

佛海樞要(六)

相宗系列③

世親菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

唯識三十論頌義貫

台灣·大毘盧寺

美國·遍照寺

敬印

目次

「相宗系列」總序——何謂唯識學？	總序	1
一、相宗的根本經典與傳承	總序	1
二、「相宗系列」撰註緣起	總序	8
三、何謂唯識學？	總序	11
(一)、從「唯識」二字看	總序	15
(二)、從五位百法看	總序	16
1. 從「有為法」及「有為法」看	總序	16
2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看	總序	17
3. 從心所有法看	總序	18
① 從徧行心所看	總序	18

② 從別境心所看	總序	18
③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看	總序	18
④ 從色法及心不相應行法看	總序	20
⑤ 從無為法看	總序	20

「唯識三十論頌」原文	原文一	1
------------	-----	---

「唯識三十論頌義貫」序	序	i
-------------	---	---

唯識三十論頌義貫		1
----------	--	---

第一章 釋論題、論主、譯主		1
---------------	--	---

第二章 譯主引文		5
----------	--	---

第三章 唯識相		10
---------	--	----

第一節 第一能變（阿賴耶識）		18
第二節 第二能變（末那識）		29
第三節 第三能變（前六識與諸心所）		39
1. 徧行心所		43
2. 別境心所		44
3. 善心所		48
4. 煩惱心所		58
5. 隨煩惱心所		64
6. 不定心所		87
第四節 唯識與現起分位		94
第五節 唯識與能所		110
第六節 唯識與分別		115

第七節	唯識與生死相續	119
第八節	唯識與三性	129
第九節	唯識與三無性	144
第四章	唯識性（唯識實性）——真如性	150
第五章	唯識修行五位	160
第一節	資糧位	166
第二節	加行位	172
第三節	通達位（見道位）	178
第四節	修習位（修道位）	186
第五節	究竟位	204
註者簡介		215

「唯識三十論頌義貫」序

唯識三十頌是整個唯識學經論中，最「短小精幹」、簡捷扼要之作。其篇幅雖然精簡，但卻是取一百卷瑜伽師地論的菁華而成的，故唯識三十頌可說是瑜伽師地論要點的結晶。因此若能通達三十頌，則不但瑜伽師地論的要旨也掌握了，甚至整個唯識學的大體亦能通達。這是本論在唯識學中的重要性及可貴處。

此頌文是世親菩薩，於傾其一生之力，造出百部論典，以弘宣大乘玄旨之後，在其滅度之前，以悲愍心，將篇幅浩瀚的一百卷瑜伽大論，取其菁華，濃縮成此三十頌，以方便後世眾生受持讀誦。世親之本意為仍欲續寫長行以釋頌文，成就三十論；然而不久世親菩薩即世壽盡，未及著論，誠千古之一大憾事也。

世親歿後，在印度陸續有親勝、火辯、護法、安慧等十大論師為本頌作長

行之釋文，也就是等於爲此三十頌造論。此十大論師之論文各有其長。其後玄奘大師從印度學成歸國，曾先將本頌譯成漢文，然後依其弟子窺基法師之議，將十大論師的論文，以護法論師的論文爲主，其他各家則各取其長，而「雜揉」成一篇新的論文，再將這篇論文與世親的原頌文合在一起，便成爲一部嶄新而完整的唯識論典（具備了頌文與長行之論文），玄奘大師把它取名爲成唯識論。這部成唯識論，在中土唯識學界鼎鼎（頂頂）重要：一來由於它的頌文之內容是瑜伽師地論的菁華，故成爲通達唯識學的敲門磚；二來由於其長行係涵蓋十大論師的精心論述之旨；三來由於此論有一大部分也是玄奘大師的心血創作，故可說一半是中土的「國產」，國人深覺與有榮焉，因此自古以來這部成唯識論更受崇重，凡講唯識者，常以此爲主要教本。

由於以上的歷史背景，因此時至今日，於闡釋唯識三十頌的典籍中，仍以這部成唯識論爲最權威。因此敝人於註解頌文之時，便廣引成唯識論的論文部分，作爲解釋的主要依據，並且將所引用之文，略加消文解釋。這樣一來，其好處是：讀者諸君若詳閱本書，便不但可較深入地理解唯識三十頌，同時連成唯識論本文也奉讀了一大部分，可說是一舉兩得。當然，若有志精研唯識之士，還是須將成唯識論原作研習一番，方無遺珠之虞。

釋成觀謹識於美國·遍照寺

二〇〇六年九月六日

唯識三十論頌義貫

世親菩薩造

三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

第一章 釋論題、論主、譯主

唯識三十論頌

世親菩薩造

三藏法師玄奘譯

註釋

「唯識三十論」：「唯」，唯有。「識」，心識，即八種識（眼識、耳

識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識），或稱心王，爲心之本體。「唯識」，即「唯識所現」，或「唯識所變」；謂一切法，皆是心識之所變現，其主觀之「見分」與客觀之「相分」，皆是八識之所變現，是故「一切唯有識」，故說「唯識無境」：一切外境（相分）皆是識之所變，並無實自體。故說一切法無我，以無實自體故。這與華嚴經所說的「三界唯心，萬法唯識」，及楞伽經所說的「自心現量」、「唯自心現」，都是一致的。因此，性相二宗所說之極理，都是通的，習唯識者，於此須留意焉，方不致隔礙。「三十論」，世親菩薩於示寂之前依瑜伽師地論之綱領，作了三十頌，共六百元，以闡揚瑜伽師地論之大旨，亦即「萬法唯識」、世出世間「唯識變現」之法相妙旨，此即唯識三十論頌，又稱唯識三十頌、唯識三十論、三十唯識論等。然而世親菩薩只造了偈頌，未及造長行之論文，便謝世了。其後有親勝及火辯二論師，爲三十頌作釋文；又過了二百年，有護法、安慧等八大論師相繼造論以釋「三十頌」，而以護法菩薩的立義最爲周足。是故可知，唯識三十論即是闡發瑜伽師地論之要義者，故即法相一宗之精要。

「世親菩薩造」：「世親」，梵文婆藪盤豆（Vasu-bandhu），又譯作「天親」，爲佛滅後九百年（西元三二〇—三八〇年頃，約等於東晉初），出生於北天竺。世親原先於小乘「說一切有部」出家，曾著論弘揚小乘，毀謗大乘；後經其兄無著菩薩開導，即信受歸依大乘。然甚後悔先前毀謗大乘，欲割舌自殺，以懺其罪，其兄無著復開導之謂：前既以舌毀謗，今雖割舌自盡，無益自他，謗罪猶在；不如以此舌廣弘大乘，即能補過。世親從之，即發願廣造諸論弘揚大乘；後果造論無數，廣弘大乘，世稱「百部論主」。其後世親菩薩見瑜伽師地論一百卷，篇幅浩瀚，論理精微，然以篇幅浩如煙海，一般人較難受持、深入；於是在其臨終前，起於大悲，將瑜伽師地論之唯識大旨，造成三十頌，然未及作長行論文。此三十頌，即今之唯識三十論頌也，亦即是整個唯識學中最精要之論典也。

「三藏法師玄奘譯」：「三藏法師」，通達經藏、律藏、論藏之法師，稱

爲三藏法師。又，「法師」者，以法爲師，或以法師人之謂也。亦即：自修行佛法，復能以法教授、利益他人之佛教僧眾，稱爲法師。（反之，若不能以法利益他人者，即使在佛法中出家，而稱之爲「法師」，亦僅是尊稱而已，並無其實。）「玄奘」，唐初人（西元602—664），留學印度十九年，成就斐然，譽滿五天，爲我國一代譯經大師，其傳詳見大唐大慈恩寺三藏法師傳。（附及，世俗所傳之西遊記，其實是信仰道教的小說家吳承恩，諷刺詆毀佛教之所作；因爲於此小說中，唐僧被刻劃成一個庸懦無能之輩，只會聽豬八戒的小話，箝制孫悟空。又，吳承恩將受持「八戒」（八關齋戒）之人，比喻作「豬」；甚至將「悟到空理之人」（悟空）比作猴子；將清淨之修行人（沙僧）比作河妖；故其毀謗佛法之心實甚陰毒。然末世無知之人，不知究裏，竟將「西遊記」當作是弘揚佛法之作，且常於聚會中，扮演「三藏取經」，實在非常不當。）

第二章 譯主引文

護法等菩薩，約此三十頌，造成唯識。

註釋

「護法等菩薩」：這一句話是譯主玄奘法師的敘述之詞。世親菩薩造論頌之後，先後有親勝、火辯、德慧、安慧、難陀、淨月、勝友、陳那、智月、護法等十大論師各造論文，解釋世親的三十論頌。其中以護法菩薩之論文，最爲周詳。

「約此三十頌，造成唯識」：「約」，以，按照。「造」，作，寫作。「成唯識」，即成唯識論。「成」，即成就、建立。「成唯識論」，成就「唯識」大旨（或唯識理論）的論文。十大論師雖都是註解世親的唯識三十論頌，但他們在各自的論文中，多少都有一些自己的見地或論點之發揮，因此各師之

間，見解多少有些出入。玄奘大師本欲將十大論師之論文，一一譯出，但其弟子窺基法師反對，而建議將十大論師之言，「雜揉」成一書。奘師欲要不從，又恐其辭職（聽說基師曾言，若其師不從，即將辭職），於是即依其言而作：以護法論師之論文為主，「雜揉」其他九家，成就一書，即名為成唯識論。鄙意以為：若當年玄奘大師能將十大論師之論文，一一譯出，對於佛法，無疑將是一大盛事。又，若大師當年能堅持其本意，直譯十大論師之原作，即使只譯出其中一兩部或三四部也好，以存其原貌；然後大師再以自己的見解，另自作一書，這應是最如法、最圓滿的作法；如此，可讓有志者，自己去奉讀十大論師的原作，自己去抉擇。退而言之，十大論師之說，即使有所差別，也還是依於世親之原論，故應不致有太大偏差、或違於正理之處；若如此，則這一部唯識學中非常重要的論典（唯識三十頌），便有許多權威且純正的註釋之論文可供參考，豈不洵美哉？然則玄奘大師的成唯識論仍不失為闡釋唯識三十論頌最豐富、且集大成的一部偉構。

義貫

「護法等」十位「菩薩，約」世親菩薩所造之「此三十頌」而曾各「造成唯識」之釋文（論文）。

今略標所以，謂此三十頌中，初二十四行頌，明唯識相，次一行頌，明唯識性，後五行頌，明唯識行位。

註釋

「今略標所以」：「標」，標舉、標示、提出。「所以」，所從事者。謂現在大略標舉一下本論的內容、或篇章結構。本論（即頌文）共分爲三大部分（三章）。

「初二十四行頌，明唯識相」：「初」，最初。「明」，闡明，顯示。

「唯識相」，包含

- (1) 三能變（阿賴耶識、末那識及前六識，三者合稱亦即是八識）
- (2) 八識的相應心所（共五一個）
- (3) 三性（依他起性、遍計所執性、圓成實性）
- (4) 三無性（相無性、生無性、勝義無性）

這是本論的第一大部分，共二十四行（每一行即是一個偈子，共有四句）。

「次一行頌，明唯識性」：「一行頌」，即四句。「唯識性」，即真如性；真如性即是唯識實性。這是本論的第二大部分。

「後五行頌，明唯識行位」：「行位」，修行之地位。唯識的修行地位共有五位：一、資糧位，二、加行位，三、通達位，四、修習位，五、究竟位。這是本論的第三大部分，也就是最後一部分。

義貫

「今」大「略標」示三十頌內容之「所以。謂此三十頌中」，最「初」之

「二十四行頌」（即九十六句），用來闡「明唯識」之四類「相。次一行」四句「頌」則闡「明唯識」之勝「性」（圓成實性，亦即真如性），最「後五行頌」二十句則闡「明」依於「唯識」正理所起的修「行」之五種地「位」。

第三章 唯識相

就二十四行頌中，初一行半，略辯唯識相，次二十二行半，廣辯唯識相。

註釋

「就二十四行頌中」：再就最初的二十四行頌中所說。

「初一行半，略辯唯識相」：「初一行半」，即最初的六句話。「略辯唯識相」：大略辯明唯識之相。這「唯識相」即是：依於三能變之識（異熟識、思量識、了別境識），而有假名之「我」與「法」，再由此假名之「我、法」，而有種種相轉生。

「次二十二行半，廣辯唯識相」：前面一行半，是簡要地提出唯識相的大綱，接下來的二十二行半，為廣說，亦即詳細發揮唯識相的要旨。此要旨如細

說則為：第一能變（阿賴耶識，亦即異熟識），第二能變（末那識，亦即思量識），及第三能變（前六識，亦即了別境識）等三能變識之相，以及其各自之相應心所，凡此心心所法皆是「能變」；而其「所變」則為：「我、法」、種種能分別與所分別、生死相續、三性、三無性，凡此皆是唯識所變現者。

義貫

「就」最初之「二十四行頌中」而論，起「初」之「一行半」係大「略辯」明「唯識」之「相」，其「次」之「二十二行半」，方才「廣辯」（廣分別）「唯識」之能變、所變「相」。

謂外問言：「若唯有識，云何世間及諸聖教說有我、法？」舉頌以答，頌曰：

論頌

由假說我法 有種種相轉

彼依識所變 此能變唯三 謂異熟思量 及了別境識

註釋

「謂外間言」：「外」，外人，即非本宗、本教、或非大乘之人。

「若唯有識」：若如你所言，一切唯有識，一切法皆是識之所變現，而無實外境。

「云何世間及諸聖教說有我法」：「有我法」，「有」字雙貫「我」、「法」，意即有「我」及有「法」。「我」，即我相，謂有情及命根或壽命相。蓋世間人皆以我相（有情身心相及壽命相）為實有。聖教亦說有預流、一往來等聖者之我相（以有我相，故能「入流」，以有我相，故能於天上人間一往來，受其最後生死之身；可見我相，即使於聖教（出世間道），也是有的），故可見「我相」於世間、出世間都是有的。以上是外人對「唯識無我」

的質疑。

「法」，指法相。法相有世間人及外道所說的法相，如勝論外道之「六句義」（實、德、業、同、異、和合——「實」為主諦，為一切法之實體；「德」為依諦，是法之屬性；「業」為作諦，法之運作。「同」、「異」、「和合」三者為前三諦相互間之關係。）數論外道之二十五諦（神我、自性、覺、我慢、五大、五唯、五知根、五作根等）、乃至中土之三魂七魄、以及陰陽五行等，皆是外道所立之「法相」。聖教中之「法相」如五蘊、十二處、十八界等，如是等法相皆是有；若法相非有，則一切世間、出世間諸法，何得而有？何得而安立？這是外人對「一切唯有識，無外法相」之質疑。

「舉頌以答」：論主為回應此二質疑，而以偈頌來回答。

「由假說我法」：「假說」，這是回應外人「說有」二字之疑。外人之意為：若如你所說實在沒有「我、法」，則不應說有種種我相及法相；現在既然世間、出世間都說有種種我相及法相，則我相與法相應皆是「有」。論主答

云：此說只是「假說」，因為那些「有」是「假有」，因此陳述彼等「假有」之說，即為「假說」。「假」者，暫時、權且安立也；非實在、實際、有實體也。又，「假說」，即是「假名」。此外，於西洋科學、哲學上，亦有使用「假說」(supposition)，作為立論之主旨，以為求證起始之基。再者，聖教之所謂「假說」，實是由於諸法係「假有」；以諸法假有，故聖人以悲智力，隨順世間假相，而施設假名以立教，攝化度脫眾生之泥於三有者。故金剛經云：「汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法」；故知性相二宗所說實乃相通。

「有種種相轉」：「轉」，生起，隨緣施設「種種相」，此「種種相」即種種我相、種種法相。「我」，是主宰義。而「種種我相」又有凡與聖之別。凡夫自覺而分別之「種種我相」，為有情之「眾同分」與「命根」，此凡夫之我相通於六凡。至於聖者之「種種我相」包含初破惑之預流、一往來、不還、及阿羅漢等，亦即包括四雙八輩，都是聖者的「種種我相」。「種種法相」，

亦分為世間及出世間兩種。「法」之意為軌範、任持。世間之法相包括凡夫與外道之種種論說，如勝論外道之六句義、數論外道之二十五冥諦、儒家與道家之太極、八卦、陰陽五行等，詳如前之「總序」中所說。而內教之「法相」如蘊、處、界等，亦如前說。「施設」即是假立之義。「隨緣施設」，義即：隨其有「主宰」之緣，而假立之為「我」；隨其有「軌持」之緣，而假立之為「法」。

「彼依識所變」：「彼」，即種種我相及種種法相。「依識所變」，這些種種我、法之相，皆是依於諸識之所變現；亦即「識」是其變現之所依。「所變」，這些相都是「所變」，而識即為「能變」。這些相既是依識所「變」，即如幻化，猶如魔術，並非實有；這是答外人之問「為何說有我法」，及破其執我、法為實有。若「我相」及「法相」為識之所變現，則我相法相本身並無實體，如虛空華。

「此能變唯三」：「唯三」，只有三種。此意謂：雖然識「所變」的我相

與法相有無量種，但「能變」的識卻只有三種。

「謂異熟、思量、及了別境識」：「異熟」即第八識，「思量」即第七識，「了別境識」即前六識。「異熟」，舊譯爲果報，故第八識又稱爲異熟識或果報識，因爲第八識爲一切過去因果之總報主故。依於過去之善惡因果，而得果報之總稱，稱爲異熟，因爲「果」異於「因」而成熟，故稱異熟。如植物由種子成長、成熟而爲果實，但種子與果實兩者的性質與相狀皆大不相同；同樣的，依成唯識論卷二，眾生善惡之「因」，變爲「果」時，其「果」之性質亦大異於「因」之性質，因爲「因」有善、惡性，而「果」則是非屬善惡之無記性。

又，據成唯識論卷三，異熟有三義：

- 一、異時而熟——謂因與果必不同時，通常是隔世而熟。
- 二、變異而熟——謂果爲因之所變異而熟。
- 三、異類而熟——謂果與因之性質不同類。

以上爲解釋異熟識（第八識）。

「思量」，即第七識，因爲第七識之性能爲「恆審思量」。「恆」爲恆常無間。「審」爲執我。「思量」即第七識念念思量我故。所以稱爲思量識，或我執中心。

「了別境識」，謂前六識緣於五塵境，而生了別，故稱爲了別境識。

義貫

「謂」有「外」人「問言：若」如你所說一切法「唯有識，云何世間」人「及諸聖教」中皆「說有我」及有「法？」於是論主「舉頌以答」其問：「頌曰」：

「由」世間及聖教以「假」名而「說」之「我」與「法」，因此「有種種」我與法之「相轉」生。然「彼」種種我相與種種法相，皆是「依識」之「所變」現者；「此能變」之識「唯」有「三」種，「謂」第八「異熟」識、第七「思量」識、「及了別」諸「境」之前六「識」。

第一節 第一能變（阿賴耶識）

次二十二行半，廣辯唯識相者，由前頌文略標三能變，今廣明三變相。且初能變，其相云何？頌曰：

論頌

初阿賴耶識 異熟一切種
不可知執受 處了常與觸
作意受想思 相應唯捨受
是無覆無記 觸等亦如是
恆轉如暴流_又 阿羅漢位捨

註釋

「今廣明三變相」：「三變相」，即「三能變相」之省文。現在開始廣說三能變之相。這「三能變」，不但指八識（心法），而且還包括了諸識的相應心所（心所有法）；所以，所謂「能變」者，是包括了心王及諸相應心所。

「初阿賴耶識」：「初」，第一種能變。「阿賴耶」，梵語，義為藏，因為此識具有三義：一、能藏、二、所藏、三、執藏，故稱為藏識。茲分別說明之：

一、能藏——此指阿賴耶識「持種」之功能，以其能含藏善惡種子，歷劫不壞，故稱能藏。

二、所藏——這是指阿賴耶「受熏」的性能，以阿賴耶能受七轉識反熏，因而成就、且含藏根身、器界之種子，由此而得異熟果，故稱阿賴耶為「所藏」。

三、執藏——是指「我愛執藏」，因一切有情經由第七識，而念念執此第八識

爲自內我，故稱阿賴耶爲「我愛執藏」（第七識之藏）。

又，稱第八識爲阿賴耶識者，即是此識之「自相門」，因爲這顯示了第一能變識所有的「自相」，其自相即攝持一切因果而爲其自相；一切因果以有阿賴耶識「攝持」故，經劫不壞。是故一切有情所造善業，功不唐捐，所造惡業，亦無散失，這都是由於阿賴耶識的「執藏」之功能。

「異熟」：阿賴耶的第二個名稱，也叫「異熟識」。因爲阿賴耶由於受過去善惡業習成熟之力所感，而爲無記果報之總報主，故阿賴耶識又稱「異熟識」。以此異熟識體而言，往昔的善惡業習是因，此異熟識是果。以異熟是果報，故異熟識即是果報識。是故，稱之爲「異熟」，即是依阿賴耶的「果相門」而言。

「一切種」：即阿賴耶又稱「一切種識」，這是表示阿賴耶的「因相門」；「受熏」及「持種」即是阿賴耶的因相門。因爲此識能受前七識之熏（受熏），並能持前七識諸法之種子（持種），故稱爲「受熏持種」；是故成

唯識論云：「此能執持諸法種子，令不失故，名一切種……此即顯示初能變識所有因相。」

「不可知執受處了」：這句是在講阿賴耶本身的行相幽深難知。「不可知」，意即難知之義。此謂阿賴耶識的行相極其隱微，難以了知。「執受」，指五根及諸種子。五根包含浮塵根與勝義根；諸種子包括諸相名分別習氣。這五根及諸種子，都是由阿賴耶所執受、攝爲自體，而同安危。「處」，處所，指器世間；因器世間也是阿賴耶所緣之境。「了」字的上面省略了一個「不」字，亦即這一句開頭的「不」字，雙貫「可知」與「了」。因此，此處的「了」，由上下文來看，實是「不了」或「難了」之義。此謂阿賴耶識所緣的根身、種子、器界，這三法都微細難測，難以了知。

「常與觸，作意受思想」：這句是在指出與阿賴耶俱起的五種心所。「觸、作意、受、想、思」，這五個稱爲「徧行心所」。謂阿賴耶識常與這五個心所相應俱時而起。從此以下的論文中，將提出五十一個「心所」之名，這

五十一心所法，其意義詳見拙著大乘百法明門論今註（26～34頁）；在此仍略為解釋：

「徧行」之義：一、徧於三性（善、惡、無記）

二、徧於八識

三、徧於三界九地

四、徧一切時

這五個心所法，因有以上四義，故稱為徧行心所。茲簡釋此五徧行心所如下：

(1) 「觸」——「觸心所」的體性是：能為心王、心所及塵境三者和合之媒介。其業用為「受、想、思」三心所之所依。

(2) 「作意」——「作意心所」的體性是：能令某些特定的心種警覺；其業用為：引領心識趣向所緣之境。這作意心所在一切心行中，非常重要，尤其是對修行而言。因為一般而言，修行都不是自然而能的，除非是前生或宿世業習所成，則有若「自然而然」而能行，乃至能知，否則多半是要依自

覺的「作意」之力去修行，故是「有意為之」。例如：作意念佛、作意攝心、作意持戒、作意修定、作意修止、作意修觀等。作意之重要內涵，包括「警心」與「趨心」兩大部分。若無作意，則一切有知有覺之修行，皆不得行。又，於修行上，作意也相當於「起意修行」、「作念修行」，係有知有覺之行，非無知無覺之行，亦非「隨業而行」之修行：是自己主動「起意」而作的。

(3) 「受」——「受」之意為領納。「受心所」的體性是領納違、順、非違非順之境相。其業用為：令心對當前之境起欲合、欲離、或不合不離之欲望。

(4) 「想」——「想心所」的體性是：於境取像；其業用為：施設種種名言。

(5) 「思」——「思心所」的體性是：令心造作；其業用為：於善性、惡性、無記性之事，都能驅使心去造作。

「相應唯捨受」：這句是在指出與阿賴耶相應的「受心所」是屬哪一種

「受」。「受」有三種：苦受（違意之受）、樂受（順意之受）、不苦不樂受（非違非順之受，又稱捨受）。在這三種「受」中，阿賴耶識只跟第三種的「捨受」相應。

「是無覆無記」：這句是在講阿賴耶的性質。「無記」，是三性中的一種。三性是：善、惡、無記。無記性即是不善不惡。「無記性」又有兩種：一、有覆無記，二、無覆無記。「覆」，是染污之義。以染污之法能覆蓋本心之明令不清淨，而障礙聖道，故稱爲「覆」。「無覆無記」，指這種無記性，並不會染污或覆蓋自心。第八識之體，其性非善惡，故是「無記性」；而且第八識又不與根本煩惱或隨煩惱相應，故是「無覆」；合言，因此第八阿賴耶識之性爲「無覆無記性」。

「觸等亦如是」：這句是在說明：與阿賴耶相應的諸心所，也是與阿賴耶一樣，具有如上所說的性質。「觸等」，指觸、作意、受、想、思等五個徧行心所。「亦如是」，也與第八識一樣，其性是無覆無記，而且其所緣行相，也

是有如第八識一樣，隱微難知。以第八識爲心王，觸等五個徧行爲其心所，心王與心所必須同性，才能相應；因此此五心所之性與第八識一樣，都是無覆無記性，且其行相亦不可知。

「恆轉如暴流」：「恆轉」，這是指第八識之體非斷亦非常；因爲第八識「恆」常存在，所以其體非斷滅性；且因爲第八識自無始以來，一類相續，常無間斷，故「非斷」。「轉」爲轉變，然而因爲第八識自無始以來，其行相上念念生滅，前後變異，故「非常」。以其非常非斷，故喻如「暴流」，因爲暴流（瀑布之水流）是亦非常非斷：因爲暴流之水長流不斷，故「非斷」；然而各個水滴之體實不相連，故「非常」；阿賴耶識亦如是。

