

《攝大乘論》前三章——複習與問答

第一堂複習課

我先說，我初開始在佛學院裡面受到老師的責問的事情，我先說這句話。我初到佛學院來，那時候還沒落髮。以前是沒有到過佛學院，我也等於是完全沒有聽過佛法，沒有聽講過。那麼來到佛學院來的時候，上課的時候老師問我說：「什麼叫做五蘊？」我說：「我不知道。」這個法師說：「你連五蘊都不知道。」我沒有話好說了。但是我心裡面不平，不同意。我從來沒有學過當然是不知道嘛！我昨天晚間看見你們各位提出這個問題，我就想起來這件事。如果我要呵斥你們的話，你們心裡面也會不舒服，所以「己所不欲勿施於人」，所以我不要說你們。但是，其中我有個感覺，有少數的問題是例外，其他的那些問題看出來，對於印老的講記和王恩洋的疏你們沒能注意地讀，所以提出這個問題。若注意讀，這個問題是沒有的。有多少個問題是例外，那個需要研究。我先答覆你們的問題，我想今天我們就是兩個鐘頭，從現在開始到兩個鐘頭停下來。

「云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？無量行相意識遍計顛倒生相故名遍計所執。自相實無唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執」。

這個問題是難一點。這個問題是在 53 頁，印老法師的講記是 233 頁。這個 233 頁可以看 235 頁印老的解釋。印老講記的 235 頁裡面那個第二段。我們就念他的文，就可以明白這個意思。

「遍計所執性也有兩個問題：遍計自性是依他起的似義顯現。」什麼是依他起？就是我們現前的一念分別心。這一念明了的心是依他起。當然，心所分別的一切是種子所生的，也都是依他起，但是主要的是這個明了性的心，他是依他起。

這個「遍計自性」是什麼？就是「依他起的似義顯現」。這個「似義顯現」就是我們這一念心所分別的一切境界。

所分別的一切境界有兩種，我們這個分別心所分別的境界有兩種。第一種就是阿賴耶識所變現的一切境界，為我們的分別心所分別的一切境界，都是「似義顯現」，這是第一個解釋。

第二個解釋：我們這個識，我們明白點說，說是「意識」。這個意識與阿賴耶識所變現的境界一接觸的時候，當然這個意識就動起來了，因為沒有所緣境這個意識是不能動的，沒有所緣境意識動不起來。就像那個人有病了，他要有人扶他一下，或者他拿著杖，他才可以立起來，不然他立不起來。可是這個心一生起來的時候，這個意識一動起來的時候，他又緣不到阿賴耶識所現的一切境界，他自己變一個境界，自己變現出來一個境界為他所緣、為他所分別的。這也叫做「似義顯現」。

這個原因就是，這個意識一動的時候，他無始劫來的熏習的名言種子就現出來境界了。當然，這裡還和通常說的道理是一致的。你若如理作意的時候，現出一種境界；如果不如理作意又是一種境界，還是不一樣的。不管你是如理也好、不如理也好，總是依托阿賴耶識變現的境界，又變現出來一種事情做自己的分別心所緣境。

我們再舉個例子。譬如說：這個人彼此談話，他說出一句話來，本來這句話也很平常，但是他若向壞處想的時候，這個瞋心就來了；向好處想呢，這歡喜心就來了。而同是那一個所緣境，但是你可以生瞋心，也可以生歡喜心。而這個歡喜心所緣境也好、這個瞋心所緣境也好，都是你自己變的，都是依那個人說那一句話做一個所緣境、做所依托的境界。但是你心裡面所緣的就是另一回事。那麼這就可以知道這件事，就是你所緣的是你內心所變的，而和那個境界不一定是一致的。所以這個所緣境變成兩種所緣境了，變成兩個所緣境。這兩種所緣境都叫做「似義顯現」，而這個「似義顯現」這個「似」是什麼意思呢？就是都不是真實的。與真實相似，我們認為是真實的，不是。而那個境界與真實相似，只此而已。所以我們就執著是真實的了，就變成遍計所執，這叫「遍計自性」。「遍計自性是依他起的似義顯現」，這句話就是這個意思，他本身實在是無所有的。

這個阿賴耶識所變現的境界，離開阿賴耶識是沒有的，他自己沒有體性的，沒有。那麼我們的意識憑仗阿賴耶識的變現，又變現出來

一個，這一個也是沒有自體性的；離開了我們的意識，他是不存在的。就是我們意識在動的時候，見聞到「似義顯現」了，見「似義」那個所緣境，而那個所緣境就在有的時候，「它」的自性是沒有的，是畢竟空的。所以「實無所有」，實在是沒有的，「那它就應該叫做依他起才對。」他本身是沒有的嘛，他是依他起啊，依這個識變現出來才有的，「怎麼成為遍計所執性呢？又依什麼理由得名為遍計所執性呢？」

「論中的解答也有兩句：一、遍計相故。」現在正式解釋這個問題：「云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？」

這底下「無量行相意識遍計顛倒生相故」這是回答這個問題。印老解釋得非常清楚。第一他標出一個題來，叫「遍計相故」。

「意識生起時，對於所分別的似義，有無量種種的行相。」這個意識生起的時候，這個活動的相貌，這個「行相」就是意識在所緣境上的活動的相貌是無量無邊的，包括前五識都在內的，它的範圍非常地廣大的。「所以無量行相的意識，能周遍計度一切境界。」意識的活動力很強。所以這個「無量行相」這句話是解釋這個意識的活動的相貌，叫做「無量行相」。

「無量行相的意識能周遍計度一切境界。」能普遍地去執著。「計度」就是思惟、觀察、執著一切境界。「它是能遍計者。」這個意識是能遍計的。「意識無量行相的遍計是顛倒的。」這是解釋這個「遍計顛倒生相」，解釋這個「顛倒」的這句話的意思。就是意識的無量行相的遍計是錯誤的，不是正確的，是搞錯了。這個「錯了」這句話，在這個地方我們應該記住這句話，記住這個「顛倒」這個字。這個「顛倒」就是等於訶斥我們的意識的分別，我們第六意識分別都是分別錯了。這個「顛倒」就是指責這個「無量行相」，指責意識的無量行相，我們意識做種種分別都是錯了，都分別錯了。

「是非義取義的亂識。」這個意識是非義取義的亂識，就是那個所緣境上沒有這種義，所緣境上沒有我們所分別的那種義，但是我們就執著「是的，他是罵我了」、「是，他對我很好」，就是自己這麼分別。這「非義取義」，就是無所有中，無中生有，生出來很多的煩

惱，很多的是非煩惱，這叫「非義取義的亂識」，所以這就是「顛倒」，這是顛倒的境界。這句話也等於是把世間上的事情全面的否定了。當然，人本身是不承認這句話的，尤其是現在這個科學的發明，發明電燈、發明電話、發明飛機，這個作用很大，對於人類的生活很多很多的方便。房子造得非常好，住在裡面很舒服，怎麼能說這是「非義取義」呢？是的，人是不能承認這句話的。但是這句話的確就是這樣講了，世間上的事情都是顛倒的。

「但非義取義，不是全出於意識的構思。」不是。「無始妄熏習力，意識生起的時候，自然的現起亂相——義。」任運地，這個心是非常快的就現出來很多的亂相。「這亂相就是遍計所執性」，就叫做遍計所執性。這還在解釋這個「遍計顛倒」這句話。「它是意識分別所取的所分別。」意識是能分別，這個一切的顛倒都是所分別。「所以是亂識顛倒生起的所緣相。」這解釋這個「生相」兩個字。「生相」兩個字就是顛倒生起的所緣相，就是「非義取義」。這個「似義顯現」是顛倒生起的所緣相，生起了顛倒分別心，顛倒分別心還緣、還去思惟他的。這是印老這樣解釋。

「前面說亂相為因，能生亂體，也就是此義。」也就是這個意思，前面說過這個。「它是能遍計的所緣，是遍計心所遍計的，所以叫遍計所執性。」這是第一個問題：「無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執」。這個是說能遍計與所遍計和合起來，故名為遍計所執，這是約這個意思解釋的。印老標這個題目叫做「遍計相故」。

我不知道提這個問題的人，是不是解釋了這個疑問沒有？這個疑問解釋出去沒有？這叫做遍計所執相。「無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執。」

我再說一句也有點關係的話。我們承認這個唯識的理論是複雜了一點，就是很多的關係，那我們學習這個唯識應該有一個次第，有什麼次第呢？你就先把這一段正文的要義先捉住，其他的關連的事情你先放在那不動，先把這要義捉住，捉住的時候，你可以坐在那裡閉上眼睛也好、在那經行也好，你就思惟，思惟「無量行相意識遍計顛倒生相」，把這句話記住，就記住這一句，別的都先不要管它。這個遍計什麼呢？「似義顯現」是「非義取義」。就這幾句話記住，就是想，

然後用自己日常生活的實例，我見到誰說話、我心裡怎麼怎麼活動，就用這個做例，用這幾句話套上去，套上，你就思惟：喔，那是顛倒的，是顛倒生起的所緣相，生起的顛倒的亂識所緣相，它是亂識的所緣相。這個所緣相是對的？是不對呢？是顛倒，是錯誤的。你就是思惟這個，思惟一次再思惟一次，思惟一次再思惟一次，你把這個地方通過去了以後，你再想其他的有關的地方再思惟。你不要一下子這裡要想、那裡要想，想很多事你就會困難。你先不要那樣子，應該會容易一點，這是第一個解釋。

「二、遍計所執。」第二個，是「自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執」，就是這個。

「遍計所執：似義顯現的亂相，它的自相實在是毫無自體的。」實在是沒有自己的體性的，他是沒有的。這個沒有自己的體性；在《阿含經》上，就是這個孫陀羅難陀為五百比丘尼說法那一段經，那一段經我認為非常好，他說一個一切法自性空的譬喻。譬如這個太陽出來了，這個大樹太陽一照呢，就出來一個影。這個譬喻非常好，這個譬喻怎麼呢？太陽和這個樹，這是個因緣，影就是因緣所生法。這個因緣所生法這個影，離開了太陽和樹，這個影能獨立存在嗎？不能的。他離開了因緣，這個影能自己存在嗎？沒有這回事。他若能夠自己存在，就叫做有自性。把樹砍倒了，沒有樹了，還有影在那裡嗎？若有影在那裡，那個影就是有自性的。那就是這上面說：「它的自相實在是毫無自體的」，就不能這麼說了。若是把樹砍倒了的話，就是沒有影了，那麼就可以知道，影在的時候，就知道影是沒有自體的，沒有，這就叫做「空」。不是說沒有影叫空，有影的時候，影沒有自體就叫做空，是這麼意思。

說「色即是空」，色是因緣所生法，他沒有自體，所以叫做空。所以我從這一段文，讀這個孫陀羅難陀這一段的譬喻，感覺到那和《大般若經》是一致的。《大般若經》是說這個道理啊！是一致的。

現在這裡說這個「遍計所執」這個「似義顯現」，亦復如是，遍計所執是畢竟空的。唯識上說依他起不是自性空，他不這麼說。是說遍計執是自性空的，就是遍計執這個「似義顯現」，似義顯現是自性空的，是畢竟空。「它的自相實在是毫無自體的」。

「依本譯說：它唯是那能遍計的虛妄分別心的所執而已。」只是我們的執著，我們執著他有真實性。什麼叫做有真實性呢？就是有自體的東西是有真實性的，叫做有真實性。沒有自體的，雖然是有，但是不真實。說我們這個人說話的氣力很強，精神很旺，這是假的，你叫他七天不吃飯，看他還有沒有氣力，看他還有精神說話嗎？所以那個精神的旺盛，那麼多的健康都是假的，靠不住的，有不同的因緣的影響立刻就沒有了，就破壞了，都是假的。看那一個牆上有一支草，「我為勤灌溉，欣欣有生意」，這是假的。說那個人長得那麼樣的好、很美、很怎麼…都是假的；說那個人不好，很醜陋，也是假的。因為都是因緣有的，因緣不支持他的時候，這件事就沒有了，都是假的，沒有真實性。那麼沒有真實性，但是我們就是要執著他，執著是真實的。只是你在執著而已，實在沒有那麼一件事，所以這叫做「遍計所執」，「自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執」。

前面那第一個解釋，由能遍計、由所遍計加起來故名為遍計所執。現在這第二個解釋，沒有所遍計。你認為是有真實性，在那上面沒有真實性，沒有你所執著的那個，在所遍計的那一切法上面沒有你所遍計的那個，只是你在遍計而已，故名遍計所執。分兩個解釋。

所以這唯識上，它叫我們用功修行的時候，先觀遍計所執是空的，這是第一步，先觀察一切法都是虛妄，如夢中境，不真實。我們執著真實的，完全是錯誤的，沒有。你就先思惟這一點，思惟一切都是不真實；我認為是真實，是我的錯誤，這是我的顛倒。先第一步這樣破除自己的顛倒執著。修唯識觀第一步是這樣子。我認為這一點就非常好，這個修行人第一點先做這一步的修行，是非常好的。直接對治，不躲避，不要躲避，先這樣對治。對治的時候，我們就是因為在這上生貪瞋癡煩惱嘛，這一下子心裡面有了正憶念了，這個煩惱不動。煩惱不動的時候就自在的多，雖然還沒斷煩惱，但是煩惱不動就很好，很自在了。不過福德大的人也很自在，但是我們用聖人來看，不管福德大小，都是煩惱在動。若是你修這個遍計所執相是畢竟空的，你煩惱不動了。聖人一看：喔！這個善男子、善女人，值得恭敬。他開始轉了，方向回轉過來了，向於聖道了。不繼續向凡夫那面流轉，所謂逆流，逆生死流。順逆的逆，逆生死流了。所以這個地方，提出這個問題的人提得有意思，在這個地方要多用點心去思惟觀察。

我現在又開始說些煩惱的話。從教義上，佛菩薩開示我們修行的法門是這樣子修行的，不符合這個意思，那個修行能怎麼樣？能有多大作用呢？我們自己說開悟了，哎呀，未必，未必是開悟。這個問題就解釋到這裡。

第 49，這個正文的本子第 49 頁。「此一切識無有義故得成唯識」。這個 49 頁倒數第 5 行。我們把這一段文念一下。

「復次云何安立如是諸識成唯識性？略由三相。一由唯識，無有義故。二由二性，有相有見二識別故。三由種種，種種行相而生起故」，這是標出來。這底下解釋：「所以者何？此一切識無有義故得成唯識」，就是第一個「一由唯識，無有義故」。「有相見故得成二種，若眼等識以色等識為相，以眼識識為見乃至以身識識為見。若意識，以一切眼為最初法為最後，諸識為相，以意識識為見，由此意識有分別故，似一切識而生起故。此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離」。

這一段，你看這個印老的講記 208 頁，這第 7 行開始：「一、由唯識，無有義故：一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現的所取義。」

「沒有似義顯現的所取義」這句話還需要解釋。怎麼叫做「沒有似義顯現的所取義」呢？似義顯現是依他起，是有的。「非無幻化人，幻化人非真人也」，這個幻術所變化的這個人，這個人你可以見聞的，可以看見他，這個眼識是可以看見他的，就是有這麼一個人，不過他不真實就是了，還是有，就是有而不實，是有；這依他起的有就是這樣意思。這個似義顯現就是有，不是沒有。

「沒有似義顯現的所取義，所取義是沒有實體的。」是這樣意思，就是他沒有實體。若說實體，就是一點也沒有，是這樣意思。「這是唯識的根本義；下面的兩相，不過為說明現象，給予唯識的一種解說罷了。」下面的兩相就是「由二性」和「由種種」，這兩相。解釋這段文，看印老的解釋。「二、由二性，有相有見二識別故：二性就是

相識和見識。」這兩種。「雖然唯是一識。」這個相也是識，就是所見的一切相、所緣的一切事也是識；能緣一切相的這個見識也是識，這兩種都是識。雖然都是一識，就是一識。「但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前。」因為心一分別就有能分別和所分別，就有二性分別。「這相見皆是識，所以叫相識見識。」這兩種都是識，但是這個「見識」是有明了性，這個「相識」是明了性的識所變現的，還是有這個分別。當然都不真實，就是這樣意思。

「一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。」都是識所變現的。這個「識所變現」這個地方，人還是不容易承認，我不容易承認「我所分別的是我所變現的」，我們一般人是容易承認這句話的，不容易。但是，智慧稍微高一點，也應該容易體會到，就是造成誤會的時候，造成誤會的時候你能夠先不要動氣，常常多反省，覺悟了是我的誤會，並不是他搞我鬼，這時候就明白，喔！這是我內心的變現，他並沒有搞我，我疑惑他搞我。我疑惑他搞我，最初不是疑惑，我認為他真要搞我，那就是不承認是自心變現。等到覺悟是我誤會，按佛法的話就是自心變現；用這件事可以體會到，一切都是自心變現的。

我這樣講，你們聽得懂嗎？要承認所變現、所緣慮的境界是我能分別心的變現，這個地方是不容易的，不容易承認：我分別的境界是我心的變現，不是外面的境界真實有那種事。我們很難承認這件事。但是從自己犯的錯誤上，可以覺悟到多少。

師：智禪法師，你要說什麼？

問：如果，假如說這個是每一個人自心變現的。那麼，當那個人死掉以後，當他死掉以後，這個人消失了，他的這個自心變現的東西也應該消失。但實際上別人看起來並沒有消失。

師：有什麼沒有消失？

問：譬如說：所有的世界，這個根身器界這些外面，我們凡夫認為所有的境界，並沒有因為這個人的消失，而這些境也同時消失。

師：這個前面也解釋過這個問題。這個，他的境界是消失了，別人還看見有山河大地，那是別的人的業力變現，不是那個死掉的人變現的。他死掉了那個，他已經隨著沒有了。這是一個。

第二個，就是前面那個種子那個地方，說是有生因、有引因，有一部份是引因的力量。譬如說他自己的身體是他識的變現，但是那有引因的力量又拖長了一個時期。等到引因的力量也結束了，那就完全沒有了，是這樣意思。譬如說：這屋子裡有這麼多燈。我們這屋子的光是由這個燈發出來的，但是你用那個開關關掉一個，這個燈他所發的光就沒有了。但是我們還看見還有光，那是其他的燈的光，不是那個燈的光。這個燈的光已經沒有了，不現了。

所以，我們這個世界的根身器界，每一個人都有變現。每一個人的阿賴耶識都有變現他的根身器界。那他若死掉的時候，這個果報結束的時候，這個人的阿賴耶識所變現的根身器界就都結束了。但是，我們還看見有山河大地，乃至他花錢造的房子還在，那就不是了，那是另一回事了。可以吧？可以這麼解釋吧。

問：我覺得用這樣的譬喻來說明「以境為緣，以本質為緣還見本質」。如果說是「以心變現」這種說法，用這個鏡子你的本質現影相生，這種外境現起和鏡子的比喻，我不覺得非常地完全的配合相稱。我的意思是說：以人為本質，從鏡中現起的影像和你變現外界這個世界，這個譬喻我很難認為融洽，因為那是一種業力所現的，和你的本質，這種鏡中的影像……？

師：這是那樣。他那一段文，每一段文他有一個特別的要顯示的正義。「以質為緣還見本質」，那要顯示的正義是什麼？就是告訴你，你所分別的是你的自心變現，只是顯示這一件事；就是我們日常生活這個分別心這種境界，是你自心變現。主要是顯示這個意思，顯示這樣意思。

問：影像與本質、和你所變現這兩件事情，那可能用另一種形式來說明，而不是完全真的你的本質去見你的本質，你的影相跟本質那樣密切地那麼相似的。

師：我看是很密切。你看，我們譬如說作夢，夢見一個人和這個人吵架。在夢中夢見一個人，或者是一個感情很好的人，大家在夢裡吵架。一醒了夢，沒有這件事。「沒這件事」就可以知道，在夢中的時候，就是「以質為緣還見本質」，就是自心的分別。那個所見的境界是自心的分別所現，不是另外別的境界為你所分別，不是的，就表示這個意思。表示日常生活內心的活動的一切境界，都是自心的變現。不是離開了自己的分別心，有真實的外境，是這樣意思。所以沒有「一切法唯是虛妄分別的亂識」，「沒有似義顯現的所取義」，沒有。用夢的境界，也可以譬喻山河大地都是唯心所現，也可以譬喻這個意思。本來這個地方是一望無際的平原。但作夢的時候，這裡有個高山，這山裡面怎麼怎麼美，在那裡怎麼怎麼地快樂的生活。醒了夢，不是。這地方沒有高山，都是自己心的變現。也可以這樣想。那麼從佛法說的阿賴耶識變現的世界，就是由自己的淨業就變出來一個很美的世界，自己的雜染的業就變出一個污濁的世界。這個因果上倒是非常的合理，合道理。

問：請問師父，那個開悟的聖者—虛雲大師傳記說「山河粉碎，大地無塵」，他是變掉了，然後再恢復正常生活，他說「看山不是山」，那就沒有山水了嗎？還是有看到嘛，還是看到它，只是他感覺上不是這麼真實，他還是看到了。

師：這是那樣：這個「見山不是山」，這話不是那樣講。這是學習到佛法的遍計執空的這種智慧，諸法空相的智慧的時候，觀一切山都不是山，觀一切水都不是水，觀一切法空的意思。這是你的智慧境界。至於說你前一生所造的業，變現出來現在的根身世界，阿賴耶識在的時候，他就是繼續存在；就是開悟了也是存在的。你觀察是空，那是第六意識的境界，第八阿賴耶識不受影響，繼續地變現，他還是存在的，他不能說沒有。但是你第六識觀察是觀察真理，在真理上觀察一切法自性空，那是對的，並沒有錯，並不是顛倒。是這樣意思。

所以我們從《攝大乘論》上學習了這個法門。我還是這句話：其他的輾轉關涉到的事情暫時不要管，主要這個正義你先要掌握到。是不是自心所現？這個地方要認真地思惟。如果你不認真思惟，只是在文句上講過去了，或者你記住了，結果你內心一點信心沒有。是唯心所現，只是那麼講講而已，那裡是我唯心所現？就是你在文字上的佛法還沒

能開悟，因為你沒有信心，用不上。你若從他這上說的譬喻，說這個譬喻在經律論，不管哪個學派裡面，我們從經論上看，佛是善於說譬喻的人。我們從譬喻上才能夠比較容易地覺悟到諸法都是虛妄不真實，都是空的。不然是不行，不然你覺悟不到，你覺悟不到這件事的。「一切唯心造」，這句話完全是正確的。

問：這樣的話就是說，如果這個人能夠證到真正心內達到真空的境界的話，那這個就沒有障礙了。因為這事實上是心所現，但是他真正能證到這種程度，事實上什麼房屋，什麼的…這個都應當沒有障礙。問題就是：理是這樣，但是我們自己心事實上沒有達到那個境界。

師：是那樣：證悟了這樣的理性的時候，那就是聖人。這個聖人正念一提起來的時候，這種境界就現前的時候，是無障礙的。

問：有辦法這樣的話，就應該都沒有障礙，因為是唯心所現嘛！

師：是，完全無障礙。但是，「證悟」這句話，它也還是分這個次第，就是初地、二地、三地、四地……，這就是道力的問題。這個道力還是有深淺的，功夫還是有深淺。若到第八地以上，就是完全是無障礙，那是沒有出入定的分別，那就不可思議。這個初悟聖道的人，而定的力量淺，那就差一點。譬如：只是未到地定，那就差一點。你若到初禪、二禪、三禪、四禪，那就不可思議。佛法是重視般若，但是有高深成就的聖人一定是有定，沒有定是不行的，所以他一定還要修定。所以我們儘量減少事情多靜坐，儘量減少事情，你多靜坐，使令有般若的慧、再有一點定。慧也再增長、定也再增長，漸漸有了大的成就，你再去從空出假，廣度眾生，你是有自在，是大自在。

我們定也不成就，慧也沒有成就，雖然也可以活動，也能有多少活動，但是不行。就是平平地這樣子，你想要特別就是搞不來。

「一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。」這是一句話，一個字一個字連起來變成一句話。就是你要從你自己內心上認真地去思考、思惟，要認同了這樣的理性才行的。

「三、由種種，種種行相而生起故。」「此一切識無有義故，得成唯識，有相見故，得成二種」，這個是引正文，我現在解釋這個意思。

「種種就是多種多樣。在能所交涉的心境上，有種種的行相現起，所以雖唯是一識，而成為千差萬別的不同現象。」是這樣。這底下這個「附論」我們不說了。

210 頁的正文：「所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相有見故，得成二種」這以下，看這印老的文：「這一段是從多識論的見地，解說三相來成立唯識。」

這個三相就是前面說這個：一是由唯識，二是由二性，三是由種種；就是由這三相來解釋唯識。這裡是說從多識論的見地，就是眼識是眼識，耳識是耳識，乃至意識是意識，不是一體的，這叫多識論者。（印老講記：「在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。」）

「一切諸識，無有實義。」一切諸識，每一個識都有所緣境，那都是義，而那個義是沒有實的，都是依名言而安立的。「依名言而安立」，這在唯識上，這句話非常重要。換一句話說，就是，都是由分別心而安立的。什麼叫做名言？就是分別心。因為沒有名的時候，我們心不能分別。所以說名言，就是說內心在分別；說分別，就是說名言的意思，這兩句話就是一句話。「都是依名言而安立的。」而施設的，而出現的。「所以得成唯識。」所以叫做可以成立唯識。因為所分別的境界都是分別心所變現的；離開了分別心，所分別的境界是不存在的，所以叫做「唯識」，就是這麼一句話。

「雖沒有實義，然有相見俱時現前。」在我們的日常生活裡面就是有這樣的事情，我總感覺有所見的境界、有能見的分別心的。我們感覺所見的境界和我心沒有關係，我們凡夫是這樣意思。

「所以又得成二種；二種就是二性。眼等前五識現似色等的境相，就以色等識為相。」因為色是識所現，色是識、是分別心所變現的，所以也名之為識；色識、聲識、香識、味識、觸識。「以了別色境的眼識識為見。」這個眼識，「眼識」上面又加一個「識」，加一個識就是眼、耳、鼻、舌、身、意這六識，六根，六境，這十八界，十八界都是識，所以「眼識」那地方又加一個「識」，是這麼意思，其實就是眼識。因為前面那個「眼根」，現在不說「眼根」，說「眼識」，那個眼根也是識，叫做眼識。那麼原來那個眼識為了不同於眼根的識，所以加上一個識，叫眼識識。如果原來那個眼識若不再加「識」，也叫眼識，所以眼根也叫眼識，那不行了，就混亂了，就沒有分別了。所以再加一個識，就是眼識識，那是眼識、眼識識，耳識、耳識識。說耳識識就和耳識就不同了，是這樣意思。「乃至以了別觸境的身識識為見。」就是觸為相，那麼身識為見。

「意識呢？它以一切法，從眼到法的諸（十二）識為相。」十二識為相。這個意識還有一件事，他也能夠去反緣這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的，這個意識。意識能緣色、聲、香、味、觸、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，同時他也能緣眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的，但是這樣子也就包括在裡面了，包括那個色聲香味觸法，包括這個「法」裡面，所以意識能緣十八界的，是這樣。「意識呢？它以一切法，從眼到法的諸（十二）識為相。換句話說：一切眼根識，一切耳根識，乃至一切法識，凡是意識所緣的，都是意識的相，而以了此一切相的意識識為見。」是這樣意思。「意識識為什麼能遍以諸識為相呢？由此意識有分別故。」有分別心故。「五識是有漏的現量性。」前五識說他是無分別的，所以叫做現量，但是那還是有漏的，不是無漏的現量，無漏的現量是聖人了。「只有自性分別，不能分析，綜合，推比，聯想等，所以說它無分別。意識就不然，具有三種分別。」就是它也有自性分別，也有隨念分別，也有計度分別。「隨念」，就是過去所思惟過的，他現在還能再憶念，叫做「隨念」。「計度」，就是通於過去、未來、現在，一切都在虛妄分別。「所以名為有分別」。「有分別，不但現在能遍緣一切，因遍緣一切而熏成的意識種子，在它現起時，也自然似一切識而生起。意識上似現一切法的義相，所以它能以一切法為相。」這一段文就是這樣解釋了。

再就是第 65 頁，正文第 65 頁這個頌：「如法實不有，如現非一種，非法非非法，故說無二義」，這個頌。

這個頌，印老講記 286 頁的最後一行：「第一頌解說無二。」解說這個無二的道理。「第三句的非法非非法。」這個頌的第三句：「如法實不有，如現非一種，非法非非法，故說無二義」。「第一頌解說無二」，這一個頌的大義是解說無二。「第三句的非法非非法，結釋前二句。」就是前面「如法實不有，如現非一種」，把前面這兩句把它結束。

「如義顯現法的實性是不有的。」這底下解釋這第一句，「如義顯現法的實性是不有的」，這句話呢，應該說就是似義顯現的法的實性是沒有的。似義顯現就是遍計所執，遍計所執的實性是不有的，所以叫做「如法實不有」，可以這樣解釋。「所以說非法」，所以那第三句有個非法就是這個意思。「如義顯現法的實性是不有的」，若這樣講這句話指什麼說的？就是指遍計執說的。

「如義顯現法的實性是不有的」，但是若說它是圓成實性，就是前面也有解釋，說是這個金礦裡面，你看不見黃金，黃金是不顯現的，但是經過火的燒煉，黃金現出來了，但是沒煉以前還是不現的，只現出是土。那麼按照這個意思來說呢，「如義顯現法的實性是不有的」，那就指圓成實性說的了，指圓成實性是不顯現的。但是在這一段文，我看，還是指遍計執說好。

這下面第二句，「雖沒有實體，但如顯現的非一種的萬有差別，明白的顯現可得。」那麼這個話呢，雖沒有實體，雖然沒有我們執著心所執的實體，我們執著的實體雖然沒有，「但如顯現的非一種」衆多「的萬有差別，明白的顯現可得」，那就是依他起了。這些依他起是如幻如化的，所以沒有實性，「所以說非非法」，就是不是沒有。「非非法」就用白話說，就是不是沒有這件事，還是有，就是不真實。所以第二句應該是指依他起說。第一句指遍計執說，第二句指依他起說。

那麼第三句，「由這非法非非法的見解，故說無二義。」「非法非非法，故說無二義」，應該是這樣講。

在王恩洋的註解上也是這樣意思，王恩洋註解是 138 頁，王恩洋他說的是更明顯了。138 頁，王恩洋的註解：「已說諸法常無常無二等義，此後以伽他具顯諸法有非有無二義，無自性無生滅等」這些。倒數第二行，「頌中如法實不有者，如諸凡愚於所緣境所執諸法實不有故。」這就是說遍計執空，是這個意思了。「如法實不有」，他就這麼講：「如諸凡愚於所緣境所執諸法實不有故」。「如現非一種者，所執雖無，而有衆多似相顯現，依他起性非一種故。」這可見第二句就是依他起，第一句就是遍計執。「自性差別青黃赤白聲香味觸了別領納種種相轉，非全無故。非法非非法故說無二義者，所執無故非法。執所依緣似相顯現有衆多故非非法。以是非法非非法故說無二義。」所以這個頌，這個王恩洋的疏和印老的講記應該說是一致的：就是如法實不有是遍計所執，如現非一種是依他起，第三句就皆說無二義，是這樣意思。

問：前面師父講到無二，不是依他起嗎？

師：對，前面是有這個說法，是的。「非法非非法」，是的，前面無二是依他起統一了遍計執和圓成實，是有這個意思。但是這個地方又似乎不是那樣，可以看出來那裡面多少個頌不完全和前面相合，是的，是這樣。

問：這個法解釋為一切法不是更好嗎？如法實不有那個「法」。

師：如法實不有呢，王恩洋解釋得清楚：「如凡愚所執的諸法」。如凡愚，就是我們平常人所執著的一切法實在是沒有的，所執著的實性是沒有的。我們執著都是真實的，不知道是如幻如化的，這個所執的實性是沒有的。

「如法實不有」，這句話也很好，你修止觀的時候也可以用得上，如法實不有。「如現非一種」，也是很好。如法實不有就是遍計執，遍計執是沒有的。如現非一種，就是依他起的如幻如化的一切法，這眾多的一切法還是有，就是有，是如幻如化那樣有，而不是真實有。

問：師父，這裡應當也可以這樣解釋：如法實不有的話，這個似義顯現這個實性它本是空的，不有就是空。那麼也可以這樣解釋，這

個等於說就是圓成實。如現非一種的話，這個現出來有各種的萬有的差別，這個差別也是我們的遍計所執所造成的，這是遍計所執。那麼非法非非法呢，就變成所謂的無二的依他起。因為它這個是在對應前面所講的無二義的這個說法，前面這個是圓成實，然後遍計所執，然後非法非非法就變成依他起的無二。

師：你若和前文去會合，如果把非法非非法獨立的去會合前面那一段文，這麼講似乎是也有一點根據。但是在這一個頌上來看，就不合。在這一個頌上來看，就是「如法實不有，如現非一種，非法非非法，故說無二義」，如果單獨在這個本頌上來解釋，什麼叫做「非法」？就是如法實不有；什麼叫做「非非法」？就是如現非一種。

問：單獨的話當然是這樣，但是我說整段的話應當也可以這樣講。

師：若整段的話來說呢，就不要和前面去拉關係，你就是單獨在這個頌上說。在這頌上說，什麼叫非法？「如法實不有」。什麼叫非非法呢？「如現非一種」。「故說無二義」，就是這麼講。在這本頌上自圓其說，在本身上前後文要合，這麼講，在《世親釋》上也是這樣子。這樣說呢，就先和前文的關係先不要講，講它本身也是可以。

問：這另外又有個問題：唯識學說：種子生現行，現行熏種子。請師善加解釋，如何生？如何熏的條例、軌則？這是提出一個問題來。

師：這個唯識上說：種子生現行，現行熏種子。種子生現行，怎麼生現行呢？要如何生？種子怎麼生現行呢？提出這個問題。

仗因托緣。仗因托緣，具體的說就是四緣。因緣、次第緣，次第緣就是等無間緣、增上緣、所緣緣。所以種子生現行，就是要這四緣。就是指「識」說。譬如這個眼識，眼識是個現行。這個種子生出眼識，他怎麼樣生法呢？第一個要有因緣，就是要有眼識的種子。眼識的種子，他要有一個作意心所去引那個種子去發生現行，要作意。「作意」是什麼？就是增上緣，作意是增上緣。現在這樣：因緣，一定要有種子，不然他是不行；這個意識也是一樣，要有意識的種子，才能生出意識現行來。這個是因緣。還要有一個等無間緣。就是前一念的意識滅了，後一念意識才能生起。如果前一念意識不滅，後一念意識不能

生起。就像你坐的那個座位，你若不起來的時候，別的人不能同時在那兒坐，不可以。所以一定還要有一個等無間緣。因緣、等無間緣。還要有個所緣緣，有個所緣境，不然的話意識不能生起。還要有增上緣。增上緣，以前有作意心所叫增上緣。譬如說這個眼根，眼識一定有眼根作增上緣，不然的話眼識不行，不能生起。譬如這個眼根壞了，這個眼識就完了，就失明了，眼識不能生起。所以這個種子怎麼生現行？要四緣。這個識的生起，一定要有四緣。若是物質的色法，不需要四緣，它一定也要有因緣，還要有增上緣。不需要有所緣緣和等無間緣。因為它不是心法，它沒有明了性。沒有明了性，就不需要等無間緣，也不需要所緣緣，因為它不能緣所緣的境界，所以不需要所緣緣。它一定要有因緣和增上緣。

