佛海樞要(七)

相宗系列④

觀所緣緣論義貫

附「唯識學與百法概要」

陳那菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

台灣・大毘盧寺

美國・遍照寺

敬印

目次

「相宗系列」總序——何謂唯識學？……1

(一)……5

(二)……6

1.……6

2.……7

3.……8

①編……8

「觀所緣緣論」原文……8
②……8
③……8
④……20
⑤……20
「觀所緣緣論義貫」註者引言……
觀所緣緣論義貫……2
第一章　釋論題、論主、譯者……2
第二章　釋論文……2
1．……2
2．……9
3．……23
4．……25
5．……3
6．……36
7．……39
1．……4
2．……4
3．……45
4．……49
1．……52

【附】唯識學與百法概要 95
95
93
9
84
78
7
7
67
6
55

8
7
7
6
4
3
0
08
0
00
98
95

6. 5. 4. 3. 2. .

57 54 53 50 49 47 45 39 3 25 23 20

「相宗系列」總序——何謂唯識學

一、相宗的根本經典與傳承

要瞭解相宗（即法相宗、又稱瑜伽宗，或唯識宗），也必須稍微瞭解一下中觀學派；因爲正如唐代義淨三藏在其所著南海寄歸內法傳中所言：「所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有眞空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」由是可知，大乘佛法有二大法脈或學派，一是中觀學派，二是瑜伽學派。中觀學派是尊龍樹菩薩爲始祖，以其中觀論及十二門論爲根本論典，其後傳至提婆菩薩，著有百論，即與龍樹之二論合稱「三論」；其傳承者爲羅睺羅跋多羅、青目、婆藪、佛護、青辨等。在中國之弘傳者則爲鳩摩羅什，至唐・吉藏大師而集其大成，因而開創「三論宗」。此處所說的中觀學派是狹義的中觀派；此派雖名「中觀」，實是以空觀（第一義空、一切法

空）而涵攝空、假、中三觀，故名「中觀」，又稱「空宗」。其根本經典爲般若諸經與三論。

廣義的中觀學或空宗，則包括天台宗、華嚴宗、禪宗等，因爲這些宗派都以中觀學派的創始者及其經典爲立宗之主要根據，故在大乘八大宗中，除法相宗與律宗外，其餘諸宗基本上都屬性宗（空宗）所攝（以其相對於「相宗」，且研習法之本性，故又稱爲「性宗」）。

至於法相宗（或瑜伽宗）最主要的經典則爲「一經一論」：解深密經與瑜伽師地論。其根本經典，根據成唯識論述記，則爲六經　一論：

A、六經——1.解深密經
2.華嚴經
3.密嚴經（又名厚嚴經）
4.楞伽經
5.如來出現功德經
6.大乘阿毘達磨經
（最後二經未譯成漢文）。

B、一論——1.瑜伽師地論（彌勒菩薩說）
2.顯揚聖教論
3.大乘莊嚴經論
4.大乘阿毘達磨集論
5.攝大乘論（以上無著菩薩造）
6.辨中邊論（本頌彌勒菩薩說，世親菩薩造釋論）
7.分別瑜伽論（本頌亦彌勒菩薩說，世親菩薩造釋論、此論未傳譯）
8.唯識二十論（世親菩薩造）
9.十地經論（世親菩薩造，係解釋華嚴經「　地品」者）
10.集量論（陳那菩薩造、義淨譯、已亡佚，係因明學之論

典、發揮現比二量、及識之三分說）

11. 觀所緣緣論（陳那菩薩造）。

由此可知，瑜伽宗的根本經典，其中之六經皆是佛說；其　一論，則爲菩薩說或造，包括彌勒、無著、世親、陳那等。

至於瑜伽宗的傳承，除了釋尊與彌勒菩薩外，主要是無著與世親二菩薩等。無著菩薩係在佛滅後九百年頃，誕生於北印度・犍陀羅國，出家後證入初地，憑神通力上昇兜率陀天，親聆彌勒菩薩說法，悟得緣生無性的大乘空義，爰請彌勒菩薩於中夜降神於其中印度・阿踰陀國之禪堂，爲說五論（即瑜伽師地論、分別瑜伽論頌、大乘莊嚴經論頌、辨中邊論頌、王法正理論）。無著菩薩又秉承彌勒菩薩所說之旨，造顯揚聖教論、大乘莊嚴經論、大乘阿毘達磨集論、攝大乘論等。世親係無著之弟，起初修學小乘，後受無著所化，歸依大乘，並承無著之教，大弘大乘教法，名爲百論之主，著有：攝大乘論釋、十地經論、辨中邊論、唯識二十論、唯識三十頌等。尤其是唯識三十頌，對中土更有莫大影響，因爲世親造頌後，有　大論師（護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月）先後造釋論以解釋頌文，於是瑜伽宗風遂披靡全印。唐代玄奘法師入印求法，即師事護法之門人戒賢，具得其師承。返唐之後，翻傳本宗經論，弘宣法相唯識之旨。並雜揉　大論師解釋唯識三十頌之論文，而成「成唯識論」，因而成立法相宗。因此中土的法相宗，簡言之，即是依五位百法，判別有爲、無爲之諸法，而修證一切唯識之旨的教法。

繼承玄奘大師唯識之教者頗眾，其著名者爲：窺基、神昉、嘉尚、普光、神泰、法寶、玄應、玄範、辨機、彥悰、圓測等。窺基爲紹承玄奘之嫡統，住長安大慈恩寺，世稱慈恩大師，故法相宗亦時稱慈恩宗。新羅（古韓國名）僧太賢從圓測之弟子道證學法，著有唯識論古跡，世稱爲「海東瑜伽之祖」。

以上爲狹義的法相宗之根本經典與傳承。至於廣義的「法相」，則泛指大乘唯識宗、小乘俱舍宗、及六足論、發智論、大毘婆娑論等。

茲將以上所說，簡單表解如下：

瑜伽學派之傳承：

最後，從瑜伽宗的根本經典之六經來看，除了最後二經中土未譯外，其餘四經（解深密經、華嚴經、密嚴經、楞伽經），皆是所謂「性相圓融」，亦即，有性有相，並非純是法相之學。更有進者，這四部經同時也是性宗的根本經典；尤其是楞伽經，更是禪宗達摩祖師傳以印心的（直到六祖改成金剛經）。可見，即使在禪宗的正法眼藏用以印心的，在六祖以前，本是性相圓融、性相不分的。不但性相不分，而且也是顯密不分的：因爲華嚴、密嚴、解深密，乃至楞伽也是顯密二教所共尊的。然而其後，以眾生根器轉鈍，不堪受持全體大法，因此分門修學，各擅其長。然而依法之本源與發展來看，此係不得已之事，並非法本有分派，而實係人根轉淺所致：並非法有二種、三種或多種；種種法教實係如來法身之一體；眾生不堪全體大法，故別受其部分之法。然其要者，若欲求無上菩提，切莫以自所修學之一部分法，或性或相、或顯或密，執摸象之解而言：「這就是如來法的全部！」因而得少爲足，甚或是自非他、種種妄想分別，乃至互相攻訐、諍鬥，如是即是迷人，枉受辛勤，不入正

理。

二、「相宗系列」撰註緣起

佛法之修行之四大門即：信、解、行、證。故若信而不解、解而不行，即無由斷證。更何況不信、不解、不行，甚或雖飽覽佛經，卻於如來正法，不能起正信、正解，乃至種種曲解、邪解、謬解；如是不但自不能起正修行，更會誤導他人。

佛法之顯教大致分爲性宗與相宗二大部，而相宗即是唯識學、或法相學，或二者合稱爲「法相唯識」。然而「法相」與「唯識」是不一樣的：如前所說，所有的瑜伽部，乃至小乘的大毗婆娑論、六足論，及介於大小乘之間的俱舍論，都可以說是屬於廣義的「法相」之學，故法相學含義較廣，它可以包括一切大小乘的法相之學。至於「唯識」，則是大乘的不共法，小乘法沒有。因爲唯識學所研析的眾多「名相」，也是屬於法相所攝，故亦通稱大乘唯識學爲「法相宗」，而「法相宗」一詞便儼然成爲唯識宗的代名詞。實則，據理而言，「唯識」得成一宗之名，因爲「唯識」一詞之中，即有自宗的主張。但「法相」一詞，則毫無特色、主張，且爲多宗所共用，故實不適合成爲一宗之名。然以歷代以來皆如是相傳，故亦姑且隨順「傳統」，亦時隨而稱之爲「法相宗」或「相宗」；但讀者諸君須知「法相」與「唯識」之別。

顯教中的性宗，則是大略概括了一切顯教中涉及「法性」，或以參研「法性」或「本性」爲主之宗派，舉凡禪宗、中觀、三論、般若、乃至華嚴、天台等學，都可以說是研修「性宗」之學。在中國歷代，性宗之學可以說是「獨占」了整個「佛教市場」；至於「相宗」，則只有在唐初，於玄奘大師及其弟子窺基法師、普光（大乘光）法師等之弘傳，昌盛一時，唐後即趨式微，乏人問津；及至明末，方有藕益大師、憨山大師、明昱法師等之研求提倡，才稍稍振興；其後卻又告式微。至於民初，又有一些佛學家，主要以白衣爲首，大力倡導法相唯識學，於是唯識學又再度引起大家研究的興趣。然這些唯識學者，

他們研究唯識學的最初發心，是有鑑於禪宗在中國高度發展，而禪宗之末流，則流於空疏、不精確、不切確、乃至不切實際之口頭禪，因此欲提倡法相精確之唯識學，以糾正禪宗末流之弊。這等發心原無可厚非，然而卻矯枉過正，只看到禪宗末流之弊，而不見禪宗正法之善；於是由本爲救禪流之失，轉而一心、全力地抨擊所有禪宗，乃至廣義的性宗，亦加以譏毀。這些學者的一些出家弟子或再傳弟子，繼承其志，發揚光大其說，大事「以相破性」，這實在是對唯識學之義，多有誤解及曲解所致。其實，諸有智者皆所共知，如來大法猶如「如來之一體」，而性相二宗，即猶如「如來之左右手」；奈何眾生不解斯義，卻拿著如來的「左手打右手、右手打左手」，再「以雙手打頭」；這豈是如來說法之意？如來說種種法，豈是要使眾生執其所說之一部分法，而互相鬥爭，互相是非？此實大悖如來說法之旨。蓋如來所宣說無量妙法，皆是以大悲、大智，依眾生根機，方便引攝，皆令入無上菩提之行，即所謂：「一切法皆爲一佛乘故」；可憐眾生愚昧，聞說妙法，不自修行，乃依我執我見，大起諍鬥，因而謗法、破法、譏毀正法者，所在多有。

由於唯識學歷代研究者少，可供參考的註解實在不多，且又多是文言文，再加上經典的本文及註解之文，皆多深奧難解，因此現代人即使發心要學唯識，也困難重重。筆者有鑑於此，一來欲令佛弟子凡發心欲學唯識者，皆有門可入，至少於經論之文皆能解得，且於其旨得正信通達；二來，眾生若普遍能閱佛典、於其中得正信解，即不虞爲惡知識所惑、所欺誑。三來，以此宣揚如來唯識正旨，令法界眾生普遍得正知、正信解：如來所說一切妙法，實不互相違逆、亦不乖隔；以如來之法「前善、中善、後亦善」故；諸佛子於如來聖教，莫自鬥諍、莫起違逆之意，更勿興謗；應順佛教，信解奉行，滅度超越諸障：煩惱障、所知障、報障、惡業障、法障、魔障，直趨無上菩提。

三、何謂唯識學？

「唯識學」之義，一言以蔽之，即是「助道心理學」或「修道心理學」。

茲釋如下。

近代由於科學昌盛，因此大眾都　分崇尚科學。而於佛教中，亦有此風尚。其中以一些唯識學家之見，更爲顯著。他們看到唯識學中諸多法相，及其脈絡分明的關係，覺得唯識學「很科學」，而且唯識學所研究的主題，亦都是「心理學」方面的，所以他們便把唯識學當作「佛教心理學」來研究。其實這是不正確的：

1.唯識學雖然「很科學」，但它究非科學；因爲佛法雖可以「很科學」，但佛法是超乎科學的。同理，唯識學也非「佛教心理學」，因爲心理學是世學（世間的學問），所談的是「世諦」，而唯識學則是「出世法」，所參究的卻是「出世諦」，出世之正理；故兩者不可混同；更不可因唯識學與心理學在題材上有少許相似之處，就因此令佛教徒覺得自己「身價百倍」，或趕上時髦，這些想法都是錯誤的，因爲若這樣想，即是：「以世法爲貴」，以及「以世法來判別佛法的高下」——也就是這種觀念的錯誤，而令某些佛學家以「科學」的標準，來重新爲全體佛法作「判教」的工作，從而導人疑、謗種種佛法。

2.若定要說唯識學是一種「心理學」，則須知它並非「普通心理學」，而是「助道心理學」或「修道心理學」，這是一切學唯識的佛弟子，必須要知道的事。因爲佛及菩薩慈悲開示唯識正理，都是爲了幫助佛弟子修習菩提正道，不爲別的，故是「助道心理學」；又，唯識學所處理的「心理問題」，都是修道者在修行過程中會碰到的種種現象、問題、或困難，以及如何去面對、排除等，因此它是「修道心理學」。故此「助道心理學」，其內容、題材、及目標，大大不同於處理世間凡夫心理的「普通心理學」。因此，「唯識學」可說是一套專爲佛法修行人設計的「修道心理學」，故不能把它當成一門「學術」來「研究」。

那麼「唯識學」的「唯識」二字，究竟是什麼意義？「唯識」之意義爲：一切萬法皆是識的變現，皆是依識的「自證分」（本體）所變現的「見分」及「相分」，此外，並無他物，故說「唯有識」。易而言之，即華嚴經所說的

「三界唯心，萬法唯識」：華嚴經此語的一半，「唯心」的部分，即在「性宗」之聖教中，廣說開闡之；而此語的另一半，「唯識」的部分，則在「相宗」之聖教中，廣說開闡之。故知，「性宗」的「唯心」，與「相宗」的「唯識」，在眞實內涵上，實無差別，只是所對的根機不同，所施的方便有別，如是而已；是故當知，性相二宗並非敵對，而是相輔相成，如鳥之雙翼。又，如來說法之常途，常是「性中有相」、或「相中有性」，乃至「顯中有密」，「密中有顯」，「禪中有淨」、「淨中有禪」，只是廣略開合不同，主伴有異。例如若對相宗之機，則廣說相宗之法，而略說性宗，乃至點到爲止。反之，若對性宗之機，則於經中廣說性宗之法，略說相宗，乃至點到爲止。至於顯密的廣略開合亦如是。如來如是說法之用意爲：

1. 令學者廣種善根——以諸菩薩沒有只修學一法便得成佛者，皆是三大阿僧祇劫修無量福德資糧，廣度眾生，然後方得作佛。
2. 令菩薩於法知所會通——諸法之性本通，眾生以自心閉固凝滯，故於法滯礙不通：以心不通故，法亦不通；若其心通，則法自然通達；如來欲令眾生藉著於法性之會通，而達「心通」之目的，故作是說。
3. 爲令諸菩薩速去法執，斷除所知障、法障，故如來說法，「性中有相」，「相中有性」，悉令斷除對法之偏執。再者，有些經典，所對之根機爲圓熟之大機，於彼等經中，如來即爲之開示性相融合之無上法教，例如解深密經、楞伽經等皆是。

其次，「唯識學」之意義，可再從「唯識」二字，及「五位百法」來研討，便可更爲詳細：

(一)、從「唯識」二字看：

一切萬法，唯識無境，以一切外境皆是諸識所變現的「相分」，故諸塵境界、山河大地、有情無情，皆是此識所變現者，並無實體。行者作如是「唯心識觀」，了達自心，不迷於境，於是從修斷中，漸次斷除煩惱、所知二障，而

不受境縛，心得解脫，證「唯識實性」（即「圓成實性」），得大菩提。

(二)、從五位百法看：

1.從「有爲法」及「無爲法」看

唯識百法，大類分析「一切法」爲「有爲法」及「無爲法」，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。世尊開示此法，爲令諸佛子了有爲、證無爲，其宗旨則在出世的無上聖道，亦即是「六無爲法」中的「眞如無爲」，此亦即「唯識之勝義性」，也就是圓成實性（見唯識三十論頌及成唯識論）。故知如來一切所說，皆是爲了拔濟一切有情出於有爲生死之苦輪，達於涅槃、菩提（此即所謂「二轉依」）的出世聖道。可歎當今末法，有人講說如來法，卻作顚倒說，令人貪著世間法，於有爲有漏之福，種種營求，卻自詡爲「修行大乘」，或說是「佛法在世間，不離世間覺」。殊不知這是誤解及曲解禪宗六祖大師之意。六祖是說：「不離世間覺」，並未說「不離世間迷」，此其一；又，「不離世間覺」之義爲：不能離於對世間有情的悲心、菩提心，而能證得大覺；此是正義。因此祖師之意，並非教你繼續貪愛、戀著世間，而能證得大覺。是故莫錯用心。若錯用心，錯解佛經，一切所修，枉費辛勤。故知「正見」之善根在學佛上，極其重要：以正見故，能正思惟，抉擇正法；如是一切所修，功不唐捐。

2.從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看

這四位之法，總名爲「有爲法」，也就是說，這四位法即該攝一切有爲法盡。如來如是開示，爲令眾生了「心」爲本，其他一切有爲諸法，若色若心等，皆是心體（心王）之作用與變現。如是了已，行者返求自心，不向外馳求，得達其本。

3.從心所有法看

①從徧行心所看——

唯識學之義，爲令行者了知心識的作用中，普徧一般的條件，共有五個：作意、觸、受、想、思。

②從別境心所看——

唯識學之義，爲令行者知修行中諸善法生起之相、狀、及要件，共有五個：欲、勝解、念、定、慧。所以，修行人想要修行善法、或「斷惡修善」，或「滅罪生善」，必須具備這五個條件，才能奏功。

③從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看——

這就顯示了唯識學最根本的目的：在於令人「斷惡修善」。而佛法中所謂「善」，不是世間法中之善、或有漏福報，而是能成就無漏聖道之究竟善法，共有　一個（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、不放逸、行捨、不害）。至於大家耳熟能詳的「學佛是爲了斷煩惱」的「煩惱」，到底是什麼？「煩惱」依唯識百法，則分爲二大類：根本煩惱及隨煩惱。「根本煩惱」又稱大煩惱，簡稱爲煩惱，共有六個根本煩惱：貪、瞋、痴、慢、疑、惡見。「隨煩惱」共有二　個：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。讀者大德您若仔細看一下這六大煩惱及二　個隨煩惱的內容，便知爲何唯識學是「修道心理學」之因；因爲這些煩惱及隨煩惱，只有對佛法的修行人（要證菩提的人）來講，才是大病，才是惡，才須斷除；若是世間凡夫人及外道人，並不以此爲當除之病；因此，狹義而言，唯識學上修斷之事，乃至廣義而言，一切佛法上的修斷之事，所欲斷之惡、煩惱、不善法，皆是以此六根本惑及二　隨惑爲代表。是故修學唯識法相，不但不會與他宗抵觸，而只會令所修、所知更爲充實、明晰、精當；易言之，即令行者更加清楚要「修什麼善、斷什麼惡」。故此三位心所有法（善、煩惱、隨煩惱），即指

出了一切唯識學的基本骨幹：修善斷惡。換言之，唯識學的基本目的是什麼？即是教人修善斷惡，以斷惑故，故能證眞，通達趣入第六位的「無爲法」。若通達無爲法，即是三乘賢聖。

④從色法及心不相應行法看——

唯識之義，爲令行者了知：除心所有法外，尚有與心不相應的行蘊所攝之法，以及內外的　一種色法，以俾於修行時不迷於色、心等內外諸法。

⑤從無爲法看——

此爲令知唯識學最終之目的，不在名相言說，而是與一切如來所說法一樣，在於「斷惑證眞」，達於無爲之境。此乃唯識宗與一切佛法之共相。而且，由於唯識學是大乘法，故亦與其他大乘法一樣，其最終之修證旨趣悉在於「六無爲法」中的「眞如無爲」。此「眞如無爲」即是世親菩薩的唯識三十論頌所說的「唯識實性」（唯識三十論頌曰：「此諸法勝義，亦即是眞如，常如其性故，即唯識實性。」），亦稱「圓成實性」。因此唯識瑜伽行者所欲修證者，即是「大乘共法」的「眞如無爲」；然此眞如法卻是不與其他四乘法共的：不但不與人乘、天乘，乃至不與聲聞、緣覺乘共，更不與外道共。唯有大乘根人，方能正信解、修證、趣入。此亦是一切如來成佛的「密因」（大佛頂首楞嚴經），一切諸佛的「因地法行」、「淨圓覺性」（大方廣圓覺經）。是故當知，釋迦如來及彌勒菩薩（未來佛）於唯識諸經論中所開示之眞如及唯識性，實與大乘諸經論中所開示之眞如，無二無別，悉是最高、最上之法，以諸如來皆是「乘眞如之道而來，故稱如來」，諸正見佛弟子，皆應如是知。

由以上從「唯識」及「五位百法」的分析，則更可了知「唯識學」實際的意義及旨趣，皆是爲了修證無上菩提，亦爲護持如是正義故，普令有情皆各得正信解故，斯有「相宗系列」之撰註，以期一切有情，於如來正法悉得解行相

應，共同護持正法，遠離魔事，疾入無上菩提。是爲序。

釋成觀識于美國密西根州遍照寺
佛曆二五四六年四月初四日
（西元2002年5月15日）

觀所緣緣論

陳那菩薩造
大唐三藏法師玄奘奉　詔譯

諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者：或執極微、許有實體，能生識故；或執和合，以識生時帶彼相故。二俱非理；所以者何？

極微於五識　設緣非所緣
彼相識無故　猶如眼根等

所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識託彼而生。色等極微，設有實體，能生五識，容有緣義，然非所緣。如眼根等，於眼等識無彼相故，如是極微於眼等

識。無所緣義。

和合於五識　設所緣非緣

彼體實無故　猶如第二月

色等和合，於眼識等有彼相故，設作所緣，然無緣義。如眼錯亂，見第二月，彼無實體，不能生故；如是和合於眼等識，無有緣義。故外二事，於所緣緣，互闕一支，俱不應理。有執色等各有多相，於中一分是現量境，故諸極微相資，各有一和集相；此相實有，各能發生似己相識，故與五識作所緣緣。此亦非理。所以者何？

和集如堅等　設於眼等識

是緣非所緣　許極微相故

如堅等相，雖是實有，於眼等識容有緣義，而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾，彼俱執爲極微相故。執眼等識能緣極微諸和集相，復有別生。

瓶甌等覺相　彼執應無別

非形別故別　形別非實故

瓶甌等物大小等者，能成極微多少同故，緣彼覺相應無差別。若謂彼形物相別故，覺相別者，理亦不然：頂等別形，唯在瓶等假法上有，非極微故。彼不應執極微亦有差別形相，所以者何？

極微量等故　形別惟在假

析彼至極微　彼覺定捨故

非瓶甌等能成極微有形量別，捨微圓相，故知別形在假非實。又形別物析至極微，彼覺定捨，非青等物析至極微，彼覺可捨。由此形別唯世俗有，非如青等亦在實物。是故五識所緣緣體，非外色等，其理極成。彼所緣緣豈全不有？非全不有。若爾，云何？

內色如外現　爲識所緣緣
許彼相在識　及能生識故

外境雖無，而有內色似外境現，爲所緣緣，許眼等識帶彼相故，及從彼生，具二義故。此內境相既不離識，如何俱起能作識緣？

決定相隨故　俱時亦作緣

或前爲後緣　引彼功能故

境相與識定相隨故，雖俱時起，亦作識緣。因明者說：「若此與彼有無相隨，雖俱時生，而亦得有因果相故。」或前識相爲後識緣，引本識中生似自果功能令起，不違理故。若五識生唯緣內色，如何亦說眼等爲緣？

