

《瑜伽師地論》卷第一

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

〈本地分〉

「云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？喞陀南曰：五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地」。

《瑜伽師地論》一共是分五分，一共有五分：第一分就是〈本地分〉，第二分〈攝決擇分〉，〈攝釋分〉，〈攝異門分〉，〈攝事分〉，一共是這五分。

第一分叫做〈本地分〉，就是根本的瑜伽師地，所以叫〈本地分〉。其餘的四分都是屬於〈本地分〉的，是解釋〈本地分〉。以這一分為根本，所以稱之為〈本地分〉；而「瑜伽師地」也以〈本地分〉來立名的，是這樣意思。

〈本地分〉，它是根本的瑜伽師地，這裡面說了十七地，都是屬於瑜伽師的境界。

第二分叫〈攝決擇分〉，是解釋瑜伽師地的深隱要義。你們有帶《披尋記》，這《披尋記》上，都是根據《瑜伽師地論釋》這樣解釋。第二分叫〈攝決擇分〉，就是解釋〈本地分〉的不容易明白的精要之義，這是第二分的大意。

第三分叫做〈攝釋分〉，是解釋的釋。〈攝釋分〉是說的什麼呢？是說《阿含經》裡邊的內容。《阿含經》——《四阿含經》裡面究竟說的什麼呢？它把它分成多少類，統一起來，叫做〈攝釋分〉。解釋《阿含經》的內容，通說一切《阿含經》的內容，那叫做〈攝釋分〉。這是第三分〈攝釋分〉。

第四分就是〈攝異門分〉。〈攝異門分〉是什麼意思呢？就是《阿含經》裡面用不同的名，表達相同的內容的解說，那叫做〈攝異門分〉。

最後一分叫做〈攝事分〉，事務的事。〈攝事分〉裡邊說的什麼呢？就是解釋《雜阿含經》，解釋《雜阿含經》的修多羅。這一部分，印順老法師把《瑜伽師地論》的文，和《雜阿含經》的文會合起來了，所以叫《雜阿含經論會編》。這一本書，支那內學院的呂澂他也做過，這個書我是看過，但是沒有詳細去閱讀。印順老法師他說：「聽說有這一本書，但是沒有看過。」那麼印老就是把它會合了。這件事不是容易做的！

這個〈攝事分〉，其中一大部分是這樣的，就是解釋《雜阿含經》的；一少部分是說律——毗奈耶的事情，一少部分說到律；那麼這裡面也有論的意思。所以《瑜伽師地論釋》上說，是解釋三藏的要義；說到三藏，是把「論」也在內。

這個〈本地分〉一共是五十卷；〈攝決擇分〉三十卷——這是八十卷；〈攝釋分〉才兩卷；〈攝異門分〉也是兩卷——這是四卷；到最後一分是十六卷，那麼加起來就是一百卷。〈本地分〉是最多，是五十卷。

《披尋記》一頁：

〈本地分〉者：略說此論，總有五分。《瑜伽師地論釋》云：一〈本地分〉，略廣分別十七地義。二〈攝決擇分〉，略攝決擇十七地中深隱要義。三〈攝釋分〉，略攝解釋諸經儀則。四〈攝異門分〉，略攝經中所有諸法名義差別。五〈攝事分〉，略攝三藏眾要事義。今依最初〈本地分〉中所顯十七地義，隨文略釋。當知此中教導理趣，應是分別法相摩怛理迦所攝，為瑜伽師之所依止。望餘四分，此為根本，得本地名。餘明所攝，略攝一切，解釋此故。

甲一、本地分（分二科） 乙一、略辨地名（分二科） 丙一、徵

云何瑜伽師地？

這以下就是解釋了，解釋這個〈本地分〉。

《瑜伽師地論遁倫記》，它也有科，它也分科了。我們現在每人都有的《披尋記》也有科，它的科微細了一點，比《遁倫記》的科微細一點。我們就用《披尋記》的科好了。

〈本地分〉這一分裡面，分兩科。第一科是「略辨地名」，就是簡略地說明這十七地的名稱。第二科是「別廣地攝」。

現在是「略辨地名」這一科。這一科裡面又分成兩科，第一科就是「徵」，徵就是問的意思。

「云何瑜伽師地？」這句話就是問，就是徵。怎麼叫做瑜伽師地呢？問，這個話的意思：假設是學者，學習的人，向彌勒菩薩問；他可能在別的經論上，看見過「瑜伽師地」這個名字，現在提出來請問。或者說是作者自己，自己假設這麼一個問，提出這個問題。

丙二、辨（分三科） 丁一、標

謂十七地。

這底下，第二科就是「辨」。辨就是說明的意思，也就是回答的意思。回答，這底下分成三科，第一是「標」。

「謂十七地」，怎麼叫做瑜伽師地？就是十七個地，就是瑜伽師地。就是這樣回答。這是標。

丁二、徵

何等十七？

這是第二科，又是問，又是「徵」。

那一些叫做十七地呢？這又是問。

丁三、列（分二科） 戊一、嚧柁南

嚧柁南曰：五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。

「嚧柁南曰」，「嚧柁南」這底下就是列，把這十七地列出來。這一科又分成兩科，第一科是「嚧柁南」。

《披尋記》一頁：

嚧柁南者：此云集施。以少略言集合多法，施諸學者令易受持；故名集施。此從《瑜伽略纂》釋名。

「嚧柁南」，這《披尋記》裡面有解釋，《遁倫記》也有解釋，都是相同的，這解釋得很好。我們在學習《攝大乘論》的時候，也有提到這個。他說是：「以少略言集合多法，施諸學者令易受持」，就叫做「集施」。用很少的幾個字，能夠表達出來很多的佛法，用這樣的句子，布施給學習的人，使令他容易受持、容易記得住，那麼就是叫做嚧柁南。

這分兩科，第一科是「嚧柁南」，第二科就是「長行」。

「嚧柁南」這個頌裡面，一共是兩個頌，來頌十七地的名字。

「五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地」，這就叫做十七地。第一個地就是「五識相應地」，第二地就是「意地」。「有尋伺等三」，這裡面有三個地：有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，這三個。

《披尋記》一頁：

三摩地俱非者：三摩地名，此云等持。通說欲界及在定地諸心心所；今此唯顯定地心一境性，任運相續無散亂轉，名三摩地。於定地中，有多差別相應而轉，謂得三摩地、三摩地圓滿、三摩地自在，是故名俱。與此相違，非三摩地。下長行中，說三摩呬多地、非三摩呬多地，名雖有別，義實無異。三摩呬多，此云等引。唯說定心，是無悔、歡喜、安樂所引故，為簡欲界諸心心所，故易此名。

「三摩地俱非」，這個地方有點事情。後面的長行不叫「三摩地」，不叫這個；

叫做「三摩呬多地、非三摩呬多地」。而這個頌上說，這個嚕訖南上說是「三摩地俱非」，這地方有點事情。

「三摩地」這句話，翻到中國話是「等持」，這個等持也是講過的。「等」是平等，「持」是攝持；它有力量能把它把握得住，叫做持。這個平等怎麼講法？你們誰願意講一講這個等字？「等」就指我們的心說的。我們的心不是散亂、就是昏沉，不是昏沉、就是散亂，所以叫做不平等。現在學習奢摩他的止，使令我們的心也不昏沉、也不散亂，也不散亂、也不昏沉，這叫做「等」，是這樣意思。

說是我們怎麼能夠不昏沉、也不散亂呢？「持」，因為你常常修，就能創造出來一個力量，能把你這個心攝持住，就能不散亂、也不昏沉，明靜而住，所以叫做等持。

「等持」這個名詞，這個名，它所包含的義很廣。譬如說我們修這欲界定，也可以名之為等持。欲界定就是九心住，九心住最後一住，就叫做等持，所以這個是通於欲界定的。

那麼未到地定，到了初禪、二禪、三禪、四禪以上，都可以名之為「三摩地」的。可是得三摩地的這句話，在《瑜伽師地論》裡面有詳細的解釋。

所以我願意學習《瑜伽師地論》，就是每一樣法門它說得很詳細、很微細；它不是說一個大概，說一個大概就完了，它不是，它說得很清楚。分三個部分：「得三摩地」是一個意思，第二意思是「三摩地圓滿」，第三是「三摩地自在」，分三個部分說。

「得三摩地」怎麼講呢？譬如說是我們由欲界定再進一步，到了未至定，就是未到地，這個時候就名之為「得三摩地」了，就是得了。

那麼「三摩地圓滿」怎麼講呢？就是由未至定——也叫近分定，由未至定再進一大步，得了初禪、二禪、三禪、四禪了，所以叫「三摩地圓滿」。這三摩地圓滿和得三摩地不同，這是三摩地的境界圓滿了。

「三摩地自在」怎麼講呢？看它說的也好！得三摩地的這種人，三摩地圓滿了的人，他還有煩惱，他還有什麼煩惱呢？他有高慢心，有高慢的心：「我得三摩地了，你們都不如我。」愈有成就的人，他當然還沒到最高程度的時候，這個高慢心是更高，比我們一般人的高慢心還要高。我們一般人沒有什麼成就，還有高慢心；若是有了成就，那個高慢心還小啊？人都是這樣子。有高慢心，這是第一。

第二、有愛心，有愛著心。就是他所成就的境界，他愛，愛著，愛著自己所成就的境界。譬如說得了禪定了，初禪、二禪、三禪，有三昧樂，他愛著這個樂，愛著。到第四禪，更不得了！那個境界是更高啊，那是愛著心更厲害了！

有慢、有愛，還有見。見，就是我見。還有這愛、見、慢，也有疑，疑惑心還是有。有這些煩惱的人，雖然是三摩地圓滿了，他這個入定、出定的事情還不

自在，還是不自在的，還不能稱之為「三摩地自在」，還沒達到這個境界。所以還需要學習佛法，觀察所得的禪是無常、苦、空、無我，還是這樣觀，要這樣觀察，破除去這個愛著心，破除愛、慢、見、疑，破除這些煩惱，使令這些煩惱不活動了；但是種子還沒有破，可是心是清淨了——現行的心清淨鮮白、離諸瑕穢，沒有這些煩惱的活動，這叫做「三摩地自在」。

現在說這個三摩地「俱」，就是這些功德都成就了，都有了。這樣子，就和三摩呬多——（我查了字典，這個字唸ㄊ一、。其實多少年來常常查這個字，這一回應該是記清楚了，唸ㄊ一、。）

「三摩呬多地」翻個等引，它是不通於欲界定、未到地定的；一定初禪以上，才可以名之為等引。這個「等」就是平等。剛才說：由於平等，才引導你達到那個定的境界，所以叫做等引。或者是你用功，你不斷地用功修行，不怕辛苦，就能夠引導你到定的境界、到等的境界，所以叫做等引。「等引」這個名字，比三摩地高一點；三摩地是通於欲界定，這是不通於欲界定的。但是若加個「俱」字，「三摩地俱」，就和等引——和三摩呬多是平等了，就是它的含義就一樣了，就是這樣意思。這個地方有這麼多的差別。

「三摩地俱非」，就是非三摩地俱，那就是散亂的境界了。

「有心無心地」，有心地、無心地。

《披尋記》二頁：

聞思修所立，如是具三乘者：立，謂成立。謂由多聞、思、修，善自成立諸勝解相。聲聞、獨覺及諸菩薩，皆依此三為正方便，方能證得自應得義，由是故說：聞、思、修所立，如是具三乘。然復當知，此如是言，唯顯聞思修相方便決定，非三乘中都無差別。下自地中，隨應廣說其義，當知。

「聞思修所立，如是具三乘」，這個地方：聞所成地、思所成地、修所成地「所立」，所成立的、所建立的這些功德；殊勝的功德，是以聞思修為方便才能成就的，才能夠成就，所以叫做「聞思修所立」。

《披尋記》解釋，所成立的勝解相。這個聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘，都是以聞思修為方便，為正方便，才能成立它所應得的義、所應得的功德。它這麼解釋。

「如是具三乘」，這樣子具足這三種佛法。

我們說這個聞思修，不知道多少遍了，說了很多遍很多遍。我也是講過《楞嚴經》的，《楞嚴經》：「從聞思修，得三摩地」，是這麼說；但是我現在不這麼說。「聞思修，得無生法忍」，這麼說。因為這個「修」就是三摩地，就是三摩地，它

通於有漏的、通於無漏的。

通常有人提出個問題來問我們，說：「我相信佛法，我也歡喜佛法，但是我不知道學習佛法的次第，應該怎麼學？」聞思修就是學習佛法的次第。我們若常常讀經，就很容易知道這個問題，就是從聞思修，這是一個學習佛法的次第，就是這樣學；但是你若不多讀經論就不知道，不知道怎麼講，我們可能會說些其他的事情了。

「有依及無依，是名十七地」，這個頌，這個嚕陀南只是把這個名字標出來，其中多少有些字需要解釋，其他的不要解釋了。

底下這是第二科「長行」，就是這個行是長一點，比那個頌長，頌是短的。

戊二、長行

一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。

「一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。」

「有尋有伺地」，這個「尋伺」。有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，這個尋伺——有尋伺、無尋伺，我們在《攝大乘論》上也有講過，我不知道你們有沒有這感覺？我感覺有尋伺、無尋伺這個地方，是要用一點心才能明白的，是要用一點心的，不然你很難講明白它。

「六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。」

這「十七地」，我們也可以這樣說：就是從凡夫一直到佛的境界，完全說到了。天台宗常好說「十法界」，這就是把十法界的事情統統都說了。這個說得非常地微細，非常地微細的。

那麼這是「略辨地名」，這一科到此為止。

本地分中五識身相應地第一

乙二、別廣地攝（分十四科） 丙一、五識身相應地（分二科） 丁一、徵
云何五識身相應地？

現在第二科叫「別廣地攝」，而《瑜伽師地論遁倫記》上的名字，叫「隨別解釋」。你們若是帶著《披尋記》，你們的眼睛好，能把那個字可以看得很清楚，「別廣地攝」；若沒有帶，這個「別廣地攝」應該在黑板上寫出來。《遁倫記》的科的名字叫「隨別解釋」，就是隨順一地一地的去解釋，這樣子這個科名我們容易明白。

但是《披尋記》叫做「別廣地攝」，「別廣地攝」就比那個「隨別解釋」難解一點。或者這樣解釋：「別」，就是一地一地的，叫做「別」。廣博地、詳細地去解釋每一地所含攝的大意，或者這麼解釋，叫做「別廣地攝」。

這一大科裡面分成十四科。本來十七地應該是十七科，但是它分成十四科，其中有合在一起的。

第一科就是「五識身相應地」，「本地分中五識身相應地第一」，這是第一科。「五識身相應地」，其實這下面有解釋，什麼叫做「五識身」，怎麼叫做「相應」，都有解釋。「第一」，這十七地裡面它最在前面，所以是第一。這一科裡面分兩科，第一科是「徵」：「云何五識身相應地？」怎麼叫做五識身相應地呢？這是問。

丁二、釋（分二科） 戊一、略辨（分二科） 己一、名相應地
謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。

「謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。」

這底下就是解釋。解釋的時候又分兩科，第一科是「略辨」，就是簡略的說一說。

《瑜伽師地論》，我們從這個文相上看，這文相分科了的時候，我們就容易明白它的相貌，都是先略說，而後廣說。若是我們寫文章也可以這樣子，先略說而後廣說，也是可以這樣寫。

先「略辨」。「略辨」又分成兩科，第一科叫做「名相應地」，第二科「名五識身」，把五識身相應地分成兩段來說明：第一段先說明什麼叫做相應地，第二段再說五識身。

這是第一段，叫做「相應地」。「謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地」，這個地方是解釋「相應」的。

「五識身自性」，這五識身它本身的體性，叫做自性。和別的法不同的，所以叫做自性，它自己的體性，叫「五識身自性」。這五識身的自性是什麼？這下面有解釋。

「彼所依」又是什麼？五識身的所依是什麼？「彼所緣」的是什麼？「彼助伴」是什麼？「彼作業」是什麼？這一共是分五段：「自性、所依、所緣、助伴、作業」，分五個。這五項——五種事情，彼此之間不衝突，它們互相和合、互相隨順，互相和合、沒有衝突，在一起工作，大家做這一件事，和合起來做這一件事，叫做「相應」，這相應就這麼講。

「如是總名五識身相應地」，我隨順你，你也隨順我，我也不向你搗亂，你也不向我搗亂，大家和合起來做，這叫做「相應」。那麼有多少樣事情互相的和合呢？就是五樣事，就是「自性、所依、所緣、助伴、作業」，這五法。「如是總名」叫做「五識身相應地」。這是第一段。

己二、名五識身

何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。

第二，「何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」，就是這五識。每一個識都是有它的體相的，所以叫做「身」。這個「身」是一個「體」的意思，有它的體相。但是別的地方也有說有阻礙、有礙，有障礙的那個礙，有礙的意思，所以叫做「身」，還有這麼解釋的。

但這個「識」是心法，它有什麼礙呢？因為它所依的根是有礙的，是色法，所以它叫做「身」，也有這麼解釋的，但這個解釋只限於此法這樣解釋；也有說六識身，六識身，那麼第六意識它所依的根不是色法了。所以這個解釋是一種特別的意思。

這是「略辨」，略辨五識身相應地，簡單的說。

下邊就是「廣顯」，第二科是「廣顯」，就是詳細地顯示出來五識身相應地的相貌。這一段裡邊分兩科，第一科是「別辨五相」。「別辨五相」是辨什麼？辨這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五識的相貌。

「別辨五相」裡面分五科，第一科就是「眼識攝」，屬於眼識這一方面，這是第一科。這一科又分成五段，第一科是說「自性」。

戊二、廣顯（分二科） 己一、別辨五相（分五科）

庚一、眼識攝（分五科） 辛一、自性

云何眼識自性？謂依眼了別色。

「云何眼識自性？」先問：怎麼叫做眼識的體性呢？眼識的體性是什麼樣子

呢？「自性」這個「自」，實在也是「別」的意思，總別的別，別的意思。單獨它是這樣子，所以叫做「自」，所以也就是別。若是「通」就不是了，就是大家共同的都是這樣子，那叫共。現在是別。

「謂依眼了別色」，那麼這就是眼識的自性。這個眼識的相貌、眼識的體性是很難說的；難說也要說，那怎麼說法呢？「依眼」，這個眼識，它是以眼為所依。這個眼就是眼根，以眼根為所依，所以它叫做眼識。「了別色」，以色為它所了別的境界，所以叫做識。那麼就是這個明了性，叫做眼識的自性，這樣解釋。

這個解釋也是很好，就是這麼樣解釋，這是眼識的自性。

辛二、所依（分二科） 壬一、別舉三依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂眼。

「彼所依者」，現在是把眼識的自性就這樣解釋完了，當然這裡面還有其他的意思，你慢慢的，不要著急，一樣一樣說。

第二段是「所依」，眼識的所依。

「彼所依者：俱有依，謂眼」，前面說「謂依眼」，這底下又要解釋這個眼。

「彼所依者」，眼識它不能夠獨自地存在，它不能獨自地存在發生作用的；它要有一個憑藉、它要有一個住處；或者這麼講也可以，它要有住處。它的住處是誰呢？這地方說是「俱有依」。

「俱有依」，這是怎麼講法呢？就和它同時的存在、活動，同時的活動、同時的存在，叫做俱有依。它活動的時候，一定它所依靠的這個東西和它同時存在的，不然的話，它不能活動。眼識有的時候生起作用，有的時候它不起作用；但是眼根是常在的，眼根是一直相續不斷地存在的。

俱有依是指什麼說的呢？「謂眼」，就是眼根，這是它的俱有依。下面還有再解釋眼根的事情。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

「等無間依」，這個「依」，不只這一個依，這一共有三個依。第一個是「俱有依」，俱有依是叫做增上緣，在四緣裡面就是增上緣：一個有強大力量的，就是眼根，眼根對它的幫助的力量很大。如果眼根若壞了，眼識就沒有辦法生起了，所以眼根是太重要了。

還有個「等無間依」，這是第二個依：等無間依。等無間依怎麼講法呢？這個我們在學習《攝大乘論》的時候也提到。等無間依，就是眼識的前一剎那滅了，後一剎那的眼識才能生起；前一剎那、後一剎那中間沒有間隔。

沒有間隔這句話怎麼講呢？譬如說是前一剎那眼識滅了，但是後一剎那眼識沒生起。假設你入定了，入定七天。入定七天，這個眼識是不動了的、不生了的，中間有七天，七晝夜的距離；七晝夜的距離，但是沒有第三者在中間阻礙，沒有，還是無間的，還是沒有間隔的。時間上可能是有間隔，但是沒有第三者在中間去阻礙它的。過了七天以後，一剎那一出定了，眼識才生起。那麼雖然有七天的間隔，但是沒有第三者在裡邊，所以還是無間。前一剎那的眼識滅了，後一剎那的眼識才能生起；如果它不滅，後一剎那的眼識不能生起。所以後一剎那的眼識的生起，以前一剎那的眼識的滅作依止，這個依也是很重要，沒有這個依也不行。這唯有心法才有這件事，這叫「等無間依」。這樣說，耳識是耳識的等無間依，眼、耳、鼻、舌、身，各有各的等無間依，也是不混亂的，這是等無間依。

這個等無間依，名字叫做「意」。這個意，不是第六意識的意，不是。這個「意」什麼意思？當依止講，意是依止的意思。前一剎那的識滅了，作後一剎那識的生起的依止，這就叫做意。意是依止的意思。「意」有兩個解釋：一個是依止意，一個是思量意。現在指依止意叫做意。

這個俱有依，其實不只是眼根，俱有依是同時的，等無間依是前後的。等無間依不可以是同時的，它是無間的，它又不是同時的，所以叫做等無間依。

眼根對眼識來說是同時的，但是俱有依不只是眼根。譬如第六識、第七識、第八識，也是它的俱有依。第六識叫做分別依；如果第六識不在的話——它特別地注意一件事的時候，眼識也沒有辦法生起，眼識也是不能生。「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，孔夫子也知道這件事，他也知道這件事。

第六識是分別依，第七識是染淨依，第八識是根本依，但這裡邊沒有提，不提了。

癸三、種子依

種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識。

眼識的生起，要有俱有依，要有等無間依，還要有「種子依」。等無間緣；俱有依是增上緣；增上緣、等無間緣；種子依就是因緣。

種子也是眼識生起的一個重要的條件。就是眼識的生起，要有眼識的種子現行，眼識才能活動。那麼眼識的生起，要由種子來現行，種子是剎那剎那的，所以眼識也是剎那剎那的。眼耳鼻舌身意識都是這樣子，都是剎那剎那的。

那麼從這裡，我們讀永嘉大師的《證道歌》，好像是這麼說的：「分別名相不知休，入海算沙徒自困」。這個不學教的人，就會拿這句話來訶斥學教的人；或者說是一般沒有學教的人，訶斥人實在是不及格，他不應該訶斥我們。我們是學教的人，他們沒有學，不願意到佛學院去，他來訶斥我們，他不應該！但是禪

師他若訶斥我們，就是說：「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，這個訶斥對不對呢？也有一點道理。

我今天，因為這一段文很瑣碎，有的時候那一個字還要查查字典，要把它唸準了。還有這個名相，有的時候要查查大辭典。哎呀！查了好多的大辭典。然後，我今天早上本來是要靜坐的，靜坐時間都被佔去了，只坐了一刻鐘，坐了二十分鐘。我心裡就想起來這句話，《證道歌》這句話：「分別名相不知休，入海算沙徒自困。」但是我又想出來一個自圓其說的道理來，就是這句話：「種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識」，就是這句話。

若是不學習經論的話，尤其是你若不學習唯識的話，你很容易一靜坐的時候，「我歡喜坐禪，禪是最重要的；學教，分別名相，那是自找苦惱。」但是你很容易走岔路。很容易走岔路，什麼呢？坐在那裡，若沒有得定的人，當然是心裡面妄想很多；得了定以後，明靜而住、任運相續、無散亂轉。這明靜而住，一住住七天，或者是住一百天，住八萬大劫，那很容易你就會意會到：「這一念心就是常住真心、性淨明體，沒有生滅的，這就是佛性——我就是佛！」很容易就會想到這裡。

但是你若學習過唯識的話，「喔！種子依」，這個識是由種子現行生出來的，而種子是一剎那剎那的，識也是剎那剎那的，都是無常的，那裡是常住真心呢？這就是一個問題！這是個問題，你就不知道啊！你若不學習，是很難知道這件事。說：「他說的不對！」《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說的，彌勒菩薩是未來佛，其實現在就是佛，你說他說錯了嗎？你敢說這句話嗎？你「不懼無底深坑乎？」「視之如糞土！」

不過這件事，說是玄奘法師那個時候學習了多少佛法，學習了《涅槃經》，我們看《玄奘法師傳》，他最初開始學習的佛法就是《涅槃經》，學習了《涅槃經》的；學習《攝大乘論》、《俱舍論》是後來。他那個時候，他有這個疑問：「究竟是南道對？是北道對？是當常？是現常？」

我們現在學習佛法也是一樣，因為你不可能一下子，把所有的經論一下子就畢業了嘛！就是你學過，有的時候還弄不清楚啊！所以這個地方，有的時候說是常住真心，有的時候說是剎那生滅，你怎麼決定？你心裡面怎麼樣？有什麼感覺？就是有這個問題。

「種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識」，眼識的生起，要依賴眼識的種子；種子一剎那現了，就是一剎那的眼識；那一剎那就滅了，所以眼識也滅了，要一剎那一剎那的這樣生起。那麼從這裡，說「分別名相不知休」，分別名相裡面也有好處，也是有好處的。

另外我想到一件事。船子和尚，這船子和尚是禪師，他是在那擺船的。他對

他的同參說：「我的貪心不大，你去對那個學教的、學習佛法的講經的法師，你注意，找伶俐的一個，叫他來，我收他做徒弟。」這個《禪師語錄》上有這件事。那麼這個禪師，他就叫做夾山禪師吧？就是他，這個人的確是很利。

那一位叫什麼名字？叫道吾禪師，好像是。他就去聽經，各處去聽經，聽一個法師講經：「法身是無相的。」就這麼一講，他感覺那位法師有點智慧的，當然還是不同意他的說法。那麼他就介紹這位法師去親近船子和尚。他們的問答，也是……；那當然是有智慧的人。這位法師就變成禪師了，就是開悟了。

那麼從這件事上看，看出來什麼消息？很多的大禪師是學教的，然後經過開悟的禪師指點指點，就進了一大步，是這麼一回事。這樣子比較合乎道理！說是完全也沒有讀過書，不認識字；說是認識幾個字，而沒有學過教，說是給你一拳就開悟了？我很難相信這件事，我不相信這件事。你學過教，學過佛說的聖言量，他懂得多少佛法，然後這個祖師開悟了的大智慧，再去警策他一下，這是有可能的，這是合道理，合乎道理。這樣說，「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，這句話不對！還是應該學習佛法的。

我以前也說過，臨濟禪師，我看他的《語錄》，這個人非常的利！但是看他自己說的法，我就不滿意，我就不感覺滿意。但是看他那個傳上，我到日本去，一個寺廟上，不是大總持寺，一個廟上，給我一本《臨濟禪師語錄》。它那上說，臨濟禪師是學過教的，是在一位大法師那裡聽過經的——這句話很寶貴！

在我們漢文的佛教，《禪師語錄》上，你看《臨濟禪師語錄》，很難找到這句話，很難找到說「臨濟禪師學過教」，很難找到這句話；也可能有，我沒看見，但是不容易看見，就算是有也不容易看見。為什麼會這樣子？所以我認為，這個執筆的人要忠實才對！要誠實嘛！他是怎麼的就怎麼寫，才是對的；有些地方隱藏起來，不說。不說，那個意思就是不重視文字的——你們學教這件事不需要，不需要這件事，就表示這個意思。我認為這件事不對嘛！是不合道理嘛！你這樣講，釋迦佛出世是錯了，不應該說法？這完全是搞錯了嘛！所以還是要學習。

但是最遺憾的事情，就是現在沒有佛。我們說：「誰是菩薩再來。」這個話，說說也是好聽啦！沒有佛、也沒有菩薩、也沒有阿羅漢，沒有過來人，我們不能拜他做師父，就得要靠什麼？就得靠經論了，要依法。問題就在這裡！這要依法，就得要多學，你才能通達無礙；多學就是個問題。

「謂即此一切種子執受所依」，「即此一切種子」，這個種子依，以種子為所依。這個種子是什麼呢？「謂即此一切種子執受所依」，「一切種子」，我們內心裡面有各式各樣的分別，都是由種子變現的，都是因為種子變現的。若是沒有種子了，你不會有那樣的心理作用。

譬如說阿羅漢，他把愛煩惱、見煩惱滅掉了。滅掉了，這阿羅漢他心裡清淨，

他就不會再有欲的這種分別心，他沒有。貪、瞋、癡無餘斷，貪無餘斷、瞋無餘斷、愚癡無餘斷，沒有剩餘的，完全的消滅了。這個消滅不是指現行說的，是指種子說的。所以沒有那個種子了，這個貪瞋癡的煩惱不現行，不能活動了。我們有這樣的煩惱的現行，就是因為有種子，內心裡面有這樣種子。所以種子是無量無邊的，所以叫「一切種子」。

「執受所依」，這個「執受所依」，我們學《攝大乘論》上面解釋過。就是阿賴耶識執受所依，這個「所依」就是身體，這個眼、耳、鼻、舌、身，為阿賴耶識所執受，所以它是一個活潑的生命體；他若不執受，就變成死屍了。他執受它，所以它能夠有覺受，這個「受」就是有感覺。我們這個身體有感覺，就是因為阿賴耶識執受的關係。這個「執」，就是阿賴耶識與這個身體同在，有執持它的力量、攝持它的力量。

「執受所依」，這個「執受所依」是誰呢？是「異熟所攝」的「阿賴耶識」。「異熟」，我們《攝大乘論》應該沒有白學：是「變異而熟」。阿賴耶識的現起，是由善惡的業力。在我們凡夫來說，有善業、有惡業，就是一個螞蟻，牠也有阿賴耶識；一個老虎，也有阿賴耶識；乃至到天，他也有阿賴耶識。阿賴耶識的現起，有善業現起的、有惡業現起的——善業、惡業是因，阿賴耶識是果；在因是善惡，在果上是無記的，所以叫做「異」，是不同的。因中有善惡，到結果的時候只是無記，所以叫做「異」。這是一個意思。

第二個意思：「異時而熟」。善惡是在前一生、現在這一生和前一生以後——所以是異時而熟，不同的時間才成熟的，叫異時而熟。也是「變異而熟」，逐漸地變異才成熟的。

這樣子成熟了的，「所攝」，屬於這一類的意義的，是誰呢？就是「阿賴耶識」，是阿賴耶識。這個阿賴耶識就是一切種子識，這一切種子在那裡呢？就在阿賴耶識裡面。這阿賴耶識裡面有無量無邊的種子，其中這個眼識的種子，生起現行的時候就是眼識，是這樣子。

這裡邊是說，眼識它是要以種子為依，它才能現行的，它才能活動，這也是一個條件。

問：如何區別「自然外道」與佛法中所謂的「法爾如是」之間的不同？

答：對！我看到這裡的時候，我也有這種想法。外道有所謂自然的外道，佛法也說法爾，法爾也就是自然的意思，那有什麼不同呢？

佛法說法爾如是，但是先要學習觀待道理，先要學習觀待道理、作用道理、證成道理。觀待道理就是諸法因緣生的意思，先這樣觀察。先這樣觀察的時候，諸法因緣生，所以是無常、苦、空、無我，這樣觀察。

我不知道你們會怎麼……？聞思修，這個思惟啊，常常地思惟，就會出來一個問題。出來什麼問題？「因緣所生是無常的；因緣所生是常不可以嗎？」就會出來。你初開始分別思惟，依據聖言量上思惟：「它就是這樣子。」但是久了，就會出來一個反動的力量，會有這種事情。「為什麼它是白的？」什麼事情都是一樣，「為什麼那個水是這樣子？火是那樣子？」所以最後說個「法爾」——就是這樣子。

這樣說，和外道就不同了，和外道是不一樣。外道他也不明白，或者說是不承認，不承認是因緣有；說是自然有。說自然有，這個就是沒有辦法能改造自己、能改善自己；反正自然是這樣子，你無可奈何。說這個人他是很窮苦的，「自然是這樣子」，那你就沒有辦法改變。那麼說是上帝造的，那你也沒有辦法改變，因為這個權力在上帝那裡。

若說是由因緣有，因緣有，這個因緣是這樣子，那麼我現在我不做這個因緣，就會改變了。不是這個因緣，就沒有這個因緣所生法；你有不同的因緣，有不同的因緣所生法，我可以從中選擇，我就能改變自己。所以佛法說到法爾，還是和外道不一樣，是不一樣的。

問：第二個、佛法說空、無常、無我，又說法爾如是，這該如何解釋？

答：你還是照正常的，思惟因緣有的，是空、無常、無我，這麼說。等到內心裡面有反動的分別的時候，你再用法爾的道理來對治，我認為是應該這樣子去運用，這樣子。

問：三、真常論者只能修空觀，修的是什麼空觀呢？

答：當然也一樣，也可以修唯心識觀的空觀，修自性空的空觀。它的空觀就可以把一切有為法都可以空掉、一切煩惱空掉，但是那個真常的理性是不可以空的。可以修這個空觀的。

假設這樣思想的人去學習了《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》裡面破這個我，還一大段的，破我執還一大段。《瑜伽師地論》也是，破我的地方也說得很紮實的；也是說了多少段，不只一段的。那麼他會怎麼想呢？「這個我和真常

的理性有什麼分別？」就會要想這個問題。如果讀《楞伽經》的話，也會想到這個問題。

問題是在什麼地方呢？歡喜坐禪的人，他懶得看經，不大願意看經。「看經費眼力，坐在那裡有多舒服呢！」這是很正常的事情。

你若讀了《楞伽經》，然後再去讀《起信論》的話；或者先讀《起信論》，再讀《楞伽經》的話，思想上就會有問題，會有衝突。你讀了《楞伽經》，《楞伽經》藏經裡面有三種翻譯，都可以讀。然後讀《楞伽經》，讀《起信論》，讀讀《涅槃經》，再讀《大智度論》，再讀《瑜伽師地論》，我認為這個人，他的思想自己在那作戰，他一定是這樣子。

所以這個修空觀，修的是什麼空觀？什麼空觀都可以修；但是這個我——這個真常不可以空，他就是會有這個問題。會有這個問題，他也容易就會執著這個是我，很容易執著有我見。這樣說，最後的這個我不能斷；最後的我若不能斷，這個人是什麼樣的人呢？

我以前說過，天台智者大師的《釋禪波羅蜜》，你們各位有沒有讀過？他解釋非非想定的時候，這個非想非非想究竟是什麼東西呢？智者大師說，就是那個修行人，叫「真神不滅」。「真神不滅」這個「神」是什麼？「神」在《智度論》上常就指「我」說的，叫做「神我」，神即是我也。「真神不滅」就是真我不滅，是這麼意思。這個我是不滅，其餘的一切法都空了，我是不空的，是這樣意思。這樣意思，那麼這個非非想定連初果都不如，連初果都不如，還是個凡夫。

若讀《中觀論》的〈觀法品〉，〈觀法品〉那上面說修止觀先要修我空觀，龍樹菩薩的想法是這樣。先要修我空觀，《阿含經》也這個意思。你修了法空觀而不修我空觀，不可以！一定要修我空觀。你修我空觀，不修法空觀，也是可以；你修法空觀，不修我空觀，不可以！這《阿含經》有這種意思。那麼《中觀論·觀法品》就是要修我空觀，要這樣修。

這樣子，從《阿含經》上看、從《瑜伽師地論》上看、從《大智度論》上看，你「我」空了，就是聖人。若用這樣的聖言量來比量一下，真常論者他若不修我空觀，那他是什麼樣？

印順老法師說——我又提到印順老法師，在《中觀論頌講記》上說：唯識是不能了生死的。阿彌陀佛！其實這句話，嘉祥大師也是這樣講，你看他的《中觀論疏》，也是這樣說。不過是印順老法師說這句話的時候，就好像刺激性大一點，「唯識是不能了生死的！」

問：真常論者只能修空觀，修的是什麼空觀？若以真常唯心的觀念與方法，只能修空觀，不必修無我，可以達到何種程度？

答：你想一想吧！

當然，真常論者本身來說，那他就是佛，「我就是佛！」自然是這樣子，自然就想到這裡。那你說他是和初果也不如，這是不可以的，不能這麼說了。所以這樣的說法，我們學習佛法的人，怎麼樣來決定這件事？

問：第五個、既然是一切法門更相隨順，那麼若依真常的方式修行，而停留在真心常住的階段，此時再學般若破除它，是否可能更上層樓？

答：這在般若的立場來說，當然是更上一層樓，可以是更上一層樓。這種人如果他的禪定功夫夠，他若修般若空觀，一下子得無生法忍！他會比一般人快。所以佛在世的時候，有些外道——佛最後臨入涅槃的時候，度的那個須跋陀羅，他一下子就得阿羅漢。那麼這是特別的，可以更上一層樓。

但是真常論者，他是不這麼想的。

這還是思想上的問題！每一個人都是站在自己的立場來說話的，你說你的、我說我的，你不能勉強的把它統一起來，這個事是辦不到的。

問：《十二門論疏》卷上，又故叡師序云：「整歸駕於道場，畢趣心於佛地。」

答：當然，我是因為讀過《十二門論疏》的序，但是我要向各位說，我又去查一遍，我又去重新讀一遍的，這樣子。你們應該比我勤快一點，也去查一查嘛！這個是在藏經上有，所以一查就知道了。

問：「叡師」是否就是僧叡法師？

答：僧叡法師在我們中國佛教史上，是很有名的大法師，鳩摩羅什法師翻譯的一個很好的助手，和僧肇法師他們都是同學，不過僧叡法師比僧肇法師年歲大，他壽命長一點，僧肇法師三十幾歲就故世了。

問：靜坐的時候，突然有一股莫名的瞋心生起，並不是粗猛的，只是微微的對某件事物的不滿。當瞋心在抖動時，很清楚的看著它，無形無相；

答：說「無形無相」這句話，不是太合適。當然地水火風有青黃赤白、長短方圓的形相；這個心法沒有色法的形相，但是他有瞋，就是個相嘛！瞋就是個相，憤怒。那麼貪和瞋是不同的，就是有不同的相，還是有相，不應該說是無形無相。

但是看出來這個……，我不知道這是那位同學？這位同學的文章還是不錯的，把這個字用得很好，這個句子很柔軟。

問：也找不到它的源頭；

答：這句話也說錯了。你對某事的不滿，這就是個源頭嘛！這就是源頭。

問：但是它就是在那兒抖動。再多的觀照，瞋心就消失，無影無蹤。

答：這個也是事實如此，是這樣。

問：請問這無由來的瞋心，就是業力嗎？以前造的業，在靜坐中浮現出來？

答：這個業，業者動也。不過我們通常在佛法裡面用業的時候，就是比較粗動的叫做業。譬如前生造了什麼業，今生現出來。譬如說這個人，他佛法也沒有學習很多，也不明白什麼是佛法——佛、法、僧、出家這都沒有，但是就歡喜出家，這就是所謂業。他前生在佛法裡熏習過，做過出家人；今生他遇見了出家的這個大環境，他就是歡喜，這就是所謂業，是業的事情，可以這樣解釋。

至於說是瞋心動了，瞋心動了，對某一件事的不滿；不滿，你靜坐的時候，有一個不如理作意把那個瞋心引出來了，就是這麼回事，不過這是很微細的事情。我們這個不如理作意，自己不大感覺；等到這個心所出現了、現行了才知道，你才感覺：「喔！我現在動了瞋心了」，是這麼回事。

問：現在靜坐中觀照它，它自然消失了，這是否表示以前所造的這個業已消除？觀罪性本空是否如此的觀法？

答：不是！這個瞋心動了，譬如剛才靜坐之前，和某一個人、和某一件事心裡不滿意，靜坐的時候就出現了。或者我是靜坐之前的一個小時、兩個小時，和誰說什麼話；說什麼話，靜坐的時候，這話又現出來，自己又說一遍。這是時時有的事情，不一定說和前生的業力有關係，不必這麼解釋。

但是你就這樣觀照它，它這一個瞋心就消失了，這可見很好，你沒有隨著那個瞋心去虛妄分別，只是觀照，它慢慢就消失了，這也是個方法；但是這不是觀罪性空。

觀罪性空，是觀察這個瞋心是因緣有的；因緣有的，它自性空，這樣子叫做觀罪性本空。觀罪性本空，這樣觀要深刻一點，比你這樣觀照更深刻一點，可以能得聖道。若只是像你這樣觀照的話，就是逐漸地消失，能得定；得聖道還有一段距離，還有點距離的。

辛二、所依（分二科） 壬一、別舉三依（分三科） 癸一、俱有依
彼所依者：俱有依，謂眼。

癸二、等無間依
等無間依，謂意。

癸三、種子依
種子依，謂即此一切種子執受所依異熟攝阿賴耶識。

「云何眼識自性？謂依眼了別色。彼所依者：俱有依，謂眼。等無間依，謂意。種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識」，這是十七地裡面第一地「五識身相應地」。「五識身相應地」裡面分兩大段：第一段是「略辨」，這一段講過了。現在是第二段「廣顯」。「廣顯」裡邊又分成兩科。第一科是「別辨相」，就是說明眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，說明這五個識的相貌。又分成五科，第一科說「眼識」，「眼識」裡面又分成五科。第一科說「自性」，這一科也說過去了。第二科說「所依」，就是眼識的生起，它不能夠自己獨自的生起，它要依靠另外的力量，就叫做「所依」。這裡面分成兩科，第一科「別舉三依」，就是眼識的生起要依靠這三種力量，第一個就是「俱有依」，第二個是「等無間依」，第三個是「種子依」，這三依也解釋完了，上一次講完了。

壬二、略釋二依（分二科） 癸一、標列
如是略說二種所依。謂色、非色。

「如是略說二種所依」，這以下「略釋二依」。前面舉出了三依，這以下再解釋這個三依。解釋三依的開始，把三依合成二依，三個依合成兩個依。這一科裡面又分成兩段：第一段是「標列」，把這兩個依標出來，「如是略說二種所依」。這以下就是簡略的說明兩種所依，這個所依有兩種，是什麼呢？「謂色、非色」，一個是色，一個不是色。這個「色」就是物質，但是這個「色」是說有組織的色；一個是沒有色。這是標出來。以下「眼是色、餘非色」，這是解釋，「隨釋」，解釋這兩種依。

癸二、隨釋（分二科） 子一、辨類
眼是色、餘非色。

第一個是「色」，這個「色」是什麼呢？「眼是色」，這個「俱有依」裡面指什麼說的呢？就是眼識所依止的眼根。眼根，我們彼此見面的時候，我看見你的眼，你也會看見我的眼，但是這個不是，這個是叫做扶根塵，它是保護眼根的一

種物質，它不真實是能發眼識的根，下面有解釋。現在說「眼是色」，就是能發眼識的那個根，是屬於色的，是色法組成的，組織成的。「餘非色」，等無間依和種子依，這兩種依不是色，它不是物質組成的，它不是色，這是這樣子解釋，「餘非色」。

子二、出體（分三科） 丑一、眼

眼，謂四大種所造，眼識所依淨色；無見有對。

這以下是「出體」，說出來什麼叫做「眼」，什麼叫做「眼」，怎麼它是色，說明這個道理，也說明「餘非色」，意和種子依這兩種也加以解釋的。先解釋「眼是色」。「眼，謂四大種所造」，眼識所依止的眼根，它是怎麼成就的呢？「謂四大種所造」，這個「四大種」怎麼講呢？就是地水火風叫做四大種。這個「大」是廣大的意思，就是它是非常廣大的，它的作用非常廣大。譬如我們所看見的大山、大地、大海，都是四大種所創造的，所以可以稱之為是「大」。這些大山、大海、大地，由四大種才能夠增長、才能夠成就，所以稱之為「種」。「種」是因的意思，因果的因的意思。它又是「種」、它又是「大」，故名為「大種」，是這樣意思。

現在也不說大山、也不說大海、大地，是說我們的眼根，這個眼根是「四大種所造」，一切的色法都是四大種所造的。我們的眼根也是地水火風所創造的，不過這個地水火風它精微了一點，不是一般粗劣的地水火風。「眼識所依淨色」，這樣的「四大種所造」的眼根，是我們的眼識的依止處，是眼的依止處。一般的地水火風，眼識不能夠依止，那要適合它才可以，這樣的地水火風的色法，是「淨色」，就是特別清淨，特別微妙的一種物質，是精微清淨的一種物質組織成的。

「無見有對」，我們這個眼根的地水火風，我們見不到，我們不能見到它的，我們現在這個眼根，我看見你的眼，這個眼不是那個眼，不是那個眼根的眼，我們不能見，不是我們的眼根、眼識的境界，我們見不到。譬如我們平常說有鬼，但是我們多數人看不見，就不是我們眼識的境界，不是我們的眼根的境界；要天眼的人可以看見鬼，有的人的眼根也是特別一點，也能看見鬼。鬼是有，但是我們不可以見，不能見。現在我們的眼根也是，是有眼根，但是我們不可以見，我們不能見。

「有對」，有對這個地方有點意思的。「對」這個字是「礙」的意思，「有對」這個「對」字，當個礙字講，就是障礙的礙。可是在這裡有三種礙，一個是障礙的有對、境界有對、所緣有對，有這三種不同。障礙有對怎麼講呢？障礙有對，我們很容易明白的。譬如說是這有一道牆，這道牆也是地水火風，我們的身體也是地水火風，我們想從這過去不可以，這有障礙。石頭，這個大石頭和大石頭也是障礙的，那麼這叫做障礙有對。這是一般性的都有這種情形，同在一時、同在

一處都是有障礙的，這是障礙有對。

第二個是境界有對，境界有對怎麼講呢？譬如我們的眼根，對聲音來說，不管是人發出來的聲音，或者是風、或者是火、或者是水，各種情況發出來的聲音，我們的眼睛對它來說不行，我們這個眼睛對聲音來說，不可以，不可以發生作用；要用耳才可以，耳才能聽見聲音，這個聲音是耳的境界。眼就不可以，眼就是不可以在那上發生作用，眼只能在色，在青黃赤白、長短方圓，這些色的相貌上才是眼的境界，在這個境界上，眼在那上能活動，能發生作用，那麼叫做境界有對，它們是合適的。這個地方這樣講，境界有對是這樣講。

這樣講這個對是什麼意思？要有障礙就叫做有對。這個有對，就是眼識在那個地方能夠拘礙，拘束的拘。這個眼睛在那裡，「喔！這是青色、這是黃色、這是白色，這是光明、這是黑暗」，眼識在那上能拘礙你。如果耳在形色上，在這些一切色法上，就沒有這種作用，就不能拘礙這個耳。我們的耳遇見一切形色的時候，就過去了，就不能在這上，不能拘礙。經論上這樣解釋，這個拘礙這樣講，這叫做境界有對。

本來在我們一般的常識上，分別心上來解釋，應該說我們的眼睛在聲音上有障礙，我們不懂。眼睛不能聽聲音，這聲音有障礙；耳對於色不能發生作用，有障礙；眼對於色是無障礙，耳對於聲音無障礙，但是現在不這樣講，我們不這樣講。眼對於色是有障礙的，這個障礙就是拘礙，拘束的拘，拘礙，這麼講，這樣解釋。它的理由就是說，因為若是眼睛離開了色，在聲、香、味、觸上，就不能發生作用，所以叫做拘礙，這樣講，這樣解釋。如果我們容易明白的話來說，眼對於色來說，色是眼的境界，聲音對耳來說，聲音是耳的境界，這叫做境界有對，這麼解釋。

第三個是所緣有對，這個所緣就是對心法來說的，就是眼識在色的境界上，它能夠緣慮。我們的眼對於一切的形色，也能夠發生作用，但是不能緣，因為眼根是物質，不是心法，它不能緣慮，它不可以緣慮的。所以能緣慮的是心法，眼識也是心，眼識對於色法它有緣的作用，所以叫做所緣有對。若是聲音，眼識就不可以，眼識不能去緣聲音，那就不是所緣，不是它的所緣有對，這麼講，這樣解釋。合起來說叫做無見有對。這裡說有對，前面說「四大種所造，眼識所依淨色」，那就是五個淨色根，是無見有對。那麼這裡面，就是包括了障礙有對、境界有對。因為「四大種所造」的淨色，它也是色法，它也是物質，所以它也是有障礙，所以包括了障礙有對，而又是境界有對，但不是心法，所以不是所緣有對。所以是「無見有對」。

丑二、意

意，謂眼識無間過去識。

前面解釋眼根的體相。這以下解釋這個「意」，就是等無間依的相貌。這裡說「意」，我們上一次說過，是以依止為意。這個「意」是依止的意思，叫做「意」。

「謂眼識無間過去識」，就是我們依眼了別色的這個眼識。「無間過去識」，就是前一剎那和後一剎那，中間是沒有第三者來間隔它的，那麼它過去了，就是滅了，滅了以後，後一剎那的眼識才能生起。如果前一剎那的眼識不滅，後一剎那的眼識不能生起。所以前一剎那的眼識的滅，是後一剎那生起的條件，所以叫做「等無間依」，是這樣意思。乃至到意識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，乃至到阿賴耶識也是這樣子，也是剎那剎那生滅生滅的，這樣子。所以從這上看，我們的識是有生有滅，而不是常住。和《楞嚴經》說的不同了，這不是常住真心，不能那麼說了；這是有生滅變化的，不是常住的。「謂眼識無間過去識」，這叫做「意」，這樣講。當然這個「意」也是心法，還不是色法。

丑三、一切種子識

一切種子識，謂無始時來樂著戲論熏習為因，所生一切種子異熟識。

這把眼根和意，這兩個依解釋完了。現在是第三段，解釋一切種子識的依。

「一切種子識」，它也是眼識的依止，因為我們的眼識的生起，它要靠種子才能夠生起，靠種子才能生起。若沒有種子，這個眼識不能生起，所以它也是眼識生起的重要的一個條件。這個「一切種子識」，所有的眼識、耳識、鼻識乃至意識，都是要有種子才能生起的，所以是很多很多的，剎那剎那的，要依靠種子，是無量無邊的。這種「種子識」從那裡來的？怎麼會有這麼多的種子呢？「謂無始時來樂者戲論熏習」，這是說，從無始以來，就是你找不到開始的那一天，你向前追，總是前面還有，前面還有，前面還有。這是佛法裡面講的道理，和神教說的不一樣，神教總是說：「萬物是上帝造的，是神造的」。現在佛教裡說：「一切是自己造的」。自己什麼時候造的呢？「無始」，沒有開頭那一天。所以叫「謂無始時來」，一直到現在。在這麼長的時間內，「樂著戲論」，我們心裡面就是歡喜戲論，愛樂味著。這個愛樂是指我們心說的，我們就是歡喜這樣子。這個著，就是黏上去了，黏上去了也就是繫住了，把你困住了。如果我們自己心細緻一點，靜下來，細緻點去觀察的話，我們也會覺悟到：我們愛什麼，就被什麼綁住了；你若不愛這件事，那件事對你不發生作用，你就是解脫了。你愛什麼就被什麼綁住了，你不可以和它分開的，你分開心就不舒服。那麼這個著就是綁住了的意思。為什麼綁住了呢？因為你愛樂它的關係。那麼我們現在「無始時來」，我們樂著什麼事情呢？「戲論」，歡喜戲論。

這個「戲論」是什麼呢？我們現在學習《瑜伽師地論》後文都有解釋，這些問統統都有解釋。後文有解釋，我們現在若就這麼念一遍，也不感覺到有意義，也不好，所以還是得要解釋解釋。後面文解釋這個「戲論」解釋什麼呢？凡我們日常生活一切的事情，我們所做的事情，我們心裡面所思惟分別的事情，我們語言上所分別，語言上所表達的這一切的事情，身、口、意這一切的事情，我們做的事情，「不能引義，能引無義」。「能引無義，不能引義」，這就叫做「戲論」。

這個「義」是什麼呢？「無義」是什麼呢？「義」，就是我們的理智所希求的事情。若用我們的語言來說，就是幸福的事情。不過這個幸福，和我們心裡面所想的幸福又不一樣。這個幸福的事情，沒有罪過的事情，有功德的事情，這叫做「義」。這個「無義」，就是和這件事相反的，能使你有罪，能令你苦惱的事情，它能夠引來，能引出這種事情。就是我們的身口意所做的事情，「不能引義，能引無義」，這些都是叫做「戲論」。那麼究竟是什麼東西呢？究竟是指什麼說的呢？大概地分類，就是一個我執、一個法執，就是這兩類。就是執著有一個我，在這個色受想行識裡邊，在生滅變化的色受想行識上面，執著有一個沒有生滅變化的我，執著有我。用我為基礎，去說話、去做事，這都「能引無義，不能引義」，這就是一個戲論。

第二個戲論，就是執著一切都是真實的，眼耳鼻舌身意也好，色聲香味觸法也好，眼識、耳識乃至一切識，這些十八界，一切的境界，凡我們的一念分別心所面對的一切境界，我們都認為是真實的，都認為是真實的，認為是很美的，我們就是起了貪瞋癡的煩惱，在這上活動。

我在家的時候，讀書很少；出了家以後，也歡喜讀歷史。我感覺歷史上的書就是三個字：貪、瞋、癡。國王，不管是好的國王、是不好的國王，我看都還是這樣子。不過是有點理智的國王稍好一點，然而還是貪瞋癡。用貪心做這件事，或者用瞋心做這件事，總而言之是愚癡做這件事。多少有點好心腸，老百姓生活好一點；或者是虐待老百姓，不管老百姓死活，我要這樣子就是這樣子，都是貪瞋癡的活動。我們一般人也是貪瞋癡，比那有權勢的人輕一點，輕一點。只是管自己；或者對別人，也是有點關係，但是那不能和國王比。那麼在這句話來說，這都叫做戲論，「樂著戲論」。

「樂著戲論」的結果呢？就叫做「熏習」。這個「熏習」，我們學習《攝大乘論》的時候，曾經講過的。什麼叫做熏習？怎麼叫做「熏習」呢？「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性」，這叫「熏習」。這個「彼和此」，「此中有能」這個「此」，和「謂依彼法」的「彼」，就是此法與彼法。這個「此」是指什麼說的呢？就是指阿賴耶識說。這個「彼」呢？就是轉識，指轉識說的。「此」阿賴耶識與「彼」轉識的一切法在一起，不是分離的，是在一起。「俱生俱滅」，同時的剎那生，同

時的剎那滅。他這意思說，若是不生滅的話，就不能熏習了。若沒有生滅，就是沒有變化，沒有變化是不能熏習的。所以唯識宗的道理，就不承認《起信論》這個真如受熏的；唯識的經論上道理是這樣子。它是有生滅變化的，所以阿賴耶識能受轉識的影響，受它的熏習。轉識，就是前七識，前七識都有所緣境，在所緣境上貪瞋癡的活動，就熏習了阿賴耶識，熏習了阿賴耶識。就像木頭箱子裡面放了香，這香有什麼變化，這個木頭箱子就有什麼變化。那個香放出來的香，木頭箱子就受它的熏習了，所以也有了香氣。

「此中有能生彼因性」，受了前七轉識的熏習，阿賴耶識裡面就有了一種種子，一種功能。種子就是功能，有了功能；這個功能又能生出來前七轉識。「此中有能生彼因性」，此阿賴耶識裡面有一種功能，這個功能是生彼前七轉識的因；前七轉識就是所生的果了。這叫做「熏習」。

「近朱者赤，近墨者黑」，其實也是熏習。你同好人作朋友，你就受他的影響，你也變成好人了，這叫做「熏習」。現在這裡說：「無始時來樂著戲論熏習為因」，就是我們無始劫以來，就歡喜這個愛煩惱、見煩惱，或者我執、法執的熏習，這些戲論的熏習。熏習沒有白熏習，就是在我們的阿賴耶識裡面有了因，有了一種功能。由這個功能，它是能生的，能生的法生出來所生的「一切種子異熟識」，就生出來無量無邊的種子，在阿賴耶識裡面生出來種子，就是這樣意思。

所以「一切種子」是從那裡來的？就是我們日常生活中來的，就是自己創造的，自己創造什麼就是什麼。這個人做醫生，歡喜做醫生，他就是過去生有熏習，今生還歡喜做醫生。我前生出過家，我拜佛、念經、學習佛法、歡喜打坐，他歡喜，就是前生也這樣熏習過。前生熏習過，有那個種子，現在遇見因緣了，這個種子就發生作用，在心理上就是歡喜，是這麼意思。人與人看見了歡喜，人與人看見了不高興，就是前生有過熏習。所以是「謂無始時來樂著戲論熏習為因，所生一切種子異熟識」。

這個「異熟」我們上一次也講過了，這個種子，就是儲藏在異熟識裡邊。那麼現在我們的眼識它要生起，要依靠以前熏習在阿賴耶識裡面的眼識種子，要靠那個種子。靠那個種子，那種子才能生起，不然不行的。所以有的人，眼識、眼根特別地威猛，看上去有威，有的人看上去好像剛睡醒，很沒有精神，這是以前熏習的不同。說是在黑暗的地方，人在那走路不安全，你能發心在那裡放一個光明，你若做了這件事，將來你的眼睛就特別，就是特別的。人家在那裡放一個光明，你去破壞了，將來你的眼睛也有問題，你就有問題。這是熏習，如是因如是果，都是自己創造的，我們佛法的理論是這樣子，你自己創造的，是這樣子。

我看耶穌教的《聖經》上說，有人問耶穌說：「那個人為什麼眼睛盲了？」他說這是要顯示上帝的大能。我們的印順老法師說，耶穌先生沒能回答這個問題。

按佛法的道理，是自己創造的，不是上帝，是自己創造的。

這是一切種子識，這一切種子識是眼識生起的依，叫種子依。前面這一大段解釋眼識的所依。以下第三段是「所緣」，這個眼識生起了，它要緣所緣境，緣這個所緣境。

辛三、所緣（分二科） 壬一、出體

彼所緣者：謂色，有見有對。

「彼所緣者：謂色，有見有對。此復多種。略說有三：謂顯色、形色、表色。」這個「緣」是緣慮，去觀察思惟，叫做「緣」。這又分成兩段，第一段是「出體」，第二段是「辨類」，現在說「出體」。

「所緣」，什麼是眼識的所緣呢？「謂色」，就是這一切的形色，顏色，這些色法。「有見有對」，這個「有見」，它是眼根、眼識的境界，所以就是「有見」。這些「顯色、形色、表色」，這些色法是眼識的境界，所以這個見就發出來作用了，發出來見的作用。若是聲音，你發不出來眼識的作用。因為什麼呢？它不是眼識的境界，發不出來作用。現在這個色和眼識是相合的，所以「有見」，有見的作用。也是「有對」，這就是「所緣有對」，它是眼識所緣慮的。這是說出來所緣的色法的體相，當然這還是簡單的說。

壬二、辨類（分二科） 癸一、標多種

此復多種。

下面第二是「辨類」，這個所緣也是多少種類的。又分成兩科，第一科標釋多種。

「此復多種」，這個有見有對的色，還是有很多種類的，不就是一種。

癸二、略攝三（分二科） 子一、顯形等三（分二科） 丑一、標列

略說有三：謂顯色、形色、表色。

「略說有三」，這底下說，色法是無量無邊的，但是簡略的就是把它歸成類，一類一類的，這樣說就是有三種色法。「謂顯色、形色、表色」，分這麼三種。這底下就解釋這三種色。

丑二、隨釋（分二科） 寅一、別辨相（分三科）

卯一、第一義（分三科） 辰一、顯色

顯色者：謂青、黃、赤、白、光、影、明、闇、雲、煙、塵、霧及空一顯色。

第一個是「顯色者：謂青、黃、赤、白」。顯色是什麼？就是「青、黃、赤、白」，是青色的、黃色，赤是紅色，或是白色。「光、影、明、闇」，這也是色，這個「光」和「明」，光也是色，明也是色，影也是色，闇也是色。「光」和「明」有什麼不同呢？太陽發出來的叫做「光」。或者月亮、星辰，或者是燈，或者其他的什麼寶珠，發出來的叫做「明」。這樣分別，這個色也是不一樣。

這個「影」和「闇」有什麼不同呢？就是太陽的光照在樹上面，或者照在一道牆上面，就現出來一個影；現出來這個影，其實影也有多少闇。可是其他的色法在影裡面還能顯現出來，那就叫做「影」。若是光被遮住了以後，現出來的這個影，其他的色法在影裡面看不見了，那就叫做「闇」。這個「影」和「闇」也就是程度的不同，淡一點就叫做「影」，重了一點就是叫做「闇」。

「雲」，天空的「雲」、還有「煙」、還有「塵」、還有「霧」。雲若在地面上，那就是「霧」；飄到高空，那就叫做「雲」了。或者是下過雨了，太陽出來一照的時候，這個水蒸氣多了，那麼也就是「霧」。

「及空一顯色」，這又是一種色。這個「空一顯色」是什麼呢？就是太陽出來了，我們向高空上看，在高空上看，那樣的顏色，或者說是碧綠，碧空，碧色、或者說青色，那叫做「空一顯色」。像《雜集論》上，還有其他的論上面，還有一個叫做迴色。這個迴色，也就是「空一顯色」。但是有點分別，高空的叫做「空一顯色」；不是高空，我們眼睛平的看去，遠遠的看去，那就叫做迴色。迴者遠也，就是遠遠看去也叫做色。這是「空一顯色」。

這一共列出來十三個色，「青、黃、赤、白、光、影、明、闇、雲、煙、塵、霧及空一顯色」，這一共是列出來十三個色。

辰二、形色

形色者：謂長、短、方、圓、麤、細、正、不正、高、下色。

「形色者」，這個「形色」是什麼呢？「謂長、短、方、圓」，就是「青、黃、赤、白」上看得出來，有「長」的、有「短」的、有「方」的、有「圓」的、有「麤、細」。這個「麤」就是大，「麤」者大也。「細」就是小一點的。「正、不正」，「正」就是整齊的，不整齊就叫「不正」。「高、下色」，看到高山，高起來，「高」；或者低「下」來，這個空谷低下來。「高、下色」。

辰三、表色

表色者：謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，如是等色。

「表色者」，「形色、顯色」，顯是顯著，很明顯的、很顯著的顯現出來。現在說這個「表色」怎麼講呢？「謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，如是等色」，

那麼叫做「表色」。

《成業論》——《大乘成業論》，在藏經上有這本書，它那上面解釋「表色」有四句話。《大乘成業論》有這麼四句話：「由外發身語，表內心所思，譬彼潛淵魚，鼓波而自表」。由於「外發身語」，你發動了你的身語在外面，發表在外邊，你身體的行動和語言，那表示你內心的思想，你內心這樣思想，表現在行動上、表現在語言上，那麼就是由外發的身語，就知道你內心所思惟的了。「譬彼潛淵魚，鼓波而自表」，說個譬喻，像潛藏在深淵裡面的魚，它在水裡面動，水在外面就有波浪，就表示那個地方有魚，那麼魚在裡面動，表示你心動。水有了波浪，就表現心發出來的身語的行動，所以叫做「表色」，表色是這樣意思。

現在這裡說的「謂取、捨、屈、伸」，說我們的手會去拿東西，叫「取」；或者放棄了；或者是「屈、伸」，或者身體的「屈、伸」，或者臂的「屈、伸」；或者你身體在「行」；或者是「住」；或者是「坐」；或者是「臥」，這樣一切的表現於外的一種色，就是你內心的境界。因為外邊這個身語，它自己是不能動的，一定是心先動，才表現在身語上，所以這叫做「表色」。「表」這個字就是這樣意思。表示你內心的活動，內心的活動表現在外面，這叫做「表色」。這是第一個的解釋。

下面解釋這三種，解釋「顯色、形色、表色」分三段。第一段的解釋，這是顯色，也解釋了形色，也解釋了表色，這是按照它的體相來解釋的。

卯二、第二義（分三科） 辰一、顯色

又顯色者：謂若色顯了，眼識所行。

這以下第二段的解釋，是約什麼解釋呢？約它得名的所以來解釋的，得名的所以。前面是約它的體相來解釋；這是約得名所以來解釋，這是第二段。為什麼叫做「顯色」呢？安立這個名字什麼原因呢？這樣意思。

「謂若色顯了，眼識所行」，所以叫做「顯色」。就是這個顏色非常的顯著，非常的明顯，譬如這個高大的山，一看上去，很明瞭的顯現出來；或者是夜間的時候放出光明來，這光明也是很顯著的，所以這叫做「顯色」。「謂若色顯了」，很顯著、很明瞭的，是眼識所行的境界，眼識所活動的地方，所以叫做「顯色」。那個「青、黃、赤、白、光、影、明、闇、雲、煙、塵、霧及空一顯色」都是，都是非常顯著的，所以叫做「顯色」。

問：能不能請師父說一下，「即色」、「離色」，識的運作？

答：「即色」、「離色」

問：識的運作，就是前五識、六識、七識、八識，怎麼樣的程序？

答：識的運作的程序，這下面倒是有解釋。如果由前五識，其實下面一段就在解釋了，識的運作的程序，先是由作意心所開始。

在唯識的經論上說呢，第七識它是內緣，它是緣阿賴耶識，只有六識是向外攀緣。所以六識當然也要依止阿賴耶識和末那識的。它發覺有境界的時候，這是個作意心所。作意心所的時候，它先開始來警覺自己，「我有事情了」，警覺應該生起的心，去接觸外面的境界，先有這個作意心所。它來警覺一下，就像是看門口有個人，現在有人來找你了，他通知你一下，就是等於是這樣子。

這樣子這個「作意」，所以也提到有「如理作意」，或者「不如理作意」，那麼它引起來的心理作用，就受到了決定了。那麼一警覺了以後，這個眼識就先發動，先去。如果是屬於色，就是眼識；屬於聲音，那麼就是耳識，警覺是耳識要去，或者是眼識、或者鼻識、舌識、身識，這樣子。前五識和外面的境界一接觸，一剎那，第六意識就開始了，就開始活動了。那麼第六識開始活動的時候，或者是熟悉的境界，或者是生疏的境界，這還不一樣。若是熟悉的境界，一下子就決定了，是怎麼回事情，就處理了。若是生疏的呢，第六識還要經過尋求的階段，尋求一下。尋求就是觀察、思惟一下，「是怎麼一回事情？」尋求，先要考慮一下。

所以第一個活動叫做率爾，「率爾」就是一下子就和境界接觸了，這就是作意心所它引導應該生起的心理，接觸那個生疏的境界的時候，叫做「率爾」。不是有預謀的，不是有預謀的，叫「率爾」。

若是發覺這個事情是熟悉的，那麼就不經過尋求就決定了。說我一看，這是我父親，這心情立刻就決定了。一看，這個人不認識，這個人姓什麼？他怎麼回事情？那麼就是要經過尋求了。尋求以後，就決定了，決定這件事是怎麼回事。決定以後，就開始行動了。或者是如理作意，就是「淨」，清淨的，不如理作意就是「染」污的了，就是有善惡的分別了。

我們一般的人，沒有宗教信仰的，不是佛教徒，或者說是沒有宗教信仰的人，只去分別是利害的關係，對我有利、是對我有害，然後再決定怎麼處理。若有宗教信仰的人，先要分別是道德的、不道德的，是善的、是惡的，我要做善，不可以做惡，所以叫「染淨」，是染污的，是清淨的，是決定的時候有這樣的分別。有宗教信仰、沒有宗教信仰，在這個地方有分別的。染淨。

染淨以後，一剎那間，開始這樣做了以後，就「等流」，就相續下去，叫做「等

流」。「等」就是前後一樣的，叫做「等」；「流」是相續下去，叫做「等流」。在這裡面，就是由第六意識來決定，前五識同它配合。尋求也好、決定也好、染淨也好、等流也好，就是六個識互相合作的，有各式各樣的行動。