「阿羅漢位捨」：「阿羅漢」，爲聲聞乘之第四果，義爲不生或無生；以其煩惱斷盡，不再生起煩惱，故名不生。又，以其不再於三界中受生，故名不生。緣覺乘之辟支佛果永斷俱生我執；大乘第八地菩薩，永伏俱生我執，亦皆當此位。「位」，果位。「捨」，這是指捨第八識的「阿賴耶之名」，因爲

此等聖者，以煩惱盡故，故其第八識所含藏之雜染種子，皆究竟盡故，自此以後，第八識不再稱爲「阿賴耶」，而只稱爲「異熟識」及「一切種識」，故說是「阿羅漢位捨」（以捨其雜染之「實」，故亦捨其雜染之「名」——然並非捨其識體）。若到了如來位中，便連「異熟識」之名也捨了，而只稱爲「一切種識」，但如來的「一切種識」，因爲其體純淨無染，故又稱爲「菴摩羅識」（義即「白淨識」），也就是與大圓鏡智相應之心品。

義貫

其「次」的「二十二行半」，用來「廣辯唯識」之「相者，由前」面「頌文」中所「略標」之「三」種「能變」識之名稱，「今」則開始「廣明」此「三」能「變相。且」說「初」（第一）「能變」識，「其相云何？」以「頌」答「曰」：

這能變識的「初」名（第一個名字）稱爲「阿賴耶識」（此爲依其自相而得名）；它的第二個名字叫作「異熟」識（此爲依其果相而立名）；它的第

三個名字爲「一切種」識（此爲依其因相而得名）。此識能緣之相極爲隱微「不」易「可知」，其所「執受」（所緣）之有情的五根、種子，及無情的依報之器界等「處」所，其行相亦皆隱微非易可「了」。

第八識恆「常與」五徧行之「觸、作意、受、想、思」心所「相應」（第八識爲心王，此五徧行爲其相應心所）。至於三受（苦、樂、捨）之中，第八識則「唯」與「捨受」（不苦不樂受）相應。第八識於三性（善、惡、無記）之中，「是」屬於「無覆」之「無記」性，是故與此識相應的五個徧行心所「觸」、作意、受、想、思「等亦如是」：亦即，它們也是屬於無覆無記性，也是屬於異熟、而且其能緣與所緣的行相也是一樣隱微而不易可知。

第八識之體非斷非常，雖歷劫而「恆」常不滅，但卻亦於念念中「轉」變、無常，故猶「如暴流」之水，暴流之整體非斷（喻八識之體不斷），而其個別水滴則流逝非常，念念奔流迅速（喻八識之行相念念變化不居）。

第八識的阿賴耶之名，要到證了「阿羅漢」果「位」時，或相類似的聖果

位中，凡夫的雜染斷盡，捨凡入聖，此時方才「捨」棄其染污之名，而只名爲異熟識及一切種識（以其體、相、用轉變故，其名亦隨之而異）。

第二節 第二能變（末那識）

已說初能變，第二能變其相云何？頌曰：

論頌

次第二能變	是識名末那
依彼轉緣彼	思量爲性相
四煩惱常俱	謂我癡我見
并我慢我愛	及餘觸等俱
有覆無記攝	隨所生所繫
阿羅漢滅定	出世道無有

註釋

「末那」：梵文，義爲思量。成唯識論云：「次初異熟能變識後，應辨思量能變識相。是識聖教別名末那；恆審思量勝餘識故。」此謂聖教之所以把第七識又稱爲末那識的原因，是因爲第七識的「恆審思量」之業用俱全，且其這方面的力用勝過其他諸識：因爲第八識「恆而非審」（第八識體雖亦恆常，但它不作分別，因此第八識是「恆而非審」）；第六識「審而非恆」（第六識雖能分別，但它係念念生滅，故其體非恆常，因此第六識是「審而非恆」）；前五識「非恆非審」（前五識不但其體非恆，且亦無分別，因此前五識是「非恆非審」）；因此唯有這第七識獨具「恆、審、思量」之業用，以此超過其他諸識，故獨得思量識之名。

「依彼轉」：這一句是在講第七識的「所依」爲第八識，也就是說：第七識是依第八識而生起的。「依」，表示所依根。「彼」，指第八識。「轉」，相續生起。謂第七識是依第八識，方得相續生起。又，「依」，包含「根本

依」與「種子依」兩種。「根本依」：以第八識的現行是第七識的根本依。「種子依」：以第八識中所藏之種子，是第七識的種子依。

「緣彼」：這是解釋第七識的所緣境。「彼」，仍是指第八識。以第七識恆緣於第八識（之見分），而執爲我。

「思量爲性相」：這句是在陳示第七識的性相。「思量」，即恆審思量。「性相」，即性與相。謂第七識之性與相，都是恆審思量：不但第七識的「體性」是恆審思量，而且第七識的「行相」也是恆審思量。

「四煩惱常俱」：這句是在指出與第七識相應的四種心所。「俱」，俱起，是表示相應之意。（成唯識論：「此中俱言，顯相應義。」）因爲從無始以來，到「未轉依」之前（還沒轉染爲淨，即還未證聖道之前），這末那識一直都是恆緣藏識，並一直都與四根本煩惱相應。「四煩惱」，即四根本煩惱：我癡、我見、我慢、我愛。（「我愛」即貪。「我見」即惡見之身見。故此四煩惱即：貪、癡、慢、惡見）。茲釋如下：

(1) 我癡——即無明。成唯識論云：「我癡者，謂無明。愚於我相，迷於我理，故名我癡。」因為對虛幻不實的我相，以為實有，因而執為實我，以致迷失了無我的真理，故稱爲我癡。

(2) 我見——亦即我執，或「執我之見」。成唯識論云：「我見者，謂我執；於非我法（非我之五蘊法），妄計爲我，故名我見。」

(3) 我慢——即倨傲。成唯識論云：「我慢者，謂倨傲。恃所執我（倚恃所執的我相），令心高舉，故名我慢。」即是以「我」爲高，因而倨傲輕慢於人，故稱我慢（以「我」而生「慢」）。

(4) 我愛——即我貪。成唯識論云：「我愛者，謂我貪。於所執我（對所執之我相），深生耽著，故名我愛。」亦即：對所執的「我相」，進生「貪愛」，故「我愛」即是「愛我」（對我相之愛）。

以上爲恆與第七末那識相應（俱起）的四種根本煩惱。

「及餘觸等俱」：這句在指出與第七識相應的其他心所法。「餘」，指八大隨煩惱（不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、失念、不正知、散亂），及別境中的「慧心所」。「觸等」，即觸、作意、受、想、思五徧行心所。這樣合起來總共又有十四個心所，與第七識「俱」（俱起）。在這十四個心所中，五個「徧行心所」於前面的「初能變識」中，已經解釋過了。其他的九個心所，在下面第三能變識中會詳細解說。

「有覆無記攝」：這句是在講第七識及其相應心所的「性」。接著由四性（善、惡、有覆無記、無覆無記）來看，第七識及其相應心所之性，是屬於「有覆無記性」的。「有覆」，因為與第七識相應的心所中之四根本煩惱心所（我癡、我見、我慢、我愛）以及八大隨煩惱，其性都是染污的，能障礙聖道，而且會隱蔽自心（覆蓋自心本明），故稱爲「有覆」。然而這十二個心所之性，皆屬於非善、亦非不善，故是無記性。因此合併而言，第七識及其相應心所之性即成爲「有覆無記性」。成唯識論云：「末那心所何性所攝？有覆無

記所攝，非餘（而非其餘之性）。（與）此（第七末那）意（識）相應（之）四（根本）煩惱（及八大隨煩惱）等，是染（污）法故，（能）障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆，（又）非善、（非）不善，故名無記。」又，以心王與心所必同性，方能相應，故若說與「末那相應的心所之性是有覆無記的」，這就表示其心王（末那識本身）亦是屬於有覆無記性。

「隨所生所繫」：這句是解釋第七識所居之地。謂第七識是隨著第八識所生於何界何地，即繫屬於彼界彼地，以第七識念念執第八識爲我故。例如生於欲界，則第七識即成爲「欲界繫」；若生於色界、或無色界，第七識即隨而成爲「色界繫」、或「無色界繫」。第八識若生於三界中九地之任何一地，第七識亦成爲彼地繫。例如第八識生於初禪天（離生喜樂地），第七識即隨之成爲「離生喜樂地繫」；以此類推。成唯識論云：「末那（識及其）心所，（爲）何地（所）繫耶？隨彼（藏識）所生（之處，即成爲）彼地所繫。（此即）謂（若）生（於）欲界，（則）現行（之）末那（識，並其）相應心所，即（成

爲）欲界繫。乃至（若生於色界）有頂（天），應知亦然。（以末那識）任運恆緣自（所處）地（中之）藏識，（而）執爲內我，（但並）非（執）他地（之藏識）故。若起（於）彼地，異熟（之）藏識現在前者（即）名（爲）生（於）彼地；（此時）染污（之）末那（識，即）緣彼（藏識而）執（爲）我，（因此）即繫屬（於）彼（地，故）名（爲）彼（地）所繫。」

「阿羅漢滅定，出世道無有」：這兩句是說明三乘行人對末那識的伏、斷之位。共有三位可「永斷」或「暫斷」（暫伏）末那識：一、阿羅漢位，二、滅定位，三、出世道位。

一、阿羅漢位——因在此無學位中，染污意（即末那識）之種子及其現行，都已經永遠斷滅，所以說於阿羅漢位中無末那識。（註：第七末那識，又稱爲「意」、或「染污意」）

二、滅定——即滅盡定。這是指聲聞的有學位之聖者，入於滅盡定，於其定中以定力暫伏末那之「現行」，雖猶不能斷其「種子」，以於定中，

由於定力所制，末那不起現行，故亦可稱為「暫無末那」。

三、出世道——此指聖者，謂三乘之出世道位，指聲聞乘初果以上至於三果，以及大乘菩薩初地以上至七地之聖者，若得「真無我解」，以及「後得智」，且「無漏道」若現前時，亦能暫時伏滅末那識，故說「於出世道無末那識」；然此「無」只是暫無，並非永斷；若要永斷，則小乘須至阿羅漢位，大乘須至第八地。

成唯識論云：「此染污意（末那識），無始（以來即）相續（不斷，須至）何（地）位，（方得）永斷，或暫斷耶？（謂於無學之）阿羅漢（位及第八地菩薩）、滅（盡）定（位，以及大小乘之）出世道（位：小乘初果至三果，大乘初地到七地，皆）無有（末那識）。阿羅漢（位）者，（即）總顯三乘無學果位（故含第八地菩薩。於）此位（中），染（污）意（之）種（子）及（其）現行，（已）俱永斷滅，故說（已）無有（末那）。（有）學位（之入）滅（盡）定（者，及三乘）出世道（位）中，俱（能）暫伏滅（第七識），故

（亦）說（是）無有。（此）謂染污意，（自）無始時（以）來，微細一類任運而轉，（曾無間斷），諸有漏道，不能伏滅（之）；（而大小）二乘（之無漏）聖道，（方）有（能）伏滅（此識之）義；（以彼聖者已達）真無我（之悟）解，（是即）違（反於末那之）我執故。（其）後得（智所顯之）無漏（道）現在前時，是彼（無我之）等流（同一類，故）亦違（反）此（末那）意（識）。（以）真無我解及後得（智），俱（是）無漏故，名（為）出世道。滅（盡）定既是聖道（之同）等流（類，以其性）極寂靜故，此（末那之現行）亦（顯若）非有。（然而）由（於尚）未永斷此（識之）種子故，（因此聖者若）從滅盡定、（或從出世）聖道（之定中）起已，（出定以後）此（末那識便）復（起）現行，乃至（如）未（暫）滅（之前一樣——亦即還復如初。）」

義貫

上節「已說」明了「初能變」識（第八識）之相；「第二能變」識，「其

相云何」（如何）？以「頌」答「曰」：

其「次」說「第二能變」識，「是識名」爲「末那」識。此末那識以「依」於「彼」第八識，而得相續「轉」生；且末那識爲「緣彼」第八識而執爲我（故第八識恆爲第七識之所依與所緣）。此識以恆審「思量爲」其體「性」及行「相」。又「四」種根本「煩惱常」與末那識「俱」起（相應而起），「謂我癡、我見，并我慢、我愛，及」其「餘觸等」十四個心所法相應「俱」起。於四性中，末那及其相應心所是屬於「有覆無記」性「攝」，且「隨」著第八識「所生」之處（三界九地），末那即爲彼地「所繫」屬（故末那識屬三界繫）。至於末那識之修證伏斷，則於小乘「阿羅漢」位、或大乘第八地菩薩方爲永斷滅；小乘有學位入「滅」盡「定」中，及三乘之「出世道」中無漏道現前時，亦皆可暫伏滅，而令末那識之行相暫時「無有」（暫不現行）。

第三節 第三能變（前六識與諸心所）

如是已說第二能變；第三能變其相云何？頌曰：

論頌

次第三能變 差別有六種
 了境爲性相 善不善俱非
 此心所徧行 別境善煩惱
 隨煩惱不定 皆三受相應

註釋

「第三能變」：第三種能變識，即前六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

「差別有六種」：「差別」即類別。謂第三能變識共有六種，是隨根立

名，隨著其識所依的六根之種類不同，而有所異。

「了境爲性相」：「了境」，了別境界。「性相」，自性與行相。謂前六識的自性與行相，都是了別境界（了別境界不但是前六識的自性，而且也是其行相）。成唯識論云：「（其）次言了境爲性相者，（此句爲）雙顯（前）六識（之）自性（與）行相。（因爲所謂）識（就是）以（能）了（別）境（界）爲自性故，即復用彼（了境之作業）爲（其）行相故。」

「善不善俱非」：這句是講前六識的性爲具備了三性。「善不善」，即善與不善，亦即善性與惡性。「俱非」，即非善、非不善，亦即是無記性。此謂前六識之性有善、不善、與無記三種都有。爲什麼呢？因爲：

- 一、若前六識與信等十一種「善心所」相應時，便是屬於善性所攝。
- 二、若前六識與六根本煩惱或二十隨煩惱相應時，即屬於不善性攝。
- 三、若前六識並不與「善心所」或「不善心所」相應時，即是無記性攝。

「此心所徧行，別境善煩惱，隨煩惱不定」：這三句指出與前六識相應的心所。與前六識相應的心所有法共有六類，總共有五十一個：

- 一、徧行心所（五個）
- 二、別境心所（五個）
- 三、善心所（十一個）
- 四、煩惱心所（六個）
- 五、隨煩惱心所（二十個）
- 六、不定心所（四個）

這五十一個心所，全部都能與第六意識相應。至於前五識，則除去「慢、疑、惡見」三種根本煩惱、四不定、及十小隨煩惱（共十七個），此外的三十四個心所，都能與前五識相應。

「皆三受相應」：「三受」，苦受、樂受、不苦不樂受。這句是說前六識與三種「受」都相應，亦即前六識皆能領納順、違、非順非違的境相。若六

識領納順意之境時，即稱爲得「樂受」；若領納違意之境時，即稱爲得「苦受」；若領納非違非順之境時，則稱爲「不苦不樂受」，也就是「捨受」。前六識對這三受都相應，故都能領受。

義貫

「如是已說第二能變」識（末那識）；至於「第三能變」識，「其相云何」？以「頌」答「曰」：

其「次」說「第三能變」識，由其所依根之不同，故其「差別」相共「有六種」，（故稱爲前六識）。此六識以「了」別「境爲」其自「性」及行「相」。此六識之性爲具備「善、不善」及善不善「俱非」（非善非不善）三性。「此」六識之相應「心所」共有六類：一、「徧行」，二、「別境」，三、「善」，四、「煩惱」，五、「隨煩惱」，六、「不定」。且此六識「皆」與苦、樂、捨「三受相應」（故於三受皆能領納）。

1. 徧行心所

論頌

初徧行觸等

註釋

「初徧行」：「初」，第一。此謂：與前六識相應的心所法之中的第一類心所法，即是五徧行心所。

「觸等」：即指觸、作意、受、想、思五個心所。這五個徧行心所，在前面第一能變中已解釋過了，請參閱。

義貫

與前六識相應的心所，「初」（第一類）爲「徧行」心所，包括：「觸」、作意、受、想、思「等」五個心所。

2·別境心所

論頌

次別境謂欲 勝解念定慧

所緣事不同

註釋

「次別境」：謂至於「別境心所」所緣之境，則每一個都各別不同；它們不像徧行心所，五個皆同緣一境。又，「別」，亦有特別、特定之義，亦即此五心所，各自皆須緣一特定之情境，方能生起。詳見拙著百法明門論今註（35～40頁）。

「謂欲」：從這以下的諸心所法，於百法明門論今註中都有詳述，請參閱。然為方便學者，在此亦依成唯識論而略為解釋；因為成唯識論原本正是十大論師對唯識三十論的釋文，而且讀者因讀本書，即可對成唯識論有個概

略地瞭解，可謂一舉兩得。「欲」，成唯識論云：「云何為欲？於所樂境希望為性，勤依為業。」（「欲心所」的體性是：對於所愛樂的境界，希求冀望。「欲心所」的業用為：它是精進的所依——亦即「精進心所」須依於「欲心所」才能生起；換言之，要先有「欲心所」，才能起「精進」；若無「欲心所」，則精進不起來。）

「勝解」：成唯識論云：「云何勝解？於決定境印持為性，不可引轉為業。」（「勝解心所」的體性為：對於決定境（確定是正理、善法、聖法、解脫法等）「勝解心所」能令行者作印可受持（即能令人堅決認取、攝受）。「勝解心所」的業用為：令行者對正理的決定性達到不可引轉動搖——亦即其對已認可受持的正理，無人能再動搖他，如是之「解」，稱為「勝解」，這比「信解」更進一步，可說是「正確、殊勝、堅定的信解」。)

「念」：成唯識論云：「云何為念？於曾習境令心明記不忘為性。定依為業。」（「念心所」的體性是：對於曾經學習或串習之事，能令行者之心明記

不忘。「念心所」的業用爲：能作定的所依——亦即「定心所」須依於「念心所」才能生起；也就是說：要先「念心所」成就了，念念不忘，不失正念、住於正理，才能得定。）

「定」：成唯識論云：「於所觀境，令心專注，不散爲性；智依爲業。」（「定心所」的體性爲：在所觀的境界上，「定心所」能令心專注不散。「定心所」之業用爲：能爲智慧之所依——亦即「慧心所」須依於「定心所」才能生起；也就是說：若無定心所，則慧心所失其所依，便不能產生。因此，先要有「定心所」產生，才能依於「定心所」而得智慧；此智慧是指佛慧，而非世慧。）

「慧」：成唯識論云：「云何爲慧？於所觀境簡擇爲性；斷疑爲業。」（「慧心所」的體性是：對於所觀之境，慧心所能令行者作揀別抉擇——因此不會盲從，或不辨善惡邪正，亦不會盲修瞎煉，以有慧故。「慧心所」的業用爲：能令行者斷諸疑惑，對於正理決定、毫無疑惑所障，故其心智慧明達。）

「所緣事不同」：「事」，即境。如上所說，五個「別境心所」所緣之境各各不同。如「欲心所」，只緣所樂境；而「勝解心所」只緣決定境；「念心所」只緣曾習境；「定心所」只緣所觀境；「慧心所」只緣定中境。這五種心所，各有其各別所緣境，故稱爲「別境心所」。

義貫

其「次別境」心所，「謂欲、勝解、念、定、慧」，此五心所之所以稱爲別境，是因爲它們各自「所緣」的「事」境都「不同」的緣故。

3·善心所

論頌

善謂信慚愧 無貪等三根
勤安不放逸 行捨及不害

註釋

「善」：善心所共有六個。爲何稱爲善？成唯識論云：「唯善心俱，名善心所。」（這些心所只與善心俱起，善心所不會與惡心或無記心同時存在。亦即，當這些心所生起時，它們都純是善心，不會夾雜著惡心或無記心。）

「信」：成唯識論云：「云何爲信？於實德能，深忍樂欲，心淨爲性，對治不信，樂善爲業。」（「信心所」的體性是：能令行者對於實有之正法正理、三寶真淨之德、以及世出世善的有漏、無漏善法，深信自他皆有有能力成就，如是深切地忍可，好樂欲求，因而能令心清淨。「信心所」的業用是：能

令行者對治「不信心所」，令他好樂善法。）

依成唯識論，信的差別又有三種：「一信實有，謂（能令行者）於諸法實事理中，（得）深信忍故。二信有德，謂（令行者）於三寶真淨德中，（起）深信樂故。三信有能，謂（令行者）於一切世出世（之）善（法、善事），深信（自己）有（能）力，能得、能成，（而令他）起希望故。（信心所）由斯（能令行者）對治不信彼（善法的煩惱）心；（因而令他）愛樂證修世出世（之）善（法）。」

「慚」：成唯識論云：「云何爲慚？依自法力，崇重賢善爲性；對治無慚，止息惡行爲業。」（「慚心所」的體性是：能令行者依自身的覺知及法的力量，而能尊崇敬重賢聖人及善法。「慚心所」之業用爲：能令行者以之對治「無慚心所」，從而止息惡行。）

「愧」：成唯識論云：「云何爲愧？依世間力，輕拒暴惡爲性；對治無愧，止息惡行爲業。」（「愧心所」的體性是：能令行者依於世間輿論等外在

評判之力，因而輕視、及拒斥暴惡之行。「愧心所」之業用爲：能令行者對治「無愧心所」，因而止息惡行。」慚與愧常相提並論，但實際上，它們的意義是不同的：「慚以對己、愧對他人」：對自己覺得不好意思，稱爲慚；對別人覺得羞恥，稱爲愧。

「無貪等三根」：「無貪等」，即指無貪、無瞋、無癡。「三根」，即三善根。無貪、無瞋、無癡三者合稱爲「三善根」。

「無貪」：成唯識論云：「云何無貪？於有有具，無著爲性；對治貪著，作善爲業。」（「無貪心所」的體性是：能令行者對於三界有漏的因與果，不生貪著。「無貪心所」的業用爲：能令行者以之對治「貪著」，並令他止惡作善。）

「無瞋」：成唯識論云：「云何無瞋？於苦苦具，無恚爲性；對治瞋恚，作善爲業。」（「無瞋心所」的體性是：能令行者對於苦因與苦果，不起瞋恚。「無瞋心所」的業用爲：能對治「瞋恚心所」，並令他止

惡作善。）

「無癡」：成唯識論云：「云何無癡？於諸理事明解爲性；對治愚癡，作善爲業。」（「無癡心所」的體性是：能令行者對於理與事，都能明了理解。「無癡心所」的業用爲：能令行者以之對治愚癡，並令他止惡作善。）

「勤」：即精進。成唯識論云：「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。」（「精進心所」的體性是：對於修善斷惡的修行之事，能令行者生起勇悍之心。「勤心所」的業用爲：能令行者以之對治「懈怠心所」，並令他得以成滿善業。這裏所說的「勇」，是表示只在勝法上精進，而簡除掉（有別於）在染法中精進；亦即，在雜染法中努力，不能稱爲精進。此處的「悍」字表示精純之義，以有別於在無記法中勤行；在無記法中努力地作爲，亦不能稱爲是精進。所以這就顯示：精進只屬善性，至於努力作不善性及無記

性之事與行爲，都不能稱爲精進——例如努力求財、努力求名、努力追求五欲等不善業，以及努力作詩填詞、琴棋書畫、雕刻工藝、曆數科技、音樂舞蹈、文化科學等。）又，精進有五種：一、被甲精進，二、加行精進，三、無下精進，四、無退精進，五、無足精進（精進而不得少爲足）。

「安」：即是輕安。成唯識論云：「遠離粗重，調暢身心，堪任爲性；對治惛沉，轉依爲業。謂此伏除能障定法，令所依此轉安適故。」（「輕安心所」的體性爲：令行者之心遠離粗重煩惱，使身心調暢，而令他堪任（有能力受持）善法，堪修、堪成，成爲法器。「輕安心所」之業用爲：能令行者以之對治「惛沈心所」，而轉變所依之身心（正報身）。亦即「輕安心所」能令行者制伏、滅除「障定」（障礙禪定）之法，令所依止的正報身心，轉粗重而爲安適。）

「不放逸」：成唯識論云：「不放逸者，精進三根，依所斷修，防修爲性；對治放逸，成滿一切世出世間善事爲業。謂即四法，於斷修事，皆能防

修，名不放逸。非別有體，無異相故。」（「不放逸心所」的體性爲：能令行者以精進及無貪、無瞋、無癡三善根，對所要斷的惡，防止令不生起，而所要修的善，即能夠修而且令之增進。「不放逸心所」的業用爲：能令行者以之對治「放逸心所」，而圓滿成就一切世、出世間的善事。也就是說：精進、無貪、無瞋、無癡這四法，對於斷惡修善之事，能令行者達到防止惡法及修進善法（防惡修善）的功能；此四法合在一起的力量所產生的這種功能，稱爲「不放逸」。然而實際上，除了這四法本身之外，「不放逸心所」則別無自體（亦即，不放逸心所是合「無貪、無瞋、無癡、精進」而成其自體），因爲在防惡修善之事中，若離了這四法，也就別無所謂的「不放逸」之體、相、用得以產生了。）

「行捨」：這「捨」是屬於行蘊中的捨，故稱「行捨」；有別於受蘊中的捨（稱爲捨受）。成唯識論云：「精進三根，令心平等、正直、無功用住爲性。對治掉舉，靜住爲業。謂即四法，令心遠離掉舉等障，靜住名捨。平等、

