

# 大乘起信論述記講記 【二】

徐醒民居士講  
雪明講習堂印行



# 起信論述記二 目錄

十五、三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。	一
十六、復次依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。	二三
十七、四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。	四五
十八、言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。	六七
十九、言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明	八九
二十、四者名為智識，謂分別染淨法故。	一一五
廿一、此義云何？以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別	一三七
廿二、復次言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深。計我我所	一五七
廿三、何以故？是心從本已來，自性清淨，而有無明；為無明所染	一七九
廿四、四者現色不相應染：依色自在能離故。	二〇一

目錄

廿五、言相應義者，謂心念法異，依染淨差別，而知相緣相同故	……	二二三
廿六、復次分別生滅相者，有二種。云何為二？一者粗	……	二四三
廿七、復次有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何為四	……	二六七
廿八、所謂以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故	……	二八七

## 大乘起信論述記講記(二)

徐醒民居士講 研學小組記

### 第十五講

**三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。**

講覺，阿賴耶識有真如門、生滅門，生滅門裏面有覺與不覺，這裏還是講覺悟的部分。覺悟這部分講到後來，有四種大義，就是覺的體相有四種大義，這四種大義拿比喻來講，就用四種明鏡，這四種明鏡是比喻真如的。大家看過《六祖壇經》就知道，神秀和尚講：「身是菩提樹，心如明鏡台」，他就拿鏡子來比喻，六祖講：「菩提本無樹，明鏡亦非台」，古人就拿明鏡做比喻。明鏡的比喻從那兒出來？就從馬鳴菩薩，出處就在馬鳴菩薩這裏，他用四個鏡子來比喻真如本性。四個比喻，如實空鏡、如實不空鏡，在上回講過了。

現在講「三者法出離鏡」，所謂「法出離鏡」，「法」是真如本性、真如之法，就是真心的心法，這個真如本性的法，這個鏡子是出離的鏡子。怎麼出離鏡子呢？

「謂不空法，出煩惱礙、智礙」，出離兩種障礙，「礙」就是障礙。先講煩惱礙，「煩惱礙」是依照人我執，就是我執所起的。我們凡夫眾生所以生死不斷，就因為有兩種執著，這兩種執著，一個是我執、一個是法執，這是簡說，如果說完全的話，我執叫人我執、法執叫法我執，都離不開一個「我」。人我執也好、法我執也好，所執的是什麼呢？執的就是那些假相，人我執就執著我——五蘊和合的那個人我相，法我執就執著五蘊分開來的那些法，叫法我相。煩惱礙就是由於人我執所起的那種煩惱，在這裏講煩惱障，在別處，天台宗講見思惑，這是障礙涅槃的。「智礙」就是智慧上的障礙，也叫做所知障。要出煩惱礙、智礙，換句話說要破除煩惱障、所知障。然後「離和合相」，這裏講的「和合相」就是真妄和合的，整個出離了，「淳淨明故」。沒有出離的時候，有這些障礙、有無明在染污的，二障（煩惱障、所知障）都出離了，出離之後，真妄和合的第八識這就出離了。換句話說阿賴耶識就是個和合相、和合識，阿賴耶識是真妄和合的，既是所知障、煩惱障這兩種障都出離了，就說明阿賴耶識那個真妄和合的識相，阿賴耶那個和合相也出來了，也離開了，這就是淳淨，「淳」跟「純」是一個意思，純粹清淨光明的。

這講第三個鏡子，這個鏡子講出離鏡，所謂出離鏡，注意「離」字，就是下面所解釋的離開煩惱礙、離開所知的障礙（智礙）、離開真妄和合的和合相，這是第三個出離鏡。明瞭這個，我們現在雖然還是純粹凡夫，我們現在研究真如本性，只是知道真如的名相、名字而已，就天台宗講的話，就是名字即佛，但是你不研究名字，你無從學起，你怎麼學法？要先了解名相。再下來，第四：

**四者緣熏習鏡，謂依法出離故，徧照眾生之心，令修善根，隨念示現故。**

「四者緣熏習鏡」，這裏講「緣熏習鏡」，這個鏡子就是熏習的，注重在「熏習」。上面講出離的體相，那個二障都離開了，二障都離開就是最純淨光明的鏡子了，這個鏡子就能夠起熏習的作用，就是由本覺再起一種熏習，來熏染，這種作用叫緣，由這個緣來熏習眾生。「謂依法出離故」就解釋依著上面的法出離鏡，上面是我法，二執都離開了，剩下光明的鏡子，這個鏡子可以做眾生熏習的一個緣。做熏習的緣，那就是眾生這方面來講，給眾生做一個增上緣。比如我們學佛，我們怎麼知道有佛



法？怎麼知道自己本來就有佛性呢？當然由佛法來的，佛法從那裏出來的？佛法是由佛說出來的，佛所說的這些法都是從佛自己心性裏面流露出來的，首先了解這個。

了解以後，我們看這段經文：「謂依法出離故，徧照眾生之心，令修善根，隨念示現故」，「徧照眾生之心」，我們研究經文裏佛所說的法，這個法、這個經文是從佛心性裏流出來的，佛心性裏流出來即本覺啟熏習，就是從佛緣熏習鏡，謂依法出離，這要成了佛才能說我法二執（煩惱障、所知障）都出離了，他這才能夠徧照眾生之心，才有這個功用。這是講功用，以這個徧照眾生之心，「令修善根」，令眾生來修自己的善根。佛怎麼徧照？「隨念示現故」，「隨念」是隨著念頭，這個念頭是從緣熏習鏡發出來清淨、淨明的淨念，佛隨著淨念，佛心按照眾生心理，眾生有三業，佛也依照眾生的三業來給眾生熏習。那就是說佛用徧照眾生之心，「徧照眾生之心」是什麼呢？佛用佛這面緣熏習鏡一觀照，佛由這個鏡子一觀照，無量無邊眾生的心理，他都觀照得清清楚楚，他能觀機。我們普通凡夫眾生，你說觀機，觀什麼機？古代的高僧大德，他來講經的時候，手裏拿著如意，一上了法座，先坐一



下子，坐在那裏定一定，那幹什麼呢？那就是觀機。我們現在是普通人，我們沒有那個能力，不必拿如意，也不必觀機，只要照著祖師的注解，把祖師注解講清楚，就算不錯了，談不上觀機。佛、大菩薩、祖師，他都能觀機的，觀機觀得最徹底就是佛，佛有這個緣熏習鏡，所以能徧照眾生之心，不論是什麼樣的眾生、什麼樣的心理、什麼樣的根機，他過去世學過佛還是沒學過佛，過去世學到什麼程度、學那個法門，他一看就清楚。這樣的話，令眾生來修善根，觀機之後教他修行，很容易就能成就眾生的善根。

這個「隨念示現」，能夠徧照眾生之心以後，令眾生修善根，眾生根機不一樣，那就隨著眾生根機來示現了。眾生既是有善根，他能學佛，必然有善根；如果眾生沒有學佛的善根，那就沒辦法，沒有效果的。他這一觀機，都是有善根的，但是這個善根、善心有大有小，不一定。佛來說法，就是隨著善心的大小來示現，隨著念頭、隨著眾生心念來示現的。這個示現用什麼方式呢？一個身業、一個口業，用這兩種業來示現。先講身業，大菩薩說法的身分，不一定要什麼身分，比如觀世音菩

薩，「應以何身得度者，即現何身而為說法」，現的身分，以宰官身說法、以帝王身說法，當然最普通是以高僧、以出家法師說法是最多的，其餘的身分不一定。再講口業，說法用口。就是身業、口業，用身業說法、用口業說法，這叫現身說法，隨念頭示現，這是不可思議的業相。這裏是講緣熏習，他用這些方法來給眾生做增上緣，讓眾生熏習起自己的善根。這個熏習，要知道眾生自己就有這個鏡子，佛法在外面做增上緣，增上緣是在外面替他熏習，他內在有這個鏡子、內在有這個法，裏面在內熏。內熏、外熏，內熏才是因，外熏是緣，要知道他這是講緣——外緣。

性淨本覺裏有四種大義，拿四種鏡子來做比喻，這就說完了。記住，前面兩個，一是如實空鏡、一是如實不空鏡，第三是法出離鏡，第四緣熏習鏡。空、不空那兩種，是就空、就不空來講；法出離就是把那些煩惱全部都出離，就本來面目講；緣熏習是就起的作用來講。這四種不同的，把四種不同的融合一體，那就是我們本有的鏡子，分開來講，有這四種作用，真正明瞭的話，只是一面鏡子，不是分開有四個鏡子。

前面講阿賴耶識有覺、有不覺，然後把覺又分為始覺、本覺，都講過了。下面講不覺義了，阿賴耶識有不覺的一部分，不覺又分開來講，就是一層一層分析。從這裏就知道，現在一般說學禪、學參禪，參禪談何容易？用文字這麼一層一層講，馬鳴菩薩講得這麼清楚，我們都還不容易明瞭，何況不講，只拿一個法叫我們自己參究，我們幾時能夠參得透徹？現在要知道不容易明瞭，為什麼不容易明瞭？因為我們眾生都是從無始劫以來，我們自己就迷住了，自己迷住了自己，我們內在的四個鏡子都還沒有明瞭，都是煩惱障、所知障，障得滿滿的，一點都沒有開發出來。現在雖然接觸佛法了，有佛法在外面給我們熏習，我們現在只是研究名相，修還沒開始修。雖然我們現在念佛，念佛這個法門是三根普被的，按照世間學術來講，有幾種：「知而後行」，按照一般理論來講，必得要知道理論以後，才能開始實行；有一種方法是「行而後知」，你做了以後，你才知道。我們學念佛法門，你信了以後，你才知道，這是對於一個字也不認識、領悟能力也很差的人講的；我們是中等根器，我們對淨土法門，談不上知而後行，也不是行而後知那種根器，我們是「即知即行，亦知亦行」，就是一邊求知、一邊行。你知道究竟的時候，你憑所知道的一點，就

按照那一點去修行，修行完成，工夫進一步，就印證了你知道的這部分是正確的，這是解行並進，我們現在修淨土法門是如此。要是以通常途徑研究佛法的話，你必得把理先研究明白，然後你才能用工夫，才能用得上；你理沒有研究明白，你修就是盲修瞎練，人家說什麼，你也不知道，分不清楚，就跟人家學。所以這個理很重要。

理既是那麼重要，馬鳴菩薩就先教我們理，這個理的根本在那裏？就在我們自己不認識真如本性，才有阿賴耶識，現在就分析我們自己的阿賴耶識。你總要懂得這個大綱要，前面把阿賴耶識裏覺悟的這部分講過了，現在要講不覺的這部分，這樣脈絡清楚了。

**所言不覺者，謂不如實知真如法一故，不覺心起，而有其念。念無自相，不離本覺。**

「所言不覺者」，這是根據前面那個阿賴耶識裏面講，阿賴耶識有覺、有不覺，前面講過的，現在就接著前面來講，前面講有不覺的部分，所謂不覺是什麼呢？這

就詳細解釋了：「謂不如實知」，「謂」是說，就是說「不如實知」，不如實知什麼呢？不如實知「真如法一故」。這是說就因為你不如實知道真如法一，所以你「不覺心起」，你不覺悟的這個心就起來了。不覺心起來的時候，「而有其念」，然後就有妄念。你這個妄念，「念無自相」，妄念有沒有相？有沒有自己一個體相？妄念無自相。妄念既無自相，它是什麼呢？它「不離本覺」，它是依本覺才起的妄念，既是它自己沒有自相，依本覺所起的，它就沒有離本覺。這說明真與妄是妄依真而起。妄依真而起，妄就沒有離開真，首先講這個原則，你不能把真妄分開來。這就解釋阿賴耶識是真妄和合的，在這裏說明了妄念是怎麼起來的，妄念是依真如起來的。既是妄念依真如起來，妄念自己沒有自體。沒有自體，它離不開本覺，本覺指的真如本性。這段文字是這麼解釋的。

文字這麼解釋，我們就花點時間來分析：所謂不覺，什麼叫不覺呢？看第二句，不覺就是說「不如實知真如法一」。先講真如法一，「真如」是一個真理，這個真理怎麼樣呢？說不出來，拿個「如」字來講，真如就是這樣的真，這個真法、真如。



真如這個真理，它是怎麼樣呢？「法一」，真如法是一，這個「一」不要當作數目字來講，當作數目字的一，那就是真如一個，還有其他的二、三，就落到數目字了，「真如法一」是個總體，真如這個法是個總體。對這個總體要花點心思來思惟，怎麼思惟呢？這個總體是誰的總體？你的？還是我的？或是那一道眾生、那一道的總體？既是說一，這裏講真如法，講的是真如，那個真如，你有、我有，誰都有真如，地獄眾生也有，成了佛，任何一尊佛都有真如。這樣看起來，佛經裏講：「十方三世佛，共同一法身」，十方世界的佛，不僅十方現在佛，而是三世佛，過去佛、現在佛、未來佛，未來佛把我們統統都包括進去了，不但我們人間眾生，而是六道，十方世界的六道眾生都在內，都是未來佛。如此看來，真如法一這個「一」，這個總體包括所有眾生的。十方三世佛的總體，這個總體是：成佛了，它居在佛的境界；還沒成佛，學佛學到大菩薩的地位，是菩薩的境界；不是學菩薩法，學二乘的聲聞、緣覺，是聲聞、緣覺的境界，這是上面的四聖界；下面是六道，天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄，這講十法界。十法界是分開來講，由於眾生的覺悟與不覺悟，覺悟之中又有淺、有深的這些分別，才分開來十法界；整個說起來，就是一真法界，

只有一真，「真如法一」指的就是一真法界，一真法界是一個總體。你不能說：「你心裏有一真法界、我心裏也有一真法界，我的一真法界跟你的一真法界不同。」這完全是凡夫知見。現在明瞭不覺的定義了，大家要知道這個定義，所謂不覺就是說不如實知真如法一故。

不如實知一真法界，這一真法界不知道。如實知，什麼叫如實知？「實」是真實，不是虛假的，「如實知」是對於一真法界徹底明瞭，一點迷惑都沒有，這是如實知。「不如實知」是對一真法界迷了，徹底迷惑了，這叫不如實知。由於不如實知一真法界，也就是對於我們自己真心不知，不能夠如實地知道，所以不覺心起了。「不覺」就是這裏講的不覺義，阿賴耶識不覺的這部分。這個不覺的部分，在前面講生住異滅，生住異滅最微細的叫生相無明，生相無明就是妄念最根源的那個地方，就是心源。心源是什麼呢？那個妄跟真幾乎是不能夠分辨得出來，前面講過，生相無明到了等覺菩薩才知道，一知道，就能夠把最後一品生相無明斷除掉，成佛，到了妙覺。這個「不覺心起」就是一念不覺，一念不覺就指不如實知真如法一，



因此這個不覺心起「而有其念」，有其念的「念」是從不覺心起來的，這個念是妄念。什麼是妄念？釋迦牟尼佛在《楞嚴經》裏說比喻，演若達多在早晨拿個鏡子照自己面貌，一照：這個鏡子裏有個人相。一想到我的面貌在那裏？就迷了，迷了自己真的面貌，然後到處狂奔，發狂地到處找，找自己的面貌。迷了自己面貌的時候，他自己不覺，不覺是迷，他把照在鏡子裏的面貌——那是自己面貌反映在鏡子裏邊，把那個當作真實的，執著那個假影子是真的，自己真實的面貌就迷了。最初的一念迷了，自己不知道，而有其念，而有這個妄念。自己還不知道這個妄念是妄的，就是找自己面貌的妄念，「念無自相」，這個念沒有自相。你要找，你問：演若達多那個妄念自相從那兒來的？有妄念，還是從他心裏忽然動了一個念頭，動了這個念頭，自己還不知道。這個念頭從他本身起來的，從他本身起來這個妄念的時候，並不是他有這個念頭，這個妄念就離開他的身體，到別處去，成為另一個妄念。妄念有沒有自己的體相呢？沒有，妄念沒有自體自相，妄念還是演若達多，還是在他自己自體上面，所以念無自相。

這個妄念既是沒有自己的體相，那就「不離本覺」，還是在本覺裏面。這就說明所以變成阿賴耶識，就是因為無始劫以來，自己一念不覺，有了無明，然後就起了妄念，這個妄念沒有自己的體相，還是依本覺來的，因此它不離本覺，離不開本覺。說這個有什麼用呢？你不是要成佛嗎？成佛要分真假，真假要分出來。真假在理論上說得很清楚，你不如實知真如法一，然後有無明，有假的了。假的來源說明了，然後又說明假的跟真的分不開，難就難在這裏，跟各位說，修道就難在這裏。天台宗講斷煩惱，唯識宗講轉，不是什麼斷，叫轉，轉煩惱成菩提。就是把無明不覺轉成本覺，凡是講斷，你怎麼斷法？講斷是方便話，好懂，實際上是轉變，把不覺的轉成覺悟的，我們普通講轉念之間，你一轉念就好，天堂、地獄就是在轉念之間。你的念頭要做十善業，你念念是在十善業上面，你的心就到天堂了，上天堂了；你念念在三途的時候，你的心就在三途。這都是轉，念頭在那兒轉，不了解這個真實的理，你修？我們一邊學佛、一邊要斷煩惱，你那個斷煩惱，你在打坐求入定，勉強強把念頭慢慢地定一下子，一不打坐的時候，到外面又跟人家爭是非長短、你我利害，名利心滿滿的，爭得比人家厲害，你這樣學佛，學到驢年也學不成。什

麼叫驢年？你把中國的子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龍、巳蛇、午馬、未羊、申猴、酉雞、戌犬、亥豬，十二個生肖，有肖驢的沒有？沒有。講驢年，就是你沒有成佛的分。你那樣叫學佛？馬鳴菩薩在這裏講得多麼清楚，知道是真是妄的時候，覺在轉念。念是沒有自性，它不離本覺，把妄念一轉，迷惑一悟了，轉迷成悟，一悟了就是本覺。這是藉著佛法做外緣，我們內在的有個真如法一，我們藉著外緣用工夫、轉念頭，把妄念轉成與真如法一，合一了，就證了，這叫證，證果了。

這是一個總的原則，你無論學那一宗的法門，方法不同，但是馬鳴菩薩講的總則，任何大經、任何一個法都是這個，都要明瞭這個。你參禪，要參究的也是這個；密宗持咒，也是要明瞭這個，要把這個開發出來，也是把迷的轉成悟的；我們念佛，總原則還是這樣。我們為什麼念佛呢？因為釋迦牟尼佛知道眾生用自己的工夫這麼轉，不容易的，要三大阿僧祇劫才能轉成功。因此要我們換換環境，我們在娑婆世界，你沒有那個力量把它整個轉變過來，你發願到西方極樂世界去，到西方極樂世界一轉，很快，轉變的原理還是一樣的。在娑婆世界，你要從凡夫轉到成佛，要三

大阿僧祇劫。我們學念佛法門，這個轉只要把煩惱障、所知障壓伏不起，沒有斷，種子沒有斷，壓得不起，這一生可以往生，這一生成就出離六道，到了極樂世界，也是一生就能成佛，也是一生就轉到完全合乎真如法一，那就成佛了，也是一生的，這是特別法門。不過特別法門是快，是講這個，原理還是一樣。那你把這一條記住，明瞭了，你自己看經也好、到外面聽人家講也好，你就知道人家講在那裏，你就知道他就那方面講的，講的是對的、還是不對的，你分得清楚，有的方便講、有的是真實講法，你分清楚了。如果你這一條都不了解，你到外面聽，人云亦云，人家把你引導到那裏去，你就跟到那裏，那自己得不到益處。現在翻到五十四頁：

**猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。**

前面先講道理，道理不容易明瞭，再用比喻，這一段是比喻：「猶如迷人」，就像一個迷惑顛倒的人，迷的人怎麼迷法呢？「依方故迷」，「方」是四方，東、西、南、北四方就是方向，你迷是迷了方向，怎麼迷了方向呢？本來你在東邊，比如拿台中市來講，台中市有東西南北四區，你在東區，忽然你迷了，耶？這不是東區，

是西區吧？或者你在南區，你一迷惑了，認為不是南區，好像到北區來了，這就迷惑了。你身在那一方，你迷惑是另外一方，你迷惑了，迷了方，這個方有東西南北四方，有方位你才迷。假如離開方位，沒有東西南北這個方位，那你迷什麼？你根據什麼迷呢？你談不上把東邊迷為西邊，或把南邊迷為北邊，你談不上。所以有迷的時候，就是你有了方向、方位才迷。所以下面說：「若離於方，則無有迷」，這是說比喻，這個意思是以方向比喻本覺，方比為覺，前面不是講嗎？前面講不離本覺，你迷是以本覺來迷的，你不知道本覺，你才起了無明；這個比喻是有了方向你才迷，拿方向比喻本覺、比喻真如。既是你依方向來迷的話，你迷了之後，你還是離不開方向的，你離了方就沒有迷，迷就談不上了。後面這兩句就說明迷與不迷離不開的，講悟與迷這兩者，讓我們明瞭什麼是悟、什麼是迷，但迷是依悟來起的，等到你悟了之後，你就知道迷沒有它的自相，迷是依悟來起的，悟與迷兩者離不開，分不開的。這是說比喻，說了比喻之後，下面再把比喻跟前面的理（理一般就講法，法就是道理）合起來：



**眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性，則無不覺。**

「眾生亦爾」，眾生也是如此，眾生的覺與迷就跟這個一樣，拿前面講的理跟比喻合起來。「依覺故迷」，我們一切眾生迷了本覺，就成了眾生，就是前面說的依著方向，依東西南北四個方位，然後才迷了方，眾生是迷了本覺，就如同一個行路的人迷了方向一樣。這裏講眾生「依覺故迷」，這是拿前面講的法，眾生依本覺這個覺，所以有迷，換句話，不覺這個迷是依本覺起來的。為什麼依本覺起來？前面的定義講：「謂不如實知真如法一故」，真如法一是覺，你不覺真如法一就是迷。迷就依覺，這就如同「依方故迷」，眾生依覺故迷，就如同迷路的人依著方位故迷。「若離覺性，則無不覺」，這兩句再把它照應起來，反面來講，假若離開那個覺性（就是本覺，一真法界那個本覺），「則無不覺」，這就是講覺與不覺是相對的，等於你離了方向、方位的話，就沒有迷，這把它合起來了，要記清楚。下面再顯出來：

**以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。**

這是什麼呢？再由迷惑顛倒的妄想心來反襯，顯示出來本覺。換句話，你的本覺沒有妄想心，我們凡夫眾生，誰知道？我們先把這個文字看明白：「以有」，「以」是因為，因為有「不覺妄想心故」，因為有不覺的妄想心，「能知名義，為說真覺」，才能夠知道名義，這個名義叫做真覺。那就是說釋迦牟尼佛講這些法，講真如本性、講凡夫的種種障礙，這些生滅法和不生滅法，這都是名義。這裏講能知名義，就能知道真覺，你知道這個真覺的名義，就我們凡夫眾生來講，我們的心是什麼心？我們是妄想心，我們接受佛法了，佛法告訴我們有真覺，我們現在是虛妄分別心知道這個真覺，但是不拿我們這個虛妄分別心來認識，真覺無從談起，真覺是一個名，所以能知名義，為說真覺。「若離不覺之心，則無真覺自相可說」，如果離開不覺之心，就是離開我們虛妄分別的生滅心，就沒有真覺自相可說。真覺是什麼狀況？真覺自相是什麼樣子？沒辦法說，說到真覺，誰也不知道。釋迦牟尼佛還是就我們不覺的心，顯示出來真覺。

把文字說明白了，我們稍微用點思考來研究內容：「以有不覺妄想心故，能知



名義，為說真覺」，我們任何凡夫眾生，就因為現在迷惑顛倒，我們以不覺悟的妄想心，才知道這個虛假的名義、才認識這個名相，佛就用這個名相，說給我們凡夫眾生知道。我們知道這個名相的時候，前面講我們內在有四個鏡子，那個鏡子在我們自心之中，我們自心就有那個鏡子在裏面做因，講三因佛性，那是正因佛性，我們自心中有正因佛性在那裏做因，名義就是佛菩薩講的名相，在外面做緣。說到真覺，真覺是名字即、名字即佛，懂得名字即佛，我們順著這個名字即，以外面這個名字來熏染，熏染我們內在的理即佛，由名字熏染理即，理即在心內做因，名字在外面做緣，因緣和合才顯出本覺，佛來度化我們凡夫眾生，就是用這個方法。「若離不覺之心，則無真覺自相可說」，要是你離開不覺之心，我們的妄心離開，離開這個不覺之心，那就沒有真覺自相可說了，你沒有辦法接受外面佛所說的法，外緣你沒辦法接受了，沒有真覺自相可說。現在的三藏十二部，這都是名字、都是佛法，這些佛法都是給我們做增上緣，由這個名相、由這個法來教我們認識自心中的真如本性。我們研究三藏十二部，就用我們現在這個妄想心在研究的，當然這個妄想心裏面就有真如本性，我們是真妄和合的，如果離開我們這個妄心，一開始就講真的，

沒有這個妄想心，顯不出來，沒有外緣顯不出來，那就無真覺自相可說。那就是說言語道斷，言語道斷就不用言語，雖然是言語道斷，你還要用言語做外緣，你認為言語道斷，不用言語文字，什麼都沒有，那佛法怎麼教法？所以離開不覺心，就無真覺自相可說，沒有名相可說，我們就沒有方法來熏習、來入心中的佛性。

你要是懂得找，怎麼找法呢？古人說比喻，「以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺」，你拿黃金也好、白金也好，拿金子來做種種的器具，做金香爐、做金飯碗，各種器具的本質是金子，器具只是個相，你要認識金子，從那兒認識？你從金飯碗可以認識、從金香爐也可以認識。為什麼呢？這些器具都是由金子做的，這些相是由不覺、由妄想來比喻，比喻那個器具，器具是由金子本質來的，你要找本質，就在器具上來找。所以說「能知名義，為說真覺」，你知道這些器具是本覺做的，這個金碗不是碗，而是金子，你離開名相，直接找金子，你放棄碗的相，直接找金子，放棄香爐的相，直接找香爐的本體，找金子。那就是說開始是以香爐、碗的名字，因為香爐上有金子、金碗上有金子，知名義為說真覺，以那個器具來顯示

金子。下面的話：「離不覺之心，則無真覺自相」，你離開香爐的相、離開金碗的相，你再找金子，你到那裏去找？無相可找，無金子的真相可說了。

這個意思說明：我們用功，無論學那一宗，剛才已經說過了，就是自己在覺什麼呢？覺就覺你的妄念，天台宗講一念三千，三千的法之中，就有真如法，這一念三千簡化一點，就是十法界，你的妄念一轉，就轉到一真法界，是這樣。你不了解這個理，你說：「我的妄念不能要，我去妄念。」你的妄念怎麼去？你的妄念裏面就有真念，妄念跟真念分不開的，妄是依真而起的，你怎麼分法？怎麼去法？禪宗最早的時候，觀自己的念頭，就是觀這個妄念，這個妄念生生滅滅的，起來落下去、起來落下去，他就觀這個念頭。把這個妄念觀了之後，這個念頭不會起滅了，真念出現了，清淨的、真的就出現了。

我們淨土宗念佛不是這樣，念佛就是一句阿彌陀佛做外緣，我們自己念頭這個妄念跟阿彌陀佛一結合的時候，妄念之中的真念就跟佛號一結合，妄念自然就伏下去了。所以一念佛號提起來的時候，妄念止住，淨念就起現行，久而久之，念得工

夫好，就一心不亂。一心不亂的時候，妄念就斷除，整個就破除掉了，那就證果，馬上證果。沒有這個工夫，你常常念，念得很熟，遇到任何境界，或者沒有任何境界，你隨時一有時間，就是淨念相繼。我們的心跟佛號始終淨念相繼的話，到臨命終的時候，還是這個念頭在做主，那就帶業往生。雖然沒有斷惑，帶業往生，往生到極樂世界的時候，在那個環境妄念一下就斷除了，這是特別法門。

你這些理不明瞭的話，你聽人家一說我們漢傳佛教有各宗的，這個宗好、那個宗也好，除了漢傳佛教，還有藏傳佛教、還有南傳佛教，各宗互相比。不管你怎麼比，這個原則不懂，你就沒辦法修，你也不了解念佛法門高於一切法。所謂高，是什麼？本來佛法都是釋迦牟尼佛講的，法法平等的，但是就我們修的人根機來講，它最快，最容易修成就的，好就在這裏。明瞭這個之後，你到外面聽那一宗所講的，從那個國家傳來的佛法，你都明瞭，你不會誤信這個、誤信那個了。

## 第十六講

**復次依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。**

這裏繼續講不覺的意思，從這裏看前面，我們回想一下：前面講阿賴耶識，阿賴耶識是由於一念不覺，起了無明，無明是妄的，然後障礙了真如，就是真妄和合，就成為阿賴耶識。既是成了阿賴耶識，阿賴耶識當中有真如本性，真如本性是不生不滅的，就是真如門；而無明所衍生出來的生滅法，就是生滅門。後來就講到生滅門，生滅門當中有覺悟的道理，覺悟的講過之後，接著講不覺的意義，我們現在就是講不覺這部分，上回講了一段。所謂不覺，就是不能確實地知道真如本性是一真法界，然後就起了妄念。起妄念那個道理講過之後，再說比方，比如一個人迷了方向，然後才出現種種的妄想來，有了妄想心，才說覺、覺與不覺、真正的覺。現在反過來講，既是原來不覺的（虛妄的）依真如，迷了真如才有虛妄的，現在就讓我們了解，你凡夫眾生怎麼了解真如本性呢？反過頭來，再依照虛妄心才能了解真如，上回講到這裏。



現在就講：「復次依不覺故」，就依照不覺這個虛妄的生滅法，不覺「生三種相」出來，這三種相「與彼不覺相應不離」。下面就講這三種相，這個不覺講的是根本無明，由根本無明生出來妄念（枝末的）。上面就講一念不覺，講根本無明，依了真如，本覺依靠真如，本覺成了迷惑顛倒；現在依照根本無明，就以根本無明做一個能生的因，然後生出三種相，這三種相也是無明，但這個無明是枝末無明，是從根本無明那邊衍生出來的枝末無明。你看論文就知道：「復次依不覺故生三種相」，就依前面的根本無明，生出三種枝末的無明，生出的這三種相，「與彼不覺相應不離」，還是與前面一念不覺的根本無明是相應的，不能分離。就如同一棵樹，從樹根長出樹幹，然後長出枝葉，這個樹幹、枝葉跟樹根分成兩回事情，但一棵樹是一個根本來的，先了解這個，這就講的無明。下面就說：

### 云何為三？

「云何為三」，三種相是那三種呢？

一者無明業相，以依不覺故心動，說名為業；覺則不動，動則有苦，

## 果不離因故。

這個文字都非常簡要的，一個字、一個字都不能忽略，一忽略，對原來的意思就起了誤解，就不懂了。這三種相講無明的相，無明分出三種相，「一者無明業相」，第一個是無明業相，無明業相怎麼出現的？「以依不覺故心動」，「以」是因為，因為依不覺故，依照前面講的一念不覺，不覺就指的沒有覺到真如，真如是本來就覺悟的，本來就覺悟，一念迷住了，迷了本覺就是不覺。這裏講由於不覺「故心動」，在一念不覺的時候只是不覺，心裏本來那個覺，覺的本體是真如本性，是不動的，你一念迷了就不覺，就以這個不覺，接著就心動，心裏就動了。心裏一動叫什麼呢？就心動來講，「說名為業」，就把它稱為業，稱呼它叫業。你覺的動，業是什麼？動就是業，心裏一動就叫做業。動的時候，下面講：「覺則不動」，這是回過頭來再解釋，反過來再顯示出來，你一覺悟的話，不是不覺，覺跟不覺相反的，上面講不覺就心動，就動的意義來講叫業，那麼你要了解這個覺，覺就不動，不動叫覺。現在動了，「動則有苦」，就「業」字講，有兩個意義，各位把業字的定義要認清楚：上



面講「以依不覺故心動，說名為業」，這個業的意思是說有心動了，這叫做業，這個業就動這方面說是業；下面講「動則有苦」，這個業有另外一個意思，是就因果的因來講。換句話，這個業一方面是動的意義，一方面又做能夠生萬法的意義來講，所以動是業，一是動的意義、一是能做因的意義。為什麼業是因呢？起惑、造業、受報，造業這個業就是因。造的善因，造善業招來樂報；造的惡業，惡因就招來苦報。福報、苦報是果，你造的業，業就是因，就這個意義來講，你的業是因。所以這一句：「動則有苦」，「動」就是造業，你一動，有了業的時候，這裏講生死苦，苦就是果。這每句話的每個字，你把每個字的涵義認清楚，所謂動則有苦，就指的業，造的業就是因，動就是在造業，業就是因，因就招來苦果。

招來苦果的時候，我們要注意：果與因是兩回事情嗎？果是果、因是因，我們一般人是這樣的認識，實際上在這裏講，「果不離因故」，果與因不相離的。為什麼不相離呢？一是不動，不動，業就沒有表現出來，那就守住真如本性，那就是樂的，沒有苦。你一動就造業，這個造業就是生死業，有了生死，生死業就是苦的，因此

動就有苦、不動就沒有苦。動就有苦，動就是因，有因就有苦果，就從這句話來講，「動則有苦」，動是因、苦是果，因與果不能分開兩回事情，這一體的，你動的時候就是苦，在動這個時候，苦果就形成了。並不是我們一般人講：你造業，造五逆大罪的業，現在造了五逆之罪的罪業，將來死了之後，要墮落到地獄裏去，現在造業是在這個時候，在人間造業，將來受報墮地獄，是將來到地獄裏去，時間不一樣、環境也不一樣。這裏講，不是那個意思，這裏讓我們真正了解佛法，心法就是心動，因與果同時的，你起念，動一念的時候就招來苦，苦果隨著就來。所以最後這一句：「果不離因故」，果不離因，果與因就在動一念之動，就在同時候的。這樣看的話，說實在的，這才是真正講因果，講到最究竟的地方。

一般說：「菩薩畏因，眾生畏果」，什麼叫眾生畏果呢？眾生在起念頭，他不感覺，起了五逆大罪的惡念，他也不在乎，國家法律也不管。國家法律要有行為，就拿殺人來講，殺人就是事實，國家才能辦罪；沒有事實，只是心裏在想，法律也不管。凡夫眾生都是這樣的知見，他不管發生什麼樣的惡念，只要沒有成為事實，

在他認為這都無所謂，所以他起了惡念，他不害怕。但是菩薩就不得了了，就不是了，菩薩起這一念的時候，這一念是惡，有絲毫惡念的話，他就知道果隨著就來，就是果不離因。這裏講的苦是生死大苦，生死大苦不但指我們凡夫在六道裏的分段生死苦，這當然是一定的，除了凡夫眾生六道裏的分段生死苦以外，即使出了六道，像證到四果羅漢的時候，出了三界，三界以外還有變易生死苦，這個苦包含分段生死、變易生死。因此慈舟老法師講：「此苦通九界眾生，乃至十地」，這個苦包含很廣，十法界中，成佛就沒有這個苦，沒有成佛，還是菩薩，其餘的不必說了，六凡夫、二乘人都有，就算是菩薩，從三賢位乃至於十地位，十地菩薩都還有，必得到成佛的時候才沒有，這是講無明業相。

說這個做什麼呢？要了生死，這個理不明白，怎麼了生死？所以禪宗先叫你明心見性，他不跟你講這個，先叫你參，參透了，你覺得自己心裏有真如本性了，然後再學教相。你看六祖大徹大悟之後，五祖才單獨跟他講《金剛經》，沒有大徹大悟之前，五祖不給他講。我們學教理的人，就從文字上一層一層地這樣學，你對這

個義理明瞭，深信不疑了，你就悟，悟什麼呢？悟我們自己有真如本性。真如本性迷了之後，我們凡夫眾生迷了有了無明，無明業相，生出最初的業相，就是這個狀況。了解這個以後，上等智慧的人，就從動與不動這方面用工夫，動與不動用工夫，那就是不要動妄念，妄念伏住不動，要起淨念。淨念是什麼？淨念是觀照的，是照的作用，這裏講到最高的境界，必得了解這個根源，生死的根源就在此。下面是第二能見相：

## 二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

「二者能見相」，前面講業相，現在講轉相，這個轉相就從業相轉出來的，轉現出來的，這叫能見相。能見相怎麼出來的呢？「以依動故能見」，前面是依不覺故心動，這是「依動」，就依著業相，業就是動，依了業相。「依動」就是依了業相，「故能見」，也就是依業相轉動起來，轉是不斷轉動、繼續在轉動，轉起能見的見相，這是講能見相怎麼出現的，轉出來的。後面一句：「不動則無見」，這是反顯出來，假如你不動的話，就沒有能見相。第三是現相：

### 三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

「三者境界相」，境界相怎麼說呢？「以依能見故境界妄現，離見則無境界」，境界相就依著前面的能見相，也就是依轉相，然後就出現境界了。注意妄現的「妄」，一切的境界相都是虛妄不實的，離了能見的話，離能見相就沒有境界相。這裏要注意什麼呢？一個能見相、一個境界相，並不是說有業相之後，依照業相就有能見相，然後再依照能見相就有境界相。能見與境界，能見是能、境界是所見，能見與所見這兩者，幾乎同時出現的。馬鳴菩薩為了讓人好懂，所以分析這個意思，分開來講：依動故能見、依能見故境界妄現，實際是能、所這兩個同時出現的，有能見，立刻得所見就出來了。這個所見虛妄的境界，都是虛妄出現的，虛妄出現從那裏來？從能見相，能見相是虛妄的。能見相怎麼虛妄呢？依前面的業相，業相就是虛妄的。由業相出現一個轉相，這個時候同時出現境界相，能、所這兩者，無一不是虛妄的。後面這一句也跟前面一樣，反過來顯示這個意思，就是你離開見則無境界，離開能見，就沒有所見的境界。為什麼呢？能見、所見是一體的，都是從業相出現的。



這三種細相，在這裏講能見、所見，能見是能夠攀緣的，而所見在這裏不過是最微細的，幾乎能、所是沒有辦法分辨的，這都在第八識裏面。講業、轉、現，還是分析阿賴耶識，阿賴耶識裏根本無明動的就是業相；業相繼續一轉，就轉成能見的轉相；與能見的轉相在同時出現，就是境界相。這就是第八識。一個能見、一個所見，就是見分、相分。第八識的見分被第七識執著的，第七識在執著什麼？執著第八識的見分當作我，這是我執——俱生我執。相分呢？第八識的見分、相分，實際上講，見分、相分在第八識裏，講是這樣分別講，實際上還是沒辦法分辨的。比較好懂，讓我們了解一下：山河大地，十法界的依報、正報這些相，都是第八識那個境界，境界相現出來的。講唯識，講第八識攀緣的器界、根身，還有種子，這都是第八識的相分。講是分開講，這個相分，我們凡夫眾生實在不懂。為什麼呢？第八識這個相分、見分，能與所這兩者沒有分開兩回事情，能、所一體的，這裏講能所不二。所謂能所不二，慈舟老法師說「如鏡與相」，這如同鏡子，鏡子與相，這兩者是不相離的。



了解以上的見、相二分，我們凡夫眾生從無始劫以來，見分有見分的種子、相分有相分的種子，由這些種子生出能見的見分、生出所見的相分。講到種子在第八識裏面，就是一種習氣，這個習氣有本有的習氣、有新熏的習氣。本有的習氣，無始劫以來，我們就有見分、相分這些種子；新熏的呢？我們在每一道裏面，每一生、每一世，在當生又受環境的薰陶、薰染，又把習氣加上去了。所以講萬法唯心，這一層很重要，不是普通哲學家講的唯心哲學那麼簡單、那麼單純。這個心是第八識，我們凡夫眾生的第八識是真妄和合的心，這個心有無始劫以來本有的種子、生生世世新熏的那些種子，隨時在那兒變動的。這些種子怎麼顯出來？我們眾生在人間，學習五戒，一切合乎為人之道，有好人格，那麼第八識裏又增加了人道見相二分的種子，下輩子還是人，還到人間來。如果不是如此，我們在世間，成天在家裏看報紙、看電視，走在街上看打出來的廣告，甚至在街頭看實際表演的那些相，無一不是地獄、餓鬼、畜生的那些業，那些引人家造業的行為，我們眼看耳聞，然後就熏我們的心，熏到第八識裏面去了。新熏的這些種子，在這一期生命結束的時候，新熏下來的種子比舊有的種子力量強，壽命終了的時候，最容易起現行，那還不是就

到三途裏去了。

講到這裏，想想古人講的菩薩畏因，學菩薩道明白這個道理的時候，知道起了一念這麼重要，看見外面那些環境，我們沒有興趣看，但是你走到那裏，那個境界就讓你熏修、薰染，你怎麼辦？這時候念佛就重要了，念佛、念阿彌陀佛，一個念佛的老修行人，看見任何殺盜淫妄那些事實，隨著起來就是一句阿彌陀佛，別以為一句阿彌陀佛很微小，這句阿彌陀佛起來，就有種排斥的作用，就把那些殺盜淫妄的事實排出去了，不讓它薰染。它要薰染我們的內心，我們就起一句佛號，把那個排斥過去、排解出去，我們薰染的是佛號。你想想看，真正利根的人（上等根器的人），把這三細相一研究，了解業相、轉相、現相都是虛妄的境界，確定這是虛妄的，不要執著，隨時起念、隨時破除這些境界，當下你內在的智慧就出現了，那個生相無明，你就能破除。我拿蕩益祖師講的話給大家做參考，蕩益祖師解釋無明業相的時候，他說：講到無明業相，一個是就無始劫以來的無明，你懂得解釋無明、解釋這個業，一個是就現前的觀照，就現前觀照這個意義來研究，怎麼現前觀照呢？

你真正是一個上等利根的人，你知道這個業是怎麼來的，業相怎麼來的？你根據你當前這一念，你就觀照，把業一觀空的時候，業相觀空的話，生相無明就空了。他拿念佛法門來說，念佛法門有兩句話：「一念相應一念佛，念念相應念念佛」，這是蕩益祖師講的，不是我，我可不敢這麼說。蕩益祖師解釋唐朝翻譯的《大乘起信論》，他解釋唐譯本的注解叫《裂網疏》，在《裂網疏》裏講到無明業相，解釋完了之後，他在後面講這兩句話，你真正看穿了業相，你這個念佛的人修念佛法門的時候，你一念相應，你念佛號，空了業相的時候，與真如本性的淨念一相應，你這一念之中就是佛，如果念念相應的話，你念念就是佛。你看這多麼直截了當，其他的參禪、念咒、修止觀，那有這樣直接？

淨土宗念佛法門三根普被，這講的持名念佛，真正三根普被。上等根器的，蕩益祖師講的那兩句話，他念念是佛，他了解業相是空虛的，不執著業相，佛號一提起來，與自性的彌陀佛一相應，自性就是佛，這是上等根器的。中等根器的，我們研究佛理，知道這個，就是天台宗所講的理即佛，知道理即了；你知道名相，名字

即佛；都是佛、都是即佛。我們現在知道名相，不過對名相的名字，你要把名字弄清楚、研究清楚，不要誤解。你誤解了，連名字即佛也談不上，名字即佛也不簡單的。所以這裏要了解，講到下等根器的，要下等根器的人研究教理，他沒有這個能力，一個字都不認識，或者他認識字，雖然書念得多，他領悟的能力不夠，所以下等根器的人，只要他有善根，他一接觸念佛法門，他肯念佛，從事實上去相信阿彌陀佛，發願往生的話，他所得的效果跟上等根器一樣。我們中國文化講：「能知必能行，不知亦能行」，念佛法門，你不知道教理也能夠行，行的時候，結果還是一樣，所以是三根普被。

各位看這裏慈舟老法師講的：「此三細相」，業相、轉相、現相，這是三細相，這三細相「唯一八識生滅心」，這三細相都在第八識裏面，第八識裏有生滅心，生滅心生滅的因就是業，由業生出來的，生生滅滅的在那裏。「業相為八識自體，曰自證分」，這個業相就是第八識的自體分，也叫做自證分，就拿唯識學的心王、心所四分來講，業相就是自體分，也叫自證分。「轉相為見分」，轉相就是見分，「現

相為相分」，現相就是境界相，是相分。這解釋得很清楚。「三分唯一識心」，這三個細相只有一個識心——一個阿賴耶識的識心，都是在第八阿賴耶識裏面。唯恐人家不懂，再說比喻：「如一鏡有鏡體鏡光，及所現之相」，就如一個鏡子，有鏡子的體、鏡子的光，以及由鏡子所照出來的相，你看一面鏡子，一面鏡子有鏡子的體，由鏡子體再發出鏡子的光出來，由光才照出種種的相出來。這個鏡子體、鏡子光、鏡子所照的相，你看能不能分開來？「亦一而三，三而一也」，是一而三、三而一，講的時候，分開來講是三樁事情，整個把它圓融起來、會合起來，三者是一，三而一。為什麼呢？「若離根本無明，則三相皆空」，假若離開根本無明，三相皆空。前面講業相的時候，業相一個是動相、一個是因，業是由動來的，不動就沒有這個業，業本身就是空的、就是虛妄的，轉相、現相都是業轉出來的，你離開根本無明、離開業（無明業相）的時候，這三相皆空。業、轉、現，根本無明就是一念不覺，離開一念不覺那個生相無明，業、轉、現，三相皆空，「唯一真空本覺」，這個時候只有一個真空本覺，「即成二死永亡之佛果矣」，成為佛果了，二死永亡的佛果，二死就指的分段生死、變易生死，這兩種生死永久沒有了，永亡是永久消滅，成為真正



的佛果。

天台宗講圓教，藏通別圓，跟各位說，你要了解藏教，從生滅法的現象上一層一層了解，由生滅到無生，一步一步解釋。我們現在連生滅法都不懂，講山河大地、國家人羣的組織，無一不是生滅法，我們本身的生命現象也是生滅法。今日之下，你跟人家講這個，他聽起來：耶，似乎是這樣。但是一轉身，他又忘記了，仍舊與人爭名奪利，爭這個、爭那個，他無始劫以來那些習氣又出現了。現在這些眾生，他的學問再高，世間的學說、書念得再多，他連生滅法也不見得就學會、就覺悟了。藏教以上就是通教，通教講無生的，他境界高了，無生的。講到菩薩，別教了，講無量的法門。到了圓教，圓教講無作法門，講無作四諦了。無作四諦，這裏慈舟老法師講的，你真正覺悟到唯一真空本覺，一眼看破業相，這是慈舟老法師講的，在蕩益祖師講你真正一眼看破了無明業相，你就真正見到如來藏（如來的祕密藏），你看清楚如來祕密藏的時候，就知道自己本性，我們凡夫雖然是肉眼，你的肉眼就是佛眼。我講話不是憑自己想到那裏就講那裏，你可以把蕩益祖師的《裂網疏》找