如何熏？種子生現行，在心法上說要四緣，色法要二緣，可以這樣生。那麼，這個現行熏種子，怎麼樣熏法呢？

看那個 16 頁，16 頁第 4 行：「復次何等名為熏習？熏習能詮何為所詮。謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。」什麼叫熏種子？

就是這樣熏的。就是你這個前七識，或者說是前六識，和阿賴耶識在一起俱生俱滅，就熏成種子了。你前六識在活動的時候，阿賴耶識和你在一起，你所活動的情況全部的、沒遺漏的都熏到阿賴耶識裡面去了，就是熏成種子了，熏成了一種功能。那麼你熏成了這種功能，這個功能再現起的時候，你第六識再現起，就靠你以前熏習的功能再現出來。怎麼熏習的？就是這麼熏習的。所以這個意思，你把這個文常常地讀，熟了就知道：怎麼熏的？就是這樣熏的。怎麼生的？就是這麼生的。

問：關於熏習還有一個問題。就是這個種子生起的時候它是剎那生滅的，那麼它前一念和後一念之間的關係，有沒有什麼關係？只是等無間緣作為中間的關係，還是前一念和後一念之間有什麼關係？

師：前一念的關係，就是前一念滅，後一念才能生起。就是倒出來一個空位。

問：但是前後之間，沒有必然的因果上面的關係？或者是有他之間的關係？

師：也是有關係，但是關係是不穩定，不是穩定的。譬如說我們思惟，在心裡面注意這個燈，一剎那一剎那地這樣注意。忽然間有個大的聲音來了，這個心就去注意這個聲音去了，就不注意燈光了。就是這裡面這個力量的大小，隨時會起變化。有關係，但是又會有變化。就是這樣子。

問：還有一個問題。因為我們這個心動就是阿賴耶識種子現起的，那麼它所具的四緣也都是種子現起的嗎？是一剎那之間，四緣同時從阿賴耶識現起的嗎？

師：都是現起的。

問：那就是說，它本身具足這四緣。從種子裡頭本身具足這四緣。

師：當然種子是各式各樣的種子，阿賴耶識是各式各樣的種子。是的，沒有所緣緣就不行。都是剎那剎那變異的，剎那剎那頓現的。

問：那麼這個頓現是一個種子只能現一法嗎？還是說，我在頓現的時候只是一個種子現起，還是所有諸法的種子在那一剎那之間全現起？

師：這話是那樣，就是成熟的，沒有成熟的不能。譬如說我們現在，我們心裡面有地獄的這些諸法的種子，有地獄、餓鬼、畜生的種子，但是現在不能現。現在我們是人，就是屬於人的這一類成熟的種子才能現，其他的不能現。所以不是所有的種子一下子通通變現，不是，只是一類一類的成熟的種子才能現。不成熟的時候不行，這因緣不成熟不能現。

問：是一剎那只是一個種子現起呢？還是多個種子可以同時現起？

師：多個種子同時現起。

問：那麼多個種子一起現起，是不是表示也就是說等無間緣裡面，前面滅了，後面才生起。但是有的時候，我們誦經的時候，我明明嘴巴在誦經，然後腦筋還胡思亂想，這一心二用，怎麼說呢？這一齊現起的，前面還沒有滅，後面就又想起來。

師：這個誦經就是第六意識，第六意識它就是不穩定，它在這誦經的時候，意識它偏要打妄想了。

問：那兩件事都在做呀！我嘴巴還在誦，我腦筋還在打妄想。

師：是的。還有就是那個意識是非常地不穩定，它一剎那跑了，一剎那又回來，就是這樣子，意識是這樣子。

問：但是我經也沒有念錯，我現在念的是對的。

師：但是不夠分明了，意義不夠分明了，是有這個情形。因為我們沒有定力的人，他就是這樣子。但是這裡面…智者大師也常說這句話，就是學習佛法是逐漸地、漸漸地學習，你要一下子我要求通通都要畢業了，這是不可能。我曾經在這裡面，就說這個「頓現」這兩個字，就使令我很久一個時期不明白這個「頓現」的意思。譬如說是這個房子，要不下雨的天氣，要九十天能造好，就是九十天才逐漸逐漸造好，是漸次成就的，不能說頓現。說這個房子是我阿賴耶識的變現，是頓現的，但事實上它是逐漸地造好的。譬如說那棵樹要長兩百年，才是這麼高大的高樹，若是頓現，就是一下子就好了。那麼你說它頓現，和事實上是有一點問題，是不是？是不是有一點問題？應該怎麼解釋？你解釋我聽聽。

答：它剎那現的是「頓」的，它每一剎那之間所現起的是「頓現」。但是在時間的連續上，因為你如果說剎那之間，它是頓現；但是如果從時間上的連續上來說，它是相續的。但是相續和頓現是兩回事。

問：是不是增上緣的強弱不同？作意的強烈不同？也是有禪定沒禪定的不同？才有頓現不頓現的情況？

師：不是，阿賴耶識是頓現，阿賴耶識是一下子就是這麼大，它不是我們說這個漸。但是事實上它是漸，漸次漸次。譬如說我們人一下子長了八尺高，這個身體是八尺高。八尺高，他還是逐漸逐漸長八尺高的，就是和樹是一樣。但是阿賴耶識說頓現，一下子就是這麼高。你解釋解釋這個事實和頓現，叫它沒有衝突，我們能夠接受。

答：它說頓現就是說它頓現的是它因緣所成熟的部分，它因緣成熟的部分就是頓現現出來的。那麼因緣不成熟的它不能現，只能等待因緣成熟的時候再頓現。所以從相續的關係上來看，每一次都是頓現的，但是每一剎那之間是相續的。只是它前一念成熟的因緣是如此就是如此，下一念成熟的因緣是如此，那它頓現就是如此。假如因緣不合適，我可能房子蓋一半我就不蓋了，那就說明它因緣不合適，那下一念就不能頓現出來，下一個要成熟的那個影相就不能顯現出來。

師：他解釋的，你可以接受嗎？

答：我只知道另外一個原因，像天人化現，一下子就化出來了，人、畜牲好像慢慢來的，這就是業力不同。但是為什麼不同，答不出來。

師：那個不是。我們現在就說這個樹，不是這個人。怎麼叫做「頓現」？

答：師父，我不知道說得對不對。就說用一個相對的眼光來看，如果是很長的時間然後來看兩年半樹長那麼高，兩年半也是一個瞬間，相對的是很短的。那這個很短的剎那剎那你可以再把它分得非常非常細的剎那。所以我想兩年半樹長那麼高，就無始劫來看是一個頓現。

答：心是超越時空之外的，心是不受時空所限制的。所以那個「頓現」不構成距離的，平常的這種外界是這樣子，那是受時空之內的，而心是時空之外的，所以我們修行就在這個地方下手的。

師：你們誰還有什麼意見？現在該我的班，我來說。我說這個「頓現」和你解釋這個……，譬如說是這棵樹，和人是一樣，或者它長出

來兩寸，我們姑且說長出來兩寸。這個第一剎那，一下子就是兩寸，這個阿賴耶識變現的話，變成兩寸。那麼它「頓現」也「頓滅」，一下子就沒有了，一剎那間就沒有了。但是剎那剎那地，第二剎那的就是兩寸零一點，第二剎那現的就是兩寸零一點，它一現又滅了，等到第三剎那呢，就是兩寸零兩點，是這樣子。這樣說呢，這個頓現與漸次長高大了是一致的，沒有衝突，我這麼解釋。

問：那麼頓現和頓現之間它在醞釀，那個應該成長吧？頓現和頓現之間那個一點點的距離，那也是在成長嘛，所以應該是互相是……

師：是，是有成長，它是有成長。譬如說昨天我用尺子量，它是有兩寸，今天呢，就兩寸零幾分了，它就長了，但是我們看的是逐漸長高的。那麼阿賴耶識說是頓現，我就是這樣解釋：就是前一剎那是頓現那麼多，頓現了就是滅了，並不是保留在那裡。等到第二剎那又頓現幾分，不是這樣意思，就是全部的。頓現了兩寸，這兩寸一下子一剎那就沒有了，等到第二剎那的時候，就是多了一點，也是頓現，但是剎那剎那頓現，就高了。一直是頓現，但是前一剎那、後一剎那不一樣，頓現出來這個體相不一樣。這樣子說呢，這個頓現與漸次地高大沒有衝突，可以這麼解釋。

說中間他房子不蓋了，房子不蓋了，就是有其他的障礙因緣，這個阿賴耶識那個頓現停止了，這一個種子停止了，有其他的障礙，這一個種子在那停止不動了，它不現了，有障礙。

問：師父，在這個第 84 頁第 5 行上面講：「在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存的。」那剛才師父講說，可以有多個種子同時現起，這個之間和它有什麼關係？

師：多個種子，譬如說，我們這個根身，阿賴耶識的變現，同時變現根身器界，同時也可以變現一個房子一個燈；有其他的種子，也可以其他變現。這個心法呢，不可以同時有兩個眼識，不可以。不可以同時有兩個眼識，兩個意識，不可以這樣的。只能有一個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，是這樣的。你說這個燈，就是同時同處只有這麼一個燈，不可以同時有兩個燈的。

問：那這個是說，譬如說我們不能夠同時聽和看，是不是這樣？

師：但是是可以，還是可以，同時可以看同時也可以聽，有這種情形。我們特別遲鈍的人可能困難，但是有的人是能的，這在《解深密經》上有提到這件事，有的人是能的。

問：師父說這個頓現頓滅這個觀念，我們是不是可以這樣想：所有的萬物，它都不停地在那邊剎那剎那頓現頓滅。

師：是的，所有的高山大海通通是這樣子，連我們自己的身心都是這樣子。但是用這樣的道理能解釋出來很多的差別事情。前一剎那頓現頓變，後一剎那也是頓現頓變，前一剎那後一剎那不一定一樣，忽然間有病了，這是有這種差別的行相。如果有一個實體的東西就很難變化，有實體的東西是不能變的，不能改變。若能改變，就是不真實了，所以不真實這個地方也可以解釋很多很多的現相。真實就不可以改變，所以「凡所有相皆是虛妄」，都是不真實。

問：這個變現是空有的交替的和統一的一個延續嗎？

師：是的，是這一切有為法的延續。

問：這個空和有的不斷的變現。滅了、生了，生了、滅了。但是如果說，有一個問題，這個緣依他起，實際上就是說這個空有的變現，是嗎？

師：不。你用這個字，用「空有的變現」……

問：那就說生滅嘛！

師：還是說「阿賴耶識的變現」，還是這麼說還順一點。你說「空有的變現」，「空」能變現「有」？這又是個問題。

問：先不談這個，就是我的問題是：如果是這個或者說虛實的變現，或者說是生滅的變現，或者是剎那生剎那滅嘛，那如果說依他起

的清淨的部分，那就是圓成實了，是吧？不雜染是圓成實的那個部分。那麼，圓成實是依他起嗎？

師：這話是那樣。若自性清淨，離垢清淨的圓成實不是依他起。

問：因為它不變異的？

師：是，所以它不變異。若是說是「得此道清淨」、「生此境清淨」，這樣的圓成實說它是依他起也可以，這是清淨的依他起。

問：這問題，就是搞不清楚。如果說依他起就是圓成實，也有一部分對；說依他起不是圓成實，也有一部分對。

師：但是，說依他起就是圓成實，那就像那個三分，一切法有三分那個地方。依他起裡面有圓成實、有遍計執，這樣說是可以。

但是我們現在這樣講，就快要到十點鐘了，那我們這個複習，複習老半天也沒複習多少。我們今天不要休息。那麼這一段文，就是這個疑問：「如何生？種子生現行，現行熏種子」，這個問題我答覆完了，就是這樣。

這底下，這裡這個問題提的有意思。這個講記的第 301 頁。這是說佛的功德，一共是二十二句，「最清淨覺」是第一句，是總說的。後面二十一句是別說，別說。請問：最後一種，「窮未來際」這一句話。你這個地方，文字應該改一改。就是，二十一種，就是最後的三種，應該這麼說。最後的三種，就是「極於法界，盡虛空性，窮未來際」，似乎都是從時間上來看；這是問者這麼樣說。

問：「窮生死際」、「窮未來際」，不知有何區別？

師：我當時講的可能也不清楚。因為你這一問，我就注意看一看，還是不重覆的，不是重覆。這個「極於法界」，這個《攝大乘論》無性釋上面說，這個法界是什麼呢？就是妙正法教，生此境清淨，就是

如來為眾生演說的十二分教，就是語言文字的佛法。這個佛法是「極於法界」，就是盡未來際的佛是用這樣的妙法來度化眾生的，這個意思是這樣，用這樣文字的佛法來度化眾生的。佛是大慈大悲，佛是用語言文字來度化眾生。

我們中國後來的禪宗的學者，就是離文字相，用這樣來度化眾生；結果呢，門前這個草長了三尺高，就是這樣子。這是「極於法界」它的義是這樣。「盡虛空界」是什麼意思？廣大無邊的意思。就是盡虛空界，廣大無邊中，佛在這麼多的世界裡面廣度眾生，廣大的意思。這個「窮未來際」是約時間說，是盡未來際的度化眾生，就是沒有停止的時候，佛這個大悲心是無窮無盡的，而眾生也不是一天兩天能度化完了的，是盡未來際度化眾生。所以這三句沒重覆，還是有差別。

問：那意思就是「盡虛空界」是指空間，「窮未來際」是指時間。

師：是，盡未來際指時間，盡虛空界指空間，所以不重覆，沒有重覆。

問：在這二十一句裡面，我還有一個問題，沒有寫條子可以問嗎？

師：可以。

問：就是那個「授記功德」跟「當來法生妙智功德」，我看這兩個有什麼不同？「授記功德」就是他能預知未來，所以能夠授記。可是「當來法生」似乎提的例子說是阿羅漢他如果認為一個人沒有善根，可是在佛來講他還是能夠看出來將來他還是能成就聖道，那麼跟這個「授記功德」有什麼差別？

師：「授記功德」比較廣。譬如說，將來成佛了，什麼時候他供養多少佛，他什麼劫什麼國土他成佛了，成佛以後度化多少眾生，他又給誰授記成佛，他的正法住世時間、像法住世的時間；這是授成佛記。也有的眾生，佛說這個人要下地獄了，這也是授記。這範圍廣一點。這個「當來法生妙智功德」，這個是單獨指說這個人有善根。譬如說，他現在可以出家修行，他可以得聖道的；他修行三年，他得無生法忍了。這個單獨指這一件事說。

問：層次比較低？

師：不是，層次不是說低，就是範圍比較狹一點，授記比較廣一點，這樣意思。「遊於三世平等法性，其身流布一切世界」。

問：其次還有提一個問題：佛的二十一種功德，或者菩薩的三十二法，與十八不共法有何關聯？能排出關係對照表否？

師：那我就請你排，你排一排好了，我不排。

問：佛的二十一種功德，是否各有其修學或成就的次第關係，或是因果關係？

師：這個當然主要是說斷惑證真，斷除去煩惱障、所知障，圓滿了無上菩提，主要就是這樣，而成就這麼多的功德。如果說每一樣有什麼因、什麼緣，可以不必那麼樣說。他們之間有什麼次第因果關係呢？你看《無性釋》，《攝大乘論》無性釋那其中解釋這一段就提到。在王恩洋《疏》153 頁有引來，已經說明了這個意思。

問：菩薩的十六種業是否有其因果關係？或者先後排列有特別用意否？

師：也是可以，你若去想一想也就會知道。前後的次第，你想一想也就能知道，喔！第一個說這個，第二個說這個，第三個說這個，為什麼要有這樣次第？你想一想就會知道了，也是可以知道的。

問：這上面，這又一個問題。這個講記中 272 頁：言依他起性有八喻可破八疑。請問第一喻，就是「幻」與第八喻的「變化」有什麼不同？

師：你自己在回答這個問題：「第一喻，係糾正凡夫經驗，指出一切虛幻。第八喻是針對佛菩薩度生而言，雖然眾生虛幻，但仍須度如幻眾生才不至落於斷滅空」。

你解釋這個也有一點意思，我的想法就是按文上說：

第一個「幻」的譬喻是解答一個問題，就是要有實義乃成所緣境界。我們的心情，我看見這有個燈，就真實有個燈嘛，所以內心裡面有個燈的分別。你說沒有真實義，沒有真實義我怎麼會有這個分別呢？就是有這麼一個疑問。現在就是用「幻」作譬喻，說幻術師變出一個大象來，這個大象是不真實的，但是我們心裡面也會：喔，這是個大象，這是個牛，這是個馬。雖然不真實，也能成為內心的所緣境的；並不因為不真實，我們的心就不能活動，不是，所以用這個來解釋這個問題。這是第一個譬喻。

第八個譬喻，叫做「變化」，變化，印老法師的解釋還是「幻」，由幻術所變化的。我當時講，是神通的變化。那麼這是什麼意思呢？這在《摩訶般若波羅蜜經》上，一次又一次地解釋這個疑問：就說是，衆生是如幻如化、都是畢竟空的，那麼佛為什麼還去度衆生呢？一次又一次地解釋這個，須菩提尊者一次又一次問這個譬喻。那麼總起來，我記住這有兩個理由：一個是，衆生他自己不知道都是幻化的，所以他在那流轉生死受大苦惱。他不知道是幻化，所以佛來度化他。而佛知道是幻化的，但衆生不知道，所以衆生受苦。那麼，佛為什麼要度化如幻如化的衆生呢？佛的大悲心，是大慈悲心，所以來度化他。如果不度化，就是沒有大悲心了。沒有大悲心的時候，這件事沒有。那麼就像阿羅漢入無餘涅槃不能度衆生了，就是沒有大悲心的關係。

我們讀《阿含經》的小乘佛教學者，常常提出一個問題：阿羅漢也度衆生嘛！你說，舍利弗尊者、目犍連尊者、摩訶迦葉，這些阿羅漢都度化衆生呀！沒有不度衆生。是的！但是在小乘佛教說，入無餘涅槃以後就不度衆生了。所以說他是小乘，就是在這個地方。你只是少時間。假設你五十歲得阿羅漢，你活一百二十歲，那你就是度了七十年的衆生，入無餘涅槃以後再也不度衆生了。其實這件事，小乘佛教學者是自己知道的，知道了，還拿出這個問題來辯論：你大乘度化衆生，阿羅漢也度衆生，也就是大乘。我認為這種辯論不合道理。

所以這個最後一個第八譬喻，這個「變化」，是不真實，不真實佛還是去度化衆生的。但是佛度衆生，不像我們沒得聖道的人度衆生辛辛苦苦地。講經還要預備，那佛沒有這種事，佛是無功用境界，沒有分別心。

當然，這種話說出來就不會引起恭敬心，但是我認為可能就是這樣子。佛法是化身，化現出來一個佛去度化衆生，這個經論是這樣說。但是現代的人用電腦去做事，我們凡夫這個智慧也這麼大，製造出一個器件，一個東西，付予它有什麼什麼能力，那麼那個紐你一開了，它就會自動做事，我們凡夫有這種能力。我想，佛也是的。佛化身，實在也就是這麼回事，佛就是神通變化這麼一個，他叫他去，就像佛一樣度化衆生，而佛沒有事，佛坐在那裡還是入定、自在，沒有事，是無功用行。可以用我們凡夫境界去比量這件事，就是這麼回事。但是我們凡夫如果這樣想反倒不好！我們看見佛的時候一定要生恭敬心，你認為這是個機器，這是不對的，這樣說就不好。就是佛有這種力量。就是佛能說陀羅尼，這個陀羅尼咒有這種力量，其實也是這個意思。佛的那個甚深的三昧的力量，也就是佛的道力，他就是像一個木匠，廣東人說刀木佬，他能製造出來各式各樣的器，製造一個桌子，製造一個房子，各式各樣的東西，能對於人的生活上有利益。就是佛菩薩也是能製造出來各式各樣的法門，說出來這一個陀羅尼，又說出來另一個陀羅尼，又說出這一部經，說出那一部經，一個一個的法門都能利益衆生。但是都是有條件的，不能無條件，都是這樣子。所以這個第八個譬喻就是佛的大悲心不同於二乘。

問：師父，那個來示現成佛，還有很多弟子，也都可以說是他變現的，為了度衆生。

師：是的，都是可以說，都是可以變現的。我們看那個城東老母的故事，就是羅睺羅也是，羅睺羅自己變現一個轉輪聖王，也變出來很多的轉輪聖王的這些率領的士兵，象兵、馬兵、步兵、車兵，很多的軍隊，那個大威德的境界，就是來了，來度化這個城東老母。也變化很多，也都是這樣子。其實都是假的，但是發生作用了，能把老母度化，就是這樣子。

問：這些譬喻的最主要目的就是要讓衆生能夠體會到無常，一切都是無常的？

師：體會到一件事：我們凡夫，阿賴耶識這個煩惱和業力的變化，使令我們到天上去或者受樂，到地獄去受苦。你說是幻化不真實，但

是我們內心裡有這樣的感受。但是佛菩薩教化眾生也是，你說都是幻化的，但是有作用，能發生作用，並沒有去徒勞這件事，這樣意思。

這還有一個疑問。現在已經要到十點了，怎麼辦呢？這個複習還沒有複習。我把這個問題解答它。

問：講記的第 89 頁，言外道以分別自性為因，唯識以一切種子為自性，是否以此種子識為因，其外道差別何在？

師：這個在講記裡面說得很清楚，我現在簡單地說。唯識上說是以分別自性為因，就是那個分別自性緣起、愛非愛緣起那個地方。分別自性緣起的意思，就是名言種子，就是很分明地、很清楚地、一樣一樣地一切法的緣起，叫做分別自性緣起。你這裡說：「唯識以一切種子為自性」。那外道，也說到自性為因，外道也有這樣講。「是否以此種子為因，其外道差別為何在？」外道也說以自性為因，那麼佛法也說分別自性為因，分別自性緣起，那有何差別呢？是不是這個意思？

外道那個地方說自性，那個自性是本有的，是常住不變的，他能變現萬有的差別的，那叫做自性為因，那和佛法不同了。佛法說這個種子能生現行，種子是我們自己創造的，他不是本有的，他不是非因緣有，他是因緣有的，就是自己創造的，那就和外道的本有就不同了。而這個佛法中，善有善的因緣，惡有惡的因緣，眼識有眼識的種子，意識有意識的種子，天有天的種子，地獄有地獄的種子，每一法有每一法的種子。那和外道說自性為一切法的種子，那就不同了。自性為一切法的種子，就是這個自性是個一，一、二、三、四的一，這個一為萬法的種子。這就類似說上帝能創造萬物，把這件事用人性來說，那就是上帝能創造萬物，可以這麼說。在法上說，是自性為一切法的因緣。但是這若是在佛法裡面講，不是。佛法是說每一法有每一法的因緣，是這樣子，所以情形不一樣，和外道不同。

問：這還有一個疑問要解釋一下：其中種子具六義，其中「具有」與「恒隨轉」請再加說明。兩者是否能有一不存在？因為一個是俱時

因果，一個是異時因果，因此每一種子只具五義，並非六義。因為一個種子不能同時有異時因果，又有俱時因果。

師：這個種子有一個特性就是「俱有」，這個俱有是什麼意思呢？就是種子生現行的時候，種子和現行是同時的。如果這個種子滅了，滅了就不能生現行了，所以一定是同時的，這樣子才能算是種子，要有這麼一個作用。

這個「恒隨轉」怎麼講呢？恒隨轉就是說，這個種子生現行要有因緣的時候才能生現行，沒有因緣的時候它就繼續地隨轉，長時期地隨逐阿賴耶識繼續地存在。譬如說是，我現在造了一個善的因，但是要三千萬年以後才能得果報，他才能生現行來。那麼這三千萬年之內，這個種子它怎麼地呢？它「恒隨轉」，它的功能不失掉，這叫「恒隨轉」。

這個印老法師他約名言種子來講，那又不同一點。就是你這個名言種子一直到得涅槃，一直到你成佛了，這種子才轉變，變了，不然的話它一直地恒隨轉。

譬如說我們一般的種子來說，等到對治的時候，譬如說我們這個貪心的種子，由貪種子生了貪心，你貪心一動又熏成了種子，就是這樣子這個種子一直地延續下去，恒隨轉，它中間不會滅掉了，它不會。越熏習，這個貪心是越重，瞋心也是這樣子，恒隨轉。但是若遇見佛法的時候，加以對治的時候，就變了，這個貪的種子沒有了。到了阿羅漢的時候他不貪了，到成佛的時候究竟清淨了。

所以這個「恒隨轉」就是遇見聖道以前，他一直地恒隨轉。其他的種子要得果報，得果報也就消失了。我作這個種子我要能夠八萬大劫享天福，那麼在你栽培了這樣的善根之後，這個種子一直地保留，恒隨轉，它不消失。等到種子一發生作用，生到天上八萬大劫，一直也恒隨轉。等到八萬大劫到了的時候，這個種子消失了。就是沒得果報的時候，一直到果報還沒有消失的時候，中間是恒隨轉的。如果沒得果報，你栽培了，你作了一樣功德以後，沒有得果報的時候，中間過了兩百年它的功能就失掉了，那就沒有因果了，這個因果不能成立了，那也不是種子。所以現在「恒隨轉」和那個「俱有」並沒有衝突。

問：師父想請問一個問題：那個種子到什麼時候才能空掉？我不知道有沒有聽錯，您是說得果報。據我的所知是要到「金剛道後異熟空」。

師：是。但是是這樣：這個有支種子，有個分別愛非愛緣起，這樣子造成的種子就是業力。業力這樣的種子得了果報以後它就結束了，但是我們不會停不來，還要繼續造業的，所以種子還繼續地這樣活動。繼續活動，所以最後根本地解除這個問題，那就是要成佛，金剛道後，所有的有漏的種子完全解除了。就是他又圓滿了無漏的種子，栽培了無量無邊強力的無漏的種子，還是有種子，但是那是功德，而不是有漏的煩惱，是這樣子。

問：第二個問題就是說，我們從唯識學的觀點來看，衆生之所以為衆生，那就是衆生看不到這個因果。其實生命流轉的現象是一個業因果報的相續體，就是因為業力的關係，所以我們的識，八識田中種下去的種子不一樣。所以衆生他會自己各不同的識田之中造不同的業力，所以一直相續在這個生死流轉之中，他沒辦法超脫。所以我自己感覺上是說，我們之所以不像佛一樣，佛是看衆生如幻如化，但是我們衆生看不到我們自己，就是因為我們看不到我們這個前後的業因果報，看不清楚。

師：是的，看不清楚。有人說，我們還疑疑惑惑的，還不相信。眾生是這樣的。

問：師父，如果是這樣說的話，有所謂的這個重罪輕受，或者譬如說念佛、拜佛、拜懺可以消障，這是怎麼樣的一個情形？

師：這就是對治了，就是把那個種子的力量削減了。所以就是那個種子的力量被減少了，所以它發出來的作用也就輕微了一點，說重罪輕受就是這樣意思。所以我們能懺悔、讀經、靜坐，修無我觀、觀一切法空，滅罪的力量是最大最大的，它就能夠重罪輕受。說完全清除了，也是能的，但是多數人辦不到。

問：師父，另外一個問題，那麼所有的佛是不是也都是經過這個依他起，然後圓成實，然後成佛的？

師：我們發心是，先是從唯識的觀點看，就是先要空這個遍計執，空了遍計執才見到圓成實性，就成佛了，就得聖道了。

問：我的問題就是，我們現在所知道的這些佛都是經過這個階段？

師：是的，都是這樣。不過這個佛法中法門是很多的，也有可能不是由唯識的法門，譬如說般若法門也是可以，也是各式各樣的。譬如我們這個世界上的人就是由眼和耳這個功能很大，但是若其他的世界，有的世界不是由眼耳，是由鼻、由舌而入道的，那又不同，就是各式各樣的情形。

第二堂複習課

第 8 頁第 1 行^F 復何緣故此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。」

我們通常一般的講開示，說到阿賴耶識的時候，多數是簡簡單單地介紹一下。現在《攝大乘論》對阿賴耶識，專介紹阿賴耶識就是所知依這一章。由印順老法師這個分科上，分的非常好。他第一節是「從聖教中安立阿賴耶識」，第二節「在理論上成立阿賴耶識」，這兩大科分的非常好。這個南京支那內學院的歐陽竟無，他也有一個攝大乘論的一個簡略的一篇文章，也正好是這樣分科。印順老法師也可能會參考他的意見，但是印老自己是有智慧的人，他也是能看到這裡，他會這樣分科。

這個「從聖教中安立阿賴耶識」，第一項是「釋名以證本識之有體」，這裡面有甲、乙、丙、丁、戊，這一共是五科。第一科是阿賴耶教，第二是阿陀那教，第三是心教，第四聲聞異門教，第五是總結成立。這幾科都是重要的，應該把它熟熟地讀，把正文多讀幾遍，然後看看這個註解，看看印老的講記，看看這個王恩洋的疏，那麼你就會很清楚。什麼叫做阿賴耶識，你心裡面有一個很完整的一個認識、一個概念，這就很好。

我剛才念這一段，這是為什麼叫阿賴耶識？這是解釋阿賴耶識的名義。我們還是看印老的註解好了，印老的註解 37 頁，37 頁釋名義這一科：

「上面已引阿笈摩證明阿賴耶識的體性與名字，是佛所說的。現在就將這阿賴耶識的所以名為阿賴耶識，略加詮釋。阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；本論從攝藏、執藏二義來解釋。」那麼先說這個攝藏，就是「復何緣故此識說名阿賴耶識？」就是兩個理由。

「一攝藏義。」攝藏怎麼講呢？「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故。」那麼講記上的意思：「一切有生，就是一切有為諸法。」

一切有為法就是一切因緣生法，因緣生法就是有生也有滅，有因緣的時候它就生，因緣破壞了它就滅。這個有生這句話什麼意思呢？本來是沒有的，有因緣了它才出現，是這樣意思。「這是惑業所生的雜染法。」「一切有生雜染品法」，「一切有生」就是有為諸法，「雜染品法」怎麼講呢？就是惑業所生的雜染法，「所以又說雜染品法」。這個煩惱和煩惱推動出來的業力就不清淨，煩惱是個污穢的，所以它推動出來的活動造成的業力也不清淨，所以叫做雜染品法。

「這一切有為的雜染品法，在這一切種子阿賴耶識的攝藏中，雜染法為賴耶所生的果性。」在阿賴耶識的攝藏中，講記下面有解釋。這個「雜染品法在這一切種子阿賴耶識的攝藏」裡面，「雜染法為賴耶所生的果性。」就是阿賴耶識是因，雜染品法是它所生的果。那麼這是阿賴耶識的種子是因，由種子所變現的一切雜染法是果，由因所生的是果。

「又即此賴耶識在彼攝藏一切雜染法的關係中，賴耶為雜染法的因性。」賴耶，阿賴耶識一切種子是一切雜染法的種子，一切雜染品法由阿賴耶識的種子變現的，所以阿賴耶識這個種子是因，雜染品法是果。

「具有這攝藏的功能，所以就名阿賴耶識了。」有這種攝藏的功能，所以名為阿賴耶識。這個「攝藏」這句話怎麼講？「攝藏是共轉的意義，即是說，本識與雜染諸法是共生共滅的。」就是阿賴耶識它和一切雜染品類諸法；雜染品類諸法，主要的是說什麼？

你們誰願意回答？雜染品類法是什麼？就是一念分別心，主要是我們這一念分別心，一切法以心為體性。說雜染品類諸法，當然說的也是很正確，但是最親切的一句話就是自己的分別心，是我們的一念分別心，這就是雜染品類諸法。離開了這一念心，什麼事也沒有，什麼法都沒有。心就是一切法，一切法就是心。

這個天台智者大師的《摩訶止觀》，觀不思議境，那一段文裡面就有這麼一句話：「心就是一切法，一切法就是心」。沒有學過唯識的時候，這句話怎麼講？我讀《摩訶止觀》讀那文的時候，我沒有辦法解釋，不知怎麼解釋這句話，後來看《攝大乘論》，喔，原來就是

這麼意思——「心就是一切法，一切法就是心」。我從這裡我感覺到，不應該有門戶之見，你一定是其他的經論要讀一讀的。因為智者大師他也是讀了這些書的，那個真諦三藏翻的《攝大乘論》他是讀了的。玄奘法師翻的，當然那時候玄奘法師還沒有來，當然這個書他是沒看見，但是真諦三藏翻譯的《攝大乘論》他讀了。所以不應該有門戶之見，一定是要博學多聞，不應該有門戶之見。

問：那這一切雜染心法是不是可以稱為依他起性？

師：對，就是依他起，是的。依他起性是什麼？就是我們這一念心，就是虛妄分別心。

「攝藏是共轉的意義，即是說，本識與雜染諸法是共生共滅的。」就是我們這一念分別心它在一切境界上虛妄分別的時候，同時和阿賴耶識是在一起的。阿賴耶識是長相續而不間斷的。但是主要是第六意識，如果說不加第六，就是「意識」，那麼包括前五識。這個意識在虛妄分別的時候，它就是剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生，同時阿賴耶識也和它在一起也是剎那生滅的。這樣子說這個意識的剎那生滅，明白點說就是虛妄分別的時候。虛妄分別的時候，也就同時和它共在一起的阿賴耶識受熏了，受它的熏習了，就是這樣子，這樣子就是受熏了。譬如說我們兩個人，或者是多少個人在一起住，那一個人他在說話、他在做種種事，你一直注意他，你就受他的影響了，就是這樣意思。如果說是有一方面，他在活動的時候，有一個人他不在這，他走了，那他就不知道他怎麼活動。所以這個受熏的時候一定是要阿賴耶識才能受熏，因為別的識有的時候它不活動了。眼識也好，耳識、鼻識、舌識、身識、意識都是有間斷的，它這個受熏的資格不夠，條件不夠，沒有這個條件，只有阿賴耶識才可以。所以阿賴耶識受這個意識的熏習了，所以「本識與雜染諸法是共生共滅的」。

「攝藏」就是「共轉」的意思。什麼叫做「共轉」呢？就是本識與雜染諸法共生共滅，這叫共轉，就是同時地在一起活動。「轉」就是活動的意思。

「在此共轉中，一切雜染由種子識而生起。」這個雜染品類諸法，就是虛妄分別心。虛妄分別心它怎麼現起的呢？就由阿賴耶識的種子現起的，由種子現起的。如果沒有種子，就不能現起。

「也由之而存在。」這個雜染品類法也是由阿賴耶識的種子而才能存在的，不然它還不行，它不能存在。就是繼續地現起，就是繼續由種子來現起，這樣意思。是剎那滅剎那滅的，並不是常住的，它繼續地能現。繼續現，就是繼續地有種子在現起，因為沒有種子它不能現起的。

問：現起以後又繼續地熏？

師：又再熏習，是的。所以叫做「攝藏」，這個攝藏是這樣意思，這個「攝藏」這兩個字這麼解釋。

我們看《攝大乘論》有別的人的翻譯，譬如真諦三藏也有翻譯，還有其他的人也有翻譯，他不翻個「攝藏」，翻個「依住」，就是前面說是這個：「一切雜染由種子而生起，也由之而存在」，那麼這就叫做「依住」；依賴他才能生起，也依賴他而存在，就是繼續地現起，是這樣意思，所以叫做「攝藏」。這個「藏」也就有一個住的意思，儲藏在裡面。那麼就是種子，他受熏了，造成了一種功能，造成一種力量，在阿賴耶識裡面儲藏，所以這個就是住的意思。