「尋求」這個地方，也可能要經過很長的時間。也有可能的，經過很長的時間；也可能時間不長，這是不一定的，是這樣意思。識的運作的程序，就是這樣子。

無始以來的樂著戲論，就是這樣子「樂著戲論」，熏習了阿賴耶識的種子，由種子再發出來的果報，得果報。得了果報以後，還是這樣子，率爾、尋求、決定、染淨、等流，還是這樣子，就是無窮無盡地延續下去。除非你遇見佛法僧了，遇見三寶了，改變自己的思想了，那就起變化了。當然也還是，你沒成功以前，你還是率爾、尋求、決定、染淨、等流，你還不能超過這個範圍的。

問：師父，請問見道的聖人，他那個程序怎麼樣？

答：見道的聖人，他有明。他在率爾、尋求、決定的時候，有「明相應觸」，就是有般若的智慧，有般若的智慧，那和我們一般的道德、不道德的境界又不同，就是超越了一般的道德、不道德之上的境界，他有這樣的想法。那有大悲心、有慈悲心，有智慧的作用，那又和凡夫的境界不同了。

我們凡夫有宗教信仰，有佛法的信仰，但是還是凡夫的時候，一方面要考慮利害關係，同時也考慮善惡的關係，考慮道德、不道德的關係；然後斟酌處理，儘量的減少過失，積集功德，儘量的做。但是其中還是不免有貪瞋癡的作用，只是輕，可能輕微一點，已經就是不錯了。

若是聖人「明相應觸」，是沒有貪瞋癡的活動，沒有這件事。因為聖人，當然他也不做無義苦行、除了無義苦行之外，他是不怕死的，聖人是這樣子。死了他不在乎，他不在乎這件事，他不介意這件事。所以他能保持住，對於他人一點不傷害，他不傷害別人；寧可自己死掉了，我不傷害任何人。就是初果聖人都能做到這一點，寧可我死了，我不做惡事，這是嚴重的。初果聖人，輕微的會訶斥人的事情，也可能會有，但是嚴重的殺盜淫的事不做，嚴重的事情不做。

卯二、第二義（分三科） 辰一、顯色

又顯色者：謂若色顯了，眼識所行。

「又顯色者：謂若色顯了，眼識所行。形色者：謂若色積集長短等分別相。表色者：謂即此積集色，生滅相續，由變異因，於先生處不復重生。轉於異處或無間、或有間、或近、或遠差別生。或即於此處變異生，是名表色。」現在的文是說眼識的所緣，眼識所緣慮的境界。眼識所緣，這個地方是「別辨相」，就是一條一條的，一樣一樣的說明它的相貌。這裡分三科，第一科是「第一義」，第二科是「第二義」。現在這個第二義裡面是說什麼呢？就是說所緣的色法得名的所以。昨天在黑板上寫過，得名的原因。為什麼叫做「顯」？為什麼叫做「形」？為什麼叫做「表」？「顯、形、表」，這三個名稱的原因，安立這樣的名稱的理由，是這樣意思。現在先說「顯色」的理由。

「謂若色顯了」，這意思是說，這個色法顯了，就是它很明顯的，很顯著的能令你明了，很顯著的，很明了的，不是很隱晦的。它的顏色很明顯的顯現出來，使你注目，能引起你的注意，這麼多的顏色，很多，但是光明的顏色它很顯著，在這一方面立名字為之「顯」，就是這樣意思。

「眼識所行」，它是眼識所活動的境界，耳識不行，鼻識、舌識、身識都不行，都不能在這上面活動，只有眼識可以在這個色上活動，所以叫「眼識所行」。這就是「顯色」立名的一個所以，立名的原因。

辰二、形色

形色者：謂若色積集長短等分別相。

這以下解釋「形色」立名的原因。「謂若色積集」，這個意思是說，「若」是這個「色」法的「積集」，就是組織成就了，它也是眾緣所生，所以叫做「積集」。「長短等分別相」，這個色法的因緣成就的時候，成就的是長的形相、成就的是短的形相，而這個長短的形相，長短方圓等形相。這些形相，當然形相本身並沒有說話，說：「我是長、我是短」沒有說這話。是由人的分別，說這是長、這是短，這是不決定的。對短就說長，對長就說短；對這個短就說它是長，對另外更長的，又說它是短了。所以這是一個分別相。這是形色，這底下說「表色」。

辰三、表色

表色者：謂即此積集色生滅相續，由變異因，於先生處不復重生，轉於異處，或無間、或有間、或近、或遠差別生。或即於此處變異生，是名表色。

「表色」，由內心的活動表現在外邊的相貌，這叫做「表色」。「謂即此積集色」，

也就是因緣積集的色法。「生滅相續」，它是剎那生滅而不中斷的，是相續地生滅的。「由變異因，於先生處不復重生」：「生滅相續」這個話什麼意思呢？如果不相續，就沒有這件事了，就沒有「由變異因，於先生處不復重生，轉於異處」，沒有這件事了，因為是剎那剎那相續的關係。「由變異因」，這個色法的變化，種種不同的變化的原因，原因主要的就是我們的心，我們的心是一切色法變化的原因。一切色法的變化，雖然也有其它的原因，但是主要是我們的心，主要是心，心在變化，所以色就在變化。

這個心……，譬如說我們手要動，手本身是不會動的，因為心有所求，去指揮這個手去動，所以手才會動。所以心動是變異的因，變異的一個原因。「於先生處不復重生」，說這個表色的相貌。原來這個心的意思是在這裡，在這裡這個手要這樣動，或者頭這樣動，或者腳這樣動；可是心又變了，心又改變主意了，心一改變計畫了，原來的那個心所指揮出來的那個形相就停下來了，「不復重生」，不繼續重複的顯現出來了。「轉於異處」，就轉到另外一個地方去了。他現在在這裡，心裡面又有另一個想法，要到別的地方去了。所以外面這個色法也就隨著心的變異，也就變異了，「轉於異處」。

「或無間、或有間」：「或無間」，就是沒有間斷，譬如說我做這一件事，就相續地把它做完了。雖然表現於外的色有變化，忽然間手動、忽然間頭動、忽然間腳動，忽然間這樣、忽然間那樣，但是沒有間斷地把這件事做完了，那麼就叫做「無間」。「或有間」呢，那就是中間停下來了，不做這件事了。當然這件事還是由心的命令，過了一段時間，再繼續地把這件事做完，那麼就叫做「有間」。「或近、或遠」，這件事或者是在距離近的地方，或者是遠的地方，有種種不同的表色現出來。「或即於此處變異生」，前面說是「轉於異處」，或者是沒有轉於異處，就在原來的地方有變化，「是名表色」，這叫做表色。

卯三、第三義（分三科） 辰一、顯色

又顯色者：謂光明等差別。

這是「第三義」，顯示色法的差別，每一種的、每一類的色法都是有差別的。「又顯色者：謂光明等差別」，有光、影、明、闇，各式各樣的差別。這是「顯色」的差別。

辰二、形色

形色者：謂長短等積集差別。

長、短、方、圓，這也是有差別。

辰三、表色

表色者：謂業用為依，轉動差別。

「表色」的差別指什麼說的呢？就是「業用」，就是你內心是業，內心動了，業者動也，就是心動了，心發生作用了。以此為依，以心動為依，你的身相有轉動的差別；或者是行、住、坐、臥，各式各樣的差別；或者取、捨、屈、伸等等差別。

寅二、釋異名

如是一切顯、形、表色，是眼所行、眼境界，眼識所行、眼識境界、眼識所緣，意識所行、意識境界、意識所緣，名之差別。

「如是一切顯、形、表色，是眼所行、眼境界」，這底下是解釋異名，解釋它的不同的名稱，不同的名字。

「如是」，像前面這一大段文是說到顯色，一切的顯色、一切的形色、一切的表色，這麼多的色法是「眼所行、眼境界」，這兩句話指眼根說的。就是眼根能在這裡履行，在這裡遊歷。這個眼根在這裡遊歷；耳根不可以在這裡遊歷，不可以。它是眼的境界，眼能夠領取這個境界，它能，這指眼根說。

「眼識所行、眼識境界」，這是說識，依根了境。這個識要依根為所依，以境為所緣。現在這麼多的色法，「顯色、形色、表色」，是眼識所行的境界，所履行的境界，所履行的範圍，是眼識所領取的境界。「眼識所緣」，是眼識在這裡才能有緣慮的作用。「意識所行、意識境界、意識所緣，名之差別」，前面說眼根和眼識，這又提到意識。就是這個「顯色、形色、表色」，不但是眼根、眼識，同時也是意識所行的地方，意識相應的境界。所行和境界，也有一點不同。這個「行」，不去分別誰行、誰不行，不去分別這個事，就是直接地就說意識在這裡活動，是這樣。說到「境界」呢，就是它在這個境界可以，在那個境界就不可以，就是有這個分別了。這在前面的眼根、眼識，很明顯的有這一件事，它在色上可以相應，在聲上就不可以。

現在這裡說到意識，意識它的所行、它的境界，要比前五識寬，比前五識廣。前五識各別各別的境界；但是意識就是完全都可以，完全都是可以的。「意識所行、意識境界」，當然這是指人，按照人的境界來說。如果天上人的境界，那人就不如他們了。若色界天上的人，我們人間的人更是不可以了，那就更不同了。我們肉眼的境界，對天眼的境界，就不是肉眼的境界了，這就是種種的不同。現在是約人的境界說，「意識境界、意識所緣，名之差別」。所緣的有顯色的名的差別，有形色的名，有表色的名的不同，是這樣意思。

子二、好惡等三

又即此色，復有三種：謂若好顯色、若惡顯色、若俱異顯色，似色顯現。

前面是解釋「形色、顯色、表色」這三類。現在是說「好、惡等三類」。

「又即此」顯、形、表這種色法，「復有三種」不同。什麼呢？「謂若」「好」的「顯色、若惡」的「顯色」，是不好的，令人不高興的，惡的顯色，醜陋的顯色。「若俱異顯色」，也不是好、也不是惡，俱異顯色。這一切的色法，「似色顯現」。這些色法都是約第六意識來說的，分別它是好、不好，這第六意識才會分別。眼識不會分別這件事的，眼識不能這樣分別，所以這是指第六識說的。

「似色顯現」，這一切的色法都是阿賴耶識的變現，都是阿賴耶識的變現。我們的眼識和意識去緣慮的這個色法，和阿賴耶識所顯現的色法是相似的，相似。相似而不說就是，只是相似而已。意思是說，阿賴耶識所變現的一切法，都是如幻如化的，就是依他起，都是如幻如化不真實的。但是我們的意識要去緣慮，就變成遍計執了，就認為都是真實的了，這個真實是個錯誤，但是和阿賴耶識所變現的有點相似，所以叫「似色顯現」，這樣意思。

也可以說，阿賴耶識所變的如幻如化的一切的色法是不真實的，也可以說是畢竟空的，因為這一切的色法本身是沒有的，本身是沒有的。說我現在就看見這屋子裡有一條龍在這裡飛，這條龍是沒有的，是我眼睛有問題。所以從這條龍的本身上看，是沒有這件事，是畢竟空的。但是我們就看見有一條龍，就是像真是有一條龍似的，所以叫做「似色顯現」，也可以這樣解釋，「似色顯現」。

不過這樣解釋，這就有唯識觀的意味了，就是由凡夫的境界向聖人的境界去了，不同於凡夫了。凡夫，這是好的、這是美的、這是醜陋的，這也不美、也不醜陋，認為都是真實的。若是聖人呢？都是假的，都是空的，沒有這回事情。「似色顯現」，這樣意思。

辛四、助伴（分三科） 壬一、出體

彼助伴者：謂彼俱有相應諸心所有法。所謂作意、觸、受、想、思，及餘眼識俱有相應諸心所有法。

這是第四科「助伴」。第一科是眼識的「自性」，第二科是眼識的「所依」：有俱有依、有等無間依、有種子依；眼識的自性，眼識的所依。第三科是眼識的「所緣」，前面說的「顯、形、表，好、惡、俱異」，這都是約所緣說的，我們的心，我們的識所緣的色法。現在是第四段，說眼識的「助伴」。

「彼助伴者」，彼眼識活動的時候，也不是孤獨地活動的，還有幫助它活動的事情。「伴」，也就是它的伴侶，也就是幫助它活動的。誰是它的助伴呢？「謂彼俱有相應諸心所有法」，就是說與彼眼識同時存在的叫「俱有」。不是前後的，

不是前後，是同時的。和它「相應」，就是和它合作的，不是向它搗亂的，隨順它而同它合作，隨順它，幫助它做事情，所以叫做「相應」。

「諸心所有法」，這些助伴，它的名字叫做心所，說全了就是「心所有法」。心才有這種事情，色法沒有這種事情，色法是沒有的，只有心才有這種事情，叫做「心所有法」。這種助伴的心所有法，恆依心起、與心相應、繫屬於心，所以叫做「心所有法」。「恆依心起」，它一切時、一切處，這個心所有法它一定依心而起，以心為依才能生起來。如果這個心……，這個眼識如果是沒有的話，它不能獨自起來，它起不來的，要有眼識，然後眼識的心所有法才能生起。第二個意思，「與心相應」，它生起來以後，它隨順眼識的活動，隨順它，與它是和合的，所以叫做相應。第三個是「繫屬於心」的，歸它統領的，它不是獨自活動的，所以叫做「心所有法」。

「謂彼俱有相應諸心所有法」，究竟指什麼說的呢？「所謂作意」，作意的心所有法。「作意」，昨天我們講過，作意就是警覺的意思。它在那兒睡覺，現在有事情要做，去警覺它，「你不要睡了，現在有事要做」，叫他去做事，警覺的意思。但是心很多很多的，很多很多的事情，現在警覺應起的心法。譬如現在有聲音出現，那麼警覺耳識；若有色法出現，它就警覺眼識了，就各式各樣的差別，所以警覺應起的心法，到境界那裡去注意，這樣的作用叫做作意。這樣說，「作意」是在眼識活動的前一剎那，它應該先發生作用。這個是作意心所。

這個「觸」，作意警覺它了，它不能繼續睡覺了，它就起來了，去注意，就和那個境界接觸了，那麼叫做「觸」。「受」，就是有了感覺了，各式各樣的感覺。「想」，就是去取得所緣境的相貌。這境界是怎麼回事情，先查一查，先調查一下，不能夠憑主觀上的妄想，「我認為你是這樣子」，不是的，要看一看那個境界是什麼樣子，所以叫想，認識；先認識外面的境界。「思」，就是有了動作了，認識了以後，本身有了行動，有意志的行動叫做「思」。

「作意、觸、受、想、思」，這五個叫遍行心所。遍就是普遍的，所有的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識乃至第八阿賴耶識，都有這種心所有法，都有「作意、觸、受、想、思」，都是有的，所以叫做遍行。不局限於某一部分，是遍行的。

「及餘眼識俱有相應諸心所有法」，不止這五個，眼識還有其他的，「俱有」，也是同時有，而是「相應」的「諸心所有法」，它也有貪瞋癡，這個眼識，也有貪瞋癡，各式各樣的事情也很多的。這在《成唯識論》裡面說得很詳細的。這麼多的心所有法，為眼識的助伴，在所緣境上面活動，是這個意思。

壬二、辨相

又彼諸法，同一所緣，非一行相，俱有相應一一而轉。

前面彼「助伴」，是說心所有法的體相，心所有法的體，就是「作意、觸、受、想、思」等，說出來心所有法的名體。這底下「又彼諸法，同一所緣」，就說出來這麼多的助伴的心所有法，和眼識在一起活動的相貌，是這樣意思。

「又彼諸法，同一所緣」，彼助伴的這麼多的心所有法，和眼識在一起，「同一所緣」，它們所緣的境界是無差別的，大家都是緣慮阿賴耶識所變的顯、形、表，都是緣這個色法，「同一所緣」。

「非一行相」，可是緣慮的時候，各式各樣的心所的相貌還是不一樣。作意是一個相貌，觸又是一個相貌，受、想、思又是一個相貌，說是貪、瞋、癡又一個相貌；所緣的境界是一樣的，但是這個心所在活動的時候，每一個心所能緣的行相是不同的，能緣的相貌是不一樣了。這個「行」，就指能緣慮的心行。在所緣境上，能緣慮的那個作用叫做「行」。因為能緣慮的心各式各樣的，那就變成所緣慮的相也不同了。這個行相也可以說行就是相，也可以說行不是相；「相」是所緣慮的，「行」是能緣慮的。本來是阿賴耶識所變的，是同一所緣，可是經過緣了以後又不同了，是「同一所緣，非一行相」。

「俱有相應一一而轉」，雖然不是同一行相，可是大家是和合的，大家和合的，互相隨順的，「一一而轉」，一個一個的在這活動，是這樣子的。這個合作的相貌是這樣子的。

壬三、釋因

又彼一切，各各從自種子而生。

這是第三科。第一科是「出體」，第二科「辨相」，現在第三個是「釋因」。

「又彼一切，各各從自種子而生」，彼這個心所有法，眼識是心王，這些助伴是心所，王和所，這麼多的心法，每一個每一個，各各的從它自己過去熏習的種子生起的。你一活動，就熏成種子了，那個貪心一動，在阿賴耶識裡面就熏成種子了；你瞋心一動，在阿賴耶識裡面熏成種子了，這個種子就是給你再生起的一個力量。為什麼還能生起？因為你以前積蓄了力量，那個力量使令你再生起，所以叫做「從自種子而生」。不是從別的種子生的，從你自己的種子生出來的。所以人各有各的優點，不能說所有的事情都是你特別優秀，不是的。某一部分、某一部分的事情你很擅長，就是你那一分的種子熏習得多，你的知識比別人強，就是因為你就是有那個種子；其他的事情你沒有熏習過，或者熏習得淺，那就不是你所擅長的。所以各從自種子生，是這樣子。

辛五、作業（分二科） 壬一、略標

彼作業者：當知有六種。

「彼作業者」，現在是第五段。前面「助伴」是第四段，現在是第五段「作業」。這個眼識一共是分五科，「自性、所依、所緣、助伴、作業」，眼識一共分成五科，現在最後一科是「作業」，就是它做什麼事情，它做什麼工作，是這樣意思。「當知有六種」，這底下回答說是有六種事情。

壬二、別列（分二科） 癸一、初四了別業攝（分二科） 子一、初業

謂唯了別自境所緣，是名初業。

眼識它第一件事，唯獨是，其他的事情它不能做，它就是「了別自境所緣」，就是明了一樣一樣的，都是屬於它自己這一部分的境界，是它所緣慮的，這就是第一件事，它能有這種能力，有這個本事做這件事。這個意思，譬如說第六意識，第六意識就不是「了別自境所緣」，不是。譬如說眼識所緣的它也能緣，耳識的境界意識也能緣，眼、耳、鼻、舌、身所緣的境界，它都能緣。所以這個意識就特別的寬廣，所緣的境界寬廣。但是眼識不可以這麼寬廣，「唯了別自境所緣」，它自己的境界它可以，耳識所緣的境界它不可以了。「了別自境所緣，是名初業」。

子二、餘業

唯了別自相、唯了別現在、唯一剎那了別。

「唯了別自相」，眼識它所了別自己所緣的境界，它也不是都能緣的，只能緣「自相」。「自相」是對共相說的，譬如說是緣這個燈的光，光是白色，白色的光，它就這麼一了別就完了，那麼這叫做「自相」。這個事情是很微細的，這是所謂現量境界。那麼共相是什麼呢？這個光是剎那剎那滅，是無常的，這無常就是和其他的……和這個牆壁、聲音一切都是共有的，都有無常相，這就叫做共相。這一切法都是無我的，這無我也是共相。那麼那個「自相」呢，說這個是白的，那個眼識它只是一個明了而已，明了一個白，它明了那個白的自相了，就是不同於共相，這就是「唯了別自相」，這又是一個業，第二個業。

「唯了別現在」。「了別自相」，還是有點分別的，就是了別現在這一剎那，過去的、未來的它不行，它不能了別，它不能。

「唯一剎那」，現在它只是一剎那它就停下來，這個眼識就停下來了，「唯一剎那」。「唯一剎那了別」，第二剎那不可以，因為什麼不可以呢？因為第六識活動了，第六識一活動，眼識就停下來了。當然第六識又指揮它，它可能又發生作用了，所以「唯一剎那了別」。第六識也可能一剎那了別就停下來，但是也可能相續地，一剎那一剎那相續下去，這也是不決定。眼識、耳識……前五識都

是一剎那。那麼這是幾業？「唯了別自境所緣、為了別自相、唯了別現在、唯一剎那了別」，這是四個業，眼識有四件事，它能有這四種功能。

癸二、後二隨轉等業攝（分二科） 子一、標
復有二業。

還有兩種功能。

子二、列（分二科） 丑一、隨轉業
謂隨意識轉、隨善染轉、隨發業轉。

兩種功能，「謂隨意識轉」，這是「隨轉業」。第二個業呢？就是「復能取愛非愛果」，這又是一業，加起來兩個業，加前面那四業，就是第六業，一共是六種業。

「隨意識轉」這個業，這句話是總說的，底下是別說。「隨善染轉、隨發業轉」，隨轉業裡面開出來兩種，開出兩種業。「隨善染轉」，這個意思是說，眼識的活動，它不能夠自主的活動，它不能。它是隨意識的命令去活動的，所以叫做「隨意識轉」，隨第六意識的活動，才能活動的。

那麼怎麼叫做「隨意識轉」呢？「隨善染轉」，就是這個意識，是有善、有染污的。第六意識有的時候，它也是有好心腸的，無條件的幫助別人做事情，那麼就是善。染污，那就不是了，那它另外有事情了，有貪瞋癡的事情，那麼就是染污轉。這個第六意識，它有時候善，有時候染的活動，而眼識就隨順意識去活動，所以它也有善、有染了，是這樣意思。但是在初一剎那的時候，還不能說善、染的，不能。昨天我們說那個率爾，這個率爾那就不能說它有善、也不能說染，還不能。在下面有解釋。

「隨發業轉」，這個「隨意識轉」分兩種：第一個是「隨善染轉」，第二個是「隨發業轉」。因為第六意識能發動出來行動，有目的的行動叫做業。它有時候發出來善業，有時候發出來惡業。眼識呢，它也隨著意識的意思去活動，所以叫做「隨發業轉」。

丑二、取果業
又復能取愛非愛果，是第六業。

這個意識有善、染，如果明白一點說就是煩惱。發業是煩惱的活動，惑業苦，「隨善染轉」是惑，「隨發業轉」是業，底下「取愛非愛果」就是苦，惑業苦。

「又復能取愛非愛果」，因為第六識發業的時候，眼識也隨著發業，也隨順著去行動。等到受果報的時候，也有它一份。「又復能取愛非愛果」，說這眼識它也能拿到、能取得、能得到愛果，得到可愛的果報，得到不可愛的果報。如果

是染污的，造了種種罪惡的事情，跑到三惡道去了，那就取得一個不可愛的眼睛，取一個不可愛的異熟生眼，果報的眼睛。如果是隨順第六意識去做善業，那麼到取果的時候，在人天的世界取得一個可愛的眼睛，就得一個可愛的眼睛。這是第六業，是眼識的第六個業。

第六意識是主，第六識是主，作善、作惡它是主，而眼識是隨從的，它不是主。造因的時候你隨順，到果的時候你也是一樣，也有你一份，也是這樣子。「是第六業」。

這是把這個眼識，一共是分五科，到此結束了。

庚二、耳識攝（分四科） 辛一、自性

云何耳識自性？謂依耳了別聲。

「云何耳識自性？」一共是分五科，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識；「五識相應地」分成五科。眼識這一科完了，現在是第二科，說到「耳識」，「耳識攝」，屬於耳識。這一大段文都是屬於耳識這一部分的。這一段分成四科，眼識是分成五科，但是耳識這裡分四科。第一科也是說它的「自性」。

「云何耳識」的「自性」呢？「謂依耳了別聲」，也不說耳，也不說聲，直接地去說明耳識很難，很不容易。所以就說是依耳去了別聲，這就是耳識的自性，這麼樣解釋。耳識要依耳根為依止處，所以去了別聲音；這個了別的，就是耳識。因為它依止根的關係，根若特別強，耳識就特別強。人的眼根特別強，眼識也就特別強。根明利故，識也就明利；如果根不明利，識也就不明利，是這樣子解釋的。現在說「依耳了別聲」，這是耳識的自性，這是第一段。第二段呢，「所依」，耳識的所依。

辛二、所依（分二科） 壬一、舉依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂耳。

耳根是耳識的「俱有依」，一定同時有的。耳根若壞了，耳識就不行了，也就壞了，沒有耳識了。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

第二個是「等無間依，謂意」，這和前面解釋是一樣的。

癸三、種子依

種子依，謂一切種子阿賴耶識。

第三個是「種子依」。這個「種子依」和前面眼識也是一樣，「謂一切種子阿賴耶識」，這是「種子依」。

壬二、出體（分二科） 癸一、耳

耳，謂四大種所造，耳識所依淨色，無見有對。

前面是舉出來這三種依：俱有依、等無間依、種子依。現在第二段「出體」，就說出來這三種依的體相。這分兩段，第一段是說「耳」。

耳識的俱有依就是耳根，耳根是什麼東西呢？「謂四大種所造」，是「耳識所依」止的「淨色」，是「無見」的，是「有對」的。因為這個耳根，它沒有見的作用。耳根有聞的作用，而沒有見的作用，所以「無見」。它也是「有對」的，障礙有對、境界有對，耳根就是這兩個有對，沒有所緣。若耳識呢，就加上一個所緣有對。這是說耳根。什麼是耳根？它是「四大種所造」，它是「耳識所依」的「淨色」。這個「淨色」是「四大種所造」的，是耳識所依止的，是「無見有對」。這是第一節。第二節

癸二、意等

意及種子，如前分別。

這個耳根說完了。「等無間依」和「種子依」這兩種，像前面的眼識的分別，和那一樣，和那是一樣的。若在這裡說，「意」是什麼呢？就是耳識的無間過去識，耳識無間滅的那個過去識，就是耳識的等無間依。種子依和前面也是一樣，「一切種子識，謂無始時來樂著戲論熏習為因，所生一切種子異熟識」，和前面一樣，但是屬於耳識這一部分的。

辛三、所緣（分三科） 壬一、出體性

彼所緣者：謂聲，無見有對。

「彼所緣者」，這是第三段。「自性」和「所依」解釋完了，現在解釋耳識「所緣」。「所緣」的是什麼呢？「謂聲」，「聲」是它的所緣，這是出所緣的體性，是「聲」。「無見有對」，這個聲音，眼不能在這活動，所以叫「無見」。「有對」，聲音也是有障礙的。因為小的聲音就被大的聲音障礙住了，所以也是有障礙的。如果太遠了，太遠了這個聲音就不行，也有問題。

壬二、辨種類（分二科） 癸一、出多種

此復多種：如螺貝聲、大小鼓聲、舞聲、歌聲、諸音樂聲、俳戲叫聲、女聲、男聲、風林等聲、明了聲、不明了聲、有義聲、無義聲、下中上聲、江河等聲、鬥諍諠雜聲、受持演說聲、論議決擇聲。如是等類，有眾多聲。

「此復多種：如螺貝聲」，這底下又繼續說到所緣的聲音的種類。「種類」，第一個「出多種」。「多種」是多少種呢？謂「螺貝聲」，螺的貝，它也能發出聲音來，你一吹，聲音還是很大的。「大小鼓」的聲音。和「舞」的聲音，人會「舞」，「舞」的聲音。和「歌」的聲音，還有「諸音樂」的聲音。「俳戲叫聲」，「俳」就是戲，做種種的戲，或者是種種的聲音。還有「女聲」，女人的聲音。「男聲」。還有「風林」的聲音，等等的聲音。

「明了聲、不明了聲」：「明了聲」，就是它所詮的意，它能夠明了的表示出來這個聲音上，在聲音上能表達一種道理，叫「明了聲」。「不明了聲」，沒有意義表示出來的。風在那兒吹的這個聲音，不表示什麼；像人說話的聲音，能夠表示一種意。這是不按照深一層的意思去解說，就是一般的這樣解釋。「明了聲、不明了聲」，就是能了達意義的聲音，不能明了意義的聲音。

「有義聲、無義聲」，這是約凡聖說，聖人會說出來甚深的道理，那是「有義聲」。凡夫不懂得甚深的道理，所說的都是戲論，是「無義聲」。在佛法的經論上看，佛法的態度是這樣子的。所以我們出家人不學習佛法，到社會上學校去讀書，應該再想一想！當然這是思想的問題，你求什麼呢？你何所求，要這樣做呢？這有點關係。

「下中上聲」：「下聲」，就是三惡道的眾生發出的聲音。「中」，就是人，人發出的聲音。天上的人發出來的聲音，叫做「上聲」。因為這個果報有關係，天上人的果報太妙了，他發出聲音是太美了，三惡道就是差一點。

「江河等聲」，這個世界上，地面上有「江」、有「河」、有鳥獸所發出的聲音。「鬥諍諠雜聲」，鳥獸也有鬥諍的，人也有鬥諍，「鬥諍」的「諠雜」的聲音。「受持演說聲」，佛教徒受持經律論，為人講說的聲音。「論議決擇聲」，大家討論佛法的時候，深一層地認識法相，有決擇的這種聲音。「如是等類，有眾多」的「聲」音，這麼多的聲音，這個聲音是很多的。

問：師父，再詳細說一下昨天講的「境界有對」跟「所緣有對」的區別？

答：「境界有對」是沒有分別的，因為它是色法。眼根乃至耳根…前五根：眼、耳、鼻、舌、身，它是四大種所造，眼識所依淨色，雖然是淨色，它還是色法，是沒有心的，不是有情。所以它所適合的境界，在那上活動是沒有分別心的，所以不是「所緣有對」。

「所緣有對」是識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，它就是有分別了，有分別。

我們從這裡看呢，那個含羞草，含羞草你碰它，它就會收回去，這可見這就是「境界有對」，屬於「境界有對」，而不是「所緣有對」，「所緣有對」是心法。所以「境界有對」與「所緣有對」，就是一個是無心的，一個是有心的。雖然是無心，但是它本身還是有組織的。地水火風的組織裡面有事情，有的適合，有的不適合。譬如打電話，你撥這個號碼就合適，你撥另一個號碼就到另一個地方去了，不是你所要的那個地方，所以它也就是「境界有對」。按現在來說，倒是很容易明白。這個飛機它能起來，能升到天空去，會飛，這都是叫做「境界有對」，而不是「所緣有對」。因此還要用人來控制，用人來駕駛的。車，這個車會走，但是還是要人來駕駛。「境界有對」和「所緣有對」是不同。

問：師父，眼識所行跟眼識所緣，有什麼不一樣？

答：「眼識所行」、「眼識所緣」。「眼識所行」，它的重要的一點是在所行的境界，就是所行的境界上說，這個境界是它所行。譬如說聲音就不是眼識所行了。

「眼識所緣」，還是那個境界，但是有分別了，有了別性了，有分別了，這個不同。說是意識是在能緣上面說的，眼識所緣是指「所緣」，而是在所緣上表示能緣的了別，所以和「所行」不同。

「所行」與「境界」也有一點不同。所行只是直接的這樣說，這是眼識所行。但是和其他的耳識、鼻識、舌識、身識來對比的時候，就說是境界了，這個所行的是眼識的境界，那個所行不是眼識境界，有這麼一點不同。

「行」這個字是動的意思，走來走去叫「行」。眼識在這裡動，在這裡動，是這樣意思。「境界」有一個相應的意思，要相應才能動，不相應你就不動，不能動。

比如說是我們不懂得英文的人，你在那上不可以動，你不知怎麼念法，也不知什麼意思，不能動。這也可以表示它這個意思。

「所行」，「眼識所行」應該是總說的，有這個意思；至於「境界」和「所緣」就是別說的了。或者這樣子，用總別來區別它，也可以。

問：師父，上一次解說「等無間依」，「等無間依」師父講說是每一個識，眼耳鼻舌身意每一個識都有各自的等無間依。

答：是。

問：那就是說，我眼識和眼識的前一剎那識滅掉了，第二個眼識才能生起。

答：是。

問：那為什麼有時候前一念……，後面一下子是耳朵的作用？

答：也是可以，也是可以的。因為眼識的生起，一定是前一剎那的眼識滅了，第二剎那眼識才能生起的。它生起了，它前一剎那就滅了。滅了這個時候，有可能是耳識生起，有可能是意識——第六意識生起，也可能是鼻識，所以這個變化性還是很大的。

問：那鼻識生起的前一念是眼識？

答：不是！鼻識和鼻識前後論等無間滅依緣，而不是同其他的識，是自識。鼻識的前一剎那識滅了，第二剎那的鼻識才能生起。可能中間有眼識生起、耳識生起…乃至意識生起，可是那是另外的事。鼻識本身是無間隔的，沒有第三者在中間生起。前一剎那的鼻識滅了，可能經過幾個小時，次一剎那的鼻識才生起。但是鼻識與鼻識來說，前一剎那和後一剎那中間是沒有間隔的。眼識也是一樣，耳識也是一樣。

問：如果是分別作用的話，那麼有沒有可能眼識和意識同時作用？有這可能嗎？

答：有可能，是的。所以有「同時意識」，就是意識和前五識同時發生作用。但是那一剎那只是了別而已，第二剎那意識就有分別了。意識一分別的時候，眼識就不能動了，所以前五識只是一剎那。

問：師父，在耳識這邊提到兩個「無見有對」，如果是無見，「見」就是看到的意思，那耳識當然是不能見。眼識這邊有一個是有見有對，也可以看到，但是有一個無見有對，「無見有對」是什麼樣的？

答：「無見有對」是指根。因為淨色根，我們見不到，我們是見不到的。我看見你的眼睛，你看見我的眼睛，那能看見的那個眼睛，那個眼睛是指所看見的，那個所看見的不是淨色根，而是扶根塵，不是淨色根。淨色根肉眼是不能見的，天眼才可以。那是一個精微的地水火風組織的，肉眼所不能見，所以叫「無見」。但是它是「有對」，因為它還是地水火風，還是有質的——有質礙的，有體質的。

問：眼根加上眼識是可以見的。

答：但是那個眼根本身，你不能見它。

問：眼根不能被見？

答：我的眼睛不可以看你的淨色根，你也不能看見我的淨色根，所以叫「無見」。在它本身它是有見的作用，淨色根是有見的作用。我們能見，是淨色根的作用，不是扶根塵的作用，扶根塵沒有這個作用。

所以按照唯識來說，不應該稱之為「根」。有的地方說「扶塵根」，「根」這個字是發識的意思，能發出識來。「扶根塵」，它是幫助淨色根，保護它一下，它本身不能發出識來，所以不應該稱之為「根」，可是有人稱之為「根」的。

問：韓清淨的科記上有講說「是說無言無見有對」，那個「無言」是什麼意思？他說「為顯類攝，是說無言無見有對。」

答：「眼謂四大種所造眼識所依淨色無見有對者。」「為顯類攝，是說無言無見有對，亦如決擇分釋。」這可能是多出來的，你照我那個《披尋記》的本子，沒有這個字。它這個校對不太好，連科判有時候它也岔字。

問：師父，你剛說的我不是很明白，是不是說眼能夠所見的，是一般能夠看到的這種色，它講的這三種色。但是所不能見的，是隱藏在這個色後面的東西。譬如說這個意，一個人有意識，你根本看不出來，所以無見就是指對這種意識——超乎物質以外的東西所沒有辦法去見，是這個意思嗎？

生答：師父！我想我能夠解釋這個問題。

你現在要比較「所緣」，因為所緣的「眼識」，它是「所緣」，它講的是「所緣」那個東西。比如說顯色、形色、表色都是「有見有對」。但是若講到眼根的時候，你講的這個眼根，是在你自己的淨色根，這是沒有辦法見的。所以你需要比較，是要比較現在我們講這個題目是在講什麼。如果講「所緣」的東西的話，都是可以見的，除非像聲音是不可以見的，如果講色就是可以見。但你現在是講這個「根」，所以就不可見。

問：我想可能這是名詞上的問題，所以這個無見就是說……

問：師父，淨色根的現代名詞是什麼？是不是視網膜？眼識是眼神經？

答：有這樣配的，有這樣比對。佛法中說的淨色根就是視神經。眼的淨色根就是視神經。有人這樣比對。

問：那合適嗎？眼根就是有見色的作用啊？

答：眼根是「有見」，它有見的功能，但是它本身我們不能見。那個淨色根，我們用眼去見它，見不到，所以叫「無見」。

問：這「無見」是不能被看見，它是一個被動，不是一個主動。

答：它不是。

問：「有見」是它能夠去看人家，所以叫「有見」。

答：這是說它本身有這個功能，但你要去見它就不行。

問：所以它不能被見。

答：對。

問：所以「無見」就是不能被見，是這樣的意思。

答：對！

問：但是視神經能夠見到嗎？

問：但是視神經在肉體裡面是不可見的，因為它被其他東西蓋住了。

問：當你解剖的時候就看得到了。所謂「無見」就是說你再怎麼解剖你也看不到，這叫不能見。師父剛才說，天眼才能夠見到，你肉眼再怎麼見都見不到，但是如果視神經解剖以後還是見得到，所以這不叫做視神經。

問：師父您覺得合適嗎？

答：我們就是這樣，我們就是先簡單的，經論裡怎麼說就怎麼說。和解剖學上醫生怎麼說，這第二次再說。第一次先不說，第二次你再去研究看怎麼才合適，這樣子好一點。

問：謝謝師父！這樣我理解了，就是說這個「無見」是一個被動，就是說它不可被見。

答：是！不過「不可被見」這句話還是程度的問題，就是我們肉眼不能見。如果有更高的見功能的眼，還是能見的，是這樣意思。

問：中醫學說裡面那個經絡也是這樣子。研究來、研究去的，跟神經類似，但是絕對不同於神經的功能，所以氣血就是不能見，解剖上就見不著？有天眼的人，可能看見經絡，那個氣的流通，就跟那個眼根可能有點相似。

答：對！也可以這麼解釋。

問：對不起，我再補充一點。眼根跟眼識都是不可見，在這句話裡面講是一個文字的問題。它說「彼所緣者」，打了標點符號，「謂色」再一個逗點，「有見有對」，所以這個有見有對是指色而言，不是指眼識而言。所以我覺得讓大家困擾的地方是在「拿這個眼識跟眼根來比較」，那一個是有見？那一個是無見？這是錯誤的。有見的是色，不是眼識，眼識也是無見的。

答：這個是那樣，這個地方說所緣呢，就是不指能緣說，不指能緣說。說色是所緣、聲是所緣，它們是無見，可以這麼說。但是若說到眼識，它也有功能，它有見的功能，它是有見的功能。

不過分別起來呢，眼識以眼根為所依，那麼就說眼識是能緣的，眼根是能見

的，可以這樣說。就是能緣當然也是能見，它比能見更微細了一點。

問：師父，我在想：您說眼識是能見能緣，其實我覺得眼識是一個了別的作用，它本身就是一個見，就是那個緣的功用，而不指能緣來說。

答：也是的，眼識是那個了別性，那了別性對所了別的來說，就是能緣，這個色是所緣。而「緣」這個字和「見」，能見、能緣有什麼分別？

生答：「見」是不起分別，「緣」是能攀緣、能分別。

答：也對，能分別，能分別就是「緣」，「見」是無分別。也可以，也可以這麼說。

問：如果說是「無見有對」的話，只是說「眼根」只能對向這個相，它還沒有見解，能這麼解釋嗎？就是也沒有分別，只是對向這個相。這樣一個相貌，你能夠把它反應出來，叫做對。

問：前五識是剎那滅，是沒有分別的，沒有辦法分別的。剛剛是說「眼識」還能夠分別，「見」不能分別，「識」能夠分別，我不太同意。

答：識是有了別性的，識的了別性，前五識它不能分別，前五識它不能分別這個是好的、是壞的，它不能。但是它因為是心法，它有明了性。能明了的在所明了的境界上明了一下子，就是一剎那就過去了。它沒有去分別這是好、是壞，沒有這樣分別，所以說它無分別。等到一說是好、是壞，就是第六識了，這樣意思。

所以「能見」與「能緣」，若在眼識上說，能緣是指能分別，有一點矛盾，有一點矛盾的意思在裡面。你說眼識不分別嘛，那怎麼說眼識能緣是能分別呢？就是有一點矛盾。

這個「能見」，是有組織的物質它對所見的境界合適，和聲音不合適。適合的這一部分叫做「能見」，叫做「能聞」；但是不能了別，因為沒有心嘛，心才有明了性。所以這個「緣」在前五識來說，就是能了，能明了，是心法的了別性。說能分別是有一點事情，因為前五識沒有名字，它沒有青黃赤白、長短方圓的名字，一說到名字就是第六識了。所以這個「能見」和「能緣」，這樣說呢，這個「緣」在這裡說，只是說個了別就好了。

癸二、略三種（分二科） 子一、初三種（分二科） 丑一、標列

此略三種：謂因執受大種聲、因不執受大種聲、因執受不執受大種聲。

「如是等類，有眾多聲。此略三種：謂因執受大種聲、因不執受大種聲、因執受不執受大種聲。」現在是「五識相應地」裡邊的「耳識」，說明耳識的五種事情。「耳識」的五科：第一科「自性」，第二科「所依」，第三科是「所緣」，現在就是第三科。第三科裡邊說到耳識的「所緣」，耳識的所緣就是聲音，聲音裡邊指出多種的聲音。「出體性」裡邊先說出來聲音是無見有對，這是「出體性」。第二科就是「辨種類」，聲音有多少種類。「此復多種：謂如螺貝聲，大小鼓聲」，一直到「男聲、女聲、風林聲、明了聲，乃至到鬥諍誼雜聲、受持演說聲、論議決擇聲」，這是說出來種類有多種。

「此略三種」，這是第二科「略三種」，就是把前面說的那麼多的聲音，把它歸納成三種，叫做「略三種」。「略」者要也，就是歸納成重要的幾類，這樣意思。那三種呢？

「謂因執受大種聲」，因執受大種而發出來的聲音。「因」者依也。緣，因緣所生法；因和緣都當個依講，就是依賴執受大種而發出來的聲音，所以叫做「執受大種聲」。這個「執受」是什麼意思呢？我們在《攝大乘論》裡面也學習過了，就是阿賴耶識執受，執著它，阿賴耶識這個識有這種力量，執持它，它就會生出來覺受，就是生出來感覺。若沒有阿賴耶識的執，那就是無情物，就沒有感覺了。「受」者，這個「受」字是感覺的意思。阿賴耶識執受的大種，地水火風是阿賴耶識執受了，這樣的大種發出來的聲音，就叫做「因執受大種聲」。這就是有情，有情發出來的聲音。

「因不執受大種聲」，就是阿賴耶識沒有執受它，那就是外面的無情的山河大地，它發出來的聲音，就是不執受大種發出來的聲音。「因執受不執受大種聲」，這是第三種，也是執受、也不執受，這樣的地水火風發出來的聲音。這合起來就是三種。這是標出來這三種聲音，底下第二科叫做「料簡」。

丑二、料簡

初唯內緣聲、次唯外緣聲、後內外緣聲。

「料簡」，古代的大德分科常好用這個字，用這個話，「料簡」。這個「料」，就是思量的意思、估計的意思。「簡」，就是簡別，用我們白話來說就是挑一挑，這個是黑的放在一類，這是白的又放在一類；或者是大的一類，小的一類，簡別一下。「料簡」，合起來說呢，就是再觀察想一想，它是怎麼回事情，也就等於是解釋，把前面標列出來的三種聲音，再加以解釋，是這個意思。

「初唯內緣聲」，「初」，就是第一個「因執受大種聲」是什麼聲音呢？「唯內

緣聲」，唯獨是內聲。「內」指身體說，我們身體裡面的因緣發出來的聲音。「次唯外緣聲」，第二個「因不執受大種聲」，唯獨是指身外之物裡邊的因緣，它們種種的關係發出來的聲音，像風聲、水聲、火聲、樹林子裡面發出的聲音。「後內外緣聲」，就是最後一個「因執受不執受大種聲」，這是什麼意思呢？就是內身和外物合起來發出來的聲音。譬如這個人奏樂、彈琴，這個琴是個無情物，但是人來彈、來奏，就發出聲音，那麼就叫做「內外緣聲」。

這是「初三種」，略三種裡邊有個初三種。下面「此復三種」，就是後三種。

子二、後三種

此復三種：謂可意聲、不可意聲、俱相違聲。

前面說發聲的因緣不同，是分成三種。現在「後三種」呢？「謂可意聲」，單獨在有情這一方面的分別心上，來說明聲音的不同。就是有的「可意」，令人歡喜的聲音；有「不可意」的聲音；「俱相違聲」，也不是可意、也不是不可意，這三種。

壬三、釋異名（分二科） 癸一、約彼相辨

又復聲者：謂鳴、音、詞、吼、表彰語等差別之名。

這是第三段解釋這個異名，解釋不同的名字而已。這裡邊又分成兩段：第一段是「約彼相辨」，就是按彼聲音的相貌來說明。

「又復聲者」，這個聲音指什麼說的呢？「鳴、音、詞、吼」：這個「鳴」，譬如說鳥鳴花笑，鳥發出來的聲音叫做「鳴」。「吼」，或者是獸發出來聲音叫做「吼」；或者人憤怒了大叫，叫做「吼」。這個「音」呢？或者音樂的聲音，叫做「音」；或者說眾多的聲音同時的發作，那叫做「音」。單發出來的聲音，叫做「聲」；是一個人說話出來的聲音，那麼叫做「聲」。眾多人說話，和合起來那麼多的聲音在一起，叫做「音」；或者一種音樂的聲音，叫做「聲」。眾多的音樂的聲音和合起來，那麼叫做「音」。各式各樣的解釋。

「詞」，這個「詞」，或者說是人說話的聲音，言詞的聲音，言詞聲音裡邊有義的，內裡面有義，假藉音聲表達出來，那麼叫做「詞」，或者這樣解釋。這個「吼」，我剛才解釋了。「表彰語等」，或者人說話表達出來的一種…，表達他內心裡面的事情，那麼叫做「語」。「語」這個字，他自己自言自語叫做「語」，若和別人共同的談話，那就叫做「言」。這就是隨人分別了，各式各樣的說法。或者是自己說話叫做「言」，和別人共同的說話叫做「語」，各式各樣的解釋了。

「差別之名」，總而言之，耳識所緣的聲音，就是可以有各別的，不同的這種名詞，不同的名字，來表示聲音的不同，表示聲音的相貌。

癸二、約根識辨

是耳所行、耳境界，耳識所行、耳識境界、耳識所緣，意識所行、意識境界、意識所緣。

這是第二科「約根識辨」。前面約聲音的相貌來說，這是「約根識辨」。這個「根」，就是耳根、耳識，或者意識，這是約這個來說。

「是耳所行」，不管是什麼聲音，它只要是聲音，它就是耳根的活動的範圍，耳根能在那上活動。「耳境界」，為什麼是耳所行呢？因為耳和它是相契合的，是相應的境界。它不是眼識的相應境界，唯獨是耳。「耳識所行」。這是約根說，底下約識。「耳識所行」，耳根裡面有個「耳識」，這個「耳識」以耳根為所依止，去了別這個聲音，在聲音上活動。它能知道聲音裡面的差別；這個事情，就是在聲音上它有很多符號，在聲音上有很多的符號，它知道這個是什麼聲音，那個是什麼聲音。我們一般人對於這個聲音，尤其是音樂沒有學習過，沒有這個知識，也就是沒有那個符號的，聽出來種種的聲音，不知道事情的。我們看佛圖澄那位大和尚，是石勒和石虎那個時候，佛圖澄他對於聲音他知道很多事情。他一搖鈴子，風吹那個鈴子發出的聲音，哦！就知道，你這回出去作戰是勝、是敗，他就知道，他能知道這件事。我們一般人沒有那個符號就不行，不知道，所以這是一種境界，是耳識所行、耳識的境界。這樣說呢，同樣是耳識境界，裡面也有很多的差別，像那樣事情就不是我們的境界，我們的耳識還是不懂那個事情。

「耳識所緣」，耳識的了別性，在聲音上能夠緣慮，有緣慮的作用。這是「耳根」和「耳識」。

底下說「意識所行、意識境界、意識所緣」，這個「意識」只說意識而沒說意根，這個地方就是有事情的。聲音是耳根、耳識的所行境界、耳識的所緣，同時也是意識所活動的地方，意識也是與它相應的，也能去了別。「意識所緣」，前面說「意識境界」，和「意識所緣」，那個「意識境界」只是了別而已，只是明了一下；等到知道這個聲音的內容是怎麼一回事，就變成「意識所緣」了，是意識所緣的了。也可以說「意識境界」是無分別的，「意識所緣」是有分別的。譬如「耳識境界、耳識所緣」都是無分別，但若是「意識所緣」就有分別了。這是說的第三科，叫做「所緣」。

辛四、助伴及業

助伴及業，如眼識應知。

這是第四科，耳識的第四科。說到耳識在活動的時候，不是它單獨的活動，還有幫助它，為它作伴的那一些心所有法，和它活動的，這是「助伴」。「及業」，

還有一個業，就是它們一同在一起所做的事情，有幾種業的。

這個「助伴」和「業」究竟指什麼說的呢？「如眼識應知」，和眼識是一樣，眼識那麼說，這裡也是，只是把眼字換成耳識就好了，其他都是相同的。

這個「助伴」裡邊，《遁倫記》上說有三十六個心所有法和它在一起活動，這是指有漏的。若是得成聖道，到佛的境界，只有遍行、別境、善十一，就是二十一個心所有法，同它在一起活動了，這樣子。到了佛的境界是六根互用的，那又是更不可思議，那個業也是不可思議的了。

庚三、鼻識攝（分四科） 辛一、自性

云何鼻識自性？謂依鼻了別香。

「云何鼻識自性？」眼識、耳識這兩科說完了，現在第三科說鼻識的範圍，「鼻識攝」。「鼻識攝」裡面也是有這麼五科：「自性、所依、所緣、助伴」及「業」，也是分這麼五科。但「助伴」及「業」合起來，所以就變成四個了。現在說第一科是「自性」。

「云何鼻識自性？」這是問。「謂依鼻了別香」，這就是鼻識的自性。

辛二、所依（分二科） 壬一、舉依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂鼻。

「彼所依者」，第二科說到它所依賴的俱有依。第一科「舉依」裡面分三科，第一科是「俱有依」。

「彼所依者：俱有依」，最重要的就是俱有依，和它同時存在的，是它所依賴的，也就是它的住處。「謂鼻」，就是鼻根，這個鼻根是鼻識的所依。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

「等無間依」，第二個是等無間依，是什麼呢？「謂意」，意是它的等無間依。

癸三、種子依

種子依，謂一切種子阿賴耶識。

第三個是「種子依」。「種子依」是什麼呢？「謂一切種子阿賴耶識」，這是它的種子依。這是「舉依」，舉出來這三種依。以下是「出體」，這個「出體」等於說是在解釋。

壬二、出體（分二科） 癸一、鼻

鼻，謂四大種所造，鼻識所依淨色，無見有對。

解釋「俱有依」這個「鼻」。「鼻」指什麼說的呢？就是地水火風四大種所創造的，它是鼻識的依止處，是鼻識所依。鼻識所依止的四大種所造的這個東西，是清淨的地水火風，不是一般的、粗劣的，是精微的色法，它是無見而是有對。這是解釋「鼻」的俱有依。

癸二、意等

意及種子，如前分別。

這個等無間滅依，這個意和種子依，像前面的眼識、耳識是同樣的說明，是一樣的，沒有差別。

辛三、所緣（分三科） 壬一、出體性

彼所緣者：謂香，無見有對。

「彼所緣者：謂香」，這是第三科「所緣」。自性、所依這兩科說完了，現在第三科是「所緣」。這個鼻識所緣的是什麼呢？就是「香」。這個香是「無見有對」，你不能用眼識去見，是不可以的；而它也是有質礙的，是障礙有對。

壬二、辨種類（分三科） 癸一、標

此復多種。

所緣也是很多種的，那幾種呢？

癸二、列

謂好香、惡香、平等香，鼻所嗅知，根、莖、華、葉、果實之香。

「謂好香、惡香」，這是按人的意識來分別了，意識分別有的是好、有的不好。有的是「平等香」，也不是好、也不是不好。「鼻所嗅知，根、莖、華、葉、果實之香」，總而言之，就是鼻根所嗅到的，鼻識所知道的，就是這些物質的「根」、物的「莖」、物的「華、葉、果實」的香就是了。

癸三、結

如是等類，有眾多香。

根、莖、華、葉、果實之香，是有很多種類的，有眾多的香的。

壬三、釋異名（分二科） 癸一、約彼相辨

又香者：謂鼻所聞、鼻所取、鼻所嗅等差別之名。

這底下解「釋異名」。「香者」，就是「鼻」根「所聞」的，所聞的香。「鼻所取」，這個就等於是境界。鼻的組織它有這種功能，能取那個香，能去取那個香。「鼻所嗅」，鼻根能去嗅這個香，它是好香、是壞香等。「差別」的「名」字，不同的名字就是了。

癸二、約根識辨

是鼻所行、鼻境界，鼻識所行、鼻識境界、鼻識所緣，意識所行、意識境界、意識所緣。

「是鼻所行、鼻境界，鼻識所行、鼻識境界、鼻識所緣。」前面是約香的名字，約不同的名字來說是鼻所聞、鼻所取、鼻所嗅等。這底下是「約根識辨」，約根識來「辨」。前面是約相貌，約香的相貌說，這底下「約根識辨」。

「是鼻所行」的境，所行的範圍：鼻所嗅的「境界」；「鼻識所行」的範圍；「鼻識所行」的「境界」；「鼻識所緣」，所明了的境界。這是「約根」，一個鼻根、一個鼻識。這底下是意識，「意識所行、意識境界、意識所緣」。

辛四、助伴及業

助伴及業，如前應知。

這把鼻識說完了。

庚四、舌識攝（分四科） 辛一、自性

云何舌識自性？謂依舌了別味。

「云何舌識自性？」這底下第四科「舌識攝」，也是分成四科，第一科是「自性」。怎麼叫做「舌識自性」呢？「謂依舌了別味」，這是舌識的自性。

辛二、所依（分二科） 壬一、舉依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂舌。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

癸三、種子依

種子依，謂一切種子阿賴耶識。

這是舉舌識的三依。這以下是「出體」，也就是再解釋一下。

壬二、出體（分二科） 癸一、舌

舌，謂四大種所造，舌識所依淨色，無見有對。

舌是什麼呢？「舌」根「謂四大種所造」的，它是「舌識所依」的「淨色」，也是「無見有對」的。

癸二、意等

意及種子，如前分別。

舌識的等無間滅的依，就是意和那個種子，阿賴耶識的一切種子，如前面所分別的。

辛三、所緣（分三科） 壬一、出體性

彼所緣者：謂味，無見有對。

「彼所緣者」，這是第三科，又說到舌識「所緣」。舌識所緣，第一科是「出體性」。「謂味」，這個舌識所緣的就是「味」，這個味也是「無見有對」。

壬二、辨種類（分二科） 癸一、標

此復多種。

癸二、列

謂苦、酢、辛、甘、鹹、淡、可意、不可意、若捨處所，舌所嘗。

「謂苦、酢、辛、甘、鹹、淡、可意、不可意」，還是這麼多的種類，這麼多類。這是標出來名字。「若捨處所，舌所嘗」，這個「捨」，前面是「可意、不可意」，這個「捨」呢？就是也不是「可意」、也不是「不可意」，所以叫做「捨」。

「處所」，就是這個境界，也就是這個「味」，「味」就是個處所。在處所上，棄捨了「可意、不可意」的，沒有這種分別，那就叫做「捨」。這個是約「味」來說「捨」。在心理上，在味上的感覺，不感覺到可意、也不感覺到不可意，叫做「捨」。不是有修行人的那個「捨」。總而言之，是「舌所嘗」的。

壬三、釋異名（分二科） 癸一、約彼相辨

又味者：謂應嘗、應吞、應噉、應飲、應舐、應吮、應受用，如是等差別之名。

「又味者：謂應嘗」，這底下是「釋異名」，解釋味的不同的名字，又分成兩科，第一科「約彼相辨」。「又味者：謂應嘗」，就是嘗一嘗它是什麼味道，那叫做「嘗」。「應吞」，「吞」就是不用嚼，一下子就嚥下去了，叫做「吞」。「噉」，就不能一下子嚥下去，要細細的嚼一嚼，叫做「噉」。「應飲」，就像飲水那麼飲。「應舐」，就是用舌頭舔一下，舔，「應舐」。「應吮」，（我查了字典，這個字唸尸×ㄣˇ，應吮）。這個「吮」是什麼？用口來吸，像喝汽水的時候叫吸，叫做「吮」。「應受用」，總而言之說，不管你是嘗也好、吞也好，總而言之是你領受了，領受以後在你身體裡面會發生作用，對你身體有益，有利益的；如果有損的，就不應該嘗，也不應該吞了。「如是等差別」的「名」字。

癸二、約根識辨

是舌所行、舌境界，舌識所行、舌識境界、舌識所緣，意識所行、意識境界、意識所緣。

「是舌所行、舌境界」，這底下「約根識辨」。是舌根所行的範圍，它是舌的境界，是舌識所行、舌識的境界、舌識的所緣，意識所行、意識境界、意識所緣的。

辛四、助伴及業

助伴及業，如前應知。

這五個識都是一樣。

庚五、身識攝（分四科） 辛一、自性，

云何身識自性？謂依身了別觸。

「云何身識自性？」這是第五段「身識」。眼、耳、鼻、舌這四段解釋完了，現在說「身識」這一部分。也是分四科，第一科是「自性」。身識的自性是什麼呢？「謂依身了別觸」，這就是身識的自性。

辛二、所依（分二科） 壬一、舉依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂身。

「彼所依者」，這個「自性」說完了，現在說身識的「所依」。也是分兩科，第一科是「舉依」，第二科「出體」。「舉依」是什麼呢？「彼所依者」，也是「俱有依，謂身」，身識的俱有依就是身，身根。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

「等無間依」是什麼呢？「謂意」。

癸三、種子依

種子依，謂一切種子阿賴耶識。

這是「舉依」。底下是「出體」，就是解釋了一下。

壬二、出體（分二科） 癸一、身

身，謂四大種所造，身識所依淨色，無見有對。

「身」是什麼呢？「身」根：「謂四大種所造」，是「身識所依的淨色」，這叫做「身」根，也就是「俱有依」，它是「無見有對」的。

癸二、意等

意及種子，如前分別。

這是和前面眼識、耳識說的一樣。

辛三、所緣（分三科） 壬一、出體性

彼所緣者：謂觸，無見有對。

「彼所緣者」是什麼呢？現在「自性」和「所依」解釋完了，現在解釋身識的「所緣」。身識都以什麼為所緣呢？「謂觸」，這個「觸」是「無見有對」的。這是「出體性」，底下是「辨種類」。

壬二、辨種類（分二科） 癸一、多種

此復多種：謂地、水、火、風、輕性、重性、滑性、澀性、冷、飢、渴、飽、力、劣、緩、急、病、老、死、癢、悶、黏、疲、息、軟、怯、勇，如是等類，有眾多觸。

「此復多種」，「無見有對」的這個「觸」也有很多種不同。「謂地、水、火、風」，這不是眼見的，眼見的是色了。這是身識的觸，堅、濕、煖、動，這是身根、身識所觸對的境界。還有「輕性」，有輕的、有「重」的，也是身識所觸對的對象。還有「滑」、還有「澀」，滑、澀是相對的。還有「冷」，這個「冷」也是觸塵。還有「飢」也是觸。「渴」、「飽」都是觸。這個「力」，有力量這個力。「劣」是沒有力量，叫做劣。或者「緩」、或者「急」，這也是觸所知道的。這個「急」就是緊，

「緩」就是不緊。譬如說那條繩子拉得很緊，叫「緊」；若是拉得不那麼緊，就是「緩」了。或者「病」，也是觸所知道的。或者「老」，也是觸所知道的。「死」也是。還有「癢」。或者「悶」，感覺到悶，在一個房子裡邊也不開窗戶，也不開門，人就感覺到悶，有這個事情。但是不一定，有人不感覺悶，有人感覺悶，不一樣的。

還有「黏」，「黏」也是觸。還有「疲」，疲倦，也是觸。還有「息」，這個「息」，我都沒有看見注解怎麼解釋。這個「息」可能也就是我們的出入息，出入息也是觸，你能感覺到有出入息，或怎麼的。或者是「軟」的，這個是「軟」。或者「怯」，就是害怕。「勇」猛，不害怕。這些也都是觸所知道的事情。「如是等類，有眾多觸」塵的境界，一般說到觸，或者冷熱是觸，這裡說到很多觸的境界。

癸二、三種

此復三種：謂好觸、惡觸、捨處所觸，身所觸。

「此復三種」，這底下又把它歸納一下，有三種。「謂好觸、惡觸、捨處所觸」，捨處所觸和前面的意思一樣，「捨處所」那個意思一樣。總而言之是「身所觸」。

壬三、釋異名（分二科） 癸一、約彼相辨

又觸者：謂所摩、所觸、若硬、若軟、若動、若煖，如是等差別之名。

「又觸者：謂所摩、所觸」，這是第三科「釋異名」，「釋異名」分兩科，第一科「約彼相辨」。「所摩、所觸」：「觸」只是觸對了一下，碰一下；這個「摩」，大概是移動，移動叫做「摩」。「若硬、若軟」，觸的時候，有硬，或者是軟。或者是「動」，也是感覺到動，或者是「煖」，若煖。「如是等差別」的「名」字，都是「觸」。

癸二、約根識辨

是身所行、身境界，身識所行、身識境界、身識所緣，意識所行、意識境界、意識所緣。

辛四、助伴及業

助伴及業，如前應知。

己二、總顯相應（分二科） 庚一、料簡識生（分二科）

辛一、生因緣（分二科） 壬一、舉眼識（分二科） 癸一、簡不生

復次，雖眼不壞，色現在前，能生作意若不正起，所生眼識必不得生。

「復次，雖眼不壞，色現在前」，這底下是第二科「總顯相應」。前邊是第一科「辨五相」，辨別眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，它們每一個識都有五相，自性、所依、所緣、助伴及業。辨這五識的五相，這一大科前面說完了。第二科「總顯相應」，「五識身相應地」，「相應」這個字怎麼講法呢？這底下說這個「相應」。

「復次，雖眼不壞」，前面把五識的五相說完了，但是意猶未盡，還有應該說的。所以叫「復次」。雖然這個人的眼根是正常活動，沒有壞。「色現在前」，眼所緣的色也出現在面前。「能生作意若不正起，所生眼識必不得生」，還有這麼一回事。

「總顯相應」裡邊分成兩科，第一科是「料簡識生」，又分成兩科，第一科是「生」的「因緣」。「生」的「因緣」裡面又分成兩科，第一科是「舉眼識」，舉這個眼識就是前面說這一個「復次，雖眼不壞，色現在前」，這一段是說眼識的事情。眼識分兩科，第一科是「簡不生」，就是單獨說這個「不生」，眼識不生的這件事。怎麼會不生呢？我眼睛也沒有壞，色也現在前，我眼識怎麼會不生呢？說出個道理來。

「能生作意」，眼識要生，雖然所依的眼根也不壞，所緣的色也現在前，但是能生眼識的是作意心所。這個作意心所去警覺它一下，現在有事情，你不要睡覺了，你去看一看，這個作意心所就去警覺眼識。它不活動的時候就叫做眠，就是在種子的時代，在種子就等於是眠。現在一警覺了它，醒了，它就去活動，與所緣境認識。這個能生作意睡覺了，它沒有起來活動，它不去通知它。說我打電話找某某人，接電話的人就是不找，你就不能同他接觸，這個意思一樣。

「若不正起，所生眼識必不得生」，這個作意心所若不動，眼識它就不能生起。說是我有貪心很大，但是作意不作，不作意，不去通知這個貪心，貪心就不動。所以作意這個地方是一個關口，是一個關，你要通過這個關才行，不通過這個關這件事就不成。「所生眼識必不得生」，這是指出來，說這麼多的名相，原來就是這裡面有一個關，把這個關告訴我們；這個作意若不生起來，心就不動，這裡面有這麼一個特別的地方，「所生眼識必不得生」。所以我感覺到，我們是凡夫，我們能夠成為聖人，這個可能性就在這裡，就是在這個地方。所以你若是能夠如理作意，你就可以成為聖人。

說我能成佛嗎？你能成佛！就是你要如理作意。說我不能成佛，就是因為你不如理作意常是活動，就不行，原因就在這裡。說我能出家嗎？能！我能出家，

做出家人嗎？我能！就是你要如理作意就可以，就這一點你能辦到就行，就是可以。說我這煩惱很重，我怎麼能夠斷煩惱？能！就是要如理作意。當然，佛也是說了，你還是應該遠離，遠離一切煩惱的處所。煩惱的處所，最明白的一句話就是家，家就是煩惱的處所，要遠離這個家。其實廣一點說，就是所有塵勞的境界遠離一點。你遠離了，再加上一個如理作意就成功了。說是你在煩惱裡邊，你說你如理作意？困難！是難的。

中台禪寺出家的事，有人在報紙上發表議論：「在家也能修行，何必要出家！」完全說得不對。在家也能修行？在家也能修行，那就都不需要出家，佛又何必施設一個比丘、比丘尼呢？就完全是優婆塞、優婆夷好了嘛！「所生眼識必不得生」。

癸二、顯得生

要眼不壞，色現在前；能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。

這是第二段「顯得生」，表示出來這個識要這樣子才能夠出現的。眼識的活動，第一個條件，「要眼不壞」，眼根要不壞，這是第一個條件。第二個條件「色現在前」，你所緣的這個色現在前。我們一般的肉眼，你一百由旬之外不行。轉輪聖王可以，轉輪聖王在夜間，他的眼能看一百由旬內的物質，像看手掌似的，這可見轉輪聖王這種果報的殊勝，不得了。我們這個近視眼，就是面前還看不清楚。所以我們要慚愧以前的栽培不夠，我就是這個眼睛不好。「色現在前」。

「能生作意正復現起」，這個能生的作意，作意心所也活動起來了。當然我們這個眼睛還要有明，有光明才可以，沒有光明不行。

大概一九七八年、七九年，我在報紙上看見，中國的四川有個大竹縣，有個小孩子，他用手摸，就知道裡面什麼東西，就知道。說這張紙裡面寫個字，把它包起來你眼睛看不見，他不用眼，他用手摸。或者就是能知道，就看見裡面是什麼。這個腰包裡面是什麼東西，他用手一摸，這裡面是什麼就知道。我們用這個眼睛看要有明，你這個手去摸是不是也要有明，要有光明才知道呢？但是它沒說。但是我心裡面有這個疑惑，後來，一有這個消息，報紙一有消息，我就去看，後來忽然間有消息了。這小孩子用手摸的時候，他心裡想的時候，忽然間他感覺就有光明，就看見了，還是要有明。這個眼睛還是要有明，還是有這個事情。不過這就不說了。

譬如說有的人，我們白天這眼睛看，有明，我們看什麼看得清楚；有的眾生夜間看得清楚，那是怎麼回事呢？這在《瑜伽師地論》的《遁倫記》上說，他還是要有明，說他眼眶那個地方有明，就是能看見物，還有這麼解釋。這是眾生的業力不同，果報不同，各式各樣不同的情形，所以這個地方就不說了。

「眼」根「不壞」，「色現在前」；能生的作意也是「正復現起」了，「所

生」之「眼識方乃得生」，才能夠生起的，就是因緣具足就生起了。前面這是說眼識。

壬二、例餘識

如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

像前面說眼識的生起是這樣子，那麼耳識、鼻識、舌識、身識，它們情形怎麼樣呢？「應知亦爾」，應知道也是這樣子，和眼識一樣，也需要有作意的心所。根不壞，所緣的境界現前了，這個識就現起了，「應知亦爾」。

這是約「生因緣」。第一科「料簡識生」，思惟觀察識的生起，怎麼樣才能生起，這一大科。第一科是生的因緣，有這麼多的因緣才能生。現在底下第二科「生隨轉」，因緣所生，但是因緣有各式各樣的不同，他也隨之有轉變，隨順因緣而生起，那麼叫「生隨轉」。這裡分兩科，第一科是「舉眼識」。「舉眼識」裡邊又分兩科，第一科是「初三心」。

