

大乘百法明门论讲

释广超 法师 主讲

如月、果逸 合录



序.....	2
第一节：简介百法.....	5
一、叙缘起.....	5
三、著者——世亲菩萨.....	6
四、释题.....	6
五、总释.....	9
第二节 心法.....	13
第三节 心所有法.....	17
第四节 色法.....	40
第五节 心不相应行法.....	42
第六节 无为法.....	50
第七节 无我.....	55



序

一九九二年四月，我笔录的第一本上广下超法师佛理讲稿《佛学基本知识》正式出版，在短短的几个月中获得新、马佛友热烈的反响，前后流通了一万一千本。一九九三年初，在中国福建莆田广化寺的协助下，出版了三万本。佛教界人士如此热心地在精神与金钱上所给予的鼎力支持，使我感激不已，铭心难忘。

广超法师现年四十岁，肄业于南洋大学理学系。一九八〇年礼光明山普觉寺住持宏船老和尚为师。法师曾参访台湾、香港等地高僧，并在泰国、斯里兰卡参学修道。最近几年，法师则到中国结夏，致力于个人修学。

广超法师的佛理渊博，深受中观、般若等经典的影响，其所演说的佛法义理精深博大，由始至终都不离此思想体系。

法师开演佛法别具一格，经常以生活中所发生的事为例，深入浅出地诠释那深奥难懂的佛理。法师有时会苦口婆心地对于某些佛法，说了又说，讲了又讲，这无非是要层层剖析，好让闻法者明了且受益。法师的语言表达方式特殊，口语化中别具有它传神的一面。

笔录广超法师的佛理演讲稿，并非易事。如果照句笔录，恐怕会显得太口语化；假如以比较浓缩的文笔来表达，虽然文句比较简练，可是恐怕又会失于准确度不够；还有一种可能是，因笔录者文笔表达的关系使笔录的文风，不符合法师说法的风格。

在我们笔录的过程中，虽然花费了不少心血和时间，面对许多困难，包括学识上的不足，智力的有限，但我们还是抱养对佛、法、僧的信心来一一地克服。我们努力地寻找资料，尽量把法师所要表达的原意笔录出来，怀着续佛慧命的理想而努力，终于完成了这项笔录的工作。

谈及修行，本人深感惭愧，然而在笔录《大乘百法明门论》的当儿，带给我不少的新启示和新意境，如法师所说：人的心念繁杂难知，佛教将它分为八大心王，它们是：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识和阿赖耶识；其他跟随心王而生起的心念皆称之为心所生法，亦称为心所。依大乘唯识宗在此论中说，我们重要的心所共有五十一个，若以善恶来分，其中烦恼与随烦恼这二十六个心所是恶的；有十一个是善心所；四个不定心所是善恶不定；遍行和别境这十个心所是没有善恶的。对于修道者来说，他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，令善心所一直生起；觉知遍行、别境心所，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静坐功夫才会真正了解，不过先知道这些心王与心所，对于静坐会有很大的好处。因为我们学佛法应以修心为主，一切戒、定、慧都是为了明心见性，能把握自心者，就能把握生死。

佛陀的教诲中，“智慧”部分发展我们理性的一面，可达致越来越深地自我了解。“慈悲”部分发展我们感性的一面，表现出来的是对众生无限的慈爱。菩萨行者的行径就是努力不懈，精进勤修布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧六波罗蜜。有道是“五度如盲，智慧如眼”，可见智慧非常重要。《大乘百法明门论》是属于大乘佛教的论著。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。

至诚感谢佛菩萨的慈悲加被，感谢广超法师在百忙之中，抽空为我们批改与核

对这些演讲稿，使这本笔录更具精辟、深广、圆融的佛法义理。特此以恭敬的心，以笔录与流传此书的功德，愿法师福德广增、所愿皆满、菩提增长、广度众生。同时，对从旁协助的法师、道友，以及出资敬印此书的人士，我们深深地感激。祈愿大家法喜充满，但愿佛法常住世间。

最后，承蒙中国福建莆田广化寺的鼎力协助，使此书能顺利出版，并流通到中国各处，与有缘的佛友广结法缘，同沾法喜，谨此我们深表感激。

一九九四年一月二十一日果逸写于新加坡马西岭。



第一节：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太深奥了一点儿，但是，光明山普觉寺佛理讨论已举办了装卸，因为此论阐明的佛法都是学习大乘佛法所应知的知识，是学习大乘佛法入门最基本的一部论著，所以我们才选讲它。

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，故论师们所造论著的内容，与其阐述佛法时所对的对象也就不一样。这部论是在印度唯识佛法特别兴盛时期所造，因此它是属于唯识的一部著名的论著。

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、无瞋。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、瞋。三、慢。四、痴(无明)。五、疑。六、不正见(恶见)。

(五)随烦恼二十者：一、忿。二、恨。三、恼。四、覆。五、诳。六、谄。七、憍。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、惛沈。十七、掉举。十八、失念。十九、不正知。二十、散乱。

(六)不定四者：一、悔(恶作)。二、眠。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、老。十三、住。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、和合性。二十四、不和合性。

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、不动灭无为。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

三、著者——世亲菩萨

在佛教中，有些经典是佛陀所阐述，有些论著是古今法师大德所著述，而这部《大乘百法明门论》是为世亲菩萨所造。梵语婆薮槃豆（vasubandhu）译为世亲，或译天亲，出生于佛涅槃后九百年，公元第五世纪，为此印度健驮逻国富罗城人，国师婆罗门矫尸迦之次子，无著菩萨之胞弟。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，后来由无著菩萨摄化，领悟大乘的义理，乃深深感到自咎，责备自己，欲割舌以谢毁谤大乘之罪，当时无著菩萨告诉他，割掉舌头并不能赎毁谤大乘佛法之罪，如今唯以此舌转而弘赞大乘，则能消除毁谤之罪。于是世亲菩萨广造诸论来解释大乘经典。一生著作很多，计有《大乘百法明门论》、《唯识三十论》、《唯识二十论》、《摄大乘论》、《释金刚论》、《法华经论》和《往生论》等。

四、释题

在未讲论文之前，本论的题目，先得略为解说。

本论名为《大乘百法明门论》。在佛教中，因众生的智慧，根机及烦恼都有所不同，因此佛陀说法并非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，甚至以不同的表达方法教化不同的人同样一个教理。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，就得用不同的方法医治，因此就产生了不同的佛法，或者不同的法门。这使到他的教法充满了灵活的性质及多姿多彩的风格。

在修学佛法过程中，有些人只求个人的解脱，有些人则想要广度众生，个人不同的因缘，发心大、小的差异，因此佛教的派别就分成“大乘”和“小乘”。

“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，到达没有生死的涅槃彼岸、佛道彼岸。船有

“大”、“小”之别，小船只能自己乘坐，大船则能运载很多人。所以凡是只能自度的佛法，称为小乘；能够广度众人的佛法，则称为大乘。

以得阿罗汉果为目的而发心去修学，就是小乘，小乘行者只想求自己今生解脱，不想广度众生，因此说此类修行者的发心小。因为他们认为成佛的道路遥远，费时长久。所以急着寻求解脱，急于学习解脱的方法，最后证悟阿罗汉果，不来生死，不广度众生，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的，称为大乘。即是有一些修行者，不只要自己解脱，也要令他人解脱。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。最终解脱生死成佛，证得无上正觉，称之为“大乘行者”。

小乘又可分为二种类：一者声闻，二者缘觉。声闻乘是闻佛之声教而修行觉悟的圣人。即声闻修行者想解脱生死，依据佛陀所教导的道理、教法去修行，最终解脱生死，称之为阿罗汉。因为阿罗汉没有烦恼，此生圆寂后，再也不来世

间继续广大地利益众生，因此称之为“小乘”。

缘觉也译为独觉。此类圣者在修行过程是“不由他觉”，生于无佛、无佛法的时期，独自修行，因其根器很利，不必听闻佛法，只是观无常悟入缘起的寂灭（涅槃），即是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，故称为缘觉。

缘觉之所以称为独觉，是因为在没有佛法的时候，人生的根器很差，在当时能觉悟是一件不得了的事。证果后的辟支佛必定自发过头陀生活，由于没有同等根器的众生，所以辟支佛没有师长，没有同学，也没有弟子，故称独觉。此类的圣者不需要佛陀的教导，就可以觉悟，故他的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，有佛法住世，就变成声闻乘。有些声闻人今生遇佛修行，在这生结束时未证得阿罗汉果，只证初果或二果，这些圣者投生天上，再回来人间时，多数佛法已经灭了。因为他们过去证果的善根，最后一生在人间，虽然没有佛法，然而会自动自发去修道，自发地觉悟，就变成缘觉了。

声闻圣者最终证悟的是“阿罗汉果”，缘觉圣都证悟的果位叫做“辟支佛”；而大乘的修行者，我们称之为“菩萨”，菩萨最后成佛，证佛果。这就是佛教的三乘，即声闻乘、缘觉乘及菩萨乘（佛乘）。

《大乘百法明门论》主要是以大乘的道理来教导我们怎样发愿修行菩萨道，所以它是诠释大乘修行方法的一部论著。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”，意思即是“轨持”。“轨”的意思就是轨范，可生物解。其意即是指一个东西有一定的范围，能够令我们了解它；“持”就是任持，不舍自相。其意即是指一个东西能够保持它的相貌。也就是说，凡是能够在一定的范围内，保持一定自相的事物，都称为法。如：一朵花，它有一定的相貌，能保持一段时间让我们知道，那它就是一个法。以现代语言来说，法就是“事物”，佛教将世间的一切事物都叫做法。在这森罗万法中，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，都是佛陀的教导，叫做“佛法”。因此佛法与法是不一样的。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。因为我们确信佛陀是觉悟真理者，他所阐明的道理当然是人生宇宙的真理。

《大乘百法明门论》中的“法”是指世间的森罗万物。佛教将世间万物分为几种类：有时分成两种，所谓心法和色法；有时分成五种。《大乘百法明门论》将世间万法分为五种类，因此也叫做五位百法。在佛教里，不同论师的论著在阐述法的方式各异，如《阿毗达磨俱舍论》将世间万法分为七十五法；《成实论》有八十四法；而此唯识的《大乘百法明门论》却有一百法。世间的事物包罗万象，数之不清，讲之不完，并非只有一百种法，而是世亲菩萨认为它们比较重要，就特别挑选出来为我们开演诠释，所以叫做“百法”。

唯识五位百法表：

┌ 心王 ⑧ 眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识
┌ 遍行五—触、作意、受、想、思
┌ 别境五—欲、胜解、念、定、慧

五 | | 善十一—信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、
 | 心所 51 | | 不害
 位 | | 烦恼六—贪、瞋、痴、慢、疑、不正见
 | | 随烦恼—忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、
 百 | | 二十 掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。
 | | 不定四—悔（恶作）、眠、寻、伺。
 法 | 色 11 | 眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、声境、香境、味境、触境、
 | | 法处所摄色。
 | 不相应 24 | 得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想定、名身、句身、
 | | 文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、
 | | 数、和合性、不和合性。
 | 无为 ⑥ | 虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如。

俱舍五位七十五法表：

色法 11 | 眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、声境、香境、味境、触境、
 | | 无表色。
 俱舍 | 心法 ①—— | 心王
 | | 大地法 ⑩ | 受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地
 论 | | 大善法 ⑩ | 信、勤、舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、轻安、不放逸
 五位 | 心所有法 46 | 大烦恼地法 ⑥ | 痴、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉举
 | | 大不善地法 ② | 无惭、无愧
 七 | | 小烦恼地法 ⑩ | 忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍
 十 | | 不定地法 ⑧ | 恶作、睡眠、寻、伺、贪、瞋、慢、疑。
 五 | 不相应法 14 | 得、非得、同分、无想定、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、
 法 | | 名身、句身、文身。
 | 无为法 ③ | 择灭无为、非择灭无为、虚空无为。

“明门”是什么意思呢？要讲解“明”，就得先解释“无明”。中国人有句话说：“无明火起三千丈。”“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者愚笨之意，而是说众生对世界的真相无知。譬如：我们生从何来？死从何去？完全不知不觉。又如：如何解脱生死？对人间以外的事物，甚至对佛教所讲的因果、四圣谛的真理都无法明了等等。佛陀说众生无明，即是无知，因为不知道世间真相的缘故。

“无明”的相反是“明”。“明”即是明了解脱生死的道理。当对此道理明了

后，称之为有智慧；反之，称之为无智慧。“明”也可解说为觉悟、智慧之意。就是指觉悟真理，非常肯定地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。《大乘百法明门论》中的“明门”是指通过学习，深入了解这一百个法，能够使我们觉悟真理，开启智慧之门。

佛教经常提到“三藏”，可能三藏这个名词很多人不懂，但《西游记》中孙悟空的师父“唐三藏”，则是家喻户晓传奇般的化合物。唐三藏是指玄奘法师，出生在中国的唐朝，博学多才，毕生钻研佛理，是当代最出类拔萃的法师，精通经、律、论三藏十二部的佛法，故被称为三藏法师。《三藏》是指经、律、论，是佛教经典集成的总称，有时称之为《大藏经》，共有几十本，浩瀚如海，深奥难懂。这些精深奥妙的佛法，是佛陀的遗教，也是伟大慈悲的佛陀，遗留给他后世弟子修学解脱烦恼，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，或译为素咀览；意译为经，又叫契经，或叫经本。“经”有经过、通过；又有贯串的意思。此“经”字的翻译非常恰当、传神，意思是“贯串佛法”，使佛法贯串起来，让我们明白、了解真理。

2、律：梵文是（Vinaya），音译为“毗奈耶”简称为“毗尼”。译曰调伏。它有调伏我们的身、心，防止我们的身、口、意造恶业之意。就是身为人天师的伟大佛陀，以慈悲的情怀，制定了种种的戒律，教导我们如何地修身养性，培养健全的价格，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：论梵文称为（Abidhamma），中文音译为“阿毗达磨”，意思是“对法”。即以智慧对观诸法的真理。就是以解脱生死为目标，以智慧观察一切法，称为对法。

精通经、律、论的法师，称为三藏法师。但是佛陀的遗教——三藏十二部，深奥难懂，自古以来的法师大德，能够精通经、律、论三藏的没有几个。有些法师精通律藏，称为律师；有些法师精通经藏，称为讲经师；有些法师精通论藏，称为论师。而唐朝的玄奘法师是少数精通经、律、论三藏的法师，所以称他为三藏法师。至今尚未有任何法师能出其右，精通经、律、论于一身。

《大乘百法明门论》中的“论”就是属于三藏中的论藏。有些论著是佛陀诠释的，但是当时并没有把那些道理归类集中，后人就发心把它整理、综合、归类而收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，都是三藏十二部中的论藏。

总的来说，《大乘百法明门论》是属于大乘佛教的一部论著，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。

五、总释

《大乘百法明门论》是由世亲比丘所造，由于他是修学大乘佛法的，因此称他为世亲菩萨。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，让修行者知道吾人的身、心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”，即是“无我”。

的道理，并非说世间有一个我，佛陀说无我来破除之；也并不是要我们放弃小我，以证得大我。事实上，世间万法，一切事物里根本没有我，所以佛陀说没有我。无我是真理；执著有我是无明、颠倒、愚痴。

西方一位对宇宙人间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，从军用的雷达再发展成商用的电视机等种种因缘的配合下，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，记忆在我们的脑海中，即是法尘里有那个“法”，我们才能想得出来；反之，则没得想。所以能够想的并不是我，而是储存着的记忆在作用罢了。世间还没出现白粉的时候，我们能想到白粉、吸毒，以及它对人类的危害吗？再说三、五年前，你们从没看过我，可能想象得到广超法师是怎样的吗？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，你绝对想不出广超。反之，就能够想。这样的想能够叫做我吗？不能，因为我是永远存在的，如果要想广超的念不在，我去了哪里？若想时说我在，难道不能想时我就没有了吗？住在印度的人会想我吗？哈哈！他们想都不想我啊！如果能够想到我，必然是他们的意念里有我的记忆。因此“我思故我在”对吗？不对。并非有我就能想，而是脑海里那些记忆才能想。

再讲色(身体)是我吗？古代的人跟佛陀争论，当佛陀问他们：“你的我在身体里面或外面？”许多人都会回答说是在里面。“里面是指手上、脚下或头上？”如果我们认为我是在身体的某一个部分，如：手上或脚下……，那么我们的手或脚断了，那个我是否还存在？如此类推，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，只差脑袋尚不能换新的，所以有些人就认为会思想的脑袋(想)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，这个我不就换成另一个我？如果整个身体才是我，少了一部分又怎会是我呢？

《大乘百法明门论》阐述我们的身心活动，它告诉我人是怎样根深蒂固地执著我；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。

另一些外道，包括在座的很多人士都认为人死后会有一个永恒不变的灵魂，佛教否定这个说法。佛教认为我们有精神作用——神识，平时它是与肉体一起作用，但有些时候，我们的精神跟肉体可分开来作用，甚至可借给其他的众生。如：乩童扶乩时，乩童的身体借给其他的众生使用，他一点儿也不知道，当乩童的身、心分开时，是另一个众生使用他的身体。这样的精神作用，一般人以为是灵魂在作用，认为它是永恒不变的；佛教则称它为神识中阴身，其实神识也在变化不已。因此当一个佛教徒对佛法真正有信心时，一定会深信不疑地接受阐明人生宇宙的真理——三法印。

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：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)等三类。唯识宗将存在的性质，分类为：五位百法，其他佛教的宗派也不例外。

一者、心法：又称为心王。它是我们能知觉的心，能够知道外境，所以是能知的心。故称之为心王。

二者、心所有法：就是依心王生起的各种心念。

三者、色法：就是物质以及物质的活动。

四者、心不相应行法：简称不相应行，此“行”不是心法，也不是色法。在心法与色法的生灭流转过程中，产生的一些现象，我们为它假立名称，所以是假法。因为它跟我们的心不相配合，故称为心不相应行。

五者、无为法：诸法的实相。即是一切法本来没有造作，没有生灭；一切法本来是无为的，所以称它为无为法。

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。

此段论文是配合前面那段来解说的。

一切最胜故：即心王是最殊胜的。因为它有主动的支配力，能带动其他的心念，如王者率领群臣般，以它为主，故心王最殊胜。

与此相应故：即是心所是依靠心王生起，它跟着心王而相应作用。在此我们应该认识什么是心王与心所。所谓心王是能知觉的心。比如：现在我们的耳朵、眼睛能够知道外境的心；我们的心知道在思惟事物，这个能知觉的心，就是心王。心所是种种的心念。比如：我们起瞋心、贪心，或口谗恣意贪吃榴槿，这个贪的心念就是心所法。能够知觉贪念生起的心就是心王。

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，所以说色法是心及心所二法所现影故。

三分位差别故：即心不相应行是指前三法分位差别故。因为我们把世间一些东西分门别类，产生种种的差别相，然后就认为它们是实有的。比如：“一个”、“两个”、“三个”是我们对东西的分别。当我们念“一个”、“两个”、“三个”的时候，我们的心并不是“一个”、“两个”、“三个”。就是说“一个”、“两个”、“三个”的念跟我们的心情没有关系。当贪心起时，心在贪；当瞋心起时，身心烦躁苦恼，心跳加速，热血沸腾，然后骂人，这时的心情就和所想的心念配合。又比如：仇人见面，分外眼红，种种瞋恨的心念都会生起，它们与心相应，使我们的闷闷不乐。但当一个老人想那个人很年轻，他的心并不会跟那个年轻人一样年轻，所以当我们想老、年轻、高低等，都没有跟咱们的心相合作用(不相应)。虽说如此，但它们也在变化(行)，所以称之为心不相应行。这并非有真实的东西，而是我们为世间的一些事情变化的现象命名。如：我们规定一天有几个小时，何时是新年等。话说新年，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。新加坡政府曾将时间拨快半小时，很明显地，这也是人为的制定。所以说不相应行是事物的变化过程中，人为分别，给它过程的一段落分位。就有各种名称。这些分别跟我们的内心并没有配合，所以称心不相应行。

四所显示故：《大乘百法明门论》里的前四法(心法、心所有法、色法、心不相应行法)是有为法。它们有生灭、作用，蕴藏着无穷无尽的真理，凡夫对此不知不觉，但是觉悟者就会知道一切法本来没有造作、生灭(无为法)，能从有为法