這個「攝」字有個什麼意思呢？有個吸取的意思。就是這個雜染品類諸法，這個虛妄分別心在活動的時候，阿賴耶識有吸取的力量，能把你活動的情況吸進來，吸進來以後又能儲藏在裡面不失掉，所以叫做「藏」，有吸取的意思。那麼這是「攝藏」的意思。

攝藏裡面也有「共轉」的意思，因為若不共轉不能攝藏，不共轉就不能攝藏，一定是它們同時地在一起活動才能夠攝藏。所以「共轉」和「攝藏」和「依住」，這個共轉、依住、攝藏，這三個詞你放在一起去解釋，就把阿賴耶識與雜染品類諸法的關係，就是介紹地很明白了。所以什麼叫做「攝藏」？就是依住的意思，依住也是共轉的意思，共轉就是攝藏的意思，攝藏就是依住的意思。

問：那是不是可以說，阿賴耶識和雜染品法互為因果。

師：對，也是互為因果，那下面有說。但是這裡先解釋這個因相和果相，也說到這個意思。

「一切雜染由種子識而生起，也由之而存在，所以叫攝藏。我們不能把種子和本識分成兩截，應該將種子和本識融成一體。從這種一體的能攝藏的一切種子識和一切所攝藏的雜染法，對談能所攝藏的關係。」就是不要把它機械式地分開，這是印老法師的智慧非常地微細，他說不要把它分開，但是還是有能、所關係。有能、所關係，還能夠融成一體，會形容出來這件事。

但是印老在下面就是說到阿賴耶識它特異的功能。阿賴耶識和一切雜染品類諸法是互為因果的，但是阿賴耶識特異的功能就是攝藏，所以名為阿賴耶識。它與雜染品類諸法是互為攝藏，但是雜染品類諸法不能名為阿賴耶識；這個是說的非常正確，非常好，這一段文應該好好讀。

這個「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故，又即此識於彼攝藏為因性故。是故說名阿賴耶識。」雜染品類諸法是果，阿賴耶識是雜染品類諸法的因，所以名為阿賴耶識。

「或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。」這是第二個原因。第二個原因，這就是第40頁解釋：「（二）執藏義：在所引的阿毘達磨經中，本沒有這個定義。」《阿毗達磨經》裡面那句話，沒有這個意思。這個《阿毗達磨經》裡說：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，聖者我開示。」並沒有這個「執藏」的意思，印老這樣說的是對。

「初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面。一切有情的第七染污意攝藏（就是執著）此識為自我，所以名為阿賴耶識。」這個「我有整個的、一味不變的意義。衆生位上的阿賴耶識，雖不是恒常不變的無為法。」阿賴耶識在這裡看：它是有為法，不是恒常不變的無為法。在這個受熏的定義上看，在下文有

說，無為法是不受熏的。無為法不能受熏，一定是要像阿賴耶識這樣有剎那生滅的有為法才可以，它有這麼一個定義。

所以在南京支那內學院的這些學者，就反對《起信論》，《起信論》真如是受熏的，就是反對這件事。所以你若是看他在講這個在講那個，他不是無原因的，不是沒有原因的，他是有個理由的。你反對他，要把那個理由駁倒了才有效，你不駁他理由，只是說他不對，那是無效的。

這個「執藏」就是執著此識為自我，所以名為阿賴耶識。但是什麼叫做「我」？這要說一說。「我」是一個「整個的」。「整個的」這句話的意思，就是不是眾緣和合的東西，眾緣和合的東西它就不是整個的。譬如說這個「一」，一、二、三、四、五的一，這個一就是個整個的意思，若二就不是整個的了，就是它就是有分，一分一分的了，就不是整個的。

這個「一味不變的意義」，他若是這樣子，他永久不變，有這樣的定義的。「眾生位上的阿賴耶識，雖不是恒常不變的無為法，但它一類相續，恒常不斷。」這個阿賴耶識，它是無記性的，恒常不斷。「染末那就在這似常似一上執為自我。」我是整個的、一味不變，一味不變就是「常」的意思。所以這個染污末那識在這個似常似一上執為自我，它與「我」有一點相似，所以染末那就是誤會了，認為這是我。「生起我見。」執著阿賴耶識是我。「本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。」

「這經中說「無我故得解脫」，並不是破除外道的我見就算完事。」

我們佛教裡面有些法師就是有這個問題。怎麼叫做「無我」？就是破除外道的我見叫「無我」。原來還是執著有我，這樣子和經上說「無我故得解脫」，是沒辦法得解脫了，不能得解脫。

我們原來的習慣，這是我的、這是我的…這都是我的，這是「我」，「這是我的」這句話就是我所，是我所有的，這是我所有的…，還有個我的主體，我、我所。我們小老百姓也是有我、我所，但是福德越大的人、權勢越大的人，我、我所是更厲害。我們在歷史上看，你看

那皇帝，那個大福德人，這種人當然是那個神經都是特別強、厲害的人，他的心裡一動就不得了，就要拿刀的。心裡一動就是要拿刀，他感覺這個人對他有威脅了，他就是要拿刀。你看歷史那皇帝就隨時會殺人，就是這樣子，不管你功勞有幾大。這個是什麼？就是我、我所在這裡作祟。但是佛法的這些阿羅漢和大菩薩，無我、無我所的人，他的生命可以送給你，不要。為了你，他可以把他生命犧牲了，他不傷害一切人，這就是完全是相反的境界。所以無我的時候，真能發出來慈悲心；有我的時候，沒有慈悲心的，不妨礙我的範圍內可以利益別人。若是大菩薩的時候他沒有界限，沒有我作界限的，沒有。所以要發慈悲心弘揚佛法，是的，但是那後面是有個無我作基礎的，不然的話不能的，不行的。初果聖人，須陀洹聖人，他就能犧牲了自己去利益他人，能做這種事。因為他那個無我、無我所的智慧一現前的時候，沒有我可得的，沒有我可保護的，所以能犧牲自己去為別人服務，是能的。初果須陀洹能做到這一點，就是因為無我了。但是我們在歷史上看也有些人，他為了名，他也能做到這一點。我忠於一個皇帝，我可以把我的命不要了，我為皇帝做這件事，也是有的。我們讀那個史記上，荊軻刺秦皇，還有很多的這些烈士，那種人我看那真是不得了，他為了忠於一個人的時候，他就是把自己的生命都不要了。去刺殺一個人的時候，先把自己的胳膊砍掉了，有這種事。但是那種人究竟怎麼回事情呢？要我看，按現在的心理學來看，我看多少有一點神經病，多少是有一點。

所以這個染末那執著阿賴耶識是我，這個不是分別我執，這是俱生我執，這是與生俱來，不是從那裡學來的，不是，從有生以來就是這樣子。這上面說：「所以就叫它作阿賴耶識。這經中說「無我故得解脫」，並不是破除外道的我見就算完事。」不是的。這個《金剛經》上說是：「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」，那的確要有無我的智慧觀察這個色、受、想、行、識是無我、無我所，那才可以的。

「並不是破除外道的我見就算完事。這還是不能解脫的；不使第七識執著第八種識」這個第八是一切種子識，「為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。」我們時常地觀察這個色、受、想、行、識是無我的，都是因緣所生，都是無我的，我不可得，深入地觀察。慢慢地，我們不是大菩薩，但是我們會有個什麼表現呢？能同別人合作，

能向人讓步，能做到這一點。不是說我和你有感情，不是這個意思，在理智上能做到這一點，我同人合作，能作到這一點。因為他就感覺到無我的，他能這樣做。尤其是有學問的人，有了學問、有了思想的人，他根本上若執著有我的時候，那是不可能同別人合作的，你同我合作可以，我同你是不合作的，他嘴可能是不說這句話，但是思想上決定是這樣子的。我們佛教徒若是這樣，那佛法不滅亡了嗎？我看差不多要滅亡了。所以這上面說是，執著阿賴耶識是我，這是我們的煩惱，很重很重的一個煩惱。

這一段文：「復何緣故此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。」這時候就把阿賴耶識這個名義，為什麼叫做攝藏？這個名義解釋了。

問：師父，那個我執有人我跟法我，那我執跟法執不一樣，人我跟法我都是屬於我執的一部分，那麼法執是不是……？

師：這兩個名詞都一樣。人我，人我執，現在這裡就是說人我執。法我又不同。譬如說是我們這個身體，色受想行識組成的一個生命體，我們執著這是我，就是在色受想行識裡面有個常恆住不變異的我，色受想行識不是我，但是有個我在這裡的。這個色受想行識是有老病死的，剎那生剎那滅，必朽之物，是個臭皮囊。但是這裡面有個不臭的，不是老病死的、常恆住不變異的體性，這個他是有主宰性的，這是「我」，這叫人我執。

這個人我執，譬如說是我相信佛說的話，人這個色受想行識裡面沒有這個我，這個我是我的遍計執，是我的執著，沒有這個我。你先這麼說一句沒有用的，你要長時期地修止觀，你才能把這個執著去掉的，先說一句空話沒有用的。但是這個我執取消了，還有一個色受想行識還是有，你還執著有色受想行識，這叫法執，也叫法我執。所以有個人我執，還有個法我執。

什麼叫法我執？就是這樣意思。色受想行識，色有內色，也有外色；我自己有色受想行識，他也有色受想行識，是宇宙萬物這萬有的差別，每一樣事都有它的體性的，都是真實不虛的，這叫法執。譬如

說我看見佛來了，真實有佛！當然我們這樣生起恭敬心還是好的，但是若在大菩薩境界來看是法執，還是有執的。「可以身相見如來否？不也世尊，不可以身相得見如來。」就是佛也是，你看見有三十二相，看見佛相，這是你的執著，也是執著。你看這個佛法這個般若波羅蜜的境界是這樣子。但是我們初發心的人，看見佛來了，生恭敬心，還是好的。但是在凡聖的分別來說，你有所執著，那都是凡夫境界。所以這個《金剛經》好的地方，《金剛經》重要的地方，就告訴這個修行人坐禪：「佛來了，哎呀，我的修行這麼樣感動了佛」——「凡所有相皆是虛妄」，「可以身相見如來否？不也世尊，不可以身相得見如來」，「如來者諸法如義」。

所以說是我把藏經放在藏經樓上，不要管，我就坐這裡：「什麼是佛？即心是佛。」你能知道這件事嗎？能知道嗎？

問：師父，那這個法我執和其他幾個識的關係是怎麼樣？是那個時期的執著稱為法我執呢？

師：當然這就是六識，意識，七識也是有。但是主要還是六識。因為七識我們自己不感覺到，這末那識我們自己不知道。但是六識我們自己是明了的，主要還是六識。所以《般若經》不可不讀，《般若經》不可不學。說有我執，有法執。

所以這上面說，印老法師，他因為《阿毗曇論》熟，《阿含經》也熟，《般若經》，他《大智度論》非常熟，所以他能說出這句話來：「無我故得解脫」，你破除外道的我見，那還沒有完事，你內心的執著的我才是重要的，所以這還是不能解脫的，不使第七識執著第八識為自內我，這才是破人我見最重要的地方。要破除這個我見，才可以。

問：師父，那麼這個法我執和其它幾個識的關係是怎麼樣呢？到底是哪一個識起了執著，成為這個法我執？

師：當然這個就是六識——意識，七識也是有，但是主要還是六識。因為七識我們自己不感覺到，這個末那識我們自己不知道，但是六識是我們自己是明瞭的，所以主要還是六識。所以般若經不可不讀，般若經不可不學。所以有我執，也有法執。所以這上面說，這個印老

法師他因為阿毘曇論熟，阿含經也熟，般若經，他大智度論非常熟，所以他能說出這一句話來：「無我故得解脫」。你破除外道的我見，那還沒有完事，你內心的執著這個我才是重要的，所以這還是不能解脫的。「不使第七識執著第八種識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。」要破除這個我見才可以。

問：師父，這個俱生我執是因為第七識執著第八識為內自我，他是俱生我執，那麼得要到了第八地以後才能夠捨掉阿賴耶識，是不是那個時候才破…？

師：這個阿羅漢也就可以。第八地是超過阿羅漢了，這個阿羅漢也能到這個程度，不執著我，無我，能無我的。本來初果聖人也是無我，但是這個俱生我執還沒有破，初果聖人。「須菩提於意云何：須陀洹能作是念我得須陀洹果不？不也世尊，須陀洹不作是念，我得須陀洹。」須陀洹沒有這種想法，因為他自己觀察色受想行識無我可得，誰得須陀洹果了？得者不可得。實無有法名阿羅漢，實無有法名須陀洹，聖人都是無我的，沒這種想法。假名字也是可以說，假名字說：得須陀洹了，得阿羅漢，假名字是可以說，但是他真實、認真地觀察，我不可得，得阿羅漢的人不可得，這個得者不可得。你看佛法是這樣的想法——我不可得。

這個佛法還有一個，我以前說過多少次，不講人情，佛法是不講人情的。我們初來到佛教的人，可能感覺到很驚異，「哎呀，不講人情，這怎麼可以，不講人情怎麼可以。」

不過釋迦牟尼佛似乎也有一點講人情，怎麼知道呢？這個琉璃大王要去毀滅迦毗羅衛國的時候，迦毗羅衛國是佛的祖國，我們看見佛的傳可以知道這個事。琉璃大王就是波斯匿王的兒子，按現在來說就是發動政變了，就是把波斯匿王推倒了，推倒了實在就是那些大臣，所以世間上這個有漏法實在是令人寒心，那些大臣本來都是波斯匿王的大臣，但是看見波斯匿王年紀大了，看見琉璃大王他是要繼承王位的，年紀輕，他想要做皇帝，大臣一想終究他要做皇帝，我現在若反對他，將來我不得了。於是乎就支持這個琉璃太子，就不支持這個波斯匿王了。你看這世界上就是這樣子。這一不支持，當然這個力量完全集中到琉璃王，他就是就職了，就登位了。這個時候波斯匿王完全

無可奈何，他就跑到王舍城去了。跑到王舍城，那時候就徒步走了，你看，立刻地不是王了這個苦惱的境界就來了。就徒步走，天氣熱，口渴，在河邊上有水就喝水，好像還吃點什麼東西，立刻發了霍亂症就死掉了。

而琉璃大王，這時候名之為琉璃大王了，他以前和釋種姓有一點問題，所以這個時候權力到手了就要報復。他就領著軍隊就向迦毗羅衛國來，走到一個地方，釋迦牟尼佛在那裡坐著。這個琉璃太子也是知道佛的，一看佛在那坐著，他就下車或者下馬，過來了。說：「世尊！那邊有好的樹，很蔭涼。這大太陽，你在那好的樹下坐不是很好？這個樹已經枯萎了，怎麼在這坐呢？」問這麼一句話。

釋迦牟尼佛就回答他說：「親族蔭涼」，他就這麼說這句話。「親族」，就是我的父親母親那個「親」，「族」宗族的族，族姓的族。「親族蔭涼」。這個「蔭涼」，在大太陽之下要清涼一點，但是我感覺我的親族蔭是涼，是好的。這話的意思就是我俗家的這些親屬還對我有保護，就是這麼意思。這意思表示，我還是愛護我的親族的，這個含蓄在裡面有這個意思。這意思，你來毀滅我的親族，我是不同意的，有這個意思在裡面。佛就說出這麼一句話。琉璃大王也聰明，一聽這句話，喔！下令撤退，就回去了。回去了，過一個時期，琉璃大王一想起來過去的事情，這恨又來了。下令，又是再領軍隊，又要去迦毗羅衛國殺釋種姓。又走到那個地方，又是看是佛在那裡，他還是問這句話，佛還是說這句話：「親族蔭涼」。琉璃大王想了，好，又下令撤退。過了一個時期，琉璃大王又是下令，又是要出這口氣，要去殺釋種姓。這時候看，佛不再來了，佛沒有再來。那麼這表示什麼意思？我推測這個意思就是，如果琉璃大王去殺釋種姓，我們的本師釋迦牟尼佛一點也不表示，恐怕有問題。釋種姓也感覺到，怎麼佛陀都對我們一點也不照顧？可能會說出這句話來。佛的確是來了兩次，第三次是不來了，有這種事情。這也可以看出來佛還是有一點人情，還是有一點的。但是這件事還是不能扭轉的，所以終究是琉璃大王是滅釋種，殺了很多的釋種姓，有這種事情。

所以這個佛法無我，這也是逆人性的，與人性是不相順的。佛法不講人情，講慈悲、智慧。若講慈悲、智慧，就是完全理智上的行動，完全是理智的，佛法是這樣的。你若讀這個《阿含經》、讀這個《般

若經》，像這個《瑜伽師地論》、《大智度論》，那種大慈悲的精神也是不可思議，真是不可思議。

這一段解釋阿賴耶識的名義。前面一段也應該注意，前面那個，就是 33 頁：「此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」這個也是應該注意。這把這個阿賴耶識的大意說出來了，要注意這件事。但阿賴耶識的名義你也應該注意，為什麼叫做「藏」？一個攝藏，一個執藏，故名為阿賴耶識。

這個「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；」一個因，一個果。但是這裡說這個果和下面文說到三相又不同，下面還有一個地方說到三相，不一樣的。就是在第 15 頁（攝大乘論本）那第二段：「如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相云何見？安立此相略有三種。一者安立自相。二者安立因相。三者安立果相。」這個果相和前面說的不一樣，不一樣的。這個解釋阿賴耶識的名義，是一切雜染品法是果，阿賴耶識是因。但是這裡說的果不同了。

「此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習、為彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習阿賴耶識相續而生。」這個叫做果相。「阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習，阿賴耶識相續而生。」這個我們提出一個問題，阿賴耶識是怎麼有的？

怎麼會有了阿賴耶識呢？這地方告訴我們，「依彼雜染品法」，無始以來去熏習它，熏習，就這樣子阿賴耶識就出現了，就這樣子後後地相續地生下去，相續而生，相續地生存下去。這阿賴耶識是這麼有的。這就叫做果相，這樣解釋。前面說這個「自相」，就是因相和果相統一起來。

(Tape.33) 「此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習。」這就是現行熏種子這句話的意思。「為彼生因」，就是種子生現行。此所熏習的種子，為彼雜染品法生起的因，就是種子生現行。前面說一切雜染品法所有熏習，就是現行熏種子。這樣合起來，名之為自相。

為什麼阿賴耶識有這種能力呢？「由能攝、持種子相應。」因為阿賴耶識就是有這種能力，它能攝持種子。能攝，能受熏。雜染品法熏它的時候，它能接受熏習，所以叫做「攝」。熏習好了以後，它能保持種子不失壞，所以叫做持。這樣的功能與阿賴耶識是相應的，阿賴耶識因為有這種能力，所以它就能夠有因相也有果相，統一起來叫做「自相」。所以你學習了一回這個《攝大乘論》，就是這個所知依這裡面，這個三相你要搞清楚。

「此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。」這就是，阿賴耶識的種子是一切雜染品法的現前的一個因，雜染品法能現前，就是因為阿賴耶識的種子的關係，沒有種子它不能現前的。我們這個瞋心一動就來了，很容易瞋心就來，就是因為無始劫來常常地動瞋心，那個阿賴耶識的種子很有力量，一下子它就很現成地。但是我們要靜坐，叫心裡不動，不行！你就是很難叫它不要有雜念，叫它明靜而住就困難。因為什麼呢？

因為你以前沒有熏習過，你沒有那個種子。所以我現在開始來創造這個種子呢，你就是要辛苦一點。是可以的，這道理是一樣嘛，我有瞋心也是這樣慢慢創造的，無始劫來就老是動瞋心，把這個種子創造的很有力量。貪心也是，貪瞋痴慢疑，各式各樣的煩惱種子都是很有力量的。但是這個定的種子，我們沒有常常創造，沒有。所以你想要叫它定，不行，困難。可能有一點，有一點力量不夠，所以就困難。如果你前一生修過定，那今生就好一點，你就容易。你前生或者是從色界天、無色界天來的，你有那個剩餘的氣氛在心裡面，也容易。你今生一坐禪，一坐禪就容易得定。所以從自己修行和凡夫的習性對比起來看，的確是有熏習的這件事。

所以在這一段文就說到阿賴耶識的三相，要明白這個三相的意思，什麼叫做三相，要把它弄清楚。假設若是考試的時候，你說一說

這個阿賴耶識的三相是什麼？你一定要把這個三相的大意要記住。你能把它背下來固然是可以，我背下來，我就把它抄下來就好了。但是你若沒有明白還不行，你要明白那個義，用白話文，用語體文把它寫出來，就最好是這樣子。

這個所知依這一章，就是「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」這個要記住它，把它這個義要明白。然後，阿賴耶識的名義，為什麼叫攝藏，也把它搞清楚。然後阿賴耶識的三相，你要把它弄清楚。就是一方面讀這個文，最好是背下來，然後多思惟，然後印象就深刻了。深刻了，你也能背這個文，也能說這個義，也能解釋這個道理，這樣子。這個，其中常常用的字就是「熏習」。雜染品類諸法它能熏習阿賴耶識，阿賴耶識能受熏持種，怎麼它就受熏呢？我們午前講過了，就是「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性。」這個是我們午前講過，受熏就是這樣子。

像我們靜坐，這道理是一樣的。靜坐的時候，你用靜坐的方法使令這個心不亂，叫它明靜而住。哎呀，不錯，我有半小時心不動，這時候阿賴耶識受熏了，就把那個定的種子熏習了一下。有半小時的明靜而住，在阿賴耶識裡面受熏了，但是另半小時打妄想，阿賴耶識也是受熏了。你今天有半小時，明天有一小時，常常這樣熏習，慢慢地阿賴耶識裡面那個定的種子有力量了，你就成功了，你一坐就得定了，得初禪、二禪、三禪、四禪了。說我昨天靜坐很好，今天就坐不好，還是打妄想。但是你昨天坐得很好並沒有白坐，因為阿賴耶識受熏了，給你保留在那裡，你不必害怕，說我白辛苦了，沒有，一點兒也沒有白辛苦。我們做功德也是，你做了什麼樣的功德，不會白辛苦的。阿賴耶識給你保留在那裡，你繼續熏習，它的力量強大了，有因緣的時候就得果報了。說是我做了什麼罪過的事情，誰也不知道。誰也不知道，你也沒佔便宜，阿賴耶識也給你受熏，也給你保留在那裡，到時有因緣的時候，這個罪過發生作用的時候，就得果報了。

這個佛法的理論，我們仔細想一想，要比世間上的法律好得多，比警察要好得多。任何人也不會吃虧，任何人也不能佔便宜。就是你的阿賴耶識對你完全負責，完全是負責的。所以從這個阿賴耶識的名義、阿賴耶識的熏習，你把它弄得清清楚楚的，把這個文要注意讀，注意地去思惟，就可以了。

問：所以這裡最重要就是要隨時隨地能夠觀察阿賴耶識的自相要照顧好，讓它種子生現行時都能夠了了分明，這個最重要，是嗎？

師：現在的意思就是，佛法這樣的解釋這個緣起，我們就要重新創造我們的生命。我們以前是用貪瞋癡來熏習阿賴耶識，就是在生死裡流轉，受了很多苦惱還不覺悟。現在明白這個道理，就不再那樣熏習了，要改變一下。改變，就是要聽聞佛法，正聞熏習、如理作意，用戒定慧、八正道、四念處，這樣熏習。這樣熏習，就是要把這個遍計執取消，把執著心取消。執著心取消了，就得大解脫了，就是聖人了，是這樣意思。我們知道這個生死的緣起是這樣子，我們改變一下，不要走以前的道路了，要重新走一條解脫道——成佛之道。

問：這就是要轉這個自相？

師：是的，要轉。就是午前曾經說過：「於非義中，起義顛倒，如所執不有，如現非一種。」如所執不有，就是這一句話。我們所執著的，在那個似義顯現上是沒有的，沒有我們所執著的那件事。我們歡喜的也好，我們討厭的也好，那個所執著的境界是沒有的，沒有我們貪瞋癡的所緣境的，要觀察那個所緣境是畢竟空的，貪心也不起，瞋心也不起，就是這樣意思。

第 17 頁上，「本識與染法更互為緣」，這個在印老法師的講記上是 82 頁：「復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？譬如明燈，焰炷生燒。」就是那個燈心，你點著了，那個燈炷生出這個燒。「同時更互」，你生出這個火焰，火焰又去燒這個炷，炷又生出來火焰，火焰又燒炷，這兩件事是同時的，「同時更互」。這個「阿賴耶識與雜染諸法同時更互為因」，亦復如是。「又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。」就是這樣意思。這個在前面那個三相裡面也表示了，不過這裡又重新說，讓它更清楚一點。

在 84 頁，「**本識與雜異諸法為因**」。這件事沒有前面那麼重要，但是我們也念一念。「**云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？**」因為各式各樣的雜染諸法和阿賴耶識熏習，熏習完了以後，在阿賴耶識裡面的種子都是無記性的種子。不管是善的種子，是惡的種子，是什麼種子，在阿賴耶識裡面都是無記的，就都是無分別的，無異也無雜。但是而能與彼有異有雜的一切法作因，這就是一個問題。

「**如眾纈具纈所纈衣，當纈之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色紋絡文像顯現。**」現在這個染衣服，把這個布染成各種各樣的花紋，這個進步的辦法我是不知道，我不知道是怎麼做。但以前的辦法，這個印老法師講記上有說，舊時代的這個辦法。那麼在這個製造花紋的那個過程，一開始的時候，它看不出來什麼花紋的，但是入染器後，「**爾時衣上便有異雜非一品類染色紋絡文像顯現。**阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。」這個種子一生現行的時候，就是各式各樣的果報都出來了，就有差別。在種子的時候是沒有什麼差別的，就是說明這件事。

再看二種緣起，86 頁，「**二種緣起**」，這個應該注意，應該注意這兩種緣起。「**如是緣起於大乘中極細甚深。**」特別微細，特別深奧。

「**又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起。**」就是名言種子，名言種子；眼識的種子生眼識，耳識的種子生耳識，乃至意識的種子生意識。「**自性**」其實就是別性的意思，每一法都有它本身特別的種子生起現行的，叫「**分別自性緣起**」。這個「**分別**」的意思就是不混亂，不會混亂的。善法的種子生善法的現行，惡法的種子生惡法的現行，就是果報，而不會混亂的，這叫做「**分別自性緣起**」。所以「**此中依止阿賴耶識諸法生起**」，就是依止阿賴耶識的種子，一切雜染法才現起的，「**是名分別自性緣起**」。「**以能分別種種自性為緣性故。**」就是阿賴耶識它能有這種能力，使令各式各樣的種子不錯亂，生出來各式各樣的果報。

「**復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。**」這個就是業力，分別愛非愛就是業力。這個業

力的種子，它還是令前面的分別自性緣起，幫助它去得果報，也叫做有支種子。「於善趣惡趣」，善趣是人天，惡趣就是三惡道。能夠分別的、能夠不錯亂的，就現出來「愛非愛種種自體」，種種的果報能現出來。這就是分別愛非愛緣起的體相，是這樣意思。

說是兩種緣起，實在就是一種緣起。一種緣起，以名言種子為主，以分別愛非愛緣起這個是增上緣，是幫助那個名言種子去得果報的，這麼意思。

譬如說這個稻種，種在土裡面，土能夠去幫助這個種去生芽，但是也要有水的力量。這個芽是由種生的，但是那個土、那個水、乃至陽光、乃至是風，其他的這些，幫助這個種子去生芽的。所以這個兩種緣起，實在就是一種緣起。就是從自性上看，稻種生稻芽，麥種生麥芽。麥種不生稻芽，稻種不生麥芽的，穀生穀芽而不生稻芽。就是各有各的自性，而不會混亂的。但是也要其他的力量來幫助它，在幫助那一方面，叫做「分別愛非愛緣起」。在它本身來說，叫「分別自性緣起」，是這樣意思。

第三堂複習課

我們現在從第三章所知相，從這裡複習。第二章所知依，什麼是阿賴耶識？如果是注意地讀《攝大乘論》的正文，再加上看參考書，應該會得到一個具體的認識了。現在第三章的所知相，主要就是三自性，什麼叫做依他起、遍計執、和圓成實。這三自性在唯識裡面是非常重要的。在《攝大乘論》裡面，這個第三章所知相主要就是介紹這三自性。我們就從印老的科「略釋三相」，從這開始。

「已說所知依，所知相復云何應見？此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。」這個「圓成實相」就是我們通常說的真如的理性，這個真如的理性是自性有法，它不是因緣有的，就是本來有的這種理性。這個「依他起相」是因緣生法。這個因緣生法裡面，主要就是現前的一念明了性的心，主要是這一個，它就是依他起性。

這個「遍計所執相」，它不是種子所生法，不是種子所生。就是虛妄分別的一種法，虛妄分別的法。也就是一念明了性的心，在一切所緣境上所執著的這一切，都是遍計所執性。印老的註解上也把它說得很清楚。我們看《攝大乘論》本身的解釋。

「此中何者依他起相？」什麼叫做依他起？「謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，這就是依他起相。這個「阿賴耶識為種子」，就是「依他起」是怎麼有的呢？是阿賴耶識的種子的現行，就是依他起，是這麼有的。它的本身的相貌是什麼呢？就是虛妄分別所攝的一切的識。

這個「虛妄分別」這句話，我以前曾經解釋過，我不知道你們各位還記住不？這個「虛妄分別」這句話，只要是你沒能夠證悟真如的理性，你所有的分別都是虛妄分別，都名之為虛妄分別。你沒能證悟真如的理性，你的分別心就是虛妄分別。這個「虛妄分別」就是這樣子來界定它的含義。這樣說，連阿賴耶識也在內，阿賴耶識它也沒有證悟真如理，只有佛的根本智、佛的後得智，那不是虛妄分別。虛妄分別所攝的一切的識。

「此復云何？」這個虛妄分別所攝，「攝」者屬也，伺凡屬於虛妄分別的識，都名之為依他起，也都是阿賴耶識種子所變現的，就名之為依他起。這一切虛妄分別的識都是阿賴耶識的種子變現的，它是以阿賴耶識的種子為因緣，而現行的一切的識。「謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。」這一共是十一個識。十一個識裡面，「身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識」就是十八界，六根、六塵、六識，加起來就是十八界。在十八界上又約一種別的意義，立名為：「世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識」的。

「此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。」由名言熏習種子所變現的。這個十八界，這個「界」這個字有很多種解釋，其中有一個解釋就當個種子講。十八界，各有各的種子。眼根有眼根的種子，眼識有眼識的種子；色境所見的色塵，也有色塵的種子；乃至意根、意識、法塵，也各有各的種子。這個種子也就是虛妄分別心熏習阿賴耶識所造成的，所以是「名言熏習種子」所變現的。

這個「名言」我們也是講過。「名」即是「言」，每一法都有每一法的名稱，一個名字、一個名字的。每一個名字都有所顯示的法，就是有能詮，也是有所詮；有所詮，也必有能詮。這樣子，我們認識了很多的名字，我們就可以說話。若是你不認識名字的時候，不會說話的，所以名就是言。有名、有言，你一定內心裡面有分別，所以名言和分別、思惟、和說話，是分不開的，一定他們是互相關聯的。

「名言熏習」，就是你內心裡面一思惟，或者你在說一句話，做什麼事，就在阿賴耶識裡面熏習了，就有種子了。而一定原來就有種子，你才能夠現起名言。而現起的名言又熏習了種子。所以站在這個熏習種子的現行上面來說，它是由種子來的，這個現行是由種子來的，同時它又熏成了種子。所以種子生現行、現行熏種子，就到此為止，不再說種子生現行，不再說這句話。因為什麼呢？

因為那個種子若再生現行，須要有因緣，所謂「待眾緣」，要有因緣那個種子才能生現行。沒有因緣的時候，那個種子它不生現行。現在已經現行，就是已經有了因緣了。所以站在現行上來說，這個現

行是由種子來的，所以「種子生現行」。這個現行又熏成種子。所以這話就是這麼兩句話：「種子生現行，現行熏種子」，沒有第三句了。第三句，那是再看因緣了，是這樣意思。

「此由名言熏習種子」，所以在事實上看呢，就是你心裡面一動，或者你說一句話，說一句話也是心在動，那就熏習了種子，就是這個種子變現出來的十八界。十八界怎麼有的？就是這樣有的，變現出來的。

「若自他差別識，此由我見熏習種子。」這是由我見熏習種子變現出來的，「自他差別識」。總是有我、有你、有他，一個一個的獨立起來，有這種分別，這種分別是從我見熏習種子來的。

「若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。」「善趣惡趣死生識」，死掉了生到善趣去，善趣死掉了有可能會再生到善趣、也可能生到惡趣去，有這種差別，是因為有有支熏習種子變現的，就是業力。業力名為有支，就是愛緣取、取緣有這個有。因為這個業力是有了，業力是造成了，但是還沒能達到招感果報的那個程度，那時候不名為有支。就是要再加上愛、取煩惱去支持它、滋潤它、熏習它，這時候這個業力增長了，可以有果報了，這時候這個業力名為有支，就名之為有了。「有支」，「支」者「因」也。這個業為果報的因，所以叫做「支」。「此由有支熏習種子」。

這樣加起來就是三個：名言熏習種子、我見熏習種子、有支熏習種子。

我們可能會提出來一個問題：說是我現在，我有這個我、我所的執著，這是我、這是我的、這是我的…，有這種執著。這種執著心是因為在阿賴耶識裡面有這樣的種子，由那樣的種子就生起這樣的分別心。那個種子是怎麼來的呢？

就是你以前也就是有這個我、我所的分別，所以熏成那個種子。所以我現在的這種分別心，由以前的熏習來的，以前的熏習從哪來呢？還是由以前的分別心來的，一直向前推，推不到最初的頭，所以叫做「無始」，推不到頭的。這個名言熏習種子也是，你向前推、推、推，

推不到最初的頭的。那個有支熏習種子亦復如是，你向前推，推不到頭的。所以叫「無始以來」，推不到頭。

這裡面，其中有一個原因就是，如果你找到頭了的話，就有問題。找到頭的時候就到此為止，前面沒有了，那麼以後的出現的事情都是因為這個種子變現的，這個種子以前它沒有了，這個時候有問題，有什麼問題？那麼這個種子怎麼有的呢？就是自然有的了，因為以前沒有因緣了，就是自然有的了。自然有，就是不是因緣有；不是因緣有，不是佛法，佛法不主張這樣說法，佛法主張一切是因緣有。所以從因緣有的定義上來說，向前推的時候，總是前面有因緣，總是前面有因緣，所以是「無始」的。如果有一法，到那個時候它是非因緣有，那麼以前是那樣子，現在也可以是那樣子，現在為什麼不是呢？所以就是這裡會矛盾了，有衝突了。這與佛法的教義不合。

佛教的教義是說，一切是你自己創造的。我感覺不對勁的，我可以調整，我可以改變。是我自己造的嘛！我可以不造，我這件事我不滿意，我重新創造，你可以改變。若是說這件事非因緣有，這件事你不能創造，你不能改造了。所以如果說是「有始」，和教義不符合。有這個原因在裡面的。

這裡面是分成了這三類的種子，說明這個生死輪迴的原因，和十八界是怎麼有的原因，在這裡面都解答了這個問題。同時也說明了，這個生死輪迴也是由你的種子創造的，不是「我」的關係，不是因為這個「我執」才能有生死。為什麼我死了以後沒有斷滅，我還會繼續有生死的果報呢？不是「我」的關係。當然與我執有關係，但是不能承認有個真實的「我」使令你繼續有生死流轉，不是這樣的原因。

