

徐醒民居士講

唯識三十頌講記
【上】

雪明講習堂印行



唯識三十頌(上) 目錄

一、講表第一頁 釋題 造譯者 講表第二頁 科判 講記頌文開始	一
二、由假說我法，有種種相轉，	一五
三、彼依識所變，此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識	四一
四、初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思	七一
五、不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記	九九
六、恆轉如暴流，阿羅漢位捨，次第二能變，是識明末那，依彼轉緣彼	一二七
七、有覆無記攝，隨所生所記，阿羅漢滅定，出世道無有，次第三能變	一五五
八、此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應，初徧行觸等	一八三
附講表	二一一

目
錄

唯識三十頌講記

徐醒民居士講 研學小組記

第一講

《唯識三十頌》我們先對照講表看，講表就是「唯識三十頌講記」。首先解釋這個題目，題目一個是唯識、一個是三十頌，解釋這幾個詞。

○釋題

先看「唯識」，唯識怎麼講？為什麼叫唯識？就是「簡了」的意思，「唯」就是簡，「識」就是了。「簡」這個字，再把它說明白一點：「簡」是簡持的意思，「簡」是簡別，簡別就是分別出來，「持」是執持的意思。簡持的意思就解釋「唯」字，唯什麼呢？唯有這個識，唯有心，「有心空境」，只有這個心，境呢？「空」當動詞講，把境空掉，有心空境。「簡持」的意思就是「簡境持心」，把境簡別掉，把它否定了，否定了這個境，就保持有這個心，這是「唯」的意思，萬法唯識，就是這個「唯」。「識」呢？識是「了別」的意思，它了別的時候，「了」是認得清清楚楚的，

「別」是一種分別，把這個東西跟那個東西分別清楚：這是什麼東西、那是什麼東西，分別清楚了，一點不錯誤，叫「了」。這個識的了別，它「能詮五法」，「詮」是解釋、說明的意思，能夠說明五種法，這五種法就是下面講的：一個境、一個教、一個理，再是行、果。講《唯識三十頌》，就是離不開「境、教、理、行、果」這五個法，所以識了別，「是識用故」，這是識的作用。所以「唯識」是簡了的意思，「簡了」的意思，這是用定義這麼解釋，這是根據《成唯識論》裏解釋的。我們記得一個重要的概念，就是：「唯」只講心法，只有心法，心外無境，講境，境不存在，境也是心，一切唯心，心就是識，就是一切唯識。

近代講唯物主義、講唯物論，其實在古印度那個時候，外道也有講唯物主義、講唯物論的。他講唯物論講境，唯境——唯境無心，那個境是客觀存在，所謂客觀存在，比如那個石頭、那一座山，它是客觀存在的，它與我們主觀的心沒有關係。所以參禪的人指著一個石頭講：「這是不是你的心？」他就試驗你悟了沒有，你如果不悟的話，怎麼開口都錯，你沒有悟的話，說：「石頭是我的心」，「仁者！你怎麼

把石頭放到你心裏去？」如果說：「石頭不是我的心」，又錯了！萬法唯心，「仁者！你心外還有一個石頭啊？」怎麼樣說都不行。必須悟，悟的時候，怎麼說都可以。所以凡夫眾生那個外道，講唯境的、講客觀存在，那是一種執著，講唯物的。

我們講唯識的時候，注意：有心無境，只有心沒有境，境也就是心。境為什麼是心呢？一切境都是我們識的相分、相的一部分。識的了別是一種作用，它是活動的，它能夠認識一切東西，這是作用。「唯識」，先認識這個概念——就是「一切唯識、有心無境」，識是了別，能夠認識萬法的。

「三十頌」呢？先看「三十——頌數」，三十是頌的一個數目，這裏邊有三十首頌。什麼叫做頌？「頌」在印度文叫「伽陀」，伽陀按照中國字的意思就是頌。它是「字少義多」，比如五個字一句，四句就是一首頌，字很少，但是意思就多了。這三十首頌，在印度那個時候，自從天親菩薩造了三十首頌以後，從那時候起，到了護法菩薩（相當我們唐朝的時候），一共有十位大論師，每一位論師都有一部專門著作，共有十部著作，這十部著作都是解釋三十頌的，你可想而知，裏面的涵義多麼廣泛。

頌就是字少義多，這個做什麼呢？「易於誦持」，容易來背誦，背誦就記住，不要忘記，能夠持，執持在那裏，對於我們修道就有很大的幫助。中國的讀書人，從聖人到賢人都懂得這個道理，比如現在推行兒童讀古典書籍，最普通的讀《三字經》，《三字經》裏開頭是「人之初，性本善」，這個小兒童開始把它背熟了，三個字一句，他背熟了記在心裏面，對兒童就發生很好的一種教化作用。那麼我們學道的話，在經文裏，每一部經裏常常是這樣，前面有經文，經文講到一個段落之後，它有頌，用頌來把意思再濃縮濃縮，讓人家持誦得很方便。

○造譯者

再看造譯者，造就是：古時候著作叫「造」，我們現在講著作，「譯」是翻譯，從印度文翻譯為中文，「者」指的那個人。

「造頌者」，先看著作三十首頌的人，這個人是誰呢？「世親菩薩」，世親菩薩又叫天親菩薩，他那個時候是兩兄弟，他的哥哥叫無著菩薩，這兩兄弟是什麼時候的人呢？是印度那個時候，釋迦牟尼佛滅度之後九百年的時候，這尊菩薩出現在世

間。這位菩薩先謗大乘，後來悔，他原來開始學的是小乘法，那個時候小乘佛法非常發達，所以世親菩薩造了很多小乘論著，批評大乘佛法，批評這個不對、那個不對，謗大乘佛法。到後來，經過他哥哥無著菩薩給他教化、給他指點，一學了大乘佛法，他就後悔了，唉！已經造了謗法這種大罪惡，感覺後悔，他準備拿一把刀把舌割掉，以前是毀謗大法，準備把舌割掉來贖罪，懊悔！後來他哥哥無著菩薩勸告他說：「你原來毀謗，是用舌來毀謗，你現在倒不如把舌轉過來，讚揚大乘佛法，不是很好嗎？」經過他哥哥這麼一講，後來就轉到發大心，再著作很多大乘佛法的論著，這三十首頌是其中一部分。

所以我們各位，你自己在學佛，自己想行菩薩道，也勸化別人來學佛，眾生的習氣，各人不相同，有的眾生，你跟他一介紹佛法，他馬上就信就學了，這就很容易，但是如果所有的眾生都是這樣，那個行菩薩道，那個菩薩好容易做，問題就是有很多很多眾生不容易接受佛法，他的習氣很深。雖然習氣很深，但是你要了解：不管他習氣怎麼深，他執著得怎麼厲害，因緣一到的時候，他不學則已，一學快得

很。所以各位要了解這個道理，遇見剛強難化的眾生，你暫時不要著急，你想辦法在因緣方面，慢慢地來營造這個因緣，你因緣沒有營造得好，你就是想逼著要他承認跟你一樣地學，你這是不如法，必得要想辦法在因緣方面來轉變。這個無著菩薩就懂得這個道理，這個大菩薩了不起的，他弟弟世親菩薩，原來執著得那麼厲害，他的智慧也不是普通的智慧，所以他哥哥就從因緣上面下手，看到他因緣快成熟了，稍微點破一下子，一下就能改變過來。所以我們各位要想行菩薩道的話，你不能用那種蠻橫的力量，那個沒有效果的，用蠻力不行的，要用巧工夫、巧力，才能有效果。

「譯頌者」，譯是翻譯，原來是印度文，把梵文翻譯為中文，這個人是誰呢？「唐玄奘大師」，是唐朝的玄奘大師。玄奘大師那個時候，唐朝皇帝本來是不准許他出國，要出國到遠地方去，這是一個很難得的僧寶，到外面去，萬一有了危險，怎麼辦呢？所以不准他出去。但是他沒有經過朝廷的許可，他的使命感太重了，自動地偷偷出去了，出去不止他一個人，同行的還不少人，結果那些同行的人經過路上的

困苦艱難，受不了，最後他一個人到達印度，到達印度的還有一位居士，經裏沒有提到。再就是出家的戒賢論師，他就跟戒賢論師來學，戒賢論師那個時候就是唯識宗的一個祖師，他跟他學，就精通了三藏。雖然戒賢論師是唯識宗的祖師，實際上三藏都通達了，就是精通三藏，戒賢論師通三藏，玄奘大師跟他學，當然也通了三藏，精通的。玄奘大師跟戒賢論師學通了三藏之後，他就在唯識這方面，在印度就繼承了唯識宗的祖師，當時在印度本土，唯識宗後繼無人了，還是由我們中國到那裏去留學的玄奘大師，把那個祖師的學問承受下來。所以他在天竺，天竺就是印度，他是唯識宗的第六師——第六代祖師，在印度講他是唯識宗的第六代祖師。他回到中國來，中國叫震旦，為什麼叫「震旦」？震旦就八卦來講的，後天八卦，震卦是在東方，中國是在印度之東，因此叫震旦，震旦就代表中國，他回到中國來，是中國的始祖了，就是唯識宗（法相宗）的始祖。

造頌的人、譯頌的人，都說過去了，剛才譯頌的，我再補充一下，在天竺，要了解一下這個淵源，他是第六代祖師，第一代是誰呢？第一代就是彌勒菩薩，所以

現在在我們中國學唯識學的人，他們發願要到彌勒內院去，往生到彌勒內院去就是這麼來的，因為彌勒菩薩是唯識宗的第一代祖師。第二代祖師就是無著菩薩，第三代祖師就是世親菩薩，就是造這個論（造《三十頌》）的世親菩薩，世親菩薩的哥哥叫無著，無著就是彌勒菩薩後的第二代。第四代是護法菩薩，護法菩薩是誰呢？護法菩薩就是戒賢論師的老師，所以第四代祖師是護法，第五代祖師就是戒賢論師，玄奘大師就是戒賢論師的弟子，他是第六代，是這麼來的。

○頌文講記

現在請各位翻開第二張表，第二張表就講「科判」，先把《三十頌》的結構介紹一下。我們中國人講文法，一篇文章有文法，有段落、有章節，佛經有科判，科判就是中國人研究文章的章法。「唯識三十頌」，根據這個科判來講，科判有好幾種，我在這裏就選了一種，你們各位有研究興趣的話，要看《成唯識論述記》，就是唐三藏大師的弟子，窺基大師作的《述記》，他列了好幾種科判的方法，這是一種，我選了這個給各位介紹的。

三十首頌，分成一個「相」、一個「性」、一個「位」這三部分。前面是「相」的部分，「初二十四頌」，三十首頌當中，前面二十四首頌完全講「唯識相」的。這二十四首頌，「初一行半」，最前面的一行半，一行半頌就是一首半頌，是「略辯」，略辯就是概略地提出大意來，把大意說出來；「次二十二行半」，其次有二十二首半，二十二首半頌「廣辯」，廣辯是廣論，辯是辯論，古代跟現代做文章，用辭稍微有點不同，略辯是略論，廣辯是廣論。再是中間，講「性」的部分，「次一頌」，性是一首頌，是接著二十四首頌的後面一首頌，講「唯識性」的。「後五頌」，最後有五首頌，三十首頌，前面二十四加一，二十五首了，最後有五首頌，最後五首頌是講「位」的部分，為什麼講位呢？學佛修道，你到了什麼位置、到了什麼階段了，也就是到什麼境界了，古文叫「位」，到了什麼地位了，這後五首頌講「唯識位」。「前四頌」，就是五首當中的前四首，是講「因位」，因位是從凡夫開始學菩薩道，還沒有證果的時候，這叫因位；因修好了，證果了，「後一頌」，後面一首頌，講「果位」。

在上面講唯識相、唯識性、唯識位，就下面來講，就相與性這兩者合併來講，

「相」所講的、所明的是「俗諦」，「性」所明的是「真諦」。什麼叫俗諦呢？俗諦就講「一切相」，就講一切具體的那些東西、那些事物，講「有」，講假有的。真諦是什麼呢？真諦講「空諦」，空諦講「性空」，性空相有。所謂性空相有，就是相這方面是有，假有的，叫俗諦；性是真空的，是講的真諦；相與性這兩者合起來講，這都是「境」，這叫「唯識境」。後面五位，講位的時候，分開來，這五首頌分開，前四首頌講因位，是講修行，「行」的唯識；最後一首頌，講果位，是「果」唯識。就是境、行、果。因此這三十首頌是講什麼呢？它的作用，「依境起行」，把境都說得清清楚楚的了，然後依照境開始來修行、來實行，再「依行得果」，修行修得很好，修到圓滿的時候就證果，就得到果位。

所以佛法，佛講的萬法，講這些大乘佛法，每一個法都能成就、都能成佛的，並非只是修禪的人能成佛，別的不能成佛嗎？都能成佛。不過一切普通法門，禪宗、密宗、唯識宗、天台宗、華嚴宗、三論宗，各宗，這是普通法門，你要成佛，一定要三大阿僧祇劫，這個《三十頌》，講到修行的時候，你就知道了，就會了解，修

唯識宗要三大阿僧祇劫才成佛，修密宗、修禪宗也要三大阿僧祇劫，不是當生就能成，這個一定要明瞭的。只有淨土宗，淨土宗這一生成就往生，這一生壽命終了，往生到極樂世界，往生極樂世界就離開娑婆世界的六道了，等於出六道了。出六道就等於證了果，跟證了小乘的四果羅漢工夫是一樣。到了極樂世界呢，凡是到了極樂世界，不管證果的人、沒有證果的人，都跟阿彌陀佛的壽命一樣，都是無量壽，既是無量壽，一到那個世界的話，就一直修持下去，一生就能成佛。所以淨土宗是一生成佛的，淨土宗就我們娑婆世界來講，我們一生能夠出六道，到極樂世界，一生成佛，這是特別法門。除了淨土這個特別法門以外，其他那一宗的普通法門，成佛都要三大阿僧祇劫。所以這樣說起來，研究唯識宗的人要知道，各宗，它有講科判，比如天台宗講藏通別圓，他說那一部經是釋迦牟尼佛在什麼時候講的，根據境界最高的，其實法無高下，經法無高下，就看你學的人的根機，最後都能成就，是這樣的。這個唯識宗，你照唯識，你把這個理明白了之後，依照這個境界起行，依行證果，照樣成佛。

後面是「講記」，講記是講《三十頌》，一個用筆記下來的意思。這三十首頌，本子印出來的，只是把頌文印出來，前面還有「論宗」，就是論文開頭的一些話，開頭的話是論主，論主就是世親菩薩，他先用兩句話告訴我們，論唯識宗最重要的宗旨，讓我們了解：「一切唯識，無心外境」。各位看清楚，表裏都有了，論這一部《唯識三十頌》的宗，也就是唯識論的宗旨，最重要的要記住：「一切唯識」，一切唯識，我們剛講完的《百法明門論》也講過，五位百法也講一切唯識，這《三十頌》的宗旨也是講一切唯識。一切唯識怎麼說呢？下面解釋：「無心外境」，心外沒有境，心指的就是識，一切唯識就是一切唯心。一切唯心的話，凡夫眾生認為心外有境，這個地球、這一座高山、這些大海都是在我們心外，現在我們研究唯識，我們要知道，把凡夫的知見糾正過來，沒有心外之境的。你了解這個的時候，太平洋也好、大西洋也好，這些大洋、喜馬拉雅山也好都是我們眾生第八識的相分，相分是在我們心外嗎？不在心外，相分都是我們的心，說內說外，都是方便的話。既然都是心的話，心沒有內外，只是有相沒相的問題，高山、大海只是我們識的相，有相的一部分，所以叫「相分」。那麼從這個理論看起來，只有心，沒有心外的境，這是宗

旨，要記住這個。

在進入本頌之前，首先「據問云何」，這個論主先假設問答，假設外道來問難，外道問什麼呢？「世間說有我法」，世間都說有我、有法，云何你唯識宗說沒有我、沒有法？世間說有我、法，你唯識宗說沒有我、法，這就與「世間相違」，與世間相違，就以因明學來講，與世間相違，你這個理論不能成立的。為什麼呢？世間人都這麼說，你不這麼說的話，世間人不肯接受。他不肯接受，你拿這個來跟人家辯論，他不跟你辯論，他認為你是無理的辯論，他不跟你辯論，所以你要跟人家辯論的話，你要讓世間人能夠接受，那就不要與世間相違的。這個外道講：世間明明說有我、有法，你說沒有我、沒有法，這是與世間相違，這是「違理之失」。世間人所共認的道理，你違背的，這是第一個問題。

另外，「聖教說有我法」，除了世間人說有我、有法以外，還有聖教，聖教就是佛經，佛經裏面也說有我、有法，比如經裏面說「如是我聞」，「如是我聞」是佛經裏講的，明明說有我，你怎麼說沒有我、沒有法呢？你這樣說，又與「聖教相違」。

與世間相違，還可以有辦法解決，你與聖教相違，那更嚴重了，理更不能成立了，這是「違教之失」。

所以做文章不容易的，這《三十頌》就跟一篇文章一樣，看你做文章的人，你是不是高手？高手做文章，一開頭就自己提出反對自己的立場來，讓人家覺得：這個問題問得非常合理。但是高手才敢這麼做，你不是高手，你把這個問題提出來，你自己不能解決，那完了，你這篇文章做不下去了。這位世親菩薩，先把「世間相違、聖教相違」這兩個問題提出來，他既能提出這兩個問題來，後面他就有辦法把這兩個問題徹底解決，所以「以下舉頌依義正答」，下面就舉出這個頌，依照道理來證明、來解答。這個「疏」就是《成唯識論》的解釋，窺基大師作的《述記》，這叫疏，他說「初一頌半」，開始的一頌半，一首頌再加半，就是六句話，這一頌半，「上三句」，前面三句，「上二句答難破執」，前兩句答覆這個難題、破除這個執著；「下一句結歸唯識」，下面一句結歸到唯識。「下三句」，下面三句，「上初句舉能變識數」，前面一句，舉出能變識的數目，「下二句列出能變之名」，下面兩句是列出能變的名。

第二講

請各位看《唯識三十頌》，先把前面兩首頌念一遍，然後按照頌的次序來研究：
由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。

先念這六句，一首半。先看第一句，「由假說我法」的依據，這是怎麼來的呢？世親菩薩造這《三十頌》的時候，自己先提出一個問題來，什麼問題？這是講唯識學，我們研究《百法明門論》也了解「一切唯識」，就根據這個發出疑問來：假若一切只有識，沒有其他一切法，只有識的話，為什麼世間人還有佛法自己，都說有我、有法？「有我有法」就跟前面講「一切唯識」不同，拿「我、法」這兩個名詞來，就跟「一切唯識」發生衝突了，提出這個問題來。根據這個問題，頌就說：「由假說我法」，這個「假說我法」跟「一切唯識」沒有牴觸。

請各位看剛才發的講表，就「我、法」這兩個名詞來講，一個是「我」、一個

是「法」，再就是「假說」，意思就是你提出來的問題：為什麼世間人都說有我、有法？應該說我、法。這不但是世間人，就是佛經也常常講「如是我聞」，有佛法僧，都講有我有法，這怎麼說呢？雖然世間人說有我、有法，佛法裏也說有我、有法，但卻是「假說」，這是假說的。

怎麼「假說」呢？我們就看講表：(一)我法，分成兩次講，第一次講「我法」，分成「世間」的我法，還有「聖教」的我法。「世間」講的我法，叫做「無體隨情假」，「無體隨情假」就指的這個我、這個法，它是沒有自體的，我也沒有自體、法也沒有自體，這是什麼呢？隨情假，他們所說的我、法，都是隨著他們的情，「情」就當執著來講——情執，隨著他們凡夫的情執，這個情是凡夫的心理，凡夫的心理執著有我、有法，這是隨情，隨凡夫心理執著來講，這是「假」。這個我、法都是假，你求我的自體在那裏？求法的自體在那裏？都沒有，就像龜毛兔角一樣的。什麼叫龜毛兔角？烏龜的龜甲上面（龜背上面）有毛嗎？根本沒有那回事情。兔子頭上有沒有角？也沒有那回事情。所以一般人講絕對沒有那回事情，一般用語就說「龜毛

兔角」。世間的無體隨情假，就是那樣的情況——隨情，這純粹是沒有那回事情，他自己執著，執著有我有法，所以這是假的。

再以「聖教」來講，聖教就是佛法，佛經裏的教法講有我、有法，它是「有體施設假」。這跟世間所講的我、法不一樣了，世間講有我、有法，是龜毛兔角，絕對沒有那回事情，純粹是虛妄執著；聖教所講的有我、有法，這是有體的，有這個法體。這個法體指的是什麼呢？比如佛法講有體相用，「體」指的真如本性，「相」就指的真識種種的相，「識」，我們《百法》也研究了，識自相、識自性，識的性就是真如本性，識的相就是八個識的心王，這就是自相，這都是有體的，識的相、識的性有這個體。但是有體是有體而沒有名詞，沒有這個名。沒有名的話，佛法不把它定出一個名字出來，這怎麼說法呢？這個法就沒辦法說了。比如佛在講法的時候，後來弟子把佛所說的法用文字記載下來，稱為佛經，佛經一開頭不講「如是我聞」的話，這部經就沒辦法講了，所以定出這個名詞——「我」。法呢？這部經裏所講的都是法，你沒有定一個「法」的名詞出來，也沒辦法講。但是雖然定出我、法

這些名詞，種種的名詞，這些名詞只是依照這個性與相，唯識的相、唯識的性，這個有體，依照這個有體施設的。什麼叫施設呢？把這個體定出一個一個的名稱出來，就賦予它一個名稱，這叫施設。這個施設不一定的，隨著什麼情況來定出一個名稱來，所以同樣是「我」，這後面有講，在佛法裏的「我」有很多名詞，「法」也有很多名詞，所以這是隨著各種情況來設施的。

雖然隨著各種情況來設施，要知道，這個所設施的名，我、法這個名，名與那個體，不能完全代表那個體，只是一個假名字而已，是這樣的。如果說這個名就代表那個體、代表那個事實，那我們研究佛法就很難了解了，比如講真如本性，「真如本性」是一個名詞，真如本性的體，絕對不是說：真如本性這四個字就是體，不是的。如果真如本性這四個字就跟本體是一致的話，那我們一說出真如本性，我們全體就是真如本性，那有這回事情？不過是定出這個名詞來，讓我們研究佛法的人知道有一個研究的方向，跟著這個方向去研究，不會亂的，是這個用意。既是這樣的話，名與體不是完全相同的，名是名、體是體，所以這樣說起來，這個我、法，

雖然佛法講有我、有法，也是依照那個有體定出來一個名字，這是假名字，還是假說的。不過這個跟世間人所講的「我、法」不一樣，世間人講的我、法，純粹是一個人子虛烏有的事情，這個聖教所定的是有體的，依體來定出一個假名字出來，這兩者辨別，有這個不同。這兩種：一個「世間我法」、一個「聖教我法」，這種「假」是「約言說」來講的，言說是言語，說話上面沒有這個不行，「約」這個字，當「就」字講，就言說這方面說是假，這是第一層的解釋，一般講《三十頌》，講這一條就夠了。

講這一條怎麼叫夠呢？這一條是什麼呢？世間的我、法，「我」就代表我們凡夫眾生指自己生命的現象——我；「法」就代表萬法。這些萬法，宇宙的也好、一切的這些法也好，講這一切事情，講到佛法，說起來都是龜毛兔角，子虛烏有。一般人所看的山河大地、國土眾生，這多麼實際，都是實在的事情。其實你要講到真理的話，都是連個影子也沒有，它怎麼呢？純粹由凡夫眾生妄心執著來的。怎麼妄心執著呢？經典裏常常舉這個例子：一個麻、一根繩子、一條蛇，把這個麻代表「圓

成實性」——真如本性；繩子是「依他起性」，代表因緣所生的，有因有緣所生的這些法；這條蛇是沒有把繩子看清楚，沒有認識那是一根繩子，把它當作一條蛇，這條蛇是那裏來的？蛇沒有，本來沒有，是你完全對繩子起了誤解了。所以凡夫的「無體隨情假」，繩子上面絕對沒有蛇，那個繩子上面只是繩子，沒有蛇，可是任何人都把那個蛇當作真實的，那條蛇是絕對沒有「體」的，這個我們好懂。

這個怎麼分別呢？同樣在地球，地球上一個國家、一個國家，各有國家的領土，不錯，中國古代的明君，聖君在位的，他知道這個國土是因緣所生的，他認清這是因緣的，不能夠把這個當作自己的，變成自己一家的財產，所以堯、舜聖人在位的時候，他是禪讓的。自己出來做事情，純粹為天下老百姓做事情，到了晚年，自己知道人命無常的，把這個事情交代，把天下讓給人家，國土、天下都不是真實的法，天子這個位置也不是真實的法，他了解。可是到後來家天下時候，那一個君主都是把天下當作自己一家所有的，這就是「我法二執」，看不清楚這是假法。民主時代雖然是民主了，是競選來的，競選這個事實最清楚不過了，你選上了，也不過是

幾年，他連這幾年，這麼明顯擺在眼前，他都看不清楚，他把它當作是最現實的事情看待，可說是愚痴迷惑到極處了。這種迷惑顛倒怎麼呢？造成共業，讓所有人受苦受難，自己也是受災害。所以這個世間是「無體」，沒有那回事情，在佛經裏把它比做是空花一樣的，自己眼睛有毛病，看見空中出現有花，空花在那裏呢？覺悟的人絕對看不出空花來，眼睛有病的人，我們現在凡夫眾生，我們眼睛都有病，都是錯覺，錯覺了才有空花，錯覺了，才把這個我、這個山河大地當作實在的我、實在的法，把山河大地以及我們生命的現象當作實我、實法。聖教就教我們了解它是「無體」，但我們現在講有體，「有體」不過順乎世間，你不講我、法，這個法講不出去了，沒辦法講，這是就言說來講的。一般講《三十頌》，講到這一條，就足以令人開悟了。

還有（二）我法，第二次講，第二次講有第二次講的作用，在《成唯識論》裏，除了講第一個意義以外，還有第二個意義來講。第二個意義就跟第一個意義不同了，各位看表下面：（一）我法，「假約言說」，這個假是由言說來講，（二）我法，

「假約所說法」，這個假是就所說的法來講。所說的法是就這個我、就這個法的對象來講的，這也分開兩方面：一個是「世間」、一個是「聖教」，世間指世間法、世間人，世間這些凡夫眾生，這是「以無依有假」。以無依有怎麼說呢？世間人所執著的、我、執著的法，這個我、法的體是沒有的，沒有的時候，「依有」，這個「無」是就凡夫眾生完全執著那種情執，就是「遍計所執性」，他們所執的那個絕對沒有體的，就是前面第一條講的，叫「無體」。

那麼「無體依有」依靠什麼有呢？這個「有」是識所變現的，唯識的「識」所變的那個有。識所變的有，識所變的是什麼呢？識在前面講《百法》的時候，也跟各位說過了，識有自體，第八識也好、第七識、前面六個識也好，無論那個識，識有自體。沒有自體之前，這個識有它的種子，由種子起現行的時候，這個識首先就是一個自體。識叫做了別，前面講識的定義是什麼？識叫做了別，識的了別，了別有識的自體，自體上面有兩個作用：一個是能了別的作用、一個是所了別的作用。能了別就是見分，所了別的是相分，一個見分、一個相分，見分是能、相分是所，

這是自體分上兩種作用。有這兩種作用的話，這個相分、見分由自體分出來，它怎麼出來呢？它是「依他起性」，就自體分來講，識的自體分，怎麼由種子變成識、變成自體呢？由種子變成識要靠緣，有因有緣，有因緣然後這個識的種子起現行，變成現行識。那麼現在這個識的自體分、識的見分、識的相分，這都是因緣所生法，就唯識學來講，就是依他起性。這個依他起性，就唯識的法來講，這是有體的，它不是龜毛兔角，它是有體之法。就那個比喻來說，它是一根繩子，依他起性，它是一根繩子，這根繩子是用麻做原料，加上人工，把它捻成一根繩子，這根繩子是由因緣現出來的相，這個相，你不能說：這根繩子是子虛烏有，這根繩子是有體的，它是由麻來造成的，這是「以無依有」的，這個「有」指的是「依他起性」，凡夫眾生執著，那個「無」就是「遍計所執性」，「遍計所執性」是依照「依他起性」才有的，世間是這個假，「以無依有假」。

不過這個要說明一點：這是指「我、法」實際的意義，實際的「法的自體」來講，由法的自體來講，解釋世間的「無」怎麼來的，世間的無是依照「有體」來的。

雖然是依照有體來，這個要辨別：世間人不知道這個「有」是「依他起性」，所以把他起性誤會了，把他起性當作真實的法，就變成「遍計所執性」，那是他們這種「無體」，是這樣的。如果他們認識是依他起性，那就成為聖教的，不是成為世間的，各位研究，你把這些微細的地方要辨別清楚。

再說「聖教」的我、法，聖教我、法「以義依體假」，以這個意義來依體。聖教在這裏講佛法，佛法裏面所說的我、所說的法，這個我、法——「我」這個法、「法」這個法，這兩種就前面講，就是「識體」所變的，由識的種子變成起現行識。現行識的自體分，有相分、有見分，識體所變的我、法，這個我、法，變現出來的我、法，各有它的意義，「我」有我的意義、「法」有法的意義，各有各的意義。這個我的意義、法的意義，這兩者的意義依那兒來的呢？依這個識變化出來的，依識所變的，所變的見分、相分。比如說這個第八識的見分，第八識見分有第八識見分的意義，第七識就把第八識的見分當作我。第七識把第八識見分當作我，這是就凡夫不懂這個道理，才如此，那是凡夫那邊，要舉出例子來好懂，我們現在研究唯識，就

要知道凡夫不懂，第八識的見分是「依他起」，第七識把第八識的見分當作自己。第七識一把第八識見分執著自己，就變成世間的「以無依有」了，它就把第八識見分當作我，實在的我，執著實我，執著實我就是「遍計所執性」。

聖教告訴我們，告訴我們什麼呢？第八識的見分不是真實的我，要我們認識第八識的見分這個「我」——你講的我，這個「我」可不是我，凡夫眾生不了解第八識的見分，把它當作實在的我。現在聖教教我們認識第八識的見分這個「我」是一個「依他起性」，是因緣所生的法，好像是個我，但不是真實的我。這個「法」是第八識的相分，第八識的相分包括我們這個五根之身（眼耳鼻舌身這個根身），外面的山河大地就是第八識的相分，凡夫眾生也把第八識的相分當作「法」。聖教告訴我們，這個法不能執著，這是因緣所生的法。

不但如此，這個依他起性，還要讓我們了解「依他起性」是個相，「相有體」，「體」是什麼呢？體就指的「圓成實性」。同樣的，見分、相分，包括識的自體分，這都是相。你要把相跟性分開來，分不開，相之中就有體、就有性。所以依於體這

個「體」，包括識的相、識的性，這個我、法，我的意義、法的意義，就聖教這個教義來講，以這個體來說的有我、有法。但是這個意義，跟各位講，我們要研究，雖然以體定出來，說的有我、有法，這個還是假的。為什麼呢？我、法這兩個，跟實際上的我相、法相，我法二相所含的體、所含的性，這兩者不能混為一談，要不然，老子為什麼講「道可道，非常道」？這個「體」是個道，經文講是個道，有體的，但是你不能夠說，不是可以說得出來的。能夠說出來，凡是用個名稱能夠說得出來的話，用這個意義代表你的意思，這是代表，這個意義所指的跟那個體不能混為一談，要分得清楚。

第二項這個「假」，是就所說的法來講，前面第一項的「假」是就言說來講，就是用文字言語，專門就名詞這上面來講的。後面這一條，是就言語文字所指的那個「我體、法體」來講的，這個各位要把它辨別清楚。你研究唯識學，這些地方你不辨別清楚的話，往後的研究就麻煩、就困難了。各位現在還沒有親自看窺基大師的《成唯識論述記》，窺基大師的《成唯識論述記》，你要是一個字忽略過去了，這

一個字，幾微之間，你沒有辨別清楚，忽略過去，往下的一大篇、一大段，整個都誤解了，整個就錯誤了，所以這是一點都不能含糊的。

第一句：「由假說我法」，「假說」這兩個字就講過去了，這就解答凡夫，這不是普通凡夫，是印度那個外道，印度大外道比現在世界上這些宗教家高明很多，現在宗教家沒什麼功夫的，印度那個大外道真正是有功夫。他入定的時候，到四禪天、到四空天，都有那種功夫的，他提出這個問題來，這個問題用「假說」解答過去了。

再說，「我法」這兩個字，什麼是我？什麼是法？剛才那兩段的講表，專門就「假說」來說明，我們了解假說的意思了，假說什麼呢？假說「我法」這兩個字。現在就什麼是我、什麼是法來說明，我們先看「我」，我是什麼呢？「主宰」。《成唯識論》裏解釋「我法」這兩個字——非實有性，講到我法，非實我、非實有性，「非實有性」就是沒有實在的性。「性」是什麼？性當「體」字講，並沒有一個實際上的自體。這個我們必得要說明了解，所謂我法，「我」沒有實在的自體、「法」也沒有實在的自體，叫「非實有性」，性就當體講。既然這兩者都沒有真實的自體，那

「我」是什麼？「法」又是什麼？現在分開來講，首先將「我」定出一個意義，「我」叫做主宰，「主宰」什麼呢？所謂「主」，是有自在的能力，「宰」有割斷的能力，割就是一把刀能割斷——宰割，那叫「宰」，「主」是自己能夠做主，這個「主」是自由的，不受外力，一切外力都不能干預的，叫「主宰」，這叫「我」。後來把這個「主」當作「體」，「宰」當作「用」。

這個表裏面，各位看：所謂主宰，「如國之主」，就如同一國之主，一個國家的國君、國主，「有自在故」，他能發號施令，一切的作為，他能做主。所謂「自在」，自是自己，自己自在地做，朝廷裏的大小臣子，雖然可以建議，只是建議而已，不能夠替他做主，不能夠勉強他，不能侵犯他的，一切由他來主，能做主。「或如體」，這是就他的「體」來講的。「及如輔宰」，又如輔宰，「能割斷故」，「輔宰」就是天子用的首相、宰相，天子只是說一個命令，要執行這個命令，要施政去做的話，他自己不必做，他有宰相代他去發號施令，代替他。如同輔宰，既是輔宰的話，這個相——宰相，相是幫助的意思，相就是輔，輔宰就是宰相，把兩個字顛倒一下，意思

一樣的。宰相，他代國君來執行的，他代國君來執行，他就能夠割斷、決斷。「或如用」，這個講「用」。有體在那兒的時候，體是不動的，體雖然做主，你要別人代你執行，這就是用，先把這個「我」的定義了解一下。

再講到「法」，法是什麼呢？法是「軌持」，這個表裏講「軌」，軌是「軌範——可生物解」。什麼是「可生物解」？軌範可以生起來物解，叫人家能夠對它有認識、有了解，物就指的人，人也指物，待人接物的「物」就指人。生物解，就讓人對這個法有一種認識：這是什麼一個狀況、是那一種東西。它是一種軌範，「軌」是一種軌道，「範」是一種模範，一個軌道也好、一個模範也好，它有一種狀況在那裏，讓我們認識這是什麼一種狀況。比如現在的衛星，放衛星在太空裏面跑來跑去的，就製造衛星的科學家來講，這個衛星在太空裏，有一定的軌道。在我們看，太空裏有什麼軌道？他認清它有一定的軌道，我們一聽，雖然我們也不了解，一聽科學家講有軌道，在我們腦筋一想，就現出了，自然有軌道在那裏。它既是有軌道，它按照一定的軌道，它的那種狀況不亂的，它在虛空裏面不會亂跑，它有一定的行為，

有一定活動的一個軌範在那裏，可以讓我們對它這個東西了解。根據這個定義，我們這個房屋，房屋有房屋的軌範，這一座山有一座山的軌範，一條長江大河，江河有江河的軌範，讓我們一提這個，喔！就知道是什麼狀況。

再講到「任持」，法叫「軌持」，「軌」是軌範，「持」是任持，任持什麼呢？「不捨自相」。什麼是「不捨自相」？持是維持，維持自己一個相，比如我們人的身體，我們身體就是一個自相，要問：我們這個身體，從出生到死亡這一段期間，為什麼能夠維持自相？我們的身體當然隨時在變化，無論怎麼變化，在生以後、死之前這一段時間，身體保持一個恆定的，一個穩定的狀況，這就是自相，這個自相沒有捨棄。沒有捨棄這個自相，這是什麼呢？這是一個任持的作用在那裏，這是「法」。