識上色功能　名五根應理
功能與境色　無始互爲因

以能發識，比知有根，此但功能，非外所造。故本識上五色功能，名眼等根，亦不違理。功能發識，理無別故。在識在餘，雖不可說，而外諸法，理非有故，定應許此在識非餘。此根功能與前境色，從無始際展轉爲因，謂此功

能至成熟位，生現識上五內境色，此內境色復能引起異熟識上五根功能。根境二色，與識一異？或非一異？隨樂應說。如是諸識，惟內境相爲所緣緣，理善成立。

觀所緣緣論終

「觀所緣緣論義貫」註者引言

觀所緣緣論義貫

陳那菩薩造
三藏法師玄奘譯
沙門釋成觀撰註

第一章　釋論題、論主、譯者

觀所緣緣論
陳那菩薩造
三藏法師玄奘譯

註釋

「觀所緣緣論」：「觀」，觀察、觀照，係指以佛法之正智觀察，非是以

肉眼觀察，此即能觀；而其所觀者即「所緣緣」。何謂「所緣緣」？

「所緣」——爲識之所緣，亦即爲識所緣之實境，或識所緣之對象。在此指五境（色、聲、香、味、觸）。

「緣」——此緣即因之義，亦即能生識的諸緣，或能助識生起的諸緣。此諸緣有四種：

(1)親因緣——簡稱「因緣」；亦即是種子；亦即諸識生起最根本之所依。

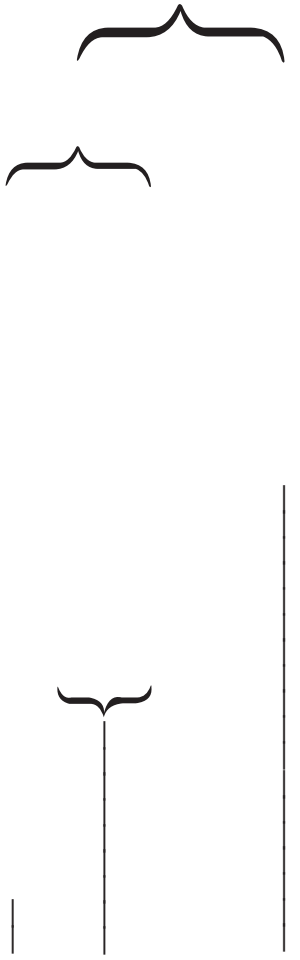
(2)等無間緣——又稱次第緣、即心法之作用，念念相續無間，前念滅時，法爾自然能有引生後念之力，令念念不斷，此作用稱爲心識生起之等無間緣。無間者，無間隔之義；以眾生心中之念，念念相續不斷，如無間隔，無一剎那沒有念起，念念沒有間斷，故稱「無間」。故起信論云：「是故一切眾生不名爲覺，以從本來，念念相續，未曾離念，故說無始無明。」以無始無明力所牽引故，令眾生念念相續，念念無間，是故生死相續不斷；而「前念滅」這一件事，便用來作爲後念生起之緣，因此前後念得以密相啣接，無有間斷，所以將這種能令前後二事相接沒有間斷的「緣」（作用、現象、功能）稱爲「無間緣」。「等」是指將「前念」與「後念」看成是個別獨立的兩個單位，並且是相等的，故稱爲「等」。又，除了阿羅漢臨涅槃的最後一念中的心、心所法外，一切眾生的心心所法於任何時刻皆有「等無間緣」之作用（亦即：**前心能引生後心，令念念不斷**）；這是因阿羅漢若欲入涅槃，即起滅盡定，而以此定力壓伏其心心所法，令不起現行，故其「最後心」即不起「等無間緣」之用，因而得以不再引生後心，故畢竟不再生起心心所法，因此才說「生死斷」，「不受後有」，此即阿羅漢入有餘依涅槃前，先禁斷等無間緣而入涅槃之行相。可見這「等無間緣」對「生死相續」，乃至「輪迴不斷」的重要性。

(3)所緣緣——簡稱「緣緣」；即諸識所緣、所取之境緣（色等五境）——換言之，若以現代哲學之語詞言之，「所緣緣」即是「諸識所認知的對

象」；而這些對象，諸外道人以及有部中人都認爲是外在實有的；而佛正法則指出：這些看似外在實有之境，其實都是諸識自所變的相分，所以「所緣緣」並非心外實有之法，而是內識之所變現之境。

(4)增上緣——即六根及其他心心所法，凡對於諸識之生起，能產生輔助功能的，都稱爲諸識生起的增上緣。

這四緣，簡言之，即是諸識生起的四個條件（緣）。此四緣爲大小乘之所共說。又，這之中，「親因緣」是「主因」，亦即是「因」；其他三者都是「助緣」。而於三個助緣中，等無間緣及增上緣是「內緣」（內在身心中之助緣），而「所緣緣」則是外在之助緣。茲表解如下：



那麼觀所緣緣論的主旨究竟是什麼呢？一言以蔽之，即是論主教行者觀**「境非實有」**，因爲五境不實，唯識所變，是識的相分，故五境並無實自體。（五境即五塵：色、聲、香、味、觸）。其次，論主又爲何於四緣中，唯獨教觀「所緣緣」？這是因爲現前的五塵境界，凡、外、小乘之人愚惑不了，妄計以爲是心外實有之法，因此而對之起愛憎、取捨之想，從而引生貪瞋癡等諸惑。現在論主以正理教觀：此五塵本體，既非凡外所說的心外實有之「極微」

（原子——物質最小的單位）所成，亦非眾極微「和合」一相而成。如是觀了，更以正智觀察：心外實無一法爲識所緣之境（**心外並無所緣緣**），**此識所緣者**（所緣緣），**唯是自識所變的相分**，此理甚明。然而，作這樣的觀察有何用處？答：這就是修行正理正智的緊要處：**既然五識所緣的五境，只是自識所變的相分，又無實自體，那麼爲何行者於五塵境，還要妄自生起愛憎取捨、貪瞋癡慢呢？豈非是「自心取自心，又生諸心」**？因此，**作如是正觀，則能斷自心惑，破我法二執**。故蕅益大師云：「此則破我法二執之神劍，斷煩惱妄想之利斧。」

附及，如是可知，唯識一學，雖富眾多有系統、及精確的名相與論說，但其旨仍是爲了「修行」；亦即：一切唯識法相、名相之知解，最後是要導引歸於「修斷」之用，其意不在於提供所謂「知識份子」一種「頭腦的體操」，或思惟論辯的「奢侈品」，或僅只在於知解、記誦一些名相，或徒慕其「很科學」、「很有系統」、「很精確」、「是一門很高的學術（學問）」，因而捨本逐末。

其次，以「因門」來分析本論（此中略去「似能破門」）：

(1)似能立門——本論中首先敘述凡外依於「極微」與「和合」二種計著所立之論，實是「似能立門」，並非眞能成立其宗。

(2)眞能破門——論中其次舉出何以「極微」與「和合」二論，俱是非理，而破斥之，故是「眞能破門」。此是「破邪」。

(3)眞能立門——非理既破，即顯正理，而闡明「內色如外現」等正義，確立正理，故是眞能立門。此是「顯正」。

蕅益大師讚本論云：「此皆由陳那菩薩，以根本智證眞現量，故能以後得智（而）立眞比量，（以）開（示）曉（悟）後（世之）人，名之爲『論』。」又教誡諸行者云：「吾人讀此論者，（正應）藉此正教爲（正）量，（而於）二六時中，恆於五塵如理觀察，了知無心外之極微（物質），亦無心外之和合相。**一切所見、所聞、所覺、所觸，惟是自識所變相分，即此爲**

識所緣，（且）即此助生於識，（如是觀者），是名『大乘唯心識觀』（之）初門。」

析而言之，**整部唯識學的主旨，是教人如何作「唯心識觀」**（再嘮叨一句：並不是在「搞名相」的）；而唯心識觀的要旨在於：觀「一切法唯識變現」。然而這「唯識變」的觀法又可分成兩方面：一、能變之識，二、所變之見分與相分。今陳那菩薩之觀所緣緣論，正是教從「所變的相分」之五塵境來著手作觀。若觀了、確定、證入所變的「相分」（所緣緣）不實，實係唯識所變，即得悟入唯識之旨。**以五境粗顯、易觀，故以修「唯心識觀」而言，初心者易於入門，是故「觀所緣緣」爲初心作「唯心識觀」之上妙法門**。

以上爲解釋論題。以下解釋論主。

「陳那菩薩造」：「陳那」，梵名Dignaga，義爲童授或域龍。西元五、六世紀時人（佛滅後一千一百年頃），生於南印度・案達羅國（一說香至國），屬婆羅門種姓，爲印度佛教因明論之集大成者。初習外道，又入小乘犢子部；後師事世親菩薩，研習大小乘教典；且曾從一密教阿闍梨受學明咒，深得祕法，故是顯密圓修者。後至烏荼國修習禪定，辯才無礙，折服諸多外道，且由於與尼夜耶學派辯論而著稱於世。曾於那爛陀寺講授俱舍論、唯識諸論及因明學說。後受案達羅國王之供養，並欲受其所請而證阿羅漢果，幸得文殊菩薩之勸誡與啓示，乃起廣度眾生之心，因而撰著因明正理門論、集量論等論典，並弘宣瑜伽師地論。

陳那菩薩所著有關其師（世親菩薩）的大作俱舍論之論述、以及其他大乘唯識之著作頗豐。他在「認識論」（Epistemology）方面，就心王與心所而立「三分」：「見分、相分、自證分」，史稱爲唯識學之「三分家」。自古以來，此「三分法」便與安慧菩薩之「一分法」（自證分）、難陀論師之「二分法」（見分與相分），與護法菩薩之「四分法」（見分、相分、自證分、證自證分），並稱於世。

此外，大師更於因明學方面有卓越的貢獻，係因明學之集大成者，始創

第二章　釋論文

第一節　破斥外道計執

1．總破二邪計

論　**諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者：或執極微、許有實體，能生識故；或執和合，以識生時帶彼相故。二俱非理；所以者何？**

註釋　**「諸有欲令眼等五識」**：「諸」，指諸外道及小乘等。「眼等五識」，眼、耳、鼻、舌、身五識。

「以外色作所緣緣」：「外色」，外五塵色，即色、聲、香、味、觸。「作」，當作，作爲。謂諸外道及小乘人，不達心外無法，而妄自立論，欲將眼等五識，以外在之五塵色作爲所緣緣，而不以自識所變之相分爲所緣緣。又，請注意，「外色」要成爲識之所緣緣，必須具備兩個條件：一、識是「帶彼相起」，二、識是「從彼生」。關於這部分，下文會詳加說明。

「或執極微，許有實體」：此即第一種外道所立之宗：謂「極微是有法」，其「宗」爲：「極微爲所緣緣。」其「因」爲：「以極微有實體，且能生識故。」「或」，有些、某些。「執」，計執。「極微」，也就是現代人所稱的「原子」，是爲一切物質最小的單位。故印度外道之「極微論」即是「原子論」，與古希臘之「原子論」哲學略同，皆執外有實法，而其最小的具體存在，即是原子。「許」，承認、認爲。「實體」，即實自體；即謂微塵是外在有具體存在的實自體。又，希臘原子論即近代唯物論之嗃矢。

「能生識故」：此即外道所舉之第二「因」。他們爲何能立「極微爲所緣

緣」這個宗旨呢？其理由（因）爲：以極微本身是有實體的，而且它又能生識的原故。說「極微能生識」，即同於說「極微是識之生緣」（是識生起的緣之一），亦即言：極微有生識之功能。以有能生識之功能，故得以作爲識之所緣緣。此類外道計執**外色（物質）能生識**，是一切外道邪計之代表。以一切外道皆計心外有實法，且此心外實法爲一切法之生處（生因），乃至計一切有情與無情皆從彼因生。故此派外道，是計微塵爲能生（計微塵爲一切法之生因）；復有計「時間」能生一切，乃至能生眾生之禍福，如此方之計生辰八字爲人之命運、禍福之生因等；或有計「方位」爲能生，如此方之堪輿、風水，謂彼等爲能生人之禍福；或有計「虛空」、「冥諦」等爲能生，如道家之計「混沌」、儒道之共計「無極」、「太極」等想像之物爲能生萬物；或有計「神我」（靈魂）、或梵天爲能生，如耶回等神教之靈魂與上帝，謂能造一切；或有計星辰爲能生，如世間之占星術，謂星宿爲眾生禍福之所依；或有計地、水、火、風爲能生，如此方之陰陽五行說等。如是等，皆是計執心外有實法，能生一切有情無情之身，乃至主宰一切眾生之禍福、生死，皆由這些外物來決定，不由自心，亦不由眾生自所造業來決定，故皆是凡夫、外道愚癡顛倒之說，迷惑眾生，令人虛妄追求，乃至作種種無益的勤苦之事，猶自以爲是在「修行」或「修道」，實則於其初發心時，即墮於愚癡、不正之知見，枉費辛勤，而不得解脫。凡此皆是由於無明，而令知見不正，因此不得見正理。

「或執和合」：「和合」，即諸微塵和合之相，即是經所云之「一合相」，或「和合一相」。這「和合一相」，即是哲學中所說的「一整體」（Unison, Holism），或「一個有機體」（an organism）。所謂「一個有機體」，也就是說：此物、此動物、或此人，整個是一個整體，不可分割。例如桌子是由桌面及桌腳構成的一整體；桌面與桌腳是不可分割的，若將桌面與桌腳分開，桌子的相或「一整體之相」（一合相）便失去了，便不成其爲桌子。同樣的，人的身（頭、軀幹、四肢）與心是一合相，是不可分割的。不過外道的「一合相」不可分割之說，最主要還是用在「神我」或靈魂方面（印度外道

所說的神我，即同於耶、回等宗教之靈魂），他們都計著靈魂（或神我）是不可分割的一整體，而且神我也是常住、不變的；故「一合相論」、「神我說」、與「常論外道」常常是結合在一起的。附及，漢土的靈魂說則與西方不同，因漢土之靈魂說者，卻計執靈魂有三魂七魄，而且這些魂魄還是可以分開的，如儒者言：人死後，「魂升於天，魄降於地。」這又是另外一種外道妄想計著。以上爲釋「和合一相」，及與「一合相」有關之種種邪計。

「以識生時帶彼相故」：「彼」，指和合。「帶彼相」而生，即是說「識中含有彼極微的成分」，亦即「極微是識組成的要素（component, ingredient）之一」，稱爲「帶彼相」。前面「極微論」者計極微「能生識」，若是「和合論」者的話，他們便計「和合一相爲識之成分」（帶彼相）；此二論對於彼宗之所緣緣，所提出的「因」（論證），都只有一個：極微論者主張因爲極微「能生識」，而說極微是識之所緣緣；一合相論者則主張：由於諸識「帶彼相」（諸識帶有極微之相）而說極微是諸識的所緣緣。然而這兩派論證，正好都只滿足了「所緣緣」的兩大要素中的一個而已，因此並不完全，故其宗之論旨皆不足以成立：因爲「理由不夠充分」。

「二俱非理」：「二」，此二派外道論。「非理」，不合道理，不合正理。又，在此二外道論中，「極微論」者類同於西洋哲學之「一元論」者，而「和合論」者則類似「多元論」者。

「所以者何」：「所以」，原因。「何」，是什麼？合云：其原因是什麼呢？亦即：爲什麼呢？

義貫

「諸」外道及某些小乘人，以不達心外無法，故**「有」**妄自立論（立說），而**「欲令眼等五識，以外」**五塵**「色作」**爲識之**「所緣」**之境**「緣者」**：一者，**「或執」**心外有**「極微」**是識之所緣緣（此爲其宗），以其妄**「許」**微塵爲**「有實體」**，且有**「能生識」**之功能**「故」**（此爲因）；二者，**「或執」**心外極微之**「和合」**一相是識之所緣緣（宗），**「以」**其計執**「識**

生」起「時」是「帶」（含有）**「彼」**諸微塵之一合**「相故」**。然而此**「二」外論「俱非」**合正**「理。所以者何？」**（爲什麼呢？）

詮論

佛法稱爲「內教」，以其與世間之凡夫、外道不同，不執心外有實法，是故學佛法的第一步，必須要有此正知見，方眞能「一心向於佛道」，而不緣、不附、不依種種凡夫、外道之妄想計著，才能離於凡、外、邪、小所行境界，眞正全心入於佛道。因此，正修行者，首先要於自心中破除一切凡外邪小計執。而破斥「心外有實法」這個宗旨，即是對一切凡、外、邪、小的計執之總破；以「心外有實法」之妄見既破，才眞能「**不往外馳求**」，而眞實「**返觀自照**」、「**往內推求**」，乃至「**返求自心**」、最終乃至「**返聞自性**」，皆是於此奠基。故知此「觀所緣緣論」最初所破者，於佛法的實修中之重要性，實在非同小可。

2．破計極微是所緣緣（別破之一）

論

極微於五識　設緣非所緣
彼相識無故　猶如眼根等

詮論

這一段即是論主爲破斥外論邪計，所立的「量」（所作的邏輯陳述 logical statement）：彼外道所執的微塵是這論證的「有法」。論主所立之「宗」爲：這極微在五識上，設許它是「緣」，但它也決非是識之「所緣」。論主所提出的「因」爲：彼極微在識中並無其相（極微相在識中不可得）故。論主所舉的「同喻」爲：猶如眼根等。

附及，關於「有法」及「宗、因、喻」三支，請參閱拙註因明入正理論義貫（48～70頁）。

又，本論論主於論文中所提到的「緣」，通常是指「增上緣」；而論主所說的「所緣」，都是指「所緣緣」而言。

註釋

「極微於五識」：極微對於前五識而言。

「設緣，非所緣」：「設」，縱許。極微縱使可作爲五識之緣，亦即可以成爲能生識之增上緣，但也只能是增上緣，而決不會是所緣緣。爲何論主說「設」（縱許）呢？因爲依正理而言，識外本無實體之色塵（極微）可得：極微離識無相，本無實自體可言；今暫且「退一步說」：縱許如他所說：極微是實有，且能生識，便可承認他說：極微是生識的「緣」之一。因爲，如前所說，「緣」之義爲「能生識」。又，這「退一步說」，在因明上稱爲「縱」，西洋邏輯稱爲「讓步」（concession），義爲：姑且讓它成立、或姑且承認這是對的；在本論中則譯爲「設」。然而以論理學的技巧而言，這個「縱」，其實是「欲擒故縱」的「縱」，非網開一面、或縱容的縱；因爲這個「縱」常常是爲了「防堵」，將對方可能「轉計」的種種可能性，都事先主動提出來，然後一一加以否定，因此這個「縱」其實是「全面撲殺」、「一網打盡」的技巧，逼使對方詞窮理盡、無可反駁、無所遁逃。

「彼相識無故」：「彼」，指極微。「彼相」，那極微之相。「識無」，於五識中無。因爲五識是心法，心法中不可能雜有色法，心法中斷無色體存在之理，故在五識中，決定沒有極微之實體相可得；故說：彼極微相在五識中實無。這是論主提出的「因」。

「猶如眼根等」：這是論主提出的「喻」，此喻爲「同喻」。因爲五根是五識的增上緣，能助五識發起。「眼根等」，即眼根等五根。眼等五根雖是幫助五識生起的增上緣，但五根卻非五識之「所緣」，因爲五識是「依根」而「緣塵」；因此，根是識之所依，而非識之所緣；「塵」才是識之所緣。合併而言，因爲五根是助識生起的「緣」（增上緣），而非識之「所緣的對象」，故五根不能說是識之「所緣緣」，以條件不足故；若以西洋邏輯術語來說即：

五根沒有成爲識的所緣緣之「充分必要條件」。同理（同喻），微塵也是一樣，它也是助識生起的「緣」（增上緣），但也一樣並非識「所緣的對象」，所以極微沒有成爲識之「所緣緣」的充分必要條件。（「喻」者，以此喻彼。「同喻」者，兩者的狀況相同，故以此喻彼：以甲的情況來顯示、推論乙的情況亦如是。）

義貫

外人所計之「**極微**」對「**於五識**」而言，縱然「**設**」許它是助識生起之「**緣**」（增上緣），它亦決定「**非**」是識「**所緣**」的對象，以「**彼**」極微之物質「**相**」於五「**識**」體中「**無故**」，因爲識是心法，心法中不可能含有色法的成分。同喻：「**猶如眼根等**」五根，五根亦是助識生起之（增上）緣，但同樣也非識所緣的對象，故五根不能成爲五識之所緣緣。（同理，極微亦是助識生起之緣，而非識所緣之對象，故極微不可能成爲識之所緣緣。）因此彼外教等說微塵是識之所緣緣，此宗不得成立。

3．所緣緣的定義

論　所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識托彼而生。

註釋

「**能緣識**」：能緣之識。

「**帶彼相起**」：「帶」，含有、帶有。「彼相」，所緣之相。「起」，生起。謂能緣的識，它生起之時，便含帶著它所緣的成分；若如是者，才能稱它是識的「所緣」。（因若「爲識所緣」，必定「爲識所取」；既爲識所取，即是取之而成爲識之成分之一。故說：要成爲識之所緣，必須是此識爲「帶彼相起」。）

「**有實體**」：有實自體。

「托彼而生」：「托」，依托。依托彼緣而生。亦即謂，能緣之識，是從彼緣而生；也就是說：彼緣是識的生緣，識從彼生（識依彼而生）。如果是這樣，才能稱它是識之「緣」。

義貫

所謂**「所緣緣者」**，其定義**「謂能緣」**之**「識」**，含**「帶」**著**「彼」**所緣的**「相」**而生**「起」**（此識體中含有其所緣之相），故得名彼爲識之所緣；**「及有實」**自**「體」**性，故能**「令能緣」**之**「識」**依**「托彼」**緣**「而生」**，故又得稱爲能令識生起之緣；二者合而言之，此物即得稱爲識之所緣緣。

詮論

故知，要成爲識之所緣緣，必須具二要件：一、識生起時「帶彼相起」（含有此物之相），因而滿足「是識之所緣」的條件；二、識「托彼而生」（識從其中生），因而滿足「是識之生緣」的條件。若某物能同時滿足此二條件，即可稱爲識之所緣緣。此二條件缺一不可。

4・明示外論「以極微爲所緣緣」之條件不充分

論 **色等極微，設有實體，能生五識，容有緣義，然非所緣。如眼根等，於眼等識無彼相故，如是極微於眼等識無所緣義。**

詮論

此段長行爲論主解釋以上的四句偈。其意義，簡言之即：極微即使能稱爲是「緣」，但也決非「所緣」，因此對於它要成爲識之「所緣緣」，便缺了是識之「所緣」這一條件。

註釋

「色等」：即色、聲、香、味、觸五塵。

「設有實體」：「設」，設若、假定。假定色等五塵是有實自體。因爲識外並無一物有實自體性，外一切法皆是識之變現，而爲識之相分。此則暫許他假設色等五塵是有實自體的，姑且許之成立。

「能生五識」：因爲五塵有實體，故能生五識，此即是「識托彼生」。

「容有緣義」：「容」，姑容，與上面偈頌中的「設」字同義。謂五塵若有如上之情形，我們便可姑容它對識而言，有能助生的「緣」之義。

「然非所緣」：縱然許他說五塵是助識生起之「緣」，但它也決非是識之「所緣」。爲什麼呢？以下論主自釋。

「如眼根等，於眼等識，無彼相故」：正如眼等五根，在眼等五識之中，並無彼五根之相；亦即，五識非帶彼五根相而起——五識的組成成分中，並無五根的成分在內。（因爲「色」與「心」不能相混。）

「如是極微於眼等識，無所緣義」：因此，極微對於眼等五識，便沒有「所緣」的意義（極微非五識之所緣）；因此對於要成爲識之所緣緣而言，極微便缺少了識之「所緣」這一條件。

義貫

「色」聲香味觸**「等」**五塵之**「極微」**，假**「設」**它們眞**「有實」**自**「體」**，且**「能生五識」**，如此便可姑**「容」**它對識而言**「有緣」**之**「義；然」**它也決**「非」**能成爲識之**「所緣」**。譬**「如眼根等」**五根，**「於眼等」**五**「識」**之中，決定**「無彼」**五根之**「相故」**（五識非帶彼五根相而生起），故眼等五根非是識之所緣。基於**「如是」**道理，相同地，**「極微」**，對**「於眼等」**五**「識」**而言，亦決定**「無所緣」**之**「義」**，因此五塵若要成爲識之所緣緣，便缺了所緣這一要件。

