

徐醒民居士講

大乘百法明門論講記

雪明講習堂印行



大乘百法明門論講記目錄

| | |
|---|-----|
| 一、如世尊言。一切法無我。何等一切法。云何為無我。 | 一 |
| 二、六意識。七末那識。八阿賴耶識。 | 一七 |
| 三、第二、心所有法。畧有五十一種。分為六位：一徧行有五 | 三一 |
| 四、三、善十一者：一信。二精進。三慚。四愧。五無貪。六無瞋 | 四九 |
| 五、三慚。四愧。五無貪。六無瞋。七無癡。八輕安。九不放逸 | 六三 |
| 六、八輕安。九不放逸。十行捨。十一不害。 | 八一 |
| 七、四、煩惱六者：一貪。二瞋。三慢。四無明。五疑。六不正見。 | 九三 |
| 八、五、隨煩惱二十者：一忿。二恨。三惱。四覆。五誑。六諂 | 一一一 |
| 九、三惱。四覆。五誑。六諂。七憍。八害。九嫉。十慳。十一無慚 | 一二三 |
| 十、十一無慚。十二無愧。十三不信。十四懈怠。十五放逸。十六昏沉 | 一三九 |

- 十一、六、不定四者：一睡眠。二惡作。三尋。四伺。……………一五五
- 十二、六色。七聲。八香。九味。十觸。十一法處所攝色。……………一七一
- 十三、第四、心不相應行法。略有二十四種：一得。二命根。三衆同分。……………一八五
- 十四、六滅盡定。七無想報。八名身。九句身。十文身。十一生……………二〇一
- 十五、第五、無為法者。畧有六種：一虛空無為。二擇滅無為……………二一五

大乘百法明門論講記

徐醒民居士講

研學小組記

第一講

大家都有《相宗八要直解》了，既是都有《直解》，有表的看表，沒有表的看《直解》也可以。現在就跟各位一起來研究百法，先把題目跟各位說一說：題目叫「大乘百法明門論」，下面加「直解」二字，「大乘百法明門論」是天親菩薩造論時原來的題目，到中國來的時候，由三藏法師玄奘大師翻譯成中文，「直解」是明朝蕩益大師注解的。這本論的注解很多，我們在一起研究，可以參考《直解》，也可以參考其他祖師的注解。各位手裏有字典，可以參考看看，沒有的話，有個講表，看講表也行。

所謂「大乘」，佛法傳到中國來，有小乘、有大乘，這是大乘法。「乘」這個字當名詞講，古時候叫車輛——乘（音勝），這是個比喻話，佛法比喻行菩薩道，行菩

薩道是來度化眾生，它是一輛大車子，能夠負載很多很多的眾生。相對講，小乘只能自己度化自己，不能普度眾生。大小是這樣分別。「百法」呢？這是根據《瑜伽師地論》，唯識宗有一部根本的論叫《瑜伽師地論》，它一共有五大部分，第一部分叫本地分，百法是一百個法，這一百個法是從《瑜伽師地論》本地分裏面摘錄出來的，摘錄出來就一百個法。這一百個法叫「明門」，明是什麼？明是明心見性的明，你要學大乘佛法，無論那一宗都要明心見性。要明心見性的時候，各宗的方法不一樣，禪宗的祖師禪是教人參究；研究教理的也是要明心見性，它跟祖師禪參究不同的，它是從佛理上面開始研究，研究明瞭的話，也是把心性都明瞭出來。你不明瞭心性，無論學那一宗，都不能成就的。所以百法明門就是從教理上教人明瞭心性，要你明瞭心性在那裏。

要問：我們眾生都有心性，都有真心，真心在什麼地方？祖師禪不告訴你，要你自己參；研究教理的就可以講，研究教理，你就把一切的法都要明瞭。我們凡夫眾生對於一切法，無論是真的、假的，統統不明瞭，都是迷惑的。連這個都不認識，

你要研究佛法，佛是什麼？在〈十四講表〉裏一開始講佛是一個智者、覺者，覺的什麼？把所有的法研究明瞭，什麼是真法？什麼是虛妄的假法？假法不要執著它，要放棄，然後才取真的法，這樣一層一層的，才能夠見到自己真心，「明門」是明瞭這個。我們要到一個建築物裏面去，必須從門進去，你不從門，從那裏進去？學道要入門的話，就要了解這些法。這些法為什麼是一百個法？宇宙人生的法太多了，無邊，在《瑜伽師地論》的本地分裏，彌勒菩薩把無邊的萬法簡化成六百多個法，天親菩薩把六百多個法再簡化為一百個法，這一百個法就代表萬法、代表一切法，要了解這個。我們了解這一百個法以後，這一百個法就代表《瑜伽師地論》本地分裏的六百六十個法，六百六十個法就代表萬法，這裏的一百個法是這麼來的。

這一百個法分類為幾種，根據滿益祖師講：為什麼大乘法門是立一百個法？它是對小乘來講。小乘在印度也有兩宗：一是相宗、一是性宗。小乘的相宗是俱舍宗、小乘的性宗是成實宗，俱舍宗講七十五個法，不是一百個法，它所講到的只有我執。大乘唯識宗是講我法二執，破除我法二執。小乘的只講到我執，法執沒講到，只講

破除我執，對於法執，他境界不到，還不能講，大乘百法是破我執、法執。我執執的是什麼呢？執著有我相，法執呢？執的有法相，這一百個法讓我們明瞭我相也是空的、法相也是空的，必得把我相、法相都破除了，就是二空，我法二相二空，然後才證到真如本性。這樣看來，百法就很重要了。不了解這個，我們普通凡夫都把我相這個假相當作我，法相都看得實實在在的，執著得一點都不能放棄，這樣不能明心見性的，必須明瞭這二空。

講了題目以後，我們就開始講文，這個文開頭，表裏面沒有講，《百法明門論直解》的論文，原來前面開始有這幾句話：

如世尊言。一切法無我。何等一切法。云何為無我。

天親菩薩是什麼時候出生在印度呢？大約在釋迦牟尼佛滅度以後九百年，他是那時候的人，他原來是學小乘，對大乘佛法有很多批評，說大乘法不是佛說的，佛說的是小乘法，還造了很多著作。後來他的哥哥無著菩薩就引度他：「你說大乘法不是佛說的，你要先看看大乘經典，然後你講的話才不會錯誤。」他哥哥還告訴他：

「你這樣毀謗大法，謗法的罪過是不得了的」，他一聽，自己感覺嚴重了，就研究大乘，一研究之後，果然大乘法是好，不是佛說的，誰能說出這樣的大法呢？後來他放棄小乘法，專門弘揚大乘佛法，唯識宗好多論都是他造的，《唯識三十頌》、《唯識二十論》等等，還有其他的，都是他的著作。

他的著作，你看《百法明門論》開頭這樣說「如世尊言」，「世尊」是佛的號，開頭就把佛舉出來，「世尊言」就是聖言，根據聖言量。佛說的是什麼呢？「一切法無我」，一切的法都沒有我，注意無我的「我」是前面講的：一般凡夫執的我執、法執，「我」就指那個。不是講真我，真我人人都有，這是講假我。「何等一切法，云何為無我」，你看這個文字，一句扣一句，佛講的「一切法無我」，然後下面兩句就分開說：一切法是什麼（一切法指的是那些法）？「云何為無我」（為什麼叫無我）？由這兩句就開出下面一百個法，文章有起承轉合，一轉，下面的百法就開出來了。所謂的一切法，就是這一百法，就根據這幾句話，先講一切法，把一切法分析完了以後，後面再講無我、什麼叫做無我。所以《百法明門論》這部論裏有兩大

部分，先分析一百個法，分析完了之後，就說明為什麼一百個法都是無我。一百個法就擴充為六百六十個法，六百六十個法就是萬法，萬法都無我。你要了生死、要成佛，就必得認清萬法，萬法都是沒有我相、法相。這個我相、法相，我們凡夫眾生不了解真妄，才把假我、假法當作真實，執著得不放棄，這才有生死。要解決生死問題、要成佛，就要針對這個來下工夫，所以百法有這兩大部分。

下面就說一切法：

一切法者。畧有五種：一者心法。二者心所有法。三者色法。四者心不相應行法。五者無為法。

把一切法概略地分成五種，這五種是什麼呢？第一是「心法」、第二是「心所有法」、第三是「色法」、第四是「心不相應行法」、第五是「無為法」，一共五大類。
一切最勝故。與此相應故。二所現影故。三位差別故。四所顯示故。如是次第。

「一切最勝故」，先說「心法」，心法是我在《唯識簡介》裏講的八識心王，一共有八個心王，這五大類中，心法是主要研究的法。為什麼呢？心法造善業、造惡業，就凡夫眾生來講，在六道裏輪迴生死，心法為主；學佛成就佛果，證佛果也是憑著心法。所以就凡夫眾生的有為法來講，心法佔第一位。「與此相應故」，接著講「心所有法」，講到與心法關係最密切的，八個識要起作用的時候，要心所跟它相應，相應就是能跟它互相配合，這個心所屬於心王的。有個比喻，為什麼叫心王？心王等於國家的君主一樣，心所等於君主的那些臣子，臣屬於心王，這是心所有法。「二所現影故」，這是講「色法」，就是一切物質這方面，這個色法是什麼呢？色法是由心法與心所有法，這兩者所現出來的一個假影子而已。我們看自然界，小到一粒微塵、一花、一木，大到整個日月星辰，虛空裏的星體都是色法。色法那裏來的呢？你的心法與心所有法，兩者顯現出來的一個假影子而已。我們這樣講，現在一般的凡夫眾生，尤其研究科學的人，他聽了之後，不能完全了解，但是研究唯識學，一層一層地把理論用種種的方法來求證，講到真理，這個色法就是由心法、心所有法顯現出來的。在這裏先告訴你一個結論，你要徹底了解這個結論，以後再一層一

層地來研究。

「三位差別故」，這是「心不相應行法」，一共有二十四個，二十四個都是抽象的名詞。比如我們現在講所得，所得是什麼呢？國家要徵所得稅，這個所得的「得」字，你說它是心法？還是色法？都不是，但是這個「得」跟心法、心所有法、色法都有關係。我們就拿收入來講，你在公家機構做事，公家給你一分薪俸，薪俸是你的所得，你研究這個「得」怎麼來的呢？你在公家無論擔任什麼職務，你用你的心思，包括心王、心所，思想的思就是心所，除了心法以外，你還用身體，在公家辦事，或者用口說話、或者用手寫字，還有其他動作，你的身體是色法，你這個「得」是從這些方面取來的。這個「得」既不屬於你的身體，也不屬於你的心理，但是它與你這些都有關係，是由這幾個法建立起來的，相關建立起來的這個概念。「得」後面還有其他的，一共有二十四個法，有數、種種的，「數」是數目，你說一、說個十百千萬，這個數目字怎麼出現的？還不是由人把它訂出來的，人用心理訂出來。數既是由心理訂的，它與物質有什麼關係呢？物質是具體的，它有形相，有形

相才可以數，沒有形相怎麼數法？凡是有數，數與物質（色法）也有關係。舉出這兩個例子，二十四個心不相應行法是由心王、心所、色法這三者相關的法各有一部分，假設出來的。

「四所顯示故」，最後是講「無為法」，無為法在百法裏一共有六個，這六個無為法也是由前面的四種——心法、心所有法、色法、心不相應行法，由這四種有為法所顯示的。我們凡夫眾生對這四種有為法不明瞭，當然沒辦法顯示無為法，研究百法的時候，把前面四種都明瞭了，然後就顯示出來這六個無為法。「如是次第」，一切法概略分為五種，它的順序是這樣。

有為法、無為法，合起來一共一百個法，古人為了好記，編成四句話：「色法十一心法八」，色法一共有十一個、心法有八個，「五十一個心所法」，心所有多少？有五十一個，「二十四個不相應」，心不相應行法有二十四個，「六個無為成百法」，加上六個無為法，構成一百個法。四句偈好記。

概略說過以後，我們就看心法，心法一共有八個，《唯識簡介》裏已經介紹了，

在這裏溫習一下：

第一、心法。略有八種：一眼識。二耳識。三鼻識。四舌識。五身識。六意識。七末那識。八阿賴耶識。

第一是眼識、第二耳識、第三鼻識、第四舌識、第五身識、第六意識、第七末那識、第八阿賴耶識。前面六個識是翻成中文的意思，後面兩個識是用印度文原來的名詞，照它的音翻譯過來的，一共八個。這八個各有各的作用，這八個實際上只是具一個代表性而已。蕩益祖師講：說到我們眾生的真心，真心就是心性、真如本性，真如本性沒有辦法講，一說出來，早就離開本性，就不是了。所以蕩益祖師講：真如本性是離過絕非，離四句之過、絕百句之非。這怎麼講呢？四句之過，就拿空、有來講，說空、說有、說非空非有、說亦空亦有，四句了，這都是方便講。跟各位講，說空是方便講、說有也是方便講，亦空亦有、非空非有都是方便講，都為了讓我們了解，不這樣講，佛法怎麼說法？但是要了解：真正說起來，你要研究心性，這四句都要離開，離開這四句話，言語才沒有過失。百句呢？百句是從四句開發出

來的，四句一離了，百句也沒有了。這個意思就是說：講到心性是不能夠用言語心思的，心思想也想不到、言語更是說不完全，這就是不可思議，心性就是不可思議。

你說不可思議，我們現在又不是研究禪宗，祖師禪要參，我們研究教理，雖是
不可思議，雖然是言語道斷，必得還要用言語。用言語講佛理、研究佛法的時候，
就我們眾生所了解的這些名相，用八個比較顯著的法，用這八個法來講。這八種說
出來，我們眾生都了解。比如第一個講眼識，眼識是什麼呢？一提到眼識，大家知
道這是眼睛，你知道有眼，眼識就好懂了。眼識依靠眼根，眼識就依靠這個眼根才
發得出來，所以眼識依靠眼根，然後來認識外面的色塵。認識是我們普通話好懂，
講到學術名詞是「了別」的意思，「了」是明瞭，「了」當看得清清楚楚，別呢？「別」
是有所分別的。在天地間任何一個法，這個法跟那個法不同的，你要認識一個法，
你必得把這個法從其他的法裏面辨別出來，叫「了別」。如果不能辨別，我們就沒
辦法認識。比如我們日常在社會上跟一般人來往，有的是朋友、有的是常見面的人，
不論是常見面的人、朋友，一見面就認識，他的身體方面、神情的動態、做人的風

格，把他從一般人羣當中，你特別地把他辨別出來，然後你才認識他。你沒這樣辨別，人羣是人羣，談不上對某人一個認識，所以認識必得要有所分別，叫了別。所以了別比認識的定義還透徹，認識比較含糊籠統，了別這個意義講得明確。眼識是依靠眼根起現行，然後再了別認識外面的色塵。耳識呢？依靠耳根了別聲塵。下面都是這樣，鼻識是依靠鼻根了別香塵、舌識是依靠舌根了別味塵、身識依靠身根了別觸塵。意識是第六識，依靠意根了別法塵。末那識是第七識翻譯的名詞，中國的意思叫意，也叫意根，它是了別什麼呢？它了別第八識。阿賴耶識翻成中國的意思叫藏識，它能夠含藏一切種子，也叫本識——根本識。這八個識的名稱提出來了。

八個識的名稱提出來後，我們對於這些識，根、塵、識，再大概地了解一下。根是什麼？我們大家一看，眼有眼根、耳有耳根，這個根在《唯識簡介》裏已經跟各位說過了，根有兩種：一個是浮塵根、一個是淨色根。浮塵根我們用眼看得見、手也摸得著，眼有眼球、耳有耳膜、鼻子長在外面，我們都知道。但是這個淨色根，也叫做勝義根，所依的是什麼呢？勝義根（淨色根）在浮塵根裏面，它要浮塵根來

保護它，它才能夠存在。也就是說淨色根是物質的色法最精密的，非常精密，我們一般人對淨色根看不到，研究生理學的人、各科的醫生，他用醫學的儀器來檢查，現在可以檢查出來。比如眼科醫生，他用照眼睛的儀器，看看眼睛，他竟然把淨色根看出來，就是看出來，他未必就能辨別出來。眼的淨色根是這樣，耳的淨色根也是這樣，耳鼻喉科，耳有病的話，他用儀器來檢查耳朵裏面，也能出現淨色根，識就依靠那個淨色根才能發出來。

為什麼講發出來呢？識沒有起作用的時候，它都在第八識裏面，藏在第八識。為什麼第八識叫藏識？藏就是含藏的意思，含藏什麼？含藏所有各識的種子。它的種子就是一種習氣，沒有形相，這種習氣連我們自己都拿不出來，但是它的確有。比如我們學寫字，你學書法，學漢碑、學魏碑，或學各種字體，你學那一家、那一派的，你慢慢養成，學好之後，你不出手則已，一出手，那種習氣，你寫的字就是那種字。你在沒寫之前，習氣在那裏？你寫的時候，經過原來長時期的模仿、學習，慢慢地習氣養成了，每學一次，吸收一點習氣，習是學習來的氣分。這種習氣雖然

是抽象的，但是必須承認這種氣分，你學習之後，它收藏在那裏？收藏在根本識（第八識）裏，這種習氣就叫種子，唯識學就把它當作種子。為什麼叫種子呢？它沒有起作用的時候，它在那裏是靜態的。第八識的那種氣分，遇到外緣來，比如你是寫隸書（學漢碑）的，跟朋友一見面，聊到書法，朋友說：「你會寫，給我寫一張字」，朋友請你給他寫一張字，這個緣一來，你就拿出來，沒有這個緣，人家沒有叫你寫字，你就存在這裏，那個習氣安靜地在第八識裏，不起作用。人家請你寫，你就拿出來，這就起作用了。起作用就是由種子起現行，現是表現、行是行為，由種子表現出行為來。表現行為一定要起——發起，就那個種子來說，色法的種子，稻種也好、麥種也好，這個種子原來是種子，它要發芽的時候，它要動要起，要發起，它慢慢長出芽來。我們的心理也是這樣，一種習氣的種子在第八識裏，要表現出一個作用來，最初要動，動就要起，起之後才有出現，出現行為叫做起現行，由種子起作用叫起現行。比如我們眼識要起現行，在《唯識簡介》裏跟各位也介紹過，眼識九緣生，要九種因緣和合起來，我們張開眼睛看才能起作用。但是在這裏最基本的，你眼識的種子在第八識裏，原來是靜態的，現在各種緣分具備了，最基本的叫眼根，

要靠眼根，你沒有眼根，你是一個瞎子，外面具備了光線，也有空間，也有各種對象，那些都具備了，你眼睛瞎了，沒有眼根，還是看不到。所以眼根非常重要，所謂眼識依靠眼根，才了別色塵。

塵是什麼？塵就是外面的境界，在眼識所對的叫色塵，在耳識所對的是聲塵。這為什麼叫塵？塵是灰塵，比如一張白紙或你自己的手，你染上了灰塵，就把手弄髒了，一張白紙上的灰塵，也把白紙染污了，它是一種比喻的話。我們眾生的心理，就因為受了外面這些色聲香味觸，把我們心理染污了，所以叫它塵。塵再用個名字就叫境，眼根對了色塵（外面的物體、境界），它來了別、認識外境，所以了別就變成識了。當眼識在因緣具備的時候，由眼識的種子起了現行，就變成眼識，它怎麼起現行呢？依靠眼根，變成眼識，再由眼識來了別外面的色塵，這是根、塵、識三者的關係，眼識是這樣。耳識了別聲塵，就叫耳識，以下照這個意思，都是相同的，不必多講了。不過這個第六識特殊，眼識對外面的色塵、耳識對聲塵、鼻識對香塵（香是各種氣味）、舌識嘗味道（味塵）的、身是觸塵（與物體相接觸的觸塵），

這都是具體的，第六識就不是這樣，第六識接觸的是法塵。這個法塵怎麼來的？色聲香味觸是前面的五塵，眼耳鼻舌身所對的色聲香味觸五塵，正當眼對色、耳聞聲的時候，這就是色塵、聲塵，眼識現在不看了、耳識現在也不聽了，到後來再回憶起來，回憶起來是誰回憶？不是眼識回憶，也不是耳識回憶，是第六識在那裏回憶。第六識回憶的是什麼呢？是眼耳鼻舌身所對的五塵。比如聲塵，聽了一首很好聽的曲子，聽完之後，古人講「繞梁三匝」，聲音還在梁柱那裏盤旋不散，當你正在繞梁三匝的時候，已不是耳朵在聽了，而是意識在那裏分別。意識對於五塵都有這個作用，吃了好東西，回憶起來，舌齒留香。到後來，凡是想到曾經經驗過的法，無論色聲香味觸，都是由第六識在那裏了別，第六識了別的這些，不在眼前的，這叫法，加上一個共同的名字——塵，叫法塵。

第二講

既是第六識攀緣、了別法塵，我們研究佛法，要修道的話，要注意：外面不好的緣，就非禮勿視、非禮勿聽。可以辦得到嗎？但是第六意識，心裏自己控制不住，第六意識沒有一時一刻能夠閒得下來，你眼可以不看、耳可以不聽，心是第六意識，它不能不想，它可以海闊天空地到處了別，問題就在此，我們學道的人就要管住這個第六識了。你要管住第六識，你就要了解第六識是什麼狀況，這在後面要講的。這個第六識，有時外面一切境界都沒有，它單獨地可以起作用，前面要依靠眼根、依靠耳根，但是它可以單獨起作用，就叫獨頭意識。獨頭意識是什麼呢？睡覺作夢的時候，夢裏可以夢到一切人物，都可以夢得出來；不在作夢的時候，平常自己單獨在家裏，你腦筋在想，這都是獨影境。所以研究心理學、研究唯識學，對第六識非常注重的，第六識是這樣。

那麼第七識呢？第七識是末那，它翻成中國的意思就是意，不過為了跟第六識有所區別，因此就把它叫做意根，意根就是第六識的根。第六識叫意識、第七識叫

意根，第六識的意根，這個也是非常厲害的，我們眾生所以有我執、有法執，最根本的就是因為第七識執著第八識，把第八識的見分當作自己、當作我。心王、心所都有四分，在《唯識簡介》裏也講過了，這個第八識有見分，見分就是自己能夠起現行的這種功能，能夠了別的叫見分。相分就是一種境界，有形相的，叫相。第八識的見分，第七識就把第八識的見分當作我，因為第八識的見分有形相，而且第八識的見分是一直連續不斷的那種狀況，所以第七識就把第八識的見分當作我。有「我」的時候，就處處執著我，它是意根，由意根再發出第六識，第七識執著我，第六識也是執著我，所以六、七兩識都有我執。那麼法執是什麼呢？法執更廣泛，一切的法不明瞭從那裏出來的，都把這個法當作真實存在的，這就是法執。比如講到色法，色法在前面跟各位說過，色法是由心王、心所兩者所顯現出來的假影子而已，第六識、第七識不明瞭這個，不明瞭這些相分怎麼出來的，它把這些相分都當作真實的，當作真實的法，這叫法執。所以末那識是我執、法執都在這裏面。

第八識阿賴耶識，阿賴耶識中國意思翻成藏識，藏識在前面跟各位講過能藏、

所藏、執藏。能藏是它能夠藏各個識的種子以及它自己的種子，所以叫持種，持是保持，它能夠保持所有的種子，叫能藏。所藏呢？所藏是它受薰染的，怎麼叫受薰染？我們拿眼識來講，當我們眼識看見外面色塵的時候，看見外面的色塵，或者是顏色、或者是形狀，比如去看一個舞蹈，這個舞蹈在眼識看，它又有形狀、又有顏色，這是眼識所攀緣的。但是它攀緣的時候，它了別這個色，它沒有直接從舞蹈家的舞蹈直接攀緣，它看到舞蹈那種形狀的時候，它眼的自識，眼識起現行的時候，眼識的見分就能夠了別。了別時，它不能直接了別那個舞蹈上面去，它自己臨時就變現出來，變現出來這個影像就跟那個舞蹈一模一樣的，這叫影像、影像相分。這個影像相分，眼識的見分所了別的就是自己變現出來的相分。這個見分、相分，既然都由原來的種子起了現行，那麼它見到相分，這個相分是模仿外面那個影像，同時就有個種子，這就學起習氣來了。當你第一眼看、模仿那個影子，你自己辨識出來就是習——學習。學習的氣分學成就了，就送到第八識裏去，就變成第八識的種子。這個種子到第八識裏有兩種作用：一、將來有適當因緣的時候，你自己模仿，那你不是欣賞人家了，你自己在舞蹈了，你這個種子起了現行；二、種子既是收藏到第

八識裏，它就薰染第八識。就等於我們喝茶，我們把茶杯比作第八識，那個茶水倒到杯子裏面來，杯子把茶水（比作種子）收藏在它裏面，它既然收藏種子（收藏茶水），它本身受了茶水的薰染，它也得了一分茶的味道這種氣分。所以第八識就能藏方面來講，它能夠收藏種子；就所藏方面來講，它本身受薰染（受薰），第八識能受薰。

還有執藏，執藏是什麼呢？就是第七識始終執著它，把它當作我，其實它不是真我呢？第八識這個阿賴耶識，不錯，阿賴耶識裏面有真如本性，但是它也有根本無明合在一起，有無明、有真如本性，兩種混雜在一起就變成識。識怎麼來的？跟各位講，本性迷了就變成識。《大乘起信論》講的「一念不覺而有無明」，當我們有一念不覺悟的時候，無明就起來了，無明一起來，我們就迷住了，把我們本有的真心（真如本性）就迷住了，不認得了，不認得自己的真如本性。不認得自己真如本性的話，一切的行為、一切的作用，都是從根本無明那裏出現的。根本無明出現，就短暫的時間來講有生滅，世間的萬法都是生滅，就一期的生死來講，一個人生下

來叫生了，壽命終了叫死亡、死了，這一段過程，生死之間的一種過程叫生命，這就是第八識在那裏起的作用。生死從那裏來？生死就從根本無明，它才有生死，生死就是生生滅滅，生老病死、生老病死……才有這個假相。見到真如本性，真如本性有生有死嗎？沒有，真如本性在《楞嚴經》裏講「清淨本然」，它是清淨的，本然是本來就有，「周徧法界」，周徧是周到，那裏都有，法界是一真法界。一真法界是什麼呢？分開來講有十法界，最高是成了佛，然後是大菩薩、中乘、小乘（四聖界），四聖界下面是六種凡夫，有天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄（六凡），分成十個界限。

但講一真的話，我們的本性叫真如本性，什麼叫真？真是一真，一真一切真，就是地獄眾生在地獄裏最痛苦了，你成佛的話，整個都是一真法界。我們現在雖然還沒成佛，我們了解佛理了，了解佛理的話，一真法界都是我們真如本性。他雖然墮落到地獄裏去，他的本性還是在那裏，還是一真法界，那就是無論在地獄、在餓鬼、在畜生道，都有一真法界。不過墮落三途惡道裏邊，他沒辦法覺悟，能覺悟就

是我們人，人道、天道，我們人道學佛一覺悟，你要了解這個一真法界一開發，生死在那裏？生死完全是有了無明，然後再出現那些生滅不停的假影子。所以為什麼要明心見性？你明心見性，在理論上貫徹了之後，我們自己就按照佛法去用工夫，就把那個假相排出去。怎麼排出去？排也是方便講法，就是要你覺悟，不覺悟就是我執、法執——一種執著，你看開了之後，把這些我相、法相看破了之後，放棄執著就是大覺，大覺大悟。古代祖師講：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，我們現在三界如夢，別說我們人間如夢，就是天上，三界天都是如夢，所以在夢裏看得清清楚楚的，有六趣（有六道），覺後空空無大千，一覺之後，別說六道，大千這一切假相都不存在的，全體都是一真法界。那個法性、佛性全部都是本性顯現出來，所以我們了解第八識是執藏，執藏就是第七識執著它，把它當作我。

我們研究八個識的時候，就了解我法二執的來源，有執著就有障礙，有我法二執就發生了有煩惱障、有所知障。有煩惱障就有生死，貪、瞋、癡、慢、疑這些，一共有十使，這就構成我們生死了；所知障呢？所知障也是這些東西，不過煩惱障

是煩惱本身就是障礙，所知障是所知之障，那些萬法、一切，本來我們應該知道的，破迷後，我們一覺悟，一切法都知道，但是我們不覺悟，把我們應當知道的，有這些煩惱在那裏，把我們障礙了，構成所知障。有煩惱障、所知障這兩種障，我們既有生死不能了，而且世間一切事物、種種道理，我們都不明瞭。成佛以後，有個號叫世間解，世間萬事萬物，成了佛都能了解，而且都能說得出來。我們眾生自己對於世間那個法，我們了解嗎？不了解，實在不了解。遠到你研究天文學、物理學，天體研究到現在，就是一個爆炸論，到現在還認為爆炸論是最新的學說，前幾天報紙上講宇宙的體原來是很小的，一點點，後來突然之間發生大爆炸，一爆炸的時候，一天一天擴充，到現在無窮無盡的，它是這個理論。但是相對這個理論，另外別的理论是相對的，這都不得其真相，凡夫知見談不上世間解。佛的世間解，除了宇宙的、人生的，各種現象清清楚楚，說得非常清楚。你說得清楚，就是要把我法二執破除乾乾淨淨的，讓自己本性出現，完全是本性出來，一方面生死沒有了，一方面所有都通達、一切都明瞭。因為這個關係，我們才學佛，才研究佛法，不是這個，我們學佛幹什麼？我們學佛如果跟一般人那樣，求今天運氣好一點、做生意能夠多

賺錢、當公務員能夠升級升快一點，或是競選能夠選上，你學佛要是為了這個，那目標都錯了。學佛是要明心見性、要成佛，這不是普通世間的學問。剛才講的怎樣發財、怎樣升官，當然用不正當的手段，世間的正人君子都不採取的；用正當的方法，正當的方法做生意可以發財、辦政治可以辦得好，這是一種正當的方法。這個正當方法，世間一切學問都可以辦得到。佛法目的不在此，佛法目的是要解決我們這個大問題，這個問題不是世間任何學問都能解決的，因此唯識學是高度的心理學。

除了唯識學以外，世間不論國內、國外，你找研究心理學的那些專家，叫他來講講看，世界級的心理學家，他對唯識學這些學問，他也講不出來。必得跟佛學，佛是世間解，他才講得出來。八個識，第八阿賴耶識是根本識，前面七個識是轉識，轉識從根本識裏轉變出來的，一共八個識。

在講心所之前，各位手裏都有《相宗八要》，《相宗八要》裏蕩益祖師講到第八識的時候，他對第八識特別注重地解釋，為什麼這樣解釋呢？因為我們凡夫眾生對第八識都不了解，不了解的時候，你修持、講佛理就很難了。我們把他的文字看一

下：「梵語」，就是印度文，印度文叫「阿賴耶」，「此翻為藏」，翻成中國字的意思叫藏，它「具有能藏所藏執藏三義」。下面就講阿賴耶識的重要，為什麼講它重要？為什麼這樣講呢？因為我們凡夫眾生都有邪知邪見，最嚴重的邪知邪見有兩種：一個是斷見，就是斷滅的知見；一個是常見，就是沒有變化、長久恆常的常見。這兩種知見都是邪的，不正確，為什麼呢？這兩種不正確的見解破壞了因果，尤其破壞了三世因果。我們學佛的人不明瞭三世因果，佛法沒辦法入門，必得要了解三世因果，才能了解六道生死輪迴這個問題的嚴重。如果不明瞭三世因果，你叫他了生死，他還不想，他還不知道什麼叫了生死，所以那是邪知邪見的。

蕩益祖師在這裏就針對這兩個知見，他特別講：「若無此識，則根身是誰執受」，假使沒有第八識，我們的根身是誰在執受？根身是我們身體的五根之身，根身就是我們的身體，如果沒有第八識，我們的身體由誰來執受？執是維持、保守的意思，受是接受，沒有第八識，我們身體的根身就不能維持。大家知道，一個人要死的時候，第八識沒有離開身體，那還不算死，死的時候，第八識離開了，才正式宣告死

亡，這個第八識普通叫靈魂。所以第八識不離開身體，就算變成了植物人，植物人的身體不會像死人。死了之後，沒過幾天，身體就腐爛，植物人的身體不腐爛，為什麼呢？第八識在那裏執受，有第八識在執受，他的根身不會壞的。人死了，第八識一離開的話，不過幾天，身體就壞了。所以如果沒有這個識，我們五根的身體由誰來執受呢？這是第一個。

再說「器界是誰變現」，器界就是器世間、自然界，自然界是誰變化出來的？第八識變現出來的。《唯識簡介》裏也講心所四分，自然界這一切東西，器界就像器具一樣的，我們沒有空間、沒有大地，我們在那裏生存？所以用大地來托著我們，這還不算，還有天空在那裏，這都是一個器具，叫器界、器世間。這個器世間是怎麼出現的？跟我們身體毫無關係嗎？不是，前面講這都是我們第八識的相分，我們人道眾生的第八識共同的種子，第八識相分的種子，我們人道第八識共同相分的種子共同變現出來的。所以我們人，你看的台中大肚山是這樣的，我看也是這樣，因為我們共同的種子，我們到人道來的這個第八識的種子是相同的，由共同的種子變

化出來。在這裏是一座山或一條河流，共變共用，共同變化，共同使用，叫共中共。看起來好像與我們沒有關係，實際上是有關係，我們變現出來的，怎麼沒有關係呢？所以講器界是誰變現。

再呢，「一切善惡漏無漏種是誰攝受」，善的、惡的、有漏的、無漏的種子，是誰在攝受？第八識能持種，沒有第八識，誰來接受、保存種子？下面舉例：「且如吾人疲倦熟睡」，而且就像我們疲倦在熟睡的時候，「夢想俱無之時」，我們睡得很熟，也不做夢，也沒有其他的想，「前六轉識，俱不現起」，前六轉識就是前六識，這個時候都不現起。「若無此識」，假若沒有這個第八識，「豈不同於死人」，豈不跟死人一樣？「既無夢無想，仍非死人」，既然無夢也無想，仍然不算死人，「驗知必有此第八識，與第七識微細我執，仍自俱轉」，那麼從這裏檢驗知道，一定有第八識與第七識的微細我執，仍然自己在那裏俱轉。一個人睡眠時，又不做夢，什麼想也沒有，就跟死人一樣的，他為什麼不叫死人呢？就因為有第八識，還有第七識，這兩者在那裏運轉。

