

《摄大乘论讲记》

作者：净界法师

摄大乘论讲记 第一卷

《摄大乘论讲表》讲记 净界法师讲(九四年四月讲于义德寺)

第一卷

从语法特征来看：后面是双音节动词时，多用「作」；后面是双音节名词时，多用「做」。

前者如：作报告、作比较、作变动、作处理、作点拨、作调查、作斗争、作分析、作贡献、作介绍、作解释、作了解、作努力、作思考、作说明、作妥协、作牺牲、作修正、作演讲、作咨询等。

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）好，请鼓掌。

第一卷

学人这次很欢喜有这个殊胜的因缘，能够跟大家共同来学习唯识学的一个根本论典——《摄大乘论》。我们在讲本论之前，有二点要跟大家作一个说明。第一点、我们讲到修学佛法的一个基本态度。在《无量寿经》上说：「假使身止诸苦毒中，我行精进，忍终不悔。」

「假使身止诸苦毒中」，是说明我们修学佛法的过程当中，我们所安住的因缘。这个安住的因缘有二种情况：第一个、我们由于过去的善业力生起了现行，所以我们感到人事非常的顺利，身心也感到安乐，这样一种乐受的资持，使令我们对三宝充满了信心，对未来也充满了理想跟希望，这是一种顺境因缘来修学佛法。第二种的因缘，是由于罪业的力量而生起的现行。这个时候，我们感到人事的因缘是充满了障碍，身心也充满了病痛；这样一种挫折的感受，就会刺激我们对三宝的信心跟未来理想的目标。假设我们今天是安住在恶因缘的环境之下修学佛法，这个时候应该怎么办呢？「我行精进，忍终不悔。」这个时候我们不能够因

为一时的逆境，而放弃了对无上菩提的追求。我们应该要以内心的忍辱力、精进力，来自求突破。因为身为一位凡位的菩萨，我们不断的修学佛法，使令自己的生命不断的增上，这是我们离苦得乐唯一的方法。也就是说有很多的顺境、逆境的因缘，我们是没办法选择的，我们不能去主宰——我们到底是安住在顺境、或者是逆境。重要的就是说：我们内心当中，要培养一种忍辱力跟精进力，来突破所有的障碍。这是我们在研究本论之前，我们应该建立二种基本的态度。

「成分」的「分」，是「部分」的意思。「份」是「分」的后起加旁字。现在，「分」和「份」有了分工：「职分、本分、辈分、水分、盐分、养分、肥分」等用「分」；「股份、年份、月份、省份、一份礼物、两份报」等用「份」。「成分」的「分」，与「水分、盐分、养分、肥分」的「分」同，故宜以「成分」为规范词形。

第二点、我们简单的介绍本论在唯识教法当中的特色。在瑜伽的教法当中，把大乘的修行分成二个重点：第一个是甚深见，第二个是广大行。这个甚深见，就是我们在修行之前，你应该要对整个生命的真实相，所谓杂染的缘起跟清净的缘起，有一个正确的了知。因为你对生命的理解，所谓知见的建立，会影响到你对修学的目标，跟你修行的内涵，乃至你未来果证的差别。所以这样的甚深见，叫做根本法门。它在菩萨道当中，是一个主导性的，它是一个根本。第二是广大行。我们对于缘起正见的理解，开展出菩萨断恶、修善、度众生的妙行，这个是广大行。因为它是由根本所引生的枝末，所以我们叫做枝末法门。

在整个瑜伽的唯识教法当中，有些是偏重在甚深见，也就是理观的成分多；有些是偏重在广大行，在事修的成分多。本论在唯识学的一个特色就是：它同时在知见的建立方面，很深入的探讨生命的真相，来建立我们的甚深见。那么讲到修行的时候，它广泛的讲到菩萨六度，所谓的自利、利他的妙行。所以本论在唯识学上的一个特色，就是它的一个完整性，这

个是非常难得的：它能够深入的讲到甚深见，也广泛的讲到广大行，这个是本论的一个的修学特色。接下来我们看《讲义》第一页。

《摄大乘论》讲表

看《讲表》以后，我们看下面的叁段：

无著菩萨造，玄奘大师译，韩清净科。

无著菩萨，(又名无障碍)。生于释迦牟尼佛灭后九百年(约西元四、五世纪之间)，为北印度犍陀罗国富娄沙富罗城夏普拉(即今白夏瓦)人。父名憍尸迦，为国师婆罗门，极受国君、人民的礼敬和爱戴。

这个造论者是印度的「无著菩萨」。无著菩萨的历史，我们简单的说明一下。在藏经上的记载，无著菩萨他是出生在佛灭度后将近九百年的一个婆罗门的世家。他有叁个兄弟，就是无著菩萨、天亲菩萨跟狮子觉菩萨。他父亲是一个婆罗门的长老，在当时的婆罗门是相当有地位，所以他对叁兄弟充满著期待，不断的去教授婆罗门的教法。在整个学习过程当中，因为无著菩萨的年龄，比他二个弟弟大了将近二十五岁，所以基本上是由无著菩萨领导这二个弟弟修学。后来无著菩萨遇到特殊的因缘，放弃了婆罗门教，出家修行，在一个小乘的有部里面出家。出家以后，刚开始他是修学禅定，在成就四禅以后，也就成就了离欲的功德，离开了叁界的贪欲。成就禅定以后，又得到了大阿罗汉宾头卢尊者的教授，修习小乘的空观。成就小乘空观以后，他觉得小乘空观的证量比较狭隘，不能够圆满；所以他就以禅定力到了兜率天的内院，请示弥勒菩萨大乘的甚深空义。这个时候，弥勒菩萨就用瑜伽唯识的教法，教授他我空、法空的真如理。他那个时候是在兜率天，学习了将近有二十五年，就是人过来。当寿二十五年，成就了大乘的无生法忍，后来就回到人间。回到人间以后，这个时候天亲菩萨的弟弟也出家了，在小乘的教派当中，也是颇具影响力的小乘学者。那个时候天亲菩萨造论，对大乘佛法诸多的批评，甚至于诽谤；所以无著菩萨非常的担忧，就派一个人请天亲菩

萨天亲菩萨来到的时候，无著菩萨就使他一弟子读诵《无尽意菩萨经》。这个时候，天亲菩萨听到这部经，讲到大乘的因地甚深见、广大行，他被大乘佛法修行的甚深广大而感动。接下来，无著菩萨又使令他另一个弟子，诵《华严经》的〈十地品〉，把菩萨的功德开显出来。这个时候，天亲菩萨看到了大乘因地的甚深广大、果地的功德庄严，就正式的回小向大。他也造了很多部论，来弘扬大乘的教法。

无著菩萨在晚年的时候，做了这部《摄大乘论》，这可以说是他晚年的代表作。他觉得他的精神体力已经有限了，就把这部论交给天亲菩萨，希望他为它作注解，流通后世。所以我们这次讲本论的时候，虽然有很多诸家的注解，但是我们会根据天亲菩萨的注解，所谓的《摄大乘论释》来作主要的依据。理由就是：无著菩萨跟天亲菩萨，在世俗上是兄弟；但是在佛法上，可以说是师徒的关系。我们要是看到天亲菩萨的著作，就会感觉到：无著菩萨讲唯识学，他的表达方式是比较纲要式的；但天亲菩萨在发明义理的时候，他是详细的、深入的去发挥。当然他的思想跟无著菩萨也不完全一样，可以说是有所传承、有所发挥。但是他根本的架构，是无著菩萨所教授的，所以他们二个也可以说是一个师承。所以我们在研究本论的时候，应该要参考天亲菩萨的注解。好，我们现在看《讲义》。

○将述此义，大科分四：壹、解释论题 贰、修学纲要 叁、随文释义 肆、结示劝修 今初。

本论当中有「四大科」：第一科「解释论题」，这是我们在研究经典所遵循的第一个原则，就是解释本论的论题；第二科「修学纲要」，我们在正式进入论文之前，应该要先掌握本论的修学纲要是什么，才能够提纲挈领，知道如何的汇归；第三科「随文释义」，我们就正式的根据论文，来解释这其中的义理；第四科「结示劝修」，我们研究本论以后，作一个总结。现在我们先看第一科「解释论题」。

壹、解释论题叁

《摄大乘论》

「解释论题」当中，我们把这个论题分成「叁」段。首先我们看第一段，解「释」这个「摄」字。

甲一、释「摄」

「以总摄别」○「摄」十「以略摄广」

这个「摄」它单字的意思叫「含摄」，含摄在本论当中，它代表了二层意思：第一个、从它的内容来说，它是「以总摄别」，它是以总相的法，来含摄别相的法。这个别相的法就是说：这个法本身，它不是完整性的，它是单一性的。比如说我们过去研究过天亲菩萨的《唯识叁十颂》，他的《叁十颂》当中，事实上它讲理论的部分，讲了二十四个偈颂，讲这么多理论；但是它讲到修行，只有讲一个偈颂；后面五个偈颂，是讲它果证的差别。所以这个《叁十颂》，基本上它是偏重理观的，所以它是一个别相的法门。比如说我们上次跟大家研究《瑜伽菩萨戒》，《瑜伽菩萨戒》你打开来看，第一个字到最后一个字，它在讲菩萨修行的内涵，菩萨道的叁大目标，你的生命有叁件事要作：断恶、修善、度众生，所谓的叁聚净戒。但是理观的部分，讲得非常少，它偏重事修。所以说，基本上我们大乘佛法必须广学，就是因为它的法本身，都是单一性的。你很难从一个单一的法当中，去广泛的了解菩萨道的全貌。但是本论的特色，它是「以总摄别」，就是说：它是从整个大乘的因地，到大乘的果位，从它的理论、修行、位次，广泛的介绍。所以它从内涵当中，是「以总摄别」，它是一个总相的法门，是一个完整性的教法。这是「摄」的第一层意思。

第二个、从文字上来说，「以略摄广」。身为一个完整性的教法，事实上它的文字非常简略，它以简略的文字，来摄受广大的教法。所以说「摄」这个字，在古德的注解当中，有人以「总一切法，持无量义」，用「总持」这两个字，来解释这个「摄」字。也就是说本论是以简要的文字，来开显大乘的广大教法。简单的说：本论可以说是依止瑜伽唯识的教派，

来开展整个菩提道的修学法要，就是唯识学的菩提道修学法要。比如说我们看般若部的《大智度论》，它也是一个总相，它有理论、有修行、有位次；《瑜伽师地论》，它也是一个总相，非常完整的教法。但是这二部论都是一百卷，相当的多。本论只有十卷，无著菩萨能够以将近十分之一内涵的文字，广泛的介绍大乘的法义，这一点是非常难得殊胜的，所以它有资格称为「摄」，就是这个意思。

甲二、释「大乘」

一、发大心 | 二、解大义「多」 | 「大」 | 三、修大行 | 四、趣大果 | 五、证大道

它到底是摄受什么东西呢？说是「以总摄别、以略摄广」，它到底是含摄什么东西呢？就是含摄整个大乘的法义。这个「大乘」当中，我们分成二段：第一段先解释大乘的内涵；第二段再用比较的方式，来说明大乘的「不共」。先解释「大乘」。这个「大」，是约著法的法体、法的自体来说，叫做大。这个法体的「大」，这当中有二层意思：第一个是「多」跟「胜」。这个「多」是约它的量，大乘佛法的量是特别的广泛，不管是它的因地，不管是它的果地，都是时空无尽的广泛修学。不但是广泛，它的本质也特别殊胜，所以它是量多质胜，名之为大。量多质胜，法藏大师开出了五点：就是「发大心、解大义、修大行、趣大果、证大道」。这当中的五项修行，前面的三个「发心、正见、修行」，是大乘的因相；后面的「趣大果、证大道」是大乘的果相。

首先我们把大乘的因相，作一个解释。这个因相，在佛法当中，我们一讲到因地，这其中的一个主导者，就是你的宗见、宗见。宗见的意思就是你主要知见。当然我们学佛有很多的知见，但是你对缘起的根本正见，你主要的知见，这是最重要的，这叫宗见。大乘的宗见之所以称为大，我们作一个说明。在小乘的教法当中，它所依止的宗见，主要是依止空性。所以我们打开小乘的经论，不管是《阿含经》、阿毗达磨，你会看到在整个小乘的教法当中，

它对生命的观察，或者说是生命的抉择，它主要是依止无常。就是说它用无常的思想，来遍观整个生命，不管是人事的因缘、不管内在的身心，都是以无常来观察。从它的生灭变异，他就感受到我们对生命是没有主宰性的，说「生灭变异，虚伪无主」。所以他从无常观当中，切入整个生命我空的真理。当然他今天对生命的主要观察是空性，所以就带动他对生命的目标是一个出离心，他所修行的内涵是远离行。所以在整个声闻戒当中，它偏重在远离，也就是偏重在断恶，这就是它的宗见。因为他用空性的智慧来观察生命，就带动他对生命的目标、他的修行，当然影响他的果证，这个就是小乘的宗见。大乘的宗见，它是依止中道实相。这个中道实相，智者大师的解释就是「空、假、中参观」。就是说：身为一个大乘的菩萨，我们应该要观察生命的缘起，说：「因缘所生法，我说即是空。」从一切法因缘生，它的本性是毕竟空当中，从缘起性空，而契入了大乘的空义，调伏心中的爱取，所以大乘学者也是修空。大家会问说：这样子讲的话，小乘的空义跟大乘的空义，有什么差别呢？小乘的空义，它的重点在灭色取空，也就是说它的空是对立的。所以从大乘的角度来观察，其实小乘的空，严格上来说，它是我空、法有。它在主宰性这一部分是空；但是在「法」的差别当中，它是有执取的，就是说它的空跟有是对立的，你一个东西产生执取，就一定会产生对立。大乘的空义是我空、法空相应的，所以我们经常讲大乘的空是平等的，说是「入不二法门」，它是一个平等的法界，它没有对立性。所以小乘的空是灭色取空，大乘的空是缘起性空，这一点我们应该要区别。

我们在修习中道实相的时候，也不能老是安住在空性。你一天到晚安住在空性，就会产生过失。什么过失呢？就是「不乐众善，远离大悲」。菩萨经常修空观，使令内心太过沉默，对于广大善法的修学、对于苦恼众生的度化，就会产生障碍，所以我们偶尔也应该「从空出假」。当我们从空性当中出来，观察这些因缘所生法的时候，这个时候假观很多。这个假观，在大乘当中的传承有二个不同。就是，如果你今天是依止净土门，这个净土学者在修假观，

他偏重在观察娑婆世界的苦，跟极乐世界的安乐，这样的一个对比。就是观察娑婆世界的过失、观察极乐世界的功德，而产生厌离娑婆、欣求极乐，净土宗的假观是这样修的。如果你今天是一个圣道门，那是广泛的观察十法界的因果：观察九法界的感业苦，而产生厌离；观察佛法界的功德庄严，产生欣求，而建立你的菩提心。所以大乘修空观，是调伏爱取；那修假观呢，是产生取舍，善知取舍。在空、假当中，我们以中观来加以调和。就是你空观太强，以假观来引导；假观太强了，以空观来安住：这样子叫中观——使令你空、假的平衡叫做中观。我们说大乘它的因地之所以称为大(就是说小乘的学者，基本上对生命的态度是远离，不管是叁界的杂染法，远离；诸佛菩萨的功德，他也远离，他不生好乐的。大乘佛法的思想，是有所远离、有所追求。他远离的是杂染法；但是对诸佛菩萨的功德庄严，他修假观，他是好乐追求，无有厌足。所以它成为「大」)，就是：它的思考是中道的；不像小乘的学者，是比较偏激的。这一点，我们应该从它的宗见，来带动不同的发心，也带动不同的修行，看到大乘因地的殊胜——它的一个量多质胜。这样的中道实相所开出的因地，它的结果是「趣大果」跟「证大道」。「趣大果」是约著他果报的受用，「证大道」是约他所觉悟的真理，他所觉悟的真理，是中道实相理，不像小乘是一个偏空的法性，它是中道的理性。他的「果」有叁身、四智，种种的万德庄严。这个是讲到大乘果地上的量多质胜，这个地方是讲「大」义。接下来我们看这个「乘」：

|| 「一、能入」 | 「乘」 - 运载 | | 「二、能出」 — 依法藏大师 —

前面的「大」，是从法体上来开显这个「大」；这以下是依止譬喻。身为大乘法，它的内涵，以车乘来作一个譬喻。这个车乘有「运载」，它能够使令我们从痛苦的此岸，而运载到安乐的彼岸。这个「运载」开出来有二层意思：第一个，这个车乘有「能入」义跟「能出」。这个「入」，什么叫「能入」呢？就是上达真理，成就自利的功德；「能出」是下化有情，

成就利他的功德。这个车乘，它能够引导我们进入真理，又能够引导我们从真理出来，广摄方便、度化众生。

我们可以这样讲：这个大乘的车乘，当我们修从假入空观，这样子叫做「能入」。把我们的心识，从有相而入到我空、法空的真如理，把我们心中爱取的杂染，洗刷干净，成就根本无分别智。从这样的一个清净平等的法界当中，我们也可以再出来，这一点就不共小乘的学者。小乘的乘，它进入到空性以后，它出不来，它没办法出来的，这个车乘是单方向的，它不能来回的。大乘的车乘，它可以去，也可以来。它可以从空性，再从空出假；从无相平等的法界，它又能够带我们来到这些因缘的差别相。这个是讲假观，后得智。这就是车乘。这个大乘的车乘是可以去，又可以来，所以叫做「乘」。以上，我们是就著大乘的本位，解释大乘法门的量多质胜。我们再看第二段：

| 一依止邪见，起惑造业，成叁涂苦果—破败车乘 || | 一深信因果，修行十善，成人天乐果—人天车乘 || | 一观察我空，求出轮回，成偏空涅槃—声闻车乘 | | 一悲智双运，上求下化，成万德庄严—究竟大乘 —— 蕩益大师 ——

第二段我们是用一种对比的方式。身为大乘佛法，它的一个特色，应该以一种比较的方式来加以区别。蕩益大师把有情众生，分成四种种姓。我们先看第一个：

依止邪见，起惑造业，成叁涂苦果—破败车乘

第一种人是一个生死凡夫，他也没有经过佛法的教育，所以他内心当中的知见是「邪见」，这邪见最重要的就是拨无因果。就是生命只是一个偶然，没有任何理由，这个人会产生安乐的果报、这个人会产生痛苦的果报，是没有任何理由的。所以人生只有今生，你死亡以后，人死如灯灭，你只能够活一次。所以你造善造恶，都没有多大的意义。归依叁宝、断恶修善，这件事情完全没有任何的好处。这样子的一个思考，就很容易带动我们心中的烦恼去「造」罪「业」；因为你没有依止生命的宗见，你只好依止你的妄想，心随妄转。一个人心跟境接

触的时候，你不是依止智慧观照，你就是依止你的感觉，二种情况而已。你是什么感觉，你就去做什么事，那这种人就很容易堕落到叁恶道，叫「破败车乘」。他今天会产生这样的行为、会招感这个果报，就是他刚开始的时候，对生命的知见产生错误，就造成了「叁涂」的种姓。好！我们先休息十分钟！

摄大乘论讲记 第二卷

第二卷

四类：

┌凡夫—破败车乘 | | ┌人天车乘 | | ┌佛子—声闻车乘 | ┌究竟车乘

第二卷

好，请大家打开《讲义》第叁页。我们这一科是讲到「解释论题」，解释这个「大乘」。解释「大乘」，我们分成二段：第一段是以一个直接的方式来解释大乘，第二段我们是用一种比较的方式来解释大乘。藕益大师在《大乘起信论》的注解当中，把有情众生分成四类。身为一个有情，我们内心当中有一个共同的本性，就是希望离苦得乐，我们希望在生命当中，离开痛苦而追求安乐。问题是有这样的希望，但是这样的希望是由知见来主导。就是说到底什么是痛苦？什么是安乐？你必须有判断能力。在生死凡夫当中，一个最大的问题，就是依止邪见。就是我们根本不知道什么是功德相、什么是过失相，这是一个很严重的问题。我们往往在造错事的时候，我们认为这个是功德相，以杂染法当做清净法；相反的，当我们在受用果报的时候，我们往往以痛苦为乐，以染为净、以苦为乐。这就是我们凡夫一个严重的颠倒，这就是为什么我们无量劫的流转当中，我们一直不能产生修正跟增上，就是我们的邪见并没有真实的破除。这是第一种所谓的破败车乘。这个车乘，它是破旧的，乃至于是败坏的，直接是堕落到叁涂的。后面叁种是就著佛弟子来说，我们先看第一个：

深信因果，修行十善，成人天乐果—人天车乘。

佛弟子，当然他是产生觉悟了，他知道生命的运转，是遵循一定的轨则，就是：当我们今天造了善业，这个善业会招感安乐的果报；当我们造作了罪业，这个罪业会招感痛苦的果报。所以快乐跟痛苦的果报，是由我们自己的业力来主导的。依止这样的宗见，他开始强迫自己断除身口意的恶法，也强迫自己修习身口意的善法，因为我们想离苦得乐。这样子未来的希望，是在人天当中成就安乐的果报，说是「名誉及利养，死得生天上」，成就「人天」荣华的「乐果」，这是「人天车乘」。他的一个宗见，以业果为宗见。第二种修行者：

观察我空，求出轮回，成偏空涅槃—声闻车乘。

这是小乘的学者。小乘的学者，他「观察」生命是依止无常。这个无常就是观察：生命是生灭变异，生命是有变化的。昨天的你，不管色身、不管内心，跟今天不一样；小时候的你，跟你也不一样；明天的你，跟你也不一样。从这样的变化当中，「无常故苦」。所以我们能够得到一个启示：生命的本质是痛苦的，因为你没有安稳性。所谓的安乐，它一定要建立在一种稳定性，才有所谓安乐。你不知道明天会发生什么事，你今天拥有的东西，明天失掉了，明天又一个新的东西；在这样的生灭变化当中，你就感到生命是痛苦的。而这样的痛苦，「苦即无我」，所以你知道你自己对生命没有主宰性。所以从这样子，就成就了「我空」的真理。从我空当中，他就修远离行。内心安住在少事、少业、少方便住当中，一心一意的放弃有为法，而趋向于「偏空」的「涅槃」。这样的种姓是「声闻车乘」。当然他今天会作出这样的行为，这跟他的宗见有关系。第叁个：

悲智双运，上求下化，成万德庄严—究竟大乘。

身为一个菩萨，我们会广泛的学习大乘的经论。这个时候我们明白了「空、假、中」这个中道的实相道理，开始「上求下化」的修习。一方面我们修习空观，来调伏对叁界的爱取；一方面我们修假观，来带动我们的大悲心，广度众生；最后的结果，是成就依正二报的「万德庄严」，这是「究竟大乘」。

「须要」是助动词，通常放在动词前面，不单用，如「必须努力学习」。「需要」是动词或名词，如「我们需要(动词)新科技。」「这是市民的需要(名词)」。

从这样的对比当中，我们会得到一个心得，就是：我们很多很多佛弟子来修学佛法，这当中，你所建立的宗见，会影响你的修行。我们可以这样讲：人天种姓他的宗见，他是一个乐观主义者。他从业果的思惟：他总是觉得只要布施、持戒，就能够把来生规划得很好，他相信来生会更好，对人生充满了期待；他不知道无常败坏，很多事情是作不了主的。「饶汝千般快乐，无常终是到来」，无常总有一天会破坏你眼前所有的安乐。所以人天种姓的人，是一个乐观主义者。那小乘的种姓者呢？他对生命的观察，是比较悲观的，所以是悲观主义者。他认为生命是没有价值的、没有任何价值的，你没有须要去追求什么，你就是放弃一切，对一切生死的杂染法放弃、诸佛菩萨的功德也放弃，反正我全部都不要，我要的就是一个清清白白空性的涅槃就够了。所以小乘的学者，我们感觉到他对生命是比较悲观的，一味的远离。大乘的种姓，他是以一个中道的态度，来面对生命。大乘的学者认为：生命是无自性的，它不决定是痛苦，也不决定是安乐的，就是看你怎么去开创。当然你今天起颠倒，你创造出来的是一个痛苦的生命，但是生命本身没有错，是我们的颠倒。我们今天依止佛法正见引导的修行，也可以创造诸佛的功德庄严。所以我们不应该说生命绝对是痛苦、或者绝对是安乐；应该以一个比较中道、平和的态度来观察生命——它是无自性的。这样就看得出大乘学者，他宗见的「不共」。他今天有这样不共的宗见，他就有不同的修行，最后有不同的结果。这就是我们用一种比较的方式来探讨：今天这么多人修行，为什么会有不同的行为，不同的结果？它的理由在于知见的差别。我们看「甲叁」的解「释论」：