「由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。」由前面所說的這個十八界都是識，十一個識。「一切界」，欲界、色界、無色界。「一切趣」，就是五趣，加上阿修羅趣就是六趣。「雜染所攝」，三界、五趣都是雜染，煩惱雜染、業雜染、生雜染，都是雜染，三界都是雜染所攝。而這三界雜染就都是依他起，都是依他起相，就都是識。譬如說善趣、惡趣裡面的十八界，那麼就是都是識，天趣也是，乃至地獄趣也都是這樣子。「依他起相」。「虛妄分別皆得顯現」，一切皆是虛妄分別的識的道理，就可以很分明的顯現出來

了。由此諸識，就很分明的顯現出來，一切界、一切趣、一切雜染，全是虛妄分別，全是識，虛妄分別就是識，就可以明白了，這樣意思。

「如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性。」這麼多的識都是屬於虛妄分別的。在我們凡夫的虛妄分別的情況上看，識是識，一切法是一切法。但是在這個十八界都是識的理論上看，一切法都是識，一切法都以識為體性。一切法本身是沒有體性的。

譬如這個「唯識為性」這句話，我舉一個例子：剛才吃飯，剛才吃飯的事情已經過去了，現在已經沒有了，已經過去了。但是心裡面可以想，想這個筷子是這樣子，這個蕎麥麵是這樣子，那個菜是這樣子。心裡一想，那個影像在心裡面很分明的現出來，你心裡一想就現出來了。在你心裡面現出來的那個影像，它本身是沒有體性的，是「唯識為性」，是以識為體性的。怎麼知道呢？因為你識若不想，這個影像是沒有的，就可以知道那個影像是以識為性，就是以識為性。他若不以識為性，他本身有體性的時候，你不想，他也是在那裡。

但是我們這裡也可以有個分別：說是這個電燈在那裡，我心裡面不想，它也是在那裡，是不是？好像它是有自體的，不是我的識變現的。若說是我吃飯，過去的事情，我現在想，那個影像是以識為自性，但是其他的事情不是，其他的應該說不是。

我剛才舉這個例子是解釋這個「唯識為性」這句話。怎麼叫做「唯識為性」呢？就是它本身是沒有體性的，沒有體性，怎麼有了那個影像呢？「識為性」，是識做它的體性。怎麼知道是「識為性」呢？因為你這個「識」若不想，它就沒有。所以它是以識為體性的。這是解釋這句話。

如果用這樣的話來觀察一切法，一切法就是分兩部分：一個是阿賴耶識為性，阿賴耶識的種子它變現的一切法，若離開了阿賴耶識的種子是沒有這回事的，所以是「識為性」。

第二個部分就是我們的第六識，是我們第六識為體性。就是日常生活的這一切虛妄分別，那都是第六識為體性。譬如說：我和誰感情好、和誰感情不好，這是第六識，當然與阿賴耶識有關係，但是是第

六識它要負責任，完全由第六識來負責的，來做這個事。以第六識為體性的。也不是決定的，隨時也可以改變的，隨時也可以變化的。所以在這上說：「皆是虛妄分別所攝，唯識為性。」是以「識」為體性。

「是無所有非真實義顯現所依。」這前面是說「依他起」，究竟這「依他起」是什麼？就是現前的一念分別心，主要是這一念心。雖然是另外也有其他的法，另外還有色法，很多的色法，各式各樣的變化的情況，但是它是以識為性的，所以叫「唯識為性」。

「是無所有」，這以下就是這依他起和遍計執還有關係。「是無所有非真實義顯現所依。」就是這一件事是沒有的，沒有體性的，但是「非真實義」的顯現要依止這個依他起才行，不然的話就沒有，那麼這就是指遍計執說的了。遍計執，這個執著心所執著的一切境界也是要依依他起才能顯現的，所以依他起是它的所依止。若沒有依他起，這個遍計執就沒有了，沒有遍計執的，是這樣意思。

這個遍計執，這個執著心所緣境，就這個亂識所緣慮的亂相，本身是無所有的。但是我們很分明的看見緣慮一切境界，那個是「非真實義」，不是真實的境界，不是真實的。有是有，但是不真實。我們就執著這個不真實是真實，名之為遍計執。

那個遍計執要以依他起為依止，不然的話，那個非真實義是沒有的，遍計執沒有所緣境。若沒有依他起的時候，遍計執沒有所緣境了。沒有所緣境，遍計執就生不起來了。我們現在這個虛妄分別心，這個執著心，到處的，一切時、一切處去執著分別，有遍計執，那就可以知道有依他起，可以知道是有依他起的。

這個「是無所有非真實義」，這句話還是說的依他起，但是它是遍計執的所緣境。遍計執有這樣的所緣境的時候，它這個遍計執才能活動。所以依他起本身是由種子為因緣而現起，同時它又能引出來遍計執的，是這麼意思。所以就叫做「是無所有非真實義顯現所依」。

「如是名為依他起相。」這就叫做依他起，依他起的相貌就是這樣子。

問：那依他起它的所依就是識了？

師：依他起就是識，識的所依就是阿賴耶識的種子。阿賴耶識的種子為識之所依。若沒有種子，沒有這個識。沒有種子，這個識是不能生起的。

問：師父剛才提到，一切法如果是非因緣有的話，就不是佛法了。弟子想請問，這裡講的非因緣有跟師父前面講圓成實性是本來有的、是自性有的，這兩個之間有沒有什麼衝突？或者如何區分它的不同？

師：這個在因緣生法上看，就是我們這個生命體，一個生命體死掉了，又有一個生命體。就這樣子相續不斷地生了又死、死了又生，這些因緣生法。如果說不是因緣生法，這不是佛法，佛法不這樣說。因為若是說這個都不是因緣生法，這句話就是說，若不是自己的虛妄分別心創造的，這不是佛法。怎麼不是佛法呢？如果不是我們自己分別心的分別創造的，我們沒有辦法改造，所以這不是佛法了。

至於說這個圓成實性，它是非因緣有，這個沒有關係。因為它是非因緣有，對於我們這個因緣生法上沒有妨礙，沒有妨礙。我們的生死的流轉，或者是善、或者是惡、或者是出離世間，沒有妨礙。你還是可以有你的自由，我願意作善就可以作善，我願意作惡就是作惡。我作惡，後來覺悟了不作惡，你也可以有你的自由。我願意修出世間的聖道，你也可以。因為這是因緣生法，你自己可以自由地創造。

如果說是這都不是因緣有的，那麼你自己沒有辦法創造，你沒有辦法掌握你自己的生命。你想要改變；我感覺這樣做是苦惱的，我不願意受苦，我現在想要得大自在、自由自在；也可以。因為是因緣有，都是要創造的。所以我現在不願意那樣創造，我重新創造，這是可以，因為都是因緣有的，就是都是創造有的，這樣子可以。如果你說這些因緣生法不是因緣有的，不是你自己創造的，是自然有的；那你沒有辦法創造了。這就與佛法相違背。佛法的意思：你自己重新創造。所以違背了這樣的意思，那不是佛法。

師：說「圓成實性」是自性有的，不是創造有的。沒有關係，它不妨礙。與因緣生法的這個創造不妨礙，沒有妨礙。但是，問題就是：

為什麼要說一個非因緣有的圓成實性呢？為什麼要說這句話？說是我作善事，也沒說到圓成實。我作惡事也沒提到圓成實。我想要修學佛法，我聽佛說法、去修行，這與圓成實性有什麼關係呢？

答：是不是會有產生斷滅見的影響？

師：從世親菩薩的法句上看，是有這個意思。但是另外有個說法：我們的錯誤就是遍計執，在這地方有錯誤。我執著有我、執著有法，有真實的我的體性、有真實法的體性。因為執著是真實，所以這樣子就是有三雜染了。現在說有圓成實，什麼是圓成實？我是不可得的，法也是不可得的，這個不可得性就是圓成實。那麼樣說呢，就是，它是你修學聖道的一個條件，或者可以這樣說。

但是，在下面也有提到，圓成實性也可以說是空，但是又不就是空，因為它有實體性。所以印順老法師在別的地方他用了一句話，他說：「這個唯識學者對於圓成實性的態度，就是，又愛它、又不愛它」，他還有這麼一句話說。就是它沒有真實地發生很明顯地一個直接的關係，對於流轉生死來說，沒有這麼說，沒有這麼說這句話。

若《楞伽經》上說：「如來藏為善不善因」，《楞伽經》上有這句話。這句話就把這個圓成實同生死流轉連起來了。現在唯識上不說，說是「阿賴耶識為善不善因」，「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。可是在流轉生死的時候，說阿賴耶識就是一個大過患聚，就是無始劫來三雜染的熏習，一個種子，一個倉庫。在別的《攝大乘論》上翻譯，這個阿賴耶識不是翻個「藏」，他翻個「家」，那麼其實就是人的住處。所以也翻個「依住」，那個「攝藏」也翻個「依住」，是這樣意思。所以說圓成實是自性有，這和依他起因緣有倒是沒有衝突的。

問：師父，那個有情、無情，當然都是因緣有，但是在這個分法上呢？

師：「有情」呢，這個識所依住的地方就是有情，識不依住的地方就沒有情。譬如身外的這一切境界，識不依住。是識所現，但識不在那裡依住，所以他那裡面是無情物，是無情。我們這個身體生存的

時候，是這個識的依止處。等到死亡的時候，識就離開了，這個身體也變成一個無情物了，變成死屍了，也是無情物了。

問：那所謂的樹神、河神，那就是依止在樹、依止在河那裡？

師：那是一個眾生，樹是他的依止處，是他的家。就是像我們人住這個房子，這個房子是我們的住處。這個樹神也是，這個樹是他的住處，所以叫樹神。河神也是，這個河是他的住處。這個我們出家人的戒律上，說這個草木是鬼神村，就是鬼神居住的地方。所以我們出家人、佛教徒，照理說不隨便地去砍伐草木，因為是他的家。你也可以砍，但是要同他聯絡一下，同這個鬼神聯絡一下。聯絡的辦法，就是你寫一封信，你說明我有什麼用處，我要砍這個樹。如果你同意了，就是沒有什麼事；如果你不同意，你通知我。你等他七天。有的人說是，譬如說砍這個樹的時候，這個樹流血，有點不正常的現象，那就表示那個樹神不同意，不同意你砍這個樹，是這樣意思。

問：師父。剛才說到這個圓成實性，那麼就產生一個問題：就是說，因為我們修道都是從有為的地方開始修，都是因緣生法，我們的心行現在還是因緣生法，那怎麼能夠最後成就不生不滅的圓成實性？

師：為什麼大家都是學習無為？是，我們生存在有為的境界，但是佛法是學習無為的。「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，就是一切佛教徒都是學習無為法。因為什麼要不學習有為，而學習無為呢？因為有為法靠不住，有為法都是無常的、變化的。所以你學好了，它還會變。一變了，一無常了，就結束了，你以前費的辛苦都白辛苦了。說我費了很多的辛苦，我想要得色界四禪、無色界的四空定。好，成功了，你生到色界天、生到無色界天去了。你生到那裡，你壽命一萬六千大劫，或者是兩萬劫，到八萬劫。到時候，無常了。這是有為法，無常了。無常了，那麼你又從這個禪定退下來，又跑到欲界來流轉生死。若學習無為，無為裡面沒有生、住、異、滅的變化，是永久不變的，是最靠得住的了，所以要學習無為。

學習無為的時候，就像我們拜大悲懺：「願我速會無為舍」，就是與無為相應的時候，我們容易明白的話來說呢，就是我們成就了無分別的智慧，住在無為的圓成實性上面。當然那無分別智並沒有分別：

「喔！這個圓成實性是我的住處，是我依住的」，沒有這個分別。我們用第三者的立場來說，他成就了無分別智，住在圓成實性那裡沒有生滅變化，所以是永久的了。你若住在有為法，有為法靠不住。我們世間上的榮華富貴是有為法，也是人之所欲，但是人都為此而苦惱。就是天上的禪定是安全了，是比較安樂一點，安樂但是也是無常的，到時候又結束了。所以有為法不是好，不行。你若是成就了無為的時候，就是永久地成功而不會再失敗的了。所以要學習無為，所以要觀空，觀察色受想行識，照見五蘊皆空，就是我也不可得、法也不可得。這個大乘的佛法修觀的時候，我也是空，法也是空。你成功了的時候，就是無所住而生其心的境界。所以「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」，一切的聖人都在無為那個地方。但是有的時候他也到有為的世界來，這些聖人，就是大悲心來度化眾生，是這麼回事。

問：那是不是所有的修行的聖人他們都是一定要從依他起，然後遍計所執，然後到圓成實性。一定是只有這個階段嗎？不管他修不修唯識的話，就是他修其他的也好，就是說生活上或者與人接觸總會經過這些階段，只不過就是說他們也許把這些所執統統都拋棄掉，然後他們成就了。那他要經過這些階段？

師：是的，是這樣。所有的佛教徒，大體上說，就是其他的學派的人，也是這樣子。當然有些地方有點差別，但是大體上說還是一致的。都是要破除去虛妄的執著，入於第一義諦，就成功了，都是這樣子，要破除去內心裡面的執著。

問：就是不管他修不修唯識？

師：其他的法門也是一樣，也是要破除執著。破除這個執著以後，入於無為的法性，就成功了，都是這樣子。所以我們現在學習，這叫做「聖道」。佛教說有人天善法的法門，有聲聞、緣覺的法門，有菩薩、佛，成佛的法門。現在我們學習的這個出世間的聖道，這是成佛之道，不是人天乘。我們一般的做一點善事，做一點好心腸，發點好心在社會上做一點慈善事業，這是人天乘的法門。這個人天乘也是不錯，也是好，但是終究還沒有解決問題。因為你在人世間，我們一般

的修這個善法都是散亂的善法，而不是禪定。散亂的善法，將來就是在人天或者欲界天上享受一點富貴之樂。而人世間的富貴之樂，我是鄉村的窮孩子，沒有富貴可言，但是我眼睛這麼看著，富貴不是很樂，不見得樂。有什麼樂呢？做皇帝的人，我看天天都是煩惱，除了煩惱還是煩惱，沒有樂可言。當然他比一般人的自在力強一點，但是都是在煩惱裡面生活的。他的色、聲、香、味、觸比一般人……，就是他的五欲豐盛一點，但是都是煩惱。

我看這個唐太宗，他就歡喜這個小兒子。但是當時那個環境，不容許他和他小兒子常來往，他一定要下命令把他的小兒子，倒不是驅逐，請他小兒子走，到遠遠的地方去住，但是他又想念他兒子，時常地寫封信什麼什麼的。唐太宗這個威力很大了，在歷史上在中國的皇帝裡面應該是很好樣的皇帝，但是他想和他小兒子在一起住，不行，不可以。就是有其他的煩惱，所以這個世間上的榮華富貴不見得是快樂，不見得是好，這有為法不是那麼好。無為法裡面沒有這些事情，是清淨、自在、安樂。——這一段文是介紹這個依他起性，什麼叫做依他起性。

遍計所執相

「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。」

前面多少地提到一點，依他起是遍計所執的所依。這裡正面的說明，什麼叫做遍計所執？「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。」

看印老法師這個解釋：「凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這無義唯有識中，有種種似義的分別相顯現；這似義就是遍計所執相。」這個「義」，「似義顯現」，這個「義」是什麼？這個「義」，按我們或者說是不明白唯識法門的人來說，就是我們的心所分別的一切的境界，分別的境界和唯識法門有什麼不同呢？就是我們沒有明白唯識法門的人，我們所分別的義，認為那個義有獨自的體性的，有獨立的體性的，和我們的分別心沒有關係。那個所分別的

境界，它本身有真實的體性，那叫做「義」。這個「亂識」的所緣境，叫做「義」。現在這個「義」上面加個「似」，這個「似」是「相似」的意思，就是那個「義」是「似義」，不是真實義，是相似的。就是那個境界和你的想法有點相似，我們的想法認為那個所分別的地方是有自體的，有獨自的體性的；與你那樣的想相似而已，事實上不是，它沒有獨立的體性，所以叫做「似義」。它的顯現，不是有獨立的體性，但是與獨立體性相似，所以叫做「似義顯現」，相似而已。相似就是不真實，不是真實的境界，不是真實義，就是虛妄的，是這麼意思。「似義顯現」。

這個「似義顯現」，在我們這個凡夫沒有通達佛法的人，沒有證悟第一義諦的人，總是：「那是真實的，不是虛妄的」，這叫遍計執了，是這麼回事。如果你通達了那個「義」是假的，沒有真實的體性，你就不執著真實，那就是依他起了，他本來就是依他起嘛！就是這麼回事。

這個經論上說的這樣道理，說出來我們的錯誤，我們錯誤在什麼地方，那件事的真相是什麼？我們的錯誤是什麼？經論上說得是很分明的、很清楚的。但是那是古代的古文，它就是「似義顯現」，就這四個字，這一句話。但是經過這些，像世親菩薩、無性菩薩、歷代這些大德高僧的解釋，我們從這麼多人的法語，可以明白「似義顯現」是這個意思。所以說我們修行的時候也就這樣修行，也就是這樣子，時時注意我們所對的一切境界，「似義顯現」。我們錯誤在那裡呢？「於非義中起義顛倒」。其實很簡單，我們的錯誤就在這裡：「於非義中起義顛倒」。

問：那這和見聞覺知是不是一樣？

師：是。不離開見聞覺知，不離開這一念虛妄分別心的。那麼我們現在修行的時候就在這裡，把它反回來，逆流。不要隨順原來的老習慣，要反回來，所以叫「逆」，「逆生死流」。什麼叫做遍計執？喔！是這樣子。那我把這取消了，我不再執著是真實的，都是虛妄的。我心裡面若不分別的時候，什麼事情沒有。我們分別才有這件事，所以這件事都是虛妄的，沒有體性的。我若執著是真實，就是錯了。

問：那就是所謂的「迴光反照」？

師：也可以這麼說，「迴光反照」。就是觀察我們的識所緣的一切境界，都是空無所有的、都是假的，先說是「假」。「似義顯現」換一句話說就是「假」，都是假的。第二句話是「空的」，沒有這件事。由「假」入「空」，這樣子。

入了空的時候，有兩個階段：一個是你要認真地執著這個「空」，不要說不執著，就執著這個空，這些都是假的、是空的，不是有。要執著。等執著一個時期的時候，這個執著空也把它不要執著了，心裡無分別，入於無分別境界，就與空相應了。

我們若是一開始就是「空而不空」，糟糕！我認為你很難相應。因為原來我們對這個「有」執著的太厲害了，用「空」來對治才能把這個「有」動搖了。說你若「空而不空」，那你用什麼來對治這個「有」呢？

問：那就是《心經》所講的：「色即是空」。一看到就是空，「色即是空」。

師：「色即是空」。這個「色」它的本性是空無所有，不過那個若按《中觀論》、《般若經》那是又一個法門了。現在用唯識的，先說這一切的色都是影像，「如鏡中像，如夢中境」，它是相似的有，不是真實有，都是影像。你先分別它是假的，它離開了心，它是沒有自己的體性的，是空無所有的，你要執著它。用力地…「是假的」，不是真的，來對治自己的執著心，以「執」來破「執」。

先不要說「空也不可得」，先不要講這句話。先講「即是空」，來對治這個「有」。分一個階段的，你這樣子你就慢慢地能夠契入。所以我們就承認自己是鈍根。

天台宗「即空、即假、即中」，那是利根人可以。我們鈍根人，你不要那麼快，先說「空」。「由假入空」，然後「由空出假」，空也不可得、假也不可得，那麼入於中道。慢慢地，先不要著急，是這樣子。

所以這個「似義顯現」，什麼叫做「義」？什麼叫做「似義」？這個「義」的顯現，有「義顯現」、「似義顯現」的不同。我們現在知道，這是「似義顯現」，不是「真實義」，不是真實的，要這樣去區分它。那麼你靜坐的時候，你就這樣用。這樣用的時候，一定先要奢摩他，然後再毗鉢舍那的觀察，這樣子。

我們誰也不要恥笑誰，都是凡夫，他都有貪瞋癡，貪的因緣出現的時候就是貪，瞋的因緣出現就是瞋，高慢的因緣出現就是高慢，都是這樣子。這樣子，要改變的時候，不是容易改變。就是要長時期的修奢摩他、毗鉢舍那，觀察一切法都是空無所有的。你熟了的時候，「喔！這是似義顯現，不是真實的」，就不要生貪心，不要生瞋心，這個煩惱就漸漸低下來了。有的時候失掉了正念，失掉了正念就是觀一切法是似義顯現的這個觀失掉了，這個正念失掉了，這時候貪心來了、瞋心來了，就是這樣子。那怎麼來對治呢？你要時時地提醒自己都是「似義顯現」，不是真實的。我不要生貪心，也不要生瞋心。時間久了，你這個正念就是熟悉了，隨時可以現前。那麼不如理作意，就有可能不起了；起了，很快地就滅了，不會等了一刻鐘。不會是慢慢地不會等到一分鐘，我立刻就知道我不對了，我這地方要改。

還有一個想法，我也常說：「他是這樣子嘛！你怎麼能說我不對？」別人不對是別人，我要向大人學習，我要向聖人學習，我不跟那個凡夫學習。我向凡夫學習，我何必做佛教徒？我何必出家呢？我現在我做了佛教徒，我做了出家人，我向大人學習。大人者，聖人也。我向聖人學習。聖人是不起煩惱的，所以我就是向聖人學習，我有這個願。但是有願歸有願，常常地忘掉了自己的願。就是：你常常地用功靜坐，所以用奢摩他中去修毗鉢舍那，你的記憶力會強一點，隨時地正念會提起來，隨時能提起正念。如果你沒有奢摩他、毗鉢舍那，不行。翻開經本上說：「謂於無義唯有識中似義顯現」，只是找點參考書，把這句話似懂不懂地就是這樣子過去了。過去就是過去了，在日常生活上面，一點這種氣氛都沒有，這個「似義顯現」的氣氛、這個正憶念的氣氛，完全沒有。

不管你是在家居士、出家人，都是一樣的。你非要由奢摩他、毗鉢舍那長時期的訓練，這個正憶念才能時時現前。就算偶然地失掉了

正念，很快地就能想起來，這正念會提起來。這樣子，我們能改變自己，不然的話不能改變的。

所以釋迦牟尼佛是大智慧人，他告訴你：你要出家，你不要去生產，靠在家居士的慈悲。這個《瑜伽師地論》上說：在家居士慈悲，我們不用去生產，但是我們做什麼？專心地做這件事。托鉢乞食回來，你就要聽佛說法。佛在世的時候是聽佛說法。說完法的時候，經行、靜坐、正憶念，時時地奢摩他、毗鉢舍那這樣用功。這樣子你才能得聖道，才能改變自己，不然不能改變的，改變不了的。少數人，一聽法就是當時就得聖道，這是少數人，不是所有的人都能這樣子，不是的，非要是長時期的訓練才可以。

所以這個「謂於無義唯有識中似義顯現」，這裡面包括我執、法執都在內。我感覺有個「我」，在這個色、受、想、行、識裡面有個「我」的體性。或者是跟別人學習的，或者自己靜坐中想出來的，「喔，是有一個我」。我在靜坐的時候明靜而住，感覺這個明靜而住，這就是常住真心嘛！自然地會想到這裡。這就是「我」嘛！由自己的虛妄分別，分別出一個我來。

或者是聽別人講解，說是：「你這個臭皮囊裡面有一個常住真心」。我們若不聽聞釋迦牟尼佛的佛法，我們感覺這是很好的事情。在這個生滅變化、這個老病死裡面，有個不老病死的、常存不壞的「我」，這很好嘛！我看多數人會這樣想。所以，印度的佛教中間是滅亡了，而非佛教徒，印度教，一直到現在還是有。而佛教和人性是有一段距離的，人要是學佛要向上，是很難的。而外道它是符合人性的，人性是歡喜發財、歡喜欲豐盛一點，大梵天王請你幫助幫助……它符合人性，所以人也容易起信心。佛法不是，佛法是說：「你要自己努力、創造才可以」，這就是難一點，是難一點的。

（講記 185 頁）：「有種種似義的分別相顯現；這似義就是遍計所執相。」就是所執的地方，所執的這一切都是幻化法、都是不真實，我執著是真實，這就叫遍計所執。或者是我，或者是法。

「成唯識論說：或後內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。」你看《成唯識論》這個話，這個句子造得非常好，但是你讀起來，好像懂、又好像不懂。我來解釋一下，看能不能解釋的對。

「或後內識轉似外境」，這個識是在裡面，「轉似」，「轉」者活動也。內識的活動，這個識若一動的時候就有外境現出來，就是這麼一句話。這底下就是解釋「內識轉似外境」這句話。「我法分別熏習力故」，從無始劫來，我們就執著我、我所，就執著一切法，這個執著就是分別。你這樣分別的時候，就把這個執我、執法的這種情形，就熏習到阿賴耶識裡面成種子了。

「諸識生時變似我法」，所以現在這個識，主要是第六意識，這個識一活動的時候，以前熏習的種子也隨著就「變似我法」，就變現出來一個似我、似法。你心裡這樣想，也就這樣現，就是這麼回事。那麼這就叫做「內識轉似外境」。

下面這兩句解釋這句話，「此我、法相，雖在內識，而由分別似外境現」，這是結合前面那一句。這個諸識生時所變的這個似我、似法，這叫我相、法相。此我相、此法相，實在來說，它本身是沒有體性的，就是似義顯現，它實在是以前識為體性的。「而由分別似外境現」，但是由於你這樣執著的時候，就好像在心以外真實有個「我」、有個「法」現出來，那叫做「似義顯現」。這個「似義顯現」怎麼講？就是這樣意思。「很可為本論的遍計執性作註腳。」作解釋。這個「似義顯現」就是這樣意思。

為什麼有這樣的似義顯現呢？就是無始來的熏習力，加上你現在的分別。你現在心一動，那名言種子就出來這種境界，就是這麼回事，叫「似義顯現」。

這個「似義顯現」就叫做遍計所執。「似義顯現」這句話，你要注意這句話，「謂於無義唯有識中，似義顯現」，就是沒有義的體性，只有一念分別心。在這樣的情形下，你這個心一動就有「似義顯現」，而那個「義」沒有真實的體性。你把這句話記住，靜坐的時候就念它一遍：「謂於無義唯有識中似義顯現」。

你念它多少遍，多念幾遍也好，然後就思惟這句話的義，就觀一切法都是空的了。這個遍計執就是被動搖了。

問：現在聽起來好像很清楚，但是經過一段時間以後，這個依他起和遍計所執又會亂掉，問題就是在這裡。

師：所以我們從古德的開示裡面、從經論上，都可以看到一個相同的事情。我們若想靜坐的時候，你不能只是靜坐，你一定要讀經。讀經的時候，我們先有一個說法，我現在譬如《金剛經》打開的時候，要讀的時候，你心裡面先想：「我現在聽釋迦牟尼佛說法」，你先有這個想法。

那麼你若歡喜修唯識觀，就把這個《攝大乘論》做你的功課本，你天天要拿出一段時間讀。讀它，它就告訴你，什麼叫依他起、什麼叫遍計執、什麼叫圓成實性、這唯識觀要怎麼修。後面那個第四章，就是說什麼叫唯識觀，它說得清清楚楚地。你這樣一讀的時候，你天天讀你就熟嘛！熟了，修觀靜坐的時候，他就不亂。什麼叫依他起、什麼叫遍計執、什麼叫圓成實，然後也就這樣觀察思惟，他就不亂。

你若是按照《金剛經》來修行，你一定也天天要讀《金剛經》。《金剛經》的法門直接了當，是另一個法門，和唯識有點不同，唯識不一樣。但是唯識的法門，我認為也是很好。假設你若是把《金剛經》能搞通了，你再去學《攝大乘論》的法門，《金剛經》對你《攝大乘論》的法門有幫助，《攝大乘論》這個法門也能幫助《金剛經》。

現在的意思呢，我們在學校裡讀書，或者是在大學裡面學佛學，或者在佛教的研究所裡學佛學，這是一個不得已的事情，一定要考試，出個題目。我們《攝大乘論》上講依他起、《成唯識論》講依他起、《辯中邊論》……各種經論的唯識都把它引來，這個依他起這麼解釋這麼解釋……很多很多都解釋，你這樣學。這是不得已的事情，也不能說不對。但是我們今天在這裡學這個《攝大乘論》，我們不否定其他的善巧方便，但是現在的意思：要靜坐的時候要用。我們根本的來說，不是用這個來寫文章的，是用這個來靜坐的。你靜坐的時候，你

常這樣思惟的時候，他慢慢他就不亂。依他起、遍計執，他是不亂的。你常常思惟，天天讀一段，然後靜坐思惟，他不會亂的。但是你若修了一個時期，你想要寫文章，是更容易，並不是難事，不是很難的事情。

問：師父，我有問題想請問，第一個問題是：那個依他起是「無實義」和「無定義」之間有沒有什麼區別？因為從依他起來說，他都要有一些條件才能成立的，如果這個條件沒有因緣的話，他本身就是「無實義」、「無定義」，這個意義不一定。譬如說：好、或者壞，它都是一定的條件來說的。譬如說：吃辣椒對我來說，我喜歡，我就說「好」。你不喜歡，你就說「不好」。就是說依這個條件，這個叫「無定義」。「無定義」就是說條件不成立那就是空的，「無定義空」。還一個是「無實義空」，就是說本身就是空的，根本沒有條件它就是空。這之間到底有什麼區別？

師：現在我這樣說：我們學習佛法也要分階段，一個階段、一個階段。現在這個時候的階段，就是什麼呢？是我們初入學的階段，初開始學習佛法的階段。不是已經畢業了，不是。是初開始學習的時候，我們這個階段對自己有一個要求，是什麼呢？範圍不要廣。它《成唯識論》怎麼講，我們不管。它《瑜伽師地論》怎麼講，也不要管。這個《論語》、《孟子》、《老子》、《莊子》怎麼講，都不要管。我就管這一段文，這一段文的「正義」是什麼？「正義」，這個「義」不離開「文」，有文也有義，有義就有文。把這個「文」；如這上面說「謂於無義唯有識中似義顯現，是名遍計所執相。」你就按這個文來思惟，其他的事情暫時不管。

說：什麼叫「依他起」？你心裡想：「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」、「是無所有、非真實義、顯現所依」，就這麼幾句話，按照這幾句話去思惟，其他的不想。

你得到這個文的正義了，等到你慢慢有所悟入的時候，你再去廣，再去分別；《老子》怎麼說的，《莊子》怎麼說的，印順老法師怎麼說的，無著菩薩怎麼說的，你再去多分別可以，現在先不要。就像小孩子初學會走路的時候，你慢慢走，不要跑。跑不行，你一跑就跌倒了。我們現在你去多分別，就容易失掉正義，失掉正義，不是佛法了。

就單獨這一段文，用這個文去思惟這個義，這樣子。「用這個文思惟這個義」，守住這個範圍。什麼叫做「依他起」？什麼叫做「遍計執」？你要用它本文來思惟。不要牽扯到別的事情，也使令我們容易學習一點。

問：但是「依他起」的學習，你要起碼建立一個「似義顯現」的概念，對不對？

師：是。這上面說「似義顯現」應該是很明顯的，應該是說出來什麼叫做「似義顯現」了。

問：在日常生活中，我們用的時候，那當然對於這些日常生活中發生的事情，可以用這個理論嘛。

師：可以。你要用現在的這個文，套在日常生活上面，這是很合適的。這個「似義顯現」，這上面說。印老說……實在這不是印老說的，這是《攝大乘論》本身上說的，不過他引到這裡來解釋這個「似義顯現」。就是虛妄分別心現起的時候，前面有一句話：「凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這無義唯有識中，有種種似義的分別相顯現。」就是這樣子，這叫「似義顯現」。譬如現在有一個不如意的境界出現的時候，心裡面這個憤怒就來了。憤怒來了，它並不是單獨一個憤怒，它有個所緣境的；在這個所緣境上衍生出來種種的分別，這就是「似義顯現」。你心緣這個「似義顯現」就出來很多煩惱，這就是遍計所執嘛！就這幾句話：「謂於無義、唯有識中、似義顯現」，那麼印老這句話解釋：「凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這無義唯有識中，有種種似義的分別相顯現。」這叫「似義顯現」。

本來大家是風平浪靜，大家什麼事也沒有，因為一句話不對，這憤怒就來了。憤怒來了，它就是有很多似義顯現在那裡做所緣境，這個憤怒心才出來，就不得了。你就用這一段文的義，正好套在這件事上面，正好是這樣子。而這就告訴我們，都是假的，是自己心裡面分別出來的。自己心為什麼這樣分別？

因為我們以前有這種熏習，而假藉這個所緣緣，就把以前的熏習就在這時候就現出來了。但是我心裡面不是，我心裡想：「是他不對」，就是這麼回事嘛，這很適合的。但我們若常有這樣的正憶念，這時候冷靜下來，心不動。就是有如理作意了，如理作意一現前，就轉了，立刻就轉變了。就是從凡夫的境界向聖人那地方去了，不順生死流了，立刻就變了，就是這樣了。

問：第二個問題就是，遍計所執都是因心顯現的，是吧？是你的心的分別。如果說，確實心不分別了，不起分別心了，那遍計所執就沒有了，消滅了，那個依他起還在不在？

師：這是我們已經講過了，所知相已經講完了。所知相裡面講過這個問題，還能記得吧？重新提這個問題就是沒記得。

按我們初開始學習正憶念的時候，當然是。依他起是在，遍計執也是在，不是沒有。就是一個階段、一個階段，次第地學習正憶念。就是依據依他起消滅遍計執，我們初開始就是這樣修行。就是有什麼境界來的時候，你心裡面不要動。當然這就是要靠你這個正憶念要熟悉，你立刻要知道這是「似義顯現」，立刻要知道這句話：「於非義中，起義顛倒。」就是一切法都是空無所有的，就是沒有義，但是我們這個虛妄分別心一動，這個「義顛倒」就出來了。就是過去的熏習在我們阿賴耶識裡面的名言種子，現在假藉少許的所緣緣的引發，加上不如理作意，這個「似義顯現」就很多很多的煩惱都出來了。你立刻要正憶念，而外邊的境界實在是沒有，都是假的，你立刻這樣想。

那麼既然假的呢，我這個心何必隨他轉動呢？心就不要動，就像沒有這件事一樣。這樣正憶念，就沒有事了。這樣的情形，依他起是在，遍計執開始轉變而已，還不能說沒有遍計執；開始轉變了，就是這麼一個境界。

若是你正憶念時間久了的時候，還有一個情形，就是沒有什麼引發貪心的似義顯現的境界，也沒有引發瞋心的似義顯現的境界，是你在心平氣和的時候，在寂靜處靜坐的時候，這個時候心的力量不分散，你觀察色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法都是似義顯現，都是畢竟空的。既然是畢竟空了，就是沒有所緣緣了，沒有所緣緣，分

別心也就不起了，這個時候依他起是沒有了。那麼顯現的境界，那就是圓成實的境界。但是這個時候這樣去觀，只是相似的這樣觀察而已，還不能說依他起沒有。

因為你現在作如是觀，誰作如是觀？就是依他起嘛！就是你的分別心。那個分別心還在，所以不能說依他起不在，依他起還是在。要到什麼時候？得無生法忍的時候才可以。得無生法忍的時候，那根本無分別智現前了，這個時候有短時期的依他起不現，圓成實顯現了。