正直、無功用住，初、中、後位，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，即四法故；所令寂靜即心等故。」（「行捨心所」的體性爲：能令行者以精進及無貪、無瞋、無癡三善根之力，令其心平等、正直、無功用（不須再加行用功）而住。「行捨心所」之業用爲：令行者能對治「掉舉心所」，令其心靜住。也就是說，針對這四法能令行者之心遠離掉舉、惛沈等修定的障礙，而令其心住於寂靜安穩的定境，稱爲行捨。（簡言之，即「行捨心所」能除障，令心得定。）所謂的「平等」、「正直」、「無功用住」，這三者是用來區分「行捨」的三個層次或階段：

第一階段（初）——「行捨心所」能令行者之心離於掉舉、惛沈，令其心不高昂、亦不低沉，而得平等而住。

第二階段（中）——「行捨心所」能令行者之心再離於諂、誑等，無有曲妄，正直而住。

第三階段（後）——「行捨心所」能令行者之心不須再藉加行用功之力，便自能以其力而寂靜、安住不動。

然而，這要有個先決條件，即須先由前面所說的「不放逸」，把雜染障去除掉（以不放逸力，先令心離染），然後才能由「行捨」之力，而令心次第安住於寂靜不動。

這個「行捨心所」，也跟「不放逸心所」一樣，若離於精進、無貪、無瞋、無癡，是沒有自體的；因爲能令心達於「寂靜」的成果的，便是這四法合起來的功能；而「被寂靜」的（受這四法之力所加，而達到寂靜之境者），即是心體與其他諸心所，由於這個緣故，而說「行捨心所」是以「精進」加上「無貪、無瞋、無癡」爲自體。）

「不害」：義爲對他人或有情，不傷害、不殺害、不損害、不惱害。成唯識論云：「云何不害？於諸有情不爲損惱，無瞋爲性；能對治害，悲愍爲業。謂即無瞋，於有情所，不爲損惱，假名不害……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。」（「不害心所」的體性爲：能令行者對於一切有情，不作損害、惱亂他們的事，但它是以「無瞋心所」爲其體。「不害心所」的業用爲：能令行者以之對治「害心所」，而產生對眾生的悲愍之心。這就是說，由於無瞋的作用，能令行者於有情所，不作損害惱亂之事，這個作用及過程，即假名之爲「不害」。）

無瞋與不害二者，粗略的差別是：「無瞋」能與眾生樂，「不害」能拔有情苦。然依實而言，無瞋確實是有它自己的自體的，而不害卻無自體，只是依「無瞋」的一分（一部分作用）而假立其「不害」之名（換言之即：「不害」是以「無瞋」的一部分功能爲自體）。這是爲了要顯示「慈」與「悲」（慈與愍）二法在行相上的差別所在；再者，就是爲了顯示此（慈與悲）二法對利樂有情方面的殊勝功能，故於「無瞋心所」的慈之功能上，再假立「不害心所」之名，以顯其另一部分相關功能（悲）。

義貫

「善」心所共有十一個，「謂信、慚、愧」、及「無貪」、無瞋、無癡
「等三」善「根」、以及「勤」（精進）、輕「安、不放逸、行捨、及不
害。」

4·煩惱心所

論頌

煩惱謂貪瞋 癡慢疑惡見

註釋

「煩惱」：又稱根本煩惱；俱舍論中稱爲大煩惱地法。之所以稱爲根本煩惱，因爲它們是一切煩惱生起之根本。

「貪」：成唯識論云：「云何爲貪？於有有具，染著爲性；能障無貪，生苦爲業。謂由愛力，取蘊生故。」（「貪心所」的體性爲：能令行者對於三有之因與果（有漏果報），貪染愛著。「貪心所」的業用爲：能障礙「無貪善根」的生起，且能生起三界諸苦。這就是說，由於貪愛的業力之招感，能令五取蘊生起。）亦即是言，貪愛是三界一切生死之本因，能令眾生得三界的五蘊身。

「瞋」：成唯識論云：「云何爲瞋？於苦苦具，憎恚爲性；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。」（「瞋心所」的體性爲：對於三苦（苦苦、壞苦、行苦）的因及果，令人生起瞋恚。「瞋心所」的業用爲：能障礙「無瞋善根」的生起，令人心身不安穩，且成爲一切惡行之所依（一切惡行皆依「瞋心所」而起）。意即，瞋恚一定會令身心生熱惱，且進而依之而起諸惡業，這都是由於瞋的不善性之故。）

「癡」：即是無明。成唯識論云：「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。」（「癡心所」的體性爲：能令行者對於真俗二諦的道理及事相，愚迷闇鈍，不能明了。「癡心所」的業用爲：能障礙「無癡善根」的生起，且爲一切雜染的有漏業之所依。亦即，由於無明之力，能令行者次第生起「疑」、「不信」、種種「邪見」、貪瞋慢等根本煩惱，以及一切隨煩惱，因而令行者造諸惡業，招感後生的雜染諸法。）

「慢」：即傲慢。成唯識論云：「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。」（「慢心所」的體性是：令人仗恃自己（的我相——以自我爲中心、自以爲大），而對他人高氣傲，高舉不下。「慢心所」的業用爲：能障礙「不慢」的生起，且能生起諸苦。此意爲：人若有慢心，對於清淨功德之法，及有德之人，其心便不肯謙虛居下，更不肯下心求教於善知識、或向他學習，因而招感了無窮的生死輪轉，受無量苦。一般而言，慢有「七慢」；七慢爲：①慢②過慢③慢過慢④我慢⑤增上慢⑥卑慢⑦邪慢。）

「疑」：成唯識論云：「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。」（「疑心所」的體性爲：能令行者對於真實諦理，猶豫踟躕、不能決定。「疑心所」的業用爲：能障礙「不疑」的善品（堅定的善法）令之不生。此即是說，對正理心中猶豫不決的人，即不能生起善法——因爲於諦理若猶豫不決，便不能生信，更不能起修，因此對此人而言，善

法定不得生起。故知疑煩惱是生善的大障礙；疑心若不除，修行無望。）

「惡見」：成唯識論云：「云何惡見？於諸諦理，顛倒推求，染慧爲性；能障善見，招苦爲業。謂惡見者，多受苦故。」（「惡見心所」的體性是：對於真實的諦理，愛作種種顛倒的推度，而令行者產生惡慧、狎慧、染污慧。「惡見心所」的業用爲：能障礙行者的善知見之生起，並且能招感苦報。也就是說：惡見之人，來世多遭苦報——這是因爲計執惡見不但令自己不能修行，並且還會害人、誤導他人入於歧途、邪路，遠離正道，因此其果報甚重。）惡見共有五種：

- 一、薩迦耶見：即我見或身見。
- 二、邊執見：即執斷常二邊之見。
- 三、邪見：即謗無因果之見。
- 四、見取見：於諸惡見中，妄計有涅槃，並以爲勝，而生取著。
- 五、戒禁取見：依於邪戒之禁制，而執取以爲最勝，如取豬戒、牛戒、裸

身戒、塗灰戒，而邪計爲生天、或涅槃之因。關於五見，詳見《百法明門論今註》（61～65頁）。

又，此五見尙可開爲二十句、六十五句等：

一、二十句——計五蘊各有四句：

(a)·色蘊

1. 色是我

2. 我有色

3. 色屬我

4. 我在色中

(b)·受蘊、想蘊、行蘊、識蘊也都一樣有此四句；故五乘以四等於

二十句。此即是二十見。

二、六十五句——計五蘊其中之一蘊爲「我」，其他四蘊則各爲三個「我所」：

1. 我之瓔珞（我之莊嚴）。

2. 我之僮僕（爲我所驅使）。

3. 我之器物（爲我所擁有、使用）。

三乘以四等於十二「我所」，加上一個「我」，等於十三。以任何一蘊爲主，都有此十三見；不同的外道派別，便各以不同的蘊爲主，蘊共有五，十三乘以五，等於六十五，即是六十五句，也就是六十五見。

義貫

六根本「煩惱，謂」（即是）「貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。」

5·隨煩惱心所

論頌

隨煩惱謂忿 恨覆惱嫉慳
 誑諂與害憍 無慚及無愧
 掉舉與惛沈 不信并懈怠
 放逸及失念 散亂不正知

註釋

「隨煩惱」：此類煩惱共有二十心所，因為它們都是隨著根本煩惱而起之煩惱，故稱爲「隨煩惱」，又稱爲「隨惑」。若與根本煩惱相對而言，便又稱爲「枝末煩惱」。此二十隨煩惱又可分爲大、中、小三類，茲如下述：

1. 小隨煩惱：共有十個：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍等十種。

因為它們是各別起故（牽涉範圍較小），故稱爲小隨煩惱——但這並不是說它們的威力或影響力小。

2. 中隨煩惱：共有二個：無慚、無愧。因爲此二煩惱徧於一切不善心；一切不善心中都有無慚、無愧心所相隨——若非無慚、無愧，則不會生不善心。以此二煩惱所涵蓋的範圍屬中度，故稱爲中隨煩惱。

3. 大隨煩惱：共有八種：掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。因爲這八煩惱徧於一切染污心，故其涵蓋的範圍最廣：一切染心中，都必有此八煩惱相隨，因此它們稱爲大隨煩惱。

又，這些隨煩惱雖然是隨著根本煩惱而起，但這並不表示它們的威力就因此比較微小——須知這「隨」字只是表示它們生起的次第，及其所依。

「忿」：成唯識論云：「云何名忿？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。此即瞋恚一分爲體；離瞋，無別忿相用故。」（「忿心所」的體性是：對於現前於己不饒益（不利、不

順、有損害）的情境，能令人激憤大怒。「忿心所」的業用爲：能障礙「不忿心所」之生起，並可驅使人去執持杖器、刀槍等，欲與人毆鬥。這就是說，心中懷著忿怒的人，多會因此發起暴力的身業，來表達他心中的忿怒。然而這「忿心所」本身並無自體，而是以根本煩惱中的「瞋心所」其中的一部分功能，作爲它的自體；因此，若離於瞋體，便別無「忿心所」的行相及作用可得。）忿，即是大怒、或暴怒。忿怒現行時，即令人暴跳如雷、青筋暴露、破口大罵，乃至訴諸暴力、動手動腳，拿槍動刀等。是爲修行人之大忌（修行人，尤其是出家人，即使再怎麼氣憤，也不宜破口大罵。若平時並無忿怒之惡習，而忽然間，並沒發生什麼大不了的事，別人也沒什麼大過，就禁不住大發雷霆，或自己暗中氣唬唬地不能止息，這時極可能是魔事所致（亦即瞋魔作祟），須多注意。若有此種情況發生，須立即自我覺察，倘若是魔事的話，如是覺知已，便即無事，可立得平復、身心安穩。然若一直不能覺知是魔事，便可能釀成大災——末法時期，經中稱爲「鬥諍堅固」之期，道場中鬥亂之事，

所在多有；其中事情之肇端，常常是些莫名其妙，甚或不關緊要的瑣事，卻釀成大災，這就是典型的魔事。以末法時期，魔強法弱，眾生無明不覺，眾魔遂屢屢得逞其志。）

「恨」：成唯識論云：「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。」（「恨心所」的體性是：行者由於先前對某人曾經很忿怒，雖然已經事過境遷了，但心中還是懷著舊惡，不肯捨棄，寧可於心中對彼人暗結怨憤，這就是恨心所的體性。「恨心所」的業用爲：能障礙「不恨心所」的生起，並能令人心生熱惱（人憤恨時，血脈賁張，全身發熱，心中懊惱，故稱爲熱惱）。這就是說，心中暗結怨恨者，便不能含容忍耐他人，故恆常生起熱惱，令自己身心不安。這「恨心所」也是以「瞋恚心所」的一部分功能，作爲它的自體，「恨心所」本身並無自體，以若離於「瞋心所」，便無「恨心所」的行相及作用可得。）忿與恨兩個心所的相同處是：這兩個煩惱都是極其強烈

的情緒；其相異點爲：「忿」是將大怒完全發之於外；而「恨」則將大怒藏之於心，其人在身語上雖不發作，但其眼神、表情及談話的口氣，皆可察覺其恨意。（修行者不應對人懷恨、記仇。否則即傷自己的慈悲心，而且也令他不易得定；以懷恨之人，心常不得安定故。）

「覆」：覆者，蓋也；即是覆藏；亦即所作之惡事，不欲人知，而予以藏匿、遮蓋、掩飾。與「覆藏」相反的是「發露」，行者於戒律若有所毀犯，自己主動向僧眾或長老德表白，並表示願懺悔改過，稱爲發露懺悔。戒經云：懺已無罪，心得安穩；心安穩故，易得禪定，證悟聖道；若覆罪而不懺，則其心中永遠不安、不寧，隱隱中一直爲罪所燒，煩惱纏覆，心不易得定，更不能得佛無漏慧，而出生死苦、證涅槃菩提。故知不覆藏，而發露懺悔，是爲了令行者離於往咎之煩惱，安心辦道，堪修無漏定慧，而成就無漏道果。

關於「覆」心所，成唯識論云：「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……論唯說此癡一分

故，不懼當來苦，覆自罪故。」（「覆心所」的體性是：對於自己所造的罪，恐怕萬一被人知道，會失去利益及名譽，因此加以隱藏。「覆心所」的業用爲：能障礙「不覆心所」的生起，並令行者之心產生後悔苦惱。這也就是說，覆藏罪過的人，事後必定會憂悔懊惱，心中總是不得安寧穩定。瑜伽師地論說，「覆心所」是以「癡心所」的一部分功能爲其自體（亦即，覆藏是「癡心所」的功能之一），因爲覆罪之人，由於愚癡無明，不知有因必有果，造罪不懺，當受果報，而欲以藏匿一時，冀得僥倖逃過，因此才會作覆藏己罪的事。）

「惱」：成唯識論云：「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，凶鄙粗言，蛆螫他故。此亦瞋恚一分爲體；離瞋，無別惱相用故。」（「惱心所」的體性是：先前對某人或某事已經懷有忿恨在心，現在只要一回想到，就會令心生起暴烈熾熱、狠毒凶戾的情緒。「惱心所」的業用爲：能障礙「不惱心所」的生起，並會令

人甚至造作以毒針刺人這樣的惡業。也就是說，由於追念已往的舊惡，又碰到現前的違逆不順之緣，心受拂逆，便油然而生起狠毒乖戾之情，且多發為喧囂暴烈（高聲喝罵）、以凶狠粗鄙的言語，來刺傷他人。然而這「惱心所」本身亦無自體，也是以「瞋恚心所」的一部分功能作為其自體，因為若離於瞋恚，便沒有「惱心所」的行相及作用可得。）

「嫉」：即是嫉妒。成唯識論云：「云何為嫉？殉自名利，不耐他榮，妒忌為性；能障不嫉，憂感為業。謂嫉妒者，聞見他榮，深懷憂感，不安隱故。此亦瞋恚一分為體；離瞋，無別嫉相用故。」殉與徇同，捨命以求外物，即稱為徇。（「嫉心所」的體性是：為了自己的名利，能夠捨命以求（拼命地追求自己的名利），但卻不能忍受別人擁有榮盛之事。「嫉心所」的業用為：消極方面，能障「不嫉心所」的生起；積極方面，能令人憂鬱愁感。這就是說，嫉妒的人，一聽到別人有榮耀興盛的好事，便心生不喜，深懷憂感，而不得安穩。然而這嫉心所，也是以瞋恚心所的一部分功用作為其自體；若離於瞋恚心

所，即無「嫉心所」的行相與作用可得。）又，嫉妒心是與魔心相應的，其破壞力十分強大。詳見百法明門論今註（72～73頁）。【愚按：其實「嫉心所」之體，除了瞋恚一分之外，或也應有貪的一分，因為嫉妒之心中，都有很強的貪得之心在內；如此則嫉心所中，即貪瞋各有一分，以為其體。大德請詳。】

「慳」：即是慳吝。慳又常與貪合稱為「慳貪」；其實慳與貪是不同的：慳是己之所有，不以享人（不跟別人分享。）貪是己之未有，意欲得之，甚至覬覦非分（別人的東西，或不是自己的東西，不應得之物，想要取得。）成唯識論云：「云何為慳？耽著財法，不能惠捨，秘吝為性。能障不慳，鄙吝為業。謂慳吝者，心多鄙澀；畜積財法，不能捨故。此即貪愛一分為體；離貪，別無慳相用故。」（「慳心所」的體性是：能令行者耽著財與法，而不肯惠捨他人，只是一味地秘藏吝惜之（為了怕別人向他要，或被偷劫，所以甚至暗中很寶貝地藏著，不令人知。）「慳心所」的業用為：消極方面，能障礙「不慳心所」的生起；積極方面，能令人鄙吝積蓄。這就是說，慳吝的人，其心多鄙

吝慳澀，因為他們都只爲自己積蓄錢財、或雖追求佛法，卻不肯施法於人，與他人共享法益。這「慳心所」也是以「貪心所」的一分功能爲其自體；若離於「貪心所」，即無「慳心所」之行相與作用可得。）

「誑」：即是欺騙。成唯識論云：「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。此即貪癡一分爲體；離二，無別誑相用故。」（「誑心所」的體性是：有些行者爲了獲得利養與名聞，行爲做作，裝出很有德性、很有修行的樣子，專行詭譎矯詐之事。「誑心所」的業用爲：消極方面，能障礙「不誑心所」的生起；積極方面，能令行者以邪命爲業。這就是說，矯詐虛誑之人，心中多懷詭異之圖謀，因此多牽引他們去作一些虛誑不實的邪命事業，例如看相、卜卦、風水、占星、測字、擇日、符籙、醫方等。這「誑心所」是以「貪心所」與「癡心所」各一分和合的功用爲其自體；若離於貪與癡二心所，即無「誑心所」的行相與作用可得。）

「諂」：即諂曲。成唯識論云：「云何爲諂？爲罔他故，矯設異儀，險曲爲性。能障不諂教誨爲業。謂諂曲者，爲罔冒他，曲順時宜，矯設方便，爲取他意，或藏己失，不任師友正教誨故。此亦貪癡一分爲體；離二，無別諂相用故。」（「諂心所」的體性是：有人爲了欺罔蒙蔽他人，外表假裝出異於平常而炫惑他人的儀態，內心則陰險曲折。「諂心所」的業用爲：能障礙人接受不諂曲的教誨。這就是說，諂曲的人，爲了欺罔蒙蔽他人，而曲順一時的時宜，矯詐設立方便，一則用以討好他人，二則用以隱藏自己的過失。以其心如是諂曲不直，故不堪造就，不能承受良師益友依於正教的訓誨。這「諂心所」也是以「貪」與「癡」二心所各一分的功用和合，作爲其自體；若離於貪與癡二者，即無「諂曲心所」的行相與作用可得。）

「害」：即殺害、傷害、惱害。成唯識論云：「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。」（「害心所」的體性是：能令行者對於眾生，

沒有悲愍心，因而愛作損害、傷害、逼迫、惱害他人之事。「害心所」的業用爲：消極方面：能障礙「不害心所」的生起；積極方面，能令行者去作逼迫惱亂他人之事。這就是說，心存害意的人，多會去作逼惱他人之事。這「害心所」也是以「瞋恚心所」的一分功能作爲其自體；若離於「瞋恚心所」，即無「害心所」的行相與作用可得。）

「憍」：即驕傲。成唯識論云：「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。」（「憍心所」的體性是：對於自己一時的世間隆盛光耀之事，心中生起深切的染著，沉醉迷失，且恃以傲人。「憍心所」的業用爲：消極方面，能障礙「不憍心所」的生起；積極方面，它會成爲一切染法的依託。這也就是說，沉醉於驕傲的人，其心中便會生長出一切雜染之法。這「憍心所」也是以貪愛心的一部分功能作爲它的自體；若離於「貪心所」，則亦無「憍心所」的行相與作用可得。）

「無慚」：即無慚恥心。成唯識論云：「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。」（「無慚心所」的體性是：能令人對於自己的品格，及聖人的教法，都無所顧忌，並輕視及拒斥有賢德的人、及一切善法。「無慚心所」的業用爲：消極方面，能障礙「慚心所」的生起；積極方面，會生長出一切惡行。這就是說，對於自身品性及聖法，都不顧忌的人，便會輕蔑拒斥一切賢德與善法，因而不以過惡爲恥，而障礙了「慚心所」的生起；由於沒有「慚心所」的約制——沒有羞惡之心——所以一切惡行便會毫無節制地生長起來。）

「無愧」：慚與愧是一對，「慚」以對己（做錯事，心中自覺不好意思。）「愧」對他人（做錯事情，覺得沒臉見人。）「無慚」與「無愧」也是一樣：無慚之人，作錯事情，自心中不會覺得不好意思（不知羞）；無愧之人，作錯事情，面對他人也不會不好意思（臉皮很厚）。成唯識論云：「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。」（「無愧心所」的體性是：毫不顧忌世人的看法、批評、社會的輿論，而崇尚、愛重暴惡之行。其業用爲：消極方面，能障礙「愧心所」的生起。積極方面，能生起及助長一切惡行。這就是說，對世人的批評及社會的輿論，無所顧忌，而崇仰暴力、過惡之行，不以罪過爲恥的人，便會障礙著他心中「愧心所」的生起，從而生長一切惡行。）

「掉舉」：心搖動高舉，亦即興奮、安靜不下來。成唯識論云：「云何掉舉？令心於境不寂靜爲性。能障行捨、奢摩他爲業。有義：掉舉貪一分攝，論唯說此是貪分故；此由憶昔樂事生故。有義：掉舉非唯貪攝，論說掉舉徧染心故；又掉舉相謂不寂靜，說是煩惱共相攝故，掉舉離此無別相故，雖依一切煩惱假立，而貪位增，說爲貪分……掉舉別相謂即躑動，令俱生法不寂靜故。」（「掉舉心所」的體性爲：能令行者之心攀緣諸境界，因而不寂靜。「掉舉心

所」之業用爲：會障礙「行捨心所」的生起，以及障礙奢摩他（障定）。有一家學者說：「掉舉心所」是「貪心所」功能的一分所攝，因爲大論上只說掉舉是貪的一分（「大論」指瑜伽師地論）；再者，因爲這「掉舉心所」是由於追憶往昔的樂事，心生貪愛，因而生起的。另有一家學者則說：掉舉不只是「貪心所」所攝，因爲大論上也說「掉舉心所」是徧於一切染污心的（一切染污心中，都必有「掉舉心所」存在）；而且，又因爲「掉舉心所」的行相，是不寂靜，故說它是爲煩惱的共相所攝的；再者，掉舉若離於煩惱，便沒有掉舉的別相（可知，它是煩惱的共相之一）。雖然掉舉是依於一切煩惱的共相所假立的，但因在貪位上（貪愛的境界中），掉舉的作用更加增盛，才說掉舉是「貪心所」的一分所攝……「掉舉心所」的個別之相，即是喧囂擾動，因爲它能令與它俱時生起的心、心所法都不寂靜。）

「惛沈」：成唯識論云：「云何惛沈？令心於境無堪任爲性。能障輕安、毗鉢舍那爲業。有義：惛沈癡一分攝，論唯說此是癡分故；昏昧沉重是癡相

故……惛沈別相，謂即懵重，令俱生法無堪任故……此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇爲相，正障無癡，而非懵重；惛沈於境懵重爲相，正障輕安，而非迷闇。」（「惛沈心所」的體性是：能令心在諸境上，不能堪任修諸善法，如修止、起觀等。「惛沈心所」的業用爲：能障礙「輕安心所」的生起，及障毗鉢舍那（觀行）。有一家學者說：惛沈是「癡心所」的一分所攝，因爲大論中只說惛沈是癡心所功能的一分；再者，昏昧和沉重就是「癡心所」的行相……惛沈特有之相（別相），即是昏懵沉重，因而它能令與惛沈俱生的心心所法，都變得沒有堪任善法的性質（因心一惛沈，便什麼事都辦不了）。……惛沈與愚癡相的差別在於：當面對境界時，「愚癡」能令心迷闇不明爲相，它所障礙的是善心所法中的「無癡心所」。而「惛沈」則是在面對境界時，能令心昏懵沉重爲相，它所障礙的則是善心所法中的「輕安心所」之生起。因此愚癡與惛沈不同。）

「不信」：在此特指不信三寶。《成唯識論》云：「云何不信？於實、德、能，不忍、樂、欲，心穢爲性。能障淨信，情依爲業。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。」（何謂不信？「不信心所」的體性：就是對於佛法僧三寶的真實事理、功德、以及斷惑證真的能力，無法忍可、不能好樂，因此不欲、不求；「不信心所」能令人的心地變得污穢，這就是「不信心所」的體性。「不信心所」的業用爲：消極方面，能障礙淨信的生起；積極方面，「不信心所」能成爲怠惰的依託。也就是說：不信三寶的人，大都在修行上，怠惰不精進。「不信心所」的三相——①不信三寶有實、②不信三寶有德、③不信三寶有能——應知這正好是信三寶有實、有德、有能的相反。一般而言，一切染法中的每一法，通常都各有其別相（獨有之相），唯獨這個「不信心所」，其自相卻渾濁不清；它不但自相渾濁，它還能渾濁其他的心、心所法；正如同極其污穢之物，不但自身污穢，還會令他物也受其染污一樣；因此才說，這「不信心所」是以「心

地污穢」作爲它的體性。又，對於三寶的有實、有德、有能，不能忍可、不好樂、且不欲求，這就是「不信」的體性之顯現，然而這並非說這「不忍可、不好樂、不欲」三相，是離於「不信心所」而別有自體性。至若在別的染法上，起了邪忍、邪樂、及邪欲，那則是以「不信」爲因所得的果，並非「不信心所」本身的體性。」故知，佛弟子常會說：「佛法這麼好，爲什麼他不能信？」那就是因爲其人無量世來，以不修善，行惡者多，故其心地「污穢」，因此就與「清淨」的佛法不能相應，是故不能起信；心地污穢之人，通常只會與世間的染法以及外道的邪法相應，故這類人多半「信、樂、欲、求」凡夫外道之法，而屬於凡夫種性或外道種性；反之，人若心越清淨，則其於佛法的信心便越大、越堅強。