甲叁、释「论」

前面的「摄大乘」，是一个别题，是本论特有的一个各别题目；以下的「论」，是一个通题。我们看什么叫做「论」？

「论」一问辩征析，剖断开示，令得决定。

一释壹、「解释论题」竟一

这个「论」有二个特色：第一个、它在义理上，它详细的以问答的方式来作分析，然后加以辩论，不断的从问当中，去找寻这个内涵。从事相上，它是「剖断开示」，它欢喜用不同的角度，来作这种差别的说明；使令我们对于中道实相，产生坚定不移的信解，这个就是「论」。

我们讲佛法的教法有经、律、论叁藏，律典是偏重在身、口二业的修行，经、论是偏重在止观的正念。如果我们要把经跟论作详细的对比，我们可以这样子讲：「经」是佛说的，「论」是菩萨造的。就是我们读经，会感觉到佛陀在说法的态度，是比较含蓄跟圆融的。你看你读经，「佛以一音演说法，众生随类各得解。」你看同样一部经，玄奘大师的注解跟智者大师的注解，肯定不同。就是每一个人对经的解读，会有所不同的；因为佛陀讲话，本来就含蓄的、圆融的。但是你看菩萨造论的时候，你看智者大师讲话，跟这些论在讲话，那话是讲得很清楚，你不可能有第二种解读的，他它不管是义理的分析，修行的道次第，都详细的说明。我们看中国文化也是这样子的，你看《论语》跟《孟子》。你看孔夫子讲话，他是非常含蓄的，(哈——)孔夫子讲话，他也点到为止；但是你看孟子讲话，他把孔夫子的微言大义，详细的发挥出来。当然这二个东西，各有各的特色。不过从一个末法众生来说，我们善根浅薄、遮障深重，有时候经过菩萨的诠释，把话讲得清楚一点啊(呵——)，对我们会有好处，对末法众生也可能更加的贴切。这就是「论」它的一个特色，就是它会详细的加以说明，使人产生坚定的理解。好，我们看第二大段，「修学纲要」。

贰、修学纲要

┌一、所知依 ─┐、○境—甚深见├ ─┐ ┌二、所知相 ─┐

在进入本论之前，我们简单的介绍本论的整个修学纲

要。我们可以把本论分成三个主题。第一个是「境」，就是我们一定要明白我们修行的所观境；第二个是「修行」，在所观境当中，我们的心跟境界接触的时候，所观境有的是杂染的、有的是清净的，我们面对这样的所观境，应该怎么去修行？如何来取舍？什么是该断？什么是该追求？这个是「广大」的修「行」。第三个「果」，透过这样的修行，有什么样的结果？

这个「境」当中的所观境，等于是建立我们的「甚深见」，就是建立你的宗见。在本论当中，建立这个正见有二大科：第一个是「所知依」，第二个是「所知相」。先解释「所知依」。「所知」这两个字是什么意思？天亲菩萨解释这个「所知」，就是「所应了知」。就是你在修学佛法之前，你就应该要了知这些差别的道理。这个所应了知，就是讲到这些因缘所生法，包括杂染的缘起、包括清净的缘起，都是你要了知的。什么是杂染的缘起？什么是清净的缘起？这个就是「所知」。这个「依」就是依止处，这两个缘起，它们有一个共同的依止处，就是阿赖耶识。在本论当中，刚开始是从阿赖耶识来探讨生命的缘起，这当中讲到阿赖耶识的因相跟果相。这个因相跟果相，在《八识规矩颂》，玄奘大师简单的说出一个偈颂，说是：「受熏持种根身器，去后来先作主公。」这个偈颂可以作一个总持——就是说阿赖耶识在因地的时候「受熏持种」。「受熏」就是说：随著你身口意的造作，你就会去熏习，或者说是去影响阿赖耶识；影响以后，产生一种善恶的功能——「持种」。比如说你去拜佛，南无普光佛、南无普光佛、南无普光佛。这个时候你身体的礼拜、口业的称

叹、意业的皈依，这当中你每一个造作，在阿赖耶识当中熏习一个善的功能；这个功能，未来会带动你的生命产生尊贵、安乐的果报。就是你每一个行为，都会在阿赖耶识当中，产生一种功能，产生一种储存。等到这个功能成熟，累积到一个能量以后，它就怎么样呢？「根身器」，它就变现一个身心世界，可能是尊贵、可能是卑贱。它变现以后，它又把这个果报

加以执受，「去后来先作主公」，它把这一期的果报加以执受，使令它不失不亡，这个就是阿赖耶识，它所带动的生命缘起。

现在的这些科学家们，他也知道一个人的行为，是由心来主导的，他慢慢知道这个道理。世间的心理学家，把心理分成叁个层次。第一个是表层意识，就是我们平常的眼耳鼻舌身，这样的一个见闻觉知。第二个是潜在意识。潜在意识就是说：你今生所做的某些事情，你忘掉了，但是它的时间还不是很长，可能只是今生的因缘，可以透过催眠，把它调出来，叫潜在意识。第叁个叫深层意识。心理学家认为这个深层意识，是我们生命邪恶功能主要的枢纽点。谁能够掌握这个深层意识，你就能够改造一个人的生命。但是不幸的是，在世间的心理学对深层意识是一无所知，只知道有这个名词存在，知道我们内心深处的深处有一东西，它储存了善恶的功能；如果把这个善恶的功能密码找到，你就能够改造这个人的思想。但这是一个什么东西？心理学讲不出来。所以你看最近美国发生一件事，就是二个小学生、兄弟，他们在玩游戏的时候发生争执。他哥哥也是小学生，十几岁，去抽屉拿枪，把弟弟打死，用枪打死。这件事震惊整个美国社会。这个时候，美国犯罪心理学家开始探讨：这个小孩子他以前没有拿过枪，他怎么会有这个拿枪的动作呢？这一直没办法解开。所以，当我们观察生命的时候，你仅止于在今生的观察，你很多的事情看不出来。这个人他怎么？你看他刚出家，就能够把这个戒持这么好，他持戒如鱼得水，他觉得很自然；有些人他禅定就修得很好；有些人他对智慧就游心法海。就是说我们应该要把生命，从阿赖耶识这样的一个受熏持种，累积性的、相续性的功能，才能够看到整个生命的真相。在本段当中，无著菩萨的智慧会带我们进入到阿赖耶识的领域，来深入的探讨我们生命到底是怎么回事？这就是「所知依」。

第二个「所知相」。前面是讲到能变现的心识，一切法是从这个根源发动出来。从能变现叫做「所知依」，所变现的万法叫「所知相」。当这个生命已经被表现出来以后，我们如何来观察这个生命？这当中，本论讲到叁性：依他起性、圆成实性跟遍计所执性。简单的讲

就是：由业力所变现的万法，这是不带分别心，叫做依他起性，这当中有杂染的依他起，也有清净的依他起。依他起性，是约著一切缘起法表相的一种作用。这些差别的染净作用当中，它的本性是我空、法空的真如理，这个我空、法空的理体叫做圆成实性，它是一个圆满真实存在的东西。当我们的的心跟依他起性接触的时候，心中产生分别——虚妄分别，又创造一个新的影像，这个影像就是遍计所执性，是你自己的妄想捏造出来的。这叁性的安立，就是告诉你一个主题：你在修行的时候，你要知道什么是你该断的，什么是应该要保存的。我们举个例子，比如说诸位持戒，比如说有个人喜欢偷盗，你要不明白叁性：诶！我为什么偷盗？因为我这个手有问题，把这个手砍断！其实这个手，它是依他起性，它没有错。就是说：这个手，它是由业力所变现的一个果报体；你今天会偷盗，是你内心有遍计执。所以你要断的是这个遍计执，你要保存的是依他起，你所要追求的是圆成实。所以你这个叁性了解以后，面对这个所观境，你才知道在修行当中，到底你是错在哪里？哪些东西是无辜的；哪些东西是有过失的，应该断的？你一定要先明白，你才有资格开始修行。这二科当中，从「所知依」跟「所知相」，我们开始了解到：在广大的无量生命当中，我们在这样一个广大的生命当中，我们应该如何的取舍。

|| 一、入所知相 || | 二、彼入因果 || | 三、彼因果修差别 || 二、修行
一、广大行 || | 三、增上戒 || | 四、增上心 || | 五、增上慧

第二个是「行」。当我们明白生命的缘起正见，开始有资格修行了。在本论当中，讲到修行，有六大科。六大科的前半段是一个别相，叁、四、五是个别相；六、七、八是总相。我们先讲别相。别相当中，第一个「入所知相」，这个「入」就是悟入诸法的真实相。这个「入所知相」，就是修唯识观。修唯识观，简单的讲就是修空、假、中叁观。在本论当中，它修行的次第是先修空观。当然你

也可以用无常观，从「生灭变异，虚伪无主」而趋向于空观；你也可以观察缘起无自性：「因缘所生法，我说即是空」，而趋向空观。总之空观所破的是遍计执，所证的是圆成实性。刚开始依止空观，来调伏心中的爱取，来自我净化，这是第一个阶段。假观，就是从空出假以后，就开始观察缘起，观察依他起性。你从空观出来以后，你会以一个心平气和，比较平等的心来面对生命。哪些是你应该放弃的？哪些是你应该追求的？产生一个「善知取舍」，你开始去规划你的菩萨道：「我应该先到净土去；到净土以后，亲近十方诸佛，再广度众生。」这个假观就是让你去布局：你这个菩萨道该怎么走？这些都是观依他起性。那么在中观当中，把空、假调和。所以这个「入所知相」，是菩萨自利的修行。你刚开始要以空、假、中，来抉择你整个身心世界。你整个生命的流转，你现在走到这个地方，你应该何去何从？你会知道你过去是什么因缘？现在是什么因缘？未来是什么因缘？这都是你应该去观察的——「入所知相」。

「入所知相」的唯识观，是偏重在自身的修习，以空观来调伏爱取，以假观来善知取舍；「彼入因果」是讲到修习利他的妙行，这地方讲到六波罗蜜的修学法门，包括修善，也包括度众生。本论当中「彼入因果」的六度，它是从资粮位的六度，讲到加行位的六度，讲到通达位的六度。从一个有漏凡夫的六度，讲到菩萨无漏的六度。本论的殊胜，比如你去读《华严经》，《华严经》也讲六度，你内心当中只有随喜赞叹，因为你做不到。但是本论的六度，它是引导一个初心的菩萨，如何踏出第一步。就是假设你是一个有漏，就是你心中有所得，有所得就是有所爱取，没关系！我们刚开始都是摇摇晃晃的，从这个地方跌跌撞撞当中，去训练自己。它刚开始会告诉你：你身为一个凡位的菩萨，你如何修六度？如何从错误当中自我调整？慢慢的到加行位，到通达位。所以这个「彼入因果」，就是因地，当然是有漏的因果，到果地清净的六度，这个地方会详细地说明，它整个六度的转换的过程。

第「五、彼因果修差别」。前面的「入所知相」，是成就自利的功德；「彼入因果」，是成就利他的功德；这个地方是讲到果地的功德。前面是因，这是果。这个地方讲到菩萨十地的「差别」果报。

前面的叁科都是别相，这个六、七、八是一个总相，这个地方把前面因跟果的修行，会归到戒、定、慧——「增上戒、增上定、增上慧」。不过我们研究本论的戒定慧，你会发觉跟你研究声闻戒有所不同。菩萨的戒，它是有定慧止观的资助，你修止观的时候，也有戒的资助。所以它这叁个法门，有它的个别性，也有它的一个融通的资助性。所以这个地方，等于是从大乘的角度，来发明戒、定、慧的修学内涵，你会发觉到大乘的戒、定、慧是甚深广大的。这个地方是一个总相，把前面的别相会归到戒、定、慧的修学。这一科都是在所观境的叁性当中——依他起性、圆成实性跟遍计所执性当中，我们如何去开展广大的菩萨道？你应该知道：如何的该断，如何的该追求？这都是「广大行」。

| 「九、彼果断」叁、○果—究竟果|

└十、彼果智 —释贰、「修学纲要」竟—

第叁个「果」。当我们成立了甚深见，产生一个自利、利他的广大行以后，我们最后会有什么样的结果？我们最后会有二个结果：第一个「彼果断」，第二个「彼果智」。这个「彼果断」，是断烦恼障而成就大涅槃。我们最后的结果，是一个寂静的安乐，远离二种生死，没有这种生死的干扰。我们会受用到一种常、乐、我、净的寂静安乐，产生一种自受用。这个时候，没有烦恼在干扰你，也没有业力来障碍你，也没有这些身体的病痛来苦恼你，就是一个非常平等、清净的法界让你安住，这是我们生命的最后归依处，所谓的大涅槃。

第二个「彼果智」。这个「彼果智」，是断所知障，成就大菩提。这个时候你在清净的心中，可以随时显现叁身、四智、五眼、六通、无量百千陀罗尼门，来广度众生，来成就你

的佛国的净土，跟你的正报身心，这就是「彼果智」，来摄受一切的有情。这是菩萨的二大功德：一个所谓的大涅槃，一个是菩提。

所以本论的境、行、果，是开导内心当中具足烦恼、具足业障、身体也有种种老病死的一个生死凡夫，如何开始起修、建立甚深见、产生广大行、最后产生究竟果，这是本论的「修学纲要」。

我们在学佛的过程当中，有时候我们喜欢小品的，像《般若心经》，才几百个字；或者《唯识三十颂》，也只是三十个偈颂，简单扼要。但是你研究大经论跟研究小经论，产生的感受会不同。严格来说：小品的经论，会感到一种正见，因为它是纲要的提示，你要产生一个深刻的思慧，就比较困难；但是你研究大经论，那就不同，它会带你进入一种甚深广大的法海，用不同的角度来开导生命的真相。你研究过一次，你内心对这种菩萨道的印象非常深刻，那个感受跟你研究小品的经论是不同的。所以这个地方，我们应该有这样的一个心理准备。这是讲到「修学纲要」。

参、随文释义参

○入文分参：甲一、总标纲要分；甲二、依标广释分；甲三、结指释竟分。今初

印度的论师在表达法义，习惯性的一个说法，都是先作一个总标，把经论的纲要先表达出来；第二个，再根据总标的内涵，一一的加以广泛的解释；最后作一个总结。我们以下的科判，是根据韩清净居士的科判。之所以用韩居士(科判)的理由，就是他本身有《瑜伽师地论》的注解《披寻记》，他可以说是当今唯识的一个大德。好，我们看第一科：

甲一、总标纲要分(分二：乙一明造论意；乙二明论所依) 乙一、明造论意

这当中分二科：「一、明造论意；二、明论所依。」先说明无著菩萨造作本论的用意，或者说造作本论的目标跟宗旨。我们看论文：

《阿毗达磨大乘经》中，薄伽梵前已能善入大乘菩萨，为显大乘体大故说。

本论是无著依《阿毗达磨大乘经》〈摄大乘品〉所造，所以名为《摄大乘论》，但是《阿毗达磨大乘经》并没有传到中国来。

这个论文当中，有叁层意思，我们必须了解。先看第一层。这第一层意思，「《阿毗达磨大乘经》中」，这个地方是讲到本论的一个传承。就是这以下经论的十大科，从甚深见、广大行、究竟果，是无著菩萨自己造的呢？还是有他经典的根据？这以下是说明：其实这个所知依、所知相，到最后的彼果断、彼果智，这十科的名称，是佛陀在《阿毗达磨大乘经》当中，就已经有这样的名称跟内涵。所以本论的整个传承，是根据《阿毗达磨大乘经》里面，有一品叫〈摄大乘品〉出来的。

无著菩萨他本身跟弥勒菩萨学过《瑜伽师地论》，也学过《华严经》，所以他在讲因地的时候，用《瑜伽师地论》的甚深见、广大行来加以发挥；讲到果地的时候，广泛的引用《华严经》的〈十地品〉来加以补助说明；但是他主要的依据，是根据《阿毗达磨大乘经·摄大乘品》。这是我们研究这段论文的第一层意思，了解法门的传承。看第二层意思。「薄伽梵前已能善入大乘菩萨」，这个「薄伽梵」就是世尊。在世尊面前当中，这些「已能」够「善入大乘」功德，对大乘功德已能够善巧的入、住、出。善巧入住出，是指已经成就无生法忍的法身菩萨。就是说：这个十科，所知依、所知相、彼果断、彼果智，到底是谁宣说的呢？是「菩萨」所宣说的。不过这个地方值得我们注意：这个「菩萨」是在「薄伽梵前」，是在佛陀面前宣说的。就表示虽然是菩萨宣说；但是是经过佛陀所认可的，佛陀在面前是默许的，所以，也等于是佛陀宣说的。当然不同点就是，我们前面也说过：佛陀在说法的时候，是含蓄的，菩萨是发挥性的。就是说：菩萨在学习佛陀的经义以后，把自己的心得，以十科开展出来。既然详细，对我们末法众生就特别的贴切；虽然详细的发挥，但是它的内涵是合乎佛意的，因为他是在佛陀面前宣说，得到佛陀所认可的。这个地方是说明这个「法」的宣说者，是这些已经能够「善入大乘」功德的「菩萨」，这些十地菩萨所宣说的。宣说这十科的目的，

到底是为什么呢？这讲到造论的宗旨：「为显大乘体大故说。」主要是开显大乘佛法，法体的广大。这个法体有二个：一个是它因地的法体，它讲到甚深见、广大行，可以说是量多质胜；从果地上呢，它讲到究竟果——大菩提、大涅槃，果地也特别殊胜。就是开显大乘佛法因地跟果地上「量多质胜」的广大，而宣说这个法门。这是讲到造论的宗旨，也可以说是我们先了解本论的传承，造作本论的这些菩萨，最后讲到造作本论的目的在哪里，就是开导一个人，如何来修学这个体性广大的菩萨道，而宣说这个法门。我们今天就先讲到这个地方，这第一次，大家好好的去思惟一下。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁卷

第叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第五页，「参、随文释义」。

本论是印度的祖师无著菩萨所作的，他当初造作本论的根据，主要是根据《阿毗达磨大乘经》，另外他也参考了《般若经》《华严经》《辩中边论》跟《瑜伽师地论》。所以本论的内容结构，它等于是融合了「性、相」二宗的经论，把它会归成十种的修学法要，来开展大乘的道次第。我们从佛教史上来看，不管是印度、不管是中国的祖师，对本论都相当的重视，可以说是把本论列做修学大乘的根本论典。为什么它能够当做根本论典呢？我们过去在学习大乘经论的时候，都是局部性的学习，就是根据某一个重点来学习，所以我们过去必须广学多闻，你必须要从很多的经论当中，去了解大乘的全貌。本论的特色，在于它的一个内容的完整、次第的分明，所以它能够引导我们，很正确的了解大乘的道次第，所以它的确有资格当做修学大乘的根本论典。这以上是简单把我们前面所说的前言，说明本论的内容跟特色，作一个复习。接下来我们就正式的说明「随文释义」，随顺论文，来解释它的义理。

○入文分叁：甲一、总标纲要分；甲二、依标广释分；甲叁、结指释竟分。

这当中有叁大科：一个是「总标」，第二个是「广释」，第叁个作总「结」。我们先看第一个「总标」：

第叁卷

甲一、总标纲要分(分二：乙一明造论意；乙二明论所依) 乙一、明造论意

「总标」当中分二科：先说明「造论」的宗旨，再说明本「论依」止的法要。我们看论文：

《阿毗达磨大乘经》中，薄伽梵前已能善入大乘菩萨，为显大乘体大故说。

这一段的论文，它的前半段是说明本论的一个传承。本论的十种法要，事实上是根据「《阿毗达磨大乘经》」，在佛陀前面的这些法身「菩萨」所宣说的。无著菩萨是根据这些法门，把它开展出来。这十种法门，它所要表达的宗旨，是开显大乘佛法的体性，是特别的广大、特别的殊胜。

「大乘体大」这句话，我们简单的把它说明一下。天台宗智者大师，他认为法门都有一个依止的理体，因为你依止的理体不同，你就开出不同的知见、修行方法，最后影响你的果证。智者大师认为：小乘的理体叫做偏空的法性，大乘的理体是中道实相。小乘的教法，它根本的理体是偏空的法性。为什么叫「偏」呢？就是说它没有完全看到生命的真相，只看到生命「空」的这部分；诸佛菩萨种种的庄严妙有，小乘的学者没有真实的观察到。大乘的学者在观察的时候，看到生命的「即空、即假、即中」的全貌，所以叫中道的实相。这样一个广大的体性，在本论的下一科说明它所依止法要的地方，它开出了整个大乘的信、解、行、证，信、解、行、证都是广大的。相信大乘的实相、理解大乘实相、修行大乘实相、最后证入大乘实相，不管信、解、行、证都是甚深广大，所以它称为「大」。这个地方就是说，作

为本论的开头，它先把造论的宗旨标出来，让大家知道：我们学习本论，是要了解到、或者说是要悟入整个大乘的中道实相，而来学习本论的。这个地方是先标出造论的宗旨。

乙二、明论所依(分叁：丙一标显；丙二辨次第；丙叁显能摄) 丙一、标显(分二：丁一长行；丁二颂) 丁一、长行(分二：戊一标；戊二显) 戊一、标(分叁：己一标十相数；己二列十相名；己叁结显佛语) 己一、标十相数

要开显这样的宗旨，这当中有叁个法要必须要开显：「丙一」的「标显」，「丙二」的「辨次第」，「丙叁」是「显能摄」。这个「标显」，它主要是标显大乘佛法的殊胜。这个地方等于是先建立大乘的信心，先从法门的殊胜而建立信心。这个「辨次第」是说明法门的内容，包括甚深见、广大行、究竟果的一个道次第，正式说明它的次第。第叁个是总结这些大乘的信心、大乘的修学法要，本论都能够圆满的收摄。也就是说整个大乘的信、解、行、证，本论都能够收摄，而没有任何的欠缺，第叁科「显能摄」是作一个总结。所以说这个地方的「总标」，把大乘的信心，还有大乘的修学法要，先把它作一个说明。

先看信心的部分。「标显」当中有「长行」跟偈「颂

」，这都是印度说法的标准模式，先讲长行再讲偈颂。我们先看「长行」。「长行」当中，分成「标」跟「显」，先作一个略标，然后再详细的开显。略标当中有叁科：「标十相数、列十相名、结显佛语」。先看「标十相数」，我们看论文：

谓依大乘，诸佛世尊有十相殊胜殊胜语：

这个地方是说明，在佛陀的教法当中有小乘、大乘，事实上，只有「依」止「大乘」的教法，叁世「诸佛」才有所谓「十相殊胜殊胜语」的教授，这个是小乘所没有的。「殊胜殊胜语」这句话，我们解释一下，先解释「殊胜」。第一个「殊」叫差别义，就是说它跟小乘，有不共的地方，有差别。我们身为一个菩萨，我们刚开始在调伏叁界烦恼的时候，我们也观察无常、观察不净，这个地方它是共声闻修学的；但是在大乘的佛法当中，广学无量的善法、

