

## 《瑜伽師地論》卷第三

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

### 本地分中意地第二之三

戊二、總顯相攝（分二科） 己一、長行（分三科）

庚一、三處所攝（分二科） 辛一、別辨相（分二科）

壬一、略攝（分三科） 癸一、標

**復次，即前所說自性，乃至業等五事，當知皆由三處所攝。**

這以下「總顯相攝」。前面是一段一段的說，說它的「自性、所依、所緣，乃至作業」。這以下就是把這五種放在一起講，那叫做總顯它們相攝的事情。這底下分兩科，第一科是「長行」；第二科是「頌」。

這個「長行」分三科，第一科是「三處所攝」。「三處所攝」，這底下列出來，「三處所攝」裡面分兩科。第一科「別辨相」，「別」，就是別別的、一樣一樣的說明這三處的相貌。這分兩科，第一科是「略攝」，就是簡略地、簡要地攝取其要義說一說。第一科是「標」。

「復次，即前所說自性，乃至業等五事，當知皆由三處所攝」，這就是「標」。前面這五科一樣一樣的說完了，現在再把它變化了一個形式，再加以說明。這個說明也還是前面所說的那五科：自性、所依、所緣，「乃至作業等五事」。這個「等」字裡面表示什麼呢？現在是十七地裡面的「意地」，就是「意地」的五事；這個「等」，表示包括「五識相應地」的事情也在內，「五識相應地」，也是有自性、所依、所緣、助伴、作業，在這裡邊也會談到的。這五種事「當知皆由三處所攝」，這五種事完全的可以歸納成三種事情，歸納成三樣事情，都屬於這三樣事情裡面。這是「標」，底下就「列」出來。那三樣事情呢？

癸二、列

**謂由色聚故，心心所品故，及無為故。**

就是歸納成這三種。第一個就是「色聚」，就是物質：地、水、火、風，這一聚、一大堆。第二叫做「心心所品故」，第二就是這一類，歸心、心所這一類。「及無為故」。這個色和心心所法，這是一色、一心；第二種就是無為法了。色、心是有為；第二種就是無為法。

一切法在唯識裡邊總合起來是五種法，色法、心法、心所法、不相應法、無為法，一共這五種，一切法不出這五類。現在這裡邊：色法在裡邊，心、心所這

三個，加個不相應行，還有一個無為。

癸三、簡

**除餘假有法。**

那個不相應法呢，「除餘假有法」，就把那個不相應法除掉，這裡不說，所以叫「除」，把它簡除去，不算它。前面這個色法，心、心所法和無為，它們都是有體性的。這假有法是沒有自體的，所以不算它，把它簡除去不算。這個假有法就像剛才講的：「時、方、流轉、勢速」這些事情，這都是假有法，一共有二十四個不相應，都是假有法。「除餘假有法」，這一句話是「簡」，就把不說的把它簡別出去。

壬二、廣釋（分三科） 癸一、辨品類（分二科） 子一、色聚（分三科）

丑一、標說

**今當先說色聚諸法。**

前面是「略攝」。現在第二科「廣釋」：就是詳細的解釋「三處所攝」的事情。分三科，第一科辨它的品類：辨它品類，就是一個色聚、心心法、無為，這就是類。先說這個色聚，色聚裡面先「標說」。

「今當先說色聚諸法」，現在先說明色聚諸法的事情。這個「聚」，可以當個「積聚」講；也可以當個「類」講，這一類的，屬於這一類，不是那一類。現在先說色聚的一切法，屬於地、水、火、風這一切法。這是「標說」。

底下「別辨」，「別辨」裡面先說這個「大種攝」，大種所攝的一切法。這裡邊先說明大種有五種功能，就是「作五業」。第一句是先「問」。

丑二、別辨（分二科） 寅一、大種攝（分三科）

卯一、明作五業（分二科） 辰一、問

**問：一切法生，皆從自種而起。云何說諸大種能生所造色耶？云何造色依彼？彼所建立、彼所任持、彼所長養耶？**

「問：一切法生，皆從自種而起。云何說諸大種能生所造色耶？」的確是有這種疑惑，這是「問」。一切法——世間上一切有為法；無為法沒有種的，只是一切有為法。它們的現起都是「從自種而起」，從它自己本身的種子生起的。譬如說貪心，貪心有它的種子，瞋心有瞋心的種子，所以就是從它自己的種子生起的。眼識有眼識的種子，耳識有耳識的種子，每一法都是從它自己的種子現起的。

「云何諸大種能生所造色耶」，現在我們佛教裡面，怎麼會說是諸大種，它能生起所造色呢？所造色應該從它自己的種子現起，怎麼說是由地、水、火、風

能生起它呢？這道理不是違背了「諸法唯心所現」的道理了嗎？提出這個問題，這是能生的疑問。

「云何造色依彼」，這個所造的物質，唯依四大種為依止處，四大種是造色的依止處。這個造色要依賴彼大種才存在的，為什麼要這樣子呢？「云何造色依彼」，這是第二個問。

「彼所建立」，這是第三個問。彼造色是大種所建立，云何是這樣呢？為什麼要這樣子呢？這是第三個問。

「彼所任持」，這是第四個問。「彼所長養」，是第五個問。這個造色，是彼四大種所任持——由它來攝持它才能夠存在。為什麼會這樣子呢？「彼所長養耶」，這個造色是四大種來長養它，來增長、來滋養它，它才能夠存在，繼續的存在，為什麼會這樣子呢？這是問。這一共有五個問。

辰二、答（分二科） 巳一、釋（分五科） 午一、生因（分二科）

未一、辨相（分二科） 申一、種子

**答：由一切內外大種，及所造色種子，皆悉依附內相續心。乃至諸大種子未生諸大以來，造色種子終不能生造色。**

「答：由一切內外大種，及所造色種子，皆悉依附內相續心」。這底下回答這五個問題，回答分兩科。第一科是解「釋」，就是正式回答。解釋，有五個問，就是分五段；第一是「生因」，解釋這個「云何說諸大種能生所造色耶？」回答這個問題，就是「生因」。「生因」裡面分兩科，第一科是「辨相」。「辨相」裡面，第一科是「種子」，辨別這個生的形相，第一科說「種子」。

「由一切內外大種」，這個大種有內外的不同，就是我們身體——這個生命體裡面的大種，是內；器世間，我們居住的這個世界，器世間，是外。這個大種，有內外之別。

「及所造色」，大種所造的這一切的地、水、火、風，它們的種子——所造色的種子，這個所造色，當然也是有內外之別的。內外的大種和內外大種所造的色，都是有自己的種子的。這個種子「皆悉依附內相續心」，完全依附在阿賴耶識裡邊，是由阿賴耶識的種子，變現一切大種、及大種所造色的，是這樣子的。是唯心所現的，這個宗旨是不變，沒有違背「唯識所現」的這個宗旨，是的！但是還有其他的問題。

「依附內相續心」這句話，也還有點事情。這個「附」：依附在那裡。譬如說我們的這個生命體裡面，這個頭髮，這個頭髮我們可以用剪子把它剪掉；可以留著長短，隨時也可以剪掉，但是剪的時候你不痛。指甲，長長了你也可以剪，剪你也不痛。當然身體還有其他的部分，也是類似這樣子，這些東西也是屬於我

們生命體裡面；但是它不是阿賴耶識所執受的，不是。

譬如說牆壁，你用什麼重的力量撞擊它，把它破壞了，我們不會有痛的感覺。那麼為什麼有這個分別呢？都是唯心所現；但是因為有執受、不執受的關係。那麼執受的這些東西，它的種子和它種子的現行；和不執受的，這裡面有分別，有點分別的。雖然都是阿賴耶識所現；但是有執受、不執受的不同。

那麼現在說，我們的身體裡面有感覺的部分，它是阿賴耶識所執受；其他不執受的，也依附在阿賴耶識裡邊，是依附，依附而已。當然，譬如說外邊——外器世間的也是依附；內身的也是依附，就是還有種種的這些不同的事情。

「內相續心」，就是指阿賴耶識說；阿賴耶識是相續不斷的。它從第一剎那，從投胎——約人來說，約胎生的眾生來說，第一剎那乃至最後一剎那，一直是相續不斷。就是最後一剎那死了、一剎那滅了，一剎那又生了，它是一直地相續不斷的。其他的識，前六識不是的，前六識不是常相續。

「乃至諸大種子未生諸大以來」，這底下在解釋，四大種能生所造色的一個理由。「乃至諸大種子未生諸大以來」，這個諸大的種子，就是地、水、火、風諸大種子。它「未生諸大以來」，它沒有生出來地、水、火、風的現行以來。「諸大種子」是種子；「未生諸大」，這個「諸大」是現行。地、水、火、風的四大的種子，它沒有生出來地、水、火、風以來，這個時候。

「造色種子終不能生造色」，這個地方又有問題了。就是這個造色種子，另外一種物質，它的種子也在阿賴耶識裡面，可是它「不能生造色」，它這種子不能現行去生造色，不可以。就是諸大種子沒有生現行，造色種子不可以生現行，它不可以生。那怎麼樣才能生呢？

## 申二、現行

**要由彼生，造色方從自種子生，是故說彼能生造色。要由彼生，為前導故。**

「要由彼生，造色方從自種子生」，要由四大的種子生出來現行以後，造色的種子、造色的一切法，才從自種子生出現行來。就在這個地方，這個地方就是有關係了。「是故說彼能生造色」，所以說，彼四大種能生所造的地、水、火、風，能生所造色，就是這麼回事。「要由彼生，為前導故」，要由彼四大種先生起，它在前面做導引，那麼所造色才能現起。

## 未二、結說

**由此道理，說諸大種，為彼生因。**

「由此道理，說諸大種，為彼生因」，就是這麼回事。「由此道理，說諸大

種，為彼「造色」的「生因」。在四緣裡面應該就是增上緣，還不能算是因緣，因緣還是阿賴耶識的種子。原來「生因」就是這麼一回事，這樣意思。要由四大種做前導，而後造色才能現起，就是這麼一個原因，所以叫做「生因」。四大種為造色作生因，就說四大種所造色。

#### 午二、依因

**云何造色依於彼耶？由造色生已，不離大種處而轉故。**

「云何造色依於彼耶？」前面是生因，四大種為造色的生因。現在說四大種為造色的「依因」，依止的這個因，它有這種能力，能為造色的依止處。

「云何造色依於彼耶？」為什麼它要依靠它呢？

「由造色生已，不離大種處而轉故」，是因為所造的這一切物質，它現起來以後，它不可以離開四大種的地方而活動，它還要在四大種那個地方，才能存在、才能活動；離開四大種就不可以。這樣說就是：四大種的種子先現起，占據了一個地方，然後這個造色才現起，也就在四大種這個地方，在這裡存在，遍滿四大種，和它和合在一起。所以四大種是它的依止處，它不可以離開四大種單獨的存在。所以四大種是造色的依因，這是它生存的第二個理由，叫「依因」。

#### 午三、建立因

**云何彼所建立？由大種損益，彼同安危故。**

「云何彼所建立？」這是第三個叫做「建立因」，它存在的一個原因。

這先是問，「云何彼所建立？」「由大種損益，彼同安危故」，由於四大種它若遇見了破壞的因緣，四大種受到了傷害，叫「損」。這個「益」，它遇見了相應的、支持它的因緣，它就得到好處了，這個四大種。四大種這個損益，「彼同安危故」，彼造色也一樣的受到了損益，就是因此而名為建立，而名為建立因。這個建立因原來是這樣：彼共同的安危，但是以大種為主，是這樣子。

#### 午四、任持因

**云何彼所任持？由隨大種等量不壞故。**

這是第四科，答覆第四個問題。怎麼叫做造色要是彼大種所攝持？「所任持」，也就是所攝持、也就是所護持，它要由大種來保護它，這就叫「任持」，是這樣意思。怎麼回事情叫做「彼所任持」呢？

「由隨大種等量不壞故」，因為造色它本身力量不夠，它要隨順大種的力量，大種的力量來保護它，才能使它的量不受到破壞，由大種的保護，它就不受到破壞，它的那個量不損減，它是多少就是多少，而不會減少的，所以這叫做「任

持」，是它任持的一個因。這個「等量」，就是量不減少，它原來是多少就是多少，叫做「等量」。那麼這叫做「不壞」。

#### 午五、長養因

**云何彼所長養？由因飲食、睡眠、修習梵行、三摩地等，依彼造色倍復增廣，故說大種為彼養因。**

「云何彼所長養？」說是造色要由四大種來長養，這是什麼道理呢？

「由因飲食、睡眠、修習梵行、三摩地等，依彼造色倍復增廣」，這個四大種怎麼能夠得到增益呢？「由因飲食」，這是約有情的眾生說，由於你有飲食；後面有個「三摩地」，三摩地就是禪，禪悅為食；所以這個飲食本身應該說有四種飲食，可是後面有三摩地了，這個地方主要是說段食，就是段食。其實是四種食，再加上「睡眠、修習梵行」，你修習梵行、或者是你得到「三摩地」，你這個四大種就得到增益了。得到增益了，「依彼造色倍復增廣」，這個造色是以四大種為依止的，所以造色也就借光了，它也加倍的就廣大起來、殊勝起來了，就是茂盛起來了。

這個地方有一點小小事情：「睡眠」能使令這個大種增益，能使令大種增益。我聽醫生說出一件事來，說是我們人不睡眠的時候，我們一天工作，工作的時候，就使令你這個身體受到了消耗。這個精神、體力受到消耗，那一個地方也可能有點問題，發生問題。等你睡著覺了，你本身的力量，在你睡覺的時候，你本身有種力量，那個地方有點不對了，去修理修理、補充補充；那麼睡覺睡好了，身體又恢復正常了，這麼講。現在這地方說是，飲食和睡眠能令你的大種得到增益，好像這個道理是一樣的。如果若是失眠了，就糟糕了，你消耗的就得不到恢復，只能從飲食裡面得到一點。那麼得不到睡眠的休息的補充，這一部分的補充失掉了。

但是另外還有第三種，「修習梵行」也能補充，你能入定也能補充，也能補充這個四大種。這可見失眠的人，我們若常常靜坐的人，失眠的時候，你靜坐，靜坐也可以代替了睡眠，也還是不錯。

「依彼造色倍復增廣」，四大種得到補充，所以造色也得到補充了，那麼這叫做「長養」。長養其實就是滋養，使令它增長。「故說大種為彼養因」，所以說這個大種是彼生因、是彼依因、是彼建立因、是彼任持因、是彼長養因。

#### 巳二、結

**如是諸大種，望所造色，有五種作用應知。**

「如是諸大種」，這底下結束了。「諸大種，望所造色，有五種作用應知」，

就是生、依、立、持、養這五種因，原來是這麼回事。

這個身體裡面，看這樣說，同是地、水、火、風，但是其中有一個是主要的一部分，就是四大種；次要的一部分就是四大種所造色，有這麼兩部分。兩部分以四大種為主要的；而四大種所造是隨順著四大種，它不能夠做主要的部分。

卯二、辨說極微（分二科） 辰一、簡實有

**復次，於色聚中，曾無極微生。若從自種生時，唯聚集生；或細、或中、或大。**

「復次，於色聚中，曾無極微生。」這底下是「辨說極微」，卯二。前面是「明作五業」，說這個大種攝，「明作五業」，四大種能為造色發生五種功能；這是第一科。現在是第二科「辨說極微」，說這個極微。極微分兩科，第一科是「簡實有」，簡別這個實有的事情。

「復次，於色聚中」，前面說五種業，另外還有道理要說明，所以叫「復次」。在這個地、水、火、風的色聚中，這個「聚」，就是一大堆。這麼多的物質裡面「曾無極微生」，並沒有生出來一個極微的這件事，沒有這件事。那是怎麼回事呢？

「若從自種生時，唯聚集生」，說是物質——這個地、水、火、風由無而有的時候，原來沒有，然後有的時候，它是從它自己的種子現起的，就是從阿賴耶識裡面的種子現起。現起的時候，怎麼樣現起法呢？「唯聚集生」，就是一下子就現出這麼多。「或細、或中、或大」，或者是一少部分、或者是中等的、或者是一大部分的，就是這樣現出來。並不是現出個極微，由極微再漸漸增多，不是這樣子的；是頓生，而不是漸次的生起的。一下子就是這麼多，叫頓生。所以不是先生一個極微、再生第二個極微，不是這樣生法；是一下子就現出來這麼多的色法，所以不是有極微的。那麼這可以知道，這個極微就不是真實有，它不是真實有這個極微的。在我們的分別心認為：這麼多的地、水、火、風，從地大上說，我們可以把這一大塊的土，把它分開多少，逐漸的減少，減到最後名之為極微；這有極微嘛，怎麼說沒有？但是這地方說不是那麼意思；是一下子就現出這麼多的色法，所以不是先生出個極微，逐漸地才有這麼多的色法的。

辰二、明假說（分二科） 巳一、標

**又非極微集成色聚；但由覺慧分析諸色極量邊際，分別假立以為極微。**

「又非極微集成色聚」，這是第二段「明假說」，就是極微是假說的，不是真的。先「標」出來。

「又非極微集成色聚」，一切物質的積聚，不是由極微集成的，不是由極微

少的物質，逐漸地集成一大堆的物質，不是這麼樣，不是這樣有的。那麼我們為什麼常常說到極微呢？「但由覺慧分析諸色極量邊際，分別假立以為極微」，極微的這件事是這樣有的。「但由覺慧」，這只是由於這個人，他的覺知性的智慧，去分析這一切的諸色，很多的色法。分析，由多，分去一半，再分去一半，再分去，一直分到最後極量的邊際，分到最後，不能再分析了，這個時候，剩餘的這極少的一部分。「分別假立，以為極微」，由我們的分別心給它假立一個名字，稱之為極微的；這個極微是這麼樣有的。是由我們的分別心這樣子造成的，並不是由阿賴耶識種子，先變出個極微來、再變第二個極微、再現出第三個極微，不是這樣意思。這樣說，這個極微是假立的名字，不是真實的。

這是「標」。這底下「辨」。

巳二、辨（分二科） 午一、有方分（分二科） 未一、標二種

**又色聚亦有方分，極微亦有方分。**

這底下再辨別極微的這件事。第一科是「有方分」，說這有方分的道理；第二科明「不相離」。「有方分」這一科先標出來兩種。

「又色聚亦有方分」，就是物質的聚集，它也是有方分的。這個「方」，就是方所——這個地方，這個地方就是有這麼多的色法。這個「分」，就是微細的一部分。「方所」，就是很粗大的、很廣大的一部分。這個色的聚集，是很明顯的有方所、有存在的地方。它也有很多很多的分、很多的微細的色法，這樣子。

「極微亦有方分」，說是我們心裡面「分析諸色極量邊際」的時候，名之為極微，極微也是有方分的，這怎麼講呢？它也一定占據一個地方的，這個極微。只是大小不同，有多少不同，它也是占據一個空間的、也是有方所示現，就是出現在一個地方的。所以也可以說「有方分」。

未二、簡差別（分三科） 申一、標

**然色聚有分非極微。**

前面標出來兩種，就是「色聚亦有方分，極微亦有方分」。這底下簡別，第二是「簡差別」，分三科，先「標」出來。

「然色聚有分非極微」，這個色，一大堆的、很廣大的地球，這麼大的世界，它是一大聚、一大塊。是「有分」，就是很多很多的部分：這是高山、這是大海、這是大河，或者這是房子，很多很多的分，一部分、一部分的。這樣說，這些分不是極微，那不是極微小的，它還是可以再分析，才可以稱之為極微的。這是「標」；這底下「徵」。



申二、徵

**何以故？**

什麼原因呢？底下解釋。

申三、釋

**由極微即是分，此是聚色所有，非極微復有餘極微，是故極微非有分。**

「由極微即是分，此是聚色所有」，這底下說出個理由來。由於這個極微，它就是最微細的一部分了，極微是最微細的一部分，所以「極微即是分」。「此是聚色所有」，這個分，是一大塊的這個土地，是有很多的極微，是「聚色所有」。「非極微復有餘極微」，不是這個極微還可以再破壞成多少極微，不是的。因為它已經分析到最後的邊際了，不能再分析了；它是最小的一部分了，不能再分析了，所以它「即是分」，這和那個「聚色」不一樣。

「是故極微非有分」，所以極微它不能再分析成為更多的極微了，所以它沒有分，極微是沒有分。前面說有方分，是說它一定出現在一個地方，所以叫做方分；現在說「非有分」，就是它不能再分析成為更多的極微，所以叫做「非有分」，這樣意思。

這樣說，極微是非有分；聚色是有方、有分的，有方分的。

午二、不相離（分二科） 未一、略標

**又不相離有二種。**

「又不相離有二種。一、同處不相離，謂大種極微，與色、香、味、觸等。於無根處，有離根者；於有根處，有有根者，是名同處不相離。」前面說「有方分」，這底下說「不相離」，彼此在一起而不分離。第一科先「略標」。

「又不相離有二種」，極微它們是在一起，而不分離的，是有兩種不同，這是「略標」。底下「列釋」，第一先列出來「同處不相離」。

未二、列釋（分二科） 申一、同處不相離

**一、同處不相離，謂大種極微，與色、香、味、觸等。於無根處，有離根者；於有根處，有有根者，是名同處不相離。**

有兩種不相離，什麼呢？「一、同處不相離」，大家在一起住而不分離。「謂大種極微，與色、香、味、觸等」，這是說四大種的極微，四大種的種子現行了以後，是一大塊，那麼它是有極微，一部分一部分的極微。「與色、香、味、觸等」的這些極微，它們和合在一起住。

「於無根處，有離根者」，這個「於無根處」是什麼呢？「根」，就是我們

的眼、耳、鼻、舌、身、意，這是根，它能發出識來，這叫根。「無根處」呢？就是器世間，我們居住的地方。居住這個器世間，它沒有眼、耳、鼻、舌、身、意的，它沒有，所以叫「無根處」。「無根處」，這些大種極微：色、香、味、觸，這是離根的極微大種。

「於有根處，有有根者」，就是我們人的生命體是有眼、耳、鼻、舌、身、意的——若從極微上說、從物質上說，指前五根；因為第六意根是無色的，沒有物質的。說這個「有根處」就是我們的生命體，生命體上的這個大種極微是有根的。這裡面「有有根者」，也不全是根，一部分是有根的。

「是名同處不相離」，這個有根上面的大種極微，是同處不相離；那個「無根處，有離根者」，它也是大種極微同處不相離，同在一起不相離的，也是這樣子。

申二、和雜不相離（分二科） 酉一、標相

**二、和雜不相離，謂即此大種極微，與餘聚集能造、所造色處俱故，是名和雜不相離。**

「二、和雜不相離」，第二個是「和雜不相離」；第一個「標相」。

和雜不相離怎麼講呢？「謂即此大種極微，與餘聚集能造、所造色處俱故」：「即此大種極微」，比如我們說這個地大——地大的大種極微。「與餘」，和其他的水、火、風大種極微。而這些都是有能造、有所造；能造就是大種，所造的就是造色。「俱故」，同在一起的，是名「和雜不相離」。

這個「和雜不相離」怎麼講？這底下第二科是「喻簡」。

酉二、喻簡

**又此遍滿聚色，應知如種種物，石磨為末，以水和合，互不相離。非如胡麻、綠豆、粟稗等聚。**

這底下形容「和雜不相離」的相貌。「又此遍滿聚色」，四大種這個色法，它先出現占據這個地方；然後，造色的地、水、火、風這個物質，遍滿在四大種的物質這個地方。這樣的和合不相離怎麼個情形呢？「應知如種種物，石磨為末」，就像種種的東西，或者蘋果、橙子、香蕉，它用這個石磨磨成末，「以水和合」加在裡頭，「互不相離」。這個四大種和四大種所造，這一些極微和合在一起的情形，就是這樣子，互不相離，就類似這樣的情形。

「非如胡麻」，這胡麻、或者「綠豆」、或者「粟」、或者「稗等聚」和合在一起，那是不同的，那個和合很容易分離了。你若是用機器把這麼多的物質弄成末，用水和合在一起，不容易分離，很難分離的。所以這裡面說「和雜不相離」，

是這樣子不相離，用這件事來譬喻它。就講到這裡。

經論上多數是在心法上、在修行上、在這個世俗諦、第一義諦、各式各樣的法門上去宣揚。但是《瑜伽師地論》把這個地、水、火、風也說得很多，下文還有很多地方說地、水、火、風的，也說明這些事情。

問：師父！有一個問題。就是這個眾生在臨死之前有這個麤想階段。那如果這個人在生前他修九想觀或者不淨觀的時候，他經常分別思惟這種不淨相。那臨終之前在麤想階段又現起這種相的話，那他的果報是在那裡？因為他想像的都是糞穢這些不淨物。

答：因為他若修不淨觀，他能破壞他的欲。破壞他的欲，就看他達到什麼程度。如果他還是凡位，或者煖、頂、忍、世第一，或者是煖位、或者是頂位、或者是忍位，應該不是世第一。那麼這時候就是凡位，他若死了，他到那兒去？就是人天——人間、天上，天上、人間，不應該是到三惡道去。因為你臨死的時候，你還能夠修這個不淨觀，保持清淨心，心就清淨，所以不會有其他的惡念現行，就不會到三惡道去。應該是人間或者是天上，就是這樣子。

問：那麼在修九想觀的時候所分別的境界，這個境界是不是會成為以後真實境界現起的種子呢？

答：是的。

問：可以？

答：是的。所以你修不淨觀，他若熏習了不淨觀的種子，他來生他也容易再修行不淨觀，這個種子會動。修不淨觀，他也容易成就了，容易得聖道。

問：我的意思是：他所修的這個不淨的境界，能不能變成真實的境界？作為以後現起真實境界的種子？

答：什麼叫做真實？

問：就是說：相對來講，不是你內心的分別，而是說你分別心以外的，你所認為是似色的這個現起？

答：他是那麼回事，修不淨觀，他就能生起厭離心。對於這個欲——對於色聲香味觸這個欲，能破這個欲。或者是已經破了，或者是正在破；使令這個欲，染污心生不起來，只是這樣子，是這麼回事。染污心生不起來，你就容易覺悟。還是要戒定慧才能得解脫，是這麼意思。

說真實的境界？應該這就是真實，就是容易現起清淨心；顛倒迷惑的心被降伏了，這就是真實，應該是這樣說。所以有的人他生來他就要出家，他就要去修行，他不願意在社會上生活，這就是所謂等流果，等流因、等流果，是這麼回

事。如果是沒有修行過這種法門，但是也做過種種功德；因為沒有修不淨觀的時候，欲不能降伏。所以從「欲界天」上來的人，或者是在「人間」來的人，前生也是人，那他來這個世間，他就會被欲所迷惑，他不能修不淨觀。你讓他修行有困難，不是不能修行，但是困難一點。修不淨觀，熏成了種子，強烈的時候，他很容易就解脫了。

問：師父！這裡又牽扯到一個問題，就是說，我們現在所見的這些外色，它是由於第六意識分別的名言種子所現起的？

答：是的，由第六意識的分別。第六意識的分別很廣，分別色聲香味觸法，這裡面就有地水火風；那麼你這個能分別就是心法，它裡面關涉到眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，關涉到前五識。所以就這麼多的法都熏成了種子，都熏成了很多的名言種子在阿賴耶識裡面。

說那個人，他現在歡喜做醫生，做醫生一學就會，而且醫道非常的好；就是他不只一次做醫生了，他以前有過這些名言種子。說是有個大法師講經講得非常好，都不是一次了，他以前曾熏習過，有那樣的名言種子。什麼都是一樣。所以從唯識的「熏習」，可以應用到很多的地方去，很多的地方都可以解釋。

問：師父，韓清淨居士這個課本第八十二頁。第一行「極微非有分」，今天剛剛講的，「分」可不可以當作體積來解釋？所以極微的單位最小的，它們是沒有體積的？

答：還是說有體積；如果沒有體積，就是沒有極微了，極微也是有體積的。

問：有體積，理論上就還可以再剖析、剖分？

答：但是他現在說：到極點的時候就不能再分析了，所以叫極微。若可以再分析的時候，那還不是極微。在這個文是有這個意思。若可以分析，再分成多少分，那麼它還不是極微；就是分析到最後了，名之為極微，就是不能再分析了。

問：那「分」字解釋作分析、剖析，而不是體積的意思？

答：應該也包括體積的意思，「分」就是部分，也有個分析的意思，也有部分的意思。部分也就是體積嘛，它是有體的，就是特別小就是了。說是體積也可以，不過若加個「積」字，體積，有個積，那還不合適。

問：有體無積？

答：有體無積也可以，也可以。

問：師父！前面第八十一頁，就是今天講的。睡眠既然都是人所需要的，我們這個果報體都需要。那怎麼佛門還有般舟三昧，違反健康之道的自然法，那這

樣不是傷害四大報身很厲害嗎？

答：般舟三昧，但是那一件事，你能那麼刻苦的去修行，你也會有成就。

香港有個淨真法師——在香港那麼多修般舟三昧的，淨真法師最先開始；然後再妙蓮老法師——現在台灣的妙蓮老法師；還有法藏法師，還有寶燈法師，他們以後繼續地修般舟三昧。我感覺他們身體還都很好，並沒有受到傷害。這麼認真的用功的時候，膝蓋以下這個腿有點粗，多少有一點。

你不睡眠，就是得不到睡眠的滋養，你還吃飯，吃飯還能滋養。若完全沒有養、沒有滋養，那可能傷害得太厲害了。別的人我不太清楚，淨真法師他用功的時候，他也說到一些瑞相的事情，我相信是真的。所以你真是特別刻苦的修行，雖然說在生理上有一點違反，但是佛菩薩也會照顧一下。像那個《般若經》，《大般若經》上常啼菩薩，常啼菩薩破骨出髓，有這種事情，但是最後來說也並沒有什麼傷害，還是很正常的。

問：師父！還有今天講的最後一頁，這個八十二頁：「同處不相離」跟「和雜不相離」，它們區別在那裡？看起來都差不多。

答：「同處不相離」是在一塊兒、在一個地方，以後只是說同處。「和雜不相離」，是形容它們不相離的情況，更微細了一點，應該是這麼說。他舉那個例，譬如說是胡麻這些事情，它們放在一起，也是同處，但是那還不對，不是那樣的同處不相離。是磨成了末，非常的微細的粉，用水合起來，是這樣的不相離，這樣就是微細了一點，比那個「同處不相離」更微細了一點。

問：「同處不相離」是講範圍而言，是不是？「和雜不相離」是講不可分性的立場來看？

答：不可分離。不可分離的，特別的密切了。雖然是在一起住，而還是各別的分離的，那就是另一種情形，不是這裡所說的不相離。這裡所說的不相離，很密切的，是和雜的不相離。

我們一般的人，就是由飲食得到的滋養、由睡眠得到一些好處；若是修行人，修行人有飲食的營養、睡眠的營養、梵行的營養、三摩地的營養，比其他的人多了幾點營養。當然社會上的人，譬如說是智慧的處理適當了，有的時候會有喜悅。說我一下子我得一百萬美鈔，做這一個生意得到了幾百萬，一下子得到上億的鈔票，滿意了，他有個喜悅。有喜悅，喜悅也是個營養。但是修行人也有喜悅，也有營養，也是有營養的。但是修行沒成功的時候，只是說有希望，還沒有喜悅，這時候沒有喜悅營養；若多少成功了才有喜悅。所以修行人的營養不次於一般人。

問：師父！我還有一個問題要請教。跟這個有關的，就是這個「過午不食」的問題。那麼身體不好、有胃病的人過午不食，這是因為業報，果報體不好。但是堅持過午不食這個戒行、這個梵行的道心，如果強過於業力的話，應該不是問題。但是如果強迫不了，還是隨順四大，不要太勉強，你看這樣的態度來判斷「過午不食」正不正確？

答：過午不食這件事，在我們出家人的戒律上看，一條一條的戒上看，佛對於這條戒是加強了注意力，加強了學習的人的注意力。他那一條上就是和別的條不同，他說的話不同。就是對於這一條，雖然也同樣是波逸提，但是這一條就說得重。說得重的意思，似乎佛是有意，你應該遵守，看這一條上的意思。那麼事實上，在其它的地方，佛又有一件事。譬如說是我們出家人也要做事，現在我們買了多少包米，假設是一百磅，一百磅一包米。在家人他們通常拿這種重的東西，一下拿一百磅的話，我們出家人拿五十磅。佛說：你不要拿一百磅，你拿五十磅。那麼這個話什麼意思呢？就是我們出家人是過午不食。過午不食，可是中午的時候也不要吃太多，不要吃太多，這樣子就和在家人的體力是不一樣。不一樣，你在勞動的時候也要減少，這才能配合。你若是勞動很多，就不行。

這樣說，我就想到一個問題：這個持午的人，嚴格持午的人，事情要少一點。比如說是我們學習佛法，我們學習這麼一堂，然後多靜坐。多靜坐，它不勞神而還能養神。若是你為人說法，不要說太多。《法華經》也說：你不要為那個…乃至愛法者——特別愛著佛法的人，也不要給他多說。我最初讀〈安樂行品〉有這句話，我讀到這裡我就不大懂，後來明白這個意思。〈安樂行品〉這個說法者、這個修行人，不是高深的位置，他可能在外凡和內凡之間的這麼一個人。你不要為人說法說得很多，你說多了，說多了你的體力受不了，影響你的修行，影響你修學佛法，所以你要有一個限度。

從這幾樣事看出來，就是比丘嚴格的持戒，一天也學習佛法、要多靜坐，少同人說話，說話要少，不然你體力受不了；你體力受不了，你就也不能學習、也不能修行了，也不能為人說法，有病了。所以若持戒的人，就是要少，事情要少，而要多靜坐。

而佛的這種安排，我們現在是僧中淨食，我們有廚房，大家去燒飯；佛那個時候是乞食，你天天托鉢去乞食。乞食這裡面就有一個運動在裡面，有運動。那麼乞食，無形中，你一天要吃兩餐要去乞兩次，已經很麻煩了，當然最好是吃一餐。吃一餐吃得少，而還有了運動；一天，多靜坐多養神，也要學習佛法。這個「聖說法、聖默然」，出家人就這兩件事，一個是說法，或者你說法，或者別人說法你聽法；一個默然，默然就是修四念處。這樣子，戒也清淨了，而

聖道也修行了。如果你是多說法，多說法體力可能不合適。你一下子學習很多，也是體力不一定合適。

所以你全面的看這個律，所以我們出家人一定要看《廣律》，光讀戒本這個律，這個還不夠。看《廣律》看出來佛的意思，佛的意思就是出家人，什麼地方要怎麼的、什麼地方要怎麼的。佛的確是大智慧，全面的照顧了。這樣子，你能夠持午也應該是合適，應該是合適的。那麼加上你的學習佛法，加上你多靜坐，這個身體就可以過得去，體力的健康也能保持。如果你消耗精神太多，這不行，這不可以，持午的人受不了，消耗精神太多不行。

至於說有病這件事，你就從阿羅漢都有病這方面來看，嚴重的病、不容易治好的病，多數是有點罪業。這罪業就生了果報了，這個就是所謂報障，你就是要將就一點，你就是得要將就一點。將就這個病，然後一方面多靜坐，使令精神也好一點，繼續維持，維持你這一點精神去學習佛法、去修行，只是這樣子。我們有些出家人，就是以前那個寶燈法師，你們不知道哦。他身體特別強壯，他一天勞力的事情做很多，他也不辛苦。但是現在不行了，現在他身體不行了，不是那麼健康了。現在他可能快到八十歲，他今年八十歲。

我們現在是第三卷開始，這一段說地水火風，下面一大段說心心所法，心心所法以後，到第四卷，就說有尋有伺地，是有尋有伺地，那就說到修行的事情了。

### 卯三、釋大種名（分二科） 辰一、標義

**又一切所造色，皆即依止大種處。不過大種處量、乃至大種所據處所，諸所造色還即據此。由此因緣，說所造色依於大種。**

「又一切所造色，皆即依止大種處。不過大種處量」，這一段是解釋大種的名稱，「釋大種名」。這一科是……，在這第三卷一開始的時候，把那五法歸納成三處，就是色法、心心所法、無為法。這三處有「略攝」，有「廣釋」。「廣釋」裡面第一科是「辨品類」，先解釋色法這一類。色法這裡面分三科，第一科「標說」，第二科「別辨」，第三科是「料簡」。「別辨」裡面，第一科就是「大種攝」，先解釋這個大種的事情。這一科裡面分成三科，第一科「明作五業」，第二科「辨說極微」，這兩科都講完了。現在是第三科「釋大種名」。「釋大種名」，先說它的義，「標義」。

「又一切所造色」，就是一切大種所造的物質。「皆即依止大種處」，它所造的色，完全是依止大種所在之處；它所造的這些物質，還在大種這裡。「不過大種處量」，它不能越過、不能超過四大種存在的處所的數量，不能超過這個範圍。這個數量，輕重也是量，長短也是量；或者它所容受的量，應該是都包括在內了。就是它所造的物質，不能超越大種的範圍，它不能和它相離，不能相離的。這就叫做「標義」，標這個大種和大種所造色的義，彼此相依而不相離，是這樣意思。

「不過大種處量、乃至大種所據處所，諸所造色還即據此。」

「乃至大種所據處所」，這個「乃至」，就是中間還經過了一個階段的。那麼中間那一段，前面我們也說過，就是在造色沒有生起的時候，先是大種的種子它生起現行；生起了現行的時候，先占據一個地方，先在那裡占據。占據了的時候，就是「大種所據處所」，然後「諸所造色」才能出現的；出現了的時候，它並不是到別的地方去，「還即據此」，它還是住在大種的這個地方，和它不相離。

「由此因緣，說所造色依於大種」，就是由這樣的原因，說這個所造的物質，是以大種為依止處的。這叫做「標義」，標它不相離的意思，相依而有，就是標出來這樣的義。

### 辰二、釋名

**即以此義，說諸大種名為大種。由此大種，其性大故，為種生故。**

「即以此義，說諸大種名為大種」，這底下正式說出來大種的名字。就是根據這樣的道理，就說諸大種名為大種的名字。

「由此大種，其性大故，為種生故」，那麼這個「大」字，「由此大種」，它的體性很廣大。一般的說，不管是我們的生命體上的物質，乃至所居住的世界的物質，都是大種所造，所以叫做「大」。但是在這裡面看出來這個「造」，原來不是



像一般說的那個「造」。就是一切所造的物質，都是以四大種為依止處，這叫做「大」；這個「大」字是這樣解釋。就像前面說的，一切的造色都是以大種為依止處，這叫做「造」，這也叫做「大」。「為種生故」，這個意思呢，就是大種生了以後，造色才能生起，這叫做「種」；「種」是這樣意思。這是大種的名稱的解釋。

寅二、色事攝（分二科） 卯一、略標列

**復次於諸色聚中，略有十四種事：謂地、水、火、風、色、聲、香、味、觸，及眼等五根。**

「復次於諸色聚中，略有十四種事」，這是第二科「色事攝」。前面是「大種攝」，解釋「大種攝」。現在第二科就是「色事攝」。這個「大種」，是說地、水、火、風各別的，一類一類。說「色」，就是總說一切大種了。這有總、別之義。這裡分兩科，第一科是「略標列」。

「復次於諸色聚中」，在一切的物質裡邊，都是一聚一聚的，就是一堆一堆的，或者說是一塊一塊的。在這裡邊「略有十四種事」，這個「略」就是精要，它的要義的意思。從它的要義上來說，就是有十四種的事情。那十四種呢？「謂地、水、火、風」，這是四種。「色、聲、香、味、觸」，是五種。「及眼等五根」，這又是五種，眼、耳、鼻、舌、身，這五根。加起來就是十四種。這是標出來色的十四種成份，十四種因素。一切的色聚都有這十四種因素的，這是大略地這麼說。底下又加以「簡」別，有「差別」。簡別中分兩科，第一科「約內外辨」，「內」就是內色。

卯二、簡差別（分二科） 辰一、約內外辨（分二科）

巳一、內色（分二科） 午一、舉根所攝聚

**除唯意所行色，一切色聚有色諸根所攝者；有一切如所說事界。**

「除唯意所行色」，這十四種事是大略的這樣說，但是有內、外之別。在內色上看，內色裡邊有「意所行色」，就是第六意識它所活動的所緣境，也有色法。這個「意所行色」，譬如說眼所行色，耳、鼻、舌、身所行色，這個是在這裡要說明的。這裡面不說的事情，是「意所行色」要除掉。

「意所行色」是什麼呢？就是法處所攝的律儀色、不律儀色、及定果色，這三種色。這個律儀色，就是他歡喜學習十善法，學習善法。或者在佛教徒裡面他受了三歸五戒，或者是八戒，或者是沙彌戒、沙彌尼戒，乃至比丘、比丘尼戒，這就叫做律儀色。律儀色，實在是明白一點說，就是他內心裡面有堅定的意願：「我要持戒，我要受持這樣的戒」，因為有這樣的意願了，他的身、口、意活動的時候，他就受到約束了，就是這個地方叫做律儀色。

非律儀色，就是不律儀色，就是世間上做惡事的人，做惡事的人，他以殺、盜、婬、妄各式各樣的事情為他的職業，他的性格也養成了，那麼他什麼事情都是這樣做，那就叫做不律儀色了。

這個定果色，也名為定自在所行色。這個定自在是什麼呢？就是得到色界四禪了，初禪、二禪、三禪、四禪。得到四禪，從本論上看，後面有解釋，也說得非常的詳細。得四禪與得四禪也不是完全一樣的，有的人是得到初禪，但是初禪沒有圓滿，那個不算數，得了二禪、三禪、四禪了，得的不圓滿；有所謂這個邊際定，這個邊際就是圓滿的意思，到了最後邊了，那叫做定自在。

後面有所謂味禪、淨禪、無漏禪，這裡邊說若是定自在所行色，這裡邊就是要在淨禪之上，才能稱為定自在，而不是味禪。味禪也是得到四禪了，但是因為味著的關係，使令他所成就的禪不圓滿，就算是有神通，神通也並不是很高。

那麼現在這裡說，就是約淨禪以上，成就淨禪以上的四禪，這樣的大威德定叫做定自在。由這樣的定自在，他心裡面所變現出來的一切色法，那叫做定自在所行色。這個色法，也是意識所緣的色法，也就是意所行色，這是專指這一部分的「意所行色」。

現在這裡說的十四種事，「除唯意所行色」，把這個所行色揀出去，不算在內，這裡不說，不說這件事。

「一切色聚有色諸根所攝者」，一切的色聚裡邊「有色諸根所攝者」，那就是有情了，這有情的眾生他有眼、耳、鼻、舌、身、意諸根，而現在說「有色諸根」，就是前五根。因為第六意根它不是色法，所以用有色來揀別那個意根。「意根所攝者」，它裡面所攝取的那些色法。「有一切如所說事界」，這個意根所攝的色聚，它裡面都有什麼樣的色呢？有一切如前面所說的那十四種事。這個「界」，在這裡就是因的意思。用這十四種因組成了有色的諸根，是這樣意思。這是解釋「根所攝聚」，這是屬於「內色」，就是有情的，叫「內色」。

午二、例根所依大種所攝聚

**如有色諸根所攝聚如是，有色諸根所依大種所攝聚亦爾。**

「如有色諸根所攝聚如是」，這底下第二科「例根所依大種所攝聚」。這有色諸根所攝的聚，這個色聚裡面有這麼多的色，是這樣的，「如是」。

「有色諸根所依大種所攝聚亦爾」，這個「有色諸根」，就是五淨色根；它所依止的大種，就是扶根塵了。這個扶根塵裡面，它也是有大種，也就是所造，也包括所造色在內。它裡面所攝的這個色聚，裡面的成份「亦爾」，也是這樣子，也有這十四種事。

巳二、外色

**所餘色聚，除有色諸根，唯有餘界。**

前面是說「內色」，現在是說「外色」。就是內色所剩餘的「色聚」，就是我們居住的這個器世間了。「除有色諸根」，外邊的器世界，要揀出去「有色諸根」的這種色，就是去掉了眼、耳、鼻、舌、身這五根。「唯有餘界」，只有剩餘的那九種事；一共十四種事，去掉了五，就剩九，九種事。「唯有餘界」。

