

大乘百法明门论

天亲菩萨 造
唐三藏法师玄奘 译
明匡山五乳广益 纂释
净莲法师 白话注释

缘起

「唯识」教理，除了理论深奥难懂以外，再加上文字的艰涩，若是又没有实证的功夫从旁验证，还真是不知从何下手才是。难怪乎学者们都望之却步，修行人也不敢轻易尝试，不喜欢逻辑思考的人，更是大呼：「伤脑筋！」

怎奈「唯识」却是佛法教理中最独特的部分，它有逻辑的思辩、清晰的条理、完整的系统、严密的组织，这些都是其它教理中所没有的。因此，它不仅是研究教理，必须具备的一门科目；在修证功夫上，也是一本不可或缺修行指南；若是想深窥「中观」的面貌，它更是非深入钻研不可的思想理论。所以，无论修学任何教派、法门，如果能够加上「唯识」精辟独到的见解，一定更能快速成就。因为无量法门的建立，也无非是要破除人、法二执而已，而分析我、法二执的理论，没有比「唯识」更细密、清晰的了。在了解「三界唯心、万法唯识」的道理之后，要破一切相、不着一切法，也就轻而易举了。

教学「唯识」十年以来，每每提笔总是再度搁下，诚惶诚恐，不敢草率下笔。如今经不起师兄们再三督促，只有将个人有限的认知，对无限深广的「唯识」，作一小部分的说明而已。后学教理既不通达，又没有实证的功夫，所以错误在所难免，还望诸位善知识、大德们不吝赐教，不胜感激。

这次能够顺利出书，还要感谢净性、净觉、净修、净依四位师兄的整理稿件，与净性、净觉、净相、净见、净行、净愿、净定等师兄的校对，以及净见师兄的封面设计，在此一并感谢。

最后，将此书的功德，回向给一切法界众生。愿一切众生早日证得无上菩提，并愿佛法久住世间。（1999年6月）

大乘百法明門論

目錄

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

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

(十二) 住	p. 109
(十三) 老	p. 109
(十四) 无常	p. 109
(十五) 流转	p. 109
(十六) 定异	p. 110
(十七) 相应	p. 110
(十八) 势速	p. 110
(十九) 次第	p. 111
(二十) 时	p. 111
(二一) 方	p. 111
(二二) 数	p. 112
(二三) 和合性	p. 112
(二四) 不和合性	p. 112
五、无为法	p. 113
(一) 虚空无为	p. 115
(二) 择灭无为	p. 115
(三) 非择灭无为	p. 116
(四) 不动无为	p. 117
(五) 想受灭无为	p. 117
(六) 真如无为	p. 118
乙、无我	p. 120
一、补特伽罗无我	p. 120
二、法无我	p. 121

大乘百法明門論

天亲菩萨 造
唐三藏法师玄奘奉 诏译
明·匡山五乳广益 纂释
净莲法师 白话注释

言大者。拣小为义。谓拣小乘唯是七十五法。大乘则有百法。乘者。运载得名。谓如世舟车。可以运重致远。以喻菩萨乘。此大法。越生死河。到菩提乡。登涅槃岸。名义互言。亦可说拣小得名。运载为义。百者。数目也。法者。模范也。谓世间法九十四种。出世间法六种。其数有百。谓心法有八。心所有法五十一。色法有十一。不相应行法有二十四。无为法有六。此为大乘之百法。明者。乃菩萨无漏之慧以能破无明暗故为智明。以拣凡夫有漏慧不能破烦恼也。门者。以开通无壅滞义。谓此百法乃凡圣共同之门。又明此百法即是入大乘之门也。论者。决择义。谓拣择性相。教诫后学。决断疑惑。故以为论。乃天亲菩萨于瑜伽本地分中。六百六十法内提纲挈领。畧录此百法名数以示后学。使其知其万法之大要也。以此百法。世出世间一切圣凡皆执有我。故招分段变易二种生死。若能分明了悟悉皆无我。则超二死。圣凡情尽。即此便是入大乘之门。故云大乘百法明门。又明字乃能观之智。百法即所观之境。此智此境皆入大乘之门也。又论者。决择境智分明无惑而已。以心境皆空法门。殊非小根可受。故此理观皆属大乘。故标云。乃大乘之百法明门。依主释也。

首先解释经题。为什么称为「大乘百法明门论」呢？

言大者。拣小为义。这个「大」，是拣别「小」而说的。

谓拣小乘唯是七十五法。大乘则有百法。在小乘，把一切法归纳为七十五种；在大乘，则归纳为一百种。因此，为了拣别小乘的七十五法，就将本论称之为「大」。

乘者。运载得名。谓如世舟车。可以运重致远。「乘」，是以运载的功能来说的。就像世间的车、船，可以运送货物到达很远的地方。

以喻菩萨乘。此大法。越生死河。到菩提乡。登涅槃岸。也就是用这个「乘」，来比喻「菩萨乘」这个大法，能够帮助众生渡过生死轮回的大河，到达觉悟的菩提乡，以及登上涅槃寂静的彼岸。也就是说，如果我们修习本论，就可以超越三界轮回的大河，到达开悟（菩提）的他乡，登上寂灭（涅槃）的彼岸。（这里的「涅槃」，是指一切的烦恼都已经止息，不再有任何的欲望或执着，是一种清净、平等、安乐的境地。一般来说，成佛时可以证得两种果：一是涅槃果，就是烦恼障完全被净除的状态；一是菩提果，就是所知障完全被净除的状态。佛是已经证得这两种果位的人，因此

不再被烦恼、所知二障所盖覆，念念清楚了知一切法是因缘所生，是无常的、无我的，所以在面对六尘境界时，依然能够不生烦恼、不迷惑颠倒，身心常在寂灭之中。虽然身心常在寂灭之中，却同时以智慧摄持的善巧方便，广行六度来利益众生。这样没有我执也没有法执的行持，就是证得菩提果、涅槃果的境界。而本论就是引领我们到达菩提、涅槃这二种果位的所有内容。）

名义互言。另外，「乘」这个字，还包括了名称和义理这双重的含义在内。

亦可说拣小得名。就名称上来说，「乘」是为了区别小乘，所以才称为大乘。

运载为义。就义理上来说，「乘」则有「运载」的功能。

百者。数目也。为什么称为「百」呢？这是表示数目。因为这些法的数目加起来，正好是一百种，所以称为「百」。

法者。模范也。「法」，则是轨范、法则的意思。

谓世间法九十四种。出世间法六种。其数有百。在这百法当中，世间法有九十四种，出世间法有六种。（世间法，是指有为法；出世间法，是指无为法。）

谓心法有八。有为法的内容，包括心法、心所有法、色法、不相应行法。其中属于心法的部分有八种：就是前五识、第六识、第七识（末那识）、第八识（阿赖耶识）。

心所有法五十一。和心法相应而起的心所有法有五十一一种。这五十一个心所包括了：五遍行、五别境、十一个善法、六个根本烦恼、二十个随烦恼、和四个不定法。

色法有十一。色法，是指五根和六尘这十一种法。

不相应行法有二十四。不相应行法，就是整个宇宙的物理现象，如时间、空间等，总共有二十四种法。

无为法有六。无为法的内容，有虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如无为等六种。

此为大乘之百法。以上就是关于「大乘百法」这四个字的解释。

明者。乃菩萨无漏之慧以能破无明暗故为智明。以拣凡夫有漏慧不能破烦恼也。至于「明」字，指的是智慧的光明。这个智慧，并不是世间的智慧，而是菩萨无漏的智慧。不再跟我执、烦恼相应的智慧，称为无漏慧，和凡夫的智慧不同。凡夫的智慧称为有漏慧，这是因为凡夫还有我执，因此起贪瞋痴烦恼，在六根面对六尘时总是有所渗漏，所以就称为有漏慧。菩萨在见了空性之后，由于了解「无我」的道理，所以在面对境界时，不再跟我执、烦恼相应，因此就称为无漏慧。这个无漏慧可以破除一切无明愚痴的黑暗，所以才被称为「明」。而凡夫的有漏慧不能称为「明」，是因为有漏慧不能破除烦恼。这就是两者最大的区别。

门者。以开通无壅滞义。「门」，是通畅无阻、没有丝毫阻塞的意思。意指百法的智慧，可以帮助我们在大乘成佛的道路上畅行无阻。

谓此百法乃凡圣共同之门。不论凡夫或是圣者，都必须借着百法的内容，才能通往成佛的道路。

又明此百法即是入大乘之门也。所以，可见得这个百法，就是让我们悟入大乘解脱的道路。

论者。决择义。谓拣择性相。教诫后学。决断疑惑。故以为论。「论」，是抉择的意思。所有的论著都是告诉我们如何拣别、抉择佛的法教（佛的法教一般分为「性宗」和「相宗」。「性宗」指的是实法，就是直接悟入真如本性的方法；「相宗」则是指权法，就是以种种权宜施設、方便开示的方法），但不论采用那种方式，无非是以种种大、小；渐、顿；别、圆；显、密；权、实等方法来教诫后学，以断除一切的疑惑。能达此目标的通称为「论」。

乃天亲菩萨于瑜伽本地分中。六百六十法内提纲挈领。畧录此百法名数以示后学。使知其万法之大要也。本论是天亲菩萨所造。天亲菩萨依照瑜伽师地论的本地分，在原有的六百六十法当中，提纲挈领地将它节录为一百法，以此教导开示后学，使学者能了解宇宙万法的总纲和大要。

以此百法。世出世间一切圣凡皆执有我。故招分段变易二种生死。并以此百法来说明，一切世间的凡夫，以及出世间的圣者，都因为还执着有个「我」，所以才会感招「分段生死」和「变易生死」。（「分段生死」，是指凡夫的生死。是以有漏的善、不善为因，以烦恼障为缘，所感得的三界生死。由于它在时间、形体上，是随各自的业力来分段段别的，所以称为「分段生死」。例如地狱、畜生、饿鬼、阿修罗、人、天等六道众生都是。「变易生死」，是指圣者的生死。是以无漏善业为因，以所知障为缘，所感得三界以外的生死。由于是依破除所知障的深浅，来决定不同的果报，其身或大或小、其寿或长或短，并没有一定的限度，完全视其破法执、证法空的智慧而有所变易，所以称为「变易生死」。例如阿罗汉、辟支佛、菩萨等圣者都是。只要还有烦恼障和所知障，就会因为我执和法执，而感得「分段」和「变易」这两种生死。）

若能分明了悟悉皆无我。则超二死。圣凡情尽。即此便是入大乘之门。如果能够研读本论，彻底明白了悟不论有为法或是无为法，其实都是无我的，就能破除我执、法执，而超越分段和变易两种生死。等到圣者与凡夫所有的情执都已除尽，这时便可以进入大乘解脱之门了。

故云大乘百法明门。这就是本论为什么称为「大乘百法明门」的原因。

又明字乃能观之智。百法即所观之境。此智此境皆入大乘之门也。另外，「明」是指菩萨无漏智慧的光明，也就是能观之智；而「百法」就是所观之境。用菩萨的「无漏智慧」，观察「百法」中一切法的内容，证悟「一切法无我」的道理，就可进入大乘解脱之门。

又论者。决择境智分明无惑而已。而「论」的另一层意义，就是借着对能观之智，以及所观之境的抉择、观察，便能彻底了知一切法无我的真实义理，而消除一切以为有我的疑惑，真正达到破迷开悟的究竟解脱。

以心境皆空法门。殊非小根可受。故此理观皆属大乘。故标云。乃大乘之百法明门。依主释也。当我们证到一切法无我时，当下心境皆空、能所双亡，这样的境界不是小乘根性所能领受，而是纯属大乘法门。所以，本论才会标题为「大乘百法明门」。这就是对于本论标题所做的主要解释。

天亲菩萨造

此造论人名也。论中百法。乃佛所说。一大藏中所演通名万法。佛灭度后慈氏菩萨愍念邪见众生。难入正法。故从兜率天降神中印土。阿瑜陀国。为无着菩萨。说瑜伽论。统收万法。括为六百六十法。名理殆尽。论文百卷。大约五分。一、本地分。二、摄决择分。三、摄识分。四、摄义门分。五、摄事分。后天亲菩萨因见文繁。仍于此论本地分中。畧录百法名数。使万法根宗归于指掌。若疏九河导万派而归于海。最简最要。其实祖述先哲。以条然成章。故亦云造。菩萨氏族具如别传。兹不繁录。

天亲菩萨造

接下来介绍造论者是天亲菩萨。

此造论人名也。这是造论者的名字。

论中百法。乃佛所说。一大藏中所演通名万法。论中所提到的百法内容，原本是佛所说的。在论藏当中，佛将一切宇宙万有的现象，演绎为万法。

佛灭度后慈氏菩萨愍念邪见众生。难入正法。在佛灭度以后，弥勒菩萨因为悲愍一些邪见的众生，难入正法。

故从兜率天降神中印土。阿瑜陀国。为无着菩萨。说瑜伽论。所以从兜率天将神识降入到中印度的阿瑜陀国，为无着菩萨讲说瑜伽师地论。所以瑜伽师地论本来是弥勒菩萨说的法，无着菩萨晚上入定听法，白天出定再将它写下来。这就是瑜伽师地论的来源。

统收万法。括为六百六十法。名理殆尽。在此论中，将原有的万法，囊括为六百六十法。并且把各法的名称和义理做了详细的说明。

论文百卷。大约五分。一、本地分。二、摄决择分。三、摄识分。四、摄义门分。五、摄事分。全论共有一百卷。分为五分：一、本地分；二、摄决择分；三、摄识分；四、摄义门分；五、摄事分。

后天亲菩萨因见文繁。仍于此论本地分中。畧录百法名数。后来天亲菩萨仍然觉得六百六十法的内容太过繁复、庞杂，于是再从瑜伽师地论的本地分中，简略节录为一百种。

使万法根宗归于指掌。使宇宙万法的根本和宗旨，都能运筹于指掌之间。

若疏九河导万派而归于海。最简最要。就像只要疏通全国九条主要的河道，其它万条的小川，就可以全部汇入大海了。所以，归纳之后的百法虽然简略，却是最精简、最扼要的。

其实祖述先哲。以条然成章。故亦云造。菩萨氏族具如别传。兹不繁录。既然是从瑜伽师地论中节录出来的，为什么又称为天亲菩萨「造」呢？这里特别说明，虽然百法是从瑜伽师地论中节录出来的，但遵循的是祖师先哲们的言教，依此言教的宗旨，再加以弘扬所写的文章，也称为「造」。有关天亲菩萨的出身、家族、生平事迹等，因为别的传记中已有详细的记载，所以这里就不再繁录了。

唐三藏法师玄奘奉 诏译

此译师名也。玄奘初至西域。首于那兰陀寺。亲诚贤论师。习相宗法门。而唯识宗旨。独得其传。折伏异见。制诸外道。声振五天。故持此论归大唐。奉太宗之诏而译之。译者。易也。易梵语而为华言。故云译也。

唐三藏法师玄奘奉 诏译

本论是唐朝的玄奘法师，奉了皇帝的圣诏翻译出来的。由于玄奘法师精通经、律、论三藏，所以尊称为三藏法师。

此译师名也。玄奘初至西域。首于那兰陀寺。亲诚贤论师。习相宗法门。玄奘法师是译师的名字。他在唐贞观七年到达印度，首先在那兰陀寺，亲近依止诚贤论师，学习法相唯识宗这个法门。

而唯识宗旨。独得其传。在所有诚贤论师的弟子当中，只有玄奘法师独得唯识的宗旨，而秉袭师承。

折伏异见。制诸外道。声振五天。此后不久，法师便折服了当时很多恶见，也制服了各种外道，名声威震整个五印度。

故持此论归大唐。奉太宗之诏而译之。唐贞观十九年（公元六四五年），玄奘法师携带本论的梵文本回到长安，后来奉唐太宗之诏而翻译成汉文。

译者。易也。易梵语而为华言。故云译也。「译」，是改易、变易的意思。把梵文改易为华语，所以就称为「译」。

如世尊言。一切法无我。

如世尊言者。原为佛说。乃论主推尊法有所自。一切法无我者。谓百法及二无我也。世尊乃说法之主。一切法乃所说之法。而云无我者。则说无所说矣。何也。以佛本无法可说。亦无实法与人。但就众生所执之情。随宜而击破之耳。且一切法者。乃世出世间一切圣凡之法。以凡夫妄执五蕴身心假我为我。外道妄执神我等为我。小乘妄执所取涅槃偏见为我。

菩薩妄見有生可度。有佛可求。非我不能。于所証真如。有証有得。亦未忘我。斯則世間凡夫外道。出世三乘。皆是有我執者。故佛總一個無字破之。曰。一切法無我。謂一切法本來無我。故知一切法者。乃眾生所執之法。非佛說也。以眾生妄執為有。佛但云無之而已。豈有法耶。此一無字。亦不得已而為破執之具耳。又何有實法與人哉。噫。此吾佛說法之標旨。而為萬法之宗本。故論標以示人。意曰。當如世尊言。應知一切諸法無我。學者苟達無我。則于大乘法門思過半矣。

如世尊言。一切法無我。

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

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

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

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

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

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

以凡夫妄執五蘊身心假我為我。凡夫是妄執五蘊假合的身心為我。

外道妄執神我等為我。外道則是妄執神我為我。

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

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

成佛道；对于所证的真如、所求取的无上菩提，也以为是有证、有得的话，都还没有忘我。

斯则世间凡夫外道。出世三乘。皆是有我执者。故佛总一个无字破之。曰。一切法无我。由以上所说的可以了知，从世间的凡夫妄执五蕴身心为我；外道妄执神我为我；声闻、缘觉二乘妄执涅槃为我；到大乘菩萨妄执有真如可证、有菩提可得、有众生可度，都仍然还有我执。所以佛才会以一个「无」字，来总破一切的执着，因此开演了「一切法无我」的内容。

谓一切法本来无我。故知一切法者。乃众生所执之法。非佛说也。一切法本来是无我的，佛又何必说呢？这是因为众生执着有一切法，佛才要说一切法。可见，这一切法是众生所执的法，而不是佛所说的法。

以众生妄执为有。佛但云无之而已。岂有法耶。只因众生妄执为「有」，佛才用「无」字来破而已。又那里有一切法的存在呢？

此一无字。亦不得已而为破执之具耳。又何有实法与人哉。这个「无」字，也实在是不得已才用的，只能说是破除执着的工具而已。就本体来说，又那里有实在所说的法与说法的人呢？

噫。此吾佛说法之标旨。而为万法之宗本。噫！以上就是佛说：「一切法无我」，最主要的目标和宗旨，也是万法的根本所在。

故论标以示人。意曰。当如世尊言。应知一切诸法无我。本论在一开端，就以「一切法无我」为标题来开示学者，用意是希望学者能如佛所说的，去体悟「一切法无我」的道理。

学者苟达无我。则于大乘法门思过半矣。如果学者真能通达「无我」的深意，那么，这个大乘的解脱法门，可说就已经成就一半了。

何等一切法。云何为无我。

此设疑问。意在欲人了悟。知一切法本自无我也。以问有五种。一、利乐有情问。谓菩萨知一切无我。而众生不知。为欲利乐。故问于佛。使其了悟革凡成圣也。二、不解问。谓自己于一切事理不明。而问于人也。三、愚痴问。谓愚暗痴迷于事理不分。而问于人也。四、试验问。谓以己所知问于他人。以验他知不知也。五、轻触问。谓我慢无状。而戏问于人也。此菩萨设此一问。即五问中利乐有情问也。设有二问。先释初问。

何等一切法。云何为无我。

问：什么是「一切法」？为什么是「无我」的呢？

这是天亲菩萨采用先问后答的方式，来标示本论的宗旨。这种问答式的教育，往往能启发学者的思考，而达到归纳、创造能力的学习效果。

此设疑问。意在欲人了悟。知一切法本自无我也。天亲菩萨这样问的用意，就是希望学者能够了悟，「一切法本来无我」的道理。

以问有五种。有关于发问的方式，在瑜伽师地论当中提到了五种：

一、利乐有情问。谓菩萨知一切无我。而众生不知。为欲利乐。故问于佛。使其了悟革凡成圣也。第一种是「利乐有情问」。就是为了利益有情众生才发问的。譬如说，菩萨已经知道「一切法无我」的道理，但是众生并不知道。所以为了利乐一切有情众生，便借故问于佛，希望众生听了佛的开示以后，都能了悟「无我」的道理而超凡入圣。

二、不解问。谓自己于一切事理不明。而问于人也。第二种是「不解问」。就是真正不了解才发问的。由于自己对于一切的事理不明白，所以才请教他人。

三、愚痴问。谓愚暗痴迷于事理不分。而问于人也。第三种是「愚痴问」。就是愚痴才发问的。因为自己愚痴暗钝，对于事理总是迷惑颠倒，所以才要请问他人。

四、试验问。谓以己所知问于他人。以验他知不知也。第四种是「试验问」。就是为了试验才发问的。自己明明已经知道答案，还故意去请问他人，为的是要试验他人知或不知。

五、轻触问。谓我慢无状。而戏问于人也。第五种是「轻触问」。就是故意触怒对方才发问的。有时为了调伏贡高我慢、桀傲不驯的众生，就故意用轻慢的态度，出言无状地去戏问他人。

此菩萨设此一问。即五问中利乐有情问也。设有二问。先释初问。天亲菩萨在这里所设立的问题，是属于五问中的「利乐有情问」。为了利益有情的缘故，天亲菩萨设立了两个问题：什么是「一切法」？为什么是「无我」的呢？这里先解释第一个问题：什么是「一切法」？

一切法者。略有五种。一者心法。二者心所有法。三者色法。四者心不相应行法。五者无为法。

此标数列名以释疑也。以前问不知何等为一切法。又不知何者为无我。故此答云。通而言之。以众生情欲无量。其实应机之法亦无量。演为三藏。共有九部。今撮其纲宗。略有五种耳。然此五种。前四乃答有为法。后一乃出世间无为法。且此五法。若但有四。即名凡夫外道。但见后一。即名偏空小乘。若即有为而便见无为。乃即世间而出世间。名为大乘菩萨。

以下就是回答什么是「一切法」。

一切法者。略有五种。一者心法。二者心所有法。三者色法。四者心不相应行法。五者无为法。

「一切法」的内容，略分为五大类：一、心法；二、心所有法；三、色法；四、心不相应行法；五、无为法。

此标数列名以释疑也。这里先标示出「一切法」的数目与名称，来解

答第一个问题。

以前问不知何等为一切法。又不知何者为无我。因为前面问到：不知什么是「一切法」？又不知什么是「无我」？

故此答云。通而言之。以众生情欲无量。其实应机之法亦无量。演为三藏。共有九部。今撮其纲宗。略有五种耳。所以这里才会先回答什么是「一切法」的内容。其实，一切法的内容何止五种，由于众生的情欲无量无边，因此应机所说法门也无量无边。正所谓：「佛说一切法，为度一切心；若无一切心，何用一切法。」众生有八万四千种烦恼，佛就要说八万四千个法门来对治。这些法门，或者开演为经律论三藏，或者归纳为九部（九部就是：契经、祇夜、记别、伽陀、本事、本生、缘起、方广、希法），都只是开合的不同，而本论就是把「一切法」的纲要宗旨，归纳为五大类。

然此五种。前四乃答有为法。后一乃出世间无为法。在这五大类当中，前面四种是回答「有为法」的部分；后面第五种则是说明「无为法」的部分。

且此五法。若但有四。即名凡夫外道。如果具有前面四种有为法的，就是凡夫、外道。

但见后一。即名偏空小乘。若是见到后面第五种无为法的，就是妄执有涅槃可证的偏空小乘。

若即有为而便见无为。乃即世间而出世间。名为大乘菩萨。倘若能在一切有为法的生灭、无常相上，悟到不生不灭、常住的「无为法」，又能在一切「世间法」上，见到「出世间法」，而于世间、出世间当中出入自在、圆融无碍的，这就是大乘菩萨。

首者最胜故。二、与此相应故。三、所现影故。四、分位差别故。五、所显示故。如是次第。

次释前列名次第所以也。一、列心法为首者。以三界上下法唯是一心作。一切圣凡染净因果。依心而立。此为最胜。故列为首。二、与此相应者。乃前心所有法也。然心王本无善恶。不能独造。必假随从方有势力。而从者必叶和于主。方得内外相应。堪成事业。故心家所有之法。乃心使也。与心相应。方能造业。故列其次。三、所现影者。即前色法也。谓此色法。本非外来。乃八识之相分。即自心之影像。八识如镜。而此色法如镜中像。以色不自色。因心变现。以八识通为能变。相分为所变。要显色本唯心。云所现影。故列第三。四、分位差别者。即前心不相应行法也。此虽心家所有。但不与心相应。总前三位妄计法中分位之差别耳。故又次之。此上四位。乃有为法也。造论之意要即此有为便欲显示无为。以所显示者本无为故。故终系之以此。故云如是次第。

首者最胜故。二、与此相应故。三、所现影故。四、分位差别故。五、所

显示故。如是次第。

本论首先介绍的是心法。第二个介绍的是与心法相应的心所有法。第三个是色法，它是八识所现的影像。第四个是心法、心所有法、色法所分位假立的心不相应行法。第五个是藉有为法而显示出来的无为法。以上就是本论介绍五法的次第。

次释前列名次第所以也。为什么要按照这样的次第，来说明五法的内容呢？

一、列心法为首者。以三界上下法唯是一心作。一切圣凡染净因果。依心而立。此为最胜。故列为首。首先，将「心法」列为第一位的原因，是因为三界中所有的善恶法，都是一心所作，一切圣者与凡夫、染污和清净、因缘和果报等千差万别，也是依心而建立的。所以「心法」是五法当中最殊胜的，故列为首。

二、与此相应者。乃前心所有法也。然心王本无善恶。不能独造。必假随从而有势力。而从者必叶和于主。方得内外相应。堪成事业。故心家所有之法。乃心使也。与心相应。方能造业。故列其次。第二，是与心相应的「心所有法」。「心法」虽然具有主宰、支配万法的力量，但是本身却没有善、恶的差别，所以无法独立造业，必须加上其它的力量，从旁协助，才能造作种种善、恶、无记等业。而「心所有法」，就是协助心法造业最主要的势力。「心所有法」是随着「心法」而起的，永远系属于心、与心相应，就像臣子永远追随在君主身旁一样，所以将它列在「心法」之后，位居第二。

三、所现影者。即前色法也。谓此色法。本非外来。乃八识之相分。即自心之影像。八识如镜。而此色法如镜中像。以色不自色。因心变现。以八识通为能变。相分为所变。要显色本唯心。云所现影。故列为三。第三，所现的影像，就是「色法」。这个「色法」并不是外来的，而是八识种子所变现的「相分」。所以等于自心的影像。如同镜能映物，八识就像一面镜子，「色法」就是镜中所显现的影像。因此「色法」不是本身显现出来的，而是八识所变现的。八识是「能变」，色法是「所变」。先有能变，才有所变，为了要显示「色法」是心识所现的影像，所以将它列在第三位。

四、分位差别者。即前心不相应行法也。此虽心家所有。但不与心相应。总前三位妄计法中分位之差别耳。故又次之。第四，分位差别，就是「心不相应行法」。此法虽然不离「心法」、「心所有法」、「色法」的作用，但却不与「心法」、「心所有法」、「色法」相应，只是这三法在差别作用上假立的名称，所以又次于这三法，而列在第四位。

此上四位。乃有为法也。造论之意要即此有为便欲显示无为。以所显示者本无为故。故终系之以此。故云如是次第。前面四位，是属于「有为法」，第五位是「无为法」。造论者将「无为法」排在最后，用意是要借着「有为法」来显示「无为法」。等到「有为法」所有生灭现象都灭尽了，所

显示出来的就是「无为法」，所以「无为法」被列在最终。这就是五法为什么要按照这样的次第排列的原因。

第一心法。略有八种。一、眼识。二、耳识。三、鼻识。四、舌识。五、身识。六、意识。

此列前六识之名。皆从所依之根而立也。具有五义。谓依。发。属。助。如。除根发之识。余四皆依根之识。依主也。根所发之识。依士也。经云。元依一精明。分成六和合。精明。乃八识之体也。本唯真心。迷之而成八识。今于六门而了境。故有六种之名。以映眼时能分别色。即名眼之识等。譬如一室中藏一个猕猴。六处有人随呼而应。故有别耳。且前五识。依五根得名。但有照用。最初一念照境元无分别。然第二念有分别者。即属意识。是则前五乃依五色根之识。第六乃意所发之识。以第七意为六之根故。补注云。虽六识身。皆依意转。此随不共意识。名依发等。故五识身无相滥矣。或唯依意。故名意识。辨识得名。心意非例。补义云。此辨六识依根得名也。问曰。前六识身。皆依意转。应俱名意识。何故第六独得意识之名耶。况教说心意意识转。此则明知前六同名意识。今言意识。岂不与前五滥同一名耶。论答曰。虽六识身。皆依意转。但此随根立名。如前五识。各有所依之根。今此第六识。则不共前五。以独依意为根。立意识名。乃意之识。如五识身。依色等根。以唯依意故名意之识。依主释也。此中正是辨识得名。不可执前六。共为一意。为相滥也。此言各从所依根立名。故不相滥耳。若言前六共依意转。则六与前五滥而为一。今辨各有所依之根。而六唯依意为根。故名意识。岂与前五相滥耶。谓转则共。而依根则不共矣。此乃辨识依根得名。教说心意意识转。别是一义。故结云。心意非例。

第一心法。略有八种。一、眼识。二、耳识。三、鼻识。四、舌识。五、身识。六、意识。

解说完五法排列的次第之后，接下来将分别说明每一法的内容。

第一是「心法」。略有八种：一、眼识；二、耳识；三、鼻识；四、舌识；五、身识；六、意识；七、末那识；八、阿赖耶识。

首先介绍「前六识」。（即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识及意识。）

此列前六识之名。皆从所依之根而立也。前六识的名称，都是从他所依的根来命名的。譬如：眼识是依眼根来命名、耳识是依耳根来命名等等。

具有五义。谓依。发。属。助。如。这里先解释前五识依根来命名的原因。其中具有五重意义：第一是「依」，即「依根之识」。是说五识必须依托五根，才能生起活动。第二是「发」，即「根所发识」。是说五识的生起，完全是由五根所引发的。例如：眼识是由眼根所引发的，如果眼根出了问题，也会影响眼识的作用。像近视、白内障、青光眼等。第三是「属」，

即「属根之识」。是说五识依于五根引发作用的时间，是恒常相续的。不论何时五识要用到五根都可以随时配合，所以对依根发识的时间来说，是完全属于根的。第四是「助」，即「助根之识」。是说五识对于所依的五根，也有相当的助力。譬如：眼识看到的是乐境，眼根也会有舒适之感；眼识看到的是苦境，眼根也会觉得有刺激的痛感。第五是「如」，即「如根之识」。是说五识和五根所照的外境是相同的。譬如：眼识所缘的是黄色，眼根也必定照瞩黄色。

除根发之识。余四皆依根之识。依主也。根所发之识。依士也。以上五者，除了「根所发识」之外，其余四者，都是「依根之识」。「依根之识」，是依五根而发起五识的作用，所以是以五根为主；「根所发识」，是因为五根起了变化而影响到五识，所以是以五根为辅。

经云。元依一精明。分成六和合。精明。乃八识之体也。本唯真心。迷之而成八识。今于六门而了境。故有六种之名。经中说：「元依一精明，分成六和合。」这里的「精明」，是指八识的本体。这个本体原来是湛然常寂的真心，只因众生迷失了本性，因此形成了虚妄的八识。这里的「六和合」，指的是前六识。是说这虚妄的八识，还要借着六根来了别外境，因此有了六识的名称。

以映眼时能分别色。即名眼之识等。譬如一室中藏一个猕猴。六处有人随呼而应。故有别耳。譬如映在眼根上时，用于分别色尘的，称为眼识；入耳根时，用于分别声尘的，称为耳识等。这种情况，就好比一个房间有六个窗户，房内藏着一只猕猴，窗外只要有人呼喊，这只猕猴就能马上向外呼应。六个窗户比喻六根，猕猴比喻八识，有人呼喊比喻六境。虚妄的八识，依六根来了别六境，由于有六根的不同，所以就有了六识的差别。

且前五识。依五根得名。但有照用。最初一念照境元无分别。然第二念有分别者。即属意识。已知有六识的差别，那么，它们的功能是否相同呢？依五根而得名的前五识，它本身只有照境的作用，所以在五根面对五境时，第一念的当下本来是没有分别的，等到第二念才有了分别，而这个分别是来自于第六意识的作用。由此可知，前五识的功能只是「照境」；第六识的功能则是「分别了知」。

是则前五乃依五色根之识。第六乃意所发之识。以第七意为六之根故。前面已经说明，前五识，是依五根而得名，因此称为眼识、耳识等。那么，第六识呢？它的「所依根」是什么？又为什么称为「意识」？

第六识，是以第七识（又名「意根」）为「所依根」，因此是依「意根」所发的识，而名为「意识」。这就是第六识名称的来源。

补注云。虽六识身。皆依意转。此随不共意识。名依发等。故五识身无相滥矣。或唯依意。故名意识。辨识得名。心意非例。补义云。此辨六识依根得名也。补注中说：虽然前六识都是依着「意根」而转，（第七识为前六识的「染净依缘」。六根面对六境生起六识的作用时，是依着第七识的

「染污意」，才起惑造业，然后再转这些烦恼业力，回熏到第八识成为有漏的种子，所以说前六识，都是依着「意根」而转。）但却不能都称为「意识」，因为如此便无法分辨六识的差别。所以只能按照各自所依的根来命名。如前五识的名称，依照前面所说「依根之识」、「根所发识」的分法来命名，这样前五识的名称就不会互相混淆了。另外，再将「依意为根」的第六识，独名为「意识」，这样的话，前六识的名称，就能够分辨清楚了。以上所说的六识，并没有包含心（第八识）、意（第七识）这两识在内。这就是补义中所说，如何分辨前六识，依根得名的内容。

问曰。前六识身。皆依意转。应俱名意识。何故第六独得意识之名耶。况教说心意意识转。此则明知前六同名意识。今言意识。岂不与前五滥同一名耶。了解以上所说，就可以回答相关的问题了。问：前六识都是依着「意根」来转，应该都称为「意识」才对，为什么只有第六识独得「意识」的名称呢？何况经教中常说：「心、意、意识转。」「心」，是指第八识；「意」，是指第七识；「意识」，指的是前六识，可见前六识都称为「意识」。如今说只有第六识称为「意识」，不就和前五识互相混淆，而有相同的名称了吗？

论答曰。虽六识身。皆依意转。但此随根立名。如前五识。各有所依之根。今此第六识。则不共前五。以独依意为根。立意识名。乃意之识。如五识身。依色等根。以唯依意故名意之识。依主释也。此中正是辨识得名。不可执前六。共为一意。为相滥也。此言各从所依根立名。故不相滥耳。若言前六共依意转。则六与前五滥而为一。今辨各有所依之根。而六唯依意为根。故名意识。岂与前五相滥耶。谓转则共。而依根则不共矣。此乃辨识依根得名。教说心意意识转。别是一义。故结云。心意非例。论主回答说：虽然前六识都是依着「意根」而转，但并非都称为「意识」，而是随着「所依根」来命名。譬如前五识，各有它的「所依根」，所以就各有它的名称。而第六识和前五识的情况不同，它所依的根是「意根」，是「依意根所发的识」，所以称为「意识」。这就是前六识名称来源最主要的解释。因此，不可以执着前六识都称为「意识」，而将前六识的名称互相混淆。若是以它各自所依的根来命名，就能够分辨清楚了。如果因为前六识都依「意根」转，而总名为「意识」的话，那么第六识就会和前五识互相混淆，而只有一个名称了。如今，我们若能辨别清楚，前五识是依它的「所依根」来命名，唯独第六识是「依意为根」而名「意识」的话，又怎么会和前五识产生混淆呢？所谓前六识都依「意根」而转，这个「转」是共的；但是说到各自所依的根，这个「根」则是不共的，又怎能相提并论呢？以上所说，就是如何分辨前六识依根而得名的内容。经教当中所说：「心、意、意识转。」是有另外的涵义。主要在说明不同的心、意、识，能变现出不同的身、心、世界来，都是随着心识的功能而有所转变。文中的「意识」，虽然指的是前六识，但却并不表示前六识都称为「意识」。这就是为什么补注在结语的时候，要特别强调心（第八识）、意（第七识），并不在前六识的

范围之内了。

七、末那识

此第七识乃相应立号也。具足应云。訖利瑟咤耶末那。此翻染污意。谓贪痴见慢。四惑常俱。故名染污。恒审思量。名之为意。恒常审察思量。计第八为我。如是思量。唯第七有。余识所无。故独得名意。复能了别。名之为识。问。前第六名意识。今此识亦名意。何也。曰。第六识依根得名。此识当体立号。第六识虽能分别五尘好恶。而由此识传送相续执取。依根者。根乃第七识也。当体。即分别之体也。

七、末那识

接下来介绍第七「末那识」。

此第七识乃相应立号也。第七识是以它的「相应」来称呼。

具足应云。訖利瑟咤耶末那。此翻染污意。谓贪痴见慢。四惑常俱。故名染污。恒审思量。名之为意。恒常审察思量。计第八为我。为什么称它「相应」呢？这个「相应」的末那识，全名应该叫做「訖利瑟咤耶末那」。这是梵文的名称，翻译成汉文，就是「染污意」。「染污」，是指第七识恒常与我贪、我痴、我见、我慢这四种根本烦恼相应，所以称为「染污」；「意」的意思，则是指「恒审思量」的作用。第七识恒常、审察、思量执八识的见分为我，所以称为「意」。

如是思量。唯第七有。余识所无。故独得名意。这个「恒审思量」的作用，只有第七识才有，其余的前五识、第六识、第八识，都没有这个功能，因此才单独称第七识为「意」。（前五识，既不恒常、也不思量；第六识，虽有思量的作用，却有时会间断不起作用，所以不是恒常；第八识，执持种子的功能是恒常的，却没有思量的作用。）

复能了别。名之为识。另外，能起「了别」的作用，所以称为「识」。（识，就是「分别了知」。）

问。前第六名意识。今此识亦名意。何也。问：前面已经把第六识称为「意识」，现在又把第七识称「意」，究竟是何用意？

曰。第六识依根得名。此识当体立号。答：第六识是以「所依的根」来命名，所以称为「意识」；第七识是以本体的功能——恒审思量来立号，所以称为「意」。只有这样称呼，才能说明两者的涵义。

第六识虽能分别五尘好恶。而由此识传送相续执取。而这两者的关系也非常密切。第六识虽然能够分别了知五尘的好恶，但仍要靠第七识相续执取的功能，才能起惑造业。因此，分别执取的主体仍在第七识。所以，在第七识没有转成「平等性智」以前（没有证到「无我」之前），第六意识念念成染；若是转成「平等性智」以后（证到「无我」之后），第六意识念念成净。

依根者。根乃第七识也。当体。即分别之体也。文中所说「依根」的「根」，是指第七识。意指第六识的所依根，就是第七识（意根）。所说的「当体」，是指第七识本体恒审思量的功能。（也就是相续执取第八识的见分为我。）

八、阿赖耶识

此第八识乃功能受称也。由具三藏义故。名为阿赖耶。真谛的体翻为无没。以真如随生死迁流而不失不坏。故云无没。奘师就义翻为藏识。谓能含藏诸法种故。藏有三义。谓能藏。所藏。我爱执藏。以能含藏善恶种子历劫不坏。约持种义边。名为能藏。又此识是前根。身。器界。善恶种子所藏之处。约受熏义边。名为所藏。又此藏识是末那坚执为自内我。故云我爱执藏。由斯三义。而得藏名。藏即识也。乃持业释。故曰功能受称。楞伽云。识藏如来藏。以此识乃真如在缠之名。即众生之佛性。万法之根宗。善恶之本元。圣凡之归宅。以世出世间染净诸法皆依此识之所变现。故云万法惟识者。此也。此上八识名异体同。总名心王。其次五十一心所法皆心王之使。但各具多寡之不同。故奘师作八识颂以规矩之。

八、阿赖耶识

最后介绍的是第八「阿赖耶识」。

此第八识乃功能受称也。由具三藏义故。名为阿赖耶。第八识是以它的「功能」来称呼。由于它具备了三种功能：能藏、所藏、执藏，所以称为「阿赖耶识」。

真谛的体翻为无没。以真如随生死迁流而不失不坏。故云无没。真谛法师就阿赖耶识的本来来说，将它翻为「无没」，就是不会消失的意思，因为真如本性是不会随着生死流转而坏失的，所以称为「无没」。

奘师就义翻为藏识。谓能含藏诸法种故。玄奘法师就阿赖耶识的义理来说，将它翻为「藏识」。因为它能够含藏诸法种子的缘故。

藏有三义。谓能藏。所藏。我爱执藏。「藏」有三种意义，就是：「能藏」、「所藏」和「我爱执藏」。

以能含藏善恶种子历劫不坏。约持种义边。名为能藏。由于它能够含藏一切善恶的种子，虽经历劫而不坏失。所以依它能「持种」的意义来说，称为「能藏」。

又此识是前根。身。器界。善恶种子所藏之处。约受熏义边。名为所藏。而第八识又是根、身（指有情世间）、器界（指无情世间），一切善恶的种子接受熏习之后，所含藏的地方。所以依它「受熏」的意义来说，称为「所藏」。

又此藏识是末那坚执为自内我。故云我爱执藏。第八识又是第七识恒

常内缘坚执有一个自我的主体，所以称为「我爱执藏」。

由斯三义。而得藏名。藏及识也。乃持业释。故曰功能受称。由于具有这三种意义，所以就得了「藏」的名称。「藏」，是含藏的意思，指它能够保持业习的种子历劫不坏失。所以就它所具有的「功能」来称呼它。

楞伽云。识藏如来藏。在楞伽经中说：「第八识又可称为如来藏。」这是以「一切众生的第八识当中，本来都隐藏如来的功德」而说的。

以此识乃真如在缠之名。称为「阿赖耶」，是在真如本性被烦恼缠缚时所立的名。但是众生本自具足如来的佛性，只因被无始以来的无明恶习所熏习，而成为「阿赖耶识」，再由此识现起万有。

即众生之佛性。万法之根宗。善恶之本元。圣凡之归宅。因此，此识就是众生本具的佛性，万法的根宗，一切善恶的本源，也是凡夫与圣者最后的归处。

以世出世间染净诸法皆依此识之所变现。故云万法唯识者。此也。因为一切世间、出世间的染净诸法，都是依此识所变现的，所以才称为「万法唯识」。

此上八识名异体同。总名心王。以上是介绍八识的内容。这八个识虽然各有各的名称，但本体却只有一个，总名为「心王」。「王」，就是主的意思，说明它具有变现万法的主动支配力。所谓「三界唯心，万法唯识。」就是这个道理。

其次五十一心所法皆心王之使。但各具多寡之不同。故奘师作八识颂以规矩之。接下来是介绍五十一个「心所有法」。这些心所就好像国王的使从，永远追随在国王的身边。这五十一个心所也都是随着八识心王而起作用。由于每个识所相应的数量不同，（例如：前五识相应的心所有三十四个；第六识和五十一个心所全部相应；第七识相应的心所有十八个；第八识相应的心所只有五个。）所以玄奘法师才会作八识规矩颂来规范它。

