果現在前位，彼緣無垢異熟識等起平等性智。

最「後」平等智相應位，這「通」於「一切如來相續」，至於「菩薩」，不論

是在「見道」位以「及」是在「修道」位「中」，只要「法空智果現在前」時，都是屬於此「位」。如來畢竟到達沒有漏心的最高階位，其所有的平等智相應心，可說絕對是完全的，沒有任何絲毫欠缺。至於一切菩薩，不論是漸悟的，不論是頓悟的，必是法空智現前時，方得契入於見道，所以他的平等智相應心，亦可說是完全而無欠缺的。至修道位上的一切菩薩，只要是法空智及果現在前位，同樣是能生起平等性智的。如是平等性智以什麼爲所緣境？「彼」於佛果位時，「緣無垢異熟識」，卽以第八清淨識爲所緣，並緣一切有爲及眞如「等」，生「起平等性智」；假定是在菩薩地，不論是在見道，不論是在修道，都是緣異熟識及眞如而起平等性智。

如是像上所說的三位：前二位是有漏，第三位是無漏。有漏位中：第一是染污位，第二是不染污位，因法執是不染污二乘的。三位的關係，如次圖所示：

第七識
- 有漏
  - 染污——生我見相應位
  - 不染污——法我見相應位
- 無漏——平等智相應位

如是有漏無漏的三位，如其次第，相當於初能變的我愛執藏現行位等的三位。七八二識互相對看：第八是所緣，第七能緣。由於第八所緣境有三位，第七能緣心不能不也有三位，這可說是當然的。不過這個時候，原來名爲平等性智相應位的，必須改爲思量位。爲什麼？因平等性智相應位，唯限於無漏而不通有漏，可是相續執持位，通於有漏無漏的因果全部，照，就不相稱。現將他們關係列如次圖：

所緣第八識三位
- 我愛執藏現行位——生我見相應位
- 善惡業果位——法無見相應位
- 相續執持位——思量位

能緣第七識三位

庚三　重明三位

辛一　重明人執位

補特伽羅我見起位，彼法我見亦必現前，我執必依法執而起，如夜迷杌等方謂人等故。我法二見用雖有別而不相違同依一慧，如眼識等體雖是一而有了別青等多用不相違故，此亦應然。

此中，先明我法二執的寬狹。從整個執著看，法執是寬於生執的，生執是狹於法執的。怎麼知道？因當「補特伽羅」人「我見」生「起位」，那「法我見亦」會「必」然的「現前」，因要先迷於法而後方起我見的，所以人我位中絕對有法我，所謂「我執必依法執而起」，就是這個意思。「如」人在「夜」晚行路的時候，遠遠的看到一株木樁，不知它是木樁，因而首「迷」於「杌」，然後方錯誤的以爲有個「人」站在那兒，不禁對之生起恐怖，是知先對該杌有所迷惑，然後方有人的觀念生起。當知此中的迷杌，就如我們所有的法執，誤認爲人，就是我們所有的人執。這是從淺的一方面說，若從深的一方面說，迷杌，就是迷於法空之理，將杌謂人時，就是於事中生起人執。

在此所成爲問題的：淺喻所喻的是人執，深喻所喻的亦人執，如此二者還有什麼差別？當知所謂喻的淺深，只是根據迷杌而分，至於人執實是一種，並無什麼差別可言。不過如實說來，迷人不僅迷人而已，亦復迷於我空之理，但從它們的程序看，要迷法空方起法有，依此法有方起我執，所以有我執亦定有法執。

有人又這樣問：法中迷理而於人中起事執，固然如你所說，但若人執迷於無我

之理，是不是於法中亦生起事執來？因現在回答他說：這不能相提並論！爲什麼？因法執的範圍寬，所以能通迷一切，但人執的範圍狹，唯在人身上起執而計爲我，不會再在其他法上生起執著來！

有人問道：我法二見既不相同，其用亦是有差別的，兩者豈不相互違背？回答他說：「我法二見」在「用」方面，「雖」然「有」所差「別」，但體是同一的，所以彼此之間並「不相違」。怎麼知道？因爲我法二見，「同依一慧」爲體，由慧而後起見生執。譬「如眼識等」的前五識，其「體雖」然「是一」個，然「而」不妨「有了別青」黃赤白，分辨有執受大種音聲「等」的許「多」功「用」無執受大種音聲「等」的許「多」功「用」。功用雖有種種差別，而於識體並「不相違」，決不因爲用多體亦變多起來。彼既如是，當知「此」我法二見「亦應」如是如此的。佛地論第七說：煩惱障中是有所知障的，因所知障爲煩惱障的所依，所以必執有法而後方計爲我，是以體雖無二而用是有別的。

不過在此須要注意的，就是此中所舉的譬喻，只是喻取少分，不可要求全同。這話怎講？要知所謂識體是一行相有多，雖爲護法、安慧二大論師所共同承認，但

執心的生起彼此有不同的意見：護法認爲我執生起時，必然是帶有法執的，但這爲安慧所不承認，因安慧認爲第七識只有我執沒有法執，怎麼可說我執生起會帶法執？但護法的意思：我法二見所緣的境雖說是一，但能緣的見分用不妨有多，或說見分是一用分我法，這是沒有什麼不可的！

辛二　重明法執位

二乘有學聖道，滅定現在前時，頓悟菩薩於修道位、有學漸悟生空智果現在前時，皆唯起法執，我執已伏故。二乘無學及此漸悟法空智果不現前時，亦唯起法執，我執已斷故。八地以上一切菩薩所有我執皆永不行，或已永斷或永伏故，法空智果不現前時猶起法執不相違故。如有經說八地以上一切煩惱不復現行，唯有所依所知障在，此所知障是現非種，不爾，煩惱亦應在故。法執俱意於二乘等雖名不染，於諸菩薩亦名爲染，障彼智故，由此亦名有覆無記。於二乘等說名無覆，不障彼智故。是異熟生攝，從異熟識恆時生故名異熟生非異熟果，此名通故，如增上緣，餘不攝者皆入此攝。

上已重明人執位，現再重明法執位。前面說過，法執的範圍寬，有我執的時候，必然具有法執，毋須再爲重說。異生位上，不論是那個有情，都有我執的存在，

這是誰都知道的，自亦無須再說。至於定性「二乘有學」生起「聖道」，或是住「滅定」中，當此二位「現在前時」，法執雖然生起，但是我執已伏；還有有學「頓悟菩薩於修道位」中，「有學漸悟」菩薩「生空智果現在前時，皆唯」生「起法執」，我執是不起的，因爲那時「我執已伏」，要到金剛心時方能斷除，所以唯有法執。爲什麼此中除去頓悟菩薩與漸悟菩薩見道法空智及果不談？原因這個時候法執亦不起，所以除去不談，而實亦無可談。

再說定性「二乘無學」阿羅漢果「及」由「此」無學廻向大乘的「漸悟」菩薩所有一切位中，不論是安住在有漏定心，不論是安住在有漏散心，甚而至於安住在無漏心，在「法空智果」還沒有「現前」的「時」候，「亦唯」生「起法執」，我執是不起的，因爲他們的「我執已斷」。不過在見道及修道中，如果法空智及果現在前，此時，不但我執不起，法執亦定不行，因爲法空智果，違於法執，令其無法生起活動的。

七地以前的有學菩薩，不論是頓悟的，不論是漸悟的，我法二執還可容許間或生起，但是到了「八地以上」的「一切菩薩，所有我執」，絕對「皆永不行」，因

爲他們的我執，「或」是已經「永伏」，不可能再生起活動的，但是法執就不同了，有的時候在活動，有的時候不活動。如法空智果相續現前，法執沒有生起的餘地，當就不發生活動作用；如「法空智果不現前」而唯人空觀相續現前「時」，就「猶」生「起法執」，因爲人空觀與法執是「不相違」背的。所謂不相違背，就是細障不會障礙粗觀是人空觀，這裏所說的細障是所知障。假定不承認細障有還可生起的話，八地以上的三地菩薩，就應法空觀恆時相續，因爲沒有有漏爲之間隔的，怎容細障的生起？可是事實上，八地以上的三地菩薩，法空觀是不能恆時相續的，所以當法空智果不現前時，第七識的法執還繼續的現行。

爲證此說，特引經證。「如有經說八地以上」的菩薩，「一切煩惱不復」再起「現行，唯有所依」的「所知障」，還依然存「在」。經說，是指的那部經，雖未明白指出，但解深密經地波羅密多品說到三波羅密時，曾有這樣的話：『復於無量時修行施等，轉復增上成就善法，一切煩惱皆不現行，謂從八地已上，是名大波羅密多』。可說與此所說完全是一致的。論說：『唯有所依所知障在』，智周演秘有

兩種解說：一說所知障是所依，煩惱障是能依，能依的煩惱雖然沒有，但所依的所知障還在。一說第七識是第六識所依根，第六識是能依，能依的第六識雖不起活動，所依的第七識中所知障還在。兩種說法都可通。

唯「此」還存在的「所知障」，「是」指法執的「現」行，「非」是指法執「種」子。「不爾」，假定是指種子，到了八地以上，不但所知障的種子在，就是「煩惱」障的種子「亦應在故」。爲什麼？要知八地以上的菩薩，雖不執賴耶爲我，猶有異熟微細我執在，並沒有斷除一切我執。同時要知道的，就是此中所說的法執現種，專指第七識所有者而言，非約第六識所有者而言，因爲第六識所有的法執，在地地中逐漸斷除，不可說有所知障在的。

同樣是法執，但有染與不染的意義，現再略爲分別：與「法執俱」起的第七末那「意」，雖說大小乘同樣具有，但小乘學者的根器狹劣，其志只在斷除煩惱，證入我空而已，所以法執望「於二乘等名爲不染」，「雖」說如此，但是望諸菩薩，由於菩薩根器殊勝，其志在於斷除二障，證入二空，所以在二乘所謂不染無覆，「於諸菩薩亦名爲染」，因爲這是正「障彼」智的，「由此亦名有覆無記」。可是「

於二乘等說名無覆」，非彼智分，因爲「不障彼智」的。是故與法執俱起的末那意，在菩薩名染，在二乘無學名不染。

論中說的於二乘等，有說等是等取菩薩的生空智。對這兩種說法，有說前說爲對，有說後說爲對。但若嚴格分析，應說等取凡夫，因爲所謂菩薩，是通於凡夫的，假定說是等取菩薩，菩薩生空不染，在生起生空時，菩薩應非菩薩，或應說言於諸菩薩，除生空智亦名爲染。

此末那識既然是隨異熟所生所繫，並且依彼緣彼，是不是亦屬於異熟果攝？不！應說末那「是」屬「異熟生攝」，因它「從異熟識恆時」而「生」的，所以只可「名」爲「異熟生」，並「非」是「異熟果」，由於不是從善惡業因所生。可是在此成問題的，就是爲什麼六七二識皆名稱，旁通甚廣，可以「通」於一切的，而異熟果這個名稱，唯局限於第八識，其他不得作這樣稱呼的。「如」四緣中的「增上緣」所攝的範圍非常廣，凡爲其「餘」因緣、所緣緣、等無間緣的三緣所「不攝者，皆入此」增上緣「攝」。這亦如是，凡是餘處所不攝的，皆歸納爲異熟生攝。佛地論第七說：『若所知障就二乘說無覆無記，

四無記中何無記攝？異熟生攝，以從異熟識生起故。若爾！何者非異熟生？如增上緣餘所不攝皆此攝故。威儀等心不堅執故，非普遍故，無二障體』。

在此將前所說有覆、無覆再略論：佛地論第七說：『諸煩惱障體唯在不善、有覆無記二心中有，若法執等所知障體亦在無覆無記心中，二乘無學亦現行故，無學位中無有不善、有覆無記』。本此可知，同一所知障體，既可名爲無覆，亦可名爲有覆，一體二名所望不同：望於二乘不爲染汚，所以名爲無覆；望於菩薩是染汚故，所以名爲有覆。由於所望不同，名當可這樣分別。

己三　證有識體

庚一　問答總標

云何應知此第七識離眼等識有別自體？聖教正理爲定量故。

第二能變末那識的自體，如前依照頌文的次第，已予詳細的分別說明，可說問題已告一段落，沒有什麼需要再說了。但因末那識的自體，爲小乘人所不承認，爲了證明確有末那，特地再舉二教六理證有末那，說明有第七識的別體。這一於前六識以外，教理的證明，如前初能變中，以五教十理證有第八阿賴耶識，其道理可說是一樣的

。

小乘認爲第六意識所依的意，就是六識滅入過去的無間滅意，根本不承認有六識以外的末那。爲此，特地提出問題問道：你們唯識家這樣詳細的說明末那，可是你們「知」道這「第七識」在「離眼等」六「識」以外「有別自體」？這倒要請你唯識家說給我們聽聽！唯識學者先簡單的回答說：當知這不是我們獨自的私意，而是有「聖教」和「正理」兩者作「爲定量」依據的，是以不能不承認有六識外的第七末那識的別體。如對這個不能接受承認的話，那不但違於如來的聖教，亦復違於諸法的正理！

庚二　引正教理

辛一　引聖教

壬一　楞伽經證

謂薄伽梵處處經中說心意識三種別義：集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識而隨勝顯：第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等恆審思量爲我等故；餘六名識，於六別境粗動間斷了別轉故。如入楞伽伽陀中說：『藏

識說名心，思量性名意，能了諸境相是說名爲識』。又大乘經處處別說有第七識，故此別有。諸大乘經是至教量，前已廣說，故不重成。

佛教是個極爲重視內在的精神活動的宗教，但所謂內在的精神活動，究以什麼名詞來代表它，那倒沒有一定，從大小乘經典看，有時說爲心，有時說爲意，有時說爲識，是交互爲用的，有時又綜合的說爲『此心此意此識』。所以現在論「謂薄伽梵處處經中說心意識三種別義」。如是心意識三，雖都認爲是內在的精神作用，但是它們的用法和意義，在大小乘的學派之間，確是有著多少的不同。

關於小乘對這三者的說法，八識規矩頌講記說：『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』。所以

大毘婆沙論卷七十二指出心意識種種不同的異說。

『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』。一般說法，就是論中說的「集起」的意義叫做「心」，「思量」的意義「名」爲「意」，「了別」的意義「名」爲「識」。這就「是三」者差「別」的意「義」。如再說得清楚一點：集起心是阿賴耶識，思量意是末那識，了別識是前六識。「如是三義」的差別，「雖」說可以「通」於「八識」，然「而」各「隨」其偏「勝顯」示，則可各得它們的別名：「第八」識「名」之爲「心」，因它爲一切現行之所熏習，積「集」一切「諸法」的「種」子，而又能生「起」一切「諸法」的現行，心的意義來得特別偏勝。「第七」識「名」之爲「意」，因它「緣」於第八「藏識等，恆審思量爲我等故」，意的意義來得特別偏勝。論中所說的等，顯示因中有漏末那，固然唯緣我境，但是到了無漏位時，第七清淨末那，不但可以緣於眞如。其「餘」的眼等「六」者「名」之爲「識」，因它們對「於六」種差「別境」界，經常的作「粗動間斷」的「了別」而「轉」。所謂粗，顯示易於了解的意思；所謂動，顯示經常轉易的意思；

所謂間，顯示不恆相續的意思。識的意義來得特別偏勝。由於八識各有它們不同的偏勝，所以各別得到它們所應得的名稱。

瑜伽論卷六三說：『此中諸識皆名心意識，若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，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』。不特瑜伽論作這樣說，佛在入楞伽經亦作此說。「如入楞伽」經第九卷「伽陀中說：藏識說名心，思量性名意，能了諸境相是說名爲識」。同樣顯示心意識的三者，各依偏勝的別義，各得差別的立名。『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，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，攝取諸根爲生命自體，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』。

不但入楞伽經中，在這首偈頌裏，說心是第八識，說意是第七識，說識是前六識，經中其餘的地方，說到的還有很多。而且「又」還有諸「大乘經處處」都「別說有第七識」，所以「此」第七識是離前六識外而「別有」其自體的。「諸大乘經」皆是佛陀親口宣說的「至教量」，身爲佛子的我們，對此如來的至教，絕對不可以不信，對如來的至教如果不信，試問你還信個什麼？佛說的至教量，是爲我們的理論作證明，在「前」初能變裏，「已」經「廣」爲詮「說」，在此「不」再用教理「重」行「成」立。

壬二　解脫經證

解脫經中亦別說有此第七識。如彼頌言：『染汚意恆時諸惑俱生滅，若解脫諸惑非會非當有』。彼經自釋此頌意言：有染汚意從無始來與四煩惱恆俱生滅，謂我見、我愛及我慢、我癡。對治道生斷煩惱已，此意從彼便得解脫。爾時，此意相應煩惱非唯現無，亦無過未，過去未來無自性故。

上來所引的是大乘至教，爲小乘所不承認的，恐小乘不接受這樣的至教，所以特再引共許的至教，就是所引的解脫經，不但爲大乘人所信受，亦復爲小乘人所信

受，以此共許的經典，使小乘不得不信受有第七識。

如大小乘共同承認的「解脫經中，亦別說有此第七」末那「識」。此中所說的解脫經，是從解說解脫義而得名的。如瑜伽論卷第十六，引了此經的偈頌後，於長行中說解脫義：謂解脫煩惱及事解脫、有餘依解脫、無餘依解脫等，證明這是解說解脫義的經典。不但瑜伽論引有此經，俱舍論的世間品，亦曾引此經。有人發現俱舍所引解脫經，在大藏經中沒有，而僞經錄中說到四事解脫，又無法得到該經，因而對經致疑。殊不知解脫經名是沒有定准的，如智度論第六亦引解脫經，那是指的華嚴而言。還有維摩詰經等，亦名爲解脫經的。

「如彼」解脫經有首「頌言：染汚意恆時諸惑俱生滅，若解脫諸惑非曾非當有」。對這首頌文，在「彼」解脫「經」的長行中，「自釋此頌」的意「義言：有」個第七「染汚」末那「意」，自「從無始」以「來」直到現在，總是「與四煩惱」，「恆」恆時的生則「俱生，滅」則俱滅。如是四煩惱，就是所「謂我見、我愛及我慢、我癡」。不但該經中是這樣講，瑜伽六十三亦說：『復次，阿賴耶識無有煩惱而共相應，末那恆與四種任運煩惱相應，於一切時俱起不絕。謂我我所行薩迦耶

見、我慢、我愛、不共無明』。無著攝大乘論說：『染污意與四煩惱恆共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明：此卽是識雜染所依』。無性攝論釋卷一說：『此中薩迦耶見者，謂堅執著我我所性；由此勢力而起我慢，恃我我所而自高擧；此三皆用無明爲因。言無明者，卽是無智明所治：故此卽是識雜染所依』。若說它們稍爲有所不同的：我見爲初，無明爲後，可說三論並沒有什麼不同的，但中間的我慢與我愛，其次第，彼此間略爲不同。

此染污意相應的四惑，到了無間道的「對治道生」起時，就可將該四惑徹底斷除，因爲煩惱與對治道，是勢不兩立而不能同時俱起的，有了對治道就不能有煩惱，有了煩惱就不能有對治道。對治道中「斷」除了「煩惱已，此」染污「意」進入解脫道，就可「從彼」無間道斷已，而於解脫道中「便得解脫」，更不爲煩惱之所拘縛。「爾時」，就是得解脫時，「此」染污「意」所「相應」的四根本「煩惱」，被無漏道滅除，「非唯現」在是「無」有的，就是過去未來亦是沒有的，所以說「亦無過未」。爲什麼？因「過去未來無自性故」。過去沒有過去的實體，未來沒

有未來的實體，實體尚且沒有，那裏還有煩惱？

論中所以作這樣說，是爲破說一切有部。他們認爲無漏道生起時，煩惱雖說已經斷除，但過未世仍有體在，因爲他們是三世實有論者，不但現在是實有的，過去未來亦是實有。正因過未還有體在，所以不得名爲佛陀。現在說『過去未來無自性故』，是針對有部的妄計說的。在此還要知道的：如前瑜伽論說，第八識始終是沒有煩惱相應的；第六識雖有煩惱與之相應，但是有間斷而不相續的；這末一來，未解脫的染汚意，恆與四煩惱相應，不是第七識是什麼？所以應當承認有第七染汚末那意。

壬三　結略指廣

如是等教諸部皆有；恐厭廣文故不繁述。

「如是」像上所引入楞伽經、解脫經「等」至「教」，不但該兩部經說有第七識，其他「諸部」大乘經中，「皆」曾說到「有」第七識，要是引來證明，那可說是很多，「恐」諸好略的學者「厭」於「廣文」，所以這裏「不」再「繁述」，以免好略者退心。

辛二　引正理

壬一　結前標科

已引聖教，當顯正理。

上來「已引聖教」，證明有第七識。聖教說明對佛弟子固然發生說服的力量，但對教外的人則不發生說服的力量，所以必須再以正理顯示，使得世間一般學者亦不得不信服。下面提出六大理由來證成，假使一定要否認它，那就有六大過失！

壬二　正釋引理

癸一　不共無明

子一　正釋不共

謂契經說不共無明微細恆行覆蔽眞實，若無此識彼應非有。謂諸異生於一切分恆起迷理不共無明，覆眞實義障聖慧眼。如伽陀說：『眞義心當生，常能爲障礙，俱行一切分，謂不共無明』。是故契經說異生類，恆處長夜無明所盲，惛醉纏心曾無醒覺。若異生位有暫不起此無明時，便違經義。俱異生位迷理無明有行不行，不應理故。此依

六識皆不得成，應此間斷彼恆染故，許有末那便無此失！

證有第七末那，共有六大正理，按其次第說明如下：

一、不共無明證：「謂」佛在緣起「契經」中曾經說有四種無明。緣起經，具足應該叫做分別緣起初勝法門經，奘公譯來中國，分爲上下兩卷。下卷說：『略有四種轉異無明：何等爲四？一者、隨眠轉異無明；二者、纏縛轉異無明；三者、相應轉異無明；四者、不共轉異無明』。後兩種，簡單的說爲相應無明和不共無明。

經中說的「不共無明」，其行相不但極爲「微細」，不易爲一般人所察覺，而且與末那相應「恆」時不斷的現「行」，發生它的特殊作用，其最大的力用，就是蓋「覆」障「蔽眞實」義，令它沒有辦法顯現出來。如是不共無明是有，不但大乘行者所依信，就是小乘行者亦依信的。但這不共無明，唯與染污末那相應，假「若無此」末那「識」的話，試問不共無明依何而有？要末「彼應」如染污末那「非有」，因爲你們不承認有第七識的。我們以爲：要承認有不共無明，就不得不承認有末那，若不承認末那是有，理應不共無明亦予否定，你們小乘行者，一方面說有不共無明，一方面否定第七末那，實是不合道理的！

上已引出經文，現在續釋經義：「謂」如有漏位上的「諸異生」類，不論是在什麼時候，「於」善、惡、無記的「一切分」上，「恆」常不斷的生「起迷理」的「不共無明」，以此不共無明，隱「覆」無我眞如的「眞實義」，「障」蔽了無漏智的「聖慧眼」。不共無明既在三性分上經常的生起活動，可見我們不但做壞事，是由這無明的指揮，就是我們在做善事時，這無明也在那裏起著影響作用，從來沒有停息過它的活動，所以說爲恆行。

關於不共無明的通三性，「如」有一首「伽陀說：眞義心當生，常能爲障礙，俱行一切分，謂不共無明」。這首頌，在無著攝大乘論中也有。攝論講記解釋說：『眞義就是眞理，心就是悟解眞理的無分別智。這無分別智對於諸法的眞理，原可生起悟解，但有一種法常常能爲障礙，使它不能生起。這眞義心生的障礙者，在三性位的一切分中恆共俱行。這是什麼法呢？就是恆行不共無明啊！眞義心當生一頌，是特別解釋不共無明的；由此，也可見得無明的重要。的確，佛教是把無明當作雜染的根本看。假使沒有無明，一切雜染皆不得成立，所以有不共無明之稱。勝鬘、楞伽諸大乘經，皆說有五住煩惱，於中『無明住地』是一切煩惱的根本，虛妄顚

倒的根本，障礙法性心不得現前。『心性本淨，客塵煩惱所染』，藏識的所以爲藏，本也是指這無明而言。唯識家把它看爲與四煩惱相應，說爲我癡的無明，四種煩惱以無明爲本，所以說無明爲障，爲不共。這是因側重賴耶爲攝持種子，爲異熟果報，不說它有煩惱相應，故把執取性的現行，別立爲第七識了』。

正因無明有著這麼一種特殊的功用，「是故」佛在「契經」中「說」：流轉五趣的諸「異生類」，他們所以「恆」常「處」在漫「長」的生死闇「夜」，原因就是被這不共「無明所盲」蔽智慧之眼，好像沈迷於酒的人，爲酒之所「惛醉，纏」縛於自己的一念「心」，使自己「曾無」一念「醒覺」，長期的入於惛迷的狀態中。設「若」諸「異生」類，在生死長夜的有漏「位」中，只要有一念這麼短「暫不」生「起此無明時」，那就可以說爲醒覺，但是這樣講法，「便」有「違」於「經義」，因爲「俱」是屬於「異生位」上的有情，說他們所有的「迷理」不共「無明」，「有」的生起現「行」活動，有的「不」生起現「行」活動，那是「不應」道「理」的！因爲這個迷理不共無明，在無分別智沒有現前的時候，吾人總是在無明迷夢中，不能覺知無我眞如，念念執第八爲自內我，無有一刹那的間斷，怎麼會有

剎那的醒覺！

你們小乘不信有此染污末那，而不共無明是屬心所，不能沒有它的相應心王，試問依於何識說有不共無明？假若說「此」不共無明，是「依」於「六識」的，那恆行之義，就決「不得成」。爲什麼？如此，「應」許「此」無明是有「間斷」的，因它所依的第六意識有間斷，能依的不共無明，自應隨所依識有所間斷。反過來說：「彼」六識亦應當不斷的「恆」起「染」法，因彼能依的恆行不共無明是染污的，所依的六識不得不隨染污的無明而長時的染污。這末一來，所謂六識通三性，豈不是不能成立？事實六識是通三性的，所以不能說無明依六識。假定說是依於第八識，第八識你們承認不承認，固然是個問題，即使你們承認，但第八識是無覆無記的，決不可能與染污煩惱相應。以此種種理由，證明別有恆行的第七識體。你們如果「許有」這個「末那」有其別體的話，不共無明與污染末那相應，那「便無」有如「此」所說的過「失」了！

子二一　問答廣辯

染意恆與四惑相應，此俱無明何名不共？有義：此俱我見、慢、愛非根本煩惱，名不

共何失？有義：彼說理教相違！純隨煩惱中不說此三故，此三，六、十煩惱攝故，處處皆說染污末那與四煩惱恆相應故。應說四中無明是主，雖三俱起亦名不共，從無始際恆內惛迷會不省察，癡增上故。此俱見等應名相應，若爲主時應名不共。如無明故，許亦無失！

上面破了小乘不立第七識的非是，現在再來解釋無明不共的意義。原因小乘學派，有的認爲無明只是無明，沒有其餘貪等煩惱的俱有，方可說爲不共。如俱舍第四說：『何等名爲不共心品？謂此心品唯有無明，無有所餘貪煩惱等』。不共之所以叫做不共，就是在此無明心品之中，不特沒有所餘的貪等本惑，就是所餘的忿等小惑，甚而至於惡作等亦是沒有的，唯是無明自力而起的，所以叫做不共。像這樣的不共無明，就斷來說，唯是見所斷法，非是修所斷法。若此無明心品，不但有貪等本惑相應，亦有忿等小惑、惡作等與之相應，是就名爲相應無明，不可說爲不共無明。像這樣的相應無明，因爲是仗他力起的，所以到了斷時，不但屬於見所斷，亦復通於修所斷。這是俱舍論的解說，若依正理論的解說，那就又有所不同。如正理論第十一說：不與貪等本惑相應的，固然叫做不共無明，就是獨頭無明以及忿等

並惡作相應的，同樣叫做不共無明。像這樣的解說無明，那就通於見修所斷。但這兩種不同的解說，在婆沙三十八老早就有這樣的講法。俱舍取婆沙的前說，正理據婆沙的後說，看來他們好像有矛盾，實際各據一義解釋不共，彼此並沒有什麼衝突的！

正因小乘有主不共無明不與其他煩惱相應的，所以現在提出問題問道：第七「染」汚末那「意，恆與」我見、我愛、我慢、我癡「四惑相應」，「此」染意所「俱無明何」以「名」爲「不共」？在小乘學者看來，無明既有我見、我愛、我慢三大根本煩惱與之相應，就應說爲相應無明，不應說爲不共無明，所以提出來問。對此問題的解說，下有三家不同的看法。

一、「有義」，是第一家的說義。依此師的意思：「此」無明所「俱」有的「我見」、我「慢」、我「愛」，煩惱雖是煩惱，但是屬於隨煩惱攝，而「非」屬於「根本煩惱」。不共無明之所以得名不共，約它不與根本煩惱共有說的，並不是說不與隨煩惱共有，現在與我見等俱有，只是與隨煩惱共，不是與根本惑共，如是說「名」無明「不共」，試問有「何」過「失」？

小乘學者本於上面的解說，接著又問：我見、慢、愛既然不是根本煩惱，而是屬於隨煩惱攝，請問攝在那一類的隨煩惱中？此師答說：當知所謂隨煩惱，不唯如唯識通常所說的二十隨煩惱，二十隨煩惱外還有很多隨煩惱的。小乘法蘊足論第八雜事品中，固然說有多種的隨煩惱。如該論五十八說：『若有隨順如是煩惱、煩惱俱行，煩惱品類名隨煩惱。云何名隨煩惱？略由四相差別建立：一、通一切不善心起；二、通一切染污心起；三、於各別不善心起；四、善、不善、無記心起。非一切處、非一切時』。隨煩惱爲什麼會有這麼衆多的差別？基師述記說：『即諸煩惱分別差別，隨其所應根本分位』。依於此師的意思：染污末那意中所有的煩惱，只有無明可以說爲根本惑，除了無明更無其他根本惑的，所以與無明相應的見、慢、愛三者，只可說爲無明分位的差別，根本沒有它們獨立的自體，當然應該歸於隨煩惱之類，所以見、慢、愛三種隨惑，是屬二十隨煩惱之外的隨煩惱所攝，不屬二十隨煩惱之內的隨煩惱所攝。

二、「有義」，是第二家的說義。此師不認爲前師所說是對的，反而認爲「彼」師所「說」，於「教」於「理」皆「相違」背，那是不能爲人之所信受的。爲什

麼？因在「純」粹的「隨煩惱中」，不論是在二十隨中，或是其他的諸隨惑中，都「不」曾「說」到「此」我愛、我見、我慢的「三」惑，怎麼可以說爲非根本惑？如果你們一定要把它們說成隨惑，那倒要請你指出此三是在那一類的隨惑中？因爲我們怎樣的推求，是都找不到如此三種隨惑的。我現在老實的告訴你：「此」我見、我慢、我愛的「三」者，或如瑜伽說在「十六」根本煩惱所攝，或如對法說在「十」根本「煩惱」所「攝」，絕對不可說爲隨惑的，你們現在說爲隨惑，無疑是你們的大錯！況且在各論典當中，「處處皆說」染汚末那與四煩惱恆」共「相應」，從來不見有說染汚末那常與隨煩惱俱。

前師難說：你的這個說法如果是對的，那對法論第七爲什麼說諸煩惱皆名爲隨？如該論說：『隨煩惱者，謂所有諸煩惱皆是隨煩惱。有隨煩惱非煩惱，謂除煩惱所餘染汚，行蘊所攝一切心所。此復云何？謂除貪等六煩惱所餘染汚，行蘊所攝忿等諸心所。又貪瞋癡名隨煩惱，心所由此，隨煩惱，隨惱於心，令不離染，令不解脫，令不斷障，故名隨煩惱』。這明明的是說貪等爲隨煩惱，怎麼可說不見有說？此師答說：當知這實在應該叫做根本煩惱，嚴格說來是不過亦可說爲隨煩惱攝而已，

不得名爲隨煩惱的，因在純粹的隨煩惱中，的確是沒有這三個隨煩惱的。你們要把它看成是隨煩惱，這是你們的事，但在教理上是通不過的，所以我們不能接受這是隨煩惱說。

前師又說：我癡明明是與我見等俱的，餘三既然不是隨惑，我癡爲什麼叫做不共？我的意思「應說」在我見、我愛、我慢、我癡的「四」根本惑「中」，癡暗「無明是」爲其中之「主」。因爲如此，所以「雖」與見、愛、慢「三」者同時「俱起」，但「亦」不妨「名」爲「不共」。至於見、愛、慢三者，雖亦與染汚俱起，但因不足擔當爲主，所以不得稱爲不共。怎麼知道獨有無明可以爲主而稱不共？這因「從無始」時「際」以來直到現在，它在我們衆生的生命內在，發揮它的潛力，「恆」時執著自「內」之我，由於這個我執是錯誤的，在它或以爲得計，而實經常處於無知的「惛迷」狀態中，對於我空眞如之理，從來「曾不」有所「省察」，因而不能體證我空眞如。單憑這點，可見愚「癡」之力，來得特別「增上」，因它能爲主，指揮衆生在生死中流轉！

前師問道：「此」與我癡「俱」起的我「見」、愛、慢三者，既然沒有爲主的

意義，那豈不是應當「名」爲「相應」不得名爲不共？不！這得看從那方面來講：若從生死流轉方面講，貪愛是可以爲主的，所謂愛爲生死之本，就是此意；若從障初聖道不受聖教方面講，見、慢亦是可以爲主的，所謂『見則偏執一理，安肯受教？慢既恃己，豈復他求』？可見三者不是不可以爲主的。「若」此三者在「爲主時，應」當亦得「名」爲「不共」，亦「如無明」爲主時名爲不共，現在「許」可它們名爲不共，在我看來「亦無」什麼過「失」！

可是有人問道：所謂不共貪等，在諸論典之中，從來不曾見過，不知何所據而云然？當知不共貪等，可有兩種解說：一說末那所相應的貪等，不與其餘的慢等俱有，所以名爲不共。慢的行相是向上高舉的，貪的行相是向下沒落的，彼此行相不能相應，所以說爲不共。一說六識中的獨行貪等，名爲不共貪。像這樣的說法，沒有什麼不可。現在所以單說第七識中的癡叫做不共無明，是對餘六識中的癡等而言，因爲餘六識中的癡等，不可稱爲不共無明。

有義：此癡名不共者，如不共佛法，唯此識有故。若爾！餘識相應煩惱此識中無，應名不共！依殊勝義立不共名，非互所無皆名不共。謂第七識相應無明，無始恆行障眞

義智，如是勝用餘識所無，唯此識有故名不共。既爾！此俱三亦應名不共。無明是主，獨得此名。或許餘三亦名不共，對餘癡故且說無明。

三、「有義」，是第三師的說義。依這師的意思，「此」染汚末那所相應的愚「癡」無明，所以得「名」爲「不共者」，猶「如」佛所具有的十八「不共佛法」，唯是諸佛如來所有，不特凡夫異生沒當知此愚癡無明也是如此，「唯」有「此」不共三乘所有的，所以稱爲不共佛法。染汚末那「識」之所獨「有」，非是其餘的識所能有的。因爲不共於其餘的識，所以說爲不共無明。

關於十八不共佛法，大小乘的說法不同。大乘瑜伽論說的是：一、無誤失；二、無暴音；三、無種種相；四、無不定心；五、無忘失念；六、無不擇捨；七、欲無退；八、精進無退；九、念無退；十、定無退；十一、慧無退；十二、勝解無退；十三、身業智爲前導隨智而轉；十四、語業智爲前導隨智而轉；十五、意業智爲前導隨智而轉；十六、知過去世無著無礙；十七、知未來世無著無礙；十八、知現在世無著無礙。小乘俱舍論說的是：十力、四無所畏、三念住及大悲，名爲十八不

共佛法。

前師難說：「若爾」——假定照你這個說法，唯此識有他識所無就可叫做不共，那末與「餘」諸「識相應」的「煩惱」，在「此」末那「識中」同樣是「無」有的，豈不是也「應」該「名」爲「不共」？試問可不可以？此師答說：不！不可！要知這裏所說的不共，是「依殊勝義立」爲「不共名」的，並「非」是約此有彼無，此無彼有的「互」相「所無，皆」得「名」爲「不共」。

所謂依殊勝義立不共名：「謂」此「第七」末那「識」所「相應」的「無明」，從「無始」來直到今日，不但在那兒「恆行」不斷，而且念念「障」那當生的無漏聖「智」，令之不得現前，因而也就不能體達無我「眞義」。「如是」像這樣的殊「勝」功「用」，爲其「餘識」中所相應的煩惱「所無」，「唯此」末那「識」中所相應的無明所「有」，所以特地把它「名不共」。末那相應的無明，還有一個特勝，就是它能徧於善、惡、無記的三性位，這才立名爲不共的；可是餘識相應的無明，沒有這個徧三性的功用，怎麼可以名爲不共？

前師又問：「既爾」——既然是這樣，那與「此」末那識相應「俱」有的見、

慢、愛「三」惑，依第七識同樣有障無漏聖智的功用，也是徧通三性而發生活動，理「亦應」當「名」爲「不共」，爲什麼獨有無明得名不共？論主答說：要知所謂第七識所相應的「無明，是」障無漏聖智亦卽所謂平等性智之「主」，所以「獨得此」不共之「名」。見等沒有爲主義，所以不得立不共名。「或許餘三亦」得「名」爲「不共」，那就是貪愛躭著，我慢高擧，我見執我而爲主時。既在某個時候亦可爲主，爲什麼唯說無明不共？當知這是「對」彼「餘」識相應的愚「癡」而言。前面說過，餘識相應的無明不得名爲不共，所以「且說」末那相應的「無明」爲不共，並不是說其餘的三惑，不得名爲不共。同時要知道的，小乘學派中有計餘識相應的無明，雖不徧於三性心，但亦可以名爲不共。可是這個說法，爲我們所不能承認的，所以偏對這種妄計，特說唯有末那相應無明獨名不共。

不共無明總有二種：一、恆行不共，餘識所無；二、獨行不共，此識非有。故瑜伽說無明有二：若貪等俱者名相應無明；非貪等俱者名獨行無明。是主獨行唯見所斷。如契經說：『諸聖有學不共無明已永斷故不造新業』。非主獨行亦修所斷，忿等皆通見所斷故。恆行不共餘部所無，獨行不共此彼俱有。

不共無明的得名，前已詳細的解釋，現在再來顯示不共無明的差別。講到「不共無明」的差別，大略的說來「總有二種」：第「一」叫做「恆行不共」，這唯是與第七識所俱有的，而爲「餘識所無」的，亦卽不與有間斷的第六識共的，現在所要諍的亦卽諍此。爲什麼說此不共無明非餘識有？因爲唯有這無明是長夜體，八識規矩頌中說的『有情日夜鎭昏迷』，就是此意。但像這樣長夜昏迷的無明，唯末那識所獨有的，餘識皆無長夜昏迷之義。進一步說，末那所相應的無明，不但不與餘識共，且亦不與見、愛、慢三者共，縱然它們是同共俱起的。共起而又不共，就是見、愛、慢三沒有長夜的意義，所有的是執取、染著、高擧爲義，長夜昏迷的意義與那不同，所以不共。第「二」叫做「獨行不共」，這唯是與第六識所俱有的，而爲「此」第七末那「識」所決定「非有」的。第六識所俱有的無明，只有獨起義，沒有恆行義，所以得名獨行不共。但此獨起的無明，仍然可以分爲二種：一種只是不與根本煩惱俱有，但並不是不與小、中、大的隨煩惱俱，雖則如此，仍名不共；一種是不但不與根本煩惱俱，亦不與小隨煩惱俱，但與中、大的隨煩惱仍是俱有的。雖則如此，亦名不共。所以不要聽到不共，就以爲不與任何煩惱俱，這是值得我

們所應特別注意的！

為了證明這點，「故」引「瑜伽五十八「說」：又此「無明」總「有二」種者，名」為「相應無明」；假若「非」是「貪等」所「俱」有「者，名」為「獨行無明」。該論原文說：『又此無明總有二種：一、煩惱相應無明；二、獨行無明。非無愚癡而起諸惑，是故貪等餘惑相應所有無明，名煩惱相應無明；若無貪等諸煩惱纏，但於苦等諸諦境中，由不如理作意力故，鈍慧士夫補特伽羅，諸不如實揀擇、覆障、纏裹、闇昧等心所性，名獨行無明』。

如是獨行無明，可再分為兩種：一種「是主獨行」，不但是迷理而起的，且亦唯是分別起的，不與忿等小隨十惑相應，所以說名為主。為什麼不與忿等小隨相應？因忿等十法的本身，各自為主的自類不俱。此主獨行無明，既不與各自為主的忿等相應，當它獨自發生活動的時候，自家能為自家作主，所以說為主獨行。如是主獨行無明，由於是分別起的，所以「唯」是「見」道一時頓「所斷」除。怎麼知道這是分別起而唯見道所斷？因在緣起初勝法門經中曾說這個唯是分別起的。「如」

該「契經」中「說：諸」有未證無學的「聖」者，如證初、二、三果的「有學」，由於他們把粗顯的「不共無明，已」經予以「永」遠「斷」除，「不」會由無明再「造新業」，得知這個主獨行唯是分別起的。該經卷二原文說：『諸聖有學不共無明已永斷故不造新業，所有故業由隨眠力未永斷滅，暫觸還吐，如是所有無明緣行，生生漸滅，不復增長。由此道理，應知內法諸有學者，不緣無明更造諸行』。

另外還有一種是「非主獨行」，這是與忿等隨煩惱所相應的。爲什麼把忿等相應的無明叫做非主獨行？因此無明與十隨惑的任何一個相應，自己是就不得爲主，所以說爲非主獨行。無明既不得爲主，彼所相應的忿等，得不得名爲主？忿等的十隨惑，各各極爲猛烈，不論什麼時候發生活動，一一皆能爲主，但這所謂爲主，是就它們本身而言，不是望於無明說的。如是非主獨行的無明，不但通於見所斷，而且「亦」通「修所斷」。因爲「忿等」十惑「皆」是「通」於「見所斷」的，所以非主獨行，亦卽隨於忿等通見所斷。

在此我們還得知道的，就是獨行不共無明，不但是大乘所承認的，亦是小乘所許可的，與小乘所不許可的恆行不共無明，自然有所不同。不過大乘承認獨行無明

，是隨小乘承認而承認的，因在大乘本身看來，與忿等俱有的無明，應該叫做相應無明，現從忿等的輕相，姑且說爲不共。忿等明明是很粗猛的，爲什麼現又說爲輕相？忿等粗猛固然是不錯的，但這是望於中隨和大隨的行相說的，如望於能夠斷絕衆生生命的貪瞋煩惱，就不得不說忿等的相貌是輕，因爲忿等雖數數起，但畢竟是依根本立的。

主獨行與非主獨行的獨行無明，說來雖然是有所差別的，但總不得爲恆行不共無明所攝，因爲恆行不共無明，是偏於善、不善、無記三性心而起活動的。但獨行不共無明，雖有它的相當活動力，然並不能偏於三性心以顯示它的功用，與恆行不共無明有所距離，所以非彼所攝。

最後對此再作一總結，以顯示大小乘對無明看法的不同：如上所說的「恆行不共」無明，唯是大乘所獨有的，而爲小乘「餘部所無」，亦卽小乘不承認的；至前所說的「獨行不共」無明，而是大小乘「此彼俱有」的，不能說是大小乘那家所獨有的。茲將它們列表如下：

癸二　六二緣證

又契經說：眼色爲緣生於眼識，廣說乃至意法爲緣生於意識，若無此識彼意非有。謂如五識必有眼等增上不共俱有所依，意識既是六識中攝，理應許有如是所依，此識若無，彼依寧有？不可說色爲彼所依，意非色故，意識應無隨念、計度二分別故。亦不可說五識無有俱有所依，彼與五根俱時而轉如芽影故。又識與根既必同境，如心心所決定俱時，由此理趣極成意識，如眼等識必有不共，顯自名處，等無間不攝，增上生所依，極成六識隨一攝故。

前以不共無明的正理證有第七識，現以六二爲緣的正理證有第七識。「又」諸「契經」，不但大乘經中是這樣說，就是阿含經中亦這樣「說：眼」根「色」境「

爲緣生於眼識」，耳根聲境爲緣生於耳識，如是「乃至廣說意」根「法」境「爲緣生於意識」。當知所謂意法爲緣的意，我們認爲就是意識生起所依的第七末那意，假「若無此」第七末那「識」來做意根，「彼」第六「意」識就不得生起而成爲「非有」了，所以非承認有第七識不可。

本論所說六識生起的二緣，是指的六根與六境，六境爲六識生起的緣，是沒有什麼諍論的，六根爲六識生起的緣，就有不同的看法。無著攝論說若沒有第七染汚意，就犯沒有五同法喻的過失！攝論講記說：『經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那末，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染汚末那。假使沒有染汚意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識爲同法喻不是也沒有了嗎』？可是世親攝論釋說：『言同法者，第六識與五識有相似法故：彼有五根及阿賴耶爲俱有依；此亦如是，有染汚意，阿賴耶識爲俱有依。此五同法，離染汚意，決定非有』。照這說法，六識的所依有二名爲二緣，卽六根與阿賴耶識。無性攝論釋雖也說到六識的二緣，但他是指的根境兩者，於所依根中，不取阿賴耶識。如無性攝論釋說：『五識與彼意識有同法

性，謂從二緣而得生起，彼染汚意若無有者與此相違，所謂俱生增上緣依無有別故。阿賴耶識雖是意識俱生所依，然不應立爲此別依，是共依故，因緣性故』。無性攝論釋的這一解，與本論此地所說是相同的；世親攝論釋與本論此地所說是不同的。如依經中所說二緣生識，我們認爲還是採取根境二緣爲尙。

現在舉出例同五法說：「謂如」前「五識」的生起活動，必要所依根和所緣境的二種緣，然後才能發生認識作用，以此例之於第六識，同樣要有所依根和所緣境的二緣，然後才能發生認識作用。在所依根中，並且「必」要「有眼等增上不共俱有所依」，如果是共依的，還不能顯出俱有所依的特色；第六「意識既」然是屬「六識中攝」，在道「理」上講，就「應」當「許」它「有如是」增上不共俱有「所依」。攝論講記說：『五識身，必有眼等五色根爲俱有依，並且還是不共所依；所以第六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可』。「此」第七「識」假「若」是「無」有的話，「彼」第六識的增上不共俱有所「依」怎麼（寧）會「有」？

唯識所以必要成立第七識爲第六識的俱有依，那是爲破有部以無間滅意爲第六識依而來。有部認爲：六識身無間滅已，成爲無間滅意，就可爲後識生起的所依，

約它能爲後識生起的所依，所以說名意界。意界雖然就是六識的滅入過去，沒有它的別體，但它是由轉位而得名的，與六識自然有所不同。如在現在位名爲六識，轉入過去位就名意界，從他所生的說名爲意，從他所生的說名爲識。他們認爲這樣解釋，意識所依就不成問題。可是唯識學家不能同意，因爲眞正成爲不共所依根的，必要能依的識與所依的根同時俱有才行，他們既說識在現在，意入過去，兩者不能同時俱有，怎麼可爲不共所依根？

有部救說：意識有它的所依，這是誰也不能不承認的，但不是你們所說的第七末那意，也不是滅入過去的無間滅意，而是吾人胸中的那塊肉團心，以此爲依意識得起，怎麼可說沒有意識的所依？又何必另外要個什麼第七識？論主破說：你又錯了！要知胸中的那塊肉團心是色法，「不可說色爲彼」意識的「所依」根，因爲肉團是色法，末那是心法，沒有意識不依心法而依色法的道理。

假定你們堅認意識以色爲依，那此意識就當同於五識，「應」當「無」有「隨念、計度二」種「分別」，唯有自性分別。如五識是依於色根的，五識只有自性分別，沒有其餘的兩種分別，意識既亦依於色根，當如五識只有自性分別，沒有其餘

的兩種分別。可是假定眞的如此，那就違背經說意識有三分別的聖教！如對法第二說：『問：於六識中幾有分別？答：唯一意識由三分別故有分別。三分別者：謂自性分別、隨念分別、計度分別。自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別；隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別；計度分別者，謂於去來今不現見事思構行分別』。

有人難說：第八識依於第七末那意根，儘管意根是有分別的，但無礙於第八識的無分別；以彼例此，第六意識依肉團色根，儘管色根是無分別的，何妨意識是有分別的？答此難說：你們不能這樣相爲比例，要知色法是很遲鈍的，所以五識依之沒有分別，但意法是殊勝依，要思方能分別，怎麼可說依無分別肉團色的意識會有分別？

外人又難：第六意識依於第七意根，因而意識是有分別的；第八賴耶依於第七意根，亦應如意識是有分別的，你們承認這說法？回答他說：這同樣是不可相提並論的！要知第八賴耶的自性不怎麼明了了，雖說它是依於意根的，但不可說它是有分別的；可是第六意識的自性，不特是明了的，而且有各種的特能，再加得到意

根爲其所依，所以意識是有分別的。兩者性質不同，怎可相互比例！

經部救說：有部的說法確是有問題，但我們認爲五識是沒有俱有依的，而是根先識後，依前念的五根生起後念的五識，當知意識亦如五識沒有它的俱有依，同樣是依前念的無間滅意生起後念的意識。我想我們這個說法，是沒有什麼過失的！駁斥他說：你以爲沒有過失，殊不知說五識沒有俱有依，就是最大的過失！因爲嚴格說來，是「亦不可說五識無有俱有所依」的。爲什麼不可這樣說？因「彼五識與」此「五根」，實在是「俱時而轉」的，並不是前後異時的。「如芽」依種起，種芽是俱時的，如「影」隨形生，形影也是俱時的。芽與種，形與影，既然是同時的，五識與五根，當知亦是如此。前五識既決定有它的俱有依，第六意識當亦有它的俱有依。假定沒有第七末那爲俱有依根，試問第六意識從何而生？

不特如此，「又」五「識與」五「根既」然「必」定「同」緣一「境」，那就應當「如心心所決定俱時」而有。這話怎講？心心所法同緣一境，心所與所依心間，有著因果的關係，既然認爲它們是同時的，五識五根同取一境，五識與所依根間，有著因果的關係，說它們同時俱有，沒有什麼不可的！依此，可立一量於此：五

根與識決定俱時；許同境故；如心心所。

「由」於上面所說如「此」的「意趣有其不」與他識所「共」的俱有根，以「識」，應「如眼等」五「識」一樣，「必顯」示意識「自」己所有的「名處」。這所「不攝」，亦不得說爲親生種子的因緣依，而是「增上」緣「生」的俱有「所依」，因爲它是「極成六識隨一攝故」。今依因明的形式立量如下：

極成意識必有不共顯自名處俱生增上所依……宗

極成六識隨一攝故……因

如極成眼等識……喻

現在對此略加解說：極成是對不極成而言。在因明學上，極成，是共同承認的意思，不極成，是不共同承認的意思。量中說爲極成，自是顯示這是大家所共許的。如不用極成兩字來簡別，籠統的說爲意識，是就含攝一切意識，那在有法意識上，是就不免有他自所別不極成過！這話怎講？因小乘認爲最後身菩薩，還有有漏的不善意識，如佛爲悉達多太子時，像常人一樣的納妻生子，享受世間的五欲之樂，

可爲證明。但這一說法，爲大乘所絕對不能承認的，假如將它攝在意識中，那就有自所別不極成的過失！至於大乘佛法，不但承認有此方的釋迦佛，亦承認他方的無量諸佛。可是此一意識型態的說法，爲小乘所絕對不能承認的，假如將它攝在意識中，那就有他所別不極成的過失！爲了避免這樣的過失，所以特用極成兩字，以簡別那些爲彼此所不承認的說法，而專取彼此共同承認的說法。

量中不共兩字，是簡別於共的。如第八現行識，不是爲那一法所獨依的，而是爲諸法所共依的。假定宗上不說不共，只說極成意識必有增上俱生所依，那在宗上就有他能別不極成過，因爲小乘根本不承認有第八識的，如在宗中不簡去第八識，亦將第八識作爲所依，那就有能別不極成過。能別是對所別說的，在因明學上，宗上的前陳有法叫做所別，宗上的後陳宗法叫做能別。如果宗上不用不共簡去共依的阿賴耶識，當然就有能別不極成的過失！

而且這個量中，又缺少同法喻。這話怎講？如前所說，小乘是不承認有第八識的，說五識依第八識，自爲小乘所不許，這豈不是喻中沒有同法喻？設若定要舉五識爲同法喻，那喻中就犯了所立不成過。所立是宗法，宗法不能在喻上轉，是卽顯

示喻上無所立宗，是爲所立不成過。

量的宗上所說『顯自名處』，是說五根，各各有名有處：如眼識依於眼根，就顯其名於眼根處，得名爲眼識，乃至身識依於身根，就顯其名於身根處，得名爲身識，是則第六意識依於意根，得名爲意識，是爲『亦顯其名於意根處，得名爲意識，是爲『顯自名處』的意思。若如上座部所說肉團色爲意根，那就不能顯出意識自己名稱的來處，因爲色根是第六識的所緣，屬於法處所攝色，怎可立名爲意識？

論中說的『等無間不攝』，是簡別次第滅意，以成俱有依的意義。如果不說『等無間不攝』，只說『極成意識必有不共顯自名處增上生所依』，那在宗上就犯所立不成過，因爲等無間緣亦在宗中體非俱有依故。同時亦是揀別小乘不許第七爲依而生第六意識，因爲小乘認爲以第六前滅意爲根，就可生起後念的意識，要第七識做什麼？可是大乘唯識家，認爲沒有第七識，第六意識就無所依而不得生起，所以必須簡去等無間緣。

如是成立第六意識的不共俱生的所依，是有別體的第七識，不得說爲任何其他的一法。爲什麼？因這是大家共同承認於六識中，屬於任何一識所攝的。譬如大家

共許的前五識，各有它們不共俱生的所依；意識既爲六識中的一識所攝，當然亦有它的不共俱生的所依。

癸三　思量名意證

又契經說：思量名意。若無此識，彼應非有。謂若意識現在前時，等無間意已滅非有，過去、未來理非有故，彼思量用定不得成。既爾，如何說名爲意？若謂假說，理亦不然！無正思量，假依何立？若謂現在會有思量，爾時名識，寧說爲意？故知別有第七末那，恆審思量正名爲意，已滅依此假立意名。

前以六二爲緣的正理證有第七識，現以思量名意的正理證有第七識。「又」如佛在「契經」中「說：思量名意」，當知此意就是第七末那。倘「若無此」第七末那「識，彼」思量名意的這話，就「應非有」，亦卽佛在經中不應說出思量名意。佛既在經中說了，我們就不得不信有此第七末那識。

有部學者說：思量名意這話，佛並沒有說錯，但不是像你們那樣的講法。我們認爲佛說的思量名意，是指滅入過去的心識，亦卽所謂無間滅意，以此引生後念意識，特地說爲思量名意，爲什麼定要別執第七爲思量意？論主破說：你們這樣講法

，眞是誤解佛意。爲什麼？「謂若」第六「意識」正「現在前」的「時」候，「等無間意已」經「滅」謝過去成爲「非有」，現在根本沒有所謂思量的作用，試問過去心識，怎麼可名爲意？

有部又救說：你們不理解我們的立論，所以致有過去意不能生識的看法，當知我們不但認爲現在是有，就是過去未來亦是有實體的，是則雖已滅入過去，不妨仍爲第六意識生起所依。論主破說：你說過去未來是有，只是你們認爲如此而已，事實「過去未來」，在道「理」上講，實是「非有」的，過去未來既然體是非有，「彼思量用」當然「定不得成」，因要有體才會有用，沒有體怎麼會有用？如是破斥，不但破過未有體的有部，就是主張過未無體的經部，亦同樣的被破，因爲體無用亦無的。「既爾」——既然是這樣的體用皆無，「如何說名爲意」？

經部學者說：我雖主張過未皆無實體，但是不妨假說有用，以此假用名思量意，試問又有什麼不可？論主破說：當然還是不可！倘「若」所「謂」無體而「假說」爲用，在道「理」上說來，是「亦不」盡「然」的。要知假名爲意，由正思量而來，依照你們說法，現在既然「無」有實「正思量」，試問「假依」什麼而「立」

？要知假法的安立，必要有與相似的法方可，沒有相似的法怎可假立？或說在經部的思想理論中，是亦許可有正思量的，怎能難說無正思量假依何立？不錯，經部是說有正思量的，但他們所說的正思量，是指識的作用，不得名之爲意，既不名爲思量爲意，怎麼可以假說有用？

小乘學者救說：意雖屬於過去，但當它在現在位時，曾經有過思量的，後來雖已入於過去，不妨仍名思量爲意，所以沒有你們所說的過失！論主破說：「若謂」屬於過去的意，在「現在」的階段上，「曾」經「有」過「思量」的，所以滅入過去，自仍可以名思量意。如此說法，在道理上，仍是說不過去的！因爲「爾時」，就是第六識居現在時，雖說是有思量的，但這時候的思量，經常都「名」爲「識」的，根本不可說之爲意，所以說「寧說爲意」？意之所以爲意，是由過去得名，現在只可名識，識以了別爲義，當然不得說名爲意。

如上種種分別，是「故」應當「知」道：在第六識以外，決定「別有」一個「第七末那」，經常在那兒「恆審思量」，方得「正名爲意」。至於諸識「已」經「滅」了的前念，是「依此」末那而生的，並且以此爲方便，「假立」等無間「意」

的這個「名」稱，實際不得名爲正意的，你們爲什麼捨本而逐末？世親攝論釋第一說：『過去已滅無所思量，云何當有能思量性』？依此亦可知道，意是不以思量爲過去意，你們說過去爲意，是不合道理的！

癸四　二定差別證

又契經說：無想、滅定。染意若無，彼應無別。謂彼二定俱滅六識及彼心所體數無異，若無染意於二定中一有一無，彼二何別？若謂加行、界、地、依等有差別者，理亦不然！彼差別因由此有故，此若無者彼因亦無。是故定應別有此意。

前以思量名意的正理證有第七識，現以二定差別的正理證有第七識。「又」如佛在「契經」中「說：無想」定和「滅」盡「定」的二定差別，但這差別在於有無伏滅第七識，「染」汚末那「意」假「若」是「無」有的話，「彼」二定「應」該「無」有差「別」。爲什麼要這樣講？「謂彼」無想、滅盡「二定俱」是「滅」了它們前「六識」的心王「及彼」所相應的「心所」，而且二定所滅的同樣是五徧行、五別境、十一善，加上一個心王，是以此定「體」及所滅的心心所法的「數」目，彼此實在是「無」差「異」的。至於說無想定是外道所修的，滅盡定是聖人所修

的，顯示二定的差別，完全在於有沒有第七染汚意的存在。說得清楚一點：無想定只滅前六識的心所，還有染汚意在，所以攝論說：『無想定染意所顯，非滅盡定更進一步的克服了第七染末那的活動。於二定中，一」個是「有」染汚的，「彼二」定有「何」差「別」？無性攝論釋卷一說：『若有定立有染汚意，此有此無，在凡相續，在聖相續，如其次第，二定差別，道理成就。若不爾者，俱想受滅等有識行應無差別』。假定承認有第七末那識，二定的差別就可顯示出來：謂滅盡定不但停止了六轉識的活動，就是第七染汚意也不發生作用；至於無想定只沒有六轉識的活動，第七染汚意的活動還沒有力量壓制下來。如是對比，二定差別，明白顯示出來。

小乘學者說：二定當然是有差別的，但差別不在染意的有無，而在加行等的不同，爲什麼定要有第七識？論主破說「若謂加行、界地、依等有差別者，理亦不然」！加行差別：修無想定以出離想爲加行，俱舍論頌講記說：『外道學者，修無想定，其唯一動機，是求眞解脫。他們認爲：無想果是眞正的解脫，無想定是確實的出離道，爲了證得那無想解脫，就必須修此無想定』。修滅盡定以靜住想爲加行

。俱舍論頌講記說：『修滅盡定，是以止息想爲動機，而以求得寂靜安住爲目的的』。界地差別：無想定是依色界的第四禪天捨念清淨地而修，不依其餘的下三靜慮及欲界地修，因欲界有苦受的激動，下三靜慮有喜樂受的動搖，不易入於無想境界。現修滅盡定的聖者，是依無色界的非非想處地而修，不依其餘的下八地修，因下諸地是有想地，行相極爲粗動的，欲止息它是很不容易的，有頂天中，非想非非想，行相微細，欲克制它，較爲容易，所以唯依有頂修滅盡定。無性攝論釋中，但擧加行及界地，說明二定的差別，本論更加所依差別。這裏說的所依，是指生命體說。無想定是依世間的凡夫身而修的，沒有出世聖者修無想定；滅盡定是依出世的聖者身而修的，不是聖者不能修此定的。本論說的所依差別，等於俱舍說的相續異，就是異生、聖者的身體不同。俱舍論卷第五說有十種差別：一、地有異，謂第四禪、有頂別故；二、加行異，出離、止息二想別故；三、相續異，異生、聖者身不同故；四、感果異，五蘊、四蘊報差別故；五、順受異，唯順生受、通生後等時差別故；六、初起異，無想二界，滅定唯人；七、退有異，得不經生、經生別故；八、名號異；九、還不還異，如箭射空，無惑不還；十、二得異，初唯加行、後通二得

。離染唯佛，加行餘聖。如次配彼無想、滅定，是二差別。二定確實是有如上的差別，但「彼」加行等「差別」的原「因」，完全「由此」染污末那而「有」的。「此」染污意假「若無」有的話，「彼」加行等的差別「因亦」就「無」有。不特如此，就是成凡成聖，亦由第七染污末那的有無。以「是」之「故」，除前六識外，「定應別有此」末那「意」，方能顯示二定差別。

癸五　無想有染證

又契經說：無想有情一期生中，心心所滅，若無此識彼應無染。謂彼長時無六轉識，若無此意我執便無，非於餘處有具縛者，一期生中都無我執。彼無我執應如涅槃，便非聖賢同所訶厭。初後有故，無如是失。中間長時無故，有過。去來有故，無如是失。彼非現、常無故有過。所得無故，能得亦無。不相應法前已遮破，藏識無故熏習亦無，餘法受熏已辯非理。故應別有染污末那，於無想天恆起我執，由斯賢聖同訶厭彼。

前以二定差別的正理證有第七識，現以無想有染的正理證有第七識。「又」如佛在「契經」中「說：無想」天的「有情」，在從生到死的「一期生」命「中」，

前六識的「心心所」都已伏「滅」，不再發生活動作用，但無想天的有情，仍然執著有個我，證明他還有染汚末那存在，仍然有染汚現行，不能說它是無漏。倘「若」認爲無想天的有情，「無」有「此」染汚末那「識」，那「彼」無想天的有情，「應」該「無」有「染」汚的現行。爲什麼？因「彼」無想有情，在五百大劫這麼「長」的「時」間內，是「無」前「六轉識」心心所法的活動，假「若無此」染汚末那「意」，所謂「我執」、我慢等惑，應該也就「無」有。無性攝論釋卷一說：『又無想天一期生中無我執轉，應成過失。言無想者，謂若生在無想天中心心法滅，初續生時有彼暫起，從此以後相續隨轉，若不許彼有染汚意，一期生中應無我執，曾不見有具煩惱者，一期生中都無我執』。這與本論這裏所說，可謂是一致的。

爲什麼具煩惱縛者不可說他沒有我執？因從諸經論中的開示，我們知道「非於餘處有具縛者，一期生中都無我執」的。餘處，是指無想天以外其他的地方。出現在這三界內的衆生，不論是出現在什麼地方，只要他是還具有煩惱繫縛的，從來不曾見過有個不起我執的。當知異生之所以叫做異生，就是因爲具有煩惱的繫縛，有了煩惱的繫縛，當然會生起我執。無想有情既然還是具縛的異生，自應如在其他地

方受生的有情，同樣會有我執的存在，不容有所例外的。假定「彼」無想有情，已經是「無」有「我執」，那就「應」當「如」同「涅槃」。設若眞的猶如涅槃，「便非聖賢同所訶厭」。無想天一向被認爲是外道所生的天，在佛法看來是不究竟的，所以爲大小乘的賢聖一致之所訶厭患，要諸行者不要求生無想天。涅槃是佛弟子所要求證的，果眞證得了涅槃，只有同聲讚善，那裏會被訶厭？如果涅槃被訶厭，還要求證做什麼？現在無想天既被訶厭，證知這是不究竟的，亦卽仍有我執的存在，所以不得不承認有染汚末那意，否則，就將成大過失！

小乘學者救說：所謂無想天，在五百大劫的長時期內，不是完全無想的，如最「初」生的半劫與最「後」終時半劫都是「有」想的，有想生起時，自會有我執。像這樣的說無想天有我，並「無」像上所說的「如是」過「失」，所以你們所加之於我們的過失，我們是不能接受的！論主破說：不錯，初生後終有想，對這，我們是知道的，但你們應更知，除前後的時間是有想，但「中間」的「長時」間畢竟是「無」想的，無想應該也就無我，可是如前所說，在這長時期內，想雖是沒有的，我執還是有的，如你認爲中間長時無我執，是就不免「有」大「過」失！因爲在這

長時期間，六識心心所已經滅了，試問有個什麼東西執我？沒有東西執我而說有我執，這不是過失是什麼？

小乘學者再救：在現在的四百九十九劫的長時間，無想有情固然不執我，但他們在過去未生無想天時固然是有我執的，就是到了未來從無想天沒時同樣會起我執的，由於過「去」未「來」是有我執的，所以在我們看來，仍然「無如是」過「失」。論主破說：你們這樣的說法，仍是免不了過失。爲什麼？要知「彼」過去未來，既「非」屬於「現」在有，亦非屬於恆「常」有，如是已屬無體，怎麼能夠執我？無有我執，仍然「有過」！

小乘學者復救：過去未來的二世，在現在雖說沒有，但有不相應行法的『得』在，由於這個『得』在現在，所以還有我執的存在。我們這樣說法，自是沒有過失！論主破說：這仍然免不了過失！要知講到得，必然有能得所得，如所得是有的，方可說能得亦有，現在「所得」的過去未來二世尚且「無」有，「能得」的得自然「亦」是「無」有的。由於能得沒有，怎麼成爲我執？

大衆部等又說：我們認有隨眠猶如種子，屬於不相應行蘊所攝，無想天位有情

成就這個隨眠，我說他們還有我執的存在，應該是沒有過失，論主破說：爲不相應行蘊所攝的法，要想承認它有，先得承認不相應行法有實體，可是依大乘說，所謂「不相應」行，是依心、心所及色三法分位假立的，根本沒有它的實在自體。關於這個，在「前已」詳細「遮破」，這裏不再重複論說。

經部出來救說：無想天位雖然沒有隨眠現行的活動，但還有它的種子在，卽此種子名爲我執，試問又有什麼不可？論主破說：你的這個說法亦是不對的，要知講到種子，自然就要說到熏習，就要論究熏習在什麼地方。我們說有第八藏識，受諸轉識的熏習，因而種子亦含藏於此識中，這就什麼問題都沒有。假定受熏的第八「藏識」，如你們所說是「無」有的，「熏習」自然「亦無」，沒有熏習，那裏還有什麼熏習所成的種子？

經部更爲救說：不！不是這樣的！我們主張色心互熏，彼無想天的有情，心法雖然是沒有了，但還有色根在，以此色根執持前所熏習的種子，有種子就有我執，這是我們一貫的看法，不如你說沒有藏識熏習亦無。論主破說：除了第八藏識可以受熏持種，諸「餘」色心等法也可互相「受熏」的說法，在前「已」經「辯」明其

「非是」！

關於這，現在不妨引證以證其非。如攝論講記說：『受熏爲種說，小乘有好幾派，有主張色心受熏爲種的，有主張心心所法受熏爲種的。色心爲種子的，有以爲刹那刹那前色引後色，前心引後心。但主張無色界無色、無心定無心的學者，覺得這有通不過的地方，如無色界沒有色，無心定沒有心，這色心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師，主張色心互持種子。無色界雖沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子……』。

因是之「故」，除前六識外，應該承認「別有」第七「染汚末那」識，「於無想天」中「恆起我執」。正因有第七末那於中生起我執，所以到了出定以後，仍然會生起各種煩惱，仍然在生死中浮沈不已，仍然是個具縛凡夫，「由斯」大小乘的一切「賢聖同」聲「訶厭彼」無想天的果報。假定沒有第七識，就不應當訶斥那無過的定果。

癸六　我執不有證

又契經說：異生善、染、無記心時恆帶我執，若無此識彼不應有。謂異生類三性心時

，雖外起諸業而內恆執我，由執我故令六識中所起施等不能亡相。故瑜伽說：染污末那爲識依止，彼未滅時相了別縛不得解脫。末那滅已相縛解脫。言相縛者，謂於境相不能了達如幻事等，由斯見分、相分所拘不得自在，故名相縛。依如是義有伽他言：『如是染污意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫』。