辰二、約諸攝辨（分三科） 巳一、相攝

**又約相攝有十四事，即由相攝施設事極微。**

「又約相攝有十四事」，前面是約內外辨。現在第二科「約諸攝辨」，有各種攝，用這個來辨別這件事。分三科，第一科是「相攝」。

又約相攝有十四種事，「即由相攝施設事極微」，這是第一段。「又約相攝」，這個「相攝」，窺基大師解釋它，就是每一種法、每一種色都是依它本身的體性來相攝；它有這樣的體，所以就有這件事。不是說我攝受你，你攝受我，不是這個意思；不是很多的法互相攝受，不是這個意思。就是每一法它本身有它的體性，就說有這種事情了，這叫做「相攝」。這樣子說，就是只要它有體性，那麼這當然說就是把遍計執不算，從依他起法上看，它有它的因緣所生法。這樣子說，那就是有十四種事，有這十四種事。

「即由相攝施設事極微」，就是由於每一法有它的自相，每一法有它本身的體相，那麼就根據這裡假立名字為「事極微」。那麼這個「事」在這裡，我看這文的意思，就是眾多的意思，有這麼多的極微，就是這樣意思。那麼這是約「相攝」來說。

巳二、界攝

**若約界攝，隨於此聚有爾所界。即說此聚，爾所事攝。**

巳三、不相離攝（分三科） 午一、標

**若約不相離攝，或內、或外所有諸聚。隨於此聚中，乃至有爾所法相可得，即說此聚爾所事攝應知。**

「若約界攝，隨於此聚有爾所界。即說此聚，爾所事攝。若約不相離攝，或內、或外所有諸聚」，這麼解釋。

在窺基大師的略纂上，他先解釋「不相離攝」，然後再解釋「界攝」。這裡一共有三種攝，第一個攝就是剛才講過的「相攝」；第二個是「界攝」；第三個「不相離攝」。那麼窺基大師他先講「不相離攝」，我們也按照他的次第。

「若約不相離攝」，「不相離」，這就是彼此不相離，地、水、火、風，色、香、味、觸，這些事情彼此不相離。不相離別，大家在一起。

若按照這個立場來解釋，「或內、或外所有諸聚。隨於此聚中，乃至有爾所法相可得，即說此聚爾所事攝。」不相離攝，就是「或內、或外」，這就是內、外兩種色，都在這個範圍內要說明；「所有」的這些色「聚」。「隨於此聚中，乃至有爾所法相可得」，有那麼多的法的自相可得。「即說此聚爾所事攝」，有那麼多的事極微在裡邊。

這裡邊怎麼個意思呢？舉個例子，譬如說我們的眼、耳、鼻、舌、身這五根。譬如說眼，眼這個色聚裡邊「有爾所法相可得」，「眼」本身有一個極微，裡邊也有「身」的極微，眼、身，還有「地」，地水火風這個地的極微；另外要有色、香、味、觸，有這麼多，不相離。那麼這就是七法，這個眼一共有七法不相離。「隨於此聚中，乃至有爾所法相可得」，有那麼多的法相可得，就是有七法，有七法可得。「即說此聚爾所事攝」，有那麼眾多的事極微，就是這麼意思。這是約「不相離攝」。

「若約界攝」，這個「界」，在這裡似乎也是可以說當因字講，因果的因；就是組成每一色聚的因素來說。「隨於此聚中有爾所界」，有那麼多的因素。這樣子說，我剛才說這個七法之中，沒有說水、火、風。那麼若約界攝，這當然包括水、火、風在內。包括水、火、風的時候，那七法再加上三個，就是十個了。「隨於此聚有爾所界。即說此聚，爾所事攝」，有那麼多的事極微。

這樣眼有七個，加上三個，有十個。眼、耳、鼻、舌，也都是有十個了。但是這個身不同！眼、耳、鼻、舌，要說七個都是七個，要說十個都是十個，但是這個身不一樣，因為什麼呢？身，它可以沒有眼、耳、鼻、舌，也是可以，它也可以，它這個身還可以存在。但是眼、耳、鼻、舌沒有身可不行！沒有身的時候，這個眼、耳、鼻、舌你附在什麼事情上呢？這樣說呢，這個身可以說有九個，它只有九法；它有地、水、火、風，這是四個，有色、香、味、觸、身，有這九法，所以和前四根就是不一樣了，是這樣意思。

那麼這一段文，這是分三科，「約諸攝辨」。第一段是約「相攝」；第二段約「界攝」；第三段約「不相離攝」，這麼樣的解釋。

這個第三段約「不相離攝」，「乃至有爾所法相可得，即說此聚爾所事攝應知」，這是標出來。這底下又問。

午二、徵

**所以者何？**

為什麼會有這麼多的不一樣呢？這是問。

午三、釋（分二科） 未一、辦可得（分四科） 申一、唯一大種可得  
**或有聚中，唯一大種可得。如石末尼、真珠、琉璃、珂貝、璧玉、珊瑚等中。或池、沼、溝、渠、江、河等中。或火燄、燈燭等中。或四方風輪有塵、無塵風等中。**

「或有聚中」，這底下解釋，解釋分兩科。第一科是「辦可得」，它這一聚裡邊可以得到這麼多，但是每一聚都不一樣，所以是有多多少少的不同的。現在第一科「唯一大種可得」，舉這麼一個例子。

「或有聚中」，或者有這樣的色聚裡邊。「唯一大種可得」，只有一個大種。譬如說「如石末尼」，這樣的東西；或者說「真珠、琉璃、珂貝、璧玉、珊瑚等中」，這些物質裡邊，那只有一個大種，那麼就是地，地大種。「或池、沼、溝、渠、江、河等中」，這也是有一個大種，只是一個大種，就是水大了。「或火燄、燈燭等中」，那只有火大種。「或四方」的「風輪」，是「有塵、無塵風等中」，那只有風大種。風大種，意思指無塵風說的；若有塵的風，那可能不是一個大種，那就可能有其他的大種了。

這一段是說，就是有這樣的色聚只有一個大種，一類的大種。

申二、有二大種可得

**或有聚中，二大種可得，如雪、濕、樹、葉、華、果等中、或熱末尼等中。**

「或有聚中」，這第二段「有二大種可得」，是什麼呢？

「或有聚中，二大種可得，如雪、濕、樹、葉、華、果等中」，那麼這有二大種可得；這應該是一個水大種，加一個地大種來說。「或熱末尼等中」，這樣的物質裡邊，那就是有地大種，還有火大種了，這是兩大種。這是第二科。第三科「有三大種可得」。

申三、有三大種可得

**或有聚中，三大種可得，如即熱樹等中、或動搖中。**

「或有聚中，三大種可得，如即熱樹等中」，這個樹本身有地、有濕，又有個熱，就是三個大種。「或動搖中」，那就是有地、有水、有風了。

申四、有四大種可得（分二科） 酉一、標聚

**或有聚中，四大種可得。謂於內色聚中。**

「或有聚中，四大種可得」，這是第四科，先標出來。

「謂於內色聚中」，就是我們的生命體是「內色」，在這個物質聚裡面。這是

標出來，底下「引證」。

## 酉二、引證

**如薄伽梵說。於各別內身，若髮、毛等，乃至糞穢；是內地界。若小便等，是內水界。若於身中所有煖等，是內火界。若上行等風，是內風界。**

「如薄伽梵說」，佛陀這麼說。「於各別內身，若髮、毛等，乃至糞穢；是內地界」，這是有四個大種，那麼現在說我們這個「內色」，說人的生命體裡面。佛說這個生命體裡面，有各別的內身，內身裡面不只一種大種，還有各別不同的大種在身裡面。這底下舉出來，若像人的身體裡面這個「髮」，或者「毛」等等，「乃至糞穢」等，這是屬於「內地界」。「若小便等，是內」身的「水界」，水的大種。「若於身中所有煖等，是內火界。若上行等風，是內風界」，我們身體裡面這個風，有下行風、也有上行風、也有旁行風，現在就是加個等字，「上行等風」。總而言之裡面有這個氣流動，那麼這是屬於「內風界」。這樣說呢，就是有四大種了。我們這個人的身體，這個色聚裡面是具足四大的。

前邊是「辨可得」，這底下第二科「結有無」。

## 未二、結有無

**如是若於此聚，彼相可得，說彼相為有。若不可得，說彼相為無。**

「如是若於此聚，彼相可得，說彼相為有」，說是像上面舉這個例子這樣子，若於此色聚裡邊，有彼四大種的相可得，就「說彼相為有」，就是有這麼多的大種。「若不可得」，就「說彼相為無」，它或者是只有一種，或者是有兩種，或者有三種，或者有四種，是這樣意思。結束這一段。

## 丑三、料簡（分三科） 寅一、約聲等辨（分三科）

### 卯一、聲（分二科） 辰一、標不定

**復次，聲於一切色聚中，界故說有，相即不定。**

這是第三科「料簡」。前面是「大種攝」和「色事攝」，這是「別辨」這一科講完了。現在是第三科「料簡」，就是把前面說過的事情，再重新的觀察思惟，想一想它裡邊的情形，這麼意思。「料簡」這一科分三科，第一科「約聲等辨」，有聲、有風、有明色、闇色這些事情。第一科是「聲」，先標出來它是不決定的。

「復次，聲於一切色聚中」，這個聲音在一切色聚裡面。「界故說有，相即不定」，這個聲音這件事，它是四大的振動才有聲音，才發出聲音來。發出聲音這件事，當然在我們一般的人，我們一般沒有神通的人做標準來說；若有神通的人，

那可能還是不一樣的。在一切色聚中，「界故說有」，這個「界」在這裡就是當個因字講好了，因果的因；就是發出聲音的因。約因來說，一切四大裡面都有聲音的，都有因，都說有。「相即不定」，由因而發出來的聲音的相狀，發出來聲音的體相的時候，那就不決定。這是「標」，先「標不定」，這底下說出個理由來。

## 辰二、隨難釋

### 由現在方便生故。

由於這個聲音雖然是有發出聲音的因緣，但是它若沒有和合的時候，那它就沒有聲音。它若是現在因緣和合了，「方便生故」，才能夠隨順這個情況生出來聲音的。這樣說呢，那麼有因緣就有聲音，沒有因緣聲音就不現了，所以它不決定。這是說這個聲音。

## 卯二、風（分二科） 辰一、標列

### 風有二種：謂恆相續、及不恆相續。

「風有二種」，這底下第二科。前面第一科是說「聲」音，現在第二科說「風」，先「標列」。「風有二種：謂恆相續，及不恆相續」，有這兩種不同。這底下解釋，先解釋「恆相續」。

## 辰二、隨釋（分二科） 巳一、恆相續

### 恆相續者：謂於彼彼聚有恆旋轉風。

這個「恆相續」的風，「謂於」各式各樣的色聚裡面，「謂於彼彼聚有恆旋轉風」，有常、不間斷的旋轉的風。那麼在我們人來說，最明顯的就是這個氣息，這個氣息那是不可以沒有的，若斷了就不能生存了，所以「有恆旋轉風」。

## 巳二、不恆相續

### 不恆相續者：謂旋風及空行風。

不恆相續的，「謂旋風及空行風」，不恆相續的就是「旋風」，旋轉的風，這是我們也可以看見的。這個風，左右，或者是右左來旋轉，一方面旋轉，一方面向前進；在美國這個地方是叫做龍捲風，不過那是更厲害的，一般性的旋轉風也隨時可以看見。「及空行風」，就在虛空裡面走動的風，這也時時有的這種風。最厲害的就是颱風，或者說颶風，這種風。那麼這個是不常相續的。

卯三、闇明色（分三科） 辰一、出體

**又闇色、明色，說名空界及孔隙。**

「又闇色、明色」，這是說第三科。「聲」是第一科，「風」是第二科，現在第三科「闇明色」，有闇色、有明色。「說名空界及孔隙」，這個「闇」和「明」都是顏色，也都屬於顯色。這兩種色究竟是說的什麼呢？就是說的「空界」，這個虛空界不是明、就是闇，是這樣意思。而這裡邊，「空界」呢，是廣大的空界；還有一些狹小的空界，就是「孔隙」。這個地裡面，什麼地方，這個色法裡邊也有孔，這個小小的洞。或者說闇色，或者說明色；孔隙多數都是闇色。

這一科是「出體」，下面就是別別的解釋，先解釋這個「闇色」。

辰二、釋別（分二科） 巳一、闇色

**又諸闇色恆相續者：謂世界中間。不恆相續者：謂於餘處。**

「又諸闇色恆相續者」，也有這種事情，恆相續者。「謂世界中間」，那樣的闇色是恆相續的。世界中間這個地方，有兩種解釋，第一種是什麼呢？我們就是前面講過了的，這個世界的成、住、壞、空。成、住、壞、空，成了以後就壞，壞完了以後就是空了。在世界沒有成就的時候，中間那個空的時候，是沒有光明的。世界成就了以後，這個眾生本身的身體上的光明也沒有了，就出來日月了，那這個時候就是沒有闇。若是世界沒成就的時候，沒有眾生來的時候，這時候還沒有光明，只是一個虛空，虛空原來是黑暗的，那叫做「闇色」。這個闇色，可是成、住、壞、空，壞只是二十劫，空只是二十劫，二十劫以後又成了，那這個闇色又沒有了，所以那個世界中間的闇色是無常的。這是「世界中間」的一種解釋。

第二個解釋，我們讀《法華經》上曾提到，就是此三千大千世界，彼三千大千世界之間，日月威光所照不到的地方，那也是黑暗的，也是闇。這個黑暗是常相續、恆相續的，應該指這個說法。指這個世界中間的這個闇，是恆相續的。可見這個太陽的光明雖然是很大，但是還有照不到的地方。「不恆相續」。

「不恆相續者：謂於餘處」，雖然有黑暗，這個黑暗不是常相續的，有斷的時候，那就是「餘處」，就是其餘的地方。前面「世界中間」，那個地方不是有情居住的地方，有情不居住的地方。現在「謂餘處」，就是有情居住的地方了，有情居住的地方也有黑暗，但是那黑暗有的時候又沒有了，就是「不恆相續」的。這是一種。

巳二、明色

**如是明色恆相續者：謂於自然光明天中。不恆相續者：謂於餘處。**

「如是明色恆相續者：謂於自然光明天中。」這是第二科。前面說「闇色」，



這底下說「明色」。說「明色」，是什麼呢？

「如是明色恆相續者」，前面說闇色有恆相續、不恆相續的；那明色也是。明色恆相續的，「謂於自然光明天中」，就是它不是人工創造的，是果報自然有光明的天。這個欲界天的身體也發出光明來，色界天也是，身體也有光明，那個光明是常相續。當然這個事情呢，他們也會死亡，死亡也就不相續了，但是存在的時候總是常相續。這是一種。

「不恆相續者：謂於餘處」，其他的地方；其他就像我們人間的人，那這個光明是不恆相續的。

### 辰三、明攝

**又明闇色：謂於顯色增聚應知。**

這底下是第三科「明攝」。前面是說「明色」，現在是說「明攝」。看這個「攝」怎麼講。

「又明闇色：謂於顯色增聚應知」，這個明色和闇色，這兩種色是指什麼說的呢？「謂於顯色增聚應知」，就是青、黃、赤、白這些顯色；顯色的增聚，在這上來說這個明色、又說闇色，是這樣意思。「顯色增聚應知」，青、黃、赤、白這樣的色，這樣的物質，它這種物質顯現出來了，在我們的分別心裡面顯現出來了，這時候就叫做「明色」；如果不顯現了，這就叫「闇色」，是這樣意思。所以這個明色和闇色，原來就是這麼樣假立的，這麼樣立的。

這個「增聚」，「增」這個字，在這裡看呢，我看那個文義就是出現的意思，出現。這個色出現了，就是這個明色的時候；光明來了的時候，這些青、黃、赤、白在我們的分別心上出現了，這叫做「顯色增聚」，它這個「聚」就是出現了。若是不出現的時候，那麼就叫做「闇色」，就是這麼意思。這個「增」，我看就是這樣意思好了；在參考書上，也沒有明顯的說出來怎麼解釋。應該知道是這樣意思。

### 寅二、約諸種辨（分二科） 卯一、色聚種（分二科） 辰一、明差別

**又由依止色聚種子功能故；若遇相似緣時，或小聚無間大聚生，或大聚無間小聚生。**

前邊是第一科「約聲等辨」，約聲、約風，約闇色、明色來辨。現在第二科「約諸種辨」，各式各樣的種子來說明這件事的變化。這裡邊分兩科，第一科說「色聚」的「種」子。

「又由依止色聚種子功能故；若遇相似緣時，或小聚無間大聚生」，這底下說這個種子的事情。又由於依止色聚種子的功能，這一切的色法，都是由種子的功能出現的，才有這個色法的出現。這個功能出現是出現，由種子功能出現，那麼

若遇相似的緣的時候。這個「相似緣」怎麼講？怎麼叫做「相似」呢？我這麼推測，就是和它是同一類的，和它是同一類的叫做相似；不同一類的，那就是不相似，不是相似的。

最明顯的這個「相似緣」來講，譬如說是我們凡夫這有漏的境界，有漏與有漏就是相似的；若與無漏就不相似了。說是我們受持三歸五戒、修學十善法，那麼用這有所得的心，受持三歸五戒、修學十善法，如果你有般若波羅蜜的無漏的智慧來的時候，這有漏的就不行了，有漏的功德就退減了。或者說是我們做惡事，五逆十惡，修學十惡法，我們就做這十惡事，忽然間遇見三寶的因緣，修學十善法了，那麼把十惡就是消滅了，就減少了。所以這裡面「遇相似緣時」，和你遇同一類的，同一類；我修學這個十善法，又有更多的、更好的同一類十善的因緣來鼓勵你，那麼你的十善法就增強，就加強了，是這個意思。

「或小聚無間大聚生」，原來這個色聚是小小的，現在遇見同一類的增上緣，你這個小的色聚就變成「大聚」了，變成大的色聚了。譬如說這個小孩子，他的身體就是那麼大，同一類的、相隨順的、好的因緣來滋養這個小孩子，這小孩子就變成個大人了，「或小聚無間大聚生」，就是這樣子。

或者是我們看經論上說，是迦葉佛的時候，這個靈鷲山，你可能要一天一夜才能到山頂上，從山下到山頂上。到釋迦牟尼佛的時候，好像一會兒就到山頂上了，就是這個山減小了。減小了的時候，就是我們這個世界上的人的業力，迦葉佛的時候人壽是兩萬歲；到釋迦牟尼佛的時候，人壽是一百歲，就是漸漸地退減，這就不是相似的因緣。就是人的道德降低了，降低了，這惡法逐漸地加多了，就是不相似的因緣，它就退減。

若增劫的時候，人這個道德逐漸地高了，逐漸地高，人的壽命也增長，我們居住的世界也是廣大了，也就不同了。所以遇見相似的因緣的時候……，這樣看呢，這個「相似」就是隨順它能增長它的因緣，那就是小聚不間斷地就變成大聚了，大聚就出現了，「大聚生」。「或大聚無間小聚生」，就是這樣子，不相似的因緣出現；或者是也是相似的因緣出現，也會「大聚無間小聚生」。譬如說人是壯年，身體各方面都是很如意的，但是到老年的時候就退化了，那也可以說是「大聚無間小聚生」。

## 辰二、結增減

**由此因緣，施設諸聚有增有減。**

這是結束這一段，「結增減」；前面說差別不同。

「由此因緣，施設諸聚有增有減」，這個「施設」就是說話，就是安立一個名字，給它施設一個名稱。說是這一切的色聚，由於相似的因緣的關係，它有時候

增，有時候減，有變化的，都不是決定的。

卯二、四大種（分二科） 辰一、釋經言（分二科） 巳一、舉說

**如經言：若堅、堅攝、近攝、非近攝、執受，乃至廣說。**

「如經言」。前面是第一科「色聚種」，色聚的種子。一切的色法，是由色法的種子出現的，但是是有變化。這底下第二科又說「四大種」，說這個四大種的情形。四大種的情形分兩科，第一科是解釋經上說的話，那麼先舉出來經怎麼說的。

「如經言」，就像經上說：「若堅、堅攝、近攝、非近攝、執受，乃至廣說」，這是說經上說的話。前邊是「舉說」，是舉出來。那麼第二科就解釋，叫「釋名」。這個「名」就是言，解釋經上的這個句子。分兩科，第一科是「舉地大」，用地大裡面來解釋。

巳二、釋名（分二科） 午一、舉地大（分二科）

未一、堅及堅攝（分二科） 申一、約現行種子辨

**堅云何？謂地。堅攝云何？謂彼種子。**

「堅云何？」經上說：「堅、堅攝」，那是什麼意思呢？「謂地」，地水火風，指「地」大說的，地大。「堅攝云何？」這個「堅攝」怎麼講呢？「謂彼種子」，是地大的種子；它是屬於地大的種子的，所以叫「堅攝」，這樣子解釋。

申二、約能造所造辨

**又堅者：即彼界。堅攝者：謂髮毛等、或土塊等。**

「又堅者：即彼界。堅攝者：謂髮毛等」，這是第二科。前邊是「約現行」和「種子」來說明，現在是第二科「約能造所造」來解釋。

「又堅者：即彼界」，就是四大種，四大種是能造的。「堅攝者：謂髮毛等」，這就是四大種所造，所造的色法。那麼這樣子，「堅」和「堅攝」有這麼兩種解釋。「謂髮毛等、或土塊等」，「髮毛」是指我們的正報；「土塊等」是依報，器世間的事情。

未二、近非近攝等（分三科） 申一、約內外辨（分二科） 酉一、近攝等

**近攝云何？謂有執受。執受云何？謂內所攝。**

「近攝云何？」前面是解釋「堅」及「堅攝」，這是第二科解釋「近」和「非近攝」，是什麼意思。

「近攝云何？謂有執受」，「近攝」這句話是「有執受」的意思。這樣說這個「近」就是心法，就是阿賴耶識和前六識。色聚這個法，這個地大，色法，它和

心相親近，在一起，那麼叫做「執受」。前面我們也講過了，原來這個心法寄託在色法上，就叫做「執受」，是這個意思。

「執受云何？」這個「近攝」當「執受」來講，那麼「執受」又是什麼意思呢？「謂內所攝」，「內」者心也，就是心。就是屬於心裡邊的事情，也就是內色。「內」，說是心也可以，說色也是可以，就是我們有情的正報的身體，這個身體是和心在一起的，屬於這一部分的就叫做「執受」，也叫做「近攝」。這是解釋「近攝」，底下解釋「非近攝」。

## 酉二、非近攝等

**非近攝云何？謂無執受。無執受云何？謂外所攝。**

「非近攝云何？謂無執受」，沒有執受。這無執受怎麼講呢？「無執受云何？謂外所攝」，就是我們的生命體以外的世界，屬於這一部分的色法，那就叫做「外所攝」，這樣意思。

## 申二、約執不執辨

**又心、心所，所執種子名近攝、名執受。與此相違，名非近攝、名非執受。**

「又心、心所，所執種子名近攝」，前邊約內外來解釋「近非近攝」，現在第二科「約執不執辨」。

「又心、心所，所執種子名近攝、名執受。與此相違，名非近攝、名非執受。」  
「又心、心所法」，我們這個明了性的心，和心的不同的作用叫「心所法」。這個「心、心所法，所執」的「種子」叫做「近攝」。那麼就是心、心所法所寄託之處，所寄託的地方，這個地方指種子說，那當然指阿賴耶識才有這種能力，那叫做「近攝」，也叫做「執受」。「與此相違，名非近攝、名非執受」，那就是不與心、心所法在一起的，那一切的色法，就是「非近攝、非執受」。

## 申三、約不共共辨

**又隨逐自身故，名近攝執受，如前說。**

這底下又這麼樣解釋，約這個「不共共辨」。

「隨逐自身」，這就叫做「不共」。「隨逐自身」，我們的心常與它不相離，叫「隨逐」，和這個身體常不相離，那就叫做「近攝」，也叫做「執受」。像前邊說的「執受」這些意思。

午二、例水等

**如是水等界，如理應知。**

前邊是約地大來解釋，「地大」這樣解釋，那個水、火、風呢？「如理應知」，如前面說這個道理也是這樣子。或者約種子現行來解釋，或者能造所造來解釋；約執不執來解釋，約共不共來解釋，道理是一樣，可以這樣子注意。「應知」，有個注意的意思。

問：請問師父，第八十頁上講，在講大種的「明作五業」第四科「任持因」的時候，有說：「云何彼所任持？由隨大種等量不壞故。」但是後面在講（我忘了在那一科），後面就有可以變化、有成長；可是這裡說是「隨大種等量不壞」。那是不是說造色的時候，這個色聚它在跟著大種，它是等量的；但是後面增長的話，是說再增長，那個色聚還是可以變化的，只是說有多少大種就有多少色聚。所以在這裡說是不壞、是等量，可是後面又說是可以增加、可以減少，是不是有這樣的差別？

答：這上面的意思，以大種為主，同安危，所造色以大種為主，大種有力量能任持所造色不壞，但是大種本身它還是隨順因緣的，有的因緣能增上它，有的因緣也能破壞它。所以它安危的時候，造色也隨之安危了，有損、有益。這個大種有損益的時候，造色也隨之有損益。這個若是按照中醫來說，人的生命體就是氣血為主，這個氣血若不對勁了，這個身體全部都受影響；氣血若強了，那全部的身體都好轉了，可以這樣去理解這件事。

問：昨天講的「極微」和「色聚」，我有點糊塗。就是說極微它有自己的種子，色聚也有它自己的種子。地水火風它是極微，是不是這麼說？那然後色聚，是由色聚各各有各不同的種子，但是色聚假如它要分的話，它可以這樣分分分，分下去；但是極微呢，它一出現就是地水火風這樣出現了。地水火風，這個極微若出現的話，它就是「唯聚集生，或細或中或大」，它一出來，它就是整個都出來了，它不會說有一點點出來，然後再出一點、再出一點，和色聚不一樣。

問：那這樣子來講的話……

答：不，不是，和色聚不一樣。這個「色聚」的出現，是頓生，而不是漸次出現的。意思就是你剛才說，不是先出現一個極微，然後出第二個極微、第三個，不是這樣漸次的。是一下子就出現這麼大，或細或中或大，是這樣子。

而這個「極微」，前面也說過，是由這個人的覺慧的分析觀察而有這樣的名字

的。不是說是大種的種子變現出個極微來，這樣有的極微，不是。「極微」這個名字是由人的分別心安立的，不是由種子變現一個極微名為極微。種子變現這一切色聚的時候，一下子就是這麼大，或者是小、或者是中、或者是大，是這樣意思。這個懂這個意思？

問：所以這樣子來講的話，假設說在胎裡頭的這個細胞，那他就應該是一剛開始的時候，這個通通都有了，然後他再自己慢慢長大？

答：是！當然這個地方是有點疑惑，這個地方是有點疑惑。可是我們講《攝大乘論》的時候是解釋過了，解釋過這個疑惑。

我們從表面上看，不管是一個小草也好，乃至一個房子也好、人的生命體也好，都是漸漸由少而多，都是漸漸出現的，而不是頓生。但是這上面說是頓，是頓，是頓變，而不是漸變。從我們的觀察上看，是漸，漸次的，但是這上面說是頓，而不是漸次，所以這地方是有一個疑惑的。

問：師父！可是照您剛剛的回答就剛好解釋這個疑惑。因為假如是頓生的話，就是這個色聚就有了，所以它是隨大種是等量不壞，這是頓生。但是到後面可以滋養的話，就可以再漸次成長。那這個當然跟極微是無關的事情。這個色聚還是可以再增長，是因為有所滋養，或者有什麼其他的因緣。剛剛好，您的回答不就是解釋這個問題嗎？這個並沒有妨礙頓生跟漸生。

答：沒有妨礙啊？

問：沒有啊。我是這麼想：這個頓生就是因為因緣所在，也是一個種子，是因為種子現行，所以才會有頓生。但是人的覺慧又去把那個頓生再分成一個什麼什麼。就好像要成立一個原子的話，我們要分成電子、質子、中子、核子。但它成立的時候並不是先有中子、先有核子、再有電子，不是這樣的。成立一個原子，就是一個原子了。

問：我的感覺就是說，這個色聚和地水火風，這個地水火風，我們應該是有的時候感覺得到，有的時候感覺不到？

答：是！

問：假如說它是很細微的東西的話，它應該是屬於我們平常，並不是我們很粗的時候能夠感覺得到的東西。那這樣子的話就是說，這個地水火風它來成立這個色聚……，這個地方就是通不過去。

答：這上面說，前面一開始，第三卷一開始說到：造色也好、四大種也好，都是由阿賴耶識的種子變現的。在沒有變現，在種子的時代，當然我們感覺不到；可是有了現行以後，那應該是可以知道的。

問：阿彌陀佛！這邊這個地方，我在想說是不是可以舉例這樣講，就是說：像我

們阿賴耶識入胎跟那個凝滑的一段，成為一段名色的階段的時候。那個時候是由人的阿賴耶識所變現的，所以那樣的一團東西，跟雞或鴨是不一樣的。所以那樣的一團東西，其實它已經具備要長成為一個人所有的，我們說基因，生命的遺體基因都在那一團名色裡面。所以它隨著以後日漸滋養長大的時候，它一定是隨著我們地水火風愈增長、骨頭愈大，那這個東西也就愈長愈大。是不是可以這樣解釋說，它是頓生？而不是說一點一點基因，就是說屬於頭的、屬於腳的，隨著長大一直慢慢在增長，是不是可以這樣講？像桌子，我們就可以分析它說，它是由什麼組成，但是人的這種基因就沒有辦法這樣分，這個地方看是不是可以這樣解釋？就是每一類、每一類眾生，其實他在阿賴耶識變現去投胎的時候，他那個東西已經是成形了，已經決定了。我們跟狗跟牛那樣的一個形態不一樣，入胎的時候其實就已經決定了，所以說它是頓生。

答：這個基因，就是在羯羅藍的時候所有的基因都具足了，然後逐漸地長大，你是這個意思吧？可以這麼解釋。解釋，那麼你的疑問在那裡？

問：這個我也很了解，多謝您！因為學遺傳，這個方面也是很了解，可是我現在就是不曉得……

答：啊！你學過遺傳？

問：現在就是說，這個地水火風和這個基因；所謂的極微，它這個地方的極微只是我們給它一個假名字——鄰虛塵，是不是這個意思呢？

答：是的，可以這麼說。

問：那這樣來講的話，這個色聚，它把它一直分一直分，它可以分，色聚可以分對不對？

答：是！

問：假設說這個色聚它是可以分的，那然後一直分一直分，分到很細很細，我們不能夠測量的，那個我們或者叫鄰虛塵、或者叫極微。這個東西，它有它的種子來的，但是地水火風也有它的種子，那兩個不一樣對不對？

答：一樣的！

問：那兩個到最後是一樣？

答：是一樣的，在這上看很明顯的是一回事。

問：可是假如是一樣的話，那表示說……

答：但是說「色聚」是總說的，說「極微」就是別說了，說四大種也是別說。說色聚是總說，色聚裡面有地水火風、有極微，所以有總別之意。不是離開了色聚，另外有極微，另外有大種的，應該是這麼說。

問：我再去消化消化。阿彌陀佛！

問：在胎生的時候，就是有三處現前，那我在想一個問題，就是現在有試管嬰兒，那要怎麼樣來跟這個扣合上他的三處現前？

答：這個是那樣，就是正常的情形，因為我們現在這個地面上的人，正常的情形要三處現前，要沒有過患。可是通中有別，也有的不具足這個因緣，但是這個也可以，就是你說這個試管嬰兒這種事情。

那麼這個因緣不具足，為什麼也能夠成立生命呢？這在佛法上說也應該是沒有問題。因為佛法也說有化生，化生當然沒有這個三處現前的事情，就是無而忽有嘛！

比如我們這個世界初成的時候，就是我們這個地球這個世界初成的時候，人就是化生，沒有父母的。就是二禪天以上的人死了來到這個世界，就是無而忽有。那比試管嬰兒的條件還更簡單。試管嬰兒，我看也有很多的因緣，所以應該是說也是可以成立的。可以成立，又不是決定，而試管嬰兒也有成功的，可能也有沒有成功的。

問：院長！再問一個問題。我們佛法裡面講出生的因緣條件，跟現在的科學講的進化論就完全差別很大？

答：進化論，不要說我們佛教徒，其他的學者也有不同意的，也有不同意。說猴子能變成人，他只是推測這件事，我們現在沒有看見那一個猴子變成人，沒有看見。這件事是推測、推想是那樣子。

問：阿彌陀佛！還有一個問題。師父如果您覺得這個問題不合適，您也可以不回答。就是往生西方，我對於這件事我覺得一直沒有弄清楚。沒有弄清楚就覺得不心安，我想到臨終的時候會有問題。

這個西方的話，如果以現在的天文學來講的話，這個地球是繞著太陽自轉，如果自轉的話，根本所謂西方、東方，是根據地球跟太陽相對的位置。就是它這樣轉的時候，從這裡相對的過去才叫東、西，所以根本就都是安立的，假名安立的。

那這樣為什麼在《阿彌陀經》上說，由此過西方十萬億佛土，那它這個很肯定西方。然後講佛世界的時候，東西南北上下。我記得好像昨天您說到，這個東西南北上下在每一個世界也都是有這樣安立的。那這樣的話，我就不知道那這個西方是怎麼個安立？就是我們以地球的眾生，就是這樣想，如果了解科學的話，就發現那個西方一直在轉？

答：這個事是那樣，它那個：「從是西方過十萬億佛土，有世界名為極樂」，「從是」



這個「是」，不是說指我們這個地球說，是指娑婆世界說。從是娑婆世界西方過十萬億佛土，應該是這麼說。這個娑婆世界就是很廣大的。那麼在這個娑婆世界的西方過十萬億佛土，是這麼回事。若單獨指我們這個地球，只是娑婆世界的一少分。它裡面的變動，的確是東西南北不能決定。你春天的時候的東西南北，到秋天又不一定，它是不同的。所以我們平常的人要往生西方，沒有阿彌陀佛的接引，沒有觀世音菩薩接引，我們是去不了的，東西南北你都分不清楚啊！是有這個問題，是有這個問題的。所以人間的阿羅漢——有神通的人，到彌勒菩薩那兒去，然後還能回來，這也是不容易，也是不容易。

問：請問院長，剛剛院長講說那個阿羅漢到彌勒菩薩那裡去了又回來，是不是一定要經過胎生，還是可以化生？

答：那個是也不經過胎生、化生的。阿羅漢，就是他現在這個身體乘著神通可以到彌勒菩薩那裡去，他就去了。也分幾種情形，一種是他身體沒有去，他就入定，在定中他去了，這身體還在這裡，他去見彌勒菩薩，請問彌勒菩薩一些事情。這個不是說胎生、化生，不是這個意思。

問：請問院長，那個聖人如果化生到我們這個娑婆世界，那他們是不是化生來，又可以馬上化沒有？

答：是的！比如說我們有什麼問題念觀世音菩薩，我們看見觀世音菩薩來了，幫助我們解決這個問題，忽然間又不見了，就是這樣子，這是觀世音菩薩的化身。我們說千手千眼，實在也是觀世音菩薩的化身。

問：因為我有一次就是正想要做一件事情的時候，我也是開車開車，就是車子一進車庫，我就明明看到一個老太婆，就蹲在我車庫門口，我就快點熄火，快點下去看，就沒有，我看得很清楚，大概也是觀世音菩薩化身。

答：也是可能的，是可能的。

辰二、明具有（分二科） 巳一、標

**又於一切色聚中，一切時具有一切大種界。**

「又於一切色聚中，一切時具有一切大種界。如世間現見乾薪等物；鑽即火生。」這一科是「明具有」。在「約諸種辨」裡面分兩科，第一科說「色聚種」，第二科明「四大種」。「四大種」這一科裡面，先引經上佛說的話加以解釋。現在第二科，說在一切色聚中，都具有四大種，這一段文的大意是這樣。

「又於一切色聚中」，前面解釋佛說的話，這底下又正式說明這件事。「又於一切」的物質「聚」裡面，「一切時」都是「具有一切大種界」的，地、水、火、風都是具足的。這是先標出來，下面加以解釋。分兩科，第一科「舉現見」的「事」情，眼前看見的事情。先說「火大」。

巳二、釋（分二科） 午一、舉現見事（分二科） 未一、火大生

**如世間現見乾薪等物；鑽即火生，擊石等亦爾。**

「如世間」上「現」在就看得「見」的事情，像「乾」的「薪」，這一類的東西。「鑽即火生」，用一種器去鑽它的時候，它就會生出火來。「擊石等亦爾」，乾薪是這樣子，若是用一種器來擊這個石，也會這樣子，也會冒火。這就可以證明它有火大種。

未二、水大生

**又銅、鐵、金、銀等，極火所燒，即銷為水。從月愛珠，水便流出。**

「又銅、鐵、金、銀等，極火所燒」，極高的溫度，高溫，若是燃燒的時候「即銷為水」，這個銅、鐵、金、銀就變成水了。所以是有火，也有水。

「從月愛珠，水便流出」，這也是一種，或者說是寶物。這個月愛珠對著月亮的時候，水就會流出來，那麼足見這個月愛珠裡頭也是有水。

午二、舉神變事

**又得神通者，由心勝解力，變大地等成金銀等。**

這是第二科。前面是第一科「舉現見事」，這第二科「舉神變事」，神通變化的事情。

修學禪定得到四禪了，再修神通，他也就成就了神通的人。「由心勝解力」，他入定了以後，在禪定裡邊的這個心；有了神通以後，現神通要入定。入定的時候，他內心有強力的觀想的力量，強大的觀想的力量；其實他也就是心這樣觀想，但是力量非常大。有幾大呢？「變大地等成金銀等」，就把大地，是個土，就能變成金、變成銀，乃至變成大河，就可以隨他的觀想的力量而轉變。這也就可以

證明，一切色聚中都有四大種，都是有四大的。那麼這是一件事。

寅三、約色聚辨（分二科） 卯一、流轉（分二科） 辰一、標列

**又色聚有三種流轉：一者長養，二者等流，三者異熟生。**

這是第三科「約色聚辨」。前面是「約諸種辨」，現在是「約色聚辨」。分成兩科，第一科是「流轉」，第二科是「依處」。「流轉」這句話的意思，就是相續地現起，相續不斷地現起，就叫做「流轉」。這個「轉」，當然也可以是轉變，也是活動的意思。它前一剎那、後一剎那，剎那剎那地相續，不是靜止的，而是變動的，所以叫做「轉」。而這個「轉」又是相續地轉，所以叫做「流轉」，這樣意思。我們古代的大德翻譯經論的時候，用這個字用得都是很妙！這一科分兩科，第一科是「標列」。

這個「色聚」中「有三種流轉」的相貌：第一科是「長養」，長養的流轉；第二科是「等流」的流轉；第三科是「異熟生」的流轉，有這三種相貌。這是標出來。

這底下一樣一樣的解釋，廣解。分三科，第一科先解釋「長養」。

辰二、別廣（分三科） 巳一、長養

**長養有二種：一、處遍滿長養。二、相增盛長養。**

「長養有二種」，有兩種長養。這個「長養」就是增長廣大的意思。一切因緣生法，這個有漏法，有為的有漏法，它有興盛的時候，也有衰朽的時候，繼續流轉，當然前後不一定是一樣。那麼現在說「長養」，就是興盛的時候，增長廣大。

可是「長養」有兩種不同：「一、處遍滿長養」，這個「處」，就是它所在的境界裡面，能夠遍滿的長養，不是縮小了。當然它也有一個限度，就像人的壽命，你頂多活兩百歲，不能超過這個限度；或者活到一百八十歲就死了，最多活到兩百歲，有一定的限度。說是一切的色法它會增盛，很茂盛的長養，但是也有一個限度，所以叫做「處」。這個「處」就是那個範圍，是能遍滿了的長養，那就是到了極點了。

「二、相增盛長養」，就是它那個表現於外的相貌，看上去很殊勝、很榮華、很滋潤、很光澤，不是衰朽的樣子，那麼叫做「長養」。「處遍滿」是約體積說，「相」是約它表現於外的相貌來說。

「處遍滿長養」，若約人來說呢，譬如說這個人很瘦，現在很胖，很肥胖，那麼就是養瘦令肥，他吸收的滋養的確是發生效力了，叫「處遍滿長養」。而「相增盛」的「長養」，若說是這個龐然大物，倒是「遍滿」，看上去不精神，那就沒有「相增盛」的長養。這的確是有差別！

## 巳二、等流

**等流有四種：一、長養等流。二、異熟等流。三、變異等流。四、自性等流。**

「等流有四種」，現在解釋第二種「等流」。這個「等流」是什麼意思呢？是平等地相續下去，叫做「等流」。但是它裡面也有差別，這裡面有四種不同。

「一、長養等流」，它繼續地增長廣大，平等地相續下去。能夠平等地相續下去，還不是容易，就是繼續地得到滋養，它才能夠平等地相續下去；你若差一點，差一點它就衰朽了。所以叫「長養等流」。

「二、異熟等流」，這個「異熟」是果報，就是前一生的業力，得到現在的果報，這個果報的力量，能使令它前後相續下去，叫「等流」。這樣說這個「長養」就是現在，「異熟」是過去；過去的業力加上現在的長養，是這樣意思。說是有了業力，業力能使令你繼續地生存下去，但是還要長養，你現在不長養也不行。你現在也要心情快樂，還要有衣、食、住，要有飯吃，加上過去的業力，這才能夠等流。

「三、變異等流」，這個地方就是有點特別了！「等流」是平等地相續下去，但是這個「變異」就是不平等、不一樣了，前後不一樣。那麼或者是長，或者是短，或者是大，或者是小，有長、短、大、小；或者是原來是黃的，現在變成綠的，變成白的了，就是有變化，那麼這就是「變異」。這個「變異」就是不等了，不平等了，不相等了，而也可以說相等。前面是那樣變異，後面也是繼續變異，那麼也可以說是相等。

「四、自性等流」，這個「自性等流」，就是那件事的本身。譬如說長養等流，這是人為的，加工了，它有這樣的等流。現在不要說人為的，不要說後來你怎麼樣的維護，就說那件事的本身，那一棵樹，或者是那一朵花，它本身就能這樣子相續等流的，這是一類。這可見，這個「等流」是各式各樣的等流，有「長養等流」、有「異熟等流」、有「變異等流」、有「自性等流」。但是最重要的就是兩種：一個「長養」，一個「異熟」。

## 巳三、異熟生

**異熟生有二種：一、異熟體生，名異熟生。二、從異熟生，名異熟生。**

「異熟生有二種」，異熟生有兩種不同，這是第三科。那兩種呢？

「一、異熟體生，名異熟生」，這個「異熟體」就是果報；果報的自體，因業力而出現，那就叫做「異熟生」。譬如說這個阿賴耶識，現在是人的阿賴耶識，譬如說人道的阿賴耶識，那你由以前的善業，你有五戒十善的業力，幫助這個異熟

的種子，就是名言種子，得到人間的阿賴耶識，得到人類的阿賴耶識。若是過去的五逆十惡，修了十惡法，來熏發名言種子，就得到了畜生的阿賴耶識了，那麼這就叫做「異熟體生，名異熟生」，這樣子。就是由前生的業力，這個業力有引業、滿業，這是指引業說，就是最有大力量的業力，它能夠引導你到人間來，引導你到天上去，這個業力要大力量的。

「二、從異熟生，名異熟生」，就是從阿賴耶識生出來的。譬如說我們這個前六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這要在阿賴耶識裡面的六識的種子，才能生出來，那麼這叫做「異熟生」，也叫做「異熟生」。但是同是這三個字，同樣的次第，但是含意可不同了，這也叫做「異熟生」。

卯二、依處（分二科） 辰一、標

**又諸色聚，略說依六處轉；**

前面是約「流轉」說。「約色聚辨」分兩科，第一科是「流轉」。「流轉」，就是講一個「長養」、一個「等流」、一個「異熟生」。現在第二科約「依處」，約依處來說明這件事。

「又諸色聚」，又這一切的色聚。當然這個「色聚」，看這上的意思，主要還是說我們的生命體的這個「色聚」，眼、耳、鼻、舌、身，這個生命體，主要是這一點、這一方面。「略說」它要以六個地方作它的依止處，它要依靠這六個地方。「依六處」才能「轉」，才能夠繼續地活動。