詮論

爲何外道「極微論者」這麼努力要將其「極微」說成是識之所緣緣？這對他們的理論來講，究竟有什麼好處？這必須將古今的哲學融爲一爐，而用現代語詞來表示，才能令現代的讀者理解。首先須知，古印度的極微論外道，即與

古希臘的「原子論」（Atomism）者的主張一致，他們都是近代「唯物論」的老祖宗。他們之所以主張他們的根本理論「極微論」（原子論，亦即是唯物論）之極微（原子）是心識的所緣緣，其圖謀即是想藉此而淩駕、並且併吞「唯心論」，而成爲「本體論」中的盟主或霸主。因爲如果他們的理論成立，亦即「極微是識之所緣緣」得以成立，則隱含了兩件大事：⑴「極微能生識」（因爲極微是識之所緣），這表示了「心爲物之所生」，也是表示了：「物爲心之本源」，因此，「物先於心」；也因此而成立了「物質爲萬物之本源」之理論。所以，唯物論不但因此得以確立，而且同時也打敗了「唯心論」，凌駕於「唯心」之上，成爲本體論的盟主即初度確立。⑵「心識是帶著極微之相而起」（帶彼相生），這表示「心識中有極微之相」，亦即：「心識中有物質之相」，亦即「心中有物之成分」，更進一步而言，便成爲：「心即是物」。（這便與極端的唯物論者，或邏輯實證論者（pragmatist）所言一致——例如羅素等——彼等謂：「所謂生命現象，分析到最後，只不過是一堆碳水化合物，及其化學變化而已。」）然而，「心即是物」有何緊要呢？因爲在前面，「心從物生起」之後，這心識可能就離於原本的物質，而成就了其獨立的性質，而與其本源（物質）完全不同。但心識若「帶彼相生」，則心識中即有物質之性相，而仍不脫於物之性，也就是仍不脫於物質的掌握之中。甚至進一步可指說：「心即是物」，即可成就「唯物論」併吞「唯心論」，一統天下，成爲宇宙萬物本體論的主宰。這就是爲什麼極微論者（古唯物論者）這麼亟亟要主張「極微可爲識之所緣緣」的原因。這同時也是爲什麼本論論主陳那菩薩必欲破斥極微論者之主張的原因。因爲若任其理論成立，則**心物顛倒，眾生的思惟、知見，以及追求的方向都將顛倒過來，而內教反而須追隨外道，轉爲於心外求法去了**。故知茲事體大，不可不予以破斥，以導眾生離邪知見。

【附按：所謂「本體論」者，係西洋與古印度哲學架構中最主要的體系之一，其內容爲探討宇宙萬物本體的基本組成要素，稱爲「本體論」。又，傳統西洋哲學主要的體系爲：

一、宇宙論（Cosmology）——係研討最大之物質（如星球、天體等）。
二、本體論（Ontology）——係研討萬物最小的基本單位。
三、知識論（Epistemology）——係探討人類知識之性質、來源、範疇、保持、轉變、以及喪失之過程，其內容包括邏輯、數學與心理學。
以上三者合稱形上學（Metaphysics）。
四、價值哲學（Philosophy of Value）——探討人類一切價值體系之學問，其內容包括美學（Aesthetics）、倫理學（Ethics）、政治學與社會學。】

5．破極微之和合體爲所緣緣（別破之二）

論　**和合於五識　設所緣非緣**
彼體實無故　猶如第二月

詮論　此節爲論主破外論所立之「量」（所作的邏輯陳述 logical statement）：彼所執之和合是「有法」。論主立「宗」云：此和合對於五識而言，假設我們同意暫許它是識之所緣，它也一定不是生識之緣。論主舉「因」云：彼既是和合物，便只有和合之假相，而無實在之自體故。論主舉「同喻」云：這和合之相有如第二月。因第二月乃捏目所生之妄見，並無實體；和合既無實體，故不得爲生眼識之緣。因此，論主結論云：彼外道所立「和合爲所緣緣」之宗不得成立。

註釋

「和合」：指眾微塵的和合一相。

「設所緣非緣」：**「設」**，假設，亦是**「讓步」**（縱）之義。**「所緣」**，識之所緣，亦即識生起時係帶彼相而起。因爲微塵（原子）乃極細小之物質單位，非肉眼所能見（非五根感官所能覺知），且各極微因爲極小，所以彼此並無差別；是故當識生起之時，不可能帶著連肉眼都不能見的**「微塵」**之相而起。然而，依和合論者所主張者，**「和合」**卻與極微不同，因爲和合是眾微塵的集合體，因此它是肉眼可見的物體，而且各種集合體之間，彼此亦有所差別，如**「色極微之和合」**與**「香極微之和合」**便有所不同，乃至於同樣是**「色極微之和合」**，但是**「此色極微之和合」**與**「彼色極微之和合」**亦有所不同；因此，他們主張說：在此情況下，當識生起時，識便能帶著極微之和合相而起。我們可姑且許他作如是說；然而這也只是姑且暫許他這麼立論而已。因爲，如前所說，一切法皆識所變，無有一法能離識而有，故識外實無一法而有實自體。**「非緣」**，亦決定非是能生識之緣。法合云：微塵的和合體，縱然許它爲識之**「所緣」**，但它也決定不能是**「生識之緣」**。

「彼體實無故」：爲什麼呢？因爲眾極微之一合相，既是和合所成，便沒有實自體：因爲**「和合物」**是由眾**「零件」**組合而成的，其一合之相乃是拼湊、暫得如是的假相，即所謂**「眾緣和合之假相」**，緣聚則生，由眾緣相聚，斯有一合相生；緣散則離，若眾緣分散，其一合相即滅。因此，極微的一合相並無確定的實自體，其體乃托緣妄現、假立。若某物並非有實自體，此物便不能成爲能生識的緣。爲什麼呢？因爲**若連自己本身都無自體了，怎麼還可能作爲他物之生緣**？否則即是**「無中生有」**，這是不合道理的（非理）。

「猶如第二月」：這是論主所舉之**「同喻」**。世上只有一個月亮，故**「第二月」**定非實有，乃是捏目所生的妄見之相，故此第二月之體實無。這是來自意識虛妄分別所生的**「非量」**境界，而非五根五識所知見的有實物的**「現量性境」**；因此第二月不能成爲能生五識之**「緣」**，是故第二月更是不得爲識之

「所緣緣」。同理可知，微塵之一合相，縱許是識之「所緣」，但也如第二月一樣，並無實自體，故不得成爲能生五識之「所緣」；因此法合云：極微之一合相也與第二月一樣，不得爲五識之「所緣緣」。結論：外論之「極微之一合相可爲識之所緣緣」宗，不得成立。

【附及，關於「第二月」，佛在大佛頂首楞嚴經中有極精闢的開示，讀者可參閱——又，可見性相二宗之理，常多有融會之處；行者若能性相並修，速能通達全體佛法。】

義貫

外人所計微塵之「**和合**」一相，對「**於五識**」而言，縱然假「**設**」暫許其可爲識之「**所緣**」，然它決定「**非**」爲能生識之「**緣**」，因爲既是和合所成，則「**彼**」一合相之自「**體實無**」，以其但有和合之時所現之假相「**故**」；舉同喻云：「**猶如**」揑目所見之「**第二月**」，此第二月只是意識虛妄分別之非量境界，並無實體，故第二月不能成爲能生五識之緣。（是故，極微之一合相不得爲識之所緣緣。因此，外人所立的「極微之一合相爲識之所緣緣」宗，不得成立。）

6．明示外論「以和合爲所緣緣」之條件不充分

論　色等和合，於眼識等有彼相故，設作所緣，然無緣義。如眼錯亂，見第二月，彼無實體，不能生故；如是和合於眼等識，無有緣義。

註釋

「色等和合」：「色等」，指色聲香味觸等五塵。「和合」，和合一相，亦即金剛經所說的「一合相」。

「於眼識等有彼相故」：「眼識等」，指眼識等五識。「有彼相」，即是帶彼相。此謂五識係帶彼色等五塵和合之相而生起；亦即：五識之中有五塵的成分。

「設作所緣」：「設」，縱然許之。「作」，成爲，成立。謂縱使姑令它成立爲識之所緣，以眼識等五識，似帶有彼五塵和合之相而生起，故論主暫許其成立。

「然無緣義」：然此五塵和合之相，仍然定無能生識的「緣」之義。因爲一切和合之相都是無實自體的（因爲其體只是和合時所現之假相），和合既然自體尚無，怎麼能生他體呢？

「如眼錯亂見第二月」：猶如視神經錯亂，而見到了有第二個月亮。

「彼無實體，不能生故」：然而彼第二月並無實體，猶如虛空華，託緣妄現，故不能爲生識之緣。因爲第二月只是第六意識依於妄緣所生之妄想分別的「非量」境界，故不能成爲「現量」的眼識生起之緣（「非量」不能生「現量」）。

「如是和合於眼等識，無有緣義」：「如是」，依如是道理，同理。以第二月不得爲生識之緣，同理可知，諸塵和合一相，對於五識而言，也沒有能生識之緣的義理。

義貫

外人所執之「色」聲香味觸「等」諸塵「和合」一相，對「於眼識等」五識似「有」帶「彼相」起之義「故」，縱然假「設」許其可「作」爲識之「所緣，然」彼一合相究竟亦「無」能爲生識之「緣」的「義」理。譬「如」因「眼錯」覺「亂」視，而妄「見」有「第二月」產生，然「彼」第二月原「無實體」，只是第六識依於妄緣所生之非量境界，因而並「不能」爲「生」現量眼識之緣「故。」依「如是」道理，彼外人所執「和合」一相，對「於眼等」五「識」而言，亦「無有」能生識的「緣」之「義」理。

7．結論

論 **故外二事，於所緣緣，互闕一支，俱不應理。**

註釋

「故外二事」：「外」，心外。「事」，即物。「二事」指極微與和合二物。

「互闕一支」：「闕」，與缺同。「一支」，一個條件。謂「極微」缺「所緣」的條件，而「和合」則缺「緣」的條件，各少一個條件。

「俱不應理」：「應」，合。兩者都與道理不合。

義貫

由上所述，是「故」彼所執心「外」之極微與和合相之「二事」物，對「於所緣緣」得以成立的條件而言，正「互闕」了「一支」（一個條件）：極

且於此等和集相上，「**復有**」各「**別**」之形相「**生起**」，這些形相得爲眼等五識之所緣。

5．破再轉計——從形狀與大小之覺知應無差別來破

論

瓶甌等覺相　彼執應無別
非形別故別　形別非實故
瓶甌等物大小等者，能成極微多少同故，緣彼覺相應無差別。若謂彼形物相別故，覺相別者，理亦不然：項等別形，惟在瓶等假法上有，非極微故。

註釋

「**瓶甌等覺相**」：「甌」，小盆、盂，可爲食器、酒器、茶具等，多爲瓦製或陶製。「等」，等器物。「覺相」，覺知之相。謂五識以緣於瓶甌等器，而生起的覺知之相；也就是說：五識便能覺知此是瓶、彼是甌等。

「彼執應無別」：謂若依於彼外道的計執之見解，則五識對諸器物的覺知，應該都沒有差別才對；亦即，五識對各物便不能眞正分辨，因爲其所得的覺知相都沒有差別故。

「非形別故別」：這是論主提出的解釋（第一個「因」）：爲什麼呢？「非」，非可說。謂你不能說：因爲瓶與甌等的形狀有差別，故五識對它們的覺知相也必定有差別。

「形別非實故」：這是第二個「因」，用來解釋第一個「因」。因爲形狀上的差別，乃是假法，非是實有。以這些器物本質上都是用陶、或瓦，做成不同的形狀，以作爲不同的用途，但其形狀與用途上的不同，並不能改變它們在本質上是相同的這件事。既然外執五識所緣的是極微、乃至極微的和集，或諸和集的衍生物，故依彼外執，則五識所緣，基本上應是諸器物的「本質」（極微），而這些器物的本質之極微既都是陶瓦，故不論所緣的是瓶的「陶瓦極微」、或甌的「陶瓦極微」，姑不論其形狀爲方、圓、三角等，其本質皆同是陶、或瓦：其本質是不會受形狀的影響而改變的。既然五識是緣此本質而起覺知的，則其對各物之「覺知相」應皆無差別才對，因爲此陶瓦諸物的本質都是一樣的。

「瓶甌等物大小等者」：上一段論文是就形狀上而言。此處論主又從物體的體積大小來論。假如瓶與甌等器物之大小都是一樣的話。

「能成極微多少同故，緣彼覺相應無差別」：器物之體積大小既然相同，則集合成這些器物的陶瓦之極微的數量，也應該是一樣多才對。既然極微的集合之數量一樣，則當五識緣這些極微之集合時，姑不論其爲瓶、抑爲甌，而五識所感受到的覺知也應該都是一樣的，因爲五識所緣的，是緣其器的實在「本質」（極微之和集），而非緣其假有的「形狀」。因此五識對瓶甌等同樣材質、同等大小的各種器物，便應分辨不出其彼此才對（亦即分別不出何者是瓶，何者是甌）。

「若謂彼形物相別故，覺相別者」：如果外人辯說：因爲彼瓶甌等器物之

形相既然不同，則緣彼物而生的「覺知相」也會跟著不同的。

「項等別形，惟在瓶等假法上有，非極微故」：論主駁斥說，那樣說，於理也是不合的。論主舉例而言，例如「項」（瓶頸）。「等」，此字表示包含瓶腹、瓶底、瓶口、瓶把等。「別形」，有差別的形狀。瓶子在各部位上所現的種種不同的形相（如瓶口、瓶頸、瓶把、瓶腹、瓶底等），只在瓶子等和合的假法上才有，而在瓶子的本質之極微上應是沒有的（亦即，不可能有頸的極微、腹的極微、底的極微等）；並且陶瓦之極微，不管處於何處，不論是在瓶口、瓶頸、或瓶把，其極微之質也應都無差別。因此說：非是極微本質上有項、腹、底等之差別。既然各部份的極微之質皆同，則緣彼之五識所得之覺知，亦應無差別，因此五識也應無法分辨瓶口、瓶頸、瓶腹、瓶底等相才對；而實不然，故知外人言：「極微本質有差別之相」是不能成立的。

義貫

五識緣「瓶、甌等」器物所起之「覺」知「相」，若依「彼」外人所「執」之見解，則對於諸瓶甌「應無」差「別」之覺知產生，何以故？「非」可說因瓶甌等之「形」狀有差「別故」，而五識之覺知相亦定有差「別」，以「形」相上之差「別」乃是假法，「非」是器物之本質上「實」有「故」。故五識對瓶甌二物之覺知應無差別，而實不然。（以五識對瓶與甌二物之覺，二者實不同；因此可知，五識所緣的，並非瓶或甌的極微、或其極微的和集（集合），亦非和集的衍生物。因此外人所轉計的「和集所生之相能爲識之所緣」宗，不得成立。）

假使「瓶甌等」器「物」之「大小」均「等者」，則因「能」集「成」此瓶與甌之「極微」數量「多少」皆相「同故，緣彼」瓶甌之五識所生之「覺」知「相，應無差別」（如是則五識不能分辨瓶與甌之差別；而實不然）。「若」辯「謂」：以「彼」瓶與甌之「形物相」差「別故」，因此緣彼物之「覺」知「相」亦定有差「別者」，此「理亦不然。」何以故，舉例言之，例如器物的頸「項」、腹、底「等」差「別」之「形」狀，「惟在瓶等」和合

之「**假法上**」才「**有**」，並「**非**」各個「**極微**」本身亦有項、腹、底之差別「**故**」（身爲本質的極微，不論其在那裏、爲何形，其本質應都是一樣的。故若如外道所計，五識所緣者，是緣諸物的極微相，那麼五識便再也不能分辨瓶與甌了。這變成是很嚴重的問題。而實不然，五識確實能分辨各種在本質上相同，而其形相、大小皆不同的器物；因此可知，五識所緣者，並非如外計之極微、或極微之和集、或極微和集的衍生物等等。因此可知，極微非爲五識之所緣。結論：外之再轉計「極微和集衍生物能爲識之所緣」之宗，不得成立。）

6．預破再次轉計（破極微本身亦有差別）

論 **彼不應執極微亦有差別形相，所以者何？**

極微量等故，形別惟在假，
析彼至極微，彼覺定捨故。

非瓶甌等能成極微有形量別，捨微圓相，故知別形在假非實。

又形別物析至極微，彼覺定捨，非青等物析至極微，彼覺可捨。由此形別惟世俗有，非如青等亦在實物。

詮論

由於在上面，論主已論證「不論形狀、大小如何，各物之極微的和集本身，都應無差別；若極微之和集無差別，則五識對各物之覺知亦應無差別；而實不然。」恐外道再次轉計，說：其實各極微本身也是有形相上的差別的，因此五識緣彼極微所得之覺知，也不會一樣（亦因而有所差別）。今論主爲防彼再度轉計，故事先予以說破，令對方之論無可補救、無可遁逃、決定墮負。

註釋

「極微量等故，形別惟在假」：「等」，相等。「假」，假法，以和合而顯故假，非是本有、不變之法。謂若構成各物品的極微之數量相等的話，各物的形狀雖有差別，但那只是在和合假法上顯現出有差別而已，並非其本質的極微有所不同。

「析彼至極微，彼覺定捨故」：「析」，分析。「捨」，捨棄，不復存在。如果分析彼物之成分，至於極微，彼覺知之差別一定就不再存在了。因爲物之本質是極微，而極微是不可能帶有各器物的形狀的。

「非瓶甌等能成極微有形量別，捨微圓相」：「微圓」，體積微小而且呈圓形之狀，這是外所計的極微之相。此句爲倒裝句，意謂：並非可說：能構成瓶甌等器物之極微，它們由於令各物之形狀與數量上有差別，便會令它失去了（捨棄）其本有的微、圓之相。亦即：不論器物本身之形狀、大小如何，其極微的微小、而呈圓形之本相（本質），是決定不會改變或失去的。

「故知別形在假非實」：因此可知，各物差別的形狀，只在和合的假法上有，並非實存於其本質上。

「非青等物析至極微，彼覺可捨」：「青等物」，青、黃、赤、白等色質或色素。此謂，並非含有青黃赤白等色素之物，分析彼物至極微時，那青等色素就不見了，因爲一物之色，是存在它的本質上的，與其本質是不可分而爲二的。例如綠葉、紅花，若分析綠葉至於微塵，其微塵之綠仍在；紅花亦如是。因此顏色是屬於物體的本質上有的。論主用顏色來反證：至於形狀，則並非是

物體本質上有的，故「經不起分析」，一經分析，形狀便消失。例如以黃金打造耳環、項鍊；金耳環與金項鍊的本質是黃金；若分析耳環或項鍊，以求其最小、最基本的本質，至於微塵，其微塵仍然是金，而且仍呈黃色，但耳環與項鍊的形狀，則早就失去了；故知耳環的形狀是假有，因爲非是其本質上（極微上）有的，但其黃色則是附屬於其本質上的東西，因此是不會改變或失去的。

「由此形別惟世俗有」：由此可知，形狀上的差別，只在世俗諦中有；所謂世俗諦便是說：假名無實。

「非如青等亦在實物」：並不像青、黃、赤、白等色質，是在實物的本質上，也是存在的，故該物若存在，其色素便會一直都存在此物之中，不會單獨消失。

義貫

「彼」外人**「不應」**轉計而**「執極微」**本身**「亦有差別」**之**「形相。所以者何？」**

若構成各物之**「極微」**在數**「量」**上相**「等故」**，則各物之**「形」**狀之差**「別惟在」**和合**「假」**法上顯現而已；若分**「析彼」**物**「至」**於**「極微」**，對**「彼」**物形狀的**「覺」**知之差別，必**「定」**已經**「捨」**棄（不復存在）**「故。」**並**「非瓶甌等」**器之**「能成」**的**「極微」**（並非能成就瓶甌等器皿之極微），由於它們的和合而令各物**「有」**（產生）**「形」**狀與數**「量」**大小之差**「別」**，於是這些極微本身就會**「捨」**棄（改變）它本有的**「微、圓」**等**「相」**（既然是本質上有的，就不應會因和合而改變）。**「故知」**差**「別」**之**「形」**唯**「在」**和合**「假」**法上有，並**「非實」**存於物之本質上。

「又」，在**「形」**狀上有差**「別」**的各**「物」**，若分**「析至」**於**「極微」**，則對**「彼」**等形狀上有差別之**「覺」**知必**「定」**會被**「捨」**去而不復存在。因爲物之形狀並**「非」**如**「青」**黃赤白**「等物」**之色素，雖剖**「析至」**於**「極微」**，諸識對**「彼」**色素之**「覺」**知仍不**「可捨」**棄（亦即，縱使析至極微，其色質仍在。）**「由此」**可知，**「形」**狀之差**「別惟世俗」**諦中**「有，非

如青」黃赤白**「等」**色質，不但存在於物之假形上，**「亦」**存**「在」**於**「實物」**的本質之中。

7．結論：本宗極成

論 是故五識所緣緣體，非外色等，其理極成。

註釋

「是故五識所緣緣體」：因此可作爲五識的所緣緣之體。

「非外色等」：**「外色」**，心外之色。**「等」**，平等含攝；亦即，除了色塵以外，還包含聲、香、味、觸四塵。此謂，並非實有心外之五塵可爲五識之所緣緣，以此五塵非於心外別有實體，乃是自識所變之相分——亦即自心**「自變」**，而後**「自緣」**；亦即禪宗常說的**「自心取自心」**。也就是說：自心變現了**「所緣」**之境，又變現了**「能緣」**之心，然後這**「能緣之心」**再去取**「所緣之境」**，然後再顛倒妄想，認爲**「確實有外在實境，爲我心所取」**，這**「爲我心所取的外在實境（五塵）」**，便稱爲諸識的**「所緣緣」**。然據實而言，這些

「外在實境」，並無實自體，皆是自心所變現之相，非離心而有（非心外之法）。

「極成」：「極」，至極，完全之義。謂所立之論完全可以成立。此爲因明學之術語。因明論議之中，若「立」（立論者）與「敵」（問難者）雙方所共許（共同認可）而無異議者，這主題就被稱爲是「極成」。一個論證要成爲「極成」，在以下兩種情況（或條件）下都可成立：一是「實有」，即所論述之內容是本眞，本來實有。二是「共許」。若含有以上任何一個條件，其論說即可立爲「極成」。然而因明之中，立「宗」論辯之目的，在於令對方有所了悟，假若認知其已方道理上的錯誤，並且承認，而接受正理，對正理的這一方而言，便是達到了所謂「破邪與顯正」的目的；故因明特重「立、敵」雙方之觀點，並以經由理性的論證方式，令對方心服口服，因而轉變他的看法或知見，（這也就是經上常說的「降伏外道論」）。因此，於「極成」的兩種條件中，因明學者還特別著重雙方「共許」之條件，俾使對方心悅誠服，否則若「得理不饒人」，但對方即使理屈也「不許」，則不論你的「理」再怎麼高、再怎麼正確，都不能說你達到了因明學所追求的「自悟悟他」之目的。這是佛法中依因明論辨時，不同於世俗的學術、政治、或商業等的辯論之處。

義貫

「是故五識」的**「所緣緣」**之**「體，非」**心**「外」**之**「色等」**五塵，以其是自識所變之相分，故非心外有，**「其理極成」**。

詮論

綜上所述，既然：

一、極微不能成爲所緣緣

二、和合也不能成爲所緣緣

三、極微的和集也不能成爲所緣緣

四、極微和集之衍生物也不能成爲所緣緣

因此，外道所執心外之色等五塵，便沒有一個能成爲所緣緣了。成唯識論云：

「許有極微，尚致此失，況無識外眞實極微。」（縱然許他成立有極微體，尚且落於這樣墮負之局面，更何況依實而言，並無識外的眞實極微——因此其所計執之理，實在是一開始就站不住腳的。）以上便是論主所表現的「眞能破」之立量，因此其結語爲：本宗「其理極成」，亦即：所護正理得顯。

