

徐醒民居士講

唯識三十頌講記
【下】

雪明講習堂印行



唯識三十頌(下) 目錄

九、依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。	一
十、依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。	二七
十一、由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。	五五
十二、由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。	八一
十三、即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。	一一一
十四、乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。	一三五
十五、若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。	一六三
十六、此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。	一九三
附講表	二一九

目
錄

唯識三十頌講記

徐醒民居士講 研學小組記

第九講

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。

這一段隨煩惱這裏我們大概看看，本來在《百法》裏都說過了，前面是十個小隨煩惱，中間兩個是中隨煩惱，最後八個是大隨煩惱。隨煩惱分成小、中、大，怎麼分法呢？有這幾種：小隨煩惱、中隨煩惱、大隨煩惱。以這三個來辨別：一是「自類俱起」，什麼是自類俱起？比如中隨煩惱——無慚、無愧，無慚、無愧這兩者是一類的，它可以同時起來的，叫自類俱起。二是「遍不善性」，凡是這些煩惱都是惡性的、都是普遍的，都是屬於這一類，凡是不善性，它普遍地都到了。三是「遍諸染心」，染心指的什麼呢？染心指的有覆的，三性是善性、不善性、無記性，不善

性是惡性，無記性當中有有覆無記、無覆無記，覆是覆蓋，就是障礙、蓋起來。比如第八識是無覆無記、第七識是有覆無記，什麼叫有覆無記？第七識雖然說不上是善是惡，但是它有覆，有覆就是有個東西把它遮蓋起來了，遮蓋起來讓它得不到一種清淨，見不到自己本性，這就是有覆的，有覆就叫做染心，它就是染了。三者都具備的話，又是自類俱起、又是遍不善性、又是遍諸染心，那就是八個大隨煩惱，具備這三個意義。具備兩個意義，就是自類俱起、遍不善性，那就是中隨煩惱。這三個意義都沒有的話，叫小隨煩惱。

就小隨煩惱來講，我們現在開始講小隨，小隨是什麼？忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍，這十個。這十個小隨煩惱，為什麼這三個意義都不具備呢？先說自類俱起，忿、恨……忿是單獨起來，忿起來的時候，別的就不會連帶起來，不會連帶地俱起。為什麼不會連帶地俱起？小隨煩惱起來的時候，行相非常粗猛，粗是粗暴、猛是猛烈，行相很粗猛，它起來就是單獨起來的，沒有跟別的連帶，起來就是單獨一個，所以它沒有自類俱起。既是自類俱起都沒有，遍不善性，它比如

這個忿心起來了，一個人起了忿心，你能說他也起了所有的不善性？壞透了，都是不善，這不能說，他也不能說是遍不善性。這個忿心跟有覆的也沒有關係，所以小隨煩惱，這三個意義都沒有。辨別小、中、大，用這三個意義。

現在就看小隨十個煩惱，所謂隨是什麼？隨是隨著根本煩惱發展出來的，就像樹根一樣，根本煩惱就像根、隨煩惱就是枝葉。不過這是一個比喻，比喻也不盡然，為什麼呢？這個隨煩惱與根本煩惱是一體的、是一類的，就像樹根、枝葉是一樣的；有的是等流的，等流就是跟它相似的，相似就不是從根本煩惱衍生出來的，只是跟它相似，歸併歸併，屬於這一類的，這就不能說由它本體衍生出來的。所以有些情況也不完全是那樣，但是就等流的意義來講，也算是一個隨出來的，大致地這麼講。現在我們就各別地研究：

第一是「忿」，忿是「對現前不饒益境憤發為性，瞋一分攝」，忿是對於出現在面前的不饒益境，不饒益境是對於發憤的這個人（就是這個眾生）來講，他對於出現在他眼前的，對於他來說是一個逆境，不是順境。順境是饒益的，對他有好處，

逆境是對他有害、有妨害的，對他有妨害就是不饒益境。他憤發了，憤是從心裏面起一股悶氣，發作了，這麼一個特性。它是瞋一分攝，忿是從瞋裏面發出來的，因此這樣的話，忿自己沒有自體，它就是由根本煩惱的瞋分出來的。如果不是這樣的話，它本身就有體，這是它本身沒有體。

第二是「恨」，恨是「由忿為先懷惡不捨，瞋一分攝」，它也是屬於由根本煩惱瞋發出來的，這個恨，它自己沒有獨立的自體，這個恨是先有忿在心裏面，懷惡不捨，然後再進一步地發展成為恨了，是一步一步的。

第三叫「覆」，覆是「恐失利譽隱藏自惡」，這個人為什麼有覆的煩惱呢？《大學》裏講：「揜其不善而著其善」，自己把自己不善的掩蓋起來、隱藏起來，為什麼隱藏起來呢？怕人家知道。為什麼怕人家知道呢？恐失利譽，利是各種利益，權力、財物上的利益等等，譽是名譽，恐怕失掉這個，所以他把自己造的什麼惡業，把它覆蓋起來、掩蓋起來。要知道，這個掩蓋沒有用的，君子，他不會掩蓋的，孔子說：「丘也幸，苟有過，人必知之。」孔子自己說：「我很幸運，我有過失的話，人家必

然知道。」知道的話，一方面不會誤導，知道這是過失，不會讓人家是非混淆；知道這是一個過失，就自己來講，人家知道我的過失，我趕快要改這是君子，他不需要覆。小人恐怕失掉利譽，他所以這樣，他自己沒有智慧，愚癡的人，他才是這樣，所以《大學》裏講：「揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然」，人家看見揜其不善的人，不但是看外表，一直看到他的肺肝，把他的心理就看透了，沒有用處，他還是這樣覆的話，就是自己愚癡。所以這是「癡一分攝」，貪瞋癡，是癡的一部分，由根本的癡衍生出來的。它的作用，將來要後悔的，所以它的業用在唯識論裏講「悔惱為業」，悔是懊悔，惱是後來的煩惱。覆的結果，到後來人家必然知道，掩蓋不住的，掩蓋不住，到後來自己懊悔了，也更加煩惱了，所以悔惱為業，這是它的作用。

第四是「惱」，惱是「忿恨為先」，原來就有忿、有恨，「追觸暴熱」，原來有忿、有恨，現在一追觸到這個，就接觸到暴熱，引起了熱。心裏凡是一個惱，惱就是煩惱，一煩惱，一個人的心裏就發火了，非常熱，就是暴熱，一觸動，暴熱就要發作，

這是惱，這個也是「瞋一分攝」，也是貪瞋癡的瞋一分，它本身沒有體。

第五是「嫉」，嫉是忌刻人家、嫉妒人家，是「不耐他榮」，對於他人有什麼榮耀的事情、有什麼得意的事情，比如說甲乙兩個人，遇見別人很讚歎乙、很恭維乙，甲在旁邊就感覺不耐煩了，你讚美乙，怎麼不讚美我？甲心裏就放不下了，這叫不耐他榮。對於乙來講，乙是一種榮耀，受人家讚美。甲就感覺不耐了，受不了，不能忍耐他人的榮耀，這種人「妒忌為性」，妒忌心，看人家比他好，他就受不了，這是「嫉」字。這也是「瞋一分攝」，這種瞋恨一分是憂，在唯識論裏面講它的作用，使他能夠發揮一種什麼用呢？憂戚，憂是憂愁，戚是小人長戚戚的戚，憂戚是它的作用。凡是嫉，都是這樣的，這是瞋恨一分。

第六是「慳」，慳是「耽著財法不能惠捨」，這個慳，財是自己有財物，法呢？自己有學問、有技能，他自己耽著，耽是好像自己有財、有學問、有種種的技能，自己感覺欣賞自己，自己就沉緬在自己保有的財物或者法，著就是耽著這個，他自己享有。我們普通講，自己獨自在享受的時候，不肯來惠捨，不能把自己擁有的財

物，或者擁有的法來惠捨給眾生。捨是捨棄，捨棄給眾生，就是給眾生一種恩惠。他不肯這麼做，這就是普通人講非常吝嗇，吝嗇就是自己有的東西，不肯給人家。這個慳跟貪有點不一樣，貪是把人家的東西要想貪求過來，慳是自己有的東西不肯給人家。雖然有點不同，它還是「貪一分攝」，貪的一分所包含的，歸併在貪的一分之中，是它的一部分，所以慳也沒有自己的自體。

第七是「誑」，誑是「為獲利譽矯現有德」，這跟覆還有點不同，覆是唯恐失掉利譽，恐怕自己有的利譽失掉了；誑是為了獲取，獲當得字講，為了從外面取得利譽，他就來誑，誑是騙人家，他來矯現有德，矯是假裝的，假裝表現出來自己很有德。現在有些不是佛家的，他冒充什麼大師，大師的衣服一穿，道貌岸然的，他也是矯現有德，相信他的人就崇拜他了，他故意表現出來那種德，結果一拆穿了，什麼都完了，那個德是故意的，假裝出來的。這是「貪癡各一分攝」，一個是貪，貪求利益，一個是癡，他了解用這種方式，終究會被人家發現他是假裝的、是詐騙的。現在台灣不是有很多詐騙嗎？那些政府的大官、學術界很多有學位的人，還有

很多人，都被他詐騙了，詐了很多錢去，被詐的人當然也不了解，不認識人啦！他行使詐騙的人，他是一個貪、一個愚癡，就是由根本煩惱裏貪癡各有一部分。

第八是「諂」，諂是「為罔他故矯設異儀」，罔是誣罔，罔他就是讓別人看不清楚他，讓人家發生錯覺，就是誣罔他人，所以自己矯設異儀，儀是儀態、儀表，異儀是特殊的儀表。我們就拿禮儀來講，我們為什麼要學禮？佛家要學戒呢？佛家的戒也好、儒家的禮也好，都要講中道，都要行得恰到好處，恰如其分。你做不到，固然是不夠，做過了分，也不行。比如我們普通人見面行禮，就世間法來說是鞠躬，古時候鞠躬，有一定度數的，普通人是三十度，三十度是普通的，要是再多的話，那就是禮很重了。古人講儒者叫做磬折，什麼叫磬折呢？磬是樂器，身體上半身一個鞠躬，鞠躬跟那個磬一樣的，磬折，折腰啊！對人的禮貌是很好了，這是古時候的禮。現在的禮，現在規定見到國家元首可以磬折，見普通的朋友不必要，就是見到機關的長官、長輩，不必磬折。那你見的話，你要特別磬折，這就過了，國家規定的禮有一定度數的，超過了就是異儀。除了這個例子以外，在儀表上凡是與眾不

同的，故意設計與眾不同的儀表出來，這都是異儀。他為什麼設計與眾不同的呢？就引發他人對他另眼看待，所以講「為罔他故」。這也是「貪癡各一分攝」，貪一分、癡一分來包含的。

第九是「害」，害是「於諸有情心無悲愍」，對於一切有情眾生，不但人類眾生，對於一般的動物，大的動物也好、小的動物也好，我們做人的時候，尤其是修道，對於有情眾生都應該有悲愍心。他沒有悲愍心，沒有悲愍心就害，傷害眾生，他不惜傷害眾生。比如說有悲愍心的人，開車的時候，路上看見小動物，車子要開慢一點，避免把小動物壓死了。就算沒壓死，壓傷了，小動物沒有人關照牠。你不顧這個，小動物只是小動物，牠跑到路上，你照樣開，壓死也好、壓傷也好，一切不管，那就是害，就沒有悲愍心。所以我們修道的人，就拿我們念佛來講，正功夫是要念佛，助功夫是什麼？「諸惡莫作，眾善奉行」，諸惡莫作，惡業很多都不能做，但是最重要的就是不要惱害眾生，你能做到不惱害眾生，其他的惡業，大概都不敢做了。所以我們修道的人，就從不要惱害眾生，從這上面多下些功夫，大概我們念佛

的助功夫就不錯了。近代的慈舟大師，他是學律宗的，他早晨一起來，穿鞋子一地上走，就要念一首偈子，這首偈子後面有兩句話：「若於足下喪身形，願汝即時生淨土」，這就是悲愍心，因為人類走路，不能把地上完全看清楚乾乾淨淨的才走一步，這事實上辦不到的。當然很顯著的，大螞蟻看得清楚，小螞蟻看不清楚了，大螞蟻在路上，你看清楚，當然你腳不會踩牠，很小很小，甚至比小螞蟻還微細的動物，一腳踩下去，因為看不見。慈舟大師為了自己眼看不到，無心的，使眾生足下一腳踩下去，喪失了生命，所以念這首偈子替牠迴向，讓牠即時馬上就生淨土，可見這個非常重要，害是心裏沒有這些心思。

第十是「憍」，憍是驕傲，「於自盛事染著醉傲」，對於自盛事，什麼是自盛事呢？對於自己很得意的事情，比如得了獎學金、升了官、發了一筆大財，世間法，凡夫眾生不外乎這些事情，自己所盛的。還有世間法那些學者們，他自己在某種藝術上面，書法上寫一張字出來，繪畫畫出一幅畫出來，自己有成就的叫自盛。對這個自盛染著醉傲，染就染著他比別人高明的、比別人好的，醉傲，傲是傲慢，傲慢

還不算，是醉傲，就如同人一醉的時候，那就只有這樁事情，其他一切都沒有了。醉傲這個傲，執著這個傲慢，不會醒的，醉傲就是沉緬在傲慢裏邊，不會清醒，對於自盛的這樁事情染著，執著自己。所以你仔細留心看看世間這些，自古以來，不是現在，那些有學問的人，有學問，不是真正有學問，他是知識豐富而已，知識愈多，他愈是驕傲，愈是感覺自己比別人懂得多。在藝術方面，他愈是有某種藝術，愈是感覺自己了不得了，這就是憍。這是「貪」的「一分攝」。

你了解這十種小隨煩惱，這個小隨煩惱在《百法》裏也講，《三十頌》裏也是這樣講，《三十頌》裏講心所跟心王相應的，比如我們的第六識，跟第六識相應的，我們每個人都有第六識，這些都跟我們第六識相應。所以我們修道的時候，修道就唯識學來講，我們現在不明瞭佛理，了生死怎麼了法？了生死必得要明心見性，不能明心見性，怎麼了生死？要明心見性，必得要懂道理，所以要了生死、要明心見性，你從那裏講？先要明瞭道理，明瞭道理之後，再按這個道理去用功夫。你要明瞭道理，要研究佛理，也要第六識，然後按照佛理去用功夫，也是要第六識，這個

第六識太重要了！那就是造業是第六識在那裏造，那個轉業，把生死改變，了生死轉業，也是要靠第六識。所以古人有偈子講：「第六第七因中轉，前五第八果中圓」，前五識、第八識，證佛果的時候一齊圓滿，一次轉圓滿。在一次轉圓滿之前，那談何容易？成佛要三大阿僧祇劫，在三大阿僧祇劫都是要第六識、第七識在轉，第七識只管在內、它不管外面，那還是靠第六識在轉，第六識帶動第七識在轉，那就是最重要的第六識在轉。所以第六識在用功夫、第六識在研究佛法（研究佛理），要了解佛理的話，由忿一直到害、憍，我們要了解，這些都是時時刻刻與我們第六識相應的。那就是說我們研究，不是看人家，要看自己，我們在六道裏多生多劫以來，現在要了生死，自顧不暇，那裏還有工夫來管得上別人？

這是講我們修道的時候，自己要時時刻刻地來檢點自己，因為忿、恨這些，隨時我們都可以發作的。隨時發作的時候，明瞭佛理的人，我們要了生死，生死心很懇切的話，就不能讓它發作，要能夠伏得住。在儒家來講，儒家是「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，一發了，讓它能夠中節制，節是儒家講的禮，由

禮把它調節了，不會繼續來發了。我們懂得這個，佛家用戒把它節制住，雖有忿、有恨，心裏的念頭一動的時候，趕快就把它制止住。心裏一動的時候，自己認為制止住，就是制止住，外面人家也看出來了，憤怒的時候，臉上就發青了，感覺慚愧羞恥的時候，臉就發紅了，自己剛剛有這麼一點點表現出來，這個言語都還沒有出現的時候，自己就知道，人家也知道。雖然是知道，儒家就是中節，發是發了，中了節了，一中節趕快就止住，不要再繼續發了。能夠守得住，這叫伏得住，伏惑，煩惱就是惑，這就能伏得住。我們修道的時候，連伏都伏不住，那很困難了，必得要自己能夠伏得住。這是小隨煩惱。

後面是中隨，中隨是什麼？「無慚、無愧」，無慚是「不顧自法輕拒賢善」，自法是自己有的，這個法包含很廣，自己懂得道理、自己有修養、自己有人格，這叫做自法。這個是不顧自法，人家跟你說：「你要自重，要自己尊重啊！」自己尊重什麼呢？淺講自己有人格、有品德，講到徹底的話，人人都有自己的性德，就有明德在那裏。那麼他不管，他是輕拒賢善，輕是輕視、拒是拒絕，對於賢人，他也不

去親近他，甚至於拒絕他，看不起他，叫輕拒，對於善人也是拒絕，還有善事情，他也不肯做，這叫無慚，無慚是不顧自法。無愧是什麼呢？無愧是不顧世間法，「不顧世間崇重暴惡」，不顧世間就是：人家對於他有什麼批評，有什麼不好的評論，他一切不管，自以為是，自己愛怎麼做就怎麼做，就是不顧世間的輿論。崇重暴惡，對於暴力、惡事情，他很重視、很崇拜。孔子講怪力亂神，力就是暴力那些事情，他要崇重的，那些罪惡的事情，人家不肯說也不肯做，他是無愧，他很贊成那些事情，這叫無愧。這叫中隨煩惱。

這個中隨煩惱就是自類俱起，無慚、無愧，這兩者是連帶的關係都會起來的，兩者俱起。它與不善，凡是一個人既是沒有慚愧心，一切不善的事情，這個心都會周遍，都會有連帶關係的。換句話說一切不善的事情都可能由無慚無愧引發的，所以它是遍不善性。這是中隨。

後面是八個大隨煩惱，第一個「掉舉」，掉舉是「令心於境不寂靜」，心於境，比如我們念佛的人，在念佛的時候，這個心在佛號上面，佛號就是一個境，我們拿

這個做比喻，我們的心在佛號上，不能夠安安靜靜地持續下去，這叫不寂靜。這個「障止及行捨」，止就是定，不能定，所以我們念佛的人，如果犯了掉舉，掉舉這個煩惱很重的話，那修一心不亂就很困難了。行捨是行蘊中的捨，這在前面講過了，行捨，它也障，止，它也障礙。換句話說，有掉舉，他也不能夠入定，行捨這個善法，他也辦不到，他的掉舉就有這個關係的。

第二個「昏沈」，昏沈是「令心於境無堪任性」，無堪任性就是對於這個境發生一種不清楚，堪任是對於這個境清清楚楚的。對於它不清楚，叫做無堪任，堪任就是很清楚，對於那個境界。這還是舉例子來講：比如我們念佛，前面的掉舉是心理不能靜下來、不能定下來，這個昏沈，念著念著，佛號什麼時候停止了？自己也不知道，自己在那裏昏沉下去，打瞌睡了，打瞌睡就叫做昏沈了，心對於這個境（對於佛號）無堪任性了，所謂無堪任性，佛號早就念不下去，早就不念了。要是堪任，就是念茲在茲；無堪任就是不能念茲在茲，就是昏沉了。這就「障觀及輕安」，觀是對於那個境界清清楚楚的，就一心觀那個境界，還有輕安，輕安也是善法裏的一

種，它這是障觀以及障礙輕安。大概我們念佛的人，不是掉舉就是昏沈，這兩者要能把它克服掉了，那功夫就很好了，克服不了這兩個，功夫就還要趕快自己想辦法，要多多磨練自己。

第三個「不信」，不信是「於實德能不忍樂欲」，實德能在善法裏就講過了，實是有真實的功德。除此以外，印度那些外道，他也講實德能，他有他的講法。各位研究的話，找出《唯識論》，自己詳細研究。這是講自己的實德能，不能夠忍樂欲，這叫不信，就是對於我們本有的本性、性德、本有的功能都不信。所以前面講善法的時候，「信為道元功德母」，你對於人人都有佛性，對於這個不能信的話，那修道就談不上。所以現在一般人說：「喔！你是聖人了。」現在那有聖人啊？一般人都有一個看法，他表面說你是聖人，他是諷刺你的話，他認為現在根本就沒有什麼聖人，他說你是聖人，他認為你與時代脫了節，跟不上時代了，他諷刺你是聖人。講這個話的人，他就是不相信自己有聖人的本性，這種人煩惱重得很。這種人來辦政治的話，你跟這個人講內聖外王，他就笑了，甚至還笑掉大牙呢！他認為現在什麼時候

代了？還說什麼內聖外王？這是幾千年前的話啦，現在還講這一套？內聖外王永久都不能變更，你辦政治的人，不能明瞭自己有真如本性，就儒家來講，不能明瞭自己已有聖人的性德，那你辦政治都是為了求名求利，要跟人家爭權奪利的。明瞭自己有實德能、有本性，自己要求內在成就聖人，這是他最高的目的。為了要成就聖人，他要行君子儒，行君子儒就跟佛家行菩薩道一樣的，他就要出來辦政治，辦政治就是替天下蒼生來謀求天下太平的一個安定局面，讓人人都能安居樂業。替眾生謀求福利，這不是最後的目的，最後目的是天下太平以後，眾生才能談得上學道，才能談得上了生死、成聖人。對於別人是這樣，他自己更是要求，自己為了要了生死、要成聖人，他才來辦政治，這樣的政治，他絕對不會謀求自己的權利來損害天下人民的利益。所以就這個意思來講，內聖外王永久是對的，現在一般人恥笑、諷刺內聖外王，就證明現在人不懂得內在什麼是聖，他不知道啊！他不相信自己有聖人的性德，所以叫不信。

今日之下，所有那些人，幾個人能相信自己有性德？沒有啊！沒有人能相信，

所以現在天下這麼亂。但是如果我們修道的人不信這個，那煩惱很嚴重，對於這個不能夠忍、不能夠樂、不能夠欲。忍樂欲是一層一層地往裏面追求的，先要忍，勉強要忍，然後到了不勉強，樂了，感到有樂趣了，往裏面相信追求自己的這個，有樂了。在忍的階段的時候，就是我們現在，我們講修道、講內聖外王，引起人家來諷刺，我們凡夫現在要忍，外面人家諷刺，我們自己要忍耐，忍到自然的時候，覺得有樂趣了。樂了之後，再進一步，必得深入地往裏面求，不求就感覺不行，就成為欲望了。這個欲，就是你要往性裏面求，深信，愈往裏面求，拿它當作一種欲望，那就更深入地往裏面求了。不信是跟信相反的，不能夠忍樂欲。我們現在講五倫，對父母要講孝、對兒女要講慈、對朋友要講信，我們現在要講五倫之道、講五倫道統，外面又笑了，人家又笑了，人家一笑，我們就說不出口了，就不敢講了，那就是自己不能夠忍。你不能忍的話，就證明自己對於信這個善法還不夠，我們現在還是沒有不信，不信的隨煩惱還是很重，所以經不住人家一句話，我們就不能忍耐了。所以這些道理，我們為什麼要這樣仔細地反反覆覆來研究呢？就是幫助我們自己隨時對於社會上那些人，我們能夠有忍耐的功夫，不管他們怎麼說，我們應該了解自

己，我們修道的話，就不能夠跟他們一般見識，這個必須要了解的。

第四個「懈怠」，懈怠是「惰於修善斷惡能障精進」，惰是懶惰，就是墮落，它與勤勞是相反，它是惰於修善斷惡。善法要修、惡事情要斷除，他對於這個修善斷惡，他不是不修，也不是不斷，做著做著的時候，他又不想做了，想休息休息，就是精神懈怠了，這樣的話，能夠障礙精進。這個精進是對於善法來講的，前面講不貪、不瞋、不癡，那是精進地在那裏修持，這個能夠障礙精進，懈怠能夠障礙。比如我們念佛，念佛有正功夫、助功夫，要一直在那裏精進，懈怠的話，今天念一念，明天我要休息休息，今天早晚功課做了，到明天要做晚課的時候，「今天累了，再做晚課，這個精神提不上來，今天休息一下吧！」這就是懈怠。你要是精進的話，既是早晚功課，要問：你三餐吃飯要不要吃？你不會說我今天不要吃了，那可不行，到要吃飯的時候，非吃不可。既是三餐飯非吃不可，你修道的人，朝暮二課就跟吃飯一樣的，你不能缺，就不能不做，不做的話，就是懈怠。

第五個「放逸」，放逸是「不能防染修淨，障不放逸，懈怠貪瞋癡攝」，所謂放

逸，放是放蕩，逸是散逸，往外亂跑。這個煩惱是不能夠防染，染心所是雜染、不清淨的。修淨是修淨業、修淨法，不但念佛是修淨，凡是修道就是要修淨的，讓你心理能夠淨化，這叫修淨。不能防染修淨，放逸就是不能防染修淨，染污。比如我們現在看電視、看報紙、在街上看見各種廣告，那一處都是把我們心染了。你要是不放逸的時候，怎麼樣不放逸？修道的人守戒律，不管在家、出家，就是在家，最低限度受過五戒的，看見殺盜淫妄那些動態，那個現象一出現，你要不放逸的話，任何現象引發自己念頭一出現，自己立刻就把它止住、把它禁止，這就不放逸。

放逸怎麼呢？看見殺盜淫妄那些事情，看熱鬧的心，我看看，這有什麼關係？只是看看而已。你看看而已，研究唯識學之後，知道名言種子一落下去，就是一個生死種子，後來就造業了。就是心理稍微一鬆懈、一放逸，隨著外面那種現象，存著欣賞、存著觀望的心理，去看一看，落下種子了。儒家講禮，也是不放逸的，孔子教顏回：「非禮勿視，非禮勿聽」，我們現在非禮勿視辦不到，辦不到就要：我眼睛一接觸，這個禮就跟守戒律一樣的，儒家的禮就是佛家的戒，當下違背這個禮了，

趕快心裏就戒。心裏就把這個念頭，《大學》裏講「格物致知」，格物，外面那些表演出來的時候，那是外物來了，自己的念頭出現，就是內在的物也起來了，那就要格物，「格」當「來」講，格物之後，《大學》教你什麼辦法？致知，你馬上就知，「不怕念起，只怕覺遲」，你馬上就致知。看見外面非禮的事情，外面非禮的物引起內在的念頭起來的時候，當你的念頭跟外物，還沒有隨著它跑的時候，自己心裏就不要放逸了，趕快把念頭制止，趕快就把它降伏下去，降伏其心，就是這樣降伏啊！放逸跟這個相反的，外面那些染法，那些誨淫誨盜的，看了又看、看了再看，那就是一層一層的染法，自己心理就染著，若沒辦法防，心裏一點防守都沒有，那放逸就是這樣，不能防污染的。污染不能防，修淨不能修的，它就是障礙不放逸。不放逸是善法，這個是「懈怠貪瞋癡攝」，懈怠、貪、瞋、癡，各有一分，放逸在這裏，懈怠、根本煩惱，各有一分，包含在根本煩惱裏面。

第六個「失念」，失念是「於諸所緣不能明記，念癡各一分攝」，「於諸所緣」，所緣是外面的境界，對於外面的境界，「不能明記」，不能夠很明白地記得住，「念

癡各一分攝」，一個念、一個癡，各有一分，包含在裏面。失念，舉例子來講，比如我們念佛，我們把佛號當所緣，我們念頭正在持名的時候，對於所持的名，我們不能夠明記不忘。除了念佛之外，還有憶佛，怎麼憶佛呢？憶佛對於佛號也要明記不忘，明明白白地記在心裏，不要忘記。不能明記不忘，這就是失了念。

第七個「散亂」，散亂是「於諸所緣令心流蕩」，流是跟水一樣流到這裏、流到那裏，蕩是讓風吹得到處飄蕩。令心流蕩，這個沒有講是那一分攝，有的說它是屬於癡的一分、有的說不屬於癡的一分，別有自體，別有自體的時候，它自己有它自己的，散亂自己有體，它不是從六個根本煩惱裏面衍生出來的，它是等流的性質。

第八個「不正知」，不正知是「於所觀境起錯謬解，慧癡各一分攝」，它對於所觀的境界，前面所觀的，比如障觀的那個觀境，起了錯解，這是慧、癡各一分，慧是染慧，不是那個真正智慧，各有一分。

這個八大隨煩惱，到這裏講完了。要注意：這個八大隨也是我們每個人都有的，都是跟我們第六識相應的，換句話說，我們每個人的第六識隨時都可能起了這些煩

惱。有這些煩惱，特別我們在修持的時候，就要注意用那些辦法來克服，隨時自己要提醒自己，不能夠讓這些煩惱給我們障礙了。

講到這裏，還有「不定」，不定的煩惱，過去《百法》都講過了，一個悔、一個眠、一個尋、一個伺。

第一是「悔」，悔是「惡作惡所作業」，厭惡原來所做的業，「追悔障止」。所謂不定是什麼呢？不定是善、是惡，對於造了惡業要悔，那就是善性；造了善業要悔的話，這就是惡性的。比如說他騙了人家，事後一想：「這個不對啊！」懊悔了，這就是善性。要是幫助人家，拿了一筆錢財出來幫助人家，這是善事情，後來一想：「拿這麼多錢出去，自己又少了這麼多了。」要懊悔了，這就是不善的。所以這個悔，有善、有不善，不一定的。

第二是「眠」，眠是「睡眠令身不自在，昧略障觀」，它也是有善、有不善的，睡眠，我休息一下，睡充足了，精神飽滿了，然後替眾生辦事情，有精神替人服務。在公家教書、在公家辦公，把公事辦好、教書把書教得好，這個睡眠對於你就是個

善性。那個不善的，跟人約好了，準備什麼時候跟人家打鬥，睡充足了，精神飽滿，體力養好了，把人家打敗了，這就不善性。所以睡眠是中性的，看你怎麼用法，可善、可不善，不定。悔與眠，一個障止、一個障觀，悔是障止，止是能夠定，眠是障觀，睡眠對於觀，心思昧略，當然障觀的。

第三是「尋」，尋是「尋求於意言境」，意言境是就第六識來講的，第六識所攀緣的境界，叫意言境，既是境界，有境界就有個名，第六識所攀緣的境界，就叫得意言境。第六識所發的言語，包括文字等等，這都叫意言境，就是意識所取的這個境，叫意言境。尋求於意言境「麤轉」，要知道：這個意識所取的境，意識所取的什麼境？意識所取的是法塵，不是眼所對的色塵、耳所對的聲塵，意識所對的是法塵，法塵不過是假影子而已，是色聲香味觸五塵落下的影子，一種抽象的假影子，第六識是攀緣那個。攀緣那個意言境的話，他對於尋是粗轉，尋求這個、尋求那個。那就是說，我們一個人想前想後，想那個具體的事情，那個具體的事情都不在眼前，心裏第六識在那裏想來想去，那叫做意言境，粗轉，很粗淺地在那裏活動、在那裏

想，叫尋，尋求。「不深推度」，不能夠深入地往裏面研究，推度是往裏面研究，這叫尋。

第四是「伺」，伺是「伺察於意言境細轉，深入推度」，很微細地往裏面深入，往裏面研究，叫伺察了。尋、伺這兩者，都是各用一個思、一個慧，思心所與慧心所，各有一分做體，各有一分體。深入的時候，尋、伺這兩種都用思，慧是粗淺的，思是往裏面深入地推度，這兩者有點分別。實際上兩者意思是差不多的，不過一個淺、一個深，有所不同而已。

後面是「二各二」，頌文講：「不定謂悔眠，尋伺二各二，尋伺二各二，初二」，就是上面那個二，「顯二種二」，顯示兩種二——「一悔眠」、「二尋伺」；「後二」，後面是講的悔、眠、尋、伺，「四法各有二」，各有二——「一染」、「二不染」。

這是講不定法，不定法除了悔、眠，這個善與不善不定的之外，還有尋、伺，也有這兩個不定，不定是一個染（不善）、一個不染（善），各有二，不定的。這四種對於染與不染，各有，染也不定、不染也有不定，是講這個道理。不定法到這裏

唯識三十頌講記（下）

就講完了。

第十講

我們先看頌文，請各位翻到第二頁，最後一行：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

先念這兩首頌。現在請各位看後面這個表，上回講到四個不定法，「不定」心所講完了，後面是「二各二」，「二各二」這三個字的意思，因為頌文最後一句是「尋伺二各二」，在上一句有悔眠，這一句「尋伺二各二」，上面的「二」，指一個悔眠、一個尋伺，這二類；下面的「二」是悔眠這一類也好、尋伺這一類也好，這四個法各有二，各有什麼二呢？一個是染法、一個是不染法，染法包括不善法，不染的就是善法。這四個法——悔、眠、尋、伺，它善或不善以及無記的，都是不定，是這個意思，「二各二」是這個意思。

現在就看我們剛才念的兩首頌：「依止根本識」，「依止」這兩個字包含前五識、

第六識，因為這裏講的是前六識，前六識依止誰呢？「依」是依靠，「止」等於一個人止在那裏，它依止在那裏呢？依止「根本識」。各位看圖，這個圓圈指的第八識，第八識裏面很多黑點子，代表有了無明。雖是有無明，它的真如本性沒有失掉，真妄和合，有了無明之後，真妄一和合就有第八識，第八識在這裏叫根本識，根本識指的就是阿陀那識。這在前面講第八識的位置有三個名稱：第一是阿賴耶識、第二是異熟識、第三是阿陀那識。這三個名稱，阿賴耶識時間短，「不動地前才捨藏」，到了第七地，修滿了第七地，快登第八地了，藏識這個名字就捨棄了，所以它的時間短；異熟識時間比較長，到金剛道，金剛道就是快成佛了，到金剛道，最後一品無明一斷就成佛，所以講「金剛道後異熟空」，它時間比較長一點；時間最長的就是阿陀那識，阿陀那識是相續執持位，那就是成了佛以後，還是由它來相續執持。在還沒有成佛，這時候在凡夫的因地，它是相續執持凡夫的種子、根身，由它來持續的，這是有漏法；成佛以後還是由它來相續執持，它持的無漏法。所以根本識指的是阿陀那識，它的時間最長。

這裏講的依止，前六識「共依根本識之現行」，根本識現行就是第八識，不是指第八識的種子，指的第八識，前六識共同的，無論眼耳鼻舌身識、第六意識，都是依靠第八識的現行識做它根本的依止、依靠，這是共依。「親依六轉識各別種」，還有各別的，親依是六轉識（一個是共依、一個講親依）各別的種子。所以六轉識是對根本識來講，由根本識轉出來的，轉生出來的叫轉識，八個識只有第八識稱為根本識，七識以下的都叫轉識，叫做七轉識，這是講前六識叫做六轉識。六轉識的親依，親依是什麼？親依跟共依不一樣，共依是就第八識整體來講，前六識都是依靠第八識。親依呢？六轉識每一個識，自己有自己的種子，所以是六轉識各別的種子。這個圖有兩根線、兩個箭頭，共依這個箭頭指在圓圈外面，箭頭畫在外面，親依那個箭頭畫到裏面去，指的根本識裏面一點一點那些各別的種子。這是「依止根本識」這句話，這句話既是講前五識，也是講第六識，六個識都是這樣的依止。

下面就分開來了，前五識講前五識各種的，另外就單獨講第六識，我們現在還是研究第三能變，第三能變就是前六識。第三能變前面六門已經研究過了，剛才講

共依、親依——第七門「所依」。還有第八門前六識的「俱轉」，然後第九門的「起滅」，現在就開始研究後面這兩門，所依這一門剛才講過了，就是「依止根本識」。

現在講「俱轉」，先講「五識」，「五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水」，這是講前五識眼耳鼻舌身，前五識「隨緣現」，我們學佛的人都知道「萬法因緣生」，「生」是方便講，實際上是「現」出來的。現是怎麼出現的呢？是隨著「緣」出現的，這五個識隨緣現，五個識所具備的緣不相同。就眼識來講，「眼識九緣生」，第一「空」，空指的空間，我們眼睛看東西要有一定的距離，沒有距離，把東西貼在眼裏面，眼睛看不到，所以要有空間的距離；第二「明」，明是光線，在黑夜裏看不見的；第三「根」，就是眼根，前面講《唯識簡介》都說過了；第四「境」，境是眼識所對的色塵；第五「作意」，作意就是心所，觸、作意、受、想、思的作意；第六「根本」，根本就是前面講共依的根本識；第七「染淨」，就指的第七識；第八「分別」，分別指的第六識，第六識是分別心最重的；第九「種子」，種子就是前面講的親依，各識依靠各識自己的種子。這樣算起來，眼識一共有九個緣，具備這九

個緣，我們張開眼睛才能看。普通講「我們眼看一看」，那多方便，眼睛睜開就看了，你從唯識學理來分析的話，必須要具備這九個緣，你才能構成這一看，不然雖看也看不見，眼識出不來的。

耳識呢？「耳識八緣生」，八個緣就可以了，在眼識九緣之中「除明」，把明（光明這個光線）除掉，耳識不要明，它不論白天、夜晚，黑暗的時候照樣可以聽得見的，除了明以外，其餘八個緣都要具備，不具備也不行。再講到鼻識、舌識、身識這三個識，「鼻舌身七緣」，每個識都要具備七個緣，這七個緣就從九個緣之中「除空明」，把空、明這兩者去掉。換句話說，鼻識用鼻子來聞氣味，不要有空間距離，香臭的氣息要傳到鼻孔裏面才聞得見，同樣的，明也不需要；鼻舌身三個識有七個緣就夠了。這是解釋「五識隨緣現」，就是說：眼識隨九個緣就生出來、就現出來了，耳識隨八個緣就出現，鼻舌身各隨七個緣就出現了。