出來看看，對照一下就知道。蕩益祖師是這麼講的，徹底明瞭業相，你看空了業相，你不執著，你當下雖是肉眼凡夫，你肉眼就是佛眼，這都是基本的學理。

你念佛學佛的時候，你無論學那一宗，這是基本的理。基本的理明瞭之後，你再看看別的那一宗，他講法的時候，不能違背這個基本的理，違背基本的理。那不是釋迦牟尼佛說錯，是他自己解釋錯了，他自己沒有研究清楚，要了解這一層。

由三細相再衍生出來六種粗相，古人講「無明為因生三細，境界為緣長六粗」，看論文：

### 以有境界緣故，復生六種相。

論文前面有一行小標題：「酉二境界為緣生六粗」，「果」字是錯的，是「境界為緣」，境界為緣生六粗。我們看論文：「以有境界緣故，復生六種相」，「境界」指前面的境界相，那是虛妄的境界，有虛妄的境界做緣，做什麼緣呢？做所緣緣、增上緣。所緣緣的境界是相分，然後用見分來攀緣相分，所以它是所緣緣。這也是增

上緣，除了因緣以外，它也是個增上緣。這樣的話，由境界做緣，做所緣緣、做增上緣，它是個緣。因是什麼呢？就是前面的無明，有無明業相，由那個業衍生出來的，無明業相生出境界，境界再生出後面這六種相。你研究，處處都知道，講這個境界，它從根本無明來的，就是虛假的，到這個境界，無一不是虛妄的，要知道這個。無一不是虛妄的，那一個境界你都不能執著，你修道就學這個，一執著就生死，生死就出現了，不執著，生死就能夠破除。下面就講這六種相：

**云何為六？**

「云何為六」，這六種相是那六種呢？

**一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。**

「一者智相」，這個智相怎麼起來的？「依於境界」，依前面所講的境界，境界為緣。依照這個境界，「心起分別」，境界為緣，境界是個相分，心起分別是個見分，起了分別，「愛與不愛故」。那就是說十法界的依報、正報，對於依、正起了虛妄分

別心，這個虛妄分別心叫智相。換句話，你的智相怎麼出現的？智相就是依著境界起了分別心，所起的分別心這個智，不是我們真如本性裏邊出現的真智、實智、權智，而是就虛妄分別心來講的，這是智相，不是真正的智慧，起了這個分別心，愛與不愛。為什麼叫分別？分別是分別什麼呢？分別在第八識裏面的見分、相分。第八識裏有見分、相分，一有了見分、相分的時候，就有第七識，從無始劫以來，第八識、第七識這兩個識不相分離的，第七識始終執著在第八識裏的見分、相分，執著這是我、這是我所有，就是我相、法相。執著我相、法相，把我相、法相當作實際有的，不肯放棄，叫做我執、法執。這個我執、法執俱生就有，與生俱來的，無始劫以來就有，就是在「愛與不愛」起了分別。在第七識裏只有一個愛，沒有不愛，它只有愛，愛就是貪愛，所以與第七識相應起的有四種煩惱——我癡、我慢、我見、我愛，它沒有不愛的。不愛的是什麼呢？第六識，第六識是以第七識為根本，第七識專門只管第八識，只管內的，第六識管外的，外面有愛與不愛。愛的就是貪，不愛的就厭惡，就是瞋恨，所以這裏邊有第七識、第六識。起了分別心的話，起的智相就是依境界所起的分別心，這個分別心有愛、有不愛，愛是貪愛，不愛就是起了

瞋恨，這就是虛妄分別心，這是第一個智相。第二是相續相：

**二者相續相，依於智故，生其苦樂覺心。起念相應不斷故。**

「二者相續相」，所謂相續，就是相續心不斷，這是「依於智故」，依於前面那個分別心，「生其苦樂覺心」，生出來的是苦的感受、樂的感受，還有不苦不樂的這種感受，三種。「苦樂覺心」就是一種知覺，你遇到一種什麼境界，就產生什麼樣的感覺，有可愛之境的話，這個環境很好、很可愛，你就生出樂的覺心，對於那個很痛苦的感受，不好受的境界，你就產生一種苦的覺心，這叫生其苦樂覺心。這種苦樂覺心是一種妄念，這怎麼是妄念呢？遇到了境界才有這種感受，沒有境界就沒有感受。這種依於智，你前面虛妄分別的，虛妄分別心這個智，就是智相、就是分別心，分別心跟你所對的種種環境那種感受，「起念相應不斷故」，這叫做相續相，解釋相續相。所以什麼叫相續相呢？相續相就是依於前面所講的智相，由智相對著境界，生出苦樂的感覺這種心，這種心理起了念，相應不斷，那就是妄念與境界兩者相應不斷的。怎麼相應不斷？你在痛苦之中，或者現實的快樂環境，你是這樣感

受，完了之後，你的第六識還在那裏念念不忘，這是相續。始終跟那個境界相應，心裏放不下，那個境界本來就是虛妄的，你的念頭是虛妄的，境界也是虛妄的，相應不斷，這就是相續相。有了相續相的時候，再下面就起了取著相：

### 三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

「三者執取相」，這個執取相是「依於相續」，依於前面的相續相，「緣念境界」，相續相繼續在心裏攀緣，攀緣那個虛妄的境界，攀緣虛妄的境界再放不下，再把那個境界執著，執著虛妄的境界。執著虛妄境界，前面講那個虛妄境界，你認為那是好的境界，你就發生歡喜心，貪愛它；你認為那是不好的境界，你就排斥它、厭惡它，厭惡它就起了苦的感受。起了種種苦樂的感受，你就執著那個苦樂感受，所起的那個相叫執取。你念念就攀緣那個境界，你就「住持苦樂」，就住在那個苦樂相上面，持續執著那個苦樂相，不肯放棄。不肯放棄就是「心起著故」，心理起了相、著了相，著的是那個虛妄相。一個是取、一個是著，你分不清楚，你不了解那是虛妄的，你取它，取過來的時候，你再執著它，再著它，這叫執取相。



這是分析我們凡夫眾生的心理，我們凡夫眾生對於那個境界，就是執取來的。我們看見毒蛇猛獸，人人見了牠很害怕，我們人替牠想：這種身體，得了這個報應，趕快死了，不就算了嗎？死了換另外一個形狀不是很好嗎？牠就不肯，毒蛇猛獸就執著牠那種境界，牠所取的那種境界，牠不肯放棄。同樣的，我們人對我們的生命現象、我們的身體，在我們自己看起來，尤其是年輕人，看看自己的面相很好看，身體也很不錯，男的是俊男、女的是美女，自己覺得很好。換個天道眾生來看我們，等於我們看三途眾生是一樣的，沒有一處是好的，但是我們人道眾生把自己看得寶貴得不得了，我們很執著，不肯放棄。你不肯放棄，生死就不能了，不但生死不能了，還要為這個假東西造業，造業就要受報，就是這個狀況。

我們研究佛理，在基本的地方，要我們明瞭這個，就要我們隨時明瞭、隨時放下。你不放下，你怎麼能夠得到自在？怎麼能夠見到自己本性呢？執取相就是依著相續，相續這兩個字，你要好好參一參，本來就沒有真實的東西，它相續、相續。古人說比喻：拿個火輪，火輪是什麼東西？你燒個火把，你看起來，不動是個火炬，



只要一搖晃，火炬這樣打圈圈，圈圈很快，你肉眼看起來，這個火是個火圈圈，不是火炬了。這個火圈圈就是假的，它是相續來的，相續就變成一個相。我們人有舞蹈家，舞蹈家用他的身體、用四肢，做出各種動作，很快表演出來，然後在你的印象留下那種相續相。那完全是假的，你把那個相續相當作真的，你還去執取它，執取它你自己就造業、受報。覺悟就在這些地方，隨時研究到那裏，隨時要覺悟。

## 第十七講

### 四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

這是講六粗相，六粗相還是無明裏邊顯現出來的。因為原來講的真如，一念不覺的時候，就起了無明，無明一動的時候，一念不覺就動，動就是業相，業相一動，繼續不停止地動，就出現了轉相和現相，轉相是能見的見分，現相（境界相）就是一個相分，都在第八識裏面。上回講三細相，由三細相再一發展，就成為六粗相，所謂粗是對細來講，細是最微細的，我們普通凡夫不了解，我們要了解的時候，先從六種粗淺的相來認識。粗淺的相一共有六種，上回講第一個智相，智相是一種分別心，就依於前面三細的境界相起了分別心，這種分別心就是智相；依照智相這個分別心，這個分別心相續不斷地在那裏不停止，就生起了一種苦樂憂喜的感覺，這種心理就叫相續，相續心是一個相；不了解這是一種相續，就把這個相續相當作是真實的，再依這個相續相來攀緣那種境界，就起了執著，就是執取相，執取相所執取的是什麼呢？苦的、樂的，再攀緣的有取有捨，取樂捨苦。這是上回講的前面三

種。

剛才念的這一段：「四者計名字相」，所謂計名字相，是「依於妄執」，「妄執」就是第三者執取相，這個計名字相怎麼來的呢？就是依於虛妄分別的這種執著。執著的時候，對於那個境界先有妄執，妄執就執著那種境界，把那種境界一執著的時，就在各種境界上面，一方面執著那個相、再方面就安上一個名稱，安上名稱的時候，就「分別假名言相」，「分別」是佛法上的用語，我們普通人是去認識它，就認識這個假的名字、假的言語這些相。為什麼安上假的言語呢？因為既然心裏有了相，沒有假一個名，不附給它一個名的話，那怎麼跟人家言語？怎麼能夠交換意見？事實上就必須要有這個名言相。儘管凡夫眾生的言語不同，同樣一個事物，這個國家的言語跟那個國家的言語所稱呼的不同，但是都必須要有言語來表達。

既有了名言，又多一層執著，就執著那個假名、假言（名言），他又加上執著了，所以這個問題若不在這裏講的話，任何眾生也沒辦法分得清楚。具體的事物固然有名言，有名言就執著，就確認他名下的房屋、交通工具，各種物體都有它的名

號，我們日常所用的種種物質、工具，各有名稱，必須如此。除此之外，還有那些抽象的、概念的，什麼概念的呢？比如在學術上的學術思想，某個人發表他的一個學說，我們講大家都知道的，哲學有唯心哲學、有唯物哲學，什麼是唯心？什麼是唯物？這很抽象，但是一旦經過學術界的人把這個概念說出來以後，再附上一個名稱，這個名稱就稱呼那種概念。概念雖然是抽象的，一旦賦予名稱，就執著那個名稱、執著那個名字了，就是計名字相。計名字相再進一步，翻到五十八頁：

### **五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。**

「五者起業相」，第五就進一步，起業相了，起業相是起了造業那種相，這個造業依誰來造業呢？「依於名字」，就依名字來造業。「尋名取著」，追隨名稱，就順著這個名稱，再取那個所執著的相，「造種種業故」，造了種種的業。我舉個例子來講，就講競選。競選什麼呢？我們就說美國總統競選，說別的國家，因為人家也許會說：「你講經，怎麼藉題目來罵人？」不是的，我講美國就好，美國選總統，總統是個名相，分析起來，什麼是總統？總統的內容是什麼？經不起分析。但是現在

總統這個概念，一般人都知道當總統這個名字，依照總統的名字，大家都想當總統，取著，尋著總統這個名字，大家來競選、來爭取，爭取做總統，「著」就著相，執著這個總統相，所以有競選。競選的時候，不只一個人，你要當總統、我也要當總統，美國有兩個大黨，高爾要當總統，小布希也要當總統，這兩者之間，各人造各人的業。各造各業，不管選得上、選不上，為了要選總統，種種業都可以造得出來，你罵他跟黑道掛勾，他罵你跟票據、跟什麼案有關係，互相譴責，甚至把對方的祖宗八代都罵出來了，這不是造業嗎？種種支票也開出來了，開出來以後不能兌現，這就是造業，造種種業。在競選之前開出種種支票，當選之後，為了表現自己對國內、對國外這種強勢的作為，先把那個小國家轟炸一下，這麼一來，你轟炸人家，不死人嗎？死了人，馬上就造殺業，這還是小而言之。

大的時候，政策的意識形態在那裏作祟，選上來以後，他要貫徹他的意識形態，他要把他的國家、他的老百姓帶到戰爭的邊緣去，甚至最後作戰也沒關係、也無所謂。國家雖小，推展到境外，在國境以外的戰場，國境以外的戰場？沒那麼便宜的

事情，一旦開戰的時候，我不願意我們自己國家的土地上成為戰場，我就另外指定在海外，不在這個土地上，另外開闢戰場，那個敵人隨著你？你不在這裏開闢戰場，他那個飛彈就不飛過來嗎？一旦真的來了，你的種種業，這個大惡業，你想想看，不得了的。所以起業相是依名字，尋名取著，造了種種業。研究起來，造業不過是求得一個假名聲而已，求名而已，這個名經不起分析。佛法往往把名與利連帶起來講，一個是名、一個是利，就算是求名求利，這個名也好、利也好，一分析，這都是假東西。前面是起惑，這是造業，前面計名字相是起惑，五者起業相就是造業。任何一個眾生在世間，他造業的能力大，造的業愈重；造業的能力小，所造的業小一點。但不管是大是小，我們眾生在世間，沒有一個不造業的。那麼造業之後呢？下面是第六：

### 六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

依照所造的業，先看「業繫苦相」，你造了業，造了種種業以後，你就被所造的業把你繫縛起來，把你綑綁起來了，叫繫。這就是業有一種力量，造了業，這個



業就有一種力量，它就像一根繩索一樣的，能夠把我們造業的眾生網綁起來。把他繫起來，這當然是苦，這是種苦相，叫業繫苦相。「以依業受果，不自在故」，這個業繫苦相是依業而來的，是依照前面所造的種種業，造業然後在這裏受苦，得苦果、苦報了，受苦這種苦果不自在，不由自主的。怎麼不由自主呢？一般人不了解這個道理，以為造業造完就完了，就拿犯罪來講，犯了罪，搶人家的或偷人家的，或者重大的殺人犯，只要逃過國家法律那就沒事了，案子一犯之後，或者在國內自己躲藏起來，或者躲在國內不行，跑到國外去，在犯罪的人想，這好像沒有事了。沒有事？他只看見世間國家的法律，比如他是個殺人犯，就算殺人案破了，他被法律宣佈判了死罪，執行之後，一般人認為這就抵了罪。其實這還不算，這是在世間受了報，這個報是花報，真正的報是果報。果報是佛法講的果報，沒有那麼簡單，一死就了？一死就了的話，那很多造罪的人說：「死了沒關係，這裏死了之後再轉世，再到人間來，又好了，又重新做人了。」這都是邪知邪見，不了解三世因果。三世因果怎麼呢？他犯了五逆大罪，犯了殺人這些大罪，所謂五逆大罪，殺父、殺母……這都在五逆大罪之中，除了受到國法的制裁，他死了以後還墮地獄，墮阿鼻地獄，

阿鼻地獄是無間的——無間地獄，那才真正受報。受苦報是講不自在，這個業報，受苦不自在；再說，他想要逃避這個果報，逃避不了，絕對逃避不了，有因必有果。

為什麼呢？犯了這個罪，犯罪的行為就是業，犯了一次，有了這個行為在那裏，這種行為一動，這個業力就落入他的心裏面去了，落入他的第八識裏面去了。到第八識裏面就變成自己的種子，這個種子遇到緣的時候，必然起現行，所以這個業有一種力量，這種力量一旦形成，造業的人絲毫自己不能做主。造了畜生業，他的業是合乎畜生道的，他一死了之後，想不到畜生道怎麼也辦不到。要墮落地獄道也是如此，這裏一斷氣，那裏就到了地獄，最直接了。普通人到別的道裏還經過中陰身，有中陰身，然後再到處找緣。墮地獄沒有中陰身，這裏一死，那裏就墮落到地獄去了。所以業繫苦相，依業受果，這個果包含什麼？各位研究過唯識，這個果指的異熟，第八識叫異熟識，異熟識異時而熟、異類而熟、變異而熟，它要經過一個時候的，然後這當中有所變化的，這當中很複雜的，不是那麼簡單。既是這樣，異時、異類、變異這些才變成果。所謂這個果，不是現在造了業，馬上就現出來，也許在

現世、也許在來世、也許在來世還有的來世，總而言之，不管在什麼時候，這個果是一定要受的。世間法，犯罪的人，也許國法他還逃得掉，只有這個業力——造業動的因，這個因要受果，逃不掉，這叫不自在，不自主的。

這一條，各位看慈舟老法師所講的：「造業，即被業繫而受苦」，他說造業就被業繫，業繫是業的力量把人繫縛起來，因而受苦。再拿經文上的一首偈子來講，「假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」。把這個舉出來以後，就講「不拘現報、生報、後報」，現報是現世，生報是來世，後報是不知到那一世了，無論是現在以及未來，「皆依業受果，無有自在」，一定依所造的業，將來受他的果——受的果報，無有自在就是沒有自己想不受的。那怎麼辦得到？「即分段兼變易生死」，也就是說分段生死又加上變易生死，兩種生死，「不了生死為苦苦」，這個生死不能了，叫苦苦。「雖人天善報，亦是壞苦」，雖然是人天善報，也有壞苦，生到欲界天，還有壞苦。「生上二界為行苦」，就是生到色界天、無色界天，這兩界沒有壞苦，但有行苦，也還是「依業受報」，這是講依業受報，三界都有，都有業在那裏。所以

「生來死去，不得解脫，總不自在」。這樣受的時候，好像是一種宿命論，宿命論就是起惑、造業、受報，受報之後又起惑、又造業、又受報，就是循環的，這是宿命。不錯，凡夫眾生是這樣的，比如人道眾生，他一到人間來，這一生的正報是什麼樣的身體、什麼樣的相貌，確定了；依報，他的生活、他的環境，一切也定了。

各位看過《了凡四訓》，袁了凡當初被算命先生一看，一算的時候，果然都符合，後來接觸佛法，改了，佛法怎麼改呢？改了心，心一改的話，把那些全部改了。這裏慈舟老法師就說：「若行六度萬行，三輪體空者，即無業繫，而得自在」，你說你發心學菩薩道、學成佛，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，這六度同時要做，恐怕六度還包括不盡，後面加個萬行——一切善的行為。最重要的是什麼？我們大家說：「我受菩薩戒了，我要學著行六度。」但真正說起來，什麼叫六度？注意「六度萬行」下面這一句：「三輪體空」，六度的「度」都是有行為的，就拿布施來講，我們先說財布施，你拿財物出來，是具體的，看得出來；布施給一個人，這個財物是誰的？是我的，這財物是我的，我能夠布施，首先有個我在這裏；我什麼都

不想，我拿財物來布施，布施給誰呢？對方需要我布施，他接受我布施。有能布施的人、有用來布施的財物、有接受布施的這個人，假如我要布施，有這麼一個印象的話，就算我在布施，對方得到我的好處，我拿這麼多的錢出去，好了，你這個三輪滿滿的。所謂三輪是什麼？第一是自己，第二是財物，第三是接受你布施的對象，你三輪滿滿，實實在在的，你這個布施不是沒有功德，功德是有，功德太淺了。你那種功德不足以解除業繫苦，因為你沒有空，你必得三輪體空。所謂三輪體空的時，自己布施，不認為自己在布施，沒有這個相，不執著我相；你拿再多的財物，在你眼裏也沒有多或少，也沒有這個財物的相；接受你布施的人，你也不記在心裏：「某人接受我的布施，將來也許回報給我，就是他本人不回報給我，我有了功德，我將來還是好。」這個也不要。就是你布施，在你心中，布施之後就空空洞洞的，什麼印象也沒有，這叫體空，三輪體空。你心裏要有這個三輪體空，這是財布施。

還有法布施，各位學了佛法，你準備學著要行菩薩道，布施有財布施、法布施，重要的是法布施，把佛法說出去，讓人家接受佛法，他能夠證果、成佛果。那你進



一步法布施了，可是你法布施，你存著我在說法，那麼多眾生在聽我說法，我說的這個法，是釋迦牟尼佛講的佛法。好了，你這三輪又不空了，你這個法對自己、對別人都沒有真實的利益。必得你法布施的時候，你是說法的人、說的法、那個聽法的人，也要三輪體空。前面講得多麼清楚，你不能三輪體空的話，就有名字相在，就執著名字相，必須要三輪體空，你才能破除計名字相。名字相破除了，自己在外面弘法，名字都不需要了，還要什麼？還執著什麼名呢？你這樣弘法，那個法布施才真正是無漏的法布施。這樣的時候，三輪體空才能解決業繫苦相，布施要這樣的，持戒、忍辱、精進……一直到後面，無一不是如此，都要三輪體空。那就是《金剛經》所講的：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，《金剛經》講無四種相，非常簡單扼要，沒有這四個相，我執、法執全部就沒有了。我執、法執全部都沒有了，叫做業盡情空，一切業就盡了，情是什麼呢？凡夫眾生都是有情眾生，業盡情空的時候，那整個的本性就全部出來了，這個時候還有什麼業繫苦相？

這是講六粗相，六粗相把上面我們一念不覺起了無明，把自己本有真如迷了，

迷了真如、起了無明就變成第八識(阿賴耶識)，阿賴耶識裏面有真如門、生滅門，講是分開來講，我們凡夫眾生只把生滅門當作自己，就不認得真如，上面就把這些一層一層分析，我們講到最粗淺，最後這六個粗淺相，就是起惑、造業、受報(受苦報)。把這個了解之後，你要往前面追溯，分析分析這一切怎麼來的？還是來自一念不覺，果然把當下這個一念不覺轉成覺，不覺從什麼來的？不覺是因為你迷了真如才不覺，你當下一覺悟了，古時候祖師就比喻：一念不覺就好像你不知什麼時候迷迷糊糊睡著了，睡了之後要醒來，醒來就如同覺悟。一醒的時候，你再找原來的夢，找原來睡眠的狀況，那個睡眠到那裏去了？沒那回事情。古代祖師講：「夢裏明明有六趣」，你在作夢的時候，就輪迴六道，「覺後空空無大千」，這就根據《起信論》講的，一覺之後，心裏連起業相、計名字相統統破除，一直到最初的生相無明，也知道那是迷的，一念的迷惑都破除了。必得是空空無大千的時候，你的本性才能顯出來，這才破除了業繫苦相、不得自在，這樣才能自在了。我們用功的時候，必得了解最高的原理，然後你從那裏下手？最重要的，我們不要執著名相，要認識假的名相，假的名相要破除，假名相破除就不至於起惑、造業、受報。這個要修持

好了，然後再往前面求其破除三細惑，三種細的無明，那更要下工夫了，那個工夫可不是普通人了，到了生相無明的時候，十地菩薩、等覺菩薩，那個時候才了解生相無明，這前面都講過的。

那我們現在學念佛法門，各位知道一下：念佛法門，你不講這個理，大家都會念，只要你肯念，都能有成就，它是上中下三根普被。你要講這個理，他們有些參禪的人說：「你現在念佛，你還有念阿彌陀佛這個念頭，念到將來，你要無念，有念還是工夫不到，你必得要無念。」他這樣講，就是把你念佛法門接引到他們禪宗裏去，在他認為念佛法門還是粗淺的，必得到了無念的時候，才能明心見性，才是參禪了。這是他們的講法，這個講法，實在是他對於淨土宗不了解，一句佛號他不了解。就是因為一句佛號不了解，所以《阿彌陀經》裏面到最後流通分的時候，要六方佛來護念、來證明，那普通人怎麼知道？怎麼知道究竟？我們現在根據聖言量，根據經文研究到這裏，而且我記得上回我講過「一念相應一念佛」，那是蕩益祖師講的，可不是我自己在講。你這一念相應一念佛，別說是淨土宗，其他教門，

禪宗也沒到這種工夫，參禪是大徹大悟之後，他是悟了自己有本性而已，他還要斷除習氣，斷除這些種種的障礙，他才能證果。悟與證是兩回事情，不能說一悟了就代替證，沒有那個講法。所以真正說起來，念佛法門，你念到一念相應的時候，相應的一念，這一念是什麼呢？把生滅的妄念滅掉了，就在這個時候，生滅的妄念滅掉的話，那個真如本性出現了。你心中的真如本性，藉著阿彌陀佛的佛號，把你引出來，你這個時候就是佛。說到這種境界，請問：那一種法門當下就有這種境界？有沒有？一念相應一念佛，果然你念念相應，你念念就是佛。跟各位說，你要悟也就悟這一點。你真是念念相應的話，你念念就是佛了。那你這一切名字相，連同真如、實相、如來藏，這些都是名相，統統不存在的。講這些名相，是為了我們要研究教門，引導往自性中去用工夫，沒有這些名相，我們怎麼往前面研究？真正在一念相應的時候，本性上有這些東西嗎？這些統統沒有。

這些東西統統沒有，那些山河大地是粗淺得不得了，沒有比它更粗淺了，更是不存在的。那各位要問：我們凡夫眼看的山就是山、水就是水、整個大地就是大地，

你怎麼說不存在？你說不存在，事實上就存在。這是境界在轉變，怎麼境界在轉變呢？我們所認知的山河大地，是現在這個山河大地，一場大雨下來，那個山上有土石流，我們凡夫執著名相、執著土石流，那個土石流就能把人淹死、就能把房屋沖垮，它就能殺人的；你要是證果了，你把這些名相、這些都破除了，那個土石流不是土石流。這個溪聲山色，河裏水流的聲音，是如來的廣長舌在說法；山的形相，它的色相、它的動相，都是法身起了隨緣，法身隨緣在那裏流動。不是我們凡夫看的，我們凡夫執著的時候，你執著它才受害，不執著它就不受害。這怎麼講？我們可以舉出古人的故事，我們中國有個成語叫「杯弓蛇影」，有個人到朋友家去做客，朋友家的牆壁上掛了一把弓，當主人給客人倒了一杯茶，這把弓藉著燈光，影子就映在杯子裏，客人一看，杯子裏有一條蛇，心裏就覺得很恐怖，因為恐怖就執著這個影子當作真實的蛇，他就受了蛇的傷害，他心裏就得了病，得了這個心病，他再吃任何的藥都吃不好。必得再回來，由主人再示範當天的情形，讓他認清楚原委，原原本本都明白了，心裏的結才解開來。這就是說那種執著是假東西，一執著就受害，要了解這個。



我們現在的境界，我們凡夫境界處處是障礙，我們需要依靠這個依報，但它就是我們的障礙。種種的障礙，從這裏就知道了，我們覺悟就從這裏覺悟。我們的一念，念的一句阿彌陀佛，一念相應的時候，你知道這是什麼境界？這就是佛的境界。講到十法界，還是名相，六凡法界、四聖法界，四聖法界最高的是佛法界，你問：什麼是佛？佛還是名相。真正到了一念相應的時候，這些名相統不存在，真心跟阿彌陀佛佛號一相應的時候，自自然然就是真心出現的時候。所以馬鳴菩薩寫這部論，寫到最後，大家要了解這個理，了解這個理以後，知道斷惑證果不容易，所以他還是勸人念阿彌陀佛，各位看到後面就知道。今日之下，那個禪宗道場比得上馬鳴菩薩？那個淨土宗的道場比得上馬鳴菩薩？研教的天台宗、唯識宗、華嚴宗，比得上馬鳴菩薩嗎？因此天台宗好多祖師都念佛，智者大師就是念佛往生的，還有，華嚴宗以《華嚴經》為主，《華嚴經》到最後是〈普賢行願品〉，普賢菩薩教那些法身大士，還要導歸極樂。各位選擇法的時候，你如果想當生成就，剛才我講的：你念佛工夫好，在這個娑婆世界，你就能得到一心不亂，得到一心不亂就是一念相應一念佛；工夫沒有到這個程度，你能夠帶業往生到極樂世界，雖然品位比不上，你

能到極樂世界，也是一生就能成佛。這是特別法門，所以淨土宗的祖師，很多都是從宗門教下來的，數都數不清。六粗這個無明都說過去了，下面就做個結束，把枝末無明結歸到根本，在五十九頁：

**當知無明能生一切染法。以一切染法，皆是不覺相故。**

什麼叫一切染法？「一切染法」是把前面總括起來講，有因有果，因就是起惑、造業，六粗從第一智相到第四計名字相是起惑，第五起業相是造業，這是染因；染法的果呢？就是第六業繫苦相。這裏講「當知無明能生一切染法」，「無明」就是前面講的生相無明，由無明生三細，到後來境界為緣長六粗，三細最後的境界相，由境界做緣，什麼緣呢？所緣緣、增上緣等等，然後再衍生出來六粗相。所以這一句「當知無明」，那個三細相能夠生出這一切染法——六粗相，根本就是一念不覺所起的無明，有根本無明之後，還有枝末無明。無明有根本無明、有枝末無明，你把六粗相再加三細相，從根本無明生起來這些枝末，統統包括在內，就把染法都說出來了。為什麼無明能夠生一切染法呢？「以一切染法」，「以」當因為講，因為這一切染法

「皆是不覺相故」，這一切染法，從三細到六粗，統統都是不覺。這個不覺從那兒來的？從根本來的，從無明來的，那個無明是根本無明，有了根本無明，才生出這些枝末的無明，這些枝末無明都是不覺、都是染法。這些染法、不覺，都是由根本無明生出來的，由根本無明生三細，三細生出六粗，這是純粹研究教理。研究教理感覺：這好像很普通，說出來就是這樣。其實這個三細、六粗，就是從我們一念不覺之中來的，我們一念不覺之後，才有第八識裏的見分、相分，見分就成為我們現在轉成的七個識，相分就是山河大地以及我們的正報身體，這個系統就這麼來的。

那你要成佛的時候，你這個一念不覺的根本無明，你不把它破除得乾乾淨淨的話，你成佛沒有那個道理，成不了的。你要成佛，你心裏還有山河大地，還有這些器世間，還有我們這個正報有形狀的身體，你行嗎？任何凡夫眾生，你叫他放棄這些，他放得下、放不下？所以佛法說簡單就非常簡單，首先你要看得破，看破什麼？看破你的一念不覺，那個不覺、那個迷，把那個迷情看破，迷是迷情；看破之後，放得下。看破就是看破我這個器世間、正報身體，都是由一念不覺來的，我現在把

這個一念不覺看破了，把那些統統破除掉，這叫放得下。你能這樣徹底放下的話，那這裏原來講的不自在，現在就自在了。看破、放下、自在了，這多麼簡單。還有更簡單的，八個字：「但去凡情，別無勝解」，你把凡夫的心理，把這個迷惑顛倒的虛妄心去掉，去得乾乾淨淨的就沒事了。講圓教，圓教根器的人一聽到，當下他就能看得破、就能放得下，圓滿的，非常圓滿，他就能夠接受。我們中國文化，在孔門當中的顏老夫子，他能夠辦得到，一聞百悟，所以子貢說：「回也，聞一以知十」。《華嚴經》每講一個法，就是十門，十是代表圓滿的。「聞一知十」就是一聞百悟，那樣的人，他就是圓教根器。那我們普通人呢？很難辦到。普通人從那裏修起？就是我剛才說的：先從不造業開始、不執著名相開始。不執著名相、不要造業，這樣就可以伏得住惑，現在你不造業，把過去所造的業那些煩惱能夠伏得下來，藉著念佛的名號能夠伏惑，修特別法門，這就能夠成就往生，這是真實的法。

這裏的總結是：一切染法皆是不覺相。就因為它是不覺相，你能開始覺悟了，它才能夠去除、才能去得了。如果它本來是覺的，本來是真實的，那你去什麼？那

裏能夠去？就因為世間這些生生滅滅的假法，它是假的、不實在的東西，它才能破除。下面就根據這個結論，把枝末無明結歸到根本無明之後，然後再加以辨別。為什麼馬鳴菩薩不厭其煩地這樣辨別呢？就是因為我們凡夫眾生聽了一遍，覺得好像了解了，過一個時候，這個迷惑又起來了，又把我們原來所知道的一點點，又把它障礙起來，又不明瞭了，所以說到現在，他又把覺與不覺，再加以辨別。在這裏要注意的是：辨別有相同的、有不相同的。看下面的文：

**復次覺與不覺有二種相，云何為二？一者同相，二者異相。**

這個辨別是同、是異，開頭是總列，標舉這個題目，把它列出來。「復次覺與不覺」就是上面講那個阿賴耶識，阿賴耶識裏面有一個真如門、一個生滅門，我們研究到現在為止，還是在生滅門，在生滅門之中解釋那個生滅心。這個生滅門當中有淨心的生滅、有染心的生滅，淨心的生滅心是始本兩種覺，一個始覺、一個本覺。講到這個是什麼呢？總題目說是：這個染心生滅心是本與末兩種不覺，就是這兩種不覺的道理，在同一個生滅門裏面，這兩者——始覺、本覺這兩種意義，都在這個生



滅門之中。這就難了，我們一般凡夫，你說在生滅門之中有始覺、有本覺這兩個，就分辨不清楚了。所以在這裏就加以辨別，覺與不覺「有二種相，云何為二？一者同相，二者異相」，辨別有同的、有不同的。為什麼有同、有異呢？就是因為有覺與不覺，覺與不覺在性質方面來講，有相同的，「同」是本來就有覺；但是就染與淨不相同，受染的不同，這是有「異」的這方面。

祖師先把總要的題目大概地解釋，下面再詳細地辨別，這不是那麼容易的。先加以解釋，解釋之後還要比喻，就因為這個理太深奧了，必須用種種的方法來分析，這樣我們凡夫眾生才能了解一個概要。不用這些方法，我們根本就無從了解，那麼怎麼了解法？你這個理不了解，你修行怎麼修法？那就跟一般學佛的人一樣，人家說這個好，我們就說這個好。他現出一個什麼光圈來，哦，這不得了，這個佛來了。他表演一個什麼特異功能出來，哦，這又是什麼。迷信，跟各位說，你不懂佛理的話，就免不了那些迷信，世間那些造謠生事的人，就拿這些來欺騙不懂教理的人，叫你跟他一樣迷信。所以馬鳴菩薩從各種大經裏面，摘要摘出來這個要點，那太重

要了。把握這個要點，你這個道理通達了，然後你才看出來，無論學那一宗，你不  
至於迷信，要真正用工夫，你才能用得上工夫。

## 第十八講

言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。

這是接著前面那行論文，先把段落看一看，這裏講的還是生滅門，前面講一個真如門、一個生滅門，這兩者都是解釋阿賴耶識，阿賴耶識是真妄和合的，變成一個根本識，直到現在，就是在解釋阿賴耶識生滅這部門。生滅門裏面有始覺、有本覺，在這當中講染的部分，從三細相到六粗相，三細六粗講到五十八頁為止，第六業繫苦相講完之後，有一句話把三細六粗這九種無明（三細從一念不覺來的，有了三細，然後再有六粗），再歸到原來的根本上，就是「當知無明能生一切染法」。三細相、六粗相，這都是染法，染法從那裏來的？前面一層一層地分析，分析完了以後，最後講「當知」，當知什麼呢？這一切染法都是從無明來的，由無明能夠生這一切染法。然後再加以解釋：「以一切染法，皆是不覺相故」，因為我們所研究的一切染法，三細相、六粗相，這都是不覺的相。不覺相就是無明，說到這裏，一共有九相的染法，九相是三種細相、六種粗相。講到這裏之後，再來是辨別，辨別生

滅門之中有覺與不覺，覺與不覺這兩者應該要辨別。那就是說有覺的這部分、有無明的這部分，這兩種各有它的相，覺有覺相、不覺有不覺相，覺相與不覺相之中，有一個同相、一個異相，也就是覺與不覺有相同的、有不相同的，上次講到這裏。

現在接著上面講一個同相、一個異相，先講同相：「言同相者」，說到這個同相，講同相不好講，真正講理很難的，所以先講比喻。「譬如種種瓦器」，這是先講比喻，把比喻明瞭之後再講理，「瓦器」是用土燒的器物，用瓦器來比喻。種種的瓦器，瓦器不是一種，就「瓦」字來講，當然是一般人蓋房屋用的瓦，但在這裏用這個「瓦」字代表由燒瓦的那種土燒成種種的器具，很多種的，叫種種瓦器，比如瓦、甗，還有其他各種用具，凡是用這種泥土燒成的用具，叫瓦器。種種的瓦器就有種種的形狀，它的形狀不同，手工做的工夫也有不同，別的不說，就一片瓦來講，瓦有大的、有小的，有琉璃瓦、有甗石瓦，有的工夫多，做得很精細，有的很粗糙，種種不同的。雖然有種種瓦器，不管它是什麼狀況，是精細的、是粗糙的，大的瓦器、小的瓦器，以至於其他種種的不同，「皆同微塵性相」，這些瓦器都是用微塵做的。換句

話說，無論那一種瓦器，都是那種泥土做的，泥土就是由微塵聚集而成，同樣是微塵，皆同微塵性。那就是說就以微塵代表性體，那一種瓦器都用微塵做的，種種瓦器是種種相，不管那一種相，都是以微塵做材料，微塵就是各種瓦器的性（性體），這就就瓦器來講。就微塵來講，微塵是體、是性，微塵是沒有相的，但是微塵要有相表現出來，藉瓦器來表現它的相。微塵沒有相，微塵要有相出來，藉著瓦器的相代表微塵相，所以是同微塵的性相。既是微塵由瓦器來代表，比喻它的性相，這就是同——同相。你看瓦就知道這是微塵，你找微塵相，就從瓦相來找，就是同微塵性相。

馬鳴菩薩解釋這個，是從各種大經裏融會貫通，才作出這部論來，所以這部論裏所講的道理，都是從佛經裏出來的。這個意思是根據過去釋迦牟尼佛跟文殊菩薩之間一問一答，就藉著瓦、微塵這兩樁事情，藉著問答講到本性上去，所以馬鳴菩薩也用這個來做比喻，這個比喻是從釋迦牟尼佛與文殊菩薩那裏出來的。比喻明瞭之後，各位翻到六十頁：



## 如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。

「如是」就直接從前面講的比喻來的，比喻種種瓦器就跟微塵性相相同，既是種種瓦器跟微塵的性相相同，就把微塵比喻為真如，種種瓦器就是「無漏無明種種業幻」，就把它合起來了。我們先認識一下：「無漏」是講本覺、始覺、究竟覺那些覺，本性上真如、本覺的那部分叫無漏；「無明」是根本不覺，根本不覺就是一念不覺那一剎那，那一剎那的時候，根本不覺就起了三細相、六粗相，這都是無明、有漏的染法。無漏是代表真如的覺悟法；無明就代表有漏的一切染法，就指三細六粗相。各位要注意，講到三細六粗相，我們眾生的正報、依報全部包含在裏面，這就是由無明幻現出來的。這一句：「如是無漏無明種種業幻」，無漏的法，隨著淨業起了種種覺悟的相，也有相；無明是染法，由無明成了種種的染業、染法。無漏的隨著淨業成為種種覺悟的相，那些雖是覺相，可是那個相也跟無明染法表現出來的相一樣是幻現的，凡是幻現，隨時在變更的都叫幻現。因此這一句「無明種種業幻」，種種業所做的相，固然業幻是幻相，無漏隨著幻化所修的那些淨業成就那些淨相，

也可以說跟染幻業分不開。

為什麼呢？「皆同真如性相」，因為你所做的淨業、所做的染幻業，你看前面的比喻就知道，無論那種瓦器，都是用微塵造的。現在眾生的淨業也好、染業也好，都是由真如本性，以真如本性來做它的體，各種業幻是空無自體，那個幻相表現一下就完了，表現出來也是由那個真如性表現的。就拿染法來講，我們凡夫眾生造善業、造惡業，你憑什麼造善、造惡呢？由真妄和合的阿賴耶識，阿賴耶識是根本識，由根本識再一轉，轉成第七識、前六識，然後才起惑、造業。如果沒有真妄和合的，你純粹是妄的，沒有真的在裏面，講到究竟處，妄的是空無自性，妄的也是依照真的。就如同鏡子一樣，鏡子本來的體是光明的、一塵不染的，加上很多灰塵上去，很多污濁的東西加上去，把那個光明的體就障礙了。雖然障礙，鏡子還有一點點作用。如果鏡子體整個都沒有了，完全是障礙物，那根本不能照。還有一點點照明作用，就是還有鏡子的本體在，沒有失掉，真妄合在一起的。再拿水來比喻，你舀一盆水，古人用銅鏡，古時候沒有現在的玻璃鏡，就用銅盤把它磨得很亮，那叫鑑，

有時候用銅盆裝一盆水，水也可以照明，水不動才能照出來，盆子的水，你拿在手裏搖搖晃晃的，就不能照，照不出來了。所以能照、不能照，起的那些作用都在水上面，跟鏡子是一樣的。因此這種種業幻，由種種業所幻現出來的這些相，都是由真如，同一個真如本性裏所起來、所現出來的。

那相是怎麼說呢？你觀、你研究一切有漏、無漏所表現的，它都是來自真如本性，既是它一切都來自真如本性，相也就是真如本性展現出來的。古人就拿水來說，佛經裏最常舉的例子，就拿水跟波浪，波浪是相、水是性，拿這個來比喻。你要從波浪（相）上去找水（性），這個波浪是種種的業幻，有的波浪很高、有的很低，種種不同的，有的波浪是好的，順風的波浪能夠把船推得往前走，不好的波浪、惡劣的大波浪就把船翻過去。好的波浪、不好的波浪，種種波浪都是由水構成的，任何一種波浪，它本身都是空無自性，都沒有體，它的體就是共同的水，就同一個真如性。那你要找真如相，真如也沒有相，真如就藉著各種相表現出來，水也沒有相，水也藉著波浪，你才看出它的相來。所以觀性，從萬法的相來觀，同一個性，同真

如性，你要從相方面來講，那一種相也是真如表現出來的相。這就是慈舟大師講的，你看後面那一行：「雖有種種染淨淺深之相，而觀其性，皆真如性」，為什麼呢？「相不離性故」，這是解釋皆同真如性。下面講皆同真如相：「觀其相，亦同是真如相」，你從相，這個相是什麼相？都是真如相，為什麼呢？「性不離相故」。水離開波浪嗎？波浪就代表水，波浪是水的相，水是波浪的性，性與相這兩者不相離的。這是辨別同這方面，生滅部門的無明與覺，覺與不覺這兩者是相同的，性也相同、相也相同。了解這個「同」，就在我們一念之間，你一念之間認同了，認同這都是性、都是相，相也是性，無處不是自己真如本性。所以蘇東坡講，你看山，山就是清淨法身，看河裏的流水，流水的聲音就是廣長舌相，這就同這部分來講。

注意這是辨別同異，下面也講異，你不能只講同，異就不講，那就不得了。只講同、不講異的話，好多人學佛，把佛經的經文一看，自己發狂了，怎麼發狂？我現在就是佛了，我的言語就代表佛的話，我說話，我的言語從我本性出來的，言語就是本性相。那糟糕了。我在這裏講這個，也許各位這部分聽了，到下面講異相，

各位沒有來，就沒聽到，那就糟糕了。這裏講同的部分，這是等於整體的，講不能同時講，分開來講，先講同這部分，同講完了再講異相，把異相都講了，兩者合起來，那就沒有問題了。

講同的部分，一切皆同，下面就拿出證據來，馬鳴菩薩寫這個論文，講這個道理，他要找出根據來，馬鳴菩薩雖然是八地菩薩了，他的言語就是從本性裏流露出來的，那應該沒有問題，但是他還要找根據。不但他，就是釋迦牟尼佛也要找根據，為什麼呢？「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」，講到自淨其意的時候，後面講一句：「是諸佛教」，諸佛所教的，不只是他這一尊佛講，凡是有佛以來，那一尊佛都是這麼講的。千萬別學現代人自己會寫一篇文章、會發表一篇演講了，我看是這樣，我認為是如此。你認為如此，你證果了，證到幾個果？你斷惑了，斷了幾品惑？不能學現代人。你看馬鳴菩薩前面把這些理論講了以後，就講證據：

**是故修多羅中，依於此真如義故，說一切眾生，本來常住，入於涅槃，菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。**



他如果不找出經來，他這裏講的，一者怕人家不相信，再者他怕講出來的話，自己深怕違背了經，所以把經文所講的舉出來：「是故修多羅中」，「修多羅」是經，梵文叫修多羅，翻成中文就是經。所以在修多羅這些大經典裏就講，「依於此真如義故」，依著這個真如本性的道理，依真如這個意義來講，「說一切眾生」，「一切眾生」不僅是我們人道眾生，天道、畜生、餓鬼、地獄等道的眾生，包括一切學佛的聲聞、緣覺、菩薩，只要還沒成佛，九界都是眾生。十法界，佛法界是成佛了，成佛以外，九法界都叫眾生，這個就是一切眾生。一切眾生到了最高的，到了等覺菩薩、十地菩薩，那個位置很高了，說是常住、入涅槃，當然可以這麼講。但是講到人道眾生、天道眾生，甚至講地獄道的眾生，這都是一切眾生，「本來常住」，「常」是對「無常」來講的，「住」是對「不住」來講的，我們凡夫眾生在世間，包括我們的正報（我們的身體）、依報（山河大地、一切環境），那個法是常、是永恆存在的？那個法能夠住得下來？無常的、遷流的，遷是變遷，無常變化像水那樣流動，沒有停住。我們凡夫俗眼看，水是流動的，陸地上的大地不是流動的，古代高僧為了打破我們凡夫眾生虛妄分別這種執著，他故意拿橋樑來講，我們都知道橋下的水