辛二、生隨轉（分二科） 壬一、舉眼識（分二科）

癸一、初三心（分三科） 子一、標

復次，由眼識生，三心可得。

「由眼識生」，我們去觀察眼識的生起，從眼識的生起去觀察，知道有「三」個「心」出現，可以知道，可以認識到有三種心生起。這是標出來這句話。底下，那「三心」呢？就把它列出來。

子二、列

如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。

「如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心」，這「三心可得」。「率爾」，就是突然間接觸一種境界，不是預謀的，不是先有意的，這是「率爾心」。第二個是「尋求」，率爾心接觸了這個境界以後，對這個境界不大明了，就去尋求，思惟、觀察是怎麼一回事，那麼叫做「尋求」。第三個是「決定心」，「決定心」，經過了尋求的認識，最後明白了，是這樣子。這是一條蛇，原來這不是繩子，是一條蛇；或者是說一枝花，這是一棵樹，是什麼什麼的，「決定」了。

這是「列」出來，標出來這「三心」。這以下就是解釋「三心」。

子三、釋

初是眼識。二在意識。

「初是眼識」，三心裡面，這個「率爾心」是什麼呢？它是「眼識」。眼識

接觸到那個境界，這是「眼識」。「二在意識」，那個「尋求心」和「決定心」，就是第六意識了。不是眼識，眼識不能尋求、決定的，它不能。「意識」它才能夠尋求，然後才能有決定。

癸二、後二心（分二科） 子一、染淨心

決定心後，方有染淨。

前面「初三心」說完了。一共有五心，這三心說完了。這是第二科「後二心」，後面還有兩種心。第一種心就是「染淨心」。

「決定心後，方有染淨」，就是第六意識它決定了，這件事是可意的、這件事是不可意的，決定了。決定了以後，「方有染淨」，這時候或者有染污心生起、或者有清淨心生起；要「決定」以後才有。那樣知道「率爾、尋求、決定」都還是無記的，等到「染淨」，這時候就是來煩惱了，或者是愛煩惱，或者是瞋煩惱，各式各樣的煩惱活動了。這是說「染淨」。「後二心」，先說到「染淨心」，然後就說「等流心」。

子二、等流心

此後乃有等流眼識善不善轉。而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善、或染，相續而轉。

「此後乃有等流眼識善不善轉」，從染淨心以後，才有等流的眼識。「等流」，就是約前後說。後與前是相等的、是一樣的，叫做「等」。「流」，是相續的意思。前一剎那是染污的，後一剎那也是染污的，剎那剎那都是染污的，那麼這叫做「等流心」。前一剎那是清淨心，後一剎那也是清淨心，再後一剎那也是清淨心，那麼這也叫「等流心」。染淨以後，「乃有等流眼識善不善轉」，或者是善，是清淨的，或者是染污的眼識活動。這個「轉」就是活動，不斷地生起活動。這是第二個「等流心」。

「而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善、或染，相續而轉」：「而彼不由自分別力」，這個眼識，在第六意識的染淨以後，眼識才有「善不善轉」，眼識也會有「善不善轉」。眼識，有善的眼識、有不善的眼識的生起，這個善、不善不是由……，「而彼」，「彼」是指眼識；「而彼」眼識，「不由自分別力」，不是由於它自己有這樣的分別心，是善、是不善的，它本身不能；它是受到意識的影響。意識，這個第六意識，決定染淨以後有等流的善、或者不善。那麼前面這個眼識，也就隨著意識的善、不善，也就善、不善了，它是不能自主的，它是隨意識轉。意識怎麼的，它就隨著怎麼轉；所以人若憤怒的時候，是第六意識，但是看那個眼睛就很凶；若是意識歡喜了，你看他的眼睛，就是笑了。這個眼根，

眼識隨著意識轉，所以說「而彼不由自分別力」，因為這個眼識自己不能分別，它自己不能，沒這個能力。

「乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善、或染，相續而轉」：這個「乃至」，就是中間還有其他的事情，還有事情。就是這個意識，它決定染淨以後，它在這個境界裡的時候，或者時間是長、是短都不一定。那麼假設現在第六意識「不趣餘境」，沒有去趣向別的境界，沒有到。或者「趣」者至也，不到別的境界上，不轉移到別的境界上去分別。

「經爾所時」，經過那麼多的時間，或長、或短不一定，經過那麼長的時間，一直是在同一的境界上染淨、等流這樣的話。那麼多的時間內，眼識和意識這兩個識，或者是「善」相續而轉、或者是「染」污相續而轉的，那麼這就叫做「等流心」，這叫做「等流」。

這樣說呢，就是這五心：「率爾、尋求、決定、染淨、等流」，這裡面有的是眼識，有的是意識，有的是眼識隨著意識相續而轉的等流心。那麼這是說到識遇見所緣境的時候，活動的次第，活動的一個程序，表示這件事，這麼樣講的。

問：這裡有人提出個問題。聲聞乘的修行人他需要的時間，其極速者是三生，極遲者，特別緩慢的要經過六十劫。請問這「三生」是指連續三生？或有間隔？

答：是連續的三生，不可以間隔，若間隔就不是三生了。

今生栽培了善根，栽培善根這件事也是有點分別的，一定要有出離心。如果你歡喜人天的福報，我想要享天福，我持戒，我布施、持戒、忍辱、精進，這不是善根，不是出世間的善根，不行的，那這個人還是繼續要流轉生死的。若是聲聞人，栽培善根的時候，一定要對人世間這些塵勞的事情有厭離心，有深刻的厭離心才可以。在這樣出離心的目的，你去布施、持戒、忍辱、精進，你去用功修行，這是栽培善根，才可以。

這個人他有這樣的正念，力量強了，臨命終的時候也正念分明，不會墮落，那麼他來生一定又再來人間了。再來人間好過在天上，因為天上，當然這個天上一定是欲界天，而不是色界天。欲界天，這個欲太重，那很難去栽培善根，就是為欲所迷，沒有時間去修行的。還是要來到人間來才可以，人間來繼續栽培善根，繼續地學習佛法，乃至有靜坐這些事情，還是要學習戒定慧了，但是定是沒有成功。學成功，又跑到色界天上去了。

第二生的栽培善根更強了，臨終死了也是，也是正念分明，那麼第三生又再來人間，很容易這個定成就了，四念處成功了，就得初果了。得初果了，那很快的就二果、三果、四果，得阿羅漢果了。所以三生就成功了。

前兩生都是栽培善根，都是栽培善根，而第一生的栽培善根所特別需要強調的一點，就是要有厭離生死苦的心情，才可以的。不然的話，它還不能屬於聲聞乘的學者，還不屬於。如果有一點厭離心，那就僥倖、不僥倖了。厭離心有一點，但是不是很強。若不很強，臨命終的時候就不一定。是不是有正念？不一定。厭離心不強，就是因為還是好樂五欲。反正就是這樣，你不是這個，就是那一個。又有一點厭離心，但是對於五欲還不能完全放下，那就靠不住了，所以一定是要厭離心特別強才可以。

這個是指連續的三生才可以，有間隔就不能是三生了。

問：是在天上？或者在人間？

答：應該是在人間。在天上就靠不住，不是說決定不行，但是靠不住，不一定。

另外「六十劫」，那個事情就是很難說了，有可能會這個人有厭離心，厭離心又不強，修的福報很大，跑到天上去享受五欲去了，就忘了修行了。但是你若是佛出現世間，或者是你遇見阿羅漢的師父，那你栽培善根栽培得很殊勝，你的厭離心不強，但是不要緊。看這個經論上，「遇見佛」非常重要，遇見了佛、遇見了聖位的大菩薩、聖阿羅漢，都是特別好。你若是誠懇的，沒有一般的不如理作意，不要造惡，修了功德，雖然是厭離心不強，但是不要緊，那不是三生了，那可能會到天上去享福，然後從天上下來又到人間來享福。人間享福又跑到天上去，就這樣子，很久很久以後，再來人間得成聖道，那就是要很久。假設若是遇見了佛菩薩栽培善根，同時也造惡了，那就得要到天上享福，又跑到三惡道去了，三惡道出來又跑到人間，就是這樣來回。但是善根栽培了，終究有一天是解脫了。這上面說呢，最極遲的是「六十劫」，這麼遠。

假設是沒有厭離心，也栽培了很多的福，那一天得解脫還不知道，還不知道的。所以厭離心，若是我們本身沒有什麼厭離心，可是你若按經論上佛菩薩所開示的四念處去修行，你的厭離心就出來了，厭離心會出來。由於你常常靜坐，常常靜坐，你的理解力強，你再去讀經論呢，不但有厭離心，還有法喜，對聖道的法喜也會出來了。那又有厭離心，又有菩提心，那更不得了，那也會很容易有成就的，很容易有成就的。

如果這兩種心都沒有，我對世間上的事情不感覺到有什麼問題，這樣的心情；或者對佛菩薩的聖道，好嗎？沒有什麼，好像也不需要，這樣的心情就緩慢，特別的緩慢了。那就是不能說「六十劫」，還不能說時間的。

問：師父，剛剛那個問題，本來我們聽說是說「人間、天上」一來一回叫一生，假如照剛剛師父這樣解釋的話，就應該只是在「人間一生」叫做「一生」，對不對？

答：是的，我是這樣意思。來人間這是一生，再來人間一生，再來人間一生，是三生。

問：那辟支佛的四生的話，也是連續的四生？

答：是的，也是四生。

辟支佛的四生和聲聞人的三生，其中當然是不一樣。不一樣，就是辟支佛，你從《法華經》上看，從其他的經論上看，辟支佛的福慧都是強過聲聞人。就是辟支佛在因地的時候栽培大福德、大智慧，不是平常人；福德大，智慧高。因為福德很大，但是智慧高，他不迷，他不迷惑。如果福德很大，智慧不夠，那就不行了，就是隨著福德去了，就迷惑了，不行了。若是智慧特別高，小小有點福德的，那反倒是好一點，他不迷惑，沒有什麼可留戀的，那麼他就很容易就有成就。

大福德、大智慧呢，也是好，也不迷惑，這堪能性也特別強。福德大的人堪能性強。他的身體就是不同，他很少會有病；福德特別大的人，他很少會有病，而忍力特別強。譬如說特別冷，他受得了，他的身體不同；特別熱，他也不在乎，他能受得了。這個福力也應該是很值得要栽培的！福德輕，這個身體堪能性就軟弱一點，有一陣風吹來，「哎呀！我頭痛了」，就不對了。特別熱、特別冷都受不了。但是也不一定，如果你智慧特別大，也不要緊，雖然苦，你還是能超越這個境界，還能成功。就是智慧輕了，就不行，苦來了受不了，這個忍不住，就不行。智慧高，他能忍得住，能忍得住的。

也都不可思議，也可能我們這裡面有大福德人、大智慧人是有的。但是自己會能知道，別人是不知道，自己應該知道。譬如說是大寒、大熱，你能受得了。但是另外還有一個意思，能受得了；就是別人來觸惱你，你能受得了，你不介意。別人怎麼樣的來恭維你、讚歎你，你也能受得了，心裡面也不太介意，這也能表示你要有所作為的時候，你容易有成就，容易有成就的。

那個誰？在漢末，在三國的時候，（現在還有時間嗎？講故事，好，我為你們講這故事哦）我看這世間上，我看《三國志》，不是《三國志演義》，那另一回事，就看這歷史上，世間上的事情的確是應該放下是對的。

有一個人叫周處（周恩來的周，處所的處）。周處這個人，蜀魏吳三國，是魏這個國土裡面的人，但是他在鄉村裡面，這個人橫行霸道；當然這時候年紀也不大，就是不懂事，不講道理，所以鄉村裡的人都怕他，不高興他；怕他，還不敢得罪他，因為他就是力量太大了。他若一舉手你就受不了，所以人家就恨他，恨他嘛，當時那個情形，那個鄉村有三害。有三害：南山有個老虎，這是一害；長橋那個河裡面有個蛟龍，這是一害；另外一害就是周處，三害。大家就是議論這個事情。

議論這個事情，當然當面誰敢說周處是壞蛋呢？不敢說這話。但是也有人不認識，不知道周處是誰？就等於當他面說：我們這裡有三害，一害、二害、三害，他聽了。他聽見了，他和一般人的反應不同，他反省自己一下，他沒有說：「你說我不對，我就要動拳頭。」他不！他就回去了。回去想一想，「我是不對」。不對，你看這個人，能有作為的人就是不同。

他就是離開了他的家，到吳——這時候孫權還在不在？可能死掉了以後。到吳去親近誰去呢？親近這個陸抗的兒子，就是陸機、還有他哥兄弟兩個，很有學問、有才華的人，他就跟他讀書；他也肯接受這個人，他就教導他。

後來這個人，到了什麼時候，這個時候已經三國統一了，變成晉了。晉朝司馬炎做皇帝的時候，晉武帝，他在朝廷裡面、在政府裡面官做得很大，叫什麼官？就是可以議政；等於現在來說，約美國政府的組織，等於是部長的階級了，到這麼程度。這個人就是敢言、敢說話，他不怕你有權力，也不怕你地位高，你若不對我就說你，所以他得罪了人。

好像那時候在中國的西部，不是漢族，另外一個人，齊萬年這個人造反。造反，那地方沒有明白提出來，就是派他去做前鋒；另外做一個總司令，就是和他有仇恨的人做總司令，派周處做前鋒，就出去打仗。

出去打仗的時候，當然總司令權力很大，就命令周處一直地向前進。他只好聽命令就往前進，而這個人非常的有勇，他也是不怕，但是他自己知道是非死不可了；因為這個總司令和他有仇，他知道藉這個機會要報仇了。所以這個總司令不援助他，一直叫他向前進，結果他是戰死了，殺死敵人兩萬多人，殺死這麼多人，他就這樣子死了，等於是被自己的人殺死了一樣。

我看見這一段記載，真實是一個忠，好心腸，為了國家的事情，為了國家的富強，不是為個人；有計劃、有見地，但是你得罪人了，還是對你有傷害，你還會死於非命。而別人不同情你這一點，別人不同情，還是有機會就要殺死你。相反的呢，你對於國家沒有什麼建立，但是人情好，我同任何人都是好朋友，那麼你可能會很安全，是不是？

若是人與人對比起來，各式各樣的情形，有各式各樣的遭遇，是這樣。這個世間上是這樣的，我們應該怎麼樣？我們在這個世間上應該是採取那一個態度？就是出家最好了，我看起來，出家修行是最好了。

壬二、例餘識

如眼識生，乃至身識；應知亦爾。

這是「料簡識生」這一科。前面第一大段是「別辨五相」，就是別別的說明五識的相貌。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這五個識，每一個識都有五個事情，五件事，自性、所依、所緣、助伴、業用，這一大段說完了。第二段「總顯相應」，就是把這五個識的五個相，在一起說明它們合作的情況，那麼就是率爾、尋求、決定、染淨、等流。用這五心，說明這五識和合相應的相貌，叫做「總顯相應」。「總顯相應」裡邊又分成兩科，第一科是「料簡識生」，就是觀察識的生起的相貌；第二科是「喻所依等」，「喻所依」還沒有講。

「料簡識生」裡邊分兩科，第一科是「生因緣」，就是識的生起當然是要有因緣，沒有因緣是不能生起的，這一科也講完了。第二科是「生隨轉」，這個生起的隨轉，隨相續不斷地有點變化，就是剛才說的率爾，又是尋求了，尋求以後又是決定了，決定了以後又有染淨、又有等流了，這叫做「隨轉」。這一科裡邊，先說眼識的初三心，後來就說後二心，這一科也是講完了。現在這裡說「如眼識生，乃至身識；應知亦爾」是第二科「例餘識」，就是用眼識的情況，來比例其餘的識也是這樣子，這樣意思。

「如眼識」它生起的情況，由率爾乃至到等流是那樣子。那麼耳識、鼻識、舌識、身識「應知亦爾」，也是和眼識一樣，也是這樣子。也是率爾，就是耳識、鼻識、舌識、身識也是有這個率爾的情形；率爾以後就有尋求、決定、染淨。尋求、決定就是意識了，第六意識。決定了以後就有染淨；那麼意識一這樣子，耳識、鼻識、舌識、身識也隨著就有染淨了，相續的有染淨，那就變成等流了。所以眼識是這樣子，「乃至」到「身識」也是這樣子。這是「生隨轉」，這一科是這樣子。這個「生隨轉」，隨著因緣相續的變化，其中主要的一點就是前五識要隨著第六意識轉變，它不能自主的，有這個意思。

庚二、喻所依等（分二科） 辛一、如行旅喻

復次應觀五識所依，如往餘方者所乘。所緣，如所為事。助伴，如同侶。業，如自功能。

「復次應觀五識所依，如往餘方者所乘」，這以下「喻所依等」。前面是「料簡識生」。這底下「喻所依等」，觀察前五識的生起的情況，這是第一科。現在舉兩個譬喻，就是舉一個譬喻，譬喻這五個識的所依、所緣、它們的助伴、作業這個情況，使令我們容易明白一點，這樣意思。分兩科，第一科是「如行旅喻」。「行旅」，就是走路的客人，旅客，離開了家，到外面去。用這件事來譬喻「所依、所緣」等的事情。

「復次應觀五識所依，如往餘方者所乘」，前面把識的生起等說完了，但是還有應該說明的，所以叫「復次」。我們「應該觀」察前「五識」的「所依」，前五識的所依是什麼？有俱有依、有等無間依、有種子依，有這些依。「所依」，識的生起，它要有一個依止處，說一個譬喻，就像「如往餘方者」，就像一個人到另外的地方去，到別的地方去有事情，他去的時候，他不是一個人徒步走，他要坐車的；「所乘」，他所坐的車。這個識的「所依」，就像走路的人他要坐車似的，他坐車走。眼識也要有一個車，就是眼根是它坐的車，那麼這是很明顯的事情。等無間依、種子依也是必須要有的。「如往餘方者所乘」，所乘的車，或者所騎的馬也可以；或者就說是車吧！

「所緣，如所為事」，這個識的「所緣」，就是色、聲、香、味、觸，它所緣慮的境界。「如所為事」，就像這個旅客，他到另一個地方去做所做的事，那個事是他所做，就像眼識、耳識、鼻識、舌識、身識所緣的境界，這是「所為事」。

「助伴，如同侶」，前五識去緣所緣境的時候，不是孤獨的，還有一個助伴，還有多少助伴，有三十幾個助伴。那麼這些心所有法幫助它去緣慮所緣境，「如同侶」，就像往餘方去做事那個人，他也有伴侶，不只他一個人的，「如同侶」，這樣譬喻。

「業，如自功能」，這個「業」就是前五識在所緣境上所作的「業」，就是了別業，或者一剎那的了別，能了別自相，這些了別的功能，了別業。「如自功能」，就像往餘方者，他做事，在他所做的事情上，他發出來種種的能力去做那件事。這個眼識在所緣境上發出來了別的功能，就是這樣也是很相似的，這樣意思。

「所緣，如所為事。業，如自功能」，那件事應該處理，怎麼處理呢？就是要發出來種種的能力去做那件事。前五識緣所緣境的時候，要發出來了別的功能；「業」也就是能力的意思，這樣子來做譬喻。沒有譬喻自性，自性這地方沒有提。「應觀五識所依，如往餘方者所乘」，那樣五識的自性就用人作譬喻，「往餘方者」那個人譬喻這五個識的自性；這個就補上了。

辛二、如居家喻

復有差別，應觀五識所依，如居家者家。所緣，如所受用。助伴，如僕使等。業，如作用。

「復有差別，應觀五識所依，如居家者家」，這底下第二段「如居家喻」。前面說是離開了自己的家，到別的地方去，現在說這個人沒有走，就在自己的家。「復有差別」，還有不同的譬喻，怎麼樣譬喻呢？「應觀五識所依」，我們應觀察這五個識的依止處。「如居家者家」，就像居家的人，他所住的家。這個根，就是識所居住的地方，就是這樣意思。「居家者家」。那麼這樣說就是，「居家

者家」表示不是出家人，就是在家的人，在家人它有一個家。這五個識的依止處，就譬喻是那個家，這可見根對識的重要，到了這麼個程度。「所緣，如所受用」，五識的所緣境，就像那個居家的人所受用的境界。那個所受用的境界還沒有受用，但是是他所受用的境界；所緣境是五識的所緣。

「助伴，如僕使等」，五個識都有心所有法，這個「助伴」就像那個居家的人，他做事的時候還有「僕使」，還有僕人，他所使用的人，幫助他做事情。

「業，如作用」，五個識發出來的這個「業」，就像那個主人和僕使做事情的時候發出來的作用，這樣意思。這個「所受用」，就像我們說是八月中秋節要吃月餅，這月餅是你所受用，但是還沒有吃，你還沒吃，但是是你所吃的，就叫做「所緣」，叫「所受用」。「業，如作用」就是正在吃這個月餅的時候。

這五個識，色、聲、香、味、觸這五個境界，是五個識的所緣境。「所緣，如所受用」的時候，這個時候還沒受用，不過是你的受用境界。「業，如作用」，就是正在受用的時候，正在受用的時候，叫做「業，如作用」。有這麼一個不同的地方。

這是用兩個譬喻：一個「行旅喻」，一個「居家喻」，來譬喻五個識的自性、所依、所緣、助伴、業用的相貌，譬喻這個相貌，應該這樣子去理解它。

這樣說，這個「所依」，「五」個「識」的「所依」，用「所乘」的馬，或者「所乘」的車做譬喻，用「居家者家」做譬喻，的確是幫助我們對於根的了解，識與根的情況是這樣子密切的。這個眼根發眼識，原來眼根就是眼識的住處。所謂依止處，就是住處的意思，在這裡看。但是若是等無間依和種子依，和這個家的意思，不是太密切，不那麼密切。

以上「五識身相應地」到此告一段落，解釋完了。這「五識身相應地」是十七地的第一地，和其它的十六地對比起來，「五識身相應地」比較簡單，不是很複雜，不是那麼難懂。可是下邊這個「意地」以後，就是複雜了一點，事情是多了一點。多了一點，還是很明白的，不是很難，不像四種道理那樣不大好懂。

本地分中意地第二之一

這底下是第二段。十七地分了十四科，現在是第二科「意地」，意地在十七地裡邊是第二。「之一」，因為這一卷，在《瑜伽師地論》第一卷裡面，為了調頁數，所以就把「意地」分一部分在第一卷裡面，又有一部分跑到第二卷去了。第二卷就是第二部分，所以叫做「意地第二之二」。現在第一卷裡邊的「意地」叫「第二之一」，是這樣意思。

丙二、意地（分二科） 丁一、結前生後

已說五識身相應地。云何意地？

「意地」分兩科，第一科是「結前生後」，「已說五識身相應地」，就是把前面的五識身相應地結束，生起後面的「意地」，是這樣意思。「五識身相應地」已經說明了，已經講過了，它裡面的情況已經說明白了。現在就開始要說「意地」，所以第二科叫「正廣分別」，正式的、詳細的來分別這個「意地」的事情。

「意地」的事情又分成兩科，第一科是「正明意相」，正式的說明「意地」的相貌；第二科是「總顯相攝」，這個「總顯相攝」在第三卷，第三卷一開始就是「總顯相攝」。《遁倫記》的分科，它不叫「總顯相攝」，它叫「十門分別」，分出了十個部分來解釋「意地」的道理。現在第一科是「正明意相」。這兩大科，「正明意相」是第一科，第二科「總顯相攝」。「正明意相」也是用五門，也是自性、所依、所緣、助伴、業用；就是用這五個部分說明「意地」的相貌。到了第三卷那裡，「總顯相攝」是「十門分別」，就是一個五門分別、一個十門分別。這樣子，用這兩大科來解釋「意地」的相貌，「意地」的道理，是這樣意思。

丁二、正廣分別（分二科） 戊一、正明意相（分二科） 己一、標列

此亦五相應知：謂自性故、彼所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故。

「云何意地？」「正明意相」這一科又分成兩科，第一科是「標列」。

「云何意地？此亦五相應知：謂自性故、彼所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故」，也是這樣把這五相標出來。「云何意地」，怎麼叫做意地呢？前面是說五識，這以下就是說意識。可是這個地的名字叫做意地，不叫做意識地。看這文裡面呢，什麼叫做「意地」呢？意地的自性是什麼？是心、意、識。就是包括了意識、末那識、阿賴耶識都在內的，就都在內了。怎麼叫做意地？這裡面把這麼多的識都包括在內了，其實裡面也說到前五識。這樣子就是這個意地，包括了一切的識都在裡邊，非常的廣了。

用「意地」代表一切識，《遁倫記》上的解釋，如果說是心地，不要說意地，說心地，可不可以呢？說心地，也是可以。可以中又有一點差別，就是心、意、識，這個心多數是表示阿賴耶識的，多數是表示這個意思。阿賴耶識，它是集起一切法的種子，現起一切法的現行，這是阿賴耶識一個特別的相貌。就是表示對於其它的識，不那麼明顯，不那麼明顯的。至於這個末那識，末那識是意。第六意識的識，心、意、識，第六意識的識，它是對於色聲香味觸法的外境的了別性的作用特別強。讓它也包括了末那識、阿賴耶識，這就是疏遠了一點。

現在用「意」來說，它又為末那的意，末那的意又為前六識生起的所依，這個意它又為前六識的所依。譬如說前五識要依止前五根，那麼第六識要依末那為

根，所以說到這個意根，也就包括了識。意為識的依止處，這是一個和前六識相關涉的地方。

第二個意思，它又去緣阿賴耶識的，這個「意」，又是緣阿賴耶識的。它又是緣阿賴耶識的，它又是依阿賴耶識為所依的。末那識以誰為所依呢？以阿賴耶識為所依。這樣子，說「意」就包括了前六識，又包括了阿賴耶識，所以就用「意」做這個地的名字，就比較圓滿一點。這是《瑜伽師地論通倫記》上這樣解釋。

「云何意地」，「意地」的內容究竟是什麼呢？「此亦五相應知」，這個「意地」也是有五個相貌的，應該知道。那五個相貌呢？「謂自性故、彼所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故」，也有這五個相貌。這是把這個列出來，第二科就是「隨釋」。第一科是「標列」，第二科「隨釋」。

己二、隨釋（分五科） 庚一、自性（分三科） 辛一、徵

云何意自性？

這以下就是隨順前面所標列的五種，一樣一樣的解釋。解釋分五科。第一科就解釋這個「自性」。「自性」裡面分三科，第一科是「徵」，徵就是問。

「云何意自性」，這個意的自性是怎麼個情形呢？你說說我聽聽。這是問。

辛二、列

謂心、意、識。

這是第二就是回答。先把內容標出來，就是「心、意、識」。

剛才說，「心」是集起的意思。「心」是集，集會的集。這個集起的集，就是有取的意思，集有個取的意思。就是用手把它拿過來，叫做取；這個集有取的意思。就是前七轉識與境界接觸的時候，這一切的活動的相貌，第八阿賴耶識都把它取過來，收藏起來，所以叫做集。集諸法的種子，就是積聚前七轉識活動的情況，就成了種子了。這個種子在裡面收藏幹什麼呢？起諸法的現行，它再現起一切法的形相。一切法裡面，我們從《攝大乘論》上的開示知道，「一切法者心也」，就是心。一切法就是心；一切法皆是心，心就是一切法，一切法就是心。

《摩訶止觀》，智者大師的《摩訶止觀》，不思議境裡面提到這麼一句話。不思議境，「觀不思議境」，就有這麼一句話：「一切法就是心，心就是一切法」。我讀《摩訶止觀》讀到這裡，我就沒有辦法懂，怎麼叫一切法就是心？心就是一切法？不明白。等到讀《攝大乘論》才有那麼一點消息，「一切法就是心，心就是一切法」，原來是這樣意思。我們心一動，這法就出來了。一切法是怎麼來的呢？就是你心一動，這一切法就出來了。但是這個心為什麼會這樣動呢？就是你以前這樣動過，在阿賴耶識裡面熏習這個種子了，你心動即是種子動；種子一動就是心，心

一動就是一切法。

這個「心」，集起。阿賴耶識這個心，心在佛法裡面的講法，是集起義，這是佛菩薩的大智慧。「以義定名，依名釋義」，依種種的名字，去解釋種種的道理，這是一個方法。第二個方法「以義釋名」，根據這個道理是這樣子，去解釋那個名字，這又是一個態度了。現在佛法中講，「心」是集起的意思，叫做「心」。所以「心」是種種的意思，就是把種種的活動的相貌都能夠收集起來，都能收集起來；收集起來以後就會發生作用，又發出來一切法，就是又能夠現起種種的分別，那麼這樣的義正好就是阿賴耶識的義。

第二個是「意」。這個「意」就是思量的意思，恆審思量這個我，就是我癡、我見、我慢、我愛這四種煩惱，恆審思量這四種煩惱。它不是有間斷的，所以恆，叫做恆。這個思惟還是很深刻的，所以叫做審。第六意識有時候也能夠思量，深入地思惟；但是有時候很輕浮的，有時候有間斷的，它不恆；但是第七識不是的。不過這裡也包括那個依止義。這個「意」有兩個解釋：一個是依止義，前一剎那識滅掉了，為後一剎那的識生起的依止處，這個「意」當依止講。第二個解釋，思量義，恆審思量這個我，那就叫做「意」。所以這個「意」有兩個解釋：一個是依止義，一個思量義。

這個「識」就是了別的意思，它對色聲香味觸法有所了別，了別色聲香味觸法，又引起來種種的分別心。現在這個「意」的「自性」是什麼呢？就是「心、意、識」是意地的自性。這和前五識不同了，前五識依根了境，那叫做前五識的自性，現在不那麼說，不是那麼說法。如果單說第六意識也有這種意思，單說第六意識，它也是以末那識為根，為所依根，以六塵為所了別的境界，也可以這樣說的。不過下面會有詳細的解釋。

這是第二科列出來這個「心、意、識」。第一句話「云何意自性」，是問。第二科是「謂心、意、識」，是列出來。第三科是解釋，這個解釋裡面先解釋「心」。

辛三、釋（分三科） 壬一、心

心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。

「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性」，這地方解釋這個「心」，說到一切種子和前面又不同了，有一點差別。「謂一切種子所隨」，就是無量無邊的種子，就是無量無邊的分別心熏習這個阿賴耶識；阿賴耶識受它的熏習的時候，就把所熏習的情況取過來，儲藏起來。儲藏的這些就叫做種子，種子者功能也；能現起諸法的功能，叫做「種子」。現在說這個「心」是什麼東西？是無量無邊的功能所隨，所隨逐的，所隨逐它。這個隨逐就是不捨，不相捨離、不相分離，常隨逐

它。這個「種子」和這個心不相捨離，隨逐它。

「依止性」，就是它的住處，現在可以明白的說，「依止」就是住處。就是無量無邊的功能，無量無邊的能量。

現在的人叫做能量，但是我們還是用佛法的語言來講；偶然的去比對一下也是可以。因為現在人講的能量，是不是和佛說的種子是一致的，還不能說決定，所以不必說就是能量，不必那麼講。所以有人講「佛者，是無量的能量的統一者」，當然這是一個現時代的人，用現代的語言去解釋。但是凡夫的能量是貪瞋癡而已，佛能那麼說嗎？不過就先不必講那個事情。

「謂一切種子所隨」逐的，所居住的地方，就叫做「心」。「一切種子」，下面又是說，「所隨依附依止性」，那麼也是一切種子所隨依附依止性。前面說過了，這底下又說是做什麼呢？所以這裡面又有不同的意思。就是一切種子所隨依止性，這指有漏種子說的，有漏的種子；就是我們生死凡夫，從無始劫來，這個虛妄分別心，所造成的這些雜染的種子的住處。阿賴耶識者，雜染種子的住處，這樣意思。底下呢，「所隨依附性」，那就是無漏的種子。

在《瑜伽師地論》上，是主張有本具的無漏種子。就是不是由你自己努力修行來的，本來就是有的，有本具的無漏種子。這個無漏種子在《瑜伽師地論》裡面所說的情形，又不是一切眾生都有的；有的眾生有，有的眾生又是沒有，又有這種分別。現在是說有的，有的，這個無漏種子也是隨逐這個心，以心為所隨順者，所隨逐者。

「依附」，這個無漏種子，在《攝大乘論》上很明白的說出來，它是對治阿賴耶識的，它能消滅阿賴耶識的。是這麼一種，和阿賴耶識不是同一種性的，不是同一個性格的。所以它暫時的依附在阿賴耶識裡面，依附在這個心裡面，是這樣意思。暫時在這裡住一住，暫時依附在那裡；「依止性」還是居住的意思。這個「依附」，就表示它不是在這裡常住的，表示這個意思。好像一個客人，臨時住幾天，沒有地方住，暫時住幾天，是這個意思。無漏種子一定是將來要依止無垢識的，依止無垢識。

「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應」：「如來無垢識，是淨無漏界」，佛的那個清淨心是一切無漏的種子的居住處，那樣意思。「是淨無漏界」，是無漏的種子的一個地方，居住的世界。但是現在我們眾生還沒有成佛，我們沒有清淨心，沒有無垢識，我們的心還是雜染的，所以只好在這住了。另外沒有住處了嘛，所以只好在這住。所以叫做無漏種子的隨，所隨逐的地方，所依附的地方，所依止的地方，就是它居住的地方。「依止性」，依止的心性。

「體能執受，異熟所攝阿賴耶識」，這又繼續解釋心的功能。心有這樣的功能，它是有漏種子、無漏種子的居住處，這是它的一個含意。第二個，「體能執受」，

這個心的「體」，它另外有個功能，能夠執受。這在《攝大乘論》上說了，《解深密經》也提到，它能執受這個根，執受我們這個眼耳鼻舌身前五根，使令它變成一個活潑的生命體，所以叫「能執受」。這個廣大的、現量的無分別的明了性，能夠執持地水火風，使令它成為眼耳鼻舌身，能組成五淨色根，使令它有感覺，所以能執受，它有這個作用。如果阿賴耶識不來執受，這個地水火風不是有情物了，就是無情的東西了。無情的地水火風，能轉變成有情的組織，這是阿賴耶識執受的功能，執受的作用，這是一個意思。

「異熟所攝」，這進一步又有一個意思。它是怎麼來的呢？「異熟所攝」，就是在凡夫的時候，有漏的惡業、或者是善業，由業力把它現出來的。阿賴耶識是個現行，是個現行的識；若在種子就是沒有現行，種子成為現行的時候要有因緣。阿賴耶識它是怎麼成為這樣的一個果報的主體；在我們這個生命體裡面，阿賴耶識是個主人翁。它能在這裡做主人，得到了這個地位，是因為業力的支持。若是人天就是善業，三惡道就是惡業。這是在因地的時候，是善惡業，善惡業支持它得到果報了，是個無記的，不是善、也不是惡。因為阿賴耶識這個明了性，它也不會做惡事、也不會做善事。做善事、做惡事是第六識做的。它叫做「異熟」，變異而熟。在因地的善惡業，是有善惡的分別；得了果報的時候，是沒有善惡，是不善、不惡的明了性，所以是「異」。

這個「熟」，是變異而熟、異時而熟。這是前一生，或者前多生的善惡業，當時不能夠得到果報主的阿賴耶識的出現，要後來；或者是前一生的善惡業，得了現在這一生的阿賴耶識的現行，所以叫做異時而熟。時間的時，異時而熟。「所攝」，是屬於這個。現在這裡說！「一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受」的這個心性，它是「異熟所攝」的「阿賴耶識」，就是已經成就了果報，得了果報的阿賴耶識。若是在因地就名為「一切種子識」，在果的時候叫做「異熟識」，就是這個「阿賴耶識」。「阿賴耶」翻個藏，庫藏的藏，收藏的藏，藏識。這個「識」，這就是「心」。這個「心、意、識」的「心」是指什麼說的呢？它的含意是什麼呢？「謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識」，這就叫做「心」，這「心」是這樣講。

壬二、意

意謂恆行意、及六識身無間滅意。

就是把這兩個「意」說出來了。這個「意」，心、意、識的「意」；現在解釋第二，解釋這個「意」。「謂恆行意」，就是它沒有間斷的，它的活動，一直地是這樣活動，它不休息的，所以「恆行」，一直的活動，這個「意」，那就是第七末那意。

末那意，前面說「體能執受」是阿陀那識。真諦三藏說阿陀那識就是末那識，這麼講。那麼我們印順老法師很歡喜這個解釋，歡喜真諦三藏這個解釋，就說「恆行意」就是阿陀那識，阿陀那識原來就是阿賴耶識。不過印順老法師研究唯識的心得，阿陀那識是阿賴耶識的現行識，現行識。那麼現行識的阿賴耶識對誰來說？對一切種子識說的。一切種子識就是在因上說的。印順老法師這麼研究這個。我想這樣解釋，在教義的大概的一個綱要上看，的確是好，我也歡喜，感覺很整齊，很整齊。

這樣說嘛，就是前五識所依的根都是有色根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。那麼第六意識所依的根，就是阿賴耶識，就可以這麼講了，阿賴耶識就是阿陀那識，就是這麼講。這不是很清楚？如果又有個末那，另外又有一個阿賴耶，也是好，也是可以，就是這麼講。但是其中有一個差別的地方是什麼呢？前五識所依的根是不共有的。這個眼根，就是眼識所依，耳識不能依眼根為所依；耳識不能依眼根為依止處，眼識也不能依耳根為所依止處。所以前五識每一個識所依的根是不共的，和其它的識不共，是單獨的，它自己的住處，「這是我的家，你們不可以來住」，等於是這樣意思。

但是第六意識所依的根，不是！不是它自己單獨的家，而是前五識也可以依止的，前五識也要依第八阿賴耶識為依止；因為前五識的活動要由第八識的種子來供應它，它才能活動，所以種子依就是阿賴耶識。這樣說呢，第六意識沒有不共的依，沒有不共的依。它依阿賴耶識為依是共有的依，大家都是以阿賴耶識為依的，這個地方也是有點不同。說六識都有所依的根，但是有一個共、不共的不同，有這樣意思。

「意謂恆行意、及六識身無間滅意」，這又有一個「意」。這個「意」當依止講了；就是六識的體性叫做「身」。六識體，「無間滅」的這個「意」，就是前一念識滅了，為後一念識生起的依止處，這叫做「無間滅意」。這個「無間滅意」，過去的時候就叫做「意」，在現在的時候就叫做「識」了。這個識就是意，意就是識。只是在時間上有分別，約過去就名之為「意」了。

《俱舍論》上說那個「意」，就指這個意說的了，它沒有提到有同時意。現在這裡說這個阿賴耶識、阿陀那識，或者前面說的那個「恆行意」，那和第六識來對比的話，是同時意，同時存在的。若是「無間滅意」，就不同時存在了，這已經滅了，已經滅的為意。這是在時間上有點不同的意思。

壬三、識

識，謂現前了別所緣境界。

「心、意」兩個解釋完了，現在解釋「識」。「識」是什麼呢？「謂現前了別」，

就是已經出現了，出現在前，它了別所緣境界。「了別所緣境界」，如果現前已經滅了，那就變成「意」了，而不是「識」了。現在在了別的這個是第六意識；如果一剎那間滅了，滅了那就變成「意」了，「無間滅意」了。如果說是它還沒有現起，那是未來的，未來的那不能稱之為「識」。那稱之為什麼？就是「心」。「心」能集起，心能集起，就是它能起，能起就是已起、還有未起都在內的。那就是未來的名「心」；現在的名「識」；過去的名「意」。這是《大毘婆沙論》上有這麼樣解釋。但是現在才明白，哦！是這樣解釋。過去是「意」，是「無間滅意」；現在是「識」；未來是「心」，這道理是這樣意思的。

「謂現前了別所緣境界」，這是「識」，「識」的意思是這樣意思，這指現在說的。「了別所緣境界」，這裡面還有一點事情，就是有的境界能生起你這個識，你這個識才能在那個境界上了別。有這一件事，但是它不能生起你的識，你的識不能在那上活動。譬如說眼識就不能在聲音上活動，就是這個聲音不能引起你的眼識，那就不是你的所緣境了，就不是所緣境了。所以這地方你互相對照起來，還有這麼一件事；能生起識的境界，才是識的所緣境，所以也叫做「境界」，這是識的境界。原來識的境界有這個意思在內的。

「識，謂現前了別所緣境界」，這叫做「識」。「現前了別所緣境界」，這叫做「識」。這樣說呢，「心、意、識」，在心的體性上說，在心的作用上說，已經完全的圓滿了，全部的體、用都包括在內了。

問：有人提出個問題。什麼叫做「後身」？後身菩薩這個後身。昨天忘記了回答。

答：「後身」就是等覺菩薩他在修行成佛的這個階段內，這個時候這個身體是最後身，這個身過去以後就是佛了，就名之為佛了。那就是指彌勒菩薩他現在這個身體叫「後身」；以後他成佛了，就是佛身了。現在這個身體是菩薩的身體的「最後身」，就是等覺菩薩的意思。也表示這個人的程度是太高了，有這個味道。

問：還有人提出這個問題：這個「比量」是用過去的經驗來推比，

答：是這個意思。我過去，我看見火在燃燒的時候有煙，以後我看見煙的時候，
「啊！那一定是有火」，就是這樣子，以過去的經驗來推比。

問：請問過去的經驗算是那一種「量」？

答：「過去的經驗」是現量。火在燃燒有煙，這是由現量得知的，是現量。

問：也是「比量」的一種？

答：那是現量，不是比量。

問：或者可用「施設道理」去觀待，

答：當然是嘛，原來一切法沒有名字，你要給它安一個名字，這叫「煙」、這叫「火」、這叫做「燃燒」，這都是施設的名字嘛！施設觀待，從唯識上的開示，我們才知道這還非常重要的，你不施設還是不行的。

問：因為是藉由名句文施設的。

答：對的，是的。

問：在「敘所為」的十番「示境別及示行別」這一段，請問為什麼在顯示未來修行差別的第三緣，先說方便，再說根本？是因為在凡夫位修行之後，再發大心，才有三乘果嗎？

答：這件事，的確是有一點關係；先說方便而後才說根本。我的解釋，「根本」就指發菩提心說的，發出離心、發無上菩提心，的確我是這麼解釋的。

那麼發心應該是在前嘛，你採取行動，我修行，應該是在發心之後的。可是要到聖人的時候，得無生法忍的時候是這樣子。得無生法忍，這時候叫發菩提心，叫「勝義菩提心」。這個時候他再努力地修行，的確是這樣子。發無上菩提心，而後修六波羅蜜，廣度眾生，的確是這樣子。

但是在凡夫的時候又不一定。凡夫不一定，也是有一點，也不能說沒有發心，但是發心不一定。比如說我只是對於佛法有點興趣而已，我並沒有想了脫生死，沒有想要去做聖人，不是，有一點歡喜心而已。那麼由歡喜心的推動，我就學習佛法了，學習學習，自己進步，「哦！佛法是對的。好！我想要了脫生死，我想要成佛！」發心了，以後才認真地又學習佛法。

由學習而後發心，由發心而後修行。當然這個次第，各式各樣的不同。不過一開始也會發心，但是那個心不一定是發出離心。或者說是初開始的發心是很薄的，由很薄的發心推動了你的學習，增長了智慧，然後又發出來一個認真的、深刻的、真實的菩提心。所以這個次第，先說方便而後說根本，也有道理，也是可以。當然發大心，發了大心再修行，然後才能得聖果。

問：如果一個人在修行前後，發心不同了，譬如先發願轉成男身，後發願生阿彌陀佛國，那「果」是仍然照先後次序發生嗎？

答：若發願往生阿彌陀佛國，自然是轉成男身的，因為阿彌陀佛國沒有女人。

我頭幾天讀《藥師經》，藥師琉璃光如來的國土也是沒有女人的。不過女人不必說：「沒有女人，我們女人不能去了」，不是這個意思。人的身體不是決定的，男人可能會變成女人了，女人也可能變成男人了，這都是假相。所以女人若發心願生阿彌陀佛國，也決定是可以往生阿彌陀佛國，但是到阿彌陀佛國就

變成男人了，是這樣子。所以「發願轉成男身，後發願生阿彌陀佛國」，當然是照樣有效。不是說我發願往生阿彌陀佛國，我以前發願轉成男身就無效了，不是的。在香港有稱之為「楞嚴王」的，叫海仁老法師，他就提倡勸這些女居士發願轉成男身，他特別提倡這一點。

問：師父，昨天講到，將聲音歸納為略三種時，「謂因執受大種聲、因不執受大種聲」時，解釋到，若沒有阿賴耶識的執，則成無情物，就沒有感覺了。但學《攝論》說到阿賴耶識的共相種子時，師父曾說：共相種子發動時，即出現一世界，由於眾生阿賴耶識的分別心的共相種子執持力量，使這種子所變現的世界能存在不滅。

又《攝論》說，共相即是無受生種子。如此說來，對這個器世間我們的阿賴耶識應是有執持但無覺受的，對嗎？

答：對的，「有執持而沒有覺受」，應該是這樣說，這樣說也是對的。

「有執持」這句話怎麼講法？我們思惟這件事的時候，阿賴耶識的種子變現出來根身，這個有覺受的身體，也變現出來器世間。器世間是種子變現的，是由種子變現的，這個種子是剎那剎那的變現。如果種子前一剎那生，後一剎那滅，不變現了，不變現就沒有了，就是沒有了。所以這裡面也就有一個執的力量，就是阿賴耶識有個力量，使令你繼續地成就這件事。

假如這個業力……，當然這個三論宗、或者《阿含經》，它不說阿賴耶識，也不說「沒有阿賴耶識」，這句話也沒說。也不說有阿賴耶識，也沒有說沒有阿賴耶識，這話根本沒提，它就是說業力。外法以內法為因緣，只是說業力。若微細的說呢，也就是這樣意思。這個業力是剎那剎那的變現一切法。那麼這樣說，也就是有執的意義在裡面。而外面的器世間和我們的正報的生命體，分別的不同的地方呢，就是這個身體我們有覺受，外面的器世間是沒有覺受的，就是在這裡。

說這個「執受」，這樣說呢，「因執而有受」，若是這樣講，就是一個意思。或者是「有執也有受」，或者也可以這樣講。「因執而有受」，但是這個器世間執而沒有受，這可見「執受」，「執」和「受」又不是決定有連帶關係，執也可以不受、執而有受，也可以這麼解釋。

「共相種子」，「共相即是無受生種子」，這當然是和這個意思沒有矛盾，是相合的。這「共相種子」就是沒有受生起的種子，就是沒有覺受生起來。這個種子是能變現出來山河大地的一切法，但是沒有受生起，叫「無受生種子」，可以這樣解釋。

「執受」，是因為裡面有識，我們這個生命體裡面有識。有識，而這個識和色

在一起，所以這個色有受生，色是有受生的。阿賴耶識也在這裡，前六識都在這裡。都在這裡，所以眼耳鼻舌身它都有受生起，而又有執。如果不執……，「執」也可以表示「識」和「色」在一起很堅強，不可以分離的，可以名之為「執」，這麼講也可以。若是它分離了，就是不執了。它們和合在一起很牢固，名之為「執」，這樣講也是可以，在一起很牢固。如果分開，分開那就是無受，沒有受生起了，沒有覺受了。若是無受生的種子，也有阿賴耶識的力量，但是不生受，不生覺受。

問：有關「雖眼不壞，色現在前，能生作意若不正起，所生眼識必不得生」。由於八識皆具作意心所，而心所法又是隨附於心法而起者，則此處的作意是屬於那一識的作意心所呢？是第八阿賴耶識的嗎？

答：的確是有這個問題。的確有這個問題呢，就是在《遁倫記》上提到這件事。提到這件事呢，一個解釋說是第八識——阿賴耶識的作意；一個解釋是第六意識的作意，這是一個解釋。後來又否認它是眼識自己的作意，它不同意這個解釋。

因為什麼道理呢？因為眼識自己本身那個作意和眼識在一起是常時有的，所以不同意是眼識自己的作意，認為是意識的作意。意識一作意了……。

《成唯識論》提到「九心輪」和「有分識」，裡面也有這個意思。就是那個大主人翁，外面有人敲門了，有人敲門的時候，看門口那個人應該通知主人翁，但是主人翁他不去開門，他派別人開門去看一看。這就表示，那主人翁就譬喻阿賴耶識，「有分識」是譬喻阿賴耶識的，那麼就是由阿賴耶識來統理這一切的事情。說外面有敲門的聲音，比如說前五塵，比如說聲塵，聲音出來了，先是阿賴耶識有個作意心所，作意心所去通知眼識去看一看，這樣解釋，那個作意心所是阿賴耶識的。那麼這是第一個解釋，說是阿賴耶識的作意心所。

又一個解釋就是第六識的作意心所，第八識它不管這個事情，由第六識來管這個事情，這樣講也有道理。反正心識這件事非常的微細，佛菩薩大智慧給我們開示了這麼一個微細的境界出來，我們自己也再想一想。你的心情也很細，能想到這裡。「是阿賴耶識的作意心所呢？是那一個識的作意心所呢？」《遁倫記》上提到這個問題。

問：在解釋能生作意時，作意是轉凡成聖的關，能如理作意才能成佛，但作意心所只具使心警覺而趣所緣境的作意，一般所說的如理作意是如理去思惟觀察，似乎是慧心所的功能。

答：它是那麼回事。這講什麼道理、講那一個名相，當時需要這個，它就說這一

部分，其餘的部分沒有說。

你若看《雜集論》上，看那個《雜集論》，它就說到這裡，就說到這個如理作意。這作意的確是有如理作意，也有不如理作意。解釋是這樣解釋，但是在人來說又很難說。若是這個人沒有遇見佛法，沒有其他的宗教信仰，也沒有讀過孔孟之道，就是一般性的這種人，他會有如理作意嗎？我看是很少，也不能說決定沒有。也有的人沒有什麼學習，但是心有智慧，這樣的人也是有。但是若是除掉了這樣有智慧的人之外，那個人會有如理作意嗎？很多種情形統起來說，有如理作意、不如理作意。但是在某一個人來說，又未必具足，又未必具足的。

所以「作意是轉凡成聖的關」，這在《雜集論》上是特別明顯的說出來。它就說到：這個煩惱能活動，一定是要有煩惱的種子，你的煩惱才能活動。第二、要有引發煩惱的所緣境，你這個煩惱才能活動。第三、就是要有不如理作意，這個煩惱才能活動。這在《雜集論》是這麼講。

若是我們學習佛法而常常的靜坐的人，應該事實上會感覺到這裡。若如理作意的時候……，比如說我現在忽然間生出來染污心了，生了染污心，立刻又感覺到不對。不對，我就提起正念，如理作意，那麼染污心就沒有了，這事實是這樣子。說是我也沒有生染污心，也沒有生清淨心，心裡面就是平平的這樣子，忽然間遇見一個境界的時候，他就很警覺，立刻地生起如理作意，那麼就是很清淨，清淨心就出來了。所以從我們常靜坐的人的經驗上看，也會感覺到這裡。如理作意、不如理作意，有很明顯的差別，而且還是很現實的，一點也不含糊的。你說：「我心清淨。」你若不如理作意，立刻就是染污的；若如理作意，立刻就是清淨的。

所以我在想，一個人說：「哎呀！我的煩惱很重，我不能修行」，這句話不成立，這句話立不住的。你常常如理作意，這個染污心就沒有，就是沒有的。你能夠如理作意，它就是清淨。所以「事在人為」這句話是對的，就在乎你自己的努力，的確是這麼回事。

是如理作意就會清淨，不如理作意就會染污。但是另外呢，好像我昨天說過吧，你還是要在清淨的境界比較好。你在雜染的境界，你說你如理作意吧！當然你有修行的人可以，有修行這個正念強，如理作意有力量，他就是清淨。若是一般的人，不靜坐的人，不常修止觀的人，就是沒有佛法熏習的人，在染污的境界，你叫他如理作意，那行嗎？我看是困難。所以從這個地方看，就是出家好過在家，就是不同。說是維摩詰居士呢，維摩詰居士是法身菩薩，你不可以和他比的，不可以和他比的。

「作意心所只具使心警覺而趣所緣境的作用」，是，有這個作用，它令心警覺。

不過在《成唯識論》又說到：「引起應起的心所，趣所緣境」。加個「應」字，加個「應」字這地方就有事情了。應該生起的心所到那個所緣境去看一看；就是不應該生起的心所，它不，它就不招呼你，它不招呼你去，它不警覺你去。那個不如理作意呢，它就是招呼貪心去看一看，招呼瞋心去看一看。若是你如理作意，它就招呼慈悲心、招呼般若的智慧心去看一看。所以「應」這個字裡面就有事情了。「趣所緣境的作用」。

「一般所說的如理作意是如理去思惟觀察，似乎是慧心所的功能。」的確是！聖人有明相應觸，那個「明」就是般若的智慧、無漏的智慧。無漏的智慧是常現前，常現前住，而不隱沒的。雖然也似乎用功，但是沒有成功的人，智慧有時候現前，有的時候不現前。聖人不是，他心一動就是智慧、就是光明，「明相應觸」。所以你說如理作意有智慧的功能，也是對的，是的。我們平常人，有的時候有智慧，有時候沒有智慧；對別人的事情有智慧，自己的事情就沒有智慧了。這是對自己好呢？是對自己壞呢？

問：師父，有個問題。像剛剛師父解釋就是說，那個作意心所，師父講說可能是第六識或者是阿賴耶識。那在阿賴耶識裡頭，剛剛師父講說不應該講說是眼識的作意心所，但是阿賴耶識裡頭是不是可以包括眼識的作意心所呢？因為眼識的作意心所一生，然後無間第六意識就出來了，這樣子來講的話，是不是也可以說：以阿賴耶識的作意心所來講的話，就是包括眼識的作意心所？

答：這個地方，在下文也有提到，說到眼識有時候呢，它自己率爾墮心，就是無意中遇見一個境界，這個眼識就發生作用，這是一種情形。一種是由第六意識主動的叫眼識去做事情，有這麼兩種情形。

說是眼識的作意包括在阿賴耶識裡面呢？當然作意心所也是要種子，也是阿賴耶識裡面的種子現起的。前面也說到「由各自種子而生」。

說第八識，剛才我說那個「九心輪」，有機會可以把「九心輪」解釋一下。那似乎是由阿賴耶識的作意心所。但是那個看法呢，阿賴耶識有的時候警覺，有的時候它也不警覺，它不管什麼事，這地方又有分別。

若是說第六識，似乎是合適一點，我看。因為第八識若在《成唯識論》、《攝大乘論》上看，第八識它一直的是那種現量境界，它一直是那樣子。所以它的作意心所也應該是那樣子，沒有停止的時候。只有第六識有時候睡覺了，它不活動，它休息了。它有時候活動，有時候不活動，所以外面有事情它不知道，就是它的作意不動。若是它在醒覺的時候，你有事情，這個作意心所會動。作意心所一動呢，或者是需要眼識，眼識動；需要耳識、鼻識、舌識、身識，那麼也隨著動。所以說第六意識的作意心所，似乎能符合我們凡夫的現實的境

界。有的時候知道發覺事情，有時候不知道；事情是有了，但是不知道。

《遁倫記》上舉出一個例子來，舉出什麼事情呢？說是這個人在睡覺，但是有賊來了，這個賊就是在睡覺的人旁邊立在那裡，立在那裡，這個睡覺的人忽然間就醒了，醒了就看見這個賊了。那麼這個時候你說這個作意心所，這個主人的眼識看見這個賊了。這個作意心所是誰？是阿賴耶識呢？是第六意識呢？是眼識自己的？是誰？

這個情形看呢，這個作意心所應該是第八識。因為睡覺，假設你不作夢，第六識不動。第六識不動，第六識的臣，第六識的作意心所是屬於臣，第六識是王，這個臣大家都在那休息了，休息了，有賊來你是不知道；但是第八識它沒睡覺啊，第八識就警覺，這個作意心所觸動了，觸動了第六識這才動，就醒了，應該是第八識的作意心所。所以這個事情，由各式各樣的情形來看，有的時候是第八識的作意心所，有的時候是第六意識的心所，也可以這樣講。若是眼識在活動的時候，它的作意心所也在活動。在活動的時候，眼識的作意心所才發生作用。在不活動的時候，應該是屬於第六識或者第八識的作意心所，應該這麼解釋。

庚二、所依（分二科） 辛一、等無間依

彼所依者：等無間依，謂意。

「彼所依者：等無間依，謂意。種子依，謂如前說一切種子阿賴耶識。彼所緣者：謂一切法，如其所應。」這是十七地裡面的第二地，「意地」。「意地」裡面也是分五科，第一是「自性」，這一科解釋完了；現在是第二科「所依」。

「彼所依者：等無間依，謂意」，這裡說到的「所依」，和「五識相應地」一樣，也是有三個依：「等無間依，謂意。種子依，謂如前說一切種子阿賴耶識」，它也有俱有依，俱有依就是末那識，但這裡面沒有標出來。

「彼所依者：等無間依」，這裡說的「意地」，前面說到的自性，說到心、意、識，就是第六識、末那識、阿賴耶識都包括在內了。這裡說到「所依」，「等無間依」，也應該是第六識、第七識、第八識都有「等無間依」的，就是自己這個識的前一剎那識過去了，那個就是「等無間依」，所以叫做「意」。前面解釋過，「意」當依止講。若是指第六識來說，單說第六識，那就是它的前一剎那識滅去了，就是它的依，就叫做「意」。

辛二、種子依

種子依，謂如前說一切種子阿賴耶識。

「種子依」，等無間依說過了。這底下說第二種是「種子依」，就是它的生起要由種子才可以的。那指什麼說的呢？「謂如前說」，就像前面「五識相應地」說的「一切種子阿賴耶識」，就是它的「種子依」。這和前面都說過多少次了。

若是末那識，當然也由它的「種子依」，它也是由種子才能現前的，才能出現剎那剎那的末那識。阿賴耶識在《攝大乘論》上解釋，就是前七轉識從無始劫來這樣的熏習它，阿賴耶識就是這樣就有了。《攝大乘論》這樣解釋，那也就等於是種子了。

庚三、所緣（分二科） 辛一、通緣一切

彼所緣者：謂一切法，如其所應。

這底下是第三科「所緣」。「所緣」分兩科，第一科「通緣一切」，第二科是「別緣不共」。「緣」者慮也。緣慮，就是思惟觀察的意思。說到心、意、識的「所緣」，是指什麼說的呢？「謂一切法」，一切法都是心、意、識的所緣。「五識相應地」說到前五識，它的所緣不是一切法，只是一部分，眼識有一部分，只是色，一部分的色、聲、香、味、觸是它的所緣，不是通於一切法的。但是現在說到第六識、第七識、第八識，它所緣慮的境界是非常廣大的，所以說是「一切法」，沒有一法不是所緣。但是三個識也有差別。「如其所應」，如心、意、識所適合的，就是它所緣的。

如果第六識說呢，當然前五識所緣的，第六識也能緣；前五識所不能緣的，它也能緣。乃至到第八識所變現的一切，它都能緣，所以是非常廣大的。當然，所變的根身、器界，它是能緣。「謂一切法，如其所應」。

若是第七識末那識所緣，在《成唯識論》上說，護法菩薩的意思，它只是緣第八識的見分，就是阿賴耶識的明了性，那個無分別的明了性，它就緣慮那個境界，執之為我，它是這樣緣的；其它的不緣了，那麼這樣說就是很狹。可是印順老法師根據《攝大乘論》上的說法，就不只於此了。在《攝大乘論》上，「所知依」這一章裡面，有個「緣相差別」，一個「所知依」裡面的「緣相差別」，還有一個「入所知相」那一章裡面也有一些根據。印老法師認為：「第七識不但緣阿賴耶識的見分，同時也緣阿賴耶識的種子相」，阿賴耶識裡面的種子，它也是緣的。這是印老法師這樣解釋。那麼這是第七識。

阿賴耶識，它就是遍緣一切根身、器界、種子。我們這個身體的根，眼、耳、鼻、舌、身這個根，山河大地，乃至它本身裡面受熏的一切種子，它都是能緣慮的。但是阿賴耶識不緣心，不緣心法，它不緣心。所謂「一切法」就是這樣意思。「彼所緣者：謂一切法，如其所應」，第六識、第七識、第八識如其所應的緣一切法。

辛二、別緣不共

若不共者所緣：即受、想、行蘊，無為，無見無對色，六內處，及一切種子。

「若不共者所緣」。這個「謂一切法」。這是不共前五識的。把前五識所緣也包括在內了，叫做「謂一切法，如其所應」。「若不共者所緣」，就是不共於前五識的，前五識不能緣這些法的；但是心、意、識也是能緣的。所緣的是什麼呢？所緣慮的境界是什麼呢？「即受、想、行蘊」，這個色蘊，包括聲、香、味、觸都在色蘊裡面，這是共於前五識的。「受、想、行蘊，無為，無見無對色，六內處，及一切種子」，前五識所不能緣，所不能緣的。這是心、意、識所緣的境界。

「受」的時候，我們的心接觸到一切境界，心裡面有感覺，或者感覺到苦，或者感覺到快樂，或者是不苦不樂。或者是「想」，這個「想」，就是內心裡面去認識一切法的相貌的時候，叫做「想」；取相叫「想」。「行蘊」，就是有目的的行為，叫做「行蘊」。這樣的差別相，第六識是能緣的。在「受」的時候也有第六識，「想、行」的時候也有第六識，第六識是能緣；前五識是不能緣的。

「無為」，無為法；一切因緣生法有生滅的變化的，都屬於有為，現在單說「無為」，沒有生滅變化的。在後面的文，現在是《瑜伽師地論》第一卷一開始的這一部分，後面的文有很詳細的解釋這個「無為」，有好多種無為法；那麼這也是第六識所能緣的。「無見無對色」，這個「無見無對色」，就是我們的眼所不能見的，我

們雖然有眼，但是這種色是不能見。「無對」，就是沒有障礙的色法。我們的眼耳鼻舌身，這五識所見聞的一切色法分兩種：一個是有見有對，一個是無見有對。現在又是「無見」、又是「無對」。這個「無見無對」就是指意根所緣的色法。一個是定自在所生色，大威德三摩地所變現的一切色法。大威德的三摩地，就是那些佛菩薩他在三昧裡面所變現出來的一切境界，這一切色法，也都是屬於無見無對色的。

我們沒有修行的人，我們第六識心裡面思惟、思想所見過的一切的色法，這種色法眼識也不能見，也還是無障礙的。譬如說今天我吃餃子，你心裡面就想這餃子什麼什麼樣，但這個是已經過去了，眼識所不能見；但是心可以想，那就是「無見」也是「無對」。若是這眼識所見的餃子，就是有見有對。你心裡面想像的那個影像，是無障礙的，所以是「無對」；也不能用眼睛可以看見，因為已經沒有了。眼識所見是一定有那件事的，但是第六識是通於有那件事，也通於沒有那件事，但是它能想，所以也可以名之為「無見無對」，但是這是平常的境界。

這裡說「無見無對色」，主要是指這些有神通的聖人，他所變現的一切境界，所變現的境界，那叫做「無見無對色」。「無見無對色」，我們一般人不容易，很難看見，特別有善根的人也可以看見。譬如說現在阿彌陀佛放光，阿彌陀佛的光明遍照娑婆世界一切眾生，但是我們看不見，我們不行。譬如說觀世音菩薩度化眾生，現出一個大高山來，度化應該度化的事情，但是我們看不見，你不得見。有的有修行的人，他在修止觀，他在修觀，修這個火三昧，也等於放大光明，但是我們一般人不得見，除非你也有修行，或者你也能看見，不然這件事不能見的。所以這個「無見無對色」主要是指有神通的聖人的境界，那叫「無見無對色」。這個「無見無對色」在後文有詳細的解釋，在這裡我們不多說了。

「六內處，及一切種子」。「受、想、行蘊」是一；「無為」是第二；「無見無對色」是第三；「六內處」是第四；「及一切種子」是五，一共是五種。「六內處」對六外處說的，外處就是色聲香味觸法。「內處」就是眼耳鼻舌身意，「六內處」。這個「六內處」不是扶根塵，而是那個淨色根，「六內處」，那麼這個也是心、意、識所見的境界，心、意、識所見。這樣說，我們一般人，我們的意識對於我們自己的淨色根，我們也是不能見，這就是第八識才可以見。而前面的「受、想、行蘊」，因為色蘊在前面五識相應地說了。那麼這裡說「受、想、行蘊」，沒有說識蘊。五蘊：色、受、想、行、識，還有識蘊沒有說。沒有說就在這裡了，「六內處」。「六內處」，眼、耳、鼻、舌、身、意，就在這裡頭，含攝在這裡。這是「六內處」。

「及一切種子」，及阿賴耶識裡面無量無邊的種子，這都是「所緣」，就是心、意、識所緣。照理說我們一般人的第六識，我們不能緣一切種子；那是第八識才能緣。若根據《攝大乘論》的意思說，第七識也能緣，是這樣。第六識不能緣，在《披尋記》上它說第六識也能緣，那我們再思惟一下第六識能不能緣？這是說「所緣」。

庚四、助伴（分三科） 辛一、出體性

彼助伴者：謂作意、觸、受、想、思，欲、勝解、念、三摩地、慧，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，貪、恚、無明、慢、見、疑，忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害，無慚、無愧，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪勝解、忘念、散亂、不正知，惡作、睡眠、尋、伺，如是等輩，俱有相應心所有法；是名助伴。

「彼助伴者：謂作意、觸、受、想、思，欲、勝解、念、三摩地、慧」，前邊這個五識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識也是有助伴。現在說心、意、識，它也是有助伴的，幫助它在一起活動的一些心所有法。都是什麼呢？「謂作意、觸、受、想、思」，這是遍行心所。這個遍行心所，只要有心就一定有這樣的心所有法，所以叫做遍行；普遍一切心行裡邊，都有這種心所有法。這個我們也講過了，不再說了。

「欲、勝解、念、定、慧」，這叫做別境心所，特別的別，境界的境，別境心所。就是特別的境界才有這樣的心理作用。它不是普遍的，所以叫做別境心所。「欲、勝解、念、三摩地、慧」，這也是五個。這個「欲」是什麼意思呢？就是自己歡喜的事情，我就希望能夠成就，我希望成就我所歡喜的事情，所以就是希望的意思。就是要歡喜的事情才有這種欲；那不歡喜的事就沒有了，所以它不是普遍的。因為自己歡喜，所以就希望成就，就採取行動了，就去做那件事，所以叫做「欲」。我對於《法華經》特別歡喜，我就歡喜，我想要背，那麼就是自己從如是我聞就讀起來了，一直把它背下來。說我歡喜得到禪定，就歡喜靜坐；想要得神通，於是乎歡喜靜坐。這就是出世間的功德也好，世間的一切法也好，欲是很重要。你沒有這樣的欲，就不可能有這件事。但是這裡是指歡喜的事情，所以是特別的。

「勝解」，勝解的心所是什麼意思呢？就是你對於某一種事情、某一種學問、某一種道理，有強有力的認識，有深刻的認識，不是泛泛的，不是一知半解的，有深刻的認識。你對你的見解，你是很堅持，堅持我的主張是這樣子。別的人有不同的看法，同你辯論，你是不受影響，不可以引轉，你的見解是不可以改變，所以這叫做「勝解」。這個是什麼呢？這是要你對於某一種真理有深刻的認識的時候，才能有這種心理作用。說我是作醫生的，我對於心臟病有特別的研究，那就是這樣，你就有勝解心所了。說我對於《維摩經》有特別深入的研究，那你就是有勝解心所了。說是都平平的這樣子，那你就沒有，所以它也不是普遍的，只是一部分有這種心所的作用。

「念」，這個念心所是什麼意思呢？就是你自己曾經經過的事情，那麼你對於

那件事，你能夠很分明的記憶不忘。一定是這樣子嘛，我從來沒有經驗過的事情，當然是不知道；我經驗過，我很熟悉這件事，我心裡一想就想上來了，憶念得很分明，那麼這叫做「念」。這就一定是經過的事情，沒有經過的事就沒有，所以也不是普遍的，它是特別的。而「念」這件事，對於自己所經過的事情憶念得很分明不忘，對於修禪定，對於靜坐是非常重要的。你的念力特別強，你就容易得禪定，於所緣境數數的憶念，你就容易得禪定。所以在佛法裡面說，「念」還倒是很重要的；若失掉了「念」就不行了。可是從佛法的理論上說，什麼事情都是創造的，說我的念力不那麼強，記憶力不太好，但是你有毅力的話，你不斷地去學習，不斷地學習，慢慢的也會增長，這是「念」心所。

