

《八識規矩頌》

上妙下境長老開示於台北萬里靈泉寺

《八識規矩頌》是唐、玄奘法師造。這部頌是《成唯識論》的綱要，是玄奘法師他翻譯《成唯識論》，翻譯完了。《成唯識論》一共有十卷，裡面的文義都是很廣的。大概是玄奘法師感覺到它的文義太廣了，所以須要提出它的綱要，就作出來《八識規矩頌》。

《成唯識論》裡面說的道理，也就是說的這八個識、這八個識。就是由凡夫的時候，這八個識的情況；到聖人的時候、到阿羅漢、到大菩薩、到佛的境界，這八個識的情況。《成唯識論》裡面說的道理就是這樣子。

現在《八識規矩頌》也是這樣說的，但是比《成唯識論》要簡略的很多很多。所以比對起來，可以說是《成唯識論》的綱要，這樣說應該是很恰當的。

這個八個識，其實也就是我們一念心。我們的一念心，心的情形在我們中國的孔孟之道，也有提到心的情形，『心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知味』，這也是說明心的意思。也說到『喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和』，『性相近也、習相遠也』，也說了很多。

但是佛法裡邊說的是更詳細、說的更微細。說到凡夫的心，到聖人的心，到佛的心的情況。這若和我門中國孔孟之道對比起來，那是差的很遠很遠了。我們凡夫的心，雖然是我們現在的日用之間常常會感覺到的，但是我們對於我們的心，不是太認識。如果要說到聖人的心，那更不是我們能知道的。所以這《八識規矩頌》，在佛法裡邊來說，是我們應該要注意學習的。

在《法句經》上，曾經提到心的事情，其中就是《法句經》一開始：『諸法意先導、意主意造作；若以染污意、或言或行業、是則苦隨彼、如輪隨獸足。諸法意先導、意主意造作，若以清淨意、或語或行業，是則樂隨彼，如影不離形』。這是南傳《法句經》新翻譯的，比較容易懂，在藏經裡邊也有古時代的翻譯，但是沒有新翻譯的看起來那麼容易明白的。由這二個頌，我們會明白這個心，在我們佛法裡面也好、在世間的一切法上來說，它是重要的，很明白的表示出來。那麼它的第一句，「諸法意先導」，是世間上的一切事情，都是由意開頭的。如果沒有心、心意識的意。如果沒有心的開頭，就沒有這件事。所以所有的事情，都是由心轉變出來的。我們讀《華嚴經》放蒙山一開始的時候，那幾句話『若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切為心造』。那麼這個頌的意思，與《法句經》上的意思也是一樣，一切是唯心造的。

我們出家人，放棄了世間上的塵勞，出家要修行。究竟修行這件事是什麼呢？是怎麼回事情呢？就是要注意調伏、清淨現在的一念心而已，只此而已！

在《雜阿含經》有一個頌：『心持世間去，心拘引世間，其心為一法，能制御世間』。這幾句話，我稍為詳細說一下。

『心持世間去』。『世間』這句話，在佛法裡面說，應該說二種的不同：一種是情的不同；一種是器世間。

有情的世間，就是一切眾生有情識的這一切的動物，這叫有情世間。器世間就是有情居住的這個世界。比如說我們拿生果要放在器裡邊。比如我們人居住在這個世界上，也就像在器裡邊似的。當然這裡邊有一點和生果放在器裡邊的不同的意思，就是人居住在世間上，世間有資養人的生命的意義，不只是存在在這裡。所以這個世間分這麼二種。這二種世間以有情世間為本，器世間是末，怎麼知道呢？因為器世間是人的共業所造、眾生共業造成器世間。這樣子，器世間就是枝末了，人本身是根本的了。所以《雜阿含經》這句話『心持世間去』。這個世間上，比如說我們這個人，今生作人，我們來生到天上去了，怎麼會到天上去了呢？就是你的心，把你帶到天上去的。說是天上的人死了，他又到三惡道去了，怎麼會去呢？是你的心，把你帶到三惡道去的。所以這個世間是有情的世間，你是成佛了、或者你作眾生了，不管你到那裡去，都是你的心，帶你去的。你心若不帶你去，你不會去的。所以『心持世間去』。

『心趨引世間』，這句話和前面那句話的意思一樣。就是心識率領這個人到那個地方去的。

『其心為一法，能制御世間』，這個心如果簡要的說，只是一個心。雖然他是一個心，但是它的力量非常大，他『能制御世間』，能控制、能駕御世間上一切的事情，這和《法句經》上的『諸法意先導，意主意造作』意思是一樣。所以這個心，在萬法裡邊是最重要的。

那麼對於心的意義的說明，在佛法裡面說的最詳細的了。佛法裡面也有很多的派別，在這麼多的學派裡邊，對於心的說明最詳細的，還是唯識。唯識宗經論裡邊說的最詳細、最詳細的，當然就是《成唯識論》。現在我們要學習的《八識規矩頌》使令我們更容易明白一點，比《成唯識論》更容易明白一點。我就簡單說這個識的大意。

八識規矩頌

現在解釋題目：「八識」，八個識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識八個識。在佛法裡邊通常就是說到六識，其餘的二個識不明顯的說出來。這在《阿含經》裡邊也是這樣子，就是在《大智度論》裡邊也是這樣子；只有《解深密經》、《楞伽經》、《華嚴經、入法界品》裡邊有多提了一點，在唯識的經論說的最多，又多說出來二個識。

這是什麼原因呢？原因在《成唯識論》裡面，說出了好多的理由。《攝大乘論》裡面、《瑜伽師地論》也都說出來。其中主要的原因在那裡呢？就是關於生死輪迴的問題、生死輪迴的問題，就是我們修學聖道也同樣須要有一個阿賴耶識。那麼究竟是怎麼說的呢？比如說我們的眼識乃至到第六意識，我們日常生活很明顯的有這六個識的活動。但是它活動的時候，他造成了一種業力，這個業力他造成了之後，他儲藏在那裡呢？他儲藏在什麼地方呢？一定要有一個地方儲藏他。

我說一個小小的故事。我本人是農村的人，東北黑龍江省人。農村種田的事情，我倒沒有種過田，但的我看見過、看見過。這東北有的時候有什麼事情呢？就是夏天這個包米熟了。我們人去把這個包米取下來，取下來放在袋子裡面，拿到家裡面去，把它蒸熟了就吃，這當然是很平常的事。但是東北有這個熊、熊犝看見人去提包米、牠也去提。牠提包米，提了一個就站起來，牠提了一個，就胳膊挾起。提一個，又放下來，又挾起來。提到最後，牠只有一個包米。人提這個包米的時候，有這個袋子；牠提包米沒有袋子，所以這包米就失掉了。

這件事我在想，阿賴耶識和前六識有相同的情形。就是我們的前六識，尤其是第六意識，他的活動力非常的大。我們造生死業也好，我們修學解脫道、修學戒、定、慧也好，都是第六意識的活動。那麼第六意識他活動的成績，他隨時活動會有成績的。但是第六意識本身，他活動完了，他就不管了。我們睡覺的時候，如果不作夢，第六意識的活動，就停下來了，他就休息了。那麼睡醒了的時候，第六意識才恢復過來。我們的前五識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前五識，也並不是長期的活動的。我剛才說儒家的學者說：『心不在焉，視而不見，聽而不聞』。這個話『心不在焉』，用佛法來講就是第六識、第六識若不注意的話，他的睛眼雖然看，等於沒有看見；耳朵雖然在聽人說話，等於沒有聽見。第六識，他若不和前五識合作，他單獨在行動的時候，前五識就是沒有作用的。所以前五識，也不是常相續的，也是有間斷的，第六意識也是有間斷的。這樣子，他在發生作用，造成的這些成績，積聚的這些成績，他本身都不負責了。

那麼是怎麼樣呢？就由阿賴耶識來負責。他做的有功德的事情也好，他做的有罪過的事情也好，都由阿賴耶識保存下來。保存下來以後，這個力量，因緣成熟了，他會再發生作用。如果沒有阿賴耶識，這件事就不成了，就像那個熊提包米一樣，提到最後，只有手裡這一個包米，就是不能夠積集下來，所以須要有阿賴耶識的存在。

在《攝大乘論》上、在唯識的經論上，也有提到這一些。所以只是說到前六識，對於生死輪迴、修學聖道這一方面，有的地方有所不足，所以須要有阿賴耶識。這樣說就變成前六識之外，又須要有阿賴耶識。

那麼這個末那識是很微細的，他和阿賴耶識在一起，也是常相續的，對於阿賴耶識有很微細的我執，執著有我的根本的無明煩惱就是他了。在唯識裡面，他說到阿賴耶識是沒有煩惱、他沒煩惱。誰的煩惱最厲害呢？就是第七識、末那識。第七識執著有我，這個我執、我見是很微細的。

我們的前六識，我們明了，自己會感覺到第六識。我們第六意識會發心去拜佛，會讀經、也會同情人家的苦難，做種種的功德，但是因為第七識的執著有我，就把這些功德都變成有漏業。所以這個第七識對於造生死業，他的關係也是很重要的，所以要有一個第七識。

如果第七識，由前六識、由前六識的修學佛法，能夠觀察諸法無我，能這樣修行，能這樣深刻地去修學止觀，把第七識的我執逐漸的、逐漸的把他取消了。那麼我們做的功德就變成無漏的了，那就能轉凡成聖了，就可以得無上菩提了。所以第七識他倒是一個轉凡成聖的一個關鍵，但是真實做這件事，是第六識。第六識在做這件事，做這個功德也好、造罪也好，都是第六識來做，那麼第七識會受到影響，所以就可以、我們就有希望可以成佛了。

所以在唯識的經論上，就多說出來阿賴耶識和末那識。那麼八識裡邊，有些經論上不提到這個末那識和第八識，那又是怎麼回事情呢？因為有的經論，雖然不提阿賴耶識，但是他另外也有地方提到，只是沒有那個名字。是什麼呢？就是第六意識、第六意識同時還有一個第六意根，第六意根和第六意識的關係，就是第六意識是粗顯的，我們自己會感覺到；但是第六意根，他是很微細的，是常相續而不間斷的。那麼這樣講，那末那識和阿賴耶識就在這裡，不過沒有另立名字，只此而已。

在《阿含經》裡邊，有的時候也有這樣的含義，但是不明顯的說出來，不明顯的說出來就是阿賴耶識。比如說我們說到十二因緣裡邊：『識緣名色、名色緣識』，這裡邊就有阿賴耶識的味道。因為『名色』是什麼呢？這個『色』當然在我們的生命體上、這個地水火風，眼耳鼻舌身這前五根。這都是清淨的物質組成的。那麼這個『名』是什麼呢？『名』就是受想行識。受想行識這裡有一個識，那這是一個識，『識緣名色』又是一個識，那這二個識指什麼說的呢？這個意思就是『識緣名色』的那個識，就是阿賴耶識；這個『名』裡面那個識，就是第六意識了，也有這個意思。雖然在《阿含經論》裡邊，沒有明顯的說出來阿賴耶識，但是阿賴耶識也在裡面，也有這個義、也有阿賴耶識的義，但是沒有明顯地說出來，所以唯識裡面說出來。

尤其我們今天的佛教，因為《阿含經論》好像受到尊重了，《阿含經》在中國佛教裡邊，不是那麼的受歡迎，好像是！但是今天的佛教不是，今天的佛教有人提倡，所以就有人歡喜學習，並且有很大的理由要學習《阿含經》，所以對大乘佛教就有一點批

評。但是你仔細地去學習《阿含經》，你就會知道在那裡面，就有大乘佛法在裡面。這樣說，你應該再注意的學習《阿含經》才對的。

所以小乘佛法、大乘佛法，其中有很多的事情是相通的，並不是忽然間就有那樣的佛法，不應該那樣講，這是我這樣說，表示小乘佛法是佛說的，大乘佛法也是佛說的。所以我們學習大乘佛法，我們把我們的信心要堅定起來，不要因為某某人說些什麼話，你信心就動搖了，你不必。

說八個識，這裡面會詳細的解釋，這裡我們大概地解釋一下。「識」是了別的意思。就是明了的意思。明了這句話怎麼解釋呢？就是他不同於木頭，不同於木石。地水火風物質的東西，無論怎麼樣精妙，它不能發出來識，它不能發出來明了性的識，這個無情物。這個明了性的心，明了性的識，就是不同於木石的地水火風，它就是有明了性的。它與種種的境界接觸的時候，它會明了對方是怎麼一回事，有這個明了性。這個覺，就是分別。知道這是光明，這是黑暗，知道各式各樣的差別，那就叫做識。

「眼識」它了別色，「耳識」它了別聲音。眼耳鼻舌身意這個意識，它了別前五識所了別的；也能了別前五識所不能明了的一切法，它都能明了。世間法、出間法，第六意識完全都能夠可以學習，都可以修行的。那麼這一部分的了別性，是我們能夠感覺到的，至於末那識和第八阿賴耶識的了別性，我們是不感覺到。比如說我們睡覺的時候，不作夢的時候，我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都不起了，如果要沒有第八識，沒有阿賴耶識的話，那麼這個人就死了。因為還有識的存在，所以我們可以醒過來，還可以算是活人。但是他的明了性所明了的境界，這就是很微細的。在《成唯識論》裡面說他明了什麼呢？阿賴耶識它能明了根身、器界、種子。就是我們第六意識，我們做出來種種的罪業，儲藏在阿賴耶識裡面，阿賴耶識的明了性能了別、能了別它。我們做了種種的功德，也儲藏在阿賴耶識裡面，阿賴耶識能明了。阿賴耶識，他能明瞭這三千大千世界的境界，它都能明了。這個明了與明了，這是有一點不同，就是我現在若是能明了，就是一剎那間，就把一切法都明了了。阿賴耶識是這種境界。這阿賴耶識我們暫時說到這裡。

規矩頌

這「規矩」怎麼講呢？這是一個機器。「規」就是畫圓的一個在西。「矩」就是匠人拿的尺那一類的東西。就說是『沒有規矩不能方圓』，就是那一個意思。那麼這裡說用這個「規矩」，這兩個字表示什麼呢？表示我們的識，由凡至聖，他每一個識活動的範圍，各有各的範圍，各有各的作用，它是不相混亂的，就像那個規矩是規規矩矩的，不混亂，不會錯誤。那麼這裡就是說這個識，就是剛才前面說的，凡夫的眼識、耳識、

鼻識、相是怎麼樣？第六意識是怎麼樣？第七識、第八識是怎麼樣？到成佛的時候，這八個識又是怎麼樣？他又是什麼「規矩」呢？都是清清楚楚地說出來，所以叫做「規矩」。

「頌」是什麼意思呢？就是伽陀，翻到中國話就是「頌」。「頌」這個字，就是讚歎的意思，當然佛法裡面也有那個意思，讚歎佛法。當然說它是說明，這件事也可以。按照中國的漢文，就是類似詩歌的意思。它有一定的字數，或者四字一句，四句就是一個頌，或者是五個字一句，或者是六個字，或者是七個字一句，七句就算一個頌。在經裡面，我們讀經的時候，說這長行，也類似散文的意思。「頌」就是把散文的意思、把長行的文重說一遍，那也叫做頌，那叫作重頌，再說一遍，但是這文句形式變化了。如果不是重頌，叫做孤起頌。現在是沒有長行，就算是孤起頌了。

這個「頌」它的好處呢？使人容易記憶，背誦它的時候，比長行容易一點。這也是隨作者的意願，他願意用長行形式來寫出來書，當然也是可以用頌的形式，也是可以。不過在印度，佛在世的時候，佛說法有時候也是有長行，也有這個孤起頌。那麼佛滅度以後，佛的弟子著作的書裡面，有的人就是先寫出來頌，然後自己再給這個頌作註解，多數有這個情形。現在玄奘大師他是寫出這個頌來了，但是沒有作註解，只是一個頌而已、只頌文這件事。當然若是他自己寫出一個註解，當然是很好，不過要是我們能夠認真的去學習《成唯識論》，把唯識的經論努力地學習，然後再來讀這個《八識規矩頌》，當然也可以明了它的大意。

《八識規矩頌》，唐玄奘法師造

這是說這個頌文的作者。作者他的時代就是唐。中國南北朝統一了，這隋文帝把南北朝的分裂統一了以後，隋文帝死掉了，他的兒子隋煬帝是個敗家子，把他的隋天下敗壞了、敗壞了。這件事李淵的兒子李世民，這個人是個理智的人，他統一中國了，那麼建立了王朝，名之為唐。

「玄奘法師造」，玄奘法師他是中國河南人，他去印度去、從印度回來，這些事情記載的不一樣，但是有人努力地去考察這件事，那麼他們的結 是說他在公元六〇二年。六〇二年是在隋文帝仁壽二年，這一年他是一歲。他是在十一歲這一年那出家的，他的哥哥長捷法師先出家。二十一歲受比丘戒，也可能受三壇戒吧！這個不是那麼明白。我們現在受戒，這個三壇戒連續的都受了，但是那個時候是不是也這樣就不知道，再查一查。那麼二十一歲受戒。

二十一歲的時候，就是真觀元年，有的地方說是真觀三年，但是經過人家的研究，是真觀元年。八月間，他離開長安向印度取經，他在沒有去印度之前，出家之後，他

學習過真諦三藏翻譯的《俱舍論》、《攝大乘論》，他也學習過《涅槃經》。經習了很多的經論，他對於佛法有疑問。有的經論上，這地方這樣說，那個地方又一個說法。

我們說這個唐太宗寫《三藏聖教序》，那裡面有一句話『當常現常之世，民仰德而知遵』。『當常現常』，這句話怎麼講？這是《涅槃經》上說的。《涅槃經》說到『一切眾生皆有佛性』，這個佛性是常住的呢；是不是常住的呢？《涅槃經》上有兩個說法，『當常現常』。

『當常』這句話，就是眾生、我們凡夫的色受想行識，都是剎那剎那生滅變化的，是無常的。但是只要你是有心的，你有明了性的心，『但有心者皆當成佛』，佛與一切眾生皆有佛性。成佛了以後，你的佛性是常住的，這個話的意思是『當常』，將來你的佛性是常住的，是『當常』。

這『現常』怎麼講呢？不是當來。就是現在的色受想行識裡面，就有常住的佛性，這是『現常』，這是《涅槃經》。我們若想要對於佛性的道理，要深入學習的話，這個《涅槃經》是要讀的。我看《玄奘法師傳》，他是學過《涅槃經》的，他也學過《攝大乘論》裡面的道理，他就不能決定究竟怎麼回事情呢？不能決疑。到什麼地方請問呢？內心裡面對於佛法有疑問，不能斷，不能決疑。所以發出來到印度去求法的志願。為什麼玄奘法師要到印度去呢？原因就在這裡，就是對於佛法，有不能夠解決的問題，所以要到印度去。

也有的地方說，他想要取《瑜伽師地論》。當時中國弘揚唯識的菩提流支、真諦三藏，他們也是弘揚唯識學派的思想的。那麼《瑜伽師地論》有十七地之名。那麼玄奘法師是想要請這一部論來，也有地方這麼說。總而言之，他到印度去，就是在他的傳上會看出來，他是因為有這樣的問題，所以要到印度去。那麼去的時間，剛才說是貞觀元年八月間離開長安。到貞觀十九年的時候，他回到中國來。先到洛陽，這個時候，這唐太宗發兵要到東北去，去伐高麗、伐這個高麗。他回來的時候，在中國是很轟動的。所以房玄齡是在長安，唐太宗這時候是在洛陽。就是玄奘法師先去見唐太宗，見到他。這個時候，唐太宗是很緊張的調兵的時候，事情是很多的。但是遇見了玄奘法師，就談起話來。所有的事情都停下來，一談談到太陽都落了。

那麼其中這個唐太宗，這裡有一個特別的地方，就是兩件事唐太宗提出來：一個是要玄奘法師隨他到宮裡去，第二個要求玄奘法師還俗去，要他幫他治理國家。玄奘法師是沒有同意。玄奘法師說出理由，說是海裡的魚，他就是在海裡，在水裡頭可以，若讓它到陸地來，它就不能生存了。說我從小就出家，十一歲就出家，我對世間上這些政治沒有學過，你叫我還俗去做這件事，做不來的。我是學佛法，我可以翻譯經論，我可以；要我去做官，我做不來。他從洛陽就回到長安，唐太宗就命令房玄齡來成就

他的翻譯的事情。當時集合了全國的有名的高僧，就來翻譯經論。那麼到了唐太宗死掉了，唐高宗麟德元年，玄奘法師圓寂了。麟德元年二月十五日，這是農曆，它是六六四年。六〇二到六六四，它是六十三歲。翻譯的經論，一共是一千三百多卷，對於中國佛教的貢獻是非常大的。那麼從全面的中國佛教來說，羅什法師、玄奘法師二位大德，他們的貢獻是非常大的。「玄奘法師造」，這個「八識規矩頌」是他造的，我們現在都不大用「造」這個字，用寫的、用寫。

**性境現量通三性，眼耳身三二地居，遍行別境善十一，中二大八貪瞋癡，
五識同依淨色根，九緣七八好相鄰，合三離二觀塵世，愚者難分識與根，
變相觀究唯後得，果中猶自不詮真，圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。**

這是三個頌，是頌的前五識。以下就是第六識也是三個頌、第七末那識也是三個頌、第八識阿賴耶識也是三個頌。一共分四類，前五識一類；第六識一類；第七識一類；第八識一類，四類。每一類三個頌，三四一十二。那麼現在第一類，是頌的前五識，前五識合在一起，用三個頌說他的它的凡夫到聖人的情況。

性境現量通三性

「性境」，這個地方說是什麼意思呢？就是說前五識的所緣、說他的所緣。我們的識就是有明了性的，他一定有所明了的境界的，所以叫作所緣，所緣慮的境界。前五識有，那麼第六識，第七識，第八識都是有所緣境的。但是雖然同樣有，但是彼此之間各有不同的。那麼前五識，他的所緣境是什麼樣的呢？「性境」，是前五識所緣的境界。

這樣說這個所緣境，一共有三種，現在說到性境，另外還有兩種境。這個所緣慮的境界，起來說有三種：性境，帶質境，獨影境。這三種境界裡面，前五識的所緣境是什麼？是那一種呢？是性境。不是帶質境，也不是獨影境。

這個「性境」這句話，這個名詞怎麼樣釋解呢？「性」這個字，在這裡的意思，是真實不虛的意思。這個真實不虛這句話，怎麼樣解釋呢？怎麼叫做真實不虛呢？比如說我眼睛有病、我眼睛有病，我看見這裡面、這虛空裡面有花；但是沒有病的人，看這裡面、這虛空裡沒有花。所以沒有病的人就說我，你看的不對，虛空裡沒有花。那麼這就表示出來，我眼睛有病，我看見虛空裡有花，這就不真實了，這就是虛妄的了、不真實，是不對的。那麼眼睛沒有病，我看見虛空裡面沒有花，這就是真實不虛了，這就看對了。我看見虛空裡的月亮，看的很清楚，但是我若眼睛有病的時候，看月亮和沒有病時看的就不一樣了。那麼這就是真實不虛和虛妄，就是不同了。

那麼至於說是不是真實的，這件事。我剛才說眼睛有病，是個譬喻。那麼在佛法裡面來說呢？就是我們內心、我們心裡面的思想有錯誤，我們會有一些虛妄的分別。那一件事並不像你分別的那樣子，那麼你在那個境界上的種種的分別，搞錯了，那就叫做虛妄。說是你所看見的、你所理解的，和那個境界是一致的，那就叫做真實不虛。所以這個『真實不虛』它的含義，就是真實有這樣的境界，這是一個定義。第二個意思呢？你理解的也很正確，正見不謬，真實不虛。真實不虛，正見不謬，這就叫做「性境」。

這個「性境」在事實上說，比如我們眼睛看見的色，看見青黃赤白的色；那麼耳聞的聲音；鼻所嗅的香臭；舌所嚐的味、酸甜苦辣的味；我們的身體，感覺寒熱這些境界，這都屬於「性境」。不過這個「性境」，我們這樣說，好像還沒有說明白。比如我們眼睛看見這個光明，就是眼識它對於境界有明了性，但是我們心裡說，這是光明，這是電燈，這是風扇，這個時候已經不是眼識了，就是已經是第六意識了。這個第六識，也是識；眼識也是識。但是眼識在明了這個所緣境的時候，這個眼識還沒有去分別它的名字。我們說燈，這是名字了。說名字的時候，這是第六意識。所以這個經論上說：『不帶名言』。這個眼境，他在了別境界的時候，是沒有名、沒有言的，所以眼識他不會說話。那麼一說話的時候，就是第六意識了。第六意識它會說話，不過第六識在說話的時候，會有喜怒的這些事情，這個眼根會表示出來，這個在下文有表示出來這個意思。所以眼識它在了別境界的時候，對於境界的情況，就是如其真實的情況而了別，沒有加上不同的分別，沒有。它是怎麼樣就怎麼樣了別。沒有加上不同於真實情況的分別，所以這就叫做「性境」。那麼這樣講，這個前五識都是這樣子。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都是這樣子。

另外，就是這個阿賴耶識，它了別一切境界的時候，也是這樣子。其次就是修行人得聖道了，得聖道的無分別智，『一切賢聖皆以無為法而有差別』，這個聖道、聖人的無分別智與無為法相應的時候，也叫做「性境」。就是真實不虛的，正見不謬，沒有其它的虛妄分別，那麼這叫做「性境」。

這樣說那個「性境」，唯識經論上都是這麼解釋，那麼是通於凡聖的。凡夫這個前五識是這樣子，聖人是『正智緣如』也是這樣子，這也叫做「性境」。也是這樣子講。

不過是我們為了學習佛法，一定要立出來種種名字，立出來種種的名句，說出來種種的語言，來表達這件事。但是『正智緣如』的時候，是沒有這件事，也是沒有名言的。這個眼識，耳識聽聲音，眼識看見一切青黃赤白的形相，它本身也是沒有名言的。沒有名言，但是為了表達這件事，又要用名言表示出來，還是得要有名言。當然

這是第六意識的事情。那麼這是「性境」的意思。

我以前聽過老法師講過《八識規矩頌》。我剛才說我笨，我不是沒有根據的，我就聽不懂什麼叫作「性境」、不明白什麼叫作「性境」，聽不懂這句話。那麼我現在看這參考書，我就這麼樣解釋了。我想你們比我聰明，你們會聽懂這個意思吧！

昨天講了「性境」這個詞。八個識每一個識都是有所緣境的。在唯識的經論裡面，對於識的所緣境，分成三類，昨天把「性境」大概的講完了。其次就是帶質境和獨影境，這兩個還沒有解釋。

這個『帶質境』這個名詞，和「性境」不同了。這個『帶質』，這個『質』是什麼意思呢？『質』是本質。就是那個所緣境的真相，那個境的本來的境界，叫作『質』。這個『帶質』什麼意思呢？就是這個識在緣慮所緣境的時候，他另外生出來一種理解，『別生意解』。他另外生出來一種想法，與所緣境不相符合，但是他的內心，還以為他的理解，就是所緣境的真相，那麼這叫作『帶質境』。

這個舉一個例子的話，說是夜間的時候，太陽落了，這光線不好，那麼看見一個杌。這個杌是什麼呢？就是這個這麼樹木沒有枝了，或者是被砍掉了，或者是被火燒了，那麼就是這麼一個樹在那裡立著。那麼夜間光線不好，看上去這個人就疑惑了，疑惑那是鬼。那麼疑惑那是鬼，這就可以解釋這個『帶質境』的大意了。他認為是鬼，是不符合這個所緣境的真象。但是他又這看見了這個杌，而生起來的理解的，所以他還是帶著這個質，生出來這種錯誤的想法。這個錯誤的想法，他還認為不錯誤，是那個所緣境的原來真實的相貌的，而實在是錯誤了，那麼這就是叫作「帶質境」。這是一個譬喻。

如果真實的在佛法裡面舉例的話，就譬喻我們這個人，這個色受想行識的五蘊，我們在這個五蘊上面、五蘊組合的身體，我們錯誤地認為這裡邊是我，執以為我，那麼這正是『帶質境』的意思。這個色受想行識這五蘊，是個有生有滅，是無常變化的一種有為法，而執著它是常住不壞，有主宰性的我，那就是錯了。但是我們執著有我，認為是不錯的，認為是有我。

這個我見這件事，執著有我，也叫薩迦耶見。薩迦耶見，這個見是中國話，薩迦耶見是印度話，翻成中國話叫做壞聚見。這個壞，就是是個敗壞法，它不是堅固、不可破壞的。這個聚，就表示眾多的法，組合在一起、積聚在一起，所以叫做聚。那麼就是這個五蘊，它就是可壞、可敗壞的一種法，它又不是一個獨一不二的、真常不壞的東西，它是眾緣和合的，所以又是聚。那麼在這樣又是壞、又是聚的法裡面，執著它是不可破壞的，常住不壞的我，其中有常住不壞的我，那麼叫做見。那麼這樣的執著，在我們中國人來說，好像不太明白這個意思。因為佛在世的時候，在其他的宗教，

通常說就是外道，他們執著我們自己的色受想行識這個生命體，是有一個真常的我的。那麼佛否定他們的執著，說是無我的。這個外道他們的思想，當然也不是所有的外道都這樣。那麼他們認為色受想行識裡面有一個我。那麼佛就是在《阿含經》裡面，我們會讀到這樣的道理。常是開示諸比丘，或者是有善根的在家信佛的居士，觀察色受想行識是無常敗壞法，是無我無我所的，常是這樣開示的。那麼在我們中國哲學裡面不是明顯的、不是那麼明顯的有這樣的思想。當然可以佛法來到中國以後，中國的學者也會讀佛法的書，那麼也就會這樣去思惟去，也會寫出來文章表達這樣的意思，那麼是表達是有我的意思了。現在我們在這個意思上不多說了，還是說這個『帶質境』。

那麼這個五蘊，我們身體健康的人，當然是自由自在的，那麼有多少與我相似的意義的。這個我，就是自由自在的意思。有多少相似，所以我們執著它是有我的。那麼佛說這是個『帶質境』，實在是沒有我的，這裡面是苦空無常，那裡有我可得呢？來破這個『帶質境』了。這是舉這個『帶質境』的例，我們這樣解釋。因為觀察色受想行識的統一體，仗這個質，而生出來有我的執著，這就是一個錯誤，帶質境是個錯誤的了；但是執著有我的人並不承認錯誤，認為他是有我的，那麼這就是『帶質境』。

其次就是『獨影境』。獨影境是什麼呢？就是他不仗質，不依仗本質；或者是有本質、但是不現前，不是現在當前。這個現前這兩個字，我們佛法裡邊倒是常常說的。常常說，但是在我本人來說，初開始讀到這樣的話，我就是是不深入懂這個現前怎麼講。這個現前如果解釋的話，譬如說我們現在看見這個燈，那麼這個燈就是現在面前，那麼這就可以說是現前。說是現在這個大地、我們居住的這個世界這個大地，說兩千尺以下有黃金，有五百頓黃金在裡面，但是在我們肉眼的人，就是不現前。那麼不現前，我們說有，只是你自己的虛妄分別，究竟有沒有，你沒有看見，就是憑空的去憶想。假設有天眼通的人，那麼這個兩千尺，在有天眼通的人來說，那就等於是在面前了，那就是現前。那麼和肉眼的人就不同了。

那麼現在『獨影境』是他所緣的這個境界，假設是不現前的境界，不現前，所以是不仗本質，沒有本質可言，就是憑空的憶想，那就叫做『獨影境』了。或者是你所緣慮過去的事情，事情已經過去，現在不出現，沒有；或者是未來的事情，也不是事實，就是憑空的憶想，設想他是那樣子，那麼這都叫做『獨影境』。

這個『帶質境』是錯誤的；這個「性境」是正見不謬的；『獨影境』也可能是對的、也可能是不對的。如果是緣慮過去的事情，你的記憶力沒有記錯，那麼你緣慮過去的事情沒有記錯，那麼這個你緣慮的可能就是正確，如果記錯了，那就是不對了。未來的事情，如果你計畫的很正確，以後果然是成為事實了，那也是正確的。如果你設想的有錯誤，沒能成為事實，那就是不對了。所以這個『獨影境』是通於是非邪正的。

性境是正確的；帶質境是錯誤了。這是這三種境界的大概的這麼地解釋。

我們的前五識，他只是緣這個「性境」，而不是緣帶質境，不是緣獨影境。緣「性境」，我昨天解釋的說到通於聖人，這個性境是通於聖人。比如得無生法忍法忍的人，他有根本的無漏的、無分別智慧，他能見到真理了，那麼那也叫作「性境」。但是那是聖人，我們凡夫的前五識，還不能夠去緣那樣的性境的，我們前五識只能緣慮這一般的有為法這些境界，有限度的「性境」。如果你得天眼了，那可能緣慮的廣一點，這是性境。

「現量」，這還一個現量。這個性境是在所緣慮這一方面說、所緣的境界這一方面來說的。這個「現量」是在能緣的這一方面說的，側重在能緣的這一方面說。

這個「量」怎麼講呢？就是我們的識是能緣的，這境界是所緣的。有能緣就有所緣。我們的識在緣所緣境的時候，就出來量了、這個量就出來了。那麼這個「量」字是什麼意思呢？這個量，就是緣慮的意思，就是計算的意思。比如以尺，用尺來量布。這個用尺量布，就會知道這個布，有多長短，有多寬、有多長。那麼我們的心去緣所緣境的時候，就會知道這個境、這件事情，是是、是非；是邪、是正；是黑、是白，是道德、不道德；是凡、是聖，那麼就會辨別這些事情，這就叫作「量」。這個「量」這件事，因為我們的識的智慧、知識，知識有多有少，智慧也有深也有淺，那麼量的結果也就不一樣了，所以有現量，還有比量，還有非量的不同。

這個「現量」怎麼講呢？「現量」就是所量的境界，出現在眼前。不是過去的事情，也不是未來的事情，也不是有障礙。是現在，但是有障礙，不現前，那麼也不是。現量就是所量的境界、所緣慮的境界現在眼前的。現在眼前你去緣慮它，緣慮它的時候，也和性境的意思有點相合，就是正見不謬，沒有不符合真相的虛妄分別，那就叫作「現量」。當然也和昨天說的意思也有相通的意思，就是不帶名言的。心理面還沒有起分別，這是什麼？是什麼？雖然心理面明了所緣境了，但是對於這個境界的名字，心裡面還沒有在思惟、還沒有思惟它是什麼名字，還沒有名字的。要有了名字，就可以說話了。那麼這個「現量」就表示就是不帶名言的，那叫做現量。

這個《佛法與科學》這本書，這胡適之在那上面有一篇序，是那個作者請他作序，他作序的時候，他好像很憤怒，他很憤怒，其他的話我不提了。他就是說：這個現量有什麼值得尊重的，那麼寶貴，那麼這是一個很平常的境界。他好像是說禽獸沒有知識，他的心就會常常有現量的境界，那麼他是這樣來貶斥這個現量。

在佛法裡面來說，那可是不一樣了。我們佛法裡面是重視智慧的，是貶斥、輕視煩惱，重視清淨。那麼這樣的情形，這個「現量」和「性境」在佛法裡面，就是值得尊重的了。因為我們如果心細緻一點，去常常的反省自己的話，就會發覺這個現量同性境，

對於自己會有很多很多的功德、很多很多的功德。是什麼呢？因為我們常常地是有種種的虛妄分別，引起了很多很多的煩惱，這個虛妄分別就是帶質境了，就成了非量，引起很多很多的煩惱。但是佛法裡面又不只如此，不只是性境和現量，也讚歎、也尊重我們多多的學習佛法，增長你的分別的智慧，也讚歎這一方面。也讚歎你的無分別的智慧，也讚歎你分別的智慧，這二方面應該是並用，這樣子會使令我們逐漸的會解脫一切苦惱，來引起很多很多的善根，會得大解脫的，那麼和胡適之的說法是不一樣了。這是現量。

這個「比量」呢？就是我們所緣的境界，不出現在眼前。不出現在眼前，我們不能直接知道它是什麼，但是可以假藉其他的情況加以比量，比較，可以推論它是什麼。現成的說法，比如說這個山的那一邊有煙。有煙，那麼我們平常的知識，有火以後才有煙，所以見煙知有火，假藉煙的形象，就知道那裡面是有火了，那麼這就叫做比量。說牆的那一面是有什麼看不見，但是看出有一個角，一個腳，見到角，就說那裡是有牛了。這就是雖然沒有直接的見到那件事物的體，可是因為其他的情況，就可以推論，它是怎麼一回事，那麼就叫作「比量」。

在佛法裡面說，說是這個聲音，這個聲音是因緣所生的，說話的聲音，或者其他的物體發出來的聲音，這個聲音是因緣所生的，所以知道它是無常的，那麼這就是推論。這件事物它現在是很正常的存在，怎麼能知道它將來會破壞呢？因為它是因緣生的。因為假藉因緣生的道理，就推論它將來是會敗壞的，那麼這就是叫作比量。這個比量，當然這也是要由你的知識和智慧，來決定的。如果你知識很豐富，你的智慧也很圓滿，很深刻，那麼你比量的結果，可能是很正確的；如果是知識不夠，智慧也低的話，那就變成非量了，就是不合道理了。這個現量也搞錯了，比量也搞錯了，那就變成非量了。

那麼現在我們的前五識，眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，這前五識在緣慮色香味觸的時候，就都是現量的境界。因為前五識它只是有一個明了性，他不像第六意識能種種的去思惟分別，觀察，他沒有那麼多的事情，所以他正是現量。

「通三性」就是善性，惡性，無記性，這三種性，三種差別的不同性格。就是我們這個識，這裡面是說前五識。前五識他是通於善，也通於惡，也通於無記的性格的。那麼他不純是善，也不純是惡，是通於這三種性格的。

這個善的這件事，在唯識的書上把它說明、用二種情形來說明它。一種是就是這一念心，或者是一件事，它本身就是清淨的，就是良善的，就是沒有垢穢、沒有染污，這就叫做善。另外第二個解釋，就是你這一念心的活動，對於現在和將來是都是有利益的，那麼也叫做善。比如是我們做善事，按現在對於自己也是有功德，對於社會廣