前以無想有染的正理證有第七識，現以我執不有的正理證有第七識。「又」如佛在「契經」中「說」：諸有世間的「異生」類，不論是「善」心、「染」心、「無記心」生起活動「時」，總是「恆」時「帶」有「我執」的。此所帶有的我執，不用說，是末那識的妄執有我。假「若無此」末那「識」的話，「彼」我執就「不應」當「有」。攝論亦有這樣的難意，就是染污意如果沒有，於善心等位我執就不可有，是爲我執不有的過失！可是事實上，攝論講記說：『有漏位的有情，於一切時中，不管他起的是善、不善、無記心，都有我執現行可得』。

怎麼知道一切時中帶有我執現行？「謂」諸世間的「異生類」，前六轉識在向外門轉生起善、染、無記「三性心時，雖外」向「起諸」善、染、無記的諸「業，而」第七識猶向「內」緣第八識的見分，「恆」時「執」著它以爲是實在的自「我

」。「由」於內「執」爲「我」的原「故」，致「令」前「六識中所起」的布「施」、持戒「等」的有漏善業「不能亡相」。這話怎講？如凡夫布施時，或是持淨戒時，總是認爲我能布施，我能持戒，當知這就是不能亡相的執有自我。攝論講記說：『這恆行的我執，一定在染汚的末那中。因爲當意識起善心時，在善惡不俱的定義下，當然不會從意識上生起我執來。若眞的沒有末那，那只可說唯不善心生起的時候，彼我執相應，故有我我所煩惱現行；非善、無記心生起的時候，有這我我所執了』。

爲了證明這點，是「故」特引「瑜伽論五十一「說」：第七「染汚末那爲識依止」，在「彼」末那尙「未滅」的「時」候，餘諸識中的「相了別縛不得解脫」，必須到了「末那滅已」，諸識「相縛」始得「解脫」。瑜伽論的原文是說：『又復意識染汚末那以爲依止，彼未滅時相縛不得解脫』。這明顯的只是說的第六識，但本論却通約六識說。爲什麼兩論有別？基師述記說：『此中通言六識相縛，瑜伽等說第六相縛。彼據親生識語，此約實由之所親生的，沒有第七意根爲意識依，意識根本沒有辦法生起。約實爲論，是說前

六識實皆有它們的相縛，不唯是第六識有相縛的。

假定照這樣講的話，前說阿羅漢已經沒有了染汚末那，爲什麼還可說有相縛的存在？當知末那爲識縛的根本，不但有我執的相縛，還有法執的相縛。如就我執說有相縛，阿羅漢當然是沒有的，因爲他們已斷除了我執；若就法執說有相縛，那就不能說阿羅漢沒有，因爲他們的法執還未斷的，仍執萬有諸法有相的，而且這一法執是由先前我執所引生的，所以有股力量令六識等相縛不脫。假定進一步再斷法執的時候，那就可以說爲捨去相縛，或者說是相縛已得解脫。如是說法，自然不妨說已滅除染汚末那的阿羅漢，其五識的活動仍有相縛的存在。

相縛就叫做相縛好了，爲什麼於中加『了別』兩字稱爲相了別縛？當知此中所說的了別，就是心的行相，因爲客觀外在的境相，能縛主觀內在的心的行相，所以名爲了別相縛。

諸經論中既皆說有相縛，相縛的意義究竟怎樣，還得再爲解釋一下：經論所「言」的「相縛，謂於」當前所見的種「境相，不能」運用智慧「了達」它的如夢「如幻事等」的虛妄不實，而以爲這些境相是眞實不虛的。「由斯」能緣的「見分

」心，爲那所緣的「相分」境之「所拘」礙，「不得自在」解脫，所以「名」爲「相縛」。

講到相縛還可說有三種：一、一切相分皆名爲縛。這有二師的說法不同：安慧論師認爲其中包含能取所取，唯據法執而言，雖能了知諸法是如幻的，但還不能了達它的無自性相，所以名爲相縛。護法論師認爲這相縛，只就我執不了如幻說，不可據於法執而說。二、只要是有漏的，就可說爲相縛，如是相續，除了無漏，通於八識。這同樣的有兩說不同：一說唯據法執不了諸法如幻，所以妄執諸法自相爲有，因而爲相所縛。一說這唯據於我執而說，但因不了諸法的如幻，以致被縛在生死中，所以名爲相縛。三、約就行善不能亡相說爲相縛。如行六波羅密，照理應該通達它的三輪體空，但因第六我執相應識緣那所緣相時，不能亡於三輪之相，以爲有實在的我能施等，爲此三輪之相所縛，不能到達涅槃彼岸，所以名爲相縛。

「依」於「如是義」理，所以「有伽他言：如是」像這樣的第七「染汚意，是」前六「識之所依」止的，只要「此」染汚末那「意」尚「未滅」除「時」，前六「識」的相「縛，終」於「不」能得到解「脫」。無性攝論釋第一說：『如說如是

染汚意是識之所依，此未滅識縛終不得解脫』。顯揚論十七亦說：『前說意識依染汚意生，意未滅時於了別縛不得解脫』。

又善、無覆無記心時若無我執，應非有漏，自相續中六識煩惱與彼善等不俱起故。

我們還要知道，諸法之所以成爲有漏，皆由末那執有我的關係，因爲要與自身煩惱相應，方得成爲有漏的。既然如此，假定如小乘所執只有第六識沒有第七識的話，那當第六識的「善」心及「無覆無記心」生起來「時」，假「若」眞的「無」有第七識的「我執」，那就「應」當成爲無漏。爲什麼？因善等心起時的「自相續中六識」俱生的現行「煩惱，與彼善」及無覆無記心「等」不俱起」的。既不與六識煩惱俱起，而你們又不承認有染汚末那識的我執相應，彼善心等怎會成爲有漏而非無漏？因此，你們不得不承認有此第七末那識。

去來緣縛理非有故，非由他惑成有漏故，勿由他解成無漏故。

有部學者說：現在所有的善等，是由過去的煩惱爲緣所引發的，所以縱然是善，仍然成爲有漏，不特如此，現在所有的善等，爲未來的煩惱之所緣的，所以縱然是善，仍然成爲有漏。有漏既成，爲什麼定要互爲俱有？俱舍論說：『善等起時雖

無現漏，而有過未煩惱能緣縛故，彼善等名爲有漏』。如此說法，當然是不合理的，所以論主破道：「去來緣縛理非有故」。爲什麼要這樣說？因現在有者根本不承認過去未來是有實體，過去未來尚且如兎角一樣的無有，怎麼會有能緣的煩惱縛？

有部救說：我說過未有體，你說過未無體，看法自然有所不同。好，我們現在姑且不在這上面論諍。我們另外還有一種說法：如無學聖者的生命體，就其本身來說，現在當然已經沒有煩惱，但若他人緣於無學身上，會在無學身上生起煩惱，因而使之成爲有漏。如是說法，該再沒有什麼過失！論主破說：你的這一說法，仍然是不成的。要知有漏之所以成爲有漏，是由自身的煩惱所成，並「非由」於「他」人的「惑」染，使自己「成」爲「有漏」的。如自己的得無漏解脫，是由自己修聖道而成，並非（勿）「由他」人的「解脫」而「成」自己「無漏」的。無漏不由他成，有漏豈由他成？當知所謂有漏無漏，完全在於染汚第七識的有無，有染汚的末那就成有漏，無染汚的末那就成無漏。因此知道，三性心之所以成爲有漏，完全是由第七識所俱生的我執未滅的關係。

又不可說別有隨眠是不相應現相續起，由斯善等成有漏法，彼非實有已極成故。

大衆部說：像有部那樣的說法，的確是不怎麼對的，但我們認爲別有隨眠使善等成爲有漏，自是沒有什麼錯失的！論主破道：你們「又不可說別有」一個「隨眠」這樣的東西，「是不相應」行蘊所攝，當此隨眠「現」行「相續」生「起」時，給予善等相當的影響，「由斯善等」不得不「成」爲「有漏法」。可見有漏法之所以成爲有漏法，不是由於染污末那識，而是由於不相應行的「隨眠」。論主開始告訴他不可作這樣說，什麼道理？因「彼」不相應行蘊所攝的隨眠，是假立而「非實有」的說法，彼此早就「已」經「極成」，共同之所承認的了，還說隨眠影響善等成爲有漏做什麼？要知需是實有自體的東西，方可給予他法某種的影響力，自己本身尚且是假立的，怎麼會影響他法成爲有漏？所以你們這種說法是也不能成立的！

亦不可說從有漏種生彼善等故成有漏，彼種先無因可成有漏故。非由漏種彼成有漏，勿學無漏心亦成有漏故。

經部師說：如上有部及大衆部的說法，的確是要不得的，但無學聖者雖已證得聖果，但在未入無餘涅槃前，身中仍有有漏種的存在，即以此存在的有漏種，生起那善、無覆無記心法，致使所生起的善法等，也就成爲有漏。像我這樣說法，當然

不會有如上所說的過！論主破說：你以爲你沒有過，其實，你「亦不可說從有漏種生彼善」及無覆無記，致使它們「成」爲「有漏」。爲什麼不可這樣說？因「彼」善法「種」子「先」前「無因可成有漏」的。這話怎講？是說這個善法的種子，當它正在爲能熏所熏時，根本就不與煩惱相應俱有的，既沒有可成爲有漏的因，請問怎會成爲有漏？我得告訴你：諸有成爲有漏因的，必然是由我執而來，我執必在第七末那，你們既不承認末那，試問我執依何而有？沒有我執而成有漏，那將是不可思議的！經部救說：先時善等位中，沒有煩惱相應，這個道理我不是不知道，而我之所以說由有漏種，使善等法成爲有漏種，是因有漏種子經常的隨逐善等法種，善等法種受了有漏種隨逐的影響，所以善法生時成爲有漏，這樣說法有何不可？論主破說：就是不可作如此說，爲什麼？因並「非由」有「漏種」子，使「彼」善法「成」爲「有漏」的。如善法種子由有漏種的隨逐而成有漏，那在有學無漏心中的無漏種子，亦有有漏種之所隨逐的，無漏種豈不因受有漏種隨逐的影響而成有漏？但事實上，這是絕對不可的，所以說「勿學無漏心亦成有漏故」。無漏種爲有漏種隨逐，既不成爲有漏，有漏善等種爲有漏種隨逐，怎麼會成有漏？所以你們這個說法仍

是錯誤而不能成立的！

雖由煩惱引施等業而不俱起，故非有漏正因，以有漏言表漏俱故。又無記業非煩惱引，彼復如何得成有漏？然諸有漏由與自身現行煩惱俱生俱滅，互相增益方成有漏，由此熏成有漏法種，後時現起有漏義成。異生既然，有學亦爾。無學有漏雖非漏俱，而從先時有漏種起故成有漏，於理無違！由有末那恆起我執，令善等法有漏義成，此意若無彼定非有，故知別有此第七識。

有人這樣說：善及無覆無記心，雖不與有漏惑染相應俱起，但它却是由於前六識的煩惱之所引發的，致令施等不能亡相而成有漏。論主道：這說法，同樣是不對的！因「雖由」六識「煩惱引」發布「施」、持戒「等」的善「業」，然當善業正式生起時，煩惱已經滅入過去，「而」施等善業與煩惱染法，並「不」同時「俱起」的，是「故」煩惱「非」是「有漏」善業的「正因」，只不過可以說爲增上緣而已。因一說到「有漏」的這句話，是即「表」示此法與有「漏」煩惱的「俱」起，方可說是正因，施等善法既不與煩惱俱起，怎麼可以說爲有漏正因？假定硬要說有漏善心是彼六識煩惱之所引發的，所以成爲有漏，那末，「又」該非善非惡的「無

記業，非」同有漏善心，是由「煩惱」之所「引」發的，「彼復如何成爲有漏」？當然你亦不可說由他人緣縛而成有漏，因爲不是由他惑染而成自己有漏的，這在前面已經破過，現在當然毋須重說。

「然」而吾人應當知道的，一切「諸有漏」法不是隨便可以成爲有漏的，既不可以說由他惑而成有漏，亦不可以說由隨眠而成有漏，更不可說由煩惱引而成有漏，而是「由與自身現行煩惱俱生俱滅」，彼此「互相增益」，「方」得「成」爲「有漏」。自身，簡別個己以外的他身，因爲他身不能使自己成爲有漏的；現行，簡別不是煩惱的種子，因爲種子尚未發生繫縛的功能作用，所以不得成爲有漏；俱生俱滅，簡別過去未來的煩惱漏，是亦不能成爲有漏；互相增益，是說由前六識煩惱業力，招感第八異熟果報體，能與第七爲根爲境，令七得生名爲增益。「由此」有漏現行發生活動作用，於是「熏成有漏法種」，到了「後時」這種子復又「現起」現行，「有漏」的意「義」，於是宣告「成」立。這末說來，既非無始無因而成有漏，亦非由於有漏種子的隨逐而成有漏。「異生」的有漏義，「既然」是這樣成立的，當知初、二、三果「有學」身中的有漏，亦是如此成立，所以說「亦爾」。爲

什麼是如此的？因第七末那識未滅，尚有煩惱與之相應。到了有學果位，餘識之中必然沒有煩惱與善相應的。

可是有人問道：無始所有的法爾種子，從來不曾現起與第七末那識同時俱有，怎樣可以說爲得成有漏？現在回答他說：有漏之所以成爲有漏，不一定需要現行與第七識的煩惱俱有方可，而是不論種子與現行，無始以來皆與第七識的煩惱俱有，而且彼此互相增益、互相隨順，自然就皆成爲有漏；至於無漏種與第七識惑不相隨順，自然保持它的無漏狀態，不會變成有漏。還有一種說法：種子有法爾與非法爾的兩種：假定是法爾本有的種子，自不需要與第七識俱；設若不是法爾本有的種子，必與第七識俱而互相增益的成爲有漏。

至於四果的「無學」聖者，其所有的「有漏」異熟根身，「雖」說「非」與現行煩惱「漏俱」，然「而」由「從」前「先時有漏」異熟舊「種」之所生「起」，並且一直要到金剛道後異熟才空，所以在這期間「成」爲「有漏」。既然還有有漏的舊種，說無學聖人有有漏的異熟根身，「於理」自也「無」所「違」背！

如上分別，我們知道：「由」於「有」第七染汚「末那」識，對所緣的第八見

分，「恆」常生「起我執」從未間斷，致「令」前六識所修的一切「善等」，雖不與煩惱俱起，但它的「有漏義」仍然得以「成」立。「此」染汚末那「意」，假「若」是「無」有的話，「彼」一切善法的成爲有漏，也就決「定」不可得，所以說「非有」。由是之「故」，可以「知」道，於六識外，必然「別有此第七」末那「識」俱生我執，與善及無覆無記二心爲有漏因，使之成爲有漏。

證有此識理趣甚多，隨攝大乘略述六種，諸有智者應隨信學。然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別實有八種。

要想「證」明「此」染汚末那「識」是「有」的「理趣」，可說還有「甚多」甚多，現在不過只「隨攝大乘」論所說的，「略述」如上的「六種」，以證末那是有，所以「諸有智者，應」當「隨」順「信學」，不可予以否認。既有第七末那恆起我執，爲什麼有的經中，特別是小乘經中，只說六識執著有我？「然有經中」所以只「說六識者」，原因有二：一、「應知彼是隨轉理門」而說，亦卽是依小乘根器所能接受的程度，方便隨俗假所施設，所以沒有爲說七八二識。二、「或隨所依

六根」而「說六」識，所依根及所緣境，各各皆六，而且都是不共的，亦爲世人所知的，所以隨順世間所知道的說爲六識。但這兩種說法，都是不盡理的，如果盡理以言，「而識類別實有八種」。

第二能變的第七識，到此已經解說完畢。現在再來總結的說一說：第七末那識爲小乘各學派所不承認，爲使他們信受確有這第七識，所以特地舉出二教十理來作證明。從這教理的論說中，第七識的實有，不容我們不承認。因爲不論是迷界的有情或是悟界的聖者，若智若識的發生活動，必然都各有它染淨根本所依的別體之識。怎麼知道？原因我們在寐的時候也好，在寤的時候也好，不但從來沒有離開過我想，同時也沒有脫離過我人彼此的知見，這只要我們冥然的想一想就會體認到。關於這個，且以布施來說：當我們去做布施這一好事時，前六識雖說是慈善的，但在吾人的內心中，總覺我是一個能施的人，他是接受我施捨的人，還有中間所施的財物，生起如是有相差別的思想，不能如佛菩薩那樣的通達能施所施及施物的三輪體空。正因不能體達三輪是空，不是不肯行施陷於慳恪的深淵中無以自拔，就是於施捨時生起高度的慢心，以爲我能這樣的行施，是最了不起而爲別人所不能做到的。

於是我人在這世間，不論是做什麼樣的事，總是在人我彼此中轉來轉去，從來不曾運用無相平等之心來看待一切，以致世間的問題層出不窮的發生。若問爲什麼會如此，原因很簡單，就是由於有個一切時都相續的我執在那裏作祟！

既然有這我執無明的存在，自不能沒有和它相應的識體，試問我執那個東西依附什麼而活動？爲了說明這點，特以第一、第六的理證及第二的教證，告訴我們有了染汚末那識，那個生起人我差別相的我執，就會不斷的活躍起來，在那兒生起堅固的執著。

其次所要說到的，就是經中常說心意識的三者，但這三者的區別究在那裏，不得不善爲分別，否則，對於它們的精神作用，會要搞得混淆不清的。爲此，特舉第二、第三的理證及第一的教證，明顯的告訴我們心是第八識，意是第七識，識是前六識，主要當然是指第六識。如是清楚分別三者的界限，自然使我們不得不承認第七識。

至於第四、第五的理證，在於說明無心位的種種不同。如外道所修的無想定和所得的無想果，還有佛教聖者所得的滅受想定，同樣都是使六識不起活動作用的。

可是得滅定者稱爲聖人，入無想定及得無想果者名爲凡夫，爲什麼會如此？還有當吾人睡得極熟的時候，前六識亦是不起活動作用的，可是當時還是個活人並沒有死去，爲什麼會如此？對於凡聖的分別，對於死活的分別，徹底推究它的原因來，就是由於有個恆時相續染汚的第七末那識體的存在，因此我們不能不承認有個第七識。

丁三　三能變

戊一　牒科標問

如是已說第二能變，第三能變其相云何？

「如是」在前「已」經「說」了「第二能變」的第七識，現在繼續所要講的是「第三能變」的前六識。但是它們的「其相云何」？這是現在所要論究的問題。

戊二　擧頌酬答

己一　能變本識

庚一　擧頌答

頌曰：次第三能變，差別有六種，了境爲性相，善不善俱非。

前面標問，此舉頌答。對如上所問的舉一頌，共有四門；其次六頌，分爲二門義相，下舉九個頌文，分爲九門釋義。初「次第三能變，差別有六種」，是指能變相二門；「善不善俱非」，是指三性分別門；「了境爲性相」，是指自性與行三受俱起，所依、俱轉、起滅的五門。除本頌所舉的四門，還有心所相應、下論文先解釋本頌的四門。

庚二　解頌意

辛一　六種本識

論曰：次中思量能變識後，應辯了境能變識相。此識差別總有六種，隨六根、境種類異故。謂名眼識乃至意識，隨根立名具五義故：五謂依、發、屬、助、如根。雖六識身皆依意轉，然隨不共立意識名，如五識身無相濫過。或唯依意故名意識，辯識得名心意非例。或名色識乃至法識，隨境立名順識義故，謂於六境了別名識。色等五識唯了色等，法識通能了一切法，或能了別法獨得法識名，故六識名無相濫失！

「論曰」以下，正式解釋能變差別門，亦卽解釋六識之所以得名六識。所謂三能變，最初說的是第一能變的阿賴耶識，其「次」說的是居「中」第二「思量能變

識」，在說了思量能變識後，接著「應」當進一步的「辯」解第三「了境能變識相」。關於「此」了境能變「識」的「差別，總」共說來計「有六種」。或有問道：了別境識爲什麼不多不少的唯說六種？多說一個或少說一個可不可以？不可說多說少，只可說有六種，因這六識是「隨六根、」六「境」的「種類」差「異」而安立的。所依的六根，所緣的六境，既各唯有六，能依能緣的心識，當然隨彼種類的差異說六，識數全同根境而來，怎麼可說或多或少？如果說多說少，豈不與所依根及所緣境不相符合？六識既隨根境有它一定的識數，那它的得名當然不是唯依於根或唯依於境的任何一個單方面，而是可從根得名及從境得名的。不特本論是這樣的說，瑜伽論中亦說隨根名識與隨境名識的兩種。

先說六識的從根得名：從根立名的六種不同識名：「謂名眼識乃至意識」。乃至是超略之詞，就是將中間的耳識、鼻識、舌識、身識超越過去，略而不談。對法論第一說：『問：眼界何相？答：謂依眼緣色似色了別』。當知這就是說的眼識得名，眼識之所以得名眼識，是隨所依的眼根得名眼識的。如是像這樣的說下去：耳識之所以得名耳識，是隨所依的耳根得名耳識的；鼻識之所以得名鼻識，是隨所

依的鼻根得名鼻識的；舌識之所以得名舌識，是隨所依的舌根得名舌識的；身識之所以得名身識，是隨所依的身根得名身識的；意識之所以得名意識，是隨所依的意根得名意識的。

在此所成問題的：六識的得名既有隨根和隨境兩種得名的不同，爲什麼諸經論中說依根得名的多而說依境得名的少？當知六識「隨」於六「根立名」，是「具」有「五」種特殊的意「義」，因爲依根勝過依境得名，所以諸經論中說依根得名的多，但不是說不可依境得名。

所具的「五」種特殊意義是什麼？「謂依」於根的依義，根之所發的「發」義，屬於彼根的「屬」義，助於彼根的「助」義乃至意識，就是由這五種關係之所使然。略解說如下：

一、依義：是說依根處所識依而住，同時識又運用根力以緣於境。對法論第二說：『眼中之識故名眼識，依根處所識得生故，又由有眼識得有故。所以者何？若有眼根眼識定生，不盲瞑者，乃至暗中亦能見故。不由有色眼識定生，以盲瞑者不能見故』。不但有形的色根可爲識住，就是第六識所依的根，雖說是無形的，但識

同樣的住在這無形根中，用以緣自己所緣的境。

二、發義：是說識是根所引發的，彼此之間的關係極爲密切。且以眼識所依的眼根來說：假定眼根有所變異的話，其能依的眼識作用，亦必隨之有所變異，而成或明或昧的狀態。如近視眼的人，其識用爲什麼會暗昧？就因眼根有所變異的關係。不特從色根引發的識是如此，就是從心根引發的識亦如此。如第六識所依的根是第七識，當第七識在有漏時，第六識的相縛是不得解脫的，一旦第七識入於無漏時，第六識亦必定隨之成無漏，這不是隨根變異而變異的最好明證嗎？

三、屬義：是說能依的識屬於所依根的，如屬眼根而有的識名爲眼識。爲什麼作如此說？由於心識的種子，恆時隨逐於根但與五識爲生依說，就是五識依於五根而生起的，不是就五識的引發依、染淨依、根本依說。爲五識的引發依是第六識，因它能引發五識發生活動的；爲五識的染淨依是第七識，因它能使五識的所行所爲成染成淨的；爲五識的根本依是第八識，因它爲五識所依的根本，沒有藏識前五識還是不得生的。雖說如此，但吾人沒有識的活動便罷，如有心識發生認識活動，必然是依根而生起的。爲什麼識種不隨色起？因色是屬外

在的法，而且是經常變動不居的，不能爲心識生起的所依。可是根異於外境而屬生命內在的法，並且能恆時的相續，隨時作識生起所依，所以說識屬於根。

四、助義：是說根助於識，如助眼識，名爲眼識。原來當識與根合的時候，能對外境有所領受，於此領受的過程中，識如有什麼損益，根必隨之有所損益。如眼識看炎熱的陽光，不但看得模糊不清，而且使根有所損壞；若觀可愛的優鉢羅華，不但看得極爲清楚，而且使根愈益增明。再如第六識成爲無漏時，其所依的第七末那意，也將有漏損壞而成爲無漏。可是識與色合，不會令色有什麼損益的現象。所以根助於識，非色助識。如離識的外色，縱然會有損益的時候，但識不會隨之損益而損益。如禾稼等的植物，受到冰雹霜雪的損害，這只不過是外在的色法受損，內在的心識不會有絲毫損害的。由此可以明白知道，不由色與識合而使識有損益。對法明顯的說：『又助眼之識故名眼識，作彼損益故。所以者何？由根合識有所領受，令根損益非境界故』。

五、如義：是說識如於根的意思。如眼根等是有情數，因而眼識等也成爲有情數，可是色法不一定是屬有情數的，如外在的種種色法，都是非有情攝的。不特前

五識是如此，就是六七二識亦然。亦如第七識是屬內法攝。對法論對此亦明顯說：『又如眼之識故名眼識，俱有情數之所攝故。色則不爾，不決定故』。法華玄贊一說：『如根者，如根明昧，識亦明昧』。雖亦可作這樣解說，但與對法論所說是不同的，這點我們不可不知，而且我們應依對法所說。

由於如上所說五義，顯示根的意義特勝，所以諸經論中，多隨所依根而立此識名。俱舍第二對此亦有解釋說：『何因識起俱託二緣，得所依名在根非境？頌曰：隨根變識異，故眼等名依。論曰：眼等卽是眼等六界，由眼等根有轉變故諸識轉異，隨根增損識明昧故，非色等變令識有異，以識隨根不隨境故，依名唯在眼等非餘。何緣色等正是所識，而名眼識乃至意識，不名色識乃至法識？頌曰：彼及不共因，故隨根說識。論曰：彼謂前說眼等名依，根是依故，隨根說識』。法華玄贊所說，是依俱舍而來。

如實說來，不但意識是依意根轉，就是前五識也是依意根轉的，現在既是依根立識，理當不但意識名爲意識，就是前五識亦應名意識，請問是否可以如此？假

定可以如此，諸識得名豈不相濫？不！「雖」說「六識身皆依」於「意」根而「轉，然」而若以相近順生而論，唯此第六意識，是「隨不共」意根而爲所依「立意識名」。此名唯獨意識所有，不與餘五識所共。什麼道理？「如」前「五識身」，各依它們不共的五根得名。六識各隨不共所依根得名，當然就「無」有「相」互混「濫」不清的「過」失！可是有人問道：前說識所依時，明白說第七識，不但爲第六識依，向前看，亦爲前五識依，向後看，亦爲第八識依，如此明明是諸識共依，怎麼可說爲第六識的不共所依？不錯，第七末那意亦爲前五識及後第八識所依，但那是望染淨依及俱有依說的。意謂：向前看，第七意爲前五識的染淨依；向後看，第七意爲第八識的俱有依；但若論及最極相近而又順生於識，那確是唯第六意識，不是前五識及第八識，所以意根望於意識，獨得不共所依之名。五識與意識還有不同的一點：五識不但依於第七末那意，同時亦依眼等的五有色根，可是第六意識，唯依第七末那意，不依其他的有色根，所以說「或唯依意故名意識」。

在此成爲問題的：若唯依意就名意識，第八識亦唯依於意，豈不亦應名爲意識？第七識亦唯依於心，豈不亦應名爲心識？不能這樣相提並論！當知這裏是「辯」

六「識」的「得名」所以，並不是辯別心意，所以說「心、意非例」。第八名心，第七名意，不是這裏所可比況的，比況亦是不得成的！如前曾說：識以了境義勝得名爲識，意以思量義勝得名爲意，心以集起義勝得名爲心。如是三法，各據一勝得名，怎麼可以心、意例識？

有人又這樣問：第六識依其所依得名，七八二識亦各有它所依，爲什麼不從所依得名？這又爲例不成！要知七八二識是相續無間斷的識，當體立名末那及賴耶的，可是第六意識是間斷不相續的識，所以如前五識一樣，隨所依根而立識名。

上來是說六識從根得名，現在再說六識從境得名。外門轉的前六識，不但隨所依根叫做眼識乃至意識，亦可隨所緣境「或名色識乃至法識」。乃至亦是超略之詞，就是將中間的聲、香、味、觸，超越過去，略而不論。六識是能緣的心，六塵是所緣的境，所緣的六塵境，如說明其意義：色是可見的意思，聲是可聞的意思，乃至法是軌持的意思。如是被了別的說名爲境，對於此境，生起了別作用的心性，因爲是各各不同的，所以叫做色識、聲識、香識、味識、觸識、法識。如是像這樣的「隨境立名」，是「順」於「識義」而立的，「謂於」客觀外在的「六境」，一一

有所「了別」，所以「名」之爲「識」。如色識了別色境，所以叫做色識，乃至法識了別法境，所以叫做法識。像這樣的說明六識的得名，自然不致有所混濫！

於此成問題的：色等五識所了別的色等五境，實際亦屬法識所了別的法，試問色識可不可以叫做法識？乃至觸識可不可以叫做法識？還有，第六法識所了別的法裏，亦含有色等五境，試問法識可不可以叫做色識乃至觸識？這是絕對不可以的！假定可以的話，那識的得名，就相互混濫，我們將無法說出它們的識名。要知「色等五識」的了別塵境，「唯」能各自「了」別各自的「色」境、聲境、香境「等」，超出自己所能認識的範圍，就無法予以了別；但是第六法識，不但緣法處的別法，而且「通能了」別「一切法」的，其所認識的範圍非常廣濶，不是色等所能局限得住的，所以不得名爲色識乃至觸識，獨得法識名。「或」者它「能了別」十二處中的別「法」處，如是別法處，不與餘法相共的，唯第六識所能了別的，所以唯第六識「獨得法識名」。俱舍論中對於法處得名爲法處，亦曾有所論及。如有人問道：十二處的每一法體，都能任持自體，通統可叫做法，爲什麼唯以意所取境立名法處？解答這問題，說有三原因。俱舍論頌講記說：『約攝多法義明唯意境爲法處：

法處雖是十二處之一，但他能含攝四十六心所、十四不相應行、三種無爲及無表的多法，而其他觸處等，任何一處，都沒有含攝多法的功能，所以特取通名立爲法處』，是爲第一原因。『約攝增上法義明唯意境爲法處：增上法，指殊勝的涅槃，因於一切法中，涅槃是最極增上的。法處能含攝這最高無上的涅槃法，而其他觸處等中的爲差別三字，通於色處、法處而言。意思是說：十二處雖都可以叫法，但若不立法處，就不能顯出十二處的差別，所以對餘十一處，特取法的總名，立爲法處別名』，是爲第三原因。

由於如上所說的理由之「故，六識」各得其「名」，各有它的所長，絕對「無」有互「相」混「濫」的過「失」！

此後隨境立六識名，依五色根未自在說，若得自在諸根互用，一根發識緣一切境，但可隨根無相濫失！莊嚴論說：如來五根一一皆於五境轉者，且依粗顯同類境說。佛地經說：成所作智決擇有情心行差別，起三業化、作四記等，若不徧緣無此能故。然六

轉識所依所緣，粗顯極成故此不說。前隨義便已說所依，此所緣境義便當說。

關於六識的得名，雖有如上的兩種，但「此後」面一種「隨境」所「立」的「六識名」，是「依五色根」還未得到「自在」的凡夫位「說」的。佛在薩遮尼乾子經，曾說未得自在的凡夫，五識各各唯能緣自己所能緣的境，由此可以得到證明。至於意識名法識，是通因通果的，所以可以通緣一切法，與五識的各別緣境不同。

有人這樣說：若得自在的果位，方許五識可以互緣，正法念處經中爲什麼明說因中五識亦可互緣？如說蛇的眼睛，可以聽聞音聲，試問對此如何會通？現在回答說：這種說法，只是小乘正量部的學者說，大乘佛法沒有這樣的意義，不能以此作爲異生亦能互緣的證明。

未得自在位固然不能互緣，但「若」已經「得」到「自在」位的聖人，那「諸」「五色「根」便能「互用」，因爲能夠互用的關係，所以不論那「一根發識」，都能徧「緣」六塵「一切境」界。諸論當中，因其通一切位而又具五義，所以「但可隨根」立六識名，致使「無」有「相」互混「濫」的過「失」！

講到諸根自在位，向來說有兩種：一說初地就可得到諸根自在，因爲這時無漏

五識已現在前。這時五識爲什麼會成無漏？由於到了初歡喜地，第六、第七二識已經成爲無漏，所以由此所引生的五識亦通無漏，證知初地有無漏五識。至於地前的五識不成無漏，因而諸根亦就不得自在，原因那時第七識的我執還在，致令五識所做的施等一切善法不能亡相，當然是有漏不是無漏。再說由第六識引發前五識，前五識隨第六識通於三性，同樣不得成爲無漏。是以地前、地上的五識性質，是不能相提並論的。一說八地以上的菩薩位，方得說爲五根互用的自在位，依著五識的自根徧緣五境。如眼識依眼根，不但獨緣色境，其餘的四境亦能緣。在這地以前，雖已可互用，還未得自在。雖有這兩種說法，但一般都採用八地以上爲自在位。如更嚴格的說，要到最高的佛果，方算眞正的自在。佛地論第三說：『成所作智相應心品，有義：初地已上諸位皆得現行，隨法流故。如實義者，佛果方起，以十地中有異熟識，所變五根非無漏故，能依五識亦非無漏，有漏五根發無漏識，曾未見故。於佛果上此智亦不恆現在前，作意起故，數數間斷』。雖說最高自在位要到佛果，但八地以去的大菩薩，煩惱已經不發生活動，經常現前的純是無漏，所以所引生的五識，諸根可以自在無礙的互用互緣。

有人問道：若如此說，到自在位就可自在的緣一切境，可是莊嚴論中爲什麼說到佛果位亦不能做到？試問這又如何會通？現在答道：「莊嚴論」中「說如來」所有的「五根」，只能「一一皆於五境轉者」，就是一一根緣一一境，當知那是「且依粗顯」和「同類」的「境」界「說」的，實則如來是諸根互用，緣一切境而無障礙的。莊嚴經論第三菩提品的原文說：『如是五根轉，變化得增上，諸義偏所作，功德千二百。釋曰：此偈顯示轉五根變化，此變化得二增上：一者得諸義偏所作，謂一一根皆能互用一切境故；二者得功德千二百，謂一一根各得千二百功德』。依此可知佛不是不能諸根互用的。

五識轉成無漏的成所作智，只是一種緣事的智慧，不論說它唯緣五境，或者說它徧緣諸法，但只能夠緣於諸法的事相，不能緣於諸法的眞如。雖然有說佛智通緣一切，亦可緣於諸法眞如，但嚴格的說，這不是正義。

如來一一根皆能緣五塵境，「佛地經」中曾有這樣的「說」：五識轉成的「成所作智」，能夠「決擇」各個「有情」的「心行差別」，而「起」身、口、意「三業」不思議化；同時又能「作」一向記、分別記、反詰記、應置記的「四記等」，

以決了當來的果相。如來五根，假
有這種功能？所以說「無此能故」
。經中說的三業不思議化，如分別說：身化有三
，口化有四，意化有四，合爲十種
。

身化三者：一、現神通化，就
是智上身業相現：謂於往昔爲菩薩時，示現種種
陶師等類工巧等處，以摧伏世間諸有技術高明的傲慢衆生，讓他們從所現的神通中
來得殊勝，覺得自己沒有什麼可驕傲的，因而對
佛生起信心，從而歸投到佛教中來，逐漸的得以成就解脫。二、現受生化，是說如
來示現種種的化身，投生到各種不同種類的衆生中，成爲他們之間的領導者，逐漸
的攝伏一切異類衆生，使他們在佛法中得到利樂。三、現業果化，是說如來運用成
所作智，現似化身領受化業，以此化業示現過去生中所修的難修諸行，示現過去生
中所感受的各種苦果，乃至於現生中受六年苦行報，使諸攝化的衆生，知道這些本
生本事的事，感到佛陀過去尚且如此，自己現在如不如法的修一切善，斷諸惡行，
將來豈不是一樣會如此？因而攝化了這些衆生。

口化三者：一、慶慰語，是說如來運用成所作智化作微妙的語業，宣揚種種隨

諸天人三乘所樂聽聞的差別之法，令諸聽到此法的衆生，不但感到所說的文句，異常的巧妙幽美易解，而且生起無限的歡喜慶慰之情，認爲像這樣的大法，才是我們所應學的，因而接受佛陀之所攝化。二、方便語化，是說如來本於大悲心的驅使，爲諸有情安立正所學處，毀諸放逸，讚不放逸，令諸衆生，伏滅諸惡，修諸善行，安立聖道分位差別，令入聖道出離三界，是爲方便語化所發生的化度功效。三、辨揚語化，是說如來運用成所作智化作決定性的語言，隨諸衆生種種意樂的差別，宣說種種不同的法義，斷諸衆生種種的疑惑，令諸有情隨類獲益，是爲辨揚語化所發生的化度功效。

意化四者：一、決擇意化，是說如來所有成所作智相應意業，決擇所化衆生八萬四千心行差別。二、造作意化，是說如來隨所觀察一切有情的行爲活動，看看是善行還是惡行？若是善行，如果去做，就是有功德的，如果不做，就是有過失的；若是惡行，如果去做，就是有過失的，如果不做，就是有功德的。如是觀察，令諸衆生取德捨失，身心行爲逐漸合於正軌。三、發起意化，是說如來成所作智相應意業，能夠發起身語，或此意業由智發起，或智相分現似於彼，是故說名發起意業，

爲說有情諸行對治，此所說法名句字身，令起愛樂發生對治。四、領受意化，是說如來的成所作智受相應思能起化導，名化意業。『於四記問爲記別故，隨其所應，如實了知一切問已，領三世等無量義。如實知已，隨其所應，一一記別，無有顛倒』。

所謂四記：一、一向記：如有人問：一切有生的東西是不是皆滅？那就應當一向作這樣說：凡是有生的必然要滅的，其義可說是決定了的，不容有任何改變的。或有人問：佛法僧寶是不是世間的良福田？那也應當一向作這樣說：具有眞實清淨功德的三寶，必然是世間的最上福田，其義同樣是決定了的，不容有任何改變的。像這樣說，是爲一向記。二、分別記：如有人問：一切有生的東西是不是皆滅？那就應當再受生？那就應當爲之分別解說：如果是具有煩惱的凡夫死亡，一旦業力與因緣會合，必然還是要再受生的；如果是已斷煩惱的聖者寂滅，由於業種沒有煩惱水的滋潤，是就不會再在三界中受生。或有問說：佛法僧寶是唯一呢還是三者差別？那應同樣爲之分別解說：假定是約究竟眞理說，三寶應該說他是唯一的，不可當作三者來看；假定是約有爲事相說，三寶自然是還有他們的差別，不可當作一法來看。像

這樣說，是爲分別記。三、反詰記：如有人問：菩薩十地是上是下？佛法僧寶爲勝爲劣？那就應當爲之反詰說：你是望於什麼提出這問題的？要知你所問的這問題，如果互相對待來看，勝劣上下那是沒有一定的。且以三寶來說：從出生諸佛說，當然法是最極殊勝的，因爲諸佛皆是從法出的；從起現次第說，那就要以佛爲最極殊勝，因爲有佛出現到這世間，方爲衆生宣說於教法的。再就內外道皆有三寶說，彼此互相的對望，不用說，內三寶是勝於外三寶的。次以十地來說：這都是可以彼此互相對望的，如以二地望於初地，二地當然是勝於初地的，乃至九地望於十地，九地當然是不及十地的。因爲這樣的關係，不得不先反問清楚，如不反問而貿然的解答，自不免還有其他難題的發生。像這樣說，是爲反詰記。四、應置記，或叫默置記：如有人問：實有的自性我是爲善的還是爲不善的？我於過去世有還是沒有？石女兒的膚色是黑的還是白的？兎的角是長的還是短的？諸如此類的問題，根本皆屬於戲論，是不值得爲之解答的，如果勉强的解答，不特不能使它有所了悟，反而增長他的戲論。像這樣的，是爲應置記。

從上種種辨說看來，本頌所說的但明唯識，然而識必依於根的，境必由識而變

現的，根境與識有著極爲密切的關係，爲什麼頌中不辨根境？「然」而在此應當知的：前「六轉識所依」的根和「所緣」的境，不但色相極「粗」，而且極爲明「顯」，在諸大小乘的論典中，沒有不談到的，而且大家都是「極成」的，亦卽彼此對這沒有任何異議的，共同承認是這樣的，「故此」本頌略而「不說」。但此不說，只是不說不共所依，至於共依還是說到的，如下說的『依止根本識』，就是說的諸識的共依。同時要知道的：本頌之中，『初能變識唯明所緣不明所依；第二能變俱明二種（所依與所緣）；此之六識，明其所依不明所緣』。互相簡略，互相影顯，所以略而不論。

所謂「前隨義便已說所依」，是指在前第四卷論文中，已經詳細的說了所依。如前說的『若法決定、有境、爲主，令心心所取自所緣，乃是所依，卽內六處』。第五卷中前亦有說：『又識與根既必同境，如心心所決定俱時，由此理趣極成意識，如眼識等必有不共，顯自名處，等無間不攝，增上生所依，極成六識隨一攝故』。這些，都是所曾說過的六識所依就是六根。既然前面已經由於義便說過六識的所依，這兒當然不必再說。所謂「此所緣義便當說」，是指下文接著所要說的：『

如契經說：眼識云何？謂依眼根了別諸色，廣說乃至意識云何？謂依意根了別諸法』。下文既隨義便會要說到，這裏當然略而不說。

辛二　了境性相

次言了境爲性相者，雙顯六識自性行相。識以了境爲自性故，卽復用彼爲行相故。由斯兼釋所立別名，能了別境名爲識故。如契經說：眼識云何？謂依眼根了別諸色，廣說乃至意識云何？謂依意根了別諸法。彼經且說不共所依，未轉依位見分所了，餘所依了如前已說。

如前分辨能變識的差別，是解說頌文的初二句；現在續明能變識的性相，是解釋頌文的第三句。

「次言了境爲性相者，雙顯六識自性行相」：所謂自性，是指識體四分中的自證分；所謂行相，是指能緣作用的見分。體用是不同的，所以分爲二門；但以義相近故，又復合爲一門，叫做『了境爲性相』。如照頌文來讀，『了境爲』三個字，應該加以重讀：所謂『了境爲性』，就是論文說的「識以了境爲自性故」；所謂『了境爲相』，就是論文說的「卽復用彼爲行相故」。了境，是了別粗顯之境的意思

，此六識依著六根而了別色、聲、香、味、觸、法的各自粗相顯著的境界。所以如是六識，一方面以了境爲它的自性，另方面亦以了境爲它的行相。但是實際說來，了境是識體的作用；至於見分行相，雖不可以說爲了境爲性，但因識體是無形無相的，沒有辦法可指示出來，所以當有了境作用的時候，自然也就把這識體顯示出來，所以說爲『了境爲性』；至那了別粗境的粗了別，則是六個識體的作用，所以名爲『了境爲相』。「由斯」所說了境爲相的這話，亦卽「兼」帶的解「釋」了此六種識「所立」的「別名」，因它「能了別」粗顯的塵「境」，所以特將此六種「名」之「爲識」，顯示有粗了別的意義。論中所說『兼釋所立別名』，是對心、意、識言，因此三者各別有它的名，如前說的集起名心，思量名意，了境名識，可知這是別立六識得名的所以。

怎麼知道六識之名皆以了別自境而立？爲此，特引經證明。「如」佛在「契經」中曾「說：眼識云何」？就是眼識應當怎樣解釋？「謂」是「依」於「眼根了別」所有「諸色」，所以名爲眼識。眼識是這樣，其餘的耳識、鼻識、舌識、身識，「廣說乃至意識云何」？亦無非各依其根，各了其境。且如意識，「謂」是「依」

於「意根了別」一切「諸法」。依此可知六識得名的所以。

在此有人問道：眼識不但依於眼根了別於色，亦依餘根緣境通能了一切法的，爲什麼這兒不說？現在舉論解釋：當知「彼」契「經」中所說，「且說」六識的諸所依中，各就其「不共所依」根言。因爲彼此所依根是不共的，所以眼等六識各別緣境。但這只就尚未轉識成智的「未轉依」的有漏凡夫「位」說，因在凡夫位上，只是識的「見分所了」別的，並不是自證分所體認的。如實說來，五識不但能了別境，亦能了別的，如自證分的緣見分等。但這不是凡夫位上所能做得到的，而是要到轉依的無漏聖位才能做到，到了這個時候，自證分不但能緣見分，亦能了別聲等，如依眼根發識聞聲，就是個最好的例子，那裏說是只能了別色境？誠如前說『一根發識緣一切境』的。現在只據因位的少分說，所以說爲了別諸色，如果依究竟的果位說，諸識各能通緣一切境，絕對沒有絲毫問題的。

至於與其「餘」識共有的「所依」，如分別依、染淨依、根本依，在前第四卷傍論所依的時候，已經說過；還有其餘的所謂自證分所「了」，在前第二卷講四分的時候，已經說過；至於自在位中的五識見分境，如次在前已經說過：所以說「如

前已說」。

辛三　三性相應

壬一　正釋三性

此六轉識何性攝耶？謂善、不善、俱非性攝。俱非者，謂無記，非善、不善故名俱非。能爲此世、他世順益故名爲善，人天樂果雖於此世能爲順益，非於他世故不名善。能爲此世、他世違損故名不善，惡趣苦果雖於此世能爲違損，非於他世故非不善。於善、不善益、損義中，不可記別故名無記。此六轉識，若與信等十一相應，是善性攝；與無慚等十法相應，不善性攝；俱不相應，無記性攝。

頌文第三句所說六識的性相，在前已經詳細的說過；頌文第四句所說六識的三性，現在繼續的來說明。如「此」前「六轉識」，在三性中屬於「何性」所「攝」？這是問起，下面解答。

在前初能變中，到說明心所後，方顯示它的性，原因心心所法皆是同一無覆無記性，所以不在說明心王後說，而在說明心所後說。在此三能變中，心心所法的屬性，不完全是相同的，如六識心王固然皆通三性，但諸心所却不一定，有的唯通善

性，有的唯通不善性，所以在說明心識後就說性，顯示心王通於三性，心所則不通於三性，讓人對此有個認識，不致弄得王所混濫！

分別前六轉識的性類，所謂「善」性、「不善」性、「俱非」的三「性」皆「攝」。說得清楚一點，就是六識通於善性、不善性、無記性的三類。此中所說「俱非」，是指「無記」而言，因它既「非」是「善」的，亦不是「不善」的，所以「名」爲「俱非」。八識規矩頌講記說：『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』。因此，下面對這三性加以解釋。

什麼是善？謂「能爲此世他世順益，故名爲善」。此世他世，一般說來，或指前世現世，或指現世後世。意說吾人所表現的行爲活動：以現在望於過去，過去的所行對於現在的身心有所順益的，是名爲善；以現在望於未來，現在的所行對於未來的身心有所順益的，是名爲善。現在有人又作這樣解說：此世是指其他的人乃至

整個的社會，他世是指行爲活動者的本身。意說吾人所表現的行爲活動，對己對人都是有極大利益的，是爲善的道德的行爲。

就現實所感受的「人天樂果」說，對於現實身心是有順益作用的，試問可不以說它爲善？不可！爲什麼？要知當前所感受的人天樂果，「雖」說對「於此世能爲順益」，但並「非」對「於他世」亦能有所順益，因爲果報是隨業轉的，如你現在未曾繼續的修善，一旦善業盡了，樂果自然跟著而逝，後世再也不能有所順益的享受樂果，所以這只可以說是無記果法，「不」得「名」之爲「善」。

有人這樣問道：假定能夠順益此世他世的就名爲善，有漏有爲的善法作這樣講固然不成問題，無漏無爲沒有時間上的前後際的，怎麼可以說之爲善？基師述記答說：『此世後世違越生死，有證有得及由涅槃，獲二世益，非生惡趣等故，並名爲善』。所謂有證有得，是說無爲有證，無漏有得；所謂獲二世益：有說於現生中得到安樂，於未來世不墮惡趣，是爲獲二世益；有說如無學聖者，於現生中證得有餘依涅槃，於寂滅後入於無餘依涅槃，是爲獲二世益。正因如此，所以無漏無爲是善。

什麼是不善？謂「能爲此世他世違損故名不善」。不善與善剛剛是相反的，懂得了善是什麼，亦卽知道不善是什麼，本來不需再加解釋，但爲使人了解起見，不妨再爲簡略一說。吾人所表現的行爲活動：以現在望於過去，過去所行對於現在身心有所違損的，是名不善；以現在望於未來，現在所行對於未來身心有所違損的，是名不善。

就現實所感受的「惡趣苦果」說，對於現實身心是有違損作用的，試問可不可以說爲不善？不可！爲什麼？要知當前所感受的惡趣苦果，「雖」說對「於此世能爲違損」，但並「非」對「於他世」亦能有所違損，因爲果報是隨業轉的，如你現在未曾繼續的作惡，一旦惡業盡了，苦果自然跟著而逝，後世再也不能有所違損的，「不」得「名惡」。

什麼是無記？謂「於善、不善益、損義中，不可記別」它是善、是不善，是益、是有損，所以「名」爲「無記」。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』。

佛法所說的三性，是有多種多樣的，但此所說六識的三性，唯就相應善等一種

而說。八識規矩頌講記說：『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』。因此，論文中說：

「此六轉識」，假「若」是「與信等十一」善心所「相應」活動起來，「是」就爲相應「善性」所「攝」。但此所說與十一善相應，是舉一聚而說，事實並不一定要與諸善心所相應，方說爲善。假若是「與無慚」、無愧的二中隨惑及忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害「等」七小隨惑，再加一瞋，合爲「十法相應」，是就爲相應「不善性」所「攝」。這同樣的是舉一聚爲論，事實並不一定要十法完全俱有，方得說爲不善性。假若與信等善心所及無慚等不善心所「俱不相應」，那就成爲「無記性攝」。如此分別，可知六識的善、不善等，不在六識的本身，而在看它所相應的心所是善是不善以判別的。

壬二　舉執辨破

有義：六識三性不俱，同外門轉互相違故，五識必由意識導引，俱生、同境成善、染故。若許五識三性俱行，意識爾時應通三性，便違正理，故定不俱。瑜伽等說藏識一

時與轉識相應三性俱起者，彼依多念，如說一心非一生滅，無相違過！

六識所有的三性，是同時俱起呢？還是各別而起呢？這有俱起不俱起兩家不同的看法，因而雙方展開激烈的論諍，現在分別如下：

一、「有義」，是指第一師的說義。依此師的看法，「六識」所有的「三性」是「不俱」起的。原因有二：一、前六轉識「同」是緣外在的客觀境界而向「外門轉」的，而且不同的三性是「互相」乖「違」的，善性不即是惡性，惡性不即是善性，善、惡又都不是無記的，怎麼可以同時而起？同時，五識不是一剎那俱生的，三性怎麼可以同時俱起？二、前「五識」是任運而起的識，「必由」第六「意識」的「導引」，方得同時「俱生」，得以「同」緣一「境，成」爲或「善」或「染」。這話怎講？意說眼等前五識是隨意識而轉的：能引導的意識如果是善的，所引導的五識亦即成爲善的；能引導的意識如果是染的，所引導的五識亦即成爲染的。是則五識的善染，乃隨意識的善染而善染。瑜伽論第三說：『由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中染污及善法生，不由分別，彼無分別故。由此道理，說眼識等隨意識轉』。

假「若許」可被引導的「五識」得以「三性」同時「俱行」，能引導的「意識」在那個時候（爾時），亦「應」同五識一樣的「通」於「三性」。爲什麼這樣說？因當五識由善轉變爲染時，或是五識由染轉變爲善時，必然都是由於意識的引導，如此，說於同一識中同時有善不善兩種不同之性並起，無論從那方面說，都是不合於理的，所以說「便違正理」。爲使自己的言論不致違於正理，不得不承認六識不能異性俱時而起，亦卽三性在六識裏決定不能俱起，所以說「故定不俱」。

後師難說：如果三性眞的不能俱起，爲什麼瑜伽五十一、顯揚第一及第十七，皆說本識一時三性俱轉？如瑜伽說：『復次，阿賴耶識或於一時與轉識相應，善、不善、無記諸心所俱時而轉』。如顯揚說：『又能執持了別外器世界，與不苦不樂受等相應，一向無覆無記，與轉識等作所依因，與染淨轉識受等俱轉』。還有顯揚論十七所說，與瑜伽論說是一樣的，不再具引。

三性不俱轉者答說：「瑜伽」、顯揚「等」論「說」第八「藏識一時與轉識相應，三性」得以「俱起」的話，當知那是「依」於前後「多念」而說的，並非於一念中俱起三性。「如說一心」，是約多生滅說，並「非」是說「一生滅」名爲一心

。現在我是依於一念說它不容三性俱起，所以與瑜伽等論說一時三性俱起，並沒有什麼相違的地方，所以說「無相違過」！

有義：六識三性容俱，率爾、等流眼等五識，或多或少容俱起故。五識與意雖定俱生，而善性等不必同故，前所設難於此唐捐！故瑜伽說：若遇聲緣從定起者，與定相應意識俱轉餘耳識生。非唯彼定相應意識能取此聲，若不爾者，於此音聲不領受故，不應出定。非取聲時卽便出定，領受聲已若有希望後時方出。在定耳識率爾聞聲理應非善，未轉依者率爾墮心定無記故，由此誠證五俱意識，非定與五善等性同。諸處但言五俱意識亦緣五境，不說同性。雜集論說：等引位中五識無者，依多分說。若五識中三性俱轉，意隨偏注與彼性同，無偏注者便無記性，故六轉識三性容俱。得自在位唯善性攝，佛色心等道諦攝故，已永滅除戲論種故。

二、「有義」，是指第二師的說義，亦卽兩說中的正義。依照此師的看法，前「六」轉「識」在一念中，「三性容」或可以一時「俱」起的。爲什麼這樣說？因五識的活動是多剎那的，又是可以俱生的，所以三性可以同時俱轉。原因吾人心識的緣境，凡是多剎那相續時，必然是要經過五心的。所謂五心，就是率爾、尋求、

決定、染淨、等流五種。率爾，俱名率爾的墮入所緣的境中。於緣境的初刹那，爲想知道這所緣的境是什麼境界，乃對它生起希望尋求的心，而這就叫做尋求心。對這尋求的境界知道後，當然就有一種決定了解，是爲決定心。對於所緣的境界有了決定性的了解，進而對於怨親違順的各種境界，生起不善、有覆的染污心和善的清淨心，是爲染淨心。如此染淨心相續不斷的等流下去，是爲等流心。有關這五心意義的詳細解說，可參閱義林章，這兒不再多說。

六識三性之所以容可俱起，因那同時意識的「率爾、等流」與「眼等五識或多或少容俱起故」。由於無記的率爾心起，可知是與無記相應的；由於善、不善的等流心起，可知是與善、染相應的。率爾、等流既然容可俱起，三性得以俱起自然不成問題。唯識論講話對此更清楚說：

『然而三性俱轉，意識在五識中，或引識成爲不善，或引識成爲善或是無記。例如眼識緣金銀等，經過率爾、尋求、決定心後，引意識成爲不善的盜心，即欲偷盜此金銀等物。不善心相續時，更聞說法的善聲，耳識緣此善聲，經過率爾、尋求

、決定心後，引導意識成爲善心。這時更有香境等來，若鼻識等緣此香境，那個卽是率爾心等，此卽是無記。故六識可以異性俱轉』。

論中說的或多或少容可俱起，這是約心多率爾心少，有時率爾心多等流心少，或觀佛像，或閱經藏，其心多念不已的等流下去，是爲等流善心，本來是很好的，可是忽然之間，突有不善的聲境現前，或呵罵聲，或毀謗聲，引起意識與耳識同時去緣這個不善聲境，雖說這時眼意二識仍在緣色境，但因這個不善聲境的力量强大，以致引起不善耳識，令那不善的耳識還沒有滅去，仍然多念等流。可是就在這個時候，又有其餘的無記香等的境界現前，因而意識與鼻識亦同樣的來緣這個境界，並且隨該境界的强而有力，引起無記鼻識的活動。像這樣的，眼識有多念善心等流，耳識有多念不善心等流，唯有鼻識剛剛起了一念率爾心，是爲等流心多、率爾心少。

反過來說：眼識在緣某一色境時，久久的都是那樣的緣而不停，雖說已經生起希望尋求心，但尋求還沒有告一段落，又復重行去緣原來所緣的色境，當然還是停

留在率爾心上。至於同時意識，雖也在尋求中，但對所緣境還不曾有所決定，亦仍停留在率爾心上。如是眼意二識就有多念的率爾心，後來耳識等的生起，又多一些率爾墮心，進而始有等流二識的生起。像這樣的，是爲率爾心多，等流心少。

約五識中的等流、率爾心說，固可說爲或多或少；約等流、率爾中的五識說，亦可說爲或多或少。如以一二相對：二識中有等流是卽爲多，一識中有率爾是卽爲少。如以二三相對：三識中有等流是卽爲多，二識中有率爾是卽爲少。如以三四相對：四識中有等流是卽爲多，三識中有率爾是卽爲少。如以四五相對：五識中有率爾是卽爲少，四識中有率爾是卽爲多。

五識因可同時俱行，所以三性得以並起。

因此，我們應知：「五識與」第六「意」識，「雖」說決「定」同時「俱生」，然「而」它們的「善性等不必」皆「同」。意說六識的性質，不一定善則俱善，不善俱不善，無記俱無記，是爲不必皆同。這末說來，你「前」面「所設」的責「難，於此」可說「唐捐」，根本沒有一點用的。所謂『前所設難』，是指前師所說『若許五識三性俱行，意識爾時應通三性』之難。既善性等六識不必皆同，還談什

麼應通三性？所以這是多餘的問難，完全不符實際的，對我主張六識三性容俱，不受任何絲毫影響。

怎麼知道六識俱生而不同性？如「瑜伽」論中曾這樣「說」：當一個修定的行人安住於定中時，假若「遇」到「聲」塵之「緣」，聽到這個音聲，因而「從定起者」，亦卽所謂出定的時候，他那「與定相應」的「意識」及「餘耳識生」一時「俱轉」，方能領受此聲。定中的意識是善性，聞聲的耳識是率爾的無記心，可見二性是俱時並起的，二性既然可以並起，自亦不成問題。

在此成問題的：所謂遇到聲緣從定而起，是在定中聽到音聲然後出定？還是出了定後方才聽到音聲？這在大小乘有不同的說法：依大乘佛法說，在定中聽了聲後，才開始出定的，如果不先聽到音聲，試問怎麼會得出定？可是小乘有部說，定中唯有定中獨頭意識的活動，根本沒有耳識在那兒發生作用，怎麼會在定中聞聲？所以耳識聞聲，是出定以後的事。雖有兩說，但我們現在採取大乘定中聞聲說。既然定中聞聲，可知所謂聞聲，「非唯彼定相應」的「意識能」夠「取此」音「聲」，而是由與意識俱轉的耳識聽聞此聲的。

「若不爾者」——假定不是意識和耳識的俱起，而唯是定中獨頭意識緣此音聲，那定中的耳識對「於」這個「音聲」，便應「不」能有所「領受」。耳識果眞不能領受這個音聲，那到後來的時候，就「不應」當爲了這個聲音而「出」於「定」。既然是爲聽到音聲才出定的，就是證明是在定內耳識與意識同念聽到這個聲音的。

有人問道：既然是由耳識領受這個音聲才出定的，聽了音聲以後就出定好了，何必要與定中相應意識俱轉，然後方得出定？對此答說：錯了！要知並「非」單單由於耳識領「取」此「聲時，卽便」可以「出定」，而是由於耳識「領受」這個「聲已」，定中相應意識，對此「有」所「希望」，然「後」「方出」定的。所以當定中耳識正在聞聲時，意識仍然是在定中的，是以定要耳意二識共取此聲，才能眞正的得到出定。因此我們知道：必須意識與耳識同時俱起，彼此密切合作，取得此聲出定，既決不是定中相應意識獨取此聲而出定，亦決不是定中所有耳識獨取此聲而出定。

定中意識是相應善，這是誰也都知道的，但「在定」中的「耳識」，是「率爾

聞聲」的，雖說意與耳同緣之所引起，但在道「理」上說來，那率爾心「應」當「非」是「善」性，因爲在「未轉依」的凡夫位，所起「率爾墮心」，決「定」是「無記」的。「由此」定中的意識是善，耳識率爾心是無記，「誠」足「證」明散心位上的「五俱意識」，決「非定與五識善等性同」。如定中意識是善，何妨耳識率爾心是無記？那裏說是定要善等性同，意識才得與五識俱起？再說，五識雖必以意識爲分別依，而且還能引起意識，但它們不一定是同性的，因爲這性是所依識的體類而引起的作用。

假定眞的是同起不同性，爲什麼在解深密經、瑜伽論以及其他很多的經論，皆說同時意識可以同緣？當知「諸處」經論中，說五識同時意識可以同緣，那「但」是說「五俱意識亦」能「緣」於「五境」，並「不」曾「說」意與五識「同性」，是以與我們現在所說的並不相違。如前顯揚論中說定中意耳二識同緣，沒有說它們同性可知。

前師難說：定中如果確有二識，雜集論第七爲什麼說三摩呬多沒有其餘的識？該論原文說：『依於轉識心悅、心踊、心適、心調、心安適，受受所攝。依於轉識

者，即依意識，於三摩呬多位餘識無故』。無有餘識，即明白的顯示沒有前五識，爲什麼現在說定中有耳識？豈不是與雜心論說相違？梵語三摩呬多，中國叫做等引；梵語三摩地，中國叫等持。原來定是有出、住、入的三位：當正住於定中，叫做等持；出定與入定時，叫做等引。現在叫做等引，正是指的入定出定之時。

此師答說：不錯，「雜集論」中確曾這樣「說」的，可是你要知道對法論說「等引位中五識無」有，是「依多分」而說沒有五識，這裏是約少分說定中有耳識。約多分說，有兩個意義：一、約多識說，就是在五識中，只有一個耳識可起，其餘的四識是不起的，約餘四識不起說無餘識。二、約多人說，就是在多人中，唯有不動阿羅漢得起耳識，其餘的聖者是不起的，約餘聖者不起說無餘識。現在因爲是約少分說，所以前說在定五識率爾聲。

前師又難：五識是所引生的，意識是能引生的，所引生的五識既然三性俱有，能引生的意識理亦應通三性，如承認意識亦通三性，那就根本沒有話說，可是現在你們說，五俱意識不能與前五轉識同性，前文又說六識三性亦容俱起，這豈不是前後矛盾？你們的眞意究竟何在？

此師答說：三性容不容俱起，不可一概而論，要看當時緣境的實際情形決定：假「若五識中」的「三性」同時「俱轉」，而五俱「意」識「隨」著强有力的所緣，專心致意「偏注」於一境界上的話，那時意識「與彼」五識或善或惡，其「性」必然是相「同」的。如所緣的强而有力的色境是善色，眼識固然是善性的，眼俱意識必也同是善性；如所聞的强而有力的聲境是惡聲，耳識固然是惡性的，耳俱意識必也同是惡性。假若當時緣境，根本「無」所「偏注」，既不偏注善境，亦不偏注惡境，只是泛泛的徧緣五境，那自然的「便」是唯「無記性」。因爲有這偏注不偏注的緣「故」，所以「六轉識」的「三性」，得「容」同時「俱」起。我們這樣講法，試問有何矛盾？

同時你們要知道的，我們說三性容俱起，是約未得自在的凡聖位說，假使已經「得」大「自在」的最高聖「位」，那就不可說三性容俱，而應說「唯」是「善性」所「攝」。因爲覺證諸法唯識性的「佛」陀，若「色」若「心等」皆是「道諦攝」的，所以唯是善性所攝。不是苦集二諦攝的，所以不是不善性攝。又因佛「已永」遠「滅除」諸「戲論種」，所以亦非無記性攝。爲什麼偏約佛得自在位說？因爲

八地以下的菩薩以及諸異生類，有時還容六識三性俱轉，甚至八地以上的菩薩以及二乘聖者，亦容善及無記的二性俱起，唯起善性不通不善及無記，唯佛與佛，所以唯約佛得自在位說，不約餘得自在位說。

己二　相應心所

庚一　略標六位

辛一　問頌答

六識與幾心所相應？頌曰：此心所徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，皆三受相應。

第三能變的第一頌，總有體別、自性、行相、三性的四門，已如前面一一解說；此下所要說的是第五相應和第六三受的二門，總共有六個頌，現在先舉一頌。此門所要明的，本是相應心所，但在心所法中，受有別種意義，爲了特別辨明受義，所以特開受爲一門。凡是主體的心識，必有相應的心所，如初能變有五心所相應，第二能變依護法說，有十八個心所相應，那末，現在所要講的第三能變的前「六」轉「識」，又是「與幾心所相應」的？先舉世親的「頌」文答「曰：此」六識所相

應的「心所」，可以分爲六位：一、「別境」有五個；二、「善」有十一；四、根本「煩惱」有六個；五、「隨煩惱」有二十個；六、「不定」有四個。共計五十一個心所。如此三句，是答覆幾心所相應的相應門；最後「皆三受相應」的一句，是解說受俱門。

辛二　解頌意

壬一　釋六位

癸一　釋相應義

論曰：此六轉識總與六位心所相應，謂徧行等。恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名。心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相，助成心事得心所名，如畫師資作模塡彩。故瑜伽說：諸識能了別事之總相，作意了此所未了相，卽諸心所所取別相，觸能了此可意等相，受了此攝受等相，想能了此言說因相，思能了此正因等相，故作意等名心所法。此表心所亦緣總相。餘處復說欲亦能了可樂事相，勝解亦了決定事相，念亦能了串習事相，定慧亦了得失等相。由此於境起善染等。諸心所法皆於所緣兼取別相。

上面以頌簡單的答覆所問，現在以論正式的解釋相應義。「論曰」，就是論中這樣說：「此六轉識總」共「與六位」五十一個「心所」皆得「相應」。所「謂」五十一個心所是指的什麼？就是五「徧行」、五別境「等」。

以下正式的解釋心所，先解心所的意義，次解心所的行相。講到心所，古代有譯爲『心數』的，亦有譯爲『心法』的，到了玄奘的新譯，特別是俱舍、唯識的教學，始一般的說爲心所。心所是怎樣的意思？心所與心的關係怎樣？這是我們所要了解的問題。在南傳佛教的阿毘達磨論中：集論註說：『不別離而結合心中，名爲心所』。入阿毘達磨論說：『心所者，與心相應，又是存在心中』。所以心所是存在心中，與心結合的意思。其他部派的論典，對於心所的看法，大體可說亦是同樣的。如稱友梵文俱舍論釋說：『此等心所屬心，又是存在心中』。北傳大毘婆沙論說：『問：何故名心所？答：是心所有故名心所』。俱舍光記說：『心之所有，故名心所，應言心所有』。大乘顯揚聖教論說：『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』。瑜伽行派的唯識思想，雖將各說織成一起，但把心所說爲依心而起，與心俱轉相應這點，與南傳佛教及北傳有部所說，可謂是一樣的

。心所，詳細應該說爲心所有法，就是心王所有法的意思，對於心王有著從屬的關係。本論在此舉出三大理由來說明：

一、「恆依心起」，是說恆依心王而起。謂以心王爲所依，心所才得生起，假使沒有心王，心所是不得起的。然而心王的發生活動，亦有待於作意（心所）的驚覺而起，因而認爲心王有以作意爲所依的必要，既有所依的必要，心王望於心所，豈不亦有它的所依？這是人們必然會要產生的問題，所以單是此義，不能說明心所。

二、「與心相應」，是說身爲心所的，不但恆依心起，而且還要與心相應，可是講到相應，心王是不可與心王相應的，所以簡別不是心所。心所與心王的和合，從來是不相捨離的，所以說爲與心相應。王所之所以不相捨離的相應，實因它們發生活動的時候，是同依一根，同緣一境，同一時生，同一體事的關係，亦卽四義平等而相應的。

三、「繫屬於心」，是說作爲心所的，必然是繫屬於心的。心王當然不能繫屬於心王，所以簡別它不是心所。精神界的活動，心爲其主而有別的作用，至於心所

雖亦有它的作用，但不能自主獨立，所以要繫屬於心。

具有如上三義，所以「名」爲「心所」。舉例來說：「如屬」於「我」的「物」件，就說這是屬於我的，應該歸我所有，所以「立我所名」。依這三義來看，就知這是簡別心色等不得名爲心所。基師述記還有一種解說：初義是顯一切心所得名爲心所；次義是簡一切色等不得名爲心所；末義是顯心所之所以得名心所，全在它的不能做主而繫屬它。

本論所說心所的三義，是從原始佛教、部派佛教所說綜合而成。如法救的五事毘婆沙論，認爲心所法的這個名詞，在佛住世的時代就被運用。如該論卷下說：『薩他筏底（說一切有部）契經中言：復有思惟諸心所法，依心而起，繫屬於心』；『又舍利子問俱胝羅：何故想思說名意行？俱胝羅言：此二心所法，依心起，屬心，乃至廣說』。從該論所引的經文看，從那心所一語的用法看，不難看出本論所說心所的定義，有依經說的痕跡。雖說這可能是阿含時代後期所用的，但仍不過是萌芽的先驅的心所思想，作爲意識的明確的說爲心所如何的，那是部派分裂以後的事。依此而論，可見心所法的被用，在佛法流行的過程中，是經過相當時期演變的。

不過現在我們可以肯定的，就是在阿含聖教中，確已多處說到心所這個名詞。如長含堅固經說：『觀諸衆生心所念法』。中含分別大業經說：『或後死時生善心，心所有法正見相應，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中』。中含五支物主經亦說：『念者，我施設，是心所有，與心相隨』。還有雜含卷一三，亦曾說到『心、心法』的這話。因此，如經部系等，否定心心所相應的思想，不承認所謂心所的概念，是不怎麼合乎佛意的。