所以在我們現在學習這個正憶念的時候，就是少少的，就是根據依他起破除遍計執。依他起是在的，而遍計執還是在，只是輕微了一點而已，就是沒有隨著遍計執轉，只此而已。

問：這第三個問題。這勝義諦是不一不異對吧？勝義諦和圓成實有什麼關係呢？

師：勝義諦就是圓成實。勝義諦說是不一不異，是勝義諦和依他起不一不異。單獨說勝義諦，沒有不一不異這件事。

問：所以勝義諦在有為法裡頭是不一不異？

師：勝義諦和有為法來對論，他是不一不異。因為單獨說勝義諦就談不到不一不異。

問：師父慈悲，這個前面所講的是這個三相：依他起相、遍計所執相、圓成實相，後面講的是三性。那麼這個「相」和「性」之間的關係？

師：「相」和「性」一樣的。在這上實在是沒有分別。有的時候說性，有的時候說相，實在是一樣的。如果去會通的話，這個「相」就是「性」的相，「性」就是體性，體性的相貌。若有相貌，一定也有體性。所以這兩個字是通的，不能夠一定是分開的，就這樣解釋好了。

問：那麼要描述這個體性的話，只能用相來描述？

師：是的。

問：另外，剛才所聽的不知道聽沒聽錯。就是這個似義顯現是依他起，是遍計的所執相。

師：他是依他起，他也是無始劫來的虛妄熏習的名言種子現出來的，所以也是依他起。但是他也是遍計所執。遍計執執什麼？就是執著依他起。所以也是遍計所執。是這樣意思。

問：那麼這個遍計所執性，其實主要講的就是這個執。

師：是的。

問：師父，那個「謂於無義唯有識中似義顯現」，這個「識」就是第六意識，就是一人的心識的識嗎？

師：「唯有識中」這個「識」？對，也可以這麼說，它就是說是第六意識。但是在日常生活的境界，實在就是第六意識，但是也不能說與阿賴耶識沒有關係，還不能那麼說，還應該說有阿賴耶識的關係。因為一切我們日常生活裡面是第六識在虛妄分別，但是他的依止處就是阿賴耶識所變現的根身器界。阿賴耶識變現的根身器界也是似義顯現。但是我們日常生活還是都是第六識在活動，所以若是側重於第六意識也是可以，只是這樣講就是其中的一部分，不是全面的。若是全面的說，應該包括阿賴耶識。

問：所以前面「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，那這個虛妄分別他來攝諸識，這個諸識是一個被攝的東西，這個諸識的識，是不是也是第六意識的部分？

師：這個諸識都是虛妄分別所攝。

問：那虛妄分別是一個東西嗎？

師：虛妄分別是一個批評的話，就是阿賴耶識為種子，所現出來的一切識，這一切識都是虛妄分別所攝，都是屬於虛妄分別的，不是佛、聖人的那種無分別的智慧，清淨的智慧。就是這樣意思。

問：虛妄分別這個東西他所攝來的諸識，所攝諸識，這個識也是第六意識，也是剛剛師父所說的跟阿賴耶識也有關係？

師：那地方說那個識就是十一個識，那上面有列出字來。十一個識就是十八界，還有其他的諸識，就是這樣子。這個文那個義，按那個次第來說呢，這個諸識是以阿賴耶識為種子所變現的，這些諸識是什麼呢？是虛妄分別所攝。而不是證悟第一義諦的無分別智，就是這樣意思。

問：所以如果說看到一個人他不恭敬的樣子，那我們心裡面就起了分別說：這個他可能是怎麼怎麼樣。就不高興了。那這個是你心裡所引申出來的不高興，就是遍計執。那看到他那個人的不恭敬貌，這個是不是依他起？

師：是有依他起。是依他起，但是我們用執著心去看依他起的時候，我們看不見依他起了。我們用執著心去觀察依他起的時候，我們看見的是遍計所執。說一個譬喻，就是那個繩子，看見繩子是蛇，我們看不見繩子，只是看見蛇。那麼就是我們執著心一動的時候，看見的是遍計所執，看不見依他起。譬如說一切法都是如幻如化的，這是依他起。但是我們看見的時候不感覺到如幻如化，感覺到這是真實的。

所以我們看見的，不離開依他起，但是看不見依他起，只看見遍計所執，這都是虛妄的。譬如這個牆也好，這個燈也好，看見老虎也好，都是如夢中境、如水中月，都是虛妄的，但是我感覺是真實的。你看見是真實，這叫做遍計所執了。但是與依他起是不相稱，依他起是如幻如化的，不真實的。我們看見是真實的，所以「名不稱體難」，就是和依他起不相稱。但是又不能離開依他起，離開依他起，我們也看不見遍計所執。

問：師父，您剛剛舉一個例子說，剛剛所吃的食物，現在是吃完不見了，所以這個食物好像沒有體性了，可是畢竟我們還能想到食物。

師：這個我是說心裡面想，那件事過去了，我們現在只是能夠憶念出來一個影像。這個影像是以識為自性的，這樣意思，是以識為自性的。怎麼叫做「以識為自性」呢？如果不以識為自性，就是影像有自己的體性。若有自己的體性，我不想，它也應該有。但是你不想，沒有這件事。那就可以知道，那個影像是沒有自性，是以識為自性的。我是這樣的意思。

問：這是不是可以簡單的講，遍計執就是認假為真。認假為真，這個就變成遍計所執。而事實上這個假，是依他起。另外還有一種是說，所謂「法」，依他起和遍計執都是屬於「法」，「法性」就是圓成實。我還弄不太清楚，就是說「法性」，另外還有一個「佛性」，這個關係？

師：譬如說這個「圓成實」，就是諸法空相，那麼「圓成實」就是佛性。其實這個「圓成實」，地獄眾生也是圓成實，乃至諸天也是圓成實，乃至那個拜墊，通通都是圓成實，一切法都是圓成實，因為都是諸法空相。所以你說他是眾生性也可以，因為眾生也有圓成實嘛，為什麼說他是佛性呢？這是我提出的問題，你回答我。《金剛經》說：「離一切相即名諸佛。」其實「離一切相」這個話，一切法性都是離一切相的，所以也是眾生性。為什麼說是「即名諸佛」呢？

「圓成實性」，一切法都是圓成實，諸法實相都是圓成實，為什麼說他是佛性呢？因為唯有佛才圓滿的證悟圓成實性，所以名為佛性，可以這樣解釋這件事，是這麼意思。

因為我們佛教徒感覺到生死是苦，不願意做衆生，我想成佛。我怎麼樣才能成佛呢？你要這樣修行，這樣修行。這個時候在這個法門裡面，佛開示我們：「你有佛性」，是這麼意思。而那個佛性是什麼？就是圓成實性。

這個《佛性論》這上也說到這件事。說是諸法空相，諸法實相是佛性，這是在無為的真理上說的。若是你真實能發菩提心行菩薩道、

廣度衆生的時候，你發菩提心行菩薩道所栽培的善根，是名佛性。這個佛性，沒有發菩提心行菩薩道的人沒有。一切衆生只有那個無為的法性有，你修行不修行都是有。但是你發了菩提心行菩薩道的時候栽培的這種功德，這是你自己才有的，其他的衆生沒有發心修行的人沒有。這個佛性是有為的，叫做「行性」。「理性佛性」是一切衆生都有的，「行性」就不是普遍的，有的人有，有的人沒有。這個意思又不同了，又是不一樣了。

問：師父，剛剛你講的佛性，是不是在《大般涅槃經》卷十四·梵行品第二十說：「慈者即是衆生佛性。如是佛性久為煩惱之所覆蔽。故令衆生不得睹見。佛性即慈。慈即如來。善男子。慈即大空。大空即慈。慈即如來。善男子。慈即虛空。虛空即慈。慈即如來。善男子。慈即是常。常即是法。法即是僧。僧即是慈。慈即如來。善男子。慈即是樂。樂即是法。法即是僧。僧即是慈。慈即如來。善男子。慈即是淨。淨即是法。法即是僧。僧即是慈。慈即如來。善男子。慈即是我。我即是法。法即是僧。僧即是慈。慈即如來。」那師父您剛剛講的行性佛性，就是說各別有的來講，是不是這裡《涅槃經》提到的這一段話。

師：《涅槃經》說到的佛性，說得很廣。對，也包括行性佛性，也包括理性佛性。若說是「慈即如來」，這句話也包括理性，也包括行性，在裡邊。因為慈悲喜捨一切法裡面都有法性，所以都有理性佛性。但是你有大慈悲心，這也是逐漸栽培來的，所以這是屬於行性。但是把這個大悲心圓滿的成就了，那唯有佛，其他的人還是不圓滿的。所以「慈即如來」。

問：這本書後面，到最後它是有講說：這個阿賴耶識就是自性身。當它法身生的時候，阿賴耶識「轉」成自性身。

師：是的，這後面有說。這個《攝大乘論》看出來在生死緣起、染污緣起的時候，他不提阿賴耶識裡面有佛性，有圓成實性，這話都不提。等到後邊要開始修學聖道的時候才提出來：「阿賴耶識就是依他起，依他起裡面有圓成實性」，說出這麼一句話來。所以就是阿賴耶識裡面有圓成實性，所以轉成自性身，就不名為阿賴耶識了，就是名為法身了。自性身也就是法身。

圓成實相

我把這個遍計所執講完了，依他起也講完了。現在把這個圓成實相再講一下。

「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。」那麼這就是圓成實相。依他起相就是似義顯現，這個似義顯現，由無始劫來的虛妄分別的熏習，不可能不顯現的，就是一直的虛妄分別，一直的顯現。但是現在你遇見三寶了，修唯識觀，修學聖道，逐漸的修行，這個似義顯現不顯現了，這個諸法空相現出來了，「是名為圓成實性」。

看印老的解釋：「於彼依他起相上，因遍計性的似義相永無有性，就是徹底通達遍計性無。」徹底通達，就是成就了佛的無分別智慧了。「依他諸法因空卻遍計執性所顯的空相，叫圓成實相。」所以這句話也說得非常簡要。「於彼依他起相，由似義相永無有性，是名為圓成實性」，你一定要把這文背下來。「謂即於彼依他起相，由似義相永無有性」，把它背下來。

現在這底下解釋：「現在，我們可以獲得三相的基本而簡單的認識：依他起是虛妄分別的心。」什麼叫做依他起？就是虛妄分別的心。遍計執是什麼呢？「遍計執是似義顯現的境。」就是心所緣的境。心所緣的境也包括心在內的，因為這個心它能緣一切心，心還能反緣一切心的。圓成實性是什麼呢？「圓成實是因空卻遍計所執性所顯的諸法空相。」就叫做圓成實性。很簡單，就是在依他起性上空掉了遍計所執相，那顯出來的空相就是圓成實性。這是要經過長時期的修行才能證悟這個境界。所以這樣說呢，圓成實相就是一切聖人的境界，遍計所執相就是一切凡夫境界，依他起性是通於一切凡聖的，是這樣子。

「辨中邊論說：唯所執，依他，及圓成實性。」這個「所執」就是遍計所執，「依他」就是依他起相，圓成實性。「境故，分別故，及二空故說。」這個所執是什麼？就是似義顯現的境，依他就是虛妄分別的心，分別故。什麼叫圓成實性呢？「及二空」，就是我空、法

空，這就是圓成實性。「它也說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實，這是唯識學上三相的定義。」說得很清楚，說得很簡要，你一定要記住它。

記住它呢，你在靜坐的時候可以這樣思惟，思惟的時候，你若有奢摩他的基礎，你去作這樣的毗鉢舍那的正憶念，你這個正憶念有力量。有力量，在什麼地方表示有力量呢？就是煩惱的境界出現的時候，你的正憶念就會現出來；在煩惱來的時候，正憶念出來，這就表示你的正憶念有點力量。如果煩惱來的時候，正憶念起不來，就表示正憶念沒有力量。所以我們不妨自己考驗自己，歡迎人家來觸惱我，你觸惱我的時候，我自己看看我的正憶念能不能起來。我能起來；多謝你幫助我修行。不要說：人家一說我不對，這個人是壞蛋，不要這樣。歡迎人家說一些不如意的話，這時候我的正憶念看能不能起來。不是很好？也是很好，很快樂。若是我們天天用功，今天也靜坐，明天也靜坐，天天靜坐，好像也用功，但是你用功進步沒進步？不知道。要有人考驗你一下，才知道，喔，我沒進步。所以有的時候，有一點煩惱也不要緊，但是自己一定要堅持自己的正憶念，不然的話沒有意思，沒有意義。如果正憶念一直的不能生起，就是時間都空過了。

問：師父，您剛才說看到繩子，那個繩子在那邊，他看見以為是個蛇。所以這個看到的蛇是遍計執，繩子是依他起。那如果看到這個繩子，就說它是空的、是假的，那這樣叫圓成實，見繩為空。

師：是的。這個是那樣，觀察這個蛇的畢竟空，在唯識的理論上，他不說依他起是空的，他不那麼說。他說遍計執是空無所有的，你能觀察遍計執是空無所有的時候，這依他起就不現了。「似義現時，是彼見識生依止事」，這個「似義顯現」，似義現的時候，他有什麼作用呢？「是彼見識生依止事」，就是是彼分別心生起的依止。

因為有似義顯現，你的分別心才能生起，就是要有一個所緣境，這個能緣的心才能生起。若沒有似義顯現的時候，這個見識的生依止沒有了，生依止這個見識就不起了。這樣說呢，你觀察遍計所執似義顯現是畢竟空的，無有少法可得的時候，這個似義沒有了。似義沒有了，能分別的心也就不起了，這個時候就是圓成實性。他不去觀察依

他起是空，但是你觀察遍計執是空的時候，依他起就不起。《唯識》上是這樣子講，那和這個《中觀論》不同。

《中觀論》是：過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得，心是不可得的，觀察它是畢竟空的，這個法門不同。所以我們若說是觀察蛇不可得，繩子也就沒有了。不說觀察繩子是畢竟空。如果你觀察繩子畢竟空，這和唯識學就有一點不符合了。

問：這個遍計執，主要是由意識的執著而產生的。那麼當我們前五根對境接觸的時候，那麼這個前五根所明了的應該是依他起？

師：那也不能那麼說。因為我們前五根都是有漏的，前五識不能說是無漏的，也還是有漏。還是有漏，所以他所見的境界也是沒有名言，但是不是無漏，所以不能說他就能夠有正智與離名言的境界相應，不能那麼說。雖然他沒有名言，但是沒有正智。說能見到依他起的離名言，能見到圓成實性的離言的法性，那是聖人的無分別智。我們凡夫沒得無分別智的時候，所以前五識在緣一切法的時候，雖然是沒有名言，但是不能說它是能照見如幻如化的依他起，不能那麼說，因為沒有正智。要有正智才可以，所以還差這麼一點。

問：就是一直要到佛，前五識才是無漏的。那時候，他真實的見到依他起的如幻。

師：對，因為那個時候他有無漏的智慧了，就是轉前五識為成所作智，有無漏的智慧了，這個時候才能與聖道相應。我們現在他也是能夠離名言，前五識沒有名言，所以應該說他是能見到依他起了，但是還是不能。因為沒有正智，所以他還是雜染，他隨著第六識受到第七識的染汙，所以還是不行，還是不可以。

問：師父以前講過，說我們這個意識見到依他起，然後是由這個意識變現了一個相，我們去做分別，並不是說我們意識所見到的那個相就是真相。

師：就是阿賴耶識變現的境界，作意識的所緣緣。也可以說是依他起，依他起作意識的所緣緣。因為要依據這個似義顯現，似義顯現

就是依他起，以依他起為所緣，意識才能生起。所以「似義現時，是彼見識生依止事」，就還是這句話。但是他的心一分別的時候，並不是分別依他起，一分別的時候就執著了。執著這是蛇，是遍計執，是這麼意思。因為他心一動，就有過去的熏習，我執、法執的熏習，這些種子在分別，種子生現行的時候，就是分別心，分別心這樣執著的分別就不是依他起了，就是遍計執了。這個就是所緣緣，以依他起為所緣而生起，等到分別的時候，就是遍計執了。

問：如果他分別而不執著呢？

師：分別而不執著，那是聖人，不是凡夫。聖人才能不執著。

問：您的意思，那條繩子也是虛的？是早先的阿賴耶識變現的，也是假的。那就是雙重虛幻？

師：對，雙重。這個繩子雖然是虛幻，還是有，是假的而已。這個蛇是沒有的，繩子上沒有蛇嘛。所以明眼人，這個眼睛視力強的人，光線好的時候，根本沒有蛇。而繩子是有的。所以唯識學上講，依他起是有，不能說是空，但是可以說蛇是空的，是對的，沒有蛇嘛！就是遍計執是空的，但是依他起是有。

問：那個「有」也是似義顯現的？

師：也是虛妄，也是識所顯現，就是似義顯現，也是虛妄。雖然蛇和繩子都是虛妄，但是不一樣。蛇是沒有的，空的，繩子是有的。

問：還是不理解。那個蛇去了以後，那個繩子也就自然沒有了嘛！把第一重虛妄去掉了，那第二重虛妄，也自然而然就消失了？

師：這個是那樣。這個譬喻，只譬喻這個遍計執是空無所有的意思。而又是依止依他起才有這個蛇，只譬喻這個意思。沒有譬喻說是遍計執空了，蛇沒有了，繩也沒有了，不譬喻這個意思。

問：如果是徹底的把遍計所執全部去除掉以後，那就一下子就圓成實了。圓成實，那就連依他起也沒有了，那繩子就沒有了。

師：是。但是不是用那個譬喻來譬喻這件事的。那個只是譬喻遍計執是空的，這樣意思。

問：這個遍計執，蛇是空的。如果說這個繩子也是空的，就是說：這個萬物萬法，就是從無始劫來一直不停的展轉的剎那生剎那滅，永遠這樣一直下去，這樣來看這件事，那是不是空？

師：看這個繩子也是剎那生滅的，看這個繩子如夢中境、如水中月，是如幻如化的、不真實，但是有這麼一件事的，不是沒有。和蛇不同。這個意思，主要它重點，就告訴我們凡夫生煩惱的時候是自己的錯誤。因為沒有蛇。我們認為有蛇才生出來分別心，我們就是執著真實的，才生出貪心、生出瞋心、生出各式各樣的煩惱。沒有蛇的時候，表示你不應該生煩惱，因為沒有生煩惱的境界。我們看見這個東西是可愛的，實在可愛沒有，在依他起上沒有可愛的事情，所以這個貪心是不對的。說我生瞋心，這個人可惡，這個可惡的境界是沒有的，這個瞋心不應該生起。是用這個蛇來表示這件事的。

問：是不是當時那個繩子是一個實體，我們只是認錯繩子當作蛇，認錯而已，後來發現，喔！原來是繩子，它就是繩子呀！但是以空來講的話，就是說：諸法都是空，我們人也都是空，那個繩子也就是空。那什麼時候繩子會不見呢？

師：你說繩子是空的，我剛才說了，那是這個《般若經》上的意思，是《中觀論》上的思想；這個繩子也是因緣生法，也是畢竟空的，是這麼講。但是《攝大乘論》這個唯識學不這麼說，他不說依他起是空的，他不那麼說。它只是說依他起是有，但是這個有是如幻如化的有，不說他是空，不那麼說。這是這個學派的教義有這樣的分別，不完全一樣。

但是我們現在急須的，就是要把蛇空掉，是這個意思。那個繩子空不空，第二步再說，現在不著急。

問：師父，我可不可以這樣作一個理解。這個遍計執是妄有，依他起是如幻的假有，圓成實性是真有，但是它是無相。

師：是的。圓成實性是真實有，依他起是如幻有，遍計執實在是畢竟空，實在是沒有的。

問：我們說了老半天，那阿賴耶識是在那裡？

師：就在這裡，阿賴耶識就在這裡。阿賴耶識者，就是我們的最微細的心。我們的識有粗顯的一部分，有微細的一部分。粗顯的一部分，我們自己能感覺到。微細的一部分，我們自己感覺不到。譬如睡覺的時候，不作夢的時候，那個時候就是阿賴耶識的境界。

問：那在哪裡呢？

師：也在這裡，不是在另外一個地方。識緣名色，名色緣識，就是在這個身體，就在這裡。

問：在身體的哪裡？

師：它應該是周遍的。

問：那超過身體呢？

師：它的作用是超過的。所以這個臨死的時候，這個阿賴耶識剎那剎那的捨離身體的時候，那個地方就開始冷。所以這可以知道，阿賴耶識是周遍全身的。

問：師父，那個殘廢的人，他那部分的阿賴耶識是離開了，還是說跑到其他的部位去？

師：殘廢了的人是有一部分缺了，但是阿賴耶識它不應該是缺少的。

問：我有一個朋友，他有一次不曉得為什麼就好像要斷氣的樣子，他整個人有一種意識在空中看他自己的身體，但是他沒有死，他就看到很多人在哭，後來他又回到他的身體去了。像這個，他算是第幾識在上面？

師：那是第六識。若從這個唯識的理論上看，就是第八識沒有離開。第八識沒有離開，所以第六識可以回來。若是第八識離開，就不能回來了。因為那個時候那個身體不可以作識的依止處了。因為壞了，不能作識的依止處了。阿賴耶識若在，這個身體還可以作識的依止處，所以第六識能回來。

問：其實，阿賴耶識不是功能嗎？

師：阿賴耶識是功能，但是也是識，也不能說他不是識。

問：識也是功能呀？

師：說功能，就是種子，是種子的意思。當然識解釋它是功能也是可以，但是若是說阿賴耶識裡面的種子是功能，識也是功能？也是可以，也可以這樣解釋，但是功能與功能不完全一樣了。

問：不是所有的識，也就是功能嗎？

師：也是可以。但是說識是明了性，有明了性的功能。

問：可是功能很多種？

師：功能是有很多種，這樣說也是可以。

問：那可不可以說是能量呢？

師：說能量呢，最好是說種子，種子是能量，比較好。因為這個能量它有窮盡的時候，某一種能量發生作用以後就結束了。若說「識」是能量呢，阿賴耶識似乎是不可以窮盡的。

問：如果說種子是能量的時候，能量是不會滅的。

師：能量不滅，這個話，如果說名言種子是不滅，還可以。這個業種子也是能量，業種子不能說不滅。譬如說，我們作了罪的話，這

種種子，它受了罪的果報以後就結束了。如果說它不滅，一直的叫你受罪，這個就不合道理。

問：是不是可以說這個能量還在，只是能量的功能性沒有了？

師：反正果報是無常的，就表示能量是無常的。但是能量可以繼續栽培。如果說「能量不變」，世間的科學這麼講，但是佛法的種子它是有變化的，種子是有變化的，也是有生滅變化的，可以從新栽培的，可以改變的。那又和世間的說法不一樣。名言種子也是有生滅變化，但是他可以一直的演變下去，但是到成佛的時候就是完全改變，就變成清淨的名言種子了。

問：師父剛才說「識」是明了性，那麼由這個識所變現的山河大地，它也是識，是處識，那這個處識它也有明了性嗎？

師：它沒有明了性。所變的山河大地是無情物，沒有明了性。

問：還一個問題。譬如剛才師父說：第六意識離開身體，那麼這個第六意識不借助眼識、耳識、鼻識、舌識這些，使他能夠看到東西，能夠看到人在那兒哭。那這個是不是有一點……就是這六個識，實際上是一意識的說法？要不然這意識不能看不能聽嘛？意識能夠直接明了外境嗎？

師：一意識是說前五識不是獨立的，和意識是一體的。這樣說呢，一意識也是有道理。而在《攝大乘論》上面，無著菩薩並沒有否定它。沒有說「一意識是不對的」，沒有這句話。所以印老法師的心細，感覺到無著菩薩還在猶豫：是多識呢？是一意識？是一識呢？是多識？還沒有決定。

問：但是若如果是一識的話，就有一個問題。因為這心、心所法只能一個自體生起，就是在這一個識上，一剎那中只能生起一個識。假如說，我這個意識和前五識相同的話，那麼我聽的時候不能看，看的時候不能聽，那只能一個所緣，不能夠同時生起兩個所緣。

師：可以同時能看也能聽，前五識可以同時發生作用，這是可以的。

問：那假如是一個意識的話呢？

師：一個意識；意識不能說有六個，但是前五識可以同時發生作用。這一個意識同時的去見、聞、覺、知，可以這樣。就是意識的作用是非常快的，是可以的。這是在《解深密經》有說這件事。

問：我剛才聽師父說：圓成實是有的，依他起是沒有的。如果說證到圓成實的時候，那圓成實就是說世間萬有的相貌，它的真相。依他起也就是說世間的真相就是因緣所生，所以這個因緣所生的法，它在剎那剎那生滅，也就是依他起相。所以就在這個剎那生滅中，如果那個證悟的聖人他能夠看透了，他們就沒有起分別相，所以那個剎那生滅的相本身就是虛妄，也就是圓成實的現相，是嗎？圓成實所現出來的？

師：唯識上的說法，依他起是有。依他起不真實有，是如幻如化的假有，不說依他起是沒有，不這麼說。只說遍計執是空無所有，只是這麼說。這個圓成實是聖人的境界，聖人才能覺悟圓成實。覺悟了圓成實的人，譬如初果聖人或者初得無生法忍的人、或者阿羅漢這些聖人，他看見這一切依他起法都是如幻如化的，是剎那生滅不真實的。我們凡夫不能看它是如幻如化。看它都是虛妄的，這是聖人的境界。不是圓成實生出來一個依他起，不這樣講。

依他起的發生是由遍計執來的，因為我們執著，這個執著心一動，貪的執著、瞋、癡、慢、疑，各式各樣煩惱的執著，我、我所的執著，這個執著心一動就造業了，就這樣子就熏習了阿賴耶識。熏習阿賴耶識的種子再變現出來，又是依他起，就是根身器界。根身器界出現了，那麼我們這個分別心，就是「似義現時是彼見識生依止事」，所以這個見識就分別出來；生出來以後，又去執著，又熏習種子。所以遍計執為因生出來依他起，依他起為因又引發出來遍計執，所以他們互為因緣的生起，是這樣。不是圓成實生出來一個依他起。

所以在唯識上看，不是諸法實相生出來一切法，他不這麼說。不是諸法實相能生一切法的，不這麼講。諸法實相不能生一切法的，一切法一定是剎那生滅的有為法的執著的種子，生出來一切有為法，這個因緣是這樣講。其他的學派可能會有這個問題，諸法實相能生一切法。

問：那麼證入圓成實以後，再見到的如幻如化是什麼？

師：這是聖人的境界。就是他有大悲心去度眾生的時候，說是眾生都是如幻如化的，不是實有眾生可度的。

問：那是什麼呢？

師：這就是大悲心度化眾生的時候的境界，度化一切如幻如化的眾生。

問：不談大悲心，而是談這個現相，這個現相從那裡起？

師：現相，這個眾生的現相，就是眾生的遍計執生出來的依他起。而這個聖人他沒有入涅槃的時候，他還要在這個世界生存，當然生存的時候，他也會看見眾生的境界，所以看見眾生都是如幻如化的。

問：那見這個如幻如化跟依他起有沒有關係？

師：如幻如化就是依他起。

問：就是依他起，可是聖人的依他起和凡夫的依他起不一樣，他是不執著的。

師：凡夫依他起也是如幻如化，聖人的依他起也是如幻如化，不過聖人能覺悟，凡夫不覺悟如幻如化。

問：那聖人的如幻如化的依他起是不是也是從種子來的？

師：也是。也是由種子。

問：他那個種子是清淨的種子跟凡夫雜染的種子不同，還是他也有他雜染的種子？

師：他也有雜染種子。

問：那他這個如幻如化是從他的雜染種子來的嗎？

師：是的。這個聖人以前是凡夫，他無始劫來熏習的這些雜染種子，變現出來他現在的根身器界，但是這個時候遇見佛法了，他修學聖道，他成就了聖人的戒定慧，但是原來的果報不變，他還是有眼耳鼻舌身意，還是有老病死，他也可能會有病，但是他的第六意識轉變成清淨的智慧了，他這個清淨的智慧在這個如幻如化的根身器界裡面，無住生心，就是這樣子，無分別住。你不能苦惱他，雖然也有苦，但是他可以不苦，苦而不苦。等到他的壽命到了，這些幻化的事情結束了，他入無餘涅槃了。假設這是不迴心的阿羅漢的話，入無餘涅槃了，就沒有事了，就是這樣子。

問：所以，您在這兒講的聖人跟佛是不相同的？

師：我說這個聖人，是現在是凡夫修成了聖人。從空出假的聖人也是這樣，就是在他的如幻如化的色受想行識裡面，有個清淨的戒定慧，有那麼一部分，這是凡夫所不能及的地方。他能夠在世間而不為世間所染，由大悲心去度化眾生，就是這樣子。

問：所以佛他這一世，從空出假的這一生跟剛才講的那個怎麼來對照？

師：佛是究竟圓滿了。沒有雜染種子了，是究竟清淨了。他是在佛的世界，佛是在佛的世界的。若是度化眾生的時候，就是化身，變化身到凡夫的世間去。受用身是在法身菩薩的世界，度化法身菩薩。佛是在自己的常寂光淨土，那是無功用的境界。

其他的菩薩因為還有一些雜染沒有去掉，那不能和佛比，可是也有聖道，他也有大悲心，也可以在凡夫世界裡面度化眾生。度化眾生，因為還有雜染種子的關係，有的時候有點苦受。但是因為他有聖人的

定慧，苦還不是太苦。和凡夫不同了。沒有佛的廣大的自在，但是也不錯了，也是不錯了，就是這樣子。

問：所以聽起來就是佛的這些變化身、受用身這些，不是種子的關係？

師：佛也是種子。「如來無垢識，是淨無漏界」，如來的無垢識，是清淨的無量無邊的種子，無量無邊的清淨的無漏的種子。佛能有廣大的作用，也是種子的作用。就是在因地的時候，修行的栽培，也是這樣來的，由修行來的。不修行還是沒有這件事的。

第四堂複習課

《攝大乘論》的本子第 27 頁，第 3 行：「若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染污意識結生相續，此非等引染污之心，彼地所攝，離異熟識，餘種子體定不可得。」

這一段文，好像我講過兩次。在印老的講記和王恩洋的疏，都是說得很清楚，我們就看看這個講記好了，125 頁。

「二、約等引地解」。「等引地」就是色界、無色界，都是有禪定的地方。約這樣的情況來解釋一定要有阿賴耶識。第一段「結生心種子不成」。沒有阿賴耶識，結生相續的時候，那個心的種子不能成立。

「前從非等引地（欲界）的受生，說明異熟識的存在。」這個欲界的衆生的果報，初開始的時候，要有阿賴耶識才可以。沒有阿賴耶識，結生相續就不能成立了。「這裡再約等引地（色無色界）來說：如有有情從此欲界死了在等引地的色界或無色界去受生，當他結生相續的正受生時。」這個「正受生」的意思是什麼？不是未受生，也不是已受生，而是正受生的時候。「一定由非等引（散心）的染污意識去結生相續。」這個「非等引」就是散心，散亂心。這種情形，就是在欲界，多數還是在人間，在人間的衆生他修禪定成功了，壽命到了，這個果報要結束，就死掉了。死掉了，如果是生色界天還是有中陰的，有中。那麼他到了天上去的時候，那個色界天的身體，初開始也是結生相續。這個有禪定的人死了的時候，也是在散亂心中死掉，不是在禪定裡面。我以前也說過，就是阿羅漢入無餘涅槃的時候，也是要從禪定裡面出來，在散心中生命結束了。那麼生色界天、無色界天的有情，他死亡的時候也是，也在散亂心中死掉了。死掉了，就是由人間生到天上去，結生相續的時候也是散亂心，還不是入禪定。

由這樣的散亂的染污意識去結生相續，「這結生心，是中有的末心。」中有就是前一個果報一剎那滅了，第二剎那就是中有，在中有這也是一個階段的，那麼有很多的剎那的。到中有的最後剎那，就是結生的心。最後這一剎那滅了，第二剎那就是另一個果報開始了。

「它繫著上界的定味而起愛著。」這個中有的末心，它繫著上界的定味，它繫著色界、或者無色界。若是無色界是沒有中有的。這個上界的定味而愛著。其實繫著就是愛著，愛著那個定的樂味。「所以必是染污的散心。」那個愛著就是染污心，那個染污心不是在定中，而是在定外，所以是散心。

「這非等引的散心，不屬於非等引地（欲界）。」這個地方的確是有點曲折。這個非等引地散心，就是不是禪定，所以它是散亂心，這個散亂心不屬於等引地。「等引地」是禪定。他是散亂心，就不是在禪定，就是不是定裡面的心。「不屬於非等引地。」他不是定，但是可是也不屬於欲界心，這什麼道理呢？

「它是為上界煩惱所繫而屬於彼等引地所攝的。」因為他是愛著上地的定味，不是愛著欲界裡面的欲，所以他不是屬於欲界的，他是屬於上界的煩惱所繫。這個「繫」是煩惱的作用。煩惱能夠繫縛你，使令你不自在。它是屬於上界煩惱，「而屬於彼等引地所攝的」，屬於那一個。譬如說初禪，它就屬於初禪的煩惱，或者是二禪、三禪、四禪。

「這受生的染污意識，從何而生呢？」現在這裡討論阿賴耶識的問題，就是小乘佛教學者不承認有阿賴耶識。你不承認，我們就討論討論。就是拿這個生到等引地初結生心的種子，來討論阿賴耶識的有無。這個染污意識，他是從什麼地方生起的呢？也就是一定要有種子。沒有種子，這個心是不能動的。

「若說在欲界臨死的一剎那中帶有種子。」因為你若不承認阿賴耶識的話，那麼這個染污的意識的種子，在什麼地方寄存呢？若說是在欲界臨死的一剎那中帶有種子。在欲界，因為這個修行人原來是欲界的人，他臨死的那一剎那中的意識裡面，帶這個種子。「可是欲界死沒的那一念是非等引地心。」欲界死沒的最後一剎那，那不是禪定，不是上二界的心。「受生的是等引地心。」他若生到色界天，已經受生了的時分呢，那個是色界天的果報，那就屬於等引地的心。「二者不能俱生俱滅。」這個種子的成就一定是這二法，能熏與所熏，同時而又要在一起，在一起而又要同時。這個時候去熏習，才能成立種子，

才能安立種子的。那麼這個色界天和欲界臨死的一剎那心，這二心是不可能俱生俱滅的，沒有這件事的。

「怎能受熏而成為上界的染心種子？」這是不可能的事情。這個修行人他原來是欲界的人，他不是色界天、無色界天的人，那麼這個時候他若成就了色界定的時候，他這個色界定一現前的時候，欲界心就不現了。若一出定，欲界心現前了，色界定就不現了，這兩種心不能同時存在。不能同時存在，就不能同時去熏習。不能同時熏習，所以這個等引地的心的種子，不可能是在欲界這個意識心裡面的，就是沒有這種可能。所以「二者不能俱生俱滅，怎能受熏而成為上界的染心種子？」

「若說在定地受生的初一剎那心帶有種子。」如果說是在定地受生的初一剎那心，帶有這個染污心的種子，已經受生了，已經成就了。「可是，種是生現義，種子是因。」這個「種」這個詞，它的意義就是能生出現行來，就是種子是有功能的。這個功能是什麼功能？能生出來一種事情。譬如穀種、麥種能生芽，它有這種功能。這樣子在「種」來說，種是因的意思，所生的就是果了。種生芽，芽就可以名之為果。種是因，由因而有果，由種而有芽。所以種是生現義，種是因的意思。

「有種是持種義。」這個「有種」這句話怎麼講呢？就是此法有種。說是你這一念心裡面有種子，就是心是「持種」義；若能攝持這個種子，那麼就是有種，它裡面有這種功能，就叫做有種。有種就是持種的意思。種、有種。這樣說，有種就是能有種的這一個，種是所有的，有這個分別。這樣子呢，「種子是果。」這個能有的是因，所有的是果了，就掉過來了。