辰二、列

**謂建立處、覆藏處、資具處、根所依處、根處、三摩地所行處。**

「謂建立處」，這是第一處，第一處叫做「建立處」。這個「建立處」在前面我們也有講過了，就是這個世界，指這個世界說。這個世界先要有風輪，然後有水輪，然後有金輪，就是這個大地，地輪。這是我們一切色聚所依止的依止處，一切色聚以這個世界作為依止處；這個「建立」就是安住在這裡。

第二個是「覆藏處」，「覆藏處」是什麼呢？「覆藏處」就是我們所居住的房舍，用這個也是一個保護，覆藏住，保護他。

第三個是「資具處」，就是生活所需，這個衣、食等物，乃至一切的欲樂的事情。

「根所依處」，我們這個色聚就是「根」，這個「根」還要有一個所依處，就是扶根塵了，扶根塵也是它的依止處。

「根處」，是指什麼說的呢？是說淨色根裡面主要的這個地大，主要這個地大。四大種有地、水、火、風，這個地大倒是很重要；這個水大種、火大種、風

大種要以地大來作依止才可以的。這個風不可以，風的流動性太大，它不穩重；水也是流動，水、火它都要依地大為依止，才能發生作用。所以這個「根處」指地大說的。

「三摩地所行處」，「三摩地所行處」就是有點特別了。但是在這個……似乎《大般涅槃經》上有提到，我們說某一個人有修行，得到四禪八定了，那麼他有「三摩地所行處」，這是一個特別的境界。但是一般沒有得四禪八定的人，他也多少有一點三摩地的；他如果沒有三摩地的話，他站不住，他坐不住、立不住，立不起來，所以那個也有一點三摩地。所以三摩地是通於散位，通於定、也通於散的。可是這裡面還是指得到了四禪八定的人，有這個三摩地，這也是一切色聚的依止處，也是很微妙的；你得了三摩地，這也是特別好的一個事情。

「三摩地所行處」，就是法處所攝色。眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處，這個六根。六內處、六外處，六內處以六外處為所緣境。現在說「三摩地所行處」，就是指意識所緣的法處所行色。這個法處裡邊有這個色，就是這個「三摩地所行處」，法處所攝色。

這上面看這個情形呢，這個「建立處、覆藏處、資具處」，這是身外的，這個生命體以外的色法。「根所依處、根處」，這是這個生命體本身的色法。「三摩地所行處」，這是法處所攝色。那麼這是一共三種色。色為色作依止處。

前面曾經講過，這個「長養」，我們能睡眠也能長養這個身體，飲食能長養這個身體，修梵行也能長養，三摩地還能長養。那麼現在這個三摩地，它是六種依止處，那麼這是「三摩地所行處」，這也是一種依止處。

我有時候有個妄想，就是說我們身體有點不舒服，這裡不舒服，那裡不舒服，看醫生，醫生說：「你不可以靜坐，你若靜坐就不對！」我心裡想：醫生也可能說得對，也可能說錯了！若是已經有多少相應的人，那就不應該完全按照醫生的話來決定。你多少有一點戒定慧，你的生理上的變化，醫生不完全說得對；一般性的是可以。

子二、心心所品（分三科） 丑一、標法數

**復次於心、心所品中有心得，及五十三心所可得。謂作意等，乃至尋、伺為後邊，如前說。**

「復次於心、心所品中有心得，及五十三心所可得。」這是從「五識身相應地」，第二地就是「意地」，在「意地」那一段，一開始那一段文。一共把五法歸納成三處，就是一個「色聚」、一個「心心所品」、一個「無為法」，這三處。現在「色聚」這一大段解釋完了。現在第二段就是「心心所品」這一類，解釋心法。

心法裡邊分成三科，第一科「標法數」，標這個心法的數目。這件事不容易！

把這個心的了別性，把它一類一類的立出名字來，還有數的，一二三四五的數目，這不是平常人能夠說上來的。

「復次於心、心所」這一品類法中，「有心可得」，你去觀察的時候，你可以肯定的說：這是有這麼多的心的差別相，可以得到，這個了別性。所以只說物質，而把心放在次要的地位，這是一個問題。「及五十三心所可得」，「有心可得」，就是有眼識，乃至阿賴耶識可得。而心接觸到一切境界的時候，又是各式各樣的差別相貌的作用。那有多少數呢？有五十三個心所法可得，可以認識到有這麼多的差別相。

「謂作意等，乃至尋、伺為後邊，如前說」，這五十三個，是那五十三個呢？就是一開始那一個「作意」心所，作意、觸、受、想、思，乃至最後就是「尋、伺」，最後邊的那個心所的名字叫做尋、伺。這五十三個心所這裡不要多說了，「如前」面已經「說」過了。前面說那個助伴；這個「意地」，有自性、所依、所緣、助伴，在助伴那個地方已經說過了。這是標數。現在底下是「辨彼生」。

丑二、辨彼生（分四科） 寅一、相應差別（分五科）

卯一、遍行位（分二科） 辰一、問

**問：如是諸心所，幾依一切處心生、一切地、一切時、一切耶？**

這底下說明這個心所活動的相貌，這個生起的相貌。分四科，第一科是「相應」的「差別」，要相應了才能活動，不相應是不能動的。一共是分成五科，第一科是「遍行位」，就是這個心所是遍行的，普遍都能活動，不管什麼時候、什麼地方，它都是能活動的，屬於這一類的心所叫遍行心所。先「問」。

「如是諸心所」，這麼多的心理活動的差別相，有五十三個。本來五十一個心所，《成唯識論》說五十一個心所，但是這裡面多出兩個來，上回我們說過了。「幾依一切處心生」，有幾個心所它是「依一切處」，它都能夠生起活動？這個「一切處」，《披尋記》說得很清楚，就是善、染污、無記這三個地方，屬於善的，屬於良善的，屬於不良善的、染污的地方，屬於無記的，這就叫做「一切處」。這「一切處」它都能活動，有幾個心所能有這種能力呢？

「一切地」，有幾個心所在一切地它都能活動呢？這個「地」，他也說得很清楚，就是有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地。有尋有伺地，就是我們欲界，加初禪。一個中間禪，就是初禪和二禪之間那個禪，那就是無尋有伺地。等到二禪以上，就是無尋無伺地。那麼就分這麼三地。分這麼三地，叫做「一切地」。這「一切地」它都能活動、都能生起。那麼有幾個心所能有這種能力呢？那麼這是「一切地」。

這個「一切時」，幾個心所一切時都能活動呢？「一切時」，就是過去、未來、

現在相續地流轉，那叫做「一切時」。那麼幾個心所能這樣子呢？「一切時」。

「一切耶」，就是一切都是相應的，只要這個心所一動就能動起來，都能相應，那麼叫做「一切耶」。

這樣子，遍「一切處」、遍「一切地」、遍「一切時」，普遍一切的都相應、能夠活動，這叫做「遍行」。有幾個心所能夠遍行呢？無論什麼地方它都能夠吃得開，沒有障礙。這是這樣子「問」。底下回「答」。

辰二、答

**答：五，謂作意等；思為後邊。**

「答：五」，有五個心所有這種作用。那五個呢？「謂作意等；思為後邊」，在前面列出來：第一個是「作意」心所，乃至最後是「思」心所，作意、觸、受、想、思；這五個心所是有這種能力，是「遍行」，遍「一切處」、遍「一切時」、遍「一切地」都能活動，都是相應的。這是五個「遍行」。

卯二、別境位（分二科） 辰一、問

**幾依一切處心生，一切地、非一切時、非一切耶？**

這是第二段問「別境」心所。別境心所，欲、勝解、念、定、慧，這五別境心所。有幾個心所「依一切處」它「心生」？就是前面這個善、惡、無記，「一切處心生」。「一切地」也可以活動，而不是「一切時」，也不是一動一切動，也不是；一生一切生，一相應一切相應，也不是那樣子的。幾個心所是這樣的呢？

辰二、答

**答：亦五，謂欲等；慧為後邊。**

「答：亦五」，也是有五個。「謂欲等；慧為後邊」，欲、勝解、念、定、慧，這五個有這個作用。

卯三、善心位（分二科） 辰一、問

**幾唯依善非一切處心生，然一切地、非一切時、非一切耶？**

「幾唯依善非一切處心生」，這是第三科，善心所。這個善心所，它和前面又不同了。

這底下先是「問」。幾個心所唯獨是依於良善的境界，才能活動？不是一切處都可以活動，在惡的地方它就不能活動了，無記也不活動，只有善才能活動，那就不是一切處了。「然一切地」。「幾唯依善非一切處心生，然一切地」，這三個地：有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，「一切地」。這一切地裡邊，這個欲界的



有尋有伺地也是有惡，有染污，不全是善。「非一切時」，也不是過去、未來一切時的，也不是；它是受到了限制。所以人這個無記的心所，就比較什麼地方都可以過去；你若有惡，善的地方就不能活動；你若是善，惡就不能活動，所以它就有的地方通，有的地方不通，是「非一切」的。有多少心所是屬於這一類性質的呢？

辰二、答

**答：謂信等；不害為後邊。**

就是這個信、慚、愧，這一切的……，最後的心所是不害。這是善心所這樣子。

卯四、不善心位（分二科） 辰一、問

**幾唯依染污非一切處心生，非一切地、非一切時、非一切耶？**

這是第四段，說「不善」的心所。這地方用染污來說，它是不清淨的惡法。幾個心所唯獨是在染污的境界上可以活動，而不是「一切處心生」的、也不是「一切地」的、也不是「一切時」、也不是「一切」都是相應的？

辰二、答

**答：謂貪等；不正知為後邊。**

「答：謂貪等」，貪、瞋、癡、慢、疑，這一些的……；「不正知」，最後是不正知，為後邊。這幾個心所是這樣的。

卯五、不定位（分二科） 辰一、問

**幾依一切處心生，非一切地、非一切時、非一切耶？**

辰二、答

**答：謂惡作等；伺為後邊。**

這四個心所是屬於這一類的。

寅二、生緣差別（分二科） 卯一、標

**復次，根不壞，境界現前，能生作意正起。爾時，從彼識乃得生。**

「復次，根不壞，境界現前，能生作意」，下邊都有解釋，這是五十三個心所。這底下是「生緣差別」，第二科。第一科是「相應差別」，這一段解釋完了。現在是第二科「生緣差別」，它現起的時候，它所需要的因緣，也還是不一樣的，有差

別。「生緣差別」是第二科。這一科裡邊分兩科，第一科是「標」，第二科是解「釋」。現在第一科是「標」。

「復次，根不壞」，這麼多的心所法，它若活動的時候，第一個條件：它的根要不壞。它所依賴的就是六根，這個心王、心所要依根為它的依止處，就是前五根和第六意根，要不壞才可以。「境界現前」，它活動的時候，一定有個所活動的境界，這個境界要現前它才能活動。要有個依止處，又要有個所緣境，都要現前。這是第二條件。第三個條件：「能生作意正起」，就是心法要生起的時候，一定要先有這個「作意」來警覺它，那麼這個心所法才能夠生起。這樣說呢，這也是心法生起的一個條件。這三個條件都具足了，根也不壞、境界現前，所緣境出現了，加上個作意。「爾時，從彼識乃得生」，那個時候這個「識」才能夠現起，才能活動的；不然是不能活動。

這是「標」。底下解「釋」，先解釋「根不壞」，先「問」。

卯二、釋（分三科） 辰一、根不壞（分三科） 巳一、徵

### 云何根不壞？

怎麼叫做「根不壞」呢？就是一個前五根和第六意根。

巳二、標

### 謂有二種因：

「謂有二種因：一、不滅壞故；二、不羸劣故」，這就是「根不壞」。有兩種原因、有兩種情況，叫做根不壞。

巳三、列

### 一、不滅壞故；二、不羸劣故。

一個是「不滅壞」，完全壞了就是滅壞了，譬如說我們的眼睛壞了，失明了，這是滅壞。前五根有這種可能，前五根，是眼根、耳根、鼻根或者是壞了，或者舌根也完全壞了也有可能；這個身根不可以完全壞，身根若完全壞，這個人就不能存在了。那麼意根也不可能是完全壞。

「二、不羸劣故」，羸劣就是不強壯，沒有力量了，沒有完全滅壞；沒有完全滅壞，也通於前五根。眼根不那麼健全，耳根、鼻根、舌根、身根，乃至意根也有問題。這叫「不羸劣故」。這個在五十四卷上有解釋這件事。

這件事，我的心情曾經在這裡心裡面打了妄想：這個意根怎麼會壞？或者說羸劣，會壞？這個事情，窺基大師他的略纂上面說，只是說第六意，不是說七、八，七、八是不壞，這樣講。但是我們學習《攝大乘論》上說，第六識的第六意

根，一個等無間滅意，加上個染污意。這個等無間滅意，其實就是意識本身；過去的就名為意，現在的名為識。現在說這個意根，應該指同時的意根說的。等無間滅意和識是不同時的；識是現在，根是過去，是不同時的。但是這個染污意，就是這個意根，是同時的，和意識是同時的。若說第六意根，若說染污意壞，染污意怎麼壞？阿賴耶識……，它不執著阿賴耶識為我了？這地方就有一點問題。而窺基大師就說是，不是指七、八識說的。那麼第六意根是指誰說的？他也沒有明白的說。

所以我這麼想，若從《阿含經》來解釋呢，那情形又不同。我們《攝大乘論》上也說到、也引《阿含經》那段文，也引來了。它能夠統攝前五根、前五識所得到的消息，它不但能夠把第六意識的活動，它能統攝；前五根、前五識的活動它也能統攝，這個第六意根。這樣講呢，這個第六意根，就不但只緣阿賴耶識為我而已了，不是的。

這樣子這個意根，當然南傳佛教，我們上一次講過，是指腦說的。這樣與事實也似乎是我們容易理解一點；說腦有病了，那麼就是第六意根有問題。第六意根……，說神經衰弱，我認為就是第六意識有問題，也就是第六意根有問題，這樣與現在的生理學也比較相合。而在上座部，也是古老的佛教，不是新興的宗教，是古老的佛法；那麼他說是指腦說的。那麼在這一段文上就有意思了，「不滅壞」，「不羸劣」，就可以比較合一點。但是這件事可以再研究！

從《阿含經》上去學習，從《阿毗曇論》上看，看看《大智度論》，《大智度論》也有提到第六意根的事情，那麼這個文就容易明白一點。如果單獨說是這個染污意，像《攝大乘論》說的染污意，緣第八識為我，那它怎麼壞法呢？這個事情就是很難解。

辰二、境界現前（分二科） 巳一、徵

### 云何境界現前？

前面把「根不壞」解釋完了，現在解釋第二個「境界現前」。

「云何境界現前？」怎麼叫做境界現前？就是眼所見的色，這個色現前了，就是境界現前；耳所聽的聲音，聲音現前了。說我願意聽某甲說話，但是某乙、某丙、某丁很多人在說話，把某甲的聲音隱沒了，那麼就是不現前；所要聽的話，這個話被隱沒了，不現前。所以這個現前、不現前也有這樣的意思的。當然這裡面也很微細。我想知道那個高山的那一邊是怎麼回事，但是被高山遮住了，就是不現前。所以這個「現前」這句話有點意思的。云何叫做境界現前呢？

已二、釋（分二科） 午一、辨境界

**謂或由所依處故、或由自性故、或由方故、或由時故、或由顯了不顯了故、或由全分及一分故。**

「謂或由所依處故、或由自性故」，這底下回答這個問題。前面是「云何境界現前」，是問。這底下解「釋」，解釋分兩科，第一科是「辨境界」，第二段才說「現前」。什麼是所緣境？所緣的境界是什麼？這樣意思。

「或由所依處故」，或者是從所依處上得到所緣境，我們的依止處；依止處，就是我們現前生活的這一切境界。這些境界裡面，應該是兩個意思：一個是有情的世間，一個是無情的器世間。這個器世間也是我們的依止處，有情的世間也是我們的依止處，因為人不能夠孤立的生存，一切的人對我都有幫助，所以也都是我的依止處，從這裡得到所緣境。

「或由自性故」，「或由自性」，這個地方有點問題：這個「自性」是什麼呢？看後面有解釋，五十四卷那裡有解釋。那就是遍計所執性、依他起性、圓成實性，三種自性；三種自性也是所緣境。我們凡夫平常人都是執著，這是遍計所執性，為所緣境了；用執著心、有所得的心去緣這一切境界，都變成遍計所執性了。譬如說色法，也是通於三性的，遍計所執色、依他起的色，乃至圓成實性的色。圓成實性，那是聖人的境界了。我們凡夫就是在依他起上、遍計執這地方活動。所以這是一種境界。

「或由方故」，就是處所，東、西、南、北、四維、上下這個地方。東方的境界、西方的境界、南方、北方的，高山、大海，或者花草、樹木，這是所緣境。

「或由時故」，就是春、夏，春天的時候，春觀百花開，有青枝綠葉，萬物都榮華了，看著這個境界為所緣境。到秋天、冬天就生了枯枝了，一種衰朽的境界了、凋零的境界了，看著一片白，大雪的境界。那麼這又是一種所緣境。所以在時間上，時間和方還是不能分離的。

「或由顯了不顯了故」，這又是所緣境。所緣境，有顯了的所緣境、有不顯了的所緣境。顯了的所緣境，應該說是依他起的境界；不顯了，遍計所執的境界，是由內心的執著，就是對於所緣境有一點變化。譬如說那是一條繩子，看成是條蛇了，就是和這個所緣境不符合了。說是人的眼睛沒有毛病，看見繩，而不看見蛇，這個蛇就是不顯了，也可以這樣說。或者有的境界很粗顯，那就是「顯了」；有的境界很隱微，那就是「不顯了」。各式各樣的境界，這個所緣境有這麼多的差別。

「或由全分及一分故」，從這裡得到所緣境界。那一件事的全部，叫做「全分」；或者你只取得其中的一少分，那麼就叫做「一分」，不是全分的。所緣境，這個地方倒有意思；你看見的那個情況，你只知道其中的一少分，就認為是全部的了，

這就是有問題。我們那回說到目犍連尊者這個神通的事情，人家問他的事情，他就這麼答覆了，等到事實到來的時候，不是那麼回事；所以就是知道那一件事的一少分，不是全部的。這是個問題！所以，「或由全分及一分故」。

午二、明現前（分三科） 未一、標二義

### **若四種障所不障礙，亦非極遠；**

這底下是第二科「明現前」。前面說是所緣境有這麼多的差別，所緣境的確是有凡夫的境界、也有聖人的境界，有凡、聖的不同。現在說「現前」，境界出現了，出現於面前。分三科，第一科是「標二義」，有兩種義。

「若四種障所不障礙」，這是一個義。第二義：「亦非極遠」，也不是很遠的，太遙遠了你看不清楚，那麼這就叫做「現前」。若有障礙，就是沒現前；說是沒有障礙，但是太遠也不能現前，也不行。現在標出來沒有障礙，又非極遠，那麼境界就是現前了。

未二、列四障

### **謂覆蔽障、隱沒障、暎奪障、幻惑障。**

這四種障礙，指什麼說的呢？這底下標出來。

「謂覆蔽障」，就是蓋住了，那就境界不現前。什麼蓋住了呢？譬如說是太陽沒出來，月亮也沒有，都是黑的，把所有的境界都隱沒了，你就看不見，這黑暗能覆蔽。或者是在一個倉庫裡面，你在外面，也是看不見裡面是什麼，所以這叫做「覆蔽障」。若是在佛法上深一層來說，我們有無明，我們心裡面有無明煩惱，那就不見諸法實相了，也叫「覆蔽障」。

第二就是「隱沒障」，隱沒了，不是覆蔽，不是說是有一個高山擋住了，也不是有房子擋住了，「隱沒障」。「隱沒障」是什麼呢？譬如說是吃藥，有一種藥有這種作用。這種藥、這種力量，就把那件事看不清楚了，就是「隱沒障」。或者是持一種咒，用一種咒就把那件事也能隱沒，你就看不見，你看不清楚。你看《龍樹菩薩傳》也有這種事情，「隱沒障」。

「暎奪障」，在這個字面上說，這個「暎」是光明照耀、奪目，就是這麼意思。就是強大的力量把弱小的力量掩蔽住了，這就叫做「暎奪障」。譬如說是夜間的時候，我們看見有月亮，看見有星辰。其實星辰白天也是有，但是怎麼看不見呢？給太陽光奪去了，它的光輝被掩沒了，也就是「暎奪障」，有這種事情。那麼有這樣的障，這是同類的情形，其他的情形也有類似這種情形。

「幻惑障」，如幻術能迷惑你，使令那件事不明白，你看不見那件事的真相，叫做「幻惑障」。幻術把這個稻草搞一搞，哦，就變成個兔子，變成個大象，你看

不見稻草了，就是這些事情；很多的這些事情，使令你看不見那件事。

「覆蔽障、隱沒障、暎奪障、幻惑障」，這四種障所不障礙；沒有這四種障的時候，那麼這境界現前，境界就現前了。說是「幻惑障」，沒有幻惑，那麼就不障礙。說「暎奪障」，沒有暎奪，那也不障礙。沒有「隱沒」，沒有「覆蔽」，這個境界現前了。

### 未三、廣極遠

**極遠有二種：謂處所極遠、損減極遠。**

「極遠有二種」，第一義解釋完，現在解釋第二義。「極遠」，有兩種極遠。「謂處所極遠、損減極遠」，「處所極遠」，就是你想要看的那個境界很遙遠。我們的眼、耳、鼻、舌、身、意的力量不夠，就是不能夠緣到那個境界，境界就是不現前了，這叫「處所極遠」。或者說是時間極遠，說是這個處所不是今天，是在秦漢的時代，和現在很遠，那件事我們現在不知道，沒有辦法看見，這是時間極遠。或者時間是未來，多少大劫以後的事情，那你也是沒有辦法，也是不現前了。

「損減極遠」是什麼呢？譬如說是這一個色聚，四大，一大堆，色聚。你在心裡面去覺慧的分析，逐漸地逐漸地把它分析成為極微了，叫「損減」。這個極微不是我們肉眼所見的，肉眼所不能見。在後面也有解釋，要聖人的慧眼、法眼、佛眼才能見到，我們的肉眼是不行的。

「極遠」有這兩種意思：一個「處所極遠」，一個「損減極遠」。「四種障所不障礙，亦非極遠」，那麼境界現前，這樣意思。

### 辰三、作意正起（分二科） 巳一、徵

**云何能生作意正起？**

「云何能生作意正起？由四因故：一、由欲力，二、由念力，三、由境界力，四、由數習力。」現在這是第三科，「作意正起」。現在是第三科「作意正起」；第二科是「境界現前」。現在是「作意正起」，講這一段。第一科是「問」，第二科是「釋」。「釋」裡面分三科，第一科是「標列」。

「云何能生作意正起？」這是問。怎麼叫做能生的作意現起來，我們的心才能夠活動呢？

### 巳二、釋（分三科） 午一、標列

**由四因故：一、由欲力，二、由念力，三、由境界力，四、由數習力。**

「由四因故」，要由四個情況，四個原因，我們的心才能生起活動。第一個是「由欲力」，第二個「由念力」，第三「由境界力」，第四「由數習力」。這是「標」

出來。底下就解釋這四種，第一科是問。

午二、隨釋（分四科） 未一、由欲力（分二科） 申一、徵

### 云何由欲力？

怎麼叫做欲力呢？這裡這個「欲」就是希望的意思，我希望那樣子。你內心發出這個力量的時候，這是心理活動的一個條件，先要有這個「欲」，就是所謂作意了。

申二、釋

**謂：若於是處心有愛著，心則於彼多作意生。**

「謂：若於是處心有愛著」，這是說我們的心，若在這個地方有愛著的意，我對於這個地方心裡有愛著心，有染著心。「心則於彼多作意生」，那麼我們的心就是一次又一次，很多的，在那個地方會起心動念；對所愛的境界，常常的會想念這件事。「若於是處心有愛著，心則於彼多作意生」，這叫做「欲力」。「欲力」，是心生起活動的一個條件，這個欲力。當然這個「欲力」呢，就是你以前，你已經對那個境界有愛著心，而後心才常常的去憶念，常常生心。這是一種。

未二、由念力（分二科） 申一、徵

### 云何由念力？

第二種，「云何由念力？」作意心所，第一個是「由欲力」，這是個作意心所；第二個是「由念力」，「念力」怎麼意思呢？

申二、釋

**謂：若於彼，已善取其相、已極作想，心則於彼多作意生。**

「謂：若於彼，已善取其相」，若是這個人對於那件事，他已經「善取其相」。「善取」就是能取，他已經經過長時期的鍛鍊，他能取得那件事的相貌。譬如說我觀佛像，我們常常天天拜佛，看見佛的相，但是你要取佛相不一定能取到，不一定。若是你鍛鍊過，你常常的心裡面取佛相，今天取、明天取，每一天有多少個小時來訓練這件事，你長時期這樣做，成功了，你隨時可以取得佛的相貌，這裡就是這個意思。「已善取其相」，你已經能取到那件事的相貌。

「已極作想」，你已經用了很大的力量、很多的時間、很多的心力，去取那個相貌的。「想」者，取相叫想。「心則於彼多作意生」，你的心也能對於那個境界，常常的會現前，常常的去取，去生心。這因為你熏習的力量太強了，印象太深刻了，所以也會多作意生；這是因為由自己的鍛鍊，才出現這件事。

但是前邊說這個欲，「若於是處心有愛著，心則於彼多作意生」，其實根本上說也是一樣的，也是一樣。不過單從現在來說呢，是有差別：有的就是有愛著心，容易憶念，這是一。有的並不是有愛著心，那就不容易有這樣的作意，但是你長時期的鍛鍊，也可以有作意，是這樣意思。從這上面來看，沒有決定性！沒有作意的，你常常訓練，也可以有作意，就是這樣意思。那麼有作意的，你常常的把它隱沒了，那也就可以轉變成沒有作意了。所以是不決定的。

問：師父！再請教一個問題。對不起！昨天問得大家糊里糊塗，很抱歉，現在再問一下。

就是在八十一頁上面說那個色聚，它從自種生的時候，「唯聚集生，或細或中或大。」那這樣子講的話，就是說這個色聚它要生的時候，假設說它這個業力引發這個果，那這個時候它要出現的這一個，從自種生裡頭，這個色聚一出來的時候，它這個「或細或中或大」，並不是說像「定自在所生色」這樣一下子變現出來一個。它只是說它出來那個四大，然後那個四大裡頭，那一個異熟果，它的各各東西要出現的，通通都在裡頭了。那這樣子的話，說是頓生。那這樣子的話，這個「頓生」和「化生」有什麼不同呢？或者是假設說，這個假如是化生的話，其它的胎卵濕化是不是也可以說都是頓生？那麼頓生也就是因緣生？

答：說阿賴耶識的頓生，一切是無差別的，胎卵濕化都是頓生。但是這些頓生裡面，從表面上看也都有漸次的相貌。就是天上的人，像欲界天的人這個頓生，是化生，但是他也有一個時間的長養、長大。譬如說是四王天到忉利天的人，他出生的時候像人間五、六歲的小孩子那樣，然後很快的就高大。他也不是說是一下子就原來那麼大，不需要再大了，也不是，也有漸次的相貌。但是從阿賴耶識來說，是頓變、是頓生，而不是漸次。

問：那其實就是說這個色，色的這個色聚，只是我們自己因為我們接受的那個學識是說這樣子漸漸、漸漸的長大，其實它是屬於頓。

答：是。就是一棵樹或者一個花，從表面上看，是由種子生芽，然後根、莖、枝、葉，就是漸漸長大，那麼都是由小而大、由少而多的。但是在這裡說，不是，它都是頓變！一下子就是那麼大，一下子就是這麼大。

問：或者這樣講，比方說植物的種子，它所有根莖葉的那些，根莖葉的，就是說它或細或中或大，就在那個種子裡面。那然後有陽光、有水的時候，它是頓生，這個芽就出來，這個枝就出來。那然後只是說造種，造色的四大，它再繼續去在四大種的處所裡頭，再去把它延長、增廣。那然後我們看到的，就



是說肉眼看到的，哦！這個樹這樣漸漸、漸漸的長大。其實它也就是剎那剎那這樣子頓、頓的這樣子上去。

答：是的。在這裡說的意思，就辨別「極微」和「色聚」的關係。色聚不是由多數的極微集成就的，不是那樣，是由阿賴耶識頓變的。一下子變就是那麼大，那麼大、那麼大，而不是由極微，由少而多的集成就，它並沒有這個意思。

但是問題就是，我們從表面上看，就不容易理解它是頓。總感覺到是由少而多、由小而大的。它現在就是否認這件事，不是那樣子。它一下子就是這麼大，一下子就是這麼大。

問：假如我們去體會的話，說不定可以就是說，假設說靜坐裡頭有痛的話，它是忽然痛，它其實並不是慢慢、慢慢的痛。它其實就是說，忽然間一個痛，那然後其實在它們走的時候也是忽然間就走，只不過它剎那剎那，我們不能夠了知而已。

答：不過從事實上，雖然說是阿賴耶識是頓，是頓生的一切的色聚；但是在時間的前後，還是有差別。不是因為頓，而就無差別了，還是有差別。比如說是我痛，我的腿痛，或者腰痛，那麼當然也是四大裡面的問題。忽然間又不痛了，當然這不痛也還是阿賴耶識的變現。不痛又不決定，過一個時候又痛了。所以在時間上看，前後有不同的情況，但是都是阿賴耶識頓生的、頓滅的。

問：也就是那個時候的因緣一具足就是這樣子？

答：有不同的因緣就有不同的現象。但是它這上是否認，不是眾多的極微集合而成，否認這件事。是由阿賴耶識一下子就變這麼多，就是現出來這麼多，這麼意思。

問：師父！不知道這個用電影、我們看的電影來解釋合不合適？如果說以一張一張分得很細的話，一張圖片，就像卡通影片也可以看得很清楚。卡通影片是一張一張畫，一格一格的，但是如果說他放給我們的速度很快的話，我們看起來就是連續性的。這個可以用這樣子來解釋嗎？

生：不可以。師父沒有看過電影，他不知道電影的原理。

生：他這邊有說「唯聚集生」，聚集一下子全部……？

生：對不起！我覺得跟這個講的還是不一樣！那個電影卡通影片，還是一個動作一張，一個動作一張，這樣子出來，那個是極微。可是這裡它這個文是「唯聚集生」，聚集。所以阿賴耶識的變現，你是一個人，它是一下子一個人的成份全部已經在裡面了。是馬，一隻馬全部的成份在裡面，所以它這邊是說聚集。我們現在一直說頓生，它不但頓生，它也是聚集。應該是那一道的東西

的形相，也是聚集，同時已經具足在那樣的一個……

答：唯聚集生，「若從自種生時，唯聚集生」，是的。

問：這個地方，我想說我們可不可以這樣子看。從頓生的方面來說是依他起，依他起我們是比推，我們現在比推說依他起其實它是「生剎那後無有功能自然住」。那可是我們從遍計的角度來看，就是說一個小孩子從小到大，或者是一朵花，它是一個苞長成一朵花；因為我們是遍計執的心來看，它是相續。那如果從頓生的角度，就是應該把它歸納到依他起，可是我們凡夫的心體會不到依他起。

這個地方它說聚集生，是就我們的遍計來分析法相的原理。好像說：哦！小孩子從六歲長到十二歲，他的體積不一樣，是聚集的。可是從頓生的角度呢，其實它真的是……；我的想法：它像慈星師說的是影片，一個影片只有一個動作，那個阿賴耶的變現，它剎那剎那剎那的變，我們比推它是這個樣子，可是我們的眼睛看不到。那因為我們加入時間的因素，所以我們覺得說，喔！他是從這麼小長到這麼大，他聚集了。

我的意思是說，這個地方，我們把它從依他起的方向來看，或者是從遍計的方向來看，這個事情應該可以解釋得好一點。

答：也好。這裡的意思，你讀這個文應該會多一點了解。

「復次於色聚中，曾無極微生。若從自種生時，唯聚集生。」就是眾多的法一下子生出來，而不是生一個極微，不是這樣意思。「又非極微集成色聚」，這又簡別第二個意思，不是那個色聚是由極微集成的。那麼為什麼說有極微呢？「但由覺慧分析諸色極量邊際，分別假立以為極微」，是這麼意思。

是聚集而生，這個種子是聚集而生出來這個色聚，而不是由極微集成成就的，是這樣，意思是這樣。

問：阿彌陀佛！再問一個問題。剛剛我們在那個色聚的流轉裡面——異熟生裡面，異熟體生和異熟所生。異熟體生的話，剛剛師父有講說是引業，那異熟所生應該就是滿業了，可以這樣說嗎？

答：也可以說，是的。滿業也就是別業，一樣一樣的。

未三、由境界力（分二科） 申一、徵

### 云何由境界力？

「云何由境界力？謂若彼境界；或極廣大、或極可意，正現在前，心則於彼多作意生。」

我們中間因為打禪七，停課兩個多星期，這文的脈絡可能記不清楚了。這個十七地裡邊，第一地是「五識身相應地」，現在還是第二「意地」。「意地」裡邊就是兩大科，第一科「明意相」，第二科是「總顯相攝」。第一科「明意相」，就是約五相解釋「意地」，自性、所依、所緣、助伴、業用。第二科「總顯相攝」，就是把這五科合在一起說，不分開說，這樣意思。

「總顯相攝」裡邊有長行、有偈頌，現在是長行。長行裡面，第一科是「三處所攝」。「三處所攝」是什麼呢？就是把前面的這五相，連「五識相應地」也都放在一起了，分成三類：一個是色法、一個是心心所法、一個無為法；色法、心法就是有為法，就是說有為法、無為法這兩類。有為法分成兩類，加無為法是三。但是無為法這裡沒有解釋，只是解釋色法和心心所法。

色法一大段說到四大種，這已經講完了那一大科。現在是第二大科，「心心所品」這一科，第一科「標法數」，第二科「辨彼生」，第三科是「隨應廣」。這個「標法數」這一科也是都說過了。第二科「辨彼生」，現在是屬於這一科；辨別，也就是說明這心心法是怎麼生起的，是這樣意思。這裡邊分四科，第一科是「相應差別」，第二科是「生緣差別」。「相應差別」已經講完了，這一大科講完了；現在是「生緣差別」裡邊，屬於這一科的。

「生緣差別」，這裡邊一共是分成幾種。「生緣差別」裡邊，分成根不壞、境界現前、作意正起，分這麼三科。根不壞、境界現前也說完了，現在這裡正式說「作意正起」，說這一科。「作意正起」這一科裡頭是有「徵」、有「釋」。「釋」裡邊是「標列」，「一、由欲力。二、由念力。三、由境界力。四、由數習力」，這是「標列」。底下解釋：「云何由欲力？謂若於是處心有愛著，心則於彼多作意生」，這是一條；第二，「云何由念力？謂若於彼已善取其相、已極作想，心則於彼多作意生」，那麼這是第二。現在就是「云何由境界力」，從這裡開講。這一科裡面分兩科，第一科是「徵」。

「云何由境界力」，我們內心的生起，是由作意生起的。作意又分成這麼多的差別，有欲力、念力、境界力；是由境界的力量，這個作意生起。先是問：怎麼叫做由境界力有作意心所生起呢？底下第二，就是解「釋」。

申二、釋

**謂若彼境界；或極廣大、或極可意，正現在前，心則於彼多作意生。**

「謂若彼境界；或極廣大、或極可意」，「謂若彼境界」，這裡的意思就是說，彼那個所緣的境界，或者是非常的廣大，而不是微小；很微細，引不起你的注意，那就沒有這個作用。它是非常廣大的，很容易你就注意到了，這是一個原因。第二，「或極可意」，或者非常的令你滿意，這個境界，所以你也就容易去注意了。「正現在前」，這個廣大的，或者是極可意的，它正顯現在前；如果是已經過去了，或者未來，那就沒有作用。這樣的情形，「心則於彼多作意生」，我們的心就容易去想到它。「則於彼多作意生」，心就容易動。這是「由境界力」，這一科說完了。

未四、由數習力（分二科） 申一、徵

**云何由數習力？**

這是第四科。「由數習力」，就是數數的，一次又一次的你學習過這件事，一次又一次的熏習過，經驗很多了。這句話：「云何由數習力」，是問。

申二、釋

**若於彼境界；已極串習、已極諳悉，心即於彼多作意生。**

這底下解釋，也等於是回答。

「若於彼境界」，若是我們的內心對於那一種境界，已經極多的、極善巧的「串習」。「串習」，就是連續不斷地學習了這件事，連續不斷地做這件事。「已極諳悉」，對於那件事情的內容，你特別地熟悉、明了。「心即於彼多作意生」，也會這樣子，也引起你心常常作意。

窺基大師解釋這個文，他說是：「由欲力」是指未來說的，「念力」是指過去說的，「由境界力」是現在的情形，「由數習力」是通於三世的。若通於三世，未來這有點困難；過去的我學習過，或者現在的我也數習，未來這就有點困難。

午三、簡難

**若異此者；應於一所緣境，唯一作意、一切時生。**

「若異此者」，這是午三。「作意正起」這一科分成二科，第一「徵」，第二「釋」。「釋」裡邊分三科，第一科「標列」，第二科「隨釋」，「隨釋」把這四科說完了。現在第三科「簡難」，簡別其中不容易明白的事情，來難問你，需要解釋一下。

「若異此者」，若是不同於前面這四種作意正起，不是這種，不是四種。「應於一所緣境，唯一作意、一切時生」，那你就會在一個所緣境上，只有一個作意；只有一個作意，無論什麼都是這個作意，那就不能改變了。譬如我現在，在想吃飯的

事情，就是一個作意：吃飯；那麼別的事情就沒有作意了，怎麼能生起那個分別心呢？這是不合道理。所以「應於一所緣境；唯一作意、一切時生」，這樣子我們心裡的活動就受到限制了，就不符合事實。事實是我們的心是無限制的、自由的活動的，所以隨時有不同的作意，引起不同的心理活動的，所以不應該異於此。

寅三、相續差別（分二科） 卯一、簡五識

**又非五識身；有二剎那相隨俱生。亦無展轉無間更互而生。**

前邊是「生緣差別」，這一科講完了。現在第三科是「相續差別」，就是心裡的活動生起來以後，剎那剎那相續，還是有不同的情況的，這樣意思。這一科分兩科，第一科「簡五識」，第二科「顯意識」。這個「簡五識」，簡別五識和意識不一樣。怎麼說的呢？這裡面看它怎麼說。

「又非五識身；有二剎那相隨俱生」。前邊說是「生緣差別」，有了作意心所，心才能生起活動，那麼生起來以後還是不一樣的。現在先說「五識身」。又不是「五識身；有二剎那相隨俱生」，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這五個識的體性，「非」，這個「非」字就念在這裡也可以。非「有二剎那，相隨俱生」，它只有一剎那。這五個識一剎那以後就變了，不能相續下去，不可能有二剎那連續起來，同時的生起活動，它不可以，它沒有這個力量，它沒有這種能力相續地隨轉。前五識只有一剎那，第二剎那就變了。

「亦無展轉無間更互而生」，譬如眼識只有一剎那就過去了，第二剎那就不是眼識了，耳識、鼻識、舌識、身識都是這樣子。但是，是不是眼識生起以後，就應該是耳識？或者是鼻識、舌識、身識？不是的！「亦無展轉無間更互而生」，也不能夠展轉地，不能；不間斷，眼識就一定和耳識不間斷地就生起？也不是的。這因為各有各的自性、所依、所緣、助伴、作業，它不是有決定的連貫性，所以就沒有一定的次第的；「亦無展轉無間更互而生」。

卯二、顯意識（分三科） 辰一、辨次第（分二科）

巳一、尋求心及決定心（分二科） 午一、別釋其相（分二科）

未一、尋求心

**又一剎那，五識身生已；從此無間，必意識生。**

這是先簡別五識；這個「相續差別」，在五識來說就是不能相續。那麼現在主要就是意識，意識它是能相續的。「意識」分三科，第一科「辨次第」，辨它生起的次第。次第分兩科，第一科是說「尋求心及決定心」。這又分兩科，第一科「別釋其相」，別釋尋求心和決定心的相貌。現在先說「尋求心」。

「又一剎那，五識身生已」，就是接觸外面的境界，當然是前五識；前五識和

外面的境界，一剎那間就生起來了。生起來的時候，「從此無間，必意識生」，從這一剎那不間斷地，沒有間隔，決定是第六意識生起了。這樣一剎那的五識，就是率爾心，它就是率爾心了。「無間，必意識生」，就是第六意識第二剎那生起，意識生。當然，有一個同時意識那也過去了。

未二、決定心（分二科） 申一、簡散亂

**從此無間，或時散亂；或耳識生、或五識身中隨一識生。**

「從此無間，或時散亂；或耳識生」。「從此無間，必意識生」，這就是尋求心。意識因為有個同時意識，知道前五識的情況。第二剎那第六意識就在尋求所緣境的情況，就要認識它。

「從此無間，或時散亂」，這是第二科就是「決定心」了，說「決定心」。「決定心」分兩科，第一「簡散亂」。

「從此無間」，第二剎那以後，「無間，或時散亂」，就是在第三剎那的時候，或者這時候就散亂了。這是因為尋求的時候，第六意識去尋求外面的境界沒有興趣，就是不專注，不注意這個事情。那麼這個心就變了，就去緣別的事情去了，所以就是散亂了；心不專注，就是不注意那個所緣境的事情。「或耳識生」，這個時候就沒有了一定的次第，或者是耳識現起了，耳識生起了，那麼有聲音來，「耳識生起」。「或五識身中隨一識生」，也不是決定耳識，或者就是五識身裡面，那一個有因緣和合了，那麼就出現了一個識。那麼這是散亂的境界。下面第二科。

申二、成決定

**若不散亂；必定意識中，第二決定心生。**

這是第二決定心，「成決定」。若是第六意識生起了以後，它沒有散亂，它對於前五識的所緣境，它這時候能專注，來尋求。「必定意識中，第二決定心生」，這個「意識中，第二」，尋求也是第六意識，所以決定也是第六意識，所以決定是「第二」，是第二個意識——就是意識的第二個階段。第二個階段，這時候「決定心生」，就明白了這是怎麼回事情。

午二、結成分別

**由此尋求、決定，二意識故，分別境界。**

前面是「別釋其相」，各別的解釋尋求心的相貌、決定心的相貌，解釋完了。現在結束這一段，「結成分別」。

「由此尋求、決定，二」個「意識」的相貌的關係，就是由這兩個心情去「分別」所緣「境界」；尋求是分別，決定也是分別。

巳二、染淨心（分二科） 午一、標列二因

**又由二種因故，或染污、或善法生；謂分別故、及先所引故。**

「又由二種因故，染污、或善法生」，這是第二科「染淨心」。前面是尋求心、決定心，這一科解釋完了。現在第二科解釋「染淨心」。「染淨心」分兩段，第一科是「標列二因」。

「又由二種因故，或染污、或善法生」，又這個第六意識，它是有兩個原因，或者是染污，或者是不染污這個善法生起來；「染污」就是煩惱心所。有兩種原因生出來不同的心所法，那兩種呢？「謂分別故、及先所引故」，「分別故」，就是對那個情況不太明白，他要去觀察、去想一想，那就叫做「分別」。「及先所引」，就是前一剎那的心，已經明白那個情形，第二剎那、第三剎那就隨著前一剎那的情況相續下來，那麼叫做「先所引」，那就是等流了。「及先所引」，有等流的意思，也有染淨的意思。前面是染，它隨著也是染污；前邊是清淨，也隨著清淨。這是標出來這兩個原因。

下面第二科「辨轉隨轉」。

午二、辨轉隨轉（分二科） 未一、具二種

**意識中所有，由二種因。**

這個是說第六意識的活動，它所有的活動都是由這兩種原因，具足這兩種原因的。

未二、唯隨轉（分二科） 申一、釋（分二科）

酉一、唯由先引（分三科） 戌一、標

**在五識者；唯由先所引故。**

第二科就是「唯隨轉」，唯獨是隨轉這一種。一共分兩科，第一科是「釋」。「釋」裡面分兩科，「酉一、唯由先引」。分三科，第一是「標」。

「在五識者」，這兩種原因在第六意識是完全具足的，若在五識呢？「唯由先所引故」，它是由前一剎那的導引，它才能夠這樣子去認識的；它不具足那個分別，它不具足。

戌二、徵

**所以者何？**

前面是「標」，這底下問。什麼原因呢？所以然是什麼呢？

戌三、釋

**由染污、及善意識力所引故。從此無間於眼等識中、染污及善法生。**

「由染污、及善意識力所引故。」這底下就是第三解「釋」。

「由染污、及善意識力所引故」，五識的了別性，它是由染污的意識、由不染污的善意識的力量所導引故，它才能繼續地了別境界的。「從此無間於眼等識中、染污及善法生」，「從此無間」，就是從前一剎那意識的導引，它中間沒有間隔，「於眼等識」，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識——前五識，或者是「染污」生起，或者是「善法生」起；或者善心所生起，或者煩惱心所生起。前五識是這樣的情形，唯由先所引。