後面的（附）是講「六七八識生緣」，剛才那個表是講前五識，除了前五識以外，附帶的，我們再把八個識一併看一看，各緣要具備多少。現在講到第六識，「第

六依五緣生」，第六識依靠五個緣就可以生出來，這五個緣是什麼呢？一「根」，跟前面的五識一樣，五識各有各的根，眼識有眼根、耳識有耳根……第六識（意識）有意根，「第七識」就是第六識的根，所以叫做意根，那就指的第七識。二「境」，講到境，就是「一切法」，所謂一切法，指不在眼前的，就是五識所對的現在的境（色聲香味觸），然後落下來的影子，那些影子統統歸併起來，成為一個法塵，這就是一切法。一切法不外乎色聲香味觸，這五大類就包括一切法，這五大類不在現前的時候，假影子落下來，普通人講的叫做印象，所得的印象，這個印象就是第六識所對的塵，就叫法塵，這是它的境。三「作意」，第六識也少不了作意，沒有作意的話，儒家經典講「心不在焉，視而不見、聽而不聞」，所以無論前五識、第六識，作意都需要的，沒有作意，他的心不在那裏，這指的是心所，心所是幫助心王發生作用的，所以需要作意，作意就是注意的意思。四「根本」，根本是「第八識」。五「種子」，就是親依，第六識個別單獨依靠第六識的種子。

這樣算起來，根、境、作意、根本、種子，這五個緣就可以了。而且要注意：

這五個緣之中，境不是外面的，境是在心裏面，隨時要想，隨時出現，根本、種子、第七識、作意都是在內，就心內講的。所以第六識能夠單獨起作用，就是獨頭意識，可以單獨起作用的。

「第七八以四緣生」，第七識、第八識，依靠四個緣就可以生出來了。一「俱有依（八七識）」，俱有依是什麼呢？就是第八識以第七識做俱有依、第七識以第八識做俱有依。所謂俱有，就是離不開它，必得要依靠它，就拿第七識來講，有第八識才有第七識，沒有第八識這個俱有依，第七識就不行，起不來，同時第八識也必得要第七識，所以這兩者互相做俱有依的。二「境（所緣）」，境就是所緣，第七識所緣的是第八識的見分，第八識的見分就是第七識的所緣、就是第七識的境。第八識的境包括種子、五根之身，就是相分，相分就包括這個，種子也是相分，種子和根身都是相分，還有山河大地（器世間）。換句話說，第八識的相分，一個是根身、一個是種子、一個是器世間（就是山河大地），這就是第八識的境，也就是第八識的所緣。三「作意」，這都是相同的。四「種子」，表上的種子下面應該有一個句點，

到種子就是四緣了——俱有依、境、作意、種子，「或說第七依三（即以所依為所緣故）」，或者少一個，也有這種講法。這是講五識隨緣現，附帶地把八個識所具備的緣都說出來了。

「或俱或不俱」，「俱」是俱起，怎麼俱起呢？比如眼識，眼識起來了，或者跟眼識同時起來，耳識也起來了，這個眼識、耳識俱起。這句頌文，我們看「或俱或不俱」這個表，先看「俱」，俱是「多識生緣現前，多識生起」，就拿前五識來講，前五識這些緣，眼識的九緣生起來的時候，當然眼識起來了，如果這個耳識，或者鼻識、舌識、身識，這些識的緣都起來了，那麼這些多識就生起來，「如眼識耳識等同時起」，這叫俱。我們舉個例子，比如電視在表演，眼識在看，電視裏有聲音，耳識也出現了，一邊眼看、一邊耳朵在聽，這個時候，眼、耳這兩個識同時起來。再過一個時候，一邊看電視、一邊吃東西，舌識也起來了。或者你一邊看電視、一邊吃東西，你的桌子上面有一盆花或者焚的香，有氣味，這個鼻識又起來。這是多識的緣起來，可以同時起來的，甚至於五個識同時起來，這是俱。「不俱」呢？「一

識生緣現前只一識生，如眼識起時無耳識與他識俱起」，如眼識起的時候，沒有耳識或沒有其他的識俱起，就拿看書來講，我們眼識在看書，只是眼識在生起，這是單獨地講，其實你眼識在看書，你的第六識在起作用啊！這是純粹講眼識，比如看一朵花，你眼識在看，你只是眼識起來，別的識沒有起來；或者只是耳識在聽一種聲音，你沒有看，只有一個識起來的時候，沒有別的識這個緣起來，這就是不俱。

頌文講：「五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水」，「如濤波依水」是頌文所舉的比喻，比喻什麼呢？大海水，以整個海水來比喻根本識，在海水裏面的這些風浪，水遇見風就起了浪，有風等等這些空氣鼓動，那都是緣。除了第八識是根本識以外，前面七個識叫七轉識，七轉識在那裏起現行，就像海裏的波浪一樣的，所以說「如濤波依水」。這裏講前五識，因為這首頌是講「五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水」，「如濤波依水」是講或俱或不俱，意思就是說：這個緣多了，只有一個識的緣起來，就起了一個波浪，多識的緣起來，就起多的波浪，這就是如波濤。這五個識，有的是單獨起來，單獨起來那個緣只一種，同時起來的話，就像海水那

個緣，多了，不是這一面的風就是那一面的風，四面八方的風、空氣，那多得很。所以五個識常常起來的，就像波濤依止那個水一樣的。這首頌就講到這裏，這都是分析前五識要起來，起來有起來的條件。

研究它起來的條件幹什麼呢？那就是你修道用的，孔子告訴顏回，顏淵問仁，孔子說：「克己復禮為仁」，怎麼樣克己復仁呢？顏淵再問：「請問其目」，孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽」，外面不合禮的色塵，你不要看，不合禮的那種聲音，像黃色音樂，你不要聽啊！這個好控制，眼識九緣，不看不看，耳識有八個緣，也好控制，這是說古時候。現在不好控制，現在又是報紙、又是大眾傳播（這個電視），走在街上，那個打出來的廣告，隨時都有，你不看也不行！雖然如此，就這個緣來講，要這些緣具備了才發生眼識，真正講修道人的話，我就控制這個緣。就拿眼識九緣來說，雖然九個緣都具備了，我自己知道用功的話，作意這個緣，我就特別控制作意這個緣就行了，就是視而不見，那就行了，這是告訴我們用功的。你要怎麼用功？你要懂得這些，眼有眼的條件、耳有耳的條件，鼻、舌、身這些，有它的條

件。前五識都還好控制，最難的就是第六識，你看：「意識常現起」，意識就是第六識，那就不像前五識了。

各位看剛才看過的「（附）六七八識生緣」那個表，「第六依五緣生」，這五緣不受外面影響的，你看第六識這五個緣：根是第七識，這是自然在那裏具備的，隨時在那裏；境是法塵，法塵自己隨時一想就出現了，它不受限制的；作意，那隨時跟它相應的；根本第八識，那更不必說；種子，既有上面的話，種子隨時在那裏出現，隨時起現行。所以這個第六識，修道的人要知道，《金剛經》講：「如何降伏其心」，怎麼降伏呢？就是你把第六識能夠降伏得住，我們的第六識，好難把它控制住。所以在這個頌裏面講：「意識常現起」，常是經常的，它能夠出現，隨緣現。它這個緣具備的，它這個緣都是在心裏，自己在心裏邊的緣，不受外面限制的，所以它常現起，起就是由種子起現行。

但是有例外的，「除生無想天，及無心二定，睡眠及悶絕」，有這幾種情況，第六識可以不起來，就是不現起。我們現在就看看這幾種：第一是「無想天」，無想

天指的是什麼呢？「色界第四禪廣果天中」，色界的第四禪，第四禪天之中有一個廣果天，你計算這個天，這在講《百法》的時候也講過，這個三界，欲界天是六層，色界是禪天，有四禪天，四禪天是大概地分，詳細分，四禪天有十八層，怎麼算法呢？初禪三層、二禪三層、三禪又三層，第四禪有九層，二九一十八，十八層天。這個無想天在四禪九層天之中，有個廣果天，廣果天中，按照講的話，廣果天上面有無想天，實際上講，並不是廣果天的上一層才是無想天，就是廣果天這一個層次當中，有一個特別地方，比廣果天高，突出一部分，這個突出的部分就叫無想天。

無想天是外道的，「外道修無想定成」，那時在印度有很多修外道的，他厭惡思想，想把這個思想滅掉，所以他修無想定，修這個定功，就要把自己的第六識這種思想，要把這個滅掉，實際上他滅不掉的，只是把它壓伏住而已。他為什麼這樣呢？因為這個外道，他認為思想就是生死的一個原因，他認為生死的來源就是思想，把思想滅掉了，好像生死就解決了。叫它不要起思想，修這個定，修成功的時候，「生廣果處」，到了無想天，認為一生到無想天，就一勞永逸了，得了解脫，那就是涅

繫了，這是外道講的涅槃，他認為最究竟的一個了生死的地方，只是他的一種看法。其實他這是一種錯解，他沒有看清楚，無想天還在三界之內，還在六道之內的，那能夠了生死呢？看錯誤了！外道把這層天當作是涅槃的境界，好像生到那個天上，生死問題就永遠解決了，所以他在人間修無想定，修成功之後，壽命終了，就生到無想天去。到了無想天，因為在人間修無想定成功的關係，修無想定，第六識這個思想就可以不起現行，但是不起現行，並不是第六識就斷了，沒有斷啊！第六識只是在那裏不起作用而已。這是講的第六識不現起的一個情形，就是外道生到無想天的時候，第六識不起。

第二是「無想定」，無心二定——一個是無想定、一個是滅盡定，這就是外道修的無想定，他還沒有生到無想天的時候，在人間修的無想定，這叫無心定。這個無想定是「外道厭想」，他厭惡思想的想，「作意出離遂修此定」，他一心一意地要離生死，他認為想就是生死的原因，要把生死的原因消滅掉，他就一心一意要出離這個想，因此就修這個定。修這個定的時候，「令不恆行心及心所滅」，不恆行心指什

麼呢？不恆行心就是前六識，恆行是第七識，第七識永久在那裏起現行的。前五識的緣要具備那麼多，它是不恆行，第六識也有不起現行的時候，所以統統叫做不恆行心。無想定修成功的時候，叫不恆行心，前六識心、心所，前六識還有與前六識相應的心所，把這個都滅掉，事實上是沒有滅的，就是讓它不起現行而已，這叫無想定。

再是「滅盡定」，滅盡定是什麼呢？這是佛家的，先講修這個定，再講入這個定。要什麼樣的資格才能修這個定呢？就小乘講，小乘要證到三果了，證到初果也不行、證到二果也還不行，證到「三果以上聖人」，他「欲暫止息受想勞慮」，三果以上的聖人，包括四果，他要暫時止息受心所、想心所，以及第六識的勞慮，勞是疲勞、慮是思慮，想把這個勞慮暫時止住，休息休息。因為思想是很疲勞的，比如我們有時候不做事情，身體雖然沒有勞動，但是這個心理閒不下來，心裏想到這裏、想到那裏，雜念很多，心疲勞得很！身體也感覺很疲勞。所以要用工夫的人，靜坐的時候，或者念佛的時候，都可以沒有這些疲勞。靜坐的時候，同樣是靜坐，禪宗

有禪宗的靜坐法、密宗有密宗的靜坐法，天台宗靜坐有它的止觀法，我們念佛也可以靜坐，我們靜坐是念佛法。無論那個法都是單一的思想，不亂，不是雜念。會疲勞就是雜念，妄念、雜念在疲勞，單一個念頭的時候不會疲勞的，集中精神在那裏，而且是神清氣爽，不會疲勞。入定的時候當然第六識就不起了，不入定的時候，平常第六識在那裏起作用，就感覺很勞慮，他要止息這個受想當中的勞慮，就要修定。

怎麼「修定」呢？「依非想定」，非想定是什麼？講三界九地，欲界是六層天，色界十八層天，無色界有四層。無色界四層，到了最高的非想非非想處定，那就是第二十八層天，就是非想非非想天，依照非想非非想處定。為什麼講四空天呢？四空天是修四空定的，那個四空定比色界十八層那個定功又深了，所以他到了非想非非想，修那個定，修那個定成功了，就生到四空天最上最高的那個地方，那種定。他修這個滅盡定的時候，就依照那個非想定，依照非想定，要知道那個非想定還是世間禪定。純粹靠世間禪定，要想修滅盡定還是不夠，要用什麼呢？要用「遊觀無漏以為加行」，加行是在功夫上增加上這種功夫，行是修行，用遊觀無漏來加行，

然後才能修，才能入滅盡定。

這個遊觀無漏，遊觀是什麼呢？遊觀是沒有斷惑，惑還沒有斷叫遊觀，雖是無漏，還沒有斷惑。無漏要辨別一下：一個思惟，思是思想，思惟這兩個字與思維是通用的，經常用思惟這兩個字。思惟的是什麼呢？要思惟一切相、要不思惟一切相。不要思惟一切相，這是一個，另外，不思惟一切相還要起思惟作用。要思惟什麼呢？要思惟無相界，無相就是思惟空。一個是不思惟一切相，另外要正思惟無相界。因為有正思惟無相界，有思惟這兩個字，就跟無分別智不同的，無分別智就是不要起任何分別心，你正思惟的時候，你還有分別。

一個不要想一切相、一個要想無相，你還是有起分別，不過你是正思惟而已。無分別智的話，那就是無分別智起來的時候，就是斷惑了，斷了惑以後才有無分別智，沒有斷惑就不會起無分別智的。所以入了這個定的時候，他用正思惟無相界，以這個來做加行，才能夠修到這個定。所以遊觀無漏雖然是沒有斷惑，在入定的時候，修這個的時候，它是無漏法。在入這個定的時候，也是一種止觀法，怎麼止觀

法呢？把一切相，不思惟一切相就是止，正思惟無相界就是觀，這也是止觀。這樣的話，它是無漏的，說是無漏，它是遊觀無漏。出了定了，他跟普通的情況又是一樣了，這是就入定來講的，修定是這樣的。

要藉三界最高的非想非非想處定，再用遊觀無漏來做加行，先決條件是要證到三果以上的聖人，他才能修這個定，這絕對跟外道是不相同的。修成功了，成功以後就入了定，「入定」的時候怎麼樣呢？「前六識心及心所一切不行」，眼耳鼻舌身意這前六識心，以及與前六識相應的心所，一切都不起現行了。「第七識俱生我執及彼心所亦皆不行」，第七識的俱生我執，以及與第七識相應的心所，也不起現行。這就不得了！這是講俱生我執，俱生我執不起現行，那分別我執更不必說了！在這個時候就是入了定，這是一種。頌文裏講：「及無心二定」，無心二定，一個是指外道的無想定、一個是佛家三果以上聖人所修，入的這個滅盡定。

「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕」，無想天講過了，無心二定也講過了，有這三種情況出現，第六意識就不會現起。下面再講「睡眠與悶絕」，

第六識不起現行，還有兩種：一個是睡眠、一個是悶絕。睡眠是「極重睡眠」，什麼是極重的睡眠呢？疲極了，疲勞到極點了，「疲極等緣」，因為不僅疲勞這一種，還有其他的情況，疲極「等」，由這些緣「所引身位」，身位就指的身體，比如我們一個人疲勞到了極點的時候，這個心理（精神）振作不起來了，就昏昏欲睡，就進入睡眠的狀態。進入睡眠狀態就「違前六識」，為什麼呢？不違背的時候，比如我們現在清醒的，眼能看、耳能聽、第六識能夠思惟，就沒有什麼其他的障礙來違背我們前六識。有很極端的疲勞等，還有類似這些狀況出現，我們要睡眠了，眼耳鼻舌身意都不起作用，不能起作用了，就是昏沉，睡下去了，就把前六識都違背了。一違背，它不能起作用了，一個人真正要睡，他眼睛閉起來，你把他眼睛扒開來，扒開來，他還是睡，還是看不出什麼，違了，違了前六識。這種情況之下，第六識不現起。

還有「極重悶絕」，在論裏就講：「風熱等緣所引身位」，前面是疲極等緣，現在是風熱等緣，風是受了風，熱是什麼呢？在印度那個地方，天氣都很悶熱，受那

種氣候極端的熱，遇到那種狀況使身體得了病。得了風、熱這種病，風是風、熱是熱，有種種的情況，得了這個病。除了風熱以外，這些「緣」還有什麼呢？還有咒術，我們中國古代也有，用咒語來陷害人家，現代西洋人講催眠術，古代人用咒，印度也是用咒語，咒語一念，就叫人家悶絕了。人一悶絕的時候，那個氣就悶在那裏，似乎要斷氣那種情況，昏沉的時候，自己一點知覺都沒有，這「亦違六識」，也是違了六識。就現代一般人所了解的風、熱那種病，到陷入昏沉的時候，病到昏迷的那種病也是一種悶絕，跟這個相似，在這個情況之下，第六識也不現起。

第六識這首頌講「意識常現起」，第六識因為緣少，經常可以起現行，除了生到無想天、入了無想定、入了滅盡定，還有睡眠的時候、悶絕的時候，在這幾種情況之下，這個意識不現起，其餘的時候，意識常常在那裏起現行的。既是常常起現行，我們講唯識修道，怎麼修法呢？修唯識觀，修唯識觀就在第六識上面下手，因地就從第六識轉，第六識最擅於分別，把它由煩惱轉成菩提，由雜念轉成淨念，是由這個工夫啊！第六識的根就是第七識，由第六識在那裏轉，就帶動第七識轉，所

以在因地的時候，就是六、七兩識在那裏轉。我們了解這個學理的時候，我們現在就可以轉，怎麼轉呢？遇到煩惱障起來的時候，你隨時把煩惱障伏得住，不要讓煩惱障起來，隨時起，隨時把煩惱打消掉。這與禪宗的觀心法門一樣，禪宗觀心法門怎麼觀呢？他就觀妄念，妄念起來，就看妄念消失在那裏，隨時起來，隨時觀怎麼起來、怎麼消，他就用這個，用久了之後，這個妄念自自然然就不起來了。他的妄念不起來，他就能明心見性了。我們不能明心見性，就是隨著妄念紛飛、障礙了。這是禪宗的功夫，禪宗早期是用這個工夫，到後來，這個工夫用不上了，才參話頭，給一個話頭讓你參，那是方便法。

唯識宗修唯識觀，這個煩惱、這個妄念來的時候，就用四尋思觀，尋思什麼呢？尋思名、實。名與實不相符的，怎麼名與實不相符呢？前面講假名，假名跟事實不是一回事情，就以我們喝茶的茶來講，國語講茶，閩南語講的、外國人講的各有各的名字，不同。事實指的是什麼呢？名字隨便叫，它與事實不是一回事情，如果是一回事情，你說喝茶，一說茶，茶在嘴裏馬上就出現了，事實上不是如此。所以懂

得唯識這個理，把名與事實，不要它連繫，遇見人家說你的壞話，或是罵你也好，那不算什麼名，不把它當作一回事，你的煩惱就能控制住了。我們一般人，別說人家罵他一句，就是隨便講一句重話，他就受不了，他名與實分不開的。修唯識觀，隨時把名與實分開來，再把相也分析分析，這個相分也是由自體分出現的假相，就用這個觀法。用這個觀法的時候，這種觀是什麼？就是從第六識，我們平常不用這個工夫的時候，第六識一時一刻都閒不下來，不是想這個、就是想那個，有隨念分別、有計度分別。現在你學唯識觀，隨念分別也不要、計度分別也不要，就讓它起自性分別，就用這個工夫。

前六識的頌文到這裏為止，從第三能變，一直到這裏，算是研究完了。往下又是另外一段，另外這一段，各位要注意一下，怎麼樣把它看出來呢？我們先把下面的頌文看一看：

是諸識轉變，分別所分別，彼此皆無，故一切唯識。

從這裏開始又是一大段，前面那個科判，看三十頌講記的第二頁，頌文講記的

科判，「唯識三十頌」，「相、性、位」這三部分，第一講相，「初二十四頌」——「初一行半略辯、次二十二行半廣辯」，廣辯的後邊有科判，翻到第六頁，就講二十二行半，「廣明識相」，在二十二行半的「初十四行半」，把三十首頌的第一首頌下面三句：「有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」，這三句頌把三種能變識的相，把它再詳細地解釋，這十四行半就講到這裏為止。「次有一頌」，這一頌是詳細講什麼？「廣前彼依識所變」，就是「正辨唯識」，這一頌就是我剛才念的「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」，這就是把三十首頌第一首頌「彼依識所變」那一句，再拿來分析、再詳細地解釋。這個科判瞭解了，了解之後就看這首頌講的。

先看「是諸識轉變」，是諸識的「諸識」指什麼呢？就指的前面「三能變識」，就是初能變阿賴耶識、次能變第七識、三能變就是前六識，在這裏就是「是諸識」，前面那三個能變識，「及其心所」，還有與三個能變識相應的五十一個心所。「轉變」呢？轉變是諸識的自體分，諸識在沒有變成識的時候，各識有各識自己的種子，由種子轉變成為識的時候，這叫轉變。轉變就是改變的意思，在那裏轉化、在那裏改

變，變是變現的意思，現是一變化就出現，這是變現的意思。它這個轉變，先講一個識的「自體」，一個識的自體當然是由它的種子起來的，變為識。變為識就是變成識的自體，由識的自體「變似見相二分」，「變似見相二分」就是：識的自體分上面變出一個見分、一個相分。

為什麼「變似」？似是相似，那不是真實的，為什麼是相似？由自體分變現出來的見相二分，這個見分，一般說見分是自己心理，能夠往外面攀緣，這就拿它當作自己。這個見分有思想、有往外攀緣的這些作用，它能夠分別，分別就是認識，它有分別的能力、有攀緣的能力，一般人就把它當作我了。這個我，西洋的哲學家就把這個我當作思想的「思」字來講，我能夠思，所以我就存在了。其實我能夠思，就能證明是我嗎？那不是真我，那個哲學還早得很呢！在這裏講：這個見分，它雖然有分別能力、有攀緣能力，一般人都把它當作我，實際上不是我，只能說是相似的，不是真實的我。但是凡夫眾生把它當作實我，這就是遍計所執性，把這個虛假的當作真實的，就叫它實我，這個實我是執實為我——執假為實的。法呢？法就指的

相分，相分也是假的。比如山河大地，山河大地是第八識的相分，我們眼看色、耳聞聲，這是前五識的相分，這些相分都是相似的，不是實在的。為什麼不是實在呢？這些相分因人而異，儒家孔子也講：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」，你是什麼心理，你看見外面的東西，你就會把它當作一個什麼東西、什麼意義，你怎麼解釋它的意義，這個意義是你的解釋，他人解釋又是一個意思。既是同樣一個東西，古印度人講唯物學，不是現代人才講唯物主義，古代的印度外道就有唯物主義，唯物主義就講外面境界是客觀的。既是客觀的境界，應該說：如果那個客觀境界是真實的，你看的是這樣、他看的也是這樣，沒有兩樣。事實上，看的因人而異，人人看的都不一樣，那就是各人心理所現出來的，所以講「似」。這個法也是如此，同樣看一座山，我們一般人看的，與科學家或文學家看的就不同，文學家從美的觀點來欣賞它，科學家從學術這方面來研究它，各不相同的，所以這個法是「似」。由識的自體分變似見相二分，這是轉變。

「分別所分別」，「分別」是「自證所變見分」，由識的自體（自證分），自證分

變出來的見分，這個見分有分別的作用，它能夠分別外面這些法，「所分別」是「自證所變相分」，那就是對象，這是「分別所分別」。

「由此彼皆無」，「此」是什麼呢？「前二句道理」，前兩句是「是諸識轉變，分別所分別」，諸識轉出來見分、相分，見分是能分別，相分是所分別，「此」就指的這兩句話，由這兩句話知道「彼皆無」。怎麼皆無呢？變出來的見分、相分，這個見分、相分離不開自體分，這都是依他起性，這個依他起性還沒有問題，問題在那裏呢？「彼」指的「實我實法，離識皆無」，「實我實法」就是一般人把見分當作實我、相分當作實法，這個實我實法離開識「皆無」。什麼是離開識？執著實我實法就不是依他起性，就變成遍計所執性了，各位研究三量、三性，就知道遍計所執性是起了別異解，不是性境了。起別異解就是：沒有了解似我似法，把似我似法當作實我實法，實我實法就離開依他起了。

說到這裏，我們再舉古人常舉的例子：繩子是依他起性，起了別異解，把那個繩子另外起了不同的理解，把繩子看成一條蛇，那個蛇不是繩子，那個蛇就離開了

繩子，與那個繩子沒有關係的，根本就沒有那回事情。我們普通人認為是實我實法，就是不了解依他起，就把依他起的這種現象都當作實在的我、實在的法，這個實我實法是離開了識，離開什麼呢？離開識的自體分，見分、相分對依他起的那些法，純粹起了別異解，皆無，「無」就指的這個。

普通哲學家所講的「龜毛兔角」，烏龜身上有毛嗎？沒有那回事情！兔子頭上有角？那裏有啊！這個「無」指的是一般人所執的這個我、執的這個法（相分）。相分是什麼呢？山河大地都是相分，器世間啊！這個見分就是「我」，八個識的見分，這都是依他起的。依他起，它隨時在變動啊！他了解這個隨時在變動，所以把它當作最真實的東西。把它當作最真實的東西，在世間就造業了，你爭我奪的，在造業了！造了業，這個生死那裏能夠了？不能了生死，不但不能了生死，而且要墮落的。所以這裏講「由此彼皆無」，彼是「識變見相，似我法故」，所以「彼」指那個實我、實法離開識，皆無啊！一般人不知道山河大地、自己本身，這都是依他起性，離開了這個事實，他把它當作實我、實法。佛經裏講「國土危脆」，自古以

來，任何一個國家，古今中外，國家的土地都是很危險、很脆弱的，歷代帝王都看不清楚，所以造業啦！以為都是實我實法。所以在這裏講都是識變現的，讓我們了解，由識的自體變現出來見分、相分，這個見分、相分，只是相似的我、相似的法而已。

頌文講：「由此彼皆無，故一切唯識」，各位注意這幾個字，「由此彼皆無」這個表下面的「此」指前面兩句「是諸識轉變，分別所分別」的道理，「彼」指下面這句話：「故一切唯識」。變現見相二分，見分、相分似我法「故」，就把後面這兩句：「由此彼皆無，故一切唯識」，一個由字、一個此字、一個彼字、一個故字，把這個包含在裏面，就把這個解釋完了。

往下又是另外一種了，就是「下有七頌」，後面有七首頌，就是「廣前上二句頌」，廣前面那個上二句呢？「由假說我法，有種種相轉」，另外是「釋諸妨難」，還有解答各種疑問的難題，後面七首頌是詳細解釋那個。

唯識三十頌講記(下)

第十一講

由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。再念一首：

由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

我們現在就研究這兩首。前面把三能變識（初能變的阿賴耶識、第二能變就是第七識、第三能變的前六識）都概略研究過了，研究過了以後，後來有一首，就是「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」，這首頌就是說明「一切唯識」，「一切唯識」就是由各識轉變出來的，所以分別所分別，都是由諸識那樣轉變，這是解釋一切唯識的道理。講完這個以後，下面就說了，這三十首頌開頭就是「由假說我法，有種種相轉」這兩句，「由假說我法，有種種相轉」，怎麼轉法呢？下面解釋這些問題。

解釋問題的時候，連帶地要解釋我們眾生的這個生死，一般是講生死輪迴，這個生死輪迴在唯識這方面，究竟怎麼解釋？所謂生死輪迴，就是生死不斷的，這就

跟一般斷滅知見完全是不一樣。斷滅知見是說：一個人死了以後，什麼都沒有了，就斷了。佛法是講：雖然一期一期有生有死，死了之後還有，他還繼續轉世的。這裏死了，那裏又轉世，生死之間，這怎麼連續得起來？怎麼相續？這是一個難題。這個難題怎麼解釋呢？因為就唯識學來講，前面講「是諸識轉變，分別所分別」，那純粹由內在的八個識在那裏自己轉變，轉變由根本識轉出七轉識，七轉識再互轉，這就不靠外在的緣，換句話，沒有外緣，「萬法唯識」就是這麼建立，純粹是講究自己這個心法在那裏轉變。

這個疑問的問題是：你純粹都講離不開內在的識而沒有外緣，沒有外緣的話，你種種的分別怎麼發生的？是解釋這個問題。所以解釋這個問題的時候，「由一切種識」，你怎麼轉呢？不靠外緣，內在怎麼轉法呢？就是「由一切種識，如是如是變」，「如是如是變」，怎麼變法呢？「以展轉力故」，由展轉的這種力量，「彼彼分別生」，就解釋「分別所分別」，那個才發生出來的。

現在就請各位看講表，頌文講「由一切種識」，先看「一切種識」，所謂一切種

識是什麼呢？先看「一切種」，一切種識指的「本識中能生自果功能差別，即本識中一切種子」，一切種就注重解釋這個種——種子，種子不只一種，一切所有的種子，這些所有的種子是藏在根本識裏面，叫「本識中」，本識中的一切種子。每一個種子是怎麼樣的？什麼叫做種子？就是第一行的解釋：「能生自果功能差別」，藏在根本識之中的那些種子，無論那一種種子，它都能夠發生一切的自果功能。這個「自果功能差別」，現在就看「功能」這兩個字：第一是由種子起現行變成識了，那個識也叫功能；第二講種子就叫功能。所以功能指的有兩個意思，由種子變成識，那個現行識就叫功能，還有它的種子也叫功能。由種子起現行，那個現行，它是一種能生功能，比如在註解裏講，他說比喻，比喻五穀，這是個種子，種子當然也叫做功能，當這個種子能夠發芽的時候，這種能，這叫功能。種子如果沒有這種功能，它的芽發不出來。就現行來講，現是表現、行是一種行為，它能夠展現一種行為出來，這是一種功能，再就是種子本身，就叫做功能。

這裏講「一切種」是就種子來講，種子就叫功能，所以「本識中能生自果功能」，

「能生自果」是什麼呢？果有好多種，這叫自果，自果叫做等流果。什麼叫做等流果呢？等流果是由那一個種子起了現行，還是結那個種子的果，這是自果功能。我們就拿色法來講，稻種就是色法，稻種發芽，然後結了果，它的種子是稻，結了果還是稻，這叫自果，這叫等流果。等流果從種子到結果，它的性質是一致的，這叫做同類的等流果。不是自果呢？不是自果叫做異熟果，就第八識來講，第八識是生死的一個主體——果報總果，這個總果由造業而來的，造業造的善惡業，結的得了異熟果，因為造業的時候與結果的時候不是同時候的，造的業有善有惡，結的果，果本身沒有善惡。比如第八識是總體、總報主，它是一個異熟果，第八識本身沒有善惡的，它屬於無記性。不但總報主是這樣，得的身體是色法，這個色法是我們第八識的相分，我們的根身是第八識的相分，我們五根之身也沒有善惡的，這叫異熟果。他這個講的一切種，是講因緣的自果功能。除了等流果、異熟果以外，還有其他很多，這裏不必講了，各位看《成唯識論》有詳細的講。我們了解一切種，指的根本識裏面的一切種子。

再講「一切種識」，前面講一切種，再把「種識」這兩個字提出來，我們再研究一下。種識這兩個字，它為什麼叫種識？它有所辨別的，辨別在這裏叫簡，簡是簡別，普通世間研究學問叫做辨別。那麼它辨別什麼呢？「簡非種識」這句話，它這當中辨別什麼呢？有的識，比如由種子起了現行，變成現行識了，那個識就不能叫做種，識就是識，比如八個識，第八識、第七識、前六識都叫做識，既是叫做識，你不能叫它種，這是辨別這個。再呢，「顯識中種」，指的種子，專門就種子來講，講種子的話，就不能指它是識，有的種子專門是講種子，種子就不能含有識的。古人說個比喻，《述記》裏有個比喻，比如農人種的五穀，稻種、麥種這個種子，他也說種子，但是這個種子，你不能說這個種子能變成識，它是純粹的色法，所以這樣簡別的時候，唯識學就是辨別得清清楚楚的，種子就是種子、識就是識。除了種子跟識要辨清楚以外，還有，講種子的話就不能講識，就是這樣簡別的。

剛才舉的例子，那是我們比較好懂，實際講起來，五穀的種子不能叫種子。為什麼不能講種子？那純粹是一種色法，色法是屬於地水火風這個物質這方面的，物

質就是我們心法（識）的一種相分而已，既是起了相分，它是屬於一種現行法，不能說它是種子。拿這個種子來，好講，因為我們普通世間人都把五穀的種子叫做種子，你不拿這個來比喻的話，我們怎麼叫做種子？我們內心的種子是有形相的，不好懂！所以拿外面色法的種子，你一講，我們明瞭了，種子是這樣的，種子能夠發芽、能夠生長，我們心裏面的那個種子，那雖然是無形的，拿外面的種子一比喻，我們瞭解了，所謂心裏的種子，它一起現行，它就可以生出識來，是這樣的。所以「種識」這兩個字，就辨別有的是識，起了現行識就不能叫它種，有種子，你不能叫它是識。在這裏講「一切種識」是顯示：這是本識之中的一個種子，顯示這句話所講的一切種識，「種識」這兩個字所講的種子，是在根本識中的一切種子。頌文這句話：「由一切種識」，解釋清楚了。

下面就講「如是如是變」，既是根本識當中的一切種子，這些種子都能夠生自果功能，所謂能生自果功能是什麼呢？比如眼識的種子生出眼識來，這個眼識就是眼識種子的自果，眼識的種子就是能夠生出眼識這個果來，眼識種子是這種功能。

現在就解釋這個種子：它怎麼能夠生出自果功能出來？就是「如是如是變」，「變」是什麼呢？變是轉變，在那裏轉變，怎麼轉變呢？就是由生疏的變成成熟的。這也說比喻的話，原來是生的，然後變成成熟的，就拿煮飯來講，原來米是生的，然後用種種的緣，把它煮成熟的，這就是從生到熟，這當中的過程之中在那裏轉變。就是從生到熟，這種變化的轉變，這叫變。這個「如是如是變」，這個種子變成自果的話，不只一個種，有眼識種子、有耳識種子，有各識的種子，除了各識的種子以外，還有心所的種子，各識與各心所都有見分、都有相分，見分、相分也都各有各的種子。「種子數多，皆變」，既是種子這麼多，轉變的就多了，所以「如是如是變」，重複這兩個字，就表示種子那麼多在那裏轉變。

就拿我們眾生的本身來講，它這是解釋眾生的生死，各識在那裏轉變，你怎麼轉變法呢？「牽引生起」，比如說我們眾生在造業，造的這個業，在造的時候，由業在那裏牽引，牽引的時候，從生疏的位置慢慢牽引到熟的位置。比如造生死業吧！我們的生怎麼來的？到人間來，就是生到人間來了，在沒有生到人間來之前，那個

業就是在那裏，一邊造業，那個業就在那裏牽引。「轉易變熟」，牽引到成熟的時候，前生那個業報體死亡，死亡之後，接著這個成熟了，生到人間來，這個就成熟了。這是由生到熟，這個過程都叫做轉變。

「如是如是變」，剛才這個要義，主要的意思講過了，現在看這個表，「變」是什麼呢？這個變「本識中種，餘三緣助」，我們前面跟各位介紹《唯識簡介》的時候，講這個因緣有四種緣：一個是因緣，再就是等無間緣、所緣緣、增上緣，一共四個緣。在這裏講「本識中種」，根本識當中的種子，它就是因緣，這個因就是種，餘因做它的緣，它就能生自果，這也叫做親因緣。本識中的種子是因緣，除了這個因緣以外，「餘三緣助」，其餘的還有三種緣，三種緣不是親因緣了，叫助緣，這三種緣是幫助的力量，就是「等無間緣、所緣緣、增上緣」。

「等無間緣」是什麼呢？比如我們就拿第六識來講，第六識是識，這叫做心王，與第六識相應的還有那些心所，第六識以及跟第六識相應的心所，就變成一個組。這個組，我們拿第六識來講，基本的，第六識不起現行則已，起現行，五遍行心所

一定要共同起來，還有別境心所，別境心所當然其中要有慧心所，其餘或者是善心所相應的、或者是煩惱心所相應的，只要跟第六識相應的這些心所在一齊起來的時候，這叫「一聚」，聚是聚合在一起。這個一聚心、心所，它前後地引導，怎麼叫前後引導呢？前面的引導後面的。我再舉個例子出來，我們第六識可以單獨起現行，我們第六識想到什麼呢？我們第六識想到昨天一樁事情，現在回想起來，這是第六識在起現行，我們第六識想到過去的事情，它要幫助第六識的那些心所也要起來，如果昨天我們做了一樁善事情，我們幫助某某人，現在回想起來了，那就跟第六識善心所相應的，這個第六識跟它相應的善心所在一起，這是一個小組，這一組起來了，現在是單獨起來在想，想的時候要知道這一聚（這一組）起來的時候，隨時起來、隨時滅下去，叫生滅法。不然，為什麼叫生滅法呢？這一念的時候，第六識跟它相應的心所，這一念起來，接著一念就滅下去，當它起來又滅的時候，它這個滅下來，這一聚心、心所，對於後來要起來的一聚，它就是一種引導的作用。

這個「等」是什麼呢？前面的一念跟後面的一念是相等的；前面已經滅的這一

念心所，跟後面要起來這一念的心所，也是相等的。這個前後相等的，前面滅了，不能說前面滅了以後，等一等，稍微停一下，後面再起來，沒有！無間的，中間沒有間隔。那就是前面這一念滅，接著後面這一念跟著就起來、就生起來。所以講生滅法就是這麼來的，我們的念頭，研究唯識學，你要分開來講，有滅、有生，實際上，滅與生之間是無間的，沒有間斷，這叫等無間緣。禪宗的觀心法門就是這麼觀，觀這個念頭起來又落到那裏去，然後再起來，相續再起來，就是這樣觀的。這是等無間緣，它就有開導的作用、有牽引的作用，也就是引導的作用，它自己本身，前一念滅了，對後一念來講，它就有開導的作用。

再講「所緣緣」，所緣緣是什麼呢？所緣緣就是所攀緣的那種境界，這個所攀緣的境界，它必得與我們心法有關係的，它必得是我們心裏出現的境界，是我們心所緣的這個對象，指的一個境界。比如我們看一座山，這座山就是我們的所緣緣，我們看任何一法，當我們心接觸，往那裏攀緣的話，那就是所緣緣，是我們心所攀緣的，那是一種境界，就是講一個境，這個境就是我們心裏出現的。一般不懂萬法