講到「我法」這兩者，現在教我們認識：我們世間凡夫所認識的我法，就是前面講的，既不了解依他起性，就把「依他起性」當作實在的我、實在的法，純粹是「無體」的。把這個「我」——依他起性，當作主宰、當作軌持，而且這個主宰一直在那裏，當作實實在在的東西，軌持一直在那裏，不捨自相，永久是在那兒存在的，

這就變成「遍計所執性」了。實際上來講，我們看我們現在這個「我」，以及這一切的「法」，今日之下，人人都知道我們這個「我」，你拿這個定義來講「我」，誰能夠做主宰？任何人也沒有能力做主宰，沒有。做主宰要到什麼時候？只有徹底地把本性完全開發出來了，那個才是真實的主宰。《金剛經》裏用「金剛」這兩個字，用金剛來比喻「本性」，金剛能夠摧毀一切物，而不會被一切物所摧毀的，這才是真正的「我」、是「主宰」了。那我們現在，我們的我、主宰，都沒有主宰，假的。

這是告訴我們：那都是假說的有「我」、假說的有「法」。「法」這個執持，我們的生命只能維持這麼一段時期，壽命到了，這個現象不捨也要捨，這個自相必然要捨棄掉；自然界這些、我們的地球，這個地球永久存在嗎？沒有那回事情，將來地球這個自相也要捨。這都是因緣所生法，因緣所生法的執持。真正的執持是什麼？真正執持，那個法是「法性」，本性的法、一真法界的法，那是「真法」，那個真法是永恆存在的。所以世間人所講的實我、實法，你一看「主宰」、一看「執持」這兩個字，實我、實法？就看出來了，那個執著完全與這個不相應、與這個不相符的。

聖教所講的我、法，講「主宰」、講「執持」，是教我們往這裏面悟入，從這個名詞來悟入，悟入一個真我、悟入到真法。悟入到真我、真法了，那就真正是主宰、執持了，那是到了真的，現在我們開始學，是教我們從這裏往裏面，教我們悟、教我們開悟。

現在把「由假說我法」這幾個字講清楚了，「由」這個字是把「假說我法」說出來，就解答那個外道所提出的：如果只有識而沒有其他的，為什麼世間和聖教都說有我、法呢？世親菩薩造頌就說：「是由於假說我法」，「由」是說出一個來源，由假說的我、法。這句話是頌的依據，我們解釋清楚了。

第二句：「有種種相轉」，種種相轉的「相」指的什麼呢？相是「我相、法相」，「種種」是不只一個，前面講我、法，講「我的定義」叫主宰，「法的定義」叫執持，現在講的我、法，有那些「我相」？「法相」有那些？有種種的，很多。「我、法」這兩個字，前面已經解釋清楚了，現在再講這個「相」，「相」是有形相的，《成唯識論述記》裏講「相狀」，狀是狀況的狀，「相」是相狀，相狀有多少呢？現出這個

「我種種」。

「我種種相」，還是分成「世間」跟「聖教」這兩者講，「世間」是就世間凡夫眾生來講，凡夫眾生就是一般人，還有印度那些外道，都是凡夫眾生，他們的我種種相，「我」有很多名詞，「我」是一個總體，叫做我。其實分開來講，世間人講「我」，一個叫「有情」，有情就是佛法講的有情眾生，有情感的、有情識的，這叫有情。比如我們人還有那些動物，這叫有情；那些植物、礦物，這些都叫無情的東西，這是世間的。還有「命者」，命者是他有生命的現象，「等」呢？這個等字，其實不止這兩個名詞——有情、命者，何止這兩個名詞？實際上還有很多，這在《成唯識論》裏舉出外道所提出的那些名詞，多得很，這裏不必詳細講了，各位自己在研究的時候，把它找出來，自己慢慢地看，這裏只講一個概要。

「聖教」所講的我相，這就不是凡夫的相了，比如講「預流」，預流是修小乘的，證了初果了，證了初果是斷了見惑，「預」是能夠參與，「流」指聖人這一類，流當「類」講，他能夠入了，入了聖人一類的，證了初果叫預流，也叫入流，這是一個。

「一來」——一來往，這是小乘斷了見惑，證了初果，證了初果是見惑斷了，思惑還沒有斷，思惑是八十一品思惑，八十一品思惑分成三界九地，分成九地來斷，在欲界要斷多少品數，然後在色界又斷了多少品數，思惑斷到後來的時候，一來往，一來往就是：斷思惑的時候，在人間修，死了再到天上修，天上死了再到人間來修，七番生死。七番生死修到以後的時候，到人間一來往就夠了，不必再來了，到最後就是在淨居天，在淨居天修，在那兒證四果。所以這裏講預流、一來等等這些名詞，這是聖教所講的我相。為什麼是我相呢？小乘斷了見惑，證了初果了，我是初果聖人、我是初果的修道人，證了二果，我是二果了，還有「我」，這是聖教所講的我、我相。這個相不只一個，初果、二果、三果到四果，這個「等」後面還有很多，這是聖教所說的。

「法種種相」，法有種種相，法的種種相也分「世間、聖教」來講，「世間」，凡夫眾生的法，「實德業等」，實德業是什麼呢？印度那個時候的外道，有一種外道，他執著講的「我」，一個講「實」，拿「實」當作我；再講「德」；還有「業」；這是

講三個了。往下還有，「有」，一是實、二是德、三是業、四是有。第五叫做「同異」，有同有異，第五叫同異。第六叫「和合」。這個六句有六句的意義。這個外道叫做吠世史迦，吠世史迦是印度文的名字，他建立了六句意義，六句就是實、德、業、有、同異、和合，他就拿這個建立他的法相。「等」是什麼呢？當然不止一個外道，還有別的外道，比如還有數論外道，數論派、數論外道，數論外道建立有二十五諦，佛法講苦集滅道四諦，數論派的外道講有二十五諦，這都是世間所講的種種法相，所以世間指的「實德業等」。

「聖教」也講「法種種相」，聖教所講的「法種種相」是什麼呢？「五蘊」，五蘊就是《心經》所講的色受想行識——五蘊、五蘊法，這個我前面也講，五蘊法、五蘊，色是色法、受是受法……分開來，五種都是法，五種法。就拿色法來講，色分開，有種種色，法分成很多很多；受有各種感受，法也不是一種。總起來講，五蘊就是五種法。這五種法合起來，色受想行識和合起來，合起來一個相，就不是法相了，是我相了，叫一合相，一合相就是我相。我們凡夫眾生都把色受想行識這五蘊

合起來，這個就是我們中國哲學思想——「心與物」，心物合起來，變成我們現在的生命現象——這是我，佛法是五蘊和合起來——我相。修小乘的人，他知道這個一合相的「我」是靠不住的，這不是真我，所以把我相破除了。破除五蘊和合這個假相的我，可以證四果羅漢。但是我相破除了，色受想行識這五蘊，這都是法，這個法，小乘羅漢還不能破除的，破除了。

現在有很多南傳佛法來講：「南傳佛法講的佛法也能成就」，那與大乘佛法有什麼不同？不同在這裏：佛跟小乘根機的人講法，只能夠破除我執，法相分得最微細的時候，那個小乘就沒辦法，就不同了。所以我們各位，現在既是研究學理，外面的人講似是而非的話，你要分得清楚，我們知道現在台灣，一個藏傳的密教很興盛、一個是南傳的小乘法也很興盛，這都好，都是釋迦牟尼佛所講的，當然好。但是我們要知道：你要行菩薩道，必得要研究大乘佛法，你要成佛，你不研究大乘佛法，你成不了佛。印度的密教是不錯，也是釋迦牟尼佛講的，也是大法，它是普通法門，你學密教，學得再高明，也要三大阿僧祇劫才能成就。這樣你分清楚，我們為什麼

要學淨土法門？這要分清楚的。如果我們不研究佛理的話，就免不了人云亦云的，這個說好，我們也好，那個說好，我們也跟著好，因此要認清楚。

所以聖教所講的「蘊、處、界等」，蘊是五蘊；處是十二處——眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法；界是十八界——眼耳鼻舌身意是六根，色聲香味觸法是六塵，六塵中間發生六識，眼有眼識、耳有耳識、鼻有鼻識……有六識，三六一十八，叫十八界。除了這個以外，還有很多，「等」是很多。這是聖教所說的種種相，法種種相。聖教所講的那些法種種相，定出這些個名相出來，我們學佛法，你不了解這些名相，怎麼學法呢？就像文殊菩薩領著釋迦牟尼佛的一些弟子去問候維摩居士，文殊菩薩跟維摩居士兩個人都定起來，入了定，定在那裏，一句話也不說，你一句話不說，維摩居士跟文殊菩薩兩個人知道，別人知道不知道？別人怎麼知道？弘法要把法弘揚出去，必得要種種的言語名詞，名相定出來才能講，才能說出來。所以釋迦牟尼佛講經三百餘會，說法四十九年，都是用這個名相，聖教要講法相，法相不止一種，是種種的，說出種種的法相，這是一種方便。讓我

們藉著種種的法相，我們可以學佛，學這個法。

頌文第二句「有種種相轉」，「種種相」解釋了。「轉」呢？轉怎麼講？各位看表：轉是「隨緣施設」，所謂轉，轉是在活動、在轉動，所謂轉動的時候，不是固定的。如果固定的話，只說一個名相就可以了，「我」只說一個我相——一個名詞，「法」只說一個法相——一個名詞，那就夠了，外道那樣就可以，外道都是一個名詞，僵固不化的。佛法是契合各種的根機，一個眾生是一個眾生的心理，一個眾生是一個眾生的習氣不同，所以針對眾生他的根機、他的習氣不同，定出種種的我相、法相來，這叫「轉」，轉當「起」講，轉起來了，在活動。所謂轉起來，就是「隨緣」，為什麼要轉呢？就是隨著這個緣，隨眾生的根機、種種的因緣，「施設」的。施設是什麼？「施」是布施，「設」是假設起來，就是「安立」的意思，隨著種種的因緣，安立出來、設立出來，這叫「轉」。

轉也是根據「世間」跟「聖教」這兩種不同的來轉，一個「隨世間橫計等緣」，什麼叫「世間橫計」呢？前面我舉的例子，世間人把依他起性看錯誤了，把依他起

性變成遍計所執性，執著依他起性那種……比如那根繩子，繩子沒有認清楚，把繩子當作一條蛇，就執著那個蛇是真蛇，這就是「橫計」。「計」是一個認識、計度的意思，度、猜測、度量都是「計」，計了之後才執著，「橫計」是橫來的，沒有理由的，無理的那種計度。隨著世間橫計等等的那種緣，「施設世間我法相」，就施設了世間的我相、法相。這個我相、法相，前面講過了，世間有情、命者、實德業等等。

一個「隨聖教證得等緣」，「聖教」是釋迦牟尼佛講教法出來，就是聖人的教化。隨著教化來修持的時候，能夠證果，得了某種果位叫「證得」。隨著聖教證得等等的緣，比如說，小乘的有初果、二果、三果，到了四果無學位置；大乘法呢？有十信、十住、十行、十回向、十地這些。這是證得這些緣，隨著這些緣「施設聖教我法相」，「施設」就是定出來、建立出來，建立出來聖教這方面的我相、法相，種種的法相。

所講的「轉」，世間種種的我法相，是隨著世間的誤解、執著定出來；隨著聖人所講的教法、證得這種種緣，建立出來聖教的我相、法相。這個「有異」，「異」

就是有分別的，有別。「有種種相轉」這一句，第一首頌，什麼叫做「由假說我法」？這個「我、法」有它的定義，什麼叫做「我」？什麼叫做「法」？實際上，「我」指的對象是什麼東西、什麼狀況？「法」什麼狀況？有種種的，我有種種相、法有種種相，這個相、這個轉，隨緣把它建立起來。雖然隨緣建立起來，世間的我相與聖教的我相，有分別的，這叫「轉」。

頌文這兩句話講到這裏講完了，這是一個綱要、一個概念。各位自己要研究，你找出《成唯識論》來，自己詳細地研究。

第三講

現在先請各位看《三十頌》的本文，我們看前面這幾句，《三十頌》本文，前面這一首半頌是一個總說，我把這一首半頌先念一遍：

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三（這是第一首）。
謂異熟思量，及了別境識（這是半首頌）。

前面這六句是一首半頌，三十首頌，這是總，先總說一遍，往下就分開講，現在我們就開始。上回把前面兩句，就是第一首頌：「由假說我法，有種種相轉」，這兩句我們研究過了，現在就從第三句開始，「彼依識所變，此能變唯三」，我們先看這兩句。上回印了講表，一共印了三張，第一張也研究過了，有種種相轉，我種種相、法種種相，現在從第二張，就是「彼依識所變」，我們就研究這個。

請各位看講表「彼依識所變」，「彼」這個字指的就是前面講的「有種種相」，種種相就指的「世間，聖教所說我法相」，這兩種相就世間凡夫所執的還有外道所

執的我法二相，是一種；再就聖教，我們佛家自己所說的也有我相、法相，有兩種。世間和聖教所說的我、法相，前面的表都講過了，那麼世間和聖教所說的我、法相，這些法相由「彼」字就表現出來，「彼」就指的那些相。那些相從那裏來的？下面講「依識所變」的，這些相就依識，我們現在講唯識，它們就依靠唯識所變化出來的。依識所變，先分清楚：一個講「識」、一個講「所變」。把這三個字看清楚，表也畫出來了，「識」就是識的「自體」，我們在研究《百法》的時候，有八個識——八心王，在《唯識三十頌》裏講識還是八個識。不過八個識分成三類：一個是異熟、一個是思量、一個是了別境，「異熟」是第八識，「思量」是第七識，「了別境」是前六識，這樣說起來，還是八個識。

這八個識，每個識都有自體，所謂自體，是就識起現行來講的，八個識在沒有成為識的時候都是種子，這些種子都是收藏在第八識裏面。講種子是一種比喻的話，因為這個識可以起現行，由種子可以起現行的，比如五穀的種子，可以發芽生長。講到我們眾生的識種子，實際上是一種習氣，我們從無始劫以來，不了解真如

本性，一念不覺，起了無明的時候，那就變成識。識是長時期地來受到環境種種、自己的心理那種熏習，這種熏習，每熏習一次就有一種氣分，叫做習氣。比如我們現在看見社會上這些人羣裏面，各人有各人的行為，各人都說話，人羣裏面各種人，他的言語、他的行為，我們看了之後，耶！這就是有一種氣分，我們習來了，學習來了，就染上了，這是習氣。這種習氣從無始劫以來，逐漸逐漸的，多生多劫，每一生都染上很多，這個習氣染上之後就變成種子。為什麼叫種子呢？我們學了那種習氣之後，就變成自己的了，自己的習慣，習慣沒有緣的話，那個習氣是靜態的，自己沒有表現；遇到外面種種的緣合起來了，我們的習慣，自己有所需要表現了，表現就表現出行動來了，這種叫做起現行，就是由舊有的習氣，然後表現為行為，這叫起現行。這個習氣所以叫種子，由種子起現行，起了現行之後，就叫做識，不叫做種子。起了現行之後這個識，八個識一起了現行，每個識都有它的自體，就是識的自體。第八識有第八識的自體、第七識有第七識的自體、前六識各有它自己的自體，這叫識，這個識就是由種子起現行，變成識了，一變成識，就有自體在那裏。

起了自體，這個體應該有「用」，比如我們人有了身體，這個身體要表現出作用來，當然這個身體沒有作用，這個身體沒有用處的，所以有了體之後，還要有用，就是識起了現行之後，接著就要起作用。起作用就講變化了，變化什麼呢？「所變」，變了什麼呢？「見相」，變了兩部分：一個是見分、一個是相分，見分是能見的，相分是所見的，能見是主動的，所見是被動的。所謂被動，它是被能見在那裏，被見的，這叫所見。「彼依識所變」這句話，就指的前面種種我相、法相，這些我相、法相就是依照種子起現行的識，再由識的自體變出來見分跟相分這兩種作用，這是依識所變的，依是依靠識的自體，然後變出來見分、相分。這是一句。

我們現在再用一點時間，研究所變的「變」字，這個變字，我們對它要有一個進一步的了解，這個變就是前面講的「識體轉似二分」——識的自體轉似二分，這個二分指的見相二分，由識的自體所變出來的，但是注意這裏講「轉似」，它那個變，所以講變的時候，怎麼變呢？什麼叫變化？「諸識轉似相見二分」，諸識指的八個識，八個識是由識轉變出來的，這個我們前面研究《百法》也講過，八個識，第八

識是根本識，其餘七個識就叫做轉識，轉識就從根本識裏面轉變出來的，叫做轉識。前七識固然叫轉識，第八識自己也轉變，也由識種子轉變為現行識，因此諸識轉，轉是轉變。為什麼叫「轉似」呢？似是相似，好像是那個樣子，其實不是真的，是假的，轉似相見二分。「相見分俱依識自體起」，相分跟見分這兩部分，它們兩個都是依靠識的自體起來的，就是現出來的。就看「依」字，依識所變的依字，這個依字指的是「依他起」，相見分俱依識自體起，就是「皆依他起」，依他而起的。

這裏要研究一下：一個依他起、一個轉似的似。所謂轉似的似，這個依他而起的相分、見分，這二分本來沒有的，本來沒有啊？似有，既是依他起來，好像是有，有見分、相分這兩種相，兩個法非有似有，這叫似。什麼叫非有似有呢？我們從這裏看，就講依他起了，這個依他起在唯識講依他起性，就普通法門來講是因緣所生法，有因、有緣，因緣和合才有這些見分、相分起來的，在唯識講依他起。既是依他起，前面研究種種相的時候也講過，世間那個我相、法相，我相、法相也是依這個依他起，才有世間人所執著的我相、法相，聖教就是佛法，也是由依他起說這個

我相、法相。不過，世間人所依這個依他起來的我相、法相，完全是沒有的。為什麼完全沒有呢？前面研究我相法相的我字、法字，從這兩個字的定義就知道，什麼叫我？我是主宰，「我」這個字是主宰，它能夠自主，能夠自己做主，能夠自己做主的話，宰就是能夠宰割一切，宰割是一種形容的話，宰就是割斷的意思，那你就能夠自主，遇見任何問題，自己可以解決、可以裁決的，那叫主宰。法呢？「法」叫做軌持，主宰就是自己能夠做主，能夠宰制一切、能夠裁決一切的，法叫軌持，就有它軌持的用處，有它的大用、有它的作用的。這兩個——一個法、一個我，這兩個對立。

現在就看世間的凡夫眾生以及凡夫外道，他們所執著的我相、法相，「我」沒有主宰，他所執著的「我」絕對沒有主宰，他不能做主的，他生死不能做主，遇見任何問題，他也不能解決，他所執著的我相是沒有的。法相那種軌持，有軌持的大作用，凡夫眾生所講的法，沒有軌持的作用。世間法，他們所認為的、所講的法，其實一層一層地分析，軌也沒有、持也沒有。那我們看現在，好像任何一個物體看

起來是在一定時間、一定空間裏面，它都維持一個狀態，但這是就我們凡夫來看是這樣，如果你就三世這個長時間來看，任何一個東西都是乍生乍滅。這個念頭「當處發生、隨處滅盡」，這是《楞嚴經》講的，任何一個環境當處發生，當時一生，當時就滅。普通講我們念頭是隨起隨滅，如果就證果的人看，看這個世間的萬法，無一不是當處發生、隨處滅盡，都是乍生乍滅的。我們普通人認為天空、大地是長地久，「天長地久」是迷惑顛倒的話，天也不長、地也不久，天地都是乍生乍滅的，凡是學佛的人都懂。蘇東坡寫的《赤壁賦》說：「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬」，你從變者來看天地的話，你不能說你一眨眼，它維持不到一眨眼那樣的工夫能夠停住，停留不住的！生滅法就是這樣。所以凡夫眾生所執的這個法，就是這樣生滅不停的，萬法無常，不能稱之為法。

你要拿佛家的學理來分析的話，比如說我相，《心經》所講的色受想行識，這個五蘊合起來，才有我們眾生生命的現象，凡夫眾生都把我們生命的現象執著當作我，就是我相。小乘的人了解這個，就把我相破除了，但是這個法相，他還執著。

法相是什麼呢？色受想行識五蘊，每一蘊都是法，色法之中又有色法，色法是涵蓋一切的物質，這個地球上物質有多少，每一種物質你再分析，分析分析到最後的時候，分析了還有，怎麼樣微細，最後還是有，還是要分析。所以就世間人所講的法，沒有作用的，沒有執持，色法如此。心法，受想行識這四個，也是分析分析，到最後是沒有一定的。因此世間凡夫眾生，他依照依他起性，依他起性是執著我相、法相，他怎麼執著呢？就把依他而起的見分、相分當作實在有的。其實這個見分、相分，我們概略地講，相分，山河大地都是相分，我們的身體也是相分，凡夫眾生就不了解這個相分念念在生滅不停的，你想抓住它的永恆性，你想把握住，讓它能夠得到永恆性，抓不住的。事實上是抓不住，他就要抓得住，他就執著，執著這個山河大地是現實的、是有的、是實在的，抓住我們這個身體是實在、是現實的。這就是從依他起，不了解依他起，執著依他起的這個見分、相分當作實在有的，叫做執實，執為實有，這叫執實。他一執實的時候，因此就有生死了，什麼生死啊？執著這個生命現象是實在有的，但是這個生命現象隨時在那裏變化的，一個人從出生以後，慢慢成長，長到一個飽和點，到了壯年的時候，接著就是衰老，衰老還是漸漸

地變，變到一定的時候突然變（突變），突變就是死亡，突變死亡的時候，那個識再找其他的緣，再找其他緣的時候，再投胎、再轉世，就是這樣。執著愈厲害的人，對於生死的恐怖、對於生死的這個痛苦也就愈深，他所執的完全是虛假的，這就是前面講的，依照妄情所執的我相，有了生死。

再講法相，法相也是依照妄情來執著的，他把任何一個法都當作永恆在那裏不變，他開始執著了，執著就不肯放下，不肯放下是因為他看不破。看不破什麼？看不破這是依他起性。所謂看不破依他起性，他以他的妄情，妄情是虛妄分別的心理，把我相、法相牢牢地執著，不肯放棄。這就佛法、就佛教來講，他所執的純粹是沒有，完全是虛妄的，連體都沒有。所以《楞嚴經》裏講：分析五根、六入，這都是虛妄的。然而分析之後是虛妄的，又說：這本來就是如來藏妙真如性，又是本性了。你怎麼體驗呢？說它是虛妄的，就是破除我們凡夫那種執實的妄情，把遍計所執性破除掉。遍計所執性破除掉的話，剩下來依他起性，依他起性是因緣所生法，這從那裏來的呢？就是由識的自體來的。識的自體怎麼來的呢？識的自體是真妄和合，

無明跟真如本性合在一起那個第八識。這個無明跟第八識合在一起，你講這個識，講這個識就不能夠完全否定，完全否定就連同真如本性也否定，那就不得了，那著了空見了，著了空見的話，這也是大邪見。所以講依他起，首先要破除凡夫眾生依照妄情來執著那個我相、法相，那是完全虛妄的，沒有自體的。

所以古人說了比喻，說什麼呢？一根繩子，這根繩子是依他起，為什麼繩子是依他起？這根繩子的原料是麻，很多麻線，你用人工把它上緊，把它扭成繩子，不止一根麻，有很多麻，很多麻再加上人工，有因、有緣，這叫依他起，才變成一根繩子。這根繩子比做依他起性，這根繩子放在那裏，你沒有把繩子看清楚，把它看做一條蛇了，這條蛇就是遍計所執性，你把它誤認為一條蛇，這條蛇就是凡夫眾生執實，把它當作實實在在的，是一條蛇在那裏。那麼要問：這繩子上的蛇是那裏來的？蛇沒有啊！你要真正了解這根繩子，你把繩子看清楚了，這本來就是一根繩子，你找蛇，蛇那裏來？沒有蛇啊！所以凡夫眾生執的這個見分、相分，把見分、相分這二分執著實在有的話，就如同誤認繩子為蛇是一樣的。那個繩子上那有蛇？

蛇也沒有蛇的自體，什麼都沒有，完全是虛妄的。就因為執著虛妄的，在六道裏面執著我、執著法，生來死去，在六道裏面輪迴，每一次生死，自己也痛苦，他的眷屬家人也痛苦。證果的人一看，說：「生也冤枉、死也冤枉」，生死都是冤枉，痛苦也是冤枉。

那怎麼講呢？生死就來自執著，你執著就是冤枉的，你了生死，你就把這種執著破除掉，然後你才能夠見到自己本性。所以我們學佛懂得學理的話，第一步要承認見分、相分是依他起性，由識的自體變化出來，臨時變現出來兩種作用，你懂得它的作用隨時在變動的，它一點真實性都沒有，隨時起、隨時滅。所以我們讀歷史，讀到秦始皇，覺得秦始皇這個人愚痴，秦始皇以前，不叫皇帝，只是講帝，堯帝、舜帝等等，到秦始皇把古代的皇與帝這兩者合起來，最早的時候有三皇，後來有五帝，只單稱一個字，他後來把皇、帝兩個集於一身。這集於一身還不算，自認從我自己開始是始皇帝，兒子就繼續我一世，二世、三世，以至於萬世、萬萬世，他就是這樣，結果想不到，到了二世就完了，就亡國了。我們一般人看秦始皇，實在是

太愚痴了。唐人寫文章說：「秦人不暇自哀，而後人哀之」，秦始皇，你不能自哀，後人哀之，「後人哀之而不鑑之，亦使後人而復哀後人也」，我們說秦始皇愚痴，我們自己每個人都是秦始皇，都是愚痴啊！所以必得把這個看清楚以後，才能夠破除凡夫眾生所執的遍計所執性，才能破除掉。這裏講凡夫眾生這個見相二分，由識自體起來的，起就是依他起，「執二實無」，你要執著兩者，把我相、法相執為實，執成實我、實法的話，那就沒有，這兩個相完全沒有那回事情，要懂得。這是解釋世間的見相二分。

那麼聖教呢？聖教對於這二分，要了解這是依他起就好，不能講見相二分都沒有。為什麼呢？所謂見相二分沒有，是因為凡夫眾生誤認了繩子，在繩子上起了蛇的相，那個蛇是完全沒有的，要破除這個蛇相，不是破除繩子的相。那麼聖教所講的，讓你了解繩子是依他起，繩子的原料是什麼呢？原料是麻，麻是比喻什麼呢？麻就是圓成實性，就是真如本性，真如本性是圓滿的、是實有的，那是真實的。你認識了這根繩子的時候，這根繩子的原料就是麻，你就直接從依他起能夠認得圓成

實性。《楞嚴經》講：「五陰六入都是虛妄」，虛妄破除以後，五陰六入都是依他起，它就是如來藏妙真如性，就從依他起上直接證到圓成實性。所以講依他起性，在唯識論裏面要破除兩種執著，一個是增執，增執指的就是凡夫眾生在依他起上面，依他起本來是沒有真實的，把依他起看作真實，就等於在繩子相上面增加蛇的相，叫增執，這當然是要不得的，這一增執的話，就有生死、就有六道輪迴了。再呢，有些著了空見的人，沒有把這個真理看得清楚、沒有把教理看得清楚，講空，一空一切空，什麼都沒有，三世因果也空。你這一空的時候，就等於把那根繩子，連那根繩子也不要了。連繩子也不要？繩子也是相，講那個相、破相，什麼相都不要，連繩子也不要了。你連繩子也不要，你把繩子不要的話，繩子原料那個麻也沒有了，這叫減執。增執固然是要不得的，減執更要不得，印度那個大外道，他看不清楚三世因果依他起這些現象，看不明白，他修定功，入了空界天，把那個當作永久的，一勞永逸的，把那個當作涅槃的境界，那就進入到那種邪空去了，墮落到頑空。所以我們佛法講唯識：你認清依他起，依他起是根據識的自體，起了見相二分，見相二分就是依他起，你不要從繩子上面起了蛇的相，你不要增執，也不要減執，也不

要否定這根繩子。

我們固然不要把這個地球當作實在的，但是你也別說：「我說地球沒有，就是沒有」，你這樣說，你是強辯，你在理論上，人家也不接受。你說地球沒有就沒有，世間人看地球明明在這裏，你說就是沒有，沒有是可以說，你要講出一個道理來啊！凡夫所執的那個是沒有的，但是因緣所生的假相還是有的，這個假相是我們第八識的相分，你要了解這個。我們的身體，這個肉體也是第八識的相分，你了解這個，你不能把這個身體也空掉，什麼都不要，地球整個山河大地，器世間這個環境也不要，你修道吧！你拿什麼來修？還是要藉假修真。身體是假的，環境也是假的，你還離不開這個假的，你不要把這個假當作真實的就好。你認清是個假法，你暫時就利用這個假法，就是你利用這根繩子證到麻的真實性，利用我們現在這個現有的身體、現有的心理，人身難得，利用我們現在的人身來開悟，悟到我們的本性，然後再一層一層地去我們多生多劫以來壞的習氣，這就是修。一個悟、一個修，你悟也好、修也好，你不藉這個假法，你憑什麼悟？你憑什麼修？這是聖教所講的這

個我、法。這個我、法是依他起，這個依他起不能否定的，所以講依他起，要把握這是講中道，中道不偏於增執、不偏於減執，增減二執都不需要、都不可以，走這個中道，就利用這個依他起性，破遍計所執性，證到圓成實性。

所以講變——「識體轉似二分」，這個「似」字是個假，你要這樣認識它，這個似字你就沒有認錯。所以講唯識學，任何一個字，最關鍵最重要的，你不能馬馬虎虎的，意思沒有講到徹底的時候，我們悟也悟不到，修也沒辦法修。所以我們學佛，各宗的理論都好，都是釋迦牟尼佛說的，但是我們研究唯識宗，唯識宗的名相很麻煩，雖然很麻煩，你把它弄清楚以後，平平實實的，我們照這樣的開悟、照這樣的修持，走的路是平穩的路，不會有危險。遇見外面那些人講的，或者講得最高，可望而不可及，我們沒辦法，再講得低，也不能解決問題。我們把握這個中，中庸之道，這是平平穩穩的。

「彼依識所變」這一句講過去了，「所變」就指的「見相」二分，這個見相二分就包括我們自己的身體心理、自然界的一切萬物，都是見相二分，從依據裏面——依

識所變」，我們了解它是這個狀況。了解這個狀況之後，雖然這還是個概要、還是個大綱，但是我們真能夠往這方面去，時時刻刻有這麼一個概念的話，我們學念佛法門，善知識開示的時候，常常講：「你要放下萬緣，一心念佛」，放下萬緣，一般人萬緣怎麼放下啊？萬緣的緣，就是我們這個心到處攀緣啊！攀緣這個、攀緣那個，跟人家有恩有怨的，在世間人羣當中，從人那裏得了一些好處，就去巴結人家，人家對於我們有過不去的時候，我們就怨恨人家，這些都是放不下啦！這個緣都放不下啦！你知道「彼依識所變」的見相二分，就是那麼回事情，見相二分「本無其事」，完全由自己虛妄分別、執著才來的，必須放下！不放下就是害自己。有這個概念的時候，一句佛號提起來，自自然然的萬緣就放得下，沒有這個理論的話，比如一個國家的領土，自己有多少田園在那裏，放不下啦！你自己有一間小茅棚，小茅屋也放不下，就不懂啊！懂得的話，什麼都捨啦！不要執著就好，就自然放得下。

依識所變，研究唯識對於我們念佛法門，你能够會用的話，它對於我們念佛求一心不亂的話，是最大的幫助。所以我講經也好、講書也好，我常講念佛法門是正

助雙修，正功夫當然是持名念佛，助功夫怎麼講？助功夫普通說「諸惡莫作，眾善奉行」，這當然不錯，這是簡單扼要的，但是要要了解，我們學念佛法門是淨土宗，淨土宗以外的各宗，大乘法門、小乘法門，那一宗的，這些教理我們懂得越多越好。懂得這些教理幹什麼呢？都是助功夫，都是我們念佛的助功夫。佛法無邊，無邊的佛法就針對眾生無邊的煩惱來的，我們煩惱無邊，問題也是無邊，你懂得的法愈多，問題多的時候，你都有辦法自己把問題解決。所以你了解它的作用，這句話知道了，知道怎麼用法，我也說給大家了解了，最重要的是幫助我們念佛，在我們念佛的時候，你懂得這個理的話，萬緣自然能夠放得下。

下面第四句：「此能變唯三」，各位看這個表，第三個表，上面就是頌文這一句「此能變唯三」，下面有兩行，第一行講「識」，「識」指的是能變識，能變識就根據上面第三句講「識之所變」，識所變，所變是由能變來的，所變指的是見分、相分，見分、相分是誰變的？是識能變。下面就講「此能變」，這個能夠變見相二分的能變識，這個能變識「唯三」。先研究「能變識」，第一行：「識所變相雖無量種」，這

個能變識所變的相，由能變識所變的相，前面講「有種種相轉」，說起來，又是我相、又是法相，但是這個我相、法相，我相有種種的、法相有種種的，說起來，這個相有無量種，無量種就說不清啊！無限量的。雖然所變的相是無量種，然而能變的識有八個——八識心王（就八識），在《唯識三十頌》裏，把這個能變識分類，分成類別唯三，只有三種，能變識只有三種，這一句「此能變唯三」，那三種呢？就看後面第五句、第六句：「謂異熟思量，及了別境識」，這個表裏面就講，看第二行：「而能變識類別唯三」。

下面就分開來講：第一是「異熟識」，頌文裏講「謂異熟……」，這個異熟「即第八識」，第八識有好幾個名稱，這裏只講異熟，為什麼講異熟呢？「多異熟性故」，什麼叫多異熟性呢？各位看後面這個表——「第八識三位」，三位就是三個名稱：「一、我愛執藏位，名阿賴耶，此名執藏」，第一是我愛執藏位，本來講藏識，第八識又叫藏識，藏識說得比較具體完全的叫我愛執藏，我愛執藏位，它原來的意思叫做阿賴耶識，阿賴耶識翻成中國的意思，簡稱執藏。「二、善惡業果位，名毘播迦，此

名異熟」，第二是善惡業果位，造善業、造惡業叫業，造了善惡業就有善惡的果報，造善業有樂、有福報，造惡業要得苦報，福報與苦報就是果，叫業果，善惡業果位，這在印度文的名字叫做毘播迦，翻成中國名字叫做異熟。「三、相續執持位，名阿陀那，此云執持」，第三是相續執持位，在印度文的名字叫做阿陀那，阿陀那翻成中國意思，簡稱執持，詳細講相續執持。這三種名字，這裏講《三十頌》只用異熟這個名字。

為什麼用異熟這個名字呢？因為異熟的名字，「多異熟性故」，「多異熟」是講三位之中，就這三位來講，我愛執藏，這是阿賴耶，它就這個位置來講是最狹，後面第三個相續執持位最寬，這兩者，第一、第三，一個最狹、一個最寬。善惡業果位就是異熟，它是中，沒有我愛執藏位那麼狹，也沒有相續執持位那麼寬。這怎麼講呢？比如第一個我愛執藏位，我們任何一個眾生從無始劫以來，當然就有這個我愛執藏，後來我們學佛，學佛學到什麼時候呢？學到修滿了第六地了，三賢十聖，十聖位就是登地了，前面三賢位是三十個賢人位——十住、十行、十回向，三賢位修

滿了登地，登地就別教來講，別教菩薩登地就正式見到本性，證到一部分本性了，這就成為聖人，不叫賢人了。登上初地，還是一地一地的修，修滿了六地，要登七地了，在還沒有登七地的時候，還有阿賴耶識，還有我愛執藏。一直到了登上七地，阿賴耶這個藏識，就去了這個名了。

再講善惡業果位，異熟識也是從無始劫以來，這叫善惡業果，善惡業果一直到什麼時候？到了所知障完全破除掉，沒有的時候，這個善惡業果位，這個異熟識才沒有，才破除掉。前面那個我愛執藏就破除了我執，我執沒有的時候，阿賴耶識這個名字就可以破除了，就不存在了；善惡業果位，到了沒有所知障的時候，這個異熟識才沒有。所以《八識規矩頌》講：「金剛道後異熟空」，到了金剛道，金剛道是快要成佛，還沒有成佛，從金剛道到解脫道，很快就能成佛，在那個時候，這個異熟識的名字捨棄掉了，就不叫異熟。