广摄无量的众生，这个地方是不共于声闻的地方，大乘佛法有它不共于声闻的地方，所以叫差别。第二个「胜」是超越，它不但跟它有所不共，而且它不共的地方，是超越小乘的，所以叫「殊胜」，有它的一个差别义、有它的一个超越义。这个地方的「殊胜」跟「殊胜语」有什么差别呢？古德解释说：这个「殊胜」是约著契理来说，它能够上契诸佛实相的道理；「殊胜语」是约著契机，它能够下契众生差别的根机。正如《法华经》上说，整个大乘的妙法，智者大师将它分成二类，说是「开方便门，示真实相」。这个方便门就是权法，真实相是实法。就是说佛陀要引导一切众生悟入中道的实相，开出无量的方便法门，你可以从拜佛、也可以从持咒、也可以从观想，这种方便法门的施設，这样的教法叫做「殊胜语」，是佛陀所施設的一个方便法门。我们依止这个方便法门，我们趋向真实的道理，这个叫「殊胜」。所以这个「殊胜」是约著果地的功德来说，这个「殊胜语」是一个因地的教法，这个地方就可以看得出来，大乘佛法若因、若果都是殊胜。这个地方是把本论的十种修行法门，先作一个赞叹，或者说是把它的项目标出来。

己二、列十相名

前面是标出十个法门的数目，这以下是把它的名称给列出来，我们把它念一遍：

一者，所知依殊胜殊胜语； 二者，所知相殊胜殊胜语； 叁者，入所知相殊胜殊胜语； 四者，彼入因果殊胜殊胜语； 五者，彼因果修差别殊胜殊胜语； 六者，即于如是修差别中，增上戒殊胜殊胜语； 七者，即于此中，增上心殊胜殊胜语； 八者，即于此中，增上慧殊胜殊胜语； 九者，彼果断殊胜殊胜语； 十者，彼果智殊胜殊胜语。

这个地方，把本论所开展出的大乘修学次第，这十种法门的名称标出来，后面会解释。

己叁、结显佛语

由此所说，诸佛世尊契经诸句，显于大乘，真是佛语。

(这个地方少了一个逗号，我们应该在「诸佛世尊契经诸句」下面加一个逗号，这个义理才会清楚。)好，我们把这句话消释一下。「由此所说」的这十种殊胜殊胜语，它是出自「诸佛世尊」在《阿毗达磨大乘经》当中所开显的。这个「殊胜殊胜语」，是佛陀在《阿毗达磨大乘经》中所开出的名相。由这十种法门，可以知道「大乘」法门的殊胜，也可以知道大乘法门「真是佛」所宣说的。所以这个地方，就是你要修大乘佛法，你要先建立大乘的信心。当然整个信心来自于对法门的传承，就是说我们身为一个宗教师，跟做一个学术研究者的差别，我们对所修的法门，生起一个强烈归依的心，这个是很重要的。这样的归依心，主要就是说：你要相信大乘佛法的殊胜，你就能够相信大乘是佛说。

我们接触到南传佛教的修行者、或者有些学术界的学者，他们总是会有一种错误的思想：认为佛陀只有讲小乘法。你要问他说：这些大乘经典是怎么来的呢？他说：佛陀只讲原始佛教——《阿含经》，这些大乘经典，是后人根据《阿含经》的思想，开展出来的。这样的思想当然是非常的错谬，因为在大乘里面很多的思想，是小乘的思想所没有的，它不可能从这地方开展出来。所以《法华经》很明显的说明：佛陀出世的本怀，是要「开示一切众生，悟入佛之知见」，悟入中道实相的真理。这意思就是说：

其实佛陀出世的本怀，是要讲大乘佛法的。大乘佛法应该是根本法门，因为有些众生不能接受，佛陀只好不得已「于一佛乘，分别说叁」。所以正确的说：大乘佛法是整个佛法的根本法门，小乘的佛法是枝末法门。不应该说：大乘是小乘开展出来的；应该说：小乘佛法，是大乘佛法开展出来的。因为你不能全盘接受，那你就先接受一部分，接受空性的部分。应该是这样讲。所以这个地方，等于是先作总标，就是：我们学习这十种法门的殊胜以后，我们了解到大乘佛法是特别的殊胜，而且是佛所宣说的。我们应该建立一个这样的信心，相信大乘佛法的殊胜，也相信大乘佛法是佛陀出世的本怀。那作为一个「标」，它是把重点标出来，这样的理由，后面会说明，会有一些足够的理由，让你相信大乘的殊胜，跟大乘是佛说

的。无著菩萨作出这样的一个宗旨以后，以下这个「显」，他必须把这样一个宗旨的理由说出来。

戊二、显(分二：己一显是佛语；己二显是大乘性) 己一、显是佛语(分叁：庚一乘前起问；庚二出体正答；庚叁结依大乘) 庚一、乘前起问

「显」当中分二科：第一科「显是佛语」，第二科「显是大乘性」。大乘佛法传承的殊胜，在无著菩萨的论典当中分二段：第一个「显是佛语」，这个地方是约法门而说明它的殊胜，约著法门的自体，大乘法门的自体；第二个「显是大乘性」，是约著人，这些菩萨修习这个法门以后，有种种的功德出现，约著一个有明了性的人，来赞叹这个法的殊胜。第一个是约法名殊胜，第二个是约人名殊胜。我们先看约法，「显是佛语」，这当中有叁科：第一个是「乘前起问」，第二个是「出体正答」，第叁是「结依大乘」。先看「乘前起问」，先提出一个问。我们看论文：

复次，云何能显？

怎么知道大乘佛法是殊胜的？而且是佛说的呢？怎么知道呢？先提出这个问。下一科的「庚二」，就「出体正答」，把这个大乘法的体性开出来，来回答这个问题。

庚二、出体正答(分叁：辛一标简；辛二释体；辛叁显胜) 辛一、标简

这当中有二个：先作一个「标简」，一个简略的标示；第二个再详细的说明。先看「标简」：

由此所说十处，于声闻乘曾不见说，唯大乘中处处见说。

本论所列的这十种殊胜法门，我们在「声闻乘」、《阿含经》当中，你是不可能看到的。就是说你要读《阿含经》，《阿含经》它只有一个思想，就是：知苦、断集、慕灭、修道，就是要你很认真的、全心全意的观察生命的苦谛。它观察苦谛是从无常切入，观察生命是无常的，你不能够去掌握什么东西的。这无常当中，你没有主宰性，所以你只有放弃所有的生

命现象，趋向涅槃。它就是告诉你这个思想，完全是以出离、厌离整个有为法，来当作他修行的一个主轴。它没有说发菩提心、修习善法、广度众生，成就正报、依报的庄严；它只有破坏，没有建设的。所以我们在小乘的经典当中，你不可能看到有这样的传承；只有在「大乘」经典当中，「处处见说」。在很多的大乘经典当中，我们随时可以看到有这十种法门的教授，包括有的地方强调甚深见、有的地方强调广大行、有的地方强调殊胜果，这只有在大乘的传承当中才见得到的。这个地方是先作总标，标出大乘它有不共小乘的地方，而且是殊胜。

辛二、释体

我们看第二段，就详细把这个十个法门的体性开出来。我们看论文：

谓阿赖耶识，说名所知依体。 叁种自性：一、依他起自性，二、遍计所执自性，叁、圆成实自性；说名所知相体。 唯识性，说名入所知相体。 六波罗蜜多，说名彼入因果体。 菩萨十地，说名彼因果修差别体。 菩萨律仪，说名此中增上戒体。 首楞伽摩、虚空藏等诸叁摩地，说名此中增上心体。（这个地方「首楞、伽摩」这个顿号要去掉，应该把它贯下来。） 无分别智，说名此中增上慧体。 无住涅槃，说名彼果断体。 叁种佛身：一、自性身，二、受用身，叁，变化身；说名彼果智体。

这个地方就比较详细的，把这十种殊胜法门作一个解释。先看第一个。第一个是先建立甚深见，甚深见有二个地方要建立：第一个「说名所知依体」，就是说你身为一个大乘的菩萨，你要观察缘起，你会观察到生命当中有二种缘起：一种是苦集的杂染缘起，一种是随顺于灭道的清净缘起。身为一个菩萨，我们想要离苦得乐，我们就要想办法消灭这个杂染的缘起，广泛的建立清净的缘起。你想要消灭杂染缘起、建立清净缘起之前，你要知道这二种缘起，它的根源在哪里？它是从哪里出来的？你不能掌握缘起的根源，你就不能够扭转缘起的相貌。在大乘佛法的思想当中，认为染净的缘起，它的依止点就是「阿赖耶识」。「阿赖耶

识」翻成中文叫做「藏」——「藏识」。就是说在我们这一念打妄想的心中，它内心的最深处，有一个非常微细的明了心识。这个心识，它在我们生命当中，扮演了二个重要的功能：第一个、在因相上来说，它能够摄藏我们诸法的种子。比如说你刚刚去拜佛、或者你持咒，这个当然是造业。这个业造完以后呢，你每一个身口意的造作，都会释放出一种讯息，这个讯息都会被阿赖耶识保存下来，不管造善、造恶，所以它有摄藏诸法种子的功能。等到这个种子的力量到达一定的程度，在果相上，它变现一期的果报，它就如实的把你过去所累积的善的功能，就变现一个尊贵的果报；假设你累积的是一种邪恶的功能，它就变现一个苦恼、卑贱的果报。所以阿赖耶识，它等于是整个染净缘起的根源，因为因地是它储存，果报也是由它所变现。

我们读小乘的经论，小乘的学者也相信生命的相续，他也知道轮回的道理。小乘学者的缘起论，是认为业感缘起，就是说我们由于业力招感一个果报，再由另外一个业力再招感一个果报。小乘的学者不讲阿赖耶识会有一个问题，就是说：你造了业力，这个业力还没有得果报之前，这个业力跑到哪里去了？就是说你只有第六意识，那第六意识是生灭心，你睡觉的时候它就不活动了，它不能保存业种子。你今天造了很多很多的善业，偶尔也造了一些恶业，这些恶业它还没得果报，它跑哪里去了？小乘的学者就不能回答这个问题。

大乘学者说：「是心作佛，是心是佛；是心作地狱，是心是地狱。」就是我们的心有二个层次：第一个是粗显的心，就是前六识。你造业，其实你造业，是在你自己心中的影像造业。比如说你今天看到佛像，身口意的皈依，身礼拜、口业的赞叹、内心的观想，你心中创造一个叁宝的影像，你内心在那边造业，结果那个业也保存在你的心中，总有一天「是心作佛，是心是佛」，跟佛的功德感应道交。比如说，我们今天看到一个同参道友，他有荣耀的事情，我们产生嫉妒。其实你造业，我们要有一个观念：你不可能离开你的心造业的，不可能！你只有在你内心的影像造业，就是说你现出对方的影像，然后你释放一个嫉妒的功能。

当然这是一个烦恼火，最后它被你内心深处保存下来，这是一个邪恶的功能，对我们的生命是破坏性。所以我们身为一个大乘学者，你要能够深深的了解到：在我们造业当下，内心的深处有一个微细的阿赖耶识，它保存了我们的功能，到时候也会变现一期的果报，这是我们建立正见的第一个观念。

第二个「叁种自性」。前面是说明这个缘起的根源，当这样的一个根源，变现诸法以后，这一切法就有叁种相貌：第一个是「依他起性」，第二个「遍计所执性」，第叁个「圆成实自性」。先说明「依他起性」。这个「依他起性」这个「他」，就是众多的因缘，依止众多的因缘所显现的这些差别境界。这个地方的众多因缘，主要的就是业力，善恶的业力，这是保存在阿赖耶识里面的业力。就是说由业力所变现的方法，都叫做依他起性。「遍计所执性」，就是依止我们内心的分别所捏造出来的影像。这个地方的「分别」，特别指的是我执、法执相应的虚妄分别。比如说：我们今天晚上看到一条绳子，这个绳子，有它的假名、假相、假用，这个叫依他起性；但是你看到绳子以后，你心中出现一个蛇的影像。这个蛇是怎么有的呢？是我们自己的妄想捏造出来的，这个叫做遍计所执性。第叁个「圆成实自性」，是说明依他起的因缘所生法当中，它的本性是我空、法空的真如理。

这个地方就是说：你不但要了解到缘起的根源，你也要知道缘起法的差别相。这二个甚深见，是我们在修行之前的一个基础。藕益大师在《灵峰宗论》上说：「研真穷妄，名之为学。」就是说你学习佛法是干什么呢？就是先明白什么是真实？什么是虚妄？这个道理你先清楚。因为你开始修行的时候，说是「研真穷妄，名之为学；返妄归真，名之为修。」你要消灭妄想，建立真实的时候，你刚开始要先知道什么是妄？什么是真？这个地方，从诸法的叁性当中，它能够告诉你怎么去判断，什么是你该断的，什么是你该追求的。就是一个菩萨在修行之前，你要建立二种知见：第一个、了解到缘起的根源；第二个、缘起诸法的差别相。这二个是所谓的甚深见。

第二个以后是讲到修行，广大行，包括自利、利他的妙行。「唯识性，说名入所知相体。」建立了前面的甚深见，我们开始用智慧观察生命的现象，我们知道什么是虚妄相、什么是真实相以后，我们开始有资格来修习唯识观。这唯识观，它的一个观法是「入所知相」，悟入所知的性相，就是包括唯识性跟唯识相。不过从唯识的角度，它是强调先成就唯识性，再成就唯识相。我们要悟入唯识性，当然要悟入圆成实性，悟入我空、法空的真理。这个地方刚开始的修行，它是二个次第。在修我空观、法空观的时候，本论当中，第一个它会要求你先破所取相。这个「所取」就是这些外在的境缘。就是菩萨的内心跟境界接触的时候，会遇到很多很多人，有些人对你释放善意的、有些人对你释放恶意的、有些人对你中庸的，有各式各样的人是你要去面对的。第二个你要面对很多很多的事，有些事情是顺利、有些事情是不顺利的。身为一个菩萨，他要面对这么多人事的时候，他云何应住呢？云何降伏其心呢？你要观察你所面对的人或者事，都是你心中所变现的，是如梦如幻的。这个观想，这个次第非常重要，虽然它还不是空观的真实意，但它是一个基础。

就是说：生命的目的在过程，不在结果。就是说你心中只是在假藉这个影像在造业而已，重点是你内心是——「凡事尽心尽力，成败交给业力。」就是说我们今天遇到很多人事，你不要去要求人事上的圆满，因为没有所谓真实的人事，它是你心中所变的影像。重点是你的那一念心，去面对你所显现的人事的因缘当中，你每一个刹那，都留下一个善良的功能，诶，这就对了，因为没有真实的人事。你说：诶！我希望我的人事是圆满的。其实你错了，没有真实的人事，哪有真实的圆满！重点是当你临命终的时候，你反省你这一生当中，你面对的人事，你都尽量用一个比较好的心态来面对，这个就成功了，因为你累积的是一个善的功能。这是菩萨道一个重要的心态，就是破所取相。这个时候，就是鼓励一个菩萨：尽量回光返照我们自己——是用什么样的心态来面对人事？所谓的「莫向外求」，这是第一个。那在破所

取相的过程当中，菩萨开始回光返照，开始检讨自己的心念，不再去分别外在的境缘，它要求的是我用我善良的心性、用菩提心来面对，这样就对了。这是第一份工作。

第二份工作，我们应该再进步，再破「能取相」。我们刚开始会很注意自己的念头，我尽量让我的心念保持在断恶、修善、度众生，保持在叁种的心态上安住。这样的心态当然是非常好；但是如果你要再进步的话，你要观察：其实你所起的断恶、修善、度众生的心念，它也是因缘所生法、它也是毕竟空寂的。这个时候，你用「因缘所生法，我说即是空」，就能够从一个善良的心念、从一个有相的心念，趋入到一个无相的真如。这个时候你内心当中，就离开了所有的对待，所谓的「诸相叵得」，内心当中到了一个无相、平等的法界。在那个法界当中，你不会感到有所谓的善、也没有所谓的恶，就是一个平等的心性安住。这个地方就是我们讲「随顺唯识性」，就是这二个次第：先远离外境的干扰，保护你的菩提心；这个时候再把菩提心升华，观察菩提心也不可得。这个时候，你就入不二法门、入不思议的法界，从一个个体的生命，回归到平等的真如法界。在那个法界当中，开始慢慢的去洗刷你心中我执、法执的颠倒。你每一念的相应，都在消灭你心中的颠倒，在净化菩萨的内心，当然这个工作非常重要。我们在唯识性，可能相应了五分钟、十分钟，你这个时候再从空出假。从空出假以后，你就会去观察，诶，你又回到你的个体生命了。这个时候就有很多的差别因缘，有十法界差别生命让我们去取舍，我们应该要先消灭什么法界，去追求什么法界？这个就是修唯识相，等于修假观。总之，在本论的道次第，菩萨了解正见以后，他所要修学的：就是先成就我空、法空的正念。看本论的意思，菩萨先有正念，才有善业，它这个地方是这个意思。就是你先成就一个清净的、调伏自己爱取烦恼的正念力。当然这个正念力，你不是在复杂的因缘上修，是在自己的佛堂当中、在寂静的心中去修观的。

「六波罗蜜多，说名彼入因果体。」前面的修行，它是静中修，你在佛堂当中，你或者入空观、或者入假观。空观是消灭爱取，假观是让我们善知取舍。当我们心中有正念力以后，

你就有资格来历史练心，开始去荷担如来的家业，从空出假，广修六度法门，成就我们菩萨道当中最重要的资粮力，包括福德资粮、智慧资粮。这个地方都是在说明，六波罗蜜多云何来修习福德、智慧二种资粮。我们《菩萨戒》经常说：「如是一心中，方便勤庄严。」当你建立了一个清净的正念以后，用福德、智慧二种的庄严，来庄严你的正念力，来庄严你这个我空、法空的正念力。

当我们成就福德、智慧二种庄严以后，就讲到「菩萨十地，说名彼因果修差别体」，赞叹菩萨的果地功德。菩萨从前面的修唯识观，成就正念力以后，依止这个清净的正念，来到这些苦恼的人事因缘当中，开始去断恶、修善、度众生，成就了菩萨的十地。这是讲到菩萨的十种差别的果报，从初地乃至十地，地地清净、地地的庄严，这地方讲到果地的功德。好，我们休息一下好了！

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四卷

第四卷

好，请大家打开《讲义》第七页，这个地方是讲到「总标」。「总标」当中，无著菩萨第一个先赞叹大乘佛法的殊胜，来建立我们的信心；第二个是开显大乘的修学法要。第一个先讲大乘的殊胜，殊胜当中又分二段：第一个约法明殊胜，约著法门的自体来说明殊胜，这当中有十个法门。

我们现在讲菩萨律仪，看第七页的第一段：「菩萨律仪，说名此中增上戒体。」前面的唯识性、六波罗蜜多，它是一个别相的说明，把这个自利跟利他各别的说明。这以下的是一个总相，把菩萨的自利、利他，会归到菩萨一念心中的戒定慧，把自利跟利他合起来讲。身为一个菩萨，刚开始就是受菩萨戒，你要成为一个菩萨，你必须要有个菩萨的戒体，就是在佛前发愿，生起一个增上心，发起誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生的愿，来受持

菩萨的戒法。这样的戒法当中，在内心运作的时候，能够产生一种增上的功能。这个「增上」就是一个很强大的力量，能够灭恶生善，这叫「增上」。这个就是所谓的菩萨叁聚净戒。这叁聚净戒，在摄律仪戒的部分，有一大部分是共声闻学的，其实菩萨在修律仪戒的时候，要等同声闻来修学。譬如说，杀、盗、淫、妄，菩萨不能做；连微细的威仪，身为一个菩萨也不能被讥嫌。所以诸多的摄律仪戒，绝大部分都是共声闻修学的。但是摄善法戒、摄众生戒，这个地方是完全不共声闻，因为声闻人的戒法，你打开，没有摄善法戒，声闻的戒法没有鼓励你修善的，不鼓励，也不鼓励你度化众生。这个地方是说明：菩萨律仪有些是共声闻，有些是不共声闻。这是讲到戒，你内心当中，先成就一个增上的戒体。

第四卷

第二个「首楞伽摩、虚空藏等叁摩地，说名此中增上心体」，讲禅定。菩萨所要(成就)的禅定，它举出二个做代表：第一个、首楞严王叁昧；第二个、虚空藏叁昧。这个「首楞严」，翻成中文叫究竟坚固，就是这个禅定是不可破坏的。「虚空藏」，就是取这个虚空，说是「清净法性，犹如虚空」，这个虚空藏叁昧，事实上就是真如叁昧。我们作一个说明。小乘法的禅定，当然是四禅八定。我们就会：四禅八定跟首楞严王叁昧、真如叁昧，有什么差别呢？都是一种「不动」，所谓的内心跟境界的时候，「心于境缘，内心不动」；但是这个地方「不动」，有浅深的差别。小乘四禅定的不动，他是从事相的因缘上修行，讲得明白一点，小乘的禅定是依生灭心来修。就是说我们刚开始在观照内心的时候，观照我们刹那生刹那灭的心念，而且这个心念它是一种多元化的攀缘，它不是在一个单一的所缘境。这样的一个扰动性，就会折损我们断恶、修善、度众生的力量，堪能性就薄弱。所以我们必须要加强我们心的专注力，你会攀缘，我就让你专注，透过我们心中的「心于所缘，专一安住；心于所缘，相续安住」，这个时候强迫我们这一念攀缘的心，安住在一个所缘境，这个时候达到禅定。这样的禅定就是依止生灭心来修禅定，这样的禅定就容易破坏了，因为它是依止生灭心的。你只

要有病痛的因缘、或者是有一些复杂人事的干扰，你这个禅定就失掉了，因为它因地是生灭心，它的果报也容易生灭。

「蛮、满」二字于副词当很、十分时多见混用。如：蛮好与满好，蛮不错与满不错等。就字之本义推之，「满」本有十分的意思，「蛮」则为种族名，所以若欲选一较适当之用字，于很、十分的意思上，以使用「满」字较宜。

第二种的禅定，是从内心的理体上修禅定。就是说，我们刚开始观察我们内心的时候，是从内心的表层来观察，我们观察到我们内心是生灭变化的。这个时候我们可以修我空观、法空观，「因缘所生法，我说即是空」，我们把这个观照力现前，就把这个生灭心都拨开来，这观进去啊，看到我们的本来面目。这时候我们观到我们这一念——离开种种生灭作用，一个清净本然不生不灭的心性现前。这个时候我们发觉：其实我们的心——何期自性，本不动摇。它本来就不动的，你干嘛修禅定呢？你这不是多此一举吗？所以在首楞严王叁昧，《楞严经》所说的首楞严王叁昧；或者是虚空藏，所谓的真如叁昧：它的禅定都是先观后止，就是先起观，就是你透过观照，先通过你表层的心性这种生灭心，然后进入到你不生灭本性，这个地方你安住下来就对了。你不用刻意去专注。它是怎么修呢？套一句印光大师的开示说：「心常觉照，不随妄转。」你只要做一件事情——不随妄转就好了，不要随妄想心。妄想心一定会有，因为它是你内心的种子在释放一种功能，它有时候想东想西，但重点是你心保持觉照。禅宗的大德他看到你，他告诉你：你要经常注意啊，主人翁啊！你要醒一醒。（呵——）就是说你这主人翁一睡著了，你就会被妄想牵著走，那你就随业流转了。主人翁，你要醒一醒！你就是正念真如，把你内心的清净本性、那种觉照保持住，而这样的禅定是不容易破坏的。

我们净土宗倒是满重视首楞严王叁昧的，因为你临命终的时候，诸位都知道：你往生净土，它不在乎你修了多

的感应道交、来自于少善业。印光大师再叁强调：往生净土来自于跟弥陀弥陀本愿的摄受。你要不是蒙弥陀本愿的摄受，连阿罗汉都去不了净土。阿罗汉的神通，只能够到一个十方世界，它十万亿个世界，你怎么去呢？那你要跟弥陀感应道交，你临终要正念分明。你不可能依止四禅来正念，因为临终的时候禅定会失掉。在唯识学上说：临终的时候是乱心位，你就算得到禅定，临终的时候都会破坏掉。但是你修首楞严王叁昧，你内心当中很清楚观察到：这个妄想是不真实的。它不能干扰你，你只要不随它转就好了。这个时候你不管起什么念头，说是临命终的时候，这个人「一切诸根悉皆败坏，一切眷属悉皆舍离，一切威势悉皆退失，一切珍宝不复相随」，内忧外患；但是他内心当中，把心带回家，安住在他清净大智慧光明的心性当中，他不动。他的不动，不是说「我把妄想消灭」，不是这个意思；而是我就「心常觉照，不随妄转」就够了。然后在不随妄转当中，把佛号现起来，正念分明，这个就是首楞严王叁昧，或者叫真如叁昧。