心所是什麼意義已如前說，心所等的行相怎樣進加說明。心所是從心法獨立出來的別法，這是誰都知道的，但心心所所負的任務是同是異，在學者間就有不同的論說。如據小乘有部說：心心所的行相是相同的，因而心心所所負的任務，自然也就採取一致的步驟，不能說它們有什麼不同。不獨北傳有部作這樣說，南傳上座佛教亦這樣講。可是大乘瑜伽學派，認爲心法與心所法是異其相的，所以兩者所擔負的任務，自然不能成爲一致。但因心心所的行相，在瑜伽學派內，亦有種種異說。如智周演秘就說有四師的異說，現在略爲分別如下：

第一師說：心王唯取總相，心所唯取別相。爲什麼這樣講？諸論皆說識是了別

於總相的，至於瑜伽但說心所了此所未了相，並沒有說到了別總相，本論雖說『此表心所亦緣總相』，但釋論者的意思並不依於此說。

第二師說：「心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相」。護法系的瑜伽學派，就是屬於第二師說，亦卽本論這裏所主張的。奘譯辯中邊論亦作這樣說：『唯能了境總相名心，亦了差別名爲受等諸心所法』。可是眞諦三藏譯的中邊分別論却這樣說：『心者但了別塵通相，若了塵別相說名爲心法，謂受想行等』。此說心唯緣總相，心所唯了別相，相當於第一師說，不同奘公譯的辯中邊論說。據近人研究，安慧論師的梵文中邊分別論釋疏，對這論題的說明，亦同眞諦三藏的中邊分別論之說。是以中邊分別論的世親的原文，可能是採用第一師說的立場，到了護法論師才改爲第二師說的立場。

第三師說：心王不但唯緣總相，而且亦能緣別相的，至於心所，不但能取別相，同時亦取總相。換句話說：心所的所緣同於第二師說，心王的所緣則是自己的獨立主張。至於諸論皆說識了總相，那是約心王的自力而說，假定沒有心所，單憑心王的自力，那是不能取別相的。如身爲國王，因諸大臣而知別事，假定不因大臣就

不能知。

第四師說：心王不但能取總相，亦能取於別相，這可說是同於第三師的主張。至於心所唯能取自別相，不像心王那樣的能取總相。

雖有如上的四說，但本論唯取第二師說，因爲瑜伽、中邊等諸論，都是這樣說的，可說有明文爲證。至於其餘的三說，因沒有明文確實說到，自不能作爲依準。第二師說的意思：心取境界的總相，就是這樣的總取，不別分別它怎樣。如緣青的境界，但總取它是青就是，不更分別青之所以爲青的別相；可是心所於彼所緣之境，不唯大略的總取，亦取境界的微細，以助成心王所未了的事。所以心王唯取總相，心所兼取總別二相。由於心所「助成心」未了的「事」，所以「得」到「心所」這個「名」字。譬「如畫」人物像的「師資」，先由師父「作」成人物像的「模」型，成爲一個具有形貌的輪廓，然後再由徒弟不離模型的輪廓，予以極爲細心的「塡彩」，完成一幅精心的傑作。當知此中所說的老師譬喻心王，徒弟譬喻心所。徒弟塡彩不得離於模型或塡出模型以外去，等於心所的種種活動，必得與心王相互配合，不得超出心王範圍以外去，所以心所不離於心王。

爲了證明此義，是「故」引「瑜伽」論第三「說：識能了別事之總相，作意了此所未了相」。下句是取其意，原文是『卽此行未了別所了境相能了別者，說名作意』。作意能取別相，證知「卽諸心所所取」，皆能「取」於「別相」。所謂作意取識所未了相，就是指的別相。作意是這樣，其餘的心所所取的別相，皆是取識所未了相。當知總相是指色聲等，當知別相是指違順等。心心所法對此總別相的緣取，本論這兒肯定的認爲：心王對於所緣唯取總相，心所對於所緣能取總別相，是爲心心所緣境的差別。

有人這樣問道：瑜伽以作意爲先，本論則以觸爲初，爲什麼會有這樣前後的不同？現在回答他說：作意在令心心所取境功能方面是最極殊勝的，所以瑜伽特以作意爲初；觸在令根境識三和合一處這方面，引生心所的功用最爲殊勝，所以本論特別以觸爲先。

現在姑以五徧行論它的了別相是這樣的：「觸」心所「能」夠「了」別「此」心王所未了別的「可意」、不可意、俱相違「等相」；「受」心所「能」夠「了」別「此」心王所未了別的「攝受」、損害、俱相違「等相」；「想」心所「能」夠

「了」別「此」心王所未了別的「言說因相」，就是在取境分齊相的時候，分別這是青的，那不是青的，因而起諸言說，這個叫做言說因，假定沒有想心所的取境分齊，那就沒有開口說話的可能；「思」心所「能」夠「了」別「此」心王所未了別的「正因」、邪因、相違因「等相」，這就是境上的正邪等相，是思之因。以是之「故」，如上所說「作意」、觸、想、思「等」，都「名」爲「心所法」。心所取別相固然如此，怎知心所亦取總相？當知每個心所中所說的「此」字，就是指的心王總相，正是「表」示諸「心所」法，不但是緣心王所未了別的別相，「亦」能「緣」於心王所取的「總相」。心所能緣總別相，顯揚論第十八有頌說：『依了別多境，各爲自業生，心法不應思，相似境轉故』。論文更明白說：『心所有法依止能緣多境八種識故，各各造作自業而起，依心而有故名心所有法。不應更思彼所緣境，由彼與識等緣轉故』。所謂等緣轉，就是顯示心所亦緣總相。

「餘處復說」，是說其他的論中，說別境五心所亦能了別別相：如「欲」心所不但能了心王所了的總相，「亦能了」心王所未了別的「可樂事相」；「勝解」心所不但能了心王所了的總相，「亦能了」心王所未了別的「決定事相」；「念」心

所不但能了心王所了的總相，「亦能了」心王所未了別的「串習事相」；「定慧」二心所不但能了心王所了的總相，「亦」能「了」別心王所未了別的「得失」、是非「等相」。

經過上面所說五徧行、五別境的十個心所，於所緣境仔細了別總別相後，「由此於」所緣的「境」界上，或「起善」心所十一種的任何一種，或起「染等」二十六個煩惱心所的任何一種，或起不定四個心所的任何一種。如是「諸心所法皆」能「於所緣境」，既能取心王所取的總相，而又「兼取」心王所未了別的「別相」。

癸二　釋位數名

雖諸心所名義無異，而有六位種類差別：謂徧行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四，如是六位合五十一。一切心中定可得故，緣別別境而得生故，唯善心中可得生故，性是根本煩惱攝故，唯是煩惱等流性故，於善染等皆不定故。然瑜伽論合六爲五，煩惱、隨煩惱俱是染故。復以四一切辯五差別：謂一切性及地、時、俱，五中徧行具四一切，別境唯有初、二一切，善唯有一謂一切地，染四皆無，不定唯一謂一切性，由此五位種類差別。

心所相應的意義已經說明，現在續說心所的列位及數名。

佛教所說的心所法，雖說從原始佛教就有，但到大乘唯識時代，不用說，曾經多少加以組織整理，是以在大小乘的各學派中，對於心所的分位以及其數目，顯然是有所不同的。單是唯識學本身，亦還不怎麼一致。瑜伽師地論爲唯識的本論，其中前半與後半所說的心所法就有所不同。前半是在卷一、卷三中說，講有五十三心所法，比通常所說的五十一個心所法，多了邪欲及邪勝解的兩種；後半是在卷五五、卷五八中說，其中所講的心所法，首先分爲徧行與不徧行的兩類。徧行，就是通常說的作意、觸、受、想、思的五種，不徧行再作種種的分類，於中除去邪欲、邪勝解的兩種，成爲五十一心所法。

可是在大乘阿毘達磨集論裏講心所法，共有五十五個。這五十五心所法，是從瑜伽論卷一的五十三心所法中，除去見、邪欲、邪勝解的三種，加上薩迦耶見、邊執見、見取、戒禁取、邪見的五見。在內容上，與瑜伽五十五卷所說是同一的。至於邪欲、邪勝解的二法，到了無著論師以後，完全從心所法中除去。除去這二心所的原因，雖不怎麼清楚，但邪欲及邪勝解是染污的欲及勝解，實是欲及勝解的一部

分，所以特別將之省略了去。

在彌勒的瑜伽師地論，對心所法雖有種種說，但並沒有加以確定，至在無著的大乘阿毘達磨集論，對於心所法也沒有怎樣的論說。可是在世親的顯揚聖教論長行、大乘五蘊論、大乘百法明門論等，對心所法的數目，確定爲五十一法，分爲六類，所謂六類五十一法，就是指此。如是六類五十一法的心所法，是世親以後唯識學者所一致採用的。如安慧的大乘廣五蘊論及本論現在所要講的五十一心所法，都是說的六類五十一心所法。這是世親參照瑜伽論說，確立五十一法的心所法說。如是像這樣所講的心所法，不特爲中國法相唯識宗的學者所用，就是在日本的法相唯識宗的學者，亦是這樣講心所法的。

本論現在說：「雖諸心所」的「名義」，都一樣的叫做心所，彼此並「無」什麼差「異」，然「而」其體「有六位」也」的「種類差別」，這是我們所不可不知的。所謂六位：「謂徧行有五」個心所，「別境亦五」個心所，「善有十一」個心所，「煩惱有六」個心所，「隨煩惱有二十」個心所，「不定有四」個心所。「如是六位」心所，「合」起來的總數，共有「五十一」個。

「一切心中定可得故」，是說的五徧行。吾人的心識發生認識作用，不論那個心識的活動生起，必然都有作意等五與之配合而起，所以說爲五徧行。「緣別別境而得生故」，是說的五別境，因爲它們各別緣境才得生起的。如緣所樂境有欲心所的生起，緣決定境有勝解心所的生起等。「唯善心中可得生故」，是說的善十一，因爲它們唯獨在善心中才會生起的。「性是根本煩惱攝故」，是說的六根本煩惱，因爲它們的體性，是屬染汚法的根本所攝，能夠生起其他諸煩惱的。「唯是煩惱等流性故」，是說的二十隨煩惱，因爲它們是屬根本煩惱的等流，由煩惱的同類所引生的，其性質與根本煩惱相似，所以說爲等流。「於善染等皆不定故」，是說的四不定，因爲它們在善、染、無記的三性心中，不一定都是有的，時而在善性中有，時而在染性中有，時而在無記性中有。

本論雖說有六位心所，「然瑜伽論」卷三說到心所時，「合六」位而「爲五」位，就是將根本「煩惱」與「隨煩惱」綜合爲一，因爲它們雖有根、隨的不同，但「俱是染」汚性的，所以得合而爲一。

彼瑜伽論卷三，「復以四一切辯五差別」，就是所「謂一切性及」一切「地」

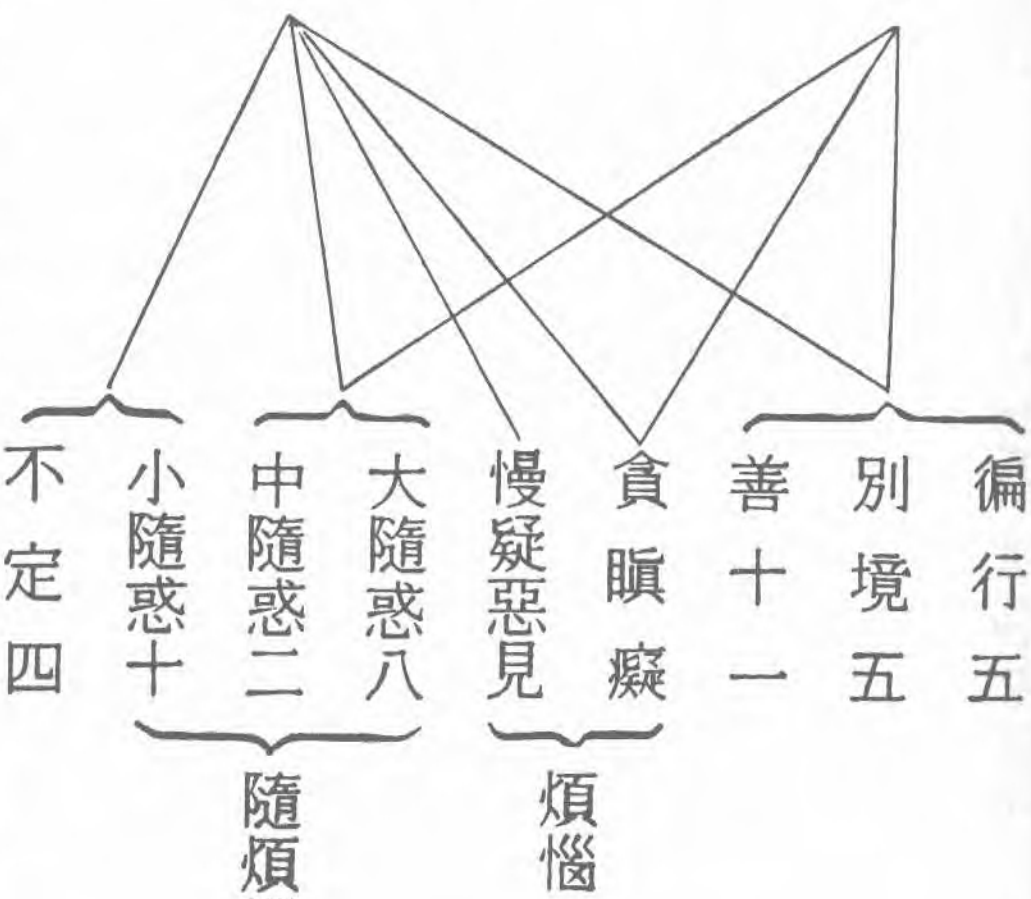
、一切「時」、一切「俱」。該論原文是：『徧一切處、一切地、一切時、一切生』。瑜伽說的徧一切處，就是本論說的一切性，意顯在善、染、無記三性之處，皆得生起。一切地，有說是三界九地，有說是有尋有伺、無尋有伺、無尋無伺的三地。在這兩種說中，基師認爲第二說勝。因照第二說，輕安可徧一切地有，若取九地名一切地，那輕安就不得徧，因爲欲界是沒有輕安的。一切時，是指不論什麼時候，亦卽無始相續的每一時。一切俱，是說通於八識的俱有。

以「五」位「中」的心所分別：「徧行」一位，「具四一切」，就是三性皆具，九地皆有，通一切時，徧一切識。「別境」一位，「唯有初二一切」，就是通一切性及一切地，不通一切時及一切識。爲什麼不通後二？因五別境，不是徧緣一切境，亦不是相續不斷，更不是心有卽有，所以無一切時。五別境又不是可以並生的，所以非一切識俱。「善」心所位，於四一切中，「唯有一」個一切，就是所「謂一切地」，因爲一切地皆有善性的。「染」心所位，「四」一切「皆無」。如於三性中，唯是不善性，不能通於一切性；於上八地暫被壓伏而不發生活動作用，所以不通一切地；在時間上是有所間斷的，所以不通一切時；在八識中不是都俱有的，

所以不通一切識。「不定」心所位，「唯」有「一」個一切，就是所「謂一切性」，其餘的三一切皆沒有。「由」於有「五位」心所的四一切的不同，所以有「五位」心所的「種類差別」。

如上所說的六位五十一個心所，都是了境能變的相應心所；雖說都是了境能變的相應心所，若約識體別而論之，第六意識固然和一切心所相應，而前五識所相應的心所，各各只有三十四個。假定認爲前五識亦有五十一個心所相應，那就錯了！茲列左圖以示前六識的心所相應：

前六識所相應的心所，雖有三十四和五十一的不同，但第六識並不是常常的與五十一個心所相應，前五識也不是常常的與三十四個心所相應。爲什麼如此？因前六識，是三性改轉、三性轉易的識，所以有時與若干的染污心所相應和俱起，有時與若干的清淨心所相應和俱起。



此六轉識易脫不定，故皆容與三受相應，皆領順、違、非二相故。領順境相適悅身心說名樂受；領違境相逼迫身心說名苦受；領中容境相於身於心非逼非悅名不苦樂受。

相應門的前三句頌，已如前面詳細解說，至受俱門的一句頌文，現在予以略爲解說。所謂受俱門，就是分別前六轉識的受俱怎樣，以解釋頌文的『皆三受相應』這句。三受，就是苦受、樂受、捨受。現在前六識的各體，都和三受相應，所以說名爲皆。

現在所講的「此六轉識」，是容「易脫」落間斷的，不像七八二識那樣的恆相續，正因爲間斷不相續，所以經常的轉變「不定」，時而起歡欣的行相，時而起愁感的行相，時而起非欣非感的行相，於是就「皆容與」苦、樂、捨的「三受相應」，並不是只與一受相應。同時此六轉識緣境的時候，亦「皆」容易託境「領」納或「順」或「違」或「非」違順的「二相」，所以當緣順境而有所領納時就生起樂受，當緣非順非違境而有所領納時就生起捨受。當緣違境而有所領納時就生起苦受，爲什麼說是樂受？因接觸到這境界時，使得「領」納「順」益的「境相」，爲

身心」感到非常的「適悅」，沒有什麼不自在的感受，所以「說名樂受」。「領」納「違」逆的「境相」，爲什麼說是苦受？因接觸到這境界時，使得「身心」感到非常的「逼迫」，大有透不過氣來的感受，所以「說名苦受」。「領」納非順非違的「中容境相」，爲什麼說是捨受？因接觸到這境界時，「於身於心」，既沒有「逼」迫的感受，亦沒有適「悅」的感受，沒有什麼所謂苦樂情緒的產生，所以說「名不苦」不「樂」的捨「受」。是爲三受的差別。

在此有人問道：苦樂受的受與苦樂根的根，二者究有什麼不同？受是將所接觸到的境界，領納過來歸屬於己，而根則是本身能夠出生苦樂法，是爲二者的不同。又此根、受兩者有著寬狹的差別：『受名爲根必有領納，自受但名爲受不得名根，未出生故，所以受寬根狹』。

癸二　總別各分

如是三受或各分二：五識相應說名身受別依身故；意識相應說名心受唯依心故。又三皆通有漏無漏，苦受亦由無漏起故。

「如是」像上所說苦、樂、捨的「三受，或」者還可「各」各「分二」，就是

身受和心受。如與前「五識相應」的受「說名身受」，有身苦受，有身樂受，有身捨受。所謂「別依身故」，是說前五識別依五色根而總名爲身，所以與之相應的總名身受。如與第六「意識相應」的受「說名心受」，有心苦受、有心樂受、有心捨受。所謂「唯依心故」，是說第六意識唯依意根而屬於心分，所以與之相應的說名心受。

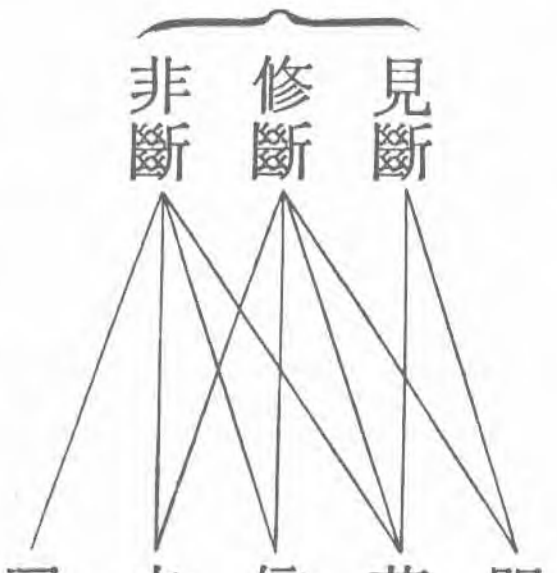
「又」此苦、樂、捨的「三」受，「皆通有漏、無漏」而分爲二種。因爲「苦受」不但起於有漏，而且「亦由」修「無漏」聖道加行而「起」。如諸行者的修苦行，目的就在求證無漏，證知苦受亦通於無漏的。還有說到五根中的苦根，是由無漏第六意識之所引生的，而且這不簡別大小乘的聖者。如目連尊者證得無學以後，以道眼觀察這個世界，發現母親墮在餓鬼中，不禁感到極大的痛苦，立刻大爲不安的馳還白佛。以道眼觀得知母的生處，這不是由無漏引起苦受是什麼？又諸初地以上的菩薩，第六識無漏起後得智，爲化衆生入於大火燃燒的猛烈地獄中，受到熱火的逼身，就有苦根生起。如果菩薩心生厭離，其苦立刻就得遠離。如是苦受，不是由無漏起是什麼？還有菩薩行者在精進度化衆生的過程中，五識有時感到疲勞苦，

當知這苦受亦是從無漏之所引生起來的。

或各分三：謂見所斷、修所斷、非所斷；又學、無學、非二，爲三。

如是像上所說苦、樂、捨的三受，「或」者「各」各「分」爲「三」種，就是所「謂見所斷、修所斷、非所斷」的三者。簡要的說：與分別惑相應而起的三受，是屬見道所斷；與俱生惑相應而起非由見思惑所起的三受，當然是就屬非所斷。

關於這三斷，瑜伽論五七就二十二根說：『問：幾見所斷？見所斷爲義？如是等。答：十四一分見所斷，一分修所斷；十二一分修所斷，一分非所斷。謂十四中六及餘六、餘二非所斷。此中有色諸根見修所斷爲義，無色諸根三種爲義，謂見、修所斷，非所斷義』。圖示如次：



「又」此苦、樂、捨三受，通於有「學、無學、非」學非無學「二」的三位。分開來說：假定是在有學身中有諸苦、樂、捨的三受，名之爲學；假定是在無學身中有諸苦、樂、捨的三受，名之爲無學；假定是在異生身中有諸苦、樂、捨的三受，名爲非學非無學。

或總分四：謂善、不善、有覆、無覆二無記故。有義：三受容各分四，五識俱起任運貪、癡，純苦趣中任運煩惱不發業者，是無覆故，彼皆容與苦根相應。瑜伽論說：若任運生一切煩惱皆於三受現行可得，若通一切識身者偏與一切根相應，不通一切識身者意地一切根相應。雜集論說：若欲界繫任運煩惱發惡行者亦是不善，所餘皆是有覆無記。故知三受各容有四。

「或」不細分別而就這樣的作「總」相說，乃將苦、樂、捨的三受，「分」爲「四」種，就是通於所「謂善」受、「不善」受、「有覆、無覆」的「二無記受」。換句話說，三受通於四性俱起，亦即三受中的任何一受，皆得與善等四性俱。且如樂受與善性俱，好像第三禪中的樂受得與善性俱；再如樂受與不善性俱起，好像瞋違順境而有喜樂俱，瞋是不善性，得與喜樂俱；又如身在下三禪中，生起下三禪中的煩惱時，就是樂受與有覆無記性俱；假若尋常起樂受而是非善非惡的，那就是樂受與無覆無記性俱。再如苦受與善性俱，好像比丘們的精進行道，受到很大的痛苦，是爲苦受與善性俱起；假定一般普通的人，不斷的在多造罪業，感受身體上的疲勞苦痛，是即苦受與不善性俱起；假定不是造作善惡業，而如一般人的每日工作，同樣感到身體上的勞苦，是即苦受與無覆無記性俱；至於苦受是不是可與有覆無記性俱，未見有說。再說捨受與善性俱，如入第四禪定乃至有頂定皆是捨受，而這捨受是與善性俱起的；假定人間一般人的造罪，那就是捨受與不善性俱起；假定是起四禪以上的煩惱，乃至與有頂地以來，是爲捨受與有覆無記性俱起；假定在四禪天以上不起煩惱，是即捨受與無覆無記性俱起。

「有義」，是說另有一師作不同的分別說義。前只是作總相說，此師則委細的分別說「三受」，認爲一一受皆「容各」別「分四」，亦卽每一受皆得與四性俱。怎麼知道苦受與善性俱？如精進勇猛修道的行者，苦迫自己的身心，使身心感受到苦，證知五識中得有苦受；五識或與瞋等不善相應，身心感到極大的熱惱，亦是有苦的明證。苦受是善惡業所感的果，當知這亦卽是顯示無覆無記。怎麼知道苦受與有覆無記性俱？原因在「五識」中有「俱起貪癡」的「任運貪癡」。講到五識俱起的貪癡，向來說有二種，就是分別貪癡與俱起貪癡。分別貪癡，是屬見所斷的，一向屬於不善；俱生貪癡，是任運而起的，它與五識中的苦受相應。又第六意識在「純苦趣中任運」生起癡、慢、愛、身見、邊見等「煩惱」，但這任運所生起的煩惱是「不發業」的，「是無記」性的，所以亦與意識中的苦受相應。若是一個剛剛出定的行者，是卽善性與樂受俱；假定是第三禪定中樂，其善性就與捨受俱。總之，一一受皆通善性、不善性、有覆無記性、無覆無記性，所以說三受各四。

「彼皆容與苦根相應」，是明有覆無記通苦根的意思。就是像上所說的不發業

的煩惱，但名有覆無記，並不是不善性，以顯苦受同煩惱，是有覆無記性。怎麼知道？如「瑜伽論」五十九「說」：『問：是諸煩惱幾與樂根相應？乃至幾與捨根相應？答』：「若任運生一切煩惱，皆與三受現行可得」。意思是說：俱生煩惱，得與苦、樂、捨的三受俱起。怎麼知道是如此的？因諸任運而生的一切煩惱，假「若」是偏「通一切識身者」，那任運起的煩惱就「偏與」一切識所有的苦、樂、捨「一切根相應」，即不但與前五識三受相應，亦與第六意識三受相應。若此任運而生的一切煩惱，假定「不」偏「通一切識身」而唯與第六意地相應「者」，那任運起的煩惱就唯與第六「意地」所有苦、樂、捨「一切根相應」。瑜伽論中既說三受現行可得，證知意識得與苦俱，亦即論中說的意地一切根。如再說得清楚一點，所謂各與三受相應：謂善苦受、善樂受、善捨受；不善苦受、不善樂受、不善捨受；有覆無記苦受、有覆無記樂受、有覆無記捨受。本此，足以證明容各分四法中，三法各通三受。

為了證明有不善苦及有覆無記苦，特再引「雜集論」卷四「說」：『此憂云何？謂若欲界繫不任運起者，是不善，若任運起』「煩惱」『能』「發惡行者，亦是

不善，所餘皆是有覆無記」。如欲界繫的煩惱，假定是任運而自然的生起，並且由此而發動各種罪惡行爲，是就屬於不善所攝；至於其餘不發惡行以及色界任運而起的煩惱，如俱生的身、邊二見及俱生時隣近憍、慢、貪、癡等，除了瞋恚，一切皆是有覆無記性攝。如是像上分別，「故知」苦、樂、捨「三受」，皆「各容」許「分」爲善、不善、有覆無記、無覆無記的「四」性所攝。

或總分五：謂苦、樂、憂、喜、捨。三中苦、樂各分二者，逼、悅身心相各異故，由無分別、有分別故，尤重、輕微有差別故。不苦不樂不分二者，非逼非悅相無異故，無分別故，平等轉故。

「或」者還可將三受「總分」爲「五」，那就是所「謂苦、樂、憂、喜、捨」的五受。三受分爲五分，就是從苦受中分出憂受，從樂受中分出喜受，因而成爲五受。爲什麼又把苦、樂二受各分爲二？當知「三中苦、樂各分」爲「二者」，因對所緣境界，在身心的感受，略爲有所不同。如緣違逆的境界，「逼」迫於身心，如緣順益的境界，適「悅」於「身心」，其「相」是「各」各差「異」的。如分別說：逼、悅於身的名苦、樂二受；逼、悅於心的名憂、喜二受。在五識上所感受到的

逼迫與適悅，「由」於都是「無分別」的，所以名爲苦、樂二受；在意識上所感受到的逼迫與適悅，由於都是「有分別」的，所以名爲憂、喜二受。還有，在五識上所感受到的逼迫與適悅，都是極爲粗重的，所以名爲苦、樂二受；在意識上所感受到的逼迫與適悅，都是極爲輕微的，所以名爲憂、喜二受。像這樣的「尤重、輕微」是「有差別」的，所以不得不分別的說明它們的感受。

在此有人問道：前將捨受分爲二種而苦樂不分，現將苦樂各分爲二而捨受不分，這是什麼道理？「不苦不樂」的捨受所以「不分」爲「二者」，因爲它在若身若心方面都是一樣的，既「非」是「逼迫」，亦「非」是適「悅」，其「相」是「無」有「異」樣的，都是「無」有「分別」的，而且是「平等轉」的。有人又說：捨明明白白是有違順而成逼悅的，怎麼可以說是平等？答：不錯，在道理上講，不能說是沒有它的差別義，但它的相貌極爲幽隱微細，所以不把它再作分別的說。

癸三　苦樂有無

諸適悅受，五識相應恆名爲樂。意識相應，若在欲界、初、二靜慮近分名喜，但悅心故；若在第三靜慮近分、根本名樂，安靜

、尤重無分別故。諸逼迫受，五識相應恆名爲苦。意識俱者，有義：唯憂，逼迫心故，諸聖教說意地感受名憂根故，瑜伽論說生地獄中諸有情類，異熟無間有異熟生苦憂相續；又說地獄尋伺憂俱，一分鬼趣，傍生亦爾。故知意地尤重感受尙名爲憂，況餘輕者？

「諸」有「適悅」的感「受」，如果是與「五識相應」的，那就「恆名爲樂」。不錯，欲界五識有樂受，色界又是怎樣？如果是初靜慮，同樣是有樂受，因爲眼、耳、身的三識，是通於初禪的。如是所有適悅的感受，假定是與「意識相應」的，那就要作如下三種不同的說明：一、假「若」是「在欲界」以及「初、二靜慮」的「近分」，亦卽在未到定中，那所有的適悅感，就「名」爲「喜」受，因爲它「但悅」於內「心」而不偏悅五根的。二、假「若」是「在初、二靜慮」的「根本」定中，那所有的適悅感，不但「名」爲「樂」受，亦可「名」爲「喜」受，因爲它是偏「悅身心」兩方而不是但悅身心任何一方的。三、假「若」是「在第三靜慮」的「近分」及「根本」定中，那所有的適悅感，就唯「名」爲「樂」受。因爲第三靜慮的「安靜」狀態，其「尤」深「重」於前面所有的靜慮，不可於中有喜樂的分

別，所以說「無分別故」。

根本，是指四禪、四無色的根本定，近分，是與諸根本定作入門之近方便的，所以名爲近分定。建立這個近分及根本定，顯揚聖教論卷二說：『如經中說：卽於此身離喜樂，喜樂所滋潤、徧滋潤、徧適悅、徧流布者，是爲第三靜慮近分。如經又說：卽此身中於一切處無有少分離喜之樂所不徧滿者，是爲第三靜慮根本』。所謂近分，顯示靜慮還沒有達到圓滿；所謂根本，顯示靜慮已經具足。

「諸」有「逼迫」的感「受」，如果是與「五識相應」的，那就「恆名爲苦」，因爲這在五識的感受上是極爲敏銳的。如是所有逼迫的感受，假定是與「意識俱」起的，那有兩家不同的說明，現在分別的說明如下：

一、「有義」，是第一師的說義。依照此師的意思，認爲意識相應的逼迫受，「唯」可說是「憂」受而不得說爲苦受，因爲此之所謂逼迫，只是「逼迫」第六識「心」，並未逼迫到前五識身，怎麼可說通於苦受？而且「諸聖教」中，不論是經是論，都曾這樣「說」：與第六「意地」相應所有的「感受」，皆「名」爲「憂」根的。所謂憂根，就是憂受。可是有人問道：一般說爲只有憂受固然是可以的，至

於地獄有情，不但有憂受，亦復有苦受，爲什麼不說？不錯，「瑜伽論」卷六十六曾這樣「說：生」到「地獄中」去的「諸有情類」，他們的「異熟」果報，亦卽所謂第八眞異熟識，於初受生以後，從此更「無間」隔的「有」第六「異熟生」，於此異熟生的前六識中，五識有逼迫的苦受，意識有逼迫的憂受，如是「苦憂相續」，說地獄中有苦，是指五識所感受的苦，不是意識所感受的苦。意識所感受的苦唯是憂根，所謂憂唯在意，就是此意。因此，所謂苦憂相續，是約六識而論：前五識有苦受相續，第六識有憂受相續，像這樣的講法，沒有什麼不妥。瑜伽卷五「又說：地獄尋伺憂俱，一分鬼趣、傍生亦爾」。原文是這樣說的：『所有尋伺，何等行？何所觸？何所引？何相應？何所求？何業轉耶？謂那落迦尋伺，唯是感行，觸非愛境，引發於苦，與憂相應，常求脫苦，嬈心業轉。如那落迦尋伺一向受苦，餓鬼尋伺亦爾，傍生、人趣、大力餓鬼所有尋伺，多分感行，少分欣行，多分觸非愛境，少分觸可愛境，多分引苦，少分引樂，多分憂相應，少分喜相應，多分求脫苦，少分求過樂，嬈心業轉』。這是約五趣分別尋伺，不但地獄有情意識所有的尋伺二法是與憂根俱起，就是一分鬼趣和畜生，也是這樣的。如瑜伽論六十六中，說了地

獄有情的苦憂相續，接著說：『如是，若生一分餓鬼及傍生中，當知亦爾』。由是之「故」，可以「知」道，第六「意地」所感於地獄的最極嚴「重」的「感受，尚「且不名爲苦而「名爲憂」，何「況餘」處極爲「輕」微的逼迫而不名憂嗎？或者有問：地獄有情的第六識，爲什麼沒有捨受相應？要知所謂第六捨根，是由輕微的業力之所招感的，所以第六識沒有捨受相應。

有義：通二。人天中者恆名爲憂，非尤重故。傍生、鬼界名憂名苦，雜受純受有輕重故！捺落迦中唯名爲苦，純受尤重無分別故。瑜伽論說：若任運生一切煩惱，皆於三受現行可得。廣說如前。又說：俱生薩迦耶見唯無記性，彼邊執見應知亦爾。此俱苦受非憂根攝，論說憂根非無記故。又瑜伽說：地獄諸根餘三現行定不成就，純苦鬼界、傍生亦爾。餘三定是樂、喜、憂根，以彼必成現行捨故。

二、「有義」，是第二師的說義。依照此師的意思，認爲意識相應的逼迫受，是「通」於憂受與苦受的「二」者，而不是單純的唯名苦受。但要說明這個，同樣要從五趣的差別來說明：假若是在「人」趣及「天」趣「中」所有的逼迫受，那就「恆名爲憂」，不得說名爲苦，因爲他們所有的逼迫，比起三惡趣來，算不得是嚴

重，所以說「非尤重故」。假若是在「傍生」及「鬼」趣的二「界」之中，那所有的逼迫感，既可「名憂」，亦可「名苦」。爲什麼這樣講？「雜受純受有輕重故」。所謂雜受，是說容有喜樂夾雜於其間的，其所受者較爲輕微，所以名爲憂受；所謂純受，是說純受逼迫沒有喜樂夾雜在內的，其所受者較爲嚴重，所以名爲苦受。不論是輕微的雜受，或者是較重的純受，在傍生與鬼趣都是一樣的，不可說傍生雜受輕微，餓鬼純受爲重。在受極重罪處的「捺落迦中」，那所有的逼迫感，「唯」可「名」之「爲苦」，不得名之爲憂，因爲當他們在地獄中受到高度嚴重的逼迫時，不管是「純受」，不管是「尤重」，只是感受苦的逼迫而已，根本「無」所「分別」的，可是憂的感受，是從分別生的，現在既無分別，那裏還會有憂？照通常說：樂至三禪爲諸世間所有之樂的最樂，苦至地獄爲諸世間所有之苦的極苦，最樂或是極苦，都是無分別的。因爲悅迫到了極點，那能容你再去分別？

同時還要知道的，就是所謂無分別，是約沒有分別煩惱而言。因諸地獄及餘純受苦迫的鬼、畜一分之中，其所感受的痛苦是最極嚴重的，決不容許有所預謀，所以不得橫思計度，不得妄起分別煩惱。正因如此，所以地獄等受極重苦的有情，不

能造作感受果報的業力，假定認爲地獄等有情，可以造作感受總報的業力，那地獄等有情就將永遠無有出離地獄之時，這是不合佛法因果律的。

怎麼知道受極苦的有情無有分別煩惱？如「瑜伽論」中曾「說」：假「若」是「任運」而自然「生」起的「一切煩惱，皆」可「於」苦、樂、捨的「三受現行可得」。特別是論中說到意地一切根相應，更是證明與意識同時相應而起的逼迫，是通於苦受的，如果不通苦受，怎麼可說意地一切根相應？至於詳細「廣說，如前」已經解釋。

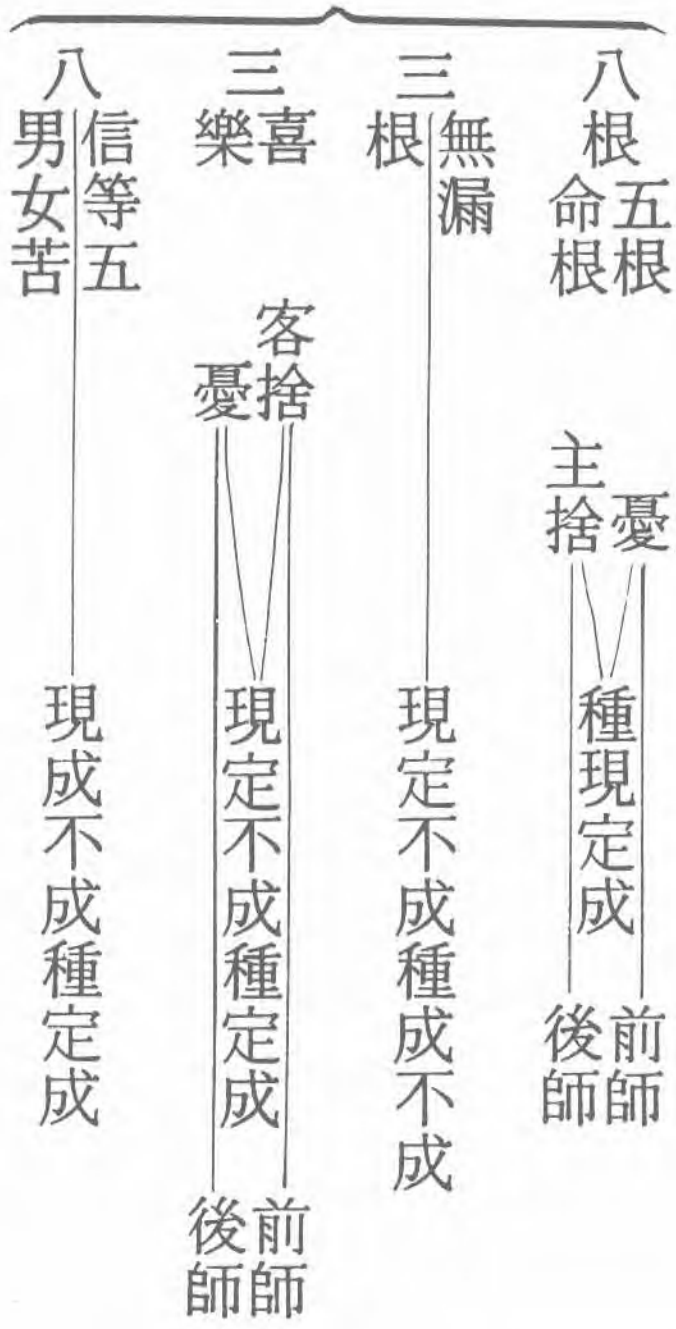
「又」瑜伽論五十八「說」：所有與生「俱生」的「薩迦耶見」，亦卽所謂我見，「唯」是有覆「無記性」攝，不通於其他性的。不特我見如此，就是「彼」斷常二者的「邊執見」，「應知亦爾」，亦是有覆無記性攝。如「此」二見相應「俱」起的「苦受」，在根方面說，當然是苦根，「非」是「憂根」所「攝」。因爲瑜伽「論」中曾「說憂根非」是「無記」性的。憂根不是無記性的，而此二見却又是無記性的，非無記性的自不能爲無記性攝，瑜伽五十七是這樣說的：如信、進、念、定、慧的五根及三無漏根的八根，唯是善性而

有善、不善、無記爲義；苦、樂、喜、捨、意的五根，具善、不善、無記三性而有善、不善、無記爲義；憂根一根名善、不善而有善、不善、無記爲義；眼、耳二根，唯是無記性，亦唯無記爲義；鼻、舌、身、男、女的五根，唯是無記性，亦唯無記而有善、不善、無記爲義。於二十二根中，沒有說到命根，因爲命根約種，沒有爲境的義，所以不說。瑜伽論中既說憂根名善、不善，沒有說到它的無記，足以證明憂根非無記性。

「又瑜伽論」五十七「說」：墮在「地獄」趣的有情，二十二根的成就不成就是這樣的：所有「諸根」的種子及十九根的現行，或者說它決定是成就的，或者說它不一定成就不成就的，只有所「餘」的「三」根，其「現行」決「定」是「不成就」的。不但地獄裏的有情是如此，就是「純」粹受「苦」的「鬼界」以及「傍生」，當知亦是如此的，所以說「亦爾」。現行決定不成就的三根：有說是指三無漏根，因在地獄之中，三無漏根的現行，決定是不成就的，假定成就三無漏根的現行，那就決定不會墮落地獄。有說是指樂、喜、憂的三根，因在一向苦處的環境中，此三根的種子，固然可說是成就的，至其現行是決不成就的。不過，假定是在雜受

的環境中，那喜、樂、憂的三根，就不但種子成就，現行亦是成就的。所謂雜受處，就是在鬼、畜二趣中，不是純受苦，而是雜受的。

如上分別，可說「餘三定是」指的「樂、喜、憂」的三「根」。爲什麼作這樣的肯定？因在地獄受苦報的有情，決定是有七八二識相續不斷，且其所受的無記苦根，決定與現行捨根相應的。所以說「以彼必成現行捨故」。玆將前後二師不同的意見如左示：



根據此圖所示，我們可以知道：前後兩師的諍論，焦點唯在初八根及後三根，其餘諸根，彼此意見是相同的。

豈不客捨彼定不成？寧知彼文唯說客受？應不說彼定成意根，彼六客識有時無故。不應彼論唯說客受，通說意根無異因故。又若彼論依客受說，如何說彼定成八根？若謂五識不相續故，定說憂根爲第八者，死生悶絕寧有憂根？有執苦根爲第八者，亦同此破。

瑜伽論中說『地獄定成八根，餘三定不成就』這樣的話，學者對此有兩種不同的看法：前師認爲憂根爲第八定成，捨根入三定不成中；後師認爲第八決定成就的是捨根不是憂根，憂根是在三種定不成就當中。對瑜伽論說有著這樣不同的看法，於是雙方展開熱烈的論戰。

瑜伽論說餘三定不成就，我以爲是指的喜、樂、憂的三根，假定眞的如你們所講，那我得問你：「豈不客捨彼定不成」？此師的問意：如在地獄裏的有情，前五識經常感受到苦，第六識經常感受到憂；至於喜、樂定不成就，那是誰都知道的，假定認爲不約客捨作爲三不成中的第三者，那在三法不成就中，豈不變成只有喜、樂二受不成就？果眞如此，應說二定不成，不應說三定不成，論中既說餘三定不成就，是則該是客捨的定

不成就。

前師作上責問後，後師反問前師說：你怎麼知道那瑜伽論文中所說的現行不成，唯是說的客捨受呢？所以說「寧知彼文唯說客受」。前師回答說：我之所以知有客捨，亦從瑜伽論中說到地獄及純受苦的鬼、畜有情，雖有不苦不樂中客捨受，但爲其餘識中的猛盛苦受之所映奪，致使客捨不能顯現，由於不現難可了知，好像是沒有客捨的。後師見前師這樣講，就又難道：假定照你這樣說，其所定不成就的決是捨受，那就「應」當「不說彼」決「定成」就「意根」，因爲「彼六客識有時」是「無」有的，如生死位及悶絕位，六識是不發生活動作用的，豈不變爲意根不得成就？因爲意根之所以成爲意根，一方面由於它的能生意識，另方面由於它與捨受相應，現在捨受既不成就，而六轉識又有時間斷，試問意根怎麼能夠成就？所以你說能依的客受沒有，而主所依的客（六）識是有，這是不合道理的。如合理說：能依的客受沒有，所依的客識亦如客受沒有。前師又挽救說：受依客說固然是可以的，意不是依客說而是依主說，兩者怎麼可以相提並論？是以客受儘管不成就，但不妨爲主的意根得以成就！後師再爲難道：假定

照你這樣講，那就「不應」在「彼一瑜伽「論」中，「唯說客受」，不立意根，既說客受，決定「通說意根」，因彼客受及與意根，都是無記性的。或者還可作這樣說：瑜伽論中不應唯說客受，而於意中通說主識。當知此中所說主識，是指的第八賴耶識，而第八賴耶識一定是與捨受俱有的，怎麼可說餘三定不成就中有捨受不成就？

後師再問前師：「又若彼」瑜伽論所說，如你所說是「依客受」而「說」的，那爲什麼又「說彼」地獄中「定」必「成」就「八根」？當知八根中的第八根，正是指的捨根，捨根既爲地獄決定成就，你爲什麼要說餘三定不成就中有捨受的不成就？假定眞如你說捨受定不成就，豈不與瑜伽論所說地獄決定成就八根相違？

前師又說：你以爲八根中的第八根正是說的捨根，亦爲我們所不承認的，因爲我們認爲八根中的第八根是指憂根而言，我們之所以會作這樣的看法，是因五識間斷而不相續的，其苦不成就已經成爲事實，當然要取憂根爲第八根。後師難道：假「若」所「謂五識」間斷而「不相續」，其苦根決定沒有的關係，所以「定說憂根爲第八」根而決定成就的話，那末，當一個有情在「死生悶絕」的時候，其第六意

識是都停止而不活動了，怎麼會「有憂根」？亦卽這時的憂根從何而來，如是分別，可以證知瑜伽論說地獄決定成就八根，第七所成就的是意根，第八所成就的是捨根，決不如前師所說成就第八憂根。設若「有」人「執」著「苦根爲」八根中「第八」所成就根，「亦同此」憂根所「破」。前師本意是以憂根爲第八的，由於五識的間斷不相續，自知說憂根爲第八是不對的，所以轉計苦根爲第八，以爲眼等五識是常相續的！殊不知這個轉計，同執憂根爲第八，同樣是不合理的。因爲假定照他們現在這樣說法，由於五識常相續，所以苦根得成就，試問憂根爲什麼會間斷？假定你們更說：五識是相續的所以有苦，意識是有間斷的所以無憂。那我得再問你：能令所引的五識相續，而能引的意識反而間斷，試問你是根據什麼理由作如此說？

設執一形爲第八者，理亦不然！形不定故，彼惡業招容無形故。彼由惡業令五根門恆受苦故，定成眼等，必有一形於彼何用？非於無間大地獄中可有希求淫欲事故。由是第八定是捨根，第七八識捨相應故。如極樂地意悅名樂無有喜根，故極苦處意迫名苦無有憂根。故餘三言定憂、喜、樂。

假定你們說第八是眞異熟報主，所以地獄苦根是第八所成就的根，那我得再問

你：當地獄有情正在受苦時，定指什麼東西以爲第八？「設」若你們「執」著地獄所現的男女形，而以其中的任何「一形爲第八者」，在道「理」上說，是「亦不然」的，亦卽根本不對的，爲什麼？因地獄有情的男女「形」，或有或無，是「不一定」的，且如男根，生到地獄裏去的有情，是不一定成就的，所以說「彼」由「惡業招」感的地獄罪報，「容」可是「無形」的。瑜伽卷第二說：『云何化生？謂諸有情業增上故，具足六處而生，或復不具。彼復云何？如天、那落迦全及人、鬼、傍生一分』。此中問意：化生有情都是諸根頓具的，照理是應該有男女根的，地獄有情既是屬於化生，爲什麼沒有男女根？有沒有男女根，問題在於業力，不關是否化生。可是再問：地獄中的有情，男女二根既不一定有，怎麼知道定有五色根？這是「彼」地獄有情，「由」於過去的「惡業」之力，自然「令」彼於「五根門」頭「恆」常「受苦」，好像『六天欲交抱』等一樣，所以地獄之身，「定成眼等」五根。至於男女二形的「必有一形」，這是大可不必的，因所謂男女根，在地獄中是沒有什麼用的，所以說「於彼何用」？男女根的最大用處，是受行婬欲事，然而「非於」極重的「無間大地獄中」，還「可有希求婬欲事」的。瑜伽論說：『諸捺落

迦所有有情，皆無婬事，由彼長時無間多受種種極猛利苦。由此因緣，彼諸有情，若男於女不起女欲，若女於男不起男欲，何況展轉交合？若鬼、傍生、人等所有根身，苦樂相雜，故有婬欲』。「由斯」理趣，可以知道，「第八」所成就的決「定是捨根」，因爲「第七」識和第「八識」，都是與「捨」受「相應」的，有七八二識是就決定有捨根的。

前面後師曾難前師說：在死生悶絕的階段，決不容許有憂根的；可是現在前師挽救說：我經過再三的思考，仍然認爲意識決定恆有憂受的，至於捨受則是決定沒有的，因在意識生起以後，在還沒有斷絕以前，其間不論經過多久的時間，憂受總是那樣相續無間的，怎麼可說沒有捨受？不！你仍然不能這樣說，例「如」第三禪定的「極樂地」，雖說已經沒有前五識的活動，但它第六「意」識所感受到的適「悅」，是亦可以「名」爲「樂」受的，因爲他們已經「無有喜根」。以彼例此，所以在地獄「極苦處」的有情，其第六「意」識所感受到的逼「迫」，自然只可「名」爲「苦」受，不得名爲憂受，所以說「無有憂根」。以是之「故」，瑜伽論中所說「餘三」種成就現行不成就，決「定」是指「憂、喜、樂」的三受，不是捨受。

餘處說彼有等流樂，應知彼依隨轉理說，或彼通說餘雜受處，無異熟樂名純苦故。然諸聖教意地感受名憂根者，依多分說，或隨轉門，無相違過。瑜伽論說：生地獄中諸有情類，異熟無間有異熟生苦憂相續。又說：地獄尋伺憂俱，一分鬼趣、傍生亦爾者，亦依隨轉門。又彼苦根意識俱者，是餘憂類假說爲憂。或彼苦根損身心故，雖苦根攝而亦名憂，如近分喜益身心故，雖是喜根而亦名樂。顯揚論等具顯此義。然未至地定無樂根，說彼唯有十一根故。由此應知意地感受，純受苦處亦苦根攝。此等聖教差別多門，恐文增廣故不繁述。

有人這樣問道：假定地獄中唯有苦根而沒有樂受的話，爲什麼世親攝論釋中說純苦處有等流樂？如該論釋第二說：『一向苦處者，謂一向受非愛業果處。於彼有時樂受生者，是等流果生；彼所受異熟果者，唯是其苦』。還有世親俱舍論中亦說：『阿鼻獄中無樂間苦，故名無間；餘地獄中有樂間起，雖無異熟而有等流』。從世親的大小兩論所說看來，一向苦處的地獄，並不是純苦無樂的，有時亦還有些樂感的，你說純苦無樂，豈不與此相違？論主回答說：在其「餘」的論典中，「說彼」地獄有情「有等流樂」，我們是也不否認的，如熱地獄的猛火暫捨，或見清泉流

水等境亦名爲樂，雖名爲樂而實非樂，所以名爲等流。還有立世阿毘曇論說：『在熱地獄有冷間，在寒地獄有溫間』。當知此中所說的溫冷，果似前因，假名等流。「應知彼」諸所說，皆是「隨轉理」門而「說」。還有施設足論中說到等活地獄，有時涼風所吹，血肉還生，有時出聲唱言等活，彼諸有情欻然還活，如是血肉生時，及暫生喜樂間苦受故，當知這亦是隨轉理門而說的。當知這是依於小乘的解說而如此的。假使依大乘佛法解說這樣的論文，「或彼通說餘」三趣「雜受處，無異熟樂名純苦故」。意思是說：在地獄趣中，除了極苦處，其餘的地獄以及鬼、畜的合爲三趣，因爲他們是苦樂雜受的，所以有時可有等流樂，但並不是說極苦的地獄中亦有等流樂，因在極苦的地獄中，不但異熟樂沒有，就是等流樂亦沒有。正因爲如此，所以說地獄爲純苦處。

「然」在「諸」經論的「聖教」中，有時又說「意地感受名憂根者」，那是什麼道理？當知那是「依」於人、天、鬼、畜諸趣的「多分」而「說」，並不是專約地獄一趣而言，「或」是「隨轉」小乘有部教理方便法「門」而說。這和本論所說，並「無相違」之「過」。

「瑜伽論」上還有這樣的「說：生」到「地獄中」的「諸有情類」，受異熟報苦，本是無間的，但「異熟無間」的「有異熟生」的生起，而這生起的異熟生，就是前六識，於中，前五識所受的是苦，第六識所受的是憂，而此「苦憂」二受，在地獄中，沒有片刻停止的在「相續」著。當知這是隨於大衆部作這樣說的，因爲他們認爲苦在五識，憂在意識的；如依大乘說，意識中亦有苦受，與小乘學派自有不同處。瑜伽論中「又說：地獄」中的有情，亦有和意識相應的「尋伺」的「憂俱」起的。不但地獄中的有情是這樣，就是「一分鬼趣」和一分「傍生亦爾」——也是這樣的。當知這「亦」是「依隨轉門」而說，並不是自己的本意如此。如從小乘學派說，這是經部師的意見，因爲他們認爲尋伺唯在意識，所以說尋伺憂俱。還有化地部的學者，說異熟意識有憂根相續，所以瑜伽論亦隨其化地部說意有憂，而在大乘本意實唯有苦。

「又彼」瑜伽中說地獄有情所有「苦根」，是與「意識」相應「俱」有「者」，當知那是同於其餘人天等雜受處的憂根相似，這只可以說「是餘憂」的流「類」，實際是不可以說爲憂受的，然因是憂流類，所以「假說爲憂」。憂既是假說的，

可知實質是苦。「或彼」地獄等的「苦根」，通能「損」害於「身心」，所以「雖」屬「苦根」所「攝」，然「而亦」可「名」之爲「憂」。從它能損害身方面講，特地把它叫做苦；從它能損害心方面講，乃特把它叫做憂；實際這是意識中的逼迫受，是苦而不是憂。「如」未到初禪和二禪根本定時所得的「近分」定，他們都感到非常的「喜」悅，而且這喜悅是都有「益身心」的。如是喜悅看來「雖是喜根，而」實「亦」還可「名」爲「樂」受。因爲到了這個時候，已經離喜快到妙樂地了，那裏還有喜受？這在「顯揚論等」，曾經「具顯此義」。如該論第二說：『云何建立近分及根本者？如經中說：所謂此身離生喜樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布者，是謂初靜慮近分。如經中說：卽此身中一切處，無有少分離生喜樂所不遍滿者，是謂初靜慮根本。如經又說：卽於此身等持所生喜樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布者，是謂第二靜慮近分。如經又說：卽此身中於一切處，無有少分等持所生喜樂所不遍滿者，是謂第二靜慮根本。如經中說：卽於此身離喜之樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布者，是謂第三靜慮近分。如經又說：卽此身中於一切處，無有少分離喜之樂不遍滿者，是謂第三靜慮根本』。從顯揚論以及瑜伽五七、

對法第七所說，證知近分定中喜受滋益身心，雖說是屬喜根所攝，而實亦可名之爲樂。

「然」而我們尚要特別注意的，就是在尚未到達根本定的「未至地」的階段，雖可說有樂受，但「定無」有「樂根」。怎麼知道？因在瑜伽五七明白「說彼唯有十一根故」。如該論說『未至地幾根可得？答：十一』。此中所說的十一根，是指信、進、念、定、慧的五根，三無漏根，再加意、喜、捨的三根。瑜伽論繼續說：『問：若未至地有喜根者，何故不如初靜慮地建立喜耶？答：由於彼地喜可動故』。意說未至地時，仍接近於欲界，有所散動，所以不立；到了初根本定，因爲離欲界遠，不再有所散動，所以立喜。怎知未至地有喜？瑜伽論又續說：『問：喜於彼有以何爲證？答：如世尊言：如是比丘離生喜樂滋潤其身；周遍滋潤、遍流、遍悅，無有少分不充不滿，如是名爲離生喜樂滋潤其身』。當知此中的初門，是說的未至地，就是所謂離生喜樂滋潤其身；當知此中的後門，是說的根本定，就是所謂周徧以下所說。本此證知未至地中，唯十一根而喜是其中之一。或有問道：初根本定爲什麼一受分成喜樂？最簡單的答覆：由於適悅身心，所以分成喜樂。同時，經中既將初定

名爲離生喜樂，所以義燈五說：『以經說喜，卽證有喜；經旣說樂，何不有樂』？

有人又問：初二根本定能夠兩悅身心，所以感受分成喜樂；雜受苦處能夠兩迫身心，理應分成憂苦二受，爲什麼不見經論有分？當知違順差別，種有同別，加以雜受苦處，前五識的感受是全的，意識的迫逼感極輕微，所以經論不說分爲二受。人或再問：苦樂貫通於身心兩方面，所以二受就分爲兩種，捨受亦是通於身心兩者的，爲什麼不將之分開說？當知苦樂分爲兩種來說，那是約它們的尤重與輕微說的；至於捨受唯是一類如此的，所以不能分開來講，而且它在身心上都名爲捨，並沒有什麼不同的相貌；可是逼、悅的相貌明顯的有差別，所以不得不各分爲二。

「由此」我們「應」當「知」道：與「意」識「地」相應的「感受」，在「純受苦」的地方，「亦」爲「苦根」所「攝」，不得名之爲憂。「此等」經論「聖教」，對於此一論題，說有「差別多門」，如所說的三受五受，如有報無報的不同，如界地所繫的有異，如在何地斷等，說來眞是很多，「恐文增廣，故」略止此而「不繁述」。

有義：六識三受不俱，皆外門轉，互相違故。五俱意識同五所緣，五三受俱意亦應爾，便違正理，故必不俱。瑜伽等說藏識一時與轉識相應三受俱起者，彼依多念，如說一心非一生滅，無相違過。有義：六識三受容俱，順違中境容俱受故，意不定與五受同故。於偏注境起一受故，無偏注者便起捨故，由斯六識三受容俱。得自在位唯樂、喜、捨，諸佛已斷憂苦事故。

關於三受與六識俱轉不俱轉義，學者間有著不同的看法，現在這兒舉出兩家的論說：

一、「有義」，是第一家的說義。依照此家的意思，「六識」與「三受」是「不」能同時「俱」起的。什麼道理？因爲六識是同緣外境的，亦卽所謂「皆外門轉」的。由於同緣外境，而三受的性質是「互相違」的，所以不能並起。而且「五俱意識同五」識是同一「所緣」的，五識所緣的是什麼。假定三受可以俱起的話，前「五」識的「三受」是「俱」起的，則同緣的五俱「意」識「亦應」是三受俱起，這末一來，於一念中，有苦、樂、捨的三受出現，那就「便違正理」，因爲從正理方面講，三受俱起是不可能的，所以說三受「必不

俱」轉。「瑜伽」及顯揚「等」論雖「說」第八「藏識一時」能「與」前七「轉識相應」的「三受俱起」，但「彼」諸論是「依多念」而說，並不是說一念中有三受。「如說一心」，並「非」一心就是「一生滅」，多生滅也可以叫做一心的。所以瑜伽論等所說三受俱起與本論這裏所說意識不同時俱有三受的道理，並「無相違過」失！

二、「有義」，是第二家的說義。依照這家的意思，「六識」與「三受」是「容」可「俱」起的。什麼道理？因前六識對於「順」益的境、「違」逆的境及「中」容「境，容俱」予以領「受」的，所以三受可以俱時轉起。第六「意」識「不」一「定與五」識的三「受」相「同」的。這話怎講？當意識與五識同緣外境時，意識如「偏」專「注於」順「境」，那就唯「起一」樂「受」；意識如偏專注於違境，那就唯起一苦受；意識如「無偏」專「注」於順違的任何一境時，那「便」生「起捨」受。「由」於如「斯」，所以「六識三受容俱」，亦卽瑜伽論說『藏識一時與諸轉識相應，三受俱起』。

以上所說三受俱轉不俱轉義，是就未得自在的有漏凡夫說，假定已經到了「得

自在」的無漏果「位」，不論是最高的佛果位，或是轉得無漏的初地位，那就「唯」有「樂、喜、捨」的三受俱起，決不會有憂、苦二受的現前，因爲到了轉得無漏位，特別是到了最高的佛位，由於「諸佛已斷憂、苦事」，自然是無憂無苦的。成佛無漏位，是約究竟果說，初地無漏位，是就不究竟果說。

庚二　廣顯差別

辛一　徧行別境

壬一　結前標問

前所略標六位心所，今應廣顯彼差別相。且初二位其相云何？

「前」面「所」說，只是「略」略的「標」出「六位心所」，現「今應」更進一步的「廣顯彼」六位心所的「差別相」。首先要說的，是六位心所的初二位的義相是怎樣的，所以說「且初二位其相云何」？下面所要講的各個心所，是顯吾人內在的精神活動作用，可說是極爲重要的課題，所以值得學者的特別重視！因爲了解吾人內心的精神作用，那你就會知道：那些心理活動是要得的，那些心理活動要不得的，要不得的就得設法讓它不要活動，要得的不妨讓它繼續的活動，這對吾人的

身心修養甚至轉迷開悟，都有著極爲重要的關係，不容吾人予以忽視！

壬二　舉頌總答

頌曰：初徧行觸等；次別境謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。

於六位心所中，先舉「頌」解答前問初二位心所相「曰：初徧行觸等」，這是頌徧行位。「次別境謂欲、勝解、念、定、慧」，是頌別境位。「所緣事不同」，是解釋別境義。

壬三　解釋頌意

癸一　釋徧行

論曰：六位中初徧行心所卽觸等五，如前廣說。此徧行相云何應知？由教及理爲定量故。此中教者，如契經言：眼色爲緣生於眼識，三和合觸，與觸俱生有受、想、思乃至廣說，由斯觸等四是徧行。又契經說：若根不壞境界現前，作意正起方能生識。餘經復言：若復於此作意卽於此了別，若於此了別卽於此作意，是故此二恆共和合乃至廣說，由此作意亦是徧行。此等聖教誠證非一。

「論曰」，是說以下運用論文詳細解釋頌中的意義。於六位心所中，先說「初

」位「徧行心所」，那「卽」是「觸」、作意「等」的「五」種。文中擧出觸心所一法，其餘的作意、受、想、思的四法，就可包括在內。關於這五心所的一一名義，「如前」初能變中，已經「廣」爲解「說過了，現在不復重說。前說『其徧行相，後當廣釋』，正是這兒所要說的。

「此徧行相云何應知」？是說應怎樣的知道這五法的徧行相。所以在此提出這個問題，是因小乘學派中的有部所說十大地法與唯識學所說的五徧行，有著深切的關係。原因有部系所說的作意、觸、受、想、思、欲、勝解、念、三摩地、慧的十大地法，是必常與一切心相應的，可是後來唯識學者將這十大地法，分爲五徧行與五別境的兩類：認爲確常與一切心相應的，只有十大地法的前五，所以叫做徧行心所；至於後五心所，並不能常與一切心相應，所以叫做別境心所。作意等五心所，既然說爲徧行，試問有何所以？還有經部學者，說五徧行心所，分爲假實兩類，就是受、想、思三是實有的，作意、觸二是假有的，現在唯識說五皆是實有，試問這又是什麼道理？爲解答這問題，口說沒有用的，要「由」聖「教及」正「理爲定量」，方足證明徧行之所以名爲徧行。

「此中」先以「教」答「者，如契經言：眼色爲緣生於眼識，三事和合觸」。舉最明顯的例說，好像雜阿含卷八、二一三經說：『緣眼色眼識生，三事和合緣觸……如是耳、鼻、舌、身、意法緣生意識，三事和合觸』。經中接著說：「與觸俱生有受、想、思乃至廣說」。如雜阿含卷第十一、二七三經說：『如是緣眼色眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思……如眼、耳、鼻、舌、身、意法因緣生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思』。雜阿含卷十三、三〇六經亦說：『眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思……緣意法生意識，三事和合觸，觸俱受、想、思』。本於聖教所說如此，「由斯」我們知道「觸」、受、想、思「等四」法「是」屬「徧行」心所。阿含聖教是大小乘學者所共同承認的，經中既這樣說，我們不得不信，所以觸等是徧行，沒有怎樣的問題。

可是有人問道：阿含聖教當中，爲什麼單說觸等四法爲徧行而不及於作意？當知受、想、思的三者，屬於五蘊中的三蘊所攝，現在說觸與受、想、思三法爲依，那是約三蘊的所依殊勝說的，而作意是屬行蘊所攝，依義不怎麼殊勝，所以且隱作意不說，實際作意亦是徧行。了義燈中對此有兩種解說：一、這是隨順於前的，如

前但說受、想、思等所依爲業，沒有說到作意；二是順經部師的意思，因爲他們立餘心所，以作意等爲思的分位，所以不論。

假使眞的如此，怎麼知道作意必有？又怎知道是屬徧行所攝？「又」如「契經」中「說」：假「若」眼「根不」曾「壞」，色塵「境界」復「現」在「前」，「作意」更「正」當的生「起」，具備如是條件，「方能生」起眼「識」。眼識如此，餘識亦然。此中所說的契經，基師說是象跡喻經。意說：初引阿含經證明觸等四心所是徧行，現在引此經但證作意是徧行。

不但象跡喻經有這樣說，在其「餘」的「經」典中，像起盡經「復」有這樣的說「言」：假「若復於此」境上有所「作意」，亦「卽於此」境上有所「了別」。反之，假「若於此」境上有所「了別」，亦「卽於此」境上有所「作意」。以「是」之「故」，如「此」作意與了別「二」法「恆」常的「共」同「和合」在一起。經中對這「乃至廣說」。「由」於如「此」，所以我們知道「作意亦是徧行」。顯揚論第一說：『說和合非不和合。如經中說：若於此作意卽於此了別，若於此了別卽於此作意，是故此二恆和合非不和合，此二法不可施設離別殊異。復如是說：心

心法行不可思議』。瑜伽五十五說：『問：如經言：此四無色蘊當言和合非不和合，不可說言如是諸法可分可析令其差別，何故彼法異相成就而說和合無差別耶？答：衆多和合於所緣境受用領納方圓滿故；若不爾者，隨闕一種，於所爲事應不圓滿』。

「此等」證明徧行心所的「聖教」，不是一種兩種，而是有很多的，所以說「誠證非一」。如瑜伽五十五說：『問：諸識生時與幾徧行心法俱起？答：五，謂作意等』。其他，如五蘊論、百法論等，皆說到五徧行心所義。

理謂識起必有三和，彼定生觸，必由觸有，若無觸者，心心所法應不和合觸一境故。作意引心令趣自境，此若無者心應無故。受能領納順違中境，令心等起歡慼捨相，無心起時無隨一故。想能安立自境分齊，若心起時無此想者，應不能取境分齊相。思令心取正因等相造作善等，無心起位無此隨一，故必有思。由此證知觸等五法心起必有故是徧行。餘非徧行，義至當說。

前面是引教爲證，現在是以理爲證。「理」以道理的推論，不難使我們知道，所「謂」心「識」的生「起，必有」根境識「三」者的「和」合，由「彼」三法的

和合，也就必「定」會「生」起「觸」而「有」，換句話說，必定要有觸，才會有識生，彼此之間有著極爲密切的相互關係。假「若無」有「觸」的這一法，那「心」王和「心所法」，就「應」當各自爲政，「不」能「和合」起來，共同去「觸一境」。當知此中所說的『彼定生觸』，就是論文卷三所說的『令彼和合由觸有』，就是論文的前後呼應！

「作意」最主要的功用，在於「引心」心所，使「令趣」向於「自」己所緣的「境」。瑜伽論卷三說：『作意作何業？謂引心爲業』。同論卷五又說：『作意云何？謂能引發心法……作意爲何業？謂引心所緣引心爲業』。顯揚聖教論卷一說：『作意者……動心爲體，引心爲業，由此與心同緣一境故，說和合非不和合』。是以在引心方面，作意有著特殊的作用。如「此」作意，假「若無」有的話，那「心」也就「應」當「無」從生起向前取於自境，由此可見作意絕對是缺少不了的。

「受」的最特殊的功用，既「能領納」適意的「順」境，亦能領納不適意的「違」境，更能領納順違俱非的「中」容「境」，使「令心等」隨著所領納的順境，

生「起」喜樂的「歡」悅相，隨著所領納的違境，生起憂苦的愁「慼」相，隨著所領納的中容境，生起非苦非樂的「捨相」。這三相，就是通常所說的三受。除了「無心起時」，可說「無」此「隨一」，就是在心念不起的時候，可說沒有三受中的任何一受，但若有心起的時候，那與三受之中，沒有不具一受，或與一苦受俱，或與一樂受俱，或與一捨受俱。雖然每一心念起，必有一受跟著生，但三受却不能並生，因爲它們的性質是相互違背的！