後面的相續執持位，相續執持位叫阿陀那、叫執持位，這個執持位叫相續執持，它相續執持什麼呢？前面講中間那個異熟識，「金剛道後異熟空」，到了金剛道的時

候，很快就成佛了，一成佛，異熟識就沒有了，這個名字就捨棄，不要。這個相續執持位呢？阿陀那這個名字，成了佛以後，還是繼續存在。因為這個相續執持，通凡夫、通佛，在凡夫地位固然是執持，到成佛以後還是相續，不是成了佛什麼都沒有了，成佛以後，他還要到人間來，還是到世間來度化眾生。這個相續永久相續的，所以相續執持位這個名字，從無始劫以來，一直到成了佛以後，盡未來際，這是無始無終的，成了佛以後，永久還是執持，佛是永久在世間度化眾生，這個名字永久存在。就這三個名字來講，異熟識既不狹也不寬，它是保持中庸、中道的，這個中等的，它叫多異熟性。這是第一個，叫異熟。

「謂異熟思量」，思量「即第七識」，各位看「此能變唯三」下面講的「思量」，思量是第七識，第七識為什麼叫思量呢？「恆審思量故」，看後面「恆審思量」這個表，先看恆，「恆簡第六」，恆是簡第六識，簡是簡別、辨別的意思，它這個「恆」是從第六識辨別出來、簡別出來的。第六識「審思非恆」，它有審思的作用，第六識就是我們普通人講的我們的思想、我們的心理。普通講它有審思的作用，雖然有

審思的作用，它不是恆。為什麼不恆呢？「有間斷故」，我們第六識，我們在思想是不錯的，常常在思想，但是它有時候休息，什麼時候休息？睡眠的時候，睡眠又不作夢，第六識就在那裏休息了，就有間斷了。還有，有了病，有的人病到昏迷的時候，第六識不起作用，這也是間斷，還有其他種種的緣，這也叫間斷。所以第六識雖然有審思而沒有恆，「恆」是簡別第六識的。

「審思簡第八」，「審思」這兩個字，審是審查得清清楚楚的，思是思辨、思考，「審思」這兩個字就簡別第八識。「第八雖恆」，第八識當然是恆，第八識不能間斷，間斷的話，這個生命現象就沒有了，第八識不能間斷的，是恆；「非審思故」，但是第八識不審思，我們普通講攀緣，攀緣是第六識在外面攀緣，第八識沒什麼攀緣的，攀緣要靠審思，第八識沒有這些，沒有什麼審思。

「恆審雙簡五識」，拿恆、審思雙簡，拿這兩者簡別前五識，眼耳鼻舌身前五識。「彼非恆起」，前五識也不是恆，比如我們眼識就不是恆，我們眼睛一眨眼，為什麼眼睛要眨呢？眼睛要休息，眼不眨，眼睛疲勞受不了，這還是短暫的；講眼識九緣

生，九緣不具備的話，眼識就起不來的，眼識九緣不具備，眼識就有間斷，所以它非恆。耳識也是如此，外面沒有聲音的話，我們耳識聽什麼？耳識也不起了。其他鼻舌身都是如此，舌是嘗味道的，你喝水也好、吃東西也好，有味道在，舌識才起來，沒有味道，舌識不起，不起就是不恆，所以前五識非恆，非恆起。「非審思故」，前五識也不是審思，審思就是「了、了別」，審思不像第六識那樣分別，分別這個、分別那個，它不是，所以講三性三量的時候，前五識是講現量，第六識的非量比較多。為什麼非量多？非量就是分別心太重、審思太多，前五識沒有什麼審思。

不過這裏要注意：非恆、非審等等，就這幾個識強弱的來講，其實八個識，你說那一個識絕對沒有恆、絕對沒有審，不能那樣講，都有，不過是有的能力特別強、有的比較弱，這樣分。

第八、前六，或者恆而不審，或者審而不恆，唯有第七識亦恆亦審。第七識為什麼又恆又審呢？第七識執著第八識的見分，把第八識的見分當作我，就執著我相，可是第七識把第八識見分，它就審思，審思第八識見分，把第八識見分當作自

己，這是審思；審思就執著，執著並不是執著一個時候，這個時候執著，過一個時候就休息不執著了，第七識永久地把第八識見分執著當自己，執著不放，這叫恆。所以人要壽命終了的時候，前六識都不起現行、都不起作用的時候，只有第七識執著第八識的見分在那裏繼續活動。我們現在一個人的肉體，前六識不起作用，第八識要離開了，這個身體要停止下來，不能動了，不能活動就死啦！要死的時候，第七識執第八識，這個時候再變成中有身，現在這個身體沒有了，它接著就是中有。中有是什麼呢？中有身就是人死了以後，一個七、一個七，七七四十九天，最長不會超過四十九天，四十九天以內，這個中有身一定要再轉世了，這一生死了，還沒有轉世，他還有身體，那個身體一般人看不到，他自己有中有身，生與死之間，這當中還有，叫中有。這個中有還是第七識執著第八識，永久在那裏執著。第八識，中陰身就滅了，再投胎了，又是名色、六入，生死的現象都是從執著來的。所以第七識又是恆又是審，只要沒有證果，我執沒有破、沒有斷的時候，第七識永久執著第八識，執第八識見分是恆執，是這個現象。

再就是「及了別境識」，了別境識，這個「此能變唯三」第二條下面，第三項「了境」，了境「即前六識」，眼耳鼻舌身意——前六識。前六識為什麼叫了境？「了境相粗故」，了是了別，了就是認識，認識什麼呢？認識有個境界，你認識這個境界跟那個境界不同，那就有所簡、有所選，有所分別，這種分別就叫做別。了別就指了別境界的，前六識所了別的境界是粗相，對外的，是外在的粗相，對於我們人身體也好，這也是個粗相，看見外在自然界這些萬物，這都是粗相。什麼叫細相？細相就是第七識所執著的第八識，第八識見分，那是細相。前六識所講的是粗相，「恆審思量」後面這個表：「前六識」，下面「同了麤境」，同了這個麤境，前面六個識，比如眼耳鼻舌身這五識，五識比如眼識，眼識看任何一個色塵的時候，第六識也跟著眼識一同去了別；耳識起現行的時候，耳識聽任何聲音的時候，第六識跟著一同去認識這個聲音。這叫麤境，這個麤是古時候的粗字，我們現在的粗字是後來的字，古時候的粗字是三個鹿字，這三隻鹿在那裏，那個相不是顯著嗎？當然看得很清楚，很顯著、很粗顯，叫麤相。這個麤字就是三個鹿簡化為一個鹿，上面那個符號就代表另外兩個鹿。三個鹿的麤字簡化為一個粗字，這是粗境。「異七八

故」，前六識異乎第七識，也異乎第八識，跟第七識不同，跟第八識也不同，第七識是恆審思量、第八識是恆而不審，前六識跟這個都不相同的。「合為一名」，這個前六識，把它合起來一個名稱，這一個名稱叫做了別境識，了別外在粗淺的境界，叫了別境識。

這一首半頌講過去了，後面這個表——「能變」，「能變」就補充解釋識的能變，「此能變唯三」，異熟也能變、思量也能變、了別境也能變。這個能變，這三種能變，「能變」指的什麼呢？「因能變、果能變」。因能變指的「第八識中」的「等流、異熟」這兩種習氣。「等流」是什麼呢？等流是「自性親因」，什麼是自性親因呢？「等」是相等的，就這個量來講，相等的，「流」是順流的意思，流別、類別的意思——等類。自性親因是什麼呢？「因」就拿種子來講，這個種子生出來，比如稻種，稻種生出來的還是稻米，你不能說稻種生出麥子來，這就不是親因，等流就指的那個，就拿五穀來做比，稻種長的是稻米、麥種長的是麥，這叫等流因，就指的親因，這個因果不會亂的。「異熟」呢？是「異性招感」的，所謂異性招感，比如第六識只

為前五識造業，第六識造的引業、滿業，引業、滿業招感誰啊？招感第八識的異熟，所以第六識造的業叫異熟性，異熟就是招感，招感有變異的，類也是不同，它所受的果也不同。果是什麼呢？真正的異熟果是第八識，你前六識，第六識造的業，造業的總報體，真正的果是第八識在那裏受。比如一個人造業是第六識在那裏造，造了鬼道的業，墮落鬼道是誰墮落？第八識墮落到鬼道去。第六識造殺人的業，造嚴重的業就墮落到地獄道裏去，誰墮啊？第八識墮到地獄道裏去。所以異熟招感性，這個因，第八識中有等流因、異熟因，「二因習氣」，因能變，這個因是兩種習氣。

「變」是「轉變」，所謂轉變，「即種子轉變生果」，由種子轉變，生為果。由種子轉變為果，這個果，就真正的異熟果來講，由第六識在造業，造業直接造，造就變成由種子起現行，這個第八識，我們現在生到人間來，第八識早就起了現行了，第八識的種子生出現在的果，我們就是現在的果了。我們現在的果是過去的因在轉變，我們現在變成果了。因中有果、果中有因，我們現在第六識又再造業，將來又使我們第八識又生未來那一道的未來果，這都叫做變，變這個種子，轉變為生果，

生果就是生到那一道的那個果。這個種子隨時的，將來研究種子，種子有無始劫以來本有的種子、有新熏的種子，新熏種子隨時在那裏造業，隨時在熏染本有的種子，使它的因（這個種子）隨時在轉變的。

這個果能變，「果」就指「即前二因所生現果」，那個等流、異熟兩種習氣，生出現果，「變」是「變現」，轉變與變現是不同的，變現「即自體分變現見相分果」，自體分變現出來見分、相分的果。這個變現見分、相分，指那個影像相分，就是自體分上面變化出一個見分、一個相分，這個見分、相分隨時在轉變，隨時消滅。這個見分、相分，如同蝸牛頭上生出的兩個角，這兩個角，一個代表見分、一個代表相分，起作用了，那個蝸牛從殼裏面出來了。出來的時候，頭出來的話，先兩個觸角，兩個觸角幹什麼呢？它有它的作用，伸出來看看有沒有不利於牠的外境，先兩個觸角到外面看，它有它的作用，那是臨時現出來的，牠要回去的時候，這兩個角就縮回來了，那是幻現的。《金剛經》講的：「一切有為法，如夢幻泡影」，幻現的。我們的見相二分就跟它一樣，臨時幻現，一個作用完成了，就滅了，生命現象就是

這樣，生生滅滅的。這個變，果能變是指的變現，就是自體分臨時變出見相二分。了解這個變現的，我們要執著的話，實在就是愚癡。根本不容許我們執著，隨時出現，出現之後隨時就消失，就消滅了。要記住：因能變這個變是轉變、果能變是變現。

唯識三十頌講記(上)

第四講

初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意想受，相應唯捨受。

我們現在就從「初阿賴耶識」這裏開始研究，現在就請各位看上回沒講完的表，這個表：「次二十二頌半廣明識相」，一共有三十首頌，這三十首頌，我們上回已經研究了一首半頌，接下來有二十二頌半要研究的。這二十二首半，分成有幾種：在二十二首半的「初十四行頌半」，就是前十四半頌，「廣前下三句頌」，就把前面的下三句加以詳細地解釋（前下三句：此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識），這三句「明三種能變識相」，詳細說明三種能變識的相；「次有一頌」，在十四行頌半以後，又有一首頌，這首頌「廣前彼依識所變」，把開頭講的「彼依識所變」那句話再加以詳細地來解釋，就是「正辨唯識」，專門講唯識的道理；「下有七頌」，再有七首頌，「廣前上二句頌」，廣是詳細的意思，詳細地解釋上面兩句（上二句即：

由假說我法，有種種相轉），這是「釋諸妨難」，解釋很多問難的這些問題，要加以詳細地解釋。

我們先了解這二十二頌半「廣明識相」，就把這個三能變識的識相詳細地來解釋。這是後面這一頌的科判，佛法講科判，就是中國講文章的章法是一樣的。

接著各位看——「十門釋初能變」，這三十首頌，剛才念的「初阿賴耶識」，「初阿賴耶識」就是：三十首頌講八個識，把八個識歸類成三大類，第八識是一類、第七識一類、後邊前六識一類，這三類叫做「三能變識」。這就是前面第四句：「此能變唯三」，「此能變」就是能變識，這個能變識有三類，現在是講「初能變識」，初能變識就是阿賴耶識。要研究阿賴耶識，分成十部門，叫「十門釋」，十部門就是從十方面來講，我們知道《華嚴經》釋十玄門，它用十部門來研究《華嚴經》的精義——精要的道理，這裏也是把初能變識（阿賴耶識）用十門來研究。「十」這個數目字講得最圓滿了，意思都講得非常周到，所以用十門來解釋。

這十門，我們先看：「一自相」，自相門就是頌文裏講「初阿賴耶識」，這個阿

賴耶就是初能變的自相。「二果相」，果相就是異熟識，「異熟」這個名字叫果相，從果這方面來講叫異熟。「三因相」，因相就是阿賴耶識裏所含的「一切種」，一切種就是一切種識，這個識也叫做一切種識。「四所緣」，所緣是它所攀緣的，它所緣的「執受處」。就是我們剛才念的「不可知執受，處了常與觸」，頌文五個字一句，按照句子這樣分的，按照意思來講：「不可知」是一個意思、「執受處」是連起來講、「了」是一個意思——「不可知，執受處，了」。下面：「常與觸、作意、受、想、思相應」，是這樣講，這個「相應」是上下兩種用法，對上面「觸、作意、受、想、思」五個遍行心所，第八識常與「觸、作意、受、想、思」相應，另外這個相應就跟下面意思：相應「唯捨受」，這一個名詞做上下兩句共用的。因此在這裏，所緣的就指「執受處」。

還有「五行相」，行相就是「了」。「所緣」就是「相分」，我們在前面講過，「行相」就是「見分」，「相分」就包含「執受處」，「見分」就是「了」，「了」是什麼？就是了別的意思，它能夠分別，就是見分。「六相應」，相應法，相應就指的「心所」，

心所跟心王相應的，這個第八識，它的相應心所是什麼呢？就是五個——觸、作意、受、想、思這五個遍行心所。就第八識來講，第八識常與這五個心所相應，就是相應心所，「相應門」。「七五受」，五受是苦受、樂受、憂受、喜受，還有捨受，捨受就是不苦、不樂、不憂、不喜，就是很平常的，這就是捨受。第八識在五受方面，跟那一受相應？「相應唯捨受」，它就跟捨受相應。「八三性」，在三性這方面，三性是說的善性、不善性，還有無記性，在無記性當中又分有覆無記、無覆無記。什麼是有覆無記呢？有覆無記被染心蓋住了，叫有覆；無覆無記呢？沒有被染心覆蓋的，叫無覆無記。第八識「是無覆無記」。

在第九門「因果譬喻」，講因果譬喻的話，頌文後邊，剛才沒念的，我現在統統念下來：

不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受。是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨。

念到這裏為止。這是解釋初能變識的，初能變識在《成唯識論》裏就把它開為

十門，第九是因果譬喻門，就是「恆轉如暴流」。

第十門「伏斷位次」，伏斷，伏是把它壓伏住、把它制伏住了。比如我們眾生都有煩惱習氣，這些煩惱習氣，把它伏住；惑，迷惑顛倒的惑，煩惱習氣就是惑，把迷惑的惑，把它伏住了，讓它不要起來。為什麼把它伏住呢？這些惑都是惑業種子，有了習氣就是種子，把習氣伏住了，不讓習氣起現行。那就是中國儒家的經典裏面《中庸》裏所講的「喜怒哀樂之未發謂之中」，喜怒哀樂各有種子，未發謂之中，未發的種子在第八識裏面，沒有發作出來、沒有開發出來，佛法講的「沒有起現行」，現行就是表現出行為來，叫現行，儒家也是這麼講的，就是喜怒哀樂未發叫做中。但是普通人都是要發的，要發的時候要修道，儒家也講修道，修道怎麼修法呢？「發而皆中節」，節是禮節，喜怒哀樂發了之後，不能夠讓它任意地發，要讓它中了禮節，中了一定的節制的，就是「發乎情，止乎禮」，能夠「發乎情，止乎禮」就是一個節制。這個「發而皆中節」，還沒到伏的程度，儒家把「發而皆中節、止乎禮」，止得很自然了，然後叫喜怒哀樂不要發，「喜怒哀樂不要發」叫伏，

把喜怒哀樂的習氣制伏、伏住，伏在第八識裏面，讓它不要起現行，就是不要發的意思。伏的是什麼呢？伏是伏種子。

所以我們念佛法門講念佛佛，修普通法門，種子一定要斷，那個習氣一定要除得乾乾淨淨的，叫斷惑，普通法門非斷不可，不斷就生死不能了。比如貪瞋癡慢疑這些，貪瞋癡慢疑，先把它伏得住，不讓起貪瞋癡慢疑的心，這叫伏。伏還不算功夫，伏得住，然後連那個種子習氣都把它徹底清除了，叫斷除了，這叫斷。斷是什麼呢？斷是絕對不會起現行，那個種子沒有了，種子毀壞了，那能再起現行呢？就貪瞋癡的「貪」字來講，貪字範圍很廣泛的，男女之色是貪，貪財、貪權力、貪求各種的，都是貪。有功夫的人在用功的時候，還沒有斷，能夠伏得住，見到財色名食睡，外面這些勾引的境界來的時候，能夠自己不被引過去，不會受它勾引，但這只是伏得住。種子沒有除，還有，遇到最厲害相關的時候，那就過不了了。怎麼過不了關呢？你要拿色這一關（佛法講姪欲）來講，普通無緣的，沒有緣的可以伏得住，真正遇到過去的因緣出現了，種子沒斷就不行，這一關就過不了。種子一斷的

話，不管什麼緣，前生夫妻之緣也好、什麼緣也好，種子斷了，這就不會再犯的，不會再犯，生死就了。講普通法門，你看看，多麼難。普通法門必得把種子斷了以後，他才能了生死。那麼我們念佛法門呢？當然能夠念到一心不亂，種子也斷了，念不到一心不亂，你能伏得住就好。伏得住是用佛號把它壓伏住，伏住以後，到壽命終了的時候，就能夠帶業往生，一帶業往生，六道就出去了，他這一生就能了生死。普通法門了生死，那要幾輩子才能夠了？那個談何容易。所以講到這裏，我們了解：我們不把唯識的學理明瞭的話，怎麼分得出來普通法門跟特別法門？特別法門特別在那裏？好在那裏？我們不知道。

這裏講「伏斷位次」，伏斷位次是講「阿羅漢位捨」，到了阿羅漢位的時候，證到阿羅漢果的時候，這個阿賴耶識才捨棄了。想想看，因為這樣，好多修唯識宗的人，把這個學理都研究明白了，唯識宗有它用功夫的方法，唯識宗用功夫就修的唯識觀，修唯識觀就是普通法門，所以很多唯識學家把學理都了解了，他在作唯識觀的時候，感覺很難！什麼叫作唯識觀？就把山河大地，不是講山河大地就是我們第

八識的相分嗎？你所遇到的，都看作是自己的相分，都是自己的第八識顯露出來的，這個隨時在那裏觀，社會一切現象，都是自己心裏反映出來的心理現象，反映出來的時候，是壞的，把它消除掉，好的能夠保留，就要去遍計所執性。用這個觀法很難的，所以到後來，很多唯識學家都發願往生到極樂世界，修淨土宗。不但唯識宗是這樣，天台宗好多也是，天台宗好多祖師、禪宗好多祖師，他大徹大悟之後，悟到自己心性，明心見性了，但是去習氣難，斷這個習氣太難了！所以他又發願往生極樂世界。明朝四大師都知道，蓮池、紫柏、憨山、蕩益這四大師，他們都是大徹大悟的禪宗的過來人，然後都是發往生極樂世界這個願。密宗也是，中國的密宗，好多人學密學了之後，他原來學密，最後他還是要發願到極樂世界去。只有現在這個藏傳密教，我有個蓮友跟我講，他遇到好多仁波切，修持得非常好，佛理也說得非常透徹，也有很多神通，講得非常好！我就問他：「他告訴你，用什麼方法了生死？」他說：「這個我還沒有問呢！」他用什麼方法了生死？他這個密教，如果不走淨土宗的路，不發願往生極樂世界，他這個藏傳密教還是普通法門。既是普通法門，必定要斷，這個習氣不斷的話，不能了生死，一定要斷。當然普通法門都能夠

斷，佛法都是佛講的，但是斷的時候，要多少世，幾生幾世才能斷？絕對不是當生能夠斷的，這個要明瞭。所以這裏講阿羅漢位，證了果才能夠捨。這是十門。

把十門分成八個段落來研究，第一是解釋「不可知執受」，頌文裏有「不可知」這三個字，這個註解（一）講：「不可知者，即於所緣行相之內差別之義，既無別用，故非別門」，就解釋不可知這三個字，沒有專門開為一門。為什麼不把它開為一門呢？就是因為「不可知」這三個字是解釋所緣、解釋行相，就是說這個所緣的「執受處」是不可知，行相那個「了」也是不可知，就是解釋這兩門的差別之義，差別之義就是解釋它兩個的意義。既然這三個字沒有別的用處，所以不設另外一門。「差別開者」，如果要別開的話，那就「束五受門相應中攝」，就把它併歸到五受門，屬於相應，為什麼呢？「俱心所故」，它都是心所，是這樣解釋的。（二）說明「觸等亦如是者」，即頌文裏「觸等亦如是」，就講「俱時心所例同於王」，「觸等亦如是」這句話是把觸等五個遍行心所列為心王，跟心王是一同的。「非是分別第八識也」，因此這是沒有分別，與第八識是相應的，是解釋這個。（三）「八段十義

者」，十門就是十方面的意義，十方面意義用八個段落來研究。「初之三相合為一門」，初三相——自相、果相、因相，合為一門，「所緣行相合一門明」，所緣的跟行相的，這兩者合為一門，為什麼呢？「義相順故」，它的意義很相順，相順就是在一起來研究就可以了，不必分開來研究了。「餘門各別」，其餘的門是各別，是這樣的分法。

各位請看講表，剛才我們研究的還是科判，科判就把阿賴耶分成十門八段來研究，我們現在就按照十門八段來研究了。第一，這個表就講「阿賴耶」，阿賴耶就是「藏識」，阿賴耶只講「初能變識」。「初能變識」這個名字，阿賴耶識這個名字，無論是大乘、小乘教，都把它名為阿賴耶。這個阿賴耶識，它下面具有「能藏」，阿賴耶翻成中國的意思叫「藏」，藏就是：它是一個寶藏的意思，就是倉庫能夠收藏。這個藏，翻成中國意思，它有三方面的意思，這個「藏」，一個是「能藏」，能藏的什麼呢？「能持雜染法種子」，它能夠執持雜染法的種子。持就是它能夠執持的意思、它能保持的意思，保持這些雜染法，染是染污的，雜呢？還有不是染污的，

但是其中有善、有惡等等混雜的這些，叫雜染法。這些雜染法的種子，由誰來能夠持呢？就是由阿賴耶識，阿賴耶識好像一個大倉庫一樣的。這些雜染法的種子，前面我們研究過，法是色法、心法，種種的法都叫法，這些種子，注重的這是種子，雜染法的，一切法的種子。這個雜染法的種子指的什麼呢？凡是有漏法都叫做雜染。怎麼有漏法叫做雜染呢？有漏的時候，比如我們做善事，做善事有有漏的、有無漏的，同樣做一個善事，造善業，什麼叫有漏的善業呢？心裏存著我們做功德，然後有福報，心裏預期著要得福報，為了要求福報，然後做善事，這叫有漏的；如果做善業，心裏沒有求福報的想法，這叫無漏的。佛法叫做「三輪體空」，什麼叫三輪體空？比如你拿錢財布施出去，這個錢財是誰拿出來的？我，我能拿的，是我拿出的錢財；這個錢財是個布施的東西；你布施給誰呢？接受布施的人。這三輪——能布施、所布施、布施的東西，這三者，《金剛經》講都不著相，不著我能布施的相、不著誰接受我布施的人相、不著用錢財珠寶什麼東西布施的這些相，一切不著相，這叫無漏的。跟各位說，雖然不著相是無漏的，它福報還是有的，不是你心裏無相就沒有福報，福報還是有，那個無漏的福報更好。雜染法就是一切有漏的法，

這叫雜染法，它裏面包含善法、惡法，惡法就是染法，這些種子都由第八識來藏，叫「能藏」。

還有「所藏」，所藏是什麼呢？它「受雜染法所熏」，這些雜染法都是種子，雜染法都是一種習氣，既是習氣，它到第八識裏面來，第八識收藏種子，一方面說它能藏，再就受種子習氣熏染來講，它又是「所藏」，所以它受雜染法所熏，這是一個，它是所藏了。

再就是「執藏」，執藏是什麼呢？是「有情」，有情指的有情眾生，有情眾生是什麼呢？指的第七識「執為自內我」，「自內我」就是第七識執著阿賴耶識的見分當作我，第七識就執著這個阿賴耶的見分當作我，就這個意思來講，阿賴耶就叫做「執藏」。這個阿賴耶雖然具有三個名字、三個意義，在這裏講最重要、最主要的意義，還是「執藏」。怎麼最主要的意義是執藏呢？大家知道，講唯識學，必須了解我執、法執，我執、法執是簡說，詳細講是我執、法我執。人我執、法我執，最根本的就是由第七識執著第八識來的，因為第七識執著第八識，才發生了我法二執，所以

第八識叫執藏。這個意義非常重要，發生我法二執，根源就在這裏。

所以「攝因果為自相」就是阿賴耶，阿賴耶是什麼相？前面科判裏十門分別講「自相」，阿賴耶的自相是什麼呢？阿賴耶的自相就是把「因、果」兩個相，「攝」是包容、包含的意思，就是把因、果這兩個相把它收攝起來，都包含起來，為阿賴耶的自相。換句話，這十門當中，自相、果相、因相，自相是一個總體，是「總相」，因相、果相是「別相」。一旦兩個別相收攝起來，成為阿賴耶整體的一個自相，這樣的話，「攝因果為自相」，把三相併在一起，看清楚，它「以執藏義為重」，雖然有能藏、所藏、執藏三個意義，以執藏義為重，以這個為主。這是把阿賴耶的三個意義講過去了。

現在再分別講：一個是「異熟」、一個是「一切種」，異熟就是阿賴耶的「果相」，一切種就是阿賴耶的「因相」。必得這樣分清楚，不然我們說：阿賴耶，有時叫阿賴耶識、有時叫異熟識、有時叫一切種識，那有這麼多名詞呢？一個名詞有一個名詞的作用，就代表它的意思不同。

現在就看「異熟識」，異熟識是果相，什麼叫果相呢？它是善業、惡業一個總報的，報就是果報。種了什麼因，然後得了什麼報應，就是得了果報，叫果，講果的時候，阿賴耶是善業、惡業的總果報，叫總報。所以講到異熟，只有阿賴耶（第八識）才真正的異熟，是「真異熟」。阿賴耶的異熟，為什麼它是善惡業的總報？比如說我們眾生，眾生一期一期的，有它的命根子，我們研究第八識的時候就研究了，有命根，這個命根在那裏？命根就是第八識的種子，壽命，還有眾同分等等那些法，都是異熟，異熟不能離開的。這個真異熟的果，它「異時而熟、變易而熟、異類而熟」，異時而熟、變易而熟、異類而熟，這個我們前面研究唯識也講過了，從因到果，比如造了因的時候，我們到人道來，到人道來是前世造的人道的業，造人道的業是種了因，到人道來的時候才是得了果。從造業到受果，這個時間不是同時候的，要異時，因與果要異時，你造因的時候，怎麼樣才熟呢？才變成果？變成果叫熟，叫「異時而熟」，經過一段時期才能成熟。「變易而熟」，變易是有轉變的，這個當中有很多變化的，這個因不轉變的話，它不起現行，變易才能成熟。「異類而熟」，在因的時候有善有惡，善類的、惡類的，但是變成果的話，成熟變成果，

果沒有善、沒有惡。這個前面我們都講過，在這裏等於複習一遍。

現在講總報，「善惡業之總報」，所謂善惡業的總報，總報就是無論在三界九地，無論在三界那一界，這個六道包括天道、人道、地獄道、畜生道、鬼道等等，這個三界六道，一切的，無論在那一道裏面，它的總報，到那一道是誰去啊？就是第八識去，第八識就是一個總體的總報，所以這是講「異熟果相」，是這樣的。

現在再研究「因相」，因相叫一切種了，「一切種」這個表裏是：一個是「現行識」、一個是「種子」。這個「一切種」指的是什麼呢？就是「種子」，我們知道，第八識有各種雜染法的種子，「現行識」就是第八識起現行，第八識的種子起了現行，就變成第八識，就是現行識。為什麼第八識要起現行呢？比如我們到人道，就拿我們到人道來講，我們在人道以前，前世我們在那一道？我們自己不知道，也許還在人道、也許天道、也許其他的鬼道，我們搞不清楚。就算其他的那一道，在那一道，在別的道裏修的業，造的業合乎我們人道的業，所以我們那一道的生命結束的時候，在那個時候，生命一結束，那一道的現行識就轉變了。轉變就是到我們人

道來的第八識，人道的第八識的種子，就起了人道的第八識的現行。人道的第八識的現行，它先由種子起了自體分（第八識的自體分），由自體分再出現了見分、相分，現行識就指的「自體分」。因為有自體分的現行識在這裏，第八識的現行識在這裏，有這個識才能夠維持雜染法的各種種子。所以講阿賴耶識的一切種的時候，就是講阿賴耶識的因的時候——因相，它就包含這兩個，一個是它的現行識、一個是它的種子，種子是第八識的種子。講到第八識的因的話，自己一方面起了現行識，一方面有自己的種子。

為什麼這樣分析呢？我們一般的哲學研究，世間的哲學家，研究宇宙怎麼來的，講宇宙論；講人生論，人生怎麼來的。宇宙怎麼來？宇宙都是第八識的相分。人生怎麼來？人生也是從第八識起了現行識而來的。這個都是研究我們生命的根源——凡夫眾生生命的根源。凡夫生命的根源，凡是有生命，有生必有死，也就是研究生死問題，那麼研究生死問題就要解決生死問題，那你必得要通過生命的現象，人生的和宇宙的這個生死、生滅的現象，那就要明心見性，就要明瞭自己的本性。

那個本性，世間的哲學家、科學家、什麼樣的學問，他都摸不著邊啊！哲學家雖然研究有本體論，本體他知道，他不了解本體是什麼，只有中國的五經裏面，五經裏面每一部經都有本體，都有心性在裏邊。最早期在中國還沒有文字的時候，伏羲氏用符號，就是符號哲學，用符號畫八卦，畫了八卦，有八卦已經是形而下學了，有符號就是形而下學，那就相對的了，相對論。超越相對，進到形而上學的話，那就絕對的，不是相對的，那就是太極。太極就是我們這個真如本性，就是本體，這是我們中華文化講的，跟佛法一致的。其他世界上這些哲學家、這些宗教家，沒有一個能夠了解這個心性。

所以我們這裏研究，各位你看，雖然這是比較枯燥一點，但是它研究那個問題就是根源，這是我們第八識的總報主，總報主的因就是這個現象：一方面是第八識的現行識、一方面是種子。這個種子，這專門講第八識的種子了，第八識的種子也不那麼容易的，我們普通講第八識種子，那個種子的意義有這幾種，後面各位看「種子六義」，種子有六方面的意義，第一是「剎那滅」，「一剎那」是印度文，照音翻

過來的，就是極短暫的時間，剎那滅就是：這個因（這個種子），種子這個體才生，無間必滅，「體纔生，無間必滅」。怎麼種子的體才生，無間必滅呢？這個種子剛剛生的時候，中間沒有一毫髮的間隔（就是無間），馬上就滅了，這叫剎那滅。這個生滅之間是無間的，它「有勝功力」，有非常優勝的功能，功力就是功能。它這個因，為什麼要剎那滅呢？「此遮常法」，講因果就是遮常法，常法就是：外道邪知邪見的人，他因果沒有變化的，就是常，恆常的，一個因就是永久不變的，一個因永久不變的話，結了果也是。佛法講一般的邪知邪見，一個是斷見、一個是常見，這都是違背因果。講「剎那滅」是這個種子隨時在生滅，隨時在生滅這就遮那個常法，常法是外道那個邪知邪見的。常法為什麼邪知邪見？如果講常法的話，那你生死怎麼了？你了解因果的話，我們看世間的社會現象，包括我們自己本身，種種如意的事情、不如意的事情，不管是如意的事情、不如意的事情，都是隨時在變動的。如果是個「常」，不變動的話，毫不變動，糟了！不好永久不變動，那世間永久沒有辦法改善了。就是再罪大惡極的人，他造了業，把世間變得怎麼樣壞，只要有一個有辦法有能力的人出來，就能夠改變。為什麼呢？這一切法都是無常法，所以常

法是不對的，「遮」就是把常法破除掉的意思。

第二是「果俱有」，你這個生生滅滅的生滅法，生滅法是生了就滅、滅了又生，但是誰把你的生滅法，把這個因能夠連結起來，讓它不要斷？就講果俱有，「果俱有」就是說：它必須與現行的（與它所生的），「與所生現行果法俱現和合」。那就是這個種子，所以前面一切種講因相，一個是現行識、一個是種子，你的種子必得跟你種子所生的現行識，現行果法就是現行識，由種子起現行，就是種子變成果，你的現行果法俱現和合，同時顯現，和合起來。和合是你種子跟現行識不要分離，不能分，這個是「遮前後及定相離」，前後，種子或者在現行識之前，或者種子在現行後，這就是前後這些知見，或者是種子跟現行識相離，分離的，這個都不是。唯識講正確的就是：它必須跟果，種子跟現行識（跟果）同時在那裏，不要分離，叫「果俱有」，同時而有，就和合在一起。就拿我們現在來講，我們在人間是一個生命的現象，這個生命就是我們第八識起了現行，這個第八識當中就含有第八識的種子，種子與我們現在第八識（人道的第八識）沒有分離。一分離的話，那將來再

一轉世，怎麼轉法？這個生命就是命根就分離了，事實上這個生命就絕了，所以這是現行識與種子連在一起，叫「果俱有」。

第三是「恆隨轉」，「恆隨轉」的意思：必得講第八識這個種子，這個因「長時一類相續」，長時期的一類相續，怎麼長時期的一類相續呢？那就是這一類，它的性沒有改變的，善性與善性相應的、惡性與惡性相應的。如果是其他的識，除了第八識以外，前面七轉識，它的性不是一類的，這一類相續是：它在三性上面是一類，一類相續。這前七轉識，它的善、惡、無記有轉變的，第八識不是如此，第八識「常」，是永久的，永久的一類，就是無覆無記的這一類。相續，一直相續到什麼時候？「至究竟位」，究竟位就是成功了、證果了，到了究竟位，這些種子就變化了，所以一直一類相續到究竟位。這是「遮轉識」，轉識就是：第八識叫根本識，第八識以外就是前七識，眼、耳、鼻、舌、身、意、第七識，這七個識叫做轉識，由根本識轉成的，叫轉識。恆隨轉的意義，這個第八識的種子是恆隨轉。

第四是「性決定」，性決定的時候，前面講「恆隨轉」叫一類相續，就相續地

那樣轉，這個是講性決定，就是「隨因力生善惡等功能決定」，隨著因力生善惡業的功能決定。善業生善種子、惡業生惡種子，善惡的功能是什麼呢？功能就是以種子來講，種子能夠起現行，它有起現行的一種能力，這叫功能。比如種稻的稻種，稻種能夠生出芽來，能再生出稻來，這個種子裏就含有能生的生機這種功能。有這種功能，這叫能生的，它有這個因的力量，因就是種子，隨著這個因的能力，生出善的、惡的這種功能，這叫「性決定」。這種性決定，就叫因果不要亂了，造善業是得善果、造惡業是得苦果，這種功能誰決定的呢？是由第八識的種子來決定，種子的因來決定，決定這種功能，是這個意義。這是「遮餘部執」，餘部就是那些小乘的，他執「異性因生異性果」，異性的因，能生異性的果，「有因緣義」，它有個因緣，異性的因果有因緣的意義。這個餘部指什麼呢？那個時候有薩婆多認為善法等等，與惡法、無記的，可以有同類的因，也有因緣的意義，互相有因緣。這個性決定就是說：那一個因，就生它因自生的種子，怎麼生自生的種子呢？比如第八識的種子起現行，就是第八識的現行識，自因生自果，第八識種子起現行是第八識，第七識的種子起現行是第七識，這裏講的第八識，第八識的種子生自果，不要亂的，