本论的特色，我们会发觉：它讲甚深见的时候，依止阿赖耶识；但它修首楞严王叁昧的时候，它不依止阿赖耶识，它不依止生灭门，它把阿赖耶识拨开来，它看到阿赖耶识后面的老板(呵—)，它是依止主人翁来修叁昧的，这是本论特别的地方。所以我们不要说：唉呀！这个论是阿赖耶识，那这个是别教！其实这部论是别兼圆，你看它的禅定度，它依止首楞严王叁昧、虚空藏叁昧，这个都是圆顿法门，都是称性起修。所以本论我们不要太盲目的就把它判做别教，应该说它是类似《华严经》的别兼圆，有别有圆。它道次第，你看它的唯识性，它是先空、次假、后中，它比不上天台的即空、即假、即中，它有的地方强调次第性；但是它修禅定的时候，它是用圆融性修禅定的。这个地方，大家要稍微细心的分别。

「无分别智，说名此中增上慧体。」这个禅定是一种不动，不为妄想所动。那只有不动，当然是消极的，我们应该主动的攻击烦恼。怎么攻击呢？就是修「无分别智」。其实这个地方只是一个代表，在本论的「增上慧」，它讲到加行智、根本智跟后得智，所有菩萨的叁种

智慧，它都会广泛的说明。前面的禅定跟戒，它是消极的，或者说是压住烦恼，或者说是我们不随烦恼而转；但是这个智慧，它是主动的消灭烦恼，采取主动的，开始去观照烦恼，把烦恼的功能一一地破坏掉。它所依止的有叁种智慧：加行智、根本智、后得智，在本论都会详细的说明。到这个地方都叫做广大行，菩萨的一个自利、利他的妙行。

这以下就说明，它的果位的功德。「无住涅槃，说名彼果断体。」菩萨经过这样的修行以后，有什么样的结果呢？第一个、成就一个断德的功德，就是涅槃，它有不住生死、不住涅槃的中道涅槃。这个涅槃的意思是说：菩萨的生命当中，没有二种生死的干扰，没有分段生死、变易生死这种扰动相的干扰。

第叁、「叁种佛身：一、自性身；二、受用身；叁、变化身：说名彼果智体。」菩萨不但是寂静，他在寂静的心中，能够显现叁种的依正庄严：自性身，或者叫法性身，这个法性身是没有形相的，是一个理体；受用身跟变化

身都是有形相，有自受用跟他受用；变化身就是应化身：这都是菩萨的智德。

这十种法门，就是本论所要探讨的——从因到果的一个修行的道次第。这个地方，是先解释大乘十个法门的自体。

辛叁、显胜(分二：壬一显异余乘；壬二显自最胜) 壬一、显异余乘

「显胜」当中分二科：「一、显异余乘；二、显自最胜。」先说明「显异余乘」，我们看论文：

由此所说十处。显于大乘异于声闻乘。

我们前面所说的「十」种法门，不管是从正见、修行，到最后的证果，这样的教授，我们在《阿含经》、阿毗达磨里面是看不到的。《阿含经》里面，没有讲到要建立阿赖耶识的知见——修我空观、法空观，还修假观、再历事练心，它都没有这样的教授；它只是一味的厌离生死、欣求涅槃。所以这样子的教法，其实是不共于声闻的。你不能够说大乘是从声闻

里面开展出来，因为声闻教法根本没有这种传承，你怎么开展呢？所以「大乘」佛法有不共于「声闻」的地方。这个不共于声闻的地方，是怎么出现的呢？为什么会有这个教法？

壬二、显自最胜

又显最胜，世尊但为菩萨宣说。

这个教法，是菩萨针对内心当中，具足中道实相根性的人来宣说的。因为小乘的学者，他对苦谛的感受太强烈了。他对生命的苦太强烈了以后，他极度的厌离，你告诉他说：「犹如莲华不著水，亦如日月不住空」，他没有办法接受这样的法门。就是这个杯子的玻璃太薄了，你这个甘露水装到这个杯子，就破掉了。所以佛陀就给他一些小法门，先了脱生死再说了。所以菩萨是为了大乘根机的人，来宣说大乘法的。

庚叁、结依大乘

是故应知：但依大乘，诸佛世尊有十相殊胜殊胜语。

所以我们身为一个大乘的佛弟子啊，我们要深深的相信：只有在「大乘」的教法当中，「诸佛世尊」才「有」这「十相殊胜殊胜语」的教授。这个地方我们把「约法门明殊胜」作个总结。就是说佛在世的时候，大小乘的教法是同时并显的：佛陀为小乘根机的人说小乘法，为大乘根机的人说大乘法。佛陀灭度以后，弟子们根据自己的喜好，各立门户，就有各式各样的部派、各式各样的宗派建立。建立宗派以后，他就不学其他宗派的教法了；甚至有些小乘的学者，对于他所不知道的领域，就妄生毁谤，就是有这个过失出现。所以这个地方，我们要深信：大乘佛法有它不共小乘的地方，而且是殊胜的。

无著菩萨的另外一个著作《大乘庄严经论》，他提出了七点的理由来证明大乘是佛说。我提出其中的一点，这一点就是说：「有，无有故。」我们对于佛法的教授，有二种看法：第一个是「有」，就是说，小乘是佛说，大乘也是佛说，这叫做有，这当然是没问题；第二个是「无有」，「无有」的意思就是说，如果大乘不是佛说，那小乘法也不是佛说。你否定

了大乘，等于否定了自己的宗派。为什么这样子讲呢？因为小乘的教法，不能引发一个众生发菩提心，没办法的！不能发菩提心，当然不能成佛。小乘的教法，是引导所有的人入涅槃，那谁出来说法呢？没有人说法，没有佛显出叁身来说法。那没有佛出生说法，这个小乘教法是谁说的呢？就没有人说了！所以你否定了大乘，你就否定了佛的存在；没有佛，也就没有小乘法了：这个地方就自相矛盾了。所以一定是先有大乘法，才有所谓的成佛，有成佛以后呢，才开示种种叁乘的法门，应该是这样子讲的。

智者大师说：「大小乘的学者，都观照四谛。」其实我们对生命的观察离不开四谛的，就是染净的缘起。但是小乘的学者，在观察四谛的时候，偏重苦谛，他苦谛观察太偏重了。这个无常、无我的观，对治烦恼当然是好；但是什么东西都不能过犹不及，你无常观太强烈、对叁界的厌离太深了以后，就变成你生命当中对立的思考。所以小乘的观四谛，他观察的结果，人生只有二个选择，你只有二种选择：第一个、你在生死流转；第二个、你到涅槃。这二种选择，你当然到涅槃去了。大乘在观照四谛的时候，它的重点是观道谛，这个道就是戒定慧。大乘佛法认为：

生命是无自性的，它不决定是苦，也不决定是乐，重点不在于生命，重点是你心中是不是有戒定慧的正念。你要是没有正念，你就是流转门；你有正念，你就是还灭门。所以智者大师认为：大乘菩萨观照四谛，是观照「道」谛，以道谛为主，以道谛来带动整个生命的主轴，这个地方是不同的思考。只有以道谛为主轴的思考，才能够成佛；你以苦谛为主轴的修行，是趋向阿罗汉。这个地方，我们必须把不同的教授简别出来。当然这个跟一个人的个性有关系，他有什么样的个性，他就会有怎么样的思想。这个地方是「约法门明殊胜」。我们看下一段，「己二、显是大乘性」，这个地方约「人」。

己二、显是大乘性(分二：庚一牒前更征；庚二显义重答) 庚一、牒前更征

这当中分二科：第一科「牒前更征」，第二科「显义重答」。第一段是先传承前面的内涵，再提出一个「征」问。

复次，云何由此十相殊胜殊胜如来语故，显于大乘真是佛语，遮声闻乘是大乘性？

前面是约教法，接下来是说：我们是不是有另外的角度，来知道这「十」种的「殊胜殊胜语」，是「大乘」佛法当中「佛」所宣说的；「遮」止「声闻乘」，他能够引生大乘的因种？小乘的教法不能引生菩提心、不能引生大乘的功德，我们怎么知道只有大乘佛法可以呢？这以下约著「人」，来说明大乘的殊胜。看下一段「显义重答」，这当中先看第一科「重举标简」。

庚二、显义重答(分二：辛一重举标简；辛二显成大性) 辛一、重举标简

由此十处，于声闻乘曾不见说，唯大乘中处处见说。

《摄大乘论释》：「是最能引大菩提性，是善成立随顺无违……复有异门。是最能引大菩提性者，谓此能引无戏论无分别智故。是善成立者，谓与四理不相违故。言随顺者，谓与参量不相违故。言无违者，非先随顺后相违故。」《大正》31，页323b

这个地方把前面的观念，再作一个重复的回答。这十种法门在声闻的教法当中，是未曾宣说的。因为在声闻乘当中，众生的根性不具足，佛陀就暂时不宣说；只有在大乘的法门当中，为具足大乘根性的人来宣说的。这是重新的回答。看第二段「显成大性」，这个地方是重点。

辛二、显成大性

谓此十处，是最能引大菩提性，是善成立，随顺无违，为能证得一切智智。

这个地方是说：这「十」种法门，我们佛弟子去修以后：第一个、「能」够「引」生广「大」的「菩提」种姓，就是发菩提心，建立大乘的正见，这个地方是成就大乘的正见。第二个、「随顺无违」，依止这样的正见来修行，我们开始返妄归真，成就广大自利、利他的

妙行，开始去断恶、修善、度众生，开始随顺中道的知见来修行。第叁个讲果，「为能证得一切智智」。这个「一切智」，就是根本智，观照生命的总相，回归到生命的本性、本体，

就是把这个生命先把它归零，先观到空性；然后从空性当中，再出来，这第二个「智」叫做后得智，观照生命的十种的差别，十法界的差别。

这个地方我们解释一下。这个地方是约著能修行的人，来赞叹大乘的殊胜。这个大乘法门，「大」这个字，其实有很深的涵义。藕益大师在解释《大乘起信论》的时候说：这个「大」，「绝待圆融，不可思议，谓之名大」。我们经常讲：我是大乘的菩萨。那这个「大」是什么意思呢？就是它是「绝待圆融」。当你的心是一种对立的，那你就不是大了！不管你是对错、或者空有的对立，都不是大。也就是说：菩萨在因地的时候，有一大部分都是调伏叁界的烦恼。我们大家知道，调伏叁界的烦恼，《阿含经》里面的四念处最好用了。所以菩萨在因地的时候，特别是凡位的菩萨，诸多的修行是共声闻学。但问题是：虽然大乘的菩萨他修四念处，他能够引生大菩提心。这个地方是很奇怪的。为什么呢？因为他有大乘的宗见。也就是说：小乘的思考，它是对立的；大乘是不二法门。什么叫「对立」？我们举一个例子。比如说：我们经常在回光返照我们的心念，我们跟人事的因缘接触的时候，我们开始注意到：事情本身没有对错，重要的是我要生起善念。我们开始观照、注意、保护我们心念的时候，我们开始发觉：我们起善念，但是有时候也起恶念，这个事情就很严重。阿赖耶识有时候释放一些邪恶的功能，比如说贪欲。当然这就要对治，因为这会招感痛苦的果报，会造业的。小乘的学者，他对贪欲，他的看法是认为说：贪欲是内心的本质，人的欲望是由心所生的。所以他在对治贪欲的时候，

《说文》：「彻，通也。」《庄子·外物》：「目彻为明，耳彻为聪。」《玉篇》：「澈，水澄也。」《水经注·沅水》：「清潭镜澈。」「镜澈」就是像镜子一样明净。「彻」是动

词，「澈」是形容词。「彻底」是动宾结构，「清澈」是并列结构。「彻底」应该用「彻」，「清澈」应该用「澈」。

把第六意识的明了性也消灭了，二个都不要。他比较偏激，就是灭色取空。所以小乘的学者在对治贪欲的时候，他是彻底的消灭。大乘的学者，在对治贪欲的时候，当然他也从对治的角度，他也修不净观，观察所贪欲的境界是不清净的；能贪欲的心，也是刹那刹那的生灭，它是不真实的，你不要当真，它一下子就过去了。他在对治的时候，他是有所破坏、有所建设的。所以在《维摩诘经》当中，维摩诘居士在引导天女的时候，他说：你们天女在天上都干什么呢？她说：我们都在享受五欲的快乐，很快乐啊！维摩诘居士说啊：你不要享受五欲的快乐啊！这会产生过失的，产生烦恼、产生罪业、产生老病死的痛苦。天女说：那怎么办呢？我们喜欢那个乐受怎么办呢？他说：你可以修习大乘佛法啊！你去大殿拜佛、诵经、持咒，这个也会产生乐受，这个乐受是没有过失的。所以说，大乘佛法在对治贪欲的时候，它是扭转它的方向，转识成智。这个地方值得我们注意的，也就是说：同样是调伏烦恼，但是大乘的人有善巧。他认为心是无自性的，他今天会起贪欲，是因为他阿赖耶识当中有贪欲的功能，不是阿赖耶识有错，是那个功能有错，把那个功能消灭掉就好了；你不要把这个心识消灭了。你把心识消灭了，你就破坏了大菩提性，你就不能成佛了。所以我们要知道：我们不能从他修行的行为，来判断他是大乘小乘。因为凡位的菩萨在对治烦恼，共声闻修学；但是他的思考不同，他在断的时候，有所断除、有所保留，他那个心性的本体他不破坏，这个地方一破坏，你就完了。所以这个地方，值得我们注意！

舜做皇帝的时候，黄河泛滥。舜叫了很多人去治水，有些人就：诶，你会泛滥，我就做墙壁把你挡住，让你不动。那你怎么挡得住呢？它这个水累积那么久，无量劫来累积这样的能量，一下就被冲坏了嘛。大禹就很聪明：我不跟你抗拒，我就疏导，把你升华。他把这个水，疏导到干旱的地方灌溉，你看——不但不会够破坏，又产生功德。所以水本身，你不能

说它错。这个地方就是值得我们思考。所以大乘的不二法门，什么叫不二？就是：过失也是它，但是功德也是它。你把它破坏了，你二个都没有，你没有过失，也没有功德，就是小乘。有善巧的人，你能够善于扭转，转识成智，这个叫做「是最能引大菩提性」，这个地方很重要啊！你这句话懂，你后面的论文你就容易了解。「是最能引大菩提性，是善成立」，你依止这个菩提性来修行，就能够证得一切智智了。这个地方是约「人」。我们这样子的修行，能够引生大菩提性，来说明它的殊胜。好，我们看「丁二」的「颂」，这当中有二科：一个是「标」，一个「显」。我们先看「标」：

丁二、颂(分二：戊一标；戊二显) 戊一、标

此中二颂：所知依及所知相，彼入因果彼修异，叁学彼果断及智，最上乘摄是殊胜。

戊二、显

此说此余见不见，由此最胜菩提因，故许大乘真佛语，由说十处故殊胜。

第一个偈颂，我们一念就很清楚，就是把十种法门再重标出来。我们看第二段「此说此余见不见」。这个「此」，是讲到大乘法门；这个「余」，是小乘法门。就是说这十种法门，只有在大乘法门当中所宣说、大乘法门所见，「此说、此见」，这「说」当然是言说，经过后代弟子把它用成文字以后叫做「见」。在小乘法门当中，是不说、不见的。所以我们知道，它是能够引生「最胜」的「菩提因」，它能够引生广大菩提性。所以从这样的殊胜因来说，我们相信「大乘」是「佛」说，因为没有人能够宣说这样的法门，所以「由说十处故殊胜」。这个地方，我们先建立大乘的信心。这以下「辨次第」，正式的说明大乘的修行法要，分叁科，第一个「问」：

丙二、辨次第(分叁：丁一问；丁二答；丁叁结) 丁一、问

复次，云何如是次第，说此十处？

为什么一定要根据这「十」种的「次第」呢？这以下回答，看第一个「所知依」：

丁二、答(分七：戊一所知依； 戊二所知相； 戊叁入所知相； 戊四彼入因果； 戊五彼因果修差别； 戊六叁学； 戊七二果) 戊一、所知依

谓诸菩萨，于诸法因要先善已，方于缘起应得善巧。

发了菩提心的「菩萨」，你修行之前要知道：杂染法跟清净法生起的根源。你知道根源以后，你才知道应该如何的修行。所以蕅益大师说：「既从心起，还从心灭。」你要知道这个人为什么会做错事？世间法说：他今天会犯罪，因为他有遗传，他父母亲有这种遗传。不是遗传。遗传的意思就是不能改变，因为他的种姓就是这样。大乘佛法是说：我们阿赖耶识本性是无自性，或者说清净，因为它以前有这种功能。既然是功能，它是因缘生，它也可以因缘灭。所以你要知道，一个人会有邪恶的功能、善良的功能，你要把它的根源找出来，这是第一个。

戊二、所知相

次后于缘所生诸法，应善其相，善能远离增益、损减二边过故。

第二个，我们应该要了解诸法的叁性。在修行过程当中，远离凡夫的「增益」、也远离二乘的「损减」。凡夫对生命过于乐观，小乘的学者过于悲观，我们必须从诸法的叁性当中，去抓到生命的中道，这个都是甚深见。

戊叁、入所知相

次后如是善修菩萨，应正通达善所取相，令从诸障心得解脱。

当然这个「菩萨」很重要，当你明白生命真相、这个真相生起的根源以后，你开始要去返妄归真。我们前面说「研真穷妄，名之为学」，先明白真妄的差别，开始「返妄归真，名之为修」，开始修唯识观，从烦恼障、所知障得到解脱。就是一个菩萨，当你要去建立佛教、广度众生之前，请你先建立你内心的正念力，就是你自己要从你自己的「障」碍当中，得到「解脱」。依止这样的正念力，你就有资格来修习六度法门。

戊四、彼入因果

次后通达所知相已，先加行位六波罗蜜多，由证得故。应更成满，增上意乐得清净故。

当我们由唯识观当中，「通达」诸法的叁性；在「加行位」当中，修习「六波罗多」，一方面忏悔业障、积集资粮、历事练心；这个时候，从加行位「证」圆成实性，到了通达位；依止通达位里面无所得的智慧，再继续的用功，来加强内心的「增上意乐」，使令这个增上意乐慢慢慢慢的「清净」。就是说，这个增上意乐，就是一个菩萨的本愿。凡位的菩萨也能够发愿：要誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生。我们有这样的增上意乐；但是我们的增上意乐是不清净，就是我们在发这个愿的时候，心中有一个我执跟法执来引导，就是有私心。有私心的时候，就容易造业。我们一个有私心的人，他的内心当中容易现出二种相貌：当这个荣耀表现在自身的时候，产生憍慢；当这个荣耀表现在别人的身上的时候，产生嫉妒。这二种状态，不是憍慢，就是嫉妒。再严重一点，失控就造业了。所以我们凡位的菩萨，增上意乐是带杂染的，所以我们应该把它净化，靠六波罗蜜多来净化。

戊五、彼因果修差别

次后清净意乐所摄六波罗蜜多，于十地中分分差别，应勤修习，谓要经叁无数大劫。

这个地方讲果位，经过「六波罗蜜多」，从有漏的六波罗蜜多，到清净的波罗蜜多，这个时候，经过「十地」，那么地地的清净，地地的圆满，经过「叁大」阿僧祇劫的修学，完成六波罗蜜的圆满。

戊六、叁学

次后于叁菩萨所学，应令圆满。

前面的修行是六度，开展出六度、四摄的法门；这个地方把它合起来，就是「菩萨」的戒定慧，这是开合的不同。

戊七、二果

既圆满已，彼果涅槃及与无上正等菩提，应现等证。

经过前面的甚深见、广大行以后，菩萨的大般「涅槃」跟「无上菩提」，就当下的显现，平等的成就。就是如是因、如是果嘛！你依止对立的心，来修习佛法，就成就阿罗汉；你依止中道的实相观念，依不二的法门，有所破坏、有所建设，最后就成就大涅槃、大菩提，这个因果的道理是这样子。

丁叁、结

故说十处如是次第。

这个「十」种法门的「次第」是这样安排的，经由知见、到自利、到利他、到果位。看最后一段：

丙叁、显能摄

又，此说中一切大乘皆得究竟。

最后作一个总结。在本论当中，所说「大乘」十种的修学法门，是没有欠缺的。你观诸所有的经论，不离开整个大乘的境行果，都在本论里面摄受。

这个地方「总标」，等于是在进入正文之前：第一个、我们要建立大乘的信心，大乘的一个不共的殊胜；第二个、就是把大乘的法要，先作一个扼要性的说明。这个等于是先把大乘的信解行证，作一个大纲的说明。下一科「依标广释分」，就各别各别详细的解释。我们今天的内容，先到这个地方。我简单的回答一个问题：

问：在《唯识叁十颂》当中，是把唯识性判到「境」的部分；本论是把这个唯识性、入所知相判作「行」，这当中有什么差别？

答：我们看第六页的最后一行：「唯识性，说名入所知相体。」它这个地方的唯识性，事实上是悟入唯识性，要多一个「悟入」。《唯识叁十颂》的唯识性，它是把真如的相貌讲出来，说「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」它没有说悟入的方法。

所以它前面是讲唯识相，这个地方讲唯识性。在唯识性的时候，它讲真如的相貌是什么。所以它这个是属于理论，判作唯识境是对的。但是本论的唯识性是悟入，是悟入的方法，所以这个地方是属于修行。这个修行还满重要的。如果说这个地方判作知见，那我们菩萨道的修行，刚开始就遇到六波罗蜜多，那这个菩萨就有危险了。就是说，你一个初学菩萨，你不先成就内心的正念力，就开始到人事的因缘去历练；那你所造的业，可能就是功过参半，再严重一点是过多于功(哈—)，会有这个问题。所以这个地方不但判作唯识行，还是满重要的行。诸位看看所有历代的祖师，都把这个第叁科判作唯识行，他就是提醒一个菩萨，你发了菩提心：第一个要先成就内心的正念力，然后再成就资粮力，这个次第不能混乱。你心中有正念力，你这一生当中，「穷则独善其身，达则兼善天下」，有因缘就弘法，没有因缘就自修。起码我内心当中，能够返妄归真，保持我临终的正念，也就不错了。所以这个地方的唯识行，倒是满重要的。你一定有这样一个正念的修习，才有后面的六波罗蜜多的历练。所以这个地方大家要知道，它是一个修行，不是知见，它是开始去观照了。我们这节课先把这个「总标」作一个说明。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五卷

第五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第十页：

甲二、依标广释分(分十：乙一所知依分；乙二所知相分；乙叁入所知相分；乙四彼入因果分；乙五彼因果修差别分；乙六增上戒学；乙七增上心学；乙八增上慧学；乙九彼果断分；乙十彼果智分)

第五卷

我们前一科是「总标纲要分」，无著菩萨他在整个修行大乘的法要当中，列出了十种的殊胜法门。这十种法门，前面一科是一个纲要性的说明；这以下就是各别「广」泛的来解「释」。这当中有十科：第一科是「所知依分」，第二是「所知相分」，第叁是「入所知相分」，第四是「彼入因果分」，第五是「彼因果修差别分」，第六是「增上戒学」，第七是「增上心学」，第八是「增上慧学」，第九「彼果断分」，第十「彼果智分」。这十科，前面二科是讲到甚深见，讲到我们修学佛法应该要建立的知见；第叁到第八是广大行，讲到六波罗蜜自利利他的妙行；第九跟第十是究竟果，大乘的二种果报。现在我们先看第一科的「乙一、所知依分」。