又，常聽世人說：「這個人這麼聰明，學識又這麼豐富，若來學佛，一定可以學得很好。」無奈，世智辯聰，若再加上邪見，及世間種種貪愛執著，令心染污渾濁，便能障礙「信心所」的生起，因此即使再聰明，書讀得再多，以心污穢故，也無法與如來的淨法相應。是故，常見世上不少學問很大、學位很高的人，即使好不容易信了佛，然而其在佛法的修習中，卻成了鈍根之人，此即是宿昔「不信」業習所產生的法障之故。

「并懈怠」：「并」，並的古字。「懈怠」，即是怠惰。成唯識論云：「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。」（何謂懈怠？就是對於修善斷惡的事，疏懶怠惰，這就是「懈怠心所」的體性。其業用爲：消極方面，能障礙「精進心所」的生起；積極方面，它能增長染法。也就是說，懈怠之人，會增長染污法。又，若於染污事上策勵勤勉的人，也是屬於懈怠中人，而非精進，因爲他在染污事上越努力作，便會越令他退失善法，所以於染法中精進，也是屬於懈怠所攝。）

「放逸」：放蕩縱逸其心。成唯識論云：「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。」（何謂放逸？「放逸心所」的體性是：令人對於染法（染品）不能防止令它不起，而對於淨法（淨品）則不能修而令之增長，且常令心縱逸放蕩，這便是「放逸心所」的體性。其業用爲：消極方面，能障礙「不放逸」的生起；積極方面，能成爲增長惡法、減損善法之所依。也就是說，由於懈怠及貪、瞋、癡這四法合在一起的力量，便會令人不能防染、修淨；而這四法合在一起作用的整個現象，總名之爲「放逸」或「放逸心所」，所以並非離於懈怠與貪瞋癡這四法，而別有一個「放逸心所」之自體可得。）

「失念」：即忘失正念，或失去正念。成唯識論云：「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……瑜伽說此是癡分故。癡令念失，故名失念……論復說此徧染心故。」（何謂失念？對於所緣的境界，不能明記（清清楚楚地記住），以致忘失，這就是「失念心所」的體性。其業用則爲：消極方面，能障礙「正念心所」之生起。積極方

面，「失念心所」是散亂的所依。也就是說：失念之人，其心必定散亂……瑜伽師地論說「失念心所」是「癡心所」的一分，因爲「癡心所」能令正念失去，故稱爲失念……瑜伽師地論又說「失念」是徧於一切染心的；也就是說，有染心生起的地方，必定有「失念心所」在。）

「散亂」：成唯識論云：「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；瑜伽說此癡一分故……說癡分者，徧染心故……散亂別相，謂即躁擾；令俱生法皆流蕩故……掉舉、散亂，二用何別？彼令易解，此令易緣；雖一刹那，解緣無易，而於相續有易義故；染污心時，由掉亂力，常令念念易解易緣。或由念等力所制伏，如繫猿猴，有暫時住；故掉與亂，俱徧染心。」（何謂散亂？對於所緣的境界，能令心流逸馳蕩，不能專注，這就是「散亂心所」的體性。「散亂心所」的業用爲：消極方面，能障礙「正定心所」生起；積極方面，能爲惡慧生起之所依。也就是說，心散亂的人，多半會發起惡慧。有一家說：散亂是

「癡心所」的一分所攝，因為瑜伽師地論說散亂是「癡心所」的一分所攝之故。……之所以說散亂是「癡心所」的一分，是因為散亂是偏於一切染心的緣故。……散亂的個別之自相，即是躁動擾亂（躁者，不安靜、動蕩也），此躁動擾亂之相，能令與其俱生之心心所法，皆變為奔流逸蕩。……

問：「掉舉」與「散亂」二者，其作用有何差別？

答：「掉舉」能令心改易其知解，令人於一境上生多心；而「散亂」則是令心改易其所緣之境界而別緣，令人一心多緣。雖然在一剎那的短時間看來，其「解」與「緣」都沒有改易的跡象，但從念念相續間對照來觀察，便可見其「解」與「緣」都有所改易；亦即，在染污心生起時，由於散亂與掉舉之力，恆常令心於念念中改易其知解（即常常對前境有不同的看法），以及改易其所緣之境（即常常想東想西，不能專注於一事）。有時這掉舉或散亂心若被「念心所」等力量所制伏，則掉舉與散亂便會現出暫時止息（安住）的現象，如同猿猴被綁住，因而躁動範圍變小。由此可知，掉舉與散亂是偏於一切染心的。）

「不正知」：即不正知見。成唯識論云：「云何不正知？於所觀境，謬解為性。能障正知，毀犯為業。謂不正知者，多所毀犯故。……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。……論復說此偏染心故。」（何謂不正知？對於所觀的境界，令人起錯謬之理解，這就是「不正知心所」的體性。其業用為：消極方面，能障礙「正知心所」之生起；積極方面，能令人毀法犯戒。也就是說，心中不正知的人，多會起惡或不善的身、語、意業，而毀壞正法，以及違犯戒律。……有一家說：「不正知心所」屬於「癡心所」的一分所攝；因為瑜伽師地論說不正知是「癡心所」的一分之故；「癡心所」能令人知見不正，故稱為不正知。……瑜伽師地論又說「不正知心所」是偏於一切染心的。）

義貫

二十「隨煩惱謂忿」（暴怒）、「恨、覆」（覆藏）、「惱」亂、「嫉」妬、「慳」吝、欺「誑、諂」曲、「與」傷「害、惱」慢、「無慚及無愧，掉

舉與惛沈，不信并懈怠，放逸及失念，散亂」與「不正知」，共二十個心所。

以上為解釋二十隨煩惱。以下解釋第六位「心所法」：四種不定心所。

6. 不定心所

論頌

不定謂悔眠 尋伺二各二

註釋

「不定」：不定位心所，共有四法：悔、眠、尋、伺。為什麼這些心所稱為「不定」？成唯識論云：「悔、眠、尋、伺，於善、染等皆不定故：非如觸等，定徧心故；非如欲等，定徧地故，立不定名。」（悔、眠、尋、伺這四法，於善、染（惡）、無記三性之中，不一定是屬哪一個：它們不同於觸、作意、受、想、思等五徧行心所，因這五徧行心所一定是徧於一切心的，因此在善心、染心、與無記心中，都有這五徧行的行迹。而且這四不定法也不同于欲、勝解、念、定、慧等五別境心所之一定徧於一切地；因此才建立「不定」之名義。）

「悔」：就是惡作（俱舍論等皆用此名）。「惡」，讀作×（誤），厭惡之意，謂厭惡己之所作事。成唯識論云：「悔謂惡作，惡所作業，追悔爲性，障止爲業。此即於果，假立因名。先惡所作業，後方追悔故。悔先不作，亦惡作攝。如追悔言：我先不作如是事業，是我惡作。」（悔就是所謂的惡作，厭惡先前所作過的惡業或善業，而令心追悔，這就是「悔心所」的體性。其業用爲：能障礙奢摩他（止）之修證。實際上，「惡作」是因，「悔」是果，現在把「悔」稱爲「惡作」，其實是在果體上，假立一個因名（即：以因名果），爲什麼以因名果？因爲凡是有所悔，都是先厭惡已作之業，然後再追悔——換句話說，若先無惡作（因），後即無追悔（果），是故以因名果。至於若追悔先前不作某事，也是屬於惡作所攝。例如有人追悔說：我先前爲何不作如是事業呢？這「不作某事」便成爲我的惡作了！）

「眠」：即是睡眠。成唯識論云：「眠謂睡眠，令身不自在，昧略爲性，障觀爲業。謂睡眠位，身不自在，心極闇劣；一門轉故。昧簡在定，略別寤時，令顯睡眠非無體用。有無心位，假立此名，如餘蓋纏，心相應故。」（「睡眠心所」的體性是：能令身不得自在，不能自主，且令心之行相變爲闇昧簡略。其業用爲：能障礙毗鉢舍那（觀）之修證。這就是說，心在睡眠位中，能令身不自在，且令心之活動變成極其闇昧鈍劣，因爲「睡眠心所」現行時，並沒有任何向外緣境的前五識與之俱起，只有此睡眠心所在意識一門裏面闇劣地運轉。「昧」這個字，是簡別（提出來，以顯區別）此時（睡眠時）並非在定中——入定與睡著了是不同的，因爲在定位中，心並不昏昧。而「略」這個字則表示：在睡眠中的心行與寤時（醒時）有別——因爲在寤位的心行並不「簡略」，而是很繁複的；而睡時的心行則比較單純。以這樣的區別（簡別），來顯示「睡眠心所」並非沒有「體」與「用」。雖然在世間法及聖教中，也有在「無心位」中假立睡眠之名，實則睡眠是別有法體的，並非等同「無心」（亦即，睡眠是屬「有心位」，而非「無心位」）；舉證而言，例如五蓋中就有個「睡眠蓋」，八纏中就有個「睡眠纏」；它們若完全是假立，而

無自體，便不能起「蓋」與「纏」的作用；又，因為它們是與心相應的心所法，所以並非無體。）

「尋、伺」：「尋」是尋求，「伺」是伺察。粗心名尋，細心名伺（心的粗相叫做尋；心的細相叫做伺）。成唯識論云：「尋謂尋求，令心匆遽，於意言境，粗轉爲性。伺謂伺察，令心匆遽，於意言境，細轉爲性。此二，俱以不安住身心分位所依爲業。並用思、慧一分爲體。於意言境，不深推度，義類別故。若離思、慧，尋伺二種體類差別不可得故。」（「尋」就是尋求。「尋心所」能令心匆迫急遽，它是在意識所取的名言和境相上粗轉，這就是「尋心所」的體性。「伺」即伺察（守候觀察，有所待而察）；「伺心所」亦能令心匆迫急遽，它則是在意識所取的名言及境相上細轉，這就是「伺心所」的體性。這尋與伺二法的業用，都是可以作爲安住或不安住的身心分位之所依。亦即身心的安住與否，都要依靠尋伺二心所來決定；換言之即：心不能安定，須取決於尋伺二心所的運作情況。

尋與伺二法，都是用「思心所」與「慧心所」的一分爲體的，而兩者的差別爲：在意識所緣的名言與境相上，有「深推度」及「不深推度」的差別；以思心所爲體的是「不深推度」，稱爲尋；以慧心所爲體的是「深推度」，稱之爲伺；此二者在義理上就是有這樣的類別。如果離於思與慧二心所，則尋與伺二法，其體性之類別，便不可得——易言之，尋與伺的體性、類別，完全依於思與慧而定。）

「二各二」：依成唯識論言：有一家說：這意思是指「尋」與「伺」各有染污及清淨二類的差別，亦即：有「清淨尋」與「染污尋」、「清淨伺」與「染污伺」四種。

第二家說：這種解釋不合正理，因爲悔與眠也有染、淨二種，豈只是指尋伺而已？而應說：正如前面所說的貪、忿等諸染心所一樣，有根本煩惱與隨煩惱性；同樣的，這尋與伺二法，也各有不善與無記，甚或也各有現行的「纏」，及種子的「隨眠」。

第三家說：這樣的解釋，也不合理。因為論頌是在不定四法之後，才有這「二各二」的言說，怎麼能用這句話，回過頭去解釋前面的染法呢？應當說：這「二」字是顯示兩種二：第一種是指悔與眠二者，第二種是指尋與伺二者。這兩個「二法」，其種類各不相同，因此以「第一」與「第二」，來顯示兩種「二法」。此兩種二法亦各有二種性質，即染污與不染污。它們不同於善法或染法，因為若是善法，便只是唯一善性；若是染法，便是唯一染性；亦即：善法不可能亦有染性，染法也不可能有善性。但這「悔睡」與「尋伺」本身卻可以是善性或是染性（例如「善性的悔」與「惡性的悔」等），並且通於三性——因此，這是爲了顯示這四法其性「不定」的意義，與一般「隨惑」的「唯染性」不同，亦與善心所之「唯善性」不同。是故，論頌中這「二各二」一詞，是頗富深義的。

簡言之，「二各二」之義爲：這悔、眠與尋、伺，兩種二法，各有染、淨二種性，故其性爲不定（可以是善、也可以是惡），因此稱爲不定位之心所法。

義貫

心所有法的第六位是「不定」法，共有四個，「謂悔」與「眠，尋」與「伺」，這「二」組法的每一個皆「各」有染與淨「二」種性質，故其性不定，因此稱爲不定心所法。

第四節 唯識與現起分位

已說六識心所相應，云何應知現起分位？頌曰：

論頌

依止根本識 五識隨緣現
 或俱或不俱 如濤波依水
 意識常現起 除生無想天
 及無心二定 睡眠與悶絕

註釋

「已說六識心所相應」：「六識」，六轉識，亦即前六識，或六識心王。「心所相應」，即相應心所法。此句謂，已說明了與前六識相應的諸心所法。

「云何應知現起分位」：「云何」，如何。「云何應知」，即如何可知。

「現起分位」，指六識現起的分位。「分位」，指現起的因緣、情況，例如所依、六識俱起與否、六識之有無等，皆是六識現起的分位 (Sub-divisions)。

「依止根本識」：這是說明六轉識的依止門、或共依門。六識的生起，都是依止根本識。「根本識」，即阿陀那識。成唯識論云：「根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共親依。」（根本識是指阿陀那識，因為它是染淨諸識生起所依的根本，故稱為根本識。所謂「依止」，是指前六識都是以根本識為共同依及親依。）

阿陀那識：為第八識之異名，梵語Adāna，義為執或執持，故又稱為執持識，因為阿陀那識能執持善惡業，及有情的根身，令不壞散，故以其為第八阿賴耶識之別名。

「五識隨緣現」：「五識」，指前五識，或稱五轉識。成唯識論云：「五識者，謂前五轉識，種類相似，故總言之。」因為前五識俱依色根（都依於色根）、俱緣現境（都是緣現前境界）、俱有間斷（並非恆常），故它們彼此之

間種類相似，因此把它們合起來總稱為「前五識」。「隨緣現」，表示前五識非是恆常，須依眾緣具足，方得現起。《唯識論》云：「隨緣現言，顯非常起，緣謂作意、根、境等緣。謂五識身，內依本識，外隨作意、五根境等，眾緣和合，方得現前。」五轉識現起的緣，共有九種：作意、根、境、空（空間）、明（光明）、根本依（第八識）、染淨依（第七識）、分別依（第六識）、因緣依（種子）。在這九種緣中，眼識全具（眼識之生起，須具備這九緣，缺一不可）。耳識須具八緣（除明之外），鼻、舌、身三識須具七緣（除了空與明之外）。

「或俱或不俱」：「俱」，俱起，指前五識皆同時俱起。「或不俱」：「或」，有時；此言，然而五轉識有時也不俱起。五轉識俱起或不俱起，全看緣具足或不具足而定：如具足前面所說的九緣，則五轉識可以一時俱起；若具足了八緣，獨闕一個「明」緣，則除了眼識以外，耳、鼻、舌、身四識都可以俱起；若具足七緣，而闕少「明、空」二緣，則只有鼻、舌、身三識能俱起。

所以五轉識，或俱起、或不俱起，全要看緣具足或不具足而定。《唯識論》云：「由五轉識行相粗動，所藉眾緣時多不具，故起時少，不起時多。」（因為五轉識的行相粗顯、浮動，其所藉以現起的眾緣，又常常不能具足，因此能全部一齊現起的機會較少，而不一齊現起的時候則較多。）又云：「又五識身不能思慮，唯外門轉，起藉多緣，故斷時多，現行時少。」（又前五識，因為沒有尋伺的功能，所以不能思慮，只能緣外境，而不緣內種，且必須藉著很多的緣才能生起，所以它們間斷的時候多，起現行的時候少。）

「如濤波依水」：「水」喻第八藏識；「濤波」喻前五識。此謂前五識隨緣現的道理，就如同波濤現起的大小，是依於水勢的大小而定，而水勢湧起的大小，則又依於風緣的大小來決定：風大則水勢、波濤皆大，風小則水、波俱小。在此，「風」則比喻眾緣：緣多，則同時現起的轉識越多。

「意識常現起」：前面說，五轉識現起的時候少，間斷的時候多。相對於五轉識，第六意識則常得現起。因為，如《唯識論》云：「第六意識雖亦粗動，

而所藉緣，無時不具。」（第六意識雖然也是粗顯浮動的，但它所藉以生起之緣，卻是常常具足的。）又云：「第六意識自能思慮，內外門轉，不藉多緣；唯除五位，常能現起，故斷時少，現起時多，由斯不說此隨緣現。」（既然第六意識自己就能夠思慮，又能內外並緣，而且不須要假藉根境等眾多之緣具足才能現起，因此除了五種「無心位」外，其他時候第六識皆常能現行；所以它間斷的時候少，現起的時候多。因此論頌中才不說第六識是「隨緣現」。）

「除生無想天」：承上文，謂意識於一切時中，常得生起，除了五種無心位。這五無心位即：無想天、二種無心定（無想定、滅盡定）、睡眠與悶絕。何謂無想天？成唯識論云：「無想天者、謂修彼定，厭粗想力，生彼天中，違不恆行心及心所，想滅爲首，名無想天。故六轉識，於彼皆滅。」（所謂無想天，就是修無想定的外道，他們認爲前六識的粗想是生死之因，而生厭離；以此厭離粗想的定力，死後生於第四禪的無想天中，即以定力違棄不恆行的前六識心王與心所（因爲第七、第八識是恆行不斷的，故他們無法違棄），其所住

定力爲以滅「想」爲主；因爲滅了想心所，即有如「無想」，故此中天人稱爲無想天。所以在無想天中，前六識皆滅了。）至於所謂六識皆滅，其實並非究竟滅了。

成唯識論又說：「然說彼無轉識等者，依長時說，非謂全無；生時亦有轉識，彼『中有』必起潤生煩惱故。如餘本有初，必有轉識。」（然而爲何又說彼無想天中沒有六轉識等等，這些話是依據在受生後及臨終前之間，那一段長時間而說的，並非連受生及臨命終前全都沒有六轉識。因爲他最初來無想天受生時，他的「中有身」（中陰身）必定要起潤生的煩惱，才能再受生；而且他也同其餘的天趣（天道眾生）一樣，其「本有」（一期生死）的初位，必定要有轉識，才能捨「中有」而受「後有」。）

成唯識論又云：「瑜伽論說：若生於彼，唯入不起；其想若生，從彼沒故。」（瑜伽師地論說：若生於彼無想天中，便只入於無想定，而終其一期之無想天報中，其六轉識都不再現起；這是因爲他的「想」心所若再現起時，便

是他的「無想天報」將盡，即將於無想天死去，以此之故，他的想心才會再現起。）

因此可知，無想天中，在初受生時及臨命終時，都是還有六轉識的，除此以外，盡其無想天報的一期天壽之中，皆以其宿昔所修無想定之果報力，唯依報得之定力而入於無想之境，以其六轉識暫不起現行，而名之爲六識滅，因而稱爲無想報，而彼天稱爲無想天。

「及無心二定」：「無心二定」，指無想定及滅盡定。此二定因「俱無六識，故名無心。」（成唯識論）。關於此二無心定，茲解釋如下：

1. 無想定——無想定的行相如何？成唯識論云：「無想定者，謂有異生伏徧淨貪，未伏上染。由出離想作意爲先，令不恆行心心所滅；想滅爲首，立無想名；令身安和，故亦名定。」（何謂無想定？就是有一類凡夫（異生），已伏三禪徧淨天之貪愛，而仍未伏上界（第四禪）之染心（煩惱），由「將出離六識作爲涅槃想」這樣的作意爲先導，以其定

力，令不恆行的六識心、心所皆滅去。由於這是以「六識想滅」（滅六識想）爲其行之首要，故立無想之名；又以其能令身安住、和悅，故亦名之爲定，稱爲無想定。）

成唯識論又云：「此定唯屬第四靜慮；又唯是善，彼所引故。下、上地無，由前說故。……此由厭想，欣彼果入，故唯有漏，非聖所起。」（這無想定唯繫屬於第四禪天，也唯是善性（沒有惡性或無記性），因爲它是由善定所引生的緣故。除了第四禪天外，上地（無色界天）及下地（第三禪天以下）都無此定，因爲下地的初、二、三禪天想心粗動，故難除滅而達於無想；而上地的無色界又沒有無想的異熟之處，故無想定唯在第四禪，如前所說。……因爲無想定是凡夫、外道之人，由於厭離想心，欣冀無想天報之果，而入於此定，所以唯屬有漏（是一種有漏定），不是三乘聖者所修、所入的無漏定。）

2. 滅盡定——又稱「滅受想定」、或「想受滅定」、或「第九次第定」。

上面的無想定是滅「想」，這滅盡定則是「受、想」二蘊皆滅，故稱爲滅受想定。這是三乘聖人所修的無漏定。滅盡定的行相如何？成唯識論說：「滅盡定者，謂有無學，或有學聖，已伏或離無所有貪，上貪不定，由止息想作意爲先，令不恆行、恆行染污心、心所滅，立滅盡名；令身安故，故亦名定；由偏厭受想，亦名滅彼定。」（所謂滅盡定，是聲聞乘的四果人（無學人），或三果之有學聖人（初果及二果聖人不包括在內），他們已能暫伏或永離無色界第三天（無所有處天）之貪愛，但對於上地（無色界第四天，即非想非非想處天）之貪愛尙不一定能伏斷，（此時已入於非想非非想處定），由於「止息想心」的作意爲先導（先起止息想心之作意），然後以定力，令不恆行的前六識，以及恆行的第七識（染污末那識）之心、心所法皆息滅；以其七轉識皆息滅，而立「滅盡」之名。又以其能令行者之五蘊身安住故，故亦稱此爲定（三摩地）。又由於偏於厭離「受想」二蘊，故亦稱之爲「滅受想定」。）

成唯識論又說：「此定初修，必依有頂，遊觀無漏爲加行入。次第定中，最居後故。雖屬有頂，而無漏攝。」（初修滅盡定時，必須依於無色界的最高天，有頂天，亦即非想非非想處天，以遊觀（正思惟）無漏境界以爲加行，而入於此定。爲何此定須依於無色界非想非非想處定呢？因爲這滅盡定在九次第定中，係居於最後的第九次第定，也是厭患三界的厭離心最微細的定，三界九地中，除「非想非非想地」外的其餘八地，心皆較粗，不堪作此微細心行的定之所依，是故，必須依無色界之有頂天，乃得起滅盡定。又滅盡定雖屬有頂天所起，但以其定體不與煩惱相應，故是屬於出世的無漏所攝（因此滅盡定是無漏定）。）

成唯識論又云：「若修此定已得自在，餘地心後亦得現前。雖屬道諦，而是非學、非無學攝，似涅槃故。此定初起，唯在人中，佛及弟子說力起故；人中慧解極猛利故。後上二界亦得現前；鄔陀夷經是此誠證；無色亦名意成天故。於藏識教未信受者，若生無色，不起此定，恐無色心

成斷滅故。已信生彼，亦得現前，知有藏識，不斷滅故。」（但是若久修此定，已能於此定得自在之後，即使從九地中、有頂天以外的其餘七地之任何一地心中，亦能直接現前超入滅盡定，亦即不必再依非想非非想地心才能入。滅盡定雖然是屬於道諦，但卻不是有學或無學所攝，這是因為滅盡定與涅槃相似，雖然並非真入涅槃。）

（滅盡定最初的修證之因，唯在入道中，這是由於佛及佛之弟子在人中說教之力所發起的，以人道中的慧解極爲猛利，故易發起此定之修因。既發起後，以後若生於上二界（色、無色界），此定亦得於彼界中現前；鄔陀夷經上便有最好的證明：因鄔陀夷經上說：「超（越）段食，隨受一處意成天身（意生身），便能出入此定。」因為無色界也是超越段食的意成天，所以無色界天人也能入滅盡定。）

（然而並非所有無色界天人都能發起滅盡定：如果對於第八藏識之教理不能信受的有情，他們若生於無色界，便無法發起此定，因為他們的心中，恐怕一入此定，則本來已不依於色法的無色之心，會變成斷滅。是故已信受第八藏識之理、而生於無色界的有情，其滅盡定便可現前證入，因為他們知道有藏識存在，入滅盡定後，雖然沒有色身，且七轉識也不再現行，但也不會因此而有落入斷滅之虞。）

成唯識論又說：「要斷三界見所斷惑，方起此定；異生不能伏斷有頂心所故。此定微妙，要證二空，隨應後得所引發故。」（要先將三界的聲聞見道位所修斷的煩惱（見所斷惑），都斷了之後，才能發起滅盡定。因為未斷「見惑」（見所斷惑）的凡夫（異生），沒有能力伏斷無色界的有頂天（非想非非想天）之心、心所法——必須要伏斷、超越了無色界最高天的心、心所法，才有可能發起、證入「滅盡定」——這是因爲這滅盡定的體性十分微細殊妙，所以二乘及菩薩，都須證到人、法二空智（人空智與法空智），然後各隨其「後得智」，才能引發滅盡定。）

成唯識論又云：「若諸菩薩，先二乘位已得滅定，後迴心者，一切位中能起此定。若不爾者，或有乃至七地滿心，方能永伏一切煩惱；雖未永斷欲界修惑，而如已斷，能起此定。論說已入遠地菩薩，方能現起滅盡定故。有從初地即能永伏一切煩惱，如阿羅漢，彼十地中皆起此定。經說菩薩前六地中，亦能現起滅盡定故。」（如果有些菩薩，他們是先前在二乘位的時候，已經證得了滅盡定，然後才迴心向大乘的，這一類菩薩在修證菩薩道的過程中，不論處於菩薩的任何一個階段，也都仍能發起滅盡定。）