跟其他識不亂的，這叫性決定。有這個性決定，現行識起了果才不會亂的。

第五是「待眾緣」，所謂待眾緣，要「待自眾緣合」，怎麼待自眾緣合呢？自就指的自識、自種子，比如第八識有第八識自己的種子，第八識的自己種子要與那些緣相合了，「方起現行」，這才起現行。雖然有自己種子，如果沒有與自己種子相合的緣合起來，因緣不合的話，還是不會起現行的。這是「遮外道執」，外道是什麼？外道有一類叫自然外道，他不講因緣法，不講有因還要有緣，因緣和合才結果，自然外道不講因緣法，自然就有，就能得了果。「待眾緣」是遮自然外道的那種執著。

第六「引自果」，引自果是什麼呢？「於別別色心等果各各引生」，別別是：每一個色法、每一個心法，色法有色法的種子、心法有心法的種子，這叫別別。對於色法的種子、心法的種子，每一個色法起現行叫果，果就起現行了，各各引生，才能夠起那個種子。就是色法種子起了現行是色法——色法的果，心法，那一個心法的種子起了現行，是屬於那一個心法，這個中間不亂，親自生出來的，就各自引生。這是「遮外道或餘部」的，外道怎麼呢？印度有一種外道，執著一個因可以生一切

果，因是一個，果有很多種。那不是佛家所講的因果，佛家因果是：什麼因就有什麼果，因果之間不亂，絲毫不爽。外道講：一因可以生各種果，這個因果就亂的。所以這是講：由自己的種子引起自家的果。比如我們現在講阿賴耶識，阿賴耶識就是果，阿賴耶是果，必得有阿賴耶識的種子才能引生阿賴耶識的果，這叫引自果。印度那個外道，還有小乘的餘部，他不懂這個道理，他不是這樣講法。

所以我們必得要研究，研究唯識學，把這個因果，種子就講因，普通講因果那麼簡單，不是那麼簡單的。種子這麼研究，這還是概要，簡單地講，你要翻開《成唯識論》，那研究的還多，每一條都有好多方面的講法。這是概要地介紹出來，各位要深入地研究，你必得要找《成唯識論》來研究，因為必得要這樣研究清楚，你才真正了解因果。普通說因果那麼簡單，因果那裏簡單？你不把因果研究明瞭的話，你就不知道大乘佛法與小乘佛法分別在那裏，小乘佛法連因（連種子）都搞不清楚，頂多他只能夠了生死出六道而已，他沒辦法成佛的。那外道更不必說了，他們根本不懂。種子有六義，頌文裏「初阿賴耶識，異熟一切種」講過了。

下面看表後面這一項：「所緣」，所緣就是頌文裏講「不可知執受處」，不可知執受處就講「執受處」，這是所緣的，也就是阿賴耶識所緣的，所緣的就是阿賴耶識的相分，所緣的先是「執受」，再講「處」——阿賴耶識的所緣。「執受」這兩個字，執受是什麼呢？各位先看旁邊，先解釋「執受」兩個字，執受有「二義」，兩個意義，「執」是「攝持」，「攝」是收來，收來把它持住，就是把它抓住不要放，「攝」是「攝為自體」，就把它收回來，把它當作自體，「持」就「持令不壞」；「受」是「領受」，領就領會了，領會是「領以為境」，把那個領來做一個境界，做境界，「能生覺受」，他能夠生出一個感覺，能夠覺受，能夠感覺受用，這叫領受。這個就解釋到根身、器界的時候，就先把解說這個定義出來，然後我們解釋那個再說。

「種子二相」，種子有兩個相：一個「共相種」、一個「不共相種」，這是講第八識的種子。「共相種」又分成「共中共」、「共中不共」，共中共「如大地山河等」，比如我們講地球這個大地、高山、河流等等，自然界的這些，這是共中共，我們眾生是共有的；還有共中不共，「如水火等人鬼異見」，比如水、火等等，我們人道跟

鬼道還有天道，所見的不一樣。我們人道見的水，鬼道見的就不是水，鬼道見的跟我們人道見的相反的，他見到大海，見到水是一團猛火，是火在那裏。鬼的業力也不一樣，或者見到的，比如我們人身上生了瘡，流的膿、流的血，鬼道看到水，如同人身上流的膿血是一樣的，他跟我們人道見的不一樣。天道的看見大海是一片琉璃，不是液體，是固體了。雖然是共，但是眾生的業力不同，他的受用不同，共有不共的受用。我們人道見了水，有水的受用，見了火有火的受用，那個鬼道、天道，他們所見的不同，雖然我們都是共，作用不同。

那個「不共相種」，前面講共相種，這裏講不共相種，不共相種也有不共中共、有不共中共。什麼叫「不共中共」？不共中共，「如五根等」，眼耳鼻舌身五根；「不共中共」呢？「如根依處」。什麼叫根依處？什麼叫五根？「五根」是「淨色根」，比如眼的淨色根，在眼球裏面，人家看不到，我們自己也看不到，只有我們自己在享受，別人看不到，眼根是這樣，耳根……五根都是如此，這是不共中共。那不共中共呢？根依處，「根依處」指的「浮塵根」，比如我們眼球，我們現在

看見某某人的眼睛，他的眼睛很美，這個眼睛很美，雖然不共，這個眼睛長在他身上，是他的，我們不能共；雖是不共，我們能看他的眼，你能看他的眼，覺得很美，起了美感，你也共，雖然不共，你可以有共。他的根依處——他的浮塵根，你能看到，你能欣賞它，它不共有共。

不共中不共的話，那個眼的淨色根，你看不到，你沒辦法跟他共，它美也好、不美也好，你得不到受用的。再拿身根來講，身根是整體的，身體長得是高是矮、是胖是瘦，長得是美是醜，長在他本人身上，他跟人家不共的；但是別人看他，有好的感受、不好有不好的感受，那就是有共了。再說，一個人死了，不共中不共，他一死了，他的屍體應該他自己就帶走了，剩下還有屍體在那兒，別人還可以看到，那就不中共，不中共，人家還可以繼續看，所看到的是不中共的相種在那裏，還在那裏，所以大家還可以看見他遺留下來的屍體。不共中不共，那人家看不到了。

「執受」是講「諸種子」，它「攝持連受」，「執」是攝持，「受」是領受，領受什麼呢？諸種子，諸種子指的什麼呢？「諸種子」有種子的「相」、種子的「名」、

種子的「分別」，相有相的習氣、名有名的習氣、分別有分別的習氣，「習氣」就是種子，這是「有漏善等諸法種子」，有漏的善惡等等的諸法種子，就是執受這個。還有「有根身」，有根之身就是「諸色根」，就是我們本身的眼耳鼻舌身這些淨色根。還有「根依處」，根依處就指的浮塵根，這是有根身。有根身是什麼呢？根個別指的五根，身就是整體的這個身體，整體的身體、五根，這就包含了淨色根和浮塵根，全體在這裏，這都是由第八識所緣的，就是執受。這是講諸色根、根依處，都是「異熟識不共相種變似色根及依處」，異熟識就是「果能變」。為什麼果能變呢？異熟識就是第八識的因，第八識的種子變成第八識，變成果，所以異熟識就是果，就是第八識的果，果能變；第八識的識，它又能變成這些色根、根依處，所以它由這些不共相種變成這個。「變似」是什麼呢？變似就好像色根那種依處，色根以及浮塵根，這是「因能變」，這就是種子變的，這是有根之身。變似這個「似」字，我記得在前面也講過，本來這個色根、依處，這都是假相，它隨時在那裏生滅、生滅不停的，不是真實法，所以它是變似，好像是那樣，卻不是真實的。我們的有根之身，不懂佛法的人，都把這個身體當作多麼現實，認為這才是真正的「我」。懂得佛法，就

知道我們的根是「似色根」而已，這是似依處，似就是假的。

再說這個「處」，處是一個處所，這就是「器世間」，「器」是一個器具，沒有這個器具的話，我們的人身存在那裏啊？我們人必得腳要站在大地上，站在大地上不算，還要有天空，沒有天空，我們怎麼能夠呼吸呢？既需要有大地，又需有天空，天空、大地就是一個器具，它讓我們能夠存在，有個生存，這就是「處」，就是器世間。這個「異熟識共相種變似色等器世間相」，這就是由我們的第八識（異熟識），由它的共相種，由共相種變化，變出來的一個似色等器世間，「色等」，這個地球、這個天空，這都是色、色法，是物質的，這個物質的也是隨時在那裏變化，生滅不停的，也都是假的，就是器世間相。這些種子、根身、器世間，這都是第八識的相分，相分就是所緣，也就是第八識的所緣。

第五講

我們先看《三十頌》的文，上回講的是初能變：

初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨。

這一段這幾句都是初能變識，叫做阿賴耶識，這一段我們上回講到「不可知執受處」那個表為止現在開始講「了」，「了」在上回那個表裏，就是「行相」這部門，什麼叫做行相呢？這個表裏說：「識之行相即是了別」，講到第八識，它的「行相」就是「了別」的意義，了是了解、別是一種分別，叫做了別。我們普通講對於一個人或對於一樁事情有個認識，在唯識學裏叫做「了別」，這是第一條解釋。第二條講：「於自所緣相分有了別用」，這個行相，先看後邊「心所四分」那個表，這在《唯識簡介》裏也說過了，無論心王、心所，都有四部分，從四部分的意思來講，這四部分，一是「相分」、一是「見分」、一是「自證分」、一是「證自證分」，這個

行相就是見分。這是講阿賴耶識，阿賴耶識的「行相」就是阿賴耶識的「見分」，在這裏講就是「了」的意思，「了」就是剛才講的那一條——了別的意思，它有了別的這種作用。也就是說它能夠有認識的這種能力，它認識什麼呢？「於自所緣相分」，「自所緣相分」就指阿賴耶識自己所緣的，緣是攀緣，它自己所攀緣的，所緣是它攀緣的一個對象，那麼「所緣」就是它的「相分」。它對於自己所緣的相分，有了別的作用，這是解釋「了」的意思。

另外解釋「行相」，為什麼阿賴耶識叫做「了」？又叫做「行相」呢？「了」前面講過，就是了別的意思，那麼解釋「行相」，後面這兩行是加以解釋。第三條：所謂行，「行於境相」，這是它的能緣的意思，能緣的就是見分，你的見分去行，見分就有行動，你這個行動與那個事物發生關係。那就是說行於境相就是「了」，這個見分接觸了相分，就是了別相分。你這個「行」就等於一個人的行為一樣的，你的行為接觸到那一個對象叫「行於」，它行在境相上面，「名為行相」，這叫行相。第四條：「或行境之相狀」，或者是行在你所行的那個境界，它的相狀，指那種相狀，

「名為行相」，叫做行相。同樣是一個行相，兩方面講：就見分來說，它有這個行為，它能行的行為叫做行相；行境之相狀，它行在那個境界上，那個境界有一種相，這是行相。兩方面解釋這個行相。這是講行相、講了別，這都是「見分所攝」的。換句話說，把了別與行相這兩個意義都收歸到見分裏面，都是包含在見分裏面，那些意義都由一個見分來包含盡了。

講這個「了」，就是「不可知執受處了」，「處了常與觸」，本來是五個字一句的，講的時候就要分開講，講的時候要「執受處」在一起講，「了」這個字就單獨地講，剛才就把「了」這個字單獨講了。

現在就請看表，開始就是「心所四分」，這個心所四分，講《唯識簡介》的時候，也大概說過，這裏等於補充再說一說：「心所」就是心王、心所，「心」指的是心王，「所」指的是心所，心王有八個，八識心王，心所有五十一個，換句話說，八個心王、五十一個心所，每一個心王、心所，都有四部分。這四部分在唯識學，也不是一開始就有這四部分，在印度講這個的時候，它逐漸逐漸發展的，這都是解

釋《三十頌》。在印度那個時候，天親菩薩造了《三十頌》以後，前後就有十位唯識學家（唯識宗的論師）相繼地來解釋《三十頌》，每一位論師就有一部著作，到後來總共有十部論著。再後來到了唐三藏，玄奘大師從印度請回來之後，由於窺基大師的建議，窺基大師就是玄奘大師的大弟子，他說：「你把十部論著（十部解釋）都翻譯出來，我們中國學者不能一下就研究得清楚的。」所以他建議用編譯的，所謂編譯，就把十部論著濃縮，把它變成一部論著，就是後來的《成唯識論》，把它融合成為一部論著，在《成唯識論》裏就講：「心王、心所四分」。

開始的時候沒有分的，就是一個心法，講識種子起現行，就變成識，識就變成識的自體，就是不分（也就是一分），就是識的自體，起了識。到後來再有第二分，講第二分了，立了第一分的時候，就講第一分，只講識的自體，不加以分別，那是安慧論師只講一分；後來到了難陀論師他立了二分，這個二分就是：一個相分、一個見分，相分、見分是相對的。怎麼相對呢？講唯識的人都根據古人的註解舉例子，就是舉比喻：識的自體分，就等於蝸牛從殼裏出來的時候，牠要先伸出兩個觸角出

來，這兩個角，一個是相分、一個是見分，兩個就成為二分。

要知道，這個相分、見分是臨時出來的，在殼裏面的蝸牛，原來沒有出來的時候，包含在殼裏面，一出來的時候，頭上兩個角還沒伸出來，只是一個身體，一個身體就是識的自體分，所以那個時候安慧只立一分，就講識的自體。到了難陀論師，他就從一個相分、一個見分，識的自體起了作用了，這個作用，一個是能見、一個是所見，能見的指的見分、所見的就是相分。你這個能見、所見的，能見叫做能分別，就是前面解釋「了」的意思，就是了別，能夠了別；所見的就是相分，就是所別、所了別。就緣來講，能見的就是能緣，能夠攀緣，相分是所見的、是所緣，這麼解。無論是能緣所緣、能見所見，這兩部分就如同蝸牛出來的時候，牠臨時才從頭上伸出來兩個角，牠如果要縮回去，牠不起現行了，牠縮回到殼裏面去，這兩個角又縮回去了，也沒有了。這個說的是什麼呢？就是我們看這個世界、看我們自己五根的身體，五根身體是我們自己的相分。能夠認識自己的五根身體是見分，無論我們本身的見分、相分、在外面器世間的相分，這個也不過都像蝸牛頭上臨時出

現的兩個假東西，隨時你起用的時候就出現，你不用的話，就縮回去，不是真實的。

就從四分來講，我們看這個器世間的山河大地、人類社會的一些狀況，無一不是如此，包括我們自己身體也都是如此，我們一般人把它看做真實的、不可變更的，那都是我們自己一種幻覺、一種錯覺，沒有把這種因緣所生法、這個依他起性看清楚。所以《金剛經》裏講：「一切有為法，如夢幻泡影」，我們從相分、見分這兩分隨時出現、隨時幻滅，就可以了解，也幫助我們了解《金剛經》講的話，也讓我們了解要認識我們自己的這種執著。對於我執、法執……為什麼有我執、法執呢？就是因為把我相沒有看清楚、把一切法相沒有看清楚，把我相、法相（兩者都是假的）都看做真實的，這就是執著了。有了這些執著，生死就沒辦法了了，這必得要了解。

後面的自證分，自證分是由識的種子起了現行，就變成識了，叫自證分，也叫自體分，自證分後面就是證自證分。這四部分，前面講兩分了，兩分是：立一分是安慧論師，立了二分是難陀論師。立了三分，三分就是相分、見分、自證分，這就是陳那論師，這個讀輕音的時候——陳「哪」，讀重一點——陳「娜」，他立了三分。到

最後立了四分，就是再加上證自證分，這就到了護法論師。護法論師是誰呢？玄奘大師的師父是戒賢論師，戒賢論師的師父就是護法論師，有這個關係。所以《三十頌》的註解，作這個論，到立了四分，到護法論師確定了，確定之後，這個理論是最周圓了。怎麼最周圓呢？現在看：相分唯一的是所緣的，它沒有能緣的這種作用。見分呢？它是能緣，它能緣誰呢？它只能攀緣相分，它攀緣相分，一方面是能緣；一方面也有所緣的這種身分、這個意義，它能夠攀緣相分，但是它也被自證分攀緣它。就自證分來講，自證分是能緣，見分是所緣，所以見分，它一個是能緣，一個是所緣；自證分呢？它一方面能夠攀緣見分，但是它也要有所緣，它被誰所緣呢？就再加一個證自證分，由證自證分來攀緣它。所以自證分一方面是緣見分，一方面又被證自證分來所緣，它是所緣，證自證分是能緣。那麼證自證分，要誰來緣它呢？那就不需要了。後面這兩個，證自證分是緣自證分，自證分回過頭來，又緣證自證分，這兩者互緣，以後就不要再五分、六分了，不必了，到此究竟了，是這個意思。

看這個四分，古人註解，相分、見分這兩者是外在的，自證分、證自證分是內

在的。所謂外在、內在的，外在是見分的行相、相分的相狀，兩者都是比較明顯，容易了解。就拿相分來講，外邊的器世間都是相分，那麼見分向外面攀緣，這兩部分都是移出到外面來，就如同蝸牛兩個角伸到外面來，有這個意義，說它是二分屬於外的。不過注意：雖然是外，它並不是說要到外面，與裏面毫無關係了，分開來了，不是這樣的，它顯露出來就是了。自證分與證自證分是對內的，它沒有顯示到外面來，自證分就是識的自體，證自證分是什麼呢？證自證分也是在識的自證分之中，它沒有說這是自證分、另外還有一個證自證分，不是這麼分法，證自證分就是在自證分裏面。比如《楞嚴經》講「如來藏妙真如性」，那個「如來藏妙真如性」就是在如來藏裏面，那就是我們的識，識當中就有本性，證自證分就是本性，本性也並不是說跟識分開來的，本性就是在識，迷了就識。識與本性是：這個識把本性污染了，一污了之後是識，把根本無明破除之後，識整個就變成清淨的了，本性全體就顯露出來，是這樣的。

這四部分，相分是境界；後面見分、自證分、證自證分，都是講量。我們講三

境三量的時候，有現量、比量、非量。相分是所緣的，它是境界，它沒有量。所謂量，也就是緣的意思。見分或者是量或者非量、或是現量或是比量，這三量之中，它都有的。它見得正確，沒有錯誤的話，就是現量；見發生錯誤的話，就變成非量；有時候不現在前，拿相關的事物來比的話，可以得到比量。見分三量都有。後面自證分、證自證分都是現量，後面兩者都是現量。我們講第八識行相，講到了別的時，了別就是見分，連帶的，我們就等於把心王、心所四分在這裏做一個了解。

現在看「阿賴耶識」，講到阿賴耶識，這就是自體分，講到識的話，阿賴耶識的識，就是稱它「識的自體」，叫自體分；那麼它的「所緣」，阿賴耶識所攀緣的，叫做「相分」；阿賴耶識「能攀緣」的，叫做「見分」。這在十門分別八段解釋的話，前面，所緣的就是「執受處」，前面講「執受處」，不可知執受處，所緣的相分指的就是它執受處；執，能緣的就是我們剛才研究的「行相、了」。在十門裏面，第四是所緣、第五是行相，這個所緣、行相，就拿第八識來講，識的自體分，比如我們到人間來了，我們是人道的眾生，我們人道的第八識，我們的自體分，從我們第八識的

自體分變化出來的，一個所緣、一個能緣，所緣的相分就是「執受處」。前面那個表也講過了，「執受處」，包括諸種子、有根身，這些叫執受；處呢？就是器世間，這都是第八識所緣的，也就是第八識的相分。能緣呢？就是見分了。

這個見分、相分「自變自緣」什麼呢？那個「執受處」都是第八識自己變現出來的，自己變化出來，自己能緣的見分又來攀緣自己所變的相分。比如我們自己有根身，我們自己身體，眼耳鼻舌身這五根，這是我們自己第八識變的，是我們第八識的相分；那麼我們要了解我們自己的身體，誰了解呢？誰來認識呢？就是第八識的見分。就器世間來講，器世間是外面這些大自然，這些都是我們第八識的相分，也都是我們第八識自己變化出來的，我們去遊山玩水，我們去認識大自然，還是我們自己的見分去認識它、去攀緣它，就是自變自緣。不過這個自變自緣有一種，比如我們現在用眼看、用耳聞這個五識，還有第六識、第七識等等，都是根本的第八識轉現出來的，叫轉識，轉識也是自變自緣。轉識怎麼自變自緣呢？比如我們眼看這一座山，這座山是第八識的相分，當我們眼去看這座山的時候，這座山是第八識

的相分，它是本質，本質相分。當我們眼去看的時候，臨時就完全模仿本質相分，就跟照相一樣的，攝影一樣的，攝，把本質那個相，把它拍攝下來，拍攝下來這個狀況（這個相），跟原來的一模一樣的。比如我們拿個照相機把台中的大肚山照出來，你照出來這個相跟大肚山是一樣的，大肚山在那裏是本質，我們照相機照出來跟那個一樣，這是影像，影像相分。所以我們五根所接觸的、由第六識所分別的這些相分，這都是影像相分，這也是自變自緣。所以講「萬法唯識」，這句話很重要——「自變自緣」這句話是非常重要的，自己變化出來，自己攀緣。

既是自變自緣，那我們研究這個學理，研究學理講自變自緣，有什麼作用呢？自變自緣是不錯，既然這是我們自己變出來的，我們自己去攀緣它，或者欣賞它也好、用它也好，總是都有用處的。用處是：我們覺得現在這個世間不好，這個不是好受用，這個世間給我們是一種苦的受用，不是樂的受用。不是樂的受用，是苦的受用，不懂學理的人講：這個免不了。一方面覺得這個環境不好，就怨天尤人了；再呢，覺得環境不好，不知道怎麼辦好，就覺得這個環境沒有辦法改變。那都是不

懂理的人。懂理的人，你既是自變自緣，好與壞都是你自己變的，自己變得好，我就可以讓它再好，不好，我讓它變成好。注重這個「變」字，我們身體是我們自己變的，我要它好，可以叫它變好，就是外面的器世間，我們照樣的可以讓它變好，它是變的。原來就是變的，變好、變壞，我們都可以用我們正當的方法，都可以讓它變。當然這個變，前面跟各位講過了，有中共、有共中不共，有四句來分辨的。

那就是我們講這個山河大地，別的不說，我們就拿環境保護來講，環保意識，這是個共同變的，這個大環境是污染的話，是共同污染的，那麼我們一個人來變，怎麼把大環境改變過來呢？那就共業共轉。要把這個見解、這個學理能夠讓大眾都了解的話，那就行了。大眾那麼多，只要有多少人能夠接受的話，它都能夠改變到一個相當的程度；就算是大眾完全不能接受的話，他不肯改，還有不共業，不共業，我們自己還可以改變。研究唯識要了解這個，你就得到受用。所以自變自緣，就是世間的一切都隨時在變化，你懂得這個變字，那萬法都可以變好、變壞，都是在變。那個凡夫眾生，他無意識的，他自己在變，變壞了，隨著這個潮流在變，他自己不

能作主的。我們研究這個學理，明瞭這個理，我們有意識的，根據這個理來變的話，就能把它變好。

所以中國古時候的哲學，伏羲氏畫的卦，《易經》講的學理就跟佛法是完全一樣的，它有變的、有不變的，有本體，本體是靜態的，由本體起作用的時候，這個作用有變的、有不變的。本體靜態的，它講太極，太極就是真如本性，由太極（真如本性）起作用的時候，那就是《華嚴經》所講的不變隨緣，一隨緣的時候，這個緣，一個是變、一個是不變。那麼這個變的時候，整個宇宙，包括我們人類社會、我們自己的心，沒有一時一刻不在變，就是我們微細的念頭，每個念頭都在那裏生滅不停的在變，它既是變的話，你讓它變好、變壞，你怎麼讓它變好？

由我們唯識學來講，不壞假相。世間法有假相，假相你不能壞的，壞了假相，你把它變，儒家學問講世間的一切、自然界、人類社會都是在變，一變化、隨時都在變化，那你沒辦法做功，它隨時在變動。但是呢？聖人取了一個不變的法則出來，不變法則是什麼？禮。禮立下了一些規矩，譬如五倫，五倫是人類社會的組織有五

種倫常的關係，這種關係建立起來，這個關係不能變。一變的話，你想要把社會變好、有秩序，變得很好、不亂，就沒辦法。

佛法講的、我們中國講的原則，你注意變與不變，懂得這個變，你還要懂得有守住不變的原則。不變原則就我們個人修身來講，為什麼佛家要守戒呢？守戒就如同佛家講禮、講規矩，沒有規矩，不能成方圓。這規矩一破壞、戒律一破壞了，因戒生定、因定才開智慧，戒律不守，定功沒有。你要了生死要開智慧，那一切都無從談起，這戒、這規矩不能變。儒家講的禮，所以這世間學術做到什麼地步，科學發展到什麼地步，禮、規矩不能破壞的，破壞那個規矩，人類自己，人、自然界整個秩序破壞了，一團亂象，你人的生存就沒辦法生存了。所以自變自緣告訴我們要了解這個道理，第一個，既是自己變出來的話，我們對它要能確定，確定能變得好。不但能變好，我們在六道裏生死輪迴，這是不好，不好的還是再變，我們把輪迴變成沒有，變成不生不滅的。自然，你要能變成不生不滅的話，那就要根據不壞假相，藉假修真，那些不變的原則就不能破壞。

中國的佛法——大乘佛法，你看世界上其他的佛法，一個是南傳的佛法，一個是藏傳的佛法，再我們中國是漢傳的佛法。漢傳佛法可貴在那裏？它到中國來，那些譯經的祖師對儒家的學術都是通達得非常透徹。你看《華嚴經》清涼國師注解的《華嚴疏鈔》前面的十玄門，前面的序言大多數都是用儒學五經裏面的名詞，借用那些名詞來解釋的。所以用漢傳的佛教跟我們儒家的學術一融合起來，佛法雖然到了末法時期，末法時期佛法變得不像樣了，但是漢傳佛法不管怎麼樣的變，有這些三藏十二部在那裏，三藏十二部經典再和儒家經典一融合、一對照，不會變得太遠。末法時期你要怎麼講？講那些稀奇古怪、不拿正確的佛理來跟人家講、不拿正確的修持，實實在在的修持工夫來講究的話，專門講那些、走畸形的那種行，那都不行的。我們老實修行如同走在這平地上，那種危險的行等於走在高空的鋼索，有工夫的人當然可以走得過去，但是有幾個人？普通人沒有那種工夫，誰能辦得到？大乘佛法、漢傳的佛教不走那個路子。中國儒家孔子講：子不語怪力亂神。講稀奇古怪的事情、講力量、講特別與眾不同的、不守規矩的那種亂，破壞規矩，講鬼神那些事情，孔子一概不講。漢傳佛教跟儒家的學術能夠結合起來的話，真正大工夫的也

不講這個，完全講學理、講修持工夫，是老老實實的守持戒律，就是在日用尋常之中來修持。自變自緣，你守住這個，就能夠改變目前這個環境，進一步就能了生死。這裏我們了解阿賴耶識的話，有這四部分知道有這種作用。

下面是不可知，就是頌本裏面，「不可知執受，處了常與觸」。不可知三個字，各位看這表，不可知指的是什麼呢？第一個是能緣，第二個是所緣。能緣就指前面研究的「了」，就是行相，第八識的行相，第八識的見分，極微，微細到極處。講到他的所緣，所緣是內——執受的境界。執受的境界，一個是種子、一個是根身。種子是有漏的種子，再呢就是五根之身，原來是非常微細。第八識的見分，見分是由第七識在那裏執著第八識的見分，我們普通講思想，這第六識還不了解，所以它是非常微細得難以了解。執持的種子，第八識裏面的種子，由第八識所執持的、所接受的，執持的種子叫有漏的種子。

什麼叫有漏的種子呢？無漏的種子為什麼不在這裏面？因為這個真如本性，真如本性是沒有種的，不談種子，識才有種子。真如本性是談不上種子，所以阿賴耶

識裏邊，阿賴耶識裏邊當然有真如本性，但是真如本性沒有種，不叫種。那麼有正智，在五法三自性裏面，相、名、分別、正智、真如，五法，五法裏面有正智，這個正智就是從本性裏（從真如裏）開發出來的，這個正智，正智是無漏的，正智有種子，正智的種子叫無漏的種子。但是無漏的種子，在第八識這個識，第八識不攀緣，第八識這裏面沒有攀緣正智的。為什麼？這是阿賴耶識，阿賴耶識在凡夫這個地位，這裏講阿賴耶的時候，它所執受的、所執持的種子都是有漏法的種子。這個有漏法的種子微細得很，比如我們前面跟各位講過種子有六個意義，種子六個意義，只講一部分，在《成唯識論》裏講種子，分開十部門，從十部門來研究種子，那我只是從十部門當中挑選種子六義，只挑選這一部門介紹出來。從十方面才能把一個種子解釋清楚，可見種子微細到什麼程度是難以了解的。

再講到根身，根身是我們這個五根之身，五根之身的五根，我們看眼根、耳根，眼根在外面是浮塵根，我們一般人所了解、能看得見的就是浮塵根，耳有耳朵，這是浮塵根，鼻子，這是浮塵根。這在佛法裏，真正說起來，這不叫做根，這個叫什

麼？叫「根依處」，根所依靠的一個地方，叫根依處。真正的根是淨色根，清淨的，這個根是屬於色法、屬於物質的，但是它這個物質是淨色根，淨色根是精密、清淨，微細到我們看不到。無論是眼的淨色根、耳的淨色根，我們自己都看不到。就拿眼的淨色根來講，你叫眼科醫生拿一個照眼底的鏡子來照照看，他也照不清楚，他也只能粗淺地把眼睛的視神經看一看，也看不到究竟的；耳朵的聽神經，耳鼻喉科醫生拿他的儀器來照，他也照不出來那麼多。所以這個五根的淨色根，也是微細到極處了，這都是不可知的，內在的執受境指的相分，包括這些有漏的種子、有根的身，都是極其微細。

再是外在的器世間，我們看見眼面前的山，一座山、我們的大地，在太空裏面這些恆星、行星，科學家一天一天地發現，又是那個黑洞，黑洞裏面有多少的星。今天的報紙上、電視裏又宣佈了，美國一個科學家用哈勃望遠鏡，又發現一個黑洞，又一個大的星球，比太陽系什麼，好像大上多少萬倍，那麼大的星球。他繼續在發現，繼續在發現就證明宇宙外在的器世間廣大無邊的，就憑我們人，我們地球上的

科學家，你怎麼樣的發明，你也沒有辦法把外界的器世間，探測到最究竟的程度。你今天發現這個黑洞，明天也許發現另外又有黑洞、太空的那個，太多太多了。這都是器世間。講到佛法，《華嚴經》裏講華藏世界，那還得了，華藏世界就跟那個高樓一樣的，西方極樂世界跟我們娑婆世界是一個平面，在同一層樓上面，「從是西方過十萬億佛土」，十萬億個三千大千世界佛土，到極樂世界，這還是平的去，那個上下還有多少，華藏世界你看看，今日的科學家，也許連我們娑婆世界，他還沒有發現幾分之幾，還不到，所以外在器世間的量很大。

「不可知」這個表裏就說，「能緣」的「行相極為微細」；「所緣」的「內執受境」，內在的執受境裏面有「漏種、根身」，有漏的種子、五根之身，「亦微細」，也是微細的；「所緣」的「外器世間量大」，外面的器世間，那個量是非常廣大；「故不可知」，所以這都叫做不可知。在頌裏面講「不可知執受處了」，「不可知」三個字就是執的「執受處」不可知，「了」也不可知。「不可知」要了解：我們現在都是凡夫眾生，凡夫眾生都有我法二執，你在執著的時候，我們自己心智沒有開，正智沒有

開的話，我們這些都是不可知。破除我法二執了，心量一放大了，不是不可知了，那就是可知了。如果是永久不可知的話，那我們幹嘛還要學佛呢？學佛的目的就是：不可知，我們就讓它可知。在凡夫的位置是不可知，我們學佛，明心見性，我們現在研究唯識，把這個理明瞭，明瞭這個理就是明心見性，明瞭這個理，就按照理去把我們那些習氣斷除，這就是修持。我們所謂修行是什麼呢？修行就是破除我法二執，破除我們那些習氣，這沒有什麼其他更好的辦法。

你說現在末法時期，外面那個，這不是講普通法門，普通法門都不是像現在那些人，普通法門，他正在修持，也是實實在在老老實實來修，就是那些他不是佛家的，他冒充佛法，他也沒出家，他自稱什麼禪師這一類的人物，他就借用那些奇奇怪怪的來騙人家、來誘惑人家。我們了解這些理的話，了解這個理也是一步一步的，所以我們研究唯識，在開始研究，感覺是枯燥無味，沒什麼大意思，不會像外面講的那麼吸引人，但是你研究學理，就要老老實實一步一步研究，這個理才是可靠。講到修持的時候，也不是說：「我給你開光，我給你摸一摸，然後你馬上就放光了。」

那有那麼便宜的事情？要斷除自己的習氣，要把自己不合理的行為，你自己把它變成合理的，這完全靠自己實實在在地去用工夫才行。這種工夫要自己去用，別人沒辦法代替你來用。懂得這些道理的話，外面那些人，他的工夫再好，他說他就是釋迦牟尼佛再來，你是釋迦牟尼佛再來，釋迦牟尼佛是你，我要想成佛的話，還是我自己一步一步，我自己來修。所以這個不可知，我們就要它知，要它能夠知的時候，也沒有什麼巧妙的辦法，那就是把這個學理，大家忍耐一下，枯燥雖是枯燥，我們一步一步還是研究。研究明瞭了，整個把這一部《三十頌》明瞭了，然後就把它會通起來，這就自己有所得了。理貫通了之後，或者現在理還沒有貫通，我們現在所學的是淨土法門，你一邊在研究理，一邊就在修持，那你修持有一分工夫，自己就有一分受用，這種修持也是老老實實在修持。所以念佛的人，祖師講：「放下萬緣，老老實實地持一句名號」，「放下萬緣」這句話，你看看，你知道這些見分、相分，這都是虛妄分別的，能分別、所分別，分別都是虛妄的，你放下萬緣，你把分別心放下，提起一句佛號，你沒有虛妄心了，你這一句名號提起來了，你自自然然就能跟阿彌陀佛感應了，為什麼呢？你是無分別的。你要修唯識宗，作唯識觀的話，也

要放下分別知見的，也不能有分別心，有分別心，你修唯識觀，沒辦法修的。「不可知」，我們要了解這些。

下面是「處了常與觸」，我們現在研究下面這個「觸」，它是連帶下面的「作意受想思」——觸、作意、受、想、思，這是心所了。心所有五十一個，這五個，觸是一個、作意是一個、受想思三個，加起來一共五個，這五個遍行心所。所謂遍行是普遍的，八個識無論那一個識，這五個心所都要跟它相應的。這五個遍行心所的內容，我們在前面講《百法》的時候已經講過了，這裏就概略地說一說，與所有的識相應的，有這幾個心所。它為什麼跟八個心王都相應呢？跟這幾個識相應，一個是講「時」，我們現在就拿相應來研究，五個遍行心所固然跟八個心王都相應了，現在我們研究是第八阿賴耶識，它為什麼跟阿賴耶識也相應？當然有它的道理，第一個道理，這五個心所，就時間來講，一共就四個字來說：一個是時間的「時」；一個是依他起性的「依」；再就是「緣」，能緣、所緣、攀緣的緣；再就是什麼事情的「事」。時、依、緣、事這四個字。

就這四個字，我們研究看看，就時間的「時」來講，這五個遍行心所跟阿賴耶識，時時刻刻地都跟阿賴耶識同時候在那裏起作用，「不能分離」，短到一剎那、一剎那的時間，都不能離開第八識。就是第八識到人道來，從出生到離開人世，這五個遍行心所就時間來說，無時無刻地不與第八識同在一起，這是第一個。

第二個講依他起性的「依」，依靠這個，就這個緣來講，緣是什麼呢？我們前面講的，有「等無間緣（無間緣）」、有「增上緣」。什麼叫增上緣呢？比如我們的眼根，眼根發眼識，那個眼識就眼根來講，眼根就是眼識的增上緣，沒有眼根增上增加的一個力量，眼識發不出來。既然眼根是眼識的增上緣，這個眼識就是依靠這個眼根，這個依靠叫俱有——「俱有依」，那麼在俱有依這方面，跟第八識是相同的。還有一個等無間——「等無間依」，等無間是什麼呢？前面一個念頭滅了，後面一個念頭才能夠生起來，前後的念頭相等的，滅與生之間，前一念滅，後一念生，中間沒有間隔。就是說前一個念頭一滅的話，後面生起來的念頭接著就生起來，這中間是沒有一點點的空間把它隔開來，幾乎是連在一起的，這叫等無間、等無間緣，

