

广超法师佛学丛书系列（三）

大乘百法明门论讲记

一九八六年讲于新加坡光明山普觉禅寺

广超法师主讲

如月、果逸合录

(2010 年修订本)

序言

《大乘百法明门论》简称《百法》，是世亲菩萨于世间的森罗万法中取出一百种法，以唯识观点分成五类，认为这一百种法是万法的总纲，所以又称为“五位百法”。我个人认为，《百法》是大乘法相的精髓，加上一些唯识见解的著作。其实本论中只有两个法是唯识宗的法相，那就是“阿赖耶识”及“末那识”；在佛学思想上，五位中的“所现影故”是唯识思想；除此之外，其余的法皆出现在各大小乘部派的法相里，只是大乘的五位分类比小乘部派的分类来得正确。

《百法》比《俱舍论》多二十五种法，然而并不见得圆满，以“善”心所来说，“四无量心”是很重要的心所，“喜”可归入“受”心所，“慈”和“悲”不属于“受”，应当与“舍”心所同类，但是本论只列出舍心，没有慈心及悲心。再来看“烦恼”，佛经处处说众生“忧悲苦恼”，而本论中的“小随烦恼”却只见“恼”不见“忧悲”。

《百法》虽然有不完善之处，但是它还是非常可取的，如佛法所说：人的心念繁杂难知。大乘佛教将它划分为八大“心王”，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识；其他随着心王而生起的心念，皆称为“心所生法”，简称“心所”。本论中重要的心所有五十一种，若以善恶来分，“烦恼”与“随烦恼”这二十六种心所是恶的；十一种是善心所；四种“不定”

心所是善恶不定；“遍行”和“别境”这十种心所是没有善恶的。修道者应当知道如何断除所有的恶心所，保持善心所，将不定心所转化为善性，使善心所一直生起；同时，觉知“遍行”、“别境”心所，只有这样才有能力掌握自己的其他心念。

由于人的心念生灭神速，所以有些心所必须有相当的定力才能觉察到，不过先知道这些心王与心所，对于静坐会有很大的好处。我们学佛法应以修心为主，修持戒、定、慧皆为了明心见性，能把握自心者，就能把握生死。所以这五十一种心所法是学佛者不可不知的法。我个人认为，不论学习大乘佛教的哪一宗，都应深入了解《百法》，因为它是大乘佛学的“基本法相”。

释广超 2009 年 3 月修订于上海

目录

序言	3
大乘百法明门论	13
简介百法	17
一、叙缘起	17
二、著者——世亲菩萨	17
三、释论题	18
第一章：总释	25
一、万法可分五类	30
二、法分五类的缘由	31
1. 一切最胜故	31
2. 与此相应故	32
3. 二所现影故	32
4. 三分位差别故	33
5. 四所显示故	34
第二章：心法	35
一、略说心、意、识	36
二、第六意识	37
法尘——意识所知境	37
三、前五识	38
1. 眼识	39
2. 耳识	39
3. 鼻识	39
4. 舌识	39
5. 身识	39
四、前六识了别后，意识才分别	40
五、第六意识活动有二类	41
1. 独头意识	42

2. 五俱意识.....	42
六、五俱意识的境.....	42
七、现量的了别与比量的分别.....	44
八、第七末那识.....	46
九、第八阿赖耶识.....	47
十、心王总结.....	49
1. 唯识宗说有第七第八识.....	50
2. 玄奘法师建立五俱意识.....	50
3. 小乘说只有六识的疑难.....	51
4. 唯识宗说前六识不从根尘和合变识.....	52
5. 南传佛教所说的有分识类似阿赖耶识.....	53
第三章：心所有法.....	55
心所与心王相应而生.....	55
一、遍行位.....	57
A. 遍行于四类法.....	57
1. 遍一切时.....	57
2. 遍一切性.....	57
3. 遍一切地.....	58
4. 遍一切俱.....	60
B. 五遍行心所.....	60
1. 作意.....	60
2. 触.....	61
3. 受.....	63
4. 想.....	66
5. 思.....	68
C. 遍行心所总结.....	69
二、别境位：.....	72
A. 别境而生.....	72
1. 欲.....	73
2. 胜解.....	73
3. 念.....	74
4. 定.....	74

5. 慧.....	75
B. 别境心所总结	76
三、善位.....	78
1. 信.....	79
2. 精进.....	80
3. 惭.....	81
4. 愧.....	81
5. 无贪.....	81
6. 无嗔.....	82
7. 无痴.....	83
8. 轻安.....	83
9. 不放逸.....	84
10. 行舍.....	84
11. 不害.....	85
善心所总结.....	85
四、烦恼位(根本烦恼).....	86
1. 贪.....	86
1.1. 三有的贪.....	86
1.2. 资具的贪.....	87
2. 嗔.....	88
3. 痴.....	90
4. 慢.....	91
4.1. 慢.....	91
4.2. 过慢.....	91
4.3. 慢过慢.....	92
4.4. 卑慢.....	92
4.5. 我慢.....	92
4.6. 邪慢.....	93
4.7. 增上慢.....	93
5. 疑.....	93
6. 不正见.....	95
6.1. 身见.....	95

6.2. 边见.....	96
6.3. 邪见.....	97
6.4. 见取见.....	97
6.5. 戒禁取见.....	98
五、随烦恼位.....	99
A. 小随烦恼.....	99
1. 忿.....	100
2. 恨.....	100
3. 恼.....	100
4. 害.....	101
5. 嫉.....	101
6. 诳.....	102
7. 谄.....	102
8. 覆.....	102
9. 骄.....	103
10. 慳.....	103
B. 中随烦恼.....	104
1. 无惭.....	104
2. 无愧.....	105
C. 大随烦恼.....	105
1. 不信.....	106
2. 懈怠.....	106
3. 放逸.....	106
4. 昏沉.....	107
5. 失念.....	107
6. 散乱.....	108
7. 掉举.....	109
8. 不正知.....	110
D. 随烦恼的大中小区分.....	111
E. 烦恼之总结.....	112
1. 烦恼之起因及其生源.....	112
2. 烦恼之灭除.....	114
3. 烦恼与苦.....	115

4. 经典与论典的烦恼分类有别.....	115
六、不定位.....	116
1. 睡眠.....	116
2. 恶作.....	116
3. 寻.....	117
4. 伺.....	117
心所总结.....	118
1. 心王和心所皆缘生无主.....	118
2. 心王、心所和解脱的关系.....	119
3. 解脱者的烦恼差别.....	120
4. 烦恼生起的次序.....	122
第四章：色法.....	129
一、五根.....	130
1. 眼根(眼处).....	130
2. 耳根(耳处).....	130
3. 鼻根(鼻处).....	130
4. 舌根(舌处).....	131
5. 身根(身处).....	131
浮尘根.....	131
净色根.....	132
二、五尘.....	132
1. 色尘(色处).....	133
2. 声尘(声处).....	134
3. 香尘(香处).....	134
4. 味尘(味处).....	135
5. 触尘(触处).....	135
三、法处所摄色.....	136
1. 极略色.....	136
2. 极迥色.....	137
3. 受所引色.....	137
4. 定所生自在色.....	137
5. 遍计所起色.....	137

色法总结	137
1. 四大与极微皆假名有	137
2. 中观见说极微的物质是不能成立的	138
3. 部派佛教对色法的分类不可取	139
4. 法处所摄色其实是无表色	140
5. 唯识无外境之色法——二所现影故	140
6. 部派对净色根的论点	141
7. 佛开示色法，意在破对外境的执著	142
第五章：心不相应行法	145
1. 得	146
2. 命根	146
3. 众同分	147
4. 异生性	148
5. 无想定	149
6. 灭尽定	149
7. 无想报	150
8. 名身	151
9. 句身	152
10. 文身	153
11. 生	153
12. 住	154
13. 老	154
14. 无常	155
15. 流转	157
16. 定异	158
17. 相应	160
18. 势速	162
19. 次第	163
20. 方	163
21. 时	164
22. 数	166

23. 和合	167
24. 不和合	168
第六章：无为法	173
一、虚空无为	180
二、择灭无为	181
三、非择灭无为	181
四、不动无为	183
五、想受灭无为	183
六、真如无为	184
七、总结无为法	185
第七章：无我	187
一、补特伽罗无我（人无我）	187
二、法无我	190
后记	193
回向偈	197

大乘百法明门论

如世尊言：一切法无我。何等一切法？云何为无我？

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。一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故，如是次第。

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。七、末那识。八、阿赖耶识。

第二，心所有法。略有五十一一种，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。

一、遍行五者：一、作意。二、触。三、受。四、想。五、思。

二、别境五者：一、欲。二、胜解。三、念。四、定。五、慧。

三、善十一者：一、信。二、精进。三、惭。四、愧。五、无贪。六、无嗔。七、无痴。八、轻安。九、不放逸。十、行舍。十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪。二、嗔。三、痴（无明）。四、慢。五、疑。六、不正见。

（五）、随烦恼二十：一、忿。二、恨。三、恼。四、覆。五、诳。六、谄。七、骄。八、害。九、嫉。十、悭。十一、无惭。十二、无愧。十三、不信。十四、懈怠。十五、放逸。十六、昏沉。十七、掉举。十八、失念。十九、不正知。二十、散乱。

（六）、不定四者：一、睡眠。二、恶作。三、寻。四、伺。

第三，色法。略有十一种：一、眼。二、耳。三、鼻。四、舌。五、身。六、色。七、声。八、香。九、味。十、触。十一、法处所摄色。

第四，心不相应行法。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、方。二十一、时。二十二、数。二十三、和合。二十四、不和合。

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。

言无我者，略有二种：一、补特伽罗无我。二、法无我。

简介百法

一、叙缘起

《大乘百法明门论》对于初学佛法者来说，是深奥了一点儿。我这次在新加坡光明山普觉禅寺的“佛理讲座”上选讲此论，是因为它是大乘佛法入门最基本的一部论著，其内容是大乘修道者都应该知道的。

佛教的流传，因众生的智慧、根机及烦恼的不同，所理解的佛法各异，而呈现差异。缘此，论师们所造的论著的内容和对象也不一样。这部论书是在印度唯识学特别兴盛时期所造，因此它是一部重要的唯识学论著。

二、著者——世亲菩萨

在佛教经典中，经是佛陀所阐述，论是古今法师大德所著述，而这部《大乘百法明门论》是为世亲(又译天亲)菩萨所造。世亲菩萨，梵文婆薮槃豆(Vasubandhu)，出生于佛涅槃后九百年，为公元第五世纪北印度健驮逻国富娄沙富罗城人，国师婆罗门矫尸迦之次子，无著菩萨的胞弟。世亲菩萨青年出家，受持三藏，博学多闻，神才俊朗，无以俦匹，著《阿毗达磨俱舍论》。最初执著小乘，毁谤大乘法，后来被无著菩萨摄化，领悟大乘的义理，乃深感自咎，欲割舌以谢毁谤大乘之罪。当时，无著菩萨告诉他，割掉

舌头并不能赎罪，唯有以此舌转而弘赞大乘，始能消除毁谤之罪。于是世亲菩萨广造诸论来解释大乘经典。一生著作很多，有《大乘百法明门论》、《唯识三十论颂》、《唯识二十论》、《摄大乘论释》、《金刚经论》、《法华经论》、《往生论》等四十多种。

世亲菩萨以将功赎罪的心情弘法利生，在佛法论著的创作上努力精进、勤奋不懈，为他的一生写下了灿烂的篇章。

三、释论题

在未讲论文之前，先解说本论的题目名称。

本论题名为《大乘百法明门论》。因众生的智慧、根机及烦恼都有所不同，因此佛陀说法并非对所有的人都阐明相同的佛法，而是应机缘对不同的众生，开演不同的佛法，甚至以不同的方法表达同样的一个教理，以教化不同的人。佛陀在经中常自称为大医王，专门医治众生的烦恼。不同的烦恼，得用不同的方法医治，因此佛陀就开示了不同的佛法和修行法门。佛的教化充满了灵活的性质和多姿多采的风格。

本论题名中的“大乘”的“乘”是指运载的意思，如乘车、乘船等。佛教把佛法比喻为船，我们乘坐佛法的船能够渡过生死大海，到达没有生死的彼岸——涅槃。船有“大”、“小”之别，小船只能自己乘坐，大船则能运载很多人。所以凡是教导自度的佛法，称为小乘

法；开示广度众生的佛法，则称为**大乘法**。在修学佛法的过程中，有些人只求个人的解脱，如此发心称为小乘行者；有些人则想要广度众生，如此发心称为大乘行者，因此佛教的派别就分成“大乘”和“小乘”。

只想求自己今生解脱，不想广度众生，以得阿罗汉果为目的而发心去修学，就是发小乘心。这类修行者的发心小，认为成佛的道路遥远，时间漫长，所以急于学习解脱的方法，以解脱生死，证悟**阿罗汉果**。阿罗汉没有烦恼，此生圆寂后，不来生死，不再来世间继续度化众生，因此称之为“小乘行者”。

凡是发菩提心，修菩萨行，自利利他，以证佛果为究竟目的，就是发大乘心。即有一些修行者，不只求自己解脱，还要使他人解脱，他们在成佛之前深入世间，与广大群众生活在一起，一边度化有缘者，一边修行，最终解脱生死，觉悟成佛，证得无上正等正觉，称之为“大乘行者”或“菩萨行者”。

小乘圣者又可分两种类：一是声闻，二是缘觉。声闻乘是闻佛之声教而修行觉悟的圣人。**声闻**修行者，依据佛陀所教导的道理、教法修行，最终解脱生死，称之为阿罗汉。

缘觉也译“辟支佛”、“独觉”。这类圣者生于无佛法的时期，独自修行，因其根器很利，不必听闻佛法，就能自发地观无常，并悟入缘起的寂灭(涅槃)，即观十

二因缘而证得圣果。因其观世间的种种因缘而觉悟，断除烦恼，解脱生死，所以称为缘觉。

证果后的缘觉必定自发地过着头陀(行脚乞食的苦行僧)生活，在没有佛法时代，众生的根器很差，能觉悟是一件很了不得的事情。由于没有同等根器的众生，缘觉没有师长，没有同学，也没有弟子，所以称为独觉。这类圣者不需要佛陀的教导，就能够觉悟，其智慧比声闻果位的圣者更高一筹。

有些缘觉根机的修行者，过去世独自修行，遇到有佛出世，有佛法住世，听闻佛之声教而修行证悟，就成为声闻人，如释迦牟尼佛住世时的迦叶尊者即是。有些声闻人今生遇到佛修行，在此生结束时未证得阿罗汉果，只证初果或二果，他们投生天上，再回来人间时，佛法多数已经灭了。由于他们过去证果的善根，最后一生在人间，虽然没有佛法，却会自动自发地去修道，无师自悟，成为缘觉圣者。

声闻圣者最终证悟的是阿罗汉果，缘觉圣者证悟的果位称为辟支佛，而大乘的修行者称为菩萨，菩萨最后成佛，证佛果。这就是佛教的三乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘(佛乘)。

本论主要是以大乘的道理来教导我们怎样发愿修持菩萨道，所以它是诠释大乘修行法门的一部论著。我们常听说“佛法无边”、“法力无边”，那“法”是指什么呢？“法”译自梵文 Dharma，音译成“达磨”，意思是“轨

持”。“轨”就是轨范，指一个东西有一定的形象范围，能够使我们了解它。“持”就是任持，指一个东西能够保持它的自相。也就是说，凡是能够在一定的时间范围内，保持自体的性质的事物，都称为法。如：一朵花，它有一定的形相，能保持一段时间让我们知道，那它就是一个法，乃至跳跃、闪电亦是一个法。以现代语言来说，法就是“事物”，佛教将世间的一切事物都称为法。在森罗万法中，有一些是佛法。所谓佛法，就是佛陀觉悟的真理。佛陀阐述、开示这些真理及修行法门，教导我们怎样修行，断除烦恼，解脱生死，证悟涅槃等。因此，佛法属于法的一部分。**法是指一切事物；佛法是指佛陀所开演的道理。**以佛教徒来说，佛法即是真理，因为我们确信佛是觉悟真理者，佛所阐明的道理当然是人生宇宙的真理。

本论题名中的“百法”，是指世间与出世间的一百种事物。佛教将世间与出世间的森罗万物分成几类：有时分成两类，所谓“心法”和“色法”；有时分成五类，如本论就是将它们分为五类，称为**五位百法**。佛教不同论师的论著阐述“法”的方式各异，如《阿毗达磨俱舍论》阐述七十五法，《成实论》诠释八十四法，而本论开演一百种法。世间与出世间的事物(法)包罗万象，数之不清，讲之不完，并非只有一百种。世亲菩萨认为这一百种法比较重要，就特别挑选出来开演诠释。

本论题名中的“明门”是什么意思呢？要讲解“明”，就得先解释“无明”。无明是佛教用语，意思是愚痴、无知。佛说众生愚痴、无知，并非指众生不聪明或愚笨之意，而是说众生对世间的真相无知。譬如我们不知生从何来、死去何去。又比如我们不知道如何解脱生死，对人间以外的事物，甚至对佛教所讲的因果、四圣谛等真理都不明了。佛陀说众生无明，即无知，因为不知道世间真相的缘故。

无明的反面是明，明即是明了解脱生死的道理，明了此道理就是有智慧；反之，就是没智慧。明也可解说为觉悟、智慧之意。就是指觉悟生死的真理，了解这些真理能够使我们解除苦的束缚，而达到解脱生死的最终目标。“明门”就是指觉悟真理的门路，对本论来说就是通过学习，深入了解这一百种法，能够使我们觉悟真理，开启智慧之门。

佛教经常提到“三藏”，很多人可能没听过这个名词，但《西游记》中孙悟空的师父“唐三藏”，则是家喻户晓传奇般的人物。唐三藏是指玄奘法师，出生于中国隋朝，他博学多才，毕生钻研佛理，是唐朝出类拔萃的法师。

三藏即经、律、论，是佛教教典集成的总称，后来称之为《大藏经》，共有几千卷，浩瀚如海，精深奥妙，是佛陀的遗教。即伟大慈悲的佛陀遗留给后世

众生修学解脱烦恼、不再沉沦于苦海、证得涅槃的宝藏。

1. 经：梵文是 Sutra，巴利文是 Sutta，中文音译为修多罗，或素怛览。意译为经，又称为契经，或经本。“经”有经过、通过、贯串的意思。此“经”字的翻译非常恰当、传神，即“经”是把佛法贯串起来，让我们明白、了解真理。

2. 律：梵文是 Vinaya，音译为“毗奈耶”，简称“毗尼”。意译为调伏。它有调伏我们的身、心，防止身、口、意造恶业之意。是身为人天师的佛陀以慈悲的情怀，制定了种种戒律，教导我们如何修身养性，培养健全的人格，并净化内心，抑制恶念，不造恶业，以达到解脱生死的最终目的。

3. 论：梵文称为 Abhidhamma，中文音译为“阿毗达磨”，意思是“对法”。所谓对法，就是以解脱生死为目标，以智慧对观诸法的真理。

精通经、律、论的法师，称为三藏法师。但是佛陀的遗教——三藏，深奥难懂，自古以来没几位法师大德，能够同时精通经、律、论。有些法师精通经藏，称为经师；有些法师精通律藏，称为律师；有些法师精通论藏，称为论师。玄奘法师是少数精通经、律、论的法师之一，所以称他为三藏法师。

本论题名中的“论”，就是属于三藏中的论藏。论是佛陀对法相(即阿毗达磨)所作的广释，但是，佛并没有

把这些法相归类集中，后来佛弟子把它整理、综合、归类、阐说而编集成为各种不同的论著，如：《成实论》、《阿毗达磨俱舍论》、《唯识论》等等。

由于世亲是依大乘唯识宗的观点而写本论的，所以它是属于大乘佛教的一部论著。本论所列的一百种法是深入大乘的基本法相，倘若能依据论中所阐述的百法修学，就能觉悟真理，进入智慧之门，证得解脱生死的涅槃境界。

第一章：总释

本论是由世亲菩萨所造，由于他是修学大乘佛法的，因此称他为菩萨。世亲菩萨造此论的主要目的是要以大乘佛法中的一百个法，让修行者知道我们的身、心与世界，其实就是个个不同的法在作用，它们不只组合成我们的身、心，更组合成这个世界，而在整个组合里，并没有一个“我”，即“无我”。

三藏十二部中的经典和论著，其所诠释的佛法，总是离不开“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”，即阐述人生宇宙的三个真理——三法印。三法印为佛教的重要教义，判断佛法是否究竟，就是以它来衡量的。佛法中不究竟的世间法不一定符合三法印，但究竟的出世间法一定符合三法印。本论主要是阐释三法印中的“诸法无我”，所谓诸法，就是世间、出世间的一切法，世亲菩萨精选其中一百种法来诠释这“无我”的真理。先看本论的原文：

如世尊言：一切法无我。

何等一切法？云何为无我？

本论首句中的“世尊”，是指佛。佛是三界中最尊贵的圣人，是圆满觉悟世间真理的觉悟者，因此又称为“世尊”。首句论文的意思是：“如同世尊所说，在世间的

森罗万物中没有一个我。”论师世亲菩萨就问：“什么是一切法？为什么是无我？”

现在让我们来看什么是“我”？一般人认为我有三个意义：

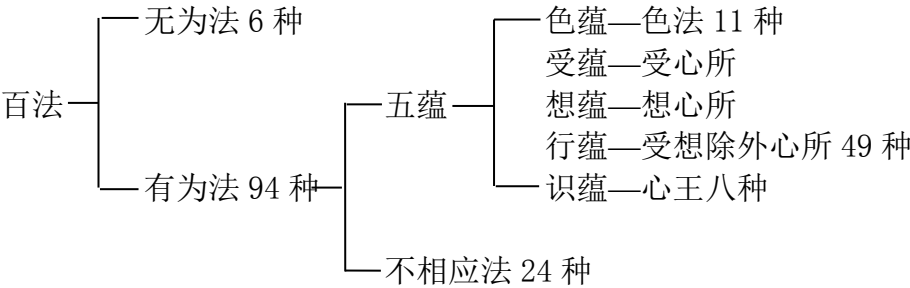
1. **主宰**：即自由支配者。比如我刚才用手拿水来喝，那个喝水的就是我。

2. **常**：凡夫觉得我一直存在到死为止，只要还有一些知觉，我一直是我，乃至从小到大我依然是我。

3. **唯一**：这世间只有一个我，如唯一商标的产品，不能有另外一个我，是单独一个，不可与别人共有。

由此可见我就是“主宰”、“常”、“唯一”，有不变的意思。一岁时的我是我，十岁的我亦是我，甚至老了还是那个我，这就是世间人对我的解说。到底这样的我是否真的存在？依据佛法说是没有的。

为破除“有我”的邪见，佛陀开示“五蕴”来解说“无我”的道理。所谓五蕴，就是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、



识蕴。一般众生执著这五蕴身心是我。

1. **色是我：**色是物质。有些人认为身体就是我。
2. **受是我：**受是种种感受的知觉。有些人认为能够感受快乐、悲哀等知觉就是我。
3. **想是我：**想是心执取所知境的形象。有些人认为那个东想西想的想就是我。
4. **行是我：**行是行为造作，比如举手、走路、做工。有些人认为会造作这些行为的是我。
5. **识是我：**识是能够知觉外境的一种心理作用。比如听、看东西时，能够知道外界的知觉就是识。有些人认为能够知觉外境的识就是我。

众生不明白我们身心不外是五蕴假合的道理，就在其中执著有“我”，任何人执著有我都逃不出这五蕴的范畴。凡夫执著有个“我”是主宰者、常在、唯一不变。本论逐一详尽深入地剖析，让我们了解“无我”的道理。佛陀在经中处处都诠释无我的道理，并非真的有一个我；也并不是佛陀要我们放弃小我，以证得大我。事实上，世间万法，一切事物里根本没有我，而凡夫感觉有我，所以佛陀说无我。无我是实相；执著有我是无明、颠倒、愚痴。

西方有一位对宇宙人生很有研究的科学家曾说过：我思故我在。他认为“想”就是我。佛教否定这样的看法。比如一百年前没有电视机，你们能想象它是怎样的吗？想不出。那时候的人根本不知道，要想也想不来。如果我要想，就能随心所欲地想出来，那我相

信这个我的存在。但是，这个想不是我能随心所欲的，而是科学的电子学促使人类发明雷达，从军用的雷达等种种因缘的配合下，再发展成民用的电视机，才使我们想得出电视机。因为种种因缘让我们知道有电视机，进一步记忆在脑海中，即“法尘”里有电视机那个“法”，我们才能想得出；反之，则想不出来。所以能够想的并不是我，而是储藏着的记忆在作用罢了。世间还没人贩卖白粉(毒品)的时候，我们能想到白粉、吸毒，以及它对人类的危害吗？再说四、五年前，你们从没看过我，可能想象出广超是怎样的吗？想不出。必须要看到颜色、光线、听到声音，才有得想。如果你的法尘中没有广超的记忆，绝对想不出广超；反之，就能够想。这个能够想的就是我吗？我们所认为的我是永远存在的，可是，当想广超的念想不在时，能想的我去了哪里？若想时说我在，难道不想时我就没有了吗？住在印度的人会想我吗？哈哈！他们绝对不想我啊！如果能够想到我，必然是他们曾经有广超的记忆。因此“我思故我在”对吗？不对。并非有我就能想，而是先有记忆然后才能想。

再说，色(身体)是我吗？有人跟佛陀争论，当佛陀问他们：“你那能知的我在身体里面或外面？”许多人都会回答“在身体里面”。“那我是在身体的手上、脚下或头上？”如果他们认为我是在身体的某一个部分，如手上或脚下……那么手或脚断了，那个我是否还存在？依

此类推，他们多数会说是在心上。现代的医学发达，身体上的各个器官，包括心脏都可更换，只差脑袋还不能换新的，所以有些人就认为会思想的脑袋是我。如果有一天连脑袋都换掉，那么，那个我是否还是我？

又有人认为整个身体是我，那佛陀就会问：那个我跟身体一样大，还是不一样大？如果手断了，那个我不就变成不同的另一个我？如果整个身体才是我，少一部分器官的身体又怎么会是我呢？

有一些外道，包括在座的很多人士都认为人死后有一个永恒不变的灵魂，佛教否定这个说法。佛教认为我们的精神作用——神识，平时它是与身体一起作用的；但有些时候它能离开身体活动，甚至身体可借给其他的众生使用。如：乩童扶乩时，乩童的身体借给其他的众生使用，当时本人的神识对自身无知觉。此时乩童的神识离开身体，另一个众生使用其身体。一般人以为离开的那个神识就是永恒不变的灵魂，佛教则说是暂时离身的神识，死后离身的神识称为“中阴身”。其实生前、死后的神识都能离身体独立行动，这类的身心也不是我，因为它是某些烦恼形成暂时的身心。

本论阐述在我们的身心活动中，是哪些心念根深蒂固地执著我，同时一层层详尽而深入透彻地剖析，以破除我们对我的执著，最后的结论是：“诸法无我”。

一、万法可分五类

论文：

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。

宇宙间的森罗万象，其数虽然无量无边，但总不出三类：色(物质的存在)、心(精神的存在)、非色非心(非物质非精神的存在)。

唯识宗将存在物的性质分类为：五位(类)百法，其他佛教的宗派也不例外地如此分类。所以佛教把世间的森罗万物分为五种类：

1. **心法**：我们能知觉的心，能够知道外境，又称为“心王”。

2. **心所有法**：依心王而生起的各种心念(心所生法)，简称“心所”。

3. **色法**：物质(如铜铁)以及物质的活动(如声波)都属于色法。

4. **心不相应行法**：简称不相应行，行是变化造作的意思。此“行”不是心法，也不是色法，是心法与色法的生灭流转过程中，意识分别幻境的假象，由于是心虚妄的分位后假立名称的法，所以是假法。它从分别心生却与心不相配合，所以称为心不相应行法。

5. 无为法：诸法的实相。一切法本来非造作、非存有、非生灭，所以说诸法实相本是无为法。

众生迷执五蕴的身心为我，本论为我们阐明这五种法是各别的因缘作用，其中并没有一个“我”。

二、法分五类的缘由

论文：

一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故。

此段论文是解说前述五种法的特征。

1. 一切最胜故：大乘佛法认为一切由心识造，所以一切法中以心识最殊胜。唯识宗认为心识中的八种心识有主动的支配力，能带动其他的心念(心所)，这八个识心各个如王者率领群臣般，所以说八个心王最殊胜。它们都是能知觉的心识。比如耳识能听、眼识能看等的知觉，意识能知道所思惟的事物，这些耳识、眼识、意识等能知觉的心就是心王。

至于心王最殊胜，大小乘佛教观点不同。小乘认为外境物质离心独立实有，所以心王只能对心所与身体而言殊胜；大乘认为境由心生，心王对心与境等等的一切有为法而言是殊胜的。

至于唯识宗，却认为心王的殊胜有三个等级，即前七识依第八识生起，所以第八识是殊胜中的最殊胜，而第七识带动后六识，则犹如宰相一人之下，万

人之上的殊胜，其余六识只能带动心所法，只对相应的心所才殊胜。

2. 与此相应故：即与心王相应的心所(心所生法)，旧译为心数法、心数。心所依靠心王生起，并且配合与心王相应作用，犹如臣子配合国王而行动。重要的心所有：受、想、思、触、作意、欲、胜解、念、定、慧、信、勤、寻、伺、放逸、不放逸、善心、恶心、无记心，其实，一切善恶念、一切思维念、一切知见都是心所。一切心所必与心王相应，比如我们起嗔心、贪心，或口馋恣意贪吃榴槤的心念，就是心所法；贪、嗔心所生起的当时，心王也知道，这是因为贪、嗔是心王要它生起。心在注意境界时，作意心所相应地生起，心王也知道自己正在作意。

3. 二所现影故：大乘唯识宗认为世间的森罗万物(色法)，都是我们的心识(第八识)所显现出来的，所以说色法是心、心所二法执取第八识再变为影像。色法是影像，换句话说，唯识宗认为外境不是真实的。这点符合大乘所说的“一切唯心造”，也是大小乘教义最不同之处。大乘中观宗认为唯心造的心法、色法都不真实，只是因缘过程被假名为某个法，即内心与外境都是因缘现象，心法、色法同是假名因缘而有。但是，唯识宗所说因缘法，是第八识内的业种子互相因缘。