第二、心所有法。略有五十一种。分为六位。一、遍行有五。二、别境有五。三、善有十一。四、烦恼有六。五、随烦恼有二十。六、不定有四。

此列五十一心所法之分位也。心所者。心家所有之法也。恒依心起。与心相应。系属于心。具此三义。故名心所。如属我物。得我所名。然此心所随善恶境起憎爱等。助成心事。故得心所之名。以凡起心动念。不出善恶二途。故有六位之差耳。其遍行者。即心无故所起之念。乃习气内熏而发者也。别境者。乃各别缘境而得生故。惟此二门不出善恶之间。其善心所止有十一。而恶心所则有根本烦恼六。随烦恼二十。此则善习少而恶习多。宜乎善人少。而不善者多也。其不定四法。则善恶皆有。此上总标名位。向下随次别释。

第二、心所有法。略有五十一种。分为六位。一、遍行有五。二、别境有

五、三、善有十一。四、烦恼有六。五、随烦恼有二十。六、不定有四。

第二是「心所有法」。略有五十一种，分为六位：一、五种遍行；二、五种别境；三、十一种善法；四、六种根本烦恼；五、二十种随烦恼；六、四种不定法。

此列五十一心所法之分位也。以上是五十一个「心所有法」分类差别的内容。

心所者。心家所有之法也。恒依心起。与心相应。系属于心。具此三义。故名心所。为什么称为「心所」呢？因为它们都属于「心法」所有，而且同时具有三重意义，所以称为「心所」。第一重意义，是「恒依心起」，是说「心所有法」永远要依着「心法」才能生起，若是没有「心法」的作用，「心所有法」无法单独生起。第二重意义，是「与心相应」，是说「心所有法」永远与「心法」相应。所谓「相应」的意思，是指相顺不违背，和「心法」同缘一境、同出同入、同时作用。第三重意义，是「系属于心」，「系」，是连系；「属」，是附属。是说「心所有法」一定附属于心，而且紧密的连系在一起。由于具有这三重意义，所以称为「心所」。

如属我物。得我所名。然此心所随善恶境起憎爱等。助成心事。故得心所之名。就好像属于我的东西，就称它是「我所有」的一样，如：我的桌子、我的椅子、我的杯子等等。同时，这个「心所」是随着善恶等境界，生起了喜欢或不喜欢等心理活动，来帮助「心法」完成善、恶、无记等业的造作。就因为它是帮助「心法」来完成作用的，所以得了这个「心所」的名称。

以凡起心动念。不出善恶二途。故有六位之差耳。但为什么要有六类的差别呢？这是因为只要起心动念，就不出善、恶这二种状况，因此将这些心所依善、恶的状况，区分为六类。

其遍行者。即心无故所起之念。乃习气内熏而发者也。第一类「遍行」，是心没有缘外境，只是八识中含藏的习气种子还在本位时，随时蠢蠢欲动、待命而发的状态。

别境者。乃各别缘境而得生故。第二类「别境」，是种子生现行时，所缘各种不同的外境，而生起的心理活动。

惟此二门不出善恶之间。其善心所止有十一。而恶心所则有根本烦恼六。随烦恼二十。但不论是「遍行」或是「别境」，所生起的心理活动，总不出善恶之间。如果生起的是善念，就与十一种「善心所」相应；如果生起的是恶念，就与六种「根本烦恼」、二十种「随烦恼」相应。这就是第三类「善心所」、第四类「根本烦恼」与第五类「随烦恼」的分类。

此则善习少而恶习多。宜乎善人少。而不善者多也。由此比例看来，我们善的习气少，恶的习气多。这就难怪善人比较少，恶人比较多了。

其不定四法。则善恶皆有。若是善、恶心所都有，并不一定属于那一类，就把它归在最后一类的「不定法」当中。

此上总标名位。向下随次别释。以上是总说如何标示六类名称的差别，接下来将按照次序，分别解说其中的内容。

一、遍行五者。谓意。触。受。想。思。

此释心所法初中名义也。言遍行者。遍乃周遍。所谓无处不至也。行乃心行。即能缘之心。其境乃心行之处。为所缘耳。此五心所。以遍有四一切。谓遍一切善恶之性。遍一切三界九地。遍一切长短之时。遍一切识。于八个识中同时俱起。不问何心。但起便有。故得此名。谓凡在有情分中。未能离念者。皆具此也。然此虽列五名。总为一心。以此五法具足取境之识。一念方成。此下先引本论。后用新疏释之。义不足者。补之。补义。瑜伽以作意为首。识论以触为首。以瑜伽约二乘及权教菩萨。观行皆依作意而修。此通凡圣。识论以触为首。直就三和生触。乃以境为先。是单就识说。但属凡夫。有此不同。从来未辨。

一、遍行五者。谓意。触。受。想。思。

第一类「遍行」心所有五种：就是「作意」、「触」、「受」、「想」、「思」。此释心所法初中名义也。首先解释「遍行」名称的含义。

言遍行者。遍乃周遍。所谓无处不至也。为什么称为「遍行」呢？「遍」，是「周遍」的意思。是说没有什么地方不能到达的。

行乃心行。即能缘之心。其境乃心行之处。为所缘耳。「行」，是指心行，也就是众生能缘的心。心行所能到达的地方，就是它的「所缘境」。因此，「遍行」就是说众生的心行，能够周遍到达每一个地方和处所。

此五心所。以遍有四一切。这五种「遍行」心所，究竟可以周遍到达那些处所呢？有四种「一切」是它能周遍到达的处所：就是「遍一切性」、「遍一切地」、「遍一切时」、以及「遍一切识」。

谓遍一切善恶之性。由于它能够周遍善、恶、无记三性，所以说它「遍一切性」。

遍一切三界九地。这五种心所，能够周遍三界九地，所以说它「遍一切地」。三界九地，是将欲界、色界、无色界这三界，分为九地。欲界包括地狱、饿鬼、畜牲、人和欲界六天（四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天。其中四天王天在须弥山山腰，须弥山山顶是忉利天主帝释天所居住的地方，这些都还是依地而住，夜摩天以上四天则是依空而住，所以跟我们比较没有关系。和我们关系最密切的帝释天，就是民间所称的「玉皇大帝」。须弥山山脚分为东、西、南、北四洲，我们现在所居住的范围，就是属于南赡部洲），所以欲界总共有五类众生，称为五趣杂居地，这是九地中的第一地。色界有四地：离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地，就是一般所称的初禅天、二禅天、三禅天、四禅天。无色界中有四天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非

想处天，所以也有四地。这样三界加起来总共是九地。既然这「遍行」心所可以「遍一切地」，就表示我们的一念心，可以到达三界九地这么宽广的范围。但是，这种神通妙用为什么不能现前呢？因为我们执着了这个色身是我，所以心就被困在这四大、五蕴的假合当中。如果我们不再执着这四大、五蕴的假合为自身相，这六尘缘影为自心相的话，就可以恢复自性的功能，而于三界九地一切处中，无处不见、无处不闻、无处不现身了。

遍一切长短之时。这五种心所，能够周遍一切长短之时，所以说它「遍一切时」。时间是第六意识比量而有的，本来并不存在。实际上，这一念可以遍过去、现在、未来。要体会这个并不难，例如我们可以回忆昨天的事情，这就是缘过去；我们也可以计划明天的事情，这就是缘未来；而缘当下这一念，就是现在。所以，心念的功能本来就是可以缘过去、现在、未来的。了解这个道理，就知道宿命通并不神奇，只是打破了时间的观念，自性的功能就能现前。可是，为什么我们不能现前呢？还是因为被烦恼遮蔽的缘故。我们的心不清净，所以无限的潜能就无法开发。我们的天眼通被肉眼限制住了，以为肉眼所见就是能见的范围，忘记心才是能见的功能。我们能闻的功能也是遍一切处一切时的，但如果执持肉耳是我的，就被局限在肉耳所听的范围，这又丧失了自性能闻的功能，因为自性能闻的功能不在音声上、也不在肉耳上，而是遍一切处一切时的，这也是楞严经中观音法门的重点所在。只要我们不再执着眼耳鼻舌身这个色身是我，所有功能就不会被限制在这个小小的躯壳当中，自性的功能一旦恢复，也就能超越一切空间、时间的限制了。

遍一切识。于八个识中同时俱起。说它「遍一切识」的原因，是这五种心所，一定和八个识同时作用，所以才说它「遍一切识」。

不问何心。但起便有。故得此名。不论那一个心识的生起，一定有五遍行和它相应，所以才有「遍行」这个名称。

谓凡在有情分中。未能离念者。皆具此也。因此，只要还有心识活动的有情众生，都离不开「五遍行」的作用。

然此虽列五名。总为一心。以此五法具足取境之识。一念方成。虽然将这「遍行」心所，详列为五种名称，但也终究是一心的作用而已。因为必须具足了这五种能取外境的心识活动，这一念才能完成。「作意」是在种子位，让心随时保持在警觉的状态，一旦有外境的牵动，根境识便三缘和合而生「触」取境，取境之后就生起了「受」、「想」、「思」三者，这一念才算完成。

此下先引本论。后用新疏释之。义不足者。补之。下面开始介绍五遍行，在说明文章的内容时，会先引用本论的原文，再用新疏加以解释，以补充义理的不足。

补义。瑜伽以作意为首。识论以触为首。以瑜伽约二乘及权教菩萨。观行皆依作意而修。此通凡圣。识论以触为首。直就三和生触。乃以境为

先。是单就识说。但属凡夫。有此不同。从来未辨。（补义）在瑜伽师地论当中，将「作意」列在「五遍行」之首；而在成唯识论中，却将「触」作为「五遍行」之首，为什么会有这样的差别呢？因为瑜伽师地论认为一心求解脱的声闻、缘觉小乘人，以及善于运用权巧方便的菩萨大乘人，在观修的时候，都是依「作意」而修，因此将「作意」列在「五遍行」之首，这是通用于凡夫和圣者来说的。而成唯识论之所以将「触」列在「五遍行」之首，是专就凡夫来说的。因为凡夫总是被外境所转，在接触外境时，最先生起的心识活动就是「触」，所以才将「触」列在「五遍行」之首。以上这两者的不同，在过去很少有论师做这样的分辨。

一、作意者。谓能警心为性^{体也}。于所缘境引心为业^{用也}。谓此警觉应起心种。引令趣境。故名作意。

作意者。谓生心动念之始也。谓警心令起。引心趣境。是其体用。警觉有二义。一、令心未起而起。二、令心已起者令引趣境。问。作意为在种位警心。为在现行。答。在种位。以彼自性明利。虽在种位。若有境至而能警心。令生现行。喻如多人同宿一室。外有贼至。中有一人其性少睡。便能警觉余人。此人自身虽未曾起。而能警觉余人令起。作意种子。既能警彼诸心种生现行。又能令心现行趣所缘境。初是体性。次是业用。补义。谓八识湛渊之体。本来无念。因种子内熏鼓动。便有作意。此时未分善恶。但有动念，故不引心所。

五种遍行的第一个是「作意」。

「作意」非常重要。日常生活当中每个念头是善是恶，都跟「作意」有关。我们是「如理作意」？还是「非理作意」？由于「作意」的生起非常快速，只要一失正念，就是「非理作意」。五遍行虽然分成五种心所来说明，但是只要一念起，就已经全部包含在内了。所以，如果这一念生起的是恶念，再起第二念来对治，似乎已经太慢了，因为意业已经完成了，接下来就是造身、口业。所以，修行人若是要讲用功，就要在「作意」上下手，否则等到「触」、「受」、「想」、「思」生起时，通常都来不及了；如果能在念起时就「如理作意」的话，「触」、「受」、「想」、「思」就容易与善法、甚至是无漏法相应。

一、作意者。谓能警心为性^{体也}。于所缘境引心为业^{用也}。谓此警觉应起心种。引令趣境。故名作意。

「作意」，它的体性是「警心为性」，就是把我的心处在警戒的状态。修行人若是起防护心使自己不破戒，这个防护的念头就是「作意」。如果平常心心念念都「如理作意」，提起这样的防护心来警戒自己，就不容易在身口上犯戒。同样的，若是心心念念都跟无贪、无瞋、无痴相应的话，就不会造下贪、瞋、痴的恶业。倘若在第一念来不及防护的话，就要在第二念

赶快忏悔，而这忏悔的心也是「如理作意」。只有念念都如此修，才可能真正持戒清淨，才可能行十善业、断十恶业。所以，若是我们要起防护的心，就应当从起心动念之初开始，也就是从「作意」开始起修。

「作意」有什么功能呢？它的功能是「于所缘境引心为业」。由于我们的心是恒常处在警戒的状态，所以一有外境的牵动，心马上就能趣向外境。因此，引导心趣向「所缘境」，就是「作意」的功能。「所缘境」指的是色、声、香、味、触、法六境。

由此可知，「作意」就是心随时保持在警觉的状态，一有外境，就牵引此心趣向外境。

作意者。谓生心动念之始也。谓警心令起。引心趣境。是其体用。「作意」，是起心动念的开始。它使我们的心，随时处在警觉的状态；如果一有外境的牵动时，就能马上趣向外境。因此，「使心随时保持警觉」，是它的体性；「引导心趣向外境」，是它的作用。

警觉有二义。一、令心未起而起。二、令心已起者令引趣境。「作意」的警觉作用有两种意义：一是心在未动之前（种子还没有生起现行时），使心处在警觉的状态，可随时令它开始活动；第二是心已经生起活动之后，能够使它立刻趣向外境。

问。作意为在种子位警心。为在现行。答。在种子位。以彼自性明利。虽在种子位。若有境至而能警心。令生现行。问：「作意」是心在种子位，仍处于警觉状态？还是已经生起现行，而趣向外境了？答：「作意」仍然在种子位，但不是在睡眠状态，而是保持在警觉之中。因为它的自性非常明利，所以虽然在种子位，却能使心一遇外境立刻警觉而趣向外境，生起现行。

喻如多人同宿一室。外有贼至。中有一人其性少睡。便能警觉余人。此人自身虽未曾起。而能警觉余人令起。这种情况，就好像有很多人同睡在一个房间中，到了半夜有小偷进来，其中有一个人因为没有睡熟，所以能够很快发现有小偷潜入（比喻「作意」在种子位，能警觉令心生起现行），这个人虽然没有起身，却能在床上大喊：「有贼！」而把其它的人都叫醒（比喻「作意」能使生起现行的心趣向外境）。

作意种子。既能警彼诸心种生现行。又能令心现行趣所缘境。初是体性。次是业用。所以，「作意」还在种子位，只是让种子生起现行的一个功能而已。它既能够警醒八识田中含藏的种子生起现行；又能让已经生起现行的心趣向所缘境。前者「警心为性」是它的体性；后者「令心趣境」是它的作用。

补义。谓八识湛渊之体。本来无念。因种子内熏鼓动。便有作意。此时未分善恶。但有动念，故不引心所。〔补义〕八识这个湛然常寂的自体，本来是清淨、无念的，就像平静无波的大海水一样。因为八识田中有漏种子在内熏习鼓动，因此有了「作意」的产生，再加上前五识的照境、第六识的分别、和第七识的坚固我执等作用，于是，境风就吹起了识浪，平静

无波的大海水，就起了种种的波浪。所以我们知道，是境界的风，鼓动八识的海水，而起了前七转识的波浪。如果我们能够做到心境皆空，不为境风所吹动，八识本体的大海水，也就湛然常寂了。所以，当「作意」还在种子位时，虽有动念，但还没有引发善、恶心所，所以还没有分出善恶。

二、触者。为三和分别变异。令心心所触境为性。受想思等所依为业。

补义。触谓三和分别变异者。此言触有实自性。是实非假也。言三和者。谓根境识也。言分别者。谓三和时。尚未生心所。以和而未取。犹属似现量。尚居本位故。今触即取境之念。纔一取着。则粘动湛体。遂生美恶之心所。故云分别。谓此取之一念。亦似前三。有顺生心所功能。故论以相似释分别也。变异者。谓由取着。则令前三变异。失其本体。则为比量矣。令心心所触境为性者。此言触之功能。谓心心所。全仗触力方能引令触境也。受想思等所依为业者。言心虽触境。境复触心。心境和合引起善恶习气。将生心所。但含而未发。故云为受想思等所依也。经云。自心取自心。非幻成幻法。不取无非幻。甚言取之一法为患甚大。故今论说根境识三纵和一处。非触不能起善恶行。故触有实体用也。此触义最微。非一取字无以发明。

五种遍行的第二个是「触」。

前面所提的「作意」，还在种子位，是一种蠢蠢欲动、待缘而发的状态，但如果只有「作意」的话，是无法形成一个念头的，必须要有其它的因缘条件都具足了，这一念才能完成。三界一切有为法都是因缘所生，所以这一念的生起也是因缘所生，而这些因缘条件的第一个就是「触」。「触」，简单的说就是根境识三缘和合之下所产生的感觉作用。它是生起一念心的基本条件，也就是一般所说的「触境生心」。这个「生心」的「心」就是念头，「心本无生因境有」，一定要触境才会生心。当我们的心甫一触境，立刻境复触心，然后，心境相合才会生起一个念头，这就是「境本无生因心有」。所以念头的生起，一定是心触境、境复触心，根尘识三缘和合才会完成。举例来说，眼根看到色尘时，如果没有加上意识的分别，就不知道看到了什么；同样的，耳根听到音声，若是没有加上意识的分别，也不知道听到了什么。修行的重点就在这里：当六根面对六尘时，如果不加上意识的分别了知，将它保持在「现量」境，不攀缘外境，不落入「比量」，就不会触境生心，这时妄动的心，就会回归到清净的自性当中，如同大海从汹涌的浪涛回复到平静无波的状态一样。这也是得定的要诀！否则，一旦心生起「触」，接下来就有种种的感受会发生，这种种的感受，包括苦受、乐受和舍受等等，而这也是生起贪、瞋、痴等烦恼的来源。所以，我们平常若是真要用功，就是从不让「触」进入「受」的阶段来开始练习。虽然我们活着，六根一定会接触六尘，但是只要心不攀缘外境，就不会生起种种的感

受，而落入「比量」之中了。（「比量」，是第六意识的分别作用，没有分别之前就称为「现量」。）在菩提道次第广论的道前基础中，提到修习止观（定慧）的四种瑜伽：一、密护根门；二、正知而行；三、饮食知量；四、睡眠瑜伽。它是修习止观、成就定慧的基础。其中的饮食、睡眠是欲界众生的习气，要能调服才可能得根本定，而入色界的初禅。「正知而行」，是要我们在平时对身口意三业的造作都清清楚楚，包括每一个起心动念、每讲一句话、每做一件事都清清楚楚。如果我们平常在言行举止之间，都还要考虑、思量、踌躇、犹豫、分辨不清是否恰当的话，就表示我们没有「正知而行」。我们每天要造这么多的身口意三业，如果都不能「正知而行」，那不是每天都在忙着造恶业吗？在我们的修行还没有到达「自净其意」之前（「自净其意」，是说不再有善恶等分别的清净心），至少要有把握每天的身口意都跟善业相应，每个起心动念都不离十一个善法的内容，只有这样清清楚楚，才不会继续造下十恶业。而第一个瑜伽：「密护根门」是最重要的，我们无法「正知而行」的缘故，就是因为无法防护我们的六根。它的修行有两个重点：「不取行相」；「不取随好」。其中「不取行相」，就是不攀缘外境的意思。让第六意识保持在「现量」境当中，这样就不会触境生心，也就是这里所说，不让「触」进入「受」的阶段；而「不取随好」，是说已经生起感受时，就不让它进入「爱」的阶段，这样就不会陷入苦乐等情绪当中，而和贪、瞋、痴相应。

二、触者。为三和分别变异。令心心所触境为性。受想思等所依为业。

「触」，就是感觉作用。当六根、六境、六识三缘和合之后，所产生的「分别」、「变异」的作用，就称为「触」。这里的「分别」，是指相似的现量境；「变异」，则是指已从相似的现量进入比量的变异状态中。所以「触」的体性，就是让心、心所能够接触外境。在这接触外境的当下，是相似的现量境（分别），如果继续下去，就会进入比量（变异），而产生「受」、「想」、「思」了。所以「触」是「受」「想」「思」等心所的所依，这就是「触」的作用。

补义。触谓三和分别变异者。此言触有实自性。〔补义〕这个「三和分别变异」所产生的「触」，是实有、而非假有的。为什么这么说呢？因为当眼耳鼻舌身意六根，面对色身香味触法这六尘时，是确实的接触到，才会产生各种心、心所的作用，所以说「触」是一种实质的接触，而不是假设才有的。

言三和者。谓根境识也。所谓的「三和」，是说六根、六境、六识三缘和合后，才有了「触」的生起。

言分别者。谓三和时。尚未生心所。以和而未取。犹属似现量。尚居本位故。而「分别」的意思，是说在根境识三缘和合的刹那，还在现量中，尚未生起其它的心所。这时心就像一面镜子，清楚照见，但是还没有起意识的分别，所以是在三缘和合尚未取境的时候，称之为「相似的现量境」。

（为什么是「相似」呢？因为真正的现量是修习止观后，才可恒常保持的境界。而这时的心念只是刹那间如此，如果没有修证的功夫就会马上引动各种心所，无法恒常保持，所以称为「相似的现量境」。）

今触即取境之念。纔一取着。则粘动湛体。遂生美恶之心所。故云分别。而「触」，是心「取」境的当下那一念。在未取境时，就像照相机面对景物，还没有对准焦点，这时虽然看见景物，但是没有分别。「取」的意思，就如同相机已经对好了焦点，这时只要按下快门，底片就感光了。也就是只要心一「取」，就会攀缘外境，心也就随之落入影像了。这时本来平静无波的大海（湛体），就被牵动而起了波浪。由于心一触境，善恶的心所也就跟着生起，所以称为「分别」。

谓此取之一念。亦似前三。有顺生心所功能。故论以相似释分别也。因为「取」的这一念，和根境识三缘和合一样，都具有生起心所的功能。所以在本论中，就以「相似的现量」来解释「分别」。

变异者。谓由取着。则令前三变异。失其本体。则为比量矣。至于「变异」，是由于取着、攀缘外境，使得根境识三者产生了变异，失去了清净现量的本体，而变为比量，所以称为「变异」。（比量就是比拟度量的意思。）

令心心所触境为性者。此言触之功能。谓心心所。全仗触力方能引令触境也。因此，「让心、心所接触六境」，就是「触」的体性。由于具备这样的功能，才能使心、心所因为「触」的力量，而去接触到六境。

受想思等所依为业者。言心虽触境。境复触心。心境和合引起善恶习气。将生心所。但含而未发。故云为受想思等所依也。那么，「触」的作用，为什么是「受想思等所依」呢？因为内心在接触外境之后，外境又回复触动内心，这样内心、外境相合而引起了各种善恶的习气，从而生起「受」、「想」、「思」等心所。但是在「触」的阶段，这些心所都仍旧含而未发，所以才称「触」是「受想思等所依」。由此可知，如果我们修行能够让「触」不成为「受」，也就是处在「含而未发」的状态，看只是看、听只是听，不起任何分别的现量境当中，就可以不造意业了。

经云。自心取自心。非幻成幻法。不取无非幻。甚言取之一法为患甚大。故今论说根境识三纵和一处。非触不能起善恶行。故触有实体用也。经中说：「自心取自心，非幻成幻法，不取无非幻。」这句话的意思是说，自心变现出六尘境界来，然后又取着这六尘境界以为实有（自心取自心），使得本来常住的真心（非幻），落入了虚妄分别，而生出了宇宙万有（幻法）。如果能不取着外境，心就能安住在清净的自性当中（不取无非幻）。所以，这一个「取着」危害最大，它不但生出了宇宙万有，也生出了一切善恶之法。因此在本论当中才会说，纵使根境识三缘和合在一处，如果没有「取」境生「触」的话，也不会引发善、恶行。所以「触」有它实在的体性和作用。

此触义最微。非一取字无以发明。因此，「触」最微妙的地方就在「取」，

如果没有取着的话，就没有「触」心所的产生。所以我们会不会产生烦恼，能不能得定，关键都在这个「触」字。我们只要不攀缘外境，保持现量，不取行相，就不会让「受」生起。可是如果「受」已经生起，就要赶快以「密护根门」的第二个重点：「不取随好」来对治了，这也是接下来要解说的「受」心所。

三、受者。谓领纳违顺俱非境相为性。起爱为业。能起合离非二欲故。

受者。谓领纳也。领谓收领。纳谓容纳。若领纳违境则起心欲离。若领纳顺境则起心欲合。若领纳非违非顺境。则起平平。虽不欲合。亦不欲离。此受性也。为欲所依。故能起爱。是受用也。

五种遍行的第三个是「受」。

三、受者。谓领纳违顺俱非境相为性。起爱为业。能起合离非二欲故。

「受」，就是在领纳外境时，所产生的种种情绪作用。领纳那些外境呢？又产生那些感受呢？有顺境、逆境和不顺不逆这三种外境。当我们领纳顺境时，就会生起乐受；领纳逆境时，就会生起苦受；遇到不顺不逆境时，就会生起舍受。所以，「受」就是以领纳这三种外境为它的体性，而它所产生的作用，就是引发「爱」。这里的「爱」，并不是指狭义的贪爱，而是指对三境所生起的三种欲求都通称为「爱」。在顺境的乐受当中我们会有「合」的欲求（称「不离爱」），就是贪恋不舍；在逆境的苦受当中引发我们「离」的欲求（称「乖离爱」）就是瞋恚远离；在不顺不逆境的舍受当中会引发「不合不离」的欲求（称「平等爱」），也就是处在愚痴无明的状态。由此可知，能引发这三种欲求的「爱」，就是「受」的作用。

受者。谓领纳也。领谓收领。纳谓容纳。「受」，就是「领纳」的意思。「领」，是接受；「纳」，是容纳。就是在领纳三种外境的时候，所产生的情绪作用。

若领纳违境则起心欲离。若领纳顺境则起心欲合。若领纳非违非顺境。则起平平。虽不欲合。亦不欲离。此受性也。如果领纳的是会引起苦受的逆境，就生起希望赶快离开的欲求；如果领纳的是会引起乐受的顺境，就生起贪着难舍的欲求；如果领纳的不是顺境也不是逆境时，就生起与愚痴相应的舍受，既没有贪着难舍，也没有想要远离。因此，「受」的体性就是能够领纳这三种境相。

为欲所依。故能起爱。是受用也。由于它能进而引发三种欲求，因而也是一切欲求的所依，这就是「受」的作用。所以，在「受」生起的当下要如何修行？就是不让心进入「爱」。这也是「不取随好」的修法。这个「好」就是「爱」的意思。当「受」生起时，不要把我加进去，就不会起我执，没有一个「我」在领受，就不会引发贪、瞋、痴。如果加上「我」，就有一个「我」在感受苦、感受乐、感受舍，就一定会引发贪瞋痴，而生起各式

各样的烦恼来了。佛说法四十九年，总括来说，就只有说个「苦，和苦的止息」；我们修「观受是苦」，也是观察苦受是因缘所生，并没有一个我在受苦，只要不加上「我」，苦受当下就能止息，这就是佛所说的涅槃义。就十二缘起来讲，也是在「触」、「受」之后，才引发「爱」，如果在这时产生了执着，就会因为「取」、「有」，而进入下一期生命的轮回。所以要切断轮回，必然要在此断，不让「受」进入「爱」，当下切断，才是切断轮回的要点之处。在三受当中，舍受比较难以观察，因为它没有强烈的苦乐受，只是一种与愚痴无明相应的状态。所以我们常会误将舍受当作是涅槃、是清净心，却不知仍旧还在受蕴的舍受当中。如得了无想定、四禅、四空定的人，也都还在受蕴当中不得解脱。舍受因为是和第七、第八识相应，所以比较深细难察。由于第七识执八识的见分为我，是一种内执的力量，即使当下没有身心强烈的感受，如苦、忧、乐、喜等，但是「我」的念头并没有忘记。这种内执的力量与外境没有关系，因此也很不容易断除，除非已经证得阿罗汉，入了灭受想定（灭尽定），受心所与想心所都不生起了，才有可能伏断舍受。由于阿罗汉没有我执，不会执五蕴身心为我，所以身心的感受都不会把「我」加进去，他看到的只是一连串身心相续生灭的过程，是无常的、是无我的。一切本来都是因缘所生无自性，因此能够从受蕴当中解脱，不会因为我执而起「爱」、「取」，再继续轮回了。

四、想者。谓于境取相为性。施設种种名言为业。谓要安立境。分。齐。相。方能随起种种名言。

想者。谓境风飘鼓。安立自境。施設名言是其体用。安立者。即取像义。谓此意想先于色声等境。安立分齐而取像。由取像故后起名言。此是色是声等。

五种遍行的第四个是「想」。

「想」，就是认识作用。当六根面对六境时，我们怎么知道看到了什么、听到了什么？这是在对外境产生了「触」「受」之后，我们会取这些境相，然后给它种种名称和言说，以方便我们去认识它，这就是「想」的作用。

四、想者。谓于境取相为性。施設种种名言为业。谓要安立境。分。齐。相。方能随起种种名言。

因此，「想」的体性就是取六尘的境相；而「想」的作用，就是给予这些境相种种的名称和言说。这里的境相，包括现象和义象。现象，指的是可以具体描述的状态：如颜色、长短、音声、形态等；义象，则是没有具体的形象：如苦受、乐受、怨憎、贪爱等。当我们取相以后，就会把客观的境相现为心相，这就是法尘境界，在意识中留下了种种的影像，这些影像经过分析、整理之后，就形成了种种的概念。为了分别和形容这些概念，我们的心会安立种种的名称和言说。以上所说，就是「想」的体性和作用。

这个「取境相为心相」的过程，是因为我们第八识中已经先种下这些色法的种子，所以在执取境相之后，就会在心中现出同样的境相。例如我们说到母亲，心中就会立刻现出母亲的相貌；如果我们说红色的玫瑰花，心中也会马上现起红色玫瑰花的形象。这两个都是「取境相为心相」的例子。文中「安立境、分、齐、相」的意思，就是在取相之后，对于各种法、各种境界，我们要给予明确的定义，才不会互相混淆，所以才有了各种的名称和言说。

想者。谓境风飘鼓。安立自境。施設名言是其体用。「想」，就是认识作用。在经过六境的风飘摇鼓动后，心便对这些境界取相，再构成种种的概念，施設种种的名称和言说。因此，「于境取相」，是「想」的体性；「施設种种的名称和言说」，是「想」作用。

安立者。即取像义。谓此意想先于色声等境。安立分齐而取像。由取像故后起名言。此是色是声等。文中的「安立」，是取像的意思。「想」能执取一切境界的现象和义象。现象，是指有物体形态的，如青、黄、长、短等色相；琴、瑟等声相（由前五根外界的刺激而来）。义象，是指没有物体形态的，如苦、乐、冤、亲等相（由第六识内部的鼓动而来）。在认识六种境界后，便取境相为心相，经过想象、分析、综合整理后，构成了种种概念，设立种种名称和言说。说这是青、黄等色；这是琴、瑟等声……。

五、思者。令心造作为性。于善品等役心为业。谓能取境正因等相。驱役自心。令造善等。

思者。能取正因邪因筹量可行不可行。是其体性。驱役自心造善造恶。成邪成正。是其业用。问。作意与思何异。答。作意如马行。思如骑马者。马但直行。不能避险就平。以由骑者令其避就。思惟亦尔。令彼作意不得漫行。脱邪就正。故曰。欲吾知尔本。意以思想生。吾不思想尔。则尔而不生。又语云。思无邪。又云。慎思之。又云。三思而行。补义。由作意而于思。则善恶之念已成。决不能止。故下别境。乃必作之心也。

五种遍行的最后一个是「思」。

「思」，就是意志作用。从前面所说的「作意」、「触」、「受」、「想」到现在的「思」，就完成了这一念，也同时完成了意业的造作。所以我们这一念是善是恶，就在这时完全决定。

五、思者。令心造作为性。于善品等役心为业。谓能取境正因等相。驱役自心。令造善等。

「思」的体性，就是令心造作。它可以是支配各种心理活动，以及行为的原动力。因为它能使心念执取正确或错误的因相，而驱使我们的的心，去造善或造恶。这股驱使自心造善造恶的力量，就是「思」的作用。

思者。能取正因邪因筹量可行不可行。是其体性。「思」，它能使心念执取正因或邪因（正因就是善法的种子；邪因就是恶法的种子），筹度思量它可行、不可行；应作、不应作（四瑜伽中的「正知而行」在此可产生决定性的作用）。这种令心造作的力量，就是「思」的体性。

驱役自心造善造恶。成邪成正。是其业用。一旦决定应作、不应作，就驱使心生起善念或恶念（若取正因就成善念，若取邪因就成恶念）。这种使心成正成邪的动力，就是「思」的作用。

问。作意与思何异。问：「作意」和「思」有什么差别吗？

答。作意如马行。思如骑马者。马但直行。不能避险就平。以由骑者令其避就。答：「作意」，好比马在行走；而「思」，正如骑马的人，这就是两者最大的不同。马只是随意而行，不知道要避开险坑，走在平坦的路上；但是骑马的人，能够引马避开危险的坑洞。

思惟亦尔。令彼作意不得漫行。脱邪就正。而「思」的道理也是一样，它使得「作意」（起心动念）不能够漫无目标的游荡，而是经过审慎地考虑过之后，再决定该作、不该作，因此能引导邪念成为正念。

故曰。欲吾知尔本。意以思想生。吾不思想尔。则尔而不生。所以说：想要知道一个人的心意，就要看他如何运用思想，如果不看他的思想，就无法了解他的心意。

又语云。思无邪。古人也告诉我们说：一个人的修养功夫，就是要做到心中不起一念的邪思。

又云。慎思之。又说：凡事都要经过审慎的思虑，才不会说错话、做错事，这就是慎思明辨的功夫。

又云。三思而行。又说：在从事任何行动之前，一定要三思而后行。以上这些为人处事的道理，都是有关「思」的作用。

补义。由作意而于思。则善恶之念已成。决不能止。故下别境。乃必作之心也。〔补义〕从「作意」、「触」、「受」、「想」到「思」，这一念的善恶已经完成，无法再改变了。接下来要介绍的「五种别境」，就是一定要完成的心意。由此可知，「思」是善恶的分歧处，也是身、语、意三业的原动力。为什么这么说呢？因为「思」的内容，包含了「审虑思」、「决断思」和「发动思」。其中在内心审察考虑该做、不该做的「审虑思」，以及审察考虑之后，决定造善、造恶的「决断思」，是属于意业；心意决定以后，便发动身、语造业的「发动思」，是属于身业和口业。所以才说「思」是三业的原动力。

二、别境五。谓欲。解。念。定。慧。

言别境者。以五心所所缘之境。各各不同。非如遍行同缘一境。谓别。别缘境而得生故。以四境别名。为别境也。谓欲。所乐境。解。所决定境。念。曾所习境。定。于所观境。慧。则于四境拣择为性。故不同徧

行耳。 补义。此五心所乃必作之心也。善恶皆然。修行亦尔。

二、别境五。谓欲。解。念。定。慧。

「心所有法」的第二类，是五种「别境」：就是「欲」、「胜解」、「念」、「定」、「慧」。

言别境者。以五心所所缘之境。各各不同。非如遍行同缘一境。为什么称为「别境」呢？因为这五种心所，所缘的境各自不同，不像前面所说的五种「遍行」，所缘的是同一个境，所以称为「别境」。

谓别。别缘境而得生故。以四境别名。为别境也。「别」，就是个别缘不同的境而生起的心所。由于各别所缘的境有四种的差别，所以就依这四种差别，来称呼「别境」的名称。

谓欲。所乐境。若依的是「所乐境」，就称为「欲」。

解。所决定境。若依的是「所决定境」，就称为「胜解」。

念。曾所习境。若依的是「曾所习境」，就称为「念」。

慧。则于四境拣择为性。故不同徧行耳。「慧」，是对前面四种「所观境」，有分辨选择的能力，这就是「慧」的体性。由此可知，五种「别境」，和五种「遍行」不同。

补义。此五心所乃必作之心也。善恶皆然。修行亦尔。（补义）这五种心所，是心已经决定要有所行动了，所以，它可以造善，也可以造恶。至于在修行方面的情况也是如此。如果行的是十善业，就有人、天果报；若修的是四圣谛，就能证声闻的果位……。

一、欲者。于所乐境希望为性。勤依为业。

欲者。于所乐境希取冀望。是其体性。精进为依。是其业用。谓于所爱境。希望必合。于所恶境。希望必离。所谓爱之欲生。恶之欲死。是知欣厌皆名欲也。故世出世法。无不皆由好乐而成。故好乐世间法。成世间果。好乐出世法。成出世间果。甚矣好乐之不可不正也。古人克期求证无上菩提者。好乐之力也。 补义。佛说众生有种种欲。不独菩提。下四皆然。

五种别境的第一个是「欲」。

一、欲者。于所乐境希望为性。勤依为业。

「欲」，是对「所乐境」产生一种希望的心，这个希望的心，就是「欲」的体性。为了达到这个希望的目标，必须精勤努力奋斗，这股精进的力量，就是「欲」的作用。例如凡夫的希求是财、色、名、食、睡五欲，所以天天都在为它们努力不懈，形成一股推动轮回的力量；二乘行人希求解脱，所以勤修四谛十二因缘，形成一股推动解脱的力量；如果诸恶莫作、众善奉行，行十善业断十恶业的话，就得人天果报；如果我们精勤于四宏誓愿：

众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成，将欲求化为慈悲的愿力，就决定可以成佛。

欲者。于所乐境希取冀望。是其体性。精进为依。是其业用。因此，对「所乐境」希取冀望，就是「欲」的体性；从此精进不懈，就是「欲」作用。

谓于所爱境。希望必合。于所恶境。希望必离。对于自己所贪爱的境，希望能得到，得到了以后，又希望不会失去；对于自己所厌恶的境，就希望不要碰到，万一碰到了，也希望赶快远离。

所谓爱之欲生。恶之欲死。是知欣厌皆名欲也。正所谓：「爱之欲其生，恶之欲其死。」可见这个「欲」，包括了欣、厌两方面。对于可欣境，希望能得；对于可厌境，又希望能离，这两种希望之心，都称为「欲」。

故世出世法。无不皆由好乐而成。故好乐世间法。成世间果。好乐出世法。成出世间果。甚矣好乐之不可不正也。所以，不论是世间法、还是出世间法，没有不是因为好乐之心所成就的。如果我们好乐的是世间法，所成就的就是世间的果报，也就是继续轮回；如果我们希求的是出世间法，所成就的就是声闻、缘觉、菩萨，乃至佛等出世间的果位。既然不同的欲求，会有不同的结果，那么，我们对于好乐的对象，也就不得不善加选择了，最好是在正法的「善法欲」当中才行。

古人克期求证无上菩提者。好乐之力也。古代的修行人闭关、专修，希望能够克期取证无上菩提，就是这股「善法欲」推动的力量。

补义。佛说众生有种种欲。不独菩提。下四皆然。〔补义〕佛说众生有种种不同的欲求，包括了善欲和恶欲，所以这里的「欲」，不仅仅是指对菩提求证的欲求而已。以下四个别境也是相同的情况，都通于善、恶、无记三性。

二、胜解者。谓于决定境印持为性。不可引转为业。谓邪正等教理证力。于所取境审决印持。由此异缘不能引转。故犹豫境。胜解全无。非审决心。亦无胜解。由斯胜解非遍行摄。

胜解者谓于境决知其可作。不能引转也。言决定印持不可引转者。谓藉邪教正教邪理正理。据证之力。故于所取之境。详审明决。印定持守。由此异缘不能牵夺。故名胜解。如说色如聚沫。受如水泡。想如阳焰。行如芭蕉。识如幻境。如是决定增胜不可引转。语云。三军可夺帅。匹夫不可夺志。古德云。任尔非心非佛。我自即心即佛是也。若半疑半信。若存若亡。名犹豫境。决无胜解。若虽印持而无一刀两段审决之心。亦无胜解。由此胜解非遍行摄也。又此欲解性摄善恶无记三性。如后懈怠中说。

五种别境的第二个是「胜解」。

二、胜解者。谓于决定境印持为性。不可引转为业。

「胜解」，是一种坚固不拔的殊胜理解。由于这种殊胜的见解，因此对于「决定境」，就能「认定和持守」，这就是「胜解」的体性。一旦于境印可了以后，就不轻易地被影响或转变，这是「胜解」的作用。

谓邪正等教理证力。于所取境审决印持。由此异缘不能引转。

同样的，「胜解」也通善、恶、无记三性，所以不论是对于邪教或者正教的教理、修证，只要产生认可，不会因为任何原因转变的，都称为「胜解」。

故犹豫境。胜解全无。非审决心。亦无胜解。

另外，「胜解」并不通于一切时，因为在犹豫不决的时候，没有「胜解」；在还没有审慎决定，或者抱有疑惑之心的时候，也没有「胜解」。（所以佛法说断疑才能生信，这个信心就是从「胜解」而来，而「胜解」又是从「闻、思、修」，从「教、理、行、证」的审决印持而得的。因此，只有从「胜解」才能产生正信，有了正信才能推动「善法欲」，有了「善法欲」才能够真正精进。一般人觉得精进很难，就是因为对佛法「胜解」不足的缘故。）

由斯胜解非遍行摄。

由此可知，「胜解」不同于「五遍行」能遍于一切时。

胜解者谓于境决知其可作。不能引转也。所谓「胜解」，就是已经确定能做了以后，就不会轻易地转变。

言决定印持不可引转者。谓藉邪教正教邪理正理。据证之力。故于所取之境。详审明决。印定持守。由此异缘不能牵夺。故名胜解。所谓「决定印持不可引转」的意思，是说对于邪教或正教所说的邪理或正理，因为有坚固的信心与了解，所以对于所取的境界，可以马上详加审察，而做出明快的决定。由于已经做出确定的判断，因此在任何情况之下，都能坚持固守这些见解，而不会因为其它的因缘引诱轻易地转变。这种牢不可拔的特殊见解，就称为「胜解」。

如说色如聚沫。受如水泡。想如阳焰。行如芭蕉。识如幻境。如是决定增胜不可引转。若是对于佛法所说的「五蕴皆空」，能够产生「胜解」的话，见到经中所说：色如聚沫（色蕴像暂时聚合的水沫）、受如水泡（受蕴像随时会破灭的水泡）、想如阳焰（想蕴像夏日阳焰般的不实）、行如芭蕉（行蕴像芭蕉树的中空无实）、识如幻境（识蕴如虚幻不实的境界），就能深信不疑，不再认为它们是真实存在，而再度生起种种的妄执。

语云。三军可夺帅。匹夫不可夺志。俗话说：三军在作战的时候，可以轻易夺取他的将帅，却无法轻易夺取一介匹夫的志气。这种坚固不移的志气，就是此处所说「胜解」。

古德云。任尔非心非佛。我自即心即佛是也。古代的大德也说过：任凭你说凡夫的心并非佛心，而我却坚信不移，众生的心就是佛心。众生皆有佛性，因此都能成佛，凡夫的自性也和佛性没有任何的差别。若是能够