酉二、不由分別

**不由分別，彼無分別故。**

「不由分別」，前五識的活動，不是由於它自己有能力分別，不是。「彼無分別故」，彼前五識沒有獨立的能力，我去判斷什麼、去觀察什麼的。

申二、結

**由此道理；說眼等識，隨意識轉。**

由這個道理，所以說眼等五識它只能隨順第六意識活動，它不能獨自地活動，它不能，它沒這個能力。這是把這一段文結束了。

辰二、釋妨難（分二科） 巳一、舉經難

**如經言：起一心、若眾多心，云何安立此一心耶？**

「如經言：起一心、若眾多心，云何安立此一心耶？謂世俗言說：一心剎那，非生起剎那。」這底下是第二科，「辰二、釋妨難」。第一科是「辨次第」，率爾、尋求、決定、染淨、等流，這五心的次第說完了。現在是第二科解釋妨難，這裡面還有一些需要再加解釋，才可以明白的事情。這是這一科。這一科分兩科，第一科「舉經難」，第二科「依義釋」。先舉經。

「如經言」，像經上說的。「起一心、若眾多心」，《披尋記》上有引。生「起」來「一」剎那「心」。「若眾多心」，或者是生起來很多的分別心。那就是或者眾生來見佛，對佛生恭敬心，種種的這些事情。

「云何安立此一心耶」，引經上的話：「起一心、若眾多心」，那麼怎麼樣來安立此一剎那心的意義呢？起一剎那心、起眾多剎那心，若說一剎那心，這句話怎麼解釋呢？用什麼道理來安立這一剎那心的含義呢？這樣意思。



巳二、依義釋（分二科） 午一、標簡

**謂世俗言說：一心剎那，非生起剎那。**

這底下第二科「依義釋」，根據道理來解釋這句話的含義。第一科「標簡」，第二科「隨釋」。先「標簡」，就是有所簡別。

「謂世俗言說」，這是「標」；就是按照一般世俗的情況來說，不是約特別殊勝的道理說，不是。按照一般的情況來說：「一心剎那，非生起剎那」，「一心剎那」這句話的含義，不只是生起的這一剎那說的，不是約生起的這一剎那講的。這生起只是一剎那就生起了嘛！現在說「一心剎那」這句話，不是約這個意思說的。這是「標簡」，簡別這個「一心剎那」不是約生起剎那說的。那約什麼說的呢？

午二、隨釋（分二科） 未一、第一義

**云何世俗言說一心剎那？謂一處為依止；於一境界事，有爾所了別生。總爾所時，名一心剎那。**

「云何世俗言說一心剎那？」這底下是解釋，又分兩個意思來解釋，現在約第一個意思。

「云何世俗言說一心剎那？謂一處為依止；於一境界事，有爾所了別生。總爾所時，名一心剎那」，「一心剎那」是這麼講法。

「謂一處為依止」，「一處」，就是我們一共有六處：眼、耳、鼻、舌、身、意六處，就是內六根，內眼等六根——六處。六處「為依止」，為六識做依止；你是那一處，是這樣子。「於一境界事，有爾所了別生」，「於一境界事」，外境就是有六種：色、身、香、味、觸、法六種，其中某一個境界的事情。這個「事」，境界的情況它是唯識所緣的。「處」是唯識的依止處，是識的依止處；「境界」是識的所緣。或者某一處、某一境界。

「有爾所了別生」，隨各別的情況，有那麼多的識生起來；眼識、耳識、鼻識……這六個識在活動的時候。「總爾所時名一剎那」，就是加起來，總起來，那麼多的時間就叫做「一心剎那」。「非生起剎那」，若生起是一剎那就生起了嘛！現在是說生起了以後，假設拜佛的時候，那麼見到佛生恭敬心，就是你那個誠意的時間的生起，不管是眼識乃至意識，那麼多的時間就叫做「一心剎那」。「一心剎那」是這麼講的，這是一個解釋法。所以這個講法呢，實在這裡面可能有很多剎那，是這個意思。

未二、第二義

**又相似相續，亦說名一；與第二念，極相似故。**

「又相似相續，亦說名一」，這是第二個意思。「又相似相續」，前一剎那的心境，和後一剎那的心境，是「相似」的，彼此是沒有差別，彼此相似。這一念的誠

心，經過多少剎那，一直地很誠懇，那就叫做「一」，說名為一。「相似相續，亦說名一」，也叫做「一心剎那」，這麼講。

「與第二念，極相似故」，為什麼叫做相似相續呢？就是前一剎那的念，和後一剎那的念「極相似故」，沒有差別，相似到極點了，所以叫做「一」，叫「一心剎那」。

辰三、辨緣境（分二科） 巳一、唯緣過去

**又意識任運散亂緣不串習境時，無欲等生。爾時意識，名率爾墮心，唯緣過去境。**

這是第三科「辨緣境」，「辰三、辨緣境」。「辰一、辨次第」，「辰二、釋妨難」，現在是第三科辨所緣境。辨所緣境裡邊分兩科，第一科「唯緣過去」的境界，第二科「唯緣現在」的境界。現在說「唯緣過去」境，過去的。

「又意識任運散亂緣不串習境時」，又在所緣境上看，第六意識情況不決定，有的時候任運地散亂緣。「任運」，就是不是主動要緣什麼境界，就是聽任因緣的湊合就去緣；而不是自己「我一定要緣什麼」，不是！所以叫「任運」。而這樣的緣，當然是散亂緣，散亂的攀緣。「不串習境時」，任運的散亂緣，緣什麼境界呢？境界有串習的境、有不串習的境。就是你以前沒有什麼印象，沒有連續地去觀察過這種境界。雖然以前也可能經驗過，但是沒有什麼印象，所以「不串習」，不連續不斷地學習那件事。這個時候要去緣那種境界的時候，沒有「欲等生」，沒有欲力、念力這種心理的活動，沒有這種作意力。

若是你以前，說我想要吃餃子，那他就有欲，他就有欲去緣，那就是串習境。我以前吃過餃子歡喜，心裡面就主動地去想這件事，那就是串習境了。現在「不串習境」，對那個情況不是特別有什麼心情，所以「無欲等生」，沒有欲、念的這種作意的生起。

「爾時意識，名率爾墮心」，那個時候意識緣那個境界的時候，叫做「率爾墮心」。「率爾墮心」，「率爾」是什麼意思呢？就是忽然間就遇見了這個境界，就是叫做「率爾」。「墮」就是接觸的意思，接觸那個境界；就是不是有意的，這句話就這麼講好了。「率爾墮心」，不是有意的去接觸這個境界，而接觸了，這時候就叫做「率爾墮心」。

「唯緣過去境」，這句話有問題，有點問題。這個時候應該是現在的境界，「率爾墮心」，這個意思是緣現在的境界。他若有意的緣過去的境界，我以前緣念過，我心裡想，我也還想過去的事情，那就不是率爾墮心了，就是尋求了，不是率爾墮心。而這裡面說是「率爾墮心，唯緣過去境」，這是一個問題。先放著這裡，我們再講下面。這是「唯緣過去」境，第二是「唯緣現在」。

已二、唯緣現在

**五識無間所生意識，或尋求、或決定；唯應說緣現在境，若此即緣彼境生。**

「五識無間」，前五識無間，前五識緣了境界，攀緣境界，一剎那就過去了，不間斷地就生起了意識。意識去尋求五識所緣境，尋求了，或者是又決定了，又一剎那決定了。「唯應說緣現在境」，這應該是說現在境，說緣的五識的現在境。

這個事情呢，這又是個問題。前一剎那五識已經過去了，第二剎那意識再去尋求，或者決定，已經第二剎那、第三剎那了，應該是緣過去境嘛！但是說是「緣現在境」，「唯應說緣現在」的所緣「境」，這是一個問題。前面應該是說現在境，而說過去境；現在應該說過去境，而說現在境，這是兩個完全相反。

我們再講這句話：「若此即緣彼境生」，這個地方若是這樣說，若說是前五識緣的境界一剎那過去了，第六識生起去尋求、去決定，你若一定在這裡去注意，那應該是說緣過去的境界說的。「若此即緣彼」過去的境，應該說過去境，而不應該說現在。而現在不說是過去，說現在的道理在那裡呢？

這個道理就是約本質境和影像境來分別。前面這個是：「意識任運散亂緣不串習境時，無欲等生。爾時意識，名率爾墮心，唯緣過去境」，就是這個意識，這是指意識；意識，它是緣五識的本質境，而那個本質境當然不是現在。前五識現量境界緣的那個境界，是指本質境說的；第六意識去緣那個，率爾墮心去緣那個境界，那就是唯緣過去境。

下邊這一段：「唯應說緣現在境」，指影像境說的。影像境，就是依賴本質境，你緣了以後，同時意識也緣了以後，就是相似相續地到現在。第六意識緣影像境，影像境是現在，而不是本質境了；本質境已經過去了，一剎那間就過去了。約這樣講，本質境就是緣過去，約影像境就是緣現在，「唯應說緣現在境」。這裡面有這樣差別。

寅四、了相差別（分二科） 卯一、了總相

**又識能了別事之總相；**

「又識能了別事之總相；即此所未了別，所了境相；能了別者，說名作意。」  
「又識能了別事之總相」，這底下是第四科「了相差別」，第四科了相的差別。這個「心心所品」，「辨彼生」這一科一共有四科；就是第四科，是「了相差別」。前面「相續差別」講完了，這底下說了相的不同。六個識對於所了的境界相，還是有差別的。差別分兩科，第一科是「了總相」。

「又識能了別事之總相」，就是所謂心王了；心王它在了別境界的時候，每一種境界有總相、有別相。「了總相」這件事，我們如果是容易明白的話，最好是說

眼識，眼識它緣光，它一緣，這就是緣總相。它沒能分別這是燈光、這是日月光，是青、黃、赤、白，通通都沒有分別，那應該說是個總相。譬如說緣這個房子，它一緣的時候，一點也沒有分別，只是了別了，明了一下。說是這個房子是圓的，這個房子是長的，是高低的，是什麼什麼的，各別的形相，那就是別相了。識能了別一切事物的總相，概略的體相。這底下說「別相」。

卯二、了別相（分二科） 辰一、舉五法（分五科） 巳一、作意

**即此所未了別，所了境相；能了別者，說名作意。**

這是第二科「卯二、了別相」。前面「了總相」，這是「了別相」。分兩科，第一科是「舉五法」。五法裡邊，第一個是「作意」。作意、觸、受、想、思這五法，先說這個「作意」，作意心所的了別相。

「即此所未了別，所了境相」，即是識——心王，它所沒能了別的，沒能夠認識的，就是別相，就是事物的差別相；這個差別相也是所應該了別的相。「能了別者」，能了別這個別相的，「說名作意」，這個作意心所就是有這種功能。

這個地方呢，這個文是含蓄了一點，但是你多讀幾遍，也就讀出來它的意思了。下邊觸、受、想、思這四個心所，所了別的別相，作意心所都能了別，這裡面有這個意思在內的。所以這句話：「即此所未了別」，即此心王所未了的這個別相，也是「所」應「了」的「境相」。這些別相，「能了別者」就是「作意」，這個作意心所有這麼大的功能。這個也有道理！作意心所的意思，是引導、去警覺識去接觸境界，警覺這麼多的心所，警覺心、心所法去緣境界。那麼作意當然也一同去了，所以所有的境界它都知道，就是這個意思。這是說作意心所，說到這裡。第二科就是「觸」。

巳二、觸

**即此可意、不可意、俱相違相；由觸了別。**

所緣境上，「即此」所緣境的差別相，什麼差別相呢？所緣境有「可意」的、有「不可」你的「意」的，或者是「俱相違」，也沒有可意、也沒有不可意。這三種相，由誰來了別呢？「由觸了別」，由觸心所去了別這個相，觸心所能了別這三種相。這也是所緣境的別相。

巳三、受

**即此攝受、損害，俱相違相；由受了別。**

「即此攝受」，這是第三科，就是「受」心所。「即此攝受」，就是前面這個可意的、令你滿意的這種觸，就是對你有所攝受，就是能饒益你，對你能有一些滋益，滋養你，對你有所利益的；若是不可意的，對你就有「損害」；這種差別相。「俱相

違相」，也沒有攝受，也沒有損害，這是「俱相違相」。「由受了別」，由受去了別的。

#### 巳四、想

**即此言說因相，由想了別。**

「即此」心、心所法所了別的這些境界，這些各式各樣的分際；可意的分際、不可意的分際、俱相違的分際，乃至攝受的分際、損害的分際、俱相違相的分際，這些各式各樣的分際，都是「言說因相」。就是這些材料、這些因素可以供給你說話；你說話說什麼？就是說這些事情。若沒有這些事情，有什麼好說呢？所以這是「言說因」，說話以此為因。這些不同的相貌，「由想了別」，由想心所去了別的，想心所是負責這一部分的差別相。

#### 巳五、思

**即此邪、正、俱相違行因相；由思了別。**

「即此邪、正」，就是前面這麼多的識，就是心王，作意、觸、受、想；這裡邊這麼多的分際相裡面，有的是「邪」，不合道理的；有的是合道理的，是「正」；或者是「俱相違」。各式各樣的行相，各式各樣的差別相是「行」之「因相」。「行」是什麼呢？就是身、口、意的活動。當然，都是身、口、意的活動，而這裡面是「由思了別」，由思心所去了別這件事，去負責去了別這件事。就是把這方面的作用，劃歸了思心所的作用範圍內，就是它因此而去採取行動。那麼這是思所了別的。

#### 辰二、結遍行

**是故說彼作意等，思為後邊；名心所有法。遍一切處、一切地、一切時、一切生。**

這是結束。前面這是「舉五法」，舉這五個心所，說完了。這底下結束，結束的時候，說這是「遍行」心所的意思。

「是故說彼作意等，思為後邊」，因為前面這樣的情形，所以「說彼作意等」，「作意等」是最初，「思」是最後。作意、觸、受、想、思。這些心所有法是「遍一切處」的。我們曾經講過怎麼叫「遍一切處」？遍一切善、染、無記，這叫「遍一切處」。還有「遍一切地」，有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地。「遍一切時」，就是過去、現在、未來。「一切生」，這五個心所有一個生，其餘的就都生起了，都會活動的。所以叫做遍行心所，就是這樣意思。

丑三、隨應廣（分二科） 寅一、約行相辨（分十科） 卯一、作意

### 作意云何？謂心迴轉。

「作意云何？謂心迴轉。觸云何？謂三和合。」這是第三科「隨應廣」，前面是「標法數」。「心心所品」分三科，第一科是「標法數」，第二科是「辨彼生」：「相應差別、生緣差別、相續差別、了相差別」，這四科都講完了。第三科是「隨應廣」，就是隨其所應，再解釋它的差別相，還有很多的解釋。這一科又分成兩科，第一科「約行相辨」，第二科「約作業辨」。「作意云何？」這是先「約行相辨」，分十科，第一科說「作意」的行相。

「作意云何？」作意心所的活動的相貌，是怎麼個情形呢？「謂心迴轉」，作意心所，就是你的心的迴轉都是由作意心所領導的。就是忽然間心裡面是貪心，貪心是由作意心所引導生起的；忽然間又瞋心來了，也是由作意心所來迴轉它。忽然間疑惑心來了，忽然間又是發出來恭敬心了，都是由作意心所導引的，來迴轉它。用這麼一個字樣來表達作意心所的作用，就是心的動作，作意心所——這麼大的範圍都是屬於它。引心趣境，忽然間這樣子，忽然間那樣子，都是由作意心所來迴轉的。

卯二、觸

### 觸云何？謂三和合。

「觸云何？」這個觸心所是什麼意思呢？「謂三和合」，「三」就是根、境、識，六根、六境、六識，這三個它能和合，這個就是觸的作用。要三和合才名為觸，因為觸而三和合；所以可以這麼講，也可以那麼講。

「三和合」，照理說也是很有趣的事情。譬如說眼識和耳根，和香境、香味，那它就不合；眼識和耳根、和香味，它就不合。眼識、眼根和色境，它是合的。所以每一類每一類有個別的和合；如果是不合，不合就沒有觸，它就沒有觸。譬如說光明，我們這個眼識可以相觸，耳就不行，耳就不知道這是光明、是不光明，所以「和合」裡面有這樣的差別。「觸」，怎麼叫做觸呢？「謂三和合」才可以算是觸，才算是觸。

卯三、受

### 受云何？謂領納。

「受云何？謂領納」，領納所緣境。你這時候心裡面有所覺受，這時候才算是「受」。如果境界現前了你不覺受，就是不受。這是不容易！我們凡夫是非受不可，樂受是歡喜受，苦受不歡喜受，不歡喜受也要受；聖人就不是，聖人說我要不受就不受。所以還是聖人是好一點。所謂領納相，「謂領納」。

卯四、想

**想云何？謂了像。**

了別所緣境的相貌、去取那個相貌，它是什麼相貌，那是「想」的作用。

卯五、思

**思云何？謂心造作。**

前面這個識，作意、觸、受、想得到了很多的消息；得到很多消息，思「心」所就是開始行動了，怎麼樣對我有利，對我有害不可以，我要採取行動，那麼這就是思心所的造作的作用。

卯六、欲

**欲云何？謂於可樂事，隨彼彼行，欲有所作性。**

「欲云何？」前邊是遍行心所，作意、觸、受、想、思；這底下是別境心所了。

「欲云何？謂於可樂事，隨彼彼行，欲有所作性」，「欲」是什麼意思呢？它的行相是什麼樣子呢？「謂於可愛樂」的事情，自己歡喜的事情。這歡喜的事情也是各式各樣的，「隨彼彼行」，這個心，心是能行的，可樂的事情是所行的。心在所歡喜的事情上活動，叫做「行」；所以有能行、有所行。所行的可樂的事情，也有很多很多的差別相，所以叫「彼彼行」。隨你可樂的彼彼行，「欲有所作性」，心裡面歡喜要去動作；實在還是沒有做，還沒有採取行動，但是心裡想要去活動，那叫做「欲」心所。

卯七、勝解

**勝解云何？謂於決定事，隨彼彼行，印可隨順性。**

「勝解云何？」這是第七個。「勝解」是什麼意思呢？「謂於決定事，隨彼彼行，印可隨順性」，「謂於決定事」，不應該是突然間的事情，應該是經過一個過程的，你對於這件事，你心裡面是有決定，就是不猶豫，決定是這樣的。這件事是怎麼怎麼情形，你清楚了；任何人不同的意見，你不接受，我說的是對的，就是「決定」，「謂於決定事」。「隨彼彼行」，那裡面也有很多差別相。「印可隨順性」，「印」就是決定的意思。隨順你自己的主張，就是決定是這樣子，不可以動搖的，別人不可以改變的，不可以改變你的主張的，那就叫做「決定事」。那麼這個「勝解」是這樣意思，就是你有一個很深刻的認識，你的力量很強，別人不能夠移轉，不可以移轉你的認識的，那叫「勝解」。

問：披尋記裡面第九十二頁：「如經言：起一心若眾多心。」然後下面他有講：「如經言起一心若眾多心者：如世尊言」請院長解釋這一段。

答：「如經言起一心若眾多心者：如世尊言：若有眾生於如來所但發一心及一言說：善逝大師！善逝大師！如是發心，我尚說彼於諸善法多有所作，何況身語如其心量隨順奉行。」是這一段。

「如世尊說：若有眾生於如來所」，他來拜見佛的時候，在佛這裡「但發一心」，但發一念的恭敬心，我看這文是這個意思。「及一言說」，「發心」是在意，在意識的，「及一言說」就是發之於口了。他口說：「善逝大師！善逝大師！」這是一個恭敬的語言，讚歎佛的話。內裡面有恭敬心，又發之於口，誠於中，形於外，就是讚歎佛。「如是發心」，就是這樣子發出來的誠敬的心情。「我尚說彼於諸善法多有所作」，他在善法裡已經做了很多了。這一念恭敬心，有恭敬的語言，他已經做了很多功德了，就是這麼意思。

「何況身語如其心量隨順奉行」，何況他能夠向佛有所問訊禮拜，或者有更多的讚歎佛，這一切學習佛法的事情。如其心中的思惟，能隨順奉行，那麼功德不是更多了！我這麼解釋這個文，可以吧？好吧！

那麼這就叫做一心剎那。這個論主——是彌勒菩薩解釋這段文，這是非生起剎那，而是相續剎那，不是生起剎那；若生起只有一剎那。現在就是把這麼一段的誠敬之心，總起來名之為「一心剎那」。

問：另外還有一個人寫個字條，說是這個自性，自性與肉體和合，怎麼說的呢？

答：我們學《瑜伽師地論》前面的文，說是阿賴耶識和那個肉搏和合依託那段文，那麼就是這樣意思。就是阿賴耶識和那個不淨的和合。不淨就是這個身體了，人就是這樣子。說「自性」也是可以，不過說「阿賴耶識」比較好一點。說阿賴耶識，也包括是自性。這個自性的含意可以各式各樣的解釋。說阿賴耶識就是自性，也是可以。就是明白一點說，還就是說「識」好了；識和這個地水火風和合，就這樣好了，這就是我們的生命體。

我們通常若是解釋，為人家講解佛法的時候，講色法，我們怎麼講？或者講心——受想行識怎麼講？現在這裡面告訴我們有這麼多事情，有率爾、尋求、決定、染淨、等流的事情。然後這上面又說到相應差別、生緣差別、相續差別、了相差別，有這麼多資料，你可以講的。如果我們不學習這些——《瑜伽師地論》就是大乘的阿毘達磨論——我們能夠講的材料很少，很少很少的。

而且作意這個地方說到欲力、念力、境界力、數習力，就把這個作意心所又是很豐富的可以介紹了。所以這個唯識，你想要做個大法師，我認為唯識非要學



習不可。《瑜伽師地論》什麼事情都是很詳細的解釋。所以後面關於修止觀的也是一樣，解釋得很微細、很微細的，告訴你什麼叫止、什麼叫觀。我們從「勝解」的這個字樣上看出來，修行的事情，你不能達到勝解的程度，這個止觀是修不來的。

問：師父！問一個問題。在（《披尋記》）第九十頁，它在講到四種所不障礙的時候，提到「暎奪障」，那這個是說，不是它的本文，是它的解釋（第二行）：「若少小物為廣多物之所暎奪」的話，它在解釋是說是暎奪障。那舉個例子說：「如飲食中藥、或復毛端」，這個叫做暎奪障。「毛端」，可能我們比較容易了解，就是說毛端非常的微小，我們看不到那麼小的，因為它被大的毛暎奪了，這是一種障礙。但是「飲食中藥」，它這個地方是什麼意思呢？

答：「飲食中藥」也可能不明顯，它為飲食所暎奪。飲食的相比較明顯，藥就不明顯了，可以這麼說吧！飲食中藥，這個藥放在飲食中，是這個意思吧！

生：中藥就是在喝嘛，應該是在喝嘛。那中藥變成中藥了，就已經失去它原來藥材的那個本質了嘛，所以就有暎奪障，因為已經變了。像我們吃的藥丸，你看得出它原來的藥材嗎？這是一種暎奪障。

問：我曉得了。可不可以這樣講：像小孩子要吃那個藥的時候，它把那個櫻桃的味道，甜味加在那個藥裡頭。然後這樣子小孩吃的時候，他不知道在吃藥，他以為他在吃糖。

答：對，這樣也可以，這也好。好，這樣好。

#### 卯八、念

**念云何？謂於串習事，隨彼彼行，明了記憶性。**

這是第三科「隨應廣」，「隨應廣」裡面分兩科，第一科「約行相辨」，第二科「約作業辨」。現在是「約行相辨」，就是解釋心所法它的活動的相貌。

「念云何？」念心所它的行相是什麼樣子呢？「謂於串習事」，「串習事」，連貫地學習的事情，不只一次的學習過的事情。「隨彼彼行，明了記憶性」，隨彼學習的事情，那個行相，活動的相貌。「明了記憶性」，明明了了的，一點不模糊的，能夠記憶得住，能夠明了現前於心，在心裡面明了的現前，想要憶念就能現前，那叫做「念」。

#### 卯九、三摩地

**三摩地云何？謂於所觀察事，隨彼彼行，審慮所依，心一境性。**

這是第九，一共是十科，這是第九科，說「三摩地」。三摩地就是等持，也就是定。

定心所是怎麼個情形呢？「謂於所觀察事」，這個事情，有的事情是有功德的，有的事情是有罪過的，或者是沒有功德也沒有罪過，這是要經過觀察才知道的；然後你能夠從中去修這個定。「隨彼彼行」，隨你彼彼修這個定，成就定，那裡面的相狀。「審慮所依，心一境性」，「審慮」，就是很認真地、很深刻地去緣慮它，這是屬於一種智慧。智慧不是沒有依止處的，就是要有一個依止處。以誰為依止處呢？「心一境性」，就是心安住一境而不散亂，明靜而住的體性，那就叫做「三摩地」。這看出來，三摩地的定，三摩地是心一境性；「心一境性」是幹什麼的呢？是「審慮所依」，是這麼回事。

#### 卯十、慧

**慧云何？謂即於所觀察事，隨彼彼行，簡擇諸法性。或由如理所引，或由不如理所引，或由非如理、非不如理所引。**

「慧云何？」慧這個心所法，它又是什麼相貌呢？「謂即於所觀察事，隨彼彼行，簡擇諸法性」，謂即於彼所觀察的事物，和前面三摩地，謂於所觀察事是一樣。隨彼彼觀察的情況，「簡擇諸法性」，那就叫做「慧」。「簡擇」怎麼講呢？「簡擇」就是選擇，就是挑一挑，那個是壞的東西不要，好的保留；「簡擇」就是這樣意思。那是用智慧來簡擇，若是在佛法裡面來講，那就是斷除去一切的煩惱，斷除去一切的執著、虛妄分別，那叫做「簡擇」。

但是這裡分成三類：「或由如理所引」的智慧，那就是佛法的，合乎真理的這種智慧；合乎真理的這種思惟，引出來的智慧。「或由不如理所引」，那就是

佛法以外的了。「或由非如理、非不如理所引」，這是屬於無記性的了。那麼把慧分成這三類。可見「慧」，在這個名詞裡面，是通於善、惡、無記的，並不全是屬於佛法。

寅二、約作業辦（分十科） 卯一、作意

**又作意作何業？謂引心為業。**

「又作意作何業？」這底下「約作業辦」，約心所法它發生出來的作用來說，它辦什麼事情，這樣意思。也是分出來十科，第一科是「作意」。

又作意是做什麼事情呢？「謂引心為業」，就是導引心、心所法到所緣境那裡去。前面是「心迴轉」，「心迴轉」其實和「引心」意思是一樣，就是把心，叫它到所緣境那裡去活動。我想了一想，這個作意心所很忙的，它做的事情太多了，隨時地它會出來事情的。

卯二、觸

**觸作何業？謂受、想、思、所依為業。**

「觸」，昨天講：三和合為觸。它做什麼事情呢？它做的事情是靜的，不是動；動而又能靜，是這麼一個作用。「謂受、想、思」這三個心所，以觸為「所依」，觸就是這個作用。以觸為所依才能有受，以觸為所依才有想、才有思的，原來是這麼回事，這就是觸的作用。它接觸了所緣境之後，才有受、才有想、才有思；受、想、思從這裡來的。

卯三、受

**受作何業？謂愛生所依為業。**

「受」做什麼事呢？就是「愛」，愛著心的「生」起，要以受為「所依」，才能夠生起的；「受」做的事情就是這個。「受」的時候有苦受、有樂受、有不苦不樂受，所以它會生起來這個愛——有別離愛、有和合愛、有俱相違的愛。這是說到心理的差別相，是很微細的了。

卯四、想

**想作何業？謂於所緣，令心發起種種言說為業。**

在所緣境上去觀察它各式各樣的差別相，然後安立種種名字；利用種種名字，就發出來種種的言說，這都是「想」所做的事情。人能夠說話，是想心所的作用。

#### 卯五、思

**思作何業？謂發起尋伺身語業等為業。**

思心所它做的事情，就是它能發動尋、伺心所的活動，就是粗動的分別、微細的分別；粗動的就是「尋」，微細的就是「伺」。各式各樣清淨的尋、伺，或是染污的尋、伺，各式各樣。由思心所發動呢，就是有目的的尋、伺，它發動這個身語業。「尋伺」，當然是第六意識才能尋伺；前五識受到意識的影響，也說有尋伺。身業和語業也是由思心所發動的，它能發動很多的業，能發動貪愛心、瞋恚心，或者是染污心、清淨心，各式各樣的都是，思心所會發動很多事情，那麼為它的業。

#### 卯六、欲

**欲作何業？謂發動為業。**

欲心所，欲、勝解、念、定、慧，這是別境心所。欲心所做什麼事情呢？「謂發動為業」，「欲」就是有希望，我希望要發財，於是乎就採取行動，勤力的去做那件事。這樣的行動是由欲發動出來的，由希望心發動出來的，它是做這件事。

#### 卯七、勝解

**勝解作何業？謂於所緣，印持功德、過失為業。**

「勝解」做什麼事情呢？「謂於所緣，印持功德、過失為業」，就是對於我們思想所緣慮的，是功德呢？是有過失呢？它經過了觀察以後，它就能印持、決定這件事情是有功德的，這件事是有過失的。它這樣的看法決定了以後，就能印持住、能保持住，別人說什麼他不變，所以叫做「印持」。這就是「勝解」所做的事情。

#### 卯八、念

**念作何業？謂於久遠所思、所作、所說，憶念為業。**

「念作何業？謂於久遠所思」，這是意業，很久以前內心裡面思惟過的事情。「所作」，就是身業；「所說」，是語業。久遠所做的身、口、意三業，「憶念為業」，現在能夠憶念，能夠分明的憶念出來，那就是念心所的作業。念力強的人，容易得定。

#### 卯九、三摩地

**三摩地作何業？謂智所依為業。**

這個「定」它做什麼事情呢？這在佛法的態度，原來定就是做這件事的；為

什麼我們佛教徒要修定呢？就是「謂智所依」，謂觀察諸法實相的智慧，要有一個依止處，以定為所依的時候，智慧有力量，能斷惑證真。若是沒有定做所依的時候，智慧不能斷煩惱，不能見到真理，所以要有定；定原來目的是做這件事的。所以修止觀，這個止還是非修不可的；你不修止沒有定，智慧就沒有作用，這樣子。

#### 卯十、慧

**慧作何業？謂於戲論所行，染污、清淨，隨順推求為業。**

智慧心所，這個慧心所做什麼事情呢？「戲論所行」的「染污」、「戲論所行」的「清淨」，「戲論」就是言說。語言所活動的境界，大概地分類就是兩種：一個是染污，一個是清淨。其實，或者「所行」就是所說，言語所說的染污事，言語所說的清淨事。「隨順推求為業」，隨順真理去觀察思惟，這就叫做智慧，是這麼意思。

「隨順推求」，「隨順」這個意思，是隨順正理，或者隨順正教；隨順佛陀所說的言教，然後去觀察、去推求，那麼這樣解釋。這裡面的意思，如果沒有可隨順的，我自己願意怎麼想怎麼想，那就不要這個隨順，就是推求好了。但這地方加一個「隨順」，這個意思也很重要；還要學習佛的聖言量，你自己還是要觀察。你自己要觀察，你還要隨順佛的聖言量的，這個時候智慧就可以保證你達到一個安樂的地方去。所以這個事情呢，從佛菩薩說話裡面看出來，修行不能夠沒有一個規則，一定要有所隨順。

#### 癸二、明建立（分三科） 子一、三世（分二科） 丑一、徵

**云何建立三世？**

「云何建立三世？謂諸種子不離法故；如法建立。」這是第二科「明建立」，這一科從那來的？就是第三卷一開始的時候，從那裡來的。意地的「廣分別」分成兩科，一個「正明意相」，一個「總顯相攝」。「總顯相攝」裡面的「長行」，「長行」裡面第一科「三處所攝」，就是把那五相：自性、所依、所緣、助伴、業用，總起來；就是前六識的五相總起來，分成三類：一個是色法、一個心心所法、一個無為，分這麼三類。那三類解釋完了，到這以前已經解釋完了。那個無為沒有解釋，只是解釋了「色聚」和「心心所品」。現在第二科就是「明建立」，第三科「顯差別」，一共是三科。現在第二科「明建立」，看它建立什麼？「明建立」一共是分三科，一個「三世」，一個「四相」，一個「四緣」，就是建立這三科。

「云何建立三世？」怎麼樣建立過去世、現在世、未來世？根據什麼來說這

三個事情？「三世」，過去、現在、未來是時間，是指時間說的。「建立三世」，先是問，「云何建立三世」就是問。底下第二科是解「釋」，解釋裡面分兩科，第一科「約種子辨」。種子又分兩科，第一科「如法建立」，現在就是這個。

丑二、釋（分二科） 寅一、約種子辨（分二科） 卯一、如法建立  
**謂諸種子不離法故；如法建立。**

時間也是不能離開法，而單獨成立的；時間是沒有自體的，是要依據法的分位差別，才能建立時間的。譬如說晝夜，就是按照地球的活動，地球、太陽的活動，地球、月亮、太陽的活動，而說明什麼是晝？什麼是夜？一晝夜是一天，那麼三十晝夜一個月，就是這樣成立時間。

而現在佛法裡面說「建立三世」，怎麼樣建立法呢？「謂諸種子不離法故」，謂諸種子，「諸種子」就是一切法的種子。這一切現行的諸法，在心上，就是前七識是現行諸法，一活動的時候，在阿賴耶識裡面就熏成了種子，所以種子是不能夠離一切法的，不能離一切現行諸法。現行諸法就是色法和心法，不能離開這一切法。是由一切法的熏習才能有種子，那麼依據這個種子……。「如法」，這個「如」在這裡說就是隨順的意思，隨順一切現行的法來建立三世，是這樣意思。就隨順諸種子，不離一切法，而建立過去世、現在世、未來世，是這樣意思。

怎麼樣建立法呢？《披尋記》解釋得很清楚，它說種子是隱微的，種子的行相是不容易看出來，那麼一定要觀察現行諸法的變化，才可以建立時間的。這樣說，怎麼樣建立法呢？就是種子已經生出現行來了，已經生現行了，那麼就是過去；若沒有生現行的時候，那就是未來；正生現行的時候，就是現在。約種子能生一切法的差別上，來建立三世，是這麼樣建立三世的。種子已經生現行了，是過去；沒有生現行，是未來；正在生現行，正在活動的時候，叫做現在。

卯二、自相建立  
**又由與果、未與果故。**

「又由與果、未與果故」，這樣子來分別。這是第二科約「自相建立」。「自相建立」是什麼意思？什麼叫「自相」呢？「又由」種子已經「與果」了，已經給你果報了，那就叫做過去。「未與果」就是未來，現在「與果」就是現在，這樣說。

這個說法，約「自相建立」。頭個是「約種子辨」，「約種子辨」分兩科，一個「如法建立」，一個「自相建立」，這兩種。這底下第二科「約果法辨」。

## 寅二、約果法辨

**若諸果法，若已滅相，是過去。有因未生相，是未來。已生未滅相，是現在。**

前面「謂諸種子不離法故，如法建立」，和這個「與果」差別不是很大。種子與果，不就是現行了嗎？差別不是很大。

「若諸果法，若已滅相」，前面約種子與果、不與果來分別三世。這底下果現行之後，「若已滅相」，這個果已經消滅了的情況，那就叫做「過去」。「有因未生相，是未來」，「有因」，還就是種子；「未生」，果還沒生，那就是「未來」。將來總是有因緣，它還是要生，指「未來」。已生還沒有消滅，那樣的情況就叫做「現在」。時間——過去、現在、未來本身沒有體性，要按照一切法的因果的情況，來建立三世，是這樣的意思。

## 子二、四相（分三科） 丑一、徵

**云何建立生、老、住、無常？**

前面是「建立三世」，現在是建立「四相」。分三科，第一科是「徵」，第二科是解「釋」。現在第一科。「云何建立生、老、住、無常？」這四相：生、老、住、無常，這四個相怎麼樣建立法呢？

## 丑二、釋（分二科） 寅一、總標

**謂於一切處，識相續中；一切種子相續，俱行建立。**

這是總說出來建立「生、老、住、無常」的道理。「謂於一切處」，「一切處」是什麼呢？就是欲界、色界、無色界，這一切處。「識相續中」，一切處的眾生，他的阿賴耶識從無始劫來，一直是相續不斷地。前一個生命結束，阿賴耶識又給你一個生命，生命結束了又給你一個生命，就是結生相續，「相續中」。

「一切種子相續」，總而言之，就是自己熏習的種子，它一直地相續不斷；因為熏習的種子太多了。「俱行建立」，「俱行」是什麼呢？就是種子和阿賴耶識是同時的存在，同時的活動。這種子為阿賴耶識所執持，一直地在活動。阿賴耶識和種子的活動，相續不斷地活動，它就能現出一切法來，就在這上來建立「生、老、住、無常」。

前面「三世」也是這樣，道理也是從這裡建立的；現在「生、老、住、無常」也還是從這裡建立。這一句話是「總說」，下面再各別的說明，分四科，第一科是「生有為相」，先說生。

寅二、別辨（分四科） 卯一、生有為相

**由有緣力故，先未相續生法，今最初生；是名生有為相。**

「由有緣力故」，「緣」應該包括一切，包括四緣都在內：因緣、所緣緣、次第緣、增上緣。因為有因緣的力量……，其中主要的當然是因緣，就是種子；當然也需要有增上緣，這些緣的力量。「先未相續生法」，過去這某一法結束了，結束了就結束了，沒有立刻地相續下來。或者是結束了，需要相續還沒有相續。這個時候因緣成熟了，那沒相續的法現在相續了，又出現了，是這樣意思。

「未相續」這句話怎麼講法呢？這裡面有個意思。譬如拿人來說，人的業力到此為止了，人的生命就結束了，他不能再相續下去存在了，所以叫做「未相續」。但是在阿賴耶識裡另外有其它的業力又活動了，又相續下來。這就是又從新開始，叫做「先未相續生法」，現在「最初生」，這樣意思。

若是種子，也是一類一類的種子，一得果報了，完了的時候就結束了。得了果報以後又結束了，但是另一個果報又相續下來，就是按照這個意思來解釋這句話。「由有緣力故，先未相續生法，今最初生」，最初開始，這一個果報最先開始了，「是名生有為相」。不管是色法，或是心法，或者又有色法、又有心法，都是一樣，「是名生有為相」。

卯二、老有為相（分二科） 辰一、標相

**即此變異性，名老有為相。**

「老」在這裡的意思，就是「變異」的意思，就是有變化。「即此變異性」，這是第二科「老有為相」，又分兩科，第一科是「標相」。

「即此變異性，名老有為相」，「即此」是什麼呢？就是前面那個生；生有為相變異了，變化了，不是原來樣了，那就叫做「老有為相」。

辰二、辨類（分二科） 巳一、標列

**此復二種：一、異性變異性。二、變性變異性。**

「此復二種」，這又是辨別它的類別的不同。第一科是「標列」。

此復有二類：「一、異性變異性，二、變性變異性」，老的變異有這麼樣的不同，一個是「異性變異性」，二是「變性變異性」，有這兩種不同。

這是先解釋這兩種，分兩科，第一科「異性變異性」。

巳二、隨釋（分二科） 午一、異性變異性

**由有相似生故；立異性變異性。**

「由有相似生故；立異性變異性。由有不相似生故；立變性變異性」，這兩



句話《披尋記》上沒有解釋。《披尋記》沒解釋，其他的地方，窺基大師有一點解釋。我想了老半天，我也不同意這個解釋（我說這句話不合道理，窺基大師的解釋我不滿意）。我現在有個妄想，提供做個參考：

「由有相似生故；立異性變異性」，「有相似生」，現在是說老，生有為相以後，這一件事繼續地相續下去。繼續相續下去有兩種情況：一個是相似，前後是相似的；一個情況是前後不相似的。前後相似這個地方呢，譬如說是我昨天看見你，我今天看見你，是相似的，你昨天的相貌和今天是差不多，看不出來有什麼顯著的不同，這是一種情形。一種是不相似了，就是這個人忽然間有了大病了，就是不同了，就是不相似。就是有的時候有不相似，有的時候是相似，就是所有的都是一樣，這個動物、植物、山河大地都是一樣，有這兩種情形。人的思想也是一樣，他今天相信基督教，他很歡喜，忽然間明天變成佛教徒了，這個思想上也是有這兩種：有「相似」生、有「不相似」生，有這種情形。

「由有相似生故；立異性變異性」，相似生的時候，他本來是相似的；相似生這時候，他也是有變異，就是剎那剎那的變異，他還並不是那麼穩定，也還是剎那剎那相似的。善法，屬於善類的，也還是剎那剎那的變異地相續下去；屬於惡的，也是剎那剎那的相似地相續下去。所以就是不同的性別的東西，剎那剎那的變異下去；雖然是相似，他還是有變化。這個「異性」，就是善性是善性，惡性是惡性，無記是無記，這叫做異性。「異性」，每一種異性，雖然是相似，而還是剎那剎那的變異的，這是一種。

## 午二、變性變異性

### 由有不相似生故；立變性變異性。

「二、變性變異性」，「由有不相似生故；立變性變異性」，這個是什麼呢？譬如說原來這是善，忽然間變成惡了，這叫「變性」。譬如這個人很惡的，忽然間變成善了，這是「變性」。或者這個人是在家人，忽然間變成出家人了；還是那個眾生，但是變了。這個變性這麼講，這個性變了。前面「異性」，沒有變，是各別的，那個「異」字當各別講；各別的體性的事物，它前後相似，但是還是剎那剎那變異的。

「由有不相似生故；立變性變異性」，原來很健康，昨天也健康，今天也健康，健康很多年了，忽然間不健康了，是「不相似生」。所以由有健康變成不健康了，或者不健康變成健康了，這叫做「變性」，或者這麼講。「立變性變異性」。那麼這個老，就是「即此變異性」叫做「老有為相」。「老有為相」裡面有這兩種不同，就是變化。

卯三、住有為相

**即已生時，唯生剎那隨轉，故名住有為相。**

「生有為相」說完了，就應該說住；但是不說住，說老。這也是警覺我們的意思！這個生是靠不住的，所以是老。現在才說住，這個住是什麼意思呢？

「即已生時」，一剎那間已經生出來了。「唯生剎那隨轉」，這一剎那生出來，還隨順相續下去活動，那麼就叫做「住有為相」。「住有為相」和「異性變異性」有點相似，因為都是剎那剎那變化的。「故名住有為相」。

卯四、無常有為相

**生剎那後，剎那不住，故名無常有為相。**

「生剎那後，剎那不住」，這是第四「無常有為相」，就是滅了。「生剎那後，剎那不住」，一剎那就是滅了，然後再一剎那生、剎那滅，剎那生、剎那滅，那麼它是不能夠相續兩剎那的，不能，所以叫做「生剎那後，剎那不住，故名無常有為相」。

這樣說這無常，我們通常說這一件事建立出來以後，最後完全破壞了，這叫「無常」，這是一種無常。但是這上面說：「生剎那後，剎那不住」，是念念無常，包括念念無常在內了。若是從唯識的觀點，觀一切法是唯心變現，是阿賴耶識所變現的影像，阿賴耶識種子剎那剎那的變，在這裡看，這個無常倒是非常的深奧了，是很深奧的。「故名無常有為相」。