（倘若不是從二乘迴心向大的漸根菩薩，而是從初發心就直入大乘的頓悟菩薩，其情形便不一定：他們之中，有的甚至要到了七地滿心時，才能永伏三界一切煩惱；雖然他們見惑已斷，但欲界的修惑還未永斷，然而卻能猶如已經斷盡一切煩惱一般，而能發起滅盡定。所以顯揚論說：已入了第七遠行地的菩薩，才能現起滅盡定。然而，有些菩薩則是從

初地起，就能永伏一切煩惱，故也便能如阿羅漢一般，於彼菩薩十地、一一地中，皆能發起滅盡定。因此經上亦說：菩薩於前六地中，也能現起滅盡定，而不限於一定要到第七地以上。）故知菩薩不可思議，菩薩功德不可思議：菩薩雖未斷盡修惑煩惱，且不拘其所證之地位，亦能發起滅盡定。

以上為解釋「二無心定」：「無想定」與「滅盡定」。

「睡眠與悶絕」：這是指極重睡眠與極重悶絕。「悶絕」，指昏死過去、不省人事。謂在極重的睡眠與昏厥中，前六識亦不現行。成唯識論云：「無心睡眠與悶絕者，謂有極重睡眠悶絕，令前六識皆不現行，疲極等緣所引身位，違前六識，故名極重睡眠。此睡眠時雖無彼體，而由彼似彼，故假說彼名。風熱等緣所引身位，亦違六識，故名極重悶絕。或此俱是觸處少分。」（所謂無心位的睡眠與悶絕，是說有極沉重的睡眠與悶絕位，都能令前六識皆不起現行。何謂極重的睡眠位？就是由極度疲倦，或咒術、藥物等緣，所引起的極沉

重的無心之身位，而違阻了前六識的生起，令不得現行，故稱這種狀態爲極重之睡眠位。此「睡眠心所」生起時，雖然無彼睡眠之體可得，然而由彼沉重睡眠所引起的「無心」之相，卻與彼「沉睡」相似，一般地沉重，因此才假說此身之分位爲「無心之睡眠位」。

（至於何謂極重的悶絕（昏厥）位呢？就是由於風寒、酷熱、咒術、或藥物等爲緣，所引起的身之分位，也能違阻六識之現行，故稱爲極重之悶絕位。或亦可說，極重的沉睡與昏厥二者，也都是「觸處」的少分。）

以上爲說明：第六意識於一切時，常得現起，除了五個「無心位」：無想定、無想定、滅盡定、極重睡眠與極重悶絕。

義貫

以上「已說」明了與前「六識心所相應」的諸心所法，「云何應知」（如何可知）六識「現起」時的種種「分位」（因緣、狀況等）？原「頌」文「曰」：

由於「依止根本識」（阿陀那識），前「五識」常「隨緣」而「現」起（眾緣若具足即現）；此前五識現起時，「或」五識一時「俱」起、「或不俱」起，視緣之多寡而定（若九緣具足，即五識俱起，若少於九緣，則不得俱起。）這正「如」浪「濤波」瀾之大小是「依」於「水」受風之大小而定一樣。至於第六「意識」則與前五識不同，它並不受根境等緣所限，而於一切時中「常」得「現起，除」了五種無心位外，此五無心位爲：「生」於「無想定，及無心」位的「二」種「定」：無想定與滅盡定，以及極深沉的「睡眠與」極重之「悶絕」，除了在這五無心位之外，第六意識皆常得現起。

以上爲釋諸識現起之分位。

第五節 唯識與能所

已廣分別三能變相，爲自所變二分所依。云何應知依識所變假說我法，非別實有，由斯一切唯有識耶？頌曰：

論頌

是諸識轉變 分別所分別
由此彼皆無 故一切唯識

註釋

「三能變相」：即異熟識（第八識）、思量識（第七識）、及了別境識（前六識）。

「自所變二分所依」：「自」，第八識自體。「二分」，見分與相分。「所依」，即所依之自體。以見、相二分爲依於八識自體所變，故說第八識爲自體所變的見、相二分之所依。

「依識所變假說我法，非別實有」：我與法都是依識所變，由依識所變而假說的我與法，並非離於諸識而有實我、實法。

「由斯一切唯有識耶？」：「由斯」，由是，由於此。此謂如何即由於此，便能說一切唯有識，除識外，並無實我、實法呢？

「是諸識轉變」：「是」，此。「是諸識」，即第八、第七、及前六識與其相應心所。「轉變」，即變現出見分與相分。成唯識論云：「謂前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。」（所謂諸識轉變，就是前面所說的異熟識（第八）、思量識（第七）、及了別境識（前六）三個「能變識」及其心所有法，都能變現出依他似有、而理實非有的見相二分，因此而立轉變之名。）

「分別所分別」：能分別與所分別。能分別的，即是見分；所分別的，即是相分。成唯識論云：「所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故。」（諸識所變現的見分，稱為「能分別者」，因為它們能執取相分的緣故。諸識所變現的相分，稱為「所分別者」，因為它們是被見分所取的境相之故。）

「由此彼皆無」：「由」，由於。「此」，此正理。「彼」，指彼實我、實法。由於此正理，故知彼實我與實法，是都沒有的。成唯識論云：「由此正理，彼實我法離識所變，皆定非有，離能所取，無別物故；非有實物離二相故。」（由於這識變的正理，可知那徧計所執的實我、實法，若離於諸識所變的見、相二分，都決定非有；因為若離於能取的見分、及所取的相分，便沒有別的東西存在了。是故，並非有任何實在之物，能離於諸識的能取與所取二相，而能存在。）

「故一切唯識」：故知一切法，皆唯有識。成唯識論云：「是故一切有爲、無爲，若實若假，皆不離識。唯言，爲遮離識實物，非不離識心所法等。」（因此一切法，不論有爲法、還是無爲法，不論是實法還是假法，都不能離識而有。而「唯」這個字，是爲了遮遣離於識所變外，別有實物（實我、實法）之見，所以才稱爲「唯識」，並非連不離心識的心所法、與「見、相」二分，及無我法、眞如等法，全都遮遣了，才稱爲唯識。）

義貫

以上「已廣分別」解說了阿賴耶、末那、及前六識等「三種「能變」識之「相」（即八識之自證分），此三能變識「爲自」體「所變」之見、相「二分」之「所依。云何應知」（可知）「依」於諸「識所變」之見相二分，而知世間所「假說」之「我」與「法」並「非」離於識變而「別實有。由斯」而確定「一切」法「唯有識耶？」

以「頌」答「曰：是諸識」（八心王及五十一心所）之自證分（自體）「轉變」成其各自之見、相二分時，其各所變之見分即爲能「分別」者，而其

所變之相分則爲「所分別」之相；「由此」緣故，而知「彼」我、法二者「皆無」實（無實我與實法），是「故一切唯」是「識」之所變現。

第六節 唯識與分別

若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？頌曰：

論頌

由一切種識 如是如是變
以展轉力故 彼彼分別生

註釋

「若唯有識，都無外緣」：「外緣」，即外境。此謂，如果「唯識」而「無境」。

「由何而生種種分別」：如何而能令種種心生？謂既然無外境牽心，妄心如何能起？「種種分別」，即種種能分別的識心。

「一切種識」：成唯識論說：「一切種識，謂本識中，能生自果功能差

別；此生等流、異熟、土用、增上果故，名一切種。」（一切種識之意，就是說：根本識中的一切有爲法之種子，含有能夠生起其各自不同的果法之功能；因爲這一切種識是能生起等流果、異熟果、土用果、及增上果的種子，故稱爲一切種識。）至於爲何一切種識，於五果中，只生四果，唯獨不生「離繫果」呢？成唯識論解云：「除離繫者，非種生故；彼雖可證，而非種果；要現起道，斷結得故。」（一切種識所生之果，之所以於五果中除去了離繫果的原因，是因爲離繫果雖可用無爲法去證得，但它卻不是種子所生之果，須要待到現起無漏聖道，斷了結使之後，才能證得無漏果。）又，這「一切種」既然是種子，爲何又稱爲識呢？成唯識論釋云：「此識爲體，故立識名；種離本識，無別性故。種識二言，簡非種識：有識非種，種非識故。又種識言，顯識中種，非持種識。」（因爲種子是以本識爲體，若種子離於本識，即別無體性，所以才立識爲名，而稱爲種識。而「種」「識」這兩個字之所以合言，是爲了以有別於（簡別）「非種子識」者；因爲有些現行識並非本識的內種；而有些

外種子（如稻麥等之種子），卻不是識。而此「一切種識」，則既是種子，又是以本識爲體的內種，故稱爲「種識」。又，種識這個詞，也是爲了顯示本識中之種子，而不是持種識。）

「如是如是變」：謂這本識中的種子，由於除了「因緣」以外的其他三緣之助力，即便如是如是轉變。「如是如是」的意思是：「謂從生位轉至熟時，顯變種多，重言如是。」（成唯識論）。（這是說：從種子生起的因位，轉變至成熟時期，爲了顯示所變的種子之多，故用疊詞（重言）如是如是。）所謂的「緣」有四種：

一、因緣（即含種子與現行二種）

二、等無間緣

三、所緣緣

四、增上緣

「以展轉力故」：「展轉力」，是指八個現行識，及其相應心所，加上它

們自體所變的相、見二分，以及不相應行等，這些法彼此之間都有互相幫助的力量，故稱爲展轉力。

「彼彼分別生」：「分別」，就是指這八個現行識、相見二分、相應、及不相應行等都叫作「分別」；因爲它們都是以虛妄分別作爲自性的緣故。成唯識論云：「即現識等，總名分別；虛妄分別爲自性故。」「彼彼」，多數之義；因爲這些「分別」的種類很多，故說是「彼彼」。

義貫

「若」一切「唯有識」，而「都無」實「外」境之「緣，由何而」能「生」起「種種分別」的識心呢？以「頌」答「曰」：

「由」本識中能生四果之「一切種」子「識」，它們從生起位至成熟位，經由「如是如是」多種、多重轉「變」；以「諸心、心所、相見二分、相應、不相應行等法「展轉」相助之「力故」，而令「彼彼」諸「分別」之識心油然而「生」起。

第七節 唯識與生死相續

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：

論頌

由諸業習氣 二取習氣俱
前異熟既盡 復生餘異熟

註釋

「諸業」：「業」，梵文「羯磨」(Karma)，義爲造作 (doing, making, action)，不論有形、無形的、身的造作 (動作) 或心的作爲，乃至微細之動相，都是一種「業」。業有三種：福業、非福業、不動業；這三種業又稱爲：有漏善業、不善業、及思業。成唯識論：「諸業謂福、非福、不動，即有漏業、不善、思業；業之眷屬亦立業名，同招引滿異熟果故。」就連業的眷

屬（與業相關連、同時運作之諸法），也稱爲業，因爲它們與業共同招引異熟果，及令異熟果達於成熟、圓滿，所以業的眷屬也一併稱爲業。茲將三種業條釋如下：

1. 福業——就是感得人道與天道善趣的異熟總報，以及順五趣受的善業別報。

2. 非福業——就是感得三惡趣的異熟總報，以及順五趣受的不善業別報。

3. 不動業——就是感得色界與無色界的異熟總報，以及順色界、無色界受的禪定別報。

問：爲什麼稱「思」爲一種「業」？

答：以上所說之福、非福、不動三種業，皆通於身、語、意，皆是以「思」爲其業體，亦即與意識相應的審、決二思是其業體，故稱「思」爲業，乃是以體爲名。

問：又，既然「業」是造作，而「不動業」也是一種業，爲何這個卻能稱

爲「不動」？

答：「動」的作用是由心發動身、語，去造善、造惡，而名之爲善惡業。然而修習三摩地，則是止息身、語以及心的動盪、造作，令身心定於一境，這個反造作、反動盪，而令心不動的業（「三摩地業」）便可稱爲不動業。

又，不但業的本體稱爲業，就是業的眷屬，例如律儀等，也立業之名，因爲業的眷屬與業一樣，同能招引「總報」、及招滿「別報」的異熟果之緣故。

「習氣」：成唯識論云：「此雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果，而熏本識，起自功能，即此功能說爲習氣。是業氣分熏習所成，簡會、現業，故名習氣。如是習氣展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝增上緣。」此意謂：這「業」雖然一現起，就在無間的剎那（沒有間斷的下一剎那）之中滅去了；如此，照道理說，它應不能招感當來的異熟果；然而，正造業時，便有業的種子會反熏本識，而令起自果的功能，這功能本身，就是頌中所說的習氣。這習氣是業的氣分熏習所成的，爲有別於薩婆多部等所說的「曾業」（曾

所造業，此部等執「曾業」爲過去有體之業；雖已過去，但仍有體存在，以及順世外道所說的「現業」（現所造業，此外道計業於現作時，便當下能得果）。這種習氣前滅後生，展轉相續，直到成熟時，才能招感異熟報果，這就表顯了習氣爲當來得果的勝增上緣，而與親能辦果的「因緣」有所不同。（亦即，「因緣」是辦果的主要、直接之緣；而習氣則是最有力的輔助之緣。）

「二取習氣俱」：成唯識論解釋「二取習氣」說：「相見、名色、心及心所、本末，彼取皆二取攝。彼所熏發、親能生彼本識上功能，名二取習氣。此顯來世異熟果心，及彼相應諸因緣種。俱，謂業種、二取種俱，是疏、親緣，互相助義。業招生顯，故頌先說。」此段論文說：「二取」共有四種（四對）：

1. 相取、見取——所取之相，與能取之見。
2. 名取、色取——五取蘊中的色蘊之取稱爲「色取」；受想行識四蘊之取，稱爲「名取」。

3. 心取、心所取——取心王稱爲「心取」；取心所稱爲「心所取」。
4. 本取、末取——取第八識所得之總報稱爲「本取」；取餘識所得之別報稱爲「末取」。

以上這四種二取，都屬於頌中的「二取」所攝；這些二取所熏發出來、而親能生起彼本識上自果的功能的，就稱爲「二取習氣」。這表顯「二取習氣」是來世的異熟果心，及與「二取習氣」相應的種種親能辦果的因緣種子，因此是與業種不同的。

至於頌文中所說的「俱」，是指諸「業種」及「二取種子」，都能俱時感生自果：它們是感果的「疏緣」與「親緣」——亦即，業種（諸業種子）是感果的「增上疏緣」，而二取種子則是生果的「親因緣」；業種與二取種子有互相輔助的功用；而且，它們雖然是俱時，但是由於業種招感「生」之果的力量較顯著，所以頌文中先說業種，後說二取習氣種子。

「前異熟既盡，復生餘異熟」：「前異熟」，指前世之異熟果，但這不

只是指此世的前一世，而是指此世之前的多生多世之業感異熟報果。「餘異熟」，指後世的異熟報果。相同的，這不但是指此生之後的下一世，而是指此生之後的多生多世之業感異熟報果。雖然二取種子受果無有盡期，而業習氣之受果則有盡期。成唯識論云：「雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡。」成唯識論解釋其原因說：因為

一、異熟果的業與果之性不同——「異熟業」的性具有善惡二種，而「異熟果」之性則只是無記。

二、異熟果難招——異熟果必須異世成熟，才能得果。

由此二因，故「業習氣」受果有盡。

與異熟果相對，則「等流果」與「增上果」，此二果，一則性同，二則易感：

性同——等流果與增上果，其業與果之性皆同樣具有善惡二種；

易感——等流果與增上果，其業於熏成種子的同時，便能感果。

所以「二取種子」受果是無窮的。（附註：「等流果」為從同類之因所流出之果，例如從善因生善果，惡因生惡果，以其因與果的性質同類，故稱為等流。「增上果」為依於能作因的增上力所生之果。）

成唯識論又云：「由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，復別能生餘異熟果。由斯生死輪轉無窮；何假外緣方得相續？」此謂：由於所感的來世之業種及二取種子已經成熟，故等到此身中的前世異熟報果已受用盡時，便又能生起來世的異熟果。由此原因，業果不斷，有情生死輪轉無窮——何必要藉外緣，才能生死相續呢？

義貫

有人問難云：「雖有」你所說的「內識」，然「而」若全唯有識，而「無外緣，由何」而能令「有情生死相續」不斷呢？以「頌」答「曰」：

「由諸業」種與「習氣」，都與四種「二取」之「習氣」種子並「俱」；因此當「前」世之「異熟」果「既」已受用「盡」時，即「復」能「生」來世

「餘異熟」果，因此於自內識中之業種、習氣、二取習氣種子，即能令有情生死輪轉不斷——生死輪轉，係在於內識種子本身之生起、熏習、與成熟，便即顯現，而不在于外緣。

詮論

成唯識論又云：「此頌意說：由業、二取，生死輪迴皆不離識，心心所法為彼性故。」此謂：由於業與二取作為生死的疏緣與親因的關係，所以生死輪迴都不離識，並非心外之法使生死相續，因為生死之因果，是以心心所法作為其體性的緣故。

成唯識論又說：有情之生死相續，非由外緣，而是由於一切習氣所使然。而習氣可分為三種：

一、名言習氣——「名言」，即名稱與言論。謂有情妄想計著名言，循名取實之習氣。名言又有二種：

(1) 表義名言：能詮釋義理之音聲差別，稱為表義名言。

(2) 顯境名言：能了別境界之心心所法，稱為顯境名言。

二、我執習氣——即虛妄執著我及我所，因而熏成自他差別的種子。我執又分為二種：

(1) 俱生我執：與身俱來的我、我所之執著，稱為俱生我執。

(2) 分別我執：由後天習學——如從文化、傳統、宗教、社會習俗等——而產生的妄想分別的我、我所之執著，稱為分別我執。

三、有支習氣——「有支」即十二有支。這就是能招感三界異熟果的善惡業種。有支又有二種：(1) 有漏善有支（即能感人天善趣可愛果之業種），(2) 諸不善有支（即能招三惡趣非可愛果的業種。）

成唯識論又云：「此頌所言業習氣者，應知即是有支習氣；二取習氣應知即是我執、名言二種習氣，取我、我所，及取名言而熏成故，皆說名取。」

又云：「復次（眾生的）生死相續，（是）由惑、業、苦（三者而來）。

（能）發業潤生（的）煩惱名（為）惑；能感後有（的）諸業名（為）業；業

所引生(的)衆苦名(爲)苦。惑、業、苦(三者的)種(子)，皆名(爲)習氣。前(面所說的名言與我執)一習氣，(能)與生死苦爲增上緣(能作爲生死苦的增上緣，因爲這兩種習氣能)助生苦故。第三習氣(有支習氣)，望生死苦(對於生死苦而言)能作(爲其)因緣，(以其能)親生苦故。頌(中之)三習氣，如應當知：惑(與)苦(二者之所以)名(爲)取，(以此二者爲)能(取與)所取故，取是著(之)義；(而)業(則)不得名(爲取)。」

又云：「此惑業苦(三者)，應知(即能)總攝十二有支：謂從(最初始的)無明(支)乃至(於最後的)老死(支)，都攝在惑業苦之中)，如論廣釋。」

第八節 唯識與三性

若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？應知三性亦不離識。所以者何？頌曰：

論頌

由彼彼徧計	徧計種種物
此徧計所執	自性無所有
依他起自性	分別緣所生
圓成實於彼	常遠離前性
故此與依他	非異非不異
如無常等性	非不見此彼

註釋

「若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？」：如果一切並沒有外境，唯有內識，則應唯一性（亦即：只有「唯識性」）；而為何世尊在處處經中都說有三性呢？三性是：依他起性、徧計所執性、圓成實性。

「應知三性亦不離識」：須知所說的三性亦不是離識而別有；並非經上說「有三種性」（而非只有一性），就表示此三性不是唯識所生。

「由彼徧計」：「彼彼」，即彼等，眾多之意。「徧計」，周徧計度，或周徧計著。因為徧計心的品類，或二或三，眾多不一，故稱為「彼彼」。又，以徧計的性質來分析諸識，則諸識共有四類：

1. 徧而非計——例如聖人的無漏識以及有漏善識，皆徧而非計，因此這類識便不是「徧計性」。
2. 計而非徧——如有漏的第七末那識，即是計而非徧，因此末那識也不是「徧計性」。

3. 非徧非計——如前五識及第八識都是非徧也非計，故前五識與第八識也不是「徧計性」。
4. 亦徧亦計——唯有有漏染污的第六識，才是既周徧、又計度，故稱第六識之性為「徧計性」。

由於第六識有徧計性，故能虛妄分別。故成唯識論云：「謂能徧計虛妄分別。」

「徧計種種物」：「種種物」，即虛妄計執的五蘊、十二處、十八界等，我、法的自性差別。成唯識論云：「即由（第六識的）彼彼（眾多）虛妄分別，（而周）徧計（度）種種（其）所徧計（之）物；謂（對於其）所妄執（的）蘊處界等（法），（都有）若法若我（的）自性差別。此（種純由第六識）所妄執（的）自性（之）差別，總名（為）徧計所執自性（簡稱爲徧計性）。」

「此徧計所執，自性無所有」：這由第六識徧計所執的「法、我」之自

性，都如龜毛兔角，實一無所有。爲何得知爲如是？因爲以正理之教推徵之，彼「我、法」之自性皆不可得。故成唯識論云：「如是自性，都無所有。（若以）理教（去）推徵（彼等徧計之性），（皆）不可得故（不能找到有那些性）。」

「依他起自性，分別緣所生」：「起」，即是生；「依他起」，即依眾緣所生。此謂依他起性之法，即包含了一切由虛妄分別的眾緣所生之法，如心、心所法及其相見二分、及其有漏（及）無漏法，皆是依他起性。故成唯識論云：「由（於）斯（這個）理趣，（便可知：一切從）眾緣（和合）所生（的）心（法、）心所（法之）體（以）及相見（二）分，（及其）有漏、（及）無漏（法），皆（是）依他起（性）。」「分別緣所生」，是指染分的依他起，而非淨分；因爲淨分的依他起性，也通於圓成實性的緣故。成唯識論云：「分別緣所生者，應知且說染分依他；淨分依他，亦圓成故。」

「圓成實於彼，常遠離前性」：何謂「圓成實性」？成唯識論云：「二空所顯（的）圓滿成就諸法實性，名圓成實。」「二空」指人空智與法空智。此謂依人、法二空所顯的真如，具有圓滿（圓）、成就（成）、諸法實性（實）三義，故稱爲「圓成實性」。爲何真如有「圓、成、實」三義呢？因爲：

- 一、圓——「真如體」徧一切處有，故顯示真如圓滿境界。
- 二、成——「真如體」常，非生滅法，故一切皆悉成就。
- 三、實——「真如體」實，並非虛謬，故是諸法實性。

又，成唯識論云：「顯此徧、常、體非虛謬；簡自、共相、虛空、我等。」這普遍、眞常、非虛謬的眞如性體，又顯示了什麼？其所顯示爲：

1. 徧——這是簡別眞如之性與諸法的「自相」不同；因爲諸法的自相，係局限於它自己的法體，不能通於他法；唯有眞如的體性是通於他法的，故說眞如體「徧」。

2. 常——這是簡別眞如之性與諸法的「共相」不同；因爲諸法的共相是無常遷變的；唯有眞如的體性，常無改易，故說眞如體「常」。

3. 非虛謬——這是簡別真如之性與虛空、神我等不同。因為小乘所執的虛空、及外道所執的常我、神我等，都是虛謬之性，非是法之實性；唯有真如之性非是虛謬，而是諸法實性。

又，圓成實性與依他起性、徧計所執性之間的關係如何？圓成實性與依他起性，不即不離，故頌文說：「圓成實於彼」。而圓成實性與徧計性則是常相遠離的，故頌文曰：「常遠離前性」。成唯識論云：「說『於彼』（這個言（詞），（是要）顯（示）圓成實（性）與依他起（性爲）不即不離（之意）。（而）『常遠離』（這）言（詞），（則是爲了）顯（示虛）妄所執（的）能（取與）所取（之）性，（於）理（上）恆非（實）有。」又云：「『前』言義顯不空依他；『性』顯二空非圓成實，真如離有離無性故。」此謂：頌文中的「前」這個字，顯示空並非依他起（亦即，依他起性，其性非「空」，以依他起性乃從緣而有，以「有」故非空。）真正是「空」的，是前面的徧計所執性，以徧計故，其性非有，非有故是空。而「性」這個字，則顯

示：圓成實雖是「二空」所顯的真如，但「二空」並非就是圓成實。因爲空性是無，而真如是離於有無之性。如果說二空就是圓成實，則真如雖是離於有，卻尚未離於無，以尚未離於二空故。因此不可說：真如等於二空，或圓成實等於二空。

「故此與依他，非異非不異」：「此」，即圓成實。謂圓成實性與依他起性，非異非不異。爲什麼呢？

1. 非異——因爲真如是依他起的實性（究竟之性），如果說兩者相異，則真如就不應是依他起之實性。故成唯識論云：「（若兩者相）異，應真如非彼（依他起之）實性。」

2. 非不異——既言真如與依他起「非異」，爲何又說兩者是「非不異」呢？因爲真如性是常，而依他起之性則是無常，故是不同，所以說「非不異」。如果在這點上，說真如與依他起是「不異」，則真如就應與依他起一樣，同屬無常，然而事實不然，故說二者「非不異」。故成唯識

論云：「（若兩者）不異，（則）此（圓成實之）性應是無常。」

再者，圓成實性是清淨的「根本智」之境界，而依他起性則是通於淨與非淨的「後得智」之境界；假使圓成實與依他起之體，兩者是一，則圓成實與依他起應該都是通於淨與非淨，如此一來，則根本智與後得智之照用，便應沒有差別了；而事實不然，根本智與後得智是有差別的，因此，圓成實性與依他起性雖非是一體，亦非不異。

