

## 第二章、所知依

第一節、從聖教中安立阿賴耶識<sup>2</sup>

第一項、釋名以證本識之有體<sup>5</sup>

甲、阿賴耶教<sup>2</sup>

一、引經證

**此中最初且說所知依，即阿賴耶識。**

印順老法師的科寫得非常的好：這以下是第二章「所知依」，第一節「從聖教中安立阿賴耶識」，第二節就是「從理論上成立阿賴耶識」。所知依這一章就是分這麼兩大段，這兩大段說得非常好。

第一節「從聖教中安立阿賴耶識」就是從佛的法語裡面，從聖教量上來安立阿賴耶識，這是佛說的，是這樣意思。第一項是「釋名以證本識之有體」，佛是說了，但是還要加以解釋的；解釋它的名義，這我們才能夠了解「阿賴耶識」是有它的體性的，不是但有假名字的。

第一項裡面又分出來，第一個「阿賴耶教」。「阿賴耶教」這句話是什麼意思呢？就是「阿賴耶」，這是佛的法語，佛所說的，這叫做「教」。這裡面第一段「引經證」，就是引《阿毘達磨大乘經》來證明這個阿賴耶識的。

「此中最初且說所知依，即阿賴耶識。」這十大章裡邊，把它的綱要是標出來了，還需要詳細地解釋的。那麼先解釋哪一章呢？「最初且說」，一開始姑且先解釋「所知依」這一章。「所知依」這一章是什麼呢？「即阿賴耶識」，就是說阿賴耶識。

這個「阿賴耶識」在大小乘的佛法裡面，當然是大家有不同的意見，需要把它成立的理由要說一說，才能夠使令人的心平靜，才能相信這件事，「且說所知依」就是阿賴耶識。我們前面也大略地解釋過。

**世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？**

前面是標出來「所知依」就是「阿賴耶識」。說是，你說有個阿賴耶識，我們不相信，要佛說我們才是相信的。那麼，佛說過嗎？佛說過的。「世尊何處」，在什麼地方「說阿賴耶識名阿賴耶識」呢？這是個問。這個問包括兩個意思：「世尊何處說所知依就是阿賴耶識呢？」這是第一個問。「世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？」這是第二個問。包括這兩個意思的。

**謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中說：**

這以下就是回答「世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識」，回答這個問題，就是引「阿毘達磨大乘經」來證明所知依是阿賴耶識，是這個意思。「謂薄伽梵」，謂佛，他在「阿毘達磨大乘經伽陀中說」。這個「伽陀」就是孤起頌。在那個頌裡面這樣說：

**無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。**

這個頌就是證明所知依就是阿賴耶識。那個頌裡面說的什麼呢？「無始時來界」。這個「始」就是開頭，「無始」就是沒有開頭那一天。「無始時」，沒有開始的時間，就是你向前推，一直推不到那個頭，推不到那個開始。所以經上現成的文句叫做「初際」，沒有初際，「初際無故」，初際是沒有的。

非佛教徒也好，佛教徒也好，有的時候會就是提出這個問題：「一開始的時候是什麼樣子？現在是這樣子，久遠久遠以前，一開始的時候是什麼樣子？」現在佛在《阿含經》裡面解答這個問題：「初際無故」。你找不到最初的頭，這一句話就是解答了。沒有初際，就是沒有「始」；沒有開頭，所以叫「無始」，就是這樣解釋。如果說是梵天來創造一切衆生、一切世界、一切萬有，那就是有始了；就是上帝（梵天），他是萬物之始。現在佛教說「初際無故」，沒有初際，那也等於說沒有上帝了，沒有梵天了。

「無始時來界」，從無始時到現在，叫「無始時來」。「界」，就是「因」的意思。這個「因」，也就是所知依的「依」；「依」也就當「因」字講。這裡說「界」也就是「因」，也就是種子，阿賴耶識裡邊那個種子。

「無始時來界」，這個「界」是個種子。如果說是無始時來的貪瞋癡煩惱，這些過失的熏習，貪瞋癡，惑業苦的熏習，都屬於染污的。那麼這裡說「一切法等依」，那也應該說是一切染污法，一切由種子所變現的一切法，就屬於果了。這個「界」就是因，就是種子。這一切法，如果說是有染污法，又有清淨法；那麼「界」也應該有清淨的種子、有染污的種子了。可是，若是說，從無始時來在衆生的世界來說，應該只說染污的種子，是一切染污法平等所依。這些果都是以「因」為所依，依因而有果。「無始時來界，一切法等依」那麼這不是所知依嗎？「所知」就是一切法，一切法依「因」為所依。

「由此有諸趣及涅槃證得」，「由此」，由「無始時來界」，由於染污的種子而有「諸趣」，有三惡道、有三善道的出現。無始時來這個貪瞋癡煩惱的熏習，所以一直地在六道裡面流轉，就是這樣子。所以，由無始時來的界，這個「此」就是那個「界」，由那個「界」的因，由於那個「界」的種子，而有諸趣的變現。而那個「界」當然也是貪瞋癡的熏習而來的，也不是自然有的。

「及涅槃證得」，這個「涅槃」，就是滅除了諸趣的因果，就有涅槃了。因為在生死裡流轉，有的衆生就會感覺到苦惱了，他就想要解脫；想要解脫，當然去修學聖道，遇見三寶了；遇見三寶了，那麼從三寶上的學習，由戒定慧滅除了無始時來的界，那麼就得涅槃了。所以從這個地方來說，衆生是無始的呀。

《攝大乘論》後邊也有提到一個問題，就是：「最初那位佛是誰？是叫什麼名字？」這個「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，他得涅槃，一定要遇見佛的開導嘛，那麼最初成佛的那個是誰？《攝大乘論》後面就說：「最初那個佛，你也推不到頭的，你推不到哪位佛是最初成佛的，也是推不到」。這樣說呢，就是由有諸趣的苦惱，他遇見三寶了的時候，他就會修學聖道，滅除了生死的因果，那麼就得涅槃了。

從這一個偈頌來看，就可以知道阿賴耶識就是所知依，所知依就是阿賴耶識。不過，從所知依這一方面來說，範圍是廣一點，說阿賴耶識還是有一個限度的，這個後邊會有解釋。這樣說呢，「及涅槃證得」，能證得的就是聖道，所證得的就是涅槃。苦集滅道四諦就屬於

滅諦，聖道就是道諦了；前面「有諸趣」就是苦諦和集諦，這也包括了四諦的意思了。

**即於此中復說頌曰：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。**

前面是引《阿毘達磨大乘經》中的伽陀這個頌，來證明所知依就是阿賴耶識。這以下又引一個頌來證明「阿賴耶識名阿賴耶識」的意思，這樣意思。「即於此中」也就是在此《阿毘達磨大乘經》中，在「此中復說頌曰」，那裡面又說一個頌：「由攝藏諸法，一切種子識」。這個「攝藏諸法」，誰攝藏諸法呢？就是「一切種子識」。由於一切種子識能攝藏諸法，所以一切種子識，名為「阿賴耶」，這個次第就是這樣子。由於能攝藏諸法的一切種子識，它有攝藏的作用，所以就叫做「阿賴耶」。「阿賴耶」翻個「藏」，這個名為「阿賴耶」的原因就在這裡。

「一切種子識」，這個「識」就是我們現前的見聞覺知的這個明了性的識。這個「識」有粗顯的，我們自己也能覺知到。這個粗顯的裡面還有一個微細的，隱微的一部分的明了性；這個明了性，我們自己感覺不到的。譬如說我們睡著覺的時候，不作夢的時候，我們就什麼也不知道；而那個時候就是阿賴耶識的境界，那個時候就是有阿賴耶識在。如果阿賴耶識不在，就是死亡了。有微隱的識，那個就叫做「一切種子識」。這個「識」，它有攝藏諸法的作用，就是你前六識在活動的時候，那些活動的情況就在微隱的識裡面儲藏起來。你怎麼樣活動，它就怎麼樣地把它攝藏，能攝持。

「攝」者，持也；能把它攝持住。說是我們用手能把它捉住，叫做持，就是「攝」的意思。這個前六識的活動所得的一切印象，這個「一切種子識」能把它攝持住，不失掉，能接受那個印象，叫做「攝」。接受了以後，繼續地儲藏在那裡不失掉，所以叫做「藏」。

從無始以來，我們這個微細的識裡面，有無量無邊的種子。有了這個種子以後，遇見因緣了，它又會成為果報。這個種子，就是煩惱的種子，業力的種子，各式各樣的種子，能命令它顯現出來活動。譬如說我們有煩惱，也是由種子活動出來的相貌，若是把煩惱的種子消

除了，聖人他沒有煩惱的這件事了，就是因為沒有種子了。若是我們某一種煩惱的熏習特別多，那一種煩惱就是特別重；若是我們修學戒定慧來對治某一種煩惱，那一種煩惱被對治了呢，它就會軟弱下來，它這個種子沒有力量。若斷掉了，就是聖人了。

那麼從這一方面來看呢，這個微隱的識有攝藏一切法的種子的這種功能；它有這種功能，所以叫做「一切種子識」。這「種子識」，它還不斷地發生這種作用，能攝藏諸法的種子。「故名阿賴耶」，所以這一切種子識就叫做「阿賴耶」。「阿賴耶」，中國話就是翻作「藏」，所以叫做「藏」。

這樣解釋，當然應該說也就算是明白了，但是本論後面的文又談到種子識和種子的關係，又提到「不一不異」的問題。這個「識」是能攝持的，能攝藏一切種子的。「種子」是所攝藏的。有能、有所，那他們兩個應該是兩回事。但是在阿賴耶識裡邊，你去分別哪個是種子，哪個是識，還是很困難的。就像這個水和波浪，波浪和水能分開嗎？也是很難。水應該說是平靜的，波浪是動的，是各有各的相貌的；但是離開了水就沒有波浪，所以還不是能分開的。阿賴耶識裡面，一切種子識和一切種子也有相似的情形，是不一不異的。

「由攝藏諸法」，「攝藏」這兩個字，佛陀扇多翻譯的《攝大乘論》，他翻個「家」。這個真諦三藏和達磨笈多他們的翻譯，翻為「依住」。這個「依住」就是依止和住處，依止的住處；那麼住處也就是家的意思，「家」是人的住處。就是攝藏的這一切的種子，都住在一切種子識裡面，那麼就叫做「攝藏」，也就是「家」。玄奘法師翻為「攝藏」，這個意義似乎是比「家」，比「依住」，還更豐富一點。這個「藏」有家的意思。「攝」，是所以成為家的一個原因；就是它能攝，才能成為家，不然的話還不能成為家的。所以這「一切種子識」能攝藏諸法，「故名阿賴耶」。這樣說，為什麼名為阿賴耶呢？就是這麼個原因，這也是《阿毘達磨大乘經》裡面說的。

「勝者我開示」，這個「勝者」是誰呢？就是大菩薩，就是發無上菩提心的菩薩；他是超過了一切的生死凡夫，也超過了二乘人。初發心時，就是勝過阿羅漢，勝過這些聲聞緣覺的；他有大悲心要廣度衆生弘揚佛法的，所以稱之為「勝者」。這樣的利根人，「我開示」。

「我」指佛說，佛為他開示阿賴耶識的法門。如果一般的人，佛不說這個法門的，所以叫做「勝者我開示」。

這是引《阿毘達磨大乘經》的兩個頌，證明「所知依名為阿賴耶識」，證明「阿賴耶識名為阿賴耶識」，是有根據的。這個《攝大乘論》是無著菩薩作的，就是中國的古德他解釋經論，他自己寫出來發表什麼樣的心得，他也是要引證，引經論的成文作證明的，不是我說這樣就是這樣，一定引佛語為證。因為佛說的話，人才相信的，不是佛說的話，人很難相信。

## 二、釋名義

### **如是且引阿笈摩證，復何緣故此識說名阿賴耶識？**

前面是「引經證」，這底下第二段「釋名義」。雖然是佛說的，但是這裡邊的意義還是要加以解釋才可以，不然還不是太明白的。

「如是且引阿笈摩證」，就是指前面這一段文，姑且、暫且地引來這「阿笈摩」。「阿笈摩」翻中國話，翻個「傳來」；就是三世諸佛輾轉傳來的這種佛法，不但是釋迦牟尼佛，過去一切佛，乃至未來佛也都是這樣說法的，所以叫做「傳來」。但是古時候的翻譯，「阿笈摩」翻個「阿含」，玄奘法師翻個「阿笈摩」。這是引經，阿笈摩這個「經」，就指《阿毘達磨大乘經》裡面那個阿笈摩，來證明，像前面這兩種證明引過了。

「復何緣故此識說名阿賴耶識？」又有什麼理由，什麼原因，此阿賴耶識說阿賴耶識呢？這個「藏」的意思，還需要加以解釋的。這前面等於是個問：「復何緣故此識說名阿賴耶識？」是問，下面就加以解釋，就等於是回答了。看下面的文，就是約兩個意思來解釋：一個是約「攝藏」的意思來解釋，一個是約「執藏」的意思來解釋；攝藏和執藏這兩個義。現在先約攝藏義解釋。

**一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故。**

「一切有生雜染品法」，「有生」，就是有生有滅的一切有為法。這個有為法，有有漏和無漏，通於這兩種都可以說是有為法。但是現在說「雜染品法」，是指有漏的有為法，不是指無漏的，無漏的這裡不說，就先說這個有漏的「雜染品法」；這個污染的，叫「雜染品法」。

世間上的愚癡凡夫的境界，當然是造了很多的罪，這種煩惱的境界是染污，但是有的時候也會有好心腸做好事的。那麼，怎麼也說是染污法呢？就是因為有我見，這是我做的。做了功德的時候，因為有我見的關係，還是有分別，有煩惱。一做了功德的時候，就有我慢，你們不懂得做，不會做，我能做；或者，你做得少，沒有我做得多，怎麼怎麼地……就是有這些「我」的分別，就使令這個善法被染污了。所以，凡夫做惡法也好，做善法也好，都是雜染、不清淨。

一切有生有滅的雜染品，這一類的，各式各樣的；或者是三惡道的雜染法也是有品類的，乃至到三善道的善法也是有品類的。

「於此攝藏為果性故」，「於此攝藏」，這個攝藏和前面是一樣的字，但是世親菩薩《攝大乘論》他有解釋，他解釋是「於中轉故，名為攝藏」，他這樣解釋。這個「於中轉」這句話，就是這些有生雜染品法「於此攝藏」，就是在一切種子識裡面活動。這個「轉」就是活動的意思，也就是剎那剎那的生滅，不是不生滅永遠安住的境界。阿賴耶識與一切雜染法在一起俱生俱滅，但是阿賴耶識能攝藏一切法，就是它是一切法的「家」，一切法的「住處」。

「於此攝藏為果性故」，這地方可以作兩個解釋：這些雜染品法與攝藏的一切種子識來對論的時候，雜染品法是一切種子識的果性；就是一切雜染品法和阿賴耶識在一起俱生俱滅，而雜染品法是阿賴耶識的果性。再明白一點說呢，就是阿賴耶識攝藏一切法的種子，這一切雜染品法是這個種子的果性。因為雜染品法是種子的變現，那麼雜染品就是果，是這樣意思。可是，如果說是一切種子識，這個阿賴耶識和種子不可分離的；不可分離，說雜染品法是種子的果性，也就是雜染品法是阿賴耶識的果性，可以這麼說。

**又即此識，於彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。**

又即此一切種子識，它和一切雜染法共同地俱生俱滅的關係，那麼這個阿賴耶識是一切雜染品法的因性。說阿賴耶識是雜染品法的因性，如果再變一個字樣來說，就是阿賴耶識裡面攝藏的種子是雜染品法的因性。種子是因，一切雜染品法是果，明白點說就是這樣，但是都是在攝藏裡面說的。「是故說名阿賴耶識」，所以叫做藏識。

可是《攝大乘論》後面的文，就在「所知依」這一章裡後邊的文，又提到有三相，阿賴耶識有三相：自相、因相、果相。那裡說的因相和果相和這裡有一點不同，我們不久就會討論到，和這說的不太一樣的。這樣解釋，似乎是容易明白一點。但是，你們各位再去讀一讀印老法師的解釋，王恩洋的解釋也讀一讀。

**或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。**

這是第二個解釋。前面約攝藏義解釋阿賴耶識，現在這裡約執著的意思。這個「攝藏」是執著的意思。「或諸有情」，或者就是這一切的凡夫，有情識的衆生。「攝藏此識」，這個攝藏在這裡當執著，執著「此識為自我故」。

這個「此識」，我們說「我」，這個「我」指誰呢？就指阿賴耶識說的。就是執著這個阿賴耶識是我，是有我的體性的，不是有假名字叫做「我」，是真實體性的叫做「我」。「我」是個名字，這個名字的含義是什麼呢？我們也是講過的；就是常恆住不變異，它是一直地是那樣子，它不變化的，這個「我」的體性是常，是常住不變的。

這個「阿賴耶識」，它雖然不是無為法。這個無為法是沒有生住異滅的，是常住不變的。而「阿賴耶識」在《攝大乘論》的前面文上看，它也是剎那剎那生住異滅變化的，但是它是無記的。阿賴耶識的體性，也不是善、也不是惡，是無記的。不管你是善是惡去熏習它，而它一直是無記的，不變異的，也是相續不斷的。我們這些愚癡的凡夫，看它是常住的，是統一的，「似常似一」，相似的常，相似的一，就起了誤會了；誤會這是「我」，「我」是常住的、是不變的，就執著它是我了。那麼阿賴耶識是我的執著，「是故說名阿賴耶識」，所以叫做阿賴耶識。

他在阿賴耶識上生起了我見，這樣說呢，在唯識上說就指第七識。第七識也就是我們的細意識，微細的意識，執著阿賴耶識是「我」，生起我見。根據這樣的情況，名之為「阿賴耶識」。

經裡面說，要「無我」才能得解脫，「無我」才是聖人；那麼就可以知道，若第七識不執著阿賴耶識是我，這時候才是聖人的。但是我們一般的解釋，說「無我」是破斥外道執著的我；把外道執著的「我」破掉了，這是「無我」。其實不是的，不只是那樣子。你若能夠得解脫，一定要修無我觀，叫第七識不執著我，這樣你才能成為聖人的，這是非常微細的境界。所以「或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。」

我們若是讀《阿毘達磨大乘經》的這兩個頌：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」，它看不出來有這個意思，看不出來說是「或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識」看不出來這個意思。但是從《阿含經》上，我們去讀《阿含經》，佛是有這個意思。你執著我，這是很嚴重的問題，就是會流轉生死；若無我，就得解脫了，是有這種意思的。

## 乙、阿陀那教。

### 一、引經證

**復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如解深密經說：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。**

前面是說「名阿賴耶識」是佛說的，佛說它就是所知依，它名為阿賴耶識，這是佛說的。其實阿賴耶識還有其它的名字，其它的名字也是有根據的，現在是先說出一個「阿陀那識」。

這一科是「阿陀那教」，就是佛也說它名為「阿陀那識」，這也是佛說的，所以叫做「教」。也是分兩段，第一個是「引經證」，但這回引經可不是那個《阿毘達磨大乘經》了。

「復次，此識亦名阿陀那識」。它名為一切種子識，又名為阿賴耶識。復次，此識也名為「阿陀那識」。就是依據它的作用，不同的作用，成立不同的名字。名為「阿陀那識」，這經上有這種說法嗎？「此中阿笈摩者，如解深密經說」，像解深密的阿笈磨說：「阿陀那識甚深細」那上說，阿陀那識是非常深奧微細的。

「一切種子如瀑流」，這阿陀那識怎麼是甚深細呢？就是阿賴耶識裡面的那個種子，一切種子識，如瀑流。這個瀑布的流水動盪得非常厲害，洶湧澎湃；而阿賴耶識裡面的一切種子，也是生滅動盪得很大，但是我們都不覺知這個事情。它是「攝藏」的，從無始以來，隨時地我們心念一動，內心裡面接觸一切境界，隨時動什麼念頭，你說什麼話，做什麼事，說話的時候也是心動，做什麼事也是心動。總而言之，這個心不斷地動，就是不斷地攝藏無量無邊的種子，所以這個種子特別的多。

攝藏種子，唯識上的確說得微細，若是造了業的種子，一受了果報就是結束了，這個種子就是沒有了，但是你心念的流動所熏成的種子和造的業種子還是不一樣。譬如說，我們說話動了念頭，也是由種子生現行。但是你心裡一動的時候，它又熏成種子了，所以這個種子是無窮無盡的。我們心一動，本來是由種子生現行的意思，可同時地又熏成了種子。

譬如說我們動了貪心了，就是以前熏習的貪的種子，現在一動出來的時候，就是貪，這個貪心來了。但是這貪心一動的時候，同時又熏成了貪的種子，這它不完。其它的一切分別心都是這樣子，所以叫做「名言種子」。你心一動就是有個相，有個名相的；不然的話，心裡沒有辦法動。一動的時候就熏成種子，一動就熏成種子，所以「種子生現行，現行熏種子」。它這個種子一生現行，它不是就此結束了，它又繼續地熏習了，所以和業種子不同。業力一結束了，一生了果報，果報一受完了，這個業力也結束了，這個不同。所以這個名言種子是無量無邊的，「一切種子如瀑流」。這樣的種子無量無邊的多，這個種子都是生滅變異的；它不是無為法，它是有為法，它就是生滅變異的，生滅流動的存在，像瀑流那樣地來形容這件事。

「我於凡愚不開演」，「凡」就是一般具足愛煩惱、見煩惱的人，是凡。「愚」就指二乘人。二乘人還沒能夠通達佛法，叫愚。「不開演」，不開示演說。這前面就對「深細」來說，因為「一切種子如瀑流」的境界太深奧了，所以對凡夫不開演，是太微細了，所以對那個愚人也不開演，不為他們說。

「恐彼分別執為我」，因為什麼不說呢？就是佛顧慮他們會分別、執著這個是「我」了。說阿賴耶識是一味地、相續不斷地，就好像那個常恆住不變異的我似的，容易引起誤會，會執著這是我。根本沒有我嘛，結果你若說這樣的佛法，引起他反倒執著「我」了。

這樣子和前面那個「我」有點不同。「或諸有情攝藏此識為自我故」，那是俱生我執，與生俱來的就有這種分別心，有執著心，執著是我。現在若是「恐彼分別執為我」，這是分別我執了，和那個前面有一點不同的。這是第六識所起的分別我執；前面是第七識，是俱生我執，和這個有點不一樣。

「我於凡愚不開演」，這個「我」，指佛說。佛對凡、愚這二種衆生不開演，他們沒有辦法能明瞭這甚深細的阿陀那識的，不明白，所以對他們不說。在《解深密經》的〈心意識相品第三〉，說到阿陀那識的相貌，阿陀那識也就是阿賴耶識。當然《解深密經》說的阿陀那識的作用，和這裡說到阿陀那識，說阿賴耶識，還有一點差別的。這是說「阿賴耶識名為阿陀那識」是有根據的，根據《解深密經》說的，這是引經證。

## 二、釋名義

### 何緣此識亦復說名阿陀那識？

因為什麼因緣，什麼理由，此阿賴耶識又名為阿陀那識呢？這一科是「釋名義」，這句話是問。「阿陀那」翻到中國話，翻個執持；它有執持的作用，所以名為阿陀那識。

**執受一切有色根故，一切自體取所依故。**

這是回答這個問題，說出來兩個理由。「執受一切有色根故」，這個「有色根」是什麼呢？就是物質所成就的根；就是我們的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這五根都是由精微的地水火風組成的，就是「色根」。這個「有色根」，表示還有個無色根。無色根就是第六意根，第六意根它不是四大組成的。那麼簡別不是那個意根，所以就叫做「有色根」。這個「有色根」由阿陀那識來執受，「執受一切有色根故」，所以叫做執持識。

「一切自體取所依故」，這個「自體」就是這個生命體的執著，也是依阿陀那識的執取而成就的。由這兩個理由，所以名為「阿陀那識」。這是標，把這兩個理由的名字標出來，立起來。

**所以者何？**

就是問，因為什麼叫做「執受一切有色根故」？怎麼叫做「一切自體取所依故」呢？這底下解釋。

**有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。**

這是解釋，這第一個理由：我們這個眼耳鼻舌身，這個有色的諸根，「由此執受」由於此阿陀那識的執受，它有執持它的力量。這個「受」，就是感覺，因為由它的執持就有感覺，就是一個活潑潑的生命體。它若不執受呢，這眼耳鼻舌身就死掉了，就變成死屍了。「由此執受，無有失壞」，所以使令它不失壞，它不壞；它若不執受的時候，變成死屍的時候，這個屍體就壞了，變成青瘀、膨脹、膿爛，就壞了，就不好了。

使之由此執受，無有失壞，「盡壽隨轉」，盡其壽命隨順阿賴耶識的存在，它繼續地存在，它繼續地活著。阿賴耶識若是在的時候，這個有色諸根一直地不壞，一直是一個活潑潑的生命，這就叫做「執受一切有色根故」，名為阿陀那識。

這意思是，我們人的生命體，他一直活潑潑地存在，因為有阿賴耶識，阿陀那識執受的關係。譬如我們睡著覺了，不作夢的時候，前六識不活動了，而不是死屍，原因就是有阿陀那識在執持它，阿賴耶

識還在的關係，所以「有色諸根由此執受無有失壞，盡壽隨轉」，盡其壽命，他隨著阿賴耶識活動，而不失壞的。佛法裡這樣解釋，這身體的不壞是阿賴耶識的執持，因為執持，所以叫「阿陀那識」，這是第一個理由。

**又於相續正結生時，取彼生故執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。**

「又於相續」，這「相續」怎麼講？我們通常這肉眼凡夫，人若死掉了，以後是什麼情形就不知道了，我們愚癡的凡夫就武斷地說「斷滅了」，死了以後就完了，什麼也沒有了。但是，佛法說不是，我們這個身體死亡了，以後還是相續的，還有一個新的生命相續下去，所以叫做「相續」，就是前一個生命，後面還有生命是連續下去的，這連續的是誰？就是阿陀那識。連續下去叫「相續」。

「正結生時」就是結胎的時候；假使作人時，父母和合時，就結成了一個新的生命體，叫「結生」。「結」者，「成」也，成立了一個新的生命體。在「正結生時」，就是那一剎那間，投胎的時候。

「取彼生故」就是阿陀那識去執取父母的遺體，這阿陀那識去執著那個，叫「取彼生故」。我們通常說是中陰身，三事和合才能成胎，父母的遺體是兩件事，再加上中陰身。中陰身是色受想行識都具足的，但是「取彼生」的時候，中陰身死掉了。中陰身死掉，一剎那間悶絕了，前六識也不活動了，只有個阿陀那識，取彼生故。

「又於相續正結生時」，在那個時候，如果沒有阿陀那識的「取彼生故」，那個胎是不成就的；由阿陀那識去執取那個生命的關係，才能成為一個生命的。這是在「正結生時」，初開始投胎的時候是這樣子。

「執受自體」，「取彼生故」也是執受自體。「自體」就是你的生命體，叫自體。這是頭一剎那，第二剎那，一直到這身體住胎、出胎，乃至到嬰兒、小孩，乃至到老年，乃至到最後，一直地由阿陀那識不斷地在「執受自體」，執持這個身體使他生覺受，「執受自體」，這都是阿陀那識的作用。

前面是引《解深密經》「阿陀那識」有這個名字，「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」，「阿陀那識」的出處是有根據的。這底下解釋阿陀那識的含義，就是有這兩個意思：「執受一切有色根故」，這是一個。「一切自體取所依故」，這又是一個理由。由這兩個理由，「是故此識亦復說名阿陀那識」所以，阿賴耶識也就名為阿陀那識。

丙、心教<sup>3</sup>

一、引教

**此亦名心，如世尊說心意識三。**

這是第三段「心教」。第一是「阿賴耶教」，第二是「阿陀那教」，現在是第三科「心教」。佛開示「心」的意義，阿賴耶識也名為心，這樣意思。這一段裡面，第一是「引教」，第二是「釋意」，第三是「釋心」。現在第一科是「引教」，就是引出來佛說的話來作證明。

「此亦名心」此阿賴耶識，又名為心。「如世尊說」，就像佛在經裡面說「心意識三」，這裡面「心」就是阿賴耶識的意思。這是把佛的話引出來，下面加以解釋。

二、釋意<sup>3</sup>

1、釋二種意

**此中意有二種：第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。**

這解釋的時候，沒有先解釋「心」，而先解釋「意」、解釋「識」，先解釋這兩個；這兩個解釋完了，再解釋「心」，這無著菩薩是這樣的意思。

「此中意有二種」，這個「心意識三」裡面的「意」是有二種。那二種呢？「第一、與作等無間緣所依止性」。

這「等無間緣所依止性」怎麼講呢？佛法裡，經論裡說：這「心」是無常的，「心」不是常恆住的，它是剎那生滅變化的。這一剎那滅去了，它滅去了的時候，後一剎那才能生起；若是前一剎那不滅，後一剎那不能生起。所以，前一剎那心的「滅」，是後一剎那心生起的條件，這就叫做「等無間緣所依止性」，意思是這樣。

這句「與作等無間緣所依止性」，這是標出來，下面這一句是解釋「無間滅識能與意識作生依止」。「無間」，就是沒有間隔。前一刹那的心滅去了，和後一刹那心，中間沒有第三者來間隔。假設這個人入定了，眼耳鼻舌身前五識不動了，他入定以後，假設入定七天，七天以後出定了，這眼識耳識鼻識舌識身識又生起來了，這中間有七天的間隔的，但是沒有其他的心識在中間間隔，中間是沒有什麼間隔的，這也叫做「等無間緣所依止性」，也是這樣子。如果沒有入定，這前一刹那心滅了，給後一刹那心生起作緣，也叫做「等無間緣」，也叫做「無間滅識」。

這樣解釋，可以知道，眼識，前一刹那的眼識為後一刹那的眼識作等無間緣的依止性，耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都是這樣子，叫做「無間滅」。後一刹那心的生起，和前一刹那滅掉的心識，中間是沒有隔礙的，沒有其他的第三者來隔礙；但是他一定是要滅了，後一刹那才能生起。唯獨是阿羅漢要入涅槃的那一刹那心，前一刹那心滅了，後一刹那心不生起，那就不叫做「無間滅識能與意識作生依止」，就不能作生的依止，因為後一刹那心不生起。

「等無間緣」，「等」就是平等的，前後相等，前一刹那眼識和後一刹那眼識是平等的，前一刹那的意識和後一刹那的意識也是平等的。這「識」的生起，他並不是孤單的一個識，他還有其他的心所法同他在一起，所以叫做「俱」。前一刹那的「識俱」滅了，後一刹那的「識俱」生起，所以叫做「等無間緣」，所以叫做「等」。

但是，不能說眼識前一刹那滅掉了給意識作等無間緣，不能這麼說，是不能給其他的識作等無間緣的。但是，善、惡、無記可以互相作等無間緣；就是，前一刹那是善，滅掉了，後一刹那變成惡了，惡心所生起了，也能作等無間緣。前一刹那是惡，後一刹那是善，也是可以。善、惡、無記，互相可以作等無間緣。若是得成聖道了，譬如初果，二果……是聖人，那這有漏的心、心所法，能與無漏的作等無間緣。如果前一刹那心是無漏，後一刹那煩惱來了，所以無漏也能作有漏的等無間緣，這在沒有究竟圓滿的聖人，有這個情形。所以，這個「等」是前後相等，當然這善與惡它不能說相等，但是它也是相齊的，眼識都是眼識，耳識前後都是耳識，在這一方面說可以論「等」。

「無間滅識能與意識作生依止」，這裡說意識，就是包括了前六識都在內；當然，就是每一個識自己給自己作等無間緣。從這等無間緣上看，「識」是剎那剎那生滅的，不是常恆住，所以「能與意識作生依止」，作生起的依止，就是有一個容受處。前一剎那心滅掉了，把那位置空出來，後一剎那心才能生起，佔有那個位置，所以是個「容受」的意思，這就叫做「意」。

這「意」的含意就當個依止的意思。前一剎那識滅掉了，能與後一剎那識生起的依止，所以「意」是依止的義，這是通於六識都有的。但在《成唯識論》上，第八識、第七識都有這樣的等無間緣，都有這種「意」。

**第二、染污意與四煩惱恆共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明：此即是識雜染所依。**

「意」有兩種，前面是第一個「無間滅意」，現在說第二個「染污意」，染污、不清淨的心。因為什麼不清淨呢？「與四煩惱恆共相應」。這個「意」，它與四種煩惱恆相應，共相應，長時期地在一起，所以叫做「恆」。這個「共」，大家在一起，就是四個煩惱大家都不缺少的，大家在一起合作。「相應」就是互相隨順，互相幫助，互相依止的，互相合作，做種種事，叫做「相應」。「恆共相應」，所以使令這個「意」不清淨了，叫「染污意」。那四種煩惱呢？

「一者、薩迦耶見」，就是通常所說的「我見」，或者叫「身見」，或者叫「壞聚見」。「壞聚見」，就是在色受想行識五蘊上，這「五蘊」是一個「聚」，這「聚」是可破壞的，是無常的；但是在這上面就執著有一個常恆住的「我」，所以叫做「壞聚見」。但這裡說的是第七識的我見，是俱生的我執，和第六識分別我執不同，所以叫「薩迦耶見」，就是我見。

「二者、我慢」，因為有了我見，「恃所執我令心高舉」；因為執著有我見了，自己就高起來了，瞧不起別人，感覺自己怎麼地優越，那叫做「我慢」。

「三者、我愛」，有了我見、我慢，還有第三個煩惱，就是愛這個我，深深耽著；對於所執著這個我，認為非常的可愛，這叫「我愛」。

「四者、無明」，第四個是「無明」，就是不明白無我的道理，「迷無我理」，執著有我，所以叫做「無明」。這四種煩惱之中，無明煩惱是最根本的，這五住煩惱的無明住地就是這一個了。他不明白第一義諦，不明白無我的道理，所以叫「無明」。

這四種煩惱都是俱生的，與生俱來的，來染污了這個「末那識」，所以末那識名之為染污意。「此即是識雜染所依」，這是把前面意思總結一下。這四種煩惱，就是末那識雜染的一個原因，雜染和染污有點不同，我們昨天講過了。

**識復由彼第一依生，第二雜染；了別境義故。**

每一個識，都是「由彼第一依生」。「意」有兩種，第一個「無間滅意」，就是等無間滅的識為依止而生起的。第一個「等無間緣所依止性」，在《成唯識論》上說，是通於八個識的；它都是剎那滅剎那生的，前一剎那滅了，為後一剎那識的生起，那就叫做「意」。眼識、耳識、鼻識、乃至到阿賴耶識，都是有這種意的，不專指第七末那說，應該這樣解釋的。

「此即是識雜染所依」，末那識是雜染的依止，因為有四種煩惱，末那識染污了。「識復由彼第一依生」，第一意，這等無間緣依他而生起。「第二雜染」，由第二個染污意，識染污了。「了別境義故」。前面是把「意有二種」解釋完了，這底下解釋那個「識」。這個「識」是什麼意思？「了別境義故」，它能夠明了，能夠分別色聲香味觸法的境界的意義，所以叫做「識」。

**等無間義故，思量義故，意成二種。**

這是又重作解。「等無間義故」，所以有第一意。有「思量義故」，就是思量這個「我」；薩迦耶見這個「我」也是思量的意思，「我慢」也是思量的意思，「我愛」也是思量的意思，「無明」也是思量的意思，所以由「思量義故」，有四種煩惱。這樣說，由「等無間義」成

為一個意，「思量義故」成為一個意，所以「意」有這兩種的成立，兩種的差別。

## 2、染意存在之理證

### 復次，云何得知有染污意？

前面解釋「意有二種」。但是怎麼知道有第七末那識這染污意呢？怎麼樣才知道呢？這第一種，等無間緣的意根，這小乘佛教也有這樣的說法，和大乘是相同的。唯獨這染污意的末那識，小乘佛法沒有提到這件事；你說有，他不相信，所以這裡無著菩薩又重新地解釋，解釋怎麼才知道有這染污意呢？

### 謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。

這裡舉出六個理由來，證明有末那識這個染污意的存在。這一科是「染意存在之理證」，證明有這樣的存在，不然的話，這六個問題沒辦法解釋。「謂此若無」，這裡意思是說，此染污意，若是沒有的話，第一個困難，就是「不共無明則不得有」。這個「不共無明」，小乘佛法裡也是承認有這個無明的。

「不共無明」，這個「不共」，印順老法師解釋是「特殊」的意思，它有特殊的作用，就是不共於其他的煩惱的作用。這個「不共無明」，它是生死的根本（後面有解釋），它能障礙聖道的生起，障礙你無漏智慧的生起，使你流轉生死，所以叫做「不共無明」。

這「不共無明」有個特性，就是恆行地、不間斷地活動，只要你沒得聖道，它一直地存在，它是不間斷的。若是沒有第七末那識的染污意，這不共無明就沒辦法存在的。「不得有」，不共無明若沒有了，那麼一切的衆生都是聖人了，那是有大過失的，所以一定要有不共無明；有不共無明，就要有末那識。

為什麼這樣講？我們說前五識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，是有間斷的，這第六識一專注去思惟事情的時候，前五識就沒有作用了，就不發生作用，所以它是有間斷的。若是這不共無明附在前五識，

那它就要有間斷了，不共無明就有間斷了，那麼人都是聖人了，這不可能是這樣。所以它一定是不和前五識相應的，它不和前五識在一起合作的；不和前五識合作，應該是和第六識合作在一起了吧？這第六識也有問題。

這個「不共無明」是個染污的煩惱，這第六識它有的時候做善，有的時候做惡事，有的時候是無記的，也不善、也不惡。這「不共無明」若是和第六識在一起，它一直地，無明是不間斷的，那第六意識沒辦法有善心所生起，就有問題。善心所不能生起了，這善和惡不能同時生起，所以和第六意識在一起，和它相應也有困難，那只好要有一個末那識，它是不間斷地，那就合適了。所以，一定要有個第七末那識，不然的話，若沒有這個染污意，這「不共無明」就沒辦法存在，所以「成過失故」。這是個困難，你沒有末那識就有困難。

### **又五同法亦不得有，成過失故。**

這個「五同法」怎麼講呢？就是「五同法喻」，這樣意思。我們通常說，眼耳鼻舌身意是六根，眼識耳識鼻識舌識身識意識是六識，這第六意識它也要有一個意根，像眼識耳識鼻識舌識身識，這前五識有前五根為它做不共的「俱有依」。這「俱有」就是大家同時存在，叫做「俱有」。如果前後就不對了，像那等無間滅意，它是滅了，是過去了，那不能算是「俱有」，因為它不是同時有。所以，眼識和眼根是同時的，同時有叫「俱有」；而這眼根只能為眼識作依止，不能給耳識鼻識舌識身識意識，不能給其他的識作依止，所以叫作「不共」，單獨為它作依止，又是「俱有」，又是「不共」。耳根與耳識也是，「俱有」而又是「不共」。前五識五根，都是這樣意思，前五根為前五識的不共俱有依。

那第六意識也一樣，它也要有一個不共而又俱有的根，和前五識一樣，所以叫「五同法」。前五識有相同的俱有不共的依，那第六意識也應該是這樣，所以，用前五識俱有不共的根作譬喻，叫「五同法喻」。這第六意識不共俱有的依止，那就是第七末那識。如果說沒有這末那識，那「五同法，亦不得有」，就不能說是「五同法」了，「五同法」的譬喻就不能存在了。前五識有一個不共俱有的依，第六識也是識，為什麼沒有不共俱有的依呢？它也一定要有，所以一定要有第

七末那識，不然的話，那就是有過失，這不對。同樣是識，為什麼你有我沒有呢？這是不公平嘛！所以「五同法亦不得有，成過失故」。從這一方面來看，也一定要有染污意。

**所以者何？**

前面「又五同法亦不得有成過失故」，這是個「標」，這底下是解釋。「所以者何？」

**以五識身必有眼等俱有依故。**

「以五識身必有眼等俱有依故」，所以叫做「五同法」。「五識身」，五識的體性的身體，它一定有眼耳鼻舌身的根做它的「俱有依」，同時存在的依止；那第六意識也是一定要有，所以一定要有第七末那染污意。

**又訓釋詞亦不得有，成過失故。**

這是第三個理由。「訓釋詞」就是解釋，解釋它這「義」的名詞；解釋它的時候，它做什麼解釋。「意」是「思量義」，是思量的意思。「心」是「集起義」。「識」是「了別義」，各有各的解釋。前面說「心」是集起義，是指阿賴耶識說。「識」以了別為義，是指前六識說。那麼這「意」以思量為義，那麼它是誰？它就是第七末那識，就這個染污意。如果沒有這第七末那的染污意，那麼，「意以思量為義」這句話就是沒有內容了，就是有一句空話，而沒有那件事，那也就是有過失的，有了過失。

如果說是，用等無間滅的意根，做這「意」的內容，這樣解釋可以嗎？這樣解釋不可以。因為等無間滅意，它是滅掉了，過去了，它思量什麼呢？它不存在了，有什麼思量呢？不能思量的。就是，它沒有滅的時候它會思量，沒有滅的時候，不名為「意」，名為「識」。識以了別為義，所以也不能做這個「訓釋詞」的內容的，所以一定要有這個染污意，這個「意」的解釋，才是有名也有義了。這第三個「又訓釋詞亦不得有，成過失故」，若沒有染污意，這訓釋詞也不能有了，那也是不對的。

**又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。**

這是第四個過失。若沒有這個染污意，就有這第四個過失，第四個過失是什麼？先標出來。「無想定」，這是外道的定。「滅盡定」，這是佛教徒，佛教的聖者才有這種定。這兩種定是有差別的，但是若沒有染污意的時候，這個差別沒有了；差別沒有，凡夫和聖人就沒有差別，那麼這是不對的，有過失故。這是標出來過失，這底下解釋。

**謂無想定染意所顯，非滅盡定；若不爾者，此二種定應無差別。**

「又無想定與滅盡定差別無有，成過失故」。這個「無想定」是怎麼回事呢？「無想定」是得到了色界第四禪，你已經得到了初禪二禪三禪，工夫到了第四禪了，這外道得了第四禪的時候，他厭惡這個想，厭惡心裡的思想，不高興思想，他就把這個思想滅掉了它，就把前六識都滅掉了；滅掉了以後，認為就是涅槃的境界了，那叫做「無想定」。他滅掉了以後，但是從佛法的態度來看，他第七末那的染污還存在。第七末那識那個染污，那個薩迦耶見，我慢，我愛，無明的境界還在的。「染意所顯」，他那個染污意還是顯示在那裡，他還是不清淨的，還是個凡夫境界。

「非滅盡定」，這「滅盡定」是佛教裡第三果的聖人，他是遠離了無所有處定的欲，成就了非想非非想定了；或者得阿羅漢更是可以了。這個時候他想要休息一下，他的目的想要休息一下，所以他就把內心的識滅掉。當然這樣的聖人他知道，他現在入非想非非想定裡面，他想進一步入滅盡定的時候，他就要向前進一步，就是覓所緣境而不能得，沒有所緣境的時候心就不動了，所以心、心所法就滅了，這個時候就入了滅盡定了，這個時候就是「滅盡定」。但是他因為是聖人，他是修無我觀的，所以有無漏的無我的智慧，這個染污意是沒有了，和那無想定不同，無想定染污意還是存在的。所以說，「謂無想定染意所顯」，非滅盡定是染意所顯，滅盡定沒有這個染污意的，所以這兩個定是有差別，是不一樣的。「若不爾者，此二種定應無差別」，若不是這樣子，就是根本沒有染污意這回事，這樣此二種定就沒有差別了；無想定和聖人的滅盡定沒有差別，那就是有過失了，沒有凡聖的差別，是不對的。這是第四個過失。

**又無想天一期生中，應無染污成過失故，於中若無我執我慢。**

前面是說無想定，這底下說無想天。在人間修定，得到了第四禪，又修無想定，也成功了，這個人若是死掉了，他就生到無想天去了，這無想天和無想定，還是有這麼差別。無想天這個人，「一期生中，應無染污成過失故」。如果沒有這個染污意，這無想天這個人，他生到天上去五百大劫，在這一期的生命體裡，應該沒有染污心，他沒有這個我、我所，沒有我見這四種煩惱了，那他應該是聖人，應該是無漏的了。實在他不是，他還是個凡夫境界，還是有我、我所這個染污心的。所以，若沒有染污意，是成過失故。

「於中若無我執我慢」，在一期生中，如果他沒有我執、我慢、我愛、無明，那就和聖人的滅盡定無差別了，這是不對，這是過失。若是建立這染污意，那就有分別的，無想天還是一個凡夫境界。

**又一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中；若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善無記。**

這底下說「我執不恆行的過失」。若是不建立染污意的話，還有第六種過失，怎麼解釋呢？「又一切時我執現行現可得故」，我們這個凡夫，沒有修學聖道成功的人，沒有到三果聖人那樣境界的時候，「一切時我執現行現可得故」，一切時都是有我執的。這初果聖人，他聖道現前的時候，他沒有我執；但是聖道不現前的時候，也有我執。所以，凡夫一切時都是有我執，執著有我的這種心情，一切時都在活動，時時地執著有我的，這在事實上可以看出來的，所以是「現可得故」。

「謂善、不善、無記心中」，這「一切時」這句話怎麼講呢？「謂善、不善」，衆生凡夫，有時也會做善事；有的時候也做惡事，就是不善；有的時候也不善也不惡，叫做無記。這三種心情裡都是有我執的，一切時我執都是現行，執著有我。譬如說凡夫修六度，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，他做善事的時候，他就說：「我能布施，我能持戒，我能忍辱，我能精進，我能禪定，我有智慧，我能做種種功德。」雖然是做善事，但是他有這個分別，這個分別就使令那個善法染污了，所以「一切時我執現行現可得故」，凡夫是這樣子。

是這樣，而這我執，就是要第七末那識才是可以的，才能夠「一切時我執現行」；第六識也是有我執，但不是一切時現行，是有間斷。

「若不爾者」若不是這樣子，「不爾」，沒有第七末那識，那我執的現行「唯不善心彼相應故」，那只有在第六識的不善心，他做惡事的時候，彼這「我執」才能相應的，那時候才有我、我所煩惱的活動，因為這我執是染污的，是屬於惡。在善心所時，活動做善的時候，是沒有我、我所這種執著、分別，沒這個分別；在善心所的時候，說是有了，那就變惡心所了，這變化性是很大的。

前面說是「一切時我執現行」，凡夫是這樣，這裡面就是很難解釋。「一切時現行」，若沒有第七識，第六識就不能「一切時現行」，那和事實又不相符了，所以說「唯不善心彼相應故，有我我所煩惱」的活動「現行」，「非善無記」，不是在善心所的時候，也不是在無記的時候，有彼我、我所的活動。這地方，可見聖人佛菩薩心的微細，這底下才說明白。

**是故若立俱有現行，非相應現行，無此過失。**

所以，若是你承認有末那識，建立這個第七染污意的話，那這個問題就解決了。「俱有現行」，就是大家是同時存在的。譬如說，在第六意識活動的時候，同時也是第七識，這叫「俱有」。第六意識，他這個時候是做善，但是第七識在那裡執著有我、我所，這叫做「俱有現行」，大家同時存在，各有各的活動。「非相應現行」，這俱有現行和相應現行不一樣。「相應現行」是什麼呢？譬如說第七末那識，他同我見、我慢、我愛、無明，大家在一起相應活動，和合，互相幫助，那叫「相應現行」。這第六意識，他同這無貪、無瞋、無癡、精進去做功德，那他們也是相應現行。可是第六識和第七識這情形看，那叫「俱有現行」。

這樣說，就是第六識做功德的時候，他就沒有做惡；善惡不同時，就沒有這矛盾。這樣說「一切時我執現行」，還不妨礙第六識去做功德。第七識長時期我執現行，但是也不妨礙第六識去做功德，互相不妨礙，但同時各有各的活動，所以叫「俱有現行，非相應現行，無此過失」，就沒有善惡不可以在一起的過失，也就沒有前面說「唯不

善心彼相應故有我我所煩惱現行，非善無記」的這個過失，沒這個過失了。

這樣，就非要建立第七識不可，不然「一切時我執現行」在事實上有困難。為什麼得知有染污意？這舉出這六個理由；沒有染污意，這六個理由說不過去，就有這六個困難。

**此中頌曰：若不共無明，及與五同法，訓詞，二定別，無皆成過失；**

這底下，用頌把前面的六種過失，再簡要地說一遍。「此中頌曰」，這六種過失裡，用頌來說一遍。「若不共無明」，這是第一個過失。「及與五同法」，五同法一個過失，這兩種過失。若沒有染污意，這不共無明和五同法就不能存在了。「訓詞」就是訓釋詞，意以思量為義，這是訓釋詞。「二定別」，這是第四個過失，就是無想定和滅盡定的差別。「無皆成過失」，若沒有染污意，這前面四個都有過失。

**無想生應無我執轉成過；我執恆隨逐一切種無有。**

這底下說到第五個。「無想生」，無想定的人生到天上去，他在一期生命中，「應無我執」的活動，應該沒有我執的生起。「轉」，有生起的意思。若沒有末那識染污意，無想天的衆生應該沒有「我執轉」了，那也是成大過失。

「我執恆隨逐，一切種無有」，這是第六個過失。凡夫的我執是長時期隨逐有情的。「一切種」，就是善心、惡心、無記心裡，都有我執的隨逐；如果沒有末那識，這我執長時期地隨逐，就不能成立了，有這個過失。

**離染意無有，二三成相違；無此，一切處我執不應有。**

這是第三個頌，就是把前面六種過失，分成三大類。「離染意無有，二三成相違」，這是一類。若是遠離了染污意，就沒有那「二」個的存在，就是不共無明和五同法喻。「三成相違」，就是訓釋詞、二定別、加上無想生，就是無想天，這三個就是也有矛盾，也說不過去了。

「無此，一切處我執不應有」，若沒有此末那，「我執恆隨逐，一切種無有」，善心、惡心、無記心是「一切處」常有我執，若沒有末那識，這件事也不能存在了，不能有。一個「二」，一個「三」，是五，加上「我執恆隨逐」，就是六個。這是分成三類，一個「二」，一個「三」，加上「我執不應有」，一共分三類。

**真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。**

這解釋不共無明的含意，什麼叫做不共無明呢？這是第四個頌。「真義」就是真理，就是法性理。「心」就是覺悟真義的無分別智，這個無分別智是應該生起的，他來覺悟這個法性理的。「常能為障礙」，但是有一個東西，他常能夠障礙你無分別智的生起，使令你不生起，使令你一直地流轉生死，受諸苦惱。

「俱行一切分」，這個為障礙的這個東西，他在「一切分」裡，他都在活動；善心他也在活動，不善心他也活動，無記心他也活動，一切分位都有他的活動，這個東西是什麼？「謂不共無明」，這就叫做「不共無明」。

### 3、辨染意是有覆性

**此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應。**

這底下又再解釋，這染污意與四煩惱常俱這件事，這件事是說什麼呢？是說一切法一共分成四類：一個是善、一個是惡、一個有覆無記、一個無覆無記，分這四類的差別。在這四類的差別裡，這末那識的染污意屬於那一種呢？「此意染污故，有覆無記性」，因為這個末那識，他有四煩惱的染污，所以他是屬於四類裡的第三類，叫「有覆無記性」這類的。

「有覆」，「覆」就是障礙的意思，就是煩惱做障礙，叫做「有覆」。有煩惱應該說是惡，但是不能說他是惡，說他是無記，這底下解釋。

**如色無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，**

這裡說一個譬喻，舉一個例子：像色界天、無色界天這兩個地方的衆生，他們內心裡面的「纏煩惱」，這「纏」就是繫，繫縛其心的煩惱。「是其有覆無記性攝」，這兩個天上的人的煩惱，和我們欲界人的煩惱不一樣；欲界人的煩惱就是惡，他們是有覆無記性攝。因為是煩惱，所以也是有障礙，而還是屬於無記性的，什麼原因呢？

**色無色纏為奢摩他所攝藏故；**

因為色界天的煩惱，無色界天的煩惱，被那兩個天人的奢摩他的禪定的力量「所攝藏故」，所鎮伏住了。雖然是煩惱，因為禪定力量太強了，那煩惱的性能就被折伏了，不明顯了。不明顯，所以你不能說它是惡，當然也不能說它是善，只好說「無記」了，但是還是有煩惱，所以叫做「有覆」。這色界天、無色界天上的煩惱是這樣子。

**此意一切時微細隨逐故。**

這個末那的染污意，它也是有煩惱的，一切時都是存在的這個煩惱。但是因為末那的意太微細了，所以使令隨逐它的煩惱也特別地微細，那個煩惱的相貌不明顯，所以不能說它是惡、不能說是善，只好說「無記」。但是還是有煩惱，所以叫做「有覆」，合起來就是「有覆無記性」。

印順老法師他舉個例子，他說：譬如一個人，他善於駕御人；那個人是有特別的怪脾氣，品性不好，但是那人能駕御住他，使令他不敢做惡。像《三國志》說到魏延，孔明在的時候，就能駕御他，可以用他，孔明不在就不行了，他就和楊儀不合，就出事情了，的確也有這個道理。

這禪定的功夫高了，色、無色定的人，但不是佛教徒，他就能把它鎮伏住，降伏住，它不發生作用，所以稱之為「有覆無記性」。第七識末那識的煩惱也是這樣子，「有覆無記性」。這是說到染污意的存在。

三、釋心

**心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。**

「心體第三」，本來前面說引「心意識三」，意思是阿賴耶識也名為「心」的，但一直還沒有正面的解釋，先去解釋「意」。「意」是指末那識說的，「識」是指前六識說的，這兩個都有他們的名，也有他們的體性。這樣說，「心」也應該有它的體性的，所以也幫助了「心」是阿賴耶識的解釋，也有幫助。

「心體第三」，這「心意識」，論字的排列次第，應該說第一，第一是心，第二是意，第三是識；但是現在說「第三」，那就是從下面數，識是第一，意是第二，心是第三。

「心體第三，若離阿賴耶識，無別可得」。這「意」和「識」都有它的體性，這「心」若離開了阿賴耶識，也沒有別的心體可得的，也一定要指阿賴耶識說的可得。「是故成就阿賴耶識以為心體」，所以也就成立了阿賴耶識是心的體性。「心」是一個名字，它的體性就是阿賴耶識，這件事是成立了。

「由此為種子，意及識轉」，不但是「心」是有體性的，它對那個「意」和「識」，還是有重要的關係的。由此「心」做種子，那「意」和「識」才能夠生起。「心」是「種」，「意」和「識」是「現行」，那就是「一種七轉」，心是種子，第七意和前六識，這是現行，是「由此為種子，意及識轉」。

我們讀《成唯識論》，這個阿賴耶識也是現行，但這裡是說阿賴耶識是種子，其他七個識才是現行，「一種七轉」，裡面有這差別。如果沒有「心」的種子，這「意」和「識」也沒有辦法存在了，有這種事情。

### **何因緣故亦說名心？**

前面是大概地說出「心」是以阿賴耶識為體，這底下才正式解釋怎麼叫做「心」，什麼理由「亦說名心」？

由種種法熏習種子所積集故。

這「心」的解釋就當「積集」講，它能積集種種的事情。這「積集」在文字上看，就是「心」有這種能力，有這樣功能，它能夠「積集」，它積集什麼呢？看這上，很明白的就是種子，它能積集一切法的種子，怎麼樣能積集種子呢？由種種法的熏習，它就能積集種子了。