「把一剎那心的種，看為種（能）與有種（所），理論上如何可通？」

這話就是前面說這個：「若說在定地受生的初一剎那心帶有種子。」就是已經受生了，他是色界天的人了，不是欲界的人了。成就了色界天的人的開始的那一剎那心裡面有種子，有成就色界天的種子。若這樣講呢，那麼這一念心又是種、又是有種，又是因、又是果。把一剎那心的種，看為種、又是有種，理論上怎麼樣才能夠講得通呢？這話

也不對。它本身是果，就不可能是因；它本身若是因，就不可能是果。那麼說它又是因、又是果，這話不行，這個是很難講得通，就是這個意思。

「若說過去生中所得的色界心，為現在的色界心作種子，這更不成，能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶），早已長時間斷，種子又在那裡立足？」

在前面的說法說不通，那麼再轉變，再換一個說法。「若說過去生中所得的色界心」，就是過去或者是多少生、或者是多少劫以前，你得過色界定。那個時候這個心所得的色界禪定的心，「為現在的色界心作種子」。若是這樣講，「這更不成」，這更是不能成立了。怎麼樣說呢？「能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶）。」因為不承認有阿賴耶嘛，只有六識。只有六識，說是過去生中我得過色界禪定、或者無色界的禪定，那個剩餘的力量還在，那個叫做種子。能攝持那色界的熏習的種子，就是轉識了，用轉識攝持那個種子。「早已長時間斷。」那已經長時的間斷了，因為這六識隨時會間斷的。一間斷了，那麼所攝持的種子就不存在了，就是失掉了，「早已長時間斷」。「種子又在那裡立足？」它寄存在什麼地方呢？就不能寄存。

「若以為轉識間斷，不成種子，熏習是住在色根中的。」

這又有不同的執著。若認為轉識是間斷的，前六識都是有間斷的，那麼就不能夠寄存種子，種子不能在那裡寄存。那麼誰來寄存種子呢？「熏習是住在色根中的。」那個所熏習成就的種子就住在物質的色根裡面，這個身體四大所成的色根，在這個四大裡面，這個生命體裡面，在這裡寄存。

「這不但下界的色根不能為上界的心種。」這也是不行，因為欲界的色根不能為上界的心種的寄存處。「色根也不是所熏法。」因為要熏習才能成種子，色根又不是受熏的地方。「離異熟識，不論以其餘的那一法作種子體，決定不可得。」也是不行，沒辦法，這個事情很難安立。「所以必須承認有阿賴耶識，無始時來，攝持上界繫心的熏習。」無始劫以來，你得過色界定。得過色界定，就有種子在阿賴耶識裡面，你現在繼續的熏習，那個種子加強了力量，那麼又得色界

定了。那麼現在生到色界天去，那麼這個就是沒有問題了。「無始時來，攝持上界繫心的熏習，從這熏習，生起上界的結生相續心。」那麼這個問題就沒有了，就可以成就了。

這個意思和前面的欲界道理也是一樣，只有恒相續、不間斷、而又是無記性的阿賴耶識才能受熏持種，因為它受熏持種才能去結生相續。欲界也是這樣子，色界也是這樣子，無色界也是這樣子，這個生死輪迴要有阿賴耶識才能安立，是這樣意思。所以這個文就是：「若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染污意識結生相續。」這幾句話是說明那件事實。

這底下是討論的話：「此非等引染污之心，彼地所攝，離異熟識，餘種子體定不可得。」此非等引的染污之心的種子，它是從那裡來的？如果不承認阿賴耶識的話，就沒有辦法說明這個問題。你說欲界的心，也不行；說欲界的色，欲界這個身體，也是不行，因為都不能受熏持種。只有阿賴耶識可以受熏持種。所以欲界的人，你能夠發心修學禪定，那麼當然是前六識在修禪定，可是前六識修的時候，同阿賴耶識俱生俱滅的，那麼在阿賴耶識裡面熏成種子了。你能夠明靜而住一小時，阿賴耶識受熏了。哪一支香又是明靜而住了，他又受熏了，那麼逐漸的加強了力量，在阿賴耶識裡面就是有一個成熟的色界定的種子在那裡面存在。那麼這個生命體結束了，生到色界天，由那個種子就發出來一個染污意識，愛著禪定的心，那麼到色界天結生相續，這件事就成就了，是這樣意思。那麼這是這個「結生心種子不成」，這是第一節。

「第二節、染善心種不成」：

「復次，生無色界，若離一切種子異熟識，染污善心應無種子，染污善心應無依持。」

還是看這個講記：「上面講的等引地受生，是通約上二界說的。」就是色界、無色界說的。「現在單就無色界來說。生無色界的有情，假使離一切種子異熟識，那麼，這無色界的染污善心，就應無種子。」你沒有阿賴耶識，那個種子就是沒有了，沒有種子「為它的生起之因」。「應無生起它的所依持法了。」

這底下解釋：「除異熟識以外，其它的一切，都不能合乎攝持種子的定義。」轉識是不行。通常說受熏，就說到這個阿賴耶識受熏持種，小乘佛教學者不承認有阿賴耶識，那麼只有意識受熏持種。意識因為是不穩定、不堅住、它有間斷，所以不能受熏持種。就是多數沒有談到這個末那識，末那識可以受熏持種？也是不能。末那識因為它是有我見、我愛、我慢、我癡，那麼它也是染污，它不能受熏。要無記才能受熏，末那識是有記，有覆無記，它也是不能受熏。它是常相續，末那識這個我執是常相續的，但是它不能受熏。

「除異熟識以外，其它的一切，都不能合乎攝持種子的定義，唯有阿賴耶識攝受種子，染污善心才能各從自種生。」各從自己的種子生出來染污善心；你是空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，各從自種生出來它的染污心。「這裡所說的善心，是指無色的三摩地心。」就是你已經無色界的定現前了，那時候名之為善心。「貪著愛味這三摩地的，是染污心。無性把種子與依持分開。」前面說是：「染污善心應無種子，染污善心應無依持」，這兩句話這「無性」，就是《攝大乘論無性釋》，那個無性菩薩，他把種子和依持分開來。「前者約種子賴耶說，後者約現行賴耶說。」那麼種子賴耶，一個現行賴耶。

這個「種子賴耶」這句話，當然一切種子阿賴耶識，就是阿賴耶識裡面有無量無邊的種子，偏重於種子這一面來說，叫種子賴耶。

若偏重於攝持種子的心來說，就叫做現行賴耶。那麼在前面阿賴耶識有三相那個地方，這個無始劫來雜染法的熏習，那麼阿賴耶識如是而生，那個就是現行賴耶了。就是那個無記的、長相續而不間斷的那個明了性，非常微細的那個明了性。這是無性菩薩，他把種子和依持分開。

「世親以為種子就是所依止，有種子就有依止，種子沒有，依止也不可得。」世親菩薩是這樣意思，這就是印老法師這樣的解釋。「依世親的解釋，所知依，就是依於種子。」一切所知法，以種子為所依。「種子指能生性」說的，「依指現行從種子生」。那麼要解釋：種子是指能生性，叫種子。

那麼「依持」這個「依」字怎麼講？「指現行從種子生」，從種子生出來現行叫做「依」。「有依和種子二名，其實還是一件事。」

前面印老說得非常清楚，他就指阿陀那識、末那識是現行的阿賴耶識。若說阿賴耶，就是種子阿賴耶，種子識。若說阿陀那識，那是現行的阿賴耶識。如果是建立了阿陀那識，就是末那識，就不另外建立現行的阿賴耶識了。印老倒是說得非常清楚，是這樣意思。那麼在這個地方，印老的意思：種子就是依持，依持就是種子。他這麼解釋。

生無色界的衆生，若離一切種子異熟識，「染污善心應無種子」，就是那個結生相續的心，就沒有種子了，染污善心就沒有依持了，沒有依持者，這樣子解釋。

那麼這一段文，我不知道各位心情怎麼樣，就是這樣解釋這一段文。

另外一段，所知依的「第二節、在理論上成立阿賴耶識」，「己、大乘甚深緣起」這一段。就是講記的 86 頁，有「二種緣起」：「如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。」這底下這一段文。

這一段文，在所知依裡面當然是一個重要的地方。說這個生死的緣起是怎麼安立的，倒是非常重要的一段。我們就按照印老的念它一遍。

「第一句是結上起下的文詞。」這個「如是緣起，於大乘極細甚深」，這是結束上文生起下文的一句話。「賴耶的三相，主要在與諸法互為因果。」阿賴耶識和諸法是互為因果。「說明一切法的緣起。這所說的緣起，於大乘中是極細甚深的，不但微細到世間粗心不能了達。」就是凡夫的粗心不能了達。「而且深奧到二乘的淺慧也不能窮

究。」就是阿羅漢也是不是太明白這件事。我們說通達一切法實相，通達真實相，不是容易，但是通達一切法的緣起也還是很難，也不是容易的事情。「這緣起有多種不同的意義，這裡且略說二種。」在《瑜伽師地論》裡面說到八種緣起。這底下說兩種。「一者分別自性緣起，二者分別愛非愛緣起。」

「(一)分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？」為什麼會有這樣的現象？就是三界五趣各式各樣的現象是怎麼有的呢？就是分別這件事。為什麼會有一切事物這樣的現象？「要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以分別它差別現象的所以然。」這個印老把這個分別自性緣起、分別愛非愛緣起，這個「分別」怎麼講？

印老這麼解釋這句話。「探研它的原因，從它的原因上，就可以分別它差別現象的所以然。」那麼這樣解釋這個「分別」，就當個「認識」講也可以；從它的原因上，就可以認識差別現象的所以然。當「認識」講。或者「分別」當個「說明」講；從它的原因上，就可以說明它差別現象的所以然。那麼這個「分別」可以這樣解釋。

但是在王恩洋的《攝大乘論疏》上，又有一點不同的解釋，他的解釋又是不同了。王恩洋的《攝大乘論疏》37頁：「又若略說有二緣起者，如雜集等，廣說緣起，有其八種，此說二種，故云略說。分別自性緣起者，謂依止阿賴耶識種子故，諸法生起。諸法生起，各有自性，色受想等，善惡無記，各不同故，種種差別。」色有色的體相，就是色有色的自性。受、想、行、識等，善、惡、無記等，各個都是不一樣的，種種的差別。

「彼之自性，何由差別？」因為什麼會不同呢？「以由種種自性，能生因性，功能殊故。」因為它種種的自性的能生因性。種種自性是在果上說，果的能生因性，功能不同，功能殊故；就是它的種子不同。種子不同，所以種子的現行也就不同。

「故依止阿賴耶識有諸法生，名為分別自性緣起，以能分別種種自性，為緣性故。」「以能分別種種自性」，就是各式各樣的法，是阿賴耶識為它的緣性。「此為緣性」，此阿賴耶識為它做緣。這個「緣」

者「依」也，這個「緣」就是「因」的意思，「因緣」。依此而有彼，依此阿賴耶識的種子而有彼一切法，所以「此」阿賴耶識為一切法的緣性。

「令彼自性種種分別故。」因為這個功能的種子不同，所以使令那個種子所生的自性也是各式各樣的分別，有差別。

「即說諸法從種子識生，名自性緣起，種子能分別自性故。」這個也和印老說的也是相同，種子能分別自性，就是種子能令不同的自性現起；種子不同故，能令不同的自性出現。這是一個意思。

「二者，分別愛非愛緣起者，謂十二有支，由無明行，種種不同故，感得當來識名色等有生老死種種差別。由善業故，得於善趣，可愛異熟果。由惡業故，得於惡趣，不可愛異熟果。彼愛非愛果，緣於十二有支而起，此為彼緣性，此能決定彼，能分別彼，故名分別愛非愛緣起也。」

他這又有一個意思。「此能決定彼」，就是種子能決定這個現行。現行怎麼回事情？現行自己不能決定，要由種子來決定它。就是能分別彼，能令彼有差別。「故名分別愛非愛緣起」，這又有點不同的意思。這個「分別」怎麼講？能決定的意思。它能決定它的差別相；它果上的差別相由種子來決定，名為「分別」，他這樣講。「種類非一，自體不同，是分別義。果性是所分別，因性是能分別。」這個王恩洋這麼解釋，也有道理。這是一個意思。

那麼印老這個說法，這個 87 頁，印老說：「阿賴耶識為諸法的因緣性，依止賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種諸法生起。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。」我們中國的哲學：道生一，一生二，二生三，三生萬物。那麼這個說法和上帝創造萬物也有相類似的，就是一個因能生萬法，那就不能說明差別現象的原因，不能。那麼佛法說阿賴耶識的種子，種子是無量無邊的種子，你這樣熏習就有這樣的種子，有這樣的種子就能生出種種諸法，這樣子我們是容易接受，容易理解一點。所以說阿賴耶識的緣起是圓滿，其它的說法是不圓滿的。

「假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。」就是佛法是無障礙的境界，並不是碰在牆上過不去了，不是。說是阿賴耶識有無量無邊的差別的種子，這個種子能現出來宇宙萬有的差別現象。阿賴耶識的種子無量無邊的差別是怎麼有的呢？我們還可以提出這個問題，印老在這地方說出來：「它在無始以來，就受種種諸法的熏習」，所以有這麼多的種子。佛法的最重要的地方，它就按照我們日常生活的情況，來說明宇宙萬有的差別。不是離開了我們的思想行為，另外說出來怎麼怎麼回事，不是。這是和外道不同的地方。「所以能為種種法自性現起的緣性。它能為緣性，所以能分別。」，這個「能為緣性」就是種子，種子是「能分別」，這又和王恩洋是相同。「就是能現起各各不同的種種自性。」是這樣解釋。

「（二）分別愛非愛緣起。」「愛非愛緣起」裡面有一個「自體」的話；「以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故」。分別自性緣起為自性，這裡面有一個「自體」這兩個字。前面，分別自性緣起，分別種種自性為緣性故。第二個緣起裡面，是以「於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。」印老解釋這個「自體，就是名色所構成的生命體。」就是我們現在的身體。「這名色的自體，在善趣惡趣之中，可以分為可愛的和非愛的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是十二支緣起，所以十二緣起名分別愛非愛緣起。

因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。」平常這麼講。「實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。」那麼都是賴耶緣起。「不過，一在名言熏習上說。」就是分別自性緣起。「一在有支熏習上說。」就是分別愛非愛緣起。「一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。」

下面這個「附論」，這是印老的大智慧，我們把它念一遍。

「【附論】整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。衆生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。」

在人的境界來說，當然最明顯的就是分別心，這個分別心就是剎那剎那的變現，就是有這個名言種子的變現，這個心各式各樣的分別出來。那麼在這裡邊怎麼能夠知道有分別愛非愛緣起呢？

這是屬於人的分別自性緣起，那麼這就是愛非愛緣起了。這是屬於地獄的分別自性緣起，那麼這就是愛非愛緣起了。三善道、三惡道。這樣子呢，就是愛非愛緣起和分別自性緣起，就是統一了，就可以知道是統一了，不是有兩件事，但是還是有點不同。

「質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同。」按照前文說，應該是組合因；因組合因的業力不同。（印老的著作裡面，差字是很少的，可是也是有，但是很少。你看別人的著作，那可是不同。）「因和合因（應是組合因）的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。」。「現起了某一自體，其他的名言種子還是存在」，這就是譬如說：我們是人，由這個分別愛非愛緣起，我們來到人世間了。但是我們以前所創造的地獄、餓鬼、畜牲的那種的名言種子，乃至愛非愛緣起，也都是存在的，但是它不現起。所以是「其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起。」說愛非愛緣起。「如論及質料因，那就是蘊界入了。」蘊界入是質料因，是這麼講法。

「於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，或有分別實我為因，或有分別無因無緣。」

這些地方我們也應該注意。注意，我們就會知道佛法與其他的宗教不一樣，也應該注意這個地方。這個「**或分別自性為因**」，曾經有人提出這個問題。這個分別自性為因就是**數論師**，印度的一個外道數論師，迦羯比羅，中國話翻個黃赤，那麼這個黃赤是個仙人，當時的人稱他為仙人，他發明，他們的思想是這樣，「分別自性為因」，我曾經是講過的。這個「自性」是什麼呢？他說宇宙萬有是由自性變化的，但是自性沒有變化這麼多的事情的時候，住在本位上，名之為「自性」。如果他要是變化宇宙萬有的時候，就名之為「勝性」；因為有殊勝的作用了，就名之為「勝性」。那麼這個「自性」也有說是「明性」，明闇的「明」，名之為「明性」。

「明性」，這就是佛教批評他的話，因為這個外道得到了四禪八定之後，他也有神通。有神通的時候，他就用這個宿命通向前推，推到八萬劫以前的時候，向前推不到了，不能再向前推了。就是從那個不知道的地方生出來一切法，指那個性叫做「明性」，就是不知道，不知道怎麼回事情，就稱之為「明性」。這是佛法批評他，他所說的「自性」就是這麼回事，是批評他的話、呵斥他的話、貶斥他的話。

這個「自性為因」是什麼意思呢？就說到這個「我」，我相、人相、衆生相的「我」。這個「我」，因為自性不變化諸法的時候，這個「我」是單獨的生活，很寂寞，好像沒有什麼事，所以他想要有些伴侶，好像希望有點享受。他心一動呢，這個「自性」就為了滿足他，就變化宇宙間的萬事萬物，變化出來眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，變化出來很多的事情給他享受。給他享受的時候，這就看出來一切法是由「自性」變化出來的，所以叫「自性為因」。這個一切法不是「我」創造的，但是「我」是享受者，「我」為受者，而不是作者。這個「自性」是作者，「自性」是萬法的作者，這樣意思。

可是「我」一享受的結果，受到了很多的苦惱，因為一切法都是無常的，這個無常的變化使令他很苦惱，那麼他就不願意享受了，就要離欲、修行。修行呢，這個「自性」又把一切法收回來了，那麼「我」

就得解脫了。這是這個數論外道有這麼一套的思想。所以「或有分別自性為因」。

「或有分別宿作為因。」我也曾經看見我們現在的佛教，就是也有人主張「實相能生一切法」，這樣講。當然我們不能說決定不對，「實相生一切法」也就是「一因生萬法」，也有這個味道。當然就看你怎麼解釋這件事。這裡說「或有分別自性為因」，也就是一因能生一切法。「或有分別宿作為因」，這就是尼乾子外道；就是過去世生中所造的罪業，今生得這樣的果報，你就是得要受苦。把這個苦受完了的時候，就得解脫了。這是這個宿作外道是這樣子說法。但是佛法是不同意這個說法的。

「或有分別自在變化為因」，前面「自性」或者說是一種理性。現在這是一種有情，大自在天，或者是梵天，他變化出來一切法的，為一切法的因。

「或有分別實我為因」，這就是勝論外道，這不是數論外道。他是說「我」為作者，「我」是萬法之主，能創造一切法的，他也是受者。「我」為作者，「我」為受者。這個數論外道，「我」只是受者而不是作者，這又是不同。

「或有分別無因無緣。」自然而有的。

「若愚第二緣起，復有分別我為作者。」分別我為作者，就是這個勝論外道。「我為受者。譬如衆多生盲士夫，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻，有觸其牙，有觸其耳，有觸其足，有觸其尾，有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言象如犁柄，或說如杵，或說如箕，或說如臼，或說如帚，或有說言象如石山。若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是，或有計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者，我為受者。阿賴耶識自性，因性，及果性等，如所不了象之自性。」

「又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。」其餘的一切識是不能的，只有阿賴耶識才可

以。這裡說「異熟識」，那就是現行的阿賴耶識了，就是果報主了。這個異熟識，它是一切法的因，所以一切法的一切種子為其自性，能攝三界一切的自體，一切的自體都由異熟識一切種子為其自性，而不是其他的識。

我們把這個「種子」也說一說。「此中五頌：外、內。不明了。於二唯世俗、勝義。諸種子當知有六種：剎那滅、俱有，恒隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果。堅、無記、可熏、與能熏相應：所熏非異此，是為熏習相。六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。」

講記：「（一）種子的二類：種子有「外內」兩類。外種，如穀麥等，內種，就是阿賴耶識中的能生性。內種思想的產生，原是從世間的外種子上悟出來的。見到世間的穀麥種子有能生性，能生自果，所以把一切法的能生性，建立為種子。因此，關於種子的定義（六義），也是通於內外種的。」

「（二）種子的三性：不明了，是說種子的性質，不是善，不是惡，而是無覆無記的。」叫做「不明了」。「它沒有善惡性可以明白的記別，所以叫不明了。」印老這個解釋得很好。怎麼叫「不明了」呢？沒有善惡性可以明白的記別，所以叫「不明了」。

如果不看見這個印老的註解，我們自己去解釋，這個「不明了」怎麼講？就是不容易。說是「只是名相的解說解說而已，講經有什麼了不起呢？就是解說解說而已。」是的，是解說解說，也不是容易。而世間上的人，不管是一個主義，一個團體，你作生意也好，都是要宣傳。雖然沒有決定成功，但是要宣傳才能有希望成功。佛教的團體說是不宣傳，恐怕也是一樣是不行，不宣傳也是不可以。佛法的存在還是得要宣傳的。要宣傳呢，你還是得要學習，學習，你才知道怎麼宣傳；不學習，你宣傳不來。我們佛教，很榮幸的有古代的大德的宣傳，才流傳下來。我們現在若不繼續宣傳的話，佛法就滅亡了，所以宣傳是很重要，不能說沒有宣傳。我能不能宣傳？那又一回事，但是應該知道宣傳是很重要的。若說我不能宣傳，那我就貶斥這個宣傳的事情；「解說解說而已嘛」。我以前看一個雜誌上，一個很有地位的一個大法師，寫一篇文章就是這麼說。我那個時候在馬來亞，我看完

了，我心裡就想：「第二篇雜誌就會熱鬧一點」。果然是，下一期就有人罵。但是我再想看第三期，第三期沒下文，那個被呵斥的人不出聲了。這是這個「不明了」，印老解釋得好。「從種子的能熏因與所生果上，雖也可說有善惡，但在賴耶中，只能說它是無記。」這個善惡的種子，由善惡的熏習成為善惡種子，但是在種子的時候沒有善惡的相貌，所以只能說是無記。

第一是種子的二類，第二是種子的三性，第三是種子的假實。

「(三)種子的假實：於與唯二字，世親所依的論本有，無性所依的論本上是沒有的；這是兩師所依論本的不同。奘譯本，是依世親釋本而翻譯的。「於二」兩字，世親接著上文，讀為不明了於二。意思說：外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。」賴耶中的內種通於這兩類。「但依無性釋，沒有於字，連下文讀為二世俗勝義。」這個文的不同，解釋就不同。

「外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。」這個地方有點特別。「意思說：兩類種子中，外種是世俗的，內種是勝義的。這裡說的世俗勝義，就是假有實有。凡是自相安立的緣性，叫勝義實有。」，這個「自相安立」怎麼講？你們誰能解釋這個「自相安立」這句話？請你們主動起來講這個「自相安立」。

「自相安立」就是對這個「假名安立」的話來說的。這個「假名安立」就是由名言安立的。這個「自相安立」就是不須要名言，它本身就是有的，「自相安立」。那個譬喻，就是見到那裡有一個繩子盤在那裡，我看的是蛇。這個「蛇」就是名言安立的，就是你自己分別心認為那裡有條蛇。那個繩子就不是了，繩子是它本身就是有的。那個「蛇」它本身是沒有，沒有蛇，這就是這樣意思。

所以「依他起」就是自相安立，那麼「遍計所執」就是名言安立、假名安立。而還是依「依他起」而有「遍計執」，這個事情就是這樣子。

「凡是自相安立的緣性，叫勝義實有。」就是實有的。「在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。」在緣起法上，還是要依於

緣起法。「依名計義」，要依賴這個名去分別義；若沒有名的時候，義就不能分別了。依名而有義，所以這個義是自性空的。所以唯識上這一個道理，我認為很微妙。譬如我們平常學習佛法，這是空、這是無相、這是無願、這是法界、這是涅槃、這是佛、這是菩薩，很多很多都是名。但是若離開名的時候，不可分別，什麼分別都沒有了。這樣說，連真如都包括在內了。

「在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。外種是依識所變現而假立的。」外識是依識所變現而假立的，名之為種，「所以屬於世俗」。「內種即萬法的真因緣性，屬於勝義。」這是真實的。外種也是內心所變現的，所以說它是「種」，是方便的說法。

「（四）種子的六種定義：內外世俗勝義的諸種子，當知有六種定義。不論內種外種，都須具備六個條件，否則，是不成其為種子的。今分解如下。」這裡邊，「種」的定義有六種，還有「受熏」有四個定義，我們也應該注意這件事。因為在學派上有糾紛，就是在這裡面就看出來，看出來大家的意見不一致。

「（1）「剎那滅」：有能生性的種子，在它生起的一剎那——最短促的時間，毫無間隔的隨即壞滅，像這樣的無常生滅法，才是種子。

假使常住不變法，那就前後始終一樣，毫無變易，這不但違反種子要從熏習而有的定義，沒有生滅變化，也不能起生果的作用而成為種子。」這樣講呢，實相不能生一切法。這無為法能生出一切有為法來，在這個定義上就不能成立了，就是不能成立。若是學過唯識的人，「喔，這剎那滅才是種子，這個「剎那滅」種子由熏習而有，有了以後它才能生一切法」。我們不學唯識的人，你心裡面沒有這種名言。沒有這種名言的時候，說是：「清淨本然，云何忽生山河大地」。這個意思就是，清淨本然能生山河大地，清淨本然怎麼能生山河大地呢？就是有這個問題。

所以佛教裡面，這個《中論》般若的思想和唯識的思想，如果是學習的人多起來的時候，就會和傳統的佛教就容易對立起來，就容易有這種事情。你不學習呢，我們看見一種說法也都很歡喜，不感覺有

什麼問題。從這件事上看出來，凡夫就是凡夫，不知道究竟怎麼回事？你說是黑的就是黑的，你說是白的就是白的，他本身是沒有鑑別的力量，沒有這種智慧的。

「(2)「俱有」(3)「恆隨轉」：成唯識論學者說：種子有兩類，一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時因果的種子，合乎俱有的條件而缺恆隨轉義；異時因果的種類，合乎恆隨轉的條件而缺俱有義。因之，雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。這思想的根據在瑜伽，瑜伽論因緣有七義中說：「無常法與他性為因，亦與後念自性為因。」這是《瑜伽師地論》上的話。「一般學者，把種子六義，與瑜伽七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生。」我們熏習了種子以後，種子隨逐在阿賴耶識繼續地存在下去。它繼續存在的時候，它是怎麼存在的？它也是剎那生滅的，剎那生、剎那滅、剎那滅、剎那生，也是這樣子。那麼這個生滅就是前為後的因，就是這樣意思；與後念自性為因的，前一念自性與後一念自性為因的，「是種子的自類前後相生。」

「與他性為因的，是種子的同時生起現行。其實瑜伽的本義並不如此。」這底下印老辨別這件事。「它是從諸法的前後相生與俱有因說的。」這是另一個意思。

「種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恆隨轉義，所以就不具六義了。本論說因緣，不談種生種。」印老的智慧是微細。這個《攝大乘論》這裡面說的種子的六義，沒有談到種生種的那個意思，不談那件事。

「種子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的現，與現熏種的現行上。」這個地方也是印老的智慧。這個「種子生現行，現行熏種子」，我們繼續的這樣念下去，就是無窮無盡的了。種子生現行，現行又熏種子，種子又生現行……一直的延續下去了，但事實上不是這樣子。譬如說我們現在靜坐，靜坐的時候，這個時候很相應，明靜而住。明靜而住就是現行嘛，現行熏種子，種子生現行，那麼應該一直的明靜而住下去了，怎麼忽然間又散亂了呢？這就是與事實不符合了，它就是有這個問題。

那麼現在這上面說：「不談種生種，種子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的現，與現熏種的現行上。」這個就是印老的見地。在現行上來說，種子生現行，現行熏種子的，在這上講。不是站在種子立場，「種子生現行，現行熏種子，種子生現行…」不是這樣說，這是有差別的。

「在它能生的動作上，是剎那滅的；在生果的時候，是必然因果俱時有的。」因為這個種子這個時候若是滅掉了，就不能生現行了，一定它不滅的那一剎那，和現行是同時的，種子生現行。若種子滅了，滅了就是不能生現行了，所以一定是俱時而有。

「賴耶的能生性（名言熏習），無始時來，如流水一般的相續下去，不失它的功能，直到最後（對治道生），必然是恒隨轉的。」直到最後就是對治道生，必然是恒隨轉的。「凡是種子，必具備這樣的定義。」這樣說，這個恒隨轉和俱有並不衝突的。

不過這個地方有一點分別，指名言種子有恒隨轉的意思。那若有支種子呢，在這個地方看就不具足恒隨轉了。那這個名言種子若對治道生的時候，這名言種子就是轉了，就是變化了。那個有支種子不須要對治道生也會變，因為這個業力得到果報以後，也就結束了，不能恒隨轉。

但是恒隨轉另有一個意思，就是你創造了這樣的業力以後，它也是在阿賴耶識裡恒隨轉，只要不得果報以前，一直的恒隨轉，若以這樣解釋這個恒隨轉的意思。那就不但是名言種子了，有支種子也有恒隨轉的意思。

「（4）「決定」：這是說每一功能性（種子）有它不同的性質，不隨便變化，什麼樣的功能性就生起什麼樣的現行法，這樣就不犯一功能性生一切法，或一切功能性唯生一法的過失。但這與唯能引自果的定義，容易相混，引自果也是說自種子引生自果法。所以世親把性決定看為三性的決定。」這個第四的決定，看為三性的決定。「善的功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記的現行。引自果看為引生自類的現行：賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥

果（成唯識論約色心辨）。」色的種子生色的現行，心的種子生心的現行，那麼這就叫做引自果，那麼與這個性決定就分別開了。

「無性把引自果解說為唯在能生自果的意義上建立種子之名。這雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混。」

「（5）「待眾緣」：種子，雖恒時隨轉，有它功能性的存在，但並不即刻生果。」不是即刻果就生現行。「要等待眾緣的助成。」大概印老前面那個解釋，可能是從這裡得到的靈感。就是前面說是：「必須建立在種生現的現，與現熏種的現行上」，來說種子生現行，現行熏種子的。這樣的解釋可能就是在這裡來的，就是「要等待眾緣的助成」，種子才能生現行的。就是現行是熏種子了，但是種子不能立刻就生現行，因為什麼呢？

因為它要待眾緣。它沒有因緣的時候，種子就是停在那裡不動了，它不能生現行，這樣子就沒有無窮無盡的過失了。

所以我們靜坐的時候，這時候明靜而住，忽然間不明靜而住了，就是因緣不夠了，也是要待眾緣的，是這樣解釋。「要等待眾緣的助成。不然，賴耶中有無量的差別種子，便會一時頓現了。這眾緣，雖說可以通說到一切，但世親說要由善惡業熏它，才會生起現行，這才是待緣的本義。」這個地方解釋，主要還是業力，要是業力的熏習，善惡業的熏它，它才能生起現行。不然的話，這個名言種子還不容易生起現行的，要業力的熏習它。

「（6）「唯能引自果」：賴耶中的種子雖然很多，但引生果法的時候，沒有絲毫的紊亂，各自種子引各自的果法。這如世間的穀麥等種，唯生穀麥等果一樣。種子雖有等流（名言）種子、異熟（有支）種子兩種、但具有六義，是依名言種子說的。業種約增上緣建立，它不具足恒隨轉、決定、引自果等義。」

這個地方，我不知道你們明不明白這個意思？這樣說呢，名言種子有這六義。這個有支種子，這個業種不行，業種不具足六義，它不具足恒隨轉。

剛才我說它具足恒隨轉，就是從開始有種子到受果報，當然要待衆緣，你業力種子成熟了，但是其它的種子不能現前。譬如說是現在這個人做轉輪聖王，做了八萬四千歲轉輪聖王，那麼他這個轉輪聖王他也有三惡道的種子，三惡道的種子不可以動，不可以變動，它不能去得果報。不能得果報就是要等，它就是要等才可以，就是要等到這個八萬四千歲過去了，這個三惡道的種子來了，或者是到三惡道去。轉輪聖王他不會立刻到三惡道，一定是生天了，因為他修十善法。那麼生到天那個種子，也是要等，在八萬四千年之間那個善法的種子要停在那裡不要動，一定這轉輪聖王的果報結束了才能生到天上去，那麼這也是一個待衆緣。那麼在這個因緣沒有到的時候，這個種子也不失壞，而還是繼續恒隨轉的。

但是若對名言種子來說呢，那它就是不能恒隨轉。名言種子能到對治道生的時候，能那麼久。所以「業種約增上緣建立，它不具足恒隨轉」，它也不是「決定、引自果等」，也不是決定，也不能決定。

這個「不決定」的意思呢，就是它遇見因緣的時候，它也會變。譬如說有一件事：我們做了善業，做了善業可以生到天上享天福，但結果沒有生天享天福，做一個大象，做大象享福，享了很多福。或者現在是有錢人養的狗，牠和有錢人一樣地享受。但是不是人，做了這個善業應該得人的果報，結果是得了畜牲的果報享福。這就是有點變化，不決定，所以「它不具足恒隨轉、決定、引自果等義」。有的人生到天上去，在哪個經上說：天上的人也有貧苦的人，就是沒有飯吃。沒有飯吃怎麼辦呢？他就跑到人間來樹林子裡面摘個生果吃吃。他說到有這件事。那麼這也就是有一點問題。譬如說在人間受貧苦，但是不是，他生到天上受苦，受一點貧窮之苦，這就是也有這種變化。

「（五）種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏；要怎樣的所熏才能受能熏的熏習？本論說，凡是為所熏的，必須具備四個條件：」

「（1）「堅」：堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固定。凡過於流動性的東西，它沒有保持熏習的能力，那功能性就會散失。世親以風和油來譬喻固定性和流動性。油是比較固定的，它就能任持香氣到很遠的地方而不散；風是

最流動不過的，它就不能保持香氣，立刻要消散無餘。賴耶是相續一類，固定一味的，所以可被熏習。這簡別轉易間斷的轉識，不能受熏。」

「（2）「無記」：這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜，極香的檀香，都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。」

「（3）「可熏」：有容受熏習的可能性，叫做可熏。和教育學上的可塑性相近。凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響，而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密的不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏。這簡去體性堅密的真實常住法，不能受熏。」那就是真如不能受熏了，就有這個意思。《起信論》它就說真如受熏，是這樣意思。「成唯識論又說要有自在、為主才是可熏，所以又簡去不自在、不為主的心所法。」也不受熏。

這個種子的六義和受熏的四義，你若把它熟悉了，你能解答很多問題。誰問這個問題、問那個問題，你就知道怎麼解答。這裡有這些事情。所以應該注意這一共是十義。

「（4）「與能熏相應」：所熏的還要為能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時，它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。」

所以這個所熏的有四個定義，種子的六義，應該把它多多的讀，常常讀，思惟它的義，然後你就會增長了一些智慧，能解答一些問題的。這一段就講到這裡。

這個第三章，印老提到依他與遍計的關係，及見識、相識。在 186 和 189 頁，這個印老是發揮了很多，我們念一遍這個「附論」。

「【附論】依他與遍計，論中的解說似乎有些不同，因之，後代的唯識學，也有不同的諍論。但據我看來，這完全是一貫的。且先說似乎不同：（一）虛妄分別心中，現起似義的影像，似義是遍計性，分別是依他起，這像本文及中邊的「境故」、「心故」；成唯識論卷一的「或復內識轉似外境；我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。」