這一段是破除斷見的，斷見是什麼呢？現在世界上講唯物主義、唯物論，唯物論就是斷見，其實唯物論不是現在才有，在古印度時就有，古印度那些外道，有些是持斷見的，認為人一死，什麼都沒有了。我們中國古時候，有些文人不了解，他說人死的時候，魂魄分散了，肉體歸於泥土，一切沒有了，也是一種斷滅知見。

下面又說：「然此第八識，決非實我實法」，第八識雖然有這些功能，它能執受我們的根身、變現器世間、收藏各種的種子，但是它不是實在的我，也不是實在的法。為什麼呢？蕩益大師說：「若是實我實法」，假若它是實在的我、實在的法，那麼它應該怎麼呢？「則應常無變易」，應該是永恆的，沒有變化、沒有改變的。然而事實上，「而此識者，乃從先世」，先世是在我們這一生以前——在前生，在前生的時候「引業所招」，引業是第六識造的業，第六識造的善業、惡業，它有引導的業力，有牽引的作用，它那個牽引的作用，由那個業力把第八識牽引到各道裏去，所以就第八識來講，它是由第六識所造的引業所招來的。「名異熟果」，名字叫異熟果，何謂異熟？比如造了地獄業（現在我們台灣這些人，天天在造地獄業，一個綁票案，

撕票之後，被判死刑，判了好幾個死刑，還沒執行，接著又有人綁票、又是撕票，這都是造了地獄業），造業的時候，他現在還沒有墮到地獄裏去，等他身體死了，這個業力就牽著第八識，那個時候才到地獄裏去，那個地獄就第八識來講，第八識受的果叫異熟果。異熟是時間的不同、地點的不同，他造業是在人間造的，受果是到地獄裏受果；他造業在人間這個時候造的業，將來等他死後才墮落到地獄裏去，異時而熟、變異而熟，經過轉變。還有異類而熟，什麼叫異類？造業的時候，這個人罪大惡極，太壞了，墮落到地獄道裏去，他地獄道的身體，第八識那個果，它本身談不上什麼惡，第八識是個受害者，它本身沒有善惡可講，它是無記的，異類而熟，類是講善惡，這個類別不同，它是異熟果。

「既從業招，便非常住」，它由引業，引到各道裏，在那一道裏就是那一道，狀況就不同的，不是常住。「又善業則感天人樂報，惡業則感三塗苦報，往來六道，猶如車輪，變形易貌」，什麼叫變形易貌呢？到人間來，我們人是直立的，頂天立地，身體站得直直的，是這個狀況，我們人的五官、身體是這樣。墮落到畜生道，

是橫的，畜生道叫傍生，牠身體是橫的，橫行，牠身體形狀就不一樣，狗的面貌跟我們人的面貌不一樣，其他各不一樣。變形易貌，到那一道，形是身體的形狀，貌是面貌，易是改變了。「曾無一定，豈是實我實法哉」，沒有一定的，那裏是實在的我、實在的法？

這一段是破除常見，常見是什麼呢？印度外道有一種常見，這個常見也是破壞因果的，有常見就談不上修道了，他認為這一生是這樣，來生還是這樣的，沒有什麼變化。實際上，在六道裏輪迴是隨著自己造的業在變化的，因果的真相是這樣，常見也不符合因果，外道也不明瞭因果。

蕩益祖師在這兩段，特別針對一個斷見、一個常見這兩種邪知邪見來解釋第八識，清清楚楚的，這是我們生命的第八識，在此說明。要修道的話，破除斷見、破除常見就明瞭三世因果，然後才能夠破除我法二執，最後才能夠了生死、成佛。

第三講

現在請各位看百法明門的第二張講表，前面第一表是心法，就是普通講的八個心王，我們上回研究過了，現在開始講心所。所謂心所，是與心王相應的，心所一共有五十一個，五十一個心所都是跟前面的心王相應，相應就是互相配合，叫心所。

第二、心所有法。畧有五十一種。分為六位：一徧行有五。二別境有五。三善有十一。四煩惱有六。五隨煩惱有二十。六不定有四。

五十一個心所分成幾種，請看表：一、徧行心所，徧行心所一共有五個。為什麼叫徧行？有四個意義：第一、「這五個心所遍於三性」，前面講八個心王時已概略說過，在《唯識簡介》裏也講過，心王、心所有三性——善性、惡性、不善不惡性，這五個徧行心所全都具備這三個性。第二、「這五個心所遍與八識心王相應」，在前面講八個識，這五個徧行心所與八個識都是相應的。第三、「這五個心所遍於三界九地」，我們六道眾生所生存的環境有三界，三界之內有六道，人間之下有三惡道，

人間以上是天道，天道有欲界天，欲界天上面有色界天，色界天上面有無色界天。普通把這三界分為九地，所謂九地，把欲界的六層天、人間、三惡道列為一地，叫五趣雜居地，五趣就是五道，五道眾生雜居在這一地，整個算是一地；往上就是色界，一共有四層，四禪天有四地；色界以上叫無色界，也有四種無色界的四空定，合起來一共九地，所以普通講三界九地。這三界九地，五遍行心所都可以到達。就地來講，它可以到達，為什麼呢？心王是三界九地都可到，它配合心王，因此這五遍行心所都能到達。第四、「這五個心所遍於有漏無漏世出世時」，我們凡夫眾生都在世間，如果修道，出了世間，在世間是世間的時候（有漏），出世間是出世間的時候（無漏），無論在世間、在出世間，這五個遍行心所隨時都配合八個識相應的。因此這五個心所叫遍行心所。

現在我們就一個一個看：

一、徧行五者：一作意。二觸。三受。四想。五思。

「遍行心所」有五個，第一是「觸」心所，觸是接觸，所謂接觸是什麼呢？就

拿我們的眼識來講，眼識要看外面的東西時，首先外面要有一個境界，眼對色塵，外面要有色塵，那是境；再是最基本的，就是我們的眼根；一個根、一個境，有根有境，眼識才能夠出現，如果沒有識的話，有根有境也不會發生看的作用。當然這裏舉這三個是最基本的，我們前面也講過眼識九緣生，我們眼要起作用，能夠看得出去，就是當我們能夠一看，這要九種因緣，才構成我們整個眼睛看一個東西，要九種因緣。這裏最基本的有三個——一是我們的眼根、二是外面的境界、三是眼識。根、境、識這三者，怎麼能夠發生連絡、發生關係？能夠合在一起？要靠五遍行心所，第一個就是觸——觸心所，觸是什麼呢？觸是接觸，它能發生接觸的作用。沒有觸的作用，根是根、境是境、識是識，三者不能合在一起，必須有觸的作用，才能把這三者和合起來，所以說：「由根境識和合所生」。這講得很簡單，在《成唯識論》裏說：觸是根、境、識三者需要和合的時候，由觸來使識與其他心所，引導它們來接觸境界，是這樣的。

第二是「作意」，作意是什麼呢？說個比喻的話，我們還是拿眼識來作例子，

當我們眼睛沒有看東西的時候，眼識在我們第八識裏，它就好像是一個種子，安靜地在那裏，沒有起作用。當外面有境界來了，其他的緣分也具備了，所謂具備，比如光線、空間……等等都具備了，這個時候眼識起現行，叫識。識在沒有起現行的時候，是種子。識的種子，這個種子就在第八識，收藏在第八識裏面。其他各種緣都具備的時候，種子就是因，這個因要由種子發生行動，由眼識的種子成為眼識的這個過程，怎麼能讓種子變成眼識？這個作用就是作意，有作意的作用。作意這個心所，種子在那裏就好像一個人睡眠那樣的，睡眠沒有醒，誰把它叫醒呢？就是作意，作意一來，把第八識裏的種子叫醒了。一、把它叫醒之後，再引導種子趣向境界，就讓眼識接觸外面要看的東西。所以作意有兩種作用：一、叫眼識種子能夠醒過來；二、醒過來之後變成眼識，再領導眼識去攀緣眼識所看的境界那個東西。所以表上講「引心趣境」，它引導心，心就指這個識，在眼叫眼識、在耳叫耳識。如果外面有聲音來的話，作意的作用就是把耳識的種子讓它起來、讓它進行，進行以後就引導耳識去聽聲音。所謂趣境，就是跑到境界那邊去，這是作意的功用。

我們這個表排列的順序，與《瑜伽師地論》有點不同，在《瑜伽師地論》裏把作意列在第一位、觸列在第二位，《成唯識論》把觸列在第一位、作意列在第二位，各有各的作用。什麼作用呢？《瑜伽師地論》把作意列在第一位，它是教小乘修羅漢的，還有菩薩，這些真正在用工夫的人，開始就在作意上下工夫，所以把作意放在第一位；《成唯識論》把觸放在前面，是教我們初學的凡夫，先了解觸，是教凡夫眾生的。這兩者的作用有點不同，結果次序稍微有點不同。

第三是「受」，受是接受，接受什麼呢？「領納順違俱非境」，接受外面的一種境界，外面的境界給我們感受，有三種不同的性質：一是順境，順境很合乎我們的心理，比如我們聽了一首很美的曲子，我們一到道場裏，聽到唱讚子，唱讚子的聲音是梵音，我們聽了，心裏很安靜、很好，這是順境；二是違境，假如我們在外面聽的是一種噪音，打架的聲音、吵架的聲音、罵人的聲音，那聽起來，我們心裏感覺不好受，叫違境，違是違背我們的心理，我們聽起來不好受；一個順境、一個逆境之外，三是俱非境，俱非是既不是順境，也不是違境，我們普通聽的聲音，外面

流水的聲音、風吹樹搖的聲音，我們聽起來，說不上是順境，也說不上是違境，這叫俱非境。我們對外面的境界所領納的，領是第一次接觸，接觸之後就把那種境界收下來，納就等於出納，把它收下來。這好像很普通，你若研究心理就知道，我們聽外面的聲音、看外面的東西，眼之所見、耳之所聞，無論是順境、違境、俱非境，都會把它收納下來，送到我們的第八識裏面。我們從外面得來的各種聲音、顏色，就變成我們自己的種子，等到將來因緣具備了，就由我們自己表現出來了。比如我們聽到人家罵人，罵人的聲音一聽下來，這叫習氣，聽人家罵人的聲音，我們耳朵一聽之後，就把那種聲音領納下來，領納就把聲音送回我們的第八識裏面，成為我們的種子，將來我們遇到適合的情況，我們自自然然的，用相同的方式也罵人家，這是學習來的，習慣了，在佛學裏叫習氣。習氣沒表現出來是種子，表現出來就是自己的行為了。

所以我們研究遍行心所，受就是領納，這樣想想看，我們白天在外面，領納得太多太多了，因此孔老夫子教他的弟子顏回：你要學道、學仁，非禮勿視、非禮勿

聽。外面那些非禮的事情，你看了之後，自己就領納下來，將來就變成自己的行為。我們看外面動手打人，國會裏那些人動不動就打架，我們現在看了，感覺不對，久而久之，一看之後，那個就變成我們自己的種子，將來我們也是不知不覺地就表現出來。這是一種，太多了，聽的聲音、看的種種狀況，社會上那些搶劫、殺人，這是怎麼來的？發生了第一個例子，第二個就跟著學會了，媒體一傳播起來，就這麼厲害，因此我們學道，要隨時警惕自己。

第四是「想」，想是什麼呢？「於境取像」，我們用我們的五根，五根是來發五識的，我們還是拿眼識來做例子，我們看外面這個大環境，這個大環境裏有自然的山水、有自然的太空、有小環境（我們自己活動的空間），在人類社會有社會的環境，社會當中有人羣，這都是境。假使我們隨便瀏覽一下，你對它沒有什麼分別的話，可能你的印象不大深刻，你也認不出來什麼東西。你要想對某一個環境，自然的也好、社會的也好，尤其是對於人羣裏的人，比如我們一般看的都是人類，人類長的就是人的共相，共相當中，大家都有五官、四肢，你在人羣當中，特別要認識

某個人，你怎麼能夠記得他？事後你怎麼記得他跟別人有什麼不同？這叫做於境取像。這個境，比如同樣是人羣，中國人、外國人，黃種人、黑種人、白種人，都是人，整個是一個境，你要認識某個人，你要在整體的境中取像，於境當中取特別的像，所謂取像，就是辨別的意思。在整體的人羣中，你辨別是那一種人，是黃種人？是白種人？在黃種人之中，你再辨別是韓國人？日本人？中國人？同樣是中國人，各地方的人也有不同的，那要辨別的。各位跟中國各省各地方的人相處多了，你就知道，各省的人，就拿頭部來講，各地方的人，他長的大致有一點不相同的，這些都是於境取像，就是在共同的境界當中，取特殊的像。這個作用叫做想的作用，想想，我們普通叫想像。

第五是「思」的作用，思是什麼呢？「令心造作」，到了思的階段，就叫心王，心指心王——前面講的八個識，就叫心來造業、造作，採取行動了。我們一般說話講思想，某人是什麼思想，就把思、想合在一起講。我們研究唯識學，要分析一個人的心理、分析他的念頭，就不能含糊籠統的，思就是思、想就是想，各有各的功用。

在《成唯識論》裏講得比較多一點，這個表裏，為了我們好記、記得住，別的不記沒關係，你就記得「於境取像」，這是想的一個作用，思是「令心造作」，很簡單扼要的，記得這兩者不同的。

前三個也是一樣，如果按照《成唯識論》講的解釋，比如蕩益大師從《成唯識論》裏摘出來，不是完全摘出來，要完全摘出來，《成唯識論》裏還很多，蕩益祖師解釋的話是這樣講的：想是什麼？「於境取像」，這跟表裏一樣的，「以為體性」。體性就是想的本身，它的本身、它的特性，它本身的特性就是這樣，這個體就等於我們人每個人都有自己身體，是講那個是它的體性。它既有體性，它怎麼於境取像呢？剛才我們是很概略地講，它在整體的見解當中，去辨別那個特殊的境界，叫取像。怎麼取像呢？《成唯識論》說：「施設種種名言，以為業用」，所以於境取像的時候，它認識每一個特殊的境界以後，它就賦予它，施就是給它，給它各種名稱、言語。比如台灣有很多高山，在原始森林裏面發現古時候留下來的樹木，這些古老的樹沒有名稱，也沒有什麼相關資料，那些研究植物的學者們，是誰發現的，他就

給它編號，在某某地方有幾號樹、幾號樹，然後再賦予它一個名詞，這叫施設種種名言。名是名稱，言是用文字、用言語把它標示出來，如此一來，這個名稱就代表這個事物，這是想的作用。

從觸、作意、受、想、思，這五個心所是遍行的，與八個心王都是相應的。所謂相應，八個心王無論那個心王，起作用的時候，都少不了這五個心所。少了這五個心所，心王都起不來的，就是由種子起現行，它自己起不來，必須有這五個遍行心所來跟它相應了，心王才能夠起現行。古人也常常這麼說：五個心所，我們研究的時候是一個一個研究，其實這五個心所要出現的時候，一念裏就出現了。起了這一念的時候，非常短暫的，這五個心所連續的，一下子就出現了。所以有人也講「一念五分」，這一個念頭之中，就有五部分的心所構成這一念，這一念五分，我們的念頭微細到我們自己都看不出來。所以分析我們的念頭，起了一念，每一念都有這五個遍行心所在起作用，這是我們研究教理的人這麼講。

禪宗不這麼講，禪宗只叫你去參話頭，參話頭從什麼地方參？參成功了是怎麼

樣的？參話頭的作用，就是把我們凡夫眾生的雜念消失掉，消除雜念，然後心性才能夠顯示出來。消除雜念，要控制雜念，自己觀念頭，參話頭就是從作意這方面，所以起了一念五分，五分在《瑜伽師地論》裏用工夫，開頭就是作意，開頭作意就是念頭剛剛微微一動，還沒有動的時候，作意就在那裏起作用了。禪宗參禪就是在念頭發動之處，就在這兒下工夫。

不但禪宗是這樣，跟各位講，我們中國文化，從古代先王傳下來的也都是這麼說。我前幾次也講過，中國文化在沒有文字之前，就是伏羲氏畫卦，用符號哲學，現在西洋人的文化晚得很，所以西洋哲學當中，它有符號哲學。但是我們講符號哲學，在伏羲氏那個時候，我們中國還沒有文字，就有符號哲學，那就是伏羲氏畫的八卦。八卦變成六十四卦，經過孔子從卦裏面研究，卦有變動的時候，卦的變動就代表我們人心的變動。我們人心變動的時候，孔子就用一個字——幾，叫動機，孔子給它一個定義：「幾者，動之微」，微是微細，非常微細的。什麼叫幾？幾是我們心裏的念頭，要動還沒動，快要發動了，要發動還沒動，微微要動的時候，動之微，

這是幾。一般心理學就講動機，但是還沒有講到這麼微細的地方。「幾者，動之微」就跟作意一樣，你要用工夫的時候，用什麼工夫呢？就在這個作意上，這是我們中國文化講自己心念微微的，要動還沒動，就在那個時候自己警覺自己、警惕自己。

警惕什麼呢？警惕我這個念頭是什麼念頭，普通人要辨別自己的念頭是善念、是惡念，真正用工夫的時候，不必到善念、惡念，就看這個念頭合不合乎他修定功，如果這個念頭起來，妨害他的定功了，就把這個念頭打消掉。參禪的是參究，我們念佛，比如我們念一句阿彌陀佛佛號，我們正在念的時候，你只要一直念下去，那就是淨念相繼了。但是有很多人念著念著，佛號不知道念到那裏去了，這個念頭就跑到外面去，跑到那個朋友或那個人那裏，跟人發生關係了，或者跟人談話、或者有別的事情，有這個問題，想的就是三種分別，這都是妄念、都是分別。你若懂得作意的話，你就隨時在警惕自己，執持一句佛號，其他任何一個念頭來影響你的佛號，把你的佛號截止，引導你到別的境界去，你趕快就要警覺自己。我們修道的人要控制住自己的心念，就是從這上面控制自己。不在這裏下工夫，在什麼地方下工

夫呢？等到這個念頭從作意、觸、受、想到思，到思的時候，造作了，那不造作也不行了，我們必須要了解這種狀況。這是五遍行心所，了解五遍行心所的話，我們念佛也好、修其他普通法門也好，就知道要在什麼地方用功。

下面講別境心所：

二、別境五者：一欲。二勝解。三念。四三麼地。五慧。

什麼叫做別境呢？它跟遍行心所不同的，剛才講過，遍行心所是三性、八識、九地、一切時都起現行、都相應的。這五個遍行心所是同時的，從觸、作意、受、想、思，同時在一起，五個一組，它不分的。雖然出現時有先後次序，但是構成這一念，五個心所沒有個別單獨起來，它是在一起的。別境心所不是這樣，它所攀緣的境有四個，這四個是個別所攀緣的不同：第一是對於所樂的，歡樂的樂境、所樂的境界；第二是決定的境界，你對於事情下了決定，所謂決定，你對於那個境界，你看清楚了，確定不移的，這是決定的境界；第三是曾習境，就是曾經經驗過的，以學習的習字來講，是曾經學習過的，曾經學習過就是曾經經驗過的那種境界；第

四所觀的境界，就是所觀察的境界。這四種境界不相同的，比如他攀緣所樂的境界，就跟別的境界不一樣，是各緣，所以不同的，因此它叫做別境，個別攀緣那個境界。

現在看這五個「別境心所」：一「欲」，欲是什麼呢？「緣所樂境起希望」，欲是我們普通講的欲望，這個欲望指對什麼欲望？所樂的境界，一般人喜歡吃好東西，在衣食住行上貪圖享受，這是所樂的境界。一般文人雅士，他的興趣比較高尚一點，古時的讀書人，琴棋書畫是他所樂的。儘管所樂的各人不相同，但是就所樂境來講，都叫所樂的，對於所樂境起了希望，希望得到那種境界，希望攀緣那種境界。喜歡彈琴的人，他總是一有時間就彈琴，就彈琴來講，他能夠攀緣那種境界。所以欲就指所樂境，他攀緣所樂的境，攀緣所樂境就對所樂境起了希望，這是一個。

二「勝解」，勝解是什麼呢？「緣決定境印持之」，對於決定境，決定的意思就是對於那種境界確定不疑，認得清清楚楚的；所謂印持之，印等於蓋上印，私人蓋上印章，公家蓋上機關的大印，這個大印一蓋下去，就生了效力，構成法律上的效力了，持之，印了之後，就能夠保持住。所以勝解就是你認定了，決定境就是你認

定這個境界，你確定之後，採取它，就像蓋上印那樣，不再更改了。然後你保持它，絕不更改，如果有其他各種因緣來，也不會影響你，你對這種決定的境界不會放棄，這叫勝解。勝解是殊勝的了解，你對於這個境界了解得最徹底了，叫勝解。

三「念」，念是什麼呢？「緣曾習境令心明記」，攀緣曾經習過的，我們普通人講學習過，我們除了學習以外，這個習字，就唯識學來講，我們眼睛隨便看任何東西、耳朵聽任何一種聲音，這都叫習。為什麼呢？聽了一種聲音，就把那種聲音，前面講領納，就把那個聲音領納下來，領納下來就等於我們學習了。領納下來之後，在我們第八識裏，它變成一種習氣，這種習氣就叫做種子。假如我們同樣地對一種聲音，今天聽這種聲音、明天還是聽這種聲音，聽久了，習得太多了，變成一種慣性的作用了，叫習慣。變成慣性的作用就習慣成自然，那你說話也好、行動也好，就自自然然地把原來從外面領納進來的，久而久之，成為慣性，就自己隨時拿出來應用，就變成自己的行為了，這叫習。念就是對於曾經習過、經驗過的這種境，令心明記，叫我們的心很清楚、明明白白地記得住，記得不會忘記，這是念。

中國古代聖人在《尚書》裏講「念茲在茲」，什麼叫念呢？念茲在茲，你這個念頭，「念茲在茲」就是明記不忘的意思，令心明白地記得。所以我們研究，我們一個人，現在年齡這麼大了，很小的時候，在兒童時代，聽人家講的話，或者看見某種事情，現在一想起來還記得，這是什麼作用？念的作用。有念在那裏，不管我們活了多少大年紀，從小到大到老的時候，我們的念一直都在，就等於現在把資料輸到電腦裏面，隨時可以拿出來，你不用，你看不出來，你要用，馬上就出來了，是這樣。我們這個心（心王、心所），現代人講電腦能輸多少知識的資訊到裏邊去，他不知道我們一個人的心裏太多太多了，三千大千世界的一切事物，人類的也好、自然的也好，都在我們的第八識裏面，要什麼有什麼。這還是凡夫境界，要是這個凡夫境界修道修成功，轉凡成聖了，成為聖人的境界，那聖人境界真心顯露，真心開發出來以後，無論什麼事情，他一反應，統統了解，都是在自己心裏，這是我們要了解的。

四「定」，定是翻譯成中國字的意思，在印度文叫三摩地，三摩地就是定。所

謂定是什麼呢？我們學佛當然要學定功，無論那一宗，普通法門各宗都要學定功，不學定功，怎麼能成就呢？我們念佛法門是特別法門，也要學定功，你念佛就是學一心不亂，你得了一心，定成就了。

但是在這裏的定，不是專門指修道的那種定，這個定是任何凡夫眾生心裏都有的。本來我們的心都是散亂的，普通講你心理要集中，專心，你的心怎麼能專得下來？精神怎麼能夠集中？精神要集中，心要能夠專，這就是定的作用。我們任何人都都有定心所，不管學佛、不學佛，都有五個別境心所，都有定這個心所。這個定心所「緣專一境令心不散」，它就叫我們人的心專門貫注，全副的心力都貫注在一個焦點上——就是一個境界上面，心思不要亂跑，不要分散了，不要分了心，分心就不能入定。一般人雖然不是修道的人，他做任何事情都要集中心力，想計劃也好，就是看電視、看什麼也好，心裏也不能分心。為什麼不能分心？他看某種東西，自自然然的，精神集中，就貫注在那裏，這是什麼作用呢？定的作用，使我們能夠把心定在一個點上面去。如果缺乏定，或者定的心所太薄弱，功能太差的話，那麼這個

人研究學問也好、讀書也好，恐怕沒辦法讀書的，他的心不能集中，所以這個定是人人要有的。

第四講

五「慧」，慧是什麼呢？「緣所觀境而起簡擇」，他對於所觀的境界起了簡擇，簡是什麼呢？簡是簡別的意思，這個東西與那個東西，有什麼不同？他把它簡別出來，簡別出來之後，再加以選擇。為什麼慧對於所觀的境而起簡擇呢？比如我們學佛的人常常講：「你要親近善知識、遠離惡知識。」那個善知識與惡知識，你怎麼知道他是善知識？怎麼知道他是惡知識？不學佛的人，我們不必講，同樣是學佛的人，學佛的時候，真正善知識，他不會自己說「我就是善知識」。惡知識，他也不會講「我是惡知識」。都不會自己講。那我們學的人，你要怎麼親近、怎麼遠離？就要靠你自己簡別了。大家都是學佛的，所謂認識善知識、惡知識，也不是一開始就能認識，要經過一段時間，要有相當見解的時候，才有能力。你在一羣人當中能夠簡別出來誰是善知識、誰是惡知識，簡別出來之後，你要選擇，我們學的時候，就跟善知識學，不跟惡知識學。這是原則性的，能夠這樣就是慧——有智慧的人。如果不能夠簡擇，那糟了，只要說是佛教徒就跟他學，他是冒充的佛教徒，他說他能

夠放光，做出很多騙人的東西，要你拿多少錢出來，那是詐騙，他那裏是佛教徒？他是冒充的。既是冒充的，為什麼還有那麼多人上當？他們不能簡別，就是這樣。能夠簡別、能夠選擇的話，這叫智慧，叫慧。

所以我們學佛講三慧——聞、思、修，聞是我們自己在研究，或者聽人演講，這是聞慧；思是聞過之後，我們自己思辨的工夫，在思考的時候要有智慧；在修的時候也要有修的智慧，沒有智慧都不行的。就在聞的時候，沒有智慧，誰來演講都去聽，講的不管合乎佛法、不合乎佛法，我們一律都相信，你的聞慧就談不到了。沒有聞慧，思慧、修慧更談不到。

在別境心所裏就有慧的作用，我們任何一個眾生都有慧的功能，不但普通人做事情、研究學問需要這個慧，我們學佛修道也要靠這個慧，靠這個慧，我們才能修道、才能學道。人要有智慧，他才不會有任何懷疑，普通人講是或者非，是與非，他不能夠簡別，也不能夠選擇，一個是非觀念都沒有，是非都不能決定，他那裏有慧？所以他懷疑，你講這個，他不能相信，講那個，他也不相信，這是一個很大的

煩惱，貪瞋癡慢疑，很大的煩惱。能夠有慧的時候，他的簡別、選擇成就了，他就絲毫不懷疑了，這才算是有智慧的人。這是別境。

這個別境，前面講它跟遍行心所不相同的，比如欲，欲是對於所樂境起希望的，他所樂的境界起來，這個欲心所才起來。勝解是對於決定境，他所攀緣的是決定境，決定境跟所樂境不同，各別地攀緣。念是對於曾習境、定是對於專注一個境、慧是對於所觀的境，這都不同。你對於所觀境，是慧來攀緣，念不需要攀緣，叫別別轉，個別、個別地來攀緣，這叫做別境。

下面講善心所：

三、善十一者：一信。二精進。三慚。四愧。五無貪。六無瞋。七無癡。八輕安。九不放逸。十行捨。十一不害。

善心所一共有十一個，什麼叫善心所呢？唯有在一個人善的心理，善與惡兩者相反的，只有在善心裏面，這十一個善法才能夠起來。為什麼呢？比如我們人起

了同情心、起了信仰心，或者自己做錯事情，起了慚愧心，這都是善心，有了這個心的時候，這些心所才出現、才起來。如果不是這個心的話，像社會上那些黑道人物，他對他做的事情沒有慚愧。我今天看見電視裏報導，他去搶人家，當場被人家抓到了，抓到警察局去，當然用手銬把他銬起來，只銬手，還可活動，新聞記者訪問他：你為什麼要搶人家錢？他說我沒有錢用。沒有錢用就搶，對不對？頭往後一揚，毫無慚愧，這種人毫無慚愧的話，在他心裏決定沒有慚愧心起來、決定沒有什麼同情心起來。所以這十一個善心所，在心裏沒有善念起來的時候，這個善心所不起來，這是第一個。

第二個講善，唯識學講的善，或者佛法其他各宗所講的善，都一樣的，同一個講法，沒有第二個講法，所以這個善跟一般人講的善不一樣。一般人所講的善：我拿錢幫助人家就是善，這表面上看起來，當然是善，但這是膚淺的。佛法所講的善、唯識學所講的法，這個善怎麼講呢？就是這個善做出去的時候，要考慮它的結果、考慮它的影響。比如你拿財物來幫助人，要看接受你幫助的人，他拿了你的財物，

你是大財主，拿個幾百萬元、一千多萬元是小事情，他接受了你的錢，你要想想看，他拿了你一筆錢，他去做什麼事情？如果拿錢去發展他正當的職業，或者他拿你的錢去做對人羣、對社會有貢獻的事情，這是好。如果拿了你的錢，他自己成天在外面，上大菜館裏去吃飯，還有到各種娛樂場所裏去，洗三溫暖、貪圖一切享受，他這一切享受，吃一餐飯的時候傷害多少生命？你叫他造業，他造業的時候用你的錢，好像是你在幫助他，實際上你是害了他，他沒有這個錢，他還不會造那麼多的惡業，就舉這一個例子。不僅財物布施，他是一個有能力的人，你是一個在位的人，你要提拔他，你有智慧，要看這個人將來有發展的時候，對人是好？還是對人不好？曹操不是一生下來就造惡業，當初也有人提拔他、引薦他，逐漸逐漸勢力強大了，然後他才能造惡業。真正有智慧的人，你想培植一個人、提拔一個人，你要考察這個人，他將來對別人、對社會等等，是有害？還是沒有害？這個要認清楚了。

再考察清楚，這個善的定義是什麼呢？所謂善，你這個善做出去，此世——就在他這一生，這一生是有好處的，除了這一生，還有他世，他世是將來，這一生死後，

再一轉世，在未來那一世，不但這一世對他都是好，沒有流弊、沒有副作用，就是對於將來也沒有副作用、也沒有反效果。所以說「此世他世俱順益故」，益就是有利益，所謂順益，你這個善事做出去，接受你幫助的那個人，此世他世都是好的、都是善的，沒有相反的作用，這才是善。不是如此，佛法講三世怨，你這個善事做出去，好像是幫他，結果促成他做了很多惡業，構成他三世的一個怨，那適得其反，善事沒有做成，反而變成惡事，不是簡單的。所以我們研究善心所的時候，要了解這個善，要準備做善事，不是那麼簡單的，你用財物布施，小錢財倒無所謂，街上的乞丐，你拿幾個錢給他，都無所謂，你錢財愈多，你要幫人愈是要考慮得很周到。你有提拔人的這種能力，你想要提拔誰，你要考慮。中國古時候教人拳術，那個國術為什麼講武德呢？真正國術高明的老師，他不隨便傳授的，你要拜他為師，請他傳授你國術，他要你跟他相處一段長時間，觀察觀察，先要磨練磨練你做人的道理，培養你的道德，他認為行了，然後他才傳授你，不是隨便的。為什麼呢？如果任何人要學，他在品德不注重的話，他把國術一傳，好，一傳出去，弟子到處憑這種武術做各種惡事情，他都可以做得出來，所以這要注意，任何事情都這樣。再就善的

本身來講，它是無染的，它是不染，純粹是一個善心。所以講十一個善法之前，我們要了解善的定義。

現在就看十一個善法，第一個叫「信」，信這個字在表裏講「於實德能深忍樂欲」，這個信也是每個人都有，怎麼講呢？實德能，「實」指我們研究佛法，無論世間的這些事情、這些道理，都要明瞭，對於出世間的那種道理、出世間的種種事情，佛法都叫實，「實」這個字包括一個事實的事、一個道理的道理，實在的事情、實在的道理。這個事情怎麼來的？有這種事情，它有什麼道理？這個事情以後，還有什麼結果？我們要研究這個。佛法講三世因果，就是我們的生命，絕對不是說我們這一生的父母生了我，才有我，在父母沒有生我們以前，我們本來就沒有這個生命，不是這麼講。我們在這一生，有父母生我們的時候，是這一期的生命，在父母沒有生我們之前，我們過去還有生命，過去的生命有過去的父母，這一生死了以後，我們未來的來生再轉世，來生還有來生的父母，這都是事實。這個事實——三世父母，過去有父母，我們現在的父母在人道，是人的父母，過去的父母是不是在人道？我們

不知道，未來的父母是不是在人道？我們也不知道，這是事實。不管在那一道，父母生的是那一類的眾生，都有它的道理。到畜生道有畜生道的父母，為什麼別人都到人道去找人道的父母？你憑什麼找畜生道的父母？這有它的原因。所以任何事情有它的原因、因果。這個因果不止這一世，有過去、現在、未來——三世因果，三世因果有事實、有它的道理，能夠信這個實，這是一個善法——信。

還有「德」是什麼呢？「德」指三德，這三德，第一是法身，法身我們人人都有，雖然我們還沒有成佛，我們人人都有法身，我們成佛就是把我們的法身全部彰顯出來，這就成功了，法身是一個德。第二是般若，般若是照梵文的音譯出來，中國字在唐朝時的音，一般的般，現在國語念班，在唐朝那個時候讀波，就是以中國字來譯梵文的音，般字讀波；若這個音跟過去也稍微有點變化，我們現在讀若，在唐朝讀裸。般若含的意思很多，重要的意思是智慧，這個智慧也是我們每個眾生本來就有的。我們成佛要開智慧，為什麼講開智慧，不是學智慧呢？學是從外面學來的，開是自己本有，把它開發出來，這個本有智慧就是般若，它是個德。