中看到无为法，所以本论中最后的无为法，是由前面的生灭有为四种法中显示出诸法的实相。智者能从生灭法直窥诸法实相；反之，愚者就不得证知。

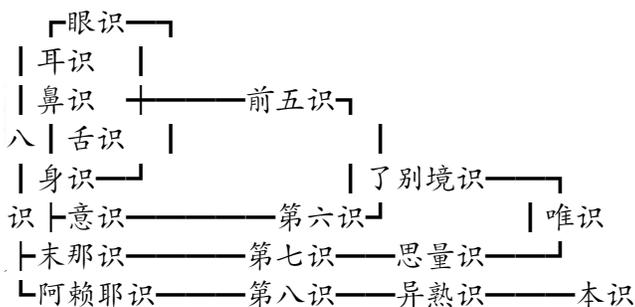
总结：佛教把世间的森罗万物分为五种类：

- 1.心王：能知觉的心。
- 2.心所：心所生起的种种念头，它们被心王所知。
- 3.色法：物质。
- 4.不相应行：由人类分类差别而产生的法。
- 5.无为法：没有生灭，没有造作的法。众生迷执五蕴的身心为我，此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”。

[

第二节 心法

八识名称表



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。

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。在佛法中，心在不同的情况下有不同的定义，略分为三：心、意、识。而心、意、识有时可合称为心，即是心王，是缘外境的精神主体，为虑知的根本。这有：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识和阿赖耶识等八识。因为心有很多种作用，如有特别指明，那就有不同意义了。

简介心、意、识

1. 心：为集起义。集就是收集；起就是生起之意。即是此心能够收集吾人过去世所造的种种业，同时又可以从中生出种种的果报。
2. 意：为思量义。即思维、分别的意思，也就是心东想西想，要这要那等等的作用。
3. 识：为了别义。了别之意是：心依六根接触外境，第一刹那的心念。即是心第一念知觉所对的境，没有加任何的语言称呼它，称为了别。

心、意、识都是心，只因心有种种不同的作用，故有如此的分类。《大乘百法明门论》中的心法，是指前面所说的八个识。它可分为三种类：

- 1.心——阿赖耶识。

2. 意——末那识。

3. 识——前六识，即眼、耳、鼻、舌、身、意识。

佛教著名的《般若波罗蜜多心经》曰：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……五蕴即是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。无数一刹那、刹那能够知道外境的生灭的心，聚集在一起，称为识蕴。心、意、识中的识，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；身体能感触到东西；头脑能够想事物等。此能够知道外境的心，一念念的生灭，没有一念相同，它们无常生灭。每个心所的活动，有其生起的原因和活动范围。分为：一、眼识。二、耳识。三、鼻识。四、舌识。五、身识。六、意识。七、末那识。八、阿赖耶识等八种。普通叫做八识心王。

根 境 识表

根有发识取境之用

┌眼识——眼根——色境

 | 耳识——耳根——声境

识根境 | 鼻识——鼻根——香境

 | 舌识——舌根——味境

└身识——身根——触境

根据《大乘百法明门论》八个心王排列的顺序，第一个心王是眼识，但为了使你们更加容易了解，我不依照它们的顺序来说，我先讲解“意识”。

(一)意识：依止意根，以法尘为境而生起了别，随所依根立名意识。意识就是念念生灭，能知法境的心，法境与外界无关，纯粹是心中的境界。法境又称为法尘。所谓法尘是过去的经验，种种心念，以及我们心念中能够想起的各种名称、相貌和事物等。比如：你曾经看过电脑，内心有此记忆，再度见到时，就知道那是电脑，这就是法境（法尘），它是我们过去业识中种种的记录，现在一念念生起，形成我们一念念的心境，即是心所生出来的法，意识能知道它。比如：我们内心默念：“一、二、三、四、五……”一、二、三、四、五的这些念是法尘——心所生法；能够知道这些念（法尘）一、二、三、四、五的心是意识。一般人往往把法尘当成能知的心，那是错误的。心境是意识所对的法尘，也称为法境，是一种外境，此境是心法，又称为心境。请别把心中的境当成能知的心。我们的心念要相当细微，才能区别它们。比如：当我们很入神地看书时，可能听不到外面的声响，那是意识不在耳根作用；当意识转移到耳根作用时，耳朵是能听到声音的。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，当时你在想它吗？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，每一念都有一个意识知道那个声音，当我们心念“阿”的时候，意识知道“阿”；当我们念“弥”的时候，意识知道“弥”……。所以每一念有不同的法尘与意识在生灭。这时心中一念念生起的念头，它们念念生灭不已。我们的心散乱时，就不能觉知；我们比较冷静、专心一致时，就能够觉知它。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，了了分明，非常清楚。意识念念分明，非常清楚地知道阿、弥、陀、佛这些念。念阿弥陀佛的心念是法尘，它是外境，被心（意识）觉知。并不是看到、听到的才是外境，心中过去记忆的事物被心所知的都是外境。

(二)眼识：依止眼根，缘明显色（光线）为境，而生起了别，随所依根立名眼

识。

(三)耳识: 依止耳根, 缘声尘(声音)为境, 而生起了别, 随所依根立名耳识。

(四)鼻识: 依止鼻根, 缘香尘(嗅觉)为境, 而生起了别, 随所依根立名鼻识。

(五)舌识: 依止舌根, 缘味尘(味道)为境, 而生起了别, 随所依根立名舌识。

(六)身识: 依止身根, 缘触尘(触觉)为境, 而生起了别, 随所依根立名身识。

现在让我以眼识为例, 来解释眼、耳、鼻、舌、身识的作用。

眼识是念念生灭的心, 它能够知道色境, 佛法把色境称为色尘。眼识依眼根缘色境, 此话之意是: 因为“眼识”从眼睛生起, 象树根能长出树木般, 故眼睛被称为眼根。即是我们要依靠眼睛, 能看的心(眼识)才能够对色境(光线)发生知觉, 让我们知道色境。当眼睛接触色境时, 心知道色境的第一念, 就是眼识。

眼识与意识的差别: 眼识只知道颜色而已, 它不知道颜色里所表示的事物。比如说, 眼睛看到一朵菊花, 眼识只知道颜色中的黄、绿色, 不知道是菊花还是叶子。也就是说, 当眼睛接触色境的第一念, 只知道一片颜色。然后心念中想起菊花、叶子——法尘, 法尘是眼睛接触色境后的事。我再问你们: 我身上穿的袈裟是什么颜色? 你们就想起橙色。但是我还没问时, 你们有想它吗? 没有。那就是你的眼识知道颜色罢了, 眼识不知道它是袈裟, 也不想起那是橙色。当我提起时, 你的意识就去分别, 分别这是橙色的袈裟, 所以眼识时时刻刻都能够知道颜色。但是, 当眼识知道颜色的同时, 还有另外一层的作用, 待会儿我们再谈。

眼识只知道现前的颜色, 过去的颜色它就知道了。好象现在灯开着, 灯一关, 没有了颜色, 眼识就什么都知道了。因为它看不到刚才的颜色。所以说眼识只能看到现在的颜色, 看不到过去的, 也看不到未来的颜色。然而一般人却以为看到物体, 然后意识分别颜色所表示的事物。刚才我们说过眼识接触色尘——色境; 意识接触法尘——心境。色尘与法尘是不在一起、不相同的东西, 它们是怎样连贯起来的呢? 根据唯识的《大乘百法明门论》中说: 眼识在作用的当时, 意识也在作用; 耳识在作用的当时, 意识也在作用; ——即是前五识在作用时, 意识也都在作用。

刚才我已经讲解了意识, 现在我要补充的是, 意识可分为二种:

1. 独头意识: 不与前五识俱起, 唯是意识单独的活动。

① 定中意识: 即是在禅定中生起的意识, 这与外境无关。

② 梦中意识: 即是在梦中生起的意识。

③ 独散意识: 即是平时生起的散乱意识, 比如: 看东西时东想西想, 就是独散意识。

2. 五俱意识: 即与前五识同时、同境而生起的意识。包括眼俱意识、耳俱意识、鼻俱意识、舌俱意识、身俱意识。比如说, 当我们的眼识作用时, 意识里的眼俱意识同时生起, 与眼识同(类)境; 如色境所接触的是菊花, 心境所接触事物是法尘里的菊花。

┌五俱意识

|

意识 |

└不俱意识 ┌五后意识

|

└独头意识 ┌定中

丨 独散

└ 梦中

意识和前五识有悬殊的不同点：就是它，非但能和前五识同时俱起，又能帮助它们发生作用，因此一名五俱意识。就是说，前五识中有一识作用时，意识便同时俱起，帮助它发生作用。意识不但如此，有时却能离开前五识单独作用，如梦中的独头意识即是。

眼识依据眼根现量能知色尘之红色。以红色做比喻：当眼睛看到红色时，眼识（能知的心）生起时，它只了别红色，没分别那是红色。如果眼俱意识生起，它就会分别那是红色，不是黑色。现在让我们来了解：眼俱意识依眼根同时作用，它能够知道法尘中红色的法境。那就是说，眼识了别色尘——红色，能够知觉红色的心是眼识，在它生起的同时，眼俱意识也生起，这就好象汽车的引擎推后轮，后轮牵引前轮般，两个同时走。我们的眼识与某一类的意识同时、同境生起。所谓“同境”是指色尘的红色与法尘的红色是同境，法尘的红色不是同眼识所对的境。当眼识在看（了别）红色时，意识同时在知觉（了别）法尘中红色的事物。如果法尘中没有红色的门，那么就不能想象眼前的红色门；反之，它就知晓那是红色的门。当我们第一次看到的東西，法尘中没有记忆，有如与夏虫语冰，不知如何是好？反之，就会东想西想：那个东西叫做什么、是好或坏、漂亮与否，等种种念头就随之而生起。

什么是法尘中的红色？比如：你们闭上眼睛，想前面有一个红色的太阳，是想到，不是看到的红太阳，就是法尘中的红色。当看红色时，这个法尘的红色和眼识了别红色是同时、同境生起。此业习使我们以为意识能知道色境中的红色。其实不然，它根本不知道眼识前面的色境，而只是知道红色的法尘，这使我们知道外境。与眼识同时作用意识，称为眼俱意识；与耳识同时作用意识，称为耳俱意识……，还有鼻俱意识、舌俱意识、身俱意识。

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

意识缘外境的作用有二种：一者现量：现量就是不加推理比较，而能准确地直觉境界的自相作用。二者比量：比量就是由推理比较对照，认识出来的作用。好象刚才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，推理比较而知之，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，那叫做现量。现量是我们接触境的第一念知觉。比量是我们接触境后，意识与法尘接触，通过比较而知道各种事物，所以心有层层的作用。意识的作用很强大，它能够知道过去、现在、未来的法尘。眼识只知道现在的颜色，因为是现在的光线射到眼睛；譬如眼识现在看到袈裟，但一旦关了灯，刚才的颜色经已经过去，就看不到了。所以佛陀说眼睛只知道颜色，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？……。即是前五识能了别外境，不能分别它。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故事。比如心想：“我要吃饭。”“那是白板。”等过去的事；同时，五俱意识能够知道现在的法尘；意识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、未来、现在的诸法。可见它的作用范围之大，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，……即是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它。

了别与分别的不同:什么是了别和分别呢?了别是心王第一念知觉所对的境,没有加任何的语言去称呼它;分别是在了别以后,我们的心对于外境进一步加于名言的了别。

(七)末那识:我辈凡夫妄起我执的根本,它是以第八阿赖耶识为所依的,所以阿赖耶识生到哪里,它也就跟随到哪里。譬如说,第八识生于欲界的人中,此识也就随着系属在人中。即是在识蕴中某一类能够知道外境的心王——第七识,它念念恒审思量,执著第八识是我,这就是末那识。我们在睡觉时,前五识会停止作用;如果一觉安眠无梦时,那意识也停止作用了。但是,末那识就不同,即使是在睡觉,它也没间断其作用,还是执著第八识是我。所以论中说:“第七识名末那识,恒审思量我执深。”修行者一断我执,即刻证阿罗汉果。所以佛陀、阿罗汉、大菩萨的末那识可以停止作用。三果——阿那含果的圣者,进入灭尽定,末那识也会暂时停止,但是当他出此定后,末那识又开始作用。我们凡夫的末那识却是永不间断地恒常在那里思量,执著有一个我。

(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。好象一座山,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。我人善恶业的种子,都藏在阿赖耶识里面,故阿赖耶识一名种子识,所谓种子就是业潜势力的别名。我人的身心以及宇宙,莫非由它所变现。此是唯识宗的讲法。就是说,佛教讲因果,过去所造的业,因果成熟了,它会变现成我们的身心,以及所居住的器世间的果报,让我们知道、看到、感受到。此外,阿赖耶识又是一切业报种子所寄托的地方。就是我人过去造一个业,它并没有消灭掉,而是变成业因,储藏在阿赖耶识中。然后因果成熟,因缘到了,它从阿赖耶识中变成果报。阿赖耶识是含藏宇宙一切色心的种子,故能变现:有漏、无漏一切法,因此叫做藏识。通常藏有:能藏、所藏、执藏等三义。阿赖耶识本身能够收藏一切业的种子,有如金库之能藏一切财宝,故它被称为能藏。因为一切业的种子都寄托在阿赖耶识,故它也被称为所藏。我人在六道中轮回,就是阿赖耶识中整群业的种子,一直向前延续的因果变化,称之为轮回的个体——众生。阿赖耶识是所有业的种子聚集在一起的一个整体,并非一个东西。好象很多的水蒸气聚集在一起,因为光线照射,它反射给我们看到,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,形成了所谓的轮回。所以阿赖耶识是众生轮回的主体,又称之为执藏。

第三节 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。

五十一心所法、性业表

- ┌作意……警觉应起心种为性——引心令趣自境为业。
- 遍 | 触……令心、心所触境为性——受、想、思等所依为业。
- 行 | 受……领纳顺、违、俱非境相为性——起欲为业。
- ⑤ | 想……于境取像为性——施設种种名言为业。
- └思……令心造作为性——于善品等,役心为业。
- ┌欲……于所乐境,希望为性——勤依为业。

别 | 胜解……于决定境，印持为性——不可引转为业。
 境 | 念……于曾习境，令心明记不忘为性——定依为业。
 ⑤ | 定……于所观境，令心专注不散为性——智依为业。
 | 慧……于所观境，拣择为性——断疑为业。
 | 信……于实、德、能深忍乐欲，心净为性——对治不信，乐善为业。
 | 精进……于善恶品，修、断事中，勇悍为性——对治懈怠，满善为业。
 | 惭……依自法力，崇重贤善为性——对治无惭，止息恶行为业。
 | 愧……依世间力，轻拒暴恶为性——对治无愧，止息恶行为业。
 善 | 无贪……于有、有具，无著为性——对治贪著，作善为业。
 11 | 无瞋……于苦、苦具，无恚为性——对治瞋恚，作善为业。
 | 无痴……于诸事理，明解为性——对治愚痴，作善为业。
 | 轻安……远离粗重，调畅身心，堪任为性——对治惛沉，转依为业。
 | 不放逸……精进三根，于所断修，防修为性——对治放逸，成满一切世出世善事为业。
 | 行舍……精进三根，令心平等，正直、无功用住为性——对治掉举，静住为业。
 | 不害……于诸有情，不为损恼，不瞋为性——能对治害，悲愍为业。
 | 贪……于有、有具，染著为性——能障无贪，生苦为业。
 | 瞋……于苦、苦具，憎恚为性——能障无瞋，不安隐性，恶行所依为业。
 烦 | 痴……于诸事理，迷暗为性——能障无痴，一切杂染所依为业。
 恼 | 慢……恃己于他，高举为性——能障不慢，生苦为业。
 ⑥ | 疑……于诸谛理，犹豫为性——能障不疑，善品为业。
 | 不正见……于诸谛理，颠倒推度，染慧为性——能障善见，招苦为业。
 | 忿……依对现前不饶益境，愤发为性——能障不忿，执杖为业。
 | 恨……由忿为先，怀恶不舍，结冤为性——能障不恨，热恼为业。
 | 恼……忿恨为先，追触暴热，狠戾为性——能障不恼，蛆螫为业。
 | 覆……于自作罪，恐失利誉，隐藏为性——能障不覆，悔恼为业。
 | 诳……为获利誉，矫现有德，诡诈为性——能障不诳，邪命为业。
 | 谄……为罔他故，矫设异仪，谄曲为性——能障不谄，教诲为业。
 随 | 憍……于自盛事，深生染著，醉傲为性——能障不憍，染依为业。
 | 害……于诸有情，心无悲愍，损恼为性——能障不害，逼恼为业。
 烦 | 嫉……殉自名利，不耐他荣，妒忌为性——能障不嫉，忧戚为业。
 | 慳……耽著法财，不能惠舍，鄙吝为性——能障不慳，鄙吝为业。
 恼 | 无惭……不顾自法，轻拒贤善为性——能障碍惭，生长恶行为业。
 | 无愧……不顾世间，崇重暴恶为性——能障碍愧，生长恶行为业。
 20 | 不信……于实、德、能不忍乐欲，心秽为性——能障净心，堕依为业。
 | 懈怠……于善恶品，修断事中，懒惰为性——能障精进，增染为业。
 | 惛沉……令心于境，无堪任为性——能障轻安，毗钵舍那为业。
 | 放逸……于染净品不能防修，纵荡为性——障不放逸，增恶损善所依为业。
 | 掉举……令心于境，不寂寞为性——能障行舍，奢摩他为业。
 | 失念……于诸所缘，不能明记为性——能障正念，散乱所依为业。

| 不正知…于所观境，谬解为性——能障正知，毁犯为业。
 └ 散乱……令心流荡为性——能障正定，恶慧所依为业。
 └ 悔……恶所作业，追悔为性——障止为业。
 不 | 眠……令身不自在，昧略为性——障观为业。
 定 | 寻……令心忽递，于意言境，粗转为性——以安、不安安住身心分位所依为业。
 ④ └ 伺……令心忽递，于意言境，细转为性——以安、不安住身心分位所依为业。

在大、小乘佛教所阐明的佛法中，心所生的种种法，其分类与数目有所出入，原因是论师们只挑选其认为重要的来诠释。大乘唯识宗在其著名的《大乘百法明门论》中，把心所有法归纳成五十一个，分成六种类，称为六位心所。即是心所生之各种心法，可分为心王与心所。心王就是能知觉的八个心识；心所就是随着心识而生起的种种心念，称为心所有法，简称心所。

六位就是：一、遍行位；二、别境位；三、善位；四、烦恼位；五、随烦恼位；六、不定位。其数目如下：

└	遍行心所	——	五	┌	
六	别境心所	——	五		
位	善 心所	——	十一		
心	烦恼心所	——	六		五十一心所法
所	随烦恼心所	——	二十		
└	不定心所	——	四	┌	

(一) 遍行位：

遍行心所共有五种。为：作意、触、受、想、思等五法。遍行心所因不象别境心所之只遍一切性、一切地；或象烦恼与随烦恼心所之全不遍；更不象不定心所之唯遍一切性，而是因为它们具有四种特别性质，称为四一切。所谓四一切，即是一切时、一切性、一切地和一切俱，所以被称为遍行心所。

(1)一切时：不论是过去、现在、未来任何时候的心念，这五种心所都存在着，都在活动。

(2)一切性：性是指善、恶和无记三性。即是我们的心念和行为可分为：善、恶和不善不恶(无记)三种。不论我们起善心、恶心或无记(不善不恶)心，都具备作意、触、受、想、思心所的作用。我们有一些心所是不同时作用的，好象瞋心生起时，不会贪；起贪心时，不会瞋。当起善心时，有些人会贪，好象贪做很多的功德；有些人起善心时，会瞋，好象他要人家好，人家做不到，他就起瞋心。所以同样是好心，有时会间杂着一些贪、瞋、痴在其中。但是不论我们起善、恶或无记性的心时，一定会有作意、触、受、想、思心念的作用，所以它称为一切性。

(3)一切地：此“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：

1. 欲界：欲界的众生定力少、有淫欲与色身之有情所居住之处。欲界中有五趣众生杂居一起，叫做五趣杂居地。没有定力的人修再大的福报，都脱离不了欲界，因为它的心还在散乱中，所以欲界也叫做散地。

2. 色界：此界众生的欲望少，是离淫欲和食欲的有情所居住之处，但是还有物质的作用，即是有色身、宫殿的存在，故名色界。生到色界的众生都是依靠定力。欲界众生出

了欲界(散地)，进入色界，那就进入了定地。色界由禅定之深浅粗妙分为初禅、二禅、三禅和四禅，这四种禅定分为四个地，它们是：离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地。