这样深信不疑，不论别人如何蛊惑都不为所动，就是已有「胜解」产生。

若半信半疑。若存若亡。名犹豫境。决无胜解。如果还是半信半疑，好像有又好像没有，好像是又好像不是，经常摇摆不定，这就称为犹豫境，这时是绝对没有「胜解」的。

若虽印持而无一刀两段审决之心。亦无胜解。若虽经过认定，但却没有一刀两段的决断心，也同样是沒有「胜解」。

由此胜解非遍行摄也。由此可见，人在犹豫、疑惑的时候，并没有「胜解」，所以不能把这个「别境」，也纳入五「遍行」当中（不能遍一切时的缘故）。

又此欲解性摄善恶无记三性。如后懈怠中说。另外，「欲」和「胜解」，都是通善、恶、无记三性，有关这点，到了后面介绍「懈怠」的时候，会再详加说明。

三、念者。于曾习境。令心明记不忘为性。定依为业。谓数忆持曾所受境。令不忘失。能引定故。

念者。谓于可作境。令心分明记取不忘也。曾习者。即串习事也。明记不忘。定依为业者。谓惺惺不昧。历历分明。念兹在兹。不暂忘失。如此用功。乱想自定。名为正念。古人云。一念万年。万年一念是也。

五种别境的第三个是「念」。

三、念者。于曾习境。令心明记不忘为性。定依为业。谓数忆持曾所受境。令不忘失。能引定故。

「念」，就是记忆作用。它的体性，是对于曾经串习过的境界，心中明白记忆，不会忘失。这样不断在心中忆念、保持久了以后，就能产生「定」，这就是「念」的作用。所以，定力能不能成就，完全看我们念力有没有成就。如果我们对曾经串习过的境界，能随时忆念保持，明记不忘的话，就可以成就正念力，也能引发定力。现在很多人都在修定，但是为什么不能得定呢？就是因为没有正念力，有时还会打妄想或失念，无法任运保持在所修法门的正念当中。例如念佛的人，要想念到一心不乱，这也是靠「念」的功夫。如果念到「事一心不乱」：念佛的正念，就可以伏住烦恼；若是念到「理一心不乱」：念而无念，无念而念，这就是正念成就。这时佛号并没有忘失，但也不必特别提起，既不散乱，也不昏沈，这样自然忆念保持，就可以成就「念佛三昧」了。

念者。谓于可作境。令心分明记取不忘也。所谓「念」就是对于曾经串习过的事情，心中明白记忆，不会忘失。

曾习者。即串习事也。「曾习」，是指曾经串习过的事情。

明记不忘。定依为业者。谓惺惺不昧。历历分明。念兹在兹。不暂忘失。「明记不忘。定依为业」的意思，是说只要心中能惺惺不昧，历历分明，

念兹在兹这些曾经串习过的事（如修持一个法门），没有刹那的过失。

如此用功。乱想自定。名为正念。这样用功下去，妄念自然会停息而得定，这时的「念」，叫做「正念」。

古人云。一念万年。万年一念是也。因此古人说：「一念万年，万年一念。」而这「一念」，正是说明这个「正念」的道理。

四、定者。于所观境令心专注不散为性。智依为业。谓观得失俱非境中。由定令心专注不散。依斯便有决定智生。心专注言。显所欲住即便能住。非唯一境也。

定者。谓于所观境。专注一心也。言所观境者。谓五蕴等。无常苦空等。专注不散。智依为业者。谓日用寻常境中。用心观察。何者为色。何者为受。色是甚么。受是甚么等。如此专注一心不乱。自然有个入处。由斯本明自露。决择智生。言心专注者。表显此心欲何境。即能令心住于此境。非是独指一境言也。 补义。此解但依禅定而言。未通世间法。如注瓦承蜩皆定力也。何独叅禅。

五种别境的第四个是「定」。

四、定者。于所观境令心专注不散为性。

「定」，是令心专注在「所观境」上，没有丝毫的散乱。这就是它的体性。

智依为业。

如此熏习久了，就能生出分辨的智慧，这就是它的作用。

谓观得失俱非境中。由定令心专注不散。依斯便有决定智生。

不论是观察有所得、有所失，或者既非得亦非失等境界的时候，都能令心专注不散，这就是「定」（人在得意时心生喜悦；失意时心生悲戚；平时也多心生散乱，故难得定）。若是面对境界时，都能令心专注不散，依此定力一定能生出抉择的智慧。

心专注言。显所欲住即便能住。非唯一境也。

所谓「专注」的意思，是指要心安住，便能安住，不论任何的「所缘境」都是一样，而不是只能专注在一个「所缘境」上。例如修观身内三十二物不净时，若是能在一座中，同时观修这些对象心不散乱，这就是「专注」。

定者。谓于所观境。专注一心也。「定」，就是让我们的心安住在「所观境」上，专注而不分散。

言所观境者。谓五蕴等。无常苦空等。专注不散。这个「所观境」，并非只有一个。可以是五蕴，也可以是无常、苦、空等内容，只要是对于这些观境，令心专注、不散乱，就是修定。所以「禅定」也称「禅那」，就是「思惟修」。如果以为修定就是盘腿，那是修腿。若是希望坐到一念不生，

那是枯木禅，最高的成就是无想定，是没有办法开发智慧的。

智依为业者。谓日用寻常境中。用心观察。何者为色。何者为受。色是甚么。受是甚么等。如此专注一心不乱。自然有个入处。因此，「定」的作用是开发智慧。只要在日常生活当中，数数思惟观察这些「所观境」：如什么是色蕴？什么是受蕴等等。举例来说，若是心中有任何感受生起时，由于已经数数思惟观察它是因缘所生无自性的，所以就不会因为苦受、乐受、舍受的产生而跟贪、瞋、痴烦恼相应，这就是平时对受蕴的内容已有坚固的「胜解」，才能由正念而生正定。像这样的专注不散、一心不乱，久了自然就会有入处，体会到原来五蕴本来是空的，只因众生妄执才有。

由斯本明自露。决择智生。这时，本心自然现前（就是一般所谓的开悟），「无我」空性的智慧便油然而生。

言心专注者。表显此心欲何境。即能令心住于此境。非是独指一境言也。所以，所谓「心专注」的意思，是指不但心能专注在「所缘境」上，而且还可以自在作主。有些人修观，在「所观境」上心不但无法作主，反而还会随着境转，这是错误的修观，非常的危险。因为心无法作主的定是邪定，所产生的慧也是邪慧。要知道「所观境」是自己观出来的，既然是自心观出来的，自己的心就应该可以作主。由于自心能够自在作主，所以对于任何「所观境」都能安住不驰散，这就是「专注」，而不是单指一个观境而说。

补义。此解但依禅定而言。未通世间法。如注瓦承蠅皆定力也。何独叅禅。（补义）以上的解说，都是针对佛法中的禅定来说，并没有提到世间法。其实要成就世间法，也必须要有定力才行。例如捏陶、灌瓦器、捉蝉等，都要倚赖很高的专注力，不只是参禅而已。

五、慧者。于所观境简择为性。断疑为业。谓观得失俱非境中。由慧推求得决定故。

慧者。谓于所作境了然不疑也。言简择断疑者。谓于诸法得失境中。由以慧心推求简别。后方决定。心无疑惑。此慧从定而发。所谓因定生慧。善恶皆然。故定与慧。如车两轮。如鸟两翼。缺一不可。必由定而发慧。由此得决定。故云一心不动。名入诸禅。了境无生。名为般若。补义。世智辩聪。亦名黠慧。

五种别境的最后一个是「慧」。

五、慧者。于所观境简择为性。断疑为业。

「慧」，是辨别作用，就是一般所说「分辨的智慧」。它的体性，是对于「所观境」知道如何分辨、选择；它的作用，是能够断除疑惑。这点非常重要，我们是否能够破迷开悟或断疑生信，完全就看这个分辨简择的智慧是否生起。这里所说的智慧，包含了佛法中的「闻所成慧」、「思所成慧」、

与「修所成慧」三慧，同时也包含了世间的智慧，以及外道的邪慧，所以也是通三性的。

谓观得失俱非境中。由慧推求得决定故。

如果有了分辨的智慧，在我们面对得、失，和非得非失的一切境界中，就能清楚地抉择，而断然做出决定。

慧者。谓于所作境了然不疑也。所谓「慧」，就是对于「所观境」，都能明白抉择，不生丝毫的疑惑。

言简择断疑者。谓于诸法得失境中。由以慧心推求简别。后方决定。心无疑惑。为什么能够做到明白的抉择，又没有丝毫的疑惑呢？那是因为对一切法的正邪、得失、染净、善恶等境，已经经过了智慧的观察、推求、简择、分辨，所以这时所做出的决定，心中一定没有丝毫的疑惑。

此慧从定而发。所谓因定生慧。善恶皆然。这个「慧」，是从「定」发的，所谓由定而生慧就是这个道理。但是，这里的「慧」是通于善、恶二性的。由闻、思、修佛法，所产生的三慧，是正见、正慧；由邪知、邪见所产生的慧，是恶见、恶慧。这其中的差别，就在于正慧能够断烦恼，而恶慧只会增长烦恼。

故定与慧。如车两轮。如鸟两翼。缺一不可。必由定而发慧。由此得决定。佛法中常说「止观双运」、「定慧等持」，这些都在强调「定」与「慧」的同等重要。这两者，就像车子的两轮、鸟的两翼一样缺一不可。而且由「定」才能开发出智慧，这也是决定不疑的道理。

故云一心不动。名入诸禅。了境无生。名为般若。所以，只有真正达到「一心不动」，才是真「禅定」；而这时的定，并不是浑然不知、无明闇昧，而是神志清明、专精注照，因此便能认清诸法的实相，悟出万法本来没有生灭的道理来（它的无常生灭现象，只是因缘聚散的变化而已，若依它的本体来说，是从来没有动过）。若是悟到了「境本无生」的道理，这时的「慧」，就转为「般若」了（认清诸法实相的智慧，我们称为「实相般若」）。

补义。世智辩聪。亦名黠慧。〔补义〕世间的聪明、辩才，并不是般若智慧，而是黠慧或恶慧。

三、善十一者。谓一、信。二、精进。三、惭。四、愧。五、无贪。六、无瞋。七、无痴。八、轻安。九、不放逸。十、行舍。十、不害。

此列善法之名也。下论释其相。

三、善十一者。谓一、信。二、精进。三、惭。四、愧。五、无贪。六、无瞋。七、无痴。八、轻安。九、不放逸。十、行舍。十、不害。

「心所有法」的第三类，是十一种「善法」：就是「信」、「精进」、「惭」、「愧」、「无贪」、「无瞋」、「无痴」、「轻安」、「不放逸」、「行舍」、「不害」。

此列善法之名也。下论释其相。这里先列出十一种「善法」的名称，

接下来再详细解释每一个「善法」的内容。

一、信者。于实德能深忍乐欲。心净为性。对治不信。乐善为业。然信差别略有三种。一、信实有。谓于诸法事实理中。深信忍故。二、信有德。谓于三宝真净德中。深信乐故。三、信有能。谓于一切世出世善。深信有力。能得能起希望故。由斯对治不信。彼心爱乐修证世出世善。忍。谓胜解。此即信因。乐欲。谓欲。即是信果。确陈此信自相是何。岂不适言心净为性。此信澄清能净心等。以心胜故。立心净名。如水清珠。能清浊水。又诸染法。各别有相。唯有不信自相浑浊。复能浑浊余心心所。如极秽物自秽秽他。信正翻彼。故净为相。

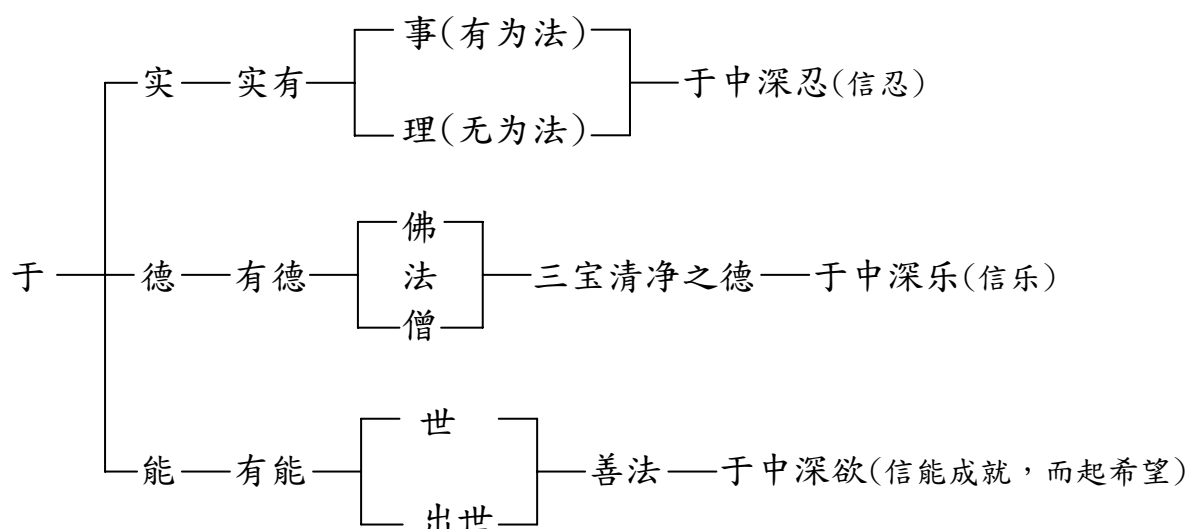
此下释信十一心所也。言信者。乃诚信不疑也。一、信实有者。谓于诸佛所说世出世间实事实理。正因正果。皆能深信而能忍可于心。不为谬事谬理。邪因邪果之所引转。此是信因。二、信有德者。谓于三宝。有法身。般若。解脱。真净之德。深信好乐。不为数论三德。胜论十四德等之所惑乱。三、信有能者。谓于一切有漏善及无漏善深信。凡肯用力于此者。皆能得果。能成道业。于是生希有心。而求必得。此二是信果。由斯信力对治不信。爱乐修证世出世善而为业用。故曰。信为道源功德母。信能必到如来地。问。深忍乐欲是信因果。如何是信之自体。答。前岂不言心净为性。然信之自性澄清。能净染污心心所法。以心胜故。立心净名。不及心所。如水清珠入水一寸。水清一寸。入水一尺。水清一尺。故曰。清珠投于浊水。浊水不得不清。净信投于秽心。秽心不得不净矣。补义。信如水清珠。人杂乱之心如浊水。若见佛像。一起信敬之心。心便清净。

十一种善法的第一个是「信」。

「信」，非常的重要。它关系到我们的心是否清净，也和我们成就的快慢有直接的关系。虽然说菩提自性本自清净，但是我们的菩提自性要靠「信」才能恢复、开显，所以，「信」能帮助我们的心恢复到本自清净的状态。另外，我们的修行无法成就，也和信心有很大的关系，信心圆满就可以成佛。为什么这么说呢？因为经典告诉我们：「一切众生本来是佛。」可是又有几个人能够当下承担呢？为什么不敢承担？为什么信不过自己？就是因为信心不足的缘故。信心不足有几个原因：一个是因为我们还没有开悟。由于还没有亲证不生不灭的法性，所以对于佛法所说的内容，只能熏修而已，在没有得证之前，很难具足「正信」。另外还有一个原因，就是我们五毒之中的疑根还没有断，因此很难生起信心。这种根性的众生，不但不相信自己，也不轻易相信别人。学佛之后，对佛法没有信心、对善知识没有信心、对自己的修行更没有信心，所以，疑根性重的人很难成就。

一、信者。于实德能深忍乐欲。心净为性。

「信」的体性，就是让我们的心恢复到清淨的状态。它的内容有三：就是对「实」、「德」、「能」起了甚深的「忍」、「乐」、「欲」。兹列表于下：



「实」包含了一切事理。「事」（现象界），指世间生灭的有为法，它是因缘所生无自性的。「理」（本体界），是指本自清淨不生不灭的无为法，是一切法的本体，也是我们要修证的目标。如果我们对这两者有「深忍信」，就是对宇宙的实相与现象有了正信。宇宙的实相是无为法，但是必须藉有为法来展现，因此要从生灭的现象当下，去体悟不生不灭的实相。所以，我们修行第一步就是要深信此理，若是不信就无法体证，也就无法开悟解脱成就佛道。「深忍」，就是「胜解」。心对于一切事理的内容，已经到达坚信不移的地步，就会有「胜解」产生，也就是「深忍」或「信忍」，这是「信的因」。

有了「信的因」，就可以产生好乐心（深乐）与希求心（深欲）这两个「信的果」。

「德」，是指佛法僧三宝的功德。对于佛法产生了「胜解」之后，就深深相信，只有三宝是我们真实的归依处，也相信三宝具有法身、般若、解脱等真实清淨的功德，因此对三宝清淨无染的功德，起了甚深好乐的心。这个好乐的心，就称为「深乐」或「信乐」。是「信的果」。

「能」，是对三宝所具有的德能起了希求的心，我们称为「善法欲」。对于世间的有漏善法和出世间的无漏善法，还有由智慧所摄持的所有善巧方便和神通妙用，我们都相信自己能够成就，而且希望能够到达。这种对善法的希求心，就称为「深欲」，也是「信的果」。

对治不信。乐善为业。

「信」的作用，是「对治不信」，以及「乐于行持一切世间和出世间的善」。

然信差别略有三种。一、信实有。谓于诸法实事理中。深信忍故。

由以上可以得知，「信」的差别有三种：第一，是对于诸法的事相以及实相（就是有为法和无为法），都能产生决定的信解（胜解）。

二、信有德。谓于三宝真净德中。深信乐故。

第二，是对于三宝真实清净的功德，生出爱乐之心。

三、信有能。谓于一切世出世善。深信有力。能得能起希望故。

第三，是对于一切世间与出世间的善法，相信只要肯努力精进，一定能够有所成就，因此生起了希求的心。

由斯对治不信。彼心爱乐修证世出世善。

由于具备以上三种信心，因此可以对治「不信」，而使心爱乐修习一切世间的有漏善法，及证得一切出世间的无漏善法。

忍。谓胜解。此即信因。乐欲。谓欲。即是信果。

「忍」，就是「胜解」，是信的因；爱乐（乐）与希求心（欲），是信的果。

确陈此信自相是何。岂不适言心净为性。

若要确实描述「信」的自相是什么？就是前面提到的「心净为性」。

此信澄清能净心等。以心胜故。立心净名。如水清珠。能清浊水。

由于「信」的自性澄澈清明，能够清净我们污秽的心和心所。所以说它的体性是「心净为性」。为什么不也说「心所清净」呢？因为「心」是主，说到「心」时，其实就已经包含「心所」在内了。所以只说「心净」，而不说「心所清净」。这种情况，就好像水清珠（水清珠，比喻「信的体性」），能澄清浊水（浊水，比喻「污秽的心和心所」）一样。

又诸染法。各别有相。唯有不信自相浑浊。复能浑浊余心心所。如极秽物自秽秽他。

另外一个说明「心净为性」的理由，是相对「不信」的「自秽秽他」说的。「不信」心所和其它的烦恼不同，其它的烦恼都各有各的自相，不会染污其它的心所，只有「不信」这个心所，不但自相浑浊，还会浑浊其它的心和心所。就像脏的东西，不管放在那里，都会把其它的东西弄脏一样。**信正翻彼。故净为相。**

所以在说明「信」的自相的时候，就相对「不信」的自相来说，而以「心净」为「信」的自相。

此下释信十一心所也。以下是解释「信」等十一个善心所的内容。

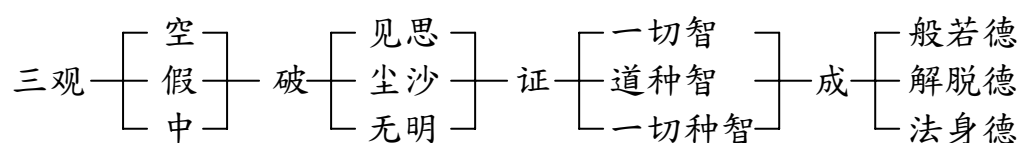
言信者。乃诚信不疑也。所谓「信」，就是「诚信不疑」的意思。

一、信实有者。谓于诸佛所说世出世间实事实理。正因正果。皆能深信而能忍可于心。不为谬事谬理。邪因邪果之所引转。此是信因。对那些内容「诚信不疑」呢？大致上分为三类：第一类是「信实有」。就是对于佛所说的教理，不论是间接阐述「一切法因缘所生」的世俗谛（实事），还是直接开示「一切法空无自性」的胜义谛（实理），其中的正因正果关系，都能达到深信不疑的地步，因此不会再被其它错误的事理，或邪因邪果所转

变。由于这是经过殊胜的理解之后，才产生的信心，因此这个「胜解」是信的因。

二、信有德者。谓于三宝。有法身。般若。解脱。真净之德。深信好乐。不为数论三德。胜论十四德等之所惑乱。第二类是「信有德」。就是相信三宝具有法身、般若、解脱等真实清净功德。因此对三宝深信好乐，认定它就是我们真实究竟的皈依处，由于不会再被「数论派」所说的「三德」、或者「胜论派」所说的「十四德」迷惑、混乱。

关于法身、般若、解脱三德是如何成就的，列表说明于下：



只要我们修三观，就能破三惑，证三智，成就三德。三观，是空观、假观、中观。修习空观，可以破见思二惑；修习假观，可以破尘沙惑；修习中观，可以破无明惑。所证得的三种智慧：一、是二乘所证得的一切智（了知一切法的总相，就是空相）；二、是菩萨所证得的道种智（了知一切法的差别相，对于众生及万法的千差万别都能清楚了知）；三、是佛所证得的一切种智（圆满了知一切法的总相和别相，而且不落空有二边）。只要证得这三种智慧，就可以成就三种功德：第一是般若德，这是了知一切诸法实相所显的功德；第二是解脱德，这是了知一切因缘所生法如幻假有，故能远离系缚得大自在。第三是法身德，这是证得不生不灭的法身所显的功德。虽然三德分开来说，其实在一心中就本自具足这三德，是一即三、三即一的。

三、信有能者。谓于一切有漏善及无漏善深信。凡肯用力于此者。皆能得果。能成道业。于是生希有心。而求必得。第三类是「信有能」。对于一切世间的有漏善法和出世间的无漏善法，相信只要肯用功精进，一定能得善果和成就道业。因此生起希求的心，并且希望自己能得能成。

此二是信果。由斯信力对治不信。爱乐修证世出世善而为业用。第一类「胜解」是「信的因」，第二及第三类是「信的果」。有了这三种「信」，就能对治一切由邪见或邪因邪果所生出的「不信」。也因为有了信心的存在，所以爱乐修习世间的有漏善，和证得出世间的无漏善。因此，「对治不信」和「爱乐修善」，是「信」所产生的作用。

故曰。信为道源功德母。信能必到如来地。经中说：「信为道源功德母、信能必到如来地。」金刚经中也说：「信心清净，则生实相。」可见「信」与成佛的关系密切，一定要信心圆满才可以成佛。

问。深忍乐欲是信因果。如何是信之自体。答。前岂不言心净为性。然信之自性澄清。能净染污心心所法。以心胜故。立心净名。不及心所。

问：「胜解」是信的因，「乐欲」是信的果，那什么是「信」的体性呢？答：前面所说「心净」就是「信」的体性。由于「信」的自性本来就是澄澈清明，所以它能够清净染污的心和心所。为什么这里只提到「心净」，而没有提到「心所净」呢？因为「心法」是主，只提「心法」，「心所法」就已经包含在其中了。

如水清珠入水一寸。水清一寸。入水一尺。水清一尺。故曰。清珠投于浊水。浊水不得不清。净信投于秽心。秽心不得不净矣。就像「水清珠」，入水一寸水清一寸，入水一尺水清一尺。所以说，将「水清珠」投入浊水中，浊水也变得澄清了。这里的「水清珠」比喻「信的体性」，「浊水」比喻「污秽的心及心所」，将清净的信心，投于污秽的心中，污秽的心便不得不变得清净。

补义。信如水清珠。人杂乱之心如浊水。若见佛像。一起信敬之心。心便清净。（补义）信心如水清珠，杂乱的心如浊水，水清珠能澄清浊水，就像信心能清净杂乱的心一样。譬如我们见到佛像，若能生起一念虔敬的信心，当下心就变得清净了，这就是「信」所产生的作用。

二、精进者。谓于善恶品修断事中。勇悍为性。对治懈怠。满善为业。勇表精进。简诸染法。悍表精纯。简净无记。即显精进唯善性摄。

言精进者。谓勇于改恶迁善也。善恶修断事者。即未生善令生。已生善令广。未生恶遏令不生。已生恶断令不续。言勇表胜进者。谓念念高胜增进不退也。若行染法。设虽增长。望诸善品皆名为退。不得名进故。悍表精纯者。如浣垢衣。以洁白为主。故断恶以纯善为主。故此精纯属善法。以用力故净。不同无覆无记之自性净故。由此二义。显此精进。是善性摄故。

十一种善法的第二个是「精进」。

二、精进者。谓于善恶品修断事中。勇悍为性。

「精进」，就是奋勇向上的进取心。对于一切善品，都能努力地去修；对于一切的恶品，又能努力地去断。如此勇猛、强悍地断恶修善，就是「精进」的体性。

对治懈怠。满善为业。

以这股刚毅果断的力量，奋发努力地断恶修善，自然能够防止懈怠和退惰的现象产生，同时也能成就、圆满一切世间和出世间的善法。所以，「对治懈怠」和「成就圆满一切善事」，就是「精进」的作用。

勇表精进。简诸染法。悍表精纯。简净无记。即显精进唯善性摄。

「勇猛」代表「胜进」的意思。意思是说，勇猛精进所修的都是善法，这样才能使善法增进不退。若是还会行恶，即使善法还在增长，也名为「退」，因为恶法能使善法退失的缘故。所以，这里「勇猛」的意思，是为了要分

别染法使善法退失，而特别标明是「勇进、不退」的意思。「强悍」，则代表「精纯」，也就是没有夹杂任何的恶法在内，对于所修的善法，完全是统一而没有杂染的。这种「精纯」，是努力断恶修善来的，和本自清净的「无覆无记」不同。由此可知，「精进」不属于「恶性」、也不属于「无记性」，而是纯属「善性」所摄。

言精进者。谓勇于改恶迁善也。善恶修断事者。即未生善令生。已生善令广。未生恶遏令不生。已生恶断令不续。所谓「精进」，就是勇猛、精勤地改恶向善的意思。如何的改恶向善呢？就是三十七菩提道品中所说的四正勤：尚未生起的善法，努力地修习使它生起；已经生起的善法，精勤地守护使它继续增广；尚未生起的恶法，尽力地遏止不让它生起；已经生起的恶法，就要不畏艰难，励力地令它断除，永不相续。

言勇表胜进者。谓念念高胜增进不退也。若行染法。设虽增长。望诸善品皆名为退。不得名进故。因此，「精进」也可以说是「强悍」的意思。这个「勇」，表示「胜进」，就是对于所修的善法念念不断地高胜增进、不惰不退。若是还会行恶，虽然善法仍在增长，也不能称为「勇进」，这是因为恶行使善法退失的缘故。

悍表精纯者。如浣垢衣。以洁白为主。故断恶以纯善为主。故此精纯属善法。以用力故净。不同无覆无记之自性净故。而「悍」，表示「精纯」。就好像清洗脏衣服，总是以清净、洁白为目的。同样的，断除恶行也是纯善为目的，不再夹杂任何的恶法在内。但是，如何到达如此精纯无杂的地步呢？那是靠勇猛、精勤、努力、不懈地断恶修善来的。因此，这种因为勤修才到达清净的情况，和本来自性就是清净的「无覆无记」不同。（「无覆无记」，是指第八识的属性。在善、恶、无记三性当中，第八识属无覆无记性。）

由此二义。显此精进。是善性摄故。所以，由以上两种涵义可以知道「精进」不属于「恶性」、也不属于「无记性」，而是属于「善性」所摄。

三、惭者。依自法力崇重贤善为性。对治无惭。止息恶行为业。谓于自法尊贵增上。羞耻过恶。对治无惭。息诸恶行。

言惭者乃羞惭也。谓依自身生尊重增上。又于大法起贵重增上。谓我有此巍巍堂堂七尺之躯。又具得昭昭灵灵之佛性。不为善事。乃作诸恶。不亦惭乎。由此二种增上力故。凡见一切贤善有德之人。皆生尊敬。心生隆重想。待之如父。事之如师。复羞自己之过。有过必改。耻自己之恶。有恶必改。故能对治无惭。诸恶不作也。

十一种善法的第三个是「惭」。

一般人无法断恶修善，自暴自弃，自甘堕落，不尊重自己又不尊重别人，或者对一切善法无法生起敬重之心，都是因为缺少「惭」心的缘故。

「慚」就是能够反省的自觉能力，借着自觉与反省来发现自己的过失，只要生起羞恶心，就会谴责自己并且发誓不再犯，忏心就是由此而生的，因此，「慚」可以止息一切的恶行。

三、慚者。依自法力崇重贤善为性。

「慚」，就是一种反省、自觉的能力。人类本身就具有这种自尊自重的清净善性；同时对佛法、真理等，也有高度尊重崇敬的心。因此，只要这个善心所能真正的开展，他必定是一位能推崇恭敬一切贤善，以及尊重一切善事的人。所以「崇重贤善」，就是「慚」的体性。

对治无慚。止息恶行为业。谓于自法尊贵增上。羞耻过恶。对治无慚。息诸恶行。

也是因为具有这种体性，所以会经常地反省自己，当自己做错事情时，也能很快地查觉，而觉得自惭形秽。这种羞耻过失、恶行的心理，能对治毫无羞耻心的「无慚」，同时也能止息一切的恶行。所以说，「对治无慚」和「止息恶行」，是「慚」的作用。

言慚者乃羞慚也。谓依自身生尊重增上。又于大法起贵重增上。所谓「慚」，就是羞耻心。依于这种人类自尊自重的善根力，以及对于佛法真理的高度尊重。

谓我有此巍巍堂堂七尺之躯。又具得昭昭灵灵之佛性。不为善事。乃作诸恶。不亦慚乎。于是反省自己，如今我已经拥有了这个堂堂七尺之躯（暇满的人身），又具足灵明不昧的佛性，没有好好的行善、累积功德，已经很不应该了，如今反倒行恶，这不是连一点羞耻心都没有吗？

由此二种增上力故。凡见一切贤善有德之人。皆生尊敬。心生隆重想。待之如父。事之如师。由于「慚」具备这样的体性，所以见到一切贤善、有德的人，都能生起尊重恭敬的心，会像对待自己父亲一样地恭敬，像事奉自己老师一般地承事。

复羞自己之过。有过必改。耻自己之恶。有恶必改。故能对治无慚。诸恶不作也。也是因为能够对自己的过失及罪恶感到羞耻，因此有过必改、有恶必除。所以不但对治了毫无羞耻的「无慚」心，而且也止息一切的恶行。

四、愧者。依世间力。轻拒暴恶为性。对治无愧。止息恶行为业。谓依世间诃厌增上。轻拒暴恶。羞耻过罪。对治无愧。息诸恶业。

言愧者。自耻之心也。谓依世间讥诃增上。及他人厌恶增上。言如此人。作如此事。可憎可厌。我今为人如此憎厌。不亦愧乎。由此二种增上之力。见暴戾之人。轻而不近。见作恶之人。拒而不亲。复羞昔日之无知。耻曾犯之过恶。故能对治无愧。息诸恶行也。

十一种善法的第四个是「愧」。

四、愧者。依世间力。轻拒暴恶为性。

「愧」，也是一种反省、自觉的能力。它是对于会遭到社会的舆论、国家的制裁，和世人讥嫌的事情，感到羞耻，因而不愿意去做这些罪恶的事。对于还会从事这些暴恶之事的人，也羞于与之伍，而将他排拒在外。因此，这种「轻视暴人、拒绝恶事」的心态，就是「愧」的体性。

对治无愧。止息恶行为业。谓依世间诃厌增上。轻拒暴恶。羞耻过罪。对治无愧。息诸恶业。

由于不屑于从事这些有违法律、公理的事情，也恐遭到世人的诃责或嫌恶，即使有犯，内心也会对这些过失、罪行感到羞耻。所以，「愧」能对治毫无羞愧的「无愧」心，也能「止息一切的恶行」，这就是它所发挥的作用。

言愧者。自耻之心也。谓依世间讥诃增上。及他人厌恶增上。言如此人。作如此事。可憎可厌。我今为人如此憎厌。不亦愧乎。所谓「愧」，是自觉羞耻的心。基于世间舆论的讥毁、诃责；以及别人对自己恶行的厌恶这两种因素，因此不愿别人批评说：「某某人，不顾社会道德、国家法律和别人的讥笑毁谤，竟然做出这样无耻的事来，实在是可厌、可恶。」如果我的为人已经到了这般令人厌恶的地步，难道不应该觉得羞愧吗？

由此二种增上之力。见暴戾之人。轻而不近。见作恶之人。拒而不亲。也是因为以上这两种因素的缘故，使我们见到暴戾的人，自然轻视而不愿靠近；看到作恶的人，也将他们远远排拒在外而不敢亲近。

复羞昔日之无知。耻曾犯之过恶。故能对治无愧。息诸恶行也。同时，对自己过去的无知感到羞愧；对于曾经犯下的过恶，也觉得羞耻，所以，「愧」能对治「无愧」，也能止息一切的恶行。

「惭」、「愧」二者，指的都是反省、自觉的能力，也同样有羞耻过恶、止息一切恶行的作用，使人很难分辨两者的差异。其实两者最大的差别，在于「惭」是崇重有益于自己的善法，而「愧」是轻拒有损于自己的恶法；「惭」是在自心中感觉羞惭，而「愧」是自身的过恶向世人披露后而感到羞愧，这种羞耻心，是来自于对世间舆论的尊重。

五、无贪者。于有有具无着为性。对治贪着。作善为业。

此下无贪等三法名根者。以生善之功最胜故。如草木之有根柢。而后生干生茎。生枝生叶故。近能对治三不善根故。有者。三有果。有具者。三有因。言无贪者。谓于三界因果。厌离而无爱着。是其体性。对治爱著作善。是其业用。

十一种善法的第五个是「无贪」。

「无贪」非常重要，可是很难做到，只有在「我执」断了以后才能做到。只要有「我执」，行的都是贪瞋痴，因为一切身口意都有自他、能所的

对立。我们学佛的目标就是要成佛，所以「无贪」、「无瞋」、「无痴」就是我们修行的目标，不但对三界六道的事物不生起一念的贪着，就是对学佛修行所有的教理和修证也能做到不贪。对法门不贪、对境界不贪、对功德不贪、不求清净、不求空、不求悟，不求菩提、涅槃。以无所得、无所求的心勇猛精进，自然能够到达。因为任何法门修的都是清净心，只要有所求，心就不清净了，又如何和法门相应？所谓的「善法欲」、「法门无量誓愿学」，也并不是用来增长我们的贪。一切的修行，都是在清净心之中自然圆成的。

五、无贪者。于有有具无着为性。对治贪着。作善为业。

所谓「无贪」，就是「不染着」的意思。对什么不染着呢？对三界中的一切盛事都不再染着了。为什么能够做到不再染着呢？那是因为已经明了三界中轮回的因果关系，从中体悟到「贪」是轮回的根本，因此才能生起厌离心，而不再染着。那么，什么又是三界中轮回的因果关系呢？众生对于一切的资财、眷属、生命、名誉、地位，乃至饮食、衣服等五欲、六尘境界，在还没有得到的时候，积极地追求，在得到之后，又深深地耽着不舍，由此不断生起烦恼，造下许多的善、恶业，再由不同的业，在六道中受生，这便是轮回的因。有了这个轮回的因，就会生出三界轮回的果。所以，染着三有的资具（有具），是轮回的因；所出生的三界（三有），是轮回的果。若是能够了知「贪」是生死的过患、轮回的根本，自然就会对它产生厌离，从此不再因贪着而造作种种的恶业，也会开始积极行善，以累积成佛的资粮。最后连善也不着，即使是出世间的涅槃果等贪欲也不取着，这样便能彻底的做到「无贪」了。因此，我们说：「不染着」是「无贪」的体性；「对治贪着」和「作诸善业」，是「无贪」所发挥的作用。

此下无贪等三法名根者。以生善之功最胜故。接下来介绍的是「无贪」、「无瞋」、「无痴」这三善根。为什么称为「根」呢？因为这三种善法，能生出一切的善法，它的功能是最殊胜的，所以称为「根」。

如草木之有根柢。而后生干生茎。生枝生叶故。就像草木，一旦有了根之后，才能生出干茎、枝叶来。这是以它「出生」（一切善法）这方面来说。

近能对治三不善根故。为什么又说它的功能是最殊胜的呢？这是因为此三善根能近进对治「贪」、「瞋」、「痴」这三种不善根，所以说它是最殊胜的。这是以它「对治的功能」这方面来说。为什么说它是「近对治」呢？因为「对治」可分为「近对治」和「远对治」两种：「近对治」，是指各别对治，例如「无贪」能对治「贪」、「无瞋」能对治「瞋」等；「远对治」，是指正见。正见可以对治一切染法，成就一切善法。由于它的范围广大，不是针对各别染法来说的，所以称为「远对治」。

有者。三有果。有具者。三有因。文中的「有」，是指「三有」，是轮回的果；「有具」，是指三界中所有的资具，是轮回的因。

言无贪者。谓于三界因果。厌离而无爱着。是其体性。对治爱著作善。是其业用。因此，所谓的「无贪」，就是对为什么会轮回三界的因果关系，有了深切的体认，了解到「贪」是轮回的根本，因此心生厌离，而不再染着，同时也能开始积极行善。所以说，「不染着」是「无贪」的体性；而「对治贪着」和「能做一切善」是「无贪」的作用。

六、无瞋者。于苦苦具无恚为性。对治瞋恚。作善为业。善心起时。随缘何境。皆于有等无着无恚。观有等立。非要缘彼如前惭愧。观善恶立。故此二种俱遍善心。

言无瞋者谓于三界苦果。及三界苦因。不生瞋恚是其体性。正对治瞋恚。善是其业用。问。此无贪瞋二善根。所缘之境有异。应不俱有。不遍善心。答。善心起时。随缘遇何境。皆于有有具苦苦具。但于境上无着无恚而已。是观有等苦等。以观心立此二名。不是要缘彼有等苦等为境也。如前惭愧二法亦是观善恶而立二名。亦非缘彼善恶为境也。故此二法俱遍善心。

十一种善法的第六个是「无瞋」。

六、无瞋者。于苦苦具无恚为性。对治瞋恚。作善为业。

「无瞋」，是对于三界中的一切「苦」及「苦具」不生瞋恚。什么是「苦」及「苦具」呢？「苦」，是指轮回三界的苦果；「苦具」，则是指轮回三界的苦因。那么，这个苦果是怎么造成的呢？因为众生都有「我执」，有「我执」便生烦恼，生烦恼便造业，有业力就会轮回，苦果就是这样造成的。因此，由「我执」生贪瞋痴烦恼而造业，是苦因；轮回三界产生八苦、六苦、三苦（参阅菩提道次第广论中士道之苦谛）则是苦果。除非我们真正了解苦因及业果的道理，才能对「苦」及「苦具」完全的做到「无瞋」。因为这时才真正明白，为什么人生中充满痛苦？又为什么会有轮回？原来都是自己造的。那么，自己为什么会造这些业呢？原来是因为无明，才会以为有一个我的存在，而因此起惑造业。要到何时才能解脱三界的苦，不再轮回呢？至少要证到阿罗汉。因为阿罗汉已经悟到「无我」的道理，因此能断除「我执」。没有「我执」，就不会生烦恼，没有烦恼就不会造业，没有业就不会再轮回了。所以，在见道以后，我们就是用这个悟到「无我」的智慧来断烦恼的，如此就可以逐渐圆满「无贪」、「无瞋」、「无痴」等善法了。所以圆满三善根是由「无我」的智慧来达成，而不是依靠定力。即使四禅八定修得再好，都只是暂时伏住不现行而已，并没有真正解决问题。当果报现前的时候，身心还是要受极大的痛苦、煎熬。如果这时没有「无我」的智慧，去了知这一切都是因缘所生的话（实际上并没有一个「我」在受报，而这些因缘所展现的果报，也是过去的恶业成熟而已），就很难安然忍受而不起瞋恚，因此也就很难成就「无瞋」这个善根。所以，要做到真正的「无

瞋」，至少也得要见空性才行。由以上可以得知，对三界中的一切苦及苦因都能如实地了知，因而对周遭的人、事、物，不再引发瞋恚，这就是「无瞋」的体性；而「对治瞋恚」及「行一切善」，就是「无瞋」的作用。为什么要做到「无瞋」，才能行一切善呢？因为带着瞋恚所行的善，也是火烧功德林，一面累积资粮，一面又在破坏，所以是无法真正行善的。

善心起时。随缘何境。皆于有等无着无恚。观有等立。非要缘彼如前惭愧。观善恶立。故此二种俱遍善心。

当善心生起时，不论是缘什么境，都可以对有、有具、苦、苦具等，「不起染着」、「不生瞋恚」，这就是「无贪」、「无瞋」这两者的功能。可见这两种善根，是可以同时生起的。只是在观有、有具等外境上安立「无贪」；在观苦、苦具等外境上安立「无瞋」。并不是缘苦境时「无瞋」；或缘乐境时「无贪」。这种情况，和前面所说的「惭」、「愧」相同。并不是善所缘时起「惭」心，恶所缘时起「愧」心，而是当善心生起时，同时俱足这两种善根，只是以「崇善」和「拒恶」的功能，来说明两者的差别。所以这些法都是遍一切善心的。

言无瞋者谓于三界苦果。及三界苦因。不生瞋恚是其体性。「无瞋」的意思，是对于三界中的一切苦果，以及造成苦果的因，都能明了它只是因缘果报的展现，因此在受报时，能安然忍受，不生起丝毫的瞋恚心。所以，「不生瞋恚」就是「无瞋」的体性。

正对治瞋恚。善是其业用。它的作用，是能「对治瞋恚」和「行一切善」。

问。此无贪瞋二善根。所缘之境有异。应不俱有。不遍善心。问：「无贪」、「无瞋」这两个善根，所缘的境界不同，如顺境时「无贪」，逆境时「无瞋」，应该不能同时发生，怎么能说它是遍一切善心呢？

答。善心起时。随缘遇何境。皆于有有具苦苦具。但于境上无着无恚而已。是观有等苦等。以观心立此二名。不是要缘彼有等苦等为境也。答：当善心生起时，不论是缘什么外境，同时都具有「无贪」、「无瞋」这两个善根，因此可以在面对有、有具时不会心生染着；在面对苦、苦具时，不会心生瞋恚。而不是在缘有、有具境时「无贪」，在缘苦、苦具境时「无瞋」。这样便是缘不同的「所缘境」了。所以，只是在善心生起时，观此二境来安立「无贪」、「无瞋」这两种名称而已。

如前惭愧二法亦是观善恶而立二名。亦非缘彼善恶为境也。故此二法俱遍善心。同样的，前面的「惭」、「愧」两个心所，也是当善心生起时就同时具足，只是在「崇重贤善」时安立为「惭」；在「轻拒暴恶」时安立为「愧」，而不是在缘善境时有「惭」心，缘恶境时有「愧」心。所以说，「无贪」、「无瞋」和「惭」、「愧」二法一样，都遍一切善心的。