第三節　成立正義

1．成立內所緣緣是有

論　彼所緣緣豈全不有？

非全不有。

若爾，云何？

內色如外現　爲識所緣緣
許彼相在識　及能生識故

外境雖無，而有內色似外境現，爲所緣緣，許眼等識帶彼相故，及從彼生，俱二義故。

詮論

此爲外人問難，作如是說：既然連有具體的外色都不是識之所緣緣，那麼所緣緣不就「什麼都沒有」（空無一物）了嗎？論主答：非是空無一物，且以頌作答說：這道理就是「內色如外現」（自內識所變的相分，晃如外色一樣顯現），詳如下釋。

註釋

「彼所緣緣豈全不有」：這就是外人的問難。如果說極微等外色都不可作爲所緣緣，那麼五識的所緣緣，豈非什麼都沒有（空無一物）了嗎？

「非全不有」：這是論主的回答：並非空無一物。

「若爾，云何」：「若爾」，如果這樣的話。「云何」，那它是什麼東西呢？這是外人的反問。謂外色既然並不是所緣緣之體，而你卻又說所緣緣也並非空無一物，那麼它究竟是何物呢？

「內色如外現」：這是論主所提出的答覆中，最重要的道理。「內色」，內識所變的「相分色」。「如外現」，以無明而起妄分別故，令這些內色變成晃如是在心外所現的，但其實它仍是「自內色」。即楞嚴經所謂：五蘊、二入、八界、七大等四科「本如來藏妙眞如性」；何以謂「妙」？「非外而現外故。」因爲明明不是外法，卻顯現出有如外法一般，故稱爲妙。是故眾生以無明力而生三細、再轉六粗，自識內變現出相分，又再起妄而見此「內相分」（內色）是在心外，更又計此「如外現」的「內色」是心外實有自體之物，轉迷轉深。是故經云：「妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相。」而不知心外無法，一切諸法皆「自心夢現」（楞伽經）。「如外現」之「如」，即相似之義，而非眞實如此。

「爲識所緣緣」：由無明力，令內色有如心外顯現後，復作爲五識的所緣緣。這眞是「自心迷自心」，因爲自心把自內心中物，當作心外之物來緣，豈非迷妄之極？然一切眾生自無始來，皆如是也，故能於一眞法界之中，造就三界六道及種種眾生世間，皆由此最初之一迷：迷內迷外，此即所謂無始無明。

若能了知心外無實境，一切外境皆唯心現、唯識變，即速能修習唯心識觀，疾入唯識實性，妙眞如性，究竟菩提正覺。

「許彼相在識」：以吾人許彼內色之相是在識內；因爲既說是內色，則其內識是順理成章的，故此理得成。以內色既在識中，則等於是說：識是「帶彼相起」，因此，此等內色便得作爲識之「所緣」——法相上如是。

「及能生識」：這內色同時又有能引生五識的功能，因此又得成爲五識之「緣」——這也是法相上如是。

「外境雖無，而有內色似外境現」：「外境」，心外之五境。「無」，實無。「似」，相似，擬似，酷似，乃似是而非，其實不眞。謂心外之五塵境，雖是實無，而卻有內識所變的相分色，酷似心外之境界而顯現。然此「酷似」外境之物，也只是「自心妄現」，而眾生愚迷，卻作如是見——實是自家的東西，卻認作是他家的！

「爲所緣緣」：謂此內色境就因此而得成爲識之所緣緣。爲什麼得以如是？如下釋。

「許眼等識帶彼相故」：因爲此內色境，既是內識所變者，故必定是在識中，這是不成問題的；內色既在識中，即同五識中帶有五內色相，因此也就成就了「帶彼相起」這個情況。既然五識帶彼五內色相起，即表示此五內色爲五識之「所緣」，因而滿足了所緣緣的一個條件。

「及從彼生」：而且五識又從以彼五內色爲緣而生，因此又滿足了所緣緣的第二個條件。

「具二義故」：因爲此五內色境，具足了「帶彼相起」與「從彼相生」兩個所緣緣的要件，故內色得作爲五識之所緣緣。

義貫

外人難云：若外極微等不可作爲識之所緣緣，**「彼」**五識之**「所緣緣豈全不有」**（空無一物）耶？

論主答云：識之所緣緣**「非全不有」**。

問：「**若爾**」（如果是這樣的話），汝所謂之所緣緣，究竟「**云何**」（是什麼東西）？

論主以頌答云：

「**內**」識所變之相分「**色**」，晃「**如**」是在心「**外現**」之色，而成「**爲**」五識之「**所緣緣**」（此爲宗）。以其是內色，故定「**許彼**」內色之「**相**」是「**在**」於「**識**」中，「**及**」又「**能**」助「**生識故**」（此二爲因）。

論主又以長行釋頌曰：

心「**外**」之五「**境雖**」實「**無，而**」卻「**有內**」識所變之相分「**色**」，酷「**似**」心「**外**」之「**境**」界而躍然顯「**現**」，此內色即成「**爲**」識之「**所緣緣**」；因爲既是內色，則吾人定「**許眼等**」五「**識帶**」著「**彼**」五內色「**相故**」，以「**及**」五識「**從彼**」相而「**生**」故；以內色如是「**具**」足所緣緣之「**二義**」理「**故**」，因此得作爲識之所緣緣。是故本宗之義極成（主題得以成立）。

詮論

既然識所變的內色，如外境而現，且又具足「帶彼相起」及「從彼相生」，即是具足所緣與能緣之義，以此二條件無缺，因此這是「眞能立」之量（論證），善能成就正理。

又，讀者諸君請注意：本論所說的「所緣緣」，換言之，即是一般所說的「五塵境」、或「外五塵境」、或「外境」。但這「外五塵境」一詞，卻是佛及本論論主隨順世人之見而說，並非了義之說；若依了義而言，即是本段論文所言的「內色」，或下一段論文中所說的「內境相」、或「內識境相」。因此於本論中所言之「外境」或「外五塵境」，以及「內色」、「內境色」、或「內識境色」，所指的都是同一樣東西：亦即「五塵」或「五境」，只是其觀點與認知的境界有高下、深淺、了義、及不了義等的不同。因此，這兩種表面上看來完全不同的說法，其實並不相衝突。

2・釋疑

論 **此內境相既不離識，如何俱起能作識緣？**

決定相隨故　俱時亦作緣

或前爲後緣　引彼功能故

境相與識定相隨故，雖俱時起，亦作識緣。因明者說：「若此與彼有無相隨，雖俱時生，而亦得有因果相故。」或前識相爲後識緣，引本識中生似自果功能令起，不違理故。

註釋

「此內境相既不離識」：「內境相」，即前面論主所說的「內色」（自識所變的相分）。「不離識」，即在識體中。

「如何俱起能作識緣」：指內色既然是與識俱時而起的，爲何又能作爲生識之緣呢？以上是旁人之疑。

「決定相隨故」：這以下四句爲論主先以頌總答。「決定」，一定，必定。論主謂：所緣的內色境與能緣的識，必定是相隨的。爲什麼呢？因爲經中說：「此有故彼有」故；「此」即爲因，「彼」即爲果相，而因果則必定是相隨的，因此論主偈云：「決定相隨故」。

「俱時亦作緣」：以決定相隨，故雖然俱時而起，內色亦可作爲生識之緣。又，雖說是「俱時起」，其實仍是有極其微細的前後之差別與因果之關係的。

「或前爲後緣」：或者前識的相分能作爲後識之生緣。

「引彼功能故」：「引」引生。「功能」，於本識中「似自果」的功能；「似自果」一詞，詳如下釋。

「境相與識定相隨故」：「境相」，所緣的境相。「識」，能緣之識。所緣與能緣，據理而言，是必定相隨的；雖說是「相隨」，卻可說兩者幾乎是同時出現，因爲若有所緣，則必有能緣，兩者幾乎是在一剎那中，同時出現，因此，雖是「俱時起」，而更深入地微細觀察，可發現它們其實仍是一前一後「相隨」的；亦可說：「俱時起」只是粗略的表相，而其微細的實相則應是前後「相隨」（緊跟著）。

「因明者」：即因明論師。

「若此與彼有無相隨」：這句就是「此有故彼有，此無故彼無」之義。又，「此」，即相分；「彼」，即見分。謂此相分與彼見分，乃有無相隨，雖現出俱時而生（同時出現）之相，而亦能有「相分爲因，見分爲果」之義。再者，論中所謂「有無相隨」者，這「有」是指見、相二分住於「現行位」之時，稱爲「有」。「無」即指見、相二分居於「種子位」時，稱爲「無」。若在現行位中，因見相二分皆各顯出其作用，故稱之爲「有」；若在種子位中，則見相二分便不復起作用，就稱之爲「無」。所以，更深一層來解釋「決定相隨」這句話，即是：相分與見分，不論是居在種子位中、或住於現行位中，二者都決定前後相隨。以此「種現定相隨」的義理，同時也可解釋色境「不離識」之疑。

「或前識相爲後識緣」：「相」，相分。「緣」，生緣。或可言前識的相分，即得作爲後識生起之緣。

「引本識中生似自果功能令起」：「本識」，即第八識。「似」，類似。「自」，自體，即因相。合言：「似自果」，即與「因相」自體相類（似）之「果相」，也就是說，眼根引生眼識，耳根引生耳識……乃至身根引生身識，稱爲「似自果」。「功能」，指以眼等五根爲增上緣，令生起五識爲果，而能引第八識中起這樣作用的，即是五根的功能。

「不違理故」：「不違理」，即是合理。「故」，是省略之詞；指由於以上的論證是合理的，故「內所緣緣是有」，及「內色雖現與識俱起，亦得成爲識之所緣緣」，故此理極成。

義貫

問：外人問難說：若如汝所說之**「此」**等**「內境」**之**「相，既」**是在識之中，並**「不」**是**「離識」**而有的，則它們又**「如何」**能與識**「俱」**時而**「起」**，且又**「能作」**生**「識」**之**「緣」**呢？

論主以頌答曰：

所緣的內色境相與能緣之識，此二者乃**「決定相隨故」**，內色雖現與識**「俱時」**而起之相，然而**「亦」**得與識**「作」**生起之**「緣；或」**者詳言之即：**「前」**識之相分得**「爲後」**識之生**「緣」**，以能**「引彼」**本識中生起似自果之**「功能故」**。

論主再以長行釋曰：

所緣之**「境相與」**能緣之**「識定」**是**「相隨」**而起**「故」**。因此**「雖」**現**「俱時」**而**「起，亦」**能**「作」**引生後**「識」**之**「緣。因明」**論**「者說：若此」**相分**「與彼」**見分的關係乃**「有無相隨」**，則**「雖」**現**「俱時」**而**「生，而亦得有」**相分爲**「因」**、見分爲**「果」**之**「相故」**，因此內色境雖與識俱起，卻能作生識之緣。**「或」**再釋云：**「前識」**之**「相」**分**「爲後識」**之生**「緣」**，以五識現行之相分熏於本識，則能**「引」**發**「本識」**（第八識）**「中生」**起類**「似」**於因相**「自」**體的**「果」**相之**「功能令」**隨之而俱**「起」**，例如眼根引生眼識、耳根引生耳識等。以此義**「不違」**正**「理故」**，得成立內所緣緣是有，及內境與識俱起（即使僅有極短暫的先後相隨之差別），亦得作爲識之生緣，此理極成。

3．成立增上緣依不無

論 **若五識生惟緣內色，如何亦說眼等爲緣？**

識上色功能　名五根應理

功能與境色　無始互爲因

以能發識，比知有根，此但功能，非外所造。故本識上五色功能，名眼等根，亦不違理。功能發識，理無別故。在識在餘，雖不可說，而外諸法，理非有故，定應許此在識非餘。

此根功能與前境色，從無始際展轉爲因，謂此功能至成熟位，生現識上五內境色，此內境色復能引起異熟識上五根功能。

註釋

「若五識生惟緣內色」：這是又有人問難。謂如果五識之生起，是如你所說的，只緣內自識所變之色，而非緣外色。

「如何亦說眼等爲緣」：這是問難者引經義而作難：爲什麼世尊在經上亦說：「眼色爲緣，生於眼識」？並說：眼根與色境爲緣，能生眼識，乃至身根與觸塵爲緣，能生觸識（亦即身識）等。

「識上色功能，名五根應理」：「識」，指第八識。第八識上所顯出的五種淨色之功能，唯識學上便將這些功能稱爲五根，這是合於正理的。

「功能與境色，無始互爲因」：謂此識上之功能與彼相分境色，從無始來即相互爲因，相互熏發、引生。例如以「功能」爲因，則引生境色；反之，若

以境色爲因，則熏發功能；這就是功能與境色相互爲因的義理。

「以能發識，比知有根」：「發識」，發起五識。這是指五淨色根的功能。「比知」比量而知。「根」，即五淨色根。因爲五淨色根能夠發識，所以它們不是現量境；因爲不是現量境，所以只能比量而知有這五淨色根。而依唯識之義，所謂「根」的意義，就是指它能「發識」，爲發識之所依，故稱爲根。

「此但功能，非外所造故」：而這五淨色根，只是第八識相分之功能所成，並非是心外諸塵所造之色。

「故本識上五色功能，名眼等根」：所以第八識上的五種淨色根之功能，就稱爲眼等五根。故知所謂五根並非外色，而純是本識上所起的功能。

「功能發識，理無別故」：謂五根的功能，就在於它能發識；於義理上，五根就是表示這個意義，除此之外並無別義。

「在識在餘，雖不可說」：至於這發識的五淨色根，究竟是在識中，還是在其他外法上，在目前這個階段的論述中，本論主雖尚未正式提出最後之決定說（因爲本論至此爲止，在邏輯的論證上還沒到達提出最後結論的階段，此最後結論還在下面）。

「而外諸法，理非有故」：然而如今衡諸外人所計執的心外諸法，如極微、和合、和集等，這些在理上都不是實有的。

「定應許此在識非餘」：因此，現在便可作決定說：應許這發識的淨色根是在內識中，而非在其餘外法上。

「此根功能與前境色，從無始際展轉爲因」：這第八識中所現出的五根之功能，與現前的五識之相分境色，兩者從無始世以來，即展轉互相爲因，互相引生、互相熏發。

「謂此功能至成熟位，生現識上五內境色」：「成熟位」，即本識異熟的成熟階段，亦即是果報位，以將受果故。謂此本識中的功能，當它到了異熟的成熟位時，就能引生現行五識上的五種「內相分境」之色。

「此內境色復能引起異熟識上五根功能」：「異熟識」，即是第八識。謂這五識的「內相分境色」，又能熏於本識，而引起異熟識上的五根功能。所以是：從無始來，功能引生內境色，內色又熏發本識功能，因此是展轉互相作爲生起之因，因而生生不絕、生死不斷。

義貫

有外人問：**「若」**如你所說**「五識」**之**「生」**起，**「惟緣內」**自識所變之**「色」**法，而非緣外色，**「如何」**世尊於修多羅中**「亦說眼」**及色**「等」**五根五境**「爲緣」**，能生於眼等五識？

論主以頌答云：

第八**「識上」**所現的**「色」**之**「功能」**，即**「名」**此爲**「五根」**，此係**「應」**於正**「理」**之說。此識上之**「功能與」**彼相分**「境色」**，兩者自**「無始」**以來即**「互爲」**生**「因」**，互相引生、熏發。

論主復以長行釋頌云：

五淨色根**「以能發識」**，故非現量，因此只能以**「比」**量智而**「知有」**此五淨色**「根」**，然**「此」**五淨色根**「但」**（只是）第八識相分所顯出的**「功能」**而已，並**「非」**是心**「外」**之塵**「所造」**之色，**「故」**唯識學上將**「本識上」**所顯的**「五」**種淨**「色」**之**「功能，名」**爲**「眼等」**五**「根」**，這是基於它們能發識故，因此**「亦不違」**於正**「理」**，因爲所謂根的定義，就在於其**「功能」**是能**「發識」**，故名爲根；於**「理」**上除了這個原因之外，並**「無別」**（其他）**」**義**「故」**。至於能發識的五根究竟是**「在」**內**「識」**中，還是**「在」**其**「餘」**法上，論辨至此階段，我們**「雖」**暫時尚**「不可」**定**「說」**，然**「而」**進一步而言，餘乘及外道所執的心**「外諸法」**，例如極微、和合等，以**「理」**徵之，則其本體定**「非有，故」**談到發識之功能，吾人此刻便可決**「定應許此」**發識之色是**「在」**內**「識」**之中，而**「非」**在其**「餘」**外法上。是故結論爲：作爲五識的增上緣之五淨色根，是在內識，不在外法，得以成立。

「**此**」第八識所現的五淨色「**根**」之「**功能與**」現「**前**」的五識之相分「**境色，從無始際**」以來即「**展轉**」互相「**爲因**」，互相熏發、引生；此即「**謂此**」本識上之「**功能至**」本識在異熟的「**成熟位**」（果報位）時，便能引「**生現**」行「**識上**」的「**五**」種「**內**」相分「**境色，此**」五「**內**」相分「**境色復能**」熏於本識，而又「**引起異熟識上**」的「**五根功能**」；由於有如是展轉互爲生起之因，而令因果生生不絕；也因此而令眾生長劫無明顛倒計執，生死不斷。

4．辨根境識一異

論　根境二色，與識一異？或非一異？隨樂應說。

註釋

「**根境二色**」：「根」，五淨色根。「境」，爲境色，這包括了本質境色與前五識之所緣緣境色。五淨色根與本質境色是第八識的相分，而五識所緣緣境色則是前五識的相分。

「**與識一異、或非一異**」：謂這兩種色，與識是一還是異？或者非一非異？茲釋如下：因爲根、境、識三者，即是識的相分、見分、與自證分；然「相、見」二分不離「自證分」本體，故吾人可說相分、見分與自證分三者是「一」；但就其用而言，所緣與能緣畢竟是有別的，故亦可說三者是「異」。其次，相分、見分與自證分三者雖然其用有別（亦即是「異」），然實「用別

而體同」，故亦可說三者「非異」。

「**隨樂應說**」：如是「一異」之辨，就看從什麼角度來看，只要諦了唯識實諦，行者便可應眾生之根機、欲樂、及因緣，而如法宣說，各令悟入唯識實性（則皆無過）。

義貫

至於五淨色「**根**」與五識的所緣緣色「**境**」，此「**二色與識**」到底是「**一**」還是「**異**」呢（是同還是別呢）？「**或非一**」亦非「**異**」（或者並非是同、也不是別）？如是之辨析，則須依狀況及立場而定，行者只要是通達了唯識實諦，則可「**隨**」眾生心之所「**樂**」而隨「**應**」開導、宣「**說**」正理，普令悟入唯識實性，即合唯識宗旨。

第四節　總結：所緣緣唯內境

論

如是諸識，唯內境相為所緣緣，理善成立。

註釋

「**如是**」：經由以上的如是推徵。

「**諸識**」：指前五識。

「**唯內境相為所緣緣**」：「內境相」，指各識自所變現的相分而言。謂既然連前五識都不是眞正緣外境，那麼第六、第七及第八識，則更加不可能是以心外之法作為其所緣緣境了，此理甚明。

「**理善成立**」：指此「內色為所緣緣」之理，是「眞能立」之量。這「眞能立」之理，也就意涵了「眞能破」，謂能破餘乘以及外道人所計執的心外極微與和合等為所緣緣，盡屬非理。是故此論為眞能立、眞能破，乃陳那菩薩大

慈大智之所作也。

義貫

「**如是**」可知，前五識，乃至其他「**諸識**」（指第六、第七及第八識），「**唯**」以「**內**」識所變之「**境相**」作「**爲**」它們的「**所緣緣**」，此正「**理**」經如是徵證，「**善**」能「**成立**」。

觀所緣緣論義貫終

二〇〇二年五月二　五日初稿於美國密西根州・遍照寺
二〇〇六年九月一日一校於美國・遍照寺
二〇〇七年七月九日二校於美國・遍照寺

【附】唯識學與百法概要

第一節　唯識學概要

一、何謂唯識

首先，什麼是「唯識學」呢？「唯識學」簡言之一句話，就是洋人所喜歡說的「佛教心理學」（Buddhist Psychology）。「唯識」一詞是怎麼來的呢？正如華嚴經中所說「三界唯心，萬法唯識」，其他很多經典裏也都講到這個道理。現在先解釋一下題目：「唯識與百法」。

「唯」的意義是「只是」、「皆是」、或「完全是」、「唯有」的意思。「識」就是「心識」。「唯識」兩個字合在一起，其意義就是說「一切法皆是心識之所變現」。唯識學就是闡發這個基本道理的。換句話說，它就是在研究

眾生心之本識（阿賴耶識）是如何爲無明所「熏」，而「變」現出一切法，研究這「熏」與「變」的道理，就是唯識學的核心主題。佛法中講「熏習」或「熏變」是指第八識裏有一個「種子習氣」，因這種子習氣不斷「熏」染本識，使它轉「變」爲阿賴耶識，所以稱爲「熏變」。楞伽經（此經亦是唯識學的根本經典之一）云：八識有「不思議熏」與「不思議變」兩種相狀，因爲這「熏」與「變」都是不可思議的，所以稱之爲「不思議熏」與「不思議變」。何謂「不思議熏」呢？譬如你拿一樣東西在點燃的香上熏一熏，這東西自然就有香的味道了，雖然我們在這物品上看不到香的形相，但聞一聞，確實是有香的味道，這就是「不思議熏」之意。經過不思議「熏」之後，便產生了不思議的「變」化。以世間具體的香去熏具體的衣物等，尚且會有不思議的變化，更何況是肉眼所不能見的心識之互相熏變，則更是微妙不可思議，更非凡夫之俗眼與淺智所能知見的了。唯識學就是研究這心識中不思議熏與變的道理。凡夫人原本都是用無明染法來熏染我們自己的本識，現在學佛，便得以依教理，反過來，用淨法去「反熏」。如何反熏呢？就是在六識中以淨善之法熏回去。現在從六識熏回去，（英文叫Counter Action）熏久了，即能轉染爲淨。所以講唯識學也是在講一種修行的方法，不是光談理論，或作學問，或把它只當作一種學術來研究；那不是佛法的本意，反而是轉佛法成爲世間法，將佛法降級成爲「佛學」。

剛才說一切法皆是心識之所變現，這「變現」是怎麼個變法呢？依大乘起信論而言，就是由「業」來轉「識」，變即由「業相」、「轉相」、到「現相」一步步演變而成。「業相」就是無明業相，最初一念無明心動叫作「業相」。凡是心有一點點微動都叫做「業」，所以我們說「起心動念都是造業」，即是根據這個道理而來的。無明業相一發生，本來清淨的「如來藏」便轉爲「阿賴耶識」，這就是「轉相」。一成「轉相」之後，接著便開始「現相」，亦即是現出外有「相分」，內有「見分」。先現出相分，因爲欲「有所見」，於是就見到了彼物（相分）；由於有所見的「相分」，因而就有能見的

「見分」出現。也就是說，你想要看到什麼，你就能看到什麼。把這個應用到念佛、及觀佛國淨土上，其道理也是一樣的。譬如說你想要看到阿彌陀佛的極樂淨土莊嚴相，你依照經中所述的極樂淨土勝相去修觀想，去反熏、內熏；久而久之，你的諸識中便會被熏變出如是境界來；等你由念佛、觀佛而得定（得到念佛三昧）的時候，你的染心息止，清淨心顯現，便與彌陀淨土的淨法相應，極樂勝境便現在前，這時你便眞正能看到阿彌陀佛極樂淨土的景象，這就是「相分」與「見分」的道理及其應用：所見之淨土景象屬於「相分」，定中之能見者屬於「見分」。

二、五位百法

在彌勒菩薩所說的瑜伽師地論中把「一切法」（宇宙萬法）簡化成六百六　法。因爲所謂「一切法」，其數實在甚多無量，絕非薄地凡夫及初學佛的人所能理解趣入。彌勒菩薩爲憐愍眾生故，將萬法（一切法）簡化成六百六　法，好讓我們由知解「諸法之性相」，而知道怎麼樣在修行中應用。世親菩薩在研究了彌勒菩薩所說的瑜伽師地論之後，覺得六百六　法其數還是太龐大，於是又將這六百六　法再精簡成一百法，且將這一百法分類爲五大項：即是