大的群眾，也有利益的，那麼這是對於現在！那麼將來這個做善事這個人，他也會得到可愛的果報，那麼就叫作於現在世、於未來世都有利益的，有這樣性質的，就叫作善。相反的就變成惡了，就是他本身的性質是不清淨的，是垢穢的，那就是惡了。他做出來這種事情，現在對他自己也無利益，對於社會上也不好，也沒有好的影響，將來會得到不可愛的果報，那麼就是於現在世，於未來世都是沒有利益的，那就變成惡了，這是善和惡，在佛法是這樣解釋。

其次說到這個無記。無記分成兩類，這個有覆無記和無覆無記。無記這句話，就是不能說他是善、也不能說他是惡，不能這樣去分別的，那麼叫做無記。

在我們的心，我們的這個心意識、這個識，有兩種無記：一種是無覆無記，一種是有覆無記。

這個無覆無記怎麼講呢？就是它本身不障礙真實的、清淨的功德的事情，不障礙。這個覆，有個蓋覆的意思，就是障礙的意思。那麼這個第八識、阿賴耶識他就是無覆無記。

這個有覆無記，就是他本身不清淨，有很多的煩惱在裡面，但是有其它原因的影響，這種障礙的境界不明顯，顯示不出來，所以也叫做無記；或者說雖然是它裡面有煩惱，但是它不能造做善，也不能造做惡，雖然也有可能會有行動，但是將來不能得善的果報、也不能得惡的果報，所以就說它叫作無記。

這個事情，比如說這個色界天、無色界天，這二個世界的人，他們內心裡面也一樣有很多很多的煩惱，一點也不少的，但是因為他有高深的禪定，就把所有的煩惱都降伏了，都降伏了，就顯現不出來了，煩惱雖然有，但是不能發出來煩惱的作用。表面上看，就好像沒有煩惱似的，那麼這就叫做無記。實在呢？他內心是有煩惱的，所以叫做無記。那麼這是，這叫做有覆無記。內心裡有煩惱，比如說這個第七識、第七末那識有我見的煩惱，我見，我愛，我慢，我癡，有這四種煩惱，但是因為第七識太微細了，他這個煩惱的形象就不明顯了，所以也叫做無記。但是因為有煩惱的關係，他就障礙你明心見性、他障礙你修學聖道。你去發心做功德，因為這個我見從裡面就發生作用了，就變成有所得了，就變成有漏的功德了，所以他有障礙，所以叫作有覆無記。

那麼現在說到前五識，他是「通三性」。他是通於善、也通於惡；也通於有覆無記、也通於無覆無記，就是這樣子。這是說到這個前五識這樣的情形的。這裡面有一樣事，應該提出來說明的，這個前五識，他隨時會發生作用，對於第六意識有所幫助。但是前五識他不能獨立的有所活動，如果沒有第六識支持他，他不能獨立的活動，我們昨天已經曾經說明過這樣的意思。要第六意識活動的時候，與前五識同他合作。這

樣子，所以他也是通於善，也通於惡，也通於有覆無記，通於無覆無記的。意思是應該這樣去理會，這個「通三性」的意思的。前五識，他不能自己去獨立的去作善，獨立去做惡事，他沒有這個能力的，一定要和第六意識合作，才有這樣事情的。

眼耳身三二地

這底下又說到這個識在三界裡面的差別。欲界、色界、無色界，三界的差別。這個「眼耳身三」，就是眼識、耳識、身識，這三個識叫「眼耳身三」，不是眼根，耳根，身根，不是。

這三個識「二地」居，這個二地居，地是九地，三界裡面有九地，欲界、色界、無色界，三界裡面一共有九個地，就是九種境界。九個地，我寫五個地，那四個地，暫時不寫。第一個是五趣雜居地，第二個是離生喜樂地，第三個定生喜樂，離喜妙樂地，捨念清淨地，這是五個。第六是空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非想非非想處地，一共是九個地。這個五趣雜居地是欲界，離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地是色界四禪，後邊的四個地是無色界的四空定。

第一個五趣雜居地，是欲界裡面的境界。欲界就是這個世界都是有欲的人。欲界這個界字怎麼講？我們要說世界，當然也就可以這樣解釋了，但是在經論裡面，他有一個特別的解釋。

界，『能持自性』。一有不高興的時候我就發脾氣，那麼這就叫作『能持自性』。說是一個人他不發脾氣，他心裡面一直是很平和的，你怎麼樣觸惱他，他心裡面也是平靜不動，叫『能持自性』，能保持你自己的性格不變，不失掉。這個持，就是能拿得住、不失掉。那叫作『能持自性』，就叫作界。那麼這樣講說欲界、色界、無色界，這欲界怎麼講呢？就是在這個世界裡面的人，都是有欲的，這個欲，保持住、不變。這個五趣，地獄、餓鬼、畜生、人、天，這五類的眾生都是有欲的。你是人是有欲，人生到欲界天你還是有欲；欲界天死了，到了餓鬼的世界，餓鬼也是有欲。我們看經上看，鬼的世界和人的世界一樣，也是要結婚的。

那麼這個究竟欲是什麼呢？什麼欲呢？在《俱舍論》上看，他說二種欲：一個是『段食欲』、一個是『淫欲』。

『段食欲』，就像我們這樣的飲食有形段的，那麼它有營養，吃到體內去，能夠滋養我們的生命，但是它還有渣滓還要排泄。那麼欲界天上的人，他們不排泄，吃的東西都是營養。那麼這是有段食的欲，都要吃東西，不吃不行，不吃，這個生命不能存在。就是欲界天上的人，人間的人，三惡道的眾生都是要有飲食，都有這種欲。那麼餓鬼道他也有這種欲，地獄的眾生也是有這種欲，他能不能吃到，有沒有飲食，那

又一回事，但是有這種欲。那麼也都是有淫欲的，所以叫做欲界，叫欲界天。欲界裡面，有地獄，有餓鬼，有畜生，有人，還有天，有這麼多的不同果報的眾生在這裡面居住，叫五趣雜居地。

其次就是離生喜樂地。這個離生喜樂地，後面這四個地就是色界的四禪。本來我也可以不講，就是簡單解釋也可以，但是我的心情想要把四禪解釋一下，因為也很少有機會講這個四禪的。

這個離生喜樂地。這個離，怎麼講呢？就是把欲界的煩惱遠離了。欲界都是有欲的人，欲界這五趣雜居地，都是有欲的人。其實欲是煩惱的一種，眾生有很多很多的煩惱，但是欲界這個世界上的眾生，眾多煩惱裡面，欲的煩惱是最重的，所以就說個欲。其實他還有其他的瞋恚的煩惱、高慢的煩惱，疑惑的煩惱，很多很多的煩惱，但是就說出一個特別重的煩惱，叫做欲。現在這個欲界的人，他感覺到欲是苦惱，那麼他想要離欲，成功了，這就是要坐禪了，就是要靜坐。或者是你修不淨觀也好，或者修數息觀也好，或者是修這個念佛三昧也好。你把欲界的欲遠離了，遠離了以後。這件事要經過欲界定，未到地定，進步到初禪。進步到初禪的時候，叫做離生喜樂地。這進步到初禪這件事，這裡面的事情，欲界定也是不是容易成就的，未到地定也是很難的。要是得到未到地定了，得初禪還是容易的，這裡面還是有這個事情。

在天台智大師的《摩訶止觀》裡面有二句話，就是『事障未來，性障根本』，有這二句話。這個『事障未來』這句話是什麼呢？這個事，它能障礙你成就未到地定。

『性障根本』，這個性，能障礙你得離生喜樂地、得初禪，能障礙。這個『根本』就指初禪、二禪、三禪、四禪。四個禪指初禪說，四個禪都叫作根本禪，但是指初禪來說，『性障根本』。什麼叫做『性』，什麼叫做『事』呢？這個『事』，就指這身體說的。身體這個事，怎麼會障礙未到地定叫『未來』？這未到地定，就是你成就了奢摩他了，你成就了三昧，但是根本三昧、根本的初禪，還沒有來，他還沒有到來，所以就是未到地定的意思。它沒有到初禪。你現在的境界是不是一般的靜坐的情況了，已經進了一步，但是還沒有成就初禪，所以叫做未來，就是未到地定。未到地定，什麼是它的障礙呢？就是你這個身體。你靜坐的時候，不管你怎麼樣坐得好，你還感覺到身體的存在，那就沒得未到地定，你沒得到。你若是心裡面一念不生了，明靜不動了，一坐七天，但是還是感覺有身體的存在，你還沒得未到地定，你還沒得，所以叫做『事障未來』。這樣表示，就是你靜坐的時候，忽然間有一天，或者是白天、或者是夜間，靜坐時感覺身體沒有了、空了，好像虛空一樣，好像虛空一樣，這個時候就是未到地定成就了。這個時候也就有輕安樂了，那麼這就是叫作未到地定。

這時候未到地定，還沒有得到初禪，因為什麼呢？『性障根本』，這個性還是個

障礙。『性』是什麼呢？就還有欲。你得了未到地定了，你能坐七天都不用放腿子，或者是坐更多的時間，或者有了種種的是靈感。其實如果你佛法沒有多學習，就感覺自己有神通了，其實也沒有，其實初禪還沒有得到，就是因為心裡面還有欲。心裡面有欲，有的時候也會有瞋心，也會有高慢心可能是更大，這個時候就沒有得到初禪，你還要繼續努力的靜坐，還要努力修行。修行有一天這個欲心沒有了。其實這就是要修不淨觀才可以。把這欲心破除去了，你這時候靜坐的境界又進了一步，就是又有了身體了。原來未到地定的時候說身體沒有了，這時候又有了。有了身體了，這個身體如雲如影的樣子。如雲如影，這時候有更殊勝的輕安樂出現了，這時候是初禪。

這個初禪這裡邊是有五種事情。初禪，這個離生喜樂地。離生喜樂地，他遠離了欲界的煩惱，就生出來喜樂了，只是說個喜樂，前面還有尋伺。這個尋伺在鳩摩羅什法師的翻譯，翻作覺觀。這初禪裡面有這五種事情。尋、伺、喜、樂、心一境性，這五樣事情。

這個尋伺是什麼東西呢？尋伺就是來對治欲界煩惱的正憶念。正憶念，你或者是修不淨觀也可以包括在內的，就對治欲界貪瞋煩惱的這些法門，修數息觀也是在內。這個尋伺，尋和伺的不同，就是粗細的不同。這個伺是微細的；尋是概略性的觀察。覺觀和尋伺的意思是一樣，是這樣意思。因為你有這樣的正憶念，把欲界的煩惱對治、息滅了，破除去了。破除去了以後，你這個身體就有變化了，因為成功了，心裡面特別的歡喜。人是少睡覺、又要少吃飯，又要把所有的事情都停下來，專心的靜坐要求得禪定，忽然間成功，心裡面是非常歡喜的，就是這個意思。

樂就是輕安樂，這個輕安樂，是怎麼回事情呢？我們是欲界的人，我們這個身體裡面，這個地、水、火、風是欲界的物質，但是你長期不斷的精進用功，得到色界定的時候，就是色界天的地、水、火、風出來了，到你現在欲界的地、水、火、風的身體裡面來了。到這裡邊來，那麼色界天的這個地水火風和這個欲界的地水火風一接觸，就有了快樂，就是這麼回事。這個我們人身有病，身體生了瘡，這個瘡、這個地方流膿流血就痛，這種流膿流血的這個瘡，他也是地水火風，但是這是一個有罪過的關係，他使令你痛苦。但是由長期的修止觀去靜坐，成功了，把色界天的地水火風引來了，到你身體裡面，你身體就不感覺到痛，感覺到非常的快樂，那就不同。都是地水火風，但是是作用不同、感覺不同，所以是樂。這是尋、伺、喜、樂、心一境性。雖然是有尋伺，有喜、有樂，但是內心還是寂靜的，這個心安住在一個境界上不動，明靜不動，相續不斷的明靜不動，所以叫作心一境性。這是離生喜樂地，因為你息滅的欲界的煩惱。所謂息滅欲界的煩惱，欲界煩惱也就是不活動了，這煩惱的種子還是存在的，因為你沒得聖道，這煩惱是不能斷的，一定要見到無為法才能斷煩惱。只是修定，而不

修般若的智慧，那是不能得聖道。所以這地方說是把欲界的煩惱遠離了，只是欲界煩惱，有定的力量，它不活動就是了，這叫作離生喜樂地。

第二個，就是定生喜樂地。我們沒得定的人，假設有興趣歡喜靜坐的人，不要說是得到色界初禪，得到一個欲界定，心裡面都感覺到非常歡喜的。若得到未到地定，得到離生喜樂地，那還了得！所以得了定的人，多數是有高慢心的人。原來這個高慢心可能不大，得的定以後高慢心就是很大了。但是已經得定的人，他要長期不斷的常常入定，你不能說我得定以後，你就隔了七天才入定一次，那還不行的。要天天入定。天天入定，這定的力量，常常這樣入定，這定就不容易失掉，如果你不常常入定，定還會失掉的。不過也不要緊，失掉了你再努力還會回來，和那個沒有得定的人還是不同。常常入定、常常入定，他的想法和我們修靜坐還沒成功的人，又不同了。有什麼不同呢？他對於尋伺這件事感覺到很苦，感覺到很苦。感覺到苦了，他就要想辦法要對治，要把這個尋伺去掉它。他一靜坐，一坐來的時候，要用尋伺然後才能夠喜樂。他不高興這個尋伺了，就想辦法來破這個尋伺，靜下來以後，心裡面就思惟這個尋伺的過患，來破壞它。就像師父收了徒弟，這徒弟不守規矩，師父來呵斥他，就類似樣子。當然也不是晝夜六時，一直的呵斥。靜坐的時候，他心裡面來呵斥這個覺觀，也是一時一時的。久了了，這個覺觀、這個尋伺就不起了。不起了，這個時候叫什麼名字呢？叫作內等淨。

現在開始講定生喜樂地、定生喜樂地是什麼呢？就是把初禪的覺觀、尋伺破壞了。不斷的靜坐，入在初禪裡面的時候，他去呵斥這個尋伺的過失，這樣子忽然間有一天這個尋伺不起了，第二禪定生喜樂地出現了、出現了，他裡面有四種功德。

內等淨這句話怎麼講呢？這個等，是前一念和後一念相等。前一念、後一念，這個心是剎那剎那的相續下來的，我們沒有得定的人，前一剎那思惟一件事，後一剎那又思惟別的事。得定的人，一剎那、剎那都是平等，都是一樣，就是心一境性的意思。他沒有這個尋伺的分別了，他心裡面非常的寂靜，所以叫作內等。這個淨，怎麼講呢？這個淨，是個信的意思。信以澄淨為依。比如說這個水裡面很混濁，但是你不搖動它，它慢慢的這個土就澄清了，水就清淨了。我們的內心沒有信的時候，心裡面是混濁的；有了信心的時候，心裡面是清淨的，所以那個信是清淨的意思。這裡邊表示什麼意思呢？就是我們靜坐的人，還沒得初禪的時候，他心裡面說是疑疑惑惑的。疑惑我能不能，那天會成功，得到初禪呢？總是疑惑自己能不能得，有這疑惑。但是這一天，忽然間得到了，就有了信心，我能得到初禪，我已經得到初禪了，那麼這信心就強，就有了信心了。這是什麼意思呢？因為我們沒得到禪的人，還有欲的人，這欲的煩惱很難除斷的，很難把它消滅的，所以自己沒有信心得初禪，忽然間得到初禪了。喔！這

個欲雖然難斷，我是把它斷了，我已經得初禪了，那麼有了信心，這叫離散地染。這個染，在這裡說有二種：一個是我們這個散亂心的人有欲，這是一種染污。得到禪定之後，對於定的境界，也有愛著心，那麼又是一個染、也是染。那麼得到初禪的人，他有了信心，欲是很難斷的、但是還是能斷，有了信心。得了定以後，得到初禪的時候，感覺到非常的歡喜，很愛著這個境界，愛著久了，又感覺到這個尋伺不對勁。不對勁，我有沒有信心能把它除掉了呢？又是不決定。那麼得到二禪的時候，喔！初禪的不對勁的地方，我也能把他去掉，又增加了一個信心，就是離定地染。這個定地的染也能有辦法把它清除，又增加了一個信心，所以這時候叫淨，內等淨。淨就表示信心的意思。內等，就表示把初禪的尋伺除掉了，內心裡面更深刻的寂靜了，就是定力又加深了。這個時候也是有喜有樂，而這個喜當然是比初禪的喜是更殊勝了，樂也是更殊勝，那麼這叫作定生喜樂地。因得二禪的定，引生出來的喜樂，這是和初禪又不同了。

可是得了二禪以後，這個喜，當然這是人之常情，是凡做一件事成功了，心裡面就歡喜。歡喜，但是得了定那種人的歡喜也不是一般人的歡喜能比得上的，他那種樂也不是一般的欲樂能比得上的。可是時間久了，這個喜，他又不歡喜這個喜。不歡喜，所以他又要想辦法修這個三禪。三禪裡面還有五樣事。

三禪裡面有這麼五樣的功德：第一就是捨，就是把二禪裡面的喜棄捨了，不要它。他也是在入了定以後，來呵斥這個喜的不對勁。這也不是那麼一下子就能棄捨掉，所以這裡面就要有一個捨。第二正念：這個正念是什麼意思呢？他就是不忘，常是在定裡面明明了了的去掉這個喜，叫這個喜不要出來、不要歡喜，那麼這是正念。第三個正知：這個正知是什麼呢？但是有的時候失掉了正念，失掉了正念，這個喜又出來了。喜又出來要知道、要覺悟，要去掉他，所以叫作正知。

成功了的時候，這個時候有極殊勝的樂，這個樂在《大智度論》上說、《瑜伽師地論》也是說到，就是在三界裡邊這個樂，它是最第一的了，沒有其他的樂，能趕得上它的，是最殊勝的了。所以三界裡面的樂，第三禪的樂是最殊勝的。心一境性，雖然是樂，心裡面還是定的，還安住在一個境界上，相續明靜不動，這就是三禪的境界，三禪就是把這個喜，不要了，這叫作離喜妙樂地。就把二禪裡面的喜去掉了，得到不可思議的妙樂，這叫作第三禪。

第四個、四禪就是捨念清淨地。這個捨念清淨地怎麼解釋呢？就是三禪的樂，雖然是特別的殊勝、微妙，但是久了，他心裡面也厭煩，人就是日久生厭，厭煩這個樂，就要想辦法去掉它，那麼這就是開始了四禪，開始了捨念清淨地。這個也要長時期的入這個三禪的定裡邊，入在這個定裡邊，他又呵斥這個樂，就是要棄捨他，所以叫作

捨。念，就是這件事要明明了了的不忘這件事，要把這個樂去掉。經過常時期的用功，後來成功了。成功了以後，他這個第四禪的這個人的心裡面的境界上，就是不苦也不樂。

這個不苦不樂這句話，怎麼講呢？本來是在初禪的時候，就是沒有憂了、沒有憂愁了。這個憂愁從那裏來呢？就是從欲來的，我們欲界的人因為有欲，有欲就有憂。你得初禪的時候，就是沒有欲。沒有欲，因欲而生的憂也沒有了。因為有欲，有欲也就有苦、有苦惱。有苦惱，你要是得到初禪了，離欲了，也就沒有苦了。但是修得初禪的時候，不說沒有苦了，要得二禪的時候，才說沒有苦了。

這在《大毗婆沙論》的解釋，為什麼要這樣說呢？因為對治，就是息滅欲界，因欲而有的苦。是誰有這樣的力量呢？就是初禪。初禪能夠息滅欲界的欲，這個苦也沒有了。那麼這個初禪是能對治的；欲界的苦是所對治的。那麼你得到初禪，就是沒有欲界的苦了。但是這個能對治的初禪還在，要超過了初禪，這是個時候對欲界的苦，距離的更遠了，所以這麼個時候才說沒有苦。這個《大毘婆娑論》上，這樣解釋，這是第一個解釋。

第二個解釋呢？這個得禪定的人，他不喜歡這麼個出入息的事情。得禪定的人，他在那裡坐下來，他不歡喜有這麼個出入息，不歡喜這件事。不歡喜，但是它有出入息，你還不能夠停下來，盡管是得了禪定的人，這麼個息是慢，他還是有。有，他就不歡喜，他感覺到出入息，就是苦。那麼得了四禪的時候，沒有出入息了，這出入息停下來，所以叫作不苦。那麼三禪的樂也取消，所以叫不苦不樂。那麼這是第四禪，他有捨、他有念，有不苦不樂，也有心一境性，而這個時候，這個禪定是特別深了。

佛說四禪八定裡面，站在佛法的立場上說，這個第四禪是最好的。佛是在第四禪裏面，得阿耨多羅三藐三菩提的，就是因為第四禪是最合適的。比初禪、二禪、三禪、四禪好。也比無色界的四空天好。四空天，雖然他的定力很深，但是修學聖道來說，他還不如第四禪的好。所以這個第四禪是在佛教徒來說，是最尊貴的，最寶貴的了。

它這個第四禪這個時候，沒有八種擾亂的事情，也就是沒有這八種災害的事情。一個是沒有苦、沒有憂、沒有喜樂…、憂苦喜樂沒有了、也沒有出息、也沒有入息、也沒有尋伺！這八種事情都沒有了，所以稱第四禪叫作不動定，它是最殊勝的一種定，這叫作捨念清淨地，捨清淨，念清淨，最清淨、最殊勝的一個定。

五趣雜居地，離生喜樂地，定生喜樂地，離喜妙樂地，捨念清淨地。五趣雜居地，這雜居地居住的人都是有欲的，後邊的離生喜樂地，到捨念清淨地，這四個地是色界天的四禪。四禪裡邊，最後的捨念清淨地，是最好的一個地方。在初禪的時候，雖然他的禪定很好，但是因為有尋伺的鼓動；第二禪這個喜，歡喜的鼓動也不是太好；第

三禪因為有極殊勝的樂，也使令有這樣禪的人，心裡面有了厭煩心。當然有的人得到這樣的禪定，就為樂所迷，而沒有厭煩心；要是佛教徒得到了，這樣的禪定，心情會不同，因為他的目的地要得聖道。那麼有這樣的樂，使令他對於聖道也會有障礙，所以他又破除這麼個樂，去成就第四禪捨念清淨地。成就了四禪之後，這麼個時候，他的內心沒有尋伺、喜、樂、沒有出、入、息、沒有憂、苦，沒有這麼多擾亂的事情，所以他的內心非常的清淨，也非常的寂靜。

在這個《寒山詩》上面有一個頌，這個頌他說：『吾心似秋月，碧潭清皎潔，無物堪比倫，教我如何說。』這是寒山大師他寫出來他內心的境界。

『吾心似秋月』，他在浙江天台山上面修行。修行到了這麼一程度。他的心就像秋天的明似的。到秋天的時候，天空明淨，這個月亮的圓滿光明，比夏天好的多，所以用秋月來形容。『碧潭清皎潔』，這又舉出一個譬喻。他的心情像秋天的月亮那麼樣的圓滿、光明，又像那個碧綠的深潭。那麼樣的清淨皎潔，一塵不染。『無物堪比倫』，沒有什麼東西能比得上他內心的光明、清淨的了。『教我如何說』，他這樣清淨光明的心，你叫我怎麼樣為別人講呢？有這麼一首詩。我讀《弘一律師年譜》上面，那上記載一件事，就是郭沫君先生託人向弘一律師請求給他寫字，弘一律師就是寫了這首詩給他，當然弘一律師他的內心可能另有一個用意的，因為郭君是個左派，是個唯物主義者，弘一律師寫這首詩，『無物堪比倫，教我如何說』。那麼這首詩是讚歎心的光明重要，物是不能比的。弘一律師真是寫這首詩寫的太妙了。

但是在修行人來說，能夠從欲界定，經過未到地定，到色界定，到了第四禪，這個時候他的內心沒有八種擾亂的事情，特別的清淨，又特別的寂靜，也可以說一念不生了。但是這種境界，要是站在聖人的立場來看，是什麼呢？

雖然這個第四禪的這種定，捨念清淨，雖然是很高了，但是還是凡夫境界，並不是聖人。所以雖然是很好，但是美中不足，猶有不足，就是還沒有這個佛法的諸法實相的智慧，所以他還是凡夫。凡夫得到了這樣的成就，或者他們是不信佛的；或者他是信佛，有了這樣的成就已經很好了。如果他想要得聖道，就是在捨念清淨地裡面，修四念處觀，修這個諸法實相觀，那麼就是很容易得無生法忍了。捨念清淨地就講到這裡為止。

下面還有空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。這四個地是無色界天的境界，但是在人間的修定的人，可以修成這四種定的。就是他在捨念清淨地裡面，長期的入定，時間久了，所謂夜長夢多，時間久，了就有變化。他感覺到這個身體、地水火風的這個身體不太好，就想要破除去。他就在捨念清淨地裡面修觀、就是毗鉢舍那觀，也可稱之為毗鉢舍那的。觀這個身體是空的，但是這種觀法，不是

佛法裡面說的這種『色即是空，空即是色』這種觀法，他是另外一種方便。就怎麼樣觀法呢？

就像我不知道現在的城市裡邊有沒有，這鄉村裡面有這個籬，一種器具。這種器具，它也是用一種東西織成的，有橫有豎，但是也有孔。他就從那裡得到了一種智慧，就觀察他的身體這個毛孔擴大了，這個地水火風，這生理的組織漸漸的減少，這空漸漸的擴大，逐漸的、逐漸的就不見有身體了，只是看見是虛空。他的內心，不念一切的色法、不再思念一切的色法，對於色的愛著心完全沒有了，他原來他就是厭煩這個身體的形相，所以他用這樣的空，常常的觀，就把身體不見了，不見了。當然這種觀法也是觀一個時期，然後就是修奢摩他，修奢摩他一個時期再修觀，也是這樣子。逐漸的就是成就了空無邊處地，就是得到空無邊處地定了。

得到這個定以後，他時間久了，他又改變了。就放棄了以空為所緣境，就觀察這個識，觀察我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。觀察這個識有過去的、有現在的、有未來的，無量無邊的，叫識無邊處地。觀察久了，他就成就了識無邊處定。

成就這個定之後，時間久了，他又不歡喜。感覺到觀察空、觀察識，都是心有所緣。那麼他現在又放棄了，也不觀察空、也不觀察識。也不觀空、也不觀識，觀無所有。觀這個無所有，以無所有為所緣境。時間久了，他就成就這個定、無所有處地。

觀這個以無所有為所緣境，這樣久了，他又不歡喜這個境界。觀空無邊、識無邊都是有想；觀無所有可以說是無想。現在又不高興這個有想、無想，觀這個非有想非無想，他就破這個有想，也破這個無想。時間久了，他的定力更進一步，就住在非有想非無想這裡，就叫作非有想非無想處地。這個非有想非無想，怎麼樣解釋呢？他在無所有處地的時候，他想進一步修非想非非想定的時候，他先要破這個無所有處地。破這個無所有處地的時候，他發覺了一件事，就是緣無所有的這一個是誰？這就是他發覺這一個，雖然以無所有為所緣境，但是還有一個能緣的心，這個心是最微細、最寂靜的地方，他不是那麼粗顯、明勝。因為這個能緣無所有的心，非常的微細、不是那麼明勝。他那個明了的力量，不是那麼強，不是那麼明顯，不是那麼殊勝，所以叫非有想；他本身非常的微細，叫作昧劣，還有個昧劣想，所以叫作非無想，還是有想，不過是特別微細，不那麼粗顯。不那麼粗顯，所以叫作非有想，有微細的想，所以叫作非無想。

如果不是佛教徒，他成就了這個定，他認為世間上，這個定是最高的了，這就是涅槃的了。在智者大師的《釋禪波羅密》，解釋這個非有想非無想定，其中一句話：『真神不滅』。就是那一念微細的想。『真神不滅』，換一句話來說是什麼？就是我、這是真我，真我是常住不滅的。

以前沒得這個定的時候，在欲界的時候為種種的欲，種種的苦惱所困；那麼離開了欲，到了初禪、二禪、三禪、四禪，乃至空無邊、識無邊、無所有處，又種種的這些虛妄分別所困。現在成就了非有想非無想定的時候，這個『真我』出現了，這是一個涅槃的境界，外道就是這樣的思想的。若是佛教徒，他觀察這個非有想非無想也還是苦、空、無常、無我的境界，用這種苦、空、無常、無我的這種觀察智慧去觀察，也能破除去，就得滅盡定了，那就是阿羅漢果了、就是阿羅漢果了。

這是九地，三界分成九地。這個九地，我剛才說阿羅漢，那是聖人了。現在這個文，是指凡夫說。凡夫這個九地，現在說這個「眼耳身三二地居」，就是眼識、耳識、身識，這三個識，在三界九地裡面是怎麼樣的情形呢？

「二地居」，就是第一個五趣雜居地，第二個離生喜樂地。這二個地有眼識、有耳識、有身識的。若是再過去，就是定生喜樂地以上，就沒有眼識、耳識、身識了，就只有第六識。但是這裡面沒有提，原來是五個識，這只提到眼識、耳識、身識；這個鼻識、舌識沒有提。

鼻識、舌識怎麼情形呢？鼻識、舌識這二個識，只在五趣雜居地裡面有。就是我們有欲的人的世界，眼耳鼻舌身這五個識都有的。要到了離生喜樂地，就是得了初禪以上的境界，這個鼻識、舌識也不活動了，沒有了。我們可以問一問為什麼沒有了呢？因為鼻識、舌識，他的對象是怎麼呢？就是個段食。這個鼻，所緣的香，或者是好香，或者是惡香；這個舌識，所緣的酸甜苦辣的味，這都屬於段食之內的。到了色界天上去的人，得到這種定的人，他們是禪悅為食的，不需要有段食。沒有所緣的境了，能緣的識就不活動了，就不生起了。識的生起一定要有所緣的境。有能緣的根，還要有我所緣境，作他生起的條件，生起的條件有所不足，這個識就不活動。所以鼻識和舌識，只能在我們五趣雜居地裡面可以活動，到了色界天去，這個離生喜樂地以上就沒有了。這個眼識、耳識、身識，初禪還是有，離生喜樂地他還有作用的；二禪天以上，這五個識都不動了，只是第六識，所以叫作「眼耳身三二地居」。

遍行別境善十一，中二大八貪瞋癡

這底下又說到五個識，他活動的時候，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五個識在活動的時候，並不只是識自己活動，他還有其他的心所法和他在一起合作，一同的活動的，所以又有所謂心所法。

這個心所法，心所這個字怎麼講法呢？玄奘大師的翻譯是翻譯為心所，古代的翻譯是翻譯心數，或者翻譯作心法。心數這個數有個思惟分別的意思。心所這一句話，這個所怎麼意思呢？就是他是心所有的，如果不是心，他就沒有這件事。比如這個貪

瞋癡慢，高慢心、疑惑心這些，或者定、或者慧、智慧，或者是信心，這些心所法，他唯獨心才有這些事情。你要是那個地水火風它這物資，他沒有這種作用的。所以唯是屬於心，他是要依止於心才能生起。生起了，而又與心在一起合作，他是繫屬於心的，他不能離開心。就像說是這個產業是我所有，它是繫屬於我的；這個心所法它是繫屬於心，為心所有的，所以稱之心所法。或者簡要的說，就是我們這個心發出來的不同的作用，就叫作心所法。

這個心所有很多種類、很多類的。現在遍行，這是一類；別境又是一類；善又是一類；底下「中二大八貪瞋癡」他又是一類。有很多種類。

遍行：

先說這第一類叫作「遍行」，就是這一類的心所法，它是很普遍的。這個「行」就是旅行、遊旅，它能夠普遍的遊旅，一切處它都去，所有的心它都有。你眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、是阿賴耶識，他都有這種心所法。你是欲界五趣雜居地也好，乃至到非想非非想地也好，也都有。一切心、一切地；乃至善心、惡心、無記心，也都有；一切時也都有，你過去的心、現在的心、未來的心都有，普遍到一切處、一切時、一切性、一切心，都有這樣的心所法，所以叫作「遍行」。這個遍行心所在《成唯識論》上說是有五個。五個遍行心所，第一個就是作意。

作意這句說怎麼講呢？這個作或者當個動作講，能動你的心，有這個意思。或者換一個字樣來說，就是警覺的意思。現在有了境界了、有了事情了，事情出現的時候，我們內心和這個境界還沒接觸的時候，先發出來一個警覺性的作用、心理作用。這個警覺性，就是它警覺自己的內心，發出來這個識，警覺這個識，叫它去和那個境界接觸，叫作引心趣境。外面有了境界了，作意這個心所，就是它引內的心的識，到境界那裡去，去看一看，這個作用叫作作意。當然我們自己來反省自己的心理活動，可能會發現，但是這個是非常微細的。比如說是我們聽人說，什麼菜做的好，非常的好吃，我們心裡面自己感覺到沒有什麼特別，但是就就流口水了，這表示什麼呢？就是心裡面有了貪心了，這個食欲來了。這個其實就是作意的心所已經過去了。作意、觸，這個觸的心所都已經起來了，而且受、想、思都已經過去了，來了貪心了，所以這個作意心所的微細，我們自己都不是太能明了。

我們在唯識上說，世間上一切的有為法，當然以心為主。心和一切法，它都是有種子的，這個種子是對現行說的，現行就是表現出來行動了，種子就是沒有現出來行動，就是它潛藏在那裡，潛藏在那裡，我們換一句話說，就是功能的意思。功能它潛藏在那裡他沒有動。要是拿人來說作譬喻吧，我們在房間裡面睡覺，睡覺外面有什麼我們不知道。等我們睡醒了，我們出來，這時候別人才看見。用這個情形來譬喻功能

和現行的不同，種子的功能，那個時候、那個狀態，就好像是睡眠的意思；它發生作用了，有了現行了，就好像人睡覺醒了，出來工作了，有這樣的意思，可以這樣譬喻。

現在這個作意心所，就是表示識在沒有和外面境界接觸的時候，這個識在那裡睡眠了，有境界出現的時候，這個作意心所去警覺它：你起來、你不要睡眠了，你去接觸外面的境界。警覺應起的識和一切的心所法，去和外面的境界接觸，這個警覺的作用，就叫作作意，這是第一個心所。

第二個就是觸。這個識被作意心所警覺了，那是很快的，它就是識依止這個根和外面的境界接觸了，就是根、境、識，這三個，這三個一和合，這時候就叫作觸。接觸了、接觸的時候，這個根、境、識一接觸的時候，就有一種引發種種的心所的功能，各式各樣心理活動的能力，就在根、境、識和合的時候，有生起種種分別的能力，這時候就叫作觸。

觸就受，這個觸一出現以後，它就能夠為受、想、思作依止處，就會出來一個受、也會出來想、也會出來思的。這時候，這個受是什麼呢？就是苦受、樂受、不苦不樂受。現成的話，順樂受觸，就是觸的境界，這個根、境、識，這個根和識，和順於樂受的境界接觸了，當然這時候就生出來樂受，就是身心都感覺到安適，快樂。順苦受的觸，當然就身心感覺到逼迫，苦惱。還有其他的境界就是不苦不樂受的觸。在我們平常人的想法，當然我們歡喜順樂受觸，有了樂受，我們歡喜這個樂受，我們就會生出來貪心、生出來貪愛心，種種的虛妄分別心。生出來苦惱的感覺、苦受，就是苦惱的感覺的時候，我們不歡喜，我們希望這個苦受同我們遠離。

要是不是這兩樣，就是不苦不樂受，這個不苦不樂受的境界，我們似乎是也不歡迎它、可也不拒絕，對它好像無所謂的樣子。但是在佛法裡邊，這個不苦不樂受反倒是，也是一個很危險的地方，很危險的境界。比如說是我們講這個三界九地，這個欲界是五趣雜居地，如果內心敏感一點，會感覺到欲界是苦，很多事情都不理想。四禪天，初禪、二禪、三禪都是有喜樂的，是令人羨慕，令人歡喜的地方。到了第四禪、捨念清淨地方以上都是捨受的境界，就是不苦不樂的境界。這都是苦、樂、憂、喜、捨，一共是五種受，這五種受。我們剛才說這是三受，苦受、樂受、不苦不樂受，加上一個憂、喜。這個憂、喜是第六意識來說的，按第六意識來說；苦受、樂受，約前五識來說的。前五識你接觸到苦惱的境界，接觸到如意的境界，就有苦受、樂受；第六意識接觸這二種境界的時候，不如意的事情就是憂，如意的事情就是喜，憂喜，加起來就是五受。到第四禪以上，色界、無色界天的四空定，這五個地方都是捨受，都是不苦不樂受。

外道，就是其他的宗教，修這個禪定，假設成就了這樣的境界的時候，就誤會是

涅槃的境界了。若按佛法來說他，就是捨受的境界。

這個捨受，佛法怎麼樣看他呢？對他怎麼看法呢？《俱舍論》上有一個偈頌：『如以一睫毛，置掌人不覺，若置眼睛上，為損及不安。愚夫如手掌，不覺行苦睫，智者如眼睛，緣極生厭怖。』這個頌是說不苦不樂受是很苦惱的事情。第一句：『如以一睫毛』，這比如拿這個睫毛，就是這個眼皮的裡面的毛。『置掌人不覺』，若放在人的手掌上，我們都不感覺到東西在那裡。『若置眼睛上，為損及不安』，若是把那個睫毛放到眼睛裡頭，那麼它就會損害這個眼球，我們心裡面就感覺到不安了，『為損及不安』。『愚夫如手掌，不覺行苦睫』，這個愚夫就是我們愚癡的凡夫，不感覺到這個不苦不樂受就叫作行苦，不感覺到這個不苦不樂受有什麼不好，不感覺到苦惱。『智者如眼睛，緣極生厭怖』，這個有智慧的人是什麼呢？就是聖人。聖人就像人的眼睛似的，眼睛裡面放了睫毛，他感覺到行苦，感覺這個不苦不樂受是『緣極生厭怖』。他觀察這個行苦是極生厭、極生怖，會生出來極大的厭離心，極大的恐怖心的。

究竟是怎麼回事情呢？這個行苦從表面上看這個行苦，就是不苦不樂的感覺它不會一直的停留在那裡，它在時間上看，一秒鐘一秒鐘的向前走，走、走，總會遇見了或者是這個苦受，或者是樂受，那麼就是苦受是苦，樂受也是苦，這是表面上解釋這個行苦是這樣意思。實際上裡面的事情，就是我們無始劫來，很多的業障，很多的煩惱的種子，很多的罪業，都在你那行苦裡面，那一念心裡面潛藏在那裡，它隨時會爆發出來，就不得了。這個業障，這個罪業隨時爆發出來就苦了。所以那個不苦不樂，表面上是個虛假的境界。