唯識的人，就把這個境界看做是外面的，與我們心毫無關係，把外面境界看作與我們心毫無關係的話，那就對於這個所緣緣不了解。在唯識學裏有一部論叫做《觀所緣緣論》，這就完全破除我們凡夫眾生執著有外境，不了解外境是我們內心變化出來的相分，所以專門研究所緣緣這個緣。

再就是「增上緣」，增上緣就是它有一種能力，能夠增加一分力量來幫助這個因緣成熟。

所以本識中的種子依靠的緣很多，比如前面研究眼識九緣生，但是基本的是因緣，再就是等無間緣、所緣緣、增上緣，基本的就是四個緣，其餘的緣也是少不了的，但這是最重要的，舉出最重要的這幾個緣來。親因緣有這三種緣在那裏幫助，它能夠牽引生起，牽引什麼呢？就把那個種子牽引起來，牽引那個種子起現行，生起現行識，就是「轉易變熟」，就是由種子變成現行識，就是由生轉到熟，這是一個。那麼「如是如是變」，如是如是兩個，種子數目很多，這些種子都在那裏變，「故重言如是」。第二句「如是如是變」，我們了解是這個意思。

下面是「以展轉力故，彼彼分別生」，那麼它是怎麼樣地「如是如是變」呢？「以展轉力故」，這個展轉力，這種能力指什麼呢？所謂展轉力，首先是「八現識」，八個現行識就是八個識，第八識、第七識、前六識。除了八個現行識以外，還有「相應心所」，相應心所全部說起來有五十一個心所。這八個識、五十一個心所，它們有「自證及所變相見」，自證就是自體分，自體分再變出來相分、見分。這個以外，還有「不相應」，不相應就是《百法》裏面講的二十四個不相應行法。二十四個不相應行法以外，還有六個「無為法」。表下面「通三緣，互助力」，這就是說：以這些展轉力，這個展轉力就是前面講的等無間緣、所緣緣、增上緣，這三緣互助的這種力量，由互助的力量在那裏生起分別，所謂分別是什麼呢？分別指的就是識。

再看「彼彼分別生」，先看「分別——即現識等」，分別指的就是現行識等，現行識等就指的「現行識、相見分、相應、不相應」，八個現行識、相分見分、相應的五十一個心所、二十四個不相應行法，這個總名叫「分別」，這些識跟心所、相應的不相應的這些，還有見分相分，統統說起來都叫做分別。為什麼叫做分別呢？因

為我們凡夫眾生，你認識任何一件事物也好、研究任何一個理論也好，都是對它要了解，或者對它一個認識，你這個認識也好、了解也好，在唯識學理來講，都叫做分別。這種分別是什麼呢？這是虛妄分別。我們現在是凡夫，你說了解事情，你真了解啦？沒有真了解啊！你認識它？也沒有真正認識它，你只能認識它表面一個假相。就一般心理學所講的話，你無論是眼看、耳聽、心裏所想的，都是一種錯覺，錯誤的認識。我們凡夫眾生不認為這是一種錯覺，認為我眼睛看得清清楚楚，還假得了嗎？就是假的，你不了解；你聽了，聽清楚了，也是假的，不是真實的。

同樣一樁事情，比如美國總統到中國大陸去訪問，大家都看到了，看到了？我們看的是我們看的這一面、美國人是美國人看的一面、大陸人是大陸人看的一面，各有各的看法。各有各的看法的時候，他的看法是他在什麼環境，就依據他的環境、他的勢力範圍之內，受他的環境限制住，他只能看到那一面。你要把全面都看清楚，那辦不到！為什麼呢？凡夫眾生心理全部都是虛妄的，叫「妄分別」，「以妄分別為自性故」，凡夫眾生就是以這個虛妄分別為自性，把這個妄分別當作是真實的，真

相就是這樣，這叫妄分別。「彼彼分別」，分別就指的這些個，為什麼叫做分別呢？分別就是虛妄分別，「彼彼」這兩個字，也跟前面「如是如是」一樣，「如是如是」指的種子多，這裏就是由種子變成識了，識叫做分別，「分別類多故言」，分別的種類也多，所以講「彼彼」。就我們普通講的「那些分別」，那些是多少啊？不確定的數目，包括太多的數目了，所以分別的種類太多了！所以講「彼彼」。

最後是「結頌意」，請看表：「由識種如是變為因」，就是說你不假外緣，不必有外面的境界，我們眾生完全靠我們內在的八個識，以及與八個識相應的心所、不相應行法、這些見分相分等等為因。再「以現識與展轉為緣」，由這些在那裏轉變，展轉的力量，展轉的力量就是由種子起現行，一般講就是起惑、造業、受苦——惑業苦，惑業苦就跟那個輪子一樣的，在那裏展轉。起了惑就必然造業，造業就必然受苦，受苦之後再起惑、再造業、再受苦，生死輪迴就在那裏造成的。你這種生死輪迴，完全是自己內在的識在那裏轉變啊！「故現行識與彼彼生」，這首頌就是講萬法唯識，你生死不斷，八個識起現行，怎麼樣變化完全在自己。

下面就講：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟」，前面講種子變成現行識，現行識再引起種子起現行，相續這樣起了識。下面這首頌就提出問題了：有情眾生生死相續，這一生死了以後再轉世，這生死之間怎麼能夠銜接起來？普通凡夫眾生，人死了，死了就死了，再轉世？他憑什麼轉世？這個生死之間怎麼連繫起來呢？死了不是就斷掉了嗎？怎麼又有個來世還沒有斷？這是什麼意思啊？解釋這個問題。這個諸業習氣，他這是生死，怎麼能相續？前面說完全是自己的識在那裏轉變，由識種子轉成現行識，在那裏展轉變了，但是任何一個眾生死了之後，怎麼接得起來？這一生跟下一世怎麼能夠相續起來？這是問題。

頌文講：「由諸業習氣，二取習氣俱」，看「諸業習氣」這個表。「諸業」是那些業呢？「福、非福、不動」，一是福業，所謂福業就指的善業，造了善業，他就能得到福報，這個善業可以感受到六道裏人天的善道，這種業叫福業。二是非福業，非福業指的是惡業，他造了惡業以後所感受的果，他將來到惡道裏去，叫非福業，就惡業。三是不動業，福業與非福業都限於在欲界，色界以下的；那個不動業，所

謂不動是指「定」來講的，修了定功，比如修世間的禪定，修成功了，他生到色界天，色界天叫定地，色界、無色界都叫做定地，造這個定業，他不屬於欲界，在色界天以上了（色界與無色界這兩種），造了這種定業，感受到色界與無色界的果，叫不動業。諸業習氣是福業、非福業、不動業，這些業「即有漏善不善思業」，就是漏的善、惡這兩種業，這個善、惡兩種業是以什麼做體呢？就是思心所，以思心所做業的業體。沒有思心所，這些善業、惡業造不成功的。

再講「習氣」，習氣是什麼呢？「業熏本識起自功能」，業熏本識，「業」就是福業、非福業、不動業等等，由這些業來熏習根本識裏面起了自功能。這個業氣熏成的，熏成以後，為什麼叫「熏」？這要辨別一下，由「業氣熏成」的本識，「簡曾現業」，這還有小乘、有外道的，講的不相同。小乘的叫薩婆多，在印度小乘的當中，印度小乘也不只一種，有好幾種派別，其中有個薩婆多派，薩婆多派講這個業、這個習氣是過去的，只有過去造的業，他專門講那種叫曾習業，這是薩婆多派所講的。那麼現業呢？現是現在，現世造的業，現世造業是講的順世外道，在古印

度那個時候，有外道叫順世外道，順世外道專門講現在的業，現在造業。這兩者都偏了，你專講過去造的業，你不講現在造的業，那個過去跟現在連繫不起來的；你只講現在業，不講過去業，這個因果的道理也講得不完全。所以必得講「熏」字，就這個熏的時候，熏過去的，現在起的業又熏過去的，所以兩種都講。「展轉相續招異熟果」，這就指的福業、非福業、不動業等等，它們互相展轉的，由這些善惡業在那裏相續不斷，招未來的異熟果。異熟果指的就是第八識的總報主，這裏特別說明：「此顯當果」，當果是當來的果，就是下一生的果。當果怎麼來的？當果它這個招，就「招」字來講，招當來的果。你這個緣，你造的諸業——福業、非福業、不動業，這些善惡業都叫做什麼呢？增上緣，有了這些增上緣，不是你現在造了業，馬上就招果來了，沒有這回事情！不能說他殺了人的時候，他自己馬上就被人殺了，沒這回事情！殺人是造殺業，造業之後受果，還要經過一段時間，不是同時候的，所以這個顯示當來的果，「勝增上緣」，諸業是一種增上緣，不是直接的親因緣。親因緣是自己本識的種子，那個種子起的現行，那是親因緣，它這是感召的一種增上緣。

什麼是親因緣呢？看「二取習氣」這個表，「二取」指的是「相見、名色、心所、本末」，「相見」是相分、見分，這個好懂。「名色」呢？就五蘊來講，我們眾生的生命，這個生命是由五蘊和合起來的，色受想行識五蘊和合起來的，這個名色，「色」就指的色蘊，「名」就指的受、想、行、識四蘊。為什麼呢？色蘊是物質的，具體的，容易了解；受想行識指一個名，一個名義而已，它不是具體的，所以叫名色，名色就是五蘊。「心心所」，「心」代表心王，「心所」就是五十一個心所。「本末」，「本」就指第八識根本識，「末」是由根本識轉生出來的七轉識。這四種就是四對，四對就是八個，二取是什麼呢？相見是二取、名色也是二取、心心所是二取、本末也是二取，合起來就八個了。你一取，好了，一取就有生死，取的時候就是習氣。二取習氣，比如我們的見分攀緣相分，攀緣相分的時候，就取了相分，在取的時候就造成一種習氣，名色、心心所、本末都是這樣，這叫做「二取」，每一對都有二取，取見分、取相分、取名、取色……怎麼兩取呢？「能取、所取」，每一個都有能取、每一個都有所取，由能取、所取就造成這個習氣。

「習氣」指的什麼呢？「彼所熏發」，它是由那些二取所熏發的，「親能生彼本識上功能」，「彼」就指二取的習氣，這種習氣來熏發本識裏邊的種子，那個種子有親能生的功能，直接能夠熏發第八識的功能，第八識是本識。為什麼呢？第八識是總報主，你有這個二取習氣不斷地來熏染、熏發，「此顯來世異熟果心」，你這一生繼續不斷地由二取習氣在那裏熏染，熏成了，到來世的時候，真正異熟果心就是第八識，「及彼相應諸因緣種」，還有跟第八識相應的那些因緣種，那就是在第八識裏面含藏的其他相應心所。那就是說由二取習氣，取相見分、名色、心心所、本末這些，由「取」的習氣，在取的時候就變成一種習氣，由習氣再熏發根本識上的功能，順著這個功能，這個功能就變成來世的總報主（第八識）的識心，還有與第八識相應的心所。相應心所又有因緣種，親因緣的那些種子與第八識相應，比如五遍行心所，五遍行心所各有各的因緣種子，這個習氣就指的這些。

「二取習氣俱」，「俱」是什麼呢？俱是這兩者都具備了，聚在一起了。這兩句：「由諸業習氣，二取習氣俱」，諸業習氣指的是福業、非福業、不動業，二取習氣就

指的相見分、名色、心心所、本末，這兩種習氣俱，諸業習氣、二取習氣，這兩者合在一起了。所以這個「俱」字，請看表：「諸業種」，諸業習氣就是諸業種，它叫「增上緣」，「二取種」，二取種子就是「因緣」種子，是親因緣。親因緣是由二取習氣，你看看，二取習氣熏發本識的種子，然後這個功能不斷地在那裏形成來世的異熟果心。什麼是來世異熟果心？我們罵人的話裏有一句「人面獸心」，說某人現在這一生是個人，長的五官四肢跟人的形狀一樣，他心裏早就變成禽獸的心了，禽獸的心就是他來世的異熟果心。來世的異熟果心就由現在的二取習氣在那裏熏染，熏染由生的變成熟了，到來世很自然的。這一生他造的二取習氣，造成就了，這一生的業報身一死的時候，來世的異熟果心一成熟，很自然就到那一道去了。所以這個二取種子是因緣種子，直接從他的因緣種子起現行的。「俱」就指的「互助感果」，只有因緣，沒有增上緣也不行，只有因緣的種子在那裏，比如稻種子、麥種子，沒有把它放在泥土裏面，也不供給它水分，它不會發芽的，泥土、水分都是增上緣。這是說比喻的話，色法的種子都還要增上緣，心法的種子更需要增上緣的。所以由諸業習氣做增上緣，二取的習氣是親因緣，親因緣、增上緣，一親一疏，互助感果，

感未來的異熟果。

上面兩句說：「由諸業習氣，二取習氣俱」，下面就解答前面的問題了，前面的問題是說：你這個眾生，你這輩子死了以後，你來生怎麼接得起來？下面說：「前異熟既盡，復生餘異熟」。翻過來這個表——「前盡餘生」，所謂前盡餘生，就是前異熟盡了，復生餘異熟，就講習氣了。「前」是指的「今身中前異熟果」，我們這一生身體裏面的前異熟果，比如我們到人間來，得了人身了，得了這個人身是現在的異熟果，這個異熟果是前世造的。前世造的「盡」了，什麼叫做盡呢？我們這個身體，你活得再長，壽命再長總有死的時候，身體一死，一斷氣了，我們前一生所造的我們這一生這個異熟果，這個異熟果盡了，果報身盡了，所以「業習氣受果有盡」。前面的二取習氣加上諸業習氣，那個業習氣受的果報，過去造的業習氣，我們今生受的果，受的這個果報有盡的時候，我們的壽命有盡的時候。盡是有盡，可是這個「餘」指什麼？餘是「復生後世異熟果」，再生出來世（這一生以後的那一世）的異熟果，異熟果就指的第八識，比如他再到人間來，人的身體、生命，連同第八識在

一起，整個就是異熟果。這個「二取種受果無窮」的，前面是業習氣受果有盡，這個二取的種子就指因緣的種子，所受的果，這個果是無窮的。這個果就是再轉生後世的異熟果，這個異熟果是由二取的種子那種習氣所受的，那就是親因緣所受的果。

這個怎麼連接起來呢？比如我們一個人，這一生要死了，臨命終的時候，怎麼再感受來世的果？命終的時候，我們這一生由前世所感的異熟果是盡了，接著來世的業果成熟了。當我們這一生的果報盡的時候，來世的異熟果就成熟了，怎麼成熟呢？這當中怎麼接起來呢？就是結業潤生。怎麼結業潤生？一個人快死的時候，他發生自體愛，自體愛是什麼呢？自體是自己身體，任何一個眾生在快要死的時候，他就：「我怎麼辦？我這個身體快沒有了！」他起了這種愛，起愛就是十二因緣的愛取有，有這種自體愛的時候，就潤了中有身，就是變成中陰身了，這一生死，還沒有轉世，死後再轉世之前這中間一段，他有中陰身，中陰身叫中有。中陰身怎麼來呢？中陰身是在臨死之前，他心裏起了一種自體愛，有了自體愛的時候，那個時候自體要死了，業報異熟果非死不可，由非死不可那個心理一感受，執著一個自體

愛，就又生出一個中有身，中陰身出來了。這個中陰身把它銜接起來了，死與下一生之間，這就由自體愛在那裏潤生，潤生下一輩子。又怎麼找到下一輩子呢？由境界愛，沒有境界愛，轉世也轉不了。境界愛是他的中陰身遇到下輩子的父母這個緣分，他的心與來世的父母，這個非常強烈的，所以下輩子的父母在兩性交合的時候，這個中有身就發生境界愛，一發生境界愛，就入了胎了，還是由愛潤生的。

所以佛法講「愛不重不生娑婆」，一個眾生沒有貪愛心的時候，他不會生到娑婆，不會生到六道裏來。這個生死之間，生死不斷啊！你看，前盡餘生，前異熟果盡了，再生出後世的異熟果來。前異熟有了諸業習氣，招來異熟果，那個異熟果有盡的時候（有死的時候），再由二取的種子所受的果，這個果在那裏轉變，沒有窮的，無窮無盡的，所以生死不斷。在六道裏面，「種子相續」，由於生死種子在那裏相續不斷。種子為什麼相續不斷呢？這個種子，前面講的，現行識在那裏造業，造業的時候，業的習氣就變成種子，這個種子有本有種子、有新熏種子，本有種子是過去造成的，新熏的種子現在在繼續造，新舊種子在那裏相續不斷，這就是「輪迴

無窮」的。這個輪迴無窮，不必借用外緣，用不著外緣，完全自己的，自己在那裏造成生死，自己造的。所以我們說其他的宗教是外道，外道把自己的生死委託給神，一切聽從神的安排，那就是從外求道，那與事實不符的。佛家所講的，這完全是種子相續，「不假外緣」，自己怎麼生死是自己造的，自己怎麼墮落，在六道裏有墮落的時候、有升上來的時候，也都是靠自己在那裏造成的。

不但在六道裏生死不斷是自己造的，要出六道也是自己造的。一般說要想出六道，就要學拜佛、念咒，你念咒也好、參禪也好、拜佛也好，這一切都是自己，這都是方便法。參禪是要你明瞭自己的心性，念咒是藉著咒語把你的心集中起來，我們普通凡夫總是心裏散亂的，藉著念咒把你的心集中起來，一集中起來，心無二用，久而久之你就明心見性，還是明瞭自己心性，一切法門都是這樣的，完全在自己啊！你做凡夫是自己做的，不做凡夫，要出六道、要成佛，也是靠自己。你要向外求道，別說委託天神是靠不住，你完全靠佛也不行！阿難尊者就說：「我原來以為我是佛的堂兄弟，我不必用功夫，有佛做依靠，我一定有成就。」結果怎麼樣？佛告訴他：

「各人生死各人了，你雖然是佛的弟弟，你要了生死，你必得要自己下功夫。」這是真理。所以說到這裏，在今日之下，我們研究這個，外面講的一切，外道我們不必說他，就是佛法，學的人這麼多，不能說人人學的佛法都是那麼純粹，他有知見正的、有知見不正的，我們學了唯識，我們自己知見正了，外面一聽人家，講得對、講得不對，我們有分辨能力了。有分辨能力的時候，講得對，我們就相信，講得與這個理相反的，那我們還相信他幹什麼？他就算是釋迦牟尼佛那一個大弟子再來，如果他說的法跟釋迦牟尼佛說的法不相同、違背的話，再大的佛弟子再來，我們也不相信他啦！我們研究這個，最重要的我們要把握這個原則，所以是不假外緣的，輪迴無窮、種子相續，完全是在自己；要出輪迴、成佛，也是靠自己。我們就講到這裏，講到生死相續。

唯識三十頌講記(下)

第十二講

由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。

這三十首頌，前面是把三種能變識一層一層把它都說過了，三能變識，本來是八個識，第八識是初能變，第七識是第二能變，然後六個識就是第三能變。這個講過去以後，就說明唯識的道理，怎麼是萬法唯識？就是諸識轉變，講那個道理，一切的法都是由這個識轉變出來的。轉變出來的話，內在的，我們本身的五根之身，身體以外的器世間，都是由諸識轉變出來。轉變出來以後，生死怎麼相續的？就是剛才念的「由諸業習氣，二取習氣俱」，這個習氣，一個是諸業習氣、一個是二取習氣，二取習氣就是親因緣，那個名言種子習氣，諸業習氣就是善惡業種的習氣。善惡業種的習氣造了業、受了果，這個果報有窮盡的，比如我們到人間來，就是由過去世造的善惡業，我們今生到人間來了，到人間來，我們這個就是總主報、總報

體，這個總報體，人身的壽命完了，這個異熟盡了，異熟果報就盡了。盡了之後，到下一生，當這一生的壽命盡了，接著就有中陰身，由中陰身再找到下一世轉生的因緣那個緣，然後餘異熟又生了，是這麼來的。這都是一種習氣在那裏連續的，比如我們講火，火是什麼呢？燒這個木料，燒完了，你拿那個木料接著再燒，能夠燒出火來，那裏面是火的習氣，這是生生不斷的，生命不斷的是這個原理，上回講過去了。

現在我們念的這三首頌是講三自性，在我們研究《三十頌》之前，跟各位介紹過《唯識簡介》，《唯識簡介》裏講五法三自性，五法就代表萬法，萬法每一個法都有三自性。為什麼在這裏又講三自性呢？因為一般不懂佛理的人、不懂唯識道理的人就問：你講萬法唯識、一切唯識，只有這一個識，為什麼還講三自性？三自性明明就不是一，就不是萬法歸一，就不是一個識了。針對這個問題，我們講三自性，三自性是分開講，我們把《三十頌》講完，講總結的時候，再跟各位說，其實三自性實際上還是一個，一切唯識，還是一個識。

現在我們就看表，表就是解釋這個頌的，第一首：「由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有」，這是先講三自性的第一個「徧計所執性」，頌文講：「由彼彼徧計，徧計種種物」，「彼彼徧計」這個表。各位看：「彼彼」指的是「能徧計虛妄分別」，這是講能徧計的，就是我們眾生這個虛妄分別心。什麼叫分別？分別就是我們的識，這個第六識這種分別，這個分別是什麼呢？是虛妄分別。它在那裏分別，得不到真相，虛妄的，由於虛妄分別，所以它成為徧計了。計是計度，這是講能徧計，就指眾生的虛妄分別心，它能夠對外面所有的事情分別這個、分別那個。「彼彼」是什麼呢？能夠分別的這種分別心「品類眾多」，各種各類多得很！不止一個，因此「說為彼彼」，就叫彼彼，兩個「彼」字就表示品類眾多的意思。

就「徧計」這兩個字來研究，什麼叫徧計呢？徧是「周徧」，「周」這個字是無所不到的，一般講非常周到，周到是所有地方都到了，沒有疏忽一個地方，叫周，周徧就是「普遍」，一切都到了。計是「計度」，計度是虛妄分別的意思，「度」是度量，對於任何事情都來計度。拿我們普通好懂的意思來看，就去了解它、去認識

它，了解、認識，一認識之後就執著，所執著的對不對呢？虛妄的，虛妄在執著。這個能遍計，「周遍計度」是講虛妄分別的這種心理，它這是主體能夠計度。能夠計度指的是那一些呢？前面講品類眾多，這裏概略地講：把「第八、前五」這六種識排除出去，為什麼呢？第八識不能說沒有分別能力，分別能力非常微弱，前五識的分別能力也非常微弱，所以就這樣講的話，它是「非能遍計」，前五識、第八識，它們不算是能遍計的。剩下「第七、第六」兩種識，第七識能夠遍計，可是要注意，「但計不遍」，只是計而不遍，它計什麼呢？它所計度的是第八識的見分，除了第八識見分以外，其餘的它不管，那就不算遍了；這裏只講第六識，第六識在八個識當中，「唯能遍計」，唯一能夠遍計的。但是這個講法，各位研究《成唯識論》就知道，這在印度十大論師當中，意見也不一致的，這是到最後的護法論師，到他的時候，正確的道理才完成，就他所研究的結果，只有第六識才能夠周遍計度，才算是遍計。

「由彼徧計」，就是由於能夠遍計的，有能夠虛妄分別的那種心理，這是講「能」。能下面，你能遍計誰啊？「徧計種種物」，這種能遍計的心理，由它來周遍

計度種種物，第二句的意思是這個。我們現在就根據這個表來看「遍計種種物」，這個「遍計」還是能遍計，「由能遍計心」，由能夠遍計的這個心，它在「周遍計度」，它在周遍計度什麼呢？它所計度的、遍計的就是「種種物」，這叫「所遍計」。第二句「徧計種種物」的意思，就是上面能遍計的心理來遍計，這個「遍計」是動詞，由能遍計的心理來遍計種種物。現在就研究種種物——所遍計，所遍計是什麼？就是「依他起性」，「即依他所起色心諸法」，依他所起的色法、心法，種種的，色法很多種，心法也是很多種，種種物就指依他所起的這些色法、心法。「如」是例如——舉例子，例如什麼呢？「蘊處界等法我自性差別」，這種種物是所遍計的，這是講五蘊法、十二處、十八界，五蘊是色受想行識，十二處是六根、六塵，十八界是六根、六塵、六識（三六一十八）。例如五蘊法、十二處法、十八界法這些，這些法有我，這個「我」當中有人我、有法我，有這些自性差別。這個自性差別，法我、人我這兩種「我」，每一種我都有自體性，自己的體性叫自性，人我有人我的自體性、法我有法我的自體性，叫自性。差別呢？差別就是彼此不同，比如說人我執，你的人我執、我的人我執，各有各的我執，雖然講的人我執意義一樣，但是所執的「我」，

那差別很大。法我執也是，所執的法我也是各有不同的，各有各的差別，差別是差別的意義。

這是講一個是能遍計、一個是所遍計，「所遍計」在論文以及頌文裏很簡單，就是「種種物」，你要詳細研究的話，那就是包含一切了。就拿五蘊來講，五蘊是色法，我們本身的色身固然是色法，外面的器世間也是色法；十二處也是，十二處是六根六塵，六根除了意根是心法以外，眼耳鼻舌身五根也是色法，相對於五根的五塵——色聲香味觸，加上法塵，六塵也都是色法；十八界也是這樣，除了意根、六識是心法，其他都是色法。這個心法，心法就是我們精神方面，每個人的心；色法就包括宇宙萬有。一般世間法，研究世間學術、研究宇宙觀的問題，現在的物理學家研究物理，研究核子、中子這些子，怎麼研究啊？研究最微細的時候，那個夸克、頂夸克，那個都是色法。這個色法，他為什麼研究呢？他研究的目的，就是要知道宇宙的來源，宇宙最基本的結構、基本的分子是怎麼來的，是研究這個。在這裏講色法，一提到色，各位就有一個概念，凡是提到色法，就包括山河大地、日月星辰、

整個虛空，全宇宙都是色法。這個色法，不管現在的科學家怎麼研究，他要懂得佛法的時候，他就可以突破執著的界限，不懂佛法，他怎麼樣研究，超不出物質這個色法。那要絕頂聰明、領悟力非常強的物理學家，他研究到最後，貫通了，他可以超過物質，雖然超過，他不知其所以然，它從那裏來的？他不知道。我們研究唯識學就知道，這都是我們的相分，我們的心——第八識的相分。所以必得了解這個之後，學出世間法，我們研究六道，天堂、地獄怎麼來的？整個宇宙怎麼來的？我們就瞭解了，了解這個來源之後，你要轉變它、你要控制它，你才有辦法。你對它的來源不知道，你怎麼能夠改變它？根本辦不到的！必得先對它有個正確的認識。所以頌文裏、《成唯識論》的論文裏，講的都非常簡單，各位要研究的時候，要很細密地往裏面研究，你往裏面研究進去了，你就感覺唯識學並不是這麼枯燥，它有它的趣味在那裏，是這樣的。所徧計的指這些東西，剛才只講色法，色法都不那麼簡單，心法，那是更多、更深奧了。

現在講下面這個表：「徧計性無有」，什麼叫徧計性無有呢？就講「我法自性差

別、我法自性無有」這兩個，這就解釋這首頌的下面兩句：「此遍計所執，自性無所有」。前面講所遍計的種種物，第三句「此遍計所執」就是：能遍計的心理把種種物加以遍計之後，就發生一種執著，「計」就是一種執著。他所執的是什麼呢？把真相沒有看清楚，就是前面講的色法、心法，色法、心法那個真相沒有看清楚，所執的完全那個假相。怎麼是假相呢？前面講例如蘊處界，我們就拿五蘊來講，五蘊是有五種蘊，一個色蘊，後面是受想行識四蘊，合起來五蘊。五蘊分開來是五個蘊，我們每一個眾生的生命，都是由五個蘊和合起來的，我們身體是色蘊，就是生理這個身體，除了身體是色蘊以外，還有受想行識，所以我們有感受的心理、有思想、有行、有識等等，合起來成為整個人，你要了解這個合是假合，不是真的合。

為什麼假合呢？你要了解我們一個人生命的現象，我們並不是一生下來就是這樣，生下來很小，慢慢地長大，一直到我們現在，不管是年輕人、中年人、老年人，他隨時都要從身外吸收色法。我們吃的食物、喝的水分，每一天都要吸收，不吸收，我們的身體這個和合相就不能維持了。吸收之外，還要把它排泄出去，要解大小便，

夏天要流汗，身體的皮膚要新陳代謝，不能堆在身上，你不洗澡，那也不行的，要把它洗掉。隨時從身體以外吸收進來，再由我們身體隨時排出去，你想想看，我們這個身體還是真實的嗎？真實的東西不要隨時有進、隨時有出啊！但是一般眾生就不了解這個事實，他就把我們這個五蘊和合的生命，佛學有個名詞，五蘊和合叫一合相，由五蘊合起來變成一個生命的共同體、一個生命體，這叫一合相，他不懂這一個一合相是由五個蘊合起來的。再把這五個蘊分開來，每一個蘊還有很多，它也不止一種，就拿色蘊來講，我們身體的色蘊有骨頭、有肉、有皮膚，那多了，怎麼樣分，還多。凡夫眾生就計度，計度就是把自己身體計度，他了解這個真相，就計度五蘊和合的一合相，把這個當作實在的我，其實這不是實在的。這是什麼呢？這叫依他起性，是因緣所生的，不了解依他起性，就把這個當作實在的我，這就是執著。唯識裏叫執實，把假的當作真的，就叫執實，這個執實就是人我執——就是我執。

修小乘的人，他知道這個不可靠，他就破除這個人我執，就把一合相打破了，了解我們人的生命現象是由五蘊來的，他就不執著這個一合相了，但是這個法執，

他還不了解。法執比如說色法，色法別說在古代，就是現代這些物理學家，他研究這些分子，研究到現在，還沒有研究清楚，那普通人怎麼行呢？普通人更沒辦法啦！所以這個法執，就修小乘的人來講，這個法執，他沒辦法破除的。那就是五蘊分開來，每一蘊就是法，就修小乘來講，他要破除法執，他要回小向大，他要發大乘心。學大乘心是什麼呢？那就不簡單了！你不但要研究佛法，世間任何學問都要研究，這才能夠把世間法、出世間法融會起來。因為你就一法來講，任何一個法，你不懂出世法，它就是世間法，你懂出世法，世間法就變成出世法，看你明不明瞭的問題。所以這個法執更細密，把五蘊分開來，每一蘊都是法，這個法執就更難破了。

現在把這個講清楚，我法——我執、法執，它的自性，自己各有自己的體性，比如說我執吧！執著這個我，就拿這個五蘊和合的我，有五蘊和合的一個自體性，他執著這個當作是真實的，這就是我的自性。法就分開來，這個各有差別。那麼「我法自性差別」，這是怎麼來的？「於依他而起之心心所體見相分等妄執為實」，就在依他而起的心王、心所，心王、心所各有自體分，自體分再現出來見分、相分等等，

就從這些個依他而起的這個心法、心所有法、心的自體、自體分、見分、相分等等，他沒有把這些認識清楚，就對這些發生了妄執，妄執是什麼呢？妄執為實，把這些法都執著當作真實法。其實依他而起的這些法，只是因緣和合法，因緣和合起來才現出一個相出來，因緣一分開，這個相就不存在。他就執著因緣和合而起的那個相，就把那個假相當作真實的，這叫妄執為實，簡單地講就是執實，執著為實。

這再舉例子來講：「如於繩上妄執為蛇」，繩子是依他起的，繩子怎麼依他起呢？一根繩子，它的纖維不止一根，有很多根的纖維，用人工把它捻成一起，捻成好幾股，然後再編成一根繩子。這是由很多纖維加上人工，人工這個手是物質，它不懂，它是由人的識，人的心在指揮這個手，所以這根繩子上有人的根身這方面的緣、有人的心理這個緣，再是麻這個物質，然後才把它捻成一根繩子，這就是依他起性。由於人工、麻料已經變成一根繩子了，我們人一看就看到這根繩子，在變成繩子這個過程當中，我們沒有看得清楚，它原來是麻，沒有看清楚，現在所遍計的就是遍計這根繩子，他就不知道這根繩子原來就是依他起。依他起這個「他」指的就是緣，

各種緣合在一起，彼此互相依靠，然後起了這根繩子。起了這根繩子以後，好了，現在不了解這個繩子是怎麼來的，就把這根繩子，也沒有把這根繩子看得清楚，就在這根繩子上面妄執，「妄」是虛妄顛倒的，迷惑顛倒那種虛妄的心，「執」就是一種計度，計度之後就執著，繩子就妄執成一條蛇了。那就是不了解依他起，就把這根繩子變成一條蛇了，就把蛇當作真實的東西了，這是遍計所執性，我法自性是這麼來的，所以我法自性就是在繩子上面妄執為蛇。

妄執為蛇，這個蛇是真的？是假的呢？下面就告訴我們：「我法自性無有」，這個我自性、法自性，這個體性沒有的。所以下面說：「實我實法離心心所體見相分等皆無自性」，實我實法離了心、離開了心所、離開了心心所那個自體分、離開心心所自體分所變現出來的見分相分等等，皆無自性。這怎麼說呢？比如說執著這個蛇，既是在繩子上面起了誤解，妄執了，那麼離開這根繩子的話，蛇有沒有呢？離開這根繩子的話，蛇也就沒有啦！所以下面：「如繩外別無實蛇」，離開繩子以外，再找一個實在的蛇，找不到啊！這就是說：「此遍計所執，自性無所有」，它的各自

體性是無所有的。這完全是我們凡夫眾生虛妄分別心，對於那個心心所、見分相分沒有看得清楚，才發生了誤解。你這個誤解，是從那裏誤解？還是從心心所、見相二分，從那裏起了誤解啊！你離開那些東西，你的誤解就不會有了，那就是離開那個，你另外找一個我。就拿五蘊來說，現在五蘊的這個我，一般人把這個我當作真實的，把五蘊分開來，我的生命是五蘊，這個五蘊是依他起，你離開五蘊依他起那個我相，實在的我就沒有了。所以自性無所有，這個我自性、法自性無所有就是這麼來的，純粹是自己虛妄執著來的。你這個虛妄執著，為什麼有呢？就是你把五蘊、十二處、十八界沒有看清楚，完全起了誤會，你這個誤會也是從五蘊、十二處、十八界來的，你離開了五蘊、十二處、十八界的話，你這個誤會所形成的我法這個自性絕對就沒有了，所以這個自性無所有。講到這裏，這一首講完了。

現在看第二首頌：「依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性」，這個講依他起性了，「依他起自性」是分別緣所生的，這就解釋依他起的意思。什麼叫依他起性？依他起的自體性，它怎麼來呢？它是由分別緣所生的。各位看「依他

緣生」這個表，「依他起自性」是「心心所體相見分有無漏皆依他起」，我們眾生的八識心王、五十一個心所，由心王、心所起現行的自體分，由自體分變化出來的見分、相分，這些包括有漏的還有無漏的，皆是依他起。換句話說，我們現在的身體就是我們的生命，這個生命有物質的、心理的，物質的是相分，心理的就是見分、自體分、心所、心王等等，這就我們凡夫的身分來講，我們所了解的這些都是有漏的。這個有漏雖是有漏，但在有漏之中就有無漏的。為什麼有漏之中有無漏呢？在五蘊法當中，五蘊是色法、受想行識這四個法，它既是有漏的又是無漏的，我們凡夫眾生沒有悟到無漏的，所執著的都是有漏的，有漏的才有生死，才在六道裏生死輪迴；你要悟到無漏的話，生死問題就解決了。所以我們的心王、心所、自體分、相分、見分、有漏的、無漏的，都包含在依他起裏面，要不然，佛講的經說「非因緣、非自然」？前面講十八界的話，就講「眼色為緣生於眼識」，三界無有的、虛妄的，純粹是虛妄的，這是我們凡夫不懂得，但是你悟了之後，這個「眼色為緣生於眼識」，三界又是真實的了，就是非因緣非自然的如來藏妙真如性了。我們講這裏面有有漏、有無漏，我們現在不認識無漏的就成有漏的，一旦認識無漏的話，這

個有漏的就轉成無漏的了。因此這樣說起來，一個依他起性上面，有漏的、無漏的都含在當中，這是講依他起性，它的自體性的內涵。

再講依他的意思，什麼叫依他呢？「依他眾緣而得起故」，所謂依他起，就是依他眾緣，不止一個緣，依靠各種緣而得起，然後才現出來這些現象。比如我們人道眾生，我們人的生命，我們這個生命是依他眾緣而起，依他什麼眾緣？由過去的善惡業造成，我們第八識是總異熟，把它牽引到我們人間來，這個總異熟完全靠善惡業是不行的，善惡業在前一生的生命一死的時候，善惡業就沒有了，就變成總體，變成異熟體了，這個異熟體，它還有二取習氣（就是因緣性的習氣），加上善惡業的諸業習氣，到我們人間來了。你看，這當中就包含有多少緣！這還不算，這還完全是自己，除了自己這些諸業習氣、二取習氣以外，比如他到人間來，他要找父母緣，有父母這個緣，他才能夠到人間來。所以這是種種的緣，彼此依賴的，才有我們現在這個人身，我們這個人身就是依他起的，才有現在這麼一個狀況。有了人身以後，還沒有出胎，在母體裏面是依靠母體，母親來供給我們所需的營養，出了母

體的時候，就要吸收各種食物了，隨時在吸收，都是依靠這個眾緣。

「依他起自性」這一句講過了，它的內涵就包括心王、心所、相分、見分等等，這個包括內在的根身、外在的山河大地，都是如此，這些都是依他眾緣而起的。

下面一句：「分別緣所生」，什麼叫分別緣所生？就是講「諸染淨心心所法」，諸染心心所、淨心心所這些法，心王、心所，有染的、淨的等等這些法，「皆名分別，能緣慮故」，染心王、心所諸法，淨的心王、心所諸法，都叫做分別，染心王、心所分別是「虛妄分別」，淨心王、心所是「自性分別」，這是淨的分別，都叫做分別。學佛必得要懂得這個學理，你看經才能看得懂，聽人家講，你才能聽得清楚。並不是我們學佛了，普通講：「你不要起分別心，要無分別。」無分別並不是什麼都不想，不是那個意思，就是不要你起虛妄分別，這個自性分別不能沒有的。自性分別就是：比如前五識就是自性分別，那個第六識就不是，第六識是虛妄分別，第六識有沒有自性分別呢？有，你修道的話，就要把第六識的虛妄分別去掉，那就是把妄念轉成淨念，是這樣的。並不是一絲一毫的心思都不起來，什麼心思都不起來