唯识宗说色法只是心的影像，若色法是心法的影子而没有它本身，那么，色法(是影像)不是第八识内的种子因缘所生法了。

4. 三分位差别故：心不相应行法是指前三法(心法、心所有法、色法)的分位差别。因为我们把世间一些东西分门别类，产生种种差别相，然后执著这些差别相是实有的。比如我们想一个、两个、三个的时候，心并不与之相应而变成一个、两个、三个。就是说，一个、两个、三个的念想和我们的心情不相应。何为相应？当贪的心念起时，心与贪相应；当嗔的心念起时，身心烦躁苦恼，心跳加速，热血沸腾，然后骂人，这时的心情就和所动的心念相应。当一个老人想某个人很年轻，他的心并不会年轻起来，唯有他觉得自己年轻了，他的心就与年轻相应。所以当我们想老、年轻、高、低等，都没跟咱们的心相配合作用(不相应)，虽说如此，但它们也在变化——行，这并非有真实的“不相应行”，而是我们为世间的一些事情变化的现象命名。比如我们规定一天有几个小时，何时是新年等。又如新年，在新加坡，华人有农历新年；印度人有屠妖节；马来人有开斋节。这些都是人为规定的。政府曾将新加坡的时间拨快半小时，很明显地，这也是人为的制定。所以说，在事情的变化过程中人为分别，把过程的一段落分位，就有各种名称，而这些分

别跟我们的内心并没有配合，所以称为心不相应行法。

5. 四所显示故：五种法的前四法(心法、心所有法、色法、心不相应行法)是有为法。它们有生灭、造作，蕴藏着无穷无尽的因果关系，凡夫对此不知不觉，但是觉悟时知道实相是本来没有造作、生灭，即从不实在的有为法中觉悟到无为法。所以本论说，非生灭的实相之所以是无为法，是由前四种法的有为生灭而显示其无为。即智者能从有为诸法中觉悟无为的实相；至于愚者对无为法就不得证知。

本论把一切法分为五位百法，五位是：心法、心所有法、色法、心不相应行法、无为法，这与其它部派的分类是一致的，只是所归纳的法各有不同。至于这五种法的特征是唯识宗特有的见解，尤其色法是心、心所二法执取第八识所现的影像。

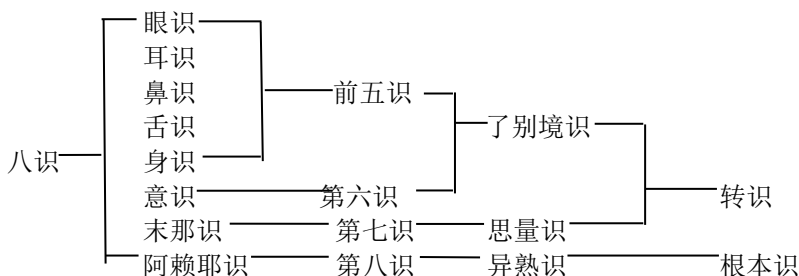
南传佛教的《摄阿毗达磨义论》把一切法分为四大种类：心、心所、色、涅槃，其中涅槃是本论的无为法，其分类少了心不相应行法。北传小乘的《俱舍论》是世亲菩萨未学大乘佛法前的最伟大著作，此论将一切法分为：无为法、色法、心法、心所有法、心不相应行法，共有五位七十五法。当时他已精通有部和经部的论典，相信是他学大乘佛法后，依《俱舍论》而展开《百法明门论》中百法的五位分类。

第二章：心法

论文：

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。七、末那识。八、阿赖耶识。

八识名称表



在讲解这段论文之前，让我们先了解什么叫做心、意、识。佛法中经常讲到心，大乘经典《华严经》甚至说：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”即一切法皆是心所造。因为心有很多不同功能，如特别区分，那就有不同种类的心。在不同的经典里对不同功能的心有不同的定义，主要可略分为三：心、意、识。有时心、意、识可合称为心，又称为心王，即能够知道外境的心。其他部派说共有六种心

王，唯识宗却说有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，八种心王。

一、略说心、意、识

1. 心：为集起的意思。集就是收集，起就是生起。此心能够收集我们过去世所造的种种业，同时也可以从心中生出种种果报。

2. 意：为思量的意思。即思惟、分别的意思，但此处不是思惟、分别；思即造作，量即知的意思。

3. 识：为了别的意思。心依六根接触外境，第一刹那的心念，即心对的境的第一念知觉，没有加任何的语言称呼它，称为了别。

心、意、识都是心法，只因为它有种种不同的作用，所以有如此的分类。本论中的心法，是指前面所说的八种识。它可分为三种类：

1. 心——第八阿赖耶识。

2. 意——第七末那识。

3. 识——前六识，即第一眼识、第二耳识、第三鼻识、第四舌识、第五身识、第六意识。

《般若波罗蜜多心经》中说：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄……”五蕴，即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。无数刹那生灭能够知道外境的心，聚集在一起活动，称为识蕴；识蕴包括心、意、识，所以它总括八种心王，就是能知外境的心。比如眼睛能看到颜色，耳朵能听到声音，鼻子能

嗅到香味，舌头能舔到味道，身体能接触到东西，心能够想事物等。这些能够知道外境的心，一念念地无常生灭，没有一念相同，它们有各自生起的原因和活动范围。

本论八种心王的排列顺序是眼识排第一，但为了使你们更加容易了解，我不依其顺序解说，先讲解意识。

二、第六意识

依意根以“法尘”为境而生起了别，随所依根，称为意识 (mano-vijānam)。意识就是念念生灭，能知内心法尘境界的心。意识不但配合前五识同时活动而知道现前的境，意识还能独立活动而思惟过去与未来的法。

法尘——意识所知境

所谓法尘是过去的经验所记忆的种种心念——事物的各种名称、相貌等等。法尘不属于物质，纯粹是过去的记忆在当前意识的境界显现。比如你曾经看过电脑，内心有此记忆，再度见到时，法尘就知道那是电脑。法尘是我们过去意业中的种种记录，现在一念念地重新生起，形成我们现前一念念的心境，即心所生出来的法，意识能知道它。比如我们内心默念：“一、二、三、四、五……”一、二、三、四、五……这些念是法尘——心所生法，能够知道这些念的心是意识。

一般人往往把法尘当成能知的心，那是错误的。心中的境界是意识所对的法尘，别把法尘当成能知的心。我们的心念要相当细微，才能区别意识与法尘。比如当我们很入神地看书时，可能听不到外面的声响，那是意识不随耳根的耳识同步作用；当意识移到耳根作用时，意识才分别而觉得耳朵能听到声音。比如走路时，我们知道脚板踏到的是软或是硬的东西吗？知道。但是当时你有想它吗？没有。所以能够知觉的心和所想的念头是两回事。又比如修净土宗的人持念“阿弥陀佛”圣号时，每一念都有一个意识知道那个声音，当我们念“阿”的时候，意识知道“阿”；当念“弥”的时候，意识知道“弥”……所以**每一念分别心都有不同的法尘与意识在生灭**。这是意识一念念生起的法尘，意识与法尘(意识之境)同步地念念生灭不已。心散乱时无法分别意识与法尘；心比较冷静、专心一致时，就能够觉知它们是不一样的。有些人念佛时，妄念纷飞，佛号不知到哪儿去了；有些人却能对念阿弥陀佛的每个念头(法尘)清楚分明，就是意识能够念念分明清楚地知道阿、弥、陀、佛这四个念。阿弥陀佛的心念是法尘，它是意识的境界，被意识觉知，所以不是我念，而是法尘在念佛号。不只是眼、耳、鼻等所知道的才是境界，心中过去记忆的事物——法尘，它被心所知，也是一种境界。

三、前五识

1. 眼识

依眼根以色尘为境而生起了别，随所依根，称为眼识 (cakṣur-vijānaṃ)。眼识与色尘(眼识之境)——光线同步地生灭。

2. 耳识

依耳根以声尘为境而生起了别，随所依根，称为耳识 (śrotra-vijānaṃ)。耳识与声尘(耳识之境)——声音同步地生灭。

3. 鼻识

依鼻根以香尘为境而生起了别，随所依根，称为鼻识 (ghrāṇa-vijānaṃ)。鼻识与香尘(鼻识之境)——气味同步地生灭。

4. 舌识

依舌根以味尘为境而生起了别，随所依根，称为舌识 (jihvā-vijānaṃ)。舌识与味尘(舌识之境)——味道同步地生灭。

5. 身识

依身根以触尘为境而生起了别，随所依根，称为身识 (kāya-vijānaṃ)。身“阿”识与触尘(身识之境)同步地生灭。

前五识生起会有什么效应呢？《瑜伽师地论》说有六种：“一者唯了别自境所缘(比如眼识只知色境不知声境)，二者唯了别自相(只知颜色及形状不知是何物)，三者唯了

别现在(如眼识无法看过去与未来)，四者唯一刹那(触境时)了别，五者随意识(五俱意识分别)转，随善染(造作业)转，随发业(其他相应心所)转，六者能取爱非爱(得将来根、识、境)果。”

四、前六识了别后，意识才分别

现在让我以眼识为例，解释眼识、耳识、鼻识、舌识、身识的作用。

眼识是念念生灭的心识，它能够知道色境(色尘)，就是光线的色彩、亮度及形状。眼识依眼根缘色境之意是：眼识依眼睛生起，像树根能长出树木般，所以眼睛被称为眼识之根——眼根。即能看的心(眼识)要依靠眼睛，才能够对色境(光线)生起知觉，于是我们知道色境。当眼睛接触色境时，心知道色境的第一念，就是眼识。

眼识与意识所知的差别：眼识只知道颜色而已，它不分别颜色所表示的事物。比如眼睛看到一朵黄菊花，眼识只知道颜色中的黄、绿色，不分别它们是菊花还是叶子。即当眼睛接触色境，在第一念时，眼识(了别)只知道颜色，同时意识也了别黄色，在第一念过后，意识才分别黄色是菊花，菊花是法尘的记忆。即在第一念时眼识与意识只知道黄色，称为眼识与意识同时同境了别黄色，此时的意识称为眼俱意识。眼俱意识了别法尘和眼识了别色尘是同时发生的，下一念的意识分别法尘已是眼识触色境后的事。

我问你们：我身上穿的袈裟是什么颜色？你们就想起橙黄色。但是我还没问时，你们有想它吗？没有。那就是眼识只知道颜色的境界但不分别那是袈裟，而意识也没回忆起法尘里的橙色记忆。当我提问时，你的意识就用法尘里过去的记忆去比较眼俱意识，如此才能分别眼俱意识所了别是橙黄色的袈裟。所以说每一刹那的眼俱意识只了别光的颜色，必须靠意识中的法尘帮助，意识才能分别眼识所知为何物。

眼识只知道现前的颜色，不知道过去的颜色，这称为**眼识只知现量**。比如现在灯亮着，眼识知道物体的颜色；灯一关，没有了光明的颜色——色尘，眼识就什么都知道了。因为眼识随灯光灭而灭，你就看不到刚才的颜色，所以说每一刹那的眼识只能看到现前一刹那的颜色，眼识无法看过去或未来的颜色。唯有意识才能(回忆而)分别颜色里有所见到的事物，然而一般人却以为是眼识分别物体。刚才我们说过眼识接触色尘——色境，意识接触法尘——心境，色尘与法尘是发生在不相同境界里，它们是怎样连贯起来的呢？唯识宗说：眼识在知道(了别)外境时，意识也同时生起；耳识在知道外境时，意识也同时生起；……即前五识在知道外境时，意识也都同时生起。

五、第六意识活动有二类

意识和前五识不同点：意识非但能和前五识同时俱起，又能助其产生认识作用。即前五识中有一识知

道外境时，意识便同时俱起，此类意识称为**五俱意识**。不但如此，有时意识还能离开前五识单独作用，如梦中、思惟中、定中的**独头意识**。

意识可分为独头意识及五俱意识两种：

1. 独头意识

独头意识不与前五识俱起，唯是意识单独的活动，其中有：

①**定中意识**：在禅定中生起的意识，其所对的定境有五禅支等(法尘)。

②**梦中意识**：在梦中生起的意识，梦境的内容有今生及过去生的回忆及幻想(法尘)。

③**独散意识**：与前五识无关的意识。比如看东西时心不在焉地东想西想，其境是所回忆及幻想(法尘)。

2. 五俱意识

五俱意识是与前五识同时、同境而生起的意识，其中有眼俱意识、耳俱意识、鼻俱意识、舌俱意识、身俱意识五种。比如眼识生起时，意识里的眼俱意识同时生起，与眼识同(类)境，如：眼识接触色境——菊花，同时眼俱意识接触的意境——法尘里的菊花。

与眼识同时起作用的意识，称为眼俱意识；与耳识同时起作用的意识，称为耳俱意识……还有鼻俱意识、舌俱意识、身俱意识。

六、五俱意识的境

五俱意识只知道现在的法尘，以红色为例：当眼睛看到红色时，眼识生起，它只了别红色，不是意识所分别的红色，即眼识虽知道但无法想那是红色，这叫做眼识依眼根了别现量色尘之红色。同时眼俱意识分别法尘，说那是红色。从眼识了别到意识分别有三个步骤：先由眼识了别色尘里的红色，同时眼俱意识了别法尘里的红色，之后独头意识分别相续的法尘。

（1）眼识了别：眼识了别色尘——红色，色尘的红色只有眼识知道，意识无法知色尘。

（2）眼俱意识了别：眼识了别的同时，**眼俱意识依意根生起，了别法尘中的红色**。此时的眼俱意识与眼识同时、同境生起，就好像汽车的引擎牵引后轮，后轮推动前轮同时走动。所谓“同境”是指色尘的红色与法尘的红色，即红色是同类境，然而，法尘的红色记忆非眼识之境，色尘的红色光线非意识之境。

（3）独头意识分别：眼俱意识了别后，相关的法尘继续生起，独头意识继续了别法尘。相续的法尘(已过去的记忆)靠念心所串联成语言思惟的“分别念”，意识的慧心所知道分别念的内容，最后胜解心所加以确定，这就是所谓意识的分别。其实独头意识及五俱意识都是意识，只是在不同的作用下分别称呼而已。

当眼识看(了别)红色的门时，眼识不知道那是门，如果法尘中没有红色与门的记忆，那么，意识就没有门的概念；反之，它就知晓那是红色的门。如果我们

第一次看到某物，法尘中没有记忆，此时有如夏虫语冰，不知是什么东西。反之，就会东想西想：那个东西叫做什么、是好或坏、漂亮与否等，种种念头随之而起。

什么是红色的法尘？比如你们闭上眼睛，观想面前有一个红色的太阳，是想到，不是看到，这就是法尘中的红色。当眼睛看红色时，法尘所记忆的红色和眼识了别红色同时、同境生起。我们以为意识能知道色境中的红色，其实意识根本不知道色尘，只能知道红色的法尘，而我们以为意识知道外境的红色。

七、现量的了别与比量的分别

在五俱意识生起之后，独头意识继续分别一连串的意念——法尘，它分别此红色所表示的是什么东西，此分别是比量，非现量。

意识缘外境的推度有两种：一、**现量**：不加推理比较，直觉境界的自相。二、**比量**：由比较对照而推理，认识出来的事物。

比如我问袈裟是什么颜色，你一想起它是橙色时，就是根据过去所见，比较推理而知道的，称为比量。当我还没问起时，你们看着我，也看到橙色袈裟，当时你没有比较，称为现量。现量是我们接触境的第一念知觉，此时有两种现量，一是眼识现量知道色尘中的橙色袈裟，另一是意识现量知道法尘中的橙色袈裟。比量是我们接触境后的无数法尘组成的分别

念，比如意识知道法尘中的橙色袈裟，过后意识通过法尘中所记忆的知识比较而知道关于橙色袈裟的性质与各种事件。所以心认识外境的知觉是多重的过程。

意识的作用很强大，它能够知道过去、现在、未来的法尘。眼识只知道现前的颜色，即现前的光线射到眼睛。譬如眼识现在看到袈裟，但是，一旦关了灯，刚才的颜色已经过去，就看不到了。所以说眼睛只知道颜色，不知道颜色中所表示的是什么？耳朵只知道声音，不知道声音里所表示的是什么……即前五识能了别外境，意识作分别。能够知道颜色、声音里所表示的事物的是意识，这些事物是它一念念编织出来的，比如心想：“我要吃饭”、“那是白板”等过去的事。意识里的法尘也能够想到明天上班、几点起床、去搭巴士等未来的事物，这是眼睛无法办到的。你一睡醒来，甚至现在坐在这里，意识一直在作用。它能涉及三世，普缘一切过去、现在、未来诸法。可见其作用范围之大，作用力之强，使我们生活在意识中，不清楚眼识的作用，也不清楚耳识的作用……即不清楚前五识的作用。所以眼睛能够知道外境，而眼根接触外境的一刹那的心(第一念)却不知道，而落入意识中去知道外境。

所以，心王的**了别**是第一念现量知觉所对的境，没有加任何的语言去称呼它；**分别**是在了别以后，以比量对外境进一步以名言了解之。

八、第七末那识

识蕴中有个第七识念念执著其余的识，叫做末那，它念念恒审(无间断地检查)思量，执著阿赖耶识是我，唯识宗把这念念的我执心理，称为末那识。末那识是凡夫妄起我执的根本，如眼识依眼根一般，末那识依阿赖耶识生起，所以阿赖耶识生到哪里，它也就跟随到哪里。我们在熟睡无梦时，意识停止了作用，但末那识还是执著阿赖耶识是我。所以论中说：“第七识名末那识，恒审思量我执深。”即修行者一断末那识的我执烦恼，即刻证阿罗汉果，然而，无我执的末那识还继续，只是此时转成为智慧而不名为识，所以依唯识宗说：佛陀、阿罗汉、大菩萨的末那识已无我执，称为平等性智。三果圣者入灭尽定时，末那识暂时停止而不执我，出此定后，末那识又继续活动而又有我执，因为末那识是永不间断地思量执著有一个我。

唯识宗依何理说有末那识？主要有以下两点：

1. 意根，小乘部派认为是前一念的意识，但这很不合理，因为前念识已灭，不能作为后念识所依的根，要是那样，前一念的眼识亦可为后一念眼识的根，不必另有眼根了。所以唯识宗说：“由于末那任持意识令分别转，故说为意识所依。”梵文 **Manas**，音译为“末那”，中文译为“意”，第七识带动第六识而现了别之用，即第六识是以意(末那)为根之识，所以称为意识。

2. 大小乘都认为睡觉、入无想定及灭尽定时没有意识，为何佛不说三者都没有我执，而只说入灭尽定时没有我执？若睡觉及入无想定时虽无意识却还有我执——无意识却有我执，执我的应是另一个识——末那识。至于入灭尽定时意识及末那识都灭了，所以无我执，而睡觉及入无想定时虽灭了意识，但还有末那识，此时，由意识所引起的我执随意识灭了而间断，由末那识所引起的我执还随末那识在活动，这就是心理学家所谓潜意识的我执。

九、第八阿赖耶识

我们过去所造的业因(种子)聚集在一起，称之为阿赖耶识 (ālayavijñāna)。比如一座山，聚集了很多的沙、石头、树木、树根、树枝和树叶等，阿赖耶识亦复如是。众生过去所造的善恶业种子，都藏在阿赖耶识里，所以阿赖耶识也称为**种子识**。其实种子就是识，就是潜伏着的业力的别名。唯识宗说：众生的身心以及宇宙，无不由业种子所变现；当**因缘成熟时**，阿赖耶识里的过去所造业种子会变为果报，即有关的种子会变现成我们的身心，以及所居住的器世间果报，这变现过程称为“种子现行”。此外，阿赖耶识又是一切业因种子所寄托的仓库。就是我们过去已造的业，它并没有消失，而是变成业因种子被储藏在阿赖耶识中，这储藏过程是造业时现行的染污心“熏习种子”，即阿赖耶识中相应的种子被熏习后，因缘到时从阿赖耶识中的种子现

行成果报。由于阿赖耶识是含藏宇宙一切色心的种子，又能变现有漏、无漏的一切法，因此称为**藏识**。

阿赖耶有能藏、所藏、执藏三种功能。它能够收藏一切业的种子，有如金库之能藏一切财宝，所以它被称为能藏。因为一切业的种子都寄存在阿赖耶识里，所以它也被称为所藏。我们在六道中轮转，就是阿赖耶识中整群业的种子现行的因果变化现象。因此凡夫听闻阿赖耶识教法后，就执取此识为轮转的主体。**阿赖耶识是所有业的种子聚集在一起的一个整体**，并非另外有个主体是阿赖耶识。比如很多的水蒸气聚集在一起，对光线起反射作用而让我们看到，我们就认为天上有云朵。阿赖耶识也是一样，它是很多过去业的种子，聚集在一起作用，一连串的因果向前推动，生灭不已，形成了所谓的轮转；所以是众生轮转时执著而成主体——阿赖耶识，又被称为**执藏**。

依唯识宗的讲法，阿赖耶识可分为见分与相分，**见分是能知的前七识，相分是被前七识所知的识**。在见分识中的前六识把相分识看成是对境(非识)的六尘，见分中的末那识把阿赖耶识看成是对境(非识)的我。其中六尘都是阿赖耶识内的识种子，所以唯识宗说色尘非实有外境，色尘(物质)本来是阿赖耶识的种子。

何理说有阿赖耶识？主要点有：

1. 佛说入灭尽定时识不离身，是哪个识不离身？因为灭尽定里六识全无，此时并无我执，所以识不离身的识不是末那识，唯识宗说是阿赖耶识。

2. 十二因缘中的“识缘名色，名色缘六入”，因为未生六根前不应有六识，所以缘名色的识是另一种心识，此识又指什么呢？唯识宗说是阿赖耶识。

3. 睡觉、昏迷及入无想定定时，意识全无所知，心境皆无却有我执，此时是谁执取谁为我？唯识宗说能执的是末那识，它所执取的是阿赖耶识。

4. 造业的心行及身行是无常的，是什么把今生的业因转到后世成为业果？死时今生的六根六识皆灭了，无法把业因及业习从今生转至下一生，所以六根六识都无法作为业的载体。那么，谁是业的载体呢？南传小乘佛教说是有分识，北传小乘佛教说是无表色，那么，此无表色应当在造业时能形成将来色法和心法的业因，并且持住业因以备将来把业因兑现为业果；而且，无表色若是业因的载体，它从前世到来世都必须存在，此载体必须有熏新业、持旧业、现行的功能，唯识宗说这个业的载体是阿赖耶识。

由于一切因果现象发生于阿赖耶识中的种子之间，即一切因果作用是种子与阿赖耶识的“现行”与“熏习”的因果关系，所以说，一切缘起现象就是阿赖耶识的缘起现象。

十、心王总结

1. 唯识宗说有第七第八识

在八种心王中，前六识是所有部派所共许的，而第七第八识则是唯识宗特别强调的，其所依经典主要是《解深密经》、《大乘密严经》、《楞伽经》，所以第七第八识并非唯识家所杜撰。然而，阿赖耶识是迷惑者执取而成的，觉悟后则知此识是妄有。另外，末那识原本只称为末那，并无识义。请看前面八个识的梵文中，其他七个都有后缀 *vi jñāna* 之识义，而末那识只是 *manas*，并无后缀 *vi jñāna* 之识义。又无著的所有著作里，只称末那不称末那识；还有《瑜伽师地论》里也是如此。由此可见，从世亲开始末那才改称为末那识。

2. 玄奘法师建立五俱意识

至于五俱意识，在北传佛教经论中只出现于《成唯识论》，应是世亲之后的名相，可能是奘师或其师戒贤所立的。然而，五识生起时确实有意识同时生起了别同境的法尘，心触境的第一念意识所对的法尘，就是五遍行的想心所所勾画的内容。此类法尘及此类意识是了别的基础，不是接触境界后的意识，所以五俱意识非不如理。在《解深密经》说：“此中有识，眼及色为缘生眼识。与眼识俱随行同时同境，有分别意识转(指五俱意识)。”又说：“若于尔时二三四五诸识身转，即于此时唯有一分别意识与五识身同所行转。”意思是五俱意识本是一

分别意识，不论前五识同时或个别生起，唯有一分别意识与前五识同所行转。

若按**唯有一分别意识**之说，那么，是否是一时只有一念五俱意识生起，因为分别意识不能同时有两个。若十支手指弹琴，是一个身识还是十个身识在作用呢？若只有一个，则**每一念身识一时能知身所有觉受**，若是多个，不是需要数不清的身识吗？我的答案是：一念有无数身识同时知十支手指，因为十指各有知觉啊！比如眼识，一念(有无数)眼识看完一幕(包罗万象的)前境，因为眼球里有无数的视觉神经啊！即眼识不是一念眼识，是一念里有无数的眼识，所以应该说成一念的眼识蕴，每个识皆应如此——**动一念是动一群识蕴**，所以经文说**一念分别意识能与五识身同所行转**，即一念同时分别前五识所知境。

既然一念的眼识蕴才能了别境界的全景，同理，一刹那的眼俱意识，是一群意识蕴在了别，必须多念独头意识蕴且无数的法尘才能完成分别。那么，那些能准确而且快速提取法尘记忆者则成为聪明人。不过，聪明不是智慧，因为智慧是不依靠法尘记忆的分别功能。换句话说，在生灭的境界里，识蕴本来每一念还是能无分别地知觉全体，比如眼识一念看完全景，一旦落入第二念的法尘分别则成生灭见。

3. 小乘说只有六识的疑难

1. 六个识不生时还有我执的疑难：睡眠、昏迷、入无心定时，心境皆无则无六识；无六识心境若还有我执，是谁在执谁为我？

2. 死时六根坏而无六识的疑难：若死后到再生前的中间都无六识了，此时无心识怎么去轮转？因为今生的心识无法带到下一生使用。

3. 未有六识而有识缘名色的疑难：十二因缘中，还未有六根之前先有识缘名色。所以南传小乘佛教说此识非六识，是“有分识”。

4. 意根界与意识界分不清的疑难：若前念的意识是后念的意根，那么意根界就是意识界，佛说的十八界应改为十七界了。另外前识若可做后识之根，为何前念的眼识不是后念的眼根？

5. 色法和合生心法的疑难：若无阿赖耶识，那么眼识靠眼根与色尘生起，如此则色法和合能生心法了。

4. 唯识宗说前六识不从根尘和合变识

唯识宗如何解释根尘识的关系？《显扬圣教论》说：“眼识者，谓从阿赖耶识种子所生，依于眼根，与彼俱转，缘色为境，了别为性。”意思是眼识从阿赖耶识种子所生，但需要依靠眼根取色尘为境时才生起眼识，其功能只是了别的认识而已。《瑜伽师地论》说：“眼识所依有六：俱有依、谓眼。等无间依、谓意。种子依、谓即此一切种子执受所依、异熟所摄阿赖耶识。”意思是唯识宗认为

无外境，所以眼识生起不是依外在可见的眼根及色尘，而是依阿赖耶识里的眼根及色尘的种子，还依末那识及阿赖耶识。最主要是末那识带动阿赖耶识里的眼识种子转现行的变现。

5. 南传佛教所说的有分识类似阿赖耶识

南传佛教如何解释根尘识的关系？南传佛教的论师阿耨楼陀在《摄阿毗达磨义论》说：“(心识的活动过程)怎么样？以生、住、灭的三刹那名为一心刹那。如有十七心刹那为色法(生灭的)寿命。经过一心刹那或多心刹那(到)住位之时，而五所缘来现于五根门。因此，如果那色所缘是经过一刹那来现于眼前的，则从此以后**有分心**波动二次，遮断了有分之流，转向(唤起注意)那色所缘而有五门转向心(的一次)生灭。此后无间，便生起见色的眼识、领受(所缘)的领受心、推度的推度心、确定的确定心，如其次第(各有一次)生灭。”此论认为生、住、灭的三刹那名为一心刹那，按大乘的见解，一刹那是不能成立的，请看后面的不相应行。而且，若眼识依色法而生，是色法变眼识，还是心法相续的眼识呢？他们说是心法相续，比如前念眼识续后念。但是，在生、住、灭的三刹那之间的眼识，断后如何再生？如果依色所缘现于眼前遮断有分心，才有五(根)门的**转向心**的一次生灭，那么是色法生时有分心灭，有分心灭后生眼识，是色法、有分心、眼识交替生灭次第延续了。如此说法，有分心是十八界之间生灭交替的中间媒介罢了，因为他们的一刹那

心有生、住、灭的三刹那，如此道理，不但误解生灭义，也误解前人遗留下的宝贵知识——有分心。

对不同意见阿赖耶识的小乘学者，必须说是在过去世业识里已种下眼识种子，今生业识里的眼根及色尘的种子成熟，于是眼根、色尘及眼识互相因缘而显现于迷惑者眼前。但是种子不是本有，是过去曾造作之业，所以此业已有，称为有分识。

《成唯识论》如此说：“上座部经分别论者，俱密意说此名有分识。有、谓三有，分、是因义，唯此恒遍为三有因。”即玄奘法师听来的有分识是恒遍为三有因，此即等同承认阿赖耶识了。若有分识是恒遍为三有因则不应随三有境界断灭，但是，此论说有分识断了生眼识：“有分心波动二次，遮断了有分之流”，然后心作意于五(根)门而生起眼识。此说则是六识同一心识了，即心只有一个，作用于眼时称为眼识，作用于耳时称为耳识，心不在六识时则变为有分识，所以必须遮断了有分之流才能生六识。从遮断了有分才生六识这一点，有分识就不是唯识宗所说的阿赖耶识了。

其实唯识宗自家对阿赖耶识也是有不同意见的。我们只能如大乘经论所说的：阿赖耶识甚深，菩萨罗汉都不清楚。如此看来，南北传佛教的论师们是猜阿赖耶识的一部分功能，把它理解成是有分心。

第三章：心所有法

论文：

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。

大小乘佛教对于心所生的种种法，其分类与数目有所不同，原因是论师们只挑选他们认为重要的来诠释。根据大乘唯识宗，心可分为心王与心所：能知觉的八种心识，称为心王；随着心识而生起的种种心念，称为心所有法，简称心所。本论共收集五十一种心所有法，分成六种类，称为六位心所。

心所与心王相应而生

心王是能了别、觉知的心识，心所是依心王而生起的念头。心所与心王相配合，称为相应。心所是追随心王而生起，八种心王有如主人、领袖，是发动者；心所有如部下、臣子、协助者。我用汽车来做比喻：汽车由引擎发动而行驶，如果没有牵引轮胎走动的钢铁骨架，汽车就不能行驶。心王是主人，它带头活动，有如汽车的引擎，心所就附属于它。任何时候心王一旦活动，必定有遍行心所随它活动。即八种心

识中的任何一种在活动，一定带动这五个心所——作意、触、受、想、思，然后再带动其他心所。因此，只要有作意心所存在，必定有一种心识在活动。就好像看到汽车在公路上行驶，那一定知道汽车里有引擎。同样的，只要有任何一种遍行心所在活动，那一定有一种心识也在活动。带头者是心识，所以称之为心王。其他的心念皆由心王带动而生起，称为心所，即心所生法。