第三是解脫，我們現在是凡夫眾生，好像隨時在自己心裏不得自由，身體也不得自由、心理也不得自由。身體怎麼不能自由呢？我們要到外國去，還要坐飛機，不坐飛機能夠去嗎？坐飛機坐得好，來回很順利的，坐得不好，一下子完了，那個身體不自由。心理怎麼不自由呢？我們心裏有習氣、有成見，所謂成見，我們對某種很偏的偏見，吸收進來愈多，主觀意識過分重的話，看見某人那種武斷，不論做學問、辦事，過於武斷專制，不採納人家意見的那種人，我們跟那個人相處多了，自自然然地把那種作風也吸收下來，吸收下來以後，我們時時刻刻自己表現出來，也是那樣，心理的那種表現出來。我有這種表現、人家也有這種表現，時時刻刻收回來的時候，我們發出去是這樣，然後被人家彈回來的時候，我們受不了了，心理方面不能夠自由。不能自由在佛法裏就是不得解脫，為什麼不得解脫呢？好像用根繩子把我們綑綁起來，動都不能動。一般人只知道身體被繩子綑綁起來不能動，他就不知道我們的心長時期受邪知邪見、不好的習氣把我們心都污染了，變成我們自己被約束起來，自作自受的，自己不能解脫。小而言之，我們在社會上跟人相處不好，處處不受人家歡迎，人家對我們反感，我們自己還不知道呢。嚴重講，構成自

己生死不能解決，生死不能自由就不得解脫。但是這個解脫本來就有，是我們本來就有的德，本來就有，我們現在拿不出來，不能用，就是由於我們不只一生一世，我們多生多世地接受那些不正當的學習環境影響我們，我們才自己不能解決，這個德我們發不出來。所以這個德指我們的法身、般若（就是智慧）、解脫，解脫就是大自在、大自由，真正的自由自在，這個自由自在是我們本有的，我們現在學佛就是要解決生死問題。生死問題怎麼來的？生死問題就是我們自己自作自受，自己找來的。我們要把那些不良的習慣、那些損人利己、那些貪瞋癡，統統斷除掉，我們本有解脫這個德發出來的話，生死在那裏？什麼是生死？生死本來就沒有的，德指的這個——本來就有法身、般若、解脫，這是真正的德。

再講「能」，「能」是對於所有的善事情，世間不學佛的普通人，他們也做善事情，現在一般社會上所提倡的好人好事，好人好事是善事、好事情，還有出世間的善事情，出世間的善事情就是修道，修道自己了自己生死，也要幫助人家了生死。怎麼幫助人家？把佛法告訴人家，讓人家按照佛法去做，他就能了生死，這是真正

的善事情。對於世間、出世間的這些善事情，自己要有勇氣、有能力，自己能夠有能力去得來，得到之後，必得這樣去做，這叫能。能是什麼？「能」是能夠得到這些世間、出世間的善事情，這些我們都能做。現在一般人說：「別人能，我們為什麼不能？」一般人只是說說而已，真正研究到百法，他們都不知道什麼叫能、什麼叫不能，能是我們本有的善法，一切世間的善事情、出世間修道的種種，我們都能。

所謂「信」字，就是「實德能」這三種，這三種都能「深忍樂欲」。「忍」是什麼呢？我們對於實德能這三種，開始明瞭道理的時候，要往這上面去相信，不那麼簡單，因為我們多生多劫以來染上惡習氣，雖然這都是我們本有的，但是被惡習氣把它遮蔽起來，這個善的發不出來。現在要我們了解這個道理，我們要把它往外發，往外發不是那麼容易的，那個惡習氣在那裏遮住，不讓它出來，我們必得要讓它出來，兩者發生交戰了，在發生交戰的時候，勉強要忍，必得要有堅忍的工夫，把惡習氣阻止住，不讓它妨礙我們。「樂」是什麼呢？我對於這個事，必得這個，我才感覺樂，沒有這個，除了這個，其他我不覺得它樂。真正了解實德能的時候，我們

真正的樂才在這上頭，得了這個樂，這叫樂。樂還不算，還加個「欲」字，欲，普通講欲望，普通人這個欲望，他是想發財、貪圖種種不正當的享受，那個欲望不好。要知道欲這個字是中性，它沒有善惡，但看你這個人，你把欲望這個欲用在不好的地方，它就是惡，你把它用在好的地方，它就是善。所以古時候的高僧大德就善用這個字，他把普通凡夫用在不好的那種欲望把它引導過來，把欲字用在求道學道這方面，果然我們求道學道就像一般人貪戀世間的財色名食睡那樣的話，那個道一定能夠成就。所以中國孔子也講：「吾未見好德如好色者」，我還沒看見過一個人喜好道德，就如同好色一樣。好色的欲望太嚴重了，反過來，你把欲望轉過來——好德，把那種引用過來修道，那一定能夠成的，而且成就非常快，所以他要欲。

對於這個實德能，深忍樂欲，忍、樂、欲這三個，一層一層的，先是勉強地忍，忍著把它轉過來，把世間的轉到出世間的，把不好的轉到好的方面。忍的時候，忍到相當程度，他有樂趣了，發生樂趣了，再進一步，不但是樂，而且欲了。這個欲就像一般人貪戀那種欲望，有欲望一驅使，什麼力量也拉不回來，那麼我們以欲望

的心來求道，這個道絕對不會退轉。所以「信」在這個地方是這樣講：「於實德能深忍樂欲」，因此佛法講「信為道源功德母」，什麼叫修道？修道有功德，但是你學道的時候，沒有「信」字不行，信心是修道的根源、信心是修道得道的母親，是道源功德母，這種功德跟道業都從信字裏邊出來的。所以學佛的話，普通學佛的過程——信解行證，第一個講信，然後求解、再是修行、最後證果。我們念佛的特別法門是講信願行三資糧，信是相信，相信不夠，還要深信，然後發願，行就是念佛，也拿信放在第一個。為什麼呢？這是十一個善法之中的第一個，第一個善心所，這個善心所也是我們每個人都有的，我們了解這個道理的時候，就非得把善心所發出來，它是我們修道成就最重要的一個根源。

大乘百法明門論講記

第五講

請看善法，心所有法之中，前面講十一個善法，善法一共有十一個，我們上回講了信，第一個是信，現在接著講。要了解心所有法一共五十一個，這是我們每個人心裏都有的，任何人都有，善法也是在我們心裏，後邊講煩惱，也都是在我們心裏。分析了這些心理的時候，修道的人就了解我們自己是什麼樣的心理，然後在修道的時候，就知道怎麼用功的方法。信說過去了，非常重要的，前面也講過「信為道源功德母」，一切功德都是從信發生出來的。

接著研究第二個「慚」，慚是什麼呢？慚後面有愧，我們普通講「慚愧」，研究百法的時候，要分開來研究，慚是慚、愧是愧。先看慚，什麼是慚？這個表裏簡單講「依自法力崇重賢善」，自法力，自是自己，法是一種佛法，不修道的時候，世間一切學問、一切道理也都是法，這是依照自身的——自己，還有那些道理——這個法；崇重賢善，依照自身和教法的力量，崇是尊崇、重是尊重，尊重什麼呢？賢善，賢是賢人，敬重賢人、善人，善是除了善人，還包括他所做的善事情，慚的特性是這

樣的。至於它的功能，就是對治後邊那個煩惱法裏的無慚。所謂無慚是做了壞事情，自己沒有羞恥心，叫無慚，有這個慚就可以對治無慚，這是它的功能。因為有這個慚心，惡事情就不敢做了，這是它的好處。

再講第三個「愧」，愧是「依世間力羞恥過惡」，世間力是什麼？不論任何時代、任何地區，都有社會共同公認的是非觀念，拿現在人所講的，就是價值觀。根據這個價值觀，就有一種是非分辨的共同標準，以這個標準，是的，大家就說是的，不是的，大家就說不是的，這是在世間方面來講，包括一般人講的話，用文字、用傳播媒體報導出來的，這就是世間力。在古時候叫輿論，輿論就是在街頭上、公共場所，大家議論的一個準則，這是世間力。依照世間公認的這種力量，它能夠「輕拒暴惡」，由輕拒暴惡，「羞恥過罪」為性，在這裏來講，它是羞恥自己所犯的過失、所造的惡業。

這個愧跟慚有點不同的，慚是自己覺察到這件事情不能做，不必等待社會輿論來批評他，就是還沒有得到社會輿論來批評的時候，自己就先有這種力量推動著。

還有他所受的教育，這個法就是他所受的教化，所受教育的這種力量，他自自然然對於賢者、善者，他是敬重他們，這就是能夠親近善知識。愧是因為他沒有自動自發的，慚是自動自發的力量在那裏，愧是顧及到世間的輿論這種力量，他就不敢違背輿論的那種公論。所以他不敢違背公論，他一有違背的事情，他感覺羞恥，所以不敢犯那個過失，不敢造惡業，這兩者稍微有這麼一點辨別。普通講的時候，「慚愧」兩個字合起來講。

第四個「無貪」，後面接連有三個，就是貪、瞋、癡，貪瞋癡都是不好的、都是煩惱，每個煩惱上面加個「無」字——無貪、無瞋、無癡，這就變成善法了。什麼叫無貪？貪是貪欲，心裏想把它貪求過來，心裏有一種欲望，要把外面的東西貪求過來，這個無貪指的是什麼？無貪就是沒有這些貪欲心。說得具體一點——「於三有及造成三有資具無著」，三有就指三界，三界包括欲界，欲界上面是色界，色界以上是無色界，這是三界。三界為什麼講三有？一個人生到那個界的時候，就有自己的生命。人的生命是怎麼來的？在前面講八個心王的時候，就講到第八識叫做異熟

識，這個異熟識到那一道裏，它就成為異熟果，變成果了。比如我們到人間來，我們的第八識當然先來，先來就是得了人間這個小的果報，這個果報指誰？指的第八識，第八識是異熟果。我們到人間來，得到人間的果，這個果是過去種的因。沒到人間來以前，在前世，也不知道是那一世，種的因合乎人道，後來因緣和合起來，現在到人間來了，到人間來就是從因到果。從因到果這中間，時間不同、類也不同了，造業的時候造的有善業、惡業，變成果的時候，果是不善不惡的，類是不同的。從因到果當中，要經過變化的，有這些情況，所以叫異熟果。三有——三界這個有，有異熟果，三界的果，三有就指的三界的果，到了欲界天，是享受欲界天的果位，同樣的，到了色界、無色界，都是得了那個果，三有之果。「於三有及造成三有資具」，三有資具簡單講就是有具，有具這個「具」字當因字講，因果的因，三有是個果，果必然有因。「三有及造成三有資具」就是三界的因果，在三界之內的這些因、這些果，對於這個因果無著，「無著」就是不貪著，這是無貪的特性。

它的功用是對治後邊貪那個根本煩惱，無貪就是對治貪，這是純粹研究學理。

各位往裏邊研究的話，從無貪研究，它不貪三有之果，連三有這個因，因、果都不貪。想想看，都不貪這個境界，這不是普通境界，這個世間除了佛法，一切的宗教、一切的外道，只用這句話，就跟所有的外道分出境界高低了。佛法裏講百法，無貪是這樣的，三界的果，比如生到欲界天，欲界天有六層，欲界六天那個享受好得很，欲界天以上那個色界天，那個大定更好，到了色界天以上，無色界天那個壽命更長。在那個天，壽命那麼長，一般外道到那種境界，就把它當做最究竟的，是涅槃的境界。但是這裏講都是三有之果，在三界之內的一個果，得的這個果。三界之內得的果，都要不得的，不能貪，你一貪，三界就不能出去了。你拿世界上這些宗教來看，大概都是講生到天國，這是它究竟的目的——生到天國，有些外道宗教，他出家的，他出家也不是出什麼家，他是神職人員出家的；有的外道不出家，既不出家，他還有欲，那種境界再高，他也超不出欲界天，就算他修得好，能夠生到天國，他也只能生到欲界天。你這樣研究的時候，你就知道世間那些宗教，他說能夠解決生死問題，那是他們的講法，按照這個理來講，他沒有了生死，早得很，別說欲界，就是到了四空天，最上層的非想非非想處天，也還沒有解決生死問題，因為他三界還沒

有出去。各位研究百法，你這樣一層一層往裏面研究，你就了解佛法的境界到什麼程度。

我們在這裏順便提一提中國儒家的文化，儒家文化並不是從孔夫子開始，孔夫子以前是歷代先王，三代是家天下，三代以前的堯、舜，堯、舜是公天下，堯、舜以前，你看伏羲氏發明的《易經》，到孔子的時候，給《易經》本體定出一個名字叫太極，太極就是真如本性，太極並不是講天，就講本性。這樣看起來，中國文化比世界上一切宗教都要高明，這個我們不是隨便講的，是拿證據來講，一部《易經》明明白白地擺在那裏。除了《易經》以外，儒家的五經，其他的《詩》、《書》、《禮》處處都提到本性，我們研究佛法、研究中國文化，總得要認識這一點。認識之後，我們對於修道才有自信心，這就是前面講的自法力，自己本有的這種力量，再加上佛家、我們中國文化所教的，就是聖人所教的這些學問。要不然，我們看見世界上某個有權威的人說一句話，就不得了了，我們也跟他學了，因此學首先要定住自己的信心。

第五個「無瞋」，無瞋是什麼呢？「於三苦及能生三苦資具無恚」，三苦是什麼呢？三苦也是講三界的，三界的苦果，三苦是三界的苦果，以及造成三界苦果的那種因緣，叫具。三界的苦果分開來講，有苦苦，我們人間是八苦這些苦果；還有壞苦，前面跟各位都講過了，原來是好的、是樂的，樂的一壞了，就苦了。當帝王的，坐在帝王的位置上多樂，一旦帝王做得不好，人家起來把你的政權推翻了，那就苦了，就壞苦了；還有行苦，行是萬法變動不拘的，你沒有一時一刻能夠掌握住它，是無常法。行苦用在心理——我們的心念，你要控制自己的念頭，但你了解都不了解，我們不研究佛法，誰也不了解自己的念頭。現在的禪宗參禪是參話頭，早期不是參話頭而是觀自己念頭，觀心法門就觀自己念頭，我們的念頭，一念起來，這個念頭怎麼消下去，然後又是一念起來。我們這個念頭，我們說的時候，一個念頭起來，消失了，又一個念頭起來，這樣分開來講方便，實際上一個念頭接著一個念頭，前面念頭還沒有消失，後面念頭就起來了。唯識學講四緣，有等無間緣，所謂等無間緣，前面一俱心所跟後面一俱心所是相等的，前面一俱心所沒有讓開，後面就起不來。後面的念頭，不是前面讓得好遠，還沒斷絕的時候，後面接著就上來，

往前面推動，念頭連在一起的。我們普通凡夫誰也不知道這種情況。

學佛參禪的人觀心的時候，就觀這個，我們凡夫的念頭都是妄念，太多了，觀妄念，把這個妄念觀清楚，觀到心力一集中，到有定功那種程度，這個妄念就不起來，真念、淨念出現，那就明心見性了。到後來觀心法門用不上了，才用參話頭。比如在中國對日本抗戰的時候，那個時候很多學佛的人都集中在重慶，有位在家居士主張觀心，他寫一本書請虛雲老和尚指正，虛雲老和尚就說：寫得都好，都很如法，但是這個時代，一般人用不上這個工夫，現在都是要參禪參究，不是用觀心了。各位了解這一點之後，我們研究唯識、研究百法，要了解我們這個念頭是接連不斷的，非常微細，連我們自己都看不清楚，看不清楚，自己就不能覺悟。不覺悟，自己妄念都看不清楚，真念在那裏？真念更不了解，你全部被妄念遮蔽了，真正的真念起不出來、用不出來。所以這個三苦，有苦苦、壞苦、行苦，那個行苦，我們凡夫眾生自己不了解。根據佛法，這裏講我們的念頭沒有一時一刻能夠停得下來，都在那裏生滅、生滅不停的，無形的，不能定下來，這個是苦惱，三界之中的苦果。

苦果有苦的因緣，造成苦的因緣就是三苦資具，這個無瞋，對於三界的苦果以及造成苦果的那種因緣、那種工具（資具這些因緣），統統沒有瞋恚。恚是一種心理，發脾氣、怨恨了，一般人講遇到不如意的事情，怨天尤人了。三苦的苦果，三界都有苦果，比如欲界天，我們認為到了欲界天就好了，一切享受，欲界天有它的苦處，做了欲界天的天帝，做了上帝，還有阿修羅時時刻刻來找麻煩，那個阿修羅經常找天帝，向他挑戰呢，他也不那麼安穩，也很苦。在三界之內都有那些不如意的事情，這都是苦，造成痛苦的那種因緣，就叫苦具。就拿我們人間來講，我們有生命了，這是我們的果，我們人身當然是個苦果，我們到人間來所受的種種痛苦，這些痛苦就是果——苦果。各位想想看，年紀大一點的人，從對日本抗戰，抗戰結束之後，又有內亂，一直到現在所受的，現在這個局面，大家都錢財不匱乏了，心理還是不能安全，沒有安全感。在政治方面沒有安全感，社會方面也沒有安全感，什麼時候有強暴之徒找上門來搶劫，弄得不好，連自己生命都送掉了，這不是苦果嗎？苦指這些，無論到那一道，都有這些苦，造成的苦果，我們好懂。什麼叫苦具呢？三界都有苦具，就拿我們人間來講，天災人禍就是苦具，一個大地震，倒塌多少房

屋？發了一場大水，淹死多少人？一架飛機發生空難，死了多少人？那些人禍天災都是苦具。普通人遇到這些，受了苦果，以及造成苦果這些苦具，沒有不怨天尤人的，沒有人不瞋恨的。

但是這裏講無瞋，無瞋是個善法，什麼叫善法呢？必得了解這個道理——了解三世因果、了解自己心法，然後才沒有瞋恨心。不了解三世因果、不了解自己本有的真如本性，怎麼能無瞋呢？了解自己真如本性，那些統統不害怕的，這個身體是假身體，連假身體都無所謂了，身外之物，破了財、失去什麼東西，那更是微乎其微，不值得一談了。身體是內財，身體以外是外財，內財都無所謂了，外財更不重視，這樣才能做到無瞋。不明瞭自己真如本性，你要做到無瞋，那是很難的，所以學佛必定要了解教理。那些參禪的人明心見性，明瞭什麼？就是明瞭自己有本性，然後就是中國文化所講的「萬物皆備於我，不待外求」，所謂皆備於我，天地萬物、一切貴重的，都是在我，自內我完完全全完備地具足了，不待外求，不必向外面追求了，向自性中求。所以唯有佛法與中國文化才知道向自內求，不是向外面追求。

除了佛法與中國文化以外，其他一切外道、宗教以外的那些學問，統統是向外面追求的，向外追求，所求都是假東西。孔夫子講：「其未得之也，患得之；既得之，患失之。」還沒求到的時候，就患怎麼樣才能求得到，時時刻刻地憂患，求到了以後，又怕失掉了。除了懂得自己向內求這個學問以外，不懂內求都是患得患失。世間再有學問的人，你念書上大學、上了研究所，得了碩士、得了博士，然後到外國上最明星的學校，上了哈佛，再得了諾貝爾獎金，這是登峰造極了，你還是患得患失的，還是向外面去追求。你對內，你自己要能夠做主，自己自內我，你一點也不知道，完全向外面求，所求的愈多，你的煩惱也愈多。所以要能夠無瞋的話，一定要懂得自內，能夠了解萬物皆備於我，不待外求的。你向自己心靈中開發，開發智慧的時候，你要什麼有什麼，有智慧能夠變造，外面都是假東西，假東西才能夠任意地變造。你有了智慧，你可以任意地變造，沒有智慧不行的，無瞋是指的這個。他因為懂得自己有內財、有智慧，所以他才對於三苦（三界的苦果）以及三界苦果的因緣，統統都不瞋恨，這是善法。

第六個「無癡」，無癡是什麼呢？「於諸事理明解」，先講「事理」，事是一切的事情、理是道理，每一種事情都有它的道理。就拿水來講，水是什麼構成的？你們學過科學的人就知道，水是由那幾種成分構成的。構成水還不算數，水遇到冷，冷卻之後就變成冰，冰遇到暖氣，暖到一定程度，它不但恢復水的原狀，而且還蒸發了，變成氣體了，隨時在變化的。變化有它變化的道理，你有智慧，就能把事情變化的道理說得出來，這是就物質來講。就我們人的心理來講，社會上的人，各人有各人的心理，這個人為什麼有這個心理？那個人為什麼有那個心理？比如最近一個高等學府裏，有人鬧三角戀愛，最後鬧成凶殺案，這種凶殺案發生有它的道理，為什麼過去不發生，現在才發生呢？它有它的道理。發生之後，人家訪問學校裏的老師，老師還講：「無論如何，他們過去所擁有的，還是很美好的。」事情錯得離譜，對於事情的是非不說出來，還贊成他們過去的那種三角關係，這種事實會造成，就是這些人造成的，盡說這些似是而非的話，才促成現在這樣，大家的觀念都模糊了。「於諸事理明解」，對於一切的事、一切的理，要能夠明確地了解。要明確的，不能含糊籠統的。我們做人，待人要渾厚，自己可以吃虧，要讓人家，對人家有好

處，但是對於事情的是非、事理要分清楚。無癡是一切的事、一切的理要能夠明解，這叫做無癡。

它的功能是對治癡的，根本煩惱有貪瞋癡的癡，就用無癡來對治癡。癡就是一種無明，他不了解事理，就是無明把他遮蓋了，無癡就跟無明相反的。有無明遮蓋了，愚癡的人最嚴重的，就是不明瞭三世因果，他遇到任何事情，他不講理了，不講理的時候，只有自己是對的，人家都不對，這就是愚癡。你明瞭三世因果的話，任何事情一發生，你要分析分析：這個事情怎麼來的？我為什麼發生這個事情？你要把前面的因緣看清楚，現在你有這個結果，你把原因找出來，你要解決這個問題，才好解決。現在已經結果了，果已經成了，不能解決，你就受了，要平心靜氣接受這個果。如果不明瞭三世因果的話，自己受了苦果，自己還忿忿不平的：我為什麼這樣？你自己過去種的因，你忘記了，你自己不知道了、不明瞭了，那就不明因果了。所以明瞭三世因果，對於自己來講，個人一切事業的成敗得失，任其好壞，心理都是平衡的，不會隨著好事情心理得意忘形了，遇到不好的事情就灰心了，一切

消極，不肯做了，這是不明瞭因果，對於個人是這樣。對於社會人羣，人羣有共業，我們個人自己是個別的業，懂得三世因果，對於個別的業力可以改，趕快要改。對於共業也可以改，不過改的時候，就看你有什麼樣的能力，或者你在國家有個位置，你是在位的人，比如你當教育部長，你可以把現行的教育政策改一改。如果你是有發言權的人，所謂發言權，不僅指在國會裏，你有大眾傳播媒體，你有這個事業在手上，你可以對社會發言的，你也可以影響人家，可以改變共業，總而言之，你有那種力量也可以。各位在學校裏教書，你也可以就你小的局面，雖然教育政策不好，你所教的你這一班學生，你可以把他教得好。所以無癡，你明瞭三世因果的話，對於自己的別業可以改，對於共業，看你在社會人羣當中在什麼位置，你都可以發揮相當的影響力，這是無癡。

無貪、無瞋、無癡以後，就是第七個「勤」，勤是什麼呢？勤是「精進能勇於修善斷惡」，勤與精進稍微有一點不同，勤，比如一個人做事情非常勤勞，不懈怠，精進也是勤勞，一直很精粹，專心一志地往前進，前進不退的，叫精進。勤也是勤

勤懇地專心往前面進步。就佛法來講，精進完全純粹講善法，勤呢？勤是通三性的——善性、不善性、無記性，無記就是非善非不善的，勤是三性都通。為什麼呢？你做善事，只要勤勤懇懇做事，屬於善的。那些黑道人物要做某件事，專心一志在計畫，目的沒有達到，他一直在那裏用心思，也是個勤，黑道人物的勤是惡法，是不善的。還有各位在學校裏教書，你不是行菩薩道，你只是按照規定把書教好，這個你說是善的？還是惡的？善也說不上、惡也說不上，你拿薪水教學生，這是無記性的。假如你覺得你拿薪水，除了按照教育部規定的以外，雖然教育部只規定傳授學術，沒有叫人教品德，這個教育部沒有規定，但是我既是做教師，我也附帶地教學生，讓他們注重品德，有這一點，你就是善性的。如果不是這樣的話，我教書，還保留一部分，不用全心全意地去教，那就連無記性也說不上了。所以勤與精進，你了解勤通三性，精進純粹是善性的，稍微有點不同。

這個勤在這裏說是「精進」，他能夠「勇於修善斷惡」，凡是善的，他很勇敢地
去修，凡是惡的，勇敢地去斷除。為什麼叫勇？勇，一般人常常講「要有道德的勇

氣」，什麼叫道德的勇氣？在一個社會裏，大家都不講人格、不講品德，都講功利了，你在某個場合講：「大家要做好人、做好事，自己吃虧好，不要讓人家吃虧。」人家看看你：「現在是什麼時候啦，你還說不識時務的話。」你恐怕人家批評你說不識時務的話，那就是世間力，在這個社會裏，從教育部門到社會一般人的觀念，都認為功利重要，這個功利就變成世間力。變成世間輿論的力量了，你對於這個世間力，你沒有勇氣來承受這個世間力量的話，你就不敢講了。比如現在的世間否定人格，那是現在，在過去的時代，殺父、殺母是絕對沒有的，偶爾有之，那是天翻地覆的大變化，那是不得了的事情，父母殺兒女，那也是太稀少了，但現在是很尋常的事情。現在很尋常，我看再過若干年之後，那是正常的了，到了正常的時候，我們認為應該行孝道，殺父殺母不應該，那個時候輿論的力量：怎麼不應該？他是應該要殺的。你這個時候不要怕社會輿論的力量，不管世間力量怎麼樣，我有道德勇氣，我該說的還是要說，這叫勇於修善斷惡。不管世間如何，只要是善的，該說的我就敢說，是惡的，該斷就斷。比如我常說：現在從小學到大學，都推行性教育，各級學校的教師，他敢反對嗎？性教育是國家的教育政策，應該推行，有那個老師

反對，他就說你不懂教育，你被說你不懂教育，你教書就教不下去，它現在就變為一個社會的力量了。我們實實在在檢討因果，有了性教育之後，國小的小女生懷孕，到廁所裏生產，大學的男生、女生在一起洗澡，讓人家偷拍了照片，那都是前因後果，一個一個接著來的，你教育家糊里糊塗的，這不是愚癡嗎？所以我們研究學問，真正懂得這個真理，不管社會力量如何，你該說就說，不怕得罪什麼，自己沒有什麼得失，萬物皆備於我，我們自己本性有的，多得很，我們還怕失掉什麼？沒有什麼好害怕的，精進要有這個勇氣。

大乘百法明門論講記

第六講

第八個「輕安」，所謂輕安是什麼呢？「調暢身心堪任有為」，身是身體，心是心理，調是調和，調和得很順暢。就身體來講，佛法講四大——地水火風四大物質、四大物種，中國的哲學家講金木水火土是五行。講四大也好、講五行也好，我們身體都是一樣的，肉體都由四大、由五行組合形成的，四大要調和，五行也要調和，五行跟四大兩者融會起來，都是一回事情。所謂調和是什麼呢？地水火風四大種，你不要讓那一種畸形地發展，金木水火土五行也是這樣，任何一行也不要特別畸形地發展，一特別發展，你的身體就出了毛病，四大不調了。四大是根據心法出來的，色法就從心法出來的。中國哲學講五行，金木水火土就從仁義禮智信出來的，仁義禮智信就是從太極出來的，就從真心出來的。你四大不調、五行不調，就是你心理在那裏沒有調和。

我們凡夫眾生都有情緒，喜怒哀樂都是一種情緒，心氣和平的時候，這些情緒調和了。情緒調和的時候，根據東方甲乙木、南方丙丁火，東方屬於仁、南方屬於

禮、西方屬於義，五方都由仁義禮智信配合起來，配合得好，五者都平行的話，我們一個人是心氣和平。心氣和平，在東方，樹木的仁往外發的時候，人就很順暢，沒有傷，沒有傷跟我們身體有什麼關係？仁屬於肝的，肝臟沒有受到傷害，肝臟很好、很健全，身體就沒有什麼毛病。中方屬於土，土是屬於脾臟的，你脾臟健全的話，身體四肢、骨肉也是很正常，沒有毛病，這都是心物合一。佛法講心法，心理一明瞭之後，那些色法都是心理的識的相分，你識一順暢，外邊自自然然就調適了。

所以這裏講「調暢身心」，身體是色法、心是心法，心法和色法都要調和得很順暢，順暢是流行得沒有阻礙，這樣的話，你才「堪任有為」，有為是你辦任何事情都有所作為。我們學佛，並不是在家裏什麼事也不做了，那不是無為，無為是講把生滅法捨棄，不要執著生滅法，是講這樣的無為。並不是我們在人間、在社會上什麼事情不做，就叫無為，那完全是錯誤的見解。我們講無為，在修持方面，世間那些假法，我們不能執著，不執著那個假法，我們無為法（本性）才能開發得出來。但是你不執著假法，世間這些眾生都是假法，我們現在生活上的衣食住行來自社

會，取之於社會，我們不回饋社會，我們說不過去的。你要回饋社會，不論你憑智慧、憑體力，你總得要做事情，做事情就是有為。修道雖然要講無為，但是你修行也還是有為，就修行的行為來講，還是有為的，修的這個行、用的工夫，這還是有為的。所以必得身心都要調得很舒暢，你無論在世間做事情、無論修道，這才能正式地去做，才能去用功，這都是有為。

輕安這個善法，我們現在是方便講，真正地講，要到色界天才有。為什麼到色界天才有？《成唯識論》裏講輕安這個善法在定地，到了定地才有輕安。為什麼到定地才有輕安呢？生到欲界天，不要有什麼定功，只要做到十善業，就能生到欲界天。你想要生到色界天，你只憑做十善業就不夠了，當然十善業也需要做的，只有十善業，你生不到色界天去，你必得要修定功，學四禪八定，你學了定功，才能生到色界天。色界天就是定地，色界天以上都叫定地。所以你要輕安，修定功到有定功那種境界的時候，你才發生輕安的這種善法出來。

這種善法怎麼樣呢？我記得過去周宣德老居士，他早期參加我們老師在台中舉

辦的精進佛七，周老念佛之後，忽然之間身心覺得輕飄飄的，一片光明，自己好像沒有坐在那裏，身體非常輕鬆，感覺飄飄欲仙的那種境界，思想、雜念都沒有了，很歡喜。念佛下來之後，就問我們老師：「我這種境界是怎麼樣呢？算不算得了一颗心不亂？」我們老師講：「你這是輕安的境界，到輕安了。」輕安不是我們研究教理的時候說一說就輕安了，必定要用工夫。真正得了輕安，工夫成了，在人間修四禪八定修成功，人道的壽命終了之後，生到色界天，那真是得了輕安。沒有到那種境界，我們是在人間，我們用功入定，入定的工夫好，偶然的也可以到達那種境界，領略那種境界。這個我是根據周老他自己敘述出來的，我才把這段事情說出來。可見這個輕安不是普通人一說就能得到的，他必得用工夫才能得到。

有了這種輕安，堪任有為的時候，我們在世間辦事情，當然是有為，特別是修道，你想出六道了分段生死，然後要成佛，這是大有為。你要做這個大有為，得了輕安，那就好辦了，修道修得很輕鬆自在。我們現在念佛，一邊念，一邊雜念那麼多，念著念著，念頭就跑掉了，那就是沒有輕安的關係，自己妄念還多得很。這個

輕安對治昏沉的，大家念佛有這個經驗，念的不是散亂（心理亂跑），就是打瞌睡，昏沉就是打瞌睡，念佛的老修行人，甚至他也會盤腿坐在那裏，坐歸坐，他往往容易昏沉。參禪的也是容易昏沉，念佛的也是昏沉，為什麼在禪堂裏、在念佛堂裏，有個人拿個香板？他是管理道場，誰打瞌睡，昏沉了，提醒一下，不要昏沉。到了輕安，就不會昏沉了。

第九個「不放逸」，什麼叫不放逸？「由前精進三根能防惡修善」，精進三根，三根就指的三善根——無貪、無瞋、無癡三種善根，三種善根加上精進，就是對於三善根精進地一直在那裏用功。無貪、無瞋、無癡，既是講無，要知道：無還要修什麼呢？這個是純講理，我們人的心裏，本來就有這個無貪、無瞋、無癡，普通人煩惱重的，這個三善根發不出來，雖然發不出來，他原來就有，是這麼說的。那麼我們學佛的人，知道有這個三善根，我們要把這三善根讓它發覺出來，你發覺一分，它就多顯出來一分，這就是要修，修善根。你不要認為：無貪、無瞋、無癡，那還要修什麼呢？這就等於參禪參透了，你大徹大悟，明心見性了，你千萬不要誤會，

即使參透了，明心見性了，也還要修的。你明瞭有這個本性，人人都有這個本性，那個煩惱障、所知障，還滿滿地蓋在那裏，不修的話，凡夫還是凡夫、生死還是生死，所以徹悟了以後，還是要修的。

我們講三善根，是明瞭有三善根，我們就要修了，能夠讓三善根一天一天地發現出來，發現一分就得了一分的作用。所以在這裏講不放逸，知道有三善根，也有精進，我們就這樣來修持。這樣修持，就對於精進與三善根這四種法，時時刻刻不要放逸，不要放逸就是不要違背三善根，也不要違背精進。什麼叫違背精進呢？你一懈怠下來，你對你所修的法門疲倦了，休息一下，你這就違背了精進。我們既然知道無貪、無瞋、無癡，我們還是跟社會一般人一樣的，人家貪，我們也跟著人家貪，人家發怒了，說了一句話對不起我們，我們馬上就回敬人家一句話，那我們知道這個等於不知道，毫無用處。了解這個的時候，我們就要在這上面用功了，人家對我們有不對的時候，我們不能瞋，我們自己有無瞋的時候，不管人家怎麼樣瞋，我們不能跟人家一般知見，這就是不放逸了。你時時刻刻這樣用功、這樣來修持的