丑三、結

**如是即約諸法分位差別，建立四相。**

這是結束這一段，這是第三科「結」。這四相分三科，第一科「徵」，第二科「釋」，現在第三科「結」束。

「如是」，像前面所說的，就是「約諸法」的「分位」，剎那剎那的分位上的不同，來「建立四相」的差別。

子三、四緣（分三科） 丑一、標列

**又有四緣：一、因緣。二、等無間緣。三、所緣緣。四、增上緣。**

這是第三科。第一科是「三世」，第二科是「四相」，現在第三科是「四緣」。四緣分三科，第一科是「標列」，就是剛才唸的。

又這一切法裡面有四種因緣：第一個就是「因緣」，第二個是「等無間緣」，第三是「所緣緣」，第四是「增上緣」；這是「標列」。

下面第二科是「隨釋」。「隨釋」裡面分兩科，第一科「約體性辨」。第一

科是「約體性辨」，「體性」，就是約他自體性上的情況，來說明這四緣的差別。分四科，第一科是「因緣」。

丑二、隨釋（分二科） 寅一、約體性辨（分四科） 卯一、因緣

**因緣者：謂種子。**

什麼叫做因緣呢？因緣的體性是什麼呢？「謂種子」，就是前七識的活動，在阿賴耶識裡面就造成了種子。「種子」是親生一切法的力量，親生一切法的能力，親生一切法的功能，這就叫做「因緣」，是一切法的因緣。

但是我們學《攝大乘論》的時候，我們應該還知道一件事：就是阿賴耶識的種子，是一切法的因緣，一切法又是阿賴耶識的因緣。所謂一切法是什麼？就是前七識。前七識也是阿賴耶識的因緣，阿賴耶識又是一切法的因緣，互為因緣的，就是互為種子了，這樣意思。

卯二、等無間緣

**等無間緣者：謂若此識無間，諸識決定生，此是彼等無間緣。**

「等無間緣者」，這個「等無間緣」是第二。「等無間緣者：謂若此識無間，諸識決定生，此是彼等無間緣」，「等無間緣」，我們在《攝大乘論》上也曾經解釋過。「此識無間」，就是這一個識，或者是眼識，或者是耳識，乃至意識，乃至到第八識，它一剎那間就滅了；滅了的時候，沒有第三者的間隔。「諸識決定生」，就是次一個識就決定會生。這裡面說「諸識」說得含蓄，就是前一念的眼識滅了，後一念的眼識決定生；不是眼識滅了，決定耳識生，不是的，那是沒有那個決定性。

這在《成唯識論》上辨別了好多，就是自己的識為自己識作等無間緣。就是前一念眼識滅了，為次一念眼識作等無間緣；前一念意識為次一念的意識作等無間緣，是這樣子。入涅槃的阿羅漢，前一念識滅了，後來識不起了，識不生了，那沒有等無間緣，所以這是這樣意思。但是這個識包括了心所在內，有心就有心所。所以前一聚的心王、心所滅了，為後一聚的心王、心所作等無間緣，是這樣意思。

而這「等無間緣」，看《披尋記》上在這裡解釋得很多，解釋了很多，說得更清楚。「等無間」，就是前一念是善，後一念可以是惡的，善、惡互相也可以作等無間緣的；前一念是惡，後一念也可以是善。像初果聖人、二果聖人，前一念是無漏，後一念是有漏；前一念是有漏，後一念還是無漏，都可以作等無間緣。「等」，等有「皆」的意思，都可以作等無間緣。「此是彼等無間緣」。

### 卯三、所緣緣

**所緣緣者：謂諸心、心所所緣境界。**

這是「所緣緣」。所緣緣：「謂諸心、心所」，很多的心王和心所，他的所緣的境界，就是他的所緣緣。

本來我們若是學過《百法明門論》，或者是《八識規矩頌》、《三十唯識頌》、《二十唯識頌》先學這些唯識的書，然後再學《瑜伽師地論》，這就是一唸就可以了，不需要講。但是，我們事實上又不是那麼回事。

「謂諸心、心所所緣境界」，這裡面「所緣」，又有一個「緣」，「所緣」之「緣」。第二個「緣」是什麼意思呢？就是心、心所生起的緣，因為這個緣，它才能生起。就像老年人立不起來，他自己站不起來，要拄個杖，身體就能立起來。所以第二個緣就依賴它，這個心、心所才能生起，所以叫做「緣」。生起了以後，又依他作所緣慮的境界。這是兩個緣：一個所緣的境界，一個生起的條件，這是兩個緣。

這兩個緣當然有親、疏的不同，有親所緣緣，有疏所緣緣。譬如說阿賴耶識，你的心所變的境界，我的識和你接觸，那就是疏所緣緣；是可以分離的。我自己內心所變的境界，我在作所緣緣，那就是親所緣緣了。所以有親、有疏的不同。「謂諸心、心所所緣境界」，這叫做所緣緣。

### 卯四、增上緣（分二科） 辰一、釋（分二科）

#### 巳一、約生識辨（分二科） 午一、舉眼識

**增上緣者：謂除種子，餘所依：如眼及助伴法，望眼識。**

「增上緣者」，這是第四科。「增上緣」怎麼講呢？「謂除種子，餘所依」，前面那個種子，那是屬於因緣，把它除掉，簡除去不要；剩下來的所緣緣也好，等無間緣也好，都可以名之為「增上緣」。「增上緣」的含義是很廣的。

這底下舉出一個例子：「如眼及助伴法，望眼識」，眼識，用眼根對眼識來說，眼根就是眼識的增上緣。「助伴」就是心所，各式各樣的心所法，那也是眼識的增上緣。這裡沒有說種子，種子那是他的因緣了。

#### 午二、例餘識

**所餘識亦爾。**

耳識、鼻識、舌識、身識、意識也是這樣子，也都有增上緣，也有他的增上緣。

## 巳二、約取果辨

### 又善不善性，能取愛非愛果。

前邊是「約生識辨」，識生起的情況來辨別增上緣。這底下第二科「約取果辨」。

「又善不善性，能取愛非愛果」，那麼這也是叫做增上緣。這我們學《攝大乘論》的時候有提到這件事。就是愛果、不愛果，它本身有名言種子是其親因緣。但是也需要假藉善業、不善業的幫助，愛、非愛果才能出現。所以善業、不善業對愛、非愛果來說，善不善性是增上緣。「善」為可愛果做增上緣，「不善業」為非愛果做增上緣；它有善業和不善業的體性，有能力取得可愛的果報、取得不可愛的果報。但是十二因緣，我們說到十二因緣的時候，「無明緣行、行緣識」，多數從增上緣說的，多數是從增上緣說的。

## 辰二、結

### 如是等類，名增上緣。

「如是等類，名增上緣」，增上緣就是這麼樣講法。

## 寅二、約安立辨（分四科） 卯一、因緣

### 又由種子故，建立因緣。

這是第二科，「寅二、約安立辨」，約安立來辨別這四緣。前面是「約體性辨」，約四緣本身的情況，來說明四緣的差別。現在是「約安立辨」，安立就是約名字，名字是安立的；一切法本來沒有名字，現在給它起一個名字，從這一方面來說。這底下分四科。「又由種子故，建立因緣」，「建立因緣」，就是給它安立個因緣的名字，這樣子。

## 卯二、等無間緣

### 由自性故，立等無間緣。

這是第二科「等無間緣」的建立。「由自性故，立等無間緣」，「自性」就是識的本體，識的本性。眼識有眼識的自性，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識乃至阿賴耶識，每一個識都有它的體性的。由它的體性的生滅，一剎那生、一剎那滅；前一剎那滅就為後一剎那做等無間緣。如果它不滅，後一剎那識不能生起。一定它要躲避開，讓出位子來，後來的一剎那才能生起。

從唯識上說明「等無間緣」，這裡面有一件事；當然和《楞嚴經》有些事情。識是無常的，識是剎那剎那生滅變化的，不是常住的。《楞嚴經》說是觀河，我小時候看見這個河，我到今天還是看見那個河，從這表示心是常住的。當然還可

以有別的方法來躲避這個問題，現在不要說那麼多了。

「由自性故，立等無間緣」，從唯識上看，它不承認有常住真心，沒有這句話，不承認這件事；因為心是剎那剎那生滅變化的。就連阿賴耶識是現量境界，它也是剎那剎那生滅變化；在識的自性上建立等無間緣，表示識是有生滅的，明白點說就是這樣意思。

我們學習佛法，還是認真一點好！不是說我歡喜這個，這地方有問題的時候，把它藏起來，不要講。我看，就先不要這樣！有問題的地方把它記錄下來，繼續研究，應該這樣子態度。我有毛病，你不要講，隱藏起來；但這問題還是擺在那裡，終究是個問題啊！「由自性故，立等無間緣」。

### 卯三、所緣緣

**由所緣境故，立所緣緣。**

「由所緣境故，立所緣緣」，立所緣緣的名字。

### 卯四、增上緣

**由所依及助伴等故，立增上緣。**

「增上緣」，眼識以眼根為所依，耳識以耳根為所依，這個識都有所依。「及助伴」，這些心所幫助它活動，就是這些事情。那麼這是「增上緣」。

這樣說呢，四個緣它們的安立也不同、體性也不同；體性也不同，所以安立也不同。

### 丑三、引證（分二科） 寅一、標

**如經言：諸因、諸緣能生識者，彼即此四。**

這底下第三科是「引證」。四緣分三科，「引證」，第一是「標」，第二是「辨」。

如經上說：「諸因、諸緣能生識者」，很多的因、很多的緣都具足了，識才能生起；你若有因緣，這識能生起。但是沒有增上緣也不行，沒有所緣緣也不行，沒有等無間緣也不可以，所以諸因、諸緣具足了才能生識。經上說的話，「彼即此四」，彼經上說的「諸因、諸緣能生識」，就指這四緣；經上有這麼一句話。

### 寅二、辨

**因緣一種，亦因、亦緣；餘唯是緣。**

雖然都是緣，但是還是有差別。第一，因緣這一種呢，也是因、也是緣。這樣子說，「因」和「緣」的義不一樣了。就是主要的力量，識生起的主要力量，

叫做「因」。它是站在幫助的立場，幫助它生起的立場，那叫做「緣」；那就是次要的。所以「亦因、亦緣」，因緣一種，也是因、也是緣；其他的三種只是緣，而不是因，有這樣的不同。這一科解釋完了。

我們也沒有學《中觀論》，這個系統的經論沒有學，我們也沒有學習唯識的經論的系統；一開始就聽講《起信論》、講《法華經》、講《楞嚴經》，心裡面很平靜，很快樂。但是聽人說，支那內學院王恩洋、歐陽竟無、呂澂這些人，和傳統佛教的老法師打筆仗，說：「《楞嚴經》不對！」呂澂寫出來一本書叫《楞嚴百偽》，就是有一百條，舉出一百個理由說《楞嚴經》是假的。唉呀！這個心裡面很不舒服，感覺到為什麼這樣子？你若學過了唯識的經論，你才知道有問題，才知道這件事。我們沒有學的時候，這常住真心很好嘛！佛法裡面本身有不同的想法、有不同的思想，思想上就是有點衝突。衝突，就提出辯論；辯論也沒什麼不好，明辯也是很好。

所以道安法師，晉朝的道安法師他讀《般若經》，他講《放光般若》，還有講什麼？有時候，那句話不知道怎麼講？沒有辦法！那麼就想要去見彌勒菩薩來決疑，這個道安法師；這是很久，中國古代的大德。後來到了隋唐之間，我們的玄奘大師也是，學習《攝大乘論》，又學習《成實論》、《俱舍論》、學習《大般涅槃經》、《地論》，也是有疑惑；疑惑，就想要到印度去。有疑惑呢，他就說不能容忍這件事，就要到印度去取經，到印度去拜見那些大德來請問。我認為這個認真的態度是對的！感覺有衝突的時候，按住它，不要講，就算了。別人講的時候，「你不要講！大家都不要講！」不是太好，還是討論一下好。討論一下，如果你讀經論讀得更多了一點，就明白了，這個問題就明白了，這個疑問還是能明白的。

佛教是發源在印度，印度有這麼多的大德，佛說的這麼多的經論，我們到中國來以後，我們中國人發覺這地方有問題，印度人不知道啊？佛不知道啊？所以經論裡面都解答了這些問題。但是你只讀這一部經論，就不行！你就不知道，你要多讀才可以。除非你要這樣子：「我就念阿彌陀佛，我不要讀書了，我就求生阿彌陀佛國」，那也是可以。但是佛法要住持下去，問題是要解決的，不然怎麼住持下去呢？你本身就有問題嘛！你就疑惑了。所以若想要做大法師，你就是得要廣學；你若做小法師，那不要緊。

問：師父！問一個問題。九十三頁，師父昨天在解釋率爾心、尋求心和決定心的時候，說率爾心唯緣過去境，尋求心、決定心是緣現在境。那麼就是說一個是緣本質境；另外一個就是說尋求心或者決定心是緣影像境。是不是也就是

這樣的意思呢，就是說在率爾的時候，那個時候一出現的那個依他起沒有再加任何的作料在裡頭，所以它那個不會再回來了，它就是過去了。假設說我們去尋求或者是決定的時候，一定是我用我現在的名言去尋求、去決定，那我是按照我現在想要加上去的作料去推求。那這樣子的話，它緣的是現在境，那也就是影像境了。那前面那個本質境的話，就是率爾的時候，它出現的依他起不再回來了。因為再回來的話，一定是我用我的名言去想的。那這樣子來講的話，就是說：率爾心它是緣過去境，但是已經過去了。

答：這上面說：「意識任運散亂，緣不串習境時，無欲等生。爾時意識，名率爾墮心，唯緣過去境。」本來這個地方，從文相上說應該是說緣現在境，不能說是緣過去境。說緣過去境就是有點困難，因為「無欲等生」，沒有欲的作意、也沒有念的作意；就是無意的，就是自己沒有什麼心，無心的遇見一種境界，叫「率爾墮心」，那應該接觸的境界是現在境是對的。但是說它是過去境就是很勉強。說它是過去境，一定有念的作意，一定是有念的作意的，不然的話怎麼能是過去境呢？若有念的作意，就不是「率爾墮心」了。所以在這個名詞上看，說它是緣過去境就是有困難，是有點困難的。

但是窺基大師的解釋就是勉強一點，但是勉強一點還算好，就是可以過得去。《披尋記》是斟酌窺基大師的解釋說出來的，他斟酌他的意思說它是緣過去境。他說是：意識不與前五識在一起活動。若與前五識一起活動，那就是緣現在境；因為前五識不可以…，眼識不可以緣過去、未來的，只能緣現在嘛。它不與前五識活動了，它就去緣過去境。緣過去境，那怎麼能算是率爾墮心呢？所以這是有困難的。但是窺基大師就說是：緣過去的本質境。緣本質境，本質境是過去嘛，那已經過去了，不是現在了。昨天我吃餃子，那事情已經過去了，現在再想是影像了。說緣影像是現在；緣本質，本質是過去了。他就這麼樣把這個文會通了一下，是這麼意思。

安立名言，當然沒有名言，當然是心裡也不能動，是這樣子，也是有名言的意思在內的。

這個尋求，「五識無間所生意識，或尋求、或決定」，一尋求就是過去了嘛，尋求過去的事情嘛。但是這上：「唯應說緣現在境」，當然那就是影像了。所以窺基大師這樣解釋，我們還可以這樣接受，接受這個解釋。

「若此即緣彼境生」，這句話也明白這個意思，就是你說它是緣現在境很勉強，應該說是緣過去境，這句話裡面有這個意思。

問：院長！能不能請院長再解釋一下「異性變異性」跟「變性變異性」？剛才沒有聽懂。

答：「異性變異性、變性變異性」，這個「變性變異性」，我剛才講的這個，比



如說是這個人原來是惡人，現在遇見佛法變成善人了，就這個「性」變了，由惡性變成善性了，但是他也是剎那剎那生滅變化相續下來的，這就叫做「變性變異性」。

「異性變異性」呢，「異」是各別的意思。這個善性前後相似，「由有相似生故，立異性變異性」，就是前後相似。他是善人，昨天也是善人，去年也是善人，今年也是善人，以後一直是善人，善人前後是相似的，這思想沒有變化嘛。若是惡人呢，去年是惡人，今年是惡人，明年還是惡人，這個惡人他這個惡心沒有變；當然是前後剎那剎那變異的。這樣說，叫做「異性變異性」，各別性，各別的不同善性、惡性、無記性是剎那剎那的變化相續下來，叫做「異性變異性」，是這樣子。比如說這個房子，我昨天看這個房子是這樣子，今天還是這樣子，過了多少年看這房子還是那樣子，那就叫做「相似生」；但是它也是剎那剎那變異的。忽然間地震把房子震歪了，那就是「變性變異性」了，就是不同了。

不過可以再想一想，因為現在這句話，《披尋記》他沒有解釋，在別的地方也沒有……。這個窺基大師的解釋，「有相似生故，立異性變異性」，他說這個是「同類法前後」變「異」性，前後變異性，「同類法前後」變異性，這也可以。「同類法」，善與善是同類的嘛，前一念善、後一念善是同類的，同類的法前後變異性。但是「異性」的「異」字怎麼講呢？沒有解釋。後面這「不相似生」立「變性變異性」，是異類法前後變異性，窺基大師就是這麼兩句話。

問：院長！關於「有相似生故，立異性變異性。由有不相似生故，立變性變異性」，這個都是建立在時間上，都是在指「老」對不對？那都是建立在時間上。我自己有一個妄想，我說說看。

比如說，我們說「有相似生故」，假如說像我們同學大家都在一起，每天我看到你，我不發現到你一直在變老。我看你今天跟明天都是一樣，假如我上個月看到你，跟這個月我看到你，你都沒有變化，我不覺得你老了。可是在你的生理組織也好、在這個五官上也好，都是剎那剎那在退化、在退失，都在起變化，都是慢慢地在老化掉。這就是等於說是我看你都是一樣的，前後都是沒有什麼變化，沒有很大的差別。可是這個「不相似生故」，就變成說，當我十年後，當我們三年畢業之後，然後我們大家分開了。我十年後再見到你，我發現到：「哎呀，你怎麼變得這麼老了，你跟十年前我看的不一樣。你本來不是這麼老，你是很年輕嘛，怎麼一下子你變這麼老了」，是不是等於是「變性變異性」。

答：對的。

問：是不是可以用這樣來比喻？

答：可以，我也想到這個，是的，是這個意思。不過這講的，你這個地方沒有說，「異性變異性」這個「異」還沒解釋。只是說相似的變異性，前後相似的變異性，這個異解釋出來了。「異性變異性」這個「異」字沒有解釋出來。

問：可不可能是這樣子：因為這個地方是在講「四相」，那然後再講四個因緣，那麼就是說有「相似生故」和有「不相似生故」都是指四個緣。那這四個緣是有相似，或者是這四個緣有不相似，然後有這樣兩個的名稱。那這四個緣它雖然是相似，但是它的體性還是不一樣，所以是「異性」。它雖然前後相似，但是它各有各有的體性，所以它的性還是不一樣，以這四緣來講。

答：這裡是說「四相」，四相的差別，四相差別裡面是說「老」變異相。如果把後面的「四緣」放在這裡頭，「因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣」的異性變異性，也是可以。不過這樣講呢，和我剛才講的也沒有差別，也是。就是各別的法都是剎那剎那的變異，但是前後是相似的。「由有相似生故，立異性變異性」，這個「異性」當個各別講，此是此、彼是彼，各別不同性的東西，它們自身都是剎那剎那變異的，這叫做「異性變異性」。「由有不相似生故，立變性變異性」，不相似，前後不相似。對！老在一起住，不感覺到你有顯著的變化，但是若經過離別了十年、二十年那就不同。不過年輕的人，離別了十年、八年，再見面可能還差不多。但是若三十歲以後，離別了二十年，到五十歲的時候見面，可是不一樣，可能不同。

問：師父，在這個地方可不可以……，因為剛剛幾個同學發問，我有一個想法，就是「異性變異性」跟「變性變異性」，就以「老」，剛剛師父所講的：我們看到的，在表面上我們看不出來有什麼變化，但是事實上我們身體裡面，就是說我們昨天跟今天看到這個時間這麼短，看不出來老是因為說，我們看不出來體內的變性變異性它在變化。那這樣說的話，可以說它這個是…。變異性有兩種，一種是「異性變異性」、一種是「變性變異性」，那可以說一個說是我們看得見的、表面的；那一個是說體內我們看不到。事實上就以這個皮膚來講的話，這三層來講，它是一天一天，內層變中層，中層變表層，那他每一種的細胞的組織都不一樣，那這個是不是可以說是「變性變異性」，那這樣子的話，這兩種就同時存在，不是說我們看的時候……

答：這個可以這麼說，這樣解釋：「異性變異性」可以說是微細的變異性，「變性變異性」就是粗顯的變異性；有粗細的一點分別，有這樣意思。

不過這就是說「老」有這兩種老，一個微細的老，一個粗顯的老，就是這樣意思。



癸三、顯差別（分二科） 子一、性類差別（分二科） 丑一、徵

**又如經言：善、不善、無記者，彼差別云何？**

這是在第三卷一開始的時候，從那裡分來的。由「三處所攝」那個地方：辨色聚、心心法品，加上無為法，分成三句。三句裡面有「廣釋」，「廣釋」裡面第一科「辨品類」，第二科是「明建立」，現在是第三科「顯差別」。「顯差別」裡面，第一科是「性類差別」，第二科是「根境差別」，現在是「性類差別」。「性類差別」裡面分兩科，第一科是「徵」。

「又如經言」，又譬如經上——修多羅裡面說，一切法的體性、一切法的類別，有善、不善的差別，這個「性類差別」就是這樣意思。這一句話就是問，「彼差別云何？」這就是問。

底下就等於是回答，也就是解「釋」。解釋分三科，第一科就是「善法」。善、惡、無記，分成三科；現在這裡先解釋什麼叫做善法。「善法」裡面又分成兩科，第一科是「別辨增一」；第二科是「略說善義」：善的含義是什麼？「別辨增一」，就是一樣一樣的說明善法的差別。「增一」就是數目，一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，向上增，是從數目來說善法的差別。這一科裡面，第一科是「辨」，也就是說明；第二科是「結」束。現在「辨」這一科是分十科，第一科是「一種」：善法只有一種，是這個意思。

丑二、釋（分三科） 寅一、善法（分二科） 卯一、別辨增一（分二科）

辰一、辨（分十科） 巳一、一種

**謂諸善法；或立一種：由無罪義故。**

「謂諸善法；或立一種」，佛法裡面所重視的，就是要修學善法，究竟怎麼叫做善法？在這一大段文裡面，有比較詳細的說明了。善法有很多的種類，或者只說出來一種善法。「立」就是安立，也就是說明的意思。或者只說出來一種善法，是什麼呢？「由無罪義故」，就是如果你有這樣的思想、行為的話，你就是沒有罪過；你這樣做、你這樣想，你沒有什麼過失的，這就是善法。

善法可以說成兩個意思：一個是沒有過失；一個是有功德，一個沒有過失，所以叫做「善」。現在只從這一方面說，就是沒有過失、沒有罪過。就是你做這樣的事情，你心裡面有這樣的思想的時候，你不會受到苦惱，不會有苦惱。你若做惡事，做惡事，你現在就會有罪過，或者受人家的譏嫌，或者受到法律上的責罰；或者將來會有一種苦惱的果報。或者只是現在有點罪過，將來沒有什麼罪過。或者現在也沒有什麼過失、沒有什麼苦惱，將來不得了。或者現在、將來都是很苦惱，那就是做惡事的一種利益。現在是做了善法，是「無罪」，沒有罪那一方面的事情，使令你清淨自在。

## 已二、二種

### 或立二種：謂生得善及方便善。

「或立二種」，這是加上一個，在數目上加上一個，「或立二種：謂生得善及方便善」。「生得善」怎麼講呢？就是生來就成就了，你生來就成就了，沒有經過學習、也沒有經過誰來教導你，你自然就歡喜這樣。這是因為你前一生、或者前多生，你對於這樣的善事，你有深刻的熏習過，你印象特別的深刻、特別的成熟、有力量，所以帶到今生來，不需要觀察、思惟，自然就歡喜這樣子，那叫做「生得善」。

「及方便善」，這麼兩種的。「方便善」是什麼意思呢？這就是後來——後來經過自己的學習，或者父母、師長的教導，有這樣的智慧。這個「方便」，在這裡面有個智慧的意思，也包括了行動。而能夠親近好朋友，「近善知識，聽聞正法，如理作意，法隨法行」，能夠有這樣的行動，而做種種的善事去利益他人，當然也利益了自己，這叫做「方便善」。

這樣的意思就是：「生得善」，生來就是這樣子，沒有學習過；「方便善」是學習來的，要經過自己內心的觀察、簡別，而有這樣好的思想和行為，那麼這叫做「方便善」。

## 已三、三種

### 或立三種：謂自性善、相應善、等起善。

「或立三種」，或者是說有三種善。三種善，那三種呢？「謂自性善、相應善、等起善」這三種。

「自性善」是什麼呢？就是它本身就是好的，而不是有污染的、不是壞的，本身就是好的。這指什麼說的呢？就是十一種善法，就是十一個善心所。

「信」，相信佛法，這個信心所，這個信心所是個善。「慚、愧」，有慚愧心，自己有了錯誤的時候，感覺到慚愧，這個心所是個善心所。如果無慚無愧呢？那就是惡法了。「信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡」，這也是善法。再就是「精進」，不懈怠，我不做惡事，我精進做善事，精進也是善事。「精進、輕安、行捨、不害、不放逸」，這一共是十一個善心所，這是善法。這個善法裡面那個「捨」是很微妙的事情，以後有講到的地方。這是「自性善」。

「相應善」，就是它本身也不是善、也不是惡。它若與善合在一起，它就是善了。那麼這指誰說的呢？就指我們現前的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六個識。這六個識，它本身不是善也不是惡；但是它若與善心所在一起了、相應了，它就是善了。就像這個人也不是好人，也不是壞人，但是他若同好人在一起就做好事，所以這叫做「相應善」。若是與壞人在一起，那就做惡事了。現在這

裡是說「相應善」。

「等起善」，這個「等起善」是什麼呢？就是從「自性善、相應善」發動出來的善法。譬如說我們第六意識，它同「自性善」在一起，就是變成「相應善」了。第六意識變成善了以後，它又發出來語言、發出來行動，那麼這個語言上的善、行為上的善，就叫做「等起善」。為什麼叫做「等」呢？就是能起的，能發起的和所起的是一樣的、是相等的。能起也是善，所發起的也是善，所以叫做「等起善」。這指語業的善、身業的善，那叫做「等起善」。

那麼分成這三種善：「自性善、相應善、等起善」，分這麼三種。

#### 已四、四種

**或立四種：謂順福分善、順解脫分善、順決擇分善及無漏善。**

「或立四種」，或者是立成四種善，這四種善是那四種呢？「謂順福分善、順解脫分善、順決擇分善及無漏善」，這裡善的範圍擴大了，說得更清楚了。

「順福分善」，就是你的思想，你的身、口的行動，它能隨順生起可愛的果報，它是可愛果報的因，所以叫做「福」、叫做「分」。福就是指果報說，得到的果報令你心情快樂、令你滿意，所以叫做福；「分」是因的意思。「順福分善」，這就是指人間、天上的這些可愛的果報說的，「順福分善」。

「順解脫分善」，這以下就是出世間的善法了。「順福分善」是有漏的善法，這底下是無漏的善法。「解脫」是什麼呢？解脫是涅槃，解脫是三乘聖人所得的涅槃，沒有污染、沒有煩惱的繫縛，大自在的境界，所以叫做解脫。「順解脫分善」，就是你有這樣的身、口、意的活動，能夠順於發起涅槃的這種果報，得到這種結果的善法，那就是修學佛法了，這個也是通於聲聞乘、緣覺乘、一佛乘。但是這個地方，下面有個〈順決擇分〉，這又把這個範圍劃得更清楚了，就是在外凡位的時候。外凡位的時候，初來到佛法裡面來的時候，修學佛法，那麼你栽培的善根將來能令你得涅槃，得到聖人的這種成就，能成就聖人的大解脫的境界，這就叫做「順解脫分善」，其實還是戒、定、慧。

「順決擇分善」，這就是內凡位栽培的善法。「決擇」是什麼呢？「決擇」，就是般若的智慧，般若的智慧叫做「決擇」。「決」，是決斷、不猶豫、沒有疑問。「擇」，就是觀察，不好的不要，好的保留。這是表示你用般若的智慧觀察諸法實相的時候，遠離一切戲論、遠離一切執著、遠離一切煩惱，主要是遠離一切執著。這樣的般若的智慧，雖然一直到佛才圓滿，但是這裡主要指初得無生法忍的時候，「決擇」。

現在這裡說「順決擇分」，你現在這樣學習佛法，不要說很遠大的無上菩提，不是；就是能令你得無生法忍，就是你現在可以得到初果，小乘是初果，大乘就

是初得無生法忍。這就是特別精進的修學戒、定、慧的煖、頂、忍、世第一了。這是內凡的位，內凡的這個時候的功德，所以叫「順決擇分善」。

這兩種善法，「順解脫分善、順決擇分善」，這兩種善法，這個人雖然他是向於聖境、向於清淨的菩提；但是他現在還是凡夫，他現在還只可以說是賢人，賢人、聖人，他是賢善的一種人，還不能說他就是無漏，還不能說。

「及無漏善」，這就是已經得到決擇的智慧了，已經成為聖人以後了。成為聖人以後他所修學的善法，他這無漏的戒、定、慧出現了，那是特別清淨的，不是有漏的。這是入了聖位以後所修學的善法。這加起來，後三種善：「順解脫分、順決擇分、無漏善」，這是佛法裡面所栽培的清淨的善法；「順福分善」是世間的有漏善。加起來這是四種善法。

#### 已五、五種

**或立五種：謂施性善、戒性善、修性善、愛果善、離繫果善。**

「或立五種」，或者是安立五種善法。那五種呢？「施性善、戒性善、修性善、愛果善、離繫果善」，分這五種。

「施、戒、修」，這是一般性的，佛法裡邊為在家的佛教徒，為在家人所開示的，應該學習的事情。第一個就是「施性」，屬於布施這一個性質的善法。就是自己的智慧、自己的財富，用利益別人的心情、用同情別人的心情，布施給需要的人，應該做這件事。當然這裡邊主要還是指財富說的，應該破除自己的慳吝心，去解決別人的困難。這是「施性善」。

第二是「戒性善」，戒性善就是五戒了。五戒，就是自己不要做惡事，殺、盜、淫、妄這一切惡事不要做，這個也是非常重要的一種善法，「戒性善」。

「修性善」分兩個意思，就是前面「施、戒」所餘的、所剩餘的一切善法應該去做，是凡利益人的事情應該做，第一；第二個解釋就是要靜坐。像佛在世的時候，在家居士也有得聖道的，那麼就應該包括在內，也是修四念處了，修四念處就是「修性善」。所以他能夠得初果、得二果，屬於這一類的善法。

這樣說，「施性善、戒性善」是散亂的善法，「修性善」是寂靜、是禪定的善法。修學這兩種善法，能使令自己將來能夠得到更高尚的果報，那麼這是「施性善、戒性善、修性善」。這個可以看出來展轉的不容易修，施性也不是容易修，比較起來還算容易；持戒就難；修是更難了。所以應該先從容易的開始——施、戒、修，按照這個次第去修。

「愛果善」，其實這個就是包括了前面三個，這是約果報來說。「施、戒、修」是約因說；這「愛果善」約果說，就是將來能得到可愛的果報，屬於這一類的善法。如果做惡事，所得的果報就是不可愛了。

「離繫果善」，前面雖然是善，還沒能夠遠離繫縛，還是有貪、瞋、癡的煩惱繫縛著。現在是修出世間的善法的時候，能遠離內心的煩惱的繫縛，就得大自在了。

那麼這加起來是五種善。

已六、六種

**或立六種：謂善色、受、想、行、識及擇滅。**

色、受、想、行、識是五個；善的色、受、想、行、識，加上擇滅是六個。

色、受、想、行、識本身通於善、惡、無記；現在是簡別了不是惡、也不是無記，而是屬於善良的。那就是應該說，由於識，識裡面有智慧的心所，它能夠發動自己的色、受、想、行、識去做一切善法，這個時候的色、受、想、行、識就都是善。這色、受、想、行、識是一切善法、一切惡法、一切世出世間法的依止處，都是依靠色、受、想、行、識發動出來、創造出來的，所以倒是非常重要的，這是五個善。

再加上擇滅善。「擇滅」就是涅槃，由滅得到涅槃的善法。「擇」是什麼呢？「擇」就是智慧，就是佛法中所說的這種智慧，你學習這樣的智慧，不斷地去努力增長，就可以滅除一切煩惱得涅槃了。

《俱舍論》上說：「若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便」。我們中國的漢文佛教，這一切的阿毗達磨論，在小乘佛法裡邊，說一切有部的阿毗達磨論倒是很多。我們如果歡喜學習的話，就會發覺到有這樣事情：「若離擇法定無餘」。這個「擇」，就是你主動的從佛法學習來的智慧，去觀察色受想行識，觀察這一念心，觀察這一切法，去見諸法的實相，這件事。這件事從小乘的阿毗達磨論、從漢文的《阿含經》裡邊，乃至從《大智度論》、從《般若經》裡邊，從現在我們學習的《瑜伽師地論》裡邊，都是強調這一件事。所以若沒有「擇法」，那就沒有別的辦法「能滅諸惑勝方便」，沒有別的方便能滅煩惱的。漢文的佛教，小乘也好、大乘也好，都很重視這一點，這裡面由「擇法」而能夠得到滅；滅就是果了，就是涅槃。那麼加起來這是六種善。

已七、七種

**或立七種：謂念住所攝善、正勤所攝善、神足所攝善、根所攝善、力所攝善、覺支所攝善、道支所攝善。**

「或立七種」，或者是成立七種善法。「謂念住所攝善、正勤所攝善、神足所攝善、根所攝善、力所攝善、覺支所攝善、道支所攝善」，這是七種，這七科就是三十七道品。三十七道品，第一個就是四念住所攝善；第二就是四正勤；第三就



是四神足——欲、念、進、慧；第四個是「根所攝善」，就是五根；第五個就是「力所攝善」，五力；七覺支，「覺支所攝善」是七覺支；第七就是八正道，八聖道是所攝善。那麼這樣子來說，三十七道品是出世間的三乘聖法，這三種學者都應該學習的；這純是說出世間的善法了。這三十七道品，在下文說得很清楚、說得很詳細的。

#### 已八、八種

**或立八種：謂起迎合掌問訊禮敬業所攝善，讚彼妙說稱揚實德所攝善，供承病者所攝善，敬事師長所攝善，隨喜所攝善，勸請所攝善，迴向所攝善，修無量所攝善。**

「或立八種」，或者成立八種善法。「謂起迎合掌問訊禮敬業所攝善」，這是第一種。第二種是「讚彼妙說稱揚實德所攝善」，而不是虛偽的；不是真實善，那當然就不要稱揚讚歎。「供承病者所攝善」，這是非常難得的，是供事、供給病者所需。「承」這個字是什麼意思呢？你要明白病者的心意，你承受他的心意，為他做事，當然這裡面也包括智慧，包括著智慧才可以。「供承病者」，就是侍奉病人、照顧病人，這是非常重要的的一件事，這應該是發慈悲心的人。

「敬事師長所攝善」，這是又一種善法。「隨喜所攝善」，就是別人做了善事，別人做世間善、做出世間的善法，你要發歡喜心，隨順他的意思，自己內心發歡喜，這叫做「隨喜所攝善」。因為凡夫有的時候，這我我所就是常能為障礙，容易嫉妒，所以現在佛菩薩開導我們不要嫉妒，讚歎別人的善法，心裡面歡喜，歡喜別人做善事，隨順這個善事而不要違逆、不要障礙。「勸請所攝善」，勸請別人共同的去做善事，或者是勸請轉法輪，組織一個法會，宣揚佛法，就做這些事情，「勸請所攝善」。

「迴向所攝善」，迴向，做一切功德的時候，心裡面不要隨順自己的貪瞋癡去迴向，應該隨順佛所開導的方向，這樣去迴向。就是要迴向無上菩提了、迴向利益一切眾生、乃至迴向真如，應該這麼樣迴向；或者迴向淨土。

「修無量所攝善」，就是慈、悲、喜、捨四無量，修學這樣的善法。《阿含經》裡面是沒有像大乘經典，說「弘揚佛法、發無上菩提心、廣度眾生」這個話，沒有這種話；但是有些地方倒是讚歎修學四無量心，倒是有這個。四無量心，初開始修，當然這是一般性的；高深了一點，就是在四禪八定裡邊，修四無量心的，那也是特別殊勝的境界。這一共是八種善法。

已九、九種

**或立九種。謂方便、無礙、解脫、勝進道所攝善，及軟、中、上、世、出世道所攝善。**

這一共是九種。九種，是那九種呢？第一種是「方便」道所攝善，第二是「無礙」道，第三是「解脫」道，第四是「勝進道所攝善」，這四種善。四種善，我們通常在經論裡面所看見的這種安立，「方便」是在見道之前，就是加行善，那就是煖、頂、忍、世第一了。但是這裡說方便道，不是見道之前的那個煖、頂、忍、世第一，而是見道之後修道的境界，這個有點不同。

那麼它究竟指什麼說的呢？方便，就是得了聖道之後，或者你是初果、或者是二果，或者是你得初地、二地、三地、四地……，得無生法忍之後。得無生法忍之後，因為功德沒有圓滿，還要繼續修行。繼續修行，還是繼續修四念處、繼續修止觀；四念處、或者是止觀，這就是方便，發起這樣的行動，繼續修行去斷煩惱，所以那叫做「方便道所攝善」。這個方便它也是能斷煩惱的，也有這種力量。

無礙道所攝善，「無礙道」是什麼呢？就是這個方便——你修四念處、修止觀的時候；你把這一品的煩惱——佛是把所斷的煩惱，安立出來一品一品的，這一品煩惱一品煩惱。譬如說是在初果、二果，三果聖人斷欲界的九品煩惱。欲界的煩惱主要就是愛煩惱，分成九品。分成九品，譬如說是第二果就是斷除六品，六品煩惱；那麼三果斷九品的後三品的煩惱，就得三果了，就是一品一品的。那麼現在你修學止觀、修學四念處，你斷除去一品煩惱了，那麼這一品煩惱就不障礙你了，就叫做無礙道。「解脫道」，就是沒有煩惱的障礙了，你就得了一分的大自在的解脫的境界，那麼就叫做解脫道。

「勝進道」是什麼意思呢？這煩惱還有很多品，你只斷掉一品，還要繼續地發出力量來，還是要這個方便，還繼續要修止觀、修四念處去斷煩惱，那麼就叫做「勝進道」。「勝進道」也就是「方便道、無礙道、解脫道」。就是你這一品煩惱，斷這一品煩惱的「方便道、無礙道、解脫道」成就了，要繼續地向前進，繼續修行，那就叫做「勝進道」。那麼就是得了初果以後，你能夠又發動「方便、無礙、解脫道」，那麼你得二果了；得二果又繼續地「方便、無礙、解脫道」，又是得三果，這是按果位說；若要按煩惱說，是一品一品煩惱，也就是這樣意思。乃至到你若是大乘的無上菩提心，也還是由初地、二地、三地、四地，也是繼續向前進，那麼也就有這方便道、無礙道、解脫道、勝進道的不同，是這樣意思；乃至到最後功德圓滿就是成佛了。

這是四種道，都是屬於修道範圍內的。

「及軟、中、上、世、出世道」，「軟、中、上」也還是屬於修道的，已經見道以後的修道裡面。修道裡邊，它把能斷煩惱的道分成三類：軟品的、中品的、

上品的，這樣就是約力量的強弱有軟、有中、有上的分別。因為能斷煩惱的道有軟、中、上的分別，所斷的煩惱也是軟、中、上的分別，也是有這樣差別。但是所斷的煩惱和能斷的道，倒是有一個相反的情況。就是軟品的道——當然這也是修道的境界，就是見道以後才是修道，修道的時候，這個軟品的道，也是無漏的智慧境界，不是在賢位的境界。它軟品的道所斷的煩惱，反而是上品的煩惱，強有力量的煩惱。上品的道，它所斷的煩惱反倒是軟品的煩惱，反倒是微弱、力量很輕微的煩惱。

這樣說，上品的煩惱就是特別地顯著，它發出來的作用，傷害眾生的力量是很大的。誰都知道這是錯誤的、罪過是很大的，斷這種煩惱的道是軟品的，是軟品的道。到最後所斷的煩惱是特別微細的，就是不明顯，不明顯的。這都是指聖人說的；這是聖人他心裡面微細的煩惱。那微細的煩惱，斷那個煩惱的道，是要特別強有力的聖道才可以。所以這上面有這樣的差別。那麼中品的道所斷的煩惱也是中品的。

「世、出世道」，世間道和出世間道，前面說的都是出世間道，現在這裡又加上一個世間的道。世間道是指什麼說的呢？就指四禪八定說的，或者是一——無色界的四空或者不在內，就是單獨指色界的四禪。無色界的四空定也可以做聖道的依止，你在空無邊處定裡面修四念住，也可以；空無邊處定、識無邊處定、無所有處定裡面也可以；但是非想非非處定不可以。不可以最高的那個非非想定裡面，修出世間的四念處的，不可以。就是因為他那個定裡面明了性太微細了、太微小了、太微弱了，所以在那裡修四念處不合適。所以這個四禪、四空一共是八樣，非非想定不算在內，只有七樣，所以叫做七依止；依止這七個定去修出世間的聖道。那麼這七依止就叫做世間道。出世間的聖道就是四念處了，也就是前面說這幾種都是屬於出世間的道。那麼這一共是九個道。「所攝善」，屬於這一類的善法。

已十、十種（分五科） 午一、約方便辨

**或立十種：謂有依善、無依善、聞所生善、思所生善、律儀所攝善、非律儀非不律儀所攝善、根本眷屬所攝善、聲聞乘所攝善、獨覺乘所攝善、大乘所攝善。**

「或立十種」，或者是安立十種善法。十種是那十種呢？「謂有依善、無依善、聞所生善、思所生善、律儀所攝善、非律儀非不律儀所攝善、根本眷屬所攝善、聲聞乘所攝善、獨覺乘所攝善、大乘所攝善」，立這麼十種。立十種，頭兩種實在等於是總說的。

「謂有依善」，「有依善」就是有所求，就是求欲界、色界、無色界可愛的果

報的善法。我希望將來得大財富，我做這種善；或者我想要得禪定是怎麼的；想要得名聞利養，我要做這種善；我做這種善，目的是得名聞利養的。這樣子有所求，都叫做「有依善」。「無依善」呢？就是和它是相反的，不求世間的果報、不求名聞利養的、也不求人家是感謝我的。也就是像《金剛經》上面說的「於法應無所住行於布施」，用無所得的智慧修六波羅蜜，那麼這一切的善法就是「無依善」。

窺基大師又有解釋：「有依善」，是指一個人實質上做一些善法的事情，譬如說是布施，做布施的功德就叫「有依善」。「無依善」，就是這個人沒有拿錢去做布施，但是隨喜別人的布施，那麼叫「無依善」，這也有道理。

「聞所生善、思所生善」，這是三慧裡面的兩種，修慧沒有提。由學習——「聞」實在就是學習佛法，從文字上學習佛法，學習到純熟、善巧通達的境界，那就叫做「聞所生善」。「思所生善」，在閑靜的地方，專精思惟佛法的真義，這叫「思所生善」。那麼這修慧，三慧裡修慧沒有講，沒有講就是在屬於其他的善法裡面，所以這裡不說了。

「律儀所攝善」，當然就是自己經過一個時期的學習，知道惡事是不可以做的。自己發願，在佛前發願：我要修習十善法，或者是我受菩薩戒、受八關齋戒，或者受比丘、比丘尼戒。發了堅定的意願：「我要這樣做！」那麼這就是「律儀所攝善」，這也是善法。

「非律儀非不律儀所攝善」，這個人的行為，他沒有去做惡事；「非律儀」：這個律儀指前面那個「律儀所攝善」；不是修那個善法的善，或者說不是持戒，沒有發願去持戒，這是「非律儀」。「非不律儀」，也沒有去發願做種種惡事，我發願以殺生為職業、以妄語做職業的、或者做種種惡事，沒有發願做那種事，那麼叫做「非律儀非不律儀所攝善」。