這個外道，他得到了色界四禪，或者無色界天的四空定，就認為是涅槃了。但是在佛法來看，那是一個危險的地方，他的壽命到了，他的色界四禪也好，無色界四空定也好，就破壞了，又跑到人間來，也可能到地獄去、到餓鬼道、到畜生道去受苦去，是一個無常的、靠不住的地方。所以這個不苦不樂受，也不是好地方，所以『緣極生厭怖』。但是這件事，這地方這頌上說『智者如眼睛』，就是要有智慧的人，就是聖人才能這樣觀察。所以聖人，初果須陀洹、二果、二果、四果阿羅漢，他觀察色受想行識這個身體，是個毒器，是個有毒的一個器，是個苦惱的地方，如病、如癱、如瘡、如刺。這個身體，我們有病了，只是在一個地方生瘡了，但是阿羅漢看這個身體，全部都是個瘡，是個苦惱的地方。

所以苦受是苦，樂也是苦，不苦不樂受也是苦，也是苦惱的境界。不過這個樂受是苦，我們可能還不是太承認。樂受是苦的原因，就是這個樂受在我們這個世界上，這個樂受不容易得到，你要求得這個樂不容易，你要費很大的辛苦可能會求到，這個就是個苦；得到了樂受，你還得要保護它，保護也不容易；它終究有一天要失掉，

失掉了就是苦了。所以這個樂受，雖然也是有多少樂，但是它附帶來很多的苦惱，所以樂受也是苦。不苦不樂受也是苦。所以佛法裡面講苦集滅道四諦、這個苦諦，就是怎麼都是苦，要生厭離心。

這是說這個受。作意、觸、受，就是根、境、識，六根、六識，六識一和合有了觸，就會有受，有了感覺，就會有這麼多的苦出現了。

這個想怎麼解釋呢？受、想、思，這個想。這個想，就是觸了以後，根、境、識和合接觸了以後，心裡面會去要取得外面的所緣境的相貌，要取得它的相貌，它裡面有是怎麼一個情況，要認識一下。認識它種種的差別相了以後，它就會安立出來種種的名字，說出來種種的語言，表達出來它的所緣境的相貌，這就是想的意思。想這個心所，就是我們能夠說話的這個地方，就是想心所的作用。這個受，人與人是不一樣，有的人，我們的識和外面的境界接觸的時候，他注意這個受的地方，其實都會有受、有想，但是有偏重於受，在受這個地方多用心機；但是有的人偏重於想，去仔細的、去微細的，去觀察、觀察，觀察它是怎麼回事情。

我說一個小小的故事，我們讀《古文觀止》上面有這個，藺相如完璧歸趙論，有這篇文。這個故事倒不是完璧歸趙，不是說這個事情，是藺相如的事情。藺相如，他最初到了趙國去，他是在一個宦者，這個人的名字叫作妙賢，在他家裡面住，和他是朋友似的。妙賢這個人，他是個宦者。宦者看這個字，就是在皇宮裡面做事的人，他犯了什麼法，他有罪。有罪了，他就害怕這王治他的罪，他想跑，想要到燕國去，他就向藺相如討主意。就向他研究，我想到燕國去，可不可以？藺相如就是說：你得罪王了，你有罪了，你要到燕國去，你為什麼要到燕國去？你以為燕國王是靠得住的嗎？妙賢這個人就說出來他的理由。他說在多少年前的時候，趙王和燕王在邊界有個會談，當時趙王帶我去了，帶我去的時候，這燕王握住我的手就說：我願意和你作個朋友。跟我說過這麼一句話。所以我今天想要跑，我想這燕國王可能會接待我吧。這藺相如說是不見得，說是燕王為什麼要同你握握手，願意同你作朋友？理由何在呢？是因為趙國強，趙國是力量強大。燕國軟弱，他怕趙國，所以他邀你、同你作朋友，希望假藉你同趙王有個聯繫，若有什麼問題，可以從這裡去希望能解決的，有這種可能，是這麼回事。你今天若是得罪了趙王，你到燕國去，燕國他不敢留你，因為他怕趙國。他一定不但是不留你，他把你綁起來，送給趙王，他一定是這樣子辦法的。說：不如今你今天你不要跑，你自己脫光了衣服，拿一個藤條，向趙王謝罪，你這樣可能會得到他寬大的處理。他就接受了藺相如的辦法，果然是趙王對他寬大處理了。

我們現在講這個想心所，就是要取得境界的相貌，取得境界的相貌，其實就是在思想。思想，我們的所緣境是怎麼回事、怎麼回事？這裡面我在思稚，這還是一個智

慧的問題，你把所緣境你能觀察的很正確，很微細，這也叫作想。如果我們粗心大意的，怎麼、怎麼的，就是這樣子，那麼也叫作想，但是那不一定是正確的，所以一定是要有一個叫作現量、比量，還有一個非量，是離不開這些事情的了。所以有智慧的人，他就不同一點。這是想心所是這樣意思。

受、想、思。這個思心所，這個思也是思想、思惟。但是我們古代的高僧，我們就說是玄奘三藏，他翻譯經的時候，他就用這個字，用思這個字表達一種意思，表達什麼意思呢？就是有目的的一種意志行為，這怎麼解釋法呢？就是經過了受、想。比如說受，這是個樂受，我要取得它，這個苦受，我要拒絕。或者是經過想心所的思惟、觀察，或者是主動的、或者是被動的，有什麼計劃，那麼現在要執行這件事，這就是思心所了，就是要執行這件事。

執行這件事，在《成唯識論》裡面，他分成三個階段。三個階段，第一個是審慮思。這個審慮思，就是很深刻的去考慮這件事，我應該怎麼樣行動。第二個決定思，經過審慮以後，就是決定了，我要這樣做。再進一步，就是動發思，就是動身發語，就開始行動了。在執行這件事、在做這件事的時候，或者是作善、或者是作惡。做的時候，實在就是內心的活動，內心在想，這個時候這樣做、那樣做，那就叫作動發思。這個動發思，就是身業和語業；這個審慮思和決定思就是意業。身業、語業、意業，這是三業。

現在說這個受想思，這個思，就是包括了這三業，審慮思、決定思、動發思。他有了目的，而後採取了行動，這都叫作思。

作意、觸、受、想、思，這五個，叫作遍行心所。遍行心所剛才說過是遍一切的識，前五識、第六識、第七識、乃至是第八識，都有這種作用。都有這種作用，但是我們在思惟這件事，這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五識，這樣情形？這個作意、觸、受、想、思，這個作意、觸、受按我們這麼想，應可能是有；想和思他有嗎？昨天我們已經說過，就是前五識他不會單獨行動的，他若有所作，他一定要有第六意識，同第六意識合作，這樣子，他受到第六意識的影響，他就有微細的受想思，這樣解釋也可以過得去，可以這麼解釋。也有主張是沒有的，前五識是沒有這個想、思這種事情。不過《成唯識論》護法菩薩他是這麼主張。這是遍行五心所。

其次就是別境。別境也是五個心所。別境這句話怎麼講呢？就是他不是普遍的，就是特別的情況，才有這樣的心所，不是特別的、是沒有的，就是這樣的意思。這別境也是有五個心所。

別境的心所，第一個是欲。欲是什麼意思呢？就是希望的意思，就是對於可意的事情、如意的境界、我歡喜的事情，我對於這件事有希望，我希望能成就，就是這樣

的意思，希望心。若是我不歡喜的境界，那就不希望了，就沒有這種欲心所的活動了。如果是思想特別的人，這件事是可意的事情，但是是他也不欲、我也不希望，那還是不會生起欲的心所的。所以所緣的境，有可意的；有不可意的；也有非可意、非不可意的事情。人的思想不同，他願意可意的事情，他也願意不可意的事情，種種的情形不一樣。只是他要生起了希望心，這就叫作欲。這希望心一生起來，就會有行動。因為想要成就這件事，可果你沒有行動，那就等於沒有希望了，白希望。當然也有的人，只是有希望，但是沒有行動；有的人有希望，他就會有行動，不會有行動而沒有希望心的，這是欲這個心所是這樣。

勝解怎麼講呢？這個勝，就是有力量的意思，有強大的力量，叫作勝。解就是理解。對於一種事情、或者是一種理論，他有深刻的，有強大力量的認識，認識的非常深刻。怎麼知道呢？就是不可引轉，就是他這樣的看法，他非常的肯定，你不能夠轉變他，你不可以轉變他的，那麼就叫作勝解。這樣的情形，若按佛法來講，或者是你相信佛、或者是你相信無著菩薩、相信龍樹菩薩、你對於佛法的學習，經過長時期的思惟、修行，你得到了這樣的認識了，那麼就是達到了一個不可引轉的境界，不可以轉變。如果是沒有經過學習，只是一般的情形，生起了這樣的理解，那就不叫勝解的，那就不是，沒有那麼大的力量，這叫作勝解。

這個念，是明記不忘的意思。我曾經經驗過這件事，曾經學習過這件事，它又能在你心裡面出現，明明白白的，那就叫作念。但是你若忘記了，雖然我學過，但是忘記了，忘記了就是沒有念了。這個念，也表示一種數數的憶念，使令它在內心裡面，很明白的出現，而不間斷地、明明白白的出現，那叫作念。這樣的念有什麼好處呢？就是能得定，能令你得到禪定。我們不管是在家佛教徒或者出家人，你若想要靜坐，得禪定，就是要加強這個念。也有人問過我，我歡喜靜坐，但是就是有雜念、妄想，怎麼沒有辦法去掉，心不能夠不亂，怎麼辦呢？其實就是經論上說得很明白，就是念。你加強了這個念，這妄想就沒有了，這叫作數數憶念。於所緣境數數憶念，就沒有妄想了，它這妄想就不來了；如果你不數數的憶念，它這妄想就來了。因為我們從無始劫來就是妄想，成為習慣了，你忽然間叫他不妄想，那是很難的。那怎麼樣辦法能夠不妄想呢？就是數數憶念。

宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》上，那個「奢摩他」的那一段文裡面就提到，你靜坐下來的时候，你心裡面能安住在所緣境上，一開始的時候，當然可能最少能有幾秒鐘，心裡面沒有亂，但是你過了幾秒鐘就有可能會亂，但是你不要等他亂的時候，你心裡面就自己問自己，我現在是安住所緣嗎？我安住在所緣境上了嗎？我沒有妄想嗎？自己問一問自己，這個妄想它就不來，你的這個正念的力量就能相續下去。相續

下去，你過一會兒你再這樣反問自己，它就能繼續的相續下去，所以叫數數憶念。數數憶念，這樣子當然是能得定。所以這個念，它有什麼好處呢？能使令你得定，當然還會有其他的好處，不止於此。

這個「定」字，就是你用這個念的方法去修習這個定，修成功了，心裡面明靜不動、安住所緣境明靜不動，那麼就是得定了。當然這裡面我說過，從欲界定到未到地定、到色界定，到色界定是最好，欲界定還不是太好。安住在所緣境上，也不昏沈、也不散亂，心裡面又明了而又寂靜、寂靜而又明了，相續不斷的安住不動，就是定了。這個定，是你要這樣修，你才能有定，你不修就是沒有定，所以這個定也不是普遍的。而得到定以後，不要說我們是凡夫，阿羅漢得到定，他若不常常入定，定都會失掉的。阿羅漢的定，就是說阿羅漢還會退，就是他的定會失掉；他那個無漏的、清淨的、無我無我所的智慧是不會失掉的。聖人的智慧是不失掉的。只是這個定，他若不常入定，這個定就會失掉。在《涅槃經》上說，如果得重病，他這個身體有問題了，不能常入定，定就會退；走遠路也可能會退；讀經讀得太多，也可能會失掉了定；還有人與人有糾紛，你去調解去，你也會失掉了定，有種種的一些事情，可見這個定這個事情也不是那麼容易。

從這個定的退上看，就看出來目建連尊者是了不起、不得了。目建連尊者臨終的時候，他這個身體被木杖外道打扁了，頭、身體完全打扁了，就是完全打碎了。當時他是不動了，在《一切有部律》上看，是舍利弗尊者把他抱回到廟上去的。但是後來這件事傳到阿闍世王去，阿闍世王就下令這個醫生要把他的病治好，要把目建連尊者這個身體，要把他恢復過來，如果你不能恢復過來，就殺死你。這個醫生就對目建連尊者說，說是今天你的身體傷害到這個程度，我們是不可能再給你治療的。我們若是治不好你的病，王就要殺我們。說是你老人家要保護我們，要想辦法保護我們。說是可以，不要緊。目建連尊者立刻用神通把這個身體就像沒有受害一樣，完全可以正常的一樣，托鉢去乞食的。就是到了阿闍世王那裡去了，阿闍世王一看，哎呀！你老人家好了，他心裡很歡喜。從這一件事、由這個定退，來看目建連尊者這件事，目建連尊者是不得了，這身體壞到這樣程度，他能入定現神通，不得了。這是說到這個定。

這個慧，在《成唯識論》上看，是抉擇的意思。這個擇，就是簡擇、就是觀察的意思。觀察這件事是有功德嗎？是有過失呢？如果是有功德，我就這樣學習修行；如果有過失，就應該把它去掉、把它消滅、息滅了，這樣子簡擇。這個抉，是決斷，決斷就是沒有疑惑了。比如說觀察這個色受想行識，是苦、空、無常、無我的，這就是抉擇、觀察。觀察苦、空、無常、無我得入道聖以後，就決定沒有疑惑。一切法是因緣所生，是苦、空、無常、無我的，沒有疑問。有魔王來到人間現了佛的身相，現了

三十二相，八十種好，用佛的身相來同你講，說我以前講過五蘊是苦、空、無常、無我，不對，講錯了；是常樂我淨的，身體是可愛的。那麼這個初果聖人、二果、三果、四果心裡面不動，就是因為決斷、有智慧了，所以無疑。

我剛才說這個作意、觸、受、想、思，這個想，這個想心所，好像也有智慧的意思，但是那個想的內容，似乎指一般的事情。指一般的事情，這個人有聰明的、有不聰明的，這個想心所也不一樣。現在別境心所裡邊這個慧，是指佛法的智慧。這是善、這是惡；這是有漏、這是無漏；這是凡夫、這是聖人；你得到無我的智慧了；你發無上菩提心得一切種智了，這是屬於三乘聖道的智慧。我倒沒有看見有人這麼解釋，但是我想這個想心所和這個慧，如果分別它的不同，或者可以這樣解釋吧，這是慧。

定和慧這二個心所，修行人於所觀察的境界，一心不亂那叫作定；於所觀察的境界，能知道它是功德、這是過失，能這樣觀察，能斷一切疑問，那叫作慧。如果我們不這樣觀察的人，那麼就沒有定，也沒有慧了。所以這個定、慧它是別境，它不是普遍的。這個遍行、別境是心所法，其中的意思也很多的，我就是簡單的說這麼多。

現在解釋善十一。這個善的心所，一共是十一個，這十一個心所法，他是屬於清淨的、沒有垢穢的，對於人的自己或者是他人，都會有利益的，這樣心理的作用，有十一個，這十一個善的心所法。

第一個是信，信的這個心所法，在我們佛法裡面來說，的確是特別重要了。《華嚴經》上說：『信為道源功德母』，是我們修道的根源，是一切功德的出生的地方，如果沒有信心，當然不會做功德，也不會去修學聖道了。所以一切的佛教徒一定要具足這個信的這個心所法。但是在信的心所法裡面的解釋，它是含藏著智慧，不然這個信是很難建立起來的。

這個信在《成唯識論》上，解釋的非常圓滿。信的定義是什麼呢？就是對於所信仰的對象，在他的內心裡面能夠忍可，能夠深深的歡喜，而且還能夠對於自己有高尚的希望，這是信的一個定義。

這個信的定義，分三方面來解釋的。第一個條件就是對於一種事情、一種道理，是真實不虛的，這時候才可以相信的。如果是那裡面是欺誑性的，不是真實，那就是不值得相信了。

在佛法裡面來說，什麼是真實不虛的呢？就是在世間上有善惡果報、出世間也有這一切聖人的這一些因果的道理，這些都是真實不虛的，而是一切聖人由大悲心為我們開示的真實的道理，我們對於這樣的道理應該要相信。當然這樣的相信，說是你自己內心裡面不深刻的思惟、觀察，就輕易的相言，這個信，也不是佛法所重視的。佛法告訴我們相信，你本身一定要深入的觀察、思惟，認為是對的，你才可以相信。所

以這個信，叫作忍可義。忍可這句話，如果用白話說，就是你經過勝解的觀察，你內心裡面接受了，認為是對的，所以叫作信，這個是這樣意思。這一段的解釋就是他是真實有的，這是可以相信。

第二個相信的條件，就是相信有道德，這件事是有，是真實的，但是如果沒有道德，那麼相信他有什麼好處呢？所以第二個相信的對象，就是要有德行。從這個有德行上看，如果站在佛法的立場觀察，只有佛法僧三寶，這是真實的，具足了清淨功德的，所以這是值得相信的。

這個佛當然是大聖人，在《金剛經》上說：『如來者，諸法如義』，諸法如義這就是佛，就是通達真理了，這個佛無量功德圓滿了的人，我們對於他有信心。

第二個就是法，佛法僧三寶，我們信佛、信法。佛法裡面講的這個法寶，法寶是什麼呢？什麼叫作法寶呢？真實地來說，就是涅槃、三乘聖人所証得的涅槃，這是真實的法寶，一切聖人都到這裡來，也是一切的佛教徒最後的歸宿處。我們說是歸依佛、歸依法、歸依僧。這歸依法是什麼呢？就是涅槃。但是這樣的佛法，雖然是特別清淨莊嚴，但是這是佛菩薩聖人的境界，我們凡夫雖然也在這裡面，但是好像距離十萬八千里，不覺受到。所以佛菩薩又為我們講解語言文字的佛法，這樣子我們可以學習了佛法，可以學習了，然後加以修行，就可以到涅槃那裡去了。所以統起來說，什麼是法寶？就是教、行、理。涅槃就是理，就是『諸法如義』這個理，這個理在諸佛菩薩來說，也就是涅槃。諸佛菩薩為我們開示的佛法，語言文字的佛法就是教。教和理之間就是行，就是我們要修行這個四念住、修行三十七道品、六波羅蜜。由這樣的行，就可以到涅槃那裡去。所以行也是法寶。如果只有涅槃的理，沒有教和行，我們凡夫是望塵莫及了，那麼就是凡聖永隔了。所以什麼是法寶？就是涅槃的真如理。這個教、行就是方便的法寶，因為它能夠引導我們凡夫到涅槃那裡去，所以它也是值得尊重的，也是珍寶。合起來就是教、行、理，就是我們的歸依處，這個是我們相信的一個對象。

信佛、信法、信僧，這個僧，如果加一個寶字，這個僧就不是凡夫僧了，就是已經見道以上的聖人。小乘佛法就是初果以上的聖人，初果、二果、三果、四果阿羅漢；大乘佛法裡面，就是十地菩薩，初地、二地，乃至十地菩薩，這都是僧寶。這些僧寶因為都是聖人，他們內心裡面都有無漏的、清淨的功德，所以也是我們相信的對象，也是我們的歸依處。

我有時候也會聽見有人講，有人說出來一些閒話，說有的在家居士歸依三寶了，過了多少年同人說，我歸依佛、歸依法、不歸依僧。當然這樣的居士說出來這樣的話，他可能會有些原因的，但是也看出來這個居士他懈怠，他沒能夠多聞佛法，所以他會說出這句話，我不歸依僧寶。從經論上的開導，這一切的大阿羅漢乃至一切的菩薩，

都是僧寶。像尊者舍利弗、尊者目建連這些大阿羅漢、乃至到觀世音菩薩、大勢至菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、大願地藏王菩薩，這都是僧寶。說我不歸依僧寶了，這就是說錯了，說的不對，就是他沒有學習佛法，不懂得這個道理，就會說出來這種錯誤的話。

但是我也再想一想，我們也應該再想一想，就是我歸依三寶的時候，歸依佛、歸依法、歸依僧，這個歸依僧是聖僧，不是凡夫僧。但是佛法流傳在世間、佛法住持在世間，佛在世的時候，當然是佛的大光明、大慈悲的境界，這一些大阿羅漢、大菩薩的境界，佛滅度以後也還是有很多很多的大阿羅漢、大菩薩，但是由正法到像法、到末法時代，誰是大阿羅漢？誰是菩薩？我們都不太清楚了。我們也可以明白地說，就是很多的都是凡夫僧在住持佛教，當然其中也有優婆塞，優婆夷的力量，就是四眾弟子在住持佛教。四眾弟子住持佛教，當然是以比丘、比丘尼為主。我們歸依佛、歸依法、歸依僧，不是歸依聖僧，但是與凡夫僧還有關係。所以你若仔細的、再深入的去思惟，我們到今天，我們還能夠到寺院裡面有佛像可以禮拜，還有經書可以看，也能看見出家人，就是這樣的住持的三寶，我們能夠遇見、我們能夠親近、能夠學習，這與凡夫僧還有關係的。所以我們也不必決定說我歸依考僧，凡夫僧我不歸依，也不必都那麼說。

現在說這個善心所，其中第一個理由，就是你真實不虛有這麼一件事，這時候可以相信；但是還要有德行，有德行就是信佛、信法、信僧了，佛法僧這是具足功德的，應該有信心。

其次，第三個原因，為什麼我們要相信呢？還有一個理由，就是相信有能，要具足這樣的條件，這個信才圓滿。這個有能是什麼意思呢？就是佛法僧，他們是有無量功德莊嚴，我們是五體投地的恭敬、讚嘆，但是要是我永久的作生死凡夫，這件事也不好。要我也能有功德，我也能轉凡成聖，我也能夠得無生法忍，我也能夠作大菩薩，我也能成佛，我也個能力。我現在雖然是凡夫，但是我相信，我將來也能成佛，這樣叫作有能，這叫作信心，也應該有這樣的自信心。這三個理由合起來，就是善心所的信、信心。

這個信裡面，在《成唯識論》上，不但是《成唯識論》，其他的阿毗曇論上也都提到，這個信字上面，前面加一個清淨的淨，淨信。加個淨字這個意思是什麼意思呢？就是這個信，我們若具足了這樣的信心的時候，我們內心是清淨，不是污濁、不是垢穢的。他說出一個譬喻，『如水清珠能清濁水』。就是摩尼珠它有這個力量，你把它放在污濁的水裡面，這個濁水就變成清水了。就是我們凡夫的這個不清淨心，如果具足了這樣的信心所的時候，心裡面就清淨了。再明白一點說，如果我們不相信佛法，不

相信佛法的人，當然他是一個普通的人，當然就是普通的煩惱的境界，所以心裡面是不清淨。如果有這樣的信，對於三寶的信心具足了的人，內心是清淨的。這個不信，是個垢穢的一種心理作用，現在沒有這個不信的垢了，所以叫作清淨的信心，這信字前面有個淨字，清淨的信心。《成唯識論》的文上就是這樣解釋。

但是我在想，我們在家居士或者姑且不提，就說我們出家人。或者小孩子出家，他是有點善根，但是他現在的理解力可能還不夠，我們也不提。就是成熟了的人，他要是發心出家，他應該是對於佛法有信心了。有信心是不是能有一個淨、清淨這個呢？是不是淨信呢？所以這個地方，我們再深入的去思惟它，這個經論上說淨信呢？不是一般人的境界，不是凡夫的境界，這一定要到初果以上的人；大乘佛法就是要得無生法忍以上的聖人，他對於佛法僧的信心是清淨的，他對於佛法僧的信心也特別的深刻。你看《金剛經》上說：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』。所以我們凡夫看佛，就是看一個表面，那麼聽他說話，聽他一個聲音，我們另外我們不知道什麼。只有得無生忍的聖人，得入初果的聖人，他有我空、法空的智慧了，他能夠看見、能見到佛的清淨智慧的境界，雖然沒有圓滿的見到，只是見到了一部分，但是是見到了。所以他對於佛、對於法，對於這一切聖僧，他那個信心，那是不可思議的，所以叫作不壞信。就是他這個初果聖人，就是他這個初果聖人，或者得無生法忍的菩薩，他對於佛法僧的信心，是不可破壞的了，所以也叫作淨信。所以這個淨，裡面也有一個不可破壞的意思。

這樣說，我們佛法裡面所謂信，當然不是迷信，而是有清淨的智慧在裡面，所以這個信是不可破壞的了。不過這樣講，這個信，是唯有聖人才能有，我們凡夫是不及格了。但是我們如果能夠利用我們內心的思惟，思惟緣起法因果的道理，從這裡開始，這個信心也會逐漸、逐漸的堅固，逐漸的會清淨的。所以也不是說完全沒有信心，不過是要達到這個不壞信，一定要是聖人才可以。所以說這個不退轉，就是到了聖位，才能不退轉；凡夫的時候，都不是那麼樣牢固的。所以這個信，他是這樣三個理由合起來，才具足了這個信。而信到了一個程度，是清淨的、清淨的信心，他會繼續的成就無量無邊的功德的。這是這個信，就講這麼多。

信心所以後，就是還有慚愧的心所。這個慚愧，先講這個慚。這個慚的心所是什麼意思呢？是羞此過惡，我犯了錯誤了，我造了有罪的事情了，我內心裡面很羞恥。我們一般來說，這就叫作慚。

但是在經論上的解釋，前面還有一件事，就是什麼呢？就是還有這三增上的事情。這個慚，就是自增上和法增上的力量。這個自增上什麼講呢？就是自己要求自己向上、要向上進步。在阿毗曇論上，在《瑜伽師地論》上什麼解釋呢？就說拿我們出家

人、拿比丘說，這個比丘他自己在思惟：我已經出家了，我是學習佛法，我不應該做錯誤的事情，我應該好好的修學聖道，不應該有不善的思惟、不善的行為。就是這樣子思惟，能夠崇重賢善。我是出家人，我不應該心裡面有種種不清淨的思想。也不應該有種種的不好的行為，不應該這樣子，我要好好的努力、努力的用功修行。崇重賢善，就是崇敬這個賢善的人。尊重、崇重就是敬重賢善的佛法。對於賢善的人、賢善的法，生崇重的恭敬心，要好好的努力。這樣就能夠息諸惡法，能把所有的錯誤都停下來。這就叫作慚。

這個法增上是什麼呢？就說是我出了家，我在學習佛法。佛這個無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，法有無量無邊的功德，我出了家，我學習佛法，學習了這麼多，我應該好好努力的修行，我不要犯錯誤，這樣子崇重賢善，息諸惡法，這就叫作法增上，叫作慚。

這個愧是什麼意思呢？愧就是世間增上，世間增上，就是這個比丘，他在阿蘭若處住，他自己一面在思惟，說我在這裡我出了家，我在修學佛法，這個世間上有很多天神，這個天神有天眼通、也有他心通，我如果內心裡面有不好的妄想，我如果做了很多犯罪的事情、犯戒的事情，這些天神都會知道的，都會看見的，他們就會議論，某某地方、某某比丘怎麼、怎麼的，這樣子會譏嫌我們、會呵斥我，說我不要犯錯誤，好好努力修行，這叫作世間增上。這個比丘在阿蘭若處住，也在思惟，說我出了家，在這裡用功修行，這個世界上可能有佛菩薩，他方世界也能有佛菩薩，他們也有天眼通，也有天耳通，我心裡面打了不好的妄想，做了很多犯戒的事情，佛菩薩也會看見，佛菩薩也會在那裡議論，某某比丘，怎麼、怎麼的，這樣呵斥我，所以我不要犯錯誤，我要好好努力修行。由這樣的如理作意，這個正憶念，由這個正念的思惟，這叫世間增上，使令他能夠輕拒暴惡，因為由自己的正念，佛菩薩示現的天神，把自己的向善的心強起來了，不敢作惡，這個愧的心生起來了，能輕拒暴惡，能輕視這些暴惡的人，能拒絕這些暴惡的事情不做，不做這些惡事情。這樣子，能息諸惡法，增長了羞恥的心，這叫作愧。

這個崇重賢善這件事，和輕拒暴惡對比起來，似乎是崇重賢善比較容易。我們對於佛菩薩有道德的人，我們生恭敬心，對於佛說的無量無邊的佛法，或者世間的善法，我們生歡喜心，生恭敬心，照理說也是不是太難。但是輕拒暴惡可能不那麼容易。說是暴惡的法，這種人我們輕視它，我們拒絕它，我不做惡事，但是這暴惡的人，你敢輕慢他嗎？這就是又一回事了。當然我們在歷史上看，也有的人不怕強權，你不對，我就可以呵斥你，我就依法處理，這樣的人也是有的。不過現在經論上就是這樣講，輕拒暴惡，我不去做這種惡事，對於暴惡的人也輕視他。這個輕視暴惡的人，這樣的

做法，又好像我們佛法裡面，說是我們一個出家人，對於惡人有輕視的心，這話對不對呢？可是如果從整體來看，也是有好處，因為這惡人不受到尊重，他可能會反省一下，那麼不是也很好嗎？

這就叫作慚愧，是依三增上：自增上、法增上、世間增上，來生起自己的慚愧心，不做一切惡事，能停止一切惡業。身惡業、身的不清淨，語的不清淨，心不清淨的業，都停下來，能修學善法，這就叫作慚愧。

無貪、無瞋、無癡這叫作三善根。這個三善根，說它是善根，就是說它能夠生起一切善法。我們內心裡面沒有貪、沒有瞋、沒有癡，內心清淨了，由清淨心去做一切功德，這個功德是清淨的，是善法。所以這個是善的根，就是表示它能生出善法來。

無貪，這句話什麼講呢？無貪，沒有貪心，就是不染著的意思，就是對於欲界、色界、無色界，這一切可愛的境界。欲界裡面，人天的這種五欲的境界，沒有染著心；天上的禪定，四禪八定的境界，心裡面也沒有染著心，這叫作無貪。可見這無貪的境界也是很不得了。這《舍利弗阿毗曇論》上說的叫不希望，對於可愛的境界、可意的境界，心裡面不存希望。這可見這個無貪的境界很高。如果不能用戒定慧，來清淨自己、來調伏自己，這可見達不到這個程度的，無貪。因為無貪了，所以內心清淨了，就能作諸功德。

無瞋，這無瞋什麼講呢？就是對於一切苦惱的境界，世間的，我們的眼耳鼻舌身意，接觸到一切不如意境界的時候，心裡面不憤怒。不憤怒，也就是不染著的意思。你若對於不如意的境界，你心裡面不著，當然心裡面就不瞋了，不憤怒；如果你執著它，執著它你心裡面就會憤怒，所以也是個不著的意思。

這個無瞋，若在大乘佛法和小乘佛法裡面來說，大乘佛法裡面特別的貴重這個無瞋。你無瞋了，你能和一切眾生的關係會好得多；如果你常常的發脾氣，你和眾生的因緣不會太好，那麼你行菩薩道的時候會有困難，所以菩薩是不應該有瞋。阿羅漢，小乘佛法呢？對於瞋，也是不應該有瞋，但是對於貪，特別的呵斥。小乘佛法，我們讀《阿含經》的時候，我們會感覺到，就是你自己好好努力的修行，沒有像大乘經典那麼積極的去利益眾生，不是那麼樣地鼓勵，不是那麼樣的提倡。所以你對別人的關係不大好，也不要緊，但是你自己能努力的修行，也可以得阿羅漢果，所以對於這個無瞋，不像大乘經論裡面那麼樣地重視。

這個無瞋這件事，其實我們只要是凡夫有貪心的人，當然他就是要有瞋心的，不過也不一樣，有的人貪心重，有的人瞋心重，也不一樣的。若是我們出家人瞋心重，在家人瞋心重，那還是一個情有可原的事情，我們出人若瞋心重，是不大好。因為什麼呢？因為我們天天的在學習佛法，佛法就是能夠調伏自己的煩惱的，那麼我們在佛

法裡面，我們沒能用佛法調伏自己，還放縱自己的心去憤怒，一點不如意就發脾氣，這是不對的。當然我們初出家，因為他時間還沒那麼多，那也還情有可原。如果我出家幾十年了，也隨便發脾氣，這是不對的、是不應該。那麼就是應該用佛法，來調伏自己。這個調伏，我們多讀經論，就隨處都會看到調伏自己內心的法門。今天也調伏，明天也調伏，時間久了，它就會有效，他心裡面就不那麼樣衝動，他就會好一點的。這是無貪、無瞋。

這個無癡，實在也就是智慧，對於世、出世間的事理，能夠明解，明明白白的能夠理解。理解世、出世間的事理，能夠理解，那就叫作無癡。這個理解，其實就是智慧。什麼智慧呢？

就是這幾種慧，生得慧，第一個是生得慧。生得慧也叫報得慧，就是父母生下來了，他就有這個智慧，不是學習來的，但是這是前生學習的，帶到今生來，沒有失掉，這叫作生得慧。這個生得慧，也有高低的不同。我們在歷史上看，看這個司馬光的事情。他小時候和小孩子玩，很多的小孩子在一起玩，有一個小孩子，他爬到水缸上面，這缸裡面有很多的水，一下子掉到缸裡面去了，掉到缸裡面去，其他的小孩子都跑了，司馬光還是個小孩子，他去拿一個大石頭，來撞這個缸，把這個缸撞一個大洞，那麼這水就流出來了，裡面這個小孩子就沒有事了。司馬光這小孩子，他小時候有這麼好的靈感，他有這麼好的智慧；別的小孩子就沒有，就是大家都生得慧，但是他的生得慧高，這就是生得慧有不同的，不是一樣的。

聞成所慧，這就是佛法裡面，你在佛法裡面能夠聞佛法，而又能夠思惟。但是在這個聞成所慧，我們從字面上去解釋，就是我們聽聞佛法得到了智慧。但是在《解深密經》上的解釋，這個聞成所慧，是很不得了的智慧。就是你學習佛法，全面的通達了、通達什麼是佛法了，非常地純熟的，到了這麼個程度，那叫作聞成所慧。可見這聞慧，我們若能把這聞慧具足了，也還不是容易的。

思所成慧，就是你聞慧成就了以後，你內心裡面，要用聞成所慧的智慧去思惟去。比如說這個聞成所慧裡邊，我們說一切法都是苦、空、無常、無我的，從聞得來的這個智慧，然後你的眼耳鼻舌身意，你接觸到色聲香味觸法，是如意也好、是不如意也好，你要思惟，這是苦、是空、是無常、是無我的，就是要用上它，在日常生活裡面要用上它，常常的思惟。不能說是你學了一肚子的佛法，都放在一邊了，誰要是讚嘆你一句，你就歡喜了。啊！這個人是我好朋友，他讚嘆我；有人罵我一句，你這個人是壞蛋，啊！你怎麼樣輕視我！還用原來的老家風，這個貪瞋癡在活動，這就是沒有思慧了。那麼學習了佛法以後，不論遇見什麼境界，要用你聞成所慧的智慧去思惟。思惟這個罵我的這個話，這個聲音是緣起的、是無常的、是無我、是畢竟空的；這個

人，他也是緣起的、他也是無常的、無我的，是畢竟空的，沒有人罵我、也沒有一個被罵的人，你要佛法這樣思惟。思惟這個空的、是幻化的、是作夢的、如夢中境，這樣思惟。這樣子，你這個貪心，瞋心，他就不活動了，那麼你內心不就是清淨了。所以這就是智慧、思所成慧。

修所成慧，什麼講呢？因為你不能夠一直的思惟，不可以，你還要坐下來修禪定，修禪定叫這個心能定下來。我們已經講過了，講這個三界九地，我們講過這個禪定了。得到禪定以後，在禪定裡面，再思惟『苦、空、無常、無我』；『照見五蘊皆空』；『是諸法空相，不生不滅、不垢不淨』這麼思惟，這個時候就叫作修慧。有了修慧，你不斷的修這個奢摩他和毗鉢舍那，就會有一天，你就一念相應，就得無生法忍了。得無生法忍了，就是得到無漏的、畢竟空的智慧了，那個智慧也叫作修慧，那個修慧就叫無漏的智慧，沒得到無漏的智慧的那個智慧是有漏的，所以修慧是通於有漏、也通於無漏的。

那麼有這些，有生得慧，生得慧，就是一般的境界，當然要是一個比丘修行的很好，死了以後又來到人間，他的生得慧也是很高的，不會是很笨的人。所以生得慧、聞慧、思慧、修慧，那麼就無癡了，就不會愚癡了。這愚癡怎麼講呢？就是不相信因果，不相信有世間的善惡果報，也不相信有出世間的善惡果報，不相信這些事情。佛法的道理都不相信，世間的善法也都不相信。相信人死了就完了，這種種的這都是愚癡。現在因為有這樣的智慧了，就無癡，就是破除去這個愚癡的無明了，這叫作慧，所以叫作無癡。

現在講這個勤。這個勤，就是精進的意思。在三十七道品裡面，就這個四正勤，這是勤。就是對於善法和惡法。惡法有二種，一種是已經生起了，一種是還沒有生起。這二種惡法，沒生起的惡法，你要精進的修學戒定慧，叫他不要生起，沒生起的不要生起；已經生起來的，要修學戒定慧把它滅掉，做這件事要精進的去這樣做，去滅了這個惡。還有一個生善，善就是已經生出來的善法，你不斷的修行叫它增長廣大；沒有生出來的善法，叫它能繼續的能生出來。對於這個未生善、已生善，也要這樣的去修行。就是一個滅惡、一個生善，精進地去修行，那麼這就叫作勤。

這精勤修行這件事，如果說的圓滿一點，就是我們本身，所有的佛教徒都是一樣，但是我們出家人還要重要一會。出家的佛教徒，應該是要有一個清淨的願力，就是我一定要得聖道，你要有這個勇猛的、堅定的願望。你有這個願，然後你就會精進的去修行了；如果沒有願望，我也不想成就什麼，我出了家，反正我在一個地方住下來，天天有飯吃，就是這樣子。你若打板，我就去上殿，或者殿我也不上，我也不上早晚殿，你能把我怎麼的呢？那這樣子，他就不會精進的，若是我們出家要有願，就是我

想要有成就。比如說我想把《法華經》背下來，你有這個願，我就天天要讀這《法華經》，要把它背下來，就會做這件事。比如說我想要得禪定，那天天要靜坐；比如說我想要一個大法師、講經的法師；我想做一個大禪師，你要有這個願，然後你要按照這條路要向前走。所以說精進，怎麼樣精進呢？一定要有願；有願然後才能精進。精進了的時候，世間上的事情和修行的事情是一樣，不見得是那麼順利、不見得會那麼順利。有的時候有些人精進、精進，又回頭一想，我能行嗎？我不行！他行、我不行。自己瞧不起自己，那也就不會精進了。所以也要有信心，我行。別的事情，我可能你叫我修大廟，我修不來，但是我一天可以拜三千拜佛，這個事我能做到，不要小瞧自己，這個也是個條件。