平等而沒有間隔的這個緣。這個等無間緣有引導的作用，怎麼引導呢？你前一念滅了，才引導後一念生起來。那麼這五個心所，當然要起來、滅了，它也需要等無間緣。這五個心所要起現行的話，它也要俱有依做它的依靠，也要增上緣做它的俱有依。那麼第八識呢？我們前面研究種子，第八識隨時在那裏生滅、生滅，在那裏恆轉。所以在依緣這方面，它一定要跟第八識完全同一個，相同的，「依」這方面。

再講「緣」，緣就指的「相分」——第八識的相分，這五個心所的相分跟第八識相分，這兩者相似，一定是相似的，就緣的相分來講。

就事情的「事」來講，這個「事」指的什麼呢？事就指的「自體分」——識的自體分。識的自體分的時候，體跟這五個遍行心所，各有自體分，第八識有自體分，五個遍行心所各有自體分。前面是相似、同一個識，為什麼不是一個呢？就是因為在事方面，事實方面各有各的自體，有這四方面意義。我們看起來，它跟這五個法，這五個心所跟第八識相應，這裏面，什麼叫做觸？什麼叫做作意？什麼叫做受？就不必再講了，因為在前面講《百法》的時候都說過了。

下面就看「五受」，五受，這還是講相應，下面的頌文講「相應唯捨受」，前面那個頌文是「觸作意受想思」，在「觸」上面是「常與」——「常與觸作意受想思相應」，你要是不按照頌文五個字一句來念，要按照頌文所講的意思來講的話，就這麼說的：阿賴耶識常與觸作意受想思相應。這五個遍行心所已經講過了，它為什麼常與這五個遍行心所相應呢？前面一個時間、一個依、一個緣、一個事，講它們相應的關係。這個「相應」二字，一方面是講上面五個遍行心所跟第八識相應，在下面就是講受——「相應唯捨受」，就講「受」也是跟第八識相應的。這一個「相應」的名詞，照應兩方面，一個名詞做兩方面用。

現在就請各位看表，表裏講「五受」，所謂五受，「苦樂憂喜捨」，苦是痛苦、樂是快樂、憂是憂愁、喜是歡喜，捨呢？不是苦、不是樂、不是憂、不是喜，它是中庸的境界，它這個「受」與上面都不是，它叫「捨受」，它是平常的感受。「此識」就指的阿賴耶識，我們看看，阿賴耶識為什麼只有跟捨受相應呢？這就阿賴耶識的「行相」來講，行相就是「了」、就是「見分」，前面說「行相極不明了」，是最

不明了、最微細的，沒有分別。就它來講，了是了別，了別得最厲害的就是第六識，第六識就是分別心最重。那個第八識最不明瞭了，它最沒有分別心的，就是最沒有分別心，所以它沒有苦樂憂喜，所以它行相極不明瞭了，不能夠分別。它分別心最微弱，幾乎是沒有什麼分別心，所以它「不能分別違順境相」。普通講違的境界，就拿我們第六識來講，遇到一個不好聽的聲音，噪音一來了，第六識就感覺受不了了，就是違的境界；我們吃東西，一吃下去，這個味道不好，趕快就不敢吃了，這是違的境界。這是第六識在那裏起分別，第八識沒有這樣分別。順境界呢？好吃的東西，吃了再想吃；好聽的聲音，聽了再想聽；我們身體一接觸，比如拿座位來講，坐在石頭上，很粗糙的，感覺不好受，一坐在那個沙發上，很柔軟的，這個舒服！這是分別，第六識在那裏分別。第八識沒有這種違境、順境的相，第八識不分別這些。

再說，前面講「微細」的，最微細，行相、執受處，這是很微細。還有「一類」，這個一類，就是因為這一類，第八識沒有轉變的。第八識前面講過，它是一類相續，怎麼叫一類相續呢？這一類就這個性來講，善性、惡性等等的這一類，它是無覆無

記的，就是這一類，這個性是沒有改變，就是這一類的。「相續」，第八識連著，接續續，中間不能夠斷，第八識一斷，不得了了，一斷了，這個命，如果第八識一間斷的話，它裏面收藏的那些種子、我們的生命，依靠到那裏？藏到那裏去？所以它要相續，第八識就是相續法，它一者是相續、一者是一類。

從這些意義來講，微細的、一類的、相續的，加上前面行相不明了、不分別，所以它只有跟捨受相應，苦樂憂喜（分別的那些）對它都不生作用，沒什麼影響，「故相應唯捨受」。

再看「三性」，三性是什麼呢？「善性、惡性、無記性」，無記性又分成「有覆無記、無覆無記」，有覆無記是染的，凡是染的都叫做有覆，比如第七識，第七識也是無記，但是它有染的，叫有覆無記。第八識是無覆無記，它是不染的，它好像一張白紙一樣，它沒有染的，叫無覆無記。所以就三性（善、惡、無記）來講，無記之中，有覆無記、無覆無記這個分別。「是無覆無記」，這是頌文裏的一句話——是無覆無記，「是無覆無記」就指的這個識——阿賴耶識，它是那一個性呢？是無覆無

記，「無覆——此識非染故」，阿賴耶識沒有污染的。

就「無記」來講，它是「流轉還滅故」，研究第八識，它是流轉的，流轉方面，它是連連續續，它不是外道講的是一個常法，它不是常的，它是流轉性的。講到本性，本性是非因緣、非自然，本性不是因緣生滅法，也不是自然不變的一個法。那麼這個第八識，第八識是識，不是本性，雖然不是本性，它是流轉的，流轉還滅的，它是因緣法，「異熟」，就因緣方面來講，異熟就是總報，總報的一個體。「善染依故」，善染依是什麼呢？善法、染法都依靠，前面那個七轉識都是依靠第八識，沒有這個第八識，七轉識就沒有依靠了。還有「所熏性故」，所熏性是：第八識是所熏的，為什麼第八識是所熏呢？它要是善的、是惡的話，它就不會受熏，它是因為無記的，它才受熏，比如一張白紙，白紙上才可以加上什麼，它才可以熏，塗上各種顏色，如果是黑的，這張紙是染得很黑的，再染，就沒辦法染了。所以它是一個所熏性，也是善法、染法都要依靠它。「觸等亦如是」，「觸等」也是跟這個一樣。

第六講

這個初能變（就是第八識）的表，後邊還有一段——「因果法喻」，先請各位看那一段，「因果法喻」就講第八識，它就解釋頌文裏「恆轉如暴流」，阿賴耶識究竟是斷的？還是常的？解釋這兩個問題。我們凡夫，比如兩種邪見，所謂邪見，就是不正的知見，這個邪見，一個是斷見，斷見就是：一個人一死了，就斷滅了，就不再有了，這是一種邪見。再就是常見，常見是：他沒有轉變的，永久是如此，是一個常見，在這個常見當中，有很多學派的，這裏面很複雜。

現在頌文講阿賴耶識，「恆轉如暴流」這一句，這就是「恆」。什麼叫恆呢？各位看表：「恆」是「一類相續常無間斷」，這個一類相續，就指的第八識都是無記性的。前面講三性，善性、惡性、無記性，它是無覆無記，一直是無覆無記，這是一類的，相續是從來沒有間斷過，這叫「一類相續常無間斷」，這個「常」就是它永久是這樣的，沒有間斷，這叫「非斷」，不是斷滅的知見。再講「轉」，轉是什麼呢？「轉」是這個識「念念生滅」，我們每一個念頭、每一個念頭起來的時候，一念生、

一念滅，這個念念有生滅的，「前後變異」，前前後後地在那裏變異的。前後在變異是什麼呢？它不是永久不變的，它念念生滅，就念念在轉變，這叫「非常」。就解釋「恆轉」，恆轉如暴流，恆轉的意義。

再講到「如暴流」，本來這是「暴」，暴這個字，在《三十頌》裏就用這個「暴」字，按照窺基大師的解釋，「暴」是卒暴，卒念促，卒是很急，卒暴就是這個水流得很急，叫暴流；但是在《俱舍論》裏，它是用這個——在左邊加三點水，叫瀑流，瀑流就是瀑布，有一點不同的。這個「流」是一種比喻的話，比喻什麼呢？就拿流得很快的流水、很快的瀑流，它有這幾個作用：一是有「漂溺」的作用，一個流上面有「風浪」，再是「魚草」，它下面有魚、有水草這一類的東西。

拿這些東西做什麼比喻呢？我們人人都有阿賴耶識，阿賴耶識什麼狀況呢？前面講「恆轉」，它是永久地一類相續，沒有間斷的；再說，它是念念都在生滅，它是在改變的。這就如同一個急流的流水，流水有一個「漂」的作用、一個「溺」的作用，漂就是人在水面上，漂浮在水上，溺是溺在水下面，這是比喻，比喻什麼呢？

在六道裏的眾生，「人天如漂」，我們人道，還有天道，人、天的眾生，就如同漂浮在水面上，在瀑流的水面上漂浮；那個惡趣，惡趣指三惡道——地獄、餓鬼、畜生，「惡趣如溺」，這就如同溺在水裏面。除了人、天、三惡道，還有阿修羅道，阿修羅道不一定，他配屬在人、天，就跟人、天一樣的漂浮在水面上；配屬在鬼道跟畜生道的話，他就如同溺在水裏面。這就是說六道眾生或者是漂浮在水面上、或者是溺在水下面去，始終出離不了，離不開的，「漂溺有情令不出離」，這個流水是漂溺有情眾生，使他不能夠出離，不能出離六道的，在六道裏就是生死輪迴，那個苦，學佛的人都知道。

再講「風浪」，風浪是什麼呢？遇到緣就起了識，例如這個水，水性本來是平的、平靜的，那為什麼水有浪呢？遇到風，風一吹、一鼓動，水就起了波浪，這就是說我們眾生遇到各種緣，就起了識。就拿我們眼識來講，「遇緣起眼識等」，眼識遇見外面的色塵，加上我們自己的眼根，加上空間跟光線等等這些緣，眼識就起來了。眼識這樣，耳識、舌識、鼻識、身識都是這樣，都各有它的緣，緣起來的時候

就識、就起現行。「此識恆相續」，這裏講第八識，這個第八識恆相續，它這個緣，第八識，緣一直在那裏，永恆地在那裏相續不斷。

再講到「魚」跟「草」，「水下魚」，魚是在水下面，在水裏面的；這個草呢？「水上草」，水邊上長的草，草是存在水面，出在水面外面。「喻內習氣外觸受等」，這就比喻我們眾生的習氣，習氣怎麼呢？內有習氣，就跟水下的魚是一樣的；外邊就有觸、受等等這些心，與心相應的那些外緣。這個內外的，接觸了，所以它永恆前前後後的，不會間斷的。這就說什麼呢？從這裏就了解自己，了解我們任何一個眾生，在凡夫，這是講凡夫眾生，我們凡夫眾生的生命就是這麼一個狀況。研究我們生命是怎麼樣，我們生命就是這個狀況，就是：既不是斷，也不是常，在那裏恆轉，恆轉的那個狀況就像流得很快的流水一樣的，在流水裏面，我們的生命生生死死地在那裏，出不來呀！永久在六道裏輪迴生死。

講這個因果，這是講「因果法喻」，這就是講因果，既是第八識的因果，它既不是斷，又不是常，說斷也不是因果、說常也不是因果，它這個因果就是三世因果，

由前六識造的業，然後業有業的業力，由業力牽引了第八識，在六道裏面來來回回地生死。這個第八識就是總報主，它本身（第八識本身）不會造業的，造業就是前六識在那裏造，造了之後就讓它來受果報，這個第八識的因果是這麼一個狀況。有外道否定因果，否定因果就真正是不明瞭自己。外道固然是否定，你說我們講中國文化，中國文化的宋儒理學家，他們也是否定因果的，他們否定因果是一種成見。其實講到儒學的話，原始的儒學，孔夫子，所以現在研究儒學，我們就直接從五經上面的原文來研究，研究孔夫子所解釋的原來的意義，把原來的意義解釋的話，中國的五經，那一部經裏都有三世因果。只有到宋儒理學家才是否定三世因果，這是那種成見。我們研究學問，尤其是修道的話，這種成見是千萬不能夠有。佛法告訴我們這個本來就是事實，我們修道的話，你把事實研究明瞭了，然後你才能感覺怎麼修，你事實都不明瞭，你怎麼修？所以必得要從三世因果上面明瞭，然後你再修，你再怎麼下手去用工夫。所以在六道裏面，人間、天上、三惡道裏面來回，就是個業力在那裏牽引著他，上上下下的，是這麼一個狀況。這張表到這裏講完了。

後面一張表，前面一段還是阿賴耶識，前面的阿賴耶識，這是「伏斷位次」，就講阿賴耶識在什麼位置上，能夠把它伏得住；到了什麼位置，阿賴耶識就斷了。這個位是怎麼講呢？小乘有四個位置，初果、二果、三果、四果，到了四果羅漢就是無學位了，大乘菩薩有三賢十聖這些位置，「阿賴耶」這個識的名稱，到什麼情況之下來捨呢？捨就是捨棄「阿賴耶」這個名。我們前面研究了阿賴耶識，這個第八識不止一個名詞，阿賴耶識是其中一個，現在就專門講阿賴耶識這個名，這個名在什麼時候才捨棄？這個表裏列出來了，「阿羅漢位」，小乘就是「聲聞乘」，聲聞乘到了「第四果」，證了羅漢果，證了羅漢果就斷了，捨棄阿賴耶識的名。還有中乘，就是「緣覺乘」，緣覺乘證到「辟支佛」了，證到辟支佛也捨棄了。

再講「大乘菩薩」，前面是三賢位（三十個賢人位），三十個賢人位修滿了以後，再修四加行位，四加行修滿了就登地，地有十個位置（十個階位），初階（第一個階位）是初地，初地、二地、三地、四地……一直到七地，這是一個段落，到了八地以上又是一個段落。為什麼這樣分呢？學大乘佛法來講，從初發心修十信位，修

滿了入了初住，初住修滿了一直修到十住，十住修滿了修十行、十回向，一直到四加行，這要一大阿僧祇劫，才修滿了三賢位，登了初地；由初地再修，初地、二地，修滿七地，又是一大阿僧祇劫，叫第二大阿僧祇劫；修滿了第二大阿僧祇劫，就登上第八地，由第八地繼續修，修到等覺，又是一大阿僧祇劫，要三大阿僧祇劫才成佛。成佛不簡單，要不然我們為什麼要學念佛法門呢？這裏要斷阿賴耶，捨棄阿賴耶識這個名，不捨棄就不能成功的。我們念佛的話，你這個沒有斷，沒關係！只要伏得住，你這一生能夠伏得住，往生到極樂世界，等於在娑婆世界的六道出去了，出了六道，就娑婆世界來比的話，等於在娑婆世界證了小乘第四果一樣的。雖然還是一個普通的凡夫眾生，但是一到極樂世界，你一品惑也沒有斷，但是你的效果就跟在娑婆世界證到第四果是一樣。到了極樂世界，你還是一個普通的凡夫眾生，你還跟人道眾生一樣的，但是到那個極樂世界，一生就能成佛，你看，這個特別就特別在這裏。所以不研究佛理的話，絕對不了解念佛法門特別在那裏。

現在我們講阿羅漢位，小乘證了四果，中乘的緣覺乘證了辟支佛，他們證四果、

證辟支佛以後，他講的是什麼呢？他是斷了煩惱種。煩惱指的什麼呢？貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六種根本煩惱，把它從六根本煩惱裏面開出來，有見惑（見所斷惑）、有思惑（修所斷惑），詳細的不必講，這個各位翻《佛學辭典》，你就知道了。那就是說把見惑、思惑統統斷除，斷得乾乾淨淨的。詳細的名稱，它計算的品（數目），大家記也記不得，你要研究的時候，你可以翻《佛學辭典》，平常你要好記，就是貪瞋癡，六根本煩惱——貪瞋癡慢疑，還有惡見。這六個你再記不得，記三個——貪瞋癡三個，這個好記了。貪瞋癡三個是根本當中的根本，這個貪瞋癡，別的不必說，就說貪瞋癡這三種，要斷，談何容易啊！貪是包括世間的一切一切，都是貪求的、貪愛的，權力心、好名好利、好權，一切一切的，都是貪愛的，貪愛之中還有根本，這一切貪愛之中還有根本貪愛，就是婬欲，婬欲這種愛是生死根本。

你說修普通法門，這個婬欲心不斷的話，你了生死？他說他婬心不斷，他能夠了生死，那是欺人之談。所以普通法門，你了解普通法門，就是非斷不可，不斷，連六道都出不去了，還說成佛呢！那怎麼辦得到啊？但是要把這個婬心斷除的話，

一生、幾生、幾生，談何容易啊！這個，他說二乘——聲聞、緣覺，這個二乘，我們現在一般在家的居士，他有夫婦關係，這當然是婬心不斷。不結婚的人，世間有很多，不管學佛的人、不學佛的人，很多學藝術的、學科學的，他抱獨身主義的也很多，抱獨身主義是抱獨身主義，甚至他把他的精神完全轉移在他所愛好的那種學術上面、藝術上面，但是種子沒有斷的話，遇到緣的時候，他照樣的，那種婬心還是要起來的。所以他必得要把種子（煩惱種子）斷掉，斷得乾乾淨淨的，就像麥種、稻種，不把它放在泥土裏面，不供給它水分、陽光，你把它放在乾的玻璃瓶子裏面，它不會發芽，不會發芽是不會發芽，種子只是伏得住，種子沒有破壞啊！你必得把種子碾碎了，或者你把它放在鍋裏一炒，把它炒焦了，這個種子就斷了，斷種是這樣的，煩惱種子這樣斷除了，這是講二乘。大乘菩薩呢？大乘菩薩要到「八地以上」，我們前面講三賢位要一大阿僧祇劫，登地，從初地到七地修滿了又是一大阿僧祇劫，到了八地以上，到了八地，他還沒有斷種，煩惱種子沒斷，「煩惱永伏」，他煩惱可以永久伏得住了，永久不讓煩惱起來（起現行）了。所以阿羅漢位，什麼叫做阿羅漢位呢？小乘證了四果是阿羅漢位，中乘證到辟支佛果也是阿羅漢位，大乘菩

薩八地，登上八地，他的煩惱種永久伏得住了，也算是阿羅漢位。但是大乘菩薩，這還不算真正是阿羅漢位，他就是永久伏得住煩惱種，才叫阿羅漢位，真正大乘到阿羅漢位是成佛，成佛是大阿羅漢，真正是阿羅漢位了，是這麼講的。所以這三種，「永捨阿賴耶名」，「捨」就捨棄阿賴耶這個名，阿賴耶的名就捨棄掉了。

在這裏需要稍微再解釋一下：比如說小乘的聲聞乘要斷見思惑，見惑當然也不是短時期能夠斷的，見惑是一次斷，這個一次斷，也不是這一生就能夠修得成功的，當然到人間來，他斷見惑是這一生一次斷，在這一生以前，他學了多少生多少劫了，我們也不知道，修成熟了，到這一生來，他成熟了，他一次斷，斷是斷見惑。斷了見惑，還有思惑，思惑是九九八十一品，八十一品要九地來斷，九地斷的時候，人間、天上要七番生死，七番生死才把九九八十一品思惑斷乾淨了。雖然是人間、天上七番生死，究竟比三大阿僧祇劫要短得多，就是比一大阿僧祇劫也短得多，為什麼聲聞乘七番生死就能夠斷煩惱種？大乘菩薩三賢位，經過一大阿僧祇劫，從初地到七地，兩大阿僧祇劫，煩惱種都還沒有斷呢？甚至到了八地的時候，煩惱種還沒

有斷，只是伏而已，這是什麼道理？他們學普通法門都知道，這個菩薩生生世世要到人間來，要在世間，他是故意留一分煩惱，比如貪（貪愛心），婬心不斷是不能了生死啊！要滋潤生死的話，這個貪在那裏，那個大乘菩薩，他故意留一分這種習氣在，不要斷，留在這裏。如果不留的話，他生死了了，離開人世的話，他再到人間來，怎麼來？所以他還表現出來生死現象，表現生死現象才有入胎、出胎。既是入胎、出胎，他要留一分煩惱種子，是這個關係，不是說他沒有能力斷，有能力斷，他不斷，他不用斷的，他要生生世世在人間，一方面自己修行、一方面來度化眾生，他發這個願。所以有很多普通法門都是這麼說的：「講菩薩道，我生生世世到人間來，我行菩薩道。」這個理是不錯的，是這個理，但是我們要問：「這是大菩薩，我們現在只是受過菩薩戒的那個小之又小的小菩薩，小菩薩一轉世，菩薩有隔陰之迷，一轉世把前生什麼事情都忘記了，前世所修的功德，一切都忘記了，再回過頭來，習氣統統又出現了，假使遇不到學佛的正法因緣，那要到什麼時候？」這很危險的！我們要學普通法門的話，自己要量量自己的能力，這要解釋一下。

所以大乘菩薩八地以上，他這個煩惱才能永伏，這也算是阿羅漢位了，這是伏斷的位次。講到這裏，阿賴耶識這個初能變講完了。

下面接著講第七識——次能變，就是第二能變，第二能變的頌文說：

次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。

這是第二能變，有這三首頌，我們現在就看第二能變，先看：「次第二能變，是識名末那」，在《成唯識論》裏，也把第七識用十門來分別，所謂十門分別，就是用十部門來解釋。請各位看表：「第七識十門分別」，第一門「出末那名」，就是把第七識的名標示出來；第二門「解所依」，所依就是俱有依，第七識依什麼出來的；第三門「解所緣」，解釋第七識所緣的，它所攀緣的對象是什麼；第四門「出體釋義」，就是解釋第七識的自體以及它的意義；第五門「釋行相」，就是解釋第七

識的行相，行相就是它的見分；第六門「顯染俱」，就是顯示第七識的染俱，染俱是它有那些煩惱跟它相應的；第七門「觸等相應」，觸等就是心所——觸、作意、受、想、思等等，這就是說與第七識相應的有那些心所；第八門「三性分別」，就是善、惡、無記這三性，說明第七識是屬於那一種性；第九門「界地分別」，第七識在三界九地，它是怎麼樣的情況；第十門「隱顯分別，即伏斷之位次」，也就是第七識伏斷的位次。雖是講十部門來解釋，分別就是了解它的意義。

那麼「以八段依釋十門」，在研究的時候分成八段，為什麼呢？「合釋體義及自相」，就是把十門當中的體義、行相，就是第四、第五這兩門併成一段（併成一個部門），「合釋染所餘心所」，染以及其餘的心所，就是第六、第七這兩部門併成一段，這樣結果成為八段了，就依照八段來研究。「或開為九」，或者有時候可以開為九段，怎麼開九段呢？「四染煩惱與餘心所別門說故」，就是四煩惱單獨的成為一個部門，也就是第六跟第七兩個不合併，這兩者還是各別獨立，兩者各自獨立地來研究，這樣就成為九段了，一般是這樣的狀況。第二能變的研究，分成幾段，我們也

了解了。

下面請看這個表的後一面，「末那（意）」，首先就講到「出末那」這個名，先解釋「名意之義」，一般講八識的時候，第六識叫做意識，真正說起來，只有第七識叫做意，「末那」是印度文的名詞，翻成中國字的意思就叫「意」。它為什麼叫做意呢？這一行「名意之義」，把它定一個名字叫「意」，它的意義是什麼？下面就解釋了：就是因為末那，它所以叫做意，就是「恆審思量勝餘識故」，恆審思量這個意義，比其餘的七個識都要優勝，勝過了其餘的各識。前面也講過，比如第八識是「恆而不審」，第六識是「審而不恆」，前五識也算不上恆、審，「不恆不審」，只有第七識「亦恆亦審」，它比其餘的識都勝，「勝餘識故」，所以它叫做意。就是因為恆審思量，它這個思量是「恆審思量」，這個思量是永恆地在那裏思量，而且非常審，審得很明白的，就是因為它恆審思量的關係，所以叫意。

再看「異於意識」，我們一般講第六、第七這兩個識，不大好分辨的，為什麼不大好分辨呢？因為第七識跟第八識很好分辨，跟前五識也很好分辨，比如前五識

名字叫「眼耳鼻舌身」，跟第七識的「意」不會相混，第八識叫「阿賴耶」，與這個也不會相混。分不清楚就是第六識，第六識叫做「意識」，第七識（末那識）叫做「意」，這就很難分辨了。

下面用兩個學術名詞來解釋，所謂學術名詞，就是唯識講的「六離合釋」，「六離合釋」就專門拿這個來解釋，這是解釋一個名詞的一種方法，解釋的一個方法。「六離合釋」當中有這兩個名詞：一個是「持業釋」，什麼叫做持業釋？這個業叫做什麼涵意，業是講意的，也講一個體，持業，持就是保持，持業釋，它這個解釋，所謂持業釋，它就保持自體的，保持自體的本義，就是持業的解釋；還有「依主釋」，主是主體，跟持業釋不相同，持業釋保持自己的主體，依主釋是依賴，是依靠另外的一個主體來解釋的，這是兩個解釋的方法。

這兩個解釋方法，我舉例子才好明瞭：比如就持業釋來講，「此持業釋如藏識名識」，阿賴耶識叫做藏識，「藏識」就是持業釋，持業釋是什麼呢？「藏」就是識，藏識就是識，藏——阿賴耶這個識，它本身，這個藏就是它自己。「彼依依主釋如眼識

等識」，那個依主釋，比如眼識、耳識等等，眼識是什麼？為什麼叫眼識呢？它是根據眼根發出來的識，叫做眼識。

這樣還不大明瞭，再用兩個字來講，一個「即」、一個「之」，比如藏識（阿賴耶識），阿賴耶識叫藏識，藏即是識，藏即識，藏就是這個識，就是持業釋；眼識呢？眼之識，眼的識，眼之識，這個眼根為主，這個識是依眼根出來的，所以這個識以眼根為主，叫依主釋。

根據這個名詞，這樣的兩個學術名詞來解釋的話，我們現在就辨別「意識」跟「意」了：第七識這個識「即意」，或者是「意即識」，第七識叫意，這個意即識，意就是這個識。那麼第六識叫意識，叫「意之識」，第六識叫意之識，第六識所以叫意之識，第六識是依主，「主」指的就是第七識，它依第七識，才有意識這個名稱出來，所以「異意」。這個是比較麻煩一點，各位記住：持業釋就是「意即識」，意即識指的「意」，是第七識，意就是第七識；第六識叫「意之識」，是第七識發出來的，第六識叫意之識。這樣我們就辨別清楚了，這兩個意義：一個把它叫做意即

識，就是因為它恆審思量，這是專門指的第七識講的，其他的前五識、第六識、第八識，都不像它這個恆審思量。再呢，它跟第六識，一般很難分辨，就這兩種解釋的方法：一個是意即識（意即是識），一個是意之識（意的識），記住這兩個。「意即識」指的就是第七識，「意之識」指的就是第六意識，這分別清楚了，因此我們知道，一般講第七識叫做意根、第六識叫意識。下面就解釋了，頌文：「次第二能變，是識名末那」，這兩句解釋了。

下面第三句：「依彼轉緣彼」，先看「依彼轉」這個表，「依」是「所依」，這個第七識所依的是什麼呢？所依的就是「彼」，它依誰啊？依彼，「彼」指的是「第八識」，「轉」是什麼呢？轉是「流轉」，什麼叫流轉？流轉是「相續生起」，我們前面研究第八識恆轉，恆轉的「轉」就是念念生滅，前後在變易，這是第八識，這個第七識也是念念在那裏相續生起，相續生起就是相續生滅，不斷地在那裏轉變、流轉，就跟水一樣的，流轉個不停，沒有間斷。

現在就看「所依」的時候，「諸心」，諸心就講八個識，八識心王，每個識都叫

心——諸心，「心所」，心所是五十一個心所，所依「有三」，八個識的心王以及各心的心所都有三個所依。「此但顯二」，「此」指的第七識，第七識只有兩個。這怎麼兩個呢？各位看後面那個「俱有依」，這個「所依」就講的「俱有依」，「諸心心所各有三依」，諸心、心所，各有三依，指的什麼三依？心王、心所講依，第一是「因緣依」，因緣依「謂自種子」，什麼叫自種子？比如眼識，眼識有眼識自己的種子、耳識有耳識自己的種子，叫自己種子，就是因緣依；第二叫「增上緣依」，增上緣依「謂內六處」，內六處就是眼、耳、鼻、舌、身五根，這五根在內，不是浮塵根（浮塵根在外，跟外面的五塵是一樣的），它的內的淨色根，淨色根是五處，再加上第七識，第七識是法塵所依靠的，叫內六處，這是增上緣；第三是「等無間緣依」，等無間緣依「謂前滅意」，什麼叫前滅意？「意」是意根，就指的第七識，前面這一個心，心王還有與心王相應的心所，這是一個組，這一個組在一念起來，這一組的念頭起來，前面這一念滅了之後，後一念才起來，那麼前面這一念滅，前念滅的那一個，就後一念來講，它是等無間緣。

什麼叫等無間緣呢？比如眼識，眼識自己是一個組，心王是識啦！跟眼識配合，就是跟眼識相應而起的這個心所，前一念的跟後一念的，是相等的，你前一念的有多少緣，後一念也是有多少緣，相等的，這叫等。那麼前一念的心跟它的緣，這個相等的，跟後面相等的緣，前一念滅了，後一念才能跟著起來，前念滅、後念起來，這當中一滅一起，中間沒有間隔，叫無間，等無間。等無間緣依，依靠什麼呢？前面講，你前念滅了，後念才能夠起來，因此後面跟前面相等的這一念心，就依靠你前面滅了，你前面不滅的話，它起不來，因此後面的就依靠前面滅，叫等無間緣依，所以第三講等無間緣依，就謂前滅意，是這個。

這個「諸心、心所，各有三依」，就是一個「因緣依」、一個「增上緣依」、一個「等無間緣依」，因緣依就是「自種子」，自己的種子；增上緣依就是「內六處」，也就是「俱有依」；等無間緣依就是「前滅意」；記住這幾個名詞。

我們現在再特別講「俱有依」，俱有依指的是那些呢？「前五識」，前五識的俱有依有四個：一是「同境依」，同境依指的是「五色根」，它這個識與根（五種淨色

根），識與根同時攀緣外境的，同一個境，指的五色根；二是「分別依」，分別依指的是「第六識」；三是「染淨依」，就指「第七識」；四是「根本依」，就是「第八識」。前五識有四個依，這四個依當中還有分別的，五色根這個同境依，五色根是「不共依」，怎麼不共依呢？眼識要靠眼根，眼識跟耳識不能共的，眼識有眼根、耳識依靠耳根，五色根是不共。後面呢？就是「共依」了，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，五識都共同的依靠第六識，都靠第六識給它來起分別；也都是靠第七識起染淨的作用，為什麼叫染淨作用呢？第七識有我執，起了煩惱，那麼五識跟著有染了，第七識淨了，五識跟著就淨了，這個染淨依，是染是淨，都是靠第七識；根本依指第八識，五識的種子都離不開第八識。所以後面的三依是五識共的。

前五識要四種依，這四種依就是四個俱有依。「第六識」兩個依，一個是「染淨依」、一個是「根本依」，它就依靠第七識、依靠第八識，染淨依就是第七識，根本依就是第八識，它靠兩個。「第七識」呢？一個俱有依——「第八識」；「第八識」也是一個俱有依——「第七識」，它們兩個是互相依靠的。

這裏只寫「二」——此但顯二，諸心、心所都各有三位，三位指的因緣依、增上緣依、等無間緣依，這裏講兩個：一個是「第八識的現行識」、一個是「第八識所含第七識種」，等無間緣依就不必講了，剩下就是兩個了，這是「依彼轉」，依彼轉把這幾個所依的都解釋了。那麼它依靠什麼呢？就是依著第八識，第八識在恆轉，它是始終離不開第八識，第八識恆轉，它也是在恆轉，相續地生滅、流轉，這也講過去了。

再找另外的一頁，這一頁是講「緣彼」，頌文講「依彼轉」，依彼轉，剛才那個表講過了，現在再講「緣彼」：「緣」是「所緣」，「彼」指「藏識見分」，我們普通講第七識就是執著第八識的見分，在這裏講就是「緣彼」，它就是緣藏識，緣第八識的見分。為什麼緣第八識的見分呢？前面講過，因為第八識「一類相續」，第八識是無覆無記的，識一直在那裏相續不斷的，沒有間斷。這一間斷的話，眾生的第八識一間斷的話，這個生命就斷掉了，眾生就成為斷滅了，事實不是那樣的，是一類相續。既是一類相續，「似常一故」，什麼是似常一？就是外道根本不了解，他連

第八識都不了解，他起了誤會，在這裏講「似常一」，就因為它一類相續，沒有間斷，好像是常的，「常」是永恆的，「一」是一個。這就是我們前面講的流水，那個流水，你講瀑布也好、江河的流水也好，那個水，我們普通眼看的，它沒有斷，沒有間斷，看起來它連接的，連起來的，連起來好像是常的，常一的是一個整體的，是一個整體。當我們看大河裏的流水，從上游流到下游的時候，它沒有斷，我們肉眼看起來，好像是一個線狀，一個整體流下來，這叫常一，這個第八識的常一是「似常一」，實實在在不是如此。實實在在在它是一個相續法，它是生滅，在那裏相續、在那裏恆轉，所以「似常一」。

它「恆與諸法為所依故」，第一個是講「似常一」，第二講第八識永恆地共集，「與」就是共集諸法，給諸法做所依，諸法都依靠它，上面講俱有依，諸法都依它做根本依，因此第七識就沒有把第八識的見分看清楚，第八識一類相續，是在恆轉，轉變啊！它轉變，事實沒有看清楚，只把它當作常一，只把它當作是一個整體，是常的、是一的。因此就把第八識的見分當作實在的真實法，就把這個見分當作我，

因此「此唯執彼為自內我」，「此」就指第七識，這個第七識「唯執彼」，獨獨地執持第八識的見分，「彼」就指第八識見分，它執持第八識的見分「為自內我」，把它當作真實的內在的一個我，自己的我——自我，那麼我執就在這裏發生了。沒有明瞭這種狀況，就發生我執了，這叫「緣彼」。

下面：「思量為性相」，這首頌的第四句，前面第三句「依彼轉緣彼」解釋過去，第四句頌文「思量為性相」，講「性」、講「相」。分開講，性指的就是「體性」，每一個識，它不起現行則已，起了現行，就是由種子起現行的時候，它就成為識的自體，自體有自體的體性，它的體能這個性能，這就指的「自證分」，也叫做自體分。「相」呢？相就是「行相」，就是「見分」，思量為性相，「其實思量但是行相」，就是它的行相。因為第七識的「體性難知」，就是第七識的自證分非常微細的，很不容易知道，「以行相顯」，因此就拿行相來顯示出來。所以講它的見分，講思量為行相，思量就是它的行相。怎麼樣是行相呢？就拿見分來表示，一講見分，就從作用這方面（見分的作用），從用處方面了解它的體性。這一句也講過去了。

下面講：「四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱」這首頌，先看「四煩惱常俱」，四煩惱指的「我癡、我見、我慢、我愛」，我癡是什麼呢？「我癡」就是「無明」，這裏講第七識的無明，它就是不了解第八識的見分，為什麼不了解呢？就是無明把它蓋住了，使它發生迷惑。本來見分不是真實的我，所以「愚於我相」，沒有把那個見分看清楚，它把那個見分當作我——愚於我相，見分是無我，不能算是我，愚於我相，「迷無我理」，迷於無我的理，見分那裏是我？道理上講，不算是我，所以迷著無我的理，這叫「我癡」。那麼我見呢？「我見」是「我執」，「於非我法妄計為我」，對於非我、法，不是我、法，它虛妄地來執著，把那個我、法，把那個見分執著為我，叫我執，這叫「我見」。我慢是什麼呢？「我慢」就是「倨傲」，「恃所執我」，它是倚仗（恃就是倚仗），倚仗所執的我，它所執持的那個見分（第八識的見分），「令心高舉」，它把那個見分執著當作我，自己的心理就高舉了，自己高舉自己了，對人來講，它高於一切人了，這是一種倨傲，這是「我慢」。那麼「我愛」呢？就是「我貪」，「於所執我」，對於它所執著的我，「深生耽著」，把它所執著的見分當作自己，就是一直貪愛它那個自己，耽戀，永久不會放棄的，

深生耽著，「著」就是普通講：你不要著相啊！著相著了之後，就放不下了，耽著就不肯放下，這是「我愛」，也是「我貪」。

那麼現在研究這個煩惱，它就是因為有這四個煩惱，「擾濁內心雜染外六」，就因為它有這四個煩惱，把內心擾得渾濁了，內心還不算，同時它把外面的六識，也把它染污了，雜染外面的六識。「由此輪迴」，因為這個關係，輪迴生死就這麼來的，「故名煩惱」，所以叫做煩惱。因此這四個：我癡、我見、我慢、我愛，叫四煩惱，這個四煩惱，它內來擾住了自己內心，外面呢？就是雜染外面的六識，所以它輪迴生死就在這裏，由這個發生的。