「三摩地」，「三摩地」翻到中國話就是定，就是等持，我們也是講過了。定的心所，也是一個特別的，也不是普遍的。這就是對於所觀察的境界，心裡面能夠專注不散，專注而不散亂，安住在所緣境上不散亂，專注，這就叫做「三摩地」。這個「三摩地」，它能夠使令你容易成就智慧。《遺教經》上說：「心在定故，能知世間生滅法相」；那麼智者大師又加上一點：「心在定故，能知世間生滅、不生滅法相」。就是有了「定」，就容易有智慧。不是說有「定」就有智慧，不是，你還要再努力。不過「定」能幫助你得智慧，是這樣意思。這樣說，這樣的心所有法也不是普遍的，不是普遍都有。

「慧」，這個「慧」是什麼呢？就是對於所觀察的境界，能夠很正確的、很深入的決擇，觀察它是怎麼回事。能夠決斷而沒有疑問，那叫做「慧」。於所觀境，揀擇為性，能斷疑為業，能斷除去一切的疑問，那叫做「慧」。而這個「慧」的心所，和「三摩地」的定，定和慧，都是在所觀察的境界上說的，所觀察的境界。前邊那個「勝解」通於定、也不通於定，通於散、也通於定。這底下三摩地和慧，這是「定、慧」又進一步了，進一步的，和那個「勝解」有點不同。

「欲、勝解、念、定、慧」，這個別境心所，它是特別的境界才有這樣的心所法的作用；不是像「作意、觸、受、想、思」是普遍的，和那個不一樣。說阿賴耶識，阿賴耶識是無分別的境界，但是它有「作意、觸、受、想、思」，這可見是非常地微細。但「欲、勝解、念、定、慧」，阿賴耶識就沒有了。阿賴耶識我們說它是現量境界，無分別的，說它沒有「欲、勝解、念、定、慧」，沒有。

從這些心所有法上的安排來看，無分別是無分別，慧是慧；不是無分別就是慧，不是這樣講法的，不是的。至於說我們修行得到無分別慧，那和阿賴耶識不同；阿賴耶識是無分別而沒有慧。至於你修止觀成功了，得到的無分別慧，又是無分別而又是慧，這是有點事情的，是有點事情。修行的時候，譬如經論上說，凡夫有我執、還有法執，怎麼樣才能沒有我執、沒有法執呢？要修我空觀、修法空觀來破這我執、破這法執，你就是聖人了。但是我們修行的方法裡面，沒有破我執的我空觀，也沒

有破法執的法空觀，你怎麼能成為聖人呢？你說你開悟了，可以嗎？可以那麼說嗎？從修行上，從修行的法門上，從「作意、觸、受、想、思，欲、勝解、念、定、慧，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡」這些心所法上看，可以知道修行這件事，你怎麼可以不聽佛菩薩的話！自己我就閉上眼睛，這就是最上的法門，怎麼可以這樣子！

「信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害」，這是十一個，是善心所。我們一般說是「諸惡莫作、眾善奉行」，說是善，究竟什麼是「善」呢？這地方說出來，你要有信心、慚、愧、還要不貪、不瞋、不癡、還要精進、還要輕安、還要不放逸、還要捨、還要不害，這叫做「善」。說出了這麼多的……，一個字一個字，一樣一樣的說出來它裡面的內容，這叫做「善」，善心所。

底下這個「貪、恚、無明」：「無明」就是癡，「貪、恚、癡、慢、見、疑，忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、諂、僞、害，無慚、無愧，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪勝解、忘念、散亂、不正知」。這個「邪欲、邪勝解」在《成唯識論》裡面沒有，《瑜伽師地論》多這兩個。這是染污的心所，「貪、恚、癡（就是無明）、慢、見、疑」，這六個是根本煩惱。底下「忿、恨、覆、惱、嫉、慳……」，底下一共有十個心所，加「無慚、無愧」，十八加二是二十，加個「邪欲、邪勝解」是二十二個，二十二個染污的心所，這是染污心所。

底下這個「惡作」，「惡作、睡眠、尋、伺」是不定的心所，這是不定。「惡作」，別的文上不用這個名字，用個「悔」，後悔的悔。「睡眠」就是眠。「悔、眠、尋、伺」，這四個是不定的心所。這個不定的意思呢，就是不一定是善、也不一定是惡。譬如說「惡作」，不念亡、作，念亡、作，那就是定了，就是一定是壞事了。現在惡（×、）作呢，「惡」是嫌惡的意思，我做這樣的事情我不高興，我後悔了，我做這個我不應該做，有人做惡事後悔了，哎呀！我不應該做；也有人做善事後悔了。所以這個「惡作」是通於善、惡的，不決定是善、也不決定是惡。「睡眠」，也不是決定是善、決定是惡；你睡得太多了，那就是不對了，還是要睡，不要太多，那就是屬於是善法了。「尋、伺」，就是思惟，對於一切境界上很匆遽的，匆遽就是忙的意思，心沒有沉靜下來，心沒有沉靜下來去思惟這件事。思惟的時候就是概略的思惟了一下，叫做「尋」；微細的思惟叫做「伺」，是這樣子分別。

唯識的經論上把心所有法這樣分類的時候，就發覺有一件事，就是心識是無記的，心識是無記的，也不是善、也不是惡。就把這個善獨立立出來名目，惡也立出來獨立的名目，剩下來就是識了，所以識是無記的，也不是善、也不是惡。那麼它與善心所在一起活動，它就是善，所以叫做相應善。「信、慚、愧、無貪、無瞋」這些善心所，這叫做自性善，它本身就是好東西。「貪、恚、癡、慢、見、疑」，這些本身就是壞東西，所以自性是惡。我們的心王若和惡心所在一起，那麼心王就是

惡；與善心所在一起，就是善。它本身是無記的，它這麼一分別，是這樣子說法。我看這個心所在《成唯識論》上倒是解釋得很詳細，我們就這樣好了，不要一個一個再解釋了，就這樣好了。

「如是等輩，俱有相應心所有法，是名助伴」，這是結束這一段。前面這麼多類的善心所，遍行心所、別境心所、善心所，和染污的心所、不定的心所，這些類。「俱有相應心所有法」，「俱有」，就和這個識在一起，同時的在一起。「相應」，簡單的解釋，就是和合的意思。同時的在一起合作，心所有法，就是有這麼多的差別。本來說五十一個心所法，現在加一個「邪欲、邪勝解」，那麼就成為五十三個了。「是名助伴」，這就是「助伴」的心所。

「助伴」，我們說過，阿賴耶識只有五個心所，就是遍行心所，只有五個。第六識是具足一切的心所，一切心所它都有。前五識才有三十六個心所；第七識也具足「作意、觸、受、想、思」，但是別境心所只有一個「慧」，其它的沒有。它也有一些，它有四個煩惱的心所：我癡、我見、我愛、我慢這四個心所；也有「昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸」這些心所，它一共有十幾個心所。等到成佛了以後呢，就有變化了。每一個識都是二十一個心所。每一個識，眼識乃至到阿賴耶識，乃至到無垢識，都是二十一個心所，就是「觸、作意、受、想、思，欲、勝解、念、定、慧」，這是十個；再加十一個善心所，就是二十一個心所法，其它的都沒有了。我們一般人就說一個大概：成佛了以後大慈大悲，內心是無分別，是怎麼怎麼的；但是唯識上說出這麼多事情，有二十一個心所法與它相應的。

辛二、釋俱有

同一所緣，不同一行相，一時俱有一一而轉，各自種子所生。

這是解釋俱有的意思，「如是等輩，俱有相應心所有法」。「俱有」怎麼講呢？「同一所緣」的境界，這麼多的心所有法和心王在一起，都是緣一個境界。譬如說是第六識和前五識緣同一個境界；第六識和眼識同緣這個光明，或者第六識和耳識緣聲音，聲音是所緣境，是相同的。但是這麼多的心所呢，「不同一行相」，就有差別了。受心所是一個樣子，想、行又是一個樣子，乃至欲、勝解又是一個樣子，信、慚、愧、無貪、無癡，每一個心所都有不同的相貌。可是所緣的境界是一個，但是能緣的相貌就不同了，所以不同的行相。

「一時俱有一一而轉」，同在一個時間內，大家都在活動，一個一個的在活動，可是不同一行相；這前面我們也講過了。「各自種子所生」，每一個都從它自己的「種子」，從阿賴耶識的「種子」生起的。或者是五十個人，其中有一個領導者，和這五十個人在一起辦一件事，每一個人做的不一樣，但是所做的事是一件事。正好和這個意思一樣，大家在造房子，說是五十個人其中有一個領頭的，大家都造房子，

但是每個人做的不同，所以「同一所緣，不同一行相，一時俱有一一而轉」，就是這個意思。

辛三、釋相應

更互相應，有行相，有所緣，有所依。

這是解「釋相應」；前面解釋俱有，這是解釋相應。「更互相應」，每一個心所和心王，彼此都是我同你相應，你也同我相應，我同你合，你也同我合。「有行相」，就是有能緣慮的行相，每一個心所都有分別的，有能緣的「行相」。也有「所緣」的境界，每一個都是「有所緣，有行相」的。「有所依」，也是有依，有等無間依、有種子依、有俱有依，有這些依的。

庚五、作業（分二科） 辛一、約通相辨（分四科）

壬一、能了別（分二科） 癸一、初業

彼作業者：謂能了別自境所緣，是名初業。

前面「助伴」是第四科。現在第五科是「作業」，就是說到第六識它們做的什麼事情。這一科裡面分兩科，第一科「約通相辨」，第二科「約最勝辨」，最殊勝的地方來說。「約通相辨」呢，不是「約勝」，而是約一般性的。這一科裡面分四科，第一科是「能了別」，能明了。明了裡邊又分兩科，第一科是「初業」，第一個作用。

第一個作用是什麼意思呢？「謂能了別自境所緣」，就是這個識，它能了別它自家的境界，作它的所緣。前面說一切法，一切法是第六意識的所緣境界。這裡邊當然也有分別，譬如說現在我們是凡夫，那麼就是這個境界是「所緣」；聖人的境界就不能緣，你緣不來。除非你繼續用功，你進步了，你這個所緣的境界就不同了。雖然遍一切法，而還是有分際的。「是名初業」，這是第一個活動。

癸二、餘業

復能了別自相、共相。復能了別去來、今世。復剎那了別，或相續了別。

「復能了別自相、共相」，這是第二，這是其餘的業。它不但是能了別自境所緣，「復能了別自相、共相」。實在來說這個「自相、共相」應該包括在「自境所緣」裡面，包括在這裡面，能了別自相和共相。我們也是講過，講過怎麼叫做「自相」？怎麼叫做「共相」？譬如眼識緣這光明，它沒有去分別什麼，它只是這麼明了一下，那麼就可以說這是「自相」，也可以這樣講。但是這個光是色，這個色和聲音，色、聲、香、味、觸、法，各式各樣的有共通的相貌，這眼識就不能緣。譬如說這都是無常的，眼識就不知道，緣慮不到這裡。

又譬如說真如這樣的道理，它離一切相的相，無相之相是真如的相，這就是它

的「自相」。但是一切法都是有這樣的相，就變成「共相」了。說是「自相」，而實在又是「共相」，就是有這些分別。但是在下文，這個「自相、共相」有很詳細的解釋，這裡我看就不要說了。

「復能了別自相、共相。復能了別去、來、今世」，這個意識能了別過去世、未來世和現在世，它也能了別，能了別這件事。了別未來的事情，按凡夫來說，沒有神通的人能了別未來的事情嗎？當然可以預先計劃，那麼也可以算是未來的事情；如果有神通的人，能了別未來的事情。它有這個作用。

「復剎那了別，或相續了別。復為轉、隨轉，發淨、不淨一切法業。」這個作用就是有這麼多。「復剎那了別」，現在不是說前五識；是說第六意識，或者是說第七識、第八識，但是主要還是說第六意識。「剎那了別」，這個「剎那了別」是什麼呢？譬如說眼識是率爾，這個眼識忽然間同所緣境接觸了，接觸了一剎那就過去了；過去了就是尋求了，尋求就是第六意識。第六意識尋求的時候，也是一剎那就過去了。剎那過去，這裡面有點分別，它在眼識過去以後，第六識在活動的時候，它要尋求，想一想是怎麼回事，一剎那也就過去了。過去了，有兩個情形：一個是沒有興趣，就是一尋求就不尋求了；它一不尋求了，當然就沒有決定，決定心都不起了，那就是別的心所又起來了；或者耳識出來了，或者是鼻識、舌識、身識出來了，所以這叫做「剎那了別」，這個第六意識的「剎那了別」。

「或相續了別」，就是一剎那一剎那的相續下來了，那就是表示第六意識它有點興趣；它心裡面沒有散亂，這一尋求它有了興趣了，就繼續地尋求、決定、染淨，這樣子就一剎那一剎那相續下來了，叫「相續了別」；相續地去明了分別所緣境。所以這個「了別」有這樣的差別，有剎那的了別、有相續的了別。

壬二、能發業

復為轉、隨轉，發淨、不淨一切法業。

「復為轉、隨轉」：這個「轉」就是活動，剎那的變動，一剎那間就變了，叫「轉」。這個剎那間的變動，明白點說就是心在一切境界上活動的相貌。這種活動的情形，這個第六意識活動力非常的強，非常強的；前五識是不可以，沒有這麼強大。它要怎麼活動就怎麼活動，這個第六意識，所以叫做「轉」。那麼這個「隨轉」呢，當然也通於第六識，第六識可以繼續地去活動。這是一。

第二，它也可以帶領前五識，前五識隨著它活動。你不可以背叛第六識去活動，這是不行，沒有這個力量，所以它要「隨轉」，那麼可以這樣解釋。前五識它也可以一剎那間的活動，譬如率爾，一剎那間活動，它就是第六識活動了，第六識開始活動。第六識開始活動的時候，前五識隨著它活動，所以也可以是「轉、隨轉」。所以這個「轉、隨轉」通於前五識，也是第六識。第六識也是「轉」、又是「隨轉」，

也是這樣子。

譬如說是尋求、決定、染淨，就等流了。那麼第六識在對所緣境能夠決定了以後，它就有染淨了；決定以前的時候，還是屬於無記的，不是善、也不是惡；到染淨的時候，不是善、就是惡了，不是染污的、就是清淨的了。這個時候也會相續下去，那麼也是「隨轉」的意思。或者說是前五識在活動了以後，一剎那間的活動以後，第六識就隨著尋求、決定、染淨、等流，也可以叫「隨轉」。這樣就是分開了，前五識叫「轉」，第六識叫「隨轉」，這麼解釋也可以。或者說是第六識是「轉」，前五識是「隨轉」，也是可以，也可以這麼說。

「發淨、不淨一切法業」，這是「能發業」。在「隨轉」的時候，它能發出來「淨」的「一切法業」、「不淨」的「一切法業」，能發出來活動，通過身、口，不但是內心了，有了表現於外的行為了；或者是清淨的就指一切善法，不清淨的就是一切染污法的活動。這個「業」就是活動了。

壬三、能取果

復能取愛、非愛果。

這是第三段「能取果」。第六識它能取得可愛的果報、或者不可愛的果報。它在因地的時候，它能發出來清淨的業；那麼在果的時候，就能取得可愛的果報。如果是在因地的時候有不淨的業力；那麼在果的時候，就有非愛的果報取得了。而在取果的時候也是第六識，當然前五識也隨著的，造業的時候是它、受果報也是它，所以「復能取愛、非愛果」。

壬四、能引發一切識（分二科） 癸一、餘識

復能引餘識身。

「復能引餘識身。又能為因，發起等流識身。」這是第四科「能引發一切識」。說這個第六識，乃至到第八識，「能引餘識身」，因為第六識它是個總經理，它能夠作主去活動；所以別的識，就是前五識，由它的引發才能夠有行動。那等於說，由第六識的作意心所，來警覺前五識去活動，等於說是這樣意思了。「能引餘識身」。這個和前面那個「轉、隨轉」也有相同的意思。

癸二、等流識

又能為因，發起等流識身。

第六意識「能為因」。譬如說是尋求、決定、染淨，那麼它就能發出來最後第五個那個「等流識身」，就是前五識也隨著，相似、相續的，或者是染污，或者是清淨，是這樣子的。

問：師父慈悲！有一個問題是關於等流的。這上面講，由於一開始的率爾、尋求、決定，一直到染淨，最後呢，意識生起了以後，能夠令五識有染污及善法生，相續等流。那就是說，是五識和意識在一起同時相續呢？還是說光是意識相續？

答：這兩種情形都有。

問：前面又講「眼識」只是一剎那了別，那它不能相續，那在等流的時候它才可以相續？

答：「等流」它就能相續。當然是由意識的影響，受到意識的影響，它就能相續。意識它是有意的要觀察這個色相，那麼意識就和眼識合作，眼識就和意識合作，繼續的觀察。

問：是意識和眼識同時生嗎？

答：同時的。如果沒有意識同它合作呢，那眼識只是一剎那就過去了。因為不同它合作，意識它可以獨自行動，它不想去觀察外面的境界，那麼眼識就不能動了。

問：師父慈悲！師父剛才說第六意識不能緣一切種子，可以這文裡面為什麼要寫緣一切種子？

答：因為第八識能緣。加上我們學《攝大乘論》，印順老法師說第七識也能緣，緣一切種子。「緣相差別」那個地方，〈所知依〉那一章有「緣相差別」，加上〈入所知相〉修唯識觀那一段，裡面也有一個，有一句話也關涉到這裡。關涉到這裡，世親菩薩的解釋，就是指緣相差別說的。所以印老根據這兩段文，認為第七識末那識是緣阿賴耶識的種子的。

問：師父慈悲！師父剛才講到能緣阿賴耶識的種子相，末那識能緣阿賴耶識的種子相，那麼阿賴耶識種子相是什麼？是相分呢？還是？因為阿賴耶識現起的時候會有相分和見分，那麼阿賴耶識種子相是在相分和見分生起之前的相貌呢？還是什麼？

答：種子是阿賴耶識所緣，是阿賴耶識的相分。當然這個相分是無始劫來就是有。

問：它是有相貌？

答：是有相貌的。「一切種子如瀑流」，就是表示種子的相貌。「阿賴耶識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」，「如瀑流」就是形容種子的相貌。是它的相分，是阿賴耶識的相分。就是「緣相差別」，阿賴耶識

有「緣相差別」，為「末那識」所緣，是這樣子；是屬於相分。

不過看這樣說呢，它也緣阿賴耶識的見分，也緣阿賴耶識的相分。緣阿賴耶識的見分執之為我，緣阿賴耶識的相分執為我所了，就是我、我所執。但《成唯識論》上，護法菩薩不同意，他不同意這個說法。

問：師父慈悲！我們在作夢，比如說在睡覺的時候，夢境裡頭的事是從第八識起來的，還是從第七或者第六識？

答：這個作夢下面有解釋。作夢是第六識，第六識當然是從第八識的種子出來的，所以也關涉到阿賴耶識，但是實際上那個執行者就是第六識。作夢就是前五識不活動，而第六識在活動，就是夢。人睡眠的時候，前五識不動了，但是第六識它不休息，那麼就是作夢，是這樣意思。

問：如果從夢境裡面發現自己有一些問題，明明看見有個人在做壞事，按道理應該要去阻止，但是沒有阻止，然後醒過來，是不是關係到在阿賴耶識裡面已經存在了這種就是沒有去阻止別人的那種……，不曉得應該怎麼才能夠把它改過來，就是這個意思。

答：作夢這件事呢，和醒覺的時候有點不一樣。醒覺的時候，人的心也是第六識的力量強一點，作夢的時候心力弱一點，是有點不同。至於說是看見別人的行為，自己不同意，而不能阻止，這個可以作種種解釋。一個是自己的心力不夠，不同意但是不能阻止他，這是一個解釋。第二個意思，這是一個現象，表示有這麼一個現象是這樣子，不是本身沒有力量阻止，不是，不表示這個意思。表示那件事是這樣子，那件事就是這樣子，是不能阻止的。或者假設這個夢若有真實性的話，那就是表示將來是那樣子。表示將來會出現一件事，但是你不能阻止，表示那件事是這樣的意思。如果是自己的分別心現出來的夢，並不表示有這件事出現，那就又一個意思了；那就是阻止、不阻止都是沒有意義的。

但是作夢這件事，有的時候也是有一點表示，有的時候也實在沒有什麼事，什麼事沒有。我今天作夢，我今天作個夢，哎呀！夢見一個很有名的大居士有病，有 cancer 的病，痛苦得不得了。一方面流血、一方面大叫，其實距離我很遠，但是我就聽見了。哎呀！心裡面不舒服，我作這個夢，是今天早上。作夢多數不是真實的，都是虛妄的，少數的情形是有真實性；不真實！不過從作夢上看呢，如果自己真是注意自己的夢的話，容易開悟，容易令你開悟。

問：師父慈悲！師父剛才講說，第七識、還有第八識都有遍行心所，那第八識和第七識的思心所……

答：它是無分別，第八識是無分別的境界，但是它有思心所，這個事情真是不可思議；觸、作意、受、想、思都有，這個事情是不可思議。若按第六意識比較容易解釋，按第八識這是很難解釋的。但是你看《成唯識論》的解釋，說它有觸、作意、受、想、思。乃至到成佛，還有觸、作意、受、想、思，也有欲、勝解、念、定、慧這些事情。

問：師父您剛講的問題，我不是很明白。您說「一切種子如瀑流」，「瀑流」是相分，可是我想想看，應該是包括見分和相分都是「如瀑流」，而不是只有相分？

答：也可以。說「見分」如瀑流也可以，它也是剎那剎那的變化嘛，剎那剎那的變異，但是是無分別的。「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流」，當然這個變化性——種子的變化性是很大的。所以前七識在活動，就是種子在變化。

辛二、約最勝辨（分二科） 壬一、標列

又諸意識望餘識身有勝作業，謂分別所緣，審慮所緣，若醉、若狂、若夢、若覺、若悶、若醒，若能發起身業、語業，若能離欲、若離欲退、若斷善根、若續善根、若死、若生等。

「又諸意識望餘識身有勝作業，謂分別所緣，審慮所緣」，這是「意地」的第五科「作業」。「作業」裡邊分兩科。第一科是「約通相辨」，就是約一般的情況說明意識的作用。現在是第二科「約最勝辨」，就是「意」它最有力量的作用，從這一方面來說意識的作業，它是不同於前五識的。

「又諸意識望餘識身」，「又」，和前面有不同的意思，所以叫做「又」。「諸意識」，就是意識也是很多的，有善、有惡、有無記，還有各式各樣的意識，也還是從它的相貌上說，叫做「諸」；體性還是一個的。「望餘識身」，對比前五識的體性，「身」是體性的意思。「有勝作業」，這個意識是有殊勝的作用。什麼是它的殊勝作用呢？「謂分別所緣，審慮所緣，若醉、若狂、若夢、若覺、若悶、若醒，若能發起身業、語業，若能離欲、若離欲退、若斷善根、若續善根、若死、若生等」，這都是意識殊勝的作用，不是前五識所能辦的。這是把它殊勝的地方「標列」出來。

壬二、隨釋（分十五科） 癸一、分別所緣（分三科） 子一、徵

云何分別所緣？

這以下就是「隨釋」，隨前面所標的一樣一樣的解釋。先解釋「分別所緣」。這個「分別所緣」是意的殊勝作用。什麼叫做「分別所緣」呢？底下又分成三科，第一科是「徵」。「云何分別所緣」，這是問。第二科是解「釋」，解釋又分成兩科，第一科是「標列」。

子二、釋（分二科） 丑一、標列

由七種分別。謂有相分別、無相分別、任運分別、尋求分別，伺察分別、染污分別、不染污分別。

「由七種分別」，這個「分別所緣」裡邊有「七種分別」，都屬於「分別所緣」這個題下面的。七種所緣是什麼呢？「謂有相分別、無相分別、任運分別、尋求分別，伺察分別、染污分別、不染污分別」，這七種。這七種分別，現在解釋第一種。

丑二、隨釋（分七科） 寅一、有相分別

有相分別者：謂於先所受義、諸根成熟，善名言者，所起分別。

「有相分別者」，「有相分別」怎麼講呢？怎麼叫做「有相分別」呢？「謂於先所受義、諸根成熟，善名言者，所起分別」：這裡有兩個意思：「謂於先所受義，

所起分別」，這是第一個意思。第二個，「諸根成熟，善名言者，所起分別」，這兩個意思。或者說，「謂於先所受義，善名言者，所起分別」，這是一個意思。第二個意思，「諸根成熟，善名言者，所起分別」，就是這兩個。用這兩個意來解釋「有相分別」。

先說第一個，「謂於先所受義」，這個「有相分別」就是說，「先」前「所」領「受」的「義」相。這個「先」怎麼講呢？前五識是「先」，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前五識和色聲香味觸的境界先接觸，那麼叫做「先所受義」。「先所受」了「義」的時候，第二剎那就是尋求，第六意識就開始活動了。第二剎那就是尋求、決定、染淨，第六意識就開始活動。「先所受義」，當然它也是「善名言者」，才能生起分別，就是它要明白很多的名；言就是名。這個「名」就是一個字一個字，一切法的名字，你要通達很多很多事物的名字。那麼這個「先所受義」，這是一個條件。第二個條件，你要「善名言」，然後你才能夠生起心理活動，就會有種種分別。尋求也是分別，決定也是分別，染淨也是分別，這樣子叫做「有相分別」。這是第一個意思。

第二個意思，「諸根成熟，善名言者，所起分別」：這個「諸根成熟」，就是眼耳鼻舌身意六根，六根成熟了。譬如說是小孩子，他的眼耳鼻舌身意就是沒有成熟，沒有成熟，他就不能夠像成熟的人生起那樣的分別，不行！譬如小孩子，不要說一般的小孩子，就是這個人年紀很大了，他一點書都沒有讀過；假設城市裡還比較好，鄉村裡面完全沒有讀過書的人，他對於名言也是會說幾句話，也是會說話，但是很多話不會說。就是我們中國人，沒有學過英文的，你用英文的名言去思惟種種的知識，也是不可能的。所以「善名言」這句話也是很重。所以是「諸根成熟」了，它要「善名言」。

「善」這個字有兩個意思：一個是「善」者能也，他能夠說話。實在來說也包含讀書的意思，這個名言，也包含讀了很多書的人。再這個「善」字，有巧妙的意思，就是一般說，你擅長於這件事，對於這件事你擅長；這個人有口才，善於說話，那麼叫做「善名言」。「諸根」是「成熟」了。好像是《大智度論》上說：最後身菩薩，他一降生，諸根就是成熟的，就是成年人一樣。我們一般人不可以，一般人要等待一個時期。所以「先所受義，善名言者，所起分別」，這是一個意思。第二個意思，「諸根成熟，善名言者，所起分別」，這叫做「有相分別」。這個「有相分別」裡面還有一個特別的意思，先不要講。

寅二、無相分別

無相分別者：謂隨先所引，及嬰兒等，不善名言者，所有分別。

這是第二個「無相分別」，這個「無相分別」怎麼講呢？「謂隨先所引」，所

有分別。這個「隨先所引」怎麼講呢？譬如說是尋求、決定、染淨以後，就有等流。我們的分別心，尋求、決定、染淨以後，有等流的分別。現在這裡說是「隨先所引」，就是這個等流的分別是隨順前多少剎那，尋求、決定、染淨，隨這些分別引來的、引發出來的等流分別，這些分別叫做「無相分別」。

「及嬰兒等，不善名言者，所有分別」：「嬰兒」就是初降生的小孩子。「等」，等於童子位，就是他已經可以自己知道怎麼遊戲了，這樣的小孩子，那麼就是叫做童子位。這些小孩子是「不善名言者」，他們的名言知道得很少，所以他們內心裡面也有分別，但是那個分別叫做「無相分別」。

這裡邊的意思，從前面的「有相分別」，和第二個「無相分別」對比起來，怎麼叫做「有相」？怎麼叫做「無相」？就是我們的內心要能特別用心地去觀察思惟這件事，叫做「有相」。「無相」，就是他不能特別用心地思惟什麼事情。雖然也是思惟分別的，但是不能特別的用心去思惟分別，這叫做「無相」。看這個文裡面有這樣的義的。

「先所受義，善名言者，所起分別；諸根成熟，善名言者，所起分別」，就是他有這個能力；有什麼事情，他就可以深入地思惟觀察，去了解這件事，然後怎麼處理，他有這個能力，這叫做「有相分別」。「無相分別」不是，他不特別用心的，心裡面也是分別，但是不能特別用心的去認識，所以這叫做「無相分別」。

寅三、任運分別

任運分別者：謂於現前境界，隨境勢力，任運而轉，所有分別。

這是第三個，解釋第三個任運分別，第三個分別的名字叫做「任運分別」。「任運分別」什麼意思呢？「謂於現前境界」，就是說這一個人他遇到出現在眼前的境界，這種事情出現在眼前的時候，它能引起你特別注意，這個境界它有這種力量；隨時隨地都是有境界現前的，但是一般性的事情，引不起來人的注意，那個不算數。現在這裡說「現前境界」，就是特別引起你的注意，或者境界特別大，或者是有什麼特別的情況。

「隨境勢力，任運而轉」，這一個當事人，他的內心就是隨順現前的境界的力量，「任運而轉」。這裡邊也包含一個意思，就是你也應該是熟悉它的內涵，熟悉它的意義的。那麼就這麼一看，你內心裡面也就理解，也就能明白是怎麼回事；所以隨著那個境界的轉變的情況，你也不需要特別的用心，任運的就這樣起分別，這樣的分別叫做「任運分別」。

這個「任」字，當個「因」字講，因果的「因」，「因」字講。或者當個「就」，就是什麼的那個「就」，成就的「就」。因所現前的境界的力量，就這樣子隨順著去起分別，不需要加上一番心力去思惟的，不需要加上心力去觀察思惟。就是很容

易的，好像很自然似的就明瞭了，明瞭是怎麼回事，那麼這叫做「任運分別」。「任運而轉」：這個「轉」就是動的意思，內心的動作不是特別刻意的，不需要特別加上心力的，任運的就這樣動了，就明白了，這樣的分別叫做「任運分別」。

寅四、尋求分別

尋求分別者：謂於諸法，觀察尋求，所起分別。

「尋求分別者：謂於諸法，觀察尋求，所起分別。伺察分別者：謂於已所尋求，已所觀察，伺察安立，所起分別。」這個就把有相分別的意思更具體的說明了一下，有這個意味。

「尋求分別者」，這個「尋求」就是你要加上心力，你要進一步，不能表面上看上去，還不是太明白，不明白；你要進一步去求，去尋求去。「尋」，也就是觀察的意思。「謂於諸法，觀察尋求，所起分別」，就是對於世間上一切的事情，一切的因緣生法，要觀察，要深入地去觀察，去思惟去，這樣子的情形所生起的分別，叫做「尋求分別」。

前面任運分別裡邊，「隨境勢力，任運分別」，這個還是一般性的事情，這若用佛法比較……，很現成的會明白這件事：這們一般說是看見了一枝草，或者一朵花，看看就算了，心裡面不再去思惟什麼；但是若是在佛法裡面，佛教徒，學習佛法的人，修觀行的人，就不是。他就是聽鳥叫了一聲，看那個樹擺動了一下，看到一朵花落了一下，就是平常的事情，他和一般人的看法不一樣，他要尋求一下。「謂於諸法」，要觀察它，觀察它是怎麼回事？這時候生起的分別。或者在社會上也有這個情形。特別做醫生的人，或者做科學家的人，那他就會從表面上去深入到裡面去觀察研究，那麼都有這種「尋求分別」，都有這種。

寅五、伺察分別

伺察分別者：謂於已所尋求，已所觀察，伺察安立，所起分別。

「伺察分別」是什麼意思呢？「伺」也就是觀察的意思。「謂於已所尋求」，這是說對於你在某一件事情，已經尋求過了，你已經觀察過了的事情，你再深入的去觀察它，你發現了深一層不同的事情，你能夠取到它的相貌，能拿到它的意義，你能夠安立名言把它表達出來，這樣所起的分別叫做「伺察分別」。

這是社會上的學者也有這種情形；但是在佛教徒是特別需要這樣子，佛教徒是特別需要的，不管你是修緣起觀、修無我觀、修無常觀，修出世間的一切修行的法門，都需要這兩種：一個「尋求分別」、一個「伺察分別」，都是需要這樣子。就是我們一般人，誰不知道老、病、死的事情呢？老是很現前的事情，隨時都會看見這個老，隨時也會知道病、死的事情，但是印象不夠深刻，不知道。誰不知道春、

夏、秋、冬呢？誰不知道花開了、花落了，這個事情誰不知道呢？但是只是表面上而已。若是佛教徒你修止觀，就是不可以只是表面的，要深入的觀察。所以就需要「尋求分別」、又需要「伺察分別」，這樣子你才能夠見到真理，你才能有希望轉凡成聖的。

《解深密經·分別瑜伽品》說到這裡，尤其是現在我們學習《瑜伽師地論》，我們讀《大般若經》，讀《大智度論》，也會感覺到這種事情；佛教徒要修學聖道的時候，就是不斷地深入觀察、思惟，是這樣子，才能得聖道。我們一般說世俗諦、第一義諦。世俗這兩個字裡邊有一個什麼特別的意思呢？就是能覆障第一義諦，能覆障第一義諦，我們姑且這麼說，把第一義諦的相貌遮蓋住了，你看不見，讓你看不到。

譬如說花開、花落，這是個世俗諦的境界，但是那裡就有第一義諦；我們被這個花開、花落，本來也可以從一生一滅，一開一落上，就可以到第一義諦那去，但是你若不經過尋求、伺察的分別就不行，就不能。你被花的開、落遮住了，把第一義諦的相貌遮住了。世俗這個字有個覆障的意思，怎麼能夠把這個覆障揭開呢？就需要尋求分別，還需要伺察分別才可以，這樣子。至於你從修四尋思、四如實智，《攝大乘論》講過，四尋思、四如實智，從那上也看出這件事，要這樣子你才能得無生法忍的。說我根本不觀察，只是心裡面寂靜，那怎麼能得無生法忍呢？你只是修止，怎麼能得無生法忍呢？這不可能的！所以我們中國的禪宗，後來的人就是偏了，走偏了，就是走偏了。但是你若不學習經論，就不知道那件事，不知道它偏了，不知道。尋求分別、伺察分別要這樣子去起分別。

寅六、染污分別（分二科） 卯一、約貪煩惱辨

染污分別者：謂於過去，顧戀俱行；於未來，希樂俱行；於現在，耽著俱行，所有分別。

「染污分別者：謂於過去，顧戀俱行」，這底下是第六，一共七個分別，現在是第六個分別。這個「染污分別」指什麼說的呢？「謂於過去，顧戀俱行；於未來，希樂俱行；於現在，執著俱行」，「執」這個字，金陵刻經處印的《瑜伽師地論》正文，是個「執著俱行」；但是《披尋記》的本子，是「耽著」，是個「耽」，和這個有點不同，說「耽」比較合適。「所有分別」。

什麼叫做「染污分別」呢？就是有垢穢的分別。「謂於過去，顧戀俱行」，世間上塵勞的事情是一切凡夫所愛著、所染著的事情，雖然這件事已經過去了，不是現前的，已經過去了，沒有了；但是內心裡面還在「顧戀」，還在染著這件事情。「俱行」，我們前面說到心所，這個心王本身是無記性的，也不是善、也不是惡，無記性的。現在說「顧戀俱行」，就是那個染著，那個貪著心，貪著心和心王在一

起活動，所以叫「俱行」。

所以我們若是遇見這些觸惱的境界的時候，它在唯識修觀行的時候，會有一個分別；就是這個人的本心還是清淨的。說這個人現在在毀辱我，在怎麼怎麼的，修觀行者應該怎麼觀察呢？觀察這個人的心還是清淨的，並沒有染污，沒有煩惱，因為心本身是無記性的，也不是善、也不是惡。為什麼現在他在欺負我、毀辱我，不講道理呢？因為他的清淨心被煩惱染污了，那個煩惱在迷惑他、影響他；就像一個好人受到壞人的威脅來做壞事，他本心是不做壞事的，他本身是無記的，是被染污的心所染污他了，是這樣子。所以修觀行的人說，這個人本身是好的，是另外的煩惱影響他，從這裡減少自己的瞋心，減少自己的憤怒，也可以這樣觀察。現在說，心是無記的，為什麼會「顧戀」呢？因為貪心和它在一起，它不能排斥這個貪心，是在一起；所以事情雖然過去了，心裡面還在留戀，顧戀，還在染著那件事。

「於未來，希樂俱行」，將來的事情，也不是現在；可是因為染著的關係，對於還沒有成為事實的事情，心裡面也希望這件事能出現，希望能夠屬於我，這叫「俱行」。「於現在，執著俱行」，「耽著」，「耽」這個字，這個字還有點不同。這個「耽」放個眼目的目，這地個方比較合適。音都唸ㄉㄤ，但是義不同。目字邊這個「耽」在這裡比較合適，就是愛著的意思。耳字邊的「耽」沒有這個意思，沒有愛著的意思；所以這裡應該是目字邊的「耽」。

「於現在，耽著俱行」，這個塵勞的、所愛的這些境界，是現在，就是現在前的時候，那麼心裡面去愛著這個塵勞的事情，這叫做「於現在，耽著俱行，所有」的「染污分別」。這是用時間來觀察這件事，有過去的、未來的、現在的，心裡面愛著，種種的愛著分別，這叫做「染污分別」，這樣意思。這一段文是約過去、未來、現在，也是單獨的約貪煩惱，約貪欲的煩惱來辨別、來說明「染污分別」的。

卯二、約一切煩惱辨

若欲分別、若恚分別、若害分別，或隨與一煩惱、隨煩惱相應，所起分別。

這是第二段「約一切煩惱辨」。不只是貪煩惱，包括所有的煩惱，都可以名之為「染污分別」的。

「若欲分別」，也就是前面分成三世，過去、現在、未來，這都叫做「欲分別」。這個「欲」，當然主要還是男女的欲，「欲分別」。「若恚分別」：「恚」就是憤怒，遇見不如意的事情心裡面憤怒的分別。「若害分別」：「害」也是憤怒；前面的「恚分別」和「害分別」有什麼差別呢？《瑜伽師地論》後邊的文有解釋。

這個「恚分別」，就是對方表現的態度我不滿意，我對他沒有饒益的心情，不想要對他有什麼好處，不高興他、憎惡這個人，不想對他有什麼好處，這叫做「恚

分別」。「害分別」，就是要傷害他；「恚分別」，雖然是不高興，還沒有想要傷害。這個「害分別」就是想要傷害他了，那叫「害分別」。那麼害分別就是重一點。但是《大毗婆沙論》的解釋是相反的，這個「恚分別」，就是想要斷他的命，叫做「恚分別」。「害分別」，只是要打一打他就好了，有這麼點不同。

「或隨與一煩惱、隨煩惱相應，所起分別」，前面說是「欲分別」是貪，「恚分別、害分別」是瞋，還有很多的煩惱。或者是「隨與」某「一」個「煩惱」相應所起分別，其他的高慢心、疑惑心，各式各樣的煩惱，這是指根本煩惱說。「隨煩惱」呢？就是由根本煩惱等流出來的煩惱，或者是昏沉、或者是掉舉、或者散亂、不正知這一些煩惱。「相應」，和這些煩惱相應所生起的分別，這都叫做「染污分別」。

佛法雖然說了很高深的道理，但是也有初開始應該注意的事情，就是先要知道什麼是壞的？什麼是好的？然後自己要注意，好的可以發動起來，壞的東西要把它減掉，要減少它。「諸惡莫作，眾善奉行」，什麼叫做惡？什麼叫做善？經論上，尤其是《瑜伽師地論》，它一樣一樣說得清清楚楚的告訴你，什麼叫做惡？什麼叫做善？所以雖然說我們是佛教徒，你若不多多的學習佛法，什麼叫做善？什麼叫做惡？未必清楚，未必明白。這叫做「染污分別」。

寅七、不染污分別（分二科） 卯一、標列

不染污分別者：若善、若無記。

「不染污分別者：若善、若無記。謂出離分別、無恚分別、無害分別，或隨與一信等善法相應。」這叫做「不染污分別」。這個「不染污分別」是什麼呢？「若善」，善的事情；或者是屬於「無記」的，也不是善、也不是惡，不能說它是善，也不能說它是惡，那叫「無記」。這個「善」是現在你若做這種事，對於你現在就有利益，將來也會得到好處；二世，現在世、未來世，這兩世都能得到利益，那叫做「善」。只現在是善，以後不是善，那不能說是「善」。譬如說人吸毒，抽大煙的時候，現在感覺到很好，但是以後就不對了，所以只是現在好，佛法不稱之為善；將來也要好，那才算是善。說我現在用功修行很辛苦，其實這是善法，將來還有很大的功德；所以現在也好、將來也好，這是「善」。所以二世順益，才名之為「善」。

「若善、若無記」，這就叫做「不染污分別」。什麼叫做「若善、若無記」呢？「謂出離分別、無恚分別、無害分別」。這底下解釋什麼叫做「善」。

卯二、隨釋（分二科） 辰一、善分別

謂出離分別、無恚分別、無害分別，或隨與一信等善法相應。

「謂出離分別」，這個「出離分別」，就是出離欲的「分別」。就是要修不淨

觀，修了不淨觀就能夠從欲得解脫，從欲得解脫，叫「出離分別」。「無恚分別、無害分別」，那兩種分別沒有了，沒有恚的分別、也沒有害的分別。這是沒有欲的分別、也沒有恚的分別、也沒有害的分別，這真是不容易，真是強人所難，真是不容易。可是在我們學習佛法來說，會說到很廣大的事情。譬如說有人間、還有天，有欲界天、還有色界天、無色界天，人以下還有地獄、餓鬼、畜生，還有他方佛世界的這些事情，還有聖人的境界的事情，說了很廣大的事情，那麼都說出來它是因緣生法，那麼樣的殊勝如意的境界是怎麼成就的？什麼因緣成就的？都說出來。

這樣的講說佛法有什麼好處呢？能使令我們的心胸開朗，能使令我們容易放下不理想的事情，去得到一個更美好的事情，使令我們能有這種心情；如果不去這麼說，不說這些事情，叫你出離欲的分別，出離恚、害的分別，這是太難了。我們人的心情總是，我棄捨這個可以，但是另外我要拿到一個，這樣子我才能滿意。我只是把這個棄捨了，另外我沒有得到什麼，這我不同意！人就是這樣子。所以這個地方，「出離分別、無恚分別、無害分別」，我們感覺到很難，但是你若常常的練習，常常的學習，難就不難了，就可以辦到，還是能辦到的。

「或隨與一信等善法相應」，說我們的心，能「出離分別」相應，「無恚、無害分別」相應，這固然是善法。第二，又一種，「隨與一信等」，這個善心所，第一個心所是信；第二個是慚，愧、無貪、無瞋、無癡、精進、不放逸、行捨、不害…，一共有十一個善心所法。十一個善心所法，隨那一個你能夠成就，與自己的心相應，這都是屬於「善」的，都叫做「善」，叫做善心所。這就是叫做「不染污分別」，是屬於「善」的這一面的，屬於善心所。

辰二、無記分別

或威儀路、工巧處、及諸變化，所有分別。

這底下是解釋「無記」的「分別」。前面是說善的分別，這底下說「無記」。這個「無記」的「分別」，什麼叫做「無記」的「分別」呢？就是「威儀路」：「路」就是道路。說是我們在路上走，我們或者是走，在這兒走路；「威儀」，就是行、住、坐、臥就叫做「威儀」。一般說，就是四種威儀：行、住、坐、臥。那麼這個「路」就是行、住、坐、臥的處所。這個「威儀路」，也通於善、也通於惡的、也是無記，通於這三性。但是現在只說屬於「無記」這一方面的，也不說善、也不說惡，這是叫做「無記」。

「工巧處」，「工巧處」是什麼呢？譬如說造一個桌子，用木頭造一個桌子，或者用鐵造一個桌子，或者畫一張畫，或者寫個字什麼的，這一切都叫做「工巧處」。還有很多的工巧。下面有解釋，一共有十二種工巧。這些事情也是通於善、惡的，通於善、惡，但是現在只是說屬於「無記」這一方面的。

「及諸變化」：「變化」，它是不同於染污的。或者是善、或者是無記，而不同於染污。這個原因在什麼地方呢？這個「變化」，就是神通變化，一定是得到禪定的人。得了禪定的人，得了四禪八定的人，當然主要是得四禪才能有神通。這種人他沒有欲了，沒有欲界的欲了，所以這個人不做惡事的；他若現神通變化，只有兩種性質：一個是善，一個是無記；他沒有惡心，所以不同於染污。現在也只在無記這一方面來說。這個神通變化是用無記的心情做的。「所有分別」。「威儀路」，無記的心情發動出來的威儀；由無記的心情做出種種「工巧」的事業；以無記的心情現出來種種的神通「變化」，「所有」的「分別」，這叫做「無記分別」。這無記的分別和善的分別，總起來名之為「不染污分別」，不染污的分別。

子三、結

如是等類，名分別所緣。

一共有十五科，第一科是「分別所緣」。「如是等類，名分別所緣」，就是總結這一段。

癸二、審慮所緣（分四科） 子一、徵

云何審慮所緣？

「云何審慮所緣？謂如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引。」這是第二科「審慮所緣」。「審慮所緣」分成四科，第一科是「徵」，就是問。「云何審慮所緣」，怎麼叫做「審慮所緣」呢？「審慮」，就是認真的，很認真的深入的去思慮、去觀察所緣慮的境界，不是浮泛的分別，很深刻的，叫「審慮所緣」。

子二、列

謂如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引。

第二科是「列」出來。「謂如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引」，這叫做「審慮所緣」，列出來。

子三、釋（分三科） 丑一、如理所引（分二科） 寅一、釋（分二科）

卯一、依離諸見辨（分二科） 辰一、不增益

如理所引者：謂不增益非真實有，如四顛倒。謂於無常常倒、於苦樂倒、於不淨淨倒、於無我我倒。

第三科是解「釋」。「如理所引者」，這底下解釋，先解釋「如理所引」。解釋中分兩科，第一科「依離諸見辨」，根據能夠遠離一切邪知邪見，來辨別這個「如理所引」，這是第一科。這裡面又分成兩科，第一科是「不增益」。

「如理所引者」：「如」字就當個隨順講，隨順真理所引起的分別所緣，這叫「如理所引」。這個「如」，或者是契合的意思，契合了真理的境界，所引起的觀察智慧。「謂不增益非真實有，如四顛倒」：這個「如理所引」，就是「不增益非真實有」。這句話把「不」字不提的話，就是「增益非真實有」，就是「增益有」；這件事沒有，但是我的心就認為是有，那麼這叫做「增益有」。譬如在那裡有一條繩子盤在那裡，我看著就是一條蛇。那麼這個蛇就是我內心思想上「增益」，增加上去的，那裡沒有蛇，所以這個有是不真實的。「增益非真實有」，那就不是如理所引了；要「不增益非真實有」。「增益有」是假的，那有一條蛇這是不對的，是錯誤了，「不增益非真實有」。這底下舉一個例子，什麼叫做「增益非真實有」？怎麼叫做「不增益非真實有」呢？「如四顛倒」，就像我們佛教徒學習佛法裡面，常常講的這四種錯誤，「四種顛倒」。

「謂於無常常倒」：「無常」，是因緣生法的真實相。但是我們認為是常，這個常就是我們增加上去的，這是個錯誤，不對的。「無常常倒」，譬如說是我們人的生命，譬如說這個人有病了，根本就非要死不可的，頂多再活幾天，或者活幾年，一定還是要死；但是有病那個人：「我還會不會死的，我還會繼續活下去」，那麼這就是自己「無常常倒」，就是無常常倒。很多的事情都是這樣子。那個事情已經不可能了嘛，還偏要去再做一番。「謂於無常常倒」。

「於苦樂倒」，人生的確都是苦，但是我們心情認為是樂，這就是增益上去的。這個「常」、這個「樂」，都是我們增加上去的，那件事本身是沒有的。「於不淨淨倒」，世間上事情，欲界、色界、無色界都是煩惱所創造的。因是不淨、果也是不淨，但是我們總認為是很美的、很清淨的，這也是增加上去的一種顛倒。「於無我我倒」：人無我、法無我，都是無我，但是我們又認為是有我，這都是顛倒。這「四顛倒」在後文有詳細的解釋，解釋得很清楚，在這裡就不要再說了。

那麼這是舉一個例子，這個「常、樂、我、淨」，在「無常」上、在「苦」上、在「不淨」上、在「無我」上，增加上去「常、樂、我、淨」，這是不真實有，不真實有；增益的「常、樂、我、淨」不是真實有的。現在因為學習了佛法，深入地去觀察的時候，就「不增益非真實有」了。「無常」就觀察它是無常，「苦」就觀察它是苦，「不淨」就觀察是不淨，「無我」就觀察是無我，而不是增加「常、樂、我、淨」了，那就叫做「不增益非真實有」。這就叫做「如理所引」，這就叫做「審慮所緣」，是這樣意思。

辰二、不損減

亦不損減諸真實有，如諸邪見。謂無施與等諸邪見行。

這是第二科「不損減」。前面是「不增益」，現在是「不損減」，就是它原來

是「諸真實有」，原來真實是有這一件事，真實有這件事，我就承認是有，我不要否認，就叫「亦不損減諸真實有」。這也舉個例子，「如諸邪見」，像那些外道，他們有一種顛倒的看法。他們什麼顛倒的看法呢？

「謂無施與等諸邪見行」，「謂無施與等」。我們沒有禪定的人，我們希望得到禪定，得到禪定的時候有很多好處。但是得了禪定的人，也有很多過失。「謂無施與等」是怎麼回事情呢？下文有解釋。就是外道得到了禪定以後，他眼的功能和我們一般人不同了。他就看見人死了以後的事情，可以看見；這個人在生前的時候「施與」，對於父母、兄弟、姊妹，乃至到社會上一般的人，他心情發歡喜心、發同情心、發恭敬心來「施與」，施與他很多很多安樂的事情。這個人死掉了以後，他入定一看，他一入禪定看這個人，這個人又來到人間，變成個貧窮的人；說「施與」，應該得大富，怎麼反倒是貧窮了。所以他就對人講「無施與」，說是施與會得大富，沒有這件事。「無施與等」，沒有這件事，會這樣子，還有很多。下文說了很多事，我們現在不多說。

「謂無施與等，諸邪見行」，本來是有善惡果報的。他現在看錯了，看錯了，就否認這件事，否認這件事就叫做損減。有這件事，他說沒有這件事，損減了；那麼這就是邪知邪見。現在我們「審慮所緣」的時候，「不損減諸真實有」，承認有善惡果報的，承認這件事。所以我們從經論上學習的佛法，佛教說有善因就有善果、有惡因就有惡果，我們是這麼學習的。但是你若得了禪定的時候，你在事實上看，就可能會看不是這樣子；有人做了很大的惡事，很多惡事，死了以後生天了。唉呀！這和佛法說的不對啊！你就會有很多的事情，很多的問題。

所以這裡面的因果，是你需要加一層智慧才可以。所以我們說神通，說天眼通，但是阿羅漢有說三明六通，天眼明；天眼通、還有個天眼明。天眼通就是這樣子，說這個人死了生天了，他知道，但是因果的道理還搞不清楚。這天眼明就不是，天眼明就是知道這個因果。這個人做惡事，但是他生天了，這天眼明知道，你做惡事那個惡因沒有發生作用，還是在那裡。為什麼生到天上去？因為臨命終的時候遇見善知識了。遇見善知識說你念佛、你發好心，這一來那個罪業就伏藏在那裡，不發生作用。因為念佛的關係，發好心，生到天上去。說這個人做了很多的功德，布施、持戒、忍辱，做了很多功德，臨終的時候遇見惡知識了，他貪心來了、瞋心來了，那個善業伏藏在那裡；這個惡業發生作用，跑到地獄去，跑到三惡道去了。即使再來人間，也並不是大富大貴。這個事情就是要天眼明才能知道，只是天眼通還不行。所以有神通，我們也歡喜，連我也是，我也歡喜有神通好。但是有神通還有這個問題。有神通也好、你有禪定也好，你繼續地要聞思修。「我已經是不得了的人，我不再去看佛經、去讀書了。」連彌勒菩薩還要聽法，聽佛說法啊！

問：這裡有人提出來兩個問題。第一個問題說：阿賴耶識不能緣心，此心是指第六意識嗎？

答：就是本論也好、從《解深密經》上也好，從這些唯識的經論上看，阿賴耶識的所緣境就是「根身、器界、種子」，它沒有說「識」，沒有，沒有說「識」。所以說它不緣心，它不緣心。

其中也提到一件事，在《解深密經》有提到，有神通變化。別的人神通變化不說，就說佛，佛的神通變化不可思議，但是不能變心。你這色法的物質各式各樣的可以變化，可以放大光明，都屬於色法，但是不能變出個心來，這心是不可以變的。譬如說變出一個人來，這個人也會說話、也會做事，但是這個人是沒有心的，心不能變，不能變心，有這種事情。

現在阿賴耶識它不能緣心，它緣這個身體，「根身」——就是眼耳鼻舌身這五根，乃至到色聲香味觸這五境，乃至「器界」——山河大地，乃至它裡面有無量無邊的「種子」都可以緣，但是不能緣心，它不緣心，這怎麼解釋？可是若說神通的事情，那「他心通」，你心裡面打什麼妄想，他知道，這是一回事了，這不是指阿賴耶識說的，所以它不能緣心。

問：第二問題：遍行心所普遍一切心行，都有這心所有法。不管是眼識乃至阿賴耶識，都有作意、觸、受、想、思——都有這個心所。這心是指心意識嗎？

答：是的，指心意識說的，心意識都有五遍行心所，都是有的。

昨天說過，阿賴耶識的五遍行心所，實在是不可思議。我們第六識，作意、觸、受、想、思，我們還可以去思惟、可以去分別、可以去解釋，但是阿賴耶識的觸、作意、受、想、思，這是不可思議，實在是不可思議。但是說它有觸、作意、受、想、思，的確這是「我於凡愚不開演」，這是不開演，這是不可思議的，太妙了。

問：師父剛才說到「不染污分別」，「無記分別」裡面有一個「諸變化」，這「諸變化」就是不染污的，就是善的或是無記的。那如果說是像魔王他有神通，然後變化來惱亂修行人的話，那又算是染污的嗎？

答：用神通變化來惱亂人，這個不是禪定，不是得色界四禪以上的人他的神通變化，這是鬼神之類的，鬼神之類的會有這些惱亂人的事情，但是他那個不屬於在這個範圍內的。若是得到色界四禪了，他一定是沒有欲了，而這個人也決定不會做魔王的，也決定不會現神通來惱亂人的。只有是欲界以下的魔王、鬼神之類的，他會去惱亂人，他會惱亂人；但那個不在這以內。所以有離了欲的，有禪定、有神通的人，他的神通變化只有兩個性質，一個是善、一個

是無記，而不會有染污，不會有惡心的。

問：師父，上一次我們所學的那個「眼根」——無見有對，那時候我們所講的是眼根因為是精密的一種地水火風的組織，是不容易被看見的。那後面所講的其它的根——耳、鼻、舌、身那個「無見有對」的那個見，就好像不是說不是被看見的，而是說其它這五根，不是眼根的範圍，所以看不見外面的色界，而是有它自己所面對的境界。

答：其他的四個根——耳、鼻、舌、身，也是淨色根，也有同樣的意義，就是一般的肉眼所能見，也是這樣意思，也有這個意思的。

問：後面師父解釋的，好像說它看不見色界

答：當然它沒有見的功能，它沒有眼的功能。後面四個根，它沒有眼見的功能，但是它也同樣的是淨色根，不是肉眼所能見，這個義也是具足的。

問：所以它這個「見」有兩個意思，無見有對跟無見是不是？

答：對，可以有兩個意思。

問：請問師父，在本論的第九頁，提到「等流的眼識」的生起那部分。就是說它一開始是根據《瑜伽師地論》本文是說，先生起眼識，然後有率爾心、尋求心、決定心那一部分。弟子的疑問是說，《披尋記》在這裡有個解釋就是說——它說眼識生起之後，第二個剎那、從此無間第二個剎那一定會生起意識。也就是眼識如果是率爾心的話，那麼意識就是尋求心跟決定心。有沒有可能就是說，這個眼識生起之後，那個意識不會生起？還有就是說，眼識生起之後，因為眼識它應該也是剎那生滅，所以在第一剎那眼識之後，是不是眼識就不再繼續生起？眼識如果不繼續生起的話，後來就是到了眼識有等流的現行之後，這個眼識是不是跟前面那個眼識是……。雖然都是眼識，但是已經不是同一個眼識，因為前面那個眼識應該已經剎那滅去了。這幾個有關聯性的問題。

答：對！後面的等流的眼識，不是前面那個率爾的眼識，因為那個剎那滅掉了。至於說是率爾的眼識過去了，意識是不是生起？或者是生起，或者不生起？這裡面的解釋呢，《披尋記》裡面的解釋是：它若是散亂了，意識散亂了，意識沒能專注，眼識見色的時候有同時意識，但是同時意識這個意識，對於這件事沒有什麼興趣，它就不注意了。不注意，這眼識剎那間就滅了。滅了呢，就有可能別的識生起了。別的耳識或者生起了，或者是鼻識、舌識、身識生起。就是意識沒有尋求，眼識一剎那過去了，意識沒有尋求，就是意識沒有生起。意識沒有生起，但是意識有可能會注意到別的地方去了，注意不

是色塵、不是色境，注意聲音去了，所以耳識受到作意心所的牽動，去聽聲音去了。所以這個眼識的一剎那以後，有可能意識不生起。

這個不生起，是說不是同色境有連帶關係的意思，它可能與聲音有關係了。其實意識還是生起了，不過不是同眼識相連續的，去同耳識有關係了，是這樣子。所以有時候是這樣情形。若是與眼識同時的意識，見到色境的時候，它有興趣了，它有了欲心所，「觸、作意、受、想、思」，有了欲心所的時候，那第二剎那就是尋求了。尋求眼識所受義，也就是意識所受義。尋求、決定、染淨，那就五個心都具足了。它若沒有興趣就散亂了，那由眼識引起的這五個心不具足了。就是有各式各樣的情形。

問：再請問就是說，因為論本文裡面提到說，這個條件需要意識在剛剛那個境上面保留一段時間，就是乃至此意不趣餘境。可是它沒有提到說眼識或者眼根需不需要仍然在原來那個境上面停留。換句話說，剛剛那個境已經過去了，可是意仍然對原來那個境有所留戀的話，那麼這時候生起的意識有什麼不一樣？

答：譬如說得禪定的人，而不是前五識，因為前五識是散亂的。說散亂的意思，就是眼識一剎那它就停下來，它不能繼續專注，沒有這個能力。它要繼續專注，一定要有意識指揮它才可以，不然它不能。所以眼識不可能它自己有能力剎那剎那相續專注一境的，自己不能；因為它若受到意識的影響，受到意識的影響。意識一專注到別的事情，眼識就不動了，它不能夠相續下去。但是說這個率爾、尋求，「尋求」這個地方也有事情。說有的事情它能尋求，有的事情不能尋求，求、求、求，求不來什麼，也就停下來了，也沒有「決定」，就不具足了，那又跑到別的地方去了。

問：這位法師之後，我有兩個地方有些小問題，第一個就是是不是應該有作意的作用在先，才有眼識的生起；而不是先有眼識，然後有作意，意識才生起？

答：對，先有作意。

問：然後第二個問題，我是覺得說，一般眼識起了之後，意識一定跟著起。不會說眼識起，意識不起，那就不能夠了別了？

答：是的，有同時意識，和眼識同時生起，是的。

問：弟子有個相關聯的問題就是說——如果這樣看來，意識一定會經由尋求心，到決定心，到染淨心。那似乎我們任何眼識或者其它的前五識生起，一定會帶動意識產生這個作用。然後接下來前五識也會因為意識有染淨心，就變成

意識也有善、不善的狀況，然後接下來就有等流的現象。但是如此看來，前五識透過意識這樣的染淨的作用，一定會有善、不善。那麼就變成說，它沒有可能不受意識的影響，特別是不受意識的染淨的影響，是不是這樣？

答：是的。

問：可是我們的修行，或者是我們止觀的目的，不就是希望能夠不受影響嗎？不受意識的影響？

答：止觀的力量是來制伏這個第六意識，是由第六意識…；修行人當然第六意識活動的時候，要用智慧來控制這個第六意識。智慧來和第六意識在一起工作的時候，使令前五識清淨。就是在不入定的時候、不修止觀的時候，散亂的時候，有事情，那麼他要使令六根清淨，也是控制的。若靜坐的時候，前五識不動，前五識可以不工作了，那麼只是第六意識用止觀來調它，使令它清淨。

從我們已經學過的這幾段文上我們知道，前五識是不能自主的，是第六意識作主。那麼第六意識作主，不修行的人，實在來說就是無明主，無明作主。修行人，就是把這無明把它停下來，用智慧作主，用般若的智慧作主，這樣子才能轉染成淨，是控制它的。控制它，我們會感覺到以控制意識為主，而不是前五識。因為前五識本來是不能自主的，所以主要是來清淨第六意識。

問：師父，這個作意心所是存在在第六意識裡面嗎？

答：是的，第六意識有作意心所。不過看出來眼識也是有，每一個識裡面都有作意心所，但是也隨著這個識本身的強弱而有分別。比如前五識不能自主，那麼它的作意心所也受影響了。就是第六識的作意心所是太重要了，本來就是第六意識最重要。

問：那開始的一念明了的警覺心，是應該在第六意識裡面了，先觸發它的警覺、警醒？

答：是的。

問：那以這個意思來說的話，等無間依是從這個地方發起的，以後不斷地有等無間緣、等無間緣的下去，一直到……

答：是的。

問：如果是這樣子的話，那「等無間依：謂意」，那個意的含義的話，就不僅有一個「依」的意思，而且還有意識——第六意識這一層意思了。

答：是的！有等無間依、有個等無間的意，但是還是以明了意識為主，以明了意識為主。那個「等無間」自然是剎那生滅的嘛，自然是這樣子。

問：師父！我有一個疑問，那照那樣講，照剛剛大家的討論，那麼俱有依應該是裡面不但包含了所有的五根以外，應該還有意——第六意識是不是？

答：是的，也有第六意識、有第七識、有第八識作「俱有依」的。前五識，不但是前五根是它的「俱有依」，而六識、七識、八識也是它的「俱有依」的，但是這裡沒有提，沒有提這件事。

問：師父，剛剛所說那個作意，就是在眼識生起的第一剎那，那個作意是意識的作意先，然後再帶動眼識的作意，眼識才能夠生起？

答：是的。意識要動，一定有意識的作意：眼識要動，也有眼識的作意。

問：那麼第一個率爾，就是眼識的自性第一個率爾的時候……

答：若是從輕重來說，先是由第六意識的作意下令才動的，先動起來。但是每一個識都有作意，眼識也是有作意的。

問：那是不是每一個心所生起之前都有作意？

答：是的，每一個心所都有作意，所以作意心所多得很。

問：師父，那這樣講，那就是有預謀？

答：有預謀呢，在我們心粗的人，還是有分別。有有分別的預謀，有無分別的預謀，可以這麼講。因為我們若說是一看見什麼的時候，我們自己感覺到的時候，已經不是第一剎那了，我們的心太鈍，第一剎那我們自己不感覺，太慢了。

問：剛剛那個居士問的問題就是說，我們修行其實主要是修這個第六意識，把它的染污的成分徹底抹掉，是這個意思嗎？

答：是的，主要是來清淨第六意識。

問：用淨的部分把染污的地方剔除——熏習嘛。那您又說了作意是一個關，那麼如果說，作意實際上是一念心很警醒，隨時都在警醒。那麼佛說的，修數息觀，知出息、知入息，知息長、知息短，甚至到每一個動作，你都一念心明了，是不是就是在修一念明了心警醒，隨時都警醒？

答：是的，也是作意，也是作意心所。但是下面說到修行的時候，雖然是主要的來清淨第六意識，可是對於前五根也應該注意要清淨的，也是要清淨的，不是說只是清淨第六意根。雖然前五識不自主，由第六意識決定，可是前五識也要清淨。後面特別提到這一點。

問：那如果警醒心很明了的話，隨時保持警覺的話，有的時候我們沒有一個刺激的話，外來界的刺激，但是這個作意心，可能是始終都在活動，作意心所根

本就不會滅掉，如果修的很高的程度的話，成了任運而轉，就是靈感一動，隨時都可以發起。

答：是的，的確是這樣子，時時的要警覺。

問：師父，凡夫的話，他只要是沒有悶絕的時候，他的作意心所也是一直相續的？

答：也是一直相續的。

問：只不過那是不如理而已？

答：對，就是不如理而已。

不過是有的人作意心所特別的敏感。比如你看《三國志演義》，孔明、司馬懿這些人，他的作意心所特別敏感。有些人，能力差一點的人，他的作意心所低，這警覺性不夠。已經有問題了，他還不知道，就是警覺性不夠，這有關係。

你看《三國志演義》，當然不一定是真的，都是假的，但是有道理，就是心理上這個心理作用有道理，它說出個道理來。我們用功修行的時候也是一樣，有的人警覺性高，有的警覺性低，不完全一樣的。

問：師父，那老鼠的作意心所應該是強？

答：是的，老鼠也是很強。不過老鼠，用我們佛教徒來說，牠的作意心所很強，可以。如果是沒有慈悲心，老鼠是不行的。

卯二、依得二智辨（分二科） 辰一、法住智

或法住智，如實了知諸所知事。

「或法住智，如實了知諸所知事。或善清淨出世間智，如實覺知所知諸法。如是名為如理所引。」這個「意地」裡面也是分五科，自性、所依、所緣、助伴、作業。現在的文是最後一科「作業」。作業分兩科，第一科「約通相辨」，其實也就是總說的，說它的了知，說它能發業，說它能取善惡果。第二科是「約最勝辨」，就是「意地」裡邊它最殊勝的功能，從這一方面來說明它，是不同於前五識的。「約最勝辨」裡邊，第一科是「標列」，第二科「隨釋」。解釋這一科一共有十五科，分十五段。第一段是「分別所緣」，這一科講完了。現在是「審慮所緣」，這一科裡面分四科。第一科是「徵」，第二是「列」，第三是「釋」。第三「釋」裡邊，第一科解釋如理所引，一共是分三科，第一科「如理所引」。「如理所引」裡面又分成兩科，第一科「依離諸見辨」，這是上一次講完了。現在是第二科「依得二智辨」，就是「法住智；善清淨出世間智」，根據這兩種智慧來說明「意地」的作用，也就是修行的事情，是第六識的作用，當然同阿賴耶識有關係。

「或法住智，如實了知諸所知事」。前面是遠離一切見，從這方面來說明「意地」的作用；或者從另一方面來說，為什麼他能夠不增益、不損減，得到佛法的正知正見呢？他就是因為學習佛法了。「法住智」，就是學習了佛法，而成就了一種智慧；從經律論的學習上，你得到了智慧，而這個智慧是很堅定的，不是輕易的會動搖，所以叫做「住」，「法住智」。而這個「法住智」，也就是通達一切法的緣起的道理的智慧，這樣的智慧叫「法住智」。這底下有解釋，怎麼叫做「法住智」呢？

「如實了知諸所知事」，如一切法的真實相而了知它，了知到所知道的事情。這裡說「如實了知」這句話，不是指聖人的智慧說的；下面「善清淨出世間智」，那是聖人的智慧。這裡說「法住智」，還是在凡夫的時候，是「世」，在凡夫的時候這個智慧還是世間智；但是他是從佛法中的經律論得到的智慧，也就是佛、菩薩、阿羅漢隨順我們的程度，隨順佛法的真理而施設出來的名言，施設出來種種的名；由這種種名句文所表達的佛法，你按照這樣的名句文所詮的義，去正確的了知，叫「如實了知」，這叫做「如實了知」，它的範圍是這樣的。