其次，精進或遇見什麼困難的時候，也不要怕，想辦法突破它，這樣子叫作精進。遇見一點困難，算了、算了，我不做了，那也不行的。但是若是肯精進的話，就一定會有成就。當然佛法裡面所說的功德是無量無邊的，所謂有成就，當然不會一下子無量邊功德都成就了，只成就一少部分的功德，這個時候你不能夠滿足，不要得少為足，要繼續精進，那麼這樣子你就會成就了這個勤，這個勤的功德就成就了。

這個輕安怎麼講呢？輕安是修定的人、靜坐的人，他得到禪定了，才會有輕安的事情。這個輕，這個字就是沒有粗重了，叫作輕。輕安這個輕字，就是遠離粗重叫作輕。身心調暢，叫作安。

粗重這句話怎麼講呢？我們沒有得禪定的人，就是很難知道這個粗重的意思，不過你常常靜坐的人，也會比較容易明白。比如說是我們有病的人，有病的人身體很不舒服、很苦惱。等到病好了，身體很自在、很輕鬆，那麼這個病就叫作粗重；沒有病的時候，身體很自在，叫作調暢，可以用這樣比例。所以沒有得禪定的人那種境界，叫作粗重；得了禪定的人，就沒有粗重了，那麼就叫作調暢。

這個粗重是什麼東西呢？就是分成二類：心粗重，身粗重。這個心怎麼叫作粗重呢？心裡面有貪瞋癡的煩惱，有欲，尤其是欲界的人有欲，這就是心粗重。因為內心裡面常有欲，有欲也就會有瞋，它就影響了你的身體，這個生理的組織也就有粗重。

這個粗重是什麼？就是無堪能性，沒有堪能性。沒有堪能性，說個白話，就是沒有能力。就是你靜坐的時候，你心裡面的煩惱，就算是不強，但是它也給你作障礙。有貪瞋癡的人，心裡面就亂，很難把它靜下來的，這就叫作無堪能性。你心是這樣，你這個身體也給你有的時時候做障礙，不是這裡痛，就是那裡痛，就是不舒服。那麼你常常靜坐、常常靜坐，慢慢的就減少了。到了得到禪定的時候，我昨天講過，講過這個四禪的時候，講過這個輕安，就是你得到色界定的時候，你的身體裡面有了色界天的地水火風了，色界天的地水火風到你的身體來的時候，你的身體裡面就樂，就有

輕安樂了。我們欲界的地水火風，如果沒有病痛，只是就是輕鬆一點就是了，沒有什麼樂；若是有色界天的地水火風，到了你的身體裡面，你的身體裡面樂，有特別殊勝的快樂，那麼這個時候就是有堪能性了。心也是堪能性、心也有能力；身體也有能力。有什麼能力？能夠做一切功德，能做一切善法，有能力能斷除一切煩惱，有能力得聖道。說是做這件事，人家都說很困難；這個得禪定這個人他要去做，他感覺很容易，他不感覺困難。他想要得神通也不難，有禪定的人，他就能，可以有天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，乃至漏盡通都能得，就是有這種能力，就是有堪能性了。有這種堪能性的人，當然有輕安有什麼好處？有這種好處，有堪能性了。

行捨這句話怎麼講呢？行捨是對受捨說的。這個受捨，什麼叫作受捨呢？就是我們昨天講過了。樂受、苦受、不苦不樂受，這個不苦不樂受，就叫作捨受。受中有一種捨受，也叫作捨。現在說的這個捨，不是那個不苦不樂那個捨。它是行捨，這個行捨就是色受想行識，這五蘊裡面有個受、有個行；受裡面有一個捨，行裡面也有一個捨。這個行的捨，是我們修行人達到了一個高的境界的事情，不是受的那個捨。這個捨是怎麼回事情呢？是平等、正直、無功用住，說名為捨。說是得了輕安，就是得定了，得了定是怎麼樣？就是這樣子，就是平等、正直、無功用住，這叫作捨。這些翻譯經典的這些大德，是大智慧境界，他會中文的這個字形容件事，用這個捨字來形容那件事。

得到禪定的人，他內心是什麼樣子呢？第一個形相是平等。這個平等是對不平等說的，怎麼叫作不平等呢？就是我們靜坐的時候，心裡面打妄想，這就是不平等；心裡面昏沈，昏沈也是不平等。不是昏沈，就是散亂；不是散亂就是昏沈，這叫作不平等。現在你長期的功，忽然間心裡面也不昏沈、也不散亂了。不昏沈就是明。昏沈的時候，心裡面糊糊塗塗的，什麼也不知道，就是睡覺了。不妄想、不散亂的時候，就是靜，就是寂靜的靜。你有了輕安，你就是有了樂，明靜樂。明靜的時候，這時候叫作平等，你心裡面是平等住。這個平等住當然並不是一剎那、並不是一剎那的平等住，一剎那的平等住，誰都能。就是相續下去，明靜而住就叫作正直，前一剎那、後一剎那；前分一鐘、後一分鐘；前一小時、後一小時，一直的相續下去，這叫作正直住。不昏沈也不散亂，明靜而住。

這個無功用住怎麼講呢？初得禪定的人，初成就這種境界的人，這個心裡面是明靜而住了，他心裡面有顧慮，就是一直的要注意不要散亂、不要昏沈，要注意才行的，你一稍不注意，這個妄想就來了。如果說是今天你靜坐了，忽然間有事情到幾百里外面做事情，你回來再靜坐的時候打瞌睡了，這昏沈就來了。說昏沈不來了，你一定要集中你的精神在注意，這叫作功用。這功，就是努力，你要努力的去注意這個事情，

你心裡面要這樣做，這叫作功用。但是你長期這樣子明靜而住，忽然間有一天不須要，無功用住。平等、正直、無功用住，沒有什麼顧慮，自然地就是一直的這樣明靜而住，心裡面所有的妄想也沒有，沒有掉舉的妄想，散亂都沒有，也沒有昏沈，所有的世間上一切的塵勞影像，統統都沒有，就是一念不生那樣清淨的境界，這就叫作捨。把所有不好的東西都捨了，這個時候這個境界叫作捨，這叫作行捨。這個是當然通於有漏的禪定，當然應該是佛教徒。佛教徒，因為佛說的法門，清清楚楚的，你能明明白白的這樣做，你會容易成就這個境界。也通於無漏，就是這些入聖位有禪定的這些聖人，他內心裡面也是這樣子，平等、正直、無功用住，那麼這叫作捨。這是善心所，也是很寶貴的，你能成就了這個境界，那是很不得了了。說是我們在社會上的人，作生意發財了，心裡面歡喜，我看要是坐禪的人，忽然間成就了這個境界，心裡面也歡喜。

不放逸，也就是這個精進和無貪、無瞋、無癡的境界。就是他能夠精進的去修學一切善法，精進的斷除一切惡法，斷除一切貪瞋癡，這樣修行。你若常放縱自己的貪瞋癡的活動，那就是放逸了。現在不，現在不放逸，常常的修善斷惡，精進地用功，那麼就叫作不放逸。

不害，是什麼意思呢？不害，就是不惱亂、不觸惱一切眾生，對於別人不觸惱。這個有二種情形，一種是這個人不用功、不修行的人，他的脾氣大，隨時會觸惱人，說出一句話像刀似的觸惱人，這是一般人的境界。另外是有修行的人，他自己有修行，沒有什麼過失，但是一睜開眼精一看，別人都是不對。不對，隨時候就呵斥人家，你怎麼、怎麼的，這也就是害、就是惱亂人，惱亂人。現在佛說，這佛法說不害，不要惱亂人。你雖然有修行，你沒有什麼過失，但是別的人，你不要惱亂，除非是你的徒弟，你有責任，其他的人，你不能輕易的去說的。不要惱亂人，要發悲愍心，同情這一切放逸的凡夫境界，你要努力的修行，成就了善巧方便，那個時候能夠知道怎麼樣去度眾生去，要發悲愍心。你看見有人他不對勁了，你要發慈悲心，這麼樣想；你不要隨時發出一句話，來呵斥人家，來惱亂人家，或者是打人家，這些惱亂的事情不要做，要發悲愍心，這叫作不害。

這十一個善心所，這正是我們佛教徒，要努力的去具足的。努力的具足這個信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、行捨、不放逸、不害，常常努力的修行。說是我出了家，我不知道怎麼修行，其實就是要具足這麼多的功德。多讀經論，隨時佛菩薩開導我們怎麼樣修行，要具足什麼、什麼功德。

「遍行別境善十一，中二大八貪瞋癡，五識同依淨色根，九緣七八好相鄰」，昨天把善十一解釋完了，現在解釋「中二」。「中」和「大」這是什麼意思呢？那裡邊還有一個小。小、中、大，這三個字是說明隨煩惱和根本煩惱是不同的，是這樣意思。

煩惱有根本煩惱和隨煩惱的不同，這隨煩惱怎麼講呢？就是它不是離開根本煩惱，自己獨立生起的，它要隨根本煩惱，才能生起，所以叫作隨煩惱。也有一個含義，是根本煩惱的等流性。就是它也是煩惱，可是它是根本煩惱的等流性。這個等字，就是相似的意思。流，就是相續下來。這個煩惱的本性，是根本煩惱相似的、相續下來。可是說是相等，是說它的性質是相等，可是也有不同的地方。就是根本煩惱的力量很強大；這個隨煩惱的力量薄弱的一點、薄一點，力量沒有那麼大，所以另立一個名字叫作隨煩惱。這個隨煩惱裡邊又有不同，分成三類：小隨煩惱、中隨煩惱、大隨煩惱，有這個小、中、大的不同。

小隨煩惱這個小字是什麼意思呢？就是它生起的範圍小，所以就叫作小隨煩惱，它不是普遍的，就在一個小的境界裡邊，它能生起活動。

中隨煩惱就是無慚、無愧，叫作中隨煩惱。它這個中，就是它的範圍要比小隨煩惱範圍大了，就是它能夠普遍到一切不善的心所，都有這個無慚、無愧的這種煩惱在裡邊。

大隨煩惱它的活動的境界，比中隨煩惱還要寬，它不但是普遍到不善的心所，還能夠在染污的心所裡邊活動，所以它的範圍更大了，就叫作大隨煩惱。

但是這個不善心所和染污心所，有什麼不同呢？其實都是煩惱心所，但是這個不善和染污是有不同。不善的心所，它是能造罪的，能造作很多的惡事，這是不善心所。這染污心所，它就包括了有覆無記在裡面。這有覆無記我們講過。這有覆無記的這染污心，有覆無記也是染污心，但是它不能造罪。比如說天上的、色界天、無色界天的人，他實在也有很多很多的煩惱，但是為他那高深的禪定的影響，就好像沒有了似的，他不造罪。這個煩惱它潛伏在那裡，他不造業。即使像人間其他的眾生，有覆無記他發生作用造業了，但是這個業力非常的軟弱，不能達到招感果報的程度，所以也叫作有覆無記，這都是屬於染污心所。這大隨煩惱就是能到有覆無記這裡來，所以他的範圍更寬，就名之為大。

「中二」，這個中隨煩惱有二個，就是無慚、無愧。這個慚愧，昨天我們講過。現在是反過來是無慚、無愧。昨天我們講說有個自增上，一個法增上，那無慚愧的人就是他自甘墮落了，我不想求進步了，就是作種種的、造種種的罪了。有慚愧心的人是崇重賢善、輕拒暴惡，現在這無慚了，就不崇重賢善，對於賢善的法、賢善的人，他沒有尊重心，沒有恭敬心，他認為無所謂，那麼就是做了很多可羞恥的事情，這就叫作無慚。

無愧呢，昨天說有個世間增上，世間上有天神，或者有佛菩薩、阿羅漢，是有神通的人，他要是造罪了的時候，他也無所謂。佛菩薩知道了，看見了也無所謂，那麼

他還是要造罪，不知羞恥，那麼就叫作無愧。

大隨煩惱有八個：第一個是不信。昨天講那個信心所，現在說不信，就是和信正是相反的了。就是他對於真實的、正確的事理，他不相信。對於有真正功德的三寶，他也沒有信心，當然他更不會去按照佛法的道理去修學，想要成佛的事情，也沒有這種事情了，所以他是沒有信心的。那麼有信心，他會去修學世間善法，修學出世間的善法；那麼若沒有信心，那麼當然是所有的善法都不做了，就做一切惡法了，所以叫不信。

懈怠是什麼意思呢？就是修學善法、息滅一切惡法，這樣的清淨的德行，他懶惰，不願意做這些事情，當然就不會精進的去修善斷惡了，這就叫作懈怠。

這個放逸是什麼意思呢？放逸當然是不修善法，他就放縱自己的煩惱、放縱自己的煩惱心，就是做種種的惡事了。

懈怠就是懶於做善；放逸是勤於做惡，就是這樣子，這樣子會明顯的看出的不同。

這個掉舉是什麼意思呢？掉舉是修禪的人，他靜坐的時候，他的內心於所緣境不寂靜，他不能夠寂靜的安住在所緣境上面，他就是有很多的妄想了。這個妄想是什麼呢？就是他也有一個範圍，就是回想以前經過的快樂的事情。以前自己經驗過的這些可愛的事情，在靜坐的時候，心裡面在憶想，這叫作掉舉。所以《瑜伽師地論》上說，這個掉舉是貪的等流，貪心、貪愛心的等流，所以叫作掉舉。

昏沈是什麼意思呢？昏沈就是靜坐的時候，心裡面對於所緣境都失掉了，就是類似睡眠那樣子了。昏，就是迷迷糊糊不明了了；沈，就是沈重，這個沈重，本來我們靜坐的人，心應該向下沈，但是若有了昏了，那就太過頭，太過頭就什麼都不知道了，不能修學奢摩他、毗鉢舍那了，什麼都不能了，那麼那就叫作昏沈。掉舉和昏沈，是修禪定的一個障礙。

前面說掉舉也是散亂，但是這裡邊又說一個散亂和掉舉不同了，因為掉舉是回想以前的快樂的事情；現在這個散亂，就是靜坐的時候，除了掉舉的這一部分，其他的事情，心裡面流動、動亂，很多很多的事情，又想這個事情、又想那個事情，各式各樣的分別。

但是在《成唯識論》裡面也簡別它們二個的不同，怎麼樣不同法呢？這個掉舉是在一個境界上有各式各樣的想法，『一境多解』，在一個境界上，他作各式各樣的想法，『一境多解』，這叫掉舉。這散亂，是在一心中去攀緣很多很多的境界，去緣慮這個境界完了，又緣慮另一個境界，一樣一樣事這麼分別妄想，這叫作散亂。

那麼散亂了，當然也是不能修奢摩他、毗鉢舍那了。但是有的時候，你若靜坐，有的時候也不完全是散亂，心也能夠明靜而坐，但是你不小心，散亂就來了，散亂了

一會又可能會覺悟了，又不散亂了，這樣子又能明靜而坐，又去散亂。有的時候會出現什麼事情呢？在《成唯識論》上說，能發出來一惡慧，一種很惡劣的、可呵斥的一種智慧，那麼就是邪知邪見了，《成唯識論》在這種說法，這叫作散亂。

這個失念怎麼講呢？就是於所緣境不能明記。靜坐的時候要有一個所緣境，這個所緣境，你要明明了了的記憶住它，叫作念。現在失掉了這個明記不忘的念，那麼反正不是掉舉、就是昏沈；不是昏沈、就是散亂，就失掉了，又是不能夠修奢摩他、毗鉢舍那了，叫作失念。

在這個地方，在宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》上，他說的很好，說的很詳細。就是我們靜坐的時候，我們有掉舉、有散亂，我們自己能知道，也可能很快的知道、也可能很慢的知道，但總是能知道。但是有一樣事情就不太能知道，就是什麼呢？就是這個失念這個地方。對於所緣境不是那麼明明了了的，可也沒有掉舉、也沒有散亂、也沒有昏沈，但是於所緣境不是太明了的顯現。這樣情形它也有個名字叫作沈沒。就是所緣境沈沒了，那麼他可也不是掉舉、也不是散亂。不是掉舉、不是散亂，就是沒有雜念，也沒有昏沈，那麼我們就會誤會了，噢！我現在得定了，心裡面不散亂、不昏沈，而實在那個地方，就是接近昏沈、接近昏沈的時候。所以宗喀巴大師把這個地方指出來，使令靜坐的人，更能清楚地認識自己。在這個大隨煩惱裡面，正好就是應該說是失念的意思。你心裡面雖然不是掉舉、也不是散亂、也不是昏沈，但是不是十分的明了，這個念沒有了，這可以包括這個意思。

不正知是什麼呢？這不正知有二個意思，就是不知道應該做的事情。不知道什麼是應該做的事情，不知道什麼是不應該做的事情，這叫作不正知。第二個意思，就是對於所觀察的事物，有種種錯誤的理解、錯誤的想法，那麼就叫作不正知。這件事在我們出家人來說，其實這個是所有的人，不管信佛、不信佛，都會有這樣的過失，不正知，那麼就會犯了很多的錯誤。我們出家人如果是，你若是不學戒，就會不正知；你不學習經論也就會不正知，很多的事情不正知。比如靜坐的時候，這個時候應該修止，但是你不知道；這個時候應該修觀，但是我不知道，不知道就會有錯誤，就是這個靜坐就搞不好。心裡面好像要昏沈了，那你這時候應該修觀，你若不修觀，繼續打瞌睡；那麼這個時候應該修奢摩他、應該修止，你心裡面有了散亂了，趕快回來，把這個止停下來，使令這個心明靜而住，還住於所緣境上面。但是自己不知道、不知道，繼續打妄想，這樣的靜坐你幾時能坐的好呢？所以很多就犯這個不正知，就會有很多錯誤。

我說一個小小的故事。好像是和孔夫子同一時代的人，齊景公的事情。齊景公他常常騎的馬，被這個養馬的人殺死了。殺死了這個齊景公大怒，就是拿這個武器要殺

這個養馬的人，但是這個時候，齊景公旁邊還有一個晏子，晏子為他作相。晏子說是我來替你說這個養馬人的罪，您不要怒。那麼齊景公說好。晏子就拿著武器，就到養馬的這個人的旁邊說，說是你為我們的大王養馬，你殺了他的馬，你罪該死，說第一句。又說第二句，說是你為我們大王養馬，你殺死了馬，使令我們大王要殺死你，你該死，這第二句。又說了第三句，說是你為我們大王養馬，你殺的是這個馬，我們大王要殺死你，使令我們大王殺死你這件事，會流布到各國的諸侯那裡去，會議論我們的大王，你罪該死。說了這麼三句話，說了這三句話這個時候，這個齊景公說好了、好了，放了他，不要殺他，不要殺他可以保存我在各國諸侯仁慈的名譽、慈悲的名譽，保留我的好的名譽。

那麼這件事也就是看出來，這個齊景公他不正知，這晏子的智慧高一點就正知。你的馬被他殺了，馬死了又殺死一個人，這件事是不太好，名譽也不太好，會引起來很多人的議論。這晏子就看的多一點、看的深一點。所以這就可以現對比起來就是正知了。當然這是在社會上作生意的人也是一樣，你若能正知，你可能會很成功；你若不正知，你就可能會失敗了。但是現在說這個大隨煩惱，我們會很明顯的知道，這是我們出家人修行的事情，這修行的事情什麼是不對，一樣一樣的說出來，叫我們避免，這就是大八。

其次是「貪瞋癡」，這個貪瞋癡是根本煩惱裡邊的。這個根本是什麼意思呢？就是它又能生出來其他的煩惱，其他的罪過，所以它叫作根本。根本就是因的意思。它是因，它會生出來其他的果，就是貪瞋癡，還有其他的根本煩惱，會能引出來其他的罪過，所以叫作根本。這個貪瞋癡是三個不善法的根本，就是三不善根。這個善心所裡邊，我們講了一個無貪、無瞋、無癡，那是三善根。對照這個三善根，也就可以明白什麼叫作不善根了。當然這種境界，這貪瞋癡這個煩惱，這都須要長時期的修學戒定慧，才能去掉它的，不是一句話就能去掉的。

五識同依淨色根，九緣七八好相鄰，合三離二觀塵世，愚者難分識與根

這底下說到五識所依的根。五識就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，不算意識，前五識。前面這個「遍行別境善十一，中二大八貪瞋癡」，加起來一共是三十四個心所，這個意思就是說前五識的活動，有這麼多的心所，同他在一起，那麼同他在一起。總而言之，就是第六意識的力量。第六意識在活動的時候，他要有前五識的資助，他也就影響了前五識。所以做善法的時候，就有「遍行別境善十一」；若是做惡事的時候，當然也有遍行、「中二大八貪瞋癡」了，是這樣意思。

這底下「五識同依淨色根」，這五個識，他要發生作用的時候，他不能自己獨立的

發生作用，他要依止淨色根，才可以發生作用的。這個淨色根是什麼東西呢？就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這五個根。這五個根是什麼呢？就是清淨的地水火風、清淨的地水火風組成的一個眼根、組成的耳根、鼻根、舌根、身根，這個根，我們的肉眼是不得見的。我們肉眼所看見的眼耳鼻舌身，這叫作扶根塵。我們肉眼所見的這個眼耳鼻舌身，它也是地水火風組織成的，這種東西是幹什麼的？扶根塵，他能扶持這個五根，五個淨色根，能保護它，使令它不壞，能正常的發生作用，那麼叫作扶根塵。

這個淨色根，眼根有眼的淨色根，不是耳根的；耳根的，又不是鼻根、也不是舌根、也不是身根，是各別的。這五個根都是各別的。眼識要依止眼根，它不能依止耳根。其他的四個根也是，要依止它自己的根，所以這種根是不共的。不共，它不能共同的依止這一個根，就是各別的依止自己的根；但是另外還有共依的根，就是這個第六識。前五識的活動，不管那一個識，它要發生作用的時候，一定要有第六識作它的依止處；第七識、第八識都要依止。所以第六識、第七識、第八識這是共依的根，是前五識共同依止的根。

但是也有一個名字，這個第六識它能夠種種的分別，所以它能為前五識共同的依止處。如果沒有第六識，第六識如果它有其他妄想的時候，前五識就不能發生作用，所以一定要有第六識為它作依止，眼才能得見、耳才能聞的。眼耳鼻舌身都要靠第六識作依止、作幫助的。

那麼第七識叫染淨依，就是在凡夫的時代，第七識就是執著我。他執著我的關係，前五識在活動的時候要依止他，就是染污了，若執著我就不清淨了。如果到了聖位，無我的時候，就是清淨了，第七識就是清淨的依止處了，那就成為無漏的了。

第八識是根本依，因為所有識的活動，都要靠第八識的種子才能活動的。眼識也是有眼識的種子，這個種子發生作用了，這個眼識才能出去見色；耳識也要有耳識的種子發生作用了，它才能聞聲的；鼻舌身識都是這樣子，所以第八識是根本依。

這個依，在唯識上還有很多說法，有四緣，也有四依。第一個就是『因緣』，因緣是叫作種子依。怎麼叫作種子依呢？就是剛才說不管那一個識它的生起，都有種子，要依靠這個種子發生作用，才有現行的活動的、才有現行識的活動的，所以叫作種子。這個種子在四緣裡面說是因緣。

所緣緣怎麼講呢？第一個緣是緣慮的緣，緣慮就是思惟。這個所緣就是所思慮的，所緣慮的。第二個緣是依託的意思。依託怎麼講呢？就是依託這個境界，這個識才能生起，生起了又去緣慮這個境界，所以叫作所緣緣。就是所緣慮的境界，這個境界是他生起的因緣，生起了以後又沒有離開他，還要在他那裡思惟、分別、觀察的，所以

叫作所緣緣。比如眼識就是觀察青黃赤白的色境，這個境界是他依託這個境界，眼識才能生起，生起了又去觀這個境界，所以叫作所緣緣。那麼在『四依』裡面叫作境界依，境界是他的依託、依賴的地方。

等無間緣，這等無間緣怎麼講呢？就是前一念識，不管是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這五個識，前一念識滅了，後一念識又生起來了，前一念、後一念中間沒有間隔，那叫無間。念念…這個識都是一樣的，都是平等的。前一念識的滅，後一念識才能生起，所以前一念識的滅，作後一念識生起的一個緣。如果前一念識不滅，這後一念識是不能生起，這個就叫作開導依。因為你滅了以後，就是開出一個地方，可以引出來後一念識生起，這叫作導，所以叫作開導依。

增上緣。增上緣就是這個識的生起，要有其他的各式各樣的情況幫助他、不障礙他，那其他種種的情況有力量，增上就是有力量的意思，有力量幫助他生起，所以叫作俱有依，所以叫作增上緣。這俱有依，是什麼意思呢？俱有，就是同時有，這個識有的時候，幫助他生起的那個緣也要同時的有，才能生起的，那麼這叫作俱有依。

這四種緣和四種依，我們說一個譬喻。比如這個農村裡面種這個穀，種的這個穀，這個種子下在土裡邊去，這個就譬喻是因緣了。你這個土、或者陽光、或者施肥、或者是下雨這些事情、或者其他的人工，這都是屬於增上緣。不過這些物質的色法，只有一個因緣和增上緣；而這個心法、我們這個了別性的心法，不可以只有二個緣，一定要四個緣：就是要有因緣、增上緣、也要有所緣緣、也還要有等無間緣的，不然他不能生起。

那麼現在說這個「五識同依淨色根」，這個根是什麼緣呢？他就是增上緣，眼根是眼識的增上緣。這個眼根如果壞了，眼識就不能生起。所有的緣裡面，對比起來，因緣是很重要，但是增上緣也是很厲害。這個眼根要壞了，那眼識就沒辦法生起，你雖然有種子，但是不能活動了。說是也有眼根，也有眼的種子，有因緣，也有增上緣，沒有所緣緣也不行，就是要有個所緣境，不然的話也不能生起。再有一個就是等無間緣。等無間緣倒是現成的了，總是剎那滅、剎那生嘛！所以「五識同依淨色根」，這個淨色根就是屬於增上緣。

「九緣七八好相鄰」，前面只是說這五識所依的淨色根。這底下就全面的說一說。這個「九緣、八緣、七緣」，就是眼識、耳識。眼識是要九個緣，耳識要八個緣，鼻舌身識要七個緣才能夠生起的。

眼識九個緣，都是什麼呢？這眼識九個緣：

1. 眼根：第一個就是眼根，眼根就是增上緣。
2. 色境：其次是色境，眼所觀的境界，這個是所緣緣。

3. 眼識的種子：再就是眼識的種子，第八識裡面這個種子，他發生活動了，這個眼識才能夠出來。
 4. 空：空，說眼識去見色，須要有一個空間，不然的說，眼識很難去觀察那個所緣境的。
 5. 明：還要有明，還要有光明，把這個所緣境顯示出來，若黑暗的地方就不行。
 6. 作意：觸、作意、受、想、思這個遍行心所裡邊有這個作意，要這個作意心所，把眼識的種子引出來，引出來這個識才能趣向所緣境，所以沒有作意還不行。那麼這些空、明、作意、眼根，這都屬於增上緣；眼識種子是因緣；色境是所緣緣。
 7. 第六識
 8. 第七識
 9. 第八識，另外還有第六識、第七識、第八識作它的增上緣。
- 加起來就是九個緣。

這個眼識是這樣子；耳識是八個緣。耳識這八個緣，就是把眼根換成耳根，眼識種子變成耳識種子，它也要有空，不須要有明，其他的作意、第六識、第七識、第八識也都須要有，那麼就是八個緣。

鼻舌身就是七個緣，就是不要這個空、也不要明，其他這個都是要的，那麼就是七個緣了。

說是「九緣七八好相鄰」，這個「好相鄰」怎麼講呢？不是一個緣能令它生起的，就是這麼多的緣，大家很好的互相幫助，不相乖違、大家合作，這個識就生起來了，就叫作好相鄰。「九緣七八好相鄰」，所以諸法因緣生，因緣裡邊缺一樣就不行，就不能生起。這個「鄰」就是幫助的意思。這個「相鄰」就是互相幫助，他們很好的互相幫助，所以這個識就能生起了。

「合三離二觀塵世，愚者難分識與根」，這個地方是說明前五識的作用，前五識的作用，當然是很重要，在我們欲界來說，五趣雜居地這五個識還是很重要的。

「合三離二」，這個「離二」就是眼根和耳根這二個根去「觀塵世」的時候、這二個識去「觀塵世」的時候，這二個根和境界要相離，眼根和色境要相離，耳根與聲境也要相離，不能合，合起來不可以。離了，這個識才能發生作用，才能「觀塵世」。這個「合」，就是鼻舌身這三個根，它與所緣境要合，然後這三個識才能去觀察所緣境的。這個「離」、「合」是根和境來說離合的；這個識不能說和離合的、不能說他是離合的。這個識與所緣境沒有遠近的分別，如果你若是靜坐的時候，你要是有多少觀想，久了你會感覺到這個識和所緣境沒有遠近的分別。這個話要說起來就多了，我們不說了。

「觀塵世」，當然就是觀察色聲香味觸，色聲香味觸這都是「塵世」，都是地水火

風的塵的世間；或者說我們裡邊的眼耳鼻舌身也都是塵所成就的；那麼外邊的山河大地、的月光明也都是塵。這表示什麼意思呢？這個前五識在我們凡夫的時代，它不能觀察第一義諦，它不可以，它沒有這種智慧，它不可以的，除非你成佛了，那又不一樣，那後邊有說。

所以「合三離二觀塵世」，我們五趣雜居地的人，有這個眼耳鼻舌身，我們有很多、很多的方便。取捨，要取、要捨，那麼有前五識的幫助，我們很方便。如果眼精盲了，可不得了；耳朵聾了，也不行。所以聽聞佛法也還須要有眼耳的。所以這個盲聾瘡啞是八難之一。所以這個前五識在世間的作用是很大、很大的。

我們八個識裡邊，從造業這一方面來看，第六識當然是特別重要，可是若沒有前五識的幫助，第六識會有困難；前五識發生作用，也要由第六識的支持，是互相資助的。所以第六識的發生作用，要有前五識的幫助，它的作用才很好。所以前五識也很重要，「合三離二觀塵世」。

「愚者難分識與根」，這個地方更是進一步的說到這個問題。「愚者難分識與根」，就是愚癡的人、沒有智慧的人，對於什麼叫作識、什麼叫作根？根和識怎麼樣分別，就有困難。就是世間上一般的人，認為根就是識，不是離開根更有識的。按佛法來說，這就是愚者了。這個根有扶根塵，這個不算是根；淨色根這才是根。淨色根它雖然是很清淨，它雖然也很重要，但是它只能夠把外邊的色聲香味觸攝取過來。這五淨色根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，把外面色聲香味觸的影像能攝取來，它只能這樣子，它不能夠發出來了別的作用，它是地水火風、是無情物。能了別的作用是什麼？是識本身的識。而識呢？它有自己的種子在第八識裡邊，由那個識的種子發出來識的，不是五根發出來的識。五根只能幫助它發識，如果沒有識，五根是不能了別的，不能發生作用的。所以若說根就是識，那麼這是「愚者難分識與根」了。

當然我們世間的哲學，說是唯物主義者認為根就是識，這個我們的精神作用是由這個腦發出來的，離開了腦另外沒有識；在佛法裡面說，物質的東西不能發出來識的，識有它自己的體性的，不是物質，但是他們要和合才能發生作用，在佛法裡面是這樣說。不過這是按照我們欲界、我們五趣雜居地來說。若色界天到二禪以上，他們入定的時候，前五識都不發生作用了，只有第六識、第七識、第八識了。無色界天他們由修無色四空定的關係，把這個色身不要了，沒有這個前五根了，只有受想行識，只有識的作用。這可以看出來，的確是根是根、識是識，所以才能有這樣事情，「愚者難分識與根」。

變相觀空唯後得，果中猶自不詮真

有的文上叫帶相，「帶相觀空唯後得」，這個文是說變相，變也可以、帶也可以，這個在義理上都是通的。前面說的這二個頌，這都是在凡夫時代有漏的染污識，這底下就說無漏的清淨識。清淨的、無漏的五識。這裡面說是在凡夫有漏的時代，這前五識是這樣子，如果是修行成功了，成佛了，那麼前五識是什麼樣子呢？他有什麼作用呢？這地方說出來，是「變相觀空唯後得，果中猶自不詮真」。

這個「變相觀空」，這裡面這個智慧的這個問題，是應該說有三種。論這個修行的次第，說到這個後得智。這上面「變相觀空唯後得」，他這後得智是「變相觀空」的。這樣說，這後得智是怎麼樣來的呢？是由加行智、根本智，而後才有後得智的。

這個加行智，就是我們昨天曾經講過這聞思修、聞思修就是加行智。加行，這個行就是修行，修這個奢摩他、毗鉢舍那；修這個無我無我所；修四念處觀。修四念處，你今天也修行、明天也修行；早晨也修行、白天也修行、黑天也修行。一次又一次的、一天又一天、一年又一年，或者是多少劫的修行，叫作加行。這加，就是努力的意思，努力的修行。我們凡夫這個心是和聖人的境界是有一段距離的，你想要把它變成聖人的境界，你要努力才可以，你悠悠忽忽的，這個事是辦不到的，所以叫作加，加就是努力。努力的修行，這時候的智慧就是聞思修的智慧。

這個聞思修的智慧，若對根本智來說，主要的還是觀一切法空，無我無我所的。這個龍樹菩薩的《大智度論》所說的修行方法，和這個《成唯識論》、《瑜伽師地論》，這修行方法有多少不同，但是都是觀空、無我無我所，都還是這麼說的。這個觀空，最初我們這個心都是很執著有所得，對於這個色聲香味觸，眼耳鼻舌身意這些塵勞的境界，和這個心，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，就是連在一起了，很難解脫的。所以心就在這一切相上活動，那麼觀一切法空，就是要無相。這無相不是一下子就無相的，要逐漸、逐漸的加行智努力，努力地這麼修行，逐漸的心裡面空了，『照見五蘊皆空，度一切苦厄』。

成功了的時候，這根本智就出現了、就成就了。成就了，在修加行智的時候，是觀一切法空無我無我所，可是你根本智出現的時候，它也沒有空的分別，也不分別不空。在根本智見真如理的時候，是離一切分別相的，也不分別空、也不分別不空，亦空亦不空，非空非不空，所有的分別都停下來了，就是那個『法尚應捨，何況非法』的這個境界了，那麼這個時候叫作根本智。根本智見真如理，這個是他自作用境界。這個根本智，初得無生法忍的人就是成就了根本智，但是還沒有圓滿，要繼續修行二大阿僧祇劫，然後成佛了，這個根本智才是圓滿的。

不過是初得根本智以後，他又會出定了，出定了的時候，得到根本智以後，又得到一種智慧，就是出了定以後，你心裡面就有分別了。這個有分別，因為受到根本智

的影響，你這個分別是清淨的，他煩惱不動。假設你失掉了正念，他也會有煩惱，那麼這個時候有什麼不同的，根本智是無分別的，後得智是有分別的。這個有分別，是分別什麼呢？就是他能夠將他所得到的根本智、見真如理這件事，能夠方便善巧的用語言文字把它形容出來，來開導我們這些不明白道理的人，這就叫作後得智。

但是現在說的「變相觀空唯後得」，還不是這一個，是什麼時候呢？是成佛的時候。成佛了的時候，佛，前一剎那這個根本智出現了，第二剎那就後得智。根本智是觀一切法空，後得智他也是去用語言文字說他是空，但是這後得智去觀這個空的時候，就是有分別，有分別就是變相觀空了。你若無分別，同那個空才是沒有變的、沒有變異的，就是契合了那個真如理的本相了。等到這個後得智一有分別，就在本相裡又變出來一個空相，不過相似。佛的後得智所變的那個真如理，同真如理是相似的，所以那還是正確的。那麼他變出來這個空相，也就是這個後得智等於帶這個相，帶出這個空相去觀察這個真如裡的空的。所以這個後得智他不能夠直接去觀察這個真如理的，他只能夠變出來一個相觀察真如理，那麼這是一個後得智。這前五識到成佛的時候，他就是後得智了，也就叫作成所作智。這成所作智，就屬於後得智，它不能直接去觀察真如理，只是一個後得智「變相觀空」，觀察這個真如理的，是這樣意思。在凡夫的時代只能「觀塵世」，不能觀察真如理；到成佛的時代，他屬於後得智，他能夠「變相觀空」，能有這麼一個作用的。

「果中猶自不詮真」，就是成佛了的時候，叫作果。他還是不能夠詮真，詮顯真如理的本相的，他沒有這種作用。就是成佛了，前五識成就的成所作智，這個後得智，他的作用只此而已，他不能夠詮這個真如理的本相，他要變，他要「變相觀空」，就是這麼一個程度。

圓明初發成無漏，三類分身息苦輪

這個地方，前面是說他得到的智慧，這底下說什麼時候成就的、無漏的後得智呢？

「圓明初發」，這個「圓明」就是大圓鏡智，大圓鏡智是圓滿的、光明的，是一點煩惱也沒有了，一點煩惱的黑暗也沒有了，完全是大智慧光明的。這個大圓鏡智是什麼時候成就的呢？就是成佛的時候才成就的；這十地菩薩還沒有成就。十地菩薩要再進一步成佛的時候、成佛的時候，這個無間道、解脫道，這個無間道是什麼意思呢？就是佛那個根本智和那個真如理無間。比如我們這個分別心，當然是談不上了，或者修四念處觀的人，他在賢位沒有入聖位的時候，他也能觀一切法空、無我無我所，但是同一切法空有間，中間還是有隔礙的，就是有煩惱的隔礙。到成佛的時候，這個無間道一現前的時候，所有的煩惱都清除了，那這也叫作金剛道，就是金剛三昧。在金剛三