在流動，你經過上面的橋樑，明明看橋樑就在那裏一動也不動，他反過來講：「橋流水不流」，他的看法跟我們凡夫眾生不一樣，我們一般人認為是水在流動，橋樑架在河床上面，它不流動、固定的，他的看法不是如此，好像水是不動的，橋樑才是在流動的呢。你說這合理嗎？除了相對的意義來講，他的話是對的，《圓覺經》裏講：「雲駛月運，舟行岸移」，你坐在船上，船往前走，你不感覺船在走，你感覺河堤兩岸在往後面移動，舟行岸移，舟船一行動，你看兩岸就往後面跑，你的船往前走，兩岸往後邊走，兩者都在流動，都在走的。世間的法，相對都是這樣的，沒有一個法能夠住，能夠住在那裏不動的，只有這個真如本性本來常住。還有「入於涅槃」，「涅槃」是大定、自在、沒有生死，我們凡夫認為有生死，在六道裏有生死、有輪迴，涅槃絕對沒有生死，如如不動，安然自在地在那裏。這種安然自在、如如不動的「入於涅槃」是什麼呢？一切眾生本來就是入於涅槃，就是這樣。

下面：「菩提之法」，「菩提」是開悟、覺悟了，教人覺悟這個法，覺悟之後就證道、成了佛，成佛就是無上正等正覺，那是得了大菩提果。這個大菩提果的菩提

之法，「非可修相」，不是可以修的，「非可作相」，也不是造作出來的，就是無修無證。「畢竟無得」，「畢竟」是講到究竟了，講有修有證，那是不究竟的，講到究竟的時候，畢竟無得。你得了菩提果、得了涅槃果，那是方便講法，究竟的講法，菩提、涅槃無得。怎麼叫畢竟無得呢？它本來就有，你還得？假如你本來沒有，你家裡沒有這麼多財產，你做生意或者做種種的事業，然後得了一筆財產，這是得來的，你原來沒有，你現在得來的。這個涅槃、菩提，本來就是有的，本來就有的，你修，你修得到嗎？本來就有，你做，你做得出來嗎？本有的得，不算是得。

這一段講這些，就是教我們承認自己：我們就是真如，就是真如本性，一舉一動，無一不是真如起的相。有生滅在六道裏不斷輪迴生死，要覺得那是無明生出來的幻相，那不是真的生死、不是真的輪迴，因為我們真如本性裏沒有這些相，那是從你根本的一念不覺，有了根本無明才有那個。現在要講修道，這裏講「非可修、非可作」，那是指真如本性，指沒有迷的時候；有了迷以後，我們講修，到後面講異相的時候就知道了，講修，修什麼呢？修的還不是真如，修是把無明修掉，把無

明破除掉。所謂得，方便講有修、有證、有得的時候，你去一分無明、證一分法身，從這個意義來講，那個法身、那個真如是顯示出來的，本來就有。顯示出來的，你把無明去一分，它就顯露一分。無明就如同天上一層一層的雲層，我們把真如本性比做太陽，或者把它比做整個太虛空，你無明滿滿的，滿天都是黑雲，把太陽遮起來、把整個天空也遮起來，那個藍色的晴空，我們看不到。可是你把雲層去一分，天空就顯露一分，所以講「得」，斷惑證真是就這個意義來講的，斷惑等於把無明斷了一分，證到真的，就是晴空顯露一分出來，太陽顯一分出來。如果整個太虛空裏沒有這些雲層，那怎麼得？這個太空也好、太陽也好，原來就有的，你說得，那裏得？你從那裏做出來的？你從那裏修出來的？是這個意義，非可修相、非可作相、畢竟無得。

了解這個，才不會走上外道、才不會迷信，這個不辨別明瞭的時候，我們凡夫眾生從無始劫以來，就是迷信。迷信什麼呢？迷信由無明所起、所生出來的種種幻相，那些幻相包括我相、人相、眾生相、壽者相，那都是幻相，把那個當作真實的。

人家稱讚你：你享高壽了，祝福你能夠長命百歲。你心裏高興了，說到這個壽，是一種虛幻，無明生出的幻相，我們眾生執著這個假的，這個要明瞭。你修道不明瞭這個假的，放棄不了這個假的，你本性怎麼能開發出來？必須認識這個假的，那是無常的、是遷流不斷的，你把握也把握不住，那個沒有用，不能放棄還是要放棄的，非放棄不可。了解這個道理的時候，你要放得下，你放下才能見道，才能得到、證到自己本性。這裏講的都是經裏的，釋迦牟尼佛那些重要的經文裏講的，馬鳴菩薩只講修多羅，他也不能舉出那部經、那部經，舉那部經？經太多了。古人注解，隨便舉幾部經，《淨名經》裏講：「一切眾生，即涅槃相」，一切眾生就是涅槃相，「不復更滅」，不再有生滅的滅相。《楞嚴經》裏講：「勝淨明心，本周法界」，本來是周徧法界的，「不從人得」，不是從任何人得來的，不是自己造作、自己修來的。《圓覺經》裏講：「彼圓覺性，非作得故」，《圓覺經》裏講圓覺，圓覺就是本性，它說圓覺性非作得，非作得就是這裏講「非可作相，畢竟無得」。這都是大經裏講的，還有般若裏面，《般若心經》講：「無智亦無得」。馬鳴菩薩舉的「修多羅中」，除了這些，其他大經還多得很多，《涅槃經》、《法華經》、《華嚴經》，多得很多。這就是馬鳴



菩薩從這些經裏，引證這幾句話來證明前面講的同相，覺與不覺，本覺、始覺的覺，由無明所生出來污染的不覺，都具有同相。具有這個同相，就教我們直下要承擔，我們雖然在凡夫地，不要自己看不起自己，我們憑這個就能成佛，成佛就憑這個佛性，無待外求，不必向外面求。

這跟外道不同，外道是向他所奉的那個教主求的，教主施捨給他。我們佛法不是這樣，釋迦牟尼佛沒有說：你來求我，我給你真如本性。佛沒有這麼說的，佛在這些經裏講，就是馬鳴菩薩引用的這幾句話：「一切眾生，本來常住，入於涅槃，菩提之法，非可修相，非可作相」，釋迦牟尼佛說人人都有這個。我們學佛，基本的要有這個認識，然後你學就要破無明，認識那些是無明，山河大地、這一切都是無明，我們日常所表現的都是無明。但是你不覺而已，一覺就覺悟，轉念之間，就是當前這一念，這是妄念，你在迷的時候就是妄念，你覺悟的時候，還是一個念頭，念頭還是這個，可是你覺悟之後，你這個念就是清淨的念頭了，那是覺的念頭。你隨時在覺，隨時能夠把這些——我們自身的根身、外在的山河大地，以及人類社會這

些組織，講權位、講這些東西都是無明，一切都能夠把它看得破、放得下，你這個念頭就是清淨的念頭，就是當下，你就轉妄念成為真念，反妄歸真。說容易，多麼容易，問題是我們這個無明從無始劫以來，一層一層染，現在是講理，從事實上來認識無明，到破除無明，要一層一層地來用工夫了。不用工夫，只知道理，那辦不到，凡夫還是凡夫，佛就是佛。所以我們研究這個理之後，明瞭這個理，最重要的，在事實上還要修持，不修持，沒有用。

後面各位看慈舟大師這一段講得好，他可說是很慈悲，講了這一點，就怕我們學的人起了誤會，在六十頁倒數第三行下面開始：「以此證知無漏無明，皆同真如性相，約理三德本來具足」，法身、般若、解脫，這三德本來就具足，我們本來就有法身、就有般若、就有解脫。「非可修可作，不從外得，不可當面錯過」，這是教我們一般學生不要迷信，不要迷信外來的。但下面：「約事須修須作須證」，講到事實上，前面是講理、明理，不明理你沒辦法修，明理之後，你還要講事修，所以說約事，必須修、必須作、必須證。下面說：「切忌妄自承當」，妄自承當就是我們把

前面同相看過之後：我們一切就是佛，當下就是佛。現在台灣那些到佛門裏來冒充佛的，什麼大師、無上師，無上師是佛，佛才叫無上師，他居然自稱無上師，這就不得了，他就妄自承當。我們要切忌妄自承當。「又須知修即無修，作即無作，得即無得」，你雖然要事修，剛才講修的什麼？真如不是修來的，真如是因為你把無明破除掉，真如顯示出來的，所以修也無修，就真如這方面來講是無修的。作呢？真如並不是你用人工作出真如來，作不出來，作也是你把那些根本無明、枝末無明把它統統破除、去掉，真如出現了，那叫作，這個作就等於無作，真如不要等待我們作，它本來就有。得就無得，也是這樣的。

下面就交代：「當面錯過，與妄自承當，二者皆病」，當面錯過，就是不認得我們自己有真如本性，就當面錯過了。妄自承當呢？就把無明當作真實的法，無明跟真如和合在一起，起虛妄的這種作用，就把這個當作是佛了，就妄自承當。二者皆病，這兩者都是大疾病。這兩種疾病要比較一下：「而當面錯過，雖通六道，亦有人天」，當面錯過了，雖然在六道裏，還有人天，就是你不懂真如本性，你是普通

凡夫，在六道裏輪迴，有時到三途裏去了，到三途以後，有時還可以到人間來，甚至做了十善業，還可以到天上去，還有好的時候。在六道裏輪迴轉，這是說不知道自己真有真如本性的人，普通那些凡夫隨著自己業力輪轉，有時還可以到人間來、可以到天上去。那個妄自承當就不得了，「妄自承當者，有大妄語，必墮地獄」，他要墮地獄的。他墮地獄之後，「求為鬼畜人天，皆不可得」，他求其到鬼道、畜生道，到人道、天道來，得不到。別說人天，三途裏最苦的是地獄，他想從地獄到畜生道，或到鬼神道，也求不到了。為什麼？因為他犯了大妄語，所謂大妄語，就是妄自承當，自己是徹底的凡夫，財色名食睡滿滿的，他自己妄說自己就是佛、就是無上師。你想想看，這是大妄語。現在這種大妄語的人，他還很能吸引人，他一講，好多人去聽，他墮地獄，那些人就跟著他墮地獄，你想想看，冤枉不冤枉？這個冤枉是迷信來的。

這裏祖師講得多麼清楚，你知道這個理，還要從事實上來修，既不迷信，又不能妄自承當，這是正法。明瞭這個正法，你修的時候才能穩當，這是普通法門。學

普通法門，當然要成佛，從凡夫成佛要三大阿僧祇劫，時間遙遠，但是你按照正當的路，不要妄自承當，就不墮地獄。也要明瞭這個理，你長期這樣熏染、這樣修持，就算三大阿僧祇劫，還是可以成佛的。我們覺得三大阿僧祇劫太長了，那你就念佛，念阿彌陀佛，你這一生到極樂世界，在極樂世界一生就能成佛。現在念佛的工夫當然不到，在娑婆世界，你憑念佛，你不能够一生成佛，但是你一生可以往生，往生到極樂世界，到那個世界，你一生就能成佛，這是特別法門。特別法門在這部論後面有講的，講到最後，馬鳴菩薩也勸我們念佛。這個講完之後，下邊再解釋一般人可能發生的一些疑問：

**亦無色相可見。而有見色相者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故。**

「亦無色相可見」，這是根據前面講，「非可修相、非可作相、畢竟無得」，無智亦無得，不但無得，你看也看不見。如來法身、真如，這個法性你看得到嗎？《金剛經》裏講：「凡所有相，皆是虛妄」，還說：「若以色見我，以音聲求我」，以色見



我就是要看佛，佛來沒有？以音聲求我，要聽佛說話的聲音，「是人行邪道，不能見如來」，凡是以音聲、以色相來求見佛，這個人是行邪道，他見不到如來。怎麼見不到如來？見不到如來的法身。講得多麼清楚，在這裏跟各位說，普通法門無論那一宗，都是講見色聞聲見不到真如本性。但是念佛法門，見阿彌陀佛佛相是正法、是正確的，它是特別法門。你要求往生極樂世界，阿彌陀佛化身來接引，他是化身來的，化身把我們接到極樂世界去以後，我們在那裏學，學到最後到了常寂光淨土，也沒有聲音、也沒有色相，還是一樣。這不過是方法不同，為了這一生成就、當生成就，用的特殊方法，所以就淨土宗來講，可以見色相。普通法門，不論那個法都不能見色相，這個要先了解。你不要聽了這個之後，到外面聽那些普通法門講：「你不要見色」，既不能見色，你見阿彌陀佛幹什麼？似是而非的話，跟各位說，聽不得的，普通法與特別法要分清楚。

這裏講，既是無色相可見，但是有時候也見到色相，「而有見色相者」，見到什麼色相呢？見的是報身佛、化身佛，見到化身來的佛。在釋迦牟尼佛那個時候，佛

在世的時候，很多人都可以看到釋迦牟尼佛，但是看到釋迦牟尼佛，你凡夫所看的是丈六金身；你證了羅漢果，你看釋迦牟尼佛，身體又高大了，不是丈六金身；到了大菩薩，登地菩薩看的是萬德莊嚴的實報莊嚴佛，那又不同了。無論是報身佛、化身佛，甚至我們現在到道場裏看的佛像，這都是化身佛，這就是有見到色相，見到佛的色相。

見了色相，這裏解釋：既是無色相可見，為什麼有色相又見到了？下面就解釋：「唯是隨染業幻所作」，隨眾生的染業幻作的，幻現出來的。這怎麼說呢？隨染業幻所作，隨染業，染業是什麼呢？我們凡夫眾生都是染業，佛隨我們凡夫眾生的染業，比如我們眾生的染業，是現在這個身體，我們凡夫眾生身體這麼高，一公尺多一點，或者再高是兩公尺，那已經很高了，三公尺可以說很少找得出來。釋迦牟尼佛丈六金身，丈六金身比我們凡夫高，高得不能太懸殊，釋迦牟尼佛的身體不是染的，不是凡夫染的身體，不是染業的身體，他是淨業身體，淨業身體也隨著我們染業身體幻現出來，幻作出來的。他隨著我們身體，我們身體是染的，他是淨的，所以慈舟

大師在這裏講，各位看解釋的第二行：「說有色相者，唯是隨眾生翻染業所作幻色之身」。什麼叫翻染業呢？翻是翻過來，就是相反的意思，我們眾生是染業，佛到世間來度化眾生，他要隨著我們染業，可是隨著我們染業，他要幻現，我們幻現的身體是染業幻的身體，佛來度化我們眾生，也隨著我們染業幻現，他是隨著染業，他現出來的是淨業——清淨的身體，就是翻染業所作的幻色之身。你把這一句要看明白了：「唯是隨染業幻所作」，隨染業幻所作，隨染業就是翻過來，我們是染業，隨著我們染業，然而他幻出來是淨業的身體，這是我們看見的佛的應化身。

下面就講：「非是智色不空之性」，「智」是真智，佛的真智，佛所幻作的淨業身體，跟我們人的身體身相不同的。我們人的身相純粹是染業所現的身體，佛是隨染業幻作清淨的身體。雖是清淨的身體，它是真智所現的色相，是色，不是那個不空之性，不是空性。真智所顯出的色身是不空的，是色身，這個智顯示出色，不是那個空性，不是真性。為什麼呢？「以智相無可見故」，就是因為真智的智相（即實相）無可見，法性的理體是無相的。

後面這一段，各位看看慈舟大師的注解：「又疑云」，又懷疑了，「如何知智色即空耶」，怎麼知道智色就是空呢？「釋云」，解釋說，「以智相無可見故」，智相是真智的相，那個相是無可見的。「智相是法性理體，所具大智慧光明義，徧照法界義」，智相是法性的理體，它所具備的是大智慧、大光明，它能夠徧照整個法界，不是我們肉眼凡夫能夠見的那個實相，所以說智相無可見。智相無可見，我們所見的就是上面所講的：你所見的是隨著凡夫眾生的染業，幻作出來那種色相，那個色相不是性體，不是真的智相。

## 第十九講

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

這還是講心生滅門，馬鳴菩薩寫這部論的時候，最重要的是讓我們了解每個人都有第八識，在這裏叫阿賴耶識。阿賴耶識有真如本性、有根本無明，我們所有的眾生，就因為不明瞭自己的真如本性，不覺悟就起了無明，起了無明，真如本性就被無明混雜起來，就變成真妄和合。馬鳴菩薩讓我們了解，學佛的目的是什麼呢？學佛的目的就是把真如本性完全開發出來，我們就成佛了。把真如本性完全開發出來，那我們凡夫眾生所感受到的生死痛苦，這個問題就沒有了，很多眾生最苦惱的就是生死輪迴的問題。要達到這個目標，要認識自己的第八識，第八識裏有真如本性、有無明，真如本性是不生不滅的，它本來就是覺悟的；無明是生滅的，不覺之後才有無明，有了無明，然後衍生出來我們現在這個生命現象、山河大地、的一切，天堂、地獄……六道裏這些都是由無明生出來的，要先認識這個。講生滅，



有無明就會生滅，你要把生滅（就是生死問題）破除掉，要先認識無明，然後破除無明，這才能夠成佛，道理是如此。我們現在研究生滅門，生滅門裏先解釋什麼是始覺、什麼是本覺，本覺是真如本性，本來就覺悟的；始覺是因為迷惑了，眾生迷惑了，不知道真如本性，學佛開始覺悟了。先解釋這兩個，這前面講過了。講過後，接下來講不覺的生滅這方面，前面講生滅，有生滅因緣，先講生滅心，生滅心是什麼？就講一個覺義、一個不覺義，這前面講了，所謂不覺，有根本不覺、枝末的不覺，前面講的三細相、六粗相，這個講完之後，在生滅心裏講覺與迷，本覺是覺悟的，不覺就是無明、迷的。覺與迷這兩者是同、是異呢？現在講同異，就講這個，前面是講同相，現在要講異相，剛才念的論文就講異相。

在這裏先跟各位講明一個需要了解的問題：為什麼講同又講異呢？既然前面已講清楚了，第八識裏有真如門、生滅門，再講到生滅門裏，又提到有本覺、有不覺，辨別這個同、異。由於馬鳴菩薩要防止後來學的人不容易辨別，假使只講同的話，那就是說不覺與覺，覺是包括始覺、本覺，無明包括根本無明與枝末無明，這統統

講不覺，如果不覺與原來這個覺悟完全是相同的，那就像有些人講：「既是相同的，十方佛，釋迦牟尼佛、西方阿彌陀佛、東方藥師佛，十方佛跟我，我的本性也有這個佛，我們都成了佛。」既是成佛的話，我就是佛，那還修什麼呢？而且很多經典裏講到真如本性：這是無修無證。既然講到同，再拿別處經典說無修無證，好了，那我們不用修，也不要證，本來就是佛，我就是佛。這不得了，這是大邪見。假如專門講異的話，第八識裏，真如歸真如、無明歸無明，真如跟無明永久不能夠同，只講異的話，永久是異的，合不來，那一般眾生就不敢承當了，佛是佛、我們凡夫是凡夫，我們還學什麼呢？不敢承當是佛了。就怕人學的有這兩種誤解，所以講同、異。

同是什麼？這裏要辨別清楚，有兩個最重要的意思：各位要記住，同是講性這方面，我們跟十方三世佛，本性是完全相同；異呢？是講相這方面，相是不同的。性、相這兩者，相是千差萬別的，性是完全相同。在這之前，我們先把這個分清，這個基本的問題辨別清楚以後，各位無論看那一部經，它講到什麼地方，你就知道

它是講什麼，有的專門就性這方面講、有的都在相這方面講，你就不會起誤解了。

現在講到異這方面，唯恐我們不容易了解，先講比喻：「言異相者」，講到第八識，阿賴耶識裏邊，生滅門中有本覺、有無明不覺，這兩者不同的異相，「如種種瓦器」，做成的瓦器，各種形相不同，就拿同是瓦來講，這種瓦與那種瓦，各各不同的。瓦器的器很多，有大的瓦、有小的瓦，還可以做甑，這統統包括在內，古時候的皇宮，宮殿上用琉璃瓦，普通老百姓用普通燒的瓦，瓦器的「器」就指的相，造成的相，「各各不同」，先說比喻，看比喻就容易明瞭。那就是說：「如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故」這三句話，「無漏」是清淨的這方面，就比喻本覺，本覺是無漏的，它自性清淨的，有無量清淨的功德。「無明」呢？就不是了，無明是由不覺引起來的。「隨染幻差別」這一句指的是無漏，無漏在這裏是講本覺，本覺是形容真如本性，就是真如，真如就是無漏法，它隨著染幻差別，隨著無明，無明就是染幻，不管是根本無明、枝末無明，都是染污的。既是染污的，它變出種種的現象來，也是幻化的、生滅的，它隨著染幻差別，雖然隨著染幻現出相，可是

這個相還是無漏的、清淨的功德相，不過它隨染，隨緣。《華嚴經》裏講：「隨緣不變，不變隨緣」，它隨緣，隨著染幻的緣，隨緣但是它本性無漏的、不變的，無漏不變，它隨緣就起了作用。隨緣起的作用，起作用當然有相，沒有相起什麼作用呢？就像瓦器，瓦是什麼做的？瓦是泥土做的，泥土做成種種器，器就是相，你的無明隨著染幻的緣，現出種種相出來，這個相就是差別相。

怎麼是差別相呢？我們凡夫眾生，就是在釋迦牟尼佛時代，我們見到釋迦牟尼佛，也見得到，但只能見到丈六金身，釋迦牟尼佛的身高，當然比我們普通人高，高不了多少，不能高得太多，為什麼呢？我們凡夫眾生心量就這麼大，再高就看不到了；證了羅漢果、證了辟支佛，還有大菩薩，他們見到的就不同了，他們可以見到高大身；到了地位很高的大菩薩，可以見到實報莊嚴的報身佛。我們所見的是應化身佛，大菩薩見的是報身佛。現在釋迦牟尼佛不住在世間，還有佛像，我們現在見到的佛像這麼大，你請大菩薩來看，就這個佛像來看，他從佛像裏面可以見到報身佛，這就是隨染幻差別，佛相所現的有差別。這個差別怎麼來呢？佛的法身沒有

差別，所現的報身、應化身有差別，所謂有差別，就隨著我們眾生無明的深淺，我們凡夫眾生的無明一層一層的，厚得不得了，只能見到應化身，我們能見到應化身佛還不錯，很多眾生見到如同沒有見，那業報更重。假設我們到道場裏見到佛像，恭恭敬敬地禮拜，我們的無明就淺得多，就比一般的普通凡夫淺得多，我們就見到佛了。再問：你覺悟不覺悟？你明瞭不明瞭這個理？二乘人，他證到四果了，他見到佛的身又不同，又是一種，因此在西方極樂世界有四土，凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土……有四土，四土所見的阿彌陀佛就不相同的。

下面說：「性染幻差別故」，這就指的無明，我們眾生就是由無明，前面講過，根本無明生出三細之後，再生出枝末無明，這就是我們現在生命的現象，起惑、造業、受報。我們凡夫長久以來，把起惑、造業、受報再加上無明當作習慣了，習慣有慣性作用，慣性作用就是習慣成自然，成為自然性了，「性」就指習慣成自然的習性。普通凡夫不了解真如本性，他把無始以來由無明造成的習氣、習性，當作這個性，這個性在凡夫眾生裏面，人人都是這樣的，就憑這個性生死不斷。一般人所



講的「要有人性化」，他講的人性，他指的就是這個性，就是習性。他們那裏懂得真如本性？真如本性早就迷失掉了。性染幻差別，由這個習性染幻，染得淺的在天堂、染得最深的在地獄，居中間不淺不深的在人道裏，這還是就六道來講，這個深淺按照六道，從最深的地獄，到餓鬼、畜生、人、天，這中間還有阿修羅，由深入淺。

無明是什麼呢？根本無明，前面研究無明四相就知道，生住異滅，到生相無明，你修滿十地菩薩，到了等覺菩薩才能明瞭。可見這都是染幻，染幻既是有深淺不同，所以十法界當中，有六凡法界、四聖法界，到了九法界圓滿以後，無明去盡就到佛法界，到佛法界圓滿就是一真法界，那不分了。到一真法界，那性體完全開發了，那個時候才是無修無證。什麼叫無修無證？整個無明都去乾淨，你還修什麼呢？那是形容性體，本來就不是修來的，修只是把無明修掉。他講那種話，我們千萬不能因為佛經裏講性體的時候，講無修無證，那好了，我們現在就不要修，也不要證，我們都是佛了。你這就起了大誤會。

了解性染幻差別故，就了解我們眾生的染幻有深有淺，所以眾生的相千差萬別，必須明瞭這個千差萬別，你自己才能知道什麼叫修行。大前提是：你懂得修行，不是修真如本性，真如本性本來就是無修無證的，你修是把無明一層一層地去掉，這才是修。無明有淺有深的，所以我們在九法界裏千差萬別，你開始學佛，由覺悟然後再修行，修行到什麼階段，你自己知道什麼階段。你了解這句話之後，你修行不必問人家，你自己知道自己到什麼程度了。自己連這個都不知道，你處處問人家，你問的是善知識，他懂得還可以告訴你，如果你問的人他根本也不懂得，你問一個人，他說無修無證，你碰到這個邪知邪見的人，就跟著他學。或者他說：佛是佛、我們是凡夫，我們怎麼能比佛？這話也不得了。你依他的話，永久不能成佛，你不敢承當。很難，在今日之下，你要問一個理路很清楚的人，不容易問到。譬如在這裏，《大乘起信論》一開始，就讓你把這些理路了解清楚，然後你學普通法門，你學那個法門到什麼程度，你自己知道。千萬不能學一般人說：「我是什麼佛的大弟子再來的，我有什麼……」這不必講，他講他的，就算他講的是真的，別說是佛的大弟子來，就是釋迦牟尼佛來的時候，他也不能代替我成就的，他來，還是講這些

佛法，講明白之後，還是要我們自己來修的。懂得這個，聽說任何善知識來，他說他有什麼神通、有什麼工夫，那是他的，他不能給你摸摸頂或怎麼樣，他就給你成就了，沒有那個道理。

我們的無明一層一層的，枝末無明是貪瞋癡慢疑，自己檢討檢討：我這個貪心能夠伏得住沒有？別說破啦、斷啦，伏都伏不住，還說什麼別的？那談何容易。先要知道自己，我就是修特別法門念佛，念到什麼程度，自己知道，不必求什麼瑞相、我見到佛沒有，不必貪這些。自己看念得煩惱伏得住沒有，人家請你去做部長，你心動沒有？人家叫你投資，說能發大財，你心動沒有？你對於那些，動搖都不動搖，你這才能伏得住。人家毀謗你一句話，你心動不動？這個一下就試驗出來的。所以念佛工夫，自己要時時刻刻檢點，若是一方面念阿彌陀佛、阿彌陀佛，在做功課的時候念，功課一做完以後，到外面又是貪瞋癡，一說話就是脾氣發上來，你憑這個工夫，你能夠往生？你這個染幻的性很堅固，不能變化的，那不得了。知道這個染幻差別，我們自己一步一步的，要把這個性轉變，這個無明要轉變，轉到什麼階段，

自己知道。別說佛法，中國儒家的老儒，儒經裏有了生死的法，有那個學問，古時候的老儒一見面：「某人，現在修養出現了。」什麼修養出現？這個人沒有火氣了。所謂沒有火氣，瞋心沒有了，瞋心是三毒中的一種，能夠伏住瞋心不發火氣，這個修養已經是不錯了，煩惱伏得也差不多了。我們今日念佛的人，你看看，有事情辱到他，他不發火，這算是自己有一點小的境界了；如果一句話就讓他跳起來，那早得很。學佛講這個理，完全向自性中求，自己開發自己本性，任何普通法門都是如此。淨土法門是因為在娑婆世界，外面的惡緣太多了，你在開發自性，你開發一分，外面的惡事給你遮上十分，難啊。為了這個難的關係，我們換環境，發願往生極樂世界，這是特殊法門。

以上講生滅法，接著講生滅怎麼來的，就是生滅的因緣，各位看六十二頁的論文：

### **復次生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。**

先解釋生滅因緣，把生滅因緣的名目總的提出來，標明生滅因緣的名目。各位

看：「復次生滅因緣者」，「復次」就接著前面講，前面講生滅心法，現在講因緣了，生滅怎麼生出來的？「所謂眾生依心、意、意識轉故」，「轉」當起字講，由這個轉出來、轉起來的，就是展轉，展轉生起來的。

現在就研究因緣，因緣是什麼呢？先講「真如為因」，一開頭先講真妄和合的，真是真如、妄是指的無明，要知道真妄和合，要注意妄怎麼起來的？前面講你要找妄找到心源，找到有妄心開始的源頭——那個真心，由妄心找到源頭（就像水源的源頭）的時候，也就見到真心了。你這個虛妄無明的妄心，因什麼才有妄心？因著對於真心（對於真如本性）一念不覺。要注意，因為一念不覺才起了無明，因此真如為因，依著真如，以真如不覺，這個不覺是以真如為因。真如不覺是最初的，依著真如，不明瞭真如了，就起了無明，是真如為因。那麼無明由真如為因，起了無明，無明生了三細，無明做緣，這裏講因緣——生滅因緣，無明就做緣，生出三細了。三細前面講過，業相、轉相、現相叫三細相，開頭就三細來講，真如是因、無明是緣，生出業、轉、現三細相來。第二，這個因緣不是單線，是雙線地講、連環地講，怎



麼連環呢？前面開始講真如為因、無明為緣，生出三細了，第二是「無明為因」，無明長出三細、生出三細，前面有因緣，真如為因、無明為緣，由因緣生出三細；現在把無明做因，三細之中有個境界，三細的業相是動相，業相再一轉，轉成見分、見相，見分相對的是境界相（就是相分），由境界為緣長六粗。就把無明，無明在三細之前，大家要分清楚，無明做因了，無明做因的時候，三細之中有境界，以境界為緣，然後又長出六粗相來，就是智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相，六粗都出現了。

了解這個因緣，所謂眾生依心、意、意識轉，各位看六十三頁，慈舟大師解釋的，關於心、意、意識，在別處有不同的講法，現在就本論，就馬鳴菩薩寫的這部論，「今本論，則心為真妄和合」，心是真妄和合的，「具分唯識」，就是全部的唯識，依心、意、意識，心是真妄和合的阿賴耶識。「意是生義，能依義」，意是能生義，能依的意義，「開則有五：曰業、轉、現、智、續」，意開出來有五個，後面要講的五意，這五個是三細裏的業相、轉相、現相，再加上六粗裏的前兩個，智相、相續

相，論文裏的意包括這五種，這叫五意。後面的意識呢？意識轉，在其他的不是了，你看：「業轉現仍為八識一分生滅，智續二識為三乘人之意識」，智相、相續相這兩個識是三乘人的意識。「後之意識，則凡夫第六意識也，亦兼前五識」，後面講的意識，是凡夫的第六意識，也兼了前面五識。他是這樣的分析法。

這一段說明什麼呢？你注意前面真如為因、無明為緣，生出三細；第二部分講無明為因、境界為緣，長出六粗來。因緣是能夠生的，眾生與九相，九相就指三細相、六粗相，合起來九相，是所生的。這就很清楚了，就講出生滅因緣的總標，標出來這個意義。只是這麼講還不算，馬鳴菩薩就預料我們憑這幾句話，我們還是了解得不清楚，所以下面還要詳細地分析，先問：

### 此義云何？

先問一下，你說因緣法，生滅法前面講過了，再問：什麼原因有生滅？在總標裏就把生滅因緣這個名詞標示出來，然後再問：有這個因緣是什麼道理？意義就是問什麼道理，「此義云何」就是生滅因緣有什麼意義，為什麼真如為因、無明為緣

生出三細來？又為什麼無明為因、境界為緣長出六粗來？什麼道理呢？先問這一句。下面就解釋了，再分別詳細地解釋：

### 以依阿黎耶識，說有無明。

「以依阿黎耶識」，因為依著阿賴耶識，阿賴耶識是真心跟妄心和合的一個總的根本識。現在說依著阿賴耶識，為什麼有無明呢？阿賴耶識裏有真如本性的一部分，依阿賴耶識裏的真如，真如本性有不變、隨緣這兩個意義，就真如本性的體來講，如如不動的，但是講到隨緣的時候，它就有動了。一動，這當中要分別清楚：它是隨緣，不錯的，前面講隨染幻緣、隨染幻差別，成佛的人把無明整個破除了，全體都是真如本性，他隨緣，他既隨緣，他根本就沒有不覺、根本就沒有無明，他也隨緣。為什麼呢？他隨緣度化眾生，所以佛到世間來是隨緣來的，我們眾生有善根，他隨著我們善根就到世間來，我們有覺悟的善根，他說出佛法來讓我們覺悟。佛到世間來，不僅度我們六道裏的凡夫眾生，還有六道以外的聲聞、緣覺、菩薩，他都來度化。他都是隨緣，但是他隨緣不變的，他絕不會變成不覺。這個意思在《楞

《嚴經》裏，那個大菩薩就問釋迦牟尼佛：「山河大地都是我們本性，我們成佛以後，何當復生山河大地？」什麼時候又再生出山河大地來？釋迦牟尼佛說：「不會的，已經成佛的時候，雖然現出山河大地，那是凡夫眾生所看的山河大地，佛看的都是法身現出來的，不變的。」我們凡夫眾生就不是這樣，我們依著真如本性，一念不覺就起了變，也是隨緣，一變的時候，就變成無明。雖然是真如被無明摻和在一起，無明怎麼變，真如也跟著變，這個變完全是幻變、染污的在變。就如同瓦器，瓦器也是泥土造的，不管怎麼變，我們眾生承認這是什麼瓦，這是石棉瓦、這是琉璃瓦，石棉瓦可能是另一種原料做的，我們就拿琉璃瓦跟普通瓦來比，都是泥土做的，但是一般人看了，只著相，只認識這是什麼瓦，認為琉璃瓦是帝王的皇宮才用得上的，普通瓦是我們民間用的，著相就分別出來了，這就是變。人的真如本體，隨著無明染在一起，我們就不認識自己本性，就完全承認我們所執著的幻相了。取這個隨緣義，在眾生來講，是生滅因，就以真如為生滅因，「說有無明」，以阿賴耶識裏的真如，一念不覺，然後起了無明，就是「以依阿黎耶識，說有無明」。

慈舟大師就說：「無明有無性成事二義」，講到無明無性，根本就沒有那回事情，無明是什麼？前面講性隨染，性是由著眾生不明瞭無明，把無明所起的幻相當作真實，就把習性、習慣成自然，講到真理上，無性，無明不存在的。「今取成事義」，現在講成事的意義，成事「為生滅緣」，這是一個；「又說無明，即指根本無明」，這就是前面講的，這個無明指的根本無明，「對下五意轉、意識轉，為枝末無明」，對下面五意來轉的，五意有轉，意是對下面，有根本無明就有五意出來，五意轉，意識就轉，講意識轉的叫枝末無明。這就是解釋那個意義，一層一層的，最源頭，你找黃河也好、找長江也好，你從下游往上找，找到源頭，找到發源地，發源地開始涓涓細流，那是生相無明一點點，找到源頭，水分與陸地是怎麼樣，就見到了，真如本性也見到了。這裏講轉，你有源頭，真如本性不覺有了無明，無明再有三細、有六粗，由根本無明轉到後面的枝末無明。你認識這個，先講由阿賴耶識轉出根本無明來。這個解釋，你看慈舟大師的小標題：「未三別釋」，別釋下面：「申一釋所依心」，所依心的「心」指阿賴耶識，依著心法才有，心法指阿賴耶識裏的真如，不覺真如才有無明，是這樣，開始這麼來的，這是根本無明。下面看：「申二釋意



轉」，由先轉意，然後再意轉了。翻到六十四頁，講意轉，這個意轉都是識，從根本無明之後，就整個由無明轉成識了，識有識相：

**不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說為意。**

第一句：「不覺而起」指業相，一念不覺，原來真如本體是不動的，一念不覺，不覺才起了無明。「不覺」這個字，不能覺悟的覺就是黑暗的、就是無明的，就沒有明，失了明叫無明，無明才妄動，動就是業相。所以「不覺而起」，就指由一念不覺起了無明，無明一動就是業相。這一句就指阿賴耶識裏的根本無明怎麼起來的，根本無明起來之後，怎麼又有業相，由根本無明帶動真如。按照《華嚴經》講「真如有隨緣的作用」，如果真如沒有隨緣的話，那真如死板板的，談不上真如。諸佛就是因為隨緣，他才可以永久在世間度化眾生。凡夫眾生一念不覺起了無明，一方面有無明，一方面真如又有隨緣的作用，由無明帶動真如有隨緣的這種作用，就起了業相。根本無明就帶動真如起了動相，這個動相，凡夫眾生一動就是污染的，就是業相。業相就指第八識（識的總體），第八識的總體就唯識學來講，識的自

體分，你的自體分起作用，起作用一個是見分、一個是相分。所以第二句：「能見能現」，「能見」是第八識的見分，你起了自體分，第八識要起作用，起作用一個是能見、一個是所見的，能見是能見的惑，指能動的功能；所見的就是境界。你能見的見到什麼？一定有個對象，這個對象就是所見的相分，就是境界相。第三句：「能取境界」，前面是三細相，第一句是業相，第二句「能見能現」是轉相、現相，三細相。三細相一出現，第三說起來是第三，好講，實際上能見、能現同時出現的，你自體分一起作用，同時就出現能見、能現。「能見能現」，它能取，能取智相，能取境界相，這叫智相，六粗前面第一種叫智相，這個智相就是分別相，它能夠分別的。第四句：「起念相續」，由求那個境界的時候——執取境界的時候，就能取的念頭，起了念頭，這個念頭一起的時候，念念在那裏相續不斷，就能取的這個念頭、念念取的境界，並不是一取就放棄，不是如此，既然取了，永久不放棄的，就是相續相。「故說為意」，這種由三細到六粗的前兩種，統統包括在意裏面，五意。

五意裏面，按照蕩益祖師講的，意就是第七識，第七識能取境界，念念相續，

永久在念念相續，不會斷的。它能取，它取第八識裏的見分、相分，不過它只管第八識，只執第八識，外面世界它不管，外面境界它不攀緣，它只攀緣第八識。它念念相續，就一直相續，從有了無明，由第八識轉成第七識，永久在那裏相續不斷，因此俱生我執、俱生法執，就是在第七識裏面，說名為意。看慈舟大師的注解：「上云意字」，故說為意的意，「有能生義，有能依義」，能生是它能夠生出後面這幾個相，這個現相，能依的時候，它能依，這是什麼呢？「謂前前能生後後，後後能依前前」，這就是五個意，它既是能夠生後面的，就後邊來講，又能依前面而生出來，前前能生後後、後後能依前前，這是連環式地往下轉起來的。「又能生為因，能依為緣」，前面能生的意思叫做為因，就後面能依的叫做為緣。「亦即略明生因緣義」，這是講生滅因緣這個意義，這是講生的，怎麼樣生起來的，生起的因緣就是能生、能依。總的標出叫生滅因緣，把生起因緣解釋了，還有滅的因緣，這在後面講。下面分開來，再推廣來講，推廣就是詳細地再辨別這五個名詞，就是依五意，五意是什麼？叫業識、轉識、現識、智識、相續識，再把它辨別，這還是生的因緣，還在生的因緣這部門。

## 此意復有五種名，云何為五？

這個意，前面總標：「復次生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉」，心前面講過了，現在講意。「此意復有五種名」，這個意又有五種名詞，「云何為五」，是那五個呢？下面就詳細解釋：

### 一者名為業識，謂無明力不覺心動故。

「一者名為業識」，第一個叫做業識，什麼叫做業識？「謂無明力不覺心動故」，由無明這種能力、這種力量不覺，無明力不覺心動故。這個業識，「業還是意」，前面講五意當中，業識就包含在五意裏面，第一個講業識，「此即八識自證分」，這個業識在這裏講，是第八識的自體分。「意為能依」，意是能依，它能依誰？根本無明，它依根本無明，它才轉出來的，「根本無明為所依」。換句話說，「謂依無明而生業識」，它依靠根本無明才有這個業識，依靠根本無明才生出業識來。真如為因、無明為緣，講到業的時候，又依靠它生出業識來。這樣說起來，「無明有能熏真如之力」，無明有能夠熏染真如的力量，叫無明力，它有能熏之力，熏是熏染，它有能

夠熏染真如的力量。熏染真如的力量是什麼？真如本來就有隨緣的能力，這種隨緣能力既能隨緣，無明不覺，無明也是緣，不覺無明這種緣，它一熏真如，真如就隨這個緣了。「真如隨緣」，真如一隨緣，本來說到真理上面，真如本體本來是不動的，「非動」，你說真如本體有動嗎？說起來是如如不動，「而現動」，現在由業識來熏染，一熏染起了動相，現出動相來，體是不動的，它一隨緣，現出動相來了。它能夠顯出動相來，「實是無明力為能生」，實在是無明的能力，無明的力量能生。這一動，就動的意思來講，什麼叫業？業就是動，就凡夫來講，凡夫眾生一動就是業，所以無明這種力，它一熏染真如，把真如帶起隨緣的真如相，它一方面把真如隨緣的這種功能帶起來，一方面又污染了真如。這樣說起來，「業識為所生」，它能生出業識，業識是它生出來的。「今取無明動義，曰業識」，現在就取無明的動相（無明熏真如，起了動相），就動的意義來講，叫做業識。剛起無明，沒有動，不能叫它業識，這要分清楚。取無明，以無明熏染真如，真如隨緣現出動相，這才叫業識，這不能含糊。



## 二者名為轉識，依於動心能見相故。

「二者名為轉識」，第二名為轉識，轉識是三細裏的第二個，叫轉，「依於動心能見相故」，這就講第八識本身的見分。這個見分怎麼出現？「此八識見分，為能依」，見分是依照業識出現的，見分能依照業識出現，見分是能依，業識叫所依，依就依靠業識，業就是動，就是動心。「依業識轉起能見之見分」，見分就這麼來的，它一動，一轉動，轉動見分。這個意思就是「於真空迷為斷空」，真如本性原來是真空，這個真空要注意，不是指太虛空的空，太虛空是斷滅空、頑虛空，這個真空能起妙有。誰能起妙有呢？成佛的人能夠起妙有，成佛的人不動就是證到法身——法身佛，他在那裏如如不動；他要出來度化眾生，要起作用的時候，他就要動。他動可不是我們凡夫眾生的動，他沒有無明，他動而不變，動是隨緣，隨緣不變的，沒有把本性的本覺變成不覺。我們凡夫呢？依著根本無明變成業識，業識再一動的話，就起了見分，能見的見分就是真空，本來是真空，空空洞洞，一點污染都沒有，晴空萬里的。就拿太空做比喻，太空裏一點雲彩也沒有，任何物體都沒有，晴空萬

里的，這有什麼見分？沒什麼見分，所以能出現見分，就把真空一迷了，把真空縮小了，變成斷滅空了。「於斷空中堅固欲見」，在斷滅空之中，斷空堅固，很牢的堅固就執著要見了，「故名此轉識為見分」，這叫做轉識，轉成見分，自體分出現見分。

分開來講，後面有第三個現識，現識就是境界，境界實際上由業識一轉，見分、相分同時出現，第三叫現——現相、現識：

**三者名為現識，所謂能現一切境界；猶如明鏡，現於色像；現識亦爾，隨其五塵，對至即現，無有前後。以一切時，任運而起，常在。前故。**

「三者名為現識」，第三叫做現識，現識就是三細之中的境界相，也叫現相。三細相的現相，在這裏講現識，現識也跟前面見分同時出現的。「所謂能現一切境界」，這個現識、境界相，包含一切的境界，包含什麼境界呢？第八識裏所現的一切性境，一切性境都是這個境界相。所謂性境是什麼？沒有經過名言、分別，加那個……有

三量。現量所講所緣的是性境，不是現量，後面那個比量、非量，那都是現量，現量所證的就是性境，它現出一切境界來。下面說比喻，這個境界相「猶如明鏡，現於色像」，就好像一面很光明的大鏡子在那裏，什麼色像都現出來了。「現識亦爾」，「亦爾」——也是這樣，講到三細裏的第三個現識，這個境界相也是如此，就像明鏡裏現出來的。「隨其五塵，對至即現」，「五塵」是色聲香味觸，「對」是對象，對象一至，馬上就出現。一面鏡子本來空空洞洞的，什麼人物、什麼物體一來，一對著這個鏡子，立刻就出現那個色像。「無有前後」，沒有前、沒有後，一切境界一現，就一齊現。為什麼呢？「以一切時，任運而起，常在前故」，「一切時」是無論什麼時候，就是不間斷的，任運自然而起的，對至即現，無有前後，「無有前後」就講見與現，見分與相分同時出現，也就是第八識裏面的相分，跟前面的見分沒有前後。

為什麼呢？後面這三句，你看慈舟大師講的：「末三句」，最後三句，「轉釋上無有前後」，再轉過來解釋上面那句無有前後的意思，「以此識於過去現在未來三時中」，因為這個現識在過去、現在、未來，時間有三際，在這三個時候「任運自然

而有」，任運而起的。換句話說，第八識的境界相，它在什麼時候都出現，都有。「以一切時，任運而起，常在前故」，「末句有二義」，最後一句——常在前故，有兩個意義：「一者八識去後來先作主翁」，這是《八識規矩頌》裏講的，一個人到人間來，第八識先來投胎，「來在先，故云常在前也」；「二者八識常在諸法之前」，諸法就是由根本無明生出三細、六粗這些諸識，這裏講第八識都在前面，常在諸法之前，「乃至未有情器世間，先有八識」，乃至於有情世間、器世間還沒有，就先有第八識了。為什麼呢？比如他到人間來，他的第八識是人間的第八識——我們人道眾生的第八識，尚未到人間來，他的第八識隨著前六識造業（引業），引業為什麼能夠引第八識到人間來？先造業，造業就熏染第八識的相分，把人道的第八識相分熏成功了，他的第八識還沒來，他人道第八識的相分早就造成了，器世間早就在了。有情的世間，有情的第八識在，第八識到人間來，他變成人身的第八識，第八識這個相分也就存在了，這是有情的。無論有情的世間、無情的器世間，第八識都是先來。「以有八識，諸法乃現」，因為有第八識，諸法才現出來。「五塵諸法齊生則齊現」，五塵諸法一齊生出來，就是在這個第八識的現識，一齊同時出現。「故常現在諸法之

前，對至即現，如鏡中像」，下面一看就懂了。「揀非六識在無心位，七識在滅盡定，皆不現前」，這是揀非第六識、第七識，第六識在無心位，還有間斷的，第七識還有滅盡定的時候，還有不現前的。這是講第八識的現相、境界相。