話，你就是不放逸，對於無瞋是這樣。對於無貪、無癡，也是這樣的。無癡，儘管整個社會、全國、全天下人都講那些不合道理的話，你都不要跟人家一般見識，你這就是在無癡這方面，你不放逸。假使遇到全世界的宗教領袖，這個精神領袖一來，他講的話對，是真話，那當然我們要相信，如果講的有不對的話，我們要分清楚，不對的，我們不能盲從，這叫依法不依人。如果我們只看他是一個偶像，他是全世界的一個精神領袖，對的，我們也相信，不對的，我們還是相信，那你對於無癡就放逸了，你沒有真正在無癡上面下過工夫。我把這個例子舉出來，我的講法不是普通通通地講，把名詞解釋出來就算了，大家都這麼講，於我們學的人有什麼好處？今日之下，我們時間很可貴，人命無常，學了之後，你馬上就在這上面下工夫，就要這樣做，果然你這麼做，境界就轉變了。

第十個「行捨」，行捨是「由前精進三根令心平等正直」，這是簡單講，在《成唯識論》裏，後面還有一句「無功用住」，無功用住是一切都出乎自然了。現在講行捨，為什麼叫行捨呢？行捨這個捨字，恐怕我們學的人把它誤為三性當中的捨，

三性是善性、惡性、無記性，無記性叫捨。在這裏講的是善法，善法不是無記性（非善非惡）的捨，為了辨別這不是三性當中的捨，這叫行捨。行捨是什麼呢？行捨是五蘊當中的行蘊，色受想行識的行蘊，行蘊當中所講的捨。心經裏講五蘊，色是色蘊，是講色法；受是受蘊，是五十一個心所當中的受心所；想是想蘊，也是心所當中的一個——想心所（前面講五個遍行心所——觸、作意、受、想、思，受心所、想心所，那是五蘊當中的）；再下來是行蘊，行蘊指的什麼呢？指五十一個心所法當中，除了受蘊、想蘊這兩個以外，剩下四十九個法，五十一個心所法，去掉受心所、想心所，這兩個心所在五蘊當中是受蘊、想蘊，把這兩個去掉以後，剩下來有四十九個心所，都是行蘊。除了這四十九個法以外，百法後面還有二十四個不相應行法，這都是行捨，行蘊當中的捨。這個捨既是行蘊當中的捨，就跟三性當中的捨，講法不一樣，三性當中的捨是無記性，不善不惡的，這個捨就當捨棄講——捨掉。捨棄什麼呢？就是把一切虛妄的假法捨棄掉。就普通講念佛要萬緣放下，捨就是放下，把應該放下的，統統放下，叫捨。

這裏講「精進三根」，精進就指前面的勤，加上無貪、無瞋、無癡這三根，所謂精進三根是什麼呢？捨就是放下萬緣，專心一志地精進來用功，捨棄其他一切不該要的萬緣，你專心用功，你精進在三根上面，把精進的力量用在三善根上面。三善根不是無貪、無瞋、無癡嗎？我剛才講，並不是你一了解無貪、無瞋、無癡，你全部就能夠斷除，你現在就是無貪、無瞋、無癡的人了，那早得很，我們見到可貪的事情，我們還是貪，我們現在只知道一個名相而已。你今天修，修什麼呢？就從貪瞋癡上面著手，這個捨就是捨棄貪、捨棄瞋、捨棄癡，行捨的時候，你就捨棄貪瞋癡，捨棄一分，無貪、無瞋、無癡就增進一分，就能開發一分。你捨棄貪瞋癡的工夫，必須有精進的力量在推動，你不精進不行，必須要精進。你一直精進地捨棄貪瞋癡，就有幾分境界，第一個是「平等」，先把我們很粗俗的心靈那種心理去掉，這叫初心，初心的境界叫做平等。我們現在不是平等心，得了平等心，這是初步的工夫。第二層工夫，捨棄貪瞋癡，繼續用功，再進一步，到了「正直」。到正直的時候，正是一切都正大的，直是非常直爽的，一點彎曲都沒有，不邪，正直不邪，正直是端端正正的，心理到了正直的時候，那比平等又深一層境界。再繼續用功，

到了無功用——無功用住，無功用的時候就是平等心、正直心很自然的。原來還有些勉強，自己心理還有一點，總覺得「我得了平等，我能以平等心待人了，我處理一切都很正直的。」還有這麼一點點意思在那裏，到了無功用住的時候，心理就住在無功用，不離開無功用了。無功用純粹是無為的，什麼叫做無為的呢？自己表現出來非常自然，好像一點勉強的力量都沒有，就自然地表現出來，那叫無功用住。這要到了八地菩薩，到了八地菩薩叫無功用住。行捨，剛才講，它本身是這樣的特性。

行捨的功能是對治掉舉，我們修道用功的時候，你修定，修定最怕掉舉，掉舉是心理好像懸吊在那裏，心理不安定叫掉舉。掉舉跟昏沉，昏沉是精神在那裏昏沉下去、打瞌睡，掉舉是心理不能安定，行捨就能夠對治它。

第十一個「不害」，不害是什麼呢？「悲憫有情不為損惱」，什麼是有情？有情就是眾生，凡是有情識的，不管是我們也好、其他的各種動物也好，六道眾生都是有情眾生。所謂悲憫有情，對於一切有情，你不要損惱他，不為損惱，你不要做那些有損有惱害眾生的事情。我們對於人，同樣我們人類，我們一句話說出去，引

起人家起煩惱，這叫惱害眾生。我們這句話說出去，破壞人家的利益、破壞人家的名譽，這就讓眾生受損失了。不害是對人不會這樣，對動物也不會這樣，有很多人養小動物，你養牠，惡作劇，跟小動物開玩笑，你就等於虐待牠，讓牠起煩惱。對鬼道眾生，中國有道家，有些人恐怕鬼來擾亂，請道士來畫符咒、抓鬼，把鬼抓來，把鬼制伏下去，這是惱害鬼道眾生。鬼道也是有情眾生，你抓鬼，鬼為什麼來找你？你過去做了對不起他的事情。鬼也講道理的，有一本書，清朝紀曉嵐寫的《閱微草堂筆記》，在那裏面講的故事，狐狸、鬼怪多得很，那些鬼怪、狐狸都是通達人情世故的，你對不起他，他才來找你。他來找你的時候，你光明正大地跟他論理、講理，他講的沒有理由，他自動離開，你有理，他就走了。我們以理來勝人家，不能用暴力、用力量，找道士用法術把他招來，懲罰他、制伏他，你制伏他一時，他將來還要找你。你必得要懂因果，我們佛家也有很多人動不動也抓鬼，這個也不可取。那個鬼道眾生已經墮落三惡道，你同情他都來不及，你可以念念佛，給他迴向迴向倒可以，你同情他。不害，是對於一切有情眾生不要讓他受損害、不要讓他起煩惱，這是不害，這是善法。

我們有不要惱害眾生的心理，知道我們本身的本性就有不害的善法，我們隨時就要運用這個善法。所以我們老師過去常常對學佛的人講：「念佛要諸惡莫作、眾善奉行，這固然是助工夫，你最常常能夠用得到的，你無論到那裏，你不要惱害眾生。」這個人人人都可以做到，比如要做善事，用財物布施出去，你貧窮人還沒有這個能力，有的人能做，有的人不能做，但是不要惱害眾生，人人人都可以辦得到，這個很可貴。那就是我們要了解，我們每個人都有不害這個善法，我們就發揮我們的善法。果然你發揮這個善法，修普通法門的，對他入定就有很大的幫助；我們學特別法門，學念佛法門，這就是助工夫。這個助工夫不費任何代價，我們隨時都可以發揮出來。所以學佛要懂得這個理，懂得理，我們隨時可以用的，用得非常自如。

第七講

在善法之後的煩惱，煩惱有根本煩惱、隨煩惱，我們現在就開始看根本煩惱：

四、煩惱六者：一貪。二瞋。三慢。四無明。五疑。六不正見。

什麼叫根本煩惱呢？煩惱就像一棵樹的根，有根然後才長出樹來，我們的煩惱很多，說起來，自己數都數不清，最根本的，在這裏說一共有六個，六個根本煩惱，後面那些隨煩惱，就是從根本煩惱裏面生出來的。現在就看：

第一個是「貪」，貪跟善法當中的無貪是相對的，善法裏的無貪是對於三有以及造成三有資具無著，沒有貪著，這個貪就跟它相反，對於三有以及造成三有資具都是在那裏貪戀、貪著。所謂三有，就是三界，三界的這些事理，對於事情也不清楚，對於道理也不明瞭，這就是「癡」。癡在別的地方講「無明」，癡就指的無明，所謂無明，就是對於世間什麼事情，他不了解。這怎麼說呢？我們現在研究百法，就是研究我們自己的心理，明瞭我們自己心理，這裏講的都是我們自己的心思。就

講癡，癡就是無明，我們每個人都有無明，有了無明，比如我們看世間的這些事情，一般人都認為「我了解了，事情我看明白了。」其實沒有看明白，一件事情，它不是偶然的那麼一個現象，凡是任何事情，它發生的現象都有前因，只有因還不算，還有緣，有因有緣，然後才有現在一個果。根據我們從因緣果認識事情的法則來講，我們想想看，我們對於世間任何事情，只認識一個假相，事情發生了，只認得那個假相，這個假相原來的因，它事情怎麼來的？它有那些因素、各種緣分，我們都不去注意它。所以我們看新聞，電視裏報導的事情、報紙上報導的事情，都是片面的，講的都是一個果，果之前有因有緣，我們都不知道。那你對於這個果都沒有看得清楚，都看不清楚，我們對事情就不明瞭，對現在發生的事情不明瞭。事情講因果的話，三世因果，這個現在果由過去因緣來的，現在有了果，果照樣的有後來的，又有因緣，這樁事情影響到後來，我們也不知道。為什麼不知道呢？我們忽略這件事情未來的發展，它現在有果，現在果就是因，又種了未來的因，等於我們吃的水果一樣，水果結了果，果裏面有核仁，在果裏面的核仁就是一個因，它將來又能夠再生出來。所以我們要把世間的事情都能夠了解、都能夠明瞭，必須要了解三世因果。

了解三世因果，應用到我們人生方面來，我們對於自己的過去、現在、未來才能看得清楚，把自己生命看清楚了，我們要想自己該怎麼做。佛法不是一般講的宿命論，宿命論是：人家說這兒危險，危險？險是險，認為那是命啊，那就是宿命論。知道是危險，現在人家那個危險結了果，我們既是求學的人，又是修道的人，我們把世間萬事這個因果看得清楚，自己現在就要轉，要轉變。自己不轉變的話，我也知道現在有些學佛的人：「我們自己要發心，我們的生命交給佛菩薩，由佛菩薩來照顧我們。」你這是外道，你學成外道了。佛菩薩固然是護念我們，但是最主要的，我們要憑自己的智慧解決自己的問題，自己未來的問題自己能夠掌握住，要能夠判斷。這都是事情，任何事情有它的道理，道理就是因果，有三世因果，前面講善法，明瞭這個因果才是無癡。一切都不明瞭就是癡，就是愚癡。愚癡的人，事情一來，自己什麼也不知道，那就亂來了，怨天尤人，他自己有力量的時候，自己來傷害別人了，這就是造業，是癡。

這個「貪瞋癡」，我們任何人都有，這裏講「障戒定慧三德」，有這三者，我們

學佛，戒定慧就談不到。佛法雖多，不管學普通法門的那一宗，或者學淨土念佛法門（這是特別法門），普通法門、特別法門，總原則就是戒定慧。戒就把我們在世間這些不合理的行為、不合理的心理，都要把它戒除掉，把這些不合理的行為戒除掉之後，我們的心才能安定下來，這樣學佛用工夫學定功，才能夠入定。不然的話，我們對於世間很多事情，自己不能夠約束，這個戒就是自己約束自己，自己的行為不能控制、自己的思想也不能約束，那我們學定功怎麼學法呢？定功是涵蓋一切的，我們念佛，一句阿彌陀佛的佛號，就是我們學一心的法寶，求得一心不亂就是得定功的。有很多人念佛，念著念著，佛號就念跑了，自己念頭跑了，這就是自己貪瞋癡這三者在那裏把我們的心擾亂了，不能戒、不能定，智慧就沒有。我們學道最重要的目的就是要開智慧，智慧是我們本來就有的，因為有種種的障礙在那裏，我們本有的智慧發不出來，戒、定都談不上，智慧更是發不出來。戒定慧叫做三德，障礙三德的就是貪瞋癡這三者。

貪瞋癡是後來翻譯的名詞，唐三藏玄奘大師譯的，在早期，唐三藏以前翻譯的

不叫貪瞋癡，叫淫怒癡。淫就是男女淫欲的淫，瞋恨不叫瞋，叫怒，發怒，叫淫怒癡。貪瞋癡，貪比淫包含的意思廣，瞋比怒包含也廣，含多義，意思含得廣。但是就淫、怒這兩個來講，雖然沒有貪、瞋這兩者這麼廣，可是它把握了主要的意義。主要的意義是什麼呢？我們眾生所以在六道裏生死輪迴不能斷，就是這個淫的關係，淫欲在那裏，有了淫欲，不但生死不斷，而且因為它造了很多的惡業。我們中國文化也講「萬惡淫為首」，萬惡是一切罪惡，一切罪惡當然很多，但是這個淫欲是首要的。遠的不必講，就講眼前的事情，清華大學兩個女生，都受過高等教育了，而且新聞報導說，這兩個女生原來還是很好的朋友，後來為了爭奪愛情……講愛情是無可厚非，人在世間都要結婚、都要談戀愛的，但是古時候結婚有一定的禮數。她採取這種方式不是普通的，淫欲在那裏作祟，由淫欲才不惜引起凶殺。對於這種事情，在這以前，我們留心過去，由淫欲引起凶殺太多了，所以萬惡淫為首，這還是對他人來講的。對自己呢？有一本書叫《壽康寶鑑》，印光祖師特別推崇這本書，它蒐集很多事實、很多學理，說出一個人的淫欲太多，影響自己的壽命也短了，對自己的身體有傷害的，對於自己的道德更不必說了，既傷害身體、短了自己的壽命，

又敗壞自己的道德、敗壞自己品行，這是對自己來講。所以要知道貪是根本當中的根本，也從這一點了解。

今日之下，普通法門各宗都有很多弘法的人才，講得都不錯的，佛法都是釋迦牟尼佛講的，但是要了解一點：普通法門無論那一宗，淫怒癡，男女的淫欲不斷的話，別說成佛，想了生死出六道，作夢，辦不到，這是生死根本。必得要把淫欲這個煩惱先要把它伏得住，有很多人結婚、出家的，伏得住，他裏邊的習氣種子還在，長期伏住以後，慢慢地把第八識裏含藏的種子，把這些種子摧毀，這才真正把第一個煩惱斷掉了。這個煩惱不斷，種子不斷的話，還是不究竟，只能說是伏住、伏惑。什麼叫伏惑？什麼叫斷惑？伏惑就是見到電視上放映淫欲的影片，看見那些現象，自己心不會動的，自己知道那個厲害，伏得住，不能跟著外面境界走的，但是這只暫時伏得住而已。真正過去的緣沒有到，真正過去生死的緣一到的話，怎麼樣伏也伏不住，這很難。所以一定要把種子斷了，種子斷了以後，前世再有前世，雖然有夫妻的因緣、夫妻的緣分，現在就算遇見了，心當然不會動了。種子不斷的

話，平常對無緣之人，他心裏可以控制得住，對於過去世有緣的人，一相逢的時候，控制不住了，怎麼樣也控制不住的，這是種子在那裏的關係。必得要種子斷了，不管過去多少生、多少劫有過夫妻之緣，也引不動他的心了，這就真正斷了。所以舊的翻譯——淫怒癡，主要的意思是講它的引動性。

就普通法門來講，淫欲非斷不可，不斷不能了生死，如果能這麼做，要出六道是可以的。在正法時期、象法時期，斷了見惑之後，還要在天上、人間七番生死，七番生死只是斷思惑，見惑在過去已經修了多少生，見惑斷了以後，斷思惑的時候，還要人間、天上修七次，七次往返來回生死，可見要出六道談何容易。尤其在末法時代，我們自己在家裏看佛經，自己想要把心能夠定下來，你一打開電視，那些鏡頭就出現了，淫欲就出現了，都是誨淫誨盜的那些資訊；走到街上，那些大幅的畫面多得很；音聲教育那個音樂裏邊，黃色音樂多得很，所以在末法時期要修這個更難。釋迦牟尼佛很慈悲，開了一個特別法門，就是淨土念佛法門，你能夠斷惑，你的善根很深厚的，你念佛念到一心不亂，就是斷惑。你沒有念到一心不亂，沒有斷

惑，念到相似的一心不亂，你能伏惑。伏惑就是我剛才講的：過去世沒有緣分的人，男生見了女生也好、女生見了男生也好，無動於衷，這就能夠伏得住，這是對無緣的人，過去世無緣的人；過去世有緣的人，曾經做過夫妻，那就不行了，伏不住。現在你能伏得住，伏得住就行，能夠藉著佛號，把自己的貪心（淫欲心）能夠伏得住，在這一生命終了的時候，你雖然沒有斷，你能夠往生，這叫帶業往生。沒有斷惑，還有業在，過去造了很多業，造了生死的這個業，還有很多惑在，帶業，就是帶著業往生到極樂世界去。

一往生極樂世界，極樂世界沒有三惡道，有人、天道，但是那個人、天道跟我們娑婆世界的人、天道不一樣的，極樂世界的人、天道，就跟阿彌陀佛的壽命是相同的，都是無量壽，因為是無量壽，所以在那個世界成佛很快，一生就能成佛。而且那個環境好，我們的環境處處是誨淫誨盜的，引起煩惱太多了，一到那個環境，自自然然地接觸那個淨土，眼所見的、耳所聞的都是最高級的感受，那是凡聖同居土。那個最高級的感受，我們娑婆世界的欲界天也比不上，所以一到那個世界之後，

體驗到那種最高級的精神享受，再回過頭來一看，娑婆世界這種男女之欲，簡直是太粗劣不堪了，自自然然的，這個心理就厭棄了。一到那個世界，對於我們娑婆世界的眾生大家都認為要執著、貪求的，一到那裏，自然就厭惡了。為什麼呢？怎麼樣跟極樂世界比？在我們凡夫心理，我們現在都想像不到那樣美好。

所以在末法時代，我們要想成就得快，只有選淨土念佛法門，因為這個根本煩惱在今日之下要想斷，我們不能說完全無人能斷，但是實在太少有了。為什麼呢？我們自己想想看，學問之道，儒家也講：「所謂誠其意者，毋自欺也。」講誠意正心，什麼是誠意？誠意是不能自己欺騙自己，我們雖然學佛修行，在貪瞋癡這方面，我們自己時時刻刻還在往外發作呢，雖然往外發作，我們對人家說：「我斷除了，我自己是無動於衷了。」你對人家說，人家都是凡夫，他也不了解你到什麼程度，但是你自己還不知道嗎？自己知道的，騙人家容易，騙自己不容易。騙自己怎麼呢？騙自己之後，到壽命終了的時候，不能往生了，那是現實的問題，不能騙人的，要拿真工夫出來了。所以我們現在做學問，不能自欺欺人，自己是什麼工夫就說什麼

話。我們在選擇法門的時候，我們想學普通法門，大概我們的根器不到，不夠資格來修一切的普通法門，尤其在我們現在這個時代。宋、明以後，那些禪宗的大禪師都是明心見性的人，後來一個一個都來修持淨土法門，而且還做了淨土宗的祖師，蓮池祖師、蕩益祖師，清朝的徹悟禪師，都是了不起的大禪師，到後來自己也想到斷習氣難，後來都修念佛法門，憑一句佛號求往生。佛號是什麼呢？我們自己的工夫，還有阿彌陀佛的願力，兩種力量結合在一起，才能夠對付根本煩惱。貪瞋癡這三者叫做三毒，這個三毒就是毒害我們自己、毒害一切眾生，一切眾生都有。

第四個講「慢」，慢是傲慢，什麼叫做慢呢？「恃己才能於他高舉」，恃是倚仗的意思，仗著自己有任何才能，才能是自己有些才華、有什麼能力。跟各位講，我們任何眾生都有才能，這個才能是人人本有的，由於這個本有才能被貪瞋癡這些煩惱障礙了，我們本有的才能發不出來。現在我們發出來的，科學方面，尖端科技發明的那些事情，一般科學發明各種成品、變造種種的物質，創造一個物品出來，這個當然是才能，這個才能那裏出來的？這個才能是在學校裏讀書，學校的老師給他

的嗎？如果認為這個才能是學校的老師給他，那就是外道，邪知邪見了。學校老師的教育是把學生遮蓋本有才能的障礙，把它撤除一部分，幫助他撤除一部分，然後他自己本有的才能出現了，這種教育叫做啟發式的教育，不是灌注式的教育。灌注式的教育是什麼呢？他在某方面，他的障礙最深，他這方面的才能特別發不出來，做家長的也好、做老師的也好，他沒有興趣學，我偏偏要他學這個，我把我的知識灌注給他，他拚命學也學不進去。為什麼呢？他在那方面的障礙最深了，沒辦法啟發的，你把別人的東西教給他，他接受不了。所以教育最重要的原則是試探性，他的性向、他的所好在那裏？所謂性向、所好在那裏，就是他本有的才能被障礙的那部分，障礙得比較輕微一點，那麼你要因材施教，你就他最容易啟發的這方面來給他啟發，所以他的才能就出現了。

就算啟發教育啟發才能了，但是凡夫那個才能啟發出來的時候，他有根本無明在障礙，根本無明在那裏就給他污染了。有根本無明污染的話，都集中一個我相，這個「我」是一個自私自利的心理在那裏，他雖然在某方面的才能發揮出來，他也

很聰明，但是有我執在，非常牢固不化的。於是他有什麼發明的話，都是據為己有，是自己的，所以有智慧財產權；商場裏請人家設計、發明一個產品，他有他的專利權。他在發明的時候，當然是本有的才能，他要求專利權、要求智慧財產權，這是無明在那裏污染的，他一切要自己享受，所以這不是究竟的。像這種才能，有無明在那裏，受污染的才能都是自私自利的才能，這種才能既是污染，又是不平等的。所謂不平等，他自己有些才能，他就倚仗自己才能，以為比人家高明，人家不行，我行，因此他「於他高舉」，於他是對於他人，自己把自己高舉起來了，自己抬舉自己，把自己抬舉得高高的，叫高舉。憑什麼把自己抬得很高呢？「恃己才能」，依靠自己有某些才能，這叫做「慢」。

這個「慢」，古人有分類，分得很多，首先單講「慢」，這個慢是別人的才能實際上比不上他，他看不起人家，對人家傲慢。還有「過慢」，過慢是人家跟他相等的，不比他差，比如寫一篇文章，實際上人家的文章跟他的文章是相等的，在第三者評的話，兩個人差不多的，但是在他看起來：他怎麼能跟我相比？這叫過慢。還

有「慢過慢」，不但不是相等的，人家實際上超過了他，他也不服氣，他不認為自己比人家差，他還是看不起人家：「他那個算什麼？那有我的好？」就拿寫字來講，人家是書法大家，那個字寫出來，很多人一看，覺得很好：「現在一般人，誰寫得出來？」在他看起來：「他寫這種字，我不寫則已，我寫的話，超過他的。」這叫慢過慢。後面的不講了，後面還有好多，窺基大師列舉出來，一共有好幾種。這是什麼呢？這說明我們眾生都有這些心理。

我們在社會上，當然不能離開人羣，既是在人羣之中，假如我們有這些慢，一定不受人家歡迎的，我們跟人家辦事，人家不願跟我們同事、不願跟我們合作。為什麼呢？我們有這些傲慢的話，處處以自己為是、別人都不是，這樣的話，誰願意跟我們合作？沒人跟我們合作，我們辦事能夠成嗎？我們有很多障礙不能辦事。再就修德、修道來講，自己要謙卑，要尊敬人家，不管我們自己品德、人格怎麼好，我們對人都要恭敬。如果對人失去一點恭敬的話，就證明我們自己傲慢了，我們的品德就有問題。但這個慢是人人都有的，我們修道，自己研究百法，要了解我們自

己，了解自己之後，平常修道，在這上面能夠用功，才能幫助我們。有很多人傲慢，自己不知道，處處招來人家的反對、招來人家的毀謗，到處不受歡迎，自己還不知道。這是自己的障礙、煩惱，所以慢心重的人，煩惱也重。我們中國儒家經典裏也講：「敬人者，人恆敬之」，我們不能尊敬人家，卻要求人家尊敬我們，那有這個道理？辦不到的。有些傲慢的人，他自己不肯敬重別人，偏偏要人家敬重他，人家不肯敬重他，自己就煩惱了。他存著這種煩惱，困擾在這種法當中，他修道怎麼修法？

第五個「疑」，疑心重的人，也是個很大的煩惱，疑是什麼呢？「於諸諦理猶豫不決」，何謂諦理？「理」是一個真理，諦理的「諦」是很明白、很清楚的道理。這個諦理，佛法講四諦法，四諦法那個理，不管在什麼時代、不管在那個國家，就是在我們地球以外，你找到其他的星球，其他星球裏也有高等動物，像我們人類一樣的，拿四諦理的道理跟他們講，也是真理，無論在那裏講，它都是真理，這個真理再明白不過的，叫諦理。四諦法是講苦集滅道，不大容易明瞭，就我們中國文化來講，講五倫道統，五倫是父慈子孝、兄友弟恭、君敬臣忠、夫婦互相尊敬、朋友

互相要講求信用，這個道理無論在什麼時代也不能改變，也是諦理。沒有這個諦理，我們人世間就亂了。

我們修道的人，無論處在世間什麼時候、什麼地方，這個社會環境安定，你的心用工夫才能夠定得下來，社會環境那麼亂，你怎麼定得下來？所以中國聖人不是完全講世間法的，他講修身、齊家、治國、平天下，這是世間法，他講世間法目的在此——把天下治理得很太平，天下太平的時候，人心才能安定，人心安定，他學道，定工夫才用得上，才能入定。社會亂，又是山崩、又是饑荒、又是凶殺案，交通事故故這麼多，空難也這麼多，特別是今年，從過農曆年時，發生華航大空難，一直到現在，今天又有一個空難，又有一架軍機掉下來，看到這些，心理怎麼不亂呢？人同此心，看見災難死那麼多人，與我們毫無關係？不但看見人死，就是看見一隻動物死，心裏也不忍，有不忍人之心。看見死無動於衷的人，叫做忍人，他能夠忍，那個忍人，可想而知他是不會慚愧的。既不是忍人，一定於心不忍，看見死那麼多人，原來好好的，活活潑潑的，一下子就過去了，心裏好受嗎？心裏不好受的話，

我們修道就受影響，你看過那個以後，你要修定功，要做晚課、做早課，心裏要好一陣子才定得下來。中國古代聖人要治國平天下，就把政治、社會都能治理得很安定，然後教大家學出世法，所以孔子在《周易》〈繫辭傳〉裏講：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，把這個器——社會的一切、人心上面都把它調理得很好，一切都有秩序，這個秩序就是用五倫、用禮一切調理得不會亂，然後形而上的學道才能定。

諸諦理指儒家講的五倫、禮樂教育，佛家講的苦集滅道等四諦法、三世因果（儒家講的天命就是三世因果），這都是諦理。於諸諦理，對於一切不能推翻的真理猶豫不決，猶、豫是兩種野獸的性格，最狐疑不定的，拿來比喻我們人對於事情不能夠下決心，叫猶豫。這個猶豫不決，本來那個諦理，那個事實、道理清清楚楚的，自己不明瞭，聖人、賢人講得清清楚楚的，他還不相信。我們就拿三世因果來講，三世因果在佛法裏，講理，講得清清楚楚，講事，事實講得清清楚楚。六道輪迴就拿中國文化來講，講理，在《周易》裏講得清清楚楚，講事實，十三經的《左傳》裏講禹王的父親死了之後變成黃熊，變成畜生道了，正史記載得清清楚楚，除此以

外，在《左傳》、《史記》、歷代的《二十五史》裏，每個朝代的史實都有記載的，人死變成畜生、到鬼道裏去、其他各道到人間來了，六道輪迴的事實有多少，那些人都不信，就算看了也不信，這是疑。疑是根本的煩惱，有這個懷疑心在那裏，他沒辦法明瞭真理，你講得再好，他這個煩惱太重了，他接受不了。

大乘百法明門論講記

第八講

第六個是「惡見」，一共有五種，惡見也叫不正見，這個見解不正確的。這五種惡見在《十四講表》也講過了，這裏把名字說出來：第一是「薩迦耶見」，在《相宗八要直解》裏滿益大師把原文都列出來了，薩迦耶見翻成中國的意思叫「身見」，它的意思是積聚。積是積蓄、聚是聚合，積聚種種的因緣，積聚什麼呢？積聚五蘊，變成我們現在的生命，這叫身見，把色受想行識這五蘊，執著它當作我，這叫身見。

第二是「邊執見」，普通講邊見，斷見與常見、有與無都是相對的，相對都不是中道，說有說空，說有是偏於有、說空是偏於空，這不合乎中道，說斷說常也不合乎中道。在這裏，說斷、說常是邊執見，怎麼邊執見呢？各位要特別注意：這個邊執見，專門指身見、專門指我見的。所謂斷，就指我們人的生命，有一種人的見解邪知邪見的，他認為我們人一死了，什麼都沒有，沒有來世，過去沒有我們的生命，這一生死了以後也沒有生命了，只有這一生的生命，這叫「斷見」；還有「常見」，常見與斷見相反的，常見認為沒有變化的，雖然有後世，身分沒有變更，來

世還是人，這個常見有很多種的，有外道的常見，這是其中專門就人身來講。本來六道輪迴按照各人的業力，造畜生道的業，死後就墮落到畜生道，造了地獄道的業，死後就墮落到地獄道，受業的力量來輪迴的。常見沒有這個見解，它就破壞了輪迴的觀念。說斷說常都是邊執見，執著一邊的，應該是中道，既不是斷，也不是常。我們的生命，過去有生命、現在有生命，這個壽命完了，死後在未來還是有生命，這不是斷的。隨著業力輪迴的時候，下輩子不見得就在人道，你修十善業，可以生天，造了種種殺害眾生的業，就要墮落地獄道去了，誨淫誨盜的，淫心太重的人，那大概是畜生道，這不是常的。要了解這個道理，這是正確的，不是邊見。邊見對這些道理不了解，所以叫做邪見，邪知邪見的。

還有「見取見」，見取見是就他所見到的一點，就把他所見的那個當作最優勝的，高於一切了，因此就在世間上引起很多鬥爭。宗教之間，各種宗教彼此互相排斥，因為那個宗教，他認為他所看到的一點，把那個當作最高的，別人都比不上他。

「戒禁取」是對於戒律，各外道都有講戒的，因為他自己也要修持的，對於世

間那些不合理的事情、不合理的行為，也要加以戒，但是這個外道的戒有很多不合理，他戒的本身就不合理。印度有很多外道，有一種飢餓外道，自己不吃飯，餓到最後，在他認為他可以了生死、可以成就。我特別講這個，那個戒禁取，他們不合理的戒多得很，我為什麼特地講這一條呢？就因為我們現在有很多人到印度去，又從印度回來，提倡飢餓、不要吃飯，你要小心，你要飢餓，走到極端，就變成印度古時候的外道，印度外道還一直流傳到現在。我們人的業，過去我們造人道的業，現在到人間來是我們受的果，果是如此，我們不吃飯，不能夠維持生命，要了解這個。既是不吃飯不能維持生命，那就不能不吃飯。我一定要修道、一定不要吃飯，飢餓？餓死就好了，餓死了之後，你道有沒有成就呢？假使餓死了，道成就了，那我們就不怕，忍受一下，問題是你餓死了，道沒有成就，這個必須要明瞭的。那些戒禁取多得很，外道那些不合理的多得很。

見取、戒禁取，戒禁取在修持方面，在因地的時候，見取就憑著他所見的一個認知的境界，所以古人用很簡單的幾個字讓我們了解、辨別這兩個，見取是「非果

計果」，果是得了成果，比如他看到天道，他認為這是最究竟的，認為那個是涅槃，其實不是的，他執著那個。戒禁取是「非因計因」，持戒是在因地修持的方法，這個不是，你成道不是這個原因，這個不是成道的因，他把這個當作成道的因，非因計因。

第五條是「邪見」，以上四種都是邪見，不過那四種邪見各有所專的那一條，最後這條邪見，是指凡是上面四條以外的，一切的邪見都包含，所以他毀謗說：沒有因果、沒有作用。這些都是。什麼叫沒有作用？比如修道就是作用，印度外道說沒有作用，自然成就的，不用事實上用工夫來修。毀謗因果、毀謗作用、毀謗事情，這些都是邪知邪見的。

這五種總起來叫不正見，也叫惡見，這五種惡見加上前面五種——貪瞋癡慢疑，合起來叫十使，前面五種叫五鈍使，鈍是刀口很鈍的，叫鈍使，後面這五種叫五利使，刀口很鋒利的，叫利使。見惑、思惑，見思惑是小乘講的，大乘法門講煩惱障，都是從十使裏分析出來、開發出來的。分析出來就有很多了，但是講到最基本的就

是這十使，再根本的就是六個根本煩惱，六個根本煩惱最嚴重的，就是貪瞋癡三毒。三毒之中叫我們生死不斷的，就是淫怒癡的淫欲，就是貪。我們學道必得要了解這個以後，我們選修法門的時候，自己可以做個決定，不要聽他說這法門好、那法門好，好是好，我們也可以看，密宗講的經論，我們也可以看看，禪宗祖師的語錄，我們都可以看，但是不管你說他怎麼好，貪瞋癡不斷，講得再好也不行，也不管用。

有個公案叫做「三生石」，這個大家知道，主人翁那個工夫都有宿命通了，知道過去、未來，都知道了，一遇到前世的因緣，緣分到了，他要入胎，入了母胎，他不接近、不碰面則已，一碰面就逃不掉了。得宿命通，那個工夫已經了不起了，他還是不行的。今日之下，你說，講禪容易，你把《六祖壇經》看一看，再把那些祖師語錄的公案看一看，你到外面講，我保證你可以轟動，很多聽眾認為你是大禪師，但是想到自己，宿世的因緣一來，我們跑不掉的，那嚴重了。所以修道，要讓自己了解這些根本煩惱，我們每個人，自己就是這樣，我們是自顧不暇，我們沒有閒工夫來管人家。能看清自己，我們在選擇法門的時候，不要聽人家這個好、那個