一、心法
二、心所有法
三、色法
四、心不相應行法
五、無爲法。（「五位百法表」——請見本書中的第116頁）

這五大項目原文叫做「五位」。「位」是「類」的意思（Category）。這五大類下面所包含的法總共有一百種，所以合稱爲「五位百法」。

講完了題目「唯識與百法」，我們來談一談「心」。

三、心識之構成

一般人談到「心」往往會說「一顆心」。事實上，心並非「一顆」。有人學觀心法門時，把「心」的位置觀想在胸部心口的部位，觀久了心口就痛，或心口就糾成一團；所以不可把心看做「一顆」。在佛法中，心不是一個不可分割（indivisible）之體，或絕然獨立的一個獨體，它是可以分析成很多部分或成分的。佛把心分析成八種「識」：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五個合稱爲「前五識」；第六識即是意識；第七識又稱末那識，爲我執之中心；第八識是阿賴耶識，意即「藏識」。「藏」是寶藏，也有隱藏之意，我們所造的一切業都藏在這兒，它是我們所造業的一個大貯藏室。所有好的、壞的東西都存在那兒。

四、心識如何生起

「根塵相接而生識」，以眼爲例：當我們的眼根接觸到外境時，便能生出眼識。譬如以我現在眼根所接觸到的前面這個茶杯來講，這茶杯就是「塵」或「外塵」，對眼根來說，它就是「色塵」。成唯識論云：「眼色爲緣，生於眼識。」這就是說：以眼根與色塵當作「緣」，就會生出眼識。「緣」，是條件之意。照理講應有「眼、色、空、明」四緣，四緣具足則眼識生（其實詳細講則眼識須具九緣才能生起），但我們現在只簡單地講眼根與色塵二緣。「根塵相接而生識」是唯識學最基本的道理：要有「根」，要有「塵」，而且根和塵必須「相接」觸，這三件事具足才能生出「識」來。若是眼根壞掉了，即使有色塵當前，也是不能見；若有眼根，而沒有色塵當前，也仍不能有所見。若有眼根，也有色塵，然而兩者並不相接，還是不能有所見。第一、要有根，第二、要有塵，第三、根塵相接後，便會不思議地生出識來。眼根與色塵相接

後所生出的識，就稱爲「眼識」；若是耳根與聲塵相接所生的，便稱爲「耳識」。因此，

「眼」觸「色塵」→生「眼識」
「耳」觸「聲塵」→生「耳識」
「鼻」觸「香塵」→生「鼻識」
「舌」觸「味塵」→生「舌識」
「身」觸「觸塵」→生「身識」
「意」觸「法塵」→生「意識」

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這五種識，皆依其「根」而立名。

爲使大家易於了解起見，現在再舉一個例子來說明「根塵相接而生識」的道理。還是以眼爲例：眼根與色塵相接而生眼識，這道理就跟照相一樣。經上說：我們的眼根會攀緣。如何攀緣呢？我們的眼睛一張開，就像是照相機的照門打開了一樣；按紐一按，外境的影像就隨著「喀嚓」一聲，全給抓了進來，收錄在底片上。同樣的，當我們的眼睛一張開，接觸外境時，外境的影像（影子）就立刻給收攝進來；這些資料（外境的影像）收進來之後，並非就完事了：我們會進一步把這些收集進來的影像加以處理、運用。如何處理、運用呢？眼、耳、鼻、舌、身，這前五識一生起後，幾乎是與之同時，就有一個第六意識生起，來分析前五識所收進來的資料（五塵落謝的影子）。故稱這意識爲「五俱意識」（與前五識俱起的意識）。前五識生起時只是對外物本身粗略的判別，這是最基本的了別，並不含任何情感、見解、價值判斷。等到第六意識生起時，它便對所收集進來的外境影像，很快速地加以進一步的判別，亦即是「分別」出它們是美是醜，是好是壞，是淨是染，是高是低，是可欲還是不可欲（可樂、不可樂）等等。譬如：我們看到一個人，眼根接觸到這個人（色塵）時，便於剎那間生起眼識。「識」是「了別」的意思，也就是「了解」與「分別」的意思。眼識一生，我們便能「了解、分別」而知道這是一個「人」，然而只是粗略地知道這是一個「人」，如是而已。第六意識生起時，

便又於剎那間進一步分析，而更進一步了別：這人是個「男人」（男女相的分別產生了）；這男人是個「黑人」（色相、種族之分別產生了），接著心中所知凡是黑人的特色，幾乎都會自動地賦與在這個人身上了。例如：通常較會唱歌、打球、或打西洋拳擊等。如果是個美國白人，則我們會想到坦直、慷慨等種種屬性。凡此種種分別或價值判斷，都是由第六意識的作用而起的。

第六意識雖然能分別，但它卻不是自主的，它必須要攀緣前五識，也就是前五塵的影子，圓覺經上說我們眾生「妄以四大爲自身相，六塵緣影爲自心相。」這就是說：事實上，我們的自心相並無實體，卻將攀緣六塵所攝取到的影子，認做是我們自己的心相。就像台語中所說的：「看見一個影子就生一個兒子」一樣。第六意識之所以不自主的原因是：於外，它要以前五識爲自資，來提供它資料；於內，又有第七識（末那識）當他的後台老闆（Director）。表面上看來，第六識好像是眞正完全主持著我們妄想分別的業務，而事實上，眞正的大老板，卻是第六識背後的那個「黑社會的頭子」——第七識（末那識又稱第七意識）；末那識雖然躲在後面，深藏不露，但它卻是眞正發號施令（give orders）的主腦（由於它的指使，令前六識都變成染污，故末那識又稱爲「染污意」），末那識發號施令時　分狡獪（tricky），讓我們都不知不覺。截至目前爲止，在世界史上，世間凡夫人從來也沒人知道它，更不知它叫什麼名字，也沒看過它（除了佛世尊外，這一切世間的智者、思想家、哲學家、科學家皆從未有能知、能見此「末那識」者——唯佛能知。）末那識對第六識的控管，比慈禧太后的掌控還要嚴厲、機密，因爲它除了垂簾聽政之外，而且於下達命令時亦不作聲色，因此令外人（凡夫人）不知不覺。

且說，這第七末那識即是「我執」的中心。爲什麼我們會有種種妄想分別？因爲我們的思想、行爲都幾乎完全依照「我」爲出發點；因爲有「我」，所以有「我見」、及「我執」，其生起之次第則是：由「我」而生「我見」，由「我見」而生出「我執」。這「我見」、「我執」都是第七識的產物。「我執」又有「分別我執」與「俱生我執」二種。我們與生俱來，第七識執著第八

識的見分爲「我」，執前六識爲「我所」，稱爲「俱生我執」。前六識經由後天的習學而起的種種分別執著，稱爲「分別我執」。所以，第六識是依前五識及第七識而生，而第七末那識又是依第八識而起。若以黑社會來比喻，第七識有如幕後老板，是罪魁禍首，第六識像是「舵主」、「堂主」、或「大哥」，前五識則像小弟或小混混，所以辦事與倒楣的總是前五識與第六識，而第七識總是安然無事。（眼、耳、鼻、舌、身）五根接觸五塵（色、聲、香、味、觸）後，收集「資料」變成五識（五種影子）輸進來（Input），第六識便立即執取這五種影像，再加以分析，分析之後便採納而受用之；於是乎，好壞、美醜、高下等等分別、判斷、取捨，便油然而興；這就是我們所有的意見、喜好、偏見等等產生的過程！乃至於哲學、藝術、倫理等之所謂思想、理論，也都是這樣生起的。於外攀緣前五識，於內攀緣第七識，於是生起第六識，而第七識則又從第八識中來；唯識學就是研究這些道理的。當然最終，也是最重要的，唯識學是要研究這八識是如何變現出這些東西來的。研習唯識學之後，我們修行要如何利用這些知識呢？我們應當用第六識去反熏第七、第八識，因此首先須在第六意識下工夫，把六識的污染部分都反熏成清淨的，即是所謂轉染爲淨，轉識爲智，其最後的結果也就是所謂「轉八識爲四智」：亦即，轉前五識爲「成所作智」，轉第六識爲「妙觀察智」，轉我執中心的第七識爲「平等性智」，轉第八識藏之大貨倉爲「大圓鏡智」，於是便可燭照世出世間一切法之眞如本際，歷歷在目。

五、研究唯識之目的

我們研究唯識的目的，簡單一句話，就是爲了要通達一切法相，或說是爲了要通達一切法之性與相，以便修證菩提。法有兩部分：一是法性，一是法相。誠如開經偈中的第一句話所說：「無上甚深微妙法」，佛法之所以微妙，就是因爲它涵蓋了性、相兩部分。所以佛教宗派裏也有性宗、相宗之分。事實上，性宗與相宗並非是互相對抗的，而應是互相融通、相輔相成的。在佛法中的修學，有的人以性宗爲主，有的人以相宗爲主，然而其實是性相兩者必須相輔相成，才能達於究竟圓滿之修證。若只修性而不修相，或只修相而不修性，都會造成偏頗，難入圓滿的中道。據理而言，「法性」是體，「法相」是用。「體」就是本質、性質（Reality, Nature, or Essence）之意，所以「法性」就是法的性質或本質。「用」是現象（Appearance, Phenomenon），所以「法相」就是法的相貌與現象。本體與現象，我們都必須明瞭。若只知本體，卻不達其「用」，便無法應用無礙，而只有空疏的理論，如是則無濟於事。更具體而言，法相學是研究法的生滅、來去、因緣、和合，生住異滅，成住壞空等等之「相」，三界六道凡夫如何演變之「相」，以及三乘賢聖如何斷惑證眞、證入聖道的「聖相」。換言之，亦即是研究一切「凡相」與「聖相」；若研究凡相，即是研究凡夫的生死，以及種種因緣苦樂等業果之相；若是研究所謂「聖相」，即是研究種種出離生死，聞、修、斷、證之相，以及佛與菩薩如何經由修行而證到法、報、化三身、四智，及證悟之後的起用之相。這些都是法相學研究的對象。什麼是法性呢？研究法性，即是研究或參究不生不滅，無來無去，非屬因緣，亦不屬和合，本來湛然常寂，眾生與佛清淨一如之性，謂之佛性，或本性。因此，若能「知相」而「了性」，才能眞正完完全全地打通一切修行的關隘。然而這不單是在文字上的知解就夠，而是解行必須相應，亦即必須先確實透徹地了解（這一步是「解」）；而後照著去修（這是「依解起行」）；最後才能眞正完完全全地體會、契入（這是行後獲得證、悟）。

六、學佛的最難處——性相融通

承上所言，學佛最大的難題是要會合、而且融攝「性、相」二學，也就是說要「了性達相」。這確實是件很難的工作，因爲光是性宗或相宗，就夠我們一般人學一輩子了。其實若一輩子能把其中一宗弄通，也已經是很難能可貴的了。不過，對一般學佛的人而言，即使不能完全弄通，至少性、相二學的基礎知識是應該有的，如此對我們的修行會產生非常大的幫助：其實是，不論你是修那種法門的，通曉性相對你的修學都是大有助益的。禪宗有一「百丈野狐」之公案，其中說有一禪師由於過去世曾對人妄作指示說：「大修行底人，不落因果」，因而五百世墮爲野狐身（五百世都生爲狐狸）。百丈禪師爲他「代轉一字」曰：「大修行底人，不昧因果。」即由此一字之轉，那人即得脫狐身。「大修行底人」，就是「了性」之人，以其了達一切法性及自心自性；「不昧因果」就是「達相」。這公案很明白地昭示我們：「了性」與「達相」，二者不可偏廢；並且，即使已經「了性」，也不能「廢相」或「壞相」，因爲若「壞相」即壞因果，有大罪過。因此我們學佛必須「了性」而且「達相」才行：雖然一切法本性一如，然而由於因緣和合，仍然是有一切法相生起，因此「一」與「多」，相融相攝而不相妨，這就是楞嚴經中所說的：本性「不妨諸相發揮」，如是解了，是故於法相生起處，我們就不會再迷於如是諸相了。有人先研究法性，稍解其一二，而對法相則完全不解，因此心中起疑，便問說：「法性既是一如，生佛平等，那我爲什麼還要拜佛呢？」這就是沒有通達法之「性」與「相」，才有如是疑。若因此而令修行滯礙不通，乃至執著到極點時，就很容易變成所謂的「惡取空」或「斷滅空」。這不僅是不善學性宗而成爲「口頭禪」者會有此病，連不善學相宗，變成只玩弄名相、作學問，也同樣會令人墮入惡取空，乃至犯了壞法或謗第一義諦法的大過。若是正確修學法相，可達不昧因果，然而若不進而參究法性，便無法通達第一義諦，如此則對法「相」的許多執著便不能破除。經云：「能善分別諸法相，於第一義而不

動。」不昧因果，即是「善分別諸法相」。因爲一切法還是有因、有果，有六凡、有四聖，有佛、有魔，有三界六道等，這一切相都是有的。但是「於第一義而不動」，則了眾生與佛究竟平等，「佛界如，魔界如，一如無二如」（楞嚴經語）。對性、相兩方面都要努力求通達，修行才會少障礙。任何人都不能說他沒有障礙，因爲無始以來「業力大儲藏室」（第八識藏）裏裝的垃圾太多了，要先清理；如何清呢？最簡便的便是禮佛修懺悔。因爲若眞心想修行，還是要實實在在地從普賢　大願的「一者，禮敬諸佛」修起。

總結來說，修行不能光只要修「性」，也不能光只要修「相」；兩個都得修，而且還要融會貫通，才能速疾去除一切我法二執，漸漸契入中道甚深之理，超越兩邊，入無上智。

七、通達性相的兩種修法

如何才能通達性相呢？這有兩種修法：

⑴大根器的人可「由性而相」（性↓相），由上而下順著修，也就是說，由內而外。用西洋哲學的術語來說，即是所謂演繹法（Deductive）；或亦可說是「由性演相」。亦即從「總相」的原理原則，推到「殊相」的個別之運用，或「由共相到殊相」（from universal to particular）。這個修法是屬最上上根利智之人的修法，以其根器利故，直下就能悟到本性，然後再從本性出發，推衍擴及一切法。這就是禪宗五祖弘忍大師說的：見性之後，則能於一切法，「識自本心，見自本性。」

⑵中小根器的人則須「由相而性」（相↓性）逆著修回來，也就是由外而內，或是「藉相了性」，因爲藉著研習「法相」，便漸漸能反溯本源，而了達「法性」。其所用的方法便是西洋哲學所說的歸納法（Inductive）：會相入

性。若是上面所說的大根器的人，便能一開始就抓到法的根源，有如探到河流的源頭一般，然後從源頭處順流演繹下來，應用於萬法之中，亦不見費力。至於中下根人既不能如是一下子便探到源頭（悟到本性），便須努力參究，尋訪其根源；有如科學家運用歸納法一樣，收集研究種種資料、證據，最後達到一個結論。這一番辛勤下來，最後所得到的結論，還是一個「法性」——一切法的本性，因此說：一切修學最終的目的，還是爲了要通達法之性相。這就是「會相入性」或「由相返性」的原理與方法。

八、學唯識之難處

可是，研究唯識學有一個相當困難之處，那就是名相太多。然而眞正大難之處，還不在於名相繁多，而在於這些名相不能不懂，但又不能執著！這就眞爲難了。古德說：「計著名相不知休，入海算沙徒自困。」修習佛慧須要徹底了解法相，不可有一絲模稜兩可，但又不可生計著之心，眞是大難、大難！最後，我們應知：佛說一切法，都是爲了幫助眾生修行。須知唯識一法應不是文字遊戲（game），也不要只把它當作一種學術或學問來研究而已；研究了解的同時，應將此「聞慧」運用在修行上，這樣研究唯識才是眞有用，也才是佛法的正途。若只認爲它很有趣，而且自己可以從其中學到很多知識，可是學了之後卻不務修行，只是到處去炫學，到處去「蓋」，這樣便有違佛法修學之旨，而無實際的受用。最重要的還是要能把那些知識用在自身自心上，以增進自己的修行才好。如是才能漸漸眞正地覺了法相及法性，從而了達佛所說的一切法，泯除我見、我執、及法愛、法執，究竟通達無上覺道。

大乘五位百法表：

五位百法		
一、心法（八）	眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識	一切法 有爲法
二、心所有法（五十一）	1. 行（五）——作意、觸、受、想、思 2. 別境（五）——欲、勝解、念、定、慧 3. 善（一一）——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害 4. 煩惱（六）——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 5. 隨煩惱（二）——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知 6. 不定（四）——悔、睡、尋、伺	
三、色法（十一）	眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色	
四、心不相應行法（二十四）	得、命根、衆同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性	
五、無爲法（六）	虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲	無爲法

第二節　唯識五位百法概述

一、第一位——心法

現在請大家看看這張五位百法表，請先看「一、心法（八）」（心法共有八種）。「心法」是心的本體，在五蘊中屬於識蘊；衆生共有八種識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五種稱爲前五識。意識爲第六識，是「分別」的中心。第七識稱爲末那識，是「我執」的中心。第八識梵文叫作阿賴耶識，意義爲「藏識」，因爲它有「能藏、所藏、我愛執藏」這三「藏」的含義。衆生所造的一切業，都儲藏在此，絲毫不會失去，即所謂「業果不失」；最後命終時依業受報，也是由這藏識中所積囤的業力牽引我們去受報。業力甚大，無能敵者，地藏經中說：業力「能障聖道，能深巨海」。在我們臨命終時，前七識都先後不再起現行了，只有這第八藏識一直還在，最後才走；但是我們於下一

世投生時，第八識卻是最早入母胎受生的，因此八識規矩頌說第八識是「去後來先作主公」。

二、第二位——心所有法（總共五十一法）

五位中的第一位心法是本體，亦即心體；「心所有法」則是「屬於心體所有」的。「心法」好像主人一般，故在唯識學上又稱之爲「心王」。何以稱爲心王？「王」有三種意義：

一、擁有一切——正如世間之王擁有國中一切一樣，眾生自身中的一切法也都是心王（八識心體）所擁有的，故稱之爲心王。又，心王擁有一切的原因，是因爲它執「心所有法」爲「我所有」；

二、有大威勢——亦如世間之王有絕大威勢一樣，眾生一切身心作用也都是由八識心體而起，故稱之爲心王；

三、領導一切——又如世間之王，其所到之處，群臣與扈從隨至，眾生之心王也是一樣，它到那裡，心所有法就跟到那裡，故稱八識心體爲心王。

又，心王是「體」，心所有法是「用」：一個是「體」，一個是「用」。簡言之，心所有法的最重要意義就是「心的功用」，或心王的功用（function）。心王是主人，心所有法爲其僕從，以其由心王所生起，故稱心所有法。心所有法亦可稱爲「心相應行法」。「心所有法」有六大類：

1. 遍行（五種）
2. 別境（五種）
3. 善（　一種）
4. 煩惱（六種）
5. 隨煩惱（二　種）
6. 不定（四種）

略述如下：

1．遍行（五法）

第一種心所有法叫「遍行」，全稱爲「遍行心所法」，可簡稱爲「遍行心所」，或「遍行」。什麼是「遍行」呢？在一切「心行」（心的運行、心的運作、作用）之中都有「觸、受、想、思、作意」這五個心所（心所有法），以其「遍」一切心「行」之故，故稱爲「遍行心所」。又，每一「心所有法」，都可於其後加上「心所」二字，所以我們稱「觸」爲「觸心所」，稱「受」爲「受心所」，餘類推。

(1)**「觸心所」**——全稱是「觸心所有法」，其意義可看作是倒裝語法：心（王）所（擁）有的「觸」「法」。「受心所」、「想心所」、「思心所」、「作意心所」等，其餘可類推。一切心行之中，都必須有「觸」（二法以上接觸、和合），方能有作用，因此一切心行中皆必須有「觸心所」，方能成其事，故「觸」這一心所法列於遍行心所法中。

(2)**「受心所」**——二法接觸之後，必有所「受」：因爲有「觸」必有「受」；因此在「觸心所」之後即是「受心所」。又，一切心行之中若無感受（苦受、樂受、不苦不樂受），則一切心行便停止。又，「受」除了是感受之義外，其原本是「領納」、「消受」、「受用」、「納受」之義。要而言之，一切心行都是有其主觀之目的；而此目的不外是爲了執取、享有、受用某法。因此，一切心王之運作（心行）都一定有此「受心所」隨行、並起。

(3)**「想心所」**——一切心王之所行（心行），都會引起「觸」、「受」。再由「觸」、「受」更進而於此等法中激起種種「想」，「想」是「想像」、描摹其相、「聯想」，也是粗顯的分別或攀緣。一切心行中一定有「想心所」隨行、俱起。

(4)**「思心所」**——一切心王所行之法中，皆是由觸而受，由受而起粗想，更由「粗想」而引起細想，這「細想」就叫作「思」，故知「想」是粗的心行，

「思」是細的心行。因此一切心王所行法中，一定有「思心所」隨行。

(5)**「作意心所」**——「作意」的意思是「有意行之」，或「故意」、「起意」之義，換言之，即非「無意」之義。「作意」英文爲 Deliberateness。因此，依唯識學來看，心之一切作爲，都是「有意」的，不管是你「心知肚明」的意識層面上的「故意」，或爲八識業習力所牽、或爲七識末那我執所控制的「下意識」、「潛意識」作用，皆是屬於「作意」之範圍。因爲心若不作意而行某事，某事必不得發起，更何況會成就。因此，「作意」也就是「意願」之義——若無意願，則必不會堅持行之，乃至成就其事。由於善解此義，故知世間一切事，必有其因果，且成事之人，必無法推諉其過，因此修行人必會因而更慎於因果抉擇之間，深了自心，而慎於諸行。

又，若修行者明了此作意心所之義後，則更能理解「世間一切善惡苦樂皆沒有從空而降的」，因此更能於諸善品，乃至菩提，「發心作意」，激勵修行，以了因果如是故。這就是習唯識學，便更能明白自心、解了法相，因而對修行菩提產生極大助益。

2．別境（五法）

什麼是「別境」？各別緣境（緣特定之境）所起之心所法，叫做「別境」。別境心所有五種：欲、勝解、念、定、慧。以下稍作解釋。

(1)**「欲心所」**——心若攀緣可樂之境、可喜（desirable）之境，就會生起「欲」，或欲望。但請注意，這裏所說的「欲望」並非不好的欲，而是好的欲，特別是想修行的欲望。心若緣不樂之境，便不會對所緣境生起欲望，例如，看到討厭的東西，怎麼會喜歡它、或想要得到它呢？所以，以緣可欲、可樂之境，才會生起「欲心所」，故稱欲爲「別境」。也就是說，心只有緣某種特別（special）或個別（particular）的「境」才會生起此法，若緣其他境便不會生起此法，這樣所生起的法，便叫做「欲別境心所」，簡稱「欲心所」。

(2)**「勝解心所」**——「勝解」就是「殊勝的了解」或「殊勝的理解」。心若緣「決定境」時，就會生起勝解。我們看佛經、研究佛理時，就會產生一些理解；然而有很多理解都不是殊勝的（非勝解），甚至有些是有問題的知解。如何才能是沒有問題的理解呢？行者之心必須去緣「決定境」，也就是確定沒有問題之境，且必須是善境、清淨境，才能發起殊勝的見解或理解。具體而言，若緣（思惟、依循）佛所說的究竟、確定之道理，方能生起「勝解」，故稱「勝解」爲「別境心所」。

下面三個別境心所：念、定、慧，也都是修行人於修行時所產生的心所法。茲簡釋如下：

(3)**「念心所」**的性質是令心明記不忘。

(4)**「定心所」**的性質是令心專住不散。

(5)**「慧心所」**的性質是令心能簡擇、斷疑。

3．善（十一法）

什麼是「善心所」呢？成唯識論說：「唯善心具」，稱爲善心所。也就是說，唯有心中存有善時才會生起的法，叫作「善心所」。若生惡心或無記心，便不會有「善心所」出現。「善心所」共有　一個：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。這些法相若能理解，對修行是非常有幫助的。茲略解如下：