## 第二十講

請翻開六十五頁，上回把心、意、意識，意裏面有五種名，叫五意，五意上回講到業識、轉識、現識，都講過了。現在講第四智識，六十五頁最後一行：

### 四者名為智識，謂分別染淨法故。

「四者名為智識」，前面業、轉、現是三細相，第四叫智識。智識怎麼說呢？「分別染淨法故」，這個「智」，由真如本性一念不覺起了無明，然後就有三種細相，這三種細相之中，有個境界相，那個境界相就是第八識的相分。相分要說得完全的話，第八識的相分，第八識裏有種子，有我們眾生自己的五根根身，再就是外面的器世間，這都是相分，就是境界。這裏講的智識是什麼？前面的業相、見相、境界相，業識還沒有分別，能見、所見的也沒有分別，還沒分開來，到了轉識和現識的時候，有見相、有境界相，見是能見，境界是所見，能與所是分開的，有分別了，不過那個分別只是就第八識裏面的自體兩種功用做一種分別，雖然有境界，實際上真正說起來，還是沒有分別的。真正說分別，就是第四智識，由智識，智就是一種分別的

意思。所以下面那句話：「分別染淨法」，分別染法、分別淨法，分別染淨法就隨緣來講，如果是隨真如的話，那就是起了淨法；如果心是隨無明的話，那就是染法。無論是淨法、染法，都是由智識在那裏起作用，分別染淨法。

這個了解之後，各位看慈舟大師解釋的：「能分別即智識，所分別為現相」，這個能夠分別的是智識，所分別的是現相，現相就是三細的境界相。「謂分別現識所現四聖六凡淨染等法」，也就是分別現相所現的四聖六凡的淨染等法，前面的論文講——謂分別染淨法故，所謂染淨法，「淨即四聖，德位各有淺深；染即六凡，惑業重輕，各有粗細」，染法是六道凡夫的這些法，淨法是四聖的淨法，無論是染是淨，染也有程度的，有淺有深，淨也有淺有深。就拿淨法來講，淨法就是十法界講的四聖法界，四聖法界每一個法界，他所修的德位各有淺深，聲聞的德位、緣覺辟支佛的德位，當然不同的；菩薩的德位，從十信、十住、十行、十回向到十地，每一位都不同。就染法來講，六道凡夫所具有的惑業有輕有重，惑重的，造的業就重，惑輕的，造的業輕，也有粗有細，不相等的。「此皆依他起而幻有」，這些粗細染淨法，

都是依他而起的，幻有的。「以不了幻有」，你不了解這是幻有的，你在那裏隨意地分別，所謂「任運分別」，就指我們凡夫眾生不知不覺的，在那裏妄加分別「何者為染，何者為淨」，「曰俱生法執」，這叫做俱生的法執。這個法執從智識開始，前面講三細相，它沒有什麼執著的，起了執著是從智識。

**五者名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業，令不失故，復能成熟，現在未來，苦樂等報，無差違故，能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮。**

這是解釋相續識，相續識就是六粗之中的相續，三細六粗，三細是前面三種，剛才講的智識，就是六粗開始第一個智相，這裏是相續相。現在就看：「五者名為相續識」，第五講相續識了，為什麼把它解釋為相續識呢？「以念相應不斷故」，「念相應不斷」就講這個識的自體，第八識、第七識等這些識的自體，不斷，這個念念相應不斷的，以這個念相應不斷故，念念相應不斷，所以把它解釋為相續識。這是根據前面那個智識來的，智識是虛妄分別，它虛妄分別什麼？分別前面三細相裏的

見分、相分，把這個相分當做真實的，由那個智識一虛妄分別，這個相續就把虛妄分別那個念念相續，不會間斷的，所以它叫做相續識。再呢，「住持過去無量世等善惡之業，令不失故，復能成熟，現在未來，苦樂等報，無差違故」，這一段是講眾生起了煩惱，起了煩惱造了業，由造業到受果報。由造業到受果報就是從因到果，為什麼有這種狀況？是由於相續，由相續識在起作用，這是煩惱，起惑、造業不會間斷，在那裏相續不斷的。

分開來看：「住持過去無量世等善惡之業，令不失故」，每一個眾生，無論過去什麼時候，以至無量的過去世，在那些過去世之中造了很多善業、惡業，還有不動業等等，很多，都能使得這些所造的善惡之業不會失掉。既是不會失掉，那它就是一個種子，所以我們說：眾生造善惡業，善業、惡業一造，就收藏在第八識裏面，一收藏到第八識裏面，就變成心中的種子了，這個種子就是個因。什麼因？生死輪迴的因，這個生死輪迴，每個種子就是一番生死的因，就是它能夠執持善惡業的種子，不會失掉的，善業不會失、惡業也不會失。講《阿彌陀經》時舉的例子，念

一句佛號就是金剛種子，在過去多少世以前，有個砍柴的樵夫，在山上遇見虎了，遇見猛虎不得了，心裏一害怕，就往樹上爬，不知不覺之中念了一句佛，就憑那句佛，到了釋迦牟尼佛這個時代，釋迦牟尼佛出現在世間了，他要來出家，釋迦牟尼佛那些小乘弟子一看：「你沒有善根，你怎麼出家？」這個人哭著不肯離開，後來遇到釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛一看，可以叫他出家。弟子就問：「為什麼？多少世以來沒有善根，怎麼出家？」佛就說：「在這以前，你們所看見的是幾十世、幾百世，他還在那個久遠劫以前，念了一句佛號，現在成熟了。」由這個公案（故事）可以知道，念佛固然是種了一個金剛種子下去，永久不會失掉，種了善根，就是其他的，做一切善事、惡事，那個善惡業也是永久不會失掉的。我們看電視，電視裏教我們學好，我們就有好的種子；教殺盜淫妄的那些方法，本來不是我們的，但是我們眼睛一看、耳朵一聽，收到自己心裏去，就變成自己惡業的種子了。所以「假使百千劫，所作業不亡」，所做的業是永久不亡的，不亡怎麼呢？「因緣會遇時，果報還自受」，它不論多少劫都不會亡掉。必得要學佛，把這個生死的種子，就是斷惑，惑業的種子斷了。種子有深有淺的，淺的，見思惑斷了，可以了分段生死；



深的，那個俱生惑，要到金剛道的時候才能斷了，這是學普通法門。

淨土宗念佛法門好處在那裏呢？我們現在都是凡夫，我們工夫不到，斷不了，再一轉世，再遇到佛法、再繼續修，生生世世遇到佛法，還要遇到正法，遇不到正法，遇到那些邪知邪見的法，那可就不行了。遇到正法，每一生、每一世繼續修，斷見思惑，修了不知多少世，斷了八十八使，證了初果，然後還有八十一品思惑，分三界來斷，七番生死，這還是分段生死；你要斷變易生死，必得要三大阿僧祇劫。所以了解《起信論》的好處，就是把這些理說得清清楚楚的，清楚之後，我們考慮一下：我們現在是學普通法門好？還是學淨土宗念佛法門好？淨土宗念佛法門，雖然根本無明沒有斷，就是枝末無明，甚至於八十八使見惑也沒有斷，你能伏得住，把一句佛號念熟了，壽命終了就能往生極樂世界。往生極樂世界怎麼往生？帶業往生，過去無量世的善惡之業，沒有斷，你學普通法門，必須業盡情空的時候才能夠了生死，我們沒有業盡情空，善惡業滿滿的，帶業往生，藉著我們自己念佛的工夫，到壽命終了的時候，阿彌陀佛來接我們，二力法門，把這些再多再多的善惡業一下

都帶過去，帶到極樂世界。一到極樂世界，那個環境沒有電視成天在播放色、聲、香、味、觸那些，教人家殺、盜、淫、妄、酒，沒有那些，那裏是眾鳥演法，樹上吹的微風都在演法，所以一到那裏，再多的業很快就業盡情空了。我們學佛，這個必得要了解，然後你在選修行法門的時候，才清楚應該選那一種。不能隨便聽人講，某個大名人來了，他一場演講，我們就跟他去學。他講得再好，他本人的工夫再好，那是他的境界，我們要學到什麼程度，我們自己知道，八十八使其中一個身見就破除了，別的還說什麼呢？這個自己都不明瞭，那不是自欺欺人嗎？「住持過去無量世等善惡之業，令不失故」，這就是相續識。

「復能成熟，現在未來，苦樂等報」，它既是把過去世所有的善惡業，把它住持（維持）在那裏不會失掉，又能夠成就，讓它能夠熟，現在的、未來的，這指的什麼呢？有苦報、有樂報——苦樂等報。比如我們就總體的來講，我們到人道來了，我們第八識就整個到人道來，就是現在我們人道眾生這個總體，果成熟了。除了這個總報成熟，還有差別的，差別的什麼呢？同樣是人，有的做皇帝、有的當乞丐，這

中間差別太多了。為什麼呢？這就是總報以外，還有其他差別的個別的報，所以《八識規矩頌》裏講：「引滿能招業力牽」，引業、滿業，引業招的是總報，滿業招的是別報，這都是因果，必須要明瞭。所謂能夠成熟現在的，我們現在由過去的引業、過去的滿業，造成我們現在總的報體是到人道來，別的業報呢？各人的享受不平等、各人所處的環境也不相等，相差得很懸殊。現在如此，未來也是如此，未來也是苦報、樂報，總的差別，都是千差萬別的。雖是千差萬別，下面一句話：「無差違故」，不懂因果的人，以為這話沒有道理，心裏忿忿不平。懂得因果，你知道由引業、滿業造成不相等，這個絲毫不差的，現在的果與過去的因，因果相符，一點沒有差錯的，無差違。這個能夠使善惡業不掉，又能使善惡業成熟，成為苦樂的果報，而且使得因果不相差違，不會相違。為什麼呢？有了相續不斷的相續識，在這裏起了作用，沒有相續識在這裏是不行的，就從這方面來解釋相續識的一個意義。

再是第三：「能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮」，能夠使得現在已經之事，已經經歷過的事，怎麼已經經歷過的事呢？比如昨天看電視，看見

立法院裏在互相打架，檢察官把一個人抓起來，法官把他放了，檢察官馬上又提起公訴，又不放，後來他的家屬向法官下跪。這些事情昨天看過了，今天忽然又想起來，昨天那些是已經的事情，如果沒有一種記憶的能力，事情過了就算了，就沒有，為什麼忽然又想起來、又念起來呢？由於有一種記憶的能力，沒有記憶的能力，昨天的事情一過就沒有了，心裏一點印象都不留了。現在不但留在心裏，而且現在又想起來了，不但現在想起來，而且是以後世世遇到適當的時候，又時時刻刻想起來。不但想起來，而且還模仿，自己行為表現出來，這就是有一種記憶的能力，忽然而念，這是講已經的事情，想起來了。還有「未來之事，不覺妄慮」，未來的事情是未經，沒有經過的，事情還沒來，你不覺，不知不覺地妄慮，「慮」是思慮，不知不覺地在心裏打妄想。你這個打妄想，還沒有事實，沒有事實，你怎麼打妄想？想這個、想那個，這什麼道理？這也是你的妄念在那裏起作用。妄念的那些很多事情，雖然還沒有發生，事情還沒有發生，你的妄念先起來了，妄念先起來的時候，你妄念愈多，那就可以成為事實。為什麼可以成為事實呢？我們就現實環境來講，山河大地以及我們人羣的這些，這一類的現象，都是由我們自造的，前面講由一念

不覺起了無明，無明有根本無明、有枝末無明，這些都是妄念，有妄念才起了這些，出現這些境界。前面講三細相，三細相的見、相二分，能見與所見的相分，相分就是由我們妄念出來的，你沒有妄念，那有這些境界呢？現在我們人所看見的山河大地，是我們人道的相分，第八識的相分出現的，這個相分就是我們過去的妄念構成的；那我們現在的妄念，雖然事實還沒有來，我們就起了妄念，起了妄念，你執著這個妄念，你的妄念將來就成為虛妄的境界。

其他的宗教只是講，卻不了解這個道理，我們就代替別的宗教說吧。他說要生天堂，可不可以生天堂？當然可以。就是他的念頭，一直在那裏起這個念頭，起這個念：我要到天堂、我要生天堂、生天堂，念念相續不斷地在起念頭，他到將來的時候，一旦成熟，這一期生命業報身完了的時候，他就憑他的妄念所構成的天堂，他就可以生到天堂去。還有，不是別的宗教家，他是普通人，就拿現在的一般人來講，他一直在財色名食睡上面想，想到那裏，他將來就到那個環境去，那些環境都是他的妄念造成的，這講未來之事。未來之事包含得很多，範圍非常廣泛，你想什



麼，你都可以想，不講修行、不想了生死的人，他可以任意地想，國家的法律要按照事實來論斷，沒有事實，國家法律不管。比如：我想搶銀行、我想殺警察、我想把某某人殺掉，我只在腦筋裏想，國家的司法機構對我無可奈何，他不能把我抓起來，他也不知道我在想什麼。但是國家法律管不到，因果管得到，因果怎麼管呢？成天想這些，自己就在那裏造業了，身口意三業，造業就是業因在那裏，不失，將來遇到因緣、遇到緣分，它就能夠成熟。所以對未來之事，「不覺妄慮」，虛妄分別在那裏想，不講修行的人，他不知道，不知道這個事可怕。

我們修行學佛的人，有的不想了生死，他學佛，他講他為什麼學佛：我學佛是為了得一種神通，或者得他心通、或者得天眼通，我得了天眼通，人家有什麼私人的事，我都看得清楚，得了他心通，人家有什麼心理，我就知道。你為什麼要知道？耶，我想知道，學佛的目的就為了這個，那他可以起妄想，他不害怕。如果不是為了這個，為了要了生死的話，那對未來之事，不覺妄慮，心裏要警惕了。佛法講「萬法唯心」，唯心是什麼？你清淨心起來，長期起了清淨心，你就到四聖道（四聖法

界)去，長期起了污染的心，虛妄污染的心，那就永久在六道裏生死輪迴，就這樣。所以這個妄慮，妄慮就在六道裏，超不出六道。那麼他有記憶的能力，也有設想未來的這些能力，這是什麼呢？設想未來，他不是偶然想一下，他是對未來之事，不覺妄慮，相續不斷地在那裏妄慮。一直在那兒想，這就是相續的心理，所以有這個意義，也就是解釋相續識的意義。

「五者名為相續識」，什麼叫相續識呢？第一個是講它識的自體念念不斷，識的自體是第八識的自體，念念不斷，持過去的善惡業種，又成熟未來的業果，再是對已發生的、未發生的起念頭，從這幾方面都是不斷的。所以這三段，第一是識的自體不斷；第二是煩惱的貪愛心不斷；第三是過去、現在、未來三個時間不斷，相續不斷的；這解釋了相續心、相續識。

這五個意，意叫做意識，前面那句是在六十二頁：「復次生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故」，分成這三個，一個是心、一個是意、一個是意識。按照唯識學來講，心是指的第八識，集起名叫心；中間那個意就是第七識，思量叫做意，

恆思量；第三的意識，分別叫識，第六識，分別叫識。但是在《起信論》裏，剛才講完的五意，五意與唯識學裏所講的有點不同，不同在那裏呢？比如在六十四頁講：「此意復有五種名」，這五種名，一個是業識、一個是轉識、一個是現識，就是三細識，按照唯識學來講，這三細識完全屬於第八識的，第八識的三細相，這裏加上第四智識、第五相續識，三細相加上六粗相的前兩種——智相、相續相，變成五個識，五個識叫五意。這五個意當然跟唯識學裏的不相同，但是從意思來講，沒有抵觸的。這裏把五意分配第八識、第七識，兩個識都放在五意當中，五意當中，業識是第八識的自體，轉識、現識是第八識的見相二分，智識是什麼呢？智識是第七識在起作用了，第七識就根據第八識的見分、相分，就發生了我法二執。這裏還沒有執，就是分別，起了分別作用。前面第八識雖然有見相二分，第八識本身沒有分別能力，有第七識的時候，起了智識的作用，起了分別作用，它才又分別染、分別淨。所以分別染、分別淨的是什麼呢？它一方面把第八識的見分當作我，執著為我；這個分別的意思，念念不斷的，就發生後面那個相續識，相續識就執持了，就發生執持的作用。所以這個俱生的我執、法執，就從這裏發生的，它沒有第七識不行。

沒有第七識，就沒有這些分別執著，就不會有的。

第七識是染淨依，染淨依是什麼？它只會執著第八識為自內我，它不會造業，造業是什麼？造業是第六識，第六識指揮前五識，第六識就依靠第七識，第七識污染了，第六識就跟著污染，第七識轉淨，第六識跟著就淨，轉染、轉淨，關鍵就在第七識。但是我們修持的話，照普通法門，你先從第六識開始，叫做轉，把染的轉成淨的，由第六識轉淨的，帶動第七識也轉淨，這就是修持的方法。怎麼帶動轉淨呢？理是相同的，佛法講戒，惡業不能造、善業要行，初步工夫要「諸惡莫作，眾善奉行」，就是戒。儒家也講，孔夫子教顏回：「非禮勿視，非禮勿聽」，電視裏教人家殺盜淫妄，都是非禮的，你不能看，也不能聽。我們現在那個人能夠一天到晚不看電視？在今日之下，那些殺盜淫妄的事情，不但電視裏有，在街上殺盜淫妄也有，實際上表演多得很，不看也不行、不聽也不行。孔夫子教人家「默而識之」，你除了這個工夫以外，你的心裏是默而識之，默而識之是明明德的，要開發自己的明德，講那個工夫。大乘菩薩自度度他、自救救他，就用那個方法。不論是儒家的

方法、佛家的方法，這當然都是基本的，你學佛學那一宗，你不持戒行嗎？持戒是基本。就我們念佛法門來講，除了持戒以外，必得要念佛，因為在正法時期，戒才持得最清淨，在正法時期戒能成就，到像法時期就不行了，得學禪才行，末法時期只有淨土宗。孔夫子教人「非禮勿視，非禮勿聽」是講禮，從禮上學成聖人，只有顏回這個大弟子，他的高材生才能辦得到，其他的學生還不行。所以我們現在要學的時候，只有學念佛法門，還要守戒，雖然戒在末法時期不能成就，還不能不守戒。

我法二執，就是發生在第七識裏面，這裏講五意的時候，為什麼五意既是第八識、又是第七識呢？第七識從無始劫以來，就跟第八識相應在一起，沒有間斷的。如果第七識一斷的話，那還得了，第八識就變成無漏的。所以第八識阿賴耶識就是因為第七識的關係，這兩者要分析佛法的道理才明瞭是第七識、第八識，普通人怎麼知道？這兩個識連在一起怎麼知道？所以就五意來講，第七識、第八識合在一起講。用工夫的時候，就是從第六識、第七識這上面轉，把第六識、第七識的我法二執轉乾淨。我法二執執的什麼呢？執的我相、法相，我相、法相就是第八識現出來



的假相，你幾時把那些假相轉乾淨，那就成功了。但是在用工夫的時候，得先從第六識、第七識這樣轉，不這樣你怎麼轉？大家學禪，參怎麼參法？他也不跟你講這些道理，你就是參透了，再怎麼用功呢？他也不跟你講。就天台宗來講，禪宗那個法是圓教，那是對那些絕頂聰明的人、領悟力最強的人講的，所以禪宗不是三根普被的，三根普被的是淨土宗。再講中等根器的人，一定要研究教理，我們現在都是中等根器的人，所以要研究這個理論。這五個意講完了，下面是結論，看六十七頁：  
**是故三界虛偽，唯心所作。離心則無六塵境界。**

「是故」就下結論了，前面講由一念不覺起了無明，然後講發生的這幾個，這還是講生滅門，阿賴耶識有真如門、有生滅門，這還是講生滅門。生滅門怎麼起來的？前面那句話講依靠心、依靠意、依靠意識，展轉生出來的。然後這當中分別解釋：什麼叫做依心、什麼叫做依意、什麼叫做依意識轉？現在我們明瞭這個意，五個意就把三細相加上六粗前面兩個粗相，就是智相、相續相，都把它併在心意裏邊。既是這樣比的話，先講心，心是第八識，第八識最初，這前面都講過了，我再幫助

大家複習一下：最初這個心依照真如，一念不覺真如，以真如為因，一念不覺真如就起了無明，就是真如為因、無明為緣，然後就變成第八識，變成阿賴耶識，這是阿賴耶識的因緣，因緣生法。你講生滅，一切生滅法都是有因緣的。先講第八識，就是阿賴耶識，阿賴耶識是真如為因、無明為緣，這就生出第八識（阿賴耶識）來了；再由無明為因、境界為緣，又長出六粗相來了，所以有兩層的。再是意、意識轉，這個意講下來，講到三界，就把八個識全部都包含進去了，為什麼呢？講到意的話，按照唯識講，意是意根，後面講意識是第六識；在這裏講，意根、意識全部都包含在裏面。

「是故三界虛偽」，因此講三界都是虛偽的，虛的，「虛」是不實在的，「偽」是假的。三界是什麼？欲界、色界、無色界，欲界固然是虛假的，色界也是虛假的，無色界（四空天）憑著四種定工夫，那種大定的定工夫，四禪八定的，到四空定那種定是了不起的，但是在這裏說都是虛假的，因此三界都是虛的，這個虛假的。你講三界一切虛假，虛假為什麼現出三界來呢？前面一層一層分析，在這裏就講「唯

心所作」，六道裏邊，到三途裏是心作的，心在三途，將來就墮落到三途；心在人間，將來就在人間；心在天堂，將來就到天堂。唯心所作。下面：「離心則無六塵境界」，「離心」是離開虛妄分別的心，那就沒有六塵境界了，「六塵」就是三界六塵這些，一切的境界都不存在，就沒有了。

為什麼呢？很多人辯論說：「你們佛法，說話不看事實，就講那些空話，你說三界唯心，離開心就沒有三界、沒有六道，明明這個大自然在這裏，實實在在的。天空裏有太陽系、銀河系，有月球、各種星球，我們大地上有海洋、高山，我們人類社會的組織各種的，這是美國、這是法國、這是俄國，還有中國，這些國家誰也不能否認。」說這句話的人，他的言語就是從他的妄心裏出來的，他的妄心所認的就是這些境界。一旦他的妄心一轉變，轉成清淨心，那立法院這些打架的事情，不是打架，手舞足蹈地在唱歌了，變成極樂世界的五塵演法了。你在凡夫境界，就看見人家在打架、吵架、罵人，你境界一轉的時候，都不是了，那是清淨的境界了。所以《華嚴經》講的華藏世界，我們這裏就是華藏世界，講極樂世界，那好得很，

極樂世界還比不上華藏世界。可惜華藏世界那麼好，我們凡夫心理是妄念沒有破除，我們得不到受用。那再好有什麼用處呢？不如我們到極樂世界，我們改改心理，把妄心破了以後，再一看：那個極樂世界、華藏世界，十方世界都一樣，都是清淨莊嚴、萬德莊嚴的。這是境界轉不轉的問題。現在我們看馬鳴菩薩根據這些大經，《華嚴》、《法華》、《楞嚴》等多少部大經融會貫通造這部論。馬鳴菩薩自己就是登上第八地的菩薩，何況他造論都是根據佛所講的法，是經裏面來的，那就是聖言量。我們現在雖然是凡夫境界，我們自己境界不到，看不清楚，我們依靠聖言量。依照聖言量，你的心跟著聖言量就在轉變，所以我們凡夫眾生一念佛，雖然沒有斷惑，當你一念提起佛號的時候，你的妄心就在轉變，信心、願力的關係，這非常重要。所以離心則無六塵境界，這是真理，離開一切妄心的時候，就沒有六塵境界。

我們現在雖然是凡夫境界，各位就拿持名念佛來看看，當你的一念佛號在那裏一句一句在念的時候，口裏念的是佛號、耳朵聽的也是佛號、心裏起的也是佛號，這樣相續不斷、相續不斷，你的妄心還想到別處嗎？你的妄心還要攀緣這個、攀緣

那個嗎？妄心不攀緣這個、不攀緣那個，就攀緣一句佛號。那個六塵境界，依照現在世局（世界局勢）的演變來看，不學佛的人不知道，他不知道這個危險性，學佛的人才知道，整個地球是一座火藥庫。那個原子彈一天天在那裏造，造了那麼多幹什麼呢？原子彈是妄心在那裏造的，造出來之後，什麼時候那個妄心，兩者的妄心一起了衝突，原子彈的妄境就出現了。這一般人不知道，我們念佛人知道，學普通法門的人，他雖然在念，他境界還轉不過來，一旦核子彈發生了，他工夫不到，還是生死，還在六道輪迴之內，在六道以內。我們念佛的人，做功課的時候在念佛，這個時候發生核子彈爆發了，毀棄是毀棄我們的妄身，我們持念的念頭，就藉著那個念頭馬上就往生到極樂世界去，帶業往生。不是在做早晚功課的時候，我們只要淨念相繼，我們時時刻刻念頭裏只有一句佛號，六塵境界不管怎麼演變，與我無分，就是發生再嚴重的核子戰爭，你這個念頭它炸不了，頂多把肉身炸掉。炸了這個肉身的時候，正好，這個念頭一感應，就帶業往生去了，我們念佛的好處就在這裏。愈是在亂世，念佛顯得愈是重要，就算核子彈沒有發生，就憑現在社會現象，成天在教人殺盜淫妄酒，那我們很容易就往三途裏去，就墮落。我們只要淨念相繼在那



裏，就不會受他的影響，不會墮落的。你想想，對這個結語要知道，六塵境界是沒有的，是虛妄分別心分別出來的，你一明瞭這個妄心，你轉變妄心，用什麼方法來轉變妄心？講到這裏，我們實際上用工夫，學念佛法門，在這裏就顯示出來了。

下面再詳細地辨別，因為佛法雖然是這麼講，我們一般學的人往往有煩惱，為什麼呢？我們現在都是凡夫眾生，無始劫以來，這些煩惱、習氣種子把我們清淨心障礙了，起心動念就是煩惱。我們研究馬鳴菩薩這部《起信論》，研究到這個地方，心裏好像開放了一點、覺悟了一點，但是下課之後，我們就回家休息，第二天一覺醒來，又忘記了。怎麼忘記了？本來不會忘記的，所以會忘記，就是我們那些煩惱障、所知障障礙了，煩惱習氣又把我們今天晚上聽的，得到一點點清淨的念頭，又把它遮蓋起來，就是這個關係。一遮蓋起來，連這個總結：「唯心所作，離心則無六塵境界」，不但忘記，而且不了解，又發生疑問了。為了這個關係，下面又辨別：  
**此義云何？**

馬鳴菩薩代我們提出疑問：為什麼離開心就沒有六塵境界呢？既是離心沒有六

塵境界，你前面講五意，五種意都有境界的，境界為緣長六粗，講境界。你為什麼依著前面講「三界虛偽，唯心所作」，都是從心裏造作出來的呢？他怕我們對這個結論又不了解，所以主動提出這個疑問：此義云何？然後下面又分開來，分別地再解釋，下面就是解答：

以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心。心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅。

這是解釋疑問的，這個疑問解答得很清楚，這裏面包含的意思也不那麼簡單，下回再講。在下回還沒講之前，各位把慈舟大師在這裏的注解先看一看，看過之後，下回我們再一起研究，就更容易明白。

## 第二十一講

《起信論》的本子，請翻開六十七頁，文字我先念一遍：

此義云何？以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心。心不見心，無相可得。

前面講心、意、意識，把五個意都講過了，講過之後就歸結到三界都是虛偽的，唯心所作，離開心法就沒有六塵境界。上回講到這裏，接著馬鳴菩薩恐怕人家發生疑問：一切都是心裏現出來的，離開心就沒有六塵境界的話，現在我們明明看見有很多境界，有高山、有大川、有種種的，天地間色聲香味觸多得很，這個意思怎麼講法呢？「此義云何」，你離開心就沒有六塵境界，怎麼解釋？

所以後面就解答了，那就是：「以一切法，皆從心起，妄念而生」，「一切法」指三界之內的色聲香味觸法六塵，就用「一切法」來包含殆盡，這些法「皆從心起」。怎麼從心起呢？前面講很多了，慈舟大師在這裏就講「依他起染淨諸法」，就是依

他而起的，起的什麼呢？起的有染法、淨法。「心即真妄和合之心」，就拿阿賴耶識來講，阿賴耶識就是真如本性跟起的無明，一個真、一個妄，真妄和合的，這個心就是第八識，在第八識裏面一個是真、一個是妄，「此心真妄互熏」，真妄這兩者互相有熏染的作用。那就是說「真如熏無明，即起淨法」，真如熏染無明，就是真如在起作用了，它就把無明伏下去，就起了淨法，「無明熏真如，即生染法」，無明熏了真如，就生出染法，「故總曰皆從心起」，這叫皆從心起。大家知道，所謂熏字，這個熏字很重要，在第八識裏面，第八識叫含藏識、藏識，藏識裏面含藏很多法的種子，這些法的種子有煩惱的種子、清淨的種子，清淨的種子就是真如起作用的，本來就有的，煩惱種子是無明所生起的，統統在第八識裏面。真妄兩種起功用的那些種子，無始以來就有的，是本有的，本有的種子再加上新熏的種子，多了。新熏的種子在這裏作用就大了，我們平常無論在什麼時候、在什麼地方，只要五根對著五塵，那個五塵就藉著五根通過第六識把它接收進去，傳送到第六識、第七識，傳送到第八識裏面去，到了第八識就是自己的種子了，變成自己種子，就是熏，熏是熏習，熏一次，自己就落下一種印象。現在社會上所熏染進來的，都是煩惱種子，

都是惑種子——起惑造業的惑種子。好的種子怎麼樣呢？比如我們在研究佛法，研究佛的經、論，論也是經，也從經裏的意思說出來的，我們研究佛法的經論也是熏染，熏染到我們第八識裏面去，就變成我們淨法的種子。所熏進來的種子都變成因，再過若干時候，遇到適當的緣一引，這個因（這個種子）就起現行。淨法的種子遇見淨法的緣，就起淨的現行，染法種子遇見染法的緣，就起了染法的現行，這是一切法皆從心起，這都是從心起。

下面就講：「妄念而生，一切分別，即分別自心」，先講這些法都是熏起來的，這叫和合識，和合是心裏面真妄互熏，真妄和合的這麼一個阿賴耶識裏面互相熏染。問題在淨法也好、染法也好，你怎麼能夠互相熏染呢？就是「妄念而生」，這個「妄念」指的也是無明，它既是成為念頭——成為虛妄的念頭了，就是枝末的無明，不是根本無明了。根本無明就指三細那個業識，業識以前最初一念不覺起的無明，那是根本無明，這裏講妄念就是枝末無明。枝末無明雖然是妄念，但是有一分隨染的真。那就是說我們要了解：我們雖然成天在起妄念、打妄想，這個妄念裏面就含



有一分真，含有一分清淨的念頭在當中。要不然天台宗為什麼說一念三千？你的一念之中就有三千法，這三千法裏有真有妄。所以蕩益祖師講：「你要了解，你當前這一念之中就是最秘密的。」誰也不了解這是最秘密的法門，你能夠覺悟到你當前這一念，那就開悟了，就這一念之中，你就了解其中有真念，反妄歸真。反妄歸真也是念頭一轉，要知道，念佛法門就是這樣，念佛法門就藉著佛號來熏染我們這一念裏的真念，一句佛號一提起來的時候，我雖然是妄念，但是這個妄念一提佛號，藉著佛號來熏我內在的淨念，這叫二力法門。講普通法門，這裏講這一念之中有真有妄，這個真的自然在那裏熏，自然地熏妄的，妄的也自然熏真的，所以我們凡夫眾生念頭是雜——雜亂的念頭，你自己用工夫的時候，你就把這個妄念，自己學止觀、學定功，定功就把妄念排出去，你定下來的時候，淨念就出現了，這完全要自己的力量，自力。念佛呢？什麼時候都可以念佛，不必要打坐，也不必在什麼時候，你只要佛號一提起來，那個佛號就是外來的一種淨念，外來的一個淨念引發你內在的淨念，把你內在的淨念，內外合起來，熏染這一個妄念，這個力量就大了。二力法門。除了念佛特殊以外，其他的參禪、一切都是用自己力量，自力法門。

這是講裏面有一分真，凡是熏了真如就生出淨法來，如果以枝末無明反熏根本無明，就生出染法來。什麼叫枝末無明反熏根本無明呢？枝末無明就是我們現在這個身見、邊見……這些見加上貪、瞋、癡、慢、疑，十使，十使配合三界，一共有八十八使，叫見惑。思惑就是把貪瞋癡慢按照三界來斷，斷完了，思惑也斷乾淨了。現在講無論是見惑、思惑，這包括身見、邊見種種邪知邪見的，包括貪瞋癡慢疑這些煩惱，由這些東西時時刻刻在那裏起現行，它就熏根本無明，就是前面講的根本無明，使它一層一層地在加厚，就生出染法來了。總歸起來講，這都是妄念而生的。換句話妄念而生，這妄念之中受真如法來熏染就變淨法，受無明來熏染就變成染法。染與淨，看用什麼法來熏染、來熏，這就是業，我們凡夫起念都是妄念。解釋這個道理之後，教我們要認清這個妄念，妄念裏邊有真有假，你用真法來熏染，它就能轉成真的，不用真法，用假法，繼續用假法在那裏每天每天增加，那就成天都是在假。因此我們中國人讀書，佛法還沒到中國來，中國儒家讀書，注重要背誦聖人的言語，聖人的言語都在五經裏面。為什麼背誦？儒家經典裏所記載的都是淨法，你把那些經文背熟，念一念經文，你就受了好的熏染。我們了解這個，我們才

知道古人為什麼要背書，這很特別，古人講：「書念千遍，其義自見」，你把書念上幾百遍、一千遍，書裏面的意思慢慢就通了。為什麼呢？就是藉著聖人的言語，那是純粹的，講的都是真理，把你逐漸逐漸熏染，把你內在真的那種淨法熏出來，熏出來之後，由你的淨法一看、一研究，世間那些學問、那些道理，你都通了，就是這個道理。這個講起來，就是妄念而生的。

妄念生的時候，妄念怎麼生出來的？你的心理，一切法從心裏起來的。你的妄念怎麼生出來這些法呢？下面說分別出來的，分別就是認識，你攀緣就是有一個對象，我們凡夫眾生最主要的就是不了解萬法唯心這個真理、這個原理，不管你怎麼解釋，他都有懷疑。那就是一切法從心裏起來的，原來是真如，然後由一念不覺起了無明，無明之後有真妄和合，然後妄念之中可以生出這個真，這個清淨的念頭、還有虛妄的念頭，完全隨著熏染的關係熏起來的。下面就說既是熏染的，那我們為什麼現在眼所看的都是看具體的境界？我們看人的身體，這很具體的，都是相，看器世間的山河大地，這也都是相，這是具體的相。既是一切從心起來的，都是熏染

起來的，你為什麼只見到相分？不錯，你說一切境界都是相分，都是心裏第八識的相分表現出來的，那你為什麼只能見到相分，見分為什麼看不見呢？他問的問題還是認為：這個相分是在人的心裏？他不承認。也就是說你只見到相分，沒有見到心的話，意思就是還不敢相信這個相分是屬於心法的。因為你只見到境界，見不到自己心理，是這個問題。

所以這裏講：「一切分別，即分別自心」，我們看見一切境界，分別就是認識一切境界，認識這個境界就是分別境界。你把這個境界當作是外面，它是客觀存在的，自古以來就有唯物主義的，在釋迦牟尼佛那個時代，印度就有很多唯物主義，唯物主義就強調客觀存在，那不是我們心裏的。在這裏講客觀存在、講唯物學術的人，他提出：你只見到境而見不到心。換句話只有境界才實在可靠的，那個心你見不到，既是見不到，那個不可靠。你跟這些人辯論很不容易的，你叫他承認，不是那麼容易的。所以這裏的大前提就告訴他：你說這個分別，你問為什麼只分別外面的境界，而不能夠分別自心？現在就告訴你，你一切分別，就是分別自心——即分別自心，你

見的境界，你認為這是境界，實際上這個境界就是你的自心，能分別的就是你分別的這個識，所分別的就是你心裏的相分，就分別你自心。既是分別自心，他就問：不能分別自己的見分嗎？你只分別相分，不能分別見分嗎？他也可以這麼問。見分是自己能見的，相分是所見的，就在相分是你心，你見到自己心，見到一切境界就是見到自己心。再說，為什麼你只見到相分而不能見到見分？不能分別見分呢？講客觀存在的人，他這麼一層一層地在追問。

所以講「心不見心，無相可得」，這個心、這個見分，見分是能分別的，能分別的分別自己，不合乎道理。為什麼呢？見分這個心是無相的，無相可得。既是無相，你向無相攀緣，你攀緣什麼？先明瞭這個理，理就是見分無相，相分則有相的，因此你這個分別心，可以分別相分，沒辦法分別見分。為什麼呢？見分無相可見的，沒有相你怎麼見到？無相可見。他提出來：無相可見，那就不能見嗎？他提出問題，就表示他對於這個問題沒辦法領會。既是沒辦法領會，在佛經裏講理不能領悟過來，就講比喻，舉比喻出來，比喻一比就明瞭了。所以古人就用比喻：「眼不見眼」，



我們人的眼睛，我們眼只能看外面的東西，眼的本身，你叫眼本身看自己，行嗎？一面鏡子可以照見外面的物體，鏡子來照自己，行嗎？那我們的心，我們自心的見分也是這樣。所以他講到三細相，原來這個業相只是在動，有個動態而已，動態再繼續一動的時候，就有見相二分了，見分是能見、相分是所見的。它一發生這兩種功能的話，見分本身，它是一種分別的能力而已，所分別的對象就是相分，它本身不能變成相分，就如同眼睛本身，它不能回過頭來看自己。我們的眼還是有相的，只是物質，那個鏡子也還是物質，何況我們這個心，這個見分是無相的。

慈舟大師講：「心不見心，如眼不見眼，況心無形像」，何況心是無形相的，這個心沒有形相怎麼見呢？這怎麼見法？「作某樣見」是《禪宗語錄》裏的話，「作某樣」是怎麼樣？你怎麼見？「又境唯心」，再講境是唯心的，境也是心，就是心的相分，「故境寂」，所以這個境是寂靜的，是靜態的。「不見心，故心空，心空境寂，故曰無相可得，乃成真空」。聞思修，這裏自己的心要稍微思考一下，這裏講「境唯心，故境寂」，境既是唯心的話，你心不動，境也就不動了，境也是寂了。你

看外面的相分，我們心在動，看見這個相分（外面這個器世間）在那裏森羅萬象，那都是動態的；心一不動的話，妄念不起，心不動的話，這一切境界也沉寂下來了。禪宗六祖到南方來，看見兩個人在辯論，風吹這個幡，一個說風在動、一個說是幡在動，六祖說：風也沒有動、幡也沒有動，是仁者你的心在動。你拿那個幡，你看慈舟大師講：「境唯心，故境寂」，寂就是不動，真正你一入定，用工夫在入定，一切天地萬物就在一個大定之中，也一切沉寂下來，止下來了，止住不動了。境寂不動，心也空，心空境寂，從這個意義來看，無相可得，這個無相可得，一切妄相就沒有，那就真空。

把這些問題解答完以後，下面講結論了。前面就根據起的疑問：「你離開心就沒有六塵境界」，然後就用這一段解釋，解釋要點就是：一切境都是從心裏出來的，所以境是相分、心是見分，以見來分別見，就等於以空見空，這不合理的。前面那一段講到最後，真正說起來，這個境是隨著你的妄念（虛妄的見分），兩者對待的關係，你妄見起來的時候，妄相也起來了，兩者同時起來。唯識學裏畫了一隻蝸牛，

蝸牛兩個角，兩個角同時出現的，見相二分就跟那個一樣。了解這個的時候，你見分妄念一轉，那個妄相也就歸於沉寂了，妄相沉寂、妄念不起，這就是真空，無相可得，這才是真空。下面就講：

**當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅。**

「當知」，這是做結論，就說你應當了解，「世間一切境界」，「一切境界」就指十法界的依報、正報、染法、淨法等等的一切諸法，幻有諸法，這一切境界包括這些。這一切境界怎麼出現呢？「皆依眾生無明妄心而得住持」，依報、正報、一切染法、正法這些法，講到怎麼會有的時候，這就說出來：都是依於根本無明及業識心而現而住。這句話很重要，就解釋上面這句論文，你應當知道世間的一切境界，都是依照眾生那個根本無明，「無明」是根本無明，「妄心」就是第八識起了三細那個業識心，「而得住持」，依照無明，無明再展現出來這個妄心，然後才現出來，現

出這一切境界，現出了境界再維持一定的時候叫住，所以依照根本無明以及業識心（就是妄心）而得住持。住持是什麼意思呢？比如講依報，我們看見依報的世間山河大地，你今天看看台中四周的山上是這樣的，明天看看還是這樣，你看這樣，他看也是這樣，就是在一定的時間，它能夠維持這麼一個住相。但是有什麼假相，這個假相靠不住的，永久如此？那不是如此。前年那個大地震的時候，九份二山兩個山峰一下就崩下來，就不在了，這座山的山頂，山峰應該是始終這樣子？各種境界，你要明瞭，悟了道就知道，這個境界也隨著心理在變。不過共同的境界，變是微微的，非常微細的，看不出來。個別的眾生，你心裏的妄念隨時轉變，你那一分山的境界，你的相分也跟著你在轉變。你心情好的時候，你看那個山，山上的青山綠水，你覺得有一種美感，很好。你心情不好，妄念一起，有愁悶的時候，看見青山綠水還是青山綠水，但青山沒有美感了，青山就是一種憂鬱之感，它更增加你的鬱悶。那個流水，心情好的時候，好像唱著歌曲來伴奏；心情不好，那個流水的聲音好像在哭泣了。個人的境界隨時在轉變，平時一般人都不知道，實際是在變。

共業，大家都在微微的，有漸變、有突變，漸變是逐漸逐漸的，隨時念念在生滅、念念在轉變，人家不知道；變到一種程度的話，突然一變。我們凡夫眾生只知道突變，不知道漸變，逐漸逐漸變，他不了解。所以說一切境界，皆依照眾生無明妄心而得住持，都是無明妄心在那裏維持一個境界的假相。所以凡夫眾生如果不研究佛法，他就永久被這個假相把他障礙了，永久在六道裏面輪迴生死，清淨的法出不來。他可以改，他不知道改，他心裏隨時在變化，他只有往惡法上去變。為什麼往惡法變呢？社會風氣一天一天在那裏引誘人家造惡業，外界環境引誘人家造惡業，他這個凡夫眾生不知不覺就被熏染，就學了。我們學了佛，你學覺悟之法，你自己就有覺悟的能力，你就可以向好的方面去改善，你這個覺能夠改變自己，這就可以把六道能夠破除。為什麼呢？你了解這一切境界都是由無明妄心住持，無明妄心一轉的話，這個境界就跟著轉，這是基本的道理。懂得這個基本道理，那一切迷信就不必要了，自然不要那些迷信。釋迦牟尼佛來教我們，教的還是這個道理，還是教我們自己心在轉。如果釋迦牟尼佛說：「我是釋迦牟尼佛，我來了，我教你一個法，教什麼法？你拿很多很多的財寶貢獻給我，我給你用特殊的辦法，讓你馬上



就能證果。」你拿馬鳴菩薩這個理一對照、一看，別說釋迦牟尼佛是佛，對不起，我相信你過去在靈山、在祇園精舍，在那個時候講的法，我已經接受你以前講的法了，你現在講的話，對不起，我不能接受。這就行了，你不受影響了。如果你不能堅持這個基本原理，不管什麼人，他都可以冒充，都可以冒充釋迦牟尼佛，這不是笑話，是真的，在末法時代，人家冒充多得很。你遇見這些冒充的人來了，你把這個基本的理記在心裏，就不會受到欺騙，你也不會跟著迷信。

下面就說：「是故一切法，如鏡中像，無體可得，唯心虛妄」。「是故」是所以，一切法就如同鏡中之像。你所認為的一切法，都是客觀存在的，最具體的，這是不能否認的；你認為這個心法好像看不到，也觸摸不到，好像不可靠。其實正好相反，這一切法就如同鏡中所出現的像而已，「如鏡中像」。你說在鏡子裏有像，你找鏡子裏的像，鏡子裏的像有體、有形狀嗎？有形體嗎？「無體可得」，它只有像而沒有體。體是什麼呢？如果鏡子有體，你看鏡子裏有一個人，就說你自己照鏡子，你叫鏡子裏的身體出來，那個在鏡子裏的身體，它馬上就能走出來，行嗎？沒有那回事

情？那只是照出來，反射出來一個像，把你的身體照在裏面而已，沒有體可得的。三界的一切境界就像鏡中像一樣，你找個實體，找不到實體。這個講法用觀法來講，這是當體空，講體空。體空很難接受的，一般講析空觀，析空是分析空。怎麼分析空法？那就是用因緣來分析，萬法因緣生，唯識學講萬法皆是依他起性，依他起性是因緣互相依靠的才有現象出現，你這樣一分析，那就是無體可得。古人說比喻：「拍掌成聲，合掌成縫」，你手裏兩個掌一拍的時候，聲音出現了，你兩掌一合的時候，這中間有縫。我們一般人認為現在有這個縫，應該就是個實在的東西，兩掌一分開，縫在那裏？縫就沒有，這就是依他起性，他依靠他、他依靠他，彼此依他，依他而起的，中間才有這麼一個縫。拍出聲音來，兩手一拍，這個聲音出來，也是依靠兩個掌，這個聲音才出來，他依靠他、他依靠他，如果不是這樣的話，那有？古人有句成語叫「孤掌難鳴」，有兩個掌才行，你一個掌怎麼叫得出來？必是兩個掌合起來，合掌拍起來才鳴，才有聲音出來，你孤掌，聲音沒有了。無體可得的時候，一切法無體可得，你拿分析空，萬法皆是因緣而生的，有因、有各種緣才生出來的。

所以說：「唯心虛妄」，唯心虛妄就是恐怕人家講：你說鏡中像，我把這個像當做真的，我就認為這個像是實在的。凡夫眾生就是沒辦法，講到那裏，他就執著到那裏：我看那個像，那個像明明是真的。所以講唯心所現、唯心虛妄，所謂唯心，這個「心」指第八識裏面那個真如門——真，唯心是唯真心。真心是什麼？慈舟老法師用《華嚴經》的學理來注解，《華嚴經》講隨緣，就是不變隨緣，你一個真心，一真的真心，隨無明這個緣，然後顯出一切虛妄的境界，顯出虛妄境界，這個虛妄的心在迷真心，不知道這是真心隨緣，真心隨緣顯出這些境界。他就把顯出的境界，以妄心來迷住了真心，然後就執著隨緣所顯出來的那個虛妄境界，這就是唯心虛妄。「唯心虛妄」是真如隨緣，顯出虛妄，你虛妄的時候，不認識那個虛妄是由於你的妄念，沒有了解真心，才執著虛妄的境界，不知道那是唯心出現的。下面這兩句說：「以心生則種種法生，心滅則種種法滅」，這解釋真心隨緣的道理，真心隨緣，隨染緣才有這一切妄境界出來，這就是解釋，什麼叫心生則種種法生？「心」是指的心王、心所，心王指八個識，心所是五十一個心所，心王、心所配合起來，起了這種境界，然後一切法就生出來了。心一滅的時候，你那個心王、心所，妄念都不