好而隨之，我們要自己作主。自己決定了，修念佛法門就是念佛法門，一句佛號老老實實的，它就管用。雖然沒有念到一心不亂，我們只要能把惑伏得住，壽命終了的時候，我們就能帶業往生。六個根本煩惱說到這裏。

下面是隨煩惱：

五、隨煩惱二十者：一忿。二恨。三惱。四覆。五誑。六諂。七憍。八害。九嫉。十慳。十一無慚。十二無愧。十三不信。十四懈怠。十五放逸。十六昏沉。十七掉舉。十八失念。十九不正知。二十散亂。

隨煩惱是隨著根本煩惱出來的，有根本煩惱才有隨煩惱，它或是根本煩惱的一部分、或是根本煩惱同一類的（不是根本煩惱的一種，而是根本煩惱同一類的），這叫隨煩惱。它是根本煩惱的一部分，它就和根本煩惱同一個體，一體裏面分出來的；和根本煩惱同一類的而不同體，它自己另外有一個體，這都叫隨煩惱。比如開頭就講忿，忿自己沒有自體，它是由瞋心（根本煩惱的瞋）分出來的，是根本煩惱

的分位，分位就是一部分，分出來的。我們先了解這個，大概是如此。

現在就看第一個「忿」，我們普通講忿恨：某人為了什麼事情，現在忿恨了。在百法裏講，忿是忿、恨是恨，兩者要分清楚。什麼叫忿呢？「對現前不饒境」，加個益字——不饒益境，「不饒益境」，譬如對他自己不如意的、對他自己沒有利益的這種境界。遇到這種狀況的時候，境也可以做情況講，遇到這種情況的時候，他「憤發為性」，憤發是什麼呢？憤是在心裏那種氣，在那裏憤出來了、憤起來了；發呢？發是發作、發出來了。先自己有一種憤悶，憤自己控制不住，就往外發，叫憤發。所以一個人遇到不如意的事情，認為對他自己沒有利益，或是對他有害的時候，他就憤發了，這個憤發是一股氣，憤氣就發作出來、發洩出來了。你這一發洩出來，好了，用言語出來就罵人了，種種的就造業了。

第二個「恨」，恨是什麼呢？「由忿為先懷惡不捨」，就是前面有了忿，那個氣憤在裏面鼓動了，先有這麼一個忿，就是由忿為先；再呢，懷惡不捨，懷了惡念頭，然後就恨了，叫恨。對於某人先是：這個人很不好。他心裏對這個人有忿，見了人

有忿，先有了一個忿的心理在那裏，後來再加上一個瞋恨，表現得更厲害叫恨了，恨就是對他懷著惡念，就是厭惡他的意思，捨棄不掉。所以這個恨心存在的話，很可怕的，為什麼呢？找到人、找到對方就可能跟人家發生糾紛了。找不到的話，結下這個恨，自己在心裏這個結，結在那裏，就自己煩惱，消不掉。消不掉這個忿恨的煩惱，他要修道，他這個煩惱就繼續障礙。

第三個「覆」，覆是什麼呢？「恐失利譽隱藏自惡」，覆這個字，等於用衣服覆蓋起來，把它蓋起來，遮蓋的意思。怎麼遮蓋呢？大概自己造了什麼惡業，或者自己有什麼過失，他怕人家知道了，把自己的過失要掩蓋起來，把自己造的惡業也要掩蓋起來。為什麼要把自己的過失與罪惡掩蓋起來？恐怕失掉利、恐怕失掉名譽。利是各種的利益，包括權力、金錢上的財力等等，譽是名譽，一切權力、名譽，他恐怕失掉了，因此他要把自己的過失、罪惡把它遮蓋起來，這就是覆。

要了解：有覆的這種心理在那裏，他就是準備還要再繼續，還要犯過失、還要造罪惡的事情。中國聖人講：「過而不改，是謂過矣」，一個人過而不能改，這就真

正是過了。如果有過而能改，那就好，就怕有過而不能改，真正是過了。中國過去的讀書人，學儒家的，都講自己是孔門的弟子，知道「子路聞過則喜」，他聽見人家告訴他有什麼過失，他就很歡喜。「顏子不貳過」，孔子讚歎顏子不貳過，不貳過就是不犯同樣的過失。所謂犯過，原來不知道才犯過，知道就不能犯過了，不知道犯了過失，後來知道了，從此不再犯第二次的，叫做不貳過。求學好學的人，必得要有不貳過、有聞過則喜這種想法，他才沒有覆。有覆的人，他就一再地犯過、一再地造惡業。所以我們學道要了解，不管是學道的人、世間的正人君子，他遇到人說他的過失，他發歡喜心。為什麼呢？我原來不知道，你告訴我，我趕快改。孔子聖人講的「丘也幸，苟有過，人必知之。」孔子講：我很幸運，我偶然有一次過，人家就知道了。他還這樣說呢，這就證明孔子沒有這個煩惱。聖人不是自己封自己聖人，他的確有資格，從各方面都能夠看得出來。

這個覆是人人都有的，不過程度有淺有深而已，程度淺的人，他知道自己造了什麼惡業，自己有過失是不對的，不對的時候就要求其改。我們眾生無始劫以來都

有這個習氣，人家告訴他、揭發他，雖然第一個印象自己感覺不是味道，要知道那是過去的習氣，覆的習氣在那裏。第二個念頭一轉：對呀，我是一個讀書人、是一個學道的人，人家好意來告訴我，我應該接受。這個念頭一轉就好了。就怕自己不能夠這樣反省，自己不容易反省，他自己處處掩蓋自己的過失、掩蓋自己罪惡的事情，人家告訴他，他還說人家不好呢，還說人家處處為難他，這就表示他沒有改過的決心、沒有斷惡的決心。修道的時候，未生惡，讓它不要發生，已生惡，讓它趕快斷，所以佛家也講懺悔。要怎麼懺悔？正式的懺悔，要憑著戒師（要有大師父）來發露，發露是把自己犯的罪當眾一條一條說出來，自己揭露自己，從此下定決心不會再犯這個戒了，這樣一懺悔，他才有力量，他的戒才能夠保全。不然的話，有覆在那裏，怕人家知道，不肯說出來，那就表示還要繼續造惡業。平常我們也需要懺悔，當然不是重大的事情，沒有犯戒，我們隨時自己發現：我的話說錯誤了；我的行為，跟人家來往，我讓人家受損失了。隨時要自己懺悔，甚至自己起了一個念頭，這個念頭是不對的，是惡念，惡念一起來的時候，不要替自己找理由，很多人替自己辯護，明明是過失、明明是罪惡的事情，他替自己辯護，原諒自己，不成為

罪惡了，這個不行，這種人不能修道。

所以我們修道，自己隨時要了解自己，了解自己的時候，言語也好、行為也好，甚至自己念頭出現也好，凡是不對的，當下就懺悔。不要等到貯積了很多，到道場裏請戒師父來給我們懺悔，自己隨時在那裏，誠心誠意地懺悔。這是講覆。

大乘百法明門論講記

第九講

請各位繼續看百法的心所，心所法一共五十一個，隨煩惱講了三個，忿、恨、覆，這三個都講過了。

現在我們就繼續從第四個「惱」開始，惱怎麼講法呢？「忿恨為先追觸暴熱」，前面講到有忿、有恨，已經有忿、有恨了，再加上這個惱，換句話說惱比忿、恨還要重一點。怎麼重一點呢？因為已經有忿、有恨在那裏，它再加上一層，「追觸暴熱」。追觸是什麼呢？觸是又遇到了，又遇到這個境界了，所以觸到這個境界的時候，忽然引起他心裏的熱惱，「暴熱」是忽然起來的，不正常的那種氣分。一起了這個以後，他就發出一種什麼呢？惱恨既是發生了，這裏是簡單講，在《唯識論》裏再加兩個字——「狠戾」，狠是什麼呢？狠是發生聲音出來了，是出於言語，戾是對於前面那個再增加，前面已經有忿、恨了，現在比忿恨更加深一層的憤怒了，這叫追觸暴熱，這是惱。有這種惱一發生的時候，我們前面講叫修道不要煩惱，遇到這個惱上來，自己就沒辦法把它控制得住，這是一個很大的障礙。

第五個是「嫉」，嫉是「不耐他榮妒忌為性」，所謂不耐他榮，他是他人，他人如果有什麼榮耀的事情、有什麼很得意的事情，他一看到的話，自己就忍耐不住了，這就是忌妒的心理。就忌恨人家，人家為什麼超過了他？他自己發生一個忌妒心。

第六個是「慳」，慳是什麼呢？「鄙吝財法不能惠捨」，慳這個字，說明這個人的性格很鄙，鄙是心裏很鄙陋的，看法也好、行為也好，都不怎麼高尚的，鄙。自己有任何什麼東西，自己捨不得給人家，吝嗇，鄙吝這兩個字合在一起講，就是捨不得，遇到財物也好、遇到法也好，這個法包含了各種學問、技術，種種的這些方面，這都是法，法是包含很多的，佛法也是法，各種技能等等，這個財物上面、法上面，他不能夠惠捨，惠是加惠於人家，有恩惠，給人恩惠叫做施，施捨給人家，不能惠捨，這叫慳。所以慳跟貪這兩個字不同的，貪是要從人家那裏貪求過來，人家的財物、人家的這些法，他用不正當的方法貪求過來。比如現在有智慧財產權，他把人家這個用不正當的手段貪求過來。慳是自己有的東西，自己有的不肯給人家。這兩者有點不同。

第七個「誑」，誑是「為獲利譽矯現有德」，他為了自己要獲得種種的權力、利益，以及獲得名譽，利是種種的利益，譽是名譽，為了獲得這個，他矯現有德，矯是假裝的，現是表現出來，假裝表現出來很有德的一個人。這一般人都有，特別在現在這個末法時代，更重了。我們常常看見傳播媒體報導出來，又是這個詐騙、又是那個詐騙，他詐騙無非詐騙人家的錢財、種種的這些，人家給他好的名聲：某人是某某大師，結果事情一發生出來，什麼大師？連佛門的三皈都沒有，三皈五戒都沒有，純粹是冒充的，是故意詐騙人家的這些利益，這是講外面冒充的。

我們修道的人，自己也要警惕自己，要怎麼警惕自己呢？我們到什麼程度就說什麼話。怎麼到什麼程度說什麼話？我就舉一個現實的例子，現在社會上一般都是，尤其醫學界提倡捐贈器官，我們佛門裏有些人也響應，並且在佛經裏找出釋迦牟尼佛講的，也有依據了，在經典裏講釋迦牟尼佛在過去行菩薩道的時候，自己把身體餵了鷹子、餵了老虎，老虎肚子餓了，身體讓給老虎來吃。我們修道，野獸飢餓，都要救濟牠，何況人，一個人有病，需要換器官，那我們為什麼不給他呢？這

在經典裏是有根據的。但是研究經典不是那麼容易的，釋迦牟尼佛過去世修持，行菩薩道，他是到什麼境界？比如他過去被歌利王來割他的身體的時候，他一發願：「假如我心裏稍微有一點瞋恨心的話，我這個修道是假的，不能夠恢復；如果我是真實心的話，就是一節一節把身體肢解了以後，還是可以恢復。」他這個願一發的時候，馬上境界就變了，是那種程度，我們現在誰辦得到？就是在什麼程度說什麼話。凡夫就是凡夫，我們現在是凡夫的境界，在這個地位，我們就講凡夫的話，到了大菩薩境界，自己能夠行菩薩道的時候，到那個時候再講不遲。現在凡夫的時候，要捐贈器官，剛剛死，剛剛斷了氣的時候，醫生來摘取器官，那個神識不見得已離開身體，這時身體一動的話，身體一受了痛苦，那非墮落不可，是很危險的。

學淨土宗念佛法門，在臨命終的時候，自己要正念分明，還要人家助念，這樣才能夠往生。如果那樣的話，一摘取器官，這樣一動的時候，身體受痛苦，怎麼能夠往生？自己算算帳，自己往生之後，從西方極樂世界回來度化眾生，可以度化多少眾生，比現在摘一個器官給一個病人，這兩者是不能比。何況你的器官捐出去給

人家移植，不見得那個手術就能成功。所以說這個的意思是：我們自己修持到什麼程度，自己量力而為之，不能勉強。勉強的話，自己修持多年的工夫，一旦要博取人家：「喔，某某人了不起，他一切都放得下，什麼都放得下。」放得下、放不下，不是人家給你講的，在乎自己，自己到什麼程度，自己知道。「古之學者為己，今之學者為人」，古之學者為己，一切看自己到什麼程度，自己隨時在那裏往前面研究，不必看人家給我們評價如何如何。我們讓人家給我們評價，那修持不要自己修了，就讓人家替我們修好了，那有這回事情？人家說我們成就了，我們就成就了？說我們沒有成就，我們就沒有成就？那完全是外道，不是佛法了。佛法是看自己的心，自己的心轉變到什麼程度就是什麼程度的。所以這個誑，我們特別注意，矯現有德，德是我們必須要修的，這個德，你修到什麼程度，自然就顯示出來，也不必人家說，自己也不必說。「誠於中，形於外」，儒家也這麼講的，自己內在有德的話，自自然然現出來了。現出來，也有很多人不認識，那些不認識的人，他是迷惑顛倒的，他當然不認識。不是迷惑顛倒的話，志同道合的，他有心在修道的人，他看得出來。所以有德、沒有德，只要自己心裏有數就好。假如是矯現有德，這不但

沒有德，而且是敗德，完全是騙人的這種行為，這是最要不得的。

第八個是「諂」，這個諂是什麼呢？「矯設異儀以罔冒他」，前面的誑是矯現有德，這個諂是矯設異儀，儀是禮儀，所謂異儀是什麼呢？我們學禮跟佛家學戒是一樣的，不要特別的，特別的就是異，不尋常的了。怎麼不尋常呢？比如講佛法，我們在戶外見到高僧大德，按照佛家禮節，見到僧寶要行大禮，要禮拜的，但是在屋子外面，不是屋子裏邊，問訊就好，行大禮就不適當，行大禮就到屋子裏邊來，是這樣。再說，對出家法師行禮，法師說「一禮」，我們認為一禮不夠，一定要三拜（三禮），你這三禮當然也不算犯什麼戒，但是那個法師說一禮，你就得一禮，他說一禮就是他吩咐了，你不聽一禮，非要三禮，那就是不聽他的吩咐。你心理本來是好，這當中很多不是那麼簡單的，普通見到人要行禮，普通朋友是怎麼行禮？見到國家元首要怎麼樣行禮？或者握手、或者鞠躬，鞠躬的時候，普通人鞠躬要有多少度數，見到國家元首，行鞠躬禮有多少度數，有一定的，你超過了度數，那個儀式就不對。這個矯設異儀就是特殊的，我要加強一點，表示我這個禮特別周到。我們

見到普通人，鞠躬多少度數，那麼我以對國家元首這個度數對你行禮，這就是異儀。這個異儀什麼用處？諂，是諂媚，諂媚就是希望從對方得到一些不應當得到的利益。

所以一個人的際關係，跟人互相來往，你看他的一舉一動是不是合乎常禮，合乎常禮是一個正人君子。不合乎常禮，特別奇怪，他禮過分，特別表現得非常與眾不同的話，可能有兩種：一、他的的確確是不了解、不懂禮貌，這當然沒關係，他不懂；二、他是故意的，故意表示出來，這當中就要特別當心了，他就是一種諂。中國文化，孔子就這麼講：「君子上交不諂，下交不瀆」，上交這個諂，大概是對自己地位高的人，上交，對於往上交的人不諂，不要諂媚，如果對在上位的人諂，那你必然對他有所企圖。假若你是一個機關首長，或者你當了總統，遇見各部院、各部會的首長來見你面，他表現得比普通還人還要恭而敬之，恭敬過分，那你要當心了，這個人既然做到高位，你不能說他不懂禮，他懂禮，故意地表現特殊與眾不同，他就希望你對他另眼相看。所以古代聖人就要君子上交不諂，下交呢？不瀆，下交，你對下，不要瀆，不要瀆是什麼呢？對下面的人要尊重，尊重屬下，一方面

尊重屬下、一方面尊重自己，這叫不瀆。研究佛法、研究中國文化，一者，我們自己修持，這就是教我們修持要注意的；再呢，我們也可以認識人，佛法教我們親近善知識，什麼是善知識？最低限度，他是一個正人君子，我們跟他交往，才不會受他欺騙。正人君子絕不會矯現有德、絕不會矯設異儀，他跟你來往都是正常的禮貌，正常禮貌當中講禮的本質，他尊重你，他從心裏來尊敬你、來尊重你。無論學佛法、學儒家的學問，都是如此，如果不是這樣的話，那就是騙人的。

第九個「害」，害是什麼呢？「損惱有情心無悲憫」，對於有情的，在佛法裏講有情，不特別講人，那就是不只對人來講的，除了人道眾生以外，天道、畜生道、餓鬼道、地獄道，各道都是有情眾生。對於一切有情眾生，他損惱，損是對於有情眾生損，有毀損、有損害，惱就是惱害，讓他起煩惱，心沒有悲憫心。悲是看見眾生不愉快的時候，就想到：他為什麼不愉快？他有什麼痛苦？就想辦法要把這個眾生的痛苦能夠解除，這叫悲心，憫是憐憫，憐憫眾生、可憐眾生，有同情心。對於眾生要有同情心，這個害是無論對人、對動物、對鬼道，什麼也好，對他沒有同情

心、沒有悲心，反而對他有損害、有惱害的這些心理。有這種心理的話，對有情眾生固然造成種種的損惱，自己心裏沒有悲憫心的話，修道怎麼修法？就是障礙。佛法講慈悲是非常重要的，就像儒家講修道講道德仁義，道是最高，但是以仁為中心，仁是最大最高的同情心。佛法講明心見性是最重要的，但是要有慈悲心，沒有慈悲心，菩薩道就沒有辦法行了，所以佛家雖然講明心見性、講最高的道，但是重要的，自己還要發揮慈悲心。這個害就是沒有慈悲心，那自己沒辦法修道了。

如果對這方面不了解，雖然在修道，一方面自己在修、一方面自己損惱眾生的心理不改，那怎麼行？過去我們老師也常常說比喻：「念佛的人，如果一方面念佛一方面這個心理不改，就如同掃地，一隻手拿著掃把在掃地、一隻手又抓著一把灰塵往地上撒，一邊掃灰塵、一邊又撒下灰塵，你這不是徒勞無功嗎？」我們修道的人無論學那一宗，損惱眾生的心理不改的話，就跟一邊掃地、一邊撒灰塵一樣的。這是比喻，地就是我們心地，我們心是非常清淨光明的，必得要把這些污染的取消掉，取消就是把這些統統改善，沒有了，要去掉才可以。所以我們老師過去也常常

說無論那一宗都要正助雙修，念佛法門也是正助雙修，正工夫是念佛，助工夫包含很多，最重要的，你到任何地方，你不要惱害眾生，不要讓眾生起煩惱。到那一個地方，就對那個地方的眾生做一點好事，給他一點好處，結結法緣，基本的就是不惱害眾生。

第十個「憍」，憍是什麼呢？「於自盛事染著醉傲」，自盛事是自己很得意的事情，自己所做的事情比人家好，就是現在一般人所講的「值得驕傲」。比如他拿了獎金、拿了金像獎，做什麼事情自己有成就了，他就講自盛事，自己很興盛、很得意的。對於這種事情染著，染著是什麼呢？就是對他的那種事情執著了，執著得不能放棄了。醉傲是什麼呢？傲是因為他得到這種盛事，一方面就執著這種盛事，一方面以自己所得到的盛事，自己來傲慢、來驕傲了，對人表現自己一種驕傲了。現在一般最流行的就是「值得驕傲」，這是西洋文化跟中國文化不同的，最大的區別在這裏，現代人就是跟西方人學的，自己值得驕傲。在東方，無論佛學、儒學，都不講驕傲的，驕傲是一種煩惱。孔子也講：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘

不足觀也已。」就算有周公的才華，周公是了不起的聖人，像周公那樣的多才多藝那種美德，假使他一驕傲，而且又吝嗇，孔子講一有這個驕傲的話，其餘不足觀也已，其餘就看不得了。可想而知，就像周公那樣的聖人，驕傲一出現，其餘一切好處都被一個驕字抹殺了。孔子用假設的話，周公那會驕傲呢？周公絕對不驕傲的。假設周公是這樣的話，他有一點驕傲，所有的道德都把他消掉了。可見這個驕字要不得的。

在佛法裏的慍，就是隨煩惱，它是根據根本煩惱的傲慢來的。古人根據《瑜伽師地論》來注解這個慍字，《瑜伽師地論》是唯識宗的大根本論，在《瑜伽師地論》裏講慍有好幾種，這個不妨說出來，讓我們時時刻刻自己警惕。我們學這個不是來看人家的，不管人家，我們自顧不暇，那裏還管得上人家呢？我們自己時時刻刻注意，像曾子一樣的「吾日三省吾身」，拿這個我們反省自己。《瑜伽師地論》裏講：

一、無病慍，無病的時候是一種驕傲，看見很多人都有病，生老病死，有病是常常有的。假使有一個人，他身體很健康，年輕的時候也好，尤其到年老的時候，

他沒有什麼病，他就在人面前特別感覺到：「你看，年輕人都有病，我這麼大年紀都沒有病。」自己言下之意就值得驕傲了，無病是一種驕傲。

二、少年嬌，少年時覺得自己年富力強，很多人都犯過這個毛病，我自己過去也有這個毛病，那個時候才剛學佛，見到那些佛門裏的大德，人家學問也好、道德也好，自己當然對人恭敬了，但是自己心裏想、自己一比較：「你看人家現在幾十歲了，我現在只有二十幾歲，我到他的年齡，說不定我也是可以了。」這就是以自己少年來驕傲人家。現在一般人都是這樣，看見人家成就，拿自己年齡來比：等我到你這個年紀，說不定我超過你，這是少年嬌。

三、長壽嬌，並非人人都能長壽，杜工部（杜甫）作的詩也講：「酒債尋常行處有，人生七十古來稀」，活到七十歲以上，八十歲、九十歲的人，大概自己覺得壽命長了，壽命一長，人家看到你：「您老年高德劭」，自己感覺到真是長壽了，自己心理感覺與人不同了。其實「年高德劭」是成語，年高有之，德劭未必，年高的人很多，不一定活到年齡很高德就很劭，不一定，所以不必認為自己活到高壽，壽

命活得長就比人家高，不見得。但是一般人的心理，自己壽命長，自己總感覺跟一般人不同，這是長壽的嬌。

四、族姓嬌，族姓是什麼呢？在印度更特別顯著，在印度有王家的、婆羅門教的、農夫的、商人的，清清楚楚的，生在王家，不管有沒有道德，只要是王家的子弟，他自己就驕傲得不得了。中國在春秋時代，那個時候是封建社會，諸侯不必說，大夫之家也是，大夫之家的子弟出去：我是那一家的子弟，那也是驕傲。就是到了民國時代，我那時在內地，在家鄉的時候，那個地方的大戶人家，所謂大戶人家，一個村莊裏，或是一個大地區，全部是姓趙的、或者姓錢的，這是一個大戶。大戶旁邊，如果居住的是零零星星的，幾戶其他姓的小戶人家，那相形之下，大戶人家的子弟出來，他那種聲氣就不凡了，這是族姓的驕傲。

五、色力嬌，色是男女之色，力是有什麼力量，年紀輕的人，不管男生、女生，年輕的時候，氣血飽滿，看起來色是很好的，不像年紀老的，面貌有皺紋了，頭髮也不同了，那怎麼能比？沒有色了，力量也沒有了。年輕的時候有色有力，所以他

色力憍，現在所謂新新人類，大概就是這樣，他們有色有力。

六、富貴憍，富是有財產的，現在世界上常常有調查，列在世界級的，有大財富的有那些人，那個國家的某某人有上榜，第幾名、第幾名。能夠上世界級財富排名的，我們國內也有，像這一類的就是富。貴呢？在古時候做皇帝不必說，皇帝朝中的大車子，諸侯是國君，國君朝廷裏的臣子，這都是貴，做大官的，這是貴。富貴有富貴的驕傲，普通人也講：「官大脾氣長」，官位大了，他脾氣就跟著長了。還有，在現在來講，官高了，學問也高了，你在一個機關裏當機關首長，其實在你機關裏的屬員——下級的那些辦事人員，他不見得沒有學問，他拿公文來，起了稿子來的時候，你非給他改幾個字不可。他真是不對，你可以改，他是對的，你也給他改一改，你不給他改，好像你不比他高明似的，這往往有的。

七、多聞憍，什麼是多聞？以現在來講，世界上的資訊這麼豐富，他每天吸收的資訊很多，天文、地理、人事、社會，這些知識全部都有，他豐富得很，你講到那裏，他知道那裏。在古時候，不是資訊，他書念得多，他知識也多，這叫多聞。

多聞有多聞的驕傲，多聞的人驕傲，他自己不了解：你的資訊多是不錯，我們對資訊要了解得多，但是怎麼把資訊用在最恰當的地方、運用得最好，這才可貴的。並不是你的資訊多、你懂的知識多，就能傲人，知識再多，你不知道怎麼運用，一點用處也沒有。跟古時候帶兵的將領一樣的，那個上等的將軍，他帶兵多多益善；中等的將領人才，他適合帶多少人就帶多少人，超過了反而危害，他不知道如何是好了，怎麼調兵遣將，他沒辦法。能夠運用資訊，怎麼判斷、怎麼選擇，要靠自己的智慧，所以智慧重要。多聞的人，他就不了解智慧更重要，他以為自己多聞得多了，他以這個為驕傲。我們學道的人必得要了解，我們不多聞是不行的，應該要多聞，但是多聞不值得驕傲，多聞之後，必得自己還要有智慧來運用這些學問。所以佛法講聞思修，聞是第一步工夫，聞了之後，你怎麼思慮、思考所聞的，然後還要修持，這樣才能開發智慧的。

憍一共有這幾種，為什麼我特別在這上面講呢？因為現在最流行的，恐怕流行到我們學道的人順口也可以說出來：值得驕傲。我們順口說出來，也許心裏不是驕

傲，但是被現在的風氣感染，說久了以後，我們心理也會變的，所以把這些說出來。

第十講

我們要時時刻刻注意：我們沒有病的時候，不要以無病來驕傲人家；我們年輕的時候，不要看不起老年人，我們自己到了老年的時候，也不要覺得自己了不起；或自以為是一個大戶人家，也不必：「我們家裏出了什麼人？出了林則徐，我們是姓林的」，林則徐是不錯，你要學林則徐才好，你不學林則徐，甚至於跟他相違背的話，雖然姓林，這與你沒有什麼關係，我們不要以族姓來驕傲；色力，我們有色有力，也不要驕傲；有富貴，富貴更不可驕傲；多聞，我們也不必驕傲。就拿這些時時刻刻反省自己，這對我們修道持戒，儒家講學禮，都有幫助。

從忿到憍，一共有十個，二十個隨煩惱分小、中、大，這十個隨煩惱是小隨煩惱。什麼叫小隨煩惱？它根據這幾個來講的：一個「自類俱起」、一個「徧不善性」、一個「徧諸染心」。染心指什麼？所有的染心，一個是不善、一個是有覆無記，這就是染心。「自類俱起」，這種隨煩惱是自己這一類的，比如無慚、無愧，這兩者是一類的，只要是無慚連帶就是無愧的，無愧也是連帶無慚，自己這一類的，一起來

就是兩者都起來。「徧不善性」，這個範圍就比較大了，除了自類以外，凡是不善性的，都在這之內。還有「徧布染心」，染心就包括不善性、包括無記，無記有有覆無記、無覆無記，無覆無記不算是染的，有覆無記才是染心。這三類，具備自類俱起、徧不善性這兩者，叫中隨煩惱。自類俱起、徧不善性、徧布染心，這三者都有句話，叫大隨煩惱。這三者都沒有，叫小隨煩惱。小隨煩惱在這三者的位置是怎麼呢？比如我們研究前面這十個，這十個所以叫做小隨煩惱，因為是各別起的。比如忿是個別起來的，忿起來，其他的沒有連帶起來。恨也是，每一條，那一個起來，單獨的，個別起來。為什麼呢？它當然也是不善性，二十個隨煩惱、前面六個根本煩惱都是不善的，當然這十個小隨煩惱也是不善的。雖是不善的，但是它起的時候，它不起則已，一起的時候，它從行為叫做行相，這種行相非常粗猛，粗是很粗暴的、猛是猛烈。這十個小隨煩惱，行相起來的時候，一起來，這個行相都非常粗猛，各自單獨為主，它不依靠別人，也就是不與其他的發生任何關係的，各自單獨起現行，這是小隨煩惱。前面十個，從忿、恨、覆、惱，一直到憍，這都是各別起。

下面就講中隨煩惱，它自類俱起，它也是徧不善性，第一個是「無慚」，無慚是做了有慚的事情，他不感覺什麼，這個人「不知自短，輕拒賢善」。沒有慚心的人，他怎麼呢？他不知道自己有什麼短處，自己有什麼過失、有什麼缺點，他不知道。《唯識論》裏講「不顧自法」，不顧自法是什麼？我們做人有做人的人格、修道應該有操守，這都是自法。前面講信那一條，自己要尊重自己。不顧自法，自己做一些有害於自己人格這方面的事情，他不管，自己有什麼短處、有什麼過失，他也不管。「輕拒賢善」，賢人這個善知識，那些賢人、那些善人，他看不起，拒就是不肯親近他，這就是無慚的人。

我們求學修道的人，無論學佛法、學中華文化，都要講究修養，古時候中國人講：「出交天下士，入讀古人書」，出門的時候，要結交天下的士子，為什麼要結交他們？結交他們可以「以文會友，以友輔仁」，以善友來輔導自己的道德；不出門的時候，在家裏讀古人書，讀古人書跟古人交友，古人是賢者，你就拜古人為師。以古人為師，孔子就是這樣，孔子距離周公的時代已經很遠了，周公是在周家開國

的時候，孔子是到春秋的時候，他還以周公為老師，他不但以周公為師，還常常夢見周公，到晚年的時候講：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」不復夢見周公，感覺心裏好像與周公疏遠了，是這個意思。我們真正學道的人，知道我們自己不夠，我們就要親近善知識，善知識找不到，我們就看經書、看高僧傳，這都是親近賢人，我們跟他學，中國歷代都有列傳，那些高士都值得我們跟他親近、跟他交友的。這個無慚是輕拒，他看輕了賢善，拒還是拒絕呢。這樣的人，他不能修道，他的惡業會一天一天增長。

第二個「無愧」，前面講過慚、愧這兩個善法，這跟它相反的，有愧心的人，他會注意社會的公論，無愧的人就不顧社會的公論。無論在什麼時代，社會還有它的是非，有公論，但是他不在乎這個公論。「不顧世間，崇重暴惡」，現在雖然一般人士都沒有是非觀念了，可是在那些正派的傳播媒體報導出來，它還有公論，真正肯說話的報紙，它還有公論的，看見搶匪（做強盜）、圍標、綁票，一直到現在，大概還沒有人讚美，只有說他不是。他不顧世間的時候，雖然世間人對於殺人放火

的事件都不以為然，都認為這是罪惡，他不管，他照做，沒有愧心，這是崇重暴惡（暴力、罪惡），他是崇拜那個，重視那個事情。我們現在這個時代就是崇重暴惡，有言語暴力、有肢體暴力，種種的太多了，但是我們學道的人要時時刻刻自己檢點。

無慚是對自己，無愧是不怕別人的言論，這兩者是中隨煩惱，這兩者是連帶起來，都是從這裏面引起來種種的不善心，所以無慚可以生長很多的罪惡，無愧也可以使他造成很多的惡業，這就是徧不善性。

下面是大隨煩惱有八個，各位看看：

第一個「掉舉」，掉舉是什麼呢？「令心與境不寂靜能障止及行捨」，所謂掉舉，就說我們一個人的心，當這種煩惱一起來的時候，使我們的心對於一個境不能夠寂靜，心與境不能夠靜得下來。怎麼心不能靜下來呢？比如我們正在看書，書裏的文字就是境，我們看書，心要很安靜的，就把心放在書本子、放在文字上面，在那裏一句一句看下去，這個心裏很沉靜、很安靜，這好懂。如果再深一層來講，在修定功的時候，天臺宗講修止觀的時候，修止觀的首先要能止住，心要定在一個境界上，

對一個境界能夠定得下來。這個掉舉叫我們心對這個境不能定在那裏，淺的方面來講，我們看書，眼睛在看，心理不在那上面，跑掉了，眼睛看書，心理就定不下來，好像懸吊在那裏，心理舉起來，不能夠落實，心不能落實叫掉舉。它是障礙止觀的止，所以修定的時候，不能止的話，就不能入定，這是大毛病。還障行捨，行捨在前面講善法時講過了，行捨是他能夠用精進的這種工夫，捨貪瞋癡，捨棄貪、瞋、癡，就得了無貪、無瞋、無癡這三善根，這叫行捨。這個掉舉，令心不寂靜，能障止，也能障行捨，障礙行捨就不能精進。

所以古人注解，讓我們了解掉舉的狀況，什麼叫掉舉呢？「身亂動」，身體定不下來（《禮記》〈曲禮〉開頭講：「毋不敬，儼若思，安定辭。」安定辭是言語能夠定，毋不敬是意識要定，儼若思是身體能夠安靜，身體亂動是不合禮的，一個人站有站相、坐有坐相，身體維持一個靜態的，定下來，不能亂動）；「口亂言」，口說話，說了半天，還摸不到邊際，顛三倒四的，說了一大堆，人家不知道他說些什麼，亂說亂語，講的話沒有章法；「意亂思」，意識的思維、思想也亂。所以掉舉這

種煩惱，表現在身口意上面，三方面都是亂的，這叫掉舉。我們了解這個掉舉，但在自己念佛的時候，自己在修定的時候要照顧，不要掉舉，就是我們平常做任何事情，都要集中身口意，不要亂，身口意一亂，這就是掉舉。