乙一、所知依分(分二：丙一牒前出体；丙二六门分别) 丙一、牒前出体

在讲这一科之前，我们先作一个简单纲要性的说明。大乘佛法在观察生命，从经典上的开导，佛陀是引导我们从二个方向来观察这个生命。第一个是所谓的生灭门。这个生灭门，就是观察相对的差别生命。这种差别生命现象，在经论当中提出叁种：第一个是生灭相的差别。就是说有些法它本来没有，后来因为我们的造作，而出现了，这叫做「生」；生起以后，经过一段时间，从有变成没有，这叫做「灭」；第二个是增减相的差别。这个法它生起以后，假设我们随顺它，一次一次的随顺，这种势力就会增加；假设我们用对治的方式来抗拒它，它就会减损：所以生灭门的第二个观察，就是它有增减的相貌差别。第叁个它有垢净相的差别。这个法它生起以后，有的法是随顺于我们清净本性的，这个是一种清净的力量；有的法是违背我们清净本性的，它所代表的就是一种杂染的力量：所以第叁种有一种垢净相的差别。因为我们的整个差别生命当中，有生灭相、有增减相、有垢净相，就构成了我们一个错综复杂的生命了。在这么复杂当中，佛陀告诉我们可以分成二类：第一种是清净力量的生起跟增长，能够招感安乐果报的；第二种是一种杂染力量的生起跟增长，是招感痛苦的果报。所以生灭门基本上就讲到我们在人生当中，杂染力量跟清净力

量的一种生灭，跟它的一个增灭的情况。这样子的观察，是一种对立的观察，叫做生灭门。第二种观察，就是把这种对立的差别相，以「因缘所生法，我说即是空」，把这些如梦如幻相对的相貌都拨开来以后，就看到了我们生命的清净本性。这个时候，我们看到的本性是不生不灭、不垢不净、不增不减的，它是一个绝待平等的相貌，这叫做真如门。也就是说大乘佛法观察生命，基本上是以二门：一者生灭门，二者真如门来观察。在次第当中，龙树菩萨的《中观论》上说：「若不依俗谛，不得第一义。」所以我们刚开始应该从世俗谛的生灭门，先了解它的差别相、它的对立相；然后才能够悟入到无差别的胜义谛。

所以这个「所知依」，就是我们刚开始在观察生命的时候，要先观察它的差别相。这个「所知」，就是假藉因缘所生的这种杂染法跟清净法。想要了解这二种法的生起跟还灭，我们先了解它的根源。这个「依」，就是它的依止处、它的根源。杂染法跟清净法，这二个法有它的依止处，你要掌控这个生灭法，你就必须先掌控它的根源。所以在本科当中，无著菩萨引导我们去了解：这些杂染法跟清净法是怎么生起的、它是怎么增加，乃至怎么消失的。就讲这一个道理，叫做「所知依分」。这当中分二科：第一「牒前出体」，第二「六门分别」。先把所知依分的自体标出来；然后以六个角度，来详细说的明所知依的相貌。先看第一科「牒前出体」，先连接前文，来指出所知依的自体。我们看论文：

此中最初，且说所知依，即阿赖耶识。

在整个大乘的十种殊胜法门当中，我们第一个所要去了解的是「所知依」，就是假藉因缘所生的这些杂染法跟清净法，它的依止处是什么？这个依止处简单的说，就是「阿赖耶识」。这个地方是把所知依的自体，先把它作一个总标。这以下用六个角度，把所知依的相貌、功能，详细的发挥出来。看「丙二」的「六门分别」：

丙二、六门分别(分六：丁一阿赖耶识句义；丁二阿赖耶识异门；丁叁阿赖耶识体相；丁四阿赖耶识决择；丁五阿赖耶识差别；丁六阿赖耶识性摄)

这当中有六科：第一个「阿赖耶识句义」，第二是「阿赖耶识异门」，第三「阿赖耶识体相」，第四「阿赖耶识决择」，第五个「阿赖耶识差别」，第六「阿赖耶识的性摄」。我们先看第一个「阿赖耶识」的「句义」：

丁一、阿赖耶识句义(分二：戊一引教；戊二释名) 戊一、引教(分二：己一问；己二答)

这个「句」就是它的名称，这个「义」是它的义理，这阿赖耶识的名称跟义理，是怎么建立的？这个地方先把它作一个说明。这当中有二科：第一个「引教」，引圣言量；第二个「释名」，根据它的义理来解释。第一个是依止圣教量，第二个是依止它的义理，来建立阿赖耶识的存在。我们首先看「引教」，这当中有一个「问、答」，先看「问」：

己一、问

世尊何处说阿赖耶？名阿赖耶识？

这个地方等于是提出二个问题。身为一个所知依，就是我们整个有情生命的一个根源。前面提到说所知依就是阿赖耶识，那这个地方先提出问，就是佛陀在什么地方、什么经典当中，说明这个所知依的自体是存在的？到底什么是所知依？生命当中真的有依止处吗？问所知依的一个存在性。第二个「名阿赖耶识？」所知依如果存在，怎么知道所知依就是「阿赖耶」呢？提出二个问题。第一个是问所知依的存在性，第二个是怎么知道所知依就是阿赖耶？就提出这二个问题，下面就根据这个问题作一个回答。

己二、答(分二：庚一证为所知依体；庚二证得阿赖耶名) 庚一、证为所知依体

回答当中有二科：第一个「证为所知依体」，第二个「证得阿赖耶识名」。第一个先证明这个所知依自体的存在，第二个是证明所知依就是阿赖耶。我们看第一科「证为所知依体」。佛陀在经典当中，曾经明确的说明：有情众生的生命，真实的有一个依止处。你要把那个根源找出来，否则你要扭转生命是不可能的。好，我们看论文：

伽陀者，译为孤起颂。

谓薄伽梵于《阿毗达磨大乘经》伽陀中说： 无始时来界，一切法等依， 由此有诸趣，及涅槃证得。

这以下无著菩萨就根据「薄伽梵」，这「薄伽梵」就是世尊，世尊在「《阿毗达磨大乘经》」当中，讲了一个「伽陀」(偈颂)。这个偈颂在唯识学是相当重要的，也可以说是相当有名气的一个偈颂，很多的论典都喜欢引用这个偈颂。这个偈颂是：「无始时来界，一切法等依。」说明我们有情众生的一个因相，因地的相貌。第二个「由此有诸趣，及涅槃证得。」这是有情众生的一个果相，它所招感的果报。我们先看因相。「无始」，就是我们众生的造因，是没有开始的。就是它什么时候开始造业的呢？没有开始的。这无量劫来我们造了很多的业力，这个业力当造完以后，就变成了一种「界」，这个「界」就是种子，一种潜伏的功能，它没有表现出来，但是它存在。这种功能、这种界，当它遇到环境刺激的时候，它就变成「一切法」，这个「一切法」是一个现行，可能是一个杂染的现行、也可能是一个清净的现行。这样子的因相，包括：种子生起现行，现行在活动时候，又熏习了另一类的种子。这就是唯识学所说的：有情众生的业力之所以展转增胜，来自于种子跟现行的展转熏习一种现互熏。这个种现互熏，产生了一个强大的力量，它有一个依止处、它有一个依止处。比如说我们的因相(分析我们造业的力量，其实有二种：一种是杂染的因相，一种是清净的因相。)，你今天去拜一部《八十八佛》，这个《八十八佛》如果你从来没有拜过，那你没有这种功能，所以你刚开始拜会很困难。刚开始，不能拜要它拜，你仰仗对《八十八佛》清净的信心，你相信它有灭除罪障的功能，强迫自己去拜。每一拜都很虔诚的归依把它拜完，这个时候你的心中就产生一种「界」，一种功能。这种功能当遇到了因缘的刺激，它又会再表现出来，你又很想要去拜这《八十八佛》。你很想拜的时候，又产生了一个强大功能，这样子就产生了一种清净的展转力量，在你的生命当中生起。反过来，比如说有时候我们生起一种贪欲，贪欲的烦恼它现起的时候，你有二个选择：第一个你选择随顺，第二个你对治。假设你随顺它，

这样子也是一样「无始时来界，一切法等依」，它让你随顺了以后，它每随顺一次的现行，你就又增加一种杂染的功能。所以说在我们有情众生的生命当中，我们会有二种的力量：一种是杂染的力量，一种是清净的力量。这二种力量都有一个依止处，有一个所知依的自体，都是先保存在这个依止处里面。等到这样的一个业力成熟的时候，依止处就会把这个业力释放出来。「由此有诸趣，及涅槃证得。」由于有所知依这样一种保存业力的功能，所以「由此」，这个「此」就是所知依的自体，因为有它的保存，所以才有六道轮回痛苦的果报，也才有不生不灭涅槃安乐的果报出现。如果没有所知依的自体，从因到果是不能建立的，没办法建立的。这个偈颂就讲到有情众生，不管你因地的造作、果报的变现，都有一个所知依的自体，来作一个保存，来当作一个依止。

我们也可以从二个角度来观察这个偈颂：第一个、从生灭门，从它的作用，就是「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得」。从生灭门来看这个偈颂，你可以看得出来，就像《楞严经》说的：它是一种所谓的叁种相续。《楞严经》在有情众生的生命相续，提出叁种相续：第一个、果报是相续的。就是说因为我们有一个依止处，所以我们果报不会断灭。就是你今生死以后，你来生一定还会有一个果报的相续，这个果报不会断灭的。那果报为什么相续呢？因为你有业力的相续，因为你不断的造业，你不断的保存业力，所以第二个是业力的相续。业力之所以能够相续的储存，是来自于你心识的相续，就是现前一念心识的相续。所以在《楞严经》上说：有情众生的生命相续，有果报的相续、业力的相续跟心识的相续。不过《楞严经》的意思是说：因果不管是果报、业力，都是由心识来主导。所以你心念改变，你的业力就改变，果报就改变。我们去看修行者，如果这个人特别的勇猛精进，就是说他的心念本来是非常放逸的，突然间勇猛精进，他就很容易业障现前。就是说这个心识的等流性，本来是趋向叁恶道的方向，突然间改变方向了，这个时候他内心当中相应的杂染力量，一定会先把它逼出来。所以你愈精进，魔障就会愈多，就是这样。当然你要

撑得过去，那又是海阔天空。放逸也是这样，你以前很认真的持戒，你的生命是趋向于安乐的，突然间你破戒了，所以有人说「破戒和尚福报大」。因为你一开始在转变方向的时候，你的善业也会先逼出来。当然有些人的修行是渐进式的，他从杂染变成清净，他是慢慢来的，那这个业障就不容易那么明显。那你是突然间的，那这个业障就容易表现出来，因为你的生命、心识产生很大方向的扭转。所以你内心的业力，一定要先释放出来，因为它跟你的方向不相应了。所以这个地方就是说：我们的因果都有一个保存处，这个保存处就是我们一念相续的心识，来摄持我们的业力、来变现我们果报，这个是从生灭门来说。

第二个、我们也可以从真如门。真如门就是「无始」，这个地方是一个重点。就是我们什么时候开始有这样造业的功能？善恶的功能啊？在经典上说是没有开始的。比如说：上帝赐给你一个好的功能、或者大梵天赐给你一个好的功能，这样子就是有始，有个开始。佛陀认为：我们生命的原点是没有开始的；如果你一定要说有开始，那只好说是我空、法空的真如圆成实性。所以这个地方的「无始」，我们在读这个偈颂的时候，要把这个味道——它所蕴藏的那种真如的味道，要把它读出来。这个偈颂就是说明：我们有情众生生命当中的生灭变化，基本上是有个根源，有这个根源来掌控著我们生命的变化。这个就是「证为所知依体」，这个「所知依体」，是存在的，这个因缘法的依止处是存在的。我们再看第二科，「庚二、证得阿赖耶」识的「名」称。

庚二、证得阿赖耶名

这个所知依存在，怎么知道这个所知依就是阿赖耶呢？我们看论文：

即于此中，复说颂曰：由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。

我们先把这个文作一个消释。在我们的生命当中，有一种「摄藏诸法」的功能，这个功能叫做「一切种子识」。这个「摄」就是摄受，「藏」是含藏。摄受跟含藏的意思，下文会解释，它有它不同的意思。我们能够摄受跟含藏诸法的功能，这个「一切种子识」呢，它的

名称叫「阿赖耶」，所以阿赖耶的意思叫做藏，或者讲摄藏。这个阿赖耶识的内涵，「胜者我开示」，我只有对于具足大乘善根的众生，才加以开示的。因为以小乘的根性，他的对立性很重；对立性很重，你讲阿赖耶识，他就会产生自性执，反而产生修道的障碍。所以只有对这种大乘善根，能够接受非空非有中道实相的人，佛陀才开示阿赖耶识的名称。这个地方的意思就是说：「摄藏诸法，一切种子识」。在心理学上有一个叫做犯罪心理学，它专门研究一个人他怎么会犯罪？像美国最近有一个小学生，他才七八岁，他跟弟弟吵架的时候，到抽屉拿枪，把他弟弟打死了。这件事情，震惊整个美国心理的这些专家，说：诶，他才七八岁，他内心当中，没有杀人的经验，也就是说他没有杀人的功能，他这个杀人的意识形态是怎么生起的？这没办法解释的。因为在心理学它只看得到今生嘛！但是我们在佛法当中是讲：「摄藏诸法，一切种子识」，其实他以前就有这种功能，功能是累积的、储存的。

比如说：我记得我刚出家的时候(呵—)，要持这个非时食戒，我觉得好象有点困难。就是我开始内心的功能，对于饥饿的抗拒，这个功能比较薄弱。所以我觉得每一天的持午，时间在晚上到第二天早上的时间，特别难过。但是慢慢的，诶！这功能增加了。而且经过几次的断食，我现在可以叁天不吃饭，没有饿的感觉，而且体力也不太会下降。这表示说：我们内心的功能，的确可以经过我们的训练而增加的，这是可以改变的，就是「无始时来界，一切法等依」。就是说你所有造作的功能，都可以保存下来，所以你才有办法进步的。如果功能不能累积，那诸行无常，这个法做完就消失了，我们每一次都要从零开始，那就没有一个人可以成佛的。

比如说我们打佛七也是这样。诸位你想想看，你第一天在打佛七的时候，你心中要启动佛号的时候，是多么困难！你心中的妄想抗拒你的佛号，所以你刚开始是强迫的：不能念要他念，不能专要他专。但是慢慢的，经过你佛号不断的种现相熏以后，到了第叁天第四天，你觉得你的佛号，能够念个十分钟十五分钟的相续，是非常轻松容易。就是说我们内心善恶

的功能，的确是可以累积的，可以去栽培的。从菩萨戒的角度，就特别强调我们内心的功能。所以诸位还记得吗？诸位所受的菩萨戒的戒体，所谓的叁聚净戒——断恶、修善、度众生的戒体，都是约著内心功能安立的。比如说摄律仪戒，摄律仪戒戒体的安立，它不在于你今天能够减少做什么错事，你说：诶，你也没有做什么错事。但是你内心当中，跟染污境界接触的时候，你没有防非止恶的功能，你就没有这个戒体。你之所以不造恶，只是缘缺不生，这样子不能安立为戒体。修善也是这样，你内心当中有禅定跟智慧的功能；摄众生戒，你有大悲的功能。所以在菩萨戒就是说：你今生的生命——你出生以后到你的死亡，这个过程当中，检查你是不是进步，它不在于你造作什么事情；它看你今天死亡的时候，跟你出生的时候，你断恶、修善、度众生的功能是不是增加了？这种功能增加了，你今生的生命就值得了。它看你的过程，不是看你的结果。

所以这个地方就是说：大乘佛法很重视你内心的功能，因为你有这种功能，你就有因缘能够生起善法，这个善法是属于枝末，这种内在的功能才是根本。所以「由摄藏诸法」，就是我们内心当中，的确有一种摄藏染净诸法的功能，这个功能叫做「一切种子识」，或者叫「阿赖耶」。这种功能，在大乘佛法的修学当中，是非常重要的，因为有它，所以才能够产生整个生命的流转，也可以产生生命的还灭。这个地方，是证得阿赖耶识的名称；前面的二科都是引圣教量，来证明所知依自体的存在，所知依就是阿赖耶。这以下「释名」，就是依止这个义理，从义理上的判断，来证明阿赖耶识的存在。

戊二、释名(分二：己一结前起问；己二依义正答) 己一、结前起问

这当中又分二科：第一个「结前起问」，第二个「依义正答」。首先我们提出一个问，看论文：

如是且引阿笈摩证。复何缘故，此识说名阿赖耶识？

「如是且引」就是结前，前面是「引阿笈摩」，「阿笈摩」翻成中文叫「传来」。传来就是佛陀所说的这些经典，是叁世诸佛展转相传的，有它的传承，所以叫传来。前面是以经典来作证明。如果我们今天要从义理上来判断，你怎么知道有「阿赖耶识」的存在呢？我们不以圣言量，依止义理来义判。这个地方是提出一个问，看第二段的回答。

己二、依义正答(分二：庚一约能所藏义释； 庚二约执藏义释) 庚一、约能所藏义释

「依义正答」当中分二科：「庚一、约能所藏义释；庚二、约执藏义释」。就是把这个藏，开出能藏、所藏跟执藏。我们先看「约能所藏」，看论文：

一切有生杂染品法，于此摄藏为果性故；又即此识，于彼摄藏为因性故，是故说名阿赖耶识。

首先我们先解释这个「所藏义」。「所藏」这个「所」，就是一种被动性的；「能」是主动的。在「一切」的「有生」，这个「生」，就是有生有灭的有为法；有为法当中，特别指的是「杂染法」，有漏的「杂染法」。这个地方有漏的「杂染法」，是指前七转识的现行法，依止自我意识所带动的前六识的活动。前七识的现行法呢，「于此摄藏为果性故」。前七识的现行法，相对于第八识的「摄藏」来说，第八识它是一个「果性」。因为前七识是能熏习，就是说你在造业的时候，前七识它能够释放讯息，如果你造的是有漏的善、或者有漏的恶，都会释放一种讯息出来。这个摄藏识——阿赖耶识，它就是一种受熏，它接受你的讯息，所以它是一个果性。身为一个受熏的摄藏识，它毕竟是无记的，这个地方要注意。阿赖耶识之所以能够受熏，因为它本身是无记性的。如果它是善的，它就不能够接受恶的熏习；如果它是恶的，就不能接受善的熏习。所以这个地方是说明：阿赖耶识它有受熏的功能，这叫所藏。它有摄受一切的善恶功能讯息的功能，所以这个地方的「摄藏」，它偏重在这个摄，它能够摄受前七转识所释放的讯息。

第二个「能藏义」。「又即此识，于彼摄藏为因性故，是故说名阿赖耶识。」它不但是把这个功能摄受，它还能够保存，这个地方的「能藏」是约持种。它对「于彼」，「于彼」这个「彼」指的是它的种子，这前七转识它熏习以后，所留下来的种子，它能够把它「摄藏为因性故」，这个「因」有招感果报的功能，所以叫做「阿赖耶识」。这个地方是讲我们内心当中阿赖耶它的因相——受熏、持种。第一个、它接受杂染法的熏习；第二个、它把这个熏习所留下这些残余的功能，尽未来际的保存下去，使令它不失不亡；即使死亡现前，也不能破坏这个功能，它会贯穿死亡，带来生去。所以一个人的功能，不管善的功能、好的功能，它都是逐渐逐渐形成的，不可能说它没有这样的熏习，就有这种功能，不可能。当然你今生的努力也会使它改变。我们说过：「种现相熏」它是一种循环，种子起现行，现行又熏种子。假设你对你内心有某一种不好的功能，比如说：贪欲、瞋恚、高慢、嫉妒，你想要破坏它，你要把「种子起现行、现行熏种子」这种相续性中断。就是说当它种子起现行的时候，你要对治它、抗拒它，不要让它产生「现行又熏种子，种子又起现行」，你要中断它的一种相续力量。你要是随顺它，它就是不断的增长，因为它有受熏跟持种的功能。这个地方是从它的因相，来证明我们内心当中有受熏、持种的功能，所以叫能藏、所藏。这以下从果相，约这个执藏，这是说它会释放果报。

庚二、约执藏义释

或诸有情，摄藏此识为自我故，是故说名阿赖耶识。

这个颠倒的「有情」众生，对于「摄藏此识」，这个第八识的摄藏识，它把内心的业力释放成果报的时候，它的速度是非常的快速，行相是非常的微细。所以我们会误认为第八识在释放业力的时候，它是不生不灭的，是一个恒常不变异的「自我」，使令我们第七意识产生了错误的认知，所以叫做「阿赖耶」。阿赖耶识，它身为因果的一个依止处，它保存业力、释放果报的过程当中，被第七意识产生的自我意识给执取，这个就是所谓的阿赖耶。这个地

方意思就是说,我们今天要是不明白什么叫所知依,我们今天如果不把因果的根源加以探讨,我们习惯性的思考会认为:我今天去拜佛,是我来拜佛;是谁去持戒?是我来持戒;我去造善业,也是由我去得果报。这样子的思考,就有一个很严重的问题:就是你这样子的业力,因为自我意识的执取,这个业力就是在叁界里面得杂染果报,这个业力,它升不上去了。所以印光大师在《文钞》里面,警告所有的修净土者,就是:你不要一天到晚想著你的善业!你想:唉,我今天造很多善业啊。你每想一次,便增长你一次叁界的力量。你一定要把你的善业:唉!我没有造善业。把所有的善业,回向净土,我不可得,要把你的善业升华。如果你一天到晚想著你造很多的善业啊,刚好就是这句话啦:「摄藏此识为自我故」,就是以自我为中心,摄藏很多的善业,以后也是由这个我去得果报。所以你修善业,修善业本身没有错,问题是:你不要一直认为有一个我在造善业。这样子的话,对于你临终正念是障道的。因为你每一次这样的思考,都产生一个反方向的力量,就是在叁界得果报的力量。到临终的时候,你的皈依弥陀是正念,但是你平常也累积很多的功能,这样子善恶就开始抵抗,为你临终构成障碍。你说「愿我临终无障碍」,那你平常的时候就不要去创造这种的障碍力量,你不能等到临命终的时候再来化解。所以蕅益大师在《楞严文句》上说:「无量劫来生死本,痴人认作本来人。」阿赖耶识它本身是生死的根本,我们本来就应该修我空观、法空观,来对治阿赖耶、来破坏阿赖耶,结果你把阿赖耶当作自我意识,「无量劫来生死本」,结果「痴人认作本来人」。这个地方是解释「摄藏此识为自我故」,这个颠倒的众生,以阿赖耶识为自我,就产生在叁界当中一个强大的流转力量。所以我们应该要回向,把所有的善业回向,不要让这个善业跟自我合在一起。就是谁造善业呢?就是一念的心去造业嘛,我一念的菩提心去造业,也是由菩提心得果报;不要说是「我」去造善业,不要有这样的思考。

这个地方是讲到这个「摄藏」,我们把它复习一下。「摄藏」有二层意思:「无始时来界,一切法等依」,就是在我们生命当中,有一种摄藏因地的功能,摄藏「种现相熏」的一

个因地的功能；第二个「由此有诸趣，及涅槃证得」，等到这个业力成熟的时候，这个摄藏又会变现果报。这个地方是作一个总标，把「所知依」作一个总标。这以下「阿赖耶识异门」，就把这个「摄藏义」从因到果之间的变化，详细的说明，讲得愈来愈微细。我们看：

丁二、阿赖耶识异门(分二：戊一训释安立；戊二叙破异执) 戊一、训释安立(分叁：己一依大乘教；己二依声闻乘教；己叁总成) 己一、依大乘教(分二：庚一释异名；庚二释妨难) 庚一、释异名(分二：辛一释阿陀那名；辛二释心) 辛一、释阿陀那名(分二：壬一引教；壬二释名) 壬一、引教

「阿赖耶识」的「异门」，这个「异门」就是它其他的功能。阿赖耶识，这个第八识，它是以名称、以功能来受称，它有不同的功能，它就有不同的名称，所以它有不

同的名称，代表不同的功能。这当中分二科：第一个「训释安立」，依止它的名词来安立它的功能；第二个「叙破异执」，破除其他的邪执。先看不同名称所安立的功能，「训释安立」当中分叁科：「一、依大乘教；二、依声闻教；叁、总结」。在「依大乘教」当中分二科：第一个「解释异名」，第二个「释妨难」。「释异名」当中又分二科：第一个「阿陀那」，第二个「心」。所以本论的所知依，主要有叁个重点：一个阿赖耶，一个阿陀那，第叁个是心，有叁种功能。前面阿赖耶讲完了，这以下解释阿赖耶识异名，它提出二种功能，先解释「阿陀那」。「阿陀那」当中，先「引教」，再「释名」。无著菩萨在解释所知依的自体，都是引圣言量，再引义理来证明。先引圣言量来证明，看论文：