「種種法」，或者善法，或者惡法，或者是無記法。前六識或者做惡事，或者是做善事，乃至第七識的種種分別我執，就這樣去熏習第八識，熏習這個「心」。熏習時，一熏習它，這個心就積集了各式各樣的功能，就叫做「種子」。

「種子」是個譬喻，世間上的植物都有種子，有種子種到地上去，它就會生芽，生出根莖枝葉，就會開花結果。用這個義來譬喻我們心裡的活動，這前七轉識的活動，被阿賴耶識的「心」來積集了，就積集了很多的功能，由此功能能變現一切法，就是這樣譬喻的意思。

由種種法的熏習，就有一切法的種子的存在，這些種子就是心所積集的，也就是阿賴耶識所積集的。這樣說，阿賴耶識是所熏，前七轉識是能熏。阿賴耶識，「心」是能積集；一切法的種子是所積集，因為有積集的能力，所以名之為「心」。

若從這樣的解釋來說，阿賴耶識這個「心」和「種子」就是有這樣的分別，不能說它就是種子，「種子」是所積集的，它是能積集的，就是有能所之別了。

又翻個「家識」，就是種子的住處；就是阿賴耶識，叫做「家」。所以「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」。

這「熏習」這個字，在佛法裡倒是非常重要的，後面也有解釋，什麼叫做「熏習」？就是此法與彼法俱生俱滅，此法與彼法在一起俱生俱滅，此法有能生彼法的功能，叫做「熏習」。就是大家在一起，互相有影響，那就叫做「熏習」。或者說，一個箱子裡，你放上香了，這香氣熏習這個箱子，把香拿走了，裡面還有香氣。就是前七轉識和

阿賴耶識在一起，前七轉識在活動的時候，阿賴耶識受它影響了，而阿賴耶識因此而存在，因此而名為「阿賴耶識」，這樣意思。

**復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識，名阿陀那識？**

這「心意識」這名詞，大乘佛法裡有，小乘佛法裡也是有的，都有這種名詞。但大乘佛法，像唯識的經論裡，說「心」是積集一切種子的；「積集」名心，「一切種子識」名之為心。但小乘佛法不這樣講，為什麼小乘佛法不那麼講呢？要說出個理由來。也就是，佛為大乘根性的人說「心名為積集」，說「一切種子識名心」，為什麼佛不為小乘佛教學者也這樣講呢？要說出個理由來，這底下就是這樣意思。

**復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識，名阿陀那識？**

前面，無著菩薩是約大乘的教義，解釋阿賴耶識存在的理由。這以下說明什麼原因聲聞乘中沒有說阿賴耶識，說出這個理由。小乘佛法裡，不說此心名阿賴耶識，不說此心名阿陀那識，什麼原因呢？單獨為大乘佛教的學者這麼講，這是什麼原因呢？

**由此深細境所攝故。**

因為這阿陀那識，這阿賴耶識，是非常的深奧微細的境界所攝，這《三十頌》上說是阿賴耶識這種境界是不可知的。前面我們講過，《解深密經》上說：「阿陀那識甚深細」，特別地深細，這樣境界不是小乘人的智慧所能明了的，所以佛沒有為小乘人說阿賴耶識名之為心，只說個心的名字，但沒有說就是阿賴耶識，沒有說它就是一切種子識，沒這麼講。這是簡略的一句話做解釋，底下詳細說。

**所以者何？**

前面是標出來，標出來佛沒有在聲聞乘的佛法裡說阿賴耶識名之為心，沒有說，什麼原因呢？

**由諸聲聞，不於一切境智處轉，是故於彼，雖離此說，然智得成，解脫成就，故不為說。**

「由諸聲聞」，由於這些聲聞根性的人，他不能發無上菩提心，成無上佛道，成就無上菩提。他只能發出離心，得阿羅漢而入無餘涅槃。這樣根性的人，「不於一切境智處轉」，他們不需要去廣度衆生，不需要通達無量無邊的佛法，不需要通達無量無邊衆生的根性；這一切的境智，他不需要在這上活動，他不需要得一切種智。

「一切境智處」就是通達一切法的智慧，就是「一切種智」。這裡上次也說過，佛的一切種智是通達一切的佛法，也通達一切衆生的根性，通達一切衆生的煩惱，通達一切衆生何因緣得解脫，種種的這些緣起法，佛都能夠正確無誤地通達，那叫做「於一切境智處轉」。

這個聲聞人，不發無上菩提心，只想得阿羅漢果入無餘涅槃，他不成就一切種智的。「是故於彼」，所以佛對這小乘根性的人，就不說這樣的法門，佛沒有為他說阿賴耶識就是心，一切種子識就是心，不講說這件事。

不說這樣的法門，「雖離此說，然智得成」，佛雖然沒有為他們說阿賴耶識的法門，但是他們學習四諦，修學四念處，他們能得到盡智和無生智，「解脫成就」，可以解脫愛煩惱、見煩惱，這分段生死可以消滅了，就能入無餘涅槃了，對於他們的目的是不影響的。「故不為說」，所以佛沒有為他宣說阿賴耶識的法門，沒有這麼說。

**若諸菩薩，定於一切境智處轉，是故為說。**

若是發無上菩提心的菩薩，有大悲心的菩薩，他們一定要得無上菩提，他們一定要得到一切種智，才能普度一切眾生的，那就需要阿賴耶識的法門了。「是故為說」，所以佛要為諸菩薩說如是法門；佛為他宣說「阿賴耶識名之為心」，說「此心名阿賴耶識」，說「此心名阿陀那識」。

**若離此智，不易證得一切智智。**

若是佛沒有說這阿賴耶識的法門，他們不能成就這通達一切境的智慧。「不易證得一切智智」，這菩薩雖然發了無上菩提心，但是他不容易成就佛的一切種智的，一定要學習阿賴耶識這個法門的。所以在大乘佛法裡，這阿賴耶識的法門是特別重要，佛才講說了。

#### 丁、聲聞異門教

**復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識。**

前面說不為聲聞人說阿賴耶識的理由是在這裡，這以下是「密意」也為聲聞人說過了。於「聲聞乘中亦以異門」，這印順老法師的科是說「聲聞異門教」，佛為聲聞人「異門教」，就是不同的方式，也說了阿賴耶識了，所以叫「異門」，就是另一個門。就是說了阿賴耶識了，但是阿賴耶識全面的意義，沒有像大乘佛法那麼明顯地說出來，

只是說出來一少分，所以叫做「密意」，就是密藏其意；這阿賴耶識全面的意義，沒有完全顯示出來，所以叫做「密意」。但印順老法師的意思，否認這是「密意」。

「已說阿賴耶識」，佛在聲聞乘的佛法，就是《阿含經》裡面，用了不同的立場，不同的名字，已經講說了阿賴耶識了。這是標出來這件事，底下解釋。

**如彼增壹阿笈摩說：世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。**

這以下說佛在聲聞法中說阿賴耶識的情形，底下引出來。底下說「異門」，就是不同的名字，先說這阿賴耶的名字。

「如彼增壹阿笈摩說」，《阿含經》裡面有四種阿含：《增壹阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《雜阿含》，現在是引這《增壹阿含》。《增壹阿含》就是，佛為眾生說法時，有這數目的事情，一法、二法、三法、四法，一個一個增上去，用這樣方式為眾生說的佛法，叫做「增壹阿笈摩」。

在這部經裡說，「世間眾生愛阿賴耶」，世間上流轉生死的眾生，他愛這「阿賴耶」。「阿賴耶」，中國話翻作「藏」；就是愛著這個藏。「阿賴耶」在大乘佛法的定義就是阿賴耶識，但是小乘佛法裡也說到這個名字，怎麼說的呢？說「世間眾生愛阿賴耶」，感覺這阿賴耶是很可愛的。這後面的文有種種解釋，這裡我們就說這麼多。

「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」，這底下一共是四句：一個「愛」，一個「樂」，一個「欣」，一個「喜」。世親菩薩，無性菩薩他們解釋這個「愛」是總說的，下面的「樂」、「欣」、「喜」分成三世。這「樂阿賴耶」是現在，現在他愛樂這阿賴耶，「欣阿賴耶」是指過去說的，過去他也是愛這阿賴耶，「喜阿賴耶」就指未來說的。這眾生過去、現在、未來，一直地愛著這個阿賴耶的。

「為斷如是阿賴耶故」，衆生因為愛著這個阿賴耶，所以就流轉生死不得解脫，為了得解脫，就是要斷這個阿賴耶，不要愛著他。「故說正法」，所以佛為衆生宣說出世間的聖道。

「故說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行」，「恭敬」，心裡面非常歡喜佛的正法，發了恭敬心。「攝耳」，心裡面不散亂，注意地聽佛說法。「住求解心」，他內心裡安住在希求解脫的心情裡邊，希求解脫生死苦的心情來聽佛的正法。這是一個解釋。或者，前面說「恭敬攝耳」是聽法，是聞。「住求解心」是思惟，思惟佛所說的正法。「法隨法行」就是「修」。就是：聞、思、修。

「法隨法行」，法，隨法，這樣讀。前面這個「法」就是聖人所證悟的法，所證悟的苦集滅道的滅諦，滅諦的清淨無為、不生不滅的法性理，叫做「法」。「隨法」就是戒定慧的道諦，就是所修學的聖道，這聖道還不是所證悟那個「法」，但是他隨順，他與聖道的法相隨順。你學習修行聖道之法的時候，就能向法那裡去，能與法相會合，能證悟這個「法」。若是我們不修學戒定慧，在色聲香味觸法上貪瞋癡地虛妄分別，他就違背那個法，雖然也是法，是而不是，他就違背，不能與勝義諦相應的，所以不是「隨法」了。「行」，就是你依據聖道的隨法去修行，那叫做「隨法行」。

「如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間」，佛為了斷滅衆生的執著，所以為衆生宣說正法。聽法的人，「為斷如是阿賴耶故」，佛說法的時候「恭敬攝耳，住求解心，法隨法行」，內心裡就感覺到如來出現世間，「如是甚奇希有正法，出現世間」，佛出現世間了，才能夠演說特別奇妙、特別深奧、特別少有的這種正法，才能出現世間的。如果佛不出現世間是沒有這樣的正法的，所以這個正法是特別希有的，特別難得的。這在《增壹阿含經》裡有這樣的一段文。這是《增壹阿含經》的文，下面是無著菩薩的解釋。

**於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。**

這是佛在為小乘學者在聲聞乘中，在《如來出現四德經》裡面，前面的《增壹阿含經》是這部經的總名字，《阿含經》裡面都是一個小經一個小經的，然後立一個總名字，叫《雜阿含經》，叫《中阿含》，

叫《長阿含》，叫做《增一阿含》的，這《如來出現四德經》就是《增一阿含經》裡的一個經，前面這一段文就是《如來出現四德經》裡面說的。

「由此異門密意，已顯阿賴耶識」這句話就是無著菩薩說，這《如來出現四德經》裡，由這樣的四種阿賴耶，愛、樂、欣、喜，四種阿賴耶，這樣的異義，「異門」，「密意已顯阿賴耶識」，密藏其意，已經開顯了阿賴耶識了，也是說了的。這樣表示，小乘佛教學者不能不承認阿賴耶識，一定要承認阿賴耶識的存在的。

**於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。**

前面引的是《增一阿含經》裡有這「阿賴耶」的名字，這底下又有不同的，這是大眾部的阿笈摩中。這「大眾部阿笈摩」，這話什麼意思呢？就是，在律裡面，說一切有部律，或者大眾部的律，在其他的經論裡說到一件事，就是小乘的部派佛教裡，各有各的《阿含經》，彼此都有多少不同的地方，所以叫「於大眾部阿笈摩中」；就是，你那一部誦的《阿含經》是你誦的，我不誦。我誦的《阿含經》是我誦的，你不誦。這小乘部派佛教裡有這種情形的。在大眾部裡的《阿含經》，舊的翻譯叫「阿含」，後來玄奘法師翻個「阿笈摩」。

「亦以異門密意說此」，說此阿賴耶識名根本識，叫做根本識。這「根本識」怎麼講呢？也就是細意識，就是我們第六意識最微細的一部分，這微細的意識，它是前六識生起的依止處；依止細意識，生出來前六識。所依止的就是根本，就像「樹依根」，這樹的梗、樹的幹、樹的枝葉，都是要依止樹的根而有的；如果沒有根，就沒有樹幹、樹枝、枝葉，都沒有了。這「根本識」若是沒有了，也就沒有前六識了。這樣說，就是阿賴耶識了，阿賴耶識是諸識的根本。

所以大眾部誦的《阿含經》裡說到「根本識」，那也就是等於說阿賴耶識，不過是名字不同了，所以「以異門密意，說此名根本識，如樹依根。」這樣說，你也不得不承認有阿賴耶識的存在的。

**化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。**

這是第三段，引化地部中的阿笈摩，也是用不同的名字，密意說此阿賴耶識名窮生死蘊，用這樣的名字。

這「窮生死蘊」這句話，在世親菩薩的《攝大乘論釋》裡沒有說，沒有這麼解釋。是在無性菩薩《攝大乘論釋》裡面才有解釋，他說這個蘊，在化地部的《阿含經》裡面說有三種蘊。第一種叫「一念頃蘊」，第二種叫做「一期生蘊」，第三種叫「窮生死蘊」。

這「一念頃蘊」的意思，也就是我們現前的色受想行識，他是剎那生滅變化的，就叫做「一念頃蘊」。在這剎那生滅變化裡邊，還有一個微細的「一期生蘊」，就是這個生命幾十年或一百年，這個生命體，和他共存在的一種蘊，這可以有兩種解釋：就是我們這個身體就可以叫做「一期生蘊」，你活了一百年，這個身體一直存在，這就是一期生蘊。或者是單獨指招感此生命體的業力，他在這麼長的壽命裡一直地存在的，叫做「一期生蘊」。另外這第三種「窮生死蘊」，就是久遠以來一直到你得了無學道，一直是微細地存在的一種蘊，就是到生死窮盡了的時候，它才沒有，不然的話，它一直存在的，這叫「窮生死蘊」。這個「窮生死蘊」應該說就是阿賴耶識了，怎麼知道呢？

**有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。**

解釋「窮生死蘊」就是阿賴耶識的理由。說「有處有時見色心斷」，「有處」，有的世界，就是到了無色界的時候，這個「色」斷了，他這生命體裡沒有地水火風的組織，沒有色，這物質的生理組織斷了，沒有了。「有時見色心斷」就是到了無想定的時候（色界第四禪裡面有個無想定），這無想定的時候，這「心」斷了，這個時候他六個識都沒有了，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六個識的心都沒有了，這叫「心斷」。

但是「非阿賴耶識中彼種有斷」，但是不能說這個色、心的種子斷滅，所以從無想定出來以後，這個「心」又有了。從無色界天回到色界，回到欲界來，這個「色」又有了。所以這表現於外活動的色心，「有處有時」是斷了，但是色、心的種子還沒有斷；所以後來，在不同的時候，不同的地方，色、心又出來了。這就可以知道，能生一切色、一切心的功能的種子沒有斷，所以他再能出現。那個一切種子，

那當然就是阿賴耶識了。所以這「窮生死蘊」，那就是阿賴耶識的意思，和阿賴耶識的意義是相合的。所以化地部中《阿含經》裡，「亦以異門密意，說此阿賴耶識名窮生死蘊」了。所以你不能不承認有阿賴耶識的存在的。

#### 戊、總結成立

**如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。**

這是總結這一段文。「如是」，像前面這一大段裡可以知道：「所知依」，無始時來界，「界」這個所知依，「說阿賴耶識為性」，就是說的阿賴耶識為他的體性，為所知依的體性。「阿陀那識為性」，在《解深密經》上說阿陀那識就是所知依的體性。乃至「心為性」，佛在經裡說心意識，心就是所知依的體性，是可以知道的。這是在大乘佛法裡這麼說。

「阿賴耶為性」，這是《增一阿含經》。「根本識為性，窮生死蘊為性等」，這可以知道。這「等」字就說到，現在的南傳佛教上座部裡的分別說部、銅鑠部、《清淨道論》、《解脫道論》裡就提到「有分識」。這九心輪，第一個心就是有分識，這「有分識」是什麼意思呢？這「有」就是欲有、色有、無色有，就是三界。「分」者，因也，因果的因。這個「識」，他是「恆遍」，「恆」是常時存在的，常時期地存在叫「恆」，也是普遍的；不像前面有時色斷心斷，都是不普遍。他是常時存在，而普遍一切處的，是三有之因，生死的根本就是「有分識」。那個也等於說就是阿賴耶識了，和阿賴耶識的意義是相同的了。所以這個「等」就指那個說的。

「由此異門，阿賴耶識成大王路」，由於這麼多不同名字的講說，就可以證明阿賴耶識的存在是有非常充足的理由的，像大國王所走的道路，是很寬廣、很平坦、很堅固的。阿賴耶識的存在也是理由非常充足，而且也是不可破壞的，所以不能不承認的。這是和小乘佛教學者，來辯論阿賴耶識的存在。

#### 第二項、遮異釋

**復有一類，謂心意識義一文異。是義不成。**

這是第二項「遮異釋」。這「所知依」一共分兩大科，第一科「從聖教中安立阿賴耶識」，這一科裡分兩項，就是分兩科，第一科「釋名以證本識之有體」，這一科講完了，現在是第二項「遮異釋」就是不同意有其他的解釋，其他的解釋是不存在的。

這是「遮異釋」，前面說阿賴耶識是大王路，建立的理由是很充足的，但是小乘佛教學者還有不同的看法。現在這裡無著菩薩來遮止他們錯誤的解釋，顯示大乘見解的正確，這一科是這樣意思。

「復有一類」，還有一類小乘佛教學者，有不同的說法，怎麼說呢？「謂心意識義一文異」，說心、意、識這三個名字，他們裡面所詮顯的意義是無差別，是一樣的，只是文字上叫做心，叫做意，叫做識，有點不同而已，只是這樣子。這樣的說法，「是義不成」。這無著菩薩根據大乘佛法的道理來破斥他，你這樣的說法不成立，不對的。什麼道理不成立呢？

**意識兩義差別可得，當知心義亦應有異。**

前面已經說過了，前面說意有等無間滅意、有染污意。這「識」是了別性，就是前六識，了別色聲香味觸法的境界。這兩個名字所詮顯的道理是不一樣的。意和識所詮顯的道理不一樣。

「當知心義亦應有異」，那就可以知道「心」這個名字所詮的義，也應該不同於「意」和「識」，它有它特別的義，就是種種積集義，那是「心」的道理，怎麼可以說「義一文異」呢？那樣說是不對的。

**復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說。**

前面這一類小乘佛教學者，用「義一文異」否認有阿賴耶識，說「心」不是阿賴耶識，就和「意」和「識」一樣。這是第一段。現在是第二段，對這阿賴耶也有不同的說法。你根據大乘的教義來解釋《增一阿含經》的阿賴耶，我不同意，我有我的看法的。這小乘佛教學者有這樣的說法。

「復有一類，謂薄伽梵」，復有一類小乘的學者說，「薄伽梵」就是世尊在《增一阿含》裡「所說」的「衆生愛阿賴耶、欣阿賴耶、樂阿賴耶、喜阿賴耶」，這四種阿賴耶「乃至廣說」，那阿賴耶不是你說的大乘的阿賴耶識。

### **此中五取蘊說名阿賴耶。**

《增一阿含經》說的那個阿賴耶，就指我們現前每一個衆生自己的色受想行識，這個五取蘊叫做阿賴耶，這是一切衆生的愛著處。了生死就是要把這有漏的色受想行識消滅了，入於無為涅槃的境界，就是這個五取蘊叫做阿賴耶，是個愛著處。這是一個不同的說法。

### **有餘復謂貪俱樂部受名阿賴耶。**

另外還有不同的，其他的小乘佛教學者說：「貪俱樂部受名阿賴耶」。《增一阿含經》說的那個阿賴耶是「貪俱樂部受」的意思。這「樂受」，快樂的享受。「貪俱樂部受」就是愛著這個樂受，是同時的，叫「貪俱樂部受」。這貪心是能愛著的，樂受是所愛著的。這能愛著的心和所愛著的受是同時的，叫做「俱」。這樣的貪俱樂部受叫做阿賴耶。

「貪俱樂部受」當然和五取蘊有關係，因為愛著樂受，所以愛著五蘊，不然，五蘊有什麼好愛呢？若沒有這「貪俱樂部受」，也就不愛五取蘊了，所以「貪俱樂部受名阿賴耶」，這個人這麼解釋。

### **有餘復謂薩迦耶見名阿賴耶。**

這個「薩迦耶見」就是我見，執著色受想行識裡有一個我，愛著這個我，有這個我，才去愛著「貪俱樂部受」的五蘊的，所以這個我見是煩惱的根本。「薩迦耶見」這個我見叫阿賴耶，不是你說的阿賴耶識名阿賴耶。這是敘述不同的看法，這樣意思。

### **此等諸師，由教及證，愚阿賴耶，故作此執。**

這底下是無著菩薩破斥他們這個不同的看法，是「遮異釋」；這一句話說出他們不對的理由，他們為什麼說錯了呢？「此等諸師」，

這些位學者，「由教及證，愚阿賴耶」，由於他們所讀誦的《阿含經》這個教，佛在《阿含經》裡沒有明白的說阿賴耶識的道理，就是不了義，沒有明明白白的說，他們學習這樣的經。「及證」，及他對佛法所修行的境界，沒有達到最高的程度，所以對阿賴耶識不明白，不明白怎麼叫做阿賴耶識。他所學習的經沒有明白的說，所以「愚阿賴耶」。由於他自己修行的功夫也沒有達到圓滿的境界，「證」也不夠程度，所以對阿賴耶識不明白，「愚阿賴耶」。「故作此執」，所以有這個錯誤的執著：說是五取蘊名阿賴耶，貪俱樂部受名阿賴耶，薩迦耶見名阿賴耶，所以做這種執著。

**如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理，亦不相應。**

像前面這些人這樣的解釋，安立阿賴耶的名字，這樣來解釋阿賴耶，五取蘊名阿賴耶那三個解釋法。「隨聲聞乘安立道理」，用《阿含經》聲聞乘安立的道理去解釋，都不合道理，都不相應，何況大乘呢？這樣的解釋與經義相違，與《阿含經》的道理都不合的，說不過去的。這是總起來破斥他們的不對，底下才詳細說出來。

**若不愚者，取此藏識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。**

「若不愚者」若是你不糊塗，你的「教、證」都是圓滿的，你能夠取大乘佛法裡說的阿賴耶識的義。「安立彼說阿賴耶名」，在大乘佛法裡說的阿賴耶識的義，給他放上阿賴耶識的名字，這樣子安立這個道理時，這是最殊勝、最圓滿的安立，是最正確的，你用小乘佛法的義去解釋是不對的。這前面是簡略說，底下詳細說。

**云何最勝？**

他們小乘佛教學者搞錯了，你一定說大乘是對的，這大乘佛法解釋怎麼就是最殊勝呢？最圓滿呢？說給我聽聽。這底下說。

**若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏不應道理，以彼常求速捨離故。**

先說說他的過失。若是像你所說的，阿賴耶識用五取蘊的名字來解釋，五取蘊就叫做阿賴耶，是有過失的、是不對的，怎麼不對呢？這阿賴耶識是遍一切衆生都是有的，一切衆生都有阿賴耶識的，不是少數衆生有阿賴耶識，不是這樣說法的。譬如這「生惡趣中」，生在三惡道的惡趣中，或者生在地獄裡最惡的地方，在那裡受苦。「一向苦處」，一點快樂也沒有，完全都是苦惱的境界。那種境界是「最可厭逆」的，就是厭惡，不高興那種境界。這墮落到「一向苦處」去的衆生，「一向不起愛樂」，從來都是不高興他的那種色受想行識，那個受苦的境界，對於這種一向苦處的五取蘊，從來都不歡喜，不歡喜這五蘊，不愛樂的。那你說五取蘊就是阿賴耶識愛著處，這話合不合道理呢？

「於中執藏不應道理」，所以這一類苦惱的衆生，說他還愛著他的五取蘊，那有這種道理呢？「以彼常求速捨離故」，因為地獄裡苦惱的衆生，他常時希望、希求趕快地解脫這苦惱的五蘊，他是這樣，那裡有愛著的意思。雖然是人天的世界，顛倒衆生愛著五取蘊，但是三惡道的衆生不愛著，可見你說五取蘊是阿賴耶，這個地方有困難、有過失的，不合道理，所以不應該說五取蘊是個愛著處，是阿賴耶識。

**若貪俱樂部受名阿賴耶，第四靜慮以上無有。**

這底下破斥那第二個解釋，「貪俱樂部受名阿賴耶」。這個也是不對的，有什麼不對呢？「第四靜慮以上無有」，這貪俱樂部受，在欲界裡的衆生，天上，或者初禪、二禪、三禪，有這貪愛的俱樂部受，有可愛的俱樂部受，但是到第四靜慮以上，就沒有這貪俱樂部受了，他沒有這個受。

**具彼有情常有厭逆，於中執藏亦不應理。**

具足，也就是成就了「彼」第四禪以上的果報的衆生，乃至無色界四空天這些有情。「常有厭逆」，他對於那貪俱樂部受，他心裡也不高興，也排斥。你說貪俱樂部受是所愛著處，叫做阿賴耶，「於中執藏亦不應理」。那第四靜慮以上的有情，他們對這些都是不歡喜的，你說他們於中執藏也是不合道理。這就是說出來你用貪俱樂部受來解釋阿

賴耶，就是有這個困難，是不對的。因為阿賴耶識是普遍一切有情，都有阿賴耶識的；你這樣解釋，有的地方就不合適了。

**若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恆有厭逆，於中執藏亦不應理。**

這是破這第三個解釋，「薩迦耶見名阿賴耶」，也是有過失的，什麼過失呢？「於此正法中」，在我們佛法裡，已經相信佛法的衆生，相信佛的正法的這一切衆生裡。「信解無我者」，他對無我的道理，他有決定的信心，他是通達了（這叫「信解」），但是沒有說證悟。那就是在加行位修行的人，加行位的修行，名為「信解無我者」。

「於此正法中信解無我者」，還沒有達到斷除我見的入聖位的人，還沒達到那程度，所以叫「於此正法中信解無我者」，當然這還指修行人。雖然在正法裡信解無我，沒修行，那不在內。這修行人，常常修無我觀這種人，「恆有厭逆」，他們這些人時時地不高興執著有我，觀察色受想行識沒有我，一切衆生都是沒有我的，他厭逆這我的執著。「於中執藏亦不應理」，這樣的人他不在這裡面執著有我的。所以，你若說薩迦耶見名阿賴耶，你說的還是不合道理，還是有問題。這是說小乘佛教學者不同的見解，這三種都是錯誤的。

**阿賴耶識內我性攝。**

這以下是你大乘佛法認為他是對的，你要解釋出個理由來；就是小乘佛教這三種過失，你怎麼能夠避免這三種過失呢？你沒有這三種過失，那你就可以成立，這底下說出來。

「阿賴耶識內我性攝」這阿賴耶識它是非常微細的境界，前六識是不能覺知的，它是不苦不樂的捨受的境界，也是一味相續不斷的明了性，也可說是常相續的靈明的覺知性，不是一般的衆生能覺知，是一種微細的境界。但是這微細的心靈裡執著它是我，執著這阿賴耶識是我，叫做「內我性攝」。阿賴耶識也不是我，它也是因緣生法，也不是有真實性的，不是我，但是就執著它是我。這是非常微細的境界，屬於這一部份。

**雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然彼恆於我愛隨縛，未嘗求離。**

「雖生惡趣」，說五取蘊名為阿賴耶，生到地獄惡趣的衆生一向不高興這苦惱的色受想行識，「我」有這個過失。那你若是「阿賴耶識內我性攝」就不犯這個過失嗎？不犯！譬如他生到惡趣裡，一向是苦惱的境界，他希求遠離這種苦惱的色受想行識。「然彼恆於我愛隨縛」，可是這衆生他內心裡還是時時地愛著這阿賴耶識，這微細的識還是愛著這個「我」，這種繫縛「未嘗求離」，他沒曾有一刻去求遠離這種執著，從來沒有要解脫這阿賴耶識這個我執的，沒這種心情。這樣，「內我性」這句話就把三惡道的苦蘊避開了，因為三惡道的苦蘊是前六識的境界，是前六識覺知的境界；那「內我性」的阿賴耶識前六識不覺知，所以他沒有厭離的意思。

**雖生第四靜慮以上，於貪俱樂部恆有厭逆，（然彼恆於）阿賴耶識我愛隨縛。**

這是解釋第二個困難，說這貪俱樂部受是阿賴耶是不對的。說：雖然這個修行人他往生到色界第四靜慮以上，他對貪俱樂部受恆有厭逆，「（然彼恆於）阿賴耶識我愛隨縛」可是他那第七末那識還是愛著阿賴耶識，那個我愛時時隨逐繫縛他，他還沒有解脫。因為生到色界四禪以上，還是第六意識的境界，他還達不到第八識的境界，所以他對阿賴耶識還是我愛，所以這「貪俱樂部受」這個困難，你才犯這過失，我沒這過失。

**雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。**

這是解釋第三個困難。「雖於此正法信解無我者」，雖然我們佛教徒對於正法裡說的無我的道理，心裡是信解了，也一方面常修奢摩他、毗鉢舍那，修無我觀，厭逆這我見，不高興它。「然於藏識」但是對於阿賴耶識這「我愛」還是「隨逐」繫縛它的，這我愛還是有的。到三果聖人都還是有我愛的，不要說是初果、二果，不要說是還在凡位的人，還是有我愛的。

我以前說過一個故事，這個故事看張澄基在他的《佛學今詮》或那上講的這個故事。這故事說是：徒弟得了四果阿羅漢了，師父沒得

阿羅漢果。徒弟證得阿羅漢一入定一看師父，師父得了三果，沒得阿羅漢果，但這時候師父不精進，證了三果就住在那裡不動。那故事上意思，似乎說他有一點增上慢，就認為是得阿羅漢果了，有這樣的誤會。這徒弟一入定就知道了。所以這道力高了，這事情是不可思議；你道力不夠，就完全在那道力高的人的心裡現出來那種境界。這徒弟知道師父沒得阿羅漢果認為得阿羅漢果，怎麼辦法讓他知道呢？哦！想出個辦法來。這一天師父有事到另一地方去，去時，走到山要轉彎的地方，一走，忽然間前面來個老虎，向他撲過來，這師父就有點害怕，他這一怕的時候，這老虎沒有了，原來是他徒弟在旁邊。這時候，他師父知道，哦！我還沒得阿羅漢果。這故事表示什麼意思呢？這害怕就是因為有我見，有我，要保護我，所以有怕，才有恐怖。

剛才說「於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛」，可以證明說這件事。在《大毗婆沙論》上說，阿羅漢也多少有一點恐怖，就是微細，時間短，特別微細。若三果聖人他還沒得第四果，當然這「我愛隨縛」還是在的，從他有恐怖心就看出來還是有我愛的，何況是凡夫。所以在佛教徒，還是有修行的人，這當然指內凡位的境界，他還是有我愛隨縛的。所以，你說薩迦耶見是阿賴耶，你這說法不合道理。

**是故安立阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。**

是故，用佛法的阿賴耶識名為阿賴耶，這樣的安立是最殊勝，最圓滿，是正確的。

第二節、在理論上成立阿賴耶識。

第一項、安立阿賴耶相。

甲、三相

**如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相云何可見？**

前面「從聖教中安立阿賴耶識」這一大段解釋完了，根據佛的聖教來建立阿賴耶識，這一大段說完了。現在第二節，這以下「在理論

上成立阿賴耶識」，在理論上使令阿賴耶識成立，如果你沒有阿賴耶識，會有很多很多的困難，很多的道理你說不清楚；若有阿賴耶識，這困難就解除了，這底下一大段。

這一段裡，第一項「安立阿賴耶相」，安立阿賴耶識的體相，它的體相究竟是什麼？這底下一大段倒是非常重要，解釋非常微細了。「安立此相云何可見？」阿賴耶識的體相究竟是什麼樣子呢？我們怎麼可以看出來呢？令我們明白呢？你說一說，我聽聽，這樣意思。

**安立此相略有三種。**

安立這個體相，是有三種不同。這「安立」這句話，就是它已經有這件事了，然後給它立個名字來顯示它的體相，叫做「安立」。不是說我們要它是什麼就是什麼，不是這個意思。

**一者、安立自相，二者、安立因相，三者、安立果相。**

第一個就是自相，第二個是因相，第三個是果相。分這三種，安立這三種相，來解釋他的體相，使令我們明白它究竟是什麼，這樣意思。這一段是把這三相的名字立出來，底下解釋它的內容。

**此中安立阿賴耶識自相者，**

在這三相裡我們先說安立阿賴耶識的自相，什麼叫做自相？

**謂依一切雜染品法所有熏習為彼生因，由能攝持種子相應。**

這就是阿賴耶識的自相，它本身的相貌，是這樣意思。它本身的相貌，阿賴耶識實在是非常微細，我們很難明白。這上面的介紹是說「謂依一切雜染品法」，這阿賴耶識的相貌就是說：這阿賴耶識依一切雜染品法所有的熏習為彼生因。或者這樣說，阿賴耶識自相者，就是「能攝持種子相應」，這就是阿賴耶識的自相。怎麼叫做「由能攝持種子相應」呢？「謂依一切雜染品法所有熏習為彼生因」，這麼解釋也可以。

「謂依一切雜染品法」，我們生死流轉的衆生，惑業苦，由迷惑而造業，由造業而得苦惱的果報，就是惑、業、苦。惑業苦，這樣的流轉，就是雜染品法；再明白一點說，就是我們現在的分別心。惑也是我們的虛妄分別心，造業的時候也是我們現在的一念分別心，受苦的時候還是一念分別心，還是我們現在的虛妄分別心；沒能離開我們的分別心，另外有個惑業苦不是的。所以「雜染品法」者，虛妄分別心也；虛妄分別心就是雜染品法。

這個虛妄分別心的「雜染品法所有熏習」，它不斷地在活動。這個虛妄分別心不斷地在活動，叫做「熏習」。它活動時對阿賴耶識有了影響，阿賴耶識受到一切雜染品法的熏習，所以在阿賴耶識裡有了種子了，你虛妄分別心一動就造成了一種功能，就被阿賴耶識吸收了，是這麼意思。

這個「熏」，譬如我們用什麼香，什麼煙，點著時冒煙，用這個煙來熏它，這個「熏」就是這意思，這是個譬喻。現在，我們虛妄分別心一動，它就「熏」這阿賴耶識，我們虛妄分別心，主要就是第六意識，第六意識一動就像煙似的熏這個阿賴耶識了。阿賴耶識受它的熏習了，就叫做「種子」。這樣講，「雜染品法」是活動者，就是所謂現行，現行一熏阿賴耶識就成了種子，就是「現熏種」。

這個種子「為彼生因」，為彼一切雜染品法的生起的親因。這「生起的親因」，「親因」這句話，「親」者「近」也，特別的近。譬如說我們在土裡種了麥的種子，這種子以後就生出芽來了，這種子對那芽來說，它們是很親的；麥種和麥芽，麥種是麥芽的親因。譬如土，或是水，或是陽光，或者其他的肥料，也是生芽的因，但是和麥種對比，就疏遠一點。所以「因」有親因、有疏因，有疏遠的因。現在說「為彼生因」，我們虛妄分別心一動所生這個種子，這種子是一切雜染法的親因，生起的親因。

「為彼生因」，這樣就是種子生現行。種子生現行，現行又熏種子。前面「雜染品法所有熏習」，這是「現熏種」。底下「為彼生因」，就是種子生現行。這兩句話合起來就是「現熏種，種生現」。這就叫做阿賴耶識的自相。

這底下總結一句，「由能攝持種子相應」。說阿賴耶識「依一切雜染品法所有熏習為彼生因」，為什麼能夠這樣呢？為什麼它能這樣？就是因為由阿賴耶識「能攝持種子相應」故，阿賴耶識它有攝持種子的功能，他與這個功能相應，這就叫阿賴耶識自相。若是前六識就不行，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，它沒有這種能攝持種子的功能，他不能與這種功能相應，所以它沒有阿賴耶識的相。

這樣說，「雜染品法」也就是我們的虛妄分別心。虛妄分別心在阿賴耶識裡熏成了種子，那個種子又去生出來虛妄分別心，就是這麼回事。這在我們現實上的經歷，我們日常生活的境界裡，雖然感覺有分別心，但總是感覺一切的形相特別顯著。我看見有這麼一大塊的房子，有這麼大塊的土地，有這麼一個汽車在這裡，有這麼一大塊霧在這裡動，總是這些東西在心裡有顯著的地位。但是這都是虛妄的，就是你一念虛妄分別心在動，另外沒有事情。尤其是《攝大乘論》後面的文可以看出來。所以，我想，你注意地、認真地來學習《攝大乘論》，你能掌握了這一點的時候，你在日常生活中行住坐臥時，觀察自己時，思想是完全改變了，和以前完全不同了，完全不一樣了。不要說你修止觀，就是你暫時能明白這個義的時候，原來這種舊家風，立刻受到根本上的動搖。原來我心一動貪心就來了，心一動就瞋心來了，到那時候就會變，不一樣了，完全不一樣了。

說「謂依一切雜染品法所有熏習為彼生因，由能攝持種子相應」。為什麼一切雜染品法所有熏習為彼生因呢？「由能攝持種子相應」，就是因為阿賴耶識它有這種功能。「由能攝」，在這個地方，印順老法師的講記上說得詳細。前面說到「攝藏」那個字，印順老法師當「依住」講，別的翻譯翻個「依住」，不翻「攝藏」。這裡的「攝持」，印順老法師講得很微細，講得非常好。

「由能攝持種子相應」，這個「攝」就是能接受，就是一切雜染品法在活動的時候，阿賴耶識能接受它的熏習，能接受，能攝。或者說吸收，能吸收雜染品法的熏習，這阿賴耶識有這種功能，能吸收。吸收了它熏習的種子，這就是「現熏種」。這「持」是「任持」，吸收了以後能保持在裡面不失掉；不失掉，所以它又能夠「為彼生因」，又能夠種子生現行。「由能攝持種子相應」，就是這種又能攝、又能持的功能，與阿賴耶識相應，阿賴耶識與這種攝持的功能相應，能攝

種子，能任持種子，這種功能阿賴耶識才有，叫做「相應」，其他的識沒有。因此一切雜染品法，才能熏習，才能「為彼生因」。所以這個「攝」和「持」，也就是前面「雜染品法所有熏習」一個義，「為彼生因」又是一個義，統合起來名為阿賴耶識的自相，這個自相也就是阿賴耶識全面的相貌。全體的相貌就是這兩個相貌，一個現熏種，一個種生現，這是阿賴耶識的相貌。

**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。**

這個就是「現熏種」。「此中安立阿賴耶識」的「因相」，這「因相」什麼意義？怎麼解釋呢？「謂即如是一切種子阿賴耶識」，也就是一切法的種子的阿賴耶識，阿賴耶識是一切法的種子。這阿賴耶識「於一切時與彼雜染品類諸法」，在一切的時間內，就不管什麼時間，你是在人間，在天上，或者在三惡道裡，你心裡或者是善，或者是惡，或者不善不惡，在一切時的時候，「與彼雜染品類諸法」，這阿賴耶識和彼雜染品類（品就是類），或者善，或者惡，或者不善不惡，和這一切法在一起，就受這雜染法的熏習了。

「品類諸法現前為因」，一切雜染品類諸法出現的時候，這一切種子識為他作因，為雜染法現前作因。雜染法為什麼能出現呢？就是因為有阿賴耶識的因的關係，有這個因，所以一切雜染法現前。

譬如說，我在這裡靜坐，忽然間有貪心出現，為什麼呢？就是阿賴耶識裡有貪種子，所以貪心出現了。說是這個人無惡不作，但忽然間他也會生出善心來，為什麼呢？就是阿賴耶識裡有善的種子。惡人他也有善種子，善人他也有惡種子的，就是因為阿賴耶識有種子，這種子為一切雜染法現前的因，能生雜染法的因。這一段文總而言之是說，阿賴耶識是一切雜染法現前的因，能生一切雜染法的因，是這意思。

「與彼雜染品類諸法現前為因」，內心裡有那個種子，他就會出現那件事。但是，我們出家人和在家人、和一般非佛教徒有點不同的地方，就是你常常要修四念處，有如理作意；如理作意時，那個煩惱種子得不到生起的條件，雖然有煩惱種子，他要等待不如理作意，這

煩惱種子才能出現。若是如理作意，煩惱種子被障礙了，他就不動。因為有這樣的道理，所以人可以修行。雖然有染污的種子，但是染污心可以不動，就是你要有如理作意。假設你常常修四念處，你會感覺到這裡，心就會不動，你若是有如理作意就不行。若是聖人，他把染污的種子消滅了，那就是沒有事了，那是究竟地解決這個問題了，怎麼也沒有事，他心裡不動了，因為沒有那種功能。這個地方，天台宗說有性具惡，那怎麼解釋呢？這個，留在那裡，現在先不要講。

「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」，這就叫做「因相」，就是能生諸法的一切種子，這是叫做「因相」。

**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。**

這和前面說的因性不一樣。怎麼叫做阿賴耶識的果相呢？「謂即依彼雜染品法」，就是這一念虛妄分別心，這錯誤的虛妄分別心。「無始時來所有熏習」無始以來所有的熏習，從久遠以來，這虛妄分別心一直地熏阿賴耶識，熏的結果怎麼樣呢？「阿賴耶識相續而生」，這就叫「果相」。阿賴耶識一直受熏的時候，也就這樣剎那剎那地相續下去，就是這樣子出現了阿賴耶識，這就叫做「果相」，和前面不同。

前面是說雜染種子能生一切雜染品法，一切雜染品法就是雜染種子的果相。現在這是阿賴耶識是果相。阿賴耶識為一切雜染法的因相，而阿賴耶識為一切雜染品法的果相。這樣講和前面講的不一樣。你這樣熏習他，才有阿賴耶識的存在，如果你不這樣熏習，就沒有這件事了，就不名為阿賴耶識了，這叫果相。

## 乙、熏習

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。

現在的文是第二科「在理論上成立阿賴耶識」。在這一科裡面，第一項是安立阿賴耶的相。這裡又分成好多科，第一科是「三相」，昨天解釋過了。現在是第二科「熏習」。「熏習」這個詞前面也有提過，在這裡來解釋它，這也是阿賴耶識的相。

「復次，何等名為熏習？」三相說完了，對於「熏習」這一個詞也應該加以解釋，所以先提出來問，怎麼叫做熏習呢？「熏習能詮何為所詮？」

「熏習」這個詞是個名字，他是能詮顯的，能有所表示的。「何為所詮？」什麼是熏習他所顯示的義呢？所詮的就是義，能詮的就是名。這名叫「熏習」我們知道了，這所詮的義是什麼呢？「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮」這底下解釋，就是解釋這個所詮，能詮也就明白了。

「謂依彼法俱生俱滅」，這「彼法」就指阿賴耶識和一切雜染品類諸法在一起；阿賴耶識是所熏的，一切品類雜染諸法是能熏習的。這兩種法在一起「俱生俱滅」。「俱」就是同時地在那裡，不是前後地，不是有前後的差別。「生滅」就表示他是無常的變化，阿賴耶識也是剎那剎那的生滅變化，一切雜染品類諸法也是剎那剎那生滅變化的。這樣子，兩種法在一起生滅變化。

這雜染品類諸法同阿賴耶識在一起俱生俱滅，就有事情了，有什麼事情呢？「此中有能生彼因性」此阿賴耶識裡就有了「能生彼因性」，能生起彼雜染諸法的功能性。「是謂所詮」，這就是「熏習」的這個名詞所顯示的義，這就叫做「熏習」，熏習是這樣意思。

「一切雜染品類諸法」，我們也解釋過。就是我們現前靈明的虛妄分別心，這虛妄分別心他時時地同阿賴耶識在一起的，沒有離

開阿賴耶識的時候，一切時都是在一起，只要是前七轉識一動，就熏習阿賴耶識了。你怎麼樣動，就怎麼樣熏習。所以阿賴耶識他對雜染品類諸法的活動，是一五一十地都記錄下來了，很真實地、一點都沒有錯誤記錄下來，沒有辦法能隱藏的。我們在社會上生活，國家有法律、有警察，人有時候還可能會隱藏。但是，自己的分別心對阿賴耶識來說，沒有辦法能造偽的，沒有辦法能隱藏的。

**如苴 勝中有華熏習，苴 勝與華俱生俱滅，是諸苴勝帶能生彼香因而生。**

這下面說一個譬喻，使令我們更容易明白。「如苴勝」中有華熏習，「苴勝」是胡麻，這胡麻是能造油的，能壓出油來，但油裡並沒有香味，為了有香味，就用花來熏習他，怎麼熏習呢？把這香的花和這苴勝放在一起埋在土裡叫它爛，到時候拿出來，就是用苴勝來壓油，那出來的油就有香氣了，就是這麼回事。

「苴勝與華俱生俱滅」胡麻和花放在一起，埋在地底下，叫「俱生俱滅」。

「是諸苴勝帶能生彼香因而生」這些胡麻拿出來以後壓油，壓出來的油，就是「帶能生彼香因而生」，這麻油裡就挾帶著香的味道，香氣。能生出來彼香因而生，那香的成分在油裡面，所以叫「帶」。原來是沒有的，因為熏習而有，所以叫「帶」。帶這「香因」繼續地存在，那個油繼續地存在。這像阿賴耶識與雜染品類諸法這樣熏習，是一樣的，相似的情形。

**又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。**

前面那個苴勝，為華所熏習，就能有香，這是我們容易同意的這種事情。這是印度人歡喜把油塗在身上，這樣身上就有香味、有香氣了。底下，是約人的心裡上的事情來做譬喻。「又如所立貪等行者」，又如我們的本師釋迦牟尼佛觀察衆生的根性，說出來各式各樣的衆生的差別時，就立出來叫「貪行者」、「瞋行者」、「慢行者」……各式各樣的行者，所以叫做「等」。

這「貪行者」怎麼講？就是貪煩惱特別強盛，貪欲心特別強盛的人。貪煩惱特別強盛，他是自然是那樣嗎？不是，是因為有貪的熏習，他常常有貪的熏習。那人是生來瞋心很大嗎？不是的。他就是常常地憤怒，就熏習了他的瞋心，常常地熏習，瞋心就大，其他的一切煩惱也是一樣，都是常常地熏習而來的。「依彼貪等俱生俱滅」，這貪熏習、瞋熏習、疑惑心的熏習、各式各樣的熏習；怎麼叫貪熏習、瞋熏習、各式各樣的熏習呢？「依彼貪等俱生俱滅」就是你現前的虛妄分別心，這明了性的心，靈明的心「依彼貪等」，就是遇見一個可愛的東西，這貪心就來了。你常常這樣做，「俱生俱滅」，你這一念心和貪在一起俱生俱滅。

「此心帶彼生因而生」俱生俱滅時，這貪心一活動呢，他就造成一種力量、一種功能，貯藏在心裡面，而這個心「帶彼生因而生」，就是挾帶那能生貪心的功能性，而繼續存在下去。這種功能性，他有的時候不活動；表面上看，這個人好像沒有貪心似的，等有因緣的時候，那個「生因」就發生作用了，貪心就出來了，所以叫做「貪行者」，所以叫做「瞋行者」。我們若從教義上的開示，從經論上法語的開示，我們就應該知道，若發了一回脾氣，你的瞋心就要重一點。若是你靜坐，修不淨觀、修無常觀、無我觀，這煩惱就減輕一部份，就會減輕多少，這道理是一樣的。這阿賴耶識與雜染品法的熏習也是這樣子。

**或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅。**

「或多聞者」這底下舉第三個譬喻。這「多聞者」就是博學多聞的人，他學了很多的事情，讀了很多書，做了很多事情，於是乎他知道的事情很多，他也都能記得住，叫做「多聞者」。這「多聞者」怎麼來的呢？也是由熏習來的，多聞熏習來的。怎麼叫「多聞熏習」呢？「依聞作意俱生俱滅」，就是我們這一念心，依「聞」的作意，你常去聽別人的講解，或者自己多讀書，多做事情，都是一樣，你心裡這樣動，「作意」就是心動，你心這樣動，這心的聞作意與我們的心俱生俱滅。

**此心帶彼記因而生。**

你常常這樣做，你這靈明的心就帶有彼所見聞的那件事「而生」。那所見聞的事，在你心裡貯藏起來，繼續存在，叫「生」；繼續地存在那裡，他不滅，他不消失。當然，你有別的因緣，也可能會有障礙。就是你讀書了，我把這一部經背下來了，你不繼續背，你又有別的雜亂的事情去見聞的話，你原來記的這個經就背不下來，若有障礙就不行。

**由此熏習能攝持故，名持法者。**

由於你這樣聞作意的熏習，你的內心又能攝持你所熏習的不忘失，所以叫做「持法者」。他有很多的知識，能攝持很多的知識；很多的知識，也不是念念地明了地現在心裡面，也不是那樣，但是你想要知道的時候，他就現出來了，就知道了。就像你袋子裡有錢，你不拿的時候，好像手裡沒有錢；但是要拿，隨時可以有。你心裡面讀很多書也是這樣道理，所以「能攝持故，名持法者」。這裡舉出三個譬喻，一個是外邊的植物，其餘這兩個都是內心的事情。

**阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。**

這阿賴耶識為一切雜染品類諸法的熏習的道理，也是這樣子。所以我們若常常發脾氣，久了這瞋心就大，你自己明知不對，也不能作主，還是發脾氣。原來，脾氣大就是這麼回事情，原因就在這裡。你想改變，就要修對治法門，常常對治它，慢慢地就變了，這瞋心就輕了。佛菩薩的慈悲，說明我們衆生染污心的緣起，也說明清淨心的緣起，我們如果能有信心，依教奉行，就可以改造自己。你若不改造，繼續這樣子，那就沒有辦法，只好受苦，自己苦惱自己。

丙、本識與種子之同異

**復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？**

前面是解釋「熏習」，底下這一科是「本識與種子之同異」。雜染品法熏習阿賴耶識之後，阿賴耶識裡就有雜染品法能現起的功

能。這功能性在阿賴耶識裡，和阿賴耶識是同呢，是異？是一樣的呢，是有差別的？現在解釋這個道理。

「復次，阿賴耶識中」，這個阿賴耶識因為雜染品法，也就是前七轉識的熏習的關係。「諸雜染品法種子」，在心裡面就有了能現起雜染品法的功能性的種子了。這樣的種子「為別異住？為無別異？」在阿賴耶識裡面貯藏的時候，它是個個不同地存在裡邊呢？是無別異地存在裡邊呢？

譬如說貪心的種子、瞋心的種子，這個貪有的時候也會做好事，瞋心有時候也能做好事的。瞋心有時候有過失造罪過的事情，有時候也會做有功德的事。當然，貪心、瞋心都是有漏的善法。有的是無貪心做的事，無瞋心做的事，所以雜染品法的熏習是各式各樣不同，不一樣的。那麼，熏習到阿賴耶識裡面的種子，是不是也是各式各樣地存在裡面呢？是為無別異呢？問這件事，提出這個問題來問。這底下解釋。

**非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。**

解釋這一句話很厲害，一下子就把它說出來。不是那個功能性的東西，那個熏習的種子，它有一個特別的體性從外面進到裡面去，不是這樣。不是有「別」，有個離開了阿賴耶識自己本身有體性，這叫「別實物」；「於此中住」，不是那樣子。就是，一熏習的時候，就造成了一種力量在裡面。這個東西熏習成了的時候，在阿賴耶識裡面，它和阿賴耶識同是無記性的，不能說是善，也不能說是惡，沒有這種分別。就是他沒有善惡的表相，沒有那種相貌在裡面，所以它不能說和阿賴耶識是別異住的。你看不出來他有善的相貌，有惡的相貌。

「亦非不異」，也不能說是「不異」的。因為熏習的時候有善惡的差別，有貪和瞋還不一樣，高慢心也不一樣，疑惑心也不一樣，做種種罪過的事情，或者做有漏的善法，每一法都有他各別的體相、相貌的，都是有很多很多的差別的。從這一方面看，那種子也不應該是「不異」。說「異」也不對，說「不異」也不對，這一節文意思是這樣。你說他是「異」，你在阿賴耶識裡的種子看不出來有善

惡的相貌。你說他「不異」，熏習時是各式各樣的差別，不能說他彼此是相同的，不能那麼說。

**然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。**

也不能說異，也不能說不異，那應該說什麼呢？「然阿賴耶識如是而生」，與雜染品類諸法俱生俱滅這樣熏習的時候，他就有了種子。這種子在阿賴耶識熏習了以後，就「有能生彼功能差別」了，叫做「一切種子識」。這樣說，這種子就非異非不異了，是這樣情形。

這個雜染品類諸法，因為沒能與法性相應的分別心，是有取著的、是染污的，這種染污造成的種子也是染污的。這個《楞伽經》上說的無始的過惡，無始的有過失有罪惡的分別心，染污，熏習這阿賴耶識，所以阿賴耶識有了這麼多的染污的種子，阿賴耶識就受他的染污了，名為藏識。他和阿賴耶識在一起。如果是和阿賴耶識是別異住的話，那他就不能染污阿賴耶識了。但也不可能別異住，因為是要阿賴耶識的攝藏，不能說是別異住。但又能說是「非別異住」，這個問題就這樣。非異非不異，只好這樣說了。

若是從修行成功的人來看，成功了的時候，轉八識成四智，把一切的染污種子都消滅了，就變成無垢識了，就變成大圓鏡智了，那就是佛的法身、受用身、變化身了，成為佛境界了，所以不能說是別異住。

丁、本識與染法更互為緣

**復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？**

這一科是「本識與染法更互為緣」。互相為因緣，因為我就有你，因為你也就有我，互相為緣而生起的，說這個道理。這阿賴耶識與彼雜染諸法，大家同時地存在，同時地互相為因緣，這樣的道理怎麼可以看出來呢？這是提出這個問題。

**譬如明燈，焰炷生燒，同時更互。**

這底下說出來一個譬喻，一共有兩個譬喻，現在第一個。「譬如明燈」譬如能放光明的這個燈，這個燈裡面，有燈燄，還有燈炷。這燈炷就是燈心，這燈炷它能夠發出來火燄，發出來光，而這燄又來燒這個炷，是同時的，他們互相是同時的，並不是前後的。這個炷能生出來燄，這炷就是生燄的因，而這個火燄能燒這個炷，燄又為燒炷之因，這兩個因是同時的，不是前後的，所以是「譬如明燈，焰炷生燒」。發出火燄的炷，這炷又能生出火燄來燒炷，是「同時更互」，是同時，不是前後，是互相都是這樣子。這和雜染諸法和阿賴耶識的同時更互為因，亦復如是，也是這樣子。

**又如蘆束互相依持，同時不倒。**

又舉出一個譬喻。這個蘆草，割斷了以後，把它束成一捆一捆的，這個蘆束互相依持。若單獨一條蘆，割斷了讓它立在那裡，還不是容易的；但若是一捆，就可以立在那裡。這表示什麼意思呢？就是它們互相依持，此蘆束與彼蘆束大家互相依持。「同時不倒」同時互相依持，而不會倒下來。你若是抽掉一部份，就是一條蘆束，就不行了，抽掉那條都是不行。這意思就是：離開了雜染諸法也沒有阿賴耶識，離開了阿賴耶識也沒有雜染諸法，道理也是這樣子。