3. 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。即是无物质的作用，唯以心识住于深妙之禅定中，故称之为无色界。此界众生的定力比色界强，以其禅定之深浅粗妙分为四级，这四种禅定又分为四个地，它们是：空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。

欲界中有一个地，色界中有四个地，无色界中有四个地，总共有九地，称为三界九地。这三界九地的众生，各有各的心念、烦恼以及不同的智慧，时时刻刻都在起心动念。欲界的众生经常起贪、瞋、痴的念头。色界的众生贪、瞋的念头少，其有一定的定力，但与无色界众生的定力相比，却稍逊色一筹。无色界的众生的定力很强，心王与心所少起作用，故心中的杂念少。即是在修禅定的过程中，心中的念头会相对的减少。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、思心所一定起作用。由于它们遍三界，一切地都在作用，凡夫俗子对此五种心念不觉不知，唯有圣者才能觉察到。

(4)一切俱：此“俱”是指所有的心识。我们共有八个识。它们有不同的心所。即是其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。八个识所起的心所，各有各的活动范围。比如：六识中所生起的作意、触、受、想、思心所，与八识所生起的这五个心所是不一样的。如果一个人进入很深的禅定，可使意识停止不动，那第六意识中的作意、触、受、想、思心所也不生，但是第八识的这五个心所还是在活动。只要是在三界中，这五种心所就会在八识中生灭作用，所以遍一切心识都有它们的活动。

作意、触、受、想、思这五个心所，它们的作用很强、很厉害，任何时刻，任何的善、恶心；任何三界的众生；以及任何的心识的作用，它们都在活动，故称它们为遍行。

“遍”是无所不在；“行”就是活动的意思。

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。心所是追随心王而作用，八个心有王如主人、领袖，是个发动者；心所有如部下、臣子，好象一个协助者。我用汽车来作比喻：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，有如汽车的引擎般，心所就附属于它。不论任何时候，一个心王在活动，必定在活动，必定有遍行五心所随它活动。就是说，在眼、耳、鼻、舌、舌、意、末那和阿赖耶识中的任何一个在活动，一定带动这五个臣子——作意、触、受、想、思心所。因此，只要有作意心所存在，必定有一个心识在活动。就好象看到汽车在公路上在行驶，那一定知道汽车里有引擎。同样地，只要有任何一个遍行五的心所在活动，那一定有一个心识也在活动，带头者是心识，故称之为心王。其他的心念皆由心王带动而生起，称为心所，即是心所生法。我们的前六识心王和相应的心所可以暂时不活动。比如睡觉时，眼识没看事物，它停止作用。睡到很甜时，即使外面有声音，也听不到了，耳识也停止作用。耳识停止活动，随着它而生起的心所也没作用。但是我们的阿赖耶识，以及由其所带动的遍行五心所，却是永无止境的在活动，除非我们证入涅槃，它们才停止作用。

(1) 作意：就是注意、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的作用。例如静坐时，作意驱使心在耳根作用，然后耳识才能注意听外面的声音。作意有两层的意义：一为警觉：警觉之意是提高心的警觉性，对于某一个识特别用心；比如原本静静地坐着的你，忽然间想起一个念头，就特别生起在耳识警觉的心。二为趣境，驱使心朝向境那儿作用。原本你们的心不在某个

境作用，后来自己将心带到那儿作用，叫做警觉。过后，心还继续停驻在那个境上注意，就叫做趣境。不过，遍行五心所是任何时候都存在。因此，只要心王存在，作意心所也存在。即是作意心所生起有两个情况：有时是我们无缘无故地把心念移到耳朵去注意听声音，有时是因为触心所带动我们去注意。因为声音震动耳朵，我们就把心念移到那儿作用。我们的心念经常在作意，尤其在眼睛和耳朵二根，所以我们对眼睛、耳朵所对的境知道得特别多；但是对于触觉，嗅觉就没有那么严重。

(2)触：就是心境接触的心念。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，有一种心境接触的心念生起。总的说来：六根接触六尘(外境)时，能够知道外境的心是识，知道心境接触的心是触心所。

根、尘接触时，其所产生的识是怎样来的呢？当我人睡到不省人事时，耳根还在，外面也有声音，但是耳识没有作用，就听不到声音。因此有时候根与尘接触，识并不在那边作意。如果有耳根，外面的声尘也在作用，与此同时，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。这三和合碰在一起时会生起心触境的心念，叫做触心所。并不是我们的心念去碰外面的声音而叫作触，而是外面的声音来碰我们的耳根，当时耳识在耳根活动，才能听到声音，因为耳识的生起，它就带动了遍行五中的触心所。

唯识宗所说的“诸法因缘生”是怎样的一回事？以耳根和声尘接触时，生起耳识，唯识家(唯识宗的学者)说耳识不是耳根和声尘合起来时才生起，而是阿赖耶识中先有耳识的种子，依根尘的因缘种子本身(现行)变成现前的耳识。比如：绿豆浸水后，生出豆芽来，我们说豆芽是由绿豆生的。但是，另外一种情形，比如：一桶水，我用铍子把水桶打破一个洞，水从洞孔喷出来，因为我打洞的因缘，那水才生出来。这两种“生”是不同的。豆芽是本无的，后来由因缘合成；水是原本有，只不过打破一个洞，它才从洞里喷出来一样。因为我们过去业力的影响，八识心王原本就在五蕴的识蕴中活动，但是还没正式形成果报显现出来。因为根、尘接触为因缘，识就“现行”出来活动。此种

“生”并不是象绿豆转变成豆芽的“生”。即是说，耳识的“生”并不是耳根和声尘和合，转变成耳识，而是原本有耳识的法在五蕴的识蕴中微细地活动着，因为根、尘的接触把它带出来，故说依根而生，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。即是色法生不出心法。

根 \——— \

| | → 识 → 触 → 受 → 想 → 思 → 爱非爱等心理生。

尘 \——— /

(3)受：是依触心所而生的心所生法，它会对顺、逆的外境产生苦、乐、舍等三种领纳受的心理。这三受、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，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。

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，它有苦、乐、舍三种感受；心受只由意根所引起，有忧、喜。故受有苦、乐、舍、忧、喜五种性质。

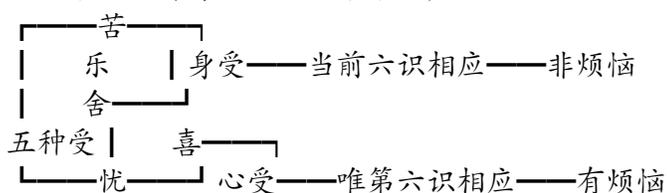
心受有忧受和喜受。忧受是担心、忧虑种种的事务；喜受就是对事务产生快乐的心情。忧受与喜受是事后依意识而生的心所生法。并非六根触境当时的受。比如当想起一件快乐的事情，你内心很快乐，这就是喜受。苦、乐、舍三受是六根“接触外境的当时”发生的；忧受与喜受是六根“接触外境后”，加上烦恼而生起的感受，所以忧、喜是烦

恼，苦、乐、舍不是烦恼。

心受比较粗，容易被我们觉察到；身受比较细幼，难觉知。身受是六根接受外境，未起分别意识时的受心所。打个比喻：耳朵听到声音，一刹那间就产生身受，此受有苦、乐、不苦不乐三种。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，我们就知道。眼睛看到柔和的绿色光线时，最舒服，它受乐。在普通的日光灯中性的光线下看东西，眼睛是处在不苦不乐的状态中。这三种感受是在眼识前作用，并非在意识（内心）。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，被人家拍照，他很快乐，心喜盈盈。所以眼睛受苦——身受苦，但心受乐。身受苦、受乐是随外境一刹那间就过去了；心受苦、受乐发生在外境灭后不知道是多少念以后的事。

我们的六根无时无刻都跟六尘接触，即是眼、耳、鼻、舌、身、意，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，冷一点你都在受；耳朵听我说话，从扩音机里发出来的声音，你也在受，眼睛看投影机所放射出来的灯光，你也在那儿感受。当时的眼睛与耳朵都在受苦、受乐，所以我们的六根无时无刻都在受当中，它的作用从来没有停止过。我们一觉醒来就在感受，甚至在睡梦中也是如此。因为凡夫对这个受的作用不知不觉，而佛陀觉悟到这个受的作用力非常强大，没有一刻停止过，只要你一知道有事情要发生，心念在动，就有受在作用。我们的六根接触六尘时，每一刹那都有受。受心所很重要、很活跃，故被列入五蕴：色、受、想、行、识蕴中的第二位——受蕴，占着重要的位置。

身受是六根接受外境时，无分别意识的感受。它并没有分别好坏，而是一种自然的反应，所以这种受是一种果报。即是在我们的果报中，光线超过眼睛所能承受的强度，它就受苦。身受苦或受乐并没有烦恼，心受苦或受乐才有烦恼。所以证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关起来，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，因为他的身受苦。有些动物不可以看光，它是躲在黑暗的地方；甚至普通的日光灯照它一下，它都受苦，就快点躲藏起来。所有身受是业报带来的，并不是加上烦恼后的苦、乐受。



(4) 想：心对外境取象，以及安立名言的心理作用。心对外境取象的意思是：心接触境时，产生自然辨别种种形象的心理。我们以“山”来做例子，眼睛看到一堆沙土，就看到“山”的形色，那个颜色的形状多次的出现在眼前，过后，心确定有“山”的相存在，认为实在有这样的东西，就开始构画种种相状。接着给此相状的物体名字，称它为“山”。过后却颠倒过来，不知道“山”是由众因缘假名和合而成，里面并没有“山”的实体，只因为有这样的形状，我们把它称为“山”罢了。从此以后，我们一见到这样的形状，就执著起“山”的“想”。所以这个想并不是一次得来，而是累积了多次的经验后得到的。再举一个例子：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，此即是取象。取象后，他没语言来表达，但是在成人的教导下，学会了各种语言后，他就知道那个叫做电灯，这个叫做衣服，此即是安立名言。当我们学会语言之后，取象与安立名言这两种想就同时作用。即是在很多时候，我们的想是用语言来表示，在内心中有语言的作用。但是，有一些想是没有语言的作

用。现在让我举一个例子：这里有很多人，你们看那位居士，认识他的人士一看到他，就想起他的样子，然后说他是陆先生——取象与安立名言；不认识他的认识就只想他的样子——取象。我们的心识时时刻刻都在如此“想”的作用中。“想”跟“受”一样，也是从六根而来。眼睛接触色境所生的想，即是颜色的相貌，称为眼识所生想；耳朵分别声音的相貌；鼻子分别气味的相貌；舌头分别味道的相貌；身体分别接触的相貌，还有意识分别心中念头的相貌，这些种种的相貌都是我们内心把构画出来的。这个想与受一样重要，因为我们在受时，心就来回不停地在六根作想，由这个想我们分别外境是如此这般，这般如此，所有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，眼睛一打开来看景物，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，都能确认那是虫叫声或车声。如果第一次听到车声，你可能会被吓死，因为从未听过，太可怕了。不过，多听了几回后，就构画出车声的形状——声相（相），此即是取象。以后一听到那个声相，就给它一个名称，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，第六识就不想了，但第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。想心所除了取象和安立名言外，还会引发思心所的生起。

(5) 思：驱使心反应、造作业行的心所。即是思心所驱使心造作身、口、意业。故论说：“令心造作善、恶、无记，如是等业，称之为思。”思心所带动各种各样的贪、瞋、痴等烦恼，思以后的心所有善、恶；思前面的作意、触、受、想心所是没有善、恶的。即是当心注意看东西，想那样东西的名称、相貌时，是没有善、恶；一直到思心所，我们才会分别善、恶。因为这样的分别，所以我们所造的业就有善、恶和无记三性。

总结：作意、触、受、想、思这五个心所是任何时刻；任何地方，即三界中的任何一界；任何的心识；以及任何善、恶、无记的心念，它们都在活动，所以称之为遍行心所

(二) 别境位

依唯识宗说我们的心所，主要有五十一种，其中有五种是别境心所。它们是：欲、胜解、念、定、慧。这是为了表明它与遍行心所有所差别，它不是一切时都在作用，只遍于一切性，一切地，故名为别境。不论我们起善、恶的心念，这五个心所都存在着。它们并非同时存在，而是一定有一个存在。即是只要我们在三界里面起心动念，现前的这个念，一定有别境心所的其中一个，或者二个，或者五个同时生起。

(1) 欲：此欲并非色欲的欲，也不是五欲的欲，而是对于所乐境希求的心。就是对于喜欢的境物，做欣求的心理。因为欲的心理使得心在原有所接触的境，继续保留在那边用心。好象你们在这边听，在这边看，就是欲在作用。听完了一句，想继续再听下一句是什么，就是欲；看了东西，想看得更清楚，也是欲。众生会在三界中轮回生死，就是这个欲心所的作用很强，即使是在我们临命终时，今生的业已经了结，但心里还希望各种境界出现，而产生执著，然后又投生他处。

(2) 胜解：于所知境，依理或者依教，在心中决定，此是如此，非如彼。即是对于刚才接触的境，会用从宗教或教育中所学到的道理去判断，决定这个就是这样，那个不是这个。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，这就是胜解。

胜解和想心所的不同：想心所是对于所观的境取相貌，并没有决定其为何物；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，而改变这个肯定的概念，这就是胜解。当然，胜解后可以进一步地想。

(3) 念：于曾习境，令心明记不忘失。例如：对于刚刚经验的境界，明记不忘的心理。即是我们的心不管是对眼睛、耳朵所接触的境，现前的念心所会明记不忘，使其它心念继续对它作用。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，过后心念才转移到别处，在当时能明记境界的心念，称为念心所。我们的业报中有这种心所作用，使我们的前五识心触境后，意识在法尘的境中继续活动下去。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：定心所令心于所观境，专注不移，就是精神的集中。即是对于所观的境界专注精神不移的心理。此定非禅定的定，而是我们业中有此功能，对于所接触的境，能令心专精注照，不使散乱的心理，称为定心所。比如：当耳朵注意听声音时，心念就定在声音的境上；看东西时，心念定在看的境上。凡夫皆有这种定力，但是很微弱，而且短暂，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。当定心所很强时，它就形成一种定力，若此定力用在唯一的境时，便可以入很深的初禅，乃至四禅等定。

念与定心所之不同：念心所是对于刚过去的境，念念不忘失；定心所是把心定在刚才所知的境上，使它继续作用。

(5) 慧：于所观境，简择思考，明确不疑。对于所接触的东西，我们会分别是非、对错、邪正，然后以所推求得到的决定，此称为慧心所。慧心所是每个众生皆有的，当别境心所中的慧心所活动偏多时，他就会在观察境物时比他人多用心去思考，多思考并非智慧。思考是没有善恶的，然而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：一者恶慧：推求之用猛厉，颠倒而简择，即烦恼心所中之恶见；二者善慧：推求之用轻稳，正当而简择。即正见、正慧。正慧又可分为闻慧、思慧、修慧三种。闻慧是听闻佛法所产生的智慧；思慧是思维义理所得的智慧；修慧是由修禅观所得的智慧。

胜解与慧心所之不同：胜解是能确定所观的境；慧心所是对于所观的境，能够分别是非、善恶、邪正等。白痴没有慧心所，但有胜解心所。

五个别境心所是没有善恶的心所，它们都是由思心所造作而生起的，所以别境心所是在造业。但是，不是单一的心所能独自造业，别境心所造业时，其他善恶心所随之生起，所以别境心所就被认为有善恶。

别境心所中的欲心所生起时，并不一定有贪心。一个人不论长得如何，当你想多看他一下是多美或多丑，那是欲心所的行为，是不存有烦恼的；甚至心里肯定她是位美女时，那也只不过是胜解心所的行为，当时并没有烦恼。但是，在欲与胜解之后，心进一步对其美色而生起贪爱或瞋妒，这些贪、瞋就是烦恼了。慧心所生起也不一定有智慧。比如：你听说一切法无我，不论心里肯定是有我、或无我，那是你的慧心所在推断，推断的结果对与否，不关慧心所的事。如果当时有正见，有丰富的知识，并且不被贪瞋等烦恼所困扰，那么，慧心所的判断必定有无我的道理，这就是世间的所谓智慧；出世间的智慧必须在无贪、瞋等烦恼，远离世间的种种分别见而生起，直窥因缘法的实相，所谓空、无我翟绘理。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；胜解心所生起也不是深入了解。贪欲、入定、智慧、了解及记忆的活动，是别境心所加上无数的善恶心所才能够生起的。

(二) 善 位

《大乘百法明门论》中以百法来阐述我们的身心世界，它的主要用意与目标是要告诉吾人在这百法中没有一个“我”。我们要逐个了解这百法的作用，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，容易发觉。

善心所是由善心中发出的心所，它有对治恶心的作用。善，必须对此世、他世、人、我皆有益方可称之，否则就不名为善了。这共有下列十一种。

(1) 信：就是信仰。相信三宝的实、德、能三件事。《华严经》云：信为道源功德母，长养一切诸善根。意思即是：有此信心所者，在还没有完全明白佛法之前，就会在曰常生活中，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，很快地就能培养起善根；反之，必定对佛法持有怀疑不信的态度，那么他就不会去实践了，所以佛法说，世智辩聪是个大障碍。因为太过聪明的人，样样事物都要得到证明后才会相信，此处的信是我们业习中所拥有对正法的信心，称为信心所。因为我们过去世可能有那样的业，今生遇到如此殊胜的因缘就生信，所以它很容易使我们相信实、德、能。1.相信实：所谓实就是实事、实理的意思。即是佛教讲因果，相信因果是真实的，就是实。因为因果、业报、轮回、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。即是深信佛、法、僧三宝具有真实清净功德。相信佛陀的道德、行为是清净无瑕的，故皈依佛；深信佛法能够增长吾人的智慧，引导我们朝向解脱；另外就是相信僧宝，即是四个以上的出家人和合在住一起，叫做僧。从僧宝身边可使我们修得种种的福报与功德。学佛者要在三宝的福田中修福修慧，以聚集吾人的菩提资粮。

3.相信能：相信的确能有解脱，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，故此心所属于善心所。

这五十一个心所，都是我们的业习中具有有的。有些是今生慢慢培养；有些是前生没有那么强，今生把它加强；有些是前世很强烈，今生慢慢把它削弱，各种因缘就是如此地在变化。因为相信因果的信心所强，很容易接受佛教的因果，就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：又叫做勤，即是很努力地去做。世间人做事很积极、卖力，这就是精进，但是它是有贪欲心发起的，并非是精进心所。精进心所是指善的心所，它不带贪欲心，而是修道时得到法喜而生起的精进；当精进心所生起时，自然生起四正勤。

四正勤：

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

如果能够一直保持此四种精进，我们的善心就会连绵不断地生起。有些人非常爱护其善心，这就是精进。对于其所生起的恶心，经常呵斥不已，决心弃除，这也是精进。

(3) 惭：因为觉得自己不好，生起内疚、责备的心，希求加以改善。这是没外人的指责下，自己凭良心做事，而加反省的心理，这就是惭。

(4) 愧：因为恐怕他人的责备，而加以改过的羞耻心，这叫做愧。比如：有人来到寺庙，看到一本好的经书，他就顺手牵羊。过后认为自己是正派的好人，怎能干这种见不得人的事呢？然后把书放回原处，这就是惭；但是顺手牵羊之后，想起如果别人知道了就不好，那他赶快把书放回原处，而不要偷，这就是愧。

(5) 无贪：与它相反的是贪。就是对于世间的东西不起贪爱心。贪心少，就是无贪的心

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，有非常多种类型，它们是各自有其相应的因缘；就以夫妻的恩爱来说，即是贪爱的业习，如果来世有机会相聚，这种贪爱必定会令双方轻易生起爱情，最终越爱越深，导致世世不能自己地一见钟情，甚至一心修道者也不容易摆脱情爱的拖累。话又得说回来，虽然我们有种种的贪心，但是并非贪爱所有的东西，有些东西我们并不贪，这就是无贪心所在作用。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。有无贪心所就能够对治我们的贪，很多东西就会放得下。凡夫的无贪心所不是时时刻刻生起，因为贪心太厉害了。证悟初果、二果、三果的修行者还有贪心，只有证悟阿罗汉果的圣者，才完全无贪。

(6) 无瞋：即是不发怒，有仁慈的心理。无论对于任何境界，以及一切恶劣的环境，皆不怨天尤人，而能泰然自若。

(7) 无痴：就是明白事理不愚蠢的心理。凡夫众生有很多的愚痴，而且很严重，有时候痴，有时候无痴；证悟须陀洹果（初果）的圣人无痴的心所开始现前；阿罗汉一直保持无痴的善心所中。