复次，此识亦名阿陀那识。此中阿笈摩者，如《解深密经》说：阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

「阿陀那」翻成中文就是「执持」，执持名号的执持。佛陀在「《解深密经》」当中，曾经很明确的说明：在我们内心深处，有一个执持的心识，这个心识是非常的「深」沈而微「细」的。不要说是凡夫的禅定，就是阿罗汉的九次第定，都不够发觉它的存在。身为一个

「阿陀那」，它是一个什么样的相貌呢？「一切种子如瀑流」，它能够执持我们所有善恶的功能，这个种子在内心当中，它不是寂静状态的，就像是一个急速的水流，不断的刹那刹那的生灭流动。「瀑流」这句话，在《成唯识论》它提出二个相貌：第一个是恒，它是恒常相续的。这个种子，假设你没有对治，它是不会失掉的；它不表现出来，但是它潜伏在你的内心深处，它相续的。第二个功能是转，它前后的变异。因为它不断的释放出来，你有时候随顺、有时候对治，所以它的功能在内心当中，也就不断的增减。所以我们内心当中的种子，它是一个生灭门，就是它不断的生、灭、垢、净、增、减。这样子就好像是水流一样，不断在心中流动变化，随著这个境界风的吹，你遇到染污的因缘，增长了杂染的功能；你来到叁宝里面听经闻法，就加强你善的功能。所以我们内心的功能，其实是每天不断的变化、不断的变化的。这样子的一个瀑流，「我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。」佛陀对于凡夫跟愚痴的二乘种姓，不加以开演。为什么呢？因为害怕他执为我。因为二乘人的根性，他的思想是对立的，他不是有，就是空，他很难接受中道的。既然这样子的话，佛陀只好为他说明，无常、无我的道理，趋向偏空涅槃就好。这个地方是说明「阿陀那识」的存在。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六卷

第六卷

请大家打开《讲义》第十叁页，「壬二、释名」，这一科是讲到「所知依」。就是说我们在修学佛法，我们想要去改造我们的生命。那你要改造生命，你要知道生命的根源在哪里？否则你没办法改造它的。生命的根源，简单的说就是「所知依」。这个「所知依」，本论提出了叁种相貌。前面是讲到「阿赖耶」，所谓的摄藏；这以下是讲到「阿陀那」，就是执持。

执持前面是引圣言量来说明它的存在；这以下是依止它的义理，来证明阿陀那的存在。这以下有一个问答，先看「问」：

第六卷

壬二、释名(分叁：癸一问；癸二答；癸叁结) 癸一、问

何缘此识，亦复说名阿陀那识？

怎么知道所知依的自体，又可以称为「阿陀那识」呢？又可以称为执持识呢？它除了是有摄藏义，所知依又可以当作执持义，这个执持义是怎么安立的？它提出这个问，这以下回答：

癸二、答(分叁：子一标；子二征；子叁释) 子一、标

回「答」当中有叁科：「标、征、释」。先看「标」的部分。

执受一切有色根故，一切自体取所依故。

「执持」这句话，在本论当中有二层意思：第一个是「执受」义，这个「受」是感受的受；第二个是「执取」义，「取」就是取著的取。这个执受跟执取合起来就是执持。我们从它生起的次第，先解释什么叫执取，执取就是下面这一段。什么叫「执取」义呢？「一切自体取所依故」。这个「自体」就是有情众生生命的自体，就是它五蕴色心的自体。这个五蕴的色心自体，为什么叫「取所依故」呢？这个地方我们解释一下。这个「取所依」就是说：在十二因缘当中，无明缘行，行缘识，识缘名色，这个识到名色的过程，就是由阿陀那识这个执取，来扮演这个角色，使令我们从这个识而变成名色。我们解释一下。就是我们临命终的时候，前六识都停止活动了，这个时候就只有一个所知依，就是第八识，或者阿陀那识现前。阿陀那识它有很多的种子，就像瀑流一样，在那个地方生灭变化。这当中会有一群成熟的业力，它会表现出来，来主导我们的心识，去跟父母遗体相结合。就是阿陀那识当中的业力，有一群是成熟的，这个成熟的业力，会引导我们的心识、或者讲推动我们的心识，

去投胎，投入到父母遗体当中去。当阿陀那识进入到父母遗体的时候，这就是所谓的执取，就是「一切自体取所依故」。这样子讲，等于是一个有情众生新生命的开始。这个新的开始之所以能够开始，是由阿陀那来主导的。刚开始的时候，这个色心诸法是由父母的遗传基因，但是慢慢的「执受一切有色根故」，它能够增长广大，它能够活活泼泼的生存在世间。就是阿陀那不但是去执取这个遗体，它还把这个遗体慢慢慢慢的把它执受，使令它不失掉，它不会死亡。这个有色根，什么叫有色根？这六根当中，前面的五根——眼、耳、鼻、舌、身，它是由四大所成的，叫有色根；第六意根，非四大所成，叫无色根。它能够执持我们的眼、耳、鼻、舌、身，使令它慢慢的增长广大。这个就是阿陀那识的功能，就是它引导你的心识去投胎，然后把这样的一个胞胎，慢慢慢慢的把它执受，使令它增长广大。这以下「征」：

子二、征

所以者何？

这是一个什么样的情况呢？这底下解释了。

子叁、释

有色诸根，由此执受，无有失坏，尽寿随转。又于相续正结生时，取彼生故，执受自体。

我们先解释这个执取义，看下面那一段。「又于相续正结生时」，在我们生命的相续当中「正结生时」，这个「正结生时」就是我们在受胎的时候，或者说是投胎的时候。我们前面说过：有情众生的生命，是果报相续的。你死亡以后，它又会有一个新生命的开始，就是所谓的「相续正结生时」。这个时候，阿陀那扮演什么角色呢？「取彼生故，执受自体。」它能够在他内心当中，成熟业力的推动，「取彼生故」。这个「生」就是父母遗体，它能够引导我们去跟父母遗体相结合，而产生一个色心的自体，就是名色。这就是我们生命的变化当中，阿陀那是扮演这样的角色。这样的一个父母遗体，经过阿陀那的执受，它会慢慢

的广大，我们看前面那一段：「有色诸根，由此执受，无有失坏，尽寿随转。」慢慢慢慢的长大，阿陀那又把这样的根身执受。它能够执受，它也不断的释放业力，使令它不失不坏，尽其生命相续的转生。所以有人说：一个人以四十岁为中间点，就是你四十岁以前的相貌，多少带点遗传；但四十岁以后的相貌，就跟你业力有关系。因为你这个阿陀那它……，当然刚开始你有这样的色身，是阿陀那这个心识去跟你父母遗体合，所以你一定会带有你父母遗体，这个是很正常的；但是随著年纪的长大，因为你阿陀那本身也有业力，它本身不断的释放业力，这业力也会主导色法不断的变化。所以四十岁以后，你就不能再怪你父母亲，把你生得好不好(哈——)；因为这阿陀那已经慢慢在主导这个色法，不断的变化。我们看前面的阿赖耶，它只是很粗分的讲到摄藏，它摄藏业力，变现果报。这个业力怎么变现果报，它没有讲出来，但是阿陀那讲出来。就是在内心深处当中，有一群业力来主导我们去投胎；投胎以后又不断的去滋润这个色法，使令它「无有失坏，尽寿随转」，慢慢的增长广大。最后作一个总结：

癸叁、结

是故，此识亦复说名阿陀那识。

前面的阿赖耶叫摄藏；这个地方就是执持，有执取义跟执受义。不过这个地方「阿陀那」有一个地方值得我们注意。我们净土宗很重视临命终，你平常千念万念，就是求得临终正念。所以这个临命终对净土宗来说，可以说是判定一个人成功失败的标准。所以我平常跟烦恼很多次的作战，有时候成功、有时候失败，但这都还不算成功失败。真正的成功失败，是临终那一个最后的大决战——真妄交攻的大决战。成功了，永做闲汉，「拚个今生，永做闲汉」，从此以后解脱这些苦恼的叁界；失败的话，你再来一次，就这样子。

这个地方的成功失败，我们净土宗很习惯说：临终有随业往生，有随念往生，是不是。你这个人如果正念没有现前，就随业往生。其实这个随业往生，跟心念也是有关系的。在《瑜

伽师地论》上说：临终的时候，是由成熟的业力来主导你的心识(阿陀那识)去投胎。什么样的业力叫成熟呢？这个地方是个问题。在《瑜伽师地论》上说：你要是临终的时候，不断的去忆念某一个事情，这件事情的业力就容易成熟。就是说：你平常在用功的时候，你稍微检查一下你这个阿陀那识的功能。当然检查是第六意识，就是说你第六意识当中：有些事情是挥之不去，它经常会出现，哪些事情你总是放不下？这件事情好象你一定要把它做了以后，你才满意了。这样子，这个念头对你就有一种非常重要的危机了。就是说临终的时候，它就会对你的生命产生主导。你不断的去忆念某一件事情，你就很容易碰触到这一部分的业力，使令它成熟。当然你要是临终的时候不断的忆念弥陀，这个时候阿陀那识就不是跟父母遗体结合，而是跟阿弥陀佛的功德结合。所以说我在这个地方，我们必须要跟所有修净土宗的人互相勉励：我们修净土宗的人，往往是偏重修善，不重视断恶，就是你只要念佛就好。其实你念佛是培养往生净土的一个正面力量；但是我们内心当中，有很多负面的力量，你要尽量排除。如果你只是栽培正面的力量，你也栽培负面的力量，而负面的力量是熟境界，往生的力量是生疏的境界，临终可能你就跳不过去了。所以你不能说很多事情，临终再请人家来开导我。其实一个修行人，你平常检查你就知道——足以引导你内心业力的是哪些心念？当它出现的时候，你不能说：啊！转念念佛，把它转掉。因为即使你把它转掉，那个功能还是在啊！只是它变成潜伏！你要能够很彻底的放下，就一定要修观，说服你自己这个东西是虚妄相、是苦恼相，这个念头就永远不再生起了，这个负面的力量就会消失掉了。所以这个地方，我们要跟净土宗的学者，互相勉励！念佛是培养正面的力量；但是你也要尽量消除一些负面的力量，就是这个阿陀那的势力。它今天会引导我们在叁界里面执取，这种力量要尽量把它破坏掉。你说临终无障碍，其实你自己占百分之九十；外境的刺激，其实那只是增上缘。所以这个地方阿陀那就讲得很清楚了，我们今天从业力会变成果报，就是「又于相续正结生时，取彼生故，执受自体」，就是我们自己要去投胎的，不是别人强迫我们去投胎的。

这个地方的所知依体，讲到阿陀那的执持义，把业力变成果报的过程，讲得更加的清楚了。

看下一科：

辛二、释心(分二：壬一引教；壬二释名)

壬一、引教

这个所知依的自体，除了阿赖耶、阿陀那，还有第叁种功能叫做「心」，那么心也是一样，先引圣言量，再引义理来证明。先引圣教量，看论文：

此亦名心。如世尊说：「心、意、识叁。」

这个所知依的自体，也可以叫做「心」。怎么知道呢？因为世尊在经典当中，经常提到「心、意、识叁。」佛陀在经典当中，习惯性把我们这一念明了分别的心识，分成叁大类：一者、心，心者积集义，就是第八识；二者、意，意者思量义，就是第七意识；叁者、识，就是了别意，就是前六转识。佛陀习惯性把我们这个明了分别的心识分成叁类。这个地方是说：前面在讲到所知依的时候，是单单的讲到第八识，它的阿赖耶、阿陀那。但事实上，我们要知道第八识，是受著前六识跟第七意识的影响，所以八识是相互作用的。你要谈所知依，你不能够只讲第八识，因为阿陀那为什么会投胎呢？因为第六识不断的忆念某一个法，去刺激它的业力，所以触动阿陀那去投胎的。所以这个地方，前面只是单独的讲第八识，这个地方讲到所知依，就把八识的相互作用都标出来。我们看无著菩萨怎么解释心、意、识？

壬二、释名(分二：癸一例释意名；癸二正释心名) 癸一、例释意名(分叁：子一出体；子二证成；子叁性摄) 子一、出体(分叁：丑一出二体；丑二显识依；丑叁释得名)

丑一、出二体(分二：寅一无间灭意；寅二染污意) 寅一、无间灭意

「释名」当中分二科：「例释意名、正释心名」。先「例释意名」，解释这个意。在心、意、识当中，先解释这个「意」。「意」当中分叁科：「出体、证成、性摄」。先「出体」，先指出它有二种自体：「显识依、释得名」。二种自体当中，第一个是「无间灭意」，第二

个是「染污意」。身为意，当然是一种恒审思量。恒审思量，基本上在我们生命当中，它扮演二种功能：第一个「无间灭意」，第二个「染污意」。先看第一个功能：

此中意有二种：第一、与作等无间缘所依止性，无间灭识，能与意识作生依止；

这个思量、这个「意」，有二种差别的作用：「第一」个「与作等无间缘」，这个「等无间缘」，就是说心识它是相续的，它生起消失、消失又生起，中间没有间隔，它不会中断停止。这样子第七意识的相续作用，它能够当作「所依止性」，它能够当作第六意识生起的依止，叫做染净依。就是说第六意识要生起，它必须要仰仗第七意识相续的作用，第六意识才能生起的。那这个地方就有问题了，后面会说明。你要依止它生起，那你就受它影响了。这个地方「所依止性」，下面地方就解释什么叫「所依止性」呢？因为「无间灭识，能与意识作生依止」。就是说这个第七意识的恒常相续，它能够当作第六意识生起的依止，这第六意识生起，要有第七意识当作染净依，就是讲这个意思，就是说它能够当作第六意识生起的因缘。「第二、染污意」，它本身是染污的，看第二个。

寅二、染污意

第二、染污意，与四烦恼恒共相应者：一者、萨迦耶见；二者、我慢；三者、我爱；四者、无明。

第七意识的思量，它思量的结果，是「染污」的思量。这个「染污」，在唯识学有二层意思。第一个、覆盖真如，让你对我空、法空的真如，产生迷惑，就是染污了。有时候我们总是觉得：内心当中有一个自我，我生命的本来面目不是空性的。那你为什么会有这个想法呢？就是这个「染污」，这个第七意识在干扰你，它覆盖真如。第二个、障碍圣道。当你想要进步的时候，这个第七意识会释放一种讯息，叫你不要修行，障碍圣道。所以这个第七意识，是非常严重的过失。今天第六意识依止第七意识生起，当然它会受它影响。那第七意识它的缺点在哪里呢？它有四种的「烦恼」经常释放出来，来干扰第六意识。我们看哪四种烦

恼：这四种烦恼生起的因缘，「一者、萨迦耶见；二者、我慢；三者、我爱；四者、无明。」它生起的次第，应该先讲「无明」。这个「无明」就是愚痴，这个地方的愚痴，特别指的是「我痴」，对我空真理的迷惑不清，就是「无明」。对我空真理的迷惑，无明只是迷惑不清，长时间的不清以后，就产生了「萨迦耶见」。这个「痴」跟「见」不同。「见」它是产生一种颠倒的认知，「愚痴」是他不知道什么是对、也不知道什么是错，他还犹豫不决。当它变成「见」的时候，他很清楚的知道，他已经清楚的知道什么是对；但是他所认知的对，是错误的、颠倒的认知，所以叫做「我见」。由愚痴的增长，而变成我见，我见以后产生「我慢」。所以我们在团体的生活，习惯性总是觉得自己是高高在上的，自己是不可取代的，把自己的地位高举起来。所以我们在修大悲心，第一个就是修自他平等，其实我们跟其他众生没有什么差别，就是一个明了的心识，想要离苦得乐，就是这样子而已。但是我们习惯性会觉得自己是与众不同的，这是我慢。「三者、我爱」，我们不但与众不同，我们还爱著自己，在一切人事因缘当中，跟自己利益有关系的，我们会去保护自己。这就是第七意识，它所释放出来的四种邪恶的功能：「我痴、我见、我慢、我爱」。我们看：

丑二、显识依

这个地方开「显」是第六意「识」所「依」止的。

此即是识杂染所依。识复由彼第一依生，第二杂染，了别境义故。

这个「此」就是染污意，它就是第六意「识杂染」的依止处。怎么说呢？怎么说第七意识是第六意识的「杂染依」止呢？因为第六意识，「识复由彼第一依生」，这第六意识依止第七意识而转生。就是前面说的无间灭意，第六意识要活动，一定要附在第七意识的身上，它不能离开第七意识单独活动，不可以的。你要活动，你一定要依止第七意识才能活动。生起以后呢，「第二杂染」。(这个「第二杂染」的下面，要加一个逗号，就是第二杂染，逗号，了别境义故，应该是这样子的。)那这个地方是说明第六意识的生起因缘：第一个、它

要依止第七意识而转生；第二个、它受到了第七意识的杂染，来了别这六尘的境界。所以我们们做个总结：

丑叁、释得名

等无间义故，思量义故，意成二种。

讲到「应无所住而生其心」，这时候六祖就彻悟了。当时他就说：「何期自性本自清净」，我哪里想得到，我的自性本来就是清净的；「何期自性本不生灭」，我哪里想得到，我的自性从本以来就是不生不灭；「何期自性本自具足」，我本来就具足一切，佛说具足如来智慧德相，他没听过佛的话，他自己证实了；「何期自性本无动摇」，「何期自性能生万法」，一口气说了这几句。五祖知道他彻悟了，衣钵就给他了。——黄念祖

第七意识，它有「等无间义」、有恒审「思量」，产生我爱、我痴、我慢这样的「义故」，而构成这个「意」的「成」立。这个地方的第七意识，大家要注意：就是说我们今天要不了解第七意识的存在，你一定会产生错误的修行。就是说我们内心当中有很多邪恶的功能，我们自己也非常不喜欢，自私的心态，我也不喜欢这样子做；但是它就会表现出来，高慢心、嫉妒心。这个心念，有时候你看它看久了、看不习惯以后，你就会产生断灭的思想：啊！干脆全部消灭掉。你就一股脑的把心的功能全部消灭掉。这样的话，你把邪恶功能消灭了，你要生善、度众生也不可能，灰身混智了，这就是小乘学者的悲哀了。大乘学者就告诉你：第六意识没有错，第六意识本身它是无记性的；今天它有邪恶的功能，是受到第七意识的干扰。所以我们经常说：你修行，你在对治烦恼之前，你先思惟一个法语——「何期自性，本自清净」，就把这一念分别的心，用真如门把它回归到原点：原来我们本性是我空、法空的清净。你把这个「何期自性……」念叁遍，这个时候，你要对治烦恼会比较容易。也就是说，我们第六意识习惯跟第七意识在一起，受到它我爱、我痴、我见、我慢的影响。这个时候，你在对治烦恼的时候，先念「何期自性，本自清净」，先对治这个染污意，让它跟染污意脱

钩，这个时候第六意识它就醒过来了，它就比较好对治。所以你要不知道有第七意识的存在，你对第六意识会产生错误，以为「心是恶源，形为罪藪」，这第六意识是染污的根源；其实第六意识它没有错。所以这个地方我们要知道：因为第六意识生起的时候，一定要依止第七意识，而不幸的是，第七意识是染污的，所以它受到它染污的影响；但第六意识本身没有染污，所以它还是有希望，它可以发菩提心，修六波罗蜜，成就万德庄严。所以你要对治的是第七意识的恒审思量，所以这个地方讲第七意识的建立很重要。怎么知道有第七意识的存在呢？这以下，看「子二」的「证成」，证明第七意识的存在。

子二、证成(分二：丑一长行；丑二颂) 丑一、长行(分二：寅一问；寅二答) 寅一、问
这当中分二科：第一个「长行」，第二个「偈颂」。「长行」当中有一个「问答」，先看「问」。「问」当中，我们看论文：

复次，云何得知有染污意？

怎么知道我们内心当中的明了活动，我们这第六意识是受到染污意的干扰影响呢？因为在小乘的经论当中，并没有提到第七意识的存在，所以小乘的学者对第六意识，就全部的封杀掉了。大乘的学者，为了挽救这个过失，他就必须要建立染污意的存在，让第六意识跟第七意识撇清。

寅二、答(分六：卯一无不共无明过；卯二无五同法过；卯三无训释词过；卯四无二定别过；卯五无想无染过；卯六我执不恒行过)

这当中证明第七意识的存在，有六个回答：「一、无不共无明过；二、无五同法过；三、无训释词过；四、无二定别过；五、无想无染过；六、我执不恒行过。」先看第一个，没有「不共无明」的「过」失。

卯一、无不共无明过

这个「不共无明」，我们内心的无明有二种：第一个叫「相应无明」，这是第六意识所相应的，由环境的刺激引生的，叫相应无明，或者也叫做枝末无明；第二个叫做「不共无明」，它不必环境的刺激，它就会存在的、俱生的，或者叫做根本无明。如果没有第七意识，这样子不共无明就不能建立了，我们看这个论文的意思：

谓此若无，不共无明则不得有，成过失故。

假设没有第七意识，这个「不共无明」这个「不共」，这个无明烦恼是不共于其他烦恼的，很特别的，可以说

是俱生的，你不用其他烦恼的资助，它就会存在的。如果没有第七意识，那不共无明就「不」存在了，这样子就会产生凡圣混滥的「过失」。怎么说凡圣混滥的过失呢？因为第七意识的无明是「相应无明」，这个「相应无明」它必须有染污环境的刺激才有；但是第六意识，有时候到了叁宝的境界，它能够听闻佛法、如理思惟，诶，它也产生了清净的心性，他也发起菩提心、持戒、念佛。第六意识，他这样的一个人清净心，假设没有第七意识的「不共无明」，这个时候，这个人就跟圣人一样了。如果说我们心中的无明，只有「相应无明」的话，这样子他在清净的环境所栽培的清净心识，就等同于圣人了，这样子凡圣的区分就混滥了。也就是说，一定有一个微细的「不共无明」，不管你内心当中如何的清净，这个俱生的烦恼——我执、我见永远存在的，这跟外在的环境没有关系。所以这个地方「不共无明」的建立，等于是作出了凡夫跟圣人一个明显的判定标准。如果没有不共无明，凡圣就没有办法判定了，这在修行当中，就是一个严重的过失了。所以一定有第七意识，才能够建立不共无明。

卯二、无五同法的过失(分二：辰一标过；辰二释理) 辰一、标过

这个「五同法」，就是五识共同法的过失，我们先看「标」出「过」失：

又五同法亦不得有，成过失故。

这个「五同法」，就是前五识它有五种共同的法：第

一个、前五识俱依色根，前五识在了别的时候，它都是要依止一个有色法的根，有色根，就是四大所成的根，所以是俱依色根。第二个、俱缘色境，它所攀缘的境界，都是有质碍的色、声、香、味、触的境界，所以是俱缘色境。第三个、俱缘现在，前五识不能攀缘过去跟未来，它只能够了别现在，你能够了知过去跟未来，那都是你第六意识在打妄想，前五识只看到现在而已。第四、俱为现量，前五识了别境界不带名言，它不能带名言都是现量的，它是直接了知的。当你带名言的时候，那表示有第六意识的带动，所以俱为现量。第五、俱有间断，前五识的了别是不能相续的，缘缺就不生了。这「五同法」当中，这个地方特别指出来的「俱依色根」。就是说前五识的了别，一定有它所依止的根，眼识依止眼根、耳识依止耳根，乃至身识依止身根，它有它的不共所依。假设没有第七意识，第六意识没有根，第六意识跟前五识是互相合作来了别境界，第六意识没有根，那前五识也没有根，那「五同法」就不能建立，就产生严重「过失」了。我们看它的解释道理：