(1)**「信」**——「信心所」的產生，可對治不信，能令心清淨。關於這一條，請參閱拙著「大乘信位菩薩的修行」，其中對「信」有　分詳盡的闡釋（請參見北美開示錄第一冊），茲不贅述。

(2)**「慚」**、(3)**「愧」**——「慚」是內慚於心；「愧」是愧對他人。這是指若做錯了事，自己內心覺得不好意思，便叫「慚」；若覺不好意思面對他人，所謂「無顏見江東父老」或覺「沒臉見人」，便叫做「愧」。慚愧心是一切修

行者改過向善最根本的依據與動力。若無慚愧心，則世俗上稱爲「不要臉」或「寡廉鮮恥」，也就是所謂「沒有廉恥心」；人若沒有廉恥心，則百惡可爲，且不會覺得不好意思，甚至還得意揚揚呢！例如大言不慚地講「無毒不丈夫」的人，便屬此輩。又，電視上常可看到一些兇犯被逮捕時，仍然昂首闊步，一副不可一世的樣子，便是無慚、無愧的最佳例子。無慚無愧的人，很難學佛，因爲這種人不知什麼是對與錯、是與非、善與惡，更加不會想改過向善。然而學佛中人有沒有「無慚無愧」的呢？很令人感慨的是：有！這種人若不學佛，還少造一點業；學了佛，反造更多而更大的惡業，如犯大妄語罪，未得說得，未證說證，未悟說悟，乃至在道場中爭權奪位的人，都可說是無慚無愧之人。

(4)**「無貪」**、(5)**「無瞋」**、(6)**「無癡」**——這三種善心所的生起，可對治貪、瞋、癡三種煩惱心所，然而這裏的「無」字，並非表示完全而且究竟消滅了，只是當人在心緣淨法時，其善心生起時，當時心中所現的善法，可用來對治當下的貪瞋癡三毒煩惱，而令之「暫息」，並非永遠能無貪、無瞋、無癡。譬如心知有「貪煩惱」生起時，便緣白骨或九想，而修不淨觀，令生起「無貪」的善心所來對治心中的「貪煩惱」，令心平復。又如心知有「瞋煩惱」或「癡煩惱」生起時，則緣六道四生受苦相，而修慈悲觀，以生起「無瞋」的善心所；以及緣　二有支，而修因緣觀，以生起「無癡」的善心所，來分別對治、降伏瞋、癡二種煩惱，令心平復、靜止。以久修如是行，煩惱心漸止息，故能得奢摩他定。

(7)**「精進」**——「精進心所」是用來對治懈怠的。學佛人都知，懈怠對修行人來說，是一大「煩惱」，因爲它可令百善俱廢，身心懶散、渾身沒勁兒。試問：我們學佛人若懈怠，提不起勁的時候，不是很苦惱的一件事嗎？當此之時，唯一的辦法，就是硬著頭皮，帶著三四分勉強，鼓起勇氣，打破業習力的操縱，去修法、作功課、念佛、持咒、坐禪、看經、誦咒等，如是一作，便不思議地，立刻有「精進」的善心所相應生起來；善心所一起，「煩惱心

所」便立即應勢滅去，於是內心便獲得一片清淨的法喜。

(8)**「輕安」**——於修行中，修到火候夠時，便有「輕安心所」生起，這輕安心所可對治身心的「粗重」；但這個善心所通常只有發大勇猛精進的人（即所謂大修行的人），在加功用行時，特別是修禪定時，才會生起的，一般人通常是沒有這種經驗的。這個善心所生起時，通常只在定中，或在得定前後，或大悟時才會經驗到；因爲一得禪定即離於欲界、而入於色界；以入色界，故其心相轉爲微細，而捨去欲界粗重之心相，因此令整個身心都覺得很「輕」、很「安」適、舒暢，不復如先前在欲界時那樣身與心都是重垮垮的（粗重），且有種種的不舒暢。然而這「輕安心所」也是暫時的，它只在定中產生，若出定，就漸漸退失了——除非你能像佛菩薩那樣「永處那伽定」，時時都在定中。

(9)**「不放逸」**——「放」是放掉（to let go）；「逸」是逃逸。合起來也就是說：不抓住它，放手讓它跑掉，便叫「放逸」。譬如放牛吃草，不好好栓住，牛就會跑掉，甚至踐踏良田。修行也是一樣，這身、口、意，若不好好用個「法門的繩子」栓住它，便很容易跑掉，到處去出亂子，踐踏自他所營修的良田。因此修行必須依法、如法修行，才有個準，才不會放逸。又，「不放逸」這善心所也是用來對治「放逸」這煩惱心所的。因爲「放逸行」（亦即放逸的行爲）本身對眞修行人來講，實非是一種快樂，反而覺得是一種很粗重的苦惱。易而言之，「不放逸」本身，對修行人而言，就是一種快樂，然而此乃唯證方知。

(10)**「行捨」**——行捨是一種平衡穩定的狀態，亦即不高、不低，不亢、不沉。行捨主要是在禪定中用來對治「掉舉」與「惛沈」兩種煩惱心所的。一切修行人最初有三種境界最難克服：① 散亂，② 惛沈，③ 掉舉。「掉舉」是心的高亢狀態，也就是太過於興奮（excited）；反之，「惛沈」就是心太低沉，也就是沉悶，懶得動；心若沉到極點，就睡著了。若修「行捨」，即是努力捨棄惛沈與掉舉二法，令心保持不高不低，不興奮，也不沈悶，而得到

平靜、明晰，這種心理的平衡狀態，就是「行捨心所」作用時的行相。至於如何修「行捨」呢？就是，行者若覺得心掉舉（太興奮、太高昂）時，便要立刻修「止」（奢摩他）來調整它，令心攝於一境，便漸能降低、止息心之激昂、高舉。行者若修止太多，而產生惛沈現象時，就應立即修「觀」（毗婆奢那），以令心高揚一些、活潑（lively）一些。如是幾經調整後，行者便漸能自己體會如何才是恰到好處；「止」「觀」二者若調整到完全平衡、恰到好處時，「行捨心所」便得生起。行捨心所一旦生起，（因爲捨棄了惛、掉二隨煩惱），心中便會忽覺輕鬆，如釋重負；心中粗重既已消釋，於是「輕安心所」也就隨著生起。

⑾**「不害」**——不害心所的生起，可對治「害」。一切眾生對其他有情所造的惡業，不外「惱」與「害」兩種；惱是小的侵犯；害則是大的侵犯。「害」則特指傷害其他有情的性命而言，因此通常是指殺害。所以「害心所」對修行人來講，是最要不得的，而且對其修行會產生很大的障難，因此必須努力修種種善法，令心生慈悲，從而生起「不害心所」，以對治、並滅除「害心所」。

4．煩惱（六法）

這煩惱心所，又稱根本煩惱。什麼是煩惱呢？習禪者有一句口頭禪說：「學佛要學得念念分明」，或「一切都要明明白白」。我們若將這句話應用到學唯識也是一樣：我們應能明明白白地分別、了知「煩」與「惱」兩者是不一樣的，「煩」是心中有點微波動盪，「惱」則是心之大動盪或惱亂。簡言之，「煩」的擾動程度比較小，「惱」的擾動程度比較大，而惱與害常是相關聯的，大惱就成「害」，所以我們常把惱與害連在一起，而說成「惱害」。當我們說：「好煩惱啊！」通常只是指：「外境令我好煩惱啊！」而不是指：「我自心內生起好多的煩惱波浪」。事實上，這些煩惱都在自己心裏，而非在外。所以不應說「人生好煩惱啊！」而應說「我自己好煩惱啊！」若說「人生好煩

惱啊！」便有如訴說別人在煩我、惱我，所以才令我好煩惱；這意味著：我是無過的，都是別人的錯，因爲他們來煩我、惱我。

根本煩惱有六個：(1)貪、(2)瞋、(3)癡、(4)慢、(5)疑、(6)惡見。茲簡述如下：

(1)「**貪**」、(2)「**瞋**」、(3)「**癡**」——這三種煩惱是所有的煩惱中最根本的，又合稱爲「三毒」，因爲它們能毒害我們的清淨本心。「貪煩惱」是貪愛、貪取，是對所貪愛之物採取正向的心態，欲取而擁有之；「瞋煩惱」多是依貪而來——若貪愛而不得時，心便生瞋，或見不喜歡的東西時，便想捨之而去，故其態度是負向的。眾生見外物爲可欲時，便油然生起貪心，由貪而生「愛」；若見外物爲不可欲，便油然而生起瞋心，復由瞋而生「憎」。故貪、瞋二法即是「愛、憎」二情。而愛、憎二情即是一切眾生生死輪迴之本。

「癡」是無明，於佛法中並非指不會算術、理化或英文等，而是特指不明事理，亦即不明因果所依的　二因緣之理、苦集滅道的四諦理、與「空、無相、無願」等無爲之理，以及眞如、法界、本性、佛性、如來藏性等究竟之極理，這稱爲愚癡或無明。眾生由於不明此等道理，故妄作眾業，而枉受輪迴之苦，因此這種「愚癡」不明、不解道理的情況，便稱爲「無明」；故「無明」亦即是「愚癡」的別名。眾生以自心無明、愚癡，故妄見外物爲可欲，而妄起貪念；妄見外物爲不可欲而妄起瞋念。故知「貪」「瞋」二毒之源係來自於愚癡、無明。簡言之，眾生以愚癡無明覆心，故妄起貪瞋二念，因而三毒心具足，故受輪轉。

(4)「**慢**」——「慢」是傲慢、我慢之意。由於自以爲很高明、高尚，而輕忽怠慢於人，瞧不起他人，故稱「輕慢」。因這種輕忽他人之心與態度，是根據「我」相而來，故又稱爲「我慢」。又，因爲這種人心中驕傲，故亦稱爲「憍慢」（「憍」與「驕」字同）。慢共有七種：

1. 慢——「於劣計勝」：對於眞正不如自己的人，遍計執著自己樣樣比

他優勝，而生傲慢。

2. 過慢——「於勝計等」：對於勝過我的人，起虛妄計執，而認爲自己與他平等（——我不輸他；他也沒什麼了不起），如是之慢心，稱爲過慢。

3. 慢過慢——「於勝計勝」：對於勝過我的人，卻虛妄計著，反而認爲自己勝過他，如是之慢心，稱爲慢過慢。

4. 我慢——「恃所執我」：依於所計執的「我相」，而令心高舉（認爲自己很了不起），而凌慢他人。

5. 增上慢——「計己多德，於增上功德法而起慢心」：虛妄計執自己具有眾多功德（認爲自己很有修行、或修行很高、或已修了很多的功德），而起慢心。在大乘經典中，增上慢常是特指「未證說證」、「未得說得」而生傲慢之人；尤其是指聲聞乘人未證究竟涅槃，而自以爲已證，而生慢心，稱爲增上慢。一般而言，則增上慢是指稍微有點修行，或學一些佛法，便自以爲高，目空一切，凌慢他人，這種人即是增上慢人。（佛能度一切人，但增上慢人連佛都度不了——例如法華會上，五千退席即是其明證。末法時期這種人很多。）

6. 卑慢——又稱「卑劣慢」。「以卑劣自誇」，或「計己少分劣他」：自己實在很差（卑劣），卻反而以自己的卑劣爲傲；或者自己實在遠不如他人，卻不肯承認，而認爲自己只差他一點點（因此而言：「他也沒什麼了不起」），而生慢心。如是「居卑而慢」之人，稱爲卑慢。（這種人，末法時期，所在多有。）

7. 邪慢——「成就惡行，恃惡而慢」：做惡事、壞事，卻自以爲了不起。或心有邪見，卻以那些邪見而自傲、自高，甚而不敬三寶、不禮塔廟、不誦經典，皆是邪慢之類。（末法時期，凡

夫、外道中，這種人特別多；乃至佛法中，不善學般若，而墮斷滅空，自以爲「不著相」之人，亦多此輩。）

所有的「慢」都是大煩惱，因爲它是依於「我」、「我所」而有。而修行人欲斷煩惱，首在去「我執」、「我見」，（「我」即是我執的根本，而「我執」即由「我見」而來）。慢心重的人，則必然我執、我見很重，沒有慈悲心，心多自私，以自我爲中心，因此不但煩惱無法斷，連修行也沒什麼助益，反而有害：因爲慢心重的人，一切修行只會更增加他的慢心，而更輕慢於人，乃至目空一切。因此傲慢的人，學法無益，不堪修行（不學還好，越學越糟）；故應先調伏之，除其慢心，而後方能受學；否則他不但輕人，亦且輕法。而經中說，輕法慢教者，三塗中人也。因此慢心是很大的障道因緣。是故往昔法達初參六祖大師時，乃至二祖慧可大師初見達摩祖師時，六祖與初祖都是以大慈悲方便之力，除其微細慢心，令成清淨法器，方堪受無上法。您看，連祖師都要這樣調伏微細慢心，更何況你我粗重之慢心怎能不調，而能成爲法器，堪受如來淨法？

(5)**「疑」**——疑心所的作用是令心猶豫、不決定。因爲心猶疑不能決定，所以搖擺不定。心若於法起「疑」，下一步就會變成「不信」，再由於不信，便更加起謗；這是從消極方面來看「疑心所」的作用。再從積極方面而言，於法若起疑心，便不能信受、決定；不能信受，便無法起修。因此「疑」這一心所法在修行人來說，眞是一大煩惱，也是修道上的一大障礙。因此，佛在經中都教我們要「除疑」，要「永斷疑網」。而修行人參訪善知識的主要目的之一，也多是爲了「決疑」。故楞嚴經中說「　方菩薩」同來佛所「咨決心疑」。菩薩尚且要求佛決疑，何況我們凡夫之人。

心爲何會有「疑」煩惱呢？若於心未通，於法未達時，多少都會有「疑心所」起，故修行須到塵沙惑盡時，方得永斷疑網，菩提心才得達於堅定、清明，不動不搖。

(6)**「惡見」**——所謂惡見就是指邪見，因爲一切邪見都會令眾生造惡，卻將其

行爲合理化，故邪見是諸惡法中最惡的，因此於修行中，必須首先斷除之。邪見大略分爲兩種：㈠斷見，㈡常見。

㈠**斷見**——就是斷滅之見，以執世間並無因果，而計執因果斷滅，故稱斷見。詳言之即：斷見者計執世人今生一切善惡之因，皆於其死後斷滅，不會有果報，也就是世俗所謂的「一了百了」；這就成了不信三世因果之人。由此斷滅惡見，令眾生更墮於無明愚癡，更加堂而皇之地妄造惡業，以多造惡而心不慚、不悔之故，死後所受果報，無量無邊。因此一切惡見中，以斷滅見爲最巨。斷見又稱爲「無見」，以執「無因果」或「撥無因果」故。（「撥」，撥弄，挑撥令起、發揚、提倡之意。）

㈡**常見**——即是執一切法皆常住而不變、不動。由此邪見故，而說修行無用。因爲既然一切都永遠不會改變，若今世爲人，來世還是作人；今生爲狗，來世還是狗；今生貧賤或富貴，來世還是一樣貧賤或富貴，都不會有任何改變，注定永遠如是，因此修行變成毫無益處，因爲凡事皆已注定、且恆常如是、永無改變。故知「常見」之害人匪淺，以其令眾生不能發心修行，不能增長善根、福德，反而令人怠惰、因循，隨順業習，自暴自棄、愈趨愈下，而不得解脫；故此惡見實亦是謀害眾生之善根慧命之最大者。

由此斷、常二見，更衍生了「非斷非常」、「亦斷亦常」「二句」，而此二句與「斷」、「常」即合稱爲四句（也就是四種惡見）；復次，更由此「四句」而演變成「六　二見」，乃至「一百零八見」。然而種種惡見，皆是以斷常二見爲核心、爲根本。簡言之，這些惡見都是破壞眾生修行、障人菩提正智的禍首。故應疾速了知，疾速拔除。

以上講六根本煩惱。接著講二　隨煩惱。

5．隨煩惱（二十法）

什麼是隨煩惱呢？「隨」是跟隨、隨從或併起的意思。當「根本煩惱」一

生起時，常有一些其他煩惱「隨」之而生起，故稱這些「隨之而起」的煩惱爲「隨煩惱」。又，隨煩惱亦稱爲「枝末煩惱」，因爲是從六大「根本煩惱」所生出的，故稱爲「枝末」。何以稱其爲「煩惱」？因爲它會遮蓋本心本性，攪亂心智之清明，有如烏雲遮日一般，令心暗鈍無光，這就是煩惱的作用。只有去除這些煩惱之烏雲，本心本性的智慧光明才能如皓月當空般顯現出來。二種「隨煩惱」是：(1)忿、(2)恨、(3)覆、(4)惱、(5)嫉、(6)慳、(7)誑、(8)諂、(9)害、(10)憍、(11)無慚、(12)無愧、(13)掉舉、(14)惛沈、(15)不信、(16)懈怠、(17)放逸、(18)失念、(19)散亂、(20)不正知。

我現在先依據它們與根本煩惱的關係，而條列於下：

(a)**「忿、恨、惱、害」**——這四個隨煩惱是由根本煩惱中的**「瞋」**煩惱而生；亦即是瞋煩惱的隨惑。

(b)**「嫉、慳」**——此二隨煩惱爲由**「貪」**煩惱而起；是爲貪煩惱之隨惑。

(c)**「覆、諂、誑、憍、無慚、無愧」**——此六隨煩惱是從**「癡」**與**「慢」**煩惱而生，故是癡與慢之隨惑。

(d)**「惛沈、掉舉、懈怠、放逸、失念、散亂」**——此六隨惑爲由**「癡」**煩惱而起，是爲癡之隨惑。。

(e)**「不信」**——此隨惑是由**「疑」**煩惱而生，是爲**「疑」**之隨惑。

(f)**「不正知」**——此隨惑爲由**「惡見」**根本煩惱而生，是爲**「惡見」**之隨惑。

茲再將(a)項部分簡釋如下：

「忿、恨、惱、害」這四法都是根本煩惱中的**「瞋煩惱」**之隨煩惱，亦即，這四法皆是伴隨著瞋煩惱而生的（即，以瞋爲根本所生之枝末煩惱）。

「忿」——忿是大怒，乃至破口大罵，稱爲忿。這在修行人的行爲中，是最要不得的，因爲這種煩惱很粗，而且在行爲上是一種失態，會令人瞧不起修行人，乃至懷疑、毀謗佛法及佛法行人，因此學佛人第一最忌起此**「忿煩惱」**，而令自心大動，隨而破壞威儀、破壞佛弟子形象，乃至即使是剎那頃的忿怒，亦足以燒毀一切內外功德，化爲烏有，令自他退失

信心、退沒道心。是故爲佛弟子應善攝自心及身口。既身爲佛弟子，在行爲上最重要的即是：莫失態、莫失風度——當知，世間人尚且要有風度，更何況是學佛修道之人，而可沒有高潔的風度？

【附及，講「風度」，對修行人來講，已經是很起碼的要求及自我要求了！——然而，當今末法之世，魔强法弱，佛弟子皆福德短淺，易爲魔所動、所壞，故舉心動念皆極易犯下大錯，自壞壞他，而不自知。有心人，戒之愼之。】

「恨」——恨是將瞋心埋藏在心裏，不露出來，故恨即是「暗瞋於人」。「恨」與「忿」正好相反：「忿」是打熱戰，「恨」是打冷戰，懷恨於心，久久不釋。

「惱」——跟「忿」或「恨」來對比，「惱」是屬於較小的瞋相或心動之相，此「惱心所」令人心中感覺中度的動蕩。

「害」——害比「惱」要更嚴重一些。惱只是令人惱怒、不安，而「害」則是更進一步要加害到他的身體或性命，其嚴格的意義即是殺害。所以在「瞋煩惱」所衍生的「隨煩惱」中，「害」是最强、最要不得的，因爲「害」即是促發殺業之正因。

又，「忿、恨」與「惱、害」相比較，「忿、恨」大多是對他人的言行所起的一種反應，亦即多半是被動的表現；而「惱、害」則是主動地以言行去侵犯他人。所以「惱害」他人，比對他人起忿恨心是更要不得的。菩薩修行中最重要的一點是要「不惱他人」，或「不惱害眾生」，這雖然已經很難、很不容易了，但要知這只是修行慈心的消極方面而已。菩薩修行慈心，則更要積極地作到「慈心普覆」，要「愛一切眾生猶如一子」（大般涅槃經），菩薩由於在因位中即如是發起慈心，因此在果位中才可能「度一切眾生苦難」，「救護一切眾生」。如果連「不惱他人」、或「不惱害眾生」都作不到的話，還說什麼度眾生呢？因此菩薩修行，首在修行慈忍，斷一切殺害之業，因爲唯有斷殺業才能眞正作到「不害」眾生。然而「不害」有兩個意義：

㈠不害眾生的身命
㈡不害眾生的慧命

菩薩不但不害眾生的身命，而且還要不害眾生的法身慧命。如何才能不害眾生的慧命？首先須不誤導他人，須與人以正知見；其次即不妨礙他人修行，不阻人修行，不惱亂人修行，這樣他的慧命的生長才不會受到侵害。又，眾生以愚癡無明故，常惱害他人而不自知。例如有某甲因爲某乙說了一句什麼話，而暴跳如雷；某乙卻深深不以爲然，抗言道：「我那樣說，也沒什麼，你就氣得那個樣子了！」如此就犯了幾個過錯：

㈠惱人而不自知
㈡惱人而不自省
㈢惱人而不悔
㈣惱人而不認過

再者，不管你是有意的，或是無意的，惱害他人即是過錯。若有意惱人，則是惡心；若是無意而惱人，則可能由於以下兩個原因：㈠無明愚癡，㈡心中雖實無意傷人，但由於業習力的驅使，而不由自主造如是業。

6．不定（四法）

什麼是「不定」心所呢？所謂不定是指這些心所法「其性不定」。一切有爲法有三種性：善性、惡性、無記性。前面所說的「善心所」是屬於善性的（即決定是善法）；煩惱與隨煩惱是屬於惡性的（即決定是惡法）；然而「悔、睡、尋、伺」這四個心所，則不一定是善，亦不一定是惡的，也不一定是無記的，全要看它們作用時的情形而定，故稱此四法爲「不定心所」。

(1)**「悔心所」**——「悔」心所可以是善的，可以是惡的，也可以是無記的，其性沒有一定。如造惡之後生起悔心，這是好的「悔」；反之，造善而反悔則是壞的「悔」。譬如你捐了美金一百元給慈善機構，過了幾天便懊悔起來：

「爲什麼要捐那麼多呢！其實捐二　塊錢就夠了。」像這樣行善而悔，就是不好的悔。還有一種悔是無記的，因爲不能稱它是善，也不能稱它爲惡，它是中性的（neutral），也可說是愚癡的，這就是糊里糊塗地懊悔，但它也不會起什麼積極或消極的作用，故稱爲無記悔。

(2)**「睡心所」**——「睡」也是一樣，其性可善、可惡、可無記。累的時候稍事閉目養神休息一下，以恢復精神體力再工作，這樣的睡眠就是善的。一天到晚睡得太多（oversleep）就是惡的，譬如每天鬧鐘都是訂在六點起床，最後總是七點才起床，這種貪睡就是惡的。

(3)**「尋心所」**——什麼叫做「尋」呢？「尋」是尋求之意，也就是心往外尋求；因爲往外馳逐是心的大動之相，唯識學中稱之爲「尋」。

(4)**「伺心所」**——什麼是「伺」呢？「伺」就是窺伺，也就是等待、伺察之意。尋求是往外去，心向外馳動，故是心的粗動之相。「伺」是心的細動之相，此時心雖然不再往外奔馳，但它還是在那兒守候著、等待著，有所期盼，好像在期待什麼事情發生（something to happen）似的，這就是「伺」。譬如念佛、持咒或打坐時，心尚未全靜下來，還有一些波動，那便是「伺」心所的作用所致。又，入初禪時，又稱「有尋有伺地」；二禪稱爲「無尋唯伺地」，三禪稱爲「無尋無伺地」。

三、第三位——色法

色法包括眼、耳、鼻、舌、身「五根」，與色、聲、香、味、觸「五塵」，再加上「法處所攝色」，共　一種。五根、五塵這　種色法比較顯而易知，故此處不再多事闡發。「法處所攝色」爲「意根」（或意處）所緣之色，又稱爲「法塵」。法塵共有五種：