律儀善。不律儀的惡法，這是在我們欲界的人，我們欲界人有這種事情。當然欲界的人也有這種人：也不是一定做善、也不是一定做惡，也有這種人。但是這裡面不但於此，不只於此，也包括了色界、無色界以上的人，他們那是更殊勝的境界。譬如說我們欲界的人有苦受、有樂受——苦、樂、憂、喜、捨，這五種受我們都有。但是色界天上的人：初禪、二禪；二禪就是離了憂，憂受——苦受、憂受都沒有；有喜受、有樂受、有捨受。但是若到了第四禪以上，只有捨受了，苦、樂、憂、喜都沒有，只有捨受，乃至到無色界的四空定也都是捨受。到了滅受想定，那無受，捨受也沒有了，不受一切法，那是聖人的境界。

所以從這些境界上看，同樣一句話，經過了欲界、色界、無色界天到了聖人的時候，意義就不同了。不過這裡面我們就這麼講好了。就是「律儀所攝善」，這是善法。「非律儀非不律儀」也是善——所攝善，這樣子。

「根本眷屬所攝善」，《披尋記》上解釋也很好，就是從十善法就叫做「根本善」。你發動十善法的前方便，叫做「眷屬所攝善」，合起來就是「根本眷屬所攝善」。但是窺基大師解釋是說「修所生善」。前面是聞慧、思慧，那二慧；第三種智慧是修所生慧，你就是得了四禪八定了，那叫做根本所攝善。在四禪八定所相應的色、受、想、行、識，就是「眷屬所攝善」。這樣說，也就是「修所生善」名為「根本眷屬所攝善」。

「聲聞乘所攝善」，就是學習了苦、集、滅、道的法門，他發了出離的誓願，感覺到生死是苦，想要做聖人，出離生死，有這樣的意願；修學苦、集、滅、道的法門，修學戒、定、慧，修學三十七道品，那麼這是「聲聞乘所攝善」。

「獨覺乘所攝善」和「聲聞乘所攝善」，一大部分都是相同的，就是願有一點不同。就是他願意生在無佛世的時候，他能無師自悟，覺悟聖道，得到緣覺道——所攝善。

「大乘所攝善」，就是發無上菩提心的人，願意廣度眾生，這樣的大人，他所做的六波羅蜜、一切善法，叫「大乘所攝善」。這是十種，一共是十種善。

#### 午二、約繫不繫辨

**又立十種：謂欲界繫善，初、二、三、四靜慮繫善，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處繫善，無漏所攝善。**

這底下「又立十種」，又立出來十種善法。「謂欲界繫善」，就是散亂心的修學十種善法，散亂心的修學十種善法。修學十種善法，都是修學善法，但是也還是不一樣。同樣做一件善事，大家都做一樣善事，這個人將來是在人間得果報，那個人將來生到天上去得果報，這還是有點不同。所以「欲界繫善」，繫屬於欲界的，你不能夠超越欲界，「繫」是這樣意思。

「初、二、三、四靜慮繫善」，你能夠放下了欲，而能夠過離欲的生活，去修學禪定；你得到初禪了、得到二禪、得到三禪、得到四禪了，屬於這個範圍的善法。「空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處繫善」，這是色界四禪和無色界的四空，這是禪定的定善；欲界是散善，上二界是定善。

「無漏所攝善」，前面都是有漏，這底下是「無漏所攝善」。「聲聞乘所攝善、獨覺乘所攝善、大乘所攝善」，是「無漏所攝善」。

#### 午三、約業道辨

**又有十種：謂十善業道。**

身三：不殺生、不偷盜、不邪淫；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，這是口四；還有不貪、瞋、癡，不邪知邪見，這是十種善業道。而這十種善是通於世

間、也通於出世間的。世間的善法，修學善法，就是修這十種善。修這十種善，我剛才說可以在人間得果報，或者到欲界天上得果報。你要在人間做轉輪聖王，你修學十善法，將來你在人間做轉輪聖王，這個善是有不可思議的。所以有的地方說，勸我們要感謝善法恩，要念這個善法的恩德。我今天能做人，好過在三惡道，這要感謝誰呢？感謝你修學過十善，感謝這個十善法、十善道。

午四、約無學辨

**又有十種：謂無學正見、乃至正解脫、正智。**

這是十種善法，這十種善是指阿羅漢。「無學」，就是在小乘佛法裡面，修行到了無學的程度了；「無學」。一共有十種善，其實在阿毗達磨論上說十種智慧。第一個就是正見——正見、正思惟、正語、正業、正命、正念、正精進、正定，這是八個，就是八正道，第九個就是正解脫，第十個是正智。

從本論上，從《瑜伽師地論》上面的解釋，八正道是什麼呢？是得了初果以後就修學這八正道，所以這八正道是通於初果、二果、三果、四果。現在簡別說「無學」，初果、二果、三果是有學，有學不在內；這是要到四果阿羅漢的時候，他的正見、正思惟。正見這個地方指什麼說的呢？也包括兩個意思。一個就是根本智，就是他修四念處，得到我空的道理。得到我空，有根本的無分別智，就是與第一義諦相應的智慧叫做「正見」，這是聖人的境界。現在指四果，那就是超越了初果、二果、三果的境界；阿羅漢他那個無分別的清淨心，證悟了第一義諦，那叫做正見。這是無分別智，也包括後得的有分別智在內，就是從無分別智出來到後得智的時候，他也會思惟——後得智是有分別的，思惟第一義諦，要用語言文字去安立它，怎麼樣說，這就是後得智了，也包括在正見之內的。但是這裡面——八正道裡面又說到正思惟，正思惟就是屬於後得智了。

問：師父慈悲！前面有一個問題，是在《披尋記》的第八十三頁。

答：我這個《披尋記》和你們的頁數不一樣，那你說，你說什麼？

問：講到色聚之中有十四種事，這個地、水、火、風、色、聲、香、味、觸、及眼等五根，那麼後面又講到如前所說事界，那麼這個事和界之間是不是有差別？

答：事，那一個事？

問：事，就是事物的事，就是事情的事；界就是邊界的界。

答：界就是地水火風了。

問：那這個界和事有沒有差別？

答：也有點差別。事應該是眼耳鼻舌身，這是五個，再加上地水火風是九個，再加上色聲香味觸是十四個，這樣計算好了。

問：因為這個前後文，假如說把事和界等同起來的話，好像有點通不過去？

答：就是重複了。

問：文義上通不過去？

答：是的。

問：所以事和界一定是應該……

答：還有些差別。界是地水火風，事就是前五根了，這樣說好了。

問：這上面說，《披尋記》第九十五頁：「念作何業？」此念是否專限於憶念過去而非想未來？

答：是的，是限於憶念過去的，叫做「念」。

問：《披尋記》第八十四頁，您上課時提到眼色聚有七法，也就是：「眼地色身香味觸」等七法，但是眼色聚不是鼻色聚，怎麼會有香與味呢？

答：這是那樣子，是眼色聚它沒有功能去識——認識的識，它沒有功能去識這個香和味，它沒有。但是它本身有香有味，它本身的物質裡面有香和味，是那麼回事。

問：第八十四頁說：彼色聚有「彼相可得，說彼相為有」，是說有四大種任何一相就算是有？還是要具足四相始名為有？

答：當然是包括這個意思的，它就是要要有。色聚有相可得，當然就是這四相都有。「還是要具足四相？」當然是具足四相。不過在那一大段文上，它也說在物質的裡面，這色法裡面，有的也是不具足四種相的，也有不具足的。也有具足的，也有不具足的。

問：師父！這個「非律儀非不律儀所攝善」，是不是也可以說是……，雖然不是佛法所說的戒律，但是屬於外道所攝的戒律，是屬於這個範圍？

答：不！外道所說的戒律，在佛法裡面是屬於戒禁取，那應該不是，那應該是非律儀，應該包括在非律儀裡面。

問：所說的外道，不是佛法說的那種外道；像基督教，或者是說像儒家思想，他們所說的這種惡事、世間其他的善法，那種是不是屬於這種「非律儀非不律儀」的善法？說「非禮勿動、非禮勿取」那種規矩，或者是基督教所說的，其他的很多他們的規矩？

答：那佛法裡面稱之為戒禁取，稱之為戒禁取。但是我們盡量不說他好，不要說他是「非律儀所攝善」，最好還是不這麼說，就是不提好了。

在佛法的所謂律儀，就是你這樣的行為當然是清淨無染，但是動機也包括在內，動機也包括在內。我是為什麼不殺、不盜？這個動機是什麼，也是包括在內的。所以這個地方，佛教徒不殺和外教徒不殺，就是不同了。同樣是沒有這個過失，但是動機不同；動機不同，這個善法就不一樣了。



#### 午四、約無學辨

**又有十種：謂無學、正見、乃至正解脫、正智。**

這裡是說建立差別，「顯差別」，差別裡面，第一科是「性類差別」。「性類差別」，就是善法、惡法、無記法；現在是說善法的差別。善法差別裡面，第一科「別辨增一」，分十科。第一科是一種善法；第二科兩種；第三科三種；第四科是四種；第五科是五種；第六科就是六種；七種、八種、九種；第十科是十種善法，數目增加到十種。

十種，第一科是「約方便辨」，約方便來辨別善法的差別。看這文裡面，聞、思、修三種智慧，只提到聞所生慧的善法、思所生善，沒有提到修慧；又說「有依善、無依善」這些，的確是有方便的意思，善法的前方便的意思。第二科「約繫不繫辨」，這是欲界繫、初、二、三、四靜慮繫善，空無邊處善乃至非想非非想處繫善；「無漏所攝善」，那就是不繫了。

又有十種，「謂十善業道」，這是「約業道辨」，就是內心有意願的行動，表現在三業上，那就是十善業道，這是「約業道辨」。

第四科「約無學辨」，這是約聖人說了。「又有十種」，這十種就專指無學位的阿羅漢以上的聖人說的。這十種善法裡邊，第一個是「無學、正見」，正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，都指無學的聖人說的。這是八正道，再加上「正解脫」。「正解脫」，就是阿羅漢他能勝解苦、集、滅、道四種諦理，那就叫做「正解脫」。「正智」，就是阿羅漢所得的盡智和無生智，這兩種智慧，叫做「正智」。這是無學位以上的聖人的十種善法。

#### 午五、約感生辨

**又有十種：謂能感八福生，及轉輪王善，及趣不動善。**

這是第五科「約感生辨」，就是能感得八種福報的生命。這八種生是指什麼說的呢？就指欲界，在我們人間做小國王，這算一個；再就是國王的臣，輔佐國王做事的臣，這是兩個；再加上六欲天，就是八個。八個再加上「轉輪王善」，能在人間做轉輪王這樣的善法，就是九個了。八個加「轉輪王」是九個。再「趣不動善」，這就是十個，十種善法。

「趣不動善」。前面都是欲界，欲界六天，加上人間的小國王，加上臣，那麼就是八個，這都是人間，欲界的；「趣不動善」，那就是色界天、無色界天上的善法了，就是定善了。或者是再包括到無漏的善法，那就是更殊勝了。這十種善法，是「能感八福生」的，「及轉輪王善，及趣不動善」，一共是十種善法。

辰二、結

**如是等類，諸善差別。**

這是結束前面這一大段文，「別辨增一」這一段，這是第一科；第二科是結束。像前面說的這麼多種類的善法的差別，有這麼多。

卯二、略說善義

**略說善有二種義：謂取愛果義、善了知事及彼果義。**

「略說善有二種義」，這以下略說善的含義、善的道理。「別辨增一」是第一科，這第一科裡辨出來有十科，加結束，就是這個結束。現在是第二科，善法一共分兩科，第一科「別辨增一」；第二科是「略說善義」，就是簡要的說明善法的含義。

善法有什麼意義呢？「有二種義：謂取愛果義、善了知事及彼果義」，就是有這兩種義。

第一個道理，「謂取愛果義」，就是你做這樣的善法的時候，你將來能得到可愛的果報。那麼這個可愛的果報，在裡邊的情況——你造這樣的業，在苦、集、滅、道四諦的道理上說就是集，苦集的集；可愛果就是這個苦，苦、集。「善了知事及彼果義」，這就是滅、道；就是苦、集、滅、道四諦。前面取可愛果義是世間的善法，「善了知事及彼果義」就是出世間的善法了。

「善了知事」，就是你能夠明了這件事情的真相，那就是佛法裡面的智慧。佛法裡面的智慧就是道諦，道諦的般若的智慧——戒、定、慧，包括戒、定在內的智慧，能通達世間都是苦、空、無常、無我的。「及彼果義」，及彼聖道——三乘聖道的果就是涅槃果。這樣就是出世間的道諦和滅諦，加前面的苦諦和集諦，就是四諦。那麼苦集在這裡不包括惡法，只屬於兩種善法：一個散亂的善法，一個禪定的善法。做這樣的善法，就是在欲界得可愛果；在色界、無色界得可愛果。加起來就是世間善法和出世間的善法，有這兩種義。「略說善有二種義」，就是這兩種道理。

寅二、不善法（分二科） 卯一、標

**不善法者：謂與善法相違，及能為障礙。**

「不善法」，前面把「善法」這一科解釋完了，現在說「不善法」的差別。先「標」出來，然後解釋。

「謂與善法相違，及能為障礙」，就是說做這種惡事的時候，是和善法相違背的。善法的功能，能令你得到可愛的果報；現在做惡事與善法相違，就是做這種事得到苦惱的果報，不可愛的果報。這件事情，從自己的經驗上應該感覺到，

就是你造因的時候，是你自己心裡歡喜這樣做就這樣做，你不歡喜做就不做，就是有你的自由。若是得果報的時候，得可愛的果報也很自由、也很自在；得不可愛的果報就是不自由的，你歡喜也要受，不歡喜也要受，也要接受，所以不可愛的果報的確是苦惱了。

「與善法相違，及能為障礙」，這惡的果報來了的時候，它「能為障礙」，你想要做些如意的事情，不行！有障礙。所以惡果報來了，你想要修學出世間的善法，不行，做不來，就是不可以，就是有障礙。不但是出世間善法，世間善法也有障礙，它也是不令你自由的。

## 卯二、釋

**由能取不愛果故、及不正了知事故。**

「由能取不愛果故」，這是第二科解釋。「及不正了知事故」，這是解釋惡也有這兩種義，它能取得不可愛的果報，令你苦惱。「及不正了知事故」，做這種惡事的人，在惡的時候，在做惡事的時候，得惡果報的時候，你都是「不正了知事故」，不能夠正確的通達一切事的真實相。不通達五蘊：色、受、想、行、識；眼、耳、鼻、舌、身、意一切法，都是苦、空、無常、無我，你都不知道，不知道這件事的。智慧不夠了，所以就沒有這種功能。這是說惡法是這樣。

## 寅三、無記法（分二科） 卯一、標列

**無記法者，略有四種：謂異熟生、及一分威儀路、工巧處、及變化。**

這是第三科，說「無記法」。無記法分兩科，第一科是「標列」。「無記」，就是不能說是善、也不能說是惡，它沒有善、惡的那樣的意義的。

什麼是無記法呢？「略有四種：謂異熟生、及一分威儀路、工巧處、及變化」，這一共是四種。這個「異熟生」，就是前生造的業力，或者是善業、或者是惡業所招感的果報，就叫做異熟生。異熟生應該是分兩類：一種就是阿賴耶識，阿賴耶識是善惡業所得的果報，是果報主要的一部分，它是果報主。它本身也不是善、也不是惡，是這樣。它若是善，它會拒絕惡；它若是惡，它就拒絕善。而阿賴耶識什麼都接受，前六識做善，它也接受；做惡，它也接受，它是不拒絕，接受的。所以它本身是無記性的，這是一種。第二種，就是由阿賴耶識引出來的前六識，也有屬於無記性的，不全是屬於善，也不全是屬於惡的，也有無記性。這裡邊都應該包括在內的，這兩種都應該包括在內；這裡只說無記。

「及一分威儀路」，我們以前也講過。就是我們在一個道路上、在一個處所裡邊，有行、住、坐、臥的威儀，這叫做威儀路。威儀路，是表現在身體上的一種表色。這個「表色」，它是由內心發動出來的，是由內心發動出來的一種行動，

當然也通於善、也通於惡。但是現在這裡是說無記性的，不說善、惡那一種。

「工巧處」，工巧處在本論後文也有更詳細的解釋，其實包括的範圍很廣，這個工巧處。乃至做一切的工商業、做農夫耕田的事情；乃至一切現在所謂工廠製造什麼產品，都包括在內，很多很多的事情；乃至到書法，書畫、雕刻；乃至現在數學、印刷，這一切一切很多很多事情都包括在內。工巧處，這樣情形也是通於三性的，也是通的，但是這裡面單說是屬於無記性的。

「及變化」，「變化」也應該說它有兩種。一種就是術，藝術的術，你有一種術就會變化；另外就是有神通，你有禪定的工夫，那麼你就有了神通，有了神通就能變化。神通裡面包括一部分的、小小的、生得的、報得的神通。報得的神通，並不是有禪定，果報小小有一能相似的神通，小小一點，也不是決定靠得住；但是也小小有一點變化。這裡就是說這麼多的無記。但是這裡說變化，看下文的解釋，只屬於善和無記，那就不包括報得的神通在內。我們下文再解釋。

這是前面列出來這四種無記，這底下又加以「料簡」，就是不全面的解釋，也一部分的簡別簡別。

卯二、料簡（分二科） 辰一、諸工巧處及威儀路（分二科）

巳一、舉工巧處

**若諸工巧，但為戲樂，不為活命，非習業想，非為簡擇，此工巧處業是染污；餘是無記。**

若是我們所做的事業，在各式各樣的工巧裡邊，工巧業裡邊。「但為戲樂」，只是一種遊戲、娛樂的性質，不是為了活命，不是為了生活事情。「非習業想」，不是為了活命學習那件事，不是的，只為戲樂。「非為簡擇」，也有非為習業想，有習業的意思。「簡擇」，就是在裡面學習，學習這個工巧，在裡面各式各樣的觀察、思惟、練習，那叫做簡擇。或者是學習那件事的前方便，做種種方便，也叫做「簡擇」。現在都不是屬於這一方面的，不是為活命，不是為了活命學習那件工巧業，也不是做那件事的前方便，只是為了戲樂。「此工巧處業是染污」，這樣的工巧業是屬於染污的，不是清淨的。

這若按照本論下文的解釋，工巧業屬於染污性質的很多很多了；只是一少部分……，不為活命，但為戲樂，一少部分是無記，大部分都是染污，「此工巧處業是染污」。「餘是無記」，那是屬於無記，可以這麼簡別。

巳二、例威儀路

**如工巧處，威儀路亦爾。**

「如工巧處」這樣子分析：一少部分是無記，多數都是污染。那麼「威儀路」

呢？也是一樣。就是一大部分都是放逸、都是污染。當然也可能有一部分屬於善性的，一少部分也是無記，屬於無記。

辰二、諸變化心

**變化有二種：謂善、及無記。**

「變化有二種」，這最後一種無記法是「變化」，是有兩類，就是善和無記，而沒有染污的一部分。這就是單指有禪定、有神通的人的變化。因為有了禪定、有神通的人，他沒有欲了，他沒有欲界的人這種欲。沒有欲的時候，他心清淨，他表現出來的事情最多是無記；另外他就是屬於善，屬於良善、予人有利益的事情。若是有欲的，那就不一定。有欲的時候，他可能有欺誑性了，那就是有惡、有染污了。這是說無記這一類的法。

前面就是把「性類差別」這一大科解釋完了。「性類差別」裡面就是善、不善法、無記法。現在這第二段「根境差別」，說到根境的差別。前邊是性類的差別；現在這底下說根境的差別，就是我們的六根：眼、耳、鼻、舌、身、意六根；色、聲、香、味、觸、法六境，在這上面也有各式各樣的差別的。分兩科，第一科是「法差別」，第二科是「名差別」。能詮顯的名、所詮顯的法，法也還是六根、六境，這都是法。這底下分兩科，第一科是「別辨增一」，根境別辨，用數目來表示它的差別。分兩科：第一科是「內六處」，第二科就是外六境了。「內六處」裡面先說前五根，然後說第六意根。前五根裡面先說眼根，有十一科，第一科是「一種」。

子二、根境差別（分二科） 丑一、法差別（分二科）

寅一、別辨增一（分二科） 卯一、內六處（分二科）

辰一、五根（分二科） 巳一、舉眼（分十一科） 午一、一種

**復次，眼有一種：謂能見色。**

「復次，眼有一種」，眼只有一種眼。「謂能見色」，就是它有能力、有這種功能，能照見青、黃、赤、白，長、短、方、圓各式各樣的色法，它有這種功能，這就叫做「眼」，眼就是這樣意思。

午二、二種

**或立二種：謂長養眼、異熟生眼。**

「或立二種」，或者是兩種。「謂長養眼、異熟生眼」。「長養眼」，就是像我們吃飯，吃飯這個營養使令眼的功能，能加強它的功能，這是長養眼；或者睡眠也能長養眼；或者修梵行、得三摩地都能長養眼。

異熟眼，「異熟生眼」這是果報了，前生的業力得到的眼。而異熟生的眼也需要長養，不長養這個眼也是很難維持的，也是要長養。不過讀書人用眼用得厲害，也有人用眼用得輕。

午三、三種

**或立三種：謂肉眼、天眼、慧眼。**

「或立三種：謂肉眼、天眼、慧眼」，有這三種。「肉眼」，就是我們所得的這種眼睛。就是在光明中顯現出來的色法，沒有障礙，這一切色我們可以見，這是肉眼。「天眼」，那功能就是厲害了，它是顯露、不顯露的色法，有障礙、無障礙的色法，它都是可以看見的，這天眼是厲害的。這兩種眼都是物質組成的，由精微的物質組成的眼睛。「慧眼」，慧眼它是屬於心法，不是物質，它也有能照見一切法的能力；它照見的力量，當然是高過了肉眼和天眼，這是聖人所得到的眼睛。

我們通常說是五眼：肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。還有兩種眼：一個法眼、一個佛眼。這裡說的慧眼包括法眼在內，法眼也是智慧，所以也包括在裡面。通常說慧眼觀一切法的真實相、觀一切法的真如理，那麼叫做慧眼。通達一切法的緣起，那就是法眼。但是也有調轉過來說的：法眼是觀第一義諦的；慧眼是觀一切法是緣起，調過來。佛眼的意思，若按照《智度論》上的解釋，就是肉眼、天眼、慧眼、法眼，到成佛的時候統名為佛眼，也有這麼解釋。

這樣說，佛眼也包括了肉眼、天眼，也包括了慧眼、法眼；但是佛眼是超過了一切人的肉眼、天眼、慧眼、法眼的功能的，是更殊勝的一種眼，也就是一種智慧。所以這裡面說三種眼，也就等於是說五種眼了。

午四、四種（分二科） 未一、總標列

**或立四種：謂有瞋眼、無瞋眼、恆相續眼、不恆相續眼。**

立四種，這又分兩科，第一科是「總標列」，第二科「隨難釋」。現在說是「總標列」。

「謂有瞋眼」，「瞋」就是動，眼睛和眼皮有開、有閤的動，就是有瞋眼。「無瞋眼」，眼睛它不瞋、不動。我們人間一般人的眼睛都是要瞋，不瞋是不行；諸天的眼睛是不瞋。「恆相續眼」，這個眼一直的相續下去。還有「不恆相續眼」。這底下解釋。

未二、隨難釋

**恆相續者：謂色界眼。**

「恆相續者：謂色界眼」，色界天上的眼。

這裡面的原因，色界天上的人都是有禪定的人，沒有欲、沒有煩惱，是和平的世界，所以眼睛一直能保持。他的能力特別強，因為有禪定的功夫，所以眼力不會中間眼睛盲了，不會的。我們人間的眼睛不行，人間眼有的時候會被破壞，因為人與人煩惱很多，煩惱破壞了自己的眼睛，或者自己用自己的眼睛用得不合適，那麼也會有問題。所以眼「有恆相續」、有「不恆相續」的不同。

午五、五種

**或立五種：謂五趣所攝眼。**

地獄、餓鬼、畜生、人、天——「五趣所攝眼」，這又不同。

午六、六種

**或立六種：謂自相續眼、他相續眼，端嚴眼、醜陋眼，有垢眼、無垢眼。**

「或立六種：謂自相續眼、他相續眼」，自己的眼，「相續」就是身體，身體是叫做相續；就是自身的相續眼、他身的眼睛。還有端嚴的眼、還有醜陋的眼。還有是有垢眼、還有無垢眼，這可以做兩種解釋：就是有的人的眼睛黑白分明，就可以名之為無垢眼；有的人的眼睛裡邊有些毛病，有病的眼睛，就是有垢眼。或者說是凡夫的眼叫有垢眼，聖人的眼叫無垢眼。

午七、七種

**或立七種：謂有識眼、無識眼、強眼、弱眼、善識所依眼、不善識所依眼、無記識所依眼。**

「或立七種」，七種眼睛。「謂有識眼、無識眼」，我們的眼識，其實如果一直的讀書，眼識是一直要動。如果不多讀書的時候，眼識不動的時候還是很多的，多數是第六識活動。而第六識這一注意活動的時候，這個眼識是不活動了。所以眼識有的時候有識，那麼就是「有識眼」；「無識眼」，有的時候這個識不發生作用，叫做「無識眼」。「強眼、弱眼」，能力有強有弱，這也是各式各樣的。「善識所依眼、不善識所依眼」，眼識受意識的牽引，就有善、不善的不同了。眼識本身也不能善、也不能夠不善的，就是受到意識的牽累，所以有「善識所依眼、不善識所依眼」。「無記識所依眼」，這時候也沒有善、也沒有惡，無記識所依眼。

午八、八種

**或立八種：謂依處眼、變化眼、善業異熟生眼、不善業異熟生眼、食所長養眼、睡眠長養眼、梵行長養眼、定所長養眼。**

「或立八種：謂依處眼、變化眼、善業異熟生眼、不善業異熟生眼、食所長養眼」，這底下「或立八種」，八種眼睛。

第一個是「依處眼」，依處眼有幾種解釋：就是我們這個肉眼就叫做依處眼。依處眼，就是為變化眼所依止的地點，所以叫依處眼。或者說是扶根塵，扶根塵是淨色根的依止處，所以叫做依處眼。那麼這個依處眼，就指扶根塵這個眼睛，叫做「依處眼」。

「變化眼」，應該說是淨色根的眼，淨色根的眼它有種種作用；變化就是指它有種種作用說的，它能見一切色法、也能讀書，這裡面有很多的轉變、有很多的作用，就是特別重要，這表示它的重要了。

「善業異熟生眼」，由善業得的果報的眼睛，叫善業異熟生眼。「不善業異熟生眼」，那個眼睛的功能有問題了。由善業得到的果報，那個眼是特別強了。好像是《大智度論》是那上說？本論上也有提到：說轉輪聖王的眼睛，在黑天的時候，天黑沒有日月，夜間黑暗的時候，他的眼睛能看一百由旬，在一百由旬內的事物如觀——就看自己的掌紋似的，看得那麼清楚。像我們小小的地方都看不清楚了，所以這個善業異熟眼是不得了，那麼強！「不善業異熟生眼」，那就多數是到三惡道的眼睛了。

「食所長養眼」，用飲食的營養來滋養這個眼睛；還有睡眠也能長養眼；梵行也是長養眼，你修梵行能長養這個眼睛。「定所長養眼」，那就是得了禪定了，得了禪定也能長養這個眼睛。眼睛有這麼多的差別，這是說八種。

午九、九種

**或立九種：謂已得眼、未得眼、曾得眼、未曾得眼、得已失眼、應斷眼、不應斷眼、已斷眼、非已斷眼。**

「或立九種」眼睛，九種。「謂已得眼」，就是指過去說的。「未得眼」，是未來的。「曾得眼」，是我現在得到了，我以前也得過的，所以叫做曾得眼。「未曾得眼」，就指現在得到這樣的眼，以前沒得過，是未曾得眼。「得已失眼」，得是得了，又失掉了。總而言之，眼睛還是無常的，不是靠得住的。

「應斷眼、不應斷眼」，「應斷眼」就是有過失的眼睛，像我們這個眼睛不理想，是應該把它調整，就叫做應斷眼。「不應斷眼」，就是聖人的慧眼、法眼、佛眼，這個我們應該學習、修行，能夠證得才好。「已斷眼」，已經斷了的眼睛；或者是「非已斷眼」，沒有斷的眼。這是九種。



午十、十種無

**或立十種者，無。**

這上面說沒有十種眼，十種是沒有。

午十一、十一種

**或立十一種：謂過去眼、未來眼、現在眼、內眼、外眼、麤眼、細眼、劣眼、妙眼、遠眼、近眼。**

「或立十一種」，十一種眼睛。謂過去的眼、未來的眼、現在的眼，「內眼、外眼」。「內眼」就是自家的眼睛，「外眼」就是他人的眼睛，或者這麼說。「麤眼、細眼」：「麤眼」，或者說我們欲界眾生的眼睛，叫麤眼；「細眼」，就是色界天的眼睛。「劣眼」，應該是不善業所得到的眼。「妙眼」，那就是善業所得到的眼。「遠眼、近眼」，「遠眼」，或者說是過去、未來的眼睛是遠眼，「近眼」就是現在得到的眼睛。

這裡邊說「過去眼」、說「未來眼」、說「現在眼」，這裡面倒是有意思。就是我們以前的栽培不夠，得到的眼睛我們不滿意；但是這終究是要過去的，我們可以栽培，將來得個好眼睛，所以還有個「未來眼」。如果決定就是這樣子，那就不行了，不可以改變了；現在還是可以改變的。

巳二、例耳等（分二科） 午一、例同

**如眼如是，耳等亦爾。**

前面說眼，這底下說「耳等」。「耳等」，第一科是「例同」，第二科是「顯別」。如眼睛是這樣子，「耳等」也是這樣子，和前面一樣，意思是一樣。

午二、顯別（分二科） 未一、標

**是中差別者，謂增三、增四。**

「是中差別者」，這底下「顯別」，第一科是「標」。

這裡面也有不同的地方，「謂增三、增四」。

未二、釋（分三科） 申一、耳（分二科） 酉一、三種

**三種耳者：謂肉所纏耳、天耳、審諦耳。**

「三種耳者：謂肉所纏耳」，這底下說不同的地方。可以增到三、增到四，這個耳。增三，三種耳是什麼呢？「謂肉所纏耳」，就是我們看見的這個耳，肉所纏耳，這應該說是扶根塵。扶根塵是保護淨色根的耳，那麼就是正好是「肉所纏耳」。「天耳」，這是天上的人他們的耳，或者是得了色界四禪的人，入定的

時候，他有天耳通的那種耳，叫天耳。「審諦耳」，審諦耳怎麼解釋呢？就像經上佛說法的時候告訴聽眾：「諦聽！諦聽！善思念之」，那麼這叫做「諦聽耳」。就是你注意的聽聞佛法，那叫做審諦耳。從這方面講，耳的重要——是學習佛法的一個重要的條件。

## 酉二、四種

**四種耳者：謂恆相續耳、不恆相續耳、高聽耳、非高聽耳。**

「四種耳」，前面說是三種耳，這底下說四種耳。「謂恆相續耳、不恆相續耳」，這和前面應該是一樣。「高聽耳、非高聽耳」，這是約它的作用說，就是學習佛法，聽聞善法，聽聞佛法能逐漸地使令你轉凡成聖，那麼就是高聽耳。「非高聽耳」，不學習佛法，一般的世間上的事情不是「高聽耳」。

## 申二、鼻舌（分二科） 酉一、三種

**三種鼻舌者：謂光淨、不光淨及被損。**

「三種鼻舌者」，前邊是耳說完了，這底下說「鼻舌」。鼻舌分兩科，第一科「三種」。

「三種鼻舌者：謂光淨、不光淨及被損」，鼻舌說有三種，一種是「光淨」的，就是很清淨的，沒有毛病。說是「不光淨」的，有毛病，不光淨。「及被損」，被破壞了。

## 酉二、四種

**四種鼻舌者：謂恆相續、不恆相續、有識、無識。**

「四種鼻舌者：謂恆相續、不恆相續」，或者是「有識」、或者是「無識」，有這個分別，這四種。

## 申三、身（分二科） 酉一、三種

**三種身者：謂滓穢處、非滓穢處、及一切遍諸根所隨逐故。**

「三種身者」，這底下第三科說到「身」。這個身的差別是什麼呢？「謂滓穢處、非滓穢處、及一切遍諸根所隨逐故」，有這三種的不同。

第一種，就是我們這個身體有污穢的地方，那就是我們人間的人。人間的人要排泄這些問題，就是不清淨了、污穢的，這樣的身體。「非滓穢處」，就是色界天的人清淨，欲界天也是不排泄，也比較清淨。欲界天的人他不排泄、也沒有病，所以可以說是「非滓穢」。若是色界天上的人的身體，是大光明的境界，那是特別殊勝了，和我們欲界真是不能比了。所以從經論上告訴我們的事情，人真

是應該放下。

「及一切遍諸根所隨逐故」，這是第三種身。「一切遍諸根所隨逐故」，這個身體裡面，這個身根，我們通常說這個意根是很重要；但是身根也是非常重要的。身根，它是普遍到全體，是眼根、耳根、鼻根、舌根所隨逐的，你若沒有身根，那四個根放在什麼地方呢？所以有這麼一個情形。「一切遍諸根所隨逐故」的身體。

## 酉二、四種

**四種身者：謂恆相續、不恆相續、有自然光、無自然光。**

「恆相續、不恆相續」，就是在你的壽命這麼長之間，都是恆相續的；如果中間是斷了，就是不恆相續了。「有自然光」，那就是欲界天和色界天，他們身體能發出來光明，自然的發出光明來。那麼我們的身體不能，我們人間的人不能發出自然的光明；或者人造的光明，可以。這是把眼、耳、鼻、舌、身這五根都說完了。

## 辰二、意根（分十二科） 巳一、一種

**或立一種意：謂由識法義故。**

這底下說「或立一種意：謂由識法義故」。這裡第二科；把前五根說完，現在說第六意根。「意根」分十二科，第一科是「一種」，也是數目增加，計算它的差別。

「一種意」是什麼呢？「謂由識法義故」，就是說意它能夠認識法、認識義。「法」就指能詮顯意義的這一切的名句文，是法；「義」就是名句文所詮顯的道理，它裡面有什麼什麼義。能詮、所詮，這都是意識所認識的，有這樣功能的名之為「意」，就這一種意。實在這「一種意」倒是說得很簡要。

## 巳二、二種（分二科） 午一、標列

**或立二種：謂墮施設意、不墮施設意。**

「或立二種」，這底下說二種，分兩科，第一科標列。「謂墮施設意、不墮施設意」，這是標出來，這底下解釋。

## 午二、隨釋（分二科） 未一、第一義

**初謂了別名言者意，後謂嬰兒意。**

這底下解釋，先解釋第一種解釋。

「初」，頭一個「墮施設義」怎麼講呢？就是你這個意，能了別名言的意，

了別種種的名字，名字就是言。因為你若沒有名就不能說話，一個名字、一個名字連接起來就是語言，所以名即是言。而「墮」這個字怎麼講？墮者落也，降落的落。「施設」，施設是什麼呢？就是名，就是字，就是名句文就是「施設」。名句文從那裡來的呢？就是有智慧的人安立出來的，他心裡面這樣分別、這樣思想；畫一畫，怎麼樣畫，各式各樣的符號，施設出來的，所以「墮施設意」。就是施設種種的名言，落在你的心裡面，你的心能接受，那就是了別名言的意；如果這個名言不能落在你的身上，你的心裡面落不上去，那就是不了名言。

這樣說，「墮」這個字，「墮」有一個動詞的意思，這裡面也有一個學習的味道，你學習這個名言，在你內心裡面有了念心所；這念心所的力量，就是你積聚了很多的名言，就叫做「墮施設意」。如果你不接受、你沒有學過，你心裡面沒有積集這麼多的名言，那就不行了，那就是「不墮施設意」。

頭一個是「了別名言者意」。後一個「謂嬰兒意」，嬰兒的時候，他還不明白名言，不了，他還沒有開始學習名言。這樣說，如果是學習了一種文字，對另外一種文字沒有學過，那也可以說「不墮施設意」。不過，終究他心裡面有一種施設的，不是說完全沒有。這是第一個解釋。

## 未二、第二義

### 又初謂世間意，後謂出世間意。

這是佛法的態度了。頭一個「墮施設意」是世間人，世間上的人他們的心意。或者說「墮施設意」是有學問的人，「不墮施設意」就是沒有學問的人，也可以這麼說。「後謂出世間意」，這是聖人了；「世間意」是凡夫。出世間的聖人，他心裡面也是有施設意的；但是他在與第一義諦相應的時候，離一切名言相，離一切名言相的時候，就不墮施設意了，那就是超越了世間，不是凡夫境界了。

我們種種的分別心、種種的煩惱，都是在分別那個地方，都在名言那個地方，不是在第一義諦那個地方。聖人就是從名言這個地方超越了，超越了名言，達到無名言的地方，所以沒有煩惱了，沒有分別，沒有這些煩惱。我們不能超越名言，我們就是為名言所困、為煩惱所縛，所以是苦惱的。

## 已三、三種

### 或立三種：謂心、意、識。

前邊是說兩種。這個也很有意思，「一種意：謂由識法義故」；有兩種意，「墮施設意、不墮施設意」。佛菩薩的智慧會這樣安立，也是有意思。

「或立三種：謂心、意、識」，由心、意、識來表示我們內心的差別。表示內心的差別，經過了人家有智慧人的解釋，我們才能夠有一點分別，什麼叫做心、

意、識。你看這《俱舍論》才能看出來；人家不解釋，你就讀那個文，也讀不出來什麼事情。他解釋那個「心、意、識」怎麼解釋呢？

這個識，識是面向外的，面向外，它去識色、聲、香、味、觸、法，這是「識」的意思。「意」是幹什麼的呢？意是為識做依止處的。它去收集外邊的消息的時候，它要有個依止，以意做依止處，它才能有力量去採訪各式各樣的消息，它才能，這叫做以意為依止去了別色、聲、香、味、觸、法，這叫做「識」，也叫做「意」。了別了以後，他得到了很多很多的名言、很多很多的消息，把它收集起來，是名為「心」。

這裡面綜合起來說，就是以「意」為依止，向外，叫做「識」；「識」認識了很多的資料又收回來，又回來、又流回來，那叫做「心」。流出去叫「識」，流回來叫「心」，而以「意」為依止的，以「意」為依止的。《大毗婆沙論》上有好多種解釋，不只這一種。

以「意」為依止，向外去了別，叫做「識」。這裡邊，我看又有兩個意思。一個是去認識外邊的境界，得到新的消息，這是一個意思。第二個意思，你以前收集的，你在心裡面得到的知識，也可以以「意」為依止流通出去；流通出去，這就是由心。

這樣說這個「意」，也是意、也就是心。說為識作依止的時候，就叫做「意」，作依止的時候就叫做意。把外邊得到的新的知識收集起來，收集回來叫做「心」。但是以「意」為依止的時候，也有「心」的意思，也有這個「心」的意思。心裡面有很多很多的智慧，這個智慧……；在「識」向外活動的時候，有智慧的基礎，所以它內外並不是分開的，還是連貫在一起的，還是連貫的。

問：師父，請您再解釋一下，滓穢處、非滓穢處這個可以啦；下面那個——「及一切遍諸根所隨逐」，第三種身，這個身是什麼意思？

答：這個身就是強調身根的重要！我們這個眼根，只是在一小部位上，眼、耳、鼻、舌，只是占有一少部分；這身根不是，身根是周遍全身都是身根，而它是諸根隨逐的地方——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根都隨逐它。如果身根壞了，也就是全部都壞了，乃至意根，就是第八阿賴耶識也應該都走了。如果說眼識走了，眼識、耳識、鼻識、舌識停下來了，但身根還在的話，這個人還是活人；若是身完全壞了，就不能做依止處了，那麼第六識、阿賴耶識就應該是都走了。

問：那植物人呢？

答：植物人他的血還流動吧，是不是還是流動？所以身根還是在，應該還是在的。

只是他的意根有問題，植物人可能是意根有很嚴重的問題。

問：我們通常那個名詞叫「相續」，是不是指身心？因為身跟心就是整個連在一起的。

答：是！

問：所以「相續」，常常我們看到佛法裡有相續，是指身跟心來講的嗎？

答：是的！那要看那段文義，多數是表示這個生命體叫做「相續」。

問：包括身跟心？

答：對！

問：為什麼以相續來代表呢？

答：因為我們人認為這個身體是不相續的，死了就完了，是不相續的。但這是不對的！身是相續的——死了以後還是相續下去的，就是轉變了一下。生命的存在，兩個現象：一個是前後是相似相續的，一個是不相似而相續的；分這麼兩部分。人若死亡了以後，這個生命體是壞了，後一個生命也相續下去，但是和前一個生命是不相似的！

問：師父，我們學過了，這已經兩地也差不多快結束，就是「五識相應地」跟「意地」，可不可以談一談這兩個地。因為這十七地都是止觀修行所要觀察的對象，師父可不可以談一談這兩地跟我們上面所學的四種道理，依四種道理觀察這兩地，如何以四種道理來觀察？能不能讓我們去思惟？可不可以提示一下？

答：就請你講一講，我們聽一聽也可以。可以，也可以講，也是可以。

問：師父！給我們談一談，從「五識相應地」跟「意地」，怎樣依四種道理來觀察？

答：簡單的說：「五識相應地」就是說前五識也是因緣生法；都有自性、所依、所緣、助伴、作業都是因緣生法。但是「意地」這個地方，說到死和生；它也是自性、所依、所緣、助伴、作業，但是其中最強調的一部分，就是第六意識「死和生」這一部分；這是第六意識有強大作用的地方，強大作用就是生死流轉了。這苦惱的境界，說到這麼一點。那麼總而言之，這六識加起來，生死也是由六識來的，涅槃也是由六識來的。看這前後文就是這樣子，主要就是這一點。

這裡邊，如果我們再學習其他的經論，你再回頭來看這一段文，就知道這個地方，唯識裡面說到「等無間緣」這個地方有點事情。其它的經上，我以前也說過，《楞嚴經》當然它也不提這個事，那就和「等無間緣」這個地方有點不合，不相合，是不相合的。因為說到等無間緣，可以觀心無常，就可以修四念處了。

而這個地方，這裡說到意的時候，又和前面說的又不同。意地前面說到作業各式各樣的情形，這裡說的又有不同的微細的相貌。四種道理主要還就是因緣生法。

問：是觀待道理？

答：觀待道理，也是因緣的意思。底下「法爾道理、證成道理」，證成道理，當然那是聖人的，要以聖言量來做證成。若是你自己也是聖人，那也不用說了。

問：師父！談一談所謂「聖言量、比量、現量」怎麼樣去活用，比方說證成是不是要用比量去證悟的？

答：是的！我們沒有得聖道，多數要靠「比量」、靠「聖言量」，要靠這兩個量。不過是唯識裡面，依他起性和遍計執性，在這個地方也是有事情。依他起性是現量可得，遍計執性不是，現量是不得遍計執性的，遍計執性是由比量，當然不是正比量，就是搞錯了！我們人是在遍計執裡面生活的，可是又不能離開依他起，是這麼一種境界。所以若是用觀待道理來講的時候，就不見有遍計執了，那就是聖人了。至於說是「我們應該怎麼樣去觀待？」那還要到下文，我們才能夠有方法去運用的，要到下面。

問：師父！您剛剛提到等無間緣的地方，您說《楞伽經》真常心裡面是有點問題。可是真常心裡面它不是包括有生滅心，那生滅心裡面是不是還是有等無間緣？

答：生滅心是有等無間緣，真常心就很難說等無間緣了。真常心是沒有剎那滅的，就很難說前一剎那滅、後一剎那生的事情。

問：所以它的問題是真如心上面，而不是在生滅心？

答：是的！

看《攝大乘論》上的意思，是不承認有真常心的，不承認這一點。和《起信論》是不同，《起信論》是很明白的說有真常心。但是《攝大乘論》後面的文，金土藏的譬喻，也還是不能說有真常心。所以兩位禪師的辯論，也很有意思！我也說過，就是「沒有佛性就不能有生死」、「若有佛性就不迷於生死」，這兩句話都很有意思的。「若是沒有佛性就不能有生死」，這句話也是有根據。《楞伽經》說是：「如來藏為善不善因」，有這麼一句話，這可以作證明、作證據。但是說是「若有佛性就不迷於生死」，這也是道理。怎麼回答這個問題？