下面再研究，煩惱有十種，十種就是前面講的六根本煩惱，六根本煩惱分開來，由惡見分開，有五個見，這五個鈍使、五個利使，就十個煩惱，「煩惱十種」。「此何唯四」，為什麼這裏只講四個煩惱？其餘為什麼不具備呢？這裏面就分析了：「有我見故」，它因為有我見的關係，有我見，「餘見不生」，其餘的見就不會發生的。只有一個見，有兩種見同時生的話，任何人都不會這樣的，它只有一個我見單獨出

現，有它出現，其餘的見就不會出現的。「由身見審決」，由於身見審決，因為第七識恆審思量，審得非常清楚，決定得很清楚，因此「疑無容起」，疑（貪瞋癡慢疑的疑）起不來的。再講我愛，「愛著我故」，因為有我愛的關係，愛著我，「瞋不得生」，瞋恨心不會起來，貪瞋癡的瞋，根本煩惱的瞋也不會起來的。所以這樣分析起來，有這四個煩惱，其餘的就不俱了，「俱」就是相應的意思，「四煩惱常俱」就是四煩惱跟第七識相應。不過，除了這個四煩惱以外，還有餘觸心所等等。

下面講：「及餘觸等俱」，還有「及餘」，餘的指誰呢？「八大隨」，八種大隨煩惱，大隨煩惱有八大隨，就是「昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知」，這八個大隨煩惱為什麼要跟四煩惱常俱（跟第七識相應）？因為二十個隨煩惱之中，這八個大隨煩惱，「遍染污心故」，它跟一切的染污心都相應的，所以叫做大隨，它就遍染一切染心，那麼第七識既是染心，所以它也跟第七識相應。還有「前九」，前面講九個，九個是什麼呢？「四本惑」，四個根本惑講過了，我癡、我見、我慢、我愛，「常起擾濁故」；還有「五遍行」，五個遍行心所

是觸、作意、受、想、思，「遍應八識故」，這五個遍行心所跟八個識每個識都相應的，當然跟第七識也相應。所以前面一共有四個本惑，加上五個遍行心所，就是九個，九個相應了。另外再加一個，別境心所裏的「別境慧」——慧心所，「即我見故」，慧心所就是我見，因為這個必須有慧才能顯示出來。為什麼是這個慧呢？第七識能夠審，恆審思量這個審，審的這個作用——審查，審查的作用非常明顯，也比其餘的各識都要優勝，所以它要加上別境慧，這樣合起來，一共有十八個心所。換句話說，跟第七識相應的，有十八個心所。這裏「四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱」，這首頌也講完了。

唯識三十頌講記(上)

第七講

我們現在就請看表，是講第七識的三性。三性是善性、不善性、無記性，前面我們研究初能變的第八識是無覆無記，第七識是有覆無記，無記是說不上是善性，也說不上是惡性，而是無記的。

無記分成有覆無記、無覆無記，第七識為什麼叫做「有覆無記」呢？「相應四煩惱等是染法故」，因為第七識有四煩惱相應的，那就是說有我癡、我見、我慢、我愛這四個根本煩惱跟第七識相應，這就把它變成染法了，染法就是有覆的。「有覆」就是有一種障礙的意思，它就是把本性障礙了，所以這裏講「障礙聖道隱蔽自心」，所謂聖道，就講佛法要修成就聖人的，這個道是有覆的，有這四煩惱，它就能把道障礙，最重要的就是把我們自己真心隱蔽了，所以就這個意義來講，它是有覆的。再講「無記」，這個表講「非善非不善」，說它善也不是、說它不善也不是，這就非善非不善。為什麼非善非不善呢？前面講這是有四種煩惱，雖然是有四種煩惱跟它相應，「相應煩惱所依細故」，相應的煩惱所依靠的所依，非常微細；還有「任

運轉故」，任運轉是什麼呢？就是非常自然的，所謂這個自然，就是說不是用人為的那個使上任何力氣，自然地在那裏運轉，這叫任運轉。「亦無記攝」，因為這個，所以它是屬於無記。換句話說，它這個四煩惱所相應的，就這方面來講，雖然是染法，但不能說它是善或不善，因為它這個煩惱所依的這個第七識非常微細，就這個第七識在運轉的話，從無始劫以來，它就一直執著第八識在那裏運轉，不間斷地在那裏運轉，因為這個關係，叫無記。

下面講「隨所生所繫」，「所生所繫」就解釋頌文，剛才頌文就講的「有覆無記攝」，這一句講完了，它是屬於有覆無記。再講「隨所生所繫」，這是解釋頌文下面這一句，看「隨義」，先解釋隨的意義，「隨」是第七識隨的什麼呢？「隨阿賴耶識」，阿賴耶識就是第八識，眾生到那一道，第八識是一個總報主。「生何界地」，這是阿賴耶識，生到那一界、那一地，「即彼地繫」，就被那一地在那裏繫縛、維繫住了，所以這個「繫」字有兩個意義。後邊來講，它這個隨是隨阿賴耶，因為前面講第七識是執著第八識的見分，把第八識的見分當作真我、當作自我，因此第八識到那一

界、那一地，它就隨著第八識到那一界、那一地，「界」是三界，「地」是九地，三界九地。九地的算法：欲界是一地，欲界就是五趣雜居地，五趣包括三途、人道、欲界天，把它總歸起來是一地，叫雜居地；五趣雜居地以上有八地，八地就按照四禪天，就是色界的四禪天有四個地，一地就是一層境界，就四層境界；色界以上有無色界，無色界有四空定，四空定有四種境界，也有四地；就是一共九地，叫三界九地。這個三界九地，第八識按照第六識造的業，把它牽引到那一道，它就到那一道。第七識既是執著第八識見分，因此第八識到那一道去，它就跟著到那一道去，一到那一道，就被那一道的那一地，被它繫縛起來了，這就是「隨」的意思。「如賴耶生欲界」，例如阿賴耶生到欲界，「末那及相應心所即欲界繫」，那個末那以及它相應的心所，也就成為欲界繫了，這叫「所生所繫」。這是它「恆緣執藏故」，為什麼它隨著第八識到那一界、那一地，就被那一界、那一地所繫縛住了？就是因為它永久地執著第八識，因為這個原因，它與第八識分不開，這是講「隨」這個意義。

再看「繫義」，「繫」這個字有兩種讀音：一個是「繫屬」，繫（讀細），屬是屬

於那裏，比如說「繫」是「第七識從屬第八識」，名叫「彼所繫」，這就解釋頌文裏「隨所生所繫」了，它是從屬於，這是屬第八識的，叫繫屬；再講讀記，繫縛，「繫縛」就等於用根繩子把它拴起來、束縛起來，「第七識」被繫是「為自相應四惑之所繫縛」，名為「彼所繫」，第七識為自相應，就是被它自所相應的四惑，四惑就是我癡、我見、我慢、我愛，被它自己相應的四惑之所繫縛，換句話說，第七識就被我癡、我見、我慢、我愛這四惑把它束縛起來了，就這個意義來講，頌文裏講「所繫」。讀所細、所記是兩個意思，一個是從屬於第八識、一個是被四煩惱繫縛了，有這兩個意義。這個頌文「隨所生所繫」，講到這裏就明瞭了。

下面再看「伏斷位次」，第七識在什麼位置，它可以伏得住？到什麼地位的時候，這個第七識斷了？下面就講這個了。頌文講：「阿羅漢滅定，出世道無有」，這兩句就是講伏斷的位次。到了「阿羅漢」的時候，修道證到阿羅漢果的時候，這就成為阿羅漢。成阿羅漢是什麼情況呢？小乘的，證到第四果，初果、二果、三果、四果，證了四果，什麼叫證了四果？就是把見惑、思惑全部斷乾淨了，這就證了第

四果。中乘就是辟支佛，他也是把見思惑斷乾淨了，不過他斷乾淨，比小乘的斷得更徹底，連同習氣也斷乾淨了，所以是中乘。這樣的二乘，就是小乘跟中乘，這二乘叫無學，把見思惑全部斷乾淨叫做無學，畢了業了。在沒有證到四果，還是有學的時候，證到第四果就是無學了。那麼大乘無學到什麼程度呢？大乘無學，真正來講，那就要成佛，成佛就是阿羅漢。這當中還有一種情況，也可以比照阿羅漢，怎麼比照阿羅漢呢？這上回講的，到了八地的時候，登上第八地的時候，他這個我執永久不會再起，既是永久不再起，雖然種子還沒有完全斷的話，這也可以比照的來講，也算是阿羅漢了。

在這個表裏講，大乘講無學是指成佛來講的，這裏有一個分別的：「二乘無學——人執斷」，二乘無學，人執斷了，什麼叫人執呢？人執就是人我執；「大乘無學——法執斷」，到了大乘無學，法執斷了，法執叫法我執。無論人執、法執，都有一個「我」字，人我執、法我執，二乘到無學的時候，他只能斷人我執，人我執斷的，到法我執，那二乘還早呢！我們普通講：學小乘跟學大乘，不同在那裏？小乘只能斷人我

執，那就是只能斷煩惱障，這個法我執，他沒辦法斷的。就唯識來講，那是所知障，所知障二乘不能斷，他沒有辦法斷，這個法我執必得要到大乘無學的時候，那法執也全部斷乾淨了。所以講唯識學，最重要的先要明瞭我法二執，就是人我執、法我執，這個出在那裏？人我執、法我執就是出在第七識，由第七識做根，由根再發出來，到第六識，第六識也有人我執、法我執。這兩種執又分為分別的、俱生的，分別的這兩種執，分別的人我執、分別的法我執，比較粗淺，後來隨時學的；最重要就是俱生的，俱生就是無始劫以來就有這個執。無始劫以來，為什麼就有呢？就是一念不覺而有無明，有了根本無明，然後就出現那個假相，有假相，執著假相的話，那就有法我執、人我執，那叫俱生，那個俱生來的。那個時間長遠了，多生多劫以來的，數不出來一個開始，什麼時候開始有？數不出來的，叫俱生的法執、俱生的我執。到了大乘無學的時候，那個俱生法執，就是法我執，全部斷乾淨了，那就成佛，這是講阿羅漢。

還有「出世道」，什麼叫做出世道？一個是「真無我解」，這算是出世道。所謂

真無我解，「真」是什麼呢？是「真智」，「無我」就是無分別的，「真無我解」就是無分別智。「無分別智」就叫做真無我解，無分別智就是「根本智」，那要真正是見到本性了，證到本性了才有這個根本智。一個是「後得無漏智」，後得無漏智就是「後得智」，先有了根本智，然後才有後得智。這個後得智叫做「權智」，行使權的，行權的，叫做權智，這個就是無漏智。

為什麼要講無漏智呢？行權，權不像根本智那樣，根本是要無分別的，你的後得智，為什麼有根本智還要後得智呢？根本智是自受用的，就是自己證到自己真如本性的時候，自己心裏明白，但是言語道斷，不能用言語表達出來，一用言語表達出來，那就有分別了，所以無分別智是根本智，證到真如本性那種狀況；你要用言語可以說得出來，用言語說出來幹什麼呢？說出來度化眾生，解釋世間萬法的，你要度化眾生，你用根本智不行，根本智在那裏，「道可道，非常道」，那就不能道了，那你怎麼度眾生呢？度眾生就是可道，可以說得出來的，可以說得出來的叫權智，行權的，這個權智，他就用有分別的，所以有分別的話，這是真法、這是假法，

能夠用言語說，這叫分別智。這個分別智是無漏的，他這個言語說的跟有漏的不相同。比如我們現在講經說法，我們凡夫眾生，講經也好、說法也好，我們的話是有漏的，有漏的不可靠，不可靠怎麼辦呢？我們就按照經、按照祖師注解，按照祖師注解的話來講，不是用自己的話來講，這個也算是可靠了，這也算是無漏的了。比如我們現在看經的注解、看論的注解，為什麼要看祖師的注解？你看明朝四大師的，憨山大師註的佛經不必說，就是註儒家的經典，憨山大師注解儒家的經典，你把他註的儒家經典看看，那就與眾不同的，他還註《莊子》，他的注解就是不同，他就是從本性裏出來的，他是用後得無漏智，他的言語是無漏的，用這個解釋出來。再說，我們淨土宗十三祖印光祖師，人家來問他的問題，他就用書信來給人家答覆，他答覆的書信裏面，每一句話都是後得無漏智，從後得無漏智裏出來的。所以我們老師在世的時候，常常告訴我們：「各位要學講經、講論，講經說法的時候，你採用的本子就要祖師注解的本子。」我們普通凡夫注解的，那個不是無漏智注解出來，那個只能做做參考，不能做依據的。後得無漏智是從根本智裏開發出來的，這叫出世道。

出世道到什麼程度才有真無我解？到什麼時候才有後得無漏智？「二乘初果以上，大乘初地以上」，二乘初果以上，初果是斷見惑了，斷了見惑，身見就斷除掉，身見一斷除，那個看法就不一樣了，初果以上，二果、三果都是這樣，所以他有真無我解了；大乘初地以上，登上初地，他也證到一部分的本性了。因此這樣的話，二乘初果以上，大乘初地以上，「人執伏」，人我執能夠伏得住了，法我執呢？二乘初果以上就不行，那要大修行菩薩道，學大乘佛法到了登地，到了初地以上，「法執伏」，這個法我執才能伏得住，這是講出世道。

再一個「滅盡定」，我在講《百法》的時候也講過，這裏我們再回憶一下：「三果以上聖人」，三果以上的聖人，就是修小乘的證了三果，證到三果的時候，八十一品思惑也斷了不少，所以他這個時候可以稱為聖人了，再就是「大乘登地菩薩」，登地就是初地了，登上初地了。小乘三果以上聖人，他修「生空觀」，就是「人執伏」，把我執（人我執）伏住了。人我執執的是什麼呢？人我執就執的我相，你要破除人我執，必得把我相能夠破除掉，你要破除我相就要入生空觀，生空就是我空，

就是我相空掉，必得入了人我空。這是講觀法，觀什麼呢？用工夫作止觀，修止觀法門，修止觀，要觀的時候，初步要觀生空，生空觀。大乘登地菩薩，他入了「法空觀」，法空把萬法觀空，萬法皆空的，入大乘的法空觀，入了法空觀的時候，「人執伏」，人我執可以伏，「法執伏」，法我執也可以伏。

這是伏斷的位次，前面講到「阿羅漢」的位置要「斷」，「伏」呢？後面，一個「出世道」、一個「滅盡定」。前面講《百法》的時候，也跟各位說過滅盡定，滅盡定是因為三果以上的聖人，他要想暫時休息一個時候，暫時休息的時候，他要入了這個定，怎麼樣才入這個定？他要借用非想非非想處定，然後再用無漏的觀，可以入了這個定。入了這個定的時候就能伏得住，但還有出定的時候，這個也可以再起來，就是滅盡定在入定的時候，他的人執、法執可以伏得住，一出定的時候，這個又再起來，這個人我執、法我執又會出現了。講這些個為什麼呢？第七識跟第八識不同的，第八識是純粹就果來講的，它是總報主；第七識發生人我執、法我執，在執著這方面來講的。它既是執著，它就會造業，由它那裏轉化出來，由第六識造業，

有執就會造業，所以要斷除這個執的時候，有這些階段，斷是到最後的時候，在沒有斷之前，它有伏，所以它注重在伏得住。第六識、第七識都是先講伏，為什麼呢？「第六第七因中轉」，第六識、第七識這兩個識，在因地的時候轉，轉到什麼程度，它就能伏得住。

所以我們念佛法門要斷，你到什麼時候？修普通法門，你知道，第七識要到阿羅漢位置才能夠斷啊！那到什麼程度？小乘是天上、人間七番生死，大乘要三大阿僧祇劫成佛，這個我法二執才能斷得乾淨。所以念佛法門，你念佛功夫好，當然也能斷，斷什麼呢？見思惑能夠斷，真正的一心不亂，見思惑可以斷，但是我們現在沒有這個功夫啊！那你伏，把煩惱伏得住，第六識這個煩惱都是從我法二執出現的，你能夠把我法二執伏得住，煩惱就能伏住了。我們一個人終其一生，我們這一生隨時遇到任何不如意的事情、如意的事情都能伏得住，將來到壽命終了的時候，大概沒有什麼障礙的，那個時候佛號一提起來，就能在定中往生，這是我們念佛法門，我們修了這個才知道，特殊就特殊在這裏。其他的法門，你看，別說斷，

伏，人我執還要小乘證到初果以上，才能伏得住，小乘證初果，說起來容易，真正證也不是那麼容易的。初果要把見惑一次斷，雖然是一次斷，你這一生是一次斷，你前生不知道修了多少輩子了，然後修到這一生成熟了，一次斷。就等於五祖問六祖，五祖到六祖舂米的房子裏問：「你的米熟了沒有？」六祖說：「熟是熟了，還沒有篩過。」篩是什麼呢？米成熟了，又是糠、又是米，在一起舂得很熟了，要經過篩子一篩的時候，米糠是米糠、熟米是熟米，分清楚了。我們看《六祖壇經》，這是什麼意思？意思是不同嗎？那當然不同，最低限度，你悟了沒有？悟的什麼？真無我解。你真正見到本性沒有？熟了，你真正見到本性，大徹大悟了，六祖說沒有經過篩，就是沒有經過老師來印證的。這就是說能夠明心見性都這麼難，何況證到果。證道的，斷煩惱種子，種子能夠斷了，那談何容易。

所以我們念佛法門，你這一生明瞭這個理，平常我們用什麼功夫？平常就是按照儒家的辦法，「喜怒哀樂之未發，謂之中」，那個種子沒有斷，只是種子沒有起現行，在心裏邊沒有發；但是「發而皆中節，謂之和」，雖然發了，遇見不如意的事

情，我們也感覺有煩惱，人家來罵我們的時候，我們沒有馬上去罵人，我們心裏也不高興，臉上也現出不愉快的顏色出來，但是最多你顯出不愉快的顏色而已，你不要回報人家，這就是皆中節，「發而皆中節」，這是保持一個和的中和之道。我們一個人，終生都能夠這樣保持中和的話，一遇到境界來的時候，馬上自己感覺這個不對，自己就馬上伏得住，伏下去，你一生能夠這樣的話，到壽命終了的時候，那就沒問題，一定在定中能夠往生，那就沒有障礙。障礙是什麼？所謂障礙，這些煩惱障都是自己，不學佛的人沒有辦法，那不能談！學佛的人，你平常自己不肯用功，不肯在這上面用功，那不能怪人家的，只能怪自己。所以說到這裏，你要了解，你把普通法門看清楚：什麼時候能伏得住？什麼時候才能斷得了？要了生死，你伏還不住的，要了生死、出六道，必須要斷，斷人我執，那個談何容易啊！

第七識概略地講到這裏，《唯識三十頌》的結構，前面開始就概略地介紹，把三能變概略地介紹以後，到後來再一層一層詳細地講。

現在看「第三能變九門分別」，第三能變就是把前六識歸併在一起，這第三能

變分為九部門，用九部門來分別，分別就是來認識它、來研究它。我們先看《三十頌》的頌文，講表前面（第二頁）就有，看原來的本子也可以，兩種都可以看：

次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。

先念到這裏。這是講第三能變，「第三能變」就分九門，「九門分別」：一是「出能變差別」，能變的就是第六識、前五識，每個識不同的；二是講「自性」，這跟前面是一樣的，這不必細講了；三是「行相」，就是見分；四是「三性」，善性、惡性、無記性；五是「心所相應法」，就是五十一個心所；六是「三受俱起」，三受就是苦樂憂喜捨；七是「所依」；八是「俱轉」；九是「起滅」，一共九門。

下邊就講「差別有六種」，先講差別，為什麼講差別？這個識有六種差別，請看表，先看「隨根、隨境」，這六種，一個是隨根來建立名字、一個是隨境來立名字。隨根、隨境的時候，先看後邊那個解釋——「直解五義」，後邊根據五個意義：這五個意義是「依、發、屬、助、如」。先看依、發、屬、助、如這五個意義，什

麼叫「依」？依是「依六根而住」的，每一個識都是依照它的根來住的，比如眼識依照眼根、耳識就依照耳根，五個識都是依照五根，至於第六識，第六識這個根是心法，但是心法是第七識，第六識依照第七識，也是依照根，就是依根而住，這是第一個講「依」。

第二個講「發」，發與住不同的，怎麼不同呢？我們就拿眼識來講，比如我們用眼睛看，用眼睛看是用眼識在看，眼識住在那裏？眼識就住在眼根裏面，眼根是一個地方，供給眼識住在那裏，它有一定住所，它才可以看。如果眼識沒有眼根在這裏，它無所住的話，它眼識怎麼看？往那兒看？這是住的意思。「由六根而發」呢？發跟住有不同的，發也是要依靠眼根，依靠六根，但是往外發，發就是生的意思，能夠生發出來。能夠生得出來，這個「生」就是由種子起現行，發就是發起，由種子起來，種子在那裏是一個種，沒有起作用，由種子起作用的話叫發。這個發由誰呢？也有所靠，由根，沒有根，發不出來。比如我們用眼識，眼識沒有眼根的話，發不出來，所以發只管發，發了之後才能住，是這樣的，住與發有一點不同的。

第三是「屬」，「繫屬於六根」，這個六識，我們為什麼講眼識、耳識、意識等等？它是繫屬於根，它與這個根維繫在一起的，繫是維繫，維繫在一起，它是屬於根的，所以這個是講究從屬的關係。

第四是「助」，助是幫助，幫助什麼呢？「助六根了別」，我們普通講我們眼睛能夠看，不研究唯識的人說我們有眼睛就看，你眼睛能夠看的時候，你不了解，沒有識，沒有眼識，你眼睛看不出來的，必得有眼識，眼識幫助你眼根，你才能發生看的作用，看叫「了別」，了別是一個共用的名詞。比如在眼識，眼看叫做了別；在耳識，耳聽叫做了別；舌嘗味道，這種也叫了別，「了別」是個共同的名詞，它是幫助六根來了別的。

普通在經裏，比如在《楞嚴經》裏，有注解的祖師講：「你要用根，不用識」，什麼叫用根不用識？用根，根是眼根，眼根看花的時候，它有照的作用，它只是在照，照是照，它沒有了別，必得要有識幫助它，它才能夠了別，沒有識，它不能了別的。所以用根不用識，用根照的時候，他是教你用功的辦法，教你用功的辦法就

是：把我們眼也好、身體六根也好，當作一面鏡子，物來物現，物去絲毫沒有痕跡，在心裏不要落印象，用這個辦法，那就得其真相。你一有了別的時候，那就有成見，有種種的成分就加在裏邊了，有這個關係的。所以助六根了別，都是識來幫助六根起分別心的。我們那些老修行人，常常告訴新入門的修行人說：「你不要分別，不要起分別心。」怎麼不要起分別心？分別心愈多愈不好，最好不要起分別心，不要起分別心，你才能夠開無分別智。分別心太細太重的人，他修道很困難的。怎麼樣是分別心很重的人？我們普通朋友在一起談話，普通談話就談話，他分別心重的人，他就從你的話裏面，可以從正面的想到反面的意思，從你好的意思可以聯想到惡意方面，種種的聯想很多，這就是分別心太強的人，不好！這種人修道是比較麻煩。識是能夠幫助六根了別。

第五講「如」，「如六根之各緣一塵」，「如」是：眼根攀緣色塵，眼識呢？也如眼根一樣的，只攀緣色塵，耳根呢？耳根是只能攀緣聲塵，耳識也是，也是只攀緣聲塵，各緣一塵，它也跟六根是一樣的，各緣一塵。由這五個意義來辨別這種差別。

現在就看前面這個表——「差別有六種」，六種就講六個識，一個是「隨根」立出六個名稱出來，「名眼識乃至意識」，比如說眼識，隨著眼根叫做眼識，隨著耳根叫做耳識，乃至於隨著意根，定個名字叫做意識。為什麼隨著六根定個名字叫六識呢？「具五義故」，它具備有五個意義，這五個意義就是「依發屬助如根」，下面的「根」是意根，「發」是由根發，屬於根，助根、如根，就是剛才講的五個意義，具備了這五個意義，所以這六個識，定個名字叫做意，隨著根來定出它六識的名字。再講「隨境」，有人問：你只能隨根立名，那就不能隨境立名嗎？也可以，隨境立名當然也可以。怎麼隨境立名呢？「名色識」，如果隨境，境就是塵，就是六塵，隨著色塵叫做色識，聲塵叫做聲識、味塵叫味識，色聲香味觸，香塵叫香識，色聲香味觸，觸塵叫觸識，「乃至法識」，以至於法塵叫法識，都可以這麼做。

不過，為什麼在唯識裏注重要講隨根立名？而不用隨境立名？隨境立名不是不可以，不過它後來要辨別一下，比如你看後面：「依五根未自在說，若自在但隨根」，所以主張依五根的時候是未自在的，未自在位，什麼叫做自在？《心經》所講：「觀

自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，那個是自在位了，這要修滿了第七地，登上第八地，那就是自在了，登上第八地以後，就是自在位了。登上第八地，前面講煩惱已經永久不會起現行了，這是純粹的無漏法，純粹無漏法來起作用。這個無漏法起作用的時候，他那個時候由無漏法來引生這個五識，由無漏法引生五識的時候，那個時候就跟我們現在不同了。我們現在，比如說眼識只能看色塵、耳識只能聽聲塵，到了八地以上的時候，六根互用了。什麼叫六根互用呢？眼可以聽聲音，耳可以看色塵，那個身體也可以看色、也可以聽聲音，互用，到那種境界的時候，那就不能隨境立名了。到了自在位的時候，你不能隨境立名，因為到了自在位的時候，隨境立名，那個境，五根互用的時候，混亂了，那就必得要隨根了，隨根立名才不會亂，才能清楚。隨境是隨五塵來立名的，後面那一條，依五塵立名的話，「依五根未自在說」，可以隨境立名，若是自在了，入了自在，那只能夠隨根，不能夠隨境了。

這一條我再解釋一遍：後面這個「依五根未自在說」，是解釋隨境的，怎麼呢？

隨境的意思，境就是塵，前面講以五根，隨五根來立名的，叫眼識、耳識等等，後面講隨五塵來立名就是隨境，五塵立名就是色識，以至於法識，但是這後面也解釋，你隨境立名，叫色識以至於法識，這是依照五根未自在來講的，可以這麼說，可以隨境立名。若是到了自在位，就不能夠隨境來立名了，那只能隨根了，這還是沒錯的。這就把「出能變差別」，六個識建立這個名，建立這個名稱的不同，說過去了。

下面翻過來，看「了境為性相」，了境為性相就是把第二、第三兩門把它併在一起講，這就是頌文裏：「了境為性相」，就是第三能變的第三句。「了境為性相」，「性」是「自性門」、「相」是「行相門」。什麼叫自性？自性就是「自證分」，行相就是「見分」。在這裏講「了」就是見分，了境，「境」就是相分，你了別這個相分就是攀緣這個相分，就是見分。自證分也叫自體分，前面講識的自體，識的自體也是一種，它這個行相的自體，行相的見分就是由自體裏面生出來、發展出來。這樣看起來，這個見分（自證分是見分的）是依靠自體分才出來的，這樣看起來，自體分也就是攀緣見分。所以總括起來講：這個境，境相，了別為性相，把性、相這兩

者了解了，你就注意它，一個是自證分、一個是見分。

下面第四句是「善不善俱非」，善不善俱非就講「三性」，「善」，這裏講什麼叫善呢？「能為此世他世順益」，此世是這一世，他世是未來的，此世、他世都是順益的，順是就違、順來講，順是能夠讓人家得了好處，叫順益，益是利益，這叫做善。它「與信等」，與信等「十一相應」，「信等」就是十一個善法，十一個善法開頭是信，下面用個「等」字，就包括後面十個善法，這是與信等十一相應。

再說「不善」，不善法是「能為此世他世違損」，「違」字就跟「順」字相反的，順是順境，順境是順乎人家心理的，讓人家心理很歡喜，心理很順、發生歡喜心，叫順境，比如我們看見一個很好看、很值得欣賞的藝術作品，跟我們心理很順，是順境，這個順境對我們有益處。違是違境，違境，我們看見那種狀況，一個環境一堆垃圾，看起來髒兮兮的，那種境界是違背我們心理，那叫逆境，逆境不但與心理相違背，而且有損的。怎麼有損呢？我們經常在垃圾堆裏，不要離開那個地方，從鼻孔聞進去的氣體，對我們身體就有妨害，就有損，這個是違損。就實際的法來講，

我們看見大眾傳播的媒體裏面，傳播那些殺人放火的、殺盜淫妄的那些事實，眼也看、耳朵也聽，這是什麼呢？違，雖然看起來，心理不覺得什麼，但事實上是違境。違境怎麼呢？就損這方面來講，看過之後落下影子，就變成自己的種子了，就這一生來講，起了模仿作用了，今天看人家那樣，再過一個時候，我們就模仿人家那種行為，當生就損。就算我們當生沒有模仿，再一轉世，那個種子遇到增上緣的話，種子一起現行就是，起了現行的時候，我們這一生看見人家在殺盜淫妄，來世一看，種子一起現行，我們自己就殺盜淫妄了，那個損就是他世受了損害了。所以不善法與善法都是這樣：此世、他世，善法是此世他世順益的，不但這一生有益，來生還是有益；那個不善法，不但這一生有損，到了來生還是有損。這個是「與無慚等十法相應」。

「俱非」是「非善不善不可記別」，「非」字照顧下面，一個非善、一個非不善。「非善非不善」是：你不能說它是善，也不能說它是不善，就是「不可記別」，「記」是好像把它記下來，「別」是一種個別分別，你沒辦法分別是善、是不善，不可以

記別的。講到實際的法，它是「善惡俱不相應」，它與善法不相應，與不善法也不相應，它是屬於「無記性攝」，它是屬於無記性的。講這個善不善俱非，講三性，這是講前六識三性的這些狀況。

下面講「心所相應」，心所有「六位心所」，六位心所，頌文就講「此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定」，這個六轉識，相應的心所是什麼呢？講「遍行五、別境五、善十一、煩惱六、隨煩惱二十、不定四」，講這個，這有六位，這六位是什麼？五個遍行心所，別境也有五個，善法（善心所）有十一個，煩惱是六個根本煩惱，隨煩惱有二十個，還有不定，不定法有四個，一共有六位，六個單位。五個遍行心所叫「一切心中定可得故」，一切心中就是八個心王、就是八個識，每一個識起來的時候，都有這五個遍行心所，定可得，一定要相應的，任何一個識都要有五個遍行心所來相應。別境是「緣別別境而生故」，這個別境是別別境，它是攀緣（緣是攀緣），攀緣那個境界是各別攀緣的，它不是像前面五個遍行心所，不是一樣。善心所「唯善心中可得生故」，是由善心中才能得，與善心相應才能夠得，才能得

生。煩惱是六個根本煩惱，它的體，「性是根本煩惱攝故」，它是屬於根本煩惱。隨煩惱呢？「唯是煩惱等流性故」，等流性是：跟根本煩惱（隨著根本煩惱）出來的，由根本煩惱等流出來，由它那裏衍生出來的。這在二十個隨煩惱是這樣的，當然這就就大多數來講，隨煩惱也有它自己的自體，那就是少數，等流是多數，等流性就是隨從煩惱出來，隨根本出來的。不定四「於善染等皆不定故」，對於善法、染法等等，皆不一定。

這在《成唯識論》裏，把五十一個心所列為六位，叫六位心所。可是在《瑜伽師地論》裏，把它歸併為五位，五位怎麼計算法呢？各位看，遍行心所還是一樣的，別境、善十一也是一樣的，它就把煩惱、隨煩惱變成一位，煩惱、隨煩惱因為都是煩惱，變成一位，變成一位變什麼呢？變成一個「染法」，染污的染法，後面不定還是跟這個一樣，這樣說起來是五位。

五位的差別，五位彼此不同的是怎麼呢？它用四個法來辨別，叫「四一切」，後面在十七頁的這個表，四一切，四個一切，指的那四個呢？「性、地、時、俱」。

「性」指的三性——善性、不善性、俱非性（就是無記性）。

「地」是三界九地，不過三界九地，這是好懂，應該講什麼呢？一個尋、一個伺，尋是尋找東西的尋，伺是更細膩的。我們前面講《百法》也講過，在四個不定法之中有尋、伺，就尋、伺這兩個法來講，訂出地的一種境界，有尋有伺地，這是一個，這個有尋有伺地是在欲界，還有初禪天（色界的初禪天），這叫有尋有伺地。另外第二個，無尋唯伺地，沒有尋、唯有伺，叫無尋唯伺地，這個地是初禪頂到二禪的中間，這是無尋唯伺地。再是無尋無伺地，既沒有尋，也沒有伺，叫無尋無伺地，是二禪以上的，一直到四空頂上，都叫做無尋無伺地。這在唯識裏面主張講地，是講這三種地：一是有尋有伺地、二是無尋唯伺地、三是無尋無伺地。

為什麼不講三界九地，要講這三種地呢？這三種地，事實上也就是三界九地，不過這當中有道理的，講三界九地包括五十一個心所，沒有那麼精確地表現出來，比如說輕安，善法當中有個輕安，輕安是什麼呢？輕安在欲界就沒有的，真正講輕安的時候，如果講三界九地，欲界是五趣雜居地，五趣雜居地沒有輕安，那你講三

界九地，這個輕安就包括在內，就不那麼精確。講有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，這就講得清清楚楚的，有尋有伺地沒有輕安，無尋唯伺地以上才有輕安，這樣比較精確，這是講地。

再講「時」，時是什麼呢？有這幾種情況，就是說：八個心王就是八個識，每個識一生起來的時候，這個心所就跟著起來，這叫做時；再說這個心，無論是心王、心所，從無始劫以來，連連續續不斷的，就拿第八識來講，第八識不能斷，這個心所也跟著不能斷，這也是時，沒有斷的時候，生的時候就有，這叫時，沒有間斷的時候也叫做時；還有心王，這八個心王攀緣一切境界的時候，這個心所也跟著一起攀緣境界，這也叫做時。所以這個時包括這三種狀況：一個是心王起現行的時候、一個是心王不間斷的時候、一個是心王在攀緣的時候，這個時，這個心所都是隨時跟心王相應，「時」就解釋這三種狀況。

「俱」呢？「俱」是講這個心所俱時並生，同時出現。

根據這四個法，我們看「遍行」，五個遍行心所，這四個都有，我們講《百法》

的時候，講遍四一切，「四一切」就指的性、地、時、俱，五個遍行心所就三性來講，它也是都相應的，與地、與時、與俱，都是具備的。那個「別境」呢？只有兩個，三性跟地。「善」呢？只有一個，只有三種地。剛才講的，為什麼講三種地、不講三界九地？就是因為善法的關係，善法裏有輕安，這是地。「不定」呢？不定法就三性來講，三性不定，它不是指這個不定、那個不定，它就三性來講，它不定。這個「染」呢？沒有，染法是根本煩惱也好、隨煩惱也好，這個四一切，它都不具備的。

唯識三十頌講記(上)

第八講

各位，我現在先把頌文念一遍，頌文在第二頁第三行：

初遍行觸等，次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害。煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見，隨煩惱謂忿，恨覆惱嫉慳。誑諂與害憍，無慚及無愧，掉舉與昏沈，不信並懈怠。放逸及失念，散亂不正知，不定謂悔眠，尋伺二各二。

我們就先念到這裏。前面第一行就是「次第三能變」，第三能變就是講前六識，前六識在《三十頌》裏面把它併為一個能變，就是第三能變。前面第七是第二能變，第八是初能變。第三能變，「差別有六種，了境為性相，善不善俱非」都講過了，另外這個心所，遍行、別境、煩惱、隨煩惱，這還沒講，那就是剛才我念的，前面沒念到，應該從第二行開始：

此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。

上次我們講到六位心所，六位心所講到後面，把六位心所的差別有六種，另外有一種分法，那就是《瑜伽師地論》裏把它分為五位，這是講六位，《瑜伽師地論》分為五位，五位就是「四一切」下面列的：遍行、別境、善、染、不定，根據四一切來把它歸類，歸為五類，這個我們上回就講過了。