起的時候，法也就滅了，心滅則種種法滅。講心王、心所，因為大家都研究過唯識，比較好懂。

你看看慈舟大師講的：「真心隨染緣，非生現生，故有種種法生」，他這個不是分析的，這叫隨緣不變，以那個道理來講，你真心隨著一絲染緣就生出來了，生出什麼呢？實在不算是生出來，只是表現出來、現出來而已。如同海水，你把海水比為真心，海水這個真心，有風、有空氣在那裏一鼓動，那是緣，然後起出波浪了，這個波浪是生出來的嗎？你說它生出來也可以，實在不是生的，是表現出來的，隨著染緣，那個染緣就比做空氣，海水隨著空氣鼓起來那種波浪，那是現生的，波浪有各種形狀，高的波浪高起來像山一樣，波浪一下去，就像一個低的山谷一樣，這中間有種種的形狀。海裏的波浪就跟陸地上各種景物一樣的，那些景物就叫做法，那都是由海水隨著空氣鼓動起來、表現出來的那種法，這叫種種法生。如果是隨著淨緣呢？非滅現滅，什麼叫「隨淨緣非滅現滅」？假設這個海，整個風平浪靜了，海裏風平浪靜，古人所講的，就是形容的一句話：「海不揚波」，海面上不揚起波浪，

海不揚波，海整個是平了，那一切法平等了，就歸入到真如本性，平等了，那個波浪的種種形狀滅了，這叫「隨淨緣非滅現滅，故有種種法滅」。這是解釋後面這兩句論文，隨染緣有種種的法，世間種種的境界就出現了；一隨著淨緣的話，心與境俱空了，那一切的境界都歸於沉寂下去，一切妄相都不存在，這就是種種的境界(法)滅了。

這個滅，各位又提出問題來問：「這是理論，你說要滅，真有滅嗎？那海水真是有平的時候嗎？你拿海水比喻十法界的依正(種種法界的現象)，別說十法界，就是我們人道所見的山河大地，你說心隨著淨緣則滅，我看那個山河大地還是山河大地，並沒有滅掉。」各位也許提出這個問題，跟各位講，佛理不是怕你提出問題，也不是沒有辦法解釋，解釋的方法很多，在唯識學裏有四智唯識，你開了四種智慧，你就知道了，叫四智菩提。第一種智慧，我們普通人都知道的，如各人的業力不同，眾生的業力不同，所見的境界就不同。同樣的飲食，我們吃的飲食是我們人間的飲食，是這個味道；天道吃的飲食，味道絕不是這樣，是天廚妙味；餓鬼道裏，你拿



人間的飲食給他，他吃不到，到他嘴裏就變成火了。同樣我們人道，對於這個飲食，隨著你的心在轉變，原來沒有吃素，吃葷的人遇到海鮮、吃涮羊肉，那味道鮮美。吃素以後，吃了多年，那個舌，舌嘗味的，舌識就變了，一接觸那個海鮮、羊肉，自己受不了。反過來那個素食無論什麼味道，你吃下去，很合乎你的舌所嘗的味道。為什麼呢？你的識性在轉變，識性轉變，味道就跟著轉變，這是其中一種。那個四智菩提，到了大菩薩地位的時候，他自己就可以改變山河大地，我們認為這是山河大地，他隨地都可以把有的變成沒有的、沒有的變成有的，隨時都可以出現、轉變出來。所以這裏講的，各位對這兩句，你研究這兩句：「心生種種法生，心滅種種法滅」，你就拿唯識學來，你好好再研究，唯識學把這個講得清清楚楚的。

這個結論裏，最後這兩句話特別重要：「以心生則種種法生，心滅則種種法滅」，既是世間一切境界隨著心在生滅，六道一切境界隨著我們心在生滅。古代高僧大德工夫到了，得了他心通，看見任何來學的人，他隨時在起著什麼心理，就告訴他：你現在在什麼境界。我們眾生的心是亂的，妄心到處攀緣，想到天堂，心就到天堂；

想貪圖人家的便宜，就墮落到鬼道裏去了；看見社會上強盜殺人的時候，心也跟著在那裏造業。怎麼跟著造業呢？他在那裏殺人，我們跟著他怎麼造業呢？因為心理起來就是由他引起來的。記住這兩句話的時候，我們知道念佛法門，你心是淨念相繼，你心就定在佛號上面，西方依正莊嚴的極樂世界就隨時在那裏生出來，娑婆世界的一切法就滅掉。

這是心、意，下面就講意識，前面把那些都講過了以後，一切法以心、意、意識轉，心、意都講過去了，下面就講意識轉。

## 第二十二講

請翻開六十九頁，論文我先念一段：

**復次言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深。計我我所，種種妄執。**

這還是講生滅門，各位要把前面連接起來，這部《起信論》最重要的，就是分析我們每個眾生的阿賴耶識，阿賴耶識裏有真如門、生滅門，分這兩門來研究，就是讓我們明瞭：我們每個凡夫的阿賴耶識是真妄和合的一個識，要學佛成就佛果，就要把生滅門完全覺悟，覺悟了全部都成為真如，這是一個最主要的意義。我們一開始學的時候，就了解我們每個人都有真如，真如才是真正的我，生滅門之中生滅法從那兒來的呢？生滅法是由於我們迷惑了真如，起了無明，由無明再衍生出來種種的假相，然後就有生死。所以學佛的目的要了生死、要成佛，必須把這些假相破除，破除一分假相，就證到一分真如。我們凡夫眾生既是把自己真如迷了，就變成

無明，我們一切都是無明在起作用。這個無明是非常難懂的，前面有句話，一切生滅法怎麼生起來的？就是眾生依照心、意、意識轉。各位要把這句話記住，眾生的一切生滅法，就是依心、意、意識轉，這樣轉出來的。根據這句話，心在前面研究過了，意有五種意，也研究過了，五種意研究到上回有個結論：「當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅。」上回說到這裏，就是意（五意）說完之後的結論。剛才念的是意識轉，就根據那句話來的，心講過了，意也講過了，講意識轉了，前後的脈絡要記住。

現在講：「復次言意識者」，再講到意識，意識怎麼來的呢？「即此相續識，依諸凡夫取著轉深」，就是依據相續識，從凡夫取著轉深來講的。因為各位都學過唯識，唯識講：意是第七識、意識是第六識。意叫做意根，第七識單講是講意，如果就它與第六識的關係來講，它是意根，是意識的根；意識是意之識，是意根發生出來的識，叫意之識——意識，把這個關係分清。這裏就解釋，講到意識，就從前面

講的相續識，相續識就是三細之後，智相、相續相，它就可以成為第七識的，依著凡夫取著轉深的意思，凡夫就是從第七識（就是相續識）依意根取，「取」是執取，「著」是著相，在這裏講根據意根著相，逐漸轉深，轉粗轉深。根據慈舟老法師講的：「相續識，為三乘人之意識，則細」，這是三乘人的意識，就是細。「凡夫人依此意識取著，轉粗轉深」，凡夫眾生依這個意識取著，就轉粗轉深。「三乘人於境但起法執故細」，三乘的學人對於境界只取法執，所以細，「凡夫於境起我執故粗」，凡夫眾生對於境界，他不但起法執，是起了我執，起了我執故粗。在唯識學來講，先有法執，後有我執，換句話說我執是根據法執起來的，凡夫眾生只知道起我執，對於境界很粗淺地起了我執，法執他不知道。為什麼法執不知道？他不知道諸法如夢如幻，一切有為法如夢幻泡影，不了解如幻的話，把它執為實有，這叫做法執。那我執呢？就在諸法上面再執有我、有所，所以又更進一步來執著。就兩種執來講，我執又更進一步地執著，所以由這個意思叫轉深。這是就學佛的人來講，所以這裏講「凡夫取著」，凡夫取著是取我執（人我執），這是講意識的。在後邊講，什麼叫取著轉深呢？這一條只辨別意識怎麼來的，意識就從意根，從相續識來的。



下面講怎麼叫取著，取著就是「計我我所，種種妄執」，「計」是分別的意思，分別什麼是我、什麼是我所，有種種的妄執。在粗相之中，所謂粗相是什麼呢？有三細相、六粗相。這在六粗相之中，前面解釋智相和相續相，智相、相續相在六粗的前面兩種粗相，解釋過了，剩下來還有第三執取相、第四計名字相。在六粗之中，前兩相已經講過，現在講意識轉，意識轉就講第三、第四，一個執取相、一個計名字相。「執」是什麼呢？就是執自己的五陰之身為我，執我。先講執我，這是我執，起的我執，我執就是他不了解這個「我」是假的，比如這個五陰之身，五陰之身是色陰、受陰、想陰、行陰、識陰，五陰。五陰分開來是五個，五個都是法，這個五陰和合的，我們現在這個身體是五陰和合的身。分開來簡單講，一個是物質的、一個是精神的，物質的就是色陰，精神的是受、想、行、識四個心法，我們人現在這個生命現象，就是一個心物合一的，就是五陰合著我們一個生命現象。我們凡夫眾生不知道，把五陰合起來我們這個身分，把這個當作我，這就是我執。五陰假和合的這麼一個生命現象，他不知道是假，是虛假的東西，把這個執著為我，這叫我執。

什麼叫我所呢？把我們本身自己的正報，自己正報就是五陰之身，這是我，我的正報以外，一般說，我的正報以外就是依報，一切依報都是我所。其實這還不完全，說得完全，我所就是我這個正報以外，他人也有正報，包括他人以及一切的依報，這都叫做我所。為什麼除了我們自己的正報以外，其餘的正報、依報都叫做我所呢？比如一個家庭的成員，這個家庭裏面，除了我自己以外，家裏的人，這是我家裏的人，是我所有的。妻子，她本人是正報，說她先生是她所有的；先生自己是正報，那個妻子的正報是他所有的，這就是別人的正報。養了兒女，兒女各人有各人的正報，這是我的兒女，是我所有的。所以我所就是包括自己正報以外，他人的正報以及一切的依報，這就了解了，這是我所。「計」就是分別這些我、我所，計這個名字，分別這些名字。為什麼分別這些名字呢？都把這個名字當作實有的東西才這樣，把它當作實有的東西，然後才執取才執著，執著再加以取，這是六粗相之中第三、第四兩種粗相。要知道，講無明有三細相、六粗相，所以粗細都是指的無明，開始講的一念不覺而有無明，有無明然後才生出這些三細相、六粗相來，三細和六粗都是無明，由最微細逐漸逐漸轉成很粗淺、很粗淺，一直到這裏都是無明才

有這些現象，我也是無明、我所也是無明。不過在這裏講我、我所，讓我們明瞭我們只知道這個我、我所，連無明都不知道。

他首先教我們認識這些都是無明，再進一步教我們覺悟，覺悟什麼呢？無明之中就有真我。你只要分析五陰，比如這個五陰之身，五陰之身色受想行識隨時在那有變動的，就拿我們色身來講，我們的物質這個色法（色陰），色陰時時刻刻在轉變，我們人的身體，身體裏的水分、暖氣，地水火風這些物質新陳代謝，沒有一時一刻停止的。真正停止的話，老年人所謂健康不好，為什麼呢？就是地水火風這些物質在那裏生滅，正常的生滅（正常的新陳代謝）不順暢，所以發生毛病了。一般年輕人生理正常的就是新陳代謝，舊的要淘汰，新的要吸收進來。就拿水分來講，我們一天不喝水不行，喝了水以後要解小便，不排泄出來也不行，除了解小便以外，夏天要流汗，一個人不流汗也不行，這又會出毛病的，這都是隨時在那裏進進出出的。我自己能夠做主宰嗎？水分，我沒有喝，茶水沒有喝到我口裏，沒有到我身體裏來，那個茶水是外面的，與我身體沒有關係；喝進來以後，就變成我身體的一部

分，我就當作我自己了；排泄出來又不承認了，身體流汗出來、小便解出來，又不是自己、又不肯收回來了。這都是凡夫執著才發生這些狀況，他就不懂。了解五陰，色陰是如此；受想行識，一個人的感受，苦樂憂喜捨這個感受，隨時在變動的；想也是，心思想著想著，沒有一時一刻能夠停頓。所以五陰之身隨時在生滅不停的，我們不覺悟才分別這是我、這是我所，分別之後把它當作真實的，然後再執著，這叫計我、我所。種種的執著叫妄執，這種執著是虛妄的執著，不了解真實狀況。真實的狀況，五陰和合這個身體固然是假的，每一個陰分開來，色受想行識，這都是法，色是色法、心是心法，每一個都是法，那個法，萬法皆空、諸法如幻，一切法是如夢如幻。不了解，把每個法就當作真實的法，就執著，不肯放棄這個執著。就佛法來講，你這個執著是妄執，是虛妄的執著，這裏講我、我所，你知道我、我所是虛妄的執著，一日不破除，這個六道就沒有辦法出去。要出六道，分段生死就在六道裏面，生死輪迴要徹底解決的話，根本的辦法就是把這個妄執先要悟，悟就是覺悟，覺悟這是妄執，既是妄執，你就不要執著，這就破除我、我所。

馬鳴菩薩寫《起信論》，是教我們起信的，就是要相信這些事情。這些不相信，相信世間人所說的那些東西，我們怎能相信他那個話？要知道《楞嚴經》裏講十二類眾生，十二類眾生裏有神鬼，你請女巫來，咒一念，一念咒語，那些什麼鬼、什麼東西，他連身體都沒有，只有一個神識，他一聽這個咒語，他就來了，附在人的身體，你問他：某人現在在什麼地方？他可以說出來，某人死了以後，現在是什麼狀況？他也可以說得出來，這是十二類眾生中的一種，實際上那個眾生，墮落到那一道裏的眾生有報得通，他一到那一道，他的業報就有那種小聰明，他能看得清楚那些地方，他絕不是修行修來的。修得通是什麼呢？我們人道眾生入定，在定中出現神通了，那是修來的。天要下雨，螞蟻也知道要搬家，牠不遷居的話，雨一下來，把牠所居住的地方沖壞了，所以未下雨之前，快下雨了，螞蟻就成羣結隊地遷居，螞蟻就有觀測氣象的神通。既然螞蟻有神通，那你就拜螞蟻好了，你拜牠有什麼用？女巫請那些鬼來說了一些話，你拜他有什麼用？這是迷信，不要相信。還有她那些什麼奇奇怪怪的可以給人家治病，你有病請醫生治，能夠治得好就治得好，治不好就是壽命到了，該死就死，你請那些鬼來治病的時候，本來還不該死的，卻



這一治就治死了。學佛的人要建立正信，不要相信那些。有些禪宗大德，其他別的宗也有，真正是高僧大德，他不用咒語，他在定中，入定的時候可以看見鬼神道，那些鬼可以看得見的，你要知道他可以度那些鬼，可以超渡的。他不是來崇拜那些鬼，那些大德們，他度化眾生是平等的，人道眾生要度，其他別道的眾生，有緣的話他照樣度，他跟女巫請的那個，完全不是一回事情，不一樣的。

講到這裏，佛法正確的知見，就是認識連我這個身體，以及一切我所，都是我自己的妄執，要了生死，找別的一切都沒有用。只有看破這個妄執，把妄執破除了才能了生死，才能出六道的，禪宗參究的也是這個理。至於密宗持咒，密宗先明瞭這些理，然後才能持咒，如果這個理不明瞭，他來持咒，那持什麼咒？他根本道理不懂，那持什麼？所以真正密宗大德，他教你持咒，先教你顯宗這些正確的佛理，佛理貫通了，他才教你持咒，這是對治計我、我所，種種妄執。

**隨事攀緣，分別六塵。名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識。**

這就說明第六識，就是意識，意識「隨事攀緣，分別六塵」，「分別」也是攀緣

的意思，隨著事，「事」就是六塵，隨著六塵來攀緣六塵，然後就起了種種的我所執，計我、我所這些執著。為什麼叫隨事呢？隨事就是六塵一出現，六塵是境界相，境界相就引起內在的心這個識去境界攀緣，事就是六塵。下面講「分別六塵」，六識怎麼分別六塵呢？比如我們前面的五塵，眼耳鼻舌身五識，五識攀緣色聲香味觸，攀緣這五塵，就唯識學理來講，眼攀緣色、耳攀緣聲，以至於身攀緣觸。眼耳鼻舌身這五識，它這種分別能力很弱，所以唯識把五識叫做現量、五塵叫做性境，它分別得不那麼深。你這樣講，我們一看這個花是什麼顏色，馬上就知道了，這不是眼看，是什麼呢？不錯，眼看是眼看，但是意識有好幾種，它有五俱意識，只要你眼識一接觸到色塵的時候，五俱意識就跟眼識同時接觸那個色塵，所以我們凡夫看就不了解，我們眼看色就知道這個色，實際上分別它的（分別這個色的）是五俱意識在那兒分別。

五俱意識分別還淺，再後來跟著就是意識了。五識攀緣五塵，由五俱意識攀緣五塵，至於法塵呢？五塵再加個法塵，叫六塵，法塵就是第六識攀緣的，這個第六

識是獨頭意識，它不要外面的色聲香味觸五塵，它自己單獨可以攀緣什麼呢？攀緣五塵所落下的假影子，就攀緣那個假影子。比如我們昨天吃了東西，當時吃的時候，你分別這個味道，分別一方面是舌在接觸、在吃，一方面是五俱意識在幫助舌識分別，如果今天還想起來什麼味道？想起那個味道的不是舌在那裏吃東西，沒有了，但是還能夠想起來，還能有那個味道存在，那就是第六識，獨頭意識在那裏攀緣。這叫「隨事攀緣，分別六塵」。怎麼叫隨事攀緣呢？就五塵來講，每一個識攀緣每一個塵，眼識攀緣色塵、耳識攀緣聲塵，隨塵來攀緣的，攀緣這個塵就是分別六塵，誰分別呢？第六識。第六識一方面以五俱意識來幫助前五識攀緣現前的五塵；一方面自己是獨頭意識，攀緣那個法塵，這叫分別六塵。這就是由隨事攀緣分別六塵，這是解釋它能緣、所緣的是什麼？能依、所依的是什麼？這就是一個能分別、一個所分別，這是解釋這個。

下面就確定這個名稱，這個識「名為意識」，這叫第六意識，意識就對相續識來講，對於意來講，意之識，從意根裏面生出來的，叫意的識，簡稱叫意識。「意」

那個字就指的意根，叫意，下面加個識，叫意根生出來的識，叫意識。那個意根指的第七識、意識指的是第六識。「亦名分離識」，又叫做分離識。分離識是外面取色聲香味觸五塵，第六識連同六塵取境，這個境，色塵是色塵、聲塵是聲塵，這個境不是一個，分開的，分別取境。從裏面來講，它是依照意根，內在是依靠內根，外面是再依五根，五根往外面取境的話——分別取這個境，所以叫做分離識，分別取境。那就是說你這個意識有五俱意識，五俱意識也可以說陪同五識，陪同五識要依五根，從五根來取境的，叫分離識。「又復說名分別事識」，這個又叫做分別事識，怎麼又叫做分別事識呢？就內根、外塵種種的事相，內根也是事、外塵也是事，就攀緣來講，往裏面內緣五根，外又攀緣六塵，分別都是分別攀緣，這叫分別事識，事指的就是六塵，也包括那個根，種種的事相，所以這叫分別事識。翻過來，第七十頁：

### 此識依見愛煩惱增長義故。

這是講意識，意識怎麼起來的？依靠那個法起來呢？所以說：「此識依見愛煩

惱增長義」，「此識」，這個第六識就是意識，它是依照見、愛這兩種惑，煩惱也就是惑，「見」是見惑，「愛」應該就是思惑，不過慈舟大師以及唐朝的古注《起信論疏》說：「見即五利使，愛即五鈍使」，五利使是身見、邊見、戒取見、見取見、邪見，五鈍使是貪、瞋、癡、慢、疑，一共十使。見思惑列出來也是這十使，但是見思惑跟十使的配合，並非五鈍使是思惑、五利使就是見惑，不是這樣分配的，它另外一個分配法子。這裏講「見是五利使，愛是五鈍使」，既是講利使、鈍使，那就是第六識，跟第六識相應的五利使就叫做見，與第六識相應的五鈍使就叫做愛，見與愛，這都是煩惱。什麼叫做增長呢？增長的意思就是逐漸逐漸發展。見與愛有種子、有現行，什麼是現行？比如我們的貪瞋癡慢疑，見到一個可愛的東西，馬上就起了貪心，想把它貪求過來，這就是起了現行。沒有看見那些可愛的境界，這個貪心沒有起來，沒有起來不能說沒有貪，在第八識裏是個種子，種子在那裏。所謂增長，就是起了現行，起現行的貪心，一貪的時候有種習氣，然後又熏習，貪心又新增加了一個新的習氣，熏染到第八識裏又成為種子，種子到後來的時候，遇到有適當的境界來又起現行，現行熏習種子、種子又起現行。比如當小偷的人，他看見人



家的財物，貪心起來了，他的貪心怎麼起來呢？他原來有貪心的種子，起了現行了，起了現行就想偷。這個貪心一起來，一偷的時候，現行這種習氣（新的習氣）又成為種子了，這個新的習氣又熏成種子。習氣就是種子，他一伸手把人家的財物偷過來，一貪求，一偷過來這種現行，有這個動作就變成一種習氣；有了這個習氣，他再看見別人的財物，他又起現行，然後又熏習這個種子。種子再起現行、再熏種子，這就是增長。

你了解這個因果的道理，很可怕。做壞事情也就是增長，互相增長。我們學道，要知道這個，做一點好事情，就是善法的種子進去了，善法種子遇見好事情的境界出現，又起現行，善的現行熏習善的種子，善的種子又起善的現行，那是良性的循環。這是煩惱的種子起現行，現行熏種子，是惡性循環，這都是習慣，不認識善的（善是講有漏善）。無論是善的、惡的，這樣增長都是在六道之內的，在那裏循環增長，增長沒有了的時候，都是見、愛煩惱在循環不斷。要修道，就得把這個增長壓伏下去，先要把它伏得住——伏惑，伏惑有工夫以後就斷惑，不但不要增長，連種子

都把它破除掉。不增長，不繼續增長的意思是說：不要起現行，不起現行就不會再繼續熏種子，那就不增長了。但是原有的舊種子還在那裏，我們多生多劫以來，那個種子太多太多了，你現在不起現行，但是舊有的種子計算都計算不清楚，只是伏得住而已，伏住了以後，徹底的辦法，就是把所有的舊種子都破除掉。怎麼破除法？就是去除習氣，多生多劫以來熏染的那些習氣，把它剷除掉，剷除掉就恢復本來面目了，我們就證到自己清淨的本性。

這裏就說出了我們第六識，它就依照見、愛這兩種煩惱增長，種子起現行、現行熏種子，多生多劫以來到現在，現在還繼續這樣增長，這是我們的第六識。所以我們造一切的業，都是由第六識在那裏總指揮，由它在做指揮的。跟各位說，我們凡夫眾生，就現在這個世界來講，再怎麼權威的哲學家、世界級的科學家，別說破除見、愛煩惱，你叫他增長都不行。他研究那些學說、發表他的學術理論，都是由見、愛煩惱在那兒增長出來的。換句話說，他那些發明，不能說是不由一些這個……有真如在裏面，沒有真如怎麼發明呢？沒有真如當然不會發明，但是那個真

如陷在生滅、陷在無明裏面，真如被無明污染了。就等於從山上流出來的泉水，很清潔的泉水一流出來，被河流裏那些又是化學的農藥、又是什麼，把它污染了，那個水不但喝不得，用也用不得。現在這個世界上，那些知見要不得的，都是害人的，美國人講人權，人權是好的嗎？人權就是受過無明污染的，他以那個人權自己訂出不同的標準來，對這個國家講這樣的人權、對那個國家講那樣的人權，對他自己又是一種人權。同樣的人權，比如說在美國犯了法，白種人犯的法跟黑種人犯的法，法官判的時候，這中間的伸縮性很大，他的人權也不那麼平等的。為什麼呢？見、愛煩惱在那裏。我們要是迷信：這個人權對我們有利，我們就一起做。你相信他的人權，就把我們固有文化的五倫道統破除了，父母要管教兒女，那個兒女提出：你不能侵害我的人權。學校老師要管教學生，學生對老師說：你不能侵害我的人權。這樣老師還教什麼書？只好跟他應付了。這些你要仔細往裏面研究，中國文化是中國古代聖人定出來的，聖人定出的文化跟佛經一樣，都是從本性裏面，稱性，稱性就是合乎本性的，定出來五倫的學說。我們相信的那個，他們都是由見思煩惱增長出來的。

我附帶地跟各位說，不把這些說出來，我們研究佛法、研究中國文化，你要問：現在講這個有什麼用？那用處大得很，只是你不知道怎麼用法而已。你知道這個用法，你把現在世界的情况了解，你就有真正的是非觀念，對善惡可以分辨。否則的話，你心裏一塌糊塗，心裏是一塌糊塗，你還學什麼道？你人都做不好了，人云亦云，盲從附和的，那你完全是同流合污、貪名圖利，你就附和人家，誰有權有勢，你就附和誰，那你還學什麼道？我們學道，先把世界這些狀況了解之後，我們不同流合污，我們有自己的人格，人格站得住，我們才能學佛。要了解這個增長義，現行熏種子、種子起現行，這樣增長，你不研究佛法、不研究《大乘起信論》，就永遠隨著世間那些無知的人，他發表那些學說，你就跟他走，這樣不但道學不好，而且會隨著墮落到三途裏去。我們要了解，這雖然講第六識，第六識是根據第七識，第七識是從第八識（根本識）裏轉生出來的。現在就講：

**依無明熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。謂依菩薩，從初正信，發心觀察；若證法身，得少分知；乃至菩薩究竟地，不**

## 能盡知，唯佛窮了。

前面講了一句話：「所謂眾生依心、意、意識轉」，就講我們眾生從真如不覺起了無明，一念不覺，真如起了無明，然後有三細六粗，就是分成心、意、意識轉。現在講到原來來源，非常深的，那就是說我們的阿賴耶識既是真妄和合，那就從真如來講，真如隨著無明、隨著緣，起了種種的現象。我們現在這個無明有根本無明、枝末無明，枝末無明就是那些見、愛煩惱，你研究原來那個根本無明的義理非常深，不是我們凡夫能夠知道的。這是以無明熏習所起的識，你追究到無明熏習的那個識，這不是我們凡夫眾生能夠知道。我們現在怎麼知道？不知道就不能夠隨便跟人家說。不是不能說，你講經說法，不說怎麼行？講經說法，說是要說，但是不要自己隨興，隨著自己高興要怎麼說就怎麼說，那可不行。你連經文都看不懂，必須依據古代的高僧大德、祖師，根據他們的注解來講，甚至那些注解，我們都看不明白，看不明白，你照注解講可以。要仔細，裏面的注解發生疑問，你再拿來研究，那也不行。那個研究是你的凡夫知見，你不懂。你換一個知見，你就懂了，祖師注的，



你就懂了。

所以說「依無明熏習所起識者，非凡夫能知」，無明熏習的識，不是凡夫能知的。「亦非二乘智慧所覺」，二乘是聲聞、緣覺，他們的智慧也不能夠知道的。為什麼呢？我們凡夫眾生的智，我們這個智是什麼呢？世智辯聰的智，我們的智是虛妄分別的智，我們怎能知道？我們對於世間萬法，我們都是虛妄分別，對於佛法更是虛妄分別，不得真相，不能知，這是一定的。二乘有沒有智慧呢？二乘的智慧，他得了真空智，他知道萬法皆空，得真空智，他能夠知道什麼呢？講五住地煩惱、五住煩惱，什麼是五住地煩惱呢？五住地煩惱就整個無明來講，無明有根本無明、枝末無明，枝末無明就是見思惑，先講見惑，見惑是三界的見惑，凡夫不懂，這是一個住地。見惑是一個住地，所謂住是什麼呢？「住」就是執著的意思，五住是五種執著，執著見惑，不能放棄的，見惑是一個住地。思惑分成三個住地，欲界、色界、無色界，欲愛一住，色界一住，色界是什麼呢？欲界是貪欲，欲界天種種的好，他執著這個不肯放棄；色界四禪天，禪定工夫，他也執著不肯放棄；無色界的四空定，

他也執著那個。所以思惑為什麼三界都要破除？要分成三界？就是思惑有三個住地，加上前面見惑一住地，就是四住地。二乘是斷了見思惑，只懂得四住地。最後的根本無明，那個一住地，第五住地的根本無明，二乘知道都不知道。所以講到無明熏起的識，二乘也不知道，非二乘所覺，二乘斷了見思惑的智慧，他不懂得根本無明。

「謂依菩薩」，講到大乘菩薩，依照菩薩修道，「從初正信，發心觀察」，「正信」是十信位的初信，初信是發出正信了，發出正信，他要發心觀察。怎麼觀察法？他相似的，只知道有真如，比如在地前，從初信到還沒登地之前，他只能夠相似地在那裏觀察（用的工夫），知還知得不够真正的知，不是真知，相似的知道。「若證法身」，若是證得法身，證得法身就破除無明了，破一品無明、證一分法身，「得少分知」，那就得了少分知。就拿別教菩薩來講，別教菩薩登地了，登上地的時候，登上初地就破一品無明、證一分法身，說是法身大士了，雖是法身大士，還是少分知；依照圓教，十住的初住，也是證到一分法身，少分知。「乃至菩薩究竟地，不能盡

知」，「菩薩究竟地」是什麼？到修滿了十地，修滿十地的時候，最後生相無明，生相無明細到不能再細了，但是生相無明還要分成三品，上中下三品，修滿了十地，把下品的生相無明破除，然後進到等覺菩薩，等覺菩薩就進入中品，然後到金剛道入了金剛心的時候，最後到妙覺的時候，才破除最後一品的生相無明。一直到成佛，把最後一品生相無明完全都破除乾淨了，才能盡知。「盡知」就是必得生住異滅的生相無明，生相無明上中下三品，最上品的那個，最後一品生相無明都破除乾淨，這才盡知這些識怎麼來的。所以說「唯佛窮了」，「了」是了解，了解到最究竟了。

拿這個過程來看，我們現在都是凡夫，我們凡夫實在是對於我們自己真不知道，我們的心、我們的第六識，別說第七識不知道，我們的第六識，自己也不知道。要是知道的話，自己就能夠控制住自己的情緒了，就是控制不住，不知道。儒家的學說：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和」，那個喜怒哀樂就是心的情緒，心念要控制，那些煩惱沒有起現行的時候，種子安安靜靜在那裏，就是養一個中，在中。起了現行，就叫它不要增長，給它一個節制。一般人不了解為什麼要

這樣節制，我們現在學哲學的也好、學教育的也好，學生要怎麼樣，就讓他怎麼樣，讓他發展。你讓他發展，他所發展的都是那些惡習氣，見、愛的煩惱習氣，愈發展愈生長，發展的結果，小學生也殺人了、小學的女生也懷孕了，你看看。所以要懂得這個理，懂得佛法這個理的時候，你把中國的學說研究研究，要控制這個不讓它發展，就是先要伏得住惑，逐漸逐漸要能夠斷惑。

儒家學問是不能斷惑，能斷惑的，你千萬不要隨著現在時代的潮流：中國文化不好，我們不要講中國文化；講歷史，只講現代史，中國歷史不要講了；五倫也不需要講，只要講人權就好。那都是邪知邪見的，國家還沒有亡的時候，文化先亡，誰來亡你？你自己不要文化，自己亡了。自己不要文化，是誰受損呢？還是台灣這塊土地上的人，不管是原住民也好、後來的也好、最後來的也好，現在都是台灣這塊土地上的人，受害的都是這些人，你盡量破壞固有的文化、破壞舊的歷史，受害是誰受害？你自己認為不受害，你自己養的兒子、孫子在這裏，共業，他同樣在受害。所以說到這點的時候，要有是非善惡的觀念，那些政客講的話，我們不要聽。

## 第二十三講

《起信論》的本子找出七十一頁以後，我把論文念一段：

**何以故？是心從本已來，自性清淨，而有無明；為無明所染，有其染心。雖有染心，而常恆不變。是故此義唯佛能知。**

這是接著前面，上回把心、意、意識全部講完了以後，再說明這個意義很深，講到根本無明，不但凡夫眾生不知道，二乘人也不知道，到了菩薩的究竟地，還不能完全知道，到佛的境界才能窮了。這要注意了，我們普通說：馬鳴菩薩寫這部《起信論》，各宗的教理都包含在當中。換句話說無論你學那一宗的法，都要了解《起信論》。這是因為我們凡夫要了生死，必得知道生死的來源，你連生死的來源都不知道，你怎麼了法？生死來源唯佛能夠窮了，生死來源是什麼呢？生死來源就是根本無明，根本無明是最初生相無明，只有佛才能夠徹底明瞭。學一切普通法門，不了解這個道理，他工夫就沒辦法用。我們念佛法門的好處是什麼呢？三根普被，那



就是說你教理能知道最好，不能知道也能夠照著念佛的法去修，就是不知也能行，好處在此。雖然這麼說，我們念佛的人能夠了解佛理更好。

現在就接著講：「何以故」，為什麼講到最微細的生相無明，只有佛才能了解？為什麼這樣深奧？下面就解釋：「是心從本已來，自性清淨，而有無明；為無明所染，有其染心」，「是心」就是講第八識，我們從馬鳴菩薩前面講的阿賴耶識，阿賴耶識是真妄和合的這麼一個心，真心是真如本性，妄的就是無明（根本無明），然後有枝末無明，最微細的地方就是真妄和合的這個心，就是阿賴耶識。就真妄和合的阿賴耶識來講，其中有真如，拿真如來講，真如「從本已來，自性清淨」，「自性」是本來的，萬法沒有自性，只有真如才有自性。為什麼萬法沒有自性呢？那一個法有自性？自性才清淨的、才是真實的、才是不生不滅的，萬法都是生滅法，它談不上自性，它是依靠阿賴耶識。由於阿賴耶識是無明跟真如本性和合在一起，站這麼一個關係這麼說的，所以自性清淨「而有無明」，自性清淨是不錯，但是有了無明。難就難在這裏，那個自性清淨，從本已來就是自性清淨，而從本已來也就有無明，

所以自性清淨的真如本性，也就是從本已來，「為無明所染，有其染心」，被無明染污了，這樣就有了染心，「染心」就是我們凡夫眾生的污染心。前面講到一念不覺的時候，蕩益祖師就注解說無始不覺的時候，無始以來就是不覺，意思就是從來就沒有覺過，從來就是不覺的，就講那個無明，這是我們凡夫眾生。你要追問：為什麼從來就是不覺的？別說我們現在，證到羅漢果也不懂，前面那段就講，到了十信菩薩也不懂，後來證到法身，斷一分無明、證一分法身，是法身大士了，他少分知道一小部分。

所以真正講到這個問題的時候，我們要研究你那個問，問來問去是戲論。為什麼是戲論？憑我們現在凡夫地，一品惑都沒斷，就是釋迦牟尼佛來告訴我們，我們也不懂，這是工夫問題，境界沒到那種程度，怎麼講也是不懂。別說生相無明，就是枝末無明的貪瞋癡，由貪瞋癡起惑、造業、受報，講四諦，苦集滅道的苦、集，苦是苦果，我們凡夫眾生造了業，要受苦果，苦果的來源就是自己造業，造業來源就是起惑，別說起惑，就是造業，我們也不懂，四諦法的苦、集這兩個，苦果也不

懂，受了苦果也不懂，造業，自己也是糊里糊塗的，不懂。憑我們這個程度，你看，這個四諦還是生滅四諦，生滅四諦我們都不懂。真正要得到利益，必須即知即行，我們現在談不上知，我們根據聖言量（聖人講的話），照著聖人的話，我們依照這個話去修。古人舉例說：有個病人必須急救，照醫生開的藥，該打針就打針、該吃藥就吃藥，馬上要急救。這個病人不放心，要求醫生先把他的病說清楚，比如他得什麼病、這個病怎麼來的、醫生開的是什麼藥、這個藥是什麼性質，等講清楚，病情沒辦法挽救了。我們眾生的生死大病就是這樣，因為這個原因，釋迦牟尼佛教我們學三根普被的淨土念佛法門，你智慧高、領悟力強，你可以一邊研究佛理、一邊修持；你沒有領悟能力，一聽到淨土宗的法門，趕快去學，趕快就實行。等於一個心臟病人，心臟病一發作，你不趕快吃藥，還要研究這個、研究那個，那怎麼來得及？「有其染心」，這被無明所染的。

「雖有染心，而常恆不變」，真如雖然被無明污染，有了染心，而真如自性清淨的本性常恆不變，「常」是時間永久不斷，一直存在的，「恆」是恆久，永久是如此，

沒有變化，「不變」就是沒有生滅。「是故此義唯佛能知」，「是故」是由於這個緣故，這個意義只有佛能夠知道，為什麼呢？雖被無明染了，它還是常恆不變的，這是我們一般人怎麼也不知道的。「是故」是承上面講的，這兩個意義：一個是染、一個是淨，這個淨法，當然我們無始以來就迷了，迷了才有無明，就生相無明來講，也是很深的，我們也不知道。既是清淨、一塵不染的，為什麼又染上無明？染上無明，為什麼又常恆不變？根據慈舟大師解釋：染與淨，這兩個法是不能相融的，是相違的，一個染法、一個淨法，可是從無始以來，染、淨這兩個法不但合在一起（就是真妄和合的），而且分辨不清楚，分不開來。所以這個道理從凡夫一直到十地菩薩，都不能究竟明瞭，究竟明瞭要到成佛的時候，這是解釋那個所以然。現在翻到七十二頁：

**所謂心性常無念故，名為不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。**

現在解釋唯佛能了解，普通人不了解：為什麼雖然被無明所染，而又常恆不變？

這裏解釋：「所謂心性常無念故，名為不變」，「所謂」是在佛所說的每部大經裏都是這麼講的，「心性」是心的本性，我們凡夫眾生只講我們有心，心有體（本體），心的本體就是性，心的本體這個性是怎麼樣呢？常無念故，「無念」指的什麼念？就是沒有凡夫眾生這些虛妄分別的念頭。沒有這些妄念，心的本體就是真如，真如是無念，無念就沒有那些妄念。妄念是不覺的，我們凡夫眾生有這個念頭，起的妄念，起任何一個妄念都是不覺的、都是迷惑的，迷惑就是不覺。「常無念」就是常覺的，記得常無念，常無念就是常無妄念，也就是把無明剔開來說，專門講真如，真如沒有妄念，所以真如是常覺的，這叫做不變。這是先講心的本體，心的本體是不變、是常覺的。

下面就講：為什麼有無明？無明怎麼起來的？「以不達一法界故，心不相應」，「不達」是不明瞭，因為我們眾生不明瞭一法界。什麼是法界？普通講十法界，十法界是四聖法界、六凡法界，六凡法界當然是虛妄的、是有無明的，四聖法界也是讓我們眾生了解有這四個界限而已。四聖法界最高的佛法界，佛法界那個佛還是名



相，佛是一種名相而已，實際上你要接觸到法身的那個法界，就是一法界，甚至一法界的「一」字都還安不上的。不講一法界，我們根本就不懂，勉強講一法界，一法界就是說不要分十法界了，十法界是為了讓我們學佛的人明瞭六道的狀況，修行出了六道之後，繼續學，每個階段的那種境界不同，讓我們了解學佛的過程。真正證到佛果，成佛了，那裏還要分十法界？把那個名相放在心裏邊？你出來度眾生，那當然要講，自己要攝用歸體的話，你還把十法界放在心裏面，那就是障礙。

這裏講無明怎麼起來的，就是由於不達一法界，不必講十法界，就一法界，他不明瞭。一法界就是佛經裏講的「心佛眾生，三無差別」，指的就是一法界。不了解一法界，總是心就是心、佛已經成了佛，那我們怎麼能夠跟佛相提並論呢？眾生就是眾生，所以心是心、佛是佛、眾生是眾生，有差別的。但是就法界（就是法身）來講，心、佛、眾生這三者無差別，是一，一法界這個「一」是平等的意思、是同的意思。所以慈舟大師就講：「以無明不了達一法界大總相法門體故」，這個無明是根本無明，無明不了達，了達是徹底明瞭，一法界是大總相法門體，所謂大總相，

任何眾生、萬物、那一個法，十方世界就是一個大總相，這就是一法界，共同一法身的意思。可是不了達這個，「正是起五意及意識之由」，所以起了五意，五意就是業相、轉相、境界相這三細，加上六粗的前二粗——智相、相續相，這五意再加意識，這個不相應心，不達一法界，「心不相應」，心怎麼不相應心法呢？起了無明，這個根本無明沒有能、沒有所，沒有能所相應的。就是一念不覺起了無明，無明剛一起的時候就是動，動就是業相，那個業相就是識的自體，識的自體沒有能見、所見的，就是到了轉相、現相，轉相是見分，現相（境界相）是相分，那個也還算不上是相應的，它跟外面粗的境界相不相應。這裏是講不了達一法界，心不相應，心不相應就「忽然念起」。什麼叫忽然？「忽然」不是就時間來講，它是就無明的深淺來講的，最微細的無明，生相無明在一念不覺起的這個無明，這個無明是沒有開始，在它之前沒有，它就是一個忽然而起的。這個忽然而起的無明，沒有能、沒有所，這個心就是不相應心法，不相應，沒有相應的，「名為無明」，就解釋這個無明。

解釋到這裏，因為任何一個凡夫眾生都不了解，只有佛才了解，所以馬鳴菩薩

根據佛所講的「所謂心性常無念故」，「所謂」指的就是佛說的，「常無念故，名為不變」，為什麼無念而不變呢？下面就說：「以不達一法界故，心不相應」，這個時候忽然起了一念，這一念叫做無明。你要問：為什麼有這一念？為什麼這叫無明？你要真正了解的話，你只好用功，怎麼用功？三大阿僧祇劫，你到成佛的時候就知道了。現在不知道，你只有相信聖言量，只有這麼做。現在三大阿僧祇劫太遙遠了。那沒關係，你要馬上有成就，你學念佛法門，這一生求其往生，往生之後到極樂世界，馬上就知道，一生就能成就，一生成佛。極樂世界一生就成佛，成佛當生就知道。從這裏你要知道念佛法門殊勝在那裏，就是這樣殊勝的。

以上就講無明怎麼起來的，我們一直研究到現在，還是研究生滅法，生滅法為什麼是生滅法呢？生滅法就是因為不了達真如，起了無明，有無明之後，再有這些妄念，妄念再出現這些虛妄的境界。所以一層一層地研究，研究到這裏，這個無明怎麼起來的，都說清楚了。這就是以不達一法界故，心不相應，心不相應不是相對的，你要知道不是相對法，相應就是相對的。不是相對的，就是忽然有妄念起來，

忽然妄念起來，你也不能追究什麼時候，這個忽然不是就時間來講的，是就無明，最微細的無明，微微地一動，是講那個狀況，叫忽然。就正在不了解一法界那種狀況之下，忽然起了這一念，這叫做無明，這就是生相無明。為什麼不是指時間呢？一指時間就牽涉到那不是根本無明、不是生相無明了，是枝末無明。枝末無明由相對的，看這個世間這些時間、空間都是相對來的，相對的然後才有這些假相，空間也是假相、時間也是假相。這個「忽然」在空間、時間之前的，由忽然念起，由業相、轉相、境界相，然後加上六粗相，有了俱生的法執、我執，然後才有這些時間、空間的假相。這個忽然念起，禪宗教你參禪：什麼是父母未生前的本來面目？父母未生前的本來面目，天台宗也講，天台宗是講如來禪，它不是講祖師禪。天台宗講圓教菩薩到了妙覺的時候，那就是離開了生死的父母，什麼是父母未生前？父母就指的這些無明，到了那個程度，是把無明都破除到最後生相一品無明，就離開父母了。有父母就有生死，有無明就有生死，禪宗講「父母未生前的本來面目」就是叫人家參透生相無明，這些理不了解，你參，要真正參透，他不給你講這些理論，叫你自己去參。我們了解，馬鳴菩薩就是祖師禪的祖師，既是祖師禪的祖師，那就專

門傳祖師禪？祖師禪只能接絕頂聰明的人，他才能學那個法。那普通人怎麼辦呢？馬鳴菩薩造這部論，這些中等根器、有研究能力的學佛人，都可以從這裏了解這個教理。無明起來的理由、來由說清楚。下面就講無明起來的相，起來的相就是染心，下面就分析染心：

### **染心者有六種。云何為六？**

上面講不了達一法界，心不相應的，那是根本無明。「染心者有六種」，這個染心有六種，是講的枝末無明，枝末無明是什麼狀況？下面講：「云何為六」，這六種染心是那六種呢？分別解釋了：

### **一者執相應染：依二乘解脫，及信相應地遠離故。**

一般人不了解文法組織，普通就講文法組織，佛經無論是經、是論，它講科判。不了解科判的人，以為前面有講，現在還是講，講來講去還是那個意思，他沒有把科判研究清楚。科判要了解什麼呢？前面講不達一法界，生起無明的來由，從最微



細的到最粗淺的來講，由微細到粗淺，就是從根本無明到枝末無明來講，而現在是從粗淺的開始講，愈講愈微細，方法不是一樣的。所以六染先講「一者執相應染」，下面六染都是這個章法：第一句開始講什麼毛病，我們眾生得的什麼毛病，依著佛法的意思講就是障礙，起了障；既是有什麼病，就用什麼藥物來對治，就是治療。所以上面是講障礙，那些煩惱、無明障礙，下面就講對治的，你修到什麼程度，才怎麼對治，六染每一種都是這個結構，章法都是這樣的。「執相應染」就是障、就是毛病，起了煩惱了。下面：「依二乘解脫，及信相應地遠離故」，這就是對治的這些修行人修到這幾種程度，可以對治執相應染。執相應染是在前面講的，一念不覺起了無明，然後有三細相——業相、轉相、現相，再加上智相、相續相，這五個意，後來再有執取相、計名字相，執取相與計名字相是六粗之中的第三、第四。六粗之中前面兩個粗相，就是一個智相、一個相續相，併在五意裏講了。現在執取相、計名字相，在無明四相之中，生住異滅的異相無明，先把它定出這個意思。