一、極略色——有質礙的極微。

二、極迥色——沒有質礙的極微，如明、暗等。

三、受所引色——亦即「無表色」。我們在受戒時所得的戒體就是一種「無表色」，無表色是「無對」（沒有質礙）的，它雖然是「無對」且「不可見」，但卻是一種色法，且具有防非止過之功能。

四、定自在所生色——譬如在禪定中，由於修淨土觀行成就，而見到之淨土境界，即爲「定自在所生色」。因爲外在並沒有塵與之相對，完全是自己意識（心識）中生起的，故屬於「法處所攝色」（法塵）之一。

五、遍計所起色——譬如空華、龜毛、兔角等，現前並沒有實象，但是由於自心妄想，就會生出這些景象或意念來，這是由於心中遍計一切法所生起之色，故亦屬於「法處所攝色」的一種。

由於以上最後三項（三、四、五）是有關持戒、修定、及妄想，因此令我們瞭解到：行者若對於「法塵」（法處所攝色）有深入的理解，於修行佛道有甚大之助益。

四、第四位——心不相應行法

先說什麼叫「相應」行法？「相應」是指這些法與心王「同時起、依同根、緣同境」，這叫相應行。反之，「不相應行法」便是指不會跟心王同時起來的那些法。簡單一句話就是說：這些法不會 correspond to（應）你的心識，也就是說，它們不爲你的意識所節制（uncontrollable）。前面所說的「心所有法」，我們經過修行都可以稍微加以改變或節制之，但是這些「不相應行法」都不能如是。例如：生、老、住、死，你再怎麼修行也都沒辦法隨意改變它們，除非你已經證了聖果，才能有限度地改變自己「生、死」的時間或方式。

這種心不相應行法共有二　四種：(1)得、(2)命根、(3)眾同分、(4)異生性、(5)無想定、(6)滅盡定、(7)無想事、(8)名身、(9)句身、(10)文身、(11)生、(12)老、(13)住、(14)無常、(15)流轉、(16)定異、(17)相應、(18)勢速、(19)次第、(20)方、(21)時、(22)數、(23)和合性、(24)不和合性。關於這些法相的意義，一來由於意義很深，二來

由於時間所限，在此不逐項闡釋，敬請參閱拙著大乘百法明門論今註（P.97～P.121）。

五、第五位——無爲法

問：什麼叫做「爲」呢？

答：「爲」就是作爲、造作的意思。

問：什麼是「造作」呢？

答：生死、來去、生滅都叫做「造作」；前面所講的四位（心法、心所有法、色法、心不相應行法）皆屬於造作之法，因此都是「有爲法」，只有這第五位的法，非屬造作，故獨稱爲「無爲法」。「無爲法」就是：當修行達到究竟時，便能親見眞理的實相，毫無生滅、苦難、生死輪轉的造作，達到所謂湛然常寂之境，佛稱這種境界爲「無爲」。無爲法共有六種：

一、**「虛空無爲」**——因虛空無有造作，無有生滅，故虛空之性是一種無爲。這是用來比喻眞性無有造作猶如虛空，這是器世間法（無情界）中的無爲之相。以下是有情世間的無爲之相。

二、**「擇滅無爲」**——以智慧「簡擇」煩惱而「滅」之，令不再生起，所達到的無爲之境，稱爲擇滅無爲。換言之，即是以佛慧斷煩惱後，所證到的無爲之境。這是三乘聖人所證之無爲。

三、**「非擇滅無爲」**——這種「無爲」是不由智慧簡擇而得，而是由於「闕緣」（緣不具足）而不生；然此「緣闕」可以是自然如是，也可以是由於修行之道力，而令某法生起之緣不得具足，因而造成「緣闕」。以其並非直接簡擇善法而去滅除惡法所達到的無爲，故稱此爲「非擇滅無爲」。換言之，即應用佛法中「因緣和合而生法」的道理，有意地去壓制、避免，或順應情勢，令它自然而然地「眾緣不能具足」，因而造成「緣闕」，如此所導致的「無爲」，稱爲非擇滅無爲。例如修阿蘭若行，或遠離行，不

近煩惱緣，而令煩惱不生起，即是屬於「非擇滅」之行。

四、**「不動無爲」**——這是第四禪所證之境界，因爲第四禪是捨念清淨地，不爲喜樂之所動，故稱「不動無爲」，此是凡夫的無爲之境，並非究竟。

五、**「想受滅無爲」**——這也就是第九次第定（亦稱滅盡定）所證之無爲；這是二乘所證的無爲，亦非是最究竟之無爲。

六、**「眞如無爲」**——是諸佛及大菩薩依於眞如所證的究竟之無爲境界，故爲究竟之無爲。

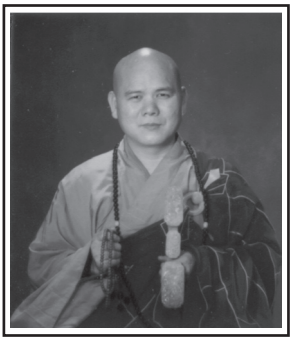
第三節　五蘊與五位百法之關係

心經裏有一句是：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」什麼是「五蘊」？在五位百法中，第一位心法就是「識蘊」。第二位「心所有法」，即所謂的「心行」，或「心相應行法」，就是「行蘊」。第三位色法，就是「色蘊」。第四位「心不相應行法」，也是屬於「行蘊」。而「遍行」心所中的「受心所」，就是五蘊中的「受蘊」。遍行心所中的「想心所」，即是五蘊中的「想蘊」。受蘊又包括苦受、樂受、不苦不樂受（或中庸受）。所謂「蘊」是蘊集（aggregate）或集合之意；五蘊即是五個集合，其中包含很多東西。由此可知，若要眞正完全了解心經之義，還須懂得「五位百法」才行，如此才能眞正明了「五蘊」原來包括了哪些具體內容；否則的話，「色、受、想、行、識」五蘊，只是總括的、大致的概念，其具體內容，一般人則無法了知，那樣在實修上就比較難以下手。故知學習唯識學，對修行有確實助益。

第四節　結論

金剛經的最後一段話說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」禪宗六祖大師以聽聞金剛經而得開悟；然而若要完全懂得金剛經中的這句話，還必須要先明了「五位百法」！何以故？因爲經中所謂的「一切有爲法」，就是指五位百法之中、前四位的九　四種法，這九　四種法就是所謂的「有爲法」的具體內容。經上說：這些有爲法都如夢、如幻、如泡、如影，如露亦如電，修行佛慧者應作如是觀。但你若不瞭解什麼叫「有爲法」，它包括哪些東西？則你如何能確實修這些觀（如夢觀、如幻觀、如泡觀、如影觀、如露觀、如電觀）？綜上所述，是故，要修性宗，乃至廣而言之，要認眞學佛修行，若具備一些相宗的基礎，所修比較更能具體而踏實，不至流於粗疏空泛。