「如實了知諸所知事」，所知道的事情。「諸所知事」，當然就是一切的染緣起、一切清淨的緣起，這一切的事情。但是在本論裡邊下文，也有指出來都是什麼事；就是我們一般平常所學習的五停心觀：「多貪眾生，不淨觀；多瞋眾生，慈悲觀；愚癡眾生，因緣觀」，就是這些，「散亂眾生，數息觀」。另外「我慢眾生，界分別觀」；或者說「多障眾生，念佛觀」，這就是「所知事」。或者是蘊、界、處，五蘊、十八界、十二處、乃至苦集滅道的四諦、十二因緣，十二緣起，這一切的事情，那麼這都叫做「所知事」。這也是包括了一切的染緣起、淨緣起，乃至到修行的法門

都在內了。那麼這樣的「如實了知諸所知事」的「法住智」，這也是意地才能成就的，這個「意」才能成就的。

辰二、出世智

或善清淨出世間智，如實覺知所知諸法。

前面說這個「法住智」，是要依據名句文表達的佛法，從這方面去學習而成就的智慧。這個「善清淨出世間智」，就是以「法住智」為基礎，進一步地去修行了，修行有成就了，這時候得到「善清淨出世間智」。這個《披尋記》解釋得很好，就是初得聖道的時候，得初果、得二果、得三果，是清淨的「出世間智」；若得阿羅漢果，那就是「善清淨出世間智」，就加個「善」。若是初得無生法忍呢，那也叫做「清淨出世間智」；等到向上進步，乃至到第十地，那是「善清淨出世間智」，當然佛是最圓滿的。你成就了「出世間智」，超越世間名言戲論的智慧；他能夠「如實覺知所知諸法」，這就是證悟清淨法性的境界了，達到這個程度了，叫「如實覺知」；和前面那個「如實了知」還不同。那個「如實了知」要依據名句文；這裡這個「如實覺知」，得無分別智了，是聖人的智慧了。

能如實覺知諸法，這叫做「善清淨出世間智」。這個「出」是超越的意思。「世間」呢？就是一切虛偽、一切虛妄、一切不真實、一切戲論的、無常可破壞的，這都是「世間」。現在超越了這些世間的戲論，達到無分別、圓滿的聖境，這樣的智慧叫做「如實覺知所知諸法」。成就這樣的智慧，這也是意地的功能，所以叫做「約最勝辨」，它有這種殊勝的功能。

寅二、結

如是名為如理所引。

這是第二科「結」，結束，結束這一段。這個「如理所引」，先解釋怎麼叫做「如理所引」，現在這裡把它結束了一下。

丑二、不如理所引

與此相違，當知不如理所引。

這一段「約最勝辨」解釋「如理」，「審慮所緣」這一科一共是分三段，「如理所引」是第一段，現在是第二段。

「與此相違」，與上面相違的；上面解釋「如理所引」，與「如理所引」相違反的。「當知不如理所引」，那就是不如於理的分別心所引出來的問題，那就叫做「不如理所引」。那麼這個「如理所引」呢？就是不增益、也不損減，而能成就「法住智；清淨」的「出世間智」，這叫「如理所引」。與如理所引相違反，就是它增益了，

增益、損減而不成就「法住智；清淨」的「出世間智」，那麼就叫做「不如理所引」。不如於佛說的正法，所引起的一切虛妄分別；這些事情也是第六意識的，也是第六意識的事情，也是它的功能。這是第二段。

丑三、非如理非不如理所引

非如理非不如理所引者：謂依無記慧審察諸法。

「非如理非不如理所引者」，這是第三段，「審慮所緣」就是這麼三科。這第三個非如理所引、非不如理所引的是什麼呢？

「謂依無記慧審察諸法」，前面是有記，「非如理所引」就是染污的，前面「如理所引」就是屬於善，清淨的。這裡也不是清淨、也不是染污的，是「無記慧」，不能說它是善、是染污的，屬於這一方面的智慧。前面說到威儀路、還有工巧處、還有變化的事情，那就是屬於無記的，屬於無記。由於無記的心理發動出來的活動，但是它也有所覺知，它也是有所覺知的，也是一種智慧。譬如說工巧明，工巧的智慧，也不簡單的事情。以這樣的智慧去審察一切法，而有所作為、有所成就的，這一方面就叫做「非如理非不如理所引」，屬於這一部分的。

子四、結

如是名為審慮所緣。

「審慮所緣」一共是分四科，第一科是「問」，第二科是「列」，第三科是「釋」，現在第四科「如是名為審慮所緣」，就是結束了這一段。「審慮所緣」這一科解釋完了。

癸三、醉

云何醉？謂由依止性羸劣故、或不習飲故、或極數飲故、或過量飲故，便致醉亂。

這是第三科，「分別所緣、審慮所緣」，前面兩科解釋完了；現在是第三科，一共十五科，現在第三科是「醉」。

這個「醉」，我們習慣上的用法就是飲酒，喝醉酒了，叫做「醉」。這個「醉」是什麼原因呢？「謂由依止性羸劣故」，就是我們所依止的，依止的是什麼呢？就是這個身體。身體當然有生理的組織、也有精神性的組織；那麼這個依止性的東西「羸劣」了，羸弱了，沒有力量了，「劣」是力量少了。這個「羸劣」在漢醫來說，就是氣血兩虛，虛得太過頭了，叫「羸劣」。但是《披尋記》上的解釋，是指意根說的，是意根羸劣了。這個話是《披尋記》這麼解釋，實在是《瑜伽師地論》本身有這種解釋。但是這件事，意根是羸劣了，這件事需要再深入地去思惟思惟的。

但是我在想這件事，也應該包括生理上的羸劣在內。南傳佛教翻譯這個意根，是翻個什麼呢？就是翻個「腦」。我們看《阿毗達磨攝義論》，也叫《攝阿毗達磨義論》這個書上，這是現在的南傳佛教的書翻成了漢文。但我在法舫法師的文章上看見，他有個說法。我們讀《成唯識論》的時候，上座部說這個意根就是胸中物。胸中物就是心臟，翻譯翻成為心臟，我們一般說肉團心，這叫意根，說上座部這樣。而法舫法師說：這古人翻得不對，翻個胸中物，翻個心臟不對，應該翻個「腦」。所以近代的，像《清淨道論》的翻譯者就是葉均這位居士，他原來是個法師，是太虛大師派他到錫蘭去留學的一位法師，他也是翻個「腦」。上座部佛教，就是現在的南傳的小乘佛教，翻這個意根就是「腦」。

讀這個《俱舍論》，《俱舍論》是說一切有部。南傳佛教說上座部是根本說，實在是銅鑠部。北傳的說一切有部，《俱舍論》，世親菩薩的《俱舍論》，他說這個意根就是等無間滅意根。前一念意識滅了叫做意，後一剎那的識才能生起；所以前一剎那識滅去了叫做意，這麼解釋。這樣說呢，就是沒有同時的意根；如果翻個「腦」的話，那就是同時的意根，就是和第六意識同時的。

譬如說眼根同眼識是同時，所以叫俱有依。若說第六意識的根以「腦」為它的根，那也是同時的，也可以名之為俱有依了，就不是前後的。剎那間滅掉了的識，叫做意，那就是前後的了；若說「腦」是意根，就是同時的了。

在小乘經論上也常提到一句話，「識緣名色，名色緣識」，也就是佛在《阿含經》這樣說。「識緣名色」：這個「識」是心法，「名」也是心法。「名」是什麼呢？就是五蘊裡面的受、想、行、識，叫做「名」。但是另外又有一個「識」，還有一個「色」。「識緣名色，名色緣識」，這可見佛法的確還是說到這個「色」。人的這個生命體的組成，不就是心，還要有色。

《俱舍論》上也提到「根明利故，識亦明利」；而《瑜伽師地論》也說到這裡。可見這個「根」，和「識緣名色，名色緣識」配合起來說，那麼這個「根」就有「腦」的意思在裡邊的，應該是這樣意思。而在《法華經》的〈譬喻品〉說到這個殿堂，〈譬喻品〉這個火宅，說這個大房子裡面的這個堂，就譬喻人的頭，這裡面有什麼意思呢？就是有「腦」的意思啊！

我們事實上在日常生活裡邊，你常常靜坐就會想到這裡，這個明了性主要的部分在那裡？是在頭部，而不是在腳。雖然這個覺知性是遍於全身的，但是你自己想想，你的明了性在那裡呢？是在頭部。所以說「腦」，是意根；這個南傳上座部，銅鑠部說腦是意根，不能說完全是不對。

但是現在我們學習《瑜伽師地論》，當然它也是非常圓滿，它也是包括腦在內。可是在下面的文上，似乎是包括了…，主要是說心法。「由依止性羸劣故」，只是心法說的。而前面說「異熟識」這句話，我們說這句話，這個「異熟識」，唯識的經

論常是有這句話「異熟識」。而這個識，舊的翻譯，異熟就是果報，就是果報；新的翻譯，翻個異熟。這個識是果報識，是果報。那樣說呢，它也有因，果前面有因，由因而得果，就是這個識是由因得到的識。由因得到的識，那和下面的文的道理可也是相合的。我們等到「狂」那個地方再說，再解釋。

「由依止性羸劣故」，就是所依止的，意識所依止的那一部分「羸劣」了、不強壯，特別的虛，所以就容易「醉」。而這個「依止性羸劣」了，那麼這個人你想要讀書，你想要做事，你想要發生什麼作為，都有困難，都是有困難的。那這樣說這個人的腦有問題，當然也是做事情也有困難，你讀書也是不行，就是修行也是有困難，也是能夠說得過去。

「或不習飲故」，或者說是這個人喝酒醉了，他不習慣飲酒，他若一飲酒，他就受不了，他就醉了。「或極數飲故」，或者他「極數飲故」，就是數數的飲，不斷地在飲酒，飲酒這件事，連續地飲，飲到最高了。「極」，若是連續飲它三杯、四杯，他就是無窮盡的飲下去了，那當然是醉了。「或過量飲故」，這個是說你本來是喝五杯就可以了，你喝六杯「過量」了，「過量」也就是醉了。「便致醉亂」，那麼這個人就失掉了正常了，他就會亂了，就是不知道好壞了，那麼這就叫做「醉」。這件事也指第六識說的，而不指前五識說的。

癸四、狂

云何狂？謂由先業所引，或由諸界錯亂，或由驚怖失志，或由打觸末摩，或由鬼魅所著，而發癡狂。

這是第四科。怎麼叫做「狂」呢？「狂」是什麼意思呢？「狂」就當亂字講，就是亂了，沒有秩序了，他失掉了念，失掉了念力了，明記不忘的念沒有了。若一般說就是神經病，這裡就指神經病說。但是說是亂了，就是沒有正念了，一般說失憶症，也應該包括在內了。說是人得了神經病，神經錯亂了，什麼原因會這樣子呢？「謂由先業所引」，是因為過去生中，過去生中你造了一些罪業，由那個業力引發出來這種問題，引發出來這樣的問題的。「業」在《俱舍論》上，《俱舍論》第十五卷上有比較詳細的解釋，和這裡小小有點不同，大多數都是一樣的。它說是「由先業所引」，其中包括什麼事情呢？譬如說你勸人飲酒，你做酒的生意，你賣酒給人家喝，將來這個人就容易得神經病。賣酒這件事，《梵網經菩薩戒》上說到這件事，說到以酒給人這不得了，賣酒是不得了，所以菩薩不可以做這種職業。這是一。

第二件事呢，你給毒藥人家吃，你有意的謀害別人，這也是問題。或者是你故意的恐嚇別人，你藏在一個地方，別人從那兒過，你突然間出來恐嚇人，將來你也容易得神經病。所以人不應常好取笑於人，不應該做這件事，不應該取笑這件事。尤其是人家靜坐的時候，你忽然間大吼，也對別人不好，對靜坐的人不好；靜坐的

人，小小有點聲音，他還沒得定，但是也有一點功夫了，你若是發出大的聲音對他有傷害。如果開門、關門聲音太大了，這對靜坐的人也不好，所以應該愛護靜坐的人，你儘量的不要出聲音。另外一件事，就是放火燒山林。燒山林使令草裡面、樹林子裡面的禽獸不得了，傷害了很多，那麼這個人將來他就容易得神經病。「謂由先業所引」，先業所引。「或由諸界錯亂」。

在明朝的歷史上，劉伯溫，劉伯溫是明太祖的一個最不得了的參謀長，後來不對勁了，他就是下毒藥給劉伯溫吃，劉伯溫因此而就死掉了，有這個事情。這個明太祖是出過家的，做過出家人，當然我看他是沒有學過佛法。也就是只知道現在，不管將來，不管後果怎麼樣，是這樣子；這就是給毒藥人家吃，做這種事情。

「或由諸界錯亂」：這個「界」就是地水火風。生理的組織，這個地水火風各部分「錯亂」了，它們不和合了、不平衡了。火太多了、地太多了、水太多了，地水火風不平衡了，互相衝突起來；就是火剋水，水剋火這些事情，木剋土、金剋木。中國這個漢醫也是有道理，那就是剋得太厲害了，那麼「諸界錯亂」了，這個腦受不了，就得神經病了。「諸界錯亂」在《俱舍論》上有個解釋：「由先業所引」，過去做了罪過的業力，而現在得到這樣的諸界，得到這樣的生理的組織；那麼這樣的生理組織，它們互相不平衡，於是乎得了神經錯亂，是這樣子說法。

「或由驚怖失志」，或由什麼恐怖的事情，失掉了正念了，就是失掉了正常的心理，就是得了神經病了。這個「驚怖失志」，本論的下文也有解釋，也就是或者是鬼神他現出來一種恐怖的形相，我們看見了就驚恐，就得了神經錯亂了，也有這麼解釋。

「或由打觸末摩」：這個「末摩」，就是我們身體裡面的支節，叫做「末摩」。《瑜伽師地論通倫記》上的翻譯，翻個死穴。死亡的死，穴道的穴；或者翻做死節。節：竹節，一節一節的節，死的節。就是這一節，你若是打它的話，觸到了這個節的時候就不得了，這個人受不了就會死掉。說我們全身有六十四個節，有六十四處，這個節有六十四處；還說有一百二十處的，那這個地力是不可以碰的。若是「打觸」了的時候，就會痛得特別厲害，這個人就會神經錯亂，有這個說法。

「或由鬼魅所著」，或者是惡的鬼神。這個「魅」也是鬼神一類；或者是狐狸，或者是樹裡面年代久了有這些「魅」，也就是鬼神一類的東西。他來搗亂你，你就會神經錯亂。「而發癲狂」：「癲」就是「狂」，就是特別的一種病。這個「鬼魅所著」這件事，或由幾種原因，或者是因為自己做了錯誤的事情，做了嚴重的錯誤的事情，而這些鬼神怒了，他來搞你，叫「鬼魅所著」。或者我們做些罪過的事情，或者我們做的事情觸惱了鬼，觸惱了這個鬼，鬼就來報復，所以就有這個事情。或者是「打觸末摩」，也可能是鬼神搞的；「驚怖失志」也可能是鬼神來搞你。或者你和鬼神，原來宿世多生以來有過仇恨；有過仇恨，他現在來搞你。所以人與人，還是佛大智

慧，儘量的忍一點，儘量的忍一點；用智慧來處理這個問題，不要用瞋心解決問題，就好一點。「或由鬼魅所著，而發癡狂」。有的鬼神，他也是逐漸地來觸惱你，不是一下子就令你得神經病，倒不是，他是慢慢的，慢慢的搞。

這是說「狂」的原因，這裡說一共是有五樣。「由先業所引」是一；「諸界錯亂」是二；「驚怖失志」是三；「打觸末摩」是四；「鬼魅所著」是第五個。而這個「狂」也是第六識，而不是前五識，前五識是沒有這回事情的。

由「先業所引」這句話，和前面「由依止性羸劣故」，連在一起講也是可以。這果報識，異熟識，異熟識由「先業所引」，那麼這也可以，說是意根錯亂了，這個話也可以說得過去的。

癸五、夢

云何夢？謂由依止性羸劣，或由疲倦過失，或由食所沉重，或由於闇相作意思惟，或由休息一切事業，或由串習睡眠，或由他所引發，如由搖扇、或由明咒、或由於藥、或由威神，而發昏夢。

「云何夢」，這是第五科。怎麼叫做「夢」？「謂由依止性羸劣」，也是「由依止性羸劣」，所以會作夢。「依止性羸劣」，作夢。這也應該包括生理、心理兩部分的「羸劣」，所以會有夢。「或由疲倦過失」，「由依止性羸劣」，這個「依止性羸劣」，也可能是由業所引「依止性羸劣」。或者你現在生活思想行為上，使令「依止性羸劣了」，這是有過去的、有現在的不同的原因，這底下舉出來幾樣。「或由疲倦過失」，就是你用腦用得過過了，或者身體的勞動用得也太過了，使令「疲倦」，而有了夢的事情，睡得不安穩。

「或由食所沉重」，這是第三樣。「食所沉重」，就是你飲食吃太多了，胃的容納得太多、太重了，那麼也會在生理上起了這樣的變化，也會有夢。當然這裡邊只是簡單這麼說，年紀輕、或者是壯年人、或者老年人，也是各式各樣的不同；有的人他的脾胃的消化力特別強，吃多少他都能消化，那可能也不同。但是終究有一個量的，過量了也是不行。

「或由闇相作意思惟」，這是第四個原因會有夢。這個「闇相作意思惟」，這裡說夢包括睡覺在內的。「闇相作意」，就是不思惟明相，思惟「闇」，闇的形相。其實在「闇相」，就是想要睡，就是這樣意思了。想要睡，心就昏昧了；你歡喜這樣子，你思惟就是想要這樣子，想要睡，那當然也就睡了，也就睡覺了，也作夢了。但是有的人有病，想睡還很難的，不容易能睡得著的。這裡是說這個人有這麼多的原因會睡覺。

「或由休息一切事業」，就是在他的心理上，所有的事情都停下來，一點也不去思惟：什麼事情還沒有做，應該怎麼安排？完全不想了。那麼當然他就睡著了，

這是說一般人的事情。若是修行人呢？「休息一切事業」，那他的心，心裡頭沒有一切事，正好明靜而住了，入定。但這裡不是，這是說一般人的境界。

「或由串習睡眠」：「串習」，就是連續不斷地睡，他成了習慣了，那他就是一直的睡，這也不容易，這還是不容易的。我們睡不著覺的人，唉呀！能睡著覺很歡喜；但是真是睡呢，睡太多了也有問題。「由串習睡眠」故，所以也有夢。這個睡覺睡得太多了，生理上不需要，不需要但是習慣了，他也能睡，能睡那麼就作夢了，很多很多的夢。

「或由他所引發」，或者由另外的力量，引發你去睡覺，另外的力量。另外的力量是什麼呢？「如由搖扇」，或者別人搖扇子，來搨一搨你，你就睡著了，這也是一種。或者人在你腳上按摩按摩，就睡著了。這是外力。

「或由明咒」：念咒能令你睡著覺，這是外面的力量。這個「咒」加個「明」是什麼意思呢？佛菩薩說咒，都是先放大光明，在光中演說神咒，所以叫做「明咒」。或者佛菩薩的咒，能令你滅除業障、開大智慧，所以叫做「明」。

「或由於藥」，或者是睡不著覺，我想要睡嘛，就吃安眠藥也可以睡，或者是其他的藥，幫助你睡。「或由威神」，或者是有威力的神通力；你睡不著覺，另外有威神的人能令你睡著覺。

這個迦旃延尊者，佛在世的時候，摩訶迦旃延尊者，有個國王拜他作師父出家了，出家了發生了一件事，發生了一件苦惱的事情。這苦惱的事情受不了，他要還俗去報仇。那麼摩訶迦旃延尊者怎麼勸他也不可以。說這樣子，你暫時在這裡住一宿，明天再回去，總算是同意了。你看這種人，就是受了另外一個國王打他，遍身出血。這個比丘新出家，年紀也不是很大，一個壯年人，他新出家，沒有得阿羅漢，憤怒得不得了。摩訶迦旃延尊者叫他住一宿，就是用威神的力量讓他睡著覺，就作夢了。我們把這個故事說完它，完全說出來，不要偷工減料。

摩訶迦旃延尊者……，這個國王的相貌很莊嚴，他就問他的大臣：「還有比我更莊嚴的人嗎？」大臣裡面說：「佛弟子裡面有個摩訶迦旃延尊者，他的相貌比你還要好，比你還要美。」哎呀！他聽見這句話，就特別去請摩訶迦旃延尊者來。摩訶迦旃延尊者就來了，來了一看果然是，這個大阿羅漢非常的莊嚴，看上去真是高貴，就生歡喜心了。就問他，說是：「為什麼大德你這麼莊嚴？」他說：「我前生做出家人，做出家人的時候，在寺院裡面做清潔工作，掃地，各地方，清理廚房、清理院庭、清理佛殿，做清潔工作。所以我今生的相貌特別莊嚴。說是你為什麼也莊嚴呢？前生你是一個小孩子，好像做乞丐，還是幹什麼？我把這些清理完了的垃圾堆在那裡，我叫你把它除去，放在桶裡把它拿掉，棄到遠遠的地方去，你做了這個功德，所以你相貌也是莊嚴，但是你不如我莊嚴。」他一聽這個很歡喜，好！不做國王了，拜摩訶迦旃延尊者出家，做比丘。出了家以後，當然是迦旃延尊者給他受了

戒。

我們中國佛教現在的情形，剃度的師父是一位，然後戒和尚又是一位，是這樣子。印度原來的佛教，你看律上不是這樣，剃度那個人他就是負責給你受沙彌戒、給你受比丘戒，也就是戒和尚。那麼迦旃延尊者給他受了戒，當然也給他說四念處，他就是用功修行。就在山裡面樹下坐，修這四念處；這時候國王來了，帶著很多的女人，就是各處跑，看這個樹上的花也好。走走的，看好了，這國王疲倦了，就在那裡休息睡著覺了，他這些女人不睡覺，也是各處跑。各處跑，就看見這個比丘，看這年輕的比丘坐在那裡靜坐，就圍在一邊請他說法。

在說法的時候，忽然這國王睡覺醒了，就過來了，一看這比丘很莊嚴，又是年輕人，這國王也學過佛法，就問他：「你得阿羅漢果沒有？」說「沒有！」「你得三果沒有？二果沒有？初果沒有？」「沒有！」「你得沒得四禪八定？」「沒有！」「你這個凡夫，怎麼可以看女人。」就是拿這個劍，拿著棒子打他，打得遍身出血；而這些女人說他現在沒有什麼不對嘛！他就是為我們說說佛法，沒有什麼不對，不要打嘛！這一說他更不高興，還是更打，打完了這國王就走了。

他遍身出血回來，就和他的這些同學，和師父告假要還俗。他原來是國王嘛，就想要發兵要去和這個國王來報仇了。同學也勸、師父也勸，怎麼也不行，最後就是留一宿，留一宿同意了。那麼這個時候，這就是摩訶迦旃延尊者的神通力叫他睡著覺，就作夢了。作夢，是作什麼夢呢？就回去了，他回到自己的國土裡面，就把權力拿過來了，調動軍隊到了敵國去，和這國王作戰，作戰就打敗仗了。被國王抓起來了，抓起來，就是放在一個高桿上要射箭，要殺他的時候。他這個時候，正在這時候，受苦惱的時候，摩訶迦旃延尊者從旁邊走過去，「哎呀！師父啊！救命！」就這樣子。這個時候摩訶迦旃延尊者從手指頭放光，放光，他就醒了。其實他也根本沒有睡覺，他還是照樣叫救命，這時候迦旃延尊者又是用神力警覺他，他算是醒過來了，是明白了。是作夢，並沒有回到國家去發兵作戰，沒有。但是他這個心的恨還是不能完，那麼這時候迦旃延尊者就開示他：人生如夢，不是真的；但是你作這個夢是真實的，你若回去就是這樣子，所以不要回去了。這麼一講，總算是停下來了。

所以這上面說「或由威神」能使令你作夢。尤其是我們出家人，連在家居士也在內，你若用功修行，常常有佛菩薩的威神而有夢，常常這樣子。佛菩薩威神在作夢裡面常會為你說法。說法，當然有的時候也可能像經論上這樣說法；有時候不是的，不是這樣，不是這樣說法的，那就會有……。

我給你說個我的夢。這個夢我感覺很有意思。就是我有一次出去要買地方看房子。（很對不住！我們應該說正法…但這個夢有點意思。）看房子，看了房子，我感覺滿意就想買。想買，然後到時候就休息了，休息了就作個夢，作夢就看見

我歡喜要買的那個地方出現一件事，出現什麼事呢？就像報紙上說，就是投一個原子彈，發出那個蕈狀的雲，就出現這個境界，作這個夢。作夢我就醒了，哦！這夢的意思這地方不可以買。

然後我又睡了，睡了又作個夢。作夢說是夜間，沒有月光；我這個門沒有關，門沒有關，我就醒了。我感覺這個夢非常好。夜間就是無明長夜，名之為夜間。不是說是白天、黑天的夜間，不是。就是我們在凡夫沒有斷煩惱的時候，就是無明大夜。不關門是什麼意思？夜間是賊活動的時候，你要關門，要關上門才可以；但是你不關門，就容易有賊來了。現在無明長夜的時候，我們的眼耳鼻舌身意就是個門，你不關這個門，這個賊容易來，賊容易來啊，所以要關門。這等於是在說法，佛菩薩為我說法的意思，這是一。第二，這表示你妙境在無明長夜裡生活，沒有太陽的光明，你不知道那裡是好？那裡是壞？所以你要出去買地方，可要小心一點。我作這個夢。我就發覺這是佛菩薩的威神，佛菩薩的慈悲也就是，給我一個夢。

「或由威神，而發昏夢」，我說這個夢是這樣意思，各位用功修行的時候，你要注意你的夢，注意你的夢的，你的夢會告訴你消息，告訴你：你這個修行有功德了，他可能在夢裡面讚歎你；但是那個讚歎不是一般的這樣很明顯的讚歎，就是你要去思惟一下的。也可能訶斥你，你有犯什麼錯誤了，他在夢那個地方來訶斥你一下，訶斥你幾句。或者你什麼不對，告訴你怎麼樣，各式各樣的情形的，就是你自己才知道，別人不知道的。所以「或由威神，而發昏夢」，是這樣子。

當然也有的人並不是什麼修行人，但是也會有一些好的夢，那也是威神所致。威神所致呢？就是你的好朋友，或者是做了天了，或者是做了神了，你這個好朋友和你有感情，他還是關心你，看見你有事情的時候給你個夢，這是真實是這樣的，人是這樣子。你和那一個鬼神有仇恨，他也關心你，一看你要走運氣，他就不高興了，他就來搞你一下；和你有感情的也是一樣，眾生的世界是這樣的。所以我們作夢，由自己的生理上有問題會作夢，有的是你的善知識，或者你的惡知識使令你有夢，是這麼回事。

「云何覺？」

問：上一次有一個問題我沒有時間回答。這是說《披尋記》的第六頁，「有見五相」及「有對五相」？

答：「謂色有見有對者：此中有見，由五種相建立差別，謂顯色故；形色故；表色故；眼境界故；眼識所緣故。」這是「有見」的解釋。「彼所緣者，謂色」，色是「有見有對」。怎麼叫做「有見」呢？「由五種相建立差別」，來建立「有

見」的差別，「有見」的不同的意義。「謂顯色故；形色故；表色故」，這三種色是眼的所見，要有所見才能見，這也是見的一個條件。「眼境界故」，為什麼眼能見這三種色呢？因為它是眼的境界。若是聲音就不是眼的境界。眼根的組織它有這個功能，能去攝取這三種色，它有這個功能。比如對聲音來說，這個眼根就不行，它不能夠去聽聲音，眼根不能聽聲音。耳它不能見色，耳對於色來說，它完全不能覺知，不能相應，完全不能；眼對聲音也是不能，它就是不適合，它這個組織的功能同那個所緣境不合。「眼識所緣故」，這個色是眼識所緣，所以是「有見」。有這五個理由，所以是「有見」，這個有見這麼講法。

這個「有對」，「亦由五相建立差別，一、各據別處而安住故」，這個「有對」也有五個相貌的不同。那五個呢？第一個是「各據別處而安住故」，這個色法，很多很多的色法，每一種色法都據在各別的地方「而安住」，安住在不同的地方。此色在此，彼色在彼，「而安住故」。有處所可住，它住在一個地方，這是有對的一個條件。它有一個體積，它有個處所。

「二、於餘色聚容受往來等業為障礙故」，它住在那裡，其他的物質要到它那裡去往來的話，也要住在那裡，它不能容受。同時有一個物質在那裡，另外一種物質也同時要住在那裡呢？它不能容受，有障礙。你從那裡往來也不可以，它有障礙，所以叫做「有對」。

「三、為手足塊」，或手、或足、或塊、或刀、或杖「等所觸便變壞故」，它就有變化，你碰到它就有變化。比如說大樹，你用鋸子來鋸它，它受不了，它就有變化。

「四、一切皆為諸清淨色之所取故、一切皆為依清淨色識所緣故」，這兩句話說得好。這一切的色法「皆為諸清淨色之所取故」，清淨色是什麼？就是淨色根。比如這個眼根，它也是一種精微的地水火風組成的。這個淨色根它能發出來識的作用，它有這個作用能去攝取這個對象。眼根能攝取色，耳根能攝取聲音，鼻根能攝取香——好香、惡香，這個舌根能攝取味，身根能攝取觸。五根所攝取的五境，每一根都有它所攝取的境，這叫做「清淨色」的「所取」，所攝取，不是扶根塵能取。扶根塵它沒有這種作用，而是那個淨色根它才有取「所取」的五境的作用。

「五、一切皆為依清淨色識所緣故」，一切的這些色法都是為住在清淨色的那個識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，它們所緣的境界。眼識能緣色，它不能緣聲，乃至身識——眼耳鼻舌身——身識能緣觸，各有各所緣的境界。那就叫做「有對」。有這五種義，就叫做「有對」。

《瑜伽師地論》就是有這個特別的好處，它本身都有詳細的解釋。就是我們講

過的，本身都有，每一樣都有；說出個難題放在那不管了，不這樣的，它有難題它也解釋。不過問題就是有的地方容易懂，有的地方稍難一點，這樣意思。這是第一個問題。

問：第二，此論對「顯色」，以青黃赤白為主，而開例餘多種差別顯色，為何俱舍宗也將長短方圓高下的形色列入顯色？

答：這個你再看一看，你再看一看，是列入顯色嗎？因為長短方圓《俱舍論》上也是列在「形色」裡面，不是在「顯色」裡面。再看一看，再看一看。

問：請問為何〈意地〉不名為「意識身相應地」呢？其中是不是有特別的原因？

答：是的！〈意地〉說「自性」那一段，是說「心意識為自性」，就是不只是第六意識，也包括了末那識、阿賴耶識的。如果立名為「意識相應地」，那就不包括末那識、阿賴耶識了。只說「意」，它的範圍廣一點。

說是沒有說「身相應」這幾句話，這是略去了，略去了，也可以這樣說的。因為說只要有一個因緣所生法，這個法它就是有體相的。雖然是不真實，但是也是有體相的。所以說個「身」也是可以的，說個「身相應」也是可以；沒有說呢，就是略去了。

問：師父，問一個問題。在作意、尋求、決定、染淨和等流那個地方，假設說我們現在舉一個例子，把這個東西和後面的「有相分別」和「無相分別」把它串起來的話。現在假設說舉這樣的例子，師父看看這個行得通、行不通？

比方說現在有很多的人，那然後呢，我們一下子就是看到裡頭的一個人，比方說一個同學會，你看到這個人，可能有二十年沒有見了，這個時候起先會有「作意心所」，那然後呢，第六意識喚起了眼識的率爾，然後去看清楚。看一下，然後意識去把它再弄清楚一點，那就是後面的「尋求和決定」。這個時候，尋求、決定了以後，他發覺說：哦！這個人也許以前曾經傷害過他、罵過他。這個時候意識裡頭會有憤怒的種子出來，那就是他有個憤怒的心所，它心所裡有一個種子，對不對？然後，它那個剎那又滅掉了，眼識也會被他叫出來那個心所，也是屬於憤怒的。

假設說呢，意識是給它一個大的A，那眼識給它一個小的a，因為都是憤怒的嘛。那現在呢，意識它沒有放棄，它繼續再緣下去，那然後它就會再想說「以前他罵的是什麼話」，那就更生氣。那這個時候，那個A的種子就熏習了，對不對？熏習了以後，它又放到阿賴耶識裡頭去了，它滅了，它又放在阿賴耶識裡，又存起來了。

那眼識也是一樣，它那個小 a 也受它影響，它也熏習了一下，然後它也滅了。就是說我假設是大 A，然後大 A 1、大 A 2…，這樣一直下去的話，到大 A 5。那小 a 呢，也是有小 a 1，一直到小 a 5，這樣子，到目前為止都還沒有問題嘛。那現在的問題就出在那裡呢？就是說，當大 A 到 A 1、A 2、A 3 的時候，這個時候呢，在意識上面是屬於「有相分別」。在意識上面，因為它在尋求、決定，它是屬於「有相分別」。但是在眼識呢，它就沒有這個「有相分別」，因為它沒有尋求、沒有決定。但是那個時候，它熏習的時候就是染淨，這個染淨是「無相分別」。因為假設說照《披尋記》上面來講的話，「無相分別」的話，就是染淨和等流。……假設說那個種子被叫出來的時候，那個種子被叫出來的時候，它是一個等流，它是「無相」；無相的分別，它只是被叫出來，它只是一個等流。那染淨的時候，也是……。等流的話，就是說從 a 1 到 a 2，a 2 到 a 3 被叫出來的時候，那個叫等流。那染淨的時候，就是每次再給它新熏上去的時候，那個時候滅掉了，那個叫做「染」，是不是這麼說？

答：可以，可以這麼說。

問：所以假設說，第二天又碰到這個人，然後那憤怒的種子出來的時候，那個是一個等流的出來，就假設說昨天只是熏習到 A 5，那第二天出來那個還是 A 5，A 5 到 A 5 是等流，它是影像分別出來的？

答：頭一天呢，去隔離了多少年再見面的時候，有率爾、尋求、決定、染淨、等流。若第二天，我看就不需要率爾、尋求了，一下子就決定、染淨、等流了，可能會有這個分別。在第六意識來看呢，是屬於「有相分別」。但是第二天的情形，就是等流的分別；這個等流有「無相」的意思，有「無相分別」的意思。

癸六、覺

云何覺？謂睡增者，不勝疲極故；有所作者，要期睡故；或他所引，從夢而覺。

這是約第六識特別殊勝的作業來說明的，一共有十四科，現在是第六「覺」。「覺」這個字是什麼意思呢？就是睡眠醒過來了，叫做「覺」。「謂睡增者，不勝疲極故」：「睡增者」就是睡眠睡得很多，睡得太多了，感覺到辛苦，他就會醒了，這個意思。「不勝疲極故」：這個「不勝」就是不能制伏，不能制伏它；或者受不了了，叫做「不勝」的意思。就是因睡眠睡得太多了，感覺到疲極，受不了了，所以醒過來了，所以叫做「覺」。「有所作者，要期睡故」，第二個原因會「覺」呢？就是他有事情要做，到那個時候這件事要做，不能睡過頭，「要期睡故」，自己要求到那個時候就叫「期」，就只能睡到那個時候，不能過，過了就耽誤自己的工作，所以也到那個時候就醒了。古代的時候沒有鐘錶，那「要期睡」到時候也會醒，這也是的道理；不過是習慣那個時候醒，到時候也就會醒的。「或他所引，從夢而覺」，或者另外有一個力量來引發你，那你就從睡夢中就醒過來了。這是說「覺」，這也是第六意識的作用，不是前五識。

癸七、悶

云何悶？謂由風熱亂故；或由捶打故；或由瀉故，如過量轉痢及出血；或由極勤勞而致悶絕。

這個「悶」是怎麼回事？這個悶絕也應該說就是有病了，有病就是悶絕了。悶絕了的時候，就是第六意識休息了。睡覺的時候不作夢，第六意識也休息了；現在悶絕也是，也是第六意識休息了。為什麼會悶絕呢？「謂由風熱亂故」，就是身體裡面，這個「風」和「熱」有一定的限度，你超過了限度，這「風」太多了，或者太少了；這「熱」太多了，或者太少了，裡邊就不平衡了，就混亂了，這時候第六意識就不能活動了，就是「悶」，就是悶絕了。

「或由捶打故」，或者是種種的因緣，被打了，打了也還是四大裡面有衝突了，第六識不能安住，也是悶絕了。「或由瀉故」：這個「瀉」就是排泄，排泄得太過頭了。「如過量轉痢」，這裡舉個例子。這個「瀉」指什麼說的呢？是過量的轉痢，「痢」有赤、白兩種「痢」，那也是一種病，那就是瀉得太厲害；或者「出血」出得太厲害。「或由極勤勞而致悶絕」，勤勞得太過頭了，那麼也會悶絕的。

癸八、醒

云何醒？謂於悶已，而復出離。

這個「醒」，就是從悶絕裡面醒過來。從悶絕裡面出離，出來了，離開了那個

悶絕了，那叫做「醒」。從睡眠裡面醒過來，叫做「覺」。從悶絕裡面出來，叫做「醒」。這是第六意識的作用。

癸九、發起身業語業

云何發起身業、語業？謂由發身語業智前行故；次欲生故；次功用起故；次隨順功用為先，身、語業風轉故，從此發起身業、語業。

「云何發起身業、語業？」這是第九科「發起身業語業」，身體上發出來的行動，語言上的行動。身體本身是不能動的，語言本身也不會說話的；是另外有一個「發起身業」、「發起語業」的，動身發語，那個也就是第六意識。

這個次第是怎麼樣情形呢？「謂由發身語業智前行故」，「前行」這句話，就是這件事沒有動作之前，它先有行動，叫做「前行」。「謂由發身語業」，發動身業、發動語業，動身發語的是誰呢？是那個「智」。「智」就是第六意識，第六意識相應的智。

這個「智」是誰呢？就是審慮思。在《披尋記》上這一段文解釋得很清楚。這個意業有身業、語業，是我們感覺到很明顯的，這是身業、這是語業。但是意業是指什麼說的呢？意業是指思說的，思心所這個「思」。我們意業說是貪瞋癡，不是貪瞋癡，是與貪瞋癡共同活動的那個思心所。就是它是總司令，它來發動這件事。或者是以貪的相貌出來，或者是瞋的相貌出來，而是有目的的，有目的的一種行為的指揮者，這個領導者。這個領導者，最初「前行」的是「審慮思」；第二是「決定思」；第三是「動發思」，三個思，三個思心所。

這個思心所有三個次第：一開始的時候是「審慮思」，所以是前行，就出現了一種情況，它是被動的，需要決定這件事，它就需要審慮；或者自己主動的，要發動一件事，先考慮，那也說是「審慮思」。就是深刻地去觀察這件事，應該怎麼樣處理？應該怎麼做？那叫做「審慮思」。這個「審慮思」，這個事情還沒有做，那件事還沒有出現，要預先考慮它怎麼怎麼回事，那就叫做「智」，叫智慧，由智慧來決定。由這個智慧，是動身發語之前的一種活動，也叫做「智」，也叫做「審慮思」，這就是第六意識的一種作用。

「次欲生故」，就是你經過了審慮，而後決定了，我這樣做，「欲生」，想要動身發語了，這時候就叫做「欲生」。還沒有生，這個身語的行動還沒有生，但是這時候想要生了，想要採取行動了，這時候就是已經決定了。「次功用起故」，決定了以後，經過審慮而決定了以後；第三個次第就是動發思，動身發語，就是行動出來了，叫做「功用」。這個行動的力量是很大的，所以叫做「功用起故」。「功」就是力量，這個力量現出來了，這時候就是發起身語業了，發起身業、語業了。那麼這是指第六意識，它動身發語的次第，先審慮而後決定；先決定而後動發，

動發思。

「次隨順功用為先，身語業風轉故，從此發起身業、語業」，動發思，動身發語這件事，還不是那麼簡單的，還要有另外一種現象，什麼呢？就是在動身發語的同時，「隨順功用為先」，就是生理上，這個身體，生理上隨順動身發語的功用為先。心先動了，心一動，「身語業風轉」，身業、語業有個「風」，它也是隨著動，這個時候才能夠發起身業、語業的。

「身語業風」是什麼呢？也就是我們這個入出息，入出息這個風。這個「風」在身體裡面，是周遍全身都有息的，就是周遍全身都有這個風的。這個風一動的時候，才能夠從此發起了身業，這個身體才能有動作，這個語言才能動作，才能發出來，不然的話這個聲音發不出來的。那麼這是發起身業、語業，從開始到最後的一個次第，有這麼多事情的。可見這個第六識…，當然這是有智慧的人，思想成熟了的人，當然自然是這樣子，要審慮、而後決定、而後動身發語的，自然是這樣子的。這件事呢，也是第六意識特別的、殊勝的一種作用。

癸十、離欲

云何離欲？謂隨順離欲根成熟故；從他獲得隨順教誨故；遠離彼障故；方便正修無倒思惟故，方能離欲。

這底下是第十科。第十科說到「離欲」的事情。

「謂隨順離欲根成熟故」，欲界的人都是有欲，色界天、無色界天也是有欲，但是現在這裡說「離欲」呢？應該是指欲界的欲，指欲界的欲說的。欲界這個欲，當然是有五欲：色、聲、香、味、觸五種欲。五種欲裡邊有特別重的欲、也有輕的欲。「離欲」這件事，若在佛教徒來說，應該屬於有兩種不同：一種是修學聖道要離欲；一種是修學禪定要離欲，還是不一樣。修學禪定的人，他不一定是屬於聖道。他為了要得定，他一定也要放棄這個欲，所以要離欲。那麼放棄了欲，你才能有時間去修學禪定，禪定也可能會成功了，但是還不一定，它還不是聖道。若是佛教徒為了要離欲而修學聖道，成功了那是沒有欲，那是永久的解脫生死苦了，也是要「離欲」。因為欲，它能障道，障礙你得禪定，也障礙你得聖道。欲和禪定是不能並存的，不能同時存在的。你若有欲，你想得禪定不行。若有禪定能破壞欲；欲也能破壞禪定的，所以現在想要得禪定是世間，想要得聖道是出世間的，都是要離欲。

「云何離欲」，怎麼叫做「離欲」呢？怎麼樣才能「離欲」呢？「欲」是不容易放棄的！怎麼才能「離欲」呢？

「謂隨順離欲根成熟故」，這個離欲的善根「成熟」了，「隨順離欲根成熟」了；他能「隨順離欲」，這樣的「善根成熟」了，你才能離欲的。當然這就是自己的理智，自己的理智約束自己，才能辦到這一點，不然是不能的。其中有一個例外呢，

就是從色界天上來的人，從色界天來到人間的人，他自然這個欲是輕的。也是有欲，但是輕；若是一點欲也沒有，就不能在欲界受生的，在欲界受生他就是有欲。但是從色界天上來的人他輕，因為天上的人本來是沒有欲的，但是從色界天上退了的時候，這個欲又起來了。因為在阿賴耶識裡面，還有欲的種子，那麼來到欲界的時候，欲的種子又會動，所以又是有欲，但是輕。不像欲界的人，原來是欲界的人，欲重；從三惡道來的，欲也是重；從欲界天上來的人，也是重。「謂隨順離欲根成熟故」。

有特別愛好清潔的人，這個欲也會輕一點，也有這種事情；特別歡喜清淨的人，有潔癖的人。在歷史上，以前在清朝的時候，有一個學者就是特別有潔癖，他並不是真實要學習聖道，但是也出家了。是一個很有名的學者。和蓮池大師……，是明朝，不是清朝，那時候的一個人。他有種種的因緣「隨順離欲」，對於離欲這件事他順。有的人想要出家，你不要出家，障礙你離欲。現在不是，隨順你出家，好！勸你出家，是隨順離欲。這樣的善根成熟了的人，那麼他就能夠離欲的，他是離欲的。當然若學習了佛法，從佛菩薩的開示裡邊，得到了一種智慧，那麼就會「隨順離欲根成熟故」，也還是要這樣，但是這是理智上這樣要求自己，事實上也沒能離欲的。

「從他獲得隨順教誨故」，就是從善知識那裡得到了「隨順教誨故」，「隨順」離欲的法語，「隨順」離欲的「教誨」。你若得到了這樣的教誨，那個時候你才能夠離欲的，不然的話還是不能的。底下這幾條，在後邊的文解釋得很詳細，在本論後邊的文，在《披尋記》上也有引來，也說了很多。

「從他獲得隨順教誨」，「隨順教誨」，也是增長了自己的智慧，增長了智慧，理智強的人，欲是一種感情，現在用智慧來調伏這個感情，慢慢就成功了。「遠離彼障故」，還能夠「遠離彼」很多的「障」礙，「遠離彼」很多的「障」礙才可以。說是我得到了，我自己的理智也是要求自己，善知識的教導也能隨順離欲，但是有很多障礙也不行，也有困難。譬如說我父母就是不准我出家，那也是不行，也是困難。還有很多的障礙，也是。事實上在沒有離欲的時候，雖然自己要求離欲，但是另外有強大的力量壓迫你，你有這樣障礙的時候，你也很難做到這一點，也是不容易。

說是這個誰呀？我在報紙上看這個張大千，張大千生來是不能吃肉的，還出家了。因為受戒的時候不能燒香疤，就說要還俗了。但是不能吃肉，去請教醫生，醫生說把肉燒成灰，吃這個灰，慢慢就可以吃肉了。就是有辦法，會有這個辦法把他改變過來。所以有很多的障礙，這還是一種思想上有問題。說我若是出了家，為了聖道，燒香疤不算一回事。那個地方痛一會兒，就不痛了嘛！這麼一點的不如意事，忍不住，聖道也不求了，還是還俗，這是理智上有問題。

說有一個法師要出家，到一個老法師那裡要求要出家。要出家，老法師見到

他有些…，大家在拿一本經，坐在那裡把經就放在大腿上，這個老法師立刻就訶斥他。還是個有學問的人，要出家這個人，立刻就訶斥他，訶斥他就把他驅逐了。驅逐了，那麼和別的法師見面了，「這事怎麼辦呢？我要求出家，老法師說我這點事，我不懂呀！老法師訶斥我了，怎麼辦呢？」有的法師說你再緩一緩，緩一緩再去要求老法師出家。別的法師說：「你緩一緩，你就不能出家了」。這個法師說：「緩一緩，我還是出家，決定要出家」。那個意思說，你這個道心不容易發，遇見了一點不同的因緣，道心就退了，就不出家了。而要出家的這個居士說：「不！我一定要出家！老法師訶斥我，我心裡歡喜」。他能超過這個境界，你訶斥我，很有道理，我接受這件事，就「遠離彼障故」。這就和張大千不同，燒個香疤，就不肯受戒。後來我聽說好像是在觀宗寺受戒，諦閑老法師那裡。張大千如果出家做一個大善知識是不錯的，很有才華的人，結果就因為香疤把他障住了，不能「遠離彼障」。剛才說的那個法師是誰呀？就是妙因老法師。你們知道誰是妙因老法師？去年不在了。他是拜慈舟老法師做師父的，所以他就是有這個智慧，不因為你訶斥我，我就不出家了，我偏要出家，就是「遠離彼障」。

你看這個障呢？其實那不是什麼大不了的事情，但是有人就不能過，過不去。在家居士做居士的時候，也還知道這個法師有修行，那個法師沒有修行，還挑這個、挑那個。等要出家的時候，那個老法師很嚴格，不拜他做師父；找一個寬容一點的法師做師父。這還是好，總是還是出家了。「遠離彼障故」，這句話還是不容易。當然這個障，這個障，照理說這個大智慧人，有的智慧高一點的人，多數還是能超越過去。另外有一種障，就是自己做了嚴重的罪過的事情，這個障是不容易的。或者有五逆，做了五逆罪的人，嚴重罪過的事情，那就是有障；你想要離欲是有困難，有特別的困難。「遠離彼障故」，那才能夠離欲。

「方便正修無倒思惟故」，「方便正修無倒思惟」，前面你自己「從他獲得隨順教誨」，這只是在理智上信受這件事要離欲，事實上欲還是沒有離。要怎麼樣才能離欲呢？「方便正修無倒思惟故，方能離欲」，你要修不淨觀、修緣起觀、修數息觀，五停心觀，乃至修唯識觀，修一切我空觀、法空觀，要修這些觀行才可以，「方便正修無倒思惟故」。這個「方便」善巧的，就是智慧，你要有理智，加強自己的理智，而正式的隨順善知識的教導，也就是佛菩薩的開示，你去修行。修行的時候要不顛倒的思惟，就是止觀了，修習止觀。這時候才能夠遠離一切欲，不然的話，這欲是不容易離的！

這些事情都是由第六意識來做的，第六意識和染污心所在一起，就是造生死業流轉生死，第六意識和善心所，也就是要學習佛法，你才能發動善心所，善心所才能發動出來。無貪、無瞋、無癡、慚、愧、信、精進、…一共有十一個善心所法，這樣子「方能離欲」，不然的話，這個欲是不能離的。

癸十一、離欲退

云何離欲退？謂性軟根故。新修善品者，數數思惟彼行狀相故；受行順退法故；煩惱所障故；惡友所攝故，從離欲退。

「云何離欲退？謂性軟根故」，這是第十一科「離欲退」。離了欲，又不離欲了，從離欲的境界退回來，又有欲了，這叫「離欲退」。

「謂性軟根故」，謂這個人的根性，是鈍根人。他是鈍根人，就是沒有大志，沒有遠大的志願，沒有；「我不想要得聖道，不想做聖人，做凡夫也不錯」，所以這樣的人就不行。也知道做聖人好，但是自己似乎是又不想做，這是鈍根人，就是「軟根」。有一點風就受不了，叫做「軟根」。

「新修善品者，數數思惟彼行狀相故」，《披尋記》上的解釋，當然是很好。「新修善品」，就是才開始修學聖道的人，這個意思。說這種話什麼意思呢？就是那個道力很軟弱，才開始修行，你那個道力很不堅固，道力不堅固，叫做「新修善品者」。或者根本沒有開始修聖道，那就更不要說。所以我們初來到佛法裡面的人，就是對佛法有一點信心，有點慚愧心，信和慚愧，再加上煩惱輕一點，對世間的五欲輕一點，就這樣來維持自己的威儀，其實裡面是很脆弱的，所以叫做「新修善品者」。說我聽聞了佛法、我修四念處，你修得不久，這個道力不強的人，這樣的人「數數思惟彼行狀相故」，如果一次又一次的去思惟彼欲的「行狀相故」，「彼欲」，世間五欲的行狀、相貌，那就是要退了，叫「離欲退」。

若按《披尋記》的解釋呢，那就是按照〈聲聞地〉的那個說法解釋，那就真實的修行；或者按天台宗說的二十五方便，修學禪定，得了初禪、二禪、三禪、四禪，乃至到得無色界的四空定都成功了。但是你沒有修佛法的四念處，那麼壽命到了，又從色界天、從無色界天又退了，又退到欲界來了，那叫「離欲退」，那當然也是「離欲退」。但是那樣子修成功了，得了四禪八定了，這個時候還是沒有欲，但是他一定還要退的，那是指那個意思說的。

「受行順退法故」，「受行」，說這個人他接受，他心裡面能夠忍受有「順退法」在心裡邊活動，他能忍受的了。在《披尋記》解釋，譬如說得到了初禪、二禪、三禪、四禪的人，這個初禪、二禪、三禪有喜、樂，對這個喜、樂的境界，你受不了；受不了就從初禪、二禪、三禪退下來，退下來，當然還是欲界的境界，那就是叫做「離欲退」。若說是沒有得到四禪八定，沒有得到那麼高的境界，而雖然是修學聖道，但是內心裡面能接受；能容忍，就是「受」。能容忍「行」這個「順退法故」，常常的浮動，心裡面不能努力地去止觀，常常在塵勞的境界上活動，常常和欲的境界親近，常接近欲的境界，你心裡面也常常作是思惟，叫「受行順退法故」，這樣子你就不容易離欲。就算是有多少離欲，也會退下來的，所以這是一個原因。

一個是「性軟根故」，就是你離欲也容易退。一個「新修善品者：數數思惟彼行狀相故」，也是會退。「受行順退法故」。

優婆鞠多尊者有一個弟子，他是得了四禪，得了四禪當然是離欲了，離欲了也有神通。優婆鞠多尊者說：你還要繼續修四念處，不要放逸。他不！他乘著神通回到他的祖國去了，國王看見了，非常歡喜、恭敬、尊重、供養。沒有很久，神通也沒有了、禪定也沒有了，就是和一般人一樣，就是有欲的事情。就在皇宮裡面，與皇宮的女人有了事情，國王還是原諒他，把他驅逐就算了。後來就去做賊去，維持生活；後來眼睛都盲了，做一個盲的乞丐。那麼優婆鞠多尊者有一天就對他的弟子說：我們今天到另外一個地方，去看某某人好吧？那些人說：「那個人得了四禪八定，有大神通，好！好！我們去看他去。」於是隨著優婆鞠多尊者就到那個國家去。到了一個地方，一個盲人拿著一個碗在那裡。然後優婆鞠多尊者就招呼他的名字。招呼他的名字，「哎呀！師父來了！」這些同學一看，這個就是原來那位得了四禪有神通的那個人。

所以得了四禪、有了神通，靠不住啊！「受行順退法故」，都不行。得了四禪，他這個人，我認為就是「性軟根故」。說是我得神通了，這個事不得了，回到自己的國家去炫耀一下，其實目的就是這樣意思，我看那個傳上是那樣子。但是你「受行順退法故」沒有了，沒有值得炫耀的功德了。所以人啊，「人無遠慮，必有近憂」，這話孔夫子也說得有道理，非要有大的志願才行，就希圖一點小小的境界，反倒對自己不利。雖然好像有一點好處，說是有神通，國王恭敬、供養，好像得一點名聞利養，其實這小意思，可是傷害你的太大了。所以「受行順退法故」，以前受了多少的辛苦，能得到四禪，結果因為自己名聞利養的心，反倒把自己破壞了。

「煩惱所障故」，其實還是這個意思。總而言之，自己還是有貪瞋癡的煩惱，那麼就是障礙自己不能得涅槃。常常有煩惱的障，不能得涅槃，就是「離欲退」了。「惡友所攝故」，就是和惡知識做朋友，同他常常的來往。這個「惡友」，本論上也有提到，《披尋記》上也有提到，沒有羞恥的人、有邪知見的人、懈怠的人、有邪行不道德的行為的人、性怯劣的人。由這樣的惡知識，惡知識和他做朋友，就會使令你多諸過失，沒有功德，當然就從「離欲退」。本來是離欲了，而後又退回來。這些事情是誰做的呢？也是第六識，第六識做這件事。使令自己，真是可惜！

「離欲退」這個地方，表示這個人已經發心，或者是已經出家了，已經開始修行了，然後又退下來，又還俗了，這是很可惜的。

癸十二、斷善根（分二科） 子一、徵

云何斷善根？

「云何斷善根？謂利根者：成就上品諸惡意樂現行法故」，前面這個「離欲退」，還不至於「斷善根」，這底下更嚴重的是「斷」了「善根」。「斷善根」這句話怎麼講呢？怎麼叫做「斷善根」呢？

子二、釋（分二科） 丑一、辨由

謂利根者：成就上品諸惡意樂現行法故；得隨順彼惡友故；彼邪見纏，極重圓滿到究竟故；彼於一切惡現行中，得無畏故；無哀慙故，能斷善根。

「謂利根者」，前面那個「離欲退」是「性軟根」，是鈍根人。現在這個不是，這是利根人。這個利根人，「成就上品諸惡意樂現行法故」，這個利根人，就是根性特別的利，智慧特別的大；但是偏了一點就不得了，就不得了。這個利根人，根性特別利，他的眼耳鼻舌身意都是特別利的，和一般人不同。可是六根裡面主要還是意根，意根是太重要了。不過意根特別利的人，他這個前五根也不同，和一般人也是不一樣的。但是利根人應該有好的成就，怎麼會「斷善根」呢？

「成就上品諸惡意樂現行法故」，他成就了，他成就了什麼呢？「上品」的，他那個行相特別猛利的，「諸惡意樂」，特別「惡」的「意樂」，「意樂」也就是歡喜。歡喜做種種的惡事，他心裡面有這樣的意樂。這個「意樂」，不是潛藏在那裡，是現行法故，活動。像一個人在那裡睡覺，就是不活動了。睡覺醒了出來工作，這就叫做活動，表現在行動上，表現在行為上。現在是說他「惡」的「意樂」，其實一切眾生都有煩惱的種子，都有「惡」的「意樂」，但是它不現行就沒有事。現在「惡」的「意樂」活動出來了，而且是「上品」的，他成就了這樣的意樂了，這就是「斷善根」的一個條件。他本身有這種「惡意樂」，就是歡喜做惡事，而這個心情特別的強。

我們在歷史上看，有很多的大將軍，殺人不當一回事。殺死一個人，他好像很平常的一件事，拿人不當人，這種人。他就是隨這個好皇帝，反正也可以打天下就是了；若是隨著一個賊，那他也就是可以做惡的，是這麼一個人。「成就上品諸惡意樂現行法故」，這是他本身主動的歡喜做惡事。

「得隨順彼惡友故」，他又有一個條件呢，就是「隨順彼」惡意樂的惡朋友，有惡知識和他合作，共同的做惡事，這又是一個條件。這個朋友也是三業都是不清淨的，身做惡事，嘴會說惡話，心裡面也想一些惡事。惡思所思，惡說所說，惡作所作，這個三業都是惡的人，和利根的「成就上品諸惡意樂現行法」這個人，幫助他，大家合作的做惡事，這就是更厲害了。

「彼邪見纏，極重圓滿到究竟故」，這是說前面他有歡喜做惡的意樂，又有惡知識和他合作做惡，這是第二。第三個條件呢，「彼」有「邪」知「見」的煩惱。這個「纏」，指煩惱的現行叫「纏」。不現行的時候叫「使」，使命的使，使者的使。現行叫做「纏」，就像一個毒蛇把你纏住了，纏在你的身上。

我看《觀世音菩薩靈感記》上有一件事。說有一個女人從她的住處離開了，到另外一個地方去做事。走這個道路，在中途看見有一條蛇盤在道路那裡，這個女人也是很勇猛，退後多少步，跑，一下子跳過去，從這個蛇跳過去。跳過去，而這個蛇不是小小的蛇，是個大蛇，就追她，追那個女人。把那女人追住，就把那女人纏起來，把那女人纏倒了。（這個時候，我看見這裡，我心裡面很不舒服。）這時候來了一個人，他一看，這個大蛇把一個女人纏住了，就念觀世音菩薩，一念呢，那個毒蛇就把那女人鬆開了，就跑了。現在說這個「纏」，也等於說是人若有邪知邪見，貪就是大蛇，貪瞋癡這一切煩惱都是大蛇，這邪知邪見是大蛇，纏在這個人的心上面。所以古來的大師，這些大善知識翻譯的時候，用這個字來形容這件事，「纏」。

這個邪知邪見主要就是不相信因果，不相信有善惡果報。所以有的人向我說：我相信佛法很多年了，但是忽然間想，我究竟相信佛法，相信什麼？自己不知道。我說啊！你若問我這句話，我告訴你：就是相信善惡果報，相信做惡有惡報、做善有善報。我們先不要說第一義諦，就是先說這一件事，做善有善報、做惡有惡報，你先要有這樣的信心，你就可以稱之為佛教徒，就可以這麼說。

現在這「邪見纏」，就是不相信有善惡果報、不相信有阿羅漢、不相信有流轉生死的事情。但是一般的邪見，人云亦云的這樣說，那可能還不及格，若說稱為「見」，那就是厲害了。我們說這個勝解，對於佛法緣起的道理有勝解，那也可以稱之為「見」，正見。現在對於惡法有勝解，叫做「邪見」。這個「邪見」到了什麼程度呢？「極重圓滿到究竟故」，「極重圓滿」，他的邪知見到了「極重」，極嚴重的程度了，非常的「圓滿」，到了「究竟」的程度了。用這麼多的字來形容這個「邪見纏」。他就是不感覺到做惡事是不對的，他做惡事做得很快樂，他想這些惡事都能做成功，做完了心裡很快樂，還繼續地要做，那就是這樣的意思。若是相信佛法的人，固然也可能會做錯事，但心裡害怕，心裡有恐怖，不敢做惡事。做了一點惡事，哎呀！心裡害怕，這可見這個人沒有「斷善根」，還有害怕。

這個人呢？這個有「利根」的人，「成就上品諸惡意樂現行法」的人，他一點恐怕的心沒有，恐怖的心沒有，不相信有善惡果報，所以做惡事將來沒有問題，沒有後患的。偶然的也會看見別人做善事，他認為那個人是愚蠢糊塗了；「有便宜他不佔，真是糊塗」，他是這樣想法。那麼這是「邪見纏，極重圓滿到究竟故」，到了這麼個程度了。

「彼於一切惡現行中，得無畏故」，又加上這麼一句。說是這個人，他在「一

切」，就是身所表現出來的惡行；語，口業表現出來的語言，這個暴惡的語言，不合道理的語言。「現行」，不是隱藏在裡面，他表現在行為上了。對於這件事「得無畏故」，他一點也不恐怖，做了惡事的時候，他不怕受惡報，他沒有這個恐怖心，沒有這些事情。這又是一個條件。

「無哀慙故」，對於一切眾生這有情的動物，或是人類，一點哀慙心沒有。他認為殺死一個人不算什麼，沒有哀慙心。

那麼這幾個條件：一個是「利根」；一個「成就上品諸惡意樂現行法故」；一個是「隨順彼惡友故」；「彼邪見纏，極重圓滿到究竟故」；「彼於一切惡現行中，得無畏故」；「無哀慙心故」，對於一切眾生沒有哀慙心，做惡沒有恐怖，對於一切人沒有哀慙心，這種人。「能斷善根」，他能夠把這個善根斷滅了，沒有善根了。這個「斷善根」是要這樣的人才行，若是一般不是利根的人，他也可能做惡事，但是心裡面還在猶豫不決，是做惡沒有惡報嗎？心裡面沒有什麼。做善有善報嗎？心裡面都是疑疑惑惑的。隨時也可能做惡事，隨時也可能做善事，這樣人還不是利根人。這個利根人，利根人多數是怎麼樣呢？特別的敏感。你有一點事情，經過他的眼耳鼻舌身意的時候，他就深入的去注意一下、考慮一下，不是馬馬虎虎的人。但是他因為有邪知邪見，「極重圓滿到究竟故」，總是理會到最惡的那個地方去，是這種人。

丑二、料簡（分二科） 寅一、舉一切

此中種子，亦名善根；無貪瞋等，亦名善根。

「此中種子，亦名善根」，這底下解釋究竟什麼叫做「善根」？什麼叫做「斷善根」？解釋這個道理。前面是說「斷善根」這個人的條件，是這樣子的。辨別他的一個緣由，這底下再重新解釋。

「此中種子，亦名善根；無貪瞋等，亦名善根」，在這裡邊說「斷善根」，這個「善根」究竟是什麼叫做「善根」？這裡面，「種子，亦名善根」，就是你前一生做過好事，你有一點同情心，或者同情心很重，或者同情心很輕微，做一點利益人的事情。做一點利益人的事情，那麼就有了「種子」了，那個「種子」也叫做「善根」。

因為你若是前生做了小小的善法，有了那樣的善根以後，你今生就有可能再做善事。再做善事，就是前一生那個「善根」，能幫助你現在去做善事，所以叫做「善根」。這個「根」有兩個意思：根以「能生」為義。前生做一點善事，今生就可能做更大一點的善事，就是能生；由小而大，能生義。第二個是「增上」的意思，就是能幫助你去做好事。前生有善根，今生那個「善根」能幫助你去做好事，所以叫做「善根」。這是一種解釋，這個善根。

第二個解釋，「無貪瞋等，亦名善根」，「無貪瞋等」，就是沒有貪心、也沒有瞋

心、也沒有愚癡心，那麼這也叫做「善根」。這個「善根」，是發動一切善法的那個最清淨的動力。因為自己本身沒有貪心，你才能夠去幫助別人做善事，去教導別人；沒有瞋心，你才能發出慈悲心去做一些善事；你沒有愚癡，你才能有智慧去幫助別人，去教導別人、幫助別人做種種善事的。無貪、無瞋、無癡，這是「善根」，一切善法的根本，這也叫做「善根」。這個「善根」，是指你現在的心裡面無貪、無瞋、無癡，這是現行的，在心裡面活動的一種好心腸。前面「此中種子，亦名善根」，那是潛藏在心裡面的以前做的善法的「種子」，是由「無貪瞋等」發動出來的善法的種子。這「無貪瞋」也有程度的不同。那麼這是通說這兩種叫做「善根」。現在這裡說「斷善根」，是指什麼說的呢？

寅二、簡所取

但由安立現行善根相違相續，名斷善根；非由永拔彼種子故。

「但由安立現行善根相違相續，名斷善根；非由永拔彼種子故」，是這樣意思，「斷善根」是這樣意思。這裡說「斷善根」的這個「善根」，「但由」，只是因為你「安立現行善根相違相續」。「現行」的「善根」，這個「善根」有生得善、有加行善。這個生得善怎麼講呢？這個人不需要師長的教導，他生來就有一點好心腸，願意幫助人做好事，別人有困難就有同情心幫助人解決困難的，這是生得善。加行善呢？那就不同了。那就是從師長那裡，或從這一些善書，好的書，去讀好的書，增長了一點理智，從理。或者遇見善知識的開導，增長了自己的智慧，有意的去利益一切眾生，那叫做加行善。譬如說我們聞思修，這是屬於加行善了。這叫做「現行善根」，這樣的善根，這是非常好的一種善法。

現在是「相違」，相違的一種力量，與「現行善根相違」的一種力量，就是不相信因果，我不要做善事，做惡事？好！那麼使令這個「現行善根」不能「相續」了。「安立」，安立就是施設，也可以當施設講。施設現行善根，那麼就是名言，施設出來的名言，叫做「現行善根」。若是由於自己的不如理作意，由於惡知識的彼此相得，而有些邪知邪見，當然這也是安立。由於這些安立的關係，「於現行善根相違相續」，這就叫做「斷善根」。「非由永拔彼種子故」，不是說把無貪、無瞋的善根的種子，做種種功德的種子，永久的消滅了，叫做「斷善根」，不是。只是說「現行善根相違相續」，就是在他現在的內心上，一點好心沒有了，不要說是去做功德了。這個加行善沒有了，生得善也沒有了，在心裡面完全是惡法了，那麼這就叫做「斷善根」。可是有這樣思想的人，他內心裡面的善根也受影響，就是不容易現行。就是以前做過功德，這種功德不容易現行，因為被他現在的這種邪知見降伏了，所以叫做「斷善根」。

現在這裡說出來一個分際，斷善根者，斷善根的現行，而不是斷種子。而這個

斷善根的力量，就是他是利根人，他有上品諸惡意樂現行法故；有惡知識與彼相得；還有邪見纏，極重圓滿到究竟故；彼於一切惡現行中得無畏故；無哀愍故，有這樣的邪知邪見，所以他斷善根了。這也是第六意識所做的事情。

《大般涅槃經》上說有一闍提，一闍提就是斷善根的意思。我們現在當然是不能不承認，我們栽培不夠，所以我們沒有見到佛，生在現在這個時代。但是《涅槃經》上說一件事，說那善星比丘，善星比丘是為佛作侍者。這侍者的規矩，為佛作侍者，佛若沒有去休息，他不能去休息，所以他要侍奉佛。但是他著急了要去休息，他就在夜間的時候，佛在那裡經行，他在旁邊扮鬼來叫，來恐嚇佛，讓佛害怕了去睡覺，去休息，他好去休息，有這種事情。我看這若是我們，雖然是栽培不夠，但是還不敢這樣做，他敢這樣做。這時候釋提桓因來了，來了就知道這件事，就問佛：佛法裡面有這樣的人啊？佛說：佛門廣大，什麼人都有。所以這個善星比丘，就名之為一闍提。他對於佛，可見恭敬心是沒有，對於佛，敢這樣子戲弄佛。