「內識轉似外境；我法分別熏習力故。」這句話怎麼講？

「內識轉似外境」，這句話就是，我們識是在內，但是我們在所緣境上起種種分別的時候，那個所分別的外境是由內識現出來的，這句話這麼講——「或復內識轉似外境」。為什麼內識能現出來種種境界，作為自己的所分別呢？「我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。」就是無始劫來這個「我」的執著、「法」的執著，在「我」上、在「法」上作種種分別，就熏習了種種的種子在這阿賴耶識裡面。熏習這個種子，這個種子在諸識生時，在我們的分別心活動的時候，這個種子就發生作用，就變出來種種的我，變出來種種的法，作自己的分別。就是「以質為緣，還見本質」這個意思。這個唯識上說「一切法唯心所現」，主要就是這樣意思。

「內識轉似外境」，這個「內識轉似外境」這句話怎麼講呢？就是「我法分別熏習力故，諸識生時變似我法」，是這樣意思。「變似我法」，那就是似義顯現。這個識在似義顯現上起種種分別，這就是依他起。其實都是依他起，似義顯現的所分別也是依他起，能分別也是依他起。但是這個分別心在似義顯現上去分別的時候，就是遍計執了。這個依他起和遍計執就是這麼回事。能遍計也是依他起，所遍計也是依他起，可是你在能、所相交接的時候、執著的時候，就是遍計執了，不名為依他起，而名為遍計執。怎麼叫「遍計執」？是這樣意思。

「十卷的「然相分等依識變現，非如識性依他中實；不爾，唯識理應不成」。」這《成唯識論》的第十卷上說：「然相分等依識變現」。「相分」就是所緣相，眼識的所緣相，耳識、鼻識、舌識、身識、意識的所緣相，那就叫做「相分」。這個「相分」依識變現的；這個識這樣如是如是分別，就如是如是變現。「非如識性依他中實」，這個地方有點分別。「非如識性」，這個能分別的心，這個了別性，是依

他起中的，他是自相安立的有，是實性。這個「實」不是那個圓成實的「實」，就是他自相安立的。「不爾，唯識理應不成。」如果這個「實」也像遍計執是畢竟空的，那唯識的道理就不成就了，「非實有全無」。這個了別性的識，「非實有全無」，不是實有，也不是全無，就是假有的，它是有法，但是不是遍計執的畢竟空。如果它是實有，那也是不行。如果它完全沒有，依他起完全沒有，也不能有圓成實，也不能有遍計執了。《成唯識論》第十卷又這樣子分析了一下。

「楞伽經的「由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心」：都是這個見解。」《楞伽經》這個說的也是很清楚。「由自心執著，心似外境轉」，由心裡面現出來一種境界，而不知道這個境界是心現，好像是外面境界有這種現相，實在是心現的。「彼所見是非有」，不是有自性體性的，「是故說唯心」。「都是這個見解」，都是和《成唯識論》的見解也是相同。

「（二）從虛妄分別心中，生起能所取，能取所取是遍計性，虛妄分別是依他起。」由種子所生的是依他起，名言安立的就是遍計執。有別體的能取、所取，那都是遍計執了。能取、所取不是有別體的，是一體的，但是一體還就是現出兩個相貌來。所以「能取所取是遍計性，虛妄分別是依他起。如中邊論的「虛妄分別有，於此二都無」。」

這個虛妄分別的心，這個了別性是有，那麼在這裡面能取、所取這兩個是沒有的，這個遍計執是畢竟空的。

「莊嚴大乘經論的「如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷」。」「如彼起幻師」，就是幻術師他變出來種種的象馬的種種的事情，這個幻術師就譬喻那個虛妄分別，虛妄分別是依他起。

「如彼諸幻事，譬說二種迷」，就是能取所取之迷，是假的、是空的。「成唯識論卷八的有義三界心心所法，無始妄熏，雖各體一而似二生。」三界的心心所法，無始劫來的虛妄熏習「雖各體一」，雖心心所法只是有一個明了性的心而已，但是心一動就有能見、所見的不同，所以「而似二生」。「謂見相分即能所取，如是情有理無。」在理論上看，那個遍計執是畢竟空的，但是在我們凡夫的分別心上看，

它就是有，很明顯的就是有，就是這樣執著。「情有理無，說為計執……」那就是遍計執。「聖教說虛妄分別是依他起，二取名為計所執故。」《成唯識論》這樣解釋。

「（三）從緣所現起的，如身身者等能取所取是依他起。」

「從緣所現起的」，就是從種子所現起的都是依他起。「依他是可以有二分的。」有見分、相分。「像莊嚴論的「能取及所取，是二各三光（二相各三光），不真分別故，是說依他相」。」是這樣解釋。這個印順老法師《莊嚴論》很熟。「能取及所取」，也就是一個見分、一個相分。「是二各三光」，「三光」本來這個地方有解釋，但是現在看不見他怎麼解釋了。「不真分別故，是說依他起」，這個能取、所取，它是虛妄分別，不是真分別，所以說是依他相、若是與真如理相應的無分別智，那就是「真」了，而現在這是虛妄分別。

「成唯識論的「或識相見，等從緣生，俱依他起」。《成唯識論》有的時候又這麼解釋，這個識的相分、見分都是從種生的，那麼都是依他起，這樣說。前面說識是依他起，識所現的相是遍計執，這有點不同。

「取緣起所現為境，而見為實境，才是遍計性。」這樣子把這兩個意思會通一下。「緣起所現」的是境，就是所緣境。這個所緣境也是似義顯現，也是依他起，但是你見為實境的時候，就叫做遍計性了。你不執著為真實性，它是虛妄的，那就是依他起。「甚至在同一論中，就有這似乎不同的見解，你能說它自相矛盾嗎（除成唯識論，它是引述各師的異見）？它雖然是一貫的，但論師間卻分化出對立的思想。」這畫出個圖來。虛妄分別的見識、相識，見識就是能取，相識就是所取，那麼這就是似義顯現，就是遍計執。這個遍計執呢，見識、相識是依他起，能取、所取就是遍計執了，就是執著真實了。

「唯識的本義，依他的虛妄分別心是有，遍計的似義顯現境是無。論中不同的解說，甚至似乎矛盾，都只是兩者圓滿的解說。」其實主要就是那一點：種子所現的也都是虛妄的，這個是依他起；你執著虛妄是真實，這就叫遍計所執。主要就是這一點。所以有的時候說：心是依他起，所分別的境界是遍計執，有的時候這樣說。有的時候說：

心和境都是依他起，你執著這個見、相是真實，就是遍計執。這個說法不一樣，實在並沒有矛盾，就是這個意思。

「怎樣才是依他有？是賴耶種子所生的，虛妄分別為性的。」他是沒有真實性。「在分別自性緣起的立場上，一切依賴耶所生的，無不是識。」前面說十一個識，都是識。「能取是識——賴耶的見識；所取也是識——賴耶的相識。在藏識所現中，是依他起。總攝起來，只是一藏識；隨義安立，有十一識。怎麼才是遍計性？是分別心所取的，似義顯現為性的。」那就是遍計執。「在受用緣起的認識上，凡夫亂識所取的一切，無不是境。」取著一切色法是境，你取著一切心法也是境，無不是境。「所取的境相是境，似有離境的內心，也未嘗不是境。」那也就是遍計執了。

「在望文生義的學者看來，見識相識與能取所取有一種差別；其實，只是一心、一境。從境的認識上，理解它以虛妄為性，從種所生，一切唯識，而現有二分。反之，唯識所現的幻相，我們並不能了達。」

不管見分、相分，見識、相識，根身、器界，都是如幻如化的，但是我們不能了達，不能知道。我曾經說過，就是你多多的靜坐，有多少相應的時候，就會感覺這個身體是假的，這一大塊感覺是有五百磅重，好像是真實有這麼一個身體，但是你常常靜坐、常常靜坐，偶然的有點相應，感覺這個身體沒有，不是真實的，是虛妄的。這就是由自己的靜坐會體驗出來它是假的，很明顯的有這樣的變化。我也說過不只一次了，你精進一個時期，你有這樣的感覺，等到懈怠了又恢復過來，感覺身體很實在，真實有這麼一大塊，就是這樣子。所以有神通的人、有禪定的人，他不一定是佛教徒，他就感覺這都是假的，這個牆壁、山河大地都是假的，所以他能夠無礙，這個水火都是無礙。到水裡面，水也是假的；火裡面，火也是假的，所以到火裡頭也沒有關係。

所以從這些事情看，主要的一個關鍵就是分別心，執著。所以人能到火裡面燒不死，就是因為你心裡面無火可得。如果心裡面感覺火是幻化不真實，是空無所有的，如果你能證悟這樣的道理，到火，火就不燒你，也沒有可燒的，這個身體也是一樣，他就沒有這個事。所以從自己的用功修行的體驗上，從佛菩薩的法語上看，一切法都是不

真實。而我們在這裡面受苦惱，生諸煩惱，就是分別心，就是自己的分別。（「成為我們所認識的，早就是遍計性了。」）

「從凡常的見地，理解到一切唯識，見相都是依他起的；依種子所生、虛妄分別為性的，而成為我們的認識，見、相都是遍計性。縱橫觀察安立，只是虛妄分別為依他（推本歸識），顯現似義（隨取成境）為妄計而已！」只是這樣子。

「唯識的特義，在有心無境。一切的物相，我們初看起來，好像有實在的外境，有別體的能取所取。」心是能取，一切境界是所取，各式各樣的體性，這叫別體，這是我們凡夫就是這樣子。

「其實一切境界，皆是虛妄分別心所現的，都是虛妄分別心所攝的。遍計性上見到的種種，探其實際，只是種種的識，所以有十一識，四識，或見識相識等。若說見分是識，相分不是識，這就與唯識本義不合。」

下面，「廣成唯識」，「明一切無義成唯識」，實在是很重要，你要特別注意的讀才可以。

我們今天把這些問題都答覆了。我們今天午後回講，回講所知依，明天回講所知相，分兩部分。所知依這個重要的部分，就是你看這個印老的科，就是「從聖教中安立阿賴耶識」這一大段，要用心的去讀。第二大段「在理論上安立阿賴耶識」，這個「安立阿賴耶相」，這個三相要搞清楚。另外這個「熏習」也要搞清楚，怎麼叫做熏習。再就是大乘甚深的「兩種緣起」也要搞清楚。底下「決擇賴耶為染淨依」，你也要把它的主要義抓到。「煩惱雜染非賴耶不成、業雜染非賴耶不成、生雜染非賴耶不成」，這個要義也要抓到。為什麼沒有阿賴耶識，這個三雜染不成立？這個意思要明白。這個世間的清淨非賴耶不成，出世間的清淨也是非賴耶不成，這一段文也很重要。「約出世心辨」，「約滅定識辨」。我回答這個問題。

問：印老的講記中，254頁，提到六十二見，以五蘊三世來分別。過去世與未來世，我們此生無法緣念，為何也包括在六十二見中？請開示。

師：這話是這樣：這六十二見，不是你生六十二見，是印度的外道。外道，他可能也是有禪定、有神通，他能緣念過去、緣念未來，他能作種種分別，所以有六十二見。若是我們不能夠緣念過去，也不能緣念未來，只能緣念現在，那就不具足六十二見了。但是現在是說印度的外道，不是說我們的事情。

問：這個「識復由彼第一依生第二雜染，了別境義故」，此地識指所有的六識，這六個識「由彼第一依生」，就是等無間意而生的。前一念識滅了，第二念識才能生起。

師：色法是沒這件事，心法是有這件事的。所以這個識是由第一依生，第一個意為依而生起。

問：「了別境義」的也是六識？

師：對，六識都是了別境。

問：那第六意識有什麼特別？是否除了了別義之外，尚有種種分別？

師：不是，了別性就是種種分別，不是另外一個意思。這段文就是解釋什麼是「意」。「意」有兩種，一個就是等無間滅意，第二個就是染污意。

這兩種意有什麼作用呢？第一個，六識是由第一意生，由第二染污。這個意解釋完了，那麼這個心、意、識是三個，意解釋完了，解釋這個識。識是怎麼回事呢？識是了別境界，就是這樣意思。「了別境」，了別外境，名之為意。而這個末那識這個意，它是了別阿賴耶識。《成唯識論》上特別的說，就是執著阿賴耶識的見分為我。

阿賴耶識的見分是什麼？就是那個微細的明了性，相續不斷地，也不是善、也不是惡，是無記性的。那個明了性是常恆住不間斷的，這個是「我」，這個末那識是這樣子執著我的。但是這種「我」是俱生我執，而不是分別我執。

那麼這個「末那識」解釋完了，這個「意」解釋完了，那麼「識」是什麼？「了別境義故」，就是種種的虛妄分別。這個是我們凡夫自己能覺知到的，我們在色聲香味觸法上各式各樣的分別。前面那個等無間滅意和那個染污意，我們都不大知道，我們不知道這件事。

問：若第六意識能起種種分別，則在依他起相與遍計執相二者中，第六意識扮演什麼角色？

師：第六意識扮的角色非常的重要，就是迷悟的關鍵就是第六意識。迷惑也是它，覺悟也是它；造罪也是它，修行也是它。所以它也是能遍計，它也是所遍計，第六意識也會自己執著自己的。遍計是誰？就是第六意識。前面已經說了，「無量行相周遍顛倒生相」，就是意識嘛，無量行相的意識，它去執著一切法是真實的。而這個聽聞正法、如理作意，也還是第六識，沒有它還是不行的。所以第六意識扮演什麼角色？作用有何不同？就是它，生死流轉就是它；從生死流轉去得解脫還是它，它的作用太大了。除了它以外，另外沒有別的了，就是由它來負責。阿賴耶識是不動的，無為而治，阿賴耶識它無分別，你作好事它也不分別，作壞事也不分別，你到三惡道去它還是不分別，你到天上去也是不分別。只是第六識在這裡一切的活動，反正造業者是它，受苦還是它，所以第六意識它非常的重要了。

問：「無有餘少法能取餘少法」，因為王恩洋的疏中只提異法不相取義。

師：這個「異法不相取」，換一句話就是「無有餘少法能取餘少法」。「無有餘少法能取餘少法」也就是「異法不相取」，這兩句話是一句話。「異法不相取」，譬如說我們的心去取，這個「取」就是分別，說我們用手去拿東西叫「取」，用這個「取」字來形容我們的心分別，這心也是在境界上活動也是「取」，就是這樣意思。這個心分別，我們的習慣認為是外邊有的境界，我去分別，這是我們的習慣。現在唯識上說，你所分別的境界是你心所變現的，離開了你的心，另外沒有所分別的境界，所以叫做「無有餘少法能取餘少法」，就是這樣意思。所以「異法不相取」，與你不相關的事情你是不能取的，你取的都是你自己現出來的、分別出來的。

為什麼我們的心會分別這些東西呢？就是你無始劫來的熏習，隨你心一動，如是分別，如是顯現，就是這麼回事。說是那麼我們自己可以主宰這件事？也是可以，你如理作意，就是另一套名言種子出來。你非如理作意，就是又一套。權力還是在你這裡的。雖然無始劫來有種種的染污的名言種子，但是你還是有權力轉變的，你有這個自在力。我們雖然是凡夫，煩惱很重，但是幸好有這麼一點，你還是可以轉變。你如理作意，就是另一樣；不如理作意，又是一樣。所以我們可以修行。如果若不是這樣的話，我們沒有希望了。

所以這個只提到「異法不相取」，也就是那句話「無有餘少法能取餘少法」。唯識上是這麼講。若是你對於這樣的教義，能用心的去學習，深入地去認識它，你能夠有勝解了，或者說是你能認同了這個思想了，這是非常吉祥的事情，你從這裡可以轉凡成聖了。因為我們凡夫從來是不承認這件事的，認為「是你不對嘛！不是與我分別有關係嘛！是你不對，我才這樣分別。」總是認為是別體的能取、所取。現在這上面說，不是別體，是一體的，所取不離開能取的。所以「無有餘少法能取餘少法」，說是「以質為緣還見本質」，就譬喻這件事。

若是我們不要去要求太多，你認識了這一點，你就抓住這一點去修行：「我所有的分別都是我的唯心所現，在那件事的本身是無所有的，只是我的虛妄分別，只是個遍計執。」你這樣子就開始空了一部分，這個所緣境是空的。這個唯識上和中觀論不同的地方就是在這裡。

這樣說呢，這個中觀論的修行方法是頓，唯識是漸，但是不必說是頓就是好，漸就是不好，不必這麼說。要我看，漸是好。因為我們是鈍根人，這個遲鈍的人你想修那個圓頓的法門修不來，我們只要有一個漸次的法門對我們合適，不是很好嗎？不必說漸就是不好。

所以先用那個漸次的方法，把所緣境空了，你不是很好嗎？我們就可以心裡很安了，不是真實有人來罵我，你看不是很好嗎？若是你心裡：「這個人老是和我不對，搞我鬼」，你心裡就煩惱。你現在從這個所緣境是空的，你沒有這種心情了，就感覺到安全了，不再有任何人來搞我，不是安全了？不是自在了？你要認同了這件事。當然，這件事一定是要用這個譬喻，譬如夢，用夢作譬喻去觀察，你就可能會悟入。

問：若承認阿賴耶識之欲界沒，在等引地正受生時，等引地的種子為親因緣，非等引染污意識為增上緣嗎？

師：也可以這麼說。在等引地正受生時，等引地的種子為親因緣，是的。非等引地的染污意識為增上緣，也可以。這個非等引地染污意識，也就是那個不如理作意。但是因為他修成了色界定、無色界定，所以用這個「染污意」，當然不是欲界的染污意，用它作增上緣，就是得果報了，就變成色界天上的人、和無色界天上的人了。

問：若不承認阿賴耶識，等引地的種子應放何處？我們理不出頭緒來，可否再開示一次？

師：剛才我們講了，你沒有這個阿賴耶識，這個種子沒有寄存的地方。因為你沒有辦法有個俱生俱滅來熏習種子。你不可能說是這個無色界定和你現在欲界的意識在俱生俱滅，熏成了無色界的種子，不可能是這樣子的。所以不承認有阿賴耶識，這個種子沒有辦法安立。

問：可是在這裡都不提新熏的問題嗎？

師：這就是新熏。這個新熏和本有，這個「本有」這句話，可以用兩個意思解釋：一個是不從因緣有，本來就是有，所以叫做「本有」。第二個解釋，就是以前熏習的有，叫做「本有」；我現在熏習的有，叫做「新熏」。若是從煩惱方面來說，從無始劫來就是這樣的熏習，那麼就是本有，也可以名之為本有。那麼我現在又再這樣做，努力的這樣修行，那麼就是新熏，就是新有。也可以這樣解釋。可以講得通嗎？

這個色界定、無色界定的熏習，也一定要有阿賴耶識。我們第六意識這樣修，就熏習在阿賴耶識裡面。或者我們前生，多少生以前也這樣修過，在阿賴耶識有這樣的種子，但是不強，不是強有力的，那麼現在又繼續修行，來加強它的力量，一次又一次，一次又一次，但是以前修行過，離現在不要太久，現在修行這個人容易成就。那麼若是沒有阿賴耶識的話，這個種子從哪來？就是這個種子沒有一個寄存的地方。以前說是修行過，但是沒有寄存的地方，也可以說是失掉了。若是現在修行，現在修行也很難成立這個種子，因為六識有間斷，六

識又不受熏，所以這個種子也不能安立。不能安立，那麼你怎麼樣能夠成就色、無色界定？你怎麼樣去結生相續？都不能說明。若有阿賴耶識，就沒有這個問題了。它受熏，它能夠受熏而能持種，所以成就了定以後，這個生命結束了，由那個種子能生出來一個染污的善心，就可以結生相續了，就是這樣意思。

問：那見識要生相識的時候，那是又另外一個新熏的話，再回過頭來的時候，又生起一個見識，那跟以前的見識就不相同了，才叫做已經受熏了。相識，因為我們見識生起才有那個相識，是嗎？那如果新熏以後，再回過頭來就生起另外一個見識了，是不是？

師：這個說法有兩種：一種就是原來的種子受你現在的新熏，加強了它的力量，這是一種。第二種，就是在以前熏習了的種子的基礎上，你又重新修行呢，又重熏習一個種子。這個種子增長一個程度，原來的種子也同樣的進步。你新熏的種子繼續進步，那個原來的種子也繼續進步，有這種說法。

問：分成兩個種子？

師：是，分成兩個種子。這個說法不一樣。但是我們在用功的時候，因為我們也不感覺到種子的問題，只是感覺到功夫進步不進步的問題，只是在現行上有點感覺。在坐禪的時候，心裡面這個奢摩他、毗鉢舍那的情況自己能感覺到，種子我們感覺不到。

第五堂複習課

我們現在溫習第三章所知相。看講記的 178 頁。所知相這一章裡面，對於三自性說得很詳細，對於唯識無義的道理也說得很詳細。所以我們應該對於三自性、對於唯識無義，要多多的去閱讀，多多的去思惟，你才能掌握到它的意義的。

這裡的第一科是出體相，「略釋三相」，第一科是「總標」。「已說所知依，所知相後云何應見？此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。」這是列出來名字。這以下先解釋什麼是依他起。

「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。」這是三句話，就是把這一段的大意，把依他起相完全說出來了。這以下就解釋。「此復云何？」解釋這個「阿賴耶識為種子」，先解釋這一句話。「謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識。」這就是十八界。「身」就是五淨色根。「身者」就是意根。「受者識」就是等無間滅意根。合起來就是兩種意根。「彼所受識」就是六塵，色、聲、香、味、觸、法。「彼能受識」就是眼識乃至意識。這合起來就是十八界。下面那個「世識」就是時間。「數識」，一二三四五的數。「處識」，居住的處所。「言說識」，我們的思想表達出來的言說。「自他差別識，善趣惡趣死生識。」這一切也都是識，這一共是十一個識。印老解釋的很清楚，就是把宇宙萬有分成十一類，都名為識，那麼一切唯識，這個意思。

這是識的名字列出來，底下就說：阿賴耶識為種子。

「此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子」而變現的。十八界也是名言種子，乃至下面這幾個識也都是名言種子變現的。「若自他差別識，此由我見熏習種子。」自他差別識是我見的熏習種子，執著這個是我，那個是他。前面這個名言種子，我們初開始接觸這樣的思想，好像不是太能夠明了，也不是太能夠接受。可是由於本論對於名言的解釋有它的深義，如果我們能夠仔細的去思惟，也會發現這個名言在我們思想上

的重要，的確是它在生死輪迴上面，它發生的作用是非常的廣大。因為我們內心有了名言的時候才會分別，不管是自己內心的分別，或者把分別表現在語言上、表現在行動上，都是分別；分別就是名言。這樣說呢，也應該說它包括了一切。所以前面曾經說過，這三種熏習種子：名言熏習種子、有支熏習種子、我執我見的熏習種子，其實都是名言熏習種子。不是離開名言熏習種子，另外有一個有支熏習種子、另外有一個我執我見的熏習種子，不是的。但是又為什麼立出來這兩種熏習種子呢？就是約它特別的意思立出來的。你造成了這個有愛非愛的心情，還是在名言上去活動，造成了一種特殊的力量，使那個名言種子就去得果報了，是這麼意思。這個我見的熏習種子也是一樣，還是名言，但是因為有我見呢，彼此就對立了，也因此會引起很多的煩惱，是約它一個特別的意義立出一個名字來，是這樣子。所以前面這幾種識是由名言熏習種子變現的，若自他差別識是由我見熏習種子變現的，若善趣惡趣死生識是由有支熏習種子變現的。

這一段就是解釋阿賴耶識為種子，是這樣意思。這下面「由此諸識」以下，就解釋「虛妄分別所攝」，怎麼叫做「虛妄分別所攝」？

「由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。」這個「由此諸識」，由於此十一種識的安立，那麼「一切界趣」，三界、五趣，一切的雜染所攝，是屬於煩惱雜染的、屬於業雜染、屬於生雜染的，這一切都是依他起。這一切的依他起相，都是虛妄分別的道理，「皆得顯現」出來了。「由此諸識」的安立，「一切界趣」、一切「雜染依他起」都是虛妄分別所攝的識的道理，「皆得顯現」，就都明白了，分明的顯現出來了。這一句話要把「由此諸識」那句話貫下來。由這樣子安排，一切法都是識的道理就明白了，不管是欲界、色界、無色界，也不管是地獄、餓鬼、畜牲、乃至人天，也不管是煩惱雜染、業雜染、生雜染，「界趣雜染」都是依他起，這一切的依他起都是虛妄分別，這樣的道理就顯現出來了。這句話是這樣意思。所以叫做「虛妄分別所攝」。就是離開了虛妄分別的識，一切界、一切趣、一切雜染是不可得的，它們都是「諸識」，這樣的道理就完全很明白的顯現出來，這樣意思。

「如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性。」這句話就是又有一個意思，什麼意思呢？說是我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、

意識，說這是識，我們還可以承認。說眼根、耳根、鼻根、身根，色、聲、香、味、觸，我們居住的器世界，這一切一切的事情，這怎麼能夠是識呢？這也是識？是嗎？「如此諸識，皆是虛妄分別所攝」的，所以都是識，都是以識為體性的。這眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸，這一切看上去好像不是識，實在都是以識為體性的，所以「皆是虛妄分別所攝」。「攝」者屬也，它們都是屬於虛妄分別的識的，都是以識為體性的。離開了識，它們沒有自己的體性的，所以也都是識。這裡這樣解釋，就是標出來一個綱要，下面的文又詳細的說明這個道理，都是識的道理。

「是無所有非真實義顯現所依。」這一句話只說到依他起和遍計執的關係，也就說是我們心所緣的境，我們這一念分別心所緣慮的一切的境界。所緣慮的一切境界，當然是包括一切的色法，可是也包括了心法在內的。包括心法在內，我們不大疑惑它不是心，就是緣慮這個色法。但是這裡是包括一切所緣境的。這一切的所緣境界，若是為識所緣的時候，那個所緣境本身是沒有獨立的體性，「是無所有」。但是也很明顯的是識之所緣，不過不真實，就是「非真實義」。它本身是畢竟空，但是還是有一個虛妄相的，所以叫做「非真實義」。這樣的所緣境就顯現出來，「非真實義顯現所依」，「所依」是什麼？是執著心的所依，執著心就依此而生起執著。我們的執著心也不是憑空就生起執著心，也是有一個所緣境。有個所緣境，我們不認識它的真實性，所以就生起了很多的虛妄分別。生起很多虛妄分別，心就不安了。這個「不安」這個字怎麼講？就是煩惱，有煩惱的時候心就不安。我們平常說發了無明的時候是不安，其實發了愛煩惱也是不安，貪也是不安，瞋也是不安，貪、瞋、癡、慢、疑都是不安。所以有了虛妄分別，不通達所緣一切法的真實相的時候，就是不安。若通達一切法的真實相，就是無為法了。能見諸法實相的無為法的時候，心就安了，八風不動，他心就安了，就沒有事了。

那麼現在這裡說：「如此諸識皆是虛妄分別所攝」，都是識。都是識，但是識若一動的時候，就現出來種種的虛妄相，這似義顯現就現出來。「似義顯現」是「無所有非真實義」的，是我們一切的虛妄分別心、虛妄的執著、一切的苦惱的依止處，依止在裡面就發出來了。

「如是名為依他起相」，這是結束這一段。怎麼叫做「依他起」？這就叫做依他起。

這個三種自性，這個依他起性，主要是說「一切唯識無義」，依他起性最主要是說「一切法唯識無義」，就是這句話。而「一切唯識無義」，我們從文字上要去用心的思惟，用心的思惟了以後，我們心若能夠信受，達到這個程度的時候。說：「我學這個唯識，我是預備給別人講的，我相信不相信，不要管。」你這樣的心情的話呢，就等於說不信佛。如果不信受又有什麼關係呢？你的煩惱不能調伏。煩惱不調伏，你永久心不安。說是：「我是在一個寺院裡面，我是掛單的，我心不安，我要做住持…」你做住持，心也不安，你永久心也不安的，這是註定是這樣子。所以只有是見到無為法以後，他就會心安。這個《大智度論》上解釋這個「尊重」，什麼叫做「尊重」？見到無為法以後，才是尊重的。就是心不動了，風來了的時候，他不動，他就心安了。我們仔細的去觀察這件事、思惟這件事，是這麼回事，的確是這麼一回事。

那麼對於這個依他起性，這一段文就是說一個綱要。究竟怎麼樣叫作「唯識無義」？還在下文，下文有解釋這件事。什麼叫依他起？就是唯識無義，是這樣意思。印老解釋得很清楚，說得好。

這個印老法師是對於般若、對於中觀心裡面是很尊重，尊重這個思想，所以說他是龍樹菩薩的弟子，龍樹學者。但是對於唯識是有很深的見地，不是唯識學者所能及。有個牟宗三，我常忘掉他的名字，他就是讚歎印老對於唯識是有深刻的見地，對於教義上的學習超過了支那內學院，這是牟宗三讚歎印老。他說支那內學院就是對於校勘這一方面有貢獻，他們能懂得梵文，懂得藏文，還懂得什麼文，能夠把重要的經論編成一個《藏要》，能用梵本、用藏文本對校，這件事是我們佛教裡面其他的團體沒能做到，它做到這一點。我這說話是說閒話了。牟宗三也批評印老，就是關於天台宗的這件事，你說：「智者大師欺盡天下人」，他說這句話不對，因為智者大師說的是對。這是在他的文章上有表示出來。我們再看這一段，這個 184 頁。

「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。」什麼叫做遍計所執相？我認為這個依他起的「唯識無義」，不是一下子就明

白，要用心。這個遍計所執相也不是容易明白的，我們簡單的說：「有我執、有法執，就是遍計所執相。」是的，是這麼回事。但是你若看《攝大乘論》底下這麼多文解釋遍計所執相，你就可以知道不是容易明白的，也是要用一番心的。至於這個「圓成實相」，還倒好像容易明白，圓成實相不是太難，還容易懂；就是依他起和遍計執不是容易，要用一番心的。

我學習《大乘起信論》不感覺到很難，「大總相法門體」，學習時也生歡喜心。但是要學這個唯識的時候感覺難，比《起信論》難。但是我們中國的古德判教，《起信論》的地位很高，唯識和中觀是「始教」，小、始、終、頓、圓，是「始」，《起信論》好像是「終」，高過了「始」。「始」，就是初入門的，初開始的，叫「始」；就是大乘開始的學習的佛法。這個「終」就是大乘最後的、最圓滿的了。小、始、終、頓，「頓」是指禪宗說的。另外，華嚴宗是超越一切的圓教。那麼你看這個事情，我們學習上的感覺，《起信論》不感覺難，但是學習中觀、學習唯識的時候感覺難。難的，反倒是我們的古德判它是淺的；容易的，判它是深的。這個事情也是很不明白。

這段話：「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。」看印老的解釋：「凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時。」我們無始以來內心一直的熏習，這個貪瞋癡一直的活動，那麼在心裡面熏習了很多的雜染種子。這些種子它們在那裡不活動嗎？活動的。在虛妄分別心現起時，我們的虛妄分別心一活動的時候，「就在這無義唯有識中，有種種似義的分別相顯現。」就是虛妄分別、虛妄熏習的關係。我們的心一動的時候，心裡面這個虛妄的熏習的種子就隨著動，就是這麼回事。動的時候，這個「虛妄的熏習」是因緣，「無義唯有識中」是所緣緣。「無義唯有識」，這一切境界，這是一個所緣緣的境界，這所緣緣是「似義顯現」，這是不真實。

這個「有種種似義的分別相顯現。」我們的心一動的時候，「無義唯有識中，有種種似義的分別相顯現。」這句話是這樣：若是沒有所緣緣，我們心是不動的，沒有因緣心也是不動，沒有增上緣也是不動，沒有無間滅意也是不動，這四緣具足它心才會動。有了所緣緣，這個所緣就是阿賴耶識所變現的根身器界。這可見，我們這個心的分別的次第，說唯識所現它這個次第，還是先現出來相識，而後才有見

識。所以後面一段文：「似義現時能作見識生依止事」，這個「似義」就是所緣緣，就是相識。我們讀到後面的文，就感覺到這句話非常重要，「似義現時能作見識生依止事」。

所以這上面說：「無義唯有識中。」就這個「似義現時能作見識生依止事」，我們這個見識就是分別心，能緣一切法的這個分別心，它現起要有個所緣緣作依止，它才能活動。活動，它一動起來的時候，這上面「有種種似義的分別相顯現。」動起來的時候，這個識就自己又變現一個所緣緣，「所緣」還有一個「緣」，分兩個「緣」。第一個「所緣」是阿賴耶識的變現；第二個「緣」，就是這個能緣的，我們就說它意識，自己又變現。這個自己的變現從哪來的？就是無始劫來虛妄熏習，名言種子，它也就現出來種種的相。「種種」現的時候呢，「這似義就是遍計所執相」。你像這個意識在自己所變現的這個境界上，做種種的執著、分別。執著有我、執著有法，這樣執著。我們這個心裡的活動的前後次第是這樣情形。

「成唯識論說：「或後內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相，雖在內識，而由分別；似外境現」。」我最初讀這個《成唯識論》，這幾個字都認識，讀起來也是很順，但是你要去講，就是沒有辦法講，不大懂。後來學習這個《攝大乘論》，這時候心情是不一樣。「或後內識轉似外境」，這一句話是標，把這個大意標出來，這底下就解釋。「我法分別熏習力故，諸識生時變似我法」，這是解釋前面這一句話。

「內識轉似外境」，這句話怎麼講呢？這個「轉」，可以當「生起」講。這個內識它現起來外面的境界，這個境界不是真實的，但是和真實相似，所以叫做「似外境」。內識生起來，就是現出來，現出來一個虛妄的境界，好像是在心以外的事情，不是我心現的，它是獨立的境界，好像是這樣。這句話怎麼講法呢？

「我法分別熏習力故。」也就是前面印老說的：「因無始來的虛妄熏習。」無始劫來就是我執、法執，我的分別、法的分別，分別我、分別法，這裡面就是很多的煩惱的分別，熏習了自己的心，熏習的關係，心裡面有很多的名言種子。「諸識生時變似我法」，這樣說，這個意識它在所緣境上一活動的時候，以前熏習的那個種子就「變似我

法」，就變出來我、變出來法，我也是假的、法也是假的，這是「變似我法」。這就叫做「或復內識轉似外境」，這句話是這樣意思。「我法分別熏習力故，諸識生時變似我法」，這就叫做「內識轉似外境」，這麼講。

這底下又再加以解釋，「此我法相，雖在內識，而由分別似外境現」。這個我相、法相，它是在心裡面的分別，就是無始劫來的虛妄熏習的種子，是在內識裡面。「而由分別」，由於你識一動呢，它就好像是有一個實體的我，有一個實體的法，在心以外，和心不是同一體的，有它客觀實在的體性顯現在外面，這就叫做「或復內識轉似外境」。那麼這就叫做「無義唯有識中似義顯現」。