七、无痴者。于诸事理明解为性。对治愚痴。作善为业。

言痴者。即无明。今于诸事理分明解了。故云无痴。以明解为无痴体。诸事理者。略即四谛。广即十二因缘。于彼起加行。故能明解。对治无明。作善是其业用。

十一种善法的第七个是「无痴」。

七、无痴者。于诸事理明解为性。

什么是「无痴」？就是完全去除了「无明」。什么又是「无明」？对于一切的事、理不明白，就是「无明」。「事」是指一切的现象界。它本来是因缘所生、无自性的，但是我们却不能在这现象上看到它的无常、无我，所以才会在生灭现象中产生分别、执着、妄想，每天都是以妄心在过日子，这就是「无明」。反过来说，如果真能从这个有生灭的现象界上，去体悟它的本体实际上是不生不灭、如如不动、法尔自然的，就是明白了「理」（本体界）的内容。这时我们才会发现，原来宇宙万法（现象界），从来没有离开过自性的作用（本体界），离开了自性，也没有宇宙万法的存在。这时无明的遮障就能去除，每天虽然依旧吃饭、穿衣，却是清醒地在过日子，每天用的是真心而不是妄心，这就是「无痴」的境界。因此，对一切事、理都能「明白了解」，就是「无痴」的体性。

对治愚痴。作善为业。

也只有「无痴」才能对治迷于一切事、理的愚痴，也是因为破除了一切的闇昧、无明，才知道如何正确地行一切善，否则只是在妄功用行，以为自己很精进，其实用的都是愚痴的妄心在行善。所以，「无痴」的功用，就是「对治愚痴」和「行一切善」。

言痴者。即无明。今于诸事理分明解了。故云无痴。所谓「痴」，就是「无明」，对一切事、理都不明白了解。如果能够破除「无明」，对于一切的事（现象界）、理（本体界）都彻底的明白了解，就是「无痴」。

以明解为无痴体。因此，「明白了解」（一切事、理的内容）就是「无痴」的体性。

诸事理者。略即四谛。广即十二因缘。于彼起加行。故能明解。至于「一切事理」，简略地说，是指四谛；广义地说，就包括十二因缘在内。如果我们对于这些内容都能够透过种种加行，去思惟、修习的话，便能体证这些义理，得到「无我」的智慧，而彻底明白了解一切事、理的内容。

对治无明。作善是其业用。等待了悟了一切事、理的内容后，就能破除「无明」，开始行一切善。因此，「对治无明」和「行一切善」，就是「无痴」的作用。

八、轻安者。谓远离粗重。调畅身心堪任为性。对治惛沈。转依为业。谓此伏除能障定法。令所依止转安适故。

言轻安者。言贪痴羸重。故令身心昏沈。今远离羸重昏沈故轻。能令身

心调适畅悦故安。使行人能堪任事而为其性。对治昏沈。转依而为业用。次转释。谓此伏除昏沈障定之法。令所依止羸重身心。转为轻安畅适故。

十一种善法的第八个是「轻安」。

轻安对修行来说非常重要。有时在修观想的时候观不起来，或者观想起来，又不容易持久，都是因身心没有达到轻安的缘故。真正的轻安是靠修定来的，也因为有了轻安，又可以辅助禅定，使功夫不断提升。另外，在拣别有没有得初禅根本定的条件，也是看有没有得到身心轻安。如果心虽然能安住在一个定境上，可是并没有达到轻安，就不能算是证初禅，只能算得「欲界定」而已。

八、轻安者。谓远离粗重。调畅身心堪任为性。

「轻安」，就是身心舒畅、安适的意思。是如何达到身心舒畅、安适的呢？那是因为已经远离一切身心的粗重。这又是什么样的境界呢？有人形容「身轻如燕」，身体好像没有重量一样，这就是「身轻安」的感觉。这时身体里面的五脏六腑都调和了、全身的气脉也都通畅了。「心轻安」的话，就是心中没有烦恼，不用再受七情六欲的牵动。在初、二、三禅中虽然还会有喜、乐动心，但是已经远离忧苦等情绪、感受，到了四禅以上，因为与舍受相应，也就既无欢喜亦无忧了。若是得身心轻安，就可以随意自在的修习止观法门了，这就是「轻安」的体性。

对治昏沈。转依为业。

修习止观的二大障碍，就是昏沈和掉举。昏沈是心不清明，掉举则是心生散乱。昏沈使我们的身心无法修习一切的善业，所以必须以「轻安」来对治。同时，「轻安」也能使我们所依的粗重身心，转为调畅、安适。所以，「轻安」的作用，就是「对治昏沈」和「转所依的粗重身心为安适」。

谓此伏除能障定法。令所依止转安适故。

「轻安」为什么能发挥这些作用呢？这是因为「轻安」能降服、除灭障碍得定的昏沈，使我们原来所依止的粗重身心，转为安适的缘故。

言轻安者。言贪痴羸重。故令身心昏沈。今远离羸重昏沈故轻。能令身心调适畅悦故安。所谓「轻安」，就是远离粗重。原本身体的四大不调、心中的贪瞋痴等烦恼，使得身心呈现昏沈现象，而无法修一切的善行。如今能够远离一切的粗重、昏沈，所以称为「轻」；使身心达到调适、畅悦，所以称为「安」。

使行人能堪任事而为其性。如此「轻安」的状态，使得修行人不再被粗重、昏沈所障碍，因而能修习一切的善。所以「调畅身心、堪任修善」，是「轻安」的体性。

对治昏沈。转依而为业用。它的作用，则是能「对治昏沈」和「转变所依的粗重身心为安适」。

次转释。谓此伏除昏沈障定之法。令所依止羸重身心。转为轻安畅适

故。正如转释当中所说：「轻安」，能降伏、除灭障碍禅定的昏沈；而且让所依止的粗重身心转为安详舒适，所以说这两者是「轻安」的作用。

在经论里面也提到了三种轻安：

三种轻安 — { 一、相似轻安—得定之前，相似入定之轻安。
二、有漏轻安—远离烦恼（麤重）而得，与有漏定相应之轻安。
三、无漏轻安—远离有漏（麤重）而得，与无漏定相应之轻安。

在还没有得到根本定以前，所得到的轻安是「相似轻安」。在欲界众生中，不管有没有修定，都有可能得到这种轻安，如「无官一身轻」等等。这时因为粗的烦恼暂时被伏住，所以身心也会有调畅的感觉，由于并没有真正的远离烦恼，因此只能称为「相似轻安」。第二是「有漏轻安」。这是与有漏定相应所得的轻安。有漏定，指的是世间定，如四禅八定等，因为还属于世间（在三界中），所以称为有漏定。但这里所说的「有漏轻安」特别是指四禅。因为「有漏轻安」与身心有关，而在四空定中已经有色身的存在，只剩下识心的作用，所以在四空定中不论轻安。四禅中的轻安也有层次上的差别：初禅是离名言所得的轻安；二禅是离寻伺所得的轻安；三禅是离一切喜所得的轻安；四禅是离出入息、舍念所得的轻安。第三是「无漏轻安」。这是与无漏定相应所得的轻安。无漏定又称为出世间定，分为两种：一是证得阿罗汉果的「灭受想（灭尽）定」，这时的轻安，是止息一切受想以后所得的轻安。二是证得无上菩提成佛的「金刚喻定」，这时的轻安，是一切粗细烦恼障与所知障的种子都完全清净之后所得的轻安，可说是究竟的轻安。

九、不放逸者。精进三根。于所断修防修为性。对治放逸。成满一切世出世间善事为业。谓即四法于断修事。皆能防修。名不放逸。非别有体无异相故。于防恶事修善事中。离四功能无别用故。

言不放逸者。即是精进三根上。防修之功能。谓于所断恶。防令不起。于所修善事。引令增长。故云功能即此防修是其体性。对治放逸。成就圆满一切善事。是其业用。演义云。勤智守心。不犯尘境。名不放逸。又云。不放逸根。深固难拔。因不放逸。一切善根皆得增长。次释。此不放逸。别无体性。即是精进三根。于断恶修善事中皆能防修。即此防修一分功能。名不放逸。非离四法别有不放逸体。以与四法无异根故。

十一种善法的第九个是「不放逸」。

九、不放逸者。精进三根。于所断修防修为性。

「放」，是放纵；「逸」，是散逸。「不放逸」，就是不让心放纵散逸，能随时「精进」在「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根上面，对于所应断的恶

法，防止让它不起，对于所应修的善法，修习令它增长，这就是「不放逸」的体性。

对治放逸。成满一切世出世间善事为业。

如此，不但能对治身心的放逸，更能成就圆满一切世间与出世间的善法，这就是「不放逸」的功用。

谓即四法于断修事。皆能防修。名不放逸。非别有体无异相故。于防恶事修善事中。离四功能无别用故。

「不放逸」，并没有自己的体、相、用，而是做到了「精进」、「无贪」、「无瞋」、「无痴」这四法，就能彻底地断恶修善，所以离开了这四法，并没有「不放逸」的体性、自相和功用，因此只能说「不放逸」，是依于这四法所假立的名称。

言不放逸者。即是精进三根上。防修之功能。谓于所断恶。防令不起。于所修善事。引令增长。故云功能即此防修是其体性。所谓「不放逸」，就是指精进在「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根上。对于应断的恶行，防止不让他生起，对于应修的善法，修习令它增长，这种「防修」的功能，就是「不放逸」的体性。

对治放逸。成就圆满一切善事。是其业用。因此，它能「对治放逸」，进而「成就圆满一切的善事」，这就是「不放逸」的作用。

演义云。勤智守心。不犯尘境。名不放逸。演义中说：「随时用智慧观照自己的心念，使它不随着六尘境界放纵、散逸，就称为不放逸。」

又云。不放逸根。深固难拔。因不放逸。一切善根皆得增长。又说：「不放逸，就像大树的根一样，一旦根深蒂固了之后，就很难将它拔除，于是才能长出茂密的茎干枝叶。不放逸也是相同，一旦成就了之后，一切的善根都能因此增长。」

次释。此不放逸。别无体性。即是精进三根。于断恶修善事中皆能防修。即此防修一分功能。名不放逸。非离四法别有不放逸体。以与四法无异根故。接下来更进一步解释：这个「不放逸」并没有它自己的体性。因为只要「精进」、「无贪」、「无瞋」、「无痴」这四法，就已经能够达到防恶修善的功能了。所以，现在只是将这一分「防修」的功能，称为「不放逸」。并不表示离开了这四法，另外还有「不放逸」的体性存在。因此，「不放逸」和这四法的体性是相同的。

十、行舍者。精进三根令心平等正直。无功用住为性。对治掉举。静住为业。谓即四法令心远离掉举等障。静住名舍。平等正直无功用住。初中后位辨舍差别。由不放逸先除杂染。舍复令心寂静而住。此无别体。如不放逸。离彼四法无相用故。能令寂静即四法故。所令寂静即心等故。

言行舍者即是精进三根。能令自心平等正直。不假功用自然安住。以此为体。由此能令心远离掉举等障而得静住。是其业用。故名为舍。以其

能舍籠重沈掉。故心得靜住。此即四禪之舍定也。是善性攝。非是无记。言平等正直无功用行。初中后位辨舍差别者。谓初舍掉举行。心得平等。中舍邪曲行。心得正直。后舍有功用行。心得无功用住。此舍之差别相也。然此行舍离四法外。亦无别体。如不放逸离四无有别相用故。补义。言此行蕴中舍。谓众生念念攀缘者。乃贪瞋痴也。以此三法令心掉举。今既舍彼三。则心不掉举。故心平等。以精进力。故增进至无功用也。

十一种善法的第十个是「行舍」。

十、行舍者。精进三根令心平等正直。无功用住为性。

「行舍」和「不放逸」一样，都是「精进」在「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根上面，这样久而久之，心就不再随昏沈掉举而转（心平等住），也能远离妄念分别（心正直住），待功夫纯熟以后，不用再提念，也能任运使心安住在寂静当中（无功用住）。由此可知，令心平等、正直、无功用住，是「行舍」的体性。「行舍」的「行」，是指行蕴的「行」；「舍」，是指舍弃的「舍」，与舍受中的「舍」有所不同。行蕴的内容包含两大类：一类是二十四不相应行法，是属于外在的物理世界；另一类是属于内在的精神世界，就是除了受、想以外的其余四十九个心所。平常我们在修行时常说「万缘放下」。这里的万缘，指的就是行蕴的内容，可见它涵盖之广。如果这些都放下了，就是这里所谓的「行舍」，也才是真正的「万缘放下」。平常盘个腿，说要万缘放下，无异只是痴人说梦而已。真正的「万缘放下」，是真正勘破一切有情世间和器世间，内在的身、心与外在的世界都完全空掉了，这才叫做「行舍」。所以，我们能真正做到「行舍」之后，这时才能说「无我」、「平等无分别心」、「无缘大慈、同体大悲」……。

对治掉举。静住为业。

前面说过，「昏沈」是以「轻安」来对治，而「掉举」则是以「行舍」来对治。这是因为「行舍」能使心平等、正直、无功用住，所以能对治「掉举」。同时又能让心真正的寂静安住，这就是「行舍」的功用。要达到这种境界，定力至少要在四禅以上，因为在三禅以下的定中，仍然有喜、乐来扰心，只有四禅是「舍念清净」，如此远离苦乐二边，心才能平等。「掉举」就是心有高下，所以不能平等，只有心在平等时，才可能对治「掉举」。除此之外，「行舍」也很类似慈、悲、喜、舍四无量心中的「舍无量心」，和三十七菩提道品中七觉支的「舍觉支」。

谓即四法令心远离掉举等障。静住名舍。

所以，依精进、三善根这四法，令心远离「掉举」等得定的障碍，并且让心寂静，安住在平等、正直、无功用上，就称为「舍」。

平等正直无功用住。初中后位辨舍差别。由不放逸先除杂染。舍复令心寂静而住。此无别体。

为什么要分为平等、正直、无功用住这三个阶段呢？这是为了要以初、中、后三位，来分辨「行舍」的差别。首先由「不放逸」，先除去「掉举」、「昏沈」等杂染，才能使心安住在平等、正直上面，而最后达到寂静不动。**如不放逸。离彼四法无相用故。能令寂静即四法故。所令寂静即心等故。**

「行舍」和「不放逸」相同，都是「精进」在「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根上面，因此离开了这四法，也没有「行舍」的体性和功能。因为是精进三善根这四法才使心达到寂静的（作用），心寂静之后就能安住在平等正直上（体性），所以离开了这四法，根本没有「行舍」的存在。

言行舍者即是精进三根。能令自心平等正直。不假功用自然安住。以此为体。所谓「行舍」，是精进在三善根上，使心能平等、正直、不假功用地自然安住，这就是它的体性。

由此能令心远离掉举等障而得静住。是其业用。由此就能令心远离「掉举」、「昏沈」等障碍，进而得到寂静安住，这就是它的作用。

故名为舍。以其能舍麓重沈掉。故心得静住。此即四禅之舍定也。为什么称为「舍」呢？就是因为它能够舍掉一切身心的粗重、昏沈、掉举等得定的障碍，使心得到寂静安住，所以才称为「舍」。这时的寂静安住，也可说是四禅的「舍念清净」。

是善性摄。非是无记。这种「寂静安住」的状态，并不是什么都浑然不觉的「无记」性，而是属于「善性」所摄。

言平等正直无功用行。初中后位辨舍差别者。谓初舍掉举行。心得平等。中舍邪曲行。心得正直。后舍有功用行。心得无功用住。此舍之差别相也。为什么要分为平等、正直、无功用行这三个阶段呢？这是为了要以初、中、后三位，来辨别「舍」的差别。首先用功时，要远离掉举、昏沈等现象，才能令心平等而住；接下来还必须做到无谄取等妄念，才能使心安住在正直上面；最后自然而然地，就能不加功用地安住在寂静当中，以上就是「舍」的差别相。

然此行舍离四法外。亦无别体。如不放逸离四无有别相用故。这个「行舍」也和「不放逸」相同，离开了「精进」、「无贪」、「无瞋」、「无痴」四法，并没有另外「行舍」的体性、自相、功用存在。

补义。言此行蕴中舍。谓众生念念攀缘者。乃贪瞋痴也。以此三法令心掉举。今既舍彼三。则心不掉举。故心平等。以精进力。故增进至无功用也。（补义）这里所说的「行舍」，是属于行蕴中的「舍」，而不是属于受蕴中的「舍」。如何达到「行舍」的？是因为首先舍弃了能令众生念念攀缘、掉举的贪、瞋、痴；当心不再被掉举障碍时，就能住在平等、正直当中；如此精进不懈，功夫增进以后，自然就能不假功用地安住在寂静当中了。

十一、不害者。于诸有情不为损恼。无瞋为性。能对治害。悲愍为业。谓即无瞋。于有情所不为损恼。假名不害。无瞋翻对断物命瞋。不害正违损

恼物害。无瞋与乐。不害拔苦。是谓此二粗相差别。理实无瞋实有自体。不害依彼一分假立。为显慈悲二相别故。利乐有情。彼二胜故。

言不害者，即是无瞋。于有情处不为伤损。不为触恼。假立此名。问。何故一体而立二名。答。以对治有异故。无瞋翻对伤物命之瞋。不害正违损物命之害。无瞋是慈。故能与乐。不害是悲。故能拔苦。是显无瞋与不害麤相之差别也。以瞋则现行身口。甚则能伤物命故。今若以理细推。无瞋有体。不害但不损恼。未必现于行事。故为假立。问。不害既即是无瞋。何须别立。答。为显慈悲二相有别。亦显利益彼二胜故。

十一种善法的最后一个是「不害」。

十一、不害者。于诸有情不为损恼。无瞋为性。

「不害」，就是对于一切有情不起损恼的心。由于这个「不害」的心，是「无瞋」来的，所以，「不害」并没有自己的体性，而是以「无瞋」为它的体性。

能对治害。悲愍为业。

有了「不害」，就能对治「害心」，没有了「害心」，才能生起对众生的悲愍心。因此，「对治害心」和「具足悲愍心」，就是「不害」的作用。

谓即无瞋。于有情所不为损恼。假名不害。

「不害」，它的体性就「无瞋」，只是依「对于一切的有情不生损恼的心」这方面来说，假名为「不害」而已，所以「不害」是「无瞋」一分的假立。

无瞋翻对断物命瞋。不害正违损恼物害。

那么，「无瞋」和「不害」究竟有什么不同呢？「无瞋」是相对于会断众生生命的「瞋」而说的；而「不害」是相对于会损恼众生的「害」而说的。当瞋心生起时，可能会断众生的命，但是当害心生起时，只会损恼众生而已，这就是两者的差别。

无瞋与乐。不害拔苦。是谓此二粗相差别。

另外，「无瞋」能够给众生快乐，「不害」能够帮助众生拔苦，这也是两者粗显的差别。

理实无瞋实有自体。不害依彼一分假立。为显慈悲二相别故。利乐有情。彼二胜故。

在道理上说，「无瞋」有它的自体，「不害」只是依「无瞋」一分的假立，既然自体上同属「无瞋」，为什么还要做这样的区分呢？这是为了要显示慈、悲两者的差别。「慈」，是给众生快乐，只有「无瞋」时能做到；「悲」是拔众生苦，也只有「不害」时能做到。而「慈悲心」是菩萨在利乐有情时，最殊胜的功德，所以有必要将它们分别说明。

言不害者，即是无瞋。于有情处不为伤损。不为触恼。假立此名。所谓「不害」，它的体性就是「无瞋」。这是站在「对于有情众生没有丝毫损

伤、触恼的念头」上而假立「不害」的名称。我们常说菩萨「善护念」众生，这个「善护念」的意义，就是菩萨随时都护念着众生的心，不让众生起一些微的忧悲损恼。因此不会说一句伤害众生的话，也不会生起一个伤害众生的念头，这才是真正「不害」的含义。

问。何故一体而立二名。答。以对治有异故。问：既然「无瞋」和「不害」是同一个体性，为什么要立两种名称呢？答：这是因为在对治上有所差别的缘故。

无瞋翻对伤物命之瞋。不害正违损物命之害。无瞋是慈。故能与乐。不害是悲。故能拔苦。是显无瞋与不害麤相之差别也。「无瞋」，是专门对治会伤害众生生命的「瞋」来说的；而「不害」，是专门对治会违恼伤损众生的「害」来说的。所以两者在对治上有所差别。另外，「无瞋」就是「慈」，能够给众生快乐；「不害」就是「悲」，能够帮助众生拔苦，这又是两者在相上粗显的差别。

以瞋则现行身口。甚则能伤物命故。只要瞋心一起，就会表现在口舌或动作上，例如与人恶口相向，或出手伤人，再严重一点的，就会杀害众生的性命。

今若以理细推。无瞋有体。不害但不损恼。未必现于行事。故为假立。所以，若按道理上来推论，「无瞋」是对众生不再做实质上的伤害，是会现行在身口上，所以有它的自体；但是「不害」只是对众生不生起损恼的意念，并不会现行于身口上，因此说它没有自体，只是「无瞋」体性上一分假立的名称。

问。不害既即是无瞋。何须别立。答。为显慈悲二相有别。亦显利益彼二胜故。问：「不害」的体性既然就是「无瞋」，为什么还要另外假立「不害」的名称？答：这是为了要显示慈、悲这两相有所差别的缘故；而慈与悲又是菩萨在利益众生时，两种最殊胜的功德，所以有必要作这样的区分。

（补充说明）「四无量心」有其各别相应的心所。「慈无量心」与「无瞋」相应；以「无瞋」善根为其体性；「悲无量心」与「不害」相应，以「不害」善根为其体性；「喜无量心」与「不嫉」相应；以「不嫉」善根为其体性；「舍无量心」与「无贪、无瞋」相应，以「无贪、无瞋」善根为其体性。「四无量心」同样都是悲愍众生，只是相应的心所有所不同而已。

四、根本烦恼六者。谓贪。瞋。痴。慢。疑。恶见。

此六种。乃一切烦恼之根本。烦恼皆由此而生长故。

四、根本烦恼六者。谓贪。瞋。痴。慢。疑。恶见。

第四类「根本烦恼」有六种：就是贪、瞋、痴、慢、疑，以及恶见。

此六种。乃一切烦恼之根本。烦恼皆由此而生长故。这六种，是一切烦恼的根本，所以称为「根本烦恼」。有了这六个根本烦恼，所有的烦恼都

跟着衍生出来了。

一、贪者谓于有有具染着为性。能障无贪。生苦为业。谓由爱力取蕴生故。
言贪者。于五取蕴耽染爱着为性。轮回三界能生苦果为业。谓由此贪爱为因。于三界取蕴苦果生生不断。所谓爱欲为因。爱命为果。又云。有。谓后有。三有异熟之果。有具。谓彼惑业所感中有。及器世间也。

根本烦恼第一个是「贪」。

一、贪者谓于有有具染着为性。

「贪」，就是对轮回三界的果（有），以及能生三界的因（有具），都深深的染着，这就是它的体性。譬如：这一生的名闻、利养，是过去生中善业带来的，如果我们了解业果的道理，就不会在享受这些成果时，生起丝毫的贪着，这样才不会对三界的异熟果报（有）产生染着。同样的，若是我们对于三界轮回的因（有具），具有正见正思惟的话，也不会在这上面继续串习增长。因为「贪」是轮回的因，若是使贪欲增长，无异是串习更多轮回的因而已。

能障无贪。生苦为业。

「贪」，使我们耽着难舍，因此障碍「无贪」的生起；也生出一切轮回的苦果，这就是「贪」的作用。

谓由爱力取蕴生故。

是因为这个贪爱的力量，才有了五取蕴的生命，而生出一切轮回的苦果。

言贪者。于五取蕴耽染爱着为性。「贪」，是对这个五取蕴身产生耽染爱着，这是「贪」的体性。

轮回三界能生苦果为业。因此轮回三界，生出一切苦果，即是「贪」的作用。

谓由此贪爱为因。于三界取蕴苦果生生不断。就是这个贪爱的因，才使得三界五取蕴的苦果生生不断。

所谓爱欲为因。爱命为果。正所谓「爱欲为因，爱命为果。」这句话出自圆觉经，意思是说：爱欲是轮回的因。由于爱欲，才生出这一期的生命，但有了这个五取蕴之身之后，又对它产生种种的贪着，才使得轮回不断。

又云。有。谓后有。三有异熟之果。有具。谓彼惑业所感中有。及器世间也。「有」，是后有，指三界异熟的果报。「有具」，是指轮回三界的因一贪爱。因为贪爱，才会感得「中阴身」，以及三界的器世间。在这一期生命结束后，是一股对「我爱」强烈的执着，才形成了「中阴身」。这个「中阴身」，又带着强烈的贪欲去投生，所以整个推动轮回的力量，其实就是爱欲。这一期的生命，是正报；所依存的器世间，是依报。但不论是正报，还是依报，都是由爱欲而造业，由业力而显现的三界果报体。

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

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

根本煩惱第二個是「瞋」。

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

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

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

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

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

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

又云。瞋于羣生損害為性。住不安隱。及惡行所依為業。不安隱者。謂損害他。自生苦故。又說：「瞋」的體性，就是對眾生起損害的心。「瞋」的作用，是使心不安穩，以及造作一切的惡行。所謂的「不安穩」，是指因

为瞋心而造作了损害他人的身口意业，不但当下身心热恼，而且将来还要遭受果报，引发更大的苦果。

三、痴者。谓于诸事理迷闇为性。能障无痴。一切杂染所依为业。诸由无明起疑。邪见。贪等烦恼随烦恼业。能招后生杂染法故。

言痴者。谓无明也。有二种。一、根本无明。多迷谛里。二、枝末无明。多迷事相。谓于理事不能明了。昏迷暗昧而为体性。能障无痴善根。生烦恼业。故云一切杂染所依也。次转释。谓由无明能起根本烦恼随烦恼业。又能招感后生苦果。故知一切染法皆依无明而有。若离无明无有起处故。

根本烦恼第三个是「痴」。

三、癡者。謂於諸事理迷闇為性。

「痴」的体性，就是对一切的事（诸法的事相）、理（诸法的实相）不明了。

能障無癡。一切雜染所依為業。

我们的愚痴无明如果没有去除的话，就会障碍「无痴」善根的生起；一切的烦恼杂染也跟着产生，这就是「痴」的作用。

諸由無明起疑。邪見。貪等煩惱隨煩惱業。能招後生雜染法故。

因为愚痴无明，才会以为有我，因此产生贪、瞋、慢、疑、邪见等根本烦恼，以及随烦恼，再由烦恼造业，而招感后世的一切苦果。

言痴者。谓无明也。有二种。一、根本无明。多迷谛里。二、枝末无明。多迷事相。「痴」，就是无明。可分为二种：第一「根本无明」，是对诸法实相的本体界不了解；第二「枝末无明」，是对一切因缘所生的现象界不明了。

谓于理事不能明了。昏迷暗昧而为体性。能障无痴善根。生烦恼业。故云一切杂染所依也。由于「痴」是对理（本体界）、事（现象界）不能明了，因此就以昏迷暗昧为它的体性。它的作用，则是障碍「无痴」善根的生起；以及由烦恼而造作种种恶业。所以，「无明」可说是一切杂染的所依。

次转释。谓由无明能起根本烦恼随烦恼业。又能招感后生苦果。故知一切染法皆依无明而有。若离无明无有起处故。另外，转释当中也说，「无明」不但能生起根本烦恼和随烦恼，也能造下种种恶业，招感生死的苦果。由此可知，一切的杂染法，都是依「无明」而有，若是离开了「无明」，所有的烦恼也就没有起处了。

四、慢者。谓恃己于他高举为性。能障不慢。生苦为业。谓若慢于德。有德。心不谦下。由此生死轮转无穷。受诸苦故。

言慢者。谓我慢也。以恃己尊胜。贡高轻举。藐视一切。是其自体。生苦是用。次转释。谓彼平生不以德业为事。故慢于有德。以于一切有尊德者。不生谦恭。不自卑下。自高自大。轻陵蔑裂。由此生死无穷。受苦不尽故。慢有七种。皆以我慢为主。故此单说我慢。

根本烦恼第四个是「慢」。

四、慢者。谓恃己于他高举为性。

「慢」，就是高举的心。在自己和别人比较以后，永远觉得自己高过他人，这就是「慢」的体性。

能障不慢。生苦为业。

因此，它会障碍我们的谦虚（「不慢」），以及生出种种的苦果，这是「慢」所产生的作用。

谓若慢于德。有德。心不谦下。由此生死轮转无穷。受诸苦故。

由于「慢」是对三宝等功德，以及具有功德的人，妄自尊大、不肯谦下，因此才造下种种恶业，致使生死轮转不断，受无量的苦。

言慢者。谓我慢也。以恃己尊胜。贡高轻举。藐视一切。是其自体。生苦是用。这里所说的「慢，」主要是指「我慢」。就是执着自己是最尊贵、最殊胜的，因此贡高、轻举、藐视一切。这是「慢」的体性。它的作用，则是产生各种的苦果。

次转释。谓彼平生不以德业为事。故慢于有德。其次，转释当中也说，由于自己平生无法勤修德业，因此才会对有德的人，生起贡高我慢的心。

以于一切有尊德者。不生谦恭。不自卑下。自高自大。轻陵蔑裂。由此生死无穷。受苦不尽故。这样对一切尊贵、有德的人，不但心不能谦恭、卑下，反而自高、自大、轻蔑、凌越一切，当然就容易造下各种恶业，使得生死不断，受无尽的苦。

慢有七种。皆以我慢为主。故此单说我慢。慢有七种：

- 一、慢：对于不如自己的加以轻蔑；和自己相等的也予以轻蔑。
- 二、过慢：和自己相等的，认为自己胜过他；胜过自己的，却认为和自己差不多。
- 三、慢过慢：胜过自己很多的，也认为自己胜过他。
- 四、我慢：把五取蕴当作是我、我所，而自恃、高举，处处想驾凌于他人之上。
- 五、增上慢：唯有在修行者身上生起。就是并未真实证得禅定、神通、果位，以为自己已经证得禅定、神通、果位。
- 六、卑慢：他人明明胜过自己很多，却毫无惭愧的说自己只差他一点点，这是由自卑感所引起的自大狂。
- 七、邪慢：自己其实没有功德，却为博取虚名假利，到处宣扬自己的功德。

这七种慢心主要是以「我慢」为主，」所以在这里单说「我慢」。

五、疑者。谓于诸谛理犹豫为性。能障不疑善品为业。谓犹豫者。善不生故。

言疑者。无决定见也。谓于无我谛实之理。无决定见。狐疑不信。不能决意直前修诸善业。故善不生。此疑依六事而生。一、闻不正法。二、见师邪行。三、见所信受意见差别。四、性自愚鲁。五、甚深法性。六、广大教法。由此六种疑方生故。

根本烦恼第五个是「疑」。

五、疑者。谓于诸谛理犹豫为性。

「疑」，是对诸法的真实谛理犹豫不决，这就是它的体性。

能障不疑善品为业。谓犹豫者。善不生故。

「疑」能障碍由「不疑」所成就的善品，这是它的作用。因为犹豫不决的人，是不可能生起任何善法的。

言疑者。无决定见也。谓于无我谛实之理。无决定见。「疑」，就是没有决定的胜解。由于对「无我」的真实谛理不了解，因此无法产生决定的胜解。

狐疑不信。不能决意直前修诸善业。故善不生。既然狐疑不信，就无法下定决心、勇往直前修一切善业，所以善法不能生起。

此疑依六事而生。一、闻不正法。二、见师邪行。三、见所信受意见差别。四、性自愚鲁。五、甚深法性。六、广大教法。由此六种疑方生故。这个「疑」，是依六种情况而产生的：第一是听闻不正法，没有正知见；第二是见到上师有不如理如法的地方；第三是各宗各派的意见相左时；第四是愚痴性重；第五是无法了悟大乘所说的甚深法性；第六是不能理解大乘中的广大教法。以上这六种原因，都可能生起怀疑。

六、不正见者。谓于诸谛理颠倒推求。染慧为性。能障善见。招苦为业。谓邪见者。多受苦故。此见差别复有五种。

言不正见为颠倒者。谓以正为邪。以邪为正。染慧而为体性。招感积集一切苦事。而为业用。谓恶见者。以苦舍苦。此世他世多受苦故。此一恶见行相差别。复有五种。

根本烦恼第六是「不正见」。

六、不正见者。谓于诸谛理颠倒推求。染慧为性。

「不正见」，是对诸法真实的谛理，做颠倒的推求、比度，以邪为正、以正为邪。这种染污的恶慧，就是「不正见」的体性。

能障善见。招苦为业。

「不正见」，不但能障碍「正见」的生起，还会招感一切的苦果。这是它的作用。

谓邪见者。多受苦故。

因为错误的邪见，引导的多半是错误的邪行，果报当然就多苦了。

此见差别复有五种。

这「不正见」，又有「萨迦耶见」、「边见」、「邪见」、「见取见」、「戒禁取见」五种的差别。

言不正见为颠倒者。谓以正为邪。以邪为正。染慧而为体性。「不正见」为什么称为「颠倒」呢？因为它以正为邪、以邪为正，所以称为「颠倒」。这种染污的恶慧，就是它的体性。

招感积集一切苦事。而为业用。而招感、积集一切的苦事，就是它所发挥的作用。

谓恶见者。以苦舍苦。此世他世多受苦故。因为持有这些错误见解的行人（如一些修苦行的外道），尝试以苦行的方式来舍弃三界的苦，以为这样可以清净业障，可以达到涅槃解脱。结果不但使得这一世受苦，他生还必须遭受无量的苦，这都是「不正见」所造成的过失。

此一恶见行相差别。复有五种。这一类的「恶见」，由于行相的差别，又分为五种：

（一）萨迦耶见。谓于五取蕴执我我所。一切见趣所依为业。

萨迦耶者。此云身见。执身为我。起诸见故。谓于五取蕴法。执我我所。由此身见。一切见趣依之而起。

第一种是「萨加耶见」。

（一）萨迦耶见。谓于五取蕴执我我所。

「萨迦耶见」，是把五取蕴之身，妄执为「我」、及属于「我所」有的。一切见趣所依为业。

有了「萨迦耶见」，其它一切错误的见解都跟着生起，这就是它所发挥的作用。

萨迦耶者。此云身见。执身为我。起诸见故。「萨」，是「有」；「迦耶」，是「身」，因此翻为「身见」。就是执着五蕴假合之身为「我」，也依此生起各种的不正见。

谓于五取蕴法。执我我所。由此身见。一切见趣依之而起。只要对色、受、想、行、识五蕴，执着是「我」或「我所有」，就会因为这个「身见」，而生起一切趣向于「我」的不正见。

（二）边执见。谓即于彼随执断常。障处中行出离为业。

边见者。谓此边执。皆是萨迦耶见增上之力。随彼所执起断常见。障处

中道出离。而为业用。

第二种是「边执见」。

(二) 边执见。

所谓「边执见」，是从「萨迦耶见」来的，是讨论「萨迦耶见」有、无的问题。

谓即于彼随执断常。

倘若认为它是断灭（无）的，则落在「断边」；如果认为它是永恒存在（有）的，则落在「常边」。这样对「萨迦耶见」执断、断常，就是「边执见」的体性。

障处中行出离为业。

「中行」，就是中道，指的是「道谛」。佛法是中道而行，所以不会落在断常二边。「出离」，就是涅槃解脱，指的是「灭谛」。「边执见」，能障碍我们处中道而行的「道谛」、及出离生死的「灭谛」，这就是它的作用。

边见者。谓此边执。皆是萨迦耶见增上之力。「边见」，就是在「萨迦耶见」之上，进一步讨论它是断、是常的边执见解。「常」就认为它是永恒存在；「断」则认为它是断灭空无。

随彼所执起断常见。障处中道出离。而为业用。但不论所执的是那种边见，都会障碍我们修习中道，以及无法出离生死，这就是它所发挥的作用。

(三) 邪见。谓谤因果作用实事。及非四见。诸余邪执。如增上缘。名义遍故。

邪见者。谓谤无因果。破坏正见也。此见如增上缘。四见所不摄者。皆此见摄。谓一切恶见。皆依此起也。谤因果作用实事者。瑜伽云。谓依世间诸静虑故。见世施主一期寿命。恒行布施。无有断绝。从此命终生下贱家。贫穷匮乏。彼作是思。定无施与爱养祠祀故。意谓作善而无好报。此乃谤无因果也。

第三种是「邪见」。

(三) 邪见。谓谤因果作用实事。及非四见。诸余邪执。如增上缘。名义遍故。

「邪见」，就是邪执的见解。范围最广，包括了谤因、谤果、谤作用、谤实事，还有其它不属于「萨迦耶见」、「边见」、「见取见」、「戒禁取见」四类的邪执，都归在「邪见」当中。就像四缘中，无法归在「亲因缘」、「等无间缘」、「所缘缘」当中的，都属于「增上缘」。这样的归类方式，主要是希望名称能遍摄一切义理在内。

邪见者。谓谤无因果。破坏正见也。「邪见」，就是邪执的见解，如谤

无因果等，能破坏一切的正见。

此见如增上缘。四见所不摄者。皆此见摄。谓一切恶见。皆依此起也。「邪见」和「增上缘」一样，含摄三缘以外其它的义理，凡是无法归类在其它四见的，都称为「邪见」。因为一切错误的见解，都因「邪见」而起。

谤因果作用实事者。「邪见」，除了谤无「因果」之外，还谤无「作用」、「实事」。「作用」，是指此（彼）世间、父母、中阴身等；「实事」，是指证得阿罗汉果位等。不承认有这些「作用」、「实事」的，都属于「邪见」的范围。

瑜伽云。谓依世间诸静虑故。见世施主一期寿命。恒行布施。无有断绝。从此命终生下贱家。贫穷匮乏。在瑜伽师地论当中，就引了一个谤无因果的例子。有一位外道，因为修习「世间禅定」（不是「出世间」禅定，所以不能解脱），得了天眼，看到一位施主一生没有间断的行布施，死后却生在下贱、贫苦的人家，过着非常贫穷匮乏的日子。

彼作是思。定无施与爱养祠祀故。意谓作善而无好报。此乃谤无因果也。就想道：一定没有布施得好报这样的事，也没有祭祀、供养三宝等功德可言。便宣称作善没有好报。这就是谤无因果的例子。关于谤因、谤果、谤作用、谤实事的内容，说明于下：

1、谤因：认为没有妙行、恶行的因。

无施与（布施没有好的果报）、无爱乐（没有善行、功德等爱乐法可以尊重）、无祠祀（认为三宝没有什么功德，不必以财食供养）、无恶行（也没有所造作的恶行）。

2、谤果：认为没有妙行所招感的乐果；也没有恶行所招感的苦果。

3、谤作用：认为没有这个世界、也没有那个世界；没有父、也没有母；更没有什么化生有情等。

瑜伽论说：「复见有一刹帝利种，命终之后，生婆罗门、毘舍、首陀罗诸种姓中，或婆罗命终之后，生刹帝利等种姓中。彼作是思：定无此世刹帝利等，从彼世刹帝利等种姓中来，亦无彼世刹帝利等，从此世间刹帝利等种姓中去。」这是谤无此世间、彼世间最好的说明。「又见母命终已生而为女，女命终已还作其母，父终为子，子还作父，彼见父母不决定已。彼作是思：世间必定无父无母。」这是谤无父母最好的说明。「或复见人身坏命终，或生无想，或生无色，或入涅槃，求彼生处，不能得见。彼作是思：决定无化生众生（中有身），以彼处所不可知故。」这是谤无化生有情最好的说明。

瑜伽论中第一个例子，是说有一位外道在定中见到刹帝利死后，却投生在婆罗门、毘舍或首陀罗等其它种姓中（古代印度种姓阶级非常严格，认为是生生世世都不会改变的）；或者看到婆罗门死后，投生在刹帝利等种姓当中。因此就断言，没有这一世的刹帝利，从上一世的刹帝利来；也没有下一世的刹帝利，从这一世的刹帝利去。这就是谤无此世间、彼世间的

例子。

第二个例子，是他看到母亲死后，投生为女儿；女儿死后，反生为母亲，父子的情形也是一样。就想道：父母之间的关系既然会有改变，这个世间必定是无父、无母了。因此不相信佛法所说，父精、母血、中阴身三缘和合而成胎的事实。

第三个例子，是他看到人死后，并没有中阴身去投胎，因此就想道：一定没有化生有情（中阴身）的存在。但事实上，死后生无想天、无色天，或直入涅槃时，是没有中阴身的。只因为他没有足够的智慧与神通可以知道他们的处所，所以才会生起这样的邪见。

4、谤实事者：是说世间没有真正证到诸漏永尽而获得解脱的阿罗汉。

（四）见取。谓于诸见及所依蕴执为最胜。能得清净。一切鬪诤所依为业。

见取者。谓取他见为己见。谓于前三见。及自所依蕴随执一端。以为最为胜。即其所执。为能得清净。由是各各互执为胜。一切鬪诤依之而起。故曰一切鬪诤所依为业。

第四种是「见取见」。

（四）见取。谓于诸见及所依蕴执为最胜。能得清净。一切鬪诤所依为业。

「见取见」，就是所谓的「非果汁果」。对于不可能得到的果，却颠倒的认为可以得到。主要是对「萨迦耶见」、「边见」、「邪见」所起的六十二种恶见，以及所依的五蕴之身，一一别计为最胜、最上，妄执由此见能得清净、解脱、出离。由于各派所执的见解不同，也都坚持自己的主张是最殊胜，因此一切的鬪争便激烈的展开了。这就是「见取见」所产生的作用。

见取者。谓取他见为己见。谓于前三见。及自所依蕴随执一端。以为最为胜。「见取见」，就是依前面三见（萨迦耶见、边见、邪见）所起的恶见，以及自身所依的五蕴，随执任何一端，以为最上、最胜。

即其所执。为能得清净。由是各各互执为胜。一切鬪诤依之而起。故曰一切鬪诤所依为业。认为只要依此「见取见」修行，就能得清净、解脱、出离。由于各派都坚执自己的最殊胜，因此便引发各种鬪诤。所以「见取见」的作用，就是引发一切的鬪诤。

（五）戒禁取。谓于随顺诸见戒禁。及所依蕴执为最胜。能得清净。无利勤苦所依为业。

戒禁者。谓持牛狗等戒。及自拔发熏鼻。僧佉定慧等。由执彼因果皆为最胜。为清净。为解脱。为出离。依此进修。毫无利益。枉受勤苦。故曰。无利勤苦也。昔有二外道。一名布刺拏雉迦。受持牛戒。二名额剌刺罗栖你迦。受持狗戒。二人异时往佛所。种种爱语相慰问已。时布刺拏问世尊曰。此栖你持狗戒。修道已满。当生何处。世尊告曰。汝止莫

问。再三请佛。佛乃告言。受持狗戒。若无缺犯。当生狗中。若有缺犯。当堕地狱。彼闻佛言。悲泣哽咽。不能自胜。世尊告曰。吾先告言。止不须问。今果怀恨。时布刺拏言。不意此人当生狗趣。故我悲泣。然我长夜受持牛戒。将来亦当尔耶。唯愿大慈。为我宣说。世尊告曰。准前狗戒。此等皆由不了真道。妄执邪因。