**應觀此中更互為因，道理亦爾。**

用這兩個譬喻的道理，去觀察阿賴耶識與雜染諸法更互為因的道理，也是一樣的。

**如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因。**

阿賴耶識就是一切種子識，阿賴耶識裡面有很多很多的種子，這種子就是阿賴耶識，為一切雜染諸法現起的功能，現起的因。這樣說呢，雜染諸法就要依靠阿賴耶識，這個種子是雜染諸法現起的因。「雜染諸法亦為阿賴耶識因」，雜染諸法也是阿賴耶識的一個因。因為雜染諸法去熏習他呢，才有阿賴耶識的一切種子；若不熏習就沒有一切種子識了，所以是互相為因緣的。說是雜染諸法以一切種子為因，那麼一切種子識以誰為因呢？就是以雜染諸法為因。

**唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。**

說是他們兩方面成立的因緣就是這樣子，這因緣就是這樣成立的。還要找別的原因成立阿賴耶識，找別的因緣成立雜染諸法是「不可得故」，不可以得到的。譬如我們前幾天講到「末那識」，末那識也是很微細的，說它就是阿陀那識，那等於就阿賴耶識了，是非常微細的。我們現前造生死業也好，我們修學戒定慧也好，都是第六意識的境界，那麼對第七識的我愛、我見、我慢、我執怎麼能夠把它調整過來？怎麼能夠斷除這種煩惱呢？因為那是我們覺知不到的地方，我們自己所能夠控制的只是第六識，第七識我們沒辦法摸到它的，那個煩惱怎麼能斷掉呢？就從這裡可以看出來。

我們的第六識這樣子修奢摩他、毘鉢舍那就能斷除阿賴耶識的雜染種子，雜染種子慢慢地慢慢地斷掉了，那麼第七識就轉變了，他也要由阿賴耶識的種子才能現起，種子轉變了，自然他也就是轉變了，原因就是在這裡，所以能清淨這個末那識，使他無我，而不執著有我的。

戊、本識與雜異諸法為因

**云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？**

熏習的時候，雜染的品類諸法是有差別的，叫做「異」。這個「無雜」，「雜」就是不是純一的行相，熏習的時候是有異有雜的，可是熏習好了成就的一切種子識就無異無雜了，因為都是無記性的，看不出來有善惡貪瞋無貪無瞋的差別，所以熏習成就一切種子的時候是無異無雜的，那個無異無雜的那個情形「而能與彼有異有雜諸法為因」，這個道理怎麼可以看出來呢？就是在阿賴耶識做種子的時候是無異無雜的，但是種子一發生作用就有異有雜了，這個道理怎麼能看出來呢？

**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。**

前面提出一個問題，這底下解釋，解釋裡面先說一個譬喻。「如衆纈具」，就是譬如有很多的纈具。這個「纈具」，無性菩薩的《攝大乘論釋》他有一個解釋，就是「淡澀差別」。這個是什麼呢，印順老法師解釋就是「果（艸+果）子汁」，另外我查字典的解釋有可能就是檸檬汁。印順老法師的講記上是說，這個做衣服的布有花紋，舊時代的辦法就是用木板做成格，也就是你想要有什麼花紋就把木頭造成什麼花紋，然後塗上石灰，把布放在板子上塗上石灰，就是有的地方塗有的地方沒塗，然而把它放在染缸裡染的時候，有石灰的地方不受色，不接受染的顏色，這樣子把這個布拿出來就有花紋了。但是印度人說「纈具」就是製造花紋的這種用品，用果（艸+果）子汁去塗，用我們中國人農村的辦法去推想那件事，也就是有受色不受色的差別，就變成花紋了，就是這樣意思。

「衆纈具」，就是衆多製造花紋的用品，用這個用品去「纈所纈衣」，就是這個布去製造花紋去。「當纈之時，雖復未有異雜非一品類可得」，當你去製造花紋的時候，你在那個布上看，未有異雜非一品類的花紋，看不出來，你塗上果汁看不出來有花紋可得。「入染器後」，入在那個染色的器裡面的時候，「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。**

「阿賴耶識亦復如是」，阿賴耶識是「無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因」，也是這樣的。就是用這個衣譬喻阿賴耶識，「衆纈具」譬喻雜染品類諸法，雜染品類諸法熏習阿賴耶識成了一切種子識的時候，是「未有異雜非一品類」的差別相，是沒有的。等到你這種業力種種因緣成熟了的時候，「入染器後」，這上面說「阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習」。這個雜染品類諸法的熏習，「於熏習時」於熏習的時候就成了種子了，是沒有差別相的。「雖復未有異雜可得」，沒有異雜的相貌可得。「果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現」，這個「染器」就是前面「入染器後」。現在在法上說就是「果生」現前，你熏習的時候成了種子，這個種子成熟了的時候，得果報的時候，有了結果，這個結果現前的時候，以後「便有異雜無量品類諸法顯現」，便有各式各樣的果報，像人

的果報也是無量無邊的，三惡道乃至諸天的果報各式各樣的差別就現出來了。所以在阿賴耶識的時候雖然是無異無雜，但是他得果的時候就有異有雜了，就有差別了。那麼用這個譬喻來顯示這件事。

己、大乘甚深緣起。

一、二種緣起

**如是緣起，於大乘中極細甚深。**

前面說阿賴耶識的三相，底下說熏習種種的…，這都是說的緣起的道理，這樣的緣起的道理在大乘佛法裡面是「極細甚深」，特別地微細特別地深奧，我們世間上的凡夫心粗沒有辦法能覺知到，就是阿羅漢果得了辟支佛的人也看不那麼清楚，這是要佛菩薩大智慧才可以，所以「極細甚深」，能深到這麼個程度，二乘聖人都還看不清楚，只能知道一部分。

有一部論上舉出一件事，兩個人，一個人拿花供佛，另外一個人拿花布施給另外一個人去供佛，那麼問阿羅漢這兩個人將來得什麼果報，這阿羅漢說不清楚。後來這阿羅漢說「我帶你到彌勒菩薩那裡去」，阿羅漢有神通，你捏住他的衣服，一下子就到彌勒菩薩那裡去了。到彌勒菩薩那裡就問彌勒菩薩，彌勒菩薩說「他自己拿花供佛，這個人將來得阿羅漢果；他把花布施給別人勸別人去供佛，將來這個人成佛了，得無上菩提了」。

阿羅漢若要說什麼話和我們凡夫不同，凡夫是不管對不對都不負這個責任，我怎麼想就怎麼說，凡夫是有這種習氣。但阿羅漢不是，阿羅漢他要入定，他要觀察一下子。但是種了善根的這個人，久遠久遠超過八萬大劫以後才得到果報，阿羅漢的神通力八萬劫內可以看見，超過八萬劫看不見了，所以不知道是怎麼回事。所以這個「如是緣起，於大乘中極細甚深」，我們凡夫很難知道。

**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。**

前面是讚歎大乘佛法的緣起甚深微妙，也就是前面說阿賴耶識三相的這一大段文是甚深微妙的境界，這底下又把它解釋一下。「又

若略說」，這個緣起極細甚深特別廣大了，所以現在就是略而言之，可以分成兩類來解釋這個緣起：「一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起」，這是標出來。

**此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起。**

第一個分別自性緣起怎麼講呢？就是依止阿賴耶識裡面的種子而現起一切法，這就叫做分別自性緣起。「自性」就是自體，他本身的體性是不同於他法的。譬如色法，就有色法的體性。地有地的體性，水有水的體性，火有火的體性，風有風的體性，每一法有他本身的體性，所以叫做「自」，就是不同於他法的。又譬如受想行識，受有受的體性，想行識也是各有各的體性，所以叫做自性。每一法的自性都是因緣生起的，由因緣才能生起。「此有故彼有，此生故彼生」，它才能現起，不然的話它不能現起的，不能生起的。

**以能分別種種自性為緣性故。**

怎麼叫做分別自性緣起呢？「以能分別種種自性」。「分別」這個字不容易解釋，我看了這麼多註解的參考書，也是很難有一個恰當的句子解釋它。或者說這個「分別」就是不混亂的意思，就是很分明的。譬如說是無量劫來、無始時來界，這個雜染品類諸法的熏習的種子太多了，沒得果報的種子太多太多了。但是你以前熏習了很多的種子，現在又繼續地熏習，而他不混亂。我們的貪心一動的時候，他就能熏習以前那個貪的種子，使令他力量加強，他不亂。他不會你是貪的熏習而跑到瞋那裡去，不會的。你做善事的時候，他就是在善那裡發生作用，不會跑到惡那裡去；你做惡事的時候，不會跑到善那裡去，他不亂，所以叫「分別」，能分別地增長他的力量，能做種種自性的緣起。我們姑且這麼解釋，就是不混亂，很分明的，不會錯亂的。

因為阿賴耶識他有這種作用，就是我們有各式各樣的雜染的熏習，而他能夠不錯亂的為種種的自性做緣性，使令他生起。各式各樣的自性，「種種自性為緣性故」，為他做生起的緣性，為它做緣。「性」，在這裡當「功能」講，幫助它生起的功能，使令他生起的功能，那麼就叫做「緣性」，那麼這叫做「分別自性緣起」。

這個「分別自性緣起」還是沒有說明白，再講一講：譬如生了瞋心，就熏習了瞋心的種子加強了，加強了的時候等到再有一個不順心的因緣的時候，由所緣緣的境界的引發，加一個不如理作意的幫助，那個瞋心種子就現出來了，那麼這叫「自性緣起」。或者是貪心，其他一切的情形都是一樣的，這是一種解釋，這是純在心裡上的解釋。

若說是論果報，譬如說我們做人的果報，我們做了五戒十善，我們沒有做五逆十惡，我們也沒有修四禪八定，將來得人的果報，人的色受想行識就出現了。色有色的種子，受想行識各有各的種子，這個種子出現了，那麼這也叫做「自性緣起」。這印順老法師稱之為「名言熏習種子」，這個名言熏習種子也純是在心裡上說，因為一切法都是心，這個名言熏習下面有解釋。

這個名就是言，因為若沒有名字你是不能說話，所以名就是言。而名的言一定是內心有分別，內心有分別你才能說話，所以名言和內心的分別也是不可以分離的。這樣說怎麼叫做緣起呢？就是你心裡一分別就是有了緣起了，不管你有什麼分別都是如其量的熏習在阿賴耶識裡面，再有因緣的時候，以前熏習的又現出來，這叫做名言熏習。說話的時候，也就是你內心分別的時候。說我做事情有什麼活動，活動也是內心的分別，你心裡面不分別的時候你不能有活動。所以發出來語言，或會做各式各樣的行動，都是內在活動。不過有的內心的活動不表現在行動上，不表現在語言上，只限於第六意識，也有這樣的分別，也有這樣的思想。所以思想分兩類：一個是只限於意識，一個是表現在身語上面，分這麼兩類，但都是心，各有強弱的不同。有的雖然不表現在身語上，但是力量非常大，有只限於內心裡面的妄想，力量小，但表現在身語的時候力量就大了，也是各式各樣的情形，那麼這都叫做名言熏習種子，由此種子現行了的時候就叫做「分別自性緣起」。

**復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起。**

前面說分別自性的緣起就是阿賴耶識的種子，這個種子現出來行動了，表現於外的時候，發生作用了，叫做「分別自性緣起」。我們通常說叫做賴耶緣起，阿賴耶識緣起。「復有十二支緣起」，

「十二支」我們通常說是十二因緣，就是無明行識名色六入觸受愛取有生老死憂悲苦惱。這十二支緣起，「是名分別愛非愛緣起」，這叫做分別愛非愛緣起。「愛非愛」就是所得的果報是可愛的，那麼叫愛緣起；所得的果報是不可愛的，那麼叫非愛緣起。什麼叫做愛非愛呢？

**以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。**

就是你做了善法，你就在善趣得果報，或在人間或在天上；若是做惡事，就到三惡道去受果報，就是惡趣，惡趣就是非愛的緣起。人間天上就是好一點，就是愛緣起。「以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故」，這個「自體」就是生命體，有人的生命體、天的生命體、有三惡道的生命體。這些有愛非愛的種種的自體，就是善趣惡趣的差別，因為你這個阿賴耶識能夠很分明地為愛非愛種種自體生起的因緣（這個「愛非愛種種自體為緣性故」的「為」字放在上面），所以叫做「分別愛非愛緣起」。

「分別愛非愛緣起」和「分別自性緣起」有什麼差別呢？通常介紹佛法的書的作者，說「分別愛非愛緣起」叫做「業感緣起」，就是他的業力招感而得的愛非愛的果報。其實還是不能離開阿賴耶識的，也是「賴耶緣起」，也是阿賴耶識的緣起。在因緣、次第緣、所緣緣、增上緣裡，看前面文的意思這個「分別自性緣起」就是因緣，是一切法生起的真因。這個「分別愛非愛緣起」是增上緣，也是非常有力量的，力量也是非常大的，沒有這個增上緣也是不能現起的。這因緣若要現起，一定要有增上緣的幫助，不然是不能現起的。

譬如說是「無明緣行，行緣識」，這是增上緣。「行緣識」，譬如說這個人前生是個女人，他在投胎的時候變成男人了，為什麼呢？因為「行緣識」。比如一個女人生存了一生，或者幾十年或者一百年，她的心情總認為自己是女人，她的思想就是這樣子，但是死掉了以後，再投胎的時候變成男人了，為什麼她的思想會變呢？為什麼投胎的時候她變了，變成男人的想法了呢？「行緣識」，就是業力，業力使他變了。業力變了，這是增上緣。要說因緣，就是他雖然是女人，但是他的阿賴耶識裡面有男人的業力，有男人思

想的種子，但是因為那個業力幫助那個種子，他就變成男人了。就是增上緣幫助因緣，所以就改變了。男人也是一樣，男人一生都做男人，然後第二生變成女人了。又比如這個人將來怎麼會變成牛了呢？就是「行緣識」。這樣子說呢，就是雖然有因緣，但還要有增上緣的業力的幫助，所以說增上緣也是很厲害的。

「無明緣行」，這也是增上緣。無明的煩惱幫助你去造種種錯誤的事情，或者是做有漏的善法。這個無明和業他們兩個的關係是增上的關係。比如說有一個人做事，別的人同他合作去幫助他，就是以某甲為主，某乙為輔，某甲自己做什麼事我們可以譬喻為因緣，但是某乙去幫助他就是增上緣，可以這樣譬喻。譬如說「無明緣行」，這個「行」他本身有他的因緣的，無明去幫助他就變成增上緣了。現在說「復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起」，主要是他的業力就是增上緣的力量，使令他有這樣的現象生起。

「十二支緣起」，十二支的緣起：「無明緣行，行緣識」，主要就都是增上緣。「識名色六入觸受」，「觸緣受」也是增上緣。「受緣愛」也是增上緣，愛本身有他的種子的，但是由受來引發他，所以受也就變成增上緣了。「愛緣取」，這裡面有多少是因緣，因為這個「取」是愛增長名之為取，所以這裡面有因緣的意思。「取緣有」，這是增上緣。「有緣生」，這和「行緣識」的意思是一樣的，那也是增上緣。所以十二支緣起裡面多數是屬於增上緣。「是名。以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故」，為愛非愛種種自體現起的緣性，所以叫做「分別愛非愛緣起」。

這兩種緣起，一個主要是因緣，一個主要是增上緣，從這兩方面意義的不同分成兩種緣起。但是這兩種緣起不是對立的，不是分開的，是統一的。就是一個緣起裡面，有一個主要的因緣，還有一個增上緣，是這樣意思。在後面的文還有一個意思，比如我們得的果報，我們身體的果報主要就是阿賴耶識，阿賴耶識是果報主。而果報主本身是無記性的，阿賴耶識是無記的，不能說他是善也不能說他是惡，但是這個果報主的出現是由善惡的業力幫助他出現的，所以那就正好是一個增上緣的意思。這是在佛法裡面分成這兩種緣起，但是在《阿含經》裡面，或者其他大乘經裡面，多數是說十二緣起的分別愛非愛緣起，少數的地方說到阿賴耶識的分別自性緣

起。如果是從內心的分別來說，那就是深一層的解釋的時候，深一層的思惟的時候，深一層的觀察的時候，一切法都是心的變現，那就是分別自性緣起了。離開這一念的分別心，一切法都是不可得的。

常常靜坐修習止觀、修不淨觀的時候，也應該是開始感覺到「唯心所現」，開始會有這種感覺，那就分別自性緣起。說觀察自己是個白骨，但是事實上這個身體是正常的，白骨並沒有現出來。但你靜坐的時候，有幾分相應的時候，白骨現出來。你靜坐的時候，你內心現的那個白骨，是你的妄想，並不是事實，事實這個身體並不是白骨，就是沒現出來白骨，和事實不合的。所以你常常修常常修會感覺到唯心所現的，這個時候因為你作如是觀的目的是為了對治自己的欲心，但是你若這一關過來了，把這個欲心對治的天下太平了，然後修無我觀，觀心無常，觀法無我，修久了的時候就會感覺到分別自性緣起的深奧，你才能感覺到這裡。所以分別自性緣起，這是給大修行人一下子能感覺到的境界。

若是愛非愛緣起、善趣、惡趣，這是給鈍根人說的。這是有罪的事情，這是有功德的事情，你不可以造罪啊，這是給這樣人說的，但是這當然也是非常重要的。我們學習佛的人，你若是修四念住的程度高了的時，當然是超過了這個境界，因為他只是一念有分別、無分別的境界。若是沒有到那個時候，貪心還是會出現，瞋心還是會動，那就時常要思惟愛非愛緣起。我動貪心、瞋心，這就是愛非愛緣起了，有到三惡道的可能，因為貪瞋癡煩惱是三惡道的門。所以這兩種緣起，當然是警告修行人不可以打錯念頭，不可以打錯算盤，是這樣意思。

**於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因。**

前面這一段是佛法裡面建立正確的真理，建立緣起的正理，使令信佛的人有一個正確的道路。這以下是指責外道的錯誤，指責外道不明白佛法的緣起的道理，有了很多虛妄分別的錯誤。

「於阿賴耶識中，若愚第一緣起」，若是在流轉生死的凡夫衆生對於阿賴耶識中，「若愚第一緣起」不明白分別自性緣起，愚就

是不明白。「或有分別自性為因」，那麼就會有什麼錯誤呢？就會有錯誤的分別，說諸法是自性為因，不知道是阿賴耶識的種子為因。

這個「自性」是什麼呢？佛在世時，外道裡有一個數論外道，他主張以自性為因。這個「自性為因」是怎麼回事情呢？他是執著有神我，這個數論外道執著一切衆生有一個神我，一個不可思議的我。這個不可思議的我感覺到很孤獨、很寂寞，這時候他對自性有要求，說我很孤獨很寂寞這該怎麼解決呢？自性就給他變現出來世間上的色聲香味觸法各式各樣的事情，給他享受。所以這個「自性為因」，自性為萬有之因，他能創造出來宇宙間的萬有，自性是萬有之因。那麼這些萬有是敗壞的，不是永久性的。這個自性是常住不壞的，是常存不變的，所以叫做自性。這個萬有是由自性為因而成就，自性本身是自然而有的，他是不從任何的因緣出現，他本身從來就是有的，叫「分別自性為因」。

這樣子，這個數論外道能自圓其說的道理怎麼說呢？他說，他變現了色聲香味觸各式各樣的事情給這個「我」來享受，享受享受地感覺到苦惱，雖然這色聲香味觸是可愛的，同時也能令你苦惱，那麼神我感到苦惱就不高興享受了，就到深山裡修梵行，那麼這個自性感覺到你不高興了他就把世間上的萬有都收回來，又歸到自性裡面去，這個時候這個神我得解脫了，又恢復到原來的這種情況。那麼這是數論外道他的理論。「或有分別自性為因」，有的外道他虛妄分別的執著認為有一個自性，自性是創造萬有的因。

我們昨天討論「第六意根是物質的，為第六意識做根」，當時曾經提到一件事，在這裡也很適用：佛法不說自性為因，而說阿賴耶識為因，說阿賴耶識為因和自性為因來對比一下，誰的理由充足呢？阿賴耶識怎麼能為雜染法的因緣呢？因為受雜染法的熏習，各式各樣的雜染法的熏習。你熏習這樣的種子，然後這個種子再能夠出現你的事情。你貪心熏習的，才能發出來貪心；你瞋心熏習的，才能發出來瞋心，各式各樣的差別，所以阿賴耶識能為萬法之因。說是以自性為因，這個單獨的自性他怎麼就會能夠創造出來萬有呢？各式各樣不同的事情呢？怎麼樣創造呢？這個我們就是不容易明白。

說是前五識以有色根，以地水火風精微的物質作根，前五識這個分別心的力量很不夠。那麼第六意識也是以物質的東西為根，而第六意識有各式各樣的分別，他怎麼能夠支援它呢？如果是阿賴耶識為根，就是末那識為根，那這個道理就容易明白了，因為你有無量無邊的熏習的種子來支援第六識，所以他也可以有無量無邊的分別。如果用物質作根，物質怎麼可以轉起精神性的作用呢？你想想，的確是有困難，所以用阿賴耶識用末那識用識來做根，末那識為第六意識作根，我們容易理解，在這裡亦復如是。

用阿賴耶識為萬法之因，我們容易接受。我做惡事熏習了阿賴耶識，阿賴耶識也就給我一個惡的果報；我用善來熏習，阿賴耶識給我善的果報，這很合道理嘛，善惡果報是我自己創造的。若是以自性為因，自性怎麼就會可以給你一個色聲香味觸法呢？給你各式各樣的享受呢？這道理怎麼講呢？所以這裡用佛法的立場批評虛妄分別，你是錯誤的執著，不合道理。

用阿賴耶識為我們的因，我們自己可以改造自己，是由熏習來的，那麼我不要再有壞的熏習嘛，我就把我自己改變了。說是用自性為因，它怎麼辦法給我一個天堂給我一個地獄，什麼理由呢？與我自己的思想行為沒有關係就給我一個天堂給我一個地獄，這合道理嗎？所以從這兩種理論來對比，還是佛法是對的，佛法是正確的。

### 或有分別宿作為因。

就是過去世所造的業力為現在的遭遇的因緣，為現在的遭遇的能生因。這是外道的一種理論，他的意思就是：我們現在這個人，你的思想行為與你的遭遇沒有關係，與你所得的果報沒有關係，都是過去世的定業，定命，使令你現在有這樣的遭遇，不是你現在的思想行為能轉移的。譬如一個人做事情，成功了或者失敗了，或者一個人什麼都沒做不勞而獲，說這怎麼回事呢？命定的，就是這樣子，這叫做「宿作」。

而這個宿作的外道就是尼犍子，印度的外道有尼犍子外道。他說你過去世做了很多罪，你現在就是應該受苦，你多受苦，慢慢你過去的罪就消了，消了你就得解脫了。佛法不同意這種說法。你受

苦，你白受苦，你不能得解脫的。因為你解脫不解脫是你內心的煩惱的問題，你若斷了內心的煩惱，有苦你也是解脫的。就是佛菩薩聖人到地獄去，地獄就是天堂就是無餘涅槃、無差別境界。

說是你內心裡面有煩惱，你到天堂你也不能解脫，你還是要在苦惱裡面轉，所以你說是你受苦你將來就能得解脫，這是邪知邪見，不是佛法，這就是尼犍子外道的思想，「宿作為因」這是不對的。你得不得解脫，佛法就是要斷煩惱，問題在這裡；煩惱是一切苦惱的因緣，要斷煩惱。你不斷煩惱，你沒辦法得解脫的，所以你到了非非想天已經很不錯了，但是那個我見還在那裡，你還是要到輪迴裡面來流轉生死。所以佛法要提倡斷煩惱，提倡四念住、三十七道品、六波羅蜜，要修學聖道要斷煩惱，斷內心的虛妄分別，要增長智慧；用智慧斷煩惱，戒能增上定，定能增上慧，由慧得解脫，要做這件事。受苦不一定得解脫，固然是說我以前做了錯事，我今生有病了，一定要受苦，受苦也可能把以前的罪是消滅了，但不能得解脫，還是不能解脫的，你一定還是要重視般若波羅蜜才可以，不然不能得解脫。

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。

前面說明了兩種緣起的道理，這以下就是指責外道的錯誤，外道的說法不符合緣起的道理。先說違背第一個緣起的外道的說法，上一次是講到「或有分別宿作為因」，曾經說到這是尼犍子外道的思想，這個尼犍子外道他的確是定命論，認為過去生中造了很多種罪，今生多多的受苦這個罪消滅了就得解脫了，這個尼犍子外道他有這樣的說法。

在佛法裡面說，過去有罪現在得到苦惱的果報，受苦，你繼續不斷地受苦，過去的罪可能是因此而消滅了，但是不得解脫，我們無始劫來我們可能到三惡道受苦也是很多，到現在也沒得解脫，這可以證明受苦不是得解脫道，因為解脫是對繫縛說的，什麼東西繫縛我們不得解脫呢？是我們內心的貪瞋癡的煩惱，執著心，我們這一念虛妄分別心的執著使令我們不得解脫。所以想要解脫就是要消滅我們內心的執著心，要修學戒定慧。而主要是般若，般若能夠消滅我們的執著心，但是這個般若的智慧須要戒定的支持，戒定的幫助，戒定的基礎，才能發揮般若的力量。所以總而言之，修學戒定慧才能解脫苦，才能得解脫；如果你不修學戒定慧，不學習般若，只是受苦，你白受苦了，是不能得解脫的，所以這個尼犍子外道說的「宿作為因」這是邪知邪見。

當然我們修行人，修行這件事，尤其是初發心修行不是一個自在安樂的事情，也很辛苦，所以這個忍波羅蜜裡面有一個安受苦忍。這個安受苦忍就包括了我們用功修行時的辛苦，你要忍耐，這是因為修行而帶來的一個辛苦，這個和其他的苦又不一樣。「或有分別宿作為因」，這個「分別」就是執著，虛妄的執著。

**或有分別自在變化為因。**

這個「自在變化」是什麼呢？這個印度的婆羅門教，也就是現在的印度教。這個印度的婆羅門教裡面有一部分的執著呢，這個大自在天，大自在天就是摩醯首羅天，他是宇宙萬有的根源，這一切一切的

事情都是他的神通變化而有的。那麼這個大自在天，他是所崇拜的，拜大自在天。「自在變化為因」，為萬有的生因。

### **或有分別實我為因。**

這個「大自在天」這是外在的執著，虛妄執著大自在天是變化為因。另外一種「或有分別實我為因」，是自己生命體裡面有一個真實體性的我，這個我是自己的一切行為，或苦或樂的因緣。那麼自己修行以後，解脫了一切苦的時候，自己這個我是個小我，解脫了以後，這個小我和大我，就是梵，宇宙間有一個總體的大我；解脫了以後，這個小我和大我融合了，那麼有這樣的有我論，所以「分別實我為因」。但是站在佛教的態度，執著我，反倒是一個繫縛的因緣，不能得解脫的。

### **或有分別無因無緣。**

或有的外道他們虛妄的執著一切法是沒有因緣的，本來就是那樣的，為什麼那個鳥是白色的？為什麼那個鳥是黑色的？為什麼那棵樹是彎曲的？為什麼那棵樹是直的？這都是沒有因緣的。那麼這樣的說法和「宿作為因」有相同的意思，就是抹煞了人為的努力，人的努力是等於零了，沒有作用。這是完全錯誤了，一切事情還是要自己努力才行。

### **若愚第二緣起，復有分別我為作者，我為受者。**

「若愚第二緣起」若是不明白分別愛非愛緣起，對這個緣起不明白，所以「復有分別我為作者，我為受者」，又有執著我是作者，這個第二緣起就是偏重於增上緣的力量，就是這個煩惱和業力能幫助名言種子去得果報，這個名言種子是親因緣，但是他去得果報的時候一定要有愛非愛的煩惱和業力來增上他幫助他才可以，但是不明白這個道理的人呢，是「分別我為作者，我為受者」。

「我為作者」這就是勝論外道，他們執著我是作者。這個數論外道是「我為受者」。這個「分別自性為因」，數論外道執著自性是作

者，作好了以後給這個神我享受，這個我是受者；而勝論外道是執著我是作者。那麼這個外道與外道的思想也是不一樣的。

「分別我為作者，我為受者」，這個作就是造業，受就是受果報，作業受報，認為都是我的力量，實在都是煩惱和業的力量，沒有我，我只是自己的虛妄分別心，沒有我的自體的。這樣的道理，在《瑜伽師地論》說得非常地詳細，這《攝大乘論》只是標出來，沒有去詳細解釋。

**譬如眾多生盲士夫，未曾見象，復有以象說而示之。**

這底下說一個譬喻來形容這些邪知邪見的外道的思想的不圓滿，他們的錯誤，是這樣的意思。這個外道裡面，像尼犍子外道，這些數論、勝論外道，他們也認為有生死輪迴這件事，但是他們執著有我、執著大自在天，這個就是錯誤了。佛法只是否認所執著的我的不存在，生死輪迴這個業報的因果這是真實不虛的，這一方面是要承認的。

這底下說一個譬喻：「譬如眾多生盲士夫」，這個「生盲」就是生來眼睛就瞎了，不是後來才失明的。這個瞎眼了的「士夫」，士夫就是人。「未曾見象」，從生以來眼睛就失明了，所以沒有看見過這個大象是什麼樣子。「復有以象說而示之」，但是另外有一個好事的人，一個明眼的人，他牽了一頭大象，就向這些生盲的人說而示之。就是這個大象，你們從來沒有見過，你們摸一摸，這個象是什麼樣子呢？

**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。**

那麼這些生盲的人用手去摸，摸到一部分一部分的。

**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。**

「諸有問言：象為何相？」摸完了以後，這個明眼人就問他們，說這個象是什麼樣子呢？「或有說言象如犁柄」這個摸到象鼻子的人，

就說象就像犁的柄。這個「犁」是古代鄉村耕田的器。我是鄉村的孩  
子，我看見過這個犁是什麼樣子。這個「柄」就是那個犁它有一個用  
手抓住的地方。這個摸到象鼻子的人，就是牠是犁柄。其實這個就表  
示沒有眼睛的人，就是沒有智慧眼的人，說到一切的緣起就似是而非，  
但也不是完全無道理，就是形容這件事。如果真實按這個譬喻來說，  
這個生盲的人，生來就盲沒有看見過象，他也不會看見過犁柄的，所  
以只是形容這件事就是了。

「或說如杵」這個觸到象牙的人，就說這個象就像杵似的。這個  
「杵」就是那個搗米、舂米所用的那個杵。或者是搗衣服的，那個木  
頭做的，或者什麼做的那個杵。「或說如箕」或者摸到象耳朵的人，  
就說像「箕」似的。象是什麼樣子？像「箕」似的。這個「箕」，我  
們中國鄉村落後的地區，鄉村裡面用那個的箕，就和象耳朵差不多。  
「或說如臼」或者這個生盲的人摸到象足，他就說像臼似的。「臼」，  
就用舂米的器。「或說如帚」摸到象尾巴的人，就說像掃帚似的。「或  
有說言象如石山」就是摸到象脊梁的那個生盲就說，象像一個大石頭  
山似的。這些生盲的人，各就他們所摸到的一部分，就認為是象的全  
體了，而這麼亂說，當然這是沒有說對。

**若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是。**

前面是說譬喻，這底下說合法。「若不解了此二緣起」，假設我  
們這一切的凡夫不明白佛法中所說的這兩種緣起，那就叫做「無明生  
盲」。就是有了無明的人，就是從來也不明白生死的緣起、涅槃的緣  
起，都不明白，是虛妄分別執著的，那麼就叫做無明的生盲。「亦復  
如是」，也和那個盲人摸象的意思一樣。

**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。**

大象是個譬喻，譬喻什麼呢？就譬喻阿賴耶識的自性、因性、果  
性。我們不明白阿賴耶識的自性、因性、果性，就像盲人不明白象的  
體相似的，就是這樣意思。前面說緣起是微細甚深，一切凡夫乃至二

乘、阿羅漢、辟支佛都說不清楚，的確是不容易明白的，唯有佛菩薩慧眼、法眼、佛眼才能看得清楚。

**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。**

這一節文是把前面緣起的道理作一個簡要的結束。前面一大段文都是說的緣起，說的很多，這底下「略」，簡要地來說：「阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性」，這就是緣起。究竟阿賴耶識的要義是什麼呢？就是「用異熟識，一切種子為其自性」，就是這麼一句話。

這個「異熟識」怎麼講法呢？「異熟識」就是阿賴耶識，這上面說「異熟識」就是果相，或者說果性，一切種子就是因性，一個果，一個因，這因果合起來就是阿賴耶識的自性，是這樣意思。「異熟識」的「異」這個字，有差別的意思，或者說是變異的意思，在這裡表達兩個意思：就是善、惡、無記，在因的時候，有善惡的不同，得了果報的時候是無記的。那麼這是善惡與無記的不同，所以叫做「異」，這是一個。譬如說我們在因地的時候，這個名言種子，又有異熟的種子，異熟種子就是愛非愛這個善業、或者惡業、或者不動業的業力，用這個異熟，用這個善惡業的力量，幫助這個名言種子去得果報。所以在因地的時候，有善惡的不同，可是得了果報的時候（得了果報，就是我們的眼耳鼻舌身意），這眼耳鼻舌身意，我們在色上面看是有這麼一大塊，有眼耳鼻舌身。可是實質上去看，是以阿賴耶識為主體的。我們的身體，我們的果報是以阿賴耶識為主體。

以阿賴耶識為主體的理由何在呢？因為生命一開始的時候是阿賴耶識，「去後來先作主公」（八識規矩頌），就是如果用人來作譬喻的話，中陰身去投胎，但是一剎那間，一悶絕的時候，這中陰身就死掉了！死掉了這個時候，所謂悶絕，這個時候前六識都不動了，都滅了，只有阿賴耶識入胎，所以它最先來投胎。阿賴耶識最先來投胎，它「結生相續，攝取自體，執受根身」，來變現根身器界的這些事，都是阿賴耶識做的，前六識做不來這件事。結生相續，第一剎那就是悶絕，就是阿賴耶識入胎了，這時候這個生命開始了，不是由前六識開始的，而是由阿賴耶識開始的，它攝取這個不淨物為自體，執受它，

逐漸逐漸地才有眼耳鼻舌身的出現，執受它成為一個活活潑潑的生命，由阿賴耶識來做這件事，這個果報是由阿賴耶識來成就的。

這個正報身體成就了，而這個人的依報世界也是由阿賴耶識成就的，它來變現根、身、器界。而前六識，等到六處（名色緣六處，六處緣觸），這個六處成就了以後，它能夠接觸色聲香味觸的時候，所有的虛妄分別也是由阿賴耶識供給它才可以的，才能做種種虛妄分別，不然的話沒有辦法活動的。所以從主體上看，這個生命體表面上看是前六識，實質上是阿賴耶識在那裡主持的，所以他是果報主，而它本身是無記性的，它不是善也不是惡的，所以叫做「異」。在因地的時候，是善、或者是惡；得了果報的時候是無記的，所以叫做「異」，這是第一個「異」。

第二個「異」是什麼意思呢？這個因和果是不同時的，在一個時間作了因，隔了多少時間以後才能得果的，所以也叫做「異」，變異。這就是在時間上逐漸地變異而後才成熟的，得果報，所以叫做異時而熟，或者是變異而熟。在這兩個「異」裡邊，都是以阿賴耶識為主的，所以阿賴耶識叫異熟識；前六識是由異熟生出來的，所以叫做異熟生。

得果報的時候，或者得人的果報，或者天的果報，或者三惡道的果報，一得了果報的時候，這果報就由阿賴耶識來執持的，不變動。譬如說這個人，他做了人以後，他無惡不造，他造三惡道的業力，到三惡道就不是人了。但是你原來得人的果報，由阿賴耶識的執持，還是人。說是我現在發無上菩提心，行菩薩道了，是菩薩了，但是你以前得的果報是人的果報，阿賴耶識把這果報還執持，還是人；你做善也好，做惡也好，那是將來去得果報，現的果報由阿賴耶識的執持不變，所以這果報主它在執持這件事。

在這《竹窗隨筆》上有一個小小的故事，這故事的名字叫〈人虎傳〉，說是一個出家人（我們就明白點說，我們出家人如果不修行，沒有佛法的熏習，就和在家人差不多），他就是放逸，撿別人的便宜，在一個隱藏的地方，隱藏在那裡，別人從那裡過去就突然間出來嚇人，有的人膽子小的就被他嚇倒了！他感覺到很快樂，他做這個事情。那麼他就從這裡引起了一些虛妄分別，他到那山谷裡隱藏著，他就披了個虎皮，走路的人從那裡經過的時候，他披著虎皮突然間跑出來，人

家看見就好像是老虎，不得了，那個人就嚇倒了！嚇倒了，走路的人可能會背了包，或者什麼東西，裡面可能有錢，有什麼東西，他就撿那個便宜，常常一次又一次地做這個事。做久了呢，有一次這樣撿了便宜以後，這個虎皮拿不掉了，就真實是老虎了，那麼他就繼續過這種生活，過老虎的生活，他心裡面還明白他是人。

那麼有一次他繼續用過老虎的生活去嚇人，嚇到一個人，捉住一個人，要吃這個人的時候，一注意看是個出家人，這時候忽然間慚愧心就起來了。哎呀！我原來也是出家人嘛！這個慚愧心一起來的時候，自己就非常的痛苦，他就跳高，老虎跳高，又摔下來，又跳高，跳了幾次，老虎皮掉下來了，又恢復過來。恢復過來，他這時候很警覺，這是什麼道理呢？我原來人，變成個老虎，我現在又能恢復過來，什麼道理？不明白！他恢復過來以後，又回到廟上去了，他就各地方去參學，參學善知識，忽然間明白道理了，又發心修行，也變成個有修行的人了！這叫做〈人虎傳〉。我剛才說這異熟識，這阿賴耶識是個主，他來主持這個果報，你不管你的行為是善是惡，這個人的果報不變，是這樣子。

在這個《成唯識論》裡，窺基大師說的，這件事在《大毗婆沙論》上有提到，人忽然間變成毒蛇了，人的果報的身體變成蛇了，有這種事。剛才那個故事是人變成虎了，那麼窺基大師講：他變成蛇也好，變成老虎也好，還是人，只是這個人的形象有點變化，但是還是人，窺基大師這樣解釋這件事。這樣解釋是順於異熟識的道理，就是阿賴耶識為果報主，它能主持這個境界不變。這可見阿賴耶識是很負責的，原來這個業力得這個果報，你得了人的果報，這個果報就是這樣子不變，在這一期之中它不變。等到這個果報結束了，另一個業力再發生果報的時候，或者是天，或者是畜生，那個阿賴耶識又是在那裡主持不變，還是這樣子。所以「用異熟識」，那麼這是果相。前邊提到阿賴耶識有三相，那個果的時候，是說雜染品類諸法從無始以來這樣熏習，阿賴耶識如是相續地這樣生存下去，如是而生，因此而有阿賴耶識的存在，這叫做果相。現在說異熟識是果相，也就是阿賴耶識就是這樣存在的。

「一切種子為其自性」，這個異熟識的果相，也就是因為有一切種子的關係，無始劫來這雜染品類諸法的熏習，成了很多很多無量無

邊的種子，所以他能夠成為異熟識。成為異熟識，所以又能接受雜染品類諸法的熏習，又成為一切種子。因為有因，所以有果，因為有果，所以也有因，這個因果是互通的。那麼這總起來說，這就叫做阿賴耶識的自性，也就是緣起的自性；緣起者，就是這麼回事。

這個果是由一切種子的因來的，一切種子是由雜染品類諸法熏習而有的，這樣說呢，我們從因的地方可以開始改造它，那就和外道說的不同了。外道說的，或是大梵天，或者是自在天來控制，那個權利在他們手裡，那麼衆生無可奈何。或者說是宿作為因，這也是胡說八道的。或者說是無因無緣，那也是沒有辦法，衆生自己沒有辦法能改變自己；只有佛法說的呢，我們自己的努力可以改造自己，我們願意得涅槃就可以得涅槃，是操之在已。

「能攝三界一切自體，一切趣等」這是說，這個異熟識它能攝三界，欲界、色界、無色界都歸阿賴耶識來統攝的。因為欲界、色界、無色界都是阿賴耶識的種子變現，所以阿賴耶識能統攝三界的「一切自體」。這個「自體」就是生命體，就是你的眼耳鼻舌身意這個果報。這一切自體都由阿賴耶識來統攝。「三界一切自體」，這是約三界來說。「一切趣等」就是五趣，或者說是六趣，也是由阿賴耶識來統攝的。這個原因就是前六識不行，前六識有的時候它間斷了，它間斷了它就不能統攝了，它在的時候，它活動的時候，它也是有力量，但是有時候它不在了呢，它就不能統攝，不能統攝那誰統攝呢？就是阿賴耶識了。阿賴耶識是一切時，一切處，是相續不斷的，所以它有力量能統攝一切。說阿賴耶識，就是分成果相和因相這兩種為其自相。這是把前面緣起的道理，作一個簡要的結束。

## 二、種子

**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，恆隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果。**

前面說緣起，這底下第二段就說種子。前面說緣起中，也就說到一切種子識，說到種子，但是種子本身究竟有什麼義，還需要再加以解釋的。此中有五個頌來說明種子的事情：「外、內。不明了」，第一段先說種子有兩類，一個外，一個內，外面的種子和內裡邊的種子。

外種就是這些植物，稻、麥、穀這些它們的種子，就是外的種子；內就是阿賴耶識，阿賴耶識裡面的種子，這是分這兩類。「不明了」就是種子的性質，種子是善、是惡、是無記呢？「不明了」，就是沒有善惡可明了，就是無記的，所以叫做「不明了」。這個意思是說，從前面這麼多的這幾段文的說明，我們可以知道，在熏習的時候可以分別它是善、是惡，得果報的時候也可以分別是善、是惡，但是熏習成了種子以後，在中間這一段就是不明了，這是第二個意思。

「於二唯世俗、勝義」，應該是念「不明了於二」。這個「於二」在世親菩薩釋裡邊又有一個不同的解釋：就是外種子和內種子，這兩種種子，又不完全說它是無記的，就是外邊的種子可以說它是無記的；但內種子也可以說是有記，通於有記和無記，從來都說種子是無記，但是在這一段文的世親菩薩的釋上，忽然出來一個……也可以說是有記，突然間又這麼解釋，當然這解釋也是合道理的。

「唯世俗、勝義」這是說這兩類種子是假的呢？是真實的？是這樣意思。這個「世俗」就是我們凡夫分別心活動的情況，站在佛法的立場的批評，這都是「世俗」，屬於虛妄不真實的，就是假的，就是這樣意思，假有的。在《解深密經》上，也有一個解釋：一切法的存在分兩種，一個是自相安立的，一個是世俗上依名計義存在的東西。這可見唯識是微細，它說叫做自相安立。自相安立這句話什麼意思呢？比如說：我說現在屋裡有條龍，其實大家看出沒有龍，但是我就是這樣講，我說話這個語言就是名字，依名計義，你隨順這個語言、這個名字去分別那個道理；如果沒有這個語言的時候，那件事沒有。所以那件事是要依靠語言文字去表達才有那件事，你才能去分別；沒有那個名字、語言文字的時候，那件事不存在。這樣子呢，這一類的法就叫做「世俗」，依名計義。

比如說我，有一個我怎麼怎麼的，我們依這一句話有個我，這個我要用名字去彰顯、去顯示它，才知道有個我，如果沒有了名字，那個我根本是沒有的。用那個名字來表示，只是給你一個資料去分別，而實在那個我還是沒有，這叫做「世俗」，是假有的。

這個自相安立不同了，這自相安立，你有沒有名字都無所謂，那件事還是存在的，它本身就是存在的，叫做自相安立。他用「所認識

論」，用這個心的分別去顯示法的存在有這麼兩種不同。這個自相安立就是勝義，就是它本身是有真實性的，這個勝義是真實的意思，世俗就是假的，假有的。現在說這個外種子，外種子就是世俗的，按世俗義來說它是種子。因為世間人說這個樹也是由種子有的，穀、或者是稻、或者是麥、或者是橙子、或者是蘋果，都是由各式各樣的種子成就的，我們一直都認為是這樣，但那是世俗人的分別，世俗人的想法，這不是真實的。真實是什麼呢？那個蘋果也好，那個樹也好，是你的唯心所變，那個種子也是你的唯心所變，你心變現的，這才是真實義。你說是由那個種子變出個蘋果來，這是世俗的說法，這是假的，不是真實的。所以這兩種種子，這外種子是世俗名為種子的。若是阿賴耶識，這一切種子，這是勝義，這是萬法的真因，它是真因，真實的因，真實的功能性，由此而有一切法的。所以「唯世俗、勝義」，沒有第三個了，只有這麼兩個。這外種子和內種子有這樣的分別，外種子是世俗，內種子是勝義。這是第三個意思。

「諸種子當知有六種」，這個種子有六種定義，要有這六種義，才能說是種子的，不然就不是種子，這是標出來這句話，這底下就解釋這六義。「剎那滅、俱有，恆隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果」，這是六義。「剎那滅」是一，「俱有」是一，「恆隨轉」是一，「決定」是一，「待眾緣」又是一，「能引自果」是一，這是六個義。你要具足這六個條件，才可以名之為種子，是這樣意思。

「剎那滅」，第一個條件是「剎那滅」，要有這樣的義，剎那間它就滅了。這個法的出現，一下子它就會滅，就是剎那滅，剎那生，剎那滅，剎那生的變化，要具足這樣的義，才可以稱之為種子。如果是沒有生滅變化的，就是一直的不變，從始至終都是一個樣子，沒有差別的，那不能做為種子的。就是沒有生滅變化就是無為法了，無為法是不可以成為種子的，它不能生一切法的。

當然我們佛法裡邊的確是有學派的不同，一個學派一個學派，這個思想是不一樣。不一樣，但是我們學習了唯識以後，我們再去看各學派，我們內心裡面會更清楚一點。比如說是「無為生一切法」，我們聽見這話的時候，如果你沒有學過唯識的話，你心裡怎麼想呢？這個無為，無生住滅的這種事情，沒有生住滅的事情，這個無為的這件事，它能生一切法，你心裡怎麼想？儒家的「無極生太極，太極生兩

儀」，也有人拿這個話來問我的時候，幸而我是讀過一點小小的唯識，我還有話同他說，不然的話就不知怎麼講。所以用無為能生一切法，也有地方說是諸法實相生一切法，這就是不同了！現在說要有剎那滅義的東西才能生，才能做種子，這裡面說種子的事情，從這裡我們聯想到很多事情，你會明白我們佛法裡邊的智慧可是不得了！

在這個唐太宗，唐高宗，唐高祖李淵的那個時代，因為這唐皇帝是姓李，道家稱老子為主，道家的人就對唐太宗說，老子是姓李，是你的祖宗，他就真相信這句話，就是偏袒道家，貶斥佛法，但是周圍也有信佛的大臣，就是招集道士裡邊有學問的和佛教的法師辯論，我看那些辯論的話，就知道法師多數學過阿毗曇論。那個時候因為這個玄奘法師還沒有回來，還沒有回來以前的事情，只有這菩提流支，真諦三藏翻譯唯識的經論，所以這些道士沒有辦法和佛教的法師辯論，沒有辦法辯論，佛教法師的辯才就是不得了，所以高僧傳應該讀，可惜的是他們沒有完全記錄下來，就小小的記一點。所以這「剎那滅」，是這個種子第一義，要有生滅變化的東西，他才能夠做種子。沒有生滅變化的不能做種子。比如說種子會生芽，就是變了嘛！如果它不能變，始終是一個樣子，它就不能生芽了，那怎能成為種子呢？所以這個「剎那滅」是種子的第一義。

「俱有」，這「俱有」是什麼意思呢？種子是因，這因和果要同時有，這個種子的因生現行的時候，種子和現行是同時的，叫「俱有」。如果說這個種子滅掉了，滅掉了就是沒有了，沒有了那怎麼能生果呢？所以一定是「俱有」。唯識宗的學者，就是無著菩薩這樣解釋、這樣說，要「俱有」。若是滅了的話，它就不能生果了，一定是生果的時候，因和果是同時的。阿賴耶識的種子，它生果，我們肉眼是沒有辦法去看明白這件事；若從世俗的種子上看，這稻種、麥種，它生芽的時候，種和芽是同時的，是這麼回事。

「恆隨轉」，這「恆隨轉」怎麼講呢？就是有雜染品類諸法熏習阿賴耶識成為種子以後，它沒有得果報，還沒有生現行，沒有得果報的時候。就是這個種子成就了，和得果報中間可能有很長的一段距離，這麼長的時間，或者是幾十年，或者幾百年，幾千萬年都有可能。這麼長的時間內，這個種子雖然說是剎那滅，但是「恆隨轉」，它一直隨逐阿賴耶識繼續地存在，它這種生果的功能不失掉。如果經過一個

時間就不能夠，就失掉了功能，那就不是「恆隨轉」，也就不能成為種子的。所以我們造了罪業也好，做了功德也好，成就了種子以後，在阿賴耶識裡面一直地存在下去，不失掉，不消失，除非是得了果了，這個種子生現行，得了果了，得了果，當然就消失了。那麼或者說是它還沒得果，可以你遇見佛法僧三寶了，你修學戒定慧了，修學無我觀的時候，這個種子被對治了，被傷害了，那麼這種子也就結束了。如果不是有這種情形，它一直地恆隨轉，一直地存在的，這種得果的功能一直是存在的，所以叫做「恆隨轉」。雖然是剎那滅，還是恆隨轉。「應知」，你應該注意這件事。

「決定」，這是第四個道理，這個「決定」怎麼講呢？譬如說是我們做善，好心腸為他人服務，無條件地好心，動機是純善的，就是來利益對方，做一些功德的事情，這就成了種子了，這個種子將來是決定給你一個滿意的果報的。如果做罪過的事情也是，它將來的時候，也決定給你一個不滿意、不可愛的果報，決定的，不會變的。不會說是你做功德的種子，將來給你苦的果報，沒這回事；你做這罪過的事情，將來給你一個滿意的果報，也不是的。這個善惡的這種性能決定是不變的，這也是種子的一個定義，有這樣的義，這叫種子；如果混亂了，那不是種子，不可以亂的。

「待眾緣」，這個「待眾緣」非常有意思，因為我最初看那唯識上說，種子生現行，現行又熏種子，那麼種子又生出現行，是無窮無盡的生下去，那就不需要等到幾千萬年才去得果報了，當時就得果報了，是不是呢？應該是這樣說了。但是，這個地方解決這個問題。「待眾緣」，種子生現行去得果報，還要待緣的，要等待因緣的，要有因緣種子才生現行的，不然它不生現行，要待緣的。待緣的緣也是很多，也有很多，其中有一個緣，我也感覺很有意思，比方說是你們三個人一起做功德，將來得果報，也是你們三個人在一起去得果報。如果缺一個人，這個果報不出現，缺一個人都不可以的！這也是一個待緣。

另外一個待緣，你以前拜佛、靜坐、修四念處，將來會得好的果報，不一定，你要繼續地修四念處，繼續地拜佛，去熏它，繼續加強它的力量，力量若達到那個感果的限度了，有招感果報的力量。假設招感果報要一千度的時候，要達到一千度的力量才能得果報，你現在第一次修四念處只有五十度，不行，不可以。我拜佛的時候，我誠心

拜佛，有一百度，還是不行，要繼續地熏習它，加強力量，到一千度，所以也是待緣。說做惡事也是，做善事也是，有的人最初老也不做善事，第一次做善事做得很勉強，不高興做這件事，但是第二次就容易一點，第三次更容易一點，等到多了，自己歡喜做善事，那麼你這善的力量很強，善的力量強一點，這時候才能得果報。所以就是這個名言種子，其中有一個定義，就是名言種子一定要假藉異熟的種子去幫助它，才能得果報。像種子生芽，一定還要有水、有土、陽光，有其他的因緣幫助它，才能得果報的，所以「待眾緣」。這下子，這個種子生現行，現行熏種子這個問題解決了；這個因緣不夠的時候，種子不生現行。

「唯能引自果」：「能引自果」，有一點和「決定」相衝突的意思，但是世親菩薩的解釋就不同。比如說是，色法的種子，它就能引色法的現行果；那麼心法的種子，就引發心法的果，「唯能引自果」。比如說是前五識，它引前五識的現行，第六識引第六識的現行，第七識引第七識的現行，它就是「引自果」，不同，所以「唯能引自果」，這才能成為種子。你要具足這六義，「剎那滅、俱有，恆隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果。」應該把它背起來，如果考試的時候，種子具六義，六義是哪六義？但是這個種子義是很有意思的，因為你看到別的地方的教義，你就會明白，就會幫助你去理解那件事。

學派的不同，譬如《楞嚴經》：「非因緣，非自然」，因緣生一切法是佛教通常說的一句話，可是《楞嚴經》說：「非因緣，非自然」，這是學派思想上有衝突，就會有種種的不同。我們不學習唯識的經論，不學習阿毗曇論，直接去讀《楞嚴經》的時候，你沒有這麼多分別，你不會想這些事情。比方說，南京的支那內學院的那些學者就是不高興《起信論》，王恩洋，還有誰寫些文章駁這個《起信論》，就是因為他學了唯識，學了阿毗曇論，人的背景不同，思想不同，所以會引出來一些分別。當然人都會有門戶之見，我是天台，我就學天台，其他的不學，那麼你心裡面就沒有那個種子，你就不知道那樣分別，心裡還想這《起信論》很好，你怎麼破壞它呢？心就會這樣想。說是他們也不相信《楞嚴經》，《楞嚴經》也很好嘛！學起來，讀的時候生大歡喜，怎麼他說不對呢？其實，你如果也去學學唯識，其實後面還有意思的。學學唯識，哦！他們思想是從這裡來的，不是無因而有的！這是說種子具六義，而成為種子的。

**堅、無記、可熏、與能熏相應：所熏非異此，是為熏習相。**

這底下就說到熏習，熏習當然有能熏，有所熏，要有什麼樣的條件才能成為所熏呢？你沒有這個條件，你不能成為所熏的，現在這裡就是解釋這個問題。「堅」是一個條件，「無記」又是一個條件，「可熏」是一個條件，「與能熏相應」又是一個條件，具足這四條了呢，就是所熏，它可以成為所熏了！但是沒有解釋怎麼樣才是能熏，能熏當然就是諸雜染品類諸法，雜染品類諸法是能熏。

就是「所熏」要有什麼條件才夠資格？第一個條件就是「堅」，堅住，就是安住，穩定地安住在那裡，就是這個流動性不大。世親菩薩解釋，比如說：風的流動性太大，它任持，攝持香氣的能力很小，風吹的花香，吹到東西南北去，很快就消散了！風能吹到很遠的地方去，但是香氣不會很遠就失掉了！風只是風，沒有香氣了。若是油裡面有香的時候，它一直能夠執持這個香氣不散，油就比風的流動性輕，就比較穩定一點。所以現在這阿賴耶識，阿賴耶識它始終是一味，是無記的，而是長時期的不間斷，所以它比較堅住，就是比較穩定，所以它有攝持種子的功能。若前六識就不行，前六識就是忽然間善，忽然間惡，忽然間又間斷，不活動了，它任持習氣的功能是沒有的，所以阿賴耶識是有堅住這個能力的。