上述的无贪、无瞋、无痴三心所，由于善的作用较为殊胜故，特叫做三善根。

(8) 轻安：修禅观者静坐到一个时期，身心调畅，轻松安稳，称为轻安。因为初学静坐者的心是散乱的，整天要照顾那个东跑西跳的心，静坐到一段时候，心才静下来，内心宁静，产生快乐的心里，就是轻安，它能对治昏沉。轻安心所必定要在定中才能生起，它不能独立活动，要与别境心所中的定心所相互作用。

修禅观者入定时，一直保持在定心所中，他一定有轻安；反之，定心所保持不久，一刹那就消失得无影无踪，那一定没有轻安。所以有定心所未必有轻安，有轻安一定有定心所存在。一个有定力的人，他的定心所一直作用，那必定有轻安。

(9) 不放逸：修道时心不放荡。就是心在所观的境中不流荡、漂泊。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，其心不会同时也生起过去所喜爱的境物，称为不放逸。不放逸心所令修道者的心，不再追逐现前心中所喜乐的事，如此便能持久专心修道。

(10) 行舍：舍是指无造作的平等心。上次讲过受心所中有苦、乐、舍三受，其中舍受是指不苦不乐受。此处的“舍”并非指不苦不乐受，为了区别它们之间的不同，特别加一个“行”字。行就是造作的心，行舍是指造作的心不生起。静坐时，假设生起：我要努力静坐；要使心静下来；要进入那个境界等等，这些都是造作的心。如果静坐者在静坐时，没有这些造作的心，跟随着定境，停留在定境中，心静静地，不加工力，不再用心，这是行舍，然而还不算是行舍心所。当行舍心所生起时，对一切境物，心中总是一片平静，它没有造作、喜爱、忧愁、快乐，有如无波浪的湖。唯有在修禅观或四禅时，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，有仁爱、悲愍之心。所谓“害”是：有些人不是大恶人，但是有害心，只要众生令他不高兴，就会以粗暴言行骚扰，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。“不害”是对众生不会起侵害的心。有不害心的人，当别人侵犯他，他内心苦恼，甚至起瞋心，但他也不会想去损害对方。我们可以起瞋心而不害他人，然而有害心者瞋心起后，就会去损害侵犯他的人。在这十一善心所中，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、无瞋、无痴有自体性，不是由其他心所合成的。不放逸和不害都是假法。所谓假法，即是多个心所一起作用时，另外再立一个名称，比如不害心所就是无瞋心所加上其余心所而假立的。

(四) 烦恼位 (根本烦恼):

烦恼有情的身心,使其颠倒的心所,一名叫做惑或障。有的分成六根本烦恼、有的称为三毒;六根本烦恼再分成十惑。烦恼法虽然还有很多,但均以十惑为实体。

(1) 贪:佛法中说贪是于三有及资具(顺境)染著不舍的心,为苦的根本。三有是欲有、色有、无色有。因为众人贪欲界、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,再度轮回生死。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,则生无色界。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,只有在无色界受生;若断除这三界的种种贪爱,就再也不来三界,叫做不受后有,再也不贪著这三有了。

贪著三有及资具是讲贪著三界中的种种事物。我们生长在人间,贪求人间所享有的物资。比如:贪著住富丽堂皇的房子,睡高广的大床,穿华丽的衣服,坐舒适的椅子,此种贪著使我们再来欲界受生。

在佛法中说:一切众生皆因有贪而不能跳出三界,因为淫欲而不能出欲界。贪有很多种:一者欲贪(欲界的贪):即是财、色、名、食、睡。二者色贪(色界的贪):假设一个人通过修行弃除了这欲界的贪后,他就会进入色界的定境中,对此定境生起贪爱;好象入禅定者在定境中不想出定,这就是对定境生起了染著之心,因为此贪使他将来生在三界中的色界。三者无色贪(无色界的贪):同样地,当一个修行者通过修行出了色界,到达无色界,无色界中有更深的定境,感觉到更加快乐,他也会生起贪爱。因贪著这些定境,就不能解脱生死。我们欲界众生都拥有此三种贪,但经常生起的是欲贪,色贪与无色贪不生起是缺少禅定的因缘,因为色贪与无色贪是在定中的贪,而欲贪则是我们欲界凡夫的贪,并非在定中生起,平时就有了。

贪从六根中来,我们对六根的境生起贪爱,因贪而产生执著,而形成将来的业,就会继续轮回,因此说一切众生皆因贪而在三界中轮回生死。

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抽烟,后来有人叫他抽,他慢慢地学习,对香烟染著,上了瘾,生起贪爱的心,看到香烟就想抽,以后没看到香烟也想要抽。凡夫对三界的事物也好像染上烟瘾一样,没有在眼前,内心都想要,所以造成下一世再来三界中任何一界受生死轮回,所以贪是三有之贪。

(2) 瞋:一般人对瞋的了解是:发怒,生气等,但佛法中说瞋是于三苦及资具(逆境)憎恶不能忍受,而产生憎恚之心,为恶业的根本。

三苦即是:

1. 苦苦:身心之苦受。即是生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦。

2. 行苦:身心变化无常,我们作不了主,即是五蕴炽盛苦。

3. 坏苦:乐受变坏或得不到。即是爱别离苦、求不得苦。

对于这三苦,凡夫不能忍受,不想要它,但业报又是如此这般作不了主,挥之不去,丢之不掉,所以对这三苦起瞋心,然后对引起三苦的东西也起瞋恨心。又如有人驾一辆老爷车,半路抛锚了,不能准时赴约,结果苦恼起,瞋心生,连那辆老爷车也被敲、被踢,这就是对此资具也讨厌。

贪是对顺境起贪爱之心;瞋是对于逆境起瞋恚之意。贪与瞋刚好相反,它们不是同一种心;贪与瞋所执的境是绝然不同的。即是贪、瞋的心绝对不会同时生起,贪爱那个东西,绝不会瞋它;瞋那样东西也绝对不会贪它。打个比喻:我们闻到檀香的味道。就是产生贪爱;但是闻到大便的味道,就生起瞋心,故我们贪爱顺境,瞋不可爱的逆境。贪

与瞋的顺、逆境是不同时候发生的境，不同时候生起来的心。贪心所与瞋心所在一刹那不可能同时存在，但是贪与瞋可以同时发生在一件事上。比如：有人爱上某个人——贪；但所爱的人做出令人讨厌的事情时，他就生气——瞋。这里贪心就不存在了，可见贪与瞋绝对不会同时生起，但它们可以间隔生起。又比如：一对恋爱中的男女，结婚前觉得对方有许多优点与美德，结婚后却发现对方有一些缺点与恶习，结果有时贪爱他，有时又瞋恨他，但贪爱与瞋恨的起因是不一样的。两种心情混在一起时，他就搞糊涂了，到底我是爱那个人呢？还是恨那个人？所以贪爱与瞋恨之心绝不会同时生起，但贪爱与瞋恨之间，取舍不定时，则产生愚痴。

(3) 痴：即是无明。为迷惑诸法的事理而不悟的心理，无明的范围很广，有时候包括一切的烦恼。此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。

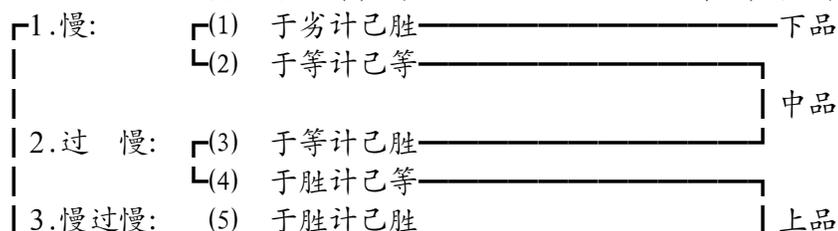
不明是非是对一件事没有判断的能力，不知正确与否，此即是愚痴。比如：你爱某某人的优点与美德，可是同时讨厌他的某些缺点与恶习，这使你混淆，把两件事当做一件事，不知是对或是错，不能明辨是非，就产生愚痴。实际上世间的种种事物是不可能十全十美的，但你要美满、美好。好的你要，坏的你不要，好坏在一起时，不能分辨是非，而产生不知取舍，结果不知如何是好，这就是愚痴。

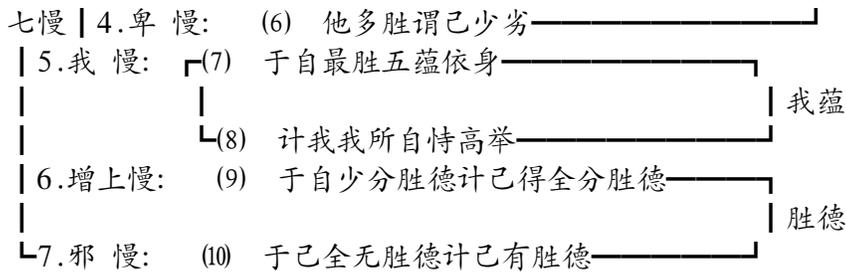
我们对事理不明白，不知晓，也是愚痴。比如：有人对四圣谛、三宝的实、德、能（真实、功德、自能修成）不能信受。即是说对于真理的实、三宝的功德、自己与他人能修行解脱，这三件事情迷惑，没有信心；我们不知道有业力的作用，这也是愚痴。当我们愚痴时，往往会做出各种傻事，比如：看到人受痛苦的折磨时，我们可怜他，认为反正他是要死了，不如把他人道毁灭，让他早日解脱。因为我们不明白痛苦自有病的因果业报，绝不会因为断了他的命就可以解脱。今生他要受如此痛苦，即使把他杀了，下一世还是要受这种苦，这是逃不掉的，这是对事理不明白而产生的愚痴。

这两种痴都是属于第六识的痴，依《大乘百法明门论》说，吾人还有在第七识（末那识）中作用的痴，即是我慢、我爱、我执。所谓我慢是下面七慢之一，为踞傲的意思。即侍从所执之我的贡高心。我爱是指贪爱自我之意。末那识念念恒审思量，执著第八识是我，即是执著五蕴中有一个“我”。

“我执”有第六识与第七识的差别，在第六识是思想上的迷惑，是一种错误的见解，所以称为我见。在第七识是行为上的迷惑，是业习造成执著我的心理行为，简称为我慢。我们心中的见解与行为不一定是一致的，譬如有些人认为抽鸦片对身体好、能治病，那是一种错误的见解，即是思想上的迷惑；如果是贪抽鸦片，是一种贪的行为，即是行为上的迷惑。当一个明白鸦片不好，思想上不想再抽，然而心理行为上却戒除不了。同样的，听闻佛法后，相信“无我”只不过是减轻了第六识上的“我执”，甚至于证悟初果的圣者已无“我见”，但还有第七识的“我执”。无明即是愚痴，此是每个众生皆具有的烦恼，除非是证悟阿罗汉果的圣者，无痴的心所念念现前，才不再愚痴。凡夫经常生起愚痴之心，虽然有时也有能力分辨是非，生起无痴的心，但不是念念现前，所以经常都在愚痴当中。

(4) 慢：就是贡高我慢，恃己凌人的心理。即是仗着自己的权威、势力，以及富贵、聪明、知识、漂亮、家族等，鄙视他人的心理。这共有七，其情形如下





七慢:

1.慢:

于劣计己胜: 比己低劣者, 我们执著比他殊胜, 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——了不起, 他是笨蛋, 这就是慢在作怪。此种慢不太严重, 是属于下品慢。

于等计己等: 于己平等资格者, 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! 此属于中品慢。

2.过慢:

于等计己胜: 于己平等资格者, 你执著认为胜过他。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殊胜。此种慢心是不符合事实的, 它的生起是与平等资格的人相比, 却认为自己比他人殊胜。这种人特别爱名。此属于中品慢。

于胜计己等: 对于胜过己者, 你认为他没什么了不起, 你也能跟他一样。比如: 某人的能力并不强, 但却认为如果他当选为总理, 他也能与李光耀总理一样, 把新加坡治理得很好。此是属于上品慢。

3.慢过慢:

于胜计己胜: 对于能力比你强的人, 你执著胜过他。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明她的孩子比对方的聪明。

4.卑慢:

他多胜谓己少劣: 对于能力比你强的人, 你执著只输他少许, 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。

5.我慢:

此慢与前四种不一样, 与别人无关, 它才是真正的根本烦恼。此慢很严重, 很多烦恼从此而生。此慢是于自最胜五蕴依身, 计我我所自恃高举。此即是我们在五蕴的身心中执著我、我所, 然后自我提高, 就叫我慢。前四种慢是与别人比较后所产生的, 我慢却不需要, 比如投生无色界的众生, 都是独处在定境中, 没有其他众生和他在一起, 此我慢依然存在, 执著自己是最殊胜的, 认为其所拥有的东西是最好的。

6.增上慢:

于自少分胜德计己得全分胜德, 此慢纯粹是指修行人而言。即当一个人修行时, 未得谓得, 未证谓证, 就是增上慢在作怪。例如: 修行者还未证得阿罗汉果, 却自以为已证得, 他就跟人说他是阿罗汉了, 此种人称为增上慢人。

7.邪慢:

于己全无胜德计己有胜德: 自己本来是没道德、没德行的人, 却表现出自己是世间最了

不起的大好人。比如：一些人在暗地里干见不得人的勾当，表面上却表现得象个社会栋梁，慷慨解囊的慈善家，然后也自以为是个大慈善家。

(5) 疑：就是踌躇、怀疑的心理。即是对迷悟因果的道理，犹豫不决的心所，它会障碍我人的修行与修学佛法。

历史记载二千多年前释迦牟尼佛修道成佛，解脱生死，你却认为有烦恼怎么能够解脱生死呢？对此真理产生不信的心理，称为疑。此怀疑使我们不能接受真理，并非真理不可让人怀疑，而是我们内心对于任何事情都存有怀疑之心，这是一种烦恼。比如：我告诉你们，我的俗姓是“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。又再打个比方：“美国太空人已登上月球。”有人听了就产生“是不是真的呀？”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可接受。

此“疑”根本烦恼是对迷悟因果的道理，犹豫不决。即是吾人听讲四圣谛的道理后，还抱着怀疑的态度。在佛经中说：如果一个人还没证悟初果，他对四圣谛、三宝多少会有疑问。这疑问我们可以保留，但因此而妨碍我们证悟初果。有些人说他对某种修行方法深信不疑，但经过一段长时间的修行后，如果没有证悟，就会生起疑问，怀疑起来。这并不表示当初他对某修行法门没有怀疑，而是他的疑心被信心遮盖住。“疑心”是一个很深的烦恼，它是根本烦恼之一。例如：有人对“四念处”这个修行法有信心，他用十多年去修学，但没有什么成就，就怀疑此修行法；因为没证悟，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。对于一般凡夫来说，很深的“疑”烦恼是不容易发现的，除非我们面对修行、烦恼等磨练的时候，才可知道我们对佛法的道理是否是深信不疑。证初果者断戒禁取见、我见，对世间看得很清楚，对佛法就毫无怀疑了。

(6) 不正见：对于因果道理等起不正确之知见，也叫恶见，共有五种。

1. 身见：一名我见。即是对于五蕴假和合的身心，妄起实我、我所的迷执。梵名叫做萨迦耶见。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”，它是第七识上的执著；在思想方面的我执称为“我见”，也叫做“身见”，此是第六识上的执著。“见”即是“知见”，就是我们对世间起种种的见解。它是一种知识，会误导我们，如果我们明白个中的道理，即可放弃它。“我见”是一种思想上的烦恼，是知见上的执著，即是我们的第六意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”故不正见容易破除。证初果的圣者没有“身见”，也没有“恶见”，他的第六识再也不会去思维有一个“我”，然而第七识中依然还有“我慢”，故“我执”尚未破除。我执并非是听完无我，相信无我，也确定无我的道理是正确后，就无此烦恼，而是放下我见的烦恼罢了。我执中的“我慢”是我们内心中根深蒂固的烦恼，碰到任何一事物，我们就有一个心境内、外的对立；外面的是外境，里面的我。因为有我执就会生起贪生怕死的念头，就会起贪、瞋、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”不可凭听讲道理来破除，它必须以修道来断除。

2. 边见：具说边执见。就是执著己身的邪见。

最基本、最普通的有二种：一者常见，二者断见。边见生起之因是由于身见，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，这是“常见”。执著世间有一个我，认为我死后一了百了，什么都没有了，此称为“断见”，故有些人遇到困难、挫折，不能活下去的时候，就以为跳楼自杀能解决一切烦恼问题。此边见是每个凡夫皆具有的烦恼，其中也包括科学家。常、断二见是最基本的边见，其余还有好多，好象：世界有没有开始与终点；它没开始而忽然形成的；或者执著它原来就存在；永远就存在着等等，都是断见和常见在作怪。因为这种种的“见”都是两极端，故叫做边见。

3.邪见：谤无因果（业因果）、无作用（转世、父母），无事实（佛、阿罗汉）。谤无因果，起种种邪见。认为做善无善报，做恶也无恶报，此是无果。有些人认为人的出生是“无因”的，就是由父母生出来；死后一了百了，即是“无果”。有些人认为鸡鸭是生下来让人吃的，杀死鸡鸭无需受报，此属于“无果”。世间有三世，即是过去世、现在世、未来世，但他不相信，此即是“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。

4.见取见：执取诸见为己见，认为此见是最优胜的，最正确的，而生起斗争，称为“见取见”。执取前面四个见，认为是最正确的，也是见取见；比如：你认为人死了一了百了，此是“边见”中的“断见”，而你却执著认为这种见解是正确的，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，乃至执著正确的知见是对的，亦是见取见的烦恼在作怪，并非我见。

5.戒禁取见：戒禁就是戒律。就是在戒律上所起的邪见，执著不正确之戒律。例如：执自己所持的戒律，可得到解脱，证悟涅槃的境界，当然其所持的戒律是随顺诸种邪见的戒律——不契事理、不合解脱的。譬如在印度有人执持极端的苦行为戒，身无衣蔽体，夜里卧荆，甚至食草饮尿，以为如此苦行能修得涅槃之果。其实这般修法无利于解脱和离苦，只能归为愚蠢的外道罢了。

印度的一种外道，妄执不正确的戒律，他们持牛戒而食草，是知见上的迷惑，并且违反佛教基本教理，根本无助于修行解脱生死轮回之道。

如果有人认为一定要吃素才能解脱，所以他吃素，这也是戒禁取见。菩萨道行者，为了避免因吃肉而要杀害众生，故持素，此是慈悲心的表现，并非为了要解脱而吃素。如果吃素能解脱，牛羊早就解脱了。

这六根本烦恼中的贪、瞋、痴称为三毒。贪、瞋、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、戒禁取见称为“五利使”（见惑）要见道时才能完全立刻断除。五钝使和五利使全称为十根本烦恼，也叫做十惑。初果圣者断除疑、身见、戒禁取见三结。凡夫时常生起这些烦恼，但在听闻佛法后，我们就会除掉戒禁取见、身见、边见，然后慢慢地除去所有的不正见。

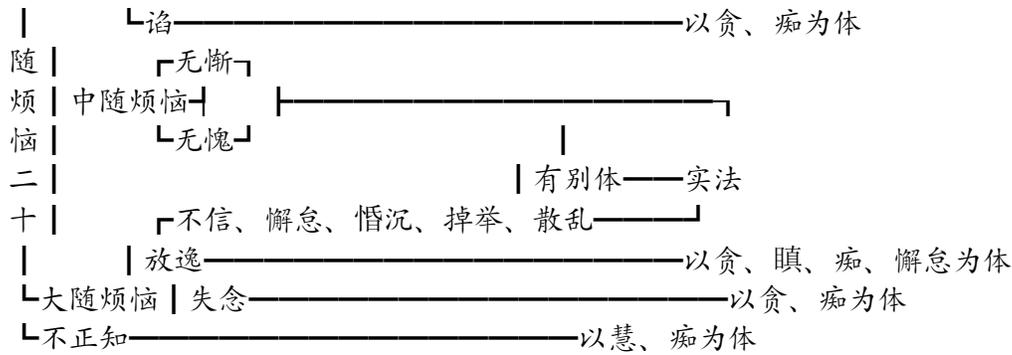
（五）随烦恼位：有小、中、大之别。

一名随惑。即是跟从贪、瞋、痴、慢、疑、不正见六根本烦恼而生起的烦恼，叫做随烦恼。它们都是属于心所生法，所以又称为心所，共有二十个。随烦恼根据心所作用力的强弱可分为三类：一者大随烦恼，二者中随烦恼，三者小随烦恼。小随烦恼的作用虽最弱，然而它是最容易发觉到；反之，大随烦恼的作用力最大，却是最难觉察到的。