昨天誰問我：輕觸故問。輕觸，我的意思就是戲弄。其實戲弄這句話怎麼講？戲弄，我再解釋。我問你，就是我知道你不能回答，我就偏要問你！問你，就要給你一個好看，就是這個意思。叫你答不上來，令你難堪，是名為輕觸故問，就是戲弄。現在善星比丘扮鬼叫，來戲弄佛，來恐懼佛，也是有這種味道。所以就看出來，邪知見的人，「極重圓滿到究竟故」，就會做出來什麼事情呢？就可想而知了。

（你們不出聲。你們沒有問題問，我再說幾句話。）

這個「云何離欲？云何離欲退？」我在印老法師的文章上，著作裡面看見有一句話。好像說，哎呀！你出家多少年了，你還有煩惱啊！那麼印老法師說：那麼容易斷煩惱嗎？說這麼一句。這底下「云何離欲退」這裡面說的這個事，我們可以好好讀一讀。從這裡也就能得到一些啟示，就是因為沒能夠離欲，那就是有欲。有欲，有的時候難免會有些不對的念頭，但是我們怎麼辦呢？立刻的停下來，不要有不如理作意，立刻停下來。停下來，轉變成清淨心。

這個聖人呢，聖人他的心，能夠不與萬法為伴侶，它能湛然獨立，但是我們凡夫不能。凡夫不能呢，我們就得要有伴侶。有伴侶，經律論是我們的伴侶，經律論是我們的朋友，以法為友。我們把經背下來，不能背一部，背一段總是可以嘛。我們也會念咒，也會念佛。立刻，或者是念經的文，或者是念咒，或者念佛。我們這個無記的心和這樣的法為伴侶的時候，心就清淨了，立刻就清淨了。若是常常靜坐，修奢摩他、毗鉢舍那的人是更容易。你若不靜坐，不修奢摩他、毗鉢舍那，沒有這樣訓練的人，你去念佛、念法、念僧、念戒也是可以；可是常有止觀訓練的人是更強，而警覺性也特別強，這個正知、正念就是特別強有力量。若不修止觀的人，他就鈍一點，心有不如理作意的時候，自己還不知道。若有正知、正念強了呢，很快的就覺悟了。自己把自己的心要調一調，立刻地把它調得清淨。

說是有問題，這有問題，有問題呢，用清淨心來觀察思惟，用清淨心來處理。不用貪心、不用瞋心、不用驕慢心處理事情，而這個事情也容易處理。用貪心、用瞋心去說話、去處理事情，這個事情不容易處理得好。你常常這樣做，你心情快樂，心情快樂一點。如果你不能這樣子，你老是有的時候不如理作意出來了，就隨著去了，多諸苦惱。

這個波斯匿王，還有那個優填王。優填王好像對賓頭盧尊者也說了一段話。還有波斯匿王，就是波斯匿王臨死之前，他兒子造反，琉璃大王造反之前，時間很近了，去見佛。見佛就讚歎隨佛出家的佛教這些年輕的比丘。這些年輕的比丘都是在壯年的時候，這個欲都是很盛的；但是出了家以後，看上去氣色也很正常，也心情很快樂，沒有欲的困擾。就疑惑，就去問佛。優填王去問賓頭盧尊者，也是同樣的問題。賓頭盧尊者就開示他：在家的人，年輕人，不管是男女出家了，修學四念處有正念，所以就沒有欲的困擾。和那外道不同，外道修種種苦行，他的欲也沒有辦法調伏。因為他沒有調伏欲的法門，他為欲所苦。但是佛教徒修不淨觀，修四念處，他能夠調伏這個欲，把欲就清除了，清除了心裡面很自在。常常的這樣做，他的氣色也應該正常，氣色正常；他不為欲所苦，心裡沒有欲，就是偶然有一點很快就沒有了。

我們修行沒成功的人，要注意這件事。就是有一點不對，立刻停下來，轉移陣地，把這個心轉到念佛、念法、念僧、念戒、念天、念捨、念死，都很好。這個欲自然是沒有了，要注意這件事。這句話就是「受行順退法故」，不受，不「受行順退法故」，它就沒有事。

我們學習《攝大乘論》的時候，我看和自己用功修行上也是相合的，相合。心裡面感覺到苦惱，你思惟苦惱的事情，你心就苦惱。你越要思惟這個人對不起我，他怎麼怎麼，那你心裡就苦惱。就是我們對一個人，你思惟這個人的缺點，你的高慢心就來了，你對他就輕慢。你若思惟這個人的優點，這個人有什麼什麼優點，你對這個人的恭敬心就來了，你自己的高慢也就輕了。所以由自己的思惟的經驗可以知道，煩惱是由分別來的。這個清淨心也是由分別心來的，恭敬心也是。心裡面不安，又想這個，又想那個，想不到嘛，心裡就苦惱，這苦惱就是這樣思惟來的，你不要這樣想就沒有事。所以有時間儘量的栽培善根，儘量的把經論的妙法裝在自己的心裡面，隨時可以用，你隨時可以用。你不裝這個，你老思惟這些煩惱的事，這是太笨了，不要思惟煩惱的事情。

問：師父！我想要問一個問題。剛剛師父講說「斷善根」是斷善根的現行，但是它並不是斷種子。那這樣子，假設說我們做懺悔的時候，懺悔的話，假如沒有這麼恭敬的話，也是沒有除掉那個種子。而跟這邊的作用是一樣的，它那個懺悔也只是懺悔掉惡的現行，兩個可以對比？

答：是的。懺悔，因為自己向佛菩薩發露，假設用誠心來發露的時候，那麼對惡的怖畏心、對惡法的厭惡心會強起來，會強，會加強了。自己懺悔，當然我們拜佛的時候，不能說：「這是佛像」，不能這麼說。就是真是佛在這裡，你向佛說話。這樣子會加強你懺悔的力量，自己印象會更深刻的說：「我在佛前發了這個願了，我不可以違反我的願，我再去放逸。」所以這樣的懺悔有制伏自己的煩惱的力量，這叫「取相懺」。而不能夠斷除去罪過的種子，是不容易，非要修這個止觀。「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡」。我那天講這個，就是要修一切法畢竟空的觀慧，才能夠滅掉種子。那麼不但是能滅罪，而且能得聖道的。

所以學習佛法是非常重要的！說我不要去學習佛法，當然學習佛法也不一定到佛學院，我自己也可以學，也是的。你自己學也好，到佛學院學也好，總而言之是要學。說我不要學，我自己修行就好了。你若自己也不學，也沒到佛學院去學，你那個修行是很平常的。當然也很好，也好過不修行。也可能也很好，那麼你成功了也是很好，但是是很粗淺的。若是你學習了佛法，你可以深入到第一義諦去，那你的修行是不可思議，完全是不同的。

本來這個拜懺，拜懺、念經、念佛都是很好的事情，但是若是自己對於佛法這個信心不強，慚愧心也不多的話，都成了戲論了。拜懺的時候，一點誠心沒有。我都是看見過這種境界，實在沒有意思，一點意味沒有。所以若學呢，知道多一點，對於善惡果報有恐怖心，不敢做惡事，不敢騙人，不敢欺騙人。這時候拜懺的時候認真的拜懺，念佛的時候誠懇的念佛，那麼你就有功德了，而沒有過失。一點佛法的熏習沒有，我們的心常常在色聲香味觸上、名聞利養上活動，這是太差了，不及格了。不是表面上說幾句莊嚴的話那就算數的；那不算數！非要在自己內心上有真實才行的。

癸十三、續善根

云何續善根？謂由性利根故；見親朋友修福業故；詣善丈夫聞正法故；因生猶豫，證決定故；還續善根。

前面的文說這個意，有特別殊勝的作用，一共分十四科，現在是第十三「續善根」。前面說「斷善根」，現在說「續善根」。「斷善根」是意識的作用。現在說善根又繼續的出現了，又繼續地栽培善根了，這也是意識的作用。為什麼斷了善根，後來又能夠恢復過來，繼續栽培善根呢？

「謂由性利根故」，這是因為這個人的心性，是屬於「利根」人。「利根」人，就是特別認真的人，智慧高的人，他能有這種果斷的力量，能重新改善自己，重新創造自己，這是「利根」人的一種相貌。

「見親朋友修福業故」，根本上的原因就是「利根」，就是智慧大、果斷。第二個原因，他看見他親愛的人，和他有感情的朋友，「修福業故」，他們能夠修行很多利益人的事情；對於他人有什麼困難，他能夠有同情心去做這些利益人的事情。看見他親愛的人，有感情的人，做這些好事，他就受到感動，受到了感動，這是第二個原因。

「詣善丈夫聞正法故」，第三個原因，他能到善知識那裡去聽聞「正法」，聽聞佛法的道理。佛法的道理上，從根本上說明有善惡果報，諸法是緣起的，善有善報、惡有惡報，這個善惡果報是真實不虛的。他聽聞這樣的道理，就動搖了他原來不相信因果的這種想法。「因生猶豫，證決定故」，因為他看見「親朋」好「友修福業」，到善知識那裡聽「聞正法」，因此他心裡面就「猶豫」，就疑惑了以前的思想是有問題。我不相信善有善報、惡有惡報，可能是不大對的！在五心裡面，這是尋求，是尋求的意思。率爾、尋求、決定、染淨、等流，這個「猶豫」就是屬於尋求這個階段的心情。後來經過自己去思惟觀察，後來決定了，喔！還是有善惡果報的，我不應該生這種邪知邪見。他就從他聽「聞正法」，看見別的人「修福業」，加上他自己的深入的觀察，他這回他證實了是有善惡果報，所以他就決定了「續善根」，所以「還續善根」，又繼續地栽培善根了。這是第六意識的特別作用。

癸十四、死生（分二科） 子一、別辨死生（分二科）

丑一、死（分二科） 寅一、徵

云何死？

「云何死？謂由壽量極故，而便致死。」「續善根」是第十三科。現在這以下第十四科，說到眾生的死亡，或者是生命的開始。這樣說到「死生」，雖然是通於一切眾生，但是還是人的情況，多數指人來說的，說這一科。「死生」這一科裡面分兩科，第一科是「別辨死生」，說明怎麼會死、怎麼會生，這一科。又分兩科，

第一科先說「死」。也分兩科，第一科是「徵」，就是問。

「云何死？」眾生這個「死」是怎麼一回事呢？問。孔夫子的弟子，子路問死，孔夫子答覆得很簡單。現在看佛法裡面怎麼回答這個問題。這是第一，是問。

第二是「釋」，是解釋。解釋裡分兩科，第一科是「死類」的「差別」，這個死是有各式各樣的類別的，就是有不同情形的死亡的差別。這裡又分兩科，第一科是「略」，略說。略說又分成兩科，第一科是「致死」的「因緣」，為什麼會死？死的這個因緣，死的條件，死亡的原因。這裡又分兩科，第一科是「總標舉」，把這個原因總的說出來。

寅二、釋（分二科） 卯一、死類差別（分二科） 辰一、略（分二科）

巳一、致死因緣（分二科） 午一、總標舉

謂由壽量極故，而便致死。

你問我：什麼原因會死亡？人都是願意永久的長存，無量壽，但是非死不可啊！究竟是什麼原因呢？「謂由壽量極故」，是因為那個眾生，他的「壽量」盡了。這個壽命是有時間性的，這時間到了，「而便致死」，他就死亡了，就是這麼個原因，總而言之是這麼一個原因。

午二、別分別（分二科） 未一、列三種

此復三種：謂壽盡故、福盡故、不避不平等故。

「此復三種」，「由壽量極故，而便致死」，這是總說大意。這底下就是「別分別」，就是詳細地再說明一下。也分成兩科，第一科是「列」出來「三種」。

「此復三種」，這「壽量極故，而便致死」有三種不同。「謂壽盡故、福盡故、不避不平等故」，這三個原因，人會死亡的。第一個原因就是「壽」量「盡」了，壽量到時候了。第二個原因是「福盡」了，就是賴以生存的這些條件，沒有生存的條件了，那麼就是「福盡」了。「不避不平等故」呢？就是「壽」也沒有「盡」、「福」也沒有「盡」，還能繼續生存的。但是這個人糊塗啊！他不能夠躲避這些不合道理的事情、這些不合道理的行為，他不能。他去做一些糊塗事，就把自己的身體破壞了，所以就死掉了。這是三個原因。

未二、攝二種

當知亦是時、非時死。

這是第二科，把這三個原因歸納成兩種。「當知」，應該知道，三種原因會死，其實也就是兩種。那兩種呢？一個「時」、一個「非時」，「時」死、「非時死」。就是死的時候到了，就死了。「非時」，就是死的時候沒有到，但是他死掉了，這是分

成兩種。

巳二、將命終心

或由善心、或不善心、或無記心。

前面說「致死」的「因緣」，致死的因緣這一科說完了，現在說第二科「將命終心」，就是將要死亡還沒死，這個時候的內心的情況是怎麼回事？是怎麼樣？說這件事。「將命終心」，說這個。

「或由善心」，死亡的時候，或者他是「善心」，他的心裡面思惟善法，然後死亡的。或者是思惟「不善」法的「心」，就這樣就死掉了。或者是也不是善、也不是惡心，就這樣死掉了。臨命終的時候，那個眾生的內心的世界，有這三種不同。

辰二、廣（分二科） 巳一、死因緣攝（分二科） 午一、時死

云何壽盡故死？猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名時死。

「云何壽盡故死？」前面是略說，略說死亡的情況，死亡的類別。現在這底下詳細說，就是「廣」說。「廣」說又分成兩科。第一科是「死因緣攝」，就是死的原因，及死的原因所關涉的事情，都包括在這裡面。「死因緣攝」這一科裡面又分成兩科，第一科是「時死」，就是死的時候到了，就是壽命盡了他死了。

「云何壽盡故死？」因為什麼他的壽命盡了會死亡呢？這需要再加以解釋的。「猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名時死」，「猶如」一個人，他隨他的業力所感得的，隨他的業力所得到的「壽量」，「滿盡」了，他生存的時間盡了，他原來的業力所招感的那個壽量滿了，那麼他就死亡了。

人慈悲心多一點，慈悲心多一點，人的壽命就會長一點；由慈悲心的業力，慈悲心所造的業力，得到的壽命，就應該是長一點，好心腸，好心腸，他就會長一點。沒有慈悲心，拿別的眾生不當一回事，隨便的殺害，那麼這個壽命就是應該短了一點，壽命就會短。但是所得到的壽命是前一生的業力，得現在這個生命的壽量；今生的思想行為，對於現在的生命有影響，但是主要是來生，得來生的壽命，是這樣的。所以看到有的人，他很惡，但是壽命還是很長，能活到九十多歲，活到一百多歲都可能的；但是他前生有這好的業力，今生再能有慈悲心，他的壽命可能會延長多少，會延長多少。

這裡說「猶如有一隨感壽量」，隨你前一生所造的業力，這個「感」在這裡說就當個得字講好了，隨你前一生的業力所得的壽命，有那麼長的壽命；而你現在生存的也正好滿了那個數量了，這時候才死亡，這就叫做「壽盡故死」。「此名時死」，這就叫做「時死」，這個時間是應該死了。人的死亡就是這麼回事。

午二、非時死（分二科） 未一、別辨二種（分二科） 申一、福盡死

云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。

「云何福盡故死？」前面說時死，現在第二科說「非時死」。分兩科，第一科是「別辨二種」，又分成兩科。第一科是「福盡死」，第二科是「不避不平等死」。現在解釋「福盡死」。

「云何福盡故死？猶如有一資具闕故死」：猶如一個人，他的生活的資具，生活所需的資具，這個衣、食、住，衣食缺少了，沒有衣服穿了，沒有飯吃了，那麼這個人就得要死，不死不行，那麼這就叫做「福盡故死」。

申二、不避不平等死（分二科） 酉一、徵

云何不避不平等故死？

這是第二科解釋不平等故死。分兩科，第一科是「徵」，是問。怎麼叫做「不避不平等故死」呢？這是問。底下回答，回答裡面又分成兩科，第一科是「舉說」。

酉二、釋（分二科） 戌一、舉說

如世尊說：九因九緣，未盡壽量而死。

這是舉出來佛說的理由，所以死掉了。「如世尊說」，就像佛說的，說是「九因九緣」，有九個因緣，使令這個人的壽命還沒有盡，他就死掉了，就是死了。這個「因緣」通常說，主要的原因是「因」，次要的原因就是「緣」，有這樣解釋。但是「因緣」這兩個字，都是依賴的意思；都是一個因此而有彼，都是這樣意思。現在這裡也就是包含了種種的這些原因都在內，用「因緣」兩個字來表達這個複雜的情形。

戌二、辨類

何等為九？謂食無度量、食所不宜、不消復食、生而不吐、熟而持之、不近醫藥、不知於己若損若益、非時、非量行非梵行。

「何等為九？」前面這是舉出來佛說的九緣，然後就是辨別這九個類別。

「何等為九？」那九個呢？「何等為九？謂食無度量」，這是一個原因。吃這個飲食，吃東西，你要有一個「度量」，有個限度，有一定的量數，你不能過量。如果你過量吃，對身體不好，「食無度量」，這是一個原因，人壽命沒有到就會死掉了。

「食所不宜」，你吃的東西對你不合適，吃的東西有營養，使令你的生命能夠旺盛的生存下去。吃的都是毒，那當然人就會死亡了，「食所不宜」。那麼這是一個原因，「食所不宜」。

在經論上說這個食呢？有段食、觸食、思食、識食，有這四個食。「食所不宜」，人就會死亡，但是佛法裡面說食有這四種不同。第一個是段食：段食就是我們日常生活的這種飲食，一段一段的，吃下去他有營養，沒有毒，那麼他就會生存下去，這就叫做段食。第二個是觸食：觸食，觸這個字，前面應該加個悅意，悅意觸食。就是我們的眼耳鼻舌身意六根，接觸到可意的境界，心裡面感覺到快樂，這也是一種飲食，也是一種飲食。就是常常的接觸一種不可意的事情，心裡面感覺到苦惱，感覺到悲痛，這也對自己的壽命有影響的。所以人與人之間說話，說得合乎道理，儘量的溫和一點，也有好處；如果是常常說話像刀似的，使令人家心痛，對那個人的壽命有影響。除非那個人有修養不介意，他不在意這件事，那可以；但是大多數的人不是的，多數不如意的事情心裡面難過，那麼就對壽命不好，所以說話溫和一點比較好。不然的話，也有殺人的意味在裡面，這個說話。所以觸食這裡面也很有關係。

第三個是思食：思食是什麼呢？在這裡就是希望的意思，有希望。譬如說是我做生意我還沒賺錢，但是感覺到希望，有希望這個心理作用，對他的生命的延長也有幫助，有希望。現在這生活很苦，但是他感覺到會轉變，將來生活會快樂，他這一念心，對於他本身的生命有幫助，生命的延續下去有幫助。如果說是我的段食也很好，什麼境界都很如意，但是沒有希望，前途沒有希望了，這個人的生存有問題，就是不容易生存下去了，不容易生存下去。所以這個思食也是很重，也是很重要的。

第四個是識食：這個識食就是阿賴耶識，阿賴耶識在生命體裡面也是很重。它能夠執持這個生理的組織，使令它成為一個活潑的生命；若是沒有阿賴耶識同它在一起，那就是死屍了，就死掉了。說這個人悶絕了，但是阿賴耶識還在，所以還是一個生命；若是阿賴耶識不在了，就沒有辦法甦醒過來了，就是死亡了。所以阿賴耶識這個識食也是很重要的。現在這裡邊「食所不宜」，其實也是包括了很多的事情，包括很多事情。

「不消復食」，這又是一個原因。「不消復食」，就是吃下的東西沒有消化，你還要繼續吃，繼續吃就糟糕，繼續吃就是糟糕了，那也是對身體不好。「生而不吐」，就是吃下去的東西不消化，而對於身體會有種種的嚴重的問題，應該想辦法把它吐出來，吐棄，吐出來。但是「不吐」，這句話可以包括很多意思，就是身體裡面有新陳代謝，應該把它排出去，這些廢物應該排出去；但是不能排，不能把它排泄出去，還在身體裡面淤積，就生了毒了，那這也是不行，這也是對生命也是有危險，「生而不吐」。

「熟而持之」：「熟而持之」這句話怎麼講呢？前邊說是「食無度量」，你吃得太多，可能也是不對勁。「食所不宜」也不行，「不消復食、生而不吐」這些事情，

凡是在身體裡面，淤積在裡邊，生了變化了，叫做「熟」。變化出來的這些都變成毒了，這個時候也還是不能夠把它持。這個「生而不吐」，這個「生」和「熟」：「生」是淤積在裡邊的開始的時候。這個「熟」是淤積時間多了起了變化，變成毒了，而還是不能排泄的話，也是不行，也是危險，這個生命有危險。

「不近醫藥」，他不相信醫生的治療，他不去親近醫生，自己本身又沒有能力把它排泄出來，又不去親近醫生，當然這是糟糕，就是要死了。「不知於己若損若益」，這又是一個原因。這種東西，這種食品對於自己是有利益的，這樣的食品對於自己是有損害的，而這個人不知道，不知道。不知道這個事，就是隨便吃，隨便吃東西，這也是一個危險。

「非時、非量行非梵行」，「梵」是印度話，中國話就是清淨的淨。就是非清淨行；非清淨行，就是男女這個欲。「非時」，不是行這種非梵行的時間。而不知道量，不應該過量，那也是對壽命也是不行的。此名「非時」。

後邊的文，本論後邊的文有提到，別的經論上也有提到，也說出一個數來。這個男女的欲不可以超過五、六次，這一生之中不可以超過五次、六次，不可以這樣子，也說出這個事情。

未二、總結得名

此名非時死。

前面這九種原因，就是「非時」而「死」。壽命還沒有盡，福也沒有盡，壽也沒有盡，因為你做了這九種事，你就死掉了。或者九種之中的一種，就會死掉了。

巳二、命終心攝（分三科） 午一、略顯三心（分二科）

未一、善不善心死（分三科） 申一、約善惡法辨（分二科）

酉一、善心死（分二科） 戌一、徵

云何善心死？

前面是「死」的「因緣」，「死」的「因緣攝」，屬於死的因緣這一部分的。現在第二科是「命終心攝」，就是臨命終的時候心理的情況，和與此有關聯的事情也都包括在內，所以叫「命終心攝」。分三科，第一科是「略顯三心」，就是不是廣說，簡要的說出來臨終的時候，有三種心境，三種心情。又分兩科，第一科說「善不善心死」。又分成三科，第一科「約善惡法辨」，善心和惡心，是因為你思惟善就是善心，思惟惡法就是惡心，是這麼意思。是約善法、約惡法來說「善不善心」。又分成兩科，第一科是「善心死」。「善心死」又分成兩科，第一科是「徵」。

「云何善心死？」說是這一個眾生，他臨命終的時候，怎麼叫做「善心」而「死」呢？這樣問。

戌二、釋（分三科） 亥一、舉因緣

猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念。

這是第二科解「釋」，分三科，第一科是「舉因緣」。

「猶如」，舉一個例子，說有一個人，有一個眾生，他「將」要「命終」的時候；還沒有命終，「將」要「命終」，接近命終的時候。「自憶先時所習善法」，他自己就有這種能力，他能夠回想他以前他所創造的，自己所做的一切的「善法」。或者是在社會上做一些什麼利益眾生的事情，或在佛法裡邊我打過禪七、打過佛七；我是舉辦過什麼樣的法會，我幫助什麼樣的人修行，做種種功德；自己打過般舟七，或是我把《法華經》背下來了，或者是自己有什麼樣殊勝的功德，「自憶先時所習善法」。

「或復由他令彼憶念」，或者他自己不能憶念，是由別的人，別的善知識能夠令他，提醒他，叫他憶念他自己的功德的善法。所以從這一段文來看，自己做了什麼功德，自己應該有個紀錄，把它一條一條儘量的寫得清楚一點，不要太簡略，寫得清楚一點，這個紀錄保存在那裡；等到臨命終的時候，病重的時候，這個紀錄給你的好朋友給你唸，唸給你聽，一樣一樣唸給你聽。這件事不是小事情，這件事是很重要的事情。「或復由他令彼憶念。」

亥二、明隨轉

由此因緣，爾時信等善法現行於心，乃至麤想現行。

「由此因緣，爾時信等善法現行於心」，這是第二科「明隨轉」。前邊是舉出來善法的因緣，就是你做過什麼樣的善法。這底下說「明隨轉」是什麼意思呢？就是你的內心受到憶念善法的關係，你的心就變成善了。心本是無記的，你與善法在一起，心就是善。所以心受到善法的影響，心就變成善了，變成一個好的境界，究竟什麼是善呢？「由此因緣」，由於你自己憶念所習善法，或者你的好朋友令你憶念善法，「由此因緣」。

「爾時信等善法現行於心」，這個時候你內心裡面，就有信等的善根出現了。信、慚、愧，信、進、念、定、慧，信、慚、愧、捨、精進這些「善法」。這些「善法」在你心裡面就出現了，出現了的時候，就在心裡面活動，心裡面思惟我那個時候怎麼樣精進的用功，我怎麼樣靜坐、修禪定，我怎麼樣學習佛法，這些好事，你心面在思惟、在思想。

「乃至麤想現行」，這個時候的情況，在時間上有不同的情況。就是「麤想現行」，這個「麤」就是很明了的、很明顯的在你心裡面活動。這些戒定慧的事情，你在佛法裡面做種種功德的事情，就是一樣一樣，明明了了的在心裡面顯現出來，

這叫做「麤想現行」。從開始憶念，一直是很分明的在思惟這些善法，這叫做「乃至麤想現行」。在時間上有一段時間的，叫做「乃至」。

亥三、辨捨位（分三科） 天一、標

若細想行時，善心即捨，唯住無記心。

這是第三段「辨捨位」。因為這時候身體逐漸逐漸的要死了，心理的活動也逐漸的起變化。「辨捨位」，就是把這個善捨，不能有善的現行了，就是要棄捨了。這裡分三科，第一科是「標」。

「若細想行時」，前面是「麤想」，就是所想的事情很明了的。若是到了「細想行時」，內心的思惟的力量薄弱了，就是微細了。微細的時候，這個時候是什麼情形呢？「善心即捨」，想這個善的這種心情就是棄「捨」了，沒有能力去思惟了。

「唯住無記心」，這個時候內心裡面是個「無記」的，也不是善、也不是惡，轉變成這樣的心情了。這個時候為什麼會轉變成這樣？就是心裡面沒有力量去思惟過去所造的善法，沒有這個力量了，就變成「無記」了。

天二、徵

所以者何？

天三、釋

彼於爾時，於曾習善，亦不能憶，他亦不能令彼憶念。

這底下是第三科，解「釋」這個原因。為什麼變成「無記」了呢？「善心即捨」了呢？解釋這個原因。

「彼於爾時」，那個人，那個善人在那個時候。「於曾習善」，於他過去曾經創造過的善法，「亦不能憶」了，沒這個能力了，也不能夠回想了。「他亦不能令彼憶念」，別的人也「不能令彼憶念」，也不行了。就是給你唸，你也聽不到了，耳識可能也不在了，眼識也可能不在了。就是在，但是這個心力軟弱，沒這個力量能憶念了。

酉二、不善心死（分二科） 戌一、徵

云何不善心死？

前面是說「善心」死亡的情況，現在這底下說到「不善心死」。「不善心死」分兩科，第一科是「徵」。「云何」叫做「不善心死」呢？

戌二、釋（分三科） 亥一、舉因緣

猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念。

「猶如有一命將欲終」，這底下解「釋」。解「釋」分三科，第一科是「舉因緣」。

「猶如有一」個眾生，他「命將欲終」的時候，「自憶先時串習惡法」。這個「串習」就是做惡事不只做一次，連續的做了很多次惡事。「或復由他令彼憶念」，前面說「自憶先時串習惡法」，這是因為心力強，或者所造的惡事印象非常的深刻，他很容易的就想起來。或者是不能，「或復由他」，由別的人令彼憶念，別的人，有惡知識提醒他怎麼怎麼的。這多數是邪知邪見的人，憶惡事，做了很多惡事，以此為榮，以此為光榮，所以到那時候還講一講，提出來說一遍。說你以前做過什麼什麼光榮的事情，殺死了多少人，害死了誰，說這些事情，叫他心裡面快樂。「或復由他令彼憶念」。這種情形，當然這社會上的確也有這種事情的。

亥二、明隨轉

彼於爾時，貪瞋等俱諸不善法，現行於心。

這是第二科「明隨轉」，明他的內心，隨他所造的惡事，他的心就轉變成惡了；就不是清淨心，不是善心了。

「彼於爾時」，這個時候這個「貪」心和「瞋」心、高慢心，各式各樣的煩惱。「等俱不善法」，「貪瞋等俱諸不善法，現行於心」，總而言之都是惡事，都是染污的事情，這些於人無利益、有傷害的事情，「現行於心」，顯現在他的心裡面活動，在他心裡面活動。

亥三、辨捨等

乃至麤細等想現行，如前善說。

這是第三科「辨捨等」，就是他自己思惟以前種種的惡事，心裡明明了了的思惟，那叫做「麤想現行」。過了一個時候，就是「細想」了，「細想現行」的時候，就變成無記心了，就是沒有能力，不能夠回想了。這樣的情形，「如前善說」，像前面善心死亡的那個情況，一樣的也有麤細的分別。

申二、約苦樂受辨（分二科） 酉一、善心死

又善心死時，安樂而死。將欲終時，無極苦受逼迫於身。

「又善心死時，安樂而死」，前面是「約善惡法辨」，由善法、惡法來說明死亡的時候是善心、不善心而死。這是第二段「約苦樂受」，臨終的時候是苦惱的，或者是安樂的，這樣也是不同的。分兩段，第一段說「善心死」。

「又善心死」的時候，「安樂而死」，這個「善心死」亡的時候，他思惟他在生

存的時候做了種種的好事，我辦過醫院，我做過怎麼樣利益人的事情，這就是「善心死」。這個時候是「安樂而死」，心情快樂，為善最樂，到那時候心情快樂而死。

「將欲終時，無極苦受逼迫於身」，將要命終的時候，還沒命終。「無極」，不是有很大的「苦受逼迫」他的身體的，沒有那麼多的苦受；也是有苦受，但是不是很強。這是說「善心死」。

酉二、不善心死

惡心死時，苦惱而死。將命終時，極重苦受逼迫於身。

「惡心死時」，這是第二段「惡心死時，苦惱而死」，這個死的時候很「苦惱」，並不是快樂。「將命終」的時候，「極重的苦受逼迫於身」。做了很多壞事的人，臨命終的時候，多數是殺了很多的眾生，這個眾生來了要命，有這些事情。害死了很多人，那個被害的人到這個時候就現出來影像，這些影像向他報復，現出這些事情來，所以他心裡很苦惱。所以叫做「極重苦受逼迫於身」。這是一樣。

申三、約受果前相辨（分二科） 酉一、善心死

又善心死者，見不亂色相；

這底下是第三段「約受果前相辨」。第一段「約善不善法辨」，第二段「約苦樂受辨」，現在第三段「約受果前相辨」，就是約他領受果報之前，還沒有受果報，可是接近要受果報的時候，這個時候有一種形相現出來，來辨別「善心死、惡心死」的不同。分兩科，第一科是「善心死」。

「又善心死者」，做善的人他死亡的時候。「見不亂色相」，見到不是一個混亂的色相，也就是可意的色相，可意的形相現出來。這後文有解釋。

酉二、不善心死

不善心死者，見亂色相。

這是第二段。若是做惡事的人，他臨命終的時候，「見亂色相」，雜亂的一種形相，或者人家同他要命，或者現出種種恐怖的形相。

未二、無記心死（分二科） 申一、徵

云何無記心死？

前面是「善不善心死」的情形，現在說這個「無記心死」。這個「無記心死」怎麼講呢？

申二、釋

謂行善、不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時非善心非不善心死；既非安樂死，亦非苦惱死。

「謂行善、不善者」，就是他也是做善事，也做不善事。「或不行者」，或者也不行善、也不行惡，這種人。「將命終」的「時」候，「自不能憶，無他令憶」，自己也不能想：我在生存的時候做過什麼好事？做過什麼惡事？「自」己「不能憶念」。「無他令憶」，也沒有別的人能叫他去憶念。

「爾時非善心非不善心死」，這個「無記心死」是這樣意思。就是他不能憶念他在生存的時候是做善、做惡，善、惡都不能憶念，那叫「無記心死」，是這樣意思。前面說那個「善心、不善心死」也都有無記，那是通過麤想、細想現行；和這個說無記不同。這是他不能夠憶念生存的時候善、不善的事情；或者是因為根本也沒有做善，也沒有做惡，所以不能憶念；或者是做了善，也做了惡，而不能憶念。這樣子死亡的人，叫做「非善心非不善心死」。

「既非安樂死，亦非苦惱死」，前面是說「約善惡法辨」，也不是善法，也不是惡法。這底下「既非安樂死，亦非苦惱死」，「約苦樂受」來說的。那麼他死亡的時候是中庸性的，也不感覺特別的苦惱，可也不是什麼安樂，這樣子死亡的。

午二、廣善不善（分二科） 未一、憶念差別（分二科） 申一、隨強憶念
又行善不善補特伽羅，將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶。彼於爾時，於多曾習力最強者，其心偏記，餘悉皆忘。

「又行善不善補特伽羅，將命終時，或自然憶先所習善及與不善」，這是第二科「廣善不善」。前面那個「善不善說」，現在再廣博的再多解釋一點，所以叫「廣善不善」。前面是「略顯三心」，簡略的說出來「善心、不善心、非善心非不善心」，這一科解釋完了。現在第二科「廣善不善」，分兩科，第一科是「憶念」的「差別」。第二科是「見相」的「差別」。「憶念」的「差別」分兩科，第一科是「隨強憶念」，第二科是「隨初憶念」。

「又行善不善補特伽羅」，「補特伽羅」就是眾生，翻個數取趣。這是「隨強憶念」。這個善或者是不善的眾生，「將命終」的「時」候。「或自然憶先所習善及與不善」，就是他自己很容易的就能想起來他以前做的善事，或者做的惡事。「或他令憶」，或者別的人令他憶念。

「彼於爾時，於多曾習力最強者，其心偏記，餘悉皆忘」，前面是說自己憶念，或者別人幫助他憶念。這底下說，單說「強」的這一面。「彼於爾時」，那一個眾生在那個時候。「於多曾習力最強者」，就是他這一樣事做得最多，所以這個力量也是

最強大的。「其心偏記」，他的內心偏能夠把它記憶出來，在心裡面現出來。「餘悉皆忘」，其它的不是力量最大的，就都忘記了，不憶念了；就是憶念這個最強的，「餘悉皆忘」。這是「隨強憶念」。第二科是「隨初憶念」。

申二、隨初憶念

若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶，或他令憶，唯此不捨，不起餘心。

「若俱平等」，若是這個人他所做的善事，或者惡事，沒有什麼強弱的不同，沒有強弱的不同，是「平等」的，一樣，做善、做惡，或者各式各樣的善，或者各式各樣的惡，這個力量都差不多，這樣子。「曾串習者」，不斷地去做這種事，「曾串習者」。「彼於爾時，隨初自憶」，這樣的情形，臨命終的時候，會出現什麼情形呢？

「彼於爾時，隨初自憶」，隨他自己，初開始所想起來的那件事。一開始先想起來的這件事，是他自己想起來的。「或他令憶」，或者是別的人幫助他想起來的，那麼他就想。「唯此不捨」，他唯獨這一件事，他「不捨」掉，心裡面老是想念這件事。「不起餘心」，其它的做的善事，或者惡事，它都不起，不生起了。這可見《成佛之道》上，隨強或隨習，或復隨憶念，隨強、隨習、隨憶念，正好是這裡的意思。一個強、一個習、一個憶念，分這麼三段，這個意思。

未二、見相差別（分二科） 申一、標由二因

彼於爾時，由二種因增上力故，而使命終。謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力。

「彼於爾時，由二種因增上力故，而使命終。」這底下說，就是「見相」的「差別」。前面是說「憶念」的「差別」，或者自己憶念，就是特別強力的業力，或者善、或者是惡。或者隨初憶念，隨你初開始憶念的那一個，就是那一個了，或者憶善、或者是惡；這是說「憶念」的「差別」。現在說「見相」的「差別」，看見什麼事情了呢？底下分成兩科，第一科「標由二因」，有兩個原因。

「彼於爾時，由二種因增上力故，而使命終」，「彼」那個眾生在那個時候，由兩種原因的力量，這個力量是很強大的力量，所以叫「增上」；「增上」是強大的意思。由兩種強大的力量的原因，「而使命終」，這個眾生就死掉了，他就死了。

「謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力」，那兩種因增上力呢？第一個就是「樂著戲論因增上力」。這個「樂著戲論」，我們曾經講過，講過了。就是執著這種戲論；一切法都是假的，都是空無所有的，我們認為是真實的，就在這裡虛妄分別。這虛妄分別和那個諸法實相是不相應的，與所分別的法的實相是

相違反的，所以這個「戲論」是沒有意義的，所以叫做「戲論」。也就是我們一般說這個名言種子，名言種子，種種的假名，因種種的名字，而有種種的分別；因種種的分別，而有種種的煩惱，這些都是「樂著戲論因增上力」。而這個「樂著戲論因」非常的廣，所有的淨不淨業因都在內，包括了所有的惑業苦，一切事情都在內的。

「及淨不淨業因增上力」，在名言種子裡面特別的把「淨不淨業」提出來，單獨的算一種，這是什麼呢？有的只是內心裡虛妄分別；但是有的事情，你是經過了不斷地重複的創造，所以這個力量又強大了一點，和其他的又不同了。「淨不淨業」就是善業和惡業。或者是佛教徒，佛教徒做善事，做一般社會上的善事，又能夠創造佛法裡面特別的有功德的事情；是不同於社會一般的善事的，就是佛法裡面的戒定慧，你能創造這樣的功德，當然這是「淨業」。可是沒有成功以前，都還在生死裡流轉，它也發生作用。所以「淨不淨業因增上力」，這是兩種力量。前面樂著戲論因的增上力，及淨不淨業因的增上力，這兩種力量，這兩種力量也就是影響你臨命終的時候的心境，影響你將來去得果報，都受這兩種業力影響的。

問：菩薩對於眾生的苦為何不主動的救助？為什麼要稱念菩薩名號以後才有可能？

答：也有道理。佛菩薩是慈悲的，眾生有苦，佛菩薩就主動的來救護，為什麼這個人他要念觀世音菩薩名號、念佛名號，才來救護呢？這個問題有道理，的確是。

這個事情，也有的眾生他沒有稱念名號，沒有去做什麼功德，但是他有苦難的時候佛菩薩也救護，也是救護的，也不是不救護，也是救護的。但是有的眾生你需要稱念佛菩薩名號，佛菩薩才能救護。這個原因在那裡呢？原因就是你有苦難的時候，這個苦難是你以前造的罪。造這個罪，這個罪現在發生作用去得果報，佛菩薩無可奈何，不能救護的。佛菩薩不能轉你的業，不能。你造罪的時候，有的眾生佛菩薩有可能會預先警告了你一下，但你還是要造罪。也可能你聽信佛菩薩的話就不造了，也可能你不聽信，你還是造，佛菩薩無可奈何。造了罪，這個罪一得果報，佛菩薩也是無可奈何。但是你若念觀世音菩薩名號、念佛名號，佛菩薩就有辦法，有什麼辦法呢？你心裡一念觀世音菩薩名號、念佛名號，一做功德的時候，你心清淨了，你的心和那個罪過就分離了。你心裡面常念色聲香味觸、念這個貪瞋癡，就和罪在一起，那佛菩薩沒有辦法。你心和罪一分離了，你念佛菩薩名號，我燒一支香，誠心一來了。燒一支香其實在算什麼呢？但是你這個誠心，因為燒一支香，誠

心現出來了。我買一個蘋果，就憑一個蘋果供養佛的時候，那個誠心就現出來了。這個誠心是很重要，不是蘋果重要，不是一支香重要，不是。

這個誠心、這個清淨心一現出來呢，和那個罪業分離了，佛菩薩在這個地方，就把你的業力能轉，能轉那個業。

轉業是由你自己開始的，你自己和這個罪業一分離了，佛菩薩從這裡把那個罪業一撥轉，這個苦難就停下來了。這個罪業還是在的，罪業還是在。不過是特別輕微的業，重的業很難滅掉。所以你要念觀世音菩薩名號，你要去買一支香，買一個果、花去供佛的時候，誠心非常重要。就能轉，能轉業。若是我們佛教徒，一般的人也是有誠心。一般的人，我到那個香火廟去看，有些人跪在那裡向佛菩薩求，或者是燒香，我看他們心也很誠懇，心是很誠懇的。若是佛教徒，他常常念經、常常拜佛、常常靜坐，那更是不可思議，也是能發生作用。這樣子呢，佛菩薩從這個地方開始給你撥轉那個業力，使令那個業力不發生作用，這苦就消除了，是這麼回事。你自己本身若是心不誠懇，這個清淨心，由燒一支香現出來的，由供一個蘋果、供一支花，誠心現出來，所以這個時候佛菩薩能轉。若是你這個誠心沒有的時候，佛菩薩沒有辦法，不行。這是一個解釋。第二個解釋，業若是特別重了，還是不容易，還是不容易的。《大智度論》上也提到，就現在的《瑜伽師地論》也有說，這個定業不容易轉，不定業容易轉。就是你做惡的時候，你心裡面不是太願意做。「做惡會受惡報吧？」心裡面猶豫不決，猶豫，有一點害怕，但是惡事也是做了，這樣的罪業是不定的，不定業。若是你一點猶豫沒有，不相信有善惡果報，你做得很歡喜，做惡事做完了心裡很歡喜，這時候這個惡業是定業。你說是要把它轉了，不容易。所以從這個「定業」、「不定業」的定義上看，眾生很多都是定業。

說是佛教徒做惡事有點不定業，因為佛教徒相信佛法、有一點相信善惡果報，但是也去做惡事，做惡事心裡面有點害怕。那麼他造的罪多數是不定業，因為他當時他有一點怕，所以這就是影響了。說是：「我勸你受戒、你受戒——受三歸五戒。」說：「我不受！」「為什麼不受？」「受了戒，怕犯戒，犯了戒受惡報。」是的！但是受戒好過不受，好過不受。所以佛教徒和非佛教徒造惡業的時候不一樣，不一樣的。從「定業」、「不定業」上來分別，佛教徒有點便宜，佔了一點便宜的。這是第一樣。

問：第二樣：意地「所依」裡，「別緣不共」提到的「六內處」，其中的「意」指的是「意根」，還是「意識」？

答：說「意識」也一定要包括意根，說「意根」也一定是包括意識，因為它們是不分離的，叫「俱有依」。說名詞，說它的本身的自性，意是意的自性，意根

是意根的自性，但是若發生作用是不可分離的，一定是大家和合的，是這樣意思。

問：「別緣不共」裡又提「無為」，《披尋記》寫出八種無為，似乎與一般其他書上不同。一般六種，有何差別？

答：這個沒有什麼。無為總是指「真如」說的，你也可以把它分成幾百種，也是可以的。色聲香味觸法那一個法不是無為，都可以。就是名字有廣略的不同，這沒有什麼差別。

問：又其中一種「善不善無記法」，不知如何解釋？

答：善法就是，這一切善心所做的一切事都是屬於善法，而這一切善法也是真如，「善法真如」。所做的惡法，不善法是真如，無記法也是真如，因為真如是普遍一切法的。

問：成佛時，阿賴耶識由原來的五個心所變成二十一個心所，如何無中生有？

答：因為成佛的時候，這無分別境界和有分別境界是統一了。說無分別，其中也有有分別，說有分別，其中也有無分別，是統一了。所以這個心所都是一樣的，都是一樣的，沒有差別了，不是無中生有。但是在佛的境界又是無分別。不過在法相宗，像《瑜伽師地論》說得非常清楚，它說得非常清楚的。一般的地方，只是說佛是無分別，只是這麼說，但是在《瑜伽師地論》裡不是這麼一句話，不是這樣。它說的就是：佛的後得智是有分別，而有分別和無分別又是不分離的；它會說到這裡。

問：乩童被附身的時候，他的識和鬼神的識如何互相作用？什麼關係？為何他的意根會被破壞？

答：這乩童，是的！這個事情，就是鬼神他有這個力量，他能入到你的身體裡面，假借你的身體來說話。但是乩童本身也明了，本身他也明了的，不是不知道的。

讀過書的乩童和沒有讀過書的乩童還是不一樣。同是乩童，但是若讀過書的，他寫出來那個話就會好一點；若沒有讀過書的，他也能寫出來話，但是不一樣。就是讀書少或者讀書多都不同。所以雖然是鬼神在那裡做主說話，但是與原來那個乩童本身的關係還是有關係的。

「如何互相作用？」這個事情就是，世間上就是力量，就是強弱的不同。弱者它總是隨著強來活動的，自然是這樣子。若是你本身的力量強的話，鬼神就入不來，想要入來不行。我聽見有一個法師，北傳的法師到南傳佛教去。坐船過河，在船上的時候。這個法師帶一個沙彌，這個鬼神就附在別的人身上就說話，

要毀辱這個沙彌。說著呢，這個沙彌就倒在地下，就是不正常的境界。另外那個法師說：「你到我身上來看看」，他就不敢。他不敢到那個…，我們姑且說他是老法師吧，他不敢，不敢到他身上。後來我們這個北傳法師就問他：「你有什麼功德呢？他不敢到你身上來呢？」他說：「我也沒有什麼，我就是能誦阿毗曇——阿毗達磨。」能誦這個阿毗達磨。

所以南傳佛教和北傳佛教，其實也有一些共通的地方。說這個人能夠把《金剛經》背下來，你能念大悲咒，那就不同——鬼神就不敢欺負你。就是你本身的力量強了，他不能欺負你。但是我們凡夫若是沒有法的——沒有佛的法的這一部分的清淨的力量在你的身口意裡面，那鬼神就容易欺負你。但是你的福力特別大，鬼神也怕你。他的福力沒有你大，他就怕你，這也是一種。「為什麼意根會被破壞？」也就是這樣意思。也就是你本身造了一些罪業，你就是得的這種果報。「意根」是什麼？就是果報啊！你造了這個罪業，得了這樣的果報。誰破壞啊？就是自己破壞，是這樣意思。

問：那麼當他被附體的時候，他所說出來的這些話，做出來這些行為，是鬼神的阿賴耶識的種子出來的？還是凡童的阿賴耶識呢？

答：還是鬼神，是鬼神，但是也有他一點關係，就是被附身的那個人有一點關係，是這樣意思。

問：師父，還有一個問題。前面講到「有相分別」和「無相分別」，「無相分別」，那上面的解釋就是說「染淨心」和「等流心」都是屬於「無相分別」，「染淨心」、「等流心」都是屬於「無相分別」。我看《遁倫記》上面它也講，有一種叫做「等流位」的「有相分別」，就是它雖然屬於「等流心」，但是它還是「有相分別」。

答：看那個文的意思，本來應該說都是「有相分別」，因為都有「所分別」、有「能分別」，很分明的顯現出來，都是「有相」嘛！但是它分為「無相分別」、「有相分別」，我當時講的時候曾經說過，它就是特別用心的去認識它，經過了這樣的情形，就名之為「有相分別」。若是它不大用心的去分別這件事，那麼就叫做「無相分別」，是這樣的，這個大意應該是這樣子。

問：所以「等流心」是可以有「有相分別」？

答：可以說「等流心」叫做「無相分別」。

問：等流心也可能是有相分別？

答：「等流心」也是有相，但是因為他沒有特別的用力，所以就名之為「無相」。

問：所以後面這個「尋求分別」、還有「伺察分別」，這兩個分別應該是在「等流心」之前。

答：那就算是「有相分別」。

問：沒有到「等流位」？

答：是！它在「等流」之前了。

問：所以它一直都沒有到決定，比如我們在思惟觀察的時候，一直沒有到達「決定心」，而是一直在「尋求」的範圍內？

答：是，那個時候也屬於「有相分別」。「決定」也應該算是「有相分別」。尋求、決定。

問：師父！問一個問題：佛是屬於兩足尊，兩足裡面，一個福德、一個智慧，那麼唯識宗所說的法相唯識，在他的資糧裡面是屬於福德資糧，是屬於利他的，是廣行派。那麼文殊師利和龍猛菩薩是屬於智慧的這一派。那麼為什麼唯識的法相宗是屬於廣行派？怎麼說相宗的法相是屬於廣行？

答：其實你說文殊菩薩，他有什麼不足呢？只是智慧嗎？沒有別的嗎？所以他們分別這個派系的名稱，不必那麼執著，不必在佛菩薩這裡決定劃出來一個界線，我看不必，不用那樣。若說是智慧是關於理論方面的，叫「智慧」。但是智慧也是能推動廣大的萬行去利益眾生的。但是從萬行這一方面就稱之為「廣」，從理論那一方面就稱之為「深」。只是一部分的，只約法來說，不要說人；說人是深、廣都是具足的。約法呢，在一面來說廣，一面來說深，這是可以的，可以這樣講。

問：會不會是因為它廣明法相，比方說因果，業跟因果它說得比較詳細，可以推動我們去做比較屬於世間的緣起法的善行？

答：唯識也說到法相，說得很廣、說得很詳細，但是也說到法性了，也不只是說「法相」，也說「法性」的。

問：是偏重的？

答：偏重，也可以說偏重。但是你看《解深密經·心意識品》，它還是重於法性的，而不是停留在「法相」上。說「法相」的目的，是為了你悟入「法性」。所以若用「偏重」的字樣來說，它還是重於「法性」的。你停留在「法相」上，你不能辦生死大事的。用某一個學派給它個名字，那就是隨人了，隨人的分別了。

問：師父！您剛才提到，說有的人他不稱佛菩薩的名號，他也受到救護，那這些人他的定義是怎麼樣？

答：這些人都是有大善根的人，有善根的人。有的文上說，說這個眾生他今生決定得無生法忍的話，就是一切的災難都不可以碰他。就是有災難，一定過去

了，不可以傷害他的。那是怎麼回事呢？我看，固然是他要得無生法忍的這種善根，一方面又有佛菩薩照顧，保護他一點。他沒有念佛，但是沒有事，沒有事情。

如果說這個人不能，他今生不能得無生法忍，還沒有定期什麼時候得無生法忍，那就沒有這種事情，他沒有這個便宜可佔的。隨時有災難就有災難了。若是在我們通常來說（不過這個說話可能沒有功德），這個螞蟥，像舍利弗尊者隨著給孤獨長者，最初來看祇樹給孤獨園，祇樹給孤獨那塊地，要造房子的時候，看那個螞蟥。哎呀！不知道多少劫以後牠還是螞蟥。這樣來說，那個螞蟥死了以後還是螞蟥，死了以後還是螞蟥。這樣來說，死了和沒有死有什麼不同？有什麼不同呢？

說是這個狐狸，或者這個狼死了，牠若是被別的惡獸欺負牠，要死了，佛菩薩慈悲要救護牠吧？其實佛菩薩也知道，我看救護和不救護有什麼不同？牠死了以後可能還做一個狐狸，還做個狼，還是這個世界，有什麼不同呢？救護、不救護有什麼不同呢？說是牠若是死了，若是可以度化，有善根可以度化的話，那不同。像舍利弗尊者救那隻狗，牠第二生做人得阿羅漢了，那就不同，那是需要救護。牠死了以後還是狗，死了以後還是狗嘛，救不救護也沒有什麼。老虎把牠吃了，吃了就吃了吧，反正下一生還是狗。

所以若在佛菩薩來說呢，你大慈大悲怎麼不來救護？佛菩薩內心比我們更清楚。救護、不救護，佛心裡有數的。我們只是：「哎呀！老虎要吃這個狗，應該救這個狗」，這是我們的心情。也是好，發慈悲心也是好。但是你不能因為這件事就說佛菩薩不慈悲，不能那麼說的。

問：師父！弟子的理解就是說，剛才問的那個問題：佛菩薩救護、不救護，那個本質不是在你求不求，根本的本質是在你有沒有一顆清淨的心，如果說一個人就像《金剛經》說的「一念生淨信者」這種無上的般若智慧，《金剛經》裡面生淨信者，「……不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根，……」，若能種大善根，那這樣的人，菩薩隨時都和你在一起，即使你不求……就像師父說的，你得無生法忍就近了，佛菩薩當然保護你。但是對於其他的眾生，有些無明的眾生，他救你的話，他如果救你，你還是無明，他救你也沒有必要。但是如果你求一求，或者是念一念經，也就是種了小小善根。然後在你求了菩薩以後，他顯了一些靈，那你對菩薩就會有一些信心。這個信心可以使你生起那個明的將來，就是因為你相信佛法…，是不是這麼意思？

答：你第一個問題，不在乎求不求，在乎你有清淨心，第一個問題是這樣子。你這個說法有點問題。我們一般人求，這個誠心才出來，這個清淨心才出來；

不求的時候沒有，這個誠心、清淨心不現，所以還是要求才可以。至於說是那個一念淨心，那不是平常人。

問：我說第一個淨心是本質，求是方便，求是為了使淨心生起來的一種方便。

答：是！

問：如果本來淨心比較具足一點的話，不求也可以。

答：有淨心的人，他不求也是可以，有淨心的人。那就是聖人了，初果聖人，初果、二果聖人，他的淨心也有間斷，也不是不間斷，所以我相信他也是有所求，因為感覺到道力不夠。雖然有時候能清淨，但是有時間性。比如說入定，頂多入定七天，過了七天就不定了。他有所不足，也就是有所不能，有的事情還是辦不到，所以他也會向佛菩薩有所求，也不能無求。所以真實的說呢，那要到第八地菩薩以上好一點，到佛的時候才是圓滿的，其他的人都是有所不足。有所不足就要有所求，自然會這樣子。所以我們不能夠說是有一念淨心了，那就不求；一念淨心還是有所求。就是要到成佛才行，其他的人都是有所求。

問：這就是一念菩提心的願心，就是求得上去。

答：是的，也有很多事情辦不到，就是他是聖人，他還有所辦不到，他不是說完全都能一下子就成功了，不是的。很多事情，又有所不淨、又有所不能、又有所不知，還有很多問題。連阿羅漢都是，還有很多問題的。

問：這個「尋求分別」、還有「伺察分別」，這兩個如果都是在「等流心」以前的話，那都是屬於無記的。那就是說，我們在分別觀察我們的所緣境的時候，所用的那個心是無記慧，是不是？

答：這話是那樣子，若是一般社會上的事情，不是佛教徒，那也可以說是無記，說尋求是無記，但是若佛教徒還不能這麼說。比如說我們現在學習佛法，我們在尋求，那應該說是善法，還是應該這麼說。但是「伺察分別」呢，「尋求分別」之後而有「伺察分別」，那又不同，又是不同了。譬如我們從經論上可以知道「諸法無我」，得到勝解了，但是修止觀的時候還是要「伺察分別」，還是要尋求、伺察分別，那還是應該屬於善，不能說是無記，應該是屬於善的。因為你修止觀這是聖道，應該說屬於善。

問：但是它不是「等流心」。我們在思惟觀察的時候，那個心不是「等流心」；而是不斷地在尋求、在觀察，沒有達到「等流」的那個狀態。

答：是的，還沒有能達到「等流」。這個「等流」，比如說是：已經尋求、伺察之後，很熟悉的了，不需要那麼樣努力的、費力氣的去尋求、伺察。因為你已經深入地熟悉了，就是任運的就可以伺察分別，那可以說是「等流」。這是說

修觀。

若修止呢，你心裡面或者是無分別止，或者經過有分別而後止。止了以後，你的功夫好呢，就是任運的等流，那可以說是等流，初開始不能說是等流。

「等流」是有一點純熟了，純熟了之後，任運的相續下去，那叫做「等流」。

申二、辨所見相（分二科） 酉一、辨不善善（分二科）

戌一、不善（分二科） 亥一、標相

受盡先業所引果已；若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業，所得不愛果之前相；猶如夢中，見無量種變怪色相。

「受盡先業所引果已；若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業，所得不愛果之前相」，前面一大科叫「命終心攝」，在這一科裡面分三科。第一科「略顯三心」，就是善心、惡心、無記心，這一大科講完了。現在是第二大科「廣善不善」。第三科是顯我愛別，「顯我愛」的「差別」。第二科「廣善不善」裡面分兩科，第一科是「憶念」的「差別」，臨命終的時候憶念有強、有弱的不同。第二科是「見相」的「差別」，臨命終的時候會現出來各式各樣的情況，是不一樣的。這一科裡面，第一科是「標由二因」，因為什麼臨命終的時候會現出來種種的相呢？就是由兩種原因。「彼於爾時，由二種因增上力故，而便命終」，那兩種因呢？「謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力」，由這個原因會現出來種種相，而後就死掉了。這個二因昨天講過，現在是第二科「辨所見相」，所看見的事情。這裡又分兩科，第一科是「辨不善善」，這又分兩科。第一科是先辨「不善」的事情，又分兩科。第一科先「標相」，標出來所見的相貌。

「受盡先業所引果已」，這個眾生他生存的時候，他享「受盡」了以前的業力所引得的果報，以前的業力所得的果報，現在是盡了。受果報，以前的業力得到的果報，我們現在在享受它，也就是感覺的意思。在時間上剎那剎那的過去，到這個時候盡了，結束了，就是死亡了，臨近死亡的時候。「若行不善業者」，他在生存的時候，他造了很多的惡業的話。「當於爾時，受先所作諸不善業，所得不愛果之前相」，「當於爾時」，當這個眾生，在臨命終的時候，接近死亡的時候，還沒有死這個時候，這個時候就有一種現象，什麼呢？

「受先所作諸不善業」，這個「先」就是他臨終之前，或者是幾十年，或者是幾百年，他造的這些不善的惡業。不善的惡業，主要就是十不善業，十惡業。身的殺、盜、婬，口中的四種過失，妄言、綺語、惡口、兩舌，意業的貪、瞋、癡，主要就是這十種不善業。在生存的時候造的不善業，由這個不善業所得的不愛果，不可愛的果報。惡業當然是得惡果報，這個果報還沒有來的時候，要來之前的時候先有一個前兆，有一個先相，就是「前相」。在果報之前出現一種情況，你先要去接觸它。「受先」，就是先接觸惡業的果報的「前相」，先同它接觸，也有這種事情。果報還沒正式來，但是先有一個相貌給你看看，這個意思。

「猶如夢中，見無量種變怪色相」，這個不可愛果的前相究竟是什麼呢？這底下譬如，「猶如夢」，就像人作夢似的。在夢裡邊看見很多種、很多種「變怪」的「色相」，變化出來各式各樣的不如意的境界。昨天也簡單的說過，下面還有說。看見

這些形相，總是不如意的境界。

亥二、教證（分二科） 天一、引教

依此相故，薄伽梵說：若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分或山、山峰影等，懸覆、遍覆、極覆。

前面這只是簡單說，先要接受、先要看到果報的前相；這件事，這是這麼說。這底下「教證」，就是引佛說的教來證明有這件事。這又分兩科，第一科是「引教」。

「依此相故，薄伽梵說」，根據人在死亡的時候，作惡業的人會有這個前相，「依」據「此相」的緣故。「薄伽梵」就是指佛陀說的，舊的翻譯翻個「世尊」。這個是我們講《攝大乘論》的時候提過。「若有先作惡不善業及增長已」，佛是這樣說，若有眾生他在死亡之前這一生，或者更前一生，他造作了很多的罪過的事情。「及增長已」，這個「增長已」是怎麼講呢？這個「增長已」分幾個意思，可以分兩個意思說：一個意思是說，你造了以後，你又繼續地造、繼續地造惡業，繼續造惡業就使令以前第一次造的惡業，所熏成的業種子增長了；你繼續造，原來那個業力的種子就強大起來了，所以叫做「增長」。「增長」表示什麼意思呢？表示它的力量夠了，可以去得果報了，若是你是造業了，造業這時候力量不夠，不能得果報，那就不能說是增長，這是一個意思。

其次，若是佛教徒呢，他有慚愧心會懺悔，這一懺悔，就把那個業的力量減少了、減弱了，減弱了就不一定得果報，也可能得、也可能不得。那不能算是增長，不能算是增長的，這是一個意思。其次，若是這個人沒有懺悔，沒有懺悔，那個力量就是大了，那麼就是所謂「增長」了。若是臨命終的時候，我愛煩惱的滋潤（我愛煩惱這後文有說到這件事），使令這個業力容易去得果報，這個愛。這個愛煩惱，我們沒有修行的人，凡夫遇見什麼境界，心裡面就虛妄分別。如意的境界就染著，不如意的境界就憤怒，就是這個煩惱能幫助你的罪業去得果報的，這叫做「潤」，滋潤的潤。這個愛煩惱，滋潤你原來的罪業去得果報，就是幫助它的意思。所以若是聖人沒有煩惱了，阿羅漢斷除這些愛煩惱了，他雖然還有一種有漏業，但是不能得果報，這個地方有差別。現在這是說「若有先作惡不善業及增長已」，那他這個罪業很大，力量很大，所以就在他臨命終的時候就出現了事情。

「彼於爾時，如日後分」，佛就是這麼說，說那個眾生在那個時候，就是臨命終的時候，他感覺的事情「如日後分」，就像太陽已經過了中午，太陽要落了，落了的時候，陽光照大山，這個山就現出個影像來，現出一個黑影、一個陰影。或是現「山」的影像，或者「山峰」的「影」像。這個「山峰」的「影」像，太陽一照，這個「山峰」的「影」像，在平地上現出一個影像來。現這個影像裡邊，也有三種差別。「懸覆、遍覆、極覆」，這個「懸」，就是遠的意思。「懸」遠，從遠遠地這

個山的影就過來了。這個是初開始的一種情形，這時候這個臨死的人感覺世界上不是光明的，就是暗了，這個光明的度數暗下來了。「遍覆」，就是普遍地被陰影遮覆住了。就是太陽可能還沒有完全落下去，也差不多了，但是你在大山的這一面，就是完全看不見光，就是完全是陰影，可是還不是十分的黑。「極覆」，這個時候完全是黑暗的了，完全是黑暗的了。這是說臨死的這個人，若是惡業發生作用去得果報的時候，先現出這種形相來，就是黑暗了。

天二、釋義

當知如是補特伽羅，從明趣闇。

這是第二段解釋前面這一段的意思。「如是補特伽羅」，說這個眾生，這個有情，他是從光明的境界趣向黑暗的地方去，到三惡道去了，去受苦去了，就表示這個意思。佛是這麼樣子說這件事。

戌二、善（分二科） 亥一、例相違

若先受盡不善業果而修善者，與上相違。當知如是補特伽羅，從闇趣明。

「若先受盡不善業果而修善者」，前面是說「不善業」現出來的事情，現出來的相貌，這底下是說「善業」，這個眾生不是做惡的。

「若先受盡不善業果而修善者」，若是這個眾生，他不是在人間、天上，他在三惡道裡面「受盡」了「不善業」的「果」報，不善業的果報結束了，也就是死亡的時候。「而修善者」，但是他以前有善業；在不善業果報之前，他造過善法，他創造過很多的功德。這個功德現在要發生作用了的時候，臨死的時候現出來的相貌，「與上相違」，和前面那個「不善業」不同，是「相違」反的，不一樣，那就是看不見陰影。

「當知如是補特伽羅，從闇趣明」，這個眾生他就從黑暗的三惡道裡面，向人天的世界去了，向光明的地方去了，這是表示這個意思。

亥二、顯差別

此中差別者，將命終時，猶如夢中，見無量種非變怪色可意相生。

說是這個眾生，他做善業，善業果報成熟了，和前面的惡業不同的地方是什麼呢？就是「將」要「命終」的「時」候，「猶如」做「夢」似的，在夢裡面看見很多種「非變怪」的「色」。「非變怪色」是什麼「色」呢？是「可意相生」，就是令你滿意、令你歡喜的地方，看見一個大花園，有很多的樹，有很多的花，有很多可愛的境界，有很多的樓閣，有很多美妙的音聲，這些可愛的境界，那和前面完全不同了。這是說不善、說善，臨命終的時候現出來的相貌的差別。

酉二、廣不善品（分二科） 戌一、上品攝

若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫；彼於爾時，有如是等變怪相生。

「若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎」，前面說不善、說善，臨命終時的情況，這個不善和善說完了。這底下特別的說「不善」的境界，「廣不善品」，就是詳細的說一說，做惡業的臨命終時候的情況。分成兩科，第一科是「上品攝」，做罪業做得非常嚴重的，「上品」一類的。

「若作上品不善業者」，若是這個眾生，他創造了「上品」的「不善業」，就是最嚴重的惡事。最嚴重的惡事，就是做的惡業傷害了很多，這也是嚴重。或者是對父母、師長有嚴重的過失、罪過，那也是「上品」。「彼由見斯變怪相故」，他死了的時候，就是臨命終要死的時候，他看見這樣的「變怪」的「相」貌「故」，就是不如意的，或者可恐怖的境界出現了。「流汗毛豎」，這個眾生「流汗」，流出來很多汗，全身的寒毛都豎起來，這是恐怖的相貌。「手足紛亂」，這個臨終還沒有死，就要死的眾生，「手」和「足」，就忽然間這樣子，忽然間那樣子掉動。這上說，臨命終這樣的時候，這是一種要受惡報的相貌。「遂失便穢」，這個眾生失便穢。「捫摸虛空」，手在「虛空」裡摸來摸去的。「翻睛咀沫」，這個眼睛向上翻，或者嘴裡面嚼，有口水或者是什麼的這樣子。「彼於爾時，有如是等變怪相生」，「彼」那個臨終的有情，在臨終的時候，有這些「變怪」的「相」貌出現。

戌二、中品攝

若造中品不善業者，彼於爾時變怪之相，或有、或無，設有不具。

前面是說造「上品」惡法的人，若造「中品不善業」的，彼於那個時候的「變怪之相」，「或」者「有」、或者沒有；就是有也不具足，就是不是那麼多，這情形就不同了。

午三、顯我愛別（分三科） 未一、諸眾生（分二科） 申一、舉愛因

又諸眾生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行。

這是第三科「顯我愛差別」，顯這個我愛的差別。「命終心攝」這一科裡分三科，第一科「略顯三心」，第二科「廣善不善」，第三科「顯我愛」的「差別」。分三科，第一科是「諸眾生」，第二科就是說聖人。說眾生的情形，先第一科「舉愛因」。

「又諸眾生」，又是很多的這些凡夫的有情，將要命終的時候。「乃至未到惛昧想位」，前面解釋過，就是臨命終的時候，他能夠憶念他生平的時候造的善業、或者造的惡業，這個時候是麤想現行的時候，就是明明了了的，憶念他以前的經過。

這樣子想，這樣子明明了了的在思想以前的事情，剎那剎那的過去。「乃至未到惛昧想位」，可是還沒有到「惛昧」的時候。「惛昧想」，就是想不明了了，到那個階段。還沒有到那個階段，沒有到那個階段，還是明了的，還是明了的時候。

「長時所習我愛現行」，就是他憶念平生所造的善業、或者惡業，憶念過去以後，忽然間內心裡面有變化。什麼呢？「長時所習我愛現行」，久遠以來，無始劫以來，「長時」期習慣了的這個「我愛」，這時候「現行」了，在心裡面顯現出來。「行」這個字，也可以指心來說，心行；就是我愛的這種分別心顯現出來了，顯現在心裡面。這個「我愛」就是愛著這個我，愛著這個我，這是我們凡夫很嚴重的一種煩惱，這個「我愛」。

申二、明中有

由此力故，謂我當無，便愛自身；由此建立中有生報。

「由此力故，謂我當無」，因為有我愛的煩惱，由於我愛煩惱的力量。「謂我當無」，自己心裡想，哎呀！我要死了，我要沒有了。它這個意思呢，就是指色受想行識這個身體是我，現在身體要壞了、要死了，就是我要沒有了，就是這種分別心。「便愛自身」，因為我沒有了，這個心情一生起來，就對這個生命體的愛著心更強了一點，更加強了一些，「便愛自身」。這樣子愛著自己這個身體，結果會怎麼樣呢？