一九八九年七月二日講於美國紐約莊嚴寺
第四屆佛學夏令營
二〇〇二年六月八日第三校
二〇〇二年七月四日第四校
二〇〇六年九月五日第五校於美國遍照寺



◎註者簡介◎

釋成觀法師：

學　歷

Texas Christian University

佛學經歷

現　任

中文著作

觀所緣緣論義貫
(一)
(二)
(三)
(四)
(五)
(六)
(七)
(八)
(九)
(十)
(十一)
(十二)
(十三)
(十四)
(十五)
(十六)
(十七)
(十八)
(十九)
(二十)
(二十一)
(二十二)
(二十三)
(二十四)
(二十五)
(二十六)
(二十七)
(二十八)
(二十九)
(三十)
(三十一)
(三十二)
(三十三)
(三十四)
(三十五)
(三十六)
(三十七)
(三十八)
(三十九)
(四十)
(四十一)
(四十二)
(四十三)
(四十四)
(四十五)
(四十六)
(四十七)
(四十八)
(四十九)
(五十)
(五十一)
(五十二)
(五十三)
(五十四)
(五十五)
(五十六)
(五十七)
(五十八)
(五十九)
(六十)
(六十一)
(六十二)
(六十三)
(六十四)
(六十五)
(六十六)
(六十七)
(六十八)
(六十九)
(七十)
(七十一)
(七十二)
(七十三)
(七十四)
(七十五)
(七十六)
(七十七)
(七十八)
(七十九)
(八十)
(八十一)
(八十二)
(八十三)
(八十四)
(八十五)
(八十六)
(八十七)
(八十八)
(八十九)
(九十)
(九十一)
(九十二)
(九十三)
(九十四)
(九十五)
(九十六)
(九十七)
(九十八)
(九十九)
(一百)
(一百一)
(一百二)
(一百三)
(一百四)
(一百五)
(一百六)
(一百七)
(一百八)
(一百九)
(一百十)
(一百十一)
(一百十二)
(一百十三)
(一百十四)
(一百十五)
(一百十六)
(一百十七)
(一百十八)
(一百十九)
(一百二十)
(一百二十一)
(一百二十二)
(一百二十三)
(一百二十四)
(一百二十五)
(一百二十六)
(一百二十七)
(一百二十八)
(一百二十九)
(一百三十)
(一百三十一)
(一百三十二)
(一百三十三)
(一百三十四)
(一百三十五)
(一百三十六)
(一百三十七)
(一百三十八)
(一百三十九)
(一百四十)
(一百四十一)
(一百四十二)
(一百四十三)
(一百四十四)
(一百四十五)
(一百四十六)
(一百四十七)
(一百四十八)
(一百四十九)
(一百五十)
(一百五十一)
(一百五十二)
(一百五十三)
(一百五十四)
(一百五十五)
(一百五十六)
(一百五十七)
(一百五十八)
(一百五十九)
(一百六十)
(一百六十一)
(一百六十二)
(一百六十三)
(一百六十四)
(一百六十五)
(一百六十六)
(一百六十七)
(一百六十八)
(一百六十九)
(一百七十)
(一百七十一)
(一百七十二)
(一百七十三)
(一百七十四)
(一百七十五)
(一百七十六)
(一百七十七)
(一百七十八)
(一百七十九)
(一百八十)
(一百八十一)
(一百八十二)
(一百八十三)
(一百八十四)
(一百八十五)
(一百八十六)
(一百八十七)
(一百八十八)
(一百八十九)
(一百九十)
(一百九十一)
(一百九十二)
(一百九十三)
(一百九十四)
(一百九十五)
(一百九十六)
(一百九十七)
(一百九十八)
(一百九十九)
(二百)
(二百一)
(二百二)
(二百三)
(二百四)
(二百五)
(二百六)
(二百七)
(二百八)
(二百九)
(二百十)
(二百十一)
(二百十二)
(二百十三)
(二百十四)
(二百十五)
(二百十六)
(二百十七)
(二百十八)
(二百十九)
(二百二十)
(二百二十一)
(二百二十二)
(二百二十三)
(二百二十四)
(二百二十五)
(二百二十六)
(二百二十七)
(二百二十八)
(二百二十九)
(二百三十)
(二百三十一)
(二百三十二)
(二百三十三)
(二百三十四)
(二百三十五)
(二百三十六)
(二百三十七)
(二百三十八)
(二百三十九)
(二百四十)
(二百四十一)
(二百四十二)
(二百四十三)
(二百四十四)
(二百四十五)
(二百四十六)
(二百四十七)
(二百四十八)
(二百四十九)
(二百五十)
(二百五十一)
(二百五十二)
(二百五十三)
(二百五十四)
(二百五十五)
(二百五十六)
(二百五十七)
(二百五十八)
(二百五十九)
(二百六十)
(二百六十一)
(二百六十二)
(二百六十三)
(二百六十四)
(二百六十五)
(二百六十六)
(二百六十七)
(二百六十八)
(二百六十九)
(二百七十)
(二百七十一)
(二百七十二)
(二百七十三)
(二百七十四)
(二百七十五)
(二百七十六)
(二百七十七)
(二百七十八)
(二百七十九)
(二百八十)
(二百八十一)
(二百八十二)
(二百八十三)
(二百八十四)
(二百八十五)
(二百八十六)
(二百八十七)
(二百八十八)
(二百八十九)
(二百九十)
(二百九十一)
(二百九十二)
(二百九十三)
(二百九十四)
(二百九十五)
(二百九十六)
(二百九十七)
(二百九十八)
(二百九十九)
(三百)
(三百一)
(三百二)
(三百三)
(三百四)
(三百五)
(三百六)
(三百七)
(三百八)
(三百九)
(三百十)
(三百十一)
(三百十二)
(三百十三)
(三百十四)
(三百十五)
(三百十六)
(三百十七)
(三百十八)
(三百十九)
(三百二十)
(三百二十一)
(三百二十二)
(三百二十三)
(三百二十四)
(三百二十五)
(三百二十六)
(三百二十七)
(三百二十八)
(三百二十九)
(三百三十)
(三百三十一)
(三百三十二)
(三百三十三)
(三百三十四)
(三百三十五)
(三百三十六)
(三百三十七)
(三百三十八)
(三百三十九)
(三百四十)
(三百四十一)
(三百四十二)
(三百四十三)
(三百四十四)
(三百四十五)
(三百四十六)
(三百四十七)
(三百四十八)
(三百四十九)
(三百五十)
(三百五十一)
(三百五十二)
(三百五十三)
(三百五十四)
(三百五十五)
(三百五十六)
(三百五十七)
(三百五十八)
(三百五十九)
(三百六十)
(三百六十一)
(三百六十二)
(三百六十三)
(三百六十四)
(三百六十五)
(三百六十六)
(三百六十七)
(三百六十八)
(三百六十九)
(三百七十)
(三百七十一)
(三百七十二)
(三百七十三)
(三百七十四)
(三百七十五)
(三百七十六)
(三百七十七)
(三百七十八)
(三百七十九)
(三百八十)
(三百八十一)
(三百八十二)
(三百八十三)
(三百八十四)
(三百八十五)
(三百八十六)
(三百八十七)
(三百八十八)
(三百八十九)
(三百九十)
(三百九十一)
(三百九十二)
(三百九十三)
(三百九十四)
(三百九十五)
(三百九十六)
(三百九十七)
(三百九十八)
(三百九十九)
(四百)
(四百一)
(四百二)
(四百三)
(四百四)
(四百五)
(四百六)
(四百七)
(四百八)
(四百九)
(四百十)
(四百十一)
(四百十二)
(四百十三)
(四百十四)
(四百十五)
(四百十六)
(四百十七)
(四百十八)
(四百十九)
(四百二十)
(四百二十一)
(四百二十二)
(四百二十三)
(四百二十四)
(四百二十五)
(四百二十六)
(四百二十七)
(四百二十八)
(四百二十九)
(四百三十)
(四百三十一)
(四百三十二)
(四百三十三)
(四百三十四)
(四百三十五)
(四百三十六)
(四百三十七)
(四百三十八)
(四百三十九)
(四百四十)
(四百四十一)
(四百四十二)
(四百四十三)
(四百四十四)
(四百四十五)
(四百四十六)
(四百四十七)
(四百四十八)
(四百四十九)
(四百五十)
(四百五十一)
(四百五十二)
(四百五十三)
(四百五十四)
(四百五十五)
(四百五十六)
(四百五十七)
(四百五十八)
(四百五十九)
(四百六十)
(四百六十一)
(四百六十二)
(四百六十三)
(四百六十四)
(四百六十五)
(四百六十六)
(四百六十七)
(四百六十八)
(四百六十九)
(四百七十)
(四百七十一)
(四百七十二)
(四百七十三)
(四百七十四)
(四百七十五)
(四百七十六)
(四百七十七)
(四百七十八)
(四百七十九)
(四百八十)
(四百八十一)
(四百八十二)
(四百八十三)
(四百八十四)
(四百八十五)
(四百八十六)
(四百八十七)
(四百八十八)
(四百八十九)
(四百九十)
(四百九十一)
(四百九十二)
(四百九十三)
(四百九十四)
(四百九十五)
(四百九十六)
(四百九十七)
(四百九十八)
(四百九十九)
(五百)
(五百一)
(五百二)
(五百三)
(五百四)
(五百五)
(五百六)
(五百七)
(五百八)
(五百九)
(五百十)
(五百十一)
(五百十二)
(五百十三)
(五百十四)
(五百十五)
(五百十六)
(五百十七)
(五百十八)
(五百十九)
(五百二十)
(五百二十一)
(五百二十二)
(五百二十三)
(五百二十四)
(五百二十五)
(五百二十六)
(五百二十七)
(五百二十八)
(五百二十九)
(五百三十)
(五百三十一)
(五百三十二)
(五百三十三)
(五百三十四)
(五百三十五)
(五百三十六)
(五百三十七)
(五百三十八)
(五百三十九)
(五百四十)
(五百四十一)
(五百四十二)
(五百四十三)
(五百四十四)
(五百四十五)
(五百四十六)
(五百四十七)
(五百四十八)
(五百四十九)
(五百五十)
(五百五十一)
(五百五十二)
(五百五十三)
(五百五十四)
(五百五十五)
(五百五十六)
(五百五十七)
(五百五十八)
(五百五十九)
(五百六十)
(五百六十一)
(五百六十二)
(五百六十三)
(五百六十四)
(五百六十五)
(五百六十六)
(五百六十七)
(五百六十八)
(五百六十九)
(五百七十)
(五百七十一)
(五百七十二)
(五百七十三)
(五百七十四)
(五百七十五)
(五百七十六)
(五百七十七)
(五百七十八)
(五百七十九)
(五百八十)
(五百八十一)
(五百八十二)
(五百八十三)
(五百八十四)
(五百八十五)
(五百八十六)
(五百八十七)
(五百八十八)
(五百八十九)
(五百九十)
(五百九十一)
(五百九十二)
(五百九十三)
(五百九十四)
(五百九十五)
(五百九十六)
(五百九十七)
(五百九十八)
(五百九十九)
(六百)
(六百一)
(六百二)
(六百三)
(六百四)
(六百五)
(六百六)
(六百七)
(六百八)
(六百九)
(六百十)
(六百十一)
(六百十二)
(六百十三)
(六百十四)
(六百十五)
(六百十六)
(六百十七)
(六百十八)
(六百十九)
(六百二十)
(六百二十一)
(六百二十二)
(六百二十三)
(六百二十四)
(六百二十五)
(六百二十六)
(六百二十七)
(六百二十八)
(六百二十九)
(六百三十)
(六百三十一)
(六百三十二)
(六百三十三)
(六百三十四)
(六百三十五)
(六百三十六)
(六百三十七)
(六百三十八)
(六百三十九)
(六百四十)
(六百四十一)
(六百四十二)
(六百四十三)
(六百四十四)
(六百四十五)
(六百四十六)
(六百四十七)
(六百四十八)
(六百四十九)
(六百五十)
(六百五十一)
(六百五十二)
(六百五十三)
(六百五十四)
(六百五十五)
(六百五十六)
(六百五十七)
(六百五十八)
(六百五十九)
(六百六十)
(六百六十一)
(六百六十二)
(六百六十三)
(六百六十四)
(六百六十五)
(六百六十六)
(六百六十七)
(六百六十八)
(六百六十九)
(六百七十)
(六百七十一)
(六百七十二)
(六百七十三)
(六百七十四)
(六百七十五)
(六百七十六)
(六百七十七)
(六百七十八)
(六百七十九)
(六百八十)
(六百八十一)
(六百八十二)
(六百八十三)
(六百八十四)
(六百八十五)
(六百八十六)
(六百八十七)
(六百八十八)
(六百八十九)
(六百九十)
(六百九十一)
(六百九十二)
(六百九十三)
(六百九十四)
(六百九十五)
(六百九十六)
(六百九十七)
(六百九十八)
(六百九十九)
(七百)
(七百一)
(七百二)
(七百三)
(七百四)
(七百五)
(七百六)
(七百七)
(七百八)
(七百九)
(七百十)
(七百十一)
(七百十二)
(七百十三)
(七百十四)
(七百十五)
(七百十六)
(七百十七)
(七百十八)
(七百十九)
(七百二十)
(七百二十一)
(七百二十二)
(七百二十三)
(七百二十四)
(七百二十五)
(七百二十六)
(七百二十七)
(七百二十八)
(七百二十九)
(七百三十)
(七百三十一)
(七百三十二)
(七百三十三)
(七百三十四)
(七百三十五)
(七百三十六)
(七百三十七)
(七百三十八)
(七百三十九)
(七百四十)
(七百四十一)
(七百四十二)
(七百四十三)
(七百四十四)
(七百四十五)
(七百四十六)
(七百四十七)
(七百四十八)
(七百四十九)
(七百五十)
(七百五十一)
(七百五十二)
(七百五十三)
(七百五十四)
(七百五十五)
(七百五十六)
(七百五十七)
(七百五十八)
(七百五十九)
(七百六十)
(七百六十一)
(七百六十二)
(七百六十三)
(七百六十四)
(七百六十五)
(七百六十六)
(七百六十七)
(七百六十八)
(七百六十九)
(七百七十)
(七百七十一)
(七百七十二)
(七百七十三)
(七百七十四)
(七百七十五)
(七百七十六)
(七百七十七)
(七百七十八)
(七百七十九)
(七百八十)
(七百八十一)
(七百八十二)
(七百八十三)
(七百八十四)
(七百八十五)
(七百八十六)
(七百八十七)
(七百八十八)
(七百八十九)
(七百九十)
(七百九十一)
(七百九十二)
(七百九十三)
(七百九十四)
(七百九十五)
(七百九十六)
(七百九十七)
(七百九十八)
(七百九十九)
(八百)
(八百一)
(八百二)
(八百三)
(八百四)
(八百五)
(八百六)
(八百七)
(八百八)
(八百九)
(八百十)
(八百十一)
(八百十二)
(八百十三)
(八百十四)
(八百十五)
(八百十六)
(八百十七)
(八百十八)
(八百十九)
(八百二十)
(八百二十一)
(八百二十二)
(八百二十三)
(八百二十四)
(八百二十五)
(八百二十六)
(八百二十七)
(八百二十八)
(八百二十九)
(八百三十)
(八百三十一)
(八百三十二)
(八百三十三)
(八百三十四)
(八百三十五)
(八百三十六)
(八百三十七)
(八百三十八)
(八百三十九)
(八百四十)
(八百四十一)
(八百四十二)
(八百四十三)
(八百四十四)
(八百四十五)
(八百四十六)
(八百四十七)
(八百四十八)
(八百四十九)
(八百五十)
(八百五十一)
(八百五十二)
(八百五十三)
(八百五十四)
(八百五十五)
(八百五十六)
(八百五十七)
(八百五十八)
(八百五十九)
(八百六十)
(八百六十一)
(八百六十二)
(八百六十三)
(八百六十四)
(八百六十五)
(八百六十六)
(八百六十七)
(八百六十八)
(八百六十九)
(八百七十)
(八百七十一)
(八百七十二)
(八百七十三)
(八百七十四)
(八百七十五)
(八百七十六)
(八百七十七)
(八百七十八)
(八百七十九)
(八百八十)
(八百八十一)
(八百八十二)
(八百八十三)
(八百八十四)
(八百八十五)
(八百八十六)
(八百八十七)
(八百八十八)
(八百八十九)
(八百九十)
(八百九十一)
(八百九十二)
(八百九十三)
(八百九十四)
(八百九十五)
(八百九十六)
(八百九十七)
(八百九十八)
(八百九十九)
(九百)
(九百一)
(九百二)
(九百三)
(九百四)
(九百五)
(九百六)
(九百七)
(九百八)
(九百九)
(九百十)
(九百十一)
(九百十二)
(九百十三)
(九百十四)
(九百十五)
(九百十六)
(九百十七)
(九百十八)
(九百十九)
(九百二十)
(九百二十一)
(九百二十二)
(九百二十三)
(九百二十四)
(九百二十五)
(九百二十六)
(九百二十七)
(九百二十八)
(九百二十九)
(九百三十)
(九百三十一)
(九百三十二)
(九百三十三)
(九百三十四)
(九百三十五)
(九百三十六)
(九百三十七)
(九百三十八)
(九百三十九)
(九百四十)
(九百四十一)
(九百四十二)
(九百四十三)
(九百四十四)
(九百四十五)
(九百四十六)
(九百四十七)
(九百四十八)
(九百四十九)
(九百五十)
(九百五十一)
(九百五十二)
(九百五十三)
(九百五十四)
(九百五十五)
(九百五十六)
(九百五十七)
(九百五十八)
(九百五十九)
(九百六十)
(九百六十一)
(九百六十二)
(九百六十三)
(九百六十四)
(九百六十五)
(九百六十六)
(九百六十七)
(九百六十八)
(九百六十九)
(九百七十)
(九百七十一)
(九百七十二)
(九百七十三)
(九百七十四)
(九百七十五)
(九百七十六)
(九百七十七)
(九百七十八)
(九百七十九)
(九百八十)
(九百八十一)
(九百八十二)
(九百八十三)
(九百八十四)
(九百八十五)
(九百八十六)
(九百八十七)
(九百八十八)
(九百八十九)
(九百九十)
(九百九十一)
(九百九十二)
(九百九十三)
(九百九十四)
(九百九十五)
(九百九十六)
(九百九十七)
(九百九十八)
(九百九十九)
(一千)
(一千一)
(一千二)
(一千三)
(一千四)
(一千五)
(一千六)
(一千七)
(一千八)
(一千九)
(一千十)
(一千十一)
(一千十二)
(一千十三)
(一千十四)
(一千十五)
(一千十六)
(一千十七)
(一千十八)
(一千十九)
(一千二十)
(一千二十一)
(一千二十二)
(一千二十三)
(一千二十四)
(一千二十五)
(一千二十六)
(一千二十七)
(一千二十八)
(一千二十九)
(一千三十)
(一千三十一)
(一千三十二)
(一千三十三)
(一千三十四)
(一千三十五)
(一千三十六)
(一千三十七)
(一千三十八)
(一千三十九)
(一千四十)
(一千四十一)
(一千四十二)
(一千四十三)
(一千四十四)
(一千四十五)
(一千四十六)
(一千四十七)
(一千四十八)
(一千四十九)
(一千五十)
(一千五十一)
(一千五十二)
(一千五十三)
(一千五十四)
(一千五十五)
(一千五十六)
(一千五十七)
(一千五十八)
(一千五十九)
(一千六十)
(一千六十一)
(一千六十二)
(一千六十三)
(一千六十四)
(一千六十五)
(一千六十六)
(一千六十七)
(一千六十八)
(一千六十九)
(一千七十)
(一千七十一)
(一千七十二)
(一千七十三)
(一千七十四)
(一千七十五)
(一千七十六)
(一千七十七)
(一千七十八)
(一千七十九)
(一千八十)
(一千八十一)
(一千八十二)
(一千八十三)
(一千八十四)
(一千八十五)
(一千八十六)
(一千八十七)
(一千八十八)
(一千八十九)
(一千九十)
(一千九十一)
(一千九十二)
(一千九十三)
(一千九十四)
(一千九十五)
(一千九十六)
(一千九十七)
(一千九十八)
(一千九十九)
(一千一百)
(一千一百一)
(一千一百二)
(一千一百三)
(一千一百四)
(一千一百五)
(一千一百六)
(一千一百七)
(一千一百八)
(一千一百九)
(一千一百十)
(一千一百十一)
(一千一百十二)
(一千一百十三)
(一千一百十四)
(一千一百十五)
(一千一百十六)
(一千一百十七)
(一千一百十八)
(一千一百十九)
(一千一百二十)
(一千一百二十一)
(一千一百二十二)
(一千一百二十三)
(一千一百二十四)
(一千一百二十五)
(一千一百二十六)
(一千一百二十七)
(一千一百二十八)
(一千一百二十九)
(一千一百三十)
(一千一百三十一)
(一千一百三十二)
(一千一百三十三)
(一千一百三十四)
(一千一百三十五)
(一千一百三十六)
(一千一百三十七)
(一千一百三十八)
(一千一百三十九)
(一千一百四十)
(一千一百四十一)
(一千一百四十二)
(一千一百四十三)
(一千一百四十四)
(一千一百四十五)
(一千一百四十六)
(一千一百四十七)
(一千一百四十八)
(一千一百四十九)
(一千一百五十)
(一千一百五十一)
(一千一百五十二)
(一千一百五十三)
(一千一百五十四)
(一千一百五十五)
(一千一百五十六)
(一千一百五十七)
(一千一百五十八)
(一千一百五十九)
(一千一百六十)
(一千一百六十一)
(一千一百六十二)
(一千一百六十三)
(一千一百六十四)
(一千一百六十五)
(一千一百六十六)
(一千一百六十七)
(一千一百六十八)
(一千一百六十九)
(一千一百七十)
(一千一百七十一)
(一千一百七十二)
(一千一百七十三)
(一千一百七十四)
(一千一百七十五)
(一千一百七十六)
(一千一百七十七)
(一千一百七十八)
(一千一百七十九)
(一千一百八十)
(一千一百八十一)
(一千一百八十二)
(一千一百八十三)
(一千一百八十四)
(一千一百八十五)
(一千一百八十六)
(一千一百八十七)
(一千一百八十八)
(一千一百八十九)
(一千一百九十)
(一千一百九十一)
(一千一百九十二)
(一千一百九十三)
(一千一百九十四)
(一千一百九十五)
(一千一百九十六)
(一千一百九十七)
(一千一百九十八)
(一千一百九十九)
(一千二百)
(一千二百一)
(一千二百二)
(一千二百三)
(一千二百四)
(一千二百五)
(一千二百六)
(一千二百七)
(一千二百八)
(一千二百九)
(一千二百十)
(一千二百十一)
(一千二百十二)
(一千二百十三)
(一千二百十四)
(一千二百十五)
(一千二百十六)
(一千二百十七)
(一千二百十八)
(一千二百十九)
(一千二百二十)
(一千二百二十一)
(一千二百二十二)
(一千二百二十三)
(一千二百二十四)
(一千二百二十五)
(一千二百二十六)
(一千二百二十七)
(一千二百二十八)
(一千二百二十九)
(一千二百三十)
(一千二百三十一)
(一千二百三十二)
(一千二百三十三)
(一千二百三十四)
(一千二百三十五)
(一千二百三十六)
(一千二百三十七)
(一千二百三十八)
(一千二百三十九)
(一千二百四十)
(一千二百四十一)
(一千二百四十二)
(一千二百四十三)
(一千二百四十四)
(一千二百四十五)
(一千二百四十六)
(一千二百四十七)
(一千二百四十八)
(一千二百四十九)
(一千二百五十)
(一千二百五十一)
(一千二百五十二)
(一千二百五十三)
(一千二百五十四)
(一千二百五十五)
(一千二百五十六)
(一千二百五十七)
(一千二百五十八)
(一千二百五十九)
(一千二百六十)
(一千二百六十一)
(一千二百六十二)
(一千二百六十三)
(一千二百六十四)
(一千二百六十五)
(一千二百六十六)
(一千二百六十七)
(一千二百六十八)
(一千二百六十九)
(一千二百七十)
(一千二百七十一)
(一千二百七十二)
(一千二百七十三)
(一千二百七十四)
(一千二百七十五)
(一千二百七十六)
(一千二百七十七)
(一千二百七十八)
(一千二百七十九)
(一千二百八十)
(一千二百八十一)
(一千二百八十二)
(一千二百八十三)
(一千二百八十四)
(一千二百八十五)
(一千二百八十六)
(一千二百八十七)
(一千二百八十八)
(一千二百八十九)
(一千二百九十)
(一千二百九十一)
(一千二百九十二)
(一千二百九十三)
(一千二百九十四)
(一千二百九十五)
(一千二百九十六)
(一千二百九十七)
(一千二百九十八)
(一千二百九十九)
(一千三百)
(一千三百一)
(一千三百二)
(一千三百三)
(一千三百四)
(一千三百五)
(一千三百六)
(一千三百七)
(一千三百八)
(一千三百九)
(一千三百十)
(一千三百十一)
(一千三百十二)
(一千三百十三)
(一千三百十四)
(一千三百十五)
(一千三百十六)
(一千三百十七)
(一千三百十八)
(一千三百十九)
(一千三百二十)
(一千三百二十一)
(一千三百二十二)
(一千三百二十三)
(一千三百二十四)
(一千三百二十五)
(一千三百二十六)
(一千三百二十七)
(一千三百二十八)
(一千三百二十九)
(一千三百三十)
(一千三百三十一)
(一千三百三十二)
(一千三百三十三)
(一千三百三十四)
(一千三百三十五)
(一千三百三十六)
(一千三百三十七)
(一千三百三十八)
(一千三百三十九)
(一千三百四十)
(一千三百四十一)
(一千三百四十二)
(一千三百四十三)
(一千三百四十四)
(一千三百四十五)
(一千三百四十六)
(一千三百四十七)
(一千三百四十八)
(一千三百四十九)
(一千三百五十)
(一千三百五十一)
(一千三百五十二)
(一千三百五十三)
(一千三百五十四)
(一千三百五十五)
(一千三百五十六)
(一千三百五十七)
(一千三百五十八)
(一千三百五十九)
(一千三百六十)
(一千三百六十一)
(一千三百六十二)
(一千三百六十三)
(一千三百六十四)
(一千三百六十五)
(一千三百六十六)
(一千三百六十七)
(一千三百六十八)
(一千三百六十九)
(一千三百七十)
(一千三百七十一)
(一千三百七十二)
(一千三百七十三)
(一千三百七十四)
(一千三百七十五)
(一千三百七十六)
(一千三百七十七)
(一千三百七十八)
(一千三百七十九)
(一千三百八十)
(一千三百八十一)
(一千三百八十二)
(一千三百八十三)
(一千三百八十四)
(一千三百八十五)
(一千三百八十六)
(一千三百八十七)
(一千三百八十八)
(一千三百八十九)
(一千三百九十)
(一千三百九十一)
(一千三百九十二)
(一千三百九十三)
(一千三百九十四)
(一千三百九十五)
(一千三百九十六)
(一千三百九十七)
(一千三百九十八)
(一千三百九十九)
(一千四百)
(一千四百一)
(一千四百二)
(一千四百三)
(一千四百四)
(一千四百五)
(一千四百六)
(一千四百七)
(一千四百八)
(一千四百九)
(一千四百十)
(一千四百十一)
(一千四百十二)
(一千四百十三)
(一千四百十四)
(一千四百十五)
(一千四百十六)
(一千四百十七)
(一千四百十八)
(一千四百十九)
(一千四百二十)
(一千四百二十一)
(一千四百二十二)
(一千四百二十三)
(一千四百二十四)
(一千四百二十五)
(一千四百二十六)
(一千四百二十七)
(一千四百二十八)
(一千四百二十九)
(一千四百三十)
(一千四百三十一)
(一千四百三十二)
(一千四百三十三)
(一千四百三十四)
(一千四百三十五)
(一千四百三十六)
(一千四百三十七)
(一千四百三十八)
(一千四百三十九)
(一千四百四十)
(一千四百四十一)
(一千四百四十二)
(一千四百四十三)
(一千四百四十四)
(一千四百四十五)
(一千四百四十六)
(一千四百四十七)
(一千四百四十八)
(一千四百四十九)
(一千四百五十)
(一千四百五十一)
(一千四百五十二)
(一千四百五十三)
(一千四百五十四)
(一千四百五十五)
(一千四百五十六)
(一千四百五十七)
(一千四百五十八)
(一千四百五十九)
(一千四百六十)
(一千四百六十一)
(一千四百六十二)
(一千四百六十三)
(一千四百六十四)
(一千四百六十五)
(一千四百六十六)
(一千四百六十七)
(一千四百六十八)
(一千四百六十九)
(一千四百七十)
(一千四百七十一)
(一千四百七十二)
(一千四百七十三)
(一千四百七十四)
(一千四百七十五)
(一千四百七十六)
(一千四百七十七)
(一千四百七十八)
(一千四百七十九)
(一千四百八十)
(一千四百八十一)
(一千四百八十二)
(一千四百八十三)
(一千四百八十四)
(一千四百八十五)
(一千四百八十六)
(一千四百八十七)
(一千四百八十八)
(一千四百八十九)
(一千四百九十)
(一千四百九十一)
(一千四百九十二)
(一千四百九十三)
(一千四百九十四)
(一千四百九十五)
(一千四百九十六)
(一千四百九十七)
(一千四百九十八)
(一千四百九十九)
(一千五百)
(一千五百一)
(一千五百二)
(一千五百三)
(一千五百四)
(一千五百五)
(一千五百六)
(一千五百七)
(一千五百八)
(一千五百九)
(一千五百十)
(一千五百十一)
(一千五百十二)
(一千五百十三)
(一千五百十四)
(一千五百十五)
(一千五百十六)
(一千五百十七)
(一千五百十八)
(一千五百十九)
(一千五百二十)
(一千五百二十一)
(一千五百二十二)
(一千五百二十三)
(一千五百二十四)
(一千五百二十五)
(一千五百二十六)
(一千五百二十七)
(一千五百二十八)
(一千五百二十九)
(一千五百三十)
(一千五百三十一)
(一千五百三十二)
(一千五百三十三)
(一千五百三十四)
(一千五百三十五)
(一千五百三十六)
(一千五百三十七)
(一千五百三十八)
(一千五百三十九)
(一千五百四十)
(一千五百四十一)
(一千五百四十二)
(一千五百四十三)
(一千五百四十四)
(一千五百四十五)
(一千五百四十六)
(一千五百四十七)
(一千五百四十八)
(一千五百四十九)
(一千五百五十)
(一千五百五十一)
(一千五百五十二)
(一千五百五十三)
(一千五百五十四)
(一千五百五十五)
(一千五百五十六)
(一千五百五十七)
(一千五百五十八)
(一千五百五十九)
(一千五百六十)
(一千五百六十一)
(一千五百六十二)
(一千五百六十三)
(一千五百六十四)
(一千五百六十五)
(一千五百六十六)
(一千五百六十七)
(一千五百六十八)
(一千五百六十九)
(一千五百七十)
(一千五百七十一)
(一千五百七十二)
(一千五百七十三)
(一千五百七十四)
(一千五百七十五)
(一千五百七十六)
(一千五百七十七)
(一千五百七十八)
(一千五百七十九)
(一千五百八十)
(一千五百八十一)
(一千五百八十二)
(一千五百八十三)
(一千五百八十四)
(一千五百八十五)
(一千五百八十六)
(一千五百八十七)
(一千五百八十八)
(一千五百八十九)
(一千五百九十)
(一千五百九十一)
(一千五百九十二)
(一千五百九十三)
(一千五百九十四)
(一千五百九十五)
(一千五百九十六)
(一千五百九十七)
(一千五百九十八)
(一千五百九十九)
(一千六百)
(一千六百一)
(一千六百二)
(一千六百三)
(一千六百四)
(一千六百五)
(一千六百六)
(一千六百七)
(一千六百八)
(一千六百九)
(一千六百十)
(一千六百十一)
(一千六百十二)
(一千六百十三)
(一千六百十四)
(一千六百十五)
(一千六百十六)
(一千六百十七)
(一千六百十八)
(一千六百十九)
(一千六百二十)
(一千六百二十一)
(一千六百二十二)
(一千六百二十三)
(一千六百二十四)
(一千六百二十五)
(一千六百二十六)
(一千六百二十七)
(一千六百二十八)
(一千六百二十九)
(一千六百三十)
(一千六百三十一)
(一千六百三十二)
(一千六百三十三)
(一千六百三十四)
(一千六百三十五)
(一千六百三十六)
(一千六百三十七)
(一千六百三十八)
(一千六百三十九)
(一千六百四十)
(一千六百四十一)
(一千六百四十二)
(一千六百四十三)
(一千六百四十四)
(一千六百四十五)
(一千六百四十六)
(一千六百四十七)
(一千六百四十八)
(一千六百四十九)
(一千六百五十)
(一千六百五十一)
(一千六百五十二)
(一千六百五十三)
(一千六百五十四)
(一千六百五十五)
(一千六百五十六)
(一千六百五十七)
(一千六百五十八)
(一千六百五十九)
(一千六百六十)
(一千六百六十一)
(一千六百六十二)
(一千六百六十三)
(一千六百六十四)
(一千六百六十五)
(一千六百六十六)
(一千六百六十七)
(一千六百六十八)
(一千六百六十九)
(一千六百七十)
(一千六百七十一)
(一千六百七十二)
(一千六百七十三)
(一千六百七十四)
(一千六百七十五)
(一千六百七十六)
(一千六百七十七)
(一千六百七十八)
(一千六百七十九)
(一千六百八十)
(一千六百八十一)
(一千六百八十二)
(一千六百八十三)
(一千六百八十四)
(一千六百八十五)
(一千六百八十六)
(一千六百八十七)
(一千六百八十八)
(一千六百八十九)
(一千六百九十)
(一千六百九十一)
(一千六百九十二)
(一千六百九十三)
(一千六百九十四)
(一千六百九十五)
(一千六百九十六)
(一千六百九十七)
(一千六百九十八)
(一千六百九十九)
(一千七百)
(一千七百一)
(一千七百二)
(一千七百三)
(一千七百四)
(一千七百五)
(一千七百六)
(一千七百七)
(一千七百八)
(一千七百九)
(一千七百十)
(一千七百十一)
(一千七百十二)
(一千七百十三)
(一千七百十四)
(一千七百十五)
(一千七百十六)
(一千七百十七)
(一千七百十八)
(一千七百十九)
(一千七百二十)
(一千七百二十一)
(一千七百二十二)
(一千七百二十三)
(一千七百二十四)
(一千七百二十五)
(一千七百二十六)
(一千七百二十七)
(一千七百二十八)
(一千七百二十九)
(一千七百三十)
(一千七百三十一)
(一千七百三十二)
(一千七百三十三)
(一千七百三十四)
(一千七百三十五)
(一千七百三十六)
(一千七百三十七)
(一千七百三十八)
(一千七百三十九)
(一千七百四十)
(一千七百四十一)
(一千七百四十二)
(一千七百四十三)
(一千七百四十四)
(一千七百四十五)
(一千七百四十六)
(一千七百四十七)
(一千七百四十八)
(一千七百四十九)
(一千七百五十)
(一千七百五十一)
(一千七百五十二)
(一千七百五十三)
(一千七百五十四)
(一千七百五十五)
(一千七百五十六)
(一千七百五十七)
(一千七百五十八)
(一千七百五十九)
(一千七百六十)
(一千七百六十一)
(一千七百六十二)
(一千七百六十三)
(一千七百六十四)
(一千七百六十五)
(一千七百六十六)
(一千七百六十七)
(一千七百六十八)
(一千七百六十九)
(一千七百七十)
(一千七百七十一)
(一千七百七十二)
(一千七百七十三)
(一千七百七十四)
(一千七百七十五)
(一千七百七十六)
(一千七百七十七)
(一千七百七十八)
(一千七百七十九)
(一千七百八十)
(一千七百八十一)
(一千七百八十二)
(一千七百八十三)
(一千七百八十四)
(一千七百八十五)
(一千七百八十六)
(一千七百八十七)
(一千七百八十八)
(一千七百八十九)
(一千七百九十)
(一千七百九十一)
(一千七百九十二)
(一千七百九十三)
(一千七百九十四)
(一千七百九十五)
(一千七百九十六)
(一千七百九十七)
(一千七百九十八)
(一千七百九十九)
(一千八百)
(一千八百一)
(一千八百二)
(一千八百三)
(一千八百四)
(一千八百五)
(一千八百六)
(一千八百七)
(一千八百八)
(一千八百九)
(一千八百十)
(一千八百十一)
(一千八百十二)
(一千八百十三)
(一千八百十四)
(一千八百十五)
(一千八百十六)
(一千八百十七)
(一千八百十八)
(一千八百十九)
(一千八百二十)
(一千八百二十一)
(一千八百二十二)
(一千八百二十三)
(一千八百二十四)
(一千八百二十五)
(一千八百二十六)
(一千八百二十七)
(一千八百二十八)
(一千八百二十九)
(一千八百三十)
(一千八百三十一)
(一千八百三十二)
(一千八百三十三)
(一千八百三十四)
(一千八百三十五)
(一千八百三十六)
(一千八百三十七)
(一千八百三十八)
(一千八百三十九)
(一千八百四十)
(一千八百四十一)
(一千八百四十二)
(一千八百四十三)
(一千八百四十四)
(一千八百四十五)
(一千八百四十六)
(一千八百四十七)
(一千八百四十八)
(一千八百四十九)
(一千八百五十)
(一千八百五十一)
(一千八百五十二)
(一千八百五十三)
(一千八百五十四)
(一千八百五十五)
(一千八百五十六)
(一千八百五十七)
(一千八百五十八)
(一千八百五十九)
(一千八百六十)
(一千八百六十一)
(一千八百六十二)
(一千八百六十三)
(一千八百六十四)
(一千八百六十五)
(一千八百六十六)
(一千八百六十七)
(一千八百六十八)
(一千八百六十九)
(一千八百七十)
(一千八百七十一)
(一千八百七十二)
(一千八百七十三)
(一千八百七十四)
(一千八百七十五)
(一千八百七十六)
(一千八百七十七)
(一千八百七十八)
(一千八百七十九)
(一千八百八十)
(一千八百八十一)
(一千八百八十二)
(一千八百八十三)
(一千八百八十四)
(一千八百八十五)
(一千八百八十六)
(一千八百八十七)
(一千八百八十八)
(一千八百八十九)
(一千八百九十)
(一千八百九十一)
(一千八百九十二)
(一千八百九十三)
(一千八百九十四)
(一千八百九十五)
(一千八百九十六)
(一千八百九十七)
(一千八百九十八)
(一千八百九十九)
(一千九百)
(一千九百一)
(一千九百二)
(一千九百三)
(一千九百四)
(一千九百五)
(一千九百六)
(一千九百七)
(一千九百八)
(一千九百九)
(一千九百十)
(一千九百十一)
(一千九百十二)
(一千九百十三)
(一千九百十四)
(一千九百十五)
(一千

○○　　○○

The Diamond Prajna-Paramita Sutra ～～～～～

○○　　○○

The Dharmic Treasure Altar-Sutra of the Sixth Patriarch ～～～～～～～～～～

○○　　○○

曾任

助印「觀所緣緣論義貫」功德名錄

台幣部份：

○○
○○○
○○○
○○
○○○
○○○

砌

Mark D. Barnes

璨

美金部份：

○○
○　○
○○
○　　○
○　　○
○

Lavern D.Locmis
Bing Lin

隨喜助印名單

（96・5・31止）

台幣部份：

○○
○○　　○○○
○○
○○○　　○○
○○
○

美金部份：

（　）

「毘盧印經會」基本會員名單

仔

「遍照印經會」基本會員名單

Lavern Dean Loomis

Joseph Charles Swartz

回向偈

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

觀所緣緣論義貫

撰註者：釋成觀法師
發行者：大毘盧寺（台灣）・遍照寺（美國）
出版者：毘盧出版社
登記證：行政院新聞局局版台業字第5259號
贈送處：(1)台灣・大毘盧寺
11691台北市文山區福興路4巷6弄15號
Tel:(02)29347281・Fax:(02)29301919
郵政劃撥：15126341 釋成觀
(2)美國・遍照寺 Americana Buddhist Temple
10515 N. Latson Rd., Howell, MI 48855,USA
Tel:(517)5457559・Fax:(517)5457558
承印者：田園城市文化事業有限公司
版次：佛曆二五五一年佛歡喜日（2007年8月）初版
恭印一千冊
國際書碼：ISBN 978-957-9373-26-5

◎非賣品、贈閱、歡迎助印◎

www.abtemple.org

國家圖書館出版品預行編目資料

觀所緣緣論義貫 / 陳那菩薩造；(唐)玄奘譯；釋成觀撰註.
-- 初版. -- 臺北市 : 毘盧出版社 : 大毘盧寺發行，
2007.08
面 ； 公分，--（佛海樞要 ；7）(相宗系列 ；4)

ISBN 978-957-9373-26-5（平裝）

1. 論藏 2. 註釋

222.1 96015918

南無護法韋馱尊天菩薩

Namo Wei-to Pusa, the Honorable Celestial Guardian of Mahayana