┌忿、恨、恼、害、嫉—————以瞋为体

├诳、憍、怪—————以贪为体

└小随烦恼├覆—————以贪、瞋为体



(1) 小随烦恼：行相互违，各别生起，共有十种。

1. 忿：对现前逆境，如：有人责骂你，你不能忍受，起瞋心。
2. 恨：对过去的忿境怀怨不舍，在内心热恼的心理，比如说：现在人家骂你，你在做其他事务，不理睬它，过后再想起就生起瞋恨之心。豪爽粗犷的人怀恨心少，忿怒后就没事了；城府很深的人，忿心起时不出声色，但怀恨在心，机缘成熟就会报仇，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。有些瞋心重者，可怀恨一生；有些则要与其所瞋恨的人同归于尽，把瞋恨的心延续到下一世去。中国人讲女人怀恨三年，意思就是说女人把事情挂在心上，念念不忘，即是恨的心理。

“忿”与“恨”都是属于瞋心，但它们生起的因缘不一样。忿是有境界当前，遇到不如意的境而起瞋心；恨是忿怒后一直想起刚才的事故，怀怨不舍。

3. 恼：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，并以粗暴言行强扰他人，或疾言厉色地怒骂别人，使他人也苦恼。但有些人生气时，并非损害他所瞋恨的对象，而是以丢东西来发泄心头之恨，这就是恼的行为。他不打人，但打东西，过后才满意。

4. 害：恼后就无悲愍及爱心，常以打、杀、恐吓等侵损逼害众生。就好象他对我不仁，我就对他不义。

恼与害之差别：有些人“害”的烦恼少，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，有一些人有害的烦恼，心肠毒辣、残酷，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，他都无缘无故地踢一脚，这是没有恼，但是有害的心理，没有慈悲心；看到蛇、蟑螂就一定要打死，看到蟑螂讨厌是因为恼、忿、恨、害，所以打；但是看见青蛙也要打死，那就是单纯的害心在作用，他并没有瞋恨，但有此侵犯众生的业习。害心重的人才狠心做出杀人放火、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。

以上四个心所，都是属于瞋心的一部分。“害”心也是一种瞋心，虽然有时害心不随伴忿恨心生起，但是，有害心的人前世必定瞋心重，经常损害众生，形成了业习，结果遇到众生就要损害。

5. 嫉：即妒忌，不能忍受他人之成就、优胜而起瞋心。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；妒忌别人的孩子比自己的聪明；别人做事有成就被赞叹，而令你生起妒忌。如果一个爱美的人，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。

这几种心所，相信在座各位或多或少都会有吧？大家应该心知肚明。

6. 诳：即是矫诳不实的心理。有这种心理的人，就会假装有德而大言不惭，以欺骗他

人获得利养。有些人爱名，就假装有才德。例如有些人暗地里专门做伤天害理的事，但是他又爱名，就到处慷慨捐款，做社会名流。又有如别人问你一个问题，你不会，但为了表示你的学问渊博，你就不自量力地乱答；或是原本你无能力，却假装自己有能力办事，这些都称为诳。诳是欺骗心的意思，它的起因是贪求名利，这种人特别爱名。同样地，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：即是谄曲不直的心理。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乖；为了工作或利益，而讨好别人，即是所谓的谄媚，这都是谄的心态。

谄具有贪以及愚痴的心理，因为贪名是愚痴的。

诳与谄之不同：诳是以欺骗来争取到名利，谄是用奉承保存其名利。

8. 覆：覆为行动并没有造善业或恶业，而是对于自己所做的罪恶，隐藏不愿让人知道的心理。不论好人或坏人都会有此种心理。例如犯戒后，心想幸好没人知道，这就是覆的烦恼。

一个行为不好的人很可能诳与谄；但是一个行为好的人，经常会有覆的心理，因为丑事不可外扬，让人知道。

谄与覆之不同：覆是隐藏自己的过失，不愿人知，他并没有对他人有特别的意图；谄是当你知道某人能给予你利益时，就隐藏自己的过失，以便对方相信你，希望能从那儿沾到一点儿甜头，得到一些好处。

9. 憍：对自己的学德、财产、成就等染著喜跃，沾沾自喜，而生起骄傲的心理。即是执著我们的名利、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“我是个了不起的人”，即是憍。甚至于写了几个字，有人欣赏，他都满意，也即是憍。这种心态并非和人比较，生起傲慢的心看低人，而是认为自己的东西有人欣赏、很好，内心很高兴执著它。

憍与慢不同：憍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，自己认为比他人高一筹，而心高举。

10. 悭：即是悭惜、悭吝。于财、于法，悭惜不肯惠施的心理。中国人的秘方、秘法不外传人，即是悭的心理。悭是因为贪而形成的一种吝啬，它是贪的一种变相。但是悭与贪不同，“贪”是希求多；“悭”是拥有很多财物，而舍不得施于他人。有些人有贪，没有悭；但悭的人一定贪，贪的人不一定悭；因为有些贪心重的人，有人来向他乞求，他愿意施舍；悭的人贪得无厌，哪儿愿意给人？所以悭的人对于自己的财物、知识、能力都不愿与人分享。悭的人最怕见到乞丐，最怕别人叫他做好事——布施。因为悭的烦恼很重，自己挨饿也愿意，好象有些财主因为悭而饿死。

这十种心理都是贪、瞋、痴所引起，它们的活动是个别生起来的。即是你忿时没有恨；当你忿后，你恼、恨，就没有忿。它们个别间隔生起，忿了就恼，恼了又忿，但是忿和恼不会同时生起。它们的活动范围很小，只局限某些外境，并且不是时时生起，故称之为小随烦恼。

(2) 中随烦恼：与一切不善心俱起。我们心中有不善的大、小随烦恼生起时，因为心中无惭愧，令其他的烦恼继续活动。我们有时起善、恶、无记的心，而此无惭、无愧的心所，跟随着贪、瞋、痴、慢、疑等恶的心所同时出现，它的作用力比较重，故称为中随烦恼，共有两种。

1. 无惭：自己没自尊，对自己之过失及缺点，不自我反省，不自以为耻。假设偷东西的人，经过自我反省后，很后悔，称为惭。

2. 无愧：对自己之过失及缺点，当他人指责非议也不以为耻。假设一个人要偷东西，怕

他人耻笑，而放弃偷盗的念头，则称为愧。

无惭和无愧的不同：无愧的人做错事，他人非议、指责，他都厚着脸皮不理，不会生起廉耻之心；无惭者自知己错后，都无羞耻之心，不认为这是有损人格的事，如果一个人有一定的人格，做错事后，认为有损其人格，就会生起惭的心；反之，无惭者就不会生起此心所，这叫做无惭。

在一个人修行过程中，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。一个修行者如果还经常生起忿、恨的烦恼，他根本没有道行；如果他没有忿、恨等烦恼的话，还有下面的大随烦恼，这些烦恼与修禅定有密切的关系。

(3)大随烦恼：一共有八种，遍一切染污心。即是说：当小、中随烦恼生起时，几个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：对四圣谛、三宝的实、德、能（真实、功德、自能修成），不能信受。即是对于四圣谛、三宝翟绘理的真实；四圣谛对我们教导的功德，皈依三宝有清净的功德；对于四圣谛的道理，皈依三宝能令自己与他人能修行解脱等等没有信心。

有很多人具有不信心所，但也有人具有信心所。此心是善心所中的信心所的反面。因此，不信和信刚好是相反的心所。如果一个人有不信的心所，那他就很难信佛；反之，他就很容易相信佛教所讲的四圣谛、三宝等道理。

2. 懈怠：与精进相反的懒惰心。即不向上，不断恶的心理。对已做、未做之善业不努力。即是对于身、口、意的善业不愿意去做；对于坏事，也不愿去断除。懈怠的人不愿意做事，不爱念经，阅读佛经等，最爱休息；静坐或念佛者往往因懈怠而去睡觉。

3. 放逸：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、瞋、痴驱使你不做。比如：现在叫你静坐，你贪爱要看明天的那场戏，就坐在那儿想，结果因为贪而放逸。又比如：你瞋恨某人，静坐时就想起他，越想越生气，因瞋而放逸，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：放逸就是放纵自心去做坏的行为；懈怠就是不愿意去做好的行为。现以静坐为例：懈怠者静坐时，就会找种种的理由请假，不静坐了；放逸者静坐时，就会想吃、喝、玩、乐等玩意，而自己休假去了。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. 惛沉：于所观境，神志昏暗，不能了知。即是没有足够的心力保持所要修的境，这样会妨碍修种种观行。例如：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，对于刚才所做的事，什么都不知道，好象要睡觉了，称为惛沉。如果是因疲倦而惛沉，是正常的，那是睡眠心所令他要睡觉。惛沉并非要睡觉，惛沉者在静坐时就频频点头，但是没静坐时就很清醒。如果一个人很疲劳，要睡觉，静坐时就很惛沉，不静坐时他也要睡。惛沉心所重者很难静坐，每次静坐时就黑天暗地，心不知去了哪里？但是当他眼睛一打开来，神志就很清醒了。

5. 失念：于所观境，不能明记清楚。多指修行时，对于现前之念，没办法掌握，不能记得它。如念头专注在眉心不久，就跑去想其他地方，而不记得刚才心念是在眉心。又比如：有些人要修观佛法门，他看佛像后，在静坐闭着眼睛想那尊佛像，但是想到头时，脚不见掉；想到身体时，头不见掉；甚至于整尊佛像都不见掉，此是失念的心所。同样地，一个念佛者，念到佛号不见了，这也是失念。失念是指没办法清楚地保持所观的境，并非指忘记东西的意思。

失念与惛沉之差别：失念与惛沉都是不能明记刚才所发生的境界。失念时神志清楚，但东想西想；惛沉是神志混淆，模模糊糊，什么都不知道。

6.散乱：内心妄念纷飞，流散杂乱。此种散乱的烦恼是因为失念而引起的。佛说我们的心象猴子般跳来跳去，现在把它放在眉心，结果因为失念而妄念纷飞，心念流散杂乱起来。散乱不仅是对刚才的境，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。散乱是一种心理状态，也是一种心所。如果平时做粗杂事情的人，静坐时就容易散乱；或者在做事时东想西想者，应有散乱的业习。初学静坐者认为平时他都没什么杂念，在静坐时杂念更多，此是一种错觉；而是平时在动中没发觉到心散乱，使静坐心静下来时才发觉心是如此散乱的。此散乱的心所，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。例如：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：于所观境，心不安定，常回忆过去境。特别障碍修定的心理。掉举在佛法中属于严重的烦恼，是十结之一。掉举有几个层次：比如，今天做了一个件乐事，在静坐心要静下来时，一直回味，时不时想到它，这就是掉举。“掉”即是现前的境不见掉了；“举”即是回忆起过去的事情，此是初学静坐者，掉举烦恼生起的状态。当一个人修禅定有一定的功夫后，从初禅要入二禅时，必须放弃初禅的定境，才可进入二禅，因为掉举使他回忆、怀念不舍初禅的定境，障碍他进入更深的定境，这也称为掉举。有些人沉迷在定境中，就不能进步了。懂得修行的人，他达到那种定境后，有能力保持一段时间后，就要放弃，进一步进入更深的定境。

8.不正知：对于所观之境的误解，不能正确地明了；对自心不知安在何处。与正知相反，为障碍正知。例如静坐时观察呼吸，对于出入息的进出、粗细不知要如何修；或在静坐时碰到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？这就是不正知，此烦恼妨碍他进步。

以上八种烦恼一直在作用，其作用力很强，是属于大随烦恼；小随烦恼的境来了，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。你们知道吗？一个学佛的人，有时候看到一些与他过去世无缘的经典，没经过仔细地思考、推敲、判断，他就怀疑，这是不信心所生起来了；但是有时候我们认为一些传说的佛法道理不符合真理，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，我们的这些烦恼都会生起。它的作用力很大，称为大随烦恼。

大、中、小随烦恼的区分：小随烦恼是个别生起，即是在这十个小随烦恼中，每次只能一个生起，但是小随烦恼可以跟中随烦恼俱起。比如说：害心所或恼心所生起时，必定有无惭无愧心所的助缘，也必定是无惭、无愧的。故无惭、无愧这两种中随烦恼能同时生起，并且周遍于一切不善心，随其所应，都能够和小随烦恼、大随烦恼一起生起。它们生起的因缘比较广大，故称为中随烦恼。大随烦恼周遍于一切污染心，能展转并生，也能和小、中烦恼俱起，行相互不相违。遍染污心之意是：我们的心经常迷惑，叫做污染，它有两大种类：一者不善心（恶心），二者无记心。即是我们的心分为善、恶、无记三性。所谓无记心，就是不是善不是恶的心；无记心又分为有覆和无覆无记两种，覆即是遮盖之意，有覆无记会遮盖我们的智慧，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，科技日新月异的年代，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，在生活中自然而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以能证实的事物才可信，不能证明的不信，偏偏佛教中的因果、业报、轮回、解脱、圣人等，都没法以科学的方法证明，都要依靠信心所来相信，这会妨碍具有科学头脑的人士信仰佛

教。此思维方式能障碍修行，令不能解脱，这属于有覆无记心；反之，无覆无记对于我们的觉悟就没有妨碍。比如：睡眠或走路时，感觉到地面的冷、热、软、硬等都是无记心，它不会妨碍修行。大随烦恼遍染污心，它的生起一定有不善和有覆无记性，因此它的作用范围比中随烦恼广大，故称之为大随烦恼。

总结：

(1) 烦恼之起因以及它的生源：佛陀说：“诸法因缘生。”当某一时刻起一念瞋心，那是业习中的忿心所，在不如意的外境，以六根为因缘，结果忿心所生起。好象你们现在坐在这里，没有外缘，虽然内在有忿的习气，瞋心绝不生起，此即是有过去因，现前无缘，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，不会忿恨。那是有缘，没有因，忿恨之心生起的因缘不具足，它无从生起，故佛说诸法因缘生。《大乘百法明门论》的第一句话是：“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，请你们看在这二十个烦恼中，哪个是我？统统都不是。打一个比喻：一辆车载四个人，乘客可从那辆车里上上下下，进进出出，请问那辆车是属于哪个人的？或是人属于哪辆车的？车和人毫不相干。同样地，我们的烦恼亦复如是。我们有这些烦恼，然而那些烦恼并不是我。比如：有一个人非常贪吃榴槤，贪吃榴槤的心并不可叫做“我”。当有一天我对榴槤再也不贪吃时，那种贪心就没有了，是否他的“我”也就没有了呢？这肯定不是，所以贪吃榴槤的心不是我。因为有贪吃榴槤的业习，所以一见到榴槤，贪吃之心就油然而生。又好象你有贪抽香烟的心，看到香烟就想抽。如果你对它不贪，那看到香烟跟你何干？肯定不会生起那种心念，所以那些心所好比是乘客，那辆车是你的业，那些心所搭顺风车，如果它不在车里面，你就没有那种心。因此，根本烦恼和随烦恼都不是我。

(2) 烦恼之除灭：我们过去业中带来无数无量的烦恼，那要如何灭除它？我们从因缘法来看：有因有缘诸法就生。同样地，有因有缘诸法就灭；所谓灭并非消灭，而是不生。比如：一粒绿豆，水中生长出豆芽；如果把它煮来吃，那绿豆绝对长不出豆芽；不是绿豆里的豆芽灭了，而是永远不能生了。同样地，我们有种种烦恼及业因，随外缘转变，能令烦恼生起，也能令烦恼不生。因为我们迷惑，没有智慧观察，所以烦恼有缘生起。但是，如果我们以智慧观照，生起正念、正知，就能令过去烦恼的因不能形成果。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，那烦恼就不生，此即是烦恼的解脱。

(3) 烦恼是苦，苦不一定有烦恼。证悟有余涅槃的罗汉，在进入无余涅槃之前还有行苦。业种子以烦恼为助缘而加速受报，并造新殃。业种子无烦恼为助缘便不得增长，然非断灭。烦恼虽无自性，空无人我，但因果业报不虚。

(六) 不定位：

这是通善、恶、无记三性，而无法记别的心所。这共有四种：悔、眠、寻和伺。

(1) 悔：追悔的意思。对于已作，未作的行为，追悔的心所，又称为恶作。所谓恶作就是恶所先作，即是对于先前所作之事，觉得不值、后悔的心理。然而所后悔的事有善、恶之分，例如：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。好象瞋心起后要杀那个人——恶心，但良心发现没杀他，过后非常后悔为何不杀，此心即是恶的。悔心所之善、恶，要视当时的用心而定，由于其善、恶不定，所以称为不定心所。

(2) 眠：不能分明地缘取外境的心所。即是心里暗昧，令身不自在的心作用，也就是

睡眠的心态。睡眠过度是懈怠、懒惰，属于恶的；为了养足精神做事而有适当的睡眠，是属于善的；完全不睡，无精打采，没精神做事是不对的。有些具有深厚禅定工夫者，可令其眠心所不生。

睡眠与昏沉的不同在前面已解释，现在就不多加解说。

(3) 寻：即是寻求。这是令心于言说的境界，粗略地推求的心所。好奇心就是这种心所在作怪。比如：遇见什么事情都要追根究底，打破沙锅问到底的心理，这就是寻。

(4) 伺：即是伺察。就是对于言说的境界，加以详细推求的心理。

“寻”和“伺”心所其性善、恶不定：寻、伺善事就是善的；寻、伺恶事就是恶的。遍行、别境心所是属于不善不恶性；善心所肯定是属于善性；根本烦恼、大、中、小随烦恼是属于恶性；悔、眠、寻、伺这四个心所不一定是善或恶，其性不定，所以是属于不定心所。

我已经把所有的心王和心所解释过了，现在让我们来看心王和心所的作用：

心王（眼、耳、鼻、舌、身、意六识）依根生起，唯识宗说：“第七识依第八识生，第八识则自己生起。”心所则随着心王而生，此是它们的差别。心王和心所都是一念念的生灭心，不是连续，静止不动的心，它并非无缘无故地生起，皆有一定的因缘。比如：心王（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、别境心所在遍行心所之后生起，烦恼心所（贪、瞋、痴）要在遍行、别境心所之后它才生起，所以它们的生起各有因缘。佛法中说：“凡是因缘所生法都没有主宰、非唯一。”好象你们坐在这里，眼睛生起眼识，是你让它生的呢？还是因缘所生？这心王肯定是因缘所生，不是你我可作主宰的。心所更不用讲，它要依靠心王而生。心所中的善心、烦恼等心都是随着因缘而生。上一回我举的例子：“你们坐在这里，没有令你生起瞋心的因缘，你瞋得了吗？”一定要有瞋的境来，那你瞋的烦恼就生起来了。所以：

“因缘所生法，非唯一”这句话的意思是：“因缘所生法”不是唯一的，它是不同的心念念地生灭。就好比眼识，它是无数的、念念在生灭变化的眼识，聚在同一界活动，佛陀把它称为眼识界，并非一个不变的眼识（心王）在作用。“即生即灭”之意是：我们的心王和心所生灭神速，它生起后一刹那很快就灭了，所以佛说“观心无常，观法无我”，即是此意。所谓观心无常，主要是指眼、耳、鼻、舌、身、意这六个识（心王）生灭无常；观法无我，不只是色法无我，包括种种的心法，也就是心所生法（法尘）里面没有一个我。

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。我们的心所有遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定六种，叫做六位五十一心所。遍行、别境心所并不是烦恼，待会儿我才进一步地解释。现在让我们逐一地看每个心王与心所和解脱的关系。

善心所：解脱者——阿罗汉都具有善心，他们的善心时时刻刻都现前；凡夫偶尔也会生起善心，但是善心生起后，接着就生起烦恼执著，使到将来得到善业。

烦恼心所：烦恼可分为根本烦恼和随烦恼。凡夫的烦恼有轻和重之别：欲界众生烦恼最重，色界、无色界较轻。解脱者的烦恼差别是：证初果的圣者断疑、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，那对佛法就没有怀疑，所以证初果者对佛法有绝对的信心。根据经典上说，初果圣者得到四不坏信，即是佛不坏信、法不坏信、僧不坏信和戒不坏信。他们对此四不坏信的信心很强，任何人都不可毁坏。证二果的圣者也断三结，瞋、欲贪（对欲界的贪求）减薄。众生的贪有三种类：一为欲贪，二为色贪，三为无色贪。欲贪是对欲界的景