辰二、释理

所以者何？以五识身，必有眼等俱有依故。

因为前「五识」的了别境界，一定要「有眼等」五根来当作它不共所依，或者讲「俱有依」，这个「俱有依」，就是它是同时存在的。既然前「五识」在了别境界的时候，有它所依止的根，那第六意识也要有依止的根。那你说第六意识依止谁呢？你说「第六意识依止第八识，这不可以」，因为第八识是前五识共同依止的；这个根必须要不共的、它专有的，那只好说第七意识。所以第七意识不能建立，那第六意识就不能了别了；因为第六意识的了别，要依止第七意识当根，它能够生起。这个地方是讲到：如果没有第七意识，第六意识的了别就不能生起了。

卯叁、无训释词过

又训释词亦不得有，成过失故。

这个地方是说，这个「训释词」，这解释名词，就不能存在了。我们这一段，看前面的第十四页，佛陀讲到我们的明了性，「如世尊说：心、意、识叁」。「心、意、识叁」，这个「心」是第八识，这个「识」是前六识。如果说没有第七意识，那这个「意」是谁呢？这个谁，你就讲不出来了，这个解释名词就有过失。说是佛陀明明讲出有心、意、识叁种差别：心是第八识；识是前六识；那你没有第七意识，这个意到底是谁？就没办法讲了，就造成「训词」的「过失」——解释名词的过失。我们今天就到这个地方，因为后面会比较多。

这个「所知依」，它是很深层的来探讨我们生命的根源。我经常有一个观念就是：你要改造生命，你一定要先了解生命。你不了解生命，就算你能够作部分的改造，到最后一定会错损菩提。因为你不知道什么该断、什么该保留，等到以后，你一定会因为你过去错误的修行，付出惨痛的代价。与其这样子，我们倒不如刚开始起点的时候，就把内心详细的分析：谁是过失点，谁是可以去带动的，谁是可以依止它修行的，谁是一一定要对治的，你要把你内心的状态弄得很清楚，你要知道你在干什么。你这样子，才能作出你内心整个生命的规划。虽然你内心当中，有很多的过失要处理；但是你很清楚过失是哪些，你很清楚。你不能够什么都靠直觉，反正就是所有的念头全部断掉，这样子不但是你本身的压力很大，以后在成佛之道当中，也会引生很多很多负面的副作用。所以这个地方「所知依」就是说：无著菩萨引导我们，很深层的去探讨我们内心的世界到底是怎么回事，为什么会产生流转的力量？为什么会有清净的力量？等你了解以后，虽然我们一时半刻不能完全做到；但是你的方向清楚了，这就是我们讲的「所知依」，一切的杂染法、清净法的依止处。好，我们今天就到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第七卷

第七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第十六页，「卯四、无二定别过」。

本论的修学纲要，总共有叁个：第一个是甚深见，第二个是广大行，第叁个是究竟果。首先我们研究的第一科是甚深见。这个「甚深见」，就是说我们在修学佛法之前，我们要先通达生命的真实相。通达生命的真相当中，无著菩萨分成二科：第一个是所知依，第二个是所知相。首先我们讲到「所知依」。我们在了解生命的真相，首先要先了解：什么是我们有情众生生命的根源？有关这个「生命的根源」，在本论当中，无著菩萨根据大乘的经典，列出了叁种名称：第一个是阿赖耶识，第二个是阿陀那识，第叁个是心。这叁种名称当中，最有代表性的、最为重要的，就是阿赖耶识。「阿赖耶识」身为我们有情众生的生命根源，它的一个相貌，简单的说：阿赖耶识的相貌就是「恒转如瀑流」。就是说我们有情众生的生命，它的一个情况，就像是一个无止尽的水流，恒常相续、前后变化，从过去流到了今生、也会从今生流到未来。这样生灭变化、又恒常相续的水流，它到底是一个什么样的功能呢？在本论当中讲到：这样的一个生命水流，有二个功能，所谓的「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」这样的一个生命水流，它本身在不断的流转当中，累积很多很多的种子，有善的种子、有恶的种子。这个种子就像是水流的水，遇到境界风的刺激，就变成了波浪，有种种的善恶现行。那这个波浪又带动了水的前进，所谓的「种现相熏」，这个水跟波浪的交互作用，就产生了一个强大的生命动力。这样的动力，可能是一种善的动力，也可能是一个恶的动力。所以从这样的「种现相熏」，就构成有情众生一个因地的相貌，一个强大善恶业力的产生。第二个它的果相，「由此有诸趣，及涅槃证得」。因为种现相熏的带动，使令这个生命的水流——有时候流到天上去，享受安乐的果报；有时候流到叁恶道，承受痛苦的果报；有时候流到涅槃的境界，享受寂静安乐的果报。所以说这个阿赖耶识它生命的一

个水流，就是不断的在累积一种业力，也不断的在释放果报，这个就是我们生命的根源。换句话说，我们今天想要返妄归真，你要先了解到生命的本质：不是上天创造的，也不是自然产生的，而是我们无量劫来累积很多的业力，而且从这个业力的功能当中，又不断的释放果报，这个就是我们生命的根源，或者说是「所知依」。这些都是我们在修学佛法之前，你要很彻底的了解到、观察到这个生命的根源。这一科是从阿赖耶识到阿陀那识，现到讲到心。这个心就不离开所谓的心、意、识，就是说身为一个生命根源的阿赖耶识，它的一个作用，当然不可能单独的活动，它一定有第七意识末那识的配合，还有前六识造业的配合，才会产生一个生命水流的流动。所以讲到心的时候，无著菩萨把第七意识跟前六意识都带动下来，阿赖耶识当然也跟它有密切关系。第七意识在整个所知依当中，它扮演了重要角色，所以这个地方等于是要证明第七末那的存在。假设我们今天，根据小乘的经论，没有建立第七意识的存在，有六种过失。这个地方是讲到第四种过失，就是「无二定别过」，这个「二定」指的是无想定跟灭尽定。假设没有第七末那的存在，无想定跟灭尽定就没有差别；没有差别，这就是一种非常严重的过失。这当中分二科：「一、标过；二、释理」。先看「标过」：

卯四、无二定别过(分二：辰一标过；辰二释理) 辰一、标过

又无想定与灭尽定差别无有，成过失故。

这个地方是讲到禅定的状态。我们欲界众生的心，或者是昏沈、或者是掉举；但是我们能够透过对一个所缘境的专注力跟相续力，「心于所缘，专一安住；心于所缘，相续安住」，就能够把我们的的心，从昏沈、掉举的状态，调整为一个明了寂静的状态，就是所谓的禅定。在所有的禅定当中，无想定跟灭尽定是非常特别的。因为基本上，一般的四禅八定，它第六意识的活动都是存在的；至于无想定跟灭尽定，通通没有「想」。也就是说，这个无想定跟灭尽定，在刚开始修禅定的时候，它的一个作意，就是对这个「想」的厌恶，就是感觉到这个「想」、这个思想是一切过失的根源，就是：我为什么会有烦恼、会有痛苦呢？因为我有

思想。所以就用种种过失的相貌，来呵责这个思想，说：我们这个「想」，如病、如痛、如疮。呵责以后呢，再用专注的力量，来对治这个「想」。当然一切法因缘生，这个「想」也是一个生灭法，经过你对治以后，它第六意识的「想」就不再活动了。第六识不活动，那前五识也不活动，所以这个粗显的前六识就完全不活动。

这个时候，假设不安立第七意识，凡夫的「无想定」跟圣人的「灭尽定」就没有「差别」。就是说所有的过失都是「想」，你把「想」灭了、我也把「想」灭了，这样子凡夫的「无想定」，跟圣人的「灭尽定」就「差别无有」，成为凡圣混滥的过失。我们再也没办法去界定：什么是圣人？什么是凡夫？这在我们修行过程当中，使令我们产生了犹豫，这是一个很严重的过失。

辰二、释理

谓无想定染意所显，非灭尽定。若不尔者，此二种定应无差别。

事实上不是如此，这个「无想定」是有漏的心「意所显」，「灭尽定」是一种无漏的心意所显。也就是说，外道的无想定，他内心当中我执的烦恼是没有消灭，在无想当中，他还是很清楚的知道——「我」是存在的，但是这个「我」现在落入在无想的状态。圣人的灭尽定，它是跟我空相应的智慧，那是无我、无我所的一个平等的境界。所以假设没有第七意识，这个无想定、灭尽定就没有「差别」，这样子就产生一种过失了。这个地方，我们到下一段再继续的说明。

卯五、无想无染过

这个地方的「无想」是讲无想天，无想天没有「染污」的「过」失，如果没有第七意识，无想天就没有染污了，这样子跟事实相违背。我们看论文：

又无想天，一期生中应无染污，成过失故。于中若无我执我慢。

这个「无想定」，它是一个禅定；这个「天」，是一个果报。就是说他在人世间的时候修无想定，死了以后生到色界四禅，享受「无想天」五百劫的生命。在「一期」的生命当中，无想天的天人只有四百九十劫，是落入无想。假设没有第七意识的存在，第六意识的「想」消失以后，这个人就是一个无漏的圣人了！这样子就跟事实相违背。因为他的「想」消失以后呢，他这一期生命当中，没有我执、我爱、我慢、我痴，那就有混滥于圣人的「过失」。

这个地方我们解释一下。我们今天如果没有深入的研究唯识，我们对我们内心的状态，很容易作出错误的判断。就是说假设没有第七意识，这个时候你会说：那我为什么会有欲望、有瞋恚、有这些负面的情绪呢？你就会把所有的过失，归咎在第六意识，因为有第六意识的思想，所以才有这么多的烦恼。这个时候，你就把第六意识当作你的敌人加以对治，这样子的结果就错损菩提了，误会了第六意识。

所以佛陀说：周利盘陀伽为什么那么愚痴、心识有时候特别暗钝呢？说他出家以后，背一个偈颂，「百日不能成诵」。一个偈颂也没有很多，四句偈，他背了一百天！佛陀说：他前生曾经待过无想天，他那个四百九十劫的无想，这第六意识生锈，不能再活动了。所以，藕益大师说：第六意识是「众祸之门」，这是事实；但是它也是「众妙之门」。「一切业障海，皆由妄想生」，是的，当第六意识受到第七意识干扰的时候，它产生很多的烦恼障碍；但是诸佛正遍知海，也是从心想生。一个人能够发菩提心、修六波罗蜜，也是依止第六意识，你能够在佛前受戒的时候发菩提心，你仰仗的是谁？仰仗的是第六意识啊！这问题不在第六意识，是第六意识后面的根——第七意识。所以你今天在修行的时候，不能把这个敌人认错了。当然你要不研究唯识学，你就很容易认为说：反正我修行就是无想，我什么都不想！你什么都不想啊，你那个寂静状态的下面，累积了无量无边的垃圾，都没有消灭，就是用无想，把这些烦恼的种子全部压住。这就是为什么无想定的定出来以后，他的烦恼一点都没有减少，因为没有彻底的去解决根源。所以这个地方就是说：明白第七意识的过失，是非常重要的。

你能够知道，你在所有的修行当中，你所对治的是染污末那，而不是第六意识。因为第六意识，是受染污末那的影响，这个地方是讲这个意思。

卯六、我执不恒行过(分叁：辰一显正；辰二斥非；辰叁结立)辰一、显正

这是第六种过失，这当中有叁科：「一、显正；二、斥非；叁、结立。」看第一科「显正」：

又一切时我执现行，现可得故，谓善、不善、无记心中。

我们一般的凡夫，这个我执的现行，是在一切时活动的，这个在现实生活当中，我们可以感觉得出来。不要说

是造恶，就算你去修善、你去拜《八十八佛》，你只要我空、法空的正念没有现前之前，你一定会认为：我在拜《八十八佛》、我在念佛、我在持戒。我们会在这个刹那刹那生灭的明了心识当中，捏造一个常住不变自我，依止这个自我，来推动所有的善业跟恶业，这就是所谓的「一切时我执现行，现可得故」。什么叫「一切时」呢？包括「善、不善」跟「无记」的「心中」。我们凡夫就是这样子，依止自我意识来造业，这是我们自己能够感觉得到的。

辰二、斥非

若不尔者，唯不善心彼相应故，有我、我所，烦恼现行，非善、无记。

「若不尔者」，假设不建立染污末那，所有的染污都是由第六意识来承当这个过失。这样子讲呢，第六意识有时候起善、有时候起恶：它起恶的时候，有我执相应，这是很容易了解的；假设今天所有的过失是由第六意识来承当的话，那第六意识起善心的时候，它就不应该有我执了！也就是说，这个我执是染污的，这个善根、染污是不能共存的，所以只有第六意识在「不善心」所的时候，才有我执「相应」。什么叫做「我执相应」呢？「有我、我所」的「烦恼现行」，而不是在「善」跟「无记」的心中有我执相应，这样子就违背了现实的状态。

态。就是说第七意识不存在，那这个我执，就是第六意识产生的。这样子讲的话，第六意识有时候起我执，它起恶心的时候起我执；它起善心的时候，就不应该起我执：那这个我执就不能够普遍参性，这样子就成过失。那应该怎么办呢？

辰叁、结立

是故，若立俱有现行，非相应现行，无此过失。

所以我们应该说：这个我执跟第六识是「俱有现行」，「俱有」就是二个同时存在、二个俱生俱灭，同时的活动。就是说你第六意识活动的时候，不管你造善、造恶、无记，这个第七意识是恒常存在，就不断的释放一个讯息——「有一个真实的自我」，推动你善、恶、无记的业力。第七意识跟第六意识叫做「俱有现行」，而不应该说「相应现行」。「相应现行」就是说，第六意识跟我执相应、或者跟烦恼相应，既然相应，就是有时候相应、有时候不相应，这个时候时有、时无，就不是同时存在。这样子就没有过失，「俱有现行」就没有这种「过失」了。这个地方是讲到第七意识安立的必要性。

我想我们今天了解这个「所知依」，当然它主要的内容是阿赖耶识，「恒转如瀑流」。但是你了解第八识，它心识的活动是相互的互动，它也不是单独的活动，它跟第七意识有密切的关系。怎么说呢？在《成唯识论》上说：第七意识在我们的内心当中，产生的影响力有二个：第一个「内扰第八而成赖耶」，它干扰第八识，使第八识变成阿赖耶识；第二个「外扰前六皆成有漏」，它向外干扰前六识，使前六识所造的业变成有漏。

我们简单解释一下。我们内心的状态，详细的分析有叁个层次：前六识、第七意识跟第八识。这个居于中间的第七意识，它扮演著一个非常重要的角色。第一个、它向内干扰第八识。第八识它的功能是收集业力、变成果报。我们就会问：它为什么会不断的在收集业力的时候，这个业力又会变成果报呢？就是说这个生命的水流，它为什么会不断的流动呢？为什么我们死掉以后，很自然的这个业力，又会从这样的种子、这种潜伏的功能，变现一个果报

呢？这个时候跟第七意识有关。就是这个第七意识的无明，它有「润生」的功能，滋润生死的功能。我们应该要了解生死是由业力所招感；但是没有无明的滋润，这个业力不能得果报。所以阿赖耶识身为一个生命的水流，它之所以能够不停止的流动下去，跟第七意识有密切的关系。假设第七意识不执我，这个阿赖耶识马上转成大圆镜智，它不再流动了。所以第八识会不断的创造这种生灭相，跟第七意识有关的，因为第八识不能控制自己，它也不能作主的。这个「恒审思量我相随」，第七意识老是跟第八识在一起，「内扰第八而成赖耶」，把这第八意识转成阿赖耶识了。第七意识的影响，不只是润生而已，它还发业，发动有漏的业力。就是前六识在造业的时候，前六识主要是第六意识，它是主，它带动前五识造业的时候，非常不幸的是，第六意识以第七意识为根。身为第六识的根——染污末那，它就不断的给第六意识一个错误的讯息，就是「恒审思量我相随」，它一直告诉第六意识：你的内心深处，有一个真实的自我。使令第六意识所造的业力，通通变成有漏的业力，都是跟私心、欲望相应有所得的有漏业力。所以说这个第七意识在我们的生命当中，它发动了有漏的业力，再把这个业力，加以滋润而得果报，所以我们就不得不了解它了。就是在整个转凡成圣的过程当中，第七意识扮演著一个重要的角色，这就是我们必须要建立它的理由。所有的佛法都不是碰运气的，你要扭转一种心态，你要先了解它的相貌，你不可能说你不了解，刚好运气让你碰到，你把它转变了，不可能！一定是有正确的观照力，才有正确的行动力，所以了解第七意识的相貌，在我们的修行当中，是非常重要的，它是「六转呼为染净依」，所有染净的根源。这个地方是讲到心、意、识的「意」，第七意识的一个存在的情况。

丑二、颂(分叁：寅一显六种过失；寅二显过失种类；寅叁释不共无明) 寅一、显六种过失

前面讲到这个「意」，是用长行文的内涵，这个地方用「颂」再作一个总结。这当中有叁段：「一、显六种过失；二、显过失种类；叁、释不共无明」。先看「显六种过失」：

此中颂曰：若不共无明，及与五同法，训词二定别，无皆成过失。无想生应无，我执转成过，我执恒随逐，一切种无有。

这个地方是讲到「六种过失」，以二个偈颂来作总持，先看第一个偈颂，「若不共无明」。

「不共无明」是第一个偈颂，就是没有第七意识，就没有不共无明；「及与五同法」，也就没有「五同法」，这是第二个；「训词」是第三个；「二定别」是第四个：前面这四个，「无皆成过失」。「无」就是说，假设没有第七意识，前面四个都不存在，就构成过失了。「无想生应无，我执转成过」，这是第五个，就是说没有第七意识，「无想」天的生命当中，「应无我执转生」，这样子也是过失——第五个过失，「无想生，应无我执转」，这样子成过失。看第六个「我执恒随逐，一切种无有。」凡夫的我执，在一切时当中活动，这是一个现实的状态，如果没有第七意识，「一切种无有」，这个「种」就是不能够在善、恶、无记的心中存在，只能够在恶心存在，这样子违背现实状态，也成过失。就是说，我执本来应该是恒常的随逐有情在活动，不管造善造恶；没有第七意识，「一切种无有」，第六意识就不能够在一切的善、恶、无记心中活动，这样子跟现实的状态相违背了。这个地方无著菩萨是把前面的六种过失，以偈颂的方式，把它作一个重颂。

寅二、显过失种类

这个地方把过失分成三个种类：

离染意无有，二成相违，无此一切处，我执不应有。

「离染意无有二」，是第一种种类，说远「离」了这个「染」污「意」的存在，就没有一跟「二」的存在。「

一」是不共无明，「二」是五同法，没有第七意识，就没有不共无明跟五同法，这样子是违背了圣教量——这第一种过失，跟圣教量相违背。佛陀在经典当中，明显讲到有不共的俱生无明，跟五同法的存在。「成相违」，这个「成」指的是「训词、二定别跟无想天」，

就是叁、四、五这叁个，是违背了凡圣的差别。没有第七意识，这样子凡圣就没办法界定，这是第二类的过失——凡圣就没有差别的过失。「无此一切处，我执不应有。」这是第叁个种类，「无此」这个「此」，就是没有染污末那；没有第七意识的话，第六意识就不能够在一切的善、恶、无记的心中活动，那这个我执的现行，就不能够一切时存在；不能一切时存在，就有违背了现实状况的过失。违背圣教量、违背凡圣的差别、违背现实的状态，无著菩萨把这六种过失，归纳成叁个品类。

寅叁、释不共无明

这个「不共无明」，是修学大乘佛法一个非常重要的所观境，所以他特别从前面的六种过失当中，把「不共无明」提出来，特定的加以解释，就是你要了解这个贼，你才有办法把这个贼消灭。

真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。

「不共无明」在我们内心当中，它有二大作用，身为一个不共无明，「真义心当生，常能为障碍」，这是第一个功能。我们凡夫，如果没有志向追求圣道，只是积集福报，有时候随顺烦恼造业，你就感觉不出「不共无明」的存在。但是当你在修止观的时候，你内心跟这个「真」实「义」，这个真实义就是我空、法空的智慧，你开始修习我空、法空智慧的时候，这样的「心」逐渐逐渐生起的时候，「常能为障碍」，这个第七意识的不共无明，它就经常的来障碍你，因为你开始在对治它，它就开始去障碍你。你修我空观、法空观，特别是修我空观，你会感觉到：你内心有一种很特殊的矛盾——这违背凡夫的正常思考。我们无量劫来，都是以自我为中心，去造业、得果报；现在你修我空观的时候，就发觉你开始在动摇你无量劫来的一个正常思考，这样的思考，它会反弹的。这个时候反弹所释放的力量，是谁释放的呢？就是「不共无明」，你修学圣道的时候，它呢，「常能为障碍」，这是第一个。

第二个，「俱行一切分」。当你从止观的所缘境出来的时候，在平常的活动，你不修止观的时候，它跟第六意识一起活动，来覆盖你的真如，它就不断的给第六意识一个错误讯息，在内心当中捏造一个自我，使令第六意识在所作所为的时候，习惯性的保护自我、高举自我，使令我们很难创造出非常美妙的善业，所有的善业，都是以私心为出发点。这些是怎么回事呢？都是第七意识，对第六意识产生的干扰。就是说它覆盖真如、障碍圣道，它的过失就是这二个。这二个就很严重了，它本身是不造罪业，没有错，但是它间接的误导第六意识去造业。

在《大乘起信论》讲到这个菩提心(整个大乘佛法的根本思想是菩提心)，诸位受了菩萨戒也知道，你失掉了菩提心，你所有的断恶、修善、度众生，只是一个人天的善法；没有菩提心的摄受引导，你跟无上菩提就不相应。这个地方，马鸣菩萨说：菩提心有二种，一种菩提会退，一种菩提心不会退。有些人发了菩提心，他容易退；有些人发了菩提心，不容易退。原因在哪里呢？《起信论》上说：如果你的菩提心，是依止事相的因缘所发的菩提心：诶！你看到叁宝的庄严发菩提心；或者遇到人，有善知识摄受你，你也发菩提心。依止外在的人事因缘，所发的菩提心，在《楞严经》说：依止「生灭心」所发的菩提心，这样的菩提心是非常脆弱的，遇到恶因缘，就产生退转。第二种菩提心，它是依止不生灭心，就是说它能够「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，它能够经常观察我们这个明了的心识：虽然我现在的心有很多很多的烦恼，也缺乏很多很多福德、智慧的庄严，在整个菩萨道当中，我还有很多断恶、修善、度众生的事业要做。没错！但是，把这些如梦如幻的善恶功能拨开以后，我们发觉到：我们这个明了心识的体性是「如」，叁世诸佛清净的本性也是「如」，一如无二如。这个时候从心、佛、众生叁无差别的平等思想，开始发菩提心，这个菩提心就不会退转。

什么叫不退转？就是说：所有人的菩提心都退了、都不想行菩萨道了，你还是可以行菩萨道。你不会受外在人事的变化，而退失菩提心。就是说，我们一个人会退失菩提心，这个地方，不共无明扮演著重要的角色。就是说，一个人，你从来不知道什么叫做心、佛、众生叁无差别，从来不知道有这种观念，你也可以发菩提心。是的，那你这个菩提心的中间，有一个我执——我爱、我见、我慢、我痴这四种烦恼，在加持这个菩提心。这个时候，你的菩提心是危险的菩提心。就是这个自我意识，一个人的私心，是很难跟菩提心共存的。我们行菩萨道，虽然不能够马上断恶、修善、度众生；但是有一些基本的概念，你刚开始不得不建立，因为这个牵涉到你的种姓——大乘圆顿的种姓。你能够深信「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，你光是深信这样的思想，所有的逆境现前，不能够影响你的菩提心。就是不二法门的殊胜，在于它的一个不生灭性，它不会因为外在因缘而生灭。当然你菩提心坚固，你的成长过程当中，虽然会有逆境，跌跌撞撞的；但是总有一天，你能够不断的往上爬。那么资持你的，就不只是宗教的信心而已，而是对内心一种深观的智慧，在资持著你前进。

所以，这个地方就是说：我们不要小看第七意识——这个不共无明，它是那么微细，好象它也不能造什么罪业；但是你看「真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明」。从大乘的角度，它的过失是非常严重、非常严重的。它把我们凡夫的心态跟佛的心态加以区隔。