第五种是「戒禁取见」。

（五）戒禁取。谓于随顺诸见戒禁。及所依蕴执为最胜。能得清净。

「戒禁取见」，就是所谓的「非因计因」。如「持牛戒」而吃草，以为是生天的因，但学牛吃草并不能生天，这就是「非因计因」。只要是随着各种执见所制定的戒律或禁忌，以及所依的五蕴之身，认为依照这些最殊胜的法门，严格持守各种戒律或禁忌，就能得到清净涅槃的，都称为「戒禁取见」。

无利勤苦所依为业。

但实际上，那只是一些无利的苦行而已，并不能真正得清净涅槃。所以，行无益的苦行，就是「戒禁取见」所产生的作用。

戒禁者。谓持牛狗等戒。及自拔发熏鼻。僧佉定慧等。这些「戒禁」的内容：包括持牛狗等戒（当时有些外道得了天眼，看见牛吃草、狗吃粪，结果死后却生天，因此就学牛吃草、狗吃粪的行为，以求死后生天，这就是持牛狗戒。），以及拔自己的头发，用火熏鼻子，或者卧在钉床上等等，以为这样是修戒、定、慧。

由执彼因果皆为最胜。为清净。为解脱。为出离。他们认为持守这些戒禁是最殊胜的，可以清净业障，可以证得涅槃解脱。

依此进修。毫无利益。枉受勤苦。故曰。无利勤苦也。那里晓得，持守这些戒禁，并不能真正清净业障，也不能证得涅槃解脱，这种毫无利益的苦行，只是白白的受苦而已，所以才称为「无利的勤苦」。

昔有二外道。一名布刺拏雉迦。受持牛戒。二名额剌刺罗栖你迦。受持狗戒。这里也举了一个例子：在印度当时有二个外道，一个叫布刺拏雉迦，是受持牛戒的。一个叫额剌刺罗栖你迦，是持狗戒的。

二人异时往佛所。种种爱语相慰问已。时布刺拏问世尊曰。此栖你持狗戒。修道已满。当生何处。有一次，两人分别出发，却同时到达佛陀处。在彼此互相慰问之后，持牛戒的布刺拏就问世尊：像栖你是持狗戒的，当他修道满的时候，将会生在什么地方？

世尊告曰。汝止莫问。再三请佛。佛乃告言。受持狗戒。若无缺犯。当生狗中。若有缺犯。当堕地狱。世尊回答说：你最好不要问这个问题。但他再三的请求佛慈悲开示。佛最后就告诉他：受持狗戒的人，如果这一生都没有犯戒的话，将来就会生在狗中，若是有所缺犯，就会堕在地狱中。

彼闻佛言。悲泣哽咽。不能自胜。世尊告曰。吾先告言。止不须问。

今果怀恨。布刺拏听完佛陀的话后，立刻悲泣哽咽、悲不自胜。世尊又对他说：我已经告诉你最好不要问，看你现在哭得这么伤心，是不是怀恨于我？

时布刺拏言。不意此人当生狗趣。故我悲泣。然我长夜受持牛戒。将来亦当尔耶。唯愿大慈。为我宣说。这时布刺拏回答说：我并不是怀恨世尊，只是万万没有想到，栖你将来会生在狗趣当中，进而想到自己，便不禁悲从中来。因为我一辈子都在持牛戒，将来的果报岂不是生在牛中？既然已知错误，希望大慈的佛能为我们开示，如何才是正确的修行。

世尊告曰。准前狗戒。此等皆由不了真道。妄执邪因。世尊于是告诫他们：过去你们持牛戒、持狗戒，是因为不了解真道，才会「非因计因」。只有如法受持佛法的净戒，才能真正达到解脱。希望你们从今以后放弃所有的「戒禁取见」，不要再妄执邪因，就不会落得如此悲惨的下场。

五、随烦恼二十者。谓忿。恨。恼。覆。诳。谄。僞。害。嫉。慳。此十为小随
无惭与无愧。此二为中随**不信及懈怠。放逸并惛沉。掉举。失正念。不正知。散乱。**此八为大随

言随烦恼者。以随他根本烦恼而生故。言小中大者。以随有三义。谓自类俱起。徧不善性。徧诸染心。具三名大。具二名中。俱无名小。以行相麤猛各自为主。然忿等十法。唯于不善心中各别而起。若一生时。必无第二。故名为小。其无惭无愧。乃自类俱起。但徧不善性。不通有覆。但得名中。其不信等八。自类俱起。徧染二性。不可名小。染心皆徧。不得名中。二义既殊。故名为大也。

五、随烦恼二十者。谓忿。恨。恼。覆。诳。谄。僞。害。嫉。慳。此十为小随
无惭与无愧。此二为中随**不信及懈怠。放逸并惛沉。掉举。失正念。不正知。散乱。**此八为大随

第五类「随烦恼」有二十种：忿、恨、恼、覆、诳、谄、僞、害、嫉、慳，这十个是「小随烦恼」；无惭与无愧，这二个是「中随烦恼」；不信、懈怠、放逸、惛沉、掉举、失正念、不正知、散乱，这八个是「大随烦恼」。

言随烦恼者。以随他根本烦恼而生故。为什么称为「随烦恼」呢？因为它是随着「根本烦恼」来的，所以称为「随烦恼」。

言小中大者。以随有三义。谓自类俱起。徧不善性。徧诸染心。具三名大。具二名中。俱无名小。但为什么又有大中小的分别呢？因为「随」着生起烦恼的方式不同，因此就「随」的三种含义来区分大中小。「随」的三种含义是：第一，同类的同时现起；第二，只和「不善性」相应；不跟「善」与「无记」相应；第三，是恒常与第七识的染污四惑（我见、我爱、我痴、我慢）相应。这三个条件都具足的，就称为「大随烦恼」；具备前面二个的，就称为「中随烦恼」；如果三个都没有，就称为「小随烦恼」。

以行相麤猛各自为主。然忿等十法。唯于不善心中各别而起。若一生时。必无第二。故名为小。因为这十个「小随烦恼」的行相比较粗猛，而且在不善心中是各别现起的。就是当一个生起时，其它就不会同时现起，所以称为「小随烦恼」。

其无惭无愧。乃自类俱起。但遍不善性。不通有覆。但得名中。而「无惭」与「无愧」，是当我们的心与不善相应时，就会同时现起。前面介绍「惭」与「愧」时曾经提到，「惭」与「愧」不会各别生起，而是当我们善心生起时，就同时具足「惭」与「愧」。这里「无惭」与「无愧」的情形也是一样。另外，「无惭」、「无愧」是遍一切的「不善性」，所以不与第七识的「有覆无记性」相应。具备这两个条件的，就称为「中随烦恼」。

其不信等八。自类俱起。遍染二性。不可名小。染心皆遍。不得名中。二义既殊。故名为大也。「不信」等八个「大随烦恼」，是同类的同时现起，又和「不善性」与「有覆无记性」相应，所以不能称为「小随烦恼」；它通于第七识的四种染心，所以又不能称为「中随烦恼」。既然和「小随烦恼」与「中随烦恼」的含义不同，就另外称之为「大随烦恼」。

一、忿者。谓依对现前不饶益境。愤发为性。能障不忿。执仗为业。谓怀忿者。多发暴恶。身表业故。此即瞋恚一分为体。

忿者。怒发也。谓依对目前不饶意境。愤怒发起。是其体性。执持器械是其业用。谓忿怒多发暴恶。身表业故。瑜伽云。若瞋恚缠。能令面貌惨烈奋发。若烦恼缠。能令发起执刀仗鬪讼违诤。故名愤发。瞋一分摄。

随烦恼的第一个是「忿」。

一、忿者。谓依对现前不饶益境。愤发为性。

「忿」，是忿怒的意思。对于现前不利于自己的情境，产生愤怒、讨厌、排斥等不满的情绪，这就是「忿」的体性。因为众生都是以自我为中心，所以当自己的利益受到损害的时候，就会发出愤慨的心理，这就是「忿」。能障不忿。执仗为业。

这种愤懑的情绪，不但阻碍我们慈心（「不忿」）的生起；同时还会拿起刀杖伤害众生，这就是「忿」所产生的作用。

谓怀忿者。多发暴恶。身表业故。此即瞋恚一分为体。

因为心中怀着忿怒的人，多半会做出暴恶的行为来，一般从身相上就可以看出。有的人忿怒时脸色发青，这表示他的肝脏不好；有的人则是脸色发白，这表示肺脏不好；若是原来有气喘，呼吸就会变得非常急促；一开始是影响胃，总觉胃口不开、食欲不振，接下来就会伤到肝脏了。总之，忿怒对一个人的身心，都会造成很大的影响。但「忿」并没有它自己的体性，而是以「瞋」的一分为它的体性。

忿者。怒发也。谓依对目前不饶意境。愤怒发起。是其体性。「忿」，

就是发怒。对于眼前不利于自己的情境，发起愤怒的情绪，这就是它的体性。其实这个忿怒，在日常生活当中经常发生，只要有不高兴、不满意、不欢喜、讨厌、埋怨、不耐烦等情绪就是了。所以，如果我们能够在当下发现，很快把它转化的话，就不会继续串习增长瞋恚的习气，也不会进入下面要介绍的「恨」、「恼」的阶段了。

执持器杖是其业用。它的作用，就是迫使人拿起武器、刀仗去攻击别人。

谓忿怒多发暴恶。身表业故。因为忿怒的人，多半会做出暴恶的行为来，从他表现的身相上，就可以很明显的看出。

瑜伽云。若瞋恚缠。能令面貌惨烈奋发。正如瑜伽师地论中所说：当一个人发起瞋恚时，面貌立刻产生变化。有的绉紧眉头，有的咬牙切齿，有的横眉竖眼，有的脸暴青筋，有的脸色发白……。

若烦恼缠。能令发起执刀仗鬪讼违诤。故名愤发。瞋一分摄。若是当下怒不可遏的话，就会拿起刀仗伤人，或者与人械斗、吵架，甚至打起官司来，所以「忿」的体性就是「愤发」。它属「瞋」的一分所摄，并没有自己的体性。

二、恨者。谓由忿为先。怀恶不舍。结怨为性。能障不恨。热恼为业。谓结恨者不能含忍。恒热恼故。此亦瞋恚一分为体。离瞋无别恨相用故。

恨者。由先有忿怀恶不舍。遂成冤结。每一思之身热心恼。以结恨者。皆由不能含容忍耐。如火烧心恒热恼故。瞋一分摄。

随烦恼的第二个是「恨」。

二、恨者。谓由忿为先。怀恶不舍。结怨为性。

「恨」，是心中已经先有了忿怒，如果这种不愉快的情绪继续停留，就会形成怨结，这是「恨」的体性。

能障不恨。热恼为业。

只要心中有了恨意，就很难生起慈心，所以它会障碍「不恨」的生起；使身心产生热恼，这就是「恨」的作用。人若是长久结怨，很容易有高血压、关节炎的现象，严重一点甚至有中风的可能。另外，有些癌症也是长期结怨所引起的。

谓结恨者不能含忍。恒热恼故。

因为结怨的人，不能原谅、包容别人，也没有办法忍耐，所以身心经常处在热恼当中，根本无法修忍辱行。

此亦瞋恚一分为体。离瞋无别恨相用故。

「恨」，也是以瞋恚的一分为它的体性，因此，离开了瞋恚，并没有属于自己的行相和作用。

恨者。由先有忿怀恶不舍。遂成冤结。每一思之身热心恼。以结恨者。

皆由不能含容忍耐。如火烧心恒热恼故。瞋一分摄。「恨」，是心中先有了忿怒，但不愿舍去，以致渐渐形成冤结，只要每每想起，便顿感全身热恼。因为结恨的人，不能包容忍耐，所以才会如火烧心，经常地处在恼热之中。「恨」，并没有自己的体性，是「瞋」的一分所摄。

三、恼者。谓忿恨为先。追触暴热狼戾为性。能障不恼。蛆螫为业。谓追往恶。触现违缘。心便狼戾。多发器暴凶鄙粗言。蛆螫他故。此亦瞋恚一分为体。离瞋无别恼相用故。

恼者。由忿恨在先。于是追思往恶。触现违缘。心发暴热。凶狼乖戾。多出喧嚣。暴恶麤俗鄙陋之言。螫他人故。蛆为螂蛆。即蜈蚣也。螫谓奋毒伤人也。此亦瞋一分摄。

随烦恼的第三个是「恼」。

三、恼者。谓忿恨为先。追触暴热狼戾为性。

「恼」，是心中已经有了忿怒、怨恨，所以只要一想起过去的不愉快，或碰触到眼前的不顺心，就马上变得狠毒、暴戾起来。这是「恼」的体性。能障不恼。蛆螫为业。

它的作用，是障碍「不恼」的生起；并且像蜈蚣一样的恶毒伤人。谓追往恶。触现违缘。心便狼戾。多发器暴凶鄙粗言。蛆螫他故。

「追」，是追往过恶，就是追想起过去种种不愉快的事；「触」是当下碰触，就是眼前碰触到不顺遂的事。这时心就变得凶狠、暴戾，态度也很粗暴、嚣张，言词更是粗鄙、恶劣，就像蜈蚣一样的恶毒伤人。

此亦瞋恚一分为体。离瞋无别恼相用故。

「恼」，也是以瞋恚的一分为它的体性。离开了瞋恚，并没有属自己的行相和作用。

恼者。由忿恨在先。于是追思往恶。触现违缘。心发暴热。凶狼乖戾。多出喧嚣。暴恶麤俗鄙陋之言。螫他人故。「恼」，是心中已经有了忿、恨，所以在回想起过去的不愉快或碰触眼前的不顺心时，就会暴发热恼。这时态度凶狠、暴戾，说话口气嚣张，言词粗鄙、恶劣，就像蜈蚣一样的伤害他人。

蛆为螂蛆。即蜈蚣也。螫谓奋毒伤人也。此亦瞋一分摄。「蛆」，是螂蛆，就是现在的蜈蚣。「螫」，是螫咬。形容以恶毒的言语伤害他人。「恼」，也是「瞋」的一分所摄。

四、覆者。谓于自作罪恐失利誉。隐藏为性。能障不覆。悔恼为业。谓覆罪者。后必悔恼。不安隐故。此覆痴一分摄。

覆者。藏护也。谓平生所作过恶。恐失利养名誉。隐藏遮护。唯恐人知。是其性也。若覆罪而发露。后时必自悔恼。不得安隐。故悔恼是业用。

是以大人之心光风霁月。毫无藏护。有过则人人皆见。改过则人人皆仰。若为人隐恶。此覆不可无也。

随烦恼的第四个是「覆」。

四、覆者。谓于自作罪恶恐失利誉。隐藏为性。

「覆」，是盖覆。就是自己在做错了事，或者破戒、造业之后，为了怕失去既有的名闻、利养、恭敬，便用尽一切办法隐藏，这就是「覆」的体性。

能障不覆。悔恼为业。

这样盖覆的结果，反而使得胸襟无法坦然，因此它不但障碍「不覆」的生起；身心也经常处在悔恨、懊恼当中，这就是「覆」所产生的作用。

谓覆罪者。后必悔恼。不安隐故。此覆痴一分摄。

因为盖覆自己罪恶的人，每当想到那些覆盖的事情，心中便充满了无限的悔恨和懊恼，因此身心经常经常处在这种不安稳的状态。这都是因为愚痴的缘故，不但不明白业果的道理，也不善于观察自己的习气与毛病，更不知道有了过失，发露忏悔才是净除恶业最有效的方式。因此，「覆」是「痴」的一分所摄。

覆者。藏护也。为平生所作过恶。恐失利养名誉。隐藏遮护。唯恐人知。是其性也。「覆」，就是藏覆。对于平生所做的过失或罪恶，为了害怕失去名闻或利养，因此刻意的隐藏和掩护，唯恐别人发现，这就是「覆」的体性。

若覆罪而发露。后时必自悔恼。不得安隐。故悔恼是业用。若一旦覆盖的罪恶被发现，一定会非常懊恼，身心也因此不得安稳。所以「覆」的作用，就是引发悔恼。

是以大人之心光风霁月。毫无藏护。有过则人人皆见。改过则人人皆仰。修行人的心，应该像「光风霁月」一样的明朗，没有藏覆。「光风霁月」，是形容风把整个云雾都吹散，露出一轮皎洁的明月。皎洁的明月，比喻我们自性的光明；云雾，则比喻覆藏的罪恶。如果我们能够不覆藏罪恶，把染污的习气都去掉，本自清净光明的菩提自性就能显露了。所以，有过不覆藏，只要勇于改过，自然会受到大家的景仰。

若为人隐恶。此覆不可无也。如果是对别人，我们反而要隐恶扬善，赞叹他的功德，不要去揭发他的隐私，所以这时的「覆」就不可以没有。

五、诳者。谓为获利誉。矫现有德。诡诈为性。能障不诳。邪命为业。谓矫诳者。心怀异谋。多现不实邪命事故。此即贪痴一分为体。离二无别诳相用故。

诳者。以诈欺人也。矫现者。假现也。诡谓诡譎。诈谓狙诈。惑乱于他。现不实事。心诡为体。邪命为业者。谓以虚诳求利以资养身命。非正命

食。故曰邪命。比丘乞士。清淨活命故。此亦貪痴各一分攝。

随烦恼的第五个是「誑」。

五、誑者。谓为获利誉。矫现有德。诡诈为性。

「誑」，就是欺誑。为了获得名闻利养，假装现出有道德、学问、才能的样子。因此，「誑」的体性就是诡诈。

能障不誑。邪命为业。

如此诡诈的人，一定不真实，也会以不正当、不合法、不道德的手段来获取金钱、利益。所以，障碍「不誑」，及以邪命过活，就是「誑」的作用。

谓矫誑者。心怀异谋。多现不实邪命事故。

因为一个善于欺誑的人，心里一定充满各种计谋，整日筹划如何来谋取不正当的利益，所以从事的大多是不正当的邪命。

此即贪痴一分为体。离二无别誑相用故。

这样以欺骗的手段，来谋取名闻利养的人，一定贪欲心重；不明白业果的道理，竟用不正当的邪命过活，又是愚痴的行为。所以，「誑」是以「贪」、「痴」各一分为它的体性，离开了这两者，并没有「誑」自己的行相和作用。

誑者。以诈欺人也。「誑」，就是以矫诈的手段欺骗别人。

矫现者。假现也。诡谓诡譎。诈谓狙诈。「矫现」，就是矫揉造作的伪装表现。「诡」，是诡譎；「诈」，是狙诈，就是处心积虑地利用各种计谋来进行诈骗。

惑乱于他。现不实事。心诡为体。目的就是要惑乱他人，让人看不清他的真面目，所以表现的都不是真实的事，因此，「心思诡诈」就是「誑」的体性。

邪命为业者。谓以虚誑求利以资养身命。非正命食。故曰邪命。比丘乞士。清淨活命故。它的作用，是以邪命过活。就是用不正当、欺誑所求取的利益，来资养自己的身命，这种不以正命过活的方式，就称为邪命。比丘之所以托钵乞食，就是为了远离四种邪命（一、下口食，二、仰口食，三、维口食，四、方口食），这样才算清淨活命，专心修道。

此亦贪痴各一分摄。「誑」，也是「贪」、「痴」各一分所摄。

六、谄者。谓为罔他故。矫设异仪。险曲为性。能障不谄。教诲为业。谓谄曲者。为罔冒他。曲顺时宜。矫设方便。为取他意。或藏己失。不任师友正教诲故。此亦贪痴一分为体。离二无别谄相用故。

谄者。巧言令色。阿谀于人也。罔他者。欺其不知不见而罔冒之也。矫设异仪者。假现奇特威仪。动止不与人同也。险。谓险恶。曲。谓邪曲。罔冒者。欺人不知。而罗织人也。欺人不见。而盖覆人也。曲顺时宜者。

奴顏婢膝。隨風倒拖也。為取他意者。務以悅人而逢迎之也。或藏己失者。掩其不善。而着其善也。直心是道場。是佛誠言。行諂曲心是違師友正教誨也。此亦貪痴各一分攝。 補義。諂乃曲媚于人。人皆以為好。所謂乡原德之賊也。

隨煩惱的第六個是「諂」。

六、諂者。謂為罔他故。矯設異儀。險曲為性。

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

能障不諂。教誨為業。

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

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

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

此亦貪痴一分为体。离二无别谄相用故。

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

諂者。巧言令色。阿諛于人也。「諂」，就是巧言令色、阿諛諂媚于人。

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

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

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

曲順時宜者。奴顏婢膝隨風倒拖也。為取他意者。務以悅人而逢迎之也。或藏己失者。掩其不善。而着其善也。「曲順時宜」，是選擇最適當的時機，隨時見風轉舵，好像奴婢、仆人要觀看主人的臉色行事一樣。「為取他意」，是為了迎合他人的心意，盡力去取悅、逢迎對方。「或藏己失」，就是隱藏自己的過失，而大力吹噓自己的才能與長處。

直心是道场。是佛诚言。行谄曲心是违师友正教诲也。「直心是道场」，这是佛诚恳告诫我们的话。如果仍然行谄曲心，就是违背良师益友的正教诲。

此亦贪痴各一分摄。「谄」，也是「贪」、「痴」各一分所摄。因为谄曲是为了谋取自身的利益，所以和「贪」相应；不明白业果的道理，没有观察自己习气的智慧，又不能接受良师益友的正教诲，因此和「痴」相应。

补义。谄乃曲媚于人。人皆以为好。所谓乡原德之贼也。〔补义〕「谄」，就是邪曲、谄媚于人。人人都说他好，实际上却是一个「乡愿」。所谓「乡愿」，是只为博取他人好感，可是完全没有原则，罔顾道德规范的人。人人都以为他好，但却是个败坏道德的人，所以说：「乡愿德之贼也」。

七、憍者。谓于自盛事深生染着。醉傲为性。能障不憍。染依为业。谓憍醉者。生长一切杂染法故。此亦贪爱一分为体。离贪无别憍相用故。

憍者。矜高自恃也。于自盛事谓足于己者。如富贵。才能。言语。政事。文学。名势之类。由此数者。深生染着。或以富贵凌人傲物。乃至或以文学名势等凌人傲物。眼空四海。傍若无人。如醉酒人。为酒所弄。故曰醉傲为性。一切染法依之而起。语曰如有周公之才之美。使憍且吝。其余不足观也已。憍傲正障谦卑。此亦贪一分摄。由爱自盛事。方生傲故。瑜伽云。此有七种。谓无病憍。少年憍。族姓憍。色力憍。富贵憍。多闻憍等。

随烦恼的第七个是「憍」。

七、憍者。谓于自盛事深生染着。醉傲为性。

「憍」，就是骄傲。一种自高自大的心理。前面所说的「慢」，是和人比较之后所产生的心理；「憍」，是没有和别人比较，却对于自己胜过别人的地方深生染着，自我陶醉、引以为傲，这就是「憍」的体性。

能障不憍。染依为业。

一个骄傲的人，很难做到虚怀若谷、谦和待人，因此障碍谦虚（「不憍」）的生起，一切的烦恼也跟着增长，这就是「憍」的作用。

谓憍醉者。生长一切杂染法故。

因为一个人若是陶醉在自己成就、得意的事中，就容易和贪相应，违逆自己的意愿时，就容易生瞋，而其它的烦恼也会跟着生起，所以说，「憍」会生长一切的杂染法。它的果报就是生来矮小，或者五官不全，这是他过去生中自大傲慢的结果，另一种果报则是容易得肝病，这是因为自视过高易生瞋怒的缘故。

此亦贪爱一分为体。离贪无别憍相用故。

「憍」，是以贪爱的一分为它的体性。离开了「贪」，并没有自己的行相和作用。

憍者。矜高自恃也。于自盛事谓足于己者。如富贵。才能。言语。政事。文学。名势之类。「憍」，就是对于自己引以自豪的盛事，感觉自满自高。譬如富贵、才能、言语、政事、文学、名势之类。

由此数者。深生染着。或以富贵凌人傲物。乃至或以文学名势等凌人傲物。眼空四海。傍若无人。如醉酒人。为酒所弄。故曰醉傲为性。对于这些引以为傲的事情，自己深深的染着在其中，也许是以富贵驾凌人之上，或者以文学、名势来傲慢于人。这种自我陶醉、眼空四海、目中无人的模样，就像喝醉酒的人，完全被酒所迷醉，所以说，「憍」以「醉傲为性」。

一切染法依之而起。语曰如有周公之才之美。使憍且吝。其余不足观也已。在这种憍慢之下，一切的烦恼都会随着产生。所以论语上说：就像有周公这样的才干，但如果既骄傲又吝啬的话，其余的就不要再看了。

憍傲正障谦卑。此亦贪一分所摄。由爱自盛事。方生傲故。骄傲障碍人的谦卑，也属「贪」的一分所摄。这是因为爱着自己的盛事、成就，才会生起骄傲的缘故。

瑜伽云。此有七种。谓无病憍。少年憍。族姓憍。色力憍。富贵憍。多闻憍等。瑜伽师地论中谈到七种憍：一是无病憍：就是自己身体很健康，于是嘲笑别人体弱多病。二是少年憍：就是仗恃自己年少，反而鄙视老人，不知敬老尊贤。三是族姓憍：即夸耀自己是名门望族、家世显赫。四是色力憍：就是对自己容貌的端正妍美，发出自满的憍态。五是富贵憍：因为富有而起骄傲。六是多闻憍：仗着世智辩聪，知识学问丰富而傲视于人。七是长寿憍：寿命长且无病无痛，因此引以为傲。

若是我们能够观察这些盛事，都只是因缘果报的展现，是无常的，就能去除心中的贪爱、及染着盛事的骄傲，而真实地生起出离心。

八、害者。谓于诸有情心无悲愍。损恼为性。能障不害。逼恼为业。谓有害者。逼恼他故。此亦瞋恚一分摄。离瞋无别害相用故。

害者。逼恼有情。无悲无愍。无哀无怜。无恻为体。能障不害为业。谓有害者逼恼他故。瞋一分摄。问。害与瞋差别之义。答。害障不害。正障于悲。瞋障无瞋。正障于慈。又瞋能断命。害但损他。故别也。

随烦恼的第八个是「害」。

八、害者。谓于诸有情心无悲愍。损恼为性。

「害」，就是伤害。对众生没有悲愍心，并时时加以伤害、损恼，这就是「害」的体性。

能障不害。逼恼为业。

「害」能障碍大悲（「不害」）的生起，而且还会逼恼众生，这就是「害」的作用。

谓有害者。逼恼他故。

因为有害心的人，想的、做的，都是逼迫损恼他人的事。

此亦瞋恚一分为体。离瞋无别害相用故。

「害」，是以瞋恚的一分为它的体性。离开了「瞋」，并没有自己的行相和作用。

害者。逼恼有情。无悲无愍。无哀无怜。无恻为体。「害」，就是逼恼有情。没有悲愍心、没有哀怜心、没有恻隐之心，这就是它的体性。

能障不害为业。谓有害者逼恼他故。瞋一分摄。因此能障碍悲心（「不害」）的生起，这是它的作用。由于有害心的人，经常会逼恼他人，因此是「瞋」的一分所摄。

问。害与瞋差别之义。答。害障不害。正障于悲。瞋障无瞋。正障于慈。又瞋能断命。害但损他。故别也。问：「害」与「瞋」有什么差别？答：害心障碍悲心的生起，只会损恼众生；瞋心障碍慈心的生起，一旦暴怒，就可能杀害众生的生命。这就是两者的差别。

九、嫉者。谓殉自名利。不耐他荣。妬忌为性。能障不嫉。忧戚为业。谓嫉妬者。闻见他荣。深怀忧戚不安隐故。此亦瞋一分为体。离瞋无别嫉相用故。

嫉者。忌妬也。亡身从物曰殉。如俗说贪利贪名。命亦不顾。故曰亡身殉物。谓嫉妬之人。闻见他人荣贵。深里常怀忧戚不得安隐。故多方以害之。故曰女无妍丑。入宫见妬。士无贤不肖。入朝见嫉。此亦瞋一分摄。

随烦恼的第九个是「嫉」。

九、嫉者。谓殉自名利。不耐他荣。妬忌为性。

「嫉」，就是嫉妬。当别人胜过自己时，心中总觉得不是滋味，这就是嫉妬。一般来说，名利心重、好胜心强的人，比较容易嫉妬。所以他能够为了自身的名利，连性命都可以牺牲；也无法忍受他人的光荣、成就，这就是「嫉」的体性。

能障不嫉。忧戚为业。

因此，看到别人有所成就时，就觉郁郁寡欢，心中纠结，不能随喜赞叹（能障「不嫉」），这就是「嫉」所产生的作用。

谓嫉妬者。闻见他荣。深怀忧戚不安隐故。

因为善于嫉妬的人，不管听到或看到别人成就、光荣的事，就会深怀忧戚，心不安稳。

此亦瞋一分为体。离瞋无别嫉相用故。

所以，「嫉」也是以「瞋」的一分为它的体性。离开了「瞋」，并没有自己的行相和作用。

嫉者。忌妬也。亡身从物曰殉。如俗说贪利贪名。命亦不顾。故曰亡

身殉物。「嫉」，就是忌妬。「殉」，是为了名利而牺牲自己的生命。就像俗话所说的：一个人为了贪利贪名，可以连性命都不顾了。所以说是「亡身殉物」。

谓嫉妬之人。闻见他人荣贵。深里常怀忧戚不得安隐。故多方以害之。一个善于嫉妬的人，一听到或看到别人的光荣、显贵，就暗地里忧闷紧张，心里始终无法安隐、宁静，为了障碍别人的成就，甚至会起害心，盘算如何去阻挠别人。

故曰女无妍丑。入宫见妬。士无贤不肖。入朝见嫉。所以古人说：女子没有真正的美丑，只要被选入宫内当嫔妃，就会遭人嫉妬；读书人也没有贤与不肖的差别，只要能入朝为官，就成了众人嫉妬的对象。

此亦瞋一分摄。「嫉」，也是「瞋」的一分所摄。这是因为「嫉」会生起害心，损恼他人的缘故。

十、慳者。谓耽着财法。不能惠舍。秘悋为性。能障不慳。鄙畜为业。谓慳悋者。心多鄙澁。畜积财法不能舍故。此即贪爱一分为体。离贪无别慳相用故。

慳者。吝惜也。耽。谓沉湎。着。谓固执。财。谓资财。法。谓道法。有财不舍谓之守钱虏。有法不施谓之哑羊僧。秘。谓藏于密处。悋。谓执吝不放手。鄙畜者。唯鄙涩故能畜积也。此上十法。唯是不善。名为小随。

随烦恼第十个是「慳」。

十、慳者。谓耽着财法。不能惠舍。秘悋为性。

「慳」，就是慳悋。对于自己所拥有的财、法，耽着难舍、不肯惠施，还秘密把它收藏好，不肯轻易示人，这就是「慳」的体性。我们一般常把慳贪连在一起使用，但严格来说，「慳」与「贪」是有差别的。「贪」，是没有得到的想得到，而且希望越多越好；「慳」，是对已经得到的，却舍不得拿出来布施。

能障不慳。鄙畜为业。

「慳」，使我们无法舍、放下（障碍「不慳」）；并且还用卑鄙的手段来积蓄财、法，这就是「慳」的作用。

谓慳悋者。心多鄙澁。畜积财法不能舍故。

因为慳悋的人，心多鄙悋涩，所以会用各种手段来蓄积财法，完全不能布施。

此即贪爱一分为体。离贪无别慳相用故。

「慳」，是以贪爱的一分为它的体性，离开了「贪」，并没有「慳」自己的行相和作用。

慳者。吝惜也。耽。谓沉湎。着。谓固执。财。谓资财。法。谓道法。

「慳」，是吝嗇。「耽」，是沉湎在其中。「着」，是非常固執。「財」，是指所有的財物。「法」，是指所得的道法。

有財不舍謂之守錢虜。有法不施謂之啞羊僧。有財不舍的，稱為「守財奴」；有法不施的，叫做「啞羊僧」。

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

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

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

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

無慚者。不自羞耻也。不顧自法者。人至于無羞耻。則己身不顧。何況道法。故于一切不仁不義之事。了无忌憚。靡不為己。于是見賢有德之人。則輕易而拒絕之。不相往來。此無慚之性也。既不親重有德。則必狎近無知朋黨。而成惡行。此無慚之用也。

隨煩惱的第十一個是「無慚」。

十一、無慚者。謂不顧自法。輕拒賢善為性。

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

能障礙慚。生長惡行為業。

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

謂于自法無所顧者。輕拒賢善。不耻過惡。障慚生長諸惡行故。

因為一個對自己的道德、善法，都能够置之不理的人，就一定会輕視、排拒賢人善事，認為這些人、法不值得我重視。對自己的過失、罪惡，當然也不會感到羞耻，因此才會讓一切的惡行繼續增长廣大。

無慚者。不自羞耻也。「無慚」，就是對自己沒有羞耻的心。儒家說：

「知耻近乎勇」。一个人有羞耻心，就有勇气改过，很快就能成圣成贤。

不顾自法者。人至于无羞耻。则己身不顾。何况道法。「不顾自法」，是说一个人到了没有羞耻的时候，就连自己的道德、修养都可以不顾，更何况是一切世间（仁义道德等），及出世间（戒律等）的善法了。

故于一切不仁不义之事。了无忌惮。靡不为己。所以，对于一切不仁不义的事，都可以毫无顾忌、畏惧的去做，完全只为自己的利益着想。

于是见贤有德之人。则轻易而拒绝之。不相往来。此无惭之性也。于是，见到有贤有德的人，反而轻视、拒绝，不愿与他们来往，这就是「无惭」的体性。

既不亲重有德。则必狎进无知朋党。而成恶行。此无惭之用也。既然不去亲近重视那些有德的人，当然亲近的都是和他同样无知的朋友、党羽，大家在一起，自然就会继续造下更多的恶行。这就是「无惭」的作用。

十二、无愧者。谓不顾世间。崇重暴恶为性。能障碍愧。生长恶行为业。谓于世间无所顾者。崇重暴恶。不耻过罪。障愧生长诸恶行故。

无愧者。不羞于人也。不顾世间者。谓甘心为恶之人。尚不顾自身。何暇复顾世人讥诃弹斥。故经云。有二白法能救众生。一惭二愧。惭者。自不作罪。愧者。不教他作。慙者内自羞耻。愧者发露向人。惭者羞天。愧者羞人。有惭愧者可名为人。若无惭愧。与诸禽兽不相异也。此二自类俱起。但遍不善故。故名中随。

随烦恼的第十二个是「无愧」。

十二、无愧者。谓不顾世间。崇重暴恶为性。

「无愧」，是完全不顾社会上道德、法律的规范，也不在意世间舆论的批评、责难，反而尊崇、重视的是世间各种暴恶行为，这就是「无愧」的体性。

能障碍愧。生长恶行为业。

「无愧」，能障碍「愧」的生起；也使一切的恶行继续增长。这就是它的作用。

谓于世间无所顾者。崇重暴恶。不耻过罪。障愧生长诸恶行故。

因为对世间舆论的批评、责难都毫无顾忌的人，自然重视、推崇的是暴恶的行为，对自己所犯下的过失、罪恶也不会感到羞耻，因此障碍「愧」心的生起，使得一切的恶行继续增长。

无愧者。不羞于人也。不顾世间者。谓甘心为恶之人。尚不顾自身。何暇复顾世人讥诃弹斥。「无愧」，就是对别人没有羞耻的心。「不顾世间」，是说他完全不顾着世间的舆论、道德等。像这样甘心为恶的人，连自己的罪业都不顾了（不见怖畏），更何况是世间的诃责、讥笑、斥骂呢！

故经云。有二白法能救众生。一惭二愧。所以经中说：只有两种善法

可以救众生，一个是「惭」；一个是「愧」。因为只有惭愧心，才使人有高度的反省力，只有惭愧心，才会至诚忏悔自己的过恶，也只有惭愧心，才会使人有向上向善的心。

惭者。自不作罪。愧者。不教他作。慙者内自羞耻。愧者发露向人。惭者羞天。愧者羞人。「惭」，是自己不造恶业，「愧」，是不叫他人行恶；「惭」，是自己内心感觉羞耻，「愧」，是向人发露忏悔；「惭」，是自己对得起天地良心，「愧」是对于社会大众有所交待。

有惭愧者可名为人。若无惭愧。与诸禽兽不相异也。只有具足惭愧心的，才能够叫做人。若是没有惭愧心，那和畜生又有什么差别呢？

此二自类俱起。但遍不善故。故名中随。这两者是在一念恶心中同时俱足，而且遍一切「不善性」，所以称为「中随烦恼」。

十三、不信者。谓于实德能。不忍乐欲。心秽为性。能障净信。堕依为业。谓不信者多懈怠故。不信三相。翻信应知。然诸染法各有别相。唯此不信自相浑浊。复能浑浊余心心所。如极秽物。是故说此心秽为性。

不信者。谓无诚信也。既无真实之信。则于一切事实理。不能忍可。于真净德不生好乐。于善功能不起乐欲。又不信自心可以作佛。自心可以为尧舜。唯不信故不勤修治。鹵莽灭裂。故令心田日益荒秽。如狼莠蓬蒿充塞田中。故曰人而无信不知其可也。然忿等诸所。皆名秽法。而不信一法为秽尤甚。非唯自秽。兼又秽人。谓自不信。又坏他之信心。又于十一善法中。但只无信心一法。则余一切法皆浑浊不成。故云浊余心心所。是故说此心秽为性也。此下八法。自类俱起。遍不善性。遍诸染心。三义皆具。故名大随。

随烦恼的第十三个是「不信」。

十三、不信者。谓于实德能。不忍乐欲。心秽为性。

「不信」，就是对于实、德、能三者，不能具足信忍、信乐、信欲。「实」就是一切法的实事（有为法）、实理（无为法）。因为对一切的事理不明，所以无法生起「信解」（信忍）。「德」，是指三宝清净的功德（法身德、般若德、解脱德）。由于对这些功德信心不足，因此无法产生「信乐」（不乐这些真实的功德）。「能」，是指成就一切世间、出世间善法的能力。如果不相信自己能够成就这些善法，当然就很难生起能得、能成的希求心（信欲）。对于实、德、能三者，没有信忍、信乐、信欲的话，就会污秽我们的心与心所，这就是「不信」的体性。

能障净信。堕依为业。

「不信」，能障碍清净信心的生起；也会使恶业继续增长，这就是它的作用。

谓不信者多懈怠故。

因为不信的人，对善法多放逸、懈怠，所以就会使恶业继续增长。

不信三相。翻信应知。

「不信」的三相（不信实、不信德、不信能），从「信」的信有实、信有德、信有能三相翻转过来，就可以得知。

然诸染法各有别相。唯此不信自相浑浊。复能浑浊余心心所。如极秽物。是故说此心秽为性。

一般的染污法，都有它各别的行相，只有「不信」与其它的染法不同，它不但使自己浑浊，还会去染污其它的心和心所。就好像极秽物，不管放在什么地方，都会染污其它。因此，污秽其它的心与心所，就是「不信」的体性。

不信者。谓无诚信也。既无真实之信。则于一切实事实理。不能忍可。于真净德不生好乐。于善功能不起乐欲。「不信」，就是没有诚信的心。既然没有真实的信心，当然对于一切法的实事、实理，就没有办法产生胜解；对三宝真实清净的功德（般若德、解脱德、法身德），也无法生起好乐的心；对一切的善法，更是没有欲求、欲得的心。

又不信自心可以作佛。自心可以为尧舜。唯不信故不勤修治。鹵莽灭裂。故令心田日益荒秽。如狼莠蓬蒿充塞田中。既不相信自己心可以作佛，又不相信自己心可以成尧舜。因为不信，所以不能精进修习一切善法，而任其放逸、懈怠。就像本来好好的一亩良田，却让它日益荒芜，任凭莠、蓬、蒿等杂草充塞田中。（「良田」，比喻本自清净的佛性；「杂草」，比喻不信等烦恼的染污）。

故曰人而无信不知其可也。所以说，一个人如果没有信心的话，其它的就不足再论了。

然忿等诸所。皆名秽法。而不信一法为秽尤甚。非唯自秽。兼又秽人。谓自不信。又坏他之信心。前面所说的「忿」等烦恼，虽然也称染污法，但都没有现在这个「不信」这么严重。因为它不但染污了自心，还染污他人的心。不但自己没有信心，还要破坏他人的信心。

又于十一善法中。但只无信心一法。则于一切法皆浑浊不成。故云浊余心心所。是故说此心秽为性也。譬如在前面的十一种善法当中，只要缺少「信」这一法，其余的善法就会被浑浊而无法成就。所以说，「染污其它的心和心所」，就是「不信」的体性。

此下八法。自类俱起。遍不善性。遍诸染心。三义皆具。故名大随。从「不信」开始的以下八法，因为具足自类俱起、遍不善性、遍诸染心，这三种义理，所以称为「大随烦恼」。

十四、懈怠者。谓于善恶品修断事中。懒惰为性。能障精进。增染为业。谓懈怠者。滋长染故。于诸染事而策勤者。亦名懈怠。退善法故。于无记事而策勤者。于诸善品无进退故。

懈怠者。无精进力也。于善不修。于恶不断。百体俱懈。百事俱废之谓。故曰懒惰为性。唯其日用不肯奋力于善。故令诸染渐渐增长。故曰增染为业。故瑜伽云。谓执睡眠偃卧为乐。昼夜唐捐。舍众善品。问。戴星而出。戴星而入。孳孳于利汲汲于名者。岂非精进。答。此虽策勤染事。亦是懈怠。勤于染而怠于善故。染法进而善法退故。唯日用孳孳为善。方名策勤。无记没要紧事。于善品中。无进无退者。亦名懈怠。

随烦恼的第十四个是「懈怠」。

十四、懈怠者。谓于善恶品修断事中。懒惰为性。

「懈怠」，就是对于断恶修善的事情，松懈、怠慢、懒惰，这是它的体性。

能障精进。增染为业。

因此障碍了我们精进的力量；使染污的恶业增长，这就是它的作用。

谓懈怠者。滋长染故。于诸染事而策勤者。亦名懈怠。退善法故。

因为「懈怠」的人，对于应修的善法不修，应断的恶法不断，当然就会滋长一切的杂染。若是精进于世间的杂染法，如求名求利等，也称为「懈怠」。因为染法会使善法退失的缘故。

于无记事而策勤者。于诸善品无进退故。

如果精进于种种无记的事，如睡眠、发呆或昏沉等，也是「懈怠」。因为这对善品来说，没有进步、也没有退失的缘故。

懈怠者。无精进力也。于善不修。于恶不断。百体俱懈。百事俱废之谓。故曰懒惰为性。「懈怠」，就是缺乏精进力。对于善法没有努力的修，对于恶法也没有努力的断，整日身体慵懒、精神松懈，因此荒废所有修行的事。所以说「懈怠」的体性就是懒惰。