物和事物起贪著心；色贪是对色界的定境起贪著的心；无色贪是对无色界的定境起贪著的心。证三果的圣者断除五下分结，即是疑、我见、戒禁取见（三结）、欲贪以及瞋心。证四果的圣者（阿罗汉）断除了五上分结，即是色界、无色界的贪、我慢、掉举以及痴五种烦恼。也即是说，阿罗汉断除了贪、瞋、痴、慢、疑和不正见六根本烦恼。因为随烦恼是跟随根本烦恼而生起的，所以阿罗汉断除了六根本烦恼后，其随烦恼也就没因缘生起。

我慢与我见的不同：证初果的圣人没有“我见”，然而还有“我慢”。我见这主要是指第六识上的知见，它分别有一个我。此知见一破除，那“我见”就破除了。思想上无我见，然而我们心理行为还是时时执取它，这就是我慢；唯识宗说我们的第七识还有很深的执著，明明知道；完全了解“无我”的道理，然而到了生死关头的时候，怕“我”死掉，那就是我们很深的、看不到的第七识“我慢”的执著。

不定心所：凡夫的不定心所有时是属于善性，有时是属于恶性。证初果的圣者的不定心所肯定是属于善性。我们修行解脱烦恼，主要是断除根本烦恼、随烦恼，把不定心所转变成善性；令善心所一直生起，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，他们就专门修“无想定”，死后就生到无想天，那边的寿命很长，没有机会听闻佛法，这倒不如堕落做畜生。因为堕落做畜生很快就会轮回到人道来，有机会见佛闻法，修行解脱。所以无想定对一个修行者来说是一个很大的障碍。虽然修行是要断除根本烦恼、随烦恼；转变不定心所为善性；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。

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，即是眼睛接触到红色的法（色尘）。当眼睛接触色尘时，会生起一念的眼识去知觉它。眼识不能独立活动，这期间要配合作意心所（警觉的心）才会生起。比如：有人睡觉时，眼睛没有闭上，虽然眼睛接触到光线，他也不知不觉。又有些人在想事情，想到入神，看不到或听不到外面的事物，即是他没有在眼根或耳根那边作意。当作意心所在眼根作意时，眼根接触色尘，眼识就生起来了。眼识、眼根、色法和合产生“触”的心理作用，称为触心所；有了触就产生感受，感受有苦、乐、舍三种。眼睛接触到很强的光线，就觉得很难受；人类的眼睛接触到柔和的青、蓝两种颜色，就觉得舒服、快乐满心。我们“受”时就会生起“想”那是什么颜色；然后就会起“思”——造作（造业）的心，内心反应，采取行动；然后别境心所——欲、胜解、念、定、慧，随着外境个别、或二个、或五个心所一起生起；前面的遍行心所——作意、触、受、想、思是随着眼识的生起而同时俱起。这五种心所遍于一切性、一切地、一切时、一切俱，故称为遍行心所。

我们心王（眼识）的生起由作意、眼根、色尘引发的，它不能独自生起，并没有“我”在其中；眼识生起后，接触外境产生受、想、造作（造业）的心——思；思后欲、胜解、念、定、慧生起；之后，六根本烦恼就随之而生；接着二十个随烦恼也接踵而至。虽然说我们修行是要断除根本烦恼，然而不知道他们从何而来，生起之因，那么我们就无从着手，故修行要觉悟根本烦恼的生起。我们要先依靠戒律修持，当随烦恼不起时，慢慢就会看到根本烦恼。当根本烦恼生起之前，我们的心就能觉悟到欲、胜解、念、定、慧——别境心所，那就有办法了。因为在根本烦恼之前，就觉知到自己心念，才能使烦恼生起的因缘不生。也即是我们要努力于戒、定、慧的修行。首先培养道德的净化，遵守戒律，由戒再生定。定就是定学，即正念或正定。正定的修行是一种精神集中训练，一心专注，意净心定，那么心就可负起它的任务。从这净化及正定了的心，甚多的智慧和清晰的洞察力必定显示和扩充，致使我们能视透诸法实相，不为世间万有所迷惑。因此，所谓修行觉悟，就是要如此一步一步地觉悟，最后眼识现前即刻感受到，那

我们就不是迷惑的人，而是觉悟者，再也不受到任何痛苦的束缚。

我们能知的心，所谓清净的识心，被烦恼的心念遮盖住，使我们观察不到它，反而把那些随心王所生的各种心所（贪瞋等法尘）当成心王。凡夫把烦恼当成心，然而烦恼是不知道外境的，在经论中形容成客尘烦恼，烦恼是客，识心是主人，客人离开了，主人才知道本来清净。心是指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这才是我们真正能知的心，它没有善、恶之分；善、恶是从“思”心所后，别境心所才开始生起。明白了这些道理，就会知道所谓修行断除烦恼，就是要一步步地觉悟，在烦恼生起之前便觉知那些不是烦恼的其他心所（遍行与别境心所），如此才不会被烦恼所转。

我们了解心所后，现在再来研究心王，会更加容易明白。心王（眼识）至少要具备以下三个条件，它才会发生作用。

1.眼根不坏：眼睛没坏。

2.境界现前：必须要有色境。

3.心在作意：作意心所在眼根作用，令眼识生起。

依此类推，耳识、鼻识、舌识、身识、意识等心王的生起至少也要具备这些条件。当然还有其他条件，在此我只举出这重要的三个。

眼识的性质：

1.只了别自所缘境：即是眼识只能了别自家所对的境——色境（颜色、光线），它无法了别他家之境界，比如声及味道是眼识所不能知道的境界。

2.唯了别现在：眼识只知道现在的事。所以现在的事是一刹那、一下子就过去的色境。第二刹那的色境是为第二念的眼识所知，第一念的眼识是不知道它的。

3.唯一刹那了别：眼识一念生起来，只是一刹那了别所对的境而已，不同的眼识一直在作用，使到我们以为连续地知道各种事物。

4.眼识本身是一刹那生灭的心：我们往往有个错觉，以为眼睛是停驻于其所对的境上观看事物。不是的，是很多念的眼识重复地生起，我们就以为眼睛一直在看那个东西。

5.引生眼俱意识：眼识生起后，它会引发意识生起来，凡是与眼识同时、同境生起的意识称为眼俱意识。

6.唯了别总相：眼识能够知觉色境的总相，它不知道颜色中有些什么景物、意境等。比方说：这是红色，那是白色。眼识不知道红色中有什么？白色中有什么？唯有意识去分别后，才知道它所表示的景物、意境等。

以上是以眼识为例，眼识是如此的作用，依此类推，其他的五个识：耳识、鼻识、舌识、身识、意识是不一样的，它能和前五识同时生起，也能单独生起。耳识和眼识一样，它是一念念刹那生灭的心。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。

刚才提到眼俱意识，现在让我们更进一步了解它，在讲解眼俱意识之前，先要明白意识。它生起有二类。

1.五俱意识：即与前五识俱时而起的意识，它包括眼俱意识、耳俱意识、鼻俱意识、舌俱意识、身俱意识。

2.独头意识：不与前五识俱起，唯是意识单独的活动。

①定中意识：即在禅定中生起的意识，这与外境无关。

②梦中意识：即在梦中生起的意识。

③独散意识：即平时普通生起的散乱意识。比如：看东西时东想西想，就是独头意识。

现在以眼识为例子：当我们的眼识生起时，它了别色法——红色，能够知觉红色的心是眼识，在它生起的同时，眼俱意识也生起。当眼识了别色尘的同时，眼俱意识了别法尘中的红色。什么是法尘中的红色？比如：你们闭上眼睛，想面前有一个红色的太阳，想

得到而不是看到的红太阳，就是法尘中的红色。而这个法尘里的红色和眼识所了别红色是同时、同境生起。因此我们以为是意识能知道外境，看到红色。其实不然，意识根本不知道眼前是什么东西，它只能知道红色的法尘。眼俱意识作用后，独头意识就跟着生起。即是眼俱意识生起后，意识所对的法尘继续活动，独头意识依此法尘就跟着生起。继续了别法尘。也就是刚才的红色法尘，影响其他有关的红色法尘继续生起，又比如：我叫你们坐在这儿想：“客人来，看爸爸……”这首歌，这是耳朵没听到，内心在想那首歌，所想起的那首歌是法尘，它是与声音有关的法尘。我们也可以观想眼睛所看的东西，好象刚才你想红色，它是与眼识和红色有关的法尘，所以我们的意识活动的范围很广泛，它包罗万象。当眼睛在看东西的时候，意识也在“看”（了别、知觉法尘），耳朵在听声音的时候，意识也在“听”（了别、知觉法尘），听它的“客人来”。因为有如此的作用，意识就以为我知道外面的这个、那个等等。实际上意识只知道法尘，它不能接触颜色、声音的本身。它知道法尘中的颜色、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；然后在名相中再起各种善恶心所法，也就是种种的贪、瞋、痴烦恼，善心、恶心等等。我们的心就是这样一层一层地生起。讲虽如此，然而心念生灭变化神速，一下子就飞奔而逝。因为我们禅定的工夫不好，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，它的生灭各有因缘，但是我们却错误地认为是我们要生、要想的。因此这五十一个心所与心王都是由因缘所生，故佛说诸法因缘生，诸法因缘灭。

诸法因缘生，诸法因缘灭。此话之意是：宇宙人生万有都是由因缘之和合而生的，同时也由因缘之分散而弛散。讲到此，请你们告诉我哪一个心才是“我”？谁说得出？眼识？耳识？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，所以没有一个心能够代表“我”。比如：新加坡河的河水，哪一滴水才是新加坡河？谁讲得出请举手。假如你用水桶把新加坡河的水盛起来，你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。有没有我在里面？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。同样地，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，叫你温馨舒畅，快乐满心，你就生起贪；某些言行，叫你心生疙瘩，条气不顺，你则生起瞋。我们贪心生起就爱人，瞋心生起则骂人，痴心生起就不知如何是好。基本上来说，我们人类是被爱和憎这两种心态所主宰。如心偏向“爱”这一方，我们会疯狂似的执著自己所爱的事物；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之事物。因为我人对万物、情绪及整个人生尚缺乏正确与清晰的认识，所以我们会失陷于情绪之网中，成为情绪的俘虏和奴隶，失去了本身所该有的自由。如果能用桶把这些心念盛起来，那只不过是一念念贪、瞋、痴的心罢了，并非是“我”。但是我们却大错特错地认为贪、瞋、痴的心是“我”。我们知道心王和心所都是无常生灭，其中没有一个能够代表“我”。

第四节 色法

色就是会变坏，有质碍的一切物质现象。这共有：五根、五尘、法尘中的法处所摄色等十一种。在《大乘百法明门论》中说它是“所现影故”。意思即是色法是心所变现的影象。也就是唯识宗认为我们所知的一切物质，是第八识——阿赖耶识中所变现的影象。

（一）五根（Panca）：就是眼根、耳根、鼻根、舌根和身根，我人内界的五官。佛教

把五根分为外、内二种：一者浮尘根，也称为扶尘根：即眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体，是在外面可以肉眼看到的根，为血肉之所成；二者净色根，也称为胜义根：是依扶尘根存在的清静、精妙的微细根，即是我人体内的神经系统，不为凡夫肉眼所见，但是有天眼通者则能见之。

┌眼识——眼根——色尘（境）

|耳识——耳根——声尘（境）

识根境 | 鼻识——鼻根——香尘（境）

|舌识——舌根——味尘（境）

└身识——身根——触尘（境）

（二）五尘（Panca-Visaya）：五尘又名五境。五根所对的境有五尘，即色法、声尘、香尘、味尘和触尘，它们都属于色法。所谓色法，以现代话来说，就是一切物质，以及一切物质的活动。

(1)色尘：即眼识依眼根所缘的境，光线是也。比如：灯光就是色尘。我们看到一朵花，就是看到花的颜色的光线。它的蓝色、白色、红色、紫色排列起来，让我们看到一朵花。所以我们不是直接看到一朵花，而是看到花瓣反射的光线。我们看的是反射后的太阳光，佛说看东西要具备很多因缘：1.物体本身要有颜色。2.要有光线。在黑暗中就看不到物体，但实际上它是在那边，原因是缺少光线，所以说我们不是看到物体，是看到物件所反射出来的光线；如果是看到物体，那在没有光线的黑暗中也应该看到它。所以说眼睛不是看东西，而是看色尘——光线。光线有五颜六色，五彩缤纷，花花绿绿，眼睛一打开来就看到各种颜色，然后我们在那堆颜色里分别它。比如：我们看电视节目，就是看到一堆堆各种各样的颜色，然后分别那堆颜色是某某人、一朵花、新加坡、马来西亚等等。实际上，我们没看到他或它，只不过看到一堆颜色。佛教把光线分为显色：青、黄、赤、白等颜色外，还有形色：明、暗等；好象灯光和白板都是白色，但是灯光比较明亮，白板比较昏暗。眼睛看到物体所发出的光线，并非看到它，当用手挡住眼睛时，光线不能透过，就看不到了。

(2)声尘：即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，就叫做声音。声音可分为高、低不同的频率，大、小声的不同等。

(3)香尘：即鼻识依鼻根所缘的境，有榴槲、红色丹味道等等。佛法把它分成好香、恶香、平等香三种。

(4)味尘：即舌识依舌根所缘的境，有甜、酸、苦、辣、辛、咸、淡、涩等味。

(5)触尘：即身识依身根所缘的境，有软、硬、粗、滑、冷、热等。有些触尘是有实体，有些并没有。好象冷、热，那是属于什么东西？没有是吗？佛教并没有仔细研究这些东西。以现代物理学来说，冷、热是物体运动的快慢。

五根和其所对的五尘，合称为五双色，是为我们所知的，但是另一个色法是法尘中的一分，称为法处所摄色。

（三）法处所摄色：即意识依意根所缘的法尘中的一分。唯识宗说法尘中除了精神活动之外，还有一部分物质活动。这物质活动称为法处所摄色，共有五种。即是极略、极迥、受所引、定所生、遍计所起等色。

(1)极略色：就是分析土石等有形的物质至极小，而无法再分的微尘。

(2)极迥色：就是分析颜色。即青黄光影等物质至极小时，所得到的色法。

(3)受所引色：一名无表色。众生接受外境的时候，会把外境的景物收藏在心里——第八

识中。比如：受戒而引发于身中的色法，有防恶发善之功能。又比如你被人打一巴掌，此受能引起一种色，称为无表色，它被收在第八识中，将来形成果报。

(4)定所引色：就是八地以上的菩萨在禅定中，由殊胜定力神通变化出种种的色、声、香、味等境，其也能由眼、耳、鼻、舌等识觉知。

(5)遍计所起色：就是由第六意识中的独散意识产生的虚妄分别所变现的龟毛、兔角、空花水月等虚妄无实的色法，为幻觉所产生。

TOP

11# 大 中 小 发表于 2007-5-19 17:21 [只看该作者](#)

第五节 心不相应行法

《大乘百法明门论》将有为法分为心法、色法、心所法、心不相应行法。心不相应行法共有二十四种。“行”是造作之意，即是因果所形成的，但是和我们的心不相配合，所以叫做心不相应行。根据《大乘百法明门论》中说，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。比如说：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”亦复如是，只是蓄水池中的水从自来水管中流到家里来，而人们就假名安立之为“自来水”。

1.得：得就是得到、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，得是指某法系属于得者，成就是指所得之法完成其果，得后不一定立刻成就，成就前一定先得。例如：做善事得将来的乐报，此报应出现称为成就乐果，做恶事得将来的苦报，此报应出现称为成就苦果，供养佛得大功德或学生用功读书得到文凭等。根据佛说法，“得”是假名而有，并没获得任何东西，只不过是个名称罢了。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上，你认为杯子得到布吗？没有。为什么我们会认为得到布呢？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。同样地，水升上天，天并没有说它得到水；水滴在地上，大地也没有认为它得到水。

2.命根：唯识宗说第八识（阿赖耶识）的种子具有一种功能，维持我人一期寿命。当阿赖耶识住持，生命得以维持；反之，身变烂坏。唯识宗以外的宗派把这种维持身命的功能称之为命根，命根跟六识不相应，是不相应行。

以佛教的轮回来看，众生在生死轮回中，舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，就好象搬家一样，身体有如屋子，从这栋房子搬到那栋似的。以前的人不知道第八识在维持我们一期的寿命，以为有东西在维持生命，故命根也是假立的名称，其实是各种因缘在维持生命，不是单一的命根在作用而已。比如：云飘浮在天空中，是否有东西使它如此？这只不过是地心吸引力、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。

3.众同分：就是不同的众生有相同的部分。这是当时印度人的分类，现在不适用了。例如：人与人相似，即是人与人有相同的手、脚、眼睛、耳朵等器官；乌龟与乌龟相似。以现代语言来说，众同分就是指某一类众生有共同的内涵。

4.异生性：异生是凡夫的异名，以其思想、见解、种类、地域各异故。异生性，即是指凡夫性。依觉悟来分别故，就有圣人与凡夫之分。证初果的圣者就没有异生性。

人类的思维、规定、划分东西，有时真是莫名其妙。比如说：同样是人，你是人生的，他也是人生的，但是某一个人是你太太生的，你说是我的儿子——我

的。如果是你妹妹生的，那你不说是我的了。真奇怪，众生生众生，但是我们就执著在其中，认为某人是我的，甚至说他是我的命根，孩子死了，我人生也没有什么意思了！因为他的心有所执著，看不开，放不下，痛不欲生，人生悲剧也就因此而发生。因烦恼而自杀是一种懦弱的表现，逃避问题根本不是解决问题的佳法。唯有面对现实，认清世间万事万物的本质，改造自己烦恼和污染的身心，才能使人离苦得乐。实际上，孩子不幸去世，与他人生有没有意思有何关系？只不过他把整个人生放在孩子的身上。别人的孩子死了，他的心念没执著，就没有如此的感觉。同样地，众同分也是一样，认为人与人相似，牛与牛相似；人比较高等，牛是低等动物。当业报轮转时，牛投胎做人，你又认为他和你相同了。凡夫执著，认为有生死轮转的是众生，众生有异生性，没有生死轮转的解脱者为圣人等种种名称。比如：证阿罗汉的圣者，从外表来看，与凡夫没什么差别，只因他烦恼解脱了，故称之为阿罗汉。从众同分来看，凡夫与凡夫相似，阿罗汉与阿罗汉相似；从异生性来看，有凡夫的众生及解脱的圣人。因为如此执著与分别，就有众生是凡夫，佛陀是圣人之别。佛觉悟后，并没有这么样讲，他说“大地众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著，不能证得。”意思是说一切众生都有众生性，所以是众生。但是众生也有佛性，既能作众生，也能作佛，众生性及佛性平等平等。但甚少人能证得正果，这是因为被无明烦恼（众生性）障蔽了佛性。佛与众生是平等的，但是我们以凡夫的心来思维、规定与划分，有圣人和凡夫之别，就看到佛与众生不平等。

5. 无想定：有些众生和外道，认为想念是烦恼，是生死的根本，要断除之。所以在修禅时，放弃种种的念想，做到完全没有想，以如此业习去修，最后会从三禅进入无想定，此定在四禅之内。因为他们内心的定力深厚，使眼、耳、鼻、舌、身、意六个识的心、心所暂时不生，然而还有第七识。无想定是假立的名。

6. 灭尽定：禅定之一，为圣者所修。入此定者不但前六识的心、心所、第七识暂时不生，同时我执暂时也不起，依此假名安立为灭尽定。由于不与六识相应，所以灭尽定及无想定属于不相应行。

禅定种类繁多，修禅者灭六识当中的舌识与鼻识，没为此定立名，我们就不觉得有那么一回事。比方说：外面让人行走的地方，叫做走廊。我说法的前面，有人也在走动，那为什么不叫走廊？这就是我们假名安立的结果，那是假名有。

7. 无想报：又叫无想天，此是修习无想定者所得的果报。即是在欲界中修成无想定者，此生舍报后，而感得色界无想天果报，在第四禅天中第三广果天，五百大劫住于无心，外道认为是真涅槃。无想天果报不过是广果天果报中的一类天人，在彼天入定而假立无想报，并非有无想天界的存在，因此也是假法。