昧裡邊，這根本智同真如理無間，所以叫無間道。這一剎那過去就是解脫道了，就是佛無量功德圓滿，煩惱完全息滅了，就得大解脫了，功德圓滿了，這就是「圓明初發」。「初發」的時候「成無漏」，佛的前五識，這時候是無漏的了。這個無漏的原因在那裡呢？因為五識要依靠五根，才能發出來作用，那五根在沒有成佛的時候，就連十地菩薩都在內，還是屬於有漏的、還是屬於有漏法，不是無漏。不是無漏，所以發出來的五識，還是也是有漏的，那麼一定要到大圓鏡智一剎那間發出來了，就是阿賴耶識完全變成清淨的無垢識了，這個無垢識就是無漏識，他變出來無漏的五根、無漏的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，由無漏的五根再發出來五識，這五識也就是無漏的了，所以「圓明初發成無漏」。

這可見前五根和前五識，在得無生法忍的菩薩，還屬於有漏的。所以這個地方就是等於說在位次。這個前五識什麼時候才成為無漏的呢？要在「圓明初發」的時候，就是得阿耨多羅三藐三菩提了，那個時候他才是無漏的。

「三類分身息苦輪」，那麼成了無漏以後，這個前五識就是成所作智，成所作智他幹什麼呢？他有什麼用處呢？就是「三類分身息苦輪」，做這件事。「三類分身」，都是屬於化身。佛有報身、有化身。這個報身就是個大圓鏡智，無量萬德莊嚴這無漏的境界，這種境界連十地菩薩還都看不到，只有唯佛與佛的一種境界。這樣的境界，他不能夠用這樣的身來度化眾生的，因為我們眾生不能和他接觸，所以佛一定要到凡夫世界來度眾生，要再另外變化出來一個身體，叫化身。

那這個化身是屬於三類、「三類」化身。「三類」化身那三類呢？就是所度化的眾生有三類，佛為這三類眾生現出來不同的化身，所以也就稱之為三類了。這裡面是說什麼呢？就是說這些大菩薩，不是得無生法忍的菩薩，就是發了無上菩提心，他能修學四善根的功德。就是菩薩的位次有有內凡、有外凡，就是內凡位的大菩薩，這個內凡位的大菩薩，到了這個程度的大菩薩還是凡夫，但是他所見到的佛就是千丈，很高大，如須彌山這樣的佛。雖然他是凡夫，但是他所見到的佛是特別高大的，千丈身，這也是一種化身。

其次沒有到這個程度的，就是外凡的菩薩，和一般發出離心的人、天、聲聞人，這些人所看見的佛就是丈六老比丘相，丈六金身的佛相，這是一類化身。

另一類就是隨類的化身，『應以何身得度者，即現何身而為說法』，也可能現出一個在家人；也可能現出一個比丘尼，或者現出種種不同的形相，化導一切眾生的，那麼那叫作隨類化身。

佛的大悲，化出來三類的分身，分出來的就是化身，做什麼呢？「息苦輪」，息滅一切眾生的苦惱。眾生的苦惱就像那個車的輪似的，忽高忽下這麼轉動，在六道輪迴

裡面忽然間到天上去了、忽然間又跑到地獄去了、或者在人間了，這是忽高忽低、忽升忽沈的流轉不停，所以叫作「苦輪」。由「三類」化身，我們就可以見佛，可以聞法、可以修學聖道，慢慢、慢慢就「息苦輪」了。

這些事情都是佛的什麼智慧做的呢？就是前五識的成所作智，他做的事情。那麼佛本身無量功德已經圓滿了，只有為一切眾生做些化導的事情，這些化導的事情就由佛的後得智、成所作智，來做這個事情，成就佛所化導眾生的工作，那麼就是前五識的後得智「三類分身息苦輪」，是這樣子的。今天就講到這裡。

**三性三量通三境，三界輪時易可知，相應心所五十一，善惡臨時別配之。
性界受三□轉易，根隨信等總相連，動身發語獨為最，引滿能招業力牽。
發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。**

這是第六意識的頌。前五識的頌，昨天講完了。

三性三量通三境

第一句，「三性三量通三境」，這裡邊先說明第六意識的性、量和境。因為這個心識在他的性別上說，有善、惡、無記的不同，所以有三種性別。第六意識是通於三性的，他有的時候是善、他有的時候是惡、有的時候是無記的。他和第八識，和第七識不一樣，這個三性和前五識是一樣。

「三量」，就是現量、比量、非量。前五識只是現量；第六識他就是通於三個量。就是第六識他要和同前五識同時緣所緣境的時候，那麼他就是現量。如果是這一個人，他得了禪定了，在禪定裡邊，第六識也是現量；要是他不在禪定裡，也不是同前五識同時活動，他就不是現量了，多數是比量、或者是非量了。

「通三境」，就是性境、帶質境、獨影境。這個和三量有相同的意思。他和前五識同時緣境的時候，就是性境；他不同時緣境，那就不是性境了。他有的時候觀察事理的時候，有錯誤的分別，那就變成帶質境了。如果他是作夢的時候，我們睡著覺了，這個前五識休息，第六識沒有休息，就是作夢了。那麼作夢的時候，就是獨影境了。或者是他緣念過去的事情、或者是思惟未來世的事情、未來的事情，這都屬於獨影境。這是說第六意識他活動的範圍，是特別廣大的，他和前五識不同，和第七識、第八識都是不一樣的。

三界輪時易可知

「三界輪時易可知」，第六意識他是能在欲界裡活動，也能到色界天、無色界天上

去活動的，所以叫作「三界」。四禪八定，色界定：初禪、二禪、三禪、四禪，裡邊的境界，在初禪的時候，他還有眼識、耳識、身識，「眼耳身三二地居」；到二禪以上的時候，前五識都不動了，那麼就是第六意識；三禪、四禪也都是第六意識。色界天的四種禪，他的定力當然是也很高深，可是和無色界天的四空定對比起來，無色界四空定是更深了、更深了。雖然是很深，也還是第六意識的境界，他沒能超越第六意識。就是最高的非想非非想定，也還是第六意識的境界，沒有超越第六意識，所以說是「三界」。

「輪」，就是這個第六意識生死的輪轉，就是欲界、或者是色界、或者無色界；到了無色界又回到欲界來；或者是到地獄去了、或者在天上，就像「輪」那麼轉動，都是第六意識在那裡活動，這是很容易會知道的。

這件事是容易知道的，這表示還有不容易知道的，就是阿賴耶識。阿賴耶識他也是普遍的、欲界、色界、無色界他也是普遍的。就是人造了罪業到了地獄去了，第八識也是到了地獄去了；那麼生到非非想定、非非想天上去，當然第八識也在，但是我們不容易覺知到，所以對阿賴耶識來說，這個第六意識是容易知道的，所以叫作「三界輪時易可知」。

這裡邊再多說一句，就是色界天二禪以上到無色界天，是前五識都不活動了，只是第六意識。但是這二個世界的人，有的時候有因緣會來到我們的世界、來到欲界來。或是聽釋迦牟尼佛說說，那麼聽佛說法就可能要有耳識了，那麼這是什麼意思呢？就是在他的世界，他不需要前五識，但是他若來到欲界來，他還是需要的，那麼這裡邊是有一點差別了。

相應心所五十一，善惡臨時別配之

這底下是說到助伴。因為這個第六意識的活動，所有的八個識的活動，都不是單獨的，一定有心所法為他作伴，幫助他做事情，同他合作，這件事才能做得成的，不是識自己的作用，所以又說到「心所」法。

這個心所法同他在一起活動，叫作「相應」。「相應」，或者換一句話說，就是大家合作、沒有衝突的意思，所以叫作相應。可是在書上，也說出幾種差別的意義，表示相應的道理。就是同在一時，他們活動的時候不是前後的。這心所法和心王，這個識好是國王似的，心所法好是臣似的，王臣的不同。這個心王和心所法活動的時間不是前後的，是同在一時，這也是相應的意思。心王在活動的時候，他一定有一個所依。比如說第六意識他要依止第六意根；眼識要以眼根為依止處、為所依。那麼心王有所依，心所也和他一樣，也要依止這個根，那麼第六意識的心所也要依止第六意根的，

同一所依。第三個情形，是同一所緣。第六意識所緣的境界，第六意識的心所也緣慮這個境界，所緣的境界是同一個，不是有差別的。

還有一個行相的事情。這行相這句話怎麼講呢？就是這個識在所緣境上活動的相貌。這個行就是活動、活動的相貌。心王有所緣，心所也同樣緣慮這個境界，他們活動的相貌是不是一樣的呢？不是，不是一樣的。比如心王他是怎麼樣呢？他是緣慮所緣境的總相；心所法也緣慮總相、也緣慮別相，那麼這就是有多少不同了。而心所與心所也不是一樣的。比如說是受心所，受是領納的意思；想心所是取相的意思。那麼觸、作意、受、想、思；欲、勝解、念、定、慧，各有各的行相，行相是不一樣的；雖然不一樣，但是都是緣同一個境界，所以還是合作的。其次，心所也好，心王也好，各有他的體性，都有他自己的體性，互相合作地做這件事。以心王為主，心所法是助伴，和合起來做成了這件事，這就叫作「相應」。

這個「相應」的「心所」有多少呢？「五十一」、一共是五十一個心所法。在《成唯識論》上看，心所法一共就是五十一個。這五十一個心所法完全同第六意識是相應的，所以叫作「相應心所五十一」。我們前面講前五識頌的時候，有「遍行、別境」。遍行心所是五個，別境心所是五個，加起來是十個；這個善心所是十一個，這是二十一個了。「中二大八」這又是十個。二十一個加十個，三十一個。還有「貪瞋癡」，那麼這是三十四個心所。而實在這個煩惱的心所，根本煩惱是六個：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，是六個；大隨煩惱是八個，中隨煩惱是二個，那麼這是十六個；另外還有小隨煩惱，還有十個，所以是二十六個煩惱的心所。另外還有個不定的心所四個：悔、眠、尋、伺。這麼多的心所加起來，正好就是五十一個。

五十一個講過去的，我們不講了，就是煩惱裡面是六個，我們講了三個，另外還有三個。這個慢，一共是七個慢，就是慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢，一共是七個慢。這個高慢的這種心所法，在經論裡邊，佛菩薩的智慧能把它說出來這麼多，有這麼多不同的高慢心。

這個慢，這句話什麼講呢？就是我們眾生總是感覺到有一個我，認為我是很不錯的，他自然的這個心就高起來，對於別人總是鄙視了一點，把別人看低了一點，把自己看的高一點，自然地會有這種心情，這就叫作慢。

這個慢裡邊有二個意思，就是對於不如我的人，我就感覺比他強，這也叫作慢；和我相等的人，我感覺他和我一樣，我也就感覺到我不次於他，我和他一樣，這二種都叫作慢。

這過慢是什麼意思呢？過慢就是和我一樣的人、和我平等，但是我感覺比他強，這就叫作過慢，超過。另外那個人的程度是高過我的，在我的心裡面我認為和他一樣，

那麼也叫作過慢。那麼這是這個過慢這樣講。

慢過慢怎麼講呢？慢過慢的意思就是那個人是高過我的，但是在我的心裡：我比他還要高、還要好，那麼叫作慢過慢。不過這種情形當然也是會有的，這是一種。

其次就是我慢。這我慢就是在色受想行識裡邊，執著有一個我。『恃所執我，高舉為性』，心裡面高慢，這個叫作我慢。

增上慢怎麼講呢？這增上慢是指有修行的人說的，不是我們一般的沒有修行的人，我們沒有修行的人沒有這個慢。有修行的人怎麼會有增上慢呢？就是他成就了一種功德的，但是這種功德並不是像他自己心裡想的那麼高。比如說這個人他得到初禪了，他就認為是得初果了；得了二禪了、得了三禪了、得了四禪了，他就認為是得二果、得三果、得四果阿羅漢了。得到四種禪，色界禪雖然也是不錯，也是很好，但是還是凡夫境界。那麼初果、二果、三果、四果，這是聖人的境界，是無漏的、清淨的境界，那不是四禪所能比的。但是這位得禪定的修行人就誤會了，誤會認為是得四果了。他是真實的，他不是虛偽的，他認為是的：『我得初果、二果、三果、四果了』，那麼這叫作增上慢。就是對他心裡的想法按實際的心情來說，過頭了、超過頭了，所以叫作增上慢。

這個卑劣慢是什麼意思呢？就是那個人的功德多超過我很多，但是我自己認為我只是一少少的不如他，這叫作卑劣慢。

這個邪慢是什麼意思呢？就是自己一點功德也沒有，但是認為自己有功德，叫作邪慢。

這個有了高慢心的時候，在佛法裡面來說，對於自己是一個障礙。因為常常是在經論上的譬喻，這個慢就像高山似的，這個水留不住、留不住就流下來了；那麼有了高慢心，就很難聽聞佛菩薩、善知識的教導了，很難接受的了。所以對於自己是不利的，這是煩惱心所裡面的慢。

貪瞋癡慢，還有個疑，這個疑惑、懷疑。懷疑什麼呢？這裡面說的疑，不是一般的事情的疑惑。不是說我走路的時候，走到十字路口的時候，哎呀！往那條路走才是對？心裡面疑惑不定，不是這個意思。是說對於佛法說的苦集滅道的道理，自己心裡面有所懷疑。說是作善有善報、作惡有惡報，是那麼回事嗎？心裡面有點疑惑、不決定。說是修學無漏的聖道，能得三乘的涅槃，能得無上菩提，是真有那麼回事嗎？就是疑疑惑惑的，這就叫作疑。有了疑心，這信心就生不起來，那麼在種種的功德也就不容易成就了，所以疑也是一個障道的因緣。

至於說是佛法裡面講修行的時候，『小疑則小悟、大疑則大悟』，那個疑是另一回事，不是這個疑，那是一種修行的事情，他已經開始修行了。現在說這個疑就是對於

佛法的信心還沒有建立起來呢。這是貪瞋癡慢疑，這五個煩惱。

第六個煩惱就是惡見，就是他有一種不合道理的思想，可呵斥的。這個惡是可呵斥的意思；可呵斥的一種不對的、不合道理的思想，就叫作惡見。這個惡見裡面是有五種、有五種惡見。這個煩惱的心所，第六個是惡見，惡見裡面包括這五個見。

第一個就是身見。身見就是這色受想行識的五蘊組成的這個生命體，在這裡邊執著有我、我所的這種思想，就叫作身見。好像我頭幾天我們解釋過，說過這個身見的意思。就是我們中國人和印度的人思想不一樣，雖然也常常的說：『我今天怎麼、怎麼的』，常常也是這樣說話，但是只是粗略的認為這個身體是我；並不像印度人、印度的外道，他們有更深刻的想法，並不是那樣子。但是我們若學習佛法，明白了什麼叫作身見，我們能夠依據佛法的四念處去修行，也一樣的可以得聖道。所以我們雖然不是明顯的、像印度的外道執著有我，但是修學四念處來對治這個我見的時候，也能得聖道的。所以也還應該去認識『什麼叫作身見的』。剛才說就是在這個色受想行識的五蘊裡邊，執著這個是我。執著這個是我，我們大要的說有二種執著：就是色受想行識就是我，這是一種執著；第二種是離開了色受想行識，另外有一個我，但是他是在色受想行識裡面居住；色受想行識是我的住處，他不是我、可是我的住處。說這個房子並不是我，可是我在這裡居住。有這麼二種不同的執著。我們沒有深入的去學習這個名詞的時候，我們平常說話只是說這個身體是我，說是你怎麼會打我，這樣子，那麼你怎麼種種也會執著我。

在這個《楞伽經》上說到一件事，這《楞伽經》上說，說是外道說一切的眾生都是有我的，這個我是一切法的依止處，他是常恒住不變異的，色受想行識是有生有死，但這個我是常恒住不變異的，他是不生不死的。那麼無把這個色受想行識經過修道，把他消滅了，這個我如果顯現了，那麼就是得涅槃了，外道這麼講。佛也說『一切眾生有如來藏』，如來藏也是常恒住不變異的，也是最究竟真實的地方、道理，那麼如外道有什麼不同呢？這《楞伽經》上，大慧菩薩這樣問。那麼佛就為他解釋，佛怎麼解釋的呢？佛說是這些外道執著有我；佛法裡面說無我，他們對於佛法，就生起一種討厭的心理、不高興，不高興同佛教來接觸。

這個《涅槃經》上說到一件事，說是佛和阿難尊者，這一天在恒河裡面沐浴，沐浴的時候，這個遠遠的這個外道走過來了，就看見了就說了，說這個瞿曇在恒河裡面沐浴，這瞿曇這個人樣樣都好，就有一樣事情不好，什麼事情呢？就是他說『無我』，這句話說的不好。這個外道這麼講，佛的這個大智慧境界嘛！有天耳通，立刻就聽見這句話了，佛就從河裡面出來，就迎上去、就對著外道說，說是你說：『我說『無我』不好，我說一切眾生皆有佛性，佛性即是我，這是我的意思』。那麼這個外道歡喜了，

他們歡喜了就來到佛教裡邊來了，也就能做佛教徒了，也可以修學佛法了。

那麼『我說一切眾生皆有佛性，佛性就是如來藏』，究竟這個如來藏是什麼呢？就是『無我』。不過這個無我的道理，現在假名為如來藏，接引外道，使令他不要害怕這個無我，是這麼個意思。所以我說『如來藏』和說『無我』並沒有衝突。沒有衝突這個意思，按《楞伽經》這一段話的意思講，『無我』是佛法的真實義；說『如來藏』是接引外道的，那麼這個話也就是『為實施權』的意思。這正是『為實施權』的意思。

我現在這個說話是說多了一點。在我們中國佛教，不管是天台宗也好、華嚴宗、是禪宗、是三論宗，這個傳統的佛教都不是這樣講的，都不是像我剛才說這樣講的，都是說『如來藏』是佛法的第一義諦，而說『無我』是個方便的。那麼這樣講，『如來藏』是真實，『無我』是方便，『為實施權』，也叫作『為實示權』。而《楞伽經》這一段文也是『為實施權』，但是和中國傳統佛教是相反的了、是相反的，這個意思可是不一樣了。那麼意思不一樣，我在這裡我讀這個《楞伽經》的時候，我也想了一下，這個《楞伽經》到中國來並不是很晚的，是求那跋陀羅他是在劉宋的時代來到中國的，四卷《楞伽經》是劉宋的時代，求那跋陀羅翻譯的；到了北魏的時候有菩提流支，他又翻譯了《楞伽經》。這個北魏的翻譯《楞伽經》就比這個宋譯的《楞伽經》稍晚了一個時候，但是這個達摩禪師，從佛教史上看，可能是同菩提流支同時、同時了一個時候，達摩禪師年紀可能會大了一會，可以再考察一下。

這樣情形，這個天台智者大師是讀過《楞伽經》的，華嚴宗的人也都是讀過，就是三論的嘉祥大師他也是讀過。按常理來說，三論宗是講空的，他應該根據《楞伽經》的這一段文來判教的，但是他不是。這個嘉祥大師在他的著作裡面看出來，他是『空而不空』的意思，他有和智者大師相同的意思，『空而不空』。他怎麼說呢？他說有為法是空的，無為法是不空的，他有這麼一句話。他有這麼一句話，這個就和《楞伽經》這一段文是不合了，就是不相合的，這麼就是和『如來藏』經、和《寶性論》這些經論的義，是相合的。這二種說法都有經論的根據，這二種不同的說法，都是有根據的，不是隨便亂說的。現在我承認我現在的話，說多了一點。

這個身見是什麼呢？就是在身體裡邊，觀察色受想行識裡邊有一個真常不壞的我，這外道、這印度的外道就是這樣的意思。那麼這個我，有說嘛：即色受想行識是我；是離色受想行識是我，用『即』和『離』這二個字，用這二個字，他就是有這麼二種說法。但是我們若是讀《中觀論》和《大智度論》上看，『即』也好、『離』也好，都是破除去了；破除這種我，就是無我、無我所。觀一切法畢竟空、無我無我所，那麼就得無生法忍了，是這樣意思。這是說身見。

第二個是邊見。這個邊，就不是中間，就是在二邊、不是在中間。這個二邊是什

麼呢？就是一個常見、一個斷見。這個常見怎麼解釋呢？就是他觀察這個我，色受想行識裡面這個我，是常住不壞的。你執著他是常住不壞的，那麼這就是常見了。斷見就是人死了，就完全斷滅了，不再有什麼事情了、就是所謂人死如燈滅了，那麼就是斷見。

我們若是去注意地去讀《中觀論》的話，這個常見和斷見也可以這樣說。比如說這個燈的光明，說是前一念的光明到第二念就沒有了，前一刹那的光明，到第二刹那就沒有了，按我們的心理這樣說，這就叫作斷見。如果前一刹那的光明能到第二刹那，那就是常見了。若按我們的這種執著心來說，這個常見和斷見，我們的日常生活裡面，我們不能超越常見、斷見之外的，不是說一定是外道，就我們也就是這樣，就是執著。

說是這個《大智度論》上也常說，《涅槃經》上也有說。比如現在有人罵我，這一剎那間，這個人在無常的道理來說，都是剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生的，這個變化是非常迅速的。那麼他在罵我的時候，在時間上說一剎那就已經過去了，但是我們的心理還說：『你還罵我，你在罵我』，那麼這就是一個常見的關係。因為從無常的道理來說，罵我的那個人一剎那間已經滅了，第二剎那已經不是了，但是我還執著是他在罵我，這就是常見的意思。但是我們若執著它是滅了，那就是斷見，這都叫作邊見，二邊而不是中道。

要是中道，一切法是不常也不斷，因為中間，一切法都沒有真實性，那有一個常恒性的東西呢？就沒有常見。一切法本來就是空的，那裡有法可斷呢？那就不是斷見了。那麼這是說這個邊見。

邊見以後就是邪見，這個邪見怎麼講呢？邪見就是撥無因果的意思；沒有道德、不道德的這種分別。人死了就完了，你作善業也不會得善的果報、作惡業也不會得惡的果報；無父、也沒有父親、也沒有母親的這些分別；也沒有什麼阿羅漢的這些事情，這就叫作邪見。這個邪見當然這是一種很粗淺的一種惡見。如果一個頭腦細緻了一點，仔細地去思惟世間上的事情，不應該有這樣的思想，這是邪見。

其次就是見取。這個見取怎麼講呢？就是這個外道他執著有身見。比如說是這個色受想行識在六道輪迴裡邊有變化，若是他能夠修梵行，能夠修禪定，能夠把這個我們這愛心去掉了，這色受想行識滅了，這真我完全顯現了，就是的涅槃了，認為這種思想是非常的微妙、非常的殊勝，這就叫作見取。或者他說是斷見，認為斷見是非常好的，是最正確的、最殊勝的，這就叫作見取。就執著這一切各式各樣的見，經論上也有說是『六十二見』、『六十五見』的，這些邪知邪見，認為是最殊勝的、最正確的思想，這就叫作見取。這個取是執著，執著他那樣的思想是最殊勝的，叫作見取。

這個戒禁取怎麼講呢？戒就是禁，所以也可以說戒取。就是外道根據他的見，而

所受的戒是最殊勝的，能得涅槃的，所以叫作戒取。這個外道他們受了什麼戒呢？比如說這個修這苦行，用很多的刺，這個草呀、木呀，像那個玫瑰它那個梗上面有很多刺，就是用很多的刺的這種東西舖在那裡，這外道他裸不穿衣服，臥在那上面去，用這個刺來刺他，修這種苦行將來能得涅槃，就是認為這是最殊勝的，這就叫作戒取見。也有的持這牛狗戒，跟牛學、跟狗學、跟那個雞學，認為這個將來能夠升天，能得涅槃。修這種苦惱的事情、這無益苦行，那麼他這個外道認為這是最清淨的、最殊勝的修行法，這就叫作戒取見。

可是我們也會疑惑，我們佛教徒或者非佛教徒，若在佛法的經論上，介紹印度的外道有這些行為，究竟是怎麼回事情呢？經論上也有提到，也有地方不說、也有地方說。是什麼原因呢？就是有的外道得到神通了、他得了神通了，得了什麼神通呢？比如得了天眼通了，得了天眼通的時候，他看見這牛死了，升天上去。哦！他就認為牛是能升到天上去，那麼就跟牛學了；說看見狗或者雞死掉了升到天上去，這個狗和雞能升天，那麼他就叫他自己或者叫他的徒弟，就是跟狗學、跟那個雞學，就做這些事情。

所以這個神通這件事，我們沒有神通的人，若聽說誰有神通，我們也很羨慕，我感覺有神通好，但是有神通也有這個問題。這些大阿羅漢或者佛，也是有神通，但是我們從經論上看，佛、菩薩、阿羅漢，不但有神通，還有一個明，還有個天眼明、或者說個宿命明、漏盡明，還有很多的明。佛的十號裡面一個明行足，他有個明。這就超過了神通的境界了。你光是有神通，還是不行的，就是發現了肉眼所看不到的事情，但是那件事究竟是什麼原因呢？就不知道。要是有了天眼明就知道了。說是那個雞、那個狗、那個牛死掉了，他升到天上去，並不是雞的行為、狗的行為、牛的行為能升到天上去的，不是。他這個雞、狗、牛，他這是一種畜生，是他前生作過惡、作了惡業、罪過的業力，使令他受這畜生的果報；他現在死了升到天上去，是他沒有作雞、沒有作狗、沒有作牛之前、多少生，做過功德，這個業力還沒有得果報，他受了罪報受完了，他這個功德現在發生作用了，所以升到天上去，是那麼回事。並不是牛的行為、狗的行為，能升到天上去。那麼有了天眼明就不會那麼糊塗了，不會那麼愚癡了。那麼這是說戒取、這個外道的這個戒取。

但是有的，我們看這個道宣律師的律的戒、律的註疏上，也另外還有一個意思。就是什麼呢？就是我們出家人受了戒，受了戒我們不去學習般若波羅蜜，我們只是去持戒，能夠很謹慎的、很恭敬的學習這個戒，能持戒，很了不起，真是很好，的確是了不起，但是你這樣執著，也叫作戒取。因為你只是這樣執著，對於得無生法忍，得聖道還是很緩慢的。佛法說是要持戒，要修定，是為幫助你得到般若波羅蜜的智慧，

你若般若波羅蜜加上戒，般若波羅蜜再加上定，戒定慧你能夠一起的報學習，那就沒有戒取的過失了。不過這樣講，就是更高一層的意思了。

身見、邊見、邪見、見取、戒取，這五個見合起來，就叫作惡見。這是六個根本煩惱。根本煩惱也解釋完了。其次，這「中二大八」也解釋過了，現在就是剩下了還有一個不定的心所，叫：悔、眠、尋、伺。這四個心所叫作不定。就是不決定。不能說他決定是善、也不能說他決定是惡、決定是無記，都不能說；但是通於善、也通於惡、也通於無記的，所以是這樣的意思。

這個悔，也叫作惡作。這個惡作，念惡（ ）作。作，就是這件事已經做完了，自己又不高興，不高興自己做得這個這件事，就是後悔的意思。比如說是我作賊了，偷人家的什麼、什麼東西，偷完了，偷的時候是一個貪心呀，偷人家的東西，偷完了以後又後悔了，就不高興自己做這件事，所以叫作惡作。那麼做有罪的事情後悔了，還是屬於善、還是屬於善法，那麼我懺悔、懺悔。也有的做了善事、做了利益人的事情，那做完了後悔了，啊！我不應該作這件事，怎麼怎麼的；我有錢，我自己不會用，我給他做什麼呢？或者是其他的種種利益人的事情、利益社會上的事情。那麼作了好事以後，心裡面後悔了，那是惡作，這也是悔的意思。或者是也不屬於善、也不屬於惡，這一類的事情作完了，後悔了，那就是叫作無記了。

眠，就是睡眠、睡覺。這個睡眠這件事，我們睡眠的時候，我們講過，就是前五識休息了，第六識也休息了，那麼就是睡眠，當然作夢也算在內、也算是睡眠。那麼睡眠這件事，在欲界的人類，乃至畜生，大家都有睡眠。在論上、在《阿毗曇論》上說，這個睡眠，因為我們要吃飯、又有飲食，他就是要睡眠的。所以天上、色界天以上的人，他們沒有這個段食了，所以他們不需要睡眠。所以要吃飯，他就是要睡眠的。另外，就是習慣了，你天天這個時候睡覺，那麼到這個時候就是得要睡，不睡不行，這是由習慣上來的睡眠。另外，就是放逸，就是歡喜睡眠，愈睡愈多，那就是由放逸來的睡眠。由飲食來的睡眠，不是很多。我們在《瑜伽師地論》上看，佛的意思，就是初夜、後夜不要睡眠。中夜的時候睡眠。那麼夜間分三時，晝三時、夜三時。這樣晝夜六時，用現在的二十四小時來分，一時就是四個小時，四六二十四個小時。若初夜、後夜不睡眠，只是中夜睡眠，那麼就是睡四個鐘頭，佛的意思就是四個鐘頭。如果你睡得太多了，那就耽誤你用功修行了，這個睡眠就是不對了，就是叫作惡了。如果你完全不睡眠，我們人是要有吃飯，並且也要用功修行，完全不睡眠，這個身體還不對勁，那也是不行。所以要睡眠，使令這個身體保持正常，就可以多用功了，這樣的睡眠，應該是屬於善的。所以睡眠也通於善、也是通於惡的，這是這個眠。

悔、眠、尋、伺，尋伺我們講過，就是玄奘法師他的翻譯就翻個尋伺，古的翻譯

翻個覺觀。這個心所法，它也是不定，也通於善、也是通於惡的。比如說欲、恚、害，叫欲尋伺、恚尋伺、害尋伺，這就是染污的，就屬於煩惱，就屬於惡。欲得尋伺，就是在你靜坐的時候，或什麼時候，你心裡面就是老是思惟色聲香味觸的五欲的境界，這樣的尋伺就是不對了。恚尋伺，就是和誰不對勁了，心裡面靜坐的時候應該用功，但是老想和人過不去的事情，心裡面憤怒。欲恚害，害的尋伺，就想要報仇、想要去傷害他，怎麼計算，出些惡主意，這樣子這個尋伺就不對勁了。如果你在靜坐的時候，你有出離的尋伺，不要思惟這個欲，思惟無常、苦、空、無我，就出離了欲了，你這樣子也就沒有欲，也沒有恚、也沒有害了，這個出離的尋伺。

這些《阿毗曇論》上說到這個修行人，有什麼尋伺呢？有親里的尋伺，出了家以後，忽然間想起來了我的父親、我的母親、我的哥哥、我的弟弟、我的姐姐、我的妹妹，他們都很好吧？我應該和他們在一起嘛，怎麼忽然間我離開了家裡，出家作和尚去、作比丘來了呢？就是親里尋伺，就想這個事。還有是國土尋伺，說是我原來住的地方很好嘛，天氣也不冷、也不熱，怎麼跑到這兒這麼冷的地方來了，就是老思惟這些事情。還思惟這個不死尋伺。不死，思惟我的壽命一定很長，我應該去拿起來筆、拿起書，寫幾本著作，流傳世間多好，我現在就光在這裡修奢摩他、毗鉢舍那，辛辛苦苦的，不要這樣子做，等我留一點名譽在世間，我再來修行，叫不死尋伺。意思是佛法是說，一口氣不來，就死掉了，說我要去還要去讀多少書，還要出幾本著作，你能保證你不死嗎？所以這個意思。就是以修行為重。《阿毗曇論》上，有這樣說法。

所以這個尋伺，通於善、也是通於惡的。不是決定是善、決定是惡。悔、眠、尋、伺，尋伺二個字，這個尋是不深入的觀察，概略的觀察，就叫作尋。深入的觀察就叫作伺。就是有深淺的不同、有粗細的不同，有這樣的不同的。

這樣子，這五十一個心所我們都完全講完了。是「相應心所五十一」，這個第六意識，他「五十一」個心所都是同他合作的。合作可是合作，也並不是說五十一個心所，同時都能出來合作，也不是。

善惡臨時別配之

「善惡臨時別配之」，就是善心所這個時候和心相應了，他就出來活動了。如果這個時候第六意識不清淨，那麼他就同惡心所、同他合作，出來活動，造這些不清淨的事情。是「臨時」，臨那個時候的所緣境的不同，就特別的去配合了。這個原因就是善心所同惡心所互相是敵對的。他們不能夠同時同這個心王合作的，所以一定是錯開的。

我講一個孔夫子的一個故事，你們聽聽！孔夫子周遊列國的時候，他到了陳國、到了陳國去。孔夫子到了陳國有個地方叫作蒲，到這個地方。到了這個地方，正趕上

這個地方的人叛亂，就是造反了。造反了，人就是都有很多的顧慮。孔夫子到這裡來了，孔夫子一看，你們這有這樣事情，孔夫子就不敢留在那裡想要走，就想要到魏國去。到魏國去，這個造反的這些人就反對他到魏國去，就同他說：你不可以到魏國去。如果你不去、我們就放你，你若去，我們對你不客氣，就扣留你，不准你動。孔夫子就答應說：我不去、我不去魏國。不去魏國，空口說一句話不行，我們要立一個契約，大家要寫出來文句，要簽字的。孔夫子說好。那麼就是這樣都發了誓、立了契約了。立了契約就放他走了。等離開了他們的勢力範圍，孔夫子照樣還是要到魏國去。到魏國去，孔夫子的學生子貢就說出來了，說是我們同人家立了契約，這個契約可以撕毀的嗎？孔夫子說：強迫的契約是無效的。

我看見了這個地方，我就想我們中國的聖人孔夫子是了不起的人，他會這樣子做事情。我想一想也有道理，不是我心甘情願的答應你，你逼迫我、強迫我做的事情，不是我心裡面同意的，所以是無效，也是可以、也是對的。

所以你就說我們佛法裡面說這個不妄語戒，這個不妄語戒我們從佛法的戒律上，你仔細地看，裡邊也是有點分別的，也有一個界線的，怎麼樣呢？就是我還是說一個故事。

這個大目建連尊者，他是神通第一。他神通第一，這個時候當時的那個地區天旱，就是很久、很久沒有下雨，沒有下雨，這個時候很多人就著急了，那麼就想什麼時候能下雨呢？盼望下雨。說我們都不知道，聽說目建連尊者是神通第一，我們去問問他吧。就來問他。問他，目建連尊者說：七天以後下雨、七天以後就下雨了。這些人說：七天以後還不是很久。就很歡喜，就盼望一天、一天的，到了第七天，到了第七天還是大太陽，沒有下雨。沒有下雨，這些人就議論，說：目建連尊者是他神通第一，什麼神通第一，他就是胡說八道嘛！

大家就在議論。議論，這時候很多的比丘都是托鉢乞食，所以到聚落裡面去，就聽見了這些議論，那麼就回來，這些比丘聽見了，就對別的比丘說，說目建連尊者說謊話了，他說：七天後下雨。沒有下雨，這是謊話，犯了妄語戒了，我們要作羯磨，要治他的罪。這個時候大眾僧也就打板了，大眾僧集會了、集會了，就找一位比丘請這個目建連尊者來。目建連就來了。來了，說什麼事情，說是什麼、什麼…，你說妄語了，說你要犯妄語戒、你要懺悔。目建連尊者說：我沒有犯妄語戒。

那麼你說犯；他說沒犯，大家在爭論，這時候佛的天耳通聽見了，佛就來了。佛在大眾僧裡坐下來，說是你們在爭論什麼事情，然後有個比丘就向佛如此如此的報告了一下，報告完了，就聽佛來評斷這件事。佛就問目建連尊者，說是你說謊話了，你當初有人問你什麼時候下雨，你當時用什麼樣的心情說七天以後下雨，你用什麼心情

說的？目建連尊者說：我是用真實的心說的，不是用欺騙的心說的，是用真實的心說。那麼佛說：若用真實的心說的，沒有犯妄語，所以不必治他的罪。

這個時候大眾僧有的比丘就說了，那麼為什麼沒有下雨呢？佛說：因為當時目建連尊者他用天眼通一看，是七天以後下雨。但是過了幾天以後，阿修羅到了第七天有雲來的時候，他用手這麼一搨，他就把所有下雨的因緣都破壞了，所以沒有下雨，這個故事就是這樣子。

這樣看呢，我看這段文，這表示你用欺騙心說話，到時候不能兌現的時候，這是妄語；如果是真實心，不是欺騙人的心，那不是妄語。你心裡面是這樣想，你嘴也這樣說，心口是一致的，那不是妄語。比如說是我和人約會，我過幾天我要去紐約，是用真實心說的，到時候有其他的因緣不行、不能去。不能去，這不是妄語，這事情有變化了，這就是這個地方有這麼一個曲折。是不是妄語，還有這麼一個曲折的。

性界受三□轉易，根隨信等總相連

「性界受三恒轉易」，這個第六意識他有的時候是善性，有的時候是惡性，有的時候無記性。這個性，他雖然通於三性，而這個三性是「恒轉易」，常是變化的。第六意識本身是無記的，他同善心所在一起活動，他就是善性的；同惡心所在一起活動，那麼就是惡性；不同善惡心所活動，同這個觸、作意、受、想、思，在一起活動，那麼就是變成無記的了。而這種善、惡、無記是隨時變化的。

「恒轉易」，常是轉變。「易」，也就是變化的意思，並不是說善心所就一直的是善，不是，他轉變。他前一剎那可能是善，第二剎那又可能是惡了；前一剎那是惡，後一剎那可能又是善了。所以我們這個凡夫的心，就是善惡常常的變化的。說是那個人是惡人，他是土匪，他有的時候也會有良心發現的時候，他也會有善心所；說是這個人真是一個有道德的人，在社會上很有地位，為社會謀福利，很怎麼怎麼好，他只要是凡夫，他也有惡心所，他隨時也會變化的。

說「界」，界也是轉易的，就是欲界、色界、無色界。欲界的人，他若修四禪八定，他也可能到色界天、無色界天上去啊！可是上界：色界、無色界天的人，他又不是永久的，他也是無常的，他也會死亡的。壽命盡了，他又會跑到欲界來，也可能的，所以這個界也是變化的。

這個「受」，苦、樂、憂、喜、捨，這些感覺。「性、界、受」這三個，這個受也是在變化的，有的時候笑了、有的時候又會流淚了，不是固定的，都是無常變化的，是「恒轉易」。其中我昨天是講過，這個苦受和樂受是前五識；憂、喜是第六意識，但是苦、樂也通於第六意識，也有這種講法。這個講法什麼講呢？就是現在這個第六意

識，他現在同前五識在一起活動的時候，外面境界的衝擊，有的時候苦、有的時候樂，所以第六意識也有這種感覺的。這個憂、喜二種覺受，就是可以說是過去的、或者是未來的，這樣子第六意識就具足了五種受。這個受都是常常變化的。