*附註一：「根本智」：又稱「根本無分別智」，或「如理智」、「實智」、「眞智」。爲「無分別智」之一；係相對於「後得智」。此智乃諸智之根本，以其能令人契證眞如之妙理，平等如實，無有差別，故亦稱「無分別智」。此智乃智之正體，當十般羅蜜之般若波羅蜜。

*附註二：「後得智」：又稱「後得無分別智」，亦爲「無分別智」之一，與「根本無分別智」相對。前面的「根本無分別智」又稱爲「根本智」。此後得智之所以稱爲「後得」，因爲此智係於「根本智」發起之後所得的，故

稱爲「後得」。又此智乃「根本智」所引發者，能令人了達依他如幻之境，故又稱爲「如量智」、「權智」、「俗智」；以依此智故，菩薩乃能通達一切世間、攝化一切有情，是故於十波羅蜜中，與「方便、願、力、智」四波羅蜜相配合，而令菩薩能於世間，起無量智慧方便，度脫眾生。據無性菩薩攝大乘論釋所說，「後得智」可分爲五種：

- 一、通達思擇
- 二、隨念思擇
- 三、安立思擇
- 四、和合思擇
- 五、如意思擇

又據瑜伽師地論云：「（以）後（得）智思惟所緣故，令彼（根本智）所（修）斷（者），更不復起。又前智（根本智）能進趣修道（位）中（之）出世斷道，（而）第二智（後得智，則）能進趣世（與）出世斷道（亦即：世出

世皆悉通達），無（復）有純世間道能永害隨眠（煩惱）。」

附及，「隨眠」：依俱舍論等，即煩惱之異名，然依唯識宗言，隨眠並非只是與通稱的煩惱完全相同，而是指煩惱之習氣，或煩惱種子；以此煩惱種子「隨」逐有情，「眠」伏潛藏於阿賴耶識中，其體相幽微難知，故稱爲「隨眠」。隨眠有多種：

1. 六隨眠——即六根本煩惱種子：貪、瞋、無明、慢、疑、惡見之種子。
2. 七隨眠——即上之六隨眠中，將「貪」隨眠再開爲：「欲貪」與「有貪」，成爲七隨眠（七煩惱種子）。
3. 十隨眠——再就七隨眠中之「惡見」隨眠開爲五見，成爲十隨眠（十煩惱種子）。五見爲：①身見、②邊執見（亦即二邊之見，也就是趨於兩端的極端之見，例如「斷見—常見」、「有見—無見」、「一見—異見」等，都叫作邊執見或邊見）、③邪見、④見取見（第一個「見」字是指邪見或妄見。此義爲：對

於種種邪見而認爲是正確的見解，稱爲見取見）、⑤戒禁取見（「戒」指佛戒；「禁」指禁止或禁制。「取」，採取或採行之義。此義爲：對於佛戒中所禁止的事，佛弟子若加以採行，且認爲是對的，這種見解便稱爲「戒禁取見」）。

4. 九十八隨眠——又稱九十八使，即俱舍宗所立三界「見、思」二惑之總數。其中見所斷惑有八十八隨眠（八十八使），修所斷惑有十隨眠（十使），共九十八使。這九十八使爲以十隨眠（貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、見、戒）配於三界五部而成。（「五部」之義爲：初果修四諦觀行時，於欲界及色無色界之「見苦所斷惑」、「見集所斷惑」、「見滅所斷惑」、「見道所斷惑」（以上爲見所斷四部），以及「修所斷惑」（修所斷一部），合稱五部；換言之，亦即初果「五部」之修斷。詳見俱舍論、發智論、大毘婆娑論。）

「如無常等性」：這是繼續發揮前說：爲何圓成實性與依他起性，非異非不異呢？在此更舉例而證：例如無常、無我等性與行等諸法一樣，非一非異：

1. 非異——若說「無常」、「無我」等性與「行」等諸法是異，則「行」等諸法就不應是無常性；然而「行」等諸法實是生滅無常，故「行」等諸法與無常等性並非異。

2. 非一——若說無常等性與「行」等諸法是一，則無常就不應是彼「行」等諸法的共相。然而無常等性卻是「行」等諸法的共相，而與諸法各別的自相不同，所以說無常性與行等諸法非一。

故成唯識論云：「云何（圓成實與依他起）二性非異非一？（譬）如彼無常、無我等性：（若）無常等性與行等法異，（則）應彼（行等）法非（爲）無常等（性）；（若言二者）不異，（則）此（無常性）應非（爲）彼（行等諸法之）共相。由斯（譬）喻（而）顯（示）此圓成實與彼依他（起），非一非異。（諸）法與法性，（於道）理（上）必應然，（以）勝義（諦與）世俗

（諦是）相待（而）有（的緣）故——俗諦待真諦而有其體，真諦待俗諦而顯其用。」

「非不見此彼」：「此」，指圓成實。「彼」，指依他起。此意謂：並非沒有證得「圓成實性」，而能真正證見「依他起性」。這是在說明證見「依他起性」的次第是：必須先以無漏聖慧證見了「圓成實性」，然後才能了達「依他起性」。然而，在此之前，若尚未了達「徧計所執性」空，也還不能如實知見「依他起性」。所以綜而言之，要證見「依他起性」，第一，即須先了達「徧計所執性」空，然後才能證圓成實性之根本智。最後再以此真如的「根本智」，起「後得智」，而了達依他起性。此爲入地以上大菩薩所行境界。故成唯識論云：「非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。（且若）未（了）達徧計所執性空，（即）不（能）如實知（一切法乃）依他有（之性）故。（故五地以上菩薩以根本）無分別智證（得）真如已，（其）後得智中方能了達依他起性（乃）如幻事等（，離於有無：幻非有體，託緣妄現）。」

義貫

「若」一切法「唯有識」，以「何」緣「故世尊」於「處處」在「經中說有三性」呢？答：「應知」所說的「三性亦不」是「離識」而能有，「所以者何」（爲什麼呢？）以「頌」答「曰」：

「由彼彼」（種種）虛妄分別、周「徧計」著之心，去「徧計」五蘊、十二處、十八界等「種種物」（爲有爲無、爲有邊爲無邊、爲一元爲二元等），然「此」周「徧計」著「所執」之性，其「自性」實「無所有」。至於一切「依他起」法之「自性」，其範圍乃包含由虛妄「分別」的眾「緣所生」之心心所自體及其相見二分、有漏無漏等，凡此皆是依他起性。「圓成實」性對「於彼」依他起性而言，是不即不離的，但圓成實性卻「常遠離」於「前」面所說的徧計所執「性」。故此「圓成實」與「依他」起，二者之體、性雖「非異」（不能說完全不一樣），然亦「非不異」（但也不能說兩者完全一樣），正「如無常」、無我「等」法之「性」與諸行等法一樣，是非異、非

不異的。而且，瑜伽行者並「非不」先證「見此」圓成實性，而得如實證見「彼」依他起性（亦即：欲證依他起性，須先證得圓成實性。）

第九節 唯識與三無性

若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：

論頌

即依此三性 立彼三無性

故佛密意說 一切法無性

初即相無性 次無自然性

後由遠離前 所執我法性

註釋

「即依此三性，立彼三無性」：三無自性，並非由別觀而立，而是與前面所說的三性（徧計、依他起、圓成實）對觀，來建立後面這三無自性：相無

性、生無性、勝義無性。

「故佛密意說，一切法無性」：因此佛才以密意而言：「一切法無自性」，然而這並非表示連依他起與圓成實之體皆無。故成唯識論云：「故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。」又云：「說密意言，顯非了義；謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我法自性，此即名為徧計所執，為除此執，故佛世尊於有及無總說無性。」此意謂：所說的「密意」這個詞，是為對顯此中所可能引發凡外的某些「非了義」的言說；亦即是說：後二性（依他起及圓成實）其體雖非無（此二性其體是有），但是有些愚夫卻會在這二性上生起「增益執」，妄執於依他起性及圓成實性中皆實有「我、法」二種自性，而謂為實有，這種妄執之性，就稱為「徧計所執性」。為了遣除這種妄執，故佛世尊即於有體及無體的「三性」之法，總說「三種無性」來遮止這種增益執。實則這三無性，真正「無」的是徧計所執，而非依他、或圓成。

又，論中所說「佛密意說」，指佛之此言，並非只有表面上的意思，而是

在此話的背後，更有「言外之意」，並未明言，故稱密意。又，可知這「一切法無自性」是爲了對治與遮防愚夫於佛所說之三性又起妄執，故說是「顯非了義」。「顯」，對顯。「非了義」，指愚夫的非了義之增益執。此句意謂：爲了對顯、遮防愚夫於正理又起不了義的增益執。

「初即相無性」：成唯識論云：「謂依（於）此初徧計所執（性），（而）立相無性；由此（徧計之）體相畢竟非有，如空華故。」從第二頌開始，就是解釋如何依這「三性」，來建立「三無性」的。也就是說：依「三性」中的第一個，徧計所執性，來建「三無性」中的「相無性」；因爲這徧計所執性的體相，畢竟非有，猶如翳眼所見的空華一樣，故稱相無性。

「次無自然性」：「自然性」，指外道計執諸法爲無因無緣、自然所生，而稱之爲自然性。成唯識論云：「依次（第二個）依他（起性），（而）立生無性；（因爲）此（依他起性有）如幻（化之）事（一般），（乃）託衆緣（和合才得）生，（並）無如（外道所）妄執（之）自然（而生之）性故，

（佛）假說（之爲）無性，非性全無。」此謂：其次，依「三性」中的第二個——依他起性——而建立「三無性」中的「生無性」。因爲這依他起性，有如幻事一般，乃仗託眾緣所生，故它並無如外道所妄執的無因無緣、自然而生之性，因此佛假說無性（無自然生之性），並非說連依他起的自性都無。故此「無性」，是指「無自然而生之性」而言，非謂其他。

「後由遠離前，所執我法性」：成唯識論云：「依（最）後（第三個）圓成實（性），（而）立勝義無性；謂即勝義，由遠離前徧計所執我法性故，假說（爲）無性，非性全無。」此謂：最後，依「三性」的第三個——圓成實性——而建立「三無性」中的「勝義無性」。這是說「圓成實」本身就是「勝義」；這是基於「圓成實」已遠離了徧計所執的我、法之性故，而假說「無性」（無徧計所執的我、法之性），並非說「圓成實」的自體性全無，稱爲無性。亦即：此處所謂的「無性」，是指於圓成實性之中「無徧計之我、法之性」，而並非指連勝義之性都沒有，這就是此中的「佛之密意」。以凡愚不能

解此深意，故佛以密意言之。

義貫

「若」實「有」徧計、依他、圓成「三性，如何世尊」又「說一切法皆無自性」呢？以「頌」答「曰」：

「即」是「依此」（徧計、依他、圓成）「三性」，而「立彼三無性」：相無性、生無性、勝義無性。是「故」此為「佛」以「密意」而「說一切法無性」，以遮止、遣除愚夫不了義之增益執，於佛所說三性上，又計執依他、圓成為有實我、實法之性，如是反將依他及圓成又轉為徧計性，辜負佛之真實語。

此三無性，最「初即」依三性中之徧計所執性，而立「相無性」，以徧計之法本無體相，畢竟如空華故，故其相實是無性。

其「次」依三性中之依他起性，而建立生無性之「無自然」而生之「性」，以一切依他起性，乃託眾緣而生，並非有如外道所計執的自然而生之

性。（故生無性之義是指：一切依他而生的法之中，並無外道所說的自然而生之性，並非連依他之性亦無——換言之，並無虛妄計執的「自然而生」，但並非無「緣生」。）

最「後」依於三性中之圓成實性，而建立勝義無性，「由」於此圓成實性為「遠離前」面所說的徧計「所執」之「我、法性」，故稱為勝義無性，然並非連此勝義性都無，而稱之為勝義無性。（亦即，勝義無性是指：於勝義性中，無徧計所執的我、法之性——換言之，即是「離妄後的究竟清淨之性」還是有的。）

第四章 唯識性（唯識實性）——真如性

論頌

此諸法勝義 亦即是真如
常如其性故 即唯識實性

註釋

「此諸法勝義」：「勝」，殊勝，含超越凡俗之義。「勝義」，即勝義諦。勝義諦，隨法之淺深，約略有四種：

1. 世間勝義——「世間」，指五蘊、十二處、十八界等世間法；雖然此等世間法之事相粗顯，亦有壞滅，然而此等法之究竟，卻唯有聖者方能如實了知，凡愚不能了，故稱其義為世間勝義。
2. 道理勝義——即苦、集、滅、道四聖諦。以此四諦為聖者於聖道中知、斷、修、證的因果差別，且為無漏智境，故稱為道理勝義。

3. 證得勝義——即「二空真如」，此真如理係依聖智所證的空門而顯，故稱證得。又以其為凡愚所不能測知，故稱為勝義。

4. 勝義勝義——即一真法界。成唯識論云：「此中勝義，依最後說，是最勝道所行義故，為簡前三，故作是說。」謂：頌中的「諸法勝義」，指的是最後這一種「勝義勝義」（一真法界）而言，因為這是最殊勝之道所行境界，且是聖者內智所證者，故稱「勝義中之勝義」（勝義勝義）。

「亦即是真如」：「真」，真實；「如」，不變。真實不變，故稱為真如。成唯識論云：「真謂真實，顯非虛妄；如謂常如，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。」此謂：「真」是真實，亦即顯示此體不是有漏的徧計所執之虛妄性；「如」是如常，亦即表示此體亦非無漏的依他中之有為生滅變易。也就是說：這真實之體，在一切法位上是「常如其性」的，故稱為真如，即「湛然不動、不虛不妄」之義。又，真

如尚有許多異名，例如大般若經（卷三六〇）中，舉出「真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界」等十二名。大乘阿毘達磨雜集論則舉出「真如、空性、無相、實際、勝義、法界」等六名。此外，法華玄義、顯揚聖教論中，亦廣釋真如之義。

「即唯識實性」：承上，即此真如性，便是唯識之實性。而所謂唯識性，有二種：

1. 虛妄唯識性——即徧計所執性，是「唯識性」中之虛妄性。
2. 真實唯識性——即圓成實性，是「唯識性」中之真實性。

唯識又有二性：

1. 世俗唯識性——即依他起性，是為「唯識性」中之世俗性。
2. 勝義唯識性——即圓成實性，是為「唯識性」中之勝義性。

是故知「真如性」即唯識之真實性，亦即圓成實性，而此性亦即是唯識性中之真實、勝義之性。

義貫

「此」三性「諸法」所含之「勝義，亦即是真如」，此真如性之所以稱為真如者，因為其體真實，且恆「常如其」本「性」，無有改易「故」，故稱真如；此真如性「即」是「唯識」之「實性」。

詮論

這四句偈本來是隨著前面的八句偈，繼續發揮「三性」之奧義，但為了表顯其重要性，故註者特將之別立一章。

本章可說是唯識三十論的最高潮點。若從唯識五位百法來看，亦是如是：百法中首先標出「心法」，亦即八識，為一切法之總本源，以一切法皆唯識所變；心法以下，其他心所法、色法、心不相應行法，皆是自心之所變現。故整個唯識學的架構主軸，是以「心法」（諸識）出發，經心所法、色法、心不相應行法，最後到達「無為法」，這就是唯識學最終的目標；亦即是，為令行者由對有為的「前四位」（心、心所、色、不相應）之信、解、修、證，達於

「第五位」的「無爲位」。然而「無爲」又有六種（虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲），這之中，只有「眞如無爲」才是唯識行者所要到達的究竟目標。而法中之所以羅列其他五種無爲，是要令行者知所抉擇，莫妄入歧途，以爲是眞修。是故當知，唯識一門的總目標，即在於實證「眞如」。

由以上所述，可知性相二宗，實是殊途同歸：因爲性宗不但講「眞如」，且以「眞如」爲最高之法，亦常將眞如與本性合稱「眞如本性」。又，若無眞如，即無如來，以「如來」者，即是「乘眞如（或如實）之道而來」，故稱「如來」。又，諸經論中，亦多言「眞如」，如起信論言「眞如三昧」等。又，成唯識論中明言，眞如又名「法界」、「實際」，可知唯識所說，與華嚴、法華等大經所說亦無別，以華嚴經即是開演「法界」之奧義者。再者，相宗講「唯識變」，性宗講「唯心現」，其實是一般道理，只是方便不同（以所對根機別故）。又，華嚴經所說：「三界唯心，萬法唯識」，更是很清楚的將

性相二大法門，會歸一處：第一句「三界唯心」，是性宗之法要；第二句「萬法唯識」，是相宗的法要。由是可知，性相二宗並非敵對，而是方法不同，而且應是相輔相成的才對。

令人可歎的是，末世有些人，不明此意，以致使各自所習的性相二宗，互相水火，互相攻訐，各不相容。如習性宗者，訕笑習相宗者，謂之瑣碎、刻細，專事分別名相，影響所及，易令人輕忽相宗，不欲修習之。至於習相宗者，則責性宗者之言浮夸、不精不當，甚至譏爲：「迷糊眞如、籠統佛性。」殊不知，這兩造之言，都有毀法、謗法之過。更有進者，近世有習唯識者爲了反禪宗，甚或反整體的性宗，乃以提倡相宗爲手段來打擊性宗，甚至有聲稱：「唯有唯識學才是真正的佛法」者。如此舉動，猶如有人以其右手打自己左手，不知佛所說的一切法，皆爲如來之左、右手、及頭、身等，怎可「自體互毆」、自殘、「互毀」，而引以爲快？而彼猶自以爲是在「弘揚正法」？故知，習唯識者，若以唯識爲本位，來打擊、破壞性宗，固是不對。反之，習性

宗者，若以性宗爲本位，而輕蔑、毀壞相宗，亦是不解佛意，違佛所教。

再者，談到「眞如」，前說之近世唯識學者（古代之唯識學者則不然），多視性宗如寇讎，視「眞如」如贅癭^{U_Z}，常欲毀之以爲快，而且常將弘揚眞如法之性宗，貼上種種他們自創的標籤，如「眞常派」、「如來藏系」等（這些標籤都是末世佛學家的創作），且以鄙夷之心視之。筆者於初習唯識之初，讀彼等佛學家之書，不明究裏，亦深爲所動；後自深入，方發現：原來唯識學不但「不反眞如」，而且連唯識學也講眞如！唯識學不但講眞如，而且眞如也是唯識學中最高的道理、最終欲證的目標！不但如此，唯識學中不僅講眞如，而且其所謂之眞如理，精密廣大、鞭辟入裏，比之性宗，絕不多讓。因爲唯識學中所說眞如，除了上面所說的「六眞如」外，尚有「十眞如」：

- (1) 徧行眞如——此眞如爲二空所顯，普徧存在於一切法。
- (2) 最勝眞如——此眞如具無邊德，於一切法爲最勝故。
- (3) 勝流眞如——由此眞如所流出之教法，與其餘之教相比，爲最勝故。

- (4) 無攝受眞如——謂此眞如無所繫屬，非我執等所依取故。
- (5) 類無別眞如——謂此眞如類無差別，非如眼等類有異故。
- (6) 無染淨眞如——謂此眞如本性無染，亦不可說後方淨故。
- (7) 法無別眞如——謂此眞如雖多教法，然種種安立皆無異故。
- (8) 不增減眞如——謂此眞如離增減執，不隨染淨而有增減故。
- (9) 智自在所依眞如——謂若證得此眞如已，於「無礙解」得自在故。
- (10) 業自在等所依眞如——謂若證得此眞如已，普於一切神通作業總持定門，皆自在故。

以上所列十眞如，見成唯識論卷第九。此十眞如，順次爲從初地至十地，行十波羅蜜、斷十重障，而至菩提。成唯識論又云：「雖眞如性實無差別，而隨勝德假立十種；雖初地中已（能了）達（此）一切（眞如），（然）而能（現）證（之）行猶未圓滿，爲令（諸菩薩）圓滿（此十眞如之證，故）後後（依次）建立。」

以上為成唯識論中所開演之眞如法。佛在解深密經中亦開示「七眞如」：

- (1) 流轉眞如——謂有爲法流轉實性。
- (2) 實相眞如——謂二無我所顯實性。
- (3) 了別眞如——（唯識眞如），謂染、淨法唯識實性。
- (4) 安立眞如——謂苦實性。
- (5) 邪行眞如——謂集實性。
- (6) 清淨眞如——謂滅實性。
- (7) 正行眞如——謂道實性。

唯識學乃前佛後佛所共說，故諸菩薩亦如是說。前佛指釋尊，後佛指彌勒尊；唯識學最根本的一經一論：解深密經及瑜伽師地論，即前佛後佛所說；一切「唯識學」皆從此中出。而此一經一論及其所流出之唯識論典，皆言有眞如，經論中分明如是說，末世這些佛學家難道都沒看到這些經文？還是視而不見？爲何他們在講述及註解唯識學時，偏要破壞佛及菩薩所說之法？（眞有如

打著紅旗反紅旗），其居心何在？他們破壞眞如，究竟對他們自己有什麼利益可圖？對眾生有什麼利益？須知眞如法爲一切佛法中最高之至理，若謗眞如法，即是謗一切佛法，亦謗一切如來（謗一切乘眞如之理而來者），罪障極重。此輩中人，學習佛法，講論佛法，乃至在佛法中出家、註解佛經——然卻不信佛言，亦教人不信，疑謗經法，其爲「師子身上蟲，反噬師子肉」者乎？

註者不才，在此希望一切佛弟子，若學佛法、看佛經，切切要信佛語，須知「佛爲不妄語者」，「佛語諦實，眞實不虛」。佛若妄語，便連五戒居士都不如，何況能成正遍知、無上正覺。是故萬萬莫隨末世愚妄之人，疑謗佛法，自誤猶可，尙誤他人，墮於無間泥梨。

第五章 唯識修行五位

後五行頌明唯識行位者，論曰：「如是所成唯識性相，誰依幾位？如何悟入？」謂：「具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成，具此二性方能悟入。」

註釋

「後五行頌明唯識行位者」：此論三十頌中，至此已說明了二十五頌。在此二十五頌中，前面的二十四頌是講「成唯識相」，後面這一頌是講「唯識性」，亦即真如性。可見如來所說法之常法：性相本不分，顯密本不分，禪淨

本不分，只是廣略開闔有別。若於性宗根機之人，則爲之說性宗之法，廣說性宗之理，然於其中亦含有相宗之法，不過只是略說，或點到爲止而已；此爲欲令眾生廣植善根，於如來所說一切法，不生偏執，而能通達故。例如楞伽經、首楞嚴經，皆以性宗爲主，而兼及於相，因此這兩部經都是於性廣說，於相略說。至於解深密經、瑜伽師地論，則是以相爲主，以性爲輔，因此都是於相廣說，於性略說。又如觀無量壽佛經（十六觀經），即淨中有禪，然其中之禪理則點到爲止，如經云：「是心是佛，是心作佛」者即是無上禪之理。又如心經、法華經等經文之中或最後皆有咒，即是顯中有密，然而都是以顯爲主，而其中密法則點到爲止。如是可知，此唯識三十論因爲是相宗之論，是針對相宗根機之人而說，故於相廣說，於性則較爲略說。然因爲本論中說：唯識實性即是真如性，故知本論於性雖未廣說，但其旨卻是「會相歸性」，以性是體，而相爲用故。再者，唯識學中之所以廣說種種相，爲欲令行者明了諸法之種種相狀，而導入諸法相之本元、本體；而一切法之總本體，即是真如。

「唯識行位」：即依「唯心識觀」而修行，其所歷的斷證之位階。

「誰依幾位」：「誰」，哪種人，何種資格之人；亦即修行此法之人，須具哪些資格？「幾位」，謂具備資格、起修之後，又有幾種位階？

「如何悟入」：起修、入於唯識修行正位之後，又如何才能悟入究竟之唯識實性？

「謂具大乘二種種性」：若要修行、悟入此法，須是大乘種性；至若凡夫種性、外道種性、或二乘種性則不能修行、悟入此法。而所說之大乘種性，又須具足兩種條件：一、本性種性，二、習所成種性。

「本性種性」：成唯識論則稱之為「本性住種性」。「本性種性」之義，詳如下一條註解。

「謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因」：即是從無始以來，本性依附在菩薩之「根本識」（即第八識）中，法爾自然所得的無漏法之種子（因），此非由熏習而得，亦不是如今才有，所以稱為本性住種性。「法爾」，即「法

如是故」；「爾」，如是，謂不由造作，非功用行而得，稱為「法爾」。

「習所成種性」：「習」，熏習。謂由薰習所成的種性。什麼是熏習所成的種性呢？茲如下釋。

「謂聞法界等流法已」：「法界」，即法界性，亦即法之本性。「等流」，「等」，等同；「流」，流類。即同等性質、同樣的源頭、同一類之法，謂聽聞到從法性流出的，而與法性同源、一類的教法。「已」，以後，之後。

「聞所成等熏習所成」：「聞所成」，即聞所成慧，簡稱爲「聞慧」，是爲三慧之第一項。「等」字，爲表示用這聞所成慧而涵攝三慧：聞所成慧、思所成慧、及修所成慧。謂由前之聽聞法界性之等流法，再依聞、思、修三慧熏習本識，所成就之無漏種子，即稱爲「習所成種性」。

「具此二性，方能悟入」：「具」，具備、具足。「此二性」，即上文所說的大乘二種種性（「本性種性」及「習所成種性」）換言之，也就是指大乘

的大根器人。此謂唯有大乘之大根人方能悟入此唯識性，餘根之人——如凡、外、邪、小等種種根器之人——皆於此無分。又，此「二種性」（「本性種性」與「習所成種性」）與真言密教中所言之「本有」與「修生」二種出世無漏善的用辭及意涵幾乎完全一致。若欲悟入唯識性者，則於此二種性，缺一不可；既須具備「本性種性」（本具之善根），亦須具有「習所成種性」（修得之善根）；此二種都具足了，方能悟入唯識真性。