第二個是「無記」，不可以說它是善，也不可以說它是惡，它是中庸性的。那麼這表示什麼意思呢？因為它本身也不是善，也不是惡；它能夠接受善惡的接觸，善和它接觸它也能接受，惡同它接觸它也能接受，它不衝突，所以這無記能受善惡的影響。若是它本身是善，那惡來它就排斥了，若是它本身是惡，那善來的時候它也會排斥，所以若它是善是惡，它就不能受熏，要無記的才可以，阿賴耶識就是無記的。阿賴耶識不可知，它的分別心非常的輕，也就是有個明了性，所以善來也接受，惡來也接受，如果分別心特別大的人，那就有問題。你有一件事出現的時候，它就會分別，這是對我有利，是對我無利？或者接受，或者拒絕。若不分別的人，也沒想到是好不好，反正來了都接受，按一般的情形就是這樣。阿賴耶識能受熏也類似，它的分別心輕，它不去那麼思惟，所以「無記」，它能夠受熏，這也是個條件。

「可熏」，就是它可以受熏，它有容受種子的功能，它能接受種子的功能，所以叫做「可熏」。因為阿賴耶識是一切種子識，如瀑流，一切種子和識和合在一起，像那個大瀑流似的，這種情形就是能夠受到影響。如果若是說是無為法，真實常住的法，沒有剎那生滅的無為法，它就是不可入，你不可以去熏習他的，不可以契入的，他不能受熏。所以《起信論》說是「真如受熏」，所以支那內學院的學者就不高興了，也不同意了。原來這上面就是這個受熏不是一個堅實的，特別密實的東西。真如是無為常住的一種理性，說它能受熏，所以若是學習了唯識的道理，受熏要「堅、無記、可熏」，這樣子才能受熏，說是像無為怎能受熏呢？

所以那一天，我在南院說：第六意根以末那為意根，末那也是心法，末那也就是阿賴耶識，也可以這麼講。阿賴耶識也是心法，它裡邊有無量無邊的種子，它給第六意識做根的時候，能令第六意識有廣大的思惟的能力。如果說是用物質做根，那麼像前五識是五色根，是物質，所以使令前五識只有明了性，你要多分別就不行，那麼第六意識如果也是用色、用物質作根，他這個分別心的能力就會受影響了！

印順老法師於《中觀論頌講記》上說：色法是物質，物質怎麼會生起精神的作用呢？他只是提出這個問題，他自己沒有回答，這是難問這個唯物論者。根如果是色法，它怎麼能引發出來精神的作用呢？我看到這裡，我立刻感覺到這個問題有意思，所以我有時候也會想，物質怎麼會引發精神的作用呢？所以想到第六意識的根，如果是像南傳的上座部，現在的南傳佛教，《清淨道論》上就有，這個第六意根應該是腦，腦是第六意根，同時就是這個問題了，腦是物質，物質怎麼能引發精神的作用呢？所以現在說「可熏」，一定是個有為法，有為法是有生住異滅，它本身有生住異滅，阿賴耶識有生住異滅的，它不是堅實不可契入的東西，無為法沒有生住異滅的，所以有為法與有為法互相可以有影響，有為法怎能影響無為法呢？怎能熏習真如的無為呢？提出這個問題怎麼回答呢？不過這個《楞伽經》上說，這是不可思議的，就是這樣回答。

「與能熏相應」，這第四個條件，要與能熏相應。這個所熏的要與能熏的相應，才可以受熏。就是要同時同處俱生俱滅，才能受熏。若是前後，就不行，就不能受熏。或者是別的人，我的阿賴耶識，我

的前六識才可以受熏，你的前六識不可以熏我的阿賴耶識，我的前六識也不可以熏你的，一定要通過自己的前六識和阿賴耶識才能起熏習的作用，因為它是相應的。我們的前六識雜染品類諸法，或者是前七轉識雜染品類諸法，和阿賴耶識是相應的，所以阿賴耶識能接受雜染品類諸法的熏習。如果別的人，別的人不能直接來熏你，所以你內心裡面修四念處的時候，你阿賴耶識受熏，我的阿賴耶識不受熏。所以別人作善，也是別人的功德；別人作惡，也是別人的罪過，與你沒有關係。要自己去作善，去作惡，去修學聖道，才能在阿賴耶識裡面受熏，因為什麼呢？它相應，與能熏相應。它相應了，你才能受熏，不相應，不能受熏。所以我們一般的人有了問題的時候，你說我不對，他也是這樣子嘛！其實他那樣子和你有什麼關係，因為他作的事情他負責，他作的功德也是他負責，你若沒做，你還是沒有功德，一定要自己做才是的。不管是善是惡，才能發生作用。

**所熏非異此，是為熏習相。**

能有條件成為所熏，「非異此」，不能離開這四個條件，具足這四個條件，才能是所熏。若離開了這四個條件，前六識不可以，前六識它就沒有這個條件，它也不是「堅、無記、可熏、與能熏相應」，這四個條件都不具足。「是為熏習相」，這就是阿賴耶識才能接受熏習的相貌，阿賴耶識才能受熏，前七轉識不可以受熏。譬如說這個末那識也有一個不間斷的功能，但是它是染污的，有覆無記，它是染污，它也不受熏，它不能和阿賴耶識相比。

## 六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。

這是第二大段說種子的意義。前面第一段是種子的二類，就是有外種、內種的不同。第二段是種子的三性，就是「不明了」。是善、是惡、是無記，這是三性；種子說是「不明了」，就是無記性的。第三段是種子的假實，它是世俗呢？是勝義？這一段。第四段是種子的六種定義，「剎那滅、俱有」那一段。第五段是種子的所熏，要具足四義才夠資格是所熏習的，那唯有阿賴耶識，轉識是不夠資格的。現在就是說轉識是不能夠受熏的。

「六識無相應」，唯有阿賴耶識才有熏習的資格，受熏的資格，六識是不相應的，是不合適的。什麼理由呢？「三差別相違」。三差別就是識的所依，六識各有所依，眼識是依眼根，乃至意識依意根，每一個識各有所依止的根，這是一個差別。還有所緣，眼識有眼識的所緣，乃至意識有意識的所緣。再來六識各有各的作意，六識的生起一定先有作意心所，來警覺它到所緣境上去，這作意也是各有不同的。因為本身都有獨立活動的條件，所依不同，所緣不同，作意不同，可以獨自的活動，這樣子他就變化性很大，他不像阿賴耶識，它可以一味相續下去，但是前六識隨時可以互相變動，所以與熏習的含意是相違的，所以它不能夠作所熏習的識，所以是「六識無相應，三差別相違」。

印順老法師和王恩洋居士都提到：這「三差別相違」，無性菩薩也好，世親菩薩也好，都是這麼解釋。這麼解釋呢，提到這一句話，我認為就是對這三差別這個理由不是十分滿意，大概是這個意思，但是都這麼解釋，可能是有這個意味。從前後文的含意，就是六個識，它們不能像阿賴耶識一味的相續，變化性很大，所以它不能夠受熏，意思應該是這樣子。因為接受熏習的識，就是它一定本身是無記性，它又是不間斷的。善來的時候，它也能接受；惡來了的時候也能接受，而且是一切時相續的，那麼它不會遺失，不會遺漏。若是隨時就變動了，那就不行，那就是你不能接受熏習的，原則上說就是這樣。

## 二念不俱有，類例餘成失。

小乘的部派裡邊有一個譬喻論師，這譬喻論師的主張認為不需要有阿賴耶識，就是這個六識前一念後一念就可以受熏了，不需要阿賴耶識。那麼無著菩薩說「二念不俱有」，這前一念和後一念不能同時存在；這受熏的定義要同時存在，而要俱生俱滅，此中有待彼能生的因性，這才能夠成為受熏的意思。這前念和後念是不同時有的，那是不能受熏，因為前一念在的時候，後一念還沒生起；那麼後一念生起，前一念已經滅了，它不能同時存在，沒有辦法俱生俱滅，那怎麼能受熏呢？所以「二念不俱有」，這是不能受熏。

「類例餘成失」，這個類，譬喻論師說：你說不俱有就不受熏是不對的，因為前一念識和後一念識是同一類的，它還是可以受熏的。那麼「例餘成失」，無著菩薩就破他，如果是同一類就可以受熏的話，譬如說是眼根，眼耳鼻舌身前五根都是淨色根，那麼眼根也可以熏習耳根吧？耳根也可以熏習眼根吧？比如說是色聲香味觸法，這都是六種境界，十八界也可以說是六界，都是界，那麼色也可以熏習聲，聲也可以熏習色嗎？所以這樣子，來例同這件事的時候，就發覺到這個道理是不存在的。

「例餘」，例同其餘的一切事情是同類的。比如說一切法都是法類的，善法、惡法、心法、有為法、無為法都是法，那麼大家都可以受熏吧？這是不行的！所以這會有很多的過失，所以用「類」的理由來立前念後念受熏是不成立的。這意思是說轉識是不能受熏的，唯有阿賴耶識具足這四個條件，才可以受熏的。

**此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。**

這是第六段，種子的生因和引因。「此外內種子」，前面說到種子有內外之別，這外內種子它有兩種含意，一個是能生因，一個是能引因，一個生因，一個引因，你應該知道這兩種種子都有這種作用，有個生因的作用，有個引因的作用。

「枯喪由能引，任運後滅故」這是解釋什麼叫做生因，什麼叫做引因。「枯」，就是外邊的這些植物，開花結果以後就枯萎了。「喪」，就是一切有情這個生命死亡了。死亡了以後還有屍體的存在，枯萎了以後還有殘留的枝幹這些東西。

這個生因就是這個種子生芽而後有梗、幹、枝葉花果，這是由生因發出來的力量所成就的。按照有情來說，就是識、名色、六入、觸、受，這生命體的存在，這一直都是生因的力量。但是死亡了以後，沒有立刻的消失，還有這屍體的繼續存在下去呢，那就是由引因的力量；這個引因能夠延長它存在一個時期，所以「枯喪由能引，任運後滅故」。這個引因把它延長了一個時期，以後逐漸地，聽其自然的，逐漸地就滅掉了，以後就漸漸地滅掉了，這一部份是引因的力量，那麼這可見從事實上來觀察，應該有引因的存在，不但是生因而已。

**為顯內種非如外種，復說二頌：外或無熏習，非內種應知；聞等熏習無，果生非道理；作不作失得，過故成相違；**

這又說到種子假實的問題。「為顯內種非如外種」，本論的作者說：為了顯示這個內種不同於外種，雖然都是具足六義名為種子，都是有生因和引因，好像內種和外種完全一樣了，其實不完全一樣，也有不同。為了顯示這個不同的意義，復說兩個頌：「外或無熏習，非內種應知」。這外面的種子，「或」就是不決定，有的是有熏習，有的是沒熏習的，像前面說到這個胡麻受到花香的熏習，所以製造出來的油有香味；但是這個蓮花生在淤泥裡邊，那麼蓮花有香，但是不是淤泥的熏習的，那就不是熏習。所以這個「或」，或者有熏習，或者沒有熏習。

這裡邊的意思就是談到，世界上萬物裡邊種子的問題。我們居住這個地球，世界壞了，過了一個長時期，這個世界又出現了，出現了的時候，這世界上怎麼會有萬物的種子呢？那麼，在小乘佛教裡邊的說法，有兩種：一種是說，這萬物不一定非要有種子，也就可以生出來，生出個蓮花來，生出一棵樹來，各式各樣就可以生。什麼道理呢？就是在這個世界上的衆生，共業所感，大家的業力，沒有種子，這個業力就能把它生出來，就能把這世界各式各樣的萬物就會生出來，這是一個說法。

第二個說法呢，就是一定要有種子，沒有種子是不能生的，那麼種子從哪兒來的呢？從他方世界來的，他方世界有風吹過來了；吹過來了嘛，所以萬物就生長了，就是有這兩個說法，兩個說法也都有道

理。這樣說「外或無熏習」，沒有熏習怎麼會有呢？這是業力所變，就是這樣意思。

「非內種應知」，這個是不同於內種的，內種就是一切有情本身心意識的活動，一定要有種子，沒有種子是不能有成就的，一定要假借熏習才能有成就。那也就等於說一定要學習，無論什麼事情都不是自然的，你一定要學習以後才能有成就，就是有這個意思。「應知」，你應該知道。

「聞等熏習無，果生非道理」，這是舉出一個例子。說是我們佛教徒，如果你不努力地學習聞思修，你不在佛法裡邊努力地用聞思修學習的話，沒有這聞思修的熏習，也就是沒有聞思修的這些努力地學習。聞等熏習沒有的話，「果生非道理」你就會自然的有聞思修所成的果利，得到一種利益，那是不合道理的，沒有這回事情！所以一定要熏習才能有成就，這就和外種不同。外種或者沒有熏習，但是內種一定要有熏習。

「作不作失得，過故成相違」，內種如果說是不承認一定要熏習，不承認需要熏習，那就會有什麼現象呢？「作不作失得」如果不承認熏習的話，如果這一個人他努力地去創造一些事情，結果失掉了，沒成功！說是他不做，不去勞作，他成功，他得到了，他成功了！那就會有這樣的過失！這有什麼過失呢？就是你努力地去工作，你沒有成就，就是你所成就的斷滅了，有斷滅的過失，有因而無果了！這不是斷滅了嗎？說是不勞作，自然地就來了，那就是無因而有果，前面是有因而無果，這是無因而有果，這也是不合道理，所以有這麼多的過失。「過故成相違」，那就和佛法的非要熏習不可的這種道理是違背的，所以一定要努力才可以。這一段文，你讀世親菩薩的釋，和無性菩薩的釋，有不同的解釋，有另一種解釋。

**外種內為緣，由依彼熏習。**

這個外種、內種，有這樣的不同，其中還有一個更重要的不同呢，「外種內為緣，由依彼熏習」。這外面的種子，實在是假名為種子，它是內為緣，以內種的阿賴耶識為它作因緣的。《大智度論》也是說：外法以內法為因緣，也有這句話的。

怎麼叫做外面的種子以內種為因緣呢？這句話怎麼講呢？「由依彼熏習」，一切衆生要依彼阿賴耶的熏習才有外種的出現，外面的種子也是阿賴耶識的變現。說是這個種子生芽了，芽也是阿賴耶識的變現。假設這個時候，衆生的業力應該要受饑饉的苦，那種子就不生芽；或者就是生芽了，它不開花結果，就是得不到，就是不能成就。業力就是阿賴耶識的種子，所以還是以阿賴耶識為萬法的生因。這個來說呢！這個內種，阿賴耶識的種子是真實的；外面的種子是世俗的，就是假名字的一種說法，不是真實的。

### 三、四緣料簡

**復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者。**

這一大段文，第一段說大乘的甚深緣起，第二段說二種緣起：分別自性緣起，分別愛非愛緣起，這是第一段。第二段是說種子。現在是第三段「四緣料簡」，用這個因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，來觀察這幾種緣起。前面說出兩個緣起，分別自性緣起、分別愛非愛緣起，這裡又增加了一個緣起，就是能受用緣起。說到這個受用緣起，然後再去分別四種因緣，會使我們更清楚一點。

「復次，其餘轉識」，這個阿賴耶識前面說了很多，現在說到，除了阿賴耶識，其餘的就是轉識。這個轉識和阿賴耶識的關係究竟是怎麼回事？「其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者」。這個轉識是普遍地在這個一切的自體諸趣，或者把這「諸趣」提上來，諸趣的一切自體。或者三界的一切自體，欲界衆生的生命體，色界、無色界的生命體，乃至諸趣，在欲界裡面有五趣。這麼多衆生的生命體，這個轉識在這麼多的生命體上，「應知說名能受用者」，這麼多的自體都是阿賴耶識的種子識所變現的，種子識變現了以後，由轉識依止這個生命體享受苦樂的果報。這個轉識對阿賴耶識來說就是這麼一個關係。

阿賴耶識變現了苦樂的境界，也變現了根、身、器界這些事情，然後轉識依止這個根身，或者受樂，或者受苦，所以轉識是能受用者；它來享受阿賴耶識所變現的一切，它也可以起作用，重新的創造。這個轉識在活動，這雜染品法就是轉識，再去貪求樂受，或者合理的貪

求樂受，或者非法的貪求樂受，所以就有了惡業、或者有善業、或者有不動業的活動，這一活動又熏習了阿賴耶識，阿賴耶識因為它的熏習又去創造三界一切自體，五趣的主體，就是這樣輪迴。這個受用緣起和阿賴耶識的關係就是這樣，若沒有阿賴耶識的變現，這個轉識沒有什麼好享受的。那麼阿賴耶識自己不享受嗎？他自己不享受，阿賴耶識變現了以後，它不享受，因為它不去分別苦樂的事情。你苦的時候，阿賴耶識不苦；樂的時候，阿賴耶識也不樂。苦樂不動其心，阿賴耶識是這樣的。但是這個前六識，那就不同；苦的時候它就不得了，樂的時候也不得了！它就是隨著一切境界活動，不能自主的。

**如中邊分別論中說伽陀曰：一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心法。**

前面是無著菩薩這樣子把「受用緣起」立出來，這底下引證。我說這轉識是能受用者，不是我說的。在中邊分別論中，《辨中邊論》那個頌說彌勒菩薩說的，這是聖人說的，就引它來作證明。

「一則名緣識，第二名受者」，《中邊分別論》的論主，他把眾生的識分成兩類：第一類叫「緣識」，第二類叫「受者」。「緣識」是誰呢？就是阿賴耶識，這個一切種子阿賴耶識是萬法的因緣，萬法因阿賴耶識的種子而出現的。「一則名緣識」，這阿賴耶識名緣識。

「第二名受者」，第二個識就是受者識，這個受者識，就是像前面說的，受用諸趣的果報，那麼這就是轉識了。「此中能受用、分別、推心法」，這兩種識，第二個識是受者識，它能受用，怎麼它能受用呢？因為它能分別，它會分別。這個能受用就是受心所，也就是色受想行識這個受蘊；就是轉識用這個受蘊去受一切苦樂的境界，苦樂的果報。那麼應該說受蘊，為什麼說心是能受用者呢？心為主，心所是幫助心作事情的，而心是主，所以還是說心是受者。

「用」這個字，可以有兩個解釋：一個是發生作用，因受的關係而發生作用。剛才說的，因為貪求這個樂受，希望有更美滿一點，因為不知足，所以更去作種種事情，去增加這個受。第二個意思呢？受就是用，它能夠起受的作用。這個境界能發出來一種作用給我享受，給我享受就是它的作用，可以這麼解釋。

「分別」就是想心所，色受想行識—想蘊，它能夠去取，去觀察思惟種種境界的相貌，種種的體用，然後安立種種的名言，同其他的衆生去聯繫、去溝通，所以那叫做「分別」，就是想心所。這樣當然與受很有關係，心若沒有這些分別，也很難說是受用的。

「推心法」，「推」是推動，就是五蘊裡面的行蘊，行蘊裡面當然有很多心所，主要就是指思心所，這思心所能推動我們的心，發動出來種種的活動，發起種種的活動，所以叫「推」。就是思心所，也就指那個行蘊。這樣說呢，「受用」是受蘊，「分別」是想蘊，「推」就是行蘊。這個受想行是心法，是唯識才能有這樣的事情，是心法，不是色法。唯心所生出來的差別作用，也就是這個受想行幫助那個心去受用一切苦樂的境界，所以叫做受者，這是說明能受用者，那麼這就是受用緣起，原來是《辨中邊論》上解釋的，說明的。

前面只用這個受用緣起，說明轉識和阿賴耶識的關係，說明這件事。這底下再說明這兩種識更互為緣的道理。

**如是二識更互為緣，如阿毘達磨大乘經中說伽陀曰：諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。**

「如是二識更互為緣」，這個緣識和受者識，也就是那個本識和轉識，這兩個識互相為因緣，互相為因緣的道理，因為我才有你，因為你才有我，誰也離不開誰。「如阿毘達磨大乘經中說伽陀曰」，如《阿毗達磨大乘經》上說，說伽陀說：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」，那麼這是說它們互相的關係。

「諸法於識藏」，剛才我們也說過，這一切雜染品類諸法，雜染品類諸法是沒有自性的，是沒有自己的體性的，它是以識為自性的，就是這一個轉識的分別，轉識的分別是一切法的自性。那麼這些說諸法也就是等於說轉識。「於識藏」，去對望阿賴耶識所藏的一切種子，來對望，與它相對的時候，那麼就發覺到一件事呢，諸法是阿賴耶識的種子所變現的。這樣說呢，阿賴耶識種子是因性，是因，諸法就是果了；用阿賴耶識的種子為因，一切法為果。

「識於法亦爾」，那麼阿賴耶識與雜染品法的諸識來對望的時候，「亦爾」也是有因果性；那麼就是諸法又為因了，而阿賴耶識是果了。就是前面說到果性、果相的時候也是這麼說的，就是雜染品法這樣熏習阿賴耶識的時候，阿賴耶識就如是地相續而生，如果不熏習的時候，就不名為阿賴耶識了，所以就是「識於法亦爾」，也是這樣子。

「更互為果性」，他們兩個是互相的為果，我也為你的果，你也為我的果，這叫做「更」，就是互相的意思。「亦常為因性」也常是我為你作因，你為我作因，也常是這樣子。因為我才有你，你才有我。這在《瑜伽師地論》裡面是說得比這裡要詳細一點，〈攝抉擇分〉裡面有說得詳細。你看那個無性菩薩釋，《攝大乘論》無性釋裡面有說。

**若於第一緣起中，如是二識互為因緣，於第二緣起中復是何緣？是增上緣。**

這是用四緣來觀察這個緣起。前面引這個阿毗達磨大乘經的伽陀頌，就是互相為因緣，這底下又詳細地解釋了。

「若於第一緣起中」，若是你用這個四緣來觀察分別自性緣起的時候，「如是二識互為因緣」這個緣識和受者識，這兩個識是互為因緣的。由雜染品類諸法熏習阿賴耶識，從這裡看出來互為因緣，在四緣裡面是因緣。由種子變現一切法，種子是一切法的因緣；由雜染品類諸法的熏習，就是雜染品類諸法是阿賴耶識的因緣，互相為因緣的。在四緣裡面是屬於因緣，那就是名言種子，指名言種子說的了。

「於第二緣起中復是何緣」，就是分別愛非愛緣起，那又是哪一個緣呢？「是增上緣」。「增上緣」是什麼意思呢？你本身是有力量的，我再去幫助你一下，在幫助這一方面來說就是增上，我加強你的力量。「增」就是增加的意思，「上」是使令你更殊勝的意思；我來幫助你，使令你更好一點，更自在一點，這叫做「增上」。這個意思呢，就是無明緣行，行本身有他的因緣的，但是由無明的力量來幫助他，所以叫做「增上緣」，有這個意思。

比如我們說這個眼根能生眼識，眼根生眼識這個話就是「增上緣」的意思，識本身有它的體性的，但是有眼根的幫助它，它發生作用的

時候是很好，會很自在的，所以叫做「增上緣」。比如說：無明緣行是增上緣，行緣識也是增上緣，所以第二個緣起是分別愛非愛緣起，也就是十二支緣起，所以它是屬於增上緣的。

前面我們講過「異熟識」，在三界裡面得的果報，得的果報也需要有善惡業的力量幫助這個阿賴耶識在三界裡面成為果報。比如說投胎，說人的境界，投胎這件事。這個阿賴耶識一投胎，行緣識，這善惡業是行，善惡業幫助它去投胎，那麼這是增上緣，使令它得果報，也是這樣子，這是增上緣。善惡業就是雜染品類諸法，那麼轉識為阿賴耶識的增上緣，但是轉識的活動，又有阿賴耶識又為轉識活動的增上緣，因為阿賴耶識變現了這個前五根，變現前五根，這眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，五種淨色根。五種淨色根，它有發識的作用，所以叫做根。這個浮根塵，就是我的肉眼看見你的眼睛，所看見的眼睛，那不是眼根，那是浮根塵，保護眼根的四大，那個東西不名之為根，因為它沒有發識的作用，所以叫做浮根塵。如果調過來，浮塵根，這樣子講呢？在唯識的經論上說，這是不合道理。因為根有發識的作用，才名之為根。這個浮塵，它沒有發識的作用，所以不名之為根。

這個前五根也是阿賴耶識的種子所變現，由阿賴耶識的執持，所以使令它能作根；依此根而發出了五識的作用，才能發出五識。所以根在增上那個識，也是增上緣。由第八識，才有第七識；因為第八識，所以你會執著這個第八識是我，就有第七識，就是末那識。因為有末那識的意根，才有第六識的活動，也是根，這又是一個增上緣。所以阿賴耶識為轉識的增上緣，轉識又為阿賴耶識的增上緣。前面說是「如是二識互為因緣」，若分別自性緣起上看，是互為因緣；若分別愛非愛緣起上看，是互為增上緣，這意思又不同了。

**如是六識幾緣所生？增上，所緣，等無間緣。**

前面說這受用緣起就是前六識，前六識能夠受用。「如是六識幾緣所生？」這個能受用，看這個文上，就是前六識是受用緣起。但是印順老法師在前面解釋的時候，他加上一個「身者識」，身者識和前六識都是能受用者。但是本文上，論主是說「如是六識幾緣所生？」只是說六識，而沒有加上身者識。但是這身者識，後邊文有解釋，印順老法師的意思就是，身者識就是末那識，也就是阿陀那識。因為阿

陀那識的執持根身，前六識才能活動，所以前六識的受用要有阿陀那識的幫助，所以就變成七識。能受用者是七個識了，那也是有道理。

「如是六識幾緣所生？」前面說一個分別自性緣起、分別愛非愛緣起，這樣說的時候，一個是因緣，一個是增上緣。現在說受用緣起是幾緣所生呢？在四緣裡邊，是幾個緣生起的呢？「增上，所緣，等無間緣」，這三個緣生起的。這前面我們也是說過了，這六個識各有所依的根，這個根就是增上緣；眼根是眼識的增上緣，乃至意根是意識的增上緣。還有一個「所緣」，那麼加上一個字就是所緣緣。所緣緣，就是六個識各自有它的所緣緣的；眼識以色為所緣緣，耳識以聲為所緣緣，乃至第六識以一切法為所緣緣。

這個所緣緣怎麼講法？為什麼叫做所緣緣呢？所緣緣，這第二個緣呢，這個識要依托它才能生起，若沒有所緣境，這個識生不起來的，這是第二個緣。所緣那個緣呢，是就緣慮的意思，這個識依仗它而生起，生起了以後，又去緣慮它，它又是所緣慮的，所以是兩個緣。這個識的活動一定要有一個所緣緣的，這是第二個緣。

第三個是「等無間緣」，「等無間緣」我們解釋過，就是前一剎那識滅掉了，空出了一個位子，然後後一剎那才能生起。那一念識滅去了的，叫做「等無間緣」。這個識是有這件事的，有這個「等無間緣」。這個所緣緣和等無間緣，一定是心法才有這個緣的，色就不行，色法沒有所緣緣，因為它沒有識，它沒有所緣慮的境界，它不會緣，也沒有這個等無間緣。說這個心，前一念心，前一剎那，後一剎那，剎那剎那的相續的生滅變化，那麼這地方不說它有等無間緣。物質是心所變現的，是我們的識變現的，所以它本身沒有等無間緣，在這個地方，表示出來這樣的差別義。

這六識是幾緣所生呢？增上緣、所緣緣、等無間緣。沒有說因緣，實在六識也是有因緣的。這識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，他一定是有本身的種子，有阿賴耶識的種子，才現出來這個識的。但是這個地方說受用，說受用緣起呢，就把這因緣不說了，不說這個因緣，因緣就放在第一個緣起那裡說，這裡不說，就是把它略去了！那麼有了增上緣，又有所緣緣，又有等無間緣，就可以受用了，這樣意思。

**如是三種緣起：謂窮生死，愛非愛趣，及能受用；具有四緣。**

前面說的三種緣起，這三種緣起，第一個就是「窮生死」，就是分別自性緣起，分別自性緣起是長時期的境界。因為是這個名言種子，我們以前講過，昨天也提過，種子生現行，現行熏種子，是無窮無盡的。我們心的分別，一剎那間一動，它是由種子現行的，但是種子一現行呢，又熏成種子，所以它是無窮無盡的力量，不會完結，不會結束的，沒有結束這一天。但是在你染污的雜染品類的種子，「窮生死」，到生死結束的時候沒有了，那就變成清淨的種子了。所以分別自性緣起是窮生死，是長時期的，不是短時期的。下邊還有解釋這名言種子的問題。

「愛非愛趣」，這第二個緣起，就是由於可愛的果報、不可愛的果報，由善惡業成熟所得的果報，這就是造業受果，從這上說的。

「及能受用」，第三個緣起，就是前六識它能受用，能受用苦樂的果報。那麼由分別自性緣起的種子出現這些果報，出現這一切的果報；愛非愛的增上緣，幫助這果報的出現，可見這果報的出現不是容易。我們說名言種子，約心來分別，心一動事情就好了，就是熏種子了，種子生現行了，但是要是業力去招感果報是難一點，是難一點的，你要造業，一次又一次的創造，成了的業力，又達到了得果報的程度，這時候才能得果報，不然還不一定能得果報的。這個能受用，就是果報出現了，你去受苦，或受樂，就是前六識。

「具有四緣」，這三種緣起加起來呢，那麼四種緣都具足了一因緣、次第緣，所緣緣，增上緣，四種緣都具足了！四種緣都具足，這是約心法說的。色法只有兩緣，只能具足兩緣，就是一個因緣，一個增上緣，沒有等無間緣和所緣緣，是有這個差別的。這是用這個四緣來觀察這個緣起，能令我們對緣起的道理能更分明了一點，這樣意思。

第二項、抉擇賴耶為染淨依。

甲、總標

**如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識非於轉識？**

這底下是「抉擇賴耶為染淨依」，說這件事。這個阿賴耶識為染淨依，說明這件事。前面說了這麼多的緣起，阿賴耶識的三相，種種的異門，都已經說過了。「復云何知如是異門及如是相」，我們又怎麼會知道這麼多的異門，和這麼多的相，決定是在阿賴耶識裡面才具有，而不是在轉識上有這些事情，你怎麼知道這回事情呢？本來前面是說過了，這裡還要再說，這個問題實在在那裡呢？我認為可能是有兩個原因：一個是小乘佛教學者，對大乘沒有信心，佛說了，佛在《解深密經》裡說了，《阿毗達磨大乘經》說了，但是對大乘經沒有信心，所以你還要說個理由，你用聖言量來壓他也壓不住，他不相信，沒有信心，所以你一定要說出個理由，為什麼能夠成立阿賴耶識？阿賴耶識用什麼理由能成立？要說出個理由來，他才可以，這是一個原因。這還是這個問題，小乘認為大乘非佛說，所以要建立一個阿賴耶識很不容易，這是第一個原因。

第二個原因呢，因為這樣子辯論，你對緣起的道理會更深刻，認識得更深刻一點，你修止觀的時候也有力量。不然的話，你心裡面總是猶豫不決，是那樣子嗎？信心建立不起來。所以這上面說，小乘佛教學者，有阿賴耶識嗎？就是六轉識就好了嘛！是這樣意思。所以現在說：「如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識非於轉識？」沒有阿賴耶識不可以嗎？就是轉識就可以了嘛！不是，一定在阿賴耶識，非於轉識，轉識是沒有這種功能的。怎麼知道呢？還要再詳細說出一個道理來的，這樣意思。

**由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成；謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故。**

這底下無著菩薩說出個理由來，這裡先說出一個大綱來，後邊再詳細解釋。這裡說：「由若遠離」，這個理由很清楚，若是你不承認，你若是棄捨了，像前面所安立的阿賴耶識，你不承認有阿賴耶識的話，「雜染清淨皆不得成」。那就會，流轉生死雜染的事情，或是去得涅槃清淨的事情，世間上的苦集，出世間的滅道，都不能成立了，就有這種過失。一定要有所知依，有阿賴耶識為所知依呢，這件事都成就

了，「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，和這個文正是相合的。

「謂煩惱雜染」，前面說「雜染清淨皆不得成」，什麼雜染，什麼清淨呢？這底下列出來，「謂煩惱雜染」。這個貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，這六種根本煩惱，它是雜染的。「若業雜染」，或者福業、非福業（罪業）、不動業，三界的業力也是雜染的。所以我們若是歡喜靜坐的人，如果你不發菩提心，不發這出離心，不發無上菩提心，你就修奢摩他，不一定是佛教徒，這樣做是通於非佛教徒的。因為那樣子靜坐呢，你將來成就了，當然境界也很殊勝，超過了一般的欲的凡夫了，死掉了以後生到色界天、無色界天去，在那裡享受三昧樂，但是不是佛教徒，還有這種事情。所以你看那個智者大師修習坐禪的法要，他也先勸發菩提心的，先勸我們發菩提心的，這是動機。我們做什麼事情一定是有一個希圖，有動機的。所以這上面說「若業雜染」，如果沒有發無上菩提心，沒有發出離心，你修不動業還是雜染，還是業雜染。

「若生雜染」，這個若從十二因緣來說呢，無明、愛取是煩惱雜染；業雜染呢，行有二支屬業道，行、有是業雜染；若生雜染，就是識、名色、六入、觸、受，乃至生、老死，這是生雜染。因為這是一個染污的因所得到的果報，這個果報還是雜染。我們說是，我們欲界的衆生，這個身體不理想，是個臭皮囊，這樣說三界人的果報都是雜染，不但是欲界，色界、無色界也都是不清淨的。「皆不成故」在生死的流轉也要有阿賴耶識為依止的，如果你不承認阿賴耶識呢，這生死的三雜染也不能成立，不能成立生死這件事情，事實是成立了，但是你不用阿賴耶識去說明的時候，這件事還是不能成立，說不過去的。

「世間清淨，出世清淨亦不成故」，沒有阿賴耶識也是不行，沒有這個所知依還是不行的。這個「世間清淨」，前面這業雜染在這上看呢，業雜染裡面的不動業是在這裡，就是這個「世間清淨」，修世間的離欲，修這個「厭下苦羸障，欣上淨妙離」，色界、無色界是清淨、自在，沒有苦惱的地方，是最理想的地方；這欲界裡面是苦惱，是劣的地方，是不好的。這樣去思惟觀察，能夠增長厭離心，增長對於禪定的好樂，就使自己精進地去調伏煩惱，使令心清淨。這樣就是由世間的有漏的修行方法，去得這個色界、無色界定，這是有漏

道的辦法成就的，所以叫做「世間清淨」。出世間清淨就是無漏的戒定慧，三十七道品，或者說八正道，或者說四念處；由這樣的方法去修行，那就是要……也就是像剛才說的，要發出離心，要發無上菩提心，修苦、空、無常、無我的觀，這般若的智慧了。世間上的清淨雖然是比喻清淨，但是沒有般若慧，沒有般若的智慧。

《大毘婆沙論》上曾提到一件事，也舉個例子，優填王他帶領他的宮裡面的人到山林裡面去玩，去遊玩，那種是在家人那種放逸的境界。然後天空裡五百仙人在天空裡飛，那麼就看見這種放逸的境界，心就動了，這個仙人就從天空裡掉下來。這心一動，禪定就沒有了，禪定沒有了，神通也沒有了，所以就從天空裡掉下來。這個《大毘婆沙論》的作者就說了：為什麼會這樣子呢？因為你用世間有漏的方法修禪定，這個禪定就是容易被破壞。若是你用佛法的四念處、八正道，你去修行得禪定，就是不容易破壞。因為這四念處，你觀察是不淨、是苦、無常、無我，這無常、無我的道理是通於《阿含經》，乃至《般若經》、《寶積經》、乃至《華嚴經》、《法華經》，都是通的。你修行這樣的止觀，力量非常大，力量是非常大的，所以不容易退。所以「出世清淨」，超越這個世間的清淨的，力量是非常大的。

印順老法師的著作上說《大毘婆沙論》的那一位大德就是讚歎《大般若經》。《大毘婆沙論》是小乘的阿毘達磨，但是那上有一句話，印順老法師看出來消息，那個消息就是“讚歎《大般若經》的不可思議”。我讀這個《成實論》，《成實論》裡邊也是……，《成實論》也是小乘的阿毘達磨，但是裡邊我認為同《般若經》也是通的，它觀察一切法空，它非常讚歎空的道理。你若不見空，不能斷煩惱，空就是無我，不能見無我的道理，不能斷煩惱的，所以「出世清淨」這句話不簡單，一定要般若的大智慧，不然的話，你不能得清淨。現在說你不承認有阿賴耶識，「世間清淨，出世清淨亦不成故」也不能成立，所以這阿賴耶識的重要，非要有阿賴耶識不可，是這樣意思。

乙、煩惱雜染非賴耶不成。

一、轉識為煩惱熏習不成

## 云何煩惱雜染不成？

前面標出來這麼多的不成，世間的雜染不成，出世間的清淨也不成，雜染清淨皆不得成，有這種過失，現在這底下一樣一樣地解釋。「煩惱雜染非賴耶不成」，沒有阿賴耶識不行，這底下又分幾科。第一科「轉識為煩惱熏習不成」。煩惱要熏習這個轉識，那是不能成立的，這件事情不合道理。「云何煩惱雜染不成？」如承認有阿賴耶識，怎麼這個煩惱雜染不能成立呢？什麼道理呢？這是問，下面解釋。

**以諸煩惱及隨煩惱熏習所作彼種子體，於六識身不應理故。**

這也是先總說。我們讀《攝大乘論》，讀其他的經論也是一樣，我是不會寫文章，但是讀這經論的時候，就知道一點消息，這是寫文章的方法。它先略說，然後廣說。先把題目大意標出來，然後加以解釋；解釋，先略解釋，然後廣解釋，或者正面的意思，反面的意思，就這樣變化出來，就是一篇文章，是這樣意思。

「云何煩惱雜染不成？」我跟你說個道理，「以諸煩惱及隨煩惱熏習所作」以諸煩惱及隨煩惱的熏習所作的彼種子體，在六識身是不合道理的，在六識身裡面攝藏是不對的。「以諸煩惱」，這個煩惱就是根本煩惱。煩惱這個字就是擾亂你的心，令你心裡不安，那種功能性的東西就叫做煩惱。令你心不安，貪煩惱來了，你心也不安；瞋煩惱來了，心也不安；貪瞋癡慢疑，疑惑心來了，心也不安，反正是煩惱來了總是不安，不安是一切煩惱的相貌。這個字是指根本煩惱說。「及隨煩惱」，隨煩惱也還是根本煩惱的流類，是根本煩惱的等流性。它遇見不同的境界有不同的反應，就是有分位差別，有小隨煩惱、有中隨煩惱、大隨煩惱，這麼多的煩惱。

「熏習所作」，這個煩惱，和隨煩惱，它一活動的時候，在我們的心識裡面就熏習了，就受到影響了，影響了又怎麼樣呢？「所作彼種子體」，它熏習的時候就造成了一種種子，一種功能。貪煩惱活動的時候，就有貪的種子造成了，乃至一切煩惱都是這樣子。這個熏習是能作，種子所作，是它所造作的；煩惱熏習的時候，所造作的彼種子體，彼那個功能性的東西，這個功能性應該是在阿賴耶識裡才是對的。「於六識身不應理故」，若是它攝藏在六識身裡面，是不合道

理的。「身」是積聚的意思。六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都是一聚，都是一堆一堆，或者一個團體。眼識一動的時候，它一定有個作意心所，還有其他的心所和它在一起；耳識、鼻識、舌識、身識、意識都是，意識心所是更多了，所以這個識是個聚，積聚的意思。這個煩惱的活動所造成的種子，這種功能，你不承認有阿賴耶識，你說一定是在六識身，這件事說不過去，是不合道理，這是先把這個大意標出來。

**所以者何？**

這也就是問，所以然是什麼呢？原因在那裡呢？

**若立眼識貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅此由彼熏成種非餘。**

這底下先舉出來這個轉識，第一個就說是眼識，先說眼識。眼識這一段，說是它能攝持種子，這個道理不成立，先立出來。「若立眼識」若是你不承認有阿賴耶識，你認為這個眼識，你成立眼識是受熏持種的，那這樣說呢？這個「眼識貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅」這個受熏的，熏習的道理就是：這眼識和貪等煩惱，和隨煩惱在一起俱生俱滅。眼識一動的時候，煩惱和它在一起。「此由彼熏成種」，此眼識由彼煩惱的熏習，造成了種子，造成了煩惱的種子，是這樣熏習的。「非餘」，不是其餘的阿賴耶識、耳識，不是，都不是的；就是眼識這樣子熏習，受熏持種了，這樣子。這是反對阿賴耶識的人，他的主張，他所立的義，他標出來是這樣的意思。

**即此眼識若已謝滅，餘識所間，如是熏習，熏習所依皆不可得。**

這底下是承認有阿賴耶識的人來反駁他，先說出他的過失。「即此眼識」，即此受煩惱熏習的這個眼識，它在活動的時候，這個眼識是一剎那間，它的時間很短，這個意識就活動了。意識一活動，一注意，意識一注意的時候，眼識就滅了，所以它不可能常在的，它的時間很短。「若已謝滅」若是這個眼識一剎那間就滅了，它不活動了，它一不活動，立刻就有其他的識生起了活動，那就是為「餘識所間」，其他的識一生起了，就間隔了。或者耳識一注意聽聲音了，眼識就不動了。或者是第六意識一動起來，它一專注於所緣境的時候，眼識、

耳識、鼻識、舌識、身識，前五識都不動了，都會有這種事情。就是這樣子呢，「餘識所間」，其他的識給它隔住了，障礙住了。一隔住了的時候，這個眼識就不動了。

「如是熏習，熏習所依皆不可得」眼識若是和煩惱同在一起活動，造成了種子。現在這個眼識一滅了，為餘識所間隔的時候，這個眼識的煩惱熏習的種子到哪兒去了呢？沒地方了呀！「熏習所依」這個煩惱熏習所依的識就是眼識，眼識也滅了，那麼熏習的種子「皆不可得」，都不見了。其他的識一現起，眼識不動了，眼識一滅了，眼識所熏的煩惱種子也沒有辦法存在了，「皆不可得」。這樣子，你做功德的話，眼識做功德，這功德白做了，眼識造罪的時候，將來也不負任何責任的，會有這種過失，這與因果的道理違背。

**從此先滅餘識所間，現無有體眼識與彼貪等俱生，不應道理。**

前面說出過失，這底下再詳細說出個道理來。「從此先滅」從這個前一剎那眼識就滅了，別的識立刻生起來做障礙，這個時候「現無有體」，現在沒有眼識，沒有體的這個眼識，眼識滅了，眼識的體性滅了。「與彼貪等俱生，不應道理」而這個時候，那個貪瞋癡和眼識同時的活動，還哪有活動了呢？不能同時活動了呀！你若說是它還能「與貪等俱生」，是說不過去的，它沒有了，它滅了，它不可能和貪等俱生的，不可能的。所以你說它受熏持種，這是不合道理。

**以彼過去現無體故。**

這個道理上說呢？因為眼識它滅了，它現在沒有眼睛的實體了，這個貪不可能同它在一起活動了。所以它怎能受熏持種呢？

**如從過去現無體業，異熟果生，不應道理。**

就像過去的「現無體業，異熟果生」，從久遠以前造的業已經受了果報，然後這個業力也就消失了，這是過去。現在來說，這個業力已經消失了，沒有業力的體性了。說從這個業能生出來異熟果？不合道理！就是那個過去的業力已經得了果報，果報也謝落了，那個業力現在來說就是沒有體性了；從這沒有體性的業力，能生出果報來，就

是從無中生有了，那怎麼合道理呢？這是說一個譬喻。所以眼識它一剎那間滅了，現在也沒有體了，它不能同貪、瞋等煩惱在一起受熏持種了。你說眼識能受熏持種，這是說不過去的，就是這樣子難問他。前面說是持種不成，它能攝持種子，這件事情辦不到，這底下是說受熏不成。

**又此眼識貪等俱生所有熏習亦不成就。**

前面持種是說，受熏以後才能持種，現在說受熏也不成就。「又此眼識」，這個眼識「貪等俱生」，貪等煩惱和眼識在一起活動，所有的熏習也是不成就；它若活動就會影響它，這件事也是不能成就的。

**然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。**

這底下說個道理來難問他。「然此熏習不住貪中」，這個貪煩惱和眼識在一起來熏習它，這個熏習是在什麼地方住，他的依止處是什麼地方？這個眼識所有的熏習，它住在什麼地方？「不住貪中」它不可能住在貪煩惱裡邊，不可能的。「由彼貪欲是能依故，不堅住故」由彼那個貪欲的煩惱，它是能依止的，它是不自在的，這個所依止的是有力量的，它是心所而不是心王，貪欲是心所，心王為心所的依止處，貪欲是心所，它是能依止的，能依止的就是不自在，它不自在，它不能夠為熏習的住處，這是一個原因。第二個原因呢？「不堅住故」。貪欲這個煩惱，它不能夠一類相續的安住在那裡，它不能。若是和眼識在一起活動，一剎那間就滅掉了，那麼後來就有別的念頭生起來。那麼它住在什麼地方呢？沒地方好住！不可能住在貪欲裡面，貪欲滅掉了，一剎那間這個眼識相應的貪滅掉了，有其他的識生起來又不同了，所以這個熏習不能住在貪中，不能住在貪欲的煩惱裡面。

**亦不得住所餘識中。**

那麼這個與眼識共同活動的貪欲，不住在貪中，那麼住在別的識裡頭可以吧？眼識熏習的也是不能說住在其他的耳識、鼻識、舌識、身識裡邊，也不可以這麼說。

**以彼諸識所依別故。**

因為彼耳識，乃至意識，它們所依的根和眼識不同，眼識有眼識的依根，各有各的系統，所以你不能說你眼識所做的事情跑到別的識裡邊去住，這是不能的。「亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故」它們所依止的根是不同的，不一樣的，各有各的差別。各有各的差別，這裡邊的意思，就是各有各的活動，你不可能和它相聯繫上，這事是有這個困難。

**又無決定俱生滅故。**

第二個理由呢：假設眼識這個煩惱，它不住在貪上，它住在耳識；若是眼識和耳識，它們是決定俱生滅，那還有可能。眼識和耳識決定同時的活動，那有可能眼識煩惱的熏習跑到耳識裡頭去，但是不決定的。眼識可能和鼻識在一起活動，也可能在身識，也可能在意識，就是不決定，眼識和其他的都不決定，都是不決定俱生滅的。不能決定俱生滅，所以你貪欲煩惱的活動造成的熏習，就不能說是在其他的識裡邊居住。若是決定俱生滅，那就可以，但是不決定。有的時候也有可能在一起活動，但有的時候不是。有的時候不是，那麼那個時候眼識的煩惱，或者眼識的功德到那兒去住呢？這就有問題了。不過這個義還沒有說完，就講到這裡。

**然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。**

現在的文是「煩惱雜染非賴耶不成」。就是我們現前的靈明的識，隨時會有煩惱生起，這個煩惱的活動如果沒有阿賴耶識的話，它是不能成立的。這以下一共有三段文，是說明這個意思。「煩惱雜染非賴耶不成」以下一共有三段。第一段是「轉識為煩惱熏習不成」。轉識，從前六識，加上末那識，都名之為轉識；但是在文裡邊就說的前六識，前六識為煩惱熏習是不成立的。

「然此熏習不住貪中」，在前面的文曾經解釋過：此法與彼法在一起俱生俱滅，此中有能生彼因性，這就叫做熏習，前面我們解釋過了。現在在轉識裡邊，先說眼識；這個眼識，它不是煩惱所熏習的對象，它不能受熏持種的。怎麼知道呢？前面有一段說過，說是此熏習，就是眼識和煩惱在一起俱生俱滅的時候，熏成了煩惱的種子。這個種子住在什麼地方呢？「不住貪中」，它不能夠住在貪煩惱裡面，這個貪煩惱不是煩惱種子居住的地方，什麼原因呢？「由彼貪欲是能依故」，因為貪煩惱它不是心王，它是心所。這個心王是所依，煩惱是心所，它是能依止的，它不是王，它是臣，國王和臣。臣是不自在的，要聽國王的意見的。所以這貪煩惱，它不是王，它不自在，它不能作為種子的住處。什麼原因呢？「不堅住故」，它不能夠穩定地安住下去，這個貪煩惱。貪煩惱動了下來，忽然間變成瞋煩惱了，忽然間沒有煩惱了。那麼那個煩惱種子住在什麼地方呢？就是沒有住處了。所以這熏習成的種子不是住在貪煩惱裡面。

**亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。**

「亦不得住所餘識中」眼識熏習的煩惱種子，也不能說它安住在所餘；除了眼識之外，剩餘的耳識、鼻識、舌識、身識，都是餘識，也不能住在剩餘的那幾個識裡面，什麼理由呢？「以彼諸識所依別故」，因為彼耳識、鼻識、舌識、身識那些識，他們所依止的根是不一樣的，各有各的所依止的根。眼識依止眼根，耳識依止耳根，這個所依的根是不一樣，所以這個眼識的情形，說是移轉到耳識去，這是有困難的。譬如說眼識依止眼根，只能見色，你叫它去聽聲音是不行的，眼識不可以聽聲音的，所以耳朵若聾了的話，壞了的話，耳根壞

了，眼識不能聽聲音，不能代理它，它不能踰越根的限制，跑到另一個根去，這不可以。那麼眼識熏習的種子，叫它踰越眼根的限制，跑到耳根那裡去，這是不行的。所以「所依別」，你說是眼識的種子住在耳根，到耳識去，到鼻識、舌識、身識去，這是有困難的。所以「以彼諸識所依別故」，這是不行，不容易。

「又無決定俱生滅故」，又有一個理由，它們沒有決定在一起俱生俱滅，不能決定這樣子，不可以說是眼識和耳識決定同時的活動，同時在一個境界上活動，是不能。譬如眼識見色的時候，有了貪心的時候，耳識也同時在色的境界上生貪心，這是不能的，不能同時在一起活動，所以很難眼識熏成的煩惱住在耳識那裡，住在鼻識、舌識、身識那裡，這是不可能的。因為這熏習種子的定義，一定在一個地方俱生俱滅，此中有能生彼因性，這樣才可以。不然的話，那是不能成為熏習，所以不能說是眼識的種子由耳識去受熏持種，這是不可能的，所以就不能住「所餘識中」，不能這樣子。

**亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。**

這是第三個理由。眼識熏習的種子，它也不能住在貪中，也不能住在其餘識中，那麼住在自體中，住在眼識這裡。「亦復不得住自體中」，也不能住在眼識這裡，因為什麼呢？「由彼自體決定無有俱生滅故」，這個熏習的道理就是此法與彼法在一起俱生俱滅，才能夠受熏，此中有能生彼因性的。現在眼識「由彼自體決定無有俱生滅故」，決定沒有兩個眼識在一起俱生俱滅的嘛！沒有這件事嘛！所以也不能住自體中，所以沒有住處。

**是故眼識貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理。**

由前面這三個理由，就可以知道眼識見色的時候，有貪等煩惱及隨煩惱的熏習的時候，這眼識受煩惱熏習，能夠受熏持種，「不應道理」，不合道理，不可以！你若不承認阿賴耶識的話，眼識的煩惱熏習的道理不能成立，沒有道理。

**又復此識非識所熏。**

又這個眼識，它也不是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識其他的識來熏習它的，也不能，它也不能受熏。就是因為它本身不能穩定，忽然間貪了，忽然間瞋了，忽然間又沒有煩惱了，它不能安住，它有間斷，所以它不能受熏，唯有阿賴耶識才可以。

**如說眼識，所餘轉識亦復如是，如應當知。**

這裡說眼識是這樣子，不能受熏持種，所餘的轉識，耳識與其餘的轉識，「亦復如是」，也是這樣子，它也是不能受熏的。「如應當知」如其所應當知道，是不能受熏持種的。

## 二、離欲後退煩惱雜染不成

**復次，從無想等上諸地沒來生此間，爾時煩惱及隨煩惱所染初識，此識生時應無種子。**

這是第二段。前面是說「轉識為煩惱熏習不成」，現在是第二段「離欲後退煩惱雜染不成」。這「離欲後退」這話什麼意思呢？就是修禪定的人成功了，他遠離了欲的煩惱，沒有欲界衆生的那些煩惱，那些煩惱都清除了；清除了，他的壽命到了，就死掉了，就生到色界天、無色界天去了。生到那裡，壽命盡了，又退下來，所以離欲後又退下來，又回到欲界來；回到欲界來，這欲界的煩惱又起來了，這個地方如果沒有阿賴耶識的話，這地方有問題，這煩惱雜染就不能成立，這地方有困難。

「復次，從無想等上諸地沒」，前面這「轉識為煩惱熏習不成」，我們可以明白沒有阿賴耶識不行。「復次」，還有一個理由，就是另一類衆生。「從無想等」無想天，無想天是色界第四禪裡邊的人，色界第四禪天的人。這樣當然包括初禪、二禪、三禪，都在的。而特別地提到無想天呢，因為無想天，他成就了無想定，他的第六識不動了，他一入定的時候，第六識不動；其他的天，第六識還是動的。初禪、二禪、三禪、四禪，乃至空無邊處天、識無邊處天、無所有處天，非想非非想處天，他們六識都還是動，就是第六識都還是動的。唯有無想天，入了無想天，第六識都不動了；第六識不動，而在煩惱雜染這些地方是最明顯的，煩惱雜染不成，不能成立。這底下說「上諸地沒」，

就是四禪、四空，那麼多的地方的衆生。「沒」，就是死掉了。「來生此間」來到欲界來，生到欲界來，到這個欲界地方來受生。

「爾時煩惱及隨煩惱所染初識」，說那個時候，他來到欲界來，他就有欲界衆生的煩惱，根本煩惱和隨煩惱都會出現了。「所染初識」，被這個欲煩惱所染污的初一念識，初一念識是什麼時候呢？就是結生相續的時候，假設來到欲界做人的話，投胎的時候，那個中陰身就是看見父母的時候，初一念識為煩惱所染污了，就是那一念識。煩惱是能染污的，那初一念識是所染污的。現在就說初識這個識。

「此識生時應無種子」，這個初一念識和煩惱一起發動了的時候，它應該沒有種子的。就是在唯識上的道理，不管是眼識、耳識，乃至意識，它的活動一定要有種子，一剎那間才能有識發動出來；沒有種子它不動的。由種子生現行，沒有種子不能動。那麼色界天、無色界天的人來到欲界來，初一念識那個識要動的時候，要有種子的。這個地方說，你若不承認有阿賴耶識的話，那麼色界天、無色界天的人死了，來到欲界來，初一念識沒有種子。