的話，那你乾脆睡覺好了，睡覺什麼都不想啦！那算嗎？不是那麼講法的，起淨的分別才要想。所以無論是染的分別、淨的分別，他這個心都能夠緣慮，都能夠攀緣、都能夠思慮，都有這種心理，這叫分別。

那麼「以此分別為緣展轉」，就用這些分別的心理做緣，有這個緣就展轉，展轉就跟那個車輪子一樣的，車輪子有履帶，履帶就把這個輪子跟那個輪子連起來，這個輪子滾動了，連帶的，那個輪子也動起來了，叫展轉。比如航空飛機也有輪子，它要在起飛的時候，這個輪子依靠地面在轉動，一發動，要離開地面的時候，輪子還是在那裏轉，輪子怎麼轉呢？就是展轉，彼此帶動地在那裏轉，然後它才能夠飛得起來。這種展轉「復生染淨心心所法」，就是再生出來染心王心所、淨的心王心所這些法。所以我們現在要修道，修唯識的修法就從第六識上面轉，其他各宗也都是從第六識這上面下功夫來轉，沒有第六識，你怎麼用功？你沒有下手的地方啊！就拿禪宗來講，禪宗是參究，參究就是提起一個話頭，叫你專心一志地來照顧這個話頭，你專心一志的（就是發生定力的時候）照顧話頭，那些妄念（虛妄分別的念頭）

自然就不起了，他還是在第六識上面用功夫，把第六識由染的轉成淨的。念佛也是這樣，也是把萬緣放下，萬緣就是虛妄分別的萬緣，提起佛號，這個淨念，自己的淨念跟佛號兩個一提起來，才能感應。你沒有淨念，你的妄念跟佛號就不會有感應的。所以念佛不能放下萬緣的話，那你在念，只是用妄念在念，用妄念在念，你怎麼跟極樂世界的阿彌陀佛取得感應呢？不會有感應的。你要有感應的話，必得萬緣放下，你淨念起來的話，這才感應了，阿彌陀佛才會感應來的。

染心和淨心都是分別緣所生的，我們是生染心？還是生淨心？我們不要問鬼神，問鬼問神那都沒有用，鬼神自己都還是在六道裏的眾生，我們問他有什麼用？我們有病也不必找他，有什麼事情，問運氣好不好、前途好不好，也不必問他，但問自己。自己懂得這個理的時候，你在這個緣上面，你是轉淨緣？還是轉染緣？轉染緣，我們前途沒有什麼好的，你要前途好，甚至於自己掌握未來，你只有把染的轉成淨的，這是最可靠，何必問那些鬼神幹什麼呢？《論語》講：「子不語怪力亂神」，孔夫子的主張，怪力亂神是不可靠的，自己必得要靠自己啊！你懂得這個理，

你自己隨時就在那裏轉變，自己在那裏掌握自己啊！再講依他起這個自性，分別緣所生的是好、是壞，我們在這個社會、在這個世間，這看我們各人有各人的境界，你修道修到什麼程度。雖然我們同一個時候在這個社會裏，這就是同居土，這個同居土，你叫釋迦牟尼佛來，以及釋迦牟尼佛的大弟子、大菩薩來，住在這個世間，在他看，這就是他的淨土，但是我們凡夫眾生，這是生死、生滅的一個國土，絕不相同的。如果你要把它轉變的話，我們在這裏轉變難啊！到極樂世界轉，在極樂世界一轉，那最快了！我們了解這些學理，要選擇佛法來用功夫，才選得正確。

下面兩句：「圓成實於彼，常遠離前性」，各位看「圓成實」這個表，什麼叫圓成實呢？圓是「圓滿」，成是「成就」，實是「實性」——真實性。圓成實這三個字，我們先看「圓」，圓是圓滿，什麼叫圓滿呢？圓成實性這個自體，最圓而最滿的，所謂最圓滿是什麼呢？是整體的。我們現在不要認為講圓成實，我們每個人都有圓成實，這個圓成實限於我們自己身體以內的，整體就是講我們這個人的整體？不是這麼講法。這個整體當然也包括我們這個身體，我們身體以外，我們這個地球，地

球以外，整個太虛空，太陽系、銀河系，現在的太空學家研究，今天用多大的望遠鏡一看，發現那一邊又有星球了，再過一個時候，又發現那裏又有一個黑洞、又發現一個星球出來了，隨便他怎麼發現，這都是我們這個圓成實一個整體所包含的。我們這個圓成實，根據你所發現到的，它都出不了這個圓成實，圓滿就是涵蓋一切的，所以說是「體遍」，圓滿是這個體普遍的，普遍是簡別什麼呢？「簡自相」，簡別自相。什麼叫自相呢？自相就是任何一個物體有它的自相，它這個自相不同於其他的物體，比如這個擴大器，這個擴大器有擴大器的自相，是這麼一個狀況。那麼這個擴大器與這瓶花，花有花的自相，花的自相與擴大器的自相不相同的。花有花的自相，花的自相只限於它這裏，人家一看，就是這樣的一朵花，一看這朵花，就是花的自相。圓滿這個體遍就不是這樣，體遍涵蓋一切，花也好、擴大器也好、房屋也好，一切的，它無處不在、無所不在的，這叫體遍，這是簡別自相的。

圓成實的「成」是成就，成就是圓成實的「體」，它是「常」的意思，常是永恆的，就沒有時間的假相。這個時間就是假東西，時間有過去、現在、未來，這個

三際的時間就是假東西。時間是就空間建立起來的，比如這個日光，日光是從太陽來的，照在我們地球上，白天照在我們東方（地球這一面），就我們東方來講，這是我們的白天，相對的，在美國那一邊，是他們的夜間；現在就我們這邊是夜間，在美國正是他們的白天。這個時間就是根據一個白天、一個夜間，根據光線一明一暗的假相計算出來，夜間有幾個小時、白天有幾個小時，合起來一天有二十四小時。這二十四小時就根據日光照射我們地球這一面假設出來、劃分出來的，假如把日光能夠撇開的時候，這個時間怎麼計算法？你坐太空船到太虛空裏面，你就沒辦法計算時間了，所以這個時間是假相。圓成實，成就這個體常，常就是沒有時間的，沒有時間這個假相，就超越了時間的假相，這就是成就了，這就「簡共相」，簡別共相。共相是什麼呢？這個共相，各個物體都有個共相，雖然各有自相，但也各有共相。什麼是自相？自相剛才講過了，共相是什麼呢？共相是「萬法無常」，萬法都是生滅的，你說那一個法都是生滅的、那一個法都是無常的，無常、生滅等等，這就是共相。所以圓成實成就這個體，就時間來講，它這是簡別共相，它不像萬物無常的，它是非無常的，它不是共相。圓滿是就空間來講，成就是就時間來講，圓滿

是破除我們空間的觀念，成就是破除我們時間的觀念。

後面講「實」，實是真實，真實是講性——「實性」，真實性的「體非虛謬」，這個體非虛非謬，虛是虛妄，謬是謬誤、錯誤的，它這個實，圓成實的體性不是虛妄的，也不是謬誤的。它簡別什麼呢？「簡虛空我等」，簡別虛空、我等等。這個虛空、我，就是印度那些外道，還有佛家的小乘法門，小乘的修行人，他執著虛空、執著法我，那個外道認為虛空是實在的，體是有的，認為我也是實在的。為什麼呢？就拿虛空來講，虛空是普遍一切、貫通一切的，太虛空固然是虛空，每一個物體裏面都有虛空，要知道現在那個原子爐，原子爐除了金屬以外，還有水，水雖然是水，水還有虛空在裏面，所以是一切物體都有虛空。那個外道就不了解這個，他拿虛空當作真實法，印度那些外道往往有這些執著。這個體非虛謬，虛是執著虛空，謬是執著我，起了謬見了，把這個「我」沒有看清楚。為什麼沒有看清楚？「我」要詳細講，有人我、有法我，小乘只懂得人我是空的，法我，他沒有空啊！所以這裏講這個實性，虛空、人我、法我等等，都要破除那種執著，實性這個體不是虛，也不

是謬的。了解這個道理的時候，就不會落入空見，我們學佛最怕走上空見，空見這個空不是講的真空，講的頑虛空，就把頑虛空當作真我，那就變成外道了，外道就拿這個頑虛空當作我。這是圓成實性。

「圓成實於彼，常遠離前性」，常遠離前性的「前性」是指什麼？這要講究中道，中道是什麼呢？中道就講依他起、依他起那個遍計所執性……這個前性就拿三自性來講，遍計所執性就是前面所講的那個性，執著的，「遠離前性」就是離了前面所講的遍計所執性。圓成實性必須把遍計所執性否定掉，就等於那根繩子上面，把那個蛇相看清楚，消除那個蛇的相（蛇的影子），這個圓成實性就出現了。

下面就講：「故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」遠離前性之後，要問：那你不是還有一根繩子在那裏嗎？這根繩子是依他起的，說比喻的話，這個麻比喻圓成實性，圓成實性與依他起性，這兩者究竟是相同的？還是不相同的？也就是說麻與繩子，這兩者是一回事情？還是兩回事情？這首頌就是辨別這個意義。所以說「故此與依他」，「此」就指的圓成實性，「依他」是依他起性，這

個圓成實性與依他起性，「非異」，不是不同的，「非不異」，你說同嘛！也不對，這就「如無常等性，非不見此彼」。

下面看「於彼離前」這個表，就講「圓成實於彼，常遠離前性」，這個意思剛剛講過了，就是說「彼」指的依他起性，「前」是前面講的遍計所執性。看「依他」下面：「依圓不即不離」，依他起性、圓成實性，這兩者不即，不即是：你不能說依他起性就是圓成實性、圓成實性即是依他起性，你不能這麼講。但是也不能離開，你要把依他起性跟圓成實性分離了，也不對，也是不離。「喻如麻繩水波」，這個比喻為麻與繩、水與波浪，水是平靜的，波浪是有起伏，高低不平的，它當然是不同的。但是水與波浪，有波浪就有水，波浪本身就是水，由水起了波浪，你不能把水與波浪分開來，也分不開的，舉這兩個例子。看「遍計」下面：「妄所執體恆無」，虛妄所執著的體，永久沒有這個。「空執不空依他」，要空，就把虛妄執著空掉，依他起不能空。為什麼依他起不能空呢？那個繩子上的蛇是執著才來的，那個執著要破除掉，就是把繩子上面的蛇，把那個蛇的影子破除掉，根本就沒有那回事情！當

然要把它破除掉，空就空那個蛇的蛇相；至於依他起的，那根繩子是由麻做成的，你要把繩子空掉，就連同麻也空掉了。那就是說我們學佛要空，我們把這個生命的色受想行識，把這五蘊都空掉了，這個見分、相分、識自體分，它都有它的種子，見分有見分的種子、相分有相分的種子，各有各的法，這個法怎麼來呢？由自體分來的、由識來的。識有識的自性，識有自體，自體就是圓成實性，你要把這個全部都否定了，那就變成頑虛空，連我們本性也否定掉了，那就變成外道了。就是空執，空執是指空去執著，依他起不要空的，這是講中道。

下面的表是「依圓對辨」，講「非異、非不異」，非異是「真如為依他之性」，依他起的本性就是真如，依他起有什麼性呢？它的性就是真如，所以不能異啊，就體性來講，依他起與圓成實，這兩者不能講異，為什麼呢？「異則真如非性」，一異的話，真如就不是性了，真如就不能算是依他起的本性了。所以就本性來講，依他起與圓成實，不能夠異。那「非不異」呢？也不能說不異，「真如為常」，真如是常，前面講是常的，「不異則真如非常」，如果不異的話，真如就變成非常了，變成

隨時在生滅，變成無常了。所以就這方面來講，真如跟依他起性也有不同的地方。

這個說比喻，比喻什麼呢？看講表：「喻如無常等性、行等諸法」，這是頌文「如無常等性，非不見此彼」了。頌文下面兩句說比喻，比如「無常等性」，萬法無常等這個性、行等諸法，拿這個比喻。「非異」的話，非異是不能說不同，「諸法共有無常性」，諸法共有這個無常性，「異則諸法非無常」，諸法都有一個共相，這個共相就是無常的，萬法的共相就是無常。這個異呢？就是諸法非無常了，你不能講完全不同，這是講非異，「性法不離」的。「非不異」，也不能說不異，為什麼也不能說不異呢？你說完全相同也說不過去，完全相同的話，「諸法各有差別相」，諸法各有自相啊！諸法既是各有自相，「不異則無常非共」，如果說不異，完全相同的話，無常就非共相了。「自共相別」，自相、共相，各有分別的。

這是講什麼呢？這個真如跟依他起，非異非不異，就像無常等性與行等諸法，行等諸法就是指的那個。「行」是生滅的三世，過去、現在、未來是「遷流」，遷是變遷，變遷流動的那些有為法，一切有為法都是沒有一時一刻停止的，就叫行為，

這是有為法，這叫「行等諸法」，就是有漏的那些法。這些行等諸法與無常等性應該有所分別的，一個自相、一個共相，有分別的。既是無常等性與行等諸法各有分別，非異、非不異呢？這個依他與圓成，也跟那個一樣的。

「非不見此彼」，這些等性非不見此彼，這個需要說明，「此」指的圓成實性，你必得要把前面那個遍計所執性完全破除掉，就等於把蛇相完全消除掉，消除掉了以後，圓成實性才能看得見，看見圓成實性，才能了解依他起性。這個「見此」，所謂見此，必得要明心見性了，見到自己本性了，然後才了解：喔！這是依他起。這怎麼說呢？我說一個實際例子：我們現在雖然了解萬法無常，這個世間一切法都是生滅的，你要放下！你不要執著。我們講歸講，我們都是根據佛經所講的，我們自己沒有見道。因為沒有見道，嘴裏這麼講，在世間遇到人我，名與利益衝突的時候，我們照樣執著、照樣跟人家爭名奪利。為什麼爭名奪利？你就不了解依他起性，還是遍計所執性在那裏執著得非常厲害。儘管我們這樣講：「你不要背了因果、不要跟人家爭名奪利。」那不是真的，你要真實做到的話，必得要自己用功夫見到自

己本性。見到自己本性的時候，那就真正了解世間萬法因緣生，一切依他起性，社會上好現象、壞現象，一切現象我們都能放得下，那才真能放得下。你自己沒有見性的話，放不下的！這必得要自己了解這個，我們才不會：「喔！我們看了幾本經了。」人家說你是一個善知識，是真的善知識嗎？那早得很呢！善知識是你真正能放得下，你遇到財色名食睡，你遇到那個關頭，你完全是不取，那才真正是善知識。你放不下，遇到名利關頭，財色名食睡一來，你跟世間普通凡夫完全一樣的話，那一點都算不上善知識啊！所以這裏「非不見此彼」就是說：你必得要見到自己真實的真如本性，然後你才真實地了解那個依他起性。

後面這個表：「總顯三性」，總顯三性就是總結，「依他緣生似有、遍計性相都無、圓成二空所顯」，這個意思就是說這三首頌講三自性，依他起性是緣生法、是因緣所生法，它不是真有，是似有，相似的有。既是相似有，你不能完全否定它，我們不能像一般人著了空相，別著了空，它是有的。遍計所執性呢？遍計性相都無，性是自體、相就是相，全部都沒有，它全部是由自己的虛妄分別心執著來的。圓成

實性是由二空所顯的，二空就是我空、法空，人我相、法我相，這兩種相空了，我空、法空之後，才顯示出來圓成實性。這樣說起來，三者「皆不離心」，都沒有離開心法。這個心法就是講中道，就是這個依他起，前面講：有為法、無為法、染法、淨法都是從依他起性上來用功夫，在這上面才能了解它。等於海水的水，你在海裏找海水，你捨棄波浪，你找不到水。你要在波浪上找海水，波浪就是依他起。你要找麻，你就在繩子上面找，你捨棄繩子，你找麻也找不到。遍計所執那個虛妄相，蛇相也是從繩子上面起來的，所以三者都離不開這個心，這個心就我們現在來講就是依他起性。

了解這三首頌，各位往裏面研究，這是講學術，只講學術沒有講應用，講應用的話，我剛才講了一點點，只講那麼一點點——要放得下，各位從這裏往裏面研究，我們人生、宇宙，研究到實際狀況，你才完全了然了。了然之後，你要把自己的真心開發出來，就要破除那個執著，破除我法二執。

唯識三十頌講記(下)

第十三講

現在先請各位看頌的本文，在之前講到「故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼」，從這首往前面，連著三首是講三自性。講三自性，一般人了解，就拿佛經來提出疑問：你講三自性，但是在經裏，有些地方是講三無性，這三者是講無，那是什麼道理呢？所以後面開始，我們把後面的頌看一看：

**即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。
初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。**

這兩首就解答外人提出的問題，前面講的遍計所執性、依他起性、圓成實性，這是人家提出的，外人就是不懂唯識學的人，他提出問題：有些經裏是講三無性，你怎麼講三自性呢？剛才念的那兩首頌就是解答這個問題。這些問題就牽涉到我們研究佛經往往碰到的，或者這部經是講這樣、那部經是那樣講法，我們學的人，就要能夠把它融會貫通，不能融會貫通的話，那就遇到障礙，不容易瞭解了。各位看

這裏講：「即依此三性，立彼三無性」，這兩句的意思，你提出經裏講無性，提出對三自性的疑問，這裏解釋：就是依照前面所講的三自性，然後建立三無性。這裏建立三自性，佛在其他經裏為什麼說一切法無性？一切法無性，這句話是佛講的，記載在經典裏的，外人就拿佛講的這句話，認為你這個論講的三自性，這兩者是有抵觸的。佛講一切法無性，你在這裏講三自性，所以就解釋這個問題。

先看「總顯三性」這個表，總顯三性上回講過了，各位再看看，唯識講五法三自性，就以這三性來顯出一切法皆不離心。依他起性是緣生的——因緣所生法，似有；遍計所執性是相，這是講相的，都無，一切都沒有這回事情；圓成實性，它是空，圓成實是空，這是二空，圓成實性是二空所顯的。這個皆不離心。這個上回我們講過了，總顯這三性，這三性都不離我們這個心的，心就是識。

現在就開始講：為什麼佛講一切法無性呢？一切法無性，這個「無性」就講依三自性來立了三無性，這三無性怎麼說呢？依照遍計所執性，我們知道遍計所執性是由依他起性出來的，他沒有把依他起性看清楚，才起了誤會，所以把依他起當作

真實的，這就是遍計所執性。比如我們眾生的這個生命是由這些識，有心理的、有色法（物質）的，就是《心經》所講的五蘊，色蘊是我們地水火風四大假合的，這個色蘊是物質的，就是現代人講的生理的這部分；還有心理的一部分，這在《心經》裏講，就是受想行識。色受想行識，這五個叫做五蘊，你把五蘊分開來講，色是色蘊、受是受蘊……這都分開來，分開的話，它不起作用了。別說心理分開，我們身體的生理部分，生理的結構一分離，這個生命就不存在了。所以我們的生命是由生理的、心理的這兩者和合起來，才起了我們生命的現象，我們這個生命現象依照《心經》來講，就是五蘊和合的，叫做一合相，由五蘊合一的叫一合，合成一個一合相。

按照唯識學來講，這叫依他起，怎麼叫依他起呢？生理的依靠心理、心理的依靠生理，不但如此，就是生理方面，地水火風也互相互靠，彼此依靠叫依他起。這個依他起互相互靠起來的時候，再現出相來，這個相是假的。不懂得依他起性這個假的話，他把依他起來這個現象執著了，當作真實的，那就是遍計所執性。遍計所執性就是把因緣和合的，也就是依他起的這個法，依他起是因緣和合、是生滅法，

他不了解這是生滅法有生有滅，把這個生滅法當作真實法，這就是遍計所執性了。這個遍計所執性，換句話說，為什麼遍計？遍是普遍的，計是對它認識錯誤了，叫做計。執呢？認識錯誤，就執著那個錯誤當作真的。為什麼叫做遍計？我們舉的例子，就是我們眾生生命這個現象，這是其中之一，除了我們生命的現象以外，世間上自然界的這些現象、人類社會的種種現象，沒有一個眾生不是這樣錯誤的認識。錯誤認識，他才把生滅法當作真實法，所以我們普通人講：「你這個人看不開啊！」怎麼看不開呢？做官的，官位再高，這都是生滅法，懂得生滅法，他爭取的心自然就淡了，就算得到官位，他隨時能夠放得下，上台心理是平衡的，下台心理也是平衡的，懂得生滅法的人，他才這樣。他不懂得生滅法的時候，上台是得意忘形，不知一下台，自己就承受不了，這就是遍計所執性。對於權位是這樣的遍計所執，對於財產也是遍計所執，發了一筆財，他不知道這個財是跟流水一樣，有來有去的，發了一筆財，自己一高興，自己也是得意忘形了，一失了財，一破了財，或者做生意，事業一失敗、一倒閉，他自己又受不了了，這都是遍計所執性在那裏作祟。其實你講的遍計所執性是什麼呢？他對所看到的那個東西都是誤解，都把它當作一個

真實的，牢牢地抓住不肯放，因此在社會上，任何人煩惱痛苦，就這麼來的。

在唯識學來講，請看表：「依立三無性」，第一是「依遍計立相無」，「相無」是什麼呢？這個「相」就指的他不懂得依他起，那是生滅的假相，他把假相當作真相，他誤解了那種真相，那個真相根本就沒有的。在唯識學裏面，古人注解，常拿麻繩子舉例，把繩子當蛇了，這樣講很清楚的。在中國過去有個小故事，就講「杯弓蛇影」，那個牆壁上掛了一張弓，這個酒杯子裏面有酒，那個弓藉著光線映到杯子裏面，你沒看清楚，以為杯子裏面有一條蛇，心裏害怕了，叫杯弓蛇影。那個杯子裏的蛇影，牆壁上本來是一張弓，藉著燈光的光線、藉著杯子裏的酒，這些都是緣，依他起，他沒有把那個真相看清楚，他執著的就是一條蛇。這裏要破除的是什麼？講的「相無」，蛇的相是沒有，根本就沒有。我們中國古代小說裏寫的寓言，是根本沒有這回事情，像《列子》、《莊子》這些子書裏面，寓言多得很。那些寓言有的是事實、有的是他自己編造出來的，編造出來就代表一個哲理，一個哲學的理，那種哲理就能夠破除我們凡夫知見，就能讓我們開智慧的。所以這三無性指的是：依

照遍計立這個相，這個相是無的，沒有那個。你想想看，我們人在世間，我們學了唯識，果然從唯識了解遍計所執性是相無，我們把社會上這些人，我們把這一切相都當作杯弓蛇影那個蛇相，為了什麼事情，我們還肯花那麼多的工夫來跟人家計較這個、計較那個，跟人家爭取這個、爭奪那個？自自然然，我們不願意做了。你不願意做，那保證各位，你就能夠出三界。三界就是一個「遍計所執性」，三界出了，就是迷在三界裏面，要知道依遍計立「相」無性。

第二是「依依他立生無」，依照這個「依他起性」，依他起跟遍計所執就不一樣了，遍計所執性在經典裏說個比喻叫「捏目空花」，你用手把眼睛捏一捏，捏了之後再看空中，空中現出很多花出來，空花。依遍計所執性看山河大地、看我們社會種種這些現象，包括我們人的生命，這些都是空花。那麼依他起性就不是了，依他起性是由各種的緣，有因有緣，由眾緣和合然後生出來的，立出一個「生」無性。「生無」是什麼呢？「生」就是講生滅的生，講生滅。世間法，那一種法都是生滅的，有生才有滅，沒有生，那有滅呢？所以必得要研究這個生，生懂得了，才懂得

滅。生滅法是整體的，總的講生滅，包括自然的、包括我們眾生的，叫生滅法。如果專門就我們眾生來講的話，叫生死，所以《論語》記載子路問孔子：「敢問死？」孔子答覆他：「未知生，焉知死？」你生還不知道，你怎麼就研究死呢？孔子意思是說：你要問死的話，當然要研究死後的問題，你要研究死後的問題，你必得連帶地要解釋、要研究生的問題。生就不止我們這一生，生之前還有生，整個叫生死，所以孔子這樣講：「未知生，焉知死？」

這絕對不是現代市面上買的《論語》註解，那個註解：我們人，你生還不懂得，生活你還不懂，你怎麼研究死那個問題？幹什麼呢？好了，糟糕了！孔子如果這麼解釋，子路是個大賢人，這個問題不懂？還要問啊？現在的一般註解，把生死這麼一註解，註成斷滅的知見了，沒有三世因果了！孔夫子是聖人，講菩薩的話，還是登地菩薩，地位還不是淺的，那是地位非常高的大菩薩。這個依他起是講生，這個生是怎麼來的？因緣和合才有生，就是依他起才有生，比如我們人這個生命怎麼來的？你要註解《論語》，你專門指責現代人註解《論語》註得不對，那人家問你：

你憑什麼說我不對？你有什麼數據？你有什麼理論根據？人家可以這樣問，那當然是有根據的，沒有根據也不能隨便說你註得不對。孔子在《周易繫辭傳》裏講：「精氣為物，游魂為變」，精、氣這兩者，這兩個東西為物，這是一種緣分；游魂為變，游魂就藉著這個精氣二物來變化，變成生命了。精氣就是父母兩性的精氣，這是一個緣，游魂是自己的靈魂，靈魂碰到父母緣，他才入胎啊！如果孔子不懂三世因果，他作《周易繫辭傳》，他能說得出來嗎？那時候佛法還沒到中國來，孔子不是聖人，不是地上的大菩薩，他知道嗎？他說不出來。根據這個，你看，孔子在《論語》裏答覆子路所問的話，「未知生，焉知死」就是講：你要研究三世因果。生命有過去、有現在、有未來，孔子那句話講的就不是現代人所註解的那樣。所以無論我們中國固有的學說、佛家的唯識學，都是講「依他起」是依因緣所生的，叫生，生了。

生為什麼叫「無」呢？生無，生無就是有生必有滅，這是一定的。你只有生而沒有滅的話，那是不懂道理。中國修神仙的，修長生不老的，他就認為我們這個身能永久生，修了之後，煉丹，永久不死了，這是他誤解，人的身體就是一個生滅法。

還有印度那些外道，他生到天上去，把天上的一種環境也當作永久的，那是不滅了，都是誤解。所以我們研究佛法，無論如何你必得要基本的理，要能自己了解之後常常思惟，思惟之後，我們才能夠按照方法才能修，基本的理論都不通的話，我們修，怎麼修法？所以有生必有滅，就滅的方面來講，生是無的，叫做「生無」。前面講的「相無」，「遍計所執性」是相無，「依他起性」叫做生無。

生無是什麼呢？生無要了解，這個我們特別要說明，就這個「生」字來講「無」的，就粗淺的來說，我們就說這個地球吧！研究地球的人就知道地球有一定年齡的，它過去經過多少多少年，慢慢逐漸在形成，形成了以後，地球上慢慢有了這些生物，要經過多少少年才變成現在的狀況，它跟一個人的生命現象一樣，也有生有滅的。它是長期地生，既是由長期生，它當然也有滅的時候。拿這個例子來講，就是很長很久遠的那種生，生，我們不要認為這個地球永久存在，這就不正確的，它將來有滅的時候，不過這個地球的生滅，不是我們普通人能夠看得見的。再縮小範圍，我們一個人，一個眾生一期的生命有生有死，這是生滅，這都是粗淺的，講到微細

的時候，就是你一個念頭起來，你一個妄念起來，你說妄念怎麼起來？妄念也有因緣，外面什麼狀況，引起你內在的妄念起來的，它也有緣，沒有緣，你在那裏引不起來的。所以你時間最短暫的一個妄念起來的時候，也有依他起，也有緣在那裏，讓你生起來的，這一個妄念是太短了，所以念念就在生滅。所以就這個生字來講，生這個字就是無的，要不然，莊子講「方生方死」？方就是正當，正當生的時候就是正當死的時候，那就是叫人家了解生滅法。所以就這個意思來講「生」，方生方死，生相是無的，就是因為它因緣假合的，這是講「生無」。

第三是「圓成實性」，圓成實性就是「依圓成立勝義無」，依照圓成實性來建立了勝義無。什麼叫「勝義無」呢？必得了解勝義諦，看後面這個表——「勝義諦」，「勝」是非常殊勝，這不是普通的意義，叫「勝義」。這個勝義分成四個層次來講：一是「世間勝義」，為什麼講世間勝義呢？為的世間普通人對於這個道理、這個意義，一般人不了解，你要能夠把這個意思瞭解了，你在世間來說，你就是個高人了，你懂得的道理就比普通人高明多了，這就是勝義。那什麼是世間勝義呢？下面說「蘊處

界等」，「蘊」是五蘊，就是《心經》裏講的色受想行識五蘊，這五蘊，我們不研究佛法的時候不知道的。怎麼不知道呢？現在研究物理的，他要找出宇宙最原始的那個分子，一步一步找，原子、核子、電子、中子……找到山窮水盡了，找到山窮水盡的時候，現在又有發現了，裏面又有了，他永久找不盡的。以佛法來講，這叫色邊際，色就是物質，物質邊際，到了邊際，色邊際了，色邊際到達色法止境了，再往前再進一步就到了空界，到空的境界了，恐怕現在那個物理學家還沒有到色邊際的時候。色邊際這個色，就是五蘊當中的色法，現在物理學家研究物理，還是在色法裏面深入地研究，他還不能夠超越色法進入受想行識這個心理方面（色法之外的）。那個法叫色邊際，他還不敢超越。這個蘊是五蘊，色受想行識五蘊，要懂得五蘊的道理。「處」是十二處，十二處就是六根、六塵，六塵包括色聲香味觸法，色聲香味觸是五塵，這是具體的物質，法是法塵，是那種假影子；六根包括眼耳鼻舌身意，眼耳鼻舌身五根是色法，意是心法。所以講十二處，十二處裏面也是有色法、有心法。「界」是十八界，十八界是六根、六塵加上六識，眼耳鼻舌身意是六根，六根對六塵（色聲香味觸法），中間發生六識，眼耳鼻舌身意六識，這叫十八

界，十八個界限。像類似這些個，這叫世間勝義。為什麼講「等」呢？除了蘊處界以外，還有別的，不止這些，還有其他種種的這些意義。你能夠懂得蘊處界這些道理就不錯了，這叫世間勝義。

二是「道理勝義」，道理勝義是什麼呢？「苦等四諦」，苦等四諦是：苦是苦諦，苦怎麼來的？苦是由集諦來的，這個前面講十四表都講過了，各位都知道有苦集滅道四諦，苦集滅道四諦就是因果，苦集是世間的因果、滅道是出世法的因果。這四諦叫道理，為什麼叫道理？必得懂得苦集滅道這四諦法，他才明瞭這個道理，才能夠了脫生死，按照四諦來修，才能夠出六道，這是個道理。道是修道的，修道，你憑什麼修道？它有它自己的理論，你沒有理論做基礎，這個道講不出去的，必得有道理，所以苦等四諦是道理勝義。

三是「證得勝義」，只講道理勝義還不夠，我們現在有很多人學佛，把四諦法也研究、十二因緣法也懂得，但是境界一來的時候，他把理論都忘記了，又拋到九霄雲外去了，該怎麼貪愛，他就貪愛，該怎麼爭取，又爭取了，這不管用啊！所以

講證得勝義，「證」是必得按照那個道修，就是苦集滅道，要懂得滅，那個滅不是生滅的滅，那個「滅」是把生滅法全部都滅除掉，就是把煩惱障、所知障統統滅除掉，就得了大涅槃，那叫滅了，生死完全解決，得了自由自在，那是滅，那就成就了。就小乘來講，證了四果羅漢，就大乘法門來講，成佛了，必得要「證得」。

什麼叫證得勝義？「二空真如」，真如就是我們的本性。什麼叫真如呢？「真」就不是妄的，什麼叫妄？凡是一切有漏的都叫妄，有漏的生滅法都是妄，真就不是生滅、不是虛妄的。「如」就不是有為的，凡是有為的，「一切有為法，如夢幻泡影」，那都是生滅法。所以這個「如」不是有為，不但不是世間的有為，世間有為，比如你建立一個團體、創造一個你的權力機構，這是你創造的，這都是有為的。或是你發明了一個東西，講尖端科技，你就是把人類能夠送到太空裏探測這個、探測那個，這都是有為法，人為的，這當然不是真實的。就連那個無漏的，無漏的跟有漏的不同，比如真如的「真」不是有漏的，有漏的完全是虛妄的，那個「如」不但不是有漏有為，連無漏有為也不是。什麼是有漏有為？你競選國會議員、競選總統，這都

是有漏有為。無漏有為是什麼呢？比如大菩薩來普渡眾生，弘法利生講的都是佛法，教人家開正知正見，覺悟的，這是無漏的，你不能說它有漏的，是無漏的。但是這個無漏是有為的，怎麼叫有為的呢？凡是運用言語文字、運用各種方式，都是有所作為，是有為的。無漏有為，為什麼不是「如」？「如」也不是無漏有為，因為任何菩薩在那裏弘法都是感應，感應都有因緣，佛不度無緣之人，菩薩度化眾生，當然度有緣的人，有緣的，菩薩才感應來度化，這個因緣一聚會，雖然是無漏的，但是就這個緣來講，還是有為的，有為就不是究竟的。那個真如的「如」，它連無漏有為都不是。

所以我們簡別這個：「真」不是有漏的、不是虛妄的，「如」不是無漏有為、不生滅的，用這個意義來認識真如。既然真如是這個意義，它純粹是無漏的、是無為的，無漏無為，不生滅的，所以是「證得」。你怎麼樣才證得這樣的勝義呢？證得勝義就是證得真如。怎麼樣證得真如呢？「二空」，二空就是人空、法空。人空、法空是簡單講，如果說完全的話，兩者都要加一個「我」字——人我空、法我空。人

我空、法我空是什麼呢？人我有人我相，你空了，就要把人我相空掉；法空就是法我相空掉。這就是二空了。必得把人我相空掉、法我相也空掉，這樣你才證得真如，這叫「證得勝義」。

第四是「勝義勝義」，勝義勝義就是「一真法界」，一真法界是一如的，我們普通分開講十法界。佛法界，佛法界下面菩薩法界，然後中乘的辟支佛、小乘的聲聞，這是出世間的四法界，叫四聖。六道凡夫是天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄，叫六凡。六凡四聖合起來，就是十法界。講到一真法界，十法界圓融一體的，圓融一界，連建立一個「一」都安不上，這叫勝義勝義。什麼叫法界呢？「法」就指的萬法，六道有六道的法、四聖有四聖的法，「界」就是界限，每一個法界各有界限。「一真」，這些法界，不管是那一個法界，一真一切真，勝義勝義就指的一真法界。

我們就這四種勝義諦來講，「此中勝義依最後說，此諸法勝義亦即真如」，這個一真法界，最後這個「勝義勝義」就是指的真如，真如也好、一真法界也好，名詞不同，指的就是一個意思。所以「依立三無性」，最後「依圓成實性，成立勝義無」，

就指的最後那個「勝義勝義」，這叫「密意說無，但無遍計」。什麼叫密意說無？密意就是根據相無、生無、勝義無，就這三個「無」來講，就這三個性、這三個無來講。外人提出來：佛在經裏講一切法無性。這就是解釋：所謂一切法無性，就是指這三無性，這三性皆無，就是依照這樣建立起來的。他是密意說無，什麼叫密意？密意是方便說，什麼叫方便說？不是究竟的道理，佛法講了義，密意說不是究竟的意義，不是了義法，那是方便地講。為什麼方便講呢？就分清這三無性，讓人家了解遍計所執性是那個狀況，相本來是沒有的；依他起性是個生滅的生無，前面的遍計所執性講相無，這是生無；圓成實性是勝義無。這三個無，雖然三性都講無，但不是指三性都沒有，不是這麼講法，而是叫人家說什麼呢？「但無遍計」，只是沒有遍計所執性。遍計所執性「執」什麼呢？執著人我相、執著法我相，那個人我相、法我相，就是遍計所執性。凡夫眾生把那個人我相、法我相當作真實的實我、實法，所以這裏講實我、實法這個相，純粹是沒有的。要證圓成實性，就從依他起這方面，在這些法上面，把遍計所執那個實我相、實法相破除掉，無是無那個，破除那個相，這個圓成實就顯示出來了。所以「密意說無，但無遍計」，依他起也不

無、圓成實也不無，這一點要特別注意。

依他起性為什麼要保留呢？依他起性如果不保留，前面研究依圓的關係，依他起與圓成實這兩個關係就跟水與波浪是一樣的，依他起是波浪——海水裏的波浪，圓成實就跟那個水一樣的。你要把波浪否定掉，不要波浪，連同水也就沒有了。所以你執無那個遍計所執性，遍計所執性是什麼呢？比如海水那個浪，一浪起來了，這個浪的相，或者像一個人、或者像一個房屋，這個浪起來是一座房屋的相，或者這個浪起來就像一個人，這個相出來了，這一浪起來，立刻就沒有啦。立刻就沒有？在你看波浪的人，雖然這個浪沒有了，在你的視覺裏面，你看那個由浪幻現出來的房屋相、人相，你就執著了，那個真實的，不肯放棄，那個叫遍計所執性，那就是人我相、法我相。所以要破除，就把那種人我相、法我相，那是完全沒有的，把那個觀念完全破除掉。破除掉之後，至於那個真實的浪，不管它上來也好、下去也好，你知道浪與水兩者是不分的，浪起來，你也不執著，波浪平下去，你也不執著，水性是平的，在高處，你看水是平的，到了低處，你看水還是平的。你認得生滅法，