義貫

「後五行」的「頌」文，是用來表「明」依於「唯識」而修「行」的種種修證階「位者，論曰」：

如前所說「如是所成」之「唯識性」以及唯識「相」，此中「誰」（何種資格之人）、「依」循「幾」種「位」階而得修證此勝法？又須「如何」才能「悟入」其道呢？

答：「謂」若欲悟入此唯識性，必須「具」備「大乘二種種性」：第一「種是「本性種性」，此「謂」從「無始」世以「來」，本性「依附」於菩薩之根「本識」（第八識）中，「法爾」自然「所得」的「無漏法因」，稱為本性種性。第二「種是「謂習所成種性，謂」聽「聞法界」性之「等流法已」（含藏、顯示法界性），再依「聞所成」慧、思所成慧、及修所成慧「等，熏習」本識「所成」之種，稱為習所成種性。必須要「具」備大乘「此二」種「性」（「本有」之性與「修生」之性），「方能」秉之而「悟入」唯識之實性。

第一節 資糧位

何謂五位？一、資糧位。謂修大乘順解脫分，依識性相能深信解。其相云何？頌曰：

論頌

乃至未起識 求住唯識性
於二取隨眠 猶未能伏滅

註釋

「資糧位」：成唯識論釋云：「爲趣（入）無上正等菩提，（而）修習種種（殊）勝資糧故」稱爲資糧位。因爲菩提道遠，欲達究竟目的地之法王城，必須備辦種種資糧。如人遠行，必須籌備川資食糧一樣，因此地前的三十心（十住、十行、十迴向），即大乘三賢位，都屬於資糧位。是爲菩提道中入聖

位前（地前）的準備工作，故稱爲「資糧位」。

「大乘順解脫分」：「順」爲順益、隨順、不逆之義。「分」，是部分、一類法聚、或一群法之義；此「分」字，係與七菩提分、八聖道分的「分」同義。「順解脫分」所修的內容爲「五停心觀」、「總相念住」、「及「別相念住」。又，順解脫分爲「三順分」之一。三順分爲：

1. 順福分——爲感世間可愛果之有漏善，即五戒、十善等法，皆是順福分。換言之，即爲求有漏福報而修者。

2. 順解脫分——「解脫」即指涅槃而言。此「分」爲定能感涅槃果之有漏善根。此種善根生起之後，便可說彼有情身中已有了涅槃法之種子。例如有人一聞說「人生即是苦」、「諸法無我」、「涅槃具無量德」等，即身毛皆豎、悲泣墮淚，當知此人已種了「順解脫分」之善，故一聽正法，便與法能一念相應，而有如是強烈感受及反應。此當通教之外凡三住。成唯識論：「爲趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故；爲有情故，

勤求解脫，由此亦名「順解脫分」。」

3. 順抉擇分——即指入聖位前的「四善根」（煖、頂、忍、世第一法）亦即是內凡四位。「抉」，抉斷。「擇」，簡擇。謂此四善根，能令行者抉斷疑惑、揀擇聖道、分別四諦，是為見道之一分；以見道係由智抉擇而得，而此「四善根」乃順於抉擇，令近於「見道」（初果），故稱此四善根為順抉擇分。

聲聞乘中之修證，極速者三生便可證得解脫：於第一生中修集五停心、總相念住、別相念住等資糧，起「順解脫分」；第二生中，便依未至定，起「順抉擇分」；於第三生更依根本定，再起順抉擇分，而入於見道位。至於大乘，則「順解脫分位」是指「三賢位」（十住、十行、十回向）的三十心。大乘的「順抉擇分」則指地前的加行位之「四善根」，亦稱為「煖、頂、忍、世第一」。大乘之「見道位」即是初地，以親見真如本性故。

「依識性相能深信解」：謂資糧位的菩薩，依於四種力：

- (1) 聞慧熏修的「因力」
- (2) 善知識的「緣力」
- (3) 決定勝解的「作意力」
- (4) 善修福智的「資糧力」

由這四種殊勝故，對於唯識性與唯識相之深義趣，都能深信解。成唯識論云：「此位菩薩，依因、善友、作意、資糧，四勝力故，於唯識義雖深信解……。」

「乃至未起識，求住唯識性」：「未起識」，指未起「順抉擇分識」，此「識」即同善分別之智。「求住」，一心趣求住於。「唯識性」，即唯識真勝義之性。此謂瑜伽行者，從初發菩提心開始，於其中間，乃至到尚未生起順抉擇分的期間，都一心地想要達到（求住於）唯識的真勝義性。在這期間，都稱為資糧位。

「於二取隨眠，獨未能伏滅」：「二取」，即能取與所取；能取者即是

心，所取者即是境。「隨眠」，即種子，或習氣。因為二取的習氣種子，隨逐有情，而眠伏於藏識，故稱爲隨眠。隨眠也就是二障（煩惱障及所知障）的種子。此謂資糧位菩薩，雖以如上所說的四種殊勝善根力（因、友、作意、資糧），而能深入地信解唯識義趣，但在修證伏斷的道力上猶不足，故對能取所取的隨眠（種子），仍不能伏、不能滅。因為於此位中之菩薩，「（尚）未能了（悟）能（取）、所取（體）空，（故）多住（於）外門（而）修菩薩行，（仍不能內觀真如），（是）故於二取所引（生之）隨眠，猶未有能伏、滅（之）功力，令彼不起二取（之）現行。」

義貫

「何謂」唯識修證之「五位？」第「一、資糧位。謂修大乘」之「順解脫分」（三賢位菩薩所修者），「依」於唯「識性」及唯識「相」之法，皆「能」以善根力而起甚「深」之「信解」。此資糧位「其」行「相云何？」以「頌」釋「曰」：

唯識行人從初發菩提心，中經順解脫分位，「乃至未起」順抉擇分「識」（四善根智）之前，都一心趣「求住」於「唯識」真勝義「性」，在這段期間，都是資糧位所攝。行者於此資糧位中，雖於唯識性相能深信解，然而「於」能取所取的「二取」之「隨眠」（習氣種子），「猶未能伏滅」之，以於此位中之菩薩，仍未能了能取所取空，故多住於外門修，尙未能內觀真如。

第二節 加行位

二、加行位。謂修大乘順抉擇分，在加行位能漸伏除所取能取。其相云何？

論頌

現前立少物 謂是唯識性
以有所得故 非實住唯識

註釋

「加行位」：「加行」，加功用行。即是四加行：於「煖、頂、忍、世第一」四種善根之加功用行。成唯識論云：「菩薩先於初無數劫（第一阿僧祇劫中），善備福德智慧資糧，（其所修之）順解脫分（五停心觀、總相念、別相念等）既圓滿已，爲（了能）入（於）見道（位），（而）住（於）唯識

（實）性，（於是）復修加行，（而）伏除二取。」

「大乘順抉擇分」：成唯識論云：「謂煖、頂、忍、世第一法；此四總名順抉擇分，（以其）順趣真實抉擇分故。」又云：以此順抉擇分之四善根，「近見道故，（而）立加行（之）名，（並）非（說）前（面的）資糧（位）無加（功用）行（之）義。」不過由於較接近於見道，故這四善根獨得加行之名。四善根之義如下：

1. 煖位——由於初見聖道慧日，得「道火」之前相，以近火故得煖相，稱爲煖位。這煖位是依「明得定」之三昧力，發起「下尋思」，觀無「所取」而成。

2. 頂位——在此位中，慧日之明相轉盛，在尋思位上達於極點，故稱頂位。此位是依「明增定」之三昧力，發起「上尋思」，觀無「所取」，了達所取之名、義、自性、差別等皆自心變現，假施設有，實不可得。

3. 忍位——於此位中，行者依「印順定」，發「下如實智」，除觀「所

取」空外，於「能取」之識空，亦能產生「順樂忍」。因為此位之行者，由前二位所得觀智而了知：所取之境既無實，而能取之識亦不能離於所取境而獨立存在，以能取與所取是相待而有的；是故所取既無，則能取亦不實。如是即於二取起「印順忍」。印順忍之義為：以如實智決定印持「無所取」，而於「無能取」亦起「順樂忍」，此二者合稱，即成為「印順忍」。

4. 世第一位——成唯識論云：「依無間定，發上如實智，印二取空，立世第一法。謂前上忍唯印能取空，今世第一法二空雙印，從此無間必入見道故，立無間名。異生法中此最勝故，名世第一法。」此謂：在此位中，行者依「無間定」之三昧力，而發起「上如實智」，因而印證了二取空，而得立「世第一法」之名。因為在前面第三位（忍位）中，只能印證到「能取空」；而今在世第一位中，卻能同時雙印「二取」皆空；「從此無間，必入見道」，故此位之定，得稱為「無間定」；又以此位

之法，在異生法中，最為殊勝第一，故稱為「世第一法」。

以上是解釋加行位的順抉擇分之四善根。

「在加行位能漸伏除能取所取」：成唯識論云：「此加行位（尚）未（能）遣（除有與空之）相縛，於（二障種子的）粗重縛，亦未能斷（除），唯能伏除分別二取，（因為此二取為）違（於）見道故。」亦即：在加行位，為了入於見道，故其首要之務在於伏除分別的二取：「分別能取」與「分別所取」。然而必須注意：這裏的「除」，只是「伏除」，並非永斷；亦即以四種三昧力（明得定、明增定、印順定、及無間定）暫時「制伏」之，而令不起現行，名之「伏除」，並非已達永斷。又，此加行位中所制伏之二取，也只是「分別」所生的二取，至於種子俱生以及隨眠，亦不能制伏。故成唯識論云：「於俱生者及二隨眠（則全未能滅，以此位是）有漏觀心，（仍）有所得故，有分別故，（於俱生現行）未全伏除（只能伏除少分），（於分別與俱生二種隨眠則）全未能滅。」

「現前立少物，謂是唯識性」：「現前」，即當下，亦即正在三昧定中作觀的當下。「立少物」：「立」，安立。此謂行者此時在定中所觀見者，仍帶著「有」與「空」二相，尙未能離於空有二相，而證於實際。故成唯識論云：此加行位之煖、頂、忍、世第一位中所修證者，「皆帶相故，未能證實。故說菩薩（於）此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性，以彼（於）空有二相未除，帶相觀心、有所得故，非實安住真唯識理；彼（空有二）相滅已，方（爲真）實安住（唯識勝義性）。」

成唯識論又云：「依如是義，故有頌言：『菩薩於（正）定位（中修行），觀（名、義、自性、分別等之）影（像）唯是（內）心（所變現），義相既（已）滅除，（諦）審觀（察），唯自（心）想，（更無別物）。如是（觀了，即安）住內心，（首先了）知所取非有，（其）次（了知）能取亦無，（最）後（即）觸（及）無所得（的真唯識性）。』」在此順便提及，可見唯識學（相宗）所欲證的最究極之理，亦歸於金剛經中所說「無有少法可

得」的真如之性。故知性相二宗，實殊途而同歸，譬如如來法體之左右手，乃相輔相成，相得益彰——實不相礙，更非敵對。有智之人當如是信解。

義貫

第「二，加行位。謂」此時菩薩所「修」者爲「大乘順抉擇分」之四善根（煖、頂、忍、世第一），因此「在加行位能」逐「漸」暫時「伏除」由分別所生之「所取」與「能取」。至於「其」行「相云何」？以頌釋曰：

菩薩於加行位中之四種正定修行中，以仍帶相觀心，故其於觀智「現前」中仍「立」依於空有二相分別之「少物」（空有二相之微細分別仍在），而「謂」此即「是唯識」實「性；以」其仍「有所得」、有分別「故，非實」已得安「住唯識」勝義性。須待空有二相悉皆銷路，方得安住唯識勝性。

第三節 通達位（見道位）

三、通達位。謂諸菩薩所住見道，在通達位，如實通達。其相云何？

論頌

若時於所緣 智都無所得
爾時住唯識 離二取相故

註釋

「通達位」：又稱見道位。位當初地。是為菩薩修行第一大劫圓滿，捨凡夫身（異生性），而登於初地聖位。菩薩從加行位無間修行，到無分別智生起之時，便體會了唯識實性真如；體會即是通達，以通達真如，故稱為通達位。又，以此位為最初照見真如理，所以又稱見道。成唯識論云：「（緊接在）加

行無間（之後），此智生時，（行者即得）體會真如，名（為）通達位；（以其）初照理故，亦名（為）見道（位）。」

「諸菩薩所住見道」：依成唯識論，這「見道」又有兩種：

一、真見道——謂即所說「無分別智」；實證二空所顯真理（即此位之「證真」），實斷二障分別隨眠（即此位之「斷惑」）。雖須經過多剎那，其見道之事方能達於究竟，然於其過程中，念念剎那都相似相等，故總說為「一心見道」，而其實並非只是一念（一剎那）。

二、相見道——這又有兩種：

1. 觀非安立諦（非安立諦即真如），而成就法智與類智。
2. 緣安立諦（安立諦即四聖諦），而成就十六心：苦、集、滅、道四諦下各有四分，「八忍八智」合共十六心：

苦諦下
之四心

- 1. 苦法智忍——觀三界苦諦真如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠（欲界苦諦下有貪瞋等十惑；色、無色界苦諦下各有九惑，共二十八隨眠）。
- 2. 苦法智——前面的苦法智忍是「斷惑」，此苦法智是「證理」。謂以前面所修忍行所得之無間道智，而更觀前苦諦真如，進而證「解脫道智」。
- 3. 苦類智忍——即依於前所修得的「苦法智」，更入於無間道中，即有無漏慧生起，稱為苦類智忍。之所以稱為「類」的原因，是說明此後修行所得的聖法，皆是此智之「類」。
- 4. 苦類智——即依前所修得的「苦類智忍」，更入於無間道中，即有無漏智生起，稱為苦類智，即可用此智以審定、印可前之苦類智忍。

集、滅、道諦下，亦有如是四心：

集諦下四心

- 1. 集法智忍
- 2. 集法智
- 3. 集類智忍
- 4. 集類智

滅諦下四心

- 1. 滅法智忍
- 2. 滅法智
- 3. 滅類智忍
- 4. 滅類智

道諦下四心

- 1. 道法智忍
- 2. 道法智
- 3. 道類智忍
- 4. 道類智

「若時於所緣，智都無所得」：「時」，指菩薩於四善根（煖、頂、忍、世第一）修行圓滿之時。「所緣」，指所緣之真如境。「智」，指所證得的根本無分別智。「都無所得」，以智照了，全體是真如，實無能取、所取，故都無所得。成唯識論云：「若時菩薩於所緣境，（以）無分別智（照了，於一切法）都無所得，（以其）不取種種戲論相故。」又，此頌文「智都無所得」，與楞伽經之偈頌：「世間離生滅，猶如虛空華，智不得有無，而興大悲心。」

之「智不得有無」幾乎完全雷同。可見性相二宗所說極理，實無二致——其實道理是通的：行者不論是習性宗、或學相宗，應起智慧照了，勿令窒礙不通。

「爾時住唯識，離二取相故」：「唯識」，指唯識之勝義性。這時候才能稱為真正的住於唯識的勝義性，也就是證得真如。「離二取相故」，因為能證的根本無分別智，與所證的真如，其性平等一相，以平等一相故「能照」與「所照」皆一如，離於能取、所取之二相；因為已照了能取與所取，皆是依於分別的有所得心之戲論所現。成唯識論云：「爾時乃名實住唯識真勝義性，即證（得）真如。（此能證之根本無分別）智與（所證之）真如，（性）平等、（相）平等，（於平等一相中，故能照之智與所照之如）俱離能取（與）所取（之二）相故。（以）能（取）、所取相俱是（依於）分別、有所得心（之）戲論（所）現（之相）故。」

義貫

第「三、通達位」，此即「謂諸菩薩所住」之「見道」（以有別於二乘之

見道），是「在」於「通達位」，以其能「如實通達」真如；此通達位「其」行「相云何」？以頌釋曰：

「若」於四善根修行圓滿「時」之菩薩，「於所緣」之真如境，以根本無分別「智」如實照了，一切皆如，故「都」實「無所得」，不取種種依於戲論之相。「爾時」乃得名為實「住唯識」真勝義性，亦即已證得真如；以能證之智與所證真如，性相平等平等，故能照之智與所照之如，俱「離」於能、所「二取」之「相故」，此為證入通達真如之位，因此得名為通達位。

詮論

以通達位即是「見道」，如前所說，此見道又有「真見道」與「相見道」二種差別。成唯識論云：「前真見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。……前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。」又云：「菩薩得此二見道時，生如來家，住極喜地（菩薩初地），善達法界，得諸（法）平等，常生諸佛大集會中；於多（種）百（法明）門，已得自在，自知不久（便可）證大菩提，

能盡未來（際）利樂一切（有情）。」故可知唯識修證五位中的第三位「通達位」見道、證真如，即與禪宗所說的「見性」類近；而依本論而言，「見性」之人位當初地，即是菩薩聖位，非是凡夫。也因此可知，所謂「見性」，非是泛泛，相當於初地菩薩之境界。一般佛弟子，若未斷二十八結使，未證真如、未入聖位，千萬不要自說「我已見性」，否則即是犯了「未證謂證」之大妄語，以說：「我已見性」，等於是說：「我是初地大菩薩。」

再者，我們學了唯識三十頌之後，對於金剛經的「無所得」極理，便知道應如何實際去修了，亦即我們便知須從斷除二取（能取與所取）實際去作觀行與實踐，亦即：於靜坐中，及日常生活、行住坐臥中，努力去觀自心識中及外境上的「能取、所取」之妄相，而照破斷除之。因為須無「取」，方能無「得」，所以「無所得」不是嘴巴上喊的，「無所得」須從「無所取」來。行者以學唯識，如實觀照自心識，實無能取者，是故能真實悟入「無所得」之境，因此令這「無所得」之境界，變成是很具體、「可以做的事」，而不是抽象或空泛的道理，乃至只是一句高尚的口號。這就是學唯識學的好處：可以化很高的道理，成為具體、實際可行之事。

第四節 修習位（修道位）

四、修習位。謂諸菩薩所住修道，修習位中如實見理，數數修習，其相云何？

論頌

無得不思議 是出世間智
捨二麤重故 便證得轉依

註釋

「修習位」：亦即是修道位，為從二地至十地。以前位「見道」，初見真如道，如今更入於修道位，數數修習真如理，以求究竟之證。此修道位亦即天台「六即佛」之「分證即佛」位。又，菩薩於菩提道，須先悟道、見道，然後修道，是故楞嚴經云：「先悟而後修，不悟復何修？」因此，佛道修行之次第

為：

資糧道（此為前方便）

加行道（此為正行）

見道（此為通達）

修道（此為修習）

證道（此為究竟）

如是修證之位階乃大小二乘、顯密性相諸教所共循之次第。

「如實見理」：「如實」，不虛妄故。「見理」，指見真如理。

「數數修習」：「數數」，一而再、再而三，勤習不斷，俾令純熟，譬如鍛煉金、鐵，以及學習任何技藝，都須待不斷勤習，方得純熟。此以根本智觀照真如理，亦如是，須經數數修習，其智之運用，方得純妙。

「無得不思議」：菩薩於前面的初地見道位起，而入於二地，數數修習無分別智。「無得」，以菩薩此時之無分別智，係遠離所取，以無所取，故無

所得，因此稱爲「無得」。「不思議」，又此無分別智，亦遠離能取，故稱爲「不思議」。尚有另一種解釋：由於此智令行者遠離有漏的分別之戲論，達無所得，故稱爲「無得」；此智並且令行者離一切過謬，妙用難思，故稱爲「不思議」。「不思議」者，簡言之即：想也想不到，說也說不到；其境界爲世間的語言、思想都不能達到的地步，稱爲「不思議」，亦即禪家所謂的「言語道斷，心行處滅。」故可知，真如的不思議境界，實是「唯證方知」、聖人所行境界。此境界在此固是二地以上菩薩所證唯識勝義之境，然而禪宗、性宗，乃至華嚴、天台、以及真言密教，亦是以此境界爲最深密之境。如華嚴經「普賢菩薩行願品」全名爲「入不可思議解脫境界普賢行願品」；禪家十分重視的維摩詰所說經，一名不可思議解脫經。又「密教」之所謂「密」者，以如來之身、語、意三密，爲如來之自行境界，甚深不可思議，不爲凡、外、權、小之所了知，係「唯佛與佛乃能究竟」（法華經語），九界眾生不能以智知，不能以識識，乃「離心、意、意識」之「自覺聖智」（楞伽經語）。是故，一切如

來依自所證、所行之真如不可思議境界，依大悲心、應眾生根，而開示種種法教：或禪或淨或密，或性或相，種種大悲大智方便開示，無非欲引攝有情、令悟入唯一真實、不思議、如來所行真如境界，令入如來地，究竟成佛。故經云：「凡有所說，皆爲一佛乘故。」（法華經語）。「一佛乘」者，如來所行、佛地境界也。以此境界，甚深廣大，甚難信、甚難解、甚難發心，甚難修習；是故如來以大悲力，於種種教門，作種種開示，俾令一切眾生，各以其根性、因緣，皆得悟入。是故，如來所說一切法門——顯、密、性、相——皆在此真如法上會通！此不可思議真如之法，有如金字塔之塔尖，四方基石，於其登峰造極之後，在此會晤。

由是可知，末法時期，有些障重之人，依其愚癡、虛妄之心，而閱覽佛所說之甚深經典，卻不信、狐疑、而謗真如法，以及諸「不思議法」，彼等以凡夫有限的眼耳鼻舌身意境界，而妄欲度忖如來境界；如是，彼等以愚癡障重故，不能知、不能解如來所說，復以我慢、劣慢、邪慢故，而不自承愚昧

無知，乃謗一切如來所說之「不思議」法門，或云「太玄」、或云「難以置信」。此輩中人（其中尤以近世學唯識者為最多），如自無智慧起於疑謗，又妄以不信如來正法之邪慧教人，以致破壞正法，殊為可歎、可悲。末世佛弟子，於此等邪慧之人當須正知、警覺，勿受其惑；當隨順如來正教正智，信解甚深法，勿謗真如，否則罪障無數，果報不可思議，具載在經中。

「是出世間智」：「智」，指無分別智。「出世間」，以此智能斷除有漏之世間諸惑，故稱出世間智。成唯識論云：「是出世間無分別智；斷世間故名出世間。」在此須一提的是：如來的一切智慧、功德，皆是為令眾生銷盡有漏，而得無漏的出世善根、功德法身、及無漏果報。然而當此末世，竟然有人一反如來所教，反對「出世間」的法教，而揭發所謂「人間佛教」；此「人間佛教」之說若得成立（事實上，現在已十分普遍），便等於否定了佛所說的「六道輪迴」之根本道理。然而一切佛所說之法，都是為了度六道一切眾生，並非只為了人類一道；因此須知，所謂的「人間佛教」，有如下數弊：

1. 「人間佛教」不是佛所說（因此不是「佛教」）。
2. 「人間佛教」違佛所說六道、五乘之法（因此不是「佛教」）。
3. 「人間佛教」破壞佛理之根本（因此不是「佛教」）。
4. 「人間佛教」違反佛所教「出世間」功德及修行（因此不是「佛教」）。

5. 「人間佛教」導引眾生貪愛世間，不求出離（因此不是「佛教」）。

6. 「人間佛教」的盛行，令佛法全面俗化（或世俗化），其結果，在「人間佛教」的保護傘之下（以「人間佛教」之名）佛教出家眾或道場，大量地、名正言順地、堂而皇之地大作世俗的事業或企業，日夕忙於籌措及使用億萬資金，處理其龐大機構之工程、器材、設備、人事，並忙著與政、商、工、信徒、大施主之間往還、交涉、交際——如是，哪有時間或精神修行如來正道？若人人都如是奉持「人間佛教」，則如來之經、律、論三藏，戒定慧三聖學，「從聞思修，入三摩地」如是之

正教，誰來修習？誰來護持？如斯不久，「佛法」即將「轉型」爲世間法；屆時將普遍見出家人忙著作俗事、修相似佛法。若如是者，佛法之滅盡，指日可待矣。以上皆是所謂「人間佛教」所啓的弊端，將一切不如法之行予以合理化的藉口。

是故當知，如來以「一大事因緣，出興於世」，不是爲了教導眾生貪愛世間生死之業，（眾生已自深貪愛，不須再教），而是欲教導眾生出於汙泥。是故有智之人，當自覺知，勿爲愚妄之末世顛倒之邪說所惑、所誤。最後，所謂「人間佛教」，似應正名爲「人乘佛教」。

「捨二麤重故」：「二麤重」，即二障種子。二障即煩惱障與所知障。「麤重」，因爲二障種子，令人心無堪任（「無堪任」：堪，能也。任，從事也。令人不能從事、成就所願之事業，稱爲「無堪任」。）以其性違於細，故名「粗」；以其違於輕，故名「重」。以菩薩數修此無分別智，至於十地金剛心時，功行圓滿，故能斷捨彼二粗重，於是證得佛果的廣大轉依。此處所謂

「捨」，是指「令彼永滅，故說爲捨。」

「便證得轉依」：「轉依」之「轉」，爲「轉捨」與「轉得」之義。成唯識論云：「依，謂所依，即依他起；（因依他起性爲能）與染、淨（諸）法爲所依故。」（亦即：依他起是染淨諸法之所依。）染法是指虛妄的徧計所執性諸法；淨法是指圓成實性。而「轉」即是此染、淨二分之轉捨與轉得；稱爲轉捨染法、而轉得淨法（轉捨徧計所執、轉得圓成實）。而這徧計所執與圓成實之所依者，皆是依他起。因此，成唯識論云：「由數修習無分別智，斷本識中（之）二障粗重，故能『轉捨』依他起上（之）徧計所執，及能『轉得』依他起中（之）圓成實性。」又云：「由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。（而聖教）成立唯識（之意義），意爲（令）一切有情證得如斯二轉依果。」簡言之，什麼是「二轉依果」呢？即是「涅槃」與「菩提」二者。又，此處所謂「轉捨」與「轉得」這兩個名相，最明白而容易記的意義，即是如一般通教中所說的：「轉生死爲涅槃，轉煩惱得菩提」，或「轉染得淨」，「轉識爲