由于心所与心王相应，心所的生起必定是与某个心王相应生起，即：

1. 心王、心所必在同一根作用。
2. 心王、心所必在同一境界。
3. 心王、心所必在同一刹那生灭。
4. 心所所知的必是心王所知的。

前面论文提到与此相应，是指随着心王的情感而生起相应情感的心所，不是心王知道心所的情感后，才去相应心所的情感。因此，八个识都有其相应的心所，不是固定的心所去相应八个识。比如贪心所，不是一个贪心所和八个识相应，是八个识个别有无数的贪心所。另外，心王生起并非所有心所都生起，即王在有些臣子不一定在，唯有重臣必在；重臣如五遍行心所，绝对是王在臣子必在。

部派佛教都说：有时前六识及其相应的心所会暂时不活动，比如熟睡时眼识停止作用，与其相应的遍

行心所(作意、触、受、想、思)也不作用，即使外面有声音也听不到了，耳识停止活动则随着它而生起的遍行心所也没作用。但是，依唯识宗的说法，当时阿赖耶识以及由其所带动的五种遍行心所，却是永无止境地活动，除非我们证入涅槃，它们才停止作用。

六位心所就是：一、遍行位，二、别境位，三、善位，四、烦恼位，五、随烦恼位，六、不定位。

一、遍行位

论文：

遍行五者：一、作意。二、触。三、受。四、想。五、思。

遍行心所，共有作意、触、受、想、思五种。

“遍”是无所不在，“行”是活动的意思。遍行心所的活动遍一切时、一切性、一切地、一切俱；不像别境心所只遍一切性、一切地，善心所只遍一切地，不定心所只遍一切性，烦恼与随烦恼心所全不遍。

A. 遍行于四类法

1. 遍一切时

不论是过去、现在、未来任何时候只要一动心念，五种遍行心所都参与活动。

2. 遍一切性

性是指善、恶和无记三性，即我们的心念和行为有善、恶和不善不恶(无记)三种。有些心所唯是恶，有些唯是善性，有些具备三性，比如嗔心唯是恶性，慈心唯是善性。遍一切性是不论起善心、恶心或无记心它都存在，作意、触、受、想和思心所就是能存在于善心、恶心或无记心。比如嗔心时，遍一切性的五遍行心所都参与；又比如色界定的心是善性，当时五遍行心所也都在场。

有些人做善事时会贪，如贪求很多的功德；有些人起善心时，会嗔，如他要人家好，人家做不到，他就起嗔心。所以同样是好心，有时会间杂着一些贪、嗔、痴在其中。但是不论我们起善、恶或无记性的心时，一定会有这五种遍行心所在作用。

3. 遍一切地

“地”是指三界九地。佛教依众生的淫欲、色身和定力，把凡夫生死往来之世界分为三界。其中欲界有一个地，色界有四个地，无色界有四个地，总共有九地，称为三界九地。

欲界：定力少、有淫欲和色身的有情众生所居住的地方。欲界中有五趣众生杂居在一起，称为五趣杂居地。没有定力的人修再大的福报，都脱离不了欲界，因为其心还在散乱中，所以欲界也称为散地。

色界：此界众生的欲望少，是离淫欲和食欲的有情所居住的地方，但是还有物质的作用，即有色身、

宫殿的存在，所以称为色界。众生都是依靠定力生到色界。欲界众生出了欲界(散地)，进入色界，那就进入了定地。色界的禅定之深浅粗细分为初禅、二禅、三禅和四禅，这四种禅定分为四个地，即离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地。

无色界：此界的众生不但无欲望，而且无身体，无其所居住的宫殿国土，即无物质的作用，唯以心识住于深妙之禅定中，所以称为无色界。此界众生的定力比色界的强，以其禅定之深浅粗细分为四级——四个地，即空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。

这三界九地的众生各有不同的心念、烦恼以及智慧，时时刻刻都在起心动念。欲界众生经常起欲界贪、嗔、痴的烦恼。色界众生暂时不生欲界贪、嗔、痴烦恼，还有色界贪。在色界有一定的定力，但与无色界众生的定力相比，却稍逊一筹。无色界众生只有无色界贪，定力很强无杂念，所以心王与心所少起作用。即在入定的过程中，念头会越来越少。但是，不管心念怎样少，只要是在三界，甚至在三界中最高的非想非非想天的众生，其定力非常强，其他的心念都不生起，然而作意、触、受、想、思心所还在起作用，所以说五遍行心所于三界中遍一切地都在作用。外道修到色界以上的非想非非想天时，因为沉醉定境

而觉察不到这五种遍行心所。一般凡夫俗子对此五种心念更是不知不觉，唯有圣者才能觉察到。

4. 遍一切俱

此“俱”是指所有的心识。我们共有八种心识，各自有不同的心所，即其所生起的心念有所不同，打个比喻：耳朵听到声音的感受和眼睛看到颜色的感受，是完全不同的一回事。八种心识所生起的心所各有其所活动的范围。比如六种心识中所生起的作意、触、受、想、思心所，与第八识所生起的这五种心所是不一样的。如果一个人进入很深的禅定，如无想定、灭尽定，其意识暂时不生，与意识中相关的作意、触、受、想、思心所也不生，但是第八识相关的这五种心所还是在活动。只要是在三界中，这五种心所就会在第八识中作用，所以说五遍行心所遍一切心识都有其活动。

作意、触、受、想、思心所任何时刻都在作用，任何的善、恶、无记心，任何三界的众生，以及任何心识的作用，它们都在活动。由于这五种心所遍行于一切时、一切性、一切地和一切俱，所以被称为遍行心所。

B. 五遍行心所

1. 作意

作意心所(manasi-kāra)是**注意、警觉的心理**，即作意能警觉心王与遍行心所，引向其所对的根及境，使心在某一根生起注意力。《显扬圣教论》说：“内眼处不坏，外色处现前，及彼所生作意正起，如是所生眼识得生。”例如入定时，若作意驱使心(耳识)作用在耳根，于是耳识转注意听声音。作意有两层意义：一、警觉：提高心的警觉性，在某一种识特别用心。比如原本静静地坐着的你，忽然间想起要听声音，就特别在耳识生起警觉的心。二、趣境：驱使心朝向境那儿作用。原本你的心不在某个根，是作意将心带到那儿作用，就是警觉；过后继续停驻在那个根上注意，就是趣境，此处的境是指六尘，并非指六尘里的某个境物。

2. 触

触心所(sparśa)是**心与境接触的心理**。即根、境(尘)接触时，会引发识生起，当时知道根、尘、识三法和合的心理作用，称为触心所。六识依六根与外境接触时，并非触心所接触外境，而是识在知觉外境时，有一种觉得心与境接触的心念生起。总之，触心所的触非物与物之触，是六根接触六尘(外境)时，能够知道外境的心是识，知道心与境接触的心是触心所。

根、尘接触时，心要在此根作意才会生起识。当我们睡到不省人事时——心不在耳识作意，耳根还在却听不到声音，这说明有时候根与尘接触(非触心所)，心可以不去作意。如果耳根及声尘在作用的同时，心

在耳识作意，那么耳根、声尘、耳识三法就碰在一起，称为根、尘、识三和合。在三和合时会生起心触境的心念，称为触心所。并不是心去碰外面的声音而称为触，而是外面的声音来接触耳根，当时耳识与耳根接触声音——三和合，生起触心所。

作意与触的生起有两种次第：有时是我们无缘无故地作意，把心所移到耳朵去注意听声音，这是**作意带头而触同时随后**。有时是声音震动耳朵令心警觉，这是**触带头而作意同时随后**。我们最常在眼睛和耳朵二根作意，所以我们对眼睛、耳朵所对的境知道得特别多；对于触觉、嗅觉的感受知道得就比较少。

唯识家(唯识宗的学者)所说的“诸法因缘生”是怎样的一回事？以耳根和声尘接触而生起耳识为例：他们说耳识不是耳根和声尘和合时才存在，而是阿赖耶识中先有耳识的种子，依根、尘的因缘，识种子本身(现行)变成现前的耳识。关于诸法因缘生有两种说法，比如绿豆浸水后，发出豆芽来，我们说豆芽是由绿豆“生”的。还有另外一种情况，如我用锉子把水桶打破一个洞，水从洞孔喷出来，因为我打洞的因缘，水才“生”出来。这两种“生”是不同的。豆芽是本无的，后来由因缘合成，这是小乘说的因缘生；水是原本有但未看见，打破一个洞后看见它从洞里喷出来，这是大乘说的因缘生。唯识宗说八识心王的生起，有如水(识种子)从洞(喻阿赖耶识)中喷出来一样。即八识心王原本就在五蕴

的识蕴中以种子的方式活动，还没正式形成果报显现出来，因为业力的影响根、尘接触为因缘，识就“现行”出来活动。此种“生”并不是像绿豆转变成豆芽的“生”。即耳识的“生”，并不是耳根和声尘和合，转变成耳识，而是原本有耳识的种子，在阿赖耶识中微细地活动着，根、尘接触的因缘使它现前，称为耳识种子现行。所以说，识依根而生不是从无变有的生，也不是根、尘合起来变成识。因为耳根是色法(物质)，声尘也是色法(物质)，物质和物质和合不会生出能知觉的心识，即色法和合生不出心法。另外，依唯识宗的道理，色法是由心及心所二法执取第八识而现的影像，所以，反而是眼识及有关的心所法执取色法的习气，引生眼根及色尘“现行”的影像，然后眼识才去了别其影像。

3. 受

受心所(vedanā)是对顺、逆的外境产生苦、乐、舍三种领取纳受的心理。它是依触心所而生的心所生法，有三受、五受之别。三受就是：苦、乐、舍。

1. 苦受：领纳逆境，身心逼迫，刺激太强，身心感受到苦。

2. 乐受：领纳顺境，即我们所喜爱的境，身心适悦。

3. 舍受：领纳中庸性的境，身心处在不苦不乐的感受中。

五受就是：苦、忧、乐、喜、舍。这些感受可分为心受和身受。身受由六根和六尘所引起，有苦、乐、舍三种感受；心受属于意识的心所生法，有忧、喜。所以受有苦、乐、舍、忧、喜五种性质。

心受有忧受与喜受。忧受是对事物担心、忧虑，喜受是对事物产生快乐的心情。忧受与喜受是境界过后依意识而生的心所生法，并非六根触境时第一念的受。如看见后、听到后、想起时，对一事物觉得心情愉快，这就是心的(非身的)喜受。苦、乐、舍三受是六根接触外境当时发生的受，此类的受是无意识的自然业果反应，忧受与喜受是六根接触外境后，加上分别心而生起贪嗔的感受，所以，**忧、喜是烦恼不是受，苦、乐、舍是受不是烦恼。**

忧、喜的烦恼心受比较粗，容易被我们觉察到；身受比较细幼，难觉知。身受是未起分别时所生的受心所。打个比喻：耳朵听到声音，一刹那间就产生身受，此受有苦、乐、舍三种。当很强的声音刺激耳朵时，会感觉到疼痛，它会抗议不想听。耳朵抗议我们不容易觉察到，但眼睛接触到很强烈的光线时，它会马上闭起来抗议，我们容易知道。眼睛看到柔和的绿色光线最舒服，它受乐。在普通的日光灯(中性的光线)下看东西，眼睛是处在舍受的状态中。这三种感受是由眼识生起的身受，并非由意识生起。闪光灯闪一下，光线很强，眼睛受苦，内心未必受苦，那些爱拍

照的人在拍照时很快乐，心喜盈盈，所以眼睛受苦(身苦)非烦恼，但心受乐是烦恼。身受苦乐是随外境一刹那就过去了，心受苦乐是烦恼，外境灭了还会继续。

我们的六根每时每刻都跟六尘接触，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根和意根念念都在受的作用中。比如你们坐在这里，屁股坐着坐垫就有受了；皮肤接触空气，空气热一点儿、冷一点儿你都在受；耳朵听从扩音机里发出来的声音，耳朵也在受；眼睛看投影机所放射出来的灯光，眼睛也在受。可见眼睛与耳朵时时刻刻都在受，所以我们的六根每时每刻都在受中，从来没有停止过。我们一觉醒来就在感受，甚至在梦中也是如此。

凡夫对这个受的作用不知不觉，而佛陀告诉我们受的作用力非常强大，没有一刻停止过，只要有心念在动，就有受在作用。受心所很重要，很活跃，所以被列入五蕴中的第二位——受蕴，占着重要的位置。

身受是意识未分别时，前五根触境的感受，此时不分别好坏，只是果报带来的感官反应。以人的眼睛而言，光线超过眼睛所能承受的亮度，于是眼睛受苦，可见身受苦或受乐并非是烦恼，心受苦或受乐才是烦恼。阿罗汉圣者照样有身受，当很强烈的闪光灯照着他时，他也会本能地把眼睛闭起来，以避免眼睛受到损伤。你叫阿罗汉睁大眼睛看太阳，他没看两下，就不想看了，因为他的身(眼根)受苦。有些动物不可以看

光，它要躲在黑暗的地方。所以身受是业报带来的，并不是加上烦恼后的苦、乐受。

4. 想

想心所 (*saṃjñā*) 是心对外境取相，以及安立名言的心理作用。心对外境取相的意思是，心接触境时自然辨别种种形象的心理。我以“山”为例，眼睛看到一堆沙土，就看到“山”的形状(形色)，那个色彩的形状多次出现之后，心确定有“山”的相存在，认为实在有这样的东西，就开始勾画种种相状。接着给此相状的物体名字，称之为“山”。过后却颠倒过来，不知道“山”是由根尘识之因缘和合勾画相状而成，里面并没有“山”的实体，只因为重复出现这样的形状，我们把它称为“山”罢了。从此以后，我们一见到这样的形状，就执著生起“山想”。所以对“是某物形象”的想并不是一次得来，而是多次累积并记忆其形象后，才得到是某物的想。

再举个例子：一个呱呱坠地、刚刚出世的婴儿，打开他那可爱的小眼睛看周遭的事物时，他不会分辨天花板是不会动，站在他身旁的妈妈是会动的。他慢慢地就会想，发觉那是两样不同的东西，这就是重复出现而取相的想。婴儿取相后，他没语言来表达，但是在成人的教导下，学会了语言后，他就知道那个叫做电灯，这个叫做衣服，这就是安立名言的想。

当我们学会语言之后，取相与安立名言这两种想就同时作用。即我们在很多时候是用语言的想来思

惟；但有一些想是形相而非语言的思惟。现在让我举个例子：这里有很多人，你们看那位帮忙录音的男居士，认识他的人士一看到他，就想起他的样子——取相，然后说他是陆先生——安立名言；不认识他的人士就只想他的样子——取相，我们的心识时时刻刻都在如此“想”的作用中。

“想”跟“受”一样，也是依六根生起。眼睛接触色境所生的想，即颜色的相是眼识所生想；耳朵分别声音的相；鼻子分别气味的相；舌头分别味道的相；身体分别接触的相；意识分别心中念头的相。这种种相都是我们内心勾画出来的。

想与受一样强大，当我们在触、作意、受时，五俱意识就立刻分别“与前五识相应的法尘”，靠法尘中想的记忆去分别外境是如此这般，所以说**一切的语言都是想的念念作用**。只要心中有语言的活动，甚至不出声，眼睛一打开看到景物，耳朵听到声音，想就告诉我们那是什么。比如你听到虫叫声、车声，都能确认它们。如果你第一次听到车声，可能会被吓死，因为从未听过，太可怕了。不过，多听了几回后，就勾画出车声的形相——声想(相)，这就是取相。以后一听到那个声相，就自动把它称为车声，这就是安立名言。在我们的日常生活中，所看、所听到的事事物物，过后心中区别它们，哪一样不是由想得来的？所以“想”是一

种很重要的心理作用，其作用非常强大，被列入五蕴中的第三位——想蕴。

我们睡觉后，意识的法尘灭了就不想了，但第七、八识中的想还是在作用，此作用不被凡夫所知，凡夫只知道第六识的想罢了。想心所除了取相和安立名言外，还会引发思心所的生起。

5. 思

思心所 (cetana) 是驱使其他心所以对境界造作反应。即思心所驱使心对境界造作反应，思之后造身、口、意业，所以论典说：“令心造作善、恶、无记，如是等业，称之为思。”思心所的造作带动各种各样的贪、嗔、痴等烦恼，思以后的别境心所中的慧心所才开始分别善、恶与无记。与思并行的作意、触、受、想心所是非善非恶的无记。当心注意看东西，想那样东西的名称、形相时，是没有善恶的，一直到思心所驱动别境心所中的慧心所、胜解心所之后才能分别善恶，此时所造的业就有善、恶和无记三性。

思与虑有差别：思是在境界当前，未生别境心所之前，思心所决定与造作令其他念生起。虑是离境界的语言思惟，即虑是别境心所之多种心念思虑后，由思心所及慧心所共同带动法尘分别的思惟心。论典的解释如下，《大毗婆沙论》说：“思虑何差别？答：1. 思者业，2. 虑者慧。是谓差别。复次思是造作相，虑是观察相。复次能分别爱非爱果令无杂乱，是思相。能分别诸法自相共相

令无疑惑，是虑相。”如此的思相，能分别业果(当前境界)爱非爱，是法尘记忆之分别心；虑是能分别(过去未来比较)诸法自他种种差别相，也是法尘记忆之分别心。

《成唯识论》说：“谓令心造作为性，于善品等役心为业。”可见思的自性，只是造作，并非思惟。

玄奘法师曾提到思有三种：

1. 审虑思，先对境取正因、邪因、俱相违等之相，加以审察考虑。
2. 决定思，审虑之后决定其意。
3. 动发胜思，决定其意后发动身、语二业。

按此所说的三种思并非指思心所而已，而是解释由思心所发动的思业及思已业的次第；其中审虑思、决定思是思心所引起的思业，动发胜思是思心所引起的身语业，这三思不只是思心所而已，还已包含别境心所中的慧心所与胜解心所等，其次第所带动的相续念已经是语言比量思惟了，并非遍行心所非语言的现量的思心所。比如眼识的思心所，是分别当前境界爱非爱而造作的思，同时思造作推动其他心所；不是慧、胜解、念心所等相续念之后思惟诸法差别相的思。

C. 遍行心所总结

任何时刻，任何地方，即三界中的任何一界，任何心识，以及任何善、恶和无记的心念，都有作意、触、受、想、思心所活动，所以称之为遍行心所。另外，当心王每一刹那识知尘境，遍行心所都随心王同

时生起而知道同一件事，因此，可以这么说，遍行心所发生于心触境的第一念，即心触境的第一念至少有这五种心所。

六个识都各自能作意，所以别把作意误解成意识的法尘意念。既然作意心所不是意识在作意，其名为意的作用，那么，作意应该是末那识(意)之行为——我依然在此作用而知道，所以它无处不在。

虽然唯识家说心王最殊胜，但是，佛在开示五蕴时，受、想在五蕴中占有重要的地位，因为在修道上作现观时，是不必处理心王——识，真正要观的是受、想生起时，接着动了什么心念。

作意、触、受、想、思这五个心念同时同境生起，虽无时间上的次第，但是它们之间是有因果的次第：即作意、触、受、想、思，或触、作意、受、想、思。犹如火车头同时带动所有车厢，但是每个车厢之间的关系是有因果次第。

可能有人觉得，有时我先想某人后才发动思对他造业，有时我要吃饭才想到肚子饿。到底是先想后思，还是先思后想？这有了别与分别两种情形：

1. 触境第一念了别时是想、思同在，此时的想只是勾画形象的想，与想同时的思发动下一念心所。

2. 触境后起分别心是先思后想，此时的思只是继续推动各种心念生起，而此时的想已不是勾画形象而已，还加上念、胜解、慧等共同思惟的想。

按照十二因缘的触、受、爱、取的次第来看，到受为止是旧业果的显现，爱、取开始是造新业因。那么，五遍行中的作意、触、受是旧业果的显现，想和思则是习气在造新业因。换句话说，想和思的互动有同时与不同时两类，当心(六识)触境第一念时，了别的想带动同时同境的思；当心造业时，由思带动下一念分别的想——不同时不同境的想，即法尘的分别。也可以这么说：思心所驱使种种法尘等思已业(想、念、慧、胜解、贪)现行，即先有思业而后有思已业。

部派佛教总爱依本派思想见解，把佛说的心所分门别类，《摄阿毗达磨义论》说：“触、受、想、思、一境性、命根、作意等七个遍行心所。”此论把(心)一境性与命根归入遍行心所，错矣！

《相应部经·因缘相应品》说：“诸比丘，何为名色？诸比丘，受、想、思、触、作意，以此谓之名；四大种及四大种所造之色，以此谓之色。如是此名与此色，谓之名色。诸比丘，何为识？诸比丘，此等有六识身：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识是。诸比丘，以此谓之识。”此经不把一境性和命根归入“名”，即和受、想、思、触、作意是不同类心法。此经文本来是在解释十二因缘中的六识→名色→六入(处)→触时，说名色的名是受、想、思、触、作意(正好是唯识宗所说的五个遍行心所)。但是，在名色支的时期还未有六处和六识，也就没有六识相应的遍行心所，此时的遍行心所是依哪个

心王而生呢？依南传的说法：六识刹那灭时有分识必生起，所以，六识未生前的遍行心所应该是属于有分识的。若按此经所说的名色即遍行心所，那么，十二因缘的识就是有分识，而识缘名色就是依有分识(大乘说的阿赖耶识)为缘而生名色的遍行心所，那样名色的名才能在六处六识之前就生起，才真正符合五遍行义，即无六识时也有名色的名——受、想、思、触、作意。那么，如果说七个遍行心所包括一境性和命根，在名色支时不会有一境性，因为无六识则无境，不可能有一境性，所以一境性不是遍行心所。又命根是名法色法各半，不全是名法，怎能是名法的遍行心所。

二、别境位：

论文：

别境五者：一、欲。二、胜解。三、念。四、定。五、慧。

A. 别境而生

有一类心所依各别境界而生起，所以称为别境。它们与遍行心所有所差别，不是一切时都在作用，只遍于一切性，一切地。不论我们起善念或恶念，这五种心所都能生起，但并非五种同时存在，而是至少有一种存在。即只要我们在三界中起心动念，一定有一

种，或二种，或者五种别境心所同时生起。别境心所，有欲、胜解、念、定、慧五种。

1. 欲

欲心所(chanda)是对于所乐境希求的心，即对于喜欢的境物，有欣求的心理。此欲心所并非色欲的欲，也不是五欲的欲。希望原有所接触的境界继续出现，即世人所说的好奇、希求心。比如你们在听我开示佛法，听完了一句，想继续再听下一句；在这边看，看了想看得更清楚；乃至你被吓到时，想知道到底是什么东西吓到你。这些都是欲心所的作用。因为这三者都希求境界继续出现。众生会在三界中轮转生死，皆因此作用很强大的欲心所。欲心所别名识食，意思是识以境界为食而得长养。即在我们临命终时，今生的业已经了结，识依然需要食物，因为有欲心所，于是心里还是希望各种境界出现，而对它们产生执著，于是继续投胎而生死轮转。

2. 胜解

胜解心所(adhimokṣa)是对于所知的境界，依所学到的知识与道理，对所知境界加以确定的心理。我们看东西时，经常有胜解心所在作用。比如看到一朵花，心中确定是菊花而非玫瑰，这就是胜解。

胜解和想心所的差别：想心所是对于所观的境取相，并没有确定其为何物；但是经过胜解心所，就肯

定了其所观的境，再也不怀疑，不会受异缘所转而改变所肯定的概念。当然，胜解后可以进一步想。

3. 念

念心所 (*smṛti*) 是对于刚刚经历的境界，明记不忘的心理。我们的心不管是对眼睛或耳朵所接触的境，当下的念心所会明记不忘。比如忽然间闪电，我们对刚刚闪电的境，在一段时间内会念念不忘，在当时能明记境界的心念，称为念心所。北传大小乘佛教认为在善恶心中都有念心所，南传佛教认为念心所是纯善心。

我们的业报中有这种心所作用，使前五识心触境后，五俱意识的境——法尘被念心所明记，然后法尘继续活动于第六识。念心所并非回忆往事，记忆力并非念心所，一个有正念的阿罗汉不一定有记忆力。一个人要修禅定必定要有很强的念心所，因为定是依念而生。

4. 定

定心所 (*saṃādhi*) 是对于所观的境界，一心专注不移。定心所并非禅定的定，而是我们业中有此功能，能使心专注在接触的境，使其不散乱的心念。比如当耳朵注意听声音时，心念定在声音的境上；看东西时，心念定在看的境上。任何人皆有定心所，但是很短暂，因为心念被后来的境所转，所以说凡夫没有定力。如果一个人的精神能够集中在一处，这就是定心所的作用。

用。当定心所很强时，长时间的定心所就形成定力，若此定力用在唯一的境时，便能够入很久的初禅、二禅、三禅，乃至四禅等定。

念与定心所的差别：念心所是对于刚过去的境，念念不忘失；定心所是把心定在所观察的境上，使意识继续留在同一境上作用。

5. 慧

慧心所 (prajñā) 是对于所接触的事物，分别、推求、决定其是非、对错、邪正的心理。每个众生皆有慧心所，当一个人的慧心所活动偏多，在观察境物时，他会比他人多用心去思考；然而，白痴的慧心所比较少作用。慧心所并非智慧。它是没有善恶的，但是慧心所的思考往往随伴着其他善恶的心所，因此慧心所被分成善、恶两种：

1. **恶慧：**推求之用猛厉，颠倒而拣择，即烦恼心所中之恶见。

2. **善慧：**推求之用轻稳，正当拣择，即正见、正慧。**正慧**又可分闻慧、思慧、修慧三种：**闻慧**是听闻佛法或阅读经典时，慧心所明了所产生的智慧；**思慧**是慧心所思惟、推断佛法所得的智慧；**修慧**是修习禅观时，慧心所观察所得，契合佛所说的因果、四圣谛、缘起等的智慧。

胜解与慧心所的差别：胜解是对所观的境确定正是如此；慧心所是对所观的境，判断其是非、善恶、邪正等。

B. 别境心所总结

别境心所本身属于非善恶的无记行为，由思心所造作而生起的无记业习。别境心所虽无记，但是已经是迷惑的染污心了，因为此时心已随境转开始造业。

别境心所本身属于无记且已能造业，但无法独自造善恶业，只有当其他善恶心所伴随生起，此时别境心所所作业就被认为有善恶，因此而说别境心所也在造善恶业。比如上述的恶慧是因慧心所依恶见思考推求，所以别境心所被列在善心所及烦恼心所之前。

别境心所中，**欲心所生起时并不一定有欲贪的心**。不管那个人长得是美是丑，只是想清楚地多看她一下，那是欲心所的行为，不是贪的烦恼；甚至当心里肯定她是美女时，那也只不过是胜解心所的行为，当时并没有贪的烦恼。但是，在欲与胜解之后，心进一步对其美色而生起贪爱或嗔妒，这些贪、嗔就是烦恼了。虽然阿罗汉已无欲贪，其欲心所依然活跃，因为欲心所的希望心不是欲贪，所以他在胜解之后不会再进一步生起烦恼心所。

慧心所生起也不一定是有智慧。比如你听说一切法无我，不论心里肯定是有我或无我，都是慧心所在推断，至于其推断是否对，不关慧心所的事。若当时有

正见及丰富的知识，并且不被贪、嗔等烦恼所困扰，那么，慧心所必定判断无我是真理，这就是所谓世间的智慧；出世间的智慧必须无贪、嗔等烦恼并远离世间的种种分别见而生起，它直观因缘法的实相，即所谓空、无我等真理。

定心所生起时不一定是入定，念心所现前时更不是回忆往事，胜解心所现前时更不是深入了解。至于贪欲、入定、分析、了解及记忆等的心理活动，都是别境心所的欲、定、慧、胜解之后，加上无数的善恶心所以后的事了。

南传佛教论典认为念心所和定心所是善心所，若按照唯识的观点，那是错的。因为不论做善造恶，念心所的铭记功能是不能缺少的；另外，一些修邪法的外道，在行使邪法时没有定心所是办不到的。其实，念、定、慧是无记的，随其所引起的善恶心才有善恶之别，所以经中提到有正念邪念、正定邪定、正慧邪慧。请看南传佛教的《大义释》说：“正念而除遣邪念，由正定而除遣邪定，由正智而除遣邪智。”《清净道论》谈到八正道时说：“……七、那如是的精进者的一——与彼(正精进)相应，除去邪念的心不忘失为正念；注意是它的特相，不忘失是它的作用，舍断邪念是它的现状。八、如是以无上的念而守护其心者的一——与彼(正念)相应，除灭邪定的心一境性为正定；不散乱是它的特相，等持是它的作用，舍断邪定是它现状。”

其中“注意是它的特相，不忘失是它的作用”是指念心所，“舍断邪念是它的现状”才是指正念，然而，念心所对邪念正念都能不忘失。至于“不散乱是它的特相，等持是它的作用”是指定心所，“舍断邪定是它现状”才是指正定，然而，邪定正定皆具定心所。

既然同一部论里说到念与定都有邪有正，又说念与定唯善，南传佛教常常自称是佛说的原始佛教，这些自相矛盾的论点是原始佛教吗？其实，历代结集经典的目的就是去芜存菁，结集经典的结果是：“自宗的佛法才是对的，于是自宗不合理的则尽量解释到合理；至于他宗所流传的道理间杂在本派流传，若不合我宗则把它删掉。”经典已被结集好几次，这说明什么？部派佛教在结集经典时有添有删。所以，别一味追求及迷信还有原始佛教。我们只能依智慧与知识判断论典的某个讲法是否合理(合我意)，但是，结集经典者总是把不同看法(认为不合自宗即非佛说而)删除掉。

三、善位

论文：

善十一者：一、信。二、精进。三、惭。四、愧。五、无贪。六、无嗔。七、无痴。八、轻安。九、不放逸。十、行舍。十一、不害。

本论以百法来阐述我们的身心世界，其主要用意与目的是要告诉我们在这一百法中没有一个“我”。我们要逐个了解其作用，才能明白以及领悟无我的道理。上面所讲的遍行、别境心所比较细，所以难知道与了解，但是从善心所开始，就比较容易明白，因为它们比较粗，容易被发觉。

善心所是善的，但并非是由慧心所取善舍恶后所以为的善，而是在因果上将来可得乐果，并且有对治恶心的作用；善，必须对此世、他世、人、我，皆有益，否则就不称为善了。共有十一种善心所。

1. 信

信心所是相信三宝的实、德、能(真实、功德、自能修成)三件事。《华严经》中说：“信为道元功德母，长养一切诸善法。”意思是有此信心所者，在还没有完全明白佛法之前就对其充满信心，会在日常生活中，以五戒十善、八正道等为依据，过着佛化的生活，从实践中得到佛法的利益，就能很快地培养一切善法；反之，必定对佛法持有怀疑不信的态度，那么，在日常生活中，他就不会去实践佛法了。所以佛法说，世智辩聪是学出世间法的大障碍，因为世间的聪明无法证明出世间法，于是无法相信。