認得依他起了，你就破除那個遍計所執性了。你能這樣，你在世間就是超人，那就能夠出六道了，不會被這些假相把你蒙住了。所以說「密意說無，但無遍計」，依他起性並不否定。

學唯識的好處在那裏？它沒有危險的，學空宗（就是性宗），比如講《金剛經》、講《六祖壇經》，《六祖壇經》講「本來無一物」，你本來無一物，就根據本來無一物，一發生誤會，什麼都沒有。因果、什麼也沒有了，連本性也都沒有了，那你就著了空見，著了斷滅知見了。《金剛經》裏講：「凡所有相皆是虛妄」，你不把古人正知正見的註解看明白，就憑這句話也害人害己，凡所有相皆是虛妄，任何相都不要，依他起性這個相要不要？所以唯識學講的，該破除的就破除，不該破除的，要保留的就保留。他用兩個，用增益、減損，什麼叫增益？增益就是加上去，遍計所執性就是增益；減損是什麼呢？減損是依他起性也沒有。這一增一減都要不得的，你既不能增也不能減，要不增不減，只要你把人我相、法我相空掉以後，就顯出真如，那個真如徹底證得以後，就證得一真法界，那就是圓成實性了。

這個講完了以後，看看頌文：「即依此三性」，就是依照遍計所執性、依他起性、圓成實性，依這三個性「立彼三無性」，三無性就是相無性、生無性、勝義無性，「故佛密意說，一切法無性」，這就解答外人的問題了。為什麼佛在經裏講「一切法無性」呢？就是因為依照三自性立了三無性，立三無性是佛密意說，方便說的，不這樣方便說，人家起的誤解就更多了，分不清楚。或者就增，增上去，他就破除不要；或者就減，一減損，連依他起也不要，更糟糕。佛所以這樣密意說，有他的用意的，叫人家不增不減，不增不減就從中道來修持，這才能夠證到真如本性。

所以後面就解釋：「初即相無性」，「初」是指遍計所執性，遍計所執性即「相無性」，遍計所執性那個相，剛才解釋了，那個人我相、法我相純粹是假的，無性。「次無自然性」，「自然性」是什麼呢？一切法都是依他起，它是因緣所生法，你沒有因緣，這個法起不來的。既是一切法都是由因緣生起來的，印度有一種自然外道，自然外道就拿虛空來做比喻：你看虛空什麼時候生出來的？他認為虛空是自然有的，以這個理論來建立他的自然知見，自然就是不用人為的，它不由造作的，自然

有的。「次」就指依他起性，一切法都是因緣所生法、都是生滅法，不是自然有的，講依他起就破除自然學說。「後由遠離前」，「後」就指圓成實性，圓成實性怎麼出來呢？「遠離前」，「前」就指遍計所執性，把遍計所執性一離開、一破除，這個「所執我法性」，破除前面所講的所執的實我、實法，把前面所講的遍計所執的實我相、實法相破除掉，遠遠離開了，這就是圓成實性了。只破除遍計所執性，那個依他起性還是生滅法，你怎麼辦呢？留在那裏，圓成實性非因緣、非自然，只要把人我相、法我相離開，破除了以後，這就覺悟了，一覺悟，按照那個法，真正把二空徹底空了以後，這就證到了，證到那個自然。自然、因緣都是言辭，變來變去都是凡夫知見的戲論。你證了二空真如，證到之後，那個五蘊、十二處、十八界就是一真法界，就是真的了，就是一真一切真，妙處就在這裏。

為什麼佛經裏講我們現在是凡夫眾生，這是物質、那是心理？要分清楚。那麼往生到極樂世界的時候，《阿彌陀經》裏有沒有講阿彌陀佛在講經說法？沒有，《阿彌陀經》沒有說阿彌陀佛在那裏講。但是七寶池裏流的水，水裏有聲音在說法；有

各種的鳥，鳥在講五根、五力、七菩提分、八聖道分；還有微風吹動諸寶行樹及寶羅網，發出那種說法的聲音，只有這個。那些各種鳥是有情的，風吹的那個樹還有七寶池的水、蓮花應該是物質的，為什麼也能說法呢？古人講「情與無情同圓種智」，有情的、無情的，你要成佛的話，一同圓了一切種智，同圓種智了，那就是正報、依報。前面講一真法界，一真法界是正報、依報一如的，正報、依報是圓融一體的。

有些人講《阿彌陀經》很簡單，《阿彌陀經》真的簡單啊？說簡單就簡單，你往裏面深入研究的話，可不是那麼容易啊！所以只要把前面那個遍計所執性破除掉，人我相、法我相一離開，空了以後見到真如了，得了一真法界，依他起性跟圓成實性圓融一體了，身土一如。到身土一如那種境界，又不是我們凡夫的心理能想像的，那是怎麼一個狀況呢？《華嚴經》講的「不變隨緣」，一真法界的本體是不變的，但是它有隨緣的作用，隨時隨緣。隨緣的方法不一樣的，你看阿彌陀佛隨緣，隨什麼緣呢？在極樂世界隨緣，他就化了很多鳥，人家喜歡的、好看的鳥，藉著那

個鳥來演法。他到別的世界去是化身佛，化身的阿彌陀佛，那不知道有多少啊！所以帶業往生的人，他為什麼帶業呢？他沒有證果，沒有證果也能夠往生，他帶業往生。怎麼帶業往生呢？他感應到佛，那個佛是阿彌陀佛的化身——化身佛。就阿彌陀佛來講，他是隨緣，隨著十方世界眾生念他的名號那種緣，他就隨了，隨緣來接引了，到臨命終的時候來隨緣接引，平常呢？遇到任何危難的時候，來隨緣救苦救難。並不是只有觀世音菩薩救苦救難，阿彌陀佛不救難，阿彌陀佛也是救啊！我們不要執著啦！隨緣，證到一真法界的時候，就是不變隨緣，雖然隨緣，隨緣還是不變的，本體是不變的。

這就解釋了，外人故意拿道理、拿經文來提出難題，作這個頌的是天親菩薩，當然這是解釋清楚了。最後這一首：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」這是講諸法的勝義，就解釋那四個勝義，四個勝義就是世間勝義、道理勝義、證得勝義、勝義勝義。「此諸法勝義」就是這一切法的勝義，「諸法」是指從世間勝義、道理勝義、證得勝義到勝義勝義，「亦即是真如」，也就是真如。為什

麼是真如呢？「常如其性故」，「常」是永恆的，沒有時間性的，永久如其性，「如」是真如，如如不動的，如什麼呢？如那個性，一真法界那個本性，常如其性故，所以這叫真如。常如其性，「性」是不生不滅，是無漏無為的，永久如那個性叫真如，「真」是不妄的。「即唯識實性」，這個就是唯識學所講的真實的性，實性就是真性、就是真心。

所以講唯識，唯識相有唯識性，前面講三能變，初能變是第八識，第二能變是第七識，第三能變是前六識，解釋的都是「唯識相」。到這裏解釋「常如其性故，亦即是真如」，講勝義勝義，這是講「唯識性」，唯識實性了。

禪宗要參，參究，什麼叫禪宗？禪宗叫祖師禪，祖師禪在印度，從大迦葉一代一代傳到達摩祖師，達摩祖師從印度到中國來，成為中國第一代的祖師，這叫祖師禪。祖師禪不講這些，不跟你分析一層一層的道理，它叫你參啊！那我們這個叫什麼呢？我們叫如來禪。如來禪是按照佛所講的法一層一層地分析，分析這個道理。所以「禪」這個字，是一個共通的名字，我們修唯識是禪、修密也是禪、我們學淨

土宗也是禪，為什麼呢？禪是叫你明瞭真實性的。我們淨土宗念佛，也是為了在我們這個娑婆世界，你證得本性不那麼容易，你不能當生成就的。普通那一個法門，密宗也好、禪宗也好，你能當生成佛嗎？當生能夠證到本性嗎？今日之下，誰也辦不到，我們淨土宗當然也辦不到，但是你當生能夠出六道，你一往生極樂世界，就出六道了，它的好處在這裏。你到了極樂世界，出六道了，你還是要證到這個實性，還是講這些道理，這都是禪。

了解這些道理，你們在外面聽人家講，他講得對不對，你們就分得清楚了。那些冒充什麼禪的大師，在北部的的大學裏還建立很多禪的學社，你了解這些道理之後，你不要聽那些話，你聽了之後，當然現在是發現出來，他要人家的錢，這還是小事，他詐騙你，你損失一點錢，那是身外之物。你最受害的是：他講的不是正法，把你誤導到邪法上去了。好不容易你要求覺悟、要求佛法，卻被那些冒充的人一講，把你引到邪知邪見上了，你就得不到正法，而受的這個害。所以學唯識學，你把這些基本的理論明瞭之後，你就能分得清楚是非善惡。

第十四講

現在請各位看《三十頌》第四頁，我們先把頌文念兩首，《三十頌》到後來，現在就剩下最後五首頌，最後五首頌是講修道的，修行的一種位次。先念這兩首頌：
乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

我們把前面唯識相、唯識性都研究清楚了，一共三十首頌，前面二十四頌解釋唯識相，第二十五頌（就是上回講的最後一首頌）是講唯識性，剛才念的兩首一直到最後，這五首頌是解釋唯識位的，「位」是你修到什麼階段，就得到什麼一個位置，先了解這麼一個大概。講位，各位看二十九頁的表：「五位悟入」，學佛要行菩薩道，為什麼學佛要行菩薩道呢？你學佛要成佛，你最後的目的要成佛的話，必須行菩薩道。你要行菩薩道，從開始發心來修，一直到成佛，一共有五個位置，叫五位悟入。「五位悟入」是非常簡要地講，如果詳細講，有十三住，有十三個層次，

叫十三住。現在就把十三住簡化為五位，先了解這個大概。在唯識論裏，前面已經把唯識相、唯識性都研究過了，後面要講修道，就是修唯識的菩薩位次一共有幾位，再說怎麼樣才能夠悟入各個地位。「悟」是講完全能夠覺悟，不覺悟，怎麼能夠到達這個位置呢？所以講悟。

《成唯識論》裏講：怎麼樣才能悟入呢？你要悟入的話，要「具大乘二種種性」。「具」是具備，「大乘」是學大乘佛法，「二種」是兩種，兩種什麼呢？「種性」，要具備大乘二種種性的人，才能夠悟入。現在我們就看，「大乘二種種性」指的是那兩種種性呢？我們先講這兩種種性：第一是「本性種性」，本性是真如本性，種是種子的種，性是本性的性，應該是「本性住種性」，住是居住的住。什麼叫本性住種性呢？「本性住」就是本有的，他還沒有聽到佛法，本性裏就具有的種性，這個種性叫無漏的種性。無漏是對有漏講的，它不是有漏，是無漏的，本性裏就具備這個無漏種，這個無漏種從無始劫以來，自自然然就有的，叫本性住種性。本性住種性，「種性」這兩個字就是「性」，它是一種性體，這是講無漏體的體——性體，種是

種類，這是無始劫以來，本來就有的。第二是「習所成種性」，什麼叫「習」？比如我們聽人家跟我們說話，我們聽了人家的話，他說的話什麼意思，我們聽過來就習了，熏習。我們看書、看佛經，看懂了，把意思吸收進來了，也就是學習了，叫習。這個意思就是說：由於聽到了佛法，聽到佛所說的正法，聽到了以後，就使得本性裏原來就有的無漏種子，讓那個種子增長，這叫做習所成種性。

只有「本性住種性」不夠的，必須要有「習所成種性」來啟發，這就成為大乘二種種性，有這兩種種性的人，他才能夠悟入這五位。所謂大乘，是辨別不是小乘，也不是中乘，小乘、中乘對於這五位所講的，他們都沒辦法接受的，所以特別講是大乘。大乘裏面那個無漏種子就是大乘的種子，具備這兩種種性的人能夠悟入。

這個習所成，現在就注意這個「習所成性」，習所成性是聞法，要注意聞的是「正法」。聞的什麼正法呢？唯識論裏面所講的，聞的「法界等流法」，法界是一真法界，什麼是法界等流法？「法界等流法」就是純粹佛所說的法，沒有變質的。如果經過後代，他沒有把佛法研究得好，他把佛法解釋錯誤了，曲解了佛法，那不算

是法界等流法。所以在這裏我們注意：為什麼古代祖師講「人身難得，佛法難聞」？佛法難聞在什麼地方？難聞就難聞在正法，不是說佛法。就拿現在這個時代來講，現在是末法時代，在末法時代，聞正法更不容易。我們老師過去講經的時候曾經說，他跟他的學生都講：「你看我講經，講了幾十年的佛經，不管是講大經、講小經，我不敢自己拿著經文，按照經的本文，我自己隨便講，我不敢，我必得要選祖師註解的本子，我依照那個本子來講，如果是別人講錯了，那由祖師負責任。」他老人家不止一次這麼講。這就是說：他既然在各宗裏面稱為祖師了，他講的法都是圓融無礙的，都是佛的正法。因為祖師都是證果的人，他不會、他不敢，凡是祖師，他愈是祖師，他愈是小心，他不敢隨便批評這個、批評那個。

學禪的人說只有禪宗好，別的都比不上他；學密宗的人說只有密宗好，別的都不能比他好。真正是密宗的善知識、真正是禪宗善知識，他不會講這些話的。當然我們淨土宗也是這樣，我們淨土宗的歷代祖師，他只分出普通法與特別法，只是告訴人：「普通法不是沒有成就的，普通法成就慢，不能當生成就；特別法是成就快，

當生就能成就。」這樣講沒有問題。如果說只有淨土宗才能有成就，其他各宗都不能成就，這就不行，不能這樣講。其他各宗都是釋迦牟尼佛講的，它怎麼不能成就？要分清楚，他們不能當生成就，這才沒有語病。我們要是很用心地來辨別這些問題的話，你聽外面人家講，他講得如法不如法，你就可以分辨得出來什麼是正法、什麼是不正法。不正法就是差那麼一點點就把正法曲解了，你聞的不是正法的話，那麼「差之毫釐，失之千里」，那不得了。所以這個習所成性，注重要聞的是正法。

有這兩種種性，可以說我們對於前面唯識的相、唯識性那個理論方面，都能夠研究，也都能夠相信。現在再研究五位，那就是要憑我們這兩種種性，憑這兩種種性，我們就研究五位了，這兩種種性得之不易。為什麼得之不易呢？那個正法不是我們這一生開始研究的，是習所成，我們在過去世就聞到了，不是一生一世才聞到的，然後才能談到習所成。習所成，所成的都是種子，種性就是種子，習慣所成的。

現在我們就看「五位」，五位是什麼呢？第一是「資糧位」，在這個資糧位的時候，要「修順解脫分」，什麼叫順解脫分呢？解脫，有的讀械脫，古代的犯人戴腳

鐐手铐，頸子上（項上）戴的枷，叫械，把這個統統解開了，叫做解脫，不讀械脫，就讀解脫。一樣的，解脫就是纏縛起來，把它解開了，意思還是一樣的。那麼解脫什麼呢？眾生在六道裏生死輪迴，不能解脫，脫離不了生死輪迴，有了大乘二種性，一方面自己發心來學大法、發心一定要成佛，不是只出六道為止，只是出六道，這個不滿足，必得要成就佛果——成佛，這叫發心。一方面發大心自己要成佛，再方面發心要幫助眾生一起成佛，這叫菩薩了，菩薩是自度，同時也度他人，自度度他，這叫順解脫分。順解脫分是一方面自度、一方面要度化眾生，按照這個修的話，叫修順解脫分。這當中有很多道理，你要能夠相信、要能夠研究，了解這個道理叫信解，信解不夠，還要「能深信解」，就是深信深解，這叫資糧位。

資糧位修滿了，第二修「加行位」，在加行位的時候要「修順決擇分」，所謂順決擇分，抉擇是什麼呢？抉擇的意思是見到了四諦的真理，四諦法大家都知道，就是苦集滅道，見到四諦的理。憑什麼見到四諦理呢？憑著那種無漏的智慧，這個智慧不是普通的智慧，叫無漏殊勝的智慧，以這個無漏殊勝的智慧才能看到這個四

諦法，四諦的理。四諦就是一種善根，就是四善根，能順著這個，他既是有這種智慧，見到這個真理，他就能夠得到善根了，善根、功德都有了。由這個關係，他就能夠抉擇、能夠修這個法，順著這個理，能夠以這種無漏的殊勝的智慧見到四諦的真理，他對於佛法能夠抉擇了。為什麼講四諦呢？四諦是佛法的基礎，順著這個來修的話，才修順決擇分。在這個位置，修到這個位置，他能「伏除所取能取引發真見」，他能夠所取的、能取的，能取的就是見分，所取的就是相分，就是二取，能取的就是我執，所取的就是法執，他能夠把我法二執伏得住。所謂伏除，沒有斷根，沒有斷種子，伏除是伏得住，不讓種子起現行，除是除現行。能取、所取的這兩種，就是見相二分這兩種功用，把這個伏除，伏除這個就能夠引發能夠見道了，真見道，真正能夠見道了。

加行位之後，第三到了「通達位」，通達位是什麼位呢？「所住見道」，所住的是見道了，真正能夠見道了，見道就好了，就是能夠見到本性了。「如實通達」，真正能夠通達了。

第四叫「修習位」，修習位「所住修道」，所住的是修道，在這個位置是修道，修什麼呢？「如理修習伏斷餘障」，照著佛理來修行、來修習，在這裏伏斷，能伏也能斷，斷餘障，什麼叫餘障？這到後面正式講位的時候再說。

最後叫「究竟位」，究竟位是成功了、成佛了，就「住無上正等菩提」，就是無上正等正覺。「出障圓明」，一切的煩惱障、所知障都沒有了，出二障，整個大圓鏡智圓滿了，無量光整個現出來了，成佛的位置。這個位置說起來，一下就講完了，但是要修的時候，就不那麼容易了！

我們回過頭來看「資糧位」，什麼叫資糧位呢？資糧位就是「三賢位」，三賢位是十住位，十住修滿就是十行位，十行位修滿了，十回向位，這講三十個賢人位，普通講三賢位。除了三賢位，還有，十住之前，你怎麼樣才能得初住呢？初住之前要修十信位，十信位修滿了才是初住。如果把十信位加上去，叫四十個賢人位，四十位，現在把十信位併在十住裏面，講三賢位。

「加行位」是什麼呢？就是四加行位，就是「四善根位」，什麼叫四善根？三十

個賢人位修滿了，本來應該要登地了——十地菩薩，這個登地還登不上，雖然修滿了三十個賢人位，你要登到地上，還登不上去，你要修加行，修四加行位。四加行有四種功夫，修這四種功夫，加上一把力量，然後才能登上地，登上初地，四加行位修滿了，就登初地。

登初地叫「通達位」，由初地、二地、三地、四地，一直到十地，通達位就是剛剛登上初地，這叫通達位，又叫做「見道位」。每個位置由剛開始入，入進去，再住，住一個時候，住在那個位上，就在那個位上修，修滿了之後叫出，每一個位置有三個階段——入、住、出。通達位是初地入心，初地入心就叫通達位，所謂通達，通達到那裏？通達到「修習位」。初地一入心的時候就到了住，入、住、出。初地一入就住在初地，這是通達位，入了之後就住，通達位很短暫的時期，一入之後，接著就到修習位。修習位從初地入心，初地入心就通達，由通達位接著就到修習位，修習位從通達位過來的時候，一直到十地出心，十地修滿了，出來了。從初地入心之後，到十地出心的時候，這統統叫做修習位。最後「究竟位」就是佛果——「佛位」，

成佛的佛位。

這個位置講起來也容易，沒有把修的時間說出來，現在要講時間了，講時間怎麼樣呢？從發心，就是由於前面講的二種種性，由二種種性就具備過去已經聞過很多的正法，到現在發心了，發大乘菩薩道的心了。從發心開始修十信，從十信到三賢修滿了，這還沒有到通達位，就在資糧位、加行位，這兩個位置要修一大阿僧祇劫。登上初地，到修滿了七地，又是一大阿僧祇劫，第二大阿僧祇劫。修滿七地以後，登上八地，八、九、十這三地，又是一大阿僧祇劫，第三大阿僧祇劫。要修三大阿僧祇劫，「阿僧祇劫」只是個名詞，我們不覺得一大阿僧祇劫的時間有多長，我們還不知道。現在跟各位介紹一下阿僧祇劫怎麼算法，它的時間有多長，先講一小劫，從人道眾生的壽命平均十歲，從出生，活到十歲就要死了，壽命這麼長，這個平均壽命，每一百年增加一歲，往上增加，從平均十歲往上增加，一百年增加一歲，增加到八萬四千歲，這是一增；再從平均八萬四千歲的壽命那個高峰，然後往下下降，就減了，從八萬四千歲，也是一百年減一歲，再減回來，又減到人的平均壽

命是十歲，這是一減；一增一減合起來就叫做一小劫，一小劫的時間。那麼二十個增減，就是二十個小劫，叫做一個中劫。八十個小劫，也就是四個中劫，叫做一大劫。這是一種算法。至於講到其他的算法，我前面講《十四表》的時候也講過，有磐石劫，那個算起來是更不好算了。

阿僧祇劫是無央劫，無數的劫數，劫數算不清的。你可想而知，這五個位置，資糧位、加行位是一大阿僧祇劫，通達位到修習位這當中，又包括兩大阿僧祇劫，整個修滿了，成佛要三大阿僧祇劫。普通法門，你學唯識宗，修唯識觀是這樣，修其他各宗，普通任何一宗都是這樣的。只有淨土宗不是這樣，修淨土宗，我們這一生能夠證果，當然更好，不能證果，就帶業往生到極樂世界，到極樂世界，一生就能成佛，非常快。我們研究「五位」，要了解這一點。

下邊就研究各個位置：（一）資糧位：什麼叫「資糧位」？各位看表：所謂資糧位，先講「位名」，為什麼叫資糧位？「從發心至未起順決擇，求住識性」，從發心到未起順決擇的時候，求住識性位，這叫做資糧位。什麼叫做發心？我們知道，

具備兩種種性就發心，還沒有起順決擇識，那就是頌文講的：「乃至未起識」，這就是講資糧位。資糧位從發心，還沒有到，未起順決擇識，什麼叫順決擇識呢？是求住識性，自己心裏要求著住在唯識性。唯識性就是真如，「住唯識性」就是：心裏要求著要能夠住到真如本性上。我們知道唯識有唯識相、唯識性，唯識性指的真如本性。「順決擇分」指的是加行位，到加行位才修順決擇分，這是還沒有到加行位的時候，開始發心的時候，要求見到真如本性。「為趣無上菩提，修勝資糧以益己」，他為了要趣向無上菩提，就是想成佛，無上正等正覺就是無上菩提，他要修勝資糧——殊勝的資糧。這個資糧，在這以前，當然凡是要修都叫做資糧，這是殊勝的資糧，「修勝資糧」就是修無漏法，修殊勝的資糧以益己，對於自己要能夠有好處的。「益己」是自度，除了益己之外，還有「為有情故，勤求解脫」，有情是有情眾生，為了一切眾生的緣故，勤求解脫，他求解脫，不但是為自己，更是為了很多的有情眾生，「亦名順解脫分」，這也叫做順解脫分。這是就資糧位來解釋什麼叫做資糧，資糧位是為了趣無上菩提修勝資糧。修勝資糧，有了這個資糧，等於一個人遠行的時候，帶了充沛的資糧，出遠門遠行的話，就沒問題，能夠到達目的地了。所以資糧

不能缺少，要以勝資糧來益己，同時為了度眾生勤求解脫，又叫做順解脫分，所以叫做資糧位，所修的是修順解脫分。這是解釋位名。

再講「修行」，在這個位置上怎麼修法呢？那講修行了，修行是「依因、善友、作意、資糧四勝力修」，依這四種勝力來修的。力量沒有到資糧位的時候，在這之前，當然是由淺而深，先修淺的，那不算殊勝的。在資糧位的時候，要修這四種很殊勝的力量，這四種力量叫「四勝力」。那麼修四勝力的時候，所得的成果是什麼呢？「未能伏滅我執二取隨眠」，「我執」就是我執、法執，「二取」是能取、所取，能取、所取就是見分與相分兩種作用，能取就是見分，見分取的就是相分，所取的相分，還沒有伏滅我執、法執、能取、所取、隨眠。下面就有解釋：「但伏分別二執現行」，但能伏分別二執現行，「分別二執現行」與「我執二取隨眠」是不同的。

先把這個了解之後，後邊有兩張表，你翻過來，先看什麼叫「四勝力」、什麼叫「隨眠」。四勝力指的：一是「因力」，什麼叫因力呢？「大乘多聞熏習相續」，大乘是大乘佛法，修大乘法的話，必須要多聞，不像小乘聲聞聞到生滅四諦法就夠

了，大乘要廣泛的，一切法要多聞，聞的時候就是熏習，聞的佛法，佛法聞進來就是一種熏習。比如我們原來沒有聞到佛法的時候，我們的知見沒有佛法的熏習，我們的知見是對、是不對，我們自己辨別不清楚。聞到佛法之後，當然這個聞的是正法，聞到正法之後，有一個聖言量在這裏，有佛的言語做一個折中、做一個準繩，我們就知道那個是對的、那個是不對的。有了這些正知正見，它就是給我們一個熏習，這種熏習，佛法要多聞多熏習，而且要不斷斷的，相續地這樣聞，相續地熏習，這是因力。說大乘就是「簡二乘等種性」，把它簡別出來、辨別出來，這不是二乘等的種性，是大乘種性，以這個做因力，這是最基本的。

二是「善友力」，什麼是善友力呢？「已得逢事無量諸佛出現於世」，逢是遇到，遇到佛，而且事佛，事佛就是跟佛學。比如我們要拜老師，跟那一位老師學叫事師，在家裏跟父母學叫事父母，這叫事，那麼跟佛學就是事佛。逢事無量諸佛出現於世，可想而知，已經是多生多劫的了，這叫善友力。拿這個來當善友，善友就不是惡友，就「簡惡友緣」，因為已經逢事過無量諸佛，他有這個基礎了，他就自自然然地得

到一種力量，這是一種殊勝的力量，有這種殊勝的力量，遇到一切的惡緣、惡友那些緣，自然就能自己辨別出來。所以我們佛法講：「你要親近善知識，遠離惡知識。」

有人就問：「我們怎麼知道誰是善知識？誰是惡知識？」這是實在的，這要真正說起來，還是要憑自己善根，自己過去都親近過諸佛的。有了這個善根的時候，現在釋迦牟尼佛雖然不住在世間，但是現在還是釋迦牟尼佛所講的佛法，還在世間，我們現在也算是逢到釋迦牟尼佛的佛法了，我們能夠遇到佛法，而且遇到正法，還是憑著我們的善根。雖是憑著善根，我們自己還要警惕，今日之下，外面那些惡緣多得很，時時刻刻地就把我們學正法的人引導到邪法上去。什麼叫邪法呢？《大乘起信論》裏面也講過，《大乘起信論》後面都講，《楞嚴經》後面都講，就說：講的佛法，講得跟佛一樣的好，這是講天魔外道，天魔外道來冒充講佛法的人。他既是冒充，他當然來講佛法，講得怎麼呢？講得非常高明，講得跟佛講法一樣好，也是圓融無礙地講。但是你怎麼辨別他是魔而不是佛的正法？講到最後，那個手伸出來了，拿錢來，他不是拿小錢。普通的時候，自古以來，佛家的佛制，供養三寶是

應該的。他要大錢，不是小錢，現在不是有很多現實的例子嗎？這就辨別出來了，要大錢、要大名，要大名是藉著大名還是要錢。所以我們了解：有了過去奉事過佛、聽過佛法，現在又憑著我們過去的善根又接觸了正法，我們還要當心，還要辨別那些惡友、惡緣。

三是「作意力」，作意力是什麼呢？「已得一向決定勝解」，已得一向決定了，既是決定勝解了，任何外來的緣、任何邪知邪見這個惡緣都不能夠把你引導過去。因為你已經得了「一向」，只有這個方向，已經定了這種勝解，這種解就非常殊勝的，得了正法的勝解了，有決定性的，任何一個緣都不能讓你退轉，退轉不了。這是「簡任運心」，所謂任運心是他沒有決定的，那個勝解沒有那樣強烈，他是順乎自然的那種，還沒有到決定的程度，所以這個作意力就不是任運心，任運心比較弱，它是勝，這叫作意力。

四是「資糧力」，資糧力是「已善積集諸善根故，善修福智資糧」，這個善根已經善積集，積集善根也要很妥善地積集，不是妥善地積集，那個善根也積集得不

好，必須要善積集諸善根。因為這個緣故，再來就是「善修福智資糧」，所謂福智資糧，福是福德，福德資糧就是在過去世所修的種種福德，到這一生，這個福德結了果了，結果這個時候是一切都不缺乏，這是福德；還有智慧資糧，福是福德、智是智慧，智慧資糧也是根據過去世所修的智慧，今生就有了功用了。今生有什麼功用啊？比如過去世沒有修過智慧資糧的話，今生他開始學佛法，他的理解能力非常弱，講一遍也不懂，講兩遍還是不懂，智慧不到啊！如果是自己看佛經也好、自己聽佛法也好，一聽、一看就能明瞭，雖然不能徹底明瞭，但是也能明瞭個幾分之幾，這就了不得！這就證明過去世修過智慧的，積了很多智慧的資糧，所以現在一聽到佛法（開智慧的佛法），他就非常聰明，了解佛法的道理。修了福智資糧，「簡下資糧」，下資糧沒有這麼殊勝的，也是資糧，資糧沒有這麼殊勝。這四種力合起來叫四勝力。

前面講了隨眠，後面這個表講，什麼叫「隨眠」呢？「二取之種」，能取、所取的種子。能取、所取就是：見分、相分的種子，這個種子。什麼叫隨眠？「隨逐

有情，眠伏藏識」，它就藏在第八識裏面，這叫隨的意思。「或隨增過」，或者是隨增過，增，增加了這些過失。「即二障種」，隨眠就是二障的種子，二障就是煩惱障、所知障。

煩惱障、所知障指的是什麼呢？後面：「百二十八根本煩惱」，先講「煩惱障」。唯識是大乘佛法，大乘講的煩惱障跟小乘講的見思惑不一樣，大乘的煩惱障是一百二十八個根本煩惱，叫煩惱障。煩惱障分成「見所斷、修所斷」，這跟小乘見思惑意思差不多，但是計算的品數不一樣。「見所斷」也是十煩惱，十煩惱就是十使，貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，惡見分出五個見，這在《十四表》裏跟大家都分析過了，叫十使。十使——十煩惱，十煩惱各障四諦之理，四諦是苦集滅道，換句話說，我們眾生為什麼不能夠明瞭苦集滅道這四諦呢？就是有十種煩惱障礙了，我們看不到四諦的真理。這十煩惱，每一諦都有十煩惱障礙了，這樣算起來，欲界有四十個惑（四十個障礙）。分成三界，「欲界四十，色界三十六」，它當然也是有十煩惱障礙四諦，但是十煩惱之中，苦集滅道每一諦裏除了瞋，在色界天障四諦的時候，那

個瞋是沒有的，這樣算起來，色界有三十六個煩惱。「空界」也是跟色界一樣，每一諦除了瞋，也是「三十六」，這是見所斷。再有「修所斷」，修所斷是「十六」個，「欲」界是「貪瞋癡慢」，加上「身」見、「邊」見，是六個煩惱。「色」界是「貪癡慢身邊」，「空」界也是貪、癡、慢、身見、邊見，這合起來有十六個煩惱。十六個煩惱，加上前面欲界四十、色界三十六、空界三十六，總共算起來有一百二十八個根本煩惱，這叫做煩惱障。

煩惱障我們三界，我們眾生在三界，為什麼出不了三界？在三界六道裏面輪迴生死，就是由於這一百二十八個根本煩惱障礙了四諦，讓我們不明瞭四諦的道理，所以生死輪迴不斷。把根本煩惱斷除了，這就出了六道。除了一百二十八個根本煩惱之外，這是煩惱障，還有所知障。所知障算法也是跟這個一樣的，因為你有根本煩惱，障礙了你對於所知的那些境界、所知的道理，你不能覺悟，煩惱障是障生死，你生死不能解脫，所知障是障礙菩提，你不能明瞭、不能覺悟。講起來，這個煩惱的內容，煩惱障、所知障都是一樣，都是由十使（十個煩惱）開出來，一百

二十八個煩惱都是一樣的，只是在作用方面不同，作用是根本煩惱障礙了生死，不能了生死，所知障是障礙了菩提，不能覺悟。所以在資糧位要依照四勝力來修，修的時候，能夠把分別的二執現行伏下去。分別二執是後天的，不是俱生的，俱生是與生俱來的，分別的是我們當生、在這一生所起的這些煩惱——我法二執。

隨眠這個種子是在第八識裏面伏藏的種子，在資糧位，把現行的我法能夠伏，這就不得了。現行我執、法執能夠伏得住，我們在世間，看起來就是個修道的人了。為什麼呢？他的我執、法執雖然沒有斷種子，但不起現行。不起現行的時候，自我意識就不會那麼強烈，跟人家相處都能尊重人家，都能夠恆順眾生，能夠順乎眾生了，主觀意識不會那麼重了。我執就造成我們世間眾生你爭我奪的，為的什麼呢？為的二取，爭取這個、爭取那個，爭奪。如果我執、法執不起現行的話，他就與世無爭。修道的人，你要入門開始修行的話，你必得在世間要能夠與世無爭，你一方面要想修道，又要在世間跟人家爭這個、爭那個，你趁早別說要修道，那個道怎麼修法呢？修道的人，基本你想修，要能夠入門、能夠用得上功夫，你必得跟世間人，

不要跟人家爭這個、爭那個，資糧位就是要修這個，修這個才能夠把我法二執伏得住。這就是第一首：「乃至未起識，求住唯識性」，他要求住在唯識性，「於二取隨眠」，雖是發大心要求，但是還沒有到，對於二取隨眠，那個種子還沒有伏除、還沒伏滅，但是已能夠把分別二執的現行能夠伏得住了，所以二取隨眠，「猶未能伏滅」，這是講資糧位。

第二首：「現前立少物，謂是唯識性，已有所得故，非實住唯識」，這是第二首講的位置，這叫加行位，加行位就不得了。各位看這個表——「加行位」，「菩薩先於初僧祇，善備福慧資糧；為入見道位唯識性，復修四加行伏除二取」，四加行位是修的「煖等四法，總名順決擇分，順趣真實決擇」，「此四」，煖等這四法，「依四尋思四如實智」，這個由「初後位」來建「立」，「初」有「二位」，修的「尋思觀」，「後」有「二位」，修的是「實智觀」，在加行位要修這些法。

現在就看加行位第一條講：「菩薩先於初僧祇，善備福慧資糧」，這是講在資糧位的時候，資糧位我們知道，前面介紹過了，資糧位就是三賢位，唯識論裏講菩薩

先在資糧位修了無數劫，什麼叫「初僧祇」呢？初僧祇是數不清楚那些大劫，數不清楚無數的劫，在那個無數劫裏就指的一大阿僧祇劫。「善備」是很妥善的，這個「善」不是我們普通人修的善法，我們普通人修的善法，實在說起來，你說你做善事，你懂得做善事嗎？你那個善事，一者，你修的善事是有漏善，再者，這個善事，你幫助人，那個人拿了你的錢財、財物以後，他拿去怎麼運用？你知道不知道？他拿去造的是善業、造的是惡業？你知道不知道啊？你不知道，你只管做善事，他怎麼用，你不管，你這個善事做的就是不妥善的、不完備的。那個菩薩行善的時候，拿出去幫助眾生，那個眾生就得了好處，他不會造惡業的，這要憑智慧的，沒有智慧，說不上。資糧位的菩薩在初僧祇（第一大阿僧祇劫）裏面，他就善備，他修滿了、完備了，能夠很妥善很完備地修福德、修智慧，這個福德、智慧都叫做資糧。

成就一尊佛怎麼呢？成就一尊佛要三祇修福慧，三大阿僧祇劫修的就是修福修慧。這是在第一大阿僧祇劫裏修的福慧，這是資糧。在第一大阿僧祇劫裏面修的資糧修滿了，那就是順解脫分也已經修圓滿了。順解脫分修滿了，「為入見道位唯識

性」，他為了要入見道位，見道位就要住唯識性。前面那個資糧位，他是求住唯識性，他心裏想希求的、希望的；在這裏是為了要入見道位，要住唯識性，再修加行位。「復修四加行」，復修四加行就「伏除二取」，就伏除二取，這是說明為什麼要修加行位。雖然在前面的資糧位已經修滿了順解脫分，但是還沒有入見道位，入見道位就登地了，登地才說是能夠住唯識性，那真正是見到法身、見到真如。所以在這裏要修加行位，在這裏能夠伏除二取。

四加行是那四個加行？看後面「煖等四法」這個表：「煖、頂、忍、世第一法」，看「煖位」，「依明得定發下尋思」，要「觀無所取」，建「立為煖位」，這是煖。

「頂位」呢？頂是到了頂，「依明增定」，這要修定功，修什麼定功？煖位為什麼叫煖位？煖位得了明，明是光明，光明的陽光一照，這是比喻話，明就是得了煖氣，得了定功，由定功熏發煖了，這是煖位；到頂位是煖到頂了，依明增定了，他「發上尋思」，這也要「觀無所取」，這就「立為頂位」。

「忍位」是什麼呢？忍是忍可的意思，「依印順定發下如實智」，這個忍有上、

中、下三忍。先由下品忍，「下忍」叫做「印忍」，印忍是「印持所取無」，印持所取的東西，所取的東西？什麼所取啊？所取的我相、所取的法相，我法二執，執就是執我相、執法相，我相是自己的我相，法相就多啦。世間萬法的法相。這個下忍的印持，一切所取的相沒有，萬法就是如夢如幻，猶如空花，沒有那個事情。這就是唯識所講的：遍計所執純粹是沒有的。中品忍呢？「中忍」叫做「樂順忍」，樂順忍是「樂順能取無」，下忍是「所取無」，中忍不但所取無，進一步「能取也無」。你這個見分怎麼出來的？見分、相分都是從自證分出來的，你見分所以發出來，因為有相分（所取），你才能取，能、所都是因緣法、緣生法。你要了解真相的話，緣生法就是無的，所以能取無。到了「上忍」的時候，叫「印順忍」，印順忍是「印順能取無」，也是能取沒有的，這是到上忍的時候，能取無，他就修觀了，真正能夠觀了。前面在中忍的時候是樂順，樂順的時候，對於能取無還發生歡喜，一種樂，到了印順的時候，等於蓋上印，確定了，確定能取無了，所以他於中忍又更進一步。這是由下、中、上三個層次，「總立為忍」，總立為一個忍位。