比如：人类生活的地方，称为人意，那么生活在河水、海水中的鱼，它们所居住的地方叫什么？是不是“鱼间”？我们没给它名称，这些都是假名安立。无想报就是修无想定的人所得的果报，今生舍报后投生到那边，才把它叫做无想天。又比如：很多和尚住的地方，称为修行道场；没和尚住了，就不是修行道场；蓝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，并没有人称它为圣地。这些都是执著、分别后而假名安立的，它并没有一个实体。

8. 名身：“名”是诠诸法的自性的语言，如松、竹等名称。

即世间的任何东西（法）必然有一定的相貌，保持一段时间被我们知道，我

人就执著之，而给予一个名称，称为名身。比如：海边的一片沙，称它为沙滩。沙离开了海，把它铺在这里，就不叫它为沙滩了。名身就是我们对世间的一切法，认为它有自性、单独的自体——本体，站在众生位，说有一个自我。那是否每个法都有本体？根据佛陀说每个“法”并没有独立的自性，但众生执著，认为有，然后就给它名称。现在让我们以“水”为例：水受仍霍发在空气中，称之为“水蒸气”；水蒸气升到天空中，称之为“云”；云遇冷形成水滴，水滴落下来，称之为“雨水”；雨水掉在河里，称之为“河水”；河水流进海里，称之为“海水”。你们看，一种“水”就有如此众多不同的名称！皆因凡夫的我们执著与分别，认为它们各有各的自性，就认为雨水不是海水；海水不是河水；河水不是自来水，而各别给予名称，称为名身。

9. 句身：“句”是诠诸法差别的语言，如：花开、鸟啼等句。

就是在名身中分别它的差别，比如花：花开、花落；水：热水、冷水等，称为句身。所谓名身，是现代词语中的主词；句身，就是词组。

10. 文身：就是词句。比如：这朵花开得很美丽。

身是聚集义，就是合集多字、多名、多句，总称为身。

名、句、文都是声音上的音韵屈曲。是人为的分别所安立的，它并没有实体，都称为不相应行法，因为我们的身心（主要是内心）跟它不相配合。比如：我们想花开、花死，我们的身心并没开，并没死。但是心想：我很讨厌那个人。内心生起瞋恨，讨厌那个人，此即是思想与内心相应配合。比如：一个人开口闭口就说“他妈的”，有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。好象我现在虽然口讲“他妈的”，但是我内心并没和它相应，叫做不相应。如果一个人说：“我恨死你！”他真的恨，这就是他的思想与内心配合，叫做相应。

11. 生：先无今有，叫做生。佛法中说“生”不可得。好象冰溶成水，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？如果我们把冰叫做“硬水”，水叫做“软水”，因为它的名称都是水，所以我们就认为没有新的物质产生。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一个东西出现及消失。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，它处的水又流过来，你就认为美丽壮观、一泻千丈的瀑布又生了，这只不过是别处的流水在此泻下来罢了。人的“生”亦复如是，假设我今天在这里死去，明日投生到他乡，这只不过是我这个业报转移到那边继续作用罢了，这期间并没有我在生与灭。如果在我的因缘变化中执著有一个实体在出现及消失，那么生死之见就因此而生了。

12. 住：有位暂停。即生后保持一段时间，叫做住。实际上，“住”的期间也有微小，少许的变化，但是它变化的范围小，我们把它叫做住。

13. 老：住别前后。前为少壮，后为老衰。即是我们的身体中的各种器官慢慢不能管用，如人老耳朵聋，眼睛花，头脑迟钝等。实际上并没有老，而是从生到死的过程中，有一些现象，我们称之为老。

14. 无常：暂有后无，即死也。在此无常之意为灭。即原本有，后来没有了，就是灭。比如：现在有我在此，死后就说这个人没有了。但是我可能去做牛，做马，并不是没有。因为看不到我的样子，看到牛马的样子，不知道牛马是我轮转投生的，你就说我死掉了。同样地，如果有孩子不知道什么是冰，把一块冰

放在杯里，一小时后，冰溶解成水，那他就以为冰不见了。知道冰会溶解成为水的人，就不会有如此看法。同样地，如果你知道人死后，会投生到何处，就不会说他没有了。在佛法中，无常并非从实有变成没有，是因为我们执著一段时间的外相，即生起有的观念；那个外相不能保持的时候，就认为它没有。比如：我们盛一桶石头，然后一块一块把它丢掉，那桶石头没有了。就是因为那个桶，我们就认为有和没有。实际上，只是各种因缘和聚合离散，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，都时时刻刻的在变化中，生生灭灭。人生的真相也是如此，无始无终而又流行不息，永久相续不断，生了又灭，灭了再生，那万物实无自性、个体，一切都是因缘的和合而生的，因此也必随着因缘之离散而消灭。就以人的身躯作为例子吧！佛说人体是由四大，即地、水、火和风的和合而构成的假相。这四大五蕴亦终归空。因此我们这五蕴四大和合的身躯是属于一个“虚有的我”或“假我”，暂时假名为我，哪里有个永久不朽的个体之我呢？

以上生、住、老、无常四种，乃有为法之四相：于身（众生）曰生、老、病、死；于物（如娑婆世界）曰成、住、坏、空；于心（法）曰生、住、异、灭。根据佛法说，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，就慢慢进入肠中；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，并没有粪便生出来，只是各种因缘发生变化，它形成粪便罢了。有些食物变成汗水，排泄出体外；有些变成热能，变成体力；有些变成尿等等。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，皆是暂时有，非吾人执著的实在有。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，那么我们会认为粪便生了。同样地，因为你执著今生的这个人，不理他的前世，那么你就说那个人生了。实际上，众生的生死轮回，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，说他是众生，就看到生、老与死（灭）等等。好象雨水，忽然从天空中掉下来，下雨了，就说雨水生；雨水掉完后，雨停了，就说雨水灭。实际上没有东西在生灭，只不过是水升到天上，掉下来罢了。讲得更清楚一点，比如：一个轮子，里面有十个圆球，轮上面有一个洞，当轮子转动时，从洞里看到圆球，我们就说圆球生了；当圆球慢慢转过去，我们看不到它，就认为圆球灭了。

15.流转：因为因果的相续不断，称之为流转。比方说，从绿豆变到豆芽，它需要一段时间，慢慢从因（豆）转变成果（豆芽），因为我们执著由因变成果，是前后相续不间断，故假立流转。再以绿豆为例，请问绿豆是什么的因？是豆芽或绿豆汤。现在让我们看因、果变化的过程：因为我们知道绿豆和豆芽，然后就观察，才发现绿豆是因，豆芽是果；我们知道绿豆和绿豆汤，就会认为绿豆是因，绿豆汤是果。如果我们只看豆芽，不看绿豆，那我们就如此说了。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，称之为流转。实际上，并没有东西在流转，而是众多的因缘在生灭变化。好象绿豆，绿豆中有没有豆芽？没有？那它怎么长出豆芽？肯定的，它是慢慢地转变成豆芽。但是否它一定转变成豆芽？那也不一定，可能绿豆被吃了，变成大便排泄出来。因为我们看到因、果，发现它有一定的规律性，就认为事物在流转，此是吾人给予假名安立的。

16.定异：这也是对因果来讲。“定”就是决定；“异”就是差别。这是指善因

和恶因，善果与恶果，互相差别而不混乱之意。例如：布施能够得大福报；杀生会惹来短命、堕落等，肯定不同的业报。它们有一定的因果，各个不同的因果各有差别，这是我们执著因果业报一定如此的。刚才我问：“绿豆是什么的因？”因为我们一向来都会认为绿豆生豆芽，所以有些人听后，马上肯定绿豆是豆芽的因。其实，因果是不定的。因果之所以肯定，那是因为它的因缘已经具足了，转变不了的时候，我们才说它肯定。如果因缘还未具足，有时是还可以转变的。所以我们的业报中有所谓的定业与不定业。比方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了。因为他在这一边出世，他的妻子在那边出世，来配合他的夫妻缘。好象释迦牟尼佛成佛时，他的妻子肯定是耶输陀罗，因为在燃灯佛（过去古佛）前，她发愿生生世世与善慧菩萨（释迦牟尼佛的过去世生）为夫妻，他当时答应了；在佛前发心造业，因果很重，这形成了他们俩多世肯定为夫妻。还有我是男人，你是女人，一定没法转变。人是否会生病？有些病是肯定的，有些病则不一定是。好象人会伤风感冒吗？这就不一定，如果自己不好好保养、照顾，当然容易伤风感冒；反之，则就不会。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。故定异是对于因果的各种差别相上假立的。

17.相应：即是因果相应。如善因必有乐（善）果，恶因必有苦（恶）果，因果必定相应，如种瓜得瓜，种豆得豆。因为因果相应，我们会提出一个问题：那个人明明是好人，为什么要受苦报呢？他认为好人应该得好报，不应该受苦报，好人和恶报不相应；反之，好人得好报，恶人得苦报，那你就认为因果相应。是否是如此？那也不一定。佛法说众生所造的业，重的先受报，轻的后受报。所谓重业是受报的时间肯定，果报一定成熟。比如：你喝了一瓶泻药，待会儿包你泻肚子。这泻药的影响力很严重，你一定要先受此报；或可能你曾经害他人泻肚子。经过几世后，他会害你，刚好也使你肚子泄。这就是业报的轻重不同，势力影响不一样，所受报的时间也不一样，甚至杀人，要偿命亦复如是。如果刚巧被杀者不死，那个人的瞋心很重，他一定要报仇；反之，他的瞋心不重，就不会找你算帐。但是下世他的瞋心起，烦恼生，他就会继续寻仇。比如：你讲某人的坏话，碰巧是他新婚之日，他不理你的坏话；但是有一天，他被老板骂了回来，你说他一二句，他会立刻回骂你。如此可见，同样一句话，果报不一样。

恶人一做了恶因，最终免不了会受苦报。不过，那心里只想着行善的好人，也有他的烦恼，过去所种的恶因如今已缘熟，须先尝苦果，而目前所做的善因须等待将来善缘熟了才能尝到善果或好报。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善恶果报。作恶的人不要以为再做些善事以便把那应得之罪抵消掉，那是不可能的。因为因果是不会消灭，除非自己没有造业。如果因果的种子一旦被播种，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，这就是所谓的果报。虽是如此，但多做好事能使恶缘逐渐减少，善缘增多，久而久之恶缘被善缘阻碍，而使到恶果不能再完全生长成熟，因此人亦从恶转善。可见多多行善只有助于增加内心的快乐与安宁。何苦一定要造作恶业呢？

因为缘未到，所以果报不一定和我们所做的行为相应。但是我们却认为所做的业行要与果报相配合，叫做相应。比方我们来庙堂是要学好，做好事，但偏偏造恶业而不知。即是善男信女买水果到庙宇供佛，没问过就拿回去，以为吃了会“平安”，这就是不与而取，就是偷。供佛是善，偷是恶。

18.势速：势力速疾之义。即是因果相续。速疾流转，刹那不停，叫做势速。当人烦恼时，觉得时间很长，度日如年；当你快乐的时候，时光如箭，流逝得很快，觉得时间很短。当你打麻将觉得快活时，时间过得真快；当你等人苦恼时，时间真长，使你不耐烦。等人十五分钟是很久的，打麻将两个钟头很快，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，好象冲锋陷阵般。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。新加坡很多人到马来西亚去旅行，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，但是他们自己觉得是很快的。这种快慢的感觉是我们把东西的运动、变化的速度比较后，就自以为这个快，那个慢，并非实有，是假名安立的。比方一个时间滴答、滴答地走动，并没有快慢的观念，但是当你把它和另一个时钟相比之下，就有快慢之别了。又比如：个人说话的速度，也是通过比较后，才会认为某人说话慢条斯理，某人说话像开机关枪。

19.次第：这是指诸果生起时，有一定的前因后果顺序编列有序，令不紊乱之意。此外还有果报前后的次第，即是这个因变成这个果，这个果又引生那个果。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。

20.方：即是于东南西北，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。地球每天绕着太阳转，我们每天也绕着太阳转一周，那请问东方在哪里？好象这个杯子的前面是在这里，但是只要稍微转一下，前面就改变了。如果我们在地球上往北方直走，可以走向原来的地方。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，伸手不见五指的晚上，所以居住在北极圈的爱斯基摩人找不到人为所定的东方。居住在常年是夏，一雨成秋，经常艳阳当空的新加坡赤道地带的我们，人们认为向东行走，可走向新加坡；站在赤道上，认为北方在头顶；南方在脚底下；东西方找不到，这些都是人为的规定。人类不知道有地球之前，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！

21.时：过去、现在、未来，年月日时分秒等，就是时间的分位。谁能告诉我什么是现在？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！现在又是五十三秒了，到底哪个才是现在？唉呀！现在你都抓不住，还要讲未来！这些时间的观念是我们分别划定的。因为我们执著因果的前后，在因果流转一刹那的变化过程中，从因变成果了，就叫做过去；因果还没形成，叫做未来；当过去、未来划定后，在过去与未来之间，叫做现在。现在之后是已逝去的过去，摆在现在之前是难于断定的未来，然而谁能肯定现在是什么时候？我们在因果的过程中，已经发生的事，叫做过去；还没发生的事，叫做未来；从过去到未来的转变，称之为时间。实际上，现在都找不到，哪里有过去呢？因为现在过去了才变成过去，这只不过是一连串的因果变化。如果我们截取一段时间来分别，就有现在、过去、未来。佛法说时间、空间都是不实在的，我们很难感受到，因为时光流逝不停。比如：中国人的“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。我们可以在梦中很快很快

地做完几年的事，这么快的梦境，他脑袋里意识转得非常快；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，然后就从梦中惊醒过来。他在梦中过了大半日的时日，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，而居住其中的人都不知觉。佛经中也有此说法，那些不可思议神通变化的大菩萨，可使时间延长，能够减短时间，而使居住在那里的众生不知道，这真是不可思议！在座各位可能不信，现在让我举一个例子，包你们相信：我们吐一口口水，里面的细菌一点儿都不知道自己已经搬了家，它也照样生活得很好，忽然间口水干了，它们死了还不知道是为什么？而佛经中记载的不可思议神通变化的大菩萨，运用他们的神通变化力，把一个世界抛到他方去，生活在里面的众生却丝毫不知，就好象口水里的细菌一样，这是很可能的事实。

22.数：就是指量度诸法的一一差别。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了到2，然后到3，这是一定的吗？不一定。1了到1.5，1.5到2。这些号码是人为的安排，假立名称的。比如：因为受到手指的局限，我们的手指打开来，就数1、2、3……。因为第一个与第二个手指的空洞中没有东西，你就不去理。但是如果你是在算人，你少数了一个人，他没食物吃，他要你非管不可！如果我们的祖先是算手指，是数手指之间的洞，他说我们的手有四洞。但是我们算手指1、2、3……10。这就是人类十进制的算术法。后来人类更聪明、更精细地使用2.1、2.2、2.3……来划分数目的前后次第。如果某个世界的人有六根手指，那他们从1算到12才进位。所以我说人类的十进制算法，是被我们的十个指头骗了。我在大学时是读电脑的，你们知道电脑是怎样计算数目的吗？电脑是二进制的算法；用0、1、0、1……这样算。是否1了一定到2，2了一定到3吗？不一定。

23.和合：这是指诸法由众因缘和合，不相乖违之间。佛法中经常说“因缘和合”，即是几个因果条件配合在一起，产生另一件事情，根据那件事情，就认为有因缘和合。《大乘百法明门论》说此因缘和合是假名，并非实有。比方一个杯子和一个杯盖，它们互相配合，形成了一个完整有盖的杯。因为我们的心上中有一个配对成双的整体，而这两个相配，就叫做因缘和合。如果没有这个概念，任何的杯，给它一个盖子，你不会认为这个盖是属于这个杯的，或是这个杯属于这个盖的。但是我们特地制造这样的样貌，使你心目中认为是一个单位、一个整体，就把它们配合起来。佛法说因缘和合，以眼识（在眼睛知觉的心）为例，即是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——十二个，那就是十二个配合形成了“一打”。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？“打”和“骂”刚好成双配对，相映成趣，以后我们就把“十三个”叫做“一骂”。它们到底有和合吗？没这名词之前根本没这个问题。比如，一打铅笔，是人为制作包装而成，我们认为十二个合成“一打”，它们之间并没有合不合。一个、二个、十二个、十三个、甚至一百个都没有和合，只因为在因果众缘集合时，产生了一个新的形象，就认为有新的产物，叫做果；使它作用的，叫做因缘。由因缘发展成果，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：这是指诸法的因缘不和合，而互相乖离之意。这是法的分离性。比

如：刚才说十二个是一打，如果少了一个，就是不和合。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”的不和合亦复如是。不和合是人类执著法相，而假立的名称罢了。同样地，眼根与色法（颜色、光线）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，就认为它们有和合。但是它们之间并没有认为有和合不和合，都是假名而有。

唯识宗认为“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，称为有体假。二者无体施設假：是我们的分别心认为有一个法，是假名安立的，称为无体假。比方说筷子，并没有因缘形成，而是用来吃饭的两根筷子罢了，竹子是有体假，筷子是无体假。有体假的“体”并不是本体的体，而是它有正式的来源，那就是它从因缘来，从因缘来的法，它的形成皆由众多集合而成，凡是因缘所生法，不管有没有假名安立，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。所以在世亲菩萨所造的《唯识三十颂》中的第一句话说：由假说我法，有种种相转。意思即是：由于我们凡夫假说有一个我，一个法，在里面生起种种的法相，执著辗转不停。因我们凡夫迷惑、执著法相，就见有因缘和合。实际上，它们并没有和合不和合，只不过是一切法的因缘生灭变化中，众生认为有一个独立的法生起叫做某某法；另外一个独立法叫做另外一个法。实际上，一切法都不能独立，它们都是互相依靠因缘而存在的。它们没有独立的自性、本性，所以说它们不是真实的，是因缘假合的。所以“假合”并非没有，而是它没有本体、自性，故说一切法无自性。对于众生来说，就是“无我”，而《大乘百法明门论》中的第一句话就是：如世尊言：一切法无我。根据佛法说，“因缘和合”中的因和缘，也是因缘所生，因缘无止无息，永无止境地生因缘，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，找不到终点。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：河水，是因为雨水、凹凸不平的地面等各种因缘，水就往下流，形成了一条河。如果水聚合在一起，没有流动，称之为池。大的水池，称之为湖。世间的森罗万法，众生所知的一切实物：河、池、湖、海水等，都不是单一的个体，它们随着众多的各种因缘变化，我们可以为它们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，但是麦里芝蓄水池中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的道理，他曾经写这样的一首诗：横看成岭侧成峰，前后左右各不同，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，从侧面看，是长形的山岭，绵绵不断的山脉；从下往上看，见到的是挺拔峻峭的山峰，前后左右看来看去都不一样，更何况庐山的奇岩胜景，深壑幽谷里，里面有云雾飘忽弥漫，变化多端的云气雾气，使庐山的峰峦岩石朦胧在隐约中，使诗人看不清楚庐山的真正面目，就是因为他置身在庐山中。即是说，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。同样地，如果你们要看广超是怎样的，要在我的皮外看，如果跑到皮里面找，肯定你找不到，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，没有它的自体，而是因缘聚合，没有单一的个体，所以叫做因缘假合。因缘假合所形成的法，我们依据它的因缘现象，把它称为某某法，这就是有体假。无体假就没有因缘的作用，是我们为它命名罢了。好象庙堂前面的香炉，它有三足两耳，叫做鼎。四足两耳的香炉，并不叫做鼎。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，叫做有体假，但其中并没有一个鼎。

佛法中说“因缘变化”，我们要明白佛法中所说的因缘变化，是从何说起：有些人说的因缘是：我种瓜得瓜，种豆得豆。实际上，这样的因果并非真正佛教所辩明的因缘，佛教真正阐述的因缘是指五蕴、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；在唯识宗说，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，不是体有，是以众缘为体的假合而有，所以叫做有体假，有体是指有因缘为体的意思。无体假的法是我们的心分别之后建立的法。它们不是依因缘而起，所以无体，在论典中叫做遍计所执而起的法。佛教真正诠释的因缘是：我们内心有贪、瞋、痴的烦恼是因，外面能引起瞋的境界是缘，它们互相配合，你就骂人——果，这就是因缘配合生成果。这形成了我们众生的世间，我们就生活在这种因缘里面，真正可悲又可怜！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。好象灯泡，不是独立的光线，它是无数的光波不断地传播到我们眼睛来；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，这是假名的一个，不是真实的一个。一切法都是如此，所以说是因缘假合。