問：在纏就迷，出纏就不迷了。

答：在纏就是迷，覺悟了就能出纏。那麼這個覺悟和那個佛性有什麼關係？

問：要有佛性才能覺悟啊！

答：那麼若覺悟，為什麼會有生死呢？覺悟就沒有生死嘛。所以這個地方是說，你這個覺悟的智慧，是原來就有呢？是後來學習有的？問題在這裡！要是我們說是：「本來就是有！」本來就有，那你為什麼迷惑了呢？

問：那只好用「行性佛性」跟「理性佛性」來解答，不然真是答不出來。

答：你答不出來，你不能答這個問題。那個法常禪師，我認為還是可以尊敬他，也是應該的。他不決斷這個事，他不解答這個問題；還沒有自作聰明，還是好。不知道就說不知道！不過他也沒說不知道，也沒說知道；就是過關了。但是還是好，就是沒有參與這個問題。

問：師父！我有一個問題。如果《攝大乘論》上面說：圓成實性是實有的，那我們在證悟的時候，不二的時候，就不會執著它是一定實有的，而是不二的，而變成了義。那麼為什麼真常心裡面，如果是證入不二的時候，也可以不執著真如跟如來性是真常的啊！

答：是的。因為它說那時候是離名言相了，所以與第一義諦相應的時候，不墮施設義，所以沒有真常、不真常的這種話說的。這樣子這個問題倒是解決了，解除了這個問題。只是在還沒有證悟真常的時候，心裡面有一點害怕，害怕斷滅了。那麼這樣說：有圓成實性，所以你不要怕斷滅。這裡有這麼一點好處。若是不說有圓成實性，就是在緣起法上，沒有證悟聖道之前會想到：得入聖道以後是什麼也沒有了！就會這樣想，你會這樣想。若是說有圓成實性呢，沒有悟聖道的人就想：得悟聖道的時候，全是真如的境界，沒有一切戲論相。他不思惟它是斷滅，可是真實悟入真如的時候，又不取著真如相的；因為沒有名言，沒有那個名言了。唯識上的意思，我看世親菩薩有時候也是說這句話：為了你怕斷滅故，說這句話；也有點道理！

問：可是師父常常談到「法性真常離心念」，因為好像是真如心的時候，會有這種危險，一靜坐的時候，靈明的心就是真如、就是法性。所以一直要經常談到「離心念」那句話，那麼又是離心念，又是真常。

答：是的！

問：怎樣來說明？

答：現在若是從唯識的立場來看，就是為了怕人恐怕斷滅，所以要說真常。等到你有這樣思想上的基礎，你就不會怕斷滅了，你就可以安心地去修學唯識觀。你若說是執著有這個真常——在聖人來說，這是不對的，還是錯誤的！所以他就說：你證悟第一義諦的時候，是沒有這種戲論，沒有這個名言的戲論。你說「真常」這是一個名言，說「佛性」、說「真如」、說「空」，這都是名言。



到那時候是沒有名言的，所以也就把那有所得的執著，也避免過去了。但是人在修行的時候，總還難免心裡還想：真如是這樣的，就是還有這麼一點問題。你若是根本不說這件事，他心裡面就是一點有所得的心也沒有。但是有的人又害怕，一無所有的時候，就是怕落入斷滅了。你若是修止觀的時候，你在思惟的時候，自然地會出現這件事，出現這個分別。

#### 已四、四種

**或立四種：謂善、不善、有覆無記、無覆無記。**

這是第二科「意根」。前邊是說五根，說完了；現在是說第二「意根」。「意根」裡面分十二科，前三科都說完了。前三科的分法也是很有意思。第一種是「一種意：謂由識法義故」，名之為意。「或立二種：謂墮施設意、不墮施設意。初謂了別名言者意，後謂嬰兒意。又初謂世間意，後謂出世間意」。「或立三種：謂心、意、識」，這樣子說明意根的類別。

現在這以下是第四科，是立四種意，那四種呢？「謂善、不善」，這從前邊的文可以看出來、可以明白這個分類法，意它與善心所相應，那麼就叫做善意；與染污心所相應，就是不善。「有覆無記」也是染污心所，就是末那識的四種煩惱，它也是不善；但是特別的微細的關係，不善的行相不明顯，所以叫做「有覆無記」。「覆」者障也，障礙的障；也有覆藏的意思，就是隱藏在那裡，表面上看還是無記的。「無覆無記」就是異熟識了。所以意有這樣的差別。因為阿賴耶識是沒有煩惱相應的，所以要是「無覆」；可是它也不是善、也不是惡，所以叫「無記」。

#### 已五、五種

**或立五種：謂五位差別。一、因位；二、果位；三、樂位；四、苦位；五、不苦不樂位。**

「或立五種」，這是第五科。「謂五位」的「差別」，五個階段。第一個是「因位；二、果位；三、樂位；四、苦位；五、不苦不樂位」。「位」，也可以說就是時間，這個時候它是處於因的位，這個時候是處在果的時候。這樣說，在種子的時候名之為因，現行的時候名之為果，可以這樣解釋。三是「樂位」，就是它與境界接觸的時候有樂的感覺，名為樂位；有「苦」的感覺；有「不苦不樂」的感覺；從這樣立為五位。

#### 已六、六種

**或立六種：謂六識身。**

就是眼識乃至意識。

#### 已七、七種

**或立七種：謂依七識住。**

「七識住」正好是七個，所以是七種意。這裡說的意根，就是把所有的心法都包括在內了，範圍是很廣的。

七識住是什麼呢？在《俱舍論》上有解釋。第一個是「有色有情，身」（身體的身），「身異想異」：這個廣大的地區裡面的眾生，彼此之間相對的看，他們的身體是不一樣的，各式各樣的差別，不一樣，這叫「身異」。「想異」，他的內心的思想也是有差別，這就叫「想異」。這指什麼說的呢？就指我們人類說的——人和一分的天：欲界六天也包括在內、也包括初禪天在內——這個地區的眾生，三惡道不在內；當然身體是不一樣的，內心的感受也是不一樣，苦、樂、不苦不樂的感覺不一樣。這是一種，第一種識住。

第二種是「有色有情，身異想一」，就是這一個地區的眾生，他們的身體是不一樣的，還是不一樣，但是內心的思想是一致的，這一類。這一類是指什麼說的呢？就指初禪天。初禪天；從二禪天的人。我們在前面文讀過了，二禪天的人死掉了，生到初禪來，就是大梵天王。大梵天王這個人，他心裡面感覺只有他一個人，他還想要再多多少人來這邊，共同的在這裡生存。他這樣想，就真是有人來了。有人來了，也就是從二禪天、或者是三禪天的人到這裡來。

若是在劫初的時候，不可能由欲界的人到初禪這裡來，不可能這樣子，只有從上面降下來。這個人來了，就是梵眾天了。這個梵眾天一看見大梵天王大威德的境界——大梵天王的身體和梵眾天的身體不一樣，所以「身異」，就是特別高大、威德特別的大，梵眾天是不如大梵天的，所以「身異」；但是「想」是統「一」的。因為他感覺：我們是大梵天王生我們的；大梵天王也認為你們是我生的，就是由心念而生，和我們欲界的人不一樣。這兩方面的想法是一致的，所以叫做「想一」，統一的一；但是身相不同，所以叫做「身異想一」。這是第二。

第三「有色有情，身一想異」，這就是二禪天的人。二禪天的人，他們的身體是一樣的，彼此都是那樣的，但是內心的想有變化。內心的想法有兩種說法。一種說法是說：從三禪天生到二禪天的人，初來到二禪天的人，他來的時候，正趕上大梵天以下，火災起的時候，大火燃燒的時候不得了！這初來到二禪天的人感覺到：這火這麼厲害，是不是會燒到我們這裡來？心裡面有恐怖。以前，舊來的，就是先來的，就是已經在這裡生存了很久的二禪天的人，經過這種事情，就對初來的天人說：「不要緊！不要緊！沒有事，它們不會燒到這裡來。」他不怕。所以是有怖、有不怖的不同，這叫做「想異」；這是一種解釋。

第二種解釋，就是他本身的想法有不同，不是天人彼此間相對說不同，是他一個天人本身的內心有不同的想法。這個不同的想法是什麼呢？他入了二禪的時候，這個喜樂的境界，這個喜的境界，當然他歡喜；但是久了就厭、厭煩，就從禪裡面出來，就到近分定。譬如說初禪的近分，我們通常說就是未到地定；就是二禪前，入二禪三昧之前也有近分定，那麼他就是從二禪的根本禪出來，到近分定去。到近分定，這什麼不同呢？近分定裡面沒有喜樂。沒有喜，他感覺很快樂，

他很歡喜這個捨的境界。捨的境界久了，又不歡喜了，還是歡喜喜樂，又入到二禪的根本禪裡面，這個心情有這樣的變化，所以叫做「想異」。二禪天的人，身相是一樣的，都是那樣子，都是那麼莊嚴，但是心裡面有這樣的變化，所以叫做「身一想異」。這是第三識住。

第四個識住：身一想也是一，指三禪天，三禪。三禪天的人都是那麼樣的光明、莊嚴；內心裡面的樂也都是那樣子，無差別，這「身一想一」。

這一共是四個，初禪、二禪、三禪，加上欲界人和一分天（初禪也在內）——那就是：身也是異、想也是異；這一共是四個識住。

等到五、六、七這三個識住，就是無色界天的下邊的三個：空無邊處天、識無邊處天、無所有處天，這三個。加起來叫做七識住。

「識住」是什麼意思呢？就是識歡喜在這裡住。我歡喜到那去，到那去以後也不想離開，所以叫做「識住」，七識住。

色界天的第四禪不在內；無色界天的第四空定：非非想處定也不在內；三惡道也不在內，這是什麼原因呢？三惡道這個地方太苦了，識不願意住在那裡。說是為業力所逼迫，不住也要住；但是他心裡不歡喜住，所以不立為識住，這是一種。這是三惡道不立為識住。色界天的第四禪天為什麼不立為識住呢？因為裡面有一個無想天，第四禪天有一個無想天，無想天裡面把識滅掉了。本來前五識是不動的，那麼第六意識也滅掉了，所以識不住在那裡，不立為識住。無色界天的非非想定，裡面有滅盡定，所以也不立為識住。

所以這是立為「七識住」，是這樣意思。就是歡喜住的地方立為「識住」，不歡喜住的不立為「識住」，所以只是有「七識住」。七識住，那麼這就是七種識。

已八、八種

**或立八種：謂增語觸相應、有對觸相應、依耽嗜、依出離、有愛味、無愛味、世間、出世間。**

這一共是八種。第一個是「增語觸」。「增語觸」和「有對觸」，這在《俱舍論》上有解釋這兩個名字。

「增語觸」，前五識是有對觸，是不會說話的；第六意識才會說話，所以第六意識和前五識對比的時候，就發覺第六意識多出來一件事，就是「增語觸」，它能夠會說話，它生出來一件事，它有學問，第六意識是個讀書人，它知道很多的名，很多的名句文，有很多的知識，所以它會說話，它有這樣的觸，所以叫做「增語觸」，有「增語觸」與它「相應」。

「有對觸相應」，就是前五識。前五識是有前五根——依前五根去觸前五境，

所以它們是有障礙的，前五根是物質，是有質礙法。「有對觸」。

那麼這是兩種了：增語觸相應、有對觸相應，這都是識，這樣子就都叫做意。這可是和《攝大乘論》的一意識師有點相合了。

「依耽嗜」，這個「耽」我們前面講過；那個「耽」應該是目；這上是個耳。「依耽嗜」是什麼？就是欲，我們欲界的人，欲是很厲害的，染著心非常的重。就像人——食欲特別強的人，若看見飯是不能不吃的；看見糖了，是非吃不可的，欲就是這樣子。在《阿含經》裡面，佛說一個譬喻也就是這個意思，說人的欲心重，看見了欲就是非要吃不可。「依耽嗜」。

「依出離」，這就指色界天、無色界天的人，他們沒有欲界的欲，從欲出來了，叫做「依出離」。就是這樣的識，這個識是離欲了；那個識還沒有離欲，這樣分別。出離也包括著無漏識在內，有漏識、無漏識在內，包括無漏識在內叫出離。

「有愛味」，這個是指有漏的識。欲界的識也好，色界、無色界人的識也好，都是有愛味的、都是有執著的；不過所愛的雖然不同，終究還是愛。「無愛味」，這是無漏的，無漏的是聖人了，他沒有這種染污心了。

「世間、出世間」，這兩種。世間識，就是所有的有分別的，都叫做世間識。「出世間」是無分別的，超出世間了。

若這樣講，「無愛味」是無漏的識，但是無漏的識也可以分兩種：一個是有分別，一個是無分別。聖人的，阿羅漢的心，他若不入定，出定的時候，他也知道這是色聲香味觸法，他也有這個分別，但是心清淨。他的心不受一切法的時候，就是超越世間一切分別境界，那就是出世間的識了，入於第一義諦了。

這總加起來，這叫做八種，立出八種識。不過這個範圍是廣了，把出世間的識加在裡邊了。

已九、九種

**或立九種：謂依九有情居。**

「或立九種」，或者是安立九種識，九種意：「謂依九有情居」。「九有情居」，前邊那個七識住，那就是七有情居；這個九識住，再加上兩個。加上兩個，就是加上色界的第四禪、無色界天的第四：非想非非想定，加上這兩個，就是九有情居。就還是沒把三惡道放在內，就是三惡道不是個可以安居的地方，所以不放在內。這是九個，九有情居。

已十、十種無

**或立十種者，無。**

沒有十種意，是無。

已十一、十一種

**或立十一種，如前說。**

「或立十一種」，或立十一種意。十一種意，如前面說的，像前面講的，講過有十一種意。你們看見前面那一個地方講十一種意了？所以我查了，看了一看，讀了一讀，就是十一個善心所，算是十一，就是這樣子說吧，十一個善心所。這十一個善心所——五十一個心所；這裡說五十三個心所，都應該背下來，那十一個善心所更應該背下來。

已十二、十二種（分二科） 午一、標。

**或立十二種，即十二心。**

「或立十二種」，十二種。「即十二心」，十二種心。十二種心，那十二種呢？

午二、釋（分二科） 未一、世間（分二科） 申一、欲界心

**謂欲界善心、不善心、有覆無記心、無覆無記心。**

「謂欲界」的「善心、不善心、有覆無記心、無覆無記心」，欲界的眾生有這麼四種心。

申二、色無色界心

**色界有三心，除不善。無色界亦爾。**

色界天的，有三種心。「除不善」，這個四種心裡面，不善沒有；色界天的人都是好心，沒有不善心。「無色界天亦爾」，也是。那麼就是色界、無色界六，加上欲界的四，就是十個。

未二、出世間

**出世間心有二種：謂學及無學。**

另外再加上兩個，就是「出世間心有二種：謂學及無學」。「學」，就是由初果開始算，初果、二果、三果都是有學，都是學；第四果算是「無學」。當然第四果，在阿羅漢——小乘佛法說，心是清淨的，前三果還多少有的時候有烏雲出來，三果也好得多了。那麼加起來就是十二種心，就是十二種意。

卯二、外六處（分六科） 辰一、色（分十科） 巳一、一種

**或立一種色：謂由眼所行義故。**

前邊是「內六處」；這底下說「外六處」。「根境差別」中，這就是境——外六境，六種，分六科。第一科是「色」，這個色也有增數的不同。

「或立一種色」，什麼呢？「謂由眼所行義故」，就是眼根、眼識它能在這上面活動。所以，「所行」——這個「行」字也很有意思，眼所行的境界，耳就不可以行，耳根、耳識不可以在色的境界上活動，所以「行」這裡面也有事情的。這是一種色。

巳二、二種

**或立二種：謂內色、外色。**

內身；「外」就是外境，也都是色。

巳三、三種

**或立三種：謂顯色、形色、表色。**

這我們前面也講過了，什麼叫做顯色、形色、表色。

巳四、四種

**或立四種：謂有依光明色、無依光明色、正不正光明色、積集住色。**

「或立四種：謂有依光明色、無依光明色」，「有依光明色」是指什麼色說的呢？就是光明它有所依。譬如說燈本身是光明的，那一部分光明就可以稱之為「有依色」。其他的地方也是光明，就叫做「無依色」，或者這麼說也可以。其實這當然根本上說，其他的空間的光明也是有依，沒有依從那兒來這光明？不過可以這樣分別：「有依光明色、無依光明色」。或者說「有依光明色」，它沒有離開它的那個本體，發光那個體沒有分離；「無依光明」就是分開了，它占有的位子離開了那個本體了，那麼就可以說「無依光明色」。

「正不正光明色」，就是日月盈虧的時候。太陽、月亮有的時候有盈滿，有的時候有虧的時候，就叫做「正不正光明色」。

「積集住色」，就是一切山河大地所有的色都是和合色。這是四種色。

巳五、五種

**或立五種：謂由五趣差別故。**

這五趣的色，各式各樣不同。

#### 已六、六種

**或立六種：謂建立所攝色、覆藏所攝色、境界所攝色、有情數色、非有情數色、有見有對色。**

這是六種。「建立所攝色」，我們前面也已經講過了。譬如說這個世界，虛空裡面，先是有風輪，然後水輪、有地輪，那麼這就是「建立」，彼此建立，有情才可以在上面居住的，這是「建立所攝色」。不過從前面文上看，色界天，一切的空居天不在內，他們不用這些做依止，他們不是這樣；只是我們地面上居住的人是要依靠這個，所以叫「建立所攝色」。

「覆藏所攝色」，就是我們居住的房屋，我們可以在裡面覆藏。

「境界所攝色」，這個境界就是對識說的，識以它為所緣境，那麼叫做境界所攝色。

「有情數色」，地、水、火、風的組織裡面有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這樣範圍的色。「非有情數色」。「有見有對色」，這就是眼所見的色，叫做有見有對色；其餘的五根就不是了。這是建立六種色。

#### 已七、七種

**或立七種：謂由七種攝受事差別故。**

由七種攝受事的差別，也就可以名之為七種色了。「七種攝受事」，在《披尋記》第二卷七十二頁第三行那已經說過了，你們看一看就好了。

#### 已八、八種

**或立八種：謂依八世雜說。一、地分雜色。二、山雜色、三、園林池沼等雜色。四、宮室雜色。五、業處雜色。六、彩畫雜色。七、鍛業雜色。八、資具雜色。**

「或立八種」，或者立八種色，「謂依八世雜說」。這個八種色是什麼呢？這八種色是依據八種世間所說的色，加起來成八，叫做八種色。那麼這個話的意思，似乎是佛教本身不常這麼說的。

一是「地分雜色」，這個大地它很多很多不同的顏色，雜色。二是「山雜色」，高山上的雜色。三是「園林池沼等雜色」，這又是不同。第四是「宮室雜色」，這指建築物，「宮室雜色」。五、「業處雜色」，這個業處雜色怎麼講？我想了老半天，我心裡面有個分別，就是建築宮室的時候，各式各樣的形相、顏色，這叫做「業處雜色」，我這麼講；你們看可不可以這麼講。六是「彩畫雜色」，藝術家他能夠彩畫出來種種的圖樣，彩畫。七是「鍛業雜色」，「鍛業雜色」，就是煉金業這一方面的事情，把金屬的東西放在火裡面燒煉、打，造成各種器物，



這叫鍛業的雜色，也是各式各樣的雜色。「八、資具雜色」，人生存所需各式各樣的資具，也有不同的顏色。

巳九、九種

**或立九種：謂若過去、若未來、若現在、若麤、若細、若劣、若妙、若遠、若近。**

「或立九種」，九種顏色。「謂若過去、若未來、若現在、若麤、若細、若劣、若妙、若遠、若近」，九種。這是《阿含經》常有這個話。若過去的色、若未來的色、若現在的色。「若麤、若細」就是大小，麤大的，細小的。「若劣、若妙」，色裡面有劣下的，有特別殊勝微妙的。或者是遠的，或者是近的。但是《雜阿含經》上還有個內、外，這裡就不說了。若說內、外就是十一個了；所以把那個不說就是九個。可是內、外也可以包括在「若過去、若未來、若現在、若麤、若細、若劣、若妙、若遠、若近」，也可以包括在裡面，所以也可以說沒有略去。

巳十、十種

**或立十種：謂十種資具。**

「十種資具」也是——我們看那《披尋記》第二卷七十二頁上也說了。色的類別有這麼多。這是「外六處」裡面的這個色處說完了。

現在說第二「聲」，聲音。聲音也是分十科，第一科是一種。

辰二、聲（分十科） 巳一、一種

**或立一種聲：謂由耳所行義故。**

我們的耳根、耳識能在那上面活動，那個就叫做「聲」。就是安立為聲，假名字為聲。

巳二、二種

**或立二種：謂了義聲、不了義聲。**

這個聲音能了義，那個聲音不了義，就是一個直聲。這樣說，人能發出來的聲音是能夠了義，其他的就不一定了義；或者它也是能了義，但是我們不懂，那也可以說是不了義。或者是佛法的聲音是了義，其他的聲音是不了義。

已三、三種。

**或立三種：謂因受大種聲、因不受大種聲、因俱大種聲。**

「因受大種聲」，就是以能覺受的大種為因發出來的聲音，是「因受大種聲」；「因不受大種」發出來的聲音。那麼這樣說，有情發出來的聲音就是「因受大種聲」；非情，就是「因不受大種聲」了。「因俱大種聲」，就是包括這兩種大種發出來的聲音，就是人做音樂，或者人拍桌子發出的聲音，這也是「因俱大種聲」。

已四、四種

**或立四種：謂善、不善、有覆無記、無覆無記。**

「或立四種」，或者立四種聲。「謂善、不善、有覆無記、無覆無記」，這聲音也這樣分類。那麼聲音也會有善、有不善、有覆無記、無覆無記的不同。如果要再加以解釋的話，就是在有情物發出來的聲音，都是由你的心發出來的聲音，你心有善、有不善、有覆無記、無覆無記，所以發出聲音也是有這樣的類別了，也可以這樣解釋。

已五、五種

**或立五種：謂由五趣差別故。**

「或立五種：謂由五趣差別故」，所以叫做五種聲。

已六、六種

**或立六種：一、受持讀誦聲。二、請問聲。三、說法聲。四、論議決擇聲。五、展轉言教若犯、若出聲。六、喧雜聲。**

「或立六種」聲音。一是「受持讀誦」的聲音。讀誦倒是容易明白，「受持」怎麼講呢？「受持」，看《辯中邊論》上的意思，是溫習的意思。你常常讀、常常誦，但是不斷地溫習就叫做「受持」，有這個味道。

「二、請問聲」：我不明白，請問你，請問的聲音。三、說法的聲音。四是論議決擇的聲音，這就是不同了。

五是「展轉言教若犯、若出聲」，「展轉言教」，你教導我，我教導他。「若犯、若出聲」，「犯」就是犯戒了，違犯了佛制的戒。「出聲」就是懺悔；我犯了戒，我懺悔，那麼就還淨，又恢復了清淨，從這個染污裡面出來了，就恢復清淨了，所以叫「出」。這等於就是懺悔的聲音、教導的聲音，阿闍黎，或者和尚、或者阿闍黎教導我們懺罪的聲音，或者我們誠懇的懺罪的聲音。

六、喧雜的聲音，這個人在吵。

已七、七種

**或立七種：謂男聲、女聲，下聲、中聲、上聲，鳥獸等聲，風林叢聲。**

「或立七種：謂男聲、女聲」，這是發聲音的人不同。「下聲、中聲、上聲」，這個聲音也是有下、中、上的不同。鳥獸的聲音。「風林叢聲」，風一吹起來、飄動起來，這個樹林子裡邊就發出聲音來。「叢」，就是很多的樹、很多的草，在一起的聲，叫叢聲。

已八、八種（分二科） 午一、約四言說辨（分二科） 未一、標列

**或立八種：謂四聖言聲、四非聖言聲。**

「或立八種」，或立八種聲：「謂四聖言聲、四非聖言聲」。這是「標」，這底下解「釋」。

未二、隨釋（分二科） 申一、四非聖言

**四非聖言者：一、不見言見，見言不見，非聖言。二、不聞言聞，聞言不聞，非聖言。三、不覺言覺，覺言不覺，非聖言。四、不知言知，知言不知，非聖言。**

「四非聖言者：一不見言見」，不是聖人的話，有四個。一是「不見言見」，我沒有看見，問：「你看見沒看見？」「我看見了。」這是說謊話，你不見言見。「見言不見，非聖言」，這聖人不是這樣子。第二種：「不聞言聞，聞言不聞，非聖言」。第三種：「不覺言覺，覺言不覺」，也不是聖言；這就是包括鼻、舌、身這三種叫做「覺」。第「四、不知言知，知言不知，非聖言」，這是屬於第六識。總而言之，說謊話，這不是聖言。

申二、四聖言

**四聖言者：一、見言見，不見言不見，聖言。二、聞言聞，不聞言不聞，聖言。三、覺言覺，不覺言不覺，聖言。四、知言知，不知言不知，聖言。**

「四聖言」。前面是非聖言，這是「四聖言」。第一個是見言見，不見就說不見，聖言。第二、「聞言聞，不聞言不聞，聖言」。三是「覺言覺，不覺言不覺，聖言」。第「四、知言知，不知言不知」，這是「聖言」。

我看《阿含經》，《雜阿含經》上也很明顯的說，這些阿羅漢，阿羅漢是聖人。別的比丘、或者別的阿羅漢，大家見面談話的時候：「大德！我有問題請問你。」那個阿羅漢說：「知者當答」，我若知道，我就會回答你。你看，這聖人是這樣說話！「知者當答」，不知道的就說不知道。

好像佛滅度後，在《雜阿含經》上看見，佛滅度以後，有個優婆夷，一個佛教徒，他到寺廟裡面就是請問一位阿羅漢一個問題，這阿羅漢不能回答。說是「知者當答」，結果一問他，他不能回答。這個優婆塞說：「還是佛去世了，所以這個問題沒有辦法解答了。哎呀！要發無上菩提心成佛才好。」有這麼一段文。那麼這可見：三乘聖道，佛才是圓滿；阿羅漢是不能名之為佛的，不能稱之為佛。這是四種聖言。

「言無虛妄，名為如來」，佛有十種名號，第一個是「如來」。「如來」什麼意思呢？就是我們現在學的《瑜伽師地論》的下文，叫做言無虛妄，他說話不虛妄，都是真實的，這就叫做佛。哎呀，這話說得太妙了；言無虛妄！所以聖言，就是真實不虛就是聖言，這樣意思。所以聖人的話是可信的，凡夫就不一定可信。

#### 午二、約四語業辨

**又有八種：謂四善語業道、四不善語業道。**

「又有八種」。前邊是約四種言說來辨，這是第一種。這底下第二科「約四語業辨」。

「又有八種」，前面說了八種了，這「又有八種」。「謂四善語業道、四不善語業道」，這加起來也是八種。「四善語業道」是什麼呢？就是：不妄言——就是不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，這是「四善語業道」。「不善語業道」，就是把那個「不」字不要了，是妄言、綺語、惡口、兩舌了。加起來是八種語言。

「業道」這兩個字還是有意思的，在《俱舍論》上也說得很清楚。「道」是道路，「業」就是思心所。思在這個道路上走——思所遊，思心所所履遊的地方，叫做「道」。思心所在那上遊呢？就在身口意上遊，身、口、意上，所以叫做「業道」，業所遊道。我們就說到這裡好了。

#### 巳九、九種

**或立九種：謂過去、未來、現在，乃至若遠、若近。**

「或立九種」，或者立九種聲音。「謂過去、未來、現在，乃至若遠、若近」，就和前邊那個說的一樣了。加上「若麤、若細、若遠、若近、若劣、若妙」，加起來一共是九個了。

#### 巳十、十種（分三科） 午一、標

**或立十種：謂五樂所攝聲。**

「或立十種」，有十種不同。第十種分成三科，第一科是「標」，「謂五樂所攝聲」，五種音樂所攝聲，五種樂所攝聲。

午二、徵

**此復云何？**

怎麼叫做「五樂所攝聲」呢？

午三、列

**一、舞俱行聲。二、歌俱行聲。三、絃管俱行聲。四、女俱行聲。五、男俱行聲。六、螺俱行聲。七、腰等鼓俱行聲。八、岡等鼓俱行聲。九、都曇等鼓俱行聲。十、俳叫聲。**

一是「舞俱行聲」，就是人在跳舞、跳動，跳動的同時有聲音，同時活動的聲音叫「舞俱行聲」，這是一種。

第二是「歌俱行聲」，這個聲音裡面，聲音是通於一切的；但是現在這個聲音裡面有歌，所以歌和聲音同時的，同時的在行動，所以叫「歌俱行聲」。

第「三、絃管俱行聲」。「歌俱行聲」是人在唱歌，或者可以這麼解釋。「絃管」就是音樂器了，音樂器也是「俱行聲」。

四是「女俱行聲」。五是「男俱行聲」，這樣子。

六是「螺俱行聲」，「螺」也是可以當做樂器，若經過吹就能發出聲音來。

七是「腰等鼓俱行聲」，「腰鼓」，這是說鼓的形相，像腰似的，這是一種小的腰鼓，這麼說。

八是「岡等鼓俱行聲」，有「岡鼓」，「岡鼓」的解釋，說是軍隊裡面騎著馬，騎著馬跑打的一種鼓；這個和前面腰鼓又不同。

九是「都曇等鼓俱行聲」，這個是細小的腰鼓，更細小的腰鼓。

十是「俳叫聲」，「俳」就是演戲劇的人，他們叫的聲音。

那麼這是「五樂所攝聲」。十種，是兩種五樂所攝聲，二五一十，就是十種聲。

辰三、香（分十科） 巳一、一種

**或立一種香：謂由鼻所行義故。**

「或立一種香」，這是第三科是「香」，也分十科。第一是「一種」：「謂由鼻所行義」，名之為香。

巳二、二種

**或立二種：謂內、及外。**

「或立二種：謂內及外」：或者內香、或者外香。或者人體所發的香叫做內香，外物發的香就叫做外。

已三、三種

**或立三種：謂可意、不可意、及處中香。**

「或立三種：謂可意」，或者「不可意、及處中」的「香」。

已四、四種

**或立四種：謂四大香。一、沈香。二、窣堵魯迦香。三、龍腦香。四、麝香。**

「或立四種：謂四大香」，四種大香。一是「沈香」。「二、窣堵魯迦香」，這是一種香。「三、龍腦香」。第四是「麝香」。這是四大香。

已五、五種

**或立五種：謂根香、莖香、葉香、華香、果香。**

或立五種香，謂根香、莖香（也唸ㄣ一ㄥ），莖香；葉香、華香、果香。

已六、六種

**或立六種：謂食香、飲香、衣香、莊嚴具香、乘香、宮室香。**

或立六種：謂食香、飲香；衣的香；莊嚴具的香；乘香，這個車；宮室香，這樣子。

已七、七種

**或立七種：謂皮香、葉香、素泣謎羅香、栴檀香、三辛香、熏香、末香。**

這個「末」就是變成了末，碎末的末香。

已八、八種

**或立八種：謂俱生香、非俱生香、恆續香、非恆續香、雜香、純香、猛香、非猛香。**

「或立八種：謂俱生香」，就是生來的，那個物一有的時候就有這種香。二、「非俱生香」，是後來才有的香。三是「恆續香」，這個香是相續不斷的。「非恆續香」，它有時候間斷的。「雜香」，就是各式各樣的東西合在一起發出來的香。「純香」，就不是雜香了。「猛香」，這個香味很猛烈的。「非猛香」。

巳九、九種

**或立九種：謂過去、未來、現在等，如前說。**

「或立九種：謂過去、未來、現在等」，和前面說的一樣。「若過去、若現在、若未來、若麤、若細、若劣、若妙、若遠、若近」，這九種，九種香，如前面說的。

巳十、十種

**或立十種：謂女香、男香、一指香、二指香、唾香、涕香、脂髓膿血香、肉香、糝糝香、淤泥香。**

「或立十種：謂女香、男香、一指香、二指香」。「指香」，就是形容香的形相如指。還有「唾香」，「唾」還是香。我看香有惡香、也有妙香是這樣子了。「涕香」，這個鼻涕也是香。「脂髓膿血」的香味。或者「肉香」。還有「糝糝香」。還有「淤泥香」。就是這麼多的香，各式各樣的香。

辰四、味（分十科） 巳一、一種

**或立一種味：謂由舌所行義故。**

第四科是「味」，也分十科。或者一種味，「謂由舌所行義故」。

巳二、二種

**或立二種：謂內、及外。**

也是分有內的味、有外的味。

巳三、三種

**或立三種：謂可意等，如前說。**

「或立三種：謂可意等」：可意、不可意、處中。「如前說」。

巳四、四種

**或立四種：謂大麥味、秬稻味、小麥味、餘下穀味。**

「或立四種：謂大麥味」；或者「秬稻味」；小麥的味；「餘下穀」的「味」，其他的下穀味。或者是它的程度不如麥、稻的味，是下穀味。

巳五、五種

**或立五種：謂酒飲味、非酒飲味、蔬菜味、林果味、所食味。**

「或立五種：謂酒飲」的「味」，飲這個酒的味；或者「非酒飲」的「味」；

或者「蔬菜」的「味」；或者「林果味」；還有「所食味」。

已六、六種

**或立六種：謂甘、苦等。**

就是酸、甜、苦、辣、鹹、淡，這是六味。

已七、七種

**或立七種：謂酥味、油味、蜜味、甘蔗變味、乳酪味、鹽味、肉味。**

「或立七種：謂酥味、油味、蜜味」；「甘蔗變」的「味」；還有「乳酪味」；「鹽味、肉味」，這是七種。

已八、八種

**或立八種，如香說。**

像前面香所說的。

已九、九種

**或立九種，亦如香說。**

已十、十種（分二科） 午一、總標列

**或立十種：謂可嚼味、可噉味、可嘗味、可飲味、可吮味、可爆乾味、充足味、休愈味、盪滌味、常習味。**

「或立十種：謂可嚼」的「味」；「可噉味」。嚼和噉，可能是嚼是細嚼；噉，就是嚼得很少就吞下去了。或「可嘗」的「味」，嘗一嘗；「可飲」的「味」；「可吮味」，這個是用口來吸，叫「吮」；「可爆乾」的「味」；是「充足」的「味」；「休愈味、盪滌味、常習味」。

午二、隨難釋

**後五謂諸藥味。**

「後五謂諸藥味」，治病的藥味。「充足味」，你體虛了，它能補充你。「休愈味」就是這個病好了，休愈味。「盪滌」，要把它清出去。「常習味」，常常的這樣子習。「後五謂諸藥味」。



辰五、觸（分十科） 巳一、一種

**或立一種觸：謂由身所行義故。**

「或立一種觸」，這是第五科，這「觸」有十種。第一是「一種」。「謂由身所行義故」，叫做「觸」。

巳二、二種

**或立二種，如香說。**

「或立二種」，如「香」所說的，是內、外。

巳三、三種

**或立三種：謂可意等。**

巳四、四種

**或立四種：謂摩觸、搦觸、打觸、揉觸。**

「或立四種：謂摩觸」，一般手的摩觸。「搦觸」，搦觸是握，用手去握住他，叫搦觸。三是「打觸」。「揉觸」，按摩。「揉觸」和「摩觸」有相似，但是「摩」可能是一般的摩；「揉觸」，似乎是有知識、或者能治病按摩的這種觸，叫做「揉觸」。這是四種。

巳五、五種（分二科） 午一、第一義

**或立五種：謂五趣差別。**

「或立五種」，謂五趣的差別，各有各的觸。

午二、第二義

**又有五種：謂蚊、虻、蚤、蝨、蛇、蠍等觸。**

「又有五種：謂蚊、虻」，咬你的時候的觸，這是一種。還有「蚤」；還有「蝨」，「蚤、蝨」這個「蝨」，常常洗澡的人沒有這種事。「蛇、蠍」來咬你的這個「觸」，這是很厲害。

巳六、六種

**或立六種：謂苦、樂、不苦不樂、俱生、所治攝、能治攝。**

「或立六種：謂苦」觸、「樂」觸，「不苦不樂」觸、還有「俱生」觸。俱生觸，或者是我們自己，尤其是靜坐的時候，先檢查自己，你也會感覺到身體裡面也有觸、也有感覺；這個觸當然是與生俱來的，所以叫「俱生觸」。

或者「所治攝、能治攝」的觸。「所治攝」，或者是有病，有病那是所治；能治，就是吃藥了，這是這種觸。或者是所治是身體有垢；能治，要用水來洗一洗，要常沐浴；或者這麼講。

已七、七種（分二科） 午一、總標列

**或立七種：謂堅硬觸、流濕觸、煖觸、動觸、跳墮觸、摩接觸、身變異觸。**

「或立七種」，七種觸。「謂堅硬」的「觸」、或「流濕」的「觸」，流也是水。「煖」的「觸」、「動」也是「觸」、「跳墮觸」，你跳是高起來，高不能夠永久的高，一定要落下來，叫「跳墮觸」。「摩接觸」，前面這個摩，「摩接觸」。「身」的「變異觸」，身體有變化也有觸，也有感觸。

午二、隨難釋

**謂濕、滑等。**

這裡解釋「流濕觸」，是濕。「摩接觸」，那可能就是有滑了，這樣意思。

已八、八種

**或立八種：謂手觸觸、塊觸觸、杖觸觸、刀觸觸、冷觸觸、煖觸觸、飢觸觸、渴觸觸。**

「或立八種」。「謂手」，用手「觸觸」，這是有能觸、所觸，故名為兩種觸，「手觸觸」。或者是不但是用手而是用「塊」、其他的東西來「觸觸」。或者用「杖觸觸」，或者用「刀觸觸」，或者「冷觸觸、煖觸觸、飢觸觸、渴觸觸」，飢、渴也是一種觸。

已九、九種

**或立九種，如香說。**

「或立九種」，或立九種觸。「如香說」，像前面香所說的。

已十、十種

**或立十種：謂食觸、飲觸、乘觸、衣觸、莊嚴具觸、牀座觸、机凳臺枕及方座觸、女觸、男觸、彼二相事受用觸。**

「或立十種觸：謂食觸、飲觸、乘觸、衣觸、莊嚴具觸、牀座觸」。「机凳」觸：「机」是小的凳子吧。「臺」的「觸」。或者「枕」的「觸」，或者「方座觸」，或者「女觸、男觸、彼二相事受用觸」，有這麼多觸。

現在是第三卷，還有幾頁我明天可以講完了。到第四卷，這個觸就不同了，這個感觸，這個味道就不同了。第四卷以下就說到修行的事情了。

問：這裡有兩個問題。南傳佛教所謂的陳棄藥，是否指的是尿液？

答：南傳佛教這四個字可以不說，因為我們漢文的佛教也有這種話，也有陳棄藥這種話。

問：在我們佛法的經典中，有紀錄類似事情是尿療法。以佛教徒來說，能行否？

答：這個能行不能行？是要有這種知識的人來說這句話。律上說了，我們出家人有病，佛說：「要看醫生！」那麼就是這句話。說是佛教徒能不能行呢？也是由醫生來說，他說能行就行，他說不能行就不行，話應該是這麼說。我也看過這種書，是主張用尿來療法。有一年在報紙上發表，印度有個總理，他可能是已經下臺了；他公開發表用尿療法，有這種說法。

問：第二、為何在繞須彌山時，日行速度快於月行速度？

答：為什麼快？這個話，日的速度比月的速度快。這樣講，比如小孩子他拿一個東西，丟東西，和一個壯年人丟東西，當然是不同；那麼就是力量大小的問題，也可以這樣解釋。那麼日和月，我們前面的文也說過了；就是劫初的時候的眾生——我們地面上的人身體也有光明，等到逐漸地品德降下來了，貪瞋癡煩惱逐漸地增長了，身體就沒有光明了，所以就出來日月。那麼這就是我們眾生的業力，業力所感；所以它的快、它的慢與我們的業力有關係。

在我們中國的曆法上看：月亮，一個月有時候二十九天，有時候三十天；那麼就是它的速度有問題，快慢的速度不同，有點不同。中國古代的人也是不可思議！他能有這種數學，能計算出來。這個說是：為什麼太陽的速度比月亮的速度快？也可以解釋，就是它那個組成的物質的動力有差別。為什麼有差別？就是眾生的業力有差別，也可以這麼解釋。

有一年我看報紙上登，說是在四川大竹縣有個小孩子，他是不用眼睛，他用手一摸，就看見裡面什麼東西了。為什麼會這樣子呢？沒有人解釋。後來我看報紙上有一個醫生他說了，他說：我們一般人這個視覺是在眼睛這裡，手上沒有視覺；但是小孩子他手上有視覺，所以他能看，就這麼樣解釋。我一看，解釋也好一點，勝過沒有解釋。但是另外再說：為什麼他手有視覺，你沒有呢？這怎麼解釋呢？就沒有下文了。這若按佛法來說：還是業力！就是他的業力，他手上有視覺。我好像講過這件事，我想這個事情也是怪喔！我們眼睛看東西非要有光明不可的，黑暗中就是看不見。那麼他的手說是能看，那麼他手是不是也需要有光明呢？我心裡這麼想，也是沒有答案。等到後來，我就注意這個事

情。有一回好像是書還是哪上面說出來了，說那個小孩子，他手看的時候，有的人：「你能看？我試一試！」寫出個字來；當然這個小孩子是讀書的人。把這個字寫完了把它隱藏起來，然後：「你看吧！用手來看！」他就用手一摸：啊！就看見了，什麼什麼字。他怎麼的呢？原來他看的時候——他自己說，其實說是腦也可以，就是心裡面發出一道光來，在光明中現出這個字來，原來是這樣看的。所以用手來看，能看字，原來也是要有光明，沒有光明還是不行。所以這個還是佛法的解釋是比較徹底一點：就是業力！業力的安排。為什麼有這種業力呢？是你的心，你的心創造過這種力量，所以有這種差別。所以日月，這個世界，當然佛法裡面講的世界的組織和科學說的不一樣，但是究竟的佛法的解釋，就是眾生的業力。

問：院長，還有一件事。佛陀的故事裡面有說到，有人放醉象、狂象來傷害佛陀，結果是，那個狂象到佛陀面前就順服了，就沒有傷害佛陀。我想知道……，我是不太清楚這個故事，那是因為佛陀慈悲的力量，使那個狂象沒有瞋恨心嗎？假如說是這樣的話，那我們修空觀，無我無我所，也有這種效果嗎？就是能夠降伏……。我自己的想像是，修無我無我所是針對我自己的，我自己得益，別人沒有辦法受益；修慈悲觀的話，別人能夠得到利益。

答：你現在這是幾個問題？修無我無我所，這是一個，還有一個修慈悲觀？

問：我是說，就像從佛陀的那個故事來看，那個醉象沒有傷害佛陀，佛陀當時是用慈悲觀嗎？假如是修慈悲觀的話，能夠使別的眾生也能夠得到利益；假如說修空觀，修無我無我所的話，只能自己得到利益，就沒有這種效用，對不對？

答：這個事很難說！很難說是修無我無我所的人，完全是自私，對於別人沒有效、沒有利益，也不能那麼說。這個大阿羅漢是良福田，不能說對於別人沒有利益，不能那麼說。說佛降伏了那個醉象，當然佛是無我無我所，佛也是大悲心，是這樣降伏的。若說是你這位修行人，也修無我無我所、修慈悲觀，是不是也能降伏；你有這個意思吧？這個事情呢，我認為也應該能降伏的，也能降伏。你看這些中國的高僧傳，也能看出來；從印度的高僧傳，很多的大阿羅漢降伏龍，降伏這些毒龍，他也是能降伏，不是不能。

問：那是他用神通力降伏。

答：那神通也是一樣。當然那些阿羅漢也是，他也是無我無我所；他也無我無我所，也是用悲心，去降伏這個毒龍的。但是道力也有關係。你說是有悲心，

但是你的道力不夠還是不行，你修無我無我所，你沒能達到聖人的境界，還是個凡夫，那恐怕不行，就是你有神通都未必。有一回有些毒龍危害於人，有的老百姓請求去降伏，有的阿羅漢去降伏，佛不同意，佛一定要目犍連尊者去，就是還是有分別。有神通，神通還是有分別。所以若是我們修無我無我所，我們沒有證聖道，那更不要提了。至於降伏不降伏毒龍，這個是又一個問題。從修行的法門，它是解脫道，是解脫生死之道，修無我觀是對的，修無常觀、修一切法空觀是對的，我們從經論上看，這是一條大道。