「由此建立中有生報」，就由於你有這樣的「我愛煩惱」的關係，你就會「建立」，就是創造出來「中有」。這個「中有」，我們平常說就是中陰身。這個中陰身就是因為這樣子就出來了。這一剎那間，這個色受想行識死了，這個中有就出來了，中陰身就出來了。這個中陰身也因為「由此力故，謂我當無，便愛自身；由此建立中有生報」。所以若是考試的時候問你：「中有是怎麼建立的？」那麼這個地方正好是這個意思。臨命終的時候，我愛現行，所以就有了中陰身，是這麼回事。

「生報」，這個「生報」，就是中陰身結束了以後所得的果報，叫做「生報」。譬如說他應該做人，人一剎那間投胎了，就得到人身了，那個人身就叫「生報」。這個「生」，果報是由業力發生出來的，所以叫做「生」。這個「生報」，為什麼叫做「報」呢？就是酬謝的意思，「報」是酬謝的意思。酬謝什麼呢？你在生的時候，你做了很多的善事，或者做了很多的惡事，不能白做的，應該酬勞你，給你一個果報；酬勞你以前辛辛苦苦做的事情，或者給你一個安樂的果報酬謝你，或者給你一個苦惱的果報來酬謝你，所以叫做「報」；「報」這個字原來是這樣的意思，酬謝的意思。

而這個「報」，當然是由業力創造的，可是要假藉這個我愛，假藉我愛的幫助才能出現的。所以「由此建立中有」、「由此建立生報」，這麼回事。「由此」這個「此」，就是我愛，由此我愛的力量建立中有，由此我愛的力量建立生報。這個「潤生」的

煩惱，滋潤的潤，生長的生。有發業的煩惱、有潤生的煩惱，現在這裡正好說就是潤生的煩惱。發業的煩惱是在生平的時候，你或者做善業、或者是做惡業；那個做善業、做惡業的時候那個發動者，那是發業的煩惱。現在這是潤生的煩惱，幫助那個業力去得果報，叫潤生。

未二、預流等（分二科） 申一、標差別

若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著。

前面說「諸眾生」，這一切普通的人，沒有修行的人。這以下是說聖人，你沒得阿羅漢果，你不能入無餘涅槃，當然不到三惡道去，就在人天裡面流轉生死。那麼這個聖人他是怎麼情形呢？他臨命終的時候怎麼情形呢？這也說一說。「若預流果」，「預」是參預的意思，「流」者類也，就是這裡有凡夫是一類，聖人又是一類；現在是參預聖人的這一類。他開始是聖人了，所以叫「預流」，他最先成就聖道的，那就是初果聖人。

「及一來果」，就是二果。二果聖人，他還要再來人間一趟，他現在是二果了，他要再來人間一趟，才能得阿羅漢果，所以叫做「一來果」，來一次就好了。若是三果就是不來了，不來這個世間了。現在是說「初果」和「二果」，「若預流果及一來果」，這兩個聖人。「爾時我愛亦復現行」，臨命終的時候，他的我愛的煩惱也是出現在心裡面的，也有這個：「哎呀！謂我當無，便愛自身」，也會有這種想法。

「然此預流及一來果，於此我愛」，然而他究竟是聖人，不是凡夫，所以他們「於此我愛」，由智慧力，他立刻會反省：「哎呀！不對！愛著這個我是不對的。」「由智慧力」，就是無我的「智慧力」，「數數」的「推求」，不只一次的，一次又一次的觀察色受想行識是沒有我的，我是不可得的，色也是無常的，受想行識都是無常的，這裡面沒有我可得，沒有常恆住不變易的我，他這樣觀察。

「制而不著」，他能制伏住它，不執著有我，用智慧制伏它，不執著有我的。這樣就和凡夫不一樣了，凡夫是不能這樣觀察的，這個時候這個聖人，他臨命終的時候，他能這樣觀察無我。

申二、喻道理

猶壯丈夫與羸劣者共相角力，能制伏之。當知此中道理亦爾。

「猶壯丈夫與羸劣者共相角力，能制伏之」，這是第二科，用一個譬喻說明這件事。說聖人能修無我觀，能制伏這個我愛的煩惱，這就說一個譬喻，就像一個很強「壯」的大「丈夫」，有力量。「與羸劣者」，與那個羸弱沒有力量的人。「共相角力」，兩個人在那裡摔角，來爭一爭誰的力量大，「共相角力」。「能制伏之」，那個

「壯丈夫」能把那個「羸劣者」制伏住，打倒了。那麼這樣說，這個初果、二果聖人的無我智慧，能把他的我愛煩惱能制伏住，能使令它不現行。「當知此中道理亦爾」，也是一樣。初果、二果聖人能降伏我愛的煩惱。

未三、不還果

若不還果，爾時我愛不復現行。

前面說初果、二果，這底下說「不還果」，就是三果。他不還來欲界了，因為欲界的煩惱完全斷掉了，所以沒有力量再推動他來到欲界，所以他是不回來欲界了，他就到色界天、無色界天，或者是到無餘涅槃那裡去了。

「若不還果，爾時我愛不復現行」，因為這個時候他的道力更高了，所以「我愛煩惱」是不活動了。不活動，但是他也沒得無餘涅槃，那麼他還是要受生的，他用什麼來受生呢？就是用煩惱的種子。這個我愛煩惱的種子還在，就是初果聖人、二果聖人也是，他若是用這無我觀，能降伏我愛的煩惱，使令我愛煩惱不現行了，那麼就等於是沒有潤生煩惱了，還不是！他的煩惱種子還在，就是用煩惱的種子來潤生，還是要得生死的果報的，還是要的。

如果初果聖人、二果聖人，他臨命終的時候，「由智慧力數數推求，制而不著」，但是還是會有我愛的煩惱，那還是由我愛煩惱滋潤他來到人間，或天上受生死的，還是有一點。可是和凡夫不同了，可也不同於不還果，還是有點差別。「不還果」，這個我愛煩惱，不需要修無我觀，我愛煩惱也就不動了，也是不動，不復現行。

卯二、死相差別（分四科） 辰一、解支節差別（分二科） 巳一、標簡
又解肢節，除天、那落迦，所餘生處一切皆有。

三果聖人，他因為道力高了，所以他能夠我愛煩惱不現行。但是聖人常常是修無我觀的、也常常的修不淨觀的，所以他的我愛是不可能現行的，所以他只有用煩惱的種子來得生死果報的。

「又解肢節」，這底下說「死相」的「差別」，前面是說「死」的「類」的「差別」，或者是凡夫、或者是聖人、或者善心死、不善心死、無記心死等類差別。這底下說「死」的「相」貌的「差別」，分四科。第一科是「解支節」的「差別」，分兩科，第一科「標簡」。

「又解肢節，除天、那落迦，所餘生處一切皆有」，又是臨命終的時候，有這個「解肢節」的事情。這個「肢節」，就是身體裡邊的一部分、一部分的組織。這個「肢節」我們頭幾天是講過的。這個「肢節」，臨命終的時候，水大、火大、風大起了一個重的變化。變化的時候，或者是水大、或者是風大、或者是火大，就會碰到這個「肢節」，會碰到生理上的一部分，重要的地方會碰到；一碰到它，是痛

得不得了，也就死亡了，眾生就死了，有這「解肢節」的問題。下文還有解釋的。

「除天、那落迦」，這件事在眾生裡面還是有差別。譬如說「天」的眾生，和「那落迦」，就是地獄的眾生，這兩類眾生除外。「所餘生處一切皆有」，「所餘」的一切眾生的地方，都是有「解肢節」的痛。「天」和「那落迦」，天和地獄為什麼沒有呢？因為天是化生的，地獄也是化生。這個化生臨死的時候是頓死，一下子就死了，所以沒有「解肢節」的事情。但是地獄在生存的時候，受猛火、各式各樣苦惱的境界的折磨，也是會碰到這個「解肢節」的，碰到「解肢節」也是痛苦得不得了，所以地獄的眾生很苦。現在這裡說臨命終的時候，「天」的有情、「那落迦」的有情，是沒有「解肢節」的痛苦的。就是其餘的，除了「天」、除了「那落迦」，剩餘的眾生的地方，「一切皆有」，就是人、畜生、餓鬼、阿修羅，乃至一切鬼神都有這種事情，「一切皆有」解肢解的痛苦的。

巳二、辨類（分二科） 午一、標列

此復二種：一重二輕。

「此復二種」，這裡面又有兩種差別。一是「重」，二是「輕」。

午二、隨釋

重謂作惡業者，輕謂作善業者，北拘盧洲一切皆輕。

「重謂作惡業者」，臨命終的時候，這個解肢節的痛有兩種：一種是特別嚴重的，就是造惡業到三惡道受果報的這些人。「輕謂作善業者」，這解肢節的痛有輕微的，那就是因為是做善業的眾生。做善業的眾生，或者來到人間，或者到了天上去受果報的人，那麼他沒有解肢節的痛。「北拘盧洲一切皆輕」，這個「北拘盧洲」是四大部洲的北，「北拘盧洲」，它是一個特別殊勝的地方。和東勝身洲、南瞻部洲、西牛貨洲，比這三洲特別殊勝，那裡人的壽命也長、福報也特別大。他們臨死的時候，這個解肢節痛是屬於「輕」微的一類的；而不像三惡道的人，人若是墮落三惡道的時候，臨命終解肢節痛是很厲害的。

辰二、根具不具差別

又色界沒時，皆具諸根。欲界沒時，隨所有根或具不具。

「又色界沒時，皆具諸根。」這底下是說明他的果報，分兩科，一是「標列」，二是「隨釋」。「隨釋」裡面……「一重二輕。重謂作惡業者，輕謂作善業者，北拘盧洲一切皆輕」。

「又色界沒時，皆具諸根」，這是第二科「根具不具」。前面是說「解肢節」的「差別」，這個肢節的痛是有輕重的差別。這底下說「根」有「具不具」足的「差

別」。

「又色界沒時」，「色界天」的眾生臨死的時候。「皆具諸根」，他們眼耳鼻舌身意六根都是具足的。「欲界沒時，隨所有根或具不具」，我們「欲界」的眾生，若臨死的時候，隨他原來所有的業力所得的「根」，或者是「具」足，或者「不具」足。因為欲界的眾生特別的兇狠，常常人與人之間會鬥爭，人與獸也會有鬥爭，人與人之間也會鬥爭，有互相殺害的事情，所以六根可能不具足，是這樣的；或者是具足，或者是不具足，這樣子。色界天他們不互相殺害，他們一直是很和平的，所以沒有諸根缺的問題。

辰三、調善不調善差別

又清淨解脫死者，名調善死。不清淨不解脫死者，名不調善死。

這又說到「調善不調善」的「差別」。前面說「根具不具」的「差別」，現在「調善不調善」的「差別」。這是指心說的，他的心調善不調善。

這個「不調善」就指煩惱說的，我們有愛煩惱、有見煩惱。煩惱還有種子，煩惱的種子；把煩惱和煩惱種子消除了，這個愛煩惱和見煩惱消除了。如果從教相上說，就是第七識末那識所相應的煩惱，我見、我愛、我慢、無明，這種恆行不間斷的染污的煩惱消滅了，也就表示一切的愛、見煩惱都消滅了。這樣的人，叫做「清淨死」，清淨解脫死。因為煩惱本身是一回事，有了煩惱，煩惱對這個身體會有愛著，愛著這個眼耳鼻舌身意，愛著這色受想行識，這樣的愛著的人，臨死的時候都是苦惱，就有苦惱。

現在說阿羅漢，他斷除去愛煩惱、見煩惱，所以沒有愛著這件事，或者說入無餘涅槃了。「清淨解脫死者」，這個「解脫」就是沒有眼耳鼻舌身意這個苦惱的果報了；沒有愛、見的煩惱，也沒有愛、見煩惱所招感的果報；這個色受想行識是個果報，眼耳鼻舌身意也是個果報，那麼他就解脫了。沒有這個苦惱果報的束縛，這叫「清淨解脫死者，名調善死」。他心裡面非常的調和，非常的和平，非常的良好的，沒有愛煩惱、也沒有見煩惱的擾亂，所以叫「調善死」。這就是阿羅漢入無餘涅槃，這是「調善」的境界。

「不清淨不解脫死者」，前面是說「調善不調善」的「差別」。「不清淨不解脫死者」，愛、見的煩惱沒有斷除去的，就是「不清淨」。他這個苦惱的色受想行識、眼耳鼻舌身意還在，也在苦惱他，那就是「不解脫」。這種人，「不清淨不解脫」的人若是死掉了，那就不對了，就是「不調善死」；他死的不能說是「調善」。那麼臨死的時候，不是愛就是恨，各式各樣的煩惱在活動，所以不是「調善死」。

辰四、識捨所依差別（分二科） 巳一、漸次捨（分二科）

午一、從上分捨

又將終時，作惡業者，識於所依，從上分捨。即從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。

「又將終時，作惡業者，識於所依，從上分捨」，這是第四科「識捨所依差別」。我們這個阿賴耶識棄捨這個身體的時候，身體叫做「所依」；棄捨這個所依的時候，也是人與人也不一樣，也是有差別的。分成兩科，第一科是「漸次捨」，第二科是「最後捨」。這說到「漸次捨」，「漸次捨」，逐漸地棄捨這個身體。分兩科，第一科「從上分捨」。

「又將終」了的時候，「作惡」的人，「識於所依，從上分捨」，他的阿賴耶識，對他「所依」止的這個身體，「從上分捨」，從最高的地方，一點一點的棄捨。「即從上分冷觸隨起」，阿賴耶識棄捨那個地方，那個地方就「冷觸」出現了，就是冷的。阿賴耶識在的時候，執持這個身體的時候，這個身體是煖的；它不執持了，這個身體就變成冷的了，就變成死屍了。「即從上分冷觸隨起」，「從上分」，從上分指頭，從頭部向下，「即從上分冷觸隨起」。「如此漸捨乃至心處」，作惡業的人，「識於所依，從上分捨。即從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處」，到心臟這個位置，到這裡就停下來了。

午二、從下分捨

造善業者，識於所依，從下分捨。即從下分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。

「造善業者，識於所依，從下分捨」，前面是說造惡業的人，從上面開始冷。若是做「善業」的呢？「識於所依」的身體，「從下分捨」，從腳向上，一點一點的棄捨了。「即從下分冷觸隨起」，這個識棄捨的那個地方，那個地方就感覺冷了，就現出來冷觸的境界。「如此漸捨乃至心處」，就是這樣子，一點一點的棄捨，最後達到心的境界，「乃至心處」。

巳二、最後捨

當知後識，唯心處捨，從此冷觸遍滿所依。

這是第二科「最後捨」，前面是「漸次捨」，這是「最後捨」。「當知後識，唯心處捨」，我們知道，最後這個識從什麼地方棄捨的呢？「唯心處捨」，就是心臟那個地方，從那裡棄捨了。因為最初投胎的時候，這個阿賴耶識所相應的就是心；然後逐漸地其它的部分也都圓滿了。「當知後識」，當知最後這個識所棄捨的地方是那裡呢？「唯心處捨」，就是心臟那個部位，從那裡棄捨。「從此冷觸遍滿所依」，從這

地方開始，這個冷觸就開始了，「遍滿」這個「所依」的身體，都是冷的。不是有的地方熱，有的地方冷，不是的。這是辨「識捨所依」的「差別」。

丑二、生（分二科） 寅一、徵

云何生？

「云何生？由我愛無間已生故。無始樂著戲論因已熏習故，淨不淨業因已熏習故。」前面說到死，有漸次的死，有一下子就死了，有頓死、有漸死的不同；有善心死、惡心死、無記心死，就是各式各樣的不同。

我們一般流行一句話叫做「頂聖眼生天，人心餓鬼腹，畜生膝蓋離，地獄腳板出」，有這麼一句話。「頂聖眼生天」。

這上面說做惡業的人，「識於所依，從上分捨。即從上分冷觸隨起」。這個阿賴耶識是逐漸的離開你這個身體，離開這個身體的時候，是一分一分逐漸的捨，隨捨的那個地方，這個冷觸就現出來了。「如此漸捨乃至心處」，到心臟。造善業的呢？「識於所依，從下分捨」，從腳這個地方開始捨。那麼最後呢？也是到心處，到這裡。「當知後識唯心處捨，從此冷觸遍滿所依」，就全身體都是冷的了，就是死屍了，就不是有情了。

我們中國佛教，這個漢地的佛教流行的一句話就是這樣：「頂聖眼生天」，最後這個識從頭頂離開了身體，最後是在頭頂，那表示什麼呢？表示這個人是聖人。「眼生天」，最後那個識是從眼睛走，這表示是生天上去。「人心餓鬼腹」，若是他生到人間來，那他的識就是在心臟這地方走的；這個識，阿賴耶識最後從心臟那個地方離開的，那就是人。若是這個人死掉了，會生到餓鬼道，就從肚子這裡走的，阿賴耶識從肚子走。「畜生膝蓋離」，若是到畜生的世界去呢？那他就是阿賴耶識從膝蓋那個地方離開的。「地獄腳板出」，若是到地獄去呢？那阿賴耶識最後是從腳板那裡出去的，從那裡棄捨這個身體的。我們漢文的佛教流行的有這麼四句話。

但是現在我們讀《瑜伽師地論》不是這樣說的。不是這樣說，那麼這句話從那裡來的呢？就是從那裡來的呢？《攝大乘論》上也提過了一點，這是真諦三藏的《攝大乘論》上提到，也有和這相同的意思。就是造惡的，先從上面涼，這個識棄捨的地方那地方就開始涼，一直涼到腳；若做善業的，從腳上涼一直涼到頭。那麼就會出來這件事，出來這個分別。

這裡邊呢，就在《大毗婆沙論》上也有一點事情。《大毗婆沙論》說：到惡道去，到三惡道去，是從腳，阿賴耶識從腳滅了，最後熱的地方是腳。等到阿賴耶識從那裡走了，腳也涼了；最後熱的地方就是腳。可是那個文上，只是三惡道都是腳，並沒有分別是膝蓋這些事情，沒有這個話。說是若是生天的話呢？它可說了，生天

的話，是頭。最後頭是熱的，生天，是這樣講，最後頭是熱。若是再來人間呢？是在心臟捨。在心臟這裡最後離開的，阿賴耶識最後離開是在心臟。若是阿羅漢，他入無餘涅槃的時候，他的最後出生也是心臟。這是《大毗婆沙論》有這樣說法。但其餘的說法呢，「膝蓋離」這句話就沒有根據，就看不出來是根據什麼說的。

那麼《遁倫記》上就是說，這是人分別的，是人分別的話；若是從本論上看，只是簡單的這樣解釋。不管是生到天上去也好，到餓鬼道也好，你入無餘涅槃也好，最後從心臟這個地方棄捨的，就是這樣分別，是這樣的意思。

這個裡邊呢，後面的文有說：人在投胎的時候，這個阿賴耶識最初寄託的地方是那裡呢？就說是心臟。所以最後離開的，還是心臟，從心臟離開。但是這裡面還有一個問題，這心臟，翻一個心臟，這心臟是……，頭些日子我們也說過，是人的腦是心臟呢？是胸下面左邊這個地方是心臟呢？這也是個問題。

我們對於死亡的事情，如果沒有學過佛法，當然不知道怎麼回事。現在這一大段把死亡的事情說得很清楚，善心死、惡心死、有頓死、有漸死，逐漸地死，說了這麼多，所以應該是清楚了。下面一大段說「生」，「生」又是怎麼回事，這裡面有解釋。

問：師父！我可不可以問三果、四果他的中有的情況是怎麼樣？

答：中有的情況，下面文有解釋了。下面說「生」，裡頭有解釋。

問：前面講意識的作業，講到後面這些覺悶醒醉，這些事情它是根據本身第六識的明了的狀態來分類？還是由不同的作用？

答：這些事情都指第六識說的。比如說從悶的時候，實在悶絕的時候是沒有第六識了。但是你從悶醒過來，就是第六識。但悶的時候阿賴耶識還在，悶是約第六識說的，當然前五識也沒有了。第六識不活動的時候，前五識當然也不活動，這時候叫「悶」。等到甦醒過來，還是第六意識，是約第六意識說。就是醉，也是約第六意識說，而不是約阿賴耶識說的。這是第六識特別的一種作用。

問：在形式上看的話，因為我們講第六識它可能有淨色根的。但是這上面講，很多都是由於四大諸界錯亂，而引起了意識上的問題。那麼這個意識它和色法之間的關係是有相對的影響，但是卻不是因為影響淨色根而引起意識的問題？

答：是的！這個文上沒有說第六意識有淨色根，沒有這麼說。可是說到第八識——阿賴耶識，就是「識緣名色」，識緣名色這個識就是阿賴耶識。阿賴耶識以

名色為緣——它還要以名色為它的依止處；名色也以阿賴耶識為依止處。這樣子說，第六意識雖然沒有說淨色根，但是它不能夠同淨色根無關係，不能這麼說。從這句話上看，色上面的變化還會影響第六識，這是一個。第二個根據，就是南傳的上座部說第六意根是什麼？第六意根就是腦，這樣解釋。我認為這個解釋有它的道理的。那就是第六意識有淨色根了，第六意根就是腦。這是教派的不同的分別、不同的思想、不同的說法。

而阿賴耶識，有人曾經問過我：「究竟什麼是阿賴耶識？」阿賴耶識者，就是第六意識最微細的那一部分，就叫做阿賴耶識，就是這樣子。第六意識向裡面來說，最微細的部分就是阿賴耶識。第六意識向外面攀緣，那麼就是前五識。如果說阿陀那識就是末那識，那麼阿陀那識就是阿賴耶識，這樣說嘛，第六意識就是包括了八個識在內的。所以識若是「識緣名色、名色緣識」，你這個問題就解決了，可以解答了。「名色」，這個色——四大的色就是淨色根，淨色根錯亂了，這個識就是有問題，識就會出現問題了。識一出現問題，有的這個問題，嚴重的問題當然還是業力，當然是業力。這個業力，這個識——果報識就是阿賴耶識，那麼也可以說就是意根。這樣說呢，第六意識有淨色根就是腦，同時它也有阿賴耶識為它做根的。當然它不是各別的，它是與前五識共有的依止處。

所以從業力方面來解釋，諸界的錯亂會有神經病，那也是可以的，應該這樣解釋。因為業力使令第六識不對了。你在山林裡面放火燒這個山，森林很多的惡獸受到苦惱。你造了這個惡業，你將來得到的生理上的淨色根就有問題。淨色根這個問題一發作了，就是神經病了；你造的罪業的關係。這樣說呢，說是諸界的錯亂，實在是業力的錯亂，根本上說是業力的錯亂，所以有這麼多的問題。

問：師父！我還有一個問題，前面講由於九種因緣，未盡壽量而死。這九種因緣從這上面看起來，多數都是因食物的不適當，後面還有一個「非梵行」的原因。其他的比如說像車禍什麼的，那就應該算是壽量盡了，是不是？

答：橫死，那也算是橫死，也是橫死。這上面這九種因緣，能不能包括車禍在內呢？好像沒有，好像沒有。不過這在《藥師經》裡面——《藥師琉璃光如來本願經》它那也說到橫死，那應該能包括車禍一類的事情，其他的意外的傷亡都能包括在內。

問：剛剛講那個人死，不管是從心涼、還是心臟涼、還是腳涼，大約需要花多少時間？有一種講法是說八小時，人死以後八小時之內不要動他，這是正確的嗎？

答：《印光老法師文鈔》上常常提這件事，八小時。這是在溫帶，你居住的地方那個氣候溫帶或者寒帶的地方，大概是需要八小時。若是依熱帶的地方不可以八小時的，一死了就得要抬出去。因為那是不行的，在熱帶的地方。所以這個八小時是約寒冷的地方說的，不是指熱帶的地方說的。

問：完全涼的時候，是不是第八意識離開的時候？

答：是的，完全涼了就是阿賴耶識走了，阿賴耶識也離開了。

問：所以那個時候是中陰身產生的時候？

答：是的。

問：另外，人死的時候，有些人他一個禮拜以後就火化了，但是我們知道這中陰身有一種說法是，他可以七七四十九天，一次生死是七天，然後可以七次，然後去找有緣的父母去投胎。那麼第一個禮拜就把他火化以後，他這個中陰身跟這個人原來這個臭皮囊，他們之間沒有任何關係嗎？他不會受影響嗎？他投胎這件事。

答：這個事是那樣，他如果假設是做人，或者原來是狗也好、是貓也好。他死了以後，隨業流轉。隨業流轉，他可能又來做人了，或者生天了，或者是又做貓、又做狗了。對於前一生的那個死屍他不留戀了，不留戀，沒有這事了，所以燒了沒有事情。但是若做鬼的話有問題，做鬼。做鬼如果是大福德鬼，也是不管那件事了。因為大福德鬼他另有可愛的境界，以前的死屍他也是不留戀的。就是一般的鬼，一般的鬼他還留戀這個死屍的，就是守屍鬼，還留戀這個死屍的。但是燒了也沒有關係，因為鬼是另有果報，而不是以前那個死屍做果報的，燒了也沒有關係，也是可以燒。問題就是，已經死了，你就燒是可以的；若是還沒有死，燒是有問題的，是有問題。

問：師父！剛剛您有說，我愛生了意識才會產生中陰身，那是不是說，沒有我執、沒有愛去生那個意識，就不會有中陰身了？

答：是的，如果沒有「我愛」的時候就沒有中陰身了，他就不流轉生死了。所以阿羅漢是沒有這個我愛了，就不流轉生死了，就不會再有這個身體的事情了。

問：那他就涅槃了？

答：就入涅槃了。

問：到西方極樂世界去。

答：不是，到西方極樂世界還是有中陰身的，還是有中陰身，還是有我愛的。

問：您是說涅槃比西方極樂世界還要更高一層？

答：那是更高程度的人到涅槃那裡去。我們一般人到阿彌陀佛國去，這是還沒有到涅槃的境界。若是大菩薩到阿彌陀佛國那又一回事，那和我們又不同了，

那和阿羅漢也不同。阿羅漢因為他沒有慈悲心了，就是眾生還在這裡有問題嘛，流轉生死還很苦，阿羅漢他不管了，所以就入無餘涅槃了。若是大菩薩呢，他也可以入無餘涅槃，但是他有慈悲心，感覺到這個世界上還有我父親、我母親還有在那裡，我的好朋友還在那裡受苦，還在那裡顛倒迷惑。我不能棄捨他們，我就獨自的入涅槃，所以他還保留這個身體，再有一個生命，繼續在世間，要去度化眾生的，他不入無餘涅槃。

問：所以他也有中陰身？

答：他也可以有中陰身，但是中陰身又不是那麼回事，不是這樣說法。後面有解釋，中陰身是怎麼的呢？比如說這個人在三藩市死了，他在三藩市死了，他下一個果報是在紐約。下一個果報在紐約，比如說或者是七天以後，或者是三十天以後才能在紐約得果報。這樣在時間上有三十天的距離，在處所呢，從三藩市到紐約是幾千里路，也有距離。那麼我們就可以提出問題：「這個人他死了以後，怎麼能夠從三藩市到紐約去呢？他怎麼能夠從今天要延續到三十天後去呢？」要有中陰身。有中陰身，他可以從三藩市到紐約去。可以從初一到三十那一天，是這麼意思。所以要有一個身體做移轉的作用，有個移轉的作用。如果完全沒有這個身體的話，他這個識單獨的從這裡到那去嗎？他能去得了嗎？就是這個意思。所以要有一個中陰身，這後面有說到這件事，是這樣意思。

所以我們到阿彌陀佛國去，你從這裡死了到阿彌陀佛國去，這個空間上有這麼長的距離，時間上也有距離，所以一定也要有中陰身。到了阿彌陀佛國蓮花化生以後，那就不是了，不是中陰身了。那是那裡的報身了，就不同了。若是大菩薩，那不應該是這樣子。我們眾生隨業流轉，各式各樣的情形；大菩薩那大自在的境界，他也可以願意有中陰身，他也可以有；他不願意有，也是可以。譬如說觀世音菩薩，說是在阿彌陀佛國，說他在普陀山也可以。我們在這裡念觀世音菩薩，觀世音菩薩說來了，說觀世音菩薩來了，那是觀世音菩薩大悲心的化身的境界，不是中陰身，不能那麼說。「應以何身得度者，即現何身而為說法」，這不是中陰身，不是，是他的化身。而中陰身也是化，也是變化有的。

問：師父您剛才提到說「阿賴耶識是第六意識最微細的部分」，那可以說第六意識也是跟阿賴耶識遍滿全身嗎？

答：是的，是的。但是這件事呢，這心法也就是很妙，我們一般人不是太明顯，但是有的時候也有一些反常的事情。比如說是靜坐有點成就的人，就是比較明顯。靜坐有點成就的人，他在這裡靜坐，但是他的心可以到台灣去，他就是一下子就到台灣了。他心裡一想就到了，一下子就到了紐約了，他一下子

就到了三藩市了，到那裡可以做事。說某位居士有病了，他心裡一想就看見那個居士了，就看見他是怎麼回事。但是那居士不知道，不知道的。若有這種事情的時候，你想一想，好像那個識同身體是分離了，那麼那個識是那一個識？是那一個識？

不是阿賴耶識，應該說是第六識。因為第六識它分離了它可以回來，阿賴耶識若離開了就不能回來了。離開了這個身體就死亡了，就是死屍了。死屍了，阿賴耶識不能回來了，它不能做依止處了。所以阿賴耶識還在，但是第六識它能去，我們可以這樣解釋。實在那件事呢，若是有神通的境界，那你可以另外解釋。說沒有神通，可是有點定的人，他能有這個作用。這就是看出來：第六識和阿賴耶識是有分別，有點分別。我們解釋：「什麼叫做阿賴耶識？」就是第六識的最微細的部分，我們這樣講我們容易明白。容易明白，阿賴耶識就是微細的部分。但是這樣講呢，阿賴耶識和第六識就是一體的，好像是一體的，不分離的。

可是從經論上看呢，第六識是阿賴耶識的種子生的現行，是這樣解釋。這樣看呢，你說是為了容易明白，阿賴耶識就是第六識最微細的部分，就是根本識；但是它又是阿賴耶識種子的現行，它和阿賴耶識又不是完全相同，它的作用也不是完全相同的。你想一想這件事情，它還是有點差別。

問：師父，在《心經》裡面不是說要「無眼耳鼻舌身意」，那個意是不是第六意識？

答：那個也可以說是第六意識，也可以包括阿賴耶識的。

問：那它為什麼叫我們沒有呢？可是聖人或者菩薩他們還是有那個意識，那個意識不是說…好像是要我們控制在某一個程度上。比如說剛剛師父說作夢，是不是到了聖人就不應該作夢？那個第六意識應該怎麼來……

答：作夢這個事，聖人——除了佛，其他的也作夢，也是作夢。我們平常人就是睡著覺，然後在睡覺裡面有個夢，我們是這樣子解釋。但是若程度高的人來說，妄想就是夢。你坐那裡，忽然有個妄想，想一件事，那和夢一樣，就是夢。

現在說「照見五蘊皆空」，「無眼耳鼻舌身意」，這是一種理性。我們從五識身相應地也看出來，都是因緣生法，阿賴耶識也是因緣生法，所以一切法都是空的，是這樣意思。色即是空、受想行識即是空，乃至眼耳鼻舌身意都是空，色聲香味觸法也是空，無智亦無得；這是一種理性。不是說，「照見五蘊皆空」，為什麼你還有眼耳鼻舌身意呢？你還有色受想行識呢？但是這是無障礙的，是這樣意思。

「色即是空，空即是色，受想行識亦復如是，是諸法空相，不生不滅、不垢不

淨、不增不減」，這是一種理性。這個理性，凡夫也是這樣子，聖人也是這樣子。但是聖人他證悟了，我們平常人沒有證悟，是有這樣的差別。證悟了這種理性的人，若是沒有大悲心入無餘涅槃了，就是「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」了。若是有大悲心的人，他還保留這個幻化不真實的色受想行識。但是他隨時也是與「諸法空相」相應的，並不是像凡夫迷惑顛倒的，並不是。

問：請師父說明一下，我們講了很多前五識，也探討第六識、阿賴耶識第八識，那麼第七識，我反而覺得不太明瞭。

答：第七識——在唯識的經論上通常的說法，就是我執，執著有我的這個識。執著有我當然也是識，另外誰能執著我呢？就是識，指識說的。而這個執著我，分兩種，一種是由分別來的，這麼樣分別、那樣分別，分別出來一個我，這叫做「分別我執」。另外一種我執，不是由分別來的，就是任運的就是執著有我，不需要學習、不需要分別，它自然的就執著有我；這個我執就是第七識，第七識是與生俱來的我執，叫「俱生我執」。因為這樣的煩惱，它也是心相應的法，與心相應的心所法；離開了心，另外沒有煩惱可得的。那麼這個我執的煩惱，它相應的心是什麼呢？就給它個名字叫做「末那識——第七識」，這麼意思。

唯識這個說法，其中有一個目的，就是第八識沒有煩惱，第八識是沒有煩惱的。它也沒有善心所、也沒有惡心所，只有遍行五心所。那麼這些善、這些惡都是誰呢？就是第七識和前六識，都歸於它們，歸於這些識，是這樣意思。

就是剛才說：「什麼叫做阿賴耶識？」就是我們現在的分別心最微細的部分。那麼第七識——這末那識也是一樣，也還是第六意識的最微細的部分。那麼和阿賴耶識有什麼分別呢？就是執著有我的那個了別性，指的是末那識，這麼樣講，可以這麼分別。

丑二、生（分二科） 寅一、徵

云何生？

「云何生？由我愛無間已生故。無始樂著戲論因已熏習故，淨不淨業因已熏習故。」這是第二科「生」。「意地」裡面也是分五科，意的自性、所依、所緣、助伴、作業。第五科作業裡面分兩科，第一科「約通相辨」；第二科「約最勝辨」，「最勝辨」裡面分十五科。第一科是「分別所緣」，到第十四科是「死生」。「死」，前面講完了，究竟「死」是怎麼情形，說完了。現在是第二科說到「生」，一個生命的開始，是怎麼一種情形？分兩科，第一科是問，第一科是「徵」。

「云何生」，前面一大段說「死」明白了，「生」又是怎麼個情形呢？這樣問，下面就解「釋」，解釋裡面分兩科。第一科是「略」，第二科是「廣」。略說生的道理，分兩科，第一科「標所由」，標出來生的原因，為什麼會生呢？

寅二、釋（分二科） 卯一、略（分二科） 辰一、標所由

由我愛無間已生故，無始樂著戲論因已熏習故，淨不淨業因已熏習故。

「由我愛無間已生故」，這個「生」的原因，最根本的就是「我愛」。執著有我，愛著我的自體，這是「我愛」。這個就是末那識，第六識當然也是有「我愛」，是通於六識的；從無始劫來就有這種「我愛」，從來就是不間斷地現起這樣的「我愛」，這是第七末那識這樣子。「已生故」，久遠以來就是這樣子，這就是生死的一個原因。這就是生命開始的一個原因。這是第一個原因。

「無始樂著戲論因已熏習故」，這是第二個原因。就是從無始劫以來，久遠以來，「樂著戲論」，樂著也就是愛著、也就是染著、也就是執著，執著這個戲論。「戲論」就是一切因緣生法，都是空無所有的，都是虛妄不真實的；但是我們執著它是真實的，這就是「戲論」。在執著的一切法相上，安立種種的名句文。因名句文而有種種的語言分別，從語言分別上又引起種種的執著煩惱，不斷地這樣虛妄分別，這都叫做「戲論」，都是不真實的。這樣子，「樂著戲論」，你不斷地這樣樂著戲論，就在阿賴耶識裡面熏習了名言種子。此名言種子，就是親生一切法的力量，它是親生一切法的力量，那麼就叫做「因」。這種「戲論」是一切法生起的一個原因。這種「因已熏習故」，就是在得果報之前，久遠以來不斷地熏習，已經熏習成就了，這個「因」已經成就了。這是第二個原因。

第三個，「淨不淨業因已熏習故」，或者是染污的、或者是不染污的，這樣的業就是內心裡面有目的，而表現在身、口上的行為，這叫做「淨不淨業」。這樣的「淨不淨業」，它也是受生死的一個原因，也是「已熏習故」。

實在這就是《攝大乘論》裡面的那個三種熏習。這個「淨不淨業」，就是有支種子。「無始樂著戲論因已熏習故」，就是名言種子。「由我愛無間已生故」，就是我

執種子。就是《攝大乘論》的三種熏習，一樣的。「無始戲論因」，這是因緣；「淨不淨業因已熏習故」，是增上緣，它是個增上緣；「由我愛無間已生故」，它也是個增上緣，也是增上緣。

這是「標所由」，就是立出來生死的原因，就是因為這三種熏習，而才有生命的開始。

辰二、釋得生

彼所依體，由二種因增上力故，從自種子即於是處，中有異熟無間得生。

這是解「釋得生」的情況。有了因就會有果，果就是所生，因是能生。這個「釋得生」。

「彼所依體」，這個「彼」是什麼呢？就是我愛，就是我、我執，它所依之體就是五蘊，就是色受想行識。因為色受想行識是所愛的，這個「我愛」是能愛的。這個所愛的體，我愛的所愛的體性，就是這個果報，就是色受想行識的果報。

「云何生」，這個「生」就是指生命體的出現，叫做「生」。就是色受想行識由無而有了，就叫做「生」。這個所依體的色受想行識怎麼出現的呢？「由二種因增上力故」，就是由前面的名言種子、有支種子，這個「淨不淨業」，這兩種因的力量；「增上」，表示這個力量是很強大的。這個我，前面列出來三種，而這底下只說二種，而實在這個「我愛」是通於下面名言種子，也通於「淨不淨業」的。因為名言戲論的時候也以「我」為基礎的；造作淨不淨業的時候，也是以「我」為基礎的。

如果「無我」的時候，就是聖人的境界了。聖人的境界，那是第一義諦的境界，就不會有名言的戲論，也不會去造作淨不淨業的這種事情的。所以「我愛」是名言戲論、淨不淨業的基礎，是這樣意思。所以說到這兩種也就包括了「我愛」，包括「我愛」在裡面了。由這兩種的力量，也就是這三種力量。「從自種子」，彼所依體，這個五蘊，這個果報身體，就從它自己的種子那裡就出現了，這個就是「無始樂著戲論因」，是五蘊的種子。「淨不淨業」是幫助這個種子，幫助名言種子去得果報，力量也是非常強大的。從自家的種子，就出現了它的果報了，但是這裡邊是怎麼回事呢？

「即於是處，中有異熟無間得生」，這個「是處」就是這裡，就是這個地方。這個地方，是什麼地方呢？就是你若是造了淨業，那麼就是在人天這個地方；你若造不淨業，就在三惡道那個地方。所以「是處」就是六道的地方了。在這個地方，「中有無間得生」、「異熟無間得生」，「中有」就是中陰身，中陰身就出現了，「無間得生」。那個「死有」結束了。有生有、本有、死有、中有，四個有；中有前面我們解釋過，就在死有和生有之間，那個生命叫做「中有」。「異熟」就是果報，就是生有和本有，叫做果報。死有的一剎那滅掉了，「中有」就「無間得生」；中有死

掉了，「異熟無間得生」。不過這裡說，是同時的，這裡說同時。「中有無間得生」，就是從自種子「無間」而生中有，「無間得生」異熟的果報，是這樣意思。

這個怎麼生呢？就是這麼生的；就是你有「我愛」、我執的熏習，有「樂著戲論」的熏習，有「淨不淨業」的熏習的因，所以就生出來果報了。這是簡單的，是「略」解釋，簡略的解釋。這以下第二科是「廣」解釋。

卯二、廣（分二科） 辰一、總明五趣（分二科） 巳一、中有生（分二科）
午一、有色界有（分七科） 未一、彼生時

死生同時如稱兩頭，低昂時等。

這以下是第二科「廣」解釋，廣解釋又分兩科。第一科「總明五趣」，沒有列出阿修羅的名字，所以就是五道，先「總明五趣」。分兩科，第一科說「中有生」，第二科說「異熟生」。現在說中有，「中有生」分兩科，第一科是「午一、有色界有」，那麼無色界就是沒有了，先說「有色界有」。這一大科裡分七科，第一科是「彼生時」，彼中有生起的時間，「彼生時」。

「死生同時如稱兩頭，低昂時等」，「云何生？」那麼中有生了，異熟也生了，這個生和死是對論的；而死和生是同時的，一剎那間死了，就那一剎那就是生了，是這樣意思，死生是同時的。說一個譬喻：「如稱兩頭，低昂時等」，像我們人用它來量物的輕重的時候，是用那個「稱」。那個「稱」是「兩頭」的，一頭「低」、一頭「昂」，就是一頭高、一頭低，這高和低是同時的。現在這裡，我們原來這個生命體，在死亡的那一剎那，同時就是生的一剎那，也是這樣子；死生是同時，這樣講法。

未二、彼根形（分二科） 申一、根

而此中有，必具諸根。

這是「彼生時」，第一科是「彼生時」，第二科是「彼根形」。說到中有的「根」、中有的「形」相，說到這兩件事。這兩件事，第一科先說「根」。

「而此中有，必具諸根」，先說中有，異熟現在不說，先說中有。中有生的時候呢？「必具諸根」，一定是具足六根的，六根都是具足的。這個中有是化生；胎、卵、濕、化四生，在四生之中他是屬於化生。化生是無而忽有，就是原來沒有，忽然間就有了，和胎生、卵生、濕生不一樣。這個業的力量，由淨不淨業的力量，無而忽有，身分頓起，這個身體忽然間就出現了，所以決定是具足六根的，眼耳鼻舌身意都是具足的。這是說到「根」。

申二、形（分二科） 酉一、別辨相（分二科） 戌一、造惡業者

造惡業者，所得中有，如黑羶光、或陰闇夜。

這底下是第二科「形」，就是中有的「形」相，中有是什麼樣子呢？在這裡說一說，分兩科，第一科「別辨相」，又分兩科，「造惡業者」，或者是造善業的。

「造惡業」的中有是什麼樣子呢？造惡業的人，他所得到的那個中有的生命，「如黑羶光」，就像黑色的羊的光那樣子。這個「羶」，我查字典是胡羊；胡不是漢人，就是蒙古人，匈奴，古代說匈奴，後來說是蒙古；蒙古那個黑色的羊，黑色的羊，那黑色的光。這個中有就是黑色的。「或陰闇夜」，或者他那個黑的顏色，就像黑闇的夜間，是沒有月光、也沒有星光，黑闇的那個樣子。這個中有的樣子就是那樣子，是黑色的。

戌二、作善業者

作善業者，所得中有，如白衣光、或晴明夜。

「作善業者，所得中有，如白衣光」，說這個人，他不造十惡業，不做五逆十惡，受持五戒十善，修學善法；那麼他所得到的中有，「如白衣光」，像白色衣服那樣的光，像那樣的，白色的。在四川有一個姓朱的，是個大學教授，他曾經有一本書，也流行一個時期，好像這個人是抗戰時期還在。說他死的時候，白光衝天，那可見這個人是很有點修行。「如白衣光」。「或晴明夜」，沒有雲，而有月光，那樣的夜間的一個形相；這個中有的相貌是那樣的。

酉二、明為境

又此中有，是極清淨天眼所行。

前面說是辨中有的形相，這一科完了。現在第二科「明為境」，說他是天眼所見的境界。

「又此中有」，說是人死了，是有「中有」。我們不要誤會，中有不是鬼，並不是鬼；中有是通於地獄、餓鬼、畜生、人天的，沒有正式得果報之前，先是中有的身體，是這樣子。那麼你說有「中有」誰看見了？「是極清淨天眼所行」，這是極清淨的天眼通所見的境界，你沒得天眼通的人不得見，是不得見的。

這個極清淨的天眼所行，是得到四禪的人，得到初禪、二禪、三禪、四禪；四個禪裡面，你得到一個禪，你再修天眼通，成功了你就有天眼通了。「極清淨天眼所行」這個意思，就是你得的禪要特別清淨。這個意思，這個禪，有味禪、有淨禪、有無漏禪。味禪，就是得了禪的時候，愛著禪的味，愛著禪的輕安樂的味道，那就不是極清淨的禪。若淨禪就是不愛味、不愛著，也不生高慢心，這樣子的禪叫極清淨禪。由這樣的禪去修天眼通成功了，有天眼通了，那叫「極清淨天眼」，是這樣

意思；「極清淨天眼」。

這樣的禪，那是要佛教徒才行，佛教徒得到四禪的時候，在四禪裡面修四念處，就能夠把愛著禪的這個愛著心取消了、清除了，那麼這個禪就是淨禪。但是這時候還沒能夠得聖道，得聖道就是無漏了。所以這是「極清淨天眼所行」的境界，這個中有是這樣的天眼才能見到的，一般人不得見，見不到。

未三、彼愛欲（分二科） 申一、離先我愛

彼於爾時，先我愛類不復現行，識已住（往）故。

這個木版本的《瑜伽師地論》，是「住」，「識已住故」。《披尋記》上面是個「往」，「識已往故」，是「往」。

「彼於爾時，先我愛類不復現行」，說到中有的時候，就是已經死亡了。前面假設他是人的話，這個人已經死了，死了以後才出現中有的，所以說到中有，已經棄捨了原來的果報了。這樣子這個時候說「彼於爾時」，「彼」那個有情的眾生在那個時候，就在中有出現的時候，在中有出現以後。「先我愛類不復現行」，在中有之前叫做「先」，就是臨死還沒死的時候，這個「我愛」，長時所習的「我愛」就活動起來，「哎呀！我要死了！沒有我了！」這樣一想，反倒愛著這個臭皮囊，叫「愛」，那叫「先我愛」。

「先我愛類」，這個「類」是類似。這個類似怎麼講呢？這個「我愛」，第七識有「我愛」，而第六識也有我愛，它們是一類的。第六識的我愛，和第七識的我愛相類似，是相類似的，所以叫做「類」。但是第七識的我愛是俱生的，第六識的我愛是分別的，也有俱生的我愛。第六識的我愛分兩種：有俱生的我愛、有分別的我愛，分別所生的我愛。第七識沒有分別的，它是俱生的我愛，但是都是我愛，都是一類，彼此相類似，相類似還是不一樣的，有點不同。

「爾時，先我愛類不復現行」，不再活動了，因為那個已經離開了，把那個身體已經棄捨了，現在有新的生命，就是五蘊，有中有的這個生命出現了。所以那時候那個「我愛類不復現行」，不再現起了。

這個話是那樣說，在前一個生命要死，還沒有死的時候，出現的那個我愛，當然也通於第六識，通於第六識的。那是好像猛烈了一點，那個我愛還猛烈了一點，比平時的我愛強了一點，但是很快的就入於無記了。因為那個我愛的分別心出現的時候，心裡還是明了的，這個明了心一過去，就變成無記了；變成無記，這時候開始死了，開始死亡了。那樣的我愛不再現行了，這個不再現行也有什麼意思呢？其實這個我愛沒有不現行的時候，一直是愛的；一直是愛，但是有一點差別，就是有強弱的不同。中陰，就是中有這個時候也是有色受想行識，還是有我愛，但是這個時候，和臨死時候那個我愛，不那麼強，有強弱的不同，應該是這麼說。

我們通常說守屍鬼，那就是得了果報以後，對前一個果報還有一點維護的意思，這樣情形也是有，但是這個都不同了，和臨死的時候這個我愛還是不一樣。所以是「先我愛類不復現行」。

「識已往故」，這個「住」，我看，說「往」也是可以，也比較好。在《披尋記》上的解釋是用「往」字來解釋，而不是用「住」字。「識已往故」，就是他這個中陰身，中有，已經到受生的地方去了，不在那個死屍那裡了，不在原來的生命那裡，所以「先我愛類不復現行」，這麼樣講。這樣說呢，「住」字應該是「往」字比較好，「識已往故」。

這是第三科，一共七科。「有色界有」一共是七科，現在是第三科「彼愛欲」，說這個中陰身還是有愛欲的。有愛欲分兩科，第一科是「離先我愛」，原來那個我愛沒有了。

申二、起現境愛

然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。

「然於境界起戲論愛」，這是第二科「起現境愛」，是對現在所接觸的境界有愛著心。說他沒有我愛，並不是說他沒有愛，這是境界變了，他心情上也是變了，只此而已，還是有愛的，有境界愛。

「然於境界起戲論愛」，這個中陰，中有這個時候，他還是有愛的，先我愛類雖然不活動，還是有愛。他有什麼愛呢？就是他接觸的境界，他還是生起「戲論愛」。其實沒有好愛的，但是他還是愛，所以叫做「起戲論愛」。這個「戲論愛」的情形，在下面說得清楚，說得很明白，這裡就簡單這樣說。

「隨所當生，即彼形類中有而生」，這句話很重要。「隨所當生」，這個中陰身，前邊說出他的顏色，是個黑色的，若是惡業就是黑色的，像陰闇夜；若是善業就是白色的，白光。但是究竟是什麼樣子，還沒說得清楚，這句話說出來了。隨這個中陰身，這個中有，隨他的業力所應該投生的地方，投生的果報。或者是人間，或者天上，或者是三惡道。「即彼形類中有而生」，他那個中有的樣子，就是他當生在什麼地方、什麼果報，就是那一個形相，那一類中的形相的中有而生。

譬如說他是做老鼠的話，那個中有就是老鼠的樣子。若是做牛的話呢？那個中有就像牛的樣子。若做一條蛇，就是蛇的樣子。若做人，那中有就像人的樣子。若做天，就是天的樣子，是這麼意思。就是那樣的中有就生出來了。這樣說，我們對中有的面貌，就更清楚了一點，更清楚一點。「隨所當生」的果報處，「即彼」果報的「形類」就出來了，出來了中有了，就是那樣的中有。

這是說中有的煩惱，中有的愛欲的煩惱，這是第三科。底下是第四科「彼眼攝」。

未四、彼眼攝（分三科） 申一、見趣無礙

又中有眼，猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。

「又中有眼，猶如天眼，無有障礙」，這裡又說到中有的五蘊身上面的眼根，他有點特別。「猶如天眼」，他並沒有說是他有禪定得了天眼，不是；但是他的眼就像天眼似的。「無有障礙」，眼所見的境界就是色，在色的境界上，他是無障礙的；特別光明的顏色，或者是有變化的顏色，最微細的顏色，種種的顏色，他都是能見，而沒有能障礙他的。天眼無障礙，中有的那個眼也是無障礙的。但是也有個限度，「唯至生處」，中有的眼睛的力量，只是能到達他所投生的地方，能看見到那裡，看見這個生處無障礙，不可能障礙生處他見不到，不可能的。不是普遍一切無障礙，不是，只是「唯至生處」他能無障礙。這是說他的眼。

「所趣無礙，如得神通」，這是第二個特別的地方。就是他走路，他在行走的這種力量，他要到什麼地方去，「所趣」就是他所到的地方，他想要到什麼地方去，「無礙」，無障礙。「如得神通」，就像得神足通的那個人的境界似的，沒有障礙。「亦唯至生處」，也不是普遍的，他只是到他投生的地方去，是無障礙。無論高山、大海都是無障礙，幾千里、幾萬里他一下子就到了，也是無障礙的。

那麼這是「彼眼攝」，說他的眼睛的特別，和與眼有關涉的事情也都在內。這分成三科，第一科是「見趣無礙」，見到他往生的果報的地方是無障礙。第二科是「見自境界」。

申二、見自境界

又由此眼，見己同類中有有情，及見自身當所生處。

他這個眼睛，「又由此眼」，又由於他有這樣好的眼睛，能看見他自己的「同類」。中有與中有是「同類」，「同類」的中有的有情，他都能看見，這地方並沒有加以簡別。如果他是天的中有，那麼他能看見人的中有，乃至三惡道的中有，他都能看見，都能看見的。若從這件事上去分別，這個世界上中有太多了。眾生，很多很多人隨時會死掉，很多人在死，乃至一個螞蟻死了，乃至一個狗死了、一個小鳥死了，都是有中有身的，中有太多了，那麼中有能見中有，能看見。

「及見自身當所生處」，他應生的處，他也能看見他生到什麼地方去，他能看見。

申三、視往諸趣

又造惡業者，眼視下淨，伏面而行。往天趣者上，往人趣者傍。

「又造惡業者，眼視下淨」，這裡第三科「視往諸趣」。就是看他所到的地方去，也有一點特別，怎麼樣情形呢？

「又造惡業」、罪業的人，他這個中有，「眼視下淨」，他這個眼睛是向下看，向下看，感覺下看的地方，就是看到三惡道的地方，看見那個地方美妙，生歡喜心，所以叫「眼視下淨」。「伏面而行」，他這個面是向下的，所以眼視下，就是「伏面而行」的關係。「伏面而行」，看那個畜生，牠都是「伏面而行」，面向下叫「伏面」。所以我們人睡覺的時候，你不要伏面而睡，不要那樣睡。所以佛告訴我們吉祥臥，有這個習慣。「伏面而行」，「造惡業」的人的中陰身，是「伏面而行」的。

「往天趣者上」，若生到天上去的人呢？他是面向上的，面向上走路。「往人趣者」呢？是「傍」。這個「傍」實在來說就是前，就是向前走，向前走。若往「天趣者」就是向上走，三惡道就是向下，向下這裡面就是「伏面而行」是向下，這樣意思。這是「彼眼攝」，是第四科「彼眼攝」。

未五、彼壽量（分三科） 申一、初七日

又此中有，若未得生緣，極七日住。有得生緣，即不決定。

這是第五科「彼壽量」，彼中有的壽量。就是繼續生存叫做「壽」，但是是有「量」的，有時間可量，可以量一量，有數量的。那麼他的「壽量」是多少呢？分三科。第一科是「初七日」，第一個七天。

「又此中有，若未得生緣」，若是他沒能得到成就生命的因緣，沒能成就有生命的因緣。「極七日住」，最長，極長的時間就是生七天，他能生七天，到了七天結束就死掉了。「若未得生緣」，假設他若是做人，或者這個眾生是狗，狗死了，這個中有他去做人，做人當然就是要有父親和母親。但是他父親在一個地方，母親在另一個地方，那他就得等，他要等，等他父母到一起，那麼這就是要有時間的。不過現在坐飛機是快一點，會快一點；但是也不一定，你辦手續有時候辦不下來。「極七日住」，就是能夠等到七天，他的壽命只有七天。「有得生緣，即不決定」，那就不一定。或者等一天，或者等兩天，不能超過七天他就死掉了。

申二、次七日

若極七日未得生緣，死而復生，極七日住。

「若極七日未得生緣」，若是他的壽命只能七天，可是七天內沒能遇見，這個因緣還不具足。凡夫境界很難說不具足的，很難說不具足，但是現在這個世界上，這個文明的國家，進步的國家又有一點不同。譬如說現在的人有避孕，假設做人的話，若避孕，他就困難，他就不能去投胎，就不能去投胎。好像頭多少年有個居士向我講，有個龍王向他申請，要到他這裡來投胎，向他申請，後來他同意了。同意

了，就是生了一個男孩，這男孩有什麼不同呢？脾氣很大。有這個事情。

另外一個原因，假設這個人受戒了，這個人受八關齋戒，說是他是個在家居士，夫妻，受八關齋戒，有兩種情形：一個是由於中有的力量，使令他破戒了。他就是這個戒就不能守，這是一個。一切眾生，佛教徒，有的人能持戒、有的人不能持戒，種種因緣，也是自己煩惱的輕重有關係，也有另外有力量，有種種關係。假設若是堅持，他受了戒堅持的要犯戒，或這個人出家了，他堅持的要守戒清淨；或者他找不到這個母親，他一定是這個人是他母親，但這個母親她出家了，她持戒清淨，那沒有辦法，他想要做人就困難。

這個業力，有的時候父親是決定的，母親不決定；也有母親是決定，父親不決定。若一般的人來說，那就是越軌了。他的母親和別的人有關係了，因為他父親不能來，那麼就和別的人有關係了。若是決定是這個男人是父親，那他母親不能來，那他父親和別的女人有關係了。如果是都不可以，那就是他做人做不成了，就有困難了。所以這就是非要等，要等待因緣。

「極七日未得生緣，死而復生」，第二個七，「極七日未得生緣，死而復生，極七日止」，還是七天，最長是七天。

申三、餘七日

如是展轉未得生緣，乃至七七日止。自此已後，決得生緣。

「如是展轉未得生緣」，這是第三科「餘七日」。如是展轉沒得生緣，「乃至七日止」，七個七天，可以七天一死，死了以後，又化生還是中有，又七天，就再「展轉」，最長就是七個七天。「自此已後，決得生緣」，從這以後，他就決定得到了生命成就的因緣了。

這在《大毗婆沙論》上有這個說法，和這個說的一樣，最長就是七個七天；但是也有說沒有限度，沒有限度的。沒有限度，但是有個問題：譬如說現在在我們這個世界上，有的佛教徒，因為聽聞了佛法以後，生大歡喜心。做善得善報，他就是誠心的做善法，去利益人，盡己之所能，利益一切人；只要對於人有好處，他努力去做這件事。好心腸而能做好事，真實的利益了很多人的話，功德無量無邊。功德無量無邊，我看《造像量度經》上說，這個誰？頻婆娑羅王為什麼能做國王？原來是造佛像，造過菩薩像，就是這個功德使令他做國王；你看造佛像的功德這麼大。其實若是人在二十歲開始信佛，這個人若有多少福報的話，有多少智慧的話，他若是活到一百歲，還有八十年去做功德，你看該做多少功德？

那麼《大毗婆沙論》就是提出來一個難題：你說中陰身一定是七七四十九天，不能過。那麼這個眾生若是做了功德，來生他應該做轉輪聖王、做金輪王，不是一般的鐵輪王。做金輪王，那麼這個時候，我們現在這個世界上人壽最多一百歲，或

者一百二十歲也不算多。不是金輪王出世的時代，那麼他的中陰身只能四十九天，那他能做轉輪王嗎？提出這個問題。他回答說：他到別的世界去，他不能在我們這個世界做金輪王，這麼解釋這個問題。那麼這是主張：中有最長就是七個七天。

我初出家的時候，來到寺院裡面做出家人，在家居士做佛事要七七四十九天，就是不明白？後來才知道就是這麼回事。就是中陰身，只能七七四十九天。四十九天，就是在每一個七的最後一天，做超薦的佛事。這個說法，也不是太合道理。這裡面說了，他若是他的父母一下子就因緣具足了，不需要七七四十九天，他就是得果報了。所以若是做超度的佛事，也的確有功德，你早一點做，不要等著七天一做、七天一做，你願意做七次，不如連續做七天，這樣好過七天一次、七天一次，好過那樣子。所以「乃至七七日住，自此已後，決得生緣」，決定得生緣。

我們初出家，或者出家多少年，我聽老法師講經說法，說出這個事、說出那個事。這是從那來的這麼多事情？你若學一學《瑜伽師地論》，很多事情都在這裡來的，很多的事情都從這裡來的。我們看《成佛之道》印順老法師說：把這些佛教的法門，把它登記一下，一樣一樣的法門登記一下。這是什麼意思，這個話啊？因為我們佛法裡面，當然這也是情有可原的事，出了家以後，少少的學了一點佛法，就不學了，做什麼？修廟，各處去講經說法。只學了那麼一點，其他的佛法沒有學過，都不知道，不知道！印順老法師慈悲，你不知道，我給你登記一下，從聽聞佛法開始，一直到最後成佛，什麼法門、什麼法門，一條條登記出來。那從什麼地方來的？就是《瑜伽師地論》，都是從這裡來的。

佛教徒，現在的佛教徒稍微好一點。以前的佛教徒都有門戶之見，「我是禪宗，我一定守住我們老祖師的家風」，就是這樣子。我是天台宗、我是華嚴宗、我是什麼，就是這樣子，是這樣辦法。結果呢？自己把自己限制住，其他的都不知道。如果你不要這樣子，那就是你的智慧會多一點。我是天台宗，我把唯識宗的書多學一點也是好，你會知道得多一點，很多很多的事情你都會知道。我們從印順老法師的著作就看出來，阿彌陀佛！他在《中觀論頌講記》上說：「唯識是不能了生死的」，他說過這個話。說過這個話，但是他講的東西多數是《瑜伽師地論》上的，都是從這裡來的，多數都是這樣子。當然這是各有各的因緣，盡可能多學習，博學多聞；如果年紀大了那也不必，年紀輕你盡量的多學一點。人就是「書到用時方恨少」，你用的時候，你嫌少；但學的時候呢？我學很多了，我不用學了。這是個矛盾的地方。

「如是展轉未得生緣，乃至七七日住，自此已後，決得生緣」，主張這樣子、主張那樣子都有困難，有困難就有問題，有問題你能解釋。我們看《大毗婆沙論》，你看它，那就是有智慧。說是阿羅漢做的，五百阿羅漢做的，也可能是阿羅漢，但是不管是不是阿羅漢，總是它也是無障無礙；這是說一切有部的論師的主張，這是

無障無礙的。當然別的學派的論師也是有大智慧，但是我們沒有看見他們那麼大的著作。說一切有部的論師，《大毗婆沙論》兩百卷；《瑜伽師地論》才一百卷，它是兩百卷。現在這《清淨道論》，葉均居士，原來是了參法師，他翻出來的，南傳佛教讚歎《清淨道論》真是不得了的好；但是和《大毗婆沙論》比，我看還差很遠，我看。你若讀讀《大毗婆沙論》你看它的味道，當然《大毗婆沙論》是更廣了一點。當然我們這樣說，《清淨道論》由苦集滅道這樣子去發揚佛法的道理，我們還是讚歎好，還是好好多學習也好。

未六、彼當生（分二科） 申一、無轉變

又此中有，七日死已，或即於此類生。

這底下是第六科。一共是七科，這是第六科「彼當生」，彼要得果報，這是說這個事情。分兩段，第一科是「無轉變」。

「又此中有，七日死已」，說這個中有，他就能活七天，就死了，不能超過七個七天。「或即於此類生」，這句話怎麼講？前一個生命一剎那間死了，一剎那中有就出來了；而這個中有剛才說過了，「即彼形類，中有而生」，就是下一個果報的開始，這個中有。說是這個眾生他應該是做牛的，那麼這個中有就是牛的形相，那就是這個牛的果報開始了，但是不是正式的，還要到牛的世界去投胎的，「即於此類生」。「又此中有，七日死已，或即於此類生」，或者，「或」有個不定的意思；「即於此類」，這一類的眾生的世界，他就得果報了。

申二、有轉變

若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生。

前面這一句話是不轉變，這是第二段「有轉變」。「有轉變」是什麼意思呢？

「若由餘業可轉」，若是有其他的業力，其他的業力能轉變。「可」者能也，能轉變。中有種子所轉變；能轉變，有其他的業力能轉變中有的種子，使令中有的種子轉變了。「便於餘類中生」，就跑到別的眾生類裡面得果報了，就轉變了。譬如說是人，這個人他的業力是在人間受生，剛才說過，一定是這個父親、這是母親，但是父母都出家了，他沒有辦法去投胎。別的人，很多的男女，但是沒有緣不行，沒有緣就是不可以。如果有緣也是可以，如果沒有緣，他的人的果報不能得了。不能得了，那麼人的業力得不到因緣，這個業力就潛伏下來了；潛伏起來，那麼就是別的業力出現，別的業力出現，就跑到別的眾生類去受果報了。「若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生」，這是可轉變。

但《大毗婆沙論》的主張是不可以轉變的。中有的業力是不可以轉變的，他主張這樣子，不可以轉變。那麼別的部派，說是可以轉變。有什麼道理，有什麼事實

可以證明呢？舉出頻婆娑羅王，他的兒子阿闍世王，阿闍世王造反了，阿闍世王造反的時候，把他父親頻婆娑羅王圈起來了，失掉自由了，不給他飯吃。當然這種事情也是很平常，世界上都是這樣子。名利、權位這種事情出現的時候，沒有父子、兄弟、朋友，沒有這件事。就是他的父親做皇帝，來打倒他父親，自己要做皇帝，是這樣的情形。在《觀無量壽佛經》上說，韋提希夫人還偷偷的給頻婆娑羅王送飯吃去，後來阿闍世王發覺了，又把他母親也圈起來，不准她去送飲食。但是在《大毗婆沙論》上說，佛是派目犍連尊者，到頻婆娑羅王那裡去，告訴他，佛說：我對你所幫助的，我能幫助你的事情，我已經都做到了；就是你現在這個事情，我沒有辦法幫助的，就是你應該受這種苦，你忍耐一點吧。佛去和他說這句話，佛沒有說「我的神通很大！不要緊！我可以幫助你」，佛不說這種話。佛說：我能做到的我都已經做了，我對你的幫助，能做到我都做了。

你看《阿含經》，和看《大毗婆沙論》這些經論上，佛說話很真實的，很有分寸的說話，就是實實在在的這樣子。這個頻婆娑羅王就這樣死了，明白點說就是餓死了。頻婆娑羅王是初果聖人，但是在《觀無量壽佛經》上說，好像是三果，這和《毗婆沙論》是不同一點。那麼就餓死了，而這個頻婆娑羅王在生存的時候，他是願意死了以後，到兜率天去的，願意往生到兜率天去。而現在呢？他死了以後，他這個中有，從人間到天上去，經過毘沙門天王這裡，經過毘沙門天，經過那裡，正趕上毘沙門天做飯，這個飯香出來了，他正在餓的時候，就是在毘沙門天這裡化生了，就是毘沙門天王的兒子了，變成他的兒子了。

好像是譬喻者，或者是那一個學派，根據這件事呢，說這個中陰可以轉變，這個中有是可以轉變的。他原來是生到兜率天的中有，不是四王天的中有，但是到了毘沙門天呢？就轉變了，變成四王天的中有了，這是可以轉變。那麼用這件事來否定說一切有部的意見，你說不可以轉變不對！那麼這時候，說一切有部說：不是！在本有的時候有這種事情，而不是中有，他這麼講，來疏通這個困難。

但現在《瑜伽師地論》的意見，這個作者的意見，就是可以轉變。「若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生」，就是可以轉變，不是不可以轉變的。我們看送往生這件事，有的念佛的人，這個淨業沒有成功，臨命終的時候也會顛倒。但是若助念的時候，就可能會好轉。那麼這件事也可以證明，是可以轉變，可以轉變。不過這個地方說轉變，從助念往生的事情上看，這不是中有，是本有，這是在本有的時候，還沒有完全死亡，沒有完全死。從前面那個講死，和到現在講生，中間這一段時間內，還沒有到惛昧想位，心裡面還有明了性的時候，這時候是可以轉變的。這個還不能用助念得往生的事情，來否認說一切有部的主張，還不能。不過現在《瑜伽師地論》的意見，是可以轉變的。我的意思，願意這些文快一點講，結果講得還不夠快。

問：夢境是不是無見無對色？

答：「有見有對色」是眼根、眼識的境界，眼根、眼識的境界。「無見有對色」，是耳、鼻、舌、身這四根、四識的境界。第六識它所見的色，是「無見無對色」。第六識不是眼識，但是它也能見。因為作夢的時候，因為是睡覺嘛，睡覺這前五識是不動了，不動了，而第六識能見。在夢境的時候，他本人的感覺並沒有睡覺，所以他的眼也能見、耳也能聞。但是這個所見的境界都是「無見無對色」，就是不是眼識，所以無見。所見、所接觸的一切的境界，是無質礙的色——它不是地水火風組成的色，只是影像而已。像那個鏡子裡面現出來的高山、大海，那是無質礙的，所以是「無見無對色」，可以這樣講。

問：獨頭意識，是不是屬於無見無對色？

答：獨頭意識，識不是色法，識是心法，它當然不是色，它不屬於色法。不屬於這三種色：「有見有對色」、「無見有對色」、「無見無對色」。不屬於這種色法的，所以不是屬於無見無對色。

問：請略解釋「無見無對色」的五相別，是《披尋記》十八頁第七行。

答：請略解釋「無見無對色」的五相別，這是引《瑜伽師地論》上的。

一、是「因緣故」，無見無對色，這個「無見無對色」當然是因緣有的，是因緣故。二、是「據處所故」，它也有一個存在的地方。三、是「顯現」，它一定顯現出來。像作夢，你看見的境界也是顯現出來，不是隱沒的。「四、無變異故」，因為沒有體性，它是沒有體性的，沒有那麼回事情，所以無變異。「五、所緣故」，但是也是識之所緣，心之所緣的，所以說為「無見無對色」。如果不是這樣子，就不說是色了，是這樣意思。這個是解釋什麼？你說第十八頁第七行，解釋什麼？