它為什麼執呢？根據慈舟大師講，由於上面的意中見愛煩惱所增長的這種意

義，在四相之中一種粗的分別執著相，這叫執相應染，執是執取、計名字，執取、計名字是我執。這個我執相應是什麼呢？它與境界相應的，既是與境界相應，它就在境界上面起思惑，在這裏講，它就發生了俱生我執，俱生我執屬於思惑的，再起見惑叫做分別我執。那為什麼小乘先斷見惑呢？見惑比較粗淺，見惑斷了以後，斷思惑就難了，八十一品思惑，先在欲界斷九品，還有七十二品在上二界（色界、無色界）裏斷。色界、無色界為什麼斷思惑？在色界執著禪定就是自己，到無色界也執著四空定為自己，那就難了。就像世間的哲學家，西洋的哲學家迪卡爾是懷疑派的，什麼都懷疑，有一點他不懷疑，他承認我能夠思想，他有一句名言：「我思故我在」，他就不知道我思的思，在佛法來講，正是我們凡夫眾生那種虛妄分別的心理，他把虛妄分別心當作我，你看，還是世界上有名的哲學家。所以我們研究佛法，世間的這些哲學家、科學家，他的言論、他所發表的學術思想，可以看看，了解世間學術的狀況，不能拿來做為學術標準，只有拿中國儒家的學術思想，可以跟佛法來比照著看一看，其餘的，都比比不上。這個執，執著什麼呢？就是我執的心跟境界相應，就是執相應染。執相應染什麼？就是起了惑，在境界上起了思惑就是俱生

我執，在境界上起了見惑就是分別我執。有分別我執的話，就是有了貪愛心、有了執取心，所以講執取、計名字，就是這樣的，就在這個染心裏面解釋的，這是執相應染。

下面：「依二乘解脫，及信相應地遠離故」，這是對治了。「二乘解脫」就是聲聞、緣覺，聲聞就是你證到初果不算，初果只斷了見惑，然後你思惑要一品一品地斷，證到四果羅漢，你才離開執相應染，就是執取相、計名字相。還有「信相應地」，「信相應地」是發心學大乘菩薩法，修滿十信位，從初信到十信，滿了登上初住，所以行菩薩道並非一下就是初住，沒那麼快。先發心，發信心，信心是什麼呢？馬鳴菩薩的《大乘起信論》就教我們要修信心，修滿了十信位，就算是初住菩薩了，初住菩薩破了我執，他知道我空了，知道我所執的我相，他知道我相是假的。大家學過《心經》知道我相，色、受、想、行、識五蘊，五蘊和合的，叫做一合相，這個我相，證到羅漢的時候，他了解了，修滿了十信，修滿了登上初住，他知道我相空了，可以遠離執取相、計名字相，這是六粗裏面第三、第四這兩種相，這兩種相

就是兩種障礙。為什麼障礙？「凡所有相，皆是虛妄」，被虛妄相障礙，你就不能明心見性。你要明心見性的話，首先在知見上面要破除我執所執著的假相，在知見上就要破除，這還是知見上面明理。明瞭理以後要修行，要有工夫。我們研究《金剛經》，佛說：「凡所有相，皆是虛妄」，我們先明瞭虛妄相這個理論，不是我們一念這兩句經文，就徹底了解了，你這個了解是根據佛講的理，你才知道這個理，你境界還沒轉變過來。不但境界沒有轉變過來，你連大開圓解都還沒有。為什麼沒有圓解呢？你現在好像知道了，似懂非懂的，別人提出一個問題來，一問你，馬上就把你問倒了，你沒辦法回答人家，沒辦法解釋，沒辦法解決人家的問題，你就沒有圓解。你圓解之後，你真正把「凡所有相，皆是虛妄」了解了，你大開圓解的時候，人家提出任何問題，你都可以解決，可以解釋。修滿十信登上初住的菩薩，破除了我執，為什麼能夠破除我執呢？他知道我空了，我相一空，還執什麼呢？就不要執著了，所以在這個時候，他可以遠離執取相、計名字相這種障礙，這是執相應染。

**二者不斷相應染：依信相應地修學方便，漸漸能捨；得淨心地究竟**

離故。

「二者不斷相應染」，第二是不斷相應染，這個結構還是一樣，第一句講的是障，舉的這些障礙，下面是對治障礙的對治法。這是講的相續相，就是五意，前面講的五意之中的相續識，這指的第七識，它的相續相是不斷的，相續不斷的。在六粗中講的相續相，這裏比前面那個再微細一點，這是屬於分別法執，相續生起，在那裏繼續不斷，叫做相續，這解釋不斷相應染。相應什麼呢？相應是心與境相應的，心與境就是見分跟境界，相應的。大家要記住相應的意思，什麼叫相應？心境相應，這個心境相應，它是相續不斷的相應法，所以這個染既是心與境相應，就被那個境界所染，起了法執了，起了法執就是受染了。

下面講：「依信相應地修學方便」，「信相應地」是三賢菩薩，三賢位。前面十信剛剛登上初住，這裏講三賢菩薩，三賢是十住、十行、十回向，三十個賢人位修法修這個。前面十信修滿了登上初住，這算是三賢的菩薩開始了，開始從初住到滿了十住，再登上十行，十行是初行到十行，再是初回向到十回向，這都叫三賢菩薩。



在三賢菩薩位置上，他要修法空觀，修法空觀把三十個賢人位修滿了，這是講信相應地。再是方便，修學方便，「修學方便」就是四加行。大家學唯識知道，修滿了三賢位以後，當然要登地了，只修滿三十個賢人位，初地還登不上去，還要修加行，加行有四種加行。這裏修資糧位，修滿要入道的修四加行，這叫做方便，沒有這個方便，登地登不上去的。三賢之後再修加行，這個時候「漸漸能捨」，捨棄什麼呢？捨棄相續相，要知道漸漸能捨，逐漸逐漸能夠放棄，並不是一知道這個道理，馬上就統統能夠捨棄掉，辦不到的，要漸漸的，漸漸地能夠捨棄。那就是說，三賢位從初住開始，一個位置、一個位置學，那就是工夫逐漸逐漸在那裏轉。初住修滿了，到第二住，工夫又深了，二住修滿了，到第三住又深了，十住修滿了，登上十行，工夫又深了，這都是漸漸、漸漸的，捨不是一下就捨棄掉，一直到四加行修滿，登上初地。「得淨心地」，登上初地叫淨心地，淨是清淨的，清淨心了。就別教菩薩來講，登上初地就能夠斷一分無明、證到一分法身，法身是自性清淨的，所以初地叫做清淨地、淨心地，登上初地就開始證到一分真如。這個時候分別法執「究竟離故」，講唯識學，我們凡夫眾生就是一個法執、一個我執，法執、我執都難斷。我執有俱

生我執、分別我執，法執有俱生法執、分別法執，這個只能斷除分別法執，斷了分別法執，把相續相可以遠離了，離開這個相了。七十四頁：

### 三者分別智相應染：依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

「分別智相應染」，這是六粗的智相，六粗開始第一個叫智相，智相前面是境界相，三細的境界相，這個智相叫分別智。為什麼叫分別智？前面的三細裏邊，業相固然是識的自體，自體是沒有分別，是絕對的，不是相對的，就是轉相、境界相，轉、境還是在三細之中，那個識的自體裏邊還不是相對的，還是沒有分別的。到了六粗的時候，開始就是智相，根據佛法裏講，這個智相就是世智辯聰，世間的智慧，他跟人家辨別，那些小聰明的辨別、辯論，叫世智辯聰的智慧，這個智慧是分別智。分別智是根據無明所染的，被無明所染虛妄分別的這種智，當然這個智之中有真如，有實智在當中，可是這個實智被無明一染的時候，染污了之後這個智，這叫分別智，不是無分別智。無分別智就指真如所起的作用那種實智，那是無分別智。這還不是權智，這是凡夫眾生虛妄分別的智慧，這是三細六粗，六粗之中的智相。

我們學佛，我們的實智沒有開發出來，實智沒有開發出來，權智也沒有。我們勉勉強強的要智慧用得不錯的話，唯一妥當的辦法，要根據聖言量。為什麼雪公在世的時候，教學生講經一定要根據祖師注解？祖師都是開悟證果的人，他有實智、有權智，他注解出來不會錯誤的。我們要是離開了祖師的注解，按照我們的意思來解釋，雖然解釋得讓一般人聽起來很好，合乎現在一般人都能聽得進去的，跟現在世間學說都能相合是不錯，如果跟世間學說相合，一般人能聽得進去，這是契機，但是重要的，能不能夠契理？如果能夠契理又契機，那是不錯的，那是非常值得敬佩。如果只是契機而不契理，那可不行，那是要不得的。我們不管人家，別人到什麼程度，我們凡夫眾生不了解，我們連自己都不了解，我們怎麼能了解人家呢？我們不管別人，我們自己要出去講經說法的時候，我們要根據祖師的注解，這樣比較妥當。這就是說，我們要跟人家介紹佛法，不論是講經也好、說法也好，就是私人之間，跟人家介紹佛法、談論佛法，也要根據祖師注解的意思，不能憑這個分別智。這個分別智，我們現在是用，不錯，還用分別智，我們用的分別智，由這個分別智，我們去學佛法，我們現在凡夫都是虛妄分別的，你不用虛妄分別，怎麼辦呢？

用虛妄分別，我們是學佛法，學了之後，我們在用的時候，在修道的時候就不能依靠它，就依靠佛法了。那麼虛妄分別的智慧，相應就是跟境界相應。

怎麼對治呢？「依具戒地漸離」，「具戒地」是第二地，不但登地，而且由初地修滿登上第二地了，第二地叫做具戒地。為什麼叫具戒地呢？戒律有律儀、善法、攝眾生，這叫三聚，具戒就是說每一個戒，戒律條文多得很，不殺生、不偷盜，不殺盜淫妄都是，每一條戒都具足三聚，這叫具戒，登上第二地的時候，他任何一戒都是非常嚴，精密得很。持任何一條戒都是具足三個，三聚戒都具備了，所以特別的，第二地是具戒地，具戒地守得最清淨修滿了，這一地叫離垢地。要了解一下：為什麼第二地叫具戒地呢？具戒地特殊的講法，在第二地，他在戒律方面最殊勝的，所以第二地叫具戒地。並不是到了第二地才這樣持戒，初地以前，三賢位都不講持戒，不是這麼說的。一學佛，不論是大乘法、小乘法，開始學就要持戒，不過第二地的戒最殊勝，意義是最特殊的，就這個意義來講，它叫具戒地。分別智相應染，依著具戒地，登上第二地的時候，可以漸離了，把分別智相可以漸離了。

就世間世智辯聰的那個，世間的世智辯聰，不是我們普通人的智，那些大哲學家、大科學家，科學家的腦筋分析得最微細，愈分析愈微細，那個腦筋，我們現在在場的，我們恐怕都比不上。研究物理也好、研究化學也好，研究其他那個，細了再細，往裏面研究，不管怎麼研究，他還是虛妄分別，跟各位說，總原則還是虛妄分別。登上二地的話，他就把那個智相遠離掉了。

還有「乃至無相方便地究竟離故」，「無相方便地」是第七地，這中間從二地到第七地，第七地是無相方便，到第七地是無相了，已經逐漸逐漸破了無明，無明也破得很多了，這些法執也是可以離開很多了。這第七地叫做無相方便地，他必須修無相觀，修無相觀的時候，他還要有加行做方便。為什麼呢？他修觀的時候，入了觀可以無相，出了觀，他還有。必得到了第八地的時候，沒有入觀、出觀的這種界限，隨時都在無相觀之中，那種境界永久是無相觀了，他到第八地，那種是無功用道了。第七地雖是無相，他有方便的，他還沒有到無功用道的時候，因此講第七地叫無相方便地。不過到了無相方便地，這個智相可以遠離了，可以究竟離了，究竟



大乘起信論述記講記(二)

離開這個智相了。

## 第二十四講

請翻開七十四頁，從第四行開始，這是解釋染心，在七十二頁裏說「染心者有六種」，接著講「云何為六」，現在就解釋六種染心，前面已經講了三種：一是執相應染、二是不斷相應染、三是分別智相應染，現在我接著念一段：

### 四者現色不相應染：依色自在中能離故。

六個染心跟前面講的不相同，裏面的內容相同，前後解釋的次序不相同，前面從無明業相開始，由細到粗，現在從粗到細。前面講無明怎麼樣生起來的，因緣生起來的次第，現在是講怎麼斷除無明。要斷除無明，那就要從粗的無明到細的無明，從這個次序來講。所以這樣看起來，第一個相應染是執相應染，那就是講執取相、計名字相；第二不斷相應染是講相續相；第三分別智相應染是講智相，就是六粗裏面第一個智相。剛才念的是境界相，境界相是三細裏面第三個相。三細裏一個是業相，業相之後是轉相，轉相就是能見的見相，第三叫現相，現相就是境界相。

現在是講現相，現相在這裏講「現色」，色是一種境界，色的一種境界，前面那三種叫做相應染，這裏講「不相應染」。所謂相應染，就是有對待的，這個不相應染是講三細中的境界相，它只是由根本無明一動，就變成業相，業相再繼續動，就變成見相，就轉，轉見相，見是能見，隨著能見出現的就是現相（境界相）。要知道，這三細中的見相跟現相，這兩者雖然是相對的，它沒有分別。前面三個相應染，是心與境界相對，相應的；這裏講三細中的三個，從四到五、到六，後面這三個都是不相應染。所謂不相應染，慈舟大師就解釋：「但有無明心境」，只有無明心境，心境雖說是現了色，現色是一種境界，這種境界還談不上心對境，心、境還不能成為對待的。這不能成為對待，只能說是由無明展現出來的，這兩個現相而已，兩種相而已，全部的還是自己的第八識，都在第八識裏邊，要注意這個。

下面是對治，「依色自在中能離故」，它既是不相應染，換句話說還沒有相對的。還沒有到相對的境界，一個還沒有到相對的境界，你了解，更難了。這是不相應染，雖是還沒到相對的，可是它是無明變出來的。我們凡夫眾生，既不能了解自己

的真如本性，起了無明，就因為不了解真如本性才起了無明，起了無明，這個無明障礙污染了本性的時候，變成第八識。第八識裏面真與妄和合這麼一個體現出來三個細相，這三個細相，我們凡夫眾生不了解。為什麼不了解？它是不相應心法，不相應。不相應法、不相應染，它還沒有到能、所相對的這個程度，整體來講，都還是第八識裏面的。這個第八識，別說我們凡夫，二乘都不知道。唯識宗講：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演」，凡是凡夫，愚是愚法的二乘，釋迦牟尼佛對二乘還不講，講，他不懂。這要到什麼時候？依色自在地能夠離，講對治的，什麼樣的人才能對治這個無明。《起信論》最主要的，就是讓我們相信自己有真如本性，相信自己有真如本性並非迷信，要從學理上去分解，要分析。分析的時候，就是先分析真，本來就是一真法界，不了解一真法界，才起了妄、起了無明，從這兒一層一層分析。這個無明真妄和合有三細，你要修道的時候，那就要把自己真如本性完全顯現出來。禪宗不這樣分析的，禪宗講的就跟《楞嚴經》所講的「捏目空花」一樣，你眼睛一捏的時候，空中現出各種花色、各種花樣出來。要問：山河大地，你怎麼能夠覺悟？怎麼能夠明心見性呢？他叫你歇，「歇即菩提」，「歇」就是你不要捏目，

你手捏了眼目的話，一直在那兒不歇、一直在捏，那空花一直在出現，你只要手不捏了，歇下來就是菩提，空花就沒有了。這還是講道理，禪宗連這個都不講。跟各位說，馬鳴菩薩在這裏用佛理來一層一層分析解釋，那就是說把無明從最微細到最粗淺的，前面講過了，現在講你要證佛果的話，就把無明統統斷除掉。要斷除無明，那就是前面從六粗開始講，講到這裏，講到三細相，這還是講的無明。這個無明，我們現在凡夫、愚法的二乘都不懂，都不知道，應該怎麼樣才知道呢？你必須知道這個原理，才能夠斷除這個無明，才能夠離無明。

講「依色自在能離故」，「色自在」是到了八地菩薩，就別教菩薩來講，修到了第八地菩薩。第八地菩薩，他講色自在，他為什麼能色自在呢？五陰是色受想行識，五陰裏的色法、色陰，我們凡夫眾生這個色陰，怎麼樣也沒辦法破除，他把色陰破除了，而且破除得最究竟，把色陰破除，到了究竟的時候，他就悟了，悟就是真知，真知道了。真知什麼呢？一切的色法皆是妙有。所謂妙有什麼呢？妙有可以千變萬化的，它千變萬化，都是稱性來變化。所謂稱性是完全合乎本性，本



性完全沒有變，就是隨緣不變的意思。妙有由本性來的，本性是體、是真空，真空這個體隨緣起現行，隨緣變，隨緣一變就變成種種的有，這個有，不是我們凡夫講的實有。凡夫什麼實有呢？就把虛妄的假法當作真實的有，比如我們身體有四大假合的根身，是色陰，這個色陰，任何凡夫眾生都把這個根身當作自己，把這個當作自己，就當作實我、實有，真實的有，這是內根身。外器世間（器界），器界也是假有，就凡夫來講，是假有，凡夫也不懂得是假有而執著為實在的，叫實有。就凡夫來講，根身是假有，他執著是實有；器世界也是假有，他執著是實有。就證果的人來講，純粹就本性、真如這個理（本體）來講，本體是真空，隨緣就現出妙有。妙有雖然起的有相出來，這個相跟真空，它由真空起來的，與本性是沒有不同。比如這個茶杯，有茶杯、茶杯蓋，就我們凡夫來講，這個茶杯、茶杯蓋是一個相，是做成的一個相，我們不了解這個相，就把這個茶杯、茶杯蓋當作實實在在的，有這個東西在，你不能否認它。一般的知見就是這樣，這是客觀存在的，它不在我們心裏，它是真實有的東西，是實有的東西，這叫實有。其實這個茶杯、茶杯蓋，用科學的方法來分析，它原來沒有，然後用磁、用人工變化才變成這個，變化是暫時維

持這麼一個現狀，它終究要變成沒有的。凡夫所執的有，是執的這個相，把假相當作實有的。

你一悟了之後，不從相上看，從茶杯這個瓷器，做茶杯這個磁，你眼看就知道這是磁，磁是本體，磁本體隨緣，隨著人工、隨著燒的火，燒成這麼一個相出來。雖然瓷器原料隨著緣變成這個相，你要認識，你能夠認識就表示你沒有無明了，你一眼看了，這就是磁，全體是磁在這裏，這就是妙有，在你看，是妙有。它怎麼妙有呢？它就是磁，看上去，不是執著這個相，把相當作實有的，就透過這個相，一眼看穿了，它就是一個磁。那就是說懂得妙有的話，看根身也是妙有，根身是由本性現出來的，你真正證了果的時候，並不是證了果身體就沒有了，不是如此，證了果的時候，他要來度化眾生，他要現出身體相出來。釋迦牟尼佛實際上久遠劫以來就成了佛，他為了度化眾生，所以表現八相成道，還要藉著他母親懷孕，還有身體。就佛的真知來講，他的身體與他母親的身體，連同一切人的根身，無處不是妙色、不是妙有，這不必等到成佛的時候，到了八地菩薩就知道了，八地菩薩把這個色陰

（色法）破除了，他知道一切色相都是妙有的，「非實有故」。知道這個是八地菩薩，馬鳴菩薩就是八地菩薩，讓馬鳴菩薩來看，看我們大家這個身體，我們身體都是妙有。既是妙有，妙有是講真如本性，你的真如本性、他的真如本性有沒有不同？沒有。不但我們凡夫眾生彼此的真如本性都是相同的，即使我們跟釋迦牟尼佛的真如本性、跟阿彌陀佛的真如本性也都是相同的。

既是相同的，注意這裏講的，他依色自在地能離了，後面講色自在地，是對於三種世間的境界，能夠隨心自在地轉變。三種世間的境界：一個是色陰，就是色法，器世間；一個是眾生世間；再就是國土。色陰講的代表五陰，三種世間就是五陰、眾生、國土，這三種世間的境界，第八地的菩薩，他對於色能夠自在了，叫做色自在。色自在地就指的第八地菩薩，他對於三種世間的境界，隨他自己的心自在地在那裏轉變，比如心能夠轉變境界，第八地菩薩的心，能夠轉移所有的環境（一切境界）。心怎麼能夠轉境界呢？慈舟大師在這裏舉例：「如翻天為地，轉地為天，日月在空，可移之地上」，比如能夠把天翻過來成為地，把地能夠轉變為天，在太虛

空裏的日月，可以移到地上來，這是佛法。唐朝那些詩人都懂得佛法，李太白講：「欲上青天攬明月」，他要上青天，到天上把明月抓下來，他沒有讀過《起信論》，他這個句子想不出來，因此可以移到地上。「一身現多身」，一個人身可以現出多身，就是變化身。「多身合一身」，這還不算，還有「更能轉變一切眾生色身」，把眾生色身怎麼變化呢？「易男為女，轉女為男」，男子變成女子、女子的身變成男身，他可以這樣辦得到。還有「一多互轉」，這個轉字，一與多，互轉。一轉為多、多轉為一，還有「大小相容」，小能容大、大能容小，這都要破了色陰才能辦得到，他才能夠轉一切色法。

為什麼能夠辦得到呢？各位再回過頭來看慈舟大師解釋：「七地前之法執」，在七地前的法執，七地前的菩薩，「執境界相為實有」，他有法執，把這個境界相執為實有，這就是三細相裏的境界相，七地之前有這個法執，還把這個執為實有。到七地菩薩，那要破除無明，無明就是有執著，把這個法執破除，執著為實有的這麼一個破除掉，切實地領悟，因此七地修滿了，登上八地，「八地無此執故」，八地菩薩

就沒有這個執著了。既沒有執著，「於色自在」，不執著那個色法，他就能夠變更、轉動那些色法。古代祖師講：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，大千是三千大千世界，大千世界就是一夢，夢裏有大千、有六道（六趣），我們現在就在夢中，在夢中轉不動。比如這張桌子，要力氣大才能轉，一般老年人體力衰了，他移都移不動，一張桌子都移不動，再說一棟房屋，你叫他移，更移不動。整個大地，你叫他轉動，更難了。為什麼呢？他有執著，有法執在，法執就執著這個東西實在有，你把它當作實在有，它就是有的。就等於我們作夢，在夢裏有夢中的境界，你在夢裏那個境界，你想把境界轉變，你也轉變不動。夢裏的，比如你作夢的時候，這些環境，你怎麼也動不了它，你要從屋子裏出去，你必得要開門，不開門，牆壁就是一個障礙。一醒了，就知道夢是假的，根本就沒有這回事情。那為什麼能把我們關在裏面呢？你在夢裏把它當作真的，你執著它真，它就是真的。它是真的，它就能把你關在裏面，就有那種作用。我們有執著的話，執著心在的時候，六道就實實在在地在那裏，你沒辦法，一絲一毫也動不了。現在七地修滿了，到八地，這個執著沒有了，沒有執著才能夠轉變，這叫色自在，對於一切色法，他能夠自在地轉動。



既是他能夠色自在了，對於色法，真正在那裏遊戲了，要選什麼相就選什麼相，因此他能夠離。離是離什麼呢？就離這個境界相，第八識裏的三細相，三細相的那種境界相，八地菩薩能夠離了，也就是能夠破除了，別人怎麼辦到？這是一個。現在再看七十五頁：

### 五者能見心不相應染：依心自在地能離故。

前面是色自在地，這是心自在地，心自在地是什麼呢？「心自在地」是第九地菩薩，能見的見跟前面講現色，「現色」是指境界相，「能見」是能見相，指的能見心。這指的能見心還沒有現出境界的時候，只有能見的心，沒有境界，從這個意義來講，叫做不相應。有能見心，還沒有現出色（還沒有境界相）的時候，這叫做「能見心不相應染」。這是講五意之中的一個轉識，它是能見相、是轉識，所以能見就是不了解真如，就不了解真如一念之間，它就動，動是業相，業相再繼續動，就是能見相。就依照動的業，業就是動，依照動態就出現能見心，這是第八識的見分，見分沒有境界跟它相應，這叫做能見心不相應染。在這個時候還是絕對的，沒有相

對的，沒有相對就是不相應染，不相應。但它是染法，為什麼呢？它是無明，有無明，然後轉出來的，這叫做染心。

第八識有了這個，要到什麼時候、修到什麼程度，才能離開呢？「依心自在地能離」，到了心自在地，無論是自己的心、他人的心，他都能轉變，這叫做心自在地。前面講色自在地，是就色身來轉變，這是不但色身能轉變，心就能轉變，把心能夠自由自在轉，這位菩薩就到了第九地。第九地名稱叫做善慧地，這個善慧地，他能夠以自己心中的智慧轉變眾生的心。眾生都是從無始劫以來染的習氣，有無明再加上枝末無明，一層一層染的習氣都是惡，所以佛經裏說：「閻浮提眾生，起心動念無非是惡」，一起心、一動念都是惡，都是罪惡，這個我們要承認。我們任何人起的這個心，念頭一起來就是我，這個念頭是我，有我，我就是造業受苦報的 근본，身為苦本。就四諦法來講，苦集滅道，我們這是苦，苦怎麼來的？由集來的，集就是惡心造作來的，眾生的罪惡心，到了九地菩薩，他能夠以他全部智慧的心，來把眾生的惡心改變為善心，這能夠辦得到的。為什麼能夠辦得到呢？第九地菩薩

能夠說法。並非第九地以前，三賢位就不能說法，那我們現在三賢位還沒到，連十信位都還沒到，我們只是開始發心來行菩薩道，學發心菩薩，我們大家也學著來弘法利生，只要眾生能夠接受佛法，那眾生心也能改善。但是我們弘法利生，能夠使眾生心理改善，不要自己認為我能夠這樣辦，不是這樣，那你就誤會了。我們所以能夠這樣做，是因為我們依照已經斷惑證果的祖師注解的佛經，你這樣講出去，眾生才能改心。而且你講的人自己雖然沒有證果，要勉勵自己在講佛法的時候，絕對不是為了自己，如果以為我佛法講得好，讓大家都知道佛法，我就有名了，我講久了以後，名聲一出去，既有了名，當然利就來了，這個利包含很多，有這個名利心在，你就是按照祖師的注解這樣講，還不行。眾生還是沒有利益，不會受你所感，他不會改心的。

必須自己沒有自私自利，沒有名利心在那裏，講的時候特別小心，要根據祖師的注解來講，當然不是根據祖師的注解一句一句地念，只是念，人家也不懂。你可以變化變化，祖師注解都是文言文，你可以把它變成語體，意思不能變更的，這樣

的話，人家可以改心。但這個改心，不是我的能力，不是我們凡夫眾生的能力，真正說得上自己的能力，到第九地就行。第九地菩薩，他前面那些執著都沒有了，因此他能夠說任何一個法出來，就可以讓眾生心能夠改善，惡心能夠改為善心。還有一種，這是慈舟大師講的：「自心展轉，增悲增智」，自心，自己到第九地菩薩，這講心自在地了，他自己在那裏展轉，他除了能夠把眾生的惡心轉為善心之外，自己也展轉在那裏，悲心也增長、智心也增長，增悲增智。「故能離此能見相」，離開這個能見相，三細裏的轉相，業轉現，也就把轉相離開了，就沒有了，剩下就是業相了。

### 六者根本業不相應染：依菩薩盡地，得入如來地能離故。

這是「根本業」，就講的業相，前面講五意時，是五意的業識，講三細時，就是業相，這叫根本業，根本業就講的業相。這個根本業相，前面講一念生起的時候就知道，由於不了解真如，心就妄動，心一妄動，動就叫做業。心一動，這要分清楚：不了解真如，那是一念不覺，那是不覺，不覺的時候，無明起來了，這叫生相

無明，由一念不覺起了無明，無明一動就出來這個業相，業就是動。這個時候只在動而已，還沒有繼續動，繼續動就出現轉相、現相了，業轉現三細，現在還是在業相的時候。這就說明根本業就是不了解真如，而心在那裏妄動，這叫根本業、這叫業相。這個業相是根本業，「不相應染」，為什麼不相應呢？它連見相、現相，也就是能見與所見的，能見的見分、所見的相分（境界相），後面這兩相都還沒有，只有這麼一個根本業相，就這個意義來講，它是不相應。雖然不相應，它是染法，它是一念不覺來的，它是染了——染法，這叫不相應染。這要到什麼時候能夠離開呢？

「菩薩盡地」，就是到了第十地，十地菩薩，到了菩薩盡地的時候，這叫做法雲地。

「依菩薩盡地」就是修到了第十地菩薩（法雲地），這個時候「得入如來地」，「如來地」就是成佛了，到妙覺菩薩了，修滿了十地以後，還有等覺菩薩，等覺菩薩還有一品生相無明，必得要到了妙覺菩薩，那就是如來地了，這就成佛了。所以「得入如來地能離故」，就在這個時候，無明有生、住、異、滅四個相，生是最微細的無明，這個最微細的生相無明，到修滿了菩薩地，修滿了十地，入了如來地，就是證到佛果的時候，這才完全離開，離開這個業相。一離開業相，到這個時候證到心性



了，真如本性那個心體完全證到了，這個時候能離開業相。

他為什麼解釋這個？從粗淺到最微細的時候，那是教我們學佛的人，既須明瞭我們有真如本性，又不能狂妄自大，原來有真如本性，我們就是佛了，你這樣一狂妄的時候，那就永久不能成佛。所以明瞭我們有真如本性，你要學、要成佛的話，必須要修，修的是什麼呢？不是修真如本性，所謂修，就是修無明，修妄的，真如本性是真的，真的那能夠修？妄的才能修，把妄的去掉，離開了。《圓覺經》裏講：「知幻即離，離幻即覺」，知道我們的根身、山河大地，器世間的一切，你知道幻的，知道幻就離開，一離開，這個境界就轉變，就是覺，大覺了，最高的原則就是這樣。《觀無量壽經》裏講：「是心作佛，是心是佛」，可以說三藏十二部不外乎就是這兩句話，「是心是佛」是指我們本有的真如本性是真的，你要把真如本性能夠顯出來，你要作，「是心作佛」，作是什麼呢？就把那個無明的幻法，智慧成了最高的，你知幻即離，或是一歇，歇就是菩提，那最快了。圓教的菩薩，那是最高境界了，那快得很。今日之下，沒有那種程度的人，普通根機的，你要離，怎麼離法呢？知幻即

離，這裏講的能離，在什麼程度能夠離，離的是那一種無明，這多麼清楚。你了解這個的時候，你知道《觀經》裏面是心作佛了，所謂是心作佛，就把這些幻妄的，把這些法能夠一層一層地離開，也就是把四種無明的相，從粗淺的相先離開，然後一層一層往裏面，深入到裏面最細的，最細的要到如來，成佛的時候才完全離開。這樣看起來，我們學佛，不用工夫怎麼行呢？理論講得清清楚楚的，不去實驗的話，理論是理論，沒有工夫，那就永久還是凡夫。圓教講的大開圓解，大家把這個理論講清楚，就是大開圓解了，圓解的解，你不用觀、不用種種的法來用工夫、來修持，解只歸到解為止，根本無明、枝末無明一層一層還在那裏，動都沒有動，要了解這個道理。

所以學佛的人，既要明瞭理，又要了解事實，《觀經》上講：「是心作佛，是心是佛」，是心作佛就是從枝末無明一層一層離開，到根本業也離開了，全部沒有了，一看，證佛果的時候才知道：是心是佛。我原來的心，原來就是這樣，那才「是佛」。你的「是心是佛」是從「是心作佛」來的，「作」就是要離，一層一層離。今日之

下，你說學佛，自己的心不改，名利心不改，惱害眾生的心理不改，無論是大事、小事，心裏放不下，難。這怎麼證果？念佛法門雖然是不證果可以往生、能成就，但是不證果能往生，也講助工夫。念一句佛號是正工夫，沒有助工夫，就等於一方面在掃地、一方面在灑灰，這是雪公在世常常講的，念佛的時候就是拿掃帚把地上的灰塵掃掉，可是你這邊掃，另外的手繼續在灑灰，那怎麼行呢？不改心理，你這個煩惱心在念佛，就是這樣。只有正工夫，沒有助工夫，那就是只念佛，貪瞋癡慢疑的心還在那兒起現行，壓都壓不住，這樣靠不住的，到壽命終了，往生是靠不住的。必得在我們有生之年，腦筋還清楚的時候，名號一提起來，當然煩惱心壓伏下去了，就是在沒有念佛的時候，也不要讓煩惱起現行，這樣到臨命終的時候，才可以憑我們念佛念得很熟，可以帶業往生。怎麼帶業往生呢？雖然沒有斷惑，沒有真正得到一心不亂，但是有信願行那種氣分，就是到臨命終的時候，自己不能念佛了，口不能念佛，腦筋的意識從平生所累積下來的念佛的那種氣分，再加上平時煩惱不起現行，這個時候就能管用了，可以往生。

說到這裏，我們學佛，什麼叫正法呢？事實跟佛理能夠圓起來的，偏於一邊都不行，你只懂得事，不懂最高原理，經不起人家的邪知邪見一講：「你有病，我給你治療，好醫生都治不了，你是業障，我來給你治一治。」這個意思還用說嗎？別說有病，我們沒有病的人也通身是業障。我們凡夫眾生什麼時候沒有業障？業障多得很，何必等到生病的時候才說業障？那個話不用說，你不要相信那些話，他能給你消業嗎？想消業，自己要改心才能消業，心不改，業障怎麼消？他有那種工夫：「你來，我給你摸摸頭頂，我手上一股熱氣，往頂上一摸，你的冤家、冤親債主就離開了。」這是迷信，不必說這個冤親債主，我們多生多劫以來那太多了，你靠他，用他的法術來給你轉嗎？必須自己要轉。自己怎麼轉法？這個正工夫，你到了八地菩薩就可以了，九地菩薩當然更可以。我們現在怎麼轉？工夫不到，我們藉著一句佛號，時時刻刻多念佛，這個佛號不可思議的，念佛替冤親債主回向，這還比較可靠一點，你不要相信那些人說的那些話。這個說完以後，下面就整個綜合再講，把離開無明的步驟有那些，再綜合說一說：

不了一法界義者，從信相應地觀察學斷，入淨心地隨分得離。乃至如來地能究竟離故。

「不了一法界義者」，這指的根本無明，也就是無明住地的無明，一般講五住地，見思惑是枝末無明，無明住地是講的根本無明。不了解一法界義，前面講生滅的緣起，因緣怎麼起的？最初是由於一念不覺，不了解一法界，「一法界」就是一真法界，一真法界就指的法身。十方三世佛這個法身，「十方三世佛，共同一法身」，三世佛是過去佛、現在佛、未來佛，阿彌陀佛是現在佛，我們大家都是未來佛，十方世界的三世佛，同一個法身，這同一個法身就是一真法界。所以這裏講，我們有無明、有凡夫這種生死，皆是不了解一真法界的道理，就變成無明了，有這個無明，就因為不了解一法界，這一句指的就是根本無明。根據蕩益大師的講法，不了解一法界（一真法界），起的根本無明，這個無明就是無明住地（五住地最後一個）的根本——根本無明，根本無明無始以來就跟第七識相應，它跟別的任何一法都不相應，只有跟第七識相應，有時候第六識也知道一點，有根本無明。這是什麼呢？與



第七識相應的無明，就這個意義來講叫做第七識，第七識不是有四煩惱嗎？我癡、我愛、我見、我慢四種，我癡指有法癡，先有法癡再有我癡，這指的無明與第七識相應生起的法癡，這是不覺義。

「從信相應地觀察學斷」，他要從信相應地來觀察，「信相應地」，信是十信，地前菩薩從開始的時候修十信，修滿了成為初住，初住到十住，然後十行、十回向，這都是地前菩薩。這裏講從信，信相應地，從修十信的時候開始，到修滿了十回向為止，這個地前菩薩要除根本無明，他還辦不到，他用觀察的工夫，「觀察學斷」，學習怎麼斷法。從初信，從信相應地到了地前，還沒有登地叫地前，這一段時間用觀察學習斷，講三大阿僧祇劫，這個時期要經過一大阿僧祇劫，第一大阿僧祇劫還在學著斷。我們現在學大乘佛法，我們現在就學著觀察，觀察學著斷。「入淨心地」，到了淨心地，淨心地是初地，就是登地了，初地的時候，「隨分得離」，隨分得離就是隨分覺，因為登了初地的時候，你的無明，有斷一分無明，就是離開一分無明，離一分無明就證一分法身，二地又是離一分，又證一分法身，他是漸離，叫隨分，

一地一地的，隨著一分一分地離開無明。一直到什麼呢？「乃至如來地能究竟離」，「乃至」是乃至於，初地叫淨心地，登上初地就可以隨分離，從初地到二地，以至於到如來地，就是從初地到如來地，每一地都是隨分地在那兒離，到了如來地乃能究竟離。離的是什麼呢？離的就是無明，無明要離的話，有根本無明、有枝末無明，到了枝末無明、根本無明完全都究竟離了，也就是都斷乾淨了，就證到一真法界。

這一段是總結起來講，這當中講的有相應的意義、不相應的意義，在六染裏邊講的有相應、不相應，沒有詳細地講清楚。沒有細講，所以下面再解釋什麼是相應義、什麼是不相應義。這無非是教我們：你要學佛斷無明，必得把無明的意義了解得徹底，然後把無明離開，怎麼離法、怎麼斷法，你才有方法。你對於這些道理都不明瞭，或是明瞭得不夠充分，那在修的時候，就不那麼順利。所以下面講相應義、不相應義，這個到下次再繼續講。

大乘起信論述記講記(二)

## 第二十五講

《起信論》的本子，請翻開七十六頁以後，這兩段論文，我先念一遍：

**言相應義者，謂心念法異，依染淨差別，而知相緣相同故。不相應義者，謂即心不覺，常無別異，不同知相緣相故。**

這是接著前面把六種染心都講過以後，最後講「不了一法界義」那段，那一段是講在什麼程度斷那一種無明，現在接著那一段講。那一段講的是六種染心有相應的、不相應的兩種意義，六種染心就是三細相、六粗相之中的前四種粗相，一共有這麼多。現在就看相應義，所講的相應，就是解釋前面講的六種染心，前三個相應的染心、後三個不相應的，六種染心分開有三個相應、三個不相應，現在先講相應的。所謂相應，是講心念、法，注重這兩個，心念跟法這兩個是不同的，心念是指能緣的心——能夠攀緣的心，法是所緣的法，一個指能緣的心、一個是所緣的境界這個法。

我先把這幾句話文字的意思講清楚：「言相應義者」，為什麼說這個相應義呢？「謂心念法異」，相應義這個義是說心念跟這個法異，異就是不同的。雖是不同，然而「依染淨差別，而知相緣相同故」，依染淨這兩種差別，而能知與所緣的又相同，這叫做相應。為什麼這麼說呢？就心法（能念的心念）跟所緣的法，一個能緣、一個所緣，這兩者是不同的，但是依照染淨差別，知相與緣相，這兩者有同，就這個意義來講，是相應的。為什麼相應呢？「知相」是能見的心相，「緣相」指所念的境界相，這個「同」是心與境相同，心指的知相，能知的一個功能，緣相是所知的境界相，這兩者有相同。為什麼這麼說呢？心對清淨的境界，就做清淨的認知（淨解），染污的境界，又了解那是染污的境界，這叫做同，這就是能解的心與所解的境界相同。意思是說：那個境界有染有淨的，當你能知的心跟所知的境互相接觸的時候，你能知的心攀緣所知境的時候，那個所知境是清淨的，你能知的心，心與境也同時都是淨的；當你能知的心與所知的境，來攀緣的時候，所知境是污染的，你能知的心也起了污染的解，你的心與境也是一致的。境染的時候，能知的心也知道是染的，環境是淨的時候，能知的心也是淨的，那你的心與境，上面講雖然有差別，



但就能緣、所緣，在這個時候，染的做染的解，淨的做淨的解，又是相同了。就這個相同的意義來講，是相應，染知道是染、淨知道是淨，這叫相應。這還比較好懂一點，若按照蕩益祖師的解釋，那比較詳細一點，解釋更麻煩一點，各位有時間的話，把蕩益祖師的注解看一看。這是講相應的意義。

再講不相應義：「不相應義者，謂即心不覺，常無別異，不同知相緣相故」，不相應指的是什麼呢？指的就是業相、轉相、現相這三個，前面講的六染之中，相應的是三個相應的染心，「不相應義」就指業、轉、現，就是在第八識裏面的三個細相，前面講六染的時候，最後講的三個細相，這叫不相應。這怎麼說呢？同一個阿賴耶識，這個心有三部分，這三部分解釋眾生心理的根本，分析凡夫的心是這麼講。跟各位說，現在世間有研究心理學的學術，講到佛法，《起信論》就是心理學，這部論把我們每個人的心理，從粗淺的到微細的，一部分一部分地往裏面研究，研究到真心與妄心，非常微細，細得沒辦法分辨，在這個程度，不是現在世間一般心理學家能夠夢想的，夢想都夢想不到。佛法為什麼研究呢？目的就是把我們本有的真

如本性完全開發出來，要把真如本性完全開發出來，必須先認識所有的假東西，就等於金子，無論是黃金、白金、黑金，在礦砂裏面的金子，你要把真金能夠冶煉成功，你首先要認識，現在金子跟礦砂混合在一起，還沒冶煉之前，先要認識什麼是真金、什麼是跟真金混合在一起的砂石，佛法首先教你那些是假東西。因為我們凡夫眾生都是執著假法，不認識真的，現在要認識真的，誰都不認識，先分析假法，分析到最後，到源頭，前面講心的源，妄心的源頭，到那個時候就了解什麼是真的，這個我特別要說一說。現在不相應義就指第八識裏的三種細相，三種細相就是業相、轉相、現相，業相是識的自體（第八識的自體），轉相就是見分、現相就是相分，這是第八識（阿賴耶識）裏的三部分。三部分分開來講，為了要我們了解自己的心最微細的那個無明，要讓我們了解，分成三部分講，實際上這三部分只是一個無明而已，只是無明不覺的心而已。這個無明不覺的心，它是經常沒有對待的一種分別。

這樣你就知道了，把這個意思了解，就看論文：「不相應義者」，所謂不相應義，

這個義怎麼說呢？「謂即心不覺」，就是說這個心不覺，心是阿賴耶識，講這個心是不覺的這部分，不覺就指的無明。第八識怎麼來的呢？第八識就因為一念不覺起了無明，有了無明就把真如門、把真如本性障礙起來了，這裏講「即心不覺」，即心不覺，起了無明，變成阿賴耶識。這個不覺，整個說起來就是無明，無明之中就包含了業相、轉相、境界相，這三種「常無別異」，「常」是永久的，「別」是分別，沒有分別。有分別的時候，那是能緣的、所緣的，分得清清楚楚。這在第八識裏，雖然說有見分、相分，見分、相分都在業相裏面，沒有對待，沒有起了對待分別的這種功能，所以常無別異。中國人常講一句話：「渾淪一氣」，中國過去寫的歷史，假設有一個人，原來天地未分，有個盤古氏出來了，盤古氏拿一個大斧，一斧子劈開來，一邊是天、一邊是地，天地分開來了。一般人研究歷史講：「這是神話，那有這回事情？天地分開？那有什麼盤古氏來分？」他就不知道中國歷史有別於西洋歷史學家所講的歷史，中國歷史開頭就是哲學，原來就沒有對待的，渾淪一體，然後假設一個盤古氏出來，把天地分開來了，天地分開之後是一氣，整個是個氣體，《幼學瓊林》故事裏講：「氣之輕清上浮者為天，氣之重濁下凝者為地」，氣之重濁

就是有了形狀，氣之輕清，輕氣浮到天空，成為天了。中國歷史的開端，沒有講歷史之前，就是渾淪一氣的，指的就是第八識三細相。當然那時佛法還沒到中國來，但是講的跟佛法相合的，可見中國的聖人都是大菩薩再來的，不是普通的，所以我們研究中國歷史、研究中國學術，不要妄自菲薄。千萬不要從外國學一點東西回來，就把中國固有的全部否定掉，那是自己數典忘祖。三細相在第八識（阿賴耶識）裏渾淪一氣的，沒有分別，所以它不相應。「不同知相緣相故」，它不同於前面講的三種相應義，三種相應是知相、緣相，不同於那個。那個知相、緣相能夠相應的，相同的；這個根本就沒有別異。那個有別異，有別異就能緣與所緣這兩個相同的這方面是講相應；這個本來就沒有別異，所以不相應，它是沒有對待的。現在再看十七頁：

**又染心義者，名為煩惱礙，能障真如根本智故。無明義者，名為智礙，能障世間自然業智故。**

上面講染心之中有相應、不相應兩種意義，分別過了。「又染心義者」，現在再

講兩種障礙，一個是煩惱礙、一個是智礙，智礙就是所知障，「染心義」就是上面講的染心及無明，染心指的六種染心，這六種染心「名為煩惱礙」，總名字叫做煩惱礙，就是煩惱障。這個煩惱礙，能礙什麼呢？礙是障礙，所以下面講「能障」，「能障」就是障礙的意思，礙與障是一個意義，煩惱礙就能夠障礙「真如根本智」，真如的根本智。根本智又叫實智，真實的智，這個真實智就是真如本性裏所發出的一種作用、一種功能。

這六種染心叫做煩惱障，它能夠障礙真如本性的根本智，這是什麼原因呢？慈舟大師就解釋：「煩惱即動義」，煩惱就是動的意義，為什麼煩惱就是動呢？各位無論如何要記清楚，前面講「一念不覺而有無明」，一念不覺的時候只是不覺，不覺就是沒有覺悟到，不明瞭自己的真如，這個不覺就是不覺，就叫無明，就起了無明。跟各位說，我特別講這個，雖然重複幾句話，各位一定要辨別清楚，一念不覺，不覺只是對於自己真如本性迷了一下子，這個迷的時候，還沒有動態，還是靜態的。真如本性固然是靜態的，你這個不覺是迷的那個，也是靜態的，就一念不覺，迷的