智」，皆是唯識學所說的「轉捨」與「轉得」之義。

成唯識論云，又有一說：「（所謂）依即是（指）唯識真如（而言；以其爲）生死（與）涅槃之所依故。（而）愚夫顛倒，迷此真如，故無始來，受生死苦。聖者離（於顛）倒，悟此真如，便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障粗重，故能轉滅依（真）如（所現之）生死，及能轉證依（真）如（所現之）涅槃。此即（顯示）真如（之體本）離雜染性。（真）如雖性（本）淨，而相（現）雜染，故離雜染時，（便）假說（爲）新淨，即此新淨（而言），說（名）爲轉依。」這就是爲什麼禪宗六祖大師亦言：「但轉其名，而不轉其體也」。

至於如何才能證得二種轉依（涅槃、菩提）？成唯識論云：「云何證得二種轉依？謂（菩薩於）十地中，修十勝行，斷十重障，證十真如，二種轉依由斯證得。」亦即，想要證得二種轉依，須入菩薩地，於地地之中，修十勝行，至於十地，斷十重障，及證十真如，才能證得二轉依果。茲將十勝行、十重障、

十真如簡述如下：

一、十勝行——也就是十波羅蜜之行，以此行極殊勝，爲地上菩薩所行，故稱十

勝行。十波羅蜜是：

- (1) 檀波羅蜜
- (2) 戒波羅蜜
- (3) 忍波羅蜜
- (4) 進波羅蜜
- (5) 禪波羅蜜
- (6) 慧波羅蜜
- (7) 方便波羅蜜
- (8) 願波羅蜜
- (9) 力波羅蜜
- (10) 智波羅蜜

一般通教菩薩所修者爲六波羅蜜，而華嚴經、一切密教經典、金光明經與解深密經等皆說十波羅蜜，可知此十波羅蜜爲顯密性相中的上乘之法所共說。故知顯密性相諸法之教，亦皆是共通而不相乖隔的。

又，十波羅蜜皆以菩提心爲因。解深密經卷四載，於六波羅蜜之外另施設四波羅蜜之原因，爲：

1. 方便波羅蜜——作爲檀、戒、忍三波羅蜜之助伴，令此三度更易得成就。
2. 願波羅蜜——作爲精進波羅蜜之助伴；以有「願波羅蜜」故，更易令菩薩精進勇猛不退。
3. 力波羅蜜——作爲禪波羅蜜之助伴。此「力」即五根五力之「力」。以有力波羅蜜之助，禪波羅蜜易得成就。
4. 智波羅蜜——作爲般若波羅蜜之助伴；如是所修般若波羅蜜易得成就。

二、十重障

(1) 異生性障——異生即凡夫，亦即能令有情墮於凡夫地（異生性）之障，此指分別所知障及分別煩惱障。若不斷此障以離於凡夫性，即不得入地、得菩薩聖性，故此異生性障爲證初地之障。

(2) 邪行障——即俱生所知障之一分，以及依此障所起之三業誤犯，此爲能障二地之極清淨尸羅。入二地時，此邪行障便得永斷。

(3) 闇鈍障——亦是俱生所知障之一分，能令人易於忘失所聞、所思、所修之法。此闇鈍障會障礙三地所修之勝定，及依彼定所發之殊勝三慧。若得入於三地，此闇鈍障便得永斷。

(4) 微細煩惱現行障——亦是俱生所知障之一分。這會障四地的菩提分法，若入於四地時，此微細煩惱現行障便得永斷。

(5) 於下乘般涅槃障——亦是俱生所知障之一分，令菩薩厭生死、樂趣涅槃，與下乘（二乘）之厭苦欣滅相同，這會障五地的無差別道。入於五地時，此障便得永斷。

- (6) 粗相現行障——亦是俱生所知障之一分，爲執實有染淨粗相現行，此能障六地無染淨道，入六地時，此粗相現行障便得永斷。
- (7) 細相現行障——亦是俱生所知障之一分。爲執實有生滅之細相現行，能障七地之妙無相道，入七地時，此細相現行障便得永斷。
- (8) 無相中作加行障——亦是俱生所知障之一分，能令無相觀不得任運而起，會障八地中之無功用道，故若得第八地時，此障便能永斷。
- (9) 利他中不欲行障——亦是俱生所知障之一分。令菩薩於利樂有情之事中，不欲勤行，而樂修己利。此能障第九地中之四無礙解，入九地時，此障便能永斷。
- (10) 於諸法中未得自在障——亦是俱生所知障之一分。能令菩薩於諸法不得自在，能障十地大法智雲，及所含藏的陀羅尼門、三摩地門，及其所起的神通變化事業。入於十地時，此障便能永斷。

三、十眞如

- (1) 徧行眞如——謂此眞如爲二空所顯，徧於一切法中。
- (2) 最勝眞如——謂此眞如具無邊德，於一切法中爲最殊勝故；此爲初地菩薩所證之眞如。
- (3) 勝流眞如——謂由此眞如所流出之教法，與其他教法相較，亦最極殊勝；此爲二地所證之眞如。
- (4) 無攝受眞如——謂此眞如無所繫屬，非我執等所依取故，因此此眞如離繫；此爲三地所證之眞如。
- (5) 類無別眞如——謂此眞如之類無有差別，非如眼等六根，隨眾生類而有差別（眞如平等）；此是第五地所證之眞如。
- (6) 無染淨眞如——謂此眞如本性無染，亦不可說是斷染後才清淨的，因爲眞如本淨；此爲第六地所證眞如。
- (7) 法無別眞如——謂此眞如雖能成立多種教法，種種安立，而眞如之體實無別異，故眞如無異相；此是七地所證眞如。

(8) 不增減眞如——此眞如離增減執，其體不隨淨染而有增減。此眞如又稱爲「相土自在所依眞如」，因爲若證得此眞如之後，便能於「現相、現土」方面，皆得自在。「現相」，即爲度眾生而現種種身，乃至千百億化身。「現土」，即以神力變現淨佛國土，乃至小大無礙等。此是第八地所證之眞如。

(9) 智自在所依眞如——若證得此眞如，便於四無礙解皆得自在，善說一切法要；此爲第九善慧地所證之眞如。

(10) 業自在等所依眞如——若證得此眞如已，即普於一切神通作業、總持定門，皆得自在；這是第十法雲地所證之眞如。

由此可知，十眞如乃是大乘十地菩薩摩訶薩所修、所證之境界；以證如是十眞如故，十地菩薩得成就無量福智二嚴，廣度有情，究竟菩提。故十眞如實爲如來法中之秘寶（「如來密因」、「諸菩薩萬行」所依的了義之因），亦是菩薩心地解行修證之「肝心」，無上甚深。是故，如來弟子皆應信解、奉持，更不

應妄隨末世愚人，或以惡心，毀謗眞如，如是破法之罪，依經上言，將永劫墮於無間，求出不得，其可不慎哉？

義貫

第「四、修習位」（修道位），此即「謂諸菩薩所住」之「修道」位。於此「修習位中」，菩薩「如實見」眞如「理」，而「數數」以無分別智「修習」、長養、增進之。「其」行「相云何」？以頌釋曰：

此無分別智所顯之眞如中，「無」有少法可「得」，其性、相、力、用「不」可「思議」，即「是」十地菩薩所證「出世間智」，遠離世間依他、徧計，及至第十地此智圓滿，即得永「捨」煩惱與所知「二」障之「麤重」種子「故」，「於金剛後心」便「能」證得「涅槃及菩提二」轉依「之果」。

詮論

至此，本論中一再提及「無分別智」。然當今末法之世，許多人不解此意，以爲「無分別」就是：連是非、善惡等基本做人的道理都不去思惟、了知

之義。其實這是錯解了「分別」及「不分別」之義。事實上，「分別」有二種：

一、善分別——即於一切法，以智照見，了了分明，於一切法之法性、法相，其是非、善惡、因緣、業果，皆了了知，了了見，即是法華經所云：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」這就是「善分別」。「諸法相」是世出世間一切法之相；「第一義」，即是法性。諸法在相上都有種種差等、差別，行者以有智故，而能分別、了知，因而抉擇其相，此是智慧之用，是故唯有智者能曉了事相，乃至知一切事、物之本末因緣。而言「善分別」者，是指其所作之了別為完全「如實、依理」之了別，並非依於個人之愛憎、執著等。若是依於愛憎等所作之了別，即不能稱為是「善」，也就不如實了別。換言之，「善分別」即是依智、依理所作之了別，而非依於愛憎、情見之了別。而本論以及其他諸甚深經論中所說的「無分別」或「無分別智」便是指此「善分別」而言。並非愚癡無智，於事無所了

知，而可稱為「無分別」。否則弱智、白癡便可說已得此智，這豈非污衊神聖？

二、虛妄分別——虛妄分別稱為「妄分別」，或「邪分別」；以其為依於妄想、或個人之愛憎、情見，而分別計度所起之分別，稱為「虛妄分別」。並且，一切凡夫及外道，不依於真智、不如理思惟，而依於我見、我愛、我慢、我執，乃至依於六十二見、百八見等種種邪見所作之分別，亦皆是屬於「虛妄分別」所攝。

是故，吾人於事、於理若不能理解其真義，切莫作如是妄言：「我無分別！」如是愚言，不但是妄語（以尚未證得真如，便仍未得無分別智故），亦是輕、謗甚深法，增長無明。

第五節 究竟位

五、究竟位。謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來，化有情類。其相云何？

論頌

此即無漏界 不思議善常

安樂解脫身 大牟尼名法

註釋

「究竟位」：此指妙覺菩薩證「如來地」後，入菩提果覺之位，此位乃最極清淨，更無有上，故稱爲究竟位。

「住無上正等菩提」：「住」，安住。「無上正等菩提」，即阿耨多羅三藐三菩提。此爲顯示佛之果覺爲究竟最勝。「無上」，是用以顯示菩薩雖亦已

證菩提，然而菩薩所證之覺道仍爲「有上」，因唯佛所證者爲「無上」，究竟出過一切。「正等」，此用以顯示外道雖然有時亦有所覺，然其覺係「不正」，故非是正覺；至於二乘所證者雖是屬於正覺，然而其覺並不等，以其不見「平等真如」，而心有欣厭故，因此其所證者非是「等正覺」。一切世出世間，唯佛世尊所證之覺爲既「正」又「等」，故是「正等菩提」。因此這「無上正等菩提」唯佛世尊之所獨證，而不與九法界共。

「出障圓明」：「出障」，於此位中，超出煩惱、所知等一切障。「圓明」，一切福智功行圓滿光明。

「能盡未來化有情類」：即盡未來際，度化一切眾生。故知：成佛是爲了度眾生。若有人問：「成佛以後幹什麼？」應答：「盡未來際廣度眾生。」又有愚人，以爲成佛以後，便「沒事幹」了，實屬愚昧無知。又，「成佛是爲了度眾生」，反之亦可言：「爲了度眾生而成佛」，以若不度眾生，只求自度，便不須成佛，只成阿羅漢便可以自了。若欲度眾生，則須成滿無量的福智，圓

滿三身四智，方有堪能度化一切有情。

「無漏界」：以前位所得之二轉依，須至此位方達於究竟，此轉依究竟之境界爲無漏界所攝。所謂「無漏」者，成唯識論云：「諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。」又云：「界是藏義，（以）此（果覺位）中含容無邊稀有大功德故；或（界）是因（之）義，（以其）能（出）生五乘世出世間（之）利樂（有情）事故。」是故此究竟位即是無漏界。

「不思議」：又究竟位之轉依果乃不思議境界，以其「超過（一切）尋思、言（語）議（論之）道故，微妙甚深，（爲聖者）自內證故，非諸世間（之譬）喻所（能）喻（者）故」，是故此究竟位稱爲不思議境界。

「善」：此究竟位之所以稱爲善者，依成唯識論，此有四因：

1. 以此果係「白法性」，故稱爲善（白法者，無瑕也）。
2. 以此果所證之清淨法界、無上大涅槃，乃遠離一切生滅，二死永亡，極安穩故，故稱爲善。

3. 此果位中所證的四智心品（大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）妙用無方，極爲善巧方便故，故稱爲善。
4. 此位之菩提、涅槃二轉依果，都有「順益」之相（順於善法，而與不善法相違，故是順而有益），因此是善。

「常」：此究竟位所證者是常，依成唯識論，其因有四：

1. 以此究竟位所證之果是無盡期的，故稱爲常。
2. 此究竟位所證之清淨法界無上大涅槃，乃無生無滅，性無變易，故稱之爲常。
3. 此究竟位，其四智心品大菩提所依之真如，其性是常，而依之所起的四智心品乃無斷無盡，故稱之爲常。
4. 然此四智心品並非是「自性常」，因爲它是從因所生，而有生者必歸於滅；此爲一般通教所說的；未見有說色心不是無常的。然而此究竟位的四智心品，由於菩薩行者的本願力所持故，便能於「所化」之有情，示現無有盡期

之力用，故此「能化」的四智心品，亦能窮未來際，累世顯現，無斷無盡，故名之爲常。

「安樂」：此究竟位之二轉依果，其性也是「安樂」的。依成唯識論，此有四因：

1. 此究竟位之二轉依果，對於有情完全無逼惱性，不令墮於生死，故稱爲安樂。

2. 此究竟位所證之清淨法界的大涅槃果，係眾相寂靜，無有生滅之相，故稱爲安樂。

3. 此究竟位所證之四智菩提心品，乃大菩提果，永離惱害，故名爲安樂。

4. 此究竟位之菩提、涅槃二轉依果之自性，皆無逼惱性，且能安樂一切有情，故其二轉依俱名安樂。

「解脫身」：成唯識論云：「二乘所得（之）二轉依果，唯永遠離（於）煩惱障（之繫）縛，（但尚不能離所知障，故）無殊勝（之四智菩提）法，

（是）故（二乘所得者）但名解脫身（然不名法身）。」蓋解脫身者，僅解脫分段生死之煩惱障，而尚未解脫變易生死之所知障。

「大牟尼名法」：「牟尼」，義爲寂默，爲幽深玄遠，超過言語思惟境地的不二法門。而稱「大牟尼」者，即是指佛世尊。「法」，指法身。「法身」者，乃五法所成之身，故稱爲法身；「五法」，在此即指真如與四智。以大牟尼世尊所得的二轉依果，已經永離煩惱、所知二障的緣故，所以不但名爲「解脫身」，亦名爲「法身」。成唯識論云：「大覺世尊，成就無上寂默法故，名大牟尼。此牟尼尊所（證）得（之）二（轉依）果，（已經）永離二障，（故不但名爲解脫身）亦名（爲）法身；（以此法身爲）無量無邊（之十）力、（四）無畏、（四無礙智、十八不共法）等，大功德法（之）所莊嚴故，（得名爲法身。又，以其含有）體（性）、依（止）、（及眾德所）聚（之三）義，（故）總說名身。故此法身，（主要是以真如及四智）五法爲性。」

又，法身，據成唯識論，具有三相差別：

一、自性身——「謂諸如來（所證之）真淨法界，（稱爲自性身，此爲）受用（身及）變化（身的）平等所依（亦即：受用身與變化身皆是依於自性身而起。此自性身）離相寂然，絕諸戲論，具無邊際眞常（之）功德，是一切法平等實性，即此（平等實在之）自性，亦名法身，（以其爲如來一切）大功德法（之）所依止故。」攝大乘論說：自性身是由轉捨阿賴耶識，而得自性身，此即是以「大圓鏡智」攝「自性身」。

二、受用身——此又有二種：

1. 自受用身——「謂諸如來（於）三無數劫（之中），修集無量（之）福慧資糧，所起（之）無邊眞實功德，及極（其）圓淨（且）常徧（之妙）色身，（其身相得以長劫）相續（而其體常自）湛然（不動），盡未來際，恆自受用廣大法樂」，故稱爲如來之自受用身。

2. 他受用身——「謂諸如來由平等（性）智（之用），（而得）示現微妙（清）淨（之）功德（法）身，居（於）純淨土，爲住（於）十地

（之）諸菩薩衆，現大神通，轉正法輪，決衆疑網，令彼受用大乘法樂」，是爲如來之他受用身。

以上二種受用身，爲如來轉捨第七及第六識，而轉得平等性智與妙觀察智，此二智本體即爲如來之受用身，令自他廣得受用無盡法樂。

三、變化身——「謂諸如來由（於所證之）成事智（成所作智，而得）變現無量隨類（之）化身，居（於）淨（土或）穢土，爲未登地（之）諸菩薩衆、二乘、（及）異生（等），稱彼（等之根）機（時）宜，現通說法，令各獲得諸（世出世）利（益安）樂（之）事。」此變化身係如來轉捨前五識，而證成所作智之所得。故現觀莊嚴論上說：成所作智，於十方國土示現無量種類，微妙難思之變化。因此，「成所作智」爲攝「變化身」。

義貫

第「五、究竟位。謂」菩薩於十地滿心之後，「住」於「無上正等菩提」，超「出」一切「障」、功「圓」智「明」，以此而「能盡未來」際廣

「化」無量「有情類」，此即究竟位。「其」行「相云何」？以頌釋曰：

「此」佛地之二轉依果「即」是「無漏界」，其性乃「不」可「思議」，出過一切言思境界，其性唯是「善」性且真是「常」，乃是離於二死、不生不滅、究竟「安樂」之無上「解脫身」，亦即「大牟尼」世尊所證之解脫身，因此亦「名」為「法」身，以此是由五法（真如與四智）所成之身故。

詮論

以上為唯識之五位修證。最後附及：本三十論頌於此究竟位中，顯示如來乃是以真如及四智成其法身，故具無量功德。故此三身四智，乃諸經中所共說之確定之法，此為佛果菩提無量功德之所依。然此末世，有諸妄人，於如來法中出家，卻不信佛、不信佛所說之法、更不信佛有不思議廣大功德之力，反而著書立說，謗言：那是將佛「神格化」！此即依於凡夫有限之知見，而謗如來佛果法身功德，是則為一闡提人。一闡提者，經云謂信不具，斷善根、種性者也。

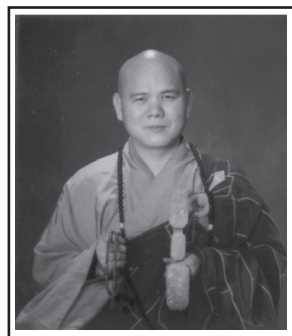
際此末法時期，邪師橫行，凡冀真修者，其可不覺、不知如是惡知見之虛妄者乎？且如來正教弟子，為挽末法於沉淪危亡，其可不挺身而出，破斥邪偽，廣為人說，令諸有情不致誤蹈邪說而從淪墜者乎？有心者，其善察之。

唯識三十論頌義貫終

二〇〇二年五月五日於台北·大毘盧寺

二〇〇六年八月三十一日二校竟於美國·遍照寺

二〇〇七年二月十九日三校於台北·大毘盧寺



◎ 註者簡介 ◎

釋成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生／一九八八年（民國七七）七月於美國紐約莊嚴寺披剃。同年於台灣基隆海會寺受三壇大戒。

學 歷：

◆ 國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆ 美國德州閉關三年（一九八四——一九八七年）
俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）
◆ 日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年——）

現 任：

◆ （台灣）「大毘盧寺」住持
◆ （美國）「遍照寺」住持

中文著作：

◆ 美國心戰綱領（譯作：中華民國國防部，一九七四年）

- ◆ 說服：行為科學實例分析（譯作：水牛出版社，一九七九年）
- ◆ 楞伽阿跋多羅寶經義貫（大乘精舍，一九九〇年初版；佛陀教育基金會，一九九四年初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五年第二版；昆盧出版社，二〇〇七年第三版）
- ◆ 三乘佛法指要——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇年）
- ◆ 昆盧小叢書（昆盧出版社，一九九二—一九九五）：
『三世心不可得』；『禪法述要與心經奧義』；『三皈依要義』；『五戒與在家律學示要』
- ◆ 心經系列（昆盧出版社，一九九七年初版；一九九八年初版二刷；二〇〇三年初版三刷；二〇〇五年第二版）
- ◆ 北美化痕（一）、北美化痕（二）（昆盧出版社，二〇〇一年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ 大乘百法明門論今註（昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）

英文著作：

- ◆ 佛教邏輯學——因明入正理論義貫（昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ 大佛頂首楞嚴經義貫（昆盧出版社，二〇〇六年初版；二〇〇七年第二版）
- ◆ 唯識三十論頌義貫（昆盧出版社，二〇〇七年）
- ◆ 觀所緣緣論義貫（附「唯識學與百法概要」，昆盧出版社，二〇〇七年）
- ◆ The Sweet Dew of Chan 禪之甘露（英漢合刊，昆盧出版社，一九九五年第二版；二〇〇二年第三修訂英文版，二〇〇五年第四版）
- ◆ Three Contemplations toward Buddha Nature 佛性三參（英文版，昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ Tapping the Inconceivable 入不思議處（英文版，昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ The Sutra of Forty-two Chapters 佛說四十二章經（英譯本，經文英漢合刊，昆盧出版社，二〇〇五年）

◆ The Diamond Prajna-Paramita Sutra 金剛經（英譯本，附英文腳註，經文英漢合刊，毘盧出版社，二〇〇五年初版；二〇〇七年第二版）

◆ The Dharmic Treasure Altar-Sutra of the Sixth Patriarch 六祖法寶壇經（英譯本，附英文腳註，毘盧出版社，二〇〇五年）

會 任：

- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官／台北·光仁中學、中山女高英文教師
- ◆ 紐約·美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
- ◆ 台中·萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
- ◆ 基隆·照善寺「淨園學苑」講師

助印「唯識三十論頌義貫」功德名錄

台幣部份：

五〇〇〇元：慧洵、慧笙

三〇〇〇元：黃國文、邱林砌妹

二〇〇〇元：釋天嚴、釋如濟、張敬忠、何宗翰

一五〇〇元：劉福珍、楊大昌

一〇〇〇元：唐秀珍、慧呈、吳素蘭、李進泰、陳世昌、李佩勳、圓慧、山喜房國際事業有

限公司、陳建上、邱水木、定恆、定瓊、邱文真、邱文怡、邱顯清、Mark D.

Barnes

五〇〇元：釋心憲、釋蓮宏、釋信覺、釋真行、定一、定道、李盛標、慧闍、胡傑翔、胡傑

棋、圓進、葉冠宏、葉棟昌、葉謙儀、侯梅玲、蔡洪麵、蔡知音

三〇〇元：林南宏、慧禮、林乾明、曹聖發

二〇〇元：釋明定

一五〇元：邱遠如、郭姿君

一〇〇元：蔣憲中、蔣吳依蓮、蔣美華

美金部份：

二〇〇元：慧審

一〇〇元：李卓漢

五〇元：Mun Yip, Jack Yeh, 慧本、謝幸貞、圓信、圓啓、陳柏棟、丁千珍、沈珍發、李曰明、蘇賢武、劉雅俊、慧彰、慧顯、慧山、李尚嵐、曲桂梅、林文傑、劉俳蓉、慧靖、圓慈

二五元：圓恆

二〇元：慧增、慧益、圓慧、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁、謝淑貞

一五元：圓鈺、慧綱、慧紀、圓逸、黃遙凡、圓節

一〇元：慧端、慧明、慧藏、圓芝、陳衍隆、陳遠碩、陳慧玲

五元：圓明(孫)、圓心、林斌、圓實、簡朱英、陳張多、簡多惠

「毘盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、釋真行、潘美鳳、黃忠川、黃炳誠、黃文隆、黃仔婷、林秀英、張淑鈴、李錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啓揚、張大政、王月英、張金員、游鄭碧蓮、黃瑞豐、鐘玉燕、蕭惠玲、曾玉娘、吳蕭幼、王元傑、宮林玉蘭、李琪華、王

文君、宮貴英、宮桂華、林煜榮、李英彰、詹淑涵、劉秀瑛、吳龍海、蘇金滿

「遍照印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、吳曉、簡慶惠、陳衍隆、陳遠碩、陳慧玲、邵豐吉、邵陳世玉、陳永瑞、邵千純、陳雯萱、陳怡仲、陳怡寧、唐永念、陳國輝、吳秀芬、葉潔薇、邵俊雄、李應華、林斌、蘇清江、唐永良、詹朱界宗、Lavern Dean Loomis、詹雅如、梁美容、嚴愛民、何林鈞、李宗勳、許碧鳳、Joseph Charles Swartz、蘇才輔、蘇才鈞、張心華、李郁芬、李安怡



回向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡於未來際
修行無上道



唯識三十論頌義貫

撰註者：釋成觀法師

發行者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

出版者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局局版台業字第5259號

贈送處：(1) 台灣·大毘盧寺

11691 台北市文山區福興路 4 巷 6 弄 15 號

Tel: (02) 29347281 · Fax: (02) 29301919

郵政劃撥：15126341 釋成觀

(2) 美國·遍照寺 Americana Buddhist Temple

10515 N. Latson Rd, Howell, MI 48855, USA

Tel: (517) 5457559 · Fax: (517) 5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五五一年觀音成道紀念日（2007年8月）

初版恭印一千冊

國際書碼：ISBN 978-957-9373-25-8

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

www.abtemple.org



國家圖書館出版品預行編目資料

唯識三十論頌義貫 / 世親菩薩造 ; (唐)玄奘譯 ; 釋成觀撰
註. -- 初版. -- 臺北市 : 毘盧出版 : 大毘盧寺發行,
2007.08

面 ; 公分, -- (佛海樞要 ; 6) (相宗系列 ; 3)

ISBN 978-957-9373-25-8(平裝)

1. 論藏

222.5

96012808