**由所依止及彼熏習並已過去，現無體故。**

什麼原因沒有種子呢？「由所依止及彼熏習」，因為他所依止的根及彼熏習的種子，「並已過去，現無體故」。因為沒有阿賴耶識，它們以前所依止的根，所依止的識，乃至到一切的煩惱，熏習的種子，都是儲藏在阿賴耶識裡，你不承認阿賴耶識的存在，就沒有阿賴耶識；沒有阿賴耶識，這些種子沒有地方住，就都失掉了，沒有了，沒有種子了！沒有種子了，那麼上二界的人來到欲界來的時候，那個初一念識，乃至初一剎那的煩惱，它怎麼生起呢？若是你承認有阿賴耶識，無始劫來熏習欲的種子，所有一切法的種子，都在那裡藏著。你前六識怎麼樣變動，那個種子還是存在的，他有因緣的時候，種子就動，一動出來，這個識和煩惱通通都可以出來。現在「由所依止及彼熏習並已過去」，都沒有了。因為你不承認阿賴耶識，他初開始生到天上去，初開始得到禪定的時候，這個欲都沒有了。就是以前是有，但是過去了；那麼現在這時候沒有，已經或者是幾千萬年，或者多少大劫，都沒有欲的這些種子，通通都沒有了。現在又回到欲界，重新現出來的時候，沒有種子。「由所依止及彼熏習並已過去」，現在沒

有它的體性的。那麼，初一念識怎麼生起呢？所以你非要承認有阿賴耶識不可，你不承認這件事是說不過去，不行的。

### 三、對治識生煩惱雜染不成

**復次，對治煩惱識若已生，一切世間餘識已滅，爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子在此對治識中，不應道理。**

這是第三段「對治識生煩惱雜染不成」。頭一段是指我們欲界的衆生，「轉識為煩惱熏習不成」，是指欲界衆生說的。第二段就指色界天、無色界天的人，他們來到欲界的時候有困難。現在第三段就指佛教徒遇見佛法了，修學聖道成功了的時候，這個「對治識」，對治識就是止觀相應識，成功了的時候，這一念清淨無漏的智慧出現了，叫「對治識生」；它能夠消滅煩惱種子的，消滅我見煩惱種子的，這個叫「對治識生」。那麼小乘佛法就是初果，大乘佛法就是得初歡喜地的聖人。這個「對治識生煩惱雜染不成」，你若不承認有阿賴耶識呢，他的煩惱雜染也有問題，你沒有理由能說清楚，這段文是這樣意思。

「復次，對治煩惱識若已生」，說這個人不怕辛苦，天天用功修行止觀的時候，修四念處，忽然間成功了，這時候得到了無漏的智慧了。「若已生」，成就了，出現了，內心裡面有光明了。

「一切世間餘識已滅」，這個對治識生的時候，最低限度你當然要得到禪定，要得到禪定，或者是得到未到地定，最低限度有未到地定。你常常修止觀，你內心專注不散亂的時候，第六意識專注，專一地觀察所緣境的時候，前五識不動了。在禪定裡面，當然前五識是不動，就是我們沒得禪定的人，我們第六意識專注的時候，前五識也是不動。現在說對治識生的這位聖人，他這個聖道一現前的時候，「一切世間餘識已滅」，在世間上，其他的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這些識都已經滅了、不活動了，就是有漏的第六意識也不活動了，因為那個對治識是無漏的。就是無漏的第六意識在專注止觀的境界裡頭出現的時候，有漏的第六意識也是滅了，一切世間的餘識已滅，就是唯獨那清淨光明的無漏的智慧，相應識才能活動，是這麼一個境界。

「爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子在此對治識中，不應道理」，那個時候，就是那個聖人，他那無漏的止觀一下子相應了的時候，這個時候他的煩惱只是斷掉了一部份，斷掉了我的煩惱，我見的煩惱是斷掉了，其他的很多的煩惱還在，那麼這些煩惱在什麼地方呢？「若離阿賴耶識」若是你不承認有阿賴耶識的話，所餘的煩惱及隨煩惱種子在什麼地方呢？你說在眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都不可以，因為這時候沒有了，這時候那些識都沒有了。沒有了，那就是煩惱種子都是沒有住處了，那麼應該所有的煩惱都清淨了？這話也不對！因為得了初果的人，他一定還要努力修行去得二果、得三果、得四果的，乃至得無生法忍的人還要兩大阿僧祇劫才成佛的，還有那麼多的煩惱要繼續努力才能清淨的，可見煩惱還是在的。那麼在，就是要有阿賴耶識嘛，做一個煩惱種子儲藏的地方；若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子沒有住處了。那麼就是一下子初得無生法忍就成佛了？這是不合道理！

「在此對治識中，不應道理」如果說那麼多的煩惱就在能對治的清淨無漏的識裡邊，在那個地方寄存，存在那裡，也是不行。「不應道理」，這個不合道理。什麼不合道理呢？什麼原因呢？

### **此對治識自性解脫故。**

這個能對治煩惱的識，它的體性是沒有繫縛性的，是光明的，它不同黑暗在一起住，它是對治煩惱的，所以煩惱不能和它在一起住。所以這種光明的智慧的識一現起的時候，其他有漏的境界都不出現的，所以你不能說他在這裡邊住，這是不對的，它不能在對治識中住，不能。

### **與餘煩惱及隨煩惱不俱生滅故。**

又是提到這個道理，這個熏習一定是彼此在一起活動，此中有能生彼因性的。而這個對治識它和餘煩惱及隨煩惱不是俱生俱滅的，它不能受熏持種，它沒有這種條件。那麼就是你若不承認有阿賴耶識，這個對治煩惱識初生起的時候，一下子就得阿羅漢果了，應該是那樣子，沒有四果的分別了，應該那樣才對嘛！所以你不承認阿賴耶識是不對的，這裡面有困難。

復於後時世間識生，爾時若離阿賴耶識，彼諸熏習及所依止久已過去，現無體故，應無種子而更得生。

這又說到第二個理由，就是這個「對治識生煩惱雜染不成」，還有第二個理由。「復於後時」又在以後的時候，就是得了初果以後，或者是得初歡喜地以後。因為見道的時候只是一剎那間，時間很短，或者十六剎那；時間很短，那麼就過來了，就到了修道的開始了，由見道而修道，就開始了。開始的時候，這修道的時間是非常長的，很長的；很長的時候，這位修行人他不可能永久在定中，他一定有出定的時候，一出定的時候，這個無漏的智慧就隱藏在那裡，隱藏在那裡，這個世間的分別心又出來了，他也可以見聞覺知，又可以一般正常的生活。正常的生活，這就是「復於後時世間識生」，就是一般的世俗諦的這些分別心又生出來。見道的時候是與第一義諦相應，出觀的時候，從止觀裡邊出來的時候，就和世俗諦……這是我師父，這是我師兄弟，這是在讀經或者在靜坐，打板的時候要去靜坐，這些世間世俗的事情，他還是正常的這樣子生活的，那麼這就是世間的識又生起了。「世間識生」，這還是要有道理，要有種子才能生現行。

「爾時若離阿賴耶識」，就是你不承認有阿賴耶識，只是六個識，那麼「彼諸熏習及所依止」，彼諸識熏習的煩惱的種子，熏習的種子（識的種子，煩惱的種子，都是要熏習才有的）。「及所依止」，識也是一種依止，要依止這個識，心所要依心王，以心王為依止；這個煩惱是心所，識是心王，心王是心所的依止處，所以識也是依止。「久已過去」，這些世間的識在見道的時候，就已經滅掉了，因為你不承認有阿賴耶識嘛！這個時候是無漏的境界，那有漏的境界都已經過去了。「現無體故」，一過去你不承認有阿賴耶識的時候，那麼這些識都沒有體性了。「應無種子而更得生」，那麼見道的無漏的智慧出現的時候，這些有漏的識、有漏的煩惱，這一切的種子都沒有，都結束了，都沒有體性了。那麼到修道的時候，世間識生的時候，「應無種子而更得生」，那麼它們的生起應該是沒有種子了，沒有種子能生起，那麼得阿羅漢果的人，他的煩惱還應該再重現嗎？沒有種子就能生嗎？那麼斷掉了的煩惱是沒有種子了，沒有種子也能生，那麼沒有辦法得聖道了。「應無種子而更得生」，這是不合道理的！所以從修聖道得見道以後的情形來看，也非要有阿賴耶識不可。

**是故若離阿賴耶識，煩惱雜染皆不得成。**

從前面，這一共是三段：「轉識為煩惱熏習不成」，「離欲後退煩惱雜染不成」，「對治識生煩惱雜染不成」。從這三方面的觀察，就可以知道非要有阿賴耶識不可；若是不承認有阿賴耶識，煩惱雜染是不能成立的。

丙、業雜染非賴耶不成

**云何為業雜染不成？**

前面是煩惱雜染不成，「煩惱雜染非賴耶不成」；現在第二段就說到「業雜染非賴耶不成」。「業」就是我們身口意的活動，或者是做福業，或者是造罪業，或者是造不動業，這三種業都是在煩惱的活動裡邊成就的，所以都是雜染、都是不清淨的，也需要有阿賴耶識這件事才能成就的。什麼理由若沒有阿賴耶識，業雜染就不能成立呢？

**行為緣識不相應故。此若無者，取為緣有亦不相應。**

說出這兩個理由。現在先說這第一個，「行為緣識不相應故」。「行」，就是前面那個業，就是十二緣起裡邊那個行緣識，「無明緣行，行緣識」。這個「行」，剛才說了，就是身口意的活動，或者是福業，或者是罪業，或者是不動業。這樣的活動的時候，它就是和阿賴耶識俱生俱滅。因為這個福業、罪業、不動業，就是前七識嘛！那麼前七識和第八識在一起，在一起嘛，前七識一動，阿賴耶識就受熏了，就把這福業、罪業、不動業就熏成種子在阿賴耶識裡邊了。前面這個行是這一類，熏成了種子就是識，就叫做識支。十二緣起裡邊那個識支，就指行熏習的種子在阿賴耶識裡邊，就叫做識支，就叫做識。阿賴耶識受熏，成就了各式各樣的種子，那叫做識支，就是叫做識。

「行為緣識不相應故」，若是你不承認有阿賴耶識呢，那個識是誰呢？「行為緣識」那個識是誰呢？說前六識也不可以，前六識因為有間斷，它也不能受熏，因為有時候是善，不能受惡熏；它有時候是惡，不能受善的熏習。那麼有時候也是無記，也是可以受熏，但是它有間斷，有間斷也不能受熏。所以若是你不承認有阿賴耶識，那個識

是誰呢？所以這就「行為緣識不相應故」，也就是業雜染不能成立了。你造了很多的業，沒有能受熏持種的，就是沒有因果了，做善沒有善報，做惡也沒有惡報了，因為沒有種子。所以「行為緣識不相應故」，不能成立了。

「此若無者，取為緣有亦不相應」，說是此阿賴耶識你若認為是沒有的，沒有阿賴耶識，那麼十二緣起裡邊那個「取為緣有」也是不成功了，也是不能成立了。這個「取」主要是指那個愛煩惱說，愛煩惱增長了，特別地強，就叫做取，愛緣取。這個愛煩惱逐漸地熏習，愛煩惱就特別地強，所以就會為了愛，就會去造種種的業，去造種種的業。那麼一方面你創造了業，一方面要愛煩惱的滋潤，滋潤這個業力，就使令這個業力達到了一個最高的程度，什麼是最高的程度呢？就是有能力去招感果報了，所以叫做有。就是初開始造業的時候，那個業雖然可以名之為業，但是未必有能力得果報，所以不名之為有。要經過了愛煩惱的滋潤，愛煩惱的支持，愛煩惱的幫助，這個時候的業力就強起來，強起來所以名之為有，所以叫愛緣有，也就是取緣有，就是取緣有的意思。那麼由愛煩惱來熏習以前造的業，也其實在就是重覆地在造業，繼續造業。繼續造業，就把以前造的業的力量加強了，所以能招感果報，那就叫做取緣有。

如果說是你不承認有阿賴耶識，以前所造的業不能夠受熏持種，沒有業，沒有了，雖然是造了，但是一剎那間過去就是沒有了。沒有了的時候，現在這個取緣有，這個取去熏習以前的業力，這件事不能成立。沒有了，熏習什麼呢？沒有了，就不能熏習了。所以在諸行無常的道理上看，剎那剎那間的有為法的變化都過去了。昨天的事情，今天沒有了，今天的事情也剎那剎那的都過去了，也都沒有了。但是有個阿賴耶識能承受熏習，又轉成現在。就把那個業力熏成的種子，煩惱熏習的種子，或者做功德熏習的種子，都是存在在現在，而沒有過去，但那件事是過去了。但熏習的成就又儲藏在阿賴耶識裡面，是現在的，沒有過去。沒有過去，現在還存在，你繼續可以熏習。

譬如修止觀，我昨天坐得很好，但時間上也是過去了，你今天繼續靜坐，就繼續地再熏習它，使令那個靜坐的功德繼續地增長。若是沒有阿賴耶識，不能承受熏習，那就沒有了；沒有了，你今天再靜坐，也不容易進步，不容易進步了！煩惱亦復如是，所有一切熏習的種子

都是這樣子，沒有阿賴耶識的受熏持種，你再做還是和最初一樣，沒有辦法進步。所以「取為緣有亦不相應」，這個道理也講不通了。「此若無者，取為緣有亦不相應。」

所以從「行為緣識」，行緣識，取緣有，從這兩個地方來觀察，不承認有阿賴耶識呢，「業雜染不成」，不能成立的。這是煩惱雜染，業雜染不成立。

丁、生雜染非賴耶不成<sup>2</sup>

一、約生位辨<sup>2</sup>

1、約非等引地辨<sup>4</sup>

A、結生相續不成

### 云何為生雜染不成？

這三雜染，「生雜染」呢，就是一個生命從開始到最後結束，就是所謂的到老死，死之前，從生到死之前，這一段的生命。從開始到結束，都叫做「生雜染」；因為這個生命不是清淨的，所以都是污染的，就是「生雜染」。這個「生雜染」在一期生命體上去觀察，也一定要有阿賴耶識才可以成立，如果沒有阿賴耶識，這個「生雜染」也是不能成立的。怎麼知道呢？什麼理由可以知道呢？

### 結相續時不相應故。

這底下就是分兩大段，第一段是「約生位辨」。這個生命體初開始的時候叫生，一直到存在也叫生。第二段「約死位辨」，生命結束了，從這個地方來辨，來說明也是需要阿賴耶識，不然死還死不來的。第一科「約生位辨」裡邊又分成兩科，第一科「約非等引地辨」。這個等引地就是得禪定的，色界定、無色界定，都叫做等引。這個等引，「等」就是平等，我們其實講過的，就是不昏沈，也不散亂，明靜而住，所有的定都是有這樣的功德。那麼，由這個定引導你達到這個境界，就叫做等引，這是一個解釋。或者這個等字就當做定字講，你得到了這樣的定呢，就會引發出來種種的功德，所以叫做等引。這

個等引定就是色界定、無色界定，這兩種禪定。說「非等引地」，就是我們欲界，欲界的人因為有欲，就是沒有禪定；約欲界的人來說明，非要有阿賴耶識，你才能夠結生相續，這樣意思。「結相續時不相應故」，若不承認有阿賴耶識呢，這個結相續的時候就是不對勁，就是不能成立了。這個「結相續」怎麼講呢？

**若有於此非等引地沒已生時，依中有位意起染污意識結生相續。**

假設這個人，有這麼一個人，在「此非等引地」，就是在欲界，就是我們欲界的人，「沒」死了，我們有欲的人死了，死了「已」，就是死掉以後，又來到欲界，還是來到欲界受生了。受生的時候，受生的時候呢，「依中有位」。

我們欲界的人死了，他就是前一個生命…一共是有四個有：第一個是本有，本有就是我們這個生命體存在的這個時候，這個身體，幾十年，或者幾百年，幾千年，那個就叫做本有。第二個有叫死有，就是這個生命體最後一剎那死亡的時候，那叫做死有。死有以後，又個中有。中有以後，又有個生有，就是下一個生命初開始的一剎那叫做生有。生有，本有，死有，還有一個中有。

這個「中」字怎麼講呢？就是前一個生命和後一個生命的中間，也有一個生命，那個生命也是一樣，也是有色受想行識的，所以也叫做「有」，但是那個中有是化生。我們這個本有也可能是化生，也可能是胎生，也可能是卵生，也有可能是濕生，胎卵濕化。「中有」決定是化生，就是無而忽有。這個中有的時候，這個生命體，「中有位」，就是那個階段，在那個階段。

「非等引地沒已生時，依中有位」，這個「生時」就是下一個生命要開始的時候；要開始的時候，在生有之前有個中有嘛！在「中有位意」，那個中有的時候它的意根，中有也是八個識都具足的，眼耳鼻舌身意，六根也都具足，其實和人一樣，都是六根具足。

「起染污意識」，這個中有位的意根，它發起了染污的意識，就是它看見父母的境界，它心裡面不是有愛心，就是有憎惡心；一個瞋心，一個愛心，這兩種心情都有，這個心一動下來，心就被染污了，

這個意識被染污就成為染污的意識。這個染污的意識一動呢，一動的時候就結生相續了。這個結這個字，其實和後邊那個「羯羅藍」有關係。結者，合也，結合。後邊這個合就是這個識，就是我們這個明了性的識，和父母的遺體和合在一起，叫做合。這一合，這個生命就成就了，下一個生命就開始了，成就了。那麼「相續」，就是前一個生命死掉了，這個中間的生命也死掉了，但是又有個生命又出現了，又出現一個新的生命相續下去沒有斷。前一個生命死掉了，又有一個新的生命相續下去，所以叫做相續，叫做「結生相續」。

這個「中有」，它就是後一個生命的開始，但是不是正式的，不是正式。譬如說應該是做人，那個中有就和人差不多，就和人一樣。比如說他若是做牛的話，下一個生命是做牛，那個中有就是牛的樣子，但是不是正式的，一定要去投胎才能成為牛的身體。所以這個相續，中有也是有相續的意思，可是不是正式的，就是後一個生命體出現了，這時候叫做相續下去，結生相續。就是「依中有位意起染污意識結生相續」，這樣子。

**此染污意識於中有中滅，於母胎中識羯羅藍更相和合。**

「此染污意識於中有中滅」，這個染污意識它一生起來的時候，它不是永久有染污意識的，它就在中有中的時候就滅了，就死掉了。這個染污意就是中有的最後一剎那心，染污意是在中有位的最後一剎那心一動了的時候，它就醉了，就像喝酒喝醉了的時候，醉了，就悶絕了，中有就死掉了，這個染污意也沒有了，中有也是沒有了。說是「於中有中滅」，一剎那間就沒有了。

這個沒有了的時候，「於母胎中識羯羅藍更相和合」。這個滅了的時候，就是前六識沒有了，就是阿賴耶識了。阿賴耶識就是入母胎了，「於母胎中識羯羅藍更相和合」，就是結生相續那個結的意思。這個時候，其中這個識和父母的遺體，就是羯羅藍；父母的遺體叫「羯羅藍」，翻到中國話，翻個「凝滑」，也翻「雜穢」，就是父親和母親的遺體。這個雜穢的、凝滑的物質，和你這個人的識「更相和合」，互相的合在一起，這個時候叫做結生相續。這個衆生，欲界的衆生就是這樣子，這樣子這個生命開始了。

**若即意識與彼和合，既和合已依止此識於母胎中有意識轉。**

前面標出這文的大意是說，「結相續時不相應故」，就是在這個生命體初開始成立的時候，若沒有阿賴耶識是不行的。現在這一段文就是先說明我們的生命體成立的時候的情況，一個經過，這一段經過。下面，「若即意識」這以下呢，說明若沒有阿賴耶識不可以。什麼理由說是不可以呢？「若即意識與彼和合」，說是在悶絕的時候，這個中有最後的一念心是染污心，染污心一動起來以後就悶絕了。悶絕了就是……事實上的情形，按唯識的道理來說，就是前六識沒有了，沒有了這個時候就是阿賴耶識投胎了。這個識就是阿賴耶識，阿賴耶識與羯羅藍更相和合。但是這個小乘佛教的學者不承認有阿賴耶識，那麼那個「識羯羅藍更相和合」那個識，當然就是得要意識了，第六意識，不是阿賴耶識，就說意識。

「若即意識與彼和合」，與彼羯羅藍和合，若是這樣，若這樣講。「既和合已依止此識於母胎中有意識轉」，因為和合的初一剎那的時候是悶絕的，不是明了的，是悶絕的。那麼和合了以後，依止此和合識「於母胎中有意識轉」，又有一個明了的意識生起，有個明了的意識生起來。有明了的意識生起來，在《大寶積經》上說得很清楚，就是我們一般人，沒有福德的人，並不知道是投胎，我們一般人不知道。一般人就認為，哎呀！這天下雨，下大雨，或者在一個牆腳那裡，藏在那個牆腳那個地方；或者是在一個草裡邊，下大雨了，藏在那草裡邊，或者是這樣。有福德的人不是，有福德的人是在一個大花園裡面，或者是在一個大樓閣裡面，很安樂自在的住在那裡。所以「於母胎中有意識轉」，就是這麼回事。那個心裡面是這樣，不知道是在母胎中，不知道。除非是聖人，或者是菩薩，大菩薩境界可以知道，我們一般人都是不知道是怎麼回事情，所以「於母胎中有意識轉」。這樣前面說呢，「若即意識與彼和合，既和合已」，初開始的那個和合識是沒有明了性的，不知道。這個沒有明了性的時間過去了的時候，「於母胎中有意識轉」，有個明了意識出現，這個明了意識就是妄想的境界，各式各樣妄想的境界。

**若爾，即應有二意識於母胎中同時而轉。**

若是那樣的話，若是你不承認有阿賴耶識的話，那麼就是有兩個意識：最初一個和合的意識，還有後來又生起一個明了的意識，有兩個意識在「母胎中同時而轉」，同時在那裡現起，這是沒有這種道理。經上是不容許同時同處有兩個意識活動，這經上很明白的說出來，不是的。那麼，不是有兩個意識，其中就是有一個不是意識，就應該是那和合識它不是第六意識，它應該是阿賴耶識，應該是這樣才對。

**又即與彼和合之識是意識性，不應道理。**

說是你不承認有阿賴耶識，那麼最初於彼羯羅藍，於這個凝滑，雜穢的凝滑，和合的那個識，說那個識是意識性，是不合道理的，沒有理由說它是意識。為什麼呢？怎麼知道是不合道理呢？

**依染污故，時無斷故，意識所緣不可得故。**

第一個理由「依染污故」。那個和合識，和合識的前一念，一定是染污的。就是所有的衆生在這個生命體的中有的最後一剎那心，去投胎的時候，去結生相續的時候，都是染污心。由那個染污心才出現這個和合識的，這個次第一定是這樣子。那個和合識一定依前一念的染污，一定是這樣子。你說它是意識，就不對，怎麼知道呢？因為我們平常第六意識活動，不決定是染污，因為有的時候是染污，有的時候也不染污，有的時候也是無記，它就是不決定。但是那個和合識它前一念一定是染污的，那就是和我們一般說的第六意識不同，所以你說它一定是第六意識，不一定對，就是這樣意思。

「時無斷故」，第二個理由呢，那個和合識自從一開始，與羯羅藍和合了以後，一直到最後它是不間斷的，中間沒有間斷的時候。我們平常的第六識不是，有的時候在活動，有的時候斷了，中斷了，第六識不動了，我們有這個時候。我們受到什麼打擊的時候，悶絕了；悶絕的時候，就是第六意識也不動了。我們睡覺的時候不作夢，第六意識也沒有了。睡眠的時候作夢，作夢的這個就是第六識。我們不睡覺的時候，我們睜開眼睛的時候能看見一切青黃赤白的物相，耳朵能聽聲音。但是睡著覺的時候，眼識耳識鼻識舌識身識通通都不動了。不動了，那麼作夢的時候，也能見色聞聲，也可以吃飯，也可以知道冷，也可以知道熱的，那都是第六識的作用，都是第六識，那時候第

六識沒有斷。若是不作夢的時候，睡眠不作夢的時候，第六識是停下來了，中斷了。所以平常我們的生活中，第六識有時候是間斷的。但是那個和合識，投胎以後那個和合識，「時無斷故」，它沒有中斷的時候，它一直是相續不斷的。這和第六意識不同，你說它是第六意識不對。

「意識所緣不可得故」，你說它是第六識？是不對。因為我們平常生活的時候，這個第六意識有所緣境，是明明了了的，乃至作夢，夢見什麼也是清清楚楚的，也是明了的。而那個和合識不是，和合識它緣什麼境界，你不知道。和合識在悶絕的時候，那個和合識它心裡緣什麼？緣念什麼？你不知道，不明了。這樣說呢，你說它是第六識，不對，不對的。所以你說它是意識，但是那個所緣是不可得，不知道它緣什麼。所以它不應該是第六意識，應該是阿賴耶識，應該是這樣才對，你要承認它是阿賴耶識。

**設和合識即是意識，為此和合意識即是一切種子識？為依止此識所生餘意識是一切種子識？**

這底下就是本論的論主退一步，說「設和合識即是意識」。假設說是那個和羯羅藍和合在一起的那個識，就還是同意你的說法，是意識，即是第六意識。「為此和合意識」，但是我提出個問題問你，說這個和合的意識，「即是一切種子識？」即是一切大乘佛法裡說那一切種子識吧？就是它嗎？「為此和合意識即是一切種子識？」是嗎？是這個嗎？「為依止此識所生餘意識是一切種子識？」為依止這個和合識生出來其他的意識，是一切種子識？提出這兩個問題問他。

**若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶識，汝以異名立為意識。**

假設此和合識就是一切種子識，是一切法的根源，一切法因此識而現起。「即是阿賴耶識」，那就是大乘佛法說的阿賴耶識了，就是阿賴耶識。「汝以異名立為意識」，但是你這個人執著心太強了，不高興說它是阿賴耶識，就是另外說一個名字叫做意識，那就是和大乘佛法是一致的，只是名字不同而已，內容是一致。

**若能依止識是一切種子識，**

若是說那個和合識它不是一切種子識，要能依止的這個識，和合識是所依止了，依止和合識生出來的意識，那就是能依止識。這個能依止的識是一切種子識，若是你這樣講的話。

**是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。**

這是不合道理。能依止識是一切種子識，這樣說呢，「是則所依因」的因識，那個和合識，所依的和合識；和合識是因，生出來的那個意識是果，那麼「因」為本，「果」是為末。但是你現在「能依止識是一切種子識」呢，那麼所依的因識不是一切種子識，能依的果識是一切種子識，這不是顛倒了嗎？能依的果，它不可能是一切種子識嘛！要所依的因才是嘛！所依的因是果之所依，果依「因」為所依，依所依為阿賴耶識，為一切種子識，能依止識不是阿賴耶識，這樣才合道理呀！你顛倒過來，說能依止的果識是阿賴耶識，是一切種子識，這是錯誤了，這是不合道理的。

**是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。**

這是把前面這一段文結束了。所以從這一段的辯論，就是成就了，也就是成立了，此和合識不是意識。就是和羯羅藍和合一起的那個識，它就是阿陀那識，就是阿賴耶識，它能執持這個根身，使令它不壞，成為生命體的。那不是第六意識。「但是異熟識」，就是阿賴耶識的果，那個果相，它是異熟果，它是果識，就是現行的阿賴耶識。「是一切種子識」，也就是那個阿賴耶識的因相，它是一切法的種子識，而不是第六意識，這樣才合道理。

B、執受根身不成

**復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。**

這底下是第二段。這第一段約「結生相續不成」，這個生命體開始的時候，沒有阿賴耶識是不能成立的。現在說第二段「執受根身不成」，開始以後執受根身這個道理，沒有阿賴耶識還是不能成立的。

「復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。」這個「執受色根」這句話呢，我們也是講過。這個識它有執受色根的作用，這個色根就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這五淨色根。第六意根是無色的，前五根是有色。這前五根那個物質的這個生理的組織，要由阿賴耶識的執，執持它，它才能夠有感覺，才能做識的依止處。從開始到最後死亡，中間這一段，都是由阿賴耶識的執受，他才成為一個活潑的生命體。我們的生命成為一個活活的人，是因為有阿賴耶識的關係。所以若不承認阿賴耶識呢，「執受色根亦不可得」。別的識，別的識不可以。

「結生相續已」，就是你這個生命體已經組織好了，阿賴耶識和這個羯羅藍和合，成為一個有生命的東西了，生命的組織。這個時候「若離異熟識」，若離開異時而熟，異類而熟的這個阿賴耶識呢，這個執受色根的這個力量不可得，就沒有。若沒有阿賴耶識，執受色根的力量是不存在的；只有阿賴耶識能執受，其他的識不能執受，所以沒有阿賴耶識，就沒有執受者了。沒有執受，人就變成死屍了。

### **其餘諸識各別依故，不堅住故，**

如果說你不承認阿賴耶識，說這個身體執受就是六識，就是執受者。你若這樣說，不行！「其餘諸識各別依故」，眼識就依止眼根，耳識就依止耳根，乃至意識依止意根，各別依止它所依止的根，它不能全面地執受這個色根。最多它執受它本身所依止的根，最多是這樣，但是也是不合道理。「不堅住故」，它不能穩定地常相續地安住那裡，有時候不活動了，眼識不活動了，耳識、鼻識、舌識、身識、意識都不活動了，都停止了。一停止的時候，你若說這是六識能執受的話，六識不活動了，就是不能執受了。若沒有識來執受，這個身體就爛壞了，變成死屍了。事實上，你又沒有變成死屍，還是有執受，還是有執受。

### **是諸色根不應離識。**

這些諸色根還是有執受，有執受嘛！是誰呢？就是阿賴耶識。「不應離識」，它不應該離開識，它還是有識，有識那就是阿賴耶識，就是不應該離開阿賴耶識有個執受者的。若離開阿賴耶識，別的諸根它

不能，它沒有這種力量，它不穩定，它不能常相續，所以這個身體的執受也還是有問題，所以非要有阿賴耶識不可。這是第二段，是「執受根身不成」，若是前六識不行，不能執受。

C、識與名色互依不成

**若離異熟識，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成。**

這是第三段「識與名色互依不成」。「若離異熟識」，你不承認阿賴耶識。「識與名色更互相依」這個道理，這是佛說的話，這佛的聖教也不能成立了。這個識與名色，這第一個識呢，就是阿賴耶識。名色這個名呢，就是五蘊裡邊的受想行識，都叫做名。受想行這三個是心所，識是心王，就是眼識，乃至意識，這意識包括在名裡面。這個色呢，就是羯羅藍，就是父母的遺體。

「識與名色更互相依」，這個阿賴耶識依名色為所依止處；而名色呢，又以阿賴耶識為依止處，「更互相依」，就是說它們互相的為依止處，我為你的依止處，你也為我的依止處，這樣子才能成為一個生命體，繼續地存在的。你說那個識是阿賴耶識，不對！那個識是第六意識，名裡邊只有受想行，或者是前五識，把這第六意識分開，名裡邊沒有第六意識，就這樣子叫做「識與名色更互相依」，不需要有阿賴耶識。你這樣說是不合道理的。

怎麼知道呢？因為這個識與羯羅藍初和合的時候，就是初投胎的時候，初結胎的時候，前五根沒有成立。識與羯羅藍和合，開始組成一個生命體的時候，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，前五根都沒成立，沒成立前五識沒有，沒有根就沒有識。沒有識這個時候，那個名裡面是什麼？沒有受想行，也沒有五識，那麼只有第六意識，所以第六意識是在名裡邊，而獨立的那個識就是阿賴耶識。這樣子啊，「識與名色更互相依」，是這樣的。如果你說那個時候就有前五識了，這是與事實不合，說不過去，不對！所以你非要承認有阿賴耶識不可。不然的話，那個「識與名色」的那個識指什麼說，就不能成立了。

「識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉」，這個蘆草，一捆蘆草，互相依才能站得住。這個識與名色也是，互相依止才能成立；若

缺少一分，就不能成立！所以沒有阿賴耶識，這個生命體就不成就了啊！所以是「此亦不成」。

#### D、識食不成

**若離異熟識，已生有情，識食不成。何以故？以六識中隨取一識，於三界中已生有情能作食事不可得故。**

「若離異熟識」，這底下，就是第四段「識食不成」。這個「食」，這個飲食，就是要有營養，能資養這個生命體，使它有力量；維持這個有情的生命，那個力量叫做食。「食」，佛法裡面說有段食、觸食、意思食、識食，四種飲食。段食，就是我們日常生活所用的這些飲食，一段一段的物質，有營養的物質，叫段食。這個觸食是什麼呢？實在來說叫悅意觸食，就是令你心裡面歡喜的這種觸。我看見一樣形色，心裡也歡喜；我聽見聲音，心裡也歡喜，這就有資養生命的力量。所以我們若隨便的罵人的話，叫人不歡喜，就是沒有資養生命的力量。所以人與人，於根本的原則不相違背的時候，盡量說些順乎人情的話，不要一下子把你撞到牆上去，不要說這種話。那麼這時候，人心情快樂，對生命的資養的力量強一點，所以這個叫悅意觸食。

段食、觸食、意思食，意思食是什麼意思呢？就是有希望。我做一件事，雖然還沒成功，但是我有希望能成功，這樣的希望對你生命存在也有支持的力量，這叫意思食，有希望。從這上看，人若是沒有希望，人就不能生存，不能活下去了；完全沒有希望了，他就是要死掉了！所以楚霸王要自殺，我看就是這個，沒有希望了，被劉邦打倒了！唉呀！活不下去了！就是沒有意思食了，沒有希望了。這心情快樂，也是不錯。有希望，也能活下去。

最後一個識食，怎麼叫識食呢？就是阿賴耶識。阿賴耶識有執持你的生命體，不爛、不壞。這個生理的組織能正常地運行，正常的活動，它能使令它不爛不壞，繼續地生存下去。這個力量，就是阿賴耶識的力量。如果沒有這個識，那你有希望也不行。所以，阿賴耶識若離開身體了，人就是得要死了，心情怎麼快樂也不行，所以這識食是非常重要的。其實在也是業力，也就是業力。自己破壞自己的身體也會死，但是這個業力若盡了，也是得要死。所以，這個佛法是全面地

來說，有四種飲食，四種飲食在這裡說，前三種飲食不提，就是只說第四種，識食。

「若離異熟識」，若離開了阿賴耶識，「已生有情，識食不成」已經生命體成就了的有情，這個第四的識食不能成立，不能成立了！「何以故？」什麼原因沒有阿賴耶識，這個識食不成就呢？「以六識中隨取一識」，說不承認有阿賴耶識，那我有前六識就好了。前六識裡面，隨你的歡喜，你取哪一個識，「於三界中已生有情能作食事不可得故」，不可以。在這個欲界、色界、無色界的三界裡邊，已生的有情裡邊，那六個識裡邊，能作食事的不可得，是不可得的！到色界天啊！「眼耳身三二地居」，眼識、耳識、身識，我們欲界的人是有，初禪天也有，但是初禪鼻識、舌識就沒有了。我們欲界的人，這五識、六個識、八個識，通通都有；但是初禪天呢，他的鼻識、舌識沒有，它不動。但是還有個眼耳身。等到二禪以上，前五識都不動了，就是第六意識，一直到非非想也是，只是第六識。那麼到無想天，第六識也不動了。這樣說，這六個識三界都是不普遍的，只有第六意識，第六意識除了無想天，其他的地方都是有，無想天還沒有。

所以「隨取一識」，「能作食事不可得故」，不可以，沒有。只有阿賴耶識是普遍的，不管到什麼時候，是地獄也好，乃至非非想天，乃至無想天也好，都有阿賴耶識，所以它可以作食事。因為若其他的識一間斷，就沒有東西吃了，食事就不成立；不成立，不應該，要死掉了。但是人沒有死，足見這個識食還是存在；存在，那只有阿賴耶識才是存在的，其他的識有間斷，不可以。所以，從這個地方來看呢，你也要承認有阿賴耶識，不然的話，就是有這麼多的困難，也說不過去。

2、約等引地解。

A、結生心種子不成

**若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染污意識結生相續。**

這是第二科「約等引地解」，前面是「約非等引地辨」。這個「生雜染非賴耶不成」，就是在生死裡邊流轉所得到的果報，果報就是生雜染。「生雜染非賴耶不成」分兩大段，第一段是「約生位辨」，第二段是「約死位辨」。「約生位辨」裡邊分兩科，第一科是「約非等引地解」。「非等引地」，就是不是禪定的世界；就是我們欲界衆生的情況。這個欲界的衆生，這裡邊分成四段，「結生相續不成」、「執受根身不成」、「識與名色互依不成」、「識食不成」，這四段昨天都講過了。現在是第二段「約等引地解」。「等引地」就是色界、無色界天的境界。這個我們欲界的人死掉了，再去得一個果報，那麼色界天、無色界天也是一樣，他也是要死掉的，死掉了嘛！再去得一個果報。約等引地來解釋「生雜染非賴耶不成」，這裡邊分成三段，第一段是「結生心種子不成」。

「若從此沒，於等引地正受生時」，先說這個生雜染的次第，得到等引地的果報的一個次第。「若從此沒」，若是從這裡，就是欲界，從這欲界裡，「沒」就是死掉了。「於等引地正受生時」，那麼他往生到色界天，或者無色天去了，到那個地方去。當然這個人是在欲界的時候，修學禪定成功了，或者色界四禪，或者無色界的四空定，他成功了，在人間死亡了的時候，他就生到天上去。「於等引地正受生時」，正在結生相續的時候，正在得那個天上的果報的時候，這兩界的天都是化生。

「正受生時，由非等引染污意識結生相續」，他們生的時候，也和我們欲界的人有相似的地方，他怎麼樣得果報呢？「由非等引」，等引即是定，非等引就是散亂心。就是那個修學色界定、無色界定的這個人成功了，他在人間修成功了，臨死的時候是散亂心死的，不是在定中，不可以在定中死了的。我們看這個阿羅漢，這些有神通的阿羅漢，乃至到佛入涅槃，看那個經上說那個次第，都是在散亂心中入涅槃。他由初禪、二禪，乃至到非非想定，然後又回來，又初禪、二禪、三禪、四禪這樣子，來回多少次以後，最後入於散心，從散心出

來就入涅槃。因為這個心若在定的時候，不可以死的。說是這個四禪八定的人他還是個凡夫，他死的時候，「由非等引」，不是在禪定裡頭，心還是散亂的，當然那個散亂和我們欲界的人散亂不一樣。

「染污意識結生相續」，他一從禪定裡邊出來，那個不與定相應的那個意識，那個意識也是有染污的，什麼染污呢？就是愛著色界定、無色界定的心情。他對於色界定、無色界定非常地愛，那個時候就叫做染污意識。他那愛心一動了的時候，就得到果報了，得到色界天、無色界天的那個身體了，就成就了。「結生相續」，這個生命就相續下去了，就得到了一個新的生命，成功了。

這個「染污意識」呢，譬如說若是在我們人間，生到色界天，也是有中有的。那個染污意識，就是中有的最後一剎那；最後一剎那的時候，是染污意識。若生到無色界天是沒有中陰身的；沒有中陰身，因為他沒有色，中陰身還是有色的。不管是色界，是無色界，凡是結生相續的開始是由染污的意識成就的，都是有這個愛心的關係。

**此非等引染污之心，彼地所攝。**

這是解釋這個染污意識。這個「非等引」，不是在禪定裡面。這個染污的意識，這個染污意識是欲界的染污意識呢，是欲界的染污意識？是「彼地所攝」，是屬於彼色界，或者無色界的境界所攝，屬於那一方面，不屬於欲界，不是屬於欲界的。因為他那個心是愛著那個色界的、無色界的禪定的染著心，不是愛著我們欲界的欲的染著心，所以還是屬於上界的，這個煩惱不是欲界的煩惱。

**離異熟識，餘種子體定不可得。**

說這個染污的意識去結生相續的，結生相續，這個染污意識它也一定要有種子，那麼他才能生到色界天、無色界天去，一定也是這樣子。那麼這個生到色界天、無色界天去的話，那個種子，那個禪定的種子，那個禪定的種子從哪兒來的呢？你生到色界天去、生到無色界天，你修學禪定，也是要有種子的。那個種子從那裡來的呢？如果你不承認阿賴耶識的話，不承認阿賴耶識的話，那個種子從那裡來呢？

不承認阿賴耶識，當然只有前六識了。那麼，小乘佛教學者也不承認大乘佛教說的那個末那意，也是不承認的，那麼只是六識。

那麼，若說是這個生上界的種子就是在臨死的時候這個染污意識的心裡面，這個染污意識就是意識嘛！是帶這個種子，這個種子生到上二界天去。這裡邊也有問題，這個染污意識，就是中有的末後這一剎那心是散亂的，不是定。那麼上二界的那個禪定，那是定，定和散，這個心裡面有它的種子，這事也是說不過去。其中一個理由呢，種子的成就一定是要熏習的，此法與彼法在一起俱生俱滅的熏習，此中帶有彼法的能生因性，要這樣子才能有種子。那麼以前色界和無色界的這種禪定和染污意識在一起俱生俱滅，沒有這回事情。那個禪定若成就了就和這個散亂的意識是不相應的，一個是定，一個是散，是不相應的，怎麼能夠在一起俱生俱滅呢？所以說它是種子，由它成為種子，能生到上界天上去，這個事情是不合道理，沒有這種可能的。所以你若不承認這個阿賴耶識，這個種子很難建立，很難建立它這個往生到上二界的可能性，很難，很難的！這是一個說法。

其次呢，這個修行人他現在在散亂心裡面，他在結生相續之前的一剎那在散亂心裡面，那個色界定、無色界定，那個天上的定的境界還沒出現；沒出現，怎麼能夠在一起熏習呢？也有這個困難，所以不能夠成就的。

另外一個原因呢？這個色界定，無色界定是已經成就的果，成就的是果。你現在在染污的意識裡面帶有生那個果的種子，這個事也不對，也不對。說是一個因，一個果，帶那個種子，這事也是有困難，因為那件事它還沒有出現。一個是因，一個是果也是有困難，所以不能夠，從來沒能夠俱生俱滅，不能成為種子，而說帶有他的種子的因去感那個果也有困難。所以若是你承認有阿賴耶識的話，你以前修行的時候，把這個種子熏習在阿賴耶識裡面了，這個時候由這個染污的意識作增上緣，這個種子出現了，就可以生到色界天、無色界天去了，這樣子才合道理。所以「離異熟識，餘種子體定不可得」，若是你不承認有阿賴耶識，只是在其餘的識裡邊有上二界的種子是不可得的，是不能成就的。

**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。**

前面說是結生心的種子有困難，是第一段；現在是第二段「染善心種不成」。「復次，生無色界」前面是說生色界、無色界，這是通說的；現在是單說生無色界，往生到無色界去。「若離一切種子異熟識，染污善心應無種子」這個善心就是無色界定的那個心，無色界定的心叫做善心，染污還是愛著那個無色界定的心，愛著心叫作染污。這個染污善心「應無種子」，因為從這個前六識的有間斷，有的時候是善，有的時候是惡的不穩定，它受熏持種的功能沒有，它沒有受熏持種的功能，只有阿賴耶識才有這個功能的。所以除了阿賴耶識，其他的識沒有受熏持種的功能，所以若遠離了一切種子異熟識，那麼無色界天的這個染污善心就沒有辦法安立種子，「應無種子」。那麼沒有種子了，怎麼能夠在無色界天結生相續呢？

「染污善心應無依持」，這個依持有兩個意思：就是阿賴耶識裡邊的種子，你修成了無色界定的種子在阿賴耶識裡邊。這個種子，為無色界定的所依止；因此種子而成就無色界定，那麼就叫做依持。第二個意思呢？就是由此種子所得的這個無色界定的阿賴耶識，阿賴耶識就是果了；由這個果的攝持，才生出來無色界定。由種子生是因緣，由阿賴耶識的攝持就是增上緣，就像那個眼根於眼識是增上緣，像這樣意思。這樣說是，「應無種子」就是沒有因緣，「應無依持」就是在增上緣說。不過印順老法師說呢，世親菩薩只是說種子是依持，種子就是依持，不是另外有一個依持，有這樣意思。

#### C、出世心異熟不成

**又即於彼若出世心正現在前，餘世間心皆滅盡故，爾時便應滅離彼趣。**

這底下是第三科「出世心異熟不成」。前面是約色界天、無色界天來說明，這是約出離三界的無漏的境界，無漏的智慧。「異熟不成」，異熟，還是世間的生死果報。這就是有漏和無漏的不同，出世心是無漏，異熟還是有漏，就是有漏的果報叫做異熟。若沒有阿賴耶識呢，它還是不成就的。

「又即於彼」，也就是指前文，指前面色界、無色界。「即於彼」，前面是…緊連接這段文是說無色界。「又即於彼」無色界，「若出世心正現在前」。假設是個佛教徒，他修四念處，他得到三果聖人了，他生到無色界天去。生到無色界天，在無色界定裡邊，他修四念處的時候，他這「出世心正現在前」。在空無邊處定、識無邊處定，在定裡邊，這個無漏的、清淨的這個無我、無我所的智慧出現了，這個時候。

「餘世間心皆滅盡故」，你若不承認有阿賴耶識呢，這個時候除了這個出世間心的第六識，另外沒有識了。因為無色界的人是沒有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的，沒有前五識，只有第六識。而第六識這個時候「出世心正現在前」，這個第六識變成無漏的了。從這無漏的、無我的智慧在一起，變成無漏的，那麼有漏的前五識沒有，有漏的意識也都不現前了。「皆滅盡故」，都沒有了。

「爾時便應滅離彼趣」，那個時候呢，那位修行人呢，他就應該完全沒有世間的生死果報了，沒有了，只是一念的清淨的無漏的智慧，其他的沒有了。這個意思，如果有阿賴耶識的話呢：假設你是空無邊處天，你由以前定的業力，這不動業的力量，使令你得到空無邊處定的果報，這個果報由阿賴耶識來執持。譬如這人也是，得的果報也是阿賴耶識來執受。說我們發菩提心，是菩薩了，但是你這個身體還是人的果報，不是菩薩，那麼這裡面有這麼一件事。若是說你承認有阿賴耶識的話呢，那麼你那個果報是存在。你雖然「出世心正現在前」了，第六意識是無漏的了，但是你那個有漏的阿賴耶識的果報還在，你還是空無邊處天的衆生。譬如說我們假設是有神通，你到了天上去，但是你的阿賴耶識給你的果報還是人，你在天上，你還是人，而不是天上人。說我一下子飛到阿彌陀佛國去了，但是你的果報是娑婆世界的，你還是這裡的果報，你不是那裡的人，這裡面有這麼一點兒分別。

說是若是不承認有阿賴耶識的話，「出世心正現在前，餘世間心皆滅盡故，爾時便應滅離彼趣」。那個時候啊，你就是遠離了生死的果報，便是得了無餘涅槃了。譬如說這個阿羅漢，他是得了四果阿羅漢，斷除愛煩惱、見煩惱了，但是他以前有漏業得的果報，還是人，還是人的果報，這果報還是在的，所以叫做有餘涅槃，而不是無餘。

就是他那個識，一切種子識還是在那裡執持的。若你不承認阿賴耶識，那就沒有了，沒有這個果報了，那就是得無餘涅槃了。但事實上又不是，事實上他還是有無色界天的果報的。你是空無邊處天，就是空無邊處天的果報；若識無邊處天，就是識無邊處天的果報，還是有果報的。有果報，那個果報是誰？就是阿賴耶識。所以你還是得要承認阿賴耶識，你才能免離這個過失，不是因為出世間心一出現了，你就沒有生死果報了，不是的，就是有這個問題。

**若生非想非非想處，無所有處出世間心現在前時，即應二趣悉皆滅離。**

前一節是通約無色界天說，這裡單獨說非想非非想處天。這個無色界天的最高的一層天是非想非非想處，這一個天裡邊，他的定力雖然是最高深，但是因此而有一個問題，就是他的明了性的心，明了性很低，心識的明了性很低，就是有一點兒暗鈍。這個明了性不夠，所以若是佛教徒往生到無色界天，若是到了非非想處天的時候，到了那一天修四念處就是困難，就得要從非非想定出來，到無所有處定去，入於無所有處定裡邊，入這個定，這個定是在非非想定以下的。這個無所有處定的境界，這個心識的明了性強，明利。因為明利的關係，你修四念處的時候可以，可以做聖道的依止。這個非想非非想處不可以，不行。所以有一句現成的話：「無漏大王，不在邊地」。無漏的大王，不在邊地。所以這位佛教徒的修行人，他若是成就了非想非非想處定的時候，他想要斷除去非非想處的煩惱，他要從這個定裡邊出來，入於無所有處定，在無所有處定裡邊修四念處。修這個四念處的時候，就能滅除去非非想天的煩惱，他要這樣辦。

所以在無所有處，你要生非想非非想處天的時候，你若入於無所有處定中，修四念處，「出世間心現在前時」這時候出現的時候，「即應二趣悉皆滅離」。這個時候呢，你若不承認阿賴耶識呢，這個非非想處的趣，無所有處的趣都滅掉了，都沒有了。你若不承認有阿賴耶識的話，就是沒有這個果報了。就是這個人啊，因為他入於無所有處定的時候，修四念處的時候呢，這個非非想的有漏心不出現了，所以這個時候不能說他是非想非非想處的衆生，不能這麼說。又不能說是無所有處的，因為這個時候出世間心現前，這個無所有處的有漏心也沒有。所以這個時候，這兩個趣：非想非非想處的果報、無所有處的果報，都沒有了。但事實上還是有的，他還是有非想非非想處的果報

的，他還是有。那是誰呢？那就是阿賴耶識了。因為你這個出世間心一現前的時候，有漏的第六意識也不現前了，就是無漏的般若的智慧同這個第六識相應，第六識變成無漏的了。這個時候，你如果不承認有阿賴耶識，就是「二趣悉皆滅離」。承認的話，那個一定不是第六識，因為第六識已經滅了，已經是無漏的了，那麼是誰？就是阿賴耶識，所以你不能不承認有阿賴耶識，是這樣意思。

**此出世識不以非想非非想處為所依趣，亦不應以無所有處為所依趣，亦非涅槃為所依趣。**

這底下解釋，前面說是「即應二趣悉皆滅離」，現在這裡解釋這句話。「此出世識」，這個超越世間的無漏智慧相應識，這個識呢，「不以非想非非想處為所依趣」。那個非想非非想處那個趣的果報是有漏的，是有漏的。這個無漏的智慧出現的時候，那是第一義諦的境界，與第一義諦相應的境界，沒有生死的境界在那裡邊的，所以不能說「以非想非非想處為所依趣」，這是一個解釋。其次呢，他入於無所有處定了，他捨掉了彼非想非非想處的有漏心了，所以「不以非想非非想處為所依趣」，為所依的果報。

「亦不應以無所有處為所依趣」，他現在這個修行人，是入於無所有處定，可是出世心現前了，也不以無所有處為所依的果報。因為在出世心裡面，那個果報是不可得的，也是不現前了。「亦非涅槃為所依趣」，怎麼講呢？這個時候這個修行人正在修行的時候，他修這個四念處觀，修這個無漏的觀行的時候，可能還沒有成功，也可能成功了。這個沒成功和成功有什麼不同呢？就是這個人，他一定是把空無邊處天、識無邊處天的煩惱已經滅掉了，這個時候他是三果聖人。這個聖人到這個時候來滅這個非想非非想處天的煩惱，要入無所有處定，他可能修成功了，這非想非非想處定的愛煩惱也是消滅了；若還沒消滅，就是還沒成功。不管成功沒成功，這個時候他所證得的、所證悟的這個涅槃的第一義諦的境界，是有餘涅槃。

拿我們人間的人來說，這個人若是得了阿羅漢果的時候，他這個有漏業所得的這個果報的色受想行識還在，這叫做有餘依涅槃。那麼你若是生到無色界天呢，他也有這個有漏的果報，就是那個「依趣」，有那個果報的。但是他這個愛煩惱、見煩惱都沒有了，也還是有餘涅

槃，不是無餘涅槃，所以是「亦非涅槃為所依趣」，也不是那個無餘涅槃的境界，還是有餘涅槃，那就表示你還有阿賴耶識的存在，你還有阿賴耶識的，不能不承認有阿賴耶識，這是一個解釋。

其次呢，「亦非涅槃為所依趣」，涅槃是沒有世間生死境界的，所以不能夠以涅槃為依趣，為世間的果報，不對，那是沒有這件事，那這個意思又不同了一點。這是表示到了天上的時候，到了無色界天的時候，那麼高的禪定的境界裡邊，出世心現在前的時候，如果你不承認有阿賴耶識，那個有漏的境界，那個有漏的果報，和無漏的智慧這個地方你說不清楚，你還是說不清楚的。

## 二、約死位辨

**又將沒時，造善造惡，或下或上所依漸冷，若不信有阿賴耶識，皆不得成。**

前面是「約生位辨」，生到這些世界得果報的境界上，果報上面要有阿賴耶識才可以。這裡是約死的時候來說明也要有阿賴耶識才可以。

「又將沒時」，在世間的衆生將要死的時候，「造善造惡，或下或上所依漸冷」。這個衆生他是造善的，造了很多的功德，這句話可以分兩個解釋。就是他在生存的時候，他沒有做過好事，都是做些害人的事情，那麼就是造惡。若是造惡的話呢，他死的時候，就是死亡的時候，這個阿賴耶識先從上面，先從頭部離開身體，他離開的地方就冷了，逐漸逐漸地冷，一直冷到心臟就完全死了。如果這個人是造善，他這一生沒有做過惡事，完全是做善事的，死亡的時候，就先從腳下開始冷，向上向上，逐漸地冷到心臟就死了，就完全死了。他的意思就是從上面開始冷，就是向下降，就是墮落的意思，墮落到三惡道的意思。若是從下面冷，就是向上昇，就是你不墮落，就會生到人天的世界去，或是生到佛世界去了，這是一個解釋。

第二個解釋呢？這個人的一生完全是做善，這樣的人也是有，不能說沒有；但可能也做善，也做惡。但是臨命終的時候，善業得到因緣的資助，發生作用，就是要得善的果報，那麼當然也是從足下向上

冷。有人也作善，也作惡，但是惡的因緣成熟了，有了惡知識的幫助，這個惡念出來了，有了惡心；惡心一出來，惡業就發生作用，於是乎這個人就先從頭上冷，就是「或上」，從上面開始冷。這個「所依」的依就是身體，我們無論什麼事情都是靠這個身體去成就的，靠這個色受想行識的活動，靠這個眼耳鼻舌身意的活動，你才能有所作為的，所以叫做依。

「又將沒時，造善造惡，或下或上所依漸冷」，臨死的時候，這個現象是從那裡來的呢，為什麼會這樣子呢？那個《阿含經》裡也有說，我們人這個生命體裡頭，主要是三樣事，「壽煖識」。這個壽呢，就是生理的組織和心理，生理和心理這兩種組合起來，不分離的這個力量，就是壽。它若分離，分離就是死亡了，這個不分離的力量叫做壽。這個識就是明了性，就是阿賴耶識。阿賴耶識同這個壽在一起，這是一樣。第三樣是煖，這個身體有溫暖。這個阿賴耶識若一離開的時候呢，這個煖就沒有了，也就死掉了，就是這樣意思。壽煖識。

現在我們這個識，小乘佛教學者只承認有六識，不承認有阿賴耶識、末那識，不承認這件事。不承認這件事，現在說如果你若不信有阿賴耶識，「皆不得成」，這個「或下或上所依漸冷」這件事不成立。因為什麼呢？因為我們這個六識在生存的時候，它間斷的時候，六識不活動的時候，多得很，時時都有；你天天去睡覺不作夢的時候，六識就沒有了。六識沒有了的時候，但是你的身體還是溫暖的，沒有死，你還沒有死。那可見這個身體所依，或上或下的漸冷，與六識沒有關係，與第六意識沒有關係。你六識走了，它還是溫暖的，就是因為有阿賴耶識在的關係。阿賴耶識在，它能執持這個身體，裡邊的氣血運行正常，所以這是煖。它若一走了就是不行了，就死掉了。死掉了就冷了，這個血也都不流動了，就死了。所以若不信有阿賴耶識，「皆不得成」，這件事也不能成立。這是「約死位辨」。