善心所中的信是指业习中对正法的信心，称为信心所。因为我们过去世可能有学佛的业习，今生遇到学

佛的因缘就生信，使我们很容易相信三宝的实、德、能。

1. **相信实：**所谓实就是实事与实理，即佛教讲因果，相信因果是真实的。因为因果、业报、轮转、解脱、圣人等，都没法以科学的方法证明，都要依靠此信心所来相信。

2. **相信德：**所谓德就是功能与效用，即深信佛、法、僧三宝具有的真实清净功德。相信佛陀的道德、行为是清净无瑕的，所以皈依佛；深信佛法能够增长智慧，引导我们朝向解脱；相信僧宝，即四个以上的出家人和合地生活在一起，称为僧，从僧宝身边可使我们修得种种福报与功德。学佛者要在三宝的福田中修福修慧，以聚集修道的菩提资粮。

3. **相信能：**相信的确能解脱，即深信自己及他人，只要肯精进学习都能解脱。因为有信心，我们就很容易接受佛法，所以此心所属于善心所。

这五十一心所，都是我们的业习中所具有。有些是今生慢慢地培养；有些是前生没有那么强，今生多使用而把它加强；有些是前世很强烈，今生少用而慢慢地把它削弱，各种因缘就是如此地变化。信心所强者很容易接受佛教的因果观，也很快地得到佛法的利益；反之，就要花费很多时间去寻找证明，那么接受佛法的步伐肯定会比较缓慢。

2. 精进

精进心所又称为勤，即很努力地修持。世间人做事很积极、卖力，也算是精进，但是这是由贪欲心，并非精进心所发起的。此处的精进是指修道时得到法喜而生起的精进心所，它不带贪欲心。当精进心所生起时，自然生起四正勤：

1. 已生善令增长。
2. 未生善令生。
3. 已生恶令灭。
4. 未生恶令不生。

如果修行者能够一直保持此四种精进，其善心就会连绵不断地生起。有些人非常爱护其善心，对于其所生起的恶心，经常呵斥，决心弃除，这也是精进。当精进心所越来越强时，会发展成为精进根、精进力、精进觉支。

3. 惭

惭是觉得自己的行为不好，生起内疚，自我责备的心理。这是没外人的指责下，自己凭良心反省。

4. 愧

愧是恐怕他人的责备，而觉得羞耻的心理。比如有人到寺庙里，看到一本好的经书就顺手牵羊。过后认为自己是正派的好人，怎能干这种见不得人的事呢？或想起如果别人知道了就不好，于是他感到内疚而把书放回原处，这就是愧。

5. 无贪

无贪的相反是贪。无贪心所是对于世间的事物不起贪爱心。贪心少，是无贪的心在作用。俗语说：“人心不足蛇吞象。”可见贪是一种很严重的烦恼业习，贪有非常多种类型，不同贪的生起有其各自相应因缘，如夫妻的恩爱，就是贪爱的业习，如果来世有机会相聚，这种贪爱必定会使双方轻易产生爱情，导致不能自己地一见钟情，甚至一心想修道者也不容易摆脱情爱的拖累。话又得说回来，有些夫妻约好一起修行，他们就可以减轻此贪爱，而成为修行道上的净侣，迦叶尊者与莲花色比丘尼就是一个很好的例子。

虽然我们有种种贪心，但是并非贪爱所有的东西，有些东西我们并不贪，比如我对古董无兴趣，这就是对该物无贪心所在作用。比如有些人很贪钱，看到地上有一毛钱，都不能放过，要占为己有；反之，无贪的人看到，他就不会要。无贪心所能够对治我们的贪，很多东西就能放得下。凡夫的无贪心所无法时时刻刻都生起，因为贪心太强了。证悟初果、二果、三果的修行者还有贪心，其中三果对欲界无贪，所以死后不再来欲界；二果对欲界还有少些的贪，所以死后会再来欲界一次；初果还是贪爱欲界，还会再来欲界七次。三果虽对欲界无贪，但还会贪爱色界定境的乐受，只有证悟阿罗汉果的圣者才完全无贪。

6. 无嗔

无嗔心所是不发怒，仁慈的心理。无论面对任何境界，包括一切恶劣的环境，皆不怨天尤人，而能泰然自若。什么人才无嗔？佛说只有三果、四果圣者才绝对无嗔。

7. 无痴

无痴心所是明白事理，不愚蠢的心理。凡夫的愚痴很严重，有时候痴，有时候无痴。证悟初果的圣人无痴心所开始现前，阿罗汉一直保持在无痴的善心所中。

上述的无贪、无嗔、无痴三心所，能引导心朝向解脱的一切善法，由于是善法的根本，作用较为殊胜，特称为三善根。

8. 轻安

轻安心所是身心远离粗重感，觉得顺畅、轻松、安稳。初学静坐者的心是散乱的，整天要照顾那颗东奔西跑的心，静坐到一段时候，心静下来后产生内心宁静安乐的心理，就是轻安，它能对治昏沉。轻安必须身心安定后才能生起，它不能独立活动，与别境心所的定心所相互作用。

修禅观入(定)三昧时，如果一直保持在定心所中，就会有轻安；反之，定心所保持不久，那一定没有轻安。因此，修禅定时有轻安就一定有定心所存在，有定心所不一定有轻安，比如全神贯注地看书，不知周遭所发生的事，此时是有定心所却没有轻安。又比如

刹那入定就出定的定心所也是没有轻安的。一个有定力的人，其定心所一直作用，入了定(三昧)必定有轻安。

9. 不放逸

不放逸心所是修道时心不流荡、漂泊，即心能安住在所观的境中。如果一个人有这种善根，当心念集中在所修的业处(所修的法与所修的境)时，就不会迷恋过去所喜爱的境物。不放逸心所使修道者的心，不再追逐现前心中所喜乐的事，如此便能持久专心修道。

不放逸只是保持心不随习气转，但不一定会很努力去作，精进则是很努力地要达到目标。

10. 行舍

行舍心所是指无造作的平等心。前面讲过受心所中有苦、乐、舍三受，其中舍受是指不苦不乐受。此处的“舍”是指离造作的平等之舍，并非指不苦不乐受，为了区别不是舍受之舍，所以称之为行舍。行是指造作，行舍是指无造作的平等心。比如静坐时动念：我要努力静坐，我要使心静下来，我要进入那个境界等等，这些都是造作的心。心不造作和行舍心所有何不同？如果静坐时，心不造作、静静地停留在定境中，不加功力，不再用心，如此自在纯熟的无功用心，这只是不造作，还不是行舍心所。当行舍心所生起时，对一切境物，心不但没有造作，而且总是一片平静，它没有喜爱、忧愁、快乐，有如无波浪的湖。唯有在

修禅观生起舍觉支或入四禅时，此无造作的平等心才会生起，这才算是真正的行舍心所。

11. 不害

不害心所是没有伤害众生之心。所谓害是指害心。虽然有些人不是大恶人，但是只要众生使他不高兴，他就会以粗暴行为搔扰，或疾言厉色的怒骂，使他人苦恼。比如有些人看到壁虎，生起讨厌的心，把它打死，这就是害心所。“不害”是对众生不起侵害的心。有不害心所的人，当别人受侵犯时，他对受害者会生起悲愍心；当别人侵犯他时，他虽内心苦恼，甚至起嗔心，但不会想去损害对方。我们可以起嗔心而不害他人，然而有害心所者嗔心起后，就会去损害侵犯他的人。

善心所总结

在这十一种善心所中，只有轻安、行舍是在修禅观时，才会生起来的心所。信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴有自体性，不是由其他心所合成的；不放逸、不害都无自体。所谓无自体性，就是多种心所一起作用时，另外再立名称，比如不害心所无自体性，就是无嗔心所加上其余心所而假立的。

善心所不仅只有这十一种，比如慈、悲、喜、舍四无量心都是善心所，本论只收录“舍”而不收录前三种心所是不全面的。还有基督教所说的宽恕等善心呢！

另外，信与精进也不一定是善的，只是唯识论师只取其善者，用以解释修道时会生起这类善心。

四、烦恼位(根本烦恼)

论文：

烦恼六者：一、贪。二、嗔。三、痴。四、慢。五、疑。六、不正见。

烦恼有情的身心，使其颠倒的心所，称为惑，或障，其中最严重的贪、嗔、痴毒害身心，所以又称为三毒。在论典里细分成六根本烦恼，六根本烦恼可再分成十惑。烦恼法虽然还有很多，但均以十惑为实体。

1. 贪

贪是于“三有”及“资具”(顺境)染着不舍的心，为苦的根本。

1.1. 三有的贪

三有是欲有、色有、无色有。因为众生贪欲界、色界的种种事物，及贪无色界的种种心态，使他们继续在欲界、色界、无色界(三界六道)中受生，再度轮转生死。若众生对欲界的种种事物有贪爱，则生在欲界；对色界的种种事物有贪爱，则生在色界；对无色界的种种心态有贪爱，则生在不欲界。当一个人无欲界的种种贪爱，就不来欲界，他会生到色界、无色

界。当他对欲界、色界之种种贪爱已断除，则不来欲界和色界，只能在无色界受生。若断除这三界的种种贪爱，则不受后有而不来三界，再也不流转在这三界中了。

1.2. 资具的贪

贪着三有及资具是讲贪着三界中的种种事物。我们生长在人间，贪求人间所享有的物资。比如贪住富丽堂皇的房子，睡高广大床，穿华丽衣服，坐舒适的椅子、沙发等等，此种贪着使我们再来欲界受生。

佛说：一切众生皆因有贪而不能出离三界，皆因淫欲而不能出离欲界。贪有很多种：

1. **欲贪**(欲界的贪)：即贪财、色、名、食、睡；染着色、声、香、味、触五境而起的五种欲，亦属之。

2. **色贪**(色界的贪)：假设一个人通过修行，弃除了欲界的贪后，他就会进入色界的定境中。在定境中不想出定，这就是对定境生起了染着之心，而使他将来生在三界中的色界。

3. **无色贪**(无色界的贪)：当修行者通过修行出了色界，到达无色界，此界有更深的定境，感觉更加快乐，他贪着这些定境，就不能解脱生死。

欲界众生都拥有此三种贪，但经常生起的是欲贪，由于他们缺少禅定的因缘，所以很少生起定中的

色贪与无色贪。欲贪则是欲界凡夫的贪，并非在定中生起，平时就有了。

我们的贪从六根中来，即对六根的境生起贪爱，因贪而产生执著，进而形成将来的业，继续轮转。因此说一切众生皆因贪而在三界中轮转生死。

此贪心是过去的业习，它在我们过去业中形成了这种心理。比如一个人本来没有打麻将的习惯，后来有人叫他打，他慢慢地学习，对打麻将染着，上了瘾，生起贪爱的心，如果三缺一时他总会凑上一脚，以后没看到，他也想要打。凡夫对三界的事物也好像染上赌瘾一样，没有在眼前，内心都想要，所以造成下一世再来三界中的任何一界受生死轮转，所以贪是三有之贪。

2. 嗔

嗔是于三苦及其资具，憎恶不能忍受，而产生憎恚(逆境)之心理，为恶业的根本。即一般人所了解的发怒、生气等。

三苦即是：

1. **苦苦**：身心之苦受，即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦。

2. **行苦**：身心变化无常作不了主，即身心不自在之苦。

3. **坏苦**：乐受变坏或得不到，即爱别离苦、求不得苦。

对于这三苦，凡夫不能忍受，不想要，但是因为业报而作不了主，挥之不去，丢之不掉，所以起嗔心。此外还会对引发三苦的事物起嗔恨。比如某人嗔恨某某人，对仇人的东西也起嗔恨心。又比如有人驾一辆老爷车，半路抛锚，不能准时赴约，结果苦恼起，嗔心生，连那辆老爷车都被他敲、被他踢，这就是对此资具也讨厌。

贪是对于顺境起贪爱之心，嗔是对于逆境起嗔恚之意。贪与嗔刚好相反，它们不是同一种心，其所执之境是决然不同的，即贪、嗔的心绝对不会同时生起，贪爱那个东西，绝不会嗔它，嗔那样东西也绝不会贪它。打个比喻：我们闻到檀香的味道，就会产生贪爱；但是闻到大便的味道，就生起嗔心。由此可见我们贪爱顺境，讨厌逆境。由于贪与嗔的顺、逆境是来自于一刹那的受，因此贪与嗔心所在一刹那不可能同时存在，但是贪与嗔可以共同发生在一件事情上。比如有人爱上某个人——贪，但所爱的人做出使他讨厌的事情时，他就生气——嗔，这时贪心就不存在了。可见贪与嗔绝对不会同时生起，但它们可以间隔生起。又比如一对恋爱中的男女，觉得对方有许多优点与美德，婚后却发现对方有一些缺点与恶习，结果有时贪爱他，有时又嗔恨他。但贪爱与嗔恨的起因是不一样的。两种心情间杂在一起时，到底是爱那个人，还是

恨那个人？他就搞糊涂了。当贪爱与嗔恨之间，取舍不定时，则产生愚痴。

3. 痴

痴心所就是无明，即迷惑诸法的事理而不悟的心理。无明的定义范围有广有略，有时候包括一切的烦恼，比如“十二因缘”中的无明即是。本论中痴的无明纯粹是指于诸事理迷惑，即是非不明与事理无知。

不明是非是对一件事没有判断的能力，不知正确与否，这就是愚痴。比如你爱某某人的优点与美德，可是同时讨厌他的某些缺点与恶习，这使你混淆，陷入两个矛盾的观点，不知是对还是错，不能明辨是非，就是愚痴。实际上世间的种种事物是不可能十全十美的，但你要圆满、美好。好的你要，坏的你不要，好坏在一起时，你不能分辨是非，不知取舍，结果不知如何是好，而产生愚痴。

对事理的无知也是愚痴，如有些人对四圣谛、三宝的实德能不能信受。即对于真理的实、三宝的功德、自己与他人能修行解脱这三件功德，迷惑没有信心，就是愚痴。我们不知道有业力的作用，这也是愚痴。当我们愚痴时，往往会做出各种傻事。比如看到有人受病苦的折磨，我们可怜他，认为反正他是要死了，不如让他安乐死，早日解脱。因为我们不明白病苦自有病的因果业报，绝不是断了他的命就可以解脱。今生他要受如此病苦，即使把他杀了，下一世还是要受

这种苦，是逃不掉的。这是对事理不明白而产生的愚痴。

这两种痴都是属于第六识的痴，依本论说，我们还有第七识(末那识)中作用的痴，即念念生起我慢、我爱、我执。

4. 慢

慢心所是贡高我慢，恃己凌人的心理。即仗着自己的权威、富贵、家族势力，以及聪明、知识、漂亮等，鄙视他人。共有七种慢。

4.1. 慢

于劣计己胜：比自己低劣的人，你执著自己比他优胜，内心高举，产生傲慢的心理。比如你是大学生，他是小学生，在学问方面你胜过他，本来你比他有学问就算了，但你内心提高自己——我了不起，他是笨蛋，这就是慢在作怪。

于等计己等：对于资格同自己平等的人，你执著认为跟他一样。比如有人提起某某人是大学生，你的慢心一起，就说我也是呀！

4.2. 过慢

于等计己胜：对于资格能力各方面与自己平等的人，你执著地认为自己胜过他。比如他是黑人律师，你是白人律师，同样是律师，而你却认为白人律师比黑人律师优胜。此种慢心是不符合事实的，其生起是

与自己同水平的人相比，却认为自己比他人优胜。这种人特别爱名。

于胜计己等：对于胜过自己的人，你认为他没什么了不起，认为自己也能跟他一样。比如某人的能力并不强，但却认为如果他被选为总理，也能把新加坡治理得很好。

4.3. 慢过慢

于胜计己胜：对于能力比你强的人，你执著地认为自己胜过他。比如做母亲的都认为自己的孩子最聪明，如果别人的孩子比自己的聪明，她就要找种种理由来证实自己的孩子比对方的聪明。

4.4. 卑慢

他多胜谓己少劣：对于能力比你强的人，你执著地认为自己只是比他略微逊色。比如别人称赞邻居的儿子考第一名，你的儿子刚好及格，你却不认输，认为自己的儿子也不差。

这四种慢都是好强、好胜、爱名的心理在作怪，纯粹是属于傲慢。

4.5. 我慢

执自五蕴依身最胜，计我、我所自恃高举：在五蕴的身心中执著我、我所，然后自我提高，即是我慢。此慢与前四种不一样，它才是真正的根本烦恼，很多烦恼从此而生。前四种慢是与别人比较后所产生的，

我慢却与别人无关。比如投生无色界的众生，都是独处在定境中，没有和其他众生共处，此我慢依然存在，执著自己是最优胜的，认为其所拥有的东西是最好的。

4.6. 邪慢

于己全无胜德计己有胜德：自己本来没有德行，却表现得像世间最了不起的大好人。比如有人在暗地里干见不得人的勾当，表面上却慷慨解囊、热心公益，表现得像个社会栋梁，而他也认为自己是个为社会、为人群出钱出力的大慈善家。

4.7. 增上慢

于自少分胜德计已得全分胜德：此慢纯粹是针对修行人而言。修行人未得谓得，未证谓证，就是增上慢在作怪。比如修行者还未证得阿罗汉果，却自以为已证得，他就跟人说自己是阿罗汉，这种人称为增上慢人。增上慢不是欺骗。

5. 疑

疑是踌躇、怀疑的意思，疑心所是对解脱生死的道理及对世间事物的真实性，犹豫不信的心理。它会障碍我们的修行与修学佛法。

历史记载二千五百多年前释迦牟尼佛修行成道，解脱生死，你却怀疑真的有佛吗？我真的能够解脱烦恼与生死吗？此怀疑使我们不能接受真理，对于未知

的事理怀疑并非错误，而是我们内心对于任何事物都存有怀疑之心，这是一种烦恼。比如我告诉你们，我俗姓“苏”，有人听了就相信，但有些人听了就会产生“是不是姓苏？”此怀疑之心，就是他内心的一种烦恼。又比如“中国的太空人已登上月球。”有人听了就怀疑：“人怎能登上月球呢？”他根本不想去寻找答案，不去了解，就直接产生怀疑，这种“疑”的心理状态就是烦恼。我们对某些事理，在还没有真正了解之前是可以持有怀疑的态度，当我们真正彻底明了后，就能接受、相信它，这种怀疑的态度佛法是可以接受的。

此处的“疑”是对迷悟的因果道理，犹豫不信，即听闻四圣谛的道理后，还抱着怀疑的态度。佛经说：多数人在证悟初果之前对四圣谛、三宝多少会有疑问。这疑问可以保留，但会因此而妨碍他证悟初果。

“疑心”是一种很深的烦恼，它是根本烦恼之一。比如有人对“四念处”修行法有信心，用十多年去修学，但没有什么成就，就怀疑此修行法。因为自己没证悟，更怀疑那些证悟者修行证悟的成果是否是真实的，这就是疑的烦恼。这并不表示当初他对此修行法门没有怀疑，而是他的疑心被无知的信心遮盖住。

对于一般凡夫来说，很深的疑烦恼是不容易发现的，除非他面对烦恼等磨炼时认真修行，才可知道其对佛法的道理是否是深信不疑。初果圣者断戒禁取

见、我见、疑，即对无常的因果看得很清楚，对佛法就毫无怀疑了。

6. 不正见

不正见是对于因果道理等，生起不正确之知见，也称为恶见，共有五种。

6.1. 身见

身见也称为我见，即对于五蕴假合的身心，妄起实我、我所的迷执，梵名称为萨迦耶见。执著世间有个身心是我，称为“我执”。我执有两种：在行为方面的我执就是我慢，唯识宗特称此为“俱生我执”，它是第七识上的执著；在思想方面的我执称为我见，唯识宗特称此为“分别我执”，也称为身见，这是第六识上的执著。“见”即是“知见”，就是我们对世间起的种种见解。它是一种知识，会误导我们，如果我们明白个中的道理，即可放弃。

我见是一种思想上的烦恼，是知见上的执著，即我们的第六识认为有五蕴假合的身心——我、我的东西——我所。我们可通过明了“无我”的道理，破除“我见”，所以不正见容易破除。初果圣者没有“身见”，也没有“不正见”，其第六识再也不会去思惟有一个“我”，然而依然有第七识的“我慢”，所以“我执”尚未完全破除。我们听完无我的道理，确定无我是正确后，并非就无我执的烦恼，而这仅仅是放下我见的烦恼罢了。因为我见的见解可顿破，我慢的习性不是见解，需渐修才能去

除。其实，明白无我的道理只是了解，见道时觉悟无我是证悟。

我执中的我慢是我们内心中根深蒂固的烦恼，碰到任何事物，我们就有内心、外境的对立，即内心中有我能知外境的心念。因为有我执就会生起贪生怕死之念头，就会起贪、嗔、痴等烦恼。譬如对“无我”的道理深信不疑的人，被人用刀子威胁时，他会怕死，此怕死的行为不是我见，而是我慢。“我慢”不可凭听闻佛法来破除，必须通过修道来断除。

6.2. 边见

边见是执著断、常的二见，边见生起之因最主要是由于我(身见)、法(本体)的存在与否。在追寻“我”的存在时而生起的。执著世间有一个永恒的我，即使是下一世还是这个我，称为常见。执著活着时有一个我，认为我死后什么都没了，一了百了，称为断见。所以有些人遇到困难、挫折，不能活下去时，就以为自杀能解决一切烦恼问题。每个凡夫皆具有边见的烦恼，包括科学家在内。

除了我执的常、断二见外，其余还有许多，如：世界有没有开始与末日？从一无所有到后来形成世界，是一般人的断见；执著世界本有，是常见。这两种见是无因论。认为世界永远存在，是常见；认为世界毁灭后，就永远没有，是断见。这两种见是无果论。佛法说，世界毁灭后还会再生成。因果是无始无终，以

上所见的见都是断见或常见。因为这种种“见”都是两端，所以称为边见，也称为边执见。

6.3. 邪见

邪见是谤无因果(业因果)、无作用(中阴转世不靠父母)、无事实(佛、阿罗汉)。谤无因果，起种种邪见。认为做善无乐报，做恶也无苦报；或有些人认为鸡鸭是生下来让人吃的，杀死鸡鸭无需受报；这些都属于“无果”的邪见。有些人认为：人是由父母生出来，就是“无因”(无自己的业因)，死后一了百了，就是“无果”。世间有过去、现在、未来三世，但他不相信，这就是“无作用”。对佛陀所说的三宝、四圣谛等，以为“无事实”，而加以毁谤。

6.4. 见取见

见取见是执取己见最优胜、最正确，因见解而生起斗争，乃至执取某真理为最正确。比如你认为人死了一了百了，这是边见中的断见，而你却执著这种见解是正确的，这个执著称为见取见。世间人往往执著自己的思想、知见是正确的，别人的是错误的。另外，执著正确的知见是对的也是见取见。很多人误会而把见取见当成我见，我见是执取有我，见取见是执取思想道理。其实，未证初果前，谁没有我见？人类常常因见取见而引起政治、文化、宗教的分裂以及战争，世间

两个大好人会因见取见而闹翻，乃至修道人因见取见而无法融洽地相处呢！

6.5. 戒禁取见

戒禁就是戒律，在戒律上起的邪见，执持不正确之戒律，即不符合因果的戒律。比如执著自己所持的戒律可得到解脱，证悟涅槃，但其所持的戒律是随顺诸邪见的戒律——不契因果、不合解脱的。譬如有些外道执持极端的苦行为戒，无衣敝体，夜里卧荆，甚至食草饮尿，以为如此苦行能修得涅槃之果。其实苦行无利于解脱和离苦，只能归为愚蠢的行为。印度的某种外道，妄执不正确的戒律，他们持牛戒而食草，是知见上的迷惑，并且违反佛教因果教理，根本无助于修行脱离生死轮转。

如果有人认为一定要吃素才能解脱而持素，这也是戒禁取见。菩萨道行者，为了避免因吃肉而众生被杀害，所以持素，这是慈悲心的表现，并非为了要解脱而吃素。如果吃素能解脱，牛羊早就解脱了。不过，吃素能净化身体，对于修道人是有帮助的。

这六根本烦恼中的贪、嗔、痴称为三毒。贪、嗔、痴、慢、疑为五钝使(思惑)，要修道才能断除。不正见中的身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见为五利使(见惑)，在见道时立刻完全断除。五钝使和五利使合称为十根本烦恼，也称为十惑。凡夫则时常生起这些烦恼，但在听闻佛法后，就会除掉戒禁取见、身见、边

见，然后慢慢地除去所有的不正见。初果圣者只断除疑、身见、戒禁取见这三结，虽然没有见惑，还可能造作恶行，因为还未除去贪嗔等思惑。

五、随烦恼位

论文：

随烦恼二十：一、忿。二、恨。三、恼。四、覆。五、诳。六、谄。七、骄。八、害。九、嫉。十、悭。十一、无惭。十二、无愧。十三、不信。十四、懈怠。十五、放逸。十六、昏沉。十七、掉举。十八、失念。十九、不正知。二十、散乱。

随烦恼有小、中、大之别，是随着六根本烦恼，即贪、嗔、痴、慢、疑、不正见而生起的烦恼，也称为随惑。它们都是属于心所生法，共有二十种。依据随烦恼作用力的强弱分为三类：一是大随烦恼，二是中随烦恼，三是小随烦恼。小随烦恼的作用力虽最弱，然而最容易被发觉；反之，大随烦恼的作用力最大，却最难被觉察到。

A. 小随烦恼

小随烦恼行相互违，只能各别生起，共有十种。

1. 忿

忿是对现前逆境起嗔心。如你被人责骂，当下你不能忍受而起嗔心。

2. 恨

恨是对过去的忿境怀怨不舍，在内心热恼的心理。比如现在人家骂你，你在做其他事务而不理会，不过，过后想起就生起嗔恨之心。豪爽粗犷的人怀恨心少，忿怒后就没事了；城府很深的人，忿心起时不露声色，但怀恨在心，机缘成熟就会报复，此种人高深莫测。有些人现在你讲他几句，他若无其事，但过后越想越恨。有些嗔心重者，可怀恨一生；有些则要与其所嗔恨的人同归于尽，把嗔恨的心延续到下一世去。中国人讲小人怀恨三年，意思是小人心胸狭窄把事情挂在心上，念念不忘。

忿与恨的差别：忿与恨都属于嗔心，但它们生起的因缘不一样。忿是境界当前，遇到不如意的境而起嗔心；恨是忿怒后一直想起刚才的事故，怀怨不舍。

3. 恼

恼是当忿或恨时，越想越苦恼，身心不自在地烦躁恼热，心跳加速，热血沸腾，并以粗暴行为搔扰他人，或疾言厉色地怒骂别人，使他人也苦恼。但有些人生气时，并不伤害他所嗔恨的众生，而是以丢东西来发泄心头之恨，过后才满意，这就是恼的行为。

4. 害

害是恼后若无悲愍及爱心，常以打、杀、恐吓等侵损逼害众生。比如他对我不仁，我就对他不义。

恼与害的差别：有些人害心少，被人欺负，只会在那儿恼罢了，即使他很苦，也不敢害人，这种人就是有良知，有慈悲心者。他没能力反抗，因为不敢害人；反之，有害心的人心狠手辣，苦恼之后就要去对付别人，这就是由恼转为害。有些人很残酷，路过见到一些猫、狗等小动物，都会无缘无故地踢上一脚，这是没有恼，但是有害心，没有慈悲心。有一些人看到蛇就一定要打死，是因为恼、忿、恨、害心所生起；然而，无缘无故打死小生命，是单纯的害心所在作用，虽无嗔心却有伤害众生的业习。害心所重的人才会狠心做出杀人放火、抢劫等丧尽天良的勾当。这世间就是有一些没有慈悲心的人，经常损害别人。

以上四种心所，都属于嗔心。虽然害心不一定随伴嗔心而生起，但是，有害心的人前世必定经常因嗔而损害众生，形成了业习，结果遇到众生就要损害。

5. 嫉

嫉即妒忌，不能忍受他人之成就、优胜而起嗔心。有些人妒忌别人的名誉、地位、才学、仪表、财富等等。爱美的女人妒忌别人比自己漂亮；骄傲的父母常常妒忌别人的孩子比自己的聪明；别人做事有成就被赞叹，而使你生起妒忌心；一个爱美的男人，也会妒

忌别人的太太比他的漂亮。此烦恼是与他人无关，没人惹你，是自己不能忍受别人比你优越，而生起妒忌的心理。

6. 诳

诳是矫诳不实的心理，假装有德而大言不惭，欺骗他人以获得利养。有些人爱名，就假装有才有德。比如有些人暗地里专门做伤天害理的事，但是爱名如命，就到处慷慨捐款，做社会名流。又比如别人问一个问题，你不懂，但为了表示你的学问渊博，你就不自量力地乱答。原本无德无能，却假装有德有能，这些都是诳。诳是欺骗心，起因是贪求名利，有此烦恼的人特别爱名。同样的，贪求财利的人也会如此。有此心态者都有进取心，求上进，往上爬。

7. 谄

谄曲不直的心理，以言行隐藏过失，并奉承他人，以免名利有损。这是为了取信于别人。拍马屁是一种谄；小孩子做错事后，往往为了怕被打而表现得乖巧；为了工作或利益而讨好别人，即所谓的谄媚。这些都是谄的心态。谄具有贪以及愚痴的心理，因为贪名是愚痴的。

诳与谄的差别：诳是以欺骗来争取名利，谄是以奉承保存其名利。

8. 覆

覆是对于自己的恶行，隐藏起来不愿让人知道的心理。不论好人或坏人都会有此种心理。比如犯戒后，心想幸好没人知道。

只有恶人才经常诋与谄，但是善良的人可能会有覆的心理，因为不想让丑事外扬给人知道。

谄与覆的差别：覆是隐藏自己的过失，不愿人知，对他人并没有特别的意图；谄是当你知道某人能给予你利益，就隐藏自己的过失，好让对方相信你，希望借此能沾点儿甜头，从中获得一些好处。

9. 骄

骄是对自己的学、德、财富、成就等染着雀跃，沾沾自喜，而生起骄傲的心理。即执著名利、才学、家族、地位等等，内心非常高兴、满意。此烦恼不一定要向人家表示，只要内心生起“我某某的成就或优点是很了不起”的想法，即是骄。甚至于写了几个字，有人欣赏，都觉得满意，也是骄。这种心态并非和人比较，生起傲慢的心看低人，而是对自己的成就有人欣赏，内心很高兴，执著自己的成就。