根隨信等總相連

「根隨信等總相連」，這個「根」，就是根本煩惱，貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，這根本煩惱。「隨」是隨煩惱，小隨、中隨、大隨，隨煩惱。這個「信」，就是善心所的十一個。這個「等」，就等於那個別境，遍行心所。是「總相連」，他們都是互相有連帶關係，也隨著變化的，也隨著這個「性、界、受」這麼起變化的，也不是固定的。今天就講到這裡。

動身發語獨為最，引滿能招業力牽。發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

昨天，「相應心所五十一」，我忘記了小隨煩惱的十個，十個小隨煩惱心所沒有講，我現在把它補充上。

這個頭一個是忿。忿，就是惱怒的意思，也就是恨的意思，也就是這個根本煩惱裡面的瞋。解釋這個隨煩惱的時候，曾經說過，這個隨煩惱是根本煩惱的等流性，所以它沒有別體，也就是那個瞋。這個忿，怎麼樣解釋呢？就是對於這一個人，不饒益的境界出現的時候，就是對他不利，對他有所傷害的境界出現了，他就憤怒，發脾氣了，這就叫作忿。當然發了脾氣可能會有行動，可能會舉手打人，開口罵人的事情也都可能的。

這個恨，是什麼意思呢？是結怨不捨，就是這個憤怒的心情，這件事已經過去了，但是在他內心裡面這個憤怒還在，還沒能棄捨。這就是有的人脾氣很大，但發了脾氣以後就沒有事了，那麼大家再見面還是好朋友；但是有的人不是，事情過去了，他的恨還是在，所以這時候叫作恨。

忿恨惱，這個惱是什麼意思呢？就是有恨的這個人，再見面了的時候，就想起來以前這個不饒益的事情，又發脾氣了，那麼又是有些傷害的事情出現了，就有可能又是打人，罵人的這些事情出現了，這叫作惱。這樣說忿、恨、惱都是瞋的意思，但是時間有長短。

在這個地方，我想說一件事，說我們出家人的事情，這件事是在滿洲國的時候，滿洲國、東北哈爾濱這個城市有個極樂寺，這個廟，我在那裡面住過幾天的。在滿洲國的時候，那裡有佛學院，當然那裡都是男眾，有一個年輕的出家人，忽然間這一天

就不正常了，不正常了就不能上課了，那麼同學就去問他。問，有的時候說話說得明白、有的時候說話也不明白，後來就有講經的法師來問他，那麼最後是問明白了，就是有點事情，什麼事情呢？就是另外有個女鬼來惱亂他，這個女鬼為什麼來惱亂他呢？這個女鬼說，在前一生的時候，這個出家人，他不是男的，他是個女的，是幹什麼事情的呢？就是走江湖的，就是賣唱、就是唱歌、跳舞、演戲這一類的事情，也可能有其他的節目，但是也就是一幫一幫的，也是一個團體、一個團體的。這個來惱亂他的這個女鬼，是另一個團體裡面的，也是這個做這種職業的人，但是他的喉嚨好。這個女鬼以前做人的時候，這個年輕的女人喉嚨特別好，所以他唱得非常受歡迎；那麼那個女人喉嚨差一點，他唱的沒有那麼受歡迎，所以他就是不高興，這就等於是嫉妒了。不但是內心的嫉妒，他又表現於外的態度非常好，和他作朋友。作朋友的時候，常在一起吃飯，就下了毒藥了，就把這個女孩子的喉嚨破壞了，破壞了以後就不能唱歌了，不能用喉嚨了，那麼他就等於是失業了，就憂鬱而死。

死了以後就是作鬼了，作鬼了，這時候才明白，啊，原來就是這位同行的給他破壞了，破壞了。可是這個時候，經過多久，這個人也死了，兩個人都死了。但是那個被破壞的這個他是做了鬼了；那麼這個人死了以後作了男人，而後出了家做了一個比丘。他就要來報仇，要來報仇這個就是忿恨，那麼這就是該有惱的意思。那麼他就經過多久吧，他說他們以前是在長江南北這個地區活動的，現在死了以後，跑到東北去了，跑去東北去託生一個男人出了家。那麼這個作鬼的這個女孩子找到他了。找到他來，初開始的時候，這個廟裡邊，他進不來。他要進來，這個哈爾濱極樂寺他說有護法神來保護這個廟、保護這廟裡面的出家人，不准他進來。他說最初很困難，但是這個護法神也不是二十四小時，時時的在那保護的，他也總是有個空檔的時候，他就進來了。所以現在的意思就是要報復。那麼這個同學的、或者法師就勸他，說是用佛法來勸他，說一些道理；是不可以，我恨他，我一定要搞死他。那麼大家又給他念經，又放燄口，總是不行，都是無效。後來就把這個比丘就送回小廟去了，送回小廟以後的消息就不知道了。

我是在滿洲國結束的時候才出家，所以這件事我是沒有趕上，但是親自在那裡讀書的一位法師知道這件事，他告訴我。所以這個忿、恨、惱的確是，這是個問題。那麼我們出家人當然是、雖然出了家，我們的這個戒定慧沒到那個程度，總還是有這些問題。

忿、恨、惱、覆。這個覆是什麼呢？覆者，藏也。就是我們自己做了一些犯戒的事情，造了罪了，隱藏起來，不給人知道，也不懺悔，不發露懺悔，這叫作覆。

忿、恨、惱、覆、誑。這個誑就是欺誑、欺騙人的意思，把自己罪過的事情隱藏

起來，表現於外的是有道德的樣子。為什麼這樣子呢？來欺誑人，自己為了名聞利養的關係，就這樣來欺誑人，這就叫作誑。

這個諂和誑，在《成唯識論》上的解釋、在其他書上的解釋，沒有什麼分別，誑和諂意思是一樣。

諂、憍。這個憍，就是憍慢。這根本煩惱裡面有個慢，這個就是那個慢的等流。這也是人的常情，自己有什麼長處的時候，他就憍，就感覺自己了不起，這是憍。

這個害，是什麼意思呢？和前面那個忿，恨、惱還不同。這個忿，恨、惱是有不饒益他的事情，他才忿，恨、惱。現在這個害是表示這個人沒有慈悲心，他就是對傷害別人不算一回事，當然是有這種人，是有這種人的。

嫉就是嫉妒，這個嫉妒的意思是不耐他榮，別的人有什麼榮耀的事情，比如學校裡面，他考試考了第一名，我就不高興了、我就不歡喜，或者有其他種種的人家有什麼優點，我就不舒服，我就恨他，總想辦法來破壞他，就像剛才講這個故事，就等於這樣的意思。

慳就是慳吝，或者自己有什麼資財、財富，對於貧苦的人、困難的人，我不肯幫助他，自己捨不得，這是財慳。法慳，就是自己學了很多的佛法，也不肯講給別人，不肯開示於別人，就叫作法慳。我們在律上看，還有個家慳，就有很多事情。這個財慳，自己有財富不肯救濟別人，將來容易受貧窮的果報。這個法慳，容易受愚癡的果報，將來沒有智慧，沒有記憶力，不能學習佛法。這是在五台山文殊菩薩的靈驗記上，也是有這麼一個故事的，這個故事，我現在不想講。

有這麼多的煩惱，根本煩惱，這隨煩惱。所有的凡夫，乃至到就是沒有入聖位之前，都是有煩惱的。入了聖位以後還是有煩惱，但是輕了一點。最究竟、一點煩惱也沒有，那唯有佛了。在我們出家人來說，這個事情，這是個問題，因為我們出了家，就不是在家人了，若和在家人一樣常有煩惱的發作，這是不應該的，所以我們應該常常的要修學戒定慧，這個煩惱逐漸地、逐漸地就調伏了，雖然沒有斷除去，但是它有若無，它不那麼明顯，心裡面比較太平了一點，那也是好一點。這就是要自己多…最好是靜坐，修這個奢摩他、毗鉢舍那觀、修這個我空觀、法空觀或者數息觀、不淨觀、修慈悲觀，就是佛說的這一切的法門。的確是很靈驗的，你常常的訓練自己，它就會有效，不過，若是沒有這樣，若不能修觀，那怎麼辦呢？發了煩惱的時候，到大殿、到佛前去懺悔，自己呵斥自己，那麼它他也能有效。

在這個滿洲國、我又提到滿洲國，有個道德會，道德會有個王善人，這個人他是不是講什麼大道理，但是非常的實際，尤其是這個鄉村裡邊，或者是年老的夫婦，年輕的夫婦，家裡面有很多的問題，都去找他去，他就說出來一些有用的辦法，你若

肯做，就會有效。其中有一樣就是發脾氣，人自己知道不應該發脾氣，但是做不得主，境界一出現，就是憤怒，就去問他，說怎麼辦呢？他說出個辦法來。他說你到一個空曠的地方，不要叫別人看見，也不要讓別人聽到，你自己呵斥自己，自己打自己，一天做它二、三次，做它三天到七天就有效，自己就不發脾氣了，性格就調柔了很多。

我們出家人如果肯這樣做，也是可以。不然的話，那不妨就是觀一切法空、無我、無我所，自己也是空的，對方也是空的，那麼向誰發脾氣呢？也就自然沒有事了。不過還是佛法的方法是最徹底的，最究竟的。道德會的這位王善人的辦法，雖然不徹底，但是能治標，也不妨試一試的。這是「相應心所五十一」，小隨煩惱十，解釋完了。

動身發語獨為最，引滿能招業力牽

「動身發語獨為最，引滿能招業力牽」，這是說什麼呢？是說這個第六意識，他究竟有什麼作用呢？說這個問題。他的作用就是造業招感果報。能造業，造了業以後就招感果報，就享受他的果報。或者是苦，或者是樂。造業是他，享受果報也是他，自作自受，這個意思。

「動身發語獨為最」，這個我們前面講過第六意識這個意業，是造業的一個根本。這個身體，身業，「動身」就是身業。「發語」就是語業，發出來種種的語言。「動身」，身體有所動作，或者是善，或者是惡。身體本身自己是不會造業的，語言本身也不能造業，要誰來動這個身，來「發語」呢？就是第六意識。第六意識來「動身發語」，才能造業的。這個時候這個身語也就是造業了，這樣說真實的造業者就是第六意識，就是這個思心所。身語只是造業的一個工具。比如說有人拿刀去殺人，刀它自己不會殺人，是人用這個刀去殺人，刀是殺人的器具；說是第六意識去造業，身語他不能造業，但是他是第六意識造業的一個具，一個工具。

是「獨為最」，這個造業這件事，只有第六意識是最殊勝的，最強的，前五識隨順第六意識也是造業，但是他只是次要的、間接的，他不能自主的去造業；而第八識、第七識若和第六識對比來說，阿賴耶識和第七識是不造業的，他不能去殺盜淫妄，不能做這些事情，也不能做善，也不能做惡的，他也不能。所以說末那識和第八識是不造業。

但是在八識，在阿賴耶識和末那識本身來說，他也有多少業。第八識能夠持種，能夠攝持無量無邊的善惡的種子，那麼這就是他的作用，第七識他能執著有我、執著有我，這也是他的一種作用，所以也是造業，但是「動身發語」來說，唯有第六識是最強勝的。

說「引滿能招業力牽」，造了業，這個業又有不同，有引業，有滿業的不同。這個

引業也叫作總業，滿業也叫作別業，有總別的不同。

這個引業怎麼講呢？就是第六意識所造的業力裡邊，最強有力這個業、最有力量這個業，這什麼意思呢？就是這個業有力量能引導這個人、這個眾生到天上去，你力量不夠就是到不了。比如說是這個造罪業來說，造了殺業，多數是能引這個眾生到地獄裡邊去；那個盜業、偷盜的罪業，能引導這個眾生多數是到餓鬼道裡邊去了；這個淫欲的罪業，多數是引導眾生到畜生的世界去，受畜生的果報。就是這個業，它非常有力量，能引你到天上去，或者是人間，或者是三惡道去，我們若能夠修五戒十善，當然就在人間或者欲界天；若是修四禪八定，那就引導你到色界天，到無色界天去了，所以這叫作「引」業。

這個「滿」業是什麼意思呢？滿業也叫作別業。比如引業，引導這個眾生到人間來受人的果報，受人的果報的時候。受人的果報的時候，這個滿業是幹什麼呢？滿業就是受人的果報的時候，有各式各樣不同的情況，都是由滿業招感的。比如說大家都是人，而這個人的壽命長、那個人壽命短，這個果報是由誰來做的呢？是由滿業來的。或者這個人他很富貴，這個人很貧賤，那是怎麼回事呢？也就是由滿業來的。有的人相貌美一點、有的人醜陋一點，這是怎麼來的呢？也是由滿業來的。這些不同的情況，都是由滿業造成的。

《成唯識論》上說一個譬喻，說是引業，好像師傅做一個模型，或者畫這個圖畫，畫出一個大概的輪廓，這個徒弟去添彩，在這個輪廓上再加上顏色去畫出來，畫出來很明顯的。假設畫個人，他的眼耳鼻，或者他的身相，各式各樣都很明顯的畫出來。這個添彩，用種種的彩色添上去，這就是譬喻滿業；畫一個模型，那就是譬喻引業。

這個引業和滿業比較起來，引業的力量強；滿業比較弱，雖然微弱，可是也是有力量得果報的，這是引業和滿業的不同。若是到天上去，和人間是不同了，但是也有「引滿」的不同。就是同樣是天，他們的福報也有大小的不同，也是不一樣的。就是到地獄、餓鬼、畜生的世界，他們受那個苦惱也有輕重的不同，時間也有長短的不同，所以這還是有「引滿」的不同。這引業和滿業能招感六道輪迴果報的，當然這種果報，這種業力就是第六意識造的。

「業力牽」，眾生在六道輪迴的時候，究竟是怎麼回事呢？就是你的業力牽引你到還裡、到那裡去，如果沒有這個業力就沒有這件事。這是說第六意識他有這種作用。

而第六意識的作用，他也有了別、觀察的作用，現在這個文上是說他的業力。剛才也說過，還有得果報，受苦受樂也是第六識，前五識也隨著受苦受樂，但是前五識的時間短，他是一剎那就過去了，還是第六意識受苦受樂的時間久。

發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠

前面這二個頌是說第六意識在有漏的世界，這種染污的境界；這底下這一個頌是說第六意識修學佛法了，他相信佛法了，他用功修學聖道了。修學聖道以後的情形，怎麼樣呢？也說一說。

「發起初心歡喜地」，就是他相信了佛法，他就由資糧位、加行位，就到了見道位了這樣子。這個第六意識，我們所有的相信佛法的人，我們去學習佛法，當然是由眼識、耳識…前五識有幫助，主要就是第六意識。第六意識學習佛法，一開始就是資糧位，或者說是外凡位，再進一步就是加行位。加行位或者說為內凡位。資糧位就是準備的階段。初來到佛教裡面有了信心了，有多少信心，然後就是學習佛法，就是從語言文字上的學習佛法、學習一些修行的方法，也做一些善事的功德，這就是準備的階段，叫作資糧位，也叫作外凡位。

外凡位是什麼意思呢？雖然他信了佛，他在學習佛法，但是他還是個凡夫。凡夫，他是怎麼一個特性呢？就是向外攀緣。比如說我們拜佛，我們雖然沒有証聖道，但是我們現在也拜佛，總是認為佛在那邊；我們讀經，有一部書，這白紙黑字；我們到廟上去，喔，這個廟上是這樣子，心中是向外攀緣，這向外攀緣並不是說不好，因為這個準備的階段就是這樣子。

加行位就是準備好了，就是努力地開始修行了，開始修行了的時候，他的特徵是什麼呢？就是內、向內，不是向外攀緣的，是向內來用功修行。向內來用功修行，這個內或者說是自心，常常的看自己的心，這就是用功修行。我們是生於末法時代，我們沒有看見佛，佛法時代的事情已經過去了，但是從印度翻譯過來的經論上看，我們也可以知道佛在世的時候，這個比丘是怎麼樣用功修行。比丘用功修行，主要就是聞思修了，就是修這個四念處觀；不像我們上早殿就是念，念，我把大悲咒念會了，把彌陀經背會了，把楞嚴咒念會了，就是念，就是用這種方法算是修行。但是佛在世的時候，我們從經本上看這比丘修行不是這樣子，是什麼呢？就是修四念處觀、主要就是修四念處觀，或者一開始修數息觀，或者修不淨觀。早晨起來也好，晚間也不能就睡覺，也還是修這個。除了去乞食之外，一天就是經行、靜坐；靜坐、經行；再不然就是聽佛說法，然後就是修四念處觀，是這樣子用功修行的。

我們從外表上，從事實上，佛在世的時候，很多的出家人，也有很多在家居士得聖道了。佛滅度以後五百年，說是正法住世，或者是一千年說正法住世，也還有些人得聖道，也很多。一千年、一千五百年、二千年以後，逐漸逐漸就少了、逐漸的就少了。得聖道的就少了，可也不能說一個也沒有，但是少了。那麼就是可以知道這修四念處能得聖道，我們可以肯定的這樣說了。

這時候這個內凡、這加行位就是努力地去修四念處觀，不向外攀緣。這個內字，也可以說是個理，這個個理字怎麼講呢？就是他用功修行的時候，他從聞思得來的智慧，常去觀察這個道理。若說這個道，就是向道上會，他心裡面他靜坐下來，眼精閉上，他去觀察修這個四念處；他就是經行的時候，沒有閉上眼精，他向外看見什麼境界，也能向道上會、向道上會。這件事，我認為非常重要，非常地重要，就是你遇見什麼境界，你不要隨外邊活動，不要隨他轉。這禪宗的語錄上說：你不要隨那個老和尚的舌頭轉，不要。就是這話什麼？就是他說話是一回事，你總是要向道上會，你不要、不要變動。

其實我們一般的人，就是隨著人家的舌頭轉，人家說我好就心裡歡喜；若呵斥你幾句就不高興了，這就是隨人家的舌頭轉，是這麼意思。但是現在這個修行的位次，可以給這個名字一內凡，他雖然是凡夫，但是心不向外攀緣了。你說的話不能轉動他，他能向道上會。你能有這麼一個程度，就叫作內凡、就叫作內凡了。常能夠向道上會，修這個四念處觀，忽然間有一天，你得無生法忍了，就見道了、見到這個真理了，不是口頭說的，不是聽別人講的，是你自己內心裡面發出來一個光明的智慧，在心裡面有燈了。這個心燈，心裡面不黑暗了，有一個光明的智慧，把這個真理是什麼現出來了。那麼這個時候，心裡面得大歡喜，那麼叫作「歡喜地」。

「歡喜地」，這裡面大乘佛法和小乘佛法不一樣。小乘主要是修無我觀、修不淨觀也是很重要，那麼在見道的時候，一定是觀察色受想行識無我、無我所，是這樣。大乘佛法也須要有無我觀，但是同時也能觀一切法空，所以有我空、也有法空。這個時候就是見道了，見道了這個時候得大歡喜，所以叫作「歡喜地」。也有的地方叫作極喜地，歡喜到了極點，所以叫作極喜地。

這個地方就是關係到煩惱的問題，我們的煩惱可以分成二類：一種煩惱是分別生起來的煩惱，你不要這樣分別，這個煩惱就沒有，比如說是我們執著有我，執著有我，是由自己的虛妄分別：有一個我。比如說他會想，這船能在海裡面走，這個船很有用，但是一定有個造船的人、一定有個造船的。那麼說我們這個身體色受想行識，這樣子、那樣子，但是應該其中有個主宰者、有個主宰者的。說是船，有一個造船者，還有一個船長來統治，來指揮它；說我們這個色受想行識有一個創造者，也有一個指揮者，有個主宰者，那麼這個就是我嘛！這樣子思惟，他會從世間上其他事情的情況、形相，分別出來，逐漸的分別，會想到身體有一個我，那麼這就是由自己的虛妄分別有的。另外一種是跟別人學的，跟老師學的。老師教你，告訴你，怎麼怎麼樣有一個我的，那麼這就是分別有的煩惱。

這個俱生就不是，不須要別人教，也不須要學，與生俱來的就有這種煩惱，就是

任運地就會有這種煩惱，不須要去作意分別，任運。這個我執，執著有我也分這麼二種。有分別有的，也有是俱生而有的。在見道的時候，就把這分別來的我執沒有了，這個俱生而有的、任運而有的這種我執還是有的、還是有的。所以初果、二果、三果還有這種任運而有的我執，還是有；阿羅漢就沒有了。

另外所說的這個法執，就是色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，這一切、一切的境界，乃至佛菩薩。我們對於世間上的一切法，我們凡夫都是有執著，這裡邊也有分別而有的，也有俱生而有的，也有這個分別。

在初歡喜地的這個時候，是分別而有的我執、法執都斷掉了，這個俱生的我執、法執還是有的。

「發起初心歡喜地」，這個話是什麼意思呢？就是我們在凡夫的時候，我們這個第六意識是「動身發語獨為最，引滿能招業力牽」。但是若是修學聖道，得成聖道的時候，轉識成智，第六意識就變成妙觀察智了。這個妙觀察智什麼時候才出現呢？就是「發起初心歡喜地」，就是在初歡喜地這個時候發起來的，才出現的，出現這個妙觀察智的。我們凡夫的心，當然無始劫來就是這樣子，要到聖位的時候，就是在「歡喜地」這個時候是「初」，一切聖人在「初歡喜地」這個時候開始的，誰是最初的聖人？就是「初歡喜地」的時候，是聖位的開始，最初的這個時候，所以叫作「初心」。到這個時候，「初心歡喜地」的時候，這個妙觀察智出現了，所以叫作「發起初心歡喜地」。

這個妙觀察智，這個智慧，他也是通於根本智，通於後得智的。你見到真理了，那一念無分別的清淨無漏的智慧，就是根本智。等根本智成就了以後，自然會得到一個後得智。這個後得智我們講過，就是有分別的，他是能夠通達了無量無邊的佛法，當然還是有限度，你還沒有成佛嘛。通達了無量無邊的佛法；能為眾生宣揚佛法；也可能現出種種的神通道力，能夠廣度眾生的，這都是妙觀察智的作用。這個妙觀察智，能通達一切法的自相、共相的不同。

『自相』這句話怎麼講呢？就是這件事它本身有這樣的相貌，其他別的法上沒有。比如說地水火風，地是堅相，堅固的意思；水是濕；火是熱；風是動相，那麼這就是每一法上有它本身的特別的一個相狀，那就叫作自相。

這個『共相』就是所有一切法，共一個相貌。比如說一切有為法都是無常的、都是無我的、都是空的，這就是共相了。這也有多少種的解釋法。

妙觀察智他都能通達、通達一切相，得到「初心歡喜地」這件事，也是各式各樣的，有的菩薩他的定（信進念定慧），這個定的善根強，他可能先得定，而後得初歡喜地，這樣的菩薩可能就會有神通了；有的人這個智慧的善根特別強，定的善根沒有那麼強，他就是先見聖道，先得初歡喜地，而還沒有得定，也有這種情形。比如說是我

們從阿羅漢的情形就看出來，有的阿羅漢是沒有得阿羅漢的時候，他很有學問，說是在家人出家了，他很有學問的，那麼得了阿羅漢的時候，那這個阿羅漢就情形不同；有的阿羅漢，原來在家的時候沒有讀過什麼書，出家以後就是修四念處，也得阿羅漢了，但是他的辯才就不如有學問的好，也是有這個情形。而菩薩也是一樣，也種種的情形不一樣，種種的這樣子。

那麼現在說，「發起初心歡喜地」，這妙觀察智在這個時候出現了，那麼他是也就不同的，也是不一樣。

「俱生猶自現纏眠」，發了初心歡喜地，成就了妙觀察智，這個時候很好了，但是還有所不足，他這個俱生的煩惱還存在，「猶自現纏眠」。這個「纏」怎麼講呢？這個「纏」就是纏縛，這個是煩惱的現行。這個纏字，就是煩惱活動出來的時候，他能纏縛你。雖然你得初歡喜地了，或者二地、三地、四地，你是得無生法忍的菩薩了，但是這個俱生的煩惱還會出現，出現來纏繞、纏縛你這些聖人，這聖人還有煩惱的纏縛，還有這個俱生煩惱的纏縛的，所以這叫作「纏」。

「眠」，這個「眠」是什麼意思呢？就是煩惱的種子，煩惱的種子為什麼稱之為「眠」？就是沒有活動的時候，就好像睡覺了，所以叫作「眠」。《成唯識論》上解釋，就是『隨逐有情，眠伏藏識』。這個煩惱的種子一直的同你不捨離，同你不分開的。『眠伏藏識』，就是它不動，它潛伏在阿賴耶識裡面不動，但是隨時它會睡醒的，醒了它就會活動。所以得了無生法忍的菩薩，他有時候入定，或者是欲界定、或者是未到地定、或者是四禪八定，他一入定，把這個四念處觀，這個妙觀察智一現出來，這是無漏的、清淨的境界，這煩惱種子就不動了、不活動，就潛伏在那裡，就是睡覺了。但是初得無生法忍的菩薩，他不能常入定的，他總是要出定，就是出觀。有時候出觀、有時候入觀，出觀的時候，他眼耳鼻舌身意就同色聲香味觸法接觸了，接觸有的時候就會失掉了正念，這個俱生煩惱就現出活動來了，所以還有這個纏眠的事情，它會現出來。這樣子就表示他的道力還不是太圓滿，但是他是聖人了。

所以我們凡夫，也有的人說你出家這麼多年了，你還有煩惱，是的，不要說是凡夫；連聖人都還有煩惱。所以我也在想，我們出家人有時候不對，我們出家人自己也會議論、譏嫌，在家居士也會議論，啊！這個法師怎麼、怎麼的，議論也有好處，你譏嫌他也有好處，警惕一下，哎呀！我不可以放逸，在家居士會譏嫌我，所以在家居士也有了功德；但是也有點過夫，就是什麼呢？不容易，煩惱不容易斷的，不是容易斷的。說是我們看佛菩薩對於眾生的看法，佛菩薩怎麼樣看法？我們從經論上看，當然佛菩薩呵斥這些佛教徒，啊！你不可以有煩惱，你怎麼樣用功修行，當然是應該這樣講，不然的話，這放逸的更厲害了。但是我看佛菩薩的意思，只要你能種善根，佛

菩薩就歡喜了。他雖然是造了一點罪，但是不要緊。

我這個話說得好像有過失了，造了罪要受果報，但是他有善根，他這個罪也可能先受果報、也可能不受果報，他的善根一發生作用了，就能見佛聞法、得無生法忍了。如果說這個人很好，他也很規矩，但是他不栽培善根，不學習般若波羅密，那就有問題，佛菩薩在心裡面對他還是很擔心的。因為你沒有善根、你沒有無漏的善根，你很難見佛聞法。見佛聞法，你未必就有信心，你若栽培善根了，哦！那就不同。他見佛的時候，他有善根，他就和佛法有緣，和般若波羅密有緣，他就能夠繼續栽培，所以容易得聖道、容易得聖道了。所以說我這個意思，說是出家人不對了，我們譏嫌他，也有多少好處、也有多少好處；但是想一想，他若栽培善根了，你還不能輕視的、你還不能輕視的。

所以這個地方說，「發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠」。這個「歡喜地」的聖人還有這個問題。

遠行地後純無漏，觀察圓明照大千

這個我們凡夫，如果是懈怠的時候，自己有了煩惱，自己不在乎，自己也不努力，還是馬馬虎虎的，去把這光陰都空過了。但是聖人可不是，聖人他自己知道，常能反省自己，我這個臉上有個地方有點不淨，我要趕快把它洗了掉它，聖人常能知道這件事。所以他就能夠努力的去修行、能夠努力力的修行的。修行，他就會由歡喜地就到二地離垢地、三發光地、四燄慧地、五難勝地、六現前地、七遠行地，就逐漸的一地、一地向前進。

向前進這件事經論上說，三個阿僧祇劫。就是從開始，這外凡不算，就是這個內凡，就是叫作勝解行地。這個勝解行地，就是他學習佛法得到勝解了，就是對於佛法有深刻的認識了，他對於佛法的信心很堅固的了，那麼根據自己所理解的佛法去發心修行，因為還沒有見到真理，所以要靠自己的解去修行。這一段時間在經論上看，要一大阿僧祇劫的，這麼長的時間，那麼就到了初歡喜地了；由初歡喜地到七遠行地，又是一大阿僧祇劫；由八不動地到十法雲地的時候，又是一大阿僧祇劫，就是三個阿僧祇劫，要這麼長的時間。這個菩薩成佛的時間要這麼長，他的原因就是他有大悲心，他常去廣度眾生；他又要去學習佛法。佛法不是那麼短時期就能學完的。

《大智度論》說，連這個彌勒菩薩、等覺菩薩也還要向佛學習的，還有這種事情。那麼他要自己學習無量無邊的佛法、也要修行、要廣度眾生，這個時間要很長久，所以佛菩薩有無量無邊的福德智慧。那個大福德、大智慧怎麼來的？就是長時期的修行來的。那和這個阿羅漢不同。阿羅漢說他不須要那麼長時間，他就得阿羅漢道了。

其中有一件事，就是從什麼時候開始來計算第一個阿僧祇劫，開始計算劫。這在《攝大乘論》上就說出這麼幾句話：『清淨增上力，堅固心昇進。』，要具備這個條件。這個「清淨增上力」，這個「清淨」是什麼呢？「清淨力」就是有善根的人。有善根，怎麼知道是有善根呢？他能夠對治煩惱，知道自己有煩惱，他能發心對治它，他不放縱它。能對治煩惱，這叫做清淨力。

這「增上力」是什麼呢？就是發廣大的願力，他能發廣大的願力。發這個願，種種的願力，各有各又不同了。這個願是什麼呢？就是他能夠容易能遇見善知識。發這個願的時候，能容易遇見善知識。有的人親近善知識很容易；有的人親近善知識很難、很難的。因為自己是個凡夫，會看見了一點原因，就不高興了，就同善知識分開了，這個事情也是很常有的事情，那麼就是困難，自己親近善知識，很困難、很困難的。有了廣大的願力，有的我們在《高僧傳》上看，有高僧發願：『我要童真入道』，他發這麼個願，這也很難得的。

『清淨增上力，堅固心昇進』，這個「堅固」是什麼意思呢？他能夠對治煩惱，實在就是修行了，修四念處觀就對治煩惱了，那麼也能遇見善知識的指導。他不斷的用功，但是會遇見困難的，會遇見惡知識的、會遇見種種的障道因緣的，但是他不退轉，所以是堅固。他的道力還是很堅固、不動，那麼叫作堅固。

「心昇進」，就是自己能夠修四念處觀，又能得到善知識的教導，能夠不退轉，繼續地修學佛法，那麼這個佛法的善根繼續地的「昇進」，向前進步。

那麼你若能具足這樣的條件的時候，這個時候，這第一大阿僧祇劫就可以開始計算。這在《攝大乘論》上有這個話。這樣要到一個阿僧祇劫才能到初歡喜地的，又開始第二個阿僧祇劫圓滿的時候，就到第七遠行地了。

這上面說「遠行地後純無漏」，這個「遠行」怎麼講呢？修行的事情是這樣，不是純是無相的，所以叫有相行的菩薩。這個無相行就是要到了第七遠行地以後這個時候，在他這個正念、這無分別的智慧一現起的時候，一切相皆不現前了，就入於無相的境界，而這種境界能不間斷的一直相續下去，能這樣子。這樣子，但是他還是有功用，就是自己要加上力量，要注意，叫作有功用，才能夠保持無相行的境界。若到第八地的時候，就不須要特別地努力，就是任運地、這無分別智、無相的無分別智任運地能相續下去，所以那個時候叫作無功用了。第八地就是不動地，就無功用了。這個無功用，要到佛才圓滿，只不過第八地就開始無功用了。

「遠行地後」，這「遠行地」就是到了有功用的最後邊、有功用的最邊了，所以叫作「遠行」，同這個有相的行遠離了，這是一個意思。其次，他能超過阿羅漢、超過這個阿羅漢的境界，因為阿羅漢還沒能說是一直地無相行，還沒能這樣，這就是叫作遠

行地的意思。

這個「地」字、地字怎麼講呢？「地」字，在這個《入中論》上有個解釋，就是大悲心和這般若的智慧和合起來，叫作「地」，這個解釋，我認為好。就是菩薩因為有大慈悲心，加上般若的無相的智慧和合起來，他能夠引發出來無量無邊的功德。菩薩廣學佛法、廣度眾生，都是從這二個清淨心裡面發出來的。這個地能生長萬物，能夠荷負一切萬物，那麼大悲心和般若波羅密能發出無量無邊的功德，能積集無量無邊的功德，也能夠荷載無量無邊的功德，所以叫作「地」。

「遠行地後純無漏」，這個「遠行地後」就是第八地，第八地這個時候純是無漏的了，就是三界的煩惱完全都降伏了。有的菩薩假設他是阿羅漢，他忽然間發大菩提心了，那當然三界的煩惱完全已經斷除去了，他這個時候也是「純無漏」。要是原來最初就是菩薩發菩提心、修行的菩薩，菩薩有一件事，就是『留惑潤生』。就是對於這個煩惱，他不完全斷除去，就是把這個種子還要保留，只是不叫它活動，種子還保留。保留做什麼呢？『潤生』，就是幫助他在三界裡面受生，可以去度化眾生去，有這個說法，這樣子他也就緩慢了。現在這個地方是說「純無漏」，就是到第八地的時候，這個第六識完全是清淨的了，他裡面一點煩惱也沒有了，當然第八識還不是純無漏，因為裡面還有煩惱種子。

那麼第八地是「純無漏」的了、也是無相的、又是無功用的，這個時候他的妙觀察智和初歡喜地的時候就不同了，所以這個更進一步的圓滿了，所以叫作「觀察圓明照大千」，他能夠觀察一切法的自相，共相；觀察一切眾生的根性；觀察一切眾生的煩惱是厚、是薄；善根是深、淺；種種的因緣，怎麼樣才能得度，這一切事情，一切、一切他都能觀察。他能有大辯才，能夠有大神通，種種方便的廣度眾生，所以叫作「圓明」。「圓明」就是圓滿的光明，但是他只是他第八地的圓明，比第七地、第六地他是圓明；若是第九地、第十地，到佛，那麼當然不能說他圓明的。「圓明照大千」，他的智慧能觀照大千世界一切眾生的境界，去廣度眾生去。

這個大千世界，是怎麼說呢？就是一個太陽所照的世界，叫作一個小世界。一千個小世界，叫作中千世界。一千個中千世界，就是一個大千世界，這叫作大千。有的經論上說，佛是能廣度一切眾生的，但是一切眾生各有因緣，有的眾生同這個佛有緣，有的眾生同那個佛有緣，所以就不能說一位佛度一切眾生。所以有無量無邊的佛，度化無量無邊的眾生了。這位佛就在這個世界度化眾生；那位佛在那個世界度化眾生。但是有的時候，一切佛也會集會到一個世界來的。現在是說菩薩、說這個第八地菩薩，他的妙觀察智能觀察圓明照大千，普照一切世界、度化眾生的。

我昨天本來就想講一個故事，但是沒得講，我今天想講。是佛在世的時候，波斯

匿匿王他有一個女兒，叫作賴皮。這個女兒生來以後，非常的醜陋，有十八醜，那上面說。那麼這醜陋的，令人看上去很驚的，不像一個人似的，所以波斯匿王為這件事心裡也很不快樂；但是是他的女兒，他總是還照顧她。但是年紀漸漸大了，也要是嫁給人才行的。那麼怎麼辦呢？他就想出個主意來，就是託人去找一位富貴人家的孩子，現在沒落了、貧窮了，或者是做乞丐了，找這樣的人給她作丈夫。果然也就是找到了，找到了。波斯匿王就把他叫到去後面，他的花園裡邊，沒有人看見的地方。就對他說，說是我有一個女兒特別的醜陋，現在想要給你作妻。我的條件，我給你特別地造一個別墅，給你很多的財富，也要請你在政府裡作官，給你那麼多條件，你同意不同意？這個長者子、這個貧苦的人，就給這波斯匿王跪下來。大王，你不要說你的女兒，你要是拿個狗來送給我，我都是要了，何況是你的女兒。當然這個事情就是成了，就是這樣子，這件事就做好了。

做好了，波斯匿王告訴他，你要把你的太太鎖在深深的屋子的後邊，不要叫她出來給人看見，你這個鑰匙你要注意拿住。這樣囑託了以後，他也不能夠老是在家裡，他也時常要出來參加這些大的集會。那麼這個有錢的人和有錢的人是朋友，大家常常有集會。集會的時候，年輕人總是有太太的，總是太太也一起來的。常常見面大家都很熟了。唯獨是這一位，大家知道他的太太是波斯匿王的女兒，但是他就是不帶來，那怎麼勸他把太太帶來，他也是不帶來。愈不帶來、人家愈注意，就是出來一個主意，說是我們什麼、什麼時候我們集會的時候，大家都要帶太太來，如果不帶來的話，要罰他多少、多少黃金。到時候他還是一個人來，也是不帶太太，你罰黃金、我就給你黃金。一次、二次、三次，他都是不帶來，人家就說這怎麼辦法？我們還是想辦法。這個地方暫且不提。

這個賴皮的先生回到家裡就對他太太說，我常常出去參加人的集會，被人家罰了很多的黃金，是怎麼、怎麼原因，所以我不能帶你出去就被人罰，就說這個話。一說，這回他的太太心裡很痛苦、很難過。這一次心裡就想，我父親信佛，釋迦牟尼佛大慈大悲，我這樣苦惱，是不是也可以求於佛嘛！那麼這一天，她先生出去參加集會去了，她在家裡就是拜佛，向佛懺悔。懺悔，忽然間就看釋迦牟尼佛從這個地裡面出來了，這個出來很慢。這個頭髮先出來，出來，她一看見佛真是來了，心裡面非常歡喜。她這一歡喜，她這個頭髮，這個面貌，漸漸就變了；佛最後完全這身相都出來了，她的身相完全也變了，變成像那天女似的。佛也為她說法，然後佛就走了。

走了，這個時候，我們就提到他先生參加集會了，那些人出了個主意，怎麼罰他，他也不帶太太來，我們不要緊、有辦法，勸他喝酒，把他灌醉了。灌醉了以後，就翻他的身體，把他的鑰匙拿過來了。拿過來，這幾個人就到他家裡來，就把他的門開開。