**是故若離一切種子異熟識者，此生雜染亦不得成。**

前面是「約生位辨」，說了好多事情。「約非等引地辨」、「約等引地辨」，前面又有業雜染、煩惱雜染，舉出了很多事情來證明一定要有阿賴耶識。「若離一切種子異熟識者，此生雜染亦不得成」，不但是煩惱雜染，業雜染也不得成，生雜染也不行，也不能成立。

戊、世間清淨非賴耶不成

**云何世間清淨不成？**

前面是說三雜染不能成立，這以下約清淨不成。清淨分兩種：一個世間，一個出世間。這個世間的清淨法也需要有阿賴耶識的執持才能成就，沒有也是不行的。「云何世間清淨不成」呢？有什麼理由呢？

**謂未離欲纏貪未得色纏心者，即以欲纏善心為離欲纏貪故勤修加行。**

這底下來解釋「云何世間清淨不成」的理由。先說出了這件事，先說出來什麼叫做世間清淨法。「謂未離欲纏貪」，這是說我們欲界的衆生，我們還沒能夠棄捨欲界煩惱裡邊的貪心。「纏」就是煩惱，通於一切的煩惱的，這叫做「纏」。「貪」是一切煩惱中之一。我們欲界煩惱裡邊主要就是貪心，我們沒有棄捨，我們受到這個貪心，吃這個貪心的苦頭，吃得有一點怕了，就是不想要受它的傷害了。這個人他沒有「離欲纏貪」，「未得色纏心」，他也沒能得到色界煩惱的禪定，色界煩惱的禪定也沒得，沒得初禪、二禪、三禪、四禪也沒得。

「即以欲纏善心為離欲纏貪故勤修加行」，但是這個人他感覺到貪煩惱太苦了，太苦惱了，他就想要成就離欲的境界，想要生到色界天去，那怎麼辦呢？「即以欲纏善心」，就是以現在內心裡面的欲界的煩惱，欲界的煩惱裡邊也不全都是染污的，也有清淨的，就是善心。為棄捨了欲煩惱，願意生到色界天上去，這一念好心也就可以名之為善心，就是這一個願，這個願望。「為離欲纏貪故」，為了棄捨欲界的煩惱的貪心，「勤修加行」，精進不懈怠，就修這個加行。「加行」，就是努力的修行。努力地去修行，這個厭離欲，歡喜上界禪定的境界，一個厭，一個欣；一個厭離，一個欣慕。用這個厭和這個欣來推動自己離欲，使令心清淨，得禪定，令一念不生，就精進地這樣修行，這就是清淨法。那麼，初開始這樣修行的時候，就是用這個厭和欣兩個字推動自己不懈怠，一直地靜坐，叫這一念心明靜而住，不要染污。那麼得到初禪以後，也還是歡喜二禪，也還是厭離初禪，歡喜二禪。成就了二禪，歡喜三禪，四禪，也都是這樣子，就這麼繼續努力地修行。那麼就是棄捨欲界的欲，成就色界天的定，或者成就無色界天的定也是一樣，這就是世間的清淨法。

**此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏，為彼種子不應道理。**

這裡還是這個道理，一定要有阿賴耶識受熏持種，你這件事才能成功；沒有阿賴耶識，其他的識不能受熏持種。不能受熏持種，你怎麼能成就呢？就是這個意思。「此欲纏加行心」，加個「欲纏」，就是你還沒有成就色界定，你心裡面還是在欲界的煩惱的境界裡面，但是你努力的修行。這個時候呢，「與色纏心不俱生」，這個時候色界定還沒出現。你在用功修行的時候，色界定沒有出現的時候呢，這個你欲界的加行心不能和色界定同時的俱生俱滅，受熏持種，不能。若是已經成就了色界定呢，在色界定裡面呢，這個欲纏心又不現前了，所以它們兩個不能共存，不能同時俱生俱滅，那就不能受熏；不能受熏，也就不能持種了，沒有種子可持。

所以「此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏」，就是「此欲纏加行心」，不是色纏心，不為彼所熏，不為彼色纏心所熏習，那麼就沒有能成為種子。那麼你若說欲纏加行心是彼色纏心的種子，不應道理，這不合道理，是不行的。這倒是很明顯的事情，因為這兩個心不能同時存在，就是不能受熏，不能受熏就沒有種子，沒有種子你怎麼能得到色界定呢？是這樣意思。

**又色纏心過去多生餘心間隔，不應為今定心種子，唯無有故。**

說是我不能受熏，但是我過去多少劫中，我得過色界定的，我以前我得過色界定，我心裡面有色界定的種子，那個種子可以做我現在的成就色界定的種子的，可以的呀！你怎麼能說沒有呢？怎麼能說沒有種子呢？

「又色纏心過去多生餘心間隔」，你說過去得過色界定，當然有可能，有這個可能的。但是已經過去了，距離現在時間很長了，這中間有其他的這個不是定，這個散亂心，這個六識的散亂心的間隔；那個以前的定心已經過去了，就是滅掉了，為欲心所間隔。間隔了的時候呢，那個心就沒有了，過去熏習的心就已經剎那剎那滅掉了，「不應為今定心種子」，它是不能夠為現在得色界定的種子，是不能的。什麼原因呢？「唯無有故」，以前的那個心已經剎那剎那滅掉了，沒有了，沒有了怎麼能做種子呢？這是不合道理的呀！

**是故成就色纏定心一切種子異熟果識，展轉傳來為今因緣；加行善心為增上緣。如是一切離欲地中，如應當知。**

所以這個合理的說法呢，應該是這樣說：就是你過去你成就過色界定，你內心裡面有種子，而那個種子是在阿賴耶識裡面，阿賴耶識裡面攝持住，不掉落。不掉落，所以你現在依那個為種子，你再繼續修行，你就成就色纏定心了，你色纏定心就成就了，「是故成就色纏定心」，就成就了！那麼就是以前的種子，是現在色界定生起的因緣，那麼這一定要有一切種子異熟果識，你要一定承認這阿賴耶識，承認它。承認它呢，它展轉傳來，由你過去久遠以前的色界定的種子，展轉地傳到現在來。就是這個阿賴耶識有可能是到地獄去了，或者到畜生世界，到餓鬼世界，又到人間來，又到三惡道去，但是那個種子在阿賴耶識裡面不掉落，所以展轉地傳到現在來。你現在生了厭離心了，離欲，還要努力修行，那個種子會有作用。

「為今因緣」，為你現在得色界定的親因緣。「加行善心為增上緣」，你現在每一天努力地靜坐，白天也靜坐，夜間也靜坐，種種的辛苦你都能受得了。而這樣的加行的善心為增上緣，不是因緣；就是它有強大的力量來熏習你那個種子，叫你那個種子有力量，那麼你就成就了。就像那個麥種能生芽，麥種是親因緣，但是另外要有水，還要有土，還要有陽光，各式各樣的力量幫助這個種子生芽，是這樣意思。

「展轉傳來為今因緣；加行善心為增上緣」，它能夠引發你那種子來發生作用，是這樣子。若是你不承認阿賴耶識，只是前六識，前六識有間斷，它不能展轉傳來，它都失掉了，那就是沒有種子了。

「如是一切離欲地中，如應當知」前面這樣子說，這樣子講法呢，一切的離欲地中，都如其所應，應該這樣知道，都是這樣子，都是過去的種子，由你加行善心的增上緣而成就的，這其中就是要有阿賴耶識。

**如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。**

這是結束這一段文。前面說這個世間清淨的這個修行禪定，離欲得禪定的事情，「若離一切種子異熟識，理不得成」。

己、出世清淨非賴耶不成<sub>2</sub>

一、約出世心辨<sub>2</sub>

1、聞熏習非賴耶不成

### 云何出世清淨不成？

前面是世間清淨，現在說出世清淨。我們若不研究這個道理，我們也不感覺什麼，你從無著菩薩這裡面一段一段地去觀察，來成立阿賴耶識的時候，就看出來不是容易，知道這裡面有很多困難，經論上也不完全說的都是一樣。這裡說的「出世清淨非賴耶不成」，這是先「約出世心辨」，第一科是「聞熏習非賴耶不成」。

**謂世尊說依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生。**

這個說是我們學習聖道，要了脫生死，要得涅槃，要得無上菩提，想要成就這件事，成就這件事，這件事是誰說的？是佛說的，佛怎麼說的呢？「謂世尊說依他言音及內各別如理作意」，是你要依靠，要依賴佛菩薩他說的法語，你要多聞正法，這樣意思。「及內各別如理作意」，及你內心各別地，就是要微細地、詳細地、深入地去如理作意，就是如理思惟。這個「如」有隨順的意思，隨順佛的法語所表達的真理去思惟、去觀察。

從經論上的話呢？我們讀《阿含經》也好，讀這《般若經》、《大寶積經》，乃至到《法華經》、《華嚴經》，都很明白地說修行的事情要如理作意，這話說得很明白，「如理作意」就是思惟嘛！但是修行人，發心修行的人呢，就是不願意思惟，就是願意寂靜住，願意寂靜住。所以「依他言音」，按現在來說，那就是佛經嘛！佛經是佛說的法語，所以要讀經，而還要內心裡面如理作意。應該讀經，佛怎麼說，我們怎麼做，這樣才是合道理嘛！所以這裡面也是說，這個無著菩薩他還是尊重佛的呀！所以把佛的話說出來－「謂世尊說依他言

音」，你要讀經，「及內各別如理作意」，要這樣修行。這裡邊就是奢摩他，毘鉢舍那了，要這樣地用功去修行去。

這個我們初開始學靜坐的人，多數的人有困難，就是雜念停不下來，坐在那裡就是有妄想，你叫它不妄想很困難，但是你要如理作意就容易，就不難。你如理作意，如理作意，當然這件事，你在靜坐的時候，當然不能夠去拿著本經，不能把經本放在那裡。人家打禪七的時候在那靜坐嘛！他把經本放在那裡讀經。其實這個意思，你平常你應該讀經，把經背下來，背下來，等到靜坐的時候，就是依據經上的法語去思惟，一段一段的思惟，次第應該是這樣。

「由此為因正見得生」，由這個「依他言音」和各別的「如理作意」，「由此為因正見得生」。這個「正見」是什麼？就是聖人的通達諸法實相的無分別慧，叫「正見」。我們一般人，我們說正見，那當然和正見還有距離，這是聖人的智慧，正見諸法實相的無分別智，這個智慧就出現了。我們說「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。「無始時來界」的界是什麼東西呢？界是種子，一切法的種子；但是佛說法，佛沒有說種子不種子，不說。佛就說「依他言音」、「如理作意」，就是這樣，你就這樣做，那種子的事先不要提，你就是「依他言音」、「如理作意」就這樣修行，你的正見就成就了，就是入聖道了，就成功了。所以這個無著菩薩引了這一段文，底下他就解釋。這裡面的意思，很有意思。

**此他言音，如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？**

這底下是說沒有阿賴耶識不行，沒有阿賴耶識，你這「如理作意」「依他言音」，這件事你做不成。「此他言音，如理作意」。這個「如理作意」是從「他言音」裡邊引發出來的。有了如理作意的時候，這就是聞所成慧；在三種智慧中，就是聞所成慧。這個「如理作意」包括在聞所成慧裡邊，而這個「如理作意」也是由聽聞佛法而來的，而來的「如理作意」。在這裡來說，「此他言音，如理作意」就是聞所成慧。當然「如理作意」是通於三種智慧，通於思所成慧，修所成慧的，但這裡是聞所成慧。

「為熏耳識？為熏意識？」這個「如理作意」的時候，這個時候你一方面聽佛說法，你心裡面如理作意，這個時候這個「如理作意」是熏習你的耳識呢？是熏習你的意識呢？「為兩俱熏？」為是耳識意識都熏習呢？這是問，提出這個問題。

**若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起；**

不能說是熏習耳識的。什麼理由呢？「若於彼法」，若是於佛的言音所說的正法，你如理思惟的時候，你心裡面專精思惟的時候。「爾時耳識且不得起」，那個時候耳識都不能動，你心裡面一聚精會神的時候，耳識不能動，眼識也不動，前五識都不動了，就是第六意識在那兒動。那怎麼能說熏耳識呢？耳識沒有了，它怎能受熏呢？它不能受熏了，它不能同這個如理作意俱生俱滅的。你一如理作意的時候，耳識沒有了，所以它不能受熏。那麼「熏意識」吧！意識可以受熏嗎？

**意識亦為種種散動餘識所間。**

它也不是受熏者，「如理作意」，其實我們說就是慧心所；慧心所和第六意識心王在一起，那麼第六意識受熏了，這麼說。但是又有問題，它「為種種散」動，有其他的事情。因為你忽然間又不作了，不如理作意了，要作別的事情去了；作別的事情，忽然貪心來了，或者瞋心來了，或者發好心要作慈善事業了，很多事情去做。一做呢，種種的散動的境界就把你那個如理作意間隔住、障礙住，這個時候不能如理作意。不能夠如理作意，這個第六意識它是間斷的，就把受熏的東西都失掉了，所以它也不能受熏持種，所以「意識亦為種種散動餘識所間」隔了，所障礙了，也不能受熏持種的。

**若與如理作意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習久滅過去，定無有體，云何復為種子能生後時如理作意相應之心？**

這一段呢，就解釋前面這一句話，就是「意識亦為種種散動餘識所間」，解釋這一句話。「若與如理作意相應生時」，說是第六意識是受熏的，受這個如理作意所熏習了，但是「若與如理作意相應生」的時候，你後來去做什麼慈善事業，或者做其他什麼功德的事情，然後後來你又回來如理作意了，相應了。與如理作意相應的時候，這個

第六意識與如理作意相應的這件事出現了的時候，「此聞所熏意識與彼」。說你當初聽佛言音如理作意的，聞熏習，曾受過熏習的意識，那個意識是受了熏，受了熏以後，又有熏習的種子了，叫做「與彼熏習」，這是兩個事情。意識，此聞所熏的意識，你當時聽佛說法的那個同時活動的那個意識，及當時如理作意熏習的力量，就是與彼熏習。一個受熏的意識，一個受熏的成績，「久滅過去」。就是你現在要如理作意的時候，和當初聽佛說法中間有一大段的距離，那麼你那個意識的熏習刹那刹那已經過去了，滅掉了，「久滅過去」，已經滅掉了。「定無有體」，現在沒有了，以前聞法的那個意識、和那個熏習現在沒有了，失掉了。「云何復為種子能生後時如理作意相應之心？」已經沒有了，既然沒有了，怎麼還能做現在這個種子，怎麼還能做種子，能引發後時如理作意相應的意識呢？不能了，已經滅掉了嘛！這個意識是刹那刹那滅掉的，怎麼能夠引發呢？就不能成就了啊！所以這可見意識不能受熏持種，不行，這是一個困難。

**又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅。**

從這個地方又找出個理由來。「又此如理作意相應」的心，聽佛說法如意作意相應的心，這個心，這個第六識是世間心。我們這個時候如理作意，我們心裡面還有執著，是有漏的，是屬於世間繫縛的心。「彼正見相應」，就是那個得了聖道無漏的智慧那個正見相應的，那個無漏智慧相應的第六意識是出世間的無漏心，不是世間有繫縛的心，是出世間的心。這樣呢，這個世間心、出世間心、有漏心、無漏心是有差別的，是有差別。「曾未有時俱生俱滅」，從無始劫以來到現在，從來也沒有過同時出現而能夠受熏習的，沒有。這個無漏的智慧，這個正見，和我們這個有漏的分別心在一起熏習的，從來沒有過這件事。那麼沒有受熏，就沒有受熏的種子，也是沒有。前面說呢，是因為間斷了，熏習過去也就失掉了，沒有了；現在這裡說，兩個性質不同，從來也沒有同時出現過，還是不能受熏，不能的。

**是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。**

所以此世間的第六識，這個有漏的第六識，「非彼所熏」，非彼出世間的正見相應的識所熏習的，沒有，不被彼所熏。「既不被熏」，

既然從來都沒有受過熏習，受彼無漏的出世間心的熏習，而「為彼種子，不應道理」。沒有受熏就沒有種子，沒有種子你說有種子，「為彼種子」，為彼正見的種子，是不合道理的，又說出這個理由。這兩個理由都是很充份，很充足。

**是故出世清淨，若離一切種子異熟果識，亦不得成。**

這裡結束這一段文，可以肯定了它是不對的。是故出世清淨的正見，那個無漏的無分別智慧，「若離一切種子異熟果識」，也是不能成就的，不能。你要有阿賴耶識呢，那麼聞熏習熏在阿賴耶識裡面，你第六識間斷了沒有關係，那個種子還是在，還在阿賴耶識裡面。那麼你這時候又盤上腿，又正憶念，如理作意了，阿賴耶識那些種子可以支持你，那麼這是沒有問題，沒有這個斷滅的過失，沒有失掉熏習的過失。此「亦不得成」。

**此中間熏習攝受彼種子不相應故。**

這句話就說出這個理由。究竟為什麼離開了一切種子，異熟果識就不成立呢？就是前六識不可以嗎？「此中間熏習」，就是你聽聞佛法而能夠如理作意所成就的清淨的種子，「攝受彼種子不相應故」，這前六識它攝受這個聞熏習的種子的力量沒有，沒有這個條件，不適合這個條件，沒有這個受持的能力。那個清淨的種子就是能引發正見的能力，那個功能你攝持它，攝持那個功能性的條件不夠，你前六識沒有這個條件。說「此中」，這一段這個「若離一切種子異熟果識，亦不得成」，這此中的道理就是你前六識聞熏習攝受彼種子的條件不夠，不夠就不能攝受種子，所以就不相應了。於這個出世清淨，為出世清淨作種子的道理不合，不相合。若阿賴耶識就可以了，阿賴耶識常相續，不間斷，它能受熏持種。

2、辨聞熏<sub>2</sub>

A、因

**復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？**

前面辨這個「聞熏習非賴耶不成」，底下辨這個聞熏，就是解釋這個清淨心的種子，這個種子究竟怎麼回事？這底下問，這底下有兩段，有兩個困難：第一個是染為淨種難，二未習無種難。「染為淨種難」，這個染污的東西為清淨的種子，這是不合道理的，這是一個難問。

「復次，云何一切種子異熟果識為雜染因」，為一切法的種子，能生一切法的功能，也就是異熟果識裡邊所攝藏的。這些種子是雜染法的因緣，能生一切雜染法的因緣，是污穢的，是污染的。「復為出世能對治彼淨心種子？」前邊這多少段文啊，是三雜染非賴耶不成，那麼清淨法也是非阿賴耶識不成，那麼這就是有了矛盾啊！這個雜染的阿賴耶識它又能夠為出世間的清淨法，作對治彼淨心的種子；對治彼雜染法的，就是淨心的種子。這個聽聞正法、如理作意，能對治一切雜染法。那麼這個淨心，阿賴耶識能為這個出世間無漏的法的種子，這個事情怎麼可以這樣講呢？它是染污的，它怎麼能為出世間的清淨法作種子？「染為淨種難」，就是難問這件事，就是提出第一個問題。

### **又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？**

我們看這個無著菩薩、世親菩薩，我們讀這個《法華經》也好，讀這個《大般涅槃經》也好；讀《大般涅槃經》，師子吼菩薩、迦葉菩薩、還有高貴德王菩薩，這些人對於佛提出問題的時候，用我們凡夫的話來說，就是一點兒也不客氣，有問題就是提出來，像這裡也是提出問題。

「出世心昔未曾習」，這個超越世間的無漏法，無漏的戒定慧，主要是般若，「昔未曾習」，從無始劫來到現在，從來沒有學習過，沒有熏習過的。「故彼熏習決定應無」，所以那個無漏的熏習的事情決定是沒有，在阿賴耶識裡沒有這件事，沒有的。「既無熏習從何種生？」所以，既然無始劫來沒有熏習過，那麼那個無漏的出世間那個無分別的正見，從什麼種子能生出來呢？有這個意思，就把這個問題提出來了。世間有漏法，世間有漏的熏習……各式各樣的煩惱的種子，各式各樣的業種子，生種子，三雜染的種子都生出來了，這個我們可以容易理解。我們從來沒有過，熏習過無漏的功德的，那麼那個種子從那兒來呢？沒有那個種子，那麼怎麼能夠生出來聖道？提出來這個

問題。這個是「未習無種難」。你沒有熏習過，就沒有那個種子，那麼這個聖道怎麼發生出來呢？

### 是故應答

所以現在應該回答，應該這樣解釋這個問題。

### 從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

這是解答那個第二個問題，「未習無種難」，解答這個問題。第一個問題不答，在這裡沒有回答，沒有回答的原因在那裡呢？當然無著菩薩也不認為出世間的對治那個清淨法不是依染污法為種子的，染污法不能做種子的，他同意這個問難，所以不用回答了。染污法不能做種子，一定是清淨法。那麼這個清淨的種子……下面就是正聞熏習，正聞熏習，就成就了法界種子，所以清淨的法界種子從那裡來的呢？「從最清淨法界等流」。

這個「法界」，法界是什麼呢？在《辯中邊論》上，其他的解釋，是它為三乘聖法的因性，所以叫做法界。這個「法」，就是三乘聖法：聲聞乘、辟支佛乘、佛乘，這個三種聖法。這個「界」者，因也。三乘聖法的因，就是這個法界就是三乘聖法的因，叫做法界。是什麼？也就是法性，諸法實相，諸法實相就叫做法界。這個諸法實相的這種清淨的理性，它本身就是最極清淨的，沒有染污的。而佛陀經過長時期的修行，證悟了這個清淨的法性，是遠離了一切的垢染，遠離了煩惱障，遠離了所知障，所以離垢清淨。本性也清淨，又能離垢清淨，所以叫做「最清淨法界」。若是阿羅漢這些聖人，他只能夠斷除去煩惱障，所知障還沒有斷，所以他不能說是最清淨，要佛所證悟的法界是最清淨法界。

這個佛證悟了最清淨法界之後，由大悲心的激發，哀愍一切眾生的苦，所以為眾生宣說正法。這個我們聽聞的正法是由那個最清淨法界裡面流出來的。雖然它不是清淨法界，這個佛說的語言文字的佛法不是清淨法界，但是它「流」，可以和他是同類的，是從那裡流出來的。這個「等」，就是相似的，和佛證悟的最清淨法界是相似的，所

以叫做等。從那裡演說出來的，所以叫做流，是同一流類的，同一類，所以叫做「最清淨法界等流」。

「正聞熏習」，我們沒有聽錯，佛說得對，但是我們聽得也對，也沒有聽錯了；說得對了，但是聽的時候心裡面有其他的妄想，誤會了，那不能說是正聞。現在就是能夠沒有錯誤的聽聞了佛法。你在你心裡面有了熏習，受到影響了，熏習了。熏習了就是種子，「正聞熏習種子」。我們現在這個正見，清淨無漏的正見，就是從正聞熏習的種子所引發的，所以叫做「熏習種子所生」。

在我們其他的經論裡面，和歷代的大德裡面，他們好說本具的，什麼都是本具的；但是現在無著菩薩就是這樣說，是「出世心昔未曾習故，彼熏習決定應無」，很肯定的說，本來沒有，本來沒有，是這樣講。本來沒有，沒有那麼怎麼能夠生的呢，就是「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，就是從這兒來的。這《瑜伽師地論》裡面反倒說是本具，本有的無漏的種子。而這裡邊，無著菩薩是跟彌勒菩薩學的，跟彌勒菩薩學習，但無著菩薩寫這個《攝大乘論》，他偏要這麼講「出世心昔未曾習故，彼熏習決定應無」，就是不是本具的，是你現在努力成就的。你現在若不努力，就沒有這件事。「是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，從這兒來的。

而前邊引佛說的話，引佛說的話呢，「謂世尊說依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生」。這樣呢，前後是相合的。佛在這一段文裡邊，也是說你要依他言音、聽聞正法、內裡各別作意，你將來就可以得無生法忍了，就是這麼說。這一段文裡邊沒有說是本具，也沒有那麼說。所以說「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，是這樣子，相合，前後文是相合的。當然這裡邊，這樣子講法呢，就是特別的，其中的一點，你自己要努力，就是這樣子，特別重視這一點。提出來，我們要注意這一點。但是你仔細去研究這個道理的時候，說本具也有道理，也是有道理的。你不說本具，有的地方有點兒困難。不過，這是下文，以後再說，這裡不講了。

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。

這一段是講過了，但是我想再重講一遍。前面的文是「約非等引地辨」，就是欲界，約欲界的散亂的境界來說明阿賴耶識的存在。「約等引地」，就是約上二界，約色界、無色界的各種情形來說明決定有阿賴耶識的存在的。這一段文，印順老法師的標題是「結生心種子不成」，就是生到色界天，結生相續的那一念心的種子不能成立。

「若從此沒，於等引地正受生時」，若是一個人從欲界，「沒」就是死掉了。「於等引地」，就是往生到色界天，或者無色界天去。「正受生時」，不是已受生，也不是未受生，正在受生的時候。我們欲界的人這個結生相續的時候是那樣的染污境界，那麼由欲界上生到色界天，離欲了的時候，那個時候的受生是怎麼樣呢？「由非等引染污意識結生相續」。往生到色界天、無色界天的人，他們是在人間已經修成了禪定的人，但是臨死的時候是在出定了，不是在定中死亡的，要出定才死掉的。死了的時候，因為他有色界定、無色界定，所以他這種不動業成功了，他就生到上二界去。那麼這個時候在結生相續的時候，在受生的時候，不是在定中，所以是「非等引」，不是在禪定裡頭。也有染污心，他的第六識是染污識；這個染污呢，不是欲界的染污心。它是色界天、無色界天的人，愛著色界定、或者無色界定的那個心，他這個愛著心也名之為染污心。由這一念染污心結生相續，又有一個新的生命出現了，就是色界天的人、無色天的人出現了，那當然那是化生，無而忽有。這一段是說明他的次第，由欲界生到上界的這件事，這件事是這樣子。這底下觀察他呀，如果沒有阿賴耶識就是不能成立。

「此非等引染污之心，彼地所攝」，這個非等引這個染污意識，它不是在禪定裡面，那麼它是欲界的心呢？是色界、無色界的心呢？是「彼地所攝」，彼上二界所攝，屬於上二界的心，不屬於欲界。因為他是愛著彼禪定的心，不是愛著欲的心；若愛著欲，那就是欲界心了。所以這個「此非等引染污之心」，是屬於彼色界、屬於彼無色界的心。這一念心，由這一念染污心結生相續，那麼就是有種子的問題

了，此種子是「離異熟識，餘種子體定不可得」。若是不承認有異熟識，認為是六識成為種子，是種子的體性，那是決定不可能的。

這裡邊，像印順老法師的解釋和王恩洋的解釋，總起來就是有三個說法：第一個說法是，由欲界的心作種子，由欲界的染污心作種子，這件事不能成立。你若不承認有阿賴耶識，說是欲界的意識作色界定、無色界定的種子，是不合道理的。因為這個時候，欲界的心已經滅了。這個「非等引染污意識，彼地所攝」是屬於色界定、屬於無色界定的，不是欲界心的。所以你若說是欲界的意識作它的種子，這時候已經滅了，沒有了；滅了，沒有了，如果是欲界心作它的種子，就是沒有種子了，所以不可以這樣解釋，這是第一個說法。

第二個說法呢，就是色界定、無色界定的定心的種子，是在這個非等引的染污意識裡邊，儲藏在這裡邊。這個染污意識裡邊有種子，是成就色界定、無色界定的種子的，這是一個說法。這個說法的不合道理在哪裡呢？前面已經說過，這個種子的成立一定要經過熏習，「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性」，這樣子才能成為種子。那麼現在這個非等引的染污意識，和定中的意識，沒有俱生俱滅的可能。若是你已經成就了那個定，再和這個染污的意識同時存在，俱生俱滅，這樣子或者可以熏習成為種子，但是它不能同時的。就是你以前也沒有成就過這個定。不過這裡邊可以這樣說，這裡邊說正受生時，就是在欲界的時候，他不是天上的人，不是色界天上的人，不是無色界天上的人，是欲界的人；欲界裡邊的人，他修禪定，他修禪定修成功了，應該是這樣的情形。這樣的情形呢，他在修的時候，來創造那個種子，這個種子的力量大了，一念相應，那麼色界定出現了；就是由欲界定、未到地定、到色界定，是這麼一個次第。總是這個定中的意識是後來成就的，這個種子創造成功以後才出現的，才成為定的。這樣子說，在熏習種子的定義上看，就很難同時的俱生俱滅。你在初開始修的時候，你還沒有定，你怎麼能說那個定和你的意識俱生俱滅，熏成種子呢？已經成就了，還熏什麼種子呢？所以這個事情很難這樣說，不合道理的，這是第二個說法。

第三個說法呢，你不承認阿賴耶識，說是色界定、無色界定中的意識，是色界定、無色界定的種子，這是第三個說法，這個說法也不合道理。這個種子是因，定的種子是因，由種子生現行是果，你說定

中意識就是種子，這個有什麼問題呢？就是在一法上，又是因、又是果，這是不合道理的。定中的意識就是已經由定的種子成為現行了，才是定中的意識。你又說它是因，又說它是種子，這是不對的！在一法上面說它有因性又有果性，這是不合道理的！

所以這樣說呢，非要有阿賴耶識不可。由阿賴耶識，你在修定的時候，熏成了種子。從前後文的看法呢，是久遠以前，一切衆生都修過定，都是成就過色界定、無色界定的，所以內心裡面都有定的種子。你現在繼續地用功修止觀，靜坐的時候，來熏習你本有的、原來的種子，使這個種子漸漸地有力量、漸漸地有力量，那麼就成功了，要這樣子才可以。這樣子呢，在受生的時候，正受生的時候，由染污意識的引發，你內心的那個，就是阿賴耶識裡面定的種子生現行了，那麼你就得到色界天、無色界天的果報了，這樣子比較合道理。所以說「離異熟識，餘種子體定不可得」，這是不能成立的。從這幾大段文看，非要經過熏習，要阿賴耶識才能夠成為受熏持種，不然的話，這件事做不到。

**復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？**

這是說這個辨聞熏習，辨這個「聞熏習非賴耶不成」，這是第一段。第二段呢，辨這個聞熏習。這個「云何一切種子異熟果識」，它是雜染法攝？有三種雜染；煩惱雜染、業雜染、生雜染。這個異熟果識是三雜染的因，都是由異熟果識成立的。「復為出世能對治彼淨心種子」，它又為出世間無漏的，能對治彼異熟果識。無漏的無分別智的止觀，能對治異熟果識。那就是出世間的無分別智，叫做「淨心」。

說是一切種子異熟果識是生死的因緣，同時又為出世間無漏智慧的種子，這是什麼道理呢？染污的事情成為清淨事情的種子，這是什麼道理呢？因為出世間的聖道也一定要有阿賴耶識才行，那麼就是染污法為清淨法做因緣了，所以就提出這個問題，這是第一個問題。第二個問題呢？

**又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？**

這是說你沒有學習過、沒有熏習過，就決定沒有種子。有種子，一定要經過熏習，不然的話沒有種子，這是一個定義。「出世心昔未曾習」，這個出離世間、超越世間的聖道的這種清淨的智慧，「昔未曾習」，從無始劫以來，沒曾經熏習過，從來沒有熏習過，沒有這樣學習過，沒有修行過。「故彼熏習決定應無」，這樣說那個清淨種子的熏習，在阿賴耶識裡邊，在我們這個靈明的心裡邊一定是沒有。這樣說，前面「無始時來界，一切法等依」，約衆生來說，那裡只是染污的種子、污穢的種子，而沒有無漏種子。那麼這樣子呢，「無始時來界」的「界」那個字，就是只約染污的種子來說是對的、雜染種子來說是對的，和這一段文相合。

「昔未曾習，故彼熏習決定應無」，這樣說呢，就是阿賴耶識裡面原來是沒有清淨種子的，沒有。「既無熏習從何種生」，既然從來也沒有這樣熏習過，那麼出世間心的根本的無分別智，它要從什麼種子來生起呢？這是個問題，是有問題。

前面說是聽聞正法，佛說聽聞正法和如理作意，是出世間心的因緣；實在這是一個增上緣，是約增上緣說的。現在這裡面說「既無熏習從何種生」，是約因緣說的，約因緣說的。就是既然沒有熏習過，那麼從什麼因緣能生出來出世間的無分別心呢？這是約因緣來說。

**是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。**

所以應該這麼回答。這麼回答呢，就是從這個最清淨的法界等流的正法，佛經過三大阿僧祇劫，他清除了煩惱障、所知障，所以他那個法界是最清淨的。那麼與最清淨法界相似的，叫做「等」，就是從佛的清淨心裡面流出來的正法。「正聞熏習」，而衆生聽聞如來的正法也沒有聽錯，叫做「正聞」。如果你聽佛的正法，你錯會了佛意，那不叫做正聞。你正聞的時候，在內心裡面的思惟，你心就受到熏習了，那麼那個熏習就叫做種子，它將來就能生出來出世間的、無漏的根本無分別智，所以叫做「正聞熏習種子所生」。

這樣說呢，前面說熏習的定義，「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性」，這樣子來定義。現在這裡邊說呢，是約如來的最清淨法界等流正法，與自己的心俱生俱滅，約這樣子熏習的種子。由這樣的

種子來引生出世間的無漏的根本無分別智，這樣子來建立。不是說約本有，不約本有的無漏種子說，沒有說本有。本來是沒有，沒有嘛就是這樣子就成功了，由「正聞熏習種子所生」。這裡邊的意思下面還有，還有地方要解釋的。

#### B、所依

### 此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？

這底下研究它的問題。研究什麼問題呢？就是這個正聞熏習的種子的所依，這個所依是什麼呢？就是那個住處。這樣的清淨的正聞熏習的種子，它住在什麼地方？它居住在什麼地方？它的家在哪裡？誰是它的家？我們這個染污的熏習住在阿賴耶識裡面，阿賴耶識是能受熏持種；這樣最清淨法界等流正聞熏習的種子，它住在什麼地方呢？這是「所依」。

「此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？」就是這個最淨法界等流的正聞熏習，它的體性是什麼？是「阿賴耶識自性」呢？或者不是「阿賴耶識自性」？這話的意思，阿賴耶識是一個雜穢法，污穢的法，一切雜染法居住的地方，就是不是清淨的地方。那麼這個正聞熏習它若以阿賴耶識為自性，和它同一體性的話，那它就是污穢的、是雜染的。「為非阿賴耶識自性」，那就是它是清淨的。現在這樣問：它是清淨，是不清淨呢？

### 若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？

前面提出兩個問題，這底下來解釋。若是阿賴耶識是正聞熏習的體性，它和它一個面目，都是雜染的。「云何是彼對治種子？」那為什麼這個正聞熏習，它又能去消滅這個阿賴耶識，「對治」就當消滅講，它怎能消滅阿賴耶識呢？「云何是彼對治種子？」它怎麼能是彼阿賴耶識對治的種子呢？它這個種子能夠消滅阿賴耶識。那麼大家同一體性應該是和合無諍的嘛！它怎麼會有這個矛盾能消滅阿賴耶識呢？這個道理在那裡？

### 若非阿賴耶識自性

如果說是正聞熏習的種子，它不以阿賴耶識為自性，它和它不同，阿賴耶識是雜染的，這個種子是清淨的，它們的體性不一樣。

### 此聞熏習種子所依云何可見？

這樣說這個正聞熏習的清淨的種子，它還是要以阿賴耶識為它的住處，這個道理在什麼地方？「此聞熏習種子所依」，就是還是以阿賴耶識為它的住處。既然它們的性格是不一樣的，是衝突的，它怎麼還是在阿賴耶識裡住呢？這個道理怎麼能看出來呢？這樣子問這件事。

**乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；**

這個正聞熏習是清淨的，阿賴耶識是雜染的，它們的體性是不一樣的，但是它是以前阿賴耶識為住處的，它是住在阿賴耶識裡的。「乃至證得諸佛菩提」，就是從最初發無上菩提心，這個佛教徒最初發無上菩提心了，他就發了菩提願，也修菩薩行，修菩提行，乃至到最後證得諸佛的菩提了，得到大圓鏡智了，轉識成智了，得到無上正等正覺了。那麼這個是說呢，得了無上菩提的時候呢，這阿賴耶識變成無垢識了，就是清淨法界了。清淨法界，當然這個正聞熏習的清淨種子識是住在清淨法界，但是若沒有成佛的之前，「此聞熏習隨在一種所依轉處」。這回答這個阿賴耶識的種子的所依，正聞熏習的種子的所依。

「此聞熏習」，此正聞熏習的清淨種子，就隨那一個衆生「在一種所依轉處」，在某一種的所依轉處。三界裡面是欲界、色界、或者無色界；欲界裡邊，或者在天上、或者在人間、或者是三惡道。那麼某一種的所依，就是某一趣、某一道、某一類衆生的阿賴耶識在活動的地方。這就是我們在讀這個小乘經也好，讀這個大乘經也好，那麼聽經的那些列衆，天龍八部、有人、也有鬼神、有諸天、他方世界的衆生來了。那麼聽聞佛法的時候，就這個時候這個正聞熏習就成就了。如果是鬼神，那麼他那個成就的正聞熏習，就是那個鬼神他的阿賴耶識；他熏習的那個正聞熏習，就在鬼神的那個阿賴耶識裡邊住。如果

是人，就是在人的阿賴耶識裡邊住。如果是天，就在天他自己的阿賴耶識裡邊住。

就是「隨在一種所依轉處」，你那個生命體，無論那一界、那一趣的衆生，他的生命體都是以阿賴耶識為所依的，以阿賴耶識為主的，所依就是主。在那個生命體的所依止的阿賴耶識裡邊，「隨在一種所依轉處，寄在異熟識中」。這個「轉處」應該指前七識，主要還是第六識。那麼第六識通過前五識來熏習如來的正法，有正聞熏習，正聞熏習結果呢就寄在異熟識中，那個清淨的種子就寄託在那個衆生的異熟識裡邊。

「與彼和合俱轉」，這個正聞熏習與彼阿賴耶識融合在一起，大家俱生俱滅，同時的存在下來。「猶如水乳」，就像那個牛奶放在水裡面，這個牛奶和水融合在一起，就是這樣意思。雖然是彼此的性格是不一致的，但是也可以同在一起，這件事是這樣子，也可以同在一起的。這是說得很明白，一點兒也不含糊。「與彼和合俱轉，猶如水乳」，就是這樣子，還是以阿賴耶識為住處的。這樣子，反正衆生這個時候呢，身口意是不清淨，但是從不清淨的身口意，同佛法接觸了，就造成了清淨的功能，就是還寄存在你的身心裡面。寄存在你的身心裡面，當然在衆生的時候，這個清淨心還是沒有成就嘛，當然就是阿賴耶識，就是寄存在這裡，沒有第二個地方，沒有第二個地方可以做為住處的，還就是自己這一念心。

**然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。**

雖然是住在阿賴耶識裡邊，但是此正聞熏習不是阿賴耶識，它和它不是同一個性格的。「是彼對治種子性故」，是彼阿賴耶識的對治種子，這個種子能對治阿賴耶識。這個話應該是那樣子，這個你正聞熏習了以後，寄存在阿賴耶識裡面，這個時候還不能消滅阿賴耶識。但是這個種子在活動了的時候，種子生現行，現行熏種子。換一句話說，我們通常說栽培善根，就是正聞熏習。這個你不斷地栽培善根，善根又發生作用，展轉的進步，就開始了，就開始消滅阿賴耶識了。在種子的時候它不動，是沒有這個作用，它不能；雖然有這個作用，但是還沒有發動，可是它會發動的，「是彼對治種子性故」。

或者說「是彼對治種子性故」，就是是彼能對治阿賴耶識的無分別智的種子性，這麼講也可以。此是對治阿賴耶識的無分別智，這無漏的無分別智的種子，無漏無分別智能對治阿賴耶識。那無漏無分別智就是與第一義諦相應的智慧，所以深入法性的時候，就能清淨阿賴耶識，能把阿賴耶識逐漸地清淨了。所以雖然是在一起，但是它還是這樣的性格的，它和阿賴耶識不同一性格的。

### C、品類

**此中依下品熏習成中品熏習。**

前面是說明正聞熏習的住處，這底下說它的「品類」。這個正聞熏習的種子也是有不同的類別的，看它怎麼說。此中依下品的熏習成中品的熏習，這上面分出有下中上三品。下中上三品其實在就是聞思修三類。這個聞所成慧的時候是下品，思所成慧是中品，修所成慧就是上品。

「此中依下品熏習」，這裡面說這個正聞熏習，一開始的時候就是下品熏習。初開始聽聞佛法，在內心裡邊去思惟，這個思惟是通於聞思修三慧的。這個聞所成慧，在《解深密經》上把這三慧說得很清楚。你若是已經很圓滿地通達了什麼是佛法，才能名之為聞所成慧的，其實聞所成慧還是很高的境界。若是用我們中國佛教的用語來說，就是開悟了；就是你從文字上的佛法，你開悟了，你明白什麼是佛法了。所以這個思惟，不只是思所成慧叫思惟，不限於思慧的，聞慧裡邊也是有思惟的。所以由於聽聞佛法，你內心裡面不斷地思惟觀察，從這個下品的聞所成慧開始，不斷地熏習，這是開始的因。以下品熏習為因，「成中品熏習」，逐漸地進步了，就成為中品的熏習，成為思所成慧了。思所成慧的時候呢，這個時候就是有的時候能依據文字去通達佛法，有的時候也能離文字通達佛法的，所以這個時候開始就能夠降伏煩惱了，能降伏自己內心的煩惱的活動，能調整自己，能改造自己了。所以「此中依下品熏習成中品熏習」，就是進步了，成中品熏習。

所以我們初開始學習佛法的人，就是常常會提出問題：「我怎麼樣學習佛法？這個次第是怎麼樣？我先去學習什麼？」現在告訴我們

的就是，從聞所成慧開始，從這裡去依據諸佛菩薩的最淨法界等流，從這個正法上去思惟觀察，從這裡開始。那麼成中品熏習了，成就了中品熏習，成中品熏習這個時候是進了一大步了。

我們看古德的著作，看天台智者大師的著作，看這些各宗派大德的，看他們的著作，就發覺到一件事：他們是成就思慧的，最低限度是思慧，有思所成慧。這個思所成慧，其中有一樣我們淺白地來說，譬如讀這一段經文，他一下子就說出一句話來，這些大德。就是這一大段是說什麼，他一下子就說出這麼一句話來。他用這個義來解釋這一大段的經文，他有這個智慧。

我們說這個《法華文句》，智者大師的分科，這件事情不是件容易的事情。我們看人家分好了，我們再去想、再去學習，我們也可以分科，這就比較容易。「草創者難，因循者易」，你初開始分科不容易。像這個華嚴宗的大德，賢首國師—清涼國師，把華嚴經分科。華嚴經分科，最初的時候只是有一個《十地經論》，世親菩薩《十地經論》，另外那有什麼參考書？不過古德有個慧遠法師了不起，慧遠法師和智者大師是同一個時期的，但是慧遠法師好像壽命長，智者大師六十歲。那麼這位大德是了不起，他有《十地經論》的義記—《十地經論義記》，後來賢首國師根據他的，就是全部的華嚴經作注疏，這不是容易的事情。就是他有思慧，他不但有聞慧，又有思慧，也可能有修慧。我們就是按起碼的，不要說這是大菩薩來，那樣說我們沒有辦法講，就不要講了。所以這上面說是有了思慧的境界就不同，我感覺仁俊老法師他有思慧，他是不同的，你讀他的文章就知道，可以知道他有思慧。只是聞慧的人，他講的話，他寫出的文章是一樣的；如果是思慧，是又不同的。

**此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習。**

這個以中品熏習的思慧為因，繼續努力的修行呢，就轉成上品熏習了。這個時候一定要修定了，修奢摩他的定。修成了定，在定裡邊再去觀察諸法實相，這個時候叫做上品熏習，就叫做修所成慧了。這些過去的大德，那都是聞思修三慧都是具足的。他不但是有聞慧、思慧、也是有修慧，又有禪定功夫的。「上品熏習」，有了上品熏習的

時候，初開始的時候也還是有漏，繼續不斷地努力，就得無生法忍了。這個學習佛法的次第就是這樣，聞思修三慧。

**依聞思修多分修作得相應故。**

這個由聞慧而思慧，由思慧而修慧，是展轉地這樣努力，長時期地勇猛精進地努力，是這樣子。那麼「多分修作」，「多分」者，或者勇猛精進叫多分，或者一次又一次、一次又一次地這樣努力。在智者大師的著作裡邊也常提到一件事：就是你多修止觀的時候，一剎那間就不可思議了，就是你相應了的時候就是不可思議了，這是在止觀裡面的境界。如果你只是聞所成慧當然就不行，那只是下品的境界。「依聞思修多分修作得相應故」，他就成功了。我們看禪宗那些古代的大禪師，他也是聞思修三慧，並不是不讀經論的，古代的大禪師都是讀經論的，所以他們的成就不可思議。「多分修作得相應故」，就是有成就了。所以這個正聞熏習還有下中上三品的差別，有這樣的不同。

#### D、體性與作用

**又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子。**

這以下是第四段「體性與作用」，說到這個正聞熏習的體性，和它發生的作用。「又此正聞熏習」成就的種子，像前面說由下而中，由中而上，這樣展轉地進步。那麼它不是和阿賴耶識同一體性，那麼是什麼呢？「應知亦是法身種子」。那麼初開始修行，這樣子去聞思修這樣努力，你沒得無生法忍的時候，你內心裡面總是有所得，還是有一些戲論、執著。但是你展轉地進步，它就是法身的種子了，它有這種能力。

這個法身種子，這個「法身」是什麼呢？這裡看這個文的意思，不是指無為的法身說，不是說那個真如的理性，不是那個。這是說佛的無量功德法所成的那個圓滿報身，那麼就叫做法身；大功德法所成就的那個身體，叫做法身。就是十力、四無畏、十八不共，無量無邊功德所莊嚴的。就是他那一念靈明的心，與法性相應了，同時還有無量功德莊嚴，那就叫做法身。我們現在凡夫的時候，也是有靈明的這

一念心，但是就是惑業苦的莊嚴，就是煩惱、業障、種種苦惱的境界來莊嚴這一念心，我們凡夫就是這樣子，污染的。佛是無量功德莊嚴的，所以稱之為法身。

現在我們聽聞如來的最淨法界等流正法，能夠去熏習，聞思修的熏習，這還沒有到無漏的境界，但是他是法身種子，就是佛性，所謂佛性了。種子者，性也。那麼法身，就是我們有佛性了。不是說那個無為的理性，不是指那個說的。就是這是有為法，這個有為法，但是它的作用，它是將來得無上菩提的。「應知亦是法身種子」，所以它的體性是這樣子的，是這樣的體性。

### **與阿賴耶識相違。**

和阿賴耶識是不一樣的。阿賴耶識那個雜染的種子，它是逼迫你，你不服從還不行的，就是把你綁在生死海裡邊流轉生死。現在這個下中上品的正聞熏習種子，是教你將來要成佛的，所以這和它不同，和它不一樣。

### **非阿賴耶識所攝。**

因此可以知道，這個正聞熏習它的體性，它是不屬於阿賴耶識。阿賴耶識是雜染的，它叫你流轉生死；而它不是，它要從生死裡邊解脫出來，它是清淨的，所以它不屬於阿賴耶識。

### **是出世間最清淨法界等流性故。**

我們沒得無生法忍的時候，人還有分別心、有取著，但是它是出世間最淨法界等流性，所以它是不屬於阿賴耶識，它是法身種子。就是它是怎麼成就的？這個正聞熏習怎麼成就的呢？「是出世間最清淨法界等流性故」。這個佛說的法，佛所說的一切佛法，最淨法界等流。我們的正聞熏習，是佛那個最淨法界等流的正法的等流。這可以看出一件事來，我們佛教徒學習佛法，你一定要尊重如來的出世間最淨法界等流，說我把那件事不要，我自己單獨另開闢一個道路，這是不對的，不應該是這樣子。

**雖是世間而是出世心種子性。**

因此我們雖然沒有得無生法忍，但是我們在正聞熏習的時候，我們還是一個虛妄分別心的境界。但是你熏習的這個正聞熏習，它是「出世心種子性」，無漏的無分別智的種子，它有這個能力，能使令你成就般若波羅蜜，有這種功能。所以我們學習佛法，學了多少年，也沒有感覺有什麼成就，但是你有佛性了，有佛性了。從這段文上看，這一大段文上的意思，它不說有本有，就是你現在努力成就的功德，你成就這樣的功德了。那麼這是說它的體性。

**又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸險惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治，又能隨順逢事一切諸佛菩薩。雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。**

這段文是很重要！這是說它的作用。「又出世心雖未生時」，又我們在聞思修這樣努力的時候，我們還是有執著心的時候；我們那個出世間的無分別的智慧，與第一義諦相應的那個無分別智，還「未生時」，還沒出現。沒出現，我們還是凡夫，不是聖人。若是出現了的時候就是見道，是見道位；沒出現以前，我們是在凡位的時候。在凡位的時候，凡位前面就是一個資糧位、一個加行位，這兩個位次，也是一個外凡、一個內凡，這個時候。

這個時候，我們有什麼好處呢？有什麼功德呢？「已能對治諸煩惱纏」。這個時候，我們就能對治諸煩惱纏，各式各樣的煩惱的活動。「纏」就是煩惱的現行，叫做纏；就像一個人被毒蛇纏住了。現在我們人的靈明的心被煩惱纏住了，貪煩惱、瞋煩惱纏住了。這個翻譯經的人用這個字用得也是很妙，用得很顯著地來形容那件事。

這個「能對治諸煩惱纏」，實在就是聽聞了佛法以後，我們能夠受三皈五戒、修學十善，也能受比丘、比丘尼戒、受菩薩戒，能夠受持清淨戒、調伏自己。能調伏自己的時候，我們最低限度能修學十善法，十善就是戒，修學十善：不殺生、不偷盜、不婬欲、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪瞋癡，所以你就能對治諸煩惱纏了。這可看出來，做了佛教徒以後，要做這件事；在正聞熏習的時候，是要

對治諸煩惱纏的，不要令自己這一念心放逸，要修這個十善法，要這樣子。

「已能對治諸險惡趣」，「諸險惡趣」就是三惡道，三惡道那個地方是太苦了。這個因為什麼能對治？因為你不做十種惡業了，你常能夠三業清淨，不犯十種惡法，那當然就是不到諸險惡趣。

我們平常日常生活裡邊，我們常常照顧自己這一念心，別人怎麼回事，那是他的事情，我的事情我要負責，我這心一不對了，馬上就要調整。你養成這個習慣了的時候，你就心不顛倒，臨命終的時候也心不顛倒。你生存的時候心不顛倒，死亡的時候也心不顛倒；心不顛倒，決定不會到三惡道去，到三惡道就是顛倒了。我們生存的時候，你沒有養成這個習慣，心裡面起了煩惱了，還不覺悟，隨著煩惱去活動，你這心就顛倒了。你生存的時候，死亡的時候也是這樣子，作夢的時候也是這樣子，死亡的時候也這樣子。若是你能常常注意這一念心，叫它不要顛倒，錯誤的時候馬上改變過來，馬上調轉過來，你養成這個習慣呢，不睡覺的時候是這樣，作夢的時候也是一樣，它也知道調整。唉呀！我不對了，晚間我是持午的嘛！我非時是不食的嘛！作夢的時候怎麼吃飯呢？就會覺悟，就會覺悟這件事。所以就是「已能對治諸險惡趣」，你常常這樣作意呢，他這個警覺心強，就能對治。

「已作一切所有惡業朽壞對治」，這個「所有惡業朽壞對治」，就是因為現在自己能夠控制自己，能夠持戒清淨，不做種種惡事，但是也可能有的時候降伏不住煩惱，也可能還會做錯事的。但是你能夠正聞熏習，由下而中，由中而上，就能做惡業的朽壞對治，能把這個罪業消滅它，能夠損滅它的功能，使令它不發生作用。說我現在我沒有做，過去生中也可能有做，它還有作用，無量劫來的罪業沒得果報的還是多的很。你能夠正聞熏習，這個事情很重要，由下而中，由中而上，這樣子不斷地熏習，就能把過去的惡業能做朽壞的對治，使令它不發生作用，能有這種作用。

但是在《般若經》上說呢，就是這個定業還是不容易消滅的，定業是不容易；不定業是可以，你把它消滅了，使令它不得果報，這還可以，定業就是難一點。難一點，那上面說，假設你隨順學習般若法門，能轉重為輕。不得果報是不容易的，能轉重為輕。但是窺基大師，

在他的《金剛經》注解上說，你若能夠努力學習無相法門，是能全部的消滅了，是能的，他說這麼一句話。

能作一切惡業的朽壞對治，那麼能作惡業朽壞的對治，所以就能對治「諸險惡趣」。其實主要呢，還是對治諸煩惱纏是最重要的，因為你到三惡道去，也是由煩惱纏來的，你做種種的罪過事情也是由煩惱纏來的，所以能對治煩惱倒是一個最重要的事情。如果自己還不覺悟，「是他觸惱我，是他不對」，在臨命終的時候，你若這樣的執著，就來不及了！「陰境若現前，瞥爾隨他去」那時候你說是他不對，是誰不對？是自己不對呀！所以這個事情，就是要時時對治自己，對治諸煩惱纏。有了正聞熏習的時候，他就能對治諸煩惱纏，這是一種現象。他那個人為什麼能對治諸煩惱纏呢？因為他有正聞熏習了。說那個人為什麼不能？他的正聞熏習不及格，也可以這樣說，也可以這樣解釋。其實也是在乎自己。

我感覺到我們常常的讀經，當然與你修行法門相應的這部經，也就是你最歡喜這部經，你常常修，常常去讀誦思惟，也常常靜坐，自然這個煩惱逐漸逐漸就薄弱了，自然是這樣。說是完全不讀經，也不靜坐，這個眼耳鼻舌身意自然當然是在色聲香味觸法上活動，你的煩惱是越來越多，自然是這樣，不需要問，自然是這樣子。所以我們常常讀經，常常靜坐調心，任運的，你想不到的，自然你心就清淨了，煩惱的力量就小，慢慢地煩惱就不動了。所以這上面說，還沒得聖道，「出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸險惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治。」

「又能隨順逢事一切諸佛菩薩」，前面是說它能對治這個煩惱雜染、業雜染、生雜染。這樣對治了，當然你是修學止觀、修學四念住嘛。我說這個修四念住，當然是包括《阿含經》的四念住，可是其中主要還是大乘，《般若經》的四念住。你常讀《金剛經》，《金剛經》就是四念住嘛！四念住即是禪。什麼叫做禪？四念住就是禪。我們若讀禪師的語錄，究竟什麼是禪，似懂不懂的，不知道。實在明白點說，《金剛經》就是禪，《大般若經》是禪，《華嚴經》、《阿含經》，乃至《大寶積經》、《法華經》都是禪，什麼不是禪，到處都是禪。你常常這樣子呢？就能夠隨順承事一切諸佛菩薩。這裡面有兩個意思：就是我們這樣子把三雜染對治了，當然不到三惡道去，我們在人