骄与慢的差别：骄是自己做事有了成就，产生高傲的心理；慢是以自己的能力与别人相比，认为自己比他人高一筹，而内心高举。

10. 慳

慳是吝惜、慳吝。在财和法两方面都吝惜、不肯惠施的心理。如祖传的秘方、秘法不外传人即是。慳是因为贪而形成的一种吝啬，即贪以不同的形式表现出来。但是慳与贪不同，“贪”是希求多，“慳”是不愿施舍他人。有些人有贪，没有慳；但慳的人一定贪，贪的人不一定慳；因为有些人贪心虽重，有人来向他乞求，他愿意施舍；慳的人贪得无厌，哪儿愿意给人？所以慳的人对于自己的财物、知识、能力都不愿与人分享。慳的人最怕见到乞丐，最怕别人叫他做好事——布施。如果慳心所很重，自己挨饿也愿意，有些财主因此而饿死。

这十种心理都是贪、嗔、痴所引起，其活动是个别生起来的，不会同时生起，即你忿时还没恨，忿后才恨，恨时没有忿。其活动范围很小，只局限于某些外境，并且不是时时生起，所以被称为小随烦恼。

B. 中随烦恼

我们的心分为善、恶、无记三性。中随烦恼与一切不善心俱起，即无惭、无愧心所随着贪、嗔、痴、慢、疑、大随烦恼和小随烦恼等心所同时出现，由于不觉得那些烦恼是错误及羞耻，于是造成不善心继续活动，其作用力比较重，所以称为中随烦恼，共有两种。

1. 无惭

无惭是没自尊，对自己之过失及缺点，不自我反省，不自以为耻。比如偷东西的人，经过自我反省后很后悔，这就是惭。若没有这种心理就是无惭。

2. 无愧

无愧是当他人指责、议论自己的过失及缺点时，自己竟然不以为耻。假设一个人要偷东西，怕他人耻笑，而放弃偷窃的念头，这就是愧。若没有这种心理就是无愧。

无惭和无愧的差别：无愧的人做错事，面对他人非议、指责，他都厚着脸皮不理，不会生起廉耻之心。无惭者自知犯错，但无羞耻之意，不认为这是有损人格的事。如果一个人有健全的人格，做错事后，认为有损其人格就会生起惭的心；反之，无惭心所就会生起。

在修行过程中，小随烦恼最容易被发觉和对治，中随烦恼比较难，大随烦恼更难对治，根本烦恼最难。修行者如果还经常生起忿、恨等烦恼，其道行是不足的。如果他现前没有忿、恨等烦恼的话，还有下面的大随烦恼需要对治与根除，然后才能入禅定。

C. 大随烦恼

大随烦恼遍一切污染心，共有八种。当小、中随烦恼生起时，几种大随烦恼也必然存在，它活动的作用力比小、中随烦恼大，但又比根本烦恼弱，所以被称为大随烦恼。

1. 不信

不信是对四圣谛、三宝的实、德、能，不能信受。实即是四圣谛、三宝等真理的真实，德即是四圣谛、三宝有清净的功德，能即是四圣谛、三宝的堪能——能使自己与他人修行解脱，对这三样利益没有信心。

不信心所是善心所中信心所的反面。如果一个人有不信的心所，就很难信佛法；反之，就很容易相信佛所阐释的四圣谛、三宝等佛法。

2. 懈怠

懈怠是懒惰爱休息，不精进向上的心理。对善业中已做的不坚持、未做的不努力，即对于身、口、意的善业不愿意去做；对于坏事，也不愿去断除。懈怠的人不愿做事，不爱诵经，不阅读佛经等，最爱休息。静坐或念佛时往往因懈怠而去睡觉。

3. 放逸

放逸即不警觉烦恼之生起，不约束自心，放纵它去造业。与懈怠相似。懈怠是懒惰不做，放逸是贪、嗔、痴烦恼的驱使而不做。比如现在叫你静坐，贪爱心要看明天的那场戏，就坐在那儿想，结果因为贪而放逸。又比如你嗔恨某人，静坐时就想起他，越想越气，因嗔而放逸，索性不静坐了。放逸的人爱做放逸心所想做的事。

放逸和懈怠的差别：放逸就是放纵、享乐的行为，懈怠就是不努力去做好的行为。现以静坐为例说明：静坐懈怠时，就会找种种理由请假，不静坐；静坐放逸时，就会想吃、喝、玩、乐等玩意儿，而自己休假去。在一些修行道场，懈怠严重的人就整天睡觉，放逸的人就整天谈天。

4. 昏沉

昏沉是于所观境，神志昏暗，不能了知。即没有足够的心力专注于所要修的境，这样会妨碍修种种观行。比如有人静坐时修数息观，从一数到十，没一下子就神志昏暗，频频点头，对于现前所做之事，什么都不知道，好像要睡觉，这是昏沉。如果因疲倦而昏沉，是正常的，那是睡眠心所使他要睡。昏沉并非要睡觉，昏沉者在静坐时神志昏暗，但是没静坐就很清醒。如果一个人很疲劳要睡觉，静坐时就很想睡，不静坐时也要睡。昏沉心所重者很难静坐，每次静坐时就天昏地暗，心不知去了哪里？但是当他眼睛一打开来，神志马上清醒了。

5. 失念

失念是于所观境，不能明记清楚。多指修行时，对于刚刚过去的境，不能记得，所以没办法掌握自心。比如念头专注在眉心不久，就跑去其他地方想东西，而不记得心念是应该专注在眉心。又比如有些人修“观

佛法门”，看佛像后，闭着眼睛想那尊佛像，但是想到头时，脚不见掉了；想到身体时，头不见掉了；甚至于整尊佛像都不见掉了，这是失念心所。同样的，念佛者念佛时，念到佛号不见了，这也是失念。失念是指没办法清楚地保持其所观的境，并非指健忘之意。

失念与昏沉的差别：失念与昏沉都是不能明记当前所发生的境界。失念时神志清楚，但东想西想；昏沉时神志不清，模模糊糊，什么都不知道。

6. 散乱

散乱是内心妄念纷飞，流散杂乱。散乱的烦恼是因为失念而引起的。佛说我们的心像猴子般跳来跳去，现在心要安住在呼吸，但是因为失念而妄念纷飞，心念流散杂乱起来。散乱不仅是对当前的境，不能明记，而且心念一直在转变，思潮起伏，一下子想这，一下子想那。如果平时做事粗心大意的人，静坐时就容易散乱；或是在做事时东想西想者，就有散乱的业习。初学静坐者认为平时他都没什么杂念，在静坐时杂念更多，这是一种错觉；是因为平时在动中没发觉心散乱，在静坐心静下来时才发觉。此散乱心所，使静坐者很苦恼。这是业习，没办法的，他一静下来，心就会动来动去，东想西想。失念则未必如此，比如静坐时原本你是在念佛，忽然间想起还有一件事没做完，要怎样安排与处理等，心念就想到那件事而忘了念佛，这是失念但不散乱。

7. 掉举

掉举是于所观境，心不安定，常回忆过去境。“掉”即是现前的境不见掉了，“举”即是回忆起过去的事情。掉举者爱作白日梦，心掉入某个事件里思惟，而对周遭事物不知不觉。掉举常常令修定者停滞于所爱的定境，所以掉举属于严重的烦恼，是五上分结之一。掉举有散心与定心两种，比如修定者今天做了一件乐事，在静坐时一直回味，时不时想起，这就是散心时的掉举。当修定者要从二禅入三禅时，必须放弃二禅的定境才可进入三禅，因为对二禅有掉举，使他进入三禅不久就掉举而回到二禅，这就是定心的掉举。

掉举不是掉悔：掉悔是五盖之一，即对所做错事内疚而懊悔不已，于是经常回忆起它，并且心理难过难受，是悔心所的一种。因为掉悔有悔恼，有恼则心苦于是无法进入初禅，所以掉悔属于五盖——初禅障。掉举则是回忆过去所乐境界，掉举的心掉入某个定境时，不像掉悔有恼苦，反而乐在其所爱的定境中。由于掉举时心能不由自主地入初禅乃至四禅，所以掉举不属于五盖；因为掉举心爱回忆原有定境，于是经常掉入原先所入的定境，所以是定障——入定不自在。甚至对第四禅有掉举者，由于心爱第四禅境界，心常掉举而回到第四禅而无法留在一、二、三禅，于是只能入第四禅。所以说掉举是色界的烦恼，

被列入五上分结之一(“上分”指欲界之上,“结”是烦恼别名)。

掉举不是散乱：掉举是心回忆往事，不但专心回忆，而且会重复回忆。散乱则不会重复也不专心。

8. 不正知

不正知是对于所观之境误解，不能正确地明了；对自心不知安住何处。这个心所与正知相反，能障碍正知。比如静坐时观察呼吸，对于出入息的进出、粗细不知要如何修；或在静坐时觉得前面黑黑暗暗的一片，没有智慧判断那是什么？不知如何是好？此烦恼妨碍修行者进步。

佛在经中常提到三禅有“正念正知(正念正智)”。正念是念念觉知于修法上而生起念心所。在正念当下抉择下一念该如何做，此有抉择的正念即正念正知，因此，可以说正知是在有正念时，慧心所的别名；若在正念当下没有抉择下一念该如何做，此不抉择的正念即不正知；因此，修慧观之“毗婆舍那”或修定的“奢摩他”，都必须有正念亦有正知。许多人修奢摩他或毗婆舍那时，虽有正念却无正知，虽念念分明不知要去抉择下一念该做什么；比如只是正念分明地保持现状而不知要前进就是不正知，这类不正知的修道人，只知道保持正念而智慧无所进展。

有正见者不一定有正知，因为缺乏正念。所以说无正念者必定不正知。虽然不正知而失正念，依然有

慧心所；因此无正念者，只要有正见依然能够分别是非好坏，但却可能因失念而宁愿舍弃正见去做坏事，比如正见明知不该骂人，生气时失念，先骂了再说。

D. 随烦恼的大中小区分

小随烦恼是个别生起的，即在这十种小随烦恼中，每次只能生起一种。但是它们可以跟中随烦恼俱起，比如害或恼心所生起时，必定有无惭、无愧心所的助缘。因为中随烦恼周遍于一切不善心，随其所应，都能够和小随烦恼、大随烦恼一起生起，其生起的因缘比较广大，所以称为中随烦恼。大随烦恼周遍于一切污染心，之间能展转并生，也能和小、中随烦恼俱起，行相互不相违。遍染污心之意是，我们的心经常迷惑地造作，称为污染，它有两大种类：一是不善心(恶心)，二是无记心。我们的心分为善、恶、无记三性。所谓无记心，就是不是善不是恶的心，它分为有覆和无覆无记心两种。覆即是遮盖之意，有覆无记心会遮盖我们的智慧，使我们不能解脱烦恼，证悟涅槃。大随烦恼能随有覆无记心而生起，所以说它遍染污心。

我们的思维受到某些生活方式所影响，比如在这个科学昌明，科技日新月异的时代，科学对人类的影响巨大。现代人多以科学的观点来思考各种事物，在生活中自自然然地以它来判断事情，这是一种没有善、恶的无记心。但是相信科学的人多数认为能获得证实的事物才可信，无法证明的不可信，偏偏佛教中

的因果、业报、轮转、解脱、圣人等，都无法以科学的方法证明，都要依靠宿世修来的信心所来相信，所以自认有科学头脑的人士较难信仰佛教。由于科学思维方式会障碍修行，使人不能解脱，这属于有覆无记心；反之，如睡眠、或走路时感觉到地面的冷、热、软、硬等的无覆无记心，对于觉悟就没有妨碍。大随烦恼遍染污心，它的生起一定有不善和有覆无记性，因此其作用范围比中随烦恼广大，所以称为大随烦恼。

由于八种大随烦恼平时都在作用，其作用力很强，不像小随烦恼偶尔生起，灭后就没了。我们在平时都有不正知、掉举、失念、散乱、不信等大随烦恼。一个学佛的人，有时候看到一些经典，他没经过仔细地思考、推敲和判断，立刻产生怀疑，这是不信心所，关键是过去世无缘接触到该经典，而今世心不相应。但是，有时候我们认为一些传说的佛法不符合真理，经过确定后而不信，这不是不信的心所在作怪，那是智慧的判断。不信心所主要是指对真理的不信。

E. 烦恼之总结

1. 烦恼之起因及其生源

佛陀说：“诸法因缘生。”人会在某一时刻起一念嗔心，是因为业习中的忿心所，面对不如意的外境，以六根为因缘而生起。比如你们现在坐在这里，没有外缘，虽然内在有忿的习气，嗔心绝不生起，这就是有

过去业习为因，现前无缘则诸法不生。如果修行者完成了四无量心，慈心具足，没有忿心所，碰到不如意的境，则不会忿恨。换句话说，即使有外缘，但没有业习为内因，忿心所的生缘(条件)不具足，它无从生起。

本论的首句论文是：“如世尊言：一切法无我。”在以上所解析的烦恼中，都没有一个我。如果不信，请你们看在这二十种烦恼中，哪个是我？统统都不是。打个比喻：一辆车载四个人，乘客可以上、下车，可以进来、出去，请问那辆车是属于哪个乘客的？同样的，烦恼亦复如是。我们有这些**客尘烦恼**，然而它们并不是我。比如有一个人非常贪吃榴槿，贪吃榴槿的心并不可称为“我”。当他对榴槿再也不贪吃时，那种贪心就没有了，是否他的“我”也就没有了呢？这肯定不是，所以贪吃榴槿的心不是我。因为有贪吃榴槿的业习，所以一见到榴槿，贪吃之心就油然而生。又假如你有贪抽香烟的心，看到香烟就想抽。如果你对它不贪，香烟跟你何干？肯定不会生起那种心念。

在此我以车为比喻生死烦恼与涅槃无生灭，依小乘佛教的说法，那辆车是你现前的业，意识是司机，那些烦恼心所好比是乘客，业载你的身心烦恼，只要断烦恼——没有乘客则司机无所作为而证有余涅槃，然后司机舍弃车而入无余涅槃。依唯识宗说车是阿赖耶识，末那识是司机，六识是乘客，烦恼犹如乘客要

求司机开车到目的地。如果乘客无烦恼则不乘车，司机就无地方可去而不开车，于是车就停放不动，如此而证无住涅槃。两者的相同处是，烦恼是开动车子的动机，所以两者都要设法断除烦恼。两者的不同处是，小乘的司机是意识，乘客是烦恼；唯识宗的司机是末那识，乘客是六识。那么，证涅槃时，小乘是乘客和车都没了，于是司机死气沉沉——寂灭；唯识宗是客人无要求了，司机与乘客依然在，只是不开车了，最终车如如不动。于是小乘说证入涅槃完全空寂——恢身灭智；大乘说证涅槃但不入涅槃，六识转为成所作智，七识转为平等性智，八识转为大圆镜智，司机与乘客还可以用此车而有一番作为——无为而为地示现成佛。

2. 烦恼之灭除

我们过去业中带来无量的烦恼，那要如何灭除？我们从因缘法来看：有因有缘诸法就生，同样的，有因有缘诸法就灭。所谓灭并非消灭，而是不生。比如把绿豆放进水中则发出豆芽，如果把它煮来吃，绿豆绝对发不出豆芽。不是绿豆里的豆芽灭了，而是它成了绿豆汤，永远也不能成为豆芽了。同样的，我们的业因里虽然有种种烦恼，当心迷外境生起思心所，思心所的造作能使烦恼习气生起，那是因为我们没有智慧观察，所以烦恼有缘生起。如果我们以智慧观照，生起正念、正知，使思心所引生与善心相应的其他心

所，就能使过去烦恼的因无缘形成果。所以修行者解脱烦恼，并非灭尽过去所有的烦恼，只要智慧证悟，念念生起智慧心，那烦恼就无生缘，这就是烦恼的解脱，称为断烦恼。

3. 烦恼与苦

烦恼是苦，苦不一定有烦恼。证悟有余涅槃的阿罗汉已断尽烦恼，在进入无余涅槃之前还有行苦。凡夫的业种子，有烦恼为助缘而加速受报，并造新殃。阿罗汉的业种子无烦恼为助缘，便不得增长，然非断灭。所以，烦恼虽无自性，空无人我，但因果业报不虚。

4. 经典与论典的烦恼分类有别

按部派佛教的记载，佛在经中只是把烦恼分为十结，即把烦恼分为五上分结和五下分结；在论典里则有略分和细分，烦恼略分为十惑——十根本烦恼，即五个见惑与五个思惑。见惑有身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见；思惑有贪、嗔、痴、慢、疑。五下分结有我见、戒禁取见、疑、欲界贪、嗔恚；五上分结有色贪、无色贪、掉举，我慢、无明。大家看完本论对烦恼的分类，应当明了它是属于十根本烦恼分类法，在此就不多说了。

至于十结与十惑分类的差别：在五下分结里，其中边见源自身见，邪见源自身见或戒禁取见，见取见

源自余四见。无明则是痴，欲界贪源自贪。在五上分结里，有色贪、无色贪源自贪，掉举则是十惑所欠缺的。

六、不定位

论文：

不定四者：一、睡眠。二、恶作。
三、寻。四、伺。

由于这些心所时善时恶，无法记别，所以称为不定心所，共有：眠、恶作、寻、伺四种。

1. 睡眠

眠是使心昏睡不能分明地缘取外境的心理，即使心暗昧、身不自在的心念作用，也就是睡眠的心念。睡眠过度是懈怠、懒惰，属于恶的；为了做事养足精神而有适当的睡眠，是属于善的；完全不睡，无精打采，没精神做事则是不对的。有些具有深厚禅定工夫者，可使其眠心所不生。因此，眠心所之善、恶，要视当时的用心而定。

2. 恶作

恶作是追悔所作，又称为悔。即对于已作，不作的行为，生起追悔的心所。所谓恶作，就是恶(悔)所先作，即对于先前所作之事，觉得不值、后悔的心理。然而所后悔的事有善、恶之分，比如做恶事而后悔，

此悔为善；做善事而后悔，此悔为恶；生起恶心但未做恶事，后悔我为何不做此恶事，此悔即为恶。比如嗔心起要杀人——恶心，良心发现没杀，过后非常后悔为何不杀，留下祸根，此心即是恶的。悔心所之善、恶，要视当时的用心而定。

悔不是掉悔，做恶事而后悔是善的，但是，天天想起就苦恼，这就不是好事，佛法称此悔为掉悔。悔恶能改过是善法，掉悔会障碍修禅定是恶法，被列为五盖之一。如果临死时还在掉悔，最终会令死者堕落地狱呢！所以，修忏悔法门时，尽一生都在悔同一件事，那么，如此忏悔有害无益。

3. 寻

寻是思心所造作寻求，使慧心所于语言概念内心粗略推求。好奇心就是寻心所在作怪，如遇见什么事情都要追根究底，打破沙锅问到底。

4. 伺

伺是思心所造作伺察，使慧心所于语言概念内心详细推求。寻和伺心所都是语言的思惟，当心念明朗但却毫无语言思惟时，此时的心就称为“无寻无伺”。

寻和伺心所善、恶不定。寻、伺善事时它就是善的，寻、伺恶时它就是恶的。

遍行、别境心所无善恶性，善心所肯定属于善性，根本烦恼、大、中、小随烦恼属于恶性，眠、恶

作、寻、伺心所不一定是善或恶，其性不定，所以属于不定心所。

心所总结

1. 心王和心所皆缘生无主

前面已经把所有的心王和心所解释过了，现在让我们来看其作用：唯识宗以外的宗派说心王(眼、耳、鼻、舌、身、意六识)依根生起，大小乘佛教都同意心所随着心王而生，唯识家说：“前六识除了依根还要依第七识才能生起，第七识依第八识生起，第八识则是自己的业种子互相因缘而生起。”此是其差别。心王和心所是念念地生灭不同的心，不是有一个相续或不变的心，心王和心所生起皆有其相应的因缘，比如眼识依眼根接触色境，即是其生起的因缘；遍行心所依心王同时、同境而生起；别境心所在遍行之后生起；贪、嗔、痴等烦恼心所要在遍行、别境心所之后才生起。所以它们的生起各有因缘次第。

佛法说，凡是因缘所生法都没有主宰、非唯一。比如你们坐在这里，眼睛触境生起眼识，是你要它生的，还是因缘所生呢？心王当然是因缘所生，不是你我可作主宰的。心所更不用说，它是随心王而生。心所中的善心、烦恼等心都是随着因缘而生。比如你们坐在这里，没有使你生起嗔心的因缘，你们嗔得了吗？一定要有嗔的境，你嗔心的烦恼才会生起来。“因缘所生

的法，非唯一。”其意是，“因缘所生的法”不是唯一的，它是不同的心念一念念地生灭。比如眼识，它是无数的、念念在生灭变化的眼识，聚在同一界活动，称之为眼识界，并非一种不变的眼识(心王)在作用。即生即灭之意是：我们的心王和心所生灭神速，它们即生即灭，所以佛说“观心无常，观法无我”。所谓**观心无常**，这里的心主要是指观眼、耳、鼻、舌、身、意识，这六种心王生灭无常。所谓**观法无我**，是不只色法中无我，是指种种心法及心所生法(法尘)中也没有一个我。

2. 心王、心所和解脱的关系

我们修学佛法，就是要解脱烦恼，然而并非把全部的心王、心所灭掉才能解脱。

其中心王是知觉活动的要素，所以修行时不必灭掉心王，况且，无心王根本无法修行。至于心所中的五遍行和五别境不是烦恼，只要心王在它们也必须存在，所以也不必灭掉。然而，入涅槃则是心王不再延续，心王心所皆灭，所以入涅槃也称为入灭。

善心所则是修解脱者都应生起的，阿罗汉已无三界烦恼，唯有善心，其正念正知使其善心所时时自然现前。初果、二果的圣者有嗔和欲贪恶习，失去正念时退失定力，无法维持其善心所，则会生起嗔和欲贪。三果已无嗔和欲贪恶习，失去正念时会退失定力，无法维持其善心所，但不起嗔和欲贪。凡夫的善心所偶尔也会生起，生起时还夹杂着许多烦恼执著。

凡夫的烦恼有轻重之别：欲界众生的烦恼最重，色界、无色界众生的烦恼较轻。

3. 解脱者的烦恼差别

初果须陀洹已断疑、戒禁取见、我见三结，是属于根本烦恼中的见和疑。戒禁取见和我见一断，其他的恶见也都断除。当恶见断除后，他对佛法就没有怀疑，所以初果圣者对佛法有绝对的信心。根据经典说，初果圣者得到四不坏信，即佛不坏信、法不坏信、僧不坏信和戒不坏信。他对此四不坏信的信心很强，任何人都不可毁坏；不过，初果圣者并未断欲界贪和嗔，而且正念不是很强，所以还会追求欲界享受及造恶业。由于初果圣者的欲界贪比较重，所以还须轮转七生才了脱生死。另外，证初果虽然已破我见，但是我慢未断，在行为上还是贪生怕死，业习还是执著有我，所以他还是怕死的。

二果斯陀含也断三结，进一步把嗔、欲贪(对欲界的贪求)、痴减薄，其欲界贪只剩下一生的果报。如果在未断三结前先把嗔、欲贪、痴减薄到二果的程度，那么，此人一断三结就是二果圣者。由于二果圣者还未断欲界贪和嗔，所以佛在经中说二果还不是纯善之人。《大毗婆沙论》说：“有说，有学位中，若已永断非善士共有法者，立善士趣。何等名为非善士共有法？谓乐在家，爱恋妻子；贪着卧具衣服饮食，好着种种花鬘璎珞，及诸香等，涂饰其身；贮畜（蓄）一切不净财物，所谓金银珍

宝，仓库田宅，童仆作使，诸象马等；及以染心摩触骨琐众恶所集不净之身，而生净想，染习欲事；或时发怒，起加拳等苦楚有情，诸损恼业；预流、一来犹有此事，故不说在善士趣中。”

三果阿那含断除疑、我见、戒禁取见、欲界贪以及嗔心——五下分结，其欲界贪全断。四果阿罗汉断除色贪、无色贪、我慢、掉举以及痴——五上分结，即阿罗汉断除了六根本烦恼。随着其六根本烦恼的断除，随烦恼也就没因缘生起了。如果修行者在未断三结前先把嗔、欲贪、痴断除到三果的程度，那么，他一断三结就是三果圣者。

我慢与我见的差别：初果圣者没有“我见”，然而还有“我慢”。我见主要是指第六识上的知见，执著有一个我。此知见一破除，那“我见”就破除了。思想上无我见，然而心理行为还是时时执取我，这就是我慢。唯识学家说，我们的第七识有很深的我执，所以即使已完全了解“无我”的道理，然而到生死攸关时刻，还是会怕“我”死掉，那就是我们很深的、看不到的第七识“我慢”的执著。

另外，三果虽无嗔，但还会有见取见，就是为正理而诤，虽诤却无嗔，除非是无诤阿罗汉才是真正无见取见。

凡夫的不定心所有时是属于善性，有时是属于恶性。阿罗汉的不定心所肯定是属于善性。由此可知，

所谓修行解脱，主要是断除根本烦恼、随烦恼；把不定心所转化为善性；使善心所一直生起，就是如此而已，并非灭尽所有的心念。

在佛陀住世的印度，有些外道以为解脱就是使所有的心念不生起，他们就专修“无想”，死后就生到无想天，那边的寿命很长，但没有机会听闻佛法。这还不如堕落做畜生，因为畜生寿命短，很快就轮转到人道来，有机会见佛闻法，修行解脱。所以对修行者来说，如果执著无想定，死后投生到无想天是个很大的障碍。虽然修行是要断除根本烦恼、随烦恼，转化不定心所为善性，保持善心所，觉悟遍行、别境心所，然而我们要明白烦恼生起的次序，才有办法除掉它。

4. 烦恼生起的次序

心王的生起(以眼识为例)：我们的眼睛看到红色的灯，即眼睛接触到红色的光线(色尘)时，会生起一念的眼识去知觉它。眼识无法独自生起，还要配合作意心所才行。比如有些人睡觉时是张开眼睛的，当时眼睛接触到光线却没看的功用，因为心不在眼根作意，其实是当时作意心所不在前五识。可见眼睛接触到光线，不一定生起眼识。又有些人想事情入神时，看不到外面的事物，或听不到外面的声音，即他的作意心所当时不在眼根或耳根。当眼根接触色尘时，作意心所必须在眼根作意，眼识才能生起来。眼识、眼根、色尘和合产生“触”的心理作用——触心所，有了触就产生感受，感受

有苦、乐、舍三种，如光线太强，眼睛觉得很难受，眼睛看柔和的青、蓝色则觉得舒服。“受”时就立刻“想”那些颜色的形象，然后就会起“思”——造作(造业)的心，思的造作发动别境心所——欲、胜解、念、定、慧心所随着外境个别、或二种、或五种一起生起，不像前面的五遍行，即作意、触、受、想、思心所，随着眼识的生起而同时俱起。遍行心所及别境心所皆属于无记心。

心王(眼识)的生起是由作意、眼根、色尘引发的，它不能独自生起，并没有“我”在其中。眼识生起时，从遍行心所的思心所开始了别境界而造无记业，从别境心所开始分别善恶，接着六根本烦恼就随之而生，接踵而至的便是二十种随烦恼。

修行是要断除根本烦恼，倘若不知道它们生起之因，就无从着手解决。若要放下根本烦恼，我们先要依靠持戒、修定与慧观，当随烦恼不起时，慢慢地就会觉察到根本烦恼。如果修到根本烦恼生起之前，心能观察到欲、胜解、念、定、慧等心所，那就有办法不被烦恼迷惑。因为在根本烦恼生起之前，就觉察到自己的心念，才有能力使心不追随烦恼生起的因缘。即我们要努力于戒、定、慧的修行：首先培养净化的道德，遵守戒律；由持戒约束外在的粗糙行为，再进一步修定清理内心微细的躁动。定就是定学，即正念或正定。正定的修行是一种精神集中的训练，一心专注，

意净心定。正定净化了心之后，智慧和清晰的洞察力必定生起和增长，致使我们能视透诸法实相，不被世间万有境界所迷惑。

我们能知的心王，被烦恼心所遮盖住，使我们观察不到心的清净本质，反而把那些随心王所生的各种心所，如贪嗔等法尘，当成心的主人。凡夫把烦恼当成心，然而烦恼是不知道外境的，在经论中称之为“客尘烦恼”，烦恼是客，识心是主人，客人离开了，才知道主人本来清净。以客尘形容烦恼更能使我们明了，对于心来说，烦恼是外境的法尘罢了。眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识才是我们真正能知的心，它们没善、恶之分，善、恶是从“思”心所之后的别境心所起分别才有的。明白了这些道理，就知道所谓修行断除烦恼，是要一步步地觉悟自心，在烦恼生起前便觉知遍行与别境心所，才不会被烦恼所转。因此，所谓修行觉悟，就是依戒定慧一步一步地觉悟，最后念念觉察到心王、心所的作用，此时就不是迷惑的人，而是觉悟者，再也不受到任何烦恼的束缚。

我们了解心所后，现在再来研究心王。依大小乘经典说，心王(眼识)的生起至少要具备以下三个条件。

1. 眼根不坏：眼睛没坏。
2. 境界现前：必须要有色境，即光线照明。
3. 心在作意：作意心所在眼根作用，使眼识生起。

依唯识宗的见解，眼识的生缘不只是以上三个条件，还必须加上阿赖耶识里的眼识种子、末那识、阿赖耶识。

依此类推，耳识、鼻识、舌识、身识、意识心王的生起至少也要具备这些条件。现在依前面所学再来探讨眼识的生起：

1. 眼识只了别自所缘境，即只能了别自家所对的境——色尘(颜色、光线)，它无法了别他家之境界，比如眼识是不能知道声音及味道的。

2. 眼识只了别现在，知道现在一刹那的色尘(光线)，第二刹那的色尘是为第二念的眼识所知；第一念的眼识早已经灭了，所以它不知道第二念的眼识所知的事物。

3. 唯一刹那了别，即眼识一念生起来，只是一刹那了别所对的色尘而已，每一刹那的眼识无法知道前后刹那的色尘。念念相续不同的眼识一直在作用，使我们以为自己是在连续地知道各种事物。

4. 眼识是刹那生灭的心，我们往往有个错觉，以为眼识像眼睛那样，能停驻于其所对的境上观看事物。不是的，是很多念的眼识及眼俱意识重复不断地生起，我们就以为眼睛一直在看那个东西。

5. 引生眼俱意识，即眼识生起的同时也会引发意识生起，与眼识同时、同境生起的意识称为眼俱意识。

6. 唯了别总相，即眼识能够知觉色境的总相，但它不知道颜色中的景物是何物。比如眼识知道这是红色，那是白色，但不知道红色、白色是什么？唯有意识去分别后，才知道色尘里的景物、意境等差别相。