「很可為本論的遍計執性作註腳。」可以這樣解釋這句話。

這個地方，這個遍計執不能離開依他起、不能離開唯識無義，去解釋遍計執的；不能離開「唯識無義」。這樣子解釋這個「似義顯現」，「似義顯現」是這樣意思。

這是第二，解釋這個遍計所執相的大意。

這以下：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。」這解釋這個圓成實相。我們看印老說的：「於彼依他起相上，因遍計性的似義相永無有性。」「遍計性的似義相永無有性」，我們執著的這個似義相是沒有的。我們執著的，在那個所緣境上來說，是沒有我們所執著的那個相的，但是我們認為千真萬確的，真的，真實是有。「就是徹底通達遍計性無。」這個「似義相永無有性」這句話，就是徹底的通達遍計性是畢竟空的，是這樣意思。「依他諸法因空卻遍計執性所顯的空相。」這個依他起的一切因緣生法，因為你修唯識觀，就是空掉了遍計執性，這個時候就顯出來空相了，空相是所顯的，這「叫圓成實相」，圓成實相是這樣子。所顯的一種理性，所以叫做圓成實相，也就是無為法。

這個禪宗的人，說是：前三十年，見山是山，見水是水…什麼的；後三十年，見山不是山，見水不是水。然後又繼續修行，又是見山是山，見水是水。這個若沒學習過佛法的人，哎呀，這事怎麼回事情？有可能不太明白。但是你若讀了這個《中觀論》、讀了《般若經》、讀了《成唯識論》、《攝大乘論》、《瑜伽師地論》……佛法的書，這是現成的事情嘛！不是什麼嘛！有的大禪師說的話，說得很好，但是我們若有經論的基礎，不須要怎麼樣特別地，自然一看就懂了，就明白這件事。如果說是不看經論，只是看這個祖師的禪師語錄，那就是另一回事。你真能懂嗎？我看可能靠不住。

我以前曾經講過，那個洞山禪師，這個結夏安居，安居到七月半自恣以後，他對著大眾講開示，說是：「東去西去。」那麼解夏了，大家就是離開這裡，到東方去，到西方去。東去、西去，是「萬里無寸草處去」。我看到這裡，這個洞山禪師有一點，他會說出這句話來，的確是有一點。所以什麼叫做禪？《金剛經》就是禪，《攝大乘論》就是禪，這些佛法都是禪。實在呢，這個六波羅蜜裡面的禪波羅蜜，禪裡面有止有觀，合起來名之為禪。般若波羅蜜呢，得無生法忍以後的無漏的智慧，名為般若波羅蜜。當然，這後面有解釋的。

這個《攝大乘論》，昨天各位同學有解釋，應該說它的大意，它是建立一個完整的唯識法門，你要這樣子這樣子修行，這個大意應該是這麼說。它當然有破斥外道，有去開示小乘佛教學者的地方，但是主要是修唯識觀，也可以說就是修禪，建立一個禪的法門，大意是這麼說。這裡說，這個圓成實相是修學唯識觀成功了，得無生法忍以後，你空卻了遍計執，所顯出來的空相，叫做圓成實相。這也說得很清楚。

「現在，我們可以獲得三相的基本而簡單的認識：依他起是虛妄分別的心。」虛妄分別心是依他起。「遍計執是似義顯現的境，圓成實是因空卻遍計所執性所顯的諸法空相。」它很清楚，很清楚的說出來這個三自性的相貌。

這個「辨中邊論說：「唯所執，依他，及圓成實性：境故，分別故，及二空故說」。」這個印老又引《辨中邊論》上面的三自性，來和這裡來配合。「它也說境故是遍計所執。」這個《辨中邊論》說「境故」就是指遍計所執說的。「分別故是依他起。」那個「分別故」就

是依他起，就是虛妄分別的心。「二空故是圓成實。」「二空故」就是圓成實，就是我空、法空所顯的空相。「這是唯識學上三相的定義。」

我們學習一部經、一部論，我也說過：以前沒學過，我現在學，就是開荒的意思。開荒，就是原來這個土地是長了荒草，沒有開墾過，現在第一次開墾。開墾，當然那個地還不成熟，你種上麥、稻還不那麼太好，你要再開墾一次、再開墾一次，然後你再種稻，種什麼，它才能夠好一點。我們學習一部經論也是這樣，第一次就是開荒。你學完了第一次，還要再重新學、再重新學，你才能對那一部的要義掌握到，你才能夠清楚。清楚了以後，說是有人請你講開示，或者到一個佛學院去講開示，或者是一個什麼地方，向人介紹佛法，那麼你會說得很完整的，很完整的介紹一段佛法。而所說的佛法是有本之談，不是無稽之談，不會說錯了。說我學過了，學過一遍就放在那邊，我再學第二部，第二部學了一遍又去學第三部，學了很多經論，我都學過；但是都學過，都沒有真實的深入，都是不行。你想用的時候，不好用，用不來。我很博學多聞，但是真實來說就不行，不好用。所以若是學一部經論，我們也是為了這件事，我們就講一課，就講一堂，很多時間你就可以溫習，溫習還是不夠，還要去思惟，所以安排靜坐的功課。

我也聽別人介紹說：「讀不如講，講不如寫。」再加上一句：「寫不如觀」，就是要修止觀。一方面讀，你一方面再加上回講，然後你也可以寫，寫出一篇介紹的文章。總而言之是用心的去學習這部論，然後你靜坐的時候就思惟，思惟的時候，有的時候會超過了文字的境界。我們初開始學，有可能會有的文字懂，有的不懂。有的時候，我懂了；等過幾天再看，還不懂，會有這種事情。但是你若修止觀去思惟就沒有這件事了，它懂就是懂，不會說不懂的，不會有這件事。所以說這個初果聖人他不退，它是有個道理的，就是他修止觀，觀察色受想行識裡沒有我。經過奢摩他的基礎的支持，加上深入的觀察，他就是見到法性理了，這永久不會再忘掉的，這就不退。所以我們只是在文字上學一學，你不深入的思惟，你就忘了。我看那個是梁啟超？是誰？他也說過一句話：他學老子、學莊子、學這個、學那個，他說學過了，給學生講了、又寫了講義什麼的……。過久了以後，再去看莊子，忘了，就不知道了，還要重學習，所以有這個問題。

智者大師的《小止觀》、《修習止觀坐禪法要》前面的序文上就說到：「修止觀，一剎那間入不可思議境界，不是文字所能達到的。」不可思議啊！所以你要重視靜坐這件事。不然的話，我三年畢業了，我寫的心得報告打一百分，一百分靠不住，也不是可靠的。你非要自己努力才行，並且最好是由靜坐，經論的學習；文字的佛法，加上靜坐，能把自己的煩惱調伏，這是很重要，能調伏自己的煩惱不動。能引起貪心的境界，心不貪；能引起瞋心的境界來了的時候，這個心不動，心裡面還是很自在，心裡面不瞋，這件事還是很重要。說：我能講，「三自性」我都講得很好，但是心隨時就會動煩惱，這不行，還是不行的。一定要做到這一點：**煩惱不動，才行**。說：「我在這裡常常有人觸惱我，我到另外一個地方去。」到另外的地方，一樣，都是凡夫的世界，這個世界哪有幾個聖人呢？那個地方就沒人觸惱你啊？所以只好反求諸己，多靜坐，把這一念心調伏它，叫它不動。你不動了以後，到哪個地方都是安樂自在。所以，現在的人有電子計算機，計算得非常的精微，非常的準確，其實未必準確，結果還都是苦苦惱惱的走了。只有釋迦牟尼佛說的對，最準確，你用止觀的方法學習佛法，把這一念心調伏好好的，這個圓成實相，諸法空相現出來了，你入了聖位了，這時候好了，到什麼地方都沒問題。所以這個佛法是安樂行，能令你得大安樂的，其他的事情都是靠不住的。印老這以下這個「附論」，這一大段文要注意讀，是很好的。

這底下「廣成唯識」這一段非常重要。我們也再溫習它一下。「明一切無義成唯識」，第一段「出十一識體以攝法」。「此中身，身者，受者識，應知即是眼等六內界。」就是六根。「彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。」諸識的差別，也是一切分別心，各式各樣的分別心，立出來種種名字。這樣意思。

底下，第二「辨唯識無義」，「譬喻顯示」。「又此諸識皆唯有識，都無義故。」這個「都無義」就是沒有實體的義，不是離開了心，它有獨立自體的義；我們心所現的，虛妄不實的，這還是有。因為若沒有這個，那就是沒有所緣緣了，那也是個問題；就是沒有依他起，

也就沒有圓成實，也沒有遍計執了。這個「似義顯現」是個依他起，是執著心所緣的境界，才有遍計所執。

「又此諸識皆唯有識，都無義故。此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。」用夢、還有等，還有其他的譬喻，可以顯示這個唯識無義的道理。「謂如夢中都無有義」，夢中所緣的一切義都是沒有真實性的。「獨唯有識」，只是有一念虛妄分別心。「雖種種色聲香味觸，舍林地山似義影現，而於此中都無有義。」這夢裡面的境界，我一下子得到了很多的黃金，醒來的時候，沒有黃金，可見就是夢中只是虛妄分別心的虛妄的影像而已，不是有真實的黃金的，所以只是「唯識而無有義」。「由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。」用這個譬喻，也就顯示出來，我們日常生活，一切時、一切處，都是只是分別心。「由此等言，應知復有幻誑，鹿愛，眩翳等喻。」也都是譬喻相同的意思，就是有而不真實，不真實就是空的意思，就是假有而不真實，譬喻這樣的意思。先知道是假有，而後觀察它空，就容易了。直接去觀察它是空，這是很難。先觀察它是假，虛妄不真實，然後再觀察它是空。

我們無始劫來，這個思想成了習慣，執著真實的這種思想成了習慣了，現在聽聞佛法，一切法都是空，我們感覺到很困難，很不容易接受。所以佛菩薩給我們說譬喻，譬喻就是容易知道它是假的，容易知道是空的。那麼譬喻那個難解的空，難解的假，我們經過了一番思惟，難解的也變成易解的了，變成容易明白的了，所以這個譬喻很重要。我們直接去思惟空會困難，就是先思惟譬喻，思惟譬喻的時候，就好像明白了似的。明白了似的，實在還不是真實明白，你要繼續地由奢摩他、毗婆舍那的漸次的增長，等到這個定力成就了的時候，一下子就明白了，是假的、是空的。所以定，對我們用功修行也是有幫助，當然應該有戒的基礎，不然這個定很難成就。當然有的人，宿世的栽培，這個善根強一點，他沒有得定，他從文字上也能明白：「諸法是假的、是空的」。這個人與人是不一樣的：有的人這個智慧的善根強，定的善根薄一點；但是有的人定的善根強，智慧的善根薄一點。若是定的善根、慧的善根都是強，那是最好了。但是不要緊，我們現在可以栽培。我以前定的善根不夠、慧的善根也不夠，但是現在可以栽培，只要你肯努力，世間上的事情要放下一點，不然你沒有時間，

我不得閒，我沒有時間。你若能放下就有時間的時候，你努力栽培，還是來得及的。

所以這個地方由夢等的譬喻，可以顯示「唯識無義」的道理，你可以心靜下來思惟這個夢的譬喻，它就慢慢地你就能悟入。這是先說這個譬喻。

這底下，192頁：「若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者。」說我們做夢，現在醒了，醒覺的時候，一切時、一切處的境界都像夢中的，唯獨有一念虛妄分別心而已，沒有所分別的實義。「如從夢覺便覺夢中皆唯有識。」就像那樣子，叫「夢中皆唯有識」，醒覺的時候也是這樣子。但是事實上呢，「覺時何故不如是轉？」我們醒覺的時候，心裡面並沒有這樣活動，說：「一切時、一切處的見聞覺知的境界都是唯識無義」，我們沒有這種心、沒有這種感覺。

這個底下說：「真智覺時亦如是轉。」就是我們修學佛法得無生法忍了，得到根本無分別智、無分別的後得智，若是得到這種智慧的時候，「亦如是轉」。但是另外有個情形：我們做夢的時候，種種的境界出現，醒覺了以後感覺夢裡的境界也都是假的，也可能因此而覺悟到人生睜著眼睛的時候也是夢，但是也可能很短，也可能有一分鐘，這件事就過去了，這個分別心就過去了，然後就是一般的這個貪瞋癡的活動，他沒有拿這件事認真的去思惟，所以覺時他不如是轉，他不能這樣覺悟。

說是那個辟支佛出無佛世，沒有佛、沒有佛法的世界，他若遇見一些特別的事情的時候，他心裡面就想。這個《十二因緣經》上提到一件事，那個轉輪聖王也就是大福德人，他有很多的人陪伴他，大概他可能是不常洗澡，陪伴他的人去給他搔癢，身上脫了衣服給他搔癢，但是搔癢的人戴的這些手鐲，因為很多的人在那裡給他搔癢，這個手鐲互相碰就發出聲音來。等到搔完癢以後，就是不搔了，這個轉輪聖王他一注意，沒有聲音了。剛才有很多聲音，這回沒有聲音，他就從這裡深入的思惟，一下子得無生法忍了。這就是他遇見一件事的時候，他不放過，他深入的思惟，所以他能有成就。我們就是差了這一點，遇見什麼事情的時候，不是深入思惟。就算是我們學習了佛法了，佛告訴我們正憶念、如理作意、多聞熏習……也還是懶，也不肯如理作

意。所以「覺時不如是轉」，它就不行，就不如是轉。「真智覺時亦如是轉」，就是等到我們得無生法忍的時候，那個真的智慧出現了的的時候，他也是這樣轉，一切是唯識無義的，就會這樣子。

「如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉。」 就是這樣子，在夢的時候，遇見一切可愛的境界，或是可恐怖的境界，或者可憎惡的境界，並不知道是假的。等從夢覺時才知道是假的，才有這種轉。**「如是未得真智覺時，此覺不轉，得真智覺此覺乃轉。」** 這個說得很明白，才知道這回事。

所以我們讀了這個文，就要自己要努力如理作意，如理作意久了，它就有力量，它也就不會忘。這個煩惱的境界來了，正憶念忘了，就是原來的貪、瞋、癡出來活動，而這個正憶念不出來活動，就是忘掉了。但是你若常靜坐，常有如理作意，它就不忘，它就容易想起來「唯識無義」，是這樣子。

這前面是說這個譬喻，也有合法。這以下是第二「教理比知」。**「其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？」** 真智覺，那是已經成功的人。我們這個凡夫還沒能那麼精進的修行，沒得真智覺；那麼在這個唯識無義的教法裡面，我們怎麼樣才能夠比而知之？其實就是思惟，思惟其義，可以明白這個「唯識無義」的道理呢？**「由教及理應可比知。」** 一個教、一個理，我們就可以明白。

看印老這一段話也有意思：**「得現量智的聖者。」** 這個現量是無漏的。我們凡夫前五識也有現量，但是是有漏的境界。**「可以悟入唯識，如從夢覺；但那未得真智覺，如在夢中的凡夫，於唯識無義的道理，應以什麼方法使它比類推度而知？這可由聖教及理論來證明比知。聖教，是由聖者現知現見後而說的。」** 這個「聖教」是由聖人他們已經經過修行成功了以後，如實而說的，不是虛妄分別，不是的。像我們學習佛法，我們是憑著自己的記憶力，「諸法都是假的，都是空的」，只是學習那麼說，但是怎麼叫做「假」？怎麼叫做「空」？自己並沒有證悟。但是聖人說法，不是；聖人是他證悟了的。怎麼叫做「假」？怎麼叫做「空」？他是有無分別的智慧，有大光明的智慧，所以他是和我們不一樣。

「聖教，是由聖者現知現見後而說的，在他本身是現量。」是一種無分別境界。「但在我們，聖教就成為比量的材料和根據。」我們怎麼樣辦法呢？就得要用聖人的法語，以此為資料去比量。這個聖教能告訴我們怎麼怎麼回事，然後我們用這個聖教所說的道理，在色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，事實上去比量。說「諸法是无常的」，那麼你就思惟這個色受想行識是无常的嗎？去比量。諸法是无識無義嗎？你去比量去，那麼聖教就變成你所用的材料和根據。

「還有，佛菩薩所說的餘事可信。」佛菩薩說的其他的事情是可以相信的。「他的誠實不妄可信。」佛菩薩不說謊話，是誠實不虛偽，所以他說的話，我們是可以相信。「這唯識的見解，我們雖不能完全明白，也必然可信。」佛菩薩說其他的事情可信，現在佛菩薩說唯識這樣的道理，這樣的見地，我們雖然不能完全明白，但是也可以相信，是「唯識無義」的。「所以比知中有所謂「信聖人語故」。」相信聖人的話，所以知道有生死輪迴的事情、有善惡果報的事情、有轉凡成聖的事情，我們可以相信。這樣說呢，雖然我們現在沒有真實明白唯識無義，但是可以相信這件事，先應該有信心。先應該有信心，就容易接受，那麼我們再努力地學習，就容易通達了。

「此中教者」，前面說是「由教及理」，我們現在先說「教」，什麼教呢？「如十地經薄伽梵說。」《十地經》，就是《華嚴經·十地品》。這個《十地經》，佛說：「如是三界，皆唯有心。」欲界、色界、無色界，看上去是萬有的差別，很多很多的事情，其實在總而言之，只是虛妄分別心。這個《十地經》有這麼一句話。

「又薄伽梵解深密經亦如是說。」也是這樣講。「謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？」這是在禪定，用禪定為例。這一切修行人成就了三摩地，他在這個禪定裡面，他內心所活動的境界，所現出來的境界，叫做影像。禪定裡面的境界，叫做影像。「彼與此心當言有異？當言無異？」那個影像和你這個分別心，是有異？是無異呢？「異」，就是別體；所行的影像有它獨立的體性，叫做有異。「無異」，就是沒有它自己獨立的體性，離開了心是沒有那件事，那就是無異。離開了心，還有那件事，那件事就是有獨立的體性。現在是問：是有異？是無異呢？

「佛告慈氏：當言無異。」應該說是和心是一體的，不是別體的。
「何以故？由彼影像唯是識故。」因為在禪定裡面，你心裡面所思惟觀察的影像，只是你的識，它沒有獨立的體性。譬如說在禪定裡修不淨觀，修不淨觀現出來一個白骨影像，那麼這個白骨的影像是於心是有異？是無異呢？「由彼影像唯是識故。」是以識為體性的。

「我說識所緣，唯識所現故。」這句話是解釋前面那句話的：「由彼影像唯是識故」，解釋這句話。怎麼知道彼影像唯是識呢？「我說識所緣。」就是佛說：這個識所緣的影像是識所變現的，所以它不能離開識有它的體性的，是識變現的。其它的事情也是，譬如說我想念我的母親，我一想的時候，心裡面就現出母親的影像，這個影像和你能想的那個心是一體的。你心若不想，這個影像就沒有了，就可以知道和心是一體的，就是心的變現就是。所以禪定裡面現出來的境界，也是這樣子。「我說識所緣，唯識所現故」。

「世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？」能行的是心，所行的是影像，心在影像上活動叫「行」。這個所行的影像，「即與此心無有異者，云何此心還取此心」，那怎麼回事情呢？與心無有異是一體的，一體的怎麼能夠有能、所的分別呢？此心又去分別這個心呢？與心無異，它就是心了，心又去分別自己的心，這話說的通嗎？說是「指不自指、眼不自見」這些事情，這種譬喻。

「慈氏！無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」「無有少法能取少法」，印老的解釋：一切法都是無常的，剎那剎那的滅，所取的影像也是剎那滅，能取的心也是剎那滅。所以能取的心去取所緣境的時候，已經剎那滅了，所取的也剎那滅了，所以你取不到，這叫做「無有少法能取少法」，一切法都不相及。但是這裡還是照這個文解釋，「無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」沒有一點法，就是指心，心是沒有一點真實性，它少法能夠取到另外與心無關係的少法的，心是不能這樣子的，它不能去分別與它沒有關係的所緣境的。不要說多，一點都沒有，所以「無有少法能取少法」。

「然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」那麼究竟是怎麼回事呢？就是這個心你這樣子生起分別的時候，你內心裡面即有這樣的影像現出來，為你作所分別。就是自己現出來的影像，自己又去分別這個影像，這也是唯識所現，是這樣意思。這和前面的意思一樣，因為有無始劫來的虛妄熏習的名言種子，你心一動，這個名言種子就變現種種的影像，做你的所分別。做你的所分別呢，當然這裡邊有如理作意、有不如理作意，有各式各樣的情形，裡面也是很複雜，還有很多的變化。

「如質為緣還見本質，而謂我今見於影像。」這就說個譬喻。就像以本質為緣還看見本質。譬如說我這個面對著一個鏡子，鏡子裡面現出來一個影像，而這個頭面又去看見鏡子裡的影像，叫做「以質為緣還見本質」。就像我們這個心去分別所緣境的時候，那個所緣境是自己現的，自己又去分別它，所以就叫做「無有少法能取與自己無關的少法」，就是「此心如是生時」就有「如是影像顯現」做自己的所緣。那麼「如質為緣還見本質，而謂我今見於影像」，自己現在看見在鏡子裡的影像了。

「及謂離質別有所見影像顯現。」這樣的說法是不對的。「此心亦爾。」我們這一念分別心也是這樣子。「如是生時，相似有異所見影現。」我們這個心一活動的時候，就有一個相似的，好像不是和心是一體，與心無關連的所見的影像現出來，那麼我們就這樣分別它，因為它是和我分別心沒有關係的。但是事實上又不是，是「以質為緣還見本質」，還是自心所現的，去分別自己所現的是真實的，是這麼回事。離開了你的能分別心，那個所分別境界是沒有的，所以可以知道所分別的境界是沒有自體的。

(Tape37)這個事情呢，我們用種種的事實去比量的時候，的確是這麼回事：你不分別的時候就什麼事也沒有，你若分別就有事情，就可以知道那個事情是由分別心來的。當然，有一個所緣緣，有個所緣的一個境界。那就是別的人的心所變現的作我們的所緣緣，我們緣的時候，所分別境是自心所現，每一個人都是這樣子。「於非義中，起義顛倒」，就是這麼回事。你把這一段文的義多讀它幾遍，多讀幾遍，還是要靠我們的記憶力把它記住，記住的時候，靜坐的時候思惟。思惟的時候，它就熟了，熟了的時候就不同了。然後你日常生活上遇見

什麼事情，你都用這個去分別、去觀察。你就是想：「我若分別，就有這件事；沒有分別，沒有這件事。」這句話你要記住：「**分別就有事，不分別就沒有事**」。你在事實上看，是這麼回事。是，那個人是說了什麼什麼事情來傷害我，你若這樣一分別呢，就不得了了。但是你若不分別這件事，就什麼事也沒有。不分別就沒有事，有分別就有事情，事實的確是這麼回事。當然這裡面包含了過去的業力，過去的罪業、過去的功德，過去的福德的業力、過去的罪業，和現在的分別心，這個複雜的裡面的蘊釀，是這麼回事。如果這樣說呢，我看一切境界都可以用這件事來解釋，用這個譬喻來解釋的。

這樣說呢，我們是分別就有這件事，沒有分別就沒有這件事，這個分別是包括過去的業力的；或者是功德的業力，或者是罪過的業力。那麼現在我們用佛法的智慧去改變自己的分別心的時候，會好得多。說是我不用佛法，不用佛法，那你就是隨業流轉，沒有辦法，你沒有辦法轉變。但是一般的情形，那是很明顯的，你分別就有這件事，沒有分別就沒有這件事。

「即由此教，理亦顯現。」 前面說是教，引《十地經》的教、引《解深密經》的教，在《解深密經》的〈分別瑜伽品〉說到。由此「教」呢，我們去學習的時候，這個道「理」也就現出來了。**「所以者何？於定心中隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。」**這些青瘀等像只是自己內心的分別所現的。「但見自心」，自心的分別；不是離開了心，另外有一個青瘀等像的，不是。**「由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。」**由這個「唯識無義」的道理，菩薩在一切識中，所有的分別心所分別的境界裡面，「應可比知皆唯有識，無有境界」，都可以比而知之的。因為這個真理不是局限於一處的，它是普遍的，才能成為真理。

「又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境，現前住故。」這地方有一個疑問：說是你說「識所現」不對，這是人的記憶力的攝持的力量。這個記憶力的攝持，我看見一個白骨，我觀察它，然後我就記憶下來，這是記憶的力量，不是心所變現的，你這樣說不對。「非憶持識見所緣境，現前住故。」也不能否認有記憶力的關係，但是記憶力記一個時候也可能記不住了，也可能記的不清楚。雖然是在一個鐘頭以前看那個骨人的像，一個鐘頭以後，也可能記的清楚，也可能記不

清楚，過了幾天也可能完全忘了。但是現在修禪定的這個人，他修不淨觀，他見所緣境「現前住故」，那是很明了的、很安定的，這個所緣境是安定的、很穩定的顯現在禪定裡面，在禪定裡面顯現出來，還是很穩定的，這個和那個憶持識不同，所以你不能用憶持識來否定這個「唯識無義」的道理，你不能。

「聞思所成二憶持識，亦以過去為所緣故，所現影像得成唯識。」這底下又回過頭來說這個憶持識。前面說是在禪定裡面，那是修所成慧的境界。現在說聞所成慧、思所成慧，這兩種所成就的憶持識，就是記憶力，這個記憶力那麼應該說是不是「唯識無義」，那你這樣說不對。「亦以過去為所緣故。」這個聞、思兩種憶持識它所緣的境界，以前已經過去了，他以前他有聞到的、他思惟到的，那個境界按現在來說，那已經過去了，這個所緣境已經過去了。而現在再現，你再現的時候呢，就不是那個了，和那個不一樣，所以「所現影像得成唯識」，還是可以成立是唯識所現的。這個就算是當時我看見這個骨人的像，然後閉上眼睛又現出來，那還是唯識所現。就是你的識這樣取到了相貌，也就是你識所現的。因為你心裡面若不想，不想那個所想的相貌就沒有了，還是唯識所現，還不能否認這件事的。

「由此比量，菩薩雖未得真智覺，於唯識中應可比知。」由前面這一段文在理論上的比量，「菩薩雖未得真智覺」，說這個發菩提心的菩薩雖沒得無生法忍，但是「於唯識中應可比知」，可以比度、思惟，可以知道「唯識無義」的道理的，可以的。其實這個是通於一切，只要心在動，都是符合「唯識無義」的道裡的。得了禪定，更是容易知道；沒得禪定的人，你注意的去思惟，也會知道是「唯識無義」，也會知道的。

237 頁：「復次，有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成。」這是「別辨遍計執性」，這幾句話是標出來，這底下解釋。「此中何者能遍計？何者所遍計？何者遍計所執自性？當知意識是能遍計。」這個第六意識它是能遍計的，因為什麼呢？它「有分別故。」它是有計度分別、隨念分別，過去的事情、未來的事情、現在的事情，它都能去分別、思惟、觀察的。那個前五識只有自性的分別，這個眼識、耳

識、鼻識、舌識、身識，因為它是識，所以它有明了性。它這個識面對所緣境的時候，有個明了性，但是它沒有名言的關係，它不能思惟，不能思惟這是青黃赤白、地水火風，它沒有這些分別。它能夠接觸色聲香味觸，但是就這麼一明了就過去了，它不能分別這個音聲、這個音調是怎麼回事情。那麼第六意識不同，我說個譬喻：就好像讀書的人，它有很多名言，很多名字。它就用種種名字去分別：「這個光線很好，這個光線不好」，因為有這麼多的名言，它才能分別。這是「有分別故」，所以它能計度。前五識沒有這個分別，就沒有辦法計度，沒有辦法去執著。

「所以者何？」這底下又進一步的解釋：「由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子。」這個頭一個「用自名言熏習為種子」，就是它的見分，就是見識。「及用一切識名言熏習為種子」，就是它的相識。因為這個意識它的明了性，在所緣境上活動，在明了性上活動的時候，就熏習了它的名言種子。「用一切識名言熏習種子」，它能緣這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，也能緣前五識所緣的色聲香味觸，它也能回過頭來自緣，它能緣十八界，所以它這個相分是很廣的。這個話什麼意思？就是它的資料很多，它有很多的資料，有很多的名言。

「是故意識無邊行相分別而轉。」所以意識有無量無邊的活動的相貌，在所緣境上去分別、去活動。「普於一切分別計度。」普於一切境界上去分別、去計度。「故名遍計。」所以第六意識是能遍計。

「又依他起自性，名所遍計。」前面能遍計解釋完了，這底下是所遍計。這個所遍計是什麼呢？就是依他起自性，就是十一個識，它是所遍計的。因為這個依他起自性是我們凡夫的分別心能夠接觸到的境界。若圓成實性，那是聖人的境界，凡夫的分別心不能接觸，不行。遍計所執自性呢，遍計所執是畢竟空，沒有什麼東西，所以它也不是所遍計。所以這個地方也要用心思惟一下：

遍計所執不是所遍計，而是「依他起」是所遍計；因為依他起「非實有全無」，它是有這麼一件事，所以你這個識能與它接觸，在那上活動執著，所以說它是所遍計。但是遍計所執是沒有的，你執著「一

切法是真實」，那個「真實」是沒有的。所以什麼是「所遍計」？是「依他起自性」，就是「似義顯現」了。

「又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。」那怎麼叫做「遍計所執自性」呢？這句話怎麼講呢？這底下解釋。「又若由此相」，就是由前面的能遍計和所遍計。「意識無邊行相分別而轉」，這個能遍計在所遍計上活動，就是「由此相」，「令依他起自性」就成為「所遍計」了。「此中是名遍計所執自性」，這個遍計所執自性是這樣意思。就是遍計所執自性若是沒有執著的時候，這個執著心沒有活動的時候，這個所遍計，這個似義顯現是「依他起」。這個遍計所執活動的時候，這個依他起的似義顯現就還是「所遍計」，就叫做「遍計所執自性」，這樣意思。

所以一切有為法，阿賴耶識為種子所變現的一切法都是如幻如化的，是所遍計。但是這個能遍計的意識在這如幻如化的一切法上活動的時候，就不知道是如幻如化，認為是真實的，這個時候叫做「遍計所執自性」。你在遍計所執的時候，那個法還是如幻如化，並不因為你執著是真實，它就是真實了。所以這個「所遍計」和「遍計所執」還是有點分別。「由此相者，是如此義。」就是由前面能遍計和所遍計；能遍計在所遍計上活動，這就叫做「遍計所執自性」，是這樣意思。

問：講記 233 頁，正釋三性，講依他起自性那個地方。「生剎那後無有功能自然住故」，那個「自然」的定義，看了不大了解。

師：對，這個地方是有一點事情。「從自熏習種子所生，依他緣故名依他起。」這個比較容易懂。「生剎那後無有功能自然住故，名依他起。」這句話什麼意思呢？就是「依他起」是無常的，是這樣意思。就是這個「依他起」一剎那生起了，它不能自然的它就能繼續存在下去，它一剎那間就滅了，是這樣意思。它沒有功能「自然住」，沒有這個能力，它一剎那間就滅了，那麼這就叫做「依他起」。那麼這表示：「依他起」是由種子所生，叫依他起。又，依他起是無常的，剎那剎那滅的，名為依他起。這句話表示這個意思。它不能夠有一剎那的安住不動、不變，它不能。如果有前一剎那住，後一剎那為什麼不住呢？那就是「常住」了。現在不是！這個依他起法是剎那剎那生、

剎那滅、剎那生、剎那滅的。因為種子是剎那生、剎那滅的，所以種子所生的現行也是剎那生、剎那滅、剎那滅、剎那生，所以這表示它是無常的，這樣意思。

這個印老的科判很好。第一節是「出體相」，出體相這個地方要多用點心，這要回講。這個「略釋三相」，這個「廣成唯識」這一段也要回講。「安立三相成唯識」這個地方也是很重；約轉識能所成唯識，約多識論者說，約一意識者說，約一意識成立唯識，引經證成一意識，約本識因果成唯識，這個安立三相成唯識這一段。這個「成就四智成唯識」也很有意思，不過「成就四智」那個地方好像有點彎、有點曲折，就是你要用點心去讀一讀，那麼你也應該是容易明白，印老解釋得很清楚。那麼第二節，「釋名義」這一段，「正釋三性」，「別辨遍計執性」這一段也是很好，也應該回講。你回講一回，你的印象深一點。說我不回講，不回講你就吃虧了，你沒有機會來練習，你對那一段的佛法印象不深刻。尤其是你當大眾講，你印象是更深刻，因為你很要用心的，你很怕講錯了，很用心的講，一用心、印象就深了，久久都不忘。所以回講有很多好處的，但是這個就是要用功的意思。

底下，「辨一異」、「辨品類」，也是很好。下面「異門無別難」、「名不稱體難」，這個地方似乎稍難一點，我看你們也用用功，我們也來回講。我那天出了題讓大家回答，之後我自己也去想了一下，所以有幾次我又重新解釋，重新解釋「名不稱體」。

「名不稱體」有兩個意思：一個是能詮的名，不稱它所詮的義，也叫「名不稱體」。能詮名、所詮義，能詮與所詮不相稱。這不是決定不相稱，有的相稱，有的不相稱，這一個意思。

第二個意思，「名不稱體難」，因為有名的關係，這個遍計執就活動了。遍計執一活動呢，「不稱體」，不稱「依他起」的體，與依他起不符合了，叫「名不稱體難」。這句話有兩個意思。而這一段文是指依他起說，其他的文有指名對所詮義說。其中有一個特別的地方，不管名和義相稱不相稱，總是有名義就有分別心，就有覺。「名前」

就是無覺，這句話是肯定的。因為名前無覺，所以你有分別就有這件事，你不分別就沒有這件事。你愈分別愈歡喜，愈分別愈苦惱，你心不分別，你心裡很安靜，沒有事，就不分別沒有事。所以從這個「名前無覺」上，可以證實是「唯識無義」。

底下「通契經」也是很好，你們有時間都預備預備，我們下午就回講。

這個我們給別人講佛法，我們學了很多佛法，為別人講，我們應該有兩個要求：一個要求，我講的要有次第，沒有錯誤；要符合佛法的正義，不要有錯誤。第二，希望能夠契合聽眾的心情，就是契機。第一個是契理，而後是契機。但是在我們各地方講經的法會多的很，講經或者講開示多的很。如果說是不必要求那麼嚴格，但是有時候就有問題，因為聽經的人，他來這兒聽你講，他也到別的地方聽別人講。他若聽你講，他有時候會作筆記、記住了，你講錯了，他會向別人講。這是事實如此嘛！有的居士把別的法師講的話拿給我看，問我說對不對？那我就知道，我講的也一樣，人家也作記錄，也到別的法師那兒問問，一樣的嘛！如果說是那位法師或者是慈悲心，或者是怎麼樣，他有所表示，這講錯了。那麼是不是你的名譽就有問題？也可能他說的不對，你講的還是對，但是他解釋錯了。但是不一定，人家這麼傳說：「我上次聽某某人說他講錯了」，他又向別人講，很多人就會傳，是不是對你也有影響？所以你一定要要求自己講的不要錯。如果你講的沒有錯，是有內容的，他作了筆記，有的時候可能沒有聽懂，但是有心人他會記住這一段，他可能會再重新問你，或者去問別的法師，他因此而增長了智慧，這就不同。雖然當時不懂，但是對你的印象深刻，「這個法師講得好！怎麼怎麼地…」所以自己一定要求自己不要講錯，要求這樣子。但是這件事你一定要認真的學習佛法，認真的學習。我學習《攝大乘論》，不是就這麼開荒的一遍就可以的，其他的經論也是一樣，你一定認真的學習，一遍又一遍的學習，你把它搞通了，這個時候不同。我要講其中的一段，講這一段佛法，我加上《攝大乘論》其中的一段，那就不同，它有深度。不要說：「可以，就這麼講沒有關係。」你講講，講多了的時候你就有問題，人家會有分別，人言可畏，不能不注意這個事情。昨天的回講，我感覺你們都很好，都比我強。我感覺到你們的智慧、勇氣都比我大，都是可以的，只要用功就可以。