「想」與根境識三者相接觸的時候，以所緣境爲心像而映現於心中，由於有這樣的作用，所以「能」夠「安立自境分齊」，將諸所緣的客觀對象，分疆劃界的認爲這是什麼那是什麼，各各有其一定的分齊，使得彼此間不會稍有混濫。如青黃長短等色，螺貝鐘鼓等聲，生蓮優曇等香，苦辛鹹淡等味，滑澁堅軟等觸，甚至男女生滅等法，如相而取，各有分齊，不紊不亂，是爲想的特用。吾人心念不起則已，設「若心」念在生「起時」，必定是有這想心所的，有這想心所才能取境分齊，如果「無」有「此想」的話，那就「應不能取境分齊相」。不能取境的分齊相，一切境相豈不混成一團？我們還能分別這是什麼、那是什麼嗎？是絕對不可能的，所以

想心所不可少。

「思」是造作的意思，爲有情的意志作用。它有一股力量，使「令」吾人的一念「心」，執「取正因」、邪因「等相」。因而可說思是諸心心所生起動能的原動力，依此原動力的推動，於所執取的正因、邪因等相上，「造作」種種「善」惡無記「等」業，是爲思心所的作用。這是大小乘論典中共同作這樣說的，所以在心理活動方面極爲重要。除了「無心起位」，可說「無此隨一」之思，設若有心起時，沒有說是不具這意志思的。所以但有心起，「必」然是「有」此「思」，可見思的活動作用普徧。

「由」於以上「此」諸道理的「證」明，我們可「知觸」、作意、受、想、思「等」的「五法」，心如不起那就不談，設若「心」生「起」的話，「必」然是「有」這五法的，所以說它們「是徧行」心所。智周演秘說：『顯揚第一引證說有者，證有徧行。卽彼論云：如經中說若於此作意正起，如是所生眼等識生，如經說有六觸身。又說眼色爲緣能起眼識，如是三法聚集合故能有所觸。又說觸爲受緣，如經說有六受身。又說受爲愛緣，如經說有六想身。又說如其

所想而起言議，如經說有六思身。又說當知我今六觸處，卽前世思所造業故』。至於其「餘非」是「徧行」心所的「義」相，「至」下「當說」。

癸二　釋別境

子一　正釋五所

次別境者：謂欲至慧，所緣境事多分不同，於六位中次初說故。云何爲欲？於所樂境希望爲性，勤依爲業。

在徧行之後，其「次」所要說的是「別境」。所「謂」別境，如徧行一樣的有五，就是「欲」、勝解、念、定以「至慧」。此五心所「所緣」的「境事，多分」是各各「不同」的，不如徧行那樣的同緣一境，所以叫別境。「於六位」心所「中」，它僅「次」於「初」位的徧行之後，所以頌文說爲『次別境』。

什麼叫做「欲」？謂「於所」愛「樂」的「境」界，以「希望爲」它的體「性」，以「勤依爲」它的「業」用。生存在這世間的每一個人，沒有那個沒有他的希望，只是各人的希望不同而已。不獨欲界衆生有這樣的欲望，就是色、無色界的衆生，亦同樣的有這欲望，總說一句，凡有情識活動的，無不有他的欲望。如希聖希

賢，固然是種欲望；如欲爲小人，同樣是種欲望。欲望的本身無所謂好不好，問題看你向那方面欲望。吾人不但有欲望，而且爲了滿足其欲望，乃勤勞不息的向前進取，以期達到自己所要達到的。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』。經中更有一句話說：『一切法欲爲根本』。我認爲這話極爲重要，因爲任何一法的完成，無不是由欲的力量在推動。如果沒有欲的這股力量在推動我們，我們在生命歷程中將一事無成。所以吾人只要對某事發生强有力的興趣，並且希望能得到它，必然就會精進不懈的去做，所以說爲勤依爲業。瑜伽論卷五五亦說：『欲云何？謂於彼彼境界，隨趣希樂……欲爲何業？謂發生勤勵爲業』。同樣是欲，有善的一面，亦有不善的一面，不善的一面固然爲佛法所呵斥，但善法欲却是吾人所不可或缺的，缺了就不能完成善事，特別是度生的大業，莊嚴佛土的大業，如沒有純潔無疵的善法欲在推動，怎能完成度生及莊嚴佛土的大業？

有義：所樂謂可欣境，於可欣事欲見聞等有希望故；於可厭事希彼不合望彼別離，豈非有欲？此但求彼不合離時可欣自體，非可厭事，故於可厭及中容境一向無欲。緣可欣事若不希望，亦無欲起。

以希望爲性的欲，前雖說了它的總意，但學者間對這有不同的意見，本論舉出三家來說，現在簡述如下。

「有義」，是指第一家的說義。依照此師的意思，所謂「所樂」，是指「可欣」的「境」界，唯有對「於可欣」的「事」，我們方「欲」去「見」去「聞」去覺，去知它，因爲對它「有」所「希望」的，亦卽由於內心的欲望之所推動，希望這個所樂的可欣境，能爲我所得到。這麼說來，可見唯有可欣的事，方有欲求的生起。

有人認爲不僅可欣事方生於欲，就是可厭事亦會生欲的，所以問道：世人對「於」諸「可厭」患的「事」，在沒有到來的時候，「希」望「彼」諸厭事，「不」要與自己遇「合」，以免產生不必要的痛苦，設若已與自己遇合的，希「望彼」諸厭事迅速的「別離」，不要讓自己受到不必要的麻煩，這不是欲是什麼？所以說「豈非有欲」。緣諸可厭患事，既有欲的生起，爲什麼說唯於可欣境有欲生？所以你們這個說法，是不怎麼合乎事實的！現在回答他說：如你上來所言，「此」不過「但」於諸可厭境，「求彼不」要與自己相「合」，或者望它很快的「離」開自己，

唯有在這個「時」候，是人才有「可欣事」上生好樂心，怎麼可以說名爲欲？如以內在的生命說：當一個人在患病時，病苦折磨自身非常難受，這時儘管怎樣的愛惜寶貴自己的生命，希望自己生命繼續不斷的生存下來，但決不會對於折磨生命的病苦有所愛好，是以，病未來到的時候，總希望病不要來，以免影響身體健康，病若已來的時候，總希望病快離去，以求恢復身體健康，可見不是於可厭事有欲境以「及」無所謂厭欣苦樂的「中容境一向」以來是「無欲」的，卽令所「緣」是「可欣」的「事」，假「若不」對它有所「希望，亦」是「無」有「欲」的生「起」，亦卽根本不對它生起好樂之心。可見欲之所以爲欲，定要對境有所希望。

有義：所樂謂所求境，於可欣厭求合離等有希望故；於中容境一向無欲；緣欣厭事若不希求亦無欲起。

「有義」，是指第二家的說義。依照此師的意思，所謂「所樂」，就是「所求」的「境」界，而這所求的境界，是不別可欣可厭的。如對「於可欣」的事，未合的「求」其「合」，已合的求不離；至對可「厭」的事，未合的求不合，已合的求

其「離」。對於諸如是「等」，因爲懷「有」這樣不同的「希望」，所以名之爲欲。至「於」那些無所謂欣厭的「中容境」，因爲對它沒有合離的希望，所以「一向」是「無欲」的。不過有時「緣欣厭事」，對可欣的好事，不起合的希望，對可厭的壞事，不起離的希望，亦同樣的不起欲求，所以說「若無希求亦無欲起」。依此師說：於欣厭二境俱有希望，唯中容境無有希望。

有義：所樂謂欲觀境，於一切事欲觀察者有希望故，若不欲觀隨因境事任運緣者卽全無欲。由斯理趣欲非徧行。

「有義」，是第三家的說義。依照此師的意思，所謂「所樂」，不是什麼特定的可欣可厭的境界，而是指的什麼所「欲觀」的「境」界。不但於一切境求合求離，才會有欲的生起，就是對「於一切」善惡境「事」上，亦卽不問它是好還是壞的，只要對它生起好樂的心理，對這所欲觀的境事，予以仔細的審「觀」詳「察」，然後對它有所「希望」，是就名之爲欲。設「若」對於任何一種境事，吾人對之「不欲」有所「觀」察，只是「隨」於「因」此「境」界「勢」力「任運」而「緣」的話，根本完全不入於心，那就完「全無欲」。

「由」於如上所說的這個「理趣」，所以證知「欲非徧行」所攝。上來雖有三家說法，但以第三說的義理，來得較爲殊勝，因爲起欲的境來得稍寬，不是局限在某個境上的。前二師皆說到中容境一向無欲，是通於八識的，可是依第三家說，七八二識完全是無欲的，因爲在道理上講，那是沒有生起欲的可能的。如前第四卷論末，講到心所相應時，第四師就說第七識無欲，證知七八二識絕對沒有生起欲的道理。正因如此，所以七八二識無欲心所相應。

有說：要有希望境力諸心心所方取所緣，故經說欲爲諸法本。彼說不然！心等取境由作意故，諸聖教說作意現前能生識故，曾無處說由欲能生心心所故。如說諸法愛爲根本，豈心心所皆由愛生？故說欲爲諸法本者，說欲所起一切事業，或說善欲能發正勤，由彼助成一切善事，故論說此勤依爲業。

「有說」，就是另外還有一說。依照此說的意思，吾人心識的緣取客觀境界，不是隨心所欲的想要緣就可緣，而是必「要」先「有希望」取得某個「境」界的一股「力」量的推動，然後「諸心心所方」去緣「取所緣」的境界，所以吾人心念不起則已，心若起時定應有此。因爲這樣的關係，所以佛在經中特「說欲爲諸法本」

。如順正理論卷十說：『謂一切法欲爲根本，乃至由此契經現證欲等實有別體，是大地法。然上座言：此經所說是不了義，故不可依』。接著又說：『應知此中言一切法欲爲本者，一切流轉皆以希求爲種子故。謂於諸法生覺了心，並以希求爲根本故。如生順起緣一切心，故說諸法欲爲根本』。照這樣說，欲爲諸法本，固是佛說的，但對它的解說，有不同的看法，特別以此證明欲有偏義是不妥的！

現在論主破斥道：「彼」另外一師這樣的解「說」是不對的，所以說「不然」！爲什麼？當知所謂「心」王和心所「等」的「取」諸「境」界，不是由於什麼欲的關係，而是「由」於「作意」的功力，所以在「諸聖教」當中，皆「說作意現前」的時候，方「能生」起心「識」的活動，「曾無」一「處」曾經說到「由欲能生心心所」的。如前所說，作意有殷特殊的力量，警令心心所去緣所緣境，於是心心所法就在這個警覺之下，生起它的認識作用來。心心所等取外境時，明明是由作意的力量，關樂欲什麼事？你們誤將作意爲欲，自然是要不得的！「如」在經中佛亦曾經「說」到「諸法」以「愛爲根本」的這話，「豈心心所皆由愛生」？假定不承認愛能生起諸心心所法，怎麼可說欲爲諸法本？假定堅執欲爲法本的這話，就是諸

心心所皆從欲生，是則經說諸法愛爲根本，亦應承認諸心心所皆由愛生。此既不然，彼云何爾？順正理論卷第十說：『又世尊言：謂一切法欲爲根本，作意引生，觸爲能集，受爲隨流，念爲增上，定爲上首，慧爲最勝，解脫堅固涅槃究竟』。經說欲爲諸法本的這話，意思是說：由欲就有作意，由作意就有觸，由觸就有受，由受就有想，由想就能得解脫。欲爲法本的意思在此，怎麼可說由希望境力，諸心心所方取所緣？

然則經中爲什麼要說欲爲諸法本？當知經「說欲爲諸法本者」，是「說」樂「欲所起一切事業」，皆是以欲爲本的。所謂一切事業，通於善等三性，皆爲勤之所依。「或說善」法「欲能」夠「發」起「正勤」，復「由彼」正勤「助成」善欲所欲做的「一切善事」，是以說欲爲諸善法本。但諸善法的完成，由於精進的策動，是「故論說此」爲「勤依」，亦卽「爲」欲的「業」用。

不但本論說欲爲勤依，顯揚聖教論卷一亦說：『欲者，謂於所樂境，希望爲體，勤依爲業』。大乘阿毘達磨集論卷一亦說：『何等爲欲？謂於所樂事，彼彼引發所作，希望爲體，正勤所依爲業』。欲爲精進的依止，意說由於這個欲，希望所作

事完成，所以就生起精進，如不完成所作事，決不懈怠的退捨。在經部系的成實論，設有欲品論說欲之爲欲，暗示欲含有善品不善品的兩類。給予欲的簡單定義是：『心有所須，是名爲欲』。總之，諸法以欲爲本，決不可誤認欲能生起心心所法，這是最要注意的！

云何勝解？於決定境印持爲性，不可引轉爲業。謂邪正等教理證力於所取境審決印持，由此異緣不能引轉。故猶豫境勝解全無，非審決心亦無勝解，由斯勝解非偏行攝。有說心等取自境時無拘礙故，皆有勝解。彼說非理！所以者何？能不礙者卽諸法故，所不礙者卽心等故，勝發起者根作意故，若由此故彼勝發起，此應復待餘便有無窮失！

什麼叫做「勝解」？勝解具有怎樣的意義？這是現在所要講的。謂「於」已經「決定」了的「境」界，以「印持爲」它的體「性」，以「不可引轉爲」它的「業」用。勝是殊勝，解是理解，堅固不拔的殊勝理解，名爲勝解。「謂」如由於「邪」教、邪「理」、邪「證」等力，於所取的境界，經過詳審明決，印定持守，由此不論遇到怎樣的異緣，都不能引他轉變已經決定了的理解。不但對邪的是如此，就

是對「正教」、正「理」、正「證」的「力」量，「於所取」的「境」界，經過詳「審」明「決」，「印」定「持」守，認爲這樣就是這樣，「由」是從「此」以後，不論遇到怎樣强有力的「異緣」，都「不能引」他「轉」變原來已經決定了的理解。像這樣的殊勝理解，所以名爲勝解。如擧經中例說：『色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻境』。你對經中這樣的說明，如能獲得決定性的理解，認爲確實是這樣的，諸佛出世也不會改變我的認識，是爲決定性的不可改轉的勝解。像世俗說的『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也』，固是這個勝解的詮說；古德說的『任爾非心非佛，我自卽心卽佛』，亦是這個勝解的說明。勝解力的殊勝，於此可見。

由是之「故」，可知不論是怎樣的「猶豫境」界，亦卽半信半疑，若存若亡的對象，那「勝解」決定是完「全無」有的。不特猶豫境沒有勝解，就是「非」一刀兩斷的「審決心，亦」同樣的「無」有「勝解」。總說一句：勝解於疑心中，決定全不發生的；於染心中，假定是與疑相應的，同樣沒有勝解的生起，假定不與疑相應的，則有勝解生起的可能。「由斯」理趣，「勝解非徧行攝」。

我在八識規矩頌講記中說：『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』。

「有說」，是指有其他的論師這樣說。此中有說，就是順正理論所說的餘師。如該論說：『有餘師言：勝謂增勝，解謂解脫，此能令心於境無礙自在而轉，如勝戒等』。俱舍寶疏卷四對這釋說：『言餘師者，雜心等師。彼說：令心於境自在爲勝，境不能礙，故得改易名解，解謂解脫，故舊雜心謂名解脫。言勝戒等，等取勝定、勝慧』。現在本論對該師的解說，是說「心」心所「等」，在「取」它「自」己所緣「境時，無」有任何東西的「拘礙」，要怎樣緣就怎樣緣，所以不論緣何境

界，自然「皆有」它的「勝解」，還要等待審決印持做什麼？「彼」餘師的這個「說」法，站在本論的立場，是很不合理的，所以說「非理」！「所以者何」？是問爲什麼是不合理的。要知你所說的不拘礙，有能不礙與所不礙的兩種，試問你所說的是指的那種不拘礙？假定是以「能不礙者」爲勝解，可是我得告訴你，除了心心所外，其餘的法皆是能不礙，因與心心所作增上緣，皆不礙於心心所法的生起，所以能不礙者「卽」是「諸法」。假若是以「所不礙者」爲勝解，可是我得告訴你，所謂「所不礙者」，不是別的什麼，「卽」是「心」心所「等」的本身，並不是單指心心所法中的任何一法，你爲什麼說是勝解？

正理論中所說餘師救說：不錯，所不礙者，總指心心所法，但是當中的勝解，其力特別的增勝，因而對於心等生起，眞正能夠不爲所礙。論主駁斥說：這個說法也是不對的，因爲最極殊「勝」的「發起」心心所，使心心所有所活動的，是「根」與「作意」二法的力量，並無關於什麼勝解，勝解對心心所法的生起，並不顯有什麼特勝的關係。彼師又救：不錯，根與作意對心心所的發起，有著特殊的關係，但若沒有勝解的力量，根與作意還是不能發起心心所的，所以我們認爲由勝解增勝

力才能發起心等。論主反對他說：你這說法同樣是通不過的，假「若」眞如你們所說，「由此」勝解的增上緣力，「彼」根和作意才能爲「勝發起」心心所法，那末，「此」勝解本身亦「應」自無力量爲勝發起，而應「復待」其「餘」的法方能勝發。爲什麼要作這樣講？如作意是心所法，須待其餘的法方能勝發，勝解亦是心所法，應如作意須待其餘的法方能勝發。你們承不承認勝解要待餘法？假定承認要待餘法，如是「便有無窮」過「失」；假定不承認要待餘法，爲什麼作意要待勝解方能爲勝發起？證知你們這說法不對！

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。有說心起必與念俱，能爲後時憶念因故。彼說非理！勿於後時有癡信等前亦有故，前心心所或想勢力，足爲後時憶念因故。

什麼叫做「念」？念具有怎樣的意義？這是現在所要講的。念之所以爲念，就是對「於曾」經串「習」過的「境」界，「令心」對之「明記不忘」，以「爲」它的體「性」，以作「定」的所「依爲」它的「業」用。爲什麼這樣講？因念是吾人

的記憶作用，「謂」能「數」數不斷的「憶持曾」經「所」領「受」過的「境」界，「令」心對它始終記憶而「不忘失」，只要稍一回想，或者略加思索，立刻就會呈現在腦海中，清楚的記得確是如此的，如是念玆在玆的，久之就「能引」發「定」。雜集論卷十說：『四法迹者：謂無貪、無瞋、正念、正定。無貪、無瞋能令增上戒學清淨，不因貪、恚門毀犯學處故；正念能令增上心學清淨，由於所緣無有忘失，持心令定故；正定能令增上慧學清淨，由定心者能如實徧知故』。依照此說，足以證明念是定因。因爲你能念玆在玆的暫不忘失，不容內心有亂想的存在，一旦正念現前就可得定。如法修持的行者，不論是念佛參禪，沒有不仗這正念力而得成就的。是以念在吾人的日常生活中，特別是在修學佛法方面，絕對不可或缺的，如果缺少了念，忘記過去所曾經驗過的事，不能吸取過去的經驗，對於未來種種的改進，必然有大助力的！

念既是依於曾習境而起的，是則不論什麼事情，只要是未曾領受過的，決不會生起其念的，所以說「於曾未受體類境中全不起念」。如我們常常講的菩提、涅槃

之類的名詞：在學佛的人聽慣了菩提、涅槃之類，自然會在學佛行人的腦海，經常浮起菩提、涅槃的觀念；設若是個一般的俗人，從來不曾聽過菩提、涅槃之類的名詞，在他腦海中自不會浮起菩提、涅槃的觀念，證知念於曾受境起，於未受境是不起的。

論中說的『體類』境，顯示境有二種，就是體境與類境。親所體證到的叫做體境，如後得智緣漏無漏的心心所等，皆是念家親所體得的，所以叫做體境；不是親所體證到的叫做類境，如後得智不能直接的親證眞如，只是間接的帶相緣如，如是所緣到的如，只是眞如體的類，所以叫做類境。不論是體境、類境，只要是曾所領受過的，就是有念的生起，設若未曾領受過的，那就沒有念生起。這是必然如此的，不容有所變易的！

念必於曾受境起，是則緣於過去，未來能不能緣，還成一個問題。從多分說，念固緣於過去，約特殊說，念亦緣於未來。這話怎講？以未來法與過去境合緣，所以念得緣於未來。念念未來的狀態怎樣？如緣涅槃善法等時，是諸善法在先並未體證過，那還在於未來，但當合緣的時候，涅槃善法等名，剎那剎那的落入過去，如

果緣念時，未來法等與過去涅槃名等合緣，所以說念合緣過未。

不過話說回來，對於「曾所受境」，如能明記不忘，固然有念生起，「設」若「不能明記」，縱是曾所受境，「念亦不」會「生」的。本於這個理由，所以「念」只可以判屬別境，「必」定「非」是「偏行所攝」。

「有說」，是指經部師說。在小乘學派中：三世實有論者，認爲念是大地法之一，等於大乘所說的徧行；可是二世無者，認爲念決不是大地法之一，亦卽不得說爲徧行。順正理論卷十對此有明白說：『然上座言：此念決定非大地法。契經說有失念心故：失謂忘失。又見多於過去境上施設念故，然於彼境卽智行相明記而轉，故無別念』。因爲如此，所以上座師說：吾人沒有心念生起便罷，如有「心」的生「起，必」然是「與念俱」。爲什麼心必與念同時俱起？原因現在有了念的存在，「能爲後時」生起「憶念」的「因」緣。吾人後時對前所曾受境，所以得能憶念不忘，就因當時有念與心俱起的關係，假定當時心起沒有念俱，後時怎麼有所憶念？

「彼」經部上座師這樣的「說」法，是「非」常不合於「理」的。爲什麼？「勿於後時有癡信等前亦有故」，就說它是徧行。要知癡是染性，信是善性，兩者是

敵體相反的，怎麼可以說爲徧行。假若後來生起的染癡善信，是由前念的染癡善信爲因，那念就如染癡善信一樣，並不是徧於諸有而有的，怎麼可說心起必與念俱？順正理論卷十接著說：『此說不然！如前說故。非巧便念名爲失念，如狂亂心名爲失心，或念微劣名爲失念，如迷悶等名失想思。既見多於過去境上施設有念，便於現在所緣境上有念極成，非於現境曾無明記，後於過去有憶念生』。

再說「前」念「心心所」，在取境熏習時，已經留下一種功能在本識中，足爲後時有憶念因，還要今念順生後念做什麼？「或」者憑於「想」心的「勢力」强盛，「足爲後時憶念」之「因」，爲什麼要待今念後念方生？如實的說，有了想像力，後時憶念得生，所以無勞別念。

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。心專注言顯所欲住卽便能住，非唯一境。不爾，見道歷觀諸諦前後境別，應無等持。若不繫心專注境位便無定起，故非徧行。有說：爾時亦有定起，但相微隱，應說誠言。若定能令心等和合同趣一境故是徧行，理亦不然，是觸用故。若謂此定令刹那頃心不易緣故徧行攝，亦不應理，一刹那心自於所緣無易義

故。若言由定心取所緣故徧行攝，彼亦非理，作意令心取所緣故。有說：此定體卽是心，經說爲心學，心一境性故。彼非誠證！依定攝心令心一境說彼言故。根、力、覺支、道支等攝，如念、慧等非卽心故。

什麼叫做「定」？定具有什麼特殊的意義？這是現在所要講的。定之所以爲定，謂「於所觀」的「境」界，「令心專注」在這個境界上，使心安定的「不」外分「散，爲」它的體「性」，而以「智依爲」它的「業」用。八識規矩頌講記中說：『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，北傳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的』。

怎樣得以令心專注？如何會有抉擇智生？「謂」於日用尋常境中，用心予以仔細「觀」察，看看什麼是有功「德」的，什麼是有過失的，什麼是非德非失的「俱非境」，於是三類境「中，由」於「定」力「令心專注」在這些上面，「不」致讓心有所「散」亂，「依斯」無有散亂的定心安住，「便有決」斷和揀「擇」的「智」慧「生」起來，無須再從人們的口角邊，拾取人們的牙慧。是以眞正的抉擇智，決不是從拾取人們的牙慧來，而是從不散亂的定來！過去的大德高僧所以有高度的智慧，可說全從這兒來，我們要想有抉擇智的生起，應當用此法來實行。抉擇智由定生，固然是不錯的，但並不是一切定皆能生智，唯有四法迹中的正定，可以生起抉擇智，這是我們所不可不知的。

所謂「心專注」的這「言」，意「顯」我們的這個一念心，「所欲住」在什麼境界上，「即便能」夠「住」在什麼境界上，其心非常調柔而聽招呼，並不是像枯木死灰那樣的，前後唯緣一境，所以說「非唯一境」。

「不爾」，假定不是這樣，而唯獨指一境，那在「見道」位上用功的行者，「

歷觀諸（四）諦」八忍八智的十六行相時，「前後」諸「境」各各差「別」，並不是獨一無二的境界，既然沒有專注，念轉深轉進，「應」就「無」有平「等持」心的三昧。可是事實不然，見道位上行者，雖是歷觀諸諦，前後境界有別，仍然有其等持，可見所說的專注，決不是獨指一境！

即或縱然唯是一境，假「若」散心別緣而「不繫心專注」於這個「境」上，隨境而緣的轉入轉深，「便」也「無」有「定起」。根據如上所說，定心所只可說爲別境的一種，並「非」屬於「徧行」心所。

「有說」，是指正理師說。依照他們的意思：當「爾」之「時」，雖然沒有繫心專注一境，然而即在亂心等時「亦有定起」。不過這時所起的定「相」，是極爲「微」細幽「隱」的，不是粗心的人所能覺察了知得到。因爲在亂心的時候亦有定起，所以定是徧行心所，並不是我們隨便說的。「應說誠言」，是論主逼迫他，要他說實在話，即是散亂心到底怎麼會有定的？你要老實的坦白的說出來，讓我知道散心等時確實是有定起，不要吞吞吐吐含糊其辭，不然，散心定起是很難令人心服的！

假「若」你們正理師，認爲「定」有一股力量，「能令心」心所「等和合」，共「同趣」向「一境」而緣，所以說定徧一切心，「是」屬「徧行」所攝，在道「理」上是「亦不然」的，爲什麼？因心心所和合而趣一境，「是觸」的作「用」，與定並沒有什麼關係，怎麼可說定是徧行？定實沒有徧於一切心的必要。

設「若謂此定」有股力量，能「令」一「刹那頃」的一念「心」，安住在某個境界上，使心「不易」其「緣」，緣這個境就緣這個境，所以是屬「徧行」所「攝」。你這樣講，「亦」是「不應」於「理」的。爲什麼？因「一刹那心」，在時間上說，是極短暫的，「自」然「於所緣」境，「無」有變「易」的意「義」，爲什麼必要待定然後方無改易？一念於一境所以自然無有改易，因爲同在一刹那中，決不可能緣此而又更緣於彼。當正緣此一境界時就只能緣此一境界，要想另緣一個境界，必須到第二刹那才可做到。正因如此，所以經中或說心如猿猴，或說心如電光，從來沒有住相，怎麼可說爲定？

設「若」說「由定心」，令「取所緣」之境，所以定是「徧行」所「攝」。「

彼」說「亦非」合「理」。爲什麼？因以心心所取所緣的，是作意的作用，不是定的作用，所以說「作意令心取所緣故」。

「有說」，是指經部師說。經部師中有一派說：諸心所法可以說爲實有的，只有受、想、思的三者，最多受兼觸的一分，其餘信等、貪等諸心所法，其體唯是一思，只有定心所，經說爲心，所以論說：「此定體卽是心」。如佛在經中所說三學，定學就常「說爲心學」，還有靜慮支中所說的「心一境性」，當知亦是指定而言。心學也好，心一境性也好，如果離了心是無所有的。

論主破他說：「彼非誠證」。就是經部師的某派這種說法，不足以確實證明定就是心。因爲經中作如是說，是「依定」收「攝」那散放的「心，令心」專注於「一境」，所以經「說彼」心學，或心一境性「言」。此說不過是收攝奔放不已的心，不要讓它不斷的向外奔放，並不就是心，如把攝心的定認爲就是心，那是絕對的錯誤！順正理論卷十一說：『又三摩地體卽心者，想等亦應無別有性，卽心能取名相施設應說爲想，卽心領納違等所緣應說爲受，卽心造作善惡等業應說爲思，是則唯心應無三所。又見諦者於並生疑，故三摩地非心位別』。

同時還要知道的，就是在道品中的五「根」、五「力」、七「覺支」、八聖「道支等」內，皆「攝」有此定。如五根中有定根，五力中有定力，七覺支中有定覺支，八正道中有正定，證知定離開心是有它獨立自體的，絕對不能說定就是心。「如念」心所和「慧」心所「等」一樣，各有各的獨立自體，並「非」念、慧等「即」是「心」。立量說：『定非即心；根力覺支道支等攝故；如念慧等』。念慧等既然各別有性，此定當亦如此，怎可說定即心？

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。於非觀境愚昧心中無簡擇故，非徧行攝。有說：爾時亦有慧起，但相微隱，天愛寧知？對法說爲大地法故。諸部對法展轉相違，汝等如何執爲定量？唯觸等五經說徧行，說十非經，不應固執！然欲等五非觸等故，定非徧行，如信、貪等。

什麼叫做「慧」？慧具有怎樣特殊的意義？這是現在所要講的。慧之所以爲慧，就是它對「於所觀」的「境」界，以「簡擇爲」它的體「性」，以「斷」除「疑」惑「爲」它的「業」用。八識規矩頌講記中說：『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。是指的善淨慧……。有部所說的慧心所與南傳佛教所說的慧，明顯的有著不同：南傳佛教將慧心所解說爲慧根的意義，就將不善煩惱的惡慧，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』。

所「謂」觀察抉擇，就是在對諸法的觀察中，什麼是有功「德」的，什麼是有過「失」的，什麼是非德非失的俱非，於是「境中，由」智「慧」的「推求」簡擇，而「得決定」性的認識，認爲德、失、俱非諸境，確實是如此的。俱舍卷四說：『慧謂於法能有簡擇』。順正理論說：『簡擇所緣邪正等相，說名爲慧』。八識頌講記接著說：『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「於非觀境」的「愚昧心中」，或是無明等惑染正熾盛時，所謂簡擇之慧，決不可能生起，所以說「無簡擇故非徧行攝」。窺基大師說：『邪見者流，癡增上故，卽無簡擇』，正是顯示此義。因在愚昧心中，確是沒有慧的作用的。八識頌講記接著說：『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，予以各自的獨立，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』。

「有說」，是指正理師說。依照他們的意思：不但在觀德、失、俱非境中，有簡擇的決定慧生起，就是在非觀境的愚昧心中，同樣是有簡擇慧的現前，所以說「爾時亦有慧起」。那時既然有慧現起，爲什麼爲一般人所不知？正理師回答說：一般人所以不知有慧現起，不足以顯示那時沒有慧，「但」因慧的「相」貌，極爲「微」細幽「隱」，難爲一般人之所察覺而已！

論主再責問說：一般人不知道有慧，你這個爲天之所憐愛的人，怎會知道爾時有慧現起？所以說「天愛寧知」。爲天所愛的人回答說：「對法說爲大地法故」。像小乘所有的發智、六足諸論，總皆名爲對法。且引順正理論卷十說：『慧別有體，諸經說故，心了境時，必有簡擇，用微劣者便不覺知，故慧定應是大地法』。俱舍論頌亦說：『受、想、思、觸、欲、慧、念與作意、勝解、三摩地，徧於一切心』。同樣認這十者，皆是大地法的。

論主再責難說：「諸部對法」本身，「展轉」互相「相違」，沒有一個定準，

亦非佛陀所說，不可執爲一定之格，「汝等如何執」著對法所說以「爲定量」？如俱舍論說愚癡、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉擧六者爲大煩惱地法，欲等觸等以地相較，因爲俱徧諸地的，當然亦得名大地法，但若以欲等與觸等相較，那就不可相提並論，怎麼可說欲等爲大地法？亦卽怎麼可說爲徧行？且所謂徧行是通四一切的，別境止通二一切，如何相比？況「唯觸」、作意、受、想、思「等五」法，「經」中「說」爲「徧行」，至於「說十」徧行，那並「非」是「經」中所說的。經中沒有這樣說，你們硬要這樣說，那就違背契經，怎麼可以？所以「不應固執」欲等五法爲徧行。爲什麼不可這樣固執？「然」應當知：「欲等五」法「非」是「觸等」五法，所以決「定非」是「徧行，如」善法的「信」等，煩惱的「貪等」。

有人引經說：正法念處經卷十七具列十大地法，涅槃經卷二十七說下地十大地中數定，這都是契經中明白的說有十大地法，怎麼可說違背契經？經中既說有十大地，我們就得遵循佛說。現在告訴他：正法念處經中確實列有十大地法，但這是正量部的意思，不是眞正的佛說；涅槃經中說有十大地中數定，我亦不否認，但那是

隨彼轉，不是佛說的眞實理：這都不是我們現在所依的聖教，你以這作爲教證，還是不能成立欲等五法爲徧行的。

子二　廣辨現起

有義：此五定互相資，隨一起時必有餘四。不定，瑜伽說此四一切中無後二故。又說此五緣四境生，所緣能緣非定俱故。或應說此五或時起一：謂於所樂唯起希望，或於決定唯起印解，或於曾習唯起憶念，或於所觀唯起專注，謂愚昧類爲止散心，雖專注所緣而不能簡擇，世共知彼有定無慧，故說等持緣所觀境，或依多分故說是言，如戲忘天專注一境起貪瞋等有定無慧，諸如是等其類實繁，或於所觀唯起簡擇，謂不專注馳散推求。

前已詳細的個別解說五別境心所，現在再來廣辨此五心所的是否俱起。論究這問題，有兩家不同的說法。

「有義」，是指第一家的說義。依照此家的意思：「此」欲等「五」心所，彼此決「定」是「互相資」助的，就是五個心所之中，任「隨一」個心所生「起時，必」然「有」其「餘」的「四」個心所與之俱起。唯有如此互相資助，方有它的作

用活動，假定有個心所不起，其餘四個心所皆不得起。相傳這是安慧論師義，印度一般學者都認爲此說不對而予以痛責！論中明說四境能生欲等，此五怎麼定可俱生？基師述記說：『又若有境非曾所受，但聞此勝名卽生希欲，如何有念？不專注故，如何有定？不印是非，亦無勝解，故必不俱』。所以說五並生，在道理上講，不論怎麼樣，都是說不過去的！

「有義」，是指另一師的說義。依照此師的意思，欲等五別境心所，或俱或不俱，是「不」一「定」的。爲什麼？因在「瑜伽」論第三卷曾「說此」五個心所，在一切性、一切地、一切時、一切俱的「四一切中，無」有「後」面的一切時、一切俱的「二」一切，所以知道不一定俱有。如該論說：『幾依一切處心，生一切地、非一切時、非一切俱耶？答：亦五，謂欲等慧爲後邊』。既然它們之間不是同時的，當然沒有俱起的意義。

有人這樣問道：欲等的行相不俱增，說它們不俱起，固然沒有話說，但五者的自體是俱有的，爲什麼不說它們相俱？論主回答他道：「又」如瑜伽論五十五「說：此」欲等「五」法，是「緣四境」而「生」的，所以「所緣、能緣非定俱」起。

所謂緣四境生，就是欲緣所樂境而得生起，勝解緣決定境而得生起，念緣曾習境而得生起，定、慧緣所觀境而得生起。所緣的境界不同，能緣的心識隨所緣境轉，彼此怎麼可以同時俱起？

照這樣說來，此義究如何？「應說此欲等「五」所，緣四境而生起活動時：「或時」唯「起一」個心所，「謂於所樂的境上，「唯起希望」的欲心所；「或」時「於決定」境上，「唯起印解」的勝解心所；「或」時「於曾習」的境上，「唯起憶念」不忘的念心所；「或」時「於所觀」的境上，「唯起專注」不散的定心所。

在此有人問道：所觀的境界，明明是勝解、定、慧同起皆緣的，爲什麼獨言唯起專注的定？論主回答說：原因有些「愚昧類」的行者，「爲」了「止」息向外馳「散」的「心，雖專注」繫念於「所緣」一境，「而」並「不能」對之有所「簡擇」，不能分別是非得失，以是「世」間的一般人們「共知彼」但「有定無慧」。

愚昧心中既然無所簡擇，此境又爲什麼叫做所觀？原因「彼」諸行者，在「加行位」上時，亦曾「少有聞思」，就是曾經聽過善知識的教言，思惟過所曾聽過的

義理，以此聞思慧力便能緣境，是「故說等持」所「緣」境，亦叫做「所觀境」。這樣名爲所觀，又有什麼不可？基師述記作這樣說：『此愚昧者於攝斂心加行位中有少聞思，或依師傳聞說斂心眉間之語，或獨尋經論見斂心之語，少有簡擇。然斂心時但住所緣繫心眉間，不能簡擇此定所緣之境。從前加行位，說名所觀境』。

「或依多分故說是言」，是第二種的解釋，謂此所觀境，除有少分是有定無慧的，但多分行者是定慧俱起的，所以說定境名爲所觀。例「如」欲界「戲忘天」的天人，終日只是一味的專心致力於遊戲玩樂，甚至到達亡命的程度，根本談不上還有什麼正念現前，所以有時或「起貪」心，有時或起「瞋等」。像這樣的唯有專注而無簡擇，出於愚癡的多，當然「有定無慧」。「諸如是等」的有定無慧，「其類」可說是很多的，多得眞是舉不勝舉，所以說「實繁」。如是愚癡闇昧者流，都是唯定而無有慧，所以於所觀起一定。

「或」有掉舉多的行者，「於所觀」的境上，「唯起簡擇」而「不」能令心「專注」，終日「馳散」其心，「推求」諸法法相，或復分別事理，以致有慧無定，這亦是世人之所共同承認的。

或時起二：謂於所樂、決定境中起欲、勝解；或於所樂、曾習境中起欲及念；如是乃至於所觀境起定及慧，合有十二。或時起三：謂於所樂、決定、曾習起欲、解、念；如是乃至於曾、所觀起念、定、慧，合有十三。或時起四：謂於所樂、決定、曾習、所觀境中起後四種，合有五四。或時起五：謂於所樂、決定、曾習、所觀境中具起五種。如是於四起欲等五，總別合有三十一句。或有心位五皆不起，如非四境率爾墮心及藏識俱。此類非一。

五別境的生起，或時唯一，已經說過，現在續說起二起三等。「或時起二」，是說對境一次，生起兩個心所，合十次所起的心所，共計有十個二。今論文中，只舉前兩個二及後一個二，超略中間的七個二。現在按其次第說明如下。一、「謂於所樂、決定境中」，生「起欲」及「勝解」的兩個心所。二、「或於所樂」及「曾習境中」，生「起欲及念」的兩個心所。三、謂於所樂及所觀境中，生起欲及定的兩個心所。四、謂於所樂及所觀境中，生起欲及慧的兩個心所。五、謂於決定及曾習境中，生起勝解及念的兩個心所。六、謂於決定及所觀境中，生起勝解及定的兩個心所。七、謂於決定及所觀境中，生起勝解及慧的兩個心所。八、謂於曾習及所

觀境中，生起念及定的兩個心所。九、謂於曾習及所觀境中，生起念及慧的兩個心所。十、「如是乃至於所觀境」中，生「起定及慧」的兩個心所。像這樣的總「合」以前共「有十」個「二」數。論中乃至兩字，就是超略中間的七個二數。

「或時起三」，是說對境一次，生起三個心所，合十次所起的心所，共計有十個三。今論文中，只舉前一個三及後一個三，超略中間的八個三。現在按其次第說明如下。一、「謂於所樂、決定、曾習」境中，生「起欲、勝解、念」的三個心所。二、謂於所樂、決定、所觀境中，生起欲、勝解、定的三個心所。三、謂於所樂、決定、所觀境中，生起欲、勝解、慧的三個心所。四、謂於所樂、曾習、所觀境中，生起欲、念、定的三個心所。五、謂於所樂、曾習、所觀境中，生起欲、念、慧的三個心所。六、謂於所樂、所觀境中，生起欲、定、慧的三個心所。七、謂於決定、曾習、所觀境中，生起勝解、念、定的三個心所。八、謂於決定、曾習、所觀境中，生起勝解、念、慧的三個心所。九、謂於決定、所觀境中，生起勝解、定、慧的三個心所。十、「如是乃至於曾」習、「所觀」境中，生「起念、定、慧」的三個心所。像這樣的總「合」以前共「有十」個「三」數。論中乃至兩字，就是

超略中間的八個三數。

「或時起四」，是說對境一次，生起心所，合五次所起的心所，共計有五個四。今論文中，只舉前一個四及後一個四，超略中間的三個四。現在按其次第說明如下：一、「謂於所樂、決定、曾習、所觀境中」，生「起」欲、勝解、念、定的「前四種」的心所。二、謂於所樂、決定、曾習、所觀境中，生起欲、勝解、念、慧的四個心所。三、謂於所樂、決定、所觀境中，生起欲、勝解、定、慧的四個心所。四、謂於所樂、曾習、所觀境中，生起欲、念、定、慧的四個心所。五、「如是乃至於」決「定、曾習、所觀境中」，生「起後」面的勝解、念、定、慧的「四種」心所。像這樣的總「合」以前共「有五」個「四」數。論中乃至兩字，就是超略中間的三個四數。

「或時起五」，是說對境一次，五個心所並起。「謂於所樂、決定、曾習、所觀」四「境中」，同時「具起」欲、勝解、念、定、慧的「五種」心所。有人問道：心心所法同一所緣，如何此五心所緣四種境別，認爲它可以同時俱起？簡單答說：事實境體只是一個，但望能緣別義分爲四種。如緣一個色法，對它有所希求，就

是所樂的欲，對它有所決定，就是所生勝解，對它有所定注慧擇，就是所觀定慧。

「如是於四」種境，生「起欲等五」所，「總別合有三十一句」。這話怎講？就是綜合上面所說：一次生起一個心所的有五次；一次生起兩個心所的有十次；一次生起三個心所的有十次；一次生起四個心所的有五次；一次生起五個心所的有一次。所謂總別：『起一至四名之爲別，合起五種說名爲總』。如是總別合計，共有三十一次。

如是五別境心所，不說在無心位不會生起，即「或」在「有心位」，此「五」心所亦「皆不起」的。「如非」所樂、決定、曾習、所觀的「四境」現前，而是於散疑等「率爾墮心所」起的六識，都是沒有這五別境的生起。「及與藏識」相應「俱」起的心所，同樣是沒有欲等五所的。像「此類」的說法「非一」，而是很多很多，其例舉不勝舉。

子四　分屬諸門

第七八識此別境五隨位有無，如前已說。第六意識諸位容俱，依轉未轉皆不遮故。有

義：五識此五皆無，緣已得境無希望故，不能審決無印持故，恆取新境無追憶故，自性散動無專注故，不能推度無簡擇故。有義：五識容有此五，雖無於境增上希望，而有微劣樂境義故，於境雖無增上審決，而有微劣印境義故，雖無明記曾習境體，而有微劣念境類故，雖不作意繫念一境，而有微劣專注義故，遮等引故說性散動，非遮等持故容有定，雖於所緣不能推度，而有微劣簡擇義故。由此聖教說眼耳通是眼耳識相應智性，餘三準此有慧無失。未自在位此五或無，得自在時此五定有：樂觀諸境欲無減故，印境勝解常無減故，憶習曾受念無減故，又佛五識緣三世故，如來無有不定心故，五識皆有作事智故。

五別境的意義，雖已各別的解說，但還有其他的意思，在前尚未顯示出來，現在再以諸門分別。首先所要討論的：五別境在諸心識中，究與那些心識相應？關於這個，分別說明：「第七」識第「八識」，「此別境五」的是否俱有，是「隨」其「位」次而「有無」的。這「如前」面「已」經「說」過。現在再略說的：第八識在有漏位上，五別境是決定無有的，第七識在有漏位上，唯有一慧與之相應；可是到了無漏位上，七八二識皆有五別境的相應。至於「第六意識」，不論是在有漏或

無漏的「諸位」中，皆「容俱」有五別境的相應，因爲「依轉未轉皆不遮」的。如果說有不同：就是在未轉依的因位當中，或五別境心所俱起，或是五者各各別生；若是到了已轉依的果位當中，那就一向都是五者俱生。至於前五識，有二師說法不同：

「有義」，是指第一師的說義。依照此師的意思，「五識此五皆無」，換句話說，五別境皆不與五識相應。什麼道理？當知五識的緣境，是「緣」現在的已得法任運而緣，並不是緣未得法而有所希求，「無希望故」，所以沒有欲心所相應。五識的緣境是任運而緣，「不能」對境有所「審決」，因爲「無印持故」，所以沒有勝解心所相應。五識「恆取」現在「新」鮮的「境」界，不是緣於過去的舊境而生，根本「無」有什麼「追憶」，所以沒有念心所相應。五識的「自性」是「散動」的，對於某個境界，不能有所專注，因爲「無專注故」，所以沒有定心所相應。五識的自性散亂，對法第一末說：『散亂者，謂貪瞋癡分心流散爲體。此復六種：謂自性散亂、內散亂、外散亂、相散亂、粗重散亂、作意散亂。自性散亂者謂五識身，由彼自性於內靜定無功無能故』。五識只有自性分別，不能有所推求度量。由於

「不能推度無」所「簡擇」，所以沒有慧心所相應。五識在因果位中，特別是在最高的佛果位上，如眞沒有別境中慧，是則天眼天耳二通又怎樣解？不錯，佛果位上是有如此二通的，但這是意識所相應的慧，不是前五識所相應的慧，五識根本沒有慧心所相應的，試問何來的慧？瑜伽六十九說：『云何天耳？云何天耳智？云何天耳智作證？謂若修果耳所攝清淨色，是名天耳；與依耳識相應智名天耳智，此智作證如前應知』。是則耳識豈不是有相應智？怎麼可說五識無相應慧？據此師的解說：瑜伽論的這個說明，是依眼耳二識俱時意識相應智說，並不是五識中眞有慧心所相應。但是站在第二師的立場說：即彼二識爲所依，智爲能依，所以認爲這是五識相應的慧，不是意識相應的慧。

「有義」，是指第二師的說義。依照此師的意思，前「五識」是「容有此五」別境與之相應的。最大的理由：『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』。

現在本論這樣說明有五別境：五識有著增上希望未來境的時候，由於意識增上希望的力量強，不容五識有生起希望等，固然可說五識沒有五別境。五識「雖」「於」未來「境」，沒有「增上」「希望」，然「而」亦「有微劣樂境」的意「義」，然「而有」它「微劣印境」的意「義」，所以容有勝解心所的相應；五識「雖無明記曾習」的「境體」，然「而有」它「微劣」的「念境類」，所以容有念心所相應；五識「雖不作意」的「繫念」於「一境」，然「而有」它「微劣」的「專注義」。雜集論中雖「遮」五識沒有作意專注的「等引」定，而「說」其「性」的「散動」，但並「非遮」通於散位的「等持」定，所以「容有定」心所相應。五識「雖於所緣不能」有所「推度」，然「而有」它「微劣」的「簡擇義」，所以容有慧心所相應。「由」於如「此」，所以瑜伽大論「聖教」六十九「說：眼耳二通是眼耳二「識」的「相應智性」。眼耳二識既有簡擇的慧，其「餘」鼻舌身「三」識，「準」於「此」說，說它「有慧」當然是「無」過「失」的。

有人問道：眼有天眼通，耳有天耳通，說它們有慧，自還沒有什麼問題，鼻舌

身三識既沒有它們的神通，怎麼可以亦說它們有慧？當知眼耳二識的取境，是取的不至境，亦卽是離中知的，若見若聞要有所距離，方能取到所要取的境界，所以聖教中說它們有通；至於鼻舌身三識的取境，是取的至境，亦卽是合中知的，若嚐若覺要沒有距離，根境密切的接觸，方能取到所要取的境界，所以聖教中沒有說到它們的神通，雖說沒有通，但與境相合既然有知，那就不妨說它有慧。五識所有的慧，說它是生得慧固可，說它是加行慧亦可。

在尙「未」得到「自在」轉依的有漏因「位」之上，「此五」別境在五識中，或者說它是有，「或」者說它是「無」，那是沒有一定的，如果比較起來，沒有的時候多，有的時候少；但在「得」到「自在」轉依的無漏果位上「時」，「此五」別境在五識中，是就決「定」是「有」。因爲到了自在聖位的五識：對於所「樂觀」的「諸境」，不但不是無所希求，而是「欲無」所「減」的；對於所「印」持的「境」界，不但不是無所審決的，而是「勝解常無減」的；對於所「憶習曾受」的境界，不但不是無所追憶，而是「念無」所「減」的；「又佛」所有的「五識」，是能「緣」於過去、現在、未來的「三世」的，「如來」在坐臥經行中，「無有不

定心」的，所以證知是有定的；「五識皆有」成所「作事智」的，所以證知是有慧的。大乘莊嚴論卷三說：『八、七、六、五識次第轉得故者：轉第八識得鏡智，轉第七識得平等智，轉六識得觀智，轉前五識得作事智。是義應知』。同時還要知道的，就是佛果位上五識相應的別境心所，是最極增上的明利，不像世間一般人那樣微劣，因而佛果位上有五別境，是就更加不成問題。

此別境五何受相應？有義：欲三除憂苦受，以彼二境非所樂故。餘四通四，唯除苦受，以審決等五識無故。有義：一切五受相應，論說憂根於無上法思慕愁慼求欲證故，純受苦處希求解脫，意有苦根前已說故，論說貪愛憂苦相應，此貪愛俱必有欲故，苦根既有意識相應，審決等四苦俱何咎？又五識俱亦有微細印境等四，義如前說。由斯欲等五受相應。

五別境的諸位有無，上面已經說明過了；現在續講這五別境，與諸受的相應如何。「此別境五何受相應」？是問別境五與五受的關係怎樣。關於這問題，在學者之間，有兩派的說法不同，按其次第分別如下：

「有義」，是第一師的說義。依照此師的意思：五者中的「欲」心所，與喜、

樂、捨的「三」受相應，「除」去「憂、苦」的二「受」。爲什麼？「以彼」憂、苦「二」受的「境」，不是人們「所」好「樂」的。因這二境是逼迫法，由於受到强有力的逼迫，才會使人感受到痛苦，可是欲所緣的是自己所樂意的，不是樂意的對象，那是無所希求的，所以不與憂、苦二受相應。至其「餘」的勝解、念、定、慧的「四」個心所，則「通」於憂、喜、樂、捨的「四」受相應，於五受中「唯除苦受」不與相應。爲什麼不與苦受相應？「以審決」、明記、專注、簡擇的作用，爲「五識」活動所沒有，而五識是苦受所攝的，五識既不與勝解等四心所相應，苦受當亦不與五識相應。

「有義」，是指第二師的說義。依照此師的意思：別境「一切」皆與「五受相應」。說與樂、喜、捨相應，這是沒有問題的，亦沒什麼諍論的；說與憂、苦相應，是就不免成爲問題。怎麼會與憂受相應？此師答道：「論說憂根於無上法思慕愁感求欲證故」。論說，是指瑜伽論及對法論。瑜伽五十七說：『憂云何？謂於無上心生思慕』。對法卷第十說：『憂根者，謂加行道時，順抉擇分後，於上解脫希求欲證，愁感所攝』。這豈不是證明善法欲與憂俱？怎麼可說沒有憂受相應？怎麼會

與苦受相應？如在地獄全鬼畜少分的「純受苦」的地方，感到苦痛的逼迫難以忍受，自然而然的「希求解脫」那樣的痛苦，希望不再受那樣的痛苦逼迫，這豈不是證明要求脫苦欲與憂俱？怎麼可說沒有苦受相應？總說一句，厭苦欣樂皆屬於欲，所以欲與憂、苦二受相應，不同意前師所說欲無憂、苦二受。「意有苦根」，在「前已」經「說」過，是不同意前師所說勝解等四沒有苦受相應。

「論說貪愛憂、苦相應」，是引論說證明。此中論說，主要是指瑜伽論。如該論五九說：『我今當說：貪於一時樂、喜相應，或於一時憂、苦相應，或於一時捨受相應……由是因緣：貪於一時憂、苦相應，與此相違喜、樂相應，若於不苦不樂位而生味著，當知此貪捨根相應』。貪必愛好希求自己所樂意的境界，所以知道必有欲俱，欲求自己所要得的東西，不是那麼容易垂手而得的，而是要經過不斷的追求，在追求的過程中，既憂愁恐怕不能得到，亦感受相當的痛苦，所以證知欲有憂、苦相應。還有，「苦根既」然「有意識」與之「相應」，那其餘的與意識相應的「審決」的勝解，憶習的念，專注的定，簡擇的慧「四」者，與「苦」相應「俱」有，試問有「何」過「咎」？

不但意識相應的是如此，就是「五識」相應「俱」有的，當知同樣「亦有」極爲「微細」的「印」持「境」的勝解，曾習境的念，所觀境的定、慧「等四」，自也沒有問題。關於這個意「義」，「如前」已經「說」過。「由」於如「斯」，所以「欲等」五別境，皆與「五受相應」。**此五復依性、界、學等，諸門分別，如理應思。**

上來依於論文逐難分別五別境與各方的關係；可是「此五」別境心所，「復」還可以「依」於三「性」、三「界」、三「學」、三斷、漏無漏、報非報「等諸門分別」，「如理應」善「思」惟，不難可以了知。三性，是指善、惡、無記；三界，是指欲、色、無色界；三學，是指有學、無學、非有學非無學；三斷，是指見所斷、修所斷、非二斷；漏無漏，是指有漏、無漏；報非報，是指果報、非果報。諸如是類，如理應思，當知其義。

卷六

辛二　善位

壬一　結前標問

已說徧行、別境二位；善位心所其相云何？

上來「已」經「說」了五「徧行」、五「別境」的「二位」十個心所法，現在繼續所要講的是十一個善心所法。「善」但此德行的表現，還是由於內在的心善，假爲解說。一般說來，善是道德的行爲，使沒有內在的善心，外在的德行則無以表現。作爲德行表現的，就是現在所講的諸善心所。八識規矩頌講記中說：「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，能聚積一切功德，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，其活動的空間是廣泛的』。原來，吾人在這世間，不論做什麼事，都非

僅是理想，或是一種心願，而是要經過切實的履踐，始能知道你所行的是不是善。因此，是諸十一善心所，在促進吾人向上向善，確有它的極重要性，吾人不能予以忽視！

壬二　舉頌總答

頌曰：善謂信、慚、愧、無貪等三根、勤、安、不放逸、行捨及不害。

上問諸善心所的行相怎樣，現在舉「頌」加以答復「曰」：講到善心所，在唯識學上，說有十一種，就是「信、慚、愧、無貪等三根、勤、安、不放逸、行捨及不害」。在此所要問的：如是十一善法，是論師們自己的施爲？還是依於如來經說？講到這論題，可作這樣說：諸善心所本是佛在經中說的，後來論師們對它只是加以引釋而已。顯揚聖教論引經證說：『如契經說：於如來所起堅固信，慚於所慚，愧於所愧，無貪、瞋、癡三種，善根起精進，住有勢勤等，適悅於意身及心安，所有無量善法生起一切皆依不放逸相，又除貪憂心依止捨，由不害故知彼聰敏』。本此可知諸善心所是佛說的，不是論師們的擅自施爲，因而我們對此諸善心所應特別重視，並促使它們時刻在內心中活躍起來，不要讓不善心所鑽入心中發生反動活動

。能夠如此保持善心所的活躍，那我們的一切行爲，自然合乎道德的軌律，不致做出罪惡的事來！

關於諸善心所的次第，本論與百法等論略有不同：百法等論將勤說在信後，因爲『信爲欲依，欲爲勤依』，是約因依以辨次第，所以信後說勤；本論將勤說在三善根後，因爲依無貪等三善根及精進立行捨及不放逸，依無瞋善根立不害，是約立依以辨次第，所以三善根後說勤。彼此用意不同，因而次第有別。

壬三　解釋頌意

癸一　正釋心所

子一　釋善得名

論曰：唯善心俱名善心所，謂信、慚等定有十一。

「論曰」以下，顯示以長行解釋頌意，首先說明善之所以唯有十一的定數。具有怎樣的資格，方可名爲善心所？「唯善心俱名善心所」。假定不與善心相應的，那就不得名爲善心所。如是善心相應的善心所，其數究竟有多少？論「謂信、慚等定有十一」。既不可以少一個，亦不可以多一個。爲什麼定作如是說？這是針對小

乘學派立論不同而說的。如有部法救論師的雜心論，取折衷說的世親論師的俱舍論等，皆說善心所只有十種，除去唯識所說的無癡心所。他們認爲無癡是以慧爲自性的，不能說它是自性善，所以不得列爲善心所之一。可是到了正理論師，更加欣厭兩個進去，說有十二善心所，雖然同樣沒有無癡心所，但仍較唯識多了一個。還有正量部的學者，在唯識所說的十一善心所外，更加欣厭說爲十三善心所。諸如此類的或多或少，都不是唯識所能同意的，所以堅定的說善心所唯是十一，絕對不可於中或增或減。

當知善之所以爲善，大小乘的看法不同：依大乘唯識說：『唯善心俱名善心所』，不是偏於善心名善心所。如輕安，善當然是善的，但不偏於善心，如以偏善心名善，那輕安就不夠資格叫善，因爲欲界是沒有輕安的。依小乘學者說：善之所以爲善，約偏諸善心說。如俱舍頌說：『信及不放逸、輕安、捨、慚、愧、二根（無貪、無瞋）及不害，勤唯偏善心』。俱舍光記卷四解釋說：『今依此論，一義廢立十善地法十，謂唯偏善心。大地法十雖偏善心，而非唯善心，餘心所法非唯善心，亦非偏善心，故皆不名十善地法』。本論說的唯善心俱，不但破於有部異執，同時

亦破經部異執，因爲他們認爲信及精進是通三性的。如成實論信品中說：『信通三性，精進亦爾』。如果通於三性，怎夠資格稱善？所以唯善心俱，方得名善心所。

子二　別出善體

丑一　信

云何爲信？於實、德、能深忍樂欲心淨爲性，對治不信樂善爲業。然信差別略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中深信忍故；二、信有德，謂於三寶眞淨德中深信樂故；三、信有能，謂於一切世出世善深信有力能得能成起希望故。由斯對治不信彼心，愛樂證修世出世善。

在十一善心所中，現在先講信心所。信在人生的歷程中，是個極爲重要的德行，不論你有沒有宗教信仰，而信總是爲你做人所不可缺的，特別是在這個動亂時代，以及思想紛歧複雜的現社會裏，如你沒有堅定不移的純潔信心，那是很難不隨紛歧思想之所搖擺的。吾人有了自信固然是很好的，但站在宗教立場說，像我們做個佛教徒，還要以業、果、三寶、四諦爲所信仰的對象，唯有具有如是信仰，方不致於爲世間的不正當的思想理論之所蠱惑！

這末說來，是則「云何爲信」？是首要知道的唯一課題。講到信的自體，本論說爲「於實、德、能深忍樂欲心淨爲性」；講到信的業用，本論說爲「對治不信樂善爲業」。實、德、能三者是所信的境體，不是信的別相，有人將之說爲信的別相，顯然是不合論意的。關於此所信的境體，下面會要一一的解說，現在姑且不談。信最主要的，是以『心淨爲性，卽內心的純潔，不預存一些主觀與私見，唯是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，才能對於覺者、眞理，奉行眞理的大衆，能虛心容受』。唯有具此純潔的淨心，其信才能算是正信，才能顯示信體的不混濁，才能發生信之所以爲信的力量，才能眞正顯示出信心的不可動搖，才能以此心淨爲性的信心，能夠淨化其他心心所亦成爲清淨的，才不致於使自己走上迷信的歧途！所以心淨爲性的信，不特表現了自己具有了眞性，同時亦必對三寶有了眞切的信仰，確信三寶有股不可思議的感應力，從而以此增進自己的清淨德行！

所謂深忍樂欲，如下分別解說：於實有深信忍，於德有深信樂，於能有深信欲。以此就可顯示出一股眞信力。要看一個人的信，是眞信還是假信，可從深忍樂欲的相狀看出來。具有深忍樂欲的可說是眞信，不具深忍樂欲的就說不上是眞信，這

是非常重要的一點！

實、德、能三爲信的依處，依此三法方能生起信心。深忍樂欲是信的因果，即以深忍爲信的因，樂欲爲信的果。心淨爲性，正是顯的信之自體。對治不信樂善爲業，是明信的業用。講到信的業用，顯揚論說有五種，如該論第一說：『斷不信障爲業，能得菩提資糧圓滿爲業，利益自他爲業，能趣善道爲業，增長淨信爲業。如經說：於如來所起堅固信』。當知顯揚論說的五業，最初的斷不信障爲業，就是本論說的對治不信爲業；其後的四種業，就是本論說的樂善爲業，因爲樂行於善，後四種業方起。信心如果具此五業，當知其餘論中所說的堅固信，因要有堅固信，方能成辦如上所說的五業。是以吾人不但要有純潔的信心，而且還要有堅固不動搖的信心。

「然信差別略有三種」以下，是解信的所依，亦卽詳細說明上面所標的實、德、能三者，好讓我們對它有個正確的認識。現在按其次第，分別解說如下：

「一、信實有」者，是說對「於」一切「諸法」的「實事」實「理」正因正果當「中」，能夠「深信忍」可於心，認爲確實是這樣的，從今以後，再也不爲謬事

謬理邪因邪果之所引轉。當知這裏所說的法中，有的如實知道它是有，無的如實知道它是無，眞實不虛的沒有一點謬誤，是謂信實。又如正因果，是一種軌律，眞是所謂有如是因必有如是果，因果絲毫不會錯亂的，既不會有因而無果，亦不會有果而無因，總是前因後果的因果相成。對於因果能夠這樣的深信不疑，是謂信實。論中似乎沒有說到因果，可是古師曾說：『言實事者，因果體事如四諦事；言實理者，四諦眞理卽因果理』。可見事理就是說的因果。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：『此中信者，令心澄淨。有說：於諦、寶、業、果中現前忍許，故名爲信』。光記對這解釋說：『有說：此信於四諦、三寶、善惡業、異熟果中現前忍許，故名爲信』。

「二、信有德」者，就是對「於三寶」的「眞淨」功「德中，深信」好「樂」，不爲數論所說的三德及勝論所說的十四德之所惑亂。三寶，是佛弟子所歸敬的對象，在一切宗教的教主、教理、教徒中，三寶是最圓滿，最清淨的。佛世時的化相，佛滅後的住持三寶，是佛教在世間的具體形相，我們以此爲歸依的對象，目

的不過依此而進一步的歸向於眞實的三寶。所謂眞實的三寶，是指三寶的眞實功德。『眞實的三寶，是無漏的，是不與煩惱雜染相應的，也不爲煩惱雜染緣起的。又是性清淨的：無漏的有爲功德，稱爲清淨；無爲功德，不但是離垢清淨，在雜染中，也還是本性清淨的』。如是無漏而性淨的三寶眞淨功德，我們必須對之深信好樂，因爲這是我們眞正的究竟的歸依處，如不對之深信好樂，怎得歸敬的功德？對法抄二說：『若德若非德令心清淨皆有信生，不唯有德始方有信。不爾，若信外道無德，信應不起。唯識說此深信樂故，亦擧欲果顯信自性，今以信體於德境生故言清淨』。

「三、信有能」者，就是對「於一切世」間的有漏善法，一切「出世」間的無漏「善」法，「深」深的堅定的相「信」，凡肯於此「有」所用「力」，不論是自是他，必皆「能」有所「得」，亦必「能」有所「成」。因爲有著這樣深刻的信心，所以對之生「起」高度的「希望」心，要求對之必得必成。這是約人說必得必成，另外有約法說必得必成，就是信諸世出世間的一切善法，或是能得能成有爲無爲，世出世果，或是能得涅槃能成大覺。正因善法有著這樣的能得能成，所以對之生

起希望而精進不懈的修習。依對法論說，約人能得能成是爲正義，因爲論中只說我有力能得能成，並未說到法怎樣；依有義說，約法能得能成亦不違理，因爲是諸善法確能得果成正覺的。

論中說的忍、樂、欲三，如次配合實、德、能三，對法論第一有這樣說：『謂於實有體起忍可行信，於實有德起清淨行信，於實有能起希望行信』。對法抄二解釋說：『此別屬前三境三相：有體寬偏，說生忍可；有德可尊，但言清淨；有能可獲，故說希望。理實三境可更相生，行微劣故從勝用說。不爾！境同行應不偏，然此清淨卽是信體，偏言於德起，據實通三境，唯我有德起信樂故』。實際說來，忍、樂、欲三通於實、德、能的，現在單從勝用而說，所以如次配合三者。

從上所說三種差別的信心，「由斯」可知所謂堅定不移的信心力量，正能「對治不信」的無所不疑。同時由於有了「彼」信「心」的存在，就能「愛樂」怎樣的「修」習「世」間的有爲善，怎樣去「證」得「出世」間的無爲「善」。當知這就是信所具有的最大業用。因爲如果沒有誠摯的信心，絕對不會去修世間的諸善，亦絕對不會去求證出世間的無爲善。華嚴經說：『信爲道源功德母，長養一切諸善根

』，亦卽顯示出信的重要性。所謂信爲道源，是說信爲道的大本；所謂信爲功德母，是說諸有世出世間的功德，無不是由信之所出生的，因爲沒有信心，決不會向上向善，怎麼會有功德出生？所謂長養諸善根，是說一切善根，皆由信心之所長養起來的。

忍謂勝解此卽信因，樂欲謂欲卽是信果，確陳此信自相是何。豈不適言心淨爲性？此猶未了彼心淨言，若淨卽心應非心所，若令心淨慚等何別？心俱淨法爲難亦然！此性澄清能淨心等，以心勝故立心淨名，如水清珠能清濁水。慚等雖善非淨爲相，此淨爲相無濫彼失！又諸染法各別有相，唯有不信自相渾濁，復能渾濁餘心心所，如極穢物自穢穢他，信正翻彼故淨爲相。

前說『於實、德、能深忍、樂、欲心淨爲相』名之爲信，現在特再對這加以解說。要看一個人的眞的起信還是假的起信，是可從那信的相狀看出來的，不容稍有所假藉的，那就是由忍、樂、欲的三者表示出眞正的信的力量。

深「忍」是就所「謂勝解」，亦卽所謂忍可的意思，卽對諸法的實事實理，作極深刻的信忍，認爲諸法的事理，的確就是這樣的，不會對之有任何絲毫的懷疑。

當知「此」勝解的深忍，就是生「信」的「因」，假定沒有這個勝解的深忍，怎麼會生起眞切的信心？又怎麼會發生信的無比的力量？所以深忍是極爲重要的。

「樂欲謂欲卽是信果」，此說樂欲心所，亦卽信所產生的結果，因爲有了眞切的信心，才會產生高度的希望，是以希望爲信的果。如分開說：深樂是極深刻的好樂，因對諸法事理信得眞，對之乃生起强烈的好樂，不論在任何艱難的困苦下，都能不以艱困爲艱困，總是向著所信的事理邁進，決不會懈怠的退墮下來，是爲深樂。深欲是極深刻的希望，使人永遠生活在願欲希望，給人一種永不失望的光輝前景，從而發生一種極大的力量，深信自己有股力量可以做成自己所要做的事情，深信世出世間的一切善法，無不在熱烈的願望中得到完成！

信爲向上向善向光明的根本源泉，所以做人不應失去自信，如果失去堅强的自信，那就等於失去了一切，人生的前途也就無所爲，做人還有什麼意義？所以做人應該保持高度的自信，確信自己是可成就諸善功德的！但欲高度自信的保持，就當注意信忍、信樂、信欲三者的互依互成，對此三者如缺少了任何一種，是就不能圓成眞自信力！

深忍、樂、欲是信的因果，我們已經知道，但是信的自相究竟又是什麼，還得爲我們確實的指陳出來，讓我們切實認識信之所以爲信，所以說「確陳此信自相是何」。論主解答說：「豈不適言心淨爲性」？心淨就是信的體性，這在前面剛剛說過了的，你們爲什麼還要問這個？外人道：剛才你曾說過固然不錯，但你所說心淨爲性這話，說得並不怎麼清楚，我們還不怎麼明了，所以說「此猶未了彼心淨言」。正因未了，特再請問。假「若」說「淨卽」是「心」，那信就應當說是心，而不應當說是「心所」，因爲淨就是心的。假「若」說信不是心，只不過做到「令心」清「淨」而已。如是信和「慚等」又有什麼差「別」？因爲慚等也能做到令心清淨的。假定說信與「心俱」是清「淨法」，同樣和慚等沒有什麼差別，所以說「爲難亦然」。所以信與心俱淨，同樣是不合理的。

外人既還不怎麼了解，論主當再爲詳細解說：「此」信的體「性」，極湛然「澄清」，有股力量能令其餘的心心所，不淨而成爲淨，所以說「能淨心等」。在諸心心所中，是以心王爲主，「以心勝故」，所以「立心淨名」，而實不但令心清淨，亦令諸心所法清淨。基師述記說：『餘心心所法但相應善，此等十一是自性善。

彼相應故體非善非不善，由此信等俱故善與相應善，瑜伽五十四有這樣說：『問：何等爲自性？答：謂信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、不害。如是諸法名自性善。問：如是諸法互相應義云何應知？答：於決定時，有信相應；止息雜染時，有慚與愧顧自他故；善品業轉時，有無貪、無瞋、無癡、精進；世間道離欲時，有輕安；出世道離欲時，有不放逸及捨；攝受衆生時，有不害，此是悲所攝故』。