以上是眼识的作用，依此类推，耳识、鼻识、舌识、身识也是如此地作用。同眼识一样，耳识也是一念念刹那生灭的心念。耳朵听声音时，是念念生灭的耳识在觉知，并非静止不动地在听那个声响。但是，意识就不一样，它能和前五识同时生起，也能单独生起。

现在再回想前面所说看太阳的例子：当眼睛看红太阳，眼识了别色尘——红色，同时，意识了别法尘中的红色，这样的意识，后人(即世亲以后之唯识学者)称之为眼俱意识。眼俱意识作用后，因为“念”心所的记忆，使得红色的法尘继续活动，后来的意识(后人称之为独头意识)就随着法尘生起而继续了别法尘。可以如此说：由法尘中的红色开始，引起与此法尘有关的法尘继续生起，由“念”心所把无数法尘连串而产生分别的作用，而意识只能念念了别这些法尘罢了。

比如你们坐在这儿想：“客人来，看爸爸……”这首歌，这时耳朵没听到，是内心在想，所想起的那首歌是与声音有关的法尘。我们也可以观想眼睛所看的东西，比如刚才你想红色，它是与眼识和红色有关的法尘，所以我们的意识活动范围很广泛，包罗万象。当

眼睛在看东西时，意识也在“看”(了别、知觉法尘)；耳朵在听声音时，意识也在“听”(了别、知觉法尘)，分别它的《客人来》。因为有如此的同步作用，意识就以为能知道外面的这个、那个等等。实际上意识只知道法尘，它不能接触到颜色和声音，它只知道法尘中颜色、声音的内容，然后继续编织美梦和故事。独头意识继续活动了别内在的法尘，使种种心所法生起，了别各种名相，然后在名相中再起种种善恶心所法，也就是种种贪、嗔、痴烦恼，善心、恶心等等。

我们的心念就是这样一层一层地生起。然而心念生灭变化神速，刹那间就飞奔而逝。因为我们禅定的功夫不好，精神不集中，不能一心专注，心念不够定，所以没办法洞察到。心念如此地生起，其中并没有主宰，其生灭各有因缘，但是我们却错误地认为是我们要它生、要它想。这五十一种心所与八大心王都是由因缘所生，所以佛说，“诸法因缘生，诸法因缘灭。”

“诸法因缘生，诸法因缘灭”的意思是，宇宙人生万有都是由因缘之和合而生的，灭时也由因缘之分散而灭。讲到此，请你们告诉我哪一种心才是“我”？谁说得出？是眼识、耳识，还是意识？都不是。它们都是一念念刹那生灭的心念，生起后很快就灭了，所以没有一种心能够代表“我”。比如新加坡河的水，哪一滴才是新加坡河？假如你用水桶把新加坡河的水盛起来，说是新加坡河的河水，但是它流入大海中就是海水了。

我们的心念亦复如是，哪一念的心是我？不知道。心念里面有没有我？没有。假如你用桶把新加坡河的水盛起来去问人，他们肯定不知道这是新加坡河的水，只会说这是一桶水。

同样的，在现代社会的大街小巷行走，我们随时接触到不同的人，有些人事，让你感到温馨，满怀欣喜，你就生起贪；某些言行，叫你心生疙瘩，看不顺眼，你则生起嗔。当贪心生起就爱人，嗔心生起则骂人，痴心生起就不明事理，不知如何是好。基本上来说，凡夫是被爱和憎这两种心态所主宰。如心偏向“爱”这一方去思惟时，我们会疯狂地执著自己所爱的人与事物；如心偏向“憎”那一面，我们又会想尽办法拼命地舍弃那心所厌恶的人与事物。因为我们对万物、情绪及整个人生尚缺乏正确与清晰的认识，所以会难逃情绪之网，成为情绪的俘虏和奴隶，失去了本身所该有的自由。如果能看清这些心念，那只不过是一念念贪、嗔、痴的心罢了，并非是“我”。但是我们却大错特错地认为贪、嗔、痴的心是“我”。总之，心王和心所都是无常生灭，其中没有一个能够代表“我”。

第四章：色法

论文：

第三，色法。略有十一种：一、眼。二、耳。三、鼻。四、舌。五、身。六、色。七、声。八、香。九、味。十、触。十一、法处所摄色。

关于色法，有时佛把色法分为四大种及四大种所造色。南传佛教《相应部经》说：“诸比丘，四大种及四大种所造之色，名为色。”北传佛教《中阿含经》说：“云何色盛阴？谓有色，彼一切四大及四大造。诸贤，云何四大？谓地界、水、火、风界。”四大是地大坚性，水大湿性，火大暖性，风大轻性。古人认为由这四大组合成的物质，称为**四大所造色**，四大能造色，所以称为**四大种**，一切物质都有这四种性质。经典有时说色法是五根、五尘的五双色。色法即现代人所说物质以及物质的活动。

色是会变坏、有质碍的法。质碍的“质”是可触及之物，“碍”是占有空间。若按无著的《显扬圣教论》所说：“色者有十五种：谓地、水、火、风、眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触一分及法处所摄色。”触有触心所和触尘两种，触一分是指触尘这部分，其弟世亲在本

论则说有五根、五尘、法尘中的法处所摄色十一种，可能是为了省略为一百个法，把地、水、火、风给忽略了，这是不恰当的。

本论依据唯识宗的见解，认为色法是“所现影故”。意思是色法是心王和心所变现的影像。即唯识家认为我们所知的一切物质，是阿赖耶识所变现的影像，内变根身、外变器界，即所谓的“唯识无外境”。然而，小乘佛教许多部派认为色法是实有，但是属于无常的物质，南传佛教的铜牒部亦持此见。

一、五根

五根是眼根、耳根、鼻根、舌根和身根，即我们身体的五官。北传佛教把五根分为浮尘根和净色根。

1. 眼根(眼处)

生眼识之根，眼根以色尘为境，是能见的眼识所依靠的器官。此器官具有肉眼看不到的有质碍之微细物质——净色(如镜净能照物)。

2. 耳根(耳处)

生耳识之根，耳根以声尘为境，是能听的耳识所依靠的器官。此器官具有肉眼看不到的有质碍之微细物质——净色。

3. 鼻根(鼻处)

生鼻识之根，鼻根以香尘为境，是能嗅的鼻识所依靠的器官。此器官具有肉眼看不到的有质碍之微细物质——净色。

4. 舌根(舌处)

生舌识之根，舌根以味尘为境，是能舔的舌识所依靠的器官。此器官具有肉眼看不到的有质碍之微细物质——净色。

5. 身根(身处)

生身识之根，身根以触尘为境，是能触的身识所依靠的器官。此器官具有肉眼看不到的有质碍之微细物质——净色。

经中说，**五根是净色，不可见有对**。《杂阿含经》说：“何眼是内入处？佛告彼比丘：眼是内入处，四大所造净色，不可见有对。耳、鼻、舌、身内入处亦如是说。”净色不可见是因肉眼看不见，不过，天眼能见，还有，依靠显微镜也能见。有对是占有空间位置的意思。内入处是四大所造色之净色，是指五根之净色，外入处虽四大所造色，但被五根所知。即五根的四大，清净如镜能照余物之四大，由此而说四大所造的五根是净色。按阿毗达磨的分类，五根有外在的浮尘根和内在的净色根。

浮尘根

浮尘根也称为“扶尘根”，扶尘的意思是，此尘能扶助胜义根。浮尘根即六根的外在器官，即眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体，它们是人体外表，肉眼可以看到，为血肉之所成。浮尘根可见，所以浮尘根不是不可见有对之净色。换句话说，浮尘根只是佛所要说的五根的外表。因为佛说的五根是眼睛看不到的净色根，其实就是神经系统。

净色根

净色根也称为“胜义根”，北传佛教论典说浮尘根的内在有清净、精妙的微细净色根，凡夫肉眼看不见，有天眼通者才能够看到净色。何为净色？上述经文说五根是四大所造净色，且此净色是不可见有对，所以五根的净色不是肉眼所能见的浮尘根。南传佛教也说有五净色，《摄阿毗达磨义论》说：“眼、耳、鼻、舌、身，名为净色。色、声、香、味、触，名为境色。”其中眼球是浮尘根，能被看被触，所以属于境色不是净色，可见五净色是肉眼看不到的人身内微细物质——神经系统，而有天眼者见到了，称它为净色根。

二、五尘

五尘又称为五境。五根所对的境有五尘，即色尘、声尘、香尘、味尘、触尘，都属于色法。北传的《杂阿含经》说：“佛告比丘，触外入处者，谓四大及四大造色(不是净色)，不可见有对，是名触外入处。”其中色尘可

见，余尘不可见。前五尘都是四大所造的色法，而触尘是四大所造色，同时又是四大，因为触尘的反应有时有坚强、流湿、温燥、轻动四性，这正好是地坚性，水湿性，火暖性，风轻性。

1. 色尘(色处)

色尘是光线，是眼识依眼根所缘的境。比如灯光就是色尘。当我们看到一朵花，是看到花反射光的颜色，光线照入眼睛时，眼睛了别光线里的色彩和形状。意识无法直接看到一朵花，而是眼识看到花瓣反射光的颜色及形状，与眼识同时同境生起的五俱意识才从颜色分别出一朵花。

佛说看东西要具备很多因缘：1. 眼根不坏。2. 心(眼识)在眼根作意。3. 物体本身的颜色。4. 要有光。在黑暗中看不见的原因是缺少光。所以说，眼睛看物体是看到它所反射出来的光。如果不需要光就能看到物体，那么在黑暗中也应该看得到。甚至物体自身发光，那也是眼睛看见光，并非看到物体本身。当我们用手遮住眼睛时，光线不能透过，就看不到物体了。

光线有五颜六色，五彩缤纷，花花绿绿，眼睛只知道各种色彩和形状，然后意识从颜色里分别出形状是何物。比如我们观看电视节目，眼睛只了别一堆堆各种各样的颜色，然后意识分别颜色里有某某人、杨桃、橘子等等。实际上，眼识不知道有人和物，只见

其所反射出来的光，意识分别以为有真实的人和物等外境。

光线的性质有色彩、亮度、衬度和形状，部派佛教把色尘分为**显色**和**形色**，**显色**即色彩、衬度及亮度，有青、黄、赤、白、明、暗等。**形色**即长、短、方、圆等形状。以灯光和白板同是白色为例，灯光比较明亮，白板比较昏暗，眼睛只知道这两者所发出的白光的不同亮度和形状，并不分那是白板或是灯，所以说，眼识只知道色尘的显色和形色，并不知道有物体存在，所以色尘不是指物体。

2. 声尘(声处)

声尘是声音，是耳识依耳根所缘的境。根据现代科学家说，由物体振动而发生的音波，依靠空气传播，震动我们的耳膜，通过听觉所产生的印象，就称为声音。声音可分为高、低不同的频率，大、小声的不同音量。和眼识一样，耳识只知道声尘，并不知道有发声的物体存在，所以声尘不是指物体。

3. 香尘(香处)

香尘是气味，是鼻识依鼻根所缘的境。比如榴梿、红毛丹发出不同的气味等等。佛法把它分成好香、恶香、平等香三种。和眼识一样，鼻识只知道香尘飘来，并不知道有飘香味的物体存在，所以香尘不是指物体，而是指物体发出的气味。

4. 味尘(味处)

味尘是味道，是舌识依舌根所缘的境。有甜、酸、苦、辣、辛、咸、淡、涩等味。按现代生物学观点，舌头不同部位的味蕾只能感觉不同味道。和眼识一样，舌识只知道接触味尘，并不知道发出味道的食物本身，比如素食餐馆的素鱼，舌识只知道有鱼味，却不知道发出鱼味的不是鱼。但是舌头又是身根，舌之身识触到食物而觉得有食物存在，所以味尘不是指物体。

5. 触尘(触处)

触尘是触觉所知的感觉，是身识依身根所缘的境。有软、硬、粗、滑、轻、重、冷、热、干、湿等。有些触尘是有实体，比如物体的硬、粗是它自有的性质；有些并不是物体自己的性质，比如干、湿是沾上水份的浓度；至于冷、热是他物的温度传递过来的。这些触尘让人觉得接触到物体的本身。以现代物理学来说：冷热是物体内部分子运动的快慢；粗滑是物体表面构造，造成两物互相摩擦时的阻力；轻重是来自地球的引力，物体在太空里是没有重量的；软硬是物体的分子之间的结合力，及分子排列的间隙大小。以上是以现代科学解释，比如触尘所接触的是杯子表面，并不触及杯子本身。佛教则以四大来解释，认为干湿是水大的变化，冷热是火大的变化，轻重是风大的变化，软硬和粗滑是地大的变化。所谓四大变化是指某

一大增多或减少。于是一切物质只是四大的组合及其组合的份量之变化，并无该物质本身。

五根和五尘生起五识，但是，有时同一个天人的根尘识会在不同的(欲、色、无色)界活动，如三禅天的天人修得四禅的天眼，他可以用四禅的天眼看二禅天境界，此时他的身体属于三禅天、眼根属于四禅天、所见境界属于二禅天、眼识属于初禅天，那是因为眼识一看东西，意识起分别就落入觉观的心，于是其定心就落到初禅的觉观心。

五根与其所对的五尘，合称为五双色，是为我们所知的，但是，有一种色法是法尘中的一分，称为“法处所摄色”，因为不为前五根所知晓，然而通过法尘的分别后知道确有此事。

三、法处所摄色

法处所摄色是意识依意根所缘的法尘中的一分色法。唯识家说，法尘中除了精神活动之外，还有一部分的物质活动，称为法处所摄色，共有五种：极略色、极迥色、受所引色、定所生自在色、遍计所起色。

1. 极略色：又称为微尘或极微。分析有形的物质至极小到无法再分(略)的色法，极微对一般人而言就是原子，其实极微应是基本粒子，即组成原子的电子、质子和中子。还有寿命极短的粒子，已被发现的已超过几百种。这些粒子已经变为电磁辐射现象，这样就是下面所说的极迥色了。

2. 极迥色：又称为“显色”，是无穷远(迥)都能看到的色法。按现代人来说，就是射到眼前的光线，古人分析光线认为有青黄光影等极小物质，对科学家而言，那是指光子或光波动。

3. 受所引色：即“无表色”。众生接受外境时，会把外境的景物收藏在心里，即第八识——阿赖耶识中。比如受戒而引发身中的色法，有防恶发善之殊胜功能。又比如你被人打一巴掌，此受能引起一种色，它被收在第八识中，将来形成果报。

4. 定所生自在色：大乘经说八地或以上的菩萨在禅定中，由殊胜定力神通变化出种种色、声、香、味等境，凡夫的眼、耳、鼻、舌等识能觉知之。

5. 遍计所起色：幻觉所产生的虚妄无实之色法，或意识的虚妄分别，外境本无此物，但在语言思想上认为有此物，比如语言上的龟毛、兔角、空花水月，幻觉上的幻视、幻听、梦境等。

以上五种色中，受所引色及定所生自在色是由心念影响而形成的色法，这类能影响色法的心法，称为无表色，无表色是在造业时能形成将来色法和心法的业因，所以说这一部分的色尘是心法。

色法总结

1. 四大与极微皆假名有

因为部派佛教的物质观多数是后来论师的观点，所以对色法我不想多讲，半小时就开示完毕。后来发现太多学员把后期论师的见解当成是佛说的，因此，笔录成书时，增加了部派佛教对色法错误说法的批判。其实，佛对于物质的开示，讲最多的应是四大和色身之间的关系，讲四大的目的是破除对外境的执著，本论却不将四大纳入色法里，我想原因大概是学习这些道理无助于修道。

四大即地大、水大、火大、风大；其中地以坚硬为性，水以潮湿为性，火以温暖为性，风以流动为性。世间的一切有形物质，都有坚、湿、暖、动之四性，所以称为“大”。可见四大是物性，并非物质，部派佛教认为有极微的物质，更认为最小的极微就是四大极微，这已经把四大是物性误解成四大是物质了。乃至有些修行法门还说能够观察到四大的极微。

2. 中观见说极微的物质是不能成立的

依“中观见”，极微的物质是不能成立的，理由是没有不可分割的极微，即极微若有体积必有六方，有六方则可再分解开。就以水极微而言，其分子之二氢一氧(H₂O)是可再分的，另外，水极微由另三个原子组成，没有真正自己独立的水极微。至于近代南传佛教有人说，禅定中能看见身内单独一个极微的说法，那是不可能的。比如水分子不能独立流动，是呈结构式集体流动，一杯水是不可剥离的水分子结构，雪花也是水

的另一种结构，乃至高倍显微镜也只能看到水分子群的结构，因为水分子不曾单独运动。同理，极微必然不是独立存在，而是聚合成有图案的结构才对，不然的话，原子、电子可以和空气一样漫天飞舞了。

3. 部派佛教对色法的分类不可取

佛虽有开示色法，多数是关于身、口业的行持，但并没有对根、尘作详细分析。后来学者研究出来的部派佛教物质观，很多是不可取的。比如：

1. 一切有部的《大毗婆沙论》说：“三取至境，谓鼻、舌、身。三取不至境，谓眼、耳、意。”前三之鼻、舌、身取至境——合中知，及后三之眼、耳、意取不至境——离中知，前三即香尘至鼻、味尘至舌、触尘至身，后三即眼离光源、耳离声源、意离所有色境。其实唯有意根离中知，其他皆合中知，因为光线须入眼——色尘至眼根，声波须触耳——声尘至耳根。古人认为是物体自身有“明暗”的性质被眼看见，不知道是光波被折射；还误认为有“声”这个东西在物体中发出声音，不知道声是某物体的震动传递到媒介，造成媒介也波动而形成声波，更不知声波必须传到耳膜，于是把眼看耳听归为离中知。

2. 《大毗婆沙论》中的“大德说，眼因明故能见色，色若逼近则碍于明，故不能见；耳因空故能闻声，声虽逼近而不碍空，故能闻之。”其中“色若逼近则碍于明”是古人误导，其实愈近愈明亮，只是太靠近造成眼珠无法聚焦

而看不清(被当成不明)，事因古人不知这个道理；另外，天眼暗中亦能见色，并不因明的缘故。“耳因空故能闻声”也是错的，应是媒介影响声波的传播，所以耳在水中不空也闻声，古人不知是空气传来的声波震动耳膜，耳才能闻，真空中反而不能闻声。

4. 法处所摄色其实是无表色异名

唯识宗所提出的法处所摄色中的“极略色”及“极迥色”，不应属于法处(法尘)，其实是色法。因为现代电子显微镜可以观察到原子(极略色)，卫星的望远镜可以看到地面的车牌(极迥色)，古人因肉眼看不见的，但心中知道有的色法，我认为依然是色法，归纳入法处所摄色是错误的。“遍计所起色”是幻觉，属于不相应行法，不应归入法处所摄色。“受所引色”及“定所生自在色”是心力影响形成色，这其实与一般凡夫造业同样原理，即有部所建立的无表色，造身口的表业同时也造了无表色，即无表色才真正能归为法处所摄色。在南传佛教的《分别论》说：“十一种色蕴是，眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、色处、声处、香处、味处、触处及无见无对法处所摄之色。”此论以无见无对的法处所摄色来解释造业的情况，在这一点与有部的无表色是同宗的。

5. 唯识无外境之色法——二所现影故

本论开头把百法分五位的论文里说，色法是“二所现影故”，即色法是心王、心所二法执取第八识再变为影像。那么，这影像之虚有的色法，是有色法的种子，

但心王、心所迷惑只见其影？还是阿赖耶识内没有色法的种子，只是心王、心所二法所现之影？其起因是本论“二所现影故”引起的。所以在《成唯识论》解释说：“除影外别有所托，名本质。”意思是色法在阿赖耶识里有(识种子)本质，本质显现于(凡夫的)心王、心所前才成影像，但本质是识种子并非影像。即玄奘法师认为阿赖耶识内的识种子包括色法及心法，色法的本质是内识种子而非物质种子。若真如此，则“二所现影故”应修正成“二迷现影故”，即有色法种子，但心王、心所迷惑色法的本质(内识种子)而观为(影像的)色境，意思是物质形象是虚有的影像，其本质是识种子非虚有的因缘故，迷惑的六识观察色法种子时，只能见到阿赖耶识(内的色法种子)的影像——物质概念，把影像当成独立存在的物质。

所以唯识宗说，唯识无外境，即色法的五尘非识以外之存在物，那么，色法的五根非外在吗？《八识规矩颂》说：“五识同依净色根。”大乘唯识宗所说五净色根有两种说法：护法等论师认为五净色根是种子现行(变成果)的净色；难陀等论师认为五净色根唯是种子(只是因)，而非现行之净色。

6. 部派对净色根的论点

依《清净道论》说：“以眼净色为依止(而起)的心才能见色。”即眼识不只依肉眼，还需依眼净色才生起眼识。北传小乘部派也有此说，比如有部说：“胜义根与扶尘根

虽共为“极微”所成，但净色根以殊胜之四大种所造之净色为体，为“不可见有对”之实有法。”其实“不可见有对的色”，有人说是内在神经系统的微细物质——极微；因此，修得天眼者若肉眼瞎了，依然能使用**非扶尘根的天眼眼根**(净色根)看。《大毗婆沙论》曾提到：“问：若生欲界修得天眼，现在前时于何处起？答：即于生得眼根处起。问：若生得眼坏彼何处起？答：即于曾有眼根处起。”曾有眼根就是净色根，生得眼坏是指扶尘根的肉眼瞎了。那么，净色根是在人体内吗？根据濒临死亡者的复活报告，人死后不用眼睛也能见物，又神识离体者不用肉眼视物，可见净色根是可离人体作用的心气，此心气也是色法——净色，不过不是人世间所知的物质。

7. 佛开示色法，意在破对外境的执著

南传佛教《相应部经》说：“诸比丘，**须护于诸根门而住**。以眼见色，不执总相，不执别相；彼若不摄护眼根而住者，因此则贪、忧、恶不善法来裂于彼。然彼为履行摄护其眼根，守眼根，达成摄护眼根。……不知眼根、不知眼根之集、不知眼根之灭、不知眼根顺灭之道，不知耳根……鼻根……舌根……身根……不知意根、不知意根之集、不知意根之灭、不知意根之顺灭之道者。诸比丘，彼沙门、婆罗门，我不认许为沙门中之沙门、婆罗门中之婆罗门。”北传佛教《杂阿含经》说：“何等为六根？眼根不调伏、不关闭、不守护、不修习、不执持，于未来世必受苦报。耳、鼻、舌、身、意根亦复如是。”不论在南传或北传佛教经典，

都会发现佛开示六根的目的，都是为了守护六根及从六根中觉悟四圣谛，很少分析六根之结构及组成元素。只有在论典中才会看到各派的论师在争论佛说六根为何物！

所以，从色法的五根五尘，我们所应学习的是“破除对外境实有的执著”，不是研究阿毗达磨对五根五尘的分析。那么，修道时我们要：

1. 明白所感知的外境，其实是十八界之因缘幻象，这就是唯识宗所要说的根尘等色法唯是识，并无外境。
2. 发现随五根、五尘而生起的各种心念。
3. 最后心远离五根、五尘。

第五章：心不相应行法

论文：

第四，心不相应行法。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、方。二十一、时。二十二、数。二十三、和合。二十四、不和合。

本论将有为法分为心法、心所有法、色法、心不相应行法。心不相应行法共有二十四种。“行”有造作与变迁之意，即由因缘造作而有变迁之法，其中和我们的心不相配合的法，称为“心不相应行法”。本论说它们都是假法。所谓假法，就是于色、心、心所等法的作用上假立的名称。比如河水流入海中，即是海水，其实海水也是水，只不过它有咸味，而海水就是我们假名

安立的。自来水也是如此，只是蓄水池中的水从自来水管中流到家里来，而人们就依水、蓄水库、水管等的作用假名安立之为自来水。

1. 得

得是指因果造作成就不失，唯识宗则指业力的种子已成就或现行。得是得到、获得之意，当众生造业完成，便“得”了此业因。得了之后，果报出现，称为“成就”。先得后成就，得是指得到业力——某业将来成为果之(推动力)，成就是指兑现业果——所得业力圆满完成此业；得后不一定立刻成就，成就前一定先得。比如做善事得将来的乐报，此报出现时称为成就乐果；做恶事得将来的苦报，此报出现称为成就苦果；比如供养佛得大功德或学生用功读书得到文凭等。佛法说，“得”是假名而有，心并没获得任何东西，只不过是名称罢了，所以得不与心相应。比如我们拿到一块布，就认为得到了它。如果把这块布放在杯子里，你认为杯子得到布吗？为什么会认为我得到一块布呢？那是因为以因果来看，当因变成果的时候，我们就认为有所获、有所得。同样的，水升上天，天并没有认为它得到水；水滴在地上，大地也没认为它得到水。

2. 命根

命根即维持寿、暖、识于身中的业果。部派佛教把维持身命的功能，即在体内维持暖(体温)以及识继续活动的功能，称为命根。命根跟六识不相应，是不相应

行法。论典说命根三界遍行，又说命根通三界，唯修所断。意思是三界九地众生皆有他所在该地的命根，由于一切命根是异熟果(即过去世的业形成今世的命根维持生命)。若不再出世则无命根可得，所以说命根唯修所断。唯识家说，是阿赖耶识中具有维持我们一期寿命的种子，当种子维持色身时，生命得以持续；反之，身体便坏死。

以佛教的轮转观来看，众生在生死轮转中，舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，就好像搬家一样，从这栋房子搬到那栋。以前的人不知是何物在维持我们一期的寿命，认为应当有一个叫做命根的东西在作用，其实是各种因缘(业力)得来之寿命，加上识与暖，即心力与体温在维持生命，不是单一的命根在作用，所以命根也是假立的名称。比如云飘浮在天空中，是否有股力量叫做“浮力”使云浮在空中？这只不过是地心吸引力和水蒸气的冲力在竞赛，水蒸气的冲力大，云朵就到处飘浮、漫空遨游。浮力只是假名安立并无此物，同理，维持暖(体温)以及识继续活动的力量亦如是，并非有个命根。

3. 众同分

个别众生之间有性质相同的部分，相同类似部分即同分，就是指有共同业的内涵。众同分主要是指同类引业所得的身心。比如人的众同分即同样是人的身心，乌龟与蛇的同分是有相似的头。经典中，有身坏命终生

梵众天(同类身心之)众同分中、有菩萨摩訶萨从睹史多天(天人同类身心之)众同分没，来生人中，所以此类众同分就是同类引业带来的同类身心。经典还有此说：或生刹帝利大族众同分中、或生婆罗门大族众同分中、或生长者大族众同分中、或生居士大族众同分中，此类的众同分则是满业中共同福报的众同分。众同分在经典中是指同类业所带来的同类身心果报，然而论典中，依《俱舍论》提到同分可分为有情同分与法同分，其中有情同分即众同分，法同分只是指同类法。比如《品类足论》说：“眼界云何？谓眼于色已、正、当见及彼同分。色界云何？谓色为眼已、正、当见及彼同分。”“眼于色已、正、当见”，即是过去、现在、将来的眼根；“色为眼已正当见”，即是过去、现在、将来的色尘；“及彼同分”，是同类的意思；这类同分是法同分——只是同类的意思。

4. 异生性

异生性是指凡夫于五趣中异类而生，所以异生是凡夫的异名。觉悟的圣人不再是凡夫，因为证初果的圣者只有少过七次人天之业，不再轮转为其他业道，所以非异生性。同理，二、三、四果的圣者亦非异生性。

由于分别心，于是分别凡夫与凡夫相似的众同分，分别有凡夫是异生以及解脱圣人非异生。原因是分别凡圣有差别，就有众生是异生，佛陀等圣人即非异生。于是说：当凡夫证得初果以上的果位，则脱离异生性，在小乘部派佛教认为果位是真实有的，那么

异生性也是实有的，但在大乘佛教则说是假名安立的。佛眼看圣人与异生皆平等无二，于是感慨地说：“大地众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著，不能证得。”意思是“一切众生不但有异生性(众生性)，众生也有佛的智慧——佛性，既能作众生，也能作佛，可见众生性及佛性是平等的。只因为被无明烦恼(众生性)障蔽了佛性，甚少人能证得正果。”虽然佛与众生是平等的，但是我们以凡夫的分别心认为有圣人和凡夫之别，于是看到佛与众生不平等。

5. 无想定

无想定是入第四禅，并且六识暂时灭。由于入定时想心所不生，所以称之为无想定。有些外道认为想念是烦恼，是众生的生死根本，要断除之，所以在修禅时，放弃种种念想，最后完全无心想，就会进入无想定(此定的定力在四禅之内)。大小乘佛教都同意入此定者的前六识心、心所暂时不生，然而，按唯识宗说此时还有第七识在作用。

6. 灭尽定

灭尽定是修到第八定(非想非非想处定)后，进一步灭掉受及想心所而入的定。唯有少数三果以上的圣者能入此定。进入此定者，不但前六识的心、心所暂时不生，同时我执也暂时不起，依此假名安立为灭尽定。小乘佛教说菩萨不入此定，大乘佛教认为第六地菩萨能入此定，第七地菩萨则常入此定。

由于灭尽定及无想定与六识不相应，属于不相应行法。部派佛教不承认有第七识，而唯识宗则以第七识来区别无想定与灭尽定。由于入灭尽定时无我执，所以是出世间定，出此定时，回到世间的第八定。至于无想定有我执，是世间定，出定时从第四禅出。

禅定种类繁多，当舌识与鼻识灭时，没立此定为无舌定，但意识灭时别立无心定，这是佛为了方便教导修行，乃至依禅定的果报假立四禅八定。比如墙外让人行走的地方，称为走廊；现在我眼前也有人在走动，为什么不把它称为前廊呢？若眼前有人走动处并无前廊，同理，墙外人行走处应无走廊，两者都是假名安立，它是因缘有，但却是假名才有。四禅八定是佛假名安立，但千万别误会没有四禅八定的境界过程。唯识宗认为四禅八定是有心识的作用，但无真实的外境，因为一切境界只是唯识显现，所以四禅八定、灭尽定、欲界乃至无色界等境界，是依心识的不同状态假名安立的，犹如不同状态的水假名为冰、雪、云、雨、雾、海等。

7. 无想报

无想报即无想天之果报，这是修习无想定者所得的果报。即在欲界中修成无想定者，此生舍报后，投生在色界第四禅天的第三广果天，五百大劫住于无想定，所以招感无想天果报。外道却认为是真涅槃。唯识宗依有部见解认为无想天果报，不过是广果天中的一类