第二個「昏沉」，昏沉是什麼呢？「令心與境無堪任」，前面掉舉是定不下來，就不能止，無堪任的時候就不能觀了，觀是觀照，昏沉就無堪任，堪當能講，不能夠任。不能夠任是什麼？任是：凡是做什麼事情，就把那個事情放在心裏，你心裏把那個事情認識得清清楚楚。如果對那個事情，不注意它、忽略了它，那就是無堪任，就不堪任了。昏沉就是普通講的精神不集中、精神提升不起來，昏昏沉沉的，要打瞌睡了。昏昏沉沉，打瞌睡的話，那麼這對入定，定有定境，定中有定中的境界，一有昏沉的話，定中的境界就無堪任了，失去了那種境界。我們就拿念佛來講，念佛要止什麼呢？把雜念頭止住，放下萬緣，止住。觀是什麼呢？一句阿彌陀佛的佛號，我們的心跟佛號，心照顧佛號，佛號就在心裏面，從口裏念出來，耳朵聽回去，心裏在聽，照顧得清清楚楚，這就叫堪任。反過來講，念了一個時候，打瞌睡

了，一打瞌睡的時候，佛號不知念到那裏去了，佛號根本就記不得了，就不堪任。這種昏沉「能障觀及輕安」，能夠障觀，觀指的觀照，我們念佛就是照顧佛號，參禪就照顧話頭。參禪的也是打坐，盤起腿子坐在那裏，坐在那裏叫你照顧話頭，並不是坐在那裏眼睛一閉起來就睡，一睡夢見周公去了，那個照顧話頭，話頭早就不能堪任了，那就是觀已經沒有了。觀已經沒有，昏昏沉沉的，身體絕對不是輕安的。輕安的境界，既是止雜念，又是觀定中的境界，這才是輕安。昏沉障觀，還障輕安。

講到這裏，各位看看，天上為什麼分成欲界天、禪天、無色界天？欲界天對於睡眠還是免不了的，因為有昏沉，他才有睡眠。到了色界天，就是禪天、四禪天，這個昏沉就不會有了，他有禪定的工夫在那裏，所以他真正才有輕安。我們現在說到這裏，我要提醒各位注意：各位不要認為既是昏沉不好，我們就不要睡覺、不要睡眠了。你在用功，在念佛的時候當然不能睡眠，你念佛在昏沉睡眠，念什麼佛呢？平常每天該睡眠的時候就要睡眠，為什麼呢？我們到人間來是果報，第八識的異熟果到人道來，我們這個身體的生命，這是果報，既是得了這個果報，你想在果報上

面否定這個果報，把自己的地位提高到禪天一樣的話，那辦得到？辦不到。辦不到勉強辦的話，就會走火入魔。有很多人修正修到：好，我第二天不睡眠，我眼睛也不閉，這樣用工夫。如果你有這工夫，我們根據佛法來講，你一定是過來人，你不是這一世才修的，你是前生修到現在，這一生因緣成熟而然，但是你不能拿你這種情形來教人家都這樣學，人家沒有到你這種程度，一學就有問題。各位想想看，你三天不睡覺的話，你火氣就上來了，火氣一上來，胃口就不行，大小便都有問題了，這個身體的新陳代謝、這些排泄都受到很多障礙了。學不到不能勉強的，要看情況，不能勉強，要把自己調適得很好，調適得恰到好處。

我們不能人云亦云，人家叫你做功德，做功德是好，如果你自己的能力只有那麼多，不能勉強。我有個朋友，他有個女兒，我寄佛書給他看，他也不看了，他為什麼不看？因為他的女兒參加什麼功德會，我也不知道，就鼓勵人家錢拿得愈多愈好，拿得多的話，就給她一個名義，由於她拿不出錢來，就向她父親要，父親退休下來，能有多少錢？就盡量給她，給到自己錢沒有了，她還是一直要錢，結果使她

父親非常生氣，以為學佛怎麼學成這個樣子？這就是不如法，你自己還沒學得好，你把自己家裏造成那麼多問題，叫人家退了心。所以這個末法時代，學佛難，真要說起來，學佛真正的是要把自己本性開發出來，那是正工夫。你功德做得再多，《金剛經》裏講得很清楚：外財，把三千大千世界的七寶都布施出去，還不如受持《金剛經》的一首四句偈子，為他人說；這還不算，內財，把你這個身體的生命都布施出去，也一樣抵不上受持《金剛經》的一首四句偈子，為他人說。講得多麼清楚，我們末法時代就有這些現象出現。

我們現在不是說人家不好，我們自己既是在學正法，你要把正法弄清楚，學佛要明心見性，要開發自己的本性，這是正道，做功德是助工夫。昏沉也是這樣，不要勉強，勉強都會出毛病，你要上班的人，今天通宵在那裏修持，你第二天要不要上班？第二天要上班，你到辦公室裏打瞌睡，你妨礙公務了，這也不對，你拿了公家的薪水，在那邊打瞌睡，這也不好。我們在欲界天之下，我們在人間，該睡眠的時候就要睡眠，這怎麼講呢？藏經裏也有專門講修三昧的，多少天不用睡眠，那豈

是一般人辦得到的？我們念佛就是一句阿彌陀佛佛號，阿彌陀佛佛號隨時都可以念，朝暮二課念佛以外，平常隨時都可以念，最方便不過了。學其他什麼法門都沒有這麼方便，而且最重要的，其他任何一個法門，你的見思惑、你的貪瞋癡不斷的話，你不能出六道。只有學淨土念佛法門，念得好，壽命終了的時候，見思惑雖然沒有斷，你帶業往生，一到極樂世界，六道就出去了，這是特別法門。現在到處有人講，我們到處聽，你要會聽，他是那一宗的就講他那一宗好，任何一宗都是釋迦牟尼佛說的，當然都是正法。但是我們既是學佛法，我們從理研究通了之後，我們修持的時候，修念佛法門，我們就堅持這個法門。那些普通法門，成佛要三大阿僧祇劫，任何法門都是這樣，禪宗如此，密宗也是如此，絕對不是當生就成佛，沒那回事。

第三個「不信」，不信跟前面善法裏的「信」相反的，它是「於實德能不忍樂欲」，跟前面對照就知道了。這個實德能，前面雖然講，也很簡單的，在《成唯識論》裏面，實德能列出來很多，這裏簡單是這麼講，不信對於這個都不能相信，都

沒有信心，你告訴他：自己有真如本性。他不相信。

第四個「懈怠」，懈怠是「惰於修善斷惡」，本來善事情應該要修，惡的事情應該要斷，該斷的就斷，該修的就修，他對這個懈怠。他也知道「諸惡莫作，眾善奉行」，但是他做一件好事，然後就懈怠下來，很多時候就不肯做好事了；斷了一件惡事情，接著發生好多事，他跟著又來做了，就懈怠下來了。不能善事一直做下去不要斷，惡事情一斷就永久不要再犯了，他不能夠這樣做，叫懈怠。這就是懶惰，它「障精進」，前面的善法裏有「精進」，這就是障礙精進。懈怠的時候，修行往前走一步，然後又退下來，休息好一陣子，然後再進一步，這樣修要修到什麼時候？古人講：「這樣修，修到驢年。」驢子不是馬，也不是牛，馬與牛在十二生肖裏都有，子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龍、巳蛇、午馬、未羊、申猴、酉雞、戌狗、亥豬，馬、牛都有，驢沒有，修道就算三大阿僧祇劫，十二生肖來來回回這麼轉，總有轉到的時候，不是牛年、就是馬年，驢年是沒有，沒有成功的時候。

第五個「放逸」，放逸是「不能防染修淨」，對於染污這個心，他不能夠防範，

對淨化心理這些修持的工夫，他不能夠修。放逸，不能防範叫放逸，這個「障不放逸」，放是把心放出去，逸是閒散，心到處攀緣，攀緣這個、攀緣那個。古人講：「心似平原走馬，易放難收。」我們的心就像大平原上的馬，到外面去，一放出去，容易，要收回來，不容易了。我們放逸的心就是那樣，一放出去就到處去放蕩，所以孟子講修道：「學問之道無他（沒別的），求其放心而已。」放心就是放逸之心，你把放逸之心收回來，它障礙不放逸，有了放逸，心就很難收回來了。

第六個「失念」，失念是「於諸所緣不能明記」，明記是明記不忘，我們正在念佛的時候，一句佛號、一句佛號，就是念茲在茲。「念茲在茲」是我們中國文化，《書經》裏講的，我們念佛就要念茲在茲，明記是憶佛，不是在念佛的時候。《楞嚴經》〈大勢至菩薩念佛圓通章〉裏面講「憶佛念佛」，我們在家人學道，除了早晚功課念佛以外，其餘那麼多的時間，怎麼辦呢？其餘的時間，你只要有空閒，你平常要辦正事情，做生意的做生意、上班歸上班、教書歸教書，你不教書的時候、不上班的時候、不做生意的時候，你空下來就憶佛，不是念佛的時間，你憶佛，憶佛就是明

記不忘。不能明記不忘叫失了念，這個失念就是於諸所緣不能夠明記，就忘，失念的話，我們學道要正念，就障礙正念。

第七個「散亂」，散亂是「於諸所緣令心流蕩」，我們所緣的事情，比如修道，我們不要亂攀緣，但是對於你所修的那個法門，你的心要放在那個法上面。你念佛，你的心就放在佛號上面，你參禪，你的心就照顧話頭，放在話頭上面，這就是所緣。你對於那個所緣，令心流蕩，不能把心放在所緣的境界上面，你到處流蕩，比如我們念佛，念了以後，心跑掉了，那就流蕩掉了，這是散亂。

第八個「不正知」，不正知就是「於所觀境起錯謬解」，對於所觀的境界，這在前面講，我們對於一切的事情起了誤解，這叫不正知。入定的時候，我在這裏跟各位講，禪宗參禪、天台宗修止觀、唯識宗修唯識觀，都要掃除一切的妄相，不能著相，有任何相起來的時候，佛來斬佛、魔來斬魔。修禪定的時候，別說魔來要把他排遣出去，佛相出現，他也不要，絲毫不著相，著了相就不正知，不著相才正知。我們念佛呢？方法不一樣，念佛念到佛相出現了，是好境界，佛相出現才是正知，

方法不同的。有人修普通法門說：「你見了佛，按照禪宗的立場，見了佛也不行，也不要執著。」這個話就錯了，就不正知，念佛見佛是應該的，發願念佛就應該見佛。你修的法門是空宗，空宗是一切相都是虛妄，要一切空到徹底究竟了，本性才顯出來。我們念佛要見到佛，能夠憑著佛相來接引我們到極樂世界去，到那個世界，我們還是要空，不過是方法不同而已。這個知見要分清楚，不能混在一起。

一共八個，這八個都是大隨煩惱。

大乘百法明門論講記

第十一講

六、不定四者：一睡眠。二惡作。三尋。四伺。

我們現在要研究的還是心所有法，前面根本煩惱、隨煩惱都研究完了，最後有四個不定法，不定是什麼呢？它的善惡不能一定的。比如前面講善法，十一個善法是善的，根本煩惱、隨煩惱都是染法，都有一定的；這四個法，一是悔、一是眠、一是尋、一是伺，悔、眠、尋、伺，不一定是善法，也不一定是惡法。另外，比如前面五個徧行心所，五個徧行心所跟八個心王都是相應的，這四個心所就不一定相應。在三界九地來講，尋、伺也不是普遍到九地，它只在欲界，比較低層次的。因為這樣，它叫不定。現在就分別看這四個法：

第一個「悔」，悔是怎麼說呢？「追悔往事」，有的地方不講悔，叫「惡作」，所謂惡作，惡是厭惡，凡是以前所做的事情，他後來感覺到不對，叫惡作。那就跟悔的意思是一樣的，悔是追悔往事，這個事情已經過去了，對於往事來追悔。就因

為對往事追悔，就悔的意思來講，可以說它是善性的，也可以說它是不善性的。比如他過去做了一樁事情是善事情，他現在：唉呀，這個事情，我為什麼做呢？感覺懊悔了，這個悔就是不善的，懊悔已經做的善事情，這就不善；如果過去做的惡事情，造了惡業，這包括自己造的口業、身業，甚至是意業，身口意三業造了不好的事情，他現在一想起來，這不對的，懊悔了，這種懊悔就屬於善的。所以看他所悔的是那樁事情，然後看它屬於是善是惡，因此這是不定。

雖然善惡不定，就修道的人來講，也不很好，為什麼呢？不論懊悔善事情、懊悔惡事情，凡是一個悔，在心裏懊悔，對以前所做的事情，現在放不下，懊悔，這就妨礙自己的心理在那裏安定。我們修道的人，平時就要保持心理很安定的一個心情，如果常常追悔這個、追悔那個，不論是善的、不善的，心理就亂了，就定不下來，這就「障止」，障礙了止。所以我們注意的是什麼呢？我們學道的人對於正助雙修，就拿我們念佛的人來講，我們正工夫是念佛，助工夫呢？那就是止惡行善，止惡行善平常就要注意，不要說：「這是惡事情？我現在不知道，做了。」做了以

後懊悔，等到懊悔，這個心理就亂了，因此不容許作惡，這隨時要注意。就像我們研究佛法，為什麼一定要懂得佛理呢？懂得佛理、懂得三世因果，遇見一件事情，善惡分得清清楚楚，惡事情當下就不能做，不能做了以後再懊悔，這就不好。遇到善事情，辨別清楚該做的，我們量自己的能力，能做多少就做多少，做了之後，就不要懊悔。有很多人一聽說做功德好，把自己一個月的薪水多少錢全部拿出去，一回家，家裏生活要開支，沒有錢了，這就懊悔了。你不必這麼做，你在做善事、做功德的時候，你自己就考慮好，量自己能力，做了之後，後來就沒有什麼追悔的事情，我們修道人應該是這麼做法。所以不論是善事、惡事，惡事就不准許做，善事做了，當時考慮好了做，有多少能力就做多少事情，做了之後也不必懊悔。這就是對於悔字，不必後來悔了之後，心裏又亂了。

第二個「眠」，眠是什麼呢？「令身昧略不自在」，「令」是使得，使得我們人的身體昧略。「昧略」是什麼呢？這個昧字不是對普通人講的，「昧」是對修道人來講的，修道的人在修定功的時候，學普通法門，比如參究的時候、修止觀的時候，

他都是要修定，我們念佛的人在念佛的時候，也是要求一心不亂，也是要求定，這個眠就叫我們身體昧，昧就是一種不明，心理不明，心裏就昏暗了，這樣的話，定就有妨礙了，這叫昧。「略」是對一件事情看不分明，看不清楚了，比如一個人要睡眠，瞌睡來了，管不了那麼多啦，什麼就概略的，叫略，都忽略掉了，正當的事情都忽略了。所以昧略這兩個字，「昧」是指睡眠這種狀況一來的時候，一打瞌睡，一昏沉的時候，要修定，有了昧，一昧就不能入定了；「略」不是在清醒的時候，清醒的時候對事情要看清楚，他不會忽略，對人、對事、對一切狀況，他都不會忽略，看得清楚、聽得清楚，這個略是在要打瞌睡的時候，這個時候看也看不明白、聽也聽不明白了，叫略。眠就是令我們的身體昧略，發生昧略，修道的人就不能入定，普通人就耽誤事情的，這就「不自在」，身體一眠的時候，自己就不能自在了。我們不在睡眠的時候，很清醒的時候，神清氣爽，自在，眠的時候就不自在。

它這是「障觀」，觀是什麼呢？觀就是昧略的相反，觀是清清楚楚的，心裏很明白的，修普通法門在作止觀的時候，他心裏在觀照，照得清清楚楚的。我們念佛

的原則也是止觀，什麼叫止觀？把那些妄念，我們世間這些心所，我們的心王是第六識，不是跑到這個心所裏面去，就是跑到那個心所裏面去，到處跑、到處攀緣，這就不能止。止就是把萬緣放下，放下萬緣就叫我們的第六識不要在這些心所裏到處跑，心（這個第六識）就能夠定得住，不要亂攀緣了，這是止。觀就把第六識定在佛號上，定在一句阿彌陀佛佛號上，把心跟佛號清清楚楚的，不要離開這個佛號，這是觀。普通法門有他的觀法，我們念佛這個觀，就是把佛號念得清清楚楚，這就是觀，放下我們這個娑婆世界的世間萬緣，一心照顧阿彌陀佛佛號，就是止觀。這個眠就是妨礙觀的。

它所以不定的是什麼呢？這個眠有善有惡的，在惡的方面來講，我們正在修定的時候，它妨礙我們觀，這是不好，屬於惡的。但是要了解我們是凡夫，我們在人間，我們自己不要冒充什麼，祖師常講：「未得謂得，未證謂證」，沒有得到那個境界，我們說得到那個境界，我們沒有證果，自己說是證果了，這是妄語。既是沒有得了那種輕安的境界，也沒有證果，我們在這個人間，睡眠是少不了的，勉強不要

睡眠，這也不行。別說我們人間，即使在欲界天，在天上，它是欲界，他還有睡眠，欲界天的天人，他還要睡眠，他不能不睡，何況我們人間？那我們人間一定要不睡眠，一定要學定功，那自己要當心了，你這樣故意勉強，就身體這方面來講，你身體火氣上來的話，身體就受病了；在心理方面，你這樣不了解自己什麼程度，勉強這麼做，那就是冒進，這種冒進也是危險的，是不如法的，這個我們要了解。既是這樣，該睡眠的時候就睡眠，養身體，把身體養好了，就這個意義來講，我們應當睡眠，睡下去，睡得很好，然後一覺醒來的時候，精神很旺盛的，我們要修道、要辦事情，都好，就這個意義來講，這個眠又是善的了。所以這個眠有善、有惡，不一定的，看用在什麼時候。反過來講，我們該睡不睡，這是不對的；睡過了，還要貪睡，已經睡好了，精神已經充足了，還是不起來，還要貪睡，又不對了。學道的人總是要把這些事情弄清楚。這是不定的，就三界九地來講，他在欲界，需要睡眠，到了禪定的工夫很深，那就不要睡眠了，在三界九地是不一定的。

第三個「尋」，尋是尋求，這裏講「於法推求」，對於一樁事情，他在那裏推求，

就是在那裏研究，推求的時候「未審細審」，下面這個審字是錯的，應該是「未審細察」，察是觀察的察。這個「法」是代表很多的事情，涵義很多，我們前面也講萬法，都是由法字代表，他對於一切事、一切理（就是法），他來研究、來推求，可是未審細察，只是粗淺地研究，沒有很精細地觀察，這是「令心粗轉」，他只用的心粗淺地在那裏轉，就是在那裏活動。粗轉是唯識學的名詞，粗轉就是用心的意思，他在用心思，粗淺地用心，不是很精細地用心，這麼講是為了好懂。按照《唯識論》講的話，《唯識論》裏講：「於意言境粗轉」，《唯識論》是這麼講的，什麼叫意言境呢？意指的第六識，言境是名言境，有名稱、有言語所說明的那種境界，那個境包括耳所聽的聲音、眼所看的種種色這些六塵，這個六塵，每一種東西都有它的言語、名稱，就是名言，第六識就根據這個名言來攀緣的。比如我們計畫一件事情，你想到人、想到事情、想到地方、想到各種抽象的道理，那些具體的或者抽象的，那些事情、那些理論，都不在眼前，那都是名言境界。名言境界都是由第六識去攀緣的，叫意言境。意言境指的就是第六識在那裏發生作用的一種說明，所以《唯識論》裏講「於意言境粗轉為性」，性就是它的特性，為了好懂就說「令心粗轉」，

令心粗轉指的就是第六識。

第四個「伺」，伺是伺察（尋是尋求、伺是伺察），伺察怎麼講？「於所尋法數數推求令心細轉」，對於前面所尋求、所推求的那個法，「數數」是不止一次的，就是一一直在研究、在推求，推求又推求，叫數數推求，這是「令心細轉」，用唯識學的名詞來講，就是「於意言境細轉為性」，對於意言境細轉為性，就是伺。

尋與伺這兩種都是在研究、計畫，不同的是在那裏呢？古人注解，根據《唯識論》是這麼說的：尋與伺這兩者，就用前面的心所——一個思心所、一個慧心所。思是五個徧行心所（觸、作意、受、想、思）的思，慧是五個別境心所（欲、勝解、念、定、慧）的慧，尋與伺這兩者都有，看偏重那一個。尋的時候以慧為主，用慧來推求，這是未審細察，於意言境粗轉；伺是用思心所，用思心所幫助他來研究，那就是細轉了。為什麼這個思心所、慧心所，一個是細轉、一個是粗轉？思這個字，我們研究《禮記》〈曲禮〉講「儼若思」，儼若思是講一個人的身體，或者坐在那裏、或者站在那裏，身體很安靜地不動，就像一個人在思考一件事情一樣的，很入神地

在那裏思考，身體很安靜地不動，這叫思的作用，叫沉思。普通講「沉思默想」，很微細地用心思在研究、在活動，這叫思，以思為體（為主體）。慧心所是比較活動的，活動的時候，它就不那麼安靜，所以它是以慧心所為主體的話，這就是尋，它是於意言境粗轉，這個分別在這裏。

尋、伺這兩者，也是善惡不定的，我們在研究佛學、研究佛法的理論，我們有時候用尋、有時候用伺，很微細地在研究理，這就是好的。如果是黑道人物，他在計畫，怎麼設計把大工程圍標、綁標，像這樣，不尋伺也不行，這種尋伺還不是我們普通人、我們學道的人，我們的腦筋還沒有他們那些人那麼聰明，他來尋伺，他非得非常周密的，但是那種尋伺，絕對不是善法，它是屬於惡的。所以同樣是尋、是伺，有善有惡，這是不定法。知道這是不定法，我們就要分清是非了，人家用在染污上面，他有他的尋伺；我們用在修道方面，我們有我們的尋伺。尋伺用思用慧，這個體是一樣的，看各人用在那裏，它就屬於那裏，不定的。

心所有法一共五十一個，五個徧行心所、五個別境心所、十一個善法、六個根

本煩惱、二十個隨煩惱、四個不定法，到這裏全部講完了。

我們要了解，這五十一個心所，我們任何一個眾生都有的，研究了這五十一個心所，修道的人了解這個，就了解我們自己的心理，了解我們自己心理之後，當我們的第六識落在那一個心所的時候，我們自己應該知道。普通人沒有學過《百法明門論》，他不知道。我們學了之後，這個心落在根本煩惱的貪上面，我們知道這個貪是要不得的，落在瞋恨、愚癡，這都是要不得的；落在善法上面，我們自己要保持住、要繼續，落在不定法上面，我們要研究清楚，它是屬於善的？還是屬於惡的？我們自己也要了解，了解這個，我們隨時修道。

很多人學道，不管普通法門、特別法門，普通法門修定功，禪宗是參禪，我們學念佛法門，我們是念佛。不論學那個法門，自己學到一個程度，自己有些問題，就要請問走在我們前面的前輩，我們問問他，那些人是善知識，我們請他印證印證：我這個心理是對的、是不對的？但是要了解，善知識不是隨時跟在我們左右的，學佛程度比我們高的人，他走在我們前面，他也不是隨時在我們身邊。我們研究百法，

了解這個心理之後，我們的思想落在那些心所上面，我們自己隨時知道，隨時知道就隨時自己警惕了，比如我們學念佛法門，我們念佛，念著念著，這個佛號……失了念了，口裏雖然是在念，這個第六識不知道跑到那裏去了，普通人不知道跑那兒去，但是你若了解這五十一個心所，自己一警覺，我的心怎麼落在這上面？自己馬上知道，趕快就把那個念頭抓回來，抓回來還是安在佛號上面，自己就知道用功了，用功如法不如法，自己知道了。

再說，我們在社會上跟一般人來往，跟人家說話、跟人家一同辦事情，有事情來往，有所交涉的時候，但看我們的心理出來，我們的心這個念頭，在五十一個心所，我們是基於那個心所來跟人家說話？隨時自己知道了，知道之後，不對的，我們趕快打消，對的，我們繼續，這樣隨時我們辦事也好、說話也好，就不會錯誤的。不會錯誤的話，那我們平常的心理就很安定，很安然自在了，到了正式念佛的時候，我們心裏一提起佛號，就很容易進入情況，念佛的工夫很容易就用得上。不然的話，心理跑到那裏去，自己都不知道，那工夫怎麼用得上？好處在這裏。

下面講色法：

第三、色法。畧有十一種：一眼。二耳。三鼻。四舌。五身。六色。七聲。八香。九味。十觸。十一法處所攝色。

簡單講，色法就是物質的，在這裏，百法把它分開來，一共有十一個色法，其中眼、耳、鼻、舌、身，這五個色法叫根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這是我們眾生本身的五根，叫五根之身，這五根之身是地水火風四大假合的，是我們本身的色法。再與五根相對的境界，在這裏講塵，塵在前面也講灰塵，灰塵是比喻的話，就像灰塵一樣的，它能把我們的心染污了，所以這是一個塵土、灰塵，色、聲、香、味、觸，這是與五根相對的五種境界，叫五境、五塵。另外有個法塵，法塵包含了前面色聲香味觸，五塵全部包含在法塵裏面，色塵是眼根所對的、聲塵是耳根所對的、香塵是鼻根所對的、味塵是舌根所對的、觸塵是身根所對的，那個法塵呢？法塵是意根所對的。意根分成兩種：第六識叫做意，第六識從那裏來？第六識是從第七識出來的，所以第七識才是真正的意根。不過在這裏講的法塵指第六識，第六

識所對的是法塵。那個第六識是心法，不屬於色法，因此色法就本身來講，只有五個——眼耳鼻舌身五根，就外面的塵來講，有六塵。六塵中，色聲香味觸是五根所對的，法塵是第六識所對的，第六識所對的就是意根所對的，它所對的是五塵落謝的影子。所謂五塵所落謝的影子，就是前面那五塵保留下來的印象。那個印象就拿色塵來講，我現在眼所看的叫做色塵，我現在眼不看了，但是我眼曾經所看的色塵，後來我第六識一想，又回憶起來了，當我第六識回憶起來我曾經所看的色塵，那不叫色塵，叫法塵了。色塵是如此，聲塵也是如此，當我們第六識想起耳根曾經所對的聲音，不論是噪音、柔和的音樂聲，當我們第六識回憶起來的時候，那不叫聲塵，叫法塵了。所以講五塵落謝的影子，這叫法塵。

我們把大概的名詞介紹出來了，現在看：

一、眼根，「能照矚一切境之義」，眼根是能夠照矚一切境的意思。所謂根，在前面跟各位介紹過，根有浮塵根、淨色根，各位在外面跟人家講要分清楚，浮塵根比如眼球、鼻子，手也摸得到，也看得見，在轉動的眼球就是浮塵根；淨色根是在

眼球裏面，在浮塵根裏面，那是非常微細的那種根。眼根能夠照矚一切境，就是它能夠像鏡子一樣，有照的作用。

二、耳根，「能聞之義」，能夠聽到，聞是能夠聽到。

三、鼻根，「能嗅之義」，能夠嗅，我們普通講嗅也是聞的意思，不過這個聞跟耳聞不相同，這個聞是嗅的意思，用鼻子的嗅覺來嗅的意思，嗅那種氣味。

四、舌根，舌根「能嘗之義」，這個嘗是用舌來嘗，嘗試嘗試，嘗味道。關於這個字，我們學道的人，尤其到外面跟人家講法的時候，我總是希望大家對於文字學，要粗淺地看看，首先我們要認得中國字，不要認錯了，這個嘗字，本來就是這個字，現代人一講到嘗味道的嘗，他偏要在左邊加一個口字，那就是畫蛇添足，嘗就是這個字，在左邊加個口字邊就很俗，俗體字了。各位學佛，要寫文章，不要用那些俗體字，就用正確的這個嘗字。再講念佛的念字，這個念，一個今字、一個心字，現在有很多人偏偏在左邊也加個口字，這就是多事，不懂，連字都不認識，學什麼道呢？這是最基本的。它這個能嘗之義，嘗就是嘗試，用舌嘗味道。再呢，它

「能發語言」，發語言要發得正確，發音要發得正確。

五、身根，「積聚依止二義名身」，身根是積聚的意思，我們的身體是用地水火風四大種，由四大種起了現行，積聚起來的，還有依止，一個是積聚的意思、一個是依止的意思。積聚是由四大種積起來，依止呢？前面的眼耳鼻舌依靠誰？眼耳鼻舌都依靠身體，沒有這個身體，眼在那裏呢？所以這個身是依止。有這兩個意義，名字叫身。「眼等諸根皆依身根而住止故」，這叫身根。

以上是講我們本身的，下面講本身以外的。這是就世俗人的講法，世俗人講這個身體是我們自己，身體以外的與我們沒有關係，是外面的東西。其實你研究佛法就知道，無論是五根、無論是六塵，這都是我們的相分，識的相分。相是什麼呢？有形相的一部分。見分是能夠有知見的，有這種功能的這一部分。我們看：六、色塵，「為眼根所對之境」，七、聲塵，「為耳根所對之境」，八、香塵，「為鼻根所對之境」，九、味塵，「為舌根所對之境」，十、觸塵，「為身根所對之境」，十一、法塵，「意根所對之五塵落謝影子」，這都是所對的。

我們先看色塵，色又有很多種類的，有顏色的色，也有不屬於顏色的色，還有其他種種的。這個分析起來，在顏色這方面，有青色、黃色、赤色（就是紅色）、白色，在佛法裏講青黃赤白四種顏色。我們中國按照五行、五方來講，講青黃赤白黑，還加一個黑色，我們中國固有文化講五色。在印度那個時候講四種色，這四種色是基本的顏色，這個基本顏色叫實色，我們中國講青黃赤白黑五種顏色，五種顏色叫做正色。

第十二講

五種顏色以外，尤其是紫色，種種的，還有很多，那不叫正色了，叫間色，間雜的顏色。中國講顏色，跟古印度有點不一樣，古印度講青黃赤白叫四種實色，其餘的就是虛的，不是實的。中國講青黃赤白黑是五種正色，除此以外，其餘凡是兩種顏色或幾種顏色把它調和起來，這個畫畫的人知道，講美術的顏色，它不是單調的這種顏色，把它摻和起來那個顏色，那個顏色在古時候來講叫間色，間雜的顏色，這些都是顏色。這些顏色，所謂青黃赤白，在古印度那個時候講，這四種色是實在的色。為什麼講實色呢？用分析的方法來分析，怎麼樣分析？比如這個物體，不管是木頭、石頭，或者其他各種物體也好，它整體是一個顏色。我們就拿玉石來講，青色的玉石，它全體是青的，你把整個玉石磨成粉碎，磨得再怎麼碎，青色還是青色，顏色沒有變的，甚至分到最後極微色的時候，它的青色還沒有改，這個色就是實在的色，沒有改的。黃色也是這樣，它有具體的那個色，分析到最微細，微到極微的時候，它還是那個黃色，沒有改，這叫實色。凡是有改的，就是中國人所講的

間色，間色把兩種正色一調和的時候，那就不是實在了。這裏講四種實色，把青色跟黃色這兩種一雜起來，這顏色就變了，這是色。

在眼所看的，除了顏色以外，還有形狀，比如這張桌子是長方形，就形狀來講，有長的、有短的、有方的、有圓的，有粗有細、有高有下，一個物體有這些狀況，這也是眼根所對的色。還有，一個物體是正、是斜。還有光、影子，有光線明暗等等這些，這也都是眼所對的色塵。

再看聲塵，聲塵分析起來很多，大致地講，有可意聲、不可意聲。可意聲是這個聲音聽到我們耳朵裏，對於我們耳根很順暢，聽起來很舒適叫可意，很如意的，唯識學叫可意，我們普通講很如意的。不可意聲，比如噪音，突然聲音太大，我們的耳朵接受不了，會損害我們耳根的，這就是不可意聲。可意聲對於我們耳根有益處，可意聲是有益的聲音，不可意聲是有損的聲音。還有俱違的，也不算是可意聲、也不可說是不可意聲，換句話說，談不上有損害，也談不上有什麼益處。其餘還有很多，就不必細講了，各位要研究的話，自己找《唯識論》去研究。

接著是香塵，香是一個代表的意思，不一定聞起來很香，聞了很臭也叫香，它是這個塵的代表字，代表一種氣味。這種氣味包括好的氣味、惡的氣味，惡的氣味聞不得，一聞受不了。還有平等的氣味——平等香，平等香是什麼呢？說不上是好的、說不上是不好的，這些種種的很多。還有其餘的也不少，也不必詳細講了。這就是就香塵來講。

再來是味塵，味塵是我們舌根所取的、舌根所嘗的味道，嘗味道這個味塵就多了，有苦的、酸的、甘甜的、辛的、鹹的，有淡味道，還有可意、不可意、俱相違的，種種的味道。

觸塵是身根所對、所取的，這個觸塵有地水火風四大種。地是堅固性，就我們人身來講，這個骨頭就是地，骨肉就是地；水，自然界的水跟我們人身的水分，液體；火呢，自然界的火、我們人身的暖氣；風，自然界流通的氣流、我們人身的呼吸，那些活動的氣流。地水火風那些動態，人是一種動態，地水火風這四大種是實在的。還有假的，假的觸，假的觸是什麼呢？有輕的、重的，撫摸那個物體很光滑、

很乾澀的，有涼的、溫的，有冰冷的感覺、有燙熱的感覺，等等這些都是假。這個假的觸，就移到實在的地水火風那四種實有的假立出來，假設出來。

色聲香味觸後邊講法塵，法塵是什麼呢？為了我們一般講解好懂的話，就是意根所對的五塵落謝影子。法塵前面講過，眼耳鼻舌身五根所對的那些——外面的色聲香味觸，各別的五塵，把那個五塵統統收回來，歸併起來成一個，叫做法塵。這個法塵在《唯識論》裏有個特殊的名詞，叫做「法處所攝色」。為什麼叫法處所攝色呢？法處就是它專門講意識所攀緣的法塵的境界，叫法處，處就代表處所那種境界，隨意識所攀緣的那種境界叫法處，法處的境界就叫法處。為什麼是所攝色呢？它這個法處所攝色，所攝就是攝受來的。它從那裏攝受來的？就是由五根所對的五塵，把色聲香味觸這五塵統統攝來，併為一個境界，就併為一個法處。這一個境界是專門對意識所講的，做意識的對象來講是併為一個，實際上它還是分開來的。怎麼分開來的？雖然都叫做法處所攝色，也統統叫做法塵，但是第六識來攀緣法塵的時候，它並不是說：喔，我攀緣法塵。它分不清的。這叫法塵？不是的，第六識來