唯其日用不肯奋力于善。故令诸染渐渐增长。故曰增染为业。由于平日不肯努力修善，才使得一切的染污继续增长。所以说，「增长染污」是「懈怠」的作用。

故瑜伽云。谓执睡眠偃卧为乐。昼夜唐捐。舍众善品。瑜伽师地论中说：「懈怠」使人耽着睡眠，整日以躺卧为乐，致使白天、夜晚都白白空过，也因此舍弃一切的善品。

问。戴星而出。戴星而入。孳孳于利汲汲于名者。岂非精进。答。此虽策勤染事。亦是懈怠。勤于染而怠于善故。染法进而善法退故。问：每天披星而出、戴月而归，急于追求名利的人，不也很精进吗？答：这些人虽然精进在名利上，但还算是「懈怠」。因为这样精勤染法而怠惰善法，只会使染法增长、善法退失，所以不能算是「精进」。

唯日用孳孳为善。方名策勤。只有每天时时刻刻都勤修善法的，才能算是「精进」。

无记没要紧事。于善品中。无进无退者。亦名懈怠。「无记」，是指一

些没什么要紧的事情。精勤这些无记的事，虽然不会使善法退失，但也无法增长，所以称为「懈怠」。

十五、放逸者。谓于染净品不能防修。纵荡为性。障不放逸。增恶损善所依为业。谓由懈怠及贪瞋痴。不能防修染净品法。总名放逸。非别有体。
放逸者。放。谓放荡。逸。谓纵逸。不简束也。集论云。依止懈怠。及贪瞋痴。不修善法。于有漏法。心不防护为体。增恶损善所依为业。由纵荡故。恶业增长。故善根损坏。问。此放逸以何为体。答。懈怠三根。不能防修染净法。总名放逸。离上四法。别无体性。

随烦恼的第十五个是「放逸」。

十五、放逸者。谓于染净品不能防修。纵荡为性。

「放逸」，就是放任、纵逸。对于一切的染法，不能防止令它不起，对于一切的净品，也不能修习使它增长。如此纵逸、放荡，就是「放逸」的体性。

障不放逸。增恶损善所依为业。

「放逸」，能障碍「不放逸」的生起；并且不断地增长恶业、损害善业，为一切的恶事所依，这就是「放逸」的作用。

谓由懈怠及贪瞋痴。不能防修染净品法。总名放逸。非别有体。

「放逸」，是因为懈怠，以及贪、瞋、痴，才不能防止染法的生起，以及修习一切的善法，因此，离开了懈怠、贪、瞋、痴这四法，也没有「放逸」自己的体性。

放逸者。放。谓放荡。逸。谓纵逸。不简束也。所谓「放逸」，「放」，是放荡；「逸」，是纵逸，就是无法收摄约束的意思。

集论云。依止懈怠。及贪瞋痴。不修善法。于有漏法。心不防护为体。增恶损善所依为业。集论中说：所谓「放逸」的体性，就是依止懈怠、及贪、瞋、痴，既不修习善法，也不防护烦恼（有漏法）。它的作用，则是不断增长恶业、减损善业，为一切恶事的所依。

由纵荡故。恶业增长。故善根损坏。由于心的纵逸、放荡，才使得恶业不断增长，善根不断的损坏。这里的善根，是指「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根。换句话说，「放逸」就是无法精进在「无贪」、「无瞋」、「无痴」三善根上。

问。此放逸以何为体。答。懈怠三根。不能防修染净法。总名放逸。离上四法。别无体性。问：「放逸」，以什么为它的体性？答：只要是因为懈怠、及贪、瞋、痴，不能防止染法的生起，不能修习善法使增长，就称为「放逸」。所以，离开了这四法，并没有另外「放逸」的体性。

十六、惛沉者。谓令心于境无堪任为性。能障轻安毗婆舍那为业。惛沉别

相者。谓即懵重。令俱生法无堪任故。

惛沉者。谓惛昧沉重。谓此心能令昭灵不昧之体。渐渐昏昧。渐渐沉没。无所堪能。无所肩任。是其性也。此昏沉一法使身不得轻安。而心不得入观矣。昏沉别有自性者。谓即懵重。问。懵重与痴有何别异。答。痴以迷闇为相。昏沉以懵重为相。迷闇为相者。谓一总不知不觉。懵重为相者。虽非一总不知不觉。而由惛昧沉重。能使身心不得轻安自在。是故此二有差别。懵。训昏。重。训沉也。

随烦恼的第十六个是「昏沉」。

十六、惛沉者。谓令心于境无堪任为性。

「昏沉」，就是心对于所缘境，没有堪任性。没有堪任性的意思，是说心没有办法自在作主，这就是「昏沉」的体性。

能障轻安毗婆舍那为业。

因此，它能障碍「轻安」的生起，以及「毗婆舍那」的观照，这就是「昏沉」的作用。

昏沉别相者。谓即懵重。令俱生法无堪任故。

「昏沉」的自相，就是懵懂、沉重。它使我们俱生的心、心所法没有堪任性（心无法自在作主）。

惛沉者。谓惛昧沉重。谓此心能令昭灵不昧之体。渐渐昏昧。渐渐沉没。无所堪能。无所肩任。是其性也。「昏沉」，就是昏昧、沉重。它使我们原本灵明不昧的自性，慢慢进入昏昧，渐渐陷入沉没，而不再有任何的堪任性，这就是它的体性。

此昏沉一法使身不得轻安。而心不得入观矣。它的作用，是使身得不到轻安，心也无法入观。

昏沉别有自性者。谓即懵重。「昏沉」别有它的自体，就是懵懂、沉重。

问。懵重与痴有何别异。问：「懵重」和「痴」有什么差别？

答。痴以迷闇为相。昏沉以懵重为相。迷闇为相者。谓一总不知不觉。懵重为相者。虽非一总不知不觉。而由惛昧沉重。能使身心不得轻安自在。是故此二有差别。懵。训昏。重。训沉也。答：「痴」，是以「迷闇为相」；「昏沉」，是以「懵重为相」。「迷闇为相」的意思，是对一切法的理（本体界）、事（现象界）不明了，能障碍「无痴」善根的生起；「懵重为相」的意思，并不是不明事理，而是一种昏昧、沉重的状态，它能使身心不得轻安自在。这就是两者的差别。「懵」，是昏昧；「重」，是沉重。

十七、掉举者。谓令心于境不寂静为性。能障行舍奢摩他为业。由忆昔乐事生故。掉举别相。谓即嚣动。令俱生法不寂静故。

掉举者。谓掉并轻举。俛仰四海。顷刻九州岛。令心不得暂时寂静。是其体性。能障行舍及止。是其业用。掉举之别相即是嚣喧妄动。令俱生

心心所法不寂靜故。障奢摩他是其業用。奢摩他。此云止。即寂靜義。由有器動。令不寂靜。故以掉舉有三。身掉舉。亂動。口掉舉。亂言。意掉舉。亂思。

隨煩惱的第十七個是「掉舉」。

十七、掉舉者。謂令心于境不寂靜為性。

「掉舉」，是心沒有辦法寂靜、安住在所緣境上，這就是它的體性。

能障行舍奢摩他為業。由憶昔樂事生故。

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

掉舉別相。謂即器動。令俱生法不寂靜故。

「掉舉」的自相，就是器動。能使俱生的心、心所法不得寂靜。

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

能障行舍及止。是其業用。能障礙「行舍」以及「止」的生起，這就是它的作用。

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

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

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

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

隨煩惱的第十八個是「失正念」。

十八、失正念者。謂于諸所緣不能明記為性。

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

能障正念散亂所依為業。謂失念者。心散亂故。

能障碍「正念」的生起；并且为一切散乱的所依，这就是它的作用。因为失念的人，心一定散乱。

失念者。忘失正念也。烦恼相应念为体。「失念」，就是忘失正念。一旦失去正念，心马上就跟烦恼相应了。所以，「失正念」的体性，就是跟烦恼相应。

散乱所依为业。它的作用，就是一切散乱的所依。

何谓散乱所依耶。谓失念者。心散乱故。为什么是一切散乱的所依呢？因为失正念的人，心一定散乱。

十九、不正知者。谓于所观境谬解为性。能障正知。毁犯为业。谓不正知者。多所毁犯故。此不正知。慧与痴各一分摄。

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

随烦恼的第十九个是「不正知」。

十九、不正知者。谓于所观境谬解为性。

「不正知」，就是对于所观境，起了错误的认知，这是它的体性。

能障正知。毁犯为业。谓不正知者。多所毁犯故。

能障碍「正知」的生起；身、口、意三业也容易有所毁犯，这是它的作用。因为「不正知」的人，对一切事理没有正确的认知，经常是非颠倒、黑白不分，所以身、口、意三业多所毁犯。

此不正知。慧与痴各一分摄。

「不正知」，各属「慧」、「痴」的一分所摄。这个「慧」，不是智慧的「慧」，而是指「邪慧」。因为「邪慧」的引导，才会生起「不正知」；更是受「愚痴」的影响，才会不明正理，所以各属「慧」、「痴」的一分所摄。

不正知者。谓于所观境起邪谬解。即是邪慧。亦名恶慧。「不正知」，就是对于所观境，生起错误的见解。这个错误的见解，称为「邪慧」或「恶慧」。这时的「慧」，属「别境」之一，是和第七识相应的「我见」。在第七识没有转成「平等性智」以前，第六识所起的分别，都与第七识的「我见」相应，所以说它是邪恶的「染污慧」。

由此邪慧。故起不正知。身语心行毁犯所依为業者。謂於一切事不正觀察。以不了知應作不應作。多所毀犯故。謬解如認賊為子。以是為非。以非為是。於是毀禁犯戒。無不為己。如云酒肉不礙菩提路等。有了「邪慧」的引导，才会生起「不正知」。身、口、意三业多行毁犯，是因为对于一切的事物，没有正确的观察，不知道该做、不该做，所以才会多行毁犯。因此，错误的见解，就好比认贼为子，以是为非、以非为是，而所有毁禁

犯戒的罪恶行为，也无不都是为了维护自己的私欲。譬如说：酒肉不碍菩提路……等。

二十、散乱者。谓于诸所缘令心流荡为性。能障正定。恶慧所依为业。谓散乱者。发恶慧故。散乱别相。谓即躁扰。令俱生法皆流荡故。掉举散乱二用何别。彼令易解。此令易缘。

散乱者。驰散外缘故名流荡。流荡为性者。谓如水之流而亡反。如波之荡而不息也。故能障正定。既无正定。恶慧依之而生也。别相谓躁扰者。由彼躁动烦扰。故令俱生心心所皆流荡故。问。掉举散乱二用何别。答。掉举令心易解。散乱令心易缘。易者。念念迁变义。解以心言。缘以境言。如正坐禅时。心念纷飞攀缘外境。失其正念。此为散乱。此为掉举。

随烦恼的第二十个是「散乱」。

二十、散乱者。谓于诸所缘令心流荡为性。

「散乱」，就是心向外驰散，不能专注在所缘境上，这是它的体性。

能障正定。恶慧所依为业。谓散乱者。发恶慧故。

心若是向外驰散，就没有得定的可能，因此障碍「正定」的生起；同时也成为一切「恶慧」的所依，这就是它的作用。因为散乱的人，一定没有「正定」，没有「正定」，就没有「正慧」，所发的都是「恶慧」，所以说它是一切「恶慧」的所依。

散乱别相。谓即躁扰。令俱生法皆流荡故。

「散乱」的别相，就是「躁扰」。由于心的躁动、扰乱，使的俱生的心、心所法，都奔流荡逸了。

掉举散乱二用何别。彼令易解。此令易缘。

「掉举」的作用，是障碍「行舍」和「止」；「散乱」的作用，是障碍「正定」，这两者有什么差别吗？「掉举」，是指心在所缘境上不断的分散，因此无法寂静安住；而「散乱」，是指心不断的向外驰散，因此不能专注在所缘境上。一个是「心」不能寂静安住；一个是心容易攀缘外「境」，这就是两者的差别。

散乱者。驰散外缘故名流荡。流荡为性者。谓如水之流而亡反。如波之荡而不息也。「散乱」，就是心不断向外驰散，所以称为「流荡」。「流」，是指像水一样的「流」逝而不复返；「荡」，是指像波一样的「荡」漾而不停息。因此，「散乱」的体性就是「流荡」。

故能障正定。既无正定。恶慧依之而生也。「散乱」，能障碍「正定」的生起，既然没有「正定」，所发的当然都是「恶慧」了。

别相谓躁扰者。由彼躁动烦扰。故令俱生心心所皆流荡故。「散乱」的别相，就是「躁扰」。由于心的躁动、扰乱，所以使得俱生的心、心所法，都奔流荡逸了。

问。掉举散乱二用何别。问：「掉举」和「散乱」这两者的作用有何差别？

答。掉举令心易解。散乱令心易缘。易者。念念迁变义。解以心言。缘以境言。如正坐禅时。心念纷飞攀缘外境。失其正念。此为散乱。此为掉举。答：「掉举」，是指心容易分散，不能安住在寂静当中；「散乱」，则是指心容易攀缘外境而向外驰散。「易」，是「变异」的意思，形容我们的心念，念念迁流、变异。「掉举」，是于所缘境念念迁流、变异，不得寂静；「散乱」，是对攀缘外境念念迁流、变异，使心流荡。譬如正在坐禅时，心念纷飞，攀缘外境，是「散乱」；若是失其正念，心不寂静，是「掉举」。

六、不定有四者。谓悔。眠。寻。伺。识论曰。悔眠寻伺于善染等皆不定故。非如触等定遍心故。非如欲等定遍地故。立不定名。

此释第六位不定心所也。言不定者。善等属善位。染等属染位。触等定遍心。欲等定遍地。此四于善染心地皆不定故。通三性故。立不定名。

六、不定有四者。谓悔。眠。寻。伺。

第六类「不定」有四种：就是悔、眠、寻、伺。

识论曰。悔眠寻伺于善染等皆不定故。非如触等定遍心故。非如欲等定遍地故。立不定名。

识论中说：悔、眠、寻、伺这四法，不同于十一种善法一定属于善性，也不同于烦恼法一定居于不善性及有覆无记性，而是对善、染、无记三性都没有决定性；它不像「触」等五遍行是遍一切心识；又不像「欲」等五别境是遍一切三界九地。基于这三个理由，所以另外立「不定」的名称。

此释第六位不定心所也。这里是解释第六位「不定」心所的名称。

言不定者。善等属善位。染等属染位。触等定遍心。欲等定遍地。此四于善染心地皆不定故。通三性故。立不定名。为什么称为「不定」呢？这是因为十一种善法一定属善位，根本烦恼、随烦恼法一定属于染位，而这四法对于善、恶、无记三性，并没有决定性；又如触等五遍行，一定遍一切心识，而这四法只有第六意识才有；另外，「欲」等五别境，一定遍一切三界九地，而到了色界初禅以上的第六识没有「悔」、「眠」相应，到了二禅以上的第六识也没有「寻」、「伺」相应，所以这四法在八识和三界中，也是没有决定性的。既然这四法对于善、染、心、地都不定，又通善、恶、无记三性，因此就另外立「不定」的名称。

一、悔者。谓恶作，恶所作业。追悔为性。障止为业。此即于果假立因名。先恶所作业。后方追悔故。悔先不作。亦恶作摄。如追悔言。我先不作如是事业。是我恶作。

追悔为性者有二义。一、谓先不知已造恶业。后方追思懊悔。我何故作

此耶。此悔不可无。二、谓先不曾造此恶业。后亦追悔。我何故不作此耶。此悔不可有。毁善返此。故恶作以追悔为性。问。颂单言悔。长行云。悔谓恶作。悔与恶作是一法耶。答。恶作是因。悔是其体。以体即因。故论云。悔谓恶作也。问。体与因何别。答。恶作是因。悔体是果。何以知之。先恶所作业。后方追悔故。此是别理。问。恶先所作不善为恶作者。如悔先不作善亦可谓之恶作否。答。亦恶作摄。以不作善。故追悔言。我先不作如是事业。是我恶先不曾作故。瑜伽云。谓于已作未作善不善事。追变为体。亦惟悔心。故多不定。障止为业。今言悔者是借果以明因耳。

不定法的第一个是「悔」。

一、悔者。谓恶作。恶所作业。追悔为性。障止为业。

「悔」，就是恶作。对于自己所做的事情觉得懊悔，这种追悔的心理，就是「悔」的体性。心经常在懊悔中，就无法得止，因此障碍「止」的生起，这是「悔」的作用。

此即于果假立因名。先恶所作业。后方追悔故。悔先不作。亦恶作摄。如追悔言。我先不作如是事业。是我恶作。

「恶作」，是在果上假立因的名称。因为一定是做了可恶厌的事情之后，才追悔的。另外，后悔先前没有做，也算是恶作。譬如说：我为什么没有早一点学佛？如果早一点学佛的话，现在一定修得很不错了。这也算是恶作。

追悔为性者有二义。一、谓先不知已造恶业。后方追思懊悔。我何故作此耶。此悔不可无。二、谓先不曾造此恶业。后亦追悔。我何故不作此耶。此悔不可有。毁善返此。故恶作以追悔为性。「恶作」是以追悔为它的体性，这个追悔，包括二种含义在内：第一种是以造恶业时来说。就是在不知情的状况下造了恶业，事后才追悔说：我为什么要这样做？这种追悔的心一定要有；相反的，若是事先并没有造那个恶业，事后却追悔说：我当时为什么不做？这种追悔的心理就不可以有。第二种是以造善业时来说。就是在造善业之后追悔说：我为什么要做？这种追悔的心理不可以有；事先并没有造那个善业，事后却追悔说：我当时为什么不做？这种追悔的心理就一定要有了。所以，不论造善、造恶、已造、未造，都是以「追悔」为它的体性。

问。颂单言悔。长行云。悔谓恶作。悔与恶作是一法耶。问：在短颂中只用「悔」这个名称，而在长行里却说「悔」就是「恶作」，到底「悔」和「恶作」是不是相同的呢？

答。恶作是因。悔是其体。以体即因。故论云。悔谓恶作也。答：「恶作」是因，「悔」是它的体性。也就是说，「恶作」是造成追悔的因，因为「恶作」，事后才要追悔，为什么追悔呢？因为「恶作」嘛！所以，「恶作」

是因，它的体性是「悔」。因此论中才会说：「悔」就是「恶作」。

问。体与因何别。答。恶作是因。悔体是果。何以知之。先恶所作业。后方追悔故。此是别理。问：既然「体」就是「因」，那么这个「体」和「因」又有什么分别呢？答：「恶作」是因，「悔」这个体性是果，这就是它们的分别。又怎么知道有这样的分别？因为一定是先做了可厌恶的事之后才会追悔的，所以就知两者分别的道理了。

问。恶先所作不善为恶作者。如悔先不作善亦可谓之恶作否。答。亦恶作摄。以不作善。故追悔言。我先不作如是事业。是我恶先不曾作故。问：追悔先前所做的不善业，称为「恶作」，如果追悔的是先前不做善事，也能称为「恶作」吗？答：也可以称为「恶作」。因为先前不做善业，所以事后才会追悔说：我先前为什么不做这个善业？是我厌「恶」先前没有「作」，所以也称为「恶作」。

瑜伽云。谓于已作未作善不善事。追变为体。亦惟悔心。故多不定。障止为业。今言悔者是借果以明因耳。瑜伽师地论中说：「恶作」，是对于已经做的、未做的善业；和已经做的、未做的恶业起追悔的心，这就是它的体性。这种追悔，懊恼的心使人多不安稳，所以会障碍得「止」，这就是它的作用。本论称为「悔」，是假借恶作的结果，来说明恶作是追悔的因。

二、眠者。谓睡眠令身不自在。昧略为性。障观为业。谓睡眠位。身不自在。心极闇劣。一门转故。昧简在定。略别寤时。今显睡眠非无体用。有无心位假立此名。

睡眠者。意识昏熟。曰睡。五情暗冥。名眠。昧谓暗昧。略谓简略。言此心所一起之时。能令此身肢节废懈。坐亦睡眠。他摇动时亦不觉故。又令此心暗昧简略。不能明利精审。此睡眠之体也。由其昧略。故能障观而为业用。言心极闇劣一门转故者。闇劣释昧字。一门释略字。谓意识于寤时。内外门转。若在此位。唯内门转故。下复释闇劣一门之义。谓睡眠未起。此心正在定时。惺惺历历。未曾昏闇。睡眠一起。则此心昧然不知矣。故曰昧简在定。睡眠未起。此心正在寤时。千声万色无不奔赴。睡眠一起。则此心略然不能广缘。故曰略简寤时也。如此推审。今显睡眠非无体用。必依于心。虽立睡眠为无心位。此亦假借无心位以显睡眠。非即无心。而能令彼从有心眠。以至无心。故曰有无心位假立此名。非实睡眠无心也。以眠与心相应故。

不定法的第二个是「眠」

二、眠者。谓睡眠令身不自在。昧略为性。障观为业。

「眠」就是睡眠。睡眠使我们的身体不能自在，心也处在极度昏昧的状态，不像醒时那样广缘外境，这就是它的体性。因此障碍修观，这是它的作用。

谓睡眠位。身不自在。心极闇劣。一门转故。昧简在定。略别寤时。

睡眠的时候，身无法自在活动，心也显得暗昧不明（昧），只有第六意识一门向内转（略），所以，睡眠以「昧略」为它的体性。这时的「昧」，是说明和在定中时，意识清明的情况不同；「略」，则是说明和在醒着的时候，能与前五识配合向外门转的情况不同。

今显睡眠非无体用。有无心位假立此名。

由此可知，「睡眠」并不是没有它的体性和作用。在论中谈到睡眠属「无心位」，这并不表示睡眠时真的无心，而是在「无心位」中假立睡眠的名称。

睡眠者。意识昏熟。曰睡。五情暗冥。名眠。昧谓暗昧。略谓简略。「睡眠」既然以「昧略」为体性。那么，什么叫做「睡眠」？什么又叫做「昧略」？「睡」，是第六意识昏熟了；「眠」，是眼、耳、鼻、舌、身五根暗冥了。「昧」，是暗昧的意思；「略」，是简略的意思。

言此心所一起之时。能令此身肢节废懈。坐亦睡眠。他摇动时亦不觉故。又令此心暗昧简略。不能明利精审。此睡眠之体也。由其昧略。故能障观而为业用。只要睡眠一起，整个身体，包括四肢关节都松懈下来，这时坐着也能睡着，别人怎么摇也摇不醒。心顿时陷入昏昧当中，不能明利精审，也不能广缘外境，这就是它的体性。由于心识暗昧不明，因此障碍观慧的生起，这就是它的作用。

言心极闇劣一门转故者。闇劣释昧字。一门释略字。谓意识于寤时。内外门转。若在此位。唯内门转故。文中以「心极闇劣，一门转故」来解释「昧略」二字。「闇劣」，是解释「昧」，说明心识的昏昧不明；「一门」，是解释「略」，说明意识在醒着的时候，是配合着前五识向内外门转，而睡着了以后，只有意识向内门转。

下复释闇劣一门之义。谓睡眠未起。此心正在定时。惺惺历历。未曾昏闇。睡眠一起。则此心昧然不知矣。故曰昧简在定。睡眠未起。此心正在寤时。千声万色无不奔赴。睡眠一起。则此心略然不能广缘。故曰略简寤时也。接下来继续解释「闇劣」、「一门」的含义。醒时若在定中，心是清清楚楚、历历分明，没有昏昧现象，可是，只要睡眠一起，心马上就昧然不知了。所以才以「昧」字来简别与定中的差别。同样在醒着的时候，声色犬马无不奔腾，可是睡眠一起，心就简略而不能广缘了。所以就以「略」字来简别与醒时的差别。

如此推审。今显睡眠非无体用。必依于心。虽立睡眠为无心位。此亦假借无心位以显睡眠。非即无心。而能令彼从有心眠。以至无心。故曰有无心位假立此名。非实睡眠无心也。以眠与心相应故。由此看来，「睡眠」并不是没有它的体性和作用，而且必定是依心而起。在论中虽然有立睡眠为「无心位」，但这只是假借「无心位」来显示睡眠，并不表示睡眠就是无心，能从有心入眠而到达无心。所以说，有在「无心位」中，假立睡眠的名称，而不是睡眠真正的无心，因睡眠一定是与心相应的缘故。

三、寻者。谓寻求。令心匆遽。于意言境粗转为性。四、伺者。谓伺察。令心匆遽。于意言境细转为性。此二俱以安不安住身心分位所依为业。并用思慧一分为体。于意言境不深推度。及深推度。义类别故。若离思慧。寻伺二种体类差别。不可得故。

寻求者。逐于外而麓求。伺察者。伺于内而细察。匆遽者。草忽急遽也。意言者。意所取境多依名言故。麓转细转为性者。麓者聊且之辞。细者绵密之谓。言寻伺者。总于一境分麓细而立二性也。此二并用思慧一分为体。于意言境。深推曰伺。即思。浅推曰寻。即慧。深推则神凝。故身心举安。浅推则躁动。故身心不安。若离思慧。此二差别便不可得。

不定法的第三、第四个是「寻」和「伺」。

三、寻者。谓寻求。令心匆遽。于意言境粗转为性。

「寻」，是寻求。心急忙地向外寻求所缘境。对所缘境来说，是以粗转为它的体性（意识取境之后，作一种粗分别）。

四、伺者。谓伺察。令心匆遽。于意言境细转为性。

「伺」，是伺察。心匆忙地向内审查所缘境。对所缘境来说，是以细转为它的体性（意识取境之后，作一种细分别）。

此二俱以安不安住身心分位所依为业。

这两者是以身心能不能安住的状态，来区分它们的作用。身心能安住的，是「伺」的作用；身心不能安住的，是「寻」的作用。所以，我们身心的安住、不安住，完全是依于「寻」、「伺」的作用。

并用思慧一分为体。于意言境不深推度。及深推度。义类别故。若离思慧。寻伺二种体类差别。不可得故。

而且，「寻」、「伺」还以「思」、「慧」的一分为它们的体性。若意识在取境之后，不深推度的称为「寻」，是「慧」的作用；深推度的称为「伺」，是「思」的作用。这是两者在义理上的分类差别。若是离开了「思」、「慧」这两个心所，想要找出「寻」和「伺」两者体性上的分类差别，是根本不可得的。（「慧」，是于所观境简择为性。所以「寻」，就是对于所缘境忙着分别选择，因此不能深深推度。「思」，是令心造作为性。所以「伺」，就是对于所缘境忙着细细地审察，因此能深深地推度。）

寻求者。逐于外而麓求。「寻求」的意思，是心向外追逐所缘境，而作粗浅的寻求。

伺察者。伺于内而细察。「伺察」的意思，是心向内观所缘境，而作细细的审查。

匆遽者。草忽急遽也。「匆遽」，是形容匆匆忙忙的样子。

意言者。意所取境多依名言故。「意言」，是说第六意识在取境时，所发出的名称和言说。

麤转细转为性者。麤者聊且之辞。细者绵密之谓。言寻伺者。总于一境分麤细而立二性也。「寻」、「伺」各以「粗转」、「细转」为它们的体性，「粗」，是形容苟且随便的名辞。就是心对于外所缘境只作粗浅的分别，叫「粗转」。「细」，是对绵绵密密的一种称呼。就是心对内所观境作审细的分别，叫「细转」。总之，就是心对于所取境的粗分别或细分别，来安立两者的体性。

此二并用思慧一分为体。于意言境。深推曰伺。即思。浅推曰寻。即慧。深推则神凝。故身心举安。浅推则躁动。故身心不安。若离思慧。此二差别便不可得。除此之外，「寻」、「伺」还以「思」、「慧」的一分为它们的体性。第六意识在取境之后，若是对所缘境深深推度的称为「伺」，属「思」的一分；如果对所缘境粗浅推度的称为「寻」，属「慧」的一分。深推则神凝气聚，因此身心皆安，浅推则躁动烦扰，因此身心不安，这就是以身心安不安的程度，来区别「寻」、「伺」的作用。所以，离开了「思」和「慧」这两个心所，想要找出「寻」、「伺」两者的差别，是根本不可得的。

第三色法。略有十一种。一、眼根。二、耳根。三、鼻根。四、舌根。五、身根。六、色尘。七、声尘。八、香尘。九、味尘。十、触尘。十一、法尘。

此列十一种色法也。言色者。有质碍之色。如木不能入石。故名质碍。有颜色之色。谓青黄等所显之色。识所依之根唯五。谓眼耳鼻舌身五根。乃八识揽地水火风四大所成内身。为有知色根也。识所缘之境则六。谓色声香味触五尘。亦是四大能所八法所造。为所受用境。其法尘乃外五尘落谢影子。属六识所变。一半属心。一半属境。此十一法通属八识之相分境。以即心心所二所现影。故下随次释之。

第三色法。略有十一种。一、眼根。二、耳根。三、鼻根。四、舌根。五、身根。六、色尘。七、声尘。八、香尘。九、味尘。十、触尘。十一、法尘。

第三是「色法」，略有十一种：一、眼根；二、耳根；三、鼻根；四、舌根；五、身根；六、色尘；七、声尘；八、香尘；九、味尘；十、触尘；十一、法尘。

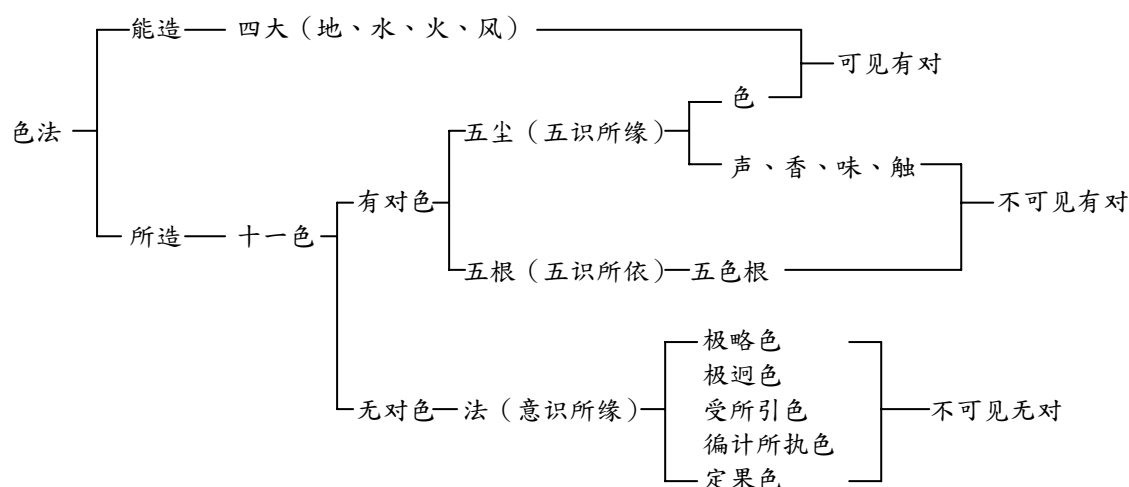
此列十一种色法也。以上所列出的就是十一种色法的内容。

言色者。有质碍之色。为什么叫「色法」呢？指的就是「有质碍」的「颜色」。

如木不能入石。故名质碍。有颜色之色。谓青黄等所显之色。那么，什么是「有质碍」？什么又是「颜色」呢？就像木头不能直接放入石头之内，这种情况，我们称为「有质碍」；由青、黄、赤、白等所显的色，我们称为「颜色」。

凡是有形体而互相障碍的，就称为「有质碍」。像一切的物质，因为有形体，所以不能互相容摄、不能同时并存、不能占有同一个空间，因而形成障碍。这就是「色法」的定义。

至于「颜色」的「色」，种类就很多了。这里是指一切的色法。有「能造色」（地、水、火、风四大）及「所造色」（五根、六尘这十一色）。「所造色」又分「有对色」（五根、五尘这十法）和「无对色」（即法尘。法尘又分为极略色、极迥色、受所引色、徧计所执色、定果色）。这一切的色法，又可再分为「可见有对」、「不可见有对」及「不可见无对」三类。今列表于下：



识所依之根唯五。谓眼耳鼻舌身五根。乃八识揽地水火风四大所成内身。为有知色根也。这十一种色法当中，包括五根和六尘。五根，是指眼、耳、鼻、舌、身根。为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这五识的所依之根。它是八识揽地、水、火、风，这能造的四大，所造成的内身，属于有知觉的色根。

识所缘之境则六。谓色声香味触五尘。亦是四大能所八法所造。为所受用境。其法尘乃外五尘落谢影子。属六识所变。一半属心。一半属境。至于六尘，指的是色、声、香、味、触、法尘，为眼、耳、鼻、舌、身这五识以及第六意识所缘的境界。前五尘，也是能造的四大和所造的色、香、味、触，这八法所形成的，属于五根所受用的境界。法尘，则是第六意识所缘的境界。它是五尘境界，落在心上之后，第六意识再把这落谢的影子，成为它的所缘境。所以，法尘纯粹属于第六意识所变现的，一半属于心的作用（第六意识），一半属于境的作用（五尘落谢的影子）

此十一法通属八识之相分境。以即心心所二所现影。故下随次释之。这十一种色法，都是属于八识的相分境。完全是心法和心所有法，所显现的影像而已。以下依照五根、六尘的次第，分别详细说明它的内容。

一、眼根者。能照瞩一切境之义。梵语斫菟。此云行尽。眼能行尽诸色境故。以远近之境一目皆见。是名行尽。今不言行尽。而翻为眼者。体^{如蒲下朵}用^{能行尽}相当。依唐言也。

首先介绍五根。

一、眼根者。第一是眼根。

能照瞩一切境之义。眼根，是指能照射、注视一切境界的意思。

梵语斫菟。此云行尽。眼能行尽诸色境故。以远近之境一目皆见。是名行尽。在梵语叫做「斫菟」，这里称为「行尽」。因为眼能到达一切色境的范围，不论远近，都能一目了然，清楚看见，所以称为「行尽」（指我们视觉所能到达的范围）。

今不言行尽。而翻为眼者。体^{如蒲下朵}用^{能行尽}相当。依唐言也。如今，我们不称「行尽」，而翻译为「眼根」，到底是什么原因呢？之所以翻译为「眼根」，主要是说明它的本体，具有照见的功能。我们的眼珠，长得就像叫「蒲卜朵」的植物（中心色白的一种蓝花）。就是藉由视觉神经的传导，才具有照见的功能；而「行尽」，是说明它的作用，能到达一切的色境，不论远近都能看见。一个是指本体（能见的功能），一个是指作用（所见的范围——一切色境），由本体发挥作用，而作用又不离本体，可说体用相当，所以就依当时的唐语，而称为「眼根」。

二、耳根者。能闻之义。梵语莎噌多罗戍缕多。此云能闻声。以处处能闻故。如十方击鼓。十处齐闻。今不言能闻声。而翻为耳者。体^{如新卷叶}用^{能闻声}相当。依唐言也。

二、耳根者。第二是耳根。

能闻之义。耳根，是指能听闻的意思。

梵语莎噌多罗戍缕多。此云能闻声。以处处能闻故。如十方击鼓。十处齐闻。在梵语叫做「莎噌多罗戍缕多」，这里称为「能闻声」。因为耳能听闻一切的音声，不论是在何处所发出的音声，都能听闻得到。譬如十方的任何一方击鼓，十处都能同时听到，所以称为「能闻声」。

今不言能闻声。而翻为耳者。体^{如新卷叶}用^{能闻声}相当。依唐言也。如今，我们不称「能闻声」，而翻译为「耳根」，究竟是何道理？称为「耳根」，主要是说明它的本体，具有听闻的功能。这个耳朵的耳鼓，看起来就像一片新卷起来的叶子，它藉由听觉神经的传导，才发挥听闻的功能；而「能闻声」，是说明它的作用，能听闻一切的音声。一个是指本体（能闻的功能），一个是指作用（所闻的范围——一切的音声）。有本体来发挥作用，就是先具有能闻的功能，才能听闻一切的音声；而作用之后，又回归到本体，也就听闻十方所传来的音声之后，若是没有其它的因缘，就回归到本体等待下次的

起用，这样体不离用，用不离体，体用相当，以本体的功能为主，来发挥它的作用，所以就依当时的唐语，称为「耳根」。

三、鼻根者。能嗅之义。梵语伽罗尼羯罗拏。此云能嗅。以能嗅香臭故。今不言能嗅。而翻为鼻者。体_{如双垂瓜}用_{能嗅香}兼之。依唐言也。

三、鼻根者。第三是鼻根。

能嗅之义。鼻根，是指能嗅的意思。

梵语伽罗尼羯罗拏。此云能嗅。以能嗅香臭故。在梵语叫做「伽罗尼羯罗拏」，这里称为「能嗅」。因为鼻能嗅一切的香臭，所以称为「能嗅」。

今不言能嗅。而翻为鼻者。体_{如双垂瓜}用_{能嗅香}兼之。依唐言也。如今，我们不称「能嗅」，而翻译为「鼻根」，究竟是何原因？因为称「鼻根」，已能同时兼具本体的功能、和所发挥的作用。这个看起来像双垂瓜的鼻腔，藉由嗅觉神经的传导，便具有「能嗅」的本体功能；它所发挥的作用，就是「能嗅」一切的香臭。这样本体的功能是「能嗅」，所发挥的作用也是「能嗅」。称「鼻根」，就同时兼备了体用，因此就依当时的唐语，称为「鼻根」。

四、舌根者。能尝义。梵语舐若时吃縛。此云能尝。论云。能除饥渴。能发言论。表彰呼召谓之舌。今不言能尝。而翻为舌者。体如新偃月用能尝味兼之。依唐言也。

四、舌根者。第四是舌根。

能尝义。舌根，是指能尝的意思。

梵语舐若时吃縛。此云能尝。论云。能除饥渴。能发言论。表彰呼召谓之舌。在梵语叫做「舐若时吃縛」，这里称为「能尝」。因为舌能尝一切的滋味。除了能尝酸、甜等滋味外，论中还说：「能帮忙除去饥渴、有助于发表言论，以明白表示召唤等内容的，就是舌根的作用。」

今不言能尝。而翻为舌者。体_{如新偃月}用_{能尝味}兼之。依唐言也。如今，我们不称「能尝」，而翻译为「舌根」，究竟有何含意？因为称「舌根」，能同时兼具本体和作用的意义在内，所以就这样称呼。这个舌根的舌膜，看起来像是初升倒挂的月亮，它藉由味觉神经的传导，才发挥能尝的功能，这是指本体的功能来说；而它的作用。也是能尝一切的滋味。因此，不论本体的功能，还是它所发挥的作用，同是「能尝」，所以就依当时的唐语，称为「舌根」。

五、身根者。积聚依止二义名身。谓积聚四大造眠等诸根。皆依身根而住止故。梵语迦耶。此云积聚身根。为彼四肢百骸依止。诸根所随一身周遍。谓此身为三十六物积聚之处。故名为身。今不言积聚。而翻为身

者。体如腰鼓頰义积聚依止相当。依唐言也。体即是根。以能造地水火风。及所造色香味触。八法为体。乃五识所依之根也。有浮尘胜义之别。浮尘根。乃四大麤色。胜义根。乃四大净色。总名色蕴。以有质碍。故为五识所依。总是众生之身分也。

五、身根者。第五是身根。

积聚依止二义名身。谓积聚四大造眠等诸根。皆依身根而住止故。身根，是含有「积聚」和「依止」这两重意义的名称（名身）。（「名身」，属不相应行法。一切法各有它的名称，借着这些名称，来诠释诸法的自性。譬如炉、瓶等单名的，我们称「名」；如果是香炉、花瓶等两个名称以上的，我们称「名身」；若是铜香炉、锡花瓶等三个名称以上的，我们就称「多名身」，由此可知，万法就是以各种「名身」，来解释它的自体。）身根为什么又称「积聚」和「依止」呢？因为身根是积聚地、水、火、风四大所造成的，所以称「积聚」；同时它又是眼、耳、鼻、舌等根所依止的地方，因此又称「依止」。

梵语迦耶。此云积聚身根。为彼四肢百骸依止。诸根所随一身周遍。谓此身为三十六物积聚之处。故名为身。在梵语叫做「迦耶」，这里称为「积聚身根」，是说明它不但为四肢百骸、诸根所依止，又是全身三十六种不净物积聚的处所，所以称为「身根」。（三十六种不净物，是指发、毛、指甲、牙齿、眼屎、泪、涎、唾、屎、尿、垢、汗这十二种外相不净；和皮、肤、血、肉、筋、脉、骨、髓、肪、膏、脑、膜这十二身器不净；以及肝、胆、肠、胃、脾、肾、心、肺、生脏、熟脏、赤痰、白痰这十二种内部的不净。）

今不言积聚。而翻为身者。体如腰鼓頰义积聚依止相当。依唐言也。既然是由四大、三十六物所积聚，为什么不称「积聚」，反而翻译为「身根」呢？这是因为有如「腰鼓頰」（比喻身根的皮肤，像一种遍体细毛之印度鸟的皮肤）的身根，它的自体就含有积聚和依止的功能，和积聚、依止的意义相当，所以就依当时的唐语，称为「身根」。

体即是根。以能造地水火风。及所造色香味触。八法为体。乃五识所依之根也。我们所谓的「身体」，指的就是这个「身根」。它是以地、水、火、风（能造色），和色、香、味、触（所造色），这八法为它的自体，同时也是眼、耳、鼻、舌、身这五识所依的根。

为什么称地、水、火、风为「能造色」呢？因为一切「能造色」都是依四大而生，也以四大为所依，所以称为「能造色」。另外，它还被称为「四大种」、或者「四界」。被称为「种」的原因，是因为它具有「所依」、「因」等含义。为什么又称为「大种」？主要是为了区别其它能称为「大」，或者「种」的种种情况。譬如虚空能称为「大」，却不能称为「种」，因为它不具有能生性；又如稻麦能称为「种」，却不能称为「大」，因为它虽具有能生性，其相并不能普遍。因此，只有地、水、火、风，能称为「大种」，因

为它能生一切色法，又能普徧一一极微（一一极微皆有四大）。为什么被称为「四界」呢？由于四大具有「因义」和「出生义」，所以又称为「四界」。（「因义」，是指四大为创造一切色法的主要因素；「出生义」，则是说明四大种为一切色法的出生处。）另一个原因是它包括了「能持自相」、和「能持造色」的含义，所以被称为「四界」。（「能持自相」，是指地能保持「坚硬」的自相，水能保持「润湿」的自相，火能保持「温暖」的自相，风能保持「轻动」的自相；「能持造色」，则是说明四大种不但创造了形形色色的现象，还有一种潜在的力量，能执持所造的色法，使其继续不断的存在，所以才称为「界」。)

至于四大种能发挥那些作用，那就要谈到「持、摄、熟、长」这四种功用了。「持」为地大的作用。万物都是依地大而存在，才能有所凭借，而继续生存下去，所以「任持担当」就是地大的功能。「摄」为水大的作用。万物就是依水大的团摄，才不分散开来。譬如粉笔，若是没有水大的团摄，就会分散成粉末状，因此「摄而不散」就是水大的功能。「熟」为火大的作用。万物就是藉助火大的功用，才趋于成熟的。就像烹煮饭菜一样，需要藉助火力才能成为熟饭、熟菜，所以「成熟」就是火大的功能。「长」为风大的作用。世间如果没有风，万物就无法欣欣向荣地生长，所以这种使万物势力加强，引动万物生长的，就是风大的功用，因此「流引增盛」就是风大的功能。由以上四大的作用可以得知，宇宙万法的形成，都不是由单独的地大或水大就能构成，譬如石头属地大，也同时包含了「摄、熟、长」这「水、火、风」三大的作用在内。可见万有诸法，不论是有生命、无生命，都具有四大，而且恒不相离。这就是四大种为什么被称为「能造色」的原因了。