天裡面受生，那麼佛陀都是出現在人間；我們在人間，那麼當然遇見佛了，就可以隨順逢事一切諸佛。再來還有一個事情呢，我們修四念住栽培善根，這就是見佛的因緣。你常常修四念住，這就是見佛的因緣。為什麼那個人能見佛？就是他栽培過四念住的善根。

另外或者說一句話，「能隨順逢事一切諸佛」，你修了四念住，你有資格做佛的徒弟了，給佛做徒弟了，可以做佛的弟子了，佛就來教化你。你從《阿含經》上看，佛這個時候走了，他離開祇樹給孤獨園走了，他到一個村莊去了，他就是那個地方有一個善根成熟的衆生，他到那兒去了。到那兒去了，那個成熟的衆生他就有因緣來了，來見佛，佛說法那個人得解脫，得初果須陀洹了、或者得二果、得三果、得四果，佛走了。佛又到了一個地方去，就是有可化的衆生，就是那個人有點善根。所以「又能隨順逢事一切諸佛菩薩」，我們能有這個正聞熏習的功德，就是還有這樣的功德，能對治三雜染、又能夠隨順佛教，能夠遇見佛，能侍奉佛，為佛做弟子，聽佛的教化。或者說呢，我們能夠正聞熏習，修學四念住，我們能往生佛世界去。佛來到這個世界，正好這個時候我們遇見佛，就是沒有佛來，我們能到佛世界去，佛能接我們去，所以「又能隨順逢事一切諸佛菩薩」，有這種作用。

**雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。**

「雖是世間」，我們現在出世心還沒生起，沒現前；沒現前，我們還沒出世間嘛，沒有得到無漏的功德，這時候還是在有所得，但是也是受到正聞熏習的對治已經輕微了。「雖是世間」，但是它有這麼大的作用。所以我們若真是學習，學習佛法要生歡喜心，有希望了，前途是光明的。「應知初修業菩薩」，「雖是世間」，現在是初修業菩薩，就是凡位的菩薩，還沒有入聖位。初開始學習聖業，這個業是出世間的聖人的事情，這不是凡夫了，不是凡夫的事情，不是生死間的事情。

「初修業菩薩所得亦法身攝」，這個法身攝，他也是屬於法身的，就是佛的法身的種子，是這個意思。其中這裡邊能對治三雜染，又能隨順逢事一切諸佛菩薩，這裡面有一個什麼事情呢？主要是有一個什麼事情？就是你要發出離心、要發無上菩薩心，這件事在這裡面作主導的作用。

說我呀，我也正聞熏習，我也讀了很多經論，可以講經說法，怎麼怎麼地。但是你若沒發出離心、沒發無上菩提心，你不能對治諸煩惱纏、也不能對治險惡趣、對治一切惡業朽壞、也很難說隨順逢事一切諸佛的。你沒有發出離心，這表示什麼意思？表示你還是願意色聲香味觸法上活動，你還是願意在生死裡流轉。你這樣子，你就不能對治諸煩惱纏；不能對治諸煩惱纏，也就不能對治諸險惡趣，也不能夠做惡業的朽壞對治，你想隨順逢事一切諸佛菩薩，不行。佛菩薩還是慈悲照顧，但是你和佛菩薩遠，還是遠的。一定要有一個願，願為先導，以願為導，有菩提的願。我感覺到我願意成佛，我願意得聖道，你這個願要建立起來才可以。你沒有這個願不行，有了這個願以後，你就相信因果了，不敢做惡事；做惡事不可以，要到三惡道去，有害怕，有恐怖心，這就不敢做惡事。有了願，也就不敢做惡事，因為我要成佛、要解脫，我若做惡事，我就不能解脫了。所以這個地方，雖然沒有標出來，但是有這個意思。他能夠在我們這個顛倒心，虛妄顛倒的分別心裡面處處執著，但是這個願呢，使令你反過來，能調轉過來，不隨順那個顛倒心去，能調轉過來。

那個須陀洹也翻作預流，也翻作逆流。逆流怎麼講呢？逆生死流。這個煩惱，這個貪瞋癡煩惱願意在那個色聲香味觸法上活動，你這一念菩提心把它調過來，觀察它是苦、空、無常、無我的，使令這一念心無住生心了，轉過來了，它不隨順生死流了。這個願有這種作用，所以你才能夠對治諸煩惱纏，才能對治諸險惡趣，才能夠作所有惡業的朽壞對治，就是沒有願還不行。這樣子呢，你修四念住的時候，加上這個菩提願，你就能夠隨順逢事一切諸佛菩薩，這時候就是得大解脫了。

「雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝」，這個初修業菩薩他沒有得無生法忍，但是他所成就的聞思修三慧是法身攝，是成佛的種子；雖然是世間，而是成佛的種子了。

**聲聞獨覺所得，唯解脫身攝。**

這個「聲聞獨覺所得」，前面是說發無上菩提心了，你就是法身攝，將來是得無上菩提的。那麼若是聲聞獨覺，他也是在佛法裡邊，他發了出離心，也是正聞熏習、也是如來的正法，法界等流。那麼他

所得的，「唯解脫身攝」。因為他不發無上菩提心，他發出離心，願意出離生死。他沒有這個願得無上菩提，他沒有無上菩提的願，他就是以出離生死為他的目的，所以他修四念住的時候，只得一個解脫身，解脫了分段生死，不在生死流轉了，他不能得無上菩提，不能得。這個地方呢，這個《法華經》是另一個態度。《楞伽經》似乎和《法華經》在這個地方來說，《楞伽經》說的和《法華經》是一致，但是和《解深密經》、和《瑜伽師地論》不一樣，他們的思想是又一樣。

「聲聞獨覺所得，唯解脫身攝」，這唯識經論說，一切衆生裡面有沒有佛性的衆生，他就是不能成佛，也不能得阿羅漢果，也不能得辟支佛果，也不能成佛，就是在生死流轉，他不能得解脫，也有這種衆生。若是在大乘經典上，若是在《法華經》來說，像《涅槃經》來說，一切衆生皆有佛性，都可以成佛，就是這個地方有點不同。但是在這裡看呢，就是有的人成佛，有的人只能得阿羅漢、辟支佛，不能成佛，這裡看有這個味道，有這個意思。

**又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。**

這是把前面的文重提一下。又這個正聞熏習，它不是屬於阿賴耶識的，它是屬於法身所攝、屬於解脫身攝。這個阿羅漢、辟支佛，因為他就是願得無餘涅槃就好了，所以他斷除愛煩惱、見煩惱以後，所作已辦了。所以他那個清淨靈明的心，不能和佛菩薩一樣。佛菩薩因為願度一切衆生，要廣修六波羅蜜，所以有無量功德莊嚴，所以是法身。這個阿羅漢和辟支佛，他入無餘涅槃就休息了，他得了阿羅漢果以後，他不再廣修六波羅蜜、普度衆生，所以稱之為小乘是對的，你不能否認的。那麼他就是這樣子，他那個清淨靈明的心沒有無量功德莊嚴，所以只稱之為解脫身，生死是解脫了。但是是聖人，是清淨的聖人，還是很高尚的，我們還是應該生恭敬心。當然他不如佛菩薩，但是在我們地位來說他還是聖人，我們還是應該恭敬他。

**如如熏習，下中上品次第漸增，如是如是異熟果識次第漸減，即轉所依。**

這是說這個由正聞熏習的向前進步。前面是說出世心沒生起的時候，就是沒得無生法忍的時候有這樣的作用。這以下呢，是說出世心

生起了以後的聞熏習的作用，和它的體相，這有一點不同。「如如熏習，下中上品」，「如如」就是如是如是，這樣的熏習。就是你常常地不怕辛苦，常常修四念住，天天這樣子修、這樣熏習，你的下品進步到上品，上品進步到上品，這樣的次第的漸增；你這個善根，清淨的種子，清淨的功德，逐漸地、按照次第地，逐漸地增長，逐漸增長了！

「如是如是異熟果識次第漸減」，就是你成就了出世心以後，得無生法忍以後，你還努力地修這個四念住、修六波羅蜜，那麼你清淨的功德逐漸逐漸地增長，「異熟果識次第漸減」。那麼你在這異熟果裡面，那裡邊這個染污的種子，也是如是如是地，逐漸地就減少了。

「即轉所依」，就把阿賴耶識那個異熟果識轉變了。所謂那個正聞熏習是彼對治種子性，能對治阿賴耶識就是這麼回事，就把阿賴耶識那個雜染種子對治了，清淨了，把阿賴耶識轉變了。原來是雜染的，現在轉變成清淨的了，逐漸地轉變。所以這個得了無生法忍，初入聖道以後，還有很多事情做的，何況我們是凡夫呢？

**既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。**

後面說十地的時候，說得詳細，這裡就說個大概。「既一切種所依轉已」，既然你不斷地努力，得了聖道以後，還不斷地努力修行，那麼你這個「一切種所依」，就是阿賴耶識；一切的種子都是依止在阿賴耶識裡面。被你這個正聞熏習不斷地修行轉變了。這個時候是什麼樣子呢？「即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷」。那個異熟果識是果相，一切種子是因相，那麼這兩個因相和果相加起來就是阿賴耶識的自相。被這個正聞熏習的對治，「無種子而轉」，那些雜染種子逐漸就沒有了。沒有了以後呢，一切種子永斷，那個異熟果識裡邊的一切雜染種子永久地清淨了，而不是暫時的，那麼就是得了涅槃了，這是斷德；也就是得到清淨法身了，得到大圓鏡智了，也得到無上菩提了，那就是智德。智德、斷德究竟圓滿了，就是無上菩提了，就是這樣意思。

**復次，云何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？**

前面說這位得無生法忍的人，他不斷地這樣修六波羅蜜、修四念住，能把阿賴耶識裡邊的雜染種子清除了，無量無邊的清淨的功能逐漸地增長，這是在法的正面上說。這底下按譬喻來說，可是也等於是個問，提出一個問題。「復次，云何猶如水乳？」前面說到這個譬喻，這裡用這個譬喻來解釋。什麼樣的情形用水乳來做譬喻？說是我們的正聞熏習，熏習在阿賴耶識裡邊，就像水和乳融合在一起，究竟是怎麼回事是這樣子呢？

「非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉」，就是我們凡夫的衆生，聽聞了法界等流的正法，這個正聞熏習就是非阿賴耶識的這個善根。「與阿賴耶識同處俱轉」，和那個阿賴耶識在一個地方，大家在一起活動，那麼叫「同處俱轉」。就是這個清淨的正聞熏習和無量無邊的雜染種子在一起，那麼就像水和乳在一起似的。

「而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？」因為你常常地修四念住、修六波羅蜜，那麼阿賴耶識的雜染種子，這一切種子漸漸地就沒有了。「非阿賴耶識」，這個正聞熏習的清淨功德，無量無邊的功德，逐漸地增長，是這樣意思，這就是有增有減。《心經》上說是：「不增不減」，其實就是這樣意思：減不可得，增也不可得。但是在因緣的事相上說，雜染的種子逐漸地減少，清淨的功德逐漸地增多。

**譬如於水鵝所飲乳。**

就像那個水，水裡面有乳，而那個鵝去飲的時候呢，只飲乳而不飲水，那麼慢慢地就把乳飲盡了，只水還存在。我很久就知道這個譬喻，這個鵝去飲乳而不飲水，但是怎麼乳和水在一起，只飲乳而不飲水，有這個本事呢？我很久不明白這個道理，也沒有看見有什麼地方解釋。後來看《說一切有部律》，《說一切有部律》有解釋。這個鵝飲水，怎麼水和乳在一起，只飲乳而不飲水呢？他說出個道理來。因為這個鵝的嘴裡面有酸，這個酸一觸到水的時候，這個乳就凝結了，乳一凝結就和水分離了，所以牠只飲乳而不飲水，有這麼個道理。說現在你修四念住，修這個第一義諦觀，觀第一義諦的時候，他就滅除去有所得的執著，而使令無所得的智慧逐漸增長，所以就是只斷一切雜染種，而不滅無所得的種子，無所得的種子就在同時它就會增長；

而無所得的智慧逐漸增長，有所得的執著逐漸地減少，所以「譬如於水鵝所飲乳」，是這樣子。

**又如世間得離欲時，非等引地熏習漸減，其等引地熏習漸增而得轉依。**

這又說一個譬喻。又如世間上沒有發出離心的人，他「得離欲時」，他修禪定，要離欲。這個時候呢，「非等引地熏習漸減」，就是欲，「非等引」就是不是定；不是定，就是欲。這個欲的熏習漸漸減少，逐漸地減少，這個減少是內心的事情。這個修禪定的人想要得禪定一定是要離欲才可以，你不可以有欲的事情。不可以有欲的事情，但是內心裡面還有欲的種子，還是有這種欲心的，但是你用定的方法，「欣上淨妙離，厭下苦羸障」，這樣子呢，這個欲心就漸漸減少了，而內心欲的種子也漸漸地薄弱，那個種子的力量也漸漸地微弱了。所以非等引地的那個欲的熏習漸漸地減少，「其等引地熏習漸增」，那個定的力量漸漸也增長，到最後了呢，就是禪定成功了，而這個欲是沒有了。也沒有欲的事，也沒有欲的心了。這樣子呢，「而得轉依」，在你的生命體裡邊就轉變了，就是沒有欲，而有定了。現在這裡說雜染的種子被出世間無分別智的對治，也是，這個染的種子漸漸減少，漸漸沒有了；清淨的功德逐漸地增長了，亦復如是，和這個修禪定的境界有點相似。

## 二、約滅定識辨<sup>2</sup>

### 1、正辨滅定識非賴耶不成

**又入滅定識不離身，聖所說故。**

這一科是辨「出世清淨非賴耶不成」，就是佛教徒修學聖道出離世間，這件事也要有阿賴耶識才可以。這一段裡邊分兩大科，第一科「約出世心辨」，就是前面這一大段「最清淨法界等流正法」那一段。現在是第二段，剛才念的這一段文是第二段「約滅定識辨」，約三果以上的聖人，不退轉的大菩薩，他們得的、他們成就的滅受想定，也名為滅盡定，約滅盡定來說明阿賴耶識是有的。這一段也分兩科，第一科「正辨滅定識非賴耶不成」。

「又入滅定識不離身，聖所說故」，這是先引聖言量。「又入滅定識不離身」，這個入了滅受想定的人，他沒有心識的活動了，但是識並沒有離開他的身體，還是存在的。這樣的話，「聖所說故」，是佛所說的話，佛是這麼說的「入滅定識不離身」；在《阿含經》有這樣的聖言。這個入滅定，這要在小乘佛教徒裡邊，若是得到九次第定的三果聖人，他才能夠發起入滅盡定的。如果是慧解脫的人，他只得一個未到地定，在未到地定裡邊修四念住，斷愛煩惱、斷見煩惱，就是阿羅漢的話，他都不能入滅盡定，因為這個未到地定太淺了。但是若是得到禪定，四禪八定的人，到了三果聖人，他能入滅盡定，他就能。你看，那個四果反倒不能，三果倒能了，可見禪定這件事關乎到這個修行的道力，有這樣的關係。

這個大菩薩要六地，十地菩薩裡面六地菩薩以上，才能入滅盡定的。這個入滅盡定的時候，他還是有識－識命暖；入了滅盡定，他的身體還是暖。這個入滅盡定的人，他的身體雖然沒有識的活動，身體還是暖，也就可以知道識不離身。前面我們講過，若是阿賴耶識離開了身體，這個身體就是死屍了，就沒有暖了，他逐漸地涼了。但是入滅盡定的人，識不離身，有這樣事情。

**此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。**

這底下是無著菩薩來成立識不離身，這個識是阿賴耶識，來成立他自己的主張。說「此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故」，這裡邊「識不離身」那個識，就是異熟識，也就是阿賴耶識。阿賴耶識－異熟，新的翻譯叫異熟識，舊的翻譯就是果報識。我們色受想行識這個果報體，裡邊主要的一部份就是阿賴耶識，所以叫做果報識，他是一個主，果報主。這個識應該就是那個不離身的那個識，就是成為不離身的那個識。

「非為治此滅定生故」，什麼理由不離身的那個識是阿賴耶識，是異熟識呢？「非為治此滅定生故」，因為那個聖人，他修滅盡定，他的目的就是想要休息休息，休息，就是有一個不休息，就是心裡老在動，就是轉識；動就是轉識，主要就是第六意識。這個第六意識一直在動，這個修行人想要休息休息，不要動，就是來對治轉識的活動，來息滅這個轉識的活動，所以要修這個滅盡定。他不是為了對治阿賴耶識而修行此定的，所以它沒有被對治，所以它還存在，入滅盡定的時候，阿賴耶識還存在。他是為了對治轉識的活動，所以成功了，入定的時候，轉識就不動了，就是沒有第六識了，六識停下來了。那麼這樣說呢，就可以證明阿賴耶識是存在的。如果你認為有阿賴耶識，你指出來怎麼個情形呢？入滅定的時候，那個識不離身的識就是阿賴耶識，指出來這個境界，是這樣情形。

這個阿賴耶識，剛才說，「非為治此滅定生故」。阿賴耶識是無分別的，前六轉識主要是第六意識，這意識它是分別活動，是不寂靜的境界；所以到了第八識阿賴耶識的時候就寂靜下來了，不動了，所以就是在那裡休息休息。但是在《大毘婆沙論》上說呢：「似涅槃法，安著身中」（查大毘婆沙論上並無此文，但在釋禪波羅蜜次第法門則有此文；另外，大智度論、四教義…亦有類似的文句），這個入滅盡定的時候，就像入無餘涅槃了似的；從這個滅盡定出來，就像從涅槃裡面出來似的，有這樣的話。

**又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。**

這底下辯論了一下：就是你說識不離身的那個是阿賴耶識，但是小乘佛教的學者，還不承認。小乘佛教學者還有一個解釋，這個識不離身，是誰？是第六意識。第六意識就是這個不離身的那個識，但是

它是不活動的；等到出定的時候，從滅盡定出來的時候，這個第六意識又生出來了，所以叫做不離身識，小乘佛教學者這樣解釋。這樣解釋，那說這樣子這個道理也可以說過去，不需要有阿賴耶識，是這樣。現在無著菩薩就是反駁這種說法。

「又非出定此識復生」，不是說出定的時候這個識又生出來，那個叫做識不離身，不是。「由異熟識既間斷已，離結相續無重生故」。如果說是那個第六意識，第六識是有重生的意思，第六識它不動了，不動有因緣的時候也就會再動，前六轉識是有這種情形。但是第八識不可以，這個阿賴耶識不可以。所以由這個「異熟識既間斷已」，這個果報識它若是斷了，就是它若離開了身體以後，就是「離結相續無重生故」。它若離開了這個身體，和這個身體不合在一起了，就是不相續了；不相續以後，這個身體就變成死屍了，就壞了。壞了以後，這阿賴耶識不可能再回到這個身體裡面，再重新生起，不可能的。它就到另外的地方去結生相續，重新建立一個生命，就不可能再回來了。那麼，唯有六識是可以，這個第六意識是可以，第六意識它滅了，不活動了，它不活動的時候，但是阿賴耶識在，這個身體還是一個完好的，還是一個正常的生命體，所以這前六識還可以回來在這上面活動，那是可以。若是阿賴耶識，那就不可以。

這樣說呢，所以應該說是第八識，而不是第六識。不是那個第六識，滅了又復生，它是不離身識，不是那一個。如果你不承認有阿賴耶識，那麼這個第六識是滅了又復生，叫不離身識，那是不行的。因為沒有第八識的話，這個身體就變成死屍了，這個滅盡定也就不能成立了，所以可以證明是有第八識的，有阿賴耶識的，這樣意思。

**又若有執以意識故滅定有心，**

這以下這個小乘佛教學者，這上面是說經部，這個部派佛教裡的經部，他還是認為識不離身的識是第六識，這底下有一大段的辯論。「又若有執以意識故滅定有心」，又假設有人，他執著是因為有意識，所以滅受想定是有心，而不是阿賴耶識的，是有意識的。這是標出來這個執著，這底下就是破。

**此心不成：定不應成故。**

「此心不成」，說是不離身那個識是第六意識，是不成立的。什麼理由呢？第一個理由，「定不應成故」，那就這個滅受想定不成立了，不能夠說它是滅受想定。若有，是意識，這個不離身的識若是意識，那就不能成為滅受想定的。這個什麼道理呢？若是不離身識是意識，就不能說它是滅受想定，什麼道理呢？這個經上說是無想定，色界四禪的無想定，加上超過非非想天以上的滅盡定，都叫做無心定，都名之為無心定。你說要有意識，而又名為無心定，那怎麼解釋呢？那麼這樣的學者可以說，因為沒有前五識，入了滅盡定的時候沒有前五識，所以叫做無心定，這樣解釋是不合道理的。因為一切定都是沒有前五識的，譬如你入了初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處定、乃至識無邊處定、乃至到非非想處定，都是沒有前五識的。

這個，是不是定？就是有沒有前五識來決定，來分別的。你若前五識還在活動，那不是定，就是不是初禪、二禪、三禪、四禪，不是四禪八定。要前五識停下來不動了，而這個意識還是明了的，這時候就可以名之為定了；但是不名為無心定，因為第六識在活動。所以現在既然說無心定，只是說沒有前五識，這個不合道理。若這樣說，都應該名為無心定了，四禪八定也可以名為無心定。所以你說識不離身這個識，這個滅盡定這個識是第六意識，是不合道理的，這個道理你說不過去。所以「定不應成故」，不能成為滅受想定了，那是不合道理的。

### 所緣行相不可得故。

這是第二個理由。第二個理由，你說是第六意識，不合道理。因為若是第六意識的時候，若是意識的話，通常這是我們自己能夠覺知到的事情，就是不要說我們得定，沒得定的人自己也可以感覺到，我們第六意識的活動自己知道、明明了了的，心裡想什麼什麼事情，這就是第六識，就是意識的境界。意識它有一個明明了了的所緣境現前，想什麼事情、思惟什麼事情，明明了了的。而這個滅受想定，不是這樣子。滅受想定他在定裡面，他心裡面緣什麼境界，不可知，你不可知，那你就不能說它是意識，你不能那麼說的。

這個「所緣行相」，這個「行相」怎麼講呢？就是這個識，在境界上，在所緣境上活動的相貌，就叫做「行相」。行是活動的意思。

但是我們走路是用腳走路，在路上走；現在是心，心在境界上走，心在所緣境上活動叫做行，也就是那個明了性的心在所緣境上分別、思惟，這叫做「行相」。所以若說是第六意識的話，若是意識的話，「所緣行相不可得」，那個意識那個明明了了的相貌，在滅盡定裡面看不見，滅盡定裡面沒有這個第六意識所緣境的相貌，所以你不能說它是第六意識，你不能這麼說。因為沒有第六意識的所緣境，所以「所緣行相不可得故」，所以說第六意識不合道理，這是第二個理由。

### **應有善根相應過故。**

這是第三個理由。你若固執滅盡定識不離身的識是第六意識，那還有第三個過失，就是「應有善根相應過故」。因為，若滅盡定裡面那個識不離身，識是第六意識；第六意識它的所緣境有三類，一個是善，一個是惡，一個是無記。那麼現在在滅盡定裡邊這個意識，它緣的是什麼境界？當然不是惡，因為滅盡定是善，不是做惡事嘛！滅盡定是善，而且是無漏善法，滅盡定是聖人無漏的境界。那麼不是無記，一定是善。

那麼第六意識它緣這個善，它有善根相應的過失。因為第六意識這個識的本身，識的自性來說，也不是善，也不是惡；識的自體上，它也不是善，也不是惡。那麼它若是善的話呢，它一定是相應善，它就是和善心所在一起活動的時候，它就是叫做相應善。若是自體就是善呢，那就是善心所才是自性善，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨及不害，這是自性善，它本身就是好東西，是善法。這個識本身是無記的，所以它若是善呢，一定是它跟善心所，和善法在一起的時候才是善，這叫做相應善。這個相應善這裡面就有很多問題了，那就是有很多的問題了。有很多善：無貪、無瞋、輕安，不放逸，那麼這個是散亂心的境界，那還能算是滅盡定嗎？所以有善根相應的過失。

### **不善無記不應理故。**

說是沒有，不是相應善，「不善無記不應理故」。那你說是滅盡定裡邊的那個意識是不善，這是不合道理的，因為滅盡定是善法嘛！

說到這無記也不合道理，這是無漏的聖道的境界，怎能說是無記呢？不善、無記是不合道理的，一定是善。

**應有想受現行過故。**

這是第四個理由，那他就更是不對了！那麼這個善根，這個善法，這個意識與善根相應的時候，這個善是不普遍的，在惡的時候就沒有善，是不普遍的。而這個受、想心所，受心所、想心所是普遍的。這意識若一動，就有受、想，他一活動就有受想與它相應的。這個不普遍的善根都在意識裡面有了，意識裡面有不普遍的善根了，那當然有普遍的想、受的心裡活動，有想心所、有受心所，現行的，或現行出來活動的。那麼佛是說，這個定叫滅受想定嘛！你若有想、受現行，怎能名之為滅受想定呢？這又是一個過失，這與聖言相衝突了！這是不對的。這「有想受現行」，還是過失！

**觸可得故。**

若是有想、受的話，那也一定有觸的心所，也可以有觸的心所。怎麼樣呢？因為這個意識若活動，它一定是根、境、識，這三個和合起來，這個和合起來，這時候這個識就活動。六根、六境、六識這三個和合呢，叫做「觸」。這個「觸」是一個心理上的作用，光是根、境，沒有觸；光是六根、六境不能觸，一定有識的時候才能算是觸。那麼就是有觸了，有觸可得。有了觸的可得呢，「於三摩地有功能故」。

**於三摩地有功能故。**

你如果入三摩地的時候，他就會有樂受，由觸，觸緣受，這個觸是受、想、行的依止處。你若有觸，這根、境、識一觸呢，就有受、有想、有行、或者思，受、想、思的活動。這個時候，你入了四禪八定，你若入定的時候，就有觸的功能，「於三摩地有功能故」，有觸的功能，就有樂受，觸緣受。我們不入定的人，根、境、識和合，也是有觸，觸緣受，或者是樂受、或者苦受、或者不苦不樂受。若入定呢，他一定是有輕安樂，有樂受，有樂受的功能，這可以證明這個是有觸的，是有觸的功能。若有觸，它就要有受，一定是或者是苦受、

樂受，在禪定裡面一定是有樂受的。若那樣說呢，「應有唯滅想過失故」。

**應有唯滅想過失故。**

那就不是，是受不能滅，有觸就是有受，不能滅受，只是滅除想，應有唯獨的滅除了想的過失。那麼佛是說：滅受想，也是沒有受的。你現在一定說是意識，那就是不能稱之為滅受想，應該說滅想而不滅受了，那也是不對的呀！也是錯誤了！所以「應有唯滅想過失故」，這是第五個過失。

**應有其思信等善根現行過故。**

「應有其思」，有了受想，你有觸就有受想，就一定還有思的，有思心所的活動。有觸就有受，有觸就會有想，有觸就會有思。這個「思」是什麼呢？就是推動你的心做出來種種的活動。那麼若現在說入了滅受想定是善而不是惡，就會有善的活動，就是「信等善根現行過故」。信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨及不害，這些善心所，這是善法的根本，就會活動。這樣子還是滅受想定嗎？所以有這樣的過失，也是不對的！所以你若執著是第六識，是意識，是識不離身的那個識，就有這麼多的過失。

**拔彼能依令離所依不應理故。**

前面說這麼多的過，但是對方不同意，對方說：「我不是這個意思，我是說，只是有第六意識心王在那裡，但是心所是不動的。這個第六意識心王在那裡，但是沒有種種分別，所以這樣子嘛！它就在那裡休息了！你說這麼多的過失，我都不承認。」那麼這個時候，無著菩薩就回答說：「拔彼能依令離所依不應理故」。

這個「能依」是什麼呢？就是各式各樣的心所，這個受、想、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡……這些善心所，這些各式各樣的善分別是「能依」。「所依」呢？就是第六意識；意識心王是所依，心所是能依。那麼現在無著菩薩說：你說入滅盡定的人，把這個能依的心所拔掉了，取消了，只是保留心王意識存在，「不應理故」，這是不合

道理的。因為這個受想的心所，它和意識是存在的時候，就是大家共同的存在；若是消滅了的時候，共同的都消滅了—「存則俱存，滅則俱滅」，而不是可以單獨存在的，不是的，它沒有這種力量。你現在說「拔彼能依令離所依」，唯獨是第六意識孤獨地在那兒存在，這是不合道理，沒有這種事。

### 有譬喻故。

還有一個譬喻，譬喻這件事，什麼譬喻呢？比如說我們說話，我們說話呢，是要內心裡面有尋伺的心所，舊的翻譯叫覺觀。你心裡面思惟分別，然後才能說話。心若不分別，就不能說話。所以這個覺觀，這個尋伺的心所若是滅了的話呢，這個語言就沒有了，就不能說話了！所以現在說這個受、想心所若是滅了的話，這個第六意識也就滅了，這是可以這樣做譬喻的。

經論上有現成的話，叫做身行、語行、意行，身口意三業都有行。這個身行就是出入息，我們的這口氣一呼一吸，你有這口氣，你的身才能活動；如果你沒有出入息，你的身體就不能動了。這個語行就是覺觀的分別，你才能說話；若沒有覺觀的分別，你就不能說話了。那麼第六意識這個意行，就是要有受、想的心所，你這個意才能活動；沒有受、想心所，意識就不能活動。所以現在「有譬喻故」，就是說，我說沒有受、想心所，這個意就不能活動，就像這個語行似的。我們說話，你若心裡面不思惟分別就不會說話，是有這個譬喻，所以你可以「拔彼能依令離所依」，這是不可以的。

### 如非遍行此不有故。

但是對方說呢，你有譬喻，我也有譬喻。有什麼譬喻呢？譬如說這個身行，你說語行，心裡面若不尋伺，就不可以說話，但是這個身行不同。比如說是我沒有出入息了，身體不能活動，但是身體還存在，身體還是存在的。比如說我們修禪定的人，達到了第四禪以上的時候，第四禪以上，乃至無色界的四空定，乃至滅盡定，都是沒有出入息的，到那時候沒有出入息了，但是他身體還存在。所以這個意識，它沒有受、想的時候，意還是存在的，我也可以做譬喻，我的譬喻就是這樣

子。所以你說是沒有受、想，意識就不在，我不同意，我不承認，所以也是有譬喻。

那麼現在無著菩薩就回答他，「如非遍行此不有故」，回答這一句話，來否認他的說法。「如非遍行此不有故」，如你所說的那個身行，若是沒有出入息了，它就不活動，但是身體還存在，這不是遍行。「遍行」這個詞，我沒看見有註解怎麼解釋，現在我姑妄的解釋：這個「遍行」，就是它的力量，普遍於所有的活動裡面；你所有的活動，它的力量都在那裡。你只要動，就有它的力量在那裡，這叫做「遍行」。「非遍行」呢，就是一部份，它的力量只能在你一部份活動的時候有它的力量，那就叫做「非遍行」。

說是這個身體，說是有這口氣，有出入息，我們身體就活動；沒有出入息的時候，身體還存在，那是因為這個出入息不是遍行。因為身體還有其他的原因來支持它，譬如你還要吃飯，你的身體也可以存在；還有這個識，阿賴耶識存在著，這個身體也可以存在，也可以變成一個活潑的生命，不只是一個出入息，所以出入息在身體作用上看，只是一部份，還不是遍行。但是這個意和受想來說呢，意識和受想來說是遍行。意若一活動，就是要有受想，不是一部份的。所以你剛才說，說那個用身行來作譬喻，這個是不可以的！那個身行是非遍行，在此受想的意行中是「不有」，沒有那個「非遍行」，因為意識和受想是遍行，所以你那個譬喻是不合的，不能做譬喻。那麼這是這樣子辯論，這一共是七個，說出七個理由。

**又此定中由意識故執有心者，此心是善不善無記皆不得成，故不應理。**

這一段文在這麼多的《攝大乘論》裡面的翻譯，有的有，有的沒有。「又此定中」，又這個滅盡定裡邊，「由意識故執有心者」。這個小乘佛教的學者，這經部，他由於意識的存在，所以執著滅盡定是有心定，這樣子的執著是不對的。「此心是善不善無記皆不得成」，因為用滅盡定的情況來觀察這個意識，它是不能成立。你那個第六意識，它一定是有一個所緣境，有個明了的所緣境，它不是善，就是不善，就是無記，而這三種所緣境在滅盡定裡邊都不能成立，都沒有，看不見的。它不能說是與善根相應，那就不成為滅盡定了；也不能說它是不善，因為這個滅盡定是聖人無漏的境界，那是勝義善，怎能說

是不善呢？也不能說是無記，因為它是善法嘛，就不是無記，都不能成立。

如果你若認為是那個識不離身識是阿賴耶識，那個異熟無記，那還是可以，因為那個第六意識它有聖人無漏的，無我的智慧境界相應。但是呢，他不是佛境界！若照大阿羅漢來說，約大菩薩說，他不是佛，他還有阿賴耶識在裡邊，所以還有個異熟無記。如果佛呢，那是大圓鏡智，沒有這個異熟識了，一無垢識了。所以你若約這個第六意識來解釋這個不離身識，「皆不得成」，你若說是善也不可以，說不善、說無記都不可以，「故不應理」，所以不合道理。你若說是有第八阿賴耶識，這個問題就解決了，沒有這個問題。

## 2、附論色心無間生為種不成

**若復有執色心無間生是諸法種子。**

這底下，印順老法師的科是「附論色心無間生為種不成」。因為前面是「出世清淨非賴耶不成」這底下就好像不是正意，所以叫做附論。

「若復有執」，若是又有人執著「色心無間生是諸法種子」。這是小乘佛教的學者，他們有另一種想法，說這個種子，一切法都是因緣生，不是自然有的。那麼生一定先要造成一個種子，由種子生現行，才有一切法的。那麼這是怎麼樣說法呢？「色心無間生」，就是前一剎那的色生後一剎那的色。「無間」前一剎那後一剎那中間是沒有間隔的。就是後一剎那色的種子就在前一剎那裡邊，所以前一剎的色它有功能生次一剎那的色，這是色。心也是，前一剎那的心有種子生次一剎那的心，這就是「色心無間生」，那麼這世間上的一切有為法，它的種子都是這樣情形的，這樣子解釋。

**此不得成，如前已說。**

這是無著菩薩就是這樣破他，不同意，你這樣的說法也不能成立。「如前已說」，像前面的文，我已經說過了那個道理，你這個道理是不對的。就是前第二十頁最後一行「二念不俱有」那個地方。因為無

著菩薩的思想，就是這個種子的成立「謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性」，這樣子才能成為種子。這前一剎那和後一剎那不能同時受熏，怎能有種子呢？所以這個道理是不成立的。

**又從無色、無想天沒，滅定等出，不應道理。又阿羅漢後心不成。**

這底下又舉出事實來否定他的說法。「又從無色、無想天沒」，你說是前一剎那的色能生後一剎那的色，這樣子，那麼若是從無色天的人他死掉了，無色天的人他的定壞了，壞了他就從無色界天墮落下來，生到色界天來，生到欲界天來。色界天、欲界天都是有色的，那麼這個色的種子從哪兒來呢？那麼他在無色界天，色已經滅了，滅了沒有種子了，那麼後來生到色界天、欲界天，那個種子從哪兒來呢？所以你說前一剎那的色生後一剎那，這件事有困難。

「無想天沒」，這無想天，他若是死了，五百大劫的壽命，禪定就壞了，那他就死了。死了他若是或者生到色界天、生到欲界天來的時候，他那個心，這個種子從哪兒來呢？在無想天的時候，你不承認有阿賴耶識嘛！那麼無想天的六識都滅了，沒有前一剎那心，後一剎那心怎麼生起呢？所以你這個種子的說法不能成立。

「滅定等出」，從這個滅受想定裡面出來的時候，那麼他也是，他入滅盡定入了三天，或者七天，或者多久，他的識是滅了，你不承認有阿賴耶識嘛！那麼只有第六意識，第六意識在滅盡定裡面滅了，他從滅盡定裡面出來的時候，那個識的種子從哪裡來？就是沒有種子了，就不能生起了。但是從無色界天，他也能生到色界天，生到欲界天，還是有色。無想天和滅盡定的人，無心定裡面出定以後，還是有心識的，所以你的說法「不應道理」。若是有阿賴耶識，這問題就沒有了！因為在阿賴耶識裡面有種子，色有色的種子，心有心的種子，這個緣起就可以過去了！它沒有這個障礙，沒有這個困難。「又阿羅漢後心不成」，你認為前一剎那心生後一剎那心，前一剎那心有種子能生後一剎那心，若是決定這樣的話，那阿羅漢的後心就不能成立了。因為阿羅漢最後入涅槃的時候，前一剎那心滅了，後一剎那心不生。按你的道理，這個後一剎那心非生不可，因為前一剎那心有種子生後一剎那心，那麼阿羅漢沒有辦法能入無餘涅槃了，永久的要有心，這事情也不能成立了！若是有阿賴耶識呢，這件事情就沒有問題，阿賴

耶識因為修學聖道，把這個有漏的色心，有漏的種子都消滅了，所以滅了就不生了，這就沒有這個困難。

**唯可容有等無間緣。**

這一句話呢，就是無著菩薩來融通「色心無間」這句話－「色心無間生是諸法種子」這個道理，融通這句話。你說色心無間，前一剎那心生後一剎那心，那是擁有等無間緣的意思。前一剎那心滅了，騰出一個位子，後一剎那心生起，這是等無間緣的道理。若是色法也是前一剎那滅，後一剎那生，有等無間緣，這是小乘部派學者也有這個意思。但是在大乘的唯識的經論裡邊，不承認色法有等無間緣的；或者是容許他，好！你說有就有吧！「容有等無間緣」，是這麼意思。

庚、結成賴耶

**如是若離一切種子異熟果識，雜染清淨皆不得成，是故成就如前所說相阿賴耶識，決定是有。**

這是「結成賴耶」。前面說出這麼多的理由，一定要有阿賴耶識，這些雜染法也好、清淨法也好，才能成立。現在結束這一段文。「如是」，像前面這一大段文所說的道理，就會明白了，不管是雜染的、是清淨的，若是離了「一切種子異熟果識，雜染清淨皆不得成」，都不能成立。「是故成就如前所說」，所以我前面說的都可以成立了。「所說相」，阿賴耶識有三相、還有三雜染、世間清淨、出世間清淨，這麼多的事情上可以證明阿賴耶識決定是有，不是沒有的。這是結束這一大段文。

辛、別釋轉依非賴耶不成

**此中三頌：菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依，云何汝當作？**

這是「別釋轉依非賴耶不成」，就是再特別的解釋，這個轉依其實就是出世間清淨法的境界，但是又特別的有這一段，沒有阿賴耶識是不能成立的。這個「轉依」其實我們講過，這個依就是阿賴耶識，現在你修學聖道，就能轉變這個阿賴耶識，就是這樣意思。若是不修

學聖道，這個阿賴耶識沒有辦法變化，那麼我們繼續貪瞋癡煩惱的熏習，就是一直地在生死裡流轉，你不能轉變它。若修學聖道呢，就能棄捨一切雜染的惑業苦，能栽培聖道的清淨的功德，就能把阿賴耶識破了，所以叫做轉依。究竟的轉依就是到佛的境界，到佛的境界，一切雜染法都清除了，阿賴耶識究竟清淨了，得到大圓鏡智、無量功德莊嚴的境界了。若阿羅漢得聖道、入無餘涅槃，也可以算是轉依，但只是一部份。是約這個意思來說明。

此中有三個頌，第一個頌：「菩薩於淨心，遠離於五識」。這個發無上菩提心的菩薩，他不斷地修學聖道，他有大悲心度衆生，但是他還是自己要修行的。要得無生法忍，你才能成就度化衆生的能力，你不修學聖道，不能得無生法忍，度化衆生的能力是不夠的，所以說「菩薩於淨心」，這個「淨心」就是無漏的聖道現前了，內心清淨了，沒有一切雜染的污染了，所以是清淨心。就是那個根本無分別智與第一義相應的那個智慧出現了的時候，叫「淨心」，聖道現前的時候。

「遠離於五識」，這個時候一定是在禪定裡面，所以沒有前五識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前五識都不動了！那麼第六識呢，與聖道相應，是這樣子。「無餘」，就是沒有其他的染污的意識，沒有染污的意識、也沒有有漏善的意識；現在純是清淨無漏的，與第一義相應的智慧境界，這叫「無餘」。

如果你若不承認阿賴耶識的話呢，這個時候，就是「心轉依，云何汝當作？」。這個時候，你只是一念第六意識的清淨心，妙觀察智的境界，那麼這個轉依的事情怎麼樣安排呢？你應該怎麼安排法呢？這安排不來了！這個意思是什麼呢？這個轉依就是「菩薩於淨心」，是初開始得聖道的境界，你若承認有阿賴耶識的時候呢，雖然第六識與無漏的般若相應的時候，但是還有很多的雜染種子在阿賴耶識裡面，你若繼續修學聖道，就可以轉依，捨染得淨，棄捨阿賴耶識裡面染污的種子，那麼加強清淨的功德，乃至到佛的境界的時候，轉依成就了，究竟清淨了。若是你不承認有阿賴耶識，那沒有阿賴耶識，那麼這些雜染種子也都沒有了，那麼這時候怎麼轉依呢？「云何」，怎麼辦法，「汝當作」，你怎麼樣來安排這個轉依的道理呢？怎麼樣安立呢？沒有辦法安立了！所以不承認阿賴耶識是不行的，這是這個意思。

### **若對治轉依，非斷故不成。**

假設你執著對治就是轉依，你若這樣講，「非斷故不成」那不行，那不是斷，那是不能成立的。說我聖道現前能斷煩惱了，那就是轉依，這個裡面有點問題！對治只是轉依的開始，只是在因地初開始的境界，轉依還沒圓滿，轉依是到佛的境界才圓滿，或者得了涅槃了，得了無餘涅槃了，這叫做轉依。你現在初開始得聖道，小乘就指初果，大乘就初歡喜地，才開始入聖道，還有很多的事情要做嘛！你說若對治就是轉依，「非斷」，他沒有將所有的雜染全部的斷除去，只是一少份，斷除一少份的煩惱，那怎麼能說它就是轉依呢？「故不成」，所以不能成為轉依的。

### **果因無差別**

如果你執著那一定就是轉依，「果因無差別」，那麼你在初開始得聖道還是因，還沒成佛嘛！成佛的時候叫果，究竟圓滿的大般涅槃是果，你初開始入聖道是因，因果沒有差別了。初開始就是轉依，不是因就是果，那麼無差別了，那怎麼可以呢？「果因無差別」，有這種過失。

### **於永斷成過。**

若是對這個「永斷」，就是永久地、全部地斷除去一切煩惱障、所知障，究竟清淨的大般涅槃來說，你說初開始的聖道就是轉依，那是不對的！初得無生法忍，他說他就是最究竟的佛，那不是增上慢了嗎？說初果還不如二果，怎麼能說就是四果呢？所以「於永斷成過」，那是不合道理的！所以你一定要有阿賴耶識，這個問題才能解決，是這樣意思。

### **無種或無體，若許為轉依，無彼二無故，轉依不應理。**

這底下說，怎麼叫做轉依？「無種」，如果你說是沒有種子，沒有雜染的種子，只是轉依，或者這麼說。「或無體」，是沒有雜染識，沒有識體，沒有識的體，那就是轉依。你若這樣說的話呢，你若不承認有阿賴耶識呢，這還是不行，「無彼二無故」。你若有阿賴耶識，

你初得聖道以後，你還有阿賴耶識，裡邊有很多的雜染種子，那麼你繼續修（這和前文的意思一樣），你繼續修行，這時候就可以把種子把它滅掉了，叫「無種」。沒有雜染的種子，雜染的識也沒有了，這是「二無」。現在你若不承認有阿賴耶識，這兩個無都沒有，「無彼二無故」。

「轉依不應理」，那麼你這個轉依怎麼辦法呢？沒有辦法轉依了！若是有阿賴耶識，也有雜染的識，也有雜染的種子，然後你修學聖道，把這兩個把它滅掉；滅掉這個雜染的種子，滅掉雜染的識，使令這兩個「有」變成兩個「無」，那麼這就是你轉依的成就，逐漸地、次第地他就可以轉依了。

若不承認有阿賴耶識，「無彼二無故」，這兩個「無」沒有，不可能了；沒有阿賴耶識，也沒有種子，也沒有識了！你怎麼能把它變成「無」呢？所以「轉依不應理」。在這樣不承認有阿賴耶識的時候，這個轉依這件事沒有辦法安排，所以不承認有阿賴耶識是不合道理的。這是三個頌，從這三個頌上來證明得了聖道的時候，還是要有阿賴耶識，才能說明你繼續用功的成就，才能夠安立轉依的這個大圓滿的境界，才能夠安立出來。

第三項、成立賴耶差別。

甲、總標

**復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種，或四種。**

這底下是第三項「成立賴耶差別」。前面，這是很大的一科，「從聖教中安立阿賴耶識」、「在理論上成立阿賴耶識」。第二節是「在理論上成立阿賴耶識」，第一項是「安立阿賴耶相」，第二項是「抉擇賴耶為染淨依」，現在第三項是「成立賴耶差別」。這個「賴耶差別」，阿賴耶識的差別是怎麼個情形呢？看下文的解釋，「略說應知或三種，或四種」，就是裡邊的種子的差別，種子的作用的差別，也就是熏習的差別。前面只是大略地說熏習－雜染品類諸法的熏習，這底下把熏習的種子分出來不同的項目，就是分出來品類，各式各樣的，是這樣意思。

「復次，此阿賴耶識」的差別，種子的熏習是怎麼樣的情形呢？「略說應知或三種，或四種」，或者是說三種，或者說是四種。

### 乙、三種差別

**此中三種者，謂三種熏習差別故。**

「此中三種者」是什麼呢？「謂三種熏習差別故」。熏習有三種的不同，所以也就是阿賴耶識的差別了。

**一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。**

這三種熏習差別在下邊的所知相裡邊有詳細的解釋。所以在這裡他沒解釋，無著菩薩在這裡他沒說，但是列出來這個名字。這個「名言熏習差別」，名言這句話怎麼講呢？名就是言，言是說話。這個說話它的先決條件，就是你要知道種種的名，然後把種種的名連接起來，就可以變成種種的語言。如果你沒有名，你沒有辦法說話。譬如說小孩子叫「爸」、叫「媽媽」，這些都是名，「一二三四五六七八九十」，所有所有都是名，所以名就是言。而這個名言這裡邊，剛才也提過，你要說話呢，心裡面要想，心裡面要觀想、要思惟，你才能夠說話。但是思想也是一定要有名，不然你沒辦法想，「名為先故想，想為先故說」，這唯識的書上常常有這句話，先要有名，然後你心才會思想，你先要心裡面思想，然後你才能說話，不然你不能說話，所以總起來就叫做名言。

「名言熏習」，就是你說話的時候，也是心裡在想，你不說話，心裡面分別也是想，所以這個熏習阿賴耶識，明白一點說，就是你心一動就熏習阿賴耶識了，那就叫做「名言熏習」。但是在《成唯識論》上，把它分成兩種：一個是顯境名言，一個是表義名言。這個表義名言就是能詮諸法的音聲，那麼就是說話；用種種的語言去表達種種的思想，種種的義，這當然還是心。這樣的表義名言呢，你用種種的語言表達種種的事情，別人聽見了心裡也會想，心裡面思想呢，就是沒有說話，只是內心裡面想，那麼叫做顯境名言。就是心裡面，各式各樣的心，心、心所法，再明白點說，就是各式各樣的分別，分別種種的所分別的境界，這叫顯境名言。

顯境名言和表義名言其實是一回事，因為你自己內心裡面覺了種種的義，然後用種種的語言把它說出來；說出來，別的人聽見了嘛，心裡面又會去種種的分別；分別，又會說出了種種的語言，就是這樣子。由種種的語言引起內心的分別，由內心的分別又發為種種的語言。你這樣子，你內心在活動的時候，就熏習了阿賴耶識了。這時候，熏習了各式各樣的種子，各式各樣的功能，由此功能作為一切有為法的親因緣。你只要心若動的時候，就有能分別、也有所分別，所以就變出一切有為法了，就是這樣子，這叫做「名言熏習」的「差別」。

我們若學習般若、學習《中觀論》，主要是說一切法無自性、因緣所生、是畢竟空的，那麼能分別、所分別都是畢竟空，與第一義諦相應，破除愛煩惱、破除見煩惱，得聖道了，簡要來說就是這樣子，它著重於一切法的自性空，當然是直接了當就與第一義諦相應了。但是唯識裡邊，它特別的微細，在有為法裡邊說出一個名，說出一個名來；這個名在眾生的心識的活動上，它佔有一個最重要的地位，所以提出來這個問題。這就是在禪定裡面，佛菩薩的大智慧，在禪定裡面觀察眾生的心裡活動，這個名的條件很重要，沒有名字的時候，心也不能動、也不會說話，所以就是因名言的思惟熏習而有一切法。所以一切法都是心的變現，本身沒有體性，只是個假名。所以我在想啊！如果你學習《中觀論》以後，再學習《攝大乘論》、《成唯識論》，對於一切法空的意思我認為會更深刻的認識到，一切法只是假名字、沒有真實性，會更深刻的認識到。

所以這裡面說「名言熏習」，一切法的緣起原來就是名言熏習而有的，你這樣去思惟、去觀察。當然我們現在是在書本上，由佛菩薩的法語，我們這樣去想。假設你在靜坐的時候，你也常常思惟，你就會更深刻的、更清楚的認識到這件事，的確都是名言。沒有名言的時候，你心裡沒有事，都是名言，歡喜的事也是名言，你不歡喜的事也是名言。這樣子來說呢，名言所表達的事情都是假的，不是真實的。因為若沒有名言去詮的時候，你就沒有事，你心裡什麼事沒有。若是那個名言所表達的義有真實性的話呢，那可是不同；沒有名言的時候，它也同樣應該有作用，但是我們人的心情上不是，沒有名言的時候，心裡什麼事都沒有。所以因名言而心動了，心一動就熏習了，熏習在阿賴耶識裡面。所以「名言熏習差別」，一個顯境名言、一個表義名言。

「二、我見熏習差別」，這個「我見熏習差別」，我們頭幾次也常常說，就是執著有一個我。能執著的是誰？就是我們的分別心，就是我們這一念的染污心，去執著有個我，執著一切法都是真實性。所執著的是什麼呢？其實就是名言。說這裡有一個可愛的東西，這是個名言；說這裡有一個我，也還是名言，沒有真實的我，也沒有真實可愛的、可惡的，可憎惡的東西也都是名言，只是有一句話而已，有那麼一句，有個假名字而已。執著它是我，還是名言熏習，但是因為它這個我見的熏習在生死的緣起裡面也是最重要的部份，所以單獨地立出來一個，給它一個名字，叫「我見熏習差別」，執著有個我。當然這個是有俱生的我執、有分別的我執。

俱生我執就是第七識—末那識，末那識它就是與生俱來的、它任運地就要執著是我，是這樣子。那麼這樣子去思量，這個意是思量義，思惟是我，就熏習了阿賴耶識，阿賴耶識就有我的種子。由這個種子一生現行，心裡面還是分別是我。並不是說這個我見熏習的種子生出來一個實我，不是這個意思。就是生出來我的執著而已，我的執著心因此而現起，不是生出來一個真實的我，不是這個意思，那麼這是俱生的我執。

分別我執呢？分別我執因分別而有，或者是因學習而有的。我聽人家講，這個臭皮囊裡面有我，有一個常住不壞的我，怎麼怎麼地，感覺到很歡喜有一個我。這個我是常住不壞，沒有老病死，你看不是很好嗎？執著有我，心裡很歡喜，那麼就是執著了，這是分別我執。或者自己虛妄分別出來的，或者從書本上學習來的，或者是聽人講的，那麼這就叫做分別我執。這種分別我執是要在宗教裡面的人學習這種，有這種學問的人，那麼會有這種分別；一般的人倒是沒有這種想法。這個分別我執也好，俱生我執也好，你心裡面這樣動的時候，有這個名言的動，在阿賴耶識又是造成了種子。造成了種子，有因緣的時候，種子生現行，又是分別有我、有你，你不是我、我不是你，自他就對立起來，就是引起種種的煩惱，所以叫「我見熏習差別」。

「三、有支熏習差別」，這個「有支」怎麼講呢？這個「有」就是三有：欲有、色有、無色有，就是三界。這個「支」，就像那樹的枝，一個枝一個枝的，就是分別出來種種的不同。或者「支」者，因也；「有支」，就是三有的因，為三有之因。有這樣的因，才有各式

各樣的所生法，就是欲界、色界、無色界才出來的。這個「有支熏習」是指什麼說的呢？就指業力，或者是善業、或者是福業、或者是罪業、或者是不動業，這是有漏的業力。由這有漏的業力使令我們招感果報，招感人天可愛的果報、三惡道受苦惱的果報，或者是色界天、無色界天不動的禪定的果報。

這個「有支熏習」和「名言熏習」有什麼不同呢？其實三界各式各樣的事情，他都由名言熏習的種子而現起的。為什麼又要有這個有支的業力呢？因為雖然有了名言種子做諸法的親因緣，但是還要假藉業力的引發，它才能出現，這名言的種子才能出現的，它是個增上緣。名言熏習是個因緣，這個「有支熏習」這個業力是增上緣，你沒有業還不行。所以又別立出來一個有支的熏習，就是業力。雖然我們內心裡面，我們沒有得聖道的人，這個心就是要虛妄分別，所以這個名言熏習無窮無盡；你心一動，就熏成了種子，有了種子，有因緣的時候，種子又生現行，現行又熏種子，所以這種功能是無窮無盡的，它沒個完的。但是要去得某一類的果報，還需要有業力的引發，不然還不行。這表示說因緣生法有這麼多的差別、情況，也不是個容易的事情。所以這個《成唯識論》上說，也就是《瑜伽師地論》也有說：有生因、又有引因；有引業、還有滿業，各式各樣不同的情形，那麼這叫做「有支熏習差別」。這三種熏習差別，下面所知相裡面有解釋。就講到這兒好了！

復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種，或四種。此中三種者，謂三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。

「所知依」這一大章裡面是分兩大段：第一大段是「從聖教中安立阿賴耶識」，就是從佛說的聖言量裡邊，來安立阿賴耶識的存在，是佛說的。第二大段就是「在理論上成立阿賴耶識」，就是生死的流轉、涅槃的還滅，都需要有阿賴耶識的存在，才能成立。在這一大大科裡邊，分成三大段：第一段是「安立阿賴耶相」，有自相、因相、果相，種種的。第二項「抉擇賴耶為染淨依」，阿賴耶識是流轉生死和涅槃的依止處。第三項就是剛才念的這一段文，「成立賴耶的差別」，這第三段。看下邊的文的介紹，就是阿賴耶識裡邊的種子的差別，就是它的類別不一樣。因為種子不同，所以由種子發出來的現象也就不同了。「略說應知」或者是「三種」，或者是「四種」。三種就是「一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別」，分這麼三類。這裡把名字列出來，沒有加以解釋。但是下邊說那個四種，也有解釋這三種的含義的意思，而在「所知相」那一大科裡面，那一大段裡面有解釋，所以這裡沒有詳細解釋。