再上就是「世第一法」，世第一法就不是印順定了，是「依無間定」，無間定是「發上如實智」，「印二取空」，二取是能取、所取，這二取相——能取、所取相，都空了，「立世第一法」。這是煖等四法。

這當中有「四尋思觀」，四尋思觀，尋思什麼呢？尋思「名、義、自性、差別」，「名」是一種名詞，「義」是一種含義，比如茶杯，「杯」這字是名，只是一個名字，那麼杯子總要有這個東西，有實際的物體在，你手裏拿著這個物體，或者我們眼睛看著這個物體，這叫做義。「名」是能夠稱呼這個，它「能詮」，詮就是解釋，它就稱呼杯子的，能詮的；「義」就指的杯子本身，它是「所詮」，它被名來詮釋這其中的含義，含義就指的杯子本身。名與義這兩者「定不相應」，決定是不能夠相應，相應是一體而不可分，實際上名是名、義是義，這兩者不相應的。所以懂得名義不相應的時候，普通的凡夫眾生，人家說了一句重話，他心裏不高興，他馬上就發脾氣了。你懂得名義不相應的時候，人家怎麼樣罵你，說你怎麼不好、不好，你對他無動於衷。為什麼呢？名義不相應。他怎麼樣地把惡名聲加在你身上，你本身只要

反躬自問，我不是他所講的那個樣子，我心裏是平心靜氣的，毫無關係，根本就不要理會他。那我們就是一個修道人，這就是八風吹不動。你要是不懂得名義不相應的話，人家隨便說一句話，隨便放出一個空氣來（一陣風），就把你的心理擾亂了。

修四尋思觀，首先要了解名義不相應，還要「自性」，自性是「名義之自體」，差別是「名義之差別」。自體是：任何一個東西，它有一個體性，叫自性。自己有質礙的東西，比如我們人有本身這個身體，就是我們的自性，所以名也好、義也好，都從自體出來的，沒有自體，你名也安不上去，義也安不上去。「差別」呢？差別是這當中有種種的、有變化的，任何一個名義所講的那個自性、那個自體都有變化，而且那個自體，萬物每一個物，都絕對不是說那兩種物完全一樣，沒有那回事情，這叫差別。所以依照這樣的話，這就是四尋思，名義不相應。自性跟差別都是「假立」的，所謂假立是什麼呢？自性是名義的自體，差別是名義的差別，都是假立的，沒有實在的。「此名等四」，這個名等四種，「離識非有」，離開識都沒有的，「識離內境亦是非有」，離開識的內境也是沒有，「如是實知」，你能夠這樣了解，如是實

實在在確實了解，「名如實智」，開了如實智了。

這就是說尋思這四種都是不離識的，名、義、自性、差別這四者，都是從識裏面變化出來的，離開識都是沒有的。要離開這個識、要離開內境也是沒有，這就是講的見分、相分。見分、相分都是從自體分出來的，前面講名、義的自體都是從自體分出來的，你離開了自體分，內境也是沒有。自體分怎麼呢？自體分就是從八識的種子（每一識的自識種子）出來的。你了解這個的時候，種子怎麼起現行？種子還要各種緣來引發才出現的，才有現行。你了解這些之後，尋思觀就尋思這些。我們修唯識觀，並不是你自己在家裏打坐、在那裏尋思，我們一切的時候，你求學歸求學、辦事歸辦事，在社會上與人來往，所見到世間萬事萬物，你就取名、義、自性、差別來尋思來觀察，觀察這一切都是依他起。認識這個依他起、認識這是因緣生法，你不執著的話，就能開如實智，就能證到圓成實性。所以修滿了四加行位，「初二位」是「尋思觀」，到「後二位」就開了「實智觀」，如實智觀。

菩薩修加行位的時候，就是「現前立少物」，菩薩在這四位還帶著有空相。「煖

位、頂位」，翻過來，看後面「釋頌文」的表，在煖位、頂位，「依能取識觀所取空」，到了「忍位」，「自印境空至印能取空」，到了「世第一位」，「雙印所取能取二空」，我相、法相，能取、所取二空。「菩薩於此四位皆帶空相」，菩薩在這四位還是帶著空相，這個空相「猶如現前安立少物」，少少的一點東西，這個物就是相，安立少物「謂是識性」，就把這個空相帶著一點點少物，就說這是識性了。這是「帶相觀心」，帶著這個空相來觀心，還「有所得」，「故非實住識性」，所以還不是實住唯識性。必須「彼相滅已」，那個空相，帶著那個空相、帶相觀空的觀心，所帶的那個相完全滅除了，「滅已」是滅完了，這個時候「方實安住真唯識性」，方才開始實住，實實在在地安住在真唯識性。

所以剛才念的第二首：「現前立少物」，就帶有這個空相，「謂是唯識性」，這個唯識性還是沒有達到，「以有所得故」，因為還有所得的緣故，「非實住唯識」，還不算實住唯識。這是在修四加行位，四加行位修滿的時候，有如實智觀了，那才能夠真正住唯識性了。就講到加行位，到通達位的時候，那才真正是登上初地了。

第十五講

若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。最後這一首：

此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

三十首頌，前面是講唯識相，就是三能變，本來是八個識，把八個識分成三部門：初能變、二能變、三能變，初能變是講第八識，第二能變就是講第七識，然後第三能變就是講前六識。前面把這幾個識能夠怎麼變，它的相這方面都講過了，講到最後有五首頌。一共三十首，前二十四首是講唯識相，第二十五首是講唯識性，最後五首，從第二十六首開始一直到第三十首，這是講修行的位置。修行位置在上回也講過了，講到一個資糧位、一個加行位，資糧位按照普通講，從菩薩發心行菩薩道，修十信、十住、十行、十回向，修滿了，這在登地以前。有的講把十信提出來，就是四十個位置，把十信包括在十住之內，那就是三十個賢人位，這都叫資糧

位。資糧位修滿了之後，再修四加行位，就是上回講的：你要修唯識觀，尋思名、實等等這些，修煖、頂、忍、世第一這四種加行位。

剛才念的，從「若時於所緣」，這一首就講通達位，現在我們就研究這個位置，請各位看講表，三十二頁，看「(三)通達位」。先看頌文：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故」，頌文的意思，在「頌文」前面這一項：「如與智冥合」，頌文講「若時」，就是在修通達位的時候，菩薩，這裏稱菩薩，凡是修大乘法都是菩薩，這個時候菩薩「如與智冥合」，如是真如，智是無分別智，真如與無分別智這兩者冥合，冥合就是暗合，無分別智跟真如這兩者自自然然就合一了。怎麼合一呢？一個是「於所緣境」、一個是「無分別智」，所緣是所攀緣的境，就是所緣緣的這個——所緣緣境，另外就是無分別智。無分別智是能緣，能夠攀緣的，所緣境是所緣，所攀緣的，這兩者「都無所得」。無所得是什麼呢？就是頌文講的：在這個時候，所緣無所得、智也無所得，所緣的那種境界，智就是無分別智，這兩者都無所得。

「爾時住唯識」，這個時候就能夠住到唯識性了。為什麼呢？為什麼所緣境、無分別智都無所得呢？「不取戲論相」，不取戲論相，這是講的「無能取執」，前面講的是沒有所緣境，沒有所緣境這時候，你能取、所取的如跟智為什麼能夠合？就是因為你不取戲論，不取戲論是指什麼？頌文裏：「離二取相故」。什麼叫「離二取相」？二取相，一個是能取、一個是所取，把能取、所取這兩者都遠離了。遠離了能取相，你怎麼能夠遠離二取相？沒有能取這種執著了，有執著，他還是不能放棄的。什麼叫「能取執」呢？比如我們現在，誰都認為：我能夠看書、我能夠吃飯、我能夠做事情，這都是能；你所做的事情、你所寫的字，那是所。你這個能，你這種能力，能夠辦這些事情，你是能，這個能，各人都有自己的執著，執著自己有這種功能。你這種功能，你有執著的話，你的能雖然還是能，但是這個能受了限制了，那個能力太小，你必得放開執著，這個能才放大了。這是無能取執，沒有能取這種執著，沒有能取執著，能取相就沒有了。他執什麼？執就執著自己的能力，那種功能的那種相，這是能取這方面。所取相，所取的一切，你寫的字也好、看的書也好，看各種人辦的各種事情，那都是所取的相。無論任何一個人，都空不了那個所取相。但

是你在通達位要修這個，能夠通達真如的話，那你必得要放棄所取相，要離開，離開二取相，「無能取執，無所取相」，沒有能取的執著、沒有所取的相。這個時候，「爾時名實住唯識性」，這叫做真實地住在唯識性上面。唯識有唯識相、唯識性，講八個識、講三能變識，這都是講的相，相中有性。一般研究唯識，是講、是研究，在相上雖然講得清清楚楚的，也看清楚了，但是要用功夫要作唯識觀，要能住到唯識性上面，那就難了。為的是什麼呢？為的就是能取執著放棄不了，所取的相也空不了，這樣他就沒有辦法住唯識性。

你說禪宗參禪，他參禪要明心見性，他不分析這個教理，直接叫你參。他就是專心一志地用功夫在那裏參，集中心力把其他的雜念都排除掉。專心在參究，起了懷疑的疑心，疑心提起來是專心一志在參，參透了，其他的世間萬法都自自然然的，就跟這裏講的二取相，把這個二取相的假相排除出去了，排除出去就見到本性，大徹大悟，是這樣。他的用功跟如來禪（研究教理）不一樣的，但是他那個也不容易的，必得要有真正的善知識，那個禪師本身就要大徹大悟的人，由他來指導，你才

能夠入門。沒有這種禪師在指導，他本身就糊里糊塗的，你跟他學，學什麼東西啊？那不行的。我們研究教理的是這樣，雖然我們講的人自己沒有透，我不了解。但是我們根據佛經，根據佛所講的經、祖師作的論、大菩薩作的論，根據教理，按照這個教理，自己小心一點，不要亂講，那麼這也可靠。講出來，沒有把文字講錯了，我們大家在一起研究，這不會錯誤的，雖然慢一點，但是這個比較穩當。

所以這個時候，你了解這樣之後，你能夠離了二取相，就要實在地住到唯識性了。住唯識性，唯識宗也叫做相宗，修相宗到了住唯識性的時候，把這個相（你所見的這個），我們自己的身體叫根身，外面的山河大地是器世間，一切宇宙的這些自然界還有人類社會的一切現象，那都是唯識相。你在修唯識觀的時候，都是把這個相看破了，看破了就放棄那個假相。你假相不放棄，你不能住到唯識性裏面去。放棄假相，假相去了之後，就等於天上一片晴空，假相就像雲彩那個浮雲是一樣的，你必得把那些浮雲全部散掉了，真正見到天空了，晴空萬里才看得出來。這是比喻的話，我們本性不是天空，天空是頑虛空，用這個做比喻，一切的唯識相就跟天空

的浮雲是一樣的。所以孔夫子也講：「富貴於我如浮雲」，這是聖人的話，不那麼容易了解。一般人講：這就是浮雲。不是那麼簡單的。你要深入研究的話，孔子講的話跟這個一樣，一切都是，豈止富貴如浮雲？山河大地，那一個都是像浮雲。把這個看清楚，那都是浮雲了。那個雲還沒散得開，那你還沒辦法住在唯識性裏面，你本性的性天，本性的天空裏還是被那些二取相在那裏障礙。你必得離開，真正的二取相都沒有，等於那個天空裏面一片雲彩都沒有，那才是見到本性了。所謂一片雲彩沒有，我們稍微解釋一下：真正一片雲彩沒有，成功了，那本性完全顯出來了。但是在這個時候，雖然沒有到那種境界，天空裏還有雲，但是你在雲縫之中，你能夠看得出來，看得到晴空，那也可以了，也算是能夠住唯識性了。

在這個時候，「智與真如平等平等」，智是無分別智，無分別智與真如怎麼平等平等？離開二取相，這中間，比如說智是能取、能攀緣的，所緣的境就指真如本性，它是純粹真理的理體（本體），你的智慧是本體出來的一種作用。我們現在研究這個是根據佛所講的理，我們現在只是了解一個名相而已，根據這個名相來解釋。那

就是說我們這個智慧從本體、從那個真如出來的，這個智慧來攀緣自己靜態的真如，我們用功夫也是用這個智慧來觀照真如，這個沒有證果的。到了證果的時候，你的智慧本來是從本體裏面出來的，這個時候這個智慧的作用跟本體兩者合一了，就是冥合了，「平等平等」是兩者一樣的，智就是真如、真如就是智，兩者一樣的。既是兩者一樣，那你要講的時候、要度眾生的時候，怎麼辦呢？這是講無分別智，無分別智是根本智，你要起作用、要度化眾生的時候，那不是根本智，那是後得智，後得智應該有分別的了，這要分清楚。這裏講無分別智的時候，這個根本智跟真如是冥合，合為一體。

所謂不取戲論，講的是什麼呢？不取戲論是針對「無所得心」來講的，凡是有所得的都叫做戲論，必得是無所得，才不是戲論。根據這麼說的話，我們在世間，你研究那一門的學術都是戲論。什麼叫戲論呢？戲是演戲的，演戲在我們眼睛裏看起來，活動得就跟真的一樣，但是你放電影也好、看平劇在戲台上演也好，你在前台看是這樣，你到後台一看，就知道演的戲跟後台完全是兩回事情。所以講這個戲，

戲所顯出的相都是假相。因此凡是講世間這些現象、這些名詞等等的言論，講的都是假相，都是叫做戲論。那不取戲論怎麼呢？講佛法，你前面都講唯識相，那不也是戲論嗎？可是你了解這些名相之後，不要執著它，還要放棄。中國古代的哲學家講「得魚忘筌」，筌是什麼呢？你用釣鈎釣魚，釣鈎上的餌是個筌，當那個魚釣起來的時候，筌就不要了。前面講的那些名相，你還不能沒有呢，你沒有的話，你研究心理，你怎麼研究法？所以我們也是講名相，但是我們知道這是名言，要研究名言，也不執著名言，你這樣才是不取戲論相，才能離開二取相。頌文講「離二取相故」，它才能夠住唯識性。

再講「位名」，為什麼叫做通達位？這個位置為什麼叫做通達呢？「加行無間，此智生時名通達位」，前面講加行位修滿了煖、頂、忍、世第一法，四加行修滿了，「無間」是接著，一修滿四加行位，這中間毫無間隔的，只要你四加行一修滿了，此智，這個智，這個無分別智就發生。此無分別智生時，這個無分別智一生，所謂生是什麼呢？生是一個方便講法，你那個四加行一修圓滿，這個智就自然顯出來

了，就從真如本體裏面發出來。怎麼發出來呢？我們說比喻：真如本性好像一面鏡子，鏡子是靜態不動的，鏡子的全體就是個鏡子，但是我們凡夫眾生這個鏡子上面有很多灰塵，一層一層上到這個鏡面發不出光來，光發不出來就不能照，就沒有照的作用。你在加行位修滿了之後，這個灰塵已經能夠把它去掉一部分，去了一分，那個鏡面能夠露出一部分，既是露一部分，它就能夠發出光來，鏡子那個光很清淨、很清淨的，這就是光有照的作用。這就等於你能取、所取這兩種相都不取的時候，沒有的時候，本性透出來了，只要本性顯出來，本性的光就顯出來了，從本性裏那個無分別智就生出來了，就發出來了。「智生」是這個意思，就等於那個鏡子，把鏡子上的灰塵擦掉了，很光明很清淨的鏡面透出來，一透出來，它就有照見的作用，這叫智生時，這叫通達位，通了。它原來不通的，為什麼不通？那些灰塵在那裏障礙它，遮了，不能通達，照不出來。現在智生出來，通達了，通達什麼？通達本性。

「初照理故」，「初照理」是開始照這個理，「理」是真如本性，這是真理的理體，真理本體。這就是一般哲學講的：要找宇宙本體、人生的本體，就是這個理。剛開

始照這個理，所以「亦名見道」，在這裏的道就是本性。所以在這裏，你剛剛照到這個理，見了，見了道、見了理了。那麼這又名見道，為什麼不叫見道？頌文講無分別智、講真如呢？「頌偏說真」，「偏說」是選擇一種講的，這是講通達位，解釋這個位的名稱。

下面就「見道」的意義再說一說：見道有「真見道」、「相見道」，「真見道」是「無分別根本智」，真見道是無分別智，它是根本智，也叫真智。你有分別的時候，有分別心的時候，你那個道就見不到。由這個智「證唯識性」，唯識性就是真如本性。這個真見道，所謂見，你憑什麼見？有見分才能夠見，你沒有見分，你拿什麼來見？有見分，但是沒有相分，「有見分、無相分」。為什麼呢？因為我們前面解釋唯識相的時候，識的自體，識要起現行的時候，它從它種子裏成為識的時候，一變成識，種子起現行成為識的時候，它有一個自體——識的自體。識的自體還沒有分別，它要起分別作用的時候，就有一個能見、一個所見，這就相對了，相對的境界了，能見就是能夠見到所見的相分。相分為什麼是所見？相分就是被能見來見，

所以它是所見。見分、相分這兩者是相對的，但是真見道不是相對的，是絕對的。前面講「如與智冥合」，真如跟無分別智平等平等，所以它只有見分，沒有相分。我們再拿鏡子來講，這一面鏡子，我們把鏡子外面的灰塵擦掉、擦乾淨了，這個鏡子能夠照的作用，我們就說它是一個智，一個無分別智。你要研究它，這個無分別智（鏡子的光），能照的功能這個光，它沒有離開鏡子本身。不能說你把我的灰塵擦掉，我走出來了，我再回過頭來看這面鏡子，那這個怪事情了，不可能是這樣的。所以鏡子的光，開發出來是開發出來，它沒有離開鏡子的本身，沒有離開它的本體，所以能夠觀照的智光這個作用，跟它的真如本體沒有離開的。既是能照的作用（這是見分），它沒有離開，它不需要所見的，不需要有相分。

不需要有相分的時候，這裏就唯識講的，它這種能見的作用，它怎麼能見？它沒有相分，它怎麼見呢？一般講的話，你能見的時候，必然有相分才引發你能夠見，沒有相分，這個見分引不出來。真見道不需要相分，這個能見要起作用的時候，跟相見道不一樣的，相見道要有相分，有相分，它自己再變一個相出來，然後才看得

見對方。這個真見道沒有相分，它「挾帶體相不變相狀」，它帶著體相，自己不要變相狀，自己不要變一個相狀出來。萬法唯識所變的，世間的各種法都是唯識自己變化出來的。真如這個真見道，它怎麼變？它沒有離開真如這個自體，沒有跑出來變。我們還是拿《華嚴經》所講的話，《華嚴經》講：「隨緣不變」，它本身不變而隨緣，就像一個鏡子，鏡子的功能沒有離開鏡子本體，外面什麼人來也好、什麼物件來也好，它都能自自然然隨著外面來的任何人、物，它就能夠照得出來，有隨緣的作用。那個隨緣作用，這個見分要起作用的時候，挾帶，這個帶相，它有見分無相分，自己就挾帶真如本性的體相，不變相狀，自己不要變化一個相狀出來，這是真見道，因此才說它是無分別。

下面「相見道」呢？怎麼看？怎麼樣才是相見道？「有分別」是「後得智」，它證的是「證唯識相」。相見道什麼時候才有？真見道有了之後，證到真見道的時候，才有相見道。換句話說有了根本智的時候，然後才有相見道，因此它叫後得智，先得了根本智，然後才得後得智。後得智是有分別的，它證的是唯識相。唯識相是

什麼呢？它這個相跟我們凡夫所了解的相不一樣，我們凡夫了解的相，實際上我們看不清楚。證到根本智，然後發生後得智，他證到唯識相的時候，這個相看清楚了，世間萬法，什麼事情都看得清楚了。那麼「見相二分」，見分、相分，「俱有」，見分也有、相分也有。這個相分雖是有，既是有相分，萬法唯識、唯識所變，你怎麼解釋？見相二分俱有，都有，都有是什麼呢？「變相觀空」，自己變。

比如我們看鐘錶，現在是八點過三分了，這種分別不是我們眼識分別，是意識跟著眼識在一起，你眼識看到的話，意識跟著眼識就到了，意識就分別是幾點幾分。幾點幾分包括鐘面上的數字，就是時間以及鐘錶的物體。我們看的時候，一看到這個鐘錶，就攀這個緣，眼識攀的是性境，沒有變化的，第六識攀緣就有變化的，有分別了。這個分別怎麼呢？虛妄分別，各人有各人分別的心理，我看八點零幾分，現在距離下課還有多少時候？各人心理不一樣，這都是第六識在分別。可是第六識這種分別，沒有直接攀緣到物體本身上去，都是我們的識自己在那裏分別，當我們看到一個物體，你馬上就自己變出一個相分出來。這個物體原來是一個本質相分，

各人心理變出來不一樣的，你看到鐘面的數字，你有你心理的數字這個作用；他看鐘面上的數字，他有他心裏的想法、有他的作用。而且當你看出來的時候，你的識立刻自己變出一個跟這個物體完全一模一樣的，這個一模一樣的就是影像相分，影像相分叫親相分。什麼是親相分？我們自己識變化出來，自己攀緣，跟它很接近，非常接近叫親近的，叫親相分。那個原來的叫疏相分，跟我們是疏遠的，疏相分。雖是疏遠，要知道也不是遠得太厲害、疏得跟我們毫無關係，也不是如此，還是我們心裏的。怎麼是我們心裏的呢？那個東西就是我們第八識的相分，這個鐘錶是我們第八識相分、這個房屋也是我們第八識相分，整個地球、天空裏的日月星辰，都是我們第八識的相分。

這個第八識的相分，看我們的識，我們自己識，除了根本識，我們根本識第八識的相分，那就無處不在的；我們的轉識，就是前六識，前六識隨時接觸、隨時在變化。你造的什麼業，你就變化什麼樣的相分，變化什麼樣的影像相分，那叫循業發現。按照你、我們大家，你造的是清淨業，我們跑到好山好水去觀光，看山水，

我們心裏是愛好、是雅好，好那個地方，那是我們清淨業發現的，我們第八識好的相分。如果跑到那個海鮮大餐廳裏面，或是唱歌跳舞的舞廳裏面去看熱鬧的話，看得好，還能全身而退，平安地出來；看得不好，暴徒在那裏，一個爆炸起來，自己受不了，性命送掉啦，這也是循業發現。這就是說它這是變，你到什麼環境，臨時的，你前六識在那裏變化。

這個變就跟挾帶不同了，這叫變帶，不是挾帶了，這個相就是變相、就是變帶，變化出來這個相分。所以在玄奘大師作的《八識規矩頌》裏講：「變相觀空唯後得」，自己變出一個相分來，然後再觀空，再把這個相分觀空，後得智，這是「分別諸法」，他分別諸法就是他有了相見道的時候，他能觀得空。沒有相見道，怎麼也觀不空。我們現在是凡夫眼、凡夫知見，別說自己不懂，我們就是拿唯識學來講，什麼叫親相分、什麼叫疏相分、什麼時候我們自己變化出來，他還不相信呢，你講這一套，我不相信，那有這回事情？那個山水就是山水，自然存在那裏。他不相信。實際上你懂得這個理的時候，這必得要開了真見道以後，得了後得智的時候，一看就明瞭，

把世間萬事萬物一下就看出來了，所以他能夠分別諸法，諸法這個時候才能分得清楚。這是通達位，也叫見道位，見道位的見道又分成真見道與相見道，真見道是無分別、根本智，相見道是有分別、後得智。

既是真見道，有根本智，為什麼還要相見道？還要後得智呢？你只有根本智，不用後得智，那好！我得了根本智，我就自己在那裏如如不動，自己在那裏，什麼也不管啦！自己了生死啦！那要問：你這樣做的話，這個佛法別說能夠傳到現在，早就沒有啦！大家都這樣做的話，佛法就傳不下來了。佛法所以能夠傳下來，就靠這些菩薩，他要用相見道、用後得智來分別諸法。分別諸法做什麼呢？分別諸法給迷惑顛倒的眾生來看，讓眾生了解萬法皆空，你在世間上爭來爭去的，只有自己害自己，你爭得再多，最後你還是一無所有。這個道理必需要大菩薩來講，那個眾生才能看得開，我們普通的凡夫，我們現在都沒有證果，是凡夫，但是我們也可以跟人家講講，我們講講要小心，我們一定要根據佛講的法、根據祖師註解的經，我們一定要小心翼翼的，自己不要離開那個。離開那個，我們自己自作聰明，我們隨意

跟人家解釋，那好了！你跟他解釋吧！你一解釋就錯誤的，不是跟這個法門有所抵觸就跟那個法門有所抵觸。人家聽你的一面之詞，也許聽你講得很圓滿、很周到，回過頭來，他翻個經典，再別處一看，發現你講的不對，那就糟糕啦！人家發現不對，對你怎麼相信呢？沒用啊！所以我們現在要了解，自己在凡夫的位置，我們一定要根據大菩薩、各宗祖師所講的，我們不要離開那個，不要自作聰明來自己隨意地講。我們果然那樣有所依據、有根本的話，我們也能夠分別諸法，也能夠方便地向人家介紹介紹。

這個通達位置，下面就是：「無得不思議」，講修習位了。前面那首頌講完之後，我們把頌文順一順：「若時於所緣，智都無所得」，若在這個時候，你所緣的那個相分（就是所緣緣），智是根本智，就是無分別智，這兩者都無所得。「爾時」，在這個時候，你就能夠「住唯識」，就能住在唯識性上面了，你真正見到本性了。為什麼呢？你能夠「離二取相故」，就是因為你能夠放棄能取、所取這兩種相，你能放棄，能夠離開這個，所以你才能夠住到唯識性上面。所以那些善知識開示人家，你

要用幾句簡單的話跟我講，也可以，首先你要看得破，看得破什麼呢？你把世間一切都是看得是唯識相，都是戲論假相。看破還不算，你還放得下，放得下就是離二取相。你「看得破、放得下」，這兩句話你記住，這就是離開二取相了。

現在就看：「無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依」，這是「修習位」，修習這個位就很長了，各位看這個表：「自初地住心」，什麼叫住心呢？每一個地都有入、住、出，為什麼要入？為什麼要住？為什麼要出啊？普通學藝術的，不管是學畫畫、學寫字，先要求其入門，你要能夠入得進去，你學那一派、學那一家的，你先要入那一家的門。你不能說：「每一家都好，我廣泛地看看。」現在人犯的這個毛病大得很，尤其是學佛的人，佛法到處都有，我這也聽聽、那也聽聽，這個法、那個法都是釋迦牟尼佛說的，我為什麼不能廣泛聽啊？你要廣泛聽，就等於學藝術的，我就拿學寫字來講，學寫字的時候，你是學碑？還是學帖？學碑當中，還有漢碑、魏碑，學帖的話，有王字、有唐家，有四大家的，你學那一家的？你說：「那一家都好，我廣泛地看、廣泛地學。」那你一門也學不好，不能入，入不進去

的。你必須先求入。我們今日之下學佛，各家都去看看，你看到老死為止，你也入不進去。所以先求入，入了之後，你入了那一家，你到裏面來，你要住，住就在這裏面學習。比如你學王羲之的字，你要臨摹，你別的不管，別的那一家再好，你不管，你就拿王羲之的那個帖，你天天摹，摹到入得進去他的筆法，唯妙唯肖的，入進去了。入進去還不算，你還要涵養，放開那個帖之後，你一下筆就是他的味道，這就是住的時候。這個住，你就一直住下去，你寫了就等於複印，你把他的字複印出來而已，你不是創作。然後再出，出的話，你自己另外創造你自己的風格，那你談得上出。就是入、住、出，都有這個。到出的時候，這就是再往上提升，這個境界要提升了。

學佛在每個菩薩的位置都是如此，初地，經過通達位的時候就是登上初地，登上初地叫入。入了之後，在初地這一地的時候，你還要學、還要修，入了之後就在初地，你心就安住下來，就能夠住得下來了。住得下來，你就好好學，把初地修滿了，然後再二地，就入了二地。入了二地再住二地，然後滿了再出二地，然後又入

三地，都是這麼樣。所以從初地住心，入了初地了，入了初地以後叫做住——住心，他的心在初地住下來修，住心到什麼時候呢？「至金剛無間道名修道位」，金剛道，金剛是什麼呢？金剛是比喻的話，金剛鑽那個金剛，其他一切的金屬品也比不上金剛，它能破壞別的東西，別的東西破壞不了它的。所以佛經用金剛來比喻，《金剛經》就用這個比喻，它這是定，金剛定，金剛定是金剛喻定，喻是比喻，入了金剛喻定，這個學成功了，那就到無間道。什麼叫無間道？無間道是對解脫道來講的，這有兩道：一個是無間道、一個是解脫道。到了一地一地的修，從初地住心，二地、三地，一直到十地，這個十地的時候，他一切的煩惱障，到金剛喻定這個定修成功，一切煩惱、最微細的煩惱都斷乾淨了。這個斷乾淨的時候，他就要到等覺位置了，十地滿了，馬上就叫等覺菩薩了。等覺位，就等於現在那個彌勒菩薩，等覺就跟佛同等位置了。到了金剛喻定現在前面的時候，要出現，修滿十地的時候，這個無間道，這個前一念的，要解脫之前的一念的功夫，那叫無間道，這一念過去了，在後面這一念就是解脫道。從無間道到解脫道，所以無間道叫做因，解脫道叫做果。這兩道，要證果，到解脫道之前一念，這叫無間道，證了解脫道就是後一念，把所有

的煩惱障全部斷乾淨，最微細的煩惱都斷乾淨了，這叫做解脫道，那就成功了，證到等覺位置了。所以這個位置很長，從初地住心到金剛無間道，金剛喻定出現的時候，那個無間道，接著就要到這個，還沒有到那一念，還沒有到解脫道的時候，這叫無間道，這叫做修道位。

在這個位置「數數修習」，數數是不只一次的，屢次屢次在那裏修習，修習什麼呢？修習「無分別智」，前面就講有無分別智了，但是那個無分別智，你修十地，每一地開出一部分，每一地又多開出一部分，無分別智一地一地的，都不同的。再說，這個無分別智跟修小乘的不一樣，小乘比如說他把見思惑（見惑斷了之後就斷思惑，思惑就是貪瞋癡慢這些）斷掉，他就出了六道；修大乘菩薩不是這樣的，大乘菩薩要煩惱障、所知障這兩者同時在那裏修的。那個小乘只求斷見思惑，見思惑就是個煩惱障，所知障他就暫時不急著修了。大乘菩薩要成佛，一方面要求自己成佛，同時要度化眾生，所知障是開發智慧的，要把世間所有的事情要看得清清楚楚、看得明白的，叫修所知障。煩惱障是障自己的生死，你把煩惱障斷除，你六道才出

得去。大菩薩要在人間，生生世世在人間度化眾生，他要留一分煩惱障在那裏，他才轉世在人間，他要開發菩提智慧，所以修所知障。那麼他登上初地之後，應該說他有能力，可以把所有煩惱障都能斷除掉，但是他不必完全斷除，每一地，他斷除一部分，每一地連帶斷除，他主體是在修斷除所知障，就是開發菩提智慧，所以在這裏數數修無分別智。「捨二麤重」，捨棄二粗重的時候，在後面的表有講的，必得一地一地的，兩種粗重的就是煩惱障、所知障，二障的種子叫粗重，一邊把二障的種子捨棄，再呢，就「證得轉依」，什麼叫轉依？後面有解釋的，我們把修習位這個名詞先了解。

然後下面，我們看頌文第一句：「無得不思議」，我們先解釋這一句，什麼叫「無得」呢？無得就是「遠離所取」，這叫無得，「或離戲論」，或者離開戲論了。前面有講戲論，世間一切的都是戲論，宇宙各種現象，現在這個天文學家，找出天空裏又是這顆星、又是那顆星，我們地球上這些國家，放出一個衛星出去，都是戲論。為什麼呢？那都在演戲啊！美國今天早上發出多少飛彈，攻擊阿富汗了，為什麼

呢？為什麼要發出飛彈啊？表面上，他要攻擊我的大使館嘛！當然我要報復他。你報復他，為什麼你不早報復他、再延遲一個時候報復他，恰恰在這個時候報復他？那個什麼女子在作證了，他那些誹聞在糾纏自己，要轉移目標了，這麼一轉移，他自己的誹聞這些桃色糾紛，就可以把目標一轉，這是其中之一，其他因素很多，我們看不出來。你是轉移目標也好、你是報復人家的暴行也好，你這個飛彈一飛出去，人家要死了多少人！結果怎麼樣呢？這個說起來，讀歷史就知道，外國的歷史、中國的歷史，到後來都是演戲啊！都是戲論。無得就是：這一切戲論統統都把它放下。

放下也不是說我不管它、不關心它，不是如此喔！不關心它，那我們現在社會上這麼亂，我們不關心的話，真正不關心、不管，那我們也不必學大乘佛法了，也不要行菩薩道了，中華文化我們也不要研究了。我們自己找一個清淨地方，自己到那裏老死為止，或者我們跑到國外那一個國家，我們自己過一輩子算啦！我們不能夠那樣做，我們還要關心，你用什麼方法關心呢？除了佛法、除了中國文化，你還有什麼辦法能夠解決當前的問題？所以我們一方面看這都是戲論的時候，我們也是

在戲論之中，我們還要關心它，還要想辦法解決它。就是自己要求這個當中要有個分寸，我們雖是要解決這個問題，我們不要被這個戲論把我們蒙蔽住了。換句話說，我們在這個當前要想辦法，怎麼樣把現在一般老百姓受的這些痛苦想辦法解決，可是我們自己心中不要有什麼煩惱。根本不要跟那些政治人物一樣，我們學他那些的話，損人利己，一切為了自己，那個更要不得的。這樣的時候，純粹為眾生來解決痛苦，我們自己就是不要牽涉在裏邊，行菩薩道，難就難在這裏。你也不能不過問，過問的話，你自己也不要惹禍上身。所以又要研究戲論，還要離開戲論，這叫無得。

「不思議」呢？這是講「無得」是遠離所取，遠離一切那些相分——色聲香味觸法，一切的這些都要遠離，都要把它當作是戲論，都要離開；「不思議」是就能取來講的，「遠離能取，或妙用難測」，這都是叫不思議。不思議是不可思議的，「議」是用言語文字表達出來，「思」是不用言語文字表達出來，比那個還要快。「思想」在我們腦筋思想，你要用文字寫出來，怎麼會趕得上思想那麼快？你說話也沒有思想那麼快！議就是太慢了，用思——思想，這腦筋一動好快啊！一動也不行，凡是思、

凡是議，都與真如本性隔得太遠了，所以真如本性是遠離能取，這是不思議的境界，不可思議的境界。他要達到這不可思議的境界怎麼呢？遠離能取，不但所取要離開，一般是你叫他離開所取還可以，最後他能取放不下的，對自己的能取，他是執著，不肯放棄。不可思議的這種境界是遠離能取，這個能取都要放棄；或者解釋這個不思議是妙用，這是微妙大作用，難測啊！沒辦法，凡夫測量不到。這是什麼呢？「是出世間智，亦即無分別智」。「無得不思議」這兩句話，「無得」是遠離所取，「不思議」是遠離能取，或者是遠離戲論，或者是妙用難測。《心經》裏面講：「無智亦無得」，無智就是不思議，遠離能取，這就是見分；無得就是相分。見分、相分都是無，無得是空得一無所有。必得一無所有，那就是禪宗六祖講的：「本來無一物」，你本來就是一無所有的，這是出世間智。頌文講：「無得不思議，是出世間智」，這就是出世間智，也就是無分別智。

為什麼這個出世間智是無分別智呢？下面看「出世間」，什麼叫出世間？先看「一釋」，第一層解釋：「二取隨眠是世間本」，二取指的就是能取、所取，二取隨眠，

這是世間的根本。我們現在講世間，有世間就是三界六道，這都是世間，天上是二十八層天，地獄、畜生、鬼道、人世間，這都是世間。世間根本是從那裏來的？根本就是「二取」來的，二取隨眠就是這種種子，這是世間的根本。「唯此智斷」，唯有這個無分別智斷除二取隨眠，「獨得出名」，才得「出世間」這個名字。再看「二釋」，進一步解釋，「或依二義立出世名」，或者依兩個意義來講，建立出世的名字，「謂體無漏及證真如」，就是體是無漏的以及證了真如，必得證到無漏的、證到真如了，那就出了世間。你唯識這個識體還是有漏的時候，你怎樣也見不到真如本性，那麼由這個這樣在十地當中，一地一地的在那裏修持，一直修道，這都是要出世間。

「捨二麤重」怎麼樣呢？「二障種子立粗重名」，粗重就指的二障種子，立了粗重的名字。粗重這兩個字，在什麼地方當什麼解釋，有的是二障起了現行了，現行二障也叫做粗重，解釋有很多地方不相同的。唯識在這裏講，這就是就二障的種子來講的，煩惱障、所知障，煩惱障、所知障的種子叫做粗重。為什麼粗重呢？它這是「性無堪任，違細輕故」，它是粗重得不堪，讓人家受不了。它是跟很細很輕的相違

背，背道的，這就立粗重的。捨，捨棄煩惱障、所知障二障的種子，這就是證果。證果並不是你說不起現行就算了，那早得很。不起現行？種子沒有斷，遇到緣就起了現行了。必得把種子斷掉，捨棄二障的粗重種子，這才是一勞永逸。什麼叫捨呢？「捨為永滅」，捨是永久把它滅除掉，滅除誰啊？滅除「所知障」，所知障種子叫粗重，還有一個「煩惱障」，煩惱障種，這是粗重。那麼「障種粗重、非障種粗重」，修菩薩道要注意這個：「障種粗重、非障種粗重」，這是在煩惱障裏分成兩種：一個是「障種」，障礙的障種「粗重」，還有「非障種」，非屬於障種這部分也有「粗重」。他一地一地斷的時候，包括所知障的「障種粗重、非障種粗重」，煩惱障之中，只有「非障種粗重」，「地地別斷」，這是一地一地分別的斷。煩惱障的「障種粗重」，「金剛心斷」，那就留到金剛心的時候，金剛心就是要到無間道，要證到解脫道的時候，他才斷除。