已经知道「能造色」的原因，那么，色、香、味、触为什么被称为「所造色」呢？凡是「所造色」，必然具备色、香、味、处四尘，这四尘又被称为「四微」。「微」，是「微尘」的意思。在「有对色」的色法当中，那最极微细不可再加分析的色的细分，就称为「极微」。也就是说色、香、味、触这四微，是形成「有对色」的最小单位。（「有对色」的内容，包括能造的四大，以及所造的五根、五尘。）一般来说，都是共称五尘，为什么这里偏偏没有提到「声尘」呢？而且「声尘」也是属于「所造色」的范围，为什么独独遗漏呢？这是因为「声尘」由四大种相击而生，有时候有，有时候没有，不像色、香、味、触恒时俱有，所以不能作为「所造色」的单位。

由此可知，不论是无情还是有情的色法，都是由四大、四微这八法所成，当然我们的「身根」也不例外。

有浮尘胜义之别。浮尘根。乃四大麓色。胜义根。乃四大净色。总名色蕴。以有质碍。故为五识所依。总是众生之身分也。这个「身根」，也是五识的所依。因为五识所依的「五根」，都是依「身根」而有，所以说「身根」也是五识的所依。但是，在这里要澄清的是，「五根」并不是指我们一

般所见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体等感觉器官，而是指视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉等感觉神经。五识所依的「五根」，虽然都属色根，但却有「浮尘根」和「胜义根」的差别。「浮尘根」，是粗糙的四大所造，即我们所见到的眼珠、耳鼓、鼻腔、舌膜、肌肤等感觉器官。由于它的粗糙混浊，加上极为虚浮不实，所以称为「浮尘根」。它并不能发生五识的作用，只能扶持胜义根，使它得以暂住不坏，是眼识的所缘之境。「胜义根」，是清淨的四大所造，即我们所谓的感觉神经。由于它的形相非常微细，所以不是一般肉眼所能看见。因为它的自体极为清淨，能映摄外境，为五识的所依，因此又名「净色根」。不论「浮尘根」或是「胜义根」，同为能造的四大，以及所造的色、香、味、触四微所成，只是有粗、细的不同，总名为「色蕴」。「色」，就是有质碍的意思。「浮尘根」能扶持「胜义根」，是「胜义根」的所依处；而「胜义根」又能生起五识活动，为五识的所依，但是这些都不出众生「身根」的范围。

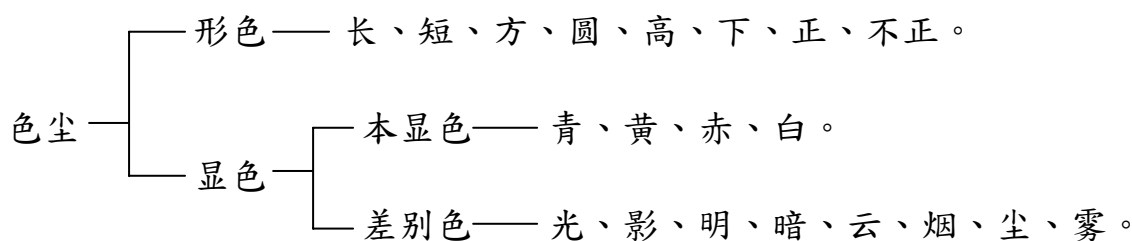
六、色尘者。为眼根所对之境故。谓青黄赤白。长短方圆。麤细高低。光影明暗之色。虽有多种。总名为色。为眼根之所对。眼识之所取故。

五根已经介绍完了，接下说明六尘的内容。

六、色尘者。第六是色尘。

为眼根所对之境故。色尘，是眼根所对的境界。

谓青黄赤白。长短方圆。麤细高低。光影明暗之色。色尘，依物体的形态、所显现的颜色，分为形色和显色。而显色当中又有本显色（一切显色以此为根本）、差别色的区分。今列表于下：



虽有多种，总名为色。为眼根之所对。眼识之所取故。以上所说内容虽有多种，都称为色尘，是眼根所对、眼识所取的境界。

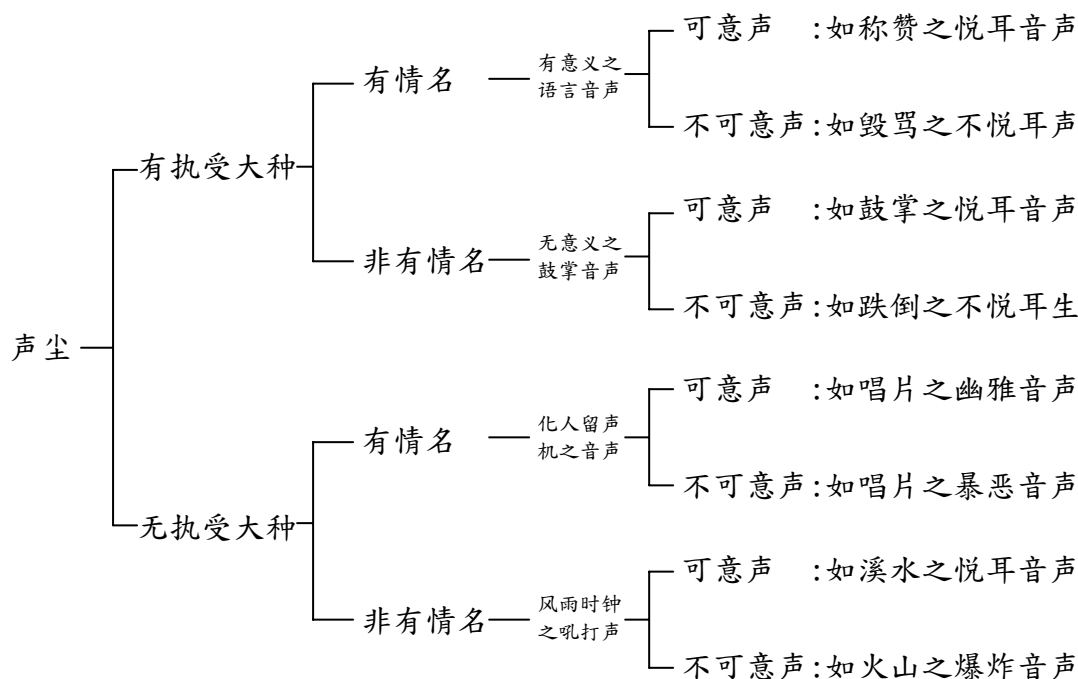
七、声尘者。四大所造之声。为耳根所对之境。一切语言音声。风雷钟鼓。可意不可意之声。虽有多种。总名为声。是耳识之所取故。

七、声尘者。第七是声尘。

四大所造之声。为耳根所对之境。声尘，是由地、水、火、风四大种

相击所造的声音，是耳根所对的境界。

一切语言音声。风雷钟鼓。可意不可意之声。声尘，有由「有情」所发出的语言音声，和由「无情」所发出的风雷钟鼓声。再依声音发出后所得的反应，分为「可意」和「不可意」声。如此依发生的「原因」、「物类」以及「反应」这三类来区分，共有八种，今列表于下：



第一类：是依发声的原因，分为「有执受大种」和「无执受大种」。「有执受大种」为因，是说有一种音声，从有执受大种发出来的。「有执受」，是指有精神的执持，所发出的觉受；「大种」，是指地、水、火、风。所以，从这四大和合的生命肉体中发出的音声，就称为「有执受大种声」。「无执受大种」为因，是说有一种声音，从无执受的大种发出来的。譬如山溪中的流水声、时钟的滴答声等。这种音声，虽然也是由四大种所造，但因没有精神的执持，所以就称为「无执受大种声」。

第二类：是依物类来分，而有「有情名」和「非有情名」的差别。「有情名」，是从有情的口中，所发出有意义的音声；「非有情名」，虽然也是从生命体所发出，但因属无意义的音声，如两手相击等，所以被称为「非有情名」。这是以「有执受大种」来说。若是「无执受大种」中的「有情名」，是指化人所发出的音声。譬如由留声机所发出「有情」的音声，留声机虽然没有精神的执持，但他能发出有意义的声音；「非有情名」，是指由「无情」所发出的声音，如树木相击所发出的音声等。

第三类：是依反应来分，有「可意声」及「不可意声」的差别。凡是听了令人欢喜的，就称为「可意声」；听了令人厌恶的，就称为「不可意声」，不论「有执受大种」或者「无执受大种」，都是如此。

虽有多种。总名为声。是耳识之所取故。以上所说的分类虽然很多，但是都称为声尘，它是耳识所取的境界。

八、香尘者。亦四大之所造。乃鼻根之所对。可嗅义。谓好恶。俱生。和合。变易等香。为鼻识之所取故。

八、香尘者。第八是香尘。

亦四大之所造。乃鼻根之所对。香尘，也是地、水、火、风四大种所造（四大为能造色、五尘为所造色）。是鼻根所对的境界。

可嗅义。谓好恶。俱生。和合。变易等香。为鼻识之所取故。香尘，就是可以被鼻根所嗅出的种种香气。有好香、恶香、俱生香、和合香和变易香的差别，都是鼻识所取的境界。嗅了使人感到舒适喜悦、能增益内心、长养四大种，并且增长福业的是好香；嗅了使人感到局促紧张、不能增益身心、不能增长福业的是恶香；具有天生气味的香，如天然的纯檀香、沈香等，称为俱生香；经过和合之后，所产生的气味，称为和合香；经过变异的过程，才产生的气味，称为变异香。除此之外，还有等香（不太强、不太弱、恰到好处的香）、不等香（太强或太弱，气味不均等的香）的差别。

九、味尘者。亦四大之所造。乃舌根之所对。可尝义。谓咸澹。甘辛。可意不可意。和合。俱生。变易等味。为舌识之所取故。

九、味尘者。第九是味尘。

亦四大之所造。乃舌根之所对。味尘，也是地、水、火、风四大种所造，是舌根所对的境界。

可尝义。谓咸澹。甘辛。可意不可意。和合。俱生。变易等味。为舌识之所取故。味尘，就是可以被舌根所尝出的种种滋味。有咸、淡、甘（甜）、辛（辣）、酸、苦、可意、不可意、和合、俱生、变异等差别。当食物进入口中，首先感觉到的是咸味，其次是甜味，接下来是酸味，最后则是苦味。这样的次序，和舌头味觉的分布有关。舌尖、舌缘、舌根全部都能感觉咸味，所以先尝；舌尖管甜味，所以次尝；舌缘管酸味，所以再次尝；舌根则管苦味，因此最后尝到。但是，不管把味尘分为那些种类，都是舌识所取的境界。

十、触尘者。亦四大所造。乃色尘之触。身根所对。谓轻重涩滑。冷暖饥渴等触。为身识之所缘故。

十、触尘者。第十是触尘。

亦四大所造。乃色尘之触。身根所对。触尘，也是四大所造。这里的

「触」，是指色尘的触，为身根所对的境界，不是指触心所的触（触心所属五遍行）。

谓轻重涩滑。冷暖饥渴等触。为身识之所缘故。触尘的内容，有地、水、火、风、轻、重、涩、滑、冷、暖、饥、渴等，都是身识所取的境界。地、水、火、风属能造触，其余属所造触。

前面曾经提到地、水、火、风四大种为能造色，这是以组织万有的要素来说。和我们平时所见的地、水、火、风四大不同，因为这时的四大，是指所造的万有现象来说。为了区别两者的差异性，我们称前者为「真四大」，而称后者为「假四大」。因为宇宙间的万有诸法，都是由四大种所组成的，所以称「真四大」；而所组成的四大，是随顺世间俗情假想立名的，所以称「假四大」。譬如，我们形容这是一块六十公顷黄色的土地，或者一片碧绿的海水、一团红色的火、一阵黑风吹起，从这些形容当中，我们可以很明显的看出，这四大都是藉由形色（一块六十公顷、一片、一团、一阵），和显色（黄色、碧绿、红色、黑风）而假想立名的，这就是为什么称为「假四大」的原因了。由以上说明，可以归纳出真假四大的差别：第一、真四大是属触尘，假四大是属色尘；第二、为触尘的真四大，是身根所取，为色尘的假四大，是眼根所取；第三、真四大属能造，假四大属所造。

至于所造触中的轻、重、涩、滑，是以它的体性来命名。譬如：没有份量、不可以用秤称、容易被转变移动的，我们称为「轻」；有份量、可以用秤称、不容易被转变移动的，我们称为「重」；粗糙、强硬的，称为「涩」；柔和、轻软的，称为「滑」。

所造触中的冷、暖、饥、渴，则是于触因上而立果名。譬如：因冷才发生暖的要求（暖欲），因暖才发生冷的要求（冷欲），因饥才发生食的要求（食欲），因渴才发生饮的要求（饮欲），这足以说明，内身中因触，才生起种种的欲望，所以触是因，欲是果，这就是于触因上而立果名。但若严格地说，这种种的欲望，应该是「欲心所」（属五别境之一）的异名，而不是真正的触。

十一、法尘者。乃意根所对之色。谓缘过去五尘落谢影子。及自识所变有可缘义。此一是假境。亦有多种。通名色法。为意识之所缘故。

十一、法尘者。第十一是法尘。

乃意根所对之色。法尘，是意根所对的境界。

谓缘过去五尘落谢影子。及自识所变有可缘义。法尘，是五尘所落谢的影子。它是在五根接触五尘后，将影像留存于识田中，然后第六意识的见分，就把它变成相分境，作为自己的所缘。

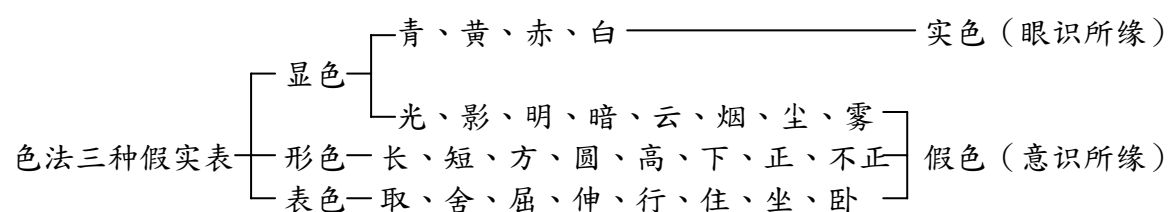
此一是假境。亦有多种。通名色法。为意识之所缘故。因为法尘是意识内缘的境界，并没有直接接触到外尘，所以是一种假境。这种假境的种

类虽然很多，但统称为「色法」，都是意识所缘的境界。

意识所缘的法尘境界，究竟有那些种类呢？一般来说，共分为五类：

（一）极略色：「极」，是至极；「略」，是略析至极微。将色法分析至最小，所呈现的极微，就称为「极略色」。如修观者修「法空观」时，以第六意识假想有对色中的实色（五根、五尘等粗色），渐次分析至不能分析时，在意识内缘的法尘境界上，便浮现最极细微的相分（极微），其色名为「极略色」。

（二）极迥色：「极」，是至极；「迥」，是远的意思。将色法分析至极远不易见，所呈现的极微，就称为「极迥色」。如修观者修「法空观」时，以第六意识假想有对色中的假色（光、影、明、暗、云、烟、尘、雾等细色），渐次分析至极微时；或者观想青、黄、赤、白等显色，至极远而难见时，都称为「极迥色」。



（三）受所引色：「受」，是领受；「引」，是引取。就是心在领受某种禁戒或誓言之后，第六识引取善、恶功能，所显之色。譬如行者在领受师教（受戒）的时候，第六意识思心所的种子，便引取防恶发善的功能；或者某人发毒誓之后，思心所的种子，就引取发恶的功能。依止这个功能，所引的善色，和所发的恶色，就是「受所引色」。这种戒体之色，虽然看不见，不能表示于人（所以称为「无表色」或「无戒色」），但是由于它能实质的影响身、语，所以也是一种色法。这种戒色，从受戒的那一刹那就开始存在，而且非常有效地进行着止恶行善的功能，即使在睡眠中或放逸时，所受的戒似乎已经忘了，也仍然坚守着戒。除非有一天他破戒或者舍戒，决心不再守戒，这种戒色便在那一刹那毁坏。

（四）徧计所执色：这是第六意识起「徧计所执」，所产生的种种色境，包括回忆、幻想、梦境等。「徧计所执」，是周徧计度执一切因缘所生法为实有。不论是五根面对五尘所落谢的影子（法尘）也好，或者由第六意识单独作用的幻想或梦境也好，都是虚妄不实的，凡夫却执为实有。如此由第六意识周徧计度所妄执的色法，就称为徧计所执色。

（五）定果色：这是行者在修定时，于定中所现起的种种境界。因为是由定力所生的色法，所以称为「定所引色」或「自在所生色」。这个「定果色」，在凡夫和菩萨来说，有很大的差别。凡夫依假想定（如观想等）所变之色，是无实际作用的假色；八地以上的菩萨，为了摄化有情，依威德定心所变现的神通之色，则是有实用的色法。譬如入火光定，则有火光出

现；若是入解脱定，则能变现山、水、火、威仪身等；也能变土砂为金、银、鱼、米等，供众生享用。如果成佛了，了知无实质的地、水、火、风，因此能创造出地、水、火、风，而构成种种佛界之色。

第四不相应行法。略有二十四种。一、得。二、命根。三、众同分。四、异生性。五、无想定。六、灭尽定。七、无想报。八、名身。九、句身。十、文身。十一、生。十二、住。十三、老。十四、无常。十五、流转。十六、定异。十七、相应。十八、势速。十九、次第。二十、时。二十一、方。二十二、数。二十三、和合性。二十四、不和合性。

此列二十四种不相应行法也。此二十四法。言不相应者。非能缘。故不与心心所相应。又非质碍。故不与色法相应。又有生灭。故不与无为法相应。为拣四位。故名不相应。此二十四法。不如色心心所实有体相。亦非异色心心所。一分一位假立得等之名。言行法者。有二种。一、相应。二、不相应。此简心所乃相应行法。此乃不相应行法。以立其名。

第四不相应行法。略有二十四种。一、得。二、命根。三、众同分。四、异生性。五、无想定。六、灭尽定。七、无想报。八、名身。九、句身。十、文身。十一、生。十二、住。十三、老。十四、无常。十五、流转。十六、定异。十七、相应。十八、势速。十九、次第。二十、时。二十一、方。二十二、数。二十三、和合性。二十四、不和合性。

第四是「不相应行法」。略有二十四种。一、得；二、命根；三、众同分；四、异生性；五、无想定；六、灭尽定；七、无想报；八、名身；九、句身；十、文身；十一、生；十二、住；十三、老；十四、无常；十五、流转；十六、定异；十七、相应、十八、势速；十九、次第；二十、时；二十一、方；二十二、数；二十三、和合性；二十四、不和合性。

此列二十四种不相应行法也。以上所列出的，就是二十四种不相应行法的内容。

此二十四法。言不相应者。这二十四法，为什么称为「不相应」呢？

非能缘。故不与心心所相应。因为这些法，对外境没有缘虑的作用，所以不和「心法」、「心所有法」相应。（心法、心所有法，能同依一根、同缘一境，来生起种种的活动。而不相应行法，是指整个宇宙的现象，因此没有能缘外境、认识外境的作用。）

又非质碍。故不与色法相应。这二十四法，又没有质碍，所以不和「色法」相应。（色法是指有体积、占空间，而且互相对碍、不能相容的物质。而不相应行法，没有体积、不占空间，而且不会互相对碍、能兼容并蓄，因此不和色法相应。）

又有生灭。故不与无为法相应。而且，这二十四法，是属于刹那生灭的有为法，所以又和已经没有生灭的「无为法」不相应。

为拣四位。故名不相应。由以上说明可以了知，这二十四法和心法、心所有法、色法、无为法都不相应。为了拣别彼此的不同，因此就称为「不相应」（与四位不相应的意思）。

此二十四法。不如色心心所实有体相。亦非异色心心所。一分一位假立得等之名。这二十四法，既然和这四位都不相应，那么，它究竟是如何生起的呢？这二十四法虽然不与四位相应，但却不能离开这四位而单独作用。譬如「得」，是指色法、心法、心所有法生起后，还没有灭坏之前的那个状态。由此可知，「得」，是由色法、心法、心所有法这三位的假立才有的，并没有它的实体和行相存在。因此，这二十四法与有自己实体和行相的色法、心法、心所有法不同，它只是由这三位的一分一位，来假立「得」等这二十四种不同的名称。

言行法者。有二种。一、相应。二、不相应。此简心所乃相应行法。此乃不相应行法。以立其名。前面已经解释了「不相应」的名称来源。为什么又称为「行法」呢？这个「行」，指的是「行蕴」。特别是用来区别「无为法」的。因为「行」是生灭迁流；而「无为法」是常住不灭的。行蕴的内容，原本有两种：一种是「相应」；一种是「不相应」。「相应」，指的是除去受、想两个心所以外，剩下的四十九个心所；「不相应」，则是指「得」等二十四法。这种为了区别四十九个心所是属于「相应行法」，所以就称这二十四法为「不相应行法」。

行法（行蕴）

- 相应行法—除受、想所余的四十九个心所（精神世界）。
- 不相应行法—二十四法（物理世界）。

言得者。成就不失之义。谓色心生起未灭坏。是生缘摄受增盛之因。即凡夫有所得心。三乘有所得果。如得金时。金非时得。金乃是物。得非是金。有名而无实。故云不相应也。

言得者。不相应行法，第一个是「得」。

成就不失之义。「得」，就是成就不坏失的意思。

谓色心生起未灭坏。是生缘摄受增盛之因。即凡夫有所得心。凡夫从出生到死亡，都是为了「有所得」在努力，从出生、受教育、谋职业、组织家庭、养子女……这样庸庸碌碌忙碌了一辈子，实际上就只是为了「有所得」。所以，凡夫「有所得」的心，是让他活着的时候，不断地努力、奋斗，以获得更多成就，最主要的原因。（文中「色心生起」，指的是出生；「灭坏」指的是死亡。也就是说，众生从有色心《五蕴身心》活动开始《出生以后》，到色心《五蕴身心》没有灭坏以前《死亡之前》，这段存活的时候《生缘》，一再想获取、拥有《摄受》愈来愈多成就感的原因《增盛之因》，就是凡夫「有所得」的心。）

三乘有所得果。凡夫是「有所得」心，那么圣人呢？是否已经到达「无所得」了？圣人有不同的类别，虽然他们都已经超凡入圣了，但是仍然求取各种不同的果位。如声闻乘求取阿罗汉果、缘觉乘求取辟支佛果、菩萨则求取佛果，都是为了「有所得果」，才精进努力修持的。

如得金时。金非时得。金乃是物。得非是金。有名而无实。故云不相应也。可是，从凡夫的「有所得心」，到三乘人的「有所得果」，真的就是有所「得」吗？这里打了一个比方，譬如我们在得到金子的时候，会觉得有所得，这时得的是金子，但是「金子」是物质，「得」是一种心里的感受，「金子」不等于「得」，「得」也不是「金子」，所以，并没有真实的「得」它只是色法、心法、心所有法分位假立的名称，而不是离开了自心之外，另外有一个实在的「得」。这个「得」，非能缘、非质碍、又有生灭，所以说它不与心法、心所有法、色法、无为法相应。「得」，实际上只是说明成就、不成就的一个观念而已，并无实质存在的得，这样我们就不难体会，为什么心经上要说：「无智亦无得」了。因此，我们修行，若是以「有所得」的心，去求一个「无所得」的果的话，就像是希望虚空中的花朵，能结出果实来一样的可笑。（虚空中本来没有花朵，又怎么结出果来？）「开悟」的那一刹那，是无所得的心，清净的自性便自然显现；「成佛」的那一刹那，也是同样的情况。所以，如果我们以为有实有的道可修、实有的佛可成，只是让我们的菩提路，变得更加遥远而已。若是能练习以无所求、无所得的心，将它万缘放下，也许反而当下自性现前，无意间浑然天成也说不定。因为菩提自性，是人人本自俱足，不是修来，也不是求来的，「得」，是原本没有，如今成就；「失」，是成就之后，然后坏失。所以，对于本自俱足的菩提自性来说，是没有成就、不成就的问题，当然也没有得失的观念了。

言命根者。依六识能造之业。所引第八种上连持一期色心不断功能。假立暖识为命根耳。以识住则命存。识去则命卸故。

言命根者。不相应行法，第二个是「命根」。

依六识能造之业。「命根」是怎么产生的？它是依于过去世所造的业力，所引发这一期生命的功能。而造业力量最强的是第六意识，（当然还需要前五识的配合，第七识和第八识是没有造业力量的。所以，能造业的主体是第六识。）这些由第六识所造的业力种子，都含藏在第八识，作为将来引生六道的依据。

所引第八种上连持一期色心不断功能。投生六道之后，这些业力的种子就形成了五蕴身心。而连续保持一个时期色心（五蕴）功能不断，就称为「命根」。可见，「命根」并不是真实存在的。它只是过去业力的展现，是八识的种子，持执一段时期色心的功能不断而已。

假立暖识为命根耳。只要这一期色心的功能不断，命根就存在，命根

存在，就一定有「暖」（指体温，属色法中的火大），和「识」（指第八阿赖耶识）的存在。因此，命根也可说是由「暖」、「识」二者所假立的名称。

以识住则命存。识去则命卸故。因为只要「识」的功能还在，五蕴身心的活动就能延续，一旦「识」离开了身体，「暖」就跟着舍去，命根也就结束了。所以才会说，「命根」是由「暖」、「识」二者所假立的名称。

言众同分者。类相似故。以万物各有同类。有人法之别。人同分者。如天同分。天与天是一类。人同分。则人与人是一类。法同分者。如心同分。以心王心所是一类。色同分。以十一色法是一类。故云依人法假立此名。

言众同分者。不相应行法，第三个是「众同分」。

类相似故。所谓的「众同分」，就是「同类相似」的意思。

以万物各有同类。有人法之别。由于万物各有它的类别，为了区分彼此的不同，就依有情身心相似的分位差别，假立「众同分」的名称，而说同界、同趣、同生、同类等。一般分为两大类，就是「人同分」和「法同分」。

人同分者。如天同分。天与天是一类。人同分。则人与人是一类。「人同分」，是对有情众生的归类。如天与天是一类，就称「天同分」；人与人是一类，就称「人同分」。

法同分者。如心同分。以心王心所是一类。色同分。以十一色法是一类。「法同分」，则是对法的归类。如心王和心所是一类，就归在「法同分」；十一个色法是一类，就归在「色同分」。

故云依人法假立此名。因此，所谓的「众同分」，就是依人、法所假立的名称。

言异生性者。烦恼所知二障种子上。一分功能。令六趣十二类之差别不同。故云异生性。此性非指佛性。乃习与性成之性。如人轻躁从猕猴中来。如人狼毒从蛇蝎中来。此乃习气所使。故云异生性也。

言异生性者。不相应行法，第四个是「异生性」。

烦恼所知二障种子上。一分功能。令六趣十二类之差别不同。故云异生性。为什么称为「异生性」呢？由于众生烦恼障和所知障的种子不同，因此能生起不同的见解，引发不同的烦恼，造作不同的业，感受不同的果报，往不同的地方受生。所以就依二障种子上的一分功能，所展现六趣、十二类生（卵、胎、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有想、非无想）的差别，假立为「异生性」。

此性非指佛性。乃习与性成之性。如人轻躁从猕猴中来。如人狼毒从

蛇蝎中来。此乃习气所使。故云异生性也。这里的「性」，并不是指「佛性」，而是指习性的「性」。譬如：人轻躁的习性，是从猕猴中来；狠毒的习性，是从蛇蝎中来，这就是习气使然，所以称为「异生性」。（「异生性」，是指还没有获得无漏圣法的凡夫性。若是已入圣位，如初地菩萨，破一分无明，证一分法身，不再起妄想心，念念皆入如来觉海，这时称为「同生性」《与佛同》，故初地以前都称「异生性」。）

言无想定者。谓六识心王不行。令其身心安隐调和。亦名定。想等心聚悉皆不行。而云无想者。何也。谓此外道厌想如病。忻求无想以为微妙。以灭想为首。故立无想定名。非实灭也。

言无想定者。不相应行法，第五个是「无想定」。

谓六识心王不行。所谓「无想定」，就是第六意识不起作用了。

令其身心安隐调和。亦名定。想等心聚悉皆不行。由于这时的身心处在非常安隐调和的状态，所以也称为「定」。想等心所都不起现行。

而云无想者。何也。为什么这时的定称为「无想」？

谓此外道厌想如病。忻求无想以为微妙。以灭想为首。故立无想定名。非实灭也。因为外道在修此定时，一心只是厌患于想，就像厌患疾病、痲疽、毒箭一样。由于欣求「无想」以为微妙，以灭「想心所」为主要修定的目标，所以就依此厌心暂时伏住「想心所」不起现行，假名安立为「无想定」，并不是真实的灭去了「想心所」。

言灭尽定者。六识王所已灭。及七识染分心聚皆悉灭尽。乃此定相。问。此二定差别如何。答。修无想则作出离想。谓外道修有漏定。伏住想心不行。如夹冰鱼。如石压草。不知微细生灭。命终生无想天。得四百九十九劫中想心不行。此无想唯属外道所修。而灭尽。乃作止息想。谓二乘修无漏定。六识不恒行心聚。与七识染分恒行心聚。皆悉不行。故灭尽唯属四果圣人。故不同耳。问。此二定从何建立。答。皆于厌心种上。遮碍转识不生功能。若于厌心但伏六识王所不行。名无想定。若于厌心使六识王所。七识染分恒行心聚灭尽。名灭尽定也。

言灭尽定者。不相应行法，第六个是「灭尽定」。

六识王所已灭。及七识染分心聚皆悉灭尽。乃此定相。所谓「灭尽定」，是指不但灭去了六识的心王、心所；就连第七识的「染分心」（我见、我爱、我痴、我慢）也都灭尽，这就是「灭尽定」。

问。此二定差别如何。问：「无想定」和「灭尽定」这两者有什么差别？

答。修无想则作出离想。谓外道修有漏定。伏住想心不行。如夹冰鱼。如石压草。不知微细生灭。命终生无想天。得四百九十九劫中想心不行。

此无想唯属外道所修。答：修「无想定」，是以「出离」为动机，以求得解脱为目的，是外道所修的「有漏定」。他们认为「无想天」是真解脱，「无想定」是出离道，为了证得无想解脱，就必须修「无想定」。于是一心一意伏住想心所，不让它起现行活动，就像用冰夹鱼、用石头压草，不知道这其中还有微细的生灭作用（如七、八识仍在活动），并不是真正的解脱。命终生「无想天」，受五百大劫生死的果报。其中除了初生无想天的半个大劫、和离开无想天的半个大劫有心理活动以外，其余的四百九十九劫，都是处于无想的状态。因此，「无想定」不但出世的圣者不修，就是普通的凡夫也不修习，只有专信「无想天」为真解脱的外道才修。

而灭尽。乃作止息想。谓二乘修无漏定。六识不恒行心聚。与七识染分恒行心聚。皆悉不行。故灭尽唯属四果圣人。故不同耳。而「灭尽定」，是以「止息想」为动机，以求得寂静安住为目的，是声闻、缘觉二乘人所修的「无漏定」。此「灭尽定」，不但六识的心王、心所不现行，就连七识的染分心也都不起活动。因此，「灭尽定」，只有佛教的四果圣人能修，凡夫和外道都无法修习此定。以上就是这两种定的差别。

问。此二定从何建立。问：这两种定，是依什么来建立它们的名称？

答。皆于厌心种上。遮碍转识不生功能。若于厌心但伏六识王所不行。名无想定。若于厌心使六识王所。七识染分恒行心聚灭尽。名灭尽定也。答：这两种定都是依「厌心」的种子，遮碍转识的心王、心所，使它不生功能，来建立它们的名称。如果这个「厌心」的种子，只伏住第六识的心王、心所不起现行，就称为「无想定」；若是这个「厌心」的种子，不但使第六识的心王、心所不起活动，就连第七识的染分心也都灭尽了，就称为「灭尽定」。

言无想报者。由在欲界修彼无想定。故感彼无想天果。名无想报。

言无想报者。不相应行法，第七个是「无想报」。

由在欲界修彼无想定。故感彼无想天果。名无想报。所谓「无想报」，是由于在欲界修习「无想定」，因此熏习成种，而于命终感得无想天的果报。

言名身者。乃诸法各有其名。能诠自体。单名为名。如炉瓶等。二名已上。方名名身。如香炉花瓶等。三名已上名多名身。如铜香炉锡花瓶等。乃诠别名之身也。

言名身者。不相应行法。第八个是「名身」。

乃诸法各有其名。能诠自体。所谓「名身」，就是「名词」的意思。这个名词，是用来解释诸法的自性，以说明它本身是什么东西。譬如我们说：「高山」、「流水」。就马上可以知道这些名词所代表的含义。

单名为名。如炉瓶等。二名已上。方名名身。如香炉花瓶等。三名已上名多名身。如铜香炉锡花瓶等。乃诠别名之身也。只有单名的，我们称为「名」。譬如：炉、瓶等名称；二个名词以上的，我们称为「名身」。譬如：香炉、花瓶等名称；三个名词以上的我们称为「多名身」。譬如：铜香炉、锡花瓶等。这样的区分，只是为了说明多种名称的差别而已。（这里的「身」，是「聚集」的意思。）

言句身者。单句为句。如菩萨等。二句为句身。如大菩萨等。三句以上为多句身。如文殊菩萨。普贤菩萨等。以名诠自性。句诠差别故。

言句身者。不相应行法，第九个是「句身」。

单句为句。如菩萨等。二句为句身。如大菩萨等。三句以上为多句身。如文殊菩萨。普贤菩萨等。所谓「句身」，就是「句子」的意思。只有单句的，我们称为「句」。譬如：菩萨等；二个句子的，我们称为「句身」。譬如：大菩萨等；三个句子以上的，我们称为「多句身」。譬如文殊菩萨、普贤菩萨等。

以名诠自性。句诠差别故。由此可知，「名」，是解释诸法的自性；「句」，则是解释诸法的差别。

言文身者。文即是字。能为名句二所依故。若不带诠只名字，如字母及等韵之类。但只训字。不能诠理。若带前名文。则如经书字。能诠之文。带所诠之义理故。

言文身者。不相应行法，第十个是「文身」。

文即是字。能为名句二所依故。所谓「文身」，就是「文字、文章」的意思。由「文字」，可以构成前面所说的「名词」和「句子」。所以说，「文字」是「名词」和「句子」的所依。

若不带诠只名字，如字母及等韵之类。但只训字。不能诠理。若是不带任何意义的字，我们只能称它为「文字」。譬如：字母或音韵之类。因为它只有文字，不能诠释义理。

若带前名文。则如经书字。能诠之文。带所诠之义理故。如果是由前面所说的名词，所写成的文字，我们就称为「文章」，譬如：四书、五经之类。因为这些带有名词解释的文章，包含了它所要诠释的义理。

言生者。先无今有。

言生者。不相应行法，第十一个是「生」。

先无今有。所谓的「生」，就是本来没有的，现在有了。

言住者。有位暫停。或五十六十年間也。

言住者。不相应行法，第十二个是「住」。

有位暫停。或五十六十年間也。所谓的「住」，就是有了之后，暂时停留的时间。也许是五十年，也许是六十年。

言老者。住别前后。不同前生后死。自少而壮。壮而老。曰衰变名老。

言老者。不相应行法，第十三个是「老」。

住别前后。不同前生后死。自少而壮。壮而老。曰衰变名老。在这段停留的时间之内，并不是没有变化，而是前后不断在衰变，譬如从少至壮、从壮至老，这种衰变的过程，就称为「老」。

言无常者。今有后无。以生灭故。乃死之异名。盖生名为有。有必后无。故有非恒有。以有生必有死故。不如寂莫常住之无为。是恒有也。灭名为无。无非恒无。如人死此生彼。不如兔角之常无也。以不同无为之常有。不同兔角之常无。故曰无常。

言无常者。不相应行法，第十四个是「无常」。

今有后无。以生灭故。乃死之异名。「无常」，就是本来有的，现在没有了。没有了，就是「灭」，所以也是「死」的异名。

盖生名为有。有必后无。故有非恒有。以有生必有死故。不如寂莫常住之无为。是恒有也。「生」，就是「有」。但「有」了之后，还要归还于「无」，所以这个「有」，并不是「恒有」。因为有「生」，就一定有「死」。因此，它不同于永恒常住的「无为法」，是「恒有」的。

灭名为无。无非恒无。如人死此生彼。不如兔角之常无也。「灭」，就是「无」。但这个「无」，并不是「恒无」。就像人死于此处，还会在彼处出生。所以，它不同于兔角的「常无」。

以不同无为之常有。不同兔角之常无。故曰无常。由于它不同于「无为法」的「常有」；又不同于兔角的「常无」，所以称为「无常」。

以上这四相，是用来说明「有为法」的生灭变化现象。用在「身」方面，称为生、老、病、死；用在「物」方面，称为成、住、坏、空；用在「心」方面，称为生、住、异、灭。但不论怎么称呼，都是「诸行无常」上所假立的名称。

言流转者。谓因果相续。由因感果。果续于因。前后不断。故曰流转。

言流转者。不相应行法，第十五个是「流转」。

谓因果相续。所谓「流转」是在因果相续不断的作用上，所假立的名称。

由因感果。果续于因。前后不断。故曰流转。就像世间植物的种子，种子会生芽；芽再生出根、茎、花、果；果又结出种子；种子再生芽，如此由因感果，由果续因，前后因果相续、循环不断，就称为「流转」。

言定异者。谓善恶因果。互相差别。以善因必感乐果。恶因必感苦果。一定永异。故云定异。

言定异者。不相应行法，第十六个是「定异」。

谓善恶因果。互相差别。所谓「定异」，是在世间善恶因果，必定互相差别的作用上，所假立的名称。

以善因必感乐果。恶因必感苦果。一定永异。故云定异。因为善因感乐果，恶因感苦果，善恶之间的因果关系，一定是互相差异的，所以称为「定异」。

言相应者。谓因果事业和合而起。以因能感果。果必应因。不相违故。或问。此之总名不相应行法。如何别中又名相应耶。答。此总中名不相应者。乃不与前心心所相应而已。此别中相应者。乃前心王心所与色三法事业。和合恰好之义。岂相滥耶。

言相应者。不相应行法，第十七个是「相应」。

谓因果事业和合而起。所谓「相应」，是在世间因果报应，必定和合相应而起的作用上，所假立的名称。

以因能感果。果必应因。不相违故。因为因能感果，果必应因，世间的因果之间，是绝对不会相互违背的，所以称为「相应」。

或问。此之总名不相应行法。如何别中又名相应耶。或许会有人问：这里介绍的不是「不相应行法」吗？怎么现在又叫做「相应」呢？

答。此总中名不相应者。乃不与前心心所相应而已。此别中相应者。乃前心王心所与色三法事业。和合恰好之义。岂相滥耶。答：这里所介绍的「不相应行法」，是说不与色法、心法、心所有法相应；而现在所说的「相应」，是指色法、心法、心所有法，以世间的果报来说，一定是和合（相应）而起的，又怎么会彼此混淆呢？

言势速者。谓有为法上游行迅疾之义。如日月往来。无情变坏。有情迁谢。自少而壮。壮而老。心念生灭。鸟之飞。兽之走。月运电奔皆此所摄故。

言勢速者。不相应行法，第十八个是「势速」。

谓有为法上游行迅疾之义。所谓「势速」，就是「势力速疾」的意思。是在有为法迅速流转、刹那不停的作用上，所假立的名称。

如日月往来。无情变坏。有情迁谢。自少而壮。壮而老。心念生灭。鸟之飞。兽之走。月运电奔皆此所摄故。譬如日月的往来、无情的变坏；如有情的迁谢，从少年到壮年、从壮年到老年；如心念的刹那生灭；又如鸟飞、兽走、月运、电奔，这些都是「势速」最好的说明。

言次第者。谓编列有叙（序）。如甲乙丙丁令不紊乱。君则尊。臣则卑。父则上。子则下。而有左右前后之类。

言次第者。不相应行法，第十九个是「次第」。

谓编列有叙。所谓「次第」，就是「编列有序」的意思。

如甲乙丙丁令不紊乱。君则尊。臣则卑。父则上。子则下。而有左右前后之类。譬如：甲乙丙丁、君尊臣卑、父上子下、左右前后等都是属于此类。

言时者。谓过现未来。成住坏空。年月日夜之类。

言时者。不相应行法，第二十个是「时」。

谓过现未来。所谓「时」，就是「时间」。是「有为法」在因果相续上，所假立的名称。有过去、现在、未来三世的区别。生已灭去的，我们称「过去」；生已未灭的，我们称「现在」；未生的，我们称「未来」。

成住坏空。年月日夜之类。像成、住、坏、空；年、月、日、夜等，都是属于此类。

言方者。谓色之分齐。在东方则曰东方之色等。故曰色之分齐。如四方六合十方上下之类。

言方者。不相应行法，第二十一个是「方」。

谓色之分齐。所谓「方」，就是「方位」、「处所」（空间）。也就是色法所划分的界限。是「有为法」在因果相续的处所上，所假立的名称。

在东方则曰东方之色等。故曰色之分齐。如四方六合十方上下之类。譬如我们将空间（属色法）划分为东、南、西、北、四维、上下等界限，于是便有了四方、六合、十方等名称。因此，「方」是对色法的分齐（划分界限）。

言数者。度量诸法之名。如权衡升斗丈尺等。或一十百千之类。

言数者。不相应行法，第二十二个是「数」。

度量诸法之名。所谓「数」，就是「数量」。是度量「有为法」一一差别上，所假立的名称。

如权衡升斗丈尺等。或一十百千之类。譬如：度、量、衡上的升、斗、丈、尺，或一、十、百、千等，都是属于此类。

言和合者。谓于诸法不相乖反。和如水乳和。合如函盖合也。

言和合者。不相应行法，第二十三个是「和合」。

谓于诸法不相乖反。所谓「和合」，就是「诸法不相违」的意思。是在众缘集会彼此因缘相顺时，所假立的名称。

和如水乳和。合如函盖合也。这种「和合」的情况，就像水乳的交「和」、瓶盖的密「合」相同。

言不合者。谓于诸法相乖反故。如眼与耳了不相触。前诸法和合。如相顺因。此诸法不和合。如相违因。或问曰。此二十四法。于前三位。则以何法当何位。答。大略而言。命根一法唯属心王。乃第八种上。连持一期色心不断功能故。异生性一法。唯属心所。以根随烦恼是恶心所故。乃二障种上令趣类差别功能故。无想灭尽定及无想报。乃王所上假立。以王所想受等已灭。名无想等。余十九种。通色及心心所法三位上假立。如众同分。乃根身世界五尘等。为色同分。同依同缘。为心同分。同起善恶为所同分。如势速。乃色心心所迁流不停。如定异一法。色不是心。心王不是心所。善因恶果等定不互感故。此上诸法虽不造业。乃分位唯识。故云分位差别。故名不相应行法也。