時候，就起了無明，這個迷就是無明。有無明才動，有無明之後才動，動就叫做業相，所以這裏講煩惱就是動義。煩惱這個動義，這跟無明要分清楚，我們剛剛起了無明，還沒有動的意思，有了無明之後才動，然後才有業相、轉相、境界相，最後才有六粗相。我們現在根據馬鳴菩薩的論文這麼研究，只是研究而已，要真正明瞭，而且能夠破除無明，這個無明叫生相無明。生相無明是什麼呢？就是一念不覺，迷的時候起的無明，生相無明到成佛的時候，到等覺菩薩才知道、才了解，我們怎麼了解？這是我們所以成為凡夫眾生的時候，就從這裏開始。現在就說煩惱是動義，煩惱指的染心，都是從業相（從動相），然後一步一步地變成現在，由根本無明到枝末無明，都是由動演變而成的，因此整體來講，煩惱就是動的意思。

下一句：「動礙不動」，有了無明，起了業相之後，業相有見相、境界相，然後有智相（智是分別，就是凡夫眾生的世智辯聰，虛妄分別那個智相），智相、相續相，那個虛妄分別心一直在繼續，停止不了。就是我們現在凡夫的妄心在那裏，白天只要起了念頭，就在那兒分別，夜間睡眠的時候，不做夢就是在休息，一做夢，

夢裏邊還是虛妄分別，這都是動。這些動，所動的就是念頭在虛妄分別，你一動，念頭在動的時候，就妨礙了不動，真如本性就是不動，真如本性是如如不動，由真如本性所起的智，根本智也是不動的，你動能夠障礙不動，所以說「能障真如根本智」。那就使不動的真如的理，所謂障礙真如根本智，怎麼講法呢？就是你動的這些虛妄念頭，這些煩惱就是染心，你就把真如的理蒙蔽了，使它顯示不出來，就把真如的根本智障礙了。沒有根本智，也就沒有真實的實智，我們凡夫眾生再聰明，都不是實智。當然他的腦筋很好，現在我們的腦筋起了思想，念頭有根本智在裏頭，沒有根本智在裏頭，那就是死東西，那就不是活的，凡是活的動物，他能夠有思想、有念頭，這個念頭都有根本智在裏面，但這個根本智被無明攙合在一起，被它污染了。就等於最清潔的水，被農藥、廢棄物、化學藥物，把那些污染的東西統統放在清潔的水裏面，清潔的水沒有減少，清潔的水還是在這裏面，不過它受了污染，你喝那個污染的水就不行，那就有毒。我們現在凡夫眾生起的念頭，腦筋所思想的這些，真如的根本智被無明這些煩惱一污染，變成都是煩惱、都是自私自利的心，只想到自己，沒有想到別人，就變成起心動念就是要傷害到人，我們凡夫眾生都是這

個樣子，有這種念頭存在的話，那就在六道裏邊來回生死不停了。當然我們念頭很複雜的，有時候有點善心，也想到關懷別人，想做一點善事，但是善事做一做，他又變成壞的，就是善惡混合在一起，所以種了善因，起了善報就生天，種了惡因，起了惡報就墮落三途，到人間來還有小善，沒有小善還不會到人間來，這是因果。

前面講染心，就是無明以下的這些染心，這都是煩惱障，把真如根本智障礙了，使它顯示不出來，不起作用，顯示是可以顯示，我們凡夫眾生自己不明瞭，不能辨別。禪宗講那些話，處處教人家當下辨別，比如：你成天在吃飯，沒有吃到一粒米，這怎麼講法？成天在吃飯，每天都在吃飯，沒有吃到一粒米，我們凡夫眾生，在吃飯，就是虛妄分別心，舌嘗味道，就是舌識在吃、在段食，真正的法味，你知道不知道？你知道的話，那就是同樣舌識在嘗，領略食物各種味道的時候，凡夫只感受普通飲食的味道，那是虛妄的境界。證果的人，他的味道是性境，以現量證性境，那個飲食性境，現量是能見的現量，性境是所緣的性境，這都是本性裏的事情，那才是真正的味道，所以我們不了解。這裏就叫我們辨別，有煩惱障，雖然我們舉心動念，

每一個念頭都有真如根本智，但是我們不知道，現在就讓我們知道，知道什麼呢？煩惱就是動的，真如根本是不動的，動的就是一種分別，不動的是無分別。

「無明義者，名為智礙，能障世間自然業智故」，所謂無明義，前面我已經說清楚，就在三細相之前，在業相之前的無明。因為有了無明才有業相，業相就是動相，你沒有無明就不會動的，有無明以後才動，那就是說前面講三細相，三細相包括六粗那幾種。現在講無明了，所以講無明，六染心是從根本無明所起的枝末無明，那都是無明。前面六種染心也是無明，為什麼這裏還講無明？前面不是無明嗎？前面也是無明，但是要分清楚：前面那六種染心是講枝末無明，這個無明指的根本無明，枝末無明就從根本無明衍生出來的。就像樹一樣，樹有根，然後才有樹幹、樹枝、樹葉，沒有根，那有樹枝呢？樹枝就從樹根、樹幹長出來的，那就是枝末無明就從根本無明生起來的。「無明義者」，這講根本無明，「名為智礙」，根本無明就叫智礙，它為什麼叫智礙呢？「能障世間自然業智故」，它能障礙世間自然業智，什麼叫世間自然業智呢？就是萬事萬物，一切自然的境界、山河大地的器世間，人類社會各

種事情、社會的各種組織，這都是世間一切的事情，你有自然業智的話，你對於世間一切事情，你自自然然的，不必用心來分別，自然就了解，不必用心來考慮、來研究。

普通研究自然的一個環境，雖然是器世間，研究自然環境也不那麼簡單。太虛空裏的太空學，有多少專家在研究？人類社會這些，又是社會學、政治學，又是經濟學、軍事上的軍事學問，多麼複雜。這些學問都要有專家在研究，研究的時候才了解，雖是了解，都是了解到相當的境界，講到最後境界，他就不知道了。比如我們剛才講的研究歷史，現在各大學裏都有歷史系，為什麼要設歷史系？歷史系研究歷史不是那麼簡單，你把歷史看一看，你自己看懂了就行，那還要成立一個系？專門教授歷史學幹什麼呢？歷史學有它的歷史哲學、有它的學術原理。但是現在一般歷史學家，研究到一定的境界，他受了限制，沒辦法再突破了。必須中國的歷史學家，他跟中國聖人的經書合起來研究，他才明白，中國的儒家要讀書，先讀經書，經書通了以後，才能讀歷史，其他那一種學問都是如此。現代教育有教育學，我們



現在台灣這些教育學家，你問他：「教育最高的原理在那裏？」他就說：「學生有人權，管教學生，學生想做什麼，你管得太嚴，你妨害學生人權。」這就是現在教育家的理念。學生有知的權利，兩性的性教育，學生也應該知道，在學校裏要進行性教育，這是現在教育學家的理念。你既是講教育，要把學生教成什麼樣的人出來？他不知道了。學生不必說，各位看看今天的新聞報導，有個國中老師，他自己承認是個同性戀者，這個消息傳出來，大家還覺得無可厚非，做老師的，現在這沒有什麼大不了的。做老師的是個同性戀者，能夠教出什麼樣的學生來？所以你問現在的教育學家：教育的原理在那裏？他不知道。中國的教育是教人希聖希賢，教學生都希望能夠先成為一個賢人，然後成就聖人，成就聖人就能夠了生死，最高的教育原理在此。

再說，有了世間自然業智，世間這一切的學問，一切學問所講的這些事情，無論自然的也好、社會的也好，他有自然業智的話，統統明瞭，不必學，自然就知道，這個智叫做後得智。前面的根本智是根本的，由根本智再生出來後得智，沒有根本

智，後得智是生不出來的。所謂能障自然業智，你看下面：「使三業度生之妙智妙用不能現前」，有無明在那裏障礙的話，就使身口意三業，度化眾生要靠身、口、心裏的意，三業所生的妙智妙用顯示不出來，不能現前。自然業智就是三業的，身業、口業、意業，對於自然世間那些事情，他都能夠發揮他的作用，就是自然業，你有了根本無明，所起的智礙（所起的智障）就把應該知道的事情變成不知道了，這叫做能障自然業智。慈舟大師在這裏講：「又自然業智，即權智」，權智是對實智來講的，根本智是實智，自然業智就是權智。怎麼叫權智呢？有權智，他對於世間一切的事情都懂，他來度化眾生的時候，能夠因應任何眾生的根機，什麼樣的眾生，他就用什麼樣的方法，都能把他度化過來，這叫權智，權是權變的，就是妙智妙用，變化無窮的。

這兩種智就學理上稍微講一講，各位看慈舟大師解釋的：「又煩惱礙者，煩惱即礙，持業釋也」，煩惱礙是什麼呢？煩惱就是礙，煩惱本身障礙，煩惱就是障礙，叫持業釋，持業釋在唯識學講「六離合釋」，持業釋的自體就是障礙。「智礙者，智

之礙，相違釋也」，智礙是自然業智的一種障礙，智本身不是障礙，它是障礙智的一個障礙，智的障礙，是相違釋，這個障礙跟智，兩者相違的。煩惱礙是不相違，煩惱本身就是個障礙，這叫持業釋；智之礙又叫「依主釋」，這是學術名詞，懂得更好一點。這兩者，一個煩惱礙、一個智礙，概略地解釋一下。下面再重釋，就是再詳細地解釋，再詳細解釋之中就包含一個疑問在當中，這個疑問就是：

### 此義云何？

「此義」就是：染心義，名叫煩惱礙；無明義，名為智礙。「此義云何」，意思怎麼講？前面講染心，染心是煩惱礙障了根本，真如是根本智，染心是比較粗淺；後面的無明是智礙，障了世間的自然業智，自然業智是後得智。無明細，無明比染心細得多，應該是染心障礙自然業智，無明應該障礙真如根本智，前面講的怎麼反過來？粗淺的染心障了真如根本智，而最微細的無明，智礙障了世間的自然業智？自然業就是事情，萬事萬物的事障，障礙各種事情，這個意思怎麼講法呢？「此義云何」就問這個。下面解答，先解釋煩惱障，在七十八頁：

## 以依染心，能見能現，妄取境界違平等性故。

先解釋煩惱障，煩惱礙就是煩惱障，煩惱障是依染心，依染心能見能現，妄取境界，違了平等性。為什麼粗淺的染心，它能夠障礙真如的根本智？這裏的染心就是煩惱，這個煩惱在六種染心裏面，煩惱障裏面指三細中的業識，還有能見識、能現的，「能見能現」指轉相、現相。「以依染心，能見能現」，這兩句話就包括三細相，慈舟大師這樣分的：染心指的是業識，能見指的轉識，能現是現識、是境界相，也就是前面三個不相應染。前面講六個染心，前三個相應、後三個不相應的，三細相就是三個不相應染。「妄取境界」指的什麼呢？「智續計三不相應染」，智相、相續相、計名字相，這三個不相應染，這句話，「不」字可能是多的，是個錯字。你拿前面六個染心來對照一下：三細相是不相應染，智相、相續相、計名字相，這三個是相應染，「妄取境界」這四個字，指的智續計三種相應染，這分清楚了。分清楚以後，六種染心就包括相應染與不相應染，包括起來講。「六染心約煩惱說，煩惱是昏煩，惱是惱亂，即動意」，六個染心就煩惱來說（來解釋），煩是昏昏沉沉的，

惱是惱亂，又煩又亂，這就是動，這就是我們凡夫眾生的心。你說我們任何凡夫，心能夠靜得下來嗎？靜不下來就是煩惱，就在動，動就是煩惱。你這一動的時候，這個動就解釋「染心能見能現，妄取境界」，「動則違平等不動之心」，這六種染心都是違背了平等不動之心。你把這幾句話一直念下來，「以」是因為，因為依靠染心、能見心、能現的心、妄取境界等等，這些都是動態的，它們一動，就違背了不動的平等性。違背了不動平等性的時候，「障根本智，故曰礙」，這就障礙了根本智，這叫做礙，就是煩惱礙。

「根本智為證理者，亦曰如理智，亦曰平等智」，根本智是證理的，證到理就直接與真如本性是一體的，證理的也叫如理智，也叫做平等智。「根本智對後得智說，後得智是證真而後所得之智」，你先要證到根本智，根本的是真智，就是實智，證到真如本性、得了根本智之後，才有後得智。這個後得智「亦稱如量智，亦稱差別智」，為什麼叫如量智？本性的智是從本性裏出來的，你能夠攀緣外面的境界，也是根據這個智，也如你內在的本質是一樣的，叫如量智，你所見的外面一切事都是



性境，都是平等的。也叫做差別智，差別是各種不同的事情，那叫差別，各種不同的事情，那些事情你不量則已，「知差別事故」，你一量的話，都知道。「名異義同」，這個名雖然不同，義是相同的，「附帶說明之」，這附帶解釋一下，解釋那些名詞。下面再講智礙：

**以一切法常靜，無有起相；無明不覺，妄與法違；故不能得隨順世間一切境界種種知故。**

這解釋智礙，就是所知障，解釋智礙是障一切事情的，就是障了後得智。這個「法」就是事情，「一切法」就指的一切事情，「以一切法常靜，無有起相」，證了果的時候知道法性，知一切法無時無刻在那裏都是靜的，什麼時候都是常靜的。「無有起相」，世間萬事萬物，在我們凡夫看起來，這是動態、是動相，你明瞭這個理之後，不必講證果，圓教菩薩他大開圓解就知道了，從理上就知道一切法都是常靜的。要不然肇公寫的《肇論》：「山嵐偃岳而常靜，江河競注而不流」，這兩句話怎麼解釋？山嵐是山上的風，吹來吹去的，你凡夫感覺風是飄忽不定的，但是你知道

法性是沒有動，絲毫沒有動；長江、黃河日夜在那裏流動不停，但是《肇論》講不流，沒有在那裏流動。明朝的高僧，憨山大師注解《肇論》的時候，寫到這兩句話，無法下筆，他懷疑了，這怎麼講法？古人注解不是隨便的，他自己心裏有一絲毫懷疑都不敢注，不能隨便注，他入定，在定中的時候：果然是。他正式入了定，定境一出現之後，他就起了定，起了定的時候，眼前的樹葉在飄動，他看見樹葉沒有動。江河競注而不流，他沒有去看黃河、長江，他起來解小便，凡夫的小便從身體解下來，他一看，小便也不動，他證到那個境界了。拿這個來講「一切法常靜，無有起相」，以我們凡夫眼看，把法界看成動的。有虛妄分別心，把法界都看成動的，法界的法相、法性常靜的，沒有起相，就是沒有動相。

就因為「無明不覺，妄與法違」，起了無明，就一念不覺，無明就是一念不覺的時候，起了無明，起了無明就有了妄，虛妄分別了，這個不覺就是個妄，你不覺這個妄與法性就是相違，法性是不動的，你這個無明不覺，不覺之後就有動的，不覺就起了虛妄分別。「故不能得隨順世間一切境界種種知故」，因此無明心就不能夠

隨順世間一切境界種種知，這就指的自然業智。你要是沒有無明不覺，沒有無明與法性相違，沒有障礙法性的話，那你對世間一切的境界，你都是如實而知、如量而知，世間一切事情，你都稱性而知，所以不能稱性而知，就是有無明在那裏。

這就解釋：為什麼無明成為智礙？你對世間一切事情應該知道的，但你不知道，不知道就因為無明在那裏把你給遮了、障礙起來了，這跟煩惱不同的。成了佛以後才有世間解，世間任何事情，他都了解，他能說得出來。我們怎麼知道？不知道。不知道要自己研究，怎麼研究？雖然有懷疑、有不懂的，這個懷疑是我們對經書、對菩薩所著的論，我們還沒研究明白，我們繼續往裏面研究，極深地研究以後，豁然貫通了。跟各位說，中國人讀書，教育方法也跟外面不同的，「書念千遍，其義自現」，不懂，你多念，念到一千遍的時候，書裏的意思出現了。出現什麼呢？你虛妄分別心壓下去了，你真知灼見出現了，你知道了。你把佛法跟中國固有的學說，你圓融起來看，你就能講得通了。

## 第二十六講

請各位找到七十九頁，現在還是講生滅這一門，生滅法在前面立義分中講到一句話：「是心生滅因緣相」，心生滅因緣前面都講過，現在就開始講生滅相，生滅因緣就是前面講的那幾種染心怎麼起來的，現在講生滅相。下面論文先念一段：

**復次分別生滅相者，有二種。云何為二？一者粗，與心相應故；二者細，與心不相應故。**

我們要了解生滅法怎麼來的，前面講因緣，就是由於我們眾生對於自己的真如本性一念不覺，然後起了無明，無明一起之後，就有三種細的無明，最微細的無明相叫三細相，三細相以後就由細轉到粗淺的六種粗相，這叫三細六粗。前面的生滅因緣已經說過，現在就由無明生出這些三細六粗相，這叫做生滅相。

論文裏說：「復次」，就是前面講到兩種障礙，一個煩惱障、一個智礙（所知障），把這兩種障礙講過以後，「復次」，又另外一段了，這一段就開始講生滅之相。怎麼

講生滅之相？他說：「分別生滅相者，有二種」，「分別」就是辨別，要辨別生滅相的話，有兩種生滅相，看慈舟大師解釋：「生滅相，即染心相也」，生滅相就是六種染污相。下面就問：「云何為二」，你說生滅相有兩種，那兩種呢？「一者粗，與心相應故；二者細，與心不相應故」，就是這兩種。一種是粗的生滅相，粗的生滅相是什麼呢？它與心相應的，怎麼與心相應呢？就是有了境界，跟自己能見的心，兩者有對待的，就是境界與心二者相對的，就是相應了。什麼相應呢？你這個心跟境界有對待，心可以攀緣這個境，就這個意義來講，是相應，相應是互相感應，這是粗的生滅相。前面講過粗的生滅相，就是六粗之中的前四種相：智相就是分別心；相續相，這個分別心相續不斷的；再就是執取相、計名字相，六粗之中前四種。「二者細」，所謂細的生滅相，看下面解釋：「與心不相應故」，「心」就指能夠攀緣的那個見分，心不相應，上面講心與境，心與境界能夠有對待、有相應的，這個心、境不相應。為什麼心、境不相應？在前面也介紹過，各位應該還記得，現在再回憶一下：所謂心不相應，就拿三細相來講，三細相由無明，最初的一不覺悟自己的真如本性，就起了無明，無明一動就叫做業相，動就有業，業相再繼續動，轉出來就是



一個轉相，轉相就是見分，再與轉相同時出現的就是現相，現相是境界相，這三種細相都在第八識裏面。業相就是第八識的自體，轉相就是見分，現相就是境界、相分，這兩者就是業相轉出來的一個見、一個相。雖然是一個見、一個相，都在第八識的業相（業識）上面，一體的，它沒有很顯著的對待關係，沒有分別。為了好懂，才說出這三種細相來，這三種細相不是我們普通凡夫能了解的，前面講過地上菩薩到了十地程度，最後業到生相無明，修滿了十地菩薩，到了等覺才能明瞭的。雖不是我們凡夫能力所能明瞭，但是馬鳴菩薩先說出來，讓我們先有個認識，如果連認識都沒有，怎麼修呢？你修道要明心見性，要證到自己本性，你總得要把無明這些虛妄的東西先要認識清楚，有這個用意。

這樣看起來，所謂心不相應，就指第八識裏的三種細相——業相、轉相、現相，它不像後面六粗相，心與境相對的，叫相應，它這個不相對的，叫不相應，就是微細的相。雖然說是兩種分開，如果再分的話，粗中又有粗、粗中有細、細中有粗、細中有細，再把它分。為什麼這樣不怕麻煩，要這麼講呢？把這些狀況都了解了，

你在修道的時候，你才知道自己到什麼程度，我們學佛先學解，先了解，理路明瞭的時候，然後由解開始實行，這個實行才不會盲修瞎練，才不會走錯路，有這個用意。下一段就說：

**又粗中之粗，凡夫境界；粗中之細，及細中之粗，菩薩境界；細中之細，是佛境界。**

分成四種出來了，這樣分就根據前面「與心相應、與心不相應」這兩大種，再把它分開來說，所謂粗中之粗，就是執著，六粗之中的執取相、計名字相，我們任何凡夫都有這個相。首先對萬事萬物，都要分別這是什麼名稱，有了名稱，就把這個名當做真實的，就執著了，就執取，一個計名字相、一個執取相。計是一種分別的意思，這個名字代表這個東西、那個名字代表那個東西，比如分辨這個人是好人、那個人是壞人，這個人與我有什麼關係、那個陌生人與我毫無關係，這都是人與人之間的名，這個名是分別來的。其實講到本體，人人都有真如本性，本性是平等的，這種辨別什麼名、什麼名，完全是一種虛妄分別，虛妄分別以後就執著、執取了，

我所厭惡的人，我就處處要厭惡他，我所喜歡的人，處處就跟他心投意合，這都是凡夫的知見。儒家學問了不得的，《論語》裏說：「好而知其惡，惡而知其美」，你所厭惡的人，你應該了解他有美好的一面；你所愛好的人，你也應該了解他有不好的，所謂惡劣的一面。這就教我們不要執著，執著就是你有了凡情俗見，在辨別名字以後，就有種種的成見，待人就不公平，待人不公平就顯得自己做人有問題，你不認識人，修道要親近善知識、遠離惡知識，這就沒辦法談了。所以一個執取、一個計名字，這都是凡夫境界，這種執著是完全由我執來的，因此要學佛，不學佛，這個執著永久不能夠斷除的。

這種我執是「粗中之粗」的，學佛到什麼程度能夠破除呢？三賢的內凡，三賢位——十住、十行、十回向，三賢位還是屬於凡夫，不過他已經快要證道了，他是內凡，不是外凡了，我們現在是外凡，三賢位還不到。三賢位怎麼到呢？三賢位就拿初住來講，初住要修滿了十信位，才算初住滿了。我們現在十信位還不到，你把教理這樣一對照，我們在學佛修行的過程中，就不敢自己講自己到什麼程度了，要特

別小心。我們所以能夠給人家介紹一點佛法，完全要憑著經典裏佛與大菩薩所講的話，再根據祖師注解，如果不根據經典講，你自己講，一開口就錯誤的，我們特別要知道這個。粗中之粗是「凡夫境界」，有我執在那裏。學佛學到三賢位，從十住、十行到十回向，三十個賢人位都算內凡的位置，這是他們能夠悟斷的境界，悟是覺悟。我們凡夫眾生對於這個都不覺悟，對於世間這些種種名相，就是因為不覺悟，才跟人家爭這個名、爭那個名，稱讚你一句話，你就高興得不得了，毀謗你一句話，你就氣憤得不得了，這就是我們凡夫。悟就悟這個名與實不相符的。名與實為什麼不相符呢？名是一種假設的，假設代表那件東西，我們日常的用具、我們自己的名聲，這些都是一個時候、一個地方給它一個假設，換個地方就不同名字了。中國字所講的名字，跟外國字所講的名字，都不相同，這還不算，你說出這個名字，跟實際上的事物離開很遠。

過去雪公講到這裏，他老人家就舉個例子：比如水、火這兩個字，水是代表水、火是代表火，你要作唯識觀的話，你就觀水這個名詞跟實際上的水是兩回事情，火

這個名詞跟實際上火體的自體，也是兩回事情。你如果不承認是兩回事情，你口裏一說火，火馬上就出來了，名字應該跟真實的火是連在一起的，實際上我們說火，說了多少聲火字，真火還沒出現。可見名與實是兩回事情，名是一種假設的東西，既是假設的，我們修道就要講究實際，不要被假名字來障礙我們求真求實的希求心。

所以學佛要把凡夫境界轉成開悟，你首先要悟一切的名相跟實際上的事物不是一回事情的，名是假名。既是假名，你執著幹什麼呢？要悟這個理。講是這麼講，但是我們工夫不到，工夫不到，對於這個知還不算真知，真知就能夠配合力行的工夫，知行合一起來，你工夫到了，你就算是真知。我們現在是根據經典所講的知道一個知識而已，還不算真知。境界為轉，真正能夠真知，真正覺悟了，把名與執著都能破除，就到三賢位。三賢位還有淺有深，十住還是淺，十住然後由淺往深到十行，十行到十回向，粗中之粗的境界可以慢慢轉、慢慢斷除。講到無明的四種相，生住異滅四種相，這屬於異相，異相就是三賢位所悟的、能夠轉的。

第二是「粗中之細」，粗中之細就指六粗之中一個智相、一個相續相，智相雖



然也是智慧的智字，但是說的是我們凡夫眾生虛妄分別這種智，不是證到本性所開發出來的真智，真智又叫實智（真實的智），那是從本性裏出來的。這個智是污染的，經過污染之後這個智，沒有大用。再是續，相續相，這種虛妄分別的知見，這些念頭相續不斷。就是這兩種相，這兩種相是粗中之細，這兩種相在六粗之中，比執取相、計名字相又細一些，細一些，它還是粗中之細、還是六粗之中的前二種。還有「細中之粗」，細指三細相，在第八識裏的三細相，三細相之中有粗的，三細相那個業相是細的，另外一個轉相、一個現相，轉相是能見的見相，現相就是現出來一個境界相，轉、現二相在三細相之中，這兩個相是粗相，細中之粗。這個粗中之細以及細中之粗，這是解釋「菩薩」所悟斷的「境界」。

既是菩薩所悟斷的，前面三賢位當然也是菩薩，這也是菩薩，所以慈舟大師講「皆」，也就是說前面那兩種粗中之粗（執取相、計名字相）是三賢位菩薩所悟斷的，從粗中之細（智相、相續相）到細中之粗（轉相、現相），這還是菩薩所悟斷的，「皆菩薩所悟斷之境界」。這個菩薩所悟斷的境界，跟前面三賢位的菩薩就不同了，境

界不同，這裏所指的菩薩是登地菩薩，登上地了。登地的菩薩，他能夠覺悟這種無明，就是這種染心，也指的生滅相，他不但能覺悟這種生滅相，也能斷除這種生滅相，這是登地菩薩的境界，他才能夠悟斷這種生滅相。這種生滅相在生住異滅四種無明相中，是住相無明。我們再分析一下，慈舟大師講：「初地覺相續，七地覺智」，初地菩薩，他覺的是相續相；七地菩薩，他覺的是智相，我們剛才講虛妄分別那個智，到了七地菩薩，他才能夠覺悟。「八地覺現，九地覺轉」，八地菩薩覺現相，現相就是境界相，三細之中的境界相；到了九地菩薩，他能覺悟轉相，轉相就是三細之中的見分那種相。這樣把粗中之細、細中之粗都說了。

最後講「細中之細」，細中之細就是業相，就是一念不覺起了無明，無明一動就是業相，這是到什麼程度呢？他已經學到九地菩薩，九地修滿了到十地菩薩，十地滿心。什麼叫滿心？每一地的菩薩分成三個階段，就拿十地來講，九地修滿了，入了第十地，叫入相，入到十地，就在十地繼續修，叫住相，住在十地，繼續把十地一切的狀況，就是把十地細中之細這種業相完全覺悟了，這叫滿心，就可以出了，

入、住、出三個階段。十地滿心是住滿了要出來，要到等覺菩薩的地位了，這個時候他是細中之細的業相斷時就成佛，細中之細的業相，覺悟了，到把業相斷了，整個把無明、業相無明一斷就能成佛，就是「佛的境界」。

這裏還是概括地說，就是最後的生相無明，生相無明到妙覺的時候，等覺還有一分生相無明，等覺一分生相無明斷乾淨了，就是妙覺，就成佛了。把生滅相再細分，詳細分有四種，每一種，修行的人到什麼境界，才能把生滅相覺悟，再斷除，知道吧。這樣說的時候，我們可以了解了，你修行，什麼叫修行？所謂修行，就是把無明修掉，把生住異滅無明統統修掉，不是修的本性，有這個認識，就可以破除一般人了解的佛理。

不了解佛理不是不能修，他不能離開善知識，而且必得學念佛法門。學普通法門，不了解理，他那一種法門也沒辦法修，修普通法門一定要明理，他才能學。不明瞭理，他學念佛法門，念佛法門並不是完全不明瞭佛理的人學的，不能這樣說，念佛法門就拿持名念佛來講，不懂佛法的人固然可以學，懂佛法，就是學普通法門

的人，把佛理全部明瞭了，他對於念佛法門的道理，他未必就能明瞭，所以三根普被的，這是念佛法門。它好處是什麼呢？上上根器未必把念佛法門的道理完全明瞭，中等的更不必說，上等根器都未必完全明瞭，你中等根器明瞭得了？下等根器更不必說，雖是不明瞭，就講下等根器的人，他只要依靠善知識，不離開善知識，他就一直信願行這樣念，可以成就的。除了淨土宗念佛法門這樣，其他的普通法門都沒辦法，學普通法門，你要有研究佛理的能力，你才能夠學它修持的方法，沒有能力研究佛法的理論，你學就很難。大家把這個理了解了，理是什麼呢？所謂修行，就是把無明由粗淺到微細，一層一層地覺悟，然後把它斷除，斷得乾乾淨淨的，就成了佛。成佛之後，這個佛是我們本來就有的。前面講覺悟的是本覺，一步一步地始覺，始覺到最後，覺悟生相無明，一斷除，始本合一，一看：原來我就是這樣，這是真理。既了解真理了，那些人佛理都沒有明瞭，他自己自作聰明，說一些話，在佛經裏東抄西抄，講的那些話都是引導人家走上邪知邪見的路上去，那都是聽不得的。現在翻到八十頁：

此二種生滅，依於無明熏習而有。所謂依因依緣；依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。

把那兩種生滅相（一個粗、一個細）說明了以後，再讓我們知道這個生滅相。就生滅相來講，它是怎麼出現的、怎麼來的？就是依什麼因緣而有這個生滅相？前兩句是總說：「此二種生滅，依於無明熏習而有」，這兩種生滅相，一個粗生滅相、一個細生滅相，依什麼因緣來的呢？不管粗相、細相，統統都是依靠無明熏習而有。無明熏習什麼呢？無明原來沒有，由於我們凡夫眾生不了解自心中有真如本性，這個不了解就是不覺悟，不覺悟就是無明，由這個無明在熏，障礙了真如，因無明熏習而有。那就是說最初開始的時候，以真如為因，怎麼真如為因？前面講真如，你沒有真如，就談不上不覺悟，不覺是對真如不覺悟，這個不覺是以真如來講，真如叫做因。真如既是因，無明呢？無明叫做緣，真如為因、無明為緣，然後就生出三種細相來，三種細相叫做不相應心。再由無明為因、境界為緣，生出後面六粗相，六粗相是相應染心。這是一個總說，這兩種生滅相統統都是依於真如、依於無明熏



習而有的。

下面再分開來講：「所謂依因依緣」，這是解釋前面兩句「此二種生滅，依於無明熏習而有」，這裏講，為什麼無明熏習而有呢？一個依因、一個依緣，依因、依緣。什麼叫依因呢？「依因者，不覺義故」，依因的時候，這個因指的是無明，無明為因，所以下面說「不覺義故」，這個因就指的無明，無明就是不覺，不覺義故，一個是依靠這個因。依緣是什麼呢？就解釋上面那一句，上面那一句就是說「依因依緣」，下面就針對一個解依因、一個解依緣的。依因是什麼呢？因就指的不覺，不覺就是無明（根本無明），根本無明為因，那就是論文裏講「無明為因生三細」，這前面都分辨過了，無明怎麼來？無明是依真如來的，真如為因，然後才有無明，現在就講三細相，三細相是無明為因，然後有三細。依緣呢？這個緣就是三細最後一個現相，就是境界相，境界出現了那個現相。所謂依緣是什麼呢？「依緣者，妄作境界義故」，境界是虛妄轉現出來的，妄作，「妄」是虛妄分別的虛妄心，轉出來一種境界，就是境界相。那就是說，普通講「境界為緣長六粗」，這裏為了讓我們

懂得相應心指的是境界相作緣，然後生出智相、相續相、執取相、計名字相，指的六粗相之中的前四個粗相。這四個粗相以境界為緣生出來的，這是解釋生滅相怎麼出來的，就這麼出現的。由真如不覺，不能講真如不覺，是我們不覺真如，不覺真如就起了無明，有無明然後生出三細六粗，以這個生起來，染心生起來是這個程序。下面講修道是還滅的時候，還滅的程序，還滅就是：

**若因滅，則緣滅。因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。**

「若因滅，則緣滅」，這兩句話是總體地說，前面講這些染心有因緣，有因、有緣，依因、依緣生出來的。現在要還滅了，修道的时候就把它這個染心，也就是指的這些無明——粗的無明、細的無明，粗的無明是枝末無明，細的無明就是根本無明，怎麼還滅呢？「若因滅，則緣滅」，因為你這個緣從因來的，下面就解釋了，分別解釋這兩句。「因滅故，不相應心滅」，這是指的無明滅了，無明為因，因就指的無明，無明滅的話，不相應心就滅了。不相應心就指的三細相——業相、轉相、境界相，這三細相就是無明為因，換句話說三細相是依著無明才生出來的。現在無明一滅，

三細相沒有依靠了，三細相就是不相應心，失去了依靠，三細相也就滅了，這是解釋因滅。「緣滅故，相應心滅」，緣滅的「緣」指三細最後的境界相，境界為緣長六粗，就是境界相，換句話，你這個相應心就是智相、相續相、執取相、計名字相，都是依境界相才生出來的。現在境界相這個緣，緣就指的境界相，緣一斷、一滅，境界相也滅了，那你的相應心，六粗前面四種粗相，那個染心也就隨著滅了。除了因，緣就滅了，解釋這個。

下面又解釋，因為恐怕學佛的人聽了這個以後，有一種誤解。誤解什麼呢？這裏是解釋生滅相，我們凡夫眾生所執著的都是生滅法，生滅法就是生滅相，一切生滅法都是生滅相，前面講的二種生滅都是生滅相，這種生滅相，凡夫眾生既是把它當作真實的，那生滅相與不生不滅的體，當然凡夫眾生都不明瞭，分不出來。難處在那裏呢？蕩益祖師常講：「我們眾生最秘密的法，我們誰都不懂，那就是當前一念，就是現前一念。」我們現前每一個念頭，這個念頭在我們凡夫來講，都是妄念，雖是妄念，你現在被不覺無明障礙了，你這就是妄念，你認假不認真；你一覺悟的

時候，妄念就轉成淨念，淨念就是從心的體（就指真如），從真如出來的。我們一般凡夫，誰都不了解這個，生相無明還要到快成佛的時候才知道，把生相無明去乾淨，真如本性才全體出現。那我們凡夫眾生誰知道？不知道，真妄就分不清楚，妄心一片是虛妄的，我們把它當作真的，雖然妄中有真，第八識是真妄和合體（阿賴耶），那就是真妄不分。這裏就藉著問答讓我們明瞭：真妄要分清楚，妄的，一起相就是妄的，真的是無相的，它是本體、心體。我順便把這個說明，下面的一問一答才容易明瞭，問答的意思就是教我們研究理的時候，分清楚相是相、體是體，就我們凡夫來講，這些生滅相都是虛假，都是無明衍生出來的。體呢？你一覺悟了，並不是在生滅相以外，你覺悟了，生滅相就變成心體了。下面就問：

**問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？**

前面說因滅，緣滅，這是解釋，就講緣滅，問的意思是說你的心是生滅心，因為問的時候，他分不清楚什麼是相、什麼是體，這個疑問就是「若心滅者，云何相續」，心整個滅了，前面講二種生滅，這個心一滅的話，云何相續？比如說相應心、

不相應心一滅的話，他不了解相與體不分的，他分不清楚，那就沒有體，沒有主持的一個體。這兩種心一滅，前面講六種染心，染心怎麼能夠相續？相續指的這些染心，他就因為相與體不分，他才發生這個問題。

所以慈舟大師就講：「初二句」，前面這兩句——若心滅者，云何相續？他「疑真同妄滅」，他以為真心跟妄心同時滅了，問的人不知道那個是真、那個是妄，這是慈舟大師在解釋的時候，才這樣解釋，實際上是妄滅、真不滅。他懷疑妄心一滅，相應心就是智相、相續相等這些心，「意謂相應心滅時」，這個相應心一滅的時候，「其中隨緣之真，亦同妄滅」，其中隨緣的真心（心體），也同相應心一起滅了。這一滅，「則業轉無所依，不得相續」，業相、轉相就無所依了。這是慈舟大師分析問的意思，因為體、相分不清楚，才有這個問題。現在一分析，假使相應心滅的時候，隨著相應心，就是隨緣的真心也滅了，這一滅，業相、轉相沒有所依了。業相、轉相是從根本無明來的，根本無明就是從不覺真如來的，真如一滅，業、轉就沒有所依靠的，沒有依靠就不得相續了。「則八地可以成佛矣，何以不然」，那在八地菩薩



就可以成佛，八地菩薩為什麼成佛？八地菩薩這個時候能夠得到色自在地了，他一切色法已經破除，可以自在的地來變現、變化了。那麼他為什麼能到這種程度呢？他把前面講的轉相都看清楚了，如果這樣的話，八地菩薩可以成佛，實際上不然，八地菩薩離成佛還遠。這就是把相與體迷了，才問這兩句話出來的。

「次二句」指「若相續者，云何說究竟滅」，下面這兩句「疑妄同真不滅，意謂相應心滅時，隨緣之真永不滅」，假使你這個相應心滅的時候，隨緣的真心不滅，相續心滅了，智相、相續相等等，這個相應心滅了，一滅的話，隨著境界緣的真心永久不滅，「則業轉有所依」，業相、轉相就有所依。既是有所依，「亦永不滅」，這樣永久不滅的話，「則十地亦不成佛矣」，那到修滿十地，十地菩薩也不能成佛。為什麼修滿十地還不滅呢？業相、轉相永久不滅，細相永久不滅，怎麼能夠成佛呢？「亦何以不然」，現在也不然，到了十地，修滿十地，業、轉二相就可以覺悟，而且能夠把它斷除，可以進到等覺、可以成佛。

慈舟大師解釋這個問題說，問的人，他問的意思，是因為相與體，他不知道分

清楚，體相不分。體相不分就是說相滅了，體也隨著滅，體滅了，相怎麼能夠相續？這是第一個問題。第二個問題是：體不滅的話，相也維持，相既是有所依靠，相就永久不滅，體既是永久不滅，相也永久不滅，相既是永久不滅，那怎麼說究竟滅？究竟滅是什麼呢？修道要一層一層的，前面講「因滅則緣滅」，一層一層滅掉，究竟滅是把不相應心也統統滅掉，滅乾淨了。假使你能夠相續滅，但是你的相應心藉著心體不滅，你的相應心永久依靠那個心體，心體永久存在，你的相應心依靠它，也永久相續下去，這就沒有滅的時候，究竟滅就說不通了。所以要問：假使相續的話，如何說究竟滅？什麼叫相續呢？假使你的心體永久存在，心體不滅，你這個相續心才能夠依靠它不滅，這樣看來，相續心永久不滅的話，你說究竟滅，怎麼滅法？這兩個問題是由於體相不分，第一個是體滅了、相也滅了；第二個是體不滅、相也永久不滅。下面就解答了：

**答曰：所言滅者，唯心相滅，非心體滅。**

你看答覆得多麼簡要。你問：「心滅，怎麼相續？相續，又怎麼究竟滅？」這

都是心相與心體不分，才有這些問題，現在一解答就清楚了。你要了解滅的意義，「所言滅者」，這裏所說的滅的意思，因滅緣滅這個「滅」，所滅的是「唯心相滅」，心的相滅掉了，「非心體滅」，不是心體也跟著滅。相是假相，假相有出現的時候，有不出現的時候，才談得上滅。這個體呢？體是如如不動的，沒有隨緣現相的時候，它不滅。下面就舉例子比喻：

**如風依水，而有動相。若水滅者，則風相斷絕，無所依止。以水不滅，風相相續。唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。**

在經文裏也好、論文裏也好，把道理說出來之後，唯恐學的人還是不能領會，還不明瞭這個道理，所以接著就講比喻，比喻一講就明瞭了，釋迦牟尼佛說法往往這樣，馬鳴菩薩也用這個方法。這是用「水」來比喻心的體（指我們眾生心的本體，就是真如），「風」指的是無明，動就指的相（心的相），先認清楚比喻的是什麼。

「如風依水」，比如風起來的時候，我們可以到海邊看看，海邊的水有動相，這個動相怎麼出現呢？有風，風就是空氣的風，把水鼓動起來的，風依著水，「而有

動相」，然後才起了動相。「若水滅者」，假使水滅的話，「則風相斷絕」，風相，風是鼓動的動相，就斷絕了，就「無所依止」。要知道風把水掀起波浪來那個動相，水一滅的時候，再多的風也沒有浪了。為什麼呢？波浪有水，才有波浪，沒有水，波浪那裏有？水滅，風相，風所起的水的動相，就沒有、就斷絕了。為什麼斷絕呢？無所依止。有風在，沒有依止的水，動不起來，先講這個。

「以水不滅，風相相續」，「以」是因為，因為水這個體不滅，水就代表心體、代表真如本性，這個體不滅的時候，無明所起的生滅相——風相，它才相續，生滅相才能相續。這樣看起來，「唯風滅故」，風一滅了，就是無明滅的時候，「動相隨滅」，你不起風，波浪當然就沒有了，動相是由風起來的，風不吹的話，水起的浪相（波浪這個相）就隨著滅了，隨風而滅。注意，「非是水滅」，不是水滅。這是把前面的「唯心相滅，非心體滅」說比喻，說比喻之後，就把比喻跟這個心法合起來，翻到八十二頁：

**無明亦爾，依心體有動。若心體滅，則眾生斷絕，無所依止。以體**

**不滅，心得相續。唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。**

「無明亦爾」，無明也是如此，「依心體有動」，無明依著心體才有動相，無明依著心體，就是依著真如本性，你不覺真如本性，你才有無明，無明才起了動相，動相就是業相。「若心體滅，則眾生斷絕」，假使心體一滅的話，那眾生就斷絕了。心體怎麼能滅呢？我們所以能夠成佛，就靠這個心體，心體就是我們真如本性，真如本性一斷絕，沒有了，那還成什麼佛呢？不但不能成佛，眾生也沒有了。眾生之心、無明這些生滅相，說是假的，假的是因為不覺，不領悟真的，才出現假相。假相隨著真的來的，所以心體滅，眾生就斷絕了，為什麼呢？「無所依止」。你真的沒有了，你依靠誰呢？

「以體不滅」，因為心體不滅，「心得相續」，心相才能夠相續，「心相」就指的生滅相。「唯癡滅故」，「癡」指的無明，無明滅了，「心相隨滅」，「無明」是從枝末無明到根本無明（最後生相無明），這都叫做癡，這些癡（無明）滅的話，心相隨著滅了。為什麼呢？你的無明一滅，別說根本無明，就是見思惑一滅，見思惑滅掉



的話，六道就隨著滅了。見思惑是枝末無明，根本無明，到三界的根本無明一滅的時候，三界以外的那些虛妄相也隨著滅了。「心相」就指的這些心相——一切生滅的相，包括我們眾生自心中的無明，起的那些見分、見分相對的相分，隨著滅了，這些隨著滅的時候，「非心智滅」，不是心智滅。「心智」指本性（本體）隨緣出現的心智，那個沒滅。

參禪的人不講這個理，你要問他，他隨便講一句話，讓你去悟，他叫你吃茶去、講麻三斤，又是這個、那個，隨便說什麼，主要的教你認清假相，假相都是生滅，不可靠的。你了解假相都不可靠，然後教你不生不滅的，不滅的真相你才明瞭。隨便說什麼，叫你參，參禪那麼容易嗎？參禪不講的，所以難了。我們研究教理的，是一層一層講，馬鳴菩薩在印度就是參禪的祖師，那就叫人家參禪好了，為什麼還講教理呢？實際上講，不管怎麼樣，教理是一定要講的，參禪是少數合乎參禪的人才能夠得到利益，一般人還是要研究教理。即使參禪悟了之後，他轉過頭來，還要研究教理，禪宗六祖慧能大師，大徹大悟之後，他還要學《金剛經》，五祖還單獨

給他講《金剛經》，就是傳授教理，所以研究教理非常重要。

## 第二十七講

請各位翻開八十二頁，找出以後，我先把文念一遍：

復次有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何為四？一者淨法，名為真如。二者一切染因，名為無明。三者妄心，名為業識。四者妄境界，所謂六塵。

我們把前後文字的段落稍微明瞭一下：剛才念的這一段還是講生滅法，這部論一開始就開了兩門——是真如門、一是生滅門，生滅門中就講有本覺、有不覺（生滅法），在生滅法裏，講到上回為止，已講過生滅因緣，現在還是講生滅法，講生滅相熏的意思，也就是生滅相資的。現在這段文前面列的科判——辨染淨相資，染是生滅法，淨是生滅法裏的淨法（就是真如），這就是染淨相資，染淨相資就是相熏的意思，互相熏習的意思。為什麼要講熏習呢？我們凡夫眾生有了無明以後，生死就不斷，生死不斷也就是熏習的關係，要了生死的話，也要熏習。了生死用什麼熏

習？用淨法來熏習。不學佛，沒有辦法了生死，他不知道用什麼法來熏習，他只有生滅法熏習染，繼續生死不斷。學佛要懂得生滅法裏有本覺、有真如，知道有真如的話，就用真如用方法，以真如來熏習染法，這就是講修德，所以熏習的意義一定要講。

現在我們看：「復次」就是在前面講完染淨生滅因緣的時候，現在就接著講「有四種法熏習義故」，現在講染法與淨法互相熏習，這有四種法（後面就講到），然後再講什麼叫熏習。「染法淨法起不斷絕」，染法、淨法都是靠熏習這個意義才起，才不斷絕，若是沒有熏習，染法也好、淨法也好，不會起來的。這是一個總標，舉出來，要了解染法、淨法互相熏染，要了解這個作用。下面就分開兩個意義來講，一個講那四種法，再接著講熏習的道理。在總標這一科裏面，看慈舟大師的解釋：「資有二義：一互相資助義，二互相資藉義」，染淨相資的「資」有兩個意義：第一是互相資助的意義，互相資助就互相熏染，資助是得到一個幫助的力量；第二是互相資藉的意義，資藉是有所依賴。一個資助的意思、一個資藉的意思。