丙、四種差別。

一、總標

**四種者，一、引發差別、二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。**

這四種，列出來這四個名字，下邊就一一的解釋。

二、引發差別

**此中引發差別者，謂新起熏習。**

這第一個是「引發差別」，「引發差別」究竟是什麼呢？就是「新起」的「熏習」，就叫做「引發差別」。這個新起的熏習，這個話是

什麼意思呢？這個「新」這個字是對舊說的。就是舊原來就是有的，但是需要新起的熏習來引發它，才能夠招感果報。那麼從這個文義上看呢？就是名言熏習種子是舊有的，這個新起的就是業力，也就是前面那三種熏習裡面那個有支的熏習。有支熏習的業力能夠引發名言種子，招感果報，就是這樣意思。

這個名言種子，是每一樣事情、每一法的親因緣。譬如說是我們這個眼識，眼識，我們從表相上看，我們一定要有眼根，有眼根才能發出來眼識，所以眼根壞了，人就失明了，這眼識不發生作用了。可是從名言種子來看呢，眼識它有自己的名言種子的，是它生起的因緣；而那個眼根是它的增上緣，並不是它的親因緣。雖然不是親因緣，但是它也非常重要，所以眼根壞了，眼識就不能生起了。那麼現在這裡說這個「新起熏習」和這個名言的種子來對論，也有這樣的意思。這個「新起熏習」，就是這個業力有增上的力量，有強大的力量使令它去招感果報，所以這個名言種子是親因緣是很重要，可是增上緣也是很重要的。

**此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。**

這底下是從反面來解釋這個「新起熏習」是必須要有的。「此若無者」，假若這個引發的「新起熏習」，能引發的「新起熏習」如果是沒有的話呢，那麼佛說的「行為緣識，取為緣有」就不能成立了。

這個「行為緣識，取為緣有」這兩句話是十二緣起裡邊說的。十二緣起裡邊，無明緣行，行緣識，後面的愛緣取，取緣有。這個「行為緣識」，這個行是身口意三行，身行、語行、意行，身口意三業的活動。身口意三業的活動，它就在阿賴耶識裡邊熏成了種子了，也就是加強了種子的力量了，那麼種子就是名言種子，我們身口意三業的活動就加強了它的力量。

我們若是去思惟這件事的事情呢，其實就是同一件活動，同一件的心理上的活動，它就有這樣不同的意義的，它就是有。我們那個第六意識，我們活動主要是第六意識，第六意識的思惟觀察，發動到身口上面來，表現在身口上。身體在活動的時候，在語言說話的時候，也同時就是第六識的活動，因為第六識不動，是不可能會說話，也不

可能會有行動。那麼在行動的時候，這個第六意識，或者是善心所，或者是惡心所，這個就是有目的的行動，或者是傷害他人，或者是利益他人，那麼這就是或者是善業，或者是惡業了。但是心理上的活動本身，也有名言種子的作用，同時也有有支業力的活動，不是單純的。但是其中的差別呢，就可以分成這兩類：一個是有支熏習的業力，一個是名言熏習的種子，熏成了名言的種子。從這兩種來說呢，那麼名言種子的熏習是因緣，業力的熏習是增上緣。從這兩方面看，從業力這一方面來說是引發差別，從名言的種子來說就是所引發的了。所以「此若無者，行為緣識」，就是我們三業的活動，在阿賴耶識裡面熏成了種子這件事不能成立，就不能成立。就是它不能引發這個種子去得果報了，沒有這個力量了；沒有「引發差別」的話這件事不能成立。

「取為緣有，應不得成」，這個「取為緣有」這個「取」，在十二緣起裡邊的解釋是分兩類的：一種是愛增長名取。觸緣受，受緣愛，愛緣取。這個愛增長了的時候，那就叫做取，這是一種解釋。第二種解釋就是全面了一點，有欲取、見取、戒禁取、我語取，那麼分成四類。

這個欲取，就是我們對於這個色、聲、香、味、觸這五欲，愛著五欲；愛著五欲，發出了種種行動，那叫做欲取，就是我們一般人的境界，欲取。見取就是有宗教信仰的人，他有他的一種思想，或者他認為去修四禪八定這些事情，或者有其他的什麼是屬於宗教性的思想這個範圍內的，認為這個是最殊勝的，那麼那叫做見取。戒禁取就是宗教裡面的規則，宗教裡面的禮儀這一類的事情，也包括修禪定在內的，那叫做戒禁取。所以欲取是一般的凡夫，見取、戒禁取是宗教徒的思想行為的事情，這個見取是他的理想，戒禁取是達到理想的行動，也可以這樣分別。我語取呢，就是執著有我。這個我語取，平常我們講解這個我見的時候，「我相、人相、衆生相、壽者相」，沒有這個語這個字，但是這裡邊加上這個語。這個「語」這個字是表示什麼呢？就表示帶有這麼一句話，有這麼一句話叫做我，沒有真實的我的體性的，就是這樣意思。那麼執著有我，執著有我就是不管是宗教徒，或是非宗教徒，都是有這種執著的，這叫做我語取，所以通於欲取，也通於見取，戒禁取。

那麼這些執著的時候，在活動的時候，其實就包括了業在裡邊的，所以這個愛特別強的時候，就使令他在活動的時候，使令這個愛強了的時候，就影響了他的業力。影響他的業力，怎麼影響呢？就是以前也有可能造過這種業力，或者是善業，或者是惡業，但是那個業力還沒能達到招感果報的程度，它的力量沒有達到那個程度。現在因為取的力量呢，取緣有，使那個業力可以有果報了，將來可以有果報了，達到了這個程度了，所以叫做「取為緣有」。「取」是那個業力得果報的一個重要的力量，使令它達到那個程度，所以叫「取為緣有」。

這樣說，這個「行為緣識」這個「識」和這個「有」是所引發的，而行和取就是能引發的，就是「新起熏習」。說「此若無者」，這個引發的差別如果沒有，「行為緣識，取為緣有」就是不能成立了，就是那個行對那個識是沒有力量的，取對那個有也是沒有力量了，就沒有引發的力量了，那招感果報就是有困難了。所以若得了阿羅漢果的時候呢，他行不緣識，取不緣有了，因為他斷除這個愛了，斷除了見煩惱和愛煩惱了，他行不緣識，他不在阿賴耶識裡邊繼續栽培種子，他雖然也有身口意的活動，但是不緣有，他不緣有。這個阿羅漢的身口意，他的眼耳鼻舌身意，他的一念靈明的心於一切法不受，所以不再製造這些生死的業力了，是不得果報，所以就是沒有引發差別了，他的阿賴耶識裡面沒有引發差別。我們凡夫不可以，我們凡夫就是受，什麼事情都是執著，所以就是有這個問題了。

### 三、異熟差別

**此中異熟差別者，謂行有為緣，於諸趣中異熟差別。此若無者，則無種子，後有諸法生應不成。**

「異熟差別」呢，看這文上的解釋，「行有為緣，於諸趣中異熟差別。此若無者，則無種子，後有諸法生應不成。」那麼可見這個「異熟差別」就是種子，就是得果報的種子。就是在三界裡面各式各樣的眾生的果報，那麼不同的種子，叫做異熟差別，也就是那個名言種子。名言種子由前面的新起熏習的引發差別，使令他去得果報，就是這樣意思。所以引發差別就是有支熏習，就是有支熏習差別。這個「異熟差別」呢，就是名言熏習種子差別，就是這樣意思。

「此中異熟差別者，謂行有為緣」，前面那個「行為緣識，取為緣有」，就是那個「行、有」那兩個字。這個行、有的力量，「於諸趣中異熟差別」。你這樣活動呢，就在阿賴耶識裡面栽培了諸趣中的果報的差別種子，把這種子栽培了！那麼從親因緣來說就是名言種子。

「此若無者」，若是沒有這個異熟差別的話呢，「則無種子」，則阿賴耶識裡面就是沒有種子了，沒有那種功能性了。「後有諸法生應不成」，「後有」就是現在這個果報以後的那個果報；以後的果報，也還是三界裡面一切衆生各式各樣的果報，那個果報諸法生起應該不成立了，不能成立了。若沒有這個種子，就是沒有親因緣的時候，他就不會得果報了。所以這個和前面那個引發差別來說，那個引發差別指能引發業力說的，這個異熟差別是所引發的名言種子說的。

#### 四、緣相差別

**此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。**

這個正好是那個我見熏習差別，指那個說。這裡面說「緣相差別」，它是什麼意思呢？「謂即意中我執緣相」，就是那個第七末那識這個意，末那識的意就是執著阿賴耶識為我的那個。執著我的時候，他是我執著的那個相貌，以阿賴耶識為所知的我的相貌，你執著他是我，就是有一個相貌在心裡面是你所執著的，是這樣意思，「我執緣相」。他是不是我那又一回事，總是執著的時候，心裡面會有這樣的相貌出現的，不然憑空不會說是有我的執著的，不是憑空說的，他是有一個相貌的。

**此若無者，染污意中我執所緣，應不得成。**

說這個「緣相差別」若是沒有的話，這個染污意，這個末那識，因為執著有我就是不清淨了，所以叫做染污，有四種煩惱。這個我執所緣的相貌就不成立了。若是阿賴耶識沒有我執的緣相，第七識不可能去執著是我的，執之為我的。就是阿賴耶識是無分別的境界，他那個無覆無記，無分別的那個明了性一直地不變易。

我們以前讀這個《成唯識論》說末那識執著阿賴耶識的見分是我，只是認識那幾個字，「執著阿賴耶識的見分是我」，就是這麼一句話記住了，但這個意不是太明白。若是我們思惟這件事的時候，阿賴耶識的這個明了性是無分別，它也不起貪心、也不起瞋心、也不起高慢心，它沒有什麼煩惱，他也不苦、也不樂。就在生死流轉裡面有苦的境界，有樂的境界，但是阿賴耶識它沒有苦、也沒有樂。我們前六識苦惱的時候、快樂的時候，這個第六識在動、在悸動，但是阿賴耶識是平靜的、不動，它不受苦樂的影響，它沒有這種感覺的。這樣的相續不斷的這種明了性，第七識認為這是我，認為是我。

如果若是阿賴耶識裡邊所儲藏的無量無邊的種子，「阿賴耶識甚深細，一切種子如瀑流」，那個種子是無量無邊的差別，如果緣著那個東西，第七識能去緣念那個種子的相貌的話，那就不能執著為我了。因為那是變異的，種種的差別相；說「我」是應該有個統一性，統一而不變異。這裡沒有詳細說，只是說阿賴耶識是第七識所執著的我執緣相，執著我的相貌，就是執著阿賴耶識是我。應該是說就是執著阿賴耶識這個明了性這個見分，這樣說我認為是對的，執著見分是我。「此若無者」，阿賴耶識如果沒有這個相貌的話，「染污意中我執所緣」境也不成立了，它執之為我。

尤其是這個修禪定的人，常常靜坐的人，如果預先沒有無我論的思想的話，就很容易執著這個心是我，尤其是得了定的人，沒有得定的人那當然不一定。沒有得定的人心裡有的時候昏沈了，有的時候散亂了，那是一回事。得定的時候，定越深，越容易有這樣的執著，所以外道也是一個有我論者，他就是感覺到這一念心是常住不壞的，這靈明的自性是常住不壞的，這就是我嘛！容易有這種執著。但是修禪定的人，尤其是非佛教徒，非佛教徒所有這四禪八定的境界，都是第六識，它不能夠侵犯這個末那識，沒有達到那個程度；若侵犯了末那識，就變成無我論了。這個第六識的境界，它在入定以後，反省到這一念心的靈明不變的境界的時候，這還是沒能接觸到第八識，也沒能接觸到末那識，還是屬於第六識，所以這樣執之為我，還是屬於分別我執。但是這裡說的「我執緣相」是指末那識說，那是俱生我執，是更深微了一點的。

## 五、相貌差別。

### 1、總標

**此中相貌差別者：謂即此識有共相，有不共相，無受生種子相，有受生種子相等。**

我們若是不靜坐的人，不靜坐的人日常生活就是各式各樣的攀緣，心就在各式各樣的境界上攀緣活動。如果讀書的話呢，接觸到這一類相似的思想的時候，喔，人還是有精神性的活動，精神是什麼…怎麼怎麼解釋，但對於這個靈明的心性印象還不是那麼清楚。若是你多靜坐，或者你讀這一類的書的時候，那麼就會逐漸地會加強了你對精神性的心的活動的認識。因為這個眼耳鼻舌身是物質的，這麼一大塊，當然是很顯著的，很容易引起人的認識。但是明了性的心不是地水火風，它沒有形象的，不是眼所見的形象，但是有個明了性。所以如果你不靜坐的時候，這個明了性的這個體相，你的印象不會很深刻，不會很深刻的。若是多多的靜坐，調伏這一念心的時候，才知道這個明了性的心是那麼樣的厲害，其實一切一切都是由心來主動的。但是在這個唯識的經論裡邊，又把這個心識分成兩類：一種是顯著的，一種是深微的。顯著的就是前六識了，深微的就是末那識和阿賴耶識，分這兩部份。分這兩部份的時候，我們仔細從文字上的學習，逐漸地逐漸地感覺到這個深微的阿賴耶識的重要，沒有它什麼事情都不能成立了！

「此中相貌差別者」，前面這三種差別，就是前面那個三種熏習差別，這底下又說有相貌差別的不同。「謂即此識有共相，有不共相，無受生種子相，有受生種子相等」，這四種相，它還有這些不同的事情。這是標出來，下面解釋。

### 2、共不共相與有受生無受生相

**共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。**

這裡解釋這四種相。「共相者」，怎麼叫做「共相」呢？這個共在這裡說呢，應該說是共有的，不是個人私有的，共有的一種相，但

是它也有不同意義的。「謂器世間種子」，就是我們居住的這個世界，這個世界叫做「器」，就像一個蘋果，一個生果放在一個器裡邊裝著，那麼叫做器。這個人，一切衆生在這個世界這個器裡邊生存，當然這樣譬喻也是可以，但是我們再進一步的思惟，還不是那麼簡單。蘋果放在一個框裡邊，框是個器，但是人在這個世界上生存還有點不同；人沒有這個世界的時候，人是不能生存的，這個蘋果若是離開了那個框還是可以的。

所以這個器世間，這個「共相」是什麼呢？「器世間」，就是這個世界。這裡說「共相」呢，這個「器世間」的「種子」，就是發生這個世界的那個功能，出現這個世界的那個功能性，就是它的因；器世界是個果，這種子是個因，由此因而得器世間的果。那麼這個種子嘛！就是「共相」。這個「共相」，佛法的解釋，我們若不學習佛法的人，這世界是怎麼有的啊？可能有各式各樣的說法。佛法是說呢，就是我們在這個世界上生存的時候，你的這個識這樣熏習，在世界上接觸色聲香味觸的這些分別，就造成了一種功能，儲藏在阿賴耶識裡邊，那就是共相種子。這個共相種子發動的時候，就出現一個世界，明白地說就是由人自己創造的，那叫做器世間的種子。

「不共相者，謂各別內處種子」，這個「不共」就是我不共於你，我自己私有的，不共相。「謂各別內處種子」，謂就是每一個衆生，他本身這個「內處種子」。有內處、有外處，外處就是色聲香味觸法，內處就是眼耳鼻舌身。這個眼耳鼻舌身就指那個淨色根，能發出識的那個，眼根能發眼識，耳根能發耳識，那個淨色根叫做內處。內處的種子，這也是種子所變現的，叫內處種子。這個呢，是「不共相」，是你自己特別有的。

在《成唯識論》上解釋，這個扶根塵，保護你的淨色根的那個眼耳鼻舌；就是我們肉眼所見的這個人，我能看見你，我只能看見你的扶根塵，而不能看見你的淨色根的。所看見的這個扶根塵呢，它還是共的，不能說它是不共相。因為我們看見一個人的時候，我們也引起內心的感覺，這就是共的意思。彼此相見，彼此能引發內心的感覺，這就是也有共的意思，彼此是共有的意思。

我們有的時候會講到有所謂的共業、不共業的這件事，那麼多少個人，大家同一個計劃，合作去創造一件事，或者是作善，或者是作惡，那麼這件事作成了，就是有了共業。現在這個果報結束了，那個共業將來會得果報；會得果報，不單是得一個依報，也得了這個正報的，這個身體。這個依報，那麼大家共有。或者是你是父親，他是你的兒子，父子共有這個財富，或者是夫妻共有，或者是兄弟共有，就是因為有共業，所以有共有這個果報。那麼依報是共有，其實正報也是有關係的。所以說這個扶根塵是共，當然這是少數人共有，少數人的共有，所以那叫做不共中共，有這個意思。

「不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子」，這個「共相」是指器世間說，不共相指我們這個生命體說，但是還有一個不同的意思，就是「共相即是無受生種子」。受是覺受，就是沒有感覺。這個器世間這個地水火風，它是沒有感覺的，沒有感覺生起，所以那個種子發生器世間的，變現器世間的種子，也是「無受生」，也是沒有受生出來。就是你破壞它啊，它也不感覺到痛，也不會有瞋心的；你保護它，愛護它，它也不會有歡喜心的，是「無受生種子」。

「不共相即是有受生種子」，就是各別內處的種子，這個「不共相」它是有受生出來的，有覺受的；它能夠有瞋心發出來，或是有歡喜心發出來，有苦惱發出來，或者有快樂的感覺的，這叫「有受生種子」。那麼這是解釋前面這四個相。

**對治生時，唯不共相所對治滅。共相為他分別所持，但見清淨。**

我們在生死裡流轉，有這樣的正報和依報，是共相、不共相。但是若是相信了佛教以後，相信了佛法以後，我們又發心修行六波羅蜜、三十七道品，這樣修行了以後，這些共相不共相就起變化了。那麼變化的情形是怎麼樣呢？這裡解釋，說「對治生時」，就是我們修學聖道的時候，用這個聖道來調整一下、改變一下，因為我們感覺在這世間上生存，共相也好，不共相也好，很多的令人苦惱的事情，那麼現在要改變，要革命。「對治生時，唯不共相所對治滅」，這個「不共相」是所對治的，是你聖道所對治的，這一部份是息滅了。那麼這個不共相就是，「不共相者，謂各別內處」，各別內處是不共相滅。

譬如說我們修學聖道，得了阿羅漢了，得了阿羅漢果的時候，壽命到了就入無餘涅槃了，就是他這個身體就是滅了，這是他自己的業力創造的。他現在聖道成功了，這個雜染的這些煩惱沒有了，那個引發差別沒有了，所以一剎那間，壽命盡了的時候，一剎那間色受想行識滅了，第二剎那不生，所以這個所對治的不共相，他個人的這個色受想行識、眼耳鼻舌身意是滅了，沒有了。

「共相為他分別所持，但見清淨」，這個聖人他入無餘涅槃了，阿羅漢入無餘涅槃，但是達到阿羅漢的境界而又不入涅槃的聖人，就是大菩薩了，他有大悲心，不入涅槃。不入涅槃的時候，但是他的身體，他若想入涅槃也是能滅的。那麼他這個時候，「共相為他分別所持，但見清淨」。這個共相就是指這個世界來說了，這個世界是大家共同的業力所創造的種子所變現的。那麼他以前創造的時候，是用無明緣行，行緣識，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，是用煩惱去創造的；現在這樣的聖人煩惱沒有了，那個業力也就不動了。不動了，那麼這個由染污業所創造的果報也應該是結束了；就是這個共相的世界，屬於他所創造的那一部份呢，也應該是滅了，也應該是這樣子。就像這屋子裡有這麼多燈，每一個燈都發出了光明，你有一個燈關起來，它發的光明也就是沒有了，也應該是這樣子。

但是說是那個阿羅漢或者那一個聖人得無生法忍了、得了八地菩薩那麼高的修行了，可這個世界還是存在的，它並沒有滅。那是怎麼回事情呢？「為他分別所持」，就是他人，其餘的一切衆生所創造的那個共相的世界，那不是那個聖人他的業力創造的。那麼那些衆生的分別心，由阿賴耶識的執持的力量，所以那一部份還是存在的，它不滅。就是，你成聖人了，你那一部份結束了，但是其餘的我們這一部份還是存在的，還不能滅，所以「為他分別所持」。這個「分別所持」應該指阿賴耶識，他們的衆生的阿賴耶識的分別心的識，那個種子的力量，阿賴耶識那個共相種子的力量，使令這個種子所變的世界還是存在的。

「但見清淨」，但是聖人呢，那可是有點兒不同，有什麼不同呢？聖人他所看見的世界和我們所看見的世界不一樣，他看見的是一個清淨的世界，不是這樣污濁不堪的世界，是另外一個世界，是不一樣的。就是他以前那個染污的業力所創造的世界，因為沒有種子了，所以這

個現行也沒有了，但是他修學聖道的時候，他又栽培了很多清淨的種子，所以他看見的那個就是清淨的世界，這就和我們凡夫不同了。

這個清淨有兩個意思：一個就是不受一切法，是第一義諦離一切相的境界，叫做清淨。第二個呢，就是世俗諦緣起的境界，他清淨的種子就是創造出來的世界是清淨的，是衆寶莊嚴的世界，那就不同了！這個像《法華經》上〈如來壽量品〉說的那個意思是一樣的，就是我們看見的這個世界有種種污濁不堪，但是釋迦牟尼佛還在靈鷲山住，那是一個衆寶莊嚴的清淨的世界，不是凡夫的境界。「衆生見劫盡，大火所燒時，我此土不毀（安隱）」，我們看見大火，到劫盡的時候，火災、水災，各式各樣苦惱的境界出現的時候，但是佛這個清淨的世界還是照常的，一點不受影響的，還是清淨的。

我們在《高僧傳》裡面也有這樣的情形，就是有些人忽然到了一個大寺院裡面，看見就不是凡夫的世界，等到離開以後，這個境界就不見了！所以在我們這個世界上，不是說另外一個地方，就在我們居住的這個地方，就有聖人的世界在這裡，但是我們不得見，衆生罪故不得見，這和《維摩經》第一品〈佛國品〉裡面也說到這件事。所以是「共相為他分別所持」，但是聖人所看見的世界是清淨的，可是聖人他也能看到凡夫的世界，不像我們凡夫只能看到污穢的世界，清淨的世界看不見。——這是說這個共相、不共相在「對治生時」的時候的不同的情況，是這樣子的。

這個地方呢，我們看那個王恩洋的解釋，和印順老法師解釋有多少不一樣。王恩洋是根據《成唯識論》的意思解釋，印順老法師他好像不根據《成唯識論》的解釋，就是「對治生時」、「共相為他分別所持，但見清淨」，他有點兒不同的意思。

**如瑜伽師於一物中種種勝解，種種所見皆得成立。**

這底下也解釋這個疑惑。同一個地方，我們凡夫看見一個樣，聖人看見又一個樣子，這為什麼會有這種事情呢？什麼理由呢？這裡舉一個例子。「如瑜伽師」，就像一個坐禪的人，成功了的人，修止觀成功了的人，叫「瑜伽師」。

「於一物中種種勝解」，在同一個物體裡邊，可以作種種的勝解，不同的觀想。這個「於一物中」，同一物中作種種的觀想，但是修禪定的人成功了，他的內心的觀想是特別有力量的，和我們凡夫不一樣，「種種勝解」。譬如說我們現在看這個大地是這樣的境界，但是修禪定成功了的人，他作黃金的觀想，他說這個大地是黃金的，那它就是黃金的，他就能夠隨心所現，心裡怎麼想，外面的境界就怎麼現，就是有這個力量。你看這裡是一塊大地，他想這是一個大海，那麼就是大海。說這是大火，那麼就是大火，就是這樣子。

比如說是我們讀這個《普門品》，是觀世音菩薩，我們念觀世音菩薩的時候，說是房子起火了，我們沒有辦法救，念觀世音菩薩，念的時候就看來一陣風，就把這火就滅了！其實那個呢，觀世音菩薩就是瑜伽師，觀世音菩薩觀其音聲，就是觀世音菩薩這樣想，想這個風來滅火，那麼火就滅了！說是我們坐船在海裡面，這個船要沈下去了，唉呀！不得了！那麼大家念觀世音菩薩的時候，下面就是有一個島就出來，就把這個船頂起來了，所以知道觀世音菩薩用神通的力量，實在就是觀世音菩薩的勝解，觀世音菩薩勝解的力量就出現這件事。而這個勝解呢，這是觀世音菩薩在因地的時候修行來的，修行來的，長時期的靜坐，修止觀來的，所以我們佛教徒，我把這部經讀完了就好了，我畢業了，其實不是，很多事情要做的，很多很多的事情要做的。但是凡夫最遺憾的事情就是，顧此失彼，這個時間我要放蒙山，不能不放！好，你放蒙山也對，但是你想要去修禪定，那麼這個時候你不能修禪定；說我要修禪定，那麼這時候你不能放蒙山。就是做這一件事，你想同時做兩樣事是不可能的，不可能的。

這個修行的事情，因為現在修禪定的人也少，成功的人也少，我們沒有看見那件事，就引不起來自己內心的注意，只是在書本上看見，把書本合起來的時候就忘了，所以一直地做其他的事情，而這些殊勝的事情沒有做。你沒有做，就是沒有成就，就沒有這件事。等到某一個人說他有神通，這時候也有一點羨慕的意思，但是始終自己不能行動，不能行動。至於說有神通這件事呢，我們若從書本上你若去研究這件事，你會知道怎麼樣才是有神通。如果你沒有研究的時候，你還是不知道，還不知道怎麼樣才是有神通，究竟是不是有神通呢？那還都是有點兒問題的。

所以「於一物中種種勝解，種種所見皆得成立」，各式各樣的事情，你都能成就。隨你心裡面怎麼樣思想呢，一切境界都隨你心轉變，就能現出來，能看見種種不同的境界。只是在一個物體裡面，隨你不同的思想，就會現出來種種的境界。所以這個「共相為他分別所持，但見清淨」，是同一個世界，但是你是聖人，你就是又一個世界；你是凡夫，就是又不同了。所以從這個禪師內心的勝解，可以證明這件事，「種種所見皆得成立」。

**此中二頌：難斷難遍知，應知名共結，瑜伽者心異，由外相大故，淨者雖不滅，而於中見淨；又清淨佛土，由佛見清淨。**

這裡邊有兩個頌，還是說明前面這一段文的意思的。「難斷難遍知，應知名共結」，這個「難斷」就是不容易斷；你極大的辛苦去修行去，才能成功，所以是「難」。這裡面下面說是「共結」，就是共同的煩惱業力所創造的世界，那是「難斷難遍知」的。這個「難斷」就是指煩惱，內心的煩惱是不容易斷的。這個「難遍知」，「遍知」是什麼意思呢？就是要知一切法的真實相，叫做「遍知」。這個「斷」是果，「遍知」是因；你若通達那一件事的真實相，你才能斷煩惱，通達諸法實相才能斷煩惱，你不知那時候是不能斷的。這個意思呢，這個「知」，開始是聞而知之，是我們要讀誦經論，佛菩薩說的這個法，我們去學習，這個時候叫做聞。而後思修，一直都是知，思惟的時候也是知，你在禪定裡面去觀想也是知；到最後通達諸法真實相了，還是知。由知而才能斷，不知是不能斷的。

這個《阿含經》裡邊，或者《阿毗曇論》裡也常有這種話，「要知」，常說這種話。從這些經論上的說法，就是你先要學習，你才能知，然後繼續修行，還是知，然後才能有斷的可能，才能轉凡成聖的。說我們不學習，不學習經論，不學習經論你怎麼修行呢？你怎麼能夠坐禪？你能夠斷煩惱，能成聖人，能開悟呢？不可能的嘛！不可能的，從經論上的話可以證明這件事是不可能的。

「此中二頌：難斷難遍知」，就是不是那麼容易。就是我們自己也是會感覺到，就是學習佛法，這個聞而知之都不容易，都不是容易，學習經論都不容易。說是白話文，白話文也不容易；文言文，當然還是不容易。就是知道了以後，你能夠不怕辛苦，天天聞思修也不容易，

不是容易的，是「難斷難遍知」。「難斷難遍知」，不是說是不能斷、不能知，還是能斷、能知的，只是難一點。「應知名共結」，這就是叫做共結，就是等於前面說的共相，共相種子。

「瑜伽者心異，由外相大故」，這個「瑜伽者心異」，就是這個瑜伽師他在禪定裡邊有不同的勝解、有不同的觀想，就會現出來種種不同的境界，所以叫「瑜伽者心異」。也就是前面那句話，「於一物中種種勝解，種種所見皆得成立」。「由外相大故」，說是這個「難斷難遍知，應知名共結」，不容易斷。「由外相大故」，由外邊這個器世間，這個世界的，它的相貌、它的體相是太廣大了，那麼很多很多不同的衆生在這裡邊住是各有各的感受、各有各的境界，所以叫做「由外相大故」。這也有表示「難斷難遍知」的意思在裡面。

「淨者雖不滅，而於中見淨」，這個已經成就聖道的人，他斷了煩惱的人叫做「淨者」。但是這個世界還是沒有滅，這個雜染煩惱的業力的種子所變的世界，都是存在的。你是清淨了，但是這個雜染的世界還是在的。「而於中見淨」，但是聖人在這個雜染的境界裡面，他看見不是雜染的，是清淨的世界，所以「雖不滅，而於中見淨」。

「又清淨佛土，由佛見清淨」：前面說「淨者雖不滅，而於中見淨」，這不是佛；比如說是得無生法忍的菩薩，這些大菩薩呢，他們「於中見淨」，但是還沒有圓滿。若是「清淨佛土，由佛見清淨」，是究竟圓滿的聖人了，那麼他看見呢，那就是清淨的世界，究竟清淨是無漏的世界了。這個唯識上的道理是說得微細了一點，因為成佛了的時候，這個阿賴耶識，沒有阿賴耶識了，也不名為異熟識，而名為無垢識，所以由無垢識裡邊無量無邊的無漏的種子所變現的世界也都是清淨的。若是你沒有成佛的時候，你那個阿賴耶識還是有漏的；就是大菩薩，他那個阿賴耶識，他沒有成佛，阿賴耶識叫做異熟識，還是不是無漏的，所以由他的異熟識所變現的器世界還是有漏的。所以這上面說「又清淨佛土，由佛見清淨」是究竟清淨的，其他的人所看見的清淨，那還不能和佛一樣的。「而於中見淨」，但是其他得無生法忍的菩薩，第六識他們得到平等性智了，有無漏的智慧出現了，那一部份是清淨的，但是前五識和第八識還不清淨，還是有漏的。所以這個「清淨佛土，由佛見清淨」，和前面「而於中見淨」還有點兒不同，還是不一樣的。

**復有別頌：對前所引種種勝解，種種所見皆得成立。諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。**

「復有別頌」，這還有一個特別的頌，另外有一個頌，「對前所引種種勝解，種種所見皆得成立」。是什麼呢？「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成」，都能成立。「故知所取唯有識」，所以知道我們這個靈明的心，所取的、所認識的一切境界，只是內心的分別，而不是有真實獨立自體的東西為你所認識的，不是的。就是從瑜伽師「種種勝解」各不同，「種種所見皆得成」這件事，可以證實一切法是唯心所變，唯心所現的。說是廣大的世界，也是你心變現的，從這件事可以證明的，是這樣意思。

**此若無者，諸器世間，有情世間生起差別，應不得成。**

前面有共相種子、有受生種子、無受生種子。這個共相和不共相，分成兩種種子，若是沒有的話呢，「諸器世間」「生起差別，應不得成」。這共相種子、無受生種子若沒有的話，這個器世間的生起差別是不能成立的。若阿賴耶識裡面沒有這個不共相，有受生種子，若沒有這一件事的話，「有情世間生起差別，應不得成」，也不能成立了。所以從事實上來推之，阿賴耶識裡面有這樣的種子的。

### 3、麤重輕安相

**復有麤重相及輕安相**

這底下是第三段「麤重輕安相」。

**麤重相者，謂煩惱隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法種子。**

這個「麤重」我們解釋過，這個無性菩薩的《攝大乘論》的解釋上：「麤」是惡的意思；「麤」者，惡也，就是粗劣、不好的東西，「重」是沈沒的意思，你有這件事的時候，就使令你沉沒，而不能上升，使令你沉。這個「麤重」是指什麼說的呢？「謂煩惱隨煩惱種子」，就是我們內心裡面貪、瞋、癡、慢、疑、昏沉、掉舉這些煩惱的種子，叫做「麤重」。你有這個麤重的煩惱的時候，你就會沉沒，使令你向

下沉，而不能向上去，使令你有這個困難。那麼有這樣情形呢，就是叫做「麤重」。

「輕安相者，謂有漏善法種子」，這個輕利安適的相貌是什麼呢？「謂有漏善法種子」，就是還是有煩惱，但是它有一點善的功能，這一類的種子叫做「輕安相」。你成就了這樣事情的時候，你會感覺到輕安，而不感覺到粗重，這是簡略的解釋。

**此若無者，所感異熟無所堪能，有所堪能所依差別，應不得成。**

阿賴耶識裡面若沒有這個麤重相，「所感異熟無所堪能」，「應不得成」。這阿賴耶識裡面若沒有那個輕安相呢，「所感異熟」「有所堪能」「應不得成」，是這樣意思。這個「堪能」怎麼講呢？怎麼叫做「無所堪能，有所堪能」呢？

這個「無所堪能」，實在就是沒有能力，沒有能力的意思。沒有什麼能力呢？就是沒有做善事的能力。做惡的能力是有，你有煩惱的時候，這麤重相的煩惱來了，能做惡，但是做善的能力不行，沒有做善的能力。比如這個煩惱去造了很多罪業到三惡道去，做善有困難；地獄、餓鬼、畜生做善是很難，他的果報，他的色受想行識、眼耳鼻舌身意使他苦惱，他沒有那個自在力去做善事，這是大概地、多數這麼說。若天龍八部護持佛法，那也是善，但是終究是少數。

「有所堪能」呢，就是你這善法的種子得果報的時候，「所感異熟」，這個善法的種子若得果報的時候有所堪能，他能做善事，有做善的能力，有修學聖道的能力。我們人能夠發好心去做好事，做利益人的事，有因緣的時候他會做這個事。有因緣的時候他也能修學聖道，你讓他受戒，你讓他去修學禪定，他都能，有這種能力；他的果報能順，能隨順這件事。你去靜坐的時候，這個身體可以，能支持這件事。若是三惡道的衆生不行，困難。三惡道的衆生，你看那個松鼠在那裡跑，牠跑一跑就停下來看看，然後再跑，那表示什麼？就是恐怖，害怕。牠若說是在那修學禪定，坐在那裡，心不可以，牠害怕。人不是，人坐在那裡心安，這就是有堪能、無堪能，有這個問題。這就叫做「麤重相及輕安相」。

「所依差別」，「所依」就是身體，這個生命體是不一樣的，有這種差別。從事實上就看出來阿賴耶識有粗重相的種子、有輕安相的種子，就看出來。

#### 4、有無受盡相

復有有受盡相無受盡相。

這底下就是第四段「有無受盡相」。

**有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。**

這個「有受盡相」怎麼講呢？就是你得了果報的時候，它有窮盡的時候，不是永久的。「受」是什麼呢？就是內心的分別；內心裡面接觸到境界的時候你有覺受，你感覺到苦，或者是感覺到樂。那麼你這樣的感覺，它有時間性的，過了時間就沒有了。怎麼叫做「有受盡相」呢？「謂已成熟異熟果善不善種子」，就是阿賴耶識裡邊，有善法種子、也有不善法的種子，這個種子若是成熟了的時候，它就會招感果報。「已成熟異熟果」，成熟了的時候，就是招感果報。這個「成熟」呢，就是這個愛緣取、取緣有，就是成熟了！當然也還要其他的因緣，就是其他的業力在發生作用的時候，它雖然成熟了還不能發生作用，它要停在那裡。其他的業力得果報的時候，結束了，這個成熟的種子它才能發生作用。發生作用這裡面有善、有不善的不同，這個種子。這樣的種子呢，叫做是「有受盡相」的；善不善的種子是有受盡相，有窮盡的時候。

「無受盡相者，謂名言熏習種子」，這個「名言熏習種子」就是內心分別，你內心一分別就熏習種子了。而內心的分別也是由種子變現的，由種子變現出來分別，分別一動的時候，又熏習了種子，這叫「名言熏習種子」。「無始時來」從久遠以來，「種種戲論流轉種子故」，就是各式各樣名言的戲論。「戲論」就表示沒有真實的意義，都是虛妄分別，所以叫做「戲論」。各式各樣的戲論，就是色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，這世界上生死流轉的這些境界都是沒有真實意義的。但是我們凡夫不知道是沒有真實意義，就是在裡邊執著，發生

種種的戲論。而這些戲論種子流轉，就是相續地不斷，相續地變動而不斷絕，叫做流轉。這樣的種子就叫做「無受盡相」。

**此若無者，已作已作善惡二業，與果受盡，應不得成。**

就是前面那個有受盡相的種子若是沒有，阿賴耶識裡面若沒有這個受盡相的話呢，「已作已作善惡」，這兩個已作就是對下面的善惡說：已作善、已作惡，這兩種業力。「與果受盡，應不得成」，這兩種業力給你的果報，你作的善，給你善的果報；你作惡，給你惡的果報。這個果報成就的時候，「受盡應不得成」，受這個果報窮盡的時候，不能成立了，就是不能窮盡。譬如說是我們作了善業，在人天裡面享福，就是一直無窮無盡地享受下去了，就是無盡，那就是沒有受盡相了。但事實上不是，我們在人間享福，或者在天上享福，或者是五百世做人，或者是五百世作天，總是到時候結束了，還是有受盡相的，不是無窮盡的。作惡也是，作惡你到地獄去，或者到三惡道受苦，不是永久的，到時候就結束了，這叫有受盡相，不是無窮無盡的。這個善不善的種子是有受盡相的，不是無窮無盡的。他的意思呢，這種善不善的果報成就了的時候，它一結束了就沒有了，它不能夠再熏成種子，令你得果報，它沒有這個力量。但是和前面無受盡不同，這底下說。

**又新名言熏習生起，應不得成。**

這底下說這個「無受盡相」。假設阿賴耶識裡面沒有無受盡相的話，「新名言熏習生起，應不得成」。假設我們阿賴耶識裡邊沒有以前舊有的名言種子，這個新名言熏習的種子沒有辦法生起。因為我們現在心能夠分別，就是依賴以前舊有的種子，一現行的時候，心才能分別。那可見就是原來有種子，而現在的新名言種子才能熏習，才能生起；生起來的時候，又熏習了種子，所以它無窮無盡地延續下去了。若是沒有的話呢，新名言種子沒有辦法生起，沒有辦法再熏成種子，那就不能成立了。所以在這心裡上的分別是無窮無盡的，它不能結束的。但是招感的果報不行，它不能無窮無盡地相續下去，它要憑那個業力的力量的大小去決定它時間的長短，到時候就是結束了。

復有譬喻相。

阿賴耶識裡面還有一個所譬喻的相貌，是什麼呢？

謂此阿賴耶識，幻焰夢翳為譬喻故。

這個阿賴耶識它裡邊的境界，是什麼樣子呢？用幻、用焰、用夢、用翳為譬喻故，譬喻它不真實。「幻」，就是用這個幻術變現出來一種東西，或者用一個手巾變現出一個兔子來；變現出兔子，我們看上去好像是真的似的，實在不是，是假的，非有似有。「焰」就是陽焰，就是這個水蒸汽，春夏之間，這個水蒸汽，太陽一曬，你遠遠地看，就像有水似的。這個鹿看見是水，所以就跑到那兒去，結果並沒有水，所以也是非有似有的意思。「夢」裡的境界也是非有似有，沒有而又好像有，雖然有而又不真實，那是夢。這個「翳」就是眼睛裡面的病，眼睛有這翳病的時候，在虛空裡面就看見有花，有種種毛髮的這種事情，而在空裡面沒有，就是有而不實。這個阿賴耶識也是不真實的，也是「幻焰夢翳」這樣的意思，也是有而不真實的。雖然是有而不真實，所以有可能把它改變，可以改變它，如果是真實有就不能改變了。

此若無者，由不實遍計種子故，顛倒緣相應不得成。

這是從反面解釋。說是這個阿賴耶識是虛妄的，如果阿賴耶識沒有這個虛妄性的話呢，「由不實遍計種子故」。這個「不實遍計」，不真實的分別，就是虛妄分別。這個「遍」就是普遍，在時間上來說，一直地是虛妄分別，在空間上說也是到什麼地方都是虛妄分別，所以都是遍計。本來是不真實的，「幻焰夢翳」，不真實嘛，但是我們認為是真實的，種種的執著、分別。這樣一分別呢，就造成了種子，熏成了種子，所以叫「不實遍計種子」。

「顛倒緣相應不得成」，這個「不實遍計種子」就是因為我們搞錯了；這不真實的境界，我們認為是真實的，所以叫做顛倒。阿賴耶識就是個顛倒的所緣，因為阿賴耶識所變現的一切境界都是假的，阿賴耶識也是假的，但是我們不知道，執著它是我，有我執、有法執，這樣虛妄分別造成了虛妄分別的種子，由種子又變現了種種虛妄的境界，就是這樣流轉。所以若是阿賴耶識沒有這種，它不是「幻焰夢翳」，

不符合這個虛妄有的意思呢，那我們這個「顛倒緣相」就不成就，這個「遍計種子」也不成就了，是「應不得成」。

這下邊的文還有小小的一段，這個「所知依」就結束了，第三章就是「所知相」。這個「所知依」主要是成立阿賴耶識。成立阿賴耶識呢，和小乘佛教學者辯論，使令我們不熟悉的人感覺到好像有一點不習慣。但是這個大意就是生死的流轉、涅槃的還滅非要有阿賴耶識的存在才可以，大意就是這樣。

那麼下面的「所知相」這一章呢，是特別重要的，就把唯識上精要的道理，就在這一章裡面說。當然你說它容易懂嗎？也可以！說它難懂，也是可以！但是它是很重要的。這一章如果能夠深入地、用心地去學習，你才能修唯識觀，唯識觀你才能學習。那麼要深入地去學習、深入地去思惟，能改變自己凡夫的這種思想，能改變過來，能有一個佛法的，當然這是唯識的，也就是佛法的思想你能掌握到了，你能掌握到佛法的思想，那麼能改變原來的這個凡夫的虛妄分別心。我們以前用凡夫的執著心去觀察事情、去處理事情，但是結果呢，還是在這裡面流轉，而不得解脫，這苦惱的境界。若是用「所知相」，下面說的這個依他起、遍計執、圓成實相的思想改變了的話，就完全不同了。我先簡單地這樣介紹一下。

## 6、具足不具足相

**復有具足相不具足相：謂諸具縛者，名具足相。世間離欲者，名損減相。**

這一大段文是說阿賴耶識的差別，前面說了三種差別、四種差別，又說出來種種相，這以下又繼續說阿賴耶識的差別相。阿賴耶識裡邊，這又有具足的相貌和不具足的相貌。怎麼叫做「具足相」呢？「謂諸具縛者，名具足相」，這是說具足了煩惱繫縛的人，那叫做「具足相」。就是他所有的煩惱完全沒有清除去，完全具足的，叫做「具足相」。「世間離欲者，名損減相」，就是不具足了。「世間離欲」，就是他不是佛教徒，但是他也能夠離欲，棄捨世間上色聲香味觸的欲，成功了，那麼他的欲的煩惱就沒有了，這個時候就叫做「損減相」，減少了欲的煩惱了。

**有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相。**

這底下是說的佛教徒，但是佛教徒初開始學習靜坐，當然也是離欲了，那麼也應該包括在這個損減相裡邊。「有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相」－「有學聲聞」，就是他能夠不斷地學習佛法、修學聖道的人，還沒有完全成功到無學的程度，所以叫做「有學」。通常說呢，初開始來到佛法裡邊，都可以名之為有學；但是這裡說有學是指入聖道以後，名之為有學。因為入聖道以後的人，他一直地能夠學習佛法。沒入聖道的人，他當然是對於佛法有信心、有歡喜心，他也是願意學習，但是有的時候不學習了，有的時候他不學了。那麼或者說是今生他能夠不斷地學習，但是來生就不學了，我不相信佛法了，這有這個可能。但入聖道的人不是，入了聖道的人，像初果以上的人，他今生才學習佛法，來生也繼續地學習佛法，他不會中斷的，所以叫做有學，這就是指見道以後的聖人說的。

「聲聞」，這個「聲」是佛說的法語，「聞」就是這位修行人他有信心、有歡喜心，歡喜聽聞學習佛法。而這件事實在是通於菩薩的，但是他指沒有發無上菩提心，只發了出離心、願得涅槃的人，才名之為聲聞。「及諸菩薩」，就是很多的菩薩，很多的菩薩但是這裡邊說

的呢，下面有個「名一分永拔相」，那也是見道以上的菩薩。如果是還在凡位，那就是沒到這個程度。這是見到聖道、見到法性了的人，但是他發無上菩提心，有大悲心，願意廣度衆生的人。「名一分永拔相」，就是無量無邊的煩惱裡邊，他一部分的煩惱永久地消滅了，而不是暫時的。若暫時的，那就是降伏煩惱，而沒能斷。這裡說「永拔」就是斷掉了，能滅除煩惱。

這個從經論上說到這個修行人的地方，多數是指用煩惱來形容修行人的境界，就是你斷沒斷煩惱，不是說你有沒有神通，不說這件事，主要是說你斷沒斷煩惱。因為斷了煩惱，你才能見聖道，見聖道才能斷煩惱，所以從這個地方來表示你是凡是聖的一個分際，從這裡來觀察的。如果說沒有斷煩惱，你有神通，還是凡夫的。所以說是「有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相」，這個修行人有這樣的現象，足見在阿賴耶識裡面就是有這種相貌的。

**阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相，及煩惱所知障全永拔相，如其所應。**

前面那個「聲聞」和「菩薩」，指見道位以上的聖人說的。在唯識的經論上看，這個聲聞人他先開始斷除去這個見煩惱，就是分別我執，我相、人相、衆生相、壽者相這個煩惱。而在菩薩修行的境界上看呢，也是斷掉了見煩惱，又增加了一部分的分別法執，就在色受想行識、眼耳鼻舌身意，這個蘊處界，這一切法上執著真實的煩惱，那菩薩也能斷除去一部分，就在見道的時候，這是比聲聞人優越的地方。可是呢，都是得無生法忍，這個「初果須陀洹若智若斷，是菩薩無生法忍」，這樣子《般若經》這樣的說法和唯識的經論是一致的、是無差別的。

「阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相」，這是進一步，由二果、三果，到阿羅漢果；菩薩呢，是由初地、二地、三地、四地、五地、六地、到第七地，到第八地，乃至到佛地，到成佛。

這個「阿羅漢」翻作殺賊，他就是把這愛煩惱賊、見煩惱賊殺死了，他心裡面沒有賊了，沒有見煩惱、也沒有愛煩惱了。又翻作無生，就是他沒有生死了，他是得了大解脫了。也翻作應供，就是心裡面沒

有煩惱，是清淨的、具足聖道的人，是眾生的良福田了，他能應受人天的供養。「獨覺」，就是不需要有師長的教導，他就自己就能覺悟，觀世間上這無常的現象，他就能覺悟聖道，當然是這個善根深厚的關係。「及諸如來」，就是發無上菩提心、得無生法忍，經過兩個阿僧祇劫以上，功德圓滿成佛了。這是三乘聖人：阿羅漢，獨覺，如來三乘聖人。

這三乘聖人呢，「名煩惱障全永拔相」，這個無量無邊的煩惱裡邊，這個煩惱分成兩類：一個煩惱障，一個所知障，分那麼兩類。第一種就是煩惱障，煩惱：煩者，擾也；惱者亂也。擾亂你的心神不得安靜，就叫做煩惱。不管是貪心、瞋心、愚癡心、高慢心、疑惑心，各式各樣的煩惱，它都有同樣的功能，就是叫你心不安。它能障礙你得聖道，使令你留在苦惱的地方，不能解脫，所以叫做障。「全永拔相」，完全清除了，就是一點兒也沒有留下來，完全清除了！

「及煩惱所知障全永拔相」，頭一個「全永拔相」只是煩惱障完全拔掉，這個煩惱障就是欲界的煩惱、色界無色界的煩惱。你有這些煩惱，你就不能夠超越三界，你不能從三界裡面解脫出去。就是三果聖人還有一點，他還有剩餘的一點煩惱，他不能出離色界、無色界，他不能，要完全解脫了才可以。這個「及煩惱所知障」，這個煩惱障，另外還有一個所知障。這個阿羅漢和辟支佛是煩惱障「全永拔」，完全都拔除去了，剩下來的就是所知障，這個阿羅漢和獨覺他還有所知障沒有得解脫。

這個「所知障」是什麼呢？這個「障」是能障，「所知」是所障；障礙你對於所應該通達的事情不能通達，那就叫做所知障。比如說無量無邊的佛法，我們應該通達無礙，但是不知道，那麼這就叫做所知障。眾生是無量無邊的，他們有無量無邊的根性的差別，他們怎麼樣才能得解脫？不知道！那麼這就叫做所知障。無量無邊的佛法不明白，無量無邊眾生的根性不明白，什麼樣的佛法能契合什麼樣眾生的根性，這都不明白，那麼就叫作所知障。那麼這樣講呢，正是符合了天台宗說的塵沙惑的意思。可是若是從這個《成唯識論》，或者是本論《攝大乘論》後邊所說的，也包括了天台宗說的無明惑，也包括在內。就是你對於這個甚深的第一義諦，還有微細的障礙，你還不清淨、不通達，那也包括在所知障裡面了。

「全永拔相」，完全清除了，就是煩惱障和所知障都清除了。這樣說呢，能入聖道，一定要斷除煩惱障。你若想成佛呢，還要進一步地斷除所知障，不然的話，你就有所不足、有所不能。「如其所應」，這句話呢，就是前面這底下有兩個永拔相：一個只是「煩惱障永拔相」，就是阿羅漢和獨覺。下面「煩惱所知障全永拔相」，那就是如來，就是佛，所以叫做「如其所應」，如三乘聖人所適合的。

**此若無者，如是次第雜染還滅應不得成。**

這些相，有具足相、損減相、一分永拔相、全永拔相，有這麼多的差別相。若沒有這麼多的差別相呢，「如是次第雜染還滅」，這個雜染還滅的次第「應不得成」，就是不能成就了。

這裡面有一個意思呢，在唯識的經論上，說眾生的根性：有的人是有佛性，有成佛的功能性，那他就能夠煩惱障、所知障全永拔相。有的眾生沒有佛性，但是他有阿羅漢性，有辟支佛性，那他就能煩惱障全永拔相。有的眾生沒有三乘聖人的這種清淨性，那就是完全不能拔了，那他只有在生死裡流轉了。所以這上面說是阿賴耶識裡面有這麼多的相，這可見有的人阿賴耶識有這個相，有的人阿賴耶識沒有這個相，有種種的不同，所以「此若無者，如是次第雜染還滅應不得成」，就是不能成就了。

#### 第四項、辨賴耶是無覆性

**何因緣故善不善法能感異熟，其異熟果無覆無記？**

這實在也是說這個異熟——阿賴耶識是無覆無記性。這個「所知依」章的最後一段，其實這也可以是阿賴耶識的差別相。

「何因緣故」，什麼理由「善不善法能感異熟，其異熟果無覆無記」，這是什麼理由？這意思是說我們做善業能招感異熟果，能得到可愛的果報；我們做這個不善業，也能得到不可愛的果報。因為造因的時候有善、不善，得果報的時候就有可愛、有不可愛的分別。但是這個果報呢，不名為善，也不名為不善，而名之為無覆無記。這就很奇怪，為什麼這樣子呢？由善得善報，惡得惡報，應該是這樣子嘛！

但是這上面不是，你不管是做善也好，做惡也好，得的果報叫做無覆無記。這是什麼道理呢？這句話是這樣意思。

這個「無覆無記」怎麼講呢？這個「覆」這個字：覆者，障也，就是障礙的意思。「無覆」，就是沒有障礙。這個障礙是什麼呢？就是染污法，就是這一切煩惱，煩惱是染污法。譬如說前面那個末那識它是有覆無記，就是它有障礙。因為它有煩惱，有我癡、我愛、我慢、我見，它有這四種染污的煩惱，所以叫有覆，就是有障礙，能障礙你得聖道，你不能得聖道，所以叫做有覆。現在這個阿賴耶識，這個異熟果這個阿賴耶識「無覆」，它沒有煩惱，它沒有這些染污的煩惱，所以叫做無覆。「無記」呢，就是不可以說它是善，也不可以說它是惡，不可以這樣說。因為這個阿賴耶識，這個異熟果，就是我們這個色受想行識那個根本的靈明的心性，這靈明的心性這個阿賴耶識，它就是明明了了的，也不生貪瞋癡的煩惱，沒有貪瞋癡，但是也沒有慈悲喜捨的好心腸也沒有，也沒有善心所，也沒有惡心所，它沒有。你前六識做善的時候也好，做惡也好，阿賴耶識在那裡也不善也不惡，它是無覆無記的，是這樣子。

那麼這個所得的果報，當然是各式各樣的差別，三界五趣，有各式各樣的差別，那是指前六識來說，指末那識、指前六識來說。第八識是果報的主，果報主是第八識，這個在果報主上看，它只是不變異的，一直是無覆無記的，一直保持不變，一直是保持這個境界，所以叫做無覆無記，這個無覆無記的境界。那麼這個「何因緣故善不善法能感異熟」，是能招感果報的，但是這個異熟果，這個所招感的果報，不能說是善，也不能說是惡，而是無覆無記，這個道理在那裡呢？是這樣意思。

**由異熟果無覆無記，與善不善互不相違，善與不善互相違故。**

這是說出一個理由來。「由」，就是因為，因為這個異熟果，這個果報主，這個主人公，它本身是無覆無記的，所以「與善不善互不相違」。你前六識做善的時候，它也不反對，這個阿賴耶識不反對；你做惡的時候，它也不反對，它能容受，不排斥。你做好事也可以，做壞事也可以，它都是接受、容受，它不排斥、不拒絕。「與善不善互不相違，善與不善互相違故」，假設阿賴耶識這個異熟果它是善，

那你若做不善就不行了，它就拒絕。它若是不善，你作善事，它也拒絕了。那樣子，這個衆生，這些善惡果報就不成就了，就不行，就有這個困難。所以從這件事就看出來，阿賴耶識是無覆無記，它也不是善、也不是惡，這個理由就是在這裡，從事實來看，阿賴耶識是這樣的。

**若異熟果善不善性，雜染還滅應不得成。**

這底下從反面來說，前面是從正面說。若是異熟果它是善。這個「善」在這上看呢，兩種善：一個是世間的善法，一個是出世間的善法。它若是出世間的善法呢，這個「雜染應不得成」，世間的流轉生死的事情就是不能安立了，那就不行。它若是世間的善法，那麼世間的惡法就不能成立了。它若是不善呢，那麼「還滅應不得成」，那你想要修學聖道就不行，阿賴耶識它拒絕你，就不行了。

**是故異熟識唯無覆無記。**

由上面這個理由，所以這個異熟識的果報，雖然是我們前六識有時候做善，有時候做惡，但是異熟識是無覆無記的。所以這樣說呢，世間的雜染、出世間的還滅都可以成立，都可以成立的。這是「所知依」這一大章的最後一段。