言不合者。不相应行法，第二十四个是「不和合」。

谓于诸法相乖反故。所谓「不和合」，就是「诸法相违」的意思。是在众缘集会彼此因缘相违时，所假立的名称。

如眼与耳了不相触。这种「不和合」的情况，就像眼睛和耳朵的不相接触、油和水的不相调合。

前诸法和合。如相顺因。此诸法不和合。如相违因。前面所说的「诸法和合」，是说明诸法之间有相顺的因缘；现在所说的「诸法不和合」，则表示诸法之间有相违的因缘。

或问曰。此二十四法。于前三位。则以何法当何位。或许有人问：这二十四种「不相应行法」，相对于「色法」、「心法」、「心所有法」来说，各属于那一位？

答。大略而言。命根一法唯属心王。乃第八种上。连持一期色心不断功能故。答：大略而言，「命根」这一法，只属于「心法」。因为「命根」，是第八阿赖耶识种子连续执持一期色心不断的功能，所以只属于「心法」。

异生性一法。唯属心所。以根随烦恼是恶心所故。乃二障种上令趣类差别功能故。「异生性」这一法，只属于「心所有法」。「异生性」，是不同的思想、见解，生不同的烦恼，造不同的业，受不同的果报，在不同的地方受生。这不同的思想、见解、烦恼，属于根本烦恼和随烦恼，都是恶心所的范围，所以说它只属于「心所有法」。因此，「异生性」，就是于烦恼、所知二障的种子上，令众生趋入不同六趣、十二类生等差别的功能。

无想定灭尽定及无想定。乃王所上假立。以王所想受等已灭。名无想定。「无想定」、「灭尽定」以及「无想定」，是在「心法」和「心所有法」上所假立的名称。若是第六识的心王、心所不起活动，就称为「无想定」；如果再加上第七识的染分心、心所也不起活动，就称为「灭尽定」；而「无想定」，是在欲界修习「无想定」，临终感得「无想定」的果报。所以这三法，都属于「心法」和「心所有法」。

余十九种。通色及心心所法三位上假立。其余的十九法，都是「色法」、「心法」、「心所有法」这三位上的假立。

如众同分。乃根身世界五尘等。为色同分。同依同缘。为心同分。同起善恶为所同分。譬如「众同分」：其中的根身、世界、五尘等，是属于「色同分」；同依同缘一个境界，是属于「心同分」；同时起善、起恶，是属于「心所同分」。

如势速。乃色心心所迁流不停。如「势速」：是指「色法」、「心法」、「心所有法」，在因果相续上的迁流不停。

如定异一法。色不是心。心王不是心所。善因恶果等定不互感故。如「定异」：指「色法」不会是「心法」，「心法」也不会是「心所有法」，这三法之间一定是互相差异的。另外，善因和恶果之间，也一定不会相感的（善因只会感善果）。

此上诸法虽不造业。乃分位唯识。故云分位差别。故名不相应行法也。这二十四法并没有造业的力量，因为它们只是「色法」、「心法」、「心所有法」的分位假立，称为「分位唯识」。是依分位的不同，来假立各自的名称，所以又称为「分位差别」。虽然不能离开这三法的作用，但却又不与这三法相应，因此命名为「不相应行法」。

第五无为法者。略有六种。一、虚空无为。二、择灭无为。三、非择灭无为。四、不动无为。五、想受灭无为。六、真如无为。

此列六种无为之名也。言无为者。乃前四位真实之性。故云识实性。乃第五实性唯识。识实性故。以六位心所。则识之相应。乃第二相应唯识。识相应故。十一色法。乃识之所缘。即第三所缘唯识。识所缘故。二十

四不相应。即识之分位。乃第四分位唯识。识分位故。识是其四位之体。故总云识实性也。前九十四种。谓有为法。属凡夫生死法。以有所作为故。今此六种。谓无为法。属三乘出世法。以无所作为故。前名烦恼障。此名所知障。此六无为。虽云出世。然亦兼凡夫。但约无所作为。义说无为耳。盖虚空。非择灭。真如。此三无为。乃大乘菩萨所证。择灭。乃二乘所得。不动。乃四禅天人所修舍定。苦乐不动故。想受灭。乃四空天人。想受不行。有此不同耳。

第五无为法者。略有六种。一、虚空无为。二、择灭无为。三、非择灭无为。四、不动无为。五、想受灭无为。六、真如无为。

第五是「无为法」。略有六种：一、虚空无为；二、择灭无为；三、非择灭无为；四、不动无为；五、想受灭无为；六、真如无为。

此列六种无为之名也。以上所列出的是六种无为的名称。

言无为者。乃前四位真实之性。故云识实性。乃第五实性唯识。识实性故。为什么称为「无为」？因为已经「无所作为」了。而且它就是前面四位「有为」的真实之性。（一切法是因缘所生、有所作为，所以称为「有为」，但它的自性却是空的，因此说它的真实之性是「无为」。）前面四位「有为」，都是心意识的显现，而它的真实之性是「无为」，因此「无为」就成了「识的真实之性」（识实性）。为了区别四位有生灭的「有为法」，就将它列在第五位，称为「实性唯识」。

以六位心所。则识之相应。乃第二相应唯识。识相应故。前面所说的「心法」，是主宰、支配宇宙万有的中心，所以列在第一位。六位「心所有法」，因为和心法相应，所以列在第二位，称为「相应唯识」。

十一色法。乃识之所缘。即第三所缘唯识。识所缘故。十一种「色法」，因为是心识的所缘境，所以列在第三位，称为「所缘唯识」。

二十四不相应。即识之分位。乃第四分位唯识。识分位故。二十四个「不相应行法」，因为是识的分位假立，所以列在第四位，称为「分位唯识」。

识是其四位之体。故总云识实性也。「实性唯识」，是这四位的真实之性，所以称为「识实性」。

前九十四种。谓有为法。属凡夫生死法。以有所作为故。前面所说的九十四种法，因为是有所作为，还有生灭现象，所以称为「有为法」，属于凡夫的生死法。

今此六种。谓无为法。属三乘出世法。以无所作为故。现在所说的六种法，因为是无所作为，已经没有生灭现象了，所以称为「无为法」，属声闻、缘觉、菩萨三乘圣人所证的出世法。

前名烦恼障。此名所知障。一般说来，「有为法」属于「烦恼障」；「无为法」属于「所知障」。「烦恼障」，是来自于「我执」。凡夫因为「我执」，才生烦恼造业，而感得六道中的「分段生死」，所以说「有为法」属凡夫的

生死法；「所知障」，则来自于「法执」。三乘人虽然已经证到「我空」，但是对「法空」的证悟，还有浅深的不同，因此就依证悟的差别，设立种种「无为」的名称。而此「所知障」所感得六道外的生死，称为「变易生死」。所以说「无为法」属三乘的出世法。

此六无为。虽云出世。然亦兼凡夫。但约无所作为。义说无为耳。「无为法」虽说是出世法，但这里所说的六种无为，也包括了凡夫、外道所证的境界。因为只要是「无所作为」都称为「无为」，并不论及「所知障」的差别。因此，只要是暂时没有生灭现象，不论它是凡夫所证、外道所证、小乘所证，还是大乘所证，全都称为「无为」。

盖虚空。非择灭。真如。此三无为。乃大乘菩萨所证。但若要详细区分这六种无为的差别，则「虚空无为」、「非择灭无为」、和「真如无为」，是大乘菩萨所证境界。

择灭。乃二乘所得。「择灭无为」，是声闻、缘觉二乘人所得的涅槃境界。

不动。乃四禅天人所修舍定。苦乐不动故。「不动无为」，是色界四禅天人所修的「舍念清净」定。因为不再有苦、乐受来动摇身心，所以称为「不动」。

想受灭。乃四空天人。想受不行。有此不同耳。「想受灭无为」，是无色界四空天人所修的「非想非非想处定」。因为已经离开「无所有处定」，想、受心所暂不现行，所以称为「想受灭」。以上就是这六种无为的差别。

一、虚空无为者。此从观得名。谓由修无我。观所显真理。似虚空相。离一切色心等诸法障碍。故云虚空。补义。此依识变。故属有我。正起信之我见也。

一、虚空无为者。无为法的第一个是「虚空无为」。

此从观得名。谓由修无我。观所显真理。似虚空相。离一切色心等诸法障碍。故云虚空。这个「虚空无为」，是从「观」而得名。就是修「人空观」或「法空观」时所显的真如境界。由于这时已经远离一切色心等法的障碍，就像无障碍的虚空一样，所以就称为「虚空无为」。

补义。此依识变。故属有我。正起信之我见也。（补义）但这时的「虚空无为」，并不是真正的「无我」境界，只是心识变现似有「虚空无为」的境相出现。此时的「我」就是「虚空」，「虚空」就是「我」，正是大乘起信论中所说的「我见」，所以仍属有「我」。

二、择灭无为者。择谓拣择。乃能择之智。灭谓断灭。乃所灭之根随烦恼。谓由无漏智。择拣诸惑。能显灭理以断诸障染。因择力所得灭理。故云择灭。乃二乘析色明空。所证涅槃耳。

二、择灭无为者。无为法的第二个是「择灭无为」。

择谓拣择。乃能择之智。灭谓断灭。乃所灭之根随烦恼。「择」，是「拣择」的意思，指能拣择的无漏智慧；「灭」，是「断灭」的意思，指所断灭的根本烦恼、随烦恼（即见思二惑）。

谓由无漏智。择拣诸惑。能显灭理以断诸障染。所以，「择灭」就是以能分辨拣择的无漏智慧，断灭所有的根本烦恼和随烦恼。

因择力所得灭理。故云择灭。乃二乘析色明空。所证涅槃耳。因为是由拣择的智慧，断灭一切烦恼所达到的无为，所以称为「择灭无为」。是声闻、缘觉二乘人，在分析色、心生灭现象后，体悟无自性空，所证的涅槃境界。

三、非择灭无为者。非由择力灭惑所得。但本性清净。及缘阙所显故。缘阙者。俱舍云永碍当生。得非择灭。当生者。当来生法。缘会则生。缘阙不生。谓能永害未来法生。得灭异前。以得不由择。但由缘阙。名非择灭。如眼与意专一色时。余色声香味触等谢。缘彼境界五识身等。住未来世毕竟不生。由彼不能缘过去境。缘不具故。得非择灭。释云。谓眼缘色时。耳等亦合缘声等。以专注色。故耳不缘色等。同时声等刹那已谢。故令缘声等识更不复生。以前五识唯缘现量。不缘过去未故。

三、非择灭无为者。无为法的第三个是「非择灭无为」。

非由择力灭惑所得。但本性清净。及缘阙所显故。这个「非择灭无为」，不是经由拣择的智慧，断灭一切烦恼所得的境界。而是直接证入大乘见地：「菩提自性本自清净」，当下所显的无为。既然菩提自性本自清净，本来清净嘛！又那来的烦恼、妄念？烦恼、妄念，就像虚空中的云雾，是不会障碍虚空的。烦恼的自性本空，妄念的自性也空，又何必再起个妄念去除烦恼？如此心住正念，本自清净的菩提就自然现前。当达到「一念不生全体现」的时候，就是「非择灭无为」。另外，它也可以由缘阙而显现这样的境界。

缘阙者。俱舍云永碍当生。得非择灭。当生者。当来生法。缘会则生。缘阙不生。谓能永害未来法生。得灭异前。以得不由择。但由缘阙。名非择灭。譬如俱舍论中说：「永碍当生，得非择灭。」这里的「当生」，就是指「当来生法的因缘」。只要永远障碍当来生法的因缘，就能得「非择灭无为」。因为一切法是因缘所生，因缘会合就生，不会合（缘阙）就不生，所以只要永远障碍未来生法的因缘，就可以得到「非择灭无为」了。这时的无为，不是由拣择来的，而是由缘阙所得，因此称为「非择灭」。

如眼与意专一色时。余色声香味触等谢。缘彼境界五识身等。住未来世毕竟不生。由彼不能缘过去境。缘不具故。得非择灭。这种情况，就好

像当我们意念非常专注在看东西时，其它的色、声、香、味、触等五尘境界，就暂时不现前。这是因为前五识只缘现在，不缘过去、未来。所以当意识专注在看的时候，其它的五尘境界，就因为缘阙而暂时不现了。如此当下空掉外境，第六意识保持在现量无分别当中，「非择灭无为」的境界就现前了。这就是缘阙的道理。

释云。谓眼缘色时。耳等亦合缘声等。以专注色。故耳不缘色等。同时声等刹那已谢。故令缘声等识更不复生。以前五识唯缘现量。不缘过未故。因此，释论中也说：当眼根缘色尘时，耳、鼻、舌、身等根，也同时缘声、香、味、触等境。但是，因为意识专注在色尘上，所以耳识就不能同时缘在声尘上，而声尘在刹那间就消失过去，缘声尘的耳识又不可能再生起作用，因此就只能见色，而不能同时闻声了。因为前五识属现量，所以只能缘现在，不能缘过去、未来，就是缘阙的道理。

四、不动无为者。虽前三定。至第四禅。永离三灾。谓火烧初禅。水淹二禅。风刮三禅。出八难。谓忧。苦。喜。乐。寻。伺。出。入息故。无喜乐动摇身心所显真理。故云不动。补义。此正四禅天定。亦属五那含天。

四、不动无为者。无为法的第四个是「不动无为」。

虽前三定。至第四禅。永离三灾。谓火烧初禅。水淹二禅。风刮三禅。出八难。谓忧。苦。喜。乐。寻。伺。出。入息故。无喜乐动摇身心所显真理。故云不动。这个「不动无为」，是经过前面的初禅、二禅、三禅定，达到四禅定时所证的境界。这时永离三灾（火烧初禅、水淹二禅、风刮三禅）、永出八难（忧、苦、喜、乐、寻、伺、出、入息），不再有喜乐来动摇身心，这时所显的真理，就称为「不动无为」。

补义。此正四禅天定。亦属五那含天。〔补义〕「不动无为」，正是四禅天的「舍念清净定」，也属于「五不还天」所证的境界。

五、想受灭无为者。谓已离无所有处。欲超过有顶。暂止息想。作意为先故。诸不恒行心心所灭及恒行一分心心所灭。以想受不行所显真理。故云想受灭。

五、想受灭无为者。无为法的第五个是「想受灭无为」。

谓已离无所有处。欲超过有顶。暂止息想。作意为先故。诸不恒行心心所灭及恒行一分心心所灭。以想受不行所显真理。故云想受灭。「想受灭无为」，是已经离开了无色界的「无所有处定」，正要超过「非想非非想处定」时所证的境界。由于先前不断作意在「止息想」上，所以使得第六识的心王、心所不起活动，第七识染分的心王、心所也暂时伏灭不起。因为

是由「想」、「受」心所伏灭时所显的真理，所以就称为「想受灭无为」。

六、真如无为者。谓言说之极。无有可说。故强名真如。言真如者。离外道之倒。及二乘之妄。不妄不变。理非倒妄。故名真如。前五无为。皆依真如体上假立名空等。

六、真如无为者。无为法的第六种是「真如无为」。

谓言说之极。无有可说。故强名真如。言真如者。离外道之倒。及二乘之妄。不妄不变。理非倒妄。故名真如。这个「真如无为」，实际上已经无法用任何的言语来描述它，或者用任何的意识来想象它。因为它是离一切言语相、文字相、心缘相时所显的真如境界。尽管它已超过了言语所能表达的极限，是无有可说的，但为了方便说明起见，还是得勉强给它一个名称叫做「真如」。为什么叫做「真如」呢？因为它离开了外道的倒见、以及二乘的妄见，这种不颠倒、不虚妄的真实境界，就称为「真如」。

前五无为。皆依真如体上假立名空等。前面的五种无为，都是依这个「真如」自体上，所假立的名称。

此六种无为。识论说略有二种。一、依识变。假施设有。二、依法性。假施设有。言依识变假施设有者。谓曾闻佛说如虚空等名。随起分别作虚空等相。复假观法数数熏习力故。则于观心中有似虚空等相现。此所现无为相。变带而起。前后相似。无有变异。假说为常。以唯识变。故非真常。此该六种无为乃地前比观所修。当属有漏。若地上后得智变。即无漏也。二、依法性假施设有者。谓空无我所显真如。有无俱非。心言路绝。与一切法。非一切法。是法真实之理。故名法性。离诸障碍。故名虚空。是则前五无为。皆依真如实德也。此体须证人法二空无我之后。方得显故。乃地上所证。今言皆无我者。乃约前识变者故说有我。其依法性真如修所显者。为真真如性。若依性宗。圆觉经云。乃至证得无上涅槃。皆名我相。故亦属有我。今论六种。但说依识变者。

此六种无为。识论说略有二种。一、依识变。假施设有。二、依法性。假施设有。这六种无为，究竟是依何者建立的呢？在成唯识论中说略有二种：一种是「依识变，假施设有」；另一种是「依法性，假施设有」。

言依识变假施设有者。谓曾闻佛说如虚空等名。随起分别作虚空等相。复假观法数数熏习力故。则于观心中有似虚空等相现。此所现无为相。变带而起。前后相似。无有变异。假说为常。以唯识变。故非真常。此该六种无为乃地前比观所修。当属有漏。若地上后得智变。即无漏也。一、「依识变，假施设有」，是依自己的心识变现出不同的无为境界，再假设施种种无为的名称，所以不能认为它是实有的。譬如在过去曾经听闻过「虚空无

为」、「择灭无为」、「非择灭无为」等六种无为的名称，第六意识就随起分别，在心上变现似有「虚空无为」等相。等到修观的时候，更数数串习「虚空无为」等相的名言种子，将它熏入第八阿赖耶识当中。一旦因缘成熟，心识就变现相似「虚空无为」等的境相出现。这时所现的无为相，实际上是由「虚空无为」等相分的种子变带而起的，并非真正的无为道体。那么，为什么又称为「无为」呢？因为这时的境界，前后相似，好像没有什么变异（暂时没有生灭现象），所以就假说为常住不变的无为。因为它是由心识所变现的无为境界，所以并不是真正常住不灭的真心。这六种无为，如果是在初地以前，由修观所呈现的，就属于「有漏」；若是在初地以上，由后得智所变现的，就属于「无漏」。

二、依法性假施设有者。谓空无我所显真如。有无俱非。心言路绝。与一切法。非一切法。是法真实之理。故名法性。离诸障碍。故名虚空。是则前五无为。皆依真如实德也。此体须证人法二空无我之后。方得显故。乃地上所证。今言皆无我者。乃约前识变者故说有我。其依法性真如修所显者。为真真如性。若依性宗。圆觉经云。乃至证得无上涅槃。皆名我相。故亦属有我。今论六种。但说依识变者。二、「依法性，假施设有」：是依通达我空、法空，这二种无我（人无我、法无我），所显的真如境界。这时的真如境界是真正的道体无为，因此不能说它是实有（堕常见），也不能说它是空无（堕断见），而是「有无俱非」。真正的真如境界，不能用意识去想象，也无法用言语来描述，所以是「心言路绝」。这时的境界，既不是一切法（非一），也不离一切法（非异），是诸法的真实理性（即「法性」），所以就依「法性」假施设有「真如无为」的名称。

前面所说的「虚空无为」、「择灭无为」、「非择灭无为」、「不动无为」、「想受灭无为」，这五种无为，实际上都是依于「真如」的实德所假立的。由于已经远离一切色、心等法的障碍，就像无障碍的虚空一样，所以假名为「虚空无为」；若是由抉择的智慧，灭除一切烦恼所体证的真如，就假名为「择灭无为」；如果不藉由抉择力，而是悟到自性本来清静，或由缘缺所显的真如，就假名为「非择灭无为」；倘若修到色界四禅，已能免除三灾八难，不再有苦、乐受动摇身心所显的真如，就假名为「不动无为」；如果行者已经远离无色界的「无所有处定」，正要超过「非想非非想处定」，这时第六识的心王、心所，以及第七识的染分心王、心所都不现行，由此「想」、「受」灭所显的真如，就假名为「想受灭无为」。由此可知，这五种无为都是依「真如」而假立的。而真正的真如自体，必须证到人空和法空（人无我、法无我）之后，才能显现，所以是属地上菩萨所证的境界。这时的真如，本是「言语道断、心行处灭」，无有可说的，但为了显示道体无为的境界，只得强名「真如」。所以，「真如」，也是假施设有，千万不可执为实有，若执为实有，就无法体证「真如」了。这个由体证二无我所显的真如，本来是「无我」的，但若是依心识所变现，就应该是「有我」。虽然它是依通达

诸法的真实理性所显的真如，是真正的真如自体，但是依性宗的圆觉经中所说：「乃至证得无上涅槃，皆名我相」。所以也仍属有我。如今论中所说的六种无为，都是依心识所变现，假施设有的。

论初标云。如世尊言。一切法无我。设有二问。何等一切法。云何为无我。以上乃名一切法。乃答初问已竟。下答次问。云何为无我。

论初标云。如世尊言。一切法无我。设有二问。何等一切法。云何为无我。以上乃名一切法。乃答初问已竟。下答次问。云何为无我。在本论的最初曾标明说：「如世尊言，一切法无我。」当时也曾设定了两个问题：「什么是一切法」？「为什么是无我的」？以上所说「一切法」的内容，已经回答了第一个问题。接下来将回答第二个问题：「为什么是无我的」？

言无我者。略有二种。一、补特伽罗无我。二者、法无我。

一、补特伽罗无我者。即我无我也。我者主宰义。自在义。若实有我。应当人常在世为人。天常在天为天。不流转诸趣受生死。纔是自在实用。今见起惑造业。则有生灭往来迁变。则知都无主宰自在实用矣。又梵语补特伽罗。此云数取趣。谓诸有情数数起惑造业。名为能取之因。当来五趣受生。名为所取之果。此盖就凡夫所执分别五蕴假我。及外道所执之神我。以取分段生死之苦者而言也。若二乘所执蕴即离我。及涅槃我。亦属分别。若凡夫俱生。及地上菩萨。未破藏识。七地已前所断俱生我执。如论所言。无始虚妄熏习内因力故。盖指习气而言也。今论云一切无我。以圣教量尽皆破之。方尽大乘之意也。

言无我者。略有二种。一、补特伽罗无我。二者、法无我。

所谓的「无我」，略分为两种：一、是「补特伽罗无我」；二、是「法无我」。

一、补特伽罗无我者。即我无我也。一、「补特伽罗无我」，就是「我无我」（「人无我」）。

我者主宰义。自在义。第一个「我」，是「主宰」、「自在」的意思。

若实有我。应当人常在世为人。天常在天为天。不流转诸趣受生死。纔是自在实用。今见起惑造业。则有生灭往来迁变。则知都无主宰自在实用矣。假如这个「我」是实有的，就应该能够自在作主，人常在世为人，天常在天为天，不会流转六道受生死之苦。但如今只见众生因烦恼造业，随业力往来六道，就知道根本没有一个「我」能自在作主的。

又梵语补特伽罗。此云数取趣。谓诸有情数数起惑造业。名为能取之因。当来五趣受生。名为所取之果。「补特伽罗」是梵语，翻成「数取趣」。意思是说，有情由于数数起惑造业，才会到五趣中受生。数数起惑造业，

是「能取的因」；将来到五趣受生，是「所取的果」。

此盖就凡夫所执分别五蕴假我。及外道所执之神我。以取分段生死之苦而言也。若二乘所执蕴即离我。及涅槃我。亦属分别。「我执」，有「分别」和「俱生」两种。如凡夫所执的「五蕴假我」；外道所执的「神我」；和二乘所执的「蕴即离我」及「涅槃我」，都属「分别我执」。前二者能取三界内分段生死之苦，后者则取三界外，变易生死之苦。

若凡夫俱生。及地上菩萨。未破藏识。七地已前所断俱生我执。如论所言。无始虚妄熏习内因力故。盖指习气而言也。至于「俱生我执」，则包括凡夫和地上菩萨（指未破藏识、七地以前的菩萨）都有。如成唯识论中所说：这是由无始以来，虚妄分别熏习内在的种子所起，因为恒与我们的生命同来，所以称为「俱生」。由此可知，「俱生」就是指由无明熏习所成内在的种子力量。

今论云一切无我。以圣教量尽皆破之。方尽大乘之意也。如今本论所说的「一切无我」，当然就是以「圣教量」（佛及佛弟子所说的经教，只要是不违背正法、不违背正义的，都称为「圣教量」）彻底破除这「分别」和「俱生」的两种我执，方能尽述大乘的旨意。

二、法无我者。谓我所执之法也。言法者。轨生物解。任持自性之义。谓真如而为众生自性故。今言真如。众生即解。以有自性轨持令生解故。又诸法各有自体不失。而能轨物令生解故。只如香炉不作花瓶之解。是有轨则之义。故得法之名。虽复任持轨生物解。而亦无胜性实自在用故。若实有我。则万物应无生灭成坏。今见国土迁坏。万物生灭无常。故知诸法亦无我也。然凡夫法执者。即根身器界六尘依报也。外道所执各有多种。本出西域。有六家七宗。各立异见。以为所宗。此乃外道法执。二乘法执。即所取偏空涅槃。此通名分别法执也。菩萨所执取证真如。论曰。现前立少物。谓是唯识性。以有所得故。非实住唯识。以有证得。是为微细法执。所谓存我觉我俱名障碍。故八地已证平等真如。尚起贪着。是谓微细法执。乃菩萨俱生法执也。此执未空。故未尽异熟。异。属因。熟。属果。故尚属因果。直至金刚道后。异熟空时。即入果海。即起信云。菩萨地尽。觉心初起。心无初相。远离微细念故。得见心性。心即常住。名究竟觉。是则按此百法。前九十四种。乃凡夫外道所执人法二我。六种无为。乃二乘菩萨所执人法二我。以虽证涅槃真如。犹属迷悟对待。总属生灭边收。正起信中对生灭之真如也。故今生灭情忘。圣凡不立。方极一心之源。故皆无之。此实即相归性之极则也。盖我法二执。有麤。有细。麤者名分别我法二执。细者名俱生我法二执。此麤细二种执。返妄归真。从麤至细。始从凡夫作生空观。熏修至七信位。断分别我执。从八信位。作法空观。熏修历三贤。至初地初心断分别法执。故云分别二障极喜无。从二地作真如观。至七地断俱生我执。从八

地至等觉金刚心中。断俱生法执。故云六七俱生地地除。第七修道除种现。金刚道后总皆无。到此方纔破尽。净此二执。即证一心。是名为佛。今此二无我。则麤细二种。皆在其中矣。

二、法无我者。谓我所执之法也。二、「法无我」，就是我所执的法（法执），本来是无我的。

言法者。轨生物解。任持自性之义。什么叫做「法」呢？「法」，是轨持的意思。轨，是「轨生物解」；持，是「任持自性」。我们能透过万物的轨则去了解它，是因为万物能始终保持它的自体不失坏。

谓真如而为众生自性故。今言真如。众生即解。以有自性轨持令生解故。又诸法各有自体不失。而能轨物令生解故。只如香炉不作花瓶之解。是有轨则之义。故得法之名。譬如：「真如」是众生的自性，只要一说「真如」，众生立刻就能了解它是什么意思。一切法都是如此，各有它的自体不失不坏，我们只要透过万物的轨则，就能生起对它的了解，像我们看到香炉，并不会把它认作是花瓶，就是因为香炉有香炉的轨则，花瓶有花瓶的轨则，是绝对不会弄混的。这就是「法」名称的来源。

虽复任持轨生物解。而亦无胜性实自在用故。若实有我。则万物应无生灭成坏。今见国土迁坏。万物生灭无常。故知诸法亦无我也。虽然万法都能保持自己的自体而不坏失，我们也能透过这些轨则清楚地认知它们，但是万法并没有它殊胜的体性和实际的作用。如果有真实的法存在，万物应该没有生住异灭、成住坏空，但是我们看见国土的迁坏、万物的生灭无常，就知道一切法是「无我」的。

然凡夫法执者。即根身器界六尘依报也。但凡夫仍起「法执」，认为内在的根身（正报）和外在的器世间、六尘（依报）是实有的。

外道所执各有多种。本出西域。有六家七宗。各立异见。以为所宗。此乃外道法执。外道所执的法也有多种，仅是出于西域的就有六家七宗之多，它们各有立论作为宗旨，这就是外道的「法执」。

二乘法执。即所取偏空涅槃。此通名分别法执也。二乘的「法执」，则是执所取的偏空涅槃为实有。

以上这三种，都称为「分别法执」。

菩萨所执取证真如。论曰。现前立少物。谓是唯识性。以有所得故。非实住唯识。以有证得。是为微细法执。所谓存我觉我俱名障碍。故八地已证平等真如。尚起贪着。是谓微细法执。乃菩萨俱生法执也。菩萨的「法执」，是想取证真如。论中说：只要还存有少许的法，认为是我要证得的「唯识性」，就会因为这个有所得的心，而不能真正证得「唯识实性」（圆成实性）。这种有菩提可证、有涅槃可得的妄执，就是微细的法执。因此，心中仍有「法」是我要证、要得的，都是障碍。所以八地菩萨，虽然已证到了平等真如，却仍然还生起贪着，这种微细的法执，就是菩萨的「俱生法执」。

此执未空。故未尽异熟。异。属因。熟。属果。故尚属因果。直至金刚道后。异熟空时。即入果海。即起信云。菩萨地尽。觉心初起。心无初相。远离微细念故。得见心性。心即常住。名究竟觉。在「俱生法执」没有断尽之前，异熟识还在。异，是指业因；熟，是指果报。不同的业因，受不同的果报，所以这时仍有因果。一直要到金刚道后，异熟空时，才能断尽「俱生法执」，而进入佛的果位。（金刚道，又称「金刚心」或「金刚喻定」。菩萨将要成佛时，先起金刚喻定，由于此时的观智明利，能断烦恼、所知二障种子的习气，坚固无上，犹如金刚，所以称为「金刚喻定」。到了金刚道后，等觉的后心，就证得解脱道，这时一念顿断最初生相无明，而进入妙觉，由于已因亡果丧，此异熟识方才断尽。）就如起信论中所说：菩萨到了十地尽，等觉后心起，破最初生相无明，此时已远离一切微细的心念，故能彻见心的体性，这个心的体性，就是常住的真心，称为「究竟觉」。（觉有三种：「本觉」，是众生本来清净的自性；「始觉」，是初见本觉，即「见道」，知众生本有清净的自性；「究竟觉」，是「始觉」觉「本觉」后，悟后起修，待无明断尽，到达始、本不二时，就称「究竟觉」）。

是则按此百法。前九十四种。乃凡夫外道所执人法二我。六种无为。乃二乘菩萨所执人法二我。以虽证涅槃真如。犹属迷悟对待。总属生灭边收。正起信中对生灭之真如也。以「百法」来说，前面九十四种有为法，是凡夫、外道所执的人、法二我；后面六种无为法，是二乘、菩萨所执的人、法二我。此时虽已证得涅槃、真如，但仍有迷悟的对待，还堕在生灭两边。（有生死要了、有涅槃要证。生死是迷，在有边；涅槃是悟，在空边，故仍堕在生灭两边。）这正是起信论中所说：「对生灭之真如也（还有生灭对待的真如）。」

故今生灭情忘。圣凡不立。方极一心之源。故皆无之。此实即相归性之极则也。所以，一定要到生灭两边都不着，不再有圣凡的差别，才能真正穷达心性之源。这时人、法二执皆无，现象界（相）回归本体界（性），实是性相不二的极致。

盖我法二执。有麤。有细。麤者名分别我法二执。细者名俱生我法二执。因为我、法二执，有粗细的差别：粗的称为「分别我执」、「分别法执」；细的称为「俱生我执」、「俱生法执」。

此麤细二种执。返妄归真。从麤至细。始从凡夫作生空观。熏修至七信位。断分别我执。从八信位。作法空观。熏修历三贤。至初地初心断分别法执。故云分别二障极喜无。所以，若是想返妄归真，就必须完全断除粗、细这二种执着。但是，该如何断除呢？从粗到细来说：从凡夫开始起修，作「生空观」（观人空，以断我执，而证我空），熏修至七信位，可以断「分别我执」；从八信位开始，作「法空观」（观法空，断法执，而证法空），熏修经过三贤位（十住、十行、十回向）到初地的初心，就可以断「分别法执」。所以说：「分别二障极喜无。」极喜，是指初地。到了初地，「分

别我执」和「分别法执」都可以断除了。

从二地作真如观。至七地断俱生我执。从八地至等觉金刚心中。断俱生法执。故云六七俱生地地除。第七修道除种现。金刚道后总皆无。到此方纔破尽。从二地作「真如观」(观真如无相之理，而除妄惑，不住见相，不住得相，乃至出定也无懈惰，所有烦恼便渐渐微薄)，至七地可以断「俱生我执」；从八地至等觉金刚心中，可以断除「俱生法执」。所以说：「六七俱生地地除。第七修道除种现。金刚道后总皆无。」意思是说，从二地开始，每一地渐渐除去「俱生我执」，一直到七地才能断尽，不让种子生起现行。至于「俱生法执」，则要到金刚道后才能完全断除。到了这个时候，才真正破尽我、法二执。

净此二执。即证一心。是名为佛。今此二无我。则麤细二种。皆在其中矣。我、法二执清净了之后，才能证得一心，称为「佛陀」。本论所说的「二无我」(人无我、法无我)，就是指已断尽粗、细这两种执着了。

按识论云。然诸我执。略有二种。一者俱生。二者分别。俱生我执。无始时来虚妄熏习内因力故。恒与身俱。不待邪教及邪分别。任运而转。故名俱生。此复二种。一、常相续。在第七识。缘第八识起自心相。执为实我。二、有间断。在第六识。缘识所变五取蕴相。或总或别。起自心相。此二我执。细故难断。后修道中数数修习胜生空观。方能除灭。分别我执。亦由现在外缘力故。非与身俱。要待邪教及邪分别。然后方起。故名分别。唯在第六意识中有。此亦二种。一、缘邪教所说蕴相。起自心相。分别计度。执为实我。二、缘邪教所说我相。起自心相。分别计度。执为实我。此二我执。麤故易断。初见道时。观一切法生空真如。即能除灭。

按识论云。然诸我执。略有二种。一者俱生。二者分别。按照成唯识论中所说：一切的「我执」分为二种：一是「俱生我执」；二是「分别我执」。

俱生我执。无始时来虚妄熏习内因力故。恒与身俱。不待邪教及邪分别。任运而转。故名俱生。「俱生我执」，是无始以来，由虚妄熏习内在种子所产生的，恒常与我们的生命同来，不须等待外在邪教的影响，或者内在错误的邪分别，就能任运自然的转变生起，所以称为「俱生」。

此复二种。一、常相续。在第七识。缘第八识起自心相。执为实我。二、有间断。在第六识。缘识所变五取蕴相。或总或别。起自心相。此二我执。细故难断。后修道中数数修习胜生空观。方能除灭。「俱生我执」又分为两种：一是恒常相续的「俱生我执」。它指的是第七识的作用。第七识在缘第八识的见分时，不知这个所缘境是自心的变现，于是就把它执为是恒常、唯一、真实的自我，而形成了这个恒常相续的「俱生我执」。

第二是有间断的「俱生我执」。它是指第六识的作用。第六识在缘第八

识所变现的五取蕴「相分」时，不知这五蕴身心等相分是八识的变现，于是就在这五蕴的总相或别相上，执有一个恒常、唯一、真实的自我，而形成了这个有间断「俱生我执」。

这两种「俱生我执」，非常微细而难断除，要到修道位中，不断修习殊胜的「生空观」，才能彻底除灭。

什么是殊胜的「生空观」呢？这是相对于低劣的有漏观而说的。有漏观是没有办法断除「俱生我执」的。众生由于不了解「因缘所生，无自性空」的道理，所以才会生起「我执」。如果明白了「缘生性空」的道理，就知道所谓的「众生」，就是众缘和合而生，实无众生可得，如此就能断除「我执」。这个观察「缘生性空」的智慧，就称为「生空观」。在没有见道以前，只知道「缘生性空」的道理，并没有真正的证得空性，所以这时的观慧，称为有漏的「生空观」，是带着「我执」的。但是到了见道位之后，因为已经证悟了「缘生性空」的道理，所以这时所生起的观慧，就属于无漏的「生空观」了。因此在修道位中，所修习的都是这种无漏观，也只有这种观智，才能真正断除「俱生我执」，所以称为殊胜。

分别我执。亦由现在外缘力故。非与身俱。要待邪教及邪分别。然后方起。故名分别。唯在第六意识中有。「分别我执」，是由现在受到外在的熏习力所产生的。由于不是与生俱来，而是要藉外在的邪教、或内心的邪分别才能生起，所以称为「分别」。这类的我执，只有在第六意识中有。

此亦二种。一、缘邪教所说蕴相。起自心相。分别计度。执为实我。二、缘邪教所说我相。起自心相。分别计度。执为实我。此二我执。麤故易断。初见道时。观一切法生空真如。即能除灭。「分别我执」也有两种：一是听了邪教所说的「蕴相」后，第六意识就随即变现起自心的相分，对它分别计度，妄执为真实的自我。

第二是缘邪教所说的「我相」，便在第六意识上生起自心的相分，然后对这些相分分别计度，妄执为真实的自我。

这两种「分别我执」，非常粗显容易断除。在初见道时，观一切五蕴等法，是「因缘所生，空无自性」。在「缘生性空」所显的真如当中，一切分别作用不起，就能除灭这两种我执了。

补义曰。按识论所说。俱生二种我执单属凡夫。分别我执属外道小乘。且凡夫我执。招分段生死者故云数取趣。谓数数造业取五趣生死也。如是若言登地乃断。岂三贤未离分段生死耶。此与断证位中。大难会合。从来所未明也。若约断证。从初心至七信位。同除四住。则已离分段生死。证我空矣。楞伽云。须陀洹俱生身见断。何待登地。是则从八信已后，皆属变易生死。岂有未得我空而能变易生死耶。此又大难会合也。然据论明文。岂敢妄议。但难会通。不无其说。然经论共说分段生死烦恼障招。变易生死所知障招。故今论云。数取趣者。是约烦恼障说。即

憎爱烦恼。正属分别二执。乃凡夫不了无我。于心外妄起分别。实有诸法。又执此法有实主宰。则与外道二乘邪分别同。是则论以俱生单在地上。分别单属外道二乘。约多分说。其实分别二执凡夫不无。今言登地断者。论云。由内因力。是单约二执习气种子而言。其凡夫分别。乃烦恼耳。故论略之。又约。梵语补特伽罗。此云数取趣。然此正明我无我。而云数取趣者。此非敌体而翻。乃约义而翻者也。应的体云我。因执我故。数数造业。以取未来诸趣生死。盖约我能造业。因我以取未来生死耳。今人但只讲数取趣义。竟失我之名。故使学人难明也。然五趣生死。乃烦恼障招。若说此为俱生我执。岂地上菩萨又招五趣生死耶。故予所言难会合者此也。然云修道位中除种现。是知俱生但约习气。而烦恼障犹属分别。

补义曰。按识论所说。俱生二种我执单属凡夫。分别我执属外道小乘。且凡夫我执。招分段生死者故云数取趣。谓数数造业取五趣生死也。如是若言登地乃断。岂三贤未离分段生死耶。此与断证位中。大难会合。从来所未明也。若约断证。从初发心至七信位。同除四住。则已离分段生死。证我空矣。楞伽云。须陀洹俱生身见断。何待登地。是则从八信已后，皆属变易生死。岂有未得我空而能变易生死耶。此又大难会合也。然据论文。岂敢妄议。但难会通。不无其说。补义中说：按照成唯识论所说，两种「俱生我执」只属于凡夫；「分别我执」属于外道、小乘。又说，凡夫的「我执」，招分段生死，所以称为「数取趣」，就是数数造业，取五趣生死的意思。如果说要到登初地才能断分段生死，那岂不是三贤位都还未离分段生死吗？这与断证位当中所说的，实在很难会合，可是论中却从来没有说明清楚。如果以断证位来说，从初发心开始，到七信位为止，其中包括三、四、五、六信位，都已离分段生死、证到「我空」了。（初信位断见惑，二信至七信位断思惑，已断见思二惑，故离分段生死。）楞伽经中也说：小乘初果就已经断见惑，去除身见了，又何必等到初地？从八信位以后，都属变易生死，若是三贤位还未离分段生死，又那里有未得「我空」，而能入变易生死的道理呢？这又是很难会合的地方。这些疑点都是根据论中所说的内容，并没有妄加个人的论议，因为实在是难以会通，所以不得不提出来说明。

然经论共说分段生死烦恼障招。变易生死所知障招。故今论云。数取趣者。是约烦恼障说。即憎爱烦恼。正属分别二执。乃凡夫不了无我。于心外妄起分别。实有诸法。又执此法有实主宰。则与外道二乘邪分别同。是则论以俱生单在地上。分别单属外道二乘。约多分说。其实分别二执凡夫不无。今言登地断者。论云。由内因力。是单约二执习气种子而言。其凡夫分别。乃烦恼耳。故论略之。又约。梵语补特伽罗。此云数取趣。然此正明我无我。而云数取趣者。此非敌体而翻。乃约义而翻者也。应的体

云我。因执我故。数数造业。以取未来诸趣生死。盖约我能造业。因我以取未来生死耳。今人但只讲数取趣义。竟失我之名。故使学人难明也。然五趣生死。乃烦恼障招。若说此为俱生我执。岂地上菩萨又招五趣生死耶。故予所言难会合者此也。然云修道位中除种现。是知俱生但约习气。而烦恼障犹属分别。你说「俱生我执」只属凡夫，招分段生死，称为「数取趣」，要到登地时才能断，这是错解了经义。难道你没有看到经论上都说：分段生死是烦恼障所招感，变易生死是所知障所招感的？因此，论中所说的「数取趣」，是指烦恼障而说的。烦恼障就是憎、爱等烦恼，正属「分别我执」和「分别法执」。由于凡夫不了解「无我」的道理，所以才会在心外妄起分别，执有实在的诸法，即「分别法执」；又妄执这些法有实在的主宰，即「分别我执」，这两种分别的我、法二执，和外道、二乘的邪分别是完全相同的。论中说：俱生的我、法二执，属地上有；分别的我、法二执属外道、二乘有，是约多分来说，其实分别的我、法二执凡夫又何尝没有？所以，登地时断的是分别我、法二执，而不是「俱生我执」。论中说：「由内因力」，是单指俱生我、法二执的习气种子说的，要到地上菩萨才能渐渐断除。而凡夫的分别我、法二执，属烦恼障，因此论中才没有提到。

再说：梵语补特伽罗，翻成「数取趣」，正是说明这个「我」是「无我」的。翻成「数取趣」，并不是依「自体」来翻，而是约「义理」来翻。若是依「自体」来翻，应该称为「我」。如此一来，就能说明众生执有「我」，因此数数造业，而取未来五趣的生死。因为执「我」才造业；因为执「我」才取未来生死。如今学人只讲「数取趣」的含义，而竟然失去了「我」这个名称，这就是为什么学人难以明了的原因了。既然取的是五趣的生死，当然指的就是烦恼障所招感的分段生死，又怎么会是「俱生我执」呢？如果说这是属于「俱生我执」，那地上的菩萨岂不又招五趣的生死了吗？所以，你说难以会合的原因就在这里了。看到论中说：「修道位中除种现」。就应该知道七地菩萨所断的「俱生我执」，是指习气的种子，而不是指烦恼障，因为烦恼障还属「分别我执」的缘故。

百法明门论纂终

百法明门论的纂注，已经全部解释完了。