熏習有四個種類，那四個種類？下面說：「云何為四」，究竟這四者是那四種呢？「一者淨法，名為真如」，先把第一個熏習的名字提出來，要知道這個「真如」是在生滅門中的真如，生滅門中的真如，染淨相對的，就相對的來講，這是一個淨法，這叫真如。如果在真如門之中，那個不是相對法，是不垢不淨的，《心經》講「不垢不淨」，垢淨不須分的。這是在生滅門之中的淨法，這叫真如。這就告訴我們：我們現在的阿賴耶識裏就有淨法，我們學佛就要把這個淨法能夠開發出來。「二者一切染因，名為無明」，染的因就叫做無明，這是講一切染因就是無明。為什麼叫染因呢？染就是前面講的六種染心，這叫染，三細六粗都叫做染，你研究三細六粗最微細的，就是以根本無明為因，所以一切染因指的就是無明。

「三者妄心，名為業識」，妄心就指的業識，業識就是三細相裏最初的業相，一念不覺的時候，就是不明瞭真如本性，就起了無明，無明一動的時候就是業識，在《起信論》裏是這樣分的。一般是無明跟業識分不清楚，研究的時候要了解：根本無明是因為不了解一真法界，不了解真如本性，這就是起無明；起了無明，一動的



時候，妄動的時候，這叫業識。業識再繼續動的時候，就有見分、相分，就是轉識、境界識，業轉現三細相。本來業識是單指三細裏的業相，不過在這裏是以業識做個代表，所以慈舟大師注解說：「妄心，名為業識，妄心指六染心」，六種染心指的業識是什麼呢？「名業識，舉細攝粗」，把業識這個細相舉出來，攝粗就是包含了那些粗相，就拿這個細相來包含所有的粗相在內，也就是說以它做個代表。實際上，妄心就指的六種染心，三細六粗都在這裏面。「四者妄境界，所謂六塵」，妄境界就是個境界相，妄境界一般指的應該是境界，就是六塵，凡是有相的都是境界。你把它分類分成六塵，妄境界就是境界相，這還是三細裏的境界相，這個境界相就代表六塵。既是塵，塵就是境界，包含六塵在當中，六塵境界把四者——一個是淨法、一個是染因、一個是妄心、一個是妄境界，一直往下發展的。這是把名詞列出來，列出來以後，熏習怎麼說法呢？下面就說：

**熏習義者，如世間衣服，實無於香。若人以香而熏習故，則有香氣。**

講熏習，理不是一下就能講得明白，所以馬鳴菩薩也學釋迦牟尼佛說法的方

法，遇到理很難明瞭的時候，就先說比喻，這個比喻，有的在說理之前就講，有的在說理之後再講，不一定的。這是在道理還沒講，先講比喻，把比喻一說明以後，然後再講道理，就更容易明瞭。現在我們就看比喻：「熏習義者」，什麼叫熏習？熏習是什麼意義呢？「如世間衣服」，比如世間人穿的衣服。這衣服還沒穿的，新做的一套衣服，這套衣服，跟各位講，在古時候，上身穿的叫衣、下身穿的叫服，衣服是分上下講的。這個衣服本來「實無於香」，實在地說，這衣服上面沒有香氣，這個「香」不是香臭的香，是一種氣味的意思，衣服本來沒有各種氣味的，所以說實無於香，新做的一套衣服，它上面沒有各種氣味。「若人以香而熏習故，則有香氣」，「若人」是假設的話，如果有人把衣服拿來用香氣熏習，熏染衣服，這個衣服上面就有香氣。

這比的什麼呢？衣、服分開來講，不分開講很容易，一講就明瞭了，容易懂，要分開來講，就稍微用點腦筋來想想：上面穿的衣，比喻淨法；下面穿的服，比喻染法；香比喻熏習。衣比喻淨法，上面沒有各種氣味，服比喻染法，我們人穿的衣

服，穿在上面的衣，不大容易髒，代表穿在上面的衣，沒有什麼氣味的，穿在下面的服，容易污染的。現在把下面的服與上面的衣放在一起，衣是代表淨法、服是代表染法，服有各種染的氣味，有各種氣味在上面，你把服拿來熏衣，衣上面也有染，也染上那種氣味了，這是真如淨法受染法的熏染。如果反過來講，下面的服，都是一團染著各種氣味的，沒有清淨的那種氣味，現在把上面的衣跟它放在一起，它雖然染了淨法，但是它也得到淨法給它的一種熏染，這是以染可以染淨、以淨可以熏染。古人把衣、服分開來講，這是染與淨互相熏染，分開是這麼說的。原來沒有分開講，比較好懂，簡單容易懂，分開來講是互相熏染，淨與染互相熏習。

這個香氣，祖師用佛法的學術名詞來講，香就是一種氣味，這個氣味有可意的與不可意的。「意」就是意思，可意的是適合我們的心意，比如這個氣息送到我們鼻根裏面一聞，感受很好，這叫可意；一種氣味送到我們鼻根裏面，覺得不能接受的，這叫不可意。比如一種蘭花的香，送到我鼻根裏一聞的話，覺得很好，這叫可意的氣味；一種大糞的臭味道，一聞到我們鼻根裏面，忍受不了，這叫不可意。可

意、不可意，在這裏都叫做香，香不是香臭的香，是香氣，一種氣體。這是比喻，把熏習的意思，拿世間的衣服來做比喻，上面的衣比喻淨法，下面的服比喻染法，香氣是比喻熏習。上衣本來是淨的，下服就是有染的，以服來熏習衣，淨法就受到染了；反過來，染法也受到淨法的熏染，互相熏染。講這個幹什麼呢？你要了解他的用意，不了解用意，覺得馬鳴菩薩講這個幹什麼？我們凡夫的第八識，阿賴耶識裏面就是真妄和合的，「真」是真如的淨法，真如就是淨法，「妄」就是虛妄的染法。一般人對真妄，講《起信論》才說出有真有妄，我們普通人，誰知道？不但我們凡夫眾生不知道，二乘的聲聞、緣覺，他們也不知道。唯識經典裏講：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演」，凡愚是什麼？凡是凡夫，愚是愚法的聲聞、緣覺，他對於這個法不知道，不知道就是愚人，釋迦牟尼佛對二乘學人都不講，不開演這個，那我們當然更不知道。

現在要研究菩薩法，要先研究這個理，知道理之後，就按照這個理去修持，怎麼修持法呢？就是返妄歸真、去妄顯真，把妄的去掉，顯出真的來。你要返妄歸真、

去妄顯真，你對這個理，什麼是真的、什麼是妄的分不清楚，那怎麼反法？怎麼去法？再說，妄與真，這不是二分法這樣分，在第八識裏，從無始以來，真妄既然和合在一起了，你怎麼分析、怎麼分辨？又如何把妄的去掉、真的開發出來？這要說明互相熏染。一般凡夫以及二乘學者，他真妄都不了解的時候，他怎麼修持成佛？羅漢不發心研究大乘理論的話，他沒辦法成佛的。他雖然是斷了見思惑，斷了貪瞋癡慢疑的時候，我相、身見這些斷了，只斷枝末無明，根本無明還早得很。身見等等，他所斷的只是一種很粗淺的。在這裏講這個，教我們明瞭：凡夫怎麼成佛呢？你要知道熏染的作用，知道熏染作用隨時在發生，我們凡夫只有被無明熏染，無明熏無明，互相熏染下去。不懂這個道理的話，就一直生死不斷，死了生、生了死，生死就是無明，三細六粗的我法二執在那裏，循環地熏習下去，這樣熏習下去，叫凡夫眾生憑什麼成佛？現在講明了：你要成佛，你要懂得生滅法裏有真如、有淨法，淨法也有熏染無明的這種作用。你知道淨法可以熏染無明，就知道前面講上衣跟下服放在一起，雖然免不了衣被服染污了，但是反過來，衣也可以熏服，也就是淨可以熏習染，淨的力量不斷地熏染、不斷地熏染，最後把染法熏乾淨了。天台宗也好、



其他的各宗也好，禪宗參究，天台宗用止觀，就是提起自己的淨法來觀，以觀心智來觀諦理。我們念佛法門用佛號來引，引出我們這個淨法，知道這個用意就可以了。翻到八十四頁：

**此亦如是。真如淨法，實無於染；但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業；但以真如而熏習故，則有淨用。**

前面熏習的意思，這裏慈舟大師的注解，他前面是用古人的注解，古人是宋朝的《長水疏》這樣注出來，分出衣、服，一般講的《長水疏》，就是宋朝子璿大師的注解，他是這樣分的，把上衣比喻淨法、下服比喻染法、香比喻熏。慈舟大師前面一段依據他講解的解釋，後面在八十四頁，他自己另外加一段比喻，這段比喻，各位可以自己看。

現在我們看「合」，合是什麼？把這個比喻合上義理，「此亦如是」，前面講上衣、下服那樣的比喻，現在講真如淨法、無明染法，也跟那個一樣的。這句話就把上面的比喻合這裏所講的法，這四個字就把它合起來，下面就解釋了。上面是總合，

下面是分別地合，一共有四種，四種法都拿來分別地跟前面的比喻合起來。慈舟大師解釋：「真如淨法，實本無染」，實實在在說起來，真如本來沒有染的，就像那個衣本來沒有各種氣味是一樣的。「但以無明熏習，則有染相」，就像那個衣染了，真如起了無明，被無明一熏習，於是它就有染相了。把衣與服這兩者放在一起，衣就受了服的染，受染、熏習，於是它有了染相。「合上衣無下服氣味」，原來上面的衣，沒有下面服的氣味，「以下服熏習」，現在就用下面的服來熏習，上衣「則有下服之不可意味然」，這解釋清楚了，上面的衣原來是沒有不可意的味道，現在被下面的服一熏染了，上衣染上了下服不可意味，這一樣的，這是講到淨法被染法染的。「無明是染法，實無清淨業用」，講到實際上，這個無明就是染法，它既是染法，這個無明染法，它有什麼清淨業用？它沒有清淨業。「無明用事，全是三細六粗」，它完全用無明在用事，完全是三細六粗的這種染相、染法在那裏起作用。「但以真如淨法熏習」，但是用真如的淨法來熏習無明，這樣的話，「則有清淨作用」，它就有清淨的作用了。什麼清淨作用呢？「使未修行者，可以修行，已修行者，可以濟世利人」，這就是淨的作用。

這個淨的作用從那裏來？就是淨法染無明，讓無明有淨的作用。這就是蕩益祖師常講的：「要知道，我們凡夫眾生現前一念，這就是最秘密的一個妙法。」怎麼現前一念是最秘密的妙法呢？你在凡夫不覺的時候，不覺凡夫現前這一念，這一念是妄念；你一覺悟，這個妄念就不是妄念了，那就是純粹清淨的念頭，那就是清淨本然循業發現所起的妙用了。我們一明瞭這個理，就知道馬鳴菩薩在這裏一層一層地分析，我們現在雖然還沒開始那樣修，可是我們現在是念佛在修了，你念佛，提起當前這一念，一句佛號一提起來的時候，我們一般是用什麼來念？當然是第六識，提起第六識起的念頭在念。不錯，雖然是第六識的念頭，這個第六識裏面就有淨念，我們不覺悟的時候，淨念不起作用，完全把淨念污染了，然後起作用就是污染的在那裏作用。我常常在講書的時候也講：比如現在那些科學家發明的尖端科技，他可以製造武器、製造飛彈，你說他純粹是無明嗎？純粹無明做不出來的，無明是一團黑暗的，他怎麼做出來呢？這當中是真妄和合心在那裏造的，沒有淨法，他造不出來的。雖然他造毀滅人類的害人武器，他沒有淨法，絕對沒有那個能力。我們人的一舉一動，穿衣、吃飯、說話、眼睛轉動，無一不是淨法在那裏作用。可是這

個淨法受污染了，就等於上面的衣跟下面的服放在一起，起了污染，你的尖端科技、你造的科學發明的器物，也被污染了。就算不是造殺人武器，在純粹學理方面，你得了化學的諾貝爾獎、得了物理的諾貝爾獎，那當然也是淨法在那裏作用，但是你得了這個獎，你的獎金也自己拿了，名譽你也是自己享受了，這個名、這個利統統歸於你，如果人家抄襲你得諾貝爾獎的學說，你馬上就告狀（告他），他是妨害你的智慧財產權，由這個有名有利加在上面，就把你發明的那個淨法污染了。為什麼呢？淨法是平等的，淨法是無私的，淨法是沒有人相、我相，只要有我相、人相，我執、法執在作用，淨法都是污染的。你這樣分辨，才知道這裏面所講的，以真如淨法來熏習染法的時候，染法就起了清淨的作用。跟各位說，這個清淨作用是就學佛的人來講，凡夫眾生不學佛，他始終不認識淨法，雖然淨法在那裏，它還是染污的。

這裏講真如淨法熏習之後，有清淨作用的時候，使未修行的人可以修行，修什麼呢？修平等法，修無私、無我法，學著放棄我執、法執的法，這叫修行，這樣可

以修行了，必得要悟這個。已修行的人，可以濟世利人，他憑什麼來濟世利人呢？他就拿無私、無我、無緣大慈、同體大悲，以大慈大悲所起的這個能力、知見來弘法利生，以這個才能濟世利人。所謂無緣大慈、同體大悲是憑藉，以這個來弘法利生才能濟世利人，所以無緣大慈、同體大悲是平等法。並不是某人跟我感情很好，我跟他講法，某人跟我感情不好，我跟他講什麼？我不必跟他講，你這樣就談不上，就失去弘法的資格了，你就不是平等地濟世利人。你已經是個修行人，就懂得真如淨法在那裏熏染，你知道真如淨法是一種平等的法，是清淨無染的法。你自修，也要把清淨無染的法開發出來；你弘法利生，也要用清淨平等的法來弘法利生。

就真如熏染法來講，下面說：「以此合下服無可意味」，原來下面的服沒有可意味，沒有可意味就是染污的法，「受上衣熏」，受上衣清淨法的熏染，「可亦得上衣可意味」，它受真如清淨法一熏染，它可以得到平等清淨的法，就起了這個作用。這就知道了，講到這裏，什麼是真正修行？什麼是真正弘法？跟各位說，真正的修行，自行的時候就了解，時時刻刻要開發自己第八識裏的真如淨法，放棄染法。我



們在世間跟任何人接觸，看世間任何事情，都要平等地對待，不能起貪瞋癡慢疑，起了貪瞋癡慢疑，就不是平等的，就不是淨法了。既是要淨法，世間一切的名、一切的利、一切的權力，都不是淨法，都是污染的，沾不得。你要開發淨法都來不及了，你還要沾染那個嗎？所以學佛要講戒，殺盜淫妄都要戒，殺盜淫妄都是自私自利的，從我執、法執起了惑，然後再造業，你在根本的惑上面就把它去掉，去了惑，開發這個淨，這才是真正的自己在修行。你弘法利生也是這樣，你拿出真正的慈悲心來弘法利生，也要講這個，不能只勸人家：「你多做做功德」，講那個對初學的人，引起他的興趣是可以的，學到一個程度，你始終還是講那個話，那你就沒有慈悲心。始終聽你那個講法，人家真正要開始修，怎麼修法？慧能大師講的「不思善、不思惡」，善惡是相對的，不思善、不思惡，放棄對待的關係，以平等清淨的法，才可以一直修持進去。

這樣看這段文字，就可以順下來了：「此亦如是」，就像前面那個衣、服，也是這樣的，比喻就這樣。「真如淨法，實無於染；但以無明而熏習故，則有染相」，真

如淨法本來是沒有染的，但是以無明熏習，就有染相。這是講真如被無明染了，這就是我們凡夫眾生，凡夫眾生就是始終在染法之中，生死不斷地在六道裏輪迴生死。下一段講：「無明染法，實無淨業」，要知道無明染法，純粹就染法來講，什麼是染法？完全是虛假的，《楞嚴經》裏講「捏目空華」，你把眼睛一捏的時候，眼睛花花的，看虛空現出很多花樣出來了，那些染法都是空華，空華裏有什麼淨法？無明就是空華，「實無淨業」。它沒有能力，它一點能力也沒有，它所以能夠辦一些事情，完全是淨法在那裏，它把淨法染污了，起了作用的時候，還不認識淨法，繼續在染污。現在學佛的人明瞭，先要認識無明，它任何作用沒有的，「但以真如而熏習故，則有淨用」，現在我們知道，淨法與染法分清楚了，我們以真如來熏習無明的話，說得更直接一點，用真如法來驅逐無明，比如這個房屋到夜間是黑暗的，黑暗的是染法，這六種染法、根本無明都是黑暗的，電燈一亮，黑暗就被驅逐了，把它趕走了，這叫「以真如而熏習」，用真如一熏習的時候，就把那個無明熏走了，這就是有淨的作用——有淨法的作用。這就是我們學佛的人來講，我們學佛的人懂得，一覺悟了，就是蕩益祖師講的：「你現前一念，就是無窮無盡的妙用，當下就

是清淨本然的，大用、妙用就顯出來了。」我們凡夫不懂這個道理，妄念在那裏起作用，現在懂得以真如而熏習，起的作用，後面說我們可以修行。這一段很重要，它把這個法合起來了，下面再講染法，前面合起來是總的合。

**云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即熏習真如；以熏習故，則有妄心。以有妄心，即熏習無明；不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。**

這就問：「云何熏習起染法不斷」，前面說，真如熏習無明、無明也熏習真如，那如何熏習起，使染法不斷？問這個問題。要注意，這裏的問題比較麻煩一點，你不講，不覺得麻煩，一講的時候，就很難了。祖師在這裏講：「真如熏無明，無明熏真如，是習熏，常熏」，這種互相熏習是常熏，常熏怎麼熏？永恆地在那裏熏習，不是從現在熏，也不是過去在什麼時候開始熏，都不可以這麼說。你不這樣分析，大家連看問題都看不出來的，問題在那裏呢？前面講真如淨法可以熏染法，染法也

可以熏習真如，究竟是染法先熏習真如？還是真如先熏習染法？染法從無明來的，究竟是無明先有？還是真如先有？無明從什麼時候才有？這些問題不講明的話，誰也說不清楚。在印度那時候有外道，外道講有開始的，佛法講無始，不能講開始，你講有開始的時候，那就變成外道的思想，佛法講無始。這裏明明講有真如、有無明，這兩者究竟誰是先、誰是後呢？無明是不覺的，真如是本覺的，究竟本覺在先？還是無明在先？蕩益祖師這樣注：「所以講熏習，我們眾生從本以來，從來未悟過」，從來就沒有覺悟過，你講無明，無明從來就沒有覺悟過。他這樣講法有沒有根據？有根據的，在《圓覺經》裏也講過、《楞嚴經》裏也講過，佛在這兩部經裏說：拿礦金來講，金子在礦裏，我們眾生的真如本性是礦中之金，無明是礦裏的礦砂，礦中之金、礦中之沙，你說礦裏是先有金？還是先有沙？不能講，原來就是這樣。所以蕩益祖師說：我們眾生從來就沒有悟過。

現在有已經悟過的，已經悟而成佛的人，他講出道理來教我們悟，教我們開悟。如果佛不說出法來，我們幾時自己能夠悟？這就教理方面來研究。就參禪來講，

根本就不承認有無明，你說無明，他不承認，你有無明就是不覺，就是一念不覺。你一念不覺，什麼時候開始一念不覺呢？你無始以來就一念不覺，是這麼說的。你要一直追究開始，你追究開始就變成外道，外道不能成佛，他的始就跟現在世界一般的這些宗教家一樣，他們講有始，講：「太初有道」，太初有道，他講有太初、有開始。這裏慈舟大師說「常熏」，永恆的，在無始以來就這樣熏，真如熏無明、無明熏真如，「本不分先後」，就像礦裏的金與砂，誰先熏誰？本來就不分先後。「而言不頓彰」，你這裏問熏習起染法不斷，這是言不頓彰，你一句話就能完全把所有的顯示出來嗎？辦不到的。說話總有先後，你講的時候，或者先講真如熏無明，或者先講無明熏真如，總要分前後，你說話一句一句說出來，所以言不能夠頓彰。「故先問無明熏真如，是云何熏」，雖然這麼說，「然不可執定」，不能執定「真如先有，無明後有」，這是慈舟大師先交代，你不能說先有真如然後才有無明。你這樣一解釋、一執著，那就變成外道了，就引起沒有辦法辨別清楚那些問題了，那問題一直問下去，沒有結論了。



所以首先慈舟大師就說，你不可以執定，雖然現在先從這裏講，你不能一定執著是真如先有、無明後有，「若執先後」，若要執定有先有後的話，問題出現了，「則有成佛後，再作眾生之過」，《楞嚴經》裏講，富樓那問：「何當復生山河大地」，你成佛以後，什麼時候再有山河大地？他就代替眾生這麼問的，佛告訴他：「成了佛，就像礦裏的金已經提煉成純金了，這個純金還變成礦金嗎？不會了。」佛這樣答覆的。你要執著有先有後的話，那在成佛以後，恐怕人家又懷疑：什麼時候又變成眾生了？就有這個過失。另外又一個，「亦不可執妄先真後」，也不可以執著先有無明，然後才有真如，也不能這樣執著。你要執著，怎麼樣呢？「執則成真如有始之過」，那真如就有開始了，你先有無明，然後才有真如，那真如什麼時候才有的？既真是真如有開始，那真如還算是真嗎？那就變成假東西了，有始就有終、有生就有滅，有始終就有生滅，那麼真如就變成生滅法了，這就成為大過了。

祖師所以在前面這樣說明，就是避免我們學佛學成邪知邪見的，避免我們學佛學成外道，「原來真如無明，實無先後」，原來真如也好、無明也好，實在說起來，

沒有先後，誰先誰後？沒有。「皆無始而有也」，皆是無始而有。為什麼呢？「以」是因為，因為「真妄未曾相離」，真法、妄法從來沒有相離，未曾互相分離過，然後「方可」，這才可以「說返妄歸真」，學佛就是教我們返妄歸真。你要追究誰先誰後、真如是有始無始，有生有滅，那都是戲論。這是研究佛法一個正確的態度，你不用正確的態度，你始終拿問題來問這個、問那個，有些人跟你解釋，有些人不跟你解釋，他認為你在開玩笑，所以要明瞭這個，下面再一層一層分析。佛法不是不可以講，當然可以講，那個戲論就不需要，要避免這些戲論，你始終在戲論裏打轉，你正確的佛法進不去，你不誠懇去學的話，你始終學不到。

## 第二十八講

請翻開八十五頁，找到以後，我先把這裏的段落介紹一下。

我們現在繼續研究生滅法，生滅法之中，前面已經把生滅的因緣都講過了，現在正在講生滅法的染淨相資。染是無明所變化的這些，包括根本無明、枝末無明，這都是染法，淨法就是真如本性。因為我們凡夫眾生對於自己的真如本性固然不知道，就是所起的無明這些染法也不知道，因此馬鳴菩薩在這部論裏面，非常詳細地就染法（也就是生滅法），加以一層一層地來剖析（就是分析）。一開頭的時候，就是教我們知道我們每個人都有第八識，第八識，普通人不學佛，他也不知道什麼叫做第八識，但是一提到靈魂、人有靈魂，大家都知道，靈魂就是第八識，在這部論裏就講阿賴耶識，阿賴耶裏有真如本性、有無明，就是真妄和合，這個我們無論如何要記得。記得這個以後，就自己分析自己，我們日常的言語行為，就是真妄和合的阿賴耶識做主體，然後有後邊的第七識、第六識在那裏起作用。第七識是俱生的法執、我執，第六識也有俱生的法執、我執，不過它有間斷的，加上這些我法二執

一切就是污染的。你想學佛，那就把這些污染的染法破除乾淨，這就成功了，原理原則就是這樣。

現在講生滅的染淨相資，互相資助，就是真如也資染法、染法也資真如，相資就是相熏習的意思。上回把這個熏習，在八十四頁提出一個問：云何熏習起染法不斷？在這個之前，他提出一個問題來，就是在八十二頁：有四種法熏習，熏習有四種熏習，有這四種熏習的意義，使染法起了不斷、淨法也起不斷。後來說四個法，一個是淨法、一個是染因、一個是妄心、一個是妄境界，這四種熏習。四種熏習之後，接著把熏習的意義講明，就提出先講染：如何起染的熏習不斷？上回講到這裏。染的熏習問了之後，在八十五頁有簡略的答覆，就是「所謂以依真如法故，有於無明」一直到「造種種業，受於一切身心等苦」，這是概略地說，現在就從這兒開始，這上回念過，我再念一遍：

所謂以依真如法故，有於無明。這是一段。以有無明染法因故，即熏習真如；以熏習故，則有妄心。又是一段。以有妄心，即熏習無明；

不了真如法故，不覺念起現妄境界。又是一段。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。最後一段。

這就根據前面問的：染法怎麼熏習起來的？熏習起來以後，為什麼又染法不斷？就是我們凡夫眾生的染法一直在那裏起來，起來一直在那裏不斷。也就是說我們凡夫眾生在六道裏生生死死的，出不去，一斷就沒有問題了。為什麼不斷呢？這裏就說出一個原因來，首先就講：你要問，為什麼染法熏習起來以後就不斷？從那裏？怎麼熏習起來的？就是「所謂以依真如法故，有於無明」，這兩句話總的說出來，把能夠熏起染法的一個法體（一個總的主體）說出來，那就是說「依真如法而有無明」。怎麼有真如法才有無明呢？就是因為不了解真如法，這就不覺，不覺才起了無明。不覺指的是什麼呢？不覺就是不覺真如法，就這個意義來講，就是「依真如法故，有於無明」。比如我們一個人作夢，夜間睡覺的時候在作夢，夢是假的，你的夢從那兒來的？還是從我們白天這個人醒的時候這個心理，在白天沒有作夢，我們醒的、覺的這個心，到夜間作夢，夢中不知道自己那個清醒的心，就這個意義



來講，你的夢雖是假的，完全是虛妄的，但是這個虛妄的夢境，是依照你白天醒的那種心理而來的。他這個意思也是如此，依真如法才有無明，這就把無明的來源說出來了。這是研究一個人生觀，人生觀怎麼來的？要認識一個真我，真我以外都是假我，假我從那裏來？假我就是依照真我來的。我們一般凡夫都不了解有個真我，真我就是真如，假我就是依照真我來的。你不了解真我，然後才發生執著假我，這是原理，首先了解這個人生最根本的原理，來源就在此。一般人，你怎麼講法，他也不明瞭，他只承認我們現在能夠說話、能夠用心思的生命現象，這是我。在這裏用兩句話就說出來了——依真如法，有於無明。

下面接著就說：「以有無明染法因故，即熏習真如」，這就是有了無明，原來是不覺悟真如，才起了無明，起了無明之後，無明再熏真如。無明怎麼熏真如呢？無明一起來，就起了業相，無明一起來，先有不覺，不覺就是無明，一明就覺悟了，無明就跟覺悟相反的，你不覺就是無明，有無明就在那兒妄動。就像《楞嚴經》裏講的演若達多，演若達多一下子迷了，迷惑自己的頭沒有了，只看鏡子裏邊，自己

在照鏡子，一看，鏡子裏有個面貌、有個頭，忽然迷惑了，覺得鏡子裏有人頭、有面貌，那我自己的頭到那裏去了？這一迷惑，他就到處跑，就動了，他一到處跑，動就是業相。原來剛一迷的時候，一迷就是無明，不覺就是無明，有無明接著就跑，要找自己的頭，本來頭還好好的，好好地長在身上，他一迷惑就不知道了，反而到處找。這就是動，這一動就是業相，這就是「以有無明染法因故」，有無明染法，無明就起了業相，業相就做一切染法的因，無明為因，無明為因生三細，無明是諸染法之因。以有無明染法因故，就是以無明來做一切染法的因，這樣的話，也就是無明熏習真如，這個熏習真如，就無明不覺的意思，就是熏習繼續在那兒，上面無明是染法因，以那個因熏習真如。下面「以熏習故，則有妄心」，以無明熏習真如之故，無明來熏動了真如。無明怎麼熏真如呢？無明原來是不認識真如，起了無明，這個無明一方面是諸染法的因。再呢，起了無明之後，無明就回過頭來熏真如。怎麼熏真如呢？真如是如如不動的，它一熏了真如，就起了業相，起了業相才有妄心，這個妄心就是三細的第一個相——業相。這個業相怎麼來呢？業相就是由無明熏真如而有的，那就是說無明為諸法的因了。它所以能為諸法之因，能夠生出三細最初的

一個業相，也就是因為它回過頭來熏真如的關係，熏真如就是對於真如不能夠覺悟，而起了妄動，這就是有了業相，在這裏就是妄心。

下面：「以有妄心，即熏習無明」，有了妄心，就是有了業識，有了業識的時候，又熏習無明。怎麼熏習無明呢？就是「不了真如法故」，「不了」是不明瞭、不覺，不覺悟真如法，因此「不覺念起現妄境界」。這就是前面講的，有業識以後，就熏習無明，熏習無明是由於不了解真如法，然後又起了念，不覺念起就現了妄境界。

「以有妄境界染法緣故」，再由妄境界染法緣，「即熏習妄心」，又熏習妄心，「令其念著，造種種業，受於一切身心等苦」。前面第二段：有無明染法因故，熏習真如，熏習故，再有妄心，依次出現。下面：有業識一出現，就有轉相、境界相，就是不覺念起，現出妄境界。再以妄境界染法緣，就熏習了妄心，回過頭來又熏習妄心。熏習妄心的時候，「令其念著」，「念」比三細相又粗了，「念」就指智相、相續相，六粗前兩個。有這個念，令其「念著」，起了智相、相續相，這兩個相就是起了念，起了念再加「著」，「著」是執著，執取、計名字這兩個相就叫「著」。「令其

念著」是由於熏習安心來的，它是六粗前四個法，就是智相、相續相、執取相、計名字相。這樣一來的時候，下面就說：「造種種業」，造種種業就是起業相，六粗裏有起業相，起業相造了業的時候，就「受於一切身心等苦」，這是業繫苦相。

這可以分成幾段來看，開頭兩句：「所謂以依真如法故，有於無明」，首先把一切染法的因說出來；從「以有無明染法因故」到「不覺念起現妄境界」，這兩小段是三細相，就是無明為因生三細；最後五句，從「以有妄境界染法緣故」一直到「受於一切身心等苦」，這就是境界為緣長六粗。這就把九個染法，三細相、六粗相統統包含在裏面。這就說明：怎麼熏習起來的，熏習起來這些染法，為什麼又不斷？那就是由最初不覺悟真如法，起了無明，由無明再生三細，三細再起了六粗相，有六粗相以後，再繼續造業受苦。前面都是惑，起惑、造業、受苦，起惑、造業、受苦，一直不斷，造業的時候又有新的熏習，然後受苦，受苦再起惑、再造業、再受苦，永久不斷。這就把生死凡夫為什麼在那裏不斷，就把凡夫眾生的現象、原因說出來了，這就是染淨相資。這是概略地說，把這一段說明白。下面再分開來詳細地

解釋：

**此境界熏習義則有二種。云何為二？一者增長念熏習，二者增長取熏習。**

首先看大字：「此境界熏習義則有二種」，講境界熏習，看大字右邊一行：「申二廣」，廣就是再分開來，把上面那一段分開詳細地說。這個詳細說又分成三段，第一段說明境界熏妄心。由境界熏染妄心，境界是比較粗，妄心細，由粗相來熏細相，所以這個論文講：「此境界熏習義則有二種。云何為二？一者增長念熏習，二者增長取熏習。」這是先從粗的方面講，解釋粗的這方面熏，前面從無明熏真如那個次序講，現在是境界熏妄心，從這個次序來講。

「一者增長念熏習」是什麼呢？「念」指智相、相續相，六粗之中的前兩個——智相、相續相。翻到八十六頁：「一者，境界熏業轉妄心」，境界熏業相、轉相這個妄心，「使增長念」，使得增長智相、相續相，「如云熏習增長念」，這就是所謂的熏習增長念。「念即智、續二相」，念就是這兩相，「此念由境界反熏業轉」，這個念是



由境界反熏業轉。就是前面三細相裏，三細相最初的是業相，業相過來是轉相、現相，轉相就是見，現相是境界相，就是見相二分，這裏由境界（三細裏第三個境界相），境界相反過來熏習業相、轉相。這樣的話，「妄心增長而起」，妄心就指業相，業相增長起來，「即三乘人六識中之法執」，這叫三乘人六識中的法執，這指的法執（執著）。你執著什麼呢？執著法，這個法怎麼來的？這個法就是無明染了之後那個染法，你執著染法，把那個染法當作真實的法，這叫法執。起了法執，這個法執是「念」，指的智相、相續相這兩者，智相是俱生法執、相續相是分別法執，就是三乘人六識中的法執。這要注意一下：在第七識裏的法執、我執都是俱生的，這裏講六識，三乘人六識中的法執，指的什麼呢？六識中也有俱生法執，它有間斷的，第七識的俱生法執是沒有間斷的，常相續。這是有間斷，六識中有間斷的俱生法執，也有分別法執。

再講「二者增長取熏習」，「二者，境界熏智續妄心」，前面講熏業轉妄心，這是境界熏智續妄心，智相就是六粗裏第一個智相，再就是相續相。「又使增長取」，

取是執取相，「如云熏習增長取」，由於你這個境界相熏習智相、相續相，又增長取相。「取為執取、計名字二相」，增長執取相、計名字相，這兩相「即凡夫眾生六識中我執」，就是我們凡夫眾生六識中的我執。我們凡夫眾生六識中的我執，這個我執怎麼分配法呢？也有俱生我執、分別我執，執取是俱生我執，計名字是分別我執，這就是我們凡夫六識裏這種我執。要注意：第六識裏的我執，雖然有俱生我執，但它是有間斷的俱生我執，分別我執不必說了，當然是有間斷的。這是解釋妄心，境界熏妄心。再呢，妄心熏無明，就是：

**妄心熏習義有二種。云何為二？一者業識根本熏習，能受阿羅漢辟支佛一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習，能受凡夫業繫苦故。**

這是妄心熏無明，妄心指業識，前面是境界熏妄心，現在妄心反過來熏無明。「妄心熏習義有二種」，妄心熏無明有兩種，「一者業識根本熏習」，業識是由根本無明動了，就起了業識、業相，業相就是業識，「業識反資熏根本無明」，業識反過來

熏習根本無明。這就解釋循環不斷的原理，要這樣想，業識反熏，這都是互相的——互資，互相熏習，業識反過來熏根本無明。「妄心由無明起」，妄心是由無明起來的，這就說明了反過來熏根本無明，資是資助的意思，「反熏根本無明，資助無明力」，就是幫助無明一種力量。幫助無明的力量，「能使三乘人依八識受變易生死苦」，能夠使三乘的人依八識受變易生死苦，是這個意思。那就是「業識根本熏習，能受阿羅漢辟支佛一切菩薩生滅苦故」，這個意思怎麼講？「業識根本熏習」就是由業識反過來熏根本無明，就使羅漢、辟支佛、一切菩薩（就是三乘人），羅漢、辟支佛是二乘，加上一切菩薩，就是三乘人——三乘學人，使這三乘人受生滅苦。三乘人既是學佛成為三乘，成為阿羅漢了、成為辟支佛了，他還有什麼生滅苦呢？分段生滅苦已經滅掉了，他受生滅苦是受變易生死苦，三乘人不了了分段生死，還有變易生死在那裏。這個生滅苦，慈舟大師說：「生滅苦即變易生死苦」，分段生死是三界以內的界內生死，變易生死就是界外——三界以外，你雖然出了三界，三界以外還有生死苦，這就是變易生死苦。這裏的論文講生滅苦，就是阿羅漢、辟支佛、一切菩薩，三乘學人依八識，八識裏邊有三細相，它有變易生死苦。

「二者增長分別事識熏習，能受凡夫業繫苦故」，前面講微細的講程度高的人——三乘學人，第二是增長分別事識熏習，意思就是這個事識能夠增長。這指的誰呢？「智續妄心反熏業轉枝末無明」，就是智相、相續相，它反過來熏習業轉，熏習業轉枝末無明。這樣「可使智續妄心中」，可使智相、相續相的妄心中，使它的「見愛增長」，見愛指的事識，事識就指的意識（第六識），那你又增長分別事識熏習。你增長分別事識，「分別事識」就指的第六識，第六識「成就事識」，成就了事識，「即意識也」，也就是意識。「凡夫依此意識造業」，凡夫眾生依照第六識就造種種的業，「仍依此識受分段生死苦，曰業繫苦」，受了分段生死苦，叫業繫苦相。

這把妄心熏習無明這兩個熏習意義解釋清楚了，兩種意義，一個是熏成細的（三細）、一個是熏成最後的粗相。後面講無明熏真如。妄心熏無明講清楚了，分兩個階段，一個是熏根本無明，熏根本無明起了三細相，再熏枝末無明起了第六識，增長了第六識。增長第六識就是凡夫業繫苦，前面增長起的業識，是三乘學人的變易生死苦，妄心熏無明的。下面的無明熏真如有兩種，無明熏真如，怎麼呢？

無明熏真如有二種。云何為二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見愛熏習，以能成就分別事識義故。

無明熏習就是「無明熏真如」，「一者根本熏習」，就是根本無明熏習，熏習什麼呢？「根本無明熏真如」，這是第一個，「以能成就業識義故」。怎麼成就業識義？你起了根本無明，這個無明一動，就熏習了真如，熏起了，真如實際上不起，就是無明不覺，不覺悟真如，然後隨著把真如，慈舟大師講：「真如隨無明緣，起成業識等三細」，說好懂的話，所謂真如隨無明緣，實際上是無明染了真如，真如受了無明的染污，才起了業識等三細相。這裏講隨無明緣，根據《華嚴經》講「不變隨緣」的意思來注解的，不變隨緣的意思不大容易懂，真如受了無明的污染，然後起了業相、見相、境界相，起了三細相。所以說「一者根本熏習」，怎麼講呢？「以能」，因為它能夠「成就業識義故」，業識本來是三細裏第一個細，「言業識者，舉細攝粗耳」，舉業識就包括轉相、境界相，轉相、境界相都包含在業識裏面，你根本無明熏習真如的時候，也就是根本無明染污了真如，然後就成就起了業識、轉識、



現相（就是現識）。

「二者所起見愛熏習」，見愛熏習怎麼說法呢？「以能成就分別事識義」，所起的見愛指的是什麼？見愛是我執的一種無明，就是枝末無明。為什麼見愛是熏習呢？見愛是由無明，由根本所起的，叫做見愛無明，見愛無明就是枝末無明，由這個見愛無明來熏習，能夠成就分別事識，分別事識就指第六識。各位看慈舟大師解釋：「二者，智續二相中」，智相、相續相這兩相之中，「依境所起之見愛枝末無明」，依境界所起的見愛枝末無明，見愛怎麼叫枝末無明呢？你這個枝末無明，見愛雖是枝末，枝末由根本無明生出來的，叫枝末無明。「反熏真如」，由見愛枝末無明反過來熏真如，就是反過來污染真如，污染真如之後，真如被一層一層愈染愈深，愈到後來，「即見愛增長」，見愛就愈增長。這樣愈增長的結果，「而成凡夫分別事識」，就成就了凡夫眾生的分別事識。

這裏面，根本無明就在法執所執的最根本的無明，所起見愛的熏習無明，就是我執之中的一種無明，先有法執，然後有我執。說到這裏，回頭看八十五頁，前面

是概略地講，先由無明為因生三細，再以境界為緣長六粗；詳細講的這部分，第一部分境界熏妄心、第二部分妄心熏無明、第三部分妄心熏真如，把這三部分分清楚，這個段落分清楚。下面在八十七頁：

### 云何熏習起淨法不斷？

前面講染法熏，那樣互相熏習，熏習之後，重要的概念是什麼呢？有根本無明起來之後，熏真如，然後由無明生三細，三細當中的境界相後來又作緣，又生起了六粗，六粗又回過頭來熏習染心、熏習真如，互資，染淨互資。現在講淨法了，淨法怎麼起來？怎麼熏習起來的？淨法熏習起來，又怎麼樣不斷？第一句問：「云何熏習起淨法不斷」，下面就解釋了，還是先一段概略地解釋：

**所謂以有真如法故，能熏習無明；以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如。**

上面講染法，現在講淨法熏，淨法怎麼熏起來？這對我們修道的人很重要，不

了解淨法怎麼熏起來，我們怎麼學法呢？先了解淨法怎麼熏起來的。開頭是這麼說：「所謂以有真如法故，能熏習無明」，這跟前面有點不同，前面講：「所謂以依真如法故，有於無明」，指染法依真如法，然後才有無明；這裏講：「所謂以有真如法故，能熏習無明」，意思不同了。前面的意思說：有無明，由於不認識真如法，才起了無明，所以「依真如而有無明」。這裏講「有真如法故，能熏習無明」，這兩句把能熏習的主體講出來，主體就是真如法，它能夠熏習無明，這個熏習是以淨法來破除染法了。

下面就解釋：「以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃」，要求涅槃樂，這怎麼說呢？看慈舟大師解釋：「一明本熏」，一是說明本熏，本熏是什麼意思？真如，真如是根本。「以真如熏無明，真如為因」，拿真如來熏無明，真如是因，這前面講過了。「三寶為緣」，這個三寶是真如三寶。下面解釋：「因為內熏，即一體三寶」，這叫一體三寶，「緣為外熏，即別相三寶」，無論是「一體」三寶、「別相」三寶，「皆約真如」，都把它算是真如。真如能夠熏無明，換句話說真如為因、三寶為

緣，這叫因緣力。「以熏習因緣力故」，這怎麼講呢？我們每個眾生都是內在有真如，這是根本的，成佛就是這個，這是正因佛性。這個因是在內熏，這個內熏是一體三寶，真如本身就是佛、法、僧三寶，所以講三寶，因為人的真如本性上，一個真如體上就有三寶，我們自性中有佛、法、僧。就因為我們自性中有佛，就是自性佛；法呢？釋迦牟尼佛講的法，三藏十二部，你研究這個法開悟了，你就知道三藏十二部所講的法都是從自性中流露出來的；僧寶是能夠代表佛弘揚佛法的，叫僧、僧寶，僧寶也在自性裏具備的；這叫一體三寶，這是在內熏。緣是外熏，外熏指的別相三寶，我們眾生雖然自己有真如因，真如本體上就有一體三寶，但是這個一體三寶不能自己覺悟，你說自己能夠覺悟，就變成外道了，外道是不用自己修行，將來自然就覺悟了，這就是外道。我們眾生雖然從本性上講有真如本性，真如本性就具備了一體三寶，但是沒有外在的別相三寶來啟發、來教化我們，我們永久不能自覺。雖然有內在的因在那裏熏染，沒有外緣也是不行的，這個緣是在外熏，就是別相三寶。那就是我們現在講娑婆教主是釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛講的法就在三藏十二部裏面，佛的那些弟子、大菩薩都是僧，佛在世時那些跟佛學、出家現出家相的，那都

是僧，一直到後來（包括現在），現了出家相都叫做僧，這是別相三寶。由別相三寶把佛法說出來，讓我們才了解、才覺悟自己本性。第一個，無論是一體三寶、別相三寶，都是從真如這個意義來講的。

以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，厭生死苦樂求涅槃、求證果——求涅槃樂，那就是「以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如」，「以」是因為，因為你妄心有厭離生死苦、求涅槃樂，有這個因緣，就熏習真如。這就是第二條講的，看慈舟大師的解釋，在倒數第二行：「以此下」，就是論文後兩句「以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如」，這兩句是「明新熏」，就是說明新熏的。前面講本熏，本熏是熏習因緣力，有真如法能夠熏習無明，這個新熏是什麼呢？「又是一層因緣」，前面那個因緣講清楚了，現在又一層因緣是什麼呢？「六識依所信真如起始覺智為因」，六識依靠所信的真如，起了始覺智為因。比如我們學佛的人，我們了解了，學了佛法，純正的佛法首先就教我們明瞭自己都有真如，要相信這個。《大乘起信論》就是教我們信人人都有真如，這個相信是我們第六識相信，第六識依靠、相信真如，然後開始



起了覺悟，一開始覺悟就是始覺，你始覺的話，就有智慧，就以這個智慧作因。一般說：「某某人學佛了，他開了智慧」，他學佛怎麼學的呢？他明瞭他本身心中有真如本性，相信這個之後，他才開始覺悟。他覺悟什麼呢？「萬法皆備於我」，一切向內心中求，不必往外攀緣。你知道往內邊求、往自性中求，不向外面攀緣，外面一切都是生滅法、都是虛妄的，你能夠有這個知見，你就開始覺悟，你就有了智慧。就由這個智慧為因，再加上「三寶為緣」，別相三寶繼續來說佛法（緣），「以此因緣，再反熏習真如」，以這個因緣，再返回來熏習真如。返回來熏習真如什麼呢？就拿《楞嚴經》裏講的，觀世音菩薩耳根圓通反聞聞自性，反聞聞自性就是「反熏習真如」。「如是本熏、新熏」，這樣的話，本熏加上新熏，「互相資助，必見功能如下」，功能就顯出來了（在下面講）。

要注意：前面那一段就讓我們知道染污法（也就是生死法）為什麼不斷，六道凡夫的生死法不斷是怎麼熏起來的，三乘學人的變易生死法怎麼熏起來、怎麼不斷。這一段是講淨法了，淨法最根本的是以真如法來熏無明，這是本熏，再由我們

第六識聞法、求法，用最正確的佛法，就是反聞自性、就是反熏習真如，這是純正的如法修行。你不懂得反熏習真如，聽其他的講這個、講那個，你都摸不到邊際。你必得要了解，不錯，我們的第六識是虛妄分別，你要熏真如、反聞自性，還是要從第六識，利用第六識反熏真如，然後你一層一層的工夫才用得下去，使工夫漸漸進步。

講到這裏，重要的工夫就在八十八頁那一段，那一段就把《楞嚴經》所講的五十多位菩薩的位置一個境界、一個境界說得清清楚楚，在這裏就是一段，這一段把菩薩的位置，統統濃縮在裏面了，多麼簡單扼要。

## 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。

二〇二〇年十二月恭印結緣（贈送品）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

大乘起信論述記講記 / 徐醒民講. -- 彰化縣花壇鄉：  
雪明講習堂，2020.09-

冊；公分

ISBN 978-986-5527-31-0(第1冊：平裝). --

ISBN 978-986-5527-42-6(第2冊：平裝)

1. 大乘論 2. 佛教修持

222.14

109013018

大乘起信論述記講記(二)

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