攀緣，而過去所聽的什麼聲音，那個聲音還是聲音，不過那個聲音就第六識講的，它是法塵就是了，不叫做聲塵。當我們第六識在回想我們過去參觀畫展或什麼展覽的時候，我們現在第六識回憶起來，過去眼所看的是色塵，我們現在第六識想起來，你所想的跟你過去眼所看的那個樣子還是一樣，雖是一樣，名詞換了，不叫做色塵，叫做法塵，是這樣的。因為這個關係，雖然叫做法塵，不要把過去眼所見色、耳所聞聲（過去那個影子落下來），不要含糊不清的，還要分清楚。所以《唯識論》裏把它下個定義——法處所攝色，這就清楚了。你想想看，法處是第六識所對的境界，這個境界是所攝進來的，所攝的那些塵是法處所攝的色。這些色就包括很多了，除了顏色及前面講的長短方圓以外，其他的聲、香、味、觸，我們已經講過，知道那都叫法塵了。

現在就色塵這方面來講，色塵這個色，就色來講，有假想的那種，比如見了虛空的各種色，虛空愈看愈深遠的，那種「極迴色」非常深遠的，虛空有種種的色，極迴色。還有「極略色」，極略色是長短方圓這些顏色……詳細的，各位有興趣的

話，你找《成唯識論》來研究。還有「定果色」，有定功了，得了禪定，菩薩入了定的時候，他很自在的，要生出什麼色法就生出什麼色法來，叫定果色。還有「受所引色」，受所引的，受所引的什麼色呢？比如我們去受戒，不論受什麼樣的戒，受戒要得戒，得戒就得了戒律，我們受了戒，這個戒律在我們身體裏面就建立一個無表色。無表色是沒有表現出來的顏色，受戒得了戒體，這個戒體是五徧行心所的思想所，以思想所的思想（思想所的思想），以那個為主體來建立的一個沒有表（無表）的這種色法，以這種色法在我們身體裏，它就能夠起作用。起什麼作用呢？遇到任何外緣，這個戒體就在提醒我們，不會犯戒的，叫受所引色，這個色是防範的作用，這是得了戒的人。不得戒的話，比如我們受五戒，你受五戒是心不在焉地受，那你沒有得戒體，沒有這個無表色的。你在受戒的時候，至誠懇切地接受，心裏一感應，一感動了，這個無表色在那裏形成了，形成心理一種無表色，然後你無論在那裏，在社會上、在道場裏，你自自然然就有一種律儀（儀是一種儀表）。這種律儀，修小乘的人，他很能夠表現出來，行大乘菩薩道的話，有的也表現出來，有的不表現出來，在心裏，這就很多了。還有「徧計所執色」，徧計是五法三自性的徧

計所執性，就是由第六識虛妄分別出來的，虛妄分別出來徧很多根塵，設想出來的，那都是完全假想出來的，徧計所執色。

這些色法一共有十一個，我一開始就說這都是相分，相分指的是那個相分呢？第八識的相分。我們第八識又叫藏識，它含藏種子，這個器世間、我們的五根之身，這都是第八識的相分。既是色法都是第八識的相分，相分是第八識變化出來的，第八識有自體分，每個識都有自體分，第八識有第八識的自體分，它自己的本體，自己身體，這好講，識的自體。由種子起現行才有識的自體，種子沒起現行，識的自體只是一個種子，比如第八識，我們一投胎到人間來，第八識的種子就起現行，就變成第八識的自體了。自體在母體裏吸收六入，六入是眼耳鼻舌身意，從母親身體的養分，吸收眼根所取的那些成分、耳根所取的耳的成分，眼耳鼻舌身意六根，都從母體吸收進來，叫六入，在這個時候，五根就逐漸逐漸形成了，這都是第八識的相分。第八識的相分是五根之身以外，這五根是正報，還有依報。我們第八識到人間來就是一個人道的果報，我們五根之身是正報，五根之身所依靠的要生存、要活

動的環境，叫依報，要依靠它，我們才能夠存在，依靠一切大地、山水這些，這都是依報——器世間，這個器世間整個都是第八識的相分。

這裏講這個相分，色法裏講色聲香味觸是眼耳鼻舌身所對的，五根所對的五塵，法塵是第六識所對的境界。那怎麼又說這是第八識的相分？總體的是第八識的相分，整體是第八識相分。第八識相分包含很多，我們眼根遇到色法，相似的色法，眼根就起了變化。關於這個，我說說古人的文章，蘇東坡是一個學佛的人，他的文章裏當然都有佛法，他說：「耳得之而為聲，目遇之而成色」，他的〈赤壁賦〉裏，他遊赤壁，在長江的江心裏划船做的這篇文章，「唯江上之清風，與山間之明月」，清風是聲音、明月是月色，清風、明月都是第八識的相分，江上清風、山間明月，「耳得之而為聲」，耳聽到清風，成為耳的聲音（聲塵），「目遇之而成色」，眼一看月色，成為眼所對的色塵。蘇東坡是根據唯識來寫這篇文章，我們藉著這個來講解：清風、明月整體來講，都是第八識的相分，第八識相分叫塵，塵是講本質塵。它是本質、根本，以它做本質。比如攝影、照相，你拿攝影機一照，原來有個本質在那

裏，你才照得出來。沒有影像在那裏，沒有本質，你照山水也好、照人物也好，沒有山水、人物做本質，你照什麼東西？照不出來的。那個叫本質，清風、明月是本質，以第八識做本質。

那麼我們眼識、耳識呢？耳得之而為聲，我們耳根一接觸江上的清風，聽到風聲，那個風聲是本質，耳一接觸，立刻就起了變化，好像攝影機一樣，把那個聲音拍攝下來，耳朵的耳識，根是發識的，起的耳識，耳由耳根發生耳識，這個時候耳識就像照相機的底片一樣，就把那個聲音攝下來了。攝下來這種聲音，你耳識所聽的聲音，就是你耳識自己臨時變造出來的。如同攝影機一樣，雖然是藉著外面的物體照下來，結果你依賴你底片裏的物體，這個相還是你底片自己，我們耳識聽到聲音的話，那個本質聲音是第八識的，我們耳識聽起來，是耳識臨時變成耳識所對的聲音。這是影像相分，那個第八識是本質相分，這是耳識臨時變造出來的耳識相分，聲音是這樣的。顏色也是這樣，那個月色是第八識的相分，我們眼睛一看，眼識藉著眼根一發出來、起作用的時候，眼識一看，眼識自己這個識裏面，自己就變造出

一個跟那個月色是完全一致的，那你眼識所對的相分，這個相分是影像相分。五根所對的五塵——色聲香味觸，都是我們五根所發的五識所變造出來的。那個第六識呢？它隨時在那裏自己變造，一想，想前想後，想的各種法塵，它都在那裏變造，它任意地變造，所以第六識很厲害的。

這樣說起來，我們跟人家講萬法唯心、萬法唯識，整個器世間以及我們的五根之身，我們一到人間來的時候，這個第八識的相分就起作用，就變現出來了。我們眼耳鼻舌身這個五根長完全了，它可以發出五識來，隨時就藉著第八識的本質相分，隨時在臨時變造。這個臨時變造在唯識學裏叫自變自緣，自己變化出來、變造出來，自己又攀緣。了解自變自緣這個原理的時候，不學佛的人，他遇到任何事情，或者怨天、或者尤人，怨天尤人，我們學唯識學的人要知道，這都是識變的，是誰的識變的？我們自己的識變現出來的。說這個器世間不好，器世間是我們自己第八識變化出來的，怨不得別人，你到人間來，人間就是這樣的器世間，你自己造成的。再講得更切實一點，講影像相分，我們有什麼樣的心理，就變造什麼樣的影像出來，

這就更不能怨人家。

那怎麼修道呢？修道就是在這裏下工夫，既然是好是壞，都是自己變造自己攀緣，自變自緣，不好的，既然自己能夠變化，感覺不好，我們就變個好的。學普通法門，修止觀的就是這樣，止，把不好的都止住，把它打消。《圓覺經》裏最重要的一句話：「離念靈知」，離念是把一切雜念（凡夫這些妄念）離開，你這個妄念離開，把它打消之後，靈知是靈明覺知，靈明覺知是自己本性。你了解自變自緣的時候，我們把我們的妄念去掉，妄念去掉的話，我們變化什麼出來？變化靈明覺知出來，自己真心出現了。我們不懂這個道理，我們在凡夫的地位，你怎麼樣變都是在生死裏變化，都是在六道裏變來變去的，離不開六道。了解這個原理，我們覺得六道不好，我們就不要變六道，我們把靈明覺知能夠變出來。

禪宗是要明心見性的，我們了解這個道理，參禪就是參究，吃了那麼多辛苦，也不過是明白：「喔，我有心性。」了解如此而已。他無始以來的習氣，還是滿滿的，還在那裏，他不過參究明白了父母未生前的本來面目，他知道有本來面目了，

但是要把本來面目完全呈現出來，那要三大阿僧祇劫去修成了，才能成就的。我們念佛法門就不是那樣的，我們念佛法門，你把唯識學了解了，自變自緣的原理了解了，我們這個娑婆世界不好、六道不好，我們不要變造這個，我們自性裏都有無量壽、無量光——阿彌陀佛，阿彌陀佛怎麼講？這個阿字，我看各位不要念Y，念Y是發語詞，它沒有意義的，阿字是代表無字，中國古代當無字講，這是梵文翻譯的，印度原始就是𑖀彌陀，𑖀是代表無字，我們唐朝的古音，無就念𑖀，唐朝也有念Y的，那是另外一個講法，𑖀是代表無的。無是什麼？阿彌陀是無量，翻成中國意思是無量，無量是無量壽、無量光。我們這個無量壽、無量光，不但阿彌陀佛是無量壽、無量光，我們自性當中就有無量壽、無量光。普通法門要經過三大阿僧祇劫，才能夠把自性中的無量壽、無量光發出來。我們念佛法門呢？一方面我們自己在用功，用止觀法把娑婆世界這個不好的環境，它時時變現，不要變造了，我們改心了，我們變自己心，我們自己心很抽象，怎麼變法？自己不知道變法，藉西方極樂世界那個依正莊嚴的凡聖同居土，來引起我們自己內在的真如本性，引起內在的真如本性，這叫感應了，沒有阿彌陀佛的佛號（這個萬德莊嚴的佛號），引不起來的。普

通法門是自力法門，他自己做做看，古人說個比喻話：我們的無明，我們的煩惱障、所知障，好像天空裏徧虛空的烏雲，你吹一口氣，你再大的力量，你想把烏雲吹開來，假設你也可以吹一部分，等你把它吹開來，卻是很快它又合起來，多麼難。我們念佛是二力法門，自己在用工夫，又藉著阿彌陀佛的願力來幫助我們，兩者互相交感，感應。

感應還不算，我們自己工夫用不上，我們自己沒有辦法一下子得了定功，不得一心不亂，但是你只要伏得住。怎麼伏得住呢？我們不要造生死的業了，這些六塵，我們在娑婆世界這個六塵的印象，我們不要變造了，我們變造極樂世界那個五塵了。我們自己還沒有工夫，阿彌陀佛幫助我們，在我們壽命終了的時候，我們還沒造成功，他來接引我們到他那個環境去，你看這多麼特殊。到那個環境的時候，自自然然的，那個五塵跟我們娑婆世界的五塵不一樣了，我們娑婆世界的五塵都是這些生死凡夫業力造成的，第八識造成的，極樂世界是阿彌陀佛的願力造成的，是他的願力。我們發願往生，我們也有願力，凡是到極樂世界，往生成功，到極樂世界

都有願力，那是共同的願力造成的，那與我們世界完全不一樣的，這是特別法門。

我們了解唯識這個道理的時候，我們變造，自變自緣的話，學普通法門那麼困難，我們就這麼容易。為什麼呢？阿彌陀佛的願力那麼大，一方面是他的願力、一方面是我們自己的願力，二力法門，所以當生（我們這一生）一定能夠成就，這在經典裏講得清清楚楚的。各位了解十一個色法之後，各位要記得住這個識的變化，萬法唯識的道理是自變自緣的。講唯識學，就唯識宗本身來講，他要作唯識觀，他作唯識觀當然能夠成就的，學唯識能成佛。不能成佛，這一宗怎麼講？不僅是唯識宗，其他各宗都能成佛，不過時間太遙遠了，很難成的，唯識宗用唯識觀成佛的，也要三大阿僧祇劫。我們現在了解唯識宗的原理了，了解這個原理，我們方法不同，我們發願不同，所以我們當生能成就，是這個道理。因此我們跟各位講唯識學，跟他們純粹的唯識學用法稍微不一樣，大家聽了以後，就看你個人，你對於生死，要了生死的心很懇切的話，就這樣做，能這樣做，自己絕對有好處。

第十三講

第四、心不相應行法。略有二十四種：一得。二命根。三衆同分。四異生性。五無想定。六滅盡定。七無想報。八名身。九句身。十文身。十一生。十二住。十三老。十四無常。十五流轉。十六定異。十七相應。十八勢速。十九次第。二十時。二十一方。二十二數。二十三和合性。二十四不和合性。

前面講過心王、心所、色法這幾部分，現在講不相應行法。所謂不相應行法，先看「行法」，行法是遷流不息的，這叫行法，這個行法有兩種：一種是相應的行法，相應的行法就是前面講的五十一個心所法，它跟心法相應的；一種是不相應的行法，不相應的就是我們現在開始研究的二十四種不相應行法。它為什麼跟心所相應的行法不同呢？它有幾個不同的原因：第一，這二十四個行法不是能緣的，緣就是攀緣，攀緣有所緣、有能緣，攀緣是就能緣來講，所緣的就是一切境界，能緣就

是我們的心法，心法之中有心王、心所，無論是心王、心所，它都有能夠攀緣的這種功能，但是這二十四個不相應行法，它沒有能緣的這種功能，所以它不是相應的。第二，講到色法，色法就是我們識的相分，這個相分，比如前五識變出來的相分是五塵，第六識變的是法塵，第八識變的是山河大地（器世間），還有我們五根的身體，這就是相分，第七識就是我相、法相，這都是。但是色法都有質礙，色是就物質來講的，物質有一種阻礙性、有一種妨礙性的，所以一切色法就是有質礙的。但是這二十四個不相應行法，它不像色法，它是抽象的，沒有具體的物質在那裏，沒有物質，它就談不上一種阻礙了，所以它不是質礙的，因此它不與色法相應。第三，這二十四個不相應行法，提出這個名詞，但它也不是無為法，後邊的無為法是不生不滅的，它是有生滅的，所以它不與無為法相應。有這三種情況：它不是能緣的，不與心法、心所法相應；它不是質礙性的，不與色法相應；它是有生滅的，不與無為法相應；因此這二十四種叫做不相應行法。

這個不相應行法，雖然不與這幾個法相應，可是我們學佛以及世間一般人辦事

情、研究學問、人與人交換意見的時候，都少不了這些法，在言語上互相交流的時
候，都用得上這些法，所以它有它的作用。雖然有作用，它本身不是一個實在的，
它本身沒有體的。為什麼沒有體呢？它是依據色法、依據心法、依據心所有法，由
這些法各相關的來建立起來，就是假立出來的，這叫做分位。什麼是分位呢？分是
一部分，位是一個位置，它有法就有它的位置。但是這個位置是從那兒來的？是從
其他的那些法分出來的，比如這裏邊，有的是從色法、有的是從心法，從這些法各
有一部分顯現出來的，這叫分位假立出來的。不相應行法的意義是這樣子。

下面我們就開始看，一共有二十四個，這二十四個是歸併起來的，其實世間的
這些不相應行法很多很多，這是分類，分這幾個大類，我們看起來，差不多就夠用
了。這個表裏講：

第一是「得」，得這個字是怎麼講法呢？「於三性法假立獲得」。所謂三性法，
心法、心所有法各有它的善性、惡性、不善不惡性，由這些法假立出來。獲得是什
麼呢？注重這個「獲得」，什麼叫得？得是獲得，在《唯識論》裏講「獲得成就」，

獲得成就的意義叫做得。它是「依善惡等」，所謂善惡等，善是善的、惡是惡的，還有不善不惡的，這叫三性，依這個「增減分位假立」的。什麼叫增減呢？在這些法上面有增減，有增減就不是真實的法，比如心經上講「不增不減」，不增不減不是生滅法，凡是生滅法就有增有減、有生有滅的。再講到善惡方面，善的是對人有順益、有益處的，惡的是對人有損、有減損的，有這些情況。它都是依著這些來，依它的分位來假立，分位是指的色、心、心所相關的這些部分。這怎麼講呢？比如得，我們就拿現在好懂的來講，經營營利事業的所得，在公私各機關行號上班的薪水也叫所得，就所得這個意義來講，你得的是什麼？得的是貨幣，這個貨幣怎麼得來的？你付出了你的心力，用你的智慧或者用體力，有的是勞心、有的是勞力，因為你付出了，然後才有報酬、才有所得。所得就貨幣來講，它是個色法；就你付出智慧、心力，這是心法，就算你付出體力，你的體力也是由你的心法在指揮的，還是心法，心法當中有第六識、有前五識，有這些，這都是心王，與第六識相應的很多心所，心法、心所有法都有了。所以就「得」來講，所得的貨幣是物質的，是色法，憑你的智慧、你的心思付出去的時候，你才取得這個貨幣，若你沒有用這個心，

你沒有這個所得，所以這個得，有一部分是你的心法在上面。因此這個得就關係到心法、心所有法、色法，因為這個得字就是根據這三方面假立出來的。

為什麼假立呢？假是對實字來講，實是什麼？一個東西，它有它的種子，由種子然後起現行。比如我們的心法，眼識有眼識的種子，然後起現行了，這個法是實法；耳識有耳識的種子，耳識起了現行，它也是實在的實法。這個色法，你眼看見任何東西，那個原來是本質相分，本質相分是第八識起的相分，你眼識再臨時變現出來影像相分，無論本質相分、影像相分，都由種子起現行的，這都是實法。但是這個得，你說它從那兒來？它本身沒有種子，這個得只是一個抽象的名詞。它既然沒有種子，不是由種子起現行的話，它就是無體之法，是假的。它的體是什麼呢？它的體就是由色法、心法、心所有法這三方面，各有一部分臨時組合，假設出來的，這叫分位假立。得既是沒有體，只是一個抽象名詞，由心法、心所有法、色法三者共同假立出來這個東西。雖然是沒有體，是假東西，但是我們日常說話、寫文章、辦事，卻都少不了，你少了這個，交換意見的時候就沒辦法了，這個得字，它有它

的作用。在這裏我們要了解：雖是有作用，還是我們人類在世間法一種假的作用，你拿鈔票來講，無論是什麼鈔票，都是紙張印出來的，這些純粹是假東西。

第二是「命根」，什麼叫命根？「先業所感隨壽長短住時決定」，就拿我們人道眾生來講，我們現在到人道來了，到人道來的時候，我們有了生命。我們這個生命一出生到現在，每天要從身體以外吸收我們身體所需要的這些養分，要喝的、要吃的東西，要吸收進來，吸收進來之後，又要把它排泄出去。這個身體各部分都有排泄，不但是解大小便，皮膚毛孔隨時出汗，這都是排泄。一邊吸收、一邊排泄，這些生命隨時在那裏生滅，這種生滅有個根。如果沒有這個根，這個生命從出生到死亡這一段時期，它這個命維持一個穩定而不會分散，什麼道理呢？就是有這個根，這叫命根，生命的根。這個根是什麼呢？就是第八識，第八識的種子，由種子起現行，種子起現行叫做識，叫做第八識。沒有起現行之前，那就是它的種子，起了現行雖然是識，這個識還靠第八識的種子，這一期的命還要靠那個。你這個識從那裏來的？這個識還是從種子來的。比如我們到人間來，就在到人間來之前的前一生，

前一生不管是在人間也好、在其他那一道也好，必得要造合乎人道的業，造了這個業之後，在那一道的生命結束的時候，到人間來這一期的生命，那個第八識的種子就成熟了。一到這裏來就是起了人間的第八識，起了現行了，這叫做先業所感。

先業就是前生所造的業，前生所造的業是誰造的？就是第六識造的業。在前生第六識造的業所感的這個——我們這一生的命，這個生命有一定的壽，叫壽命。這個壽是第八識的種子決定的，比如我們這一期的生命形成了，第八識有三個意義，這三個意義是什麼呢？一是第八識起了現行叫識，這個第八識叫做見分，就是第七識拿第八識的見分當作我，第八識的見分叫識。再呢，它有壽，壽就指的第八識的種子。還有煖，煖氣，這個煖氣的「煖」就是相分，第八識的相分。所以我們一到人間來，我們這是拿人道眾生舉例子，六道的每一道眾生都是如此，這個六道，假設就到人間來，我們到人道來的時候，我們第八識有三個意義：一個是起了現行就變成第八識，這就是第八識；第八識有它活動的，它有能緣的這種作用，這叫見分，第八識不了解見分什麼情境，第七識就拿第八識見分當作我——我相；這個煖就是第

八識的相分，就包括我們五根的身體，眼耳鼻舌身的身體，這個身體有了煖氣，所以到一個人死的時候，第八識一離開，這個全身煖氣就沒有了，煖氣沒有的時候，這個相分就壞了，相分壞了，相分整個就走了。

問題是：別人怎麼還看見他的遺體在那裏？別人看的遺體那個相分是共相種，共相種所起的相分。所謂共相種是什麼呢？不是純粹個人的，我們遇到親戚朋友往生了，幫他助念，助念之後，他本人斷氣了，全身冷了，煖氣沒有了，這個時候看見他的遺體，這個遺體就是共相種變的。這個遺體不單獨指往生的人，往生的人不共相種早就不存在了，大家看得見的還是共相種，凡是能夠看的話，本身都有一部分在那裏。所以這個命根包括一個識、一個壽、一個煖，生命是由這三種，識、煖、壽這三種建立起來，根就指的這個壽——壽命，決定這個壽命，它是第八識的種子來講的。那麼這個命根，這個根是依於第八識的種子建立了命根，所以這裏講依照先業所感的，隨著壽的長短住時，我們人道眾生在人間，他能夠在人間生存多長久的時間，來決定這個命根子存在的時間，這個是「依性分位差別假立」的，性分位是

諸法各有各的，諸法各有自性的。諸法各有自性的時候，每一個眾生都有每一個眾生自己的自性，是依性分位差別假立。

命根講過去了，雖然講三方面的意義，但是注重這個壽是種子建立的。

第三是「衆同分」，衆同分是「六趣差別各各不同自類而居」，所謂衆同分，衆是大眾、眾生的眾，同分呢？同是相同的各部分，就是眾生相同的這些部分，講衆同分，這是分類的，所謂相同是在各類相似的關係。怎麼是各類相似呢？所謂同，也真的是相似，不能說完全同，完全同的話，眾生就變成一個眾生，不是那個意思，相似的。怎麼相似呢？就拿六趣來講，六趣就是六道，差別是不相同的，六道裏的眾生各各不相同，每一道與每一道都是不相同的，既是不相同，自類而居，自類就指那一道有那一類的。比如我們人道的眾生，人道眾生自類就是我們人類，我們人類人與人相似，人類是相似的；天道眾生與天道眾生相類似，相同；畜生道與畜生道的眾生，這一類的又是相似。這是講同分，同分就整體眾生來講，天道有天道的同分、人道有人道的同分，畜生道、其他各道，各有各的同分。除此以外，還有法，

法是什麼呢？指的心，心與色不相同，心法跟心法相似、色法跟色法相似，心法跟心法相似就是心法也同分，衆同分，色法跟色法相似，那就是色法的衆同分，分類。

就人的同分來講，一個是人同分、一個是法同分，法同分就心與色這方面來講的。人同分呢，除了世間的六道眾生，六道眾生是人道、天道……等等，還有出世間的，修出世法的學佛人，比如聲聞、緣覺、菩薩這三種，這三種有定性的、有不定性的。什麼叫定性的呢？比如修小乘的（學聲聞乘的），他從開始學，學到證四果羅漢就止步了，從此就不再進修，他出了六道了。釋迦牟尼佛不主張這樣，他說這是掉到涅槃坑裏面去了，證了四果，雖然分段生死解決了，但是他始終安安逸逸地在那裏，自己了生死了，但是對於眾生有什麼好處呢？佛說這樣的人叫做焦芽敗種。什麼叫焦芽敗種？種稻那個稻穀，播種發芽了，這個芽就繼續往上長，但是這個小乘的定性聲聞，芽剛剛發出來，就把它炒焦了，炒焦了以後就不能再繼續長了，這是敗種，種子還沒等到發芽的時候，種子就壞了，所以我們學佛不要做焦芽敗種，要發大心。定性聲聞的人，他用工夫先斷見惑，見惑斷了之後再斷思惑，天上人間

七番生死，證到第四果，證四果羅漢之後，六道出去了，他不發大心。不是定性聲聞的話，他證到四果羅漢，他覺得我還要進一步，還要成佛，這叫回小向大，回小向大就是再發大心。發什麼大心呢？發菩薩心來修菩薩道，這就不是焦芽敗種了，這是行菩薩道，就是不定性的聲聞。除了有定性的、不定性的，還有無性的，無性的是對於這些佛法學不進去的，無論學聲聞、學緣覺、學菩薩，他沒有這方面的善根，這叫無性的。所以在人這方面的衆同分，有這些不同，表現出來的是衆同分。

衆同分的簡單定義，我們了解了，六趣的差別各各不同，各各不同是各道不同，自類而居是每一道同類的共同羣居在一起，這是「依相似分位差別假立」，相似是各道、各類相似，定性聲聞與定性聲聞相似、不定性的與不定性的相似，這些分位假立出來的。

第四是「異生性」，異生性是「未得聖法性異聖者」，所謂異生，在《成唯識論》裏叫做「非得」，非得就是還沒有得，在這裏叫做異生性，異生性就是還沒有得到聖法。所謂沒有得到聖法，什麼叫做聖法？我們學佛，就拿斷無明來講，要先斷枝

末無明。枝末無明是什麼？枝末無明就是見思惑，要先把見惑斷掉，斷了見惑才證初果，小乘人證了初果的時候，這才入流，入了聖人這一流。異生性連見所斷的惑（見惑），還沒有得，連見惑都還沒有斷，純粹是凡夫衆生，所以他稱為異生性。什麼叫凡夫呢？就大乘佛法來講，凡夫有煩惱障、所知障，煩惱障障涅槃，能入涅槃就了了生死，煩惱障障了生死，所知障障菩提，有這兩種障障礙了，他是生死凡夫。就修小乘來講，他要斷見思惑，他連見惑都沒斷的話，那就純粹是凡夫了。所以這裏講「未得聖法」，聖法指的佛法，還沒有完全得到佛法的受用。他這個「性異聖者」，凡夫衆生的根性，與斷了見惑、斷了見惑以上的思惑（那都是聖者）不同，異乎聖者，他的根性異乎聖者。為什麼異乎聖者？他還沒有得到聖法，這叫異生性。這個異生性「依不得分位差別假立」，不得就是非得，所以《成唯識論》裏講非得，依非得分位（依不得分位），還沒有得到聖法來假立的。

第五是「無想定」，無想定是修定功的，在世間修定功，古時候在印度，古印度有很多外道，什麼叫外道呢？他不明瞭衆生本有真心，本來就有這個真心，他不

了解自己真心，他是向外追求的，向心外求道，叫做外道。了解自己真心的話，要向內求，我們中華文化比過去古印度那個大外道高明多了，中華文化常講：「萬物皆備於我」，一切萬物都完全全地具備在自我，「具備在自我」就是由我個人（我們自己）心內完全具備的，這是中華文化，它講的跟佛法講的完全一致的。古時候的外道就不是這樣，古時候的外道、現在世界上那些宗教，都是外道，他不知道，所以說要聽教主的安排，在心外求道都是這樣。也因為外道是這樣，真正說起來，現在的政治講民主，外道不是民主，那些外道為什麼不民主呢？他用的名詞、他的思想完全是受一個主在那裏支配，他本身受一個主支配，如果他自己有使命感的話，他就替主也來支配人家，這就不民主的。所以自古到現在，那些外道有宗教戰爭、宗教革命，佛法沒有的，中華文化也沒有。因此外道才喊出來要「心靈改革」，心靈改革是你的心靈不好，必須改掉、革除掉，佛法了解真心，真心怎麼改革？真心只能淨化，心靈改革是外道的用語，我們了解心法，一聽就知道，就辨別出來了。我們有很多人不了解佛法的教理，人家說心靈改革，我們也跟著心靈改革，那自己就變成外道了。講心靈改革就談不上是民主，不是自動的，我來替你改革，我把你

的心靈革除掉，這不是辦法。我們佛法是對於自己的惡習氣，佛把這個法說出來，讓我們自發，自動自覺，自己覺悟，自己解決自己的問題，在心裏自己淨化，不是連人的心也不要了，那就錯誤的。

修無想定的是外道，他修定功，他修什麼定功？他想……想是我們的想心所，想心所連同第六識，第六識以及與第六識相應的這些心所，這是一個組，這一組的心法，不講定功的時候，普通凡夫不了解。比如我們普通人，儘管自己在那裏勞心勞力的，勞什麼呢？為事業在用腦筋、為求學在用腦筋，各種事情，在政治上面、在商業方面，自己如何成為贏家，把人家打敗要動腦筋，動腦筋就是動想。想是非常辛苦的，太辛苦了，普通人對於自己切身的問題，想得很多，思慮得很多，白天也思慮、晚上作夢還在思慮。或者要睡眠的時候，思慮的念頭太多了，想到這裏、想到那裏，想得失眠了。為什麼失眠呢？失眠是想得太多，所以這是一個想，很辛苦的事情。這個想很辛苦，一般人不了解，他也不知道怎麼把想控制住、怎麼把它排出去，叫他不要想，這一般人不知道。但是外道知道一點點，外道知道這個想是

很辛苦的事情，他想把這個想不要了，把它排除出去，因此他要學定功。學什麼？學無想定，學無想定就是不要用這個想。這個定怎麼樣呢？「滅前六識心所法」，前六識，眼耳鼻舌身五識，最厲害的就是第六識，前六識的心，心是指的心王，心所是與心王相應的那些心所法，外道把前六識的心王、心所法都把它滅掉，滅得乾乾淨淨的，叫做無想，修這個定功，叫無想定。他是外道，要記住，不是佛家的。佛家有個定，看下面那個：

第六是「滅盡定」，什麼叫做滅盡定？「滅前六識心所法及七識一分」，他這個工夫比外道的無想定要高，高是怎麼高法呢？不是普通人都能入滅盡定的。就拿修小乘的來講，小乘人證了初果、二果，這還不算，證了三果，他的思惑斷了很多品數，不但見惑斷了，思惑也斷了不少，證了三果的時候，三果聖人是住在色界的五淨居天，三果以上的聖人，他感受到這個想也很辛勞。因為我們普通凡夫眾生不了解，思想這個妄念、這個想，想念這個想法是勞苦，我們自己不知道，你修道的話就知道。修道是安安靜靜的，不起妄念，坐在那裏，定在那裏也是一種享受，

你不修道，你不感覺到。我們就拿念佛來講，真正念佛念得上了路，你念佛入門了。很多人覺得一念佛，妄念就起來，妄念跑到這裏、跑到那裏，心不能定，這是初步。那個老修行人、老念佛人，佛號一提起來的時候，心就定下來，妄念就止住，淨念跟佛號在一起，結合起來，能念的心跟所念的佛號打成一片，妄念不起，這個時候念頭歸於一，那就是真正在享受。那不是我們妄念紛飛的人的境界，我們體驗不到，不是我們所能體會到的。所以普通人不了解妄念這個想在那裏很辛苦，他不知道要把那個想滅掉。已經證三果的聖人，他沒有證四果，妄念應該還是有的，但是不多，就算沒有妄念，他還有淨念，有淨念在那裏，念頭還會起來，念頭相續在那裏起念，還是一種辛苦。那麼他要把這個想，滅盡定就是把前六識心跟心所法，六識心的識心、心所法都是妄念，三果聖人要把前六識心以及心所法、還有第七識的一部分統統把它滅掉。

第十四講

統統滅掉，他用什麼方法？當然修滅盡定，修定功。他修這個定功，要依照什麼樣的定功來修呢？我們三界有二十八層天，最高的一層叫非想非非想天。二十八層天就是：六欲天，欲界有六層天；色界是四禪天，四禪天詳細地分有十八層，色界有十八層天；色界以上是無色界，無色界有四空天，四空天的「天」是一種形容，假設的，就是四種空定，修四種空定。這四種空定，第一種、第二種，到第四種最高的定功，叫做非想非非想處定。一般人說：你想入非非。想入非非就是你把你的事情想到最高了，想得太好了，想得最上——最高無上了，就是想入非非。這指的非想非非想處定，那是三界最高的定。三果聖人要修滅盡定的話，就是用非想非非想處定，用那個定功，用那個定功的方法。這還不算，加上無漏的遊觀，用遊觀，什麼叫遊觀？比如天臺宗修止觀法門，在開始作止觀的時候，先要止下來，觀是對所觀的法要用工夫，叫止觀，止觀用到成就了，叫斷惑。惑是什麼呢？貪瞋癡慢疑，這都是惑、煩惱。止觀修到成就，煩惱斷除了，那個觀不是叫遊觀，斷了惑不叫遊

觀，還沒有斷惑的話，叫做遊觀。三果以上的聖人，他的惑還沒斷得乾淨，他在借用非想非非想處定，非想非非想處定還是世間的空定，世間外道的空定。三果聖人借用世間的空定，再加上自己用觀心的法門，這個觀心是還沒斷盡煩惱的觀，但是這個觀是無漏的，無漏的觀法，不是世間有漏的，他用這種工夫來入滅盡定。