第六节 无为法

《大乘百法明门论》中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。心王是一切法中最殊胜。心所与心王相应。色法是心王所现影。心不相应是众生分类而得到的差别。无为法是由前面四种法所显示出它的存在。

依唯识宗所说：因为有心法、心所有法、色法、心不相应行法四法，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。佛教对世间万法，有几种分类，其中一种是把它们分为有为和无为法。“为”是造作、作为的意思。比如：我们制造一辆汽车，即是为，就是造作。我们打人，是做一个行为，是造作，也叫做为。这些有为的造作，并非由我们众生作，而是因缘造作，由因缘配合所生。无为法不是由因缘所生的，它不是因缘故，有为法是由因缘所生。根据佛说：有生必定有灭。有为法有生，所以有灭。既然有生灭，它就有无常变化。总的来说：有为法是因缘造作所生的法，是因缘造作所灭的法；无为法就是没有造作，没有造作就没有生，无生就不会有灭。无为法没有生灭，所以不可能由因缘生；也不可能由因缘灭。世间一切有生灭的事物，都由因缘所造作，这些有为法，我们都有能力知道，然而无为法却不为我人能力

所知，在释迦牟尼佛还没降世，没有佛法之前，世间并没有这两个名词。在有佛法以后，世尊告诉我们世间的一切法，有所谓的“有为”和“无为”。佛陀的用意是要让我们凡夫明白，在这个因缘变化中，并没有一个实在的法在生，并没有一个实在的法在灭，它们都是因缘假合，不实在的，假名而有。在这些不实在的因缘幻化中，佛说是因为迷者执著地认为有一个法（事物）在变化，于是就看到生。既然，这一切生灭的幻相，并非有真实的法，那么生灭也就不可得了，所以说凡夫所见的生灭相是依法而建立的一种假相，是不实在的。然而，佛说在这种生灭的假相里面，有不生不灭的另一面，也正因为如此，我们才能够修行，乃至解脱烦恼。如果世间一切都是生灭的，解脱、成佛也都是生灭，那么不是成了佛后又会变作众生，那么修行来做什么呢？实际上并非如此。佛法所谓的觉悟，就是要觉悟到在这生灭法中，有不是生也不是灭的真实性。有一个颠扑不破的真理，就是在生灭假相里面，可看到生灭是不可得的，不实在的。此即是觉悟到不生不灭，这叫做无为。

在我更进一步讲解“有为”和“无为”之前，让我们先了解“生灭”和“不生不灭”。在上次讲解其他法时，我都有讲到生灭的问题，现在让我再重复一遍。所谓生：是我们众生执著因缘变化时有一个东西，它能够保持一个形象，能够维持一段时间让我们知道，称之为法，正因为如此，我们就看到那个法的生和灭了。比方说，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，就认为筷子坏了，不会认为两根竹子坏了。现在让我们来看看那两根竹子，竹子是什么东西？它只不过是种植物制成的，是很多东西聚集在一起，形成了那个形象，保持一段时间，让我们知道它，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。好象我是广超，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。所以凡夫往往把很多东西聚集在一起，就认为是一个东西，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，那个东西就生了；如果它不在，喔！你说它灭了。现在让我们来看制作筷子的过程：先锯竹子，把它剖开两半，再雕削成筷子的开头，但是要雕削到什么时候才叫做筷子？我不知道。总之，你认为是筷子的时候，就认为筷子生了。当筷子制造的过程中，对于所被雕削的竹筒，它的生不生与我们无关。现在让我们来看筷子几时生，它是锯后的竹子，把它剖开两半，或雕削成筷子的形状的时候才生的？真有筷子生吗？不！原来是两根竹子，被削掉很多，反而是有东西减少了。实际上有东西减少吗？也没有。我们只能说那两根竹子其中的一部分的种种因缘使它离散了。一些变成了竹筒，一些变成了圆形的小竹子，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。也即是从有其他的東西——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。世间的万物都是从另外几个变成这个，这个又变成另外一个，它们变来变去，因缘和合离散。因此，佛法说这世间从无变成有，而是因缘所生，就是这个道理。我们再来看筷子的本身：如果有一个非洲小孩用竹子雕削成筷子的形状，并没有给予名称，只是拿来玩，他来看看去并

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，是一个东西，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，呼出所有的空气后，我们就认为体内没有了空气，如果再吸进去，就会认为从没有到有，但是我们从来没有这样想过。假设一个人执著吸进的空气叫做内气；呼出去的空气叫做外气，那他就认为有东西生了。又比如：下了两天大雨，水从山上冲下来，第三天雨停后，山水没有了，你绝不会认为有某某河生了，第三天后那条河灭了，因为你没有执著它的法相。但是，如果新加坡河在一万年后不见了，那你一定说它灭了，只因为它有一个相貌，保持得很久，你为它命名为河。过去久远时代，世界上有很多河流，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。好象刚才所举雨水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。同样地，水升上天，变成云，云遇冷凝结成水滴，水滴掉下来，我们称它为雨水。喔！下雨了，那我们就认为下雨生了，实际上雨水也不过是地上的水。如果你说：喔！地上的水掉下来，那你就不会认为下雨生了。只因为你认为从天上掉下来的水，叫做雨水，就认为雨水生，雨水灭了。这是众生执著法相，就看到有生，有灭。无为法没有生灭相，此意即是：并非有一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，本来是涅槃，本自无为。因为众生执著法相，起生灭见，故称为有为法，佛陀才告诉我们有无为法；如果没有执著有为，那无为法也不可得，所以它们都是假名而有。佛陀说众生迷时执著生灭相，当放弃此执著时，就觉悟到不生不灭的真理，此即是觉悟到无为。因为这样，凡夫众生才能解脱生死。如果一切法都是因缘生灭变化，众生绝没有办法解脱。正因为因缘生灭变化是我们执著的一种幻相，只要放下此执著，就证悟到不生不灭而解脱。并非生灭和不生不灭是两个极端，也并非从生灭进入不生不灭。无为法不生不灭，但是，千万不要误解成永恒不变的意思，佛法中绝对没有永恒的东西。凡夫众生执著世间的法相，认为有生灭，佛陀说生灭不可得，在这不可得的生灭中，他告诉我们，众生所见的生灭真相，一切本来没有生灭存在，所以佛陀说不生不灭。“没有生灭存在”之意是：它的真实性是没有生灭相，并不是什么都有的意思。因为生灭的外相令众生看到有，但是并没有真正生灭的法在其中。

我们应该先明了生灭，然后才会明白不生不灭之意。佛法中所谓的生灭都是因缘所生，因缘所灭。即是因缘聚集在一起，凡夫说那个法“生”了；因缘离散，法就灭。实际上，在因缘聚合中没有实在的法生。因缘生，千万别认为有实在的、新的事物生，只不过众多的因缘聚集在一起罢了。凡夫众生执著法相，就认为有东西生。同样地，因缘灭，是因缘的离散，并没有实在的，旧的法灭掉。比方说，我们聚集在一起，就是“一群人”。讲经说法结束后，大家离开了，就不叫做一群人了。并没有新的一群人生了，也没有一群人灭掉。但是，在这个因缘变化的过程中，我们给它“一群人”这个名称，凡夫众生就以为有生、有灭了。所以生、灭中并没有东西生、灭，只不过是因缘的集合离散罢了，我们假名称之为法、为生、为灭。众生执著有实在的法，执著有生，执著有灭，故佛陀说没有实在的生灭——不生不灭。

有为法是无常的，但是，千万不要听到有为法的无常，而反证无为法是永恒

的，那就错了。因为众生不知道一切法的自体、法的生、法的灭，本来没有它的真实性，所以佛法中说一切法本来不生不灭。在大乘经典中说：“法住法位。”没有实在的法在生灭，不曾有生，不曾有灭，所以说法不曾动，依不动故假名为各住本位。不动故，不是有也不是无，有无必是动，以非有无故，住也无住处可住。佛陀为我们凡夫众生阐明有为和无为法的目的是：因为凡夫不知道在因缘生灭中造作的法是有为，它要我们了解不生不灭的另一面，所以他讲解无为。有为法与无为法在凡夫是相对立的，当一个人证果之后，就不会分别有为和无为法了。所以我们在修学过程中，必定要知道什么是因缘造作，什么不是因缘造作的法。

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。

(1)虚空无为：虚空的解释有二：一为空间的虚空，二为以虚空比喻无为，则称为虚空无为。世间人认为虚空无所为，然而却包含了空气、人类、山河大地、树木花草等万物，所以佛陀以虚空来比喻无为。但是，以正确的佛法来说，吾人眼前所见的虚空是有为法，千万别把它当成无为法。因为我们眼前所见的虚空，是通过眼、耳、鼻、舌、身、意去知道的，所以它们都是有为法。比如：耳朵听到很多声音，就认为很吵；当听不到声音时，就认为很静。“静”是否是一个东西？吵声是有一个声相让我们听到；但是，静绝不是一种声音，没有所谓的一种声音叫做静。静是耳识听不到声音时的假名，对于不明白无为的人来说，声是有为，静是无为；可是离开声音、耳根，静是不可得的，所以静是依声而建立起来的概念，依声而存在、而生起，可见静是有为。同理可证，虚空是依物质、光线、眼根才能知道的有为法。我们感觉不到物质的地方，即是虚空。听不到声音的地方，我们叫它为静。凡是通过眼睛来看，耳朵来听，手来触摸，而感觉到的是虚空，它（空间）是通过因缘而知道，可见它是有为法。在众生的感觉中，以为它什么都没做，所以佛陀经常比喻我们的心如虚空，能够容纳一切。虽然虚空是有为，由于虚空离一切障碍，可以用它来比喻无为，即是无为法没有造作；没有障碍。佛陀用虚空来比喻无为，是要告诉我们无为的情形有如虚空那样，所以说虚空无为。

唯识宗对虚空的解释并非如上面所说，它认为当修行者修行到内心有如虚空，无一物含容其中时，就无所造作，便能觉悟身心世界亦无一法可得，觉悟万法本性是空、是无生灭、是无为的，这就是虚空无为。众生把一切东西执著于心内，这就是所谓的有为。所以虚空无为是假名安立的。

(2)择灭无为：“择”是智慧简择；“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，此烦恼是依智慧之抉择而灭，所以叫做择灭。择灭令心无造作，所以择灭是无为法。

(3)非择灭无为：有一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，某一类法自然地不再生起，这类法对于阿罗汉是永不再生，

并非以智慧去灭，所以称为非择灭无为。那么，这世间有什么是属于非择灭无为？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，只因缺因缘而不生。比如：某人瞋心重，它曾经造了一些令他堕落地狱的因缘，这是有为，但今生修行解脱了，内心清净无瞋心，因为有智慧现前，过去曾经造了堕落地狱的果，不可能生起。但是，并不是那个业灭了，它不再生，也没灭，叫做不生不灭；非择灭无为虽无造作、无抉择，然而却令某些恶业永远无缘生起。打个比方说：佛陀住世时，有一个鸯掘摩罗比丘，在没有遇到佛陀之前，是个杀人魔，曾经杀死九十九人。你们知道吗？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；智慧的观照力使他死时，过去所造的地狱业境也就不会现前。因为过去其所造堕落地狱的业，没因缘令它生起来；没有因缘令它生，更不用谈灭了，因为没生，哪儿有灭呢？所以就不生不灭。不是通过修行使那个业不生，而是罗汉果缺少生起某些恶业的因缘，所以那个业不生。因缘不能生起来。好象我们的烦恼要靠修行来解除，因为只要缺缘，它就不能生了。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，这些叫做非择灭无为。一个人通过修行达到断除烦恼，称为择灭无为。但是，过去所造的某些恶业不能再生，不生就不灭，就是无为，这些法，叫做非择灭无为。

(4)不动无为：修禅定者进入第四禅天的定中，死后升到四禅天，由于四禅天离一切苦、乐受，唯有舍受，虽然他的第六识还是有生灭，但是当时世间的一切怎样变化都与他无关，他在定中如如不动。因为他在定中没有任何新的造作，旧的东西也不影响他，称为不动无为。

(5)想受灭无为：修行者进入灭尽定，当时他的一切妄想都不生，没有起我执，一切执著都没有。因为当时他没有造作，没有生也没有灭，所以称为想受灭无为。

想受灭无为是前七个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，第六识还是有生灭的，只是当时世间的一切变化与他无关，才叫它为无为。

(6)真如无为：这即是诸法的实性。“真”是真实不虚、不假；“如”是不改变、不动的意思。佛法说世间有一种法，所谓的真如法，它是如如不动的法性。因为凡夫不明白，认为世间的一切都有生灭，甚至执著生灭中有一个永恒的实体，所以佛陀为我们说无常。但是可怜的凡夫一听到无常，就会执著一切都是无常，伟大慈悲的佛陀就告诉我们，有一些法不是无常的，不在常与无常里面，它不动，而且是一件真实的事情，所以叫它做真如。

世间一切的生灭，并不是实在的，而是众生执著以为有。现以观看电影为例：电影的剧情中有人出生，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不动？没有。真如就好象电影院中的银幕，在其上有灯光色影闪来闪去，虽然观众觉得有很多东西在变化，但它什么也没变。佛陀告诉我们，在生灭无常的万法（光影）中，有如如不动的一面（银幕），这就是真如。这是针对生灭而说的，故其亦为假名安立。《唯识三十颂》中的第一句话说：“由假说我法，有种种相转”这句话的意思是：由于假立我和假立法言说，使我们生起种种法相，而在这种种法相上辗转不停。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。真如是告诉我们一切法的法性，本来没有生灭变化，如如不动，此即是真如无为。

以上六种无为，皆是依据真如无为而分别命名的。比方说：我们以前所讲的忿、恨、恼、害和嫉等，皆是因为瞋而另外分别命名的。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，《解深密经》说：“有为法是佛陀的一种名相的安立，无为法也是一种名相的安立，其目的是为我们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。”意思即是说：“涅槃是离开妄想，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。同样地，有为和无为就是在这种情况下，讲演出来让我们明白的。我们这样的了解，还是在语言上打转，所以真实觉悟的真相是不可以用语言表达的。

第七节 无我

论文：言无我者，略有二种：一、补特伽罗无我。二、法无我。

《大乘百法明门论》为我们解释一百个法，在如此众多的“财产”中，没有一个是“我”。佛法为“我”的解说有二：一为补特伽罗无我：此是梵文的音译，翻译成中文是：“人无我”，此翻译也不太恰当，新译为数取趣，是佛教的专有名词。“数”是常常发生；“取”是执著；“趣”是五趣。五趣是天、人、畜生、饿鬼和地狱。“数取趣”即是经常执著五趣而轮回之义，其意就是众生。数取趣这个名词很有意思，它是无数的因果在天、人、畜生、饿鬼和地狱中执著，一直作用不已，数数取苦果，此即是我们所谓的众生。数取趣无我之意是，没有一个“我”在五趣中轮转生死，称为人无我，也叫做我执。二为法无我，也叫做法执。简单地来说，没有我执，叫做人无我；没有法执，叫做法无我。

“人无我”中并没有一个实在的“人”，现在让我们以《大乘百法明门论》中的八个心王来看，哪一个是我？心所有六种：遍行、别境、善、烦恼、随烦恼和不定心所，没有一个是“我”。接下来的色法、不相应行法和无为法，都不是“我”。所以在这一百个法中，没有一个是“我”。世亲菩萨精深地剖析这一百个法，让我们明白“无我”的道理。虽是如此，执著的众生会认为它们聚集在一起，就有一个“我”。根据佛法说，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。好象你们坐在一起，叫做一群人，待会儿散会后，各自回家，那一群人就没了。上个星期我讲“一打”和“一骂”，你们还记得吗？一打有十二个，一骂有几个？十三个。哈哈，你们还记得！所以没有一打。同样地，也没有一骂，只不过是给我们名称罢了。补特伽罗无我（人无我）中的人是五蕴的假合，我们称之为“人”。断了手是人，没有眼睛也是人，少了一半器官的人，也还叫做人。所谓人是五蕴的假合，它们流转不已，称之为众生、为人，并没有一个实在的人，所以说人无我。但是，我们众生执著有一个我。此种执著可分为两层：一为俱生我执：即是与生俱有的我执，此是我人过去的烦恼业习。二为分别我执：通过种种分别而得到的我的知见，此是我人知见上的一种错误，认为有一个我。它可通过听闻佛法，明白了解，确信无我之后，就可以放下。好象你们听了整整十讲的《大乘百法明门论》后，如果有些人真的确信无我，那他的分别我执就可以慢慢抛弃。虽是如此，但，有人拿刀指着他时，他的“我”就会跳

出来活动，此即是俱生我执，因为烦恼告诉他有“我”。此俱生我执要通过修行来弃除。好象我们知道不应该起瞋心，然而外境来时，烦恼令我们瞋，甚至明明知道烦恼来了不应该瞋，但，还是要瞋，这就是我们与生俱有的烦恼习气。如此的我执，称为俱生我执。俱生我执又可分为两种：一为第七识执著第八识为我，永无休止，毫无间断地一直作用不已。此俱生我执，不为凡夫所觉知。二为第六识执著我们所分别出来的身、心是我。当没有身体时，第六识就执著心是我；有身体时，它连身体都执著。此执著在我人睡觉时，是有间断的。但一觉醒来，意识的心又开始活动了。这是我们凡夫可知觉的。此我执可分为俱生、分别两种：凡夫怕死的心理，即是第六识中的俱生我执的作用；我们骂人，就是意识中的瞋心所在活动。分别我执是属于知见上的烦恼，可通过听闻佛法，生起智慧，明白“无我”的道理，确信没有一个我，不实在的，不执著，那就可以慢慢把它放下，而俱生我执则很难弃除，要靠修行才能除掉它。佛陀说众生的迷惑有二：一为见惑：即是以邪推度而起之迷情，分别我执属之。二为修惑（思惑）：为凡夫之思念，对于事事物物而起之惑，俱生我执属之。修惑要靠修行断除，故又称之为修所断惑。

“法我执”又称为法执，没此执著称为法无我。法无我中的“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。好象上次所举下雨的例子，它保留一段时间，有一定的形象，那就是一个“法”。因为如此，你就认为法存在不存在？有没有生、灭？……喔！一切问题都来了！我人执著在其中，认为这是我的吗？是你的吗？……一切烦恼也来了！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：银光幕上的灯光色影在乱闪，闪来闪去，当它闪出一个圆圆的红球时，你就认为那是红太阳。当你不执著有东西，那你就不要立名言，即是没有“法”见。世间的森罗万物都是如此，它让我们深深地感受到法没有独立的存在性，它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（神相）就有。哈哈，因为我坐在这里不久，大伯公就不同，它被安奉在神桌很久，你们就认为他跟神桌和合了，是一体的。但是，这和合也是假名的安立。所以一切法不过是一种现象的变化过程，暂时保持一定的相貌，一段的时间，让我们感觉到它的存在，就以假名称呼它，它没有单独的独立性存在。一切法没有自性，即是空性，也叫性空。那么，在听到本性空（法无我）的时候，千万不要在有、无的相对概念来理解它。有和无也是空的：“有”是因为我人执著法的存在，故说有；

“无”是因缘离散后，我人执著法本有，故说现在无。比方我问你：“你有没有牛角？”“没有！”因为你认为牛有角后，再来看自己有没有。现在我再问你：“你有灯吗？”这问题真奇怪，从来没人问过你是吗？其实它和上面的问题是一样的，只不过灯是挂在天花板上，和我们众生无关，那么你就没有这个问题，根本没这一回事，不必去思考它。但是，你确定牛有角，你就有“我没有角”这个问题。在《楞伽经》中说这是龟毛兔角的问题。“龟有没有毛？”

“兔子有没有角？”那是因为我们见到牛有角，所以问兔子有没有角。“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、无来看它。有、无是我们凡夫的知见，连这个有都是无自性空，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。因为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。

佛法中对法无我有两种争论：一派人认为修行人必须先证悟人无我。然后才进一步证悟到法无我。另一派人却认为只要证悟到人无我，必定知道法无我；只要证悟到法无我，也必定知道人无我。我本身赞同第二派的看法，认为人无我和法无我必定是同时一起破除。《金刚经》中说：“如果一个人执著法相，他就著我相、人相、众生相、寿者相。”以此经来看，即是说，如果执著法，必然执著人我相。也即是说一个有法执者，肯定有人我执。由此可证明不可能先破除人我执，再来破除法我执。

、
经书法宝 难得见到
研读熏修 得益非浅
启发智慧 增长德行
随缘流传 吉祥如意