生：意地的彼所緣

答：辛二、別緣不共。「唯有為滅之所顯故，名為無為。無見無對色有五相別：一、因緣故，二、據處所故，三、顯現故，四、無變異故，五、所緣故。下決擇分，廣釋其相。此色蘊中一分所攝，自心分別之所起故。」對，這是夢心所現的色法，而這個色法沒有自體性的。離開了心，沒有色法的體性，所以在那一方面來說就是無變異的。（這上面別緣不共。披尋記第十八頁，我這裡是第九頁，差一倍。）

問：那一天聖空法師提出那個問題，我還沒有完全回答。就是說那個「同一所緣，

不同一行相，和合俱轉」。

答：這個事情，自己可以按照自己內心的活動去思惟這件事。比如說我們現在遇見一件事，需要自己去觀察考慮的，那麼你就看看是不是和合俱轉？是不是內心也是和合俱轉的？那麼就知道這件事。自己和自己還衝突的嗎？

觀察思惟的時候，有的時候是用疑惑心去觀察，有的時候是用智慧；有的時候用各式各樣的貪心、或者瞋心、或者是慈悲心，各式各樣不同的心所去思惟觀察。但是都是以第六識為王，都是隨著王…。這第六識王，領導這麼多的心所。這王有的時候聽無明講話的，有的時候聽智慧講話的。但是無明和智慧有的時候也分不清楚，無明就是智慧；智慧就是無明。就是這樣子去觀察、去思惟，忽然間這樣想、忽然間那樣想，你這個王要怎麼樣，這個心所就隨著怎麼樣。所以應該是「和合俱轉」，這句話是對的。每一個心所各有各的不同的作用，但是是「和合俱轉」的。

問：師父！那天您有個譬喻，說是有一個人領頭造房子，五十個人各人做各人的事情，但是如果在《瑜伽師地論》上來說的話，先有這個「作意」，然後觸、受、想、思。這都是遍行，但是這個是一剎那呢？還是五個剎那？

答：這個都是剎那剎那的。剎那剎那，有的時候現、有的時候不現。但是這裡面，作意心所是引導應該生起的心所去接觸所緣境的，這個作用是「作意心所」。所以作意心所是很忙的，是很忙很忙的。它若是忽然間出現這個情形，或者由那個慧心所發覺有不同的情況，前一剎那發覺是這樣，第二剎那不同了，那麼「作意心所」又去找第二個心所去。所以這裡面變化是很大的，但是是和合俱轉的。所以從自己的心理上的經驗，應該能夠認同「和合俱轉」這句話的意思，應該是這樣子。

問：我比較想不通的那個地方是在俱有，假如說我前一剎那的作意，比方說一個人跟他說話，看到他臉色很難看，我第一個作意想：「這個人怎麼這麼不識好歹，我是好心」。第二個作意想：「也許他在用功，我打他的閒岔」，那時候這已經下去了嗎？還是說你那個作意可以一個、兩個、三個下來？

答：「作意」是隨時會活動的，隨時都在活動，所以我說它很忙。「作意心所」是很忙的。

問：但是「作意」不一定要接著一定觸、一定受、一定想、一定思。作意之間就可以像等流那樣子，就是善和善、惡和惡，就是前面講的率爾、尋求、決定，也就是說我第一個碰到……

答：這是那樣，那個是在一個境界上沒有變化，所緣境沒有變化，率爾、尋求、決定、染淨、等流；但是若是複雜的境界上，它是會變化的。比如說我看這

個人笑，忽然間這個人怒了，這個所緣境會變化的時候，那就這個率爾、尋求、決定就是沒有一定次第，就會變。你在決定的時候，忽然不決定了，因為所緣境變了，又重新的要尋求。重新的要尋求，又重新的決定，忽然間又變了，所以這個作意心所很忙的。很多的心所，隨時這個出來、隨時那個出來，所以都是「俱有」而又是「和合」，又是相應的。

問：那麼再請問您，後面那個隨煩惱的心所，這麼多的心所，這是同時起來的嗎？比方說懈怠跟放逸跟昏沉，是不是可以同時發生？比如說現在覺得很累了，就不想起來了……

答：對，也可以這麼說，也可以說同時。也可以說同時，但是也不完全同時，也不是完全同時的。也可以說是同時，但是不能說完全都是同時。譬如說「受、想、思」，它也有一個次第，但是又不是決定的，隨時會變化。

問：有一個遍行心所，後面一定會跟著後面的別境心所，善、煩惱、隨煩惱，一定會跟著另外一個搭配嗎？

答：那要到第六識才可以這樣說；若是阿賴耶識就不能。若是一個修行人也不同，一般的人又是一樣。所以你說一定搭配，那也不一定。一般的人是搭配的，忽然間這樣、忽然間那樣；有修行的人就不一定。

問：再請問一下，不定心所——睡眠、惡作跟尋伺。這個「睡眠」的心所，那難道是心——一起心動念說：「我要去睡眠」，這是欲的心所，這個心所法我搞不太懂。其它譬如說忿恨或者貪瞋癡好像是心裡起來。那個睡眠，有的時候是因為身體的疲累了，不知不覺，不知道自己睡著。那就是等於業種子現前，他就相應就睡著……

答：睡眠和生理上也有關係，生理上有關係，是包括作夢在裡面。因為純是睡眠，第六識是不活動了，純是睡眠的時候。若包括作夢的話，睡眠的時候作夢那第六識還在活動。

問：還有就是師父您後面有提到那個狂，比如說有發狂或被下藥了。像那種情形的話，那第六意識的時候，那是那一個心所？因為那只是它的最勝相，它的一個相貌而已。但是那種相貌之下，它是怎麼樣的心所在活動？

答：狂啊？

問：比如說有的是狂，或者是中毒的那種。

答：這個「狂」，總相說，這是第六識狂了，而不是前五識。「狂」，或者是宿世的業力，宿世的業力使令自己狂了。這個業力呢，它也不能單獨憑空的狂，一定要憑藉這個四大。四大錯亂了，他才能狂。但是也可能是由別的人的毒藥的破壞，使令四大錯亂，那也可能是狂，可能這樣狂。

未七、彼異名（分二科） 申一、略標

又此中有，有種種名。

「又此中有，有種種名。或名中有，在死生二有中間生故。」這是說中有，中有在有色界裡面才有，一共是分七段，現在是第七段。「未七、彼異名」，彼中有的不同名稱，分兩科。第一科「申一、略標」。

「又此中有」，又這裡面說的中有，有各式各樣的名稱的，什麼名稱呢？這底下列出來。

申二、列釋（分四科） 酉一、中有

或名中有，在死生二有中間生故。

「或名」字叫做「中有」，為什麼立這樣的名稱呢？「在死生二有中間生故」，因為他在死有和生有，這兩個有的中間出現的，所以名之為「中有」。

死有就是本有的最後一剎那，這個生命結束的時候，名之為死有。生有，就是生命開始的那一剎那，名之為生有。在這兩個有的中間，也有生命的存在的，那麼就叫做「中有」。這個名稱就是這樣的原因安立的。

酉二、健達縛

或名健達縛，尋香行故，香所資故。

第二個名稱叫做「健達縛」，「健達縛」翻到中國話，「尋香行」，他就是這個名字。就是他也要吃飯，他也要有飲食維持他的生命的，但是他和我們的飲食不一樣，就是「尋」找「香」的味，或者是好香，或者是惡香；福報大就是好香，福報差一點就是惡香了。「行」，就是去各處走，去尋香，為了尋找食品的香，以香為食，所以去尋，「尋行」，所以叫做「尋香行」。「香所資故」，他的生命要由香的氣味來滋養的，所以叫做「尋香行」。

酉三、意行（分二科） 戌一、標釋

或名意行，以意為依，往生處故。

「或名意行」，這是第三個名字，這是先「標釋」。這個「中有」的名字，也名為「意行」。因為什麼叫做「意行」呢？「以意為依，往生處故」，因為中有他是以「意」為依止處的，以「意」去往生投胎的地方去，到受生的那個地方去，所以叫做「意行」。

戌二、料簡

此說身往，非心緣往。

底下第二段「料簡」，再重新簡別一下。「意行」這句話會有問題，有什麼問題呢？「意」就是心，我心到那個地方去了，那麼叫做「意行」。但是這裡又不是這樣意思，是「身往」。他到那個受生的地方去，是他全部的色受想行識的五蘊身都去了，不只是心。

「非心緣往」，不是心裡面打妄想，哦！想到那裡去，不是這個意思；是全部的身體都去了，所以叫做「身往」。「身往」，可是「以意為依」；這個「意」，就是內心的思想為主要的力量，他心裡一想，就全部的身體都到了，不只是心。像我們人坐在那裡打妄想，心裡到另一個地方去了，我們人是有這種境界，但是身體沒有到，只是心到了。但是中有不是這樣，中有他心裡想到，就是全部的身體都到了。所以這要加以簡別，名字叫做「意行」，但實在是身行，實在是「身往」。

酉四、趣生

或名趣生，對生有起故。

這是第四個名稱，叫做「趣生」。這「趣生」是什麼意思呢？「趣」者求也，這個「趣」是求。中有這個時候，他就是急急的希求到一個地方去受生，所以叫做「趣生」。或者這個「趣」字當「往」字講，就是往，到那個受生的地方去，所以叫做「趣生」。

「趣生」它有一個意義的，就是「對生有起故」，就是對那個生有，中有的下一個情況就是生有，就是下一個生命開始了。而那個生命的開始呢？又是由中有到那去，他才能開始的。所以這個中有，他是對「生有」而成立的，而建立的，所以叫做「對生有」而現起的，或者這麼說。所以叫做「趣生」，就是趣求生有的現起，他希望這個生命能夠成就，新的生命能夠正式的現起來，所以叫做「對生有起故」，安立名字叫做「趣生」。還是當求字講好，「趣」者求也。求得生有的現起，就是求得新生命的成就，所以叫做「趣生」；新生命就是生有。這樣說，生有是所求的，中有就是能求的。中有是個求者，他求什麼呢？要求得生有的現起。對生有安立，叫做「趣生」。

午二、無色界無

當知中有，除無色界，一切生處。

這是第二段，前面第一段是「有色界有」，欲界是有色界，色界也是有色界，這兩個世界的眾生死亡的時候，都有中有。那麼「無色界」天呢？是沒有的，所以叫「無色界無」。

這「無色界無」，「當知中有，除無色界，一切生處」，「中有」這個生命是要減除去「無色界」的「一切生處」，沒有這個中有的。「無色界」的「一切生處」就是四空天：空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非非想處天，這四個生處就叫做「一切生處」，是無色界天的一切生處；包括了所有無色界的一切生處了，這一切的生處，是沒有這個中有的。因為無色界天，他只有受想行識四個蘊，沒有色蘊。中有裡面是有色的，所以無色界的眾生是沒有中有。

這在《大毘婆沙論》上說得倒是很清楚，因為無色界天的眾生，假設在人間修四禪八定，得到色界四禪，進一步就在色界的第四禪裡面修四空定，在色界的第四禪裡面修空無邊處定，成功了，修識無邊處定，再進一步修無所有處定，再進一步修非想非非想處定，這四個空定你修成功了，死亡的時候就在那裡，就是無色界天；並不是到另一個地方去。若是欲界和色界，那是有變動的，有變化的。

《毘婆沙論》舉一個例子。譬如說一個人，或者是男人、或者是女人死掉了，死掉了他就變成一個蟲子。而這個蟲子就在他自己這個死屍的身體上面；蟲子是屬於三惡道，那麼他死亡的時候是從足最後滅。這個識，阿賴耶識從足，從腳那裡最後滅；那麼這個蟲子就從足那裡開始，它的生命在那裡開始有中有。中有就從足那裡爬到頭上那個鼻子來，爬到鼻子來，那麼從足到鼻，中間這個生命就是中有。由足到鼻，這一段是有中；到了鼻以後，正式得到蟲的生命體，就是生有了。就是這麼遠，這一個人的身體從足到鼻，要由中有到那裡去，不能夠只是識從足到鼻的，所以它一定有中有。

但是無色界天的眾生，這種有高深禪定的人，他若是在那個地方死了，那裡就是無色界天，不需要移動，不需要移轉到另一個地方去的。所以他也是不需要有中，一方面也是沒有色的關係，一方面也不需要假藉中有去移轉，所以他是沒有中有的。有這種修行的人，多數不是在聚落，不是和人同住的；有色界定，得到初禪的人，或者是再進一步二禪、三禪、四禪，乃至到四空定的這種人，無形中這種人就孤獨。他和別人不能夠共處，不是他心裡面孤獨，因為他的生活情況自然是孤獨，他一坐，一入定最少七天，那麼誰和他來往呢？你打電話不能連絡他的，他也不和你連絡，他沒有時間，他也無所求於你，因為他那個生活太快樂了，他孤獨。

這樣子的人，自然也就不在聚落裡住，他也厭惡人的這種塵勞的境界，他也不歡喜，所以他自名之為淨。色界天以上都稱為梵，梵者淨也。裡面這個味道，就是高慢的意思；就是你們都不淨，他是淨的。除非是佛教徒觀察無我，是沒有我慢；不然的話，他和人不同住，自然是在深山裡面。在深山裡面，那就是無色界天；原來這無色界天是這樣子。所以是「當知中有，除無色界，一切生處」。

已二、異熟生（分二科） 午一、那落迦及鬼趣一分（分二科）

未一、舉那落迦（分二科） 申一、標業類

又造惡業者：謂屠羊、雞、豬等，隨其一類，由住不律儀眾同分故，作感那落迦惡不善業，及增長已。

「又造惡業者：謂屠羊、雞、豬等」，這底下是「已二、異熟生」。前面是「中有生」，這是「異熟生」。前面說中有是一大段，現在這裡說正式得果報了。「異熟」就是果報，得到果報了。分成兩科，第一科是「午一、那落迦及鬼趣一分」，這一科說這件事，說他的果報。分兩科，第一科「未一、舉那落迦」，又分兩科。第一科是「申一、標業類」，說出來他這個業的類別。「業」是各式各樣的業，現在說他的什麼業呢？

「又造惡業者」，這個眾生在世間，他就是造罪過的事情，什麼事情呢？「謂屠羊、雞、豬等」，就是他「屠羊、屠雞、屠豬等」，以此為生活，以此為職業，做這種事情，以殺生為職業的。「隨其一類，由住不律儀眾同分故」，隨這個人，他在做這「一類」的，或者是屠羊、或者是屠雞、或者是屠豬；或者又屠羊、屠雞、屠豬等等的這一類。「由住不律儀眾同分故」，「眾同分」，就是這麼多的人，彼此有相似性，彼此有相同的地方，就叫做「眾同分」。譬如說是老鼠和老鼠，就是「同分」；譬如說老虎同老虎，牠們是「同分」；人和人是「同分」，而人裡面又是各式各樣的情形，譬如說是讀書的人，在教育界裡面做事的，在科學界，或者做律師的，做畫宅師的，也是一類一類的，彼此相同的，那麼就叫做「同分」。

現在這裡面說這個「眾同分」，是「不律儀眾同分」。「不律儀眾同分」，「律」這個字是什麼呢？制惡之法，名之為律。制惡：制止，停止一切有罪過的事情，不許做惡，這樣的法，就是也這樣的戒，這就叫做「律」；制惡之法，說名為「律」。這個「儀」是什麼意思呢？行依律戒，我們的身行、語行、意行，這三業要隨順於律，能這樣隨順了，就叫做「律儀」。這個「律」是指法上說的，這個法在人的身口意上實行了，就叫做「儀」。這是一個解釋。

或者說是「內調三業」，內外的內，調伏的調，內調身口意三業；或者是「內淨三業」，內裡邊我清淨我的身口意三業，這叫做「律」。「外應真則」，名之為「儀」。外應真則，外呢？應是符合的，符合佛所說的，佛所開導的那個真實的法則，真實的法則，符合佛說的戒法。「內淨三業，外應真則」，這叫做「律儀」。這是在《大乘義章》上解釋，《大乘義章》就是慧遠法師，慧遠法師就是淨影寺那個慧遠，「地論宗」那個慧遠法師，真是有智慧，「律儀」這樣解釋得非常好。

靈芝律師解釋，他說是：「通禁制止」，通別的通，通達的通，通禁制止，這個通應該是普遍的意思。普遍地制止我們的罪過，禁止我們的罪過，不可以做，通禁制止名之為「律」。造作有相名之為「儀」，這樣講。通禁制止說名為「律」。

造作有相，也還是在身口意上能夠奉行佛的戒法，這是有一個清淨的相貌的，這就叫做「儀」。總而言之，「諸惡莫作，眾善奉行」，守護佛的戒法，叫做「律儀」。

現在這一類的人，「屠羊、雞、豬等」的人，他是不律儀，不守佛的戒法，那就是要做惡事了。屠豬、羊、雞、狗，那就是做惡事，叫「不律儀」。「住」這個字呢？《披尋記》上解釋得好，《披尋記》解釋「住」，就是他心甘情願，他歡喜，他自己願意，「好！我就終身的以此為職業，做這個「屠」，殺豬、殺羊、殺雞這種職業，做這種事。」心裡面很歡喜的做這種事，從這時候開始就是「不律儀眾同分」了。他一直地不棄捨這種事，不棄不捨，所以叫做「住」，不棄捨。那麼這叫做「住不律儀眾同分故」，就是這一群人都是有這個「眾同分」的，都做這種惡事。

「作感那落迦惡不善業」，「住」這個字，「住不律儀眾同分故」，後邊說是「作」，有一點分別。就是從他開始入這一行，開始入這一行裡面，願意很歡喜的做這種惡事，這個時候就有不律儀的無表色了，這也就是有了戒體，有了那個體，這是不律儀的體。那麼這就等於是發心了，他發心做這件事。做以後呢？他就「作」這種事，做這個屠羊雞豬這種事情。做了這種業，這個業力「感那落迦惡不善業」，他這個「惡不善業」，有罪過、沒有功德的這種業力，能夠招感「那落迦」的苦惱。「那落迦」就是地獄，有罪惡的人到那個地方去，所以叫做「那落迦」。

「及增長已」，他一直地做，這個罪過一直地增長。這是舉「業類」，他這個罪業是屬於這種有罪過的這一類的，屬於殺業特別重。

申二、明趣生（分二科） 酉一、由眼見（分二科） 戌一、喻見相

彼於爾時，猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情，及屠羊等事。

「彼於爾時，猶如夢中」，這是第二「明趣生」，就是到受果報了。這裡面分兩科，第一科「由眼見」，由眼見這種事情。分兩科，第一科是「喻見相」，這是說「見相」。

「彼於爾時，猶如夢中」，說這個人到臨死的時候，就像在作夢裡邊的境界。「自於彼業所得生處」，他自己對於他所造的惡不善業，所得受生的地方，就是地獄了。在那個地方，「還見如是種類有情」，他自己就像作夢似的，本來那是地獄嘛，但是他沒有看見地獄，看見什麼呢？看見「如是種類有情」，就是看見有很多雞、有很多豬、有很多羊，也有很多殺豬、殺羊的人在那裡。「及屠羊等事」，再看那個地方，有人在那裡屠羊、殺雞、殺豬，看這些事情；這就是他眼見的事。其實這眼見事都是虛妄的，真是唯心所現啊，那裡那有這個事情呢。

戌二、顯受生（分二科） 亥一、略標所由

由先所習喜樂馳趣，即於生處境色所礙，中有遂滅，生有續起。

「由先所習喜樂馳趣，即於生處境色所礙」，這是第二段「顯受生」。他還沒有受生，先看見那個相。這底下正式他要受果報了。分兩段，第一是「略標所由」，簡略的說出來，為什麼會到那邊去。

「由先所習喜樂馳趣」，就是由於他在生前的時候，他是做這種事情的，現在一看見了這種事情，心裡面很歡喜，就是「馳趣」，還不能慢慢的去，很快的到那兒去。「即於生處境色所礙」，就在受生那個地方，那個境界那個地方，那個境界當然是有色相的，就障礙住了，就不能到別的地方去，就在這裡留下來了。這可見做了罪業的人，下地獄的時候，自己是很歡喜的去的，這表示這個意思，很歡喜的。哎呀！這個眾生的世界是這樣的。「喜樂馳趣，即於生處境色所礙」。

「中有遂滅」，這個時候一歡喜，中有就悶絕了。「中有」也是色受想行識，也是有眼耳鼻舌身意的。他一歡喜那個境界，中有就悶絕了，就死了，中有就死了。「生有續起」，地獄的那個生命，一剎那的，無間的就相續的現起，就得果報了。這是「略標所由」。底下是第二科「別釋二相」，別別的解釋中有的一個相，生有的一個相。現在第一科，解釋中有的這一部分的事情，「中有攝」。

亥二、別釋二相（分二科） 天一、中有攝

彼將沒時，如先死有，見紛亂色。如是乃至生滅道理，如前應知。

「彼將沒時」，這底下再詳細說，前面說一個大概，這底下詳細說。「彼將沒時」，「彼」那個造那落迦業，感那落迦惡不善業的那個眾生，將要死沒的時候，那個中有還沒出現。「如先死有」，就像前面說「死有」那個時候。「見紛亂色」，見到一種不正常，變怪的一些雜亂的境界。

「如是乃至生滅道理」，見到那個就是一種苦惱的境界出現，苦惱而死，就是那個境界。「乃至生滅道理」，就是前面說「死生同時，如稱兩頭，低昂時等」等等，那麼這就是「生滅道理」。前面又說「由二種因增上力故，從自種子即於是處，無間得生」，就是這個意思，這個道理。就是他有名言種子的熏習，加業種子的熏習，這兩種力量使令他去得果報了。「如前應知」。

天二、生有攝

又彼生時，唯是化生，六處具足。

「如是乃至生滅道理」，這個「滅」就是中有滅了，生有現前，名之為「生」。這是第二段就是「生有」，屬於「生有」這一部分的。

「又彼生時，唯是化生，六處具足」，這個「生時」就是指生有生的時候，

生有現起的時候。「唯是化生」，到地獄去，地獄裡面沒有胎生、卵生、濕生，「唯是化生」，就是無而忽有。無而忽有，就是業的增上力，諸根頓起，他的眼耳鼻舌身意，這個身根一下子就現起了，就出現了，六處都是具足的。而人這個胎生是最慢，他要逐漸地一點一點、漸漸的才成熟；而地獄的眾生「化生」不是，一下子就出現了。

酉二、由心倒（分二科） 戌一、正顯（分二科） 亥一、趣欲

復起是心，而往趣之。謂我與彼嬉戲受樂、習諸技藝。

前面是「由眼見」，說由眼見的境界。這底下說「由心倒」，是由於他內心裡面的顛倒。其實「眼見」和「心倒」是一回事。這裡分兩科，第一科是「正顯」，正顯此事。分兩科，第一科是「趣欲」，第二科是「妄見」。

「復起是心，而往趣之」，這就是在中有的時候，他眼見了，他看見那個境界了，他心裡面就有這個妄想，就是顛倒的妄想。他就生起來這樣的心情，就跑那去了，向那去了。「謂我與彼嬉戲受樂」，他心裡想，那裡那些人在那殺豬、殺羊，正合我意，他也就到那，我和他們在一起去嬉戲，會得到快樂的。「習諸技藝」，可以習學很多的技能，那一行都有那一行的技藝了，這樣子。這是「趣欲」，就是到那去的歡喜心，願意到那邊去。

亥二、妄見

彼於爾時顛倒，謂造種種事業，及觸冷熱。

這是第二科「妄見」，第二科是虛妄的執著。那個有情在那個時候，他是糊塗了、顛倒。什麼糊塗呢？「謂造種種事業」，他心裡想在這裡殺豬、殺羊，做這「種種事業」。「及觸」到，接觸到「冷」的事情，或者是「熱」的事情，其實這也是苦。這個「冷」，「觸冷」，他接觸「冷」，他就希望「熱」；若接觸「熱」，就希望「冷」。希望「冷」，就是下寒冰地獄了；若希望「熱」，就是猛火地獄了。實在是苦惱的境界！

戌二、反成

若離妄見如是相貌，尚無趣欲，何況往彼，若不往彼，便不應生。

「若離妄見如是相貌，尚無趣欲，何況往彼」，這是第二科「反成」。前面是「正顯」，正顯他的顛倒妄見的境界，這底下從反面來成立這件事。

「若離妄見」，若是沒有這個錯誤的看法執著的話。「如是相貌，尚無趣欲」，那是個地獄的境界，是個猛火的境界，是寒冰的境界，很多很多苦惱的事情，那怎麼會歡喜去呢？尚且沒有趣的欲，尚且沒有求的欲，何況還是到那邊去呢？沒

有這件事了。這是從反面說。

「若不往彼，便不應生」，若不去，不去就不會下地獄了。說是「若離妄見」，就不會下地獄了。因為有「妄見」，所以下地獄了。

我們修止觀的人，常常靜坐的人，從這個地方要警覺自己。遇見不管如意的事情也好，不如意的事情，都是妄見，這都是妄見。一定用止觀把它破掉，破掉它，「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相」，就是聖人的境界了。修行啊，你若從這麼多的法相上看，修行的時候，說是「轉凡成聖」這句話是非常對了。就是我們日常生活一切的境界，都是凡夫的境界，都是妄見顛倒的境界；但是用止觀來做的時候，時時的要不顛倒。用止觀來破的時候，就是不顛倒了。我們執著常樂我淨，隨肉眼所見的境界，都是顛倒境界。用佛的般若來破這一切顛倒的境界，就是聖人的境界了，就是這麼回事。所以下地獄這個眾生，先是顛倒妄見，他心裡面生歡喜心，就糟糕了。

未二、例餘鬼趣一分

如於那落迦如是，於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾，如癭鬼等。

「如於那落迦如是，於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾」，前面是舉出來那落迦，第一科。「午一、那落迦及鬼趣一分」，這又分兩科，第一科是「舉那落迦」，講完了。這底下是第二科「例餘鬼趣一分」。

「如於那落迦如是」，「如」就是「像」，像這個墮落那落迦的有情，這個經過的情形是這樣子。「於餘」，對於其餘的「似那落迦鬼趣中生」，這個「鬼趣」，它不是地獄，但是它像地獄。「似那落迦」，與地獄的苦惱相似的那種「鬼趣中生」。另一類的眾生，他不是下地獄，他是到「鬼趣」裡面，但是和地獄的事情相似，「於餘似那落迦鬼趣中」得到生命了。「當知亦爾」，當知道也和這裡一樣，也就是這麼個次第。

「如癭鬼等」，這裡舉出來一個事實，就是「癭鬼」，就是這個鬼的脖子那裡，有一個大包，可能還不只一個，這種痛苦使令他不能吃飯，不能有飲食。這種鬼的世界和地獄一樣，相似，是相似的，也是這樣子。

午二、鬼趣一分及餘一切（分二科） 未一、顯趣欲

又於餘鬼旁生人等、及欲色界天眾同分中，將受生時，於當生處，見已同類可意有情，由此於彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。

「又於餘鬼旁生人等、及欲色界天眾同分中」，這底下是第二科「鬼趣一分及餘一切」。前面是說「那落迦及鬼趣一分」，這是一科。現在第二科。

「又於」其「餘」的鬼趣的眾生，和「旁生」，就是畜生。或者是「人」，

到人間來。「及欲色界天眾同分中」，欲界天、色界天這個眾同分裡面，在這裡得果報的情形，是怎麼樣呢？「將受生時」，他們當然也都有各自的名言的熏習、淨不淨業的熏習，將到這種惑業的成熟了，將要受果報的時候。「於當生處，見己同類可意有情」，也都是看見他自己一類的有情。「由此於彼起其欣欲」，看見這種境界，「起其欣欲」；由此境界，對於那個投生的人來說，「起其欣欲」，就發起了他的歡喜心，他願意到那邊去。「即往生」，你願意去，當然就去了。「即往生處」，就到那個地方去了。「便被拘礙」，到那裡就出不來了，就被困住了，出不來了。

未二、例受生

死生道理，如前應知。

這裡也是「死生同時，如稱兩頭，低昂時等」等等，也就是名言的熏習，乃至淨不淨業的熏習，這個道理，如前面講的應該知道。這是這一大段說完了。

辰二、別廣胎生（分二科） 巳一、中有攝（分二科）

午一、入因緣（分二科） 未一、由三現前

又由三處現前，得入母胎。一、其母調適，而復值時；二、父母和合，俱起愛染；三、健達縛正現在前。

「又由三處現前，得入母胎。」前面這一大段是「總明五趣」。第十四科說「死生」，死說完了，說生。「生」裡面就是「總明五趣」，這一科的「生」說完了。這底下第二科「別廣胎生」，特別的詳細的說一說胎生的事情。「胎生」，人是胎生，還有其他有些眾生也是胎生，把胎生這件事詳細的說一說。分兩科，第一科是「中有攝」，第二科也是「異熟攝」。「中有攝」分兩科，第一科是「入因緣」，入胎的因緣，說這件事。「因緣」分兩科，第一科是「由三現前」。

「又由三處現前」，胎生這件事，那又和前面的地獄、餓鬼、畜生又不同，他是要「三處現前」才可以，三個地方要現前，不現前這事不成就。那三個地方？

「由三處現前，得入母胎」，有三個地方現前，你才能夠入母胎。「入母胎」，誰入「母胎」？是阿賴耶識，阿賴耶識入母胎。

「三處現前」這句話怎麼講呢？「一、其母調適，而復值時」，就是他的母親……，胎生要有父母；化生，像地獄是不需要父母，無而忽有，化生。現在胎生是要有父母，他的母親四大要調和，沒有病，要「調適」。「而復值時」，又要遇見正要受孕的那個時候；不是時時都受孕的，要遇見這個時候才可以。這是一個現前，這是一個地方現前，這叫做「現前」。第「二、父母和合，俱起愛染」，要這樣，父母不和合，沒起愛染，那也不行，也是不可以。「三、健達縛正現在

前」，說是母親沒有病，「父母和合，俱起愛染」了，還要中有，這個尋香行，這個中有也是要現前。這樣子「三處現前，得入母胎」，才可以。

未二、無三障礙（分二科） 申一、略標列

復無三種障礙，謂產處過患所作，種子過患所作，宿業過患所作。

「復無三種障礙」，這是第二科。前面是第一科「由三現前」，第二科是「無三障礙」。「無三障礙」又分兩科，第一科「略標列」，沒有三種障礙，那三種呢？「謂產處過患所作」的這個障礙，第二種是「種子過患所作」，第三種是「宿業過患所作」，這三種障礙沒有，那才能入母胎的。這是「標列」出來障礙的名稱，底下再解釋。解釋分三科，第一科解釋「產處」的「過患」，分三科。

申二、隨別釋（分三科） 酉一、產處過患（分三科） 戌一、徵

云何產處過患？

這句話是問。

戌二、釋

謂若產處為風熱癰之所逼迫，或於其中有麻麥果，或復其門如車螺形，有形有曲、有穢有濁。

「謂若產處為風熱癰之所逼迫」，這是第二科解「釋」。若生產之處為「風」的病、「熱」的病、「癰」的病「所逼迫」，產處有這樣的病痛。「或於其中有麻麥果」，或者有「麻」，或者有「麥」，「麻」的「果」；那個「麻」有多大，「麥」有多大就是那個。「或復其門如車螺形」，這樣子。「有形有曲、有穢有濁」。

戌三、結

如是等類，產處過患應知。

「如是等類」，這是「產處」的「過患應知」，有這樣的病，那也不能夠入胎的。

酉二、種子過患（分三科） 戌一、徵

云何種子過患？

這是第二，說這個「種子過患」。什麼是「種子」呢？什麼是「種子過患」呢？

戌二、釋

謂父出不淨非母，或母非父，或俱不出，或父精朽爛，或母，或俱。

「謂父出不淨非母」，是他父親出不淨，母親沒有出不淨，這樣也不行。「或母非父」，或者母親出不淨，而不是父親。「或俱不出」，或者父母兩個都沒有出不淨，這也不行。「或父精朽爛」了，「或母」也是朽爛了；或者都是朽爛了，「或俱」。

戌三、結

如是等類，種子過患應知。

「如是等類」，叫「種子過患應知」，這叫「種子過患」。這個「種子」原來就是父母所遺出來的不淨，叫做「種子」。

這個《披尋記》上解釋，這不是種子，這是假名為「種子」而已。實在的「種子」，是這一個眾生他本身的名言熏習，才是種子，他的名言熏習才是種子。就是阿賴耶識裡面的種子才是種子。離開了他的名言熏習、業熏習之外，另外沒有種子，而這些都是增上緣就是了。「種子過患」也是不能入胎的。

酉三、宿業過患（分三科） 戌一、徵

云何宿業過患？

這是第三個，先是問，怎麼叫做「宿業過患」呢？就是過去你造的業，這裡邊有問題，有障礙，不能夠入母胎。

戌二、釋（分三科） 亥一、無相感業（分二科） 天一、無感子業

謂或父、或母不作、不增長感子之業，或復俱無。

「謂或父、或母不作、不增長感子之業」，或者是父親，或者是母親，他那個時期，他沒有造作；或造而「不增長」，就是造了而沒有增長。或者是「不作」，或者作了而沒增長，什麼呢？「感子之業」，能感得一個兒子的業力，他沒造這個業，沒造這個業，那就不行。或者父親沒有作，或者母親沒有作。「或復俱無」，或者是父親、母親都沒有造這種業。

我在一本經上看見，父親是造了這種感子，能感得兒女的業，有這種業。但是母親沒有，母親若沒有就是沒有，父親有這個兒女也是沒有；有一本經上這麼說這件事。「或復俱無」。

天二、無感父母業

或彼有情不作、不增長感父母業。

前面是說父母沒有這個業，沒有這個業，那當然是不行。這是第二段。

「或彼有情」，就是中有，那個人，他沒有造作，或者造了而沒有增長。造而「不增長」，就是沒有力量；有了這個業，這個業的力量不夠，那也不能夠感父母業。這個意思就是針對某一個人來說，我和這個人結的緣，結了緣這個緣結得不夠，那就不能以他為父親、為母親，應該是這麼說。「或父、或母不作、不增長感子之業」，就是這個父母對於某一個有情，沒有結成兒女的因緣，結緣結得不夠。或者這個眾生，就是兩方面的事情，或者那一方面作得不夠，作得不夠就影響了對方，這樣的情形也不能夠入胎的。

亥二、有感餘業（分二科） 天一、感餘子業

或彼父母，作及增長感餘子業。

不是這個人，是另外的人，那麼這個有情就不能入母胎。

天二、感餘父母業

或彼有情，作及增長感餘父母業。

和別的父母的業，那也是不行。那也不能在這個父母這裡投胎，就不可以。

這個眾生的結緣，人與人結了緣的時候，你想要不給他做兒、做女還不行，不行的。結了緣的時候，他就是要給你做父母，你要給他做兒女的，就是這個意思。沒有結緣，勉強也是不行的，是這個意思。

亥三、感異宗葉業

或感大宗葉業，或感非大宗葉業。

這是又一種差別的情形。或者所造的這種業是「感大宗葉業」，這個「大宗葉」是什麼呢？譬如說皇帝，皇帝這富貴的人家，富貴的人家在我們中國的這種風俗，大兒子是最有權力的，最有威勢的，他這一部分那就叫做「大宗葉」，「大宗」。「宗」者族也；這一個族姓裡邊，他最權威的，最有權威的，一代一代的傳下來，就像一葉一葉的那樣子，像樹那個葉，那個枝葉，就是軀幹生出一個大枝幹，一葉一葉的。就是一世一世的，這個「葉」是個世，世界的世，當個世字講，一世一世的傳下來。或者是你造了這種業，這種業能感得「大宗葉」的，是感得「大宗葉」的「業」，這不是一般的人家，這是富貴的人家。

「或感」得的「非大宗葉業」；你若是造的是感大宗葉業，你就得到大宗葉那裡去投胎。不是「大宗葉」，你就不能去投胎。或者是你造的業是能「感非大宗葉」的「業」，那你就不能到「大宗葉」那去投胎，這是有這樣關係。這是種種的差別，你若沒有造那個因緣，你去不成，不能入胎，就是這個意思。

戌三、結

如是等類，宿業過患應知。

這些差別的情形，叫做「宿業過患應知」。這個「過患」，就是彼此的因緣不夠叫做過患，並不是像前面兩種的過患，不同。彼此的因緣不對勁，不夠，那就是不可以做兒女，也不可以做父母。其實世界上人很多，但是你不能去投胎，就是有這個問題。

午二、入相狀（分二科） 未一、牒具緣

若無如是三種過患，三處現前，得入母胎。

這底下是「入相狀」。前面說入胎的因緣，這以下是入胎時候的情況。分兩科，第一科是「牒具緣」。前面已經說具緣了，現在重說一遍叫做「牒」，重新再說一遍。

「若無如是三種過患」，也「三處現前」了，那麼阿賴耶識就「入母胎」了，這個事就成功了，是這樣子。這可見在世界上人口這麼多，可見這因緣還是容易具足的，不是那麼難。但是若是佛教徒，有的出家人願意做國王；還有一些老法師，他感覺到弘揚佛法困難，就是發願要做國王，要這樣子，那就是投胎的時候就有分別了，可是有分別的。

未二、別辨相（分五科） 申一、起趣欲

彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等；於所生處，起希趣欲。

這第二科「別辨相」，一樣一樣的說出來它的相貌。這裡分五科，第一科是「起趣欲」，發起來到那裡去的歡喜心，願意去。

「彼即於中有處」，那個有情他就在中有活動的地方，這時候已經不是死有了，還不是生有，是在中有的這個境界裡頭。「自見與己同類的有情」，也是中有；或者是他以前生活時候的那個情況。「同類有情為嬉戲等」，大家很快樂的人。說是在世間上做過功德的人，但是不是生天的，天也是化生，人間的人是胎生，共同做功德的人；到中有的那個時候，看見了以前共同合作做功德的人，心裡也是歡喜。「於所生處，起希趣欲」，中有的眼睛好像天眼似的，遠遠的就看見了，在所生處，就起希趣的一種欲，願意到那個地方去，「我希望我能到那裡去」，他有這樣的歡喜心。

申二、起顛倒（分二科） 酉一、標

彼於爾時，見其父母，共行邪行，所出精血，而起顛倒。

「彼於爾時，見其父母，共行邪行」，這底下第二科「起顛倒」，這是顛倒

的一種糊塗錯誤的想法。分兩科，第一科是「標」，第二科是「釋」。

那麼遠遠的看見「嬉戲等」，願意去，到那裡去了，又不是了。又看「見父母，共行邪行，所出精血，而起顛倒」，就起了顛倒的錯誤的想法。這是「標」出來，底下解「釋」。

酉二、釋

起顛倒者：謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行。

「起顛倒」怎麼講呢？「謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行」。「乃起倒覺」，錯誤的想法，「見己自行」，這樣。

申三、起貪愛（分二科） 酉一、標

見自行己，便起貪愛。

這是第三科「起貪愛」心。起貪愛心，怎麼「起貪愛」呢？

酉二、辨（分二科） 戌一、起貪

若當欲為女，彼即於父便起會貪。若當欲為男，彼即於母起貪亦爾。

「若當欲為女」，這個眾生他的業力，要使令他做女人。「彼即於父便起會貪」，和父親合會的貪欲心。「若當欲為男」，他的業力使令他要男人的，做男性的。「彼即於母起貪亦爾」，是這樣子，起這種顛倒的想法。

戌二、生欲

乃往逼趣，若女於母，欲其遠去。若男於父，心亦復爾。

「乃往逼趣」，他先有這樣的貪欲，而後他就像在……，「逼」者近也，到那去，去了。「若女於母，欲其遠去」，願意他母親遠遠的離開。「若男於父，心亦復爾」，願意他父親躲開。

申四、被拘礙

生此欲已，或唯見男，或唯見女。如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門；即於此處，便被拘礙。死生道理，如是應知。

「生此欲已」，這底下是第四科「被拘礙」。他生了這樣的心情以後，「或唯見男」，或「唯」獨看「見女」，而不看見男；唯獨看見男，而不看見女。「如如」的「漸近彼之處所」的時候，「如是如是漸漸不見父母」的「餘分」，「唯

見男女根門；即於此處，便被拘礙」，就把他困住了。困住了，這個在《大毘婆沙論》上說的意思，就是悶絕了，他就是悶絕了。明白一點說就是死了，中有就死了，中有就沒有了。這個「死生」的「道理，如是應知」，是這樣子的。

問：這裡有三個問題。非苦非樂及非安樂死，非苦惱死時，是如何感受？

答：那就是不感覺安樂、也不感覺苦惱嘛，就是這麼感受；就是無記。

問：因為不善心死、善心死，均有其相現前，但不知道非安樂、非苦惱死是何種感受及相現前？

答：那種感受就是不苦不樂，不苦不樂的感覺。「及相現前？」它是什麼相現前？這個相也不明顯。因為你造感安樂的業，多數那個業很強；招感苦惱的業，那個業也是很強，有力量，力量呢，在你心裡面的印象深刻，所以容易現出相來，容易現出相。你也沒有造什麼嚴重的罪過的事情，也沒有造什麼有力量的善法，只是普普通通的事情，印象不夠深刻，臨死的時候就想不起來。所以也沒有善的現前、也沒有惡的現前，所以也更不現出來什麼明顯的相貌。這個時候，也不會因為現出什麼相而會感覺到苦、感覺到樂，就是不苦不樂的這種感覺。至於他身體上的病痛，若有病，那他還是有苦惱的。現在說是非安樂、非苦惱，是這個果報之前的相沒有，所以不因此而有苦樂的感覺，是這樣意思。

問：聖人的死是否為無記心死？而此無記心死與《瑜伽論》中的無記心死，有何差別？

答：聖人的死，聖人，就是最低限度是初果名之為聖人。初果聖人，他決定有正念的。這個聖人和凡夫不同的地方，決定是不顛倒，有正念的，他就是與止觀相應。現出「我愛」的時候，他立刻修無我觀，能把這個我制伏住，不執著有我，與聖道相應的。

我們若是從《俱舍論》，從說一切有部的意見來說，《瑜伽師地論》似乎也是這樣的意見。他是有未到地定的——初果聖人以上，一定是有未到地定，這未到地定是有輕安樂的境界。他的正念一提起來，就是與未到地定在一起的。所以說臨命終的時候，至於身體怎麼樣情形，那是一回事；但是他內心的感覺不是苦惱，不是苦惱的。所以他不是無記心死，他心裡面是喜樂的，有喜樂。而聖人是不怕死的，怕死的是凡夫，所以他沒有恐怖心，而且有正念現前，不能說是無記。他是清淨心，是調善的心情而死亡的，不是無記。他是有記，而且是超越了一般的善惡境界，是這樣子。

問：無記死時，生有的果報是偏染、還是偏淨？

答：是偏染、還是偏淨？這個呢，若初果聖人就是人間、天上——人間、天上，不會到三惡道的。

在《優波鞠多尊者傳》上提到一件事，這位尊者的弟子裡面，一個人得了初果了，得了初果他就不用功了，他不精進的修四念處了，一天就是自由自在的這樣子。「反正是七番生死就得阿羅漢果嘛，我何必著急呢？」就不那麼精進了。不精進了，這時候優波鞠多尊者說是：「今天我要出街，你隨我來好不好」，說：「好！」就隨著師父走。走到一個聚落裡面看一個人身體生瘡，身體生了瘡，要用鐵的刷子來刷這個瘡。這種境界一看了的時候心就會痛，就不舒服嘛，說是：「你看沒看見，那個人在那做那個事情？」說：「看見了。」「你知道是怎麼一回事？」說：「不知道。」說：「那個人是初果聖人。他前生就得初果了，但是今生他又來了，他不精進，沒有得阿羅漢果，所以又來這受生死。你看他受這個果報，是這樣子。你要用功啊！你不要心裡想還有七生我就得涅槃了，這七生你受很多苦啊！」所以這個說是，聖人說他死亡和凡夫不同，但是他究竟得的果報也有問題，也是有問題。說是偏染、偏淨，這個事是有問題的。若是一般的凡夫無記心死，無記心死那種人，我看也沒有什麼大福德，一定是很普通很普通的平常人。如果不到三惡道去，也不到天上去，也可能是到鬼道，一般的鬼。反正不是太苦、也不是很樂，就是普普通通的鬼；做人也就是很普通的人。所以你說是偏染、或者偏淨？我看這種人不應該是很淨，不應該，不應該的。

我們從事實上，一個大公司裡面做董事長、做總經理的人，那他就是要有能力。那種能力明白點說，就是第六意根特別強，明白點說；第六意根特別強。而那種果報是怎麼來的？就是要修善法，修善法才行的。你說是我也不做善、也不做惡，那我不求福，我也不求什麼。好！你一點能力也沒有。或者是你也可能有一個有緣的人——有福報，他可以提拔你，提拔你但是你辦不來。給你一個責任，你做不來。給你一個好的職位，你做不來，沒有這個能力啊。所以你說是偏染？是偏淨？這個人就是平平常常，也就這樣子，所以非要努力不可。就是我們不能夠得聖道，我們世間上的福報也要有一點，不然什麼也沒有得，那是不應該。一無所得，是不對的，應該要努力。我們不能栽培無漏的功德，有漏的功德也要成就一點。既然肯努力去栽培有漏的功德，那不妨還是無漏的功德好。

問：師父，請問一個問題：第六識在所緣裡頭，它有提到說緣一切法，第二個是說它「別緣不共」。那個時候師父提到說，「別緣不共」裡的「緣一切種子」，

只有阿賴耶識能夠緣一切種子。然後師父說：「叫我們自己多想一想」。我在想說，不曉得這個想法是不是通得過去？比方說我現在要跟人家講話，原來想著要跟人家講，忽然間忘記了。忘記的話，就是那個法塵不現前。那個時候，沒有意識的那種情況之下，要把前面那個想的東西再把它想出來，那個算不算緣種子？或者是說我們想到一個好笑的事情要跟人家講，忽然間忘記了，那個時候要再去把那個東西從裡頭再找出來，那個算不算是緣種子？或者是說，比方說這個人悶絕了，悶絕了以後他醒了，那是不是也應該是緣種子，他才能夠醒呢？

答：我認為第六識沒有這個功能，尤其是我們平常的人，沒有這個能力去緣種子。

「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流」，那麼是說出來一切種子的相貌——「如瀑流」，我們緣到了嗎？我看沒有，我看第六識是沒有。但是《披尋記》上，這個作者韓清淨居士，他說第六識能緣，他說第六識能緣。這位老居士，我聽從老法師講，他不相信淨土法門，這個人。但是看他這個《披尋記》，這個人對唯識的經論非常熟，非常的熟。有好多地方《遁倫記》還沒有能解釋，他有解釋。他對於唯識經論是特別熟的。他說能緣，而他後面的解釋，理由就是現量緣，用現量來解釋這個道理，就是無分別的緣。

但是我感覺還不能說緣，不能說現量就是緣到了種子，不能說。比如說我們本來是記住要說什麼話，到時候忘了。忘了去想，想只是那麼想而已，並沒有看見「一切種子如瀑流」嘛，所以不能說它緣種子，不能這麼說。除非是到佛的境界，那不可思議。那麼他能夠有根本智——無分別的根本智，又有有分別的後得智，如理智、如量智，六根互用的那種境界；那說第六識能緣種子，或者可以。不然的話，我看別的人不行，很難說到那裡。

問：師父！這個地方它會不會是一種誤解，因為我們在講〈意地〉的時候，意其實包含心意識三。那這裡講「不共所緣」是不共前五識，可是它所緣的對象，應該是心意識三所緣的。

答：是。

問：所以它這裡的一切種子，應該還是阿賴耶識所緣的，因為意其實包含了三種嘛。

答：是的，這個〈意地〉包含了第六意識、末那識、阿賴耶識的。但是裡面解釋「所緣」的時候就是說一個總相，沒有去細分別。就是「隨其所應」，沒有明顯的一樣一樣列出來。作者的意思呢，我看還是不同意「意識」能緣種子的，我看是有這個味道。

我們本來是記住了的，忽然間又忘了，忘了去想，這時候只是個「念心所」在

發生作用。如果念到了，就想起來；還是念不到，就想不起來了。若說是第六意識緣種子，我看沒有到那個境界，沒有到那個境界的。

比如說是佛在世有個外道，外道感覺到佛說的法很多人都歡喜，生歡喜心。那麼外道說的法，人家都不歡喜。那麼外道開會，說怎麼辦呢？我們也能夠得到大多數人的信仰？那麼就選一個聰明的人去學習佛說的法，回來的時候我們也可以這樣大家都學習，也講這樣的法，那麼我們就得到人家歡喜、得到人家信仰了。就選了一個人，這個年輕人年紀不大，叫他到寺院裡來出家，來學習佛法，那麼他就來了。一問說：「佛陀在那裡？」那比丘說：「就在那個房子裡面」。他就去敲門去見佛，說：「要求出家」。佛說：「好，給你剃度出家」。這件事可是不簡單！我們看是好像沒有什麼，但是是不簡單。我認為這時候佛是緣種子了，一看他的阿賴耶識的種子：「哦，這個人有善根。他現在不懷好意來盜法，但是他能夠因此而得聖道」，所以立刻就同意他出家，這是緣種子的。若說我們也是第六識能緣種子的話，這個外道來出家，你知道？你知道什麼呢？所以不能說緣種子，我看是沒有這個力量。

問：師父，如果是「變相起」能不能緣？「變相起」，因為它這裡有講「現量緣、或變相起」。

答：「如是等類，皆為意識之所緣境，或現量緣、或變相起，不與五識俱轉，故名不共。……」「變相起」，我看「變相起」，「變相起」怎麼講？比如說是那裡有一條繩子，你看的是蛇，這叫「變相起」。也是緣，但是是個蛇。若這樣說「變相起」——就是錯誤了，就是緣錯誤了，那也不能說是緣種子，還是不能。就是它是接觸那個所緣境了，但是所得到的結論是錯誤了。我看意識很難是緣到阿賴耶識的種子，第六意識沒有這個力量。若第六意識能緣到阿賴耶識的種子，為什麼小乘佛教學者不承認有阿賴耶識呢？不承認呢？足見是沒有緣到。所以我看，再想一想！我也不要執著，我感覺韓清淨對於唯識的研究比我高，他看的經論——唯識的經論書很熟，他很熟。

問：如果是聖人示現那個境界給我們看呢？

答：不過這樣子，那就不屬於阿賴耶識了。因為這樣子就是一般的色聲香味觸的境界，那又不能說種子。或者說是據因以推果，據果以推因，不過這個不能說是緣種子。

申五、妄聞見（分二科） 酉一、薄福者

若薄福者，當生下賤家。彼於死時及入胎時，便聞種種紛亂之聲；及自妄見入於叢林、竹、葦、蘆、荻等中。

現在的文是說「別廣胎生」，特別詳細的說胎生的情況。這一科裡面先說中有，中有裡面先說入胎的因緣，這一科講完了。第二科「入相狀」，入胎的情況，這一科裡面分成五科。第一科是「起趣欲」，第二科「起顛倒」，第三科「起貪愛」，第四科「被拘礙」，這四科也都講完了。現在是第五科「妄聞見」，就是入胎的這個人，他虛妄的有所聞、有所見，這一段。這裡面分兩段，第一段說是「薄福者」，就是少福的人，福德少的人。

「若薄福者」，入胎的這位補特伽羅，這個眾生，假設他是少福德的人。他是「當生下賤家」，他不能生到富貴家裡面，他要生到貧苦的人的家裡。「彼於死時及入胎時」，那麼他在死亡的時候，乃至到入胎的時候。在這一段時期內，「便聞種種紛亂之聲」，他就會聽到很多雜亂的聲音，不可愛的聲音。「及自妄見入於叢林」，及他自己虛妄的看見，就是錯誤的看見，他入在叢林裡面，很多的草或者很多的樹，在那裡面。或者是「竹、葦」裡面，或者是「蘆、荻等中」，他不知道是入胎，他不知道，他就感覺到是到這些地方去了。

酉二、多福者

若多福者，當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜、美妙可意音聲；及自妄見昇宮殿等，可意相現。

「若多福者」，這是第二段多福德的人。「當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜、美妙可意」的「音聲」，他聽見了這樣的音聲。「及自妄見昇宮殿等，可意相現」，前面是聽聲音；這底下看見的境界，他自己錯誤的、虛妄的看見了，他「昇」，這個「宮殿」必是很高的地方，那麼他昇到宮殿裡面去，在宮殿裡面。他不知道是入胎，他認為是到宮殿裡面去了。這個宮殿裡面的境界是很可意的，令人很滿意的境界，有這樣的相貌顯現出來。這是大概的說這麼兩種的有情，都是虛妄見。但是有福德的人的虛妄見是滿意的；無福德的人的妄見，就是很一般性的，在叢林裡面，竹、葦、蘆、荻等中，這是有這樣的差別。不知道是入胎，他不知道這回事。

巳二、異熟攝（分二科） 午一、約自體辨（分四科）

未一、入胎位（分二科） 申一、總標

爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血。二滴和合，住母胎中合為一段；猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識，和合依託。

「爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血」，這底下是「異熟攝」。前面是「中有攝」，是屬於中有的這個階段的。可是「妄聞見」這裡面，也就接觸到異熟了。「異熟」就是果報，就是中有滅了，中有死掉了，生有開始了，就是果報的境界了，所以叫做「異熟攝」。這一科裡面是分兩段，第一段「約自體辨」，約他本身的情況來說明。第二段是「約他緣辨」，這個眾生和別的眾生彼此間的關係。現在第一段「約自體辨」分四科，第一科是「入胎位」，入胎，他這時候已經入胎了，這個時候的境界。先「總標」，而後「別釋」。

「爾時父母」，這個時候中陰身要入胎的時候，父親、母親「貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚」的「精血」。「二滴和合，住母胎中合為一段」，「二滴和合」的情形，「猶如熟乳凝結之時」的相狀。「當於此處，一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識，和合依託」，「熟乳凝結」的這一段，阿賴耶識就是寄託在這裡，這就是入胎了。

「阿賴耶識」在這裡有三個相貌：第一個是「一切種子」的相貌，阿賴耶識裡面有一切種子，儲藏了一切種子。阿賴耶識是異熟所攝，這個時候是屬於果報的。「一切種子」是因；「異熟所攝」就是果，果報。阿賴耶識是通於因果的，一切種子阿賴耶識，異熟所攝阿賴耶識。「執受所依」，「阿賴耶識」這個「識」，和「熟乳凝結」的這一段的物質，和合起來叫做「執」。因為「執」，所以也就有「受」，也就有感覺，就是有情了，那麼這叫做「執受所依」。

「所依」就是「熟乳凝結」的那一段，是生命的所依體。他要阿賴耶識執受才可以，不執受就是不能受孕的，意思是這樣子。這一句話主要就是說「阿賴耶識」。「阿賴耶識，和合依託」，阿賴耶識同「熟乳凝結」的一段和合，和合了；就是依他為依託之處，阿賴耶識以凝結的熟乳為所依止處，就寄託在那裡。但是反過來說，熟乳凝結也以阿賴耶識為依託，也互相依託的，這樣意思。這叫「識緣名色，名色緣識」，是這個意思。

這一段是「總標」，總標入胎的相貌。下面「別釋」，別釋分兩段，第一段叫「和合依託」。和合依託又分兩段，第一段是「總徵」。

申二、別釋（分二科） 酉一、和合依託（分二科） 戌一、總徵

云何和合依託？

怎麼叫做「和合依託」呢？這是問，下面就解釋。先解釋「和合」，然後再解釋「依託」。「和合」裡面又先解釋「已生相」，這個生有已經出現了，本有、死有、中有、生有，這生有已經出現了。出現裡面又先說「識生」，先說「識生」的相貌。「識生」裡面分兩科，也是先「標」出這個「相」貌。

戌二、別釋（分二科） 亥一、和合（分二科） 天一、已生相（分二科）
地一、識生（分二科） 玄一、標相

謂此所出濃厚精血，合成一段，與顛倒緣中有俱滅。與滅同時，即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住結生相續。

這是第一科「標相」。前面是問，怎麼叫做「和合依託」？怎麼叫做「和合」呢？「謂此所出」，就是父母「所出濃厚精血，合成一段」。這個時候，「與顛倒緣中有俱滅」，這個濃厚的精血，也是剎那剎那生滅變化的；而中有也是剎那剎那生滅變化的，所以說「與顛倒緣中有俱滅」，都是剎那滅的。但是這個時候，精血是剎那滅、也剎那生；顛倒緣的中有他剎那滅，滅了就是滅了，不生了，滅了就不生了，就是結束了，中有結束了，這生有現起了。或者說父母的顛倒，父母的貪愛心，和顛倒緣的中有同時都過去了，中有也滅了；因為生有一現前，中有就滅了。這個「中有」他是個顛倒的因緣，他看這些虛妄的聞見，生貪愛心，那都是顛倒，都是顛倒的因緣，「俱滅」。

「與滅同時，即由一切種子識功能力故」，和這個中有滅的同時，這個生有就現前了。生有現前是怎麼個情形呢？「即由一切種子識功能力故」，這個「一切種子識」，就是阿賴耶識裡面的種子，這個種子當然……，如果是來到人間投胎，那麼這個就是他以前做的善業的種子的功能；如果是到了胎生的鬼的世界、或者畜生的世界，那就不是善業了。所以「即由一切種子識」裡面的「功能力故，有餘微細根及大種和合而生」，由於阿賴耶識裡面的種子的能力，由那個種子發生作用了，就在這個胎裡面「有餘」，有另外一種微細的根，就不是明顯的，淨色根，五淨色根，眼耳鼻舌身五淨色根。「及大種和合而生」，以及地水火風的大種，和淨色根和合而出現了。「及大種和合而生」這個「及」字，或者是那個「即」，「色即是空」那個「即」，或者是那個「即」也是可以。

「有餘微細根」，而那個「根」，是由阿賴耶識的種子的能力出現的；那個淨色根就是地水火風大種，地水火風的大種互相的和合出現了，那麼這就叫做生有；這麼說在道理上也是相合的。「及餘有根同分精血和合搏生」，除了淨色根之外，另外還有「餘」，「餘」的，另外的，另外的的是什麼呢？「有根同分」，這個「有根同分」應該這樣說，就是有淨色根，就是淨色根的同分，淨色根的同分是什麼呢？就是扶根塵，就是我們肉眼所見的眼耳鼻舌身。「同分」，這個扶根塵和淨色根是同分，彼此有點相似。而這個同分究竟是什麼呢？就是「精血和合」，就是精血。這麼看出來，淨色根完全是阿賴耶識裡面的種子所變現的，完全是阿賴耶識的種子所變現；而這個扶根塵是「精血和合」，有這樣的味，有這樣的意思。但是這個扶根塵也是阿賴耶識所變的，心外那有法可得呢？都是識所變的，但是這個是先變的，可以

說是他前一剎那以前變的；而淨色根是入胎的一剎那才變的。時間上應該說有前後。

「和合搏生」，這個「搏生」，也就是集聚在一起出現了，這樣解釋。「於此時中，說識已住結生相續」，就在這個時候，就是淨色根和扶根塵都已經和合而生了，在這個時候。「說識已住」，就是說這個「識」，阿賴耶識就是住在這裡邊，住在合成一段的這一段裡面，「結生相續」了。「結生」，這個「結」也就是和合的意思，和合的而生，這個生命就相續下去了。由本有的生命死掉了，那麼中有相續下來；中有死掉了，這個生有又相續下來，就是這生命是有變化的，但是是相續不斷的，這樣意思，叫「結生相續」。

《披尋記》上解釋，這個「結」字，能和合苦，所以叫做「結」。能和合苦，能令你與苦和合，所以叫做「結」，這當然也是對。能和合苦故名為「結」，是本論本身的解釋，在下文有這樣的解釋。其實這個「結生相續」，這就是苦的開始，所以也可以這麼解釋。

玄二、辨位

即此名為羯羅藍位。

前面是「標相」，標出來入胎的相貌，入胎的時候，這個阿賴耶識同他和合而生的相貌。這件事只是前一剎那，這個生有的前一剎那是阿賴耶識的境界。那一剎那因為是「去後來先作主翁」，《八識規矩頌》上的話，「來先」，入胎最先，入胎的那一剎那，就是阿賴耶識，由那個時候中有悶絕了。這在《大毘婆沙論》上有這個話，中有悶絕了，這一剎那入胎了，這一剎那是阿賴耶識；第二剎那以後，其他的識也都活動了，就是六識也活動了，是這樣意思。

這個時候，「即此名為羯羅藍位」，這是第二科，這就是「羯羅藍」的這一個階段。入胎以後一共有八個次第，有八個次第，現在就是第一個次第，這個名字就叫「羯羅藍」。「羯羅藍」翻到中國話，翻個雜穢，也翻個凝滑。「即此名為羯羅藍位」。

地二、名色生

此羯羅藍中，有諸根大種，唯與身根及根所依處，大種俱生。

這是第二段「名色生」。前面說「識生」，就是最初生有的一剎那，是阿賴耶識同精血和合這一剎那，這叫「識生」。這個十二因緣，「無明緣行，行緣識，識緣名色」，就是第三個，無明、行、識，這第三個識。第四個就是「名色生」。

「此羯羅藍中，有諸根大種」，這個凝滑、雜穢的這一段物質裡面，有諸根的大種，有淨色根的大種。「唯與身根及根所依處，大種俱生」，而「諸根大種，唯與身根」，這個諸根裡面，通常是說眼耳鼻舌身五根。「唯與身根」，這樣說呢，那個「諸根」就是把身根除外了，眼根、耳根、鼻根、舌根四根，這四根的大種「唯與

身根，大種俱生」，在一起生。「及根所依處」呢，那就是扶根塵了；就是身根的所依處，身根的所依處也就是扶根塵，身根的扶根塵。這裡把「身根」明顯的標出來，其餘的四個根只說有大種。這個意思就是它特別微細，表面上的相貌還沒有，還沒有明顯的相貌，還沒有明顯的眼根、耳根、鼻根、舌根的，只有身根，這樣意思。

天二、當生相（分二科） 地一、明次第（分二科） 玄一、眼等生

即由此身根俱生諸根大種力故，眼等諸根，次第當生。

前邊說「生相」，識和名色生的相貌。這個「名色生」，前面說「識生」，只是阿賴耶識；現在說「名色生」，就包括了受、想、行、識。受、想、行、識這四個加上色，就是五蘊。受想行識叫做「名」，另外還有一個識，那就是阿賴耶識。阿賴耶識，另外有個受想行識，那個識就是前六識。所以在《阿含經》裡面有這樣的話：「識緣名色，名色緣識」。所以阿賴耶識實在是佛說的，不應該說阿賴耶識是別人說的，不應該說它是非佛說，應該這是佛說的，因為《阿含經》裡面有這個話的。

所以「名色生」，「羯羅藍中，有諸根大種，唯與身根及根所依處，大種俱生」，這裡面包括著受想行識在內的，不但是阿賴耶識了。那麼這裡面怎麼知道有受想行識呢？前面「妄聞見」那一科裡面說：薄福德的人，他認為入到叢林裡面去了；有福德的人他說是他自己感覺到，他自己看見了昇到宮殿裡面去，實在這就是入胎以後的境界。入胎以後有福報的人，他認為是在宮殿裡面住，很舒服的、很自在的，也不冷、也不熱，那裡比在蘆、葦裡還是不同了；而這就是受想行識的境界。

「即由此身根俱生諸根大種力故」，這底下說「當生相」，當要生起的相貌。前面已經生的就是這樣子，像前面說的，現在說「當生」。「當生」是什麼呢？

「即由此身根俱生」，和「身根」同時生的「諸根大種力故」，就是眼、耳、鼻、舌諸根的大種的力量故。「眼等諸根，次第當生」，這就是要一段時間了，眼根那四根次第的也要出現了，所以這是「當生相」。當生相裡面先說「次第」，次第裡面先說「眼等生」，「眼等諸根，次第當生」。第二段是「依處生」。

玄二、依處生

又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處，次第當生。

「又由此身根俱生根所依處大種力故」，「又由此身根」在一起，同身根在一起出現的「根所依處大種力故」。這樣說這個「根所依處」也不全是身根的扶根塵，應該包括眼、耳、鼻、舌的扶根塵。那個大種，扶根塵的大種力故，「諸根依處，次第當生」，那麼眼的扶根塵，乃至到舌根的扶根塵，也是次第的將會出現了。可見淨色根有淨色根的大種，扶根塵有扶根塵的大種，都是依據大種而出現。而大種從那裡來呢？一切種子識功能力故。可見這個次第是這樣子，是這樣的次第的。

地二、顯圓滿

由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。

這是第二段「顯圓滿」。前面那一段是「明次第」，能生起的次第，這底下說是圓滿了。「由彼諸根及所依處」，由彼淨色根，叫諸根；及淨色根的依止處，就是扶根塵，這兩種。「具足生故」，全部的都出現了。「名得圓滿依止成就」，這個時候就叫做圓滿了。「依止成就」，這個「依止」就是為心心所法的依止處。這個淨色根要有扶根塵作依止，心心所法要以諸淨色根為依止，這還是有這樣的次第的；為「依止」，這個依止圓滿了。「成就」呢？它時時的現前，時時的現前，這個淨色根、扶根塵時時現前的，那麼這叫做「圓滿依止成就」了。

亥二、依託（分二科） 天一、釋得名（分二科） 地一、標義

又此羯羅藍色，與心心法安危共同，故名依託。

前面是說和合，這個根圓滿的成就了，那麼這個識就同它和合了，有了依止處了，心心法的依止處。這以下說「依託」，什麼叫做「依託」呢？解釋這個「依託」。依託分兩科，第一科「釋得名」，先「標義」。

「又此羯羅藍色」，又這個雜穢的色。「與心心法安危共同」，與這個心心所法，它們要安也是共同的，若是危也是共同的。有什麼傷害不安樂的事情，是共同的，說是安樂的時候也是共同的。「故名依託」，所以叫做「依託」。這個「依託」是安危共同的意思。這底下就解釋這個道理，怎麼叫做「安危共同」呢？這底下解釋。

地二、隨釋

由心心法依託力故，色不爛壞。色損益故，彼亦損益，是故說彼安危共同。

「由心心法依託力故，色不爛壞」，由於心和心所法，依羯羅藍色為依託處，所以羯羅藍色它不壞，依止得很健全、很健康，那麼這就是安樂是共同的。「色損益故，彼亦損益」，如果羯羅藍色本身有了什麼原因被傷害了，就是損；那麼心心所法也是受到傷害。若是羯羅藍色沒有被傷害，而且滋養得很好，很健康、很正常，那麼彼心心所法也是很正常，也是很明利的，所以叫做「色損益故，彼亦損益」。彼心心所法也是受到損益，或者損，或者益。「是故說彼安危共同」，所以說心心所法和羯羅藍色，它們是共同的，這就叫做「依託」，依託是這樣意思。

天二、顯託處

又此羯羅藍識，最初託處，即名肉心。如是識於此處最初託，即從此處最後捨。

「又此羯羅藍識，最初託處，即名肉心」，這是第二段顯託處。第一段「釋得名」，為什麼叫做「依託」？「釋得名」。這底下說託的地點。

「又此羯羅藍」，這個「羯羅藍」色，是阿賴耶識「最初託處」，是阿賴耶識最先寄託之處。這上面說阿賴耶識以羯羅藍色為寄託處。「即名肉心」，寄託在那裡就叫做「肉心」。這個地方，有的說是心臟叫做「肉心」；也有說是腦叫做「肉心」。古代舊的翻譯就是心臟的心；但是近代的人，從南傳的上座部，現在南傳佛教是上座部就是銅牒部，他們的說法就是意識所依止的意根，是腦。近代的翻譯應該說是腦，翻成腦；我認為翻成腦是有道理。當然這個腦也不能離開心臟，沒有血還是不行。「即名肉心」。

「如是識於此處最初託」，從這一段的說明可以知道，阿賴耶識在這個地方是最初寄託的，最初寄託在這個地方。「即從此處最後捨」，要死亡的時候也是從這裡「最後捨」，最後離開了。那麼這是解釋這一段，解釋依託同和合，解釋完了。