天人入无想定而假立无想报处，并非多出一个无想天界的存在。然而上座部认为在广果天之中另有一无想天界。比如人类生活的地方，称为人间；那么，生活在河中、海中的鱼所居住的地方称为什么？是不是“鱼间”？我们没给它名称，这些都是假名安立。又比如篮毗尼园之所以被称为圣地，是因为佛陀降生在那里；在佛陀出世之前，并没有人称之为圣地。这些都是分别心执著后而假名安立的，它们并没有一个实体。然而，无心就无六识，受无想报是无心受还是有心受？若有六识则有心而无法受无想报，若无六识而无心还执受无想报，可见无心不等于无执，那么，必定是六识之外有一个心在执受了，这点又不得不同意唯识所说的有末那识。其实，无想报在四禅天是色界果报，只是六识暂时不生，原来识不生不是灭，识生不是某物生，不生只是缺缘，生只是有缘。况且，熟睡时不也是一样六识不生吗？只是此时六识缺生缘，不是六识灭。另外，若六识灭无，过一个时期后再生，这是严重的生灭见，认为实有生灭是邪见啊！

8. 名身

名身是聚集诸法为一身，以名称之，即所谓单词。单词包括名词、动词、形容词、副词等，比如松、水蒸气、蚂蚁、大家等名词，走、生长、放松等动词，好、一切、大约等形容词。即世间的任何东西(法)必然有一定的形相，保持一段时间被我们知道，我们对

它产生执著而给予一个名称，称为名身。比如海边的一片沙，称之为沙滩。如果把沙铺在这里，就不叫它做沙滩了。名身就是我们对世间的一切法，世人迷惑认为它有自性、单独的自体——本体，说众生有自性就是说有一个自我。是否每个法都有本体？佛法说，每个“法”并没有独立的自性，但众生执著认为有，然后就给它名称。

现在以“水”为例：水受热蒸发到空气中成为“水蒸气”，水蒸气升到天空中成为“云”，云遇冷形成“水滴”，水滴落下来成为“雨水”，雨水掉在河里成为“河水”，河水流进海里成为“海水”。你们看，一种“水”就有如此众多不同的名称！皆因凡夫的执著与分别，认为它们有自性，而各别给予冰、雪、云、雨、雾、海等名身。于是分别雨水不是海水，海水不是河水，河水不是自来水。当我们回想种种名身的建立，会发现一切法本来无名，法本来无相聚之相，只因名称的安立，才见有自他差别，才有聚合离散。

9. 句身

有了名后，聚集诸名为一句，认为有些句子是存在的、是真实的，此存在即句身。比如“天上有月亮”这句话是真理，古人认为不只是月亮，包括真理本身也是真实。句身即由多个单词组成的词组或句子，所以一切语言、道理、思想都是句身。

句身(词组)包括名词加上动词、副词或形容词，如：花开、鸟啼等句。即聚名身(名词、动词、副词、形容词)成为句身来分别某个名身的种种差别，比如花是名身，花开、花落是句身；雨水、一切、大家、蟑螂是名身；热水、冷水是句身。比如“这朵花开得很美丽。”是句身。

10. 文身

文身是聚集名身及句身为一身，以文字书写之，即所谓诗词、文章、经典。比如以文字书写“这朵花开得很美丽。”是文身。

名、句、文都是分别心所安立的，它并非色法亦非心法，心跟它不相配合，所以属于心不相应行法。比如我们想花开、花谢，我们的心并没开，并没谢。比如一些人开口闭口就说“他妈的”，那些人的内心并没有对某人的母亲不尊敬，那只不过是他的口头禅罢了。比如我现在虽然口讲“他妈的”，但是我内心并没和它相应，称为不相应法。如果有一个人说：“我恨死你！”他真的生起嗔恨，讨厌、恨死你，这就是他的思想与内心的感受相应配合，称为相应法。名身、句身、文身本身就是语言安立的，当然也都是假名安立的。

11. 生

法若先无今有，称为生。佛法说“生”不可得。比如冰溶成水，世人认为“冰”没了，“水”生了。如果你去问

化学家，经过检验后，他认为冰就是水，并没有新的物质产生。如果把冰放在显微镜下看，是氢氧合成的水，水因冰溶解而有，并非新的产物。为什么这么讲呢？如果我们把冰称为“硬水”，水称为“软水”，因为它们的名称都是水，我们就认为没有产生新的物质。生、灭都是因缘的变化，我们看到有生灭，是因为执著因缘变化中有东西出现后又消失。

我经常以瀑布为例：如果适逢旱灾，水源干涸，你认为瀑布灭了。过了一个时期，大雨滂沱，别处的水又流过来，你就认为秀丽壮观、一泻千丈的瀑布又生了，这只不过是别处的水流到此处泻下来罢了。人的“生死”也是如此，假设我今天在这里死去，明日投生到他乡，这只是此生的业报了结了，转移到下一生，由下一生的业继续作用罢了。这期间并没有我在生，我在灭。如果在我的因缘变化中执著有一个实体出现及消失，那么生灭之见就因此而生了，可见生灭是假名安立的，凡夫执著所安立之法成为顽固的生灭见。

12. 住

住即法生位暂停。即已经生而存在的法保持不变一段时间，称为住。实际上，任何住(保持不变)期间也有微小、少许的变化，但是它变化的范围小而不被觉知，我们把它称为住。

13. 老

老即诸法住已后变坏。我们身体中的各种器官会慢慢地衰退，如人老耳朵聋、眼睛花、头脑迟钝等。实际上并没有“老”这个法，而是从生到死的过程中的衰退现象。

14. 无常

无常即暂有后无。从世间法看，无常之意为灭。一个法原本有，后来没有了，就是灭，对生命而言即是死。比如现在我在此就是有，死后没有了就是无常。但是，我不过是转世到别处，只是你不知道我死后在哪儿，并不是没有；或后来看到某牛或马，不知道它是我轮转投生的，于是你就以为我死后没有了。同样的，如果小孩子不知道冰就是水，把一块冰放在杯里，一小时后，冰溶解成水，那他就以为冰灭了。知道冰会溶解成为水的人，就不会有如此看法。同样的，如果你知道人死后会轮转，就不会说他没有了。佛所说的无常并非从实有变成实无，是因为我们执著一段时期的外相，即生起有的观念；那个外相不能保持时，就认为它没有。如桶里装满石头，我们把石头一块块地丢掉，最后那桶石头没有了。就是因为那个桶，我们就认为有或没有“那桶石头”。实际上，只是各种因缘的聚合离散，并没有实在的一桶石头。

世间万物，生灭相续，大至世界，小至微尘，时时刻刻都在变化中，生生灭灭。人生的真相也是如此，无始无终而又流转不息，永久相续不断，生了又

灭，灭了再生。万法实无自性、个体，一切都是因缘和合而生，因此也必随着因缘之离散而消灭。就以人的身躯作为例子：佛说人体是由四大，即地、水、火、风和合而构成的假相。这四大与五蕴组成我们的身心，一旦四大失调，根身必坏，最终生命会终止，因缘离散则四大五蕴亦终归空。因此我们这五蕴四大和合的身驱是一个暂时“虚有的我”或“假我”，暂时假名为我，哪里有个永久的个体——我呢？

以上生、住、老、无常是有为法的四相：于身(众生)称为生、老、病、死；于物(如：娑婆世界)称为成、住、坏、空；于心(法)称为生、住、异、灭。佛法说，一切法的生、住、异、灭，皆是我们假名安立，并非实有。比如我们进食，食物进入胃消化后，就慢慢地进入肠中，营养被吸收后，再进入直肠，过后，食物就变成粪便排泄出来。这样的一个过程，并非有另一物——粪便生出来，只是各种因缘发生变化，就有这种生理现象。同样的，食物也没有灭，只因为各种因缘变化，它形成所谓的粪便罢了。有些食物变成汗水，排泄出体外；有些变成热能，补充体力；有些变成尿液等等。世间的一切事物皆是如此，没有特别的东西生出来，如果有的话，皆是因缘暂时保持某个形态，并非我们执著的实在有。如果我们执著粪便是特别的一个实体，食物是另外一个东西，那么我们会认为食物没了，粪便生了。

同样的，因为你执著今生的这个人，不理睬他的前世，那么你就说那个人生了。实际上，众生的生死轮转，只不过是各种精神和物质的变化，并没有所谓的生和死的作用。只是因为我们截取一段生死，执著一期的生命来看，说他是个众生，就看到生、老与死(灭)等等。比如雨水从天空落下来，下雨了，就说雨水生；雨水落完后，雨停了，就说雨水灭了。实际上没有东西在生灭，只不过是水升上天后又落下来罢了。另一种生灭情况是错觉：比如一个轮盘下面有一粒圆球，轮上面有一个洞，当轮盘转动到我们可以从洞里看到圆球时，我们就说圆球生了；当轮盘继续地转到我们看不到圆球，就认为圆球灭了。雨水情况是眼俱意识和意识都认为雨水在生灭，圆球情况只是眼俱意识见圆球在生灭，但意识分析后认为圆球不曾生灭，只是出现和消失；然而，都是意识的生灭见所假名安立，至于眼识则不知生灭只见色尘。而且，前面已说生是假名安立的，住、老、无常当然也是假名安立。

15. 流转

流转即生死因果的相续不断，即因果相续转变过程称为流转，流转主要是讲生死流转。先解释因果流转，比如从绿豆变成豆芽，它需要一段时间，慢慢地从因(豆)转变成果(豆芽)，因为我们觉得由豆变成豆芽是前后因果相续不间断，所以假立流转。再以绿豆为例，请问绿豆是什么东西的因？是豆芽的因？还是绿

豆汤的因？现在让我们来看因果变化的过程：我们必须先知道有绿豆和豆芽，然后进一步观察而发现绿豆是因，豆芽是果。如果还知道有绿豆汤，那么，在你的认识中，除了豆芽外，绿豆也是绿豆汤的因。如果我们只看豆芽，不看绿豆，那就不会这么说了。因为我们观察这些前后相续不断的变化，所以认为有因转成果，此转变的过程，称为流转。实际上，并没有东西在流转，而是众多因缘在生灭变化。绿豆中有没有豆芽？没有。那它是怎样长出豆芽？它肯定是一慢慢地转变成豆芽的。但是否一定转变成豆芽？那也不一定，绿豆可能被吃了，变成粪便排泄出来。因为我们看到因、果，发现它有一定的规律性，就认为有事物在流转，并给它们假名安立。同理，从生死因果的相续不断，假名安立生死流转，其中无物在流转；乃至佛为度化众生，特选十二个法来解释生死流转的现象，假名安立十二因缘流转。

16. 定异

定异即从因至果虽千万种可能，但每个果之量与质却决定不混乱。“定”就是决定；“异”就是差别。这也是对因果来讲，是指善恶因果，互相差别而有定数之意。比如布施得福报、杀生会招感短命、堕落等，因果千差万别却有定数。以绿豆为例，一粒豆只长一颗豆芽，豆只能长豆芽是质定，一粒只长一颗是量定，豆

及其芽与其他因果决然不同是异。很多佛教徒执著因果业报是定数。

刚才我问：“绿豆是什么东西的因？”有人马上回答绿豆是豆芽的因，原因是大家一向来都认为绿豆生豆芽。其实，因果是不定的，绿豆不一定生豆芽。**因果之所以肯定，那是其因缘已经成熟，转变不了了；**比如树上的叶子，必定要离开树干，但不一定是掉下来。**在因缘还未成熟前，还可以转变，可能叶子被毛虫吃了。**

佛说业报有所谓的定业与不定业，不全然是定业。比如一个人今生会不会结婚？对某一些人是不一定的，但是，对某一些人来说是肯定的，乃至他在本地出生，其妻在异地出世，因缘到时必会碰面，以圆满他们的夫妻缘。比如释迦牟尼佛成道前当悉达多太子时，他的妻子肯定是耶输陀罗，因为她在燃灯佛(过去古佛)前发愿生生世世与善慧菩萨(释迦牟尼佛的过去世)结为夫妻，他当时答应了，这造成了他们俩**多世肯定为夫妻**。原因是在佛前发心造业，因果很重而难以扭转。另一个例子：我是男人，你是女人，今生一定没法转变，这是果已成熟无法改，就算做变性手术，那也是假的。还有，人是否都会生病？有些病是肯定的，比如前世的恶行造成今世得怪病，佛教认为必有前因，不是遗传机率。有些病则不一定，比如人一定会伤风感冒吗？不一定。如果自己不好好保养、照顾，当然容易伤风感冒；反之，就不会啰。由此可说

明业报并非一定是前世造的，今生的所作所为也有一定的影响，所以(业的)定异是在因果的种种差别相上假立的。

17. 相应

相应即某些法之间能互相配合，主要是指因果相应。如心王与心所相应，又如善因必有乐果，恶因必有苦果，造因时心有善恶，受果时只有苦乐，果是无善恶的，所以果以苦乐分别之。因与果必定相应，有如种瓜得瓜，种豆得豆。有人就产生一个疑问：如果因果相应，为什么好人会受苦报呢？他觉得这个好人和他的苦报不相应；反之，如果好人得好报，恶人得苦报，我们就认为因果相应。是否是如此？那也不一定。

佛法说，众生所造的重业先受报，轻业后受报。所谓重业，是受报的时间肯定，果报的类型已成熟。比如你喝了一瓶泻药，待会儿肯定会泻肚子。这种泻药的药性很强，你一定要先受此报。甚至杀人偿命也是如此。如果被杀者不死，他的嗔心很重，今生一定要报仇；如果已被杀死，他此生虽无法找你算帐，但下世如果他的嗔心起，就会继续寻仇。再比如你讲某人的坏话，碰巧这一天是他新婚之日，他心情好就不理会；但是有一天，他被老板骂了回来，你对他讲同一句话，他会立刻反击骂你。如此可见，同样的心态讲同一句话，果报也会不一样，所以别以为果报只是

自作自受，其实，有时业报是从你的心开始，发展到他的心继续完成的因果相续。

恶人一旦造了恶因，最终免不了会受苦报。不过，一个一生行善的好人，也有他的苦恼，由于过去所种的恶因如今已缘熟，今生虽没作恶却须偿还宿世恶业的苦果，而目前所做的善因，则需等待将来善缘熟了，才能尝到乐果或好报。总之，好人与恶人都逃不了果报，因为人所造的善恶业，都必须依着因果定律而招受苦乐果报。做恶的人不要以为只要多做些善事便能把那应得之罪抵消掉，那是不可能的。因为因果是不会消灭的，除非没有造那个业。业的种子一旦被播种，只要一遇到适当的因缘状况，那种子就会滋长成树而开花结果，这就是所谓业的种子现行——成为果报，这果报必定与其业因相应。虽是如此，多做好事却能使恶缘逐渐减少，善缘增多，久而久之恶缘被善缘阻挡，使苦果不能生长成熟，因此人亦从恶转善。可见多多行善有助于增加内心的快乐与安宁，何苦一定要造作恶业呢？

缘未到时果报不一定和目前所做的行为(因)相应。但是果兑现时终必与所做的业配合相应，但与此相应之果不止一种。比如到庙堂是要学好，做好事，但偏偏造恶业而不知，比如善男信女买水果到佛殿供佛，已布施的供品不再属于自己的，但是许多人没请准就

拿回去，以为吃了会“平安”，不与而取就是偷。供佛是善，偷是恶，于是将来相应的有乐果也有苦果。

18. 势速

势速是势力速疾之义，主要指因果流转的速度。势速是个人的感觉不同，当你烦恼时，觉得时间很长，度日如年；当你快乐时，觉得时间很短，时光如箭，流逝得很快。比如当你打麻将时，因为快乐而觉得时间过得很快；当你等人时，因为不耐烦而觉得时间漫长。等人十五分钟感觉很久，打麻将两个钟头感觉却很快，时间一下子就过去。所以快慢是我们内心的感受，势速是人为规定的。

生长在新加坡的人，认为国人走路的速度适中，但到了香港或日本，就会发现那儿的人赶路是连走带跑的，好像冲锋陷阵一般。如果你去马来西亚，他们一看，就知道你是新加坡人，那是你走路比他们快。很多新加坡人到马来西亚旅行，认为马来西亚人不论走路或做事都是慢吞吞的，泡一壶咖啡也要老半天，如果是在新加坡早就喝完了，但是当地人觉得是很快的。这种快慢的感觉是我们把东西运动、变化的速度比较后，就自以为这个快，那个慢，其实并非实有，是假名安立的。比如时钟的秒针滴答、滴答地移动，并没有快慢之分，但是，当你把它和另一个时钟相比后，就有快慢之别了。又比如说话的速度，也是经过比较后，才会认为某人说话慢条斯理，某人说话像开

机关枪。既然势速快慢是经由对立比较才知道，事物本身是不会互相比较，而是人为的规定，当然是假名安立的啦！

19. 次第

次第是指因果流转前后有序。即因果的前后次序，这个因变成那个果，那个果也是因，可以引生另一个果。因果就这样一一流转，我们认为它们之间有关系，假立次第。实际上，因果变化是没有肯定的次第的。就以十二因缘来说，其次第就不一定是十二个，佛说缘受生爱，但也可以是缘受生思，缘思生慧，缘慧生念，慧因见解而有邪正，念因贪嗔而有邪正；只因为以爱、取说明造业比较容易明白，从思到慧、念比较微细复杂，所以才简略说缘受生爱。在灭的次第虽然佛说爱灭则取灭，爱、取灭不等于触、受也灭，爱灭智生，可转缘受生慧。可见，因果流转有序，但次第与定异是变化无常的。另外一切因果之间，都可以再细分出重重因果，因此次第是假名安立的。

20. 方

方即空间的方位，可分四方、六方、十方。于东南西北，四维上下的因果差别上，假立为方。这是空间的分位。太阳从东方升起，从西方落下去吗？事实上，地球每天自转，同时绕着太阳公转，请问东方在哪里？比如这个杯子在这个位置，但是只要地球稍微旋转一下就离位了，但地球人看见杯子的方位依然。

如果我们在地球上往北方直走，可以走回原来的地方。这些东西南北等方向都是人为所定。更有趣的是：地球有南、北极，如果有人人在北极的顶端绕一圈，那是什么方向？他的东南西北在哪里？因为在南、北极是半年阳光普照的白天，半年是黑漆漆，伸手不见五指的黑夜，所以居住在北极圈的爱斯基摩人无法用太阳找到人为所定的东方。怎么办呢？靠北斗七星辨认方向，我就叫它斗方，因为斗方不像四方那样固定位置，北斗七星的位置依地球自转而转，于是觉得斗方二十四小时而变化一周。你们有想过吗？居住在赤道的新加坡人一直向东行走，可走回新加坡；然而如果站在北极圈，其北方在头顶，南方在脚底下，这时就找不到东西方了。因此方位是人为的规定。人类还未知道有地球之前，根据太阳升落处来制定方位；知道以后，就根据地球上的南北极来规定南北方向；当站在南、北极时，就不知道如何制定方位了。还有，太空船绕地球转时已无东西南北了，宇航员(太空人)还有方位吗？此时科学家教他们以太阳为参考点，但是，太阳本身也是没固定在那里呢！可见，方位是人所建立的，况且空间与方位本不固定，如果我说空间是圆满无方，你信吗？因为任何一点都可以是参考点，任何方向都可以定方向轴，不信你问科学家。

21. 时

时就是时间。有过去、现在、未来，年、月、日、时、分、秒等时间的分位。谁能告诉我什么时候是现在？第一秒是现在，还是第二秒？九点三十四分五十秒是不是现在？噢！现在是五十三秒了，到底哪个才是现在？你“现在”都抓不住，还要讲未来！这些时间的观念是我们分别划定的。因为我们执著因前果后，在因果流转过程中执著(真的)因已变成(真的)果了，于是你就说因在过去时；因还没形成的果，于是你就说果在未来时；当过去、未来规定后，把过去与未来之间称为现在。到下一秒时看到“现在”已成为逝去的过去，摆在现在之前是未断定的未来，然而谁能肯定现在是什么时候？因变果的过程中，**我们把从因到果看成是从过去到未来的转变，称之为时间。**实际上，现在都找不到，哪里有过过去呢？在当下这一刻，我们原本所认为的现在已成过去，原本所认为的未来却成为现在，这只不过是把相续的因果规定为时间。我们把六识境界的流转，强硬地截取目前这一段来分别时间，就有现在、过去、未来。

至于年、月、日，那是因为地球绕太阳公转，月球绕地球公转，以及地球自转的周期重复现象，人们依此周期而生活，于是共同认为真的有年、月、日。然而，当太阳系毁灭时，就不再有这些周期，那时年、月、日便无法成立了。至于时、分、秒的时间单位，是发明时钟之后，把一日夜加以细分而设定的。

这种无周期的分法是人类分不清的，比不上年、月、日那种实在的周期感。

佛法说，时间、空间都是不实在的，我们很难感受到这一点，因为时光流逝不停。比如南柯一梦，这一梦就梦完了一生，当他醒来时只不过是一晚而已。这么快的梦境，其意识转得非常快：今天结婚，一年后生孩子，孩子出生后，自己也老了。忽然间孩子死了，他很伤心，就从梦中惊醒过来。他在梦中过了大半生的时日，但在现实中可能只是一下子而已。现代科学中的相对论证明时间可以增长，也可以缩短，而居住其中的人却不知觉。佛经中也有这样的说法，那些不可思议神通变化的大菩萨，能使时间延长，也能够减短时间，而居住在那里的众生却不知道，这真是不可思议！在座各位可能不信，现在让我举个例子，包你们相信：我们吐一口痰，里面的细菌一点儿都不知道自己已经搬了家，它们也照样生活得很好，后来痰干了，它们死了却不知道真正原因。佛经中记载不可思议神通变化的大菩萨，运用其神通变化力，把一个世界抛到他方去，生活在里面的众生就像痰中的细菌一样，丝毫不知，这是很可能的事实。

22. 数

数是指诸法之量多寡。如：十、百、千等数，为数量的分位。此数是人为假名而立，比方从 1 数到 10，1 到 2，然后到 3，这是一定的吗？不一定。1 了可以到

1.5, 1.5 到 2。这些号码是人为的安排，假立名称的。比如人类常用双手，习惯以手指计数 1、2、3 到 10。这就是人类十进位的算术法。如果我们的祖先是算手指，是数手指之间的空间，即两只手有八个空间，以后流传下来的进位数是 8。后来人类更聪明地使用 2.1、2.2、2.3……来划分数目之间更精细的次第。如果某个世界的人有六根手指，那他们从 1 算到 12 后才进位。所以我说人类的十进位算法，是被我们的十根手指头骗了。我在大学时是修读电脑的，你们知道电脑是怎样计算数目的吗？电脑是二进位的算法，用 0、1，0、1……这样算。算术是否肯定 1 加 1 是 2，2 加 1 是 3 吗？不一定！因为二进位的算法：1 加 1 是 10，2 加 1 无答案，因为只有 1 和 0，而 2 不存在。

23. 和合

和合是指诸法由众因缘会聚为一，或不相违背之意。佛法中经常说“因缘和合”，即几个因果条件配合在一起，产生另一事件——果，根据那果就认为有因缘和合。本论说此因缘和合是假名，并非实有。比如一个杯子和一个杯盖，它们互相配合，形成了一套有盖的杯子。因为我们的心目中有一个配对的整体，就认为是因缘和合。如果没有这个概念，任何的杯子，给它一个盖子，就不会认为这个盖是属于这个杯子的，或是这个杯子属于这个盖的。但是人们特地制造这样

的形相，使你心目中认为是一个单位、一个整体，就把它们配合起来。

佛法说的因缘和合，以眼识为例，即眼睛与外面的光线互相配合作用，眼识就生起来。又比如一打，是聚合十二个而形成的，它们之所以被认为是和合，那是我们有一打的概念，如果是十三个，那要叫做什么呢？“打”跟“骂”这两个字被认为配对得好，以后我就把“十三个”称为“一骂”。那十三个到底有和合为“一骂”吗？如果在这之前没有“一骂”这数量单位词，就根本没有和合这个问题。比如一打铅笔，是人为制作包装而成，我们认为有十二支铅笔合成“一打”，实际上，它们根本没有和合，或不和合。一个、二个、十二个、十三个，甚至一百个都没有和合，只因为在众缘集合时形象变化了，就认为有新的产物，称之为果；把促成此果的因素，称为此果之因缘。进一步更说由这些因缘聚合成此果，就认为有和合。如果我们没有“一骂”的概念，十三个东西摆在那边，就不会认为有和合，或不和合了。因为我们执著法相，认为这个法与那个法有一定的顺序，有一定的作用，形成了另一个新的法，就把它称为因缘和合，它是假名而有。

24. 不和合

不和合是指诸法的因缘不聚为一，或互相分离之意。这是法的分离性。比如刚才说十二个是一打，如果其中一个不同，就认为不和合。但是这十一个和那一

个，如果没有“一打”的假有名称，哪里会有所谓的不和合？“一骂”的不和合也是如此。不和合是人类执著法相，而假立的名称罢了。同样的，眼根与色法互相配合——和合，生起一念的眼识，这是我们执著眼根、颜色、光线、眼识，就认为其有和合。但是它们之间并没认为有和合，或不和合，都是假名而有。

唯识家认为“假名而有”的“假有”有两种：一者有体施設假：有因有缘的和合，产生另外一个法，是因缘所生、以因缘为体，不实在所以是假有，称之为**有体假**。二者无体随情假：是人的分别心认为有一个法，它没有实在性，没有因缘和合作用，所以是无体，是假名安立的，称为**无体假**。比如筷子并没有因缘形成，而是用来吃饭的两根竹子罢了。竹子是有体假，筷子是无体假。有体假的“体”并不是本体的体，而是它从因缘而来。从因缘来的法，皆由众多因缘集合而形成。凡是因缘所生法，不管有没有被假名安立，它都在作用，称为有体。不管有体或无体，在佛法中皆称之为假法。

其实，一切法都不能独存，它们都是依靠根尘识的识境因缘而知其存在，离开识境没有独立的法的自性、本性，所以说它们不是真实的，是识境等因缘假合的。所谓“假合”并非没有因缘过程，而是识境等因缘没有法的本体、自性，所以说一切法无自性；以众生来说，就是“无我”，如本论的首句论文：如世尊言：一切法

无我。佛法说，“因缘和合”中的因和缘，也是因缘所生，因缘无止无息。永无止境的因缘中找不到一个开始，所以佛法说世间无开始。不只如此，如果我们分解世间的一切物质，找不到最微小的。以前，世间人以为世界上有最微小的物质，在西方称之为原子；在东方印度的哲学家，称之为极微。现代科学家发现原子中还有由质子和中子组成的核子，再继续分解下去，根本找不到最微小的物质。

佛法说世间的时间观念中的过去、未来都无始无终，一切实物，也没有最小与最大，都是人为的假名安立。比如河流是因为雨水、凹凸不平的地面等各种因缘，水往低处流而形成的。如果水聚合在一起，没有流动，称之为池；大的水池，称之为湖。世间的森罗万象，众生所知的一切实物，如河、池、湖、河水和海水等，都不是单一的个体，它们随着众多的各种因缘变化，我们可以为其假立个别的名字来分辨，说那条是新加坡河，这个是麦里芝蓄水池，但是麦里芝蓄水池里找不到麦里芝蓄水池。

中国有一个文学家——苏东坡，他是个佛教徒，喜欢写诗作词来影射一些佛法道理，他曾经写这样一首诗：横看成岭侧成峰，远近高低各不同，不识庐山真面目，只缘身在此山中。此诗之意是：诗人去游览山峦起伏，风景如画的著名胜地庐山，从横面看，是长形的山岭，绵绵不断的山脉；从侧面看，是挺拔峻峭

的山峰，远近高低看来看去都不一样，更何况庐山还有奇岩胜景，以及深壑幽谷里，变化多端、飘忽弥漫的云雾，使得庐山的峰峦岩石隐约朦胧。诗人看不清楚庐山的真正面目，只因为他置身在庐山中。就是说，在庐山中找不到庐山样貌，必须在庐山的外面才能够看清楚它。同样的，如果你们要看广超是怎样的，要在我的皮外看，如果跑到皮里找，肯定找不到，所以说在我的身心内找不到广超。

世间的一切法，只是众多因缘的聚合，众生执著是一个法——庐山，然后就在里面寻找，看看有没有那样东西。佛法说一切法都不是实有，没有其自体，而是因缘聚合，所以称为因缘假合。我们依据因缘假合所形成的现象，把它称为某某法，这就是有体假。无体假就没有因缘的作用，只是我们为它命名罢了。比如庙堂前面的香炉，它有三足两耳，称为鼎。四足两耳的香炉，并不称为鼎。鼎是人的分别心给予的假名，称为无体假。我们认为有鼎的存在，是由于光线、眼睛、眼识和物质的作用。在此种种因缘生灭变化中有这些现象，它是因缘所生，称为有体假，但其中并没有一个鼎。

佛法说因缘变化，这些因缘变化是从何说起？有些人说的因缘是：种瓜得瓜，种豆得豆。实际上，这样的因果观不必修学谁都会，这并非佛教所阐明的因缘，佛教真正阐述的因缘法是指五蕴、十八界中的一

切法，因缘的变化是指五蕴之间的变化、十八界之间的变化，唯识家说是阿赖耶识中的种子之间的因缘变化。这些因缘变化中的一切法皆是依因缘生，依因缘灭，依因缘而有，不是自体有。若法以众缘为体的假合而有，称为**有体假**，有体是指有因缘为体的意思。分别心所建立的法不是依因缘而生起，所以称为**无体假**，在大乘佛教论典中称：依他(众缘)而存在的法是依他起法，分别心所建立的法为遍计所执法，前者有体，后者无体。

佛所开示的因缘是：我们内心有贪、嗔、痴等烦恼是因，外面能引起嗔的境是缘，它们互相配合，你就骂人——果，这就是因缘配合生成果。这些因缘形成了我们所知的身心与世间，我们就生活在这种因缘里，真是可悲又可怜！我们的身、心就是这些因缘变化，所以佛法说“诸法因缘生”。即是世间一切法，都是身、心与种种色法配合的因缘变化，这些是有因果作用的，称为有体假。不管有体假或无体假都是假合，没有独立的个体，没有独立的眼睛，没有独立的眼识，也没有独立的光线。比如灯光不是独立的光线，它是无数的光波不断地传播到我们的眼睛来；眼睛也是由无数的细胞配合所形成的。众生把它当做一个个体，这是假名的个体，不是真实的。一切法都是如此，所以说因缘假合。

第六章：无为法

论文：

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。

本论把一切法分为五位百法：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。心王在一切法中最殊胜，心所与心王相应，色法是心王所现影，心不相应行法是众生分类而得到的差别，无为法是由前四种法所显示出它的存在。

唯识家认为，因为有心法、心所有法、色法、心不相应行法四种有为法，所以有第五种类的无为法，它是非因缘造作之法。无为的反面是有为。佛教对世间与出世间的森罗万法有几种分类，其中一种分法是分为有为法和无为法。“为”是造作、作为的意思。比如我们制造一辆汽车，就是造作——为。我们打人，是一个行为也是造作。**有为法就是有造作之法**。造作时并非有个众生在作，而是心境因缘配合造作，也可以说是心与业的因缘造作。因缘造作(聚合)所生的法，此法