譬「如水清珠」的自體清淨，投在濁水當中，能令濁水清淨，所以說「能清濁水」。識論集解卷六說：『如水清珠，入水一寸，水清一寸，入水一尺，水清一尺，故曰：清珠投於濁水，濁水不得不清；淨信投於穢心，穢心不得不淨』。此中所說的濁水是喻心等，至於清珠則是喻的信體。自性清淨的善信，能使心靈得到清淨。入阿毘達磨論解釋信說：『是能除遣心濁穢法，如水清珠置於池內，令濁穢水皆得澄淨；如是信珠在心池內，心諸濁穢皆卽除遣』。吾人假定沒有信珠在握，那心靈一定會呈現一股混濁相，人類心靈的混濁，正是顯示人們的沒有純潔無疵的淨信，是以淨信非常重要。沒有淨信的人，不但心不清淨，而且毫無自主的隨著別人的

腳跟在轉，那裏還能自信的站穩自己的立場？

有人問道：假定照這樣講，慚等亦應如此，因爲體性是清淨的。彼此既然都是清淨，還有什麼差別可言？論主答說：「慚」愧「等」的十法，體性「雖」是「善」的，然而並「非」以「淨爲相」，只是以修善羞恥等爲相，與信有著很大的不同，「此」信是以「淨爲相」的，「無」有混「濫彼」慚愧等的過「失」。換句話說，信和慚等，沒有混濫不分的過失，我們不要把它們混成一團！

反過來說：「又諸」一切「染法」，如貪愛等，「各別有」它們的自「相」，一看就知它們是怎樣的染法，「唯有」大隨煩惱中的「不信」，不但「自相」是「渾濁」不堪的，而且它還有股力量，「復能渾濁」諸「餘心心所」法，使諸心心所法亦成爲骯髒不堪。「如」有種極爲汚「穢」的東西，不但「自」身汚「穢」得一塌糊塗，同時亦能汚「穢」其「他」的東西，使諸其他的東西不得清淨。淨「信正翻」於「彼」諸染汚法，亦卽與不信正相反的，所以信是「以淨爲相」，能夠自淨他。

有說：信者愛樂爲相。應通三性，體應卽欲，又應苦、集非信所緣。有執：信者隨順

爲相。應通三性，卽勝解欲。若印順者卽勝解故；若樂順者卽是欲故；離彼二體無順相故；由此應知心淨是信。

上來依於唯識見解，說明信之所以爲信，現在略破其他異說，以示信的眞相。「有說」，或是指的上座部師，或是指的大乘異師。總之，是唯識以外的一種解說。他們說「信」是以「愛樂爲相」，就是不論對於什麼，必要對它有所愛樂，方會對之生起信心，假使不對它有所愛樂，怎麼會對它生起信心？現在破說：假定信以愛樂爲相，那信「應」當「通」於「三性」，不當說它唯是善性，因爲愛樂的「體」，卽」是「欲」，欲是通於三性的，那與唯是善性的信體有什麼關係？既然沒有關係，怎麼可說爲信？所以說信愛樂爲相，是絕對不恰當的。還有，假定眞的愛樂爲性，「又應苦集」二諦，「非」是「信」之「所緣」。苦集本是信所緣境，今因以愛樂爲信體，就不可能對苦集有所愛而生於樂，諸有聖者既不愛樂苦集，證知苦集不是信所緣境。這末一來，豈不與向來所說苦集爲信所緣相違背？「有執」，或說是大衆部師，或說是大乘異師，亦卽唯識以外的學者所主張。他們認爲「信」以「隨順爲相」，就是必要隨順於那法，方會對之生起信心，假定根本不隨順它，怎會

對它生起信心？可是這個說法亦是不對的，要知所謂隨順，卽別境中的勝解與欲，不得說爲信心所，而應說它通於三性，所以說「應通三性卽勝解、欲」。爲什麼這樣說？假定是「印」持而隨「順」的，那就是「勝解」心所，假定是好「樂」而隨「順」的，那就「是欲」心所，如果「離彼」印持、好樂「二體」，根本是「無」隨「順相」的。「由此」種種分析，我們「應」當「知」道，唯有「心淨」才「是信」的體相，其他什麼愛樂、隨順，都不是信的自相，不過是一般學者作如此說而已，並非眞正信的自相。

丑二　慚愧

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。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。

上來已解說信，現在來解慚愧。慚愧本是各自獨立的心所，彼此實在略有差別。因爲一般人們，固將慚愧混在一起解說，就是佛法亦常合在一起說的。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，驟看來，二者是沒有什麼差別的，都是對於惡不善法有所造作。是以慚愧在做人方面極爲重要，具有慚愧心的人，絕對不會造諸惡行，不具慚愧心的人，那就要無惡不作了。『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，唯有慚愧的重善輕惡，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』。我在八識規矩頌講記中說：『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』！現在依於論文，將之略爲解說。

什麼叫做「慚」？這是「依」於「自」體「性」。所謂自力及法力，就是顯揚論說的『依自增上及法增上』。八識規矩頌

講記中說：『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，種種罪惡過非亦卽由此而止。論中說這是自增上力，亦卽人類的自尊自重。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』。

吾人果能「依」此「自、法」二增上力認爲最極「尊貴增上」的，對諸「賢善」有德的人，生起高度的「崇重」心及誠摯的隆重想，同時又能「羞恥」自己的「過」失罪「惡」，而且還能認眞的做到有過必改有惡必悛，自然就能「對治無慚」，不再造作諸惡，「止息」一切「惡行爲」慚最極殊勝的「業」用。『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』？

什麼叫做「愧」？這是「依」於「世間」的緣「力」，以「輕拒暴惡爲」它的體「性，對治無愧」，以「止息惡行爲」它的「業」用。「謂依世間」輿論界的「訶責」增上力及依自已「厭」惡諸惡的增上力，「輕」視「暴惡」的人而羞於爲伍，「拒」絕暴惡的事而不屑一爲，認爲所有罪惡的事都是令人墮落的，因而對於「過」失「罪」惡，生起極大的「羞恥」，覺得諸罪惡事，不是有道德的人所應爲的，對於曾犯的過惡感到可羞，對於過去的無知感到可羞，對於曾犯的過惡感的公意重視，亦卽尊重公共的輿論。當不再做這些罪惡的事！這末一來，自然「對治」無惡不作的「無愧，息諸」一切「惡業」。八識規矩頌講記說：『愧是對世間廣大人群的，在群體的共同生活中，必知在這世間做人，不是你獨自一人，而是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，自已就這樣去做，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』！接著又說：『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、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』！

羞恥過惡是二通相，故諸聖教假說爲體。若執羞恥爲二別相，應慚與愧體無差別。則此二法定不相應，非受想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許慚愧實而別起，復違論說十徧善心。崇重輕拒若二別相，所緣有異應不俱生，二失既同何乃偏責？誰言二法所緣有異？不爾，如何？善心起時隨緣何境皆有崇重善及輕拒惡義，故慚與愧俱徧善心，所緣無別。豈不我說亦有此義？汝執慚愧自相既同，何理能遮前所設難？然聖教說顧自他者，自法名自世間名他，或卽此中崇拒善惡於己益損名自他故。

上來個別的解說慚愧。在個別解說中，都曾說到羞恥過惡，是則羞恥二法似爲慚愧的別相，爲什麼這兒又作總合的說？當知所謂「羞恥過惡」，並不是慚愧二法的別相，而「是」慚愧「二」法的「通相」，所以在「諸」論典的「聖教」中，依此通相「假說爲」一「二別「體」。瑜伽論說：『內生羞恥爲慚，外生羞恥爲愧』。顯揚論說：『若說羞恥爲慚愧者，是從通假說爲體』。對法抄說：『應知此慚愧體俱說羞者，舉二通相假說別體，由二種羞不俱生故』。實際說來，是以『崇重賢善』、『輕拒暴惡』爲慚愧的別體，並非是以羞恥爲慚愧的別體，這是我們所不可不知的。

倘「若」有人「執」著「羞恥爲」慚愧「二」法的「別相」，是則慚固羞恥，愧亦復是羞恥，如是「應慚與愧體無差別」。可是事實上，慚是慚，愧是愧，二者是有差別的。如果二者眞的沒有什麼差別，「則此」慚愧「二法」決「定不」能有所「相應」，因爲只是自類一體，決無可以俱起相應的意義。「非受想等有此義故」，是舉五徧行爲例。如受想等五徧行心所，各有各的自體才能有所相應，假定受想等沒有差別，那怎麼可以說爲相應？正因受想等各有自體，並且是徧一切法的，

所以起則俱起，沒有前後不相應的意義。當知慚愧也是一樣，它們徧一切善心，並不是不相應，所以你們不應當把通相當著別相來看，若把通相當別相看，那當然是錯誤的！

設「若」又有人說：慚愧不是依羞恥而立的，是觀「待自他」而立慚愧「二」法的差「別」。如觀待自而立慚法，觀待世間而立愧法，像這樣的建立二法別體，該沒有什麼問題！此亦不然！要知待自待他而立的法，那就「應」當「非」是「實有」，因爲是有所對待的，如以長待短，以短待長等，本是無別自體，但因待於自他，就成二者差別，這不是假是什麼？假定承認待自他法是假，那「便違」於「聖教」說慚愧二法爲實有。瑜伽五十五說，十一善心所，八者是實有的，只有三種是假有。如該論說：『問：是諸善法，幾世俗有？幾實物有？答：三世俗有，謂不放逸、捨及不害。所以者何？不放逸、捨是無貪、無瞋、無癡、精進分故。卽如是法：離雜染義建立爲捨；治雜染義立不放逸；不害卽是無瞋分故：無別實物』。除此三善心所是假，其餘的八善心所可知是實。

假「若許」可「慚愧」二者，體雖定是「實」有，然「而」可以前後「別起」

，並不是同時俱生的。像這樣的說法，該是不成問題！我們認爲仍然不成，因若慚愧二者別起，「復違論說十徧善心」。如瑜伽論六十九說：『徧善心起復有十種：謂慚、愧、無貪、無瞋、無癡、信、精進、不放逸、不害、捨。如是十法，若定地若不定地，善心皆有，定地心中更增輕安』。慚愧既徧一切善心，怎麼可說前後別起？如是前後別起，就不得說徧諸善心。這樣分析起來，可知慚愧別相，不是羞恥，不是自他，更不是一，而是以崇重輕拒爲慚愧自性。

到此，有人問道：假定以「崇重」善法爲慚，以「輕拒」暴惡爲愧，以是建立慚愧「二」法「別相」。如是，崇重賢善的慚，唯是以善爲所緣，輕拒暴惡的愧，唯是以惡爲所緣，此二「所緣」既然「有異」，那就「應」當「不」得「俱生」。因爲自類是不得俱起的。彼此「二失既同，何乃偏責」於我？意說我們主張羞恥過惡爲二別相，固然是不對的，你們以崇重輕拒爲二別相，亦未必就是對，你我過失是相同的，爲什麼偏要責難我們？

論主反詰說：「誰言」慚愧「二法所緣」的境是「有」差「異」的？外人回答說：崇重輕拒既各不同，不是所緣有異是什麼？「不爾」，假定不是這樣，「如何

」？又是怎麼樣的？論主再爲通說：當「善心」生「起」的「時」候，「隨」便「緣」什麼「境，皆有崇重」賢「善及輕拒惡」法的意「義」，並不是慚唯崇重，愧唯輕拒，所以「慚與愧」二法「俱徧善心，所緣」並「無」什麼差「別」而是共同的。要知二法的各別功能，就是二法的別相。慚的功用是崇善，愧的功用是拒惡。然而不論崇善拒惡，都是一種善法，所以二者徧諸善心，實在沒有二致。

「豈不我說亦有此義」？這是外人的反詰。他們認爲他們前面所說羞恥過惡，不但亦有崇善拒惡的二義，而且亦有不緣自他境別，但是二法待自及他功能的差別，並且認爲它們是俱時生，而體不是假有的，你們爲什麼不承認我這說法？論主爲之解答：你們「執」著「慚愧」的「自相」，「既」然「同」是羞恥，試問你們憑「何理」由「能遮」除我們「前」面「所設」的四「難」——一、體無別難；二、不相應難；三、應假有難；四、非徧善難。所以我所說的，沒有什麼過失，而你們所說的，過失絕對不免，怎麼可說你們亦有此義？

外人又問：慚愧既不待自他而立，爲什麼聖教說顧自他？論主答說：「然諸聖教說顧自他者」，那是以「自法名自」，以「世間名他」；「或卽此中，崇」重「

於己」有「益」的「善」法「名自」，輕「拒」有「損」於己的「惡」法名「他」。對法抄二說：『慚自羞者，自身及法內故名自，王法俗論世間名他；或崇善名自，饒益己故，拒惡名他，損害己故』。當知這是於己有益有損而名自名他，並不是說慚愧待自他而立二名。

丑三　三善根

無貪等者，等無瞋癡。此三名根，生善勝故，三不善根近對治故。云何無貪？於有、有具無著爲性，對治貪著，作善爲業。云何無瞋？於苦、苦具無恚爲性，對治瞋恚，作善爲業。善心起時隨緣何境皆於有等無著無恚，觀有等立非要緣彼，如前慚愧觀善惡立，故此二種俱徧善心。云何無癡？於諸理事明解爲性，對治愚癡，作善爲業。

上來已合釋慚、愧二善心所，現再總別解說三善根心所。先作總說，再爲別說。頌文曾說『無貪等三根』一句。所謂「無貪等者，等」是等於「無瞋」、無「癡」。如「此三」法爲什麼皆「名」爲「根」？根之所以爲根，約它「生」諸「善」法的功能特別殊「勝」說的。究有一些什麼特殊的勝能？因三善根是「三不善根」敵體相反的對面，有力能「近」個別的「對治」三不善根。如無貪是能對治貪的，

無瞋是能對治瞋的，無癡是能對治癡的。三善根能對治三不善根，是順理成章不成問題的，爲什麼又要說爲近對治是對遠對治說的。遠對治是指正見，能總對治諸不善根，不是個別的對治。因此，個別對治的三善根，叫做近對治，以簡別不是遠對治的正見，是爲二者的差別。

什麼叫做「無貪」？無貪是不染著的意思，就是對「於有、有具無」所染「著爲」它的體「性」，能夠「對治貪著」而又能「作」諸「善」法「爲」它的「業」用。做人能夠做到無貪，確是極爲難得的，不特道德的高超，即品格亦必冰清，不會爲人之所輕視侮辱。是以眞能無貪，定必惡行不起。所謂於有無著，就是不染著有，亦即對三有果報不染不著，不爲其之所繫縛。所謂於有具無著，就是不染著於賴以生存的資具，亦即對三有業因不染不著，不爲其之所繫縛。八識規矩頌講記說：『原來世間的一切因果事業，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，並且對之深加厭患，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』？

對有及有資具生起厭患，廣五蘊論解釋無貪時曾這樣說：『謂於諸有及有資具染著爲貪，彼之對治說爲無貪，此及於有及有資具，無染著義，偏知生死諸過患故，名爲厭患，惡行不起所依爲業』。對於任何事物，只要有所染著，是卽顯示有貪，如要對治這貪，唯有不染不著，眞能不染不著，是爲無貪力能。要行無貪善行，說來是很容易，行來實不簡單，唯有徧知生死的各種過患，逐漸對於一切事物的厭離，才能徹底的離開貪著，眞正的做到無貪。無貪雖說是很難行的，但學佛行人必須在這上面多用工夫，唯有如此，始能眞正的得到無貪的效果和受用！

什麼叫做「無瞋」？無瞋是不恚怒的意思，就是對「於苦、苦具無」有「恚」怒「爲」它的體「性」，能夠「對治瞋恚」而又能「作」諸「善」法「爲」它的「業」用。做人能夠做到不發脾氣，不動肝火，忍人之所不能忍，那必然是個很有修

養的人，亦必然是個受人尊敬的人。是以眞能無瞋，定必惡行不起。所謂於苦、苦具，本論與對法完全是相同的，但顯揚論中沒有說到於苦、苦具，只舉出有情而已。如該論卷一說：『無瞋者，謂於諸有情心無損害慈愍爲體，能斷瞋障爲業，如前乃至增長無瞋爲業』。不特大乘顯揚論這樣說，小乘順正理論卷一一說：『於情非情無恚害意，哀愍種子，說名無瞋』。雜阿毘曇心論卷二說：『於衆生數及非衆生數壞瞋恚，名不瞋恚』。則亦同於本論依情非情總起瞋恚，不同顯揚及正理唯有情上起瞋。所以這在大小乘論典中，是有不同說法的。

所謂於苦，就是對於三界所有諸苦的來襲，不會對之生起瞋恚，認爲人生本是多苦的，而苦的來襲自然會使身心不得安寧的。明明知道如此，瞋恚有何利益？諸苦雖說是很多的，但一般說爲苦苦、壞苦、行苦的三苦。所謂苦苦，是說爲苦所苦，或因苦而受苦，或苦其所當苦，名爲苦苦。有說人生本來就是苦的，再由其他的苦加到身上來，苦上加苦，名爲苦苦。所謂壞苦，是說一個極爲可愛的東西，突然的壞成不像樣子，那在內心上是會感到極大痛苦的。如人皆寶愛自己的生命，可是在無常法則的支配下，經過衰老的現象而至於壞，實爲人生感受到最大的痛苦，名

爲壞苦。所謂行苦，是說世間的萬事萬物，無不在生滅演化中，所謂『無常故苦』，正是顯示行苦的現象。此三種苦亦有配爲三界，就是苦苦爲欲界苦，壞苦爲色界苦，行苦爲無色界苦。對此三苦的襲擊，能做到內心安和，不對之生起瞋恚，不能不說是一種善的德行，亦是一種極爲難能可貴的修養。所謂苦具，是指一切能生於苦的無不皆是。諸如自然界的，社會界的，生命界的，能使我們感受到痛苦的，皆可說爲苦具。

八識規矩頌講記說：『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』！

有人這樣問道：無貪所緣的是樂境，無瞋所緣的是苦境，彼此的緣境既然這樣的不同，理應不能同時而起，既然不能同時生起，怎麼可說俱徧一切善心？論主回答說：當「善心」生「起」的「時」候，「隨」便「緣」到什麼境界，「皆」有它們的生起，對「於有」、有具「無」所染「著」，對於苦、苦具「無」所瞋「恚」。當知這是由「觀」待「有等」苦樂所「立」的二種別相，並「非」是「要緣」於「彼」二種別境，才建立無貪、無瞋。「如前」所說的「慚愧」二法，是由觀待崇「善」拒「惡」而「立」的兩種別相之名，並不是以彼善惡爲所緣境，其道理是一樣的。由於如此，所以「此」無貪、無瞋的「二」善根，是可同時而起的，是能「俱徧」一切「善心」的。

什麼叫做「無癡」？無癡是智明的意思，就是對「於諸」法的眞「理」及一切法的實「事」，能夠徹底「明」白了「解爲」它的體「性」，能夠「對治愚癡」而又能夠「作」諸「善」法「爲」它的「業」用。八識規矩頌講記說：『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』。

有義：無癡卽慧爲性，集論說此報教證智決擇爲體，生得聞思修所生慧，如次皆是決擇性故。此雖卽慧，爲顯善品有勝功能，如煩惱見故復別說。

上來雖已解釋了什麼叫做無癡，但在學者間對之有不同的說法，現特再將這異

說略明如下：

「有義」，是指有些學者的說義。他們認爲「無癡」沒有另外獨立的自體，只是以別境中的「慧爲」它的體「性」，因爲無癡的善慧與見皆是慧心所的一分之故。同時「集論說此報、教、證、智決擇爲體」，惡行不轉所依爲業。對這本論的解釋是：『謂報、教、證、智』是「生得聞思修所生慧，如次皆是決擇性故」。報指生得慧說，因爲生得善法宿習爲因，才生即得自體名報，是從所依而得名爲報的。如是所說的報，即是指異熟身，因爲身是所依，有了這個生命果報體，才能修成種種的善法，合是異熟身善，所以稱爲報善。聞是聞慧，就是從聽聞教法所生的智。思是思慧，就是由思惟其義所生的智。修是修慧，就是由修定所得到的智慧。如是生得慧，聞所生慧，思所生慧，修所生慧，如其次第皆是以決擇爲它的體性。由於這一說明，可知無癡即是以慧爲性。

依於上說，有人問道：無癡的體假定眞的即別境中慧，於諸善心所中爲什麼唯說一個慧？其餘的四個別境爲什麼不說在善心所中？這些學者解說：「此」無癡的自體，所以說是別境中慧，那是「爲」了「顯」示它在「善品」當中，「有」其增

長善法的殊「勝功能」，所以特別提出來別說。「如煩惱」中的「見」，雖說亦是煩惱，但亦因它有極殊勝的功用，所以特別提出來「別說」。至於其餘的四個別境，沒有像慧那樣的殊勝功用，所以就不說在善心所中。

有義：無癡非卽是慧，別有自性正對無明，如無貪、瞋善根攝故。論說大悲無瞋、癡攝，非根攝故，若彼無癡以慧爲性，大悲如力等應慧等根攝。又若無癡無別自性，如不害等應非實物，便違論說十一善中三世俗有餘皆是實。然集論說慧爲體者，擧彼因果顯此自性，如以忍樂表信自體，理必應爾。以貪瞋癡六識相應，正煩惱攝，起惡勝故，立不善根，斷彼必由通別對治，通唯善慧，別卽三根，由此無癡必應別有。

「有義」，是指護法的說義，亦卽唯識的正義。護法認爲「無癡非卽是」別境中「慧」，而是與慧心所不同的獨立法，所以說「別有自性」。如是別有自性的無癡，「正」是「對治」不善中的愚癡「無明」，屬於善根之所攝的。「如無貪」的對治貪，無「瞋」的對治瞋，無貪無瞋皆是「善根」之所「攝」的。現在再作這樣肯定的說：無癡定必有它的實在自體，因爲它所正對治的是不善根，好像無貪無瞋一樣。無貪無瞋所正對治的是不善根，無癡當如無貪無瞋一樣既各有它們的自體，無癡

的有其自體。

怎麼知道無癡有別自體？瑜伽「論」五十七卷「說：大悲」是屬六根所引的「無瞋」無「癡」二法所「攝」，並「非」是二十二根中的慧「根」所「攝」。「若」果有人定說「彼無癡」是以別境「慧爲」其體「性」，那「大悲」就應當「如」十「力等」一樣，「應」該是二十二根中的「慧」根或三無漏「等根」所「攝」，不得說是無瞋無癡所攝。可是這麼一來，便違瑜伽論說，因爲論中只說諸佛十力如來身中慧根所攝，具知根、四無所畏，是五根所攝，於中並不含攝有大悲，爲什麼說無癡以慧爲性？

「又若無癡」眞的離慧「無別自性」，那就「如」同「不害」、行捨、不放逸「等，應」當「非」是「實物」，換句話說，就是無實自體。因爲不害是屬無瞋一分所攝，行捨及不放逸是屬精進及三善根一分所攝，確實是屬假有而無實自體的。無癡如沒有它的自體，豈不是跟不害等一樣的是假有？你們承不承認無癡假有？如果承認的話，「便違」瑜伽「論」五十五「說：十一善」心所「中」，不害、行捨、不放逸「三」者是「世俗」假「有」，「餘」無貪、無瞋、無癡等八個善心所，

「皆是實有」。其餘的八個善心所，既然是實有的，可見無癡別有自體。

主張無癡以慧爲性說：假定照你們這樣說，集論爲什麼說無癡以決擇慧爲性？論主解答說：「然集論」所以「說」以「慧爲體者」，那是因爲無癡的因果，通於生得、聞、思、修的四慧，所以特地「擧彼」無癡「因果」，以「顯此」無癡的「自性，如以忍」爲信因，以「樂」爲信果。如是擧信因果，以表信的自體，當知無癡亦然。因爲以理推之，必然是如此的，所以說「理必應爾」。因此，無癡別有自性，是不可否定的，如果有人否定，那就違背聖教所說。

爲什麼定說無癡的自性別有？「以貪瞋癡」的三者，是與「六識相應」的，「正」是屬於根本「煩惱」所「攝」。如果作「起惡」來，較之其他煩惱的力量，來得特別殊「勝」，沒有任何煩惱可以與之相比的，所以於諸煩惱中，特別「立」爲三「不善根」。行者要想「斷彼」三不善根，不是任何單獨的力量所能做到，「必」須要「由通、別」二種予以「對治」，方能對治得了。所謂「通」，就是「唯」以「善慧」對治它們；所謂「別」，就是以三根對治它們：如前說的以無貪對治貪，以無瞋對治瞋，以無癡對治癡。無貪、無瞋既然各別有它們的自體，「由此無癡

必」也如同無貪、無瞋，「應」是「別有」自體。假定不是別有自體，怎可單獨對治無癡？

丑四　勤

勤謂精進，於善惡品修斷事中勇悍爲性，對治懈怠，滿善爲業。勇表勝進簡諸染法，悍表精純簡淨無記，即顯精進唯善性攝。此相差別略有五種：所謂被甲、加行、無下、無退、無足，即經所說有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛，如次應知。此五別者：謂初發心、自分、勝進，自分行中三品別故。或初發心：長時、無間、殷重，無餘修差別故。或資糧等五道別故，二乘究竟道欣大菩提故，諸佛究竟道樂利樂他故。或二加行、無間、解脫、勝進別故。

上來已經解釋三善根，現來解釋頌中的第七善心所。什麼叫做「勤」？即是所「謂精進」的意思，亦即努力向上的進取心。如是精進，對「於善」品努力去「修」，對於「惡品」努力去「斷」。在這樣的修善斷惡「事中」，以「勇悍爲」它的體「性」，以「對治懈怠」，圓「滿」一切「善」法「爲」它的「業」用。勇是一味的策發自己的邁力向前，決無一點退惰的現象；悍

是一味的能夠耐勞耐苦的無厭，決無一點畏懼的現象。至於所謂滿善爲業，雜集論說爲『成滿一切善品爲業』。論中對這解釋說：『且如有人若坐得初禪未至定，不名爲滿，要得根本定方名爲滿。如何名成？雖坐得初禪定，若初禪地中所有功德善法，皆從習成就，令所得定轉根明淨；猶如有人新造得屋宅名爲滿，還從修治掃地泥壁等，令屋宅等轉更明淨。修治於定亦復如是。及得第二禪根本定名滿，乃至有頂地根本皆然』。

八識規矩頌講記說：『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』。又說：『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』。

對於勇悍再作進一步的解釋：「勇」是「表」示一種「勝進」，就是對於所修的善法，念念不斷的高勝增進，假定是染污的惡不善法，縱然念念不斷的增長，但若望諸善品之法，不特不可名爲勇進，簡直可以說名爲退，因爲是無益於身心的，如是眞正的善法增進，是可成爲聖者身的，所以說「簡諸染法」。「悍」是「表」示一種「精純」，就是對於所修的善法，完全是純一而無雜染的，不但簡除諸雜染法，就是無覆無記淨等，亦在簡別之內，所以說「簡淨無記」。像這樣的簡別淨盡，是「卽顯」示「精進」在三性中，「唯」是屬於「善性」所「攝」，決不通於不善及無記的。

如「此」精進義「相」，假定論其「差別，略」說可「有五種」，就是「所謂被甲、加行、無下、無退、無足」。被甲，『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』

。加行，就是加力修行，自己策勵自己，精進勤勉從事。無下，就是不自卑下，亦不怯弱的向前奮進，決不因遇到魔軍，而就自甘卑下的向魔軍投降。無退，就是堅忍不拔的銳進不退，決不因爲諸苦的襲擊，就懈怠的退惰下來。無足，就是自己的精進修行，不以得到小果爲滿足，而是直趣無上菩提以證最高佛果的。

如是所說五種精進的義相，就是「經」中所說的「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛，如」其「次」第，「應知」是一樣的。換句話說，經論所列的名稱，雖然是有所差異，其義實是無別的。基師述記對照說：『最初發起猛利樂欲名被甲，經名有勢，如著鉀入陣卽無所畏，有大威勢。次起堅固勇悍方便名加行，經名有勤，堅固其心自策勵也。次爲證得不自輕懱亦無怯懼名無下，經名有勇，不自卑下，更增勇銳。次能忍受寒熱等苦，於劣等善不生厭足，欣求後後勝品功德等名無退，經名堅猛，遭苦不屈堅猛其志。次後乃至漸次入諦觀等，後後勝道名無足，經名不捨善軛，軛謂車軛以軛牛者，令牛不出能有所往；善法亦爾，軛修行者不越善品往涅槃宮』。不論是論中所說的五名，不論是經中所說的五名，當知皆是從喻爲名，使人易於了解其中的意義。

如「此」精進所以有「五」種差「別者」，是依修行的階位差別而說，因在每一行持的階位中，皆有他們所有的精進，現在不妨以四義解釋如下：

首先所要說的，是從初發心至究竟位，可以攝五種精進：一、「初發心」行能攝被甲精進；二、「自分」下品行能攝無退精進；三、自分中品行能攝加行精進；四、自分上品行能攝無下精進；五、「勝進」行能攝無足精進。「自分行中三品別故」，是解釋自分行有三品差別。

其次所要說的，是說修時的功用有所差別，所以分爲五種：「初、發心」修，就是最初的發菩提心；二、「長時」修，就是三大阿僧祇劫的修因；三、「無間」修，就是刹那刹那心中勤修諸行，沒有一刹那有所間隔的；四、「殷重」修，就是對於自己所修的諸行，其心對之極爲珍重，不是馬馬虎虎的修；五、「無餘」修，就是對於一切功德善法，皆悉修盡更無遺餘。因爲「修」有如是五種「差別」，所以精進也就分爲五種。

再次所要說的，「或」是「資糧等五道別故」：一、於資糧位中修被甲精進；二、於加行位中修加行精進；三、於見道位中修無下精進；四、於修道位中修無退

精進：五、於無學道中修無足精進。在此有人問道：三乘無學聖者，其所證果皆已圓滿，爲什麼還要無足精進的不捨善軛而修？如以「二乘」的無學「究竟道」說，在他本身的立場，雖說已得到究竟，但後來回小向大時，爲了「欣」求無上「大菩提故」，所以還得無足精進的不捨善軛而修，以期增進自己所有的善法功德。若以「諸佛」的無上「究竟道」說，在佛本身的立場，雖說已得到究竟，但仍盡未來際的好「樂利樂他」諸有情，以期一切有情皆得利益安樂，所以還得無足精進的不捨善軛而修。

最後所要說的，就是由於五道的差別，所以有五種不同的精進：一、遠加行道；二、近加行道：此二論中說名「二加行」。遠加行道所修的，是勤修止觀正知而住；近加行道所修的，是由修此道能捨煩惱。三、「無間」道，就是由修此道無間，得能斷除煩惱；四、「解脫」道，就是由修此道證斷煩惱所得解脫；五、「勝進」道，就是爲斷餘品煩惱，所修諸所有道，皆得名勝進道，或是引發勝品功德，或復安住諸所有道，名勝進道。如上所說，是爲五道的差別。

安謂輕安，遠離粗重調暢身心堪任爲性，對治惛沈，轉依爲業。謂此伏除能障定法，令所依止轉安適故。

精進已經解釋過了，現在續來解釋輕安，亦卽解釋頌文中的『安』字。「安謂輕安」，是指身心舒暢安適的意思。怎麼會有這種現象？由於「遠離粗重，調暢身心」的關係。如分開說：『離重名輕，調暢名安』。說到粗重，廣開來講，那是有很多的。雜集論說有二十四種粗重；二、現行二障；三、二障種子；四、二障習氣』。基師述記說了義燈卷五說：『粗重縛者，總攝諸文，粗重有四：一、觀行有漏諸心心所，卽有二種：一、約無漏說，是除有漏的粗重，像這樣的粗重，是通於三性的。因爲煩惱緣三性法，所以三性法上皆有無堪任性的粗重。二、約有漏說，是除煩惱的粗重，唯是善性而不通於不善及無記。因爲身心調暢，粗重遠離，所以輕安以「堪任爲性」它的體「性」，其正「對治」的唯是「惛沈」一法，而以「轉依爲」它的「業」用。惛沈是沒有堪任性的，一個人有了惛沈的存在，不論做什麼事都無力擔當。輕安是有堪任性的，所以修禪定者，運用「此」堪任性的輕安力量，「伏除能」夠「障」礙禪「定」的「法，令所依止」的身心，得

以「轉」粗重而感舒悅「安適」。講到能障禪定的法，當然是很多的，諸如煩惱、受數、懈怠等等，無不是定的障礙，所以諸有障礙於定的，都是所要除的對象。從通而言，隨其所應除諸障礙；從別而言，唯是對治惛沈一法。由於如此，對法說除一切障，如該論卷一說：『安者止息身心粗重，身心調暢爲體，除遣一切障礙爲業』。至於顯揚論卷一則說：『輕安者，謂遠離粗重，身心調暢爲體，斷粗重障爲業』。諸論典中所說容或不同，伏除能障定法使令身心得到輕安則一。

八識規矩頌講記說：『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，沒有一些沈重或煩惱」』。……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，自然無不堪重。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。又輕安雖多於禪定相關，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』。

丑六　不放逸

不放逸者，精進、三根於所斷修防修爲性，對治放逸，成滿一切世出世間善事爲業。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。雖信慚等亦有此能，而方彼四勢用微劣，非根偏策故非此依。

輕安亦已說明，現解釋不放逸，亦卽顯示頌中的『不放逸』三字。所謂「不放逸」者，如通俗的說，是在「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，「爲」不放逸的體「性，對治」吾人的「放逸」，從而「成滿一切世出世間」的「善事爲」它的「業」用。不放逸這一法，是極爲重要的。八識規矩頌講記說：『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』。如是重要的不放逸，佛在阿含經中，亦曾處處說到。到了最後教誡，說最高無上的佛果，亦由不放逸所達成，可以想見其重要性。中含三四喻經說：『若由無量善法可得，彼一切以不放逸爲本』。增含中亦說：『云何爲無逸行，所謂護心也』。『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』。我們對之絕對不可忽視！

以護心解釋不放逸，小乘論典中，俱舍這樣說：『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』。

接著，論中對前所略說的不放逸的意義再爲詳釋道：當知所「謂」不放逸，「卽」是精進及三善根的「四法」，對「於斷」惡「修」善「事」中，「皆能」做到「防」惡「修」善責任，卽此防修的一分功能，假「名」立爲「不放逸，非」是離上四法「別有」不放逸的「體」相，因爲不放逸之所以爲不放逸，就是以四法爲相的，離了四法的相狀，根本沒有它的自相，所以說爲「無異相故」。不特沒有不同的自體相，就是「於防惡事修善事中」的功能作用，不放逸的作用與四法的作用亦是一樣的，「離」了「四」法的「功能」，根本「無別」不放逸的作『用』。所以唯識學者雖承認不放逸是善心所，但不像小乘有部那樣的視不放逸爲獨立的實有心所，只是依於無貪、無瞋、無癡、精進四法的一分而假立的。瑜伽論卷五五說：『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』。根

本沒有它的眞實自體。

有人這樣問道：講到防惡修善的功能，不特無貪等四法有，信、慚等六善心所亦有，爲什麼唯依無貪等四法假立？論主解答說：「雖」說「信、慚等」六善心所，「亦有此」防惡修善的功「能」，然「而」比起（方）「彼」無貪等的「四」法來，他們的「勢用」畢竟「微劣」得多。爲什麼說它們微劣？因「非根徧策」，所以「非此」不放逸所「依」。非根，是說它們不是生諸善法的善根，所以在生一切善法方面，信、慚等不如三善根。非徧策，是說它們不能普徧策勵能斷能修的一切善心，所以在徧策一切善心方面，信、慚等不如精進。由於如此，所以不放逸但依精進及三善根而立，不依信、慚等六法爲體。

豈不防修是此相用？防修何異精進三根？彼要待此方有作用，此應復待餘便有無窮失！勤唯徧策，根但爲依，如何說彼有防修用？汝防修用其相云何？若普依持卽無貪等，若徧策錄不異精進，止惡進善卽總四法。令不散亂應是等持，令同取境與觸何別？令不忘失卽應是念。如是推尋不放逸用離無貪等竟不可得，故不放逸定無別體。

實有不放逸者問：「防」惡「修」善「豈不」就「是此」不放逸的「相用」，

爲什麼還要依無貪等四法爲體？論主反詰道：你們所說的「防」惡「修」善與精進及三善根的四法有什麼不同？所以說「何異精進三根」。因爲四法確有防惡修善的力量。實有不放逸者回答論主說：嚴格說來，精進和三善根的本身，根本沒有力量可以防惡修善的，「彼要」等「待此」別有體用的不放逸，方會發生防惡修善的功能作用，所以不以四法爲防修的自體？正因如此，證知別有不放逸的實在自體。論主隨其所說再爲難道：照你這樣說，四法能防修，由於四體本身沒有力量，要待不放逸，才能發生防修的作用，如是，不放逸能防修，理應在它本身亦沒有力量，如彼四法要待其他的法，方能發生防修的作用，像這樣的，「此應復待餘」，此應復待餘，「便有無窮」的過「失」！假定你們認爲不放逸別有自性，不要等待其他的法，就能發生防修的作用，是則無貪等的四法亦應如此，所以不是離於四法別有不放逸。

實有不放逸者又問：據我們所知，「勤」——精進「唯」能夠「偏策」一切善心，三善「根但爲」諸善法所「依」，「如何」可「說彼」四法「有防」惡「修」善的功「用」？是以你們唯識這樣說，我們是不能承認的。論主反詰道：照你們這

樣說，「汝」所認爲的「防」惡「修」善的作「用，其相」又是什麼？假「若」說能「普」徧爲諸善法之所「依持」的，那「卽」是「無貪等」三善根，並不是其他的什麼法。假「若」說能普「徧策錄」善的，那就「不異」於「精進」，只有精進才能策勵善心。所以說到「止惡」不生定說能「令」心「不散亂」，那就「應」當「是等持」——定，這與防修有什麼關係？假定能「令」心心所法「同取」一境」，不乖返緣叫做防修，那「與」徧行心所中的「觸」，又有什麼差「別」？假定「令」所作善惡憶念「不忘失」名爲防修，那「卽應」當「是念」，與防修是亦不發生任何關係。「如是」像上這樣「推尋」起來，所謂「不放逸」的防修作「用，離」了「無貪」、無瞋、無癡、精進「等」四法，「竟」然根本是「不可得」的，所以「不放逸」這個善心所，決「定無別」實在自「體」。

丑七　行捨

云何行捨？精進、三根令心平等正直無功用住，對治掉擧，靜住爲業。謂卽四法令心遠離掉擧等障靜住名捨。平等正直無功用住，初中後位辯捨差別。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，能令寂靜卽心等故。

什麼叫做不放逸已經解釋，行捨又是什麼今當解釋，亦卽解釋頌文中的『行捨』兩字。以十一善心所說，此是屬於第十善心所。講到捨，有受蘊中的捨受，有行蘊中的捨，現在說爲行捨，顯示這是行蘊中的捨，不是受蘊中的捨受，以免對之認識錯誤。

如是「行捨」是以「精進、三根，令心平等正直無功用住爲」它的體「性」，以「對治」動亂的「掉擧」而令心的寂「靜」安「住爲」它的「業」用。說爲精進、三根，顯示行捨沒有它的獨立自體，而是以精進和無貪等三善根爲它的自體。說爲令心平等，是說令我們的一念心，不隨惛沈與掉擧而轉，總是不偏不倚的經常平等而住。說爲令心正直，是說令我們的一念心，遠離私曲的妄念，而能一味的如此正直。說爲無功用住，是說不藉任何功用，任運而自然的如此，絕對不是勉强造作的。說爲靜住，是說令心的安然寂靜不動，不爲任何境界所轉。如是行捨，在三性中，唯是善性所攝，既不可以說爲不善，亦不可以說爲無記。唯是善性的行捨，佛

在阿含經中亦曾說到，如四無量心中所說的捨無量心，如七覺支中所說的捨覺支，都和這兒所說行捨的意義相當。

論中接著對這解釋說：行捨之所以得名爲行捨，「謂卽」是依精進和三善根的「四法」，能夠「令心遠離掉擧」、惛沈，「等障」，寂「靜」安然的「住」於定境，「名」之爲「捨」。至於「平等、正直、無功用住」，是就「初、中、後」的三「位」，以「辯捨」的「差別」。一個行者，在開始用功的階位，首要遠離掉擧、惛沈等的這些不平等的現象，令心安住於無惛沈、掉擧等的平等上面，才算是證得心平等性。其次用功的中位，以遠離諂曲私念，令心安住於正直上面，方算是證得心正直性。最後用功的階位，做到不要加功用行，自然而然的得以安住不動，是卽證得心無功用住性。雜集論卷一對這有很好的說明：『心平等性等者，謂以初、中、後位辨捨差別。所以者何？由捨與心相應，離沈沒等不平等性故，最初證得心平等性。由心平等遠離加行自然相續故，次復證得心正直性。由心正直於諸雜染無怯慮故，最後證得心無功用住性』。

說明了捨的差別相，進而還要一說的，就是「由不放逸」爲前茅，「先除」去

各種「雜染」障，然後「捨復令心寂靜而住」。像這樣的一張一弛的用功，調伏自己的一顆心，其妙用眞是到處皆然。由不放逸先除雜染，不但本論是這樣講，其他諸論亦這樣講。對法抄二說：『由不放逸，同刹那中先除雜染，捨復令心寂靜而住，或前後念行相各增，由是雜染捨不容生，或復此說捨除雜染各有能故』。如是說不放逸與行捨的功用，或說它們同時發生勝用只是義說前後，或說它們前後異時生起二種勝用。

如「此」行捨，並「無」它的「別體」，猶「如不放逸」一樣，「離」了「彼」精進、無貪、無瞋、無癡的「四法」，是「無」有它的「相用」的。爲什麼？因若「能令」內心得到「寂靜」的名捨，當知「卽」是精進等的「四法」功能；假若「所」要「令」其得到「寂靜」的名捨，當知「卽」是「心」心所「等」。既以能寂靜爲捨，可見其體就是精進等的四法，至於其餘的信等淨相，是不得說爲寂靜的。

八識規矩頌講記明行捨假有說：『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；四無量中離憎愛心名捨』。

丑八　不害

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，利樂有情彼二勝故。有說：不害非卽無瞋，別有自體謂賢善性。此相云何？謂不損惱。無瞋亦爾，寧別有性？謂於有情不爲損惱，慈悲、賢善是無瞋故。

在十一善心所中，現在講最後不害心所，亦卽解釋頌文中的『不害』兩字。什麼叫做「不害」？意思是說對「於」一切「有情不爲損」害「惱」亂的事，讓他們安然無畏的生存下去。如是不害，以「無瞋爲」它的體「性」，以「能對治」損「害」，慈「悲」憐「愍爲」它的「業」用。像這樣的不害，實際說來，是沒有自己獨立自體的，因爲它本身就是「無瞋」，不過由它「於」諸「有情所不爲損」傷，

不加觸「惱」，所以方便「假名」安立「不害」這個名稱。不要聽到其名，就以爲有實體。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』。

論中所以說爲悲愍爲業，八識規矩頌講記說：『原來不害具有大悲愍世的功能，認爲有情在這現實世間，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』。

有人問道：不害就是無瞋，無瞋就是不害，彼此既然是同體的，爲什麼要各自別立？論主答說：不害與無瞋體雖是一，但仍有它們的不同在，所以不得不各自別立。如「無瞋」是「翻」轉過來「對斷」絕「物命」的「瞋」心而說的；「不害」則「正」是「違」反「損惱物」類的「害」意而說的。「無瞋」是能給「與」衆生

的快「樂」；「不害」是能「拔」除衆生的痛「苦」。如「是」就是說的「此」不害與無瞋「二」者的「粗相差別」。正因有著這樣明顯的差別，所以分別立爲兩個名字。同時要知道的：無瞋與有情樂是慈的體，不害拔衆生苦是悲心。所以顯揚論卷四說：『此四無量體性云何？謂慈以無瞋善根爲體；悲以不害善根爲體；喜以不嫉善根爲體；捨以無貪無瞋善根爲體：皆是憐愍衆生法故』。

進一步如在道「理」上「實」在說起來：「無瞋」確「實」是「有」其「自體」性的，至於「不害」只是「依彼」無瞋「一分」而「假立」的，亦可說是無瞋的流類，求其實在自體了不可得。在此有人問道：前說大悲明是雙用無瞋無癡爲體，爲什麼現在說悲唯用不害一法爲體？現在答覆他說：前說大悲以無瞋無癡二法爲體，因二者都是實有的；現說悲唯以不害爲體，因不害是假名安立的，所以不可一概而論。有人又這樣問：不害爲什麼但依無瞋假立而不依無貪無癡假立？現在回答他說：「爲顯慈悲二相別故」。如無瞋是慈，不害是悲，一個給與有情的快樂，一個拔除衆生的痛苦。就「利樂有情」來說，「彼」慈之無瞋，悲之不害的「二」者，功德是最極殊「勝」的，所以但依無瞋假立，不依無貪無癡而立。

「有說」，是指小乘正理論師的異說。他們認爲「不害非卽」是「無瞋」的假立，而是「別有」它自己的「自體」的。它的自體，就是所「謂賢善性」。如正理論十一說：『與樂損惱有情相違心賢善性，說名不害』。論主問道：你說不害有它自己的自體，那它的自相是怎樣的？所以說「此相云何」。正理論者答說：當知所「謂不損惱」卽是賢善，賢善就是不害的自體相。俱舍論卷四說：『言不害者，謂無損惱』。論主反駁他說：照你所說不害的體相，與我所說無瞋的體相，又有什麼差別？怎麼可說離無瞋外別有不害的自體？所以說「無瞋亦爾寧別有性」。要知不害之所以爲不害，主要就是對「於有情不爲損惱」，因而所謂「慈悲賢善」，當知就「是無瞋」，離了無瞋沒有另外的不害，不害是依無瞋假立的，怎可說有別體？

如上所說的十一善心所，攝盡世出世間的一切善法，在爲德行方面，是極其重要的。八識規矩頌講記說：『如上所說的十一個善心所，或是德行的根源，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』。

及顯十一義別心所，謂欣厭等善心所法，雖義有別說種種名，而體無異故不別立。欣謂欲俱無瞋一分，於所欣境不憎恚故。不忿恨惱嫉等亦然，隨應正翻瞋一分故。厭謂慧俱無貪一分，於所厭境不染著故。不慳憍等當知亦然，隨應正翻貪一分故。

別出善體的一科，如前已各別解說，諸門分別的一科現在來略爲分別。首先解說『行捨及不害』的『及』字。所謂「及」，是「顯」示於「十一」善心所外，還有其他的「義別心所」，就是所「謂欣、厭」、不覆「等」十五個「善心所法」。如是諸餘善心所法，統統攝在這個『及』字裏面，不再一一加以別立。因爲其餘的十五種善法，「雖」說其意「義」各各「有」所差「別」不同，並且依其不同的意義，「說」有「種種」的「名」稱，然「而」它們的「體」性「無」有差「異」，亦卽離了十一善外，更無它們的別體，所以「不」再各「別」安「立」。瑜伽五十六說：『依瞋貪等立餘染法應翻爲淨，爲無異故，故此不言』。不立餘善法的所以，於此可知。

「欣」是欣悅，是與善「欲俱」起的心所，屬於「無瞋」的「一分」所攝。本

此可知，唯是無瞋一法，不得說名爲欣，要無瞋與善欲俱，方得說名爲欣。欣之所以爲欣，是「於所欣」悅的「境」界上，「不」會生起「憎恚」，唯有不生憎惡恚怒，方會對彼有所欣悅。在小乘入阿毘達磨論中這樣說：『欣謂欣尙，於還滅品見功德已令心欣慕，隨順修善，心有此故，欣樂涅槃，與此相應名欣作意』。順正理論等亦對欣下定義說：『欣謂善心希求過患出離對治，此增上力所起順證修心欣尙性，此於離喜未至等地亦有善行，故非喜受，與此相應，名欣作意』。如對寂靜涅槃，假定沒有欣求，怎麼會得求證？是以欣求善法及菩提涅槃的欣，亦是善心所之一。

可是有人問道：瑜伽八十六說染貪亦名爲欣，與此善心的欣，又將如何會通？如該論說：『復有三種煩惱異名，多分說在煩惱品中：一貪異名，二瞋異名，三癡異名。貪異名者，亦名爲喜，亦名爲貪，亦名爲顧，亦名爲欣，亦名爲欲等』。不錯，染貪亦名爲欣，無瞋亦名爲欣，二者似有衝突，其實各據一義，並無什麼相違。如貪名欣，無瞋亦名欣，反過來說，若瞋名爲厭，無貪亦名爲厭。

不但欣是無瞋的一分，就是「不忿」、不「恨」、不「惱」、不「嫉等」，亦

是無瞋的一分，所以說「亦然」。爲什麼這樣講？因它們「隨」其所「應」各別「正翻」的忿、恨、惱、嫉四個小隨煩惱，都是屬於「瞋」的「一分」所攝。瞋的反面，當然就是無瞋。論中所說的『等』字，是等於其他的法，因照瑜伽論八十九說，依瞋而立的有七差別法，若將這七法一一翻轉過來，依無瞋而立的善法，理當亦是有其七種。現在論中只舉出四種，還有其餘的三種未說到，所以說等。等取不憤發、不惡說、非不忍。諸如此類，皆是無瞋的一分。

其次所要說到的是厭，「厭」是厭患或厭離的意思，這是與善「慧俱」時而起的心所，屬於「無貪」的「一分」所攝。本此可知，唯是無貪一法，不得說名爲厭，要無貪與善慧俱，方得說名爲厭。厭之所以爲厭，是「於所厭」患的「境」界上，「不」會生起「染著」，唯有不生染愛貪著，方會對彼有所厭離。在小乘入阿毘達磨論說：『厭謂厭患，於流轉品見過失已，令心厭離，隨順離染心有此故，厭惡生死，與此相應，名厭作意』。順正理論亦說其定義說：『厭謂善心觀無量過患法性，此增上力所起順無貪心厭背性，與此相應，名厭作意』。悟入的入阿毘達磨論及衆賢的順正理論，雖皆把厭說爲善心所，但並不與一切善相應，所以不是大善地

法。大毘婆沙論以此爲心所法，並未說它爲善心所。至其定義，發智論及大毘婆沙論都這樣說：『若於諸行，無學厭惡、違逆，是謂厭』。本論說是無貪的一分，婆沙論中說厭自性，有種種的異說，主要的則有二種：一如本論所說的以無貪爲自性，一說是以慧爲自性。但婆沙的正義，說厭是獨立的心所法。如該論卷二八說：『評曰：有別法名厭，非慧非無貪，是心所法，與心相應』。該論卷一九六又說：『評曰：應說厭體性異，非無貪非慧，別有心所法名厭，與心相應』。

說厭爲獨立的心所，並有它的實在自體，只是有部內的一系學者所說，其他很多部派並不把厭立爲心所，所以大乘唯識心所法中亦未說到厭。這兒雖然說到厭，但不認爲它有獨立自體，而是作爲無貪的一分來看的。

不但厭是無貪的一分，就是「不慳」、不「憍等」，亦是無貪的一分，所以說「當知亦然」。爲什麼這樣講？因它們「隨」其所「應」各別「正翻」的慳、憍兩個小隨煩惱，都是屬於「貪」的「一分」所攝。貪的反面，當然就是無貪。論中所說的『等』字，是等於其他的法，因照瑜伽論八十九說，依貪而立的有十九法，若將這十九法一一翻轉過來，依無貪而立的善法，理當亦應有十九種。現在論中舉出

兩種，還有其餘的十七種未說到，所以說等。等取不研求，乃至不家勢尋等。諸如此類，皆是無貪的一分。

不覆誑諂無貪癡一分，隨應正翻貪癡一分故。有義：不覆唯無癡一分，無處說覆亦貪一分故。

其次所要說到的「不覆」、不「誑」、不「諂」的三者，有兩種不同的說法：有說是「無貪」、無「癡」的「一分」所攝，因這三者，「隨」其所「應」各別「正翻」的覆、誑、諂的三個小隨煩惱，是屬「貪、癡」的「一分」所攝，由貪、癡的翻轉過來，當然是無貪、無癡。論中說爲『隨應』，意顯不但不覆等三是如此，還更等取不憍，不詐從憍，詐正翻轉來，亦是無貪、無癡的一分所攝。「有義」，是有一分學者的說義。他們認爲三者中的「不覆」，「唯」是「無癡」的「一分」，不得說爲屬於『無貪』。因在諸經論中，「無」有一「處」曾經「說」到「覆亦」是「貪」的「一分」的。現在從覆正翻轉來的不覆，當然不得說爲無貪一分。不過據實而言，應以無貪、無癡爲不覆的一分是正義。對於自己所犯的罪惡，不懼當來所受的痛苦，特將所犯的罪惡覆藏，無疑這是癡的一分，因爲罪惡不是由於你的

覆藏，就可消除而不感受苦果。對於自己所犯的罪惡，恐失現前所有的利養，特將所犯的罪惡覆藏，無疑這是貪的一分，假定不爲貪圖利養，怎麼會得覆藏己罪？覆既是貪、癡的一分，現在不覆，當然是屬無貪、無癡一分所攝。

有義：不慢信一分攝，謂若信彼不慢彼故。有義：不慢慚一分攝，若崇重彼不慢彼故。

其次所要說到的不慢，有三種說法的不同。一、「有義」，是第一種的說義。他們認爲「不慢」是「信一分」所「攝」。因從現實世間看，不論對於任何人，如果眞的「信」仰於「彼」，必然對他有所尊敬，絕對「不」會有「慢」於「彼」。所以慢所正翻的不慢，是屬信的一分。二、「有義」，是第二種的說義。他們認爲「不慢」是「捨一分」所「攝」。因爲具有捨心的，其心必是平等的，以平等心看待一切人，當然「不」會對人有所「高慢」。所以慢所正翻的不慢，是屬捨的一分。三、「有義」，是第三種的說義。他們認爲「不慢」是「慚」的「一分」所「攝」。因爲慚的最大特色，對賢善者有所崇重。不管對於什麼人，假「若」眞的「崇重」於「彼」，自然對他具有敬意，絕對「不」會再輕「慢彼」。所以慢所正翻的

不慢，是屬慚的一分。如是三種的說法，可說都說得過去，因爲論後講到六根本惑時，只說慢障不慢，並未有所分別，可見此處三師所說，沒有不可通的。不過略爲較量，應以第三說爲勝，因爲慚能崇敬師長及有德者，不可能生大慢心的。

有義：不疑卽信所攝，謂若信彼無猶豫故。有義：不疑卽正慧攝，以正見者無猶豫故。

其次所要說到的不疑，亦有三種說法不同：一、「有義」，是第一種的說義。他們認爲「不疑」，就是「信」心「所攝」。因「若」相「信」於「彼」，不論是事是人，既然竭誠相信，那裏還會猶豫？所以說「無猶豫故」。二、「有義」，是第二種的說義。他們認爲「不疑，卽」是「正」確「勝解」。因對一個人或一件事，有了決定性的勝解，確認它卽是如此的，那裏還會對它有所猶豫？所以說「以決定者無猶豫故」。三、「有義」，是第三種的說義。他們認爲「不疑，卽」是「正慧」所「攝」。因爲有了正見的人，對於事理了解得透徹，不會再對什麼有所猶豫，所以說「以正見者無猶豫故」。

不散亂體卽正定攝；正見正知俱善慧攝；不忘念者卽是正念。悔、眠、尋、伺通染不

染，如觸、欲等無別翻對。

上來所正翻的九法，除了欣、厭，其餘皆是小隨煩惱所攝；以下再就通於染心及通染不染三種性說一說。散亂正翻的「不散亂體，卽」是「正定」所「攝」。不特沒有別體的散亂是如此，就是具有別體的散亂亦然，因爲不散亂性正是對治散亂的。不論吾人的內心是怎樣的散亂，只要不散亂的正定現前，散亂自然停止不再在心中活動。染見所翻的「正見」及不正知所翻的「正知」，「俱」是「善慧」所「攝」。不正知，有說是別境慧，有說是癡一分。不論那種說法，都爲正知之所對治。至於大隨煩惱中的忘念正翻爲「不忘念者」，當知「卽是」別境中的「正念」所攝。忘念，有說是別境念，有說是癡一分，不論那種說法，皆正翻爲正念，爲正念之所對治。設將忘念的癡分正翻轉來說爲正念，其入於善自不成問題；但別境是通三性的，如將別境中念正翻轉來說爲正念，應說翻入別境中善念所攝，以示簡別不善念及無記念。

最後說到「悔、眠、尋、伺」四不定法，既可「通染」，亦通「不染」，猶「如」徧行中的「觸」等，別境中的「欲等」，都是通於三性的，所以「無別翻對」

，亦卽是說用不著對翻，因要唯惡不通三性的法，方可相互對翻來說，四不定法既通三性，當然無所翻對。

何緣諸染所翻善中有別建立，有不爾者？相用別者便別立之，餘善不然，故不應責！又諸染法偏六識者，勝故翻之別立善法，慢等唯意識俱，害雖亦然，而數現起損惱他故，障無上乘勝因悲故，爲了知彼增上過失翻立不害，失念、散亂及不正知翻入別境，善中不說。染淨相翻，淨寧少染？淨勝染劣，少敵多故。又解理通說多同體，迷情事局隨相分多，故於染淨不應齊責！

在此有人問道：以「何緣」故於「諸染」法「所翻善中，有」的是「別建立」的？「有」的是「不」別建立的？問意是：善法是染法的反面，亦卽從染法翻轉過來的，可是諸染汚法雖說很多，但在本論說有二十六種染惑，如果說到正翻，依照二十六種煩惱一一翻對過來，應有二十六種善法才是，可是現在只建立十一善法，除這十一善法各別建立，其他染法既未翻過來亦未別立，究是什麼道理？論主答覆他說：善法別立不別立，要看它們的相用如何，不可一概而論的。如信等十一善法，「相用」都是各各差「別」的，所以「便」各「別」建「立」爲善。至於其「餘

」所翻的「善」法，因爲沒有它們的各別相用，所以不別建立。事實如此，你們「不應」有所「責」難！

外人聽到這樣說就又難道：如眞要有相用方別建立，不放逸等四法是無別相用的，爲什麼又建立在善法中？今爲解說：要知前說無用，是說沒有四者之外的別體之用，現在說爲有用，是說有那四法同體差別的用，二者不能相提並論。接著外人又說：好，如你所說，用是有別的，但體相還同，怎麼可以別立？再爲解說：在善法中別立，並不是要相用俱全才可別立，於此相用二者之中，隨便有了那一種，就可在善法中別立。這點，你應分別清楚！

有人問道：照你這樣說法，我還得請問你：此十一善法有什麼特殊的各別作用？餘諸善法爲什麼沒有各別的勝用？論主答說：要知「諸染法」中，「徧」染於「六識者」，因爲它們的過失特別殊「勝」，所以要把它們一一「翻」轉過來，各「別立」爲「善法」。這徧染六識而過失特勝的，就是六根本惑中的貪、瞋、癡、二十隨煩惱中的無慚等八法。對此十一染法，一一加以正翻，所以立爲十一善法。至於根本惑中的「慢等」，等是等於見、疑、隨煩惱中的「忿等」九法，由於它們「

唯」與「意識俱」起，流染的心識少——就是唯染意識，不染其餘五識，所以不一一的正翻別立各種善法。

有人又問：假定照你這樣說法，害亦應當不翻立爲不害，因爲害亦唯是意識俱的。論主答說：「害雖然亦」是唯意識俱，然「而」由於它的「數」數「現起」，經常的「損惱他」諸衆生，又復「障」礙「無上」佛「乘」最極「勝因」的大「悲」心不得生起，不能不說它的過失深重。「爲」令人「了知彼增上」嚴重的「過失」，所以將之正「翻，立」爲「不害」。

有人又問：假定照你這樣說法，爲癡一分所攝的失念、散亂、不正知三個大隨煩惱，爲什麼不正翻別立爲善？論主答說：大隨煩惱中的「失念、散亂及不正知」三者，已經「翻入別境」中的少分善性，所以現在「善中不說」。所謂少分善性，因爲別境是通三性的，現失念等翻入別境中的念、定、慧，望於三性來說，只是屬於善性，不通不善及無記，所以說爲善的少分。

有人說道：「染淨相翻」，應該是一染翻一淨，一淨對治一染，染淨理應是相齊的，可是從上相翻來看，染多而淨少對治不同，請問是什麼道理？所以說「淨寧

」可「少」於「染」。論主答說：就染淨的力能分別：「淨」法的力量來得殊「勝」，染」法的力量來得弱「劣」，彼此如果相互敵鬥起來，殊勝的「少」淨足以「敵」過弱劣的「多」染，染法不管是多麼的多，總是敵不過淨法的，所以染多而淨少。「又」還有種說法：淨法是「解」，順於正「理」，理能統攝，以融通故，一得百得，可少攝多，所以所「說」善法「多」爲「同體」，不必要說得很多。可是「迷情」的染法，隔於物理，「事」體既「局，隨相」立名，千差萬別，難以通會，不妨「分」爲「多」種。還可這樣解說：染法順於迷情，爲了使人知道厭離，所以需要加以廣說；善法順於正理，如果說得太過廣泛，反而令人生起難修之心，所以不得不略說。由是之「故，染」望於「淨，不應」以彼此「齊」等相「責」！

此十一法三是假有，謂不放逸、捨及不害，義如前說；餘八實有，相用別故。

這是論說「此十一」善「法」的假實：於中「三」種善法「是假有」的，就是所「謂不放逸、捨及不害」。因爲不放逸和捨，是以精進和三善根爲體；不害，是以無瞋一分爲體。離了精進等，沒有它們的獨立自體，所以是假有的。其「義」已「如前說」，這兒不再重述。至於其「餘」的信、慚、愧等「八」種善法，當知皆

有「實有」自體。正因它們各有實有自體，所以它們的「相用」亦是各各差「別」的。

有義：十一，四徧善心，精進三根徧善品故。餘七不定，推尋事理未決定時不生信故；慚、愧同類依處各別，隨起一時第二無故；要世間道斷煩惱時有輕安故；不放逸、捨無漏道時方得起故；悲愍有情時乃有不害故。論說十一六位中起：謂決定位有信相應；止息染時有慚、愧起顧自他故；於善品位有精進、三根；世間道時有輕安起；於出世道有捨、不放逸；攝衆生時有不害故。

十一善法的俱起不俱起或是徧不徧，有兩派學者的看法不同，彼此諍論得很激烈，現在分別說明如下：

「有義」，是指第一師的說義。他們認爲「十一」善法裏面，有「四」善法是俱「徧善心」的，那就是「精進」及無貪、無瞋、無癡的「三」善「根」。爲什麼說它們徧於善心？因此四善法的功力，是能「徧」於定地、不定地、有漏、無漏的諸「善品」的，亦即在這諸善品中，此四善法無不皆徧的。除這四法有徧善品的功力，其「餘」的信、慚等的「七」法，就「不」一「定」徧諸善品。

此七爲什麼不偏善心？舉出它的理由說：一、對於任何一個事理，吾人要想對它生信，首要對它有個決定性的認識。假使當你在「推尋」某個「事理」，尙「未」對它有所「決定」，認爲確是如此「時」，那你「不」可能會對它「生」起「信」心的，可見信心不一定偏於善品。二、「慚」與「愧」的二者，本是「同」一「類」的，所不同的，慚是依於自法力，愧是依於世間力，由於「依處」的「各別」，二者不能夠俱起，慚依自法力生起活動時，依於世間力的愧就不起，反之，依於世間力的愧生起活動時，依於自法力的慚就不起，所謂「隨起一時第二無故」，所以慚愧亦不一定偏於善品。三、「要」是散地有的，必要修習世間道，以六行觀伏惑斷，亦卽要離當地的煩惱，所謂得到離欲，就有輕安現前。怎麼知道會有輕安？因爲粗重煩惱的斷除，就是輕安的作用，證知輕安亦不是偏善品的。四、「不放逸」和「捨」，不是隨時隨刻可以生起的，要到「無漏道」現前「時，方得」「起」，是以此二法亦不偏於善品。五、不害的生起是要有個對象的，就是正當行者「悲愍」一個「有情時」，認爲這個有情非常可憐，不忍對他有所加害，加害未免太過殘忍，在這樣的情形下，「乃有不害

」的生起，不是任何時候都有不害的，所以亦非徧諸善品。再說明白一點：佛法行者，如正在作眞如無相觀時，不害功能決不可能生起的，定要出無相觀以後得智緣有情時，不害方得生起，以此更可證知不徧善品。

有人問道：你的這個說法有沒有教證，假定沒有教證怎能令人信任？此師回答說：有！如瑜伽「論」五十五「說：十一」善心於「六位中」生「起」。先引該論，後釋本論。該論說：『問：善法依處有幾種？答：略說有六種：一、決定時；二、止息時；三、作業時；四、世間清淨時；五、出世清淨時；六、攝受衆生時。……問：如是諸法互相應義云何應知？答：於決定時有信相應；止息雜染時有慚與愧，顧自他故；善品業轉時有無貪、無瞋、無癡、精進；世間道離欲時有不放逸及捨；攝多衆生時有不害，此是悲所攝故』。本論所引的就是後一段文。

一、「謂決定位有信相應」，反之，不決定位，是不與信相應的，亦卽沒有信的生起；二、在「止息」雜「染」的「時」候，才「有」依自法力的「慚」和依世間力的「愧」生「起」，因爲「顧自」「他」，不敢隨便作惡的。假定泛泛的生起善心，不能深心的細防止染，那就沒有慚愧心的生起，因爲這個時候，是不顧自

他的。三、「於善品位」，決定「有精進」和無貪、無瞋、無癡「三」善「根」的生起。四、當「世間道」現前「時，有輕安」的生「起」。五、「於出世道」中「有捨」及「不放逸」。六、「攝」護「衆生時」，自然就「有不害」。

此師說於六位中起十一善，是據決定得起時說的，至於六位之外的餘時，說諸善法皆得相應，那是並不加以否定的，亦卽餘善心所皆可說爲相應的，但這所謂相應，是約容或得起說名爲皆，並不是說慚愧等亦得俱起。但像這樣的相應俱起，並不一定的，不如六位說的決定。

在此有人問道：慚愧二法是各別生起的，並不能同時發生活動，在六位中爲什麼合一處說？現在答覆他說：慚愧的不俱起，這是無可疑的，必然是如此的，六位中的合說，不是說它們俱起，而是約俱能止惡這一意義說的，與不俱起的意義，並沒有什麼衝突！

有義：彼說未爲應理！推尋事理未決定心，信若不生應非是善，如染心等無淨信故；慚愧類異，依別境同，俱偏善心前已說故；若出世道輕安不生，應此覺支非無漏故；若世間道無捨、不放逸，應非寂靜防惡修善故；又應不伏掉、放逸故，有漏善心旣具

四法，如出世道應有二故；善心起時皆不損物，違能損物有不害故。論說六位起十一者，依彼彼增作此此說，故彼所說定非應理！

「有義」，是指第二師的說義。此師認爲「彼」第一師所「說」的道理，並不怎樣合乎道理，所以說「未爲應理」！從什麼地方看出它的不應理？現在不妨一一駁斥如下：一、如你所說「推尋事理」在未得到「決定心」時，是就沒有信心生起。「信若」眞的在這時候「不生」，這沒有決定的心，就「應」不「是善」法，既然不是善法，豈不應「如」不善、無記的「染心等」，「無」有它的「淨信」？現在我得問你：你們承不承認未決定心是善，怎麼可說沒有淨信？如承認未決定心是善，怎麼可說沒有淨信？是以我們堅定認爲推尋事理在未得到決定時，同樣是有信心的。二、不錯，「慚愧」的體「類」確是有「異」的，一個是崇重賢善，一個是輕拒暴惡。至於慚愧的所「依」，一個是依自法力，一個是依世間力，當然是不同的，所依的增上緣力雖然有「別」，然而慚愧所緣的「境」界，畢竟還是相「同」。正因緣境相同，所以二者得以一時「俱」起，「偏」諸「善心」而有。關於這個道理，如「前已」經「說」過，現在不再重說。誰說『隨起一時第二便無』？三、若如前師所說，輕安

只是世間道斷煩惱時有，出世道沒有斷了煩惱，眞的「輕安不生，應此」「覺支非」是「無漏」所「攝」。設或前師又說，散心位上沒有輕安，所以輕安非徧善品。那我得要問你：什麼人說無漏輕安不俱？如不指出人證，就得承認輕安亦徧善品。四、「若」如前師所說，「世間道無」有行「捨」及「不放逸」，有此行捨及不放逸的，唯是出世道，這末一來，世間道就「應」當「非」是「寂靜」「眞的沒有行捨及不放逸，那世間道也沒有力量降「伏掉」舉及「放逸」。或者分開來說：沒有行捨，世間道就不寂靜，不寂靜，怎麼能夠降伏掉舉？沒有不放逸，世間道就不能防修，不能防修，怎麼能夠伏除放逸？還有，在「有漏善心」的世間道中，你們「既」承認「具」有精進和三善根的「四法」，理亦應當承認具此行捨及不放逸的二法，「如出世道」，既有此行捨及不放逸的二法，世間道亦「應有」此「二」者，怎麼可說『不放逸、捨無漏道時方得起故』？五、講到不損害衆生，不一定要到攝受衆生時方有不害，而是任何一個「善心」生「起時，皆」能「不損」害「物」命，使衆生安然無畏的生存下去。像這樣的善心，確有「違」於「能損