後來「證得轉依」，轉依就是「由十地修至究竟」的時候，「故至佛證得轉依」，到成佛的時候證得轉依。「轉依」怎麼解釋呢？後面這兩個表：轉依的解釋：「一解」，

第一個是「轉捨、轉得」，這個就五法三自性來講的。五法三自性，中間是「依他起」——依他起性，我們凡夫眾生所以有生死、有煩惱的話，就是有「遍計執」，有遍計所執性，這就是「染」污了，我們真如本性就看不到了。那麼「捨」呢？就要把遍計所執性捨掉，把這個污染的捨掉，淨是轉得，「得」的是清淨的「圓成實」性。就依他起性為一個總體，在依他起性上面，捨棄遍計所執性，得到圓成實性，這是轉依。這個解釋，這是在十地，從初地到十地，都是一地一地的這麼轉依。「二解」，第二個解釋，成功了，這個「轉、依」什麼呢？「依真如」，本體是個真如，「迷」了就是「生死」，「悟」了就得「涅槃」，所以是迷與悟的關係。我們所以有生死，就是我們不了解真如本性。真如本性，你看，那裏不是真如本性？我們抬頭，這個大肚山，我們看大肚山，你叫蘇東坡來看，蘇東坡講「山色無非清淨身」，這個大肚山就是真如本性、就是清淨身，悟了就是真如啊！那我們迷了，迷了就是大肚山，大肚山烏煙瘴氣的，就有生死！轉「滅、證」，轉滅是什麼？把生死、迷的這一部分，破迷起悟，學佛就是把迷破除掉，開發悟性，果然把迷都破除掉了，證到真如本性，就是轉生死入了涅槃。涅槃是什麼境界呢？涅槃就是大自在、大解脫

了，真如本性全體顯露出來了。這是第二個解釋，成功了，成了佛了。

頌文：「無得不思議，是出世間智」，這就是出世間智，為什麼得出世間智呢？因為修的人，「捨二粗重故」，遠離煩惱障、所知障這二障的種子，這個時候捨棄得最究竟了，一點也沒有了。「便證得轉依」，轉依是遍計所執性整個沒有了，圓成實性整個是開發出來了，那整個迷的生死也完全沒有了，滅除掉了，證到涅槃（真如本性）了。證這個大的轉依，轉依是果——佛果。

唯識三十頌講記(下)

第十六講

看《三十頌》的最後一首頌文，先念一遍：

此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

念完頌文之後，現在就請各位看講表：「究竟位」，究竟位是最後的一首講的最後一位，在這裏修道一共有五位，從資糧一直到最後，究竟位就完全成功了，證到佛果了。前面四個是因位，真正說起來，這是果位，證到果位了。為什麼叫究竟位呢？講表就說明：「菩提涅槃二轉依果，即是究竟位相」，這個「二轉依果」，上回講轉依，證得轉依有兩個解釋：第一是轉捨、轉得，第二是轉滅、轉證，滅是滅除，把生死滅了，「生滅滅已」，滅了，證就是證了涅槃。上回講到這個轉依的意義，因此在此究竟位這裏說一是「菩提」、一是「涅槃」，這個轉依得了這兩種果，這兩種果就是究竟位的相、證佛果的相。「此二轉依果，即是究竟無漏界攝」，「此二轉依果」指的「菩提大果、涅槃大果」，那就是究竟位的無漏界，由它來包含、含攝。「究竟

二義」，究竟這兩個字有兩個意思：「一、簡前四位」，這裏講五位，五位前面四位，這個究竟位是最後的位置，前四位都是在因位，這個得了果位，這個究竟的，這是第一個意思；第二個意思，「二、簡二乘」，二乘就是小乘、中乘，證了羅漢果、證了辟支佛，這個究竟位不是二乘的，這是成佛的。先把這個位置了解。

頌文裏就講「此即無漏界」，這一句，所謂「無漏界」，請各位看後面的表：什麼叫做「無漏」呢？煩惱就叫漏，一切迷惑顛倒的眾生，煩惱多得很。有這個煩惱，就漏到那裏去？漏到三途裏去了，有煩惱必然造業，造的惡業，造惡業就要受苦報，漏落到三途裏去了。再呢，就漏落到生死，生死輪迴，這叫漏。無漏是「諸漏永盡」，所謂諸漏永盡，前面講轉依，一切的煩惱都轉沒有了，轉盡了，諸漏永久是沒有了，這是一個意義。無漏另外一個意義就是「性淨圓明」，「性淨」就是本性完全清淨了，不跟二乘同，二乘證到羅漢果、證到辟支佛，見思惑雖然是斷了，可是小乘斷見思惑，講佛法，以唯識學來講，就是煩惱障，他煩惱障斷了，所知障沒有斷，那還早，所以二乘不能說是性淨。只有成佛，這個性算是性淨了。再講「圓明」，圓也只有

佛叫做圓，開了大圓鏡智，除佛以外，其他都不能算是圓。明呢？這是大光明，本性完全開發出來是大光明，無量光現出來了。就是大菩薩也沒有到這個程度——性淨圓明，「無漏」的意思是這樣。

無漏界，「界」也有兩個意義：一個「藏義」、一個「因義」。藏是含藏的意思，「含」藏「無邊希有」的「大功德」。這個功德，我們普通講成佛以後，任何一尊佛都是萬德萬能，這個萬德萬能，一切德、一切能都是本有。既是本有的時候，學佛就是把本有的萬德萬能開發出來。我們現在沒有開發，頂多我們現在開始研究佛法的教理，至於修持，我們雖然是隨分自己在修持，功夫還早得很，要開發無邊的、希有的（這個希字，在經典裏都用這個希，我們現在一般用禾字邊的稀），稀有的，那太少有了，無邊的、希有的大功德。這個「含」字，本性裏原來就含有這樣的大功德。他怎麼樣能夠開發出來呢？成一尊佛，前面那幾個位置都講過了，要三大阿僧祇劫，在《成唯識論》裏講無量數劫，數不出來那個數量的劫數，一大阿僧祇劫就是無央數的劫，劫數那麼多，何況三大阿僧祇劫才能夠成一尊佛。這是藏義。

再是「因義」，因就跟種子一樣，能夠生出來，這個「界」也當「因」字講，它「能生五乘世出世間利樂事」，佛法就講五乘，人乘、天乘是世間的修養，出世間指的是聲聞、緣覺、菩薩，合起來五乘，這五乘學成功，就是佛。它能夠因，「因」能夠生出五乘世間、出世間有利於眾生，能夠讓眾生得到很多樂，得到安樂的事情，生出這些事情來。

為什麼能夠生出五乘？這是什麼呢？比如我們現在剛開始學佛，我們要請菩薩，菩薩請不到，能夠自己拿藏經，按照祖師註解自己研究，這也可以。但是對菩薩來講，菩薩地位那麼多，比如十住菩薩，他就要請十行菩薩來教導他，十行菩薩就要請十回向菩薩來教育他，十回向菩薩又要請地上菩薩來教他。那地上菩薩，誰教他啊？地上菩薩到十地，那就要靠佛來教導了。並不是一登了地，登了地還早，登了初地有初地的境界，二地有二地的境界，即使到了那種境界，你在這個境界要學要修的話，你不知道的事情，你還是要請比你的程度高，還請那個人來教你，佛法無論在什麼階段，自修都是很難的。世間的科學家，科學家是研究科學理論，他

雖是自己得了博士，有研究能力了，人家研究得比他境界高的話，他還要跟人家請教，不是單獨的自己就研究出來了。世間任何科學也好、藝術也好，一個階段、一個階段，每一個階段都要請比你高明的人來指導你。這個為什麼要指導呢？你自己修，不是完全不可以，你自修可以是可以，但是你自己摸索摸索，有很多無效的行為，試探的，包括那個。有個人從旁指導你，把你沒有效果那些行為，把它刪除掉，他就直接告訴你：「你走什麼方向」，那你節省很多。所以成了佛以後，他要教地上菩薩，這是無漏界，成佛的這個位置。第一句頌文講：「此即無漏界」，到了究竟位，這就是無漏界了，真正無漏界了。

接著要講下面這個功德了，「此即無漏界」是總括地說這麼一句，下面就分開來講：有這些成佛的功德，一個是不思議，再呢就是善，下面是常、安樂、解脫身、大牟尼，還有法身，這都是成了佛以後，才有這些功德。

我們現在看表：「此轉依果又名不思議」，「轉依果」就是前面講的兩種轉依——得了菩提果、得了涅槃果，得了這兩種果，這又叫做「不思議」，這個果是不思議

的。為什麼叫「不思議」呢？《成唯識論》就解釋了：「超過尋思言議道故」，因為得了這兩種果，所以叫不思議。它是超過了我們這個，凡夫更不必講，就是二乘、菩薩，佛的果位對他們來說都是不思議的。為什麼不思議呢？「尋思」就是我們人用這個思考，這個尋伺在《百法》裏面，五十一個心所當中，其中的心所。我們普通人用尋思，思考、研究一個理論，你不用尋思是不行的，要用尋思；要是發表的話，你對於某個問題要發表，用言語或者文字，「議」就是議論。用尋思、用言語議論發表出來這個，在這上面都超過，都安不上的，這就是超越了尋思言議道，這叫不可思議。那你若是要想，我們口裏不說，我思想，思想得最快，思想也不行，我們任何人一個思想，都有一個開始，從那裏起來的，然後你的思想是停止在那裏，就是這個，禪宗就研究自己念頭怎麼起來、然後怎麼滅下去，他就參究這個，觀心。凡是有思想，念頭起來的時候，他就不能夠直接證到真如本性，所以這個不思議是超越尋思言議道的。

下面：「微妙甚深自內證故」，這個果是非常微妙，微是非常微細的、妙是玄妙

的，佛經講到最高的、最盡善盡美的一個境界，就拿一個妙字來表示，《妙法蓮華經》開頭就講妙字，這裏講「微妙」。甚深，深加個甚字，「甚深」不是普通的深，深不可測的。「自內證故」，怎麼叫自內證呢？祖師們常常講：「自己證到的功夫，說不出來的。」你要問證果的人，你叫他把他所證的果位告訴你，他也說不出來。所以常人講：「如人飲水，冷暖自知」，就同一個人喝水，這個水是冷的？還是熱的？那喝的人自己體驗到，熱是熱到什麼程度、冷是冷到什麼程度，冷暖自知，你叫他吧這個冷冷到什麼狀況告訴人家，人家不知道。他沒有喝這個水，是冷是熱，他怎麼知道啊？自知，就自內證，「自內證」就是：自己證到這個果位，自己知道，沒辦法告訴人家。那你要了解不是不可以，你就按照佛法，前面講有四個位置，你並不是一開始就講四個位置，先要研究教理、研究修持的方法，然後一個位置、兩個位置，四個位置修完了，才到究竟位，人人都可以，只要你肯這麼修持，肯學的話，都行。但是你自己到了自內證以後，成佛以後，你也是同樣的，你也不能直接告訴人家。所以這個佛法，大藏經講這麼多，那都是供給研究佛法的人，它給你指出一個方向來，你怎麼樣學、怎麼樣修，指出一條道路出來，你按照這個道路來走，它

只是這樣而已。它沒辦法把真如本性究竟是怎樣，它講不出來的。凡是講出來的話，那就不是了，所以古人講「言語道斷」，你用言語講道，言語說出來，道就離開了，早就不是了。還有「心行處滅」，「言語道斷」就是「言議道」，言議固然說不出來，用尋思，尋思就是用心理，你「心行處滅」，你心理思想想到那裏，那個本性就被你障礙起來了。所以必得自內證以後，自己證到這個境界以後，你才明瞭，這就是不思議。

第三條：「非諸世間喻所喻故」，不是諸世間，諸世間指的一切世間，有情世間，我們六道眾生、二乘、菩薩，這都是有情世間。還有器世間，就是自然界的。一切的有情世間、器世間，種種的比喻，沒辦法，你用什麼樣的比喻，也沒辦法讓人家明瞭這種不思議的境界。所以必得到達究竟位的時候，你才知道：喔！是這個樣子，這個不錯啊！釋迦牟尼佛說法的時候，他也講很多比喻，跟各位講，比喻是比喻，比喻也不過是供給學的人按照這個比喻、這個方向，往那裏面研究而已，比喻不能代表它就是本性，它是供給一個學的參考。

頌文第二句：「不思議善常」，不思議，我們解釋過了，還有善，「善」是什麼呢？後面這個表：「此又是善」，到了究竟位，證了佛果，這又是善。這個善有兩個意思，一個是「白法性故」，「自」改成「白」，明白的白。為什麼講白法呢？這個本體就是本性，善的成佛的果位，真正證道，自己本性全部出來了，這個法體是白的，白的就是光明的，所以這個自體是白的。說白的，跟不善的辨別，不善的就是惡的，惡的怎麼樣就不是白的。比如我們現在看社會上那些黑道人物，為什麼叫黑道人物呢？他做了很多壞事情，他見不得人，叫黑道。黑道就跟白的是相對的，相反的，所以黑代表罪惡、不善，所以講到白是辨別與不善不相同。除了不善之外，還有無記法，無記是什麼呢？無記是：善也好、惡也好都安不上，不善不惡，這叫無記。這個白法也不是無記的，它就是一個清白潔白的法，這是一個意思。再呢，這個白能夠把黑暗斷除了，我們凡夫眾生，我們心理都是黑的，學菩薩道，從十信、十住、十行、十回向、登上地了，登地就有一部分的法身開發出來，見到法身了。為什麼見到法身呢？那個黑暗面，煩惱障、所知障把他障蔽，那就是黑暗的，把黑暗的去了一分，這個白的法性、法身顯出來一部分，所以登地的菩薩叫做法身大士，

他得了一部分法身了。那麼現在他只得一部分，還沒有完全得到，還有其他黑的在上面，那就等於玻璃鏡，一層一層的灰塵把它染污了，用肥皂沫也好、用其他什麼材料也好，把它擦乾淨，你不能手一擦就全部明亮了，沒有那回事情。一部分、一部分，你擦了一部分，這一部分黑的去掉了，你非得把所有黑的都擦拭乾淨，黑的完全沒有了，那就成功了。這是能夠把黑的部分全部斷除掉，這叫做白，所以它是白法性，這就是本性裏大放光明了。這是第一個，講「白法性」。

還有呢？「異有漏善」，這個是善，在這裏是善，我們普通人在世間也做些善事情，那些善事情都是有漏的，這個善跟有漏善有什麼不同呢？下面解釋：「法界遠離生滅極安隱故」，這個法界遠離了生滅。我們凡夫看十法界，我們現在是十法界的六凡法界，六凡法界上面是四聖界，合起來十法界。證了佛果的時候，那就是「真法界了，只有一真法界，那是什麼呢？遠離了生滅，生生滅滅的，有生就有滅，所以佛理講到高境界的時候都講無生。為什麼叫無生呢？本性就是無生的。我們按照凡夫知見來說，無生，那沒有生的時候，那怎麼得了？那是什麼狀況？要知道有

生必有滅，必得要體驗到無生法的時候，才沒有滅。

說到這裏要了解：我們學淨土宗要往生西方極樂世界，這也是生，是不錯。往生就是因為我們在娑婆世界，要把煩惱障、所知障斷除，沒有這個功夫，很難斷。修淨土宗是難斷，修其他普通的任何法門，禪宗也好、密宗也好，天台宗也好，他能夠在這一生就把所有的障礙都斷乾淨？沒有那種根器。所以淨土宗就是：既然在這一生不能夠把所有的煩惱障斷乾淨，那就帶業往生，往生就是沒有證果，帶了業，所以有生。可是一往生之後，到那邊，這是特別法，一往生到極樂世界，雖然我們在這個世界沒有斷惑、沒有證果，一到極樂世界，我們壽命就跟阿彌陀佛的壽命一樣了，阿彌陀佛是無量壽，我們到那裏也是無量壽，既是無量壽，我們到那個世界，一生就能夠成佛。講一生成佛，普通不能隨便講的，說我們在這個娑婆世界一生成佛，誰有這個功夫？釋迦牟尼佛六年修成功，那是表演給我們看的。實際上，他早就成就、成佛啦！所以到極樂世界，真正是一生成佛。在我們娑婆世界，十方世界那一方世界，都沒有辦法當生成佛的，你當生能夠出六道也找不出來，何況成佛呢。

所以這是遠離生滅，不生不滅了，就是《般若心經》所講的：「不生不滅，不垢不淨」，所以說「極安隱」，隱讀穩，佛經裏用「隱」字跟「穩」字一樣的，非常安穩，既平安又穩當，而且「極」，安穩到極處了。我們在這個世間，你說，我們一個普通人，誰敢講我們這個世間每天都是平安？生活這麼穩當？誰都不敢說啦！那個天災人禍，那一天沒有？這個時候，極度的安穩了。為什麼呢？這個善是無漏善，有漏善都沒辦法達到極安穩，它是「異有漏善」。

再呢，「四智品妙無方比及極巧便」，四智品就是「四智心品」，把八個識分成四組，這是轉八識成四智。前五識轉成「成所作智」，比如用眼看、用耳聽、用手做事情拿東西、用身體表現行為出來，前五識都是辦事情。我們前五識，眼耳鼻舌身都是辦事情的一個工具，我們凡夫地位是用前五識，成了佛以後，前五識轉成成所作智了，轉成智慧了。我們現在沒有智慧，所以做了很多事情沒有什麼好處。我們凡夫眾生，用我們眼耳鼻舌身這五識來做事情，沒有什麼大成就，都是有漏的。壞事不必說，當然是既害自己又害眾生，做善事也不究竟。到了成佛的時候，他這

個成所作智是純善的，他辦任何事情都是成功的，而且那個成功的事情，對於眾生都是純粹有利益而沒有任何害處的。這個成所作智是前五識。第六識轉成「妙觀察智」，我們凡夫第六識最厲害的，指揮身口意來造業。成了佛，把它一轉，轉成妙觀察智，那完全用智慧來利益眾生了，能夠觀察眾生的心理、什麼根器，然後應機說教。第七識轉成「平等性智」，我們凡夫眾生，沒有一個人能夠平等的，都是自己看得比人家高，不平等，所以有生死、造業都是由第七識不平等來的。成了佛，把第七識轉成平等性智，看待眾生，那個眾生當總統、那個眾生在街頭沒有房子住、這個沒有飯吃流落街頭，那種人在佛的眼裏看，平等，一樣的，這是平等性智。不但人道是這樣，人與畜生、與鬼道、與天道，也都是平等。第八識轉成「大圓鏡智」，第八識是根本識，它一轉，轉成大圓鏡智，大圓鏡智無所不照的。這四智品，普通講四智心品，把八個識心轉成四智品，這個轉成四智品，「妙無方比」，這個妙用，沒有一個方法能比。用什麼比？比不上。方是方便，你再用什麼樣的方便法、用什麼樣的比喻都沒辦法的，而且它是「極巧便」，巧便就是大方便，這種大方便到了極度了，極度的巧便，巧便就是善巧方便，善巧方便到了極處了。比如大菩薩也有

善巧方便，但是他不能跟佛比啊，佛到究竟位了，他是極巧便。

還有，「無為有為二皆順益」，對於無為法、有為法，無為是出世間的，有為是世間的，二者皆順益。這個善，無論對無為、對有為都是順益。順益是：這種善做出來的時候，只有純粹地利益眾生，一點副作用都沒有。普通有漏善不是，有漏善還有些副作用在內，我們智慧沒開，我是一個大財主，我拿很多錢，閉著眼睛拿出去，不管誰要就給他，你就給他？人家把你的錢拿去做了很多惡業，你不拿錢財幫助他的時候，他還造不成那個惡業呢。現在造惡業最厲害的，就是電視裏誨淫誨盜的節目，他想辦個電視台，他沒有錢，你說：「沒問題，你要多少錢，你計畫提出來，我幫助你成立一個電視台。」你成立電視台，電視台一成立之後，它就成了天地在那裏誨淫誨盜，那你幫助他，你這個善事做出去，就有大的副作用，就不是順益的了。順益的，你一幫助人家，人家只有好處，沒有有害眾生的那些副作用。

再呢，「與有漏善差別」，它跟有漏善是有不同的，有漏善是什麼？為什麼叫有漏善呢？你用財物布施也好、用學問技能布施給人家也好，或者你用你的能力來救

濟人家，只要你心裏存著：「他現在是沒辦法，我來救濟他，我做了一件好事情了」，你有這個心理就是有漏的。所謂無漏善是什麼呢？三輪體空，你無論拿財物、拿學問技能幫助人，沒有我，並沒有說：「這是我拿出去的」，首先把這個我的觀念打破。再是對方接受的人，你沒有：「我幫助他，他將來怎麼報答我」，或者：「他要感激，懷念我的恩德」，沒有，不要有對方，也要空掉。再呢，中間你拿的財物，拿什麼東西也好，這個也看不出來，也把它空掉。三輪體空，這才是無漏善。這個無漏善與有漏善，那個差別太大了。「並違不善」，凡是一切不善的，這個無漏善都跟它相違背，佛的善是這樣。

下面是「常」，看「此又是常」，常是什麼呢？「清淨法界無生無滅，性無變易」，這個法界就是一真法界，這是清淨的，一塵不染。所謂一塵不染，還是方便講，根本就沒有一塵。成了佛以後，一真法界，你想找一微塵，到那裏去找？沒有啊。微塵是我們凡夫自己心理不明，才有微塵。我們現在造的微塵，造得太厲害了。汽車放出來那種污染空氣的氣體、工廠煙囪冒出來的煙，這些有毒的，不但污染我們人

間，過去中國歷史，神話裏講「女媧補天」，煉石補天，現在天空要補了，那個臭氣層被我們人造的有毒的那種物質把臭氣層破壞了，你在那裏不補，不補，你出門都出不了，你一出門的時候，那個陽光沒有經過臭氣層過濾，曬到你皮膚上，你皮膚就要受害的，這就是我們人心造出來的。那都是清淨法界，無生無滅，性無變易。講這個「常」，就是清淨法界的常，這個常是無生無滅的，永恆是這樣，它的性是沒有變易、沒有改變的。「四智心品」，就是剛才講的四智，四智心品就「依常無斷盡」，依這個常，沒有斷盡的。這個四智心品，一者依照這個常，一者沒有斷的時候、沒有盡的時候，為什麼呢？成了佛，你的四智永久在那裏，做什麼呢？度化眾生。你成了佛以後，你不度眾生，你成佛在享受？沒有那回事情，要來度化眾生。所以釋迦牟尼佛說他到我們這個世間來八千多次了，來幹什麼呢？都是來度化眾生，「亦為常」，這也是常。

「此又安樂」，「安樂」怎麼解釋？這裏講：「清淨法界眾相寂靜」，在這裏講成佛所得的安樂，這個位置的安樂，它就是清淨的法界。清淨法界有沒有相呢？相在

我們凡夫看起來，森羅萬象，太多了。但是你得了這個位置以後，證了佛果以後，眾相寂靜了，一切的相歸於寂，非常安靜叫寂靜，就是普通講如如不動的那種寂靜。中國聖人孔子在《周易繫辭傳》裏講：「寂然不動」，就是這個寂字，寂然不動那個體，「感而遂通天下之故」，天下眾生、天下任何事情，一感，聖人這個體就通，感通。通什麼呢？通天下之故，任何事故、任何事情，他都通達。這是中國聖人講的本性、講的體，那不是跟這個一樣嗎？眾相寂靜，眾相寂靜是歸到本體，一切相就沉寂下來了。雖是沉寂，要知道拿孔子的話來講：「寂然不動」，歸到體是寂靜，「感而遂通」，他能夠不變隨緣，「感而遂通天下之故」，那是隨緣的。

「四智心品」就是隨緣來利益眾生，而且「永離惱害」，永久永恆地離開惱害了，惱是煩惱，害是傷害眾生，成佛的人絕對是沒有惱害眾生。沒有到成佛的時候，比如我們想學菩薩道，行菩薩道，我們存心是好，不要傷害眾生、不要惱害眾生，但是免不了，我們這個心理雖然想行菩薩道，我們說的話、做的事情，我們免不了還是會惱害眾生。我們呼吸之間，一呼一吸，從口裏吐出來，然後空氣吸進去，空氣

中有多少微生物，我們一口就吸進去了，一吸，吸到我們體內，那微生物就被我們殺害了，這個沒辦法避免的。我們走在地上，地上那個微小的小螞蟻、小蟲，我們並不是看清楚才走一步、再看清楚再走一步，那有這回事情，辦不到，你只有這樣走，你走的時候，無意之中就踏死了很多小動物。證了果的人就不一樣，證了果的人，他就能夠感通，所以孔子講：「感而遂通」，怎麼感通啊？用至誠感通，佛自己當然是至誠的，地上那個小動物、一切動物也是受感通的。印光祖師是近代人，大家都知道，他那個臥床上，內地冬天有很多跳蚤，他的弟子說：「老法師，這個床單拿來洗一洗吧！」老法師說：「不用，牠要來擾我的麻煩，這是我道德不夠，我道德要夠的話，牠就不會來麻煩我。」說話說過以後，不到幾天，一隻也沒有了，這不是奇怪嗎？這是證了果的人，他就有那種道德，能夠感通萬物那種效應。當然印光祖師是祖師，距離成佛還是遠，祖師都能感通小動物，何況成佛。成佛不必說，那個功德，能夠感通的能力更大。所以成佛得了四智心品，永遠離了惱害，惱害眾生沒有了，一舉一動是純善無惡的，這才是安樂，真正安樂，自己與眾生安樂。

下面看：「菩提涅槃二轉依果」，這是講解脫了，頌文第三句「安樂解脫身」，安樂我們知道了，現在講解脫身。怎麼樣才能夠得「解脫身」呢？二轉依果轉到菩提果、轉到得了涅槃果。這是有簡別的，「簡別二乘」，簡別就是把它辨別出來，辨別出二乘。「二乘所得二果」，二乘所得的果，小乘得的果、中乘得的果，他這個果「唯離煩惱障」，只有離開煩惱障，證到羅漢果也好、證到辟支佛也好，他只是離開煩惱障。離開煩惱障的時候，「無十力等殊勝法」，沒有十力等等殊勝法。十力是什麼呢？十種大力量，這十種大力量，只有佛，成佛才有大力量。這十種大力量這裏也不必詳細講，自己研究的時候，你查《佛學辭典》，我舉個例子講：比如他能夠知道三世業報，不但是自己，所有眾生的三世業報，他都知道，有這種智慧能力，各種禪定解脫的這種力量，他都知道。比如我們現在學禪，你學什麼禪？學世間的四禪八定還是學的那一種禪？你連那個名詞都還不懂呢！佛把諸禪的解脫，一切世間的各種禪、出世間的無一不了解，而且知道這個禪的禪定功夫，徹底了解得清清楚楚。一共有十方面的，包羅得很廣，這個各位自己研究。二乘只能夠離開了煩惱障，沒有像佛那樣有十力，十種大的能力那種殊勝的法，二乘沒有。「但名解脫身」，

二乘只叫做解脫身，這是他的二轉依果。

「世尊所得二果」，佛所得的二果，與二乘所得的二果大不一樣，二乘所得的果也是得了兩種轉依，他那種轉依只了解脫而已，為什麼呢？他只斷除了煩惱障，還有所知障。世尊就是佛，佛所得的二果就是「菩提、涅槃」這兩種果，既離開了煩惱障，又離開了所知障。「離煩惱障名解脫身」，離開煩惱障，就了解脫身，「離所知障」呢？他「具無邊德」，具備無量無邊的功德，「名大牟尼法身」，這叫大牟尼法身。什麼叫做牟尼呢？牟尼是印度文的名字，按照音翻譯過來的，按照中國的意思叫做寂默，寂默叫做牟尼。為什麼成佛叫做大牟尼、叫做寂默呢？一切的戲論都沒有了。我們普通人說話，那個話都是不符合實際，符合實際，什麼叫符合實際？祖師注解經典說：「某人他說話稱性」，稱就是秤，度量衡的秤，性是本性，稱性，稱性而談。所謂「稱性而談」，他說話出來，完全符合理性的，「稱性」就是跟本性完全相符的。試問：我們普通凡夫眾生，我們說每一句話都能稱性？誰辦得到啊？我們說話都是戲論的，說話都不符合實際的。所以他是沒有戲論了，這是寂默。那

麼具備無邊功德叫做大牟尼，大牟尼就是寂默。寂默就是寂默，為什麼加個大呢？比如行菩薩道，你們大家行菩薩道登了地，也可以稱為寂默了，但是不能稱為大，「大」是無上的意思，至高無上的意思，這叫大牟尼，所以叫做法身。這就跟二乘所得的轉依二果不同了，二乘只斷了煩惱障，只能夠說是解脫身；世尊成佛，兩種障都離開了，叫做解脫身，也叫做大牟尼法身。

這樣辨別，我們才知道為什麼大乘佛法在中國興盛，佛法傳到中國來，當初傳到中國來的時候，也並不是純粹是大乘佛法，那個俱舍宗、成實宗，這兩宗都是小乘，它傳到中國來，發展不出來。中國的讀書人，讀儒家的經典，他明瞭這個道理都是跟佛、菩薩道、大乘佛法是相合的。為什麼相合呢？你看中國現在講十三經，實際上講，基本的是五經，五經裏，你無論在那一部經裏找，都有出世法，那個出世法還不是小乘的，是大乘的。孔子教他弟子：「女為君子儒，無為小人儒」，你要做君子儒，不要做小人儒。拿佛法來講，你要做個菩薩，行菩薩道，你不要學小乘的，小人儒等於佛法的小乘。所以這樣的關係，在中國，菩薩道、大乘佛法能夠推

展開來。這是簡別二乘的。旁邊括弧裏面講：「大覺世尊成就無上寂默法，故名大牟尼」，「釋迦牟尼」翻成中文就是寂默能仁，我們中國文化，孔夫子特別注意教這個仁字，仁義道德的仁。跟孔子學的那些弟子們，那一門興趣就學那一門，但仁都是共同的，這是共同科目，非學不可。所以中國文化講仁，他才能夠關心社會，關心社會人羣，有一個仁在那裏做他哲學理論的基礎。那為什麼講仁呢？當然他有他的道理，仁有道有德，你要成就聖人，成聖人非行仁不可，你不行仁的話，你聖人成不了。這是他的大前提在那裏——要成聖人，成聖人要了生死，中國文化是這樣。佛法就是寂默能仁，就是慈悲，佛法不講慈悲的話，這個法也傳不下去了。這是大牟尼。

再講到法身，這是頌文最後一句：「大牟尼名法」，這名叫法，法是法身。成佛以後有「三身」，「如是三身有三相別」，有三種這個相顯示出來的。這三種相是什麼呢？「一自性身、二受用身、三變化身」。

第一「自性身」，「諸如來」，諸如來是不止一尊佛，釋迦牟尼佛、東方藥師佛、

西方極樂世界阿彌陀佛都是佛，十方世界，佛多得很。諸如來，一切的佛。「真淨法界」，一真法界是清淨的法界，這是如來的境界。「受用變化平等所依」，這是自己證了佛果以後，他有自性身，自性身都是平等所依的，依的就是自性身。「是一切法平等實性」，所有的法一律平等、真實性，「即此自性」，所指的是自性，「亦名法身」，也就是法身。那叫一真法界，也叫真如。

第二「受用身」，受用身是「自受用」，自受用「具無邊德，極圓淨常遍色身」，這個是自受用的，無邊的德，這個德是涵蓋十法界，十方法界無處而不包含在他這個德之內，普遍的德。下面講「極」，這個極一直貫到下面——極圓、極淨、極常、極遍、最後講色身。什麼叫做「極圓」呢？前面雖然講眾相寂靜，可是一切的相都具備，世間森羅萬象，那一個相都在他這個自受用身裏面包含，圓滿包含了。中國哲學講《易經》，《易經》講太極，太極分開來，有兩儀、四象、八卦、六十四卦，然後各種相，那個相分開來講，有多少相啊。你把它收回來，收回去就是在一個體之內。這樣看，體裏面所含的，萬象都包含在裏面，這就是極圓的意思，眾相咸備，

一切的萬象，完完全全的，都是完備地圓滿在這裏，極圓。「極淨」，我們普通凡夫講：你要有憂患意識，不但治理國家的人要有憂患意識，普通老百姓也要時常有憂患意識，孟子也講：「生於憂患，死於安樂」，你沒有憂患，只顧安樂，就離死期不遠了。你常常有憂患，你才能保持生存之道。可見得我們在世間的時候，沒有真正的安樂，時時刻刻在心裏提心吊膽，戰戰兢兢地在那裏求得一個小安。為什麼呢？心理不清淨，心理不清淨就隨時招來不安、招來危險。所以極淨了，淨到極處了，沒有一切的憂患了，一切禍患都沒有了。

「極常」，常到極處了，常就時間來講的，六道眾生，他的壽命長短雖然不同，都有一定的限量，他這個常是沒有間斷的，真正是永恆的。「極遍」就是無所不在，無論是一花、一草，自然界的也好、社會任何一個事情也好，你說這上面有沒有佛？有沒有佛身在那裏？禪宗參禪講吃茶去，這個茶上面有沒有佛性？或者乾屎橛、麻三斤，講這些，他就是叫你在那裏參，你真正悟了之後，你是無處不是自己受用身，這個是無處不在的。我們普通凡夫，這裏是清淨的，跑到有山有水，風景好、礦泉

水很好，在都市裏，河流的水污染，不好，這是我們分別心在那裏，境界不到。境界到的時候，那個廁所裏面那麼髒，在佛的境界，都是清淨的。萬法唯心，要不然，古人旅行，經過一個墓地裏面，口渴了，晚上看不清楚，水流下來，舀起來喝，這個味道又解渴、又非常甜美，喝了之後就呼呼大睡。天亮一看，那個水就從墳墓裏面流出來的，那個墳墓剛剛埋葬沒有多久，就從墳墓裏流出來，結果一想到這樣就嘔吐，吐出來。那就是萬法唯識，你心裏念頭那麼一轉的話，是染的？是淨的？在轉念之間，境界就轉變。所以得了自受用的時候，無處不在的，到處都是清淨的。最後講「色身」，色身就是：一切功德都依靠這個色身。

「他受用」的，「由平等智示現」，成佛以後由平等智顯示出來，「為十地菩薩說法」，佛的他受用身，是為十地菩薩說法的。所以受用身裏面有自受用、有他受用。

第三是「變化身」，變化身「由成事智」，成事智就是成所作智，「變現」出來「無量隨類化身」，他六道那一道都去，隨類，那一類的眾生感應了，他就到那邊，化個身體，跟那一道眾生的身體完全一樣，去度化他。這個「為未登地菩薩」，還

有「二乘、異生」，異生就是普通凡夫，「稱機說法」，稱機，就是正好符合那個根機。他是登地之前的，有十住的，十住有十住的機，十行有十行的機，十回向有十回向的機，就稱這個機。二乘有證到初果的、有二果，乃至於證了四果的，各有各的根機，他就完全符合那一個根機來替他說法，一說出來，就能得到好處。這是變化身，變化無窮的。所以成佛之後有三身：自性身、受用身、變化身。這個講究竟位，結束了。「大牟尼名法」，法身有這三個作用。

《三十頌》，這只是概略地講一個概要，各位自己研究的時候，有興趣深入研究，就找《成唯識論》，我講是從《成唯識論》裏摘出來的，你要多了解的話，就把《成唯識論》找出來，對照著看。這個是綱要，沒有這個綱要，你自己研究，那可費事了，你找不出頭緒。你有這個綱要，有這些表解做綱領，你拿《成唯識論》來對的話，你有頭緒，等於到了寶山裏面，你拿一個地圖，放在那裏，你知道有這個作用。

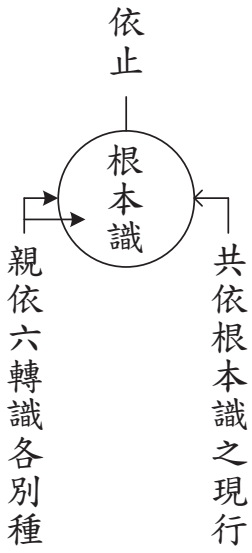
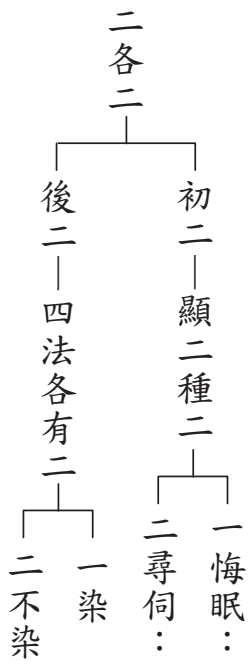
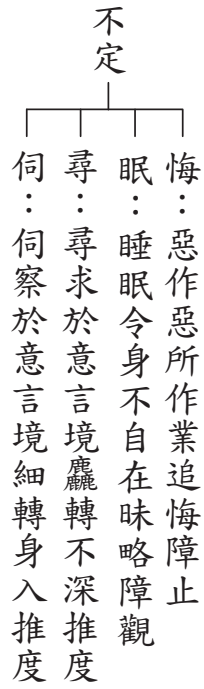
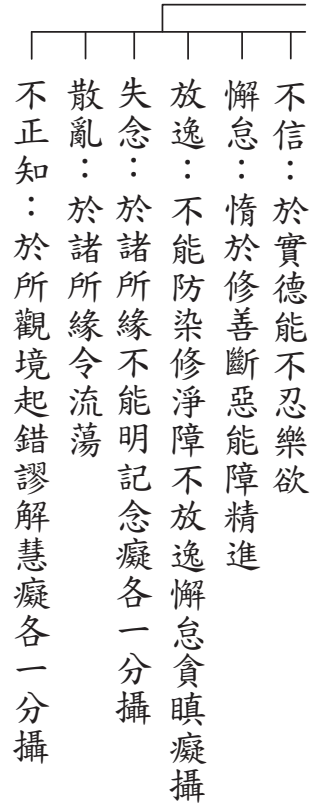
惡見