必将随因缘造作(离散)而灭，所以因缘造作的有为法有生有灭。无为法是无造作之法，所以无为法不是由因缘所作而后生的法。由于不是由因缘变化而生，也就不可能由因缘灭，没有造作就无生也就不会有灭，所以无为法没有生灭。

世间一切有生灭的事物，都由因缘所造作，所以世间法都是有为法，凡夫都有能力知道有为法。然而无为法却不为凡夫能力所知。在释迦牟尼佛还没降世，没有佛法之前，世人以为世间万物任由其自由发展就是无为。佛陀开示有为的世间法后，进一步开示无为不生不灭的出世间法，用意是要让我们凡夫明白，在这有为的因缘变化中，凡是因缘假合必是假名而有，其真相是一切法本来不生不灭的涅槃相，这就是无为的诸法实相。

在这些不实在的因缘幻化中，佛陀说是因为迷者执著，以为有法(事物)在变化，于是就看到生灭。既然在这一切生灭的幻相中，并非有真实的法，那么生灭也就不是真实的，所以说凡夫所见的生灭相，全是迷惑而建立的一种假相，那么，难道真相不存在的？其实不然，佛陀说在有为的生灭相中，有真如无为的另一面——不生不灭的涅槃，是诸法实相。也正因为如此，我们才能够修行，乃至解脱烦恼。如果世间一切都是无常生灭的，解脱、成佛也都是生灭，成了佛后又 would 再做回众生，那样何必修行呢？实际上并非如

此，佛法中所谓的觉悟，就是要觉悟到一切生灭法中，有不生不灭的真实性。就是生灭相只是迷惑而妄见生灭，觉悟时看到真相无为，就是觉悟到不生不灭，称为无为涅槃。

在更深入地讲解“有为”和“无为”之前，让我再重复解释“生灭”和“不生不灭”。所谓“生”是我们众生执著因缘变化中有一个东西，它能保持自己特定形象，并维持一段时间被我们知道——法。我们执著那个特定形象的聚散，认为有那个法在生灭。比如在非洲没有筷子，当我们用两根竹子来吃饭时，非洲人会很惊奇，认为真是不得了，有人竟然会如此巧妙地运用两根竹子来吃饭，但他们绝对不会说那两根竹子是筷子。如果筷子被折断，丢掉，他们绝对没有筷子被折断或丢掉的概念，他们看到的是两根竹子被折断，被丢掉罢了；反之，如果我们执著筷子这个法的相——法相，当筷子被折断时，筷子不再保有过去的形象，就认为筷子灭了，其实是竹子灭了。

现在让我们深入观察那两根竹子：竹子是什么东西？它不过是因缘聚散过程，某些因缘暂时聚集，形成了固定形象保持一段时间，我们知道它而假名称之为竹子。科学研究的结果，竹子是由很多有机物的细胞配合而成，里面并没有竹子。比如我是广超，是人，但是我这个人里面找不到人，能够找寻到的是血、肉、骨头……所以凡夫往往认为很多东西聚集在

一起形成另一个东西——广超，然后分别那个东西的存在与不存在，以为它是有生灭的。如果它在(其实没有它，只有众因缘)，那个东西就生了；如果它不在，喔！它灭了。

现在让我们来看制作筷子的过程：先锯竹子，把它剖开，再削成筷子的形状，但是要削到什么时候才把它称为筷子？我不知道。总之，你认为是筷子的时候，它就生了。在制造筷子的过程中，对于被削掉的竹屑，你不认为竹屑生了，因为你要的是筷子、对筷子有执著，所以认为有筷子生。至于那些竹屑，我们不想也不执著，只见到竹的碎片，不执著有竹屑在生灭。那么，筷子几时生？是在锯断竹子、或剖开、削成筷子的形状时才是？真的有筷子生吗？不。其实是两根竹子被削掉很多，应该是减少了一些东西？实际上，有东西减少吗？也不是。我们只能说基于种种因缘，那两根竹子其中一部分离散了。我们也可以说这些离散的竹屑“生”了。竹子却变小变短而成了圆形的小竹子，两根小竹子配合在一起，我们就认为筷子形成了。筷子的形成是否是从没有东西的情况下无中生有？不是。是从没有筷子的形象变成有筷子的形象，并不是从什么都没有而变成有。也就是从有其他的東西——竹子、刀等，众缘和合变成筷子，并非从无一物变成有。筷子的形成是这样，其他的事物也是如此。世间的万物变来变去，因缘和合、离散。因此，佛法

说这世间并非从无变成有，而是因缘所生，就是这个道理。

我们继续再来看筷子：如果非洲有个小孩把竹子削成筷子的形状拿来玩，但不给予名称，对他而言并没有东西生。但是中国人看见了，就认为他也会做筷子。因为我们执著筷子是一个法(一个东西)，所以就会认为有东西生，反之，就不会认为有东西生。

现在让我们来看呼吸：吸气时体内有空气，呼气时体内没有了空气，如果再吸气又有空气了。但是我们从来没有这样想过，把吸进的空气称为内气，呼出去的空气称为外气，体内的空气在生灭啊！（真有此事吗？有些人说呼吸真的有生灭之事呢！即吸时生、呼时灭，还用呼吸的生灭来观生灭无常呢！其实观呼吸生灭是生灭见罢了）。又比如下了两天大雨，山洪从山上冲下来，第三天雨停了，山洪没有了；因为你不执著其法相，就不会认为前两天有某一条河生了，第三天后那条河灭了。但是，如果新加坡河在一万年后不见了，人们便说它真灭了，原因是它那“河”的形相保持长久，让人们觉得它真实存在，而命名它为新加坡河。在过去的久远时代，世界上有很多河流，但随着时光的流逝，时过境迁，现在已经不存在了，你相信吗？当时的人可能为那些河流命名，但现在它们已经不存在了。这只不过是由种种因缘配合，形成如此的外

相，并非具有实体。比如刚才所举的山洪从山上奔流下来的例子，如果我们给它名称，就会认为它生了。

众生为何只知道生灭的有为法，而不知道不生不灭的无为法？无为法没有生灭相，是否是有为生灭之外另有个法称为无为？其实，并非有个无为法存在于有为、生灭之外，也不是在有为法中具有无为法，而是因缘幻化中，法相本无自相，无生灭相可得，因此说诸法本来不曾生、不曾灭，本自无为，本来是涅槃。因为众生迷惑执著根尘识所知的生灭识与境，才由识境互相因缘而生起有为法，佛陀为了破除生灭见，才告诉我们万法中的真相是无为。如果不迷惑执著有为，那么，无为法也不可得，它们都是假名而有。

众生迷时执著识、境的有为因缘生灭相，当不再执著识境时，就觉悟到真相本来不生不灭，即实相本无为涅槃。迷惑者把涅槃无为的真相，执取成识境才见到有为的生灭幻相，所以只要不迷惑识境的生死，就能证悟本来无生的解脱。如果识境中的因缘生灭变化是实相，则众生绝对无法解脱识境的生死。正因为因缘生灭变化是迷惑识境的一种幻相，只要放下对识境幻相的执著，就证悟实相无生，觉悟(识境幻相非有，真相是)本来就是不生不灭的解脱。实相无生灭是本来诸法无相可得，觉悟不是灭掉诸法后，发现在生灭之外另有真实不生不灭的实相；因为生灭是虚妄境界所见之

相，所以，证悟时并非从虚妄的生灭进入真实的不生不灭，是证悟真相本来就是无为的不生不灭。

无为法不生不灭，但是，千万不要误解它是永恒不变的，世间绝对没有永恒的东西。佛陀说生灭不可得，生灭的真相是本无有法在生灭，所以佛陀说诸法实相不生不灭，没有生灭相并不是什么都没有，而迷惑所执取的法相，不过是妄见众因缘的聚合离散。

所谓法的生灭都是随因缘而生，随因缘而灭，即因缘聚集时见到法生了，因缘离散见到法灭了。实际上，在因缘聚合中没有实在的法生。因缘生时根本没有实在的、新的事物生，只不过众多的因缘聚集在一起罢了。同样的，因缘灭，是因缘的离散，并没有实在的、原来的法灭掉。比如我们聚集在一起听经闻法称为一群人，法会结束大家离开后，就不称为一群人。在这因缘变化的过程中，并没有新的一群人生，也没有一群人散灭，而是我们给它“一群人”这个名称，凡夫众生就执著这一群人而以为有生、有灭了。所以生、灭中并没有实法在生、灭，只不过是因缘的聚合离散，被假名称之为法、为生、为灭。所以佛陀教导众生远离不实在的生灭幻相，证悟实相无为本来不生不灭。然而，虚妄的有为法及生灭不可得，非虚妄的无为法及不生不灭也不可得。

有为法是无常的，但是以此反证无为法是永恒的——常见，那就错了。因为众生不知道一切法的自

体、其生、灭只是心识境界的幻相，其实相无生灭相，本来不生不灭。大乘佛教经典说：“法住法位。”，一切法不曾动，依不动所以假名为各住本位。因为不动，所以不是有也不是无，有无必是动。不动，所以无法生灭。不曾有生，所以法非有无。

有为法与无为法在凡夫看来是相对立的，当一个人证阿罗汉果之后，就不再执取有为和无为法了。所以在我们的修学过程中，必定要知道什么是因缘造作的有为法，什么是非因缘造作的无为法。

一、虚空无为

虚空无为有两种解释：一为空间的虚空；二为以虚空比喻无为，则称为虚空无为。世人认为虚空无所为，然而它却包含了空气、山河大地、树木花草等万物，所以佛陀以虚空来比喻无为。不过，眼前所见的虚空是有为法，千万别把它当成无为法。

凡是六根境界所知道的法，都是生灭的有为法。比如耳朵听不到声音时，就认为静，其实是那些声音超出你的听觉范围。吵声有声相，“静”无声音是否是声相？静虽然无声，却是耳识听不到声音时才假名静，离开其他声音及耳，静是不可得的，既然是依声相灭了而成为静，可见静是有为，因此不但有声是有为，无声的静也是有为。同理可证，既然感觉不到物质、光线的地方才知道虚空，所以虚空是因缘所生的有为法。

虽然虚空(依色法而知有虚空)是有为，由于凡夫觉得虚空离一切障碍、不动、不变无造作，可以用它来比喻无为，即无为法没有造作，没有障碍。佛陀用虚空来比喻无为，要我们知道无为法有如虚空那样，所以说虚空无为。

唯识家对虚空的解释并非如上面所说，他们认为当修行者修行到远离六根境界时，内心有如虚空，无一物含容其中时，就无所造作，便能从中觉悟实相本无一法可得，觉悟万法本性是空、是无生灭、是无为的，这法性空如虚空就是虚空无为。虚空无为也是不可得，是依证悟法性空的觉受而假名安立的。

二、择灭无为

若法的不生不灭，是因智慧之抉择而令此法不生不灭，称为“择灭”。“择灭无为”中的“择”是智慧拣择，“灭”是不生。当我们依智慧修行，觉悟到生死不可得，心无造作时，便能断除一切烦恼，烦恼不生称为灭，此烦恼灭是依智慧之抉择而灭，所以称为择灭。择灭令某类法不再生，不生则无灭，不生不灭即涅槃，如此因择灭而证得涅槃，所以择灭是无为法。

三、非择灭无为

若法的不生不灭，是因他法择灭而令此法不生不灭称为“非择灭”。这是指有些法不是通过择灭而灭，它是修道者断烦恼证得阿罗汉果后，因智慧现前自然地不再生起，这类法对于阿罗汉是永不再生，并非以智慧

去灭掉它们，所以称为“非择灭无为”。那么，这世间有哪些法是属于非择灭无为？它是怎样地不生不灭，没有造作？当修行者解脱时，某些法自然不生，并非智慧使它不生，只因为缺少因缘而不生。比如某人曾经造了一些使他堕落地狱的业缘，如果他今生修行解脱了，因为有智慧现前，所以心不追逐任何境界，无恶心引发的缘故，过去所造的地狱业缘无缘出现于其境界前，于是地狱的业自然无法生；并不是地狱业灭了，而是它不再生也不再灭。

非择灭无为虽无造作、无抉择，却因某些法择灭了而使另一些业缘永远无缘生起。阿罗汉不是通过修行灭掉所有的业，是缺少生起那个业的生缘而使业果不生，然而，要完全达到百分百的业果不生，如此的非择灭唯有入无余涅槃了；至于入无余涅槃前，阿罗汉的某些恶业缘只能靠择灭了。比如佛陀住世时，有位名叫央掘摩罗的比丘，在没遇到佛陀之前，是个杀人魔，曾经杀死九百九十九人。杀死这么多人是要堕入地狱的。但是，当他接受佛陀的教诲后，出家修道证得阿罗汉果，在他被打死时，过去所造的地狱业境就不会现前，原因是智慧的观照力令他只有善心无恶心，于是过去所造地狱业无缘生起来，无生哪儿有灭呢？于是那些地狱业就不生也不灭。

修行只能断除(应说成转变)内心烦恼，是生起智慧后烦恼无从生起。但是，修行不可能断除一切业，因

为只要心造了业，不是增加善业就是增加恶业，**不是恶业扣除善业或善业消灭恶业**。另外，佛不曾说通过忏悔和修行来断除一切业，忏悔只是善心增加，令善缘多恶缘少，如此减轻恶业生起的机会而已。业是因缘法，因缘法是随因缘生灭但不断灭，过去所造的善业与恶业不会因修行而完全消除，如果恶业会因善行而灭，则善业也会因恶心而灭；实际情形并非如此，是**只要缺少生缘，一切业就不能生了**。阿罗汉有了择灭无为后，跟他有关的一些法不必通过择灭，也能达到不生，因此称为非择灭无为。明白了非择灭，就会明白为何阿罗汉并没有把一切恶业灭掉也能够解脱。

四、不动无为

三界毁坏时不动地的四禅天不会坏，所以称为不动无为。这是指修定者若贪爱定境而常入第四禅，死后生到四禅天，由于四禅天离一切苦、乐受，唯有舍受，虽然其意识还是有生灭，但是世间完全毁坏都不影响四禅天，所以世间的一切变化都与他无关，他在定中如如不动而无所作为，因为处三界无变化而假名为不动无为。

五、想受灭无为

灭尽定无一切造作心，所以是无为。这是指进入灭尽定，当时一切妄想都不生，不起我执，一切执著都没有。因为当时没有造作，没有生也没有灭，所以称为想受灭无为。

想受灭无为是前七识在当时真实的不生，没有生就没有灭，所以是无为。但是，在不动无为的第四禅天中，意识还是有生灭的，只是当时世间的一切变化与他无关，所以假名称之为无为。

六、真如无为

即诸法本真实无妄，如如不动。“真”是真实不虚，“如”是不改变、不动的意思。佛法说，世间有一真实性，即所谓真如法性，它是万法实相本如如不动的法性。因为凡夫不明白，认为世间的一切都是生灭，并执著生灭中有一个永恒的实体——梵我，所以佛陀为我们说诸行无常。但是凡夫一听到无常，就会执著一切都是无常，更执无常是诸法实相。其实佛只说诸行无常，不曾说诸法无常。伟大慈悲的佛陀进一步告诉我们，有一些法不是无常的，不在常与无常里面，就是万法的真相不是根尘识所见的识境因缘无常，而是法性不生不灭，所以万法本不曾动转，如此如如不动的真相称为真如。

世间一切的生灭，并不是实有的，而是众生执著以为有。现以观看电影为例：影片中有人出生、有人去世、有人打架、有爱情故事等情节。你观看电影完毕后，有没有想到那张银幕一动也没动？没有。真如就好像电影院中的银幕，上面有灯光色影闪来闪去，虽然观众觉得剧情在发展与变化，但银幕一点也没改变。佛陀告诉我们，生灭无常的万法(光影)是虚妄心所

见的迷惑识境，识境投射于如如不动的智境(银幕)，智境是智慧现前的无相涅槃，这就是真如。真如无为是针对生灭有为而说的，所以它也是假名安立。舍弃假名的虚妄分别，就能觉悟真如不属于真假，是本来如如不动的诸法实相。又比如一阵风吹过来，你不认为有一法出现从这里到那里，是全体的空气在流动，唯一空气无二法，没有一个新的法出现——风在动。

众生执迷于识境妄有的万法，无知于智境的涅槃真相——无二不变的全体真如法性。佛说这一切虚妄的有为法是假名而有，目的就是要众生离虚妄而证悟真如无为。这也是世亲菩萨造作本论的动机，也是一切修行人的目的。修行就是先破除对虚妄的“假我”与“假法”的执取，然后觉悟涅槃的真如无为。

七、总结无为法

《唯识三十颂》的首句论文说：“由假说我法，有种种相转。”其意是，由于假立我和假立法的言说，使我们生起种种法相，而在这种种法相上展转不停。有为、无为是如此，真如、生灭也一样，我们千万不要执著有一个真实的真如。真如是指一切法的法性，本来没有生灭变化，如如不动，这就是真如无为。

以上六种无为，皆是依据真如无为而分别命名的，就好像前面所讲的忿、恨、恼、害和嫉等，皆是嗔的别名。因为在不同的现象中阐述无为，就有不同的名称，总括讲演真如无为即可。

无为和有为都是佛陀假名安立的，《解深密经》说：“善男子，言有为者，乃是本师假施設句；若是本师假施設句，即是遍计所执言辞所说；若是遍计所执言辞所说，即是究竟种种遍计言辞所说，不成实故非是有为。善男子，言无为者，亦堕言辞施設。”即有为法是佛陀为凡夫开示佛法而安立的名相，无为法也是如此，其目的是为众生解释世间的真理。佛陀觉悟的当天说：“诸法寂灭相，不可以言宣。”其意是，诸法实相的涅槃本质是离开妄想，不在语言的范畴，所以不可以用语言来阐明。但是，没有用语言开示，众生不明了，所以佛陀以语言来弘扬佛法。同样的，有为和无为就是在这种情况下讲演出来让我们容易明白实相。我们这样的了解，还是在语言上打转，所以觉悟的真相是不可以用语言来表达的。

第七章：无我

论文：

言无我者，略有二种：一、补特伽罗无我。二、法无我。

本论列出一百个法，在如此众多的“法”中，没有一个是“我”。佛法对无我有两种解说：一、补特伽罗无我，二、法无我。

一、补特伽罗无我（人无我）

“补特伽罗”意译“有情”，此译不太恰当；新译为“数取趣”，符合在生死流转之意。所以“补特伽罗无我”应译为“数取趣无我”。“数”是常常发生，“取”是执著，“趣”是五趣，即天、人、畜生、饿鬼和地狱。“数取趣”即是经常执著轮转五趣者，就是指众生，意思是无数次地在天、人、畜生、饿鬼和地狱中执著来去，一直无数次执取苦果。补特伽罗无我则说明无我在轮转。

现在让我们在百法中，看看八种心王中哪一种是我？没有一种是。再看心所有遍行、别境、善、烦恼、随烦恼和不定，在这么多的心所中没有一个是；接下来的色法、心不相应行法和无为法，都不是我；所以在这一百种法中，没有一个是。世亲菩萨精选这一百种法，就是为了让我们明白“无我”的道理。虽是如此，执著的众生会认为色心聚集成为一个“我”。

佛法说，那是因缘假合。因缘集合法就生，因缘离散法就灭。事实上，没有新的东西生出来，也没有旧的东西灭去。如前所说，没有“一群听经的人”，没有“一打”，也没有“一骂”，这只不过是在因缘幻化的过程中，我们给它们名称罢了。

补特伽罗无我(人无我)中的“人”是五蕴的假合，假名称之为人：断了手是人，没有眼睛也是人，少了一半器官的也还是人。人是五蕴的假合，生生死死流转不已，称之为众生、为人，每一次的生死中并没有一个实际能主宰者，所以说人无我。但是，我们众生执著有一个能主宰者是我，即**人我执**。

唯识宗说我执可分为两种：一为**俱生我执**：即与生具有的执我的行为习气(五上分结的我慢)。这是我们过去的烦恼业习。但行为是习气不是知见。二为**分别我执**：即我见是通过种种分别而执著我的知见。这是知见上的一种错误，认为有一个我。我见通过听闻佛法，明白了解，确信无我之后，就可以放下分别我执。如听了或看了本论后，有些人真的确信无我，其分别我执就可以很快放下。虽是如此，但有人拿刀指着他时，他的“我慢”就会跳出来活动，这就是俱生我执的烦恼告诉他有“我”。此俱生我执要通过修行来弃除。比如外境来时，烦恼使我们嗔，明明知道不应该嗔，但还是要嗔，这就是我们与生具有嗔的烦恼业习。

唯识宗说，俱生我执又可分为两种：一为**无间断的俱生我执**，即第七识永无休止地执著第八识为我，直到证悟阿罗汉果为止。二为**有间断的俱生我执**，即第六识(意识)执著身、心是我。无色界众生没有身体，意识就执著心是我；色界与欲界众生有身体，意识就执著身体是我。意识执我到睡觉时则停止作用，所以说意识的俱生我执是有间断的。但一觉醒来，第六意识的俱生我执又开始活动了。第七识的俱生我执不为凡夫所觉知；凡夫都知道第六识有我执，不过不会区分“分别我执”和“俱生我执”。

佛陀说众生有两种迷惑，在论典的分法是见惑和修惑：

1. **见惑**：对境界经思惟后而起之惑，此见惑即分别我执。只要我们具有智慧，生起正知正见，就可破除此迷惑；断见惑就是破除分别我执。

2. **修惑(思惑)**：是心理上的习气行为，对境界不经思惟而起之惑，此思惑即俱生我执。修惑要靠修行断除，所以又称之为修所断惑；断修惑必定破除俱生我执。

在论典中，**五下分结**是指疑、我见、戒禁取见、欲界贪、嗔心，**五上分结**是指色贪、无色贪、我慢、掉举、痴。其中疑、我见、戒禁取见是见惑，欲界贪、嗔属于欲界的思惑，五上分结全是欲界之上的思惑。断见惑又称为断三结，就是断疑、我见、戒禁取见。

二、法无我

法无我的“我”并非指你、我、他的我，而是指一切法没有自性、没有独立的自我。执著法有自性，即“法我执”，简称“法执”。比如前面所举下雨的例子，它保留一段时间，有一定的形象，那就是一个“法”。因为对雨有法执，你就分别雨这个法存在不存在？有没有生、灭？……一切问题都来了。我们执著在其中，认为这是我的吗？那是你的吗？……一切烦恼也接踵而来了。所以当我们明白众生对法的理解是如此来时，法的生因实在是不可得的。如：银幕上的灯光色影闪来闪去，当它闪出一个圆圆的红球时，你就认为那是太阳。当你不执著是一个东西，不执取其相貌与名言，就没有“法”见。

世间的森罗万物都是如此，智者深深感悟到法没有独立的存在性，只不过是种种因缘的聚合。所谓聚合，那也是假名的，你们还记得不相应行法中的和合、不和合吗？你们看，我跟这张桌子有没有和合？没有。大伯公(神像)就有。因为我坐在这里不久，大伯公就不同，被安奉在神桌上很久，你们就认为它跟神桌和合为一体。但是，这和合也是假名安立。所以一切法只不过是种种现象的变化过程，暂时保持一定的形相，一段的时间，让我们感觉到它的存在，就以假名称呼它，但它没有独立存在性。

一切法没有自性，即是空性，也称为性空。听到本性空(法无我)时，千万不要在有、无的相对概念中理解它。有和无本身也是性空不可得的假名有法。有是因为我们执著法的存在，无是因缘离散后，由于先前执著缘聚时有某法，所以缘散时说无。比方我问你：“你有没有牛角？”“没有。”那是因为你先知道牛有角后，再来看自己有没有。现在我再问你：“你有灯吗？”这问题真奇怪，从来没人问过，是吗？其实它和上面的问题是一样的，只不过灯是挂在天花板上，你心中老早就认为它非生命体，根本不能与我相提并论，于是你就觉得“你有灯吗？”是“怪问”。但是，对“我没有角”的结论不觉奇怪，在《楞伽经》中说这是**龟毛兔角**的戏论。“龟有没有毛？”“兔子有没有角？”只因为我们见到牛有角，所以“问兔子有没有角？”是正问，“问兔子有没有灯？”是怪问。可见未问前你的心中已执著有种种法与种种类别的见。“有”、“没有”都是我们执著法相而产生的。佛陀阐述“空”并不是用有、无来解释它。有、无是我们凡夫的知见，都是无自性空，“有”是假名称之为有，“无”也是假名无。我们千万别妄想“空”是有、无以外的另外一种情形。佛陀阐释“空”是为了破除凡夫的一切知见，使我们放下，这样才能够清楚了解世间的真相，千万别在“空”上再起另外的见。如果我们执著任何的佛法，认为它才是正确的，那就是对佛法有执著。

北传佛教教内对证悟“法无我”有两种争论：一派人认为修行人必须先证悟“人无我”，然后才进一步证悟“法无我”，唯识宗属于这一派。另一派人却认为只要证悟“人无我”，必定知道“法无我”；只要证悟法无我，也必定知道人无我；我本人赞同后一派的想法——人无我和法无我必定是同时一起破除。《金刚经》说：如果一个人执著法相，他就执我相、人相、众生相、寿者相。若执非法相，也就执我相、人相、众生相、寿者相。以此经典来看，如果执著法，必然执著人我相。即有法我执者，肯定有人我执。由此可证明不可说先破除人我执，再来破除法我执。更有人说阿罗汉还有法执，然而，若有法执必执此法之生住灭，如此他又怎能做到生灭灭已而入涅槃呢！

后记

1990 年，我参加由大众学佛研究会主办的“中国四大佛山朝拜团”。在行程中，除了朝拜四大佛山——峨眉山、五台山、九华山和普陀山外，还参观中国各地的寺庙。当我朝拜文殊师利菩萨的道场——五台山时，在某间庙堂里看见喧喧嚷嚷的朝拜人潮中，有位中国男子（事后获知他是教师）站在一座祖师的纪念塔前抄抄写写。我感到很好奇，不知他到底在抄些什么？走上前抬头一看，噢，原来他在抄录刻在塔上的《心经》！当时我心里想：“哇，在新加坡到处都可以请到《心经》，但是，在中国想拥有一本《心经》却要站在塔前一字一字地抄下来！真想不到在这幅员辽阔、人口众多的神州大地上，佛经、佛书依然很缺乏！”于是我转过身子问他是否需要一些经书，他听后满怀欢喜地和我一起走到旅行巴士旁边，我便把从新加坡带来的经书送给了他。

先受益于广超法师所教导的佛法，后又有那么一段的因缘，愿为佛教稍尽绵力的我回国后，就用自己有限的的能力，不成熟的文笔，以挖宝的心情，把法师所开演、阐释的佛法义理的录音笔录、整理成书。在法师们和孙丽珠等居士的协助下，这些书册陆陆续续在新加坡等地出版流通，计有：（1）《佛学基本知识》（1992 年）；（2）《大乘百法明门论》（1994 年）；（3）《般若波罗蜜多心经讲记》（2000 年）；

（4）《四圣谛讲记》（2001 年）；（5）《普贤行愿品讲记》（2001 年）；（6）《大方广圆觉修多罗了义经讲记》（2003 年）；（7）《金刚般若波罗蜜经讲记》（2003 年）。

在我笔录这些讲记之前，有一位人民协会的记者发心把《甘露法雨》录音带中的《四禅八定》笔录下来，广超法师在佛友资讯透露这项工作需要有人帮忙修饰及整理，我听闻消息马上自动请缨，努力把它完成，同时也笔录那系列录音带中的其他开示，合辑为《佛学基本知识》；接着我又和如月居士合录《大乘百法明门论》，笔录尚未完成，我就生了一场大病。在病中我没有放弃，坚持完成这项工作。疗养了四年多，我又从法师口中获知有人发心笔录了《心经讲记》与《金刚经讲记》，文稿需要修饰及整理。我于是重新整顿心情，再次“开工”，完成了以上的笔录。

笔录广超法师所开示的佛法须具备好文笔、佛学知识以及完成某些修心法门等数项条件，其中最重要的还是要懂得修心法门。仅仅是文笔好、文字驾驭能力强，还是不可能完成这项工作的。因为法师所开演的禅定境界、无为法如涅槃、佛与圣者的境界等，都不能以言宣说；讲记中的一些修心法门、如来藏等教法，都是非常难于用文字来表达的。

我没正式上过佛学院，自知佛学知识浅薄；今世所受的教育也不多，才疏学浅，加上这十多年来都

在病中渡过，没在文字堆里花时间，所学的世间文字可说是只有退步没有进步。自认我不是觉悟者，所幸曾经受益于多位法师的教诲，略懂一些修心法门。他们包括：广超法师、远青法师、密宗苏曼迦举派苏曼嘉皇上师（Zurmang Gharwang Rinpoche）以及我在马来西亚哥打丁宜的极乐苑坐禅中心修习缅甸马哈希（Mahasi）部派四念处时的 Sujiva 法师、槟城马来西亚坐禅中心的 Visuddhacara 法师等。以如此浅薄的知识与有限的能力，要完成广超法师所开示的佛法笔录对我来说是一项艰巨的工作。

所以，这次修订讲记的工作能得以完成，我衷心感谢佛菩萨的慈悲加被，感谢广超法师在百忙中再度为我批改、核对这些教法，并增添了许多宝贵的教法，使其法义更具精辟、深广与圆融。我要感谢发心改稿、校对，以及为我打印稿件、传稿等居士。我也要感谢新加坡光明山普觉禅寺协助出版，以及出资敬印此书的人士。我祈祝大家法喜充满、吉祥如意。

特此，让我以诚敬的心，以笔录与流通这些讲记的功德，祝愿广超法师菩提增长、健康长寿、广度众生；祝愿已故恩师松年老和尚乘愿再来，广度有缘；祝愿丁门历代祖先永离恶趣，得生人天，受胜妙乐；祝愿父亲丁积瑞离苦得乐、早生善处，母亲林桂英业障消除、离苦得乐；祝愿现世眷属、师长、亲戚朋友、同学、学生，以及一切怨亲债主等吉祥如意，身体健康；祝愿新加坡风调雨顺、国泰民安；祝愿世

界和平，疾疫不临；祝愿法界一切众生皆共成佛道。
但愿正法常住世间。

果逸写于新加坡兀兰
二〇〇九年一月二十一日

《一切施中，以法为最》

回向偈

愿以此功德，消除宿现业
增长诸福慧，圆成胜善根
所有刀兵劫，及与饥馑等
悉皆尽灭除，人各习礼让
读诵受持人，辗转流通者
现眷咸安乐，先亡获超升
风雨常调顺，人民悉康宁
法界诸含识，同证无上道