物」的「害」的心理，所以一切善心中，同樣是「有不害」的，怎麼可說『悲愍有情』、攝護衆生『時乃有不害』？

前師難說：假定照你這樣講，瑜伽五十五卷中所說六位能起十一善法，試問又將如何會通？此師通釋說：瑜伽「論說六位起十一」善「者」，當知那是「依彼彼」的「增」勝，「作」如「此」如「此」以說此決定位有信相應，並不是獨此位有信，其餘的諸位沒有信；依止息染位時慚愧相應增勝，所以說此位中有慚愧相應，並不是獨此位有慚愧，其餘的諸位沒有慚愧；在善品位中精進、三根相應增勝，所以說此位中有此四法相應，並不是獨此位有這四法，其餘的諸位沒有這四法；依世間道位時輕安相應增勝，所以說世間道位有輕安相應，並不是獨此位有輕安，其餘的諸位沒有輕安；依出世道位時行捨和不放逸相應增勝，所以說出世道位有行捨及不放逸相應，並不是獨此位有這二法，其餘的諸位沒有這二法；依攝衆生位時有不害相應增勝，所以說此位中有不害相應，並不是獨此位有不害，其餘的諸位沒有這不害。依於這一說法，「故」知「彼」前師「所說」十一四徧善心，餘七不定，「定非」合乎道「理」！

應說信等十一法中，十徧善心，輕安不徧，要在定位方有輕安調暢身心餘位無故。決擇分說十善心所定不定地皆徧善心，定地心中增輕安故。

這是顯示正義。依於正義「應」當這樣「說」：在「信等十一」善「法中」，只有「十」種善法是徧一切「善心」的，那就是信、慚、愧等。至於「輕安」一法，是「不徧」於諸善心的。因爲輕安不是隨時有的，「要在定位方有輕安調暢」行者的「身心」，使行者感到無比的舒適，不再有什麼粗重之感，至於其「餘」的散「位」，因爲粗重體還存在，所以「無」有輕安的調暢，身心感到極大的粗重。瑜伽「決擇分」曾「說：十」種「善心所」，不論是在色無色界的「定」地，不論是在「不定地」的欲界散心位中，「皆」是「徧」於一切「善心」。假使是在「定地心中」，除了有上十種善法，更「增輕安」一法。瑜伽六十九原文說：『如是十法，若定地，若不定地，善心皆有；定地心中更增輕安』。

有義：定加行亦得定地名，彼亦微有調暢義故，由斯欲界亦有輕安，不爾，便違本地分說信等十一通一切地。有義：輕安唯在定有，由定滋養有調暢故，論說欲界諸心心所，由闕輕安名不定地，說一切地有十一者，通有尋伺等三地皆有故。

上引決擇分總說偏不偏善，但是什麼叫做定地，學者有不同的意見，今姑舉出兩家不同的看法。「有義」，是指第一家的說義。他們認爲更增輕安的定地，不必要到上界得根本定，就是在「定」前所修的「加行，亦」同樣的「得定地名」。爲什麼？要知在「彼」加行位，雖還沒有得到殊勝的輕安，但「亦」已經「微有調暢」適悅之「義」。「由」於如「斯」，所以「欲界」地「亦有輕安」。「不爾」，假定不是這樣的話，那「便」有「違通」於三界九地的「一切地」了。「有義」，是指第二家的說義。他們認爲「輕安唯」可說在色界、無色界「定」地中「有」。爲什麼？因要「由」禪「定」水的「滋養」，身心方「有調」和「暢」適之感，如果沒有定水滋潤長養，怎麼會有身心調暢的輕安？瑜伽「論」六十三「說」：欲界諸心心所，由闕輕安名不定地」。該論原文說：『或有闕輕安故名不定地，謂在欲界諸心心所』。假定不是這樣，論中應說闕上界輕安名不定地，不應唯說欲界闕輕安名不定地。況且瑜伽五十六更說：『謂輕安俱三摩地及彼眷屬並彼果法所不攝故方名欲界，怎麼可說欲界得有輕安所不攝義，是欲界繫』。論中既清楚的說輕安？

若是眞的唯定地有，本地分說通一切地，試問又如何通？當知本地分「說一切地」中皆「有十一」善「者」，此所說的通一切地，是就「通有尋有伺等三地皆有」輕安說的，不是說輕安亦通於欲界地。像這樣的講法，又有什麼過失？如是三地，是指初禪根本定至未到定的有尋有伺地，初禪到二禪的無尋有伺地，二禪以上的無尋無伺地。通此三地，說通一切地，因這在三地中，是都有輕安的，所以輕安不徧欲界。

此十一種前已具說。第七、八識隨位有無，第六識中定位皆具，若非定位唯闕輕安。有義：五識唯有十種，自性散動無輕安故。有義：五識亦有輕安，定所引善者亦有調暢故，成所作智俱必有輕安故。

如「此十一種」善法，在「前已經詳細的「具說」，但與諸識相應的關係怎樣，現在還得略爲論說。「第七、八識隨位有無」，是說此二識有沒有十一善，就看它們是在有漏位還是在無漏位：假定是在無漏位的，此二識皆具十一善，因爲無漏法沒有不與善法相應的；假定是在有漏位，此二識皆不具十一善，因爲有漏位上的有覆無記及無覆無記，不可能有善法與之相應俱起的。至在「第六識中」，假定

是在「定位，皆具」此十一善；「若」是在「非定位」，那就「唯闕輕安」一種，其餘十善悉皆具有。意識所以有諸善心相應，因爲它是能夠作善作惡的：『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』。意識不論是做什麼，都不是獨自所能完成的，所以當它要作善行時，必然有善心所與之相應從旁協助。

至於說到前五識有無十一善心所相應，有兩師的說法不同：「有義」，是指第一師的說義。他們認爲「五識唯與十種」善法相應，輕安則不與五識相應，因爲五識的「自性」，是極其「散動」的，所以「無」有「輕安」。在小乘學派中，如南傳的上座部及北傳的舍利弗阿毘曇論，亦皆說輕安與意識相應，與前五識不相應，可說是與此師的意見一致。「有義」，是指第二師的說義。他們認爲「五識亦有輕安」，因爲由「定所引」的「善」法，在五識身中，「亦有調暢」的功能作用，到了轉五識所成的「成所作智」，更「必」具「有輕安」的。照前師說，若因位若果位，五識皆無輕安相應；照後師說，若因位若果位，五識皆有輕安相應。是以此處論說：『定所引善者亦有調暢故』，是破前說因位五識沒有輕安；『成所作智俱必

有輕安故』，是破前說果位五識沒有輕安相應的，是護法論師及唯識學的正義。小乘有部學者因說輕安是大善地法，所以認爲與善的六識無不相應。主張五識有輕安相應的，是護法論師及唯識學的正義。小乘有部學者因說輕安是大善地法，所以認爲與善的六識無不相應。

此善十一何受相應？十五相應，一除憂苦，有逼迫受。無調暢故。此與別境皆得相應，信等欲等不相違故。十一唯善。輕安非欲，餘通三界。皆學等三。非見所斷，瑜伽論說信等六根，唯修所斷非見所斷。餘門分別，如理應思。

以下再論說一些尚未論說到的問題。如「此十一善」與諸受的「何受相應」？於中有「十」善法，皆與苦、樂、憂、喜、捨的「五」受「相應」，因爲此十善法是偏通三界的；至於輕安「一」個善法，要「除」去「憂、苦」二受，就是不與憂、苦二受相應。因爲這二「受」是具「有逼迫」性的，根本「無」有「調暢」輕安的現象，怎能與之相應？所以輕安唯與喜、樂、捨的三受相應。有人難道：定所引生的五識既然是有苦受，如苦身精進等，如捨身肉救衆生等，那五識就應當沒有輕安，因有逼迫性的苦受。現在答說：五識與苦受相應雖然沒有輕安，但定所引生的五識既與樂、捨二受相應，那就不能說它沒有輕安。還有天眼耳通的通果心所

相應的喜、樂、捨三受，亦同樣的是有輕安的。

其次所要說的，就是「此」十一善法「與」五「別境皆得相應」俱起，因爲「信等」的善法與「欲等」的別境，彼此之間的性質，沒有什麼「相違」的地方，而且它們的相應，不分有漏位與無漏位的。不過稍加分別的：在欲界的散地，要除去輕安，唯有十善相應；在上二界的定地，十一善皆相應。

爲什麼不說與徧行相應？因徧行是徧通一切的，不說可知。爲什麼不說與四不定相應？因這到講四不定時，自然會要講到，所以這裏不論。

論到此「十一」善，在善、惡、無記的三性中，「唯」是屬於「善」性。論到此十一善，在欲、色、無色的三界中，除了「輕安」一法，「非」屬於「欲」界有，其「餘」的十善法，皆「通」於「三界」。在此有人難道：上二界沒有瞋，是諸經論所說，既上界沒有所治的瞋恚，怎麼上界會有能治的無瞋？現在反問難者：假定你的這個說法得以成立，那欲界沒有能治的輕安，爲什麼會有所治的惛沈？欲界沒有能治的輕安，既然會有所治的惛沈，何妨上界沒有所治的瞋恚而有能治的無瞋？論到此十一善法，在有學、無學、非學非無學的三位裏，可說一切皆通，所以說

「皆學等三」。靈泰鈔說：『若有學人身中有善十一，名之爲學有進趣故；若無學人身中有善十一，名爲非學已息求故；若異生人身中有十一善，名爲非學攝也』。論到此十一善，在見斷、修斷、非斷的三斷中，都「非見」道「所斷」，因爲它們不是由邪教邪師所生的，不同分別所起的煩惱，所以不是見所斷。不是見所斷，當然是修所斷。如「瑜伽論說：信等六根，是指信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根。如是六根，若是在有漏位，自然唯是修所斷，若是在無漏位，當然就是非所斷。

對於此十一善，上來已作諸門分別；至於「餘門」尚未「分別」的，如有報無報，何地緣何地等，皆可準此，「如理應思」，不再詳爲論說。且再舉有報無報說：此十一善，假定是有漏善，那就都可說是有報，因爲由此能得異熟果的；假定其中有屬無漏善的，那就可以說是無報，因爲無漏善是不招感報的。

辛三　根惑位

壬一　結前標問

如是已說善位心所，煩惱心所其相云何？

「如是」上「已說」了「善位心所」，現在繼續來講煩惱心所。首先所要問的，就是煩惱的義相怎樣？所以說「煩惱心所其相云何」。

壬二　舉頌總答

頌曰：煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

現在舉「頌」答覆上問「曰」：講到「煩惱」那是很多的，而且如稠林一樣，不過一般立爲根、隨二位煩惱。現在所說的：一、「貪」；二、「瞋」；三、「癡」；四、「慢」；五、「疑」；六、「惡見」，是爲根本煩惱。於中前五，又可名爲五鈍使，因它對於所緣境，是頑闇無決斷的。最後惡見又可開爲五種：一、身見；二、邊見；三、邪見；四、見取；五、戒禁取。如是五見名五利使，因它對於所緣境，是果決有割斷的。十惑皆稱爲使，不但爲心王之所使，亦能使人運用它去造作種種惡。

本論六根本惑的次第是這樣，但百法論說根本惑的次第稍不同，而是將慢放在癡上的。據智周演秘說：百法論顯示癡通於利鈍，所以特地把它安放在鈍利兩惑的中間，本論明癡是不善根之一，所以把它安放在貪、瞋的下面，以示這三者爲三不

善根。

壬三　解釋頌意

癸一　正釋本惑

論曰：此貪等六性是根本煩惱攝故，得煩惱名。云何爲貪？於有、有具染著爲性，能障無貪，生苦爲業，謂由業力取蘊生故。云何爲瞋？於苦、苦具瞋恚爲性，能障無瞋，不安隱性惡行所依爲業，謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業不善性故。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、貪等煩惱、隨煩惱、業，能招後生雜染法故。

此下是以長行正式解釋頌所標列的六大根本煩惱。「論」中這樣「曰」：如「此貪等六」個煩惱的體「性，是」隨煩惱的根本，屬於「根本煩惱」所「攝」，所以「得名煩惱」。假定是隨煩惱，只可叫做隨煩惱，不得簡稱爲煩惱。雖說如此，但說隨煩惱是等流性則可以，因爲是從前煩惱等流所生。可是貪等煩惱，不但名爲根本煩惱，亦可名爲隨煩惱，但不得名爲等流性，因爲它們不是從其他煩惱等流生的。基師述記說：『雜集第七說諸煩惱皆隨煩惱，有隨煩惱而非煩惱，由此卽顯根

本煩惱名煩惱，亦得名隨，亦隨他生故。忿等但名隨不名煩惱，非根本故』。

貪等煩惱所以說爲根本，因爲它是造作萬惡的根本。八識規矩頌講記說：『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、煩擾的意思，惱是惱亂、熱惱的意思。簡單的說，就是精神界的搗亂份子，吾人的精神界，有了這些搗亂份子不斷在活動，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，身心就可得到清涼，精神就可得到安寧，所以對煩惱的認識，確是極端的重要』。

什麼叫做「貪」？是問貪的體性與業用。貪是無貪的反面，爲無貪之所對治的。貪是一個罪大惡極的煩惱，吾人很多的罪惡行爲，可說都由貪所造成的，即凡認爲自己所喜愛的，不管屬於什麼人所有的，無不希望將之貪求過來據爲己有，而且由於猛利的貪著，對所貪求的從來不感到滿足的，總是覺得愈多愈好。究竟貪著一

些什麼？就是對「於」異熟三有果報的「有具」，予以愛「染」貪「著」，是「爲」貪的體「性」；像這樣的「能障無貪，生」起諸「苦爲」它的「業」用。這話怎講？當知「由」於貪愛的「力」量，發「業」潤生，乃有五「取蘊」的果報「生」起。作爲生命果報身的五蘊，所以於中加一『取』字，顯示這個五蘊身，不但是由取著貪愛的煩惱所生，同時亦能從這生命體上有所取著貪愛貪取，叫做染著有具。有具是能成三有的因，亦卽由此而起惑造業的，以致長期的墮在諸有之中，沒有辦法得以出離。因爲對此有及有具染著，必然就爲世間所縛，沈沒於衆苦中，好像老牛的溺入淤泥，沒有辦法可以自拔。所以有了這個貪取，一般或者以爲貪得愈多愈有幸福，可是在佛法認爲純是令自我受苦，那有什麼幸福可言！要知一個人有所貪著，對於什麼無所不貪，必然就是爲貪之所毒害，不特現生感受到種種不自在，就是來生亦會墮入於苦處，這不是受苦是什麼？一般人不了解貪過的深重，以致終日與貪結了不解之緣，無時無處沒有貪相現前，無時無處不爲貪所束縛，貪著的害眞可說是如毒之烈，吾人對之不能不有所警惕！是以要想眞正

得到快樂，唯有不貪著內外的一切，不爲任何物欲的所蔽，始能從貪染的包圍中衝出來，恢復吾人本有的自由解脫！

什麼叫做「瞋」？是問瞋的體性與業用。瞋在佛法，亦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。試看今日社會所表現的，如拔劍而起，如挺身而鬥，如各種不如理的現象，有那種不是由瞋恚而來？人與人間的損傷和氣，國與國間的發生磨擦，甚至世界舞臺上的各類戰爭，又有那種不是由瞋恚而來？再說，一個常發脾氣的人，不特不能與人和樂相處，就是對自己的身體亦是不利的，因爲脾氣發得多了，內心失去平和，健康就會大受影響，是以如何不動瞋恚，確是做人應有的美德！不過要做到不動瞋恚，如果沒有高度的修養，那確是很不容易做到的。世間有很多人，在平常無事時，總以爲可以做到不瞋怒，但眞正事到臨頭的時候，稍爲感到不如意，就會暴跳如雷的大動肝火，根本忘掉了平時所有的修養，可見這是做人極爲重要處！不過患極重的瞋恚，對於吾人是有百害而無一利的，而且它時刻潛伏在那兒待機而動，因而使得吾人隨時隨處的，會莫名其妙的大動瞋恚。一個經常動瞋的人，其內心必然是暴燥的，甚至生理上亦會經常多病的，

良朋益友亦會遠遠而去的，沒有任何人可以與你接近的！正法念處經卷第六十觀天品說：『是故瞋怒，猶如毒欲，如刀如火』。遺教經說：『瞋恚之害，則破諸善法，壞好名聞，今世後世，人不喜見。當知瞋心，甚於猛火，常當防護，無令得入，刼功德賊，無過瞋恚』。瞋恚的過失，說來是很多的，諸經論中到處有說。瞋恚所瞋的對象，雖亦是各式各樣，但本論主要的是說對「於」苦苦、壞苦、行苦的「苦具」，皆生瞋恚，同時對於但能生苦的「苦具」亦皆瞋恚，所以瞋是以「憎恚爲」它的體「性」。瞋是無瞋的反面，所以「能障無瞋、不安隱性、惡行所依爲」它的「業」用。所謂能障無瞋，就是有了瞋心的存在，就不能對人慈悲憐愍的無所瞋恚，反而經常的對人大發脾氣。所謂不安隱性，就是有了瞋心的存在，內心就有一股躁動的情緒，不能一時得到和平安靜。所謂惡行所依，就是有了瞋恚在活動，「必」然會「令身心」感到極大「熱惱」，因而「起諸惡業」爲「不善性」。瞋恚是最大的無明火，一旦燃燒起來，不但撲滅不易，而且成爲世間紛爭的根本，種種的罪惡亦由之而起，所以瞋恚實是罪惡的根源，小瞋就會造成小的罪惡，大瞋就會造成大的罪惡，可見瞋之於人，爲害非淺，影響很大！是以做人，特別是做個佛教行人，

最要緊的就是如何捨瞋，能夠捨瞋恚的，不但爲衆人之所愛敬及樂見，就是自己內心也會寂靜而不躁動，顏貌也會端正而不難看！

什麼叫做「癡」？是問癡的體性及業用。癡是愚癡，亦卽無明的別名，無明是一團迷闇，所以「於諸事理」，無法認識清楚，以「迷闇爲」它的體「性」。癡是無癡的反面，所以「能障無癡，一切雜染所依爲」它的「業」用。愚癡無明的力用很大，衆生不但有此迷闇而不自覺悟，並且依此迷闇的盲目衝動，對於事理不能作正確的認識，以致種種戲論，種種分別，不能契於事理的眞相，所以所行所爲，不聽理智的指揮，一味隨無明而轉。「由」此衝動性的「無明」橫衝直撞，於是生「起」猶豫不決的「疑」，撥無因果的「邪見」，同時還起「貪等煩惱，隨煩惱業」，以此惑業，復「能招」感「後生」的苦果，可知一切「雜染法」皆依無明而有，假使離了無明，決定無有起處。無明爲什麼會有這樣大的力量？就是先由無明迷諸諦理，接著就對諦理起疑猶豫，由於猶豫不決的關係，於是就起邪見及諸煩惱，造作種種罪業。如是，無明不是惑業的根本是什麼？如照五蘊論說，不但對於諦理以無智爲性，就是對於三寶亦以無智爲性。因對三寶沒有智慧的認識，不特不肯信敬

三寶，甚至對於三寶懷疑，不認爲三寶是具有無漏清淨功德的。對業果、四諦、三寶，既都不以智慧行事，一切行爲活動怎能如法如律？

無明有沒有實體，在學派間同樣有不同的說法。爲經部所有的成實論卷九，在說明無明定義的時候，是就顯示無明的無實自體。如該論說：『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』。可是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。如順正理論卷一一說：『於所知境，障如理解，無辨了相，說名愚癡，卽是無明、無智、無顯』。大乘瑜伽論五十六說：『智所對治，別有心所覆蔽爲性，非唯明無，亦非邪智。若彼無明唯明無者，應無三品，以體無故，應非隨眠，無非轉故，應三性心皆成染汚，常離明故，應非有無爲，亦非染淨故，離明心相續，應明不起故，亦非此滅明得生，無有無法可滅故』。本於此說，證知無明是別有其自體的，如是有其自體的無明，可說是一切不知，如不知業，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。…：如是一切不知，名爲無明，在無明領導下，一味顚倒冥行，成大過失！

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。此慢差別有七、九種，謂於三品我德處生，一切皆通見修所斷，聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失。

現在接著所要講的是慢。什麼叫做「慢」？是問慢的體性及業用。慢是執「恃」自「己」爲尊爲大，以爲自己最了不起，對「於他」人則貢「高」輕「舉」，蔑視一切他人，以爲他人最沒有用，是「不慢」，產「生」種種痛「苦爲」它的體「性」；由此「能障」謙下的「業」用。爲什麼這樣講？因「謂」假「若」眞的「有」了貢高傲「慢」，對「於」佛法僧三寶所有的淨「德」，對於父母師長及諸「有德」的人，其「心」妄自尊大的「不」肯「謙下，由此」造業受報，於「生死輪轉」中，「無窮」無盡的「受諸」痛「苦」，試想慢的過失多大！

八識規矩頌講記說：『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，亦有它的慢心存在，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，心的擧恃，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』。

同樣是心不謙下而於他高擧的「此慢」，由於所觀的對象不同，論中說其「差別」，或「有七」種，或有「九種」。是爲七慢九慢。現在先說七慢差別，引八識規矩頌講記中說：

『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，但是在心高擧爲性的慢者，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，可是心自高擧的慢者，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，心高擧爲性』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，心高擧爲性』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，自然就會滿足現前，再無興趣求取進步，結果，唯有一天天的墮落，沈淪於苦海中無以自拔』！一個自滿的人，其心量一定又是狹窄的，不但不易於容人，而且還會忌刻人，其極終於成爲無慚無愧者！修學佛法的吾人，應該知道怎樣的制慢和伏慢，不要妄自尊大的讓慢在心中滋長，使能無所障礙的向上修學！

除了上述的七慢，還有說到九慢的。如俱舍論十九說：『然本論說慢類有九：一、我勝慢類；二、我等慢類；三、我劣慢類；四、有勝我慢類；五、有等我慢類；六、有劣我慢類；七、無勝我慢類；八、無等我慢類；九、無劣我慢類。如是九種，從前七慢三中離出。從三者何？謂從前慢、過慢、卑慢。如是三慢，若依見生行次有殊，成三三類。初三如次：卽過慢、慢、卑；中三如次：卽卑慢、慢、過慢；後三如次：卽慢、過慢、卑慢』。當知此中所說的『本論』，是指的發智論，不是指的婆沙或其他的論。所謂我勝慢類，如於勝計我勝，是慢過慢，於勝計我等，是過慢，於勝計我劣，是卑劣慢。所謂我等慢類，如於等計我勝，是過慢類，於等

計我等，是卑慢類。所謂我劣慢類，如於劣計我劣，是卑慢類。

如是像上所說的七慢、九慢，是「於三品、我、德處生」，顯示諸慢的生起，不出上品、中品、下品、我、德五法的範圍。如於下品及中品起慢；於中品及上品起過慢；於上品起慢過慢及卑慢；於我生起一我慢；於德生起邪慢及增上慢。這話怎講？如於劣計己勝，於等計己等，當知就是從下品及中品所生起的慢心；於等計己勝，於勝計己等，當知就是從中品及上品所起的過慢；於勝計己勝，當知就是從上品生起的慢過慢；依我而自恃高舉，當知就是從我蘊而生起的我慢；於未證勝德而以爲自己已得，當知就是依德而生起的增上慢；如見他人勝己而自認爲只有少分不及，當知就是依上品而生起的卑慢；自己本來完全沒有什麼勝德，而妄以爲自己有殊勝德，當知這亦是依德而生起的邪慢。邪慢與增上慢略有不同的：增上慢不是完全無德，而是有了少分的勝德就以爲得到殊勝的功德；邪慢則是根本無有勝德而自以爲有勝德。

如上所說的所有慢類，在小乘中，認爲「一切」慢類「皆通見、修」二道「所斷」。如由分別而起的，是就屬於見道所斷；設由俱生而起的，是就屬於修道所斷

。俱舍論十九說：『如是七慢何所斷耶？一切皆通見、修所斷。諸修所斷時，聖未斷時爲可現行，此不決定，謂有修所斷而聖定不行』。此說七慢於修所斷中，現行或不現行，是沒有一定的：有的修所斷的，在還沒有斷的階位，縱然是聖者亦容現行的，如除慢類及與我慢，所餘諸慢就是如此。於此慢中，或有是修所斷的，在還沒有斷的階位，聖者亦定不現行的，如慢類及與我慢。聖者既還沒有斷此爲什麼不現起活動？要知這是見及疑所增長的，現在見及疑既在見道已斷，不復增長慢類我慢，所以聖者決定不起。因爲先要有我，而後方能起慢，見道既已斷我，慢自然不能起，這是淺而易見的事。

可是現在大乘說：「聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失」。意顯小乘行人入於修道位的前三果聖者，大乘行人在四地以前的菩薩，是都可以生起我慢的，正因爲我慢在聖位中還得現行，所以慢類的生起自亦沒有什麼過失！瑜伽八十八說：『當知此中二種我慢：一、於諸行執著現行；二、由失念率爾現行。此中，執著現行我慢，聖者已斷不復現行；第二我慢，由隨眠故，薩迦耶見雖復永斷，以於聖道未善修故，猶起現行。薩迦耶見唯有習氣常所隨逐，於失念時，能與我慢作所依止

，令暫現行，是故此慢亦名未斷，亦得現行。又諸聖者，若於諸行思惟自相，尙令我慢不復現行，況觀共相？若於假法作意思惟住正念者，亦令我慢不得現行；若於假法作意思惟不住正念，爾時我慢暫得現行』。

云何爲疑？於諸諦理猶豫爲性，能障不疑，善品爲業，謂猶豫者善不生故。有義：此疑以慧爲體，猶豫簡擇說爲疑故，毘助末底是疑義故，末底、般若義無異故。有義：此疑別有自體，令慧不決非卽慧故，瑜伽論說六煩惱中，見世俗有卽慧分故，餘是實有別有性故。毘助末底執慧爲疑，毘助若南智應爲識，界由助力義便轉變，是故此疑非慧爲體。

在六根本惑中，現在來講疑惑。疑列爲煩惱之一，而且是根本煩惱，可以想見它的過患深重。因爲有了疑的存在，任何信心就難生起，疑實足以摧毀信心的樹立，可是一個人沒有了信心，那還能做出什麼善事？所以猶豫不決的疑，實是人生的大病。然而什麼叫做「疑」？疑是猶豫不決的意思，就是對「於諸諦理」，以「猶豫爲」它的體「性」，「能障不疑」它的「業」用，因爲對諸善品有所「猶豫」的人，在其身心中，「善」法是決「不」會「生」起的。

本論所說於諸諦理猶豫，是專對四聖諦的眞理說的，而實『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，對至苦滅道疑念』。瑜伽論卷五八說：『疑者，猶豫，二分，不決定心所爲性。當知此疑略由五相差別建立：謂於他世、作用、因果、諸諦、寶中，心懷猶豫』。瑜伽既以五相建立於疑，此論爲什麼唯說諦理？當知所說雖有不同，但此諦理當中，實可攝瑜伽所說的五相。如寶屬於滅道二諦所收；作用就是業即是其因，及於他世皆過去集諦攝。總相來說：過去的業爲現在因，未來及果是苦諦攝。雜集論第一說：『諦猶豫者，亦攝於寶猶豫，如其所應滅道諦攝』。對法抄二對這解釋說：『三寶無漏滅道諦攝，故於諦疑。法身理法眞寶滅諦所攝，二身餘法、僧，道諦所攝。同體寶者，隨應所攝』。

小乘婆沙卷五十說：『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』。照這樣說，疑有兩種

：就是疑四諦的不善眞疑與普通所有的無覆無記疑。不是煩惱的無覆無記疑，不但本論說到，成實論亦說到。不過疑爲根本煩惱，不特本論說到，成實論亦說到。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』。

『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』。不獨大乘唯識是這樣說，南傳上座部系，北傳一切有系，亦是這樣說的，這可說是佛教一般的說法。不過疑有沒有它的獨立自體，唯識學者有兩種不同的說法：

「有義」，是安慧論師的說義。他們認爲「此疑以慧爲體」，是屬慧的一分，沒有它的別體，因爲疑之所以爲疑，是以「猶豫簡擇說爲疑」的。如瑜伽論卷八說：『謂由親近不善丈夫聞非正法不如理作意故，卽於所知事，唯用分別異覺爲體』。就是對於所聞的非正法，在作猶豫簡擇的時候，不能像覺那樣的有所決斷，換句話說，正猶豫時有慧簡擇，正簡擇時有慧猶豫，猶豫簡擇二俱不定，所以說之爲疑。如「毘助末底」，就「是疑」的意思。毘是種種的意思，末底是慧的意思，「義」。

在末底上加一助字，來幫助解釋，就成種種慧的意思。至於「末底」和通常講的「般若」，都是慧的意思，可見其「義無」有別「異」。這末說來，證知疑是以慧爲體的，離慧那裏有它另外的自體？

「有義」，是護法論師的說義。他們認爲「此疑別有」它的「自體」，並不是屬於慧的一分，所以說「令慧不決非卽慧故」。基師述記說：『然說猶豫簡擇者，由同時疑或異時疑，令慧不決，故非是慧』。如「瑜伽論」五十五「說」：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見的「六」根本「煩惱中」，說到是「世俗」假「有」的，唯是惡「見」，因爲見「卽」是屬於邪「慧」的一「分」，求其自體是不可得的，至於其「餘」的貪等五個煩惱，皆可說「是實有」的，因爲它們各「別有」其自「性」的。疑與慧既各有它們的自性，怎可偏執以慧爲體？假定說疑體就是慧，那就應同惡見是世俗有，爲什麼論說別有實性？所以知道疑體非就是慧。若如你前所說，末底是慧，因用「毘」來「助」釋「末底」，於是就「執慧」體「爲疑」，那末，我們知道，若南是智，如用「毘」來「助」釋「若南」，那就「智應」變「爲識」。因爲毘是種種義，可以助於任何一法。助末底，慧卽變爲疑，助若南，智自變爲識

。然而識體畢竟是識，並不能變爲智的，怎麼可說毘助末底，慧體就成爲疑？所以你們說疑以慧爲體，是不應道理的。再說，假如末底由於毘字的助緣之力，其慧性就轉變而成爲疑，那末，我們知道，「界」是性義，假定「由」毘字的緣「助力」，可使其「義便轉變」的話，界應轉變爲其它的意義，可是事實上，界雖得毘緣的助力，仍然保存它的性義，並未轉變成其它的意義，「是故此疑」應有它的獨立自體，而「非」如你所說是以「慧爲體」，亦卽顯慧決不轉變爲疑。

云何惡見？於諸諦理顚倒推度染慧爲性，能障善見招苦爲業，謂惡見者多受苦故。

前已解釋五種根本煩惱，現來解釋最後惡見煩惱。惡見，亦可說爲不正見。什麼叫做「惡見」？是問惡見的體性及業用。謂「於諸」法眞實「諦理，顚」顚「倒」倒的「推」求卜「度」，把邪的看作正的，把正的看作邪的，這種顚倒錯誤的見解，是屬一種染汚的惡慧，所以說以「染慧爲」它的體「性」。正因這些都是染慧，所以「能障」正確「善見，招」感種「苦」果「爲」它的「業」用。因爲有了所「謂」不正當的「惡見」，不特本身會「多受」種種的大「苦」，而且還會造成世界上的無窮痛苦，諸如這個現實世界，先後所發生的各式各樣的戰爭，有那次不

是由於錯誤思想所造成的？所以錯誤的惡見，實爲罪惡與痛苦的根源，不能不設法予以糾正或根絕。

此見行相差別有五：一、薩迦耶見，謂於五取蘊執我我所，一切見趣所依爲業。此見差別有二十句，六十五等分別起攝。

上來對於惡見只是總略的解釋，仔細分析「此」惡「見」的「行相」，還「有五」種「差別」，分別解說如下：

第「一、薩迦耶見」：薩迦耶見的梵語原文叫做薩迦耶達利瑟致，中國譯爲有身見。就是薩譯爲有，迦耶譯爲身，達利瑟致譯爲見，合起來叫做有身見。亦有略說爲身見的，就是對「於」這個「五取蘊」身，不了解它的是緣起和合的假名，而錯誤的以爲是實有的，於是妄「執」爲有實自「我」及實有的「我所」。正因如此，經論中亦有說爲我見的。經量部說這爲僞身見，因所計執的這個身體，完全是虛僞不眞實的。迦濕彌羅師說爲有身見，因所緣的這個身體，是屬雜染有漏的。這兩種說法，可說皆有偏；假使偏名僞身見，那就失去有的意義；假使偏名有身見，那就失去僞的意義；爲了保存僞與有的兩義，所以說爲薩迦耶見。以此身見爲本，所

以「一切見趣」皆以之爲「所依」而起，而這也就是它的「業」用。這裏說爲見趣，趣是所趣意思，就是種種紛紜複雜的諸見，都是趣向於我的，所以這可說是屬我見趣，或者說是況於見趣，況由執著，當知這是屬於諸見。俱舍光記十九說：『諸見趣中者，如五趣是有情歸到處，六十二見，諸見所歸到處故，言諸見趣』。無性攝論釋卷四說：『言見趣者，是品類義』。顯示見有種種的差別，不是一種兩種，現在把諸見歸納在一處，所以說爲品類。

說到「此」我「見」的「差別」，或說「有二十句」，或說有「六十五」句「等等」。雖說有這麼多，但都屬於後天分別計度而起的煩惱，並不是先天本來就有的執見。所以說「分別起攝」。怎麼知道？因瑜伽五十八說：『十句薩迦耶見皆見苦所斷』。既是從苦所起的諸見，而爲見苦所斷，當然唯是依於分別而起。現在將諸分別所起的執見略述如下：

二十句是就五蘊各有四句說的：如色蘊的四句是：一、色是我；二、我有色；三、色屬我；四、我在色中。受蘊的四句是：一、受是我；二、我有受；三、受屬我；四、我在受中。想蘊的四句是：一、想是我；二、我有想；三、想屬我；四、

我在想中。行蘊的四句是：一、行是我；二、我有行；三、行屬我；四、我在行中。識蘊的四句是：一、識是我；二、我有識；三、識屬我；四、我在識中。像這樣的五四就成爲二十句。在這二十句中，據對法論第一說：五是我見，十五是我所見。如計色是我，計受、想、行、識是我，這就是我見，其餘的十五句是我所見。爲什麼說這十五句是我所有？如我有色乃至我有識，這是相應我所，因爲由我與它相應，所以說有色等。若色屬我乃至識屬我，這是隨轉我所，因爲它由此自在力轉，或捨世間，或役世間，說它是我所的。至於所謂我在色中乃至我在識中，這是不離我所，因爲他計實我處在蘊中，得以徧體隨行的。

我我所各有它的行相，而這我我所的行相，都是能夠緣於五蘊的。不過在此要知道的，就是一切的我所有，都是從我見生起的，我見却不從我所見後起，因爲我見是我所見的根本，沒有本從末生的道理。至於諸我所見，那個我所見是從計執那一蘊的我見而後得以生起，那是不必加以深論的，只要知道是從我見生起就可。如計色蘊我、有屬我、我在其中的三種我所，說它與我同一就可以了，還要追究它是從那蘊的我見生起做什麼？

平常是還說到六十二見，大小乘論典中說有不同，有人認爲其他的說法，都不是本宗所宗的，本宗所宗的六十二見，如瑜伽八十七說：『薩迦耶見以爲根本，有六十二諸惡見趣：謂四徧常見論，四一分常見論，二無因論，四有邊想論，四不死矯亂論，如是十八諸惡見趣，是計前際說我論者。又有十六有見想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷見論，五現法涅槃論』。如是種種，合爲六十二見。但在本論，將這諸見，放在邊執見及邪見中論說。

其次說到六十五句，依婆沙論雜蘊中說，亦是就五蘊分別所成：謂如以色爲我，於餘四蘊各有三所，就是我瓔珞、我僮僕、我器物。四蘊各三卽有十二，加一色爲我，總爲十三。如是五蘊推算起來，我有五個，我所有六十個，總和起來，共爲六十五見。

二十句說也好，六十五句說也好，都不是外道本身計執有我，說有這麼多的差別，而是佛教學者在談論外道計我的時候，說有如是種種的不同，好讓佛法行者知道有這麼多的錯誤我我所見，以揚棄外道所有的妄執，以踏上無我的大道，向涅槃妙城邁進！

二、邊執見，謂卽於彼隨執斷常，障處中行出離爲業。此見差別，諸見趣中有執前際四徧常論，一分常論，及計後際有想十六，無想、俱非各有八論，七斷滅論等，分別起攝。

第「二邊執見」，就是「於彼」我見生起執之後，以此薩迦耶見爲增上力，「隨」又妄爲「執斷」執「常」爲它的體性。『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』。以能「障」非斷非常「處中」而「行」的道諦及「出離」生死的滅諦「爲」它的「業」用。

講到「此」邊執「見」的「差別」，在「諸見趣」當「中，有」的「執」著由「前際」所起的「四」種「徧常論」，四種「一分常論」；有的「計」執由「後際」所起的「有想十六」論，「無想」及非想非非想的「俱非」，「各有八論」，還有「七種斷滅論等」。在這四十七見中，前四十見是常見，後七見是斷見。如是前後際所起的四十七見，不論是常見，不論是斷見，都是後天分別所起的諸見，不是

先天本來就有的執見，所以說「分別起攝」。

一、四徧常論是：一、由下品宿住通，能憶前際的二十成壞劫中的自他生死相續，於是就執我及世間的一切俱常。可是超過這個時劫以前，他們就又什麼都不知道。二、由中品宿住通，能憶前際的四十成壞劫的自他生死相續，於是就執我及世間的一切俱常。可是超過這個時劫以前，他們就又什麼都不知道。三、由上品宿住通，能憶前際的八十成壞劫中的自他生死相續，於是就執我及世間的一切俱常。可是超過這個時劫以前，他們就又什麼都不知道。四、由天眼通的功用，能見一切有情死此生彼的諸蘊相續，於是就執我及世間的一切俱常。可是超過這個時劫以前，他們就又什麼都不知道。如是四種的執見，在時間上，雖說知有長短，在空間上，是徧緣三界的，所以叫做四徧常論。

二、四一分常論是：一、有從梵天結束其生命，生到這現實世間來，得到一種宿住通，知道自己是從梵天那兒來的，於是就執世間的人們，皆是梵天所化的，梵天固然是常住不變的，而我們人類却是變化無常的。二、有在梵天曾聽梵王發表這樣的意見，四大的堅、濕、煖、動性是常住不滅，而心識是無常生滅的。因爲曾經

這樣聽說過，所以現在相信梵王所言，認爲世間一分是常住的。二、有從戲忘天結束生命，生到這個人世間來，由於得到宿住通，認爲在彼諸天不生到人間來者是常，我們生到這人間來的是無常。四、有從意憤天結束生命，生到這個人世間來，由於得到宿住通，認爲在彼諸天不生到人間來者是常，我們生到人間來的是無常。如是四種的執見，只執梵天、大種等是常，不是執所有法是常，所以叫做一分常論。

如上四徧常論及四一分常論，都是依過去所起的分別執見，所以說爲前際。

三、有想十六論是：一、我有色、死後有想。以執色爲我，所以名爲我有色，取諸法想名爲有想。是指欲界全，色界一分，除無想天。二、我無色，死後有想。以執無色四蘊爲我，所以名爲我無色，取諸法想名爲有想。此從欲界乃至無所有處都包含在裏面，唯於其中除去無想天。三、我亦有色亦無色，死後有想。以執五蘊爲我，所以名爲我亦有色亦無色，執餘四蘊爲我名爲有色，執色蘊爲我名爲無色。四、我非有色非無色，死後有想。這主要是遮前第三見，沒有另外的依見。五、我有邊，死後有想。這是執著色蘊爲我，認爲體是有分限的，猶如指節等一樣的大小。六、我無邊，死後有想。這是執著非色爲我，認爲我是徧一切處的。七、我亦

有邊亦無邊，死後有想。這是執著我隨自己的身體，或卷或舒的其量不定，如果身是無量的，所執我亦是無量。八、我非有邊非無邊，死後有想。這是遮前第七種的執見，非別另外有什麼依見。九、我有一想，這是在於前三無色界。十、我有種種想，如喜樂等，這是在欲、色二界，但於其中除無想天。十一、我有少想，是執少色爲我等，想爲我所等，我與彼合名爲少想。這是在欲、色二界，但於其中除無想天。十二、我有無量想，是執無量色或執無量無色爲我等，想爲我所等，我與彼合名無量想。這雖偏通三界，但於其中同樣要除去無想天。十三、我純有樂，死後有想，這是在色界的前三靜慮。十四、我純有苦，死後有想，這是約在地獄中純苦無樂說的。十五、我純有苦有樂，死後有想，這是約在人趣、欲天、鬼、畜界中說的。十六、我純無苦無樂，死後有想，這是約在第四靜慮說的。

四、無想八論是：一、我有色，死後無想。執色爲我，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所以作此妄見。二、我無色，死後無想。執命根爲我，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所以作此妄執。三、我亦有色亦無色，死後無想。雙執色及命根合起一我，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所

以作此妄執。四、執我非有色非無色，死後無想。這是遮前第三執見，沒有另外的東西作爲依見。五、執我有邊，死後無想。執色爲我，其量狹小，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所以作此妄執。六、執我無邊，死後無想。執色爲我，偏一切處，其量廣大，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所以作此妄執。七、執我亦有邊亦無邊，死後無想。執色爲我，隨身的大小或卷或舒，其量是沒有一定的，得無想定。見到他人，得無想定，生無想天，所以作此妄執。八、執我非有邊非無邊，死後無想。這是遮前第七句的執見，並沒有另外什麼東西爲見所依。

五、俱非八論是：一、執我有色死後非有想非無想，執色爲我，見諸有情入非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。二、執我無色死後非有想非無想，此執無色蘊爲我等，見諸有情入於非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。三、執我亦有色亦無色死後非有想非無想，此執色無色爲我，見諸有情入於非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。四、執我非有色非無色死後非有想非無想，這是遮前第三句的執見，並沒有另外什麼東西爲見所依。五、執我有邊死後非有想

非無想，執色爲我，其量狹小，見諸有情入於非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。六、執我無邊死後非有想非無想，執色爲我，徧一切處，其量廣大，見諸有情入於非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。七、執我亦有邊亦無邊死後非有想非無想，執色爲我，隨身的大小或卷或舒，其量是沒有一定的，見諸有情入於非想非非想定，想不怎麼明了，所以作此妄執。八、執我非有邊非無邊死後非有想非無想，這是遮前第七句的執見，並沒有另外什麼東西爲見所依。

六、七斷滅論是：一、執我有色粗四大種所造爲性，死後斷滅畢竟無有，見身死後，有的變爲沒有，所以執爲斷滅；二、我欲界天死後斷除；三、我色界天死後斷滅；四、我空無邊處天死後斷滅；五、我識無邊處天死後斷滅；六、我無所有處天死後斷滅；七、我非想非非想處天死後斷滅。於中，後面的四種妄執，是執彼彼地爲生死頂。

有想以下的三十九種執見，都是依於未來所起的分別妄見，所以說爲後際。

三、邪見，謂謗因果、作用、實事及非，諸見趣中有執前際二無因論，四有邊等不死矯亂，及計後際五現涅槃，或計自在、

世主、釋、梵及餘物類常恆不易，或計自在等是一切物因，或有橫計諸邪解脫，或有妄執非道爲道，諸如是等皆邪見攝。

第「三邪見」，就是一切倒見，謂於所知事顚倒而轉，都可名爲邪見，而最主要的是「謂謗因」謗「果」，謗無「作用」，謗無「實事及非四見」所攝的「諸餘邪執」，皆於此見中攝。其範圍的廣泛，猶「如增上緣」一樣的「名義偏故」。好像通常講的四緣，凡是因緣，所緣緣、等無間緣所不攝的，都歸入於增上緣中。當知邪見也是如此，除了身見、邊見、見取、戒禁取四見以外，其他所有的一切倒執錯誤思想，都屬於邪見所收。在此有人問道：一切妄見皆顚倒轉，理應皆名爲邪，爲什麼但以撥無名爲邪見？光記十九說：『一切五見皆顚倒轉，並應名邪；而但撥無名邪見者，以過重故偏立邪名。如說臭蘇，諸蘇皆臭，臭中極者，名曰臭蘇。諸旃陀羅皆執，於中造惡過極甚者，名惡執惡』。

謗因謗果，也就是撥無因果：如說無施與，就是沒有正式的布施行，無愛樂，就是沒有所愛樂法而可尊重的，無祠祀，或說是沒有財食供養三寶，或說是沒有所造作的惡行，總說一句，就是沒有妙行，惡行的因。如說沒有妙行所招感的樂果，

沒有惡行所招感的苦果，是爲謗果。

一期壽命恆行布施，無有斷絕，從此命終，生下賤家，貧家匱乏。彼作是思：定無施與愛養祠祀。復見有人，一期壽中恆行妙行，或行惡行，見彼命終，墮於惡趣，生捺落迦，或往善趣，生於天上樂世界中。彼作是思：定無妙行及與惡行，亦無妙行惡行二業異熟』。

謗作用者，是說沒有這個世間，沒有那個世間，沒有父亦沒有母，更無什麼化生有情等。瑜伽論說：『復見有一命終，生婆羅門、毘舍、首陀諸種姓中，或婆羅門命終之後，生刹帝利種，命終之後，生婆羅門、毘舍、首陀彼世刹利等種姓中。彼作是思：定無此世刹利等，從無此世間，無彼世間的最好說明。『又見母命終已生而爲女，女命終已還作其母，父終爲子，子還作父，彼見父母不決定已。彼作是思：世間必定無父無母』。這是謗無父母的最好說明。『或復見人身壞命終，或生無想，或生無色，或入涅槃，求彼生處，不能得見。彼作是思：決定無有化生衆生，以彼處所不可知故』。這是謗無化生有情的最好說明。

謗實事者，是說世間沒有眞阿羅漢得以眞的諸漏永盡而獲解脫。如說：『或於自身起阿羅漢增上慢已，臨命終時，遂見生相。彼作是念：世間必無眞阿羅漢』。及非四見諸餘邪執，是說不屬四見所攝的，其他所有的一切分別倒見，無不包含在邪見中。如迷四諦而起的有無邪見，皆是邪分別類。雖說邪分別的執見很多，但歸納起來實不外於二種，就是增益見和損減見。瑜伽五十八說：『此見略有二種：一者增益，二者損減。薩迦耶見、邊執見、見取、戒禁取，此四見等一切，皆名增益邪見。謗因、謗用、謗果、壞實事等心執增益所有諸見，一切皆名損減邪見』。對法第一亦說：『問：如是五見，幾損減見？幾增益見？答：四是增益見，於所知境，增益自性及差別故，於諸見中，增益第一及清淨故。謂於五取蘊所知無我境，增益我我所自性，是薩迦耶見；增益無常差別，是邊執見；於諸惡見，增益第一，是見取；即於此見，增益清淨，是戒禁取；一多分是損減見。一多分者，由邪分別不必損減故』。這顯示了邪見不唯是損減執攝，如說有邊無邊等，雖是邪見所攝，但並不是損減，還有計執釋梵常恆不易爲物等因，亦不是屬於損減。通常所以把邪見說爲損減執，是偏約謗無因果等的邪見說的。

講到「此」邪「見」的「差別」，於「諸見趣中，有」的「執」著「前際」所起的「二無因論、四有邊論、四不死矯亂」。有的執著後際所起的五現涅槃。現在先講前際所起的各種執著。

一、二無因論：一、有從無想天結束其生命，下生到這人世間來，雖得宿住隨念通，能夠憶念彼出無想心及以後的諸位，但不能憶念出心以前的所有諸位，於是他就這樣想：我在那個時候，是本無而起的，諸法當亦如我是這樣的本無而生，由斯便執我及世間，皆無有因自然而起。二、謂由尋伺的虛妄推求，今身所曾做的事，我們既皆能憶念，照理前身所曾做過的事，今此身中應亦能夠憶念，現在我們既不能憶念前身事，可知前身是沒有的。婆沙百九十九更詳細的說：『又作是念：若依彼生諸有情類必還似彼，如酪中蟲還似於酪，牛糞中蟲還似牛糞，青葉中蟲還似青葉，父母生子還似父母，非卽酪等是蟲等因，故知一切身及諸根覺慧等法，皆無因起。又作是念：現見孔雀、鸚、鳳、鷄等，山、石、草、木、華、果、刺等色形差別，皆不由因自然而有。彼作是說：誰銛諸刺？誰畫禽獸？誰積山原？誰鑒澗谷？誰復雕鏤草木華果？如是一切皆不由因，於造世間無自在者。由斯便執我及世間

皆無因生自然而有』。接著說：『如是二種前際分別無因生論，由無想、虛妄尋伺二事而起』。

二、四有邊論：一、有由天眼通的力量，一向以來，能憶下至無間地獄，向上至於第四禪天，因而執我於中悉皆徧滿。同時在作這樣想：我僅止於此，超過了就沒有，過此如還有我，我應能夠見到，既然不能見到，可知我是有邊際的。二、有由天眼通的力量，一向以來，能憶邊傍無有邊際，於是執我徧滿傍處，生起無邊之想。三、有由天眼通的力量，一向以來，能憶方域周廣世邊，下過無間更無所得，上過第四靜慮亦無所得，傍一切處不得邊際，於是對上下起有邊想，於傍處所起無邊想，是爲起亦有邊亦無邊想。四、有由天眼通的力量，一向以來，能憶壞劫分位，便生非有邊非無邊想，因爲諸器世間是無所得的。如是四有邊論，初之二見是緣過去而起，後之二見是緣現在而起。過去現在待於未來，名爲前際邊無邊論。

三、四不矯亂論：一、無知矯亂，世間有類無知外道，對於善不善等都沒有正確的認識，設若有人問他這是什麼，他都閃爍其詞的不作肯定的答覆，以免他人知道我的無知，對我輕笑甚至看不起我。而且他們認爲不完全說盡天的密義，死後才

能生天不死。二、諂曲矯亂，世間有類行爲諂曲的外道，常作這樣不當的思惟：認爲自己所修證的淨天，不可詳細的將它一切隱密皆說出來，如說自己是怎樣證得的，是怎樣修淨道的，假定說出來反爲不美。所以如有人問他什麼，他總是避不作答，或者是語焉不詳，使聽的人不知他的眞義所在。而且他們認爲作這樣的神秘說，死後才能生天。三、恐怖矯亂，世間有類心懷恐怖的外道，內心經常的懷有恐怖，深恐別人知道他的昧劣，以是因緣不能得到解脫。義演說：『恐他知我無所知，以無所知故，我不得解脫』。如要避免別人知道自己的無知，最佳的辦法，就是對於任何問題不作記別。設若冒充自己無所不知，隨便爲人解答什麼問題，死後那就不能生不死天。四、愚戇矯亂，世間有類愚戇的外道，終日只知怎樣的專修止行，不知道運用矯亂的言說，隨便對人講些什麼，於是他就想出一個辦法，就是別人問他什麼，他不直接的答覆他，反過來問他的意思怎樣，別人如作怎樣的答覆，就隨別人的答覆予以印證，認爲確是這樣的。用這樣的方法，認爲死後就可生不死天。婆沙百九十九說：『四、作是念：我性昧劣不能搆集矯亂言詞。又作是念：若一向執非爲妙善，以一向執非皆稱順諸有情心，若於他心有所違逆，我便不得生於彼天，

故我應依不相違理。若有問我有後世耶？應返問言汝何所欲？若言欲有，應印彼言：我於後世亦許爲有。如是問無，亦有亦無，非有非無；或問如是或不如是；或異或不異，皆應返問，隨彼所欲，我便應之』。

如是四種論說，所以稱爲不死矯亂，因爲這些外道，計有天是常住，名爲不死，計不亂答，得生該天，所以佛特將這論說，訶爲不死矯亂。俱舍光記十九說：『四不死矯亂論者，計天常住名爲不死，能無亂答得生彼天，不能實答恐不生天，以言矯亂名爲矯亂』。本章作是說：『卽所事天名爲不死，亦名無亂，應言不死無亂。言不死矯亂者，卽一不字貫通二處，謂不死不矯亂。或彼自稱作此無亂答者生不死天，今毀責之名爲矯亂。又以聖者眞是不死淨無亂天，此爲能問，今答此天諸所詰問，名不死矯亂天』。光記與本章解說不同，但都可以說得過去。

「及計後際五現涅槃」：如上所說的二無因論、四有邊論、四不死矯亂論，皆是望於前際而有的計執，現在所說的五現涅槃，是望後際所起的計執。一、有見現在享受若人若天的五欲微妙之樂，而且對於這些娛樂，可以隨意的受用，是則名爲得現法涅槃第一清淨。這無異是將劣法當作勝法來看，是爲見取見苦所斷。二、對

於世間的五欲之樂，雖說有所厭患，但現住初定以爲涅槃，引在身中名爲得樂。不但自身住初定作這樣想，見到他人現住初定亦作如是觀，是則名爲得初定現法涅槃第一清淨。三、尋伺雖有粗細不同，但能有所分別則一，現在厭患欲界的分別尋伺，得以現住第二禪定，就以第二定爲涅槃，是則名爲得二定現法涅槃第一清淨。四、行者進一步的厭患第二靜慮的喜受，得以現住第三禪定，就以第三禪定爲涅槃，是則名爲得三定現法涅槃第一清淨。五、行者厭第三靜慮的樂受，乃至出入息亦在厭患之中，於是現住第四禪定，就以第四禪定爲涅槃，是則名爲得第四定現法涅槃第一清淨。執著這五種現法涅槃，不但現樂，未來亦樂，望於過去，是爲從後際所起的妄見。

有人問道：妄執現法涅槃，爲什麼唯就欲色二界有所執著，對無色界的根本、近分及靜慮近分，爲什麼不計執爲現法涅槃？近分有所欣求，還未得到安定，怎會執爲現法涅槃？第四靜慮離諸過患，不但得到身安，亦能得到心安，所以將之執爲涅槃。至於無色界，雖可得心安，但不得身安，所以不會將它執爲現法涅槃。至於無色根本，雖後生彼亦計執爲涅槃，但並未把它執爲現法。

除了上面所說的各種計執，「或」還有「計」執「自在、世主、釋、梵，及餘物類」，是「常恆不易」的。自在，就是自在天，爲世間主；世主，就是大自在天，爲世間主；釋，就是帝釋天；梵，就是大梵天王；餘物類，如數論所計的自性等。不論是沒有得定的，或者是已經得定的，不計這些爲我，但計這些爲常，認爲這些都是常恆不變易的。如是所有的計執，皆是苦諦下的邪見。瑜伽五十八說：『又有諸見計邊無邊，如是亦名迷苦邪見』。

「或」有「計」執「自在等是一切物因」。計自在天是一切物因生一切法，與前所說有什麼不同？當知前所計執的，只是計執爲常，屬於苦諦下的邪見；現在所計執的，則是計執爲因，屬於集諦下的邪見，是爲二者的不同。通潤集解說：『或計自在等是一切物因者，由見世間有情不隨欲轉，故作此計。所以者何？見世間於彼因時，欲修淨業不遂本欲反更爲惡，於彼果時，願生善處不遂所欲反受諸苦。彼作是思：世間諸物，必應別有作者生者爲彼物父，卽自在天。所謂欲潔而偏染，好正而固邪，不反之於己而歸之於天者。又以死生存亡、禍福、貴賤，一切皆歸之天者，皆此見攝』。

「或有橫計諸邪解脫」，是滅諦下所起的邪見。楞伽經說：『或有外道陰界入滅，境界離欲，見法無常，心心法品不生，去來現在境界諸受陰盡，如種子壞，妄想不生，斯等於此作涅槃想。或以從方至方名爲解脫，或以外道惡燒智慧，見自性及士夫彼二有間，士夫所出名爲自性，如冥初比，求那轉變。求那是作者，作涅槃想。或見自性眞實作生死者，或有覺二十五眞實，或王守護國，受六德論，作涅槃等。有如是比種種妄想，外道所說不成所成，智者所棄』。

「或有妄執非道爲道」，是道諦下所起的邪見。雖說這是非因計因，但不是戒的眷屬，所以不得說爲戒取，同時又不計執這是最勝的，所以不得說爲戒取。

「諸如是等」的妄計，不管是怎樣的衆多，「皆」是屬於「邪見」所「攝」。

四、見取，謂於諸見及所依蘊執爲最勝能得清淨，一切鬪諍所依爲業。

第「四見取」，就是通常說的非果計果的顚倒執見。所「謂於諸見」，是指諸餘的一切惡見；所謂「所依蘊」，是指色心組織的五蘊。諸見與五蘊，本都是雜染而不值得執取的，可是在具有顚倒執見者，却將這些「執爲最勝」，最爲無上，而且認爲由此「能得」涅槃「清淨」法，是爲見取。由於各各所執的不同，你認爲你

所執的最勝，我認爲我所執的最勝，於是一切外道，展開激烈的鬪爭，誰也不承認自己是不對的，所以說爲「一切鬪諍所依爲業」。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』。有了這個見取橫梗在心中，『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』？

瑜伽卷五八接著又說：『若有見取，迷苦所有諸見以爲第一，謂能清淨解脫出離，如是名爲迷苦見取』。迷於苦諦的見取是如此，迷於集諦、迷於滅諦、迷於道諦所有的見取當知亦然。可知見取是通於迷四諦而有的。

小乘俱舍論卷十九對於見取的解釋是這樣的：『於劣謂勝名爲見取，有漏名劣，聖所斷故，執劣爲勝，總名見取，理實應立見等取名，略去等言但名見取』。順正理論除了同俱舍的這一解說，還說『或見勝故，俱擧見名，以見爲初，取餘法故，此是見爲所取名見取，卽是見取義』。

五、戒禁取，謂於隨順諸見戒禁及所依蘊執爲最勝能得清淨，無利勤苦所依爲業。

第「五戒禁取」，就是通常說的非因計因的錯誤執見。所「謂於隨順諸見」所受「戒」，認爲這「戒禁及所依」五「蘊」，是「最」極殊「勝」的，由此「能得清淨」涅槃的，是爲戒禁取。瑜伽卷五八說：『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』。具有這樣錯誤知見的，在當時印度外道群中，可說是很多的。由於有了這樣錯誤的執見，所以說「無利勤苦所依爲業」。所謂無利勤苦，如持牛戒而吃草，持狗戒而噉糞。牛吃草並不是生天的因，他們見吃草的牛死後生天，就以爲吃草是生天的因。於是就效法牛專門吃草，嚴格的受持這個戒禁。狗吃糞更不是生天的因，他們見吃糞的狗死後生天，就以爲吃糞是生天的因，於是就效法狗專門吃糞，嚴格的受持這個戒禁。其他還有拔髮、眠針、臥棘、火炙、熏鼻、曝晒等等。儘管是受盡種種的痛苦以修其行，但實際上是毫無利益可言，所以叫做無利勤苦，或者稱爲無益苦行。一般看來，這是極爲難得的，佛陀看來，這是毫無意義的，不但不能得到實際的利益，而且還會受到很大的痛苦，所以我們不應像

外道那樣的持牛戒、狗戒、猪戒、雉戒、鷄戒、鹿戒、鳥戒，或持油墨戒，或持露形戒，或持灰戒，或持熏鼻、拔髮、臥棘、臥杵自苦戒，或持糞穢戒等計爲清淨。爲佛子者，對此要特別注意。

過去印度有兩個外道，一是持牛戒的，一是持狗戒的，二人異時同到佛陀面前。持牛戒的問世尊說：他是持狗戒的，而且持得非常嚴格，不能不說他很難得，但他到了修道滿的時候，將會生到什麼地方去？世尊對他說：你可不要問這問題，我不會替你解答的。但持牛戒者再三的請求佛陀，佛陀不得不勉强的回答說：受持狗戒的他，假定沒有缺犯，那他將來還可生在狗中，假定有所缺犯，那他將來就要墮地獄中。持牛戒者聽到佛這樣說，痛哭流涕的不能自勝！佛又對他說：我要你不要問這問題，現在這樣傷心，是不是懷恨於我？持牛戒者答說：不！我不是懷恨世尊，而是感到這個人仍然生到狗趣，不禁悲從中來而已！老實告訴佛陀，我一向來是持牛戒的，如照佛陀這樣說，那我將來豈不是同樣的再去做牛？我們這樣做都大錯特錯，請求佛陀指示我們今後應該怎樣？佛陀開示道：你們過去所持的牛戒狗戒，的確是錯誤的，是由不了眞道所妄執的邪因，今後應該放棄這個，如法受持佛法淨

戒！

顯揚聖教論第一說：『爲執受淨物故而得清淨？爲執受不淨物故得清淨耶？若由執受淨物故得清淨者，世間共許狗等不淨，而汝計執受狗等戒得清淨者，不應道理！若由執受不淨物者，自體不淨而能令他淨，不應道理』！所以如外道所有的諸見戒禁，總是枉受勤苦的毫無利益！

然有處說：執爲最勝名爲見取，執能得淨名戒取者，是影略說，或隨轉門。不爾！如何非滅計滅、非道計道說爲邪見，非二取攝。

照本論說，見取固然是最勝能得清淨，戒禁取亦是最勝能得清淨，爲什麼有些論中，說見取爲最勝不能得淨，戒禁取名得淨不說是勝？如顯揚論第一說：『四、見取，謂於前三見及所依蘊計最勝上及與第一』。對法第一亦說：『謂於諸見及見所依五取蘊等，隨觀執爲最勝、爲上、爲妙』。像這二論就是只說見取爲勝，沒有說它能夠得淨。顯揚論第一又說：『五、戒禁取，謂於前諸見及所依蘊，計爲清淨解脫出離』。對法第一亦說：『於諸戒及戒禁所依五取蘊等，隨觀執爲清淨、爲解脫、爲出離』。像這二論亦卽只說戒禁取爲清淨，沒有說到它爲最勝上。不但這二

論是這樣的分別說，就是五蘊論與瑜伽論，大意亦是相同的，請問這是什麼道理？

論主答道：「然有處說：執爲最勝」的「名爲見取；執能得淨名戒取者」，當知這「是」約「影略說」，或」是約「隨轉門」說。所謂影略，是說於見取中執爲最勝，影顯於戒禁取亦必執能得淨：是爲互爲影略而說，並不是見取唯執爲勝不能得淨，戒禁取唯能得淨不執爲勝。或者是隨順小乘的教理，作如此說，若以大乘的義理說，見取與戒禁取，應是皆執爲勝與皆能得淨的。「不爾」，假定不是這樣，爲什麼經論上皆說，不是眞正涅槃以爲是眞正涅槃的「非滅計滅」，亦計爲最勝，應該是見取；不是無漏聖道以爲是無漏聖道的「非道計道」，亦計能得淨，應是戒禁取。可是事實上，諸經論中都把這個「說爲邪見，非」是見取和戒禁取的「二取」所「攝」。當知這也是隨順、影略而說，並不是眞正的意義如此。

癸二　諸門廣辨

如是總別十煩惱中六通俱生及分別起，任運思察俱得生故，疑後三見唯分別起，要由惡友及邪教力自審思察方得生故。邊執見中通俱生者：有義：唯斷，常見相粗惡友等

力方引生故。瑜伽等說何邊執見是俱生耶？謂斷見攝，學現觀者起如是怖，今者我我何所在耶？故禽獸等若遇違緣，皆恐我斷而起驚怖！有義：彼論依粗相說，理實俱生亦通常見，謂禽獸等執我常存，熾然造集長時資具，故顯揚等諸論皆說於五取蘊執斷計常，或是俱生或分別起。

根本煩惱的名義，已一一予以解釋，還有未了的意義，現再來廣爲辨別。

首先辨別俱生分別：「如是」像上所說的「總別十」個「煩惱」，其「中」貪、瞋、癡、慢、身見、邊見的「六」種，是「通」於「俱生及分別」而「起」的。如果是屬任運而起的，屬於俱生，如果是屬思察而起的，屬於分別。由於「任運，思察俱得生」起這六種煩惱，所以通於俱生及分別起。至於其中的「疑」及「後」邪見、見取、戒取的「三見」，合爲四法，「唯」是「分別」而「起」的煩惱，不通於俱生而起，因這四根本惑，「要由」外在的「惡友及」不當的「邪教力」量，同時還要內在的「自」己的「審」細「思察」的力量，然後「方得生」起的。

「邊執見中通」於「俱生」而起「者」，是約斷見說的？抑約常見說的？討論到這問題，有兩家的說法。

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「唯」有「斷」見是通於俱生的，至於「常見」，由於它的行「相」太「粗」，必由「惡友」、邪教的外在的影響力，和內在的自己分別「力」，然後「方」得「引生」起來的，所以常見不通俱生。怎麼知道？如「瑜伽」論、對法論「等說」到斷、常二見時，曾問那種「邊執見是」屬「俱生」的？答案「謂」是「斷見」所「攝」。因爲有了這個斷見，所以「學」修「現觀」諦理的行「者」，分別現起的煩惱，雖已運用觀行的力量予以伏住，不再生起分別惑的活動，然而在他的心理上，仍然生「起」這樣的恐「怖」，就是如果眞的空無所有，那豈不是沒有我而斷滅了嗎？所以說「今者我」的這個「我」究竟「何所在」呢？像這樣的怖於無我，當然不是分別而起的，而是俱生而起的斷見。舉例來說：如諸飛「禽」走「獸等」，雖是極爲愚蠢的動物，但「若遇」到「違」逆不利的因「緣」，要斷絕牠們生命的時候，牠們「皆恐」死後自「我」會「斷」滅「而起」極大的「驚怖」！這不是怕自我斷滅的最好證明嗎？所以屬於斷見所攝的唯是俱生。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲「彼」瑜伽「論」等說唯斷見是俱生起

，那不過是「依粗」顯的行「相」來「說」而已，假使在道「理」上講起來，「實」際「俱生亦通常見」，換句話說，常見亦依俱生而起的。怎麼知道？如「謂」飛「禽」走「獸等」的愚蠢動物，爲了妄「執」自「我」是「常存」的，於是牠們「熾然造集長時資具」。如營巢穴以避風雨，集長時的飲食資具，以備不時之需，這不是執著自我長存是什麼？這不是恐我斷滅定有俱生是什麼？不信，請看！蜜蜂、老鼠、螞蟻、鳥雀等的各種動物，終日忙忙碌碌的在儲蓄資糧，以求生活上無所缺乏，根本動因就是恐怖我的斷滅。以是之「故」，在「顯揚」聖教「等」的「諸論」典中，「皆說於五取蘊」上「執斷計常」，如是斷常二見，「或是俱生」起的，「或」是「分別起」的，並沒有說常見不通俱生而起。既明明的說常見亦有俱生起的，你爲什麼單說斷見是俱生起？

此十煩惱誰幾相應？貪與瞋疑定不俱起，愛憎二境必不同故，於境不決無染著故。貪與慢見或得相應，所愛所陵境非一故說不俱起，所染所恃境可同故說得相應。於五見境皆可愛故，貪與五見相應無失。瞋與慢疑或得俱起，所瞋所恃境非一故說不相應，所蔑所憎境可同故說得俱起，初猶豫時未憎彼故說不俱起，久思不決便憤發故說得相

應，疑順違事隨應亦爾。瞋與二取必不相應，執爲勝道不憎彼故。此與三見或得相應，於有樂蘊起身常見生憎恚故說得俱起。斷見翻此說瞋有無。邪見誹撥惡事好事，如次說瞋或無或有。慢於境定，疑則不然，故慢與疑無相應義。慢與五見皆容俱起，行相展轉不相違故，然與斷見必不俱生，執我斷時無陵恃故，與身邪見一分亦爾。疑不審決與見相違，故疑與見定不俱起。五見展轉必不相應，非一心中有多慧故。癡與九種皆定相應，諸煩惱生必由癡故。

其次所要講的是自類相應，就是「此十」根本「煩惱」，那個是和那個相應的？那個是和那個不相應的？所以說「誰幾相應」。這是我們亦需加以分別清楚，不然，就會將之混成一團，不能了解它們之間的關係如何。

「貪與瞋」及「疑」的三者之間，決「定」是「不」能相應「俱起」的。爲什麼貪瞋不得俱起？因「愛」染與「憎」恚的「二境」，彼此的行相「必不同」的，亦卽彼此一向相違的，如貪的境界是愛，瞋的境界是憎，因而二者不能同時俱轉。爲什麼貪疑不得俱起？當知吾人對於境界的愛好，必定對它有所確認的，認爲它確是如此的，然後才對它有所愛著。假定對「於」所認識的「境」界猶豫「不決」，

不知道是這樣呢？還是不這樣呢？必然對它「無」所「染著」，所以貪與疑不得俱起。對法第六說：『貪不與瞋相應，一向相違法必不俱轉故。又貪不與疑相應，由慧於境不決定必無染著故』。與本論所說是一樣的。

「貪與慢」及「見」的三者之間，「或」可說「得相應」的，或者是不得相應的。怎知貪與慢或不相應的？因爲貪是貪於自己「所愛」的，慢是慢於自己「所陵」的，如果對它有所愛染，決不對它有所陵蔑，可是愛染和陵辱的「境」界既然「非一」，行相亦復是有著差別的，所以「說」貪慢「不」能「俱起」。怎知貪與慢或得相應的？因爲愛惜自己「所」好而起的貪「染」，依仗自己「所」有的特勝而起的「恃」慢，彼此之間的「境」界既然「可同」，所以「說」貪和慢或「得相應」。