問：請問院長，關於《瑜伽師地論》，它的取材，跟它的分析，應該都是最詳細、最詳盡的，那見參的問題是；在「香」的部分，在剛剛講課「香」的部分，為什麼沒有戒定真香？因為戒定真香對修行人來講的話，戒香是很重要的，可是「香」的材料裡面，見參分析一下、歸類一下，它大概有六大類。比如說它有燃的那個香，有植物的香，也有物資的香，甚至香的程度、香的來源、香的時間，還有人體的香都有，可是為什麼見不到修行人的香？不知道院長對它的取材有什麼看法？

答：我們中國佛教歷代大德，的確有這種智慧，就是觸類旁通。本來是我們通常說讀經論，這個就是文字，白紙黑字，或者黑紙白字，總而言之文字是經論，當然是屬於從印度翻譯過來的經論。但是我們中國的大德也就會覺悟到，一切色聲香味觸法都是經論，也會這樣講。可是讀經論，讀印度翻譯過來的經論，你注意去讀，經論本身就有這種話：一切法都是佛法。這句話就是「一色一香無非中道」，的確是有這種意思。而這裡面呢，現在我們學的《瑜伽師地論》，它是很廣很廣的，很詳盡的。詳盡，但是呢，就是剛才你看的這一段文，香裡面沒有說戒定真香，沒有說到這個；但是其他的地方它就有說，它就是有說這個意思了。不是說這裡沒有說，其他也沒有說，也不是這樣意思。色聲香味觸法，下邊就說到法，說到法就是非常的廣。那麼在香裡面沒有說戒定真香，也可能他是故意的，這個地方不說了；也可能是，或者我們說是沒有想到，這地方沒有圓滿，說得不圓滿，缺少了。但是您剛才也說過，都是很詳盡地去分析、去說明的，也可以說它是有意的沒有說，有意沒有這樣講。因為下面很多很多的、很廣很廣的，就是我們想不到、念不到的地方，它說得很多很多的。或者可以這麼解釋：就是有意的沒有這樣說，也可以這樣講。

辰六、法（分二科） 巳一、出體性（分三科） 午一、標

**略說法界：若假若實，有八十七法。**

這是外六處最後一個法處，也就是我們常說的法塵。前面的色、聲、香、味、觸都說過了，這是最後一個是法界。

「略說法界：若假若實，有八十七法。」色、聲、香、味、觸是以別名表示的，每一法有個別的名稱；而第六意識、第六意根所面對的，它是以通名表示的，所以名之為「法」，它包括了前五塵、前五界、前五境；又包攝了前五境所不包攝的，也都在內了；因為第六意識所緣的境界是非常廣大的。

法界裡面，「若假若實」，有的只有名字而沒有體性，所以那就是「假」法了；「實」，是有體性的法。若用三自性來說，遍計執是但有名字而沒有體，那就是有名無體的假法；依他起性和圓成實性都是有體，但是圓成實性是真實，依他起是有而不實。所以依他起也可以說是假，又可以說是實的。或者是假，或者是實，總起來有八十七種法，有八十七樣。

這一科是「出體性」裡面的第一科是「標」。

午二、徵

**彼復云何？**

這是一個問。這八十七法是怎麼回事？這底下第二科是「辨」。午一、標；午二、徵；午三、辨，第三科是辨，分四科。

午三、辨（分四科） 未一、心所有法攝

**謂心所有法，有五十三。始從作意，乃至尋伺為後邊。**

這底下分四科。第一科是「心所有法攝」，乃至到第四科是「無為攝」，這四科加起來是八十七法。

第一科是「心所有法」，一共是「有五十三」個。這五十三法，第一個「從作意」心所開始，最後就是「尋伺」，尋伺是最後邊，總起來名之為五十三法。這前面在意根的助伴裡邊，都列出來名字了。這是第一科，是「心所有法攝」。

未二、法處色攝

**法處所攝色有二種：謂律儀不律儀所攝色，三摩地所行色。**

「法處所攝色有二種：謂律儀不律儀所攝色」，第二科是「法處色攝」。這眼所見的是色；現在是意根這個「法處」裡邊也有色，屬於這一部分的有兩種。前面曾經提過「法處所攝色」是有五種，這裡就是簡單說，就說兩種：「謂律儀不律儀所攝色，三摩地所行色」。

「律儀不律儀色」，就是受所引色，在五種色裡面是受所引色；「三摩地所行色」，是定自在所生色。另外有極略色，就是極微色。極迴色，就是極遠的地方；在虛空裡面看上去，遠遠地看那個顏色，就是藍色，那叫做「極迴色」。再就是受所引色，就是「律儀色不律儀色」。那麼還有個遍計所執色，遍計所執色是影像色。

現在這只是說兩種色：就是「律儀不律儀所攝色」，我們前面也講過多少遍了，律儀不律儀所攝色。「三摩地所行色」，這是禪定裡面，得到四禪以上的禪定的人，他心裡面所緣的境界，或者所變現的境界，那叫做「三摩地所行色」。那麼這是兩個；前面是五十三個，加這兩個，就是五十五個了。

### 未三、不相應行攝

**不相應行有二十四種：謂得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、眾同分、異生性、生、老、住、無常、名身、句身、文身、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不和合。**

「不相應行，有二十四種」，這是第三科「不相應行」，不和心相應的行。行，有相應行、有不相應行，這些有為法叫做「行」。現在說「不相應行」，有二十四個。

「相應行」，就是很多的煩惱心所，或者善心所、煩惱心所，那都是相應行。五遍行、五別境是善心所，那些染污的心所，那都是相應行。

現在「不相應行，有二十四種：謂得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、眾同分、異生性、生、老、住、無常、名身、句身、文身、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不和合」，這一共有二十四種。這二十四種，在本論的五十二卷九頁有解釋，我們現在就不要解釋了。

這是二十四加上前面的五十五個，就是七十九。下邊的「無為法」裡有八，正好八十七個。

### 未四、無為攝（分二科） 申一、標列

**無為有八事：謂虛空，非擇滅，擇滅，善、不善、無記法真如，不動，想受滅。**

「無為有八事」，這是第四科，第四科是屬於無為的，分兩段。第一個是「標列」。

無為有八種事：謂虛空無為，非擇滅無為，擇滅無為，善、不善、無記法真如無為，不動無為，想受滅無為。這一共是多少個？是八個。

這是標列出來，這底下解釋。

## 申二、釋說

**如是無為，廣八略六。若六、若八，平等平等。**

這列出來是八個，八個也可以說是六個。就把善法真如、不善法真如、無記法真如，這三個真如變成一個，那麼總起來就是六個了。如果這一個真如說成為三個：善、不善、無記法真如，那就是八個。所以「若六、若八」是「平等平等」的。

八個真如就是八個無為法，在《顯揚聖教論》的第一卷第十五頁，這都按金陵刻經處的本子說的頁數。在藏經裡面還是照樣地你可以查到，第一卷有解釋；現在也不要再解釋了，下邊也還有解釋的地方。

這前面一共有八十七法。八十七法裡邊，「心所有法，若假若實」，乃至到八個無為裡面也都有假實。這八無為的假實，只有善法、不善法、無記法真如是實，其他都是假立的，不是有實體。

而擇滅和非擇滅也很有意思。「擇滅」，是經過你的般若的智慧的觀察思惟，是把煩惱法滅了，一切有為法滅了，那麼就假名為真如。「非擇滅」，是不經過智慧止觀的修行，它滅了，它自然的是滅了。是滅，但是還沒得解脫。譬如說我們這個生命體死掉了，死掉是滅了，但是沒有得解脫。若是擇滅，那就是得解脫了，就成功得聖道了，所以「非擇」而「滅」。譬如說發出個聲音來，這聲音一剎那間就滅了，滅是滅了，但是我們還是生死凡夫，還是不得解脫；但是在那一件法本身上來說，它是入涅槃了，這聲音入涅槃了。世間上一切有為法都有滅，都是入涅槃了，但是滅而復生，又生了；又生，後一剎那不是前一剎那了。但是若經過修學聖道而得滅，那是得解脫、是得聖道了，是永久不復生了。

虛空無為、非擇滅無為、擇滅無為，乃至不動無為、想受滅無為，這都是假安立的；唯有善、不善、無記法真如才是實體的，這在經論上這麼解釋。這二十四個不相應完全都是假的，都不是有實法。這個律儀不律儀色也是假法，只有三摩地所行色才是實的，才有實體。其它的五十三個心所，或者說五十一個心所：五別境、五遍行是有實體的。十一個善心所裡邊的「不放逸、捨、不害」，這三個是假的，其餘的八個是有實體。十個煩惱：「身見、戒禁取見、見取見」，還有「邪見」，還有什麼見，一共五個見，都是假的；貪、瞋、癡、慢、疑是實法。這麼多法裡面，有的是有實法，有的就叫假法，不全是一樣的。

## 巳二、辨種類（分十科） 午一、一種

**復次法界，或立一種：謂由意所行義。**

「復次法界，或立一種」。前邊是舉出來這個法界的體性，把無量無邊的法總起來，歸納為八十七類，也可以這樣講，是這麼意思。前面說它的體性，歸納



成這麼多，這底下辨別它的差別。

「復次法界，或立一種」，就是一種。那一種呢？「謂由意所行義」，是意它所相應的、所活動的境界，所通達的地方、所了知的境界，「由意所行」故。當然，這裡邊假設若是通達真如，那當然是聖境，那就是不墮施設的意了，那又不同。

#### 午二、二種

**或立二種：謂假所攝法、非假所攝法。**

「或立二種」，或者立兩種。「謂假所攝法、非假所攝法」，就是把這麼多的法界分成假、實兩類。屬於假法的，就是有名；但是這樣安立，而它沒有真實的體性的，是假法。「非假所攝法」，就是它有體性的。當然我們剛才說過，唯識的經論上所說的「有體性」，和中觀學派所說的「有自性」，不完全相同，不能誤會的。

#### 午三、三種

**或立三種：謂有色、無色、及有為無為。**

「或立三種」，或者立三種法，「謂有色、無色、及有為無為」。這個地方，在《披尋記》的本子是「謂有色、無色、及無為」，沒有那個「有為」兩個字。但是我們看窺基大師的注解上，是有這個「有為」的，這兩個字是有；在《遁倫記》上也是有這個字的。

「有色」，就是這一切的地水火風，這一切組成的這些法。第二種就是「無色」，無色裡面看下文，裡面包括的事情也很多。「及無為」，那麼這是三種法。這個有色和無色，就是有為，可以這麼說。或者說，有色是有色，這有色是一種；無色裡面分成兩類：一個是有為，一個是無為。這麼說也可以。反正這裡面就是分成三種。

#### 午四、四種

**或立四種：謂有色假所攝法、無色心所有所攝法、無色不相應假所攝法、無色無為假非假所攝法。**

「或立四種」法，「謂有色假所攝法、無色心所有所攝法」，這底下立四種。

四種，說色法裡邊，只說到假所攝法，而沒有說實。三摩地所行色，那麼就是實色，這裡就不提了，只說假色。

第二種法是「無色」，就是屬於無色的，無色法。無色法裡面有很多種類，第一種是「心所有所攝法」，就是心所法，這一類。這一類，那前面是說了多少

個，說了五十三個。

「無色」裡邊，還有一個「不相應」的「假所攝法」，就是二十四個不相應假所攝法。無色裡面，還有一個「無為假非假所攝法」。無色裡面開出來三個，加上一個「有色假所攝法」，一共是四個。這無為法裡面，那個八無為，只有善、不善、無記，那是非假；其他的五個都是假安立的。這樣合起來，這是四種法。

#### 午五、五種

**或立五種：謂色、心所有法、心不相應行、善無記、無為。**

「或立五種：謂色、心所有法、心不相應行、善無記、無為」，這麼五種。第一個是「色」法，這就沒有說是假、非假，那就是包括了假、非假了。再就是「心所有法」是第二，第三是「心不相應行」，第四是「善無記」。善無記，三性裡面只說善無記，惡法沒有提；沒有提，就包括在心所有法裡面了。還有一個「無為法」，在無為法裡面，擇滅無為是善法，虛空無為就是無記了，也是有這樣的分別。

#### 午六、六種

**或立六種：謂受、想、相應行、不相應行、色、無為。**

「或立六種：謂受、想」，這是兩個；還有「相應行」是一個，「不相應行」是一個，「色」是一個，「無為」是一個，這一共是六個，這樣子分別。

#### 午七、七種

**或立七種：謂受、想、思、染污、不染污、色、無為。**

「或立七種」，立出七種法。這七種法怎麼分別呢？「謂受、想、思」，五蘊裡面這三個：受、想、思。另外是「染污」法，染污法就是惡法了。「不染污」法，不染污法就是善法和無記法是不染污法。那麼有覆無記也是染污法，也包括在染污裡面。另外有「色」法、「無為」法。這樣子成立為七種法。

#### 午八、八種

**或立八種：謂善、不善、無記、受、想、行、色、無為。**

「或立八種：謂善、不善」，不善就是前面說那個染污了。還有「無記」法、「受、想、行、色、無為」，這是八種法。

午九、九種

**或立九種：謂由過去、未來等差別。**

前面說過了：「若過去、若未來、若現在、若麤、若細……」，這是九種法。

午十、十種

**或立十種：謂由十種義。一、隨逐生義。二、領所緣義。三、取所緣相義。四、於所緣造作義。五、即彼諸法分位差別義。六、無障礙義。七、常離繫義。八、常非離繫義。九、常無顛倒義。十、苦樂離繫義、非受離繫義、及受離繫義。**

「或立十種」，十種法：「謂由十種義」，就是十種法。那十種義呢？

「一、隨逐生義」，隨逐而生。這裡邊窺基大師的解釋：除掉了受、想、思，其餘的心所有法都是隨心而生起的，所以叫做「隨逐生義」；或者解釋它是作意心所，「隨逐生義」。說作意是「引心趣境」，是遍一切心動的時候，都有作意心所生起，那叫做「隨逐」，這麼講法。

「領所緣義」，就是受心所。領受所緣的境界的感覺，這是受心所。

「三、取所緣相義」，那就是想心所。「所緣相」是境界；「取所緣相」就是想心所，想以取相為義。這是指想心所說的。

「四、於所緣造作義」，這是思心所。思心所是採取行動的指揮官，它是司令官，它是個領導者。

「五、即彼諸法分位差別義」，就是前面這一切法的分位差別義。「分位差別」，譬如說這個法是在凡夫的境界，凡夫有觸、作意、受、想、思，欲、勝解、念、定、慧；聖人也有，但是可是不同了，這個分位就不同了。譬如說是我們這一念分別心，遇見境界，有苦受、有樂受、不苦不樂受，這個分位；同是一個法，但是遇見不同的境界，就有不同的情況了，這叫「分位」，一分一分的，一個境界一個境界的。或者在時間上說，這個法在生、老、病、死，在時間上說，有春、夏、秋、冬，那麼它就有分別。這樣說，這是一個變化的一種意思，也可以解釋那個二十四個不相應的意思。

「六、無障礙義」，「無障礙」就是虛空，或者是虛空無為的意思。

「七、常離繫義」，常離繫，遠離了繫縛，得大自在了；不是暫時的，永久的大解脫自在，叫「常離繫」。譬如說得到了色界定、無色界定的人，他們離開了欲界煩惱的繫縛，但是不是永久的；他八萬大劫死掉了，他又是要有繫縛，所以還是不是永久的。那麼這裡說是永久的，那就是擇滅無為了，就是佛教徒修學戒定慧，有般若智慧，滅除一切煩惱，使令一切有為法滅而不生了，那麼叫做「常離繫」。當然在阿羅漢入無餘涅槃，那是永久是不生；有大悲心的佛菩薩，還可

以於生得自在。

「八、常非離繫義」，「常」，是常，但是不是「離繫」，那就是非擇滅。非擇滅，是滅了，滅了以後永遠也不生了。剛才說過，譬如說聲音它滅了，滅了以後永久也不會再生了；說是還有聲音，還有聲音不是那個聲音。那個也是滅，滅也是常，但是可不是得解脫，所以是非擇滅的意思，這樣解釋。這是第八。

第九是「常無顛倒義」，永久的不顛倒。永久的不顛倒，就是真如的境界。你證悟了真如理的時候，永久也不會顛倒，「常無顛倒義」。

我們願意發心修行的人，就是使令這一念心常常不顛倒，常不顛倒。所以記住這幾個字：「常不顛倒」，無論什麼時候心不顛倒。說有人打我一香板，我這時候心若忿怒的時候，就是顛倒；說你輕視我，那麼這個忿怒來了，就是顛倒。如果說是他不是輕視我，給我一個機會叫我不顛倒，叫我心裡面不分別，叫我心裡面得到一個磨練的機會，使令我有忍力，成就忍力，成就了容忍。如果不訓練，不給你機會，你怎麼知道你有忍力呢？所以常不顛倒。所以這個事情，無論什麼事情都有兩方面；其實不只兩方面，很多方面的，就在你怎麼樣去理會，在怎麼樣理會。你向道上會就生歡喜心，你不向道上會，你就生煩惱，所以無論什麼事情都在乎自己，在乎自己。但是應該向道上會好，不要向煩惱上會，應該這樣，這樣子就使令自己會有進步了。在平常的境界上，有不平常的聖人的氣氛，那叫做「常無顛倒」，真實的呀！真實要注意這個事情。

「十、苦樂離繫義、非受離繫義、及受離繫義」：第十是「苦樂離繫義」，是什麼意思呢？為苦所困擾，苦惱。苦惱來了的時候，心不能夠解脫這個苦，心為苦所困，不能解脫；樂來了的時候，為樂所困而不能解脫，就是沒能夠遠離苦樂的繫縛，苦樂能繫縛你。現在這裡說，苦來了的時候，你不苦；樂來了的時候，你也不隨之顛倒，能離開了苦樂的繫縛，這叫「苦樂離繫」。誰有這種境界呢？就是色界第四禪，第四禪的人有這種境界，「苦樂離繫」。

第四禪，佛稱之為「不動三昧」，不動，叫「不動無為」。無為裡面有個「不動無為」，前面八無為裡面有個「不動無為」。這個不動無為就是指色界第四禪，色界第四禪叫做「不動」。不動就是對動說的；前邊的欲界初禪、二禪、三禪都是動，到第四禪是不動。約什麼說的呢？動一共有八種動：尋伺，覺觀，心在尋伺是動，尋、伺；還有苦、樂、憂、喜這四種受，苦、樂、憂、喜。苦、樂、憂、喜四個，加上尋、伺是六個；另外還有一個入息、出息，入出息，就是八個。這八個都是動，也稱為八種災難。第四禪的不動地，遠離了這八種災難，所以稱之為「不動」，稱之為「不動無為」。「苦樂離繫」就正好表示這個意思，苦、樂、憂、喜，它都不能影響他了；他還沒有入出息，第四禪以後就沒有入出息了；前三禪都還有入息、出息的，所以叫做「不動無為」，指不動無為說的。前面「常

無顛倒」是真如無為。

第十這一法裡邊，不但是「苦樂離繫義」，還有一個「非受離繫義」及「受離繫義」。「非受」是什麼？就是「想」。「想、受離繫」，就是滅受想定，加起來就是滅受想定，滅受想定也是無為，這樣意思。那麼這是分成十種法，就是十種義，有這麼多的差別。

## 寅二、總結法數

**如是若內、若外六處所攝法，差別分別，有六百六十。**

這是「總結法數」，總結前面法的數。「若內、若外六處」，內六處、外六處所攝法，有這麼多的差別的分別。前面色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，就是若一、若二、若三、若四……乃至到十二，增到十二法。這上面說是總計起來叫做六百六十，有這麼多。如果說是十個數：一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，這十個數加起來是多少？是五十五，加起來是五十五。十個——內六處、外六處，十個五十五是多少？但是把這個數算起來是六百六十；但是前面你看，有的沒有十，第十沒有，所以裡面的數還不全是六百六十，六百六十就是大概的數，就是這樣算好了。

丑二、名差別（分二科） 寅一、釋（分二科）

卯一、內六處（分六科） 辰一、眼

**復次，屢觀眾色；觀而復捨，故名為眼。**

這是第二科「名差別」。前面是「法差別」，「法差別」裡邊有內六根、有外六境，有這麼多的事。這底下說名的差別，為什麼叫做色，叫做聲、香、味、觸、法；眼、耳、鼻、舌、身、意；這個名字，什麼原因？怎麼安立的呢？有什麼理由安立這個名字呢？這是「名差別」。

「屢觀眾色，觀而復捨，故名為眼」：屢屢的，就是一次又一次的、無窮無盡的，總是要攀緣色；觀看了以後又不觀了，又捨掉了。「故名為眼」，眼指眼根，眼識不在內；說眼識在內也可以。

在窺基大師的《略纂》上解釋，這個「眼」的梵語叫「斫芻」，翻到中國話叫「行盡」。窺基大師解釋，說眼它能在一切境界上活動，「境行盡見」，在這些境界上，只要屬於這個範圍內，它都能活動，它都能夠去見，所以叫做眼；這是按照「行盡」的意思來解釋。這上面解釋「屢觀眾色，觀而復捨，故名為眼。」「復捨」，這個意思表示一剎那就過去了，它不能夠相續下去，那只是顯示的意思。那麼「復捨」還有個意思，就是不分別，所以「復捨」。

## 辰二、耳

**數數於此聲至能聞，故名為耳。**

「數數於此聲至能聞」，這個聲音到來了，他能夠聽聞，數數的能聞，不是一次的，所以叫做「耳」；耳的名字安立的原因是這樣的。「數數於此聲至能聞」，有聲而不至，還是不能聞的，要至才能聞。聲音是至，聲也有波動能至；但是也是耳根的能力也有關係，遠了還是聽不到。

## 辰三、鼻

**數由此故，能嗅諸香，故名為鼻。**

這是安立「鼻」的名稱的原因、理由。「數由此故」，「數」也是數數的意思，一次又一次的。「由此故能嗅諸香，故名為鼻」，若沒有鼻就不能嗅了，不能嗅香味，不能嗅惡香、或者是妙香。

## 辰四、舌

**能除飢羸，數發言論，表彰呼召，故名為舌。**

舌它能食飲食，所以「能除飢羸」。羸者弱也，羸者瘦也，你有營養他就會強壯起來。「數發言論」，還會說話。「表彰呼召」，能夠有所表示，你內心裡面的思想能表彰出來。你也能夠招呼，向他人有所招呼，這就是舌的作用，舌有這種作用。「表彰」是由內而外，「呼召」是由外而內，或者是這樣解釋。「數發言論」，有這樣的分別。

## 辰五、身

**諸根所隨，周遍積聚，故名為身。**

「諸根所隨」，眼根、耳根、鼻根、舌根，乃至意根都可以在內，都要隨逐它，那就是身根。「周遍積聚」，它這個全體的都是積聚而成，所以叫做身，身根這樣解釋。「周遍積聚」名之為身，是其他諸根所隨逐的。

## 辰六、意（分二科） 巳一、顯義（分二科） 午一、約俱生我辨

**愚夫長夜，瑩飾藏護，執為己有，計為我所，我及我所（我）。**

「我及我所」，這個「所」字，有的本子還是個「我」：「我及我我」，有的本子這樣子說。

這底下是第六顯這個「意」：眼耳鼻舌身意，這個意根。意根分兩科。第一科是「顯義」，又分兩科：第一科「約俱生我辨」，第二科「約分別我辨」。現在是第一「約俱生我辨」。

「愚夫長夜」，我們沒得聖道的人、沒有無漏智慧的人，就叫做「愚夫」。「長夜」就是無明，雖然是無量劫了，太陽也出來了，日月這麼樣瑩澤的境界，但是都是夜，就是我們內心裡面有無明。在無明裡生活的愚夫，「瑩飾藏護」，要莊嚴。「瑩」，有一個光明的意思，還有一個清潔的意思。總而言之是愛著這個境界，要莊嚴它、要裝飾它、要保護它，這是約俱生我執。《顯揚聖教論》上說，你只要是執著有我，沒有不生愛取的，一定愛著這個我，自然是這樣子。

「執為己有」，這是我的，這個意是我的，可以這樣講。這樣講就是：意之外有個我，而意是屬於我的，所以叫做「執為己有」。「執為己有」，所以叫做「我所」——「計為我所」。

「我及我我」，第一個「我」就是執這個意就是我，那就不是我所了。若「我我」那又不同了，我家的我；或者是前一念的意是後一念的我，所以叫做「我我」。那樣若說「我所」也可以，它的含義無差別。這是「約俱生我辨」，與生俱來的自然是這樣子，不管他是相信宗教、不相信宗教，都是有這種分別、有這種愛的。

## 午二、約分別我辨

**又諸世間，依此假立種種名想；謂之有情、人、與命者、生者、意生、及孺童等。**

底下「又諸世間，依此假立」，這是第二科「約分別我辨」。「分別我辨」，就是經過了觀察、思惟、學習，或者讀過書的人、相信宗教的人，那他就不一样了，他就會說出一大套理論來。

「又諸世間，依此假立」，「又諸世間」，就是這一切有情的世間，讀書的人。「依此假立」，就是依此俱生我，就會安立出來種種的名堂。種種的名想，依此假立種種的名字。「想」就是能安立的，你要有想你才能安立，不想是不能安立的，所以叫做「名想」。怎麼安立呢？「謂之有情」，你這個人有眼、耳、鼻、舌、身、意，有色、聲、香、味、觸、法，有眼識、耳識、乃至意識，他是有情的，有情識。這裡的「情」就是識也，有識。

本論後邊的文有解釋這句話，這若是按照佛法來說，就是一切賢聖人——佛法中所說的賢聖人：只有這麼多，只是有眼耳鼻舌身意，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，就是這麼多，另外沒有「我」的，所以叫做「有情」，這是佛教徒是這麼解釋。那非佛教徒，當然這有情指我嘛！這個生命體裡面有一個常恆住不變易的我，他是一切情的根本、是一切法的根本，那麼叫做「有情」。

所以「人」，《大毗婆沙論》上說，人是多思慮的人叫做人，能寂靜其心的人叫做人。或者約凡夫說，那就是還是我：我現在在六道裡面是人，而不是其他五道、其他四道。

「與命者」，「命者」，就是色心——生理的組織和心理的組織沒有分離，還在生活著，還在活潑的生存，所以叫做「命者」。「命者」還是指這個我說的。

「生者」，本論上說他「具足生等法故」，他能夠惑業苦——能起煩惱、他會活動、他會受苦，他有這些事情，能生這些事情，叫「生者」；也是指我說的。

「意生」也是指「我」說，就是說意的同類，意的同類，這麼解釋，在本論上這麼解釋。或者說「意生」，就是我是一切法的根本，一切法都由這裡開始，叫「意生」。或者說就是有我，我是宇宙的根本，「意生」，還是指我說。

「及儒童等」，或者說這是一個很純潔的讀書人，叫「儒童」。但是我看大辭典上，就是在《大毗盧遮那成佛神變加持經》上，這一行禪師註解上面——《大日經》的註解上說，玄奘法師翻譯錯了，他說這「儒童」他翻譯錯了，不應該翻譯「儒童」，就是翻譯「我」好了。應該翻譯「我」，在梵語上那個音是相近的，不應該翻成「儒童」，應該翻成是「我」。就是在生命體裡面有一個神我，是這樣意思。

這是約「分別我執」來說，約分別我執來說就會立出來種種的名，由內心的想安立出來種種的名，名之為我。安立種種名字，總而言之都是我，不過名字不同就是了。

## 巳二、結名

### 故名為意。

意是這樣意思，這樣叫做「意」。

## 卯二、外六處（分六科） 辰一、色

### 數可示現，在其方所，質量可增，故名為色。

「數可示現，在其方所，質量可增」，前面是「內六處」是卯一，現在是卯二是「外六塵」。外六塵分六科，第一科是「色」。

「數可示現」，它是剎那剎那的出現，它把它的體相、相貌都顯現出來。「在其方所」，在它安住的那個地方，在它居住的那個地方。「質量可增」，它那個質的量——它那個質、或者它的量是可以增減，可以增也可以減，若可增當然是也可以減，就是有變化，那叫做「色」。這個色有一個「示現」的意思，在一個地方示現出來它的相貌，它還是有變化的，所以叫做變礙名之為色，「故名為色」。

## 辰二、聲

### 數宣數謝，隨增異論，故名為聲。

聲音「數宣數謝」，數數的會宣發出來，發出來，然後數數的又減了；謝者減也。「隨增異論」，有情的眾生會假藉這樣的東西，會表達出來不同的異論、不同



的言論，假藉它會表達出來不同的言論，那就叫做聲，這叫做聲音。聲音這麼樣講法，名字是這麼安立的。

#### 辰三、香

**離質潛形，屢隨風轉，故名為香。**

「香」怎麼講法？這個名字怎麼安立的呢？香它是有體質的，由質發出來這個香，而香它不局限在那個質那裡，還能離開那個質。離開質的時候就「潛形」，它的形不明顯，潛藏起來。「屢隨風轉」，它常是隨著空氣飄動，可以到另一個地方去，所以叫做香，這麼樣講。

#### 辰四、味

**可以舌嘗，屢招疾苦，故名為味。**

「味」怎麼講法呢？可以用舌根去品嚐：是酸、甜、苦、辣。「屢招疾苦」，因為這個味使令我們受了很多的病苦，其實就是有很多的毒，味裡面有毒，所以叫做「味」。

這可見，若得了禪定生到色界天以上，就沒有這一回事了，都沒有這回事。得到禪定以後，得到禪定的果報，就沒有味的苦惱。若得了聖道，不與萬法為伴侶，當然也不需要味，也沒有這個事。「屢招疾苦」。

#### 辰五、觸

**數可為身之所證得，故名為觸。**

「數可為身之所證得」，數數的可以為身所覺知的，「故名為觸」。

#### 辰六、法

**遍能任持唯意境性，故名為法。**

「遍能任持」，這是第六，說法塵。「遍能任持」，「法」這個字當「任持」講：它本身的相貌——色有色的相貌，聲、香、味、觸、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，眼識乃至意識，這個是凡夫眾生，那個是聖人，這是初果，那是三果、四果。每一法有每一法的義相、體相的，它能攝持住它那個相貌，而是唯獨是「意」所緣境的體性，意才有這種功能遍緣一切法，「故名為法」。

#### 寅二、結

**如是等類，諸法差別應知。**

這是結束這一大段。

辛二、重說義（分二科） 壬一、嚧陀南

**此中重說嚧陀南曰：自性及所依，所緣助伴業；由此五種門，諸心差別轉。**

「此中重說嚧陀南曰」，這是第二科「重說義」，這個是辛二這一科。辛二是很遠了，是在「意地」初開始「三處所攝」那裡，第一科是「辛一、別辨相」，第二科就是「重說義」就是到這裡。第一科「別辨相」到這說完了，現在是重說前面的大義，而不是用長行說的，是用這個頌。

「自性及所依，所緣助伴業，由此五種門，諸心差別轉」。《瑜伽師地論》能廣、能略，說了很多，然後用要義，把它的要義說出幾條來，能廣、能略，能略、能廣；或者先略而後廣，或者先廣而後略，這個大自在的境界是這樣的。

意，它有「自性及所依」、還有「所緣」、有「助伴」、有「業」用，這是五種門。因此而「諸心差別轉」，不同不同的活動。這把前面這一大段說完了。這是嚧陀南；嚧陀南底下又有長行。

壬二、長行

**此中顯由五法，六識身差別轉。謂自性故、所依故、所緣故、助伴故、業故。**

「此中顯由五法」，這個頌裡面表示什麼呢？「顯由五法，六識身差別轉」。那五法呢？「謂自性故、所依故、所緣故、助伴故、業故」，這一段解釋完了。

庚二、六善巧攝

**又復應知：蘊善巧攝、界善巧攝、處善巧攝、緣起善巧攝、處非處善巧攝、根善巧攝。**

這是第二科「六善巧攝」。這是第三卷，還是剛才第三卷一開始的時候，一開始那個「庚一、三處所攝」。第一科「三處所攝」，現在第二科是善巧所攝，第三科是「九事所攝」。

六個善巧，六個「善巧所攝」，六個善巧是什麼呢？這個話應該這樣說，前面意地說出來五門，就是「自性、所依、所緣、助伴、業用」，五門。五門的時候，等到「總顯相攝」的時候，就把它分成三類：第一個是「三處所攝」，就是把它統合起來，成為色聚、心心所品、無為法，合成這麼三聚，這三聚前面這一大段說完了。現在是第二科「六善巧攝」，就是把那個五門——意地的五門，又把它歸納為六種善巧所攝，這樣意思。後面那第三科，庚三，是「九事所攝」，就這樣子，這樣意思。

「又復應知」，看《披尋記》。

《披尋記》一〇六頁：

又復應知蘊善巧攝者：六種善巧建立差別，〈決擇分〉中廣釋其義。（陵本五十三卷十五頁）。

「又復應知：蘊善巧攝、界善巧攝、處善巧攝、緣起善巧攝、處非處善巧攝、根善巧攝」，這六種善巧建立的差別，在〈決擇分〉中廣釋其義，這是五十三卷十五頁裡面說這六種善巧；在《顯揚聖教論》上也有解釋。

「善巧」是什麼呢？是智慧，就是你有這樣的智慧，通達什麼叫做「蘊」、什麼叫做「界、處、緣起、處非處、根」；你從這六種法上去學習，你就有了智慧，有了智慧就通達這六種事，可以兩方面這麼解釋。這是「六善巧攝」。

庚三、九事所攝（分四科） 辛一、標

**又復應知：諸佛語言，九事所攝。**

這是第三科「九事所攝」。《瑜伽師地論》說是彌勒菩薩造，這的確是這句話不簡單！你敢這麼說話？你敢說諸佛語言就是這九種？佛為眾生說無量無邊的法門，就屬於這九類，另外沒有第十。我們下面——你看讀《瑜伽師地論》下面的文，他那話說得都是很厲害的呀！「就是這麼多，不增不減了」，會說這種話，你在別的經論上很少看見這種話。

所以是「九事所攝」，諸佛的法語雖然是無量無邊，它的範圍就是這九類。那九類呢？

辛二、徵

**云何九事？**

辛三、列

**一、有情事。二、受用事。三、生起事。四、安住事。五、染淨事。六、差別事。七、說者事。八、所說事。九、眾會事。**

就是這九種事，另外沒有了。這是標出來，底下解釋。

辛四、釋（分九科） 壬一、有情事

**有情事者：謂五取蘊。**

有情事是什麼呢？「謂五取蘊」，就是色、受、想、行、識——五取蘊。

壬二、受用事

**受用事者：謂十二處。**

受用事是什麼？「謂十二處」，就是內六處、外六處。

壬三、生起事

**生起事者：謂十二分緣起及緣生。**

生起事是什麼呢？「謂十二分緣起」，就是我們通常說十二因緣。「緣起及緣生」，「緣起」是因，「緣生」是果；果是緣所生，「因」為緣能起果，所以「緣起」。你若說是「無明緣行、行緣識」，無明為緣而有行，行為緣而有識，就是這樣子，一個是「緣起」、一個「緣生」，展轉的這樣子。

壬四、安住事

**安住事者：謂四食。**

安住事是什麼呢？「謂四食」，四種食：段食、觸食、思食、識食，四種飲食。

壬五、染淨事

**染淨事者：謂四聖諦。**

染淨事是什麼呢？「謂四聖諦」。苦、集是染，滅、道是淨。

壬六、差別事

**差別事者：謂無量界。**

差別事呢？就是「謂無量界」。無量界有五種無量：世界無量、有情界無量、法界無量、所調伏界無量、調伏方便界無量，一共有五種無量。這後面也都有解釋。這是「差別事」。

壬七、說者事

**說者事者：謂佛及彼弟子。**

「說者事者」，說者事是什麼？「謂佛及彼弟子」，能演說佛法的只有佛和佛的弟子。

壬八、所說事

**所說事者：謂四念住等菩提分法。**

所說事是說的什麼呢？「謂四念住等菩提分法」，就是三十七道品。

壬九、眾會事

**眾會事者：所謂八眾。一、剎帝利眾。二、婆羅門眾。三、長者眾。四、沙門眾。五、四大天王眾。六、三十三天眾。七、焰摩天眾。八、梵天眾。**

「眾會事者」是什麼？「所謂八眾。一、剎帝利眾。二、婆羅門眾。三、長者眾。四、沙門眾」，這都是屬於人間的。「五、四大天王眾。六、三十三天眾。七、焰摩天眾。八、梵天眾」，這是天。天，「四大天王、三十三天眾、焰摩天眾」，這是欲界天，欲界天說出來三個；那三個也應該包括在內的，這是欲界天。「八、梵天眾」，包括色界天，或者是無色界天也包括在內。這是「眾會事」。（註：欲界天那三個：瞿曇多天、化樂天、他化自在天）

這是前面「九事所攝」，第三科，也是講完了。

己二、嚧陀南

**又嚧陀南曰：色聚相應品，世相及與緣，善等差別門，巧便事為後。**

「總顯相攝」那裡，就是第三卷初「總顯相攝」那裡，有「長行」、有「嚧陀南」。長行完了，現在是「頌」。頌，就是用這一個頌包括前面所說的事。

色聚；就是那個三聚——合成三聚：第一個是色聚，第二個就是心心所品，第三個就是無為法；但是這裡邊後面才說到無為。

「世相及與緣」，這是「建立」、「差別」。三世，「世」是指三世。「相」是四相，生、老、住、無常。「及與緣」，就是四緣。

這是有根境的差別。這底下「善等差別門」，「善等」是性類差別。底下這個「差別」，就是根境差別門。「巧便」，就前面六種善巧。「事」就是九事，九事「為」最「後」。就是把前面所說的，又用這四句話把它重頌一遍，頌它的大要、大義。

這是把「意地」解釋完了。十七地：五識身相應地、意地，這兩個地我們學習到這裡，下面是有尋有伺等三地。

問：九十九頁最後一大段

答：律儀所攝善、非律儀非不律儀所攝善，你說怎麼的？

問：「律儀所攝善」，我們比較能夠了解，因為一條一條的出來；那現在是「非律儀非不律儀」。因為「律儀所攝善」的話，有別別解脫的善，然後有攝善法戒所攝的善，有饒益有情所攝的善，包括的很廣；現在它是說，不是這個律儀，「非律儀非不律儀」，它這樣子所攝的善是什麼呢？

答：這個「律儀」，應該是佛教徒在佛法裡邊所受的律儀。「不律儀」，就是佛法以外的他們所受的戒。或者是以殺盜婬妄為職業的有一些人，那都是「不律儀」所攝，那就是惡而不是善。現在說非律儀也非不律儀。

問：那他所攝的善，假設說舉一個例子。

答：舉一個例子，就是他也不是佛教徒，他也不是其他的宗教徒，也不是社會上的惡人；就是其他的沒有宗教信仰，也不是惡人的那種善人，他在社會上做了一些善事，就是這種人。

問：所以是簡別掉佛法裡頭講的善？

答：也簡別了其他宗教的，也不是社會上的惡人；是屬於善人，他們也有點好心腸做了一些善事，那就是屬於這一類的。

這個「律儀」、「不律儀」，是對於自己所做的事情，很有信心的、有思想的這種人，他做的善或者做的惡。「非律儀非不律儀」，這種人就是社會上一般的善人，屬於這一類的人，不屬於宗教。宗教應該說是有思想的人，你相信佛教也好，相信其他的宗教也好，是有思想的人。沒有宗教信仰的人，那是一般散亂心的人，但是不是惡人，他所做的善就屬於這一類，應該是這麼說！

問：或者也可以講說是，很輕忽的做了一個事情。假設說去中國城有人在那邊要錢，或者是說他奏一種音樂，旁邊放一個盒子，走過去，很輕忽的放點東西進去，就布施一點，像這種很輕忽的做，可以屬於這種吧？

答：但是也可能是大的善業也可能，也可能在內。譬如說他也可能有一個計畫，就是也應該說是有智慧的人，這個地區裡面有問題，譬如說小孩子沒讀書，他可能計畫造一個學校，或者是智慧上的缺乏，知識的缺乏，生活的困難，他也可能並不是由宗教的啟發，而他內心裡面有所感，他也能做一些善事，但是他沒有宗教信仰。

問：師父！我想提一個想法：就是我以前看窺基大師的《法苑義林章》裡的〈表無表色章〉。他在講到這個的時候，我想他是不是應該以發願，有沒有發願來評斷他是律儀，或者是非律儀非不律儀。因為在〈表無表色章〉裡頭，他提到一個例子，就是師父常講那個故事：仙人為了他的女人被國王搶走了，結果他入定的時候，彈咤迦就下石頭雨。他當時辨別這個，他不是非律儀。這個仙人他並沒有發願要做惡事，可是他做的事是有罪的，所以他的罪算是「非律儀非不律儀」所攝惡。

答：非律儀非不律儀。

問：所攝的惡事，就是說他並不是發了願，像有的人發願，一輩子屠宰為他的事業，這就是非律儀。

答：是。

問：我的意思是說，我們反推過來，就是說他如果是發了願，以律儀為他一輩子的生活軌則，那這就是律儀善。他沒有發願，師父剛講，是透過一種思想，他願意以見量的思想之後，這個思想實踐在他的生命裡頭，這是透過願力來實踐的。

答：是的！那叫做律儀、叫做不律儀，現在是說「非律儀非不律儀所攝善」，這就是……

問：是不是也可以講說，就是沒有戒條來說的這些善。

問：應該是沒有戒體。

答：是的！也可以這麼說。

問：再下面一個問題也是比較容易的問題。就是聲音，有有覆無記的聲音，和無覆無記的聲音。那「有覆無記」的聲音是不是可以講說，比方說病人的呻吟、或者是打呵欠，這種算不算是有覆無記的聲音？那無覆無記的聲音比方說是打呼、或者是咳嗽，像這樣子是不是可以這麼講？

答：咳嗽是有覆無記，你的意思。

問：咳嗽是無覆無記，因為他不是故意的，他就是這樣子就出來了。那假如是呻吟的話，他可能是為了他的舒服，所以他發出一種聲音來，所以他那種是屬於有覆無記。或者請師父舉例子看看怎麼說法。

答：我當時講是根據心說。由善心、惡心、有覆無記心、無覆無記心，發出來的聲音，就叫做善、惡、有覆無記、無覆無記，就是用心來分別。

如果從已經發出來的聲音來分別這四種，比如罵人的聲音——惡心罵人的聲音。他母親訶斥他的兒，那應該是善，應該是善的聲音；要是惡心罵人，那就是惡聲了。有覆無記，比如說是……，但是也很難說，比如說是貪污，我拿一千萬美鈔送給他，這種行為，在接受一千萬貪污這個人來說，這個錢是什麼？這是有覆無記？不是！還不能那麼說，不是有覆無記。譬如說送鴉片給你，這是善？是什麼？我看這是毒品送給人，應該是惡，而不能說是有覆無記。或者是那樣，有智慧的人愚弄人，表面上是好，完全是好，你看不出來裡面有問題，那叫做有覆無記。有覆無記，就是有智慧的人設出一個計，說出這種話來，叫做有覆無記；裡面隱藏著危機，或者這樣子。

問：可是這個是無記心！

答：無記，就是不能說它是善，也不能說是惡；但是裡面隱藏著惡，就是有覆，叫有覆無記。如果這個聲音裡面隱藏著惡，而表面上看不出來，那就是有覆無記，就是這麼說好了。這個聲音裡面是有惡的成份，有教人壞的成份，但是表面上看不出來，那叫做有覆無記。或者是那樣也可以，說這個人咳嗽一聲，我們不

是醫生，我們聽這個聲音不知道有什麼問題，但是實在這聲音表示他有病了，那麼由醫生可以知道，這是有覆無記，或者這麼說也可以。

問：師父！請問是不是《大智度論》裡面講到那個婢子，「小婢，過河。」那個阿羅漢這樣叫的時候，他是無意的，那他是不是屬於有覆無記？

答：這是阿羅漢畢陵伽婆蹉：「小婢！斷流！」這裡面說他是習氣，習氣也可以說是有覆無記，那麼這是高慢的習氣隱藏在裡面，也是有覆無記，也可以。但是和第七識那個有覆無記還不同，因為阿羅漢把第七識的慢是取消了，是斷除去了。不過也還可以這麼解釋，就是伏藏著、隱藏著煩惱在裡面。