他入了滅盡定，成就這個定的時候，他前六識（眼耳鼻舌身意）的心王、心所有法，還有第七識，這些個我執都不起現行了，這叫滅。所謂滅，都不起現行，完全定在那裏，定在那裏就是不要用它。我們普通人用心思，用心思是很勞苦的，心定在那裏，不要用了，歸到很安靜的那種狀態，完全休息了。所以入了這個定之後，前六識心王以及與前六識相應的一些心所都不起現行了，還有第七識的我執，這個我執不但是分別我執，還有俱生我執（俱生我執是無始以來與生俱有的，俱生我執是最堅固的我執），還有與第七識相應的心所（與第七識相應的心所就是我癡、我見、我慢、我愛，這是四個染污的心所），這都不起現行了。只有，它講「唯有」，還有一部分，什麼呢？第七識的俱生法執，俱生我執不起現行了，還有俱生法執在

那裏，還起現行，第七識的俱生法執跟第八識這兩個識還在那裏，沒有離開五根之身。就是入了滅盡定之後，入了這個定的時候，前六識心、心所，與第七識的俱生我執，以及與第七識相應的心所，一切都不起現行了，只剩下第七識的俱生法執跟第八識，還是在身體上面，沒有離開。假如一離開，這個根身就壞了，一直維持在根身上面，這是入了滅盡定。入了這個滅盡定，他在定中能夠住多久呢？不一定，隨他自己的意願，或者他發願，一天的時間也可以，七天也可以，再長遠的一個劫，一劫的時間就長了，或是比一劫還要長的，隨他高興，他願意維持多久就維持多久，這是滅盡定。

滅盡定跟無想定所不同的，就動機來講，外道的無想定，他拿入無想定當作一個究竟的目標：我入了無想定，生到無想天的時候，我就一勞永逸了，我就成就了。就拿它當作佛家所講的「涅槃」，生死就了了，這是誤解、是誤會的。外道就拿無想定當作最究竟的一個境界，這是他不了解，是誤會的，他的目的是藉著無想定來解決生死問題，其實這是錯誤的，這是一個出發點不同。滅盡定呢？三果以上的小

乘聖者，他不是以這個做出離世間的，他要出離世間，他知道一定要證到第四果，他現在還是三果，他要證到第四果才能解決問題，他現在不過是感覺思想、想念這個想很辛苦，他要休息休息，他把想止住，在那裏休息而已，他的目的是這樣的。他跟外道入無想定的動機不相同的，他只是暫時在休息，入了定之後，休息多長的時間，看他自己的意願，按照他的意願，多長不一定，這是無想定與滅盡定的不同。

無論是無想定、滅盡定，就這個定的名詞來講，它都是假立的，所以你看無想定、滅盡定，都是「依心心所分位差別假立」。怎麼依心、心所呢？無想定是用他的心法、用他的心所法來假立的，滅盡定也是用心法、用心所法假立出來成就這個定。就這個定來講，定本身沒有種子，它不是一個實法，它是由入定的人，由他的心法、心所有法，各一部分的分位來假立出來的，差別是各別不同的來假立出來。

第七是「無想報」，什麼是無想報？「由欲界修定生彼天中名無想報」，就是因為印度那時候那些外道，他在人間，人間是在欲界天之下，都在欲界，他修無想定，修無想定成就了，他壽命完了之後生到無想天，在三界的四禪天裏面。四禪天裏面

不是有十八層天嗎？十八層天分為初禪、二禪、三禪、四禪，在四禪當中有一個無想天，無想天實際上是什麼呢？四禪一共有九天，九天中第一層是無雲天、第二層是福生天、第三是廣果天、第四是無想天，這個無想天雖然是第四層，實際說起來就在第三層的廣果天上，跟廣果天是同一個天裏面。因為外道修無想定成就了，他生到廣果天，他跟廣果天其他的天人不相同的，他是外道，專門有一個叫無想的範圍，就叫無想天，實際都在廣果天上面，他生到那個天裏面，名字叫無想報。報是什麼呢？你在欲界、在人間修定功成就，然後壽命終了就得了這個報，生到無想天，修了這個定功得了這個報，叫無想報。

第八是「名身」，名身是我們說話、寫文章，一切都需要用的這些個。名是名詞，「單名」，單一的名，它「能詮自性」的，詮是表達的意思，能夠說明、能夠解釋的意思，這叫詮，單一的名詞能夠解釋、能夠說明一個自性，自性是很單純的，有一個單一的名就可以了，「多名」是兩個名以上的，「方名名身」，這才叫做名身。以我們現在來講，單名就是單一的名詞，名身就是表示比較複雜一點的意思。自性

是萬法各有自性，以單一的名詞來表示它的自性。我們就拿單一的名詞來講，這個瓶子或者杯子，只寫一個杯、瓶，這是單一名詞，你再加上一個名詞（加上一個字），茶杯或熱水瓶、其他什麼瓶子，那就是名身了。包含的意思它不是指的自性了，它加上複雜的意思在上面，那就是共相了，為什麼叫共相？你只講杯子，杯子沒有把人的念頭引導到其他方面，是單一的杯子，一說茶杯、一想到茶杯，喜歡喝茶的人就聯想到要喝茶，它的涵義就更多了，是這樣，這叫名身。

第九是「句身」，句身是什麼？「一句名句」，一句的名稱叫做句，「二句以上名句身」，兩句以上就叫做句身。句與名又不同，名是以單一的辭句來講，用詞來講的，名詞，句是一個句法。我們就拿佛法來講，任何一部經典，由一個字、一個字構成一句話，這一句話就是一個句。《金剛經》裏講：「若以色見我，以音聲求我」，「若以色見我」是一句、「以音聲求我」又是一句，一句一句。再講佛法常常提到「諸行無常」，「諸行無常」是一種生滅法，這是行法、是無常法，這是一句，再加「是生滅法」，那就是句身了，兩句以上叫句身。

第十是「文身」，「文即是字」，在印度講文身，雖然跟我們中國的文字不相同，意思大同小異。比如中國學文字的話，講最基本的一個字叫文，許慎的《說文解字》，他把最基本的文字，用造字的原理來解釋，叫說文，文到後來講字，文就是字，我們普通講文字，兩個字合起來講。文指的就是單一的字，這個文「為名與句二種所依」，名是名身、句是句身，無論一個詞、一個句，詞、句都離不開文（離不開字），文字就是文身，文身就是名身、句身所依靠的，它才能建立起來。所以是名與句二種所依的，所依就指文身，能依的就是名身、句身。

這三種「依言說分位差別假立」，言說就是名言、名言境界，任何一個境界、任何東西，你賦予它一個名稱，有了名稱，然後言語才能說得出來。這個名身、句身、文身，都是依靠言說，有言語，能夠說得出來，才以那個分位來差別假立出來的，建立出來。

下面是十一「生」、十二「住」、十三「老」、十四「無常」。生是什麼呢？「先無今有」，所謂生是原來沒有的，現在有了，叫生。住是什麼呢？「有位暫停」，今

有了，在有的位置，這個位在這個狀態，在有的這個狀態之下，這個情況暫時停，停就是住的意思，暫時停住在那裏，這叫住。老是「住別前後」，在住的位置，它有所不同的，有前後是什麼？就叫做有衰，衰老的意思，有衰變了。無常呢？無常是「有已還無」，有了，有了之後，最後還是歸於無。歸無這個「無」，我們普通凡夫把看不到了叫做無，就指的那個無，不出現了叫做無，與那個無為法不同的，無為法講的是另外一個意思，暫有還無就是滅的意思。

這四種不相應行法——生、住、老、無常，就是生住異滅，就拿我們人身來講，就萬法共同的意思來講，生、住、老、無常，就人生來講，生老病死。一個人原來在人間看不到他，他生下來了，有就生了；生了以後，一直就生長，長到身體成熟了，叫住；住到飽和點，老衰，就一般人的體位來講，生到三十歲，到了三十歲，身體一切都到了飽和點了，三十歲不知道保護自己身體，他到了巔峰，到了巔峰就往下，走下坡路了，一般人不感覺到，為什麼呢？三十歲以後，雖然也有還可以慢慢長，那是微乎其微的，不能再顯然地長了，到後來老，老就更顯著了，頭髮也白

了，眼睛、牙齒，一切都衰了，變化；最後是無常，什麼叫無常？無常就是死，壽命就結束了，叫無常。

這個「依相分位差別假立」，講生、住、老、無常，這都是就相這方面來講的。拿我們人身來講，我們都有五根之身，五根身都是第八識的相分，由相分表現出來這個假相。再講器世間，器世間是滄海桑田，一般人講滄桑之變，滄桑之變也是生住異滅，地球也有老的時候，有這些現象，這些現象都是我們衆生第八識的相分。依相分位差別假立，差別是各有不同的，眾生的相分各各不同的，是假立出來的。

十五「流轉」，流轉是依因果相續，就是「因果相續」，所謂因果相續，有因然後就要結果，當然各位都知道，從因到果這中間，還有緣，沒有緣是不行的，沒有緣，因不能結果的，這是簡單講，因緣果簡稱因果，因果就是因緣果相續的，相續不斷。什麼叫因緣果相續不斷呢？就拿我們衆生來講，十二因緣，無明、行、識、六入……等十二因緣，這個因緣兩重的，十二因緣是雙重的，怎麼雙重呢？因當中就有果，結了果當中就有因，這中間才不會斷絕，不會斷層。因中有果、果中有因，

這是相續，才能相續不斷的，所以眾生能夠在六道裏來回生死，生死不斷就是三世因果相續不斷，就是因果相續。眾生的三世因果是相續不斷，社會呢？各位讀歷史就知道，歷史是什麼呢？歷史也是眾生造出來的，眾生的行為造成歷史，眾生造的歷史，歷史也是相續不斷的。在歷史上，各別的眾生或是共同的一個國家、一個社會，它有某種因，然後要結某種果，果當中就有因。

民國時代，在文教界（文化界、教育界）的那些人，一個是從外國留學回來，還有呢，他是外道，好了，這兩個人，一個是從外國留學回來的，他不懂中國文化，反對中國文化，一個是學外道的，反對佛法。這在當時，當教育部長的、在世界級的大學裏當教授的，他要倡導全盤西化，要打倒孔家店、要廢棄五倫、要撤除各地的寺廟，把寺廟撤除了以後，改為學校，這我都親眼看到的，在內地，小的時候看到的，那就是因，有了那個因，後來的時候，你看，才造就今天這個局面。今天這個局面，大陸有大陸的局面、我們台灣有台灣的局面，臺灣在那個時候，還好，還沒有造那個因，所以台灣這幾十年，中國文化還有根在這裏。但是到後來，最近若

千年，也是不要中國文化了，連歷史都不要了，雖然表面上沒有講廢五倫，但是現在你看，父母殺兒女、兒女殺父母、朋友互相殺害、上下互相反抗，這是五倫沒有了，五倫整個解體。這都是由最近的因造成的，因中有果、果中有因，因果是惡性循環。因果相續，這就是流轉，在那裏流，就像潮流一樣在那裏轉動。

懂佛法的人知道流轉，學哲學的人也知道，哲學有另外的看法，我們學道的人也是一樣有自己看法。既是流轉，流轉就是假的，不管你當時面對的勢力怎麼強大，看起來你好像沒有回天之力，沒辦法挽救，實際上再怎麼惡劣的環境，你還可以挽救的。為什麼呢？流轉，它在轉動，一時一刻沒有停止，它是流動法，你懂得這個道理，順勢給它調整調整，叫它轉好。它這個惡性循環，惡性地轉壞，你懂得這個道理，把它轉好，不是不可以的，看你懂不懂得道。所以我們現在學佛法、學中華文化，我們懂得道的時候，我們沒有理由悲觀，也沒有理由消極，我們有辦法來把惡劣的環境能夠把它轉好。講因果不是死板板的，因果是非常活潑的，看你如何給它轉，這是流轉。

十六「定異」，定異是「因果各別」，因果雖然是相續的，但是這個因果不能亂了，普通說：「我做了一些不好的事情，後來我又做了一些善事，這應該可以抵消了。」這個不能抵消。為什麼不能抵消呢？你現在造了善業，將來有善的報應，樂報是做善業所得的福報；你過去造的惡業，你不能用你現在造的善業把它抵消了，不能，你過去造了惡業，因緣會合成就了，還要受報，那個報叫苦報，要受苦報。因果不能抵消，因果各別，定異，善因要得福報、惡因要得苦報，一定是這樣。如果不是定異，不決定互相異的話，因果亂了就變成外道，不相信因果，那是不行的。

十七「相應」，相應是什麼呢？「因果相稱」，因果相稱的時候，因一定能夠感果，果必然跟因相稱的。稱就是度量衡，秤得平等，很平的，誰也不虧欠誰。你做了多少因，將來得了多少果，因與果之間是相稱的，相稱是完全相符的，這叫相應。

十八「勢速」，勢是一種來勢、一種勢力，這個勢好像無形的，看不出來，但是你看注意，比如現在常常講的「某人在造勢」，造勢的「勢」，什麼叫勢呢？勢有勢一定的力量。勢速是講的一種有為法，有為法才能造就的，「謂有為法迅疾流轉如

「運奔等」，這種有為法很迅速、很急速地在那裏流轉，譬如那種運動，在奔跑，運是運行，奔是在奔走。包括我們眾生、人類社會以及自然界，都有這個勢速。地球在運轉，它有它一定的勢速，太空裏那些運行的星球，各有各的勢速，速就是一定的速度，是講這個。太陽、月亮往來這些循環，地球上四時的氣分，這都叫做勢速。

十九「次第」，次第是「編列有序令不紊亂」，編列得有次序，不紊亂的，就講各種秩序。我們人的言語、人的行為，社會共同的這種秩序，天地的、自然界的各種，天地有天地的秩序。

二十「方」，方是「東西南北等」，就是東西南北的方位、方向。

二十一「時」，時間是「過現未來等」，就是過去、現在、未來。

二十二「數」，數是「一十百千等」，就是從一到十、從百到千……等等小數、大數。這個數要注意，不是被數的那種對象，而是我們眾生能數的心法，由心法表現出來那種功能。你數數看，數數多少數目，就我們眾生心理方面能夠計數的這種能力，由這種能力建立出來這個數。

二十三「和合」，和是好像能夠融和起來，你沖牛奶，用奶粉，把水倒進去一沖，奶粉跟水能夠溶在一起，叫和；下面的合呢，這是茶杯的蓋子，用這個蓋子把茶杯蓋起來，合得來。這兩者不相同的，兩個字合起來，叫和合，叫「眾緣聚會」。在修道的道場裏，共同的同修在一起，叫和合眾，和合眾有幾個要素的：言語、心理……各方面都要和合。

二十四「不和合」，不和合與和合相反的，「諸行緣乖」，它的緣分相乖反，不能和合。從流轉到不和合，這是「依因果分位差別假立」的。

所謂差別假立，詳細地分，一共有八種：善惡分位、性分位、相似分位、不得分位、心王心所分位、言說分位、相分位、因果分位，一共八種。這八種是依照對法論，佛法有一部論著，叫做《對法論》，《對法論》裏把這二十四個不相應行法分類，分成八大類，八大類各由各的這種意義來建立出來。整個把這八大類、二十四種不相應行法歸併出來，就是「三位差別」，三位就是色法、心法、心所有法，總歸來講，就是三位差別。

第十五講

百法後面還有無為法沒講，現在請各位繼續看百法。前面的有為法都講過了，有為法一共有九十四個，現在有六個無為法。無為法是對有為法來講的，前面無論心王、心所、不相應行法……等等，都是有為法，我們現在就看無為法。

所謂無為法，百法叫五位百法，一共是五部分，無為法就是前面四位有為法的體。萬法，講到有為法都是無體的，無體並不是究竟的沒有體，有為法自己是無自性，總歸來講，本體在那裏呢？本體就在無為法上面。無為的「為」是什麼？為當「作」字講，有作為的，凡是有作為，都是生滅的，凡是有造作的，就是有生滅的，這都是有為法。無為法呢？它是無所作為，不是由造作而來的，叫無所造作的。我們下面講的無為法，記住無為是無所造作的，因此它是一切有為法真實的本體。

第五、無為法者。畧有六種：一虛空無為。二擇滅無為。三非擇滅無為。四不動滅無為。五想受滅無為。六真如無為。

一是「虛空無為」，什麼叫虛空無為呢？「非色非心離諸障礙」，既不是色法，也不是前面講的那些心法，它離開了一切的障礙。所謂虛空，是拿虛空作比喻，虛空本身沒有一切障礙，以這個作比喻，虛空是無為的。「從喻得名」，是誰造成這個虛空？虛空不是由人工造的，它沒有一切障礙，以這個比喻，叫做虛空無為。

二是「擇滅無為」，擇是一種簡擇，擇就是有所選擇的，滅是滅除的意思，怎麼滅除呢？「由無漏智」，用無漏的智慧，「斷諸障染所顯真理」，把一切的障礙、一切污染的這些東西都把它斷除了，然後就顯出來這個真理，這叫擇滅無為。所謂斷諸障染，各種障礙、污染怎麼來的呢？就是由那些煩惱來的。有煩惱，本性這個無為法就顯不出來，就不能發生作用；要把這些煩惱（煩惱障）斷除，必須用智慧。這個智慧不是世間人那些小聰明，那不夠的，就是現在的學術界，無論是科學、藝術、哲學，他們也有他們的智慧，但是那些智慧都是有漏的智慧。什麼叫有漏的智慧？那些智慧都是為我的，為了自我，比如他研究什麼發明、什麼東西，然後就為了自我。這個無漏智慧是沒有受污染的，既是沒有受污染，就沒有貪、瞋、癡、慢、

疑這些煩惱。所以拿這個觀念來想，我們現在這個世間，不管那一界的人，他也有他的研究、也有他的發明，但是他不是無漏的，都是有漏的，發明這些東西，他不是普遍地為人羣的福利來著想。至於無漏的這種智慧發明出來，人或自己都是平等的，這是沒有受過染污的，這就是無漏法。我們要把各種障礙、染污的這些東西斷除，一定要有無漏的智慧，這才可以。這是用無漏智慧來斷除這些障礙、這些染污，然後顯出來的真理，這個真理就指我們這個真心。

三是「非擇滅無為」，非擇滅無為分兩方面來講：「一如」，第一就講如，如來、如如不動的如，「法界」是一真法界，一真法界是如如不動的，而且是不變的，這個法界「本淨」，本來就是清淨的，既然本來就是清淨的，它「不由擇力斷滅所顯」，不需要像前面用無漏智慧，它不需要，不須用無漏的智慧來選擇，也不須用這種力量來斷除，因為它本來就是清淨的。「二有為緣缺」，第二是講有為法的緣，有為法講的各種緣，比如增上緣、所緣緣等等這些法，這些緣缺了，「暫爾不生」。有為緣缺，那些緣呢？有為的緣多得很，下面舉一個例子，比如我們的眼識要起現行，前

面講《唯識簡介》的時候，講過眼識九緣生，要九種因緣才能夠生這個眼識。但是就舉一條來講，九緣當中有個境界緣，境界緣就指眼所對的色塵，如果這個色塵不現前，那個眼識就起不來。我們眼要看一個東西，總要有一個對象在那裏，我們才看，假如沒有對象，無論是人、是物，沒有對象現出來，其餘那些緣都沒有用，沒有作用的。所以說「如色不現前不起眼識」，這就說明有為的緣缺了，暫爾，暫時不起那個識，暫時不起識，那就是無為的，就沒有作為的。再舉一個例子，比如我們的第六識，第六識時時刻刻在那裏起作用，假使說我們的第六識，我們一個人在睡眠的時候，也不做夢，完全停止，在那裏休息，那就是有為的緣缺了，暫時不起，這是一種狀況。所以非擇滅無為，這是講一真法界，就清淨的本體來講的，這個清淨本體，你修到成功，固然是清淨，就是不修的話，我們是凡夫眾生，現在都沒有修，一切在六道的眾生，沒有接觸佛法的那些眾生，他這個無為法本來就清淨，本來就有，也是完完全全在那裏具備有的，這是講的理性。

四是「不動滅無為」，不動滅無為是講在第四禪天的時候，到「第四禪」了，

到了第四禪天，離開了下面的初禪天、二禪天、三禪天，離開前面三層禪天的時候，到了第四禪天，捨念清淨了。到了第四禪天的時候，那些前五識、那些喜怒哀樂，這些念頭都捨棄，不動了，沒有喜樂等等這些心理了，叫「捨念清淨」，「無喜樂等動其身心」，所以在第四禪天，這種禪定的工夫，比前面三禪工夫都要深。就因為這個關係，講到三災八難的時候，三災是初禪天有火災、二禪天有水災、三禪天有風災，到第四禪天就沒有了，第四禪天的定功更深，所以那個災難就達不到了，災難的力量動搖不了第四禪天。除了三災以外，另外還有，比如憂愁、歡喜、苦悶、歡樂等等，統統不起來，這些統統都不起來，所以它是三災八難都沒有，不動。

五是「想受滅無為」，想受滅無為是到空界了，空界有四種空定，修這四種空定，比禪天的禪定又深了。禪天是初禪、二禪、三禪、四禪，這四禪天都還有色的，有身體，四禪天以上這個空界天，連色身都不要了，它叫無色界天。無色界天根據四種空定來修定功，第一層空界是修空無邊處定，空無邊處，空到無邊處的，你找不到邊際的，這是第一層的空界天。第二層空界修識無邊處定，這比空無邊處定更

深一層，就連識，入了這種定的時候，入定的人，他的識無邊處的，沒有邊際。所以在經文裏，《楞嚴經》所講的：我們凡夫衆生都有執著，把第八識限制在我們自己心裏，人死了以後，第八識離開身體，到外邊去了，另外又找父母之緣，又投胎了，這就是凡夫衆生，迷惑顛倒的衆生是這樣的。真正了解這個道理，我們衆生的識，無邊無際的，那裏都有我們的識，就拿我們念佛來講，我們念佛，沒有明白這個道理的話，以為我們在這裏念佛，西方極樂世界在十萬億佛土以外，那麼遙遠，我們到壽命終了的時候，憑我們這一念，阿彌陀佛從那裏跑過來，怎麼來得及？我們從這裏去，要經過十萬億佛土那麼遠，怎麼去？有這些問題。要了解：我們的識無邊際的，娑婆世界有我們的識、極樂世界有我們的識，如果極樂世界沒有我們的識，為什麼我們在娑婆世界發心念一句佛號，西方七寶蓮池裏就生出一枝蓮花來呢？這個理要通，明白這個理之後，很多問題就不必請教別人，我們自己就解決了，這是識無邊處。

再進一步，到了第三層的空界天，叫無所有處，無所有處再上就是非想非非想

處，那是三界最高的了，最高頂了。想受滅的時候，就是入了滅盡定，「入滅盡定」的時候，這裏講「想受心所不行」，這是想受滅無為，這超過了四禪天以上，進入空界天。最普通的是從無所有處，修無所有處的空定，藉著那個定功，可以開發想受滅無為。如果要入滅盡定，那就要更高一層，入滅盡定是借用非想非非想處定，那是三界的頂，最高的空界天的定，入了滅盡定這種無為，就是想受滅無為。

六是「真如無為」，真如是什麼呢？「非妄名真，非倒名如」，真就不是虛妄的、如就不是顛倒的。先講真就不是虛妄的，我們凡夫眾生都是虛妄的、顛倒的，妄指的是什麼呢？我們把世間的萬法，前面講《唯識簡介》的時候，講過五法三自性，五法就代表萬法，萬法都有三自性，我們凡夫眾生都把萬法當作真實的法，這叫遍計所執性，遍是普遍的，計是執著，普遍地執著任何一個法，把它當作真實的法。比如由五蘊和合的，現出我們現在一個生命，這個生命的現象是由五蘊和合的假法，我們凡夫不懂，就把這個假法當作自己，執著很現實的，這是我執。除了這個以外，五蘊分開來的時候，色受想行識，任何一蘊都叫法，你把每一蘊那個法也當

作真實的，這叫法執。其實這個法，各位研究科學知道，現在用物理學來分析，任何一個東西，別說普通的物質，把整個宇宙分析到最後，看不出來有一個形狀在那裏，所以這都是假法。但是我們凡夫眾生，沒有一個人不把這個假法當作真實法，這叫做妄，妄就不是真的，凡夫心理，他所見解的外面一切事情都是妄的。

再講如就不是倒，怎麼不是倒呢？就五法三自性來講，有依他起性，什麼是依他起性呢？不了解依他起性，古人說個比喻：如同一根繩子，繩子的原料是什麼？繩子的原料是麻，你看見一根繩子，你認為這就是一根繩子，這就是依他起性，這就顛倒了，你看不到它的真，它原來真實的東西，你沒看得清楚。有智慧的人，要是不顛倒的話，就從依他起性一看，就認出這個圓成實性，那就是從這根繩子上面，認出全體是麻線、麻繩子，麻在那裏，你把繩子這個相破除掉，從這根繩子上面，直接就認取這個麻，這是圓成實性。依他起性不像遍計所執性那麼嚴重，遍計所執性把這根繩子當作一條蛇在那裏，那更離譜了，雖然不像遍計所執性那麼嚴重，但是他顛倒的，他沒有了解真實的。所以參禪的參話頭，參什麼是父母未生前的本來

面目，那就看，你父母生出來了你這個人就好像一根繩子在這裏，你不了解你原來的本來面目是什麼，你不了解本來面目的話，本性在那裏，你自己看不見。你了解，悟了這個道理的話，就我們這個生命，直接認取自己本性。

所以這裏講，什麼叫如？非倒叫如，你從麻繩子直接認取麻的性，就是如，就是認識圓成實性了，這就是真如無為。既不是虛妄的，又不是顛倒的，「即諸法實性」，它就是諸法實性，諸法就是萬法，萬法的實性。了解萬法皆是實性了，我們人人本來就具備這個實性。本來就具備實性，你明瞭之後，你運用自如，萬法都是為我所用。你要是迷了，沒有悟呢？萬法都是障礙，處處都是我們的障礙。佛法就是教我們把障礙除掉，當下就能自己運用自如，就認識這個真如無為。

這六種無為法，第一種跟第三種——虛空無為、非擇滅無為，這兩種，凡夫跟聖人都可以得，他們用工夫來修的話，都可以得到。比如虛空無為，那個外道修禪定的工夫，修空界空定的工夫都能夠得到，當然修佛法的人也是。修佛法的話，雖然修定，他也是先從四禪八定開始修起，也是先修世間禪定，然後再進入到出世間禪

定。擇滅無為、想受滅無為、真如無為，這唯有佛法，佛家證果的人才能得到。不動滅無為，這有兩種解釋：有說它通聖凡的，凡聖都可以得；有的說唯有聖人才能得。兩種說法不同。注重的就是最後這個真如無為，修真如無為，必定要通佛理。這個百法就是佛理，這個佛理講一百個法，我們把它研究完了。

《百法明門論》一開始，天親菩薩就講：「如世尊言，一切法無我」，就如釋迦牟尼佛所講的——一切法無我，然後又說：「何等一切法，云何為無我」，一開頭就是這些話。既是一切法無我，什麼是一切法？什麼是無我？這部論從心王、心所，一直到六個無為法，把這一切法講完了，一切法就是一百個法，一百個法代表一切法。

為什麼一切法無我？講無我之前，先講法，什麼叫法？「法」這個字叫「軌持」，「持」是萬法的一個體，任何一個法都有它的體，比如我們人有身體，連人的身體都沒有，人在那裏？都有個體；軌呢？「軌」是一個用。持是法的體、軌是法的用，比如太空船，它在虛空裏有軌道，叫軌，地面上的車輛，火車不必說，火車一定要鐵軌，要這個軌就代表有一種用處，萬法沒有這個軌，這個用展現不出來。持是維

持法的一個體，好懂的話，就是一個體積、一個物體，它有持的作用，它的體就不會捨棄，它能夠維持一定的，在一定時間、一定空間裏面，它維持它一個形體在那裏，比如我們看的水，水的體是往下流的，火的體是往上揚的。軌的作用，軌是一種軌範的意思，它有它的作用，火有能夠燃燒的作用，水能夠把物體漂浮起來，有浮的作用，法就是軌持。

什麼叫無我呢？萬法都無我，先把法的定義講出來，萬法的體都有軌持，軌持叫做法，軌持這個法。再講我，我是什麼呢？「我」是一種主宰的作用，主宰的「宰」是宰割的意思，「割」就是決斷的意思。比如古時候的皇帝，他用宰相，什麼叫宰相？「宰」是屬於皇帝的，宰相是幫助皇帝來做主宰，所以叫宰相，只有皇帝才有宰、才能宰。就世間法來講，我們任何一個凡夫眾生都沒有宰、都不能宰，就拿皇帝本人來講，一般人說皇帝可以主宰一切，實際上他連他自己都不能做主宰，他能主宰誰？就這個我來說，我是主宰，我怎麼叫主宰？「真我」才是主宰，假我不能算主宰。我們凡夫眾生有沒有真我？有，都有真我，真我就是我們本性，但是我們

誰也不認識自己那個真我，我們所認取的、執著的，都是這個假我。執著假我的時候，沒有任何一個人能夠說我自己能做主宰。你做主宰？要作主宰，你要任意地在世間存在多久就存在多久，這誰辦得到？任何人也辦不到，自己不能做主宰的。

言無我者。畧有二種：一補特伽羅無我。二法無我。

前面說無我的時候，一個是人無我、一個是法無我，就是人、法二無我，人無我就是我執、我相，法無我就是法執、法相。無論就人也好、就法也好，「我」當主宰講，「法」當軌持講。任何一個法的軌持，它只能夠維持非常有限的一個時間、一個空間之內，它保持那麼一個狀態，時空一換的話，就不存在了，一切法都是如此。這個法當然包括具體的，也包括抽象的，抽象的比如那些科學家發明科學的學說，比如愛因斯坦發明相對論，相對論剛剛發明出來，這是真理，到後來，如果再進一步，人家把他的相對論也可以推翻了，那也是不究竟的。局勢一變，世間一切的學說，它都是很有有限的，在一定的時間和空間之內，它維持這麼一個法。所以無論是人無我、法無我，人也好、法也好，都是無我的。就人來講，在三界六道之內，

生死不能做主，這就是無我，你不能做主宰。就法來講，任何一個法不能永久，世間那一個法永久存在？沒有這回事情，

各位研究這個，你從這裏研究，就可以開智慧，你可以把這個運用到任何學術上面去。既然是法這個軌持不是究竟的，它都能改變的，自古以來，一個國家的政治是好、還是不好，好的政治，人存政舉、人亡政息，不好的政治，那個暴君也有人來把他推翻掉，都是可以變動的。就看你有沒有出世間的智慧，如果有出世間的智慧，他很容易地運用各種因緣，把不好的現象扭轉過來。那些大菩薩到世間來，他要替眾生解決問題，問題解決以後，人家還不知道這個問題怎麼解決的。

前面講一切法，現在把無我也講過去了。我們再整個把百法看一看，百法就是萬法，我們普通講「萬法唯識」，萬法唯識怎麼說呢？根據《唯識論》講的，就是一切唯識，各位把這幾句話記一記：一、「識自相故」，這個識的自相，二、「識相應故」，識是相應的，三、「二所變故」，兩個所變的，四、「三分位故」，就是講不相應行法，由三個分位，五、「四實性故」。

現在就看「識自相故」，為什麼講一切唯識？就八個心王來講，眼、耳、鼻、舌、身、意、第七識、第八識，八個心王，這八個心王就是八識的自相，這是識的自相。「識相應故」，有五十一個心所，五十一個心所與八個心王相應的，指相應識。講到十一個色法，它是「二所變故」，二所變故是由心王、心所，這兩者所變化出來的一種相分。「三分位故」，就指二十四個不相应行法，這二十四個不相应行法，是由心王、心所、色法，這三者各有一部分假設出來的。「四實性故」，最後講到六個無為法，這是四實性，四就是前面四種——心王、心所、色法、不相应行法，有這四方面，這個識的四方面是它們的實性，實在的本性，這是六個無為法。

這樣看起來，這一百個法歸併起來，不過是五位，五位就指識的自相、識的相應、識的所變、識的分位、識的實性，這樣講起來，萬法皆不離識，那一個法都不開識。你了解這個之後，為什麼《楞嚴經》講五陰、六入、十二處、十八界都是本如來藏妙真如性？這個觀念怎麼轉變過來？五陰就是五蘊，五蘊是假法、是虛妄的，六入講的六根，也是一個假法，怎麼這是本如來藏妙真如性呢？你把五位百法

看看，它是識的自相、識的相應……你這一看，就能夠把它圓融起來。我們凡夫的問題就是執著得太厲害了，一執著太厲害，本來是圓融一體的，他就把它分割了。就像經裏說的比喻：頻伽瓶子有兩個孔，把它蒙起來，瓶子裏面有空氣、瓶子外面也有空氣。這是比喻話，就講我們凡夫眾生，只承認瓶子裏面的空氣是自己的，瓶子外面的空氣，那不是我的。你看，迷惑顛倒的眾生都是這樣的，人死了，就像瓶子裏的空氣跑出去了，瓶子就報銷，沒有了。那個經文說瓶子裏的虛空，我講空氣好懂一點，實際上經裏不是講空氣，講虛空，虛空更不好懂，那就是凡夫眾生把瓶子裏的一塊虛空當作自己的，瓶子外面的虛空當作不是自己的，人死的時候，好像瓶子裏的虛空就沒有了，出去了。其實瓶子裏的虛空出到那裏去？虛空沒有出、沒有入的，我們的識沒有出、沒有入的。你認為這個識有出有入，你是凡夫知見。

我們講五位百法，是講佛理，不是參禪的，參禪不講，他叫你自己參。我們雖然不參，我們要研究，就從五位百法研究看看，萬法唯識，前面講一切法就是萬法，萬法都是識。普通講「轉識成智」，轉識成智把識轉掉，智慧開出來，識不要了，

那是方便講法。講到真實的，怎麼轉識成智？你轉到最後，轉到無為，六個無為還是叫做識，那個識講什麼呢？識的自性，並不是識沒有了，那是識的自性。所以轉識成智以後，第八識不叫第八識，叫第九識了，第九識是真如本性的一個代名詞，還是叫做識。百法好好研究，研究清楚，你就開悟。

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

公元二〇一八年九月恭印結緣（贈送品）

大乘百法明門論講記

講者：徐醒民居士

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

大乘百法明門論講記 / 徐醒民講. -- 彰化縣花壇鄉
：雪明講習堂, 2018.09

面；公分

ISBN 978-986-96736-9-3(平裝)

1.瑜伽部

222.13

107014868