其次講到貪與見的相應：關「於五」種惡「見」所緣的「境」界，在惡見者的本身，「皆」認爲是最極「可愛」的，假定沒有什麼可愛的話，爲什麼牢牢的執著見所緣境爲是？正因覺得所見的境界是可愛的，所以「貪與五見」皆得「相應」，是沒有什麼過「失」可言的。不但本論是這樣講，諸論皆是這樣說的，沒有什麼相

違之處。

「瞋與慢」及「疑」的三者之間，「或」者說「得俱起」的，或者說不俱起的。怎知瞋與慢不得俱起？因爲瞋「所瞋」的對象是他，慢「所」仗「恃」的對象是己，自他的「境」界「非一」，彼此的性質不同，所以「說」此瞋慢「不」得「相應」。怎知瞋與慢或得俱起？因爲慢「所」陵「蔑」的對象是他，瞋之「所憎」的對象亦他，彼此所緣的「境」界「可」說是相「同」的，就是對他人生起瞋恚後，復對他加以輕慢，根本看不起他，所以「說」或「得俱起」。瑜伽五十八說瞋不與慢相應及說瞋與慢得相應，同本論所說是一樣的，沒有不同的意見。

其次再說瞋與疑的相應不相應：當「初」對它剛剛「猶豫」的「時」候，疑心還很輕微，尚「未憎」恚於「彼」，所以「說」瞋和疑「不」得「俱起」；然而到了「久思不」能有所「決」斷，疑心漸漸深重起來，「便」會對它「憤發」而大發雷霆，在這情況之下，亦可「說」瞋與疑「得」以「相應」俱起的。

還有一種說法，就是「疑」於「順違」的「事，隨」其所「應，亦」有俱起不俱起的差別：例如現在做了很多的善事，總希望將來得到好報，假使疑惑未來的無

有，就會動發瞋心而與瞋心俱起，意思是說我做這麼多的好事，結果一無所有，怎不令人氣憤？設若現在作了很多的惡事，總害怕將來會得苦報，假使疑惑未來的無有，就不會生瞋而不與瞋心俱起，意思是說我做了這麼多的惡事，未來不感受苦果，這是多麼的好事，是以不會生瞋！

「瞋與」見、戒「二取」，「必」「不」能「相應」。因爲見取「執」見「爲勝」，戒取執「道」爲勝，認爲俱能得淨，順於己之境界，對之愛好都來不及，那裏還會對它起瞋？「不憎彼故」，所以必不相應。

「此」瞋「與」身、邊、邪的「三見，或得相應」，或不相應，是沒有一定的。假定「於有」快「樂」的五「蘊」生「起身」見和「常見」，當然「不」會對它「生憎」，不但不會生憎，甚至對它愛好得不得了，希望它得以永恆的存在，讓自己得以經常的享樂，所以「說」瞋與身、邊二見「不相應」。假定「於有苦」俱的五「蘊」生命體上，生「起身」見及「常見」，那就會對它「生」起「憎恚」，感到我這生命體，爲什麼這樣的苦，眞是討厭極了，恨不得立刻捨棄掉它。在這樣的情況下，所以「說」瞋與身、常二見「得」以「俱起」。

「斷見翻此說瞋有無」，意思是說斷見有沒有瞋心俱起，剛好與身見、常見相反。如於快樂的五蘊生命體上，生起一種斷見，以爲這個生命結束就沒有了，那他就會生起瞋心，認爲我這生命好好的，爲什麼會沒有？眞是令人討厭。在這樣的情況下，瞋與斷見得以相應。若於苦痛的五蘊生命體上，生起一種斷見，那就不會生瞋，認爲我這個苦痛生命，在結束後不再受苦，那是最好沒有了，於是生大歡喜。在這樣的情況下，瞋與斷見不得相應。

瞋與邪見的俱起不俱起，要看所誹撥的是什麼來加決定：假定「邪見」所「誹撥」的是諸「惡事」，認爲惡事是沒有的，正喜從此無苦，所以邪見不與瞋俱起；假定邪見所誹撥的是諸「好事」，認爲好事是沒有的，憎惱從此無樂，所以邪見亦得與瞋俱起。論說「如次說瞋或有或無」，就是這個意思。

慢與疑二者是決定不能俱起的：因爲「慢於境」是決「定」了，確認自己勝過他的，才會慢心高舉；而疑對境是不決定的，所以說「疑則不然」。勝負既未決定，怎敢對之起慢？所以「慢與疑無」有「相應」的意「義」。

「慢與五見」又是怎樣？那是「皆容俱起」的。因爲它們的行相，都是高緣順

於自己的境界而起，彼此的「行相展轉不相違」的，所以得容俱起。瑜伽五十五說：『慢之與見或更相應，謂高擧時邪復推搆』。謂當一個人的慢心高擧，必然是有種種不當推求搆劃，而且認爲自己推求所得的執見，絕對是不錯的，不願跟隨別人的思想而轉，所以『慢與五見皆容俱起』。換句話說：有慢心的人一定有已見，有已見的人一定會有慢，是以不難想像它們之間的關係是怎樣的密切。

「然」而慢「與斷見必」然是「不俱生」的。因爲「執我斷」滅「時」，「無」有什麽可「陵恃」的，那裏還會有自恃陵他的高慢？任何陵他的高慢生起，一定是要有個對象的，現在認爲這個生命結束了，死了完了，什麽都沒有了，試問對誰高擧慢心？所以『慢與斷見必不俱生』。還有慢「與身」見及「邪見一分」，同樣是不相應的，所以說「亦爾」。如緣苦俱五蘊的一分我見，撥無惡事的一分邪見，那是不與慢相應的，因像這樣的我見及邪見的生起，高擧的慢心不可能生起的，亦卽沒有什麽可陵恃的，還高慢個什麽？若緣樂俱五蘊的一分我見，撥無善事的一分邪見，那是可與慢心相應的，因緣這樣的我見及邪見的生起，高擧的慢心自然會生起的，亦卽認爲我這五蘊身是美滿快樂的，不是別人所及的，雖說善事是誹撥了，

但畢竟做過善事，是值得憍傲的，所以會有慢起。

疑與五見決不俱起，因爲「疑」是猶豫「不審決」的，而見是審決不猶豫的，疑「與見」的行相「相違」，所以「疑與」「五見」的本身，相互「展轉必不相應」，因爲有見一定有慧，而一念中不能有兩個慧並起，「非一心中有多慧故」，所以五見互不相應。瑜伽五十八說：『復次，五見是慧性故，互不相應，自性自性不相應故』。

可是有人問道：在前講第七識時，曾說我見與別境慧俱起，現在爲什麼又說五見互不相應？當知那是約義差別說有名俱，並不是說二體並起名俱；現在說不俱起，是據多體而說，所以前後所說並不相違。

最後說到「癡」，它在十煩惱中，「與」其餘的貪等「九種」煩惱「皆定相應」，因爲「諸煩惱」的「生」起，「必」然是「由癡」而來。沒有癡爲根本，諸煩惱不得生的，所以癡和其餘的九種煩惱決定相應俱起。

此十煩惱何識相應？藏識全無；末那有四；意識具十；五識唯三謂貪、瞋、癡，無分別故，由稱量等起慢等故。

第三所要講的是八識相應，就是「此十」根本「煩惱」，究與「何識」得以「相應」的？現在論說：「藏識全無」這十煩惱相應，因這十煩惱的自體純粹是惡性的，而賴耶藏識是無覆無記性的，兩者不能一時俱起，所以不得與之相應。第七「末那」識，「有四」根本煩惱相應，就是癡、見、慢、愛，其餘的六種不與之相應。瞋是憎背的意思，現在末那與我執關係密切，瞋恚不容生起，所以不與瞋相應。疑是猶豫不決的意思，現在末那爲我，沒有絲毫猶豫的餘地，所以不與疑相應。『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、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』。第六「意識具十」根本煩惱，亦卽每一根本煩惱，皆與意識相應的。前「五識唯」有「三」種根本煩惱相應，就是所「謂貪、瞋、癡」。因爲五識是「無分別」的，所以不與慢等七惑相應。「由稱量等起慢等故」，是說慢等七惑的生起，不是任運而自然的，要由隨念、計度分別的加以稱量籌劃才得生的。基師述記說：『由慢於稱量起方勝負故；疑猶

豫簡擇門起，見推求門起，故非五識』。意說由於如此，所以不與五識相應，因爲五識沒有這些行相。

此十煩惱何受相應？貪瞋癡三俱生、分別起慢，容與非苦四受相應，恃苦劣蘊憂相應，瞋遇順境喜樂俱故。有義：俱生、分別慢等純苦趣無，彼無邪師、邪教故。有義：俱生亦苦俱起，意有苦受前已說故。分別慢等純苦趣無，彼無邪師、邪教等故，然彼不造引惡趣業，要分別起能發彼故。

第四所要講的是諸受相應，就是「此十」根本「煩惱」，在諸受中是與「何受相應」的。於中「貪、瞋、癡」的「三不善根，不論是「俱生」起的，不論是「分別」起的，「一切」都「容與」憂、喜、苦、樂、捨的「五受相應」。在此所要論究的：貪是貪其所愛好的，爲什麼會有憂、苦二受的相應？瞋是瞋其所不喜的，爲什麼會有喜、樂二受的相應？當知貪是貪所愛所貪的，不一定都是順緣，一旦「會」遇到「違」逆的因「緣」，不能如自己所貪的得到，不是憂愁，就是苦惱，所以有「憂、苦」二受的「俱」起。例如本是貪求錢財的，結果反而失去財物，自然會感到憂、苦。瞋恚所瞋的，雖是自己所不喜的，但若正在「瞋」的時候，忽然「遇」到

「順境」，立刻會轉憂、苦而成爲喜、樂，所以有「喜、樂」二受的「俱」起。例如本是憎怨要死亡的，但突然的健康起來，自然感到喜、樂的。

其次說到慢與何受相應，有兩家的看法不同：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲不論是「俱生」所起的慢，或是「分別」所「起」的「慢」，除了不與苦受相應，與其餘的四受都相應，所以說「容與非苦四受相應」。慢爲什麼會與憂受相應？因爲苦趣中的有情，依「恃」己身有「苦劣蘊」身而起慢時，此慢就是與「憂相應」的。當知此類衆生，雖緣苦劣蘊身，不時高擧其心，但這苦劣蘊身，畢竟是不理想，每當想起不知什麼時候，得以脫離這個苦劣蘊身，憂愁自然而然的生起，這不是慢與憂受相應是什麼？

「有義」，是第二家的說義。他們認爲「俱生」所起的慢，不但與非苦的四受相應，實「亦」與「苦」受「俱起」的。因爲純苦趣中，「意」識是「有苦受」的，由意地所生的慢，當然亦有苦受。如瑜伽五十九說：『意地俱生一切煩惱，意識一切受相應故』。關於這個道理，在「前已」經「說」過，現在不再重述。至於「分別」所起的地獄「趣」中是「無」有的，因爲他們「無

」有「邪師、邪教」及邪思惟「等」，那裏會起分別的慢？義燈說：『於極苦處意雖有苦，而無分別，分別起慢，不說苦俱』，就是此意。論中所說『等』字，是等取一切分別貪、瞋、癡、疑、邪見、見取、戒取。

純苦趣中爲什麼沒有分別慢？當知分別煩惱的生起，原來是爲引發惡趣罪業的，「然」在純苦趣中，「彼」是「不造引發惡趣」罪「業」的，試問要分別慢做什麼？分別慢的發生，是「要」有邪師、邪教、邪「分別」，才會生「起」而「能發」業受果的。

疑後三見容四受俱，欲疑無苦等亦喜受俱故，二取若緣憂俱見等，爾時得與憂相應故。有義：俱生身、邊二見但與喜、樂、捨受相應，非五識俱，唯無記故。分別二見容四受俱，執苦俱蘊爲我所，常斷見翻此與憂相應故。有義：二見若俱生者亦苦受俱，純受苦處緣極苦蘊苦相應故。論說俱生一切煩惱，皆於三受現行可得。廣說如前，餘如前說。此依實義。隨粗相者，貪、慢、四見樂、喜、捨俱，瞋唯苦、憂、捨受俱起，癡與五受皆得相應，邪見及疑四俱除苦。貪、癡俱樂通下四地，餘七俱樂除欲通三，疑獨行癡欲唯憂、捨，餘受俱起如理應知。

「疑」及邪見、見取、戒取的「後三見」這四種煩惱，除不與苦受俱起，「容」與其餘的樂、憂、喜、捨「四受俱」起。首先成問題的：疑爲什麼會與喜受俱起？見、戒二取爲什麼會與憂受相應？論中解釋說：如「欲」界的有情，造了很多罪業，將來會要墮落，當然不會歡喜，可是後來「疑」爲「無苦」集「等」，苦集等既然可能是沒有的，那我將來就不會感受苦果，於是無所恐怖的心生歡喜。像他們所有的這樣的疑，自然「亦」是可與「喜受」俱起的。瑜伽五十九還有這樣的說：『疑若於利養恭敬稱譽等決定中，他所導引令猶豫者，喜根相應；於無利養譏毀惡趣等事，他所導引令猶豫者，憂相應；於無利養譏毀惡趣』。

見、戒「二取」假「若」是「緣憂」所「俱」起的「見」，戒及所依蘊等爲勝能淨，「爾時得與憂相應故」。這話怎講？如諸外道本於二取的執見，不論是作無益苦行的修習，不論是求最極殊勝的證得，不然的話，心中就會生起憂愁，當在這個時候，二見便與憂受相應。瑜伽五十九亦曾作這樣說：『見取、戒取取彼見故，隨其所應如彼相應者，如彼身、邊二見相應所有受說』。接著，就說此二見所相應的受怎樣，有兩家說法不同：

「有義」，是第一家說義。他們認爲：假定是「俱生」而起的「身、邊二見」，那就「但與喜、樂，捨」的三「受相應？因爲身、邊二見完全是分別起的，亦卽是與意識相應的，「非」是與無分別的「五識俱」起的，所以沒有苦受相應。爲什麼沒有憂受相應？因爲俱生的身、邊二見，「唯」是有覆「無記」性攝，可是憂根不是無記性攝，兩者的性質不同，前者唯是無記的，而憂通善不善的二性，所以不與憂受相應。

在此有人問道：如說苦受唯在五識所以不與身邊二見相應，那末，樂受亦是在五識的，二見爲什麼與之相俱？現在解答說：樂受不唯五識有，在意地亦是有的，約意地的樂受說與二見相應，這是沒有什麼不可的！還有，如說憂受是通二性的，不與唯是無記的二見相應，可是喜受亦是通二性的，爲什麼會與二見相應？答說：喜受不但通於善不善的二性，而且亦通無記的，無記與無記的性質是相同的，所以二見得與喜受相應。

至於「分別」所起的身、邊「二見」，除了苦受，「容」與樂、喜、憂、捨的「四受俱」起。如是二見爲什麼會有憂受相應？因「執苦俱」的五「蘊」生命體「

爲我、我所」的人，如果是具有常見的，恐怕這個苦生命體長期生存下去，一直讓自己在受苦，是以時刻在爲這而憂愁；設執樂俱的五蘊生命體爲我、我所的人，如果是具有斷見的，恐怕這個樂生命體很快會得結束，不能讓自己常得享樂，於是時刻在爲這而憂愁。正因如此，所以身、邊二見都與憂受相應。論說「常斷見翻此，與憂相應故」，就是指上斷常二見者執我、我所而持有不同的觀點，雖說觀點是不同的，但與憂受相應則無二致。

「有義」，是第二師說義。他們認爲分別所起的身、邊二見，說它沒有苦受相應，我亦以爲是如此的，因在極苦地獄的地方，確是沒有這身、邊二種的分別見的活動。但此身、邊「二見」，假「若」是「俱生」起的，我認爲「亦」有「苦受俱」的，不如你們所說沒有苦受相應，因在「純受苦處」的惡趣有情，「緣」於「極苦」的五「蘊」身時，會任運自然的感受到苦，所以亦與「苦相應」。這不是我個人的己見，而是根據瑜伽「論」中所「說俱生」起的「一切煩惱，皆於」苦、樂、捨的「三受現行可得」的。諸煩惱既於三受中的苦受現行可得，證知俱生起的身、邊二見，亦與苦受相應，是無可置疑的。至於詳細解釋，在前受俱門裏，說得極爲

明白，所以說「廣說如前，餘如前說」。

如上所說總別十惑與諸受相應，「此」皆不過是「依」於「實義」作如此說，若「隨粗相」分別起來，應該是這樣的：「貪、慢、四見」——身見、邊見、見取、戒取的六種煩惱，皆與「樂、喜、捨」的三受「俱」起，除去憂、苦的二受；「瞋」則「唯」與「苦、憂、捨」的三受「俱起」，除去喜、樂的二受，而「癡與五受皆得相應」俱起，不缺少任何一受的；至於「邪見及疑」二種煩惱，與樂、憂、喜、捨的「四」受「俱」起，唯於其中「除」去「苦」受，就是苦受不與邪見及疑相應。

在此我們還要知道的，就是與「貪、癡俱」起的「樂」受，在三界九地裏，「通下四地」相應。所謂通下四地，是指欲界地及色界的初、二、三禪地。與「餘七」種煩惱「俱」起的「樂」受，要「除欲」界地，只「通」色界的初、二、三禪地。爲什麼要除欲界地？因欲界衆生是沒有意地樂受的，如說欲界衆生有樂受，那是唯與五識俱起的。爲什麼通色界的三禪地？因爲這是與意識相應的樂，所以得通色界的前三禪地。

爲什麼此中沒有說到瞋煩惱？當知欲界雖然有瞋，但說不上有什麼快樂的，瞋火燒起來的時候，領受到的多數是苦。至於色無色界根本沒有瞋的活動，所謂『上二不行瞋』。由於如此，所以此中略不談瞋。

最後再說一說「疑」和「獨行」不共的愚「癡」，假定是在「欲」界，「唯」有「憂、捨」二受俱起，除去苦、樂、喜的三受。因爲欲界沒有與意識俱起的苦，所以要將苦受除去；因爲欲界沒有定所引生的喜、樂，所以要將喜、樂二受除去。假定是在色界所有的疑與不共獨行愚癡，那就可與喜、樂二受俱起，因在色界中有由定所引生的喜、樂之故。

「餘受俱起，如理應知」，基師述記說：『貪等與喜、捨相應在何地？五見及疑與餘喜受等相應在何地等，皆令如理知』。義演對這解釋說：『諸煩惱與喜、捨相應，通下三地，除第三禪，唯樂受故，就欲界中，除地獄極苦處，以地獄中無分別煩惱故，餘雜受處，意地有憂、喜、捨故』。

此與別境幾互相應？貪、瞋、癡、慢容五俱起，專注一境得有定故。疑及五見各容四俱：疑除勝解不決定故；見非慧俱不異慧故。

第五所要講的是與別境相應，就是「此」十根本煩惱與五別境的相應是怎樣的，所以說「幾互相應」？講到這問題可作這樣分別：「貪、瞋、癡、慢」的四個根本煩惱「容」與「五」別境得以相應「俱起」。煩惱的行相是極爲粗動的，怎麼會有定心所與之相應？煩惱的粗動是無可疑的，但當它們聚精會神的「專」貫「注」於「一境」而起貪等時，亦「得有定」的。如戲忘天上的天人，專注一境貪享其快樂時，其心就是極爲安定的。「疑及五見」的六個根本煩惱，「各」各皆「容」與「四」個別境相應「俱」起。「疑」在五別境中要「除」去「勝解」，唯與其餘的欲、念、定、慧四個別境相應？爲什麼要除去勝解？因勝解的認識是決定的，這樣就是這樣，那樣就是那樣，不容易改轉的，可是疑是不決定的，是這樣呢？不是這樣呢？總是猶豫不決，兩者的行相敵體相反的，所以勝解與疑不能俱起。五見在五別境中爲什麼要除去慧？因五見的本身就是慧，慧與五見是一體的異名，自體不能同時並立，所以在五見中要除去慧，所謂「見非慧俱不異慧故」。因而五見唯與其餘的欲、勝解、念、定四個心所相應。

此十煩惱何性所攝？瞋唯不善，損自他故。餘九通二。上二界者唯無記攝，定所伏故

，若欲界繫分別起者唯不善攝，發惡行故，若是俱生發惡行者亦不善攝，損自他故，餘無記攝細不障善，非極損惱自他處故。當知俱生身邊二見唯無記攝，不發惡業，雖數現起不障善故。

第六所要講的是與三性相攝，就是「此十」總別根本「煩惱」，在善、惡、無記的三性裏，是屬於那一「性」所「攝」。講到這問題可作這樣分別：「瞋」在三性之中，「唯」屬「不善」性攝，因爲瞋是「損」害「自」己及「他」人的。一個人的瞋心不起則已，如果翻騰起來，對別人一定是不利的。如瞋心的生起，不是動武就是漫罵。其初的動機，雖想損人以利己，但結果每每弄得自他俱害。所以瞋不善根的過失是很重大的。除了瞋，其「餘」的「九」種煩惱，「通」於不善及無記的「二」性。這是總論，如分別說：餘九煩惱，假定是在色無色的「上二界者」，那就「唯」是「無記」所「攝」，不通於不善。爲什麼？因不善的惡性，爲上二界的「定」力「所伏」，無法發生其活動的。設「若」是爲「欲界」之所「繫」的貪等九惑，就得看它是屬分別起的還是俱生起的。如果是「分別起」的貪等九惑，那就「唯」是「不善」性「攝」，因它能夠「發」起「惡」業現「行」的關係。集論

第二說：『自性不善，謂除染污意相應及無色界煩惱等所餘能發惡行煩惱，是不善』。雜集論第四解釋說：『謂欲界繫不任運起者，是不善性』。設「若是俱生」「已及「他」人的。雜集論第四解釋說：『若任運起能發惡行者，亦是不善』。其「餘」不發惡行的，屬於有覆「無記」性「攝」。雜集論卷四說：『所餘是有覆無記』。爲什麼？因它的行相微「細，不」會「障」礙「善」法的，同時亦「非」有「極損惱自他」的行爲，原因由於它的不發惡行。在此還要交代清楚的：九惑中的疑及邪見、見取、戒取的四個煩惱唯是分別起；貪、癡、慢的三個煩惱通於分別、俱生而起；瞋這煩惱唯在欲界，不論它的俱生、分別；身見、邊見是怎樣的呢？屬於俱生起的，當然不成問題，但在三性之中，「當知」這「俱生」的「身、邊二見唯」是「無記」性「攝」，不通於不善，因爲它「不發惡業，雖」說「數」數的「現起」，但「不障」礙「善」法。瑜伽五十八說：『復次，俱生薩迦耶見唯無記性，數現行故，非極損惱自他處故』。論中雖沒有說到俱生邊見，但以理推當同我見亦無記性，所以本論說爲俱無記性。

此十煩惱何界繫耶？瞋唯在欲，餘通三界。生在下地未離下染，上地煩惱不現在前，要得彼地根本定者，彼地煩惱容現前故。諸有漏道雖不能伏分別起惑及細俱生，而能伏除俱生粗惑，漸次證得上根本定。彼但迷事依外門轉，散亂粗動正障定故。得彼定已，彼地分別、俱生諸惑皆容現前，生在上地，下地諸惑分別、俱生皆容現起。生第四定中有中者，由謗解脫生地獄故，身在上地將生下時，起下潤生俱生愛故。而言生上不起下者，依多分說或隨轉門。下地煩惱亦緣上地，瑜伽等說欲界繫貪求上地生味上定故。既說瞋恚憎嫉滅道，亦應憎嫉離欲地故。總緣諸行執我我所，斷常慢者得緣上故。餘五緣上其理極成。

第七所要講的是界繫問題，就是「此十」根本「煩惱」在三界中屬於「何界」所「繫」？首先指出的「瞋」不善根，「唯」是「在」於「欲」界可以發生活動，到了上二界就沒有瞋的行相現起。至於其「餘」的貪等九惑是「通」於「三界」的，沒有那一界沒有這九惑發生活動的。

其次所要討論的是此煩惱在上下界相互而起的問題。如有「生在下地」的「有情」，當他還「未」遠「離下」地所有的惑「染」之前，他的煩惱活動必然還是屬

於下地的，「上地」所有的「煩惱」，不說沒有得到未到定的不會生起，就是已經得到未到定的也還「不」會「現在」於「地」的「根本定者，彼」上「地」的「煩惱」，才「容」得以「現前」有所活動。爲什麼是如此的？因下地煩惱尚存在的時候，上地煩惱根本沒有活動的餘地，必待下地的煩惱沒有了，上地煩惱才開始它的活動。好，如你所說，要依根本定煩惱方能得生，但如有行者依未至定斷除欲界九品煩惱，而尚沒有得根本定時，其生命突然宣告結束，那他依於什麼煩惱現行而得潤生？問題確是問得很妙，但我得誠意告訴你：像這樣的行者，沒有不得根本定而命終的，其命終必定是在得根本定後。如證初預流果的聖者，在他經過七番生死以後，在結束其有漏身時，必然是得無學應果的，沒有第七生的預流果者，不得無學聖果而命終的。

有人又問：假定說要沒有欲界的第九品惑染，方得入於根本靜慮，設若沒有伏盡而仍有染，是就不得上根本定，那末，在此未至定中，如能伏除欲界煩惱盡，試問在此中會不會生起上界的煩惱？答覆是：能得生起上界的煩惱，因爲這時已經屬於上界所繫，沒有不生起上界煩惱的理由。可是跟著而來的問題是：欲界第九品惑

染斷了入根本定，這時會不會生起未至定中的煩惱？答案是：會生起未至定中的煩惱，因爲這時已經沒有欲界第九品的惑在，如果不起未至定的煩惱，怎麼會成爲凡夫？當知此中所說的未至定，既可叫做方便定，亦是定前的加行，或者叫做近分定，是入根本定的近因，所以叫做近分定。

現還成爲問題的，就是得根本定後，未至定中是不是眞的會有煩惱的生起？這有兩種解說：一說是可以生起的，因爲煩惱這東西，如果是在異地的，當然不能夠生起，如果是在同地的，自可容許生起的，所以以下地身得初根本定，沒有什麼不可生起未至定中的煩惱的。一說是不可生起的，因爲得勝捨劣，沒有生起這個煩惱的必要。如是未至定中有染無染的兩說，究竟以那一說爲正？有說以前說爲正，但這並不一定是基師的本意。不過這個問題，在大乘論典中，似找不到明文爲證。小乘俱舍二十八曾有這樣的說明：『諸近分定亦有八種，與八根本爲入門故。一切唯一捨受相應，作功用轉故，未離下怖故。此八近分皆淨定攝，唯初近分亦通無漏，皆無有味，離染道故。雖近分心有結生染，而遮定染故作是說。有說：未至定亦有味相應，未起根本亦貪此故。由此未至具有三種』。從俱舍所說，我們可以知道：

諸近分定，於中上七近分，絕對是沒有無漏的，因爲他們對自地所有的法，只有愛好不生厭背的，是以無漏不可能生起。至於初近分定，不但極爲隣近很多的災患，而且他們對自地所有的法，不特沒有絲毫的愛染，而且深深的有所厭背，所以有無漏的生起。對此諸近分定，不管是那一種，行者對它都不會有所貪愛，因這是由離染道而經過極大的艱辛才得生起的。爲什麼會得不生貪愛？要知近分地中，雖亦有道不是正離染而只是助離染，但畢竟是離染的一類，不容有貪愛生起的。雖說近分心亦有結生的惑染，但在受生命終的時候，由於是捨受相應的，必起近分而遮定染，所以近分無味唯有根本。可是另外有說：未至定亦有味相應，因根本定未起時，對此未至定亦有所貪愛的。

在此還要知道的，就是所謂煩惱的生起，是專指餘時緣定而生起的煩惱說，不是指潤生的生煩惱說。所謂緣定生起的定煩惱，如有邊見中的常見，是因在定後生起的，對所得定有所愛味，所以名爲定煩惱。所謂潤生而起的生煩惱，或說是於潤生時所起的煩惱名生煩惱，或說生到彼地以後所起的煩惱名生煩惱。

行者修學世間的「諸有漏道，雖」亦有它的一股力量，但所發生的這股力量，

還「不能伏」除「分別」所「起」的「惑」染，亦還不能伏除微「細俱生」而起的煩惱，「而」其所能做到的，是運用有漏道，「伏除俱生」起的「粗惑」。正因已能伏除俱生的粗惑，得以「漸次」的「證得上」地的「根本定」。

有人問道：諸有世間的有漏道，爲什麼只伏修惑而不伏見惑？現在論說：「彼」修道所伏的煩惱，「但」由「迷」於「事」相而起的，亦是「依」託「外門」緣外塵而「轉」的，同時此所伏的煩惱，其體是極爲「散亂」的，更是極爲「粗動」的，「正」是「障」礙「定」境的現前，所以要想定境的現前，必得對它予以伏除，不伏除它是不能得定的。

人復問道：行者以有漏道六行觀伏惑的時候，眞的不能伏除身邊二見，那些超果的行人，當其生有漏道伏惑，然後入觀斷惑的話，雖是僅斷分別及俱生的六品，但他並不經過證第二果的階段，而是直證第三不還果的。現在成問題的，就是其先尚未伏除的身邊二見，明知是還沒有斷掉了的，怎麼能證得第三不還果？現在回答說：雖沒有伏除我見，更沒有加以斷除，但並不妨礙行者的證第三果。如大乘第七識相應的我見，要到金剛道後的無間道，方能予以斷除而證無上佛果，在此以前是

也沒有斷的。大乘行者既然如此，小乘行者何嘗不然？如是「得」到「彼」根本「定已」，「彼」上「地」的「分別、俱生」所有的「諸惑皆容現前」。

進一步說：修觀行者生在上地以後，其下地所有的諸惑還現不現起？論說：「生在上地」的行者，「下地」所有的「諸惑」，不論是「分別」的，不論是「俱生」的，「皆」還「容」許繼續「現起」的。好像從前有一個人，「生」到「第四定」的無想天「中」，自以爲是證到了阿羅漢果，可是到他在無想天中生命結束的時候，發現自己「有中」陰身的出現，知道自己並沒有得到無生寂滅，於是生起毀謗三寶的惡念，說根本沒有無漏的涅槃法，那裏還有什麼阿羅漢的無漏果？想不到佛也會說假話騙人！他不知道所生的是外道無想天，根本沒有斷煩惱證聖果，不怪自己的認識錯誤，反而毀謗具有無漏功德的三寶，你說這過失是多麼的大？「由」於誹謗三寶，特別是誹「謗」佛所說的「解脫」爲虛妄不眞實，以致「生」到「地獄」去受苦。可見「身在上地將」要「生」到「下」界來「時」，生「起下」地「潤」業受「生」的「俱生愛」，亦卽是所謂下地的煩惱。

如前所說，上地既能生起下地的煩惱，爲什麼有些經論中說生上地不起下地的

煩惱？不錯，有些經論中確是這樣說的，然「而」經論中所以有說「生上」地「不起下」地煩惱「者」，那是「依」於「多分」而作如此「說」的，如就少分而言實亦可起下地惑的。瑜伽論五十八說：『諸煩惱纏，未離自地煩惱欲者自地現起，已離欲者卽不現起，若在下地上地諸纏亦得成就，非在上地得說成就下地諸纏』。瑜伽六十二又說：『下地諸法若生上地不現在前，上地諸法若生下地，其離欲者或現在前』。論中前後說得相當的乖違，使人有不知何所適從之感，因而論主在此特別爲之會通，顯示那不過是多分說或少分說不同而已，並不是眞的沒有調和的餘地。「或」說是就「隨轉門」說。意說這是隨順小乘的思想，特地轉變大乘理論，而作如此方便說的。

再說，「下地」中具有「煩惱」的衆生，不但能緣下地的境界，「亦」能「緣」於「上地」的境界。怎麼知道？「瑜伽」論「等說欲界所繫」的「貪」，要「求上地生」的時候，必然是「味」著於「上定」的。如瑜伽五十八說：『如是所說十種煩惱亦緣事轉，亦緣煩惱，下地煩惱能緣上地煩惱及事』。

「既說瞋恚憎嫉滅道，亦應憎嫉離欲地故」。這也是根據瑜伽論五十八卷文而

來。如該論說：『謂於滅諦起怖畏心，起損害心，起恚惱心，如迷滅諦道理應知』。意思是說：。接著又有迷道諦文說：『所餘貪等迷道煩惱，世間凡夫緣出世的滅、道二諦，既然生起瞋恚憎嫉，緣離欲的上地當亦會得生起瞋恚憎嫉。試想想看，對於深理尚且起瞋，何況緣於一般淺事？當然更會生起瞋恚。

除了貪、瞋是這樣的分別說，還有不觀差別總緣三界色心諸行的身見、邊見、慢的三種煩惱，對於所緣的三界色心諸行，或「執」爲「我」，或執「我所」，或執我「斷」，或執我「常」，或起憍「慢」自恃陵他「者」。如是這三種煩惱，是亦「得緣」於「上」界而生起的。瑜伽八十八明見煩惱二雜染中說：『又見雜染得解脫時，亦能於餘畢竟解脫，非餘雜染得解脫時，卽能解脫諸見雜染。所以者何？由生此者，依世間道，乃至能離無所有處所有貪欲，於諸下地其餘煩惱心得解脫，而未能脫薩迦耶見。由此見故，於下上地所有諸行和雜自體，不觀差別總計爲我或計我所。由此因緣，雖昇有頂而復退還。若於如是一切自體，徧知爲苦，由出世道先斷一切薩迦耶見，後能永斷所餘煩惱，由此因緣無復退轉。是故當知：唯見雜染是大雜染』。不觀差別和雜總執爲我，當知這是指俱生我見，沒有說到分別我見。

「餘五緣上，其理極成」，是說其餘的癡、疑、邪見、見取、戒取的五種煩惱，亦得緣於上界，其理是極成的，大家沒有異見。爲什麼沒有說到瞋？因上界沒有瞋！

而有處言貪、瞋、慢等不緣上者，依粗相說或依別緣，不見世間執他地法爲我等故，邊見必依身見起故。上地煩惱亦緣下地，說生上者於下有情恃己勝德而陵彼故，總緣諸行執我我所斷常愛者得緣下故，疑後三見如理應思。而說上惑不緣下者，彼依多分或別緣說。

如上所說下地煩惱既能緣於上地，然「而」爲什麼「有」些地方說下地煩惱不能緣於上地？集論等「處」所以說「貪、瞋、慢等」各個煩惱「不緣上」地「者」，是「依粗相說，或」是「依別緣」說。如集論第六說：『欲界煩惱除無明、見、疑，餘不能緣上地爲境。此無明等雖亦有能緣上地者，然彼不能親緣上地』。雜集論解釋說：『所言無明緣上地者，謂與見等相應』。

所謂依粗相說，是依小乘的思想理論中，曾說下地煩惱不能緣於上地的，現在隨順小乘亦作此說。所謂或依別緣，是依別緣自身而說的，因爲

緣於自身的我見，是不能緣上地的。因爲在這現實世間我們所見到的，如生命體是在這人間的，就在人間執著這個生命體爲我；如生命體是在畜生趣的，就在畜趣執著這個生命體爲我；從來「不」曾「見」過「世間」的某個有情，生命體在這地，而「執他地」所有的「法爲我等」的。由於上下地的不相關，怎麼可執上地的法爲我？有身見才會生起邊執見，「邊」執「見必」然是「依身見」而「起」的，沒有執生命爲我的身見，怎麼會起生命是斷是常的邊見？所以身邊二見是不緣上地的。假定眞的如此，瑜伽五十八爲什麼說『又有諸見妄計自在、世主、釋、梵及餘物類爲常、爲恆、無有變易。如是邪見，亦迷苦諦』。要知這是迷於苦諦的邪見不是身邊二見。

有的地方說以欲界慢陵他得定者身中所得勝法，這豈不是很明顯的說慢可以緣於上地，爲什麼現在說慢不能緣上？當知慢之所以爲慢，是要面對面的恃己陵人，亦卽要在互相比對下才能起慢，現在一個在下地一個在上地，彼此根本碰不到面，試問怎會生起慢心？

瞋唯緣自地法，不同我見慢等總緣上下二界法爲我，說瞋不緣上地，自是不成

問題。爲什麼貪亦不緣上地？當知不緣上地的貪，是專指愛著自我的貪說的，生命自我在下地，自然唯在自地有所貪著，不會離開現實的自我，去貪著上地法爲自我，所以說貪不緣上。

下地緣上地是如此，上地緣下地是怎樣？論說：「上地」的「煩惱」，不但緣於上地法，「亦得緣」於「下地」法而起煩惱的。如「說」有「生」到「上」地的有情，望「於下」地所有的「有情」，以爲自己的勝德，不是別個有情所能及的，因「而」去「陵彼」他們，不把他們看在眼裏，當知這就是以上地的慢緣下地法而起的煩惱。瑜伽五十九說：『生上地者於彼下地諸有情所，由常恆樂淨具勝功德自謂爲勝故』。當知這就是大乘所說的上地得緣下地而起煩惱。是處所說生起的煩惱，但言我此勝彼不如等，是指我慢而非一切煩惱皆起，但在別個地方，說不但能起我慢，一切貪等煩惱皆可生起的，因常以恆是常見淨勝是見等故。有人問道：下地的慢不得緣於上地，上地的慢怎麼能夠緣下？要知下地劣於上地，所以下地不於上地勝法起慢，上地勝於下地，所以上地會於下地劣法生起高慢。

復有「總緣」三界九地色心「諸行」，或起身見「執我、我所」，或起邊見執「斷」執「常」，或者生起貪「愛」。如是我見、邊見、貪愛的三種煩惱，「得緣下」地，豈不是說得非常明顯？至於「疑」及邪見、見取、戒取的「後三見」四個煩惱，是否緣下緣上，「如理應思」，無須再爲多說。有說此四煩惱，亦得緣於下地。如疑對於欲界佛的有無，懷著猶豫不決的態度，不敢確信佛是有的，所以疑能緣於下地。邪見撥無下地的苦集二諦理，所以邪見能緣下地。至於二取，當他得到上定已後，知道自己過去曾在欲界生起邪見計定爲涅槃方起聞思，現在生到上地，就執過去所曾起的見取及戒取爲殊勝因，所以二取亦得緣於下地。爲什麼沒有說到瞋？因上地是無瞋的，還談什麼緣下不緣下？爲什麼沒有說到癡？因癡是決定有的，而爲大家共所贊成的，所以就略而不談。

然「而」有些經論中曾「說上惑不」能「緣」於「下」地「者」，又是依於什麼說的？當知「彼」是「依多分」說，「或」是「別緣」自地而「說」。假定不是這樣，就不能說不緣下地。瑜伽五十八說：『謂十煩惱，皆與自地一切煩惱展轉相緣，亦緣自地諸有漏事；下地煩惱能緣上地煩惱及事，非上地惑能緣下地煩惱及事

』。本此可知上地煩惱是不能緣於下地煩惱及事的。但這是依多分而說，假定在餘一切不緣時，由於異生的不同外道計執邊常，所以說爲不緣。假使修惑總緣我見，那亦可以說緣下地。

此十煩惱學等何攝？非學無學，彼唯善故。

第八所要講的是「此十」種根本「煩惱」，在「學、無學、非學非無學」的三學中，是屬「何」者所「攝」的問題。論說在學、無學、非學非無學的三者中，此十煩惱屬於「非學非無學」攝，不通有學和無學，因「彼」有學和無學，「唯」屬「善」性，他們不攝煩惱，完全是屬染性，怎能與善性的學無學相攝？瑜伽論說：『學方便善義，一切一分是有學；學究竟善義，一切一分是無學；離前二種所有善、染、無記法，一切一分是非學非無學』。

此十煩惱何所斷耶？非非所斷，彼非染故。分別起者唯見所斷，粗易斷故，若俱生者唯修所斷，細難斷故。見所斷十實俱頓斷，以眞見道總緣諦故。然迷諦相有總有別：總謂十種皆迷四諦，苦集是彼因依處故，滅道是彼怖畏處故。別謂別迷四諦相起，二唯迷苦，八通迷四，身邊二見唯果處起，別空非我屬苦諦故。

第九所要講的是三斷門的問題，就是「此十」總別「煩惱」，在見所斷、修所斷、非所斷的三斷裏，屬於那一種所斷呢？所以說「何所斷耶」。論說此十煩惱「非非所斷」，就是不是非所斷的無漏所攝，而是通於見所斷及修所斷的。因爲非所斷的無漏法，是純善而非染汚的，怎麼可與雜染的煩惱相應？正因煩惱是染汚不淨的，所以通於見所斷及修所斷。於中，「分別」所「起」的煩惱，「唯」是「見」道「所斷」，因爲它是「粗」顯而「易」於「斷」的。對法論中曾這樣說：分別所起的染汚見疑見處疑處，是屬見所斷的。設「若」是「俱生」起的煩惱，那就「唯」是「修」道「所斷」，因爲它的行相極「細」而「難」以「斷」除的。對法論又說：當行者得到見道後，所有與見所斷相違的諸有漏法，都是屬於修所斷的。

「見」道「所斷」的「十」種煩惱，爲同小乘見諦作十六心斷？爲是同惑作九品別斷？現在論說：這「實」在是於同一刹那中「俱」時「頓斷」的。爲什麼？「以」在「眞見道」的時候，是「總緣」三界四「諦」之理而頓悟的，所以見惑一時頓斷，不同相見道的漸次證斷。瑜伽五十九說：『見斷煩惱頓斷非漸。所以者何？由現觀智諦現觀故，能斷見道所斷煩惱。然此現觀與壞緣諦作意相應，是故三心頓

斷一切迷苦諦等見斷煩惱』。智周演秘解釋說：『總緣四諦共相作意名壞緣諦，偏緣諸諦作無我觀方能斷惑』。有說壞緣諦的壞字當雜字講，就是無漏智與無漏作意相應，雜染四諦的眞如，名壞緣諦。

有人問道：煩惱既有九品怎麼會於一時頓斷？答說：煩惱雖說是有九品，但它只違一眞如或三心，所以於二見道中皆是頓斷，不像俱生的九品諸惑，違於九品的眞智，必要不斷的數數修習方能斷除。爲什麼這樣講？因俱生修道煩惱，煩惱一起就有九品，要起九無間道、九解脫道方能斷除。見道不是這樣的，所以得一時斷。至斷修道所斷的行者，除了利根的行人，由於先有聞思的力量作加行心，將三界九地所有八十一品煩惱，總歸納起來成爲九品，如是將下地上上品的煩惱與上地上上品的煩惱總爲一品，像這樣的一直將欲界下下品的煩惱與非想地下下品的煩惱總爲一品，如是總爲九品，爲斷這九品的煩惱，總起九無間道、九解脫道，一一予以斷除，而證第四阿羅漢果。

「然」而凡夫「迷」於「諦」理所起並且是在見道所斷的煩惱，其「相有總有別」的不同。「總」是指的所「謂十種」煩惱，「皆」是「迷」於「四諦」而起。

於中，「苦集是彼因依處故」。分開來說：苦是煩惱所依的業果，集是煩惱所造的業因。其次，「滅道是彼怖畏處故」。分開來說：滅是斷了煩惱所得的寂滅涅槃，道是爲了對治煩惱所修的聖道。滅道本是出世的清淨因果，爲什麼說爲怖畏處？有說苦集是障，滅道是治，障和治是相違的，所以滅道成爲煩惱的怖畏處，因爲有了滅道的出世清淨因果就不能存在，所以苦集望於滅道，深深的感到怖畏。有說衆生迷此二諦，甚至撥無二諦，於是生起煩惱，假定眞的沒有，那就永無解脫，是以有所怖畏。「別」是指的所謂十種煩惱，乃「別迷」於「四諦」的行「相」而「起」。於中，身邊「二」見，「唯迷苦」諦而起，其餘的「八」種煩惱，「通迷四」諦而起。怎知身邊二見唯迷苦諦？因這「身邊二見唯」是執著有漏「果處」的五蘊爲我而「起」，同時，「別」觀十六行相中的「空」及「非我」理，是「屬」於「苦諦」的。而行者之所以修這空觀和無我觀，目的就是爲了對治身邊二見的。

謂疑、三見親迷苦理，二取執彼三見、戒禁及所依蘊爲勝能淨，於自他見及彼眷屬，如次隨應起貪、恚、慢，相應無明與九同迷，不共無明親迷苦理，疑及邪見親迷集等

，二取、貪等準苦應知。然瞋亦能親迷滅道，由怖畏彼生憎嫉故。迷諦親疏，粗相如是。委細說者，貪、瞋、慢、三見、疑俱生隨應如彼，俱生二見及彼相應愛、慢、無明，雖迷苦諦細難斷故修道方斷，瞋餘愛等迷別事生，不違諦觀故修所斷。

十根本惑的迷於諦理，前來雖已講了迷於諦理的數別，現在續來解說迷於諦理的行相別。可是同樣的迷於諦理，有的是直接親迷的，有的是間接疏迷的，有的是親疏俱迷的，我們同樣的要把它分別清楚，下面就是說明這個。

所「謂」親迷諦理，是指「疑」、邪見、我見、邊見的「三見」。此四惑所以說爲「親迷苦理」，因這四者的行相深深的取於所緣，親從不了苦諦理而生起的。如不知五取蘊本來是沒有我的，然而在這上面妄起二十句的薩迦耶見，是爲迷苦的我見，進而用此見以爲依止，在五取蘊上妄執或斷或常，是爲迷苦的邊見，更或撥無施等及至妙行惡行業果等，是爲迷苦的邪見。至於疑煩惱的親迷，是指作爲生命苦果的苦諦，究竟是有呢？還是沒有呢？像這樣猶豫不決的疑於苦諦，是爲親迷。有人說：身邊二見是不迷於諦理的，怎麼可說爲親迷？雖說身邊二見不緣於諦理，而却正迷於那空無我理，行相深迷名爲親迷。

所謂疏迷諦理的煩惱，是指見取見、戒禁取見、貪、瞋、慢的五種。如見、戒「二取」本不親迷於苦諦理，只是「執彼」邪見及身、邊的「三見及」俱時「所依」的五「蘊」身爲勝能淨是爲見取；假定執著那隨順諸見戒禁及所依的五蘊身「爲勝能淨」是爲戒取。如再說得清楚點：見取假使妄取迷苦所有諸見以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷苦諦理的見取；假使進而妄取隨順此見，此見隨法所受戒禁以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷苦諦理的戒取。二者既然是迷理惑，爲什麼不叫做親迷苦理？要知二取雖是行相深遠迷於理生，但它們不是迷無我理，所以不得說爲親迷苦理。

「於自他見及彼眷屬，如次隨應起貪、恚、慢」，是說貪、恚、慢的三種煩惱疏迷苦理。人類總是各有其思想的，而且總認爲己見是對的，所以對於自所起見，不論是正確不正確的，總是無限的寶愛，而且堅固的執著，決不隨便放棄自所起見，是爲迷苦諦理的貪愛。至對他人所有的見，不論是正確不正確的，總認爲不合己意的，於是對之加以種種的貶抑，甚至對他所有的見生大忿恚，是爲迷苦諦理的瞋恚。由於堅執自所起見是對的，別人思想是錯誤的，因而恃己見爲勝陵蔑他見，於

是心生高舉，是爲迷苦諦理的高慢。雖此三種煩惱是迷苦諦理而生起的，但不是直接迷於無我理的，所以說爲疏迷苦理。論說『如次』，義演說有二義：『一者自他起見，二者自他眷屬，兩重次第故云如次；二者舉自他見攝彼眷屬，不爾，自見與自眷屬，爲他見取隔，如何名次』？在這兩種解說中，以第一說爲正，第二說不足取。

其次說到親疏並迷的無明，這有相應無明、不共無明的兩種：如果是「相應無明」，因爲是「與」貪等「九」惑相應的，當然「同」於九惑的「迷」於諦理。於中，如果是與親迷的諸惑相應，相應無明亦卽同它們一樣的親迷諦理；如果是與疏迷的諸惑相應，相應無明亦卽同它們一樣的疏迷諦理。設若是「不共無明」，由於它的獨迷空無我理，不了苦諦理是怎麼一回事，是爲「親迷苦理」。

十種煩惱的迷於苦諦理，已如上面一一加以分析；是諸煩惱怎樣迷於集、滅、道三諦理，現在來加以分別說明。迷於集、滅、道三諦理的，在十煩惱中，只有八種發生迷惑的作用，身、邊二見是不會迷於此三諦的。如「疑及邪見」還有不共無明的這三種煩惱，是「親迷集」滅道「等」的三諦的。如世間的沙門、婆羅門，謗

因邪見，計自在等爲萬有諸法生起的原因，沒有另外什麼因可以生起萬有諸法，是爲迷於集諦所起的邪見。若有見取取彼諸見以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷於集諦所起的戒取。若於隨順此見諸法所受禁戒執爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷於集諦所起的見取。若諸沙門、婆羅門，計有邊無邊，不死矯亂諸見一分，及說現法涅槃論者，撥阿羅漢所有斷德，誹謗滅諦，橫計解脫，是爲迷於滅諦所起的邪見。若有見取取彼諸見以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷於滅諦所起的戒取。假若撥無世間眞阿羅漢果等，誹謗道諦，說這不是眞正的出離，妄計非道以爲正道，能盡能出一切諸苦，是爲迷於道諦所起的邪見。若有見取取彼邪見以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷於道諦所起的見取。若於隨順彼見諸法所受戒禁以爲第一，能得清淨解脫出離，是爲迷於道諦所起的戒取。至於見取、戒取的「二取」，還有「貪」、瞋、慢「等」的五種煩惱，如何的迷於集、滅、道的三諦，其說法如同苦諦一樣，所以說「準苦應知」。如是八種煩惱迷於三諦，或是見集所斷，或是見滅所斷，或是見道所斷。

「然」而「瞋」恚這個煩惱，嚴格說來，不但疏迷滅道二諦，「亦能親迷滅道二諦，因爲瞋是由於怖畏滅道二諦始生起憎嫉之情的，所以說「由怖畏彼生憎嫉故」。意思是說：由於迷惑滅道二諦，乃生起怖畏心，生起恚惱心，像這樣的瞋恚，就是迷於滅道而與滅道相應的。

「迷」於「諦」理「親疏」的「粗相」，有直接的親迷，有間接的疏迷，大體是「如是」的。假定「委細」而「說：貪、瞋、慢」、身見、邊見、邪見的「三見」、見取見、戒禁取見、疑這九種煩惱，屬於分別起的，前面已經說過，是屬見道所斷。至於其中的相應貪、慢及三見，如果是相應「俱生」的，那就同三見一樣是親迷，所以說「隨」其所「應，如彼」見道所斷。還有瞋與疑及三見，如果是相應俱起的，當知亦是親迷諦理，所以說隨應如彼見道所斷。

假定是「俱生」的身、邊「二見」以「及彼」所「相應」的「愛、慢、無明」五種煩惱，「雖」說都是「迷」於「苦諦」的，但因它的行相微「細難斷」，所以要到「修道」位「方」能「斷」除。所以俱生二見等，雖親迷於苦諦理，但不是見道所斷。爲什麼沒有說到瞋？因瞋在修道位中，是不與二見俱起的。設若「瞋」與

其「餘」的獨行「愛」、慢及此相應的無明「等」，是「迷」色心等的「別事」而「生」，雖不是迷於四諦而起，然亦並「不違」四「諦觀」，所以是「修所斷」非見所斷。

雖諸煩惱皆有相分，而所仗質或有或無，名緣有事無事煩惱。彼親所緣雖皆有漏，而所仗質亦通無漏，名緣有漏無漏煩惱。緣自地者相分似質，名緣分別所起事境，緣滅道諦及他地者，相分與質不相似故，名緣分別所起名境，餘門分別如理應思。

煩惱是心所，屬於能緣的，能緣的見分煩惱，必有其所緣相分，這就是現在所要討論的問題。「雖」說作爲心所的「諸煩惱」，各各「皆有」它們的「相分」，然「而」它們「所仗」的本「質，或」者是「有，或」者是「無」，那倒是沒有一定的。假定是俱生起的，那就有本質，假定是分別起的，那就沒有本質。有本質所仗的「名」爲「緣有事」的煩惱，無本質所仗的名爲緣「無事」的煩惱。實際說來，每個煩惱的生起，皆會變起相分的，如是變起的相分，是有體而爲親緣。如照這個說來，理應一切煩惱都可名爲有事，爲什麼現在不採取此說？現因是約所仗質的有無說的，所以就隨本質的有無，名爲有事無事煩惱，不採取煩惱變起相分名爲有

事無事。要知所謂有事無事是有二種的：一約本影合論說名有事無事；一約本質有無說名有事無事。如影像本質兩者皆有的名爲有事，如影像本質兩者皆無的名爲無事，緣此而起的煩惱，名緣有事無事煩惱。如像色等的本質是有的名爲有事，若空花等的本質是無的名爲無事，緣此而起的煩惱，名緣有事無事煩惱。

有人說道：既然唯約本質有無說名緣有事無事煩惱，亦當唯約本質染淨說名緣有漏無漏煩惱。假定這樣講，有什麼過失？過失當然是有的，因爲從來沒有煩惱可以親緣無漏的。爲什麼這樣講？要知「彼」煩惱的「親所緣」境，其影像相分雖說是屬有漏的，「而」其所「仗」託的本質，不但是屬有漏的，亦可「通」於「無漏」的，如是「名緣有漏無漏煩惱」。緣本質的煩惱雖通有漏無漏，但在這裏唯取影像本質二境，說名緣有漏無漏煩惱。爲什麼說煩惱所緣通於無漏？有說煩惱心所是託心王本質的，所以通於無漏。有說煩惱以苦集二諦爲所緣，就是屬於有漏，假使以滅道二諦爲所緣，就是屬於無漏。

若是「緣」於「自地」的煩惱，親取那所緣的自體，那「相分」就相當的「似」於本「質」。但這所相似的本質，亦由現在分別而起，所以「名」叫「緣分別所

起事境」。所謂事境，顯示這境是有自體的，不是虛幻不實的。至於「緣滅、道」二「諦及他地」所起的煩惱，因爲未能親取其體，所以所緣的「相分與」本「質」並「不相似」。雖不相似，但有分別所起的名字，因而「名」爲「緣分別所起名境」。所謂名境，顯示這境但有其名無其實體。

總之，煩惱是能緣各式各樣境界的，但在瑜伽論中，將煩惱所緣的對象，總歸納爲五種：一、緣邪分別所起的事境，這就是分別十煩惱所緣。二、緣見境，這就是身、邊二見煩惱所緣。三、緣戒禁境，這就是邪見煩惱所緣。四、緣自分別所起名境，這就是見、戒二取煩惱所緣。五、緣任運堅固事境，這就是俱生煩惱所緣。

上來雖已種種門，分別十根本煩惱，但還有「餘門分別」，如幾是有異熟的？幾是無異熟的？幾是有漏的？幾是無漏的？怎樣與七隨眠相攝的？怎樣與八纏相攝的？諸如此類，皆當「如理應思」，這兒不再詳說。根本煩惱到此已告一結束，如是煩惱纏遶有情，隨逐自身覆衆善法，致使衆生不得解脫！

辛四　隨惑位

壬一　結前標問

已說根本六煩惱相，諸隨煩惱其相云何？

煩惱有根本與隨惑的兩大類，上來「已說」了「根本六煩惱」的義「相，諸隨煩惱」的義「相」又是怎樣？還得爲學者一一指出，好讓人們對隨煩惱也有一個認識。

辛二　學頌總答

頌曰：隨煩惱謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂與害、憍、無慚及無愧，掉擧與惛沈，不信並懈怠、放逸及失念、散亂、不正知。

現在擧頌總答上面所問。「頌」中告訴我們「曰」：「隨煩惱」雖說是很多的，但總歸納起來不外二十種，就是通常所說的二十隨煩惱。於中，「忿、恨、覆、惱、嫉、慳、慳、誑、諂與害、憍」的這十種，叫做小隨煩惱。「無慚及無愧」的這二種，叫做中隨煩惱。「掉擧與惛沈、不信並懈怠、放逸及失念、散亂、不正知」的這八種，叫做大隨煩惱。是諸煩惱的體性業用，到論中自有詳細解說。

壬三　解釋頌意

癸一　正釋心所

論曰：唯是煩惱分位差別等流性故名隨煩惱。此二十種類別有三：謂忿等十各別起故名小隨煩惱；無慚等二徧不善故名中隨煩惱；掉擧等八徧染心故名大隨煩惱。

上來擧出頌文解答前面的所問，現在就以長行來詳細解釋。「論」中這樣「曰」：頌中所標的二十個隨煩惱，「唯是」根本「煩惱」的所屬，或者是它們的「分位差別」，或者是它們的「等流性」。如忿等十法，再加失念、不正知、放逸共爲十三法，是前根本煩惱分位上的差別，既是分位上的假立，當然沒有它實體；如無慚、無愧、掉擧、惛沈、散亂、不信、懈怠的這七法，是前根本煩惱的等流性，望於諸煩惱雖別有體，但皆是根本煩惱的同等流類。不管是等流性的煩惱，或者是分位差別的煩惱，都是隨著根本煩惱而生起的，所以叫做隨煩惱。瑜伽論五十八是這樣說：『諸隨煩惱，當知皆是煩惱品類。且如放逸是一切煩惱品類，所以者何？於染愛時多生放逸，乃至疑時亦有放逸。貪著、慳恪、憍高、掉擧等，皆貪品類，皆貪等流。忿、恨、惱、嫉、害等，是瞋品類，皆瞋等流。諂、誑是邪見品類，皆邪見等流。餘隨煩惱是癡品類，是癡等流』。這顯然與本論所說的不同，還有諸論所

說，也是不一致的。至於諸煩惱叫做隨惑，瑜伽六十二有兩種解釋：一說這是隨惱於心的；一說這是隨煩惱而生的。

隨煩惱既有二十種這麼多，但還可以類別爲三種，所以說「此二十種類別爲三」：一、「謂忿」、恨、惱、嫉、慳、諂、誑、害、憍、覆「等」的「十」種，不但不偏染心，亦不偏不善心，而且它們自類相望，都是局於「各別」生「起」，絕對不能與餘俱起。瑜伽五十八說：『忿等十隨煩惱，各別不善心起，若一生時必無第二』。所以「名」爲「小隨煩惱」。如據俱舍所說，煩惱稱爲小隨，約有四個意義：一、唯是修所斷的；二、無明所相應的；三、唯是意識起的；四、皆是各別生的。在這四種說中：前二說大小乘一致。「無慚」、無愧「等」的「二」個煩惱，是「偏」於一切「不善」心的，所有一切不善業都必因它而造成的，其範圍，望於小隨較大，望於大隨較小，所以「名」爲「中隨煩惱」。「掉舉」、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知「等」的「八」個煩惱，不但它們性唯染污，而且恆「偏染心」。所謂偏於染心，不但偏於不善心，且通於有覆無記，不過有覆無記，不作不善業而已。約它恆偏染心說，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，但不能偏於一切染汚的。約它性唯染汚說，是就簡別了五徧行心所，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「名」爲「大隨煩惱」。對這三類隨煩惱智周演秘有這樣說：『有義：忿等十種唯意識俱，名之爲小；無慚等二通六識故，說名爲大』。照道理講，未嘗不可作這樣說，但名之爲中；掉擧等八徧七識故，說名爲見有這樣說過，因而現在不必採用。在聖典中沒有根據，就是於諸論中，從未

子二　次第別釋

丑一　小隨十

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。

什麽叫做「忿」？忿是忿怒的意思，就是「依」著「對」於「現前不饒益」的「境」事，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，大大的「憤發」起來，怒不可遏，是「爲忿的體「性」。瑜伽卷八九說：『若瞋

恚纏，能令面貌慘烈奮發，說名爲忿』。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』。如是忿的體性，「能障不忿執杖爲業」，就是不時的拿起各種的武器，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無以自拔，是爲忿的業用。亦卽所「謂」心「懷忿」怒的人，大「多」數「發」展他的「暴惡」行爲，而在「身表業」上顯示出來，使人一看就知他在忿怒。論中所說的憤發，就是發起執持刀杖，與人展開激烈的械鬥，決不輕易的向人屈伏！通潤集解卷六說：『若一朝之忿忘其身以及其親，此忿不可有；若一怒而安天下，一忿而超出世間，此忿不可無』！

「此」忿「卽」是以「瞋恚一分爲體」，如果「離」開了「瞋，無別忿」的「相用」可得。說忿以瞋爲體，不但大乘唯識是這樣講，小乘南北傳的論典亦這樣說。如成實論卷九說：『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，證知成實論主是主忿爲瞋的一分。舍利弗阿毘曇論卷一八說：『若忿怒，重忿怒，是名瞋恚』。該論在講恚不善根的定義時，亦用忿怒一

語說明。是以論中沒有把忿立爲獨立的心所，而是將忿與瞋看成是一體的。南傳佛教將忿與瞋完全看成同一，沒有看成兩個不同的心理作用。如大義釋中說：『忿以忿怒爲特相，或以憤怒爲特相，瞋惱爲作用，恚怒爲現狀』。從這一說明中，證知忿是瞋的一分。

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。

什麼叫做「恨」？恨是怒恨的意思，就是「由」於心中有「忿」在「先」，雖說不愉快的事情，已經過去了很久，但他仍然「懷」念舊「惡不」肯棄「捨」，非要找個機會與他拚一拚，如是與人深「結怨」仇，「爲」恨的體「性」。南傳的分別論、人施設論等，都說先有忿而後有恨。如說：『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』。如是懷惡不捨的忿，「能障不恨」而心生「熱惱爲」它的「業」用。意思是說：與人結下深恨大怨的人，「不能」夠「含」容「忍」耐，以致心中「恆」常的生起「熱惱」，總覺這不是味兒，沒有辦法消除內心的怨恨。

「此」恨「亦」是以「瞋恚一分爲體」，如果「離」開了「瞋，無別恨」的「相用」可得。說恨以瞋爲體，沒有它的獨立自性，不但大乘唯識學是這樣講，小乘南北傳的論典亦如此說。如成實論卷九說：『有瞋，在心不捨，要欲還報，名優波那呵，義言報恨』。可知成實論說恨無體，與大乘唯識學所說，可謂完全同一格調。舍利弗阿毘曇論卷一八說：『若欲報仇，纏、究竟纏、心行、癡業、究竟忿怒，若瞋恚，是名伺怨』。此論說恨屬瞋心所，亦是非常明顯。南傳諸論典中，不承認恨有獨立的自體，只不過是瞋的一分，唯此爲瞋一分的恨，是比忿更爲强有力的瞋恚。由此證知恨是世俗假有的心所，絕對不可把它看成實有自體的心所。

忿、恨雖都爲瞋的一分，但彼此的相貌有所不同，並不是唯是前後而已。順正理論分別它們的不同說：『云恨與忿相有差別者，如樺皮火，其根猛利而餘勢弱說名爲忿；如冬室熱，其相雖微而餘勢强說名爲恨』。正因爲有這樣的差別，所以有說恨相，認爲忿息了以後，仍然不斷的續生，使令心混濁不堪，說名爲恨。如是懷惡不捨的恨心，學佛行人是千萬不可有的，設若是恨自己未全道力，或者是恨自己一切不如聖賢，像這樣的恨倒是不可無的。

云何爲覆？於自作罪恐失利譽隱藏爲性，能障不覆悔惱爲業，謂覆罪者後必悔惱不安隱故。有義：此覆癡一分攝，論唯說此癡一分故，不懼當苦覆自罪故。有義：此覆貪、癡一分攝，亦恐失利譽覆自罪故，論據粗顯唯說癡分，如說掉擧是貪分故，然說掉擧偏諸染心，不可執爲唯是貪分。

什麼叫做「覆」？覆是隱藏覆護的意思，就是對「於自」己所「作」的「罪」惡行爲，不願讓人知道自己曾經做過非法的罪行，「恐」怕「失」去自己所有的「利」養，恐怕失去自己良好的聲「譽」，於是想盡種種辦法以「隱藏」自己所犯的罪惡行爲，是「爲」覆的體「性」。南傳論典說覆的隱藏，不是隱藏自己的罪惡行爲，而是隱蔽他人的功德善事，不願別人知道某個行者，具有高度的德行與衆多的善事。在這兩種說法當中，比較起來，一般認爲北傳所說的合理，不過南傳的說法，亦不無他的理由。如是隱藏掩蔽的覆，「能障不覆悔惱爲」它的「業」用。就是一個覆罪的人，不論怎樣巧妙的加以隱藏蓋覆，免使不道德的行爲透露出去，縱然別人不知道你曾做過什麼罪惡的事，但在你自己的內心中，有時想到自己所曾做過的錯事，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

麼會做出這樣罪惡的事？所以「謂覆罪者後必悔惱不安隱故」。所以在這世間做人，最理想而又最美滿的，當然是不做罪惡的行爲，假定做了罪惡的行爲，就應立刻予以發露懺悔，不得覆藏起來。覆在根本煩惱中屬於什麼所攝，有兩家的說法不同：

「有義」，這是第一家的說法。認爲「此覆」是「癡」的「一分」所「攝」。爲什麼？因「論唯說此癡一分故」。所謂論唯說，是指瑜伽論及對法論作這樣說的。如瑜伽五十五說：『覆……是癡分故，皆世俗有』。對法論卷一說：『覆者於所作罪，他正舉時，癡之一分隱藏爲體』。爲什麼說是依癡分假立的法？要知一個人所以覆過，就是但顧當前的利養聲譽，「不懼當」來在地獄中受「苦」，這才「覆」「藏「自」己的「罪」惡。罪惡不因覆藏而沒有，當來還是要受苦的，這不是愚癡是什麼？

「有義」，這是第二家的說義。認爲「此覆」是「貪、癡」各「一分攝」的。爲什麼？因覆藏自己罪惡的人，不但不懼當來的受苦，「亦恐失」去現前的「利」養及自己良好的聲「譽」，才蓋「覆自」己所有「罪」惡的。至於瑜伽與對法「論

」的說法，是「據」沒有智慧的人，俱爲現前的利譽而覆罪的，此覆罪的行相來得特別「粗顯」，誰都可以看出他的用意所在的，所以「唯說癡分」，實際亦含貪分。「如」諸論中皆「說掉擧是貪分」，其實是別有自體的，或者是有癡分的。掉擧既然如此，何妨此覆雖說爲癡分，而實亦有貪分的。怎麼知道掉擧亦有癡分？因對法、瑜伽二論，皆「說掉擧偏諸染心」，證知掉擧亦有癡分，是以「不可執」著掉擧「唯是貪分」。論中所以唯說掉擧是貪分者，以貪的行相來得特別增盛。如瞋與癡是可俱時而起的，可說沒有貪的一分，但瞋與貪不可俱時而起的，有貪就沒有瞋，有瞋就沒有貪，而癡與貪是可俱時而起的，所以不可說爲唯是貪分，其中自亦有癡一分。

對此講得最爲詳細的，無過法蘊足論卷九：『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，不能純潔，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。彼既怖得惡稱惡譽，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』。

實際說來，吾人有什麼過失，別人看得清清楚楚的，不必加以覆護隱藏，對自己所作的惡，如能痛切的悔改，別人不但不會輕視你，而且會對你高度敬仰，認爲你這人非常難得，所以爲自己覆藏罪惡，實在是不必要的。假定能夠爲人隱惡，不揭開別人的隱私，這覆倒是世間的人剛剛相反：對自己的罪惡行爲，總是想方設法的予以嚴密的覆藏，不要讓人有一點兒知道，至對別人的罪惡行爲，則儘量的爲之揭穿，以敗壞他的聲譽。依佛法說，這都是要不得的！

云何爲惱？忿恨爲先追觸暴熱狠戾爲性，能障不惱蛆螫爲業，謂追往惡觸現違緣，心便狠戾多發囂暴，凶鄙粗言蛆螫他故。此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別惱相用故。

什麼叫做「惱」？惱是憤惱的意思，爲有情的燋熱心理，就是由「忿」與「恨」爲先」導，「觸」及現前違情的境界，於是「暴熱狠戾」起來，以此「爲」它的體。本此說得清楚一點，是「謂追」思「往」「性，能障不惱蛆螫爲」它的「業」用。

昔的罪「惡，觸」及「現」前「違」情的逆「緣」，忽然想起過去不如意事，不期然的從「心」靈深處，「便」會「狠戾」暴熱起來，如猛獸般的兇狠殘暴，並「多

」多的「發」出喧「囂暴」躁，「凶」險「鄙」惡「粗言」粗語，好像「蛆螫」惱了要咬「他」人一樣，使得他人不得安寧！蛆，就是蜈蚣；螫，就是噴毒。從蜈蚣身上噴出毒來，傷害於人。

「此」惱「亦」是以「瞋恚一分爲」它的自「體」，假使「離」了「瞋」恚，那是「無別惱」的「相用」的。不但大乘唯識學是這樣講，小乘成實論亦這樣說。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』。說是瞋的一分，沒有它的實體。小乘有部學者說惱是見取等流，爲實有自體法。但他的解釋，說一個人的所以大發憤慨、暴惡之言，就是自己的過失被人發現而受諫誨，心裏感到極大不願，於是就生憤惱。而且固執的執著自己的惡事不捨，總認爲自己是對的。