現在就請各位看表：遍行、別境……還有「差別有六種」，後面是「了境為性相」也講過了，「善不善俱非」也講過了。那就是講五個遍行心所，五個遍行心所就是：觸、作意、受、想、思，「觸、作意、受、想、思」這五個心所，所以叫做遍行心所，它就具備「四一切」，全部都具備了，具備四個一切，所以五個遍行心所又叫做「遍四一切」，這是五個遍行心所。五個遍行心所後面接著就是別境心所，前面我們講《百法》的時候，五個遍行心所都說過了，這裏就不再詳細說了。

現在就看別境，別境在《百法》裏也說過了，這裏我們概略地看一看，等於溫習一下。所謂「別境」，我們先看欲，「欲」是根據所樂境，「勝解」是對於決定境，「念」是曾習境，「定」與「慧」這兩者是於所觀境，換句話說，別境是對於境來講

的。這五個心所就是欲、勝解、念、定、慧，這五個心所是按照各別的、別別的境界來講的，所以唯識論裏講所緣的，「所緣事不同」啊！所謂所緣事不同，《三十頌》講他所攀緣的，所攀緣的是什麼呢？所攀緣的境，《三十頌》講的事就指的境，所緣事就是所緣的境。這個境就是：欲所緣的境是「所樂境」，勝解所緣的境是「決定境」，念所緣的境是「曾習境」，定、慧這兩個所緣的境是「所觀境」，這五個心所所攀緣的事，就是所緣的境各不相同的，因此叫做別境。

裏面的內容，比如說「欲」是所樂境是以希望，希望得到這個境界；不欲觀的話，就是沒有這個欲望，全無欲望了。「勝解」就是決定了，決定印持，一決定之後就印持，等於蓋上大印，是決定了，把它執持了，是這麼一個性；如果是猶豫不決的話，那就是沒有勝解，勝解跟猶豫不決境是相對的。「念」是曾習境，曾習境是明記不忘；沒有習的，或習了之後不記得，這個念不會生。所以這個念是根據兩個：一個是曾經學習過的，曾經習染過的，習染之後還不算，還要明記，明明白白記在那裏，這才是念。「定」是所觀境，對於所觀的專注，專門的注意力在那裏；

如果是不繫心、不專注的話，那就沒有定了。定是繫心在一處，把我們散亂心把它約束約束起來，繫在一處，專注在一個境界，專注他所觀的境界。如果不繫心，心是散散亂亂的，那是一種，再就是不專注在那裏，這個定都不會起來。「慧」也是所觀境，它與前面的定不同的地方，定是以專注為性，慧是簡擇為性；非觀境是愚昧心，就是無慧，這兩者不同。

定與慧「所觀境」都是一樣，這個境是一樣，它有什麼不同呢？各位要注意一下：境界相同，所觀的境都是一致的，一個成為定、一個成為慧。我們普通拿「寂照」這兩個字來分辨：寂是靜態的，照是一個動態的。就天台宗作止觀法門來講，寂是在止這方面、照是在觀這方面，這樣我們拿那兩個字來，可以供我們參考定慧兩個，定是注重在止，寂靜的寂那個字，慧是一個照字，是觀照的意思。寂照這兩個字所不同的，一個是注重入定的，心理是要不亂，一個是在慧，慧要簡擇，一個是專注，一個是簡擇。專注就是繫心在一處，在一處就是專注那個對象，專注所觀的一個境界上，這才能夠入了定，才有定功。慧是對於所觀境一種簡擇，簡擇是有

一種選擇的。為什麼要選擇？就是在還沒有決定的時候，他有些所需要的、有些不需要的，所以他在需要與不需要這當中，要加以選擇。簡是一個簡別、一種分別，分別之後再選擇。所以在慧這方面，它的作用是斷疑，疑是疑惑，因為在沒有簡擇之前，究竟是選擇那一種呢？有所懷疑的，沒有決定，經過簡擇以後，疑惑就斷了，它注重在斷疑的，定是注重在正式入定的，這兩者不同。這是別境。

下面善法：「善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害」，這四句就是十一個善法，這十一個善法，《百法》也講過，這裏再概要地看一看。所謂「信」是什麼？「於實德能深忍樂欲」，實德能這三個，「實」是真實的，「德」是解釋實際本性的明德，「能」是能力，對於這個深忍樂欲，「深忍樂欲」就是對實德能來講的，這前面都講過，不必細說了。「慚」是「依自法力崇重賢善」，自法力，自己明瞭道理，自己知道有這種法，比如人有良知良能，這是自法力，他是崇重賢善。

「皆三受相應」沒講？那就是第二行後面：「隨煩惱不定，皆三受相應」，前六識有三受，三受指的「苦受、樂受、捨受」。苦是什麼呢？苦是身心所遭遇的一種

逼迫、一種痛苦；樂是跟苦相對的；捨是不苦不樂的；這叫三受。這三受，前六識與這三受，「皆三受相應」，都能相應，這是概略地這麼分。如果把它詳細地分的話，把三受分成五受，這就是一般講五受了，五受是「苦樂憂喜捨」，苦與樂這兩者是在身體這方面感受的，憂喜這方面呢？是在心理方面感受的。比如身體上，用工具敲打身體，直接就感受苦了；身體一累，往椅子上、沙發上一坐，感覺鬆懈下來，就感覺樂，這都是身體上感受到的苦樂。那麼心理方面的是一個憂、一個喜，所謂憂的時候，它不只在眼前的，這個憂是對於未來的，所以憂患意識就指的未來的，它這個心比身體涵蓋得更廣。身體就是直接承受的，當下直接承受的是苦是樂；心理所承受的，在時間有過去、未來、現在這三際，憂與喜在時間上要長，同時它是一個無形的。

為什麼要分出身體和心理呢？身體跟「五識相應」的，五識是由身體上五根發出來的，五根對外面的五塵，五根對五塵，這五識就跟著起現行。所以外面的五塵也叫五境（境界），這個境界有順境、有逆境，順境就是給身體一種樂的感受，逆

境就給身體一種苦的感受。比如我們吃東西，那個苦的味道一吃下去，感覺不好受，這是逆境；吃甜的也好、吃其他香的味道，很可口的味道，一吃下去感覺很好吃，這叫順境，在味上面來講是順境。在音樂、在聲音方面來講，同樣是一個聲音，噪音在我們耳朵聽起來，這是逆境；一首好的音樂，聽起來非常美的一種曲子，我們聽起來很好聽，這是順境。這個時候，一方面對於我們五根的感官，給我們有順有逆的一種感受，在我們五根的感受之中，同時就有五識，跟著就起感受，所以身體五根就跟五識，身體所感受的苦樂，就是跟五識相應的苦樂。憂與喜，這都是無形的，這種是從心理上起來的，從心理上感受的是憂是喜，喜是不一定就是這樣感受，喜是也有未來的，目前的當然是有，當前的、未來的，這個都可以說是喜，這是在心理方面，它與第六識「意識相應」，這在《百法》裏面詳細地這樣分。

後面的捨是一樣的，捨就前面三受來講，不苦不樂，它是捨，就五種來分的話，既不是苦樂，也不是憂喜，這叫捨。這是頌文裏面講「皆三受相應」，前六識與三受相應，詳細地分是五受。這說過去了。

「遍行觸等」是五個遍行心所，五個遍行心所在前面已經講過了，這就不必講，在前面初能變都說過了。現在就講別境，別境剛才也概略說過了。現在就從善法來講，善法一共有十一個，十一個善法有信、有慚、有愧等等，慚是「依自法力」，就是自己，一方面我們研究學問、修道，了解這些道理，根據我們所了解的道理，就辨別有一種慚的心理，自己有這種慚的心理來「崇重賢善」，自自然然的，「崇」是尊崇、「重」是重視、「賢」是賢人、「善」是善人，善人也包括善事情。「愧」是「依世間力」，世間有什麼力量呢？世間有力量，輿論的力量很大，「愧」是對於世間一種輿論的力量，他不敢違背輿論的這種力量，他要「輕拒暴惡」，「輕」是跟重相對的，他對於暴力、惡事情，他要輕視它，不重視它，「拒」呢，不但輕視，而且要拒絕，這就是有愧的心理在那裏起了作用。

我們普通講「慚愧」，說話歸說話，說話說一個字，人家聽不明白，所以兩個字連在一起講，人家一聽就聽清楚了。我們研究唯識，兩個字要分開來，慚是慚、愧是愧。慚是對於自己，我們拿儒家經典來講，《大學》裏講：「所謂誠其意者，毋

自欺也」，什麼叫誠其意？講到誠意的時候，這個誠其意不是做給人家看的，毋自欺也，不能自己欺騙自己，這就是「依自法力」，我們自己明瞭這個道理該這麼做，我們就這麼做，違背了這個，我們自己就慚，自己覺得對不起自己，這叫慚。我們研究儒學，做這些不誠實的事，對不起自己，等於欺騙自己，就是自法力。世間力是我們做出來的事情，人家都知道，都看見了，又怕人看見、怕人家來說我們不對，這個叫愧心。

「無貪」是「於有有具無著」，「有」是三界的果報，三界果報就是我們身體的正報，異熟的這種果報——三有，三界都有我們的這個，叫有。「有具」呢？有具的「具」當「因」講，有具就是三有的因，造成三有的因。對於這個無貪著，所以這個三有叫欲界有、色界有、無色界有。有，為什麼不貪呢？有是三界都有生命，對於這個正報的生命看不清楚，看不清楚自己的生命，這就是一種我執，這個身見、我執等等，三界都有這個，有了這個就有三界的生死啊！所以這個於三界的有、已經造成三界有的這個因，無著，不要貪著。

「無瞋」是「於苦苦具無恚」，「苦」是三苦，對於三界的這種苦以及苦具，都沒有瞋恚。苦具與有具不同的是什麼呢？無貪，有了這個善根，他修道快得很！講根本煩惱就知道，根本煩惱貪瞋癡這個貪，廣義地講，對於世間萬法好的都貪，狹義地講，而且最根本的講，就是色欲、淫欲的貪，淫欲這個貪是生死的根本，所以這個三界有、造成三界有的因，這個是生死根本。所以無貪，對於三界有以及有具這個因，都無貪了，那學佛快得很。我們不能出六道，就是這個善根（善法）是有的，這個善法被那個貪把它蓋住了，所以無貪不容易發得出來。無瞋，這個苦是三界的苦，三界都有苦，有苦苦、壞苦、行苦，都有。還有苦具，「苦具」也是苦因。苦具這個苦因，這個各位要注意了，有具與苦具，這兩者都是講因，但是有不同的：有具是「因」，是不錯的，由因產生「有」；苦具這個因，要真正研究起來，三苦的苦具講的是個「緣」，因緣的緣。

怎麼叫因緣的緣呢？根據這個講，「無瞋：於苦苦具無恚」，恚是瞋恚，心理起了瞋恚心。你看，苦具是造成苦的話，我們就拿吃東西來講，我們吃素的人當然是

不會造業，吃葷的人到海鮮店裏吃一餐海鮮，要殺了多少生命啊？殺了多少生命是因，造成因，吃海鮮應該說是苦具，現在我們吃了海鮮，口裏不感覺痛苦，感覺是在享受啊！但是未來結的果，未來果是得了苦報，現在造業，將來受苦報。你研究的話，未來苦報是苦的，現在造業不感覺苦，既是不感覺苦，對這個苦具（苦因）無恙，你怎麼講法？所以這個苦具，不是就造業來講的，這是什麼呢？就是造業以後，結了苦果了，在受苦的時候那個苦，總有個工具來使你受苦，或是用鞭子來鞭打，或是用刀來殺害，這是苦具。比如《楞嚴經》講的：「羊死為人，人死為羊」，我們現在是人，我們吃了涮羊肉，下輩子呢？羊這輩子做了羊，牠被我們殺害、被我們吃了，下輩子牠變成人了，我們下輩子變成羊了，互相吃。在互相吃的時候，要受刀的宰割，用刀宰割的話，那叫苦具。羊在受人屠宰的時候，牠不知道因果，我們人要明瞭原因的時候就知道，社會上，你看看好多人殺人，殺人有被殺的，被殺的，刀割痛不痛？用刀來割身體的時候，那個刀就是苦具，造成苦的一種工具，那個苦具不算是因，那是緣。所以苦具是就緣上面來講的，有具是因緣性，他種了因，然後就由因成熟來結果，苦具就是一種緣，這樣分別。後面的「無癡」是「於

諸理事明解」，各位看就明瞭了，無癡就對於事理能夠明瞭、能夠了解。

「勤」是「精進，勇於修善斷惡」，勤在這裏是專門對行善來講的，不指別的，純粹是專門指善事勤。如果在其他方面的勤字，同樣的，你一天到晚，早晨天還沒亮就起來，一直到晚間，還沒有休息，你看你是為眾生呢？還是為自己？為眾生的話，你一天到晚忙，是堯、舜之徒，你是學堯、舜的人；反過來，你這樣勤勤懇懇，一天到晚這樣忙，只為了自己的利益的話，那是桀、紂之徒，這是孟子講的。同樣是個勤勞，看你是為他人還是為自己。這是儒家講的，分辨這個，在這裏專門就善這方面來講，不是就那種自私自利來講的，所以它這是對於斷惡修善這方面來特別精進，這叫做勤。

「輕安」是「遠離麤重」，粗重在唯識論裏又有一個名，它是煩惱的一個代名詞。我們一個人有了煩惱，身心都不輕鬆，我們往往說某人有心事，有心事，他是感覺心裏很沉悶，一沉悶，心裏就不輕鬆。煩惱就是很粗重，心裏一沉悶，身體也不輕鬆。遠離粗重，煩惱很輕，他是「調暢身心」，身體、心理都調和得很舒暢，這個

輕安概略地這麼講。要詳細講的話，我們現在是凡夫眾生，沒有一個人有輕安，我們修道的人也不一定，你一修道就有輕安啊？沒有那回事情！你必得要有所相當的功夫，你才能得到輕安。這個欲界天，從欲界天到人間都沒有輕安，要到禪天，到初禪天以上，初禪天才有輕安，為什麼呢？沒有欲望了。沒有欲望就佛家來講，粗淺的功夫，你欲望不起來，能夠把欲望伏得住，不讓那個欲望起現行，這就是這裏的遠離粗重，遠離粗重是：煩惱沒有斷，煩惱雖然沒有斷，能夠把它伏得住，不讓它起現行，這就不是欲界能夠辦得到了。

這一條，我為什麼要特別講呢？我們有很多念佛的人，念得感覺自己心裏很輕鬆，覺得很好，常常問：「我這是不是得了一心不亂啊？」這還早得很呢！真正一心不亂，把煩惱粗重的種子都斷了，那才是一心不亂。你正在念佛的時候，身心調得很舒暢，其他雜念不起來，頂多是把煩惱伏在那裏，沒有起現行而已，勉勉強強說是一個輕安，但是這個境界不會長久的。自己一想：這是什麼境界？你一想這個境界，馬上輕安就沒有了。必得你明瞭這個理，你才了解自己用功的時候到什麼程

度。所以有很多人講：「我念佛有什麼瑞相、見到什麼境界」，懂得這些道理，最好的境界就是心裏很輕安，身心都很輕鬆自在，沒有罣礙，心裏沒有罣礙就好啊！《心經》裏講：「無罣礙故……遠離顛倒夢想」，你要念佛念到心裏沒有什麼罣礙，就不要亂攀緣，佛號一提起來，心也不會亂跑，就放在佛號上面，你這個時候一念相應的話，你的境界就了不得了。

「不放逸」是「由精進及三善根」，三善根是無貪、無瞋、無癡，這叫三種善根，它「能防惡修善」。

「行捨」也是「由精進及三善根，令心平等正直無功用住」，有無貪、無瞋、無癡這三善根，在這上面精進。為什麼呢？無貪、無瞋、無癡，就是對治根本煩惱貪瞋癡，貪瞋癡是三毒，用三善根對治三毒的，所以必得要精進。不精進的話，你讓它自然地出現？我們現在末法時代，那一個眾生能夠自然出現無貪、無瞋、無癡？那太少啦！就是自己出現的話，那些電視、報紙，大眾傳播媒體隨時把貪瞋癡讓你去污染，所以現在這個時代太難了！因此你明瞭這個理的時候，時時刻刻在精進，

就那三善根要精進。

精進的時候有幾個境界：第一是令心平等，所謂平等，好懂的，心很平衡的，遇見任何事情，心理都很平衡，不要隨著外面那些事情，喜怒哀樂受到外界的影響，你用功夫不受外界影響，自己隨時保持情緒的平衡，這就了不起！這是粗淺的，心理平衡。深一層講，以平等心待人，你要維持自己心理平衡，必得要起平等心，以平等心待人，你見到總統、見到街上流浪的乞丐，都是平等對待他們。不是說見到總統，不得了！我要對他好一點，不然的話，我有求於他，他會不答應的；見到流浪的乞丐，不但不必對他好，深怕跟他搭上關係，他有求於我，這就不平等。平等的話，不管什麼身分，直接看到人人都有真如本性，有這個平等心就好。

第二是正直，正直就是德，德是保持沒有變化的直心，正直就是指的直心，直心就是德。我們現在道德的德字，在右邊加個雙人邊，其實古時候不要雙人邊，一個直字、一個心字，直心就是德。學佛的人都知道，直心是道場，什麼叫直心是道場呢？直心這個德，德就是道場。我們心裏隨時是這個德，這個德就是《大學》裏

講的「在明明德」，這個德是光明的。這個德為什麼直心呢？心是指的真心，真心是不變的，不變又隨緣，不變隨緣的時候，真心是體，由體起用，隨緣起用的時候，一起用就變成德了。凡夫眾生那個德一起作用，德就昏沉了，就不是明德了。修道的人證了果的時候，那個德，不管你起什麼樣的作用，那個德就是光明的明德。修道就是把遮蔽明德的障礙撤除，叫明明德。這個正直就指的心要直，心一正直，自己的明德就出現了。

第三是無功用住，無功用，功是功德的功、用是作用的用，無功用住，住就是居住的住。所謂無功用住，我們現在，比如修道講平等、正直，就自己認為：我現在是以平等心待人，我自己做了一番有功德的事情，自己伏惑、自己明德了。自己都有這個分別心，而且還帶有一種勉強的作用，我們待人的話，遇見任何事情都要饒恕人家，饒恕人家的時候，孟子講的「強恕而行」，勉強來做恕道，我們都還有勉強的，就是有功用住，那是有功用的。顏回講：「願無伐善，無施勞」，無伐善是：自己有任何善事，不必自我表揚、自我宣傳，自己做了善事，應該做的。這就不錯

了，但是這還沒有到無功用住的境界。無功用住的時候，怎麼呢？顏子所講的，還講「願無伐善」，他還有「願」字在，無功用住連願的心都沒有，自然的，自自然地能夠表現出來，做出來了。這要到什麼時候？要到八地菩薩，他是無功用行了，「無功用行我恆摧」，那個我執可以永久不會再起了。所以它有這些個境界不同。

「行捨」這個名字要辨別一下：所以叫行捨，它辨別是行蘊中，有五蘊。《心經》講五蘊，色受想行識，五蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，色受想行識五蘊當中，這個捨，這是行蘊當中的捨。還有其他的捨是什麼呢？受蘊當中有捨，受，前面講與三受相應，三受是苦、樂、捨，苦樂捨那個受與這個受不同的。苦樂捨的「捨」是無記的；行蘊當中的這個「捨」，我們現在研究十一個善法，它是善法之一。為了辨別三受當中的捨，所以上面加個「行」字，行就代表行蘊，它純粹是講善法的。這說過去了。

後面是「不害」，不害好懂，「悲愍有情，不為損惱」，文字好懂，但是要有不害的心，對於一切有情存著悲憫心，最重要的就是不要損惱眾生，對於一切眾生不

要損惱，不要惱害眾生。能夠這樣做不容易，想想看，我們對於一切的人都不要讓他受損害，不要讓他起了煩惱，這不容易啊！是一切我們所接觸的人，凡是我們跟任何人接觸的話，我們是個修道的人，我們都不要讓他們因著我起煩惱。當然人家起煩惱，那與我沒有關係，我們都不起煩惱，誰辦得到？我們沒有這個功夫，但是我們跟他有來往的時候，不要因著我讓他起煩惱。必須要這樣做，這樣做就很不容易！為什麼呢？我們從言語方面、行為方面，種種的，無意之中讓人家起了煩惱，太多太多了！動不動就叫人起煩惱。不說別的，自己的自主意識太強，我執太重，處處主觀的意識太重，眼裏只有自己，別人的意見不重視，這就叫人家起煩惱。人啊！凡是到人間來，不管他是什麼樣的人，有學問、沒學問、有地位、沒地位，各有他自己的生存之道，都有他某種的能力在那裏，我們不能藐視人家。他人的意見，就算你是世界級的科學家，你得了諾貝爾獎金，他是個乞丐，他來建議你一樁事情，你不能說：「我是世界級的科學家，你是個乞丐，你的意見，我不值得聽，更不值得採信。」那你就懂了，天下之大，學無止境，學問無窮無盡的，他一個乞丐，也許他懂的，你就不懂得，那你這種自傲、傲慢、自大，你對那個人，就讓他起煩

惱，所以不讓人起損惱不容易的。這還不算，對人還不算，要對一切眾生，佛法是講對眾生，不僅僅對人，對所有的眾生，你都不讓他起損惱的，這叫不害。善法講完了，下面講根本煩惱。

「根本煩惱」，為什麼叫它煩惱呢？你看，「煩」這個字，一個火字邊、一個頁字，這就是煩，代表我們一個人眼面前著了火，這是逼迫性，這個煩惱！根本煩惱一共有六種，頌文裏講：「煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見」，一共有六種，在第六的惡見裏面，它又分開來五種，薩迦耶見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見，這在《百法》裏也介紹過了，現在概略地看看：根本煩惱像那個樹根一樣的，它是煩惱的 근본，有這六個煩惱才生出許許多多的煩惱，一切煩惱都從這六個根本煩惱生出來的，所以它是根本的。

第一個「貪」，貪是「於有有具染著為性，生苦為業」，有是三有，有具是三有的因，換句話說，對於三有的因，三有是指三有的果報體，就是異熟的總報主，有具就是造成三有的因，對於它染著，煩惱就是染著。生苦為業，怎麼生苦為業呢？

貪，生死的根本就在婬欲，染著這個婬欲，貪染的結果怎麼呢？生了苦果，總的苦果就是異熟果，這個第八識的異熟到那一道，都是第八識到那一道去。除了第八識這個異熟總報主以外，到那一道它有正報，這叫異熟生，由異熟總報主衍生出來的異熟生，我們五根身體都叫異熟生，這都是苦果。這個苦果從那裏來呢？從有有具染著，才生出來的。為什麼對有有具都染著呢？就拿我們人來講，我們到人間來了，我們人的第八識、我們人五根的身體，整體就是我們人的生命，這是有有當中，我們人間的有，我們有了生命了，有了生命就染著這個生命。誰都是執著我們生命，對於我們這個生命寶貴得不得了，一切為了自己來造業，都為了自我在造業，染就染了這個。還有財色名食睡，貪財、貪色、貪名、貪飲食……，都是為了這個，所以這是有有具在染著，染著之後就造業、就生苦。

後面的「瞋」呢？瞋是「於苦苦具憎恚為性，惡依為業」，苦是什麼？苦有苦苦、壞苦、行苦這些苦。苦具呢？苦具就緣上面來講，使你直接感受痛苦的那種工具，就是緣，造成痛苦的那種苦具。好懂一點來講，我們常常講天災人禍，天災，

一個大水發下來，土石流，房屋沖垮了，這都是天災；人禍，綁票、種種的暴行、戰爭，這都是人禍。這些天災人禍都是苦果，造成苦果的就是苦具，土石流，那是天災的苦具，用武器，用刀這種工具（那個凶具）來加害於人，讓人家受苦，那都叫做苦具啊！瞋是對於受了這個苦報，還有執行苦報的那種苦具，沒有苦具，苦報怎麼實現呢？實行苦報就是苦具，苦具就是苦報的一種，好懂是因，實際上是緣。對於苦與苦具，前面講善法的時候，無恚，為什麼無恚呢？他明瞭道理，該來的就是逆來順受，他能夠接受，懂得因果。這是煩惱，而且是根本煩惱，他不懂因果、不懂道理，所以對於苦果、執行苦果的苦具，都是憎恚，在憎恚的時候，他又造業，這是憎恚為性，一個瞋恨心。

「癡」是「於諸理事迷闇為性，一切雜染所依」，癡就是無明，有無明在那裏，就讓你一切事情都不明瞭。一切道理、一切事實，事是種種的事實，理是種種的道理，比如股票，一下又漲了、一下又跌了，這是事實，那為什麼漲？為什麼跌呢？它有它的道理。事是事、理是理，對於這些事理不明瞭，我們一個人在世間，有的

人是飛黃騰達，有的人書也念得很好，但做什麼事情都不順利，他就是發達不起來，那是怎麼呢？他有他的理，事與理都要明瞭，他不明瞭，那就苦惱得很，就是癡，愚癡的人。一愚癡的時候，一切的雜染就是所依，一切雜染，糊里糊塗的事情、各種不好的念頭，都從這裏出現了，依它而生起來了。

「慢」是「恃己於他高舉為性，生苦為業」，恃己是什麼呢？恃是有所依靠的、有所依賴的，他依賴的誰啊？他依賴自己，依賴自己什麼呢？總覺得自己比人家都高，恃己是高明，認為自己是最高明了。於他高舉，於他高舉是對於他人來講，相對於他人來講，把自己舉得高高的，高舉自己，把人家踩在自己的腳下，這叫慢。生苦為業，用這種慢心來待人，想想看，人世間，你這樣待人家，人家必然對你也用這種，他也不尊重你。人家不尊重你，愈是不尊重你，你愈是感覺得人家看不起你，愈是感覺痛苦，所以慢心重的人，煩惱比人家都重。再講恃己，所謂恃己，自己究竟有什麼東西呢？傲慢的人，實際上你研究他，傲慢的人實在自己沒有東西，自己有東西的人，他不敢傲慢了。過去的武林，武道上的人都知道，學武功（武術）

在外面走江湖的人，「江湖老了，膽子小了」，在江湖上初出道的時候，自己不可一世，覺得自己從師父學來的功夫，誰能比得上啊？但是出來走江湖，走得愈老，膽子愈小，是這樣。我們學道的人也是這樣，你別說你把佛家這部大經學過了、那部大論也學過了，我學過多少了！你學過多少啊？你沒有學的還多呢！就拿《華嚴經》來講，這是一部大經，龍樹菩薩開鐵塔，從龍宮裏面請出來，只有這麼一點點，沒有請出來的，太多太多了！龍樹菩薩能夠請出來，憑他記憶的只是這麼多，這麼多，我們就感覺了不起了！這部《華嚴經》這麼大了！他沒有請出來的好多好多，那你想而知，佛理是無窮無盡的，佛法無邊，怎麼能看不起人呢？那是不得了的事情。世間學問也是這樣，無論那一門學問，都是無窮無盡的。所以恃己，他覺得他自己有很多，都是自己比人家高，人家都比不上他，那正是他自己沒有東西，所以慢是一個根本煩惱。

「疑」是懷疑心，懷疑心「於諸諦理猶豫為性，能障不疑善品」，對於諦理，諦有二諦、四諦，二諦有真諦、俗諦，四諦就是苦、集、滅、道，這些諦都是講得清

清清楚楚的道理，對清清楚楚的道理猶豫。猶豫什麼呢？猶豫是兩種動物，猶是猶、豫是豫，這兩種動物，牠的懷疑心最重，牠走幾步要試探一下，走幾步再試探一下，因此就拿猶、豫這兩種動物比喻一個人懷疑不決，疑心太重的人，遇見任何事情，不能下決定的，「猶豫不決」就是這麼來的。疑就是猶豫不決，你對於普通事情，你沒有明白，那當然猶豫不決，對於諸諦理，諸諦理在三藏十二部裏講得清清楚楚的，你對它還是猶豫不決，那就是疑，這是根本煩惱，所以它能夠障礙不疑，不疑是善品，能夠障礙不疑這個善品。

「惡見」是「於諸諦理顛倒推度染慧為性，招苦為業」，惡見對諸諦理，跟疑不相同，疑是猶豫為性，它是顛倒推度。顛倒推度的時候，比如我們拿苦集滅道來講，世間的一切，三苦、八苦，生老病死，都是苦。他顛倒，佛法認為是苦的，他認為是樂的，叫四顛倒，生死明明是苦，他認為是樂的，他以他的那種迷惑顛倒的知見來推度研究，來研究諸諦理。這個講起來，文字說明很平平淡淡的，但是你一研究起來，覺得很嚴重，怎麼嚴重呢？你注意這個「於諸諦理顛倒推度」，《金剛經》裏

講的每一句話，都不是那麼簡單啊！別說一句話，就是任何一個字，《金剛經》的每一個字，雖然是一部經的字，人人都認得，凡是念過書的人，念到相當程度，這部《金剛經》的字，你都認得，認得歸認得，但是它裏面的內涵、義理，別說我們現代人，古時候中了狀元的人，他也認不清楚呢！它就這樣。你認不清楚，沒關係，「知之為知之，不知為不知」，那也還好，就怕你強不知以為知，那就害了。我就遇見很多人，他學佛沒有學幾年，甚至還沒有正式學佛，他自己看看經典，把《金剛經》拿出來自己看，他就把《金剛經》拿出來給人家講，那真是膽大包天。他講，準是每個字都講錯了，這就是「於諸諦理顛倒推度」。《金剛經》是這樣，那個《阿彌陀經》，跟各位講，《金剛經》你要是找一本古人的註解、善知識的註解，你看看，虛心地看看，你看清楚，你還懂得一點。《阿彌陀經》你說懂？那更是麻煩了。《阿彌陀經》，你也不看註解，你把經文拿來看，你認為都懂了，好容易，你把蕩益祖師的《彌陀要解》，你看一看，你也是一句都不懂，那談何容易。這些祖師的註解，你沒有看，你就把經的本文拿來，自己以為懂了，也拿來跟人家講，講還不算，還認為這個很簡單，這就是「於諸諦理顛倒推度」，這就造業了。所以染慧為性，他

這個慧是污染的慧，就是小聰明，招苦，他招來的苦，那是大苦。

惡見分開來有五個：一個是薩迦耶見，再是邊執見、邪見、見取見、戒禁取見。「薩迦耶見」是印度文的名字，翻成中國的意思，叫做身見，就是我們的身體叫做身見。「謂於五取蘊執我所」，它是對於五取蘊執我，執著有我，還有所。「我」是講我這個身見，我的生命這個本體，「我所」呢？凡是與我有關係的，都認為是我所有，屬於我的，詳細再研究很多，簡單的這麼講。「五取蘊」就是五蘊——色受想行識，色是物質的，受想行識是心，由心物合一的，變成我們現在這個生命，就取這個，這叫薩迦耶見，變成我們的身見。

「邊執見」是專門對身見來的，「謂即於彼隨執斷常」，身見是斷？還是常？斷見的人以為我們生命一死了，那裏還有什麼來生？這是斷見；常見呢？這有很多種類，最普通的就是未來還是人，這一生是人，未來還是人，其中派別很多，在印度那個時候，印度外道的常見很多，這都是身見起的。這個邊執見一定要注意，它是專門對於這個身見，生命是常是斷來講的，叫邊執，常、斷是兩邊的，不是中道。

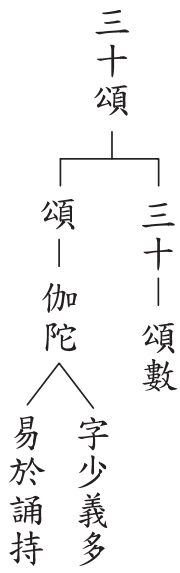
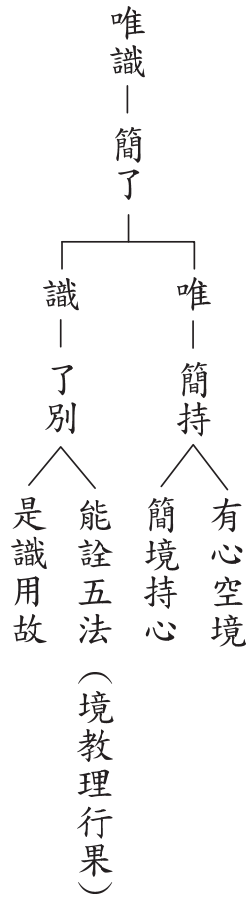
邪見、見取見、戒禁取見，這都好懂了，「邪見」是毀謗因果，「謂謗因果作用實事及非四見諸餘邪執」；「見取」是諸見那些，「謂於諸見及所依蘊執為最勝」；「戒禁取」是外道不正當的戒，取那個，「謂於隨順諸見戒禁及所依蘊執為最勝」。概略地說到這裏。

根本煩惱，前面五個是五鈍使，後面惡見分的叫五利使，合起來十使，這種使是自己心裏的，自己心裏這個使，一個鈍使、一個利使，鈍使、利使都是自己的煩惱。要變成見思惑的話，就根據這個貪瞋癡慢疑，加上後面的五利使，這樣整個計算出來的。十使當中，再計算見思惑，這是小乘的，大乘的煩惱障也是從這裏計算出來的。

唯識三十頌講記(上)

唯識三十頌講表

◎ 釋題



◎ 造譯者

造頌者—世親菩薩

- 無著之弟佛滅後九百年出
- 先謗大乘後悔擬截其舌
- 兄勸即以此舌轉讚大乘

譯頌者—唐玄奘大師

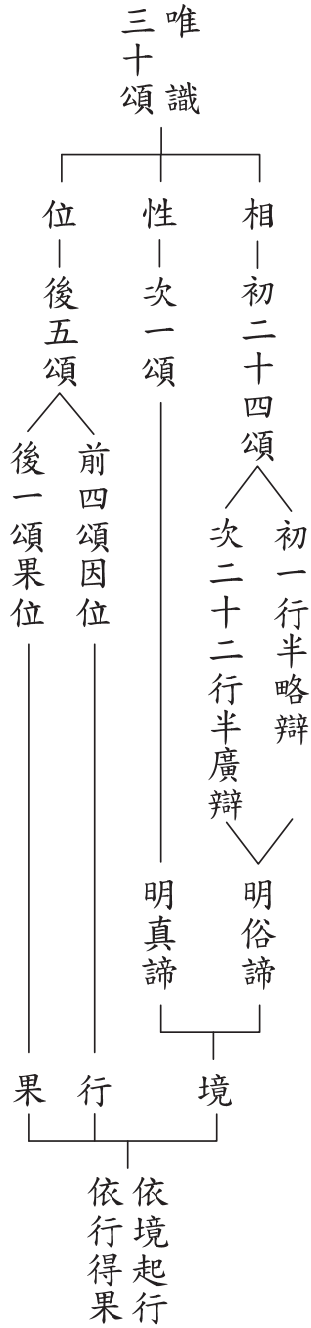
- 承法於戒賢論師精通三藏
- 天竺唯識第六師震旦之始祖

唯識三十頌講記(上)

唯識三十頌講記(上)

◎ 頌文講記

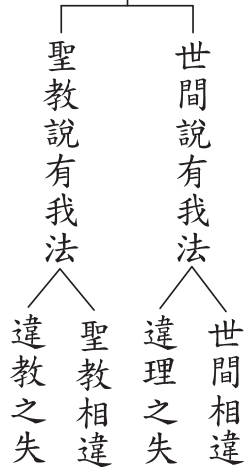
○ 科判



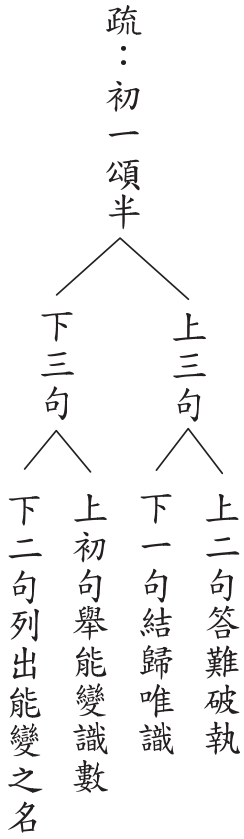
○ 講記

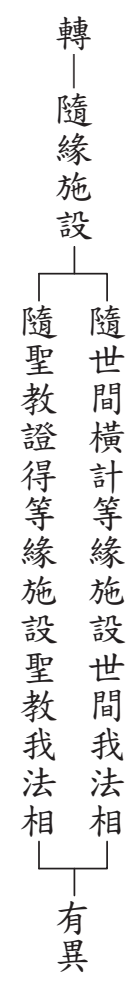
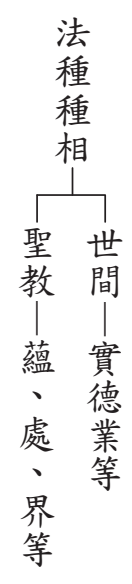
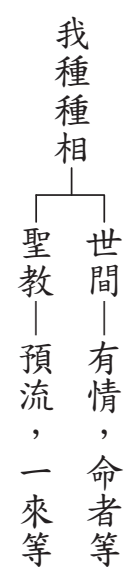
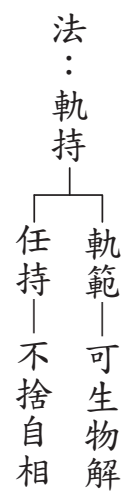
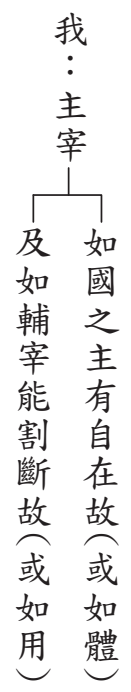
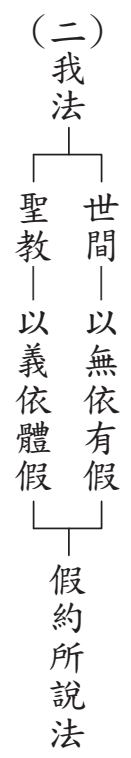
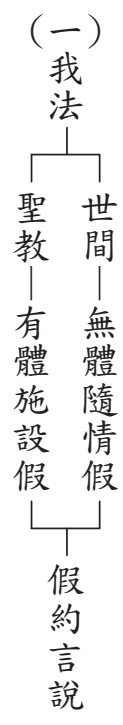
論宗：一切唯識，無心外境。