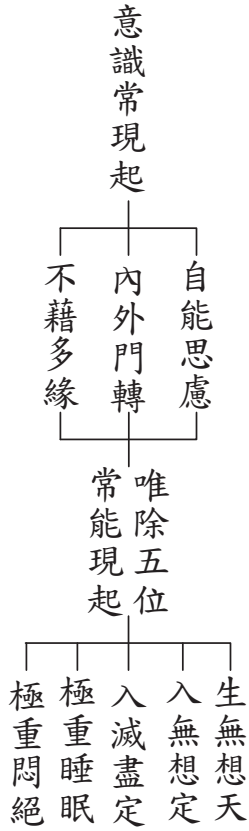
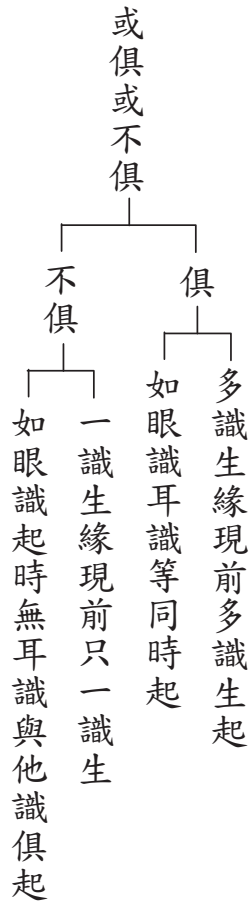
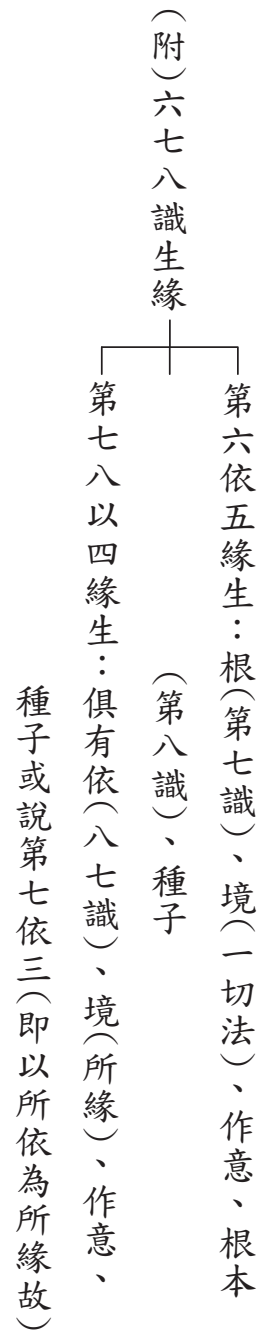
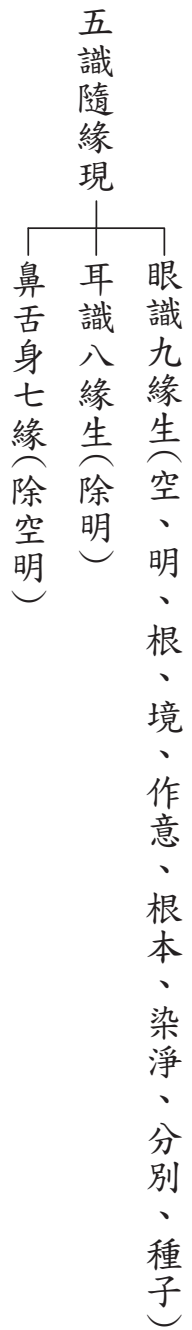
- 薩迦耶見：謂於五取蘊執我我所
- 邊執見：謂即於彼隨執斷常
- 邪見：謂謗因果作用實事及非四見諸餘邪執
- 見取：謂於諸見及所依蘊執為最勝
- 戒禁取：謂於隨順諸見戒禁及所依蘊執為最勝

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

唯識三十頌講記(下)





唯識三十頌講記(下)

唯識三十頌講記(下)

無想天

色界第四禪廣果天中
外道修無想定成廣果處

無想定

外道厭想作意出離遂修此定
令不恆行心及心所滅

滅盡定

入定
前六識心及心所一切不行
第七識俱生我執及彼心所亦皆不行

修定
三果以上聖人欲暫止息受想勞慮
依非想定遊觀無漏以為加行

極重
睡眠

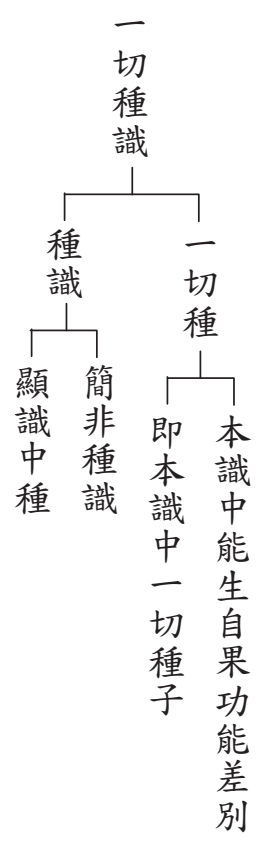
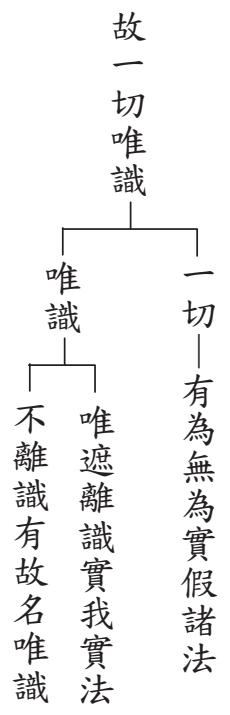
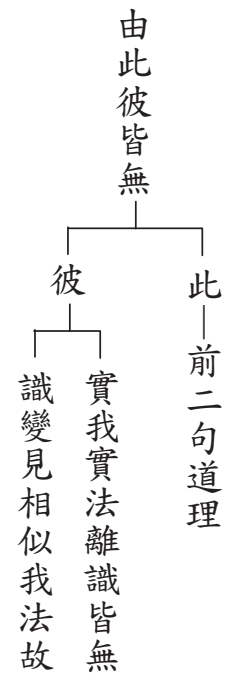
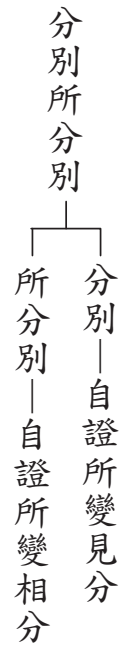
疲極等緣所引身位
違前六識

極重
悶絕

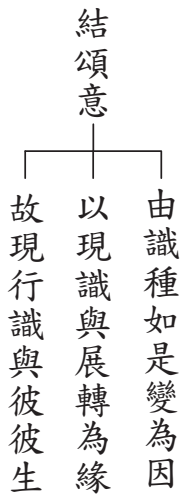
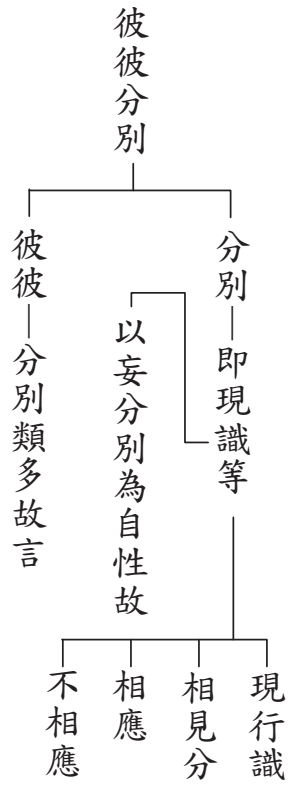
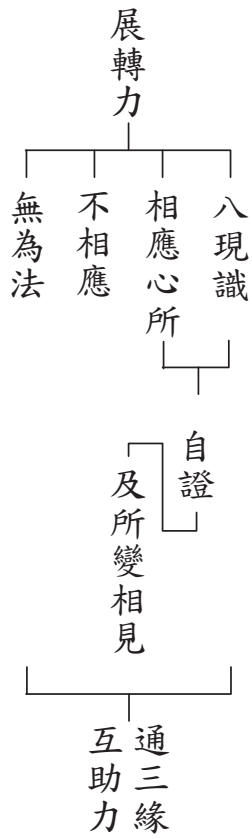
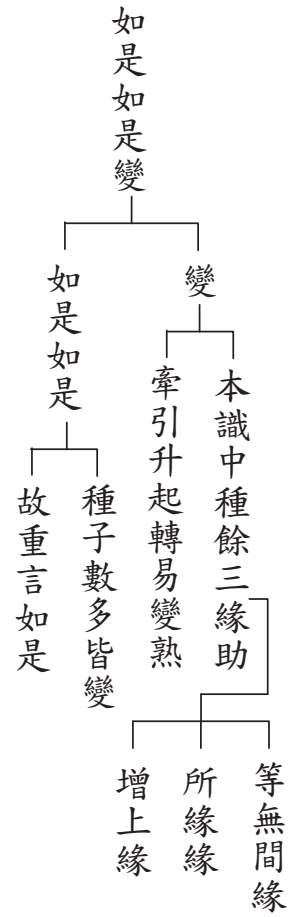
風熱等緣所引身位
亦違六識

是諸識轉變

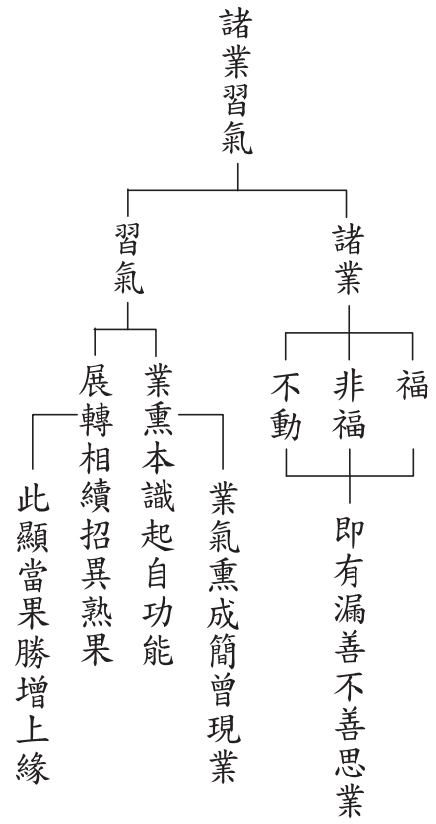
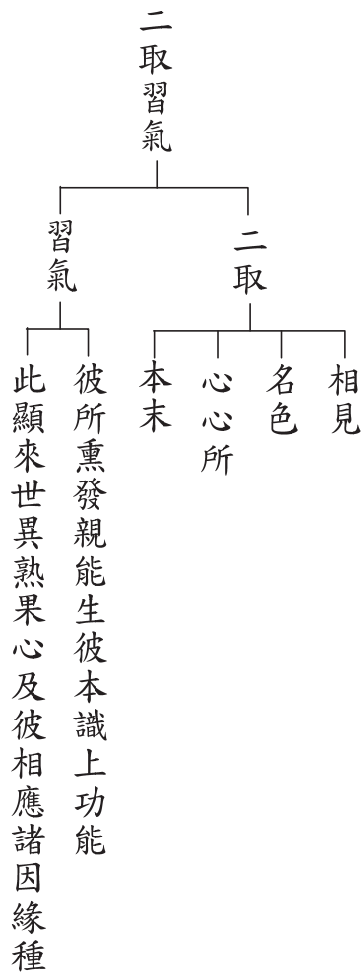
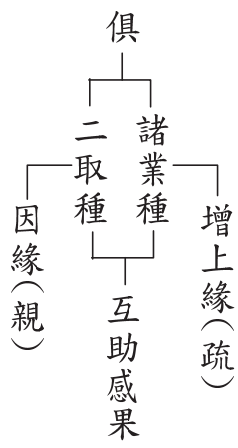
諸識——三能變識及其心所
轉變——自體變似見相二分



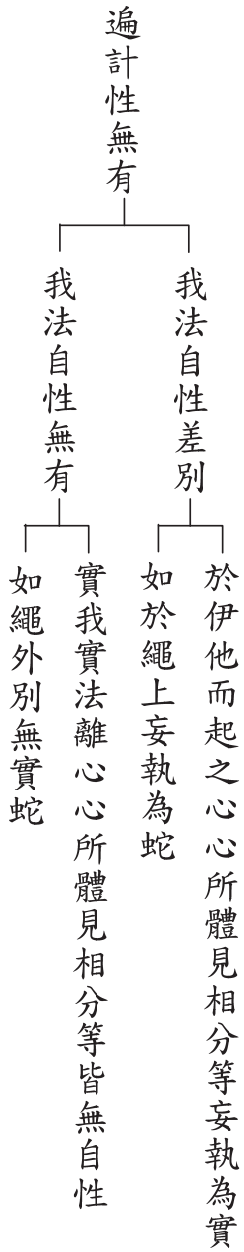
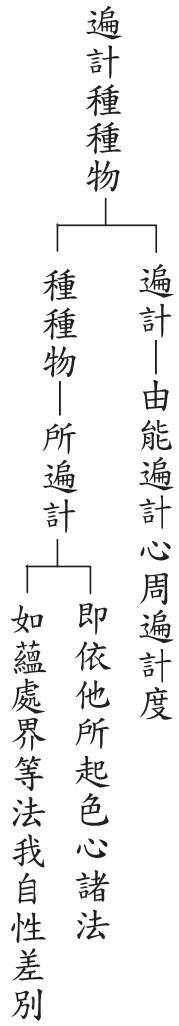
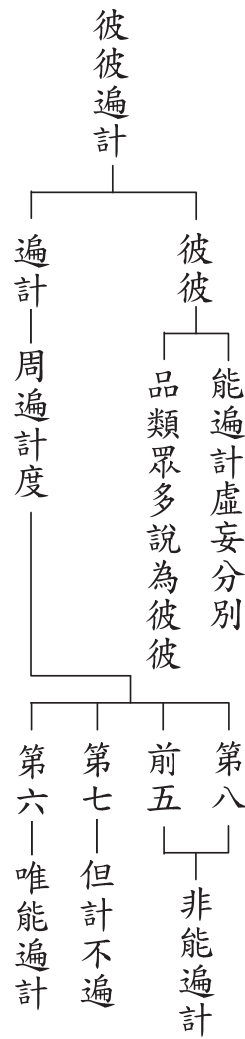
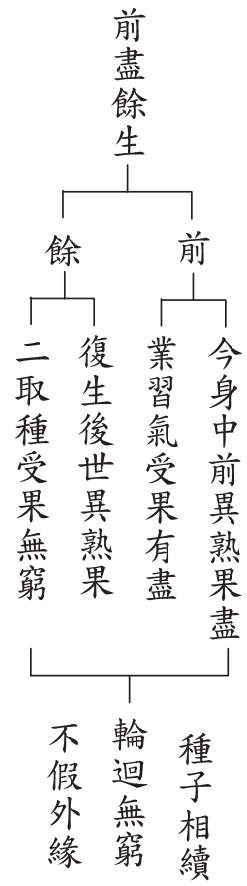
唯識三十頌講記(下)

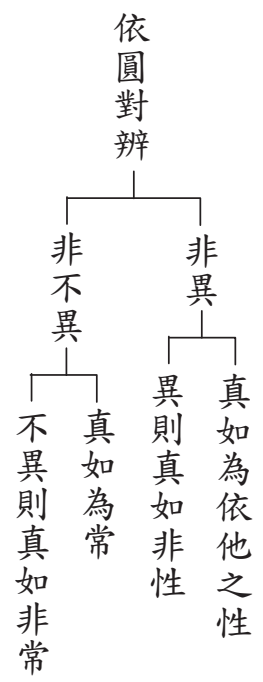
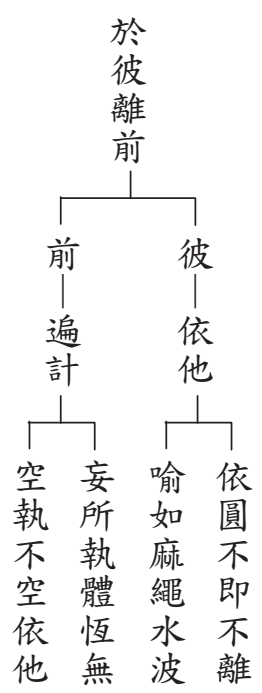
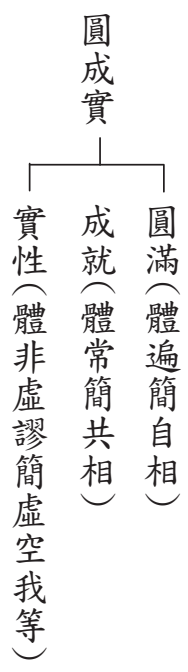
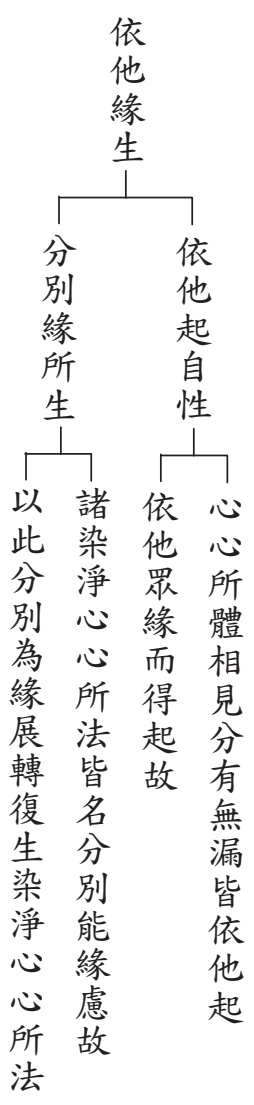


唯識三十頌講記(下)

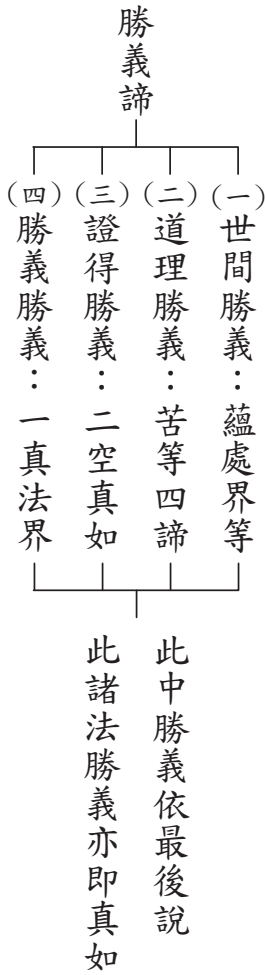
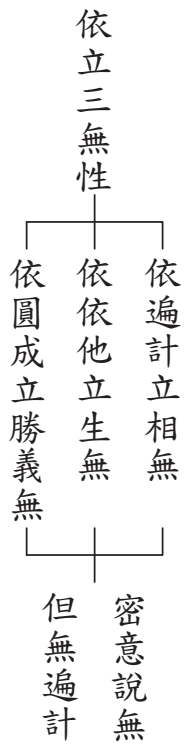
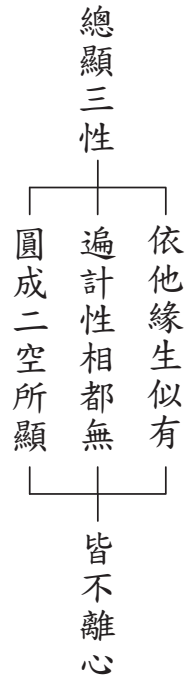
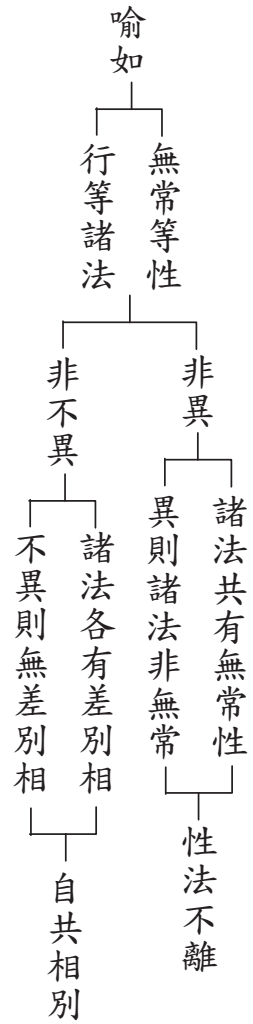


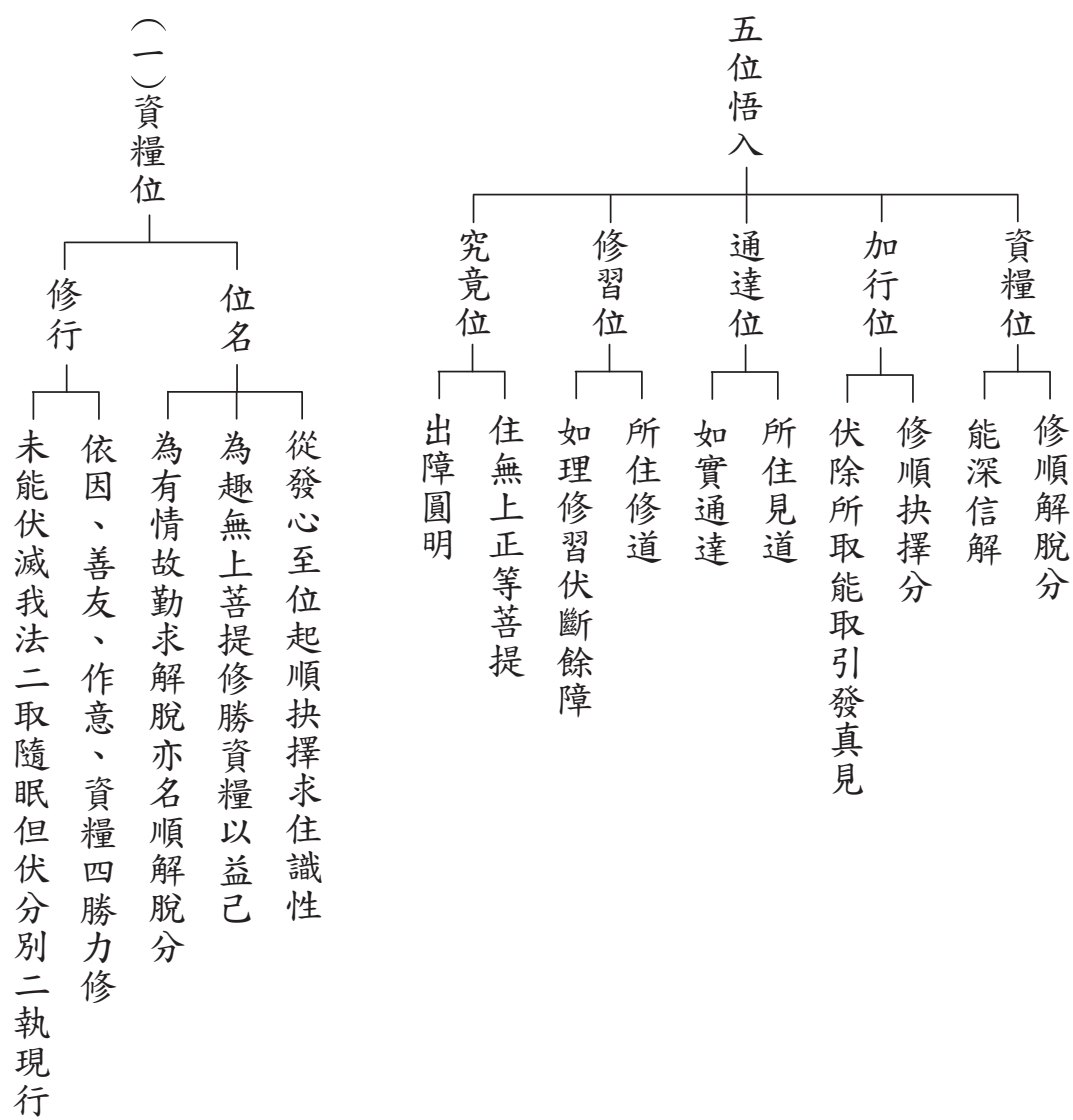
唯識三十頌講記(下)





唯識三十頌講記(下)





唯識三十頌講記(下)

大乘多聞熏習相續

簡二乘等種姓

已得逢事無量諸佛出現於世

簡惡友緣

已得一向決定勝解

簡任運心

已善積集諸善根故善修福智資糧

簡下資糧

四勝力

因力

善友力

作意力

資糧力

隨眠

二取之種

隨逐有情

眠伏藏識

或隨增過

即二障種

百二十八根本煩惱

見所斷

欲界四十(十煩惱各障四諦之理)

色界三十六(障四諦之十煩惱每諦除瞋)

空界三十六(障四諦之十煩惱每諦除瞋)

修所斷

欲：貪瞋痴慢身邊

色：貪痴慢身邊

空：貪痴慢身邊

(二) 加行位

菩薩先於初僧祇善備福慧資糧

為入見道位唯識性復修四加行伏除二取

煖等四法總名順決擇分順趣真實決擇

此四依四尋思四如實智初後位立

初二位尋思觀

後二位實智觀

四尋思觀

名：能詮

義：所詮

自性：名義之自體

差別：名義之差別

定不相應

假立

此名等四離識非有

離識內境亦是非有

如是實知名如實智

煖等四法

煖 依明得定發下尋思

觀無所取立為煖位

頂 依明增定發上尋思

觀無所取立為頂位

忍 依印順定發下如實智

下忍印持所取無

中忍樂順能取無

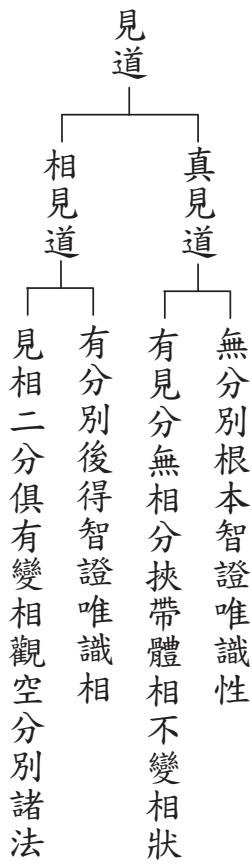
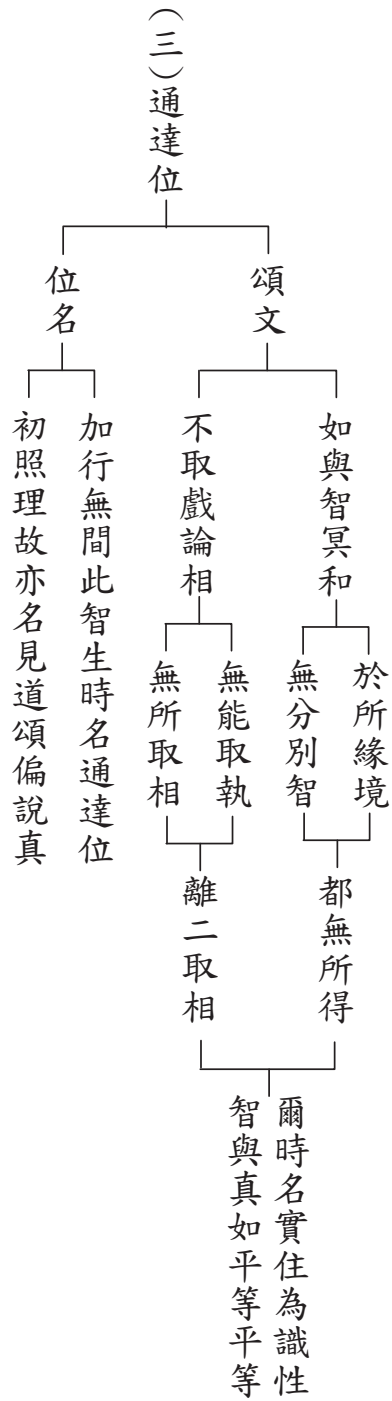
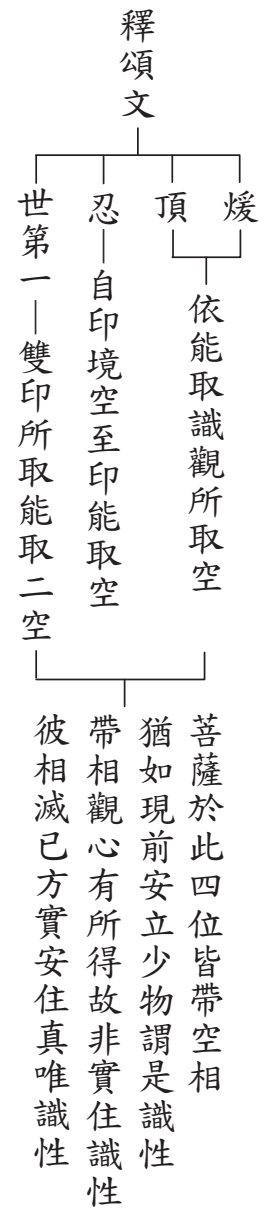
上忍印順能取無

總立為忍

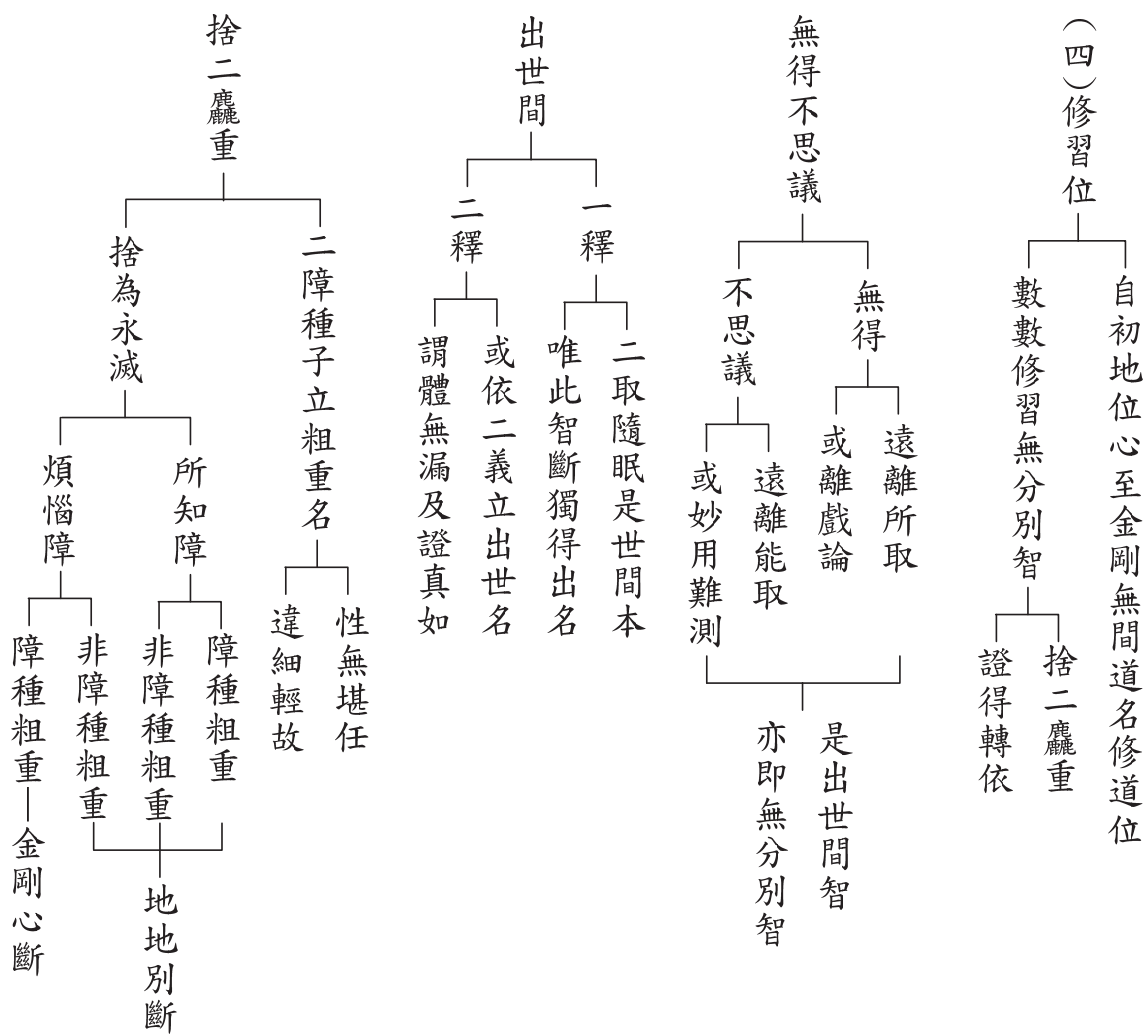
世第一法 依無間定發上如實智

一法 印二取空立世第一法

唯識三十頌講記(下)

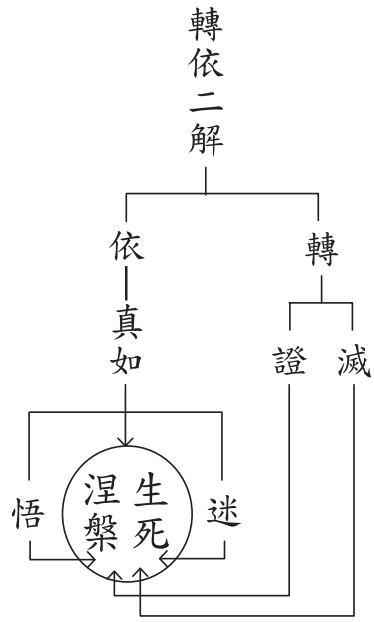
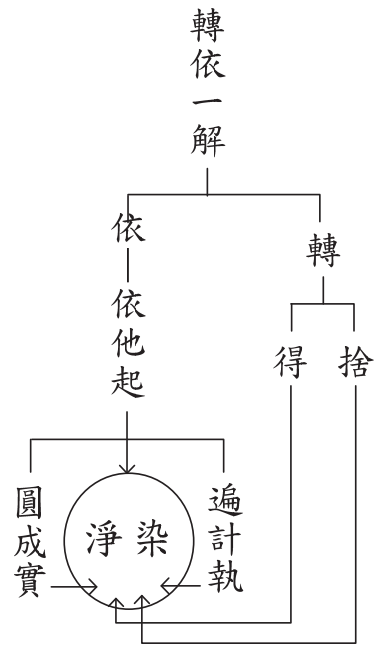


唯識三十頌講記(下)

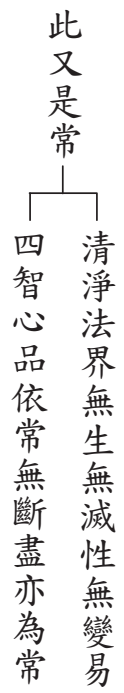
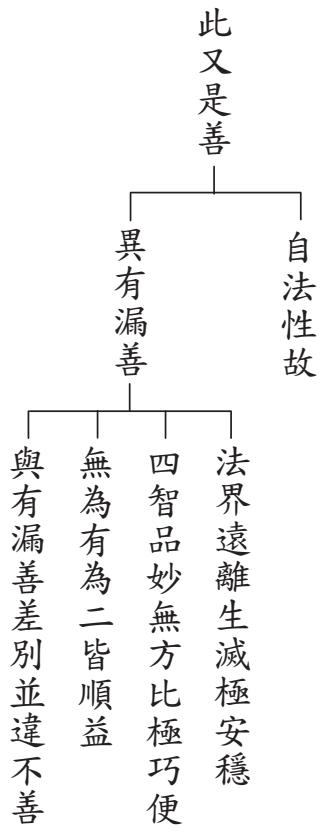
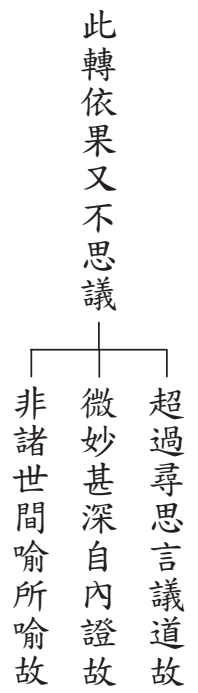
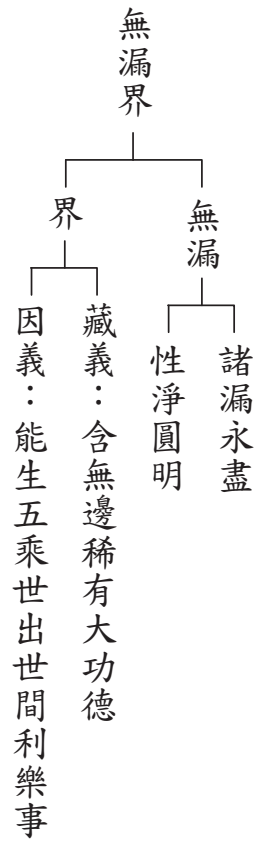


唯識三十頌講記(下)

證得轉依
由十地修至究竟
故至佛證得轉依



(五)究竟位
菩提涅槃二轉依果即是究竟位相
此二轉依果即是究竟無漏界攝
究竟二義一簡前四位二簡二乘



唯識三十頌講記(下)

唯識三十頌講記(下)

此又安樂
 清淨法界相寂靜
 四智心品永離惱害

菩提涅槃
 二轉依果
 簡別二乘

二乘所得二果
 唯離煩惱障無十力等殊勝法
 但名解脫身

世尊所得二果
 離煩惱障名解脫身
 離所知障具無邊德名大牟尼法身

(大覺世尊成就無上寂默法故名大牟尼)

如是三身
 有三相別

一自性身
 諸如來真淨法界受用變化平等所依
 是一切法平等實性即此自性亦名法身

二受用身
 自受用：具無邊德極圓淨常遍色身
 他受用：由平等智示現為十地菩薩說法
 由成事智變現無量隨類化身

三變化身
 為未登地菩薩二乘異生稱機說法

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）

唯識三十頌講記（下）

講者：徐醒民居士

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