云何爲嫉？殉自名利不耐他榮妬忌爲性，能障不嫉憂慼爲業，謂嫉妬者聞見他榮，深懷憂慼不安隱故。此亦瞋恚一分爲體，離瞋無別嫉相用故。

什麼叫做「嫉」？嫉是妬忌的意思，爲有情的染著心理。「殉自名利不耐他榮妬忌爲性」，是說自己爲了求名求利，竟不惜的以身殉，俗語說的『貪夫殉財，烈

士殉名』，就是此意。因爲有了這個嫉妒心的存在，所以「能障不嫉」而以「憂感爲」它的「業」用。「謂」具「嫉妒心的，終日專心一意的，從個已名利出發，如自己得到名利榮譽，心裏就沾沾自喜的，有說不出的歡慰，如果聽「聞」他人，或「見」到「他」人，有了什麼「榮譽名利的事，便會感到百分之百的不高興，「深」深「懷」著極大的「憂感」，並且感到極度的「不安隱」，認爲我還沒有得到這些榮耀，竟然爲你捷足先得，叫我怎能放得下你？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，而使一切榮譽歸之於我。像這樣不耐他榮的嫉妒心，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。

「此」嫉「亦」是以「瞋恚一分爲」它的自「體」，假使「離」了「瞋」恚，那就「無別嫉」的「相用」可得。不但大乘唯識是這樣講，經部系的成實論，亦認嫉是瞋的一相，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』。但是有部說嫉是瞋的等流，所以在正理論中，特別把它說爲瞋恚以外的獨自別立，不可說爲是假有的。如法蘊足論卷九說：『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』。順正理論卷五四說嫉有別體說：『令心不喜說名爲嫉，此異於瞋有別法體，故有釋嫉不耐他榮，謂此於他興盛事，專求方便破壞爲先，令心焦熱，故名不喜』。

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。

什麼叫「慳」？慳是慳恪不捨的意思，爲有情的秘恪心理。此說慳貪的人，「耽著」自己所有的「財」寶，染著自己所得的道「法」，「不能」慷慨的「惠捨」，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。以此耽著不捨「爲」它的體「性」，能障不慳鄙畜爲」它的「業」用。是說「慳恪」的人，「心」裏「多鄙」恪慳「澁」，不論是對所「畜積」的錢「財」，不論是對所懂得的佛「法」，都是不肯施捨於人的，所以說「不能捨故」。八識規矩頌講記說：『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』。

「此」慳不是別的，「卽」是以「貪愛一分爲」它的自「體」，假使「離」了「貪」愛，那就「無別慳」的「相用」可得。不但大乘唯識學是這樣講，小乘經部系的成實論亦如此說。如該論卷九說：『若已物不欲捨，是名慳』。『成實論中雖以慳爲心所法，但在獨一法的列擧中，並沒揭示出慳，認爲只是貪的一相』。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，獨我出入此家不用餘人，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』。但小乘的有部學者，說慳是貪的等流，爲別有其體的實法，與成實論及唯識論說法不同。順正理論卷五四說：『令心恪著說名爲慳，謂勿令斯捨離於我，令心堅執故名爲慳，耽著法財以爲上

首，不欲離己，故名恪著』。

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。

什麼叫做「誑」？誑是欺誑的意思，爲有情矯妄誑惑的心理，就是一個作爲欺誑的人，「爲」了「獲」得自己的「利」養聲「譽」，本無眞實道德，亦無任何修行，但不惜的「矯現」欺誑，裝成好像很「有」道「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。如是以「詭詐爲」它的體「性，能障不誑邪命爲業」。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，所以說「謂矯誑者心懷異謀多現不實邪命事故」。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，做個學佛的人。對法論卷一說：『詐現不實功德爲體，邪命所依爲業』。詭詐虛僞的，異謀多端的，心懷矯誑的，邪命爲業的，都是不正當的，學佛人應絕對避

免。

「此」誑「卽」是以「貪、癡一分」它的自「體」，假使「離」了貪、癡的「二」者，那就「無別誑」的「相用」可得。對法論卷一亦說：『何等爲誑？謂耽著利養，貪、癡一分』。唯識與小乘學派所說最大不同的一點，就是小乘學者皆以誑爲貪的等流，有其實在自體的。如順正理論卷五四說：『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』。不但有部是這樣講，成實論亦說誑爲獨立的一法。如該論卷一〇簡單的說明其意義：『諂心事成名誑』。總之，誑是欺詐的，不誠實的，沒有德矯現有德，已有惡隱蔽過惡，使自己獲得名譽利養，是一不正常的心理！

云何爲諂？爲罔他故矯設異儀險曲爲性，時宜矯設方便，爲取他意或藏己失，不任無別諂相用故。

什麼叫做「諂」？諂是矯設罔他的意思，爲有情的詐現作僞的心理，所以說「爲罔他故矯設異儀險曲爲性」。所謂險，是凶險不眞實的意思，所謂曲，是歪曲不

正直的意思。顯揚聖教論第一說：『諂者，謂爲欺彼故，詐現恭順心曲爲體』。如是爲體性的諂，是以「能障不諂教誨爲」它的「業」用。做人應該是正直不諂，老老實實的對待人，所以有了諂曲之心的人，自然不會光明磊落，總是以諂媚的態度討好於人。所以說「諂曲者，爲」了像漁獵一樣的「網帽他」人，才不時的「曲順時宜」的「矯設」種種的「方便」，目的無非是「爲取」得「他」人的好「意」，亦卽是向人討好，希望別人對自己另眼看待，「或」者自己曾經犯過什麼罪惡，爲了隱「藏」自「己」的過「失，不」肯「任」憑良「師」益「友」的「正」當「教誨」，所以矯設種種的怪態，讓人不認識他的眞面目。八識規矩頌講記說：『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』。

「此」諂「亦」是「貪、癡一分爲」它的自「體」，假使「離」了貪、癡「二」者，那就「無別諂」的「相用」。對法論卷一亦說：『何等爲諂？謂耽著利養，貪、癡一分』。不但大乘唯識學是這樣講，小乘成實論亦如唯識說爲隨煩惱之一，沒有它的實在自體。如該論一〇說：『曲心詐善名諂』。可是小乘有部學者，說諂是諸見的等流，是有實自體的心所，並不是貪、癡一分的假立。如順正理論卷五四說：『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』。然而南傳以正統自居的上座部學者，並不像有部那樣的，視諂爲獨立的心所，只在煩惱心所中略爲談到。不論主諂有體無體，有了這種心理，總是要不得的。

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。害別相，準善應說。

什麼叫做「害」？害是損害的意思，爲有情缺乏悲愍的心情。就是對「於」一切「有情」，其「心」不但「無」有「悲愍」，並且予以種種「損惱，爲」它的體「性，能障不害逼」迫「惱」亂有情「爲」它的「業」用。是說存「有害」人之心的人，常常總是想辦法去「逼惱」他人，使得他人不得安寧，所以名之爲害。南傳分別論中解釋害的意思是：『玆或以手、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，侵陵悕望斷命，是名害界』。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』。順正理論卷五四簡單的說：『悲障惱心，說名爲害』。

八識規矩頌講記說：『如上大小乘論典的解說，可知害卽不害是悲的反面。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』。

「此」害「亦」是以「瞋恚一分爲」它的自「體」，假使「離」開了「瞋」恚，那就「無別害」的「相用」。不但大乘唯識學是這樣講，小乘經部系的成實論，亦不以爲害是獨立心所，認爲只是瞋的一相。如該論卷九說：『有瞋，但欲毀罵鞭打他人，名違欣婆，義言中瞋』。所謂中瞋，是說害等於中等程度的瞋心，離了瞋心找不到害的獨立自體的。不但北傳的成實論如此說，南傳佛教論典亦沒有把害作爲獨立心所來看。說害爲獨立心所而有其實在自體的，是北傳的說一切有部。

「瞋、害別相準善應說」，是說瞋與害的行相不同地方究竟何在，這可準於前說的善心所，應當有所了知。如說：『瞋障不瞋，正障於慈；害障不害，正障於悲』。一個人如能不瞋不害，是卽顯示其人的具有慈悲，設若有瞋及害，那就顯示其人不具慈悲心腸，是爲二者最大的差別。又人若果瞋心大發，是能斷害衆生的生命

的，設若只是惱害有情，那不過有損於衆生而已，由這可以顯示出瞋與害的行相差別。

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。

什麼叫做「憍」？憍是憍傲的意思，爲有情自高自大的心理。就是對「於自」己在這世間一時風雲際會所得的隆「盛」之「事，深」深的「生」起「染著」，以憒迷沉「醉」，恃以「傲」物「爲」它的體「性，能障」礙「不憍」，是諸「染」法之所「依」託「爲」它的「業」用。意思是說，凡有「憍」傲而沉「醉」於此中的人，一定會「生長一切雜染法」的。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』，因而生起憍心。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，心自擧恃，說名爲

憍』。經典中亦說：『無正聞愚夫，見少年、無病、壽命等暫住，而廣生憍逸』。

八識規矩頌講記說：『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，發出自滿自高的憍態，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，怎麼可與我的強壯身體相比？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強』。

「此」憍「亦」是「貪愛一分爲」它的自「體」，假使「離」了「貪」的話，那就「無別憍」的「相用」可得。不但大乘唯識學是這樣講，小乘經部系的成實論主，亦沒有將憍立爲獨一心法，只是貪的一相，說在貪相品中。如該論卷九說：『若深著種性、名色、財富、少壯、壽等，名爲憍逸』。將憍立爲獨一的心所，是北

傳有部系的學者，南傳佛教將憍與慢看成是一個東西，並沒有予以分別處理，更沒有將之看成實有自體的。

南傳佛教既將憍與慢看成是一個東西，是則二者究有什麼差別？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；若方他，自舉恃相名慢』。『卽慢是以他的種姓、財位與自己的比較而起高擧；而憍則不與他人比較，唯愛著自分的種姓、財位等而自高擧』。是爲二者的最大差別。

丑二　中隨二

云何無慚？不顧自法輕拒賢善爲性，能障礙慚生長惡行爲業，謂於自法無所顧者，輕拒賢善不恥過惡，障慚生長諸惡行故。

什麼叫做無慚？就是「不顧自」己的人格，又不顧眞理之「法」，並且「輕拒賢善爲」它的體「性」，因此「能障礙慚，生長」一切「惡行爲」它的「業」用。是說對「於自」己的品格，對於諸「法」的功德，都毫「無所顧」忌的人，自然就「輕拒」有「賢」德的人及一切「善」法，認爲這些人法都不值得我重視的。像這樣輕拒而不重視賢善的人，當然「不」會羞「恥」所曾造過的「過惡」。由於如此

，所以就「障」礙「慚」，而「生長」起一切罪「惡行」爲。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』。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』。證知無慚是自內心的沒有羞恥。

八識規矩頌講記說：『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』！

云何無愧？不顧世間崇重暴惡爲性，能障礙愧生長惡行爲業，謂於世間無所顧者，崇重暴惡不恥過罪，障愧生長諸惡行故。

什麼叫做「無愧」？就是「不顧世間公共輿論的非議和責備，反而「崇重」世間的各種「暴惡」，當知這就是無愧的體「性」，以此「能障礙愧，生長」一切「惡行」，「爲」無愧的「業」用。意思是說：對「於世間」輿論的批評和責難，都「無所顧」忌的人，自然去「崇重暴惡」，「不」會羞「恥」所作的「過」失和「罪」惡，所以它是「障」礙於「愧」的「生長」一切「惡行」。南傳佛教論典說：所謂無愧，就是應愧不愧，亦即不愧於一切惡法的獲得。北傳入阿毘達磨論卷上說：『於諸罪人不見怖畏，說名無愧。能招惡趣，善士所訶，說名爲罪』。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』。證知無愧是不愧於一切惡法，亦即對於世間的公共輿論無所怖畏。

八識規頌講記說：『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，特別是像損人不利己的不道德的事，或是有違社會公益福利的事，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』。通潤集解卷六說：『甘心爲惡者尚不顧自身，何暇復顧世人譏訶彈斥』，也是這個意思。

不恥過惡是二通相，故諸聖教假說爲體斯二法應不俱生，非受想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許此二實而別起，復違論說俱徧惡心。不善心時隨緣何境，皆有輕拒善及崇重惡義，故此二法俱徧惡心，所緣不異無別起失！然諸聖教說不顧自他者，自法名自世間名他，或卽此中拒善崇惡於己益損名自他故。而論說爲貪等分者，是彼等流，非卽彼性。

論中說到「不恥過惡」的這句話，不是無慚、無愧一法的自相，而「是」無慚、無愧「二」者的「通相」，所以「諸聖教」中，特別是在顯揚聖教論上，雖說不恥是無慚、無愧的體性，但那不過是「假說爲體」，亦卽假說通相爲二者的別相，實際應該說是二者的通相。假「若」一定要「執」著「不恥爲」無慚、無愧「二」者的「別相」，這末一來，無慚固然是不恥，無愧亦復是不恥，是「則應此二」者「體」性，「無」有它們的「差別」，因爲都是不恥的。假使眞的沒有差別，沒有什麼體性不同，「由斯」無慚、無愧的「二法應」當「不」能「俱」時而「生」，因爲凡是同一自體的，絕對不能相並的，「非受想等」許「有此」二並生「義」的。如受想等的五徧行法，各有各的自體，才能俱時而生，並沒有一體俱生的意義。拿苦受和樂受來說，其性質固然是並不一樣，但同樣的是受，不能同時俱生，有苦就沒有樂，有樂就沒有苦。

「若待自他立二別者」，是說無慚待自緣而起，無愧是待他緣而起，望自望他，所以設立二者的差別，這同樣是不對的。因爲無慚、無愧既待自他不同的緣而起，那就「應」當「非」是「實有」，如果眞的不是實有，那「便」有「違聖教」所

說二者體是實有的道理。設「若」容「許此」無慚、無愧的「二」者，雖然各別有它的「實」體，然「而」不妨各「別」而「起」。如果眞的各別而起，那就「復違論」上所「說」二法「俱偏惡心」之義，就是有起不起，並非偏於惡的。怎麼知道此二俱偏惡心？當「不善心」生起的「時」候，「隨」便「緣」於什麼「境」界，「皆有輕拒善」法「及崇重惡」法的意「義」在其中，所以「此」無慚、無愧的「二法俱偏惡心」，不是前後別起。二法「所緣」的境界，既然都是「不異」的，那裏有什麼別起的過失，所以說「無別起失」！「然」而「諸聖教說」，就是有的經論這樣講：所謂「不顧自他者」，自尊心和所奉的教法叫做自，「世間」的輿論和王法的典章叫做「他」。「或」者「卽」以「此中」所說：輕「拒」於己有「益」的「善」法叫做自，「崇」重「於己」有「損」的「惡」法叫做「他」。像這樣「名自」名「他」，就是這裏所說的。「而」諸「論說」無慚、無愧「爲貪」、癡的一「分」，「是」約爲「彼」貪、癡的「等流」說，並「非卽」是「彼」貪、癡的體「性」。

云何掉擧？令心於境不寂靜爲性，能障行捨、奢摩他爲業。有義：掉擧貪一分攝，論唯說此是貪分故，此由憶昔樂事生故。有義：掉擧非唯貪攝，論說掉擧偏染心故。又掉擧相謂不寂靜，說是煩惱共相攝故，掉擧離此無別相故。雖依一切煩惱假立，而貪位增說爲貪分。有義：掉擧別有自性偏染心，如不信等，非說他分體便非實，勿不信等亦假有故。而論說爲世俗有者，如睡眠等隨他相說。掉擧別相謂卽囂動，令俱生法不寂靜故。若離煩惱無別此相，不應別說障奢摩他，故不寂靜非此別相。

什麼叫做「掉擧」？掉擧是心輕躁的狀態，亦卽坐立不安的現象。所以它能「令心」對「於」所緣「境不」得「寂靜」，當知這就是掉擧的體「性」。由於內心的不寂靜，所以以「能障」礙平等正直的「行捨」及所修的「奢摩他爲」掉擧的「業」用。八識規矩頌講記說：『雖說掉擧有其多種，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擧，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擧，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擧』。爲什麼說它能障奢摩他？當知修止或修定，最要緊的是要內心

的安然寂靜，假定一味的輕躁躍動，內心就會散亂而無法入定，所以說『能障行捨、奢摩他爲業』。南傳論典有將掉舉釋爲：『心掉舉，不寂靜，心散動』。如此說法，無異是將掉舉與心亂看成是一個，所以他們在掉舉外，不再另立心亂爲獨一的心所。但在北傳佛教，不論是小乘有部，不論是大乘唯識，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，而掉舉時却不一定有散亂。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（見八識規矩頌講記）。

掉舉的體用已經知道，掉舉的等流又是什麼？這有三家的說法不同，略爲分別

如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「掉擧」是「貪」的一分所「攝」，因爲對法等諸「論」中，「唯說此」掉擧「是」屬於「貪」的一「分」的。所以然者，由於掉擧的活動，是「由」追「憶」往「昔樂事」而「生」起的。如顯揚聖教論第一說：『掉擧者，謂依不正尋求，或復追念曾所經見戲樂等事，心不靜息爲體』。大乘阿毘達磨集論卷一說：『掉擧者，謂貪欲分，隨念淨相心不寂靜爲體』。所謂隨念淨相，就是追憶往昔隨順貪欲戲笑等故，心不寂靜。不但顯揚、對法是這樣說，瑜伽論五十五以及五十八，皆說掉擧非唯是貪分不言餘分的。

「有義」，是第二家的說義。他們不同意第一家的說法，認爲「掉擧非唯」是「貪」的一分所「攝」，而是通於其他煩惱的。怎麼知道？因爲「論說掉擧偏染心故」。此中所謂論說，是指對法的第五卷，及瑜伽的五十八卷，皆說掉擧是偏諸染心的，既然偏諸染心，怎麼可說唯是貪的一分？「又」此「掉擧相」所「謂不寂靜，說是煩惱共相攝故」。爲什麼要這樣講？因「掉擧離此」煩惱共相，是「無別相」可得的。意顯掉擧是在一切煩惱上立的，並非唯是貪的等流。既依一切煩惱而立掉

學，爲什麼論唯說是貪分？要知「雖依一切煩惱假立」掉擧，然「而」在所「貪」愛的境界「位」上，唯有掉擧較其他煩惱來得「增」盛，掉擧增時依於貪分，所以論「說爲貪分」攝，並不因爲如此，就是唯有貪分，而實是諸煩惱共相攝的。

「有義」，是第三家的說義。此師不同意第一師說掉擧是假有，因爲「掉擧」這個東西，除了貪等而外，「別有」它的「自性」。正因掉擧有它自己的自體，所以它得偏諸一切染心，假定唯是依於貪分而假立的，那就不得說它偏於一切染心。「如不信」、懈怠「等」，誰都知道是屬癡的一分所攝，可是並「非」是「說」屬於他（癡）「分」，就認爲不信、懈怠的自「體便非實」有，事實不信、懈怠是有它的實在自體的，所以說「勿不信等亦假有故」。這是討論到掉擧有無自體。俱舍論中依有部義，雖說掉擧是貪的等流，但以掉擧爲實有的；今此論中的第三師，亦說掉擧別有自性，是獨立的存在。可是瑜伽論卷五五說：『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，現在說掉擧別有自性，豈不與瑜伽論所說相違？現在第三師回答說：「而」瑜伽「論」把掉擧「說爲世俗有者」，那就猶「如睡眠」惡作「等」的二法，雖說是世俗假有，而體仍是實有的，然之所

以說爲世俗有，不過是「隨他」的癡「相」而「說」。當知掉擧亦復如是，從貪相說名世俗有，而世俗有與假有是不同的，假有是絕對沒有，世俗有在世俗上是存在的。依法相宗的正義及護法論師的意思，皆主掉擧別有說。

第二師本此問道：假定是這樣的話，掉擧的別相如何？現在答覆他說：「掉擧」自身的「別相」，不是別的什麼一法，「謂卽」一般所說的「囂動」，以此囂動「令其俱生」的「心、心所法」，經常的在活躍中「不」得「寂靜」。假定照你第二師說，「離」了一切「煩惱無別此」掉擧「相」，那就「不應」當「別說」掉擧「障奢摩他」，而應說一切煩惱皆障於止，可是事實上，一切煩惱並不皆能障奢摩他，又諸煩惱皆能障一切善，不應說它別障於什麼東西。是「故」所謂「不寂靜」，並「非」是「此」掉擧的「別相」，爲掉擧別相的是囂動。

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：惛沈非但癡攝，謂無堪任是惛沈相，一切煩惱皆無堪任，離此無別惛沈相故。雖依一切煩惱假立，而癡相增但說癡分。有義：惛沈別有自性，雖名癡分而是等流，如不信等，非卽癡攝。隨他相說名世俗有，

如睡眠等是實有性。惛沈別相謂卽耆重，令俱生法無堪任故。若離煩惱無別惛沈相，不應別說障毘鉢舍那，故無堪任非此別相。此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇爲相，正障無癡而非耆重，惛沈於境耆重爲相，正障輕安而非迷闇。

什麼叫做「惛沈」？八識規矩頌講記說：『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，奪取人的精及任持。能障輕安現象的出現，令諸身心不得明，致對一切所緣的境界，無所堪能，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』。由

於如此，所以本論說「令心」對「於」所緣的「境」界，「無」有「堪任」善法的功能，「爲」惛沈的體「性，能」夠「障」礙「輕安」及「毘鉢舍那」的觀照，「爲」惛沈的「業」用。

惛沈的體用已經知道，惛沈的等流又是怎樣？這亦有三家的說法不同，略爲分別如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「惛沈」是「癡」的「一分」所「攝」，因爲對法、瑜伽等諸「論」中，「唯說此」惛沈「是癡分」之所攝的，由於「惛昧沈重是癡」的行「相」，換句話說，惛沈與癡其相無別。所以惛沈是癡的一分。

「有義」，是第二家的說義。此師認爲「惛沈非但」是「癡」所「攝」，因所「謂無堪任是惛沈相」，不但癡分無所緣的「境」界，「無」有「堪任」善法的是諸煩惱的共相，是以惛沈是依一切煩惱所立的，不得說爲純是癡的一分。怎麼知道？對法第六說無堪任是惑的共相。如該論說：『惛沈、掉擧、不信、懈怠、放逸，於一切染汚品中恆共相應，若離無堪任性，等染汚性成無是處故』。既依一切煩惱立爲惛沈，爲什麼論唯說是癡分？當知惛沈「雖依一切煩惱假立」，然「由」於

「癡」的行「相」，較之其他煩惱來得特別「增」盛，所以論中「但說癡分」。

「有義」，是第三家的說義。依照此師的意思，「惛沈」是「別有自性」的，亦即是有它的獨立自體的，不如前師說是假立。論中「雖」把它「名」爲「癡分」，然「而」只可說「是」癡的「等流」，不得說爲癡的一分。好像「不信」、懈怠「等」，各有各的自體，並「非即」是「癡攝」。既然有它自己的實在自體，爲什麼瑜伽論中說世俗有？當知那是「隨他」癡「相」，方便說掉舉「名世俗有」，世俗有並不等於是假有，其實是有它的自體的。猶「如睡眠」、惡作「等」，雖說是隨癡相而說，好像是世俗有，實際上「是」有它們自己的「實有性」的。如此說來，惛沈別相又是什麼？當知「惛沈別相」，不是別的什麼，「即」是「曹」董沈「重」。如是曹重有股力量，能「令俱生法無堪任」性，就是有了惛沈現前，不論做什麼都提不起精神，總是惛惛沈沈的曹然無知。假「若」照第二師說「離」了一切「煩惱，無別惛沈」的「相」貌，是以煩惱共相爲體，那就「不應別說」惛沈「障毘鉢舍那」，而應說一切煩惱皆障毘鉢舍那。又若惛沈是以一切煩惱共相爲體，那就不應只能障於毘鉢舍那，而應能障所有一切善法，事實既然不是如此，所以「無

堪任」性「非此」惛沈「別相」，曹重才是惛沈別相。這末說來，「此」惛沈「與癡相」究竟又「有」什麼「差別」？說到這二者的差別相是這樣的：「癡」對「於」所認識的「境」界，是以「迷闇爲相」，其所能「正障」的，是善法中的「無癡」，而非「是」曹「重」的；「惛沈」對「於」所要知的「境」界，是以「曹重爲相」，其所「正障」的，是善法中的「輕安，而非迷」昧昏「闇」。是故此二體有差別，不得說惛沈就是癡分，亦不得說依煩惱假立。

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，然諸染法各有別相，唯此不信自相渾濁，復能渾濁餘心心所，如極穢物自穢穢他，是故說此心穢爲性。由不信故於實、德、能不忍樂欲，非別有性。若於餘事邪忍樂欲，是此因果，非此自性。

什麼叫做「不信」？就是對「於」三寶所有的「實」事實理，對於三寶所有的功「德」，對於三寶所有的「能」力，「不」能夠「忍」受和「樂欲」，以其「心」地的汚「穢，爲」它的體「性，能障」礙清「淨」的「信」心生起，一切懶「惰」懈怠，都是「依」託不信而有，如是，是「爲」不信的「業」用，因所「謂」對

於三寶以及對於什麼都「不信」的人一定是「多懈怠」而不修善的。

八識規矩頌講記說：『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，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』。南傳分別論解釋不信說：『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』。舍利弗阿毘曇論卷一八說：『若不信、不入信、不勝信、不眞信，若心不信，是名無信』。亦皆說不信爲信的反面。

因不信是信的反面，所以論說「將上信心所裏所說的信有實、信有德、信有能的三相翻轉過來，卽成不信實、不信德、不信能的不信三相。爲什麼說不信以心穢爲性？要知一切「諸染」汚「法」，都是「各」各「有」其「別相」的，穢不堪，而且「復能渾濁」其「餘」「唯」有「此不信」，不但「自相渾濁」，汚的「心、心所」法，使諸心、心所法亦成汚穢

不堪。「如極」汚「穢」的「物」體，不但能夠「自穢」，亦能「穢他」一樣。好像糞能自臭臭人，墨能自黑黑人。不信既能自穢穢他，「是故說此」不信以「心穢爲」它的體「性」。「由」於內心沒有淨「信」的原「故」，所以對「於」三寶聖賢的「實」有事理，眞淨功「德」，大力「能，不」能「忍」受「樂欲」，並「非別有」實在的不忍等「性」，說名不信。倘「若於」其「餘」的不合理的以及汚穢「事」上，即此不忍樂欲，是名不信。生起了「邪忍」、邪「樂」、邪「欲」，那「是此」不信的「因果」，並「非」是「此」不信的「自性」。小乘順正理論卷一一說：『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』。

在此我們還要說明的：瑜伽論五五明說不信是實有自體的心所，可是到了大乘阿毘達磨論，却說不信爲愚癡的一分，是假有無實自體的，這是什麼道理？當知不信定有別體，對法所以說爲癡分，是約癡相增說的，不足以顯示不信的無實自體。

八識規矩頌講記中又說：『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』。

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。於無記事而策勤者，於諸善品無進退故，是欲勝解非別有性。如於無記忍可樂欲，非淨非染無信不信。

什麼叫做「懈怠」？就是對「於善品」所應「修」的「事中」，懶惰的不去修，對於「惡品」所應「斷」的事中，懶惰的不去斷，如是疏「懶」怠「惰」，是「爲」懈怠的體「性」；因爲懶惰懈怠成爲習慣，「能障精進增」長一切「染」污的法，「爲」懈怠的「業」用。因爲凡是所「謂懈怠者」，必然是「滋長染」法的。

八識規矩頌講記對這解釋說：『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，他反勇敢的

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』。依此而論，懈怠對於做人是多麼的要不得。

不但對善法不勤力的去做叫做懈怠，就是對「於諸」雜「染事而」能「策」勵「勤」勉的從事，佛法不但不認爲這是精進，而且反而認爲「亦名懈怠」。因爲他這樣去做，不但「退」失了所修的「善法」，且隨染事滋長了一切惡業！設若「於無記事而」能「策」勵「勤」勉的從事，雖不可說這是惡事，然而對「於諸善品」，既「無」所「進」展，亦無所「退」失，那只可說「是」別境中的「欲」和「勝解」，並「非別有」它的體「性」。假「如」對「於無記」法，加以「忍可樂欲」，那既是「非淨非染」，當然也就「無」所謂「信不信」或精進懈怠。可見精進的定義是修善斷惡，不能修善斷惡的就是懈怠。所以雜阿毘曇心論卷二說：『不斷起未起惡，不生起未起善，不勤方便，名懈怠』。舍利弗阿毘曇論說：『若窳情，是

名懈怠』。竄情，就是情緒的非常陋劣或惡劣，根本沒有爲善的興趣。

『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』。可是，『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』。是則懈怠爲假有抑實有，在大小乘的學者間是有不同看法的。

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，非別有體。雖慢、疑等亦有此能，而方彼四勢用微劣，障三善根偏策法故，推究此相如不放逸。

什麼叫做「放逸」？就是對「於染品」之法，「不能防」使不起，對於「淨品

」之法，不能「修」令增長，經常「縱」逸放「蕩」，是「爲」放逸的體「性」，能夠「障不放逸」，「增」長所有的「善」法，作諸惡事的「所依」，是「爲」放逸的「業」用。「謂」此是「由懈怠」以「及貪、瞋、癡」的四者關係，「不能防」諸雜「染品法」的不生，不能「修」諸清「淨品法」的生起，「總名」叫做「放逸」，並「非」此外「別有」所謂放逸的實在自「體」。可見放逸是依貪、瞋、癡及懈怠的一分假立的。只是所謂一種假法，不得把它看成實有。總之，放逸是不放逸的反面，不能好好的斷諸惡法，不能如法的修諸善法。俱舍論卷四說：『放逸，不修諸善，是修諸善所對治法』，就是此意。

八識規矩頌講記對這解釋說：『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』。所以放逸是諸惡德的根本，不得不對它預防。

慢與疑等也有促成放逸的能力，爲什麼不說依它們的假立？「雖」說「慢、疑等」法，「而方彼」亦卽比起懈怠等「四」法來，「亦有此」放逸的「能」力，然的，所以不依它們立爲放逸。至於貪、瞋慢、疑等的「勢用」，可說是很「微劣」、癡能「障三善根」，就是貪障無貪善根，瞋障無瞋善根，癡障無癡善根，懈怠則障精進的「偏策法」，以是易於放逸，做種種的惡事。放逸假立而無實體，不但大乘唯識學是這樣講，就是小乘經部系的成實論亦如此說。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』。此將放逸說爲心的別名。

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。有義：失念念一分攝，說是煩惱相應念故。有義：失念癡一分攝，瑜伽說此是癡分故，癡令念失故名失念。有義：失念俱一分攝，由前二文影略說故，論復說此偏染心故。

什麼叫做「失念」？失念是正念的反面，亦可說是捨善念的邪念。就是對「於諸所緣」的境界，「不能明」白的「記」憶，致令時時忘失自己的所緣，是「爲」失念的體「性」。因爲如此，所以「能障礙正念」的現前，爲一切的「散亂」心「所依」，是「爲」失念的「業」用。意「謂」一個「失念者」，其「心」必然是「散亂」的。

八識規矩頌講記對這解釋說：『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，因被說爲是染汚念，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，爲無實的假分』。因爲有諸說法的不同，所以本論對此逐一說明他們的理由。

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「失念」是五別境中「念」的「一分」所「攝」。爲什麼？因對法論中「說」這「是煩惱相應念」。由於此念是與煩惱相

應的，這才說它是失念而非正念。

「有義」，是第二家的說義。此師認爲「失念」是根本煩惱中「癡」不善根「一分」所「攝」。爲什麼？因「瑜伽」論五十五及五十八，皆「說此」失念「是癡」「一「分」所攝。既然如此，爲什麼對法論中說是念的一分。此師會通說：由於癡有一股力量，能夠令人所有相應的正念失去，所以說是念一分攝，與我說癡一分攝並不相違。

「有義」，是第三家的說義。此師認爲「失念」，既不唯是念的一分所攝，亦復非唯癡的一分所攝，而是念與癡「俱一分攝」。既然如此，爲什麼對法與瑜伽各說一分所攝？那是「由前二」論的論「文」，互相「影略」而「說」，就是對法論中略去癡分單說念分，瑜伽論中略去念分單說癡分，實則念和癡都具有的。怎麼知道？因爲「論」中「復說此」失念是「偏」一切「染心」的。既然偏於染心，當然非唯念分，有了染心之時，自然沒有正念。

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。有義：散亂癡一分攝，瑜伽說此是癡分故。有義：散亂貪、瞋、癡攝，集論等說是三分

故，說癡分者徧染心故，謂貪、瞋、癡令心流蕩勝餘法故，說爲散亂。有義：散亂別有自體，說三分者是彼等流，如無慚等非卽彼攝，隨他相說名世俗有。散亂別相謂卽躁擾，令俱生法皆流蕩故。若離彼三無別自體，不應別說障三摩地。掉擧、散亂二用何別？彼令易解，此令易緣，雖一刹那解緣無易，而於相續有易義故。染汚心時由掉亂力常應念念易解易緣，或由念等力所制伏如繫獼猴有暫時住，故掉與亂俱徧染心。

什麼叫做「散亂」？散亂是安定的反面，有的將之譯爲心亂，或詳細的說爲心散亂。就是對「於諸所緣」的一切境界，「令心流」散馳「蕩」，不能收攝其心的專注定境，是「爲」散亂的體「性」。因爲如此，所以「能障正定」而爲「惡慧所依」，是「爲」散亂的「業」用。意「謂」一個心「散亂」的人，必然「發」生種種不正當的「惡慧」，產生種種不正當的行爲。小乘有部諸論典中都曾說到散亂，如婆沙卷四二說：『諸心散亂，流蕩，不住，非一境性，是謂心亂』。至於南傳佛教論典，沒有把散亂作爲一個心所安立，因他們將散亂與掉擧看成是同一的，掉擧既然沒有列在心所法中，散亂當然也就如此。至於散亂屬於什麼所攝，本論設有三家不同的解釋，說明如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「散亂」是屬「癡」的「一分」所「攝」，因爲「瑜伽」論五十五「說此」散亂「是癡分」，而且體是假有的，不認爲它有獨立的自體。

「有義」，是第二家的說義。此師認爲「散亂」是「貪、瞋、癡」的各一分「攝」，因爲「集論等說是三分故」。於中集論，就是大乘阿毘達磨集論，等是等於大乘五蘊論、安慧三十頌釋。如是諸論皆說散亂爲貪、瞋、癡的一分，是假有無實體的。至於瑜伽「說」散亂是「癡分」攝，那是因爲癡是普「徧」於一切「染心」的。爲什麼唯說各以貪等三法一分而立？當知所「謂貪、瞋、癡」的三不善根，「令心流蕩」的功能，是「勝」過其「餘」的諸煩惱「法」，所以特地把它「說爲散亂」。

「有義」，是第三家的說義。此師認爲「散亂別有」它的「自體」，是實有的心所，至於諸論「說」爲貪等「三」法的一「分」，因爲這三者「是彼」散亂的「等流」，實際散亂與貪等不是同一的。「如」對法論中說「無慚」、無愧「等」，雖說三分所攝，但「非卽彼」三分，不過「隨他」三分的「相，說名世俗」假「有」

」。其實，散亂是有它的獨立自體的。在唯識學者間，雖有如上的三種說義，但護法及法相宗，是採用別體說，亦卽以此爲正義。

大乘阿毘達磨集論卷一，除了說散亂是貪瞋癡分，論中還這樣說：『散亂有六種：一、作意心散亂，謂諸菩薩棄捨大乘相應作意，退習聲聞、獨覺相應下劣作意。二、外心散亂，謂正修善時，於外妙五欲及憒鬧相，尋思隨煩惱外境界中縱心流散。三、內心散亂，謂正修善時，或由惛沈、睡眠下劣，或由味著諸定，或由種種定中隨煩惱故，惱亂其心。四、相心散亂，謂依止外相，作意思惟內境相貌。五、粗重心散亂，謂內作意爲緣，生起諸受，由粗重身故計我我所。六、自性心散亂，謂五識身，由彼自性，於內靜定無功能故』。可見散亂是在多方面都有的，因而吾人經常不能集中精神做自己所應做的善事。

「散亂」既然是有別體的，「別相」又是怎樣？當知就是所「謂卽」是「躁擾」，是其別相。躁就是散的意思，擾就是亂的意思，所以躁擾就是散亂。它有一股力量，能「令俱生」的心、心所「法，皆」成奔「流蕩」逸，不能平靜。不過流蕩，不是散亂的自性，而是餘惑的共相。設「若」散亂「離彼」貪、瞋、癡的「三」

法，「無別」它的「自體」的話，那就應當通說三法共爲定障，「不應別說」散亂能「障三摩地」。現在既說散亂能障正定，證知散亂是別有自體的。

南傳佛教把散亂與掉擧看成是同一東西，當然毋須分別它們的作用不同，北傳佛教既將二者看成是兩個東西，是則「掉擧」和「散亂二」者功「用」，究有什麼差「別」？論中告訴我們：「彼掉擧」它的一味輕躁，自然會使我們有所了解這樣的，時而認爲是那樣的。至於「此散亂能「令」我們的知「解」轉「易」，因由於它的一念心，時時刻刻的在變動，時而認爲是。因由於它的一向外馳，自然會使我們「緣」境有所轉「易」向這個境界，時而奔向那個境界。如簡單說：掉擧是一境多心，散亂是一心多境，爲二作用的最大差別。「雖」說在「一刹那」之間，由於時間的極爲短促，不論是「解」是「緣」，都「無」轉「易」的可能，然「而於」念念「相續」中，兩者確實都有其轉「易」的意「義」，絕對不是一成不變的。爲什麼是如此的？因當「染污心」生起的「時」候，悉「由掉」擧散「亂」的「力」量，「常」常「應」能解的心及所緣的境，於「念念」中「易解易緣」，沒有一刹那得以安住的。「或」染

污心時所有的掉舉、散亂，「由念」定慧「力」之「所制伏」，那也不過「如」以繩「繫」住「猿猴」一樣，令其「有暫時」的安「住」，並不是永遠解決問題，所以「掉」舉「與」散「亂俱徧染心」。

云何不正知？於所觀境謬解爲性，能障正知毀犯爲業，謂不正知者多所毀犯故。有義：不正知慧一分攝，說是煩惱相應慧故。有義：不正知癡一分攝，瑜伽說此是癡分故，令知不正名不正知。有義：不正知俱一分攝，由前二文影略說故，論復說此徧染心故。

什麼叫做「不正知」？『不正知，古譯叫做不順智。如雜阿毘曇心論卷二說：『顚倒決定，名不順智』。簡單的說，就是知見的不正當，常常緊接著前後說的』。本論釋說：一個不正知的人，對「於所觀」的各種不同「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，指鹿爲馬，喚龜作鼈，認賊爲子等。卽此「謬解爲」它的體「性」，可說這是邪惡的染污的智慧。因爲如此，所以「能障正知」的生起，「毀犯」罪惡行爲「爲」它的「業」用。什麼道理？當知一個所「謂不」能「正」確了「知」一切所觀境

界的人，由於認識的不正當，自不免會得「多所毀犯」。如毀犯人生正當的道德行爲，或會毀犯佛所制定的清淨戒行，甚至說『酒肉不礙菩提路，淫房酒肆尋彌勒』等的諸多罪惡，滾滾而來！

八識規矩頌講記說：『舍利弗阿毘曇論中，在說到各個心所法時，同樣沒有說到不正知，只是在煩惱論中略爲說到。至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』。像這樣的說不正知，可說是通於各方面的。不正知屬於什麼所攝，有三家的說法不同，現在略爲分別如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「不正知」是屬「慧一分攝」。因爲這個慧，不但不是清淨慧，亦復不是善慧，「說是」和「煩惱相應」的「慧」。煩惱相應的慧，不用說，是染汚慧。小乘有部亦說不正知爲慧的一分，可說與此師所說完全是一樣的。

「有義」，是第二家的說義。此師認爲「不正知」是「癡」的「一分」所「攝」。爲什麼？因「瑜伽」論五十五「說此」不正知「是癡分故」。由於愚癡，始「令」我們的了「知不正」，所以「名」爲「不正知」。『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』。這與北傳有部所說，其性質完全不同的。『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』。

「有義」，是第三家的說義。此師認爲說不正知爲慧一分攝，固然不盡於理，說不正知爲癡一分攝，同樣是不盡理，應說「不正知」是慧、癡「俱一分攝」，方爲盡合於理。既然如此，爲什麼對法論與瑜伽論一說是慧一說是癡？當知「由前二」論「文」中，互相「影略」而「說」，就是對法說慧一分略去了癡，瑜伽說癡一分略去了慧，而實慧、癡俱有，並不是有慧無癡，或有癡無慧，這是我們所必需正

知的。說不正知是慧與癡兩者的一分，而且是假有無實體的，這是護法論師所特別主張的。護法論師爲什麼要這樣主張？因瑜伽「論復說此」不正知「徧」於「染心」的，所以必依慧、癡二法假立。

與並及言顯隨煩惱非唯二十，雜事等說貪等多種隨煩惱故。隨煩惱名亦攝煩惱，是前煩惱等流性故，煩惱同類餘染污法但名隨煩惱非煩惱攝故。唯說二十隨煩惱者，謂非煩惱唯染粗故。此餘染法或此分位，或此等流，皆此所攝，隨其類別如理應知。

上來已將頌中所標的二十個隨煩惱，一一予以簡略的講過，現在再來解說頌中的「與、並、及」的三個字。當知說這三個字，是「顯」示「隨煩惱非唯」如上所說的「二十」個，如果詳細說來還有很多，「雜事等說貪等多種隨煩惱故」。如瑜伽論五十八引雜事經說：『若雜事中世尊所說隨煩惱，廣說乃至愁歎憂苦隨擾惱等』。瑜伽八十六又說：『貪煩惱異名者有十五種，瞋亦十五，癡有七種』。雜集論亦說貪等根本必有多種隨煩惱的。小乘俱舍論說：『此諸煩惱亦名隨煩惱，以皆隨心爲惱亂事故。復有此餘異諸煩惱，染污心所行蘊所攝隨煩惱起故，亦名隨煩惱，不名煩惱，非根本故』。可見隨煩惱是很多的。

「隨煩惱名亦攝煩惱」，是說任何一個煩惱，不論是根本的，不論是隨起的，都能隨逐於心，惱亂於有情的，所以隨煩惱的這個名稱，不但指隨煩惱的本身，實亦含攝貪等的根本煩惱在內。爲什麼這樣講？因諸隨煩惱「是前」根本「煩惱」的「等流性故」。至於其餘「煩惱同類」的「餘染汚法，但」可「名」爲「隨煩惱」，不是煩惱的本身，所以說「非煩惱攝」。對法論第七有說：『隨煩惱者，謂所有諸煩惱皆是隨煩惱。有隨煩惱非煩惱，謂除煩惱所餘染汚行蘊所攝一切心法。此復云何？謂除貪等六煩惱，所餘染汚行蘊所攝忿等諸心法。又貪瞋癡名隨煩惱心法，由此隨煩惱隨惱於心，令不離染，令不解脫，令不斷障故，亦名隨煩惱』。

隨煩惱既然是很多的，爲什麼這裏唯說二十隨煩惱？「唯說二十隨煩惱者」，略「謂」具有三義：一、「非煩惱」，顯示這是但名隨惑，並非指的根本煩惱。二、「唯染」，顯示這唯屬於染汚，並不通於三性。三、「粗故」，顯示隨惑行相粗猛，並非指的微細煩惱。不取煩惱，不取通三性，不取審細惑，所以現在唯說二十隨煩惱。除「此」二十隨煩惱之外，其「餘」所有的「染」汚「法」，如邪欲等，「或」說是「此」隨煩惱的「分位」，「或」說是「此」隨煩惱的「等流」，當知

「皆」是「此」二十隨煩惱「所攝」。「隨其類別，如理應知」。瑜伽八十八說：『如是一切諸煩惱，皆是此中四相差別，隨其所應相攝應知。言四相者：一、通一切不善心起；二、通一切染汚心起；三、於各別不善心起；四、善不善無記心起。謂中隨二，通一切不善心起；八大隨加邪欲、邪勝解，此十隨煩惱，通一切染汚心起；忿等十小隨，各別不善心起，若一生時必無第二；四不定，通善不善無記心起。此隨煩惱，若在欲界，略於十二處轉；謂貪著、瞋恚、愚癡，依執著惡行處轉；忿等至諂，依鬥訟諍競處轉；無慚無愧，依犯尸羅處轉；誑等至謀害，依受學隨轉，非善人法處轉；矯詐等乃至惡友，依邪命處轉；不忍躭嗜等乃至不平等貪著，依躭著諸欲處轉；薩迦耶見、有見、無見，依如所聞法義心諦思惟處轉；貪欲等乃至不作意，依所思義內心寂止方便持心處轉；顧悅纏綿，依展轉受用財法處轉；不質直性、不柔和性、不隨同分轉性，依不相雜住處轉；欲尋思等乃至家生繫屬尋思，依遠離臥具、房舍處轉；愁歎等，依衆苦所集處轉』。

癸三　分屬諸門

如是二十隨煩惱中：小十、大三定是假有；無慚、無愧、不信、懈怠定是實有，教理

成故。掉舉、惛沈、散亂三種，有義是假，有義是實，所引理教如前應知。

這是假實分別門：「如是」像上所說「二十」個「隨煩惱中」，如分別它們的假實是這樣的：「小」隨煩惱「十」個「大」隨煩惱中的忘念、放逸、不正知「三」個，合爲十三個隨煩惱，決「定是假有」的，而且是大家所共同承認的，在學者間並沒有什麼諍論。因這是分位之所安立的。對法第一說：『忿等是假建立，離瞋等外無別性故』。在此我們所要知道的，就是對法說的忿等假立，是明忿等十小隨煩惱定是假有，不是說二十隨煩惱皆是假有。要知二十隨煩惱分爲三類，就是小十、中二、大八。於此三類之中，有假有實，我們不可不知。中隨的「無慚、無愧」二種，還有大隨中的「不信、懈怠」兩種，合爲四隨煩惱，決「定是實有」的。如是前十三種假，後四種實，不是任由我人隨便說的，而是由「教」及「理」證明而「成」立的。如四種實，瑜伽五十五說：『無慚、無愧、不信、懈怠，是實物有』。至於忿等十三法是假，如對法論等所說。大隨煩惱中所餘「掉舉、惛沈、散亂」的「三種：有義」說它「是假」有的，「有義」說它「是實」有的。至於說它是假是實的理由，「所引理教如前應知」。因爲前面都已引教理說明過，所以這裏

不再重說。

二十皆通俱生、分別，隨二煩惱勢力起故。

這是俱生、分別門：「二十」隨煩惱、分別」的二種煩惱。因爲它們都是「隨「起」的。如隨俱生起的名爲俱生隨煩惱，如隨分別起的名爲分別隨煩惱。不論是小隨、中隨、大隨，「皆通俱生著這「二」種「煩惱」的「勢力」而生

此二十中、小十展轉定不俱起，互相違故，展轉小、中皆容俱起。有處說六偏染心行相粗猛各爲主故。中二，一切不善心俱者，悔、掉增時不俱起故。有處但說五偏染者，以悔、掉等違唯善故。

這是自類相應門：「此二十」隨煩「中」，忿等「小」隨「十」個煩惱，彼此「展轉」相望，決「定不」能「俱起」。因爲它們的體性，是「互相」相「違」的，「行相」極爲「粗猛」的，又是「各「爲主」的。由於有著這個三大原因，彼此各不相順，所以不得俱起。瑜伽五十五說：『復次，隨煩惱云何展轉相應？當知無慚、無愧與一切不善相應；不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧與一切染污心相應；睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應；所餘當知互不相應』。就是說

明自類相應的關係。無慚、無愧的「中」「二」個煩惱，除善及無記，徧與「一切不善心俱」。正因爲如此，所以「隨」其所「應，皆得」與「小」隨、「大」隨「俱起」。如「論」典中「說大八徧諸染汚心，展轉小、中皆容俱起」。對法第六說：『無慚、無愧，於一切不善品中恆共相應，若離不顧自他不善現行，無是處故。惛沈、掉擧、不信、懈怠、放逸，於一切染汚品中恆共相應，若離無堪任性等染汚性成無是處故』。

八大隨惑既然徧諸染心，爲什麼有的地方只說六個大隨煩惱徧諸染心？當知「有處說六徧染心者」，那是由於「惛」沈和「掉」擧兩者的力量，一下一上時互爲增盛的，設若向下的惛沈「增時」，掉擧就不生起，設若向上的掉擧增時，惛沈就不生起，因而這兩個煩惱，「不」能在一心中「俱起」。因爲如此，所以在八大隨惑裏，要除去這兩個心所，說其餘的六徧染心。爲什麼有的地方只說五徧染心呢？當知「有處但說五徧染者」，那是由於「惛」沈、「掉」擧、不信、懈怠、放逸「等」的五個煩惱，唯是與善相違的，所以說「違唯善故」，不如失念、不正知、散亂的三個煩惱，違於三性。如正念和不正知二法，假定是屬癡分攝的，那就徧於染

心，假定是屬念、慧一分攝的，那就記，但有時爲定力所伏，自也不徧染心。如是可知這三法不是唯與善違，所以除去這三法，但說五法徧於染心。

此唯染故，非第八俱；第七識中唯有大小十粗猛，五識中無，中、大相通，五識容有。

這是諸識相應門：「此」二十個隨煩惱，體「唯」是「染」汚的，所以都「非第八」阿賴耶識相應「俱」起的煩惱，亦卽和第八識沒有任何關係。「第七」末那「識中，唯有大」隨煩惱「八」個，既不與十小隨惑相應，亦不與二中隨惑相應。在所相應的八大隨煩惱中，或如瑜伽論取六捨二，或如對法論取五捨三，如是「取捨差別，如上」所說「應知」，不再重複說明。「第六」意「識」相應「俱」起的煩惱，「容有一切」，就是小隨十、中隨二、大隨八，一切皆與第六意識相應的。「小」隨煩惱的「十」個，行相極爲「粗猛」，所以「五識中無」，就是不與前五識相應。至於兩個「中」隨煩惱，行相是「相通」的，所以「五識容有」，就是五識皆有中隨與大隨煩惱與之相應。

由斯中、大五受相應。有義：小十除三，忿等唯喜、憂、捨三受相應；諂、誑、憍三五受俱起，意有苦受前已說故。此受俱相如煩惱說，實義如是。若隨粗相，忿、恨、惱、嫉、害憂、捨俱；覆、慳喜、捨；餘三增樂；中、大隨粗亦如實義。

這是諸受相應門：「由斯中」二、「大」五，悉皆偏於不善及染的原故，亦即與第六識及前五識俱起的關係，所以中隨煩惱與大隨煩惱，皆與憂、喜、苦、樂、捨的「五受相應」，這是各個學者共同承認而沒有諍論的。至於小隨煩惱，是不是皆與五受相應，學者間就有不同的看法。他們認爲在「有義」，是第一師的說義。他們認爲在「小」隨煩惱的「十」個中，「除」了諂、誑、憍的「三」個，其餘的「忿等」七個小隨煩惱，「唯」與「喜、憂、捨」的「三受相應」，不與苦、樂的二受相應。至於「諂、誑、憍」的「三」個隨惑，與喜、憂、樂、捨的「四」受「俱」起，而於五受之中「除」去「苦」受，就是苦受不與諂、誑、憍相應。「有義」，是第二師的說義。他們認爲「忿等」七個小隨煩惱，唯與喜、憂、苦、捨「四」受相應「俱」起，而於五受之中「除」去「樂」受，就是樂受不與忿等相應。因爲忿等是瞋

的等流，而唯屬於欲界第六意識沒有樂受，所以樂受也就不與忿等俱起。至於「諂、誑、憍」的「三」法，不如前師所說四受相應，而是皆與「五受俱起」的，因爲「意」識是「有苦受俱」起的行「相，如」前根本「煩惱」中所「說」是一樣的。根本煩惱中的貪、瞋、癡，不論是俱生起的，不論是分別起的，容皆與五受相應，現在所講的隨煩惱，既然是煩惱的分位等流，以貪、瞋、癡的一分爲體，彼根本煩惱既然五受相應，此隨煩惱當亦如彼五受相應。諸隨煩惱多數與五受相應，不是隨便講的，而是「實義如是」。

設「若隨」於「粗相」而言：「忿、恨、惱、嫉、害」五法，俱是根本瞋一分攝，只與「憂」受和「捨」受相應「俱」起，不與喜、樂、苦的三受相應。至於「覆」與「慳」的二法，是貪與癡的一分所攝，唯與「喜」與「捨」的二受俱起，不與苦、樂、憂的三受相應。其「餘」的諂、誑、憍「三」法，再「增」一個「樂」受，而與喜、捨、樂的三受相應。因這三法亦是貪、癡一分所攝，而樂受亦是上地所有的。所以除去苦、憂二受，由於這個唯是歡欣行，苦、憂則是悲感行，兩者的

行相不同。至於「中」隨和「大隨」煩惱，其相「粗」顯，「亦如」前面「實義」的說法一樣，皆通五受相應。

如是二十與別境五皆容俱起，不相違故。染染慧雖非念、慧俱，而癡分者亦得相應故。念亦緣現、曾習類境，忿亦得緣剎那過去，故忿與念亦得相應。染定起時心亦躁擾，故亂與定相應無失！

這是別境相應門：「如是二十」個「起」。爲什麼？因它們之間的行相，彼此並「不」互「相違」的。「染念」就是失念，「染慧」就是不正知，如是唯屬於「隨煩惱」，「與別境五」法，「皆容」可「俱相應？要知以念分爲體的失念，以慧分爲體的不正知，「雖」說「非」與「念、慧俱」起，然「而」以「癡分」爲體的失念和不正知，「亦得」與別境中的念、慧「相應」的。如說『雖非與正念、正慧相應，而與癡念癡慧亦相應故』。

誰都知道：別境中的念是緣過去曾經串習過的境界，小隨中的忿是緣現前所有的境界，兩者在時間上有過、現的差別，怎麼可以相應俱起？當知「念」之所以爲念，不但能緣過去的曾習境，且「亦」能「緣現」前的「曾習類境」。例如突然見

到舊時的仇敵，現在心中立刻對之生起忿怒，這不是緣現在的曾習類境是什麼？至於「忿」之所以爲忿，不但緣現前所有的境界，且「亦得緣剎那過去」的境界。例如仇敵已成過去，但是餘忿仍然未息。「忿與念」二者的行相，既然是這樣的相似，當然「亦得相應」。

別境中的定重在專注一境，大隨中的散亂是緣取多境，兩者在所緣上有一多的差別，怎麼可以相應俱起？當知正定的行相，固然是內心寂靜，但若是「染定」生「起時」，內「心亦」是「躁擾」的，並不如一般所想像的安定，特別是在味定中，就是味著於定時，其心是極慘擾的；還有貪、瞋等的煩惱，在專注緣境時，不向別處馳散，亦有染定現前，所以說散「亂與定相應」，並「無過失」。

中二、大八，十煩惱俱。小十定非見、疑俱起，此相粗動彼審細故。忿等五法容慢、癡俱，非貪、恚並，是瞋分故。慳癡、慢俱非貪瞋並，是貪分故。憍唯癡俱，與慢解別，是貪分故。覆、誑與諂貪、癡、慢俱，行相無違貪、癡分故。

這是根本相應門：「中」隨「二、大」隨「八」，這十個徧染不善的隨煩惱，是與「十」個根本「煩惱」都得相應「俱」起的。於中我們還要知道的，就是俱生

的與俱生俱，雖則如此，但其中的身見、邊見，不得與無慚、無愧的二中隨惑俱，因爲它們的性質，是互相違背的，不可能俱起的。除此而外，其餘的決定可以俱起。

「小」隨煩惱「十」個，與根本煩惱中見、疑二法，決定不能俱起，所以說「定非見、疑俱起」。什麼道理？要知「此」小隨惑，行「相」及體性，都是極爲「粗動」的，而「彼」見及疑，行相却是極爲「審細」的，二者的行相有著這樣的不同，怎麼可以相應？需要注意的，就是此說不相應，是約行相粗說的，至前說瞋與疑、邊見、邪見三法各一分俱者，是約行相細說的。如論前說：『瞋與慢、疑或得俱起，所瞋所恃境非一故說不相應，所蔑所憎境可同故說得俱起』。又說：『此與三見或得相應，於有樂蘊起身常見不生憎故說不相應；於有苦蘊起身常見生憎恚故說得俱起。斷見翻此說瞋有無』，當知就是此意。

小隨煩惱中的「忿」、恨、惱、嫉、害「等五法，容」與根本煩惱的「慢、癡俱」起，但不與根本煩惱的「貪、恚並」生。爲什麼？因忿等的自體，就「是瞋分」，所以不與瞋並；行相與貪相違，所以亦不與貪俱。

小隨煩惱中的「慳」與根本煩惱中的「癡、慢」得以「俱」起，但與根本煩惱中的「貪、瞋」不得「並」生。因爲慳的自體就「是貪分」，貪是不得與貪俱的。爲什麼亦不得與瞋俱？因爲慳與瞋的行相是互相相違的。

小隨煩惱中的「憍唯」與根本煩惱中「癡俱」起，但不得與貪、慢並生。爲什麼不與慢相應？因憍「與慢」的「解」說，是有所差「別」的：憍是緣自高擧而生起的，慢亦緣他下逸而生的，所以不與慢俱。爲什麼不與貪相應？因憍「是貪分故」，所以不與貪俱。

小隨煩惱中的「覆、誑與諂」這三法，得與根本煩惱中的「貪、癡、慢俱」起，因爲它們的「行相」，彼此間「無」有相「違」，所以得與俱起。爲什麼？當知「覆、誑、諂三法，皆是「貪、癡分」所攝的。三者既是貪、癡分攝，爲什麼會與貪、癡俱起？是這樣的：如果但屬貪分，那就不與貪相應而唯與癡相應；假若唯屬癡分，那就不與癡相應而唯與貪相應。約這意義，說與貪、癡相應，是沒有什麼不妥的。爲什麼不與瞋俱？因這三法是貪一分，而貪、瞋是不並立的。但這是就粗相說，如據實際而言，亦可說與瞋俱的。

小七、中二唯不善攝，小三、大八亦通無記。

這是三性相攝門：「小」隨煩惱中的忿等「七」法，「中」隨煩惱的無慚、無愧的「二」者，如是九個小、中隨惑，在善、惡、無記的三性中，「唯」屬「不善」性「攝」，不通善及無記，因爲它們都是欲界所繫，在欲界中發起惡行。至於「小」隨煩惱的諂、誑、憍「三」法和「大」隨煩惱「八」個，如是小、大十一個隨惑，不但屬不善性，「亦通無記」性攝。理由是：諂、誑、憍三小隨惑，假定是和無慚、無愧同起，那就屬於惡性，假定不和中二隨煩惱相應俱起，那就屬於有覆無記。至於八個大隨，假若和十個煩惱相應，不論是與那個俱起，都是屬不善性，設若是與其餘煩惱任運相應，那就屬於有覆無記。

小七、中二唯欲界攝；誑、諂欲、色；餘通三界。生在下地容起上十一，耽定於他起憍、誑、諂故。若生上地起下後十，邪見、愛俱容起彼故。小十生上無由起下，非正潤生及謗滅故。中二、大八下亦緣上，上緣貪等相應起故。有義：小十下不緣上，行相粗近不遠取故。有義：嫉等亦得緣上，於勝地法生嫉等故。大八、諂、誑上亦緣下，下緣慢等相應起故，梵於釋子起諂、誑故，憍不緣下非所恃故。

這是三界九地門：「小」隨煩惱的忿等「七」法，中隨煩惱的無慚、無愧二者，如是九個小、中隨惑，「唯」屬「欲界」所「攝」，不通色、無色界，因爲它們唯在欲界發生惡行，而行相又唯是粗鄙的。至於小隨中的「誑、諂」二法，可通於「欲」界及「色」界的初禪，此上就不會有。其「餘」小隨煩惱中的憍及大隨煩惱，如是九個中、大隨惑，偏「通」欲、色、無色的「三界」。

如「生在下地」的有情，「容」可生「起上」地諂、誑、憍及八大隨的「十一」種煩惱。論中只說「耽定於他起憍、誑、諂故」，沒有說到八大隨惑。行者對自己所修的禪定，生起有力的耽著，以爲自己所得的定難得，不是別人所能得到的，於是起自憍醉，傲視於人。對欲界有情矯視自己有德，生起誑惑他人的心理，並且對於他人有所諂曲，目的在於令他從己，亦卽等於告訴他人我已得到勝法。因爲這三煩惱，是由得定而起，所以特爲解說。至於沒有說到八大隨惑，因這是由徧諸染心而起，潤生亦離不了它，其相明顯，所以略而不說。

倘「若」是「生」在「上地」的有情，能夠生「起下」地的二十隨煩惱的「後十」隨煩惱，那就是指的中二與大八，因這是在十小隨惑之後，所以稱爲後十。怎

麼會有這十隨惑的生起？由於上地有情在臨命終時，自然的生起下地謗無涅槃的「邪見」，而在這邪見裏，必然有中隨二法與之俱起，所以有無慚、無愧。又該上地有情於臨命終時，必然生起當生的後有「愛」，而在這愛裏具有偏染的八大隨惑，所以有掉舉等八「容起」。

至於「小」隨煩惱的忿等「十」法，假定是「生上」地的有情，那就「無由」生「起下」地而緣。爲什麼？因這忿等十法，唯是屬於不善，既「非正」式「潤生」的無記愛，又非「謗」無「滅」諦的邪見。生上不起下心，所以忿等十法上不起下。

「中二、大八」十個隨煩惱，雖說是在下地，「亦」能「緣」於「上」定。爲什麼？因這十惑是與前面根本煩惱中所說能夠「上緣貪等相應」而「起」的。貪等既然上緣，與之相應起的這十惑，當然亦能緣於上定。

還有下地的十個小隨煩惱，能不能夠緣上，有兩家說法不同。「有義」，是第一家的說義。他們認爲「小」隨「十」惑，在「下」地的「不」得「緣上」。爲什麼？因小隨的「行相粗」淺且「近，不」能「遠取」上地的境界，所以不緣。「有

義」，是第二家的說義。他們認爲小隨中的忿等七法，固然決定不能緣上，但「嫉」、慳、憍等三法，「亦得緣」於「上地的。爲什麼？「於勝地法生嫉等故」。如下地的禪定行者，發現上地有情，得到殊勝靜慮，自會對他生起嫉妬。若對下地的有情，或慳恪自己所證知解那上地法，因而不是對人生慳，就是對人生憍。誑、諂二法決定沒有上緣，因爲上界有情勝過下界，其誑、諂心無容得起。有的認爲誑、諂亦於殊勝的地方生起，如婆羅門教稱梵王以爲本師，並且對梵王行諂行誑。但這是少數，且是不正義，因在現實世間所見到的，一般於勝人所不生諂、誑的。有的認爲害亦可以緣上的，如最尊最貴的莫過於佛，尚且有人欲加傷害，何況色界有情？當然亦會加害。但這是不正義，因爲害佛就在欲界，色界有情在上地怎能加害？

最後說到「大」隨「八」個及小隨的「諂、誑」兩個合爲十法，是亦「上」可「緣下」的。怎知八大隨惑上能緣下？因那是同根本煩惱中「下緣」的「慢等相應」而「起」的。慢等既能在上地而緣下地，與之相應而起的八大隨惑當然亦能緣下。怎知諂、誑二法上能緣下？如「梵」王「於釋子起諂誑故」。經過是這樣的：佛

弟子中有馬勝比丘，雖說已經證阿羅漢，可是有次在作如是思惟：諸四大種當於何位盡滅，沒有其餘的煩惱繫縛，爲欲對這有所了知，特入殊勝等持，卽以定心於逝多林沒，於四大王衆天出，從定而起，向該天衆問這問題，皆答不知。如是欲界六欲天等展轉相推，乃至他化自在天所，彼復仰推梵衆諸天，欲往梵世。復入勝定，復以定心自在宮沒，梵衆天出，從定而起還作上問。梵等皆說我們不知道這問題。復推大梵，馬勝還以如上問題問大梵。大梵在梵衆中，突然受到馬勝問這問題，明明自己也是不了解的，可是爲了保持自己的尊嚴，矯亂的答復馬勝說：我於此衆中，是大梵、自在、作者、化者、生者、養者，是一切父。不知矯亂以爲全知，可見大梵是有誑的。說了以後，知道這騙不過佛弟子馬勝，就拉住馬勝的手，請他離開梵衆，然後謝言愧謝，說這問題不是我所能答復的，還是請你去問佛陀。可見大梵是有誑的。所以上地有誑、誑緣下。

二十皆非學無學攝，此但是染彼唯淨故。

這是學等相攝門：這「二十」個隨煩惱「但是」屬於「染」汚的，而所以說「皆非學無學攝」。爲什麼？因「此」既不是有學所攝，也不是無學所攝，

「彼」學及無學，「唯」是清「淨」無染的，兩者的性質完全不同，所以彼此間拉不上關係。

後十唯通見、修所斷，與二煩惱相應起故。見所斷者隨迷諦相或總或別煩惱俱生，故隨所應皆通四部。迷諦親疏等，皆如煩惱說。前十，有義：唯修所斷，緣粗事境任運生故。有義：亦通見、修所斷，依二煩惱勢力起故，緣他見等生忿等故。見所斷者隨所應緣總別惑力皆通四部。此中，有義：忿等但緣迷諦惑生非親迷諦，行相粗淺不深取故。有義：嫉等亦親迷諦，於滅、道等生嫉等故。

這是見等所斷門：二十隨煩惱中的「後十」個中二、大八，「唯通見」道及「修」道「所斷」，不通非所斷。爲什麼？因這後十隨惑，是「與」俱生、分別「二煩惱相應」而「起」的。假定是與分別煩惱相應而起的，就屬見道所斷；假定是與俱生煩惱相應而起的，就屬修道所斷，由這後十隨惑，是所斷法，所以不通非所斷。

屬於「見」道「所斷」的煩惱，「隨」其根本煩惱「迷」於四「諦」的行「相」，或」十煩惱「總」迷，「或」各煩惱「別」迷，如是總別能迷的「煩惱」，隨其

所迷的諦理「俱生」，所以「隨」其「所應皆通四部」。所謂四部，意顯通於四諦的各部。至於直接、間接「迷」於「諦」理的或「親」或「疏等」的不同，「皆如」根本「煩惱」所「說」，所以通於見、修二道所斷。

至於二十隨煩惱中的「前十」小隨煩惱，屬於何道所斷，有兩家說法不同。「有義」，是第一家的說義。他們認爲十小隨惑，不但不是非所斷，亦復非是見所斷，「唯」是屬「修所斷」。什麼理由？因這十小隨惑，只「緣」世間的「粗」俗鄙陋的「事境」，而且是屬「任運生」起的，並未作邪分別，所以唯修所斷。「有義」，是第二師的說義。他們認爲十小隨惑，不但是修道所斷，實亦通見道所斷，所以「亦通見、修所斷」。什麼理由？因這十小隨惑，是「依」俱生、分別「二」種「煩惱」的「勢力」而生「起」的。不但唯緣世間的粗俗鄙陋的事境，而且亦「緣他」根本我「見」、邊見「等」而「生」起「忿等」十小隨的。此十通見所斷，瑜伽九十有說：『當知此中，或瞋意樂，或害意樂，或嫉妬性，或可愛事，深生染著，由此爲因，於諸有情發起邪行，謂身語意所發惡業種種惡事』，證知通見所斷。

屬於「見」道「所斷」的煩惱，「隨所應緣總別惑力皆通四部」。義燈五說：

『論說隨所應緣總別惑力者：一云隨彼所緣，依於四諦總別惑起，如彼煩惱皆通四諦。二云迷諦煩惱，或依或緣分爲四句：有依一諦緣多，有依多緣一，有依一緣一，有依多緣多。行相思惟，隨惑隨彼』。但對這個也有兩家不同的說法。「有義」，是第一家的說義。他們認爲「忿等」十小隨惑，「但緣迷」於四「諦」理煩惱而「生」，並「非」是「親迷」四聖「諦」理。什麼道理？因爲它們的「行相粗淺」，但緣有情等，並「不」能夠有所「深取」，又若緣於諦理而不是迷，同樣是不能深取的。「有義」，是第二家的說義。他們認爲十小隨惑，除了覆、誑、諂的三者，其餘「嫉等」七法，不但緣迷諦的煩惱，「亦」能「親迷」四聖「諦」理。爲什麼要除覆、誑、諂的三法？因滅、道諦是出世間的勝法，不能有所誑、諂、覆的。爲什麼嫉等亦親迷諦，因「於滅、道等」諦，亦會直接「生」起「嫉等」七小隨的。

然忿等十但緣有事，要託本質方得生故。

這是有事等門：「然」上所說的「忿等十」小隨惑，「但緣有事」，即有體的境。因爲他們不是緣影像而起，「要託」種子所生的「本質方得生起」的。

緣有漏等準上應知。

這是漏無漏門：至於忽等十小隨惑，「緣有漏」或緣無漏「等」，一切皆「準」如「上」所說的根本煩惱，比類「應」當「知」道。如簡單說：忽等的親所緣緣，雖說是屬有漏的，但所仗託的本質或通無漏，是以有此漏無漏門。