據問云何



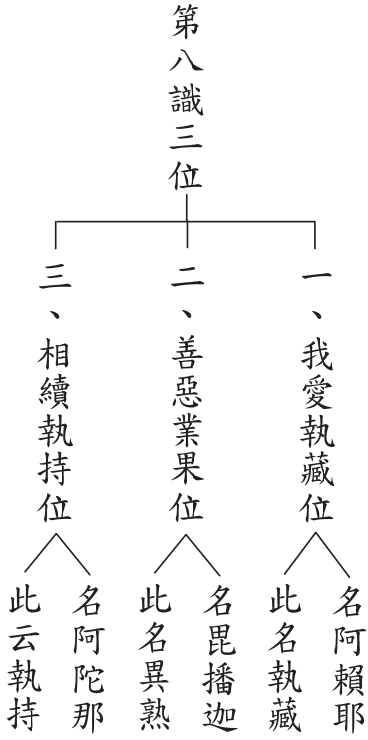
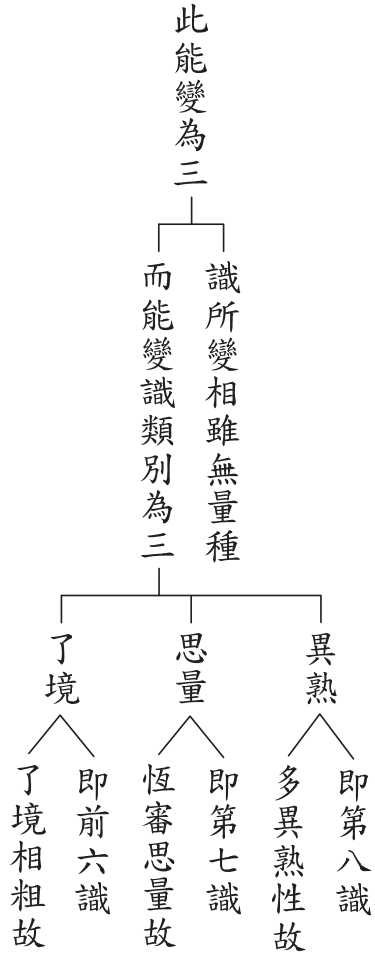
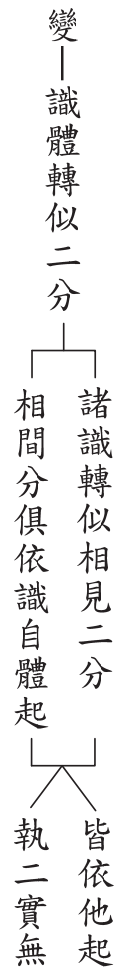
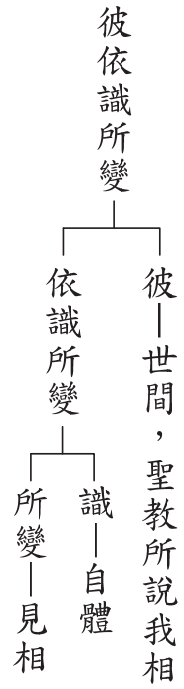
以下舉頌依義正答：



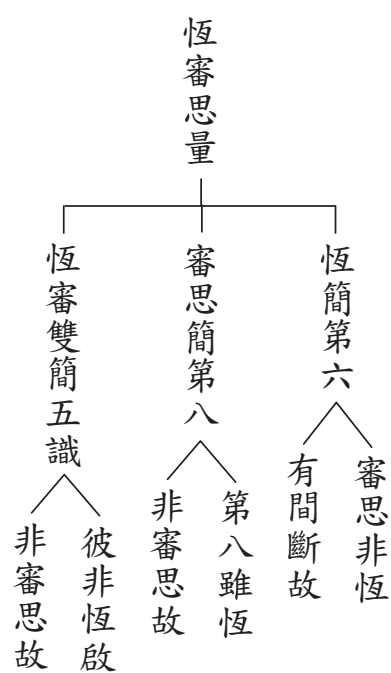
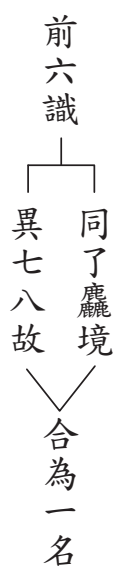
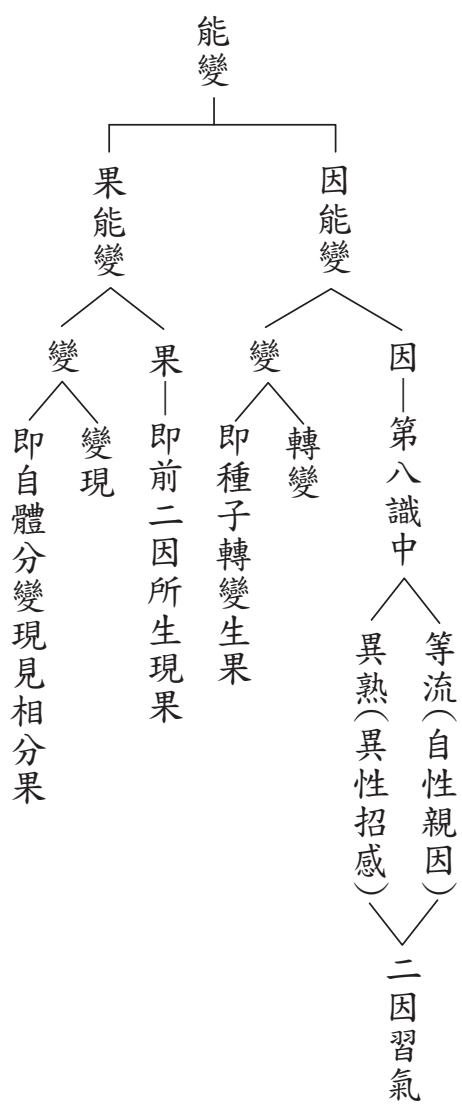


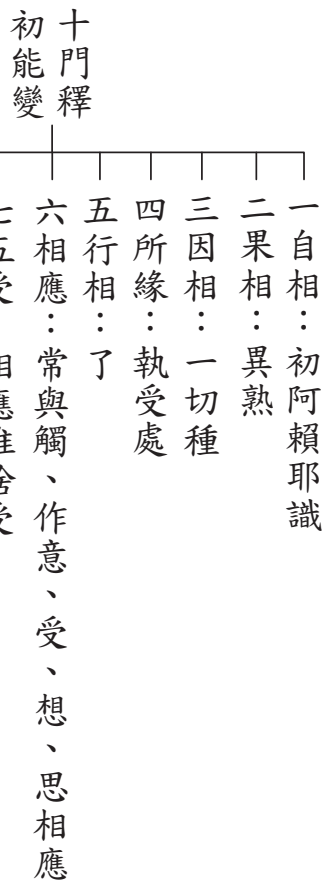
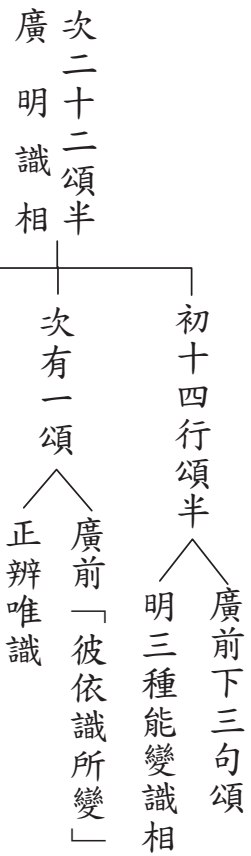
唯識三十頌講記(上)

唯識三十頌講記(上)



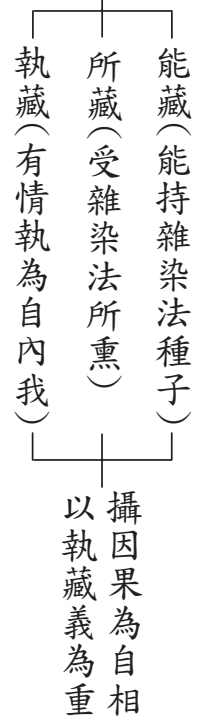
唯識三十頌講記(上)



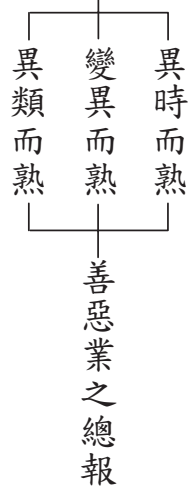


- (一)不可知者，即於所緣行相之內差別之義既無別用，故非別門。差別開者束五受門相應中攝，俱心所故。
- (二)觸等亦是者，俱時心所例同於王，非是分別第八識也。
- (三)八段十義者，初之三相合為一門，所緣行相合一門明，義相順故，餘門各別。

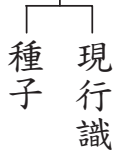
阿賴耶(藏)



異熟(果相)

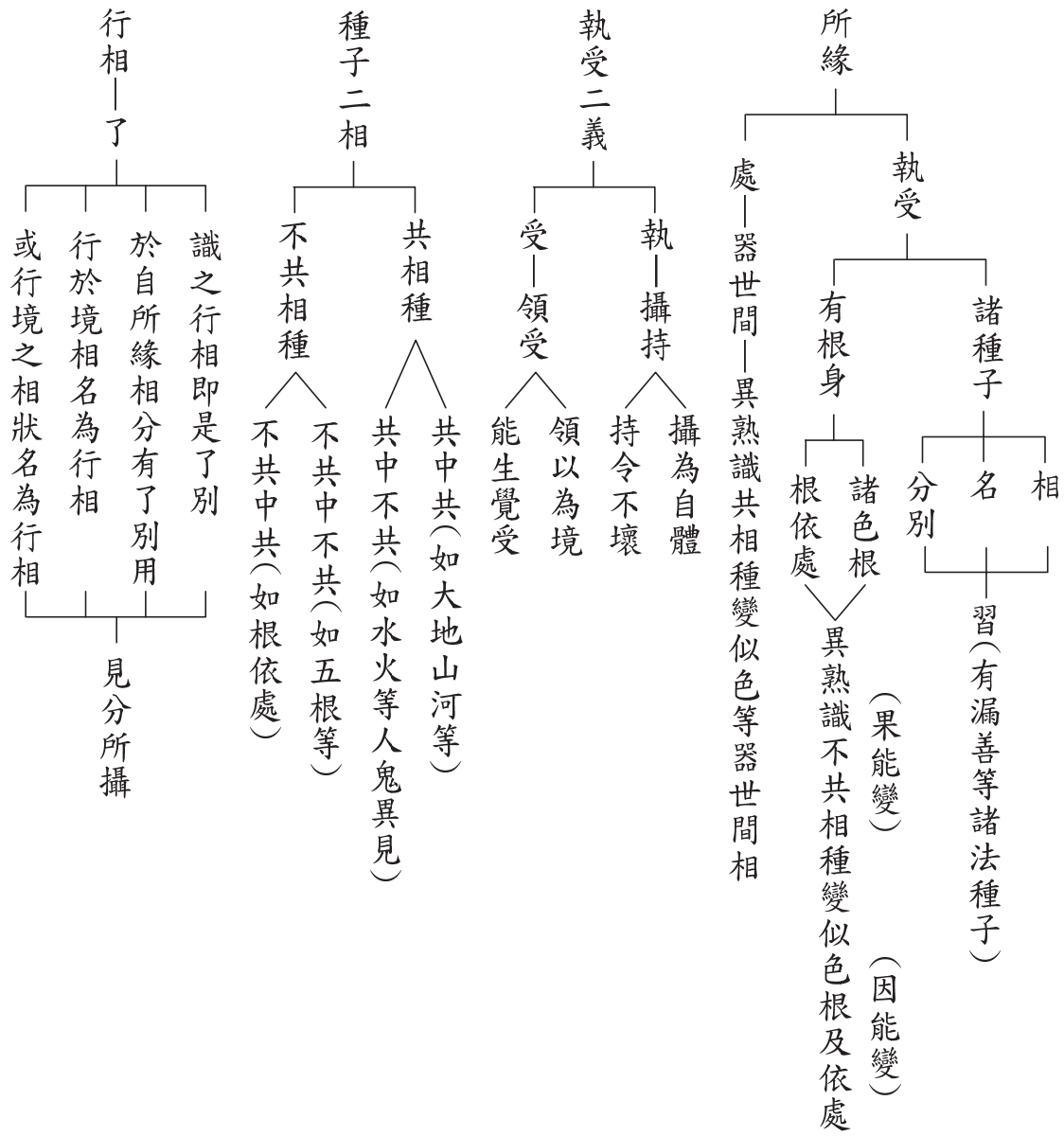


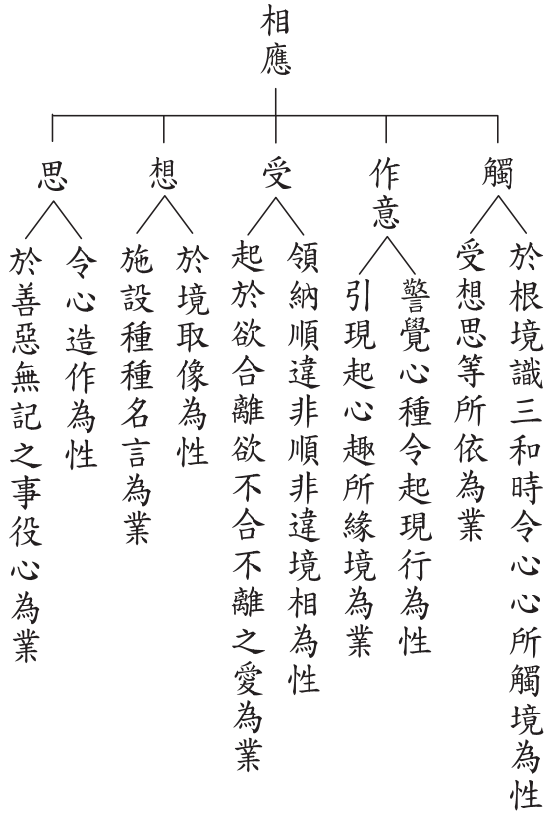
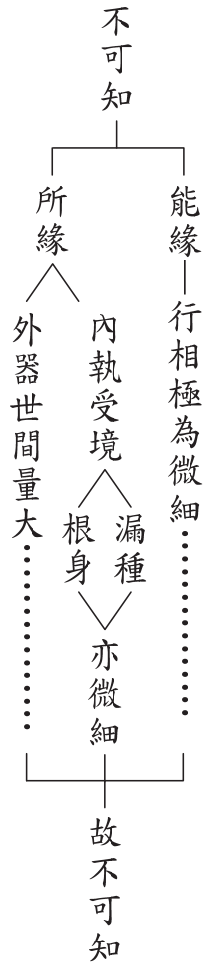
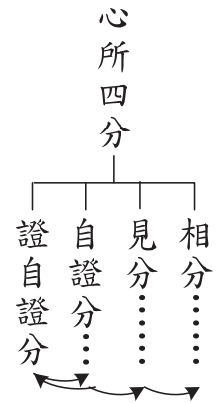
一切種(因相)



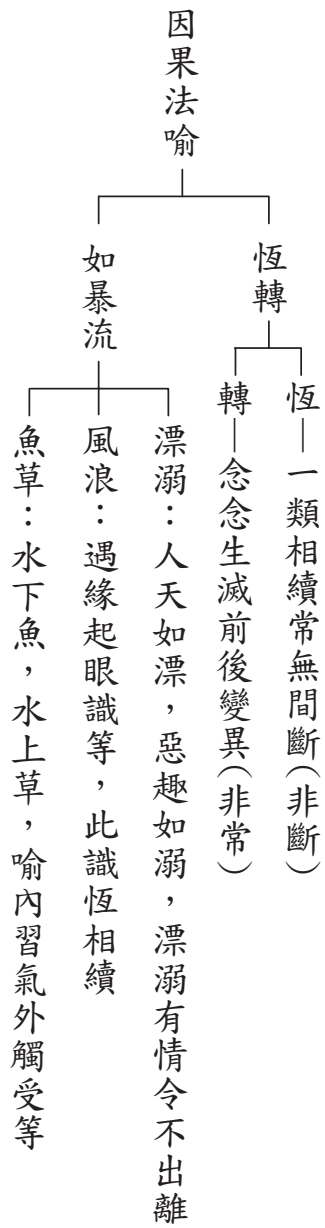
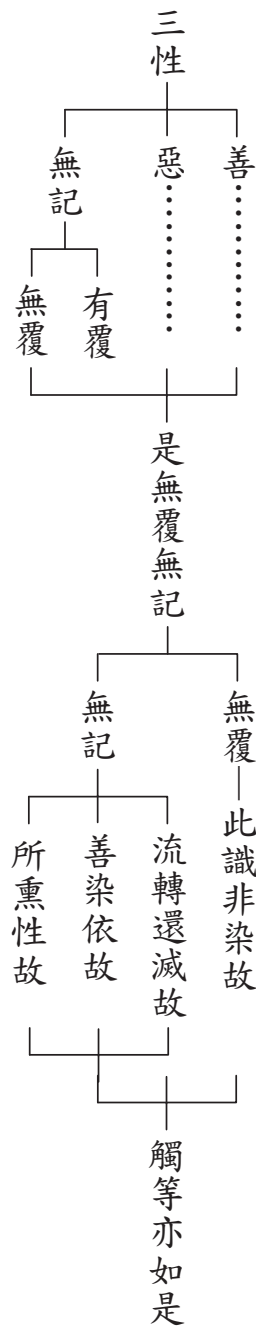
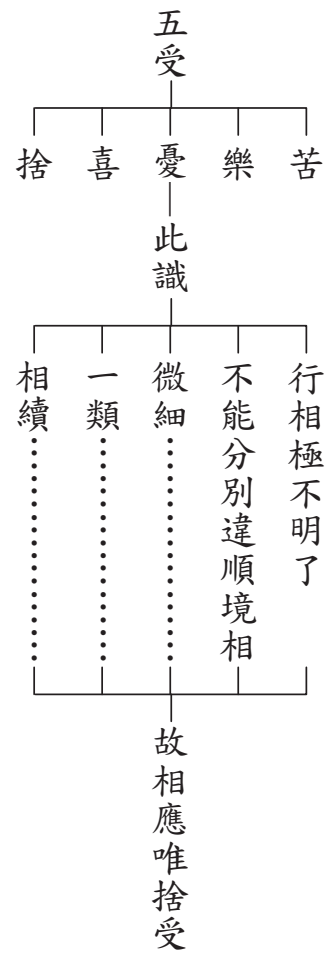
種子六義

- (一) 剎那滅——體纔生，無間必滅，有勝功力。此遮常法。
- (二) 果俱有——與所生現行果法俱現和合。遮前後及相離。
- (三) 恆隨轉——長時一類相續至究竟位。遮轉識。
- (四) 性決定——隨因力生善惡等功能決定。遮餘部執。
- (五) 待眾緣——待自眾緣合，方起現行。遮外道執。
- (六) 引自果——於別別色心等果各各引生。遮外道或餘部。

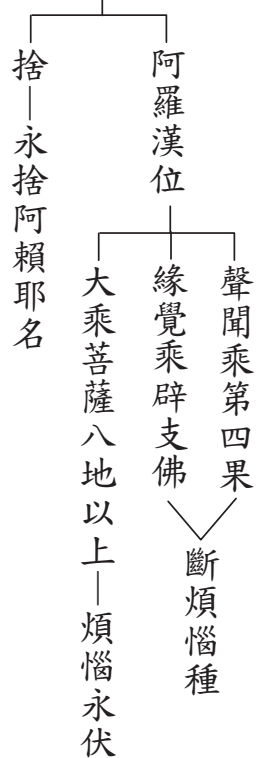




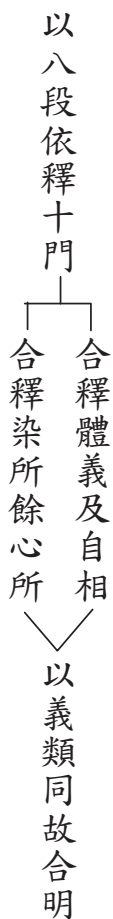
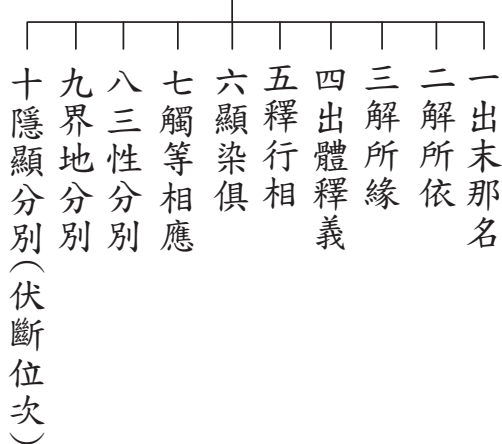
唯識三十頌講記(上)



伏斷位次



第七識
十門分別



或開為九—四染煩惱與餘心所別門說故

唯識三十頌講記(上)

末那(意)

名意之義——恆審思量勝餘識故
 異於意識——此持業識如藏識名識即意故
 彼依主釋如眼識等識異意故

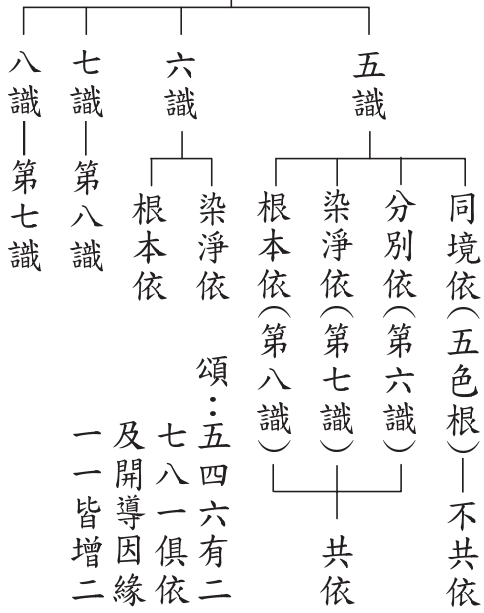
依彼轉

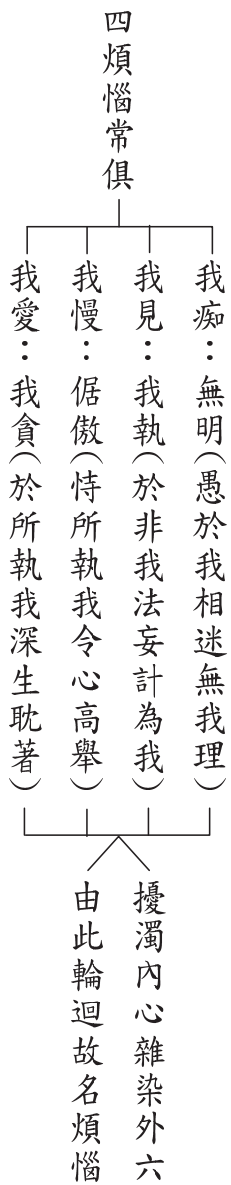
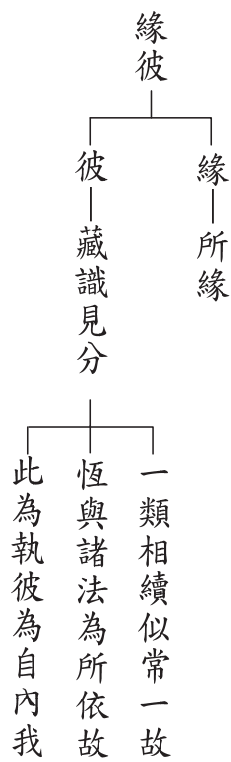
依——所依(諸心心所有三此但顯二)
 彼——第八識(第八現行識及所含第七識種)
 轉——流轉(相續生起)

諸心心所
各有三依

一因緣依謂自種子
 二增上緣依謂內六處(俱有依)
 三等無間緣依謂前滅意

俱有依





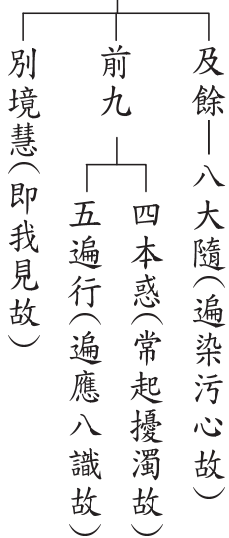
八大隨煩惱：

- 昏沉
- 掉舉
- 不信
- 懈怠
- 放逸
- 妄念
- 散亂
- 不正知

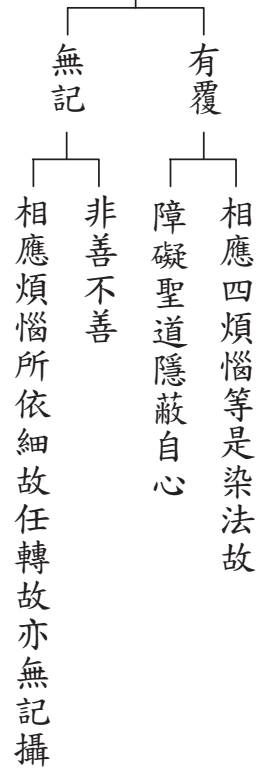
煩惱十種
此何唯四

- 有我見故餘見不生
- 由見審決疑無容起
- 愛著我故瞋不得生

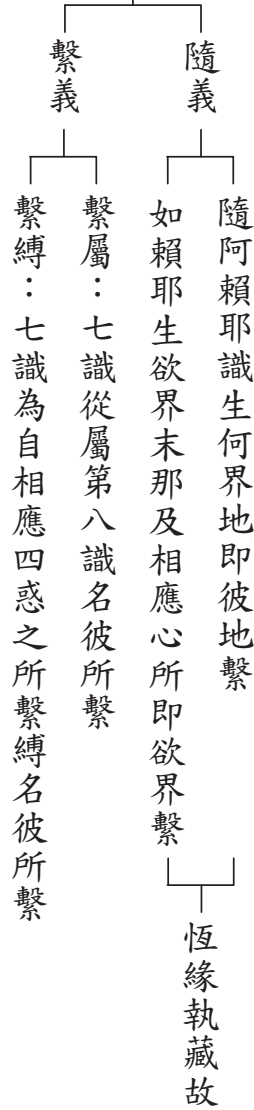
及餘觸等俱



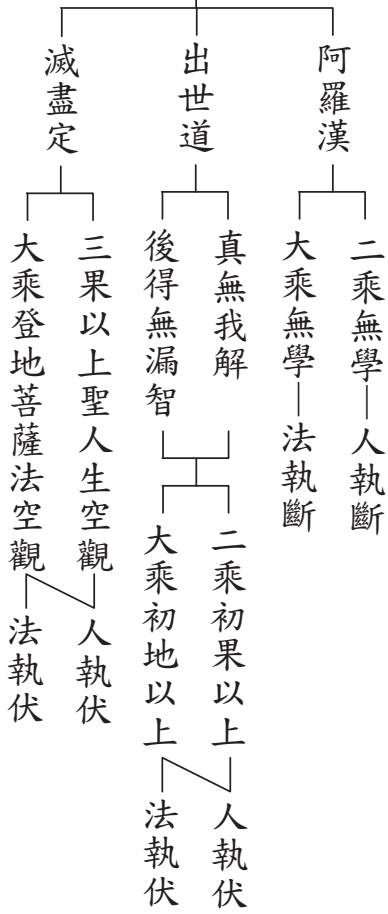
有覆無記攝



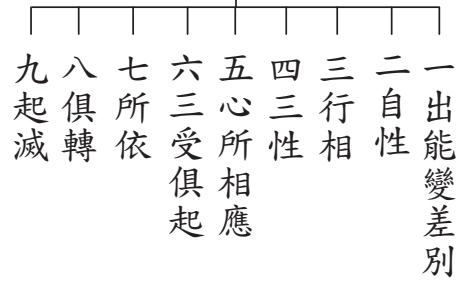
隨所生所繫



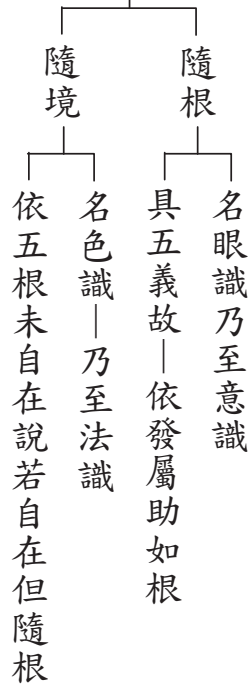
伏斷位次



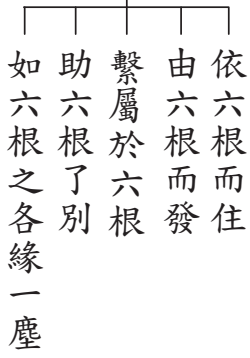
第三能變
九門分別



差別有六種



直解五義

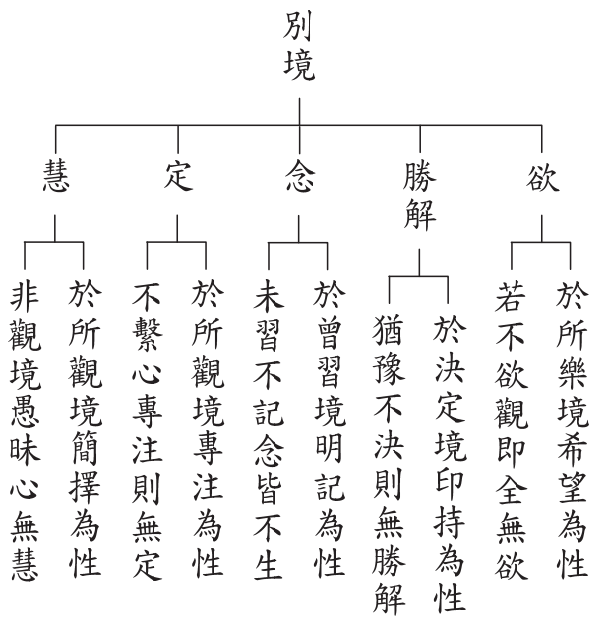
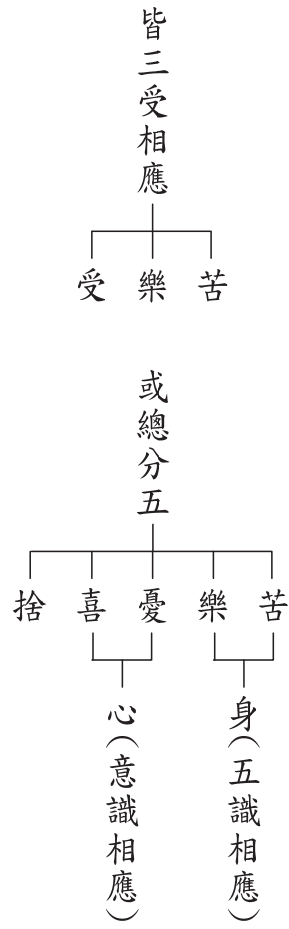
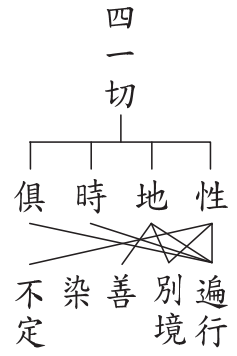


唯識三十頌講記(上)

了境為性相
 為自性(自證分)
 位行相(見分)

善不善俱非
 善
 能為此世他世順益
 與信等十一相應
 不善
 能為此世他世違損
 與無慚等十法相應
 俱非
 非善不善不可記別
 善惡俱不相應無記性攝

六位心所
 遍行五
 一切心中定可得故
 別境五
 緣別別境而得生故
 善十一
 唯善心中可得生故
 煩惱六
 性是根本煩惱攝故
 隨煩惱二十
 唯是煩惱等流性故
 不定四
 於善染等皆不定故



唯識三十頌講記(上)

善

信：於實德能深忍樂欲
慚：依自法力崇重賢善
愧：依世間力輕拒暴惡
無貪：於有有具無著
無瞋：於苦苦具無恚
無癡：於諸理事明解
勤：精進勇於修善斷惡
輕安：遠離羸重調暢身心
不放逸：由精進及三善根能防惡修善
行捨：由精進及三善根令心平等正直
不害：悲憫有情不為損惱

根本
煩惱

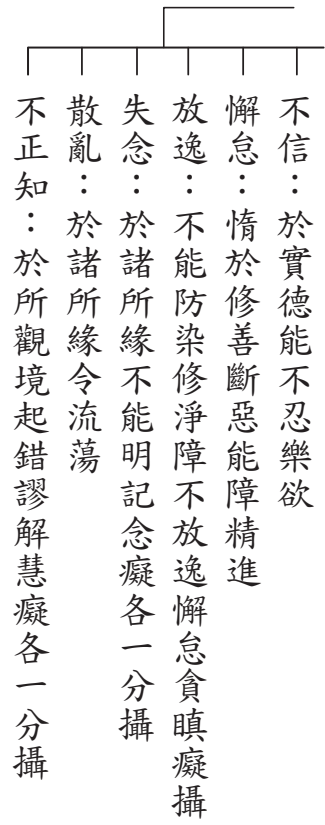
貪：於有有具染著為性生苦為業
瞋：於苦苦具憎恚為性惡依為業
癡：於諸理事迷闇為性一切雜染所依
慢：恃己於他高舉為性生苦為業
疑：於諸諦理猶豫為性能障不疑善品
惡見：於諸諦理顛倒推度染慧為性招苦為業

惡見

- 薩迦耶見：謂於五取蘊執我我所
- 邊執見：謂即於彼隨執斷常
- 邪見：謂謗因果作用實事及非四見諸餘邪執
- 見取：謂於諸見及所依蘊執為最勝
- 戒禁取：謂於隨順諸見戒禁及所依蘊執為最勝

隨煩惱

- 忿：對現前不饒益境憤發為性瞋一分攝
- 恨：由忿為先懷惡不捨瞋一分攝
- 覆：恐失利譽隱藏自惡癡一分攝
- 惱：忿恨為先追觸暴熱瞋一分攝
- 嫉：不耐他榮妒忌為性瞋一分攝
- 慳：耽著財法不能惠捨貪一分攝
- 誑：為獲利譽矯現有德貪癡各一分攝
- 諂：為罔他故矯設異儀貪癡各一分設
- 害：於諸有情心無悲憫瞋一分攝
- 憍：於自盛事染著醉傲貪一分攝
- 無慚：不顧自法輕拒賢善
- 無愧：不顧世間崇重暴惡
- 掉舉：令心於境不寂靜障止及行捨
- 昏沉：令心於境無堪任性障觀及輕安



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。

二〇二〇年三月恭印結緣（贈送品）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

唯識三十頌講記 / 徐醒民講 . -- 彰化縣花壇鄉 :
雪明講習堂, 2020.03-

冊 ; 公分

ISBN 978-957-9649-96-4(上冊 : 平裝)

1. 瑜伽部

222.13

109002125

唯識三十頌講記（上）

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