一開來看，他的太太這樣子，哎呀！不得了，怪不得，他不帶來，這是天上的人。所以又把門鎖上了，又回來了。回來了，他這時候酒還沒醒，就把鑰匙就交還帶在他身上。過了一會兒，他醒了，還不知道怎麼回事，那麼他就回家了。回家一開了門，一進去，一看有這樣的女人，說妳是誰？說我就是波斯匿王的女兒賴皮，你就是我的先生。說是妳以前不是這樣，怎麼忽然間這樣呢？她就如此如此的一說。那麼心裡非常歡喜，就到波斯匿王那兒報告，說你女兒要來看你，波斯匿王說不要、不要。這個時候，他說，不是啊，你女兒今天和以前不同了，他像天上的女人似的。啊，是那樣子，怎麼回事情呢？他也這樣報告了。說是那這樣子，我們都去見佛。就坐著車，就到佛那兒去集會、見佛。

拜過佛，這波斯匿王就問佛，說我這個女兒生來的時候，這相貌的醜陋，那是不可以說了，不像人樣了，看見了心都是痛。今天為什麼佛慈悲，加持她，她就會轉變了呢？像這麼樣的莊嚴，像這樣的美呢？佛說過去是有事情的。過去的時候，她是一個大富長者的女兒，這個時候有這個辟支佛，常到她家來乞食。這個辟支佛的相貌非常的醜陋，看上去是不好，令人心裡面不舒服。而那個大富長者的女兒，辟支佛來的時候，總是她給他那個飯菜來供養這個辟支佛。但是供養的時候，她又罵這個辟支佛，就說你怎麼樣的醜陋，怎麼、怎麼不好，就是用種種的形容詞罵他，但是她還是供養他的。說是因為她這樣的關係，她五百世，多少世相貌醜陋，但是總是還是出生在富貴的人家。因為她還供養辟支佛，所以又能遇見佛，她能生懺悔，這果報就轉了，所以今天又能這樣的美，由醜陋又變成個美。

這件事，我們在這個文上看，「動身發語獨為最，引滿能招業力牽」，都是自作自受。這個自作自受，人的相貌莊嚴，在六波羅蜜裡邊，當然你布施波羅蜜、戒波羅蜜、忍波羅蜜、精進波羅蜜、禪波羅蜜，般若波羅蜜，你都能夠修學，當然這是相貌一定會莊嚴了，但是其中這個忍波羅蜜有點關係，我們若不能容忍，常常的發脾氣罵人，你的相貌就是醜陋。如果你能夠容忍，對於別人有什麼不好，或者自己的利益有受到損害，你也容忍、不發脾氣，你的相貌就會莊嚴的。所以這個忍波羅蜜應該要學，應該要修行，應該要學習的。

**帶質有覆通情本，隨緣執我量為非；八大遍行別境慧，貪癡我見慢相隨。
恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷；四惑八大相應起，六轉呼為染淨依。
極喜初心平等性，無功用地我恆摧；如來現起他受用，十地菩薩所被機。**

這是第七識的頌，第七識的頌，前五識和第六識已經解釋完了，第七的頌也和前面的頌有同樣的意思，是先說明有漏的，後說明清淨無漏的識。

帶質有覆通情本

第一句「帶質有覆通情本」，這是說這個第七識他所緣的境界。前面講過，所緣境有性境、帶質境、獨影境，這三種所緣境。第七識他是那一個境呢？是帶質境。第七識他是緣第八識的見分。這第八識的見分，就是第八識的明了性。第八識他也有所緣慮的境界，就是根身、器界、種子，那個能緣慮的就叫作見分。能緣慮的這個了別性，和前五識、和第六識、第七識有點不一樣，就是他是相續不斷的；第六識有的時候是善、有的時候是惡、有時候是無記，但是第八識不是，第八識他是無記，不是善、也不是惡，他這個無記性的境界是不變異的，而且是常相續的。第七識就是緣慮這個明了性，緣的時候，他就認為這個就是我的本體。他這樣子緣慮的時候，就叫作帶質境。

如果是他通達、他明了第八識也是因緣所生法，他也是如幻如化的，不是有真實自性的，那麼他就不執著是我了，那就不叫作帶質境了，就成為性境了。他一執著是我，就與本來的第八識的境界相違反了，相違反了。第七識的明了性，是依仗第八識的明了性生起的，而又去緣慮他的時候，有錯誤的分別，這就是多，比原來的境界增加上一層錯誤的成份，那麼這叫作帶質境。這個錯誤的成份就是第七識的虛妄分別，這個虛妄分別又不純是虛妄分別，他還是帶有一部分第八識的本質的。帶第八識的本質，他又有一部分錯誤的分別，所以不是本來的境界，那麼就叫作帶質境。

這個「帶質」，像我們拿東西，我帶一樣東西，有一個能帶的，有一個所帶的。那麼在第七識這個帶質境，能帶的是誰呢？就是第七識的虛妄分別，就是情。這個虛妄分別可以換一個字說，就叫作情。這個情，又帶第八識的本質，情是能帶的，第八識的明了性是所帶的，所以叫帶質境。

「有覆」，這個有覆，我們前面也解釋過。這個「有覆」，就是有障礙、有隱覆。因為這個第七識執著有我，他就把無我的真義遮覆住了，不顯現出來了，所以是「有覆」。但是他也不像前六識會作惡、會作善，也不會作這些事情，所以又稱之為無記，所以有覆無記。

「帶質」是說他的所緣境。「有覆」是說第七識本身的性格，是屬於無記的。無記中屬於有覆無記，不是無覆無記。

「通情本」，這個「通情本」就是解釋這個「帶質」境的意思。通於「本」，就是第八識，他所緣慮的境界是第八識的境界，第八識的明了性，他是緣慮到第八識了，就是這個本質境，也就是這個性境，但是他有虛妄分別的成份，所以又通於「情」。不是原來樣，增加了錯誤的成份，那就叫作「情」了。

所以這個第七識的確是又好、又不好。因為按第六識來對比，去看第七識的時候，第六識是我們人自己能感覺到的，但是這個第六識不能夠去緣第八識，緣不到、第六識不能緣到第八識，就是第八識微細的境界，第六識還不能夠覺了的；而第七識能覺了。他能夠緣這個第八識的境界，所以叫作「本」。這也是很微細、很深奧的了，所以叫作「通情本」。

隨緣執我量為非

「隨緣執我量為非」，這底下說「量」。「隨緣」，就是隨所緣緣，這所緣緣我們解釋過。這個第七識他隨他所緣慮的緣，就是第八識。緣這個第八識的時候，他就執著他是我，那麼這就是搞錯了，所以「量為非」，他這個能緣慮是個非量，不是那個正、比量、也不是現量。

這個「我」這個字，是個主宰的意思。在佛法裡面說是有二個我。這二個我：第一個就是『補特伽羅我』。這個補特伽羅翻作中國話叫『數取趣』，下邊這個趣，直接的解釋就指果報好了。『數取趣』，就是數數的，一次、又一次的去得果報，得到一個果報就是生，生了以後又死了、死了他沒有結束，他又去得果報。得了果報又死掉了，或者是長壽，或者短壽，總是要死掉，死掉又去得果報。這就是說眾生在三界裡邊輪迴，或者得天果報，死掉了，又來到人間得個果報；得個果報，又死掉了；又得到三惡道的果報，又死了；又可能會得人的果報、又可能得天的果報，就是生死輪迴沒有個完。沒有完，但是其中誰是數數的去得果報的呢？就是我。就是在生了又死、死了又生的裡邊，有一個不生不死、常住不壞的那麼一個，那個就是我，這就叫作『補特伽羅我』。

這個正好就是說的阿賴耶識。阿賴耶識也就是我們凡夫眾生對於生死境界的推測，認為是這樣子。就像在一個房子裡邊，從這一個房子出去到另一個房子、從另一個房子出去又到另一個房子去，這個房子常常變化，但是這個人沒有變化，就是我、這個阿賴耶識的我沒有變化，但是這個生死常常是變化的，這個不變化的這個就是我，就是我的本體。現在就是說這個第七識執著這個第八識就是這樣的我。不過第七識他不曾說話，那麼由第六識表達出來，就是我們人有這樣我的，在一切眾生裡面有這樣的我，這是一種我執。

第二種就是法執。這個法執是什麼呢？就是將才說的，這第八識他也是因緣所生法，他並不是真常不壞的，但是第七識他不明白這個事情，也執著他有真實性的法、他是有真實性的法，這就叫作法執。所以「隨緣執我」，是執著有這二種我的。第一個這個『補特伽羅我』，這就是煩惱障，因為由執我，所以就會有種種的貪心、瞋心、

疑惑心、高慢心，各式各樣的煩惱都出來了，這都是煩惱障。第二個法我執，就是所知障了，因為你有這種執著第八識，也就是執著一切法都有真實性，這樣的執著就是所知障。

這煩惱障我們也容易明白，我們保護自己，就會引起很多很多的煩惱，這就障礙我們不得涅槃，這個煩惱障我們能感覺到；這個所知障我們還感覺不到。什麼叫作所知障呢？這個所知是所障；這個執著一切法有真實性，這是能障。什麼叫作所知呢？比如是這個諸法的真理，是佛的無量無邊的法門，我們不知道，這也是所知。

其次，佛菩薩廣度眾生，能通達一切眾生的根性，這個人是利根、是鈍根；他是煩惱的輕重；智慧的深淺；怎麼樣才可以得解脫；他有什麼障礙，眾生種種的情況，這是佛的一切種智的境界。通達一切法門，通達一切眾生的根性，這是佛的一切種智的境界，我們完全不知道，不但我們凡夫不知道，就是阿羅漢也是不知道，那麼這就是所知。能障礙所知的，就是這個執著心，就是阿羅漢也還都有；連得無生法忍的菩薩他也是有。一直到佛才究竟的清淨，圓滿無上菩提，就是得到了一切種智了。把這些障，本來也可以，在《成唯識論》上面，也立出來很多名字的，但是把它歸類就是二種，一個煩惱障、一個所知障。

現在說到阿賴耶識被第七識的執著，「隨緣執我量為非」，他是執著有這麼二種我的，這二種我，是有粗顯的、有微細的。第七識的這種執著是特別微細的，也我們不能感覺到的。又有分別而生的，有俱生而有的。因分別而有的、因俱生而有的，有這些分別。第七識都是屬於俱生的，不是分別的。第六識也有這種執我的毛病，但是第六識也有分別的、也有俱生的，有這些分別的。現在說這個第七識，第七識「隨緣執我量為非」，他執著我，這就是搞錯了，是屬於非量了。

八大遍行別境慧，貪癡我見慢相隨

「八大遍行別境慧，貪癡我見慢相隨」，這個前面講過，這個大隨煩惱有八個，這八個煩惱，第七識都有、他是都有的。這個「遍行」、遍行心所：觸、作意、受、想、思，這個第七識也都是有的。「別境」的五個心所：欲、勝解、念、定、慧，他只有別境心所裡面的那個慧，其他的沒有。這個慧就是執著，他能計度，認為這件事是這麼回事，是這樣子是對了，你說什麼我都不聽，我認為一定這是我，所以這也有慧的意思的。

「貪癡我見慢相隨」，這個煩惱，這是第七識最微細的煩惱。這個「貪」就是貪愛，因為執著有一個我，就愛著這個我，所以叫作「貪」。

「癡」，就是本來是無我，偏要執著是有我，這就是一個愚癡，就是貪我、癡我。還有我「見」，就是執著有我，叫作我見。

我「慢」，因為有我，心就高起來了，所以叫作我慢。這四種煩惱，第七識都是有的，前面「隨緣執我」，只是說一個我，這底下仔細地說出來。他執著有我，這裡面就是有一個「癡」，也有個「貪」，有個「慢」在裡邊的。所以這四種煩惱，隨第七識而不相離的，不管是到人間來、到天上去、是到地獄去，這四種煩惱總是隨逐第七識而不捨離的，所以叫作「貪癡我見慢相隨」。

恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷

「恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷」，這底下又把這個第七識他執著有我的情況，又仔細地分別一下。「恆審思量我相隨」，這個第七識印度話叫作末那，翻到中國話就是翻作『意』。這個『意』是什麼意思呢？就是思量的意思，他是思量第八識是我，總是這樣的意思。這個『意』也說他就是識，也可以說是意識。意和識，意即是識，所以叫作意識。若是第六意識是意之識，就是由第七識的意生起的識，所以和第七識的意識是不一樣，這個名詞的解釋是不同的。

第七識這個意，翻作思量。這個思量，這八個識都是有思量的意思，都是有思量的意思，但是還同而不同。因為第七識是「恆審」，這個「恆」是不間斷的意思，時時的這樣子不間斷。這個審，是很微細的、很深刻的的意思，很詳細的、是很注意的去思惟，所以叫作恆審。前五識他也是思量，但是他不恆，他不能恆，因為他有時候間斷了，不是恆；他也不審，他去思量的時候，他就是很浮，這個表面上這麼明了一下，他不能深入的去思惟，所以他也不恆也不審。這個第六意識他是不能恆，因為第六意識有的時候，他間斷了，我們睡覺的時候，不作夢，這第六意識就休息了，就是間斷了；或者是人有病、悶絕了，也是沒有第六識的。所以這個第六意識雖然也是思量，但是不恆。那麼第六識的思量，有時候能審，他能很深入地思惟的，但是有時候也不深入，也是表面上看一看就算了，並且人與不也不一樣，有的人能審，有的人他就不審，這也是不一樣。第八識是恆，是不間斷的去思量；但是不審，他對於所緣境並不是深入的去思惟，只是有一點明了，明了一下就算了，他不是深入的去思惟的。所以第八識是恆而不審；第六識是審而不恆；前五識又不恆也不審，唯有第七識又恆又審。他這樣子去思量這個我的，所以他的執著我，是這樣的相貌。

「恆審思量我相隨」，老是執著有我，也就是那個貪、瞋、我見、慢，就是我愛、我貪、我癡、我見、我慢，這四種煩惱一直地隨逐他，同他不相捨離的。

「有情日夜鎮昏迷」，因為這個我常相隨，這就是執著有我，就是凡夫境界了；若能無我就是聖人了。因為他常是有我的執著相隨，所以這個執著我的這一切有情，不管是白天、是夜間，總是、老是迷迷糊糊的，不明白。

「日夜」，按一般的解釋，我們可以這樣解釋；或者說凡夫時代，叫作「夜」；聖人的時期，叫作「日」。太陽出來，太陽出來了，這個時候是光明的。比如說得無生法忍的菩薩，他是沒有我執了，但是我執的種子還在，要一直到佛，「金剛道後異熟空」，要金剛道的時候，這個我執的種子才完全地熄滅了。這樣說，就是聖人，還是有我的，所以「日夜」，不管是凡夫，只要你沒有成佛，都是有我的，這個我執像個個大山似，壓住你，使令你迷迷糊糊的，老是不覺悟、不能覺悟。或者就是不這麼解釋，就是一般性的，「日夜鎮昏迷」。

我想起來一個禪師的語錄，雪峰禪師。有一天，有一個比丘尼到他這兒來同他參學，這雪峰禪師就問她，說是：『你從什麼地方來』，她說：『我從大日山來，我從這個地方來』。雪峰禪師就說了，『你來的時候，太陽出來了沒有？』這個時候這個比丘尼就說，『太陽若出來，溶卻雪峰』，就把這個雪峰，大日峰上有雪，太陽出來，這個雪就化了，所以太陽出來雪就化了，溶卻雪峰。說完了這句話，雪峰禪師就默然了一會兒。這個意思就是有道理，太陽若出來，雪就溶化了，這個話是有道理。若在佛法上講，什麼叫作太陽出來了，就是得無生法忍了，畢竟空，無我無我所的這個聖人的智慧成就了，成就了，一切法都是畢竟空寂不現了。昨天我們說是無相行的菩薩，一切法都是無相了，當然這時候也沒有雪峰禪師可參學的、也沒有能參學的人了。

所以說是『太陽出來沒有？』這個話的意思是你開悟了沒有。『太陽若出來，就溶卻雪峰了』。這句話，雪峰禪師認為她說得對，所以就默然了一下。默然了一下，就像寫文章似的，這一段就停下來了，就另起一段。這個時候雪峰禪師就問她，說是『你叫什麼名字』？說：『我的名字叫玄機』。這個時候這個雪峰禪師就跟著就來了一句說：『叫玄機，那麼你這個機日織多少？你每一天能織多少布呢、幾織多少呢？？能紡出來多少線、多少紗呢？』這麼問她。這比丘尼說是『一絲不掛』。一絲不掛就是無所得、一切法無所得。這樣子也是合乎這修多羅，對於佛說的這個法義是相契合的，所以這個雪峰禪師也就默然了。你說一絲不掛，雪峰禪師也就同意了這個回答。雪峰禪師就說：『禪堂去，你到禪堂去靜坐，去參禪吧』。這個比丘尼就轉了，就走了。走了，這個時候雪峰禪師又來一句說是『你的袈裟拖地了，你穿的這個出家人的袈裟拖在地面上去了』。拖在地面，這個話也可能是從事實上說的，就是你搭的這個袈裟長，你走的時候就拖地了。但是雪峰禪師這個話雖然從事實上說，但是裡面也是有意

的。這個時候這個比丘尼就是一回頭，她只是一回頭，沒有答出來一句話，這雪峰禪師就拿起香板打她一下，『好一個一絲不掛』，這時候這個公案就結束了。

結束了，看這個意思，這個比丘尼是有多少通達佛法，但是還沒有完全通達。說這個第七識能緣到第八識，但是又是有個虛妄分別，使令他不清淨。而這個比丘尼頭幾句話說的有多少意思的，但是後邊就沒有答出來，那麼就是打香板了。『袈裟拖地了』，那麼就是你還是有所得的，你還沒能夠真實開悟，是這麼意思。

說這個地方，「恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷」，這個執著我的這一切的眾生，不管是白天、也不管是黑天，老是迷迷糊糊的，不能夠明白無我的道理。

四惑八大相應起，六轉呼為染淨依

這個「四惑八大相應起」，也就是等於是在解釋「有情日夜鎮昏迷」的意思。「四惑」就是前面這個我貪、我癡、我見、我慢這四惑，再加上八個大隨煩惱，這麼多的煩惱同第七識相應，一起的活動。一起的活動，所以「有情日夜鎮昏迷」。老是不明白道理，總是執著有我，就是做功德的時候，也執著這個功德是我做的、我能做功德，總是加上了這個我在裡邊，就變成了有漏的功德，不是無相的功德了。

「六轉呼為染淨依」，這是說第七識不但是有煩惱，他還有其他的作用的。就是「六轉呼為染淨依」。這個「六轉」是什麼呢？就是前六識，前六識的活動，前六識他在世間上，為這個色聲香味觸法所迷惑；或者有的時候，他信佛了，他修學佛法了，就是這樣轉動、轉變。這個「轉」，就當個活動講，有清淨的活動，有的時候也有染污的活動。你前六識修學佛法的時候，修學戒定慧，就是清淨的活動；他若去惑業苦的去流轉、去造生死業，那就是染污的活動。而第七識為他作染淨的依止，他染污的時候也給他作依止、清淨的時候也給他作依止的。因為沒有第七識這個根，前六識是不能活動的，或者這樣解釋。或者說這個第七識他是思量這個我，執著有一個我，這個執著有我，前六識不管是這個造生死業，固然是染污，他就做功德也是染污的，就受這個第七識的影響。如果第七識思惟無我了呢，就前六識一定是做功德了，這個時候就為他清淨的功德、清淨的六轉識作依止，是這樣子意思。這個是說第七末那識、第七識是為前六識活動的依止處，他有這種作用。

但是這其中也有一件事，我們應該去思惟它，什麼事情呢？以前說過我們造生死業也是第六識為主，第六識是活動的一個領導者。我們去修學佛法，轉凡成聖也是第六識他為主、以他為主，去做這件事的，並不是第七識，第七識他不會去做功德，也不會去造罪的。那麼第七識他怎麼能夠作染淨依呢？怎麼樣作染淨依呢？這個地方要思惟一下，思惟一下，底下我們可以再說，或者在這裡就說出來好了。

這唯識上的《成唯識論》上的解釋，第七識他不能去修行、他不能，就是第六識修學佛法的時候觀察一切法無我，時常這樣觀察，入定，修學定，入定裡面再觀察，逐漸地、逐漸地，這個無我的智慧強了，這個第七識就隨著轉變了，是這麼回事，是這樣的說法。

極喜初心平等性，無功用地我恆摧

這底下說這清淨的、無漏的第七識。這個無漏的第七識從什麼時候開始出現的呢？「極喜」。就是十地菩薩，第一地、初地極喜地這個時候，這個時候第七識開始轉識成智，成為平等性智的，這個時候開始的。就是剛才說的由第六識修學佛法，觀一切法空、無我無我所，一直地這樣觀察，第七識就受了影響了，到初歡喜地的時候，這個無我的智慧成就了，第七識的我執也就不活動了、這個我執就不活動了。這時候不活動了，轉第六識成妙觀察智；這個第七識轉成無漏的智慧的時候，是什麼呢？是「平等性」智。

這個「平等性」智怎麼講呢？在沒有轉識成智的時候，第七識是執著有我，若執著有我、就有你，有我和非我的對立的，就是不平等的了，現在若是觀察一切法空、無我無我所，就自他平等了。就是沒有凡聖的對立，沒有彼此的對立，這就是我空的境界。觀一切法空了，也沒有彼此的對立了，一切法也平等了、一切眾生也平等了、凡聖也平等了。這樣子觀察一切法平等性的這個無分別智慧，就叫作「平等性」、叫作「平等性」的，這是一種解釋。

其次，若是執著有我的時候，這個人沒有大悲心的。執著有我這件事，對我有利益，我可以做，對你有利、對我有利，我也可以做。若是對你有利，對我有利的時候，這個事就是要再重新再想一想了。所以有我的時候，就是有私心，沒有無條件的大悲心出現的。所以第七識他在凡夫有漏的時候，是不能說有大悲心的。若是破除我執，登初歡喜地以後，無我了，那麼沒有彼此的對立了，就可以說是大家都是一體的了。這時候有大悲心了，因為他這個時候無我了，他能無條件的利益一切眾生了，就有大悲心。有大悲心，這裡邊是因為無我而有大悲心。

但是這裡邊有一個問題，阿羅漢，初果聖人，乃至二果、三果、四果阿羅漢也是無我了，他沒有大悲心嗎？這還是個問題。問題這個地方就是這個大乘佛法，佛是常在經論上、在這些經典上常是提倡、讚嘆大悲心的殊勝、讚嘆大乘佛法的高尚，呵斥小乘佛法的不圓滿，勸一切眾生發大悲心。所以相信了大乘佛法的人，就在凡夫位的時候，已經學習這個大悲心了，已經開始學習了。所以他若入聖位的時候，要去掉了我的時候，這個大悲心是很勇猛的。

所以同樣是入見道，得無生法忍，小乘佛法的初果聖人，『若智若斷，是菩薩無生法忍』。但是小乘人的大悲心不如菩薩殊勝。菩薩若是得無生法忍以後，他自利，利益自己，因為他的功德還沒有圓滿，要繼續用功修行圓滿他的功德，有這個能力了，他也有能力去度化一切眾生的。因為大悲心很殊勝，聲聞人，初果須陀洹這些人，大悲心沒有那麼殊勝。當然初果聖人，二果、三果、四果這樣的聖人，你說他沒有大悲心，是說他不如大菩薩那個悲心，不能說不如凡夫，凡夫有的人也能發悲心去度化眾生，但是那個與我有點混合的。這個聖人、初果聖人，小乘的這些聖人，雖然不如菩薩那麼樣地好，那麼樣地勇猛，但是你要求他事情，他是能幫忙的。這個經論上說，這個初果聖人，他現在維持生命的資糧只有這麼多了，他若把它吃下去，他的生命就可以存在；如果不吃，他就會死的，他能把這一碗飯能布施出去，他能，不惜犧牲自己能去供養佛，供養這些大阿羅漢，能夠救護他人，這個初果聖人有這種境界，凡夫就不容易，也不是說凡夫決定不能，但是可不能和聖人比。所以這個「極喜初心平等性」，小乘和大乘還是有分別的。

這個「初心」，我們昨天講過。就是聖人初開始的那個清淨心，就在歡喜地這裡，叫「初心平等性」。初極喜地也叫歡喜地、也叫極喜地。在這個時候，第七識轉識成智，成為平等性智了。成為平等性智，就一直地相續下去了嗎？不是的。這個初歡喜地，他有的時候入觀，有時候出觀，他若是入觀的時候，這個正念提起來，與一切法空、無我無我所的這種聖境相應了的時候，這個第七識是「平等性」智。但是他若從這個正念裡面出來了，他的眼耳鼻舌身意和一般的色聲香味觸法接觸的時候，這個第七識這個我執又出來了、我慢又出來了，這個煩惱又出來的，他不能常相續、不能的。就是像這個天空裡面，有的時候是晴天，有的時候是陰天，初得無生法忍的這些聖人就是這樣子。

到什麼時候他的平等性智才能夠相續不斷的、圓滿的清淨呢？「無功用行我恆摧」，要到這個程度才行的，就是要到第八不動地菩薩這個時候，因為這個時候第八地菩薩，他沒有出入觀的分別了、沒有出入觀的差別，就是一直地是在觀裡面，就是『那伽常在定，無有不定時』，這個第八地菩薩就是這樣了，不出觀了。第八地他那個清淨平等性智的境界，一直地能相續下去、不間斷了，還不須要特別努力，任運地就是會出現這樣的境界，所以叫作「無功用行」。

這個時候這個我執是「恆摧」，是永久的破壞了，我執是被破壞了，而且是永久的，他不能再活動了。不能再活動，這個地方也有一些分別，就是補特伽羅這個我執，這個也叫作人我執，或者是叫作生我執，這個不是那個法我，也就是說煩惱障了。這個煩惱障、這個我執，這個時候是決定是不能活動了，但是這個我執的種子還在，要

到成佛的前一剎那才能夠全部的清除了、斷滅了；這個法我執還是有一點，還是有的。法我執是由初極喜地這個時候就開始息滅，但是到這個時候還沒有完全滅掉，到第八不動地、無功用行的時候，也沒有完全除掉，這個法我執有的時候也會出現，還活動的。一直到，也是到金剛道的時候，才完全的清淨了，所以是「無功用地我恆摧」，這個第七識的這個我沒有了。

如來現起他受用，十地菩薩所被機

這個「如來現起他受用」，這是說這第七識轉識成智，由初歡喜地的時候開始轉識成智，要到第八不動地的時候，這個我執是以後永久不活動了，是有這麼一個次第。要到金剛道後，我執的種子完全清淨了、所知障的種子也沒有了，那麼就成佛了。成佛了以後，這個平等性智是幹什麼的呢？這地方說了，「如來現起他受用」，就是做這件事的。「他受用」，這句話怎麼講呢？這是說佛的身體、佛的身體在經論上分成三種。

這個三身裡面第一個就是法身，我們讀這個《金剛經》：『如來者即諸法如義』，這個就是法身。這個法身是離一切相的，當然這是佛的不可思議境界。

第二種就叫作受用身。這個受用身又分成二種，一個自受用、一個他受用，分這麼二種不同。這個自受用身是什麼呢？就是佛三個大阿僧祇劫，所做的無漏的功德，所成就的無量功德莊嚴的身體，就是像天台宗說的圓滿報身。這個自受用身，就是唯佛與佛才能夠見到的一種境界，也是和法身一樣了，唯佛與佛才能見到的境界，這是自受用身。那麼他受用身呢？就是他為了度化一切的法身菩薩，就是些登地的法身菩薩。登地的法身菩薩就是這一切的聖人、這些法身的菩薩。這些法身菩薩，他不能見到佛的自受用身，所以佛不能用自受用身去度化這些法身菩薩，所以要現出來個他受用身，也各有不同。初地所見的他受用身，二地所見的就不一樣，三地、四地，一直到第十地也不一樣的，這裡面也有差別。這個身體在其他的經論上，也有名之為『勝應身』的，名為尊特身，這是特別尊上，不同的一種境界。

這個「受用」二個字，應該是總起來說，就是佛的受用身，佛成就了這樣的大功德境界，佛能夠領受清淨的、無量的法樂；他同時也能發出來無量無邊的作用，去度化一切的法身的菩薩，能現種種神通、轉大法輪，使令一切法身菩薩也能領受無量無邊的清淨法樂的，所以叫作受用身。

現在說第七識轉識成智，成就了平等智以後，這個平等智做什麼呢？就是如來這個平等智，會現起他受用身，就是依這個自受用身，現出來他受用身。「十地菩薩所

被機」，這個他受用身是教化誰的呢？是教化十地菩薩的，這個十地菩薩是他受用身所教化的眾生，是這麼意思。

這個前面那個五識，五識他現的那個身體，就叫作「三類分身息苦輪」，就是化身。這個化身是教化一切凡位的眾生；或是這個勝解行地的菩薩，他還沒有得無生法忍，那麼教化這些菩薩，就是那個大的化身，很高大、千丈這麼高大的身體；教化這個凡位的聲聞人，一切人的境界，凡夫位的信佛的這一些人，那麼就是老比丘相，是丈六金身。那麼教化其他的眾生就是隨類化身。總而言之，那個化身是教化凡位的人。

現在的他受用身，就是教化已經得法身的這些大菩薩境界了，所以叫作「十地菩薩所被機」。這樣子，前後應該是配合的，應該是合得來的。佛的大悲心，如果他自受用的境界，教化大菩薩還是不行的，大菩薩不能夠見聞那種境界；若教化凡夫菩薩，用他受用身也是不行，也不能見聞的。而菩薩的大悲心無窮無盡的，可以繼續的低頭，繼續的轉變，現出來你能夠見聞的境界，但是也是特別殊勝的，這樣子來教化眾生的。

現在唯識的經論上這樣配合，前五識的『成所作智』負責這個『化身』的境界；這個第七識的『平等性智』負責『他受用身』的境界；妙觀察智幹什麼呢？妙觀察智，不管是他受用身也好，是化身也好，他是為眾生說法的，見機說法的，這樣子分配這件事，這樣分別的。這個「如來現起他受用，十地菩薩所被機」，現在到這裡這個第七識頌就是解釋完了。

我現在講一個小小的故事，我是在《二十唯識論述記》看見的這個故事，這個故事在可能《大毗婆沙論》上、可能是有。是說到什麼事情呢？說到佛在世的時候，尼乾子的外道，他有一個徒弟叫長熱，這個外道就到佛那兒去。佛就問他，說是『你的師父為你說法，關於身口意這三業的這個罰、就是有罪了要處罰你，是身罰、口罰、意罰，這三個罰，是那一個罰是最重的？』這個長熱，這個尼乾子的徒弟就說是『身罰是最重的』。這個尼乾子、這個長熱的外道就問佛，說是『我的師父這樣子，那麼瞿曇，你怎麼說呢？你說是那一個罰最重呢？』佛說：『我說意罰是最重。身口意這個意罰是最重的』。說完這個話，長熱這個外道就離開座就回去了。回去以後，他的老師就問他，『你到什麼地方去了』。他如此如此的報告了一下，這個時候，這個尼乾子的外道頭就讚嘆他，說：『你真是我的徒弟，真能像我這麼樣說法去教訓這個瞿曇，你應該再回去把瞿曇教化的，叫他來給我作徒弟』。這個長熱說：『這個是辦不到，這是不能的，因為瞿曇是不管他的相貌、他的辯才，都是超人一等，他是還有幻術，能迷惑人的，有很多人做他的徒弟，我不可能是把他轉變了，能夠給你作徒弟，這是辦不到。』

說是這個時候在他的集會裡面有個鄔波離，鄔波離也是這個尼乾子外道頭的徒弟，但是他不是出家、是在家人。這個人有什麼特別呢？是個大富翁，不是平常人。這尼乾子這個外道頭就說：『鄔波離他能有這個能力，他能夠代表我再去同瞿曇辯論』。這個時候這個長熱就不同意也去，說：『他不可去的』。他們幾個人就爭論，說是『能去』，這時候鄔波離也就是自告奮勇說：『好，我能去』。那麼他就是到佛這兒來了。到佛這兒來，就同佛說，剛才長熱外道經過的這個事，又重提了一遍，佛就問他：『那麼你的意思，是什麼意思？』，說：『我是身罰為重』，他又問佛：『你是什麼意思？』，『我是意罰為重，不是身罰』。佛就說：『你我說出一個小小的事情，比如說你現在從你的住處到我這裡來，你在路上走路的時候，你無意的踩死了一個蟲子，你有沒有罪？如果有意的去踩死一個蟲子，這兩件事是那個是有罪、那個無罪？罪是輕、是重？你想想』。他說：『有意的踩死蟲子是有罪。佛說：『你想想再說、你想想再說。』那麼後來就是又說了到很多事。又說到一件事，說：『我們現在居住的地方是眉絺羅國，眉絺羅國這個國都有那麼多的人眾，如果一個人他用手、拿著刀，去殺城裡面的人，要多少天才能殺死完、才能殺死』。他說：『若是人用手去殺，恐怕要很久很久才能殺完』。佛說：『如果一個入定的人，這仙人入定了，他用他的心念去來殺這個國的人，要用多少時間呢？』，他說：『一下子就可以殺死了，不須要幾天、幾十天，不須要那麼多』。佛說：『你想想再說、你想想再說。』，這個時候他就想了一想，他就不出聲。佛說完了，佛說你想想你再說，就不出聲，他就默然不出聲。這佛就說了：『你說是身罰為重，我說是意罰為重，現在我問你的問題，你回答我的話，同你自己的話是矛盾的，是不是？你回答我』。那麼一問，他就默然。過了一會兒，他就說了，說：『我不是不回答，我想一想，我現在知道這個尼乾子外道他常是欺騙我，他說的道理是不對的，是佛說的有道理』。那麼佛又開導他，他就是得了分果了。佛就開導他佛法，這苦集滅道的道理，這個人得了初果。得了初果以後，他就向佛說：『我盡形壽歸依佛、歸依法、歸依僧』，就是這樣子，他自己自動的這麼說。這麼說了的時候，佛說：像你這樣有身份的人，你要歸依佛教，你也應該想一想，想一想你再歸依，你歸依了以後，你應該默然、應該默然』。那麼鄔波離說是『佛這麼向我說，我更要盡形壽歸依佛、歸依法、歸依僧。如果像我這個人要往外道裡邊要歸依了，他們一定到街上去打鑼。打著鑼，啊！某某人歸依我了，要去宣傳的。而佛不，佛叫我默然』。這個時候佛又為他說法，他就回家去了，回家去以後。還有一件事，佛又囑咐他一件事，說是『你相信了三寶，歸依了三寶，但是你以前相信的尼乾子，你還應該供養他，你應該供養他的』，這時候鄔波離說：『這件事我會處理』。那麼他就回家去了。

回家了以後，我們這個事不提了，就提這個尼乾子。尼乾子派他的鄔波離這個徒弟去佛那裡去辯論這件事，他認為一定會勝利，會再回來報告好消息，一直等、等、等…也不來，鄔波離也不來。不來，後來呢？他的徒弟到街上走就聽說了，聽說鄔波離是歸依三寶了。這個時候就傳到這尼乾子這裡來，這個尼乾子就說：『沒有這件事』。長熱這個外道、他的徒弟：『沒有這件事？有可能』。這個師父就派這個長熱去問一問、去看一看，他就是去了。他就是到了鄔波離的家裡來，就想要見這個鄔波離。看門的人說：『我們家裡的主人說了，只有佛教的比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷可以進來，你們尼乾子從此以後不可以進來、不可以進來的。如果你若想要吃飯，我們可以給你拿出來飯給你吃』。

這個長熱外道一轉頭就走了，回去就報告了他的師父，他的師父又來了。他師父這一回親自帶了五百個徒弟就來了。來了，這個時候這個看門的照樣說一遍。這個外道頭、這個尼乾子說：『我不是來要飯吃，我要見這個鄔波離，要同他說話』。說：『好，你在這兒等著』。他就進去。通知了鄔波離。鄔波離說：『是這樣子。你在這個中門』。看這個鄔波離是特別有錢的人，他的門不是一道門的。『在這個中門、這個地方你擺一個大的座位，另外周圍放個小的座位』。那麼擺好了，鄔波離就出來了，他自己坐在大座坐在那裡了，坐在那裡。這時候他叫他的看門的人通知，叫這個尼乾子進來。尼乾子就都進來了。進來了，尼乾子就說：『你以前你是我的徒弟，你可以自己坐大座嗎？』鄔波離說：『今天的鄔波離，不是以前的鄔波離了，我現在勝過你了，所以我應該坐高座，你若願意坐，就坐我的小座好了』。這個尼乾子心裡很痛苦。然後就是說了很多毀辱鄔波離的話。這個話我都不好意思說出來，不過你們可以看一看，看窺基大師的《二十唯識論述記》有引這段文。

然後鄔波離就回答了，說是『你說了一些譬喻毀辱我，我現在也說一個譬喻給你聽。比如說一個很笨的男人，他娶了一個很聰明的太太、娶了太太懷孕了，要生小孩了。這個太太就叫這個丈夫，你去到街上給這個小孩買這玩具來。他說好。他就去到街上買、買一個猴來。這個時候他的太太就說，這樣買還不行，你把這個猴拿到街上的染坊，染衣服的那個地方，要把他浣、染、搗，做這三件事。第一件事，要把這個猴洗一洗，把這個身體洗乾淨。然後再染上顏色、染上美麗的顏色，然後再搗。搗就是像是藥房裡面搗藥的那個東西搗。他這個先生是個很笨的人，那麼就是唯命是從了。這聽太太的話，就到這個染的地方去了。就把這個意思向服務員一說，服務員說：『這個猴子洗一洗是可以，若是染，恐怕他要受不了。若一搗，是更糟糕了。若一搗，猴子完全是爛了，就臭穢了，那麼也不可以作玩具了』。鄔波離說，說是『你這個尼乾子說的這些教化人的這些法，就那個獼猴似的，洗一洗還可以，就是用佛法把你的法

給你洗一洗還可以。說是你把他教授人去修行、去學習，就像染一染就不可以。不可以學，也不可以修行的，所以不可以搗，就是不可以修行。說是你講這個道理，只可以去染愚癡的人，不可以染有智慧的人。有智慧的人你染不上的』。那麼就說他說了這麼多的話。這個時候這個尼乾子很憤怒的就走了。走了又到了另一個國家，吐血而死。這個故事是出在《中阿含經》邬波離品、出在那裡，我今天還想要去再讀一讀，但是我又沒有時間去這個《阿含經》。

在這個故事中間還有幾句話，我現在正在講故事，就是還沒有說出來。佛就是對邬波離說，說是『你聽說沒有，有一個摩登伽的故事』。他說：『我聽人說過』。摩登伽的故事是什麼呢？就是摩登伽這個仙人，一個得了四禪、或者得了四禪八定的一個仙人，有神通的。他在山裡面住，在那裡用功修行。但是城裡邊有個國王到山裡邊來玩，來的時候就看見山裡面有一個女人。這個女人長的可能是特別地美，國王就特別注意就問，說：『這山裏面怎麼會有女人』。說是旁邊的人告訴他：『這是山裏面這個仙人的太太，這裡面有一個仙人，修行人，他的太太』。國王說：『仙人是離欲的，就不需要太太嘛！』就強迫的把這個女人就請到皇宮裡面去了，就帶走了。帶走了，這個仙人，他到吃飯的時候了，他就盼望他這個太太來，就是不見。不見，就問旁邊的人，旁邊告訴他：『是國王來了，把你太太帶走』。這個仙人就是到國王那兒去，向國王說：『我的太太是你帶來了嗎？』國王說：『是的，是帶來了。』帶來了，這國王還是這樣的話：『你是仙人，你是修行人，是離欲的，不須要女人。』這個仙人說：『我有這個女人，她就是給我做雜事，給我預備些飲食，做雜事、做這個事的，我還是須要，所以請你還是把她放還給我。』國王說什麼也不放。不放這個時候，這個仙人就對這個女人說，說：『今天夜間你不斷的想念我、憶念我，你要這樣做。』這個時候，這個仙人人就走了，他回到山上去。回到山裡面他就入定了。他在定裡面就有了惡念，這個惡念一起來的時候，這個虛空裡面，這個大的石頭就像下雨似的一樣，就是把皇宮的周圍的地方，立刻地就變成了石頭山了，所有的人都砸死了。只有想念他的這個女人沒有死，有這樣的事情。

那麼佛說這個故事，這件事就可以証明，這意罰是最有力量的，而不是身罰。身罰你用手能做這個事情，能做到什麼樣呢？這個有神通的人，意罰是不得了，是有大力量的。所以說我們造業，造生死業，第六意識能造福業，也能造罪業，但是這都是散亂心的境界。如果修學禪定，得到四禪八定這個不動業，這個力量是不得了的。假設若是修行，得了阿羅漢果、得了無生法忍的菩薩、八地菩薩以上這些境界，也都是在禪定裡面有更大的神通境界，那也就是意業的力量是更大了。這是在《中阿含經》邬波離品，有這麼一段文。但是窺基大師的《二十唯識論述記》上引這一段文，有些

和《中阿含經》不同的地方。這些事情，凡夫的心，散亂心、禪定的心、有漏心、到無漏的佛菩薩境界，有種種的不同的事情。這也唯有佛菩薩的一切種智，才能說出來這麼多的差別相，我們凡夫是不懂的。今天就講到這裡。

**性惟無覆五遍行，界地隨他業力生；二乘不了因迷執，由此能興論主諍。
浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風；受薰持種根身器，去後來先作主公。
不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空；大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。」**

這是最後的第八識的三個頌。

性惟無覆五遍行

第一句，「性惟無覆五遍行」，先說他的性格，他是善性、是惡性、是無記？先說明這一部分。這個第八識的體性，他唯獨是無覆無記，不是善、也不是惡。就是他不同善心所合作、也不和惡心所合作的，他只是無記性的，不能說是善，也不能說是惡的。

這地方說無覆無記是什麼意思呢？「無覆」表示他本身沒有煩惱，他不起煩惱的，他沒有煩惱；他也不障礙修行的事情。你若想修行，他對你也是隨順，你若想造罪，他也隨順，他是不干涉你的活動，所以叫作「無覆」。若是第七識就是有障礙，因為他有我執。那麼第六識不一定，第六識，這個善心所活動的時候，他能幫助你修行；他若煩惱來了，他能障礙你修行的。那麼前五識是也不干涉、不干涉你的活動。現在只是說第八識，第八識他是無覆無記。剛才這樣說，也應該是明白了。第六識有的時候起煩惱，有的時候也有好心腸；這個第七識他一直的是執著有我；第八識就是不起煩惱，老是無記別，也不起煩惱、可也不做善，所以叫作無記。

「五遍行」，他也和五個遍行心所在一起活動的。所以這個觸、作意、受、想、思是遍一切心，八個識都有這五個心所的。如果沒有這五個心所，這個識是不能生起活動的。不過是第八識是特別微細的，所以他的心所也是特別微細的。第八識他是無覆無記性，五個遍行心所也是無覆無記性，他們是相同的。我們從事實上去分別，我們自己只能感覺到有六個識的活動，我們做善也好、做惡也好，都是六個識。我們自己能夠感覺到，能夠反省這件事，但是第七識和第八識，我們不能反省，在事實上我們感覺不到，所以也就是做善做惡都同第八識沒有關係的。所謂沒有關係，就是事實上，他不參與活動，表示這個意思；當然若是從種子上來說，心識的活動，都是第八識種子的作用，不能說沒有關係。

界地隨他業力生

「界地隨他業力生」，這底下說到第八識活動，他的作用的範圍。「界」是三界：欲界、色界、無色界。「地」就是九地。這個第八識是普遍的，由欲界、色界、無色界都有第八識。我們人到地獄去，也有阿賴耶識，你就是到了非非想天，還是有第八識，這個前五識就不一定的。這是「界」、這個「地」都是普遍的。

「隨他業力生」，這個地方有點意思。就是第八識在八個識裡邊，他是非常重要的，但是他不能夠自主，他要隨順第六識、前六識所造的善惡業力，生到三界九地裡面去。他不是說，他自己要到那裡去就到那裡去的，不是，他也沒有那個心，說我要到地獄去，也沒有這個意思；我要到非非想天去，也沒有這個心。那麼就是由前六識、由前六識造的業力來推動他，叫他到那兒去、他就到那兒去，是這樣子。「隨他業力生」，他自己不，因為他沒有欲，第八識他沒有愛煩惱，也沒有見煩惱，所以他不去有什麼挑揀，『我歡喜到那兒去』，他沒有這個心念，所以他只好隨這個業力、隨前六識造的業力去推動他去了，他成一個被動的了。「隨他業力生」，在這句話裡面看出來，這個第六識這個權利是很大的，第六識他要做善就善，要做惡就做惡，那麼第八識就是聽他的話。

二乘不了因迷執，由此能興論主諍

這地方又提到這個阿賴耶識，在大乘佛法和小乘佛法裡邊的情況。就是小乘佛法的人，對大乘經論裡邊說的阿賴耶識，他們不相信。所以「二乘」，就是聲聞乘和緣覺乘。聲聞乘說是小乘，緣覺乘算是中乘，如果把他合起來，就統名之為小乘。小乘佛法的學者，他因為在《阿含經》裡邊。佛沒有明顯的說有阿賴耶識，所以這些學者不知道這回事。

為什麼不知道呢？「因迷執」，因為他有迷惑，有執著，因為迷惑，所以他不知道；因為有執著，大乘經論裡面說了，他還是不相信，所以「因迷執」。

「由此能興論主諍」，因為這個關係，小乘佛法的學者和大乘佛法裡邊的這些論師就有諍論了。就是大乘佛法裡面這個經論裡面說有阿賴耶識，阿賴耶識什麼、什麼樣的相貌，怎麼、怎麼回事；《阿含經》裡面沒有明顯說，這小乘佛法的學者就不相信有阿賴耶識，這個大家有諍論。

可是我們如果要問：為什麼佛不在《阿含經》裡邊，說出來有阿賴耶識呢？佛也是說到有阿賴耶識，但是沒有說這個名字，沒有說這個名字，就不大容易懂了。在《解深密經》上說，佛為什麼不對二乘人說有阿賴耶識呢？就是恐怕他執著有我的關係。

『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。因為佛

沒有明顯的說，所以二乘人，小乘佛法學者不相信，那麼就有諍論，當然這個諍論不只於此，還有其他的大小乘不同的地方也是有諍論的。

浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風

這個「由此能興論主諍」這個地方，在《成唯識論》裡邊，說出來十個理由，來成立阿賴耶識，阿賴耶識是有理由要承認他的存在的。說出十個理由、在這裡面、在後邊「受薰持種根身器」，這個地方就有幾個理由了。其中這裡邊面文字沒有說出來的，我現在簡單說幾個。

這個經裡面說：『一切有情皆依食住』，所有的眾生他都要有飲食，他才能夠生存的，不然說不吃飯，沒有那回事、不吃飯可以生存，沒有這回事的！

食，在佛法裡面把他分成四種。第一個就是段食。這個段食，就是我們欲界眾生的飲食，就是他有形段的，有他的體質，有形相，有多少的，一段一段的，我們就是香味觸，我們吃下去、消化了，他能資養我們的生命，這叫作段食。欲界眾生都是有的，這是段食。

第二個是觸食。這個觸就是的我們的眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法的時候，打我們在講觸、作意、受、想、思的時候，我們講到。這個觸有順苦受觸、觸順樂受觸、順不苦不樂受觸；就是有苦、有樂、有不苦不樂的這麼多的觸受。這麼多的觸受裡邊，這個悅意觸能令我們心情喜樂的這樣的觸也是我們的飲食。我們的內心同外境接觸的時候，心情喜樂。心情喜樂了，他對於生命的存在有所資養，有資養的力量、有資養的作用，就像飲食一樣。若是我們的心接觸到的境界，使令我們我們苦惱，就不的好。人心常不快樂，也影響我們的健康，所以我們要說話的時候，不要常觸惱人，也是很好，所以叫作觸食。

第三個是思食。這個思是什麼呢？就是思想，就是有希望。說是現在我要作生意，我酌量這個情形，我能賺二千萬美鈔，其實這個錢沒到手，但是感覺到希望，這個時候就有歡喜心，那麼對生命就是有生存的、資養的力量，有希望。如果說是沒有希望，沒有希望，飲食的這個作用是沒有的，就是也還是要順心，這種可愛的境界，雖然沒有到在手裡頭，但是是有希望，認為可以就有飲食的作用，這是思食。

最後一個食叫識食。這個段食我們不說了，這個觸食和思食，觸食也與前五識有關係，但是還是第六識強一點。這個思食很明顯的是第六識，因為第六識才能夠感覺到這裡。第四個識食，這個識當然眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識都是識，可是就是第八識的作用了。就是他對於我們這個生命體也有一種生存的作用、維持生存的作用。在這個地方表示他是第八識，這個理由就是觸食、思食已經是第六識了，那

麼這個識食是誰呢？應該是第八識。所以從這個地方，佛說眾生有四種飲食，在第四個識食裡面，佛就暗示了眾生是有阿賴耶識的。這就是唯識的學者引佛的這四食，証明有阿賴耶識。

在另外一個地方，也同樣從四食上看出來，這個識食是第八識，怎麼知道呢？比如說，有幾種情形，我們說這個滅受想定。這個滅受想定是超過了四禪八定之上的。我們頭幾天也說過，這個四禪八定，雖然他的定力很高，但是他還是在第六識的境界裡邊，不超過第六識的；但是滅受想定就把第六識停下來了，停下來了就是超過了四禪八定之上了，不是第六識的境界了。因為第六識在活動的時候，自己知道我現在心在緣慮什麼境界的；那麼滅受想定的時候，那是不可知的境界，所以不是第六識了。佛說得滅受想定的人，他入在滅受想定的時候，前六識完全不動了，完全沒有了。沒有了的時候，但是這個人不是死人，他的壽命還在，他的身體還有煖、還有溫度的，人死了，就是沒有溫度了。那麼他有壽、有煖、而識不離身，說這個識還沒有離開他的身體，沒有離開他的身體，那麼這個識是那一個識？因為前六識完全沒有了，那麼當然就是阿賴耶識了。說是第六識完全停下來了，他這個時候他可以不用飲食，他想要入定，或者是七天也可以，入定幾千年都可以，這個入滅受想定這個人。說我們現在這個世界上的人，他入定幾千年的時候，他也不死，他這個壽還在、這煖還在。若說是幾千年、幾萬年，他不死，這個不死的原因、什麼原因呢？就是因為有阿賴耶識在的關係。因為阿賴耶識在，就能給他飲食，他是個活人，雖然不活動，但是個活人。但是沒有前三種食了，所以他要出定了，你超過七天了，如果出定了，這個人就得要死掉。在入定多久的時候，因為有第八識，所以他還能生存，還是活人，可是一出定，你超過七天就不行，他就會死掉了。在這個地方說是入定很久，他不死，這就是因為有識食的關係，前六識沒有了，所以段食、觸食、思食都沒有，只一個識食，所以這裡面也可以証明有阿賴耶識的存在的。這是從這個識食來証明阿賴耶識的存在。

其次有一種事情叫作『趣生』，這個『趣生』這個地方有一點意思。這個『趣生』這個是怎麼講法呢？或者說五趣、或者說六趣，就是六道輪迴。『生』就是四生，胎、卵、濕、化四生。我們造了善惡業，或者善業、或者惡業，在六道裡面流轉，得了果報了，或者是得天果報、得人果報、得三惡道的果報。我們現在姑且用人來作例，說明這件事。比如說是做了人，我們這個色受想行識，他的這個體質裡邊，究竟是什麼？這個色受想行識他的真實的地方，究竟是什麼？在唯識的學者來說，就是阿賴耶識，阿賴耶識他是這個果報的主人，他是果報的主人，那麼怎麼知道呢？當然也有其他的理由，現在說『趣生』這個地方，就在《成唯識論》他用十個理由，這個『趣生』是第三個理由。

這個地方用什麼理由來說明是有阿賴耶識呢？我們前五識不說，說這個第六識。第六識有的時候他能夠有慈悲心，能夠作善事，是有道德的一種境界，但是有的時候他也能作惡，這前六識。說是做這個地獄的罪業、三惡道的罪業都能做的。他是忽然間善、忽然間就是惡的，是這種境界。但是做善的時候，比如說這個修欲定、未到地定、到色界定，他能修成色界定，或者四空定他都能夠修成了。修成了以後，就是高過了人的境界了，那就是天了，就是色界天上的人、無色界天上的人了，不是人間的人了，若是你能修成了的話。可是我們表面上看，他還是人間的人，不是天上的人。說是這個人他或者是一個特別有權利的人，或者是沒有權利，他常常做惡事，殺人放火，怎麼樣惡事他都能做的，常常做，沒有人敢干涉他，就是干涉，或者他又跑出來也不一定。但是我們從表面上看，他還是人，他不是地獄、畜生、餓鬼，他還是人。我們如果在這個地方，我們問一問，為什麼會這樣子？這個『趣生』這一段文的意思就是說，因為有阿賴耶識的關係。這阿賴耶識也是由業力，剛才說了，是「界地隨他業力生」，隨著業力生。那麼隨著業力生到人間做人了，這個阿賴耶識就是人的境界，就能保持人的境界。你這個第六識去做惡也好、做也好，你學習佛法，發了無上菩提心，得無生法忍，你是大菩薩也好，第八識還是保持你人的境界，你還是人的樣子。只要你這個壽命沒有盡，你這一段的業力還在發生作用，因為這個身體的存在，也要以前成的業力，這個業力還存在，那麼這時候第八識就保持原來的這個境界不變。不是第六識本身有這個力量的，本身他隨時會變的，那麼為什麼他也能作佛，他也能作菩薩，也能去做惡，但是表面上這個果報不變，為什麼不變呢？就是有阿賴耶識的關係。所以從這個地方就看出來要有阿賴耶識，如果沒有阿賴耶識的話，他應該變了，第六識忽然間作佛，就是佛；忽然間作了餓鬼，那就應該是餓鬼了，應該是這樣子。所以『趣生』這一段文，說出來這樣的意思。

還有一段文我曾經說過。這個『識緣名色，名色緣識』我曾經簡單，我現在再多說一點。這是在《阿含經》裡面有這個話，『識緣名色，名色緣識』。這個『名色緣識』，這個名是什麼呢？就是非色的四蘊，就是受想行識這四個。受想行識這裡面有個識。又有一個識，『名色緣識』。又有一個識，那麼『名色緣識』，這個名裡面有一個識，這個識是那一個識？名以外的這個識又是什麼識？名裡面這個識，當然應該說是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這是前六識。那麼外邊這個識，那麼應該是第八、就是阿賴耶識了。因為名和色這二個和另外的識是相依而住，就是互相幫助，我也幫助你，你也幫助我，這樣子就可以繼續生存下去了。在十二因緣裡面，有這個『識緣名色』的這個話。十二因緣按人來說，投胎了以後，父母的遺體，遺體裡邊就是有識。識和這個遺體和合起來，和合起來，這個時候就叫作『識緣名色』。無

明緣行，行緣識，識緣名色。『識緣名色』這個時候，父母的遺體最初的時候，這個六根還沒長成。沒長成，所以這個『名色緣識』，名裡邊的識，不應該說是前五識，因為這個前五根沒有長好，就不可能有前五識嘛！不可能有前五識，那麼第六意識是有的，第六意識是有的。

因為有的經論上說，這個眾生在母胎裡邊，初開始結胎的時候，有的人是有福報的人，有的人是沒有福報的人。沒有大福報的人，他不知道是住在母胎裡邊，他就認為在牆角那個地方、在那裡住，或者在一個草堆裡邊，在那裡住，有的時候也聽見風、刮風下雨的這些境界。那麼若大福德的人，福德的人不是轉輪聖王呀。一些大福德人，他就是另一個境界，他認為他是在一個花園裡邊，或者是一個很好的一個大樓房，很高貴的一個房子裡邊，有很好的設備，在裡邊很自在的，大福德的人就是這樣的感覺。那麼我們在想，因為初結胎的時候，前五根還沒有長成，就沒有前五識。沒有前五識，那麼這個名，『名色緣識』，名裡邊的識不是前五識，不是前五識是什麼呢？就是第六識。另外這個識，是什麼識？只好說是阿賴耶識，沒有別的識了嘛！所以從這句話也證明有阿賴耶識。但是佛沒有說那麼明白。不明白地說出來。所以從佛的這一句話，也證明有阿賴耶識，你小乘佛法的學者不可以否認的，這是一個。

其次，這個壽、煖、識，這個壽、煖、識也和『識緣名色』差不多，也有相同的意思，就是我們人的這個身體，什麼叫作壽呢？可以從二方面解釋。就是我們這個生理的組織，這個四大的前五根，和我們的識，我們身體一部分是物質，一部分是精神，他們這二部分連持在一起不分離，這個不分離的力量就是叫作壽。或者說是得這個果報的那個業力，就叫作壽。這個業力盡了，人就得死了，這是個壽。另外一個煖，這個身體有溫度。另外還有個識，另外有這個識，這個識是那一個識？就是第八識了。為什麼說他是第八識呢？這又有一個理由。有什麼理由呢？說他是六識可不可以呢？說他是前六識不可以。因為有的時候前六識停止活動了。停止活動了，就沒有識了。沒有識，那麼這個時候的壽、煖，那個識是誰？壽、煖、識這三個常常在一起不分離的。不分離，若是前六識不活動，就是分離了、分離了，說這個識說不分離是不對的，而佛是說不分離，這可見，那個就是阿賴耶識，這裡有這個意思的。

一共是《成唯識論》舉出來十個理由的。十個理由我想我們不必都說，我就說這麼多。

「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風」，這個「浩浩」就是廣大的意思、廣大無邊的境界，就是阿賴耶識這個境界是很廣大的，他能夠遍緣一切法界的境界。

「三藏」，三個藏，就是能藏、所藏、還有一個執藏。說是阿賴耶翻個藏、叫藏識。可是這個說「三藏」，念ㄙㄨㄣˊ也可可以，能藏、所藏、執藏。這個能藏怎麼講

呢？就是世間上一切一切的萬法都有他的種子，這個種子是都藏在阿賴耶識裡邊。就是我們的眼耳鼻舌身意，和外邊的境界接觸的時候，這六個識就發出作用，觸、作意、受、想、思，或者貪瞋癡的煩惱，或者是有了善心所的活動的時候，活動的時候，就在阿賴耶識裡邊熏成了一種功能。你做善，也會熏成了善的功能；做惡，他就在阿賴耶識裡面熏習了惡的功能；不善不惡也好，他都熏成了功能，不會有一點事情空過了。不管怎麼樣有智慧的人，會隱藏自己，但是阿賴耶識，你不能隱藏的。他如實的給你記錄下來。你所有的善也好、惡也好，善惡都有不同的程度的，他都收藏在裡邊，那麼就叫作種子。這是能藏。就是阿賴耶識能儲藏無量無邊的種子，你前六識，第七識一樣，你一動，在阿賴耶識裡面就收藏這個力量，你一動就有力量。這個力量就藏在阿賴耶識裡邊，阿賴耶識能藏，所以叫作能藏。

所藏，就是這無量無邊的種子，阿賴耶識是所藏的處所、所藏的地方，就是種子是所藏的、阿賴耶識是能藏。這就說為二個地方，二個藏。所藏的處所，叫所藏。

這個我愛執藏，是什麼意思呢？就是第七識他執著阿賴耶識的明了性，是我的本體、是我，這也有一個藏的意思，叫執藏。這個執，就是執著，就是他不容易轉變，他很執著，認為這個是我。如果換一句話叫作愛，也可以。就是我愛。我愛著這個我，其實也就是執著。那麼愛的關係，也就是這個藏的意思；這個藏就有愛的意思在裡面，所以這是三個藏。這三個藏的境界，這個能藏、所藏境界是非常廣大的；這個我愛執藏只是侷限在第七識。

「不可窮」，這個阿賴耶識這三個藏的境界，是非常的微細、深奧，這個凡夫和二乘人是不能夠通達的，所以叫「不可窮」，二乘人不能通達。就是要佛說，當然要佛為我們開示這件事，我們才能夠依稀的可以明白這件事；如果佛不說，我們沒有辦法明白，所以叫是「不可窮」。因為佛在《阿含經》沒有明白的、明顯的說出來，所以二乘人沒有辦法懂，所以「不可窮」。

「淵深七浪境為風」，這是說到阿賴耶識和前七識的關係。這個「淵深」和「浪」這是一個譬喻，譬喻阿賴耶識是個大海，大海是特別深的，是個「淵深」。這個大海，他這個海水是譬喻阿賴耶識所藏的無量無邊的種子，所藏的種子。這個種子怎麼說他是浪呢？這水是譬喻種子的，水怎麼有了波浪了呢？

「境為風」，就是前六識的境界，或者是第七識也有所緣境，這個境界一出現的時候，這七個識就活動出來了，七個識一活動，這個境界一出來，一活動，境界的活動和前七識的活動，能緣識和所緣境的一活動，都是種子的力量，那麼就是水就變成浪了。我們從這個譬喻上看，應該是更明白地知道前七識和第八識的關係，是分不

開的。這個大海是個阿賴耶識，水是阿賴耶識的種子，水的波浪就是前七識的活動，這是分不開的境界。

這個「淵深七浪境為風」，這個境界，這個識的所緣境一出現的時候，就等於是有風了。有風了，這海水就有波浪了，就是第八識這個種子就動起來了。種子一動，也就出現能緣識、所緣境的境界，這是分不開的境界。這可以看出來阿賴耶識和前七識並不是能分開的、不是能分開的。在《攝大乘論》上解釋的不像《成唯識論》解釋的那麼繁碎，那麼能夠更明顯地明白一點。

受薰持種根身器，去後來先作主公

這底下說到阿賴耶識的作用。他第一個作用就是「受熏」。前七識在活動的時候，就造成了一種力量，那麼阿賴耶識能接受、能接受他的力量，就叫作「受熏」了。比如說是我們有衣服用香來熏它，熏久了，這個衣服就香了；你若用臭穢的東西熏它，熏久了，這個衣服就是臭的了，他能接好壞的熏習，這是什麼原因呢？阿賴耶識因為本身是無記的，所以他對於善惡的思想行為不排斥，他就能接受它的熏習。如果是善的，惡就不能去熏習他；如果是惡的，善的也不能去熏習他了，那他就排斥了，現在因為阿賴耶識是無覆無記，他不排斥，所以能接受前七識的熏習。

「持種」，「受熏」了以後，他還能保持不失掉、保持住、保持所熏習來的種子，能夠攝持住不失掉，這個表示什麼意思呢？如果是前六識，他就沒有這種功能，他不能受熏，他不能持種，因為他有的時候他不活動了，沒有了，他滅了。滅了，那麼他就沒有這種「受熏」的功能了。並且前六識有的時候善、有的時候惡，那麼他對於受熏這件事，他有困難，所以不能是前六識。第八識就正好是這樣的意思，所以他能夠受熏，又能夠持種。

「根身器」，持種子、受了熏以後，他能攝持熏來的種子，就是功能。這種功能的種子是幹什麼的呢？是根身器。就是他能夠有因緣。因緣成熟了，他就能夠在內裡方面，能變現出來這個根身、變現出來這個眼耳鼻舌身意這個有根的身體、能變現出來這個，就是我們的正報。或者是地獄的，或者餓鬼、或者畜生，或者人，或者天，這樣的根身。外邊他能夠變現根身所居住的世界。居住的世界就是器，是個器世界。這個器世界就是資養這個根身的地方。他能夠有房舍，有種出來種種的穀、種種的菜，這都是器世界的事情。這個器世界，若在我們欲界人間的境界來說，我們這個世界上，人也在這裡住，地獄也在這裡，餓鬼也在這裡，畜生也在這裡。一個飛鳥、一個毒蛇也好，大家都在這裡住，所以這個器世界是大家共同居住的地方；唯有這個根身是六

道眾生的差別。從根身上看，這是人；這是個飛鳥；這是個毒蛇；這是個地獄，從根身上看出來他的不同。所以根身是主要的一個果報，所以叫正報。

正報居住的地方叫作依報，就是器世界。而這二種情況都是阿賴耶識的種子變現出來的。我們通常說，是業力變現的，前面說是「界地隨他業力生」，而業是什麼呢？就是種子。煩惱也有種子，業力也有種子，所以是「根身器」。

「去後來先作主公」，這個地方說這個生死的事情。「去」就是死亡了，死亡的時候，這八個識，前五識先走，而後是第六識，然後是阿賴耶識的。最後是阿賴耶識，所以叫「去後」。

「來先」，就是生的時候、投胎的時候，阿賴耶識最先來。約人來說，《瑜伽師地論》上說，如果死亡的時候，他的善業發生作用的時候（不是罪業），他的福業，或者是淨業，發生作用的時候，就先由足、先由腳這裡面漸漸的冷，冷到心藏的時候就死亡了；如果是造罪業的人，要到五惡道去的話，就由頭部先冷，冷到心藏的時候就死掉了，在這個地方，這叫作執受。

這個根身前面講過五淨色根，還有一個根的依處，我們也講過了，這都是地水火風組成的。這個地水火風組成了根身，都是阿賴耶識的力量，阿賴耶識執受。這個執，執取，或者當攝持講也可以。阿賴耶識來攝持你的根身，使令他有覺受、有感覺，那就是因為有識的關係。前五識有時候也不活動，第六識有時候也是不活動，這個執受的力量是誰？就是阿賴耶識了。所以阿賴耶識若是走的時候，他離開了身體的時候，那個地方就沒有煖了。壽、煖、識這三個東西，他是同時離開的，當然壽要盡了，阿賴耶識也就離開了，離開了這個煖也就沒有了。所以人死亡的時候，由善惡業的不同，或者由頭部開始，或者由足部開始涼，涼就是那個地方沒有識了。沒有識那個地方就是死屍了，不是活人了。

所以「去後」，死亡的時候，阿賴耶識最後離開身體。可能多數是因為有病，有病這個身體、這個五根壞了，當然五識就沒有了；有的人，可能眼識先走，眼識先走就是眼根壞了，所以你給他阿彌陀佛像，他看不見了；他耳識若走了，你念佛，他聽不見了。有的時候眼識先走，耳識後一點；有的時候眼識先走。多數是眼識、耳識先走，這個身識可能會慢一點，鼻舌和眼耳可能會慢一點也不一定。身識和意識應該是差不多的時間，同時走吧，最後才是阿賴耶識走了。

「來先」，怎麼講呢？就是死亡了以後，第八識完全地離開了這個身體的時候，前一剎那離開了身體，第二剎那就是中陰身了。中陰身，也叫作中有，也叫作中陰。陰也可以說是蘊，就是五蘊。前一個生命和後一個生命，中間的這個生命，所以叫中有。實在來說，中有就是後一個生命的開始，那麼意思。這個中有，他是八個識都有。

的，他也有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識…八個識都有。但是他是化生，『中有唯化生』。這個中有，他現出來以後，他如果還是做人的話，他就要找個父母。這個中有是好像有神通似的，就是非常的快，你幾千里、幾萬里，他一下子就到了。

這個中有在《大毗婆沙論》上說，他在生存的時候做過的事情，在中有的時候也能做、也是能做、，意思就是生存的時候你能夠念佛、你能夠讀經，能夠背下來的話，那到中有的時候，也能做這個事。若是生存時作惡，那麼中有也能做惡。沒有做過的事，中有不會做。

如果是做人，他投胎的時候，他就是要找個父母。如果這個父親不在，只是母親在那裡，父親在別的地方，這個中有就是要等。如果是業力特別強，就是他父親一定要到他母親那裡去的，他不能不去，非要去不可。如果真是有其他的障礙，父親不能來，這個母親就和別的人有關係了，他要投胎。我們現代的人和古代的人又不同，有避孕的事情，避孕，那這件事就不行了，他就是也要等。

我在美國的時候，聽說也是一個信佛的居士，他告訴我一件事。是一個龍王來同他說話，就是表明了要來你這兒投胎，你同意不同意？就是等於是先申請了。先申請批准了，後來就是懷孕了。懷孕了，後來這個小孩我也看見了，就是有脾氣，脾氣大。

這個中陰身投胎的時候，他一入胎的時候，這個中陰身就死亡了。死亡了，這前六識就沒有了，就是第八識就是入胎了，所以是「來先」，第八識是最先。這個時候是什麼意思呢？人死亡的時候，一定是悶絕的。最初要接近死亡的時候，正常的狀態，若是意外的死亡那不說，正常的情形，都是先是有明了的意識。明了的意識。心裡明明白白的，這個時候，這也和做善、做惡有關係。這一生中，或者做什麼特別的、有功德的事情，這時候會憶念出來。憶念了以後，這個意識就不明了，他就悶絕了。在悶絕之前，有一念，也是很微弱的就是：『我要死了』，這是正常的情形，也有不知道的。若是做惡，他特別明顯地做什麼重大的惡事；如果你也是做過善事，這個善念不夠力量，這個惡事就現出來。現出來，自己就是這個貪煩惱，或者瞋煩惱就現出來，那麼這個人就是要到惡道去了。有善念現前，就會到善的地方去的。這個時候還是明了意識，明了意識以後，就是一個有覆無記的意識，就是愛這個我的這個我愛的心情又動一下，因為感覺我要死了，就愛這個身體，這是由明了意識入悶絕的境界之間的一個情況。等到悶絕的時候，前六識完全不活動了，這個時候，時間可能或長或短，不一樣，就是第八識在那裡逐漸地離開了，死的時候是第八識。

你就是阿羅漢入涅槃，假設是個俱解脫的阿羅漢，他現出來種種的神通變化，然後他就入定，入定就入了非想非非想定，入滅盡定，由滅盡定出來，就入涅槃了，還是散心入涅槃，不是在定裡面入涅槃的。我們凡夫，死的時候是前六識悶絕了，然後

第八識逐漸地離開。去投胎的時候，也是這個境界一出現的時候，前六識悶絕了，那麼第八識入胎了，所以第八識是「來先」、又是「去後」的。

「作主公」，這個地方說他是作主公。「去後來先作主公」，他是一個主。當然是由業力來決定這件事。這個業力是什麼？就是阿賴耶識了。

所以若是念佛的人，願意求生阿彌陀佛國的人，最好是不要等著悶絕，明明白白的時候就能夠知道念佛、能夠發願往生，這是最好。那麼這時候就看見佛來了，那麼就往生了。如果這個時候沒有願生阿彌陀佛的願，到悶絕以後，那往生、不往生不一定了，是不一定。

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空

這「不動地」就是第八地、第八不動地。因為這個時候，他把所有的煩惱都降伏住了，這個種子還沒斷，但是決定是不起現行了，不活動，這個我執也決定是不動了。這樣子，這個第八地就是一切煩惱不能動搖他，一切的相也不能動他，一切的功用的境界也能不動他，所以他就叫作「不動地」。在從「不動地」前這個時候，「纔捨藏」，這個時候纔捨掉阿賴耶識的名字。因為這個時候，第七識不執著有我了。我們昨天講第七識的時候，是在「極喜初心平等性」，就是在初地的時候，他的平等性智就成就，但是這個初歡喜地的這個菩薩，他這個平等性智不能夠不間斷的活動。就是有時候入觀，就有平等性智；若出觀了，平等性智就不出現了，就不活動了，那麼這時候還不是那麼圓滿。要到第八地的時候，沒有出入觀的分別了，他這個平等性智一直的存在，那麼妙觀察智、平等性智都是成就的，都是清淨的。所以這個時候阿賴耶識是有個藏，叫作藏識，有個我愛執藏的意思，不存在了，就是棄捨了我愛執藏的名字，這個名字不能用了、不能用了，這時候叫什麼名字呢？叫異熟識。

這個異熟識是怎麼講呢？這個「異」是變化、不同了。比如說我們造的業，有的是善業、有的是惡業，那麼善業也好、惡業也好，去得果報，就是得的這個阿賴耶識。阿賴耶識是果報主，但是阿賴耶識也不是善、也不是惡，就是變了，是異性而熟。有善性、有惡性的業力，但是不同的業力，得到的果報，是個無記的果報。所以叫作異熟，異時而熟、異性而熟。

異時而熟，你造了業，他不是立刻就得果報的，要經過一段時間逐漸的。比如說我們造的罪業，或者造的福業，當時力量還不足於的果報，你須要繼續地做這種功德，或者繼續地造這個罪，使令這個罪的力量強大了，他才能得果報的，所以他是異時而熟、異性而熟，所以叫作異熟。

這個捨掉了阿賴耶識的名字，就轉換了一個名字叫作異熟識。異熟識就是由將才說，由這個有漏的業力，得到有漏的果報。你比如說這個阿羅漢，他是聖人了，他這個時候他的第八識不叫作阿賴耶識，叫作異熟識，這個名字還要用了很久。

「金剛道後異熟空」，要到什麼時候把這個異熟識這個名字也不要了呢？要「金剛道後」，就是十地菩薩的最後心，那一剎那。這個「金剛道」就是菩薩要成佛的時候，他要入這個金剛喻定，就是特別堅固、不可破壞的意思。入在這個定裡邊，修這個諸法空相觀。修這個觀的時候，一下子，一念相應慧，就把所有的煩惱障的種子、所知障的種子，全部的息滅了，就是在「金剛道」的時候。這個時候所有的有漏法都沒有了，完全是無漏的了。這個時候這異熟的名字不對了，不符合了，就變成無垢識。

「金剛道後異熟空」，我昨天說過，有個無間道。無間道就是金剛道。這個時候因為把所有的有漏業力、這一切的有漏的種子都息滅，使令這個異熟識裡面完全變成無漏的、清淨的境界了，所以這時候不是有漏的，異熟識還是個有漏的境界，這時候完全是無漏的了，是清淨的了，所以叫作無垢識了，不叫作異熟識了，所以叫作「金剛道後異熟空」，異熟也不存在了。這並不是識不存在，這識還是存在，不過轉名為一個清淨的識，所以「金剛道後異熟空」。

大圓無垢同時發，普照十方塵剎中

「金剛道」也叫無間道，把所有的煩惱都息滅了，這一剎那間就變成解脫道了，這個時候大圓鏡智就出現了。這個大圓鏡、「大圓無垢」，是廣大圓滿的智慧境界。這個鏡智就是佛的根本智，這個智慧是特別清淨的，所以是「無垢」。

「同時發」，同那個無垢識，大圓鏡智和無垢識同時地出現了，就是得阿耨多羅三藐三菩提了。這個大圓鏡智他是做什麼的呢？他是能夠把這個成所作智、妙觀察智、平等性智，都從那裡顯現出來，也能夠顯現出來佛的自受用身，也能顯現佛所居住的世界。那個無漏、清淨、莊嚴的世界，就是依正二報了，都從這個大圓鏡智，說是從「大圓」鏡智發出來也可以，說從「無垢」識發出來也是一樣。無垢識裡邊，有無量無邊的清淨功德的種子，也就是從這麼多的清淨種子變現出來無量的功德莊嚴，而這些事情都在大圓鏡智裡面顯現出來。佛的大悲心要廣度眾生，所以眾生世界的這些情況，也能在大圓鏡智裡面顯現出來的，當然這是佛的大自在的境界。

「普照十方塵剎中」，佛的這個大光明的智慧，普照十方無量無邊的世界。這個「塵剎」，「剎」是佛的世界叫「剎」。「塵」是表示很多很多、無量無邊的世界。佛的大智慧能普遍的照耀無量無邊的世界，這就是佛的大悲心和這個大圓鏡智是相應

的，自利的功德圓滿了，他還能夠廣度眾生的意思，所以叫「普照十方塵刹中」。這個是說到第八識轉識成智，得到大圓鏡智，也表示大乘佛法的偉大。

這個小乘佛法的阿羅漢，他若入無餘涅槃了，就沒有這種境界，也沒有淨土，也沒有身相，依正二報都不顯現的，就是一個空空的境界，不能再發生什麼作用，不能去度化眾生。這在《阿含經》上明顯的是這樣的意思，不明顯的說出來阿羅漢他還有身體，他還怎麼、怎麼的，說的並那麼明顯；唯有大乘佛法裡邊，說到菩薩發大悲心廣度眾生，他能繼續地發大悲心，不忘記眾生的苦，這是非常殊勝、非常值得讚嘆的事情。而小乘佛法學者對於這個大乘佛教偏要有些…，這個地方說「由此能興論主諍」，就是到今天的中國佛教，這件事好像又翻起來，有些諍論。有些諍論實在是…，我認為不合道理，應該讚嘆大乘佛法、應該學習大乘佛法，不應該去貶斥他的。

這個《八識規矩頌》，就是《成唯識論》的一個綱要，也就是學習、研究《成唯識論》的入門的書。這個雖然文字不算多，但是他的內容是很廣博的，很淵博的。