藕益大师在《弥陀要解》讲到这个观念说：一个人要建立感应道交的思想。当然，「感应」这不是单方面，我的心跟佛的心要能够心心相应。藕益大师说：一个人能够深信你能往生、深信你能跟弥陀感应道交，「此之法门，全在了他即自」，深信自他不二，你才能够在临终的时候，很清楚的知道：「我虽业障深重，是弥陀心内之众生；弥陀虽万德庄严，是我心内之佛；既然心性不二，自然感应道交。」所以不管你发菩提心也好、不管你要建立感应

道交的思想也好，你不相信感应道交，所有净土的法门通通免谈；因为你能够往生，是仰仗佛力的加被，而不是你的戒定慧。印光大师说：「没有佛力的加被，阿罗汉都去不了净土。」因为阿罗汉的神通，只有到一个大千世界，而它是十万亿个大千世界。所以你往生净土，跟你的戒定慧并没有直接的关系；但是，跟你的信愿持名，有决定的关系。而这当中的信心——你相信弥陀能够跟你感应，扮演了重要的角色。当然你这个相信，不是嘴巴说说的相信，而是你能够很深信的相信。什么叫感应呢？印光大师讲得很清楚：「即众生心，投大觉海」。我的心，投入到弥陀的心中；弥陀的心，投入到我的心中：彼此间能够相互的交流，那一定要建立在同体的法性。你要建立同体的法性，你必须打破你内心的自我意识。当然，你说：「诶，我是业障凡夫，阿弥陀佛是万严庄严，你跟我不一样，我们是二个个体；但是没关系，我归依你！」那这样也可能会往生，但这样的信心不是很坚定——二个个体嘛！所以这个地方，我们之所以要了解「不共无明」，就是说不管你从发菩提心的角度、从感应道交的角度，第七意识的恒审思量都要对治，你才能够从一种个体的自我意识，进入到叁世诸佛所共同安住的平等法界。这个时候，你依止不生灭的心性作平台，断恶、修善、度众生，才能够产生强大的力量。

子叁、性摄(分叁：丑一法；丑二喻；丑叁合) 丑一、法

这个地方是说，第七意识它的体性是俱生无明，或者说不共无明，那它的体性，到底是什么所收摄呢？这当中有叁科：「一、法；二、喻；叁、合。」先看「法」，先法说。

此意染污故，有覆无记性，与四烦恼常共相应。

第七「意」识它是所有内心「染污」的根源，它本身是染污，它也染污第八识、也染污前六识，它自己染污，也染污别人。它的体性是「有覆无记性」，它本身是非善、非恶，它也不造善、也不造恶；但是它覆盖真如、障碍圣道。为什么它会这样做呢？因为它经常的跟我痴、我见、我爱、我慢「四」种「烦恼相应」。因为它的体性很微细，所以我们经常会忽

略它的存在。因为它不造恶，所以我们总觉得造恶好象是第六意识，所以就对第六意识很厌恶。就像小乘的学者，一定要把第六意识消灭，他才感到安心。其实第六意识它是不决定的，它是众祸之门，也是众妙之门，关键点是第六意识后面的第七意识，问题点在这个地方。好，我们休息十分钟！

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第八卷

第八卷

请大家打开《讲义》第十八页：

丑二、喻

第八卷

我们前面讲到第七末那识的功能作用，这以下讲到它的体性，第七意识的体性是有覆无记性。也就是说，在内心的所有作用当中，第七意识它是不造业的，造善、造恶跟它完全没有关系的。身为一个第七末那，它在我们内心状态当中，主要有二大功能：就是覆盖真如、障碍圣道，所以叫做「有覆」，这个是讲到它的体性。这一科是一个法说。这以下看譬喻，就讲出一个譬喻。看论文：

如色、无色二缠烦恼，是其有覆无记性摄，色、无色界缠为奢摩他所摄藏故。

比如说外道修习禅定，他没有修学大乘佛法，不知道我们内心当中，有这个染污末那的过失，他会跟著一般人的思考一样，就会认为：所有的痛苦，跟第六意识的思想有关系。所以怎么办呢？就以禅定来调伏第六意识的「想」。到了「色」界、「无色」界的这二种天人，「二缠烦恼」，这二种法界都还有些烦恼的系缚。这个色界、无色界，已经没有欲界的烦恼，所以他的烦恼「是有覆无记」所收「摄」，不像我们欲界的烦恼那么粗重。就是说，在他这个微细的明了寂静心当中，他对我空、法空的真理是覆盖的，可以说是一种愚痴的状态，套

一句藕益大师的话：这二种天人「为叁昧酒所醉」，在这个叁昧当中，如痴如醉，以为是涅槃，其实是跟颠倒愚痴相应的。「色、无色缠为奢摩他所摄藏故」，就是说，这个色界、无色界天人的烦恼，是被禅定所调伏，虽然他能够暂时到色界、无色界；但是当他禅定失掉的时候，他来到人间，他的烦恼是一点都没有消失，只是如石压草，以禅定把无量无边染污的烦恼压住。因为烦恼它有个根源，就是染污未那，你不对治我执，这个烦恼都跑到我执里面去了；等到你禅定失掉的以后，所有的烦恼又从我执里面跑出来。所以说，你这样的修行，是没有什么效果的。这个地方是讲出一个譬喻，这以下「合」法，把这个法跟喻作一个总结。

丑叁、合

此意一切时微细随逐故。

所以说第七「意」识，它的过失虽然微细，但是可怕的是：它是「一切时」，不管你到天上、人间，它「微细」的我痴、我见、我爱、我慢，那是恒常的「随逐」有情，它不会舍离的。这个地方讲「一切时随逐有情」，这一句话我们解释一下。在《唯识叁十颂》，天亲菩萨解释第七意识跟我们的关系，他说得比较清楚，他说：「随所生所系」。第七意识它不向外攀缘，它对外在的色声香味触法完全没有任何的兴趣，它只向内攀缘。攀缘谁呢？攀缘阿赖耶识。它是怎么攀缘阿赖耶识的呢？「随所生所系」，就是随著第八阿赖耶识投生到哪一道去，它所生的果报，就以这个果报的内心世界当做自我，随著它所生的果报，以这个果报体为自我，「随所生所系」。就是说，这个我执到底怎么界定呢？小时候的我跟长大的我，是不是一样呢？今天的我跟明天的我有没有一样呢？今生的我跟来生的我有没有一样呢？完全不一样。如果「我」完全一样，它就是一个涅槃的无为法；其实「我」是一个生灭法，你看到这个地方——「随所生所系」。你是一只蚂蚁的时候，你以蚂蚁的内心世界为自我；你是一个转轮圣王，你以转轮圣王的身心世界为自我：这个只是粗分的，约著一期生命。如果从细分的角度，「随所生所系」，是约著一刹那为自我。就是阿赖耶识「恒转如瀑流」，

它每一个刹那，刹那刹那生灭的时候，它累积业力变现果报、累积业力变现果报，顿生顿灭的时候，阿赖耶识就以当下的心念为自我，以当下每一个明了心识的阿赖耶识为自我。这个时候，《成唯识论》提出一个质疑说：第七意识，不像前六识去攀缘广大的六尘境界，当然不容易得到禅定，因为禅定要「心于所缘，专一安住；心于所缘，相续安住」。第七意识那么专心的攀缘第八意识，它应该早就得到禅定了！（呵呵）而且它应该也知道，第八识是变化的！你一天到晚看著第八识，第八识它不断的流动，你拜了一部《八十八佛》，你第八识变化了，善的功能增加，它所释放的果报也不同。为什么第七意识从无量劫来，不断的攀缘第八识，它还不知道第八识有变化，还一直认为是自我呢？因为第七意识缺乏念心所，它没有明记不忘的念头，它不能把过去所攀缘的观、经验加以累积，它只知道现在，它不能攀缘过去，也不能够忆想未来。就是，阿赖耶识它不断的刹那刹那生灭，它就以下生灭的心识为自我，这叫做「随所生所系」，也就是所谓的「一切时随逐有情」。就是说，阿赖耶识的执著自我，它不管过去、也不管未来，它只管当下，这就是它「执我」的相貌，「一切时微细随逐故」。这个地方是把第七意识——染污末那的一个相貌跟体性，作一个说明。

癸二、正释心名(分二：子一出体；子二释名) 子一、出体

这个地方的心、意、识，无著菩萨是先解释意跟识。从论文来看，无著菩萨是把这个意、这个染污末那，作了比较详细的发挥。第叁个我们解「释心」，「心」当中有二科：第一个「出体」，第二个「释名」。先指出它的「体」性：

心体第叁，若离阿赖耶识无别可得。是故成就阿赖耶识，以为心体。由此为种子，意及识转。

这个「心体」是「第叁」，换句话说：识是第一、意是第二、心是第叁。什么是心的自体呢？「离」开了「阿赖耶识」，就没有心的自体，换句话说，「是故成就阿赖耶识」，就是「心」的「自体」。也就是说，身为一个有情众生的根源，虽然佛陀在经典当中，讲出阿

赖耶识、阿陀那识跟心，其实它的体性是一个，约著不同的功能，安立了不同的名称，其实体性是一个的。依这个阿赖耶识「为种子」，里面的种子不断的受熏持种，它也就变现「意」跟「识转」生。这个地方，是说明心、意、识的相互关系，就是说为什么会有意跟识呢？其实是由种子所变现的。比如说，你前生要是到过畜生道，你今生就会有愚痴的状态，就是这个功能的相续；你要是前生是天人，做过天人、欲界天，你今生就会有贪欲的等流；你前生要是待过阿修罗法界，你今生的瞋心、对立心也特别强。换句话说，你这个第六意识，它跟你前生的造作有关系，所以叫做「恒常相续」，它能够把你前生生命的经验功能，累积到来生去，它有相续性。所以说，我们意跟识的了别性，其实是由第八识所转生出来的。

子二、释名(分二：丑一问；丑二答) 丑一、问

何因缘故，亦说名心？

丑二、答

由种种法熏习种子所积集故。

这当中有一个「问、答」。说是什么样的「因缘」，佛陀在经典当中，把第八识安立做「心」呢？因为有「种种」染净现行「法」的「熏习」，而成就了「种子」，这个种子就是一种善恶的功能。这个心，它能够把善恶功能加以「积集」，收集起来，就是第八识它不能造业，但是它有一种功能，把前六识所造的业全部累积起来，它能够积集所有的种子，所以叫做「心」。

到这个地方，无著菩萨根据大乘的经典，把这个「所知依相」，包括阿赖耶识、阿陀那识跟心，都讲完了。这叁种功能，阿赖耶识是一个总相的说明，它讲到因相的功能，也包括果相；阿陀那比较偏重果相——执取、执受，包括我们如何去结生、投胎，投胎以后，果报怎么样的生长，都跟阿陀那有关系；这个心它的功能是偏重在因相，所以「心」偏说是「有种种法熏习种子所积集故」，偏重在一种潜伏的功能，它能够累积很多的功能，安立做心。

它能够执受果报，叫做阿陀那；因果的和合就是阿赖耶，阿赖耶是比较广泛的总相。这个地方，是讲到依止大乘的经典，安立阿赖耶。

这以下「释妨难」。我们看科判，把它疏通一下，看第十叁页。十叁页当中，「阿赖耶识」，当然是它的自体；第二科「阿赖耶识的异门」，「异门」当中有二科：「训释安立、叙破异执」，先解释它不同的名称，再破除异执。在解释它的二种名称当中，有叁段：「一、依大乘教；二、依声闻乘教；叁、总成」。依止大乘教当中，又分二科：第一个解「释异名」，就是阿赖耶识的其他名称，有「阿陀那」跟「心」；第二个「释妨难」，先把大乘教所知依的名称解释出来，这以下再解释它的妨难。

庚二、释妨难(分二：辛一难；辛二释) 辛一、难

「妨难」当中有二科：第一个「难」，第二解「释」。先看问难的相貌：

复次，何故声闻乘中，不说此心名阿赖耶识、名阿陀那识？

从大乘的角度，建立第八识是非常重要的。在这个地方，小乘的学者就说：这个第八识在大乘佛法，可以说直接影响到你的大乘种姓，你了解不了解第八识，可以说从根本上界定你是什么种姓。从修学佛法的角度来说，这就非常的重要。既然这么重要，佛陀在小乘的《阿含经》当中，为什么没有提到我们现前明了分别的「心」识，有「阿赖耶识」摄藏的功能、有「阿陀那」的功能呢？为什么没有提到这一点？请解释一下。

这个阿赖耶识，它是我们生命的根源。从大乘角度，在探讨心的根源，我们习惯性的解释，都是从它的生灭变化，也讲到它的恒常相续，譬如水流。但是如果你看小乘的经论，对心本质的描述，它只偏说无常：我们的心是生灭变化的，是苦恼的根源，「无常故苦，苦即无我，无我故空」。也就是说，在小乘的经论，它对心性「空」、「无常」的这一部分，有详细而广泛的发挥；但是对于内心当中，这种相续的功能、它能够累积很多功能这一部分，这个相续性，佛陀讲得非常的少。为什么佛陀在小乘经典当中，对内心的世界，只偏重无常、

无我，而不讲到内心的相续性呢？这个小乘学者就提出了质疑。这以下，看无著菩萨怎么解「释」：

辛二、释(分二：壬一略；壬二广) 壬一、略

这当中有二科：第一个「略说」，第二个「广说」。先看「略」：

由此深细境所摄故。

先作一个简单的回答。就是说，这个内心的相续，为什么佛陀在《阿含经》当中不说呢？因为这种相续的活动，太「深」沈微「细」了，不是小乘人所能够明白的。也就是说，我们不得不承认，修学佛法，每一个人有他不同的根性；虽然说佛性平等，但是无量劫的熏习，每一个人的思想观念，的确有他坚固而不容易动摇的看法。一般来说，小乘的根性，他比较能够接受思议境，就是能够心思口议的。你说生命是无常的，你在日常生活当中，简单的观察一下，就可以感觉到你昨天跟今天有变化：这是无常，所以是不安稳，所以是苦，苦，所以你不能作主，就是没有自我。所以小乘的学者，他只能接受思议境的佛法。至于大乘甚深的不思议境，天台宗智者大师经常说：修圆顿止观，第一个观不思议境，入不思议的不二法门。这种非空、非有的不二法门，这即空、即假、即中的不二法门，非小乘人所能够理解。他不能够理解，你为他讲，他反而产生障碍。所以说，佛陀不说的原因，是因为他的根性没办法理解这种——说它是恒常相续又前后变化，前后变化又恒常相续，非空、非有，即空、即有的中道，这样的思考，小乘的学者没办法接受。没办法接受，只好讲「无常」的这一部分；「相续」的这一部分，佛陀就隐而不说，因为这是「深」沈微「细」的不思议境，不是小乘的根性所能够接受的。这个地方是一个略答；这以下，把这个思想「广」泛的加以回答，这当中有「征」跟「答」。

壬二、广(分二：癸一征；癸二答)

癸一、征

所以者何？

癸二、答(分二：子一释不为声闻说；子二释为菩萨说) 子一、释不为声闻说

由诸声闻，不于一切境智处转。是故于彼，虽离此说，然智得成，解脱成就，故不为说。

先回答，佛陀为什么「不为声闻」人「说」这种不思议境呢？这个阿赖耶识的观念，因为「声闻」人的根机，「不于一切境智处转」，声闻人他的基本思考是出离心，「观叁界如牢狱，视生死如冤家」，在这种强烈出离心的驱动下，他的心情一心一意的想要趋向涅槃；所以对于成就无上菩提、成就万德庄严，他是不生好乐的。所以他只偏重在断恶的自利行，他不必在一切人事的境界，乃至一切的智慧(法门的修学)当中去修学。所以佛陀对于小乘人，不讲这种不思议的所知依，他也可以依止无常、无我的智慧，来「成就」叁界的「解脱」，满足他出离心的一个需求。就是你有这种需要，佛陀为实施权，先满足你这个短程的目标。

再看第二个：

子二、释为菩萨说

佛陀为什么「为菩萨」宣「说」呢？

若诸菩萨，定于一切境智处转，是故为说。

若离此智，不易证得一切智智。

身为一个「菩萨」，你刚开始就发无上菩提心，你不是以了生死为目标而已，你是以无上菩提，广度众生，上求下化为目标，所以你必须要在「一切」的「境」——「众生无边誓愿度」，一切的人事因缘，乃至「法门无量誓愿学」，一切善法的波罗蜜当中去修学。你要在「一切境智」而「转」，你对于这个生命的根源，所谓的「所知依」假设不了解，你就「不能「证得一切智智」了。这「一切智智」就一切种智，简单讲就是空、假、中的智慧，这中道智慧。天台宗说：佛法的生命观，简单的说就是因缘观。佛教习惯性的观察因缘，都是分成杂染的缘起跟清净的缘起、杂染的还灭跟清净的还灭，所以开展出四圣谛的法门。智者大

师认为：佛法的总纲，其实不离开苦集灭道。不过这个地方，在修习四圣谛，或者说佛陀在开显四圣谛，的确有所不同。智者大师说：佛陀对小乘人开显四圣谛，偏重苦谛，偏重无常；佛陀为大乘的学者开显四圣谛，偏重道谛。就是说，如果你四圣谛偏重在苦谛，当然生命的本质是苦，就是以消灭苦为你的生命的重点，那么消灭苦，趋向涅槃，这样子的四圣谛叫生灭四圣谛，是对立的。也就是说你的生命只有二个选择：第一个在参界的苦果，第二个在涅槃的寂静，它是空有、苦乐、生死、涅槃的一个对立思考，叫做生灭四圣谛。大乘的思考，偏重在道谛，他认为生命不决定是苦，也不决定是乐，关键点在你是不是有「道」？是不是有波罗蜜？只要你有六波罗蜜的善法，生命就能够改造。这就是为什么大乘的学者，有所谓往生净土的思想。当然净土不是涅槃，它有依正庄严，那当然就是有生命现象。就是说，大乘佛法的思考，偏重在道谛；小乘的思考，偏重在苦谛：这当然是不同的思考。不同的思考，在生命的修学当中，也就有不同的结果。就是说，你对你成佛之道的规划，你应该怎么规划，你就会有不同的思考。身为一个声闻人，他不是志求无上菩提，他就不须要了解这个不思议境的法门，他也就能够了脱生死、消灭苦果。但是你身为「菩萨」，你想要成就无上菩提，那么了解这个阿赖耶识、这个非空非有相续变化的心识，这就非常的重要；离开这样的一个了解，你就没办法「证得一切智智」了。这就是为什么佛陀在大乘经典当中广泛的宣说，而在小乘的经典当中没有详细说明的理由。好，我们看下一科：

己二、依声闻乘教(分二：庚一标密意；庚二释异名) 庚一、标密意

前面讲到阿赖耶识的异门，是依止大乘教；这个地方，是依止小乘教。这当中有二科：第一个「标密意」，第二个「显异名」。这个「密意」就是密藏其意，佛陀没有完全说出来，但是说出了一部分，这个叫做密意。

复次，声闻乘中，亦以异门密意，已说阿赖耶识。

无著菩萨说：其实平心而论，佛陀不只是在大乘的经典当中讲到阿赖耶识；其实在小乘的经典当中，佛陀也用「异门」，「异门」就是其他的方式、其他的名称，或者是「密意」，佛陀也少分的宣「说阿赖耶识」。这个地方总标。这以下「释异名」，详细的加以解释。

庚二、释异名(分叁：辛一阿赖耶；辛二根本识；辛叁穷生死蕴) 辛一、阿赖耶(分二：壬一引教；壬二结显) 壬一、引教

佛陀到底是用什么名称来解释阿赖耶识呢？在小乘的经典当中讲到叁个名称：第一个「阿赖耶」，第二个「根本识」，第叁个「穷生死蕴」。先看第一个「阿赖耶」，阿赖耶当中分二科：「一、引教；二、结显」。先看「一、引教」：

如彼《增壹阿笈摩》说：世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时，恭敬摄耳，住求解心，法随法行。如来出世，如是甚奇希有正法，出现世间。

譬「如」在小乘的《增一阿含经》当中，佛陀说：「世间」的「众生」是「爱」著「阿赖耶」的。就是说我们内心当中有一个第七的末那，这个恒审思量的染污末那，它是「随所生所系」。这阿赖耶识，它不管到天上、或者人间、地狱，对于那个储存无量无边的功能、释放果报的明了微细的心识，我们是爱著的。那爱著阿赖耶识是怎么爱著法呢？这以下讲出叁种差别：「乐阿赖耶」，「乐」是指现在，我们爱著现在的阿赖耶；「欣阿赖耶」，这个「欣」指的是过去，我们不是现在爱阿赖耶，我们过去也曾经爱过阿赖耶，过去的阿赖耶；「喜」，假设我们没有解脱生死，我们对于未来的阿赖耶，也是非常的好乐：现在、过去、未来都是爱著的。

大悲的佛陀，为了「断」除生死「阿赖耶」的根源，才宣「说正法」的。身为一个弟子，内心「恭敬」、「摄耳」专注的听法，安住在「求解」脱之「心」，依止这样的正见「法随法行」，「法」是我们的目标——大般涅槃；「随法行」是趋向目标的方法，就是戒定慧

的法门。因此，只有「如来」的「出世」，才能够宣说这种「甚」深「希有」的大乘不共法门，才能够使令这样一个中道实相的所知依「出现世间」，这是一般世间法所没有的。这个地方是引《增一阿含经》。其实佛陀在《增一阿含经》，也讲到阿赖耶，只是我们没有注意而已。看「壬二」的「结显」。

壬二、结显

于声闻乘《如来出现四德经》中，由此异门密意，已显阿赖耶识。

这个地方，是总结前面。佛陀在「《如来出现四德经》」，其实就是《增壹阿含经》，佛陀是用其他方式，来表达「阿赖耶识」的存在。这个是在小乘的经典当中，出现所知依的第一个名词——阿赖耶。

辛二、根本识

于大众部阿笈摩中，亦以异门密意，说此名根本识，如树依根。

在「大众部」的《阿含经》当中(佛陀灭度以后，所谓的部派佛教，有上座部、大众部。每一个部派《阿含经》的内容，有一些不同。)，佛陀也是用「异门密意，说此」阿赖耶识「名根本识」。什么叫「根本识」呢？「如树依根」，说我们整个生命的现象，就像树的枝叶花果，不管你造了多少的业力、变现什么果报，这样的因相、果相，都依止一个根源，这个根源就是「根本识」。这个地方，也就说出了「所知依」的意思了。

辛叁、穷生死蕴(分二：壬一标名；壬二释伏难) 壬一、标名

这个是佛陀在小乘的经典当中，讲到「所知依」的第叁个名词「穷生死蕴」，这当中有二科：第一个「标名」，第二个「释伏难」。先「标名」：

化地部中，亦以异门密意，说此名穷生死蕴。

这个「化地部」，是佛陀灭度以后的上座部开展出来的。化地部的《阿含经》当中，它也讲到所知依的内涵，说是「穷生死蕴」。化地部讲到这个蕴，这个色心二法的积聚，有叁种蕴。第一个「一念顷蕴」：就是我们这个五蕴的身心世界，它是刹那生刹那灭、刹那灭刹那生的，每一个刹那都是一个蕴。这是从一个比较微细的方式来观察五蕴，就是五蕴是刹那刹那现行变化的，叫「一念顷蕴」。第二个「一期生蕴」：在一期生命当中的五蕴，这个是比较粗分的。就是说，虽然它刹那刹那生灭，但是在一期的生命当中，有它大方向的不同点。你今生的五蕴，虽然小时候的五蕴跟你现在不同，但是大致相同，所以以一期生命的相续，从生到死而安立的五蕴，叫做「一期生蕴」，这个是比较粗分的。第叁个五蕴叫「穷生死蕴」：就是说从久远劫以来，乃至到金刚喻定，我们一直相续存在的蕴。就是不管你一念顷蕴、一期生蕴，这个所有的生灭变化蕴当中，它有一个依止处，它永远永远存在的，不断的累积业力、释放果报的，而从凡夫到金刚喻定，从来不休息的，这个就是「穷生死蕴」。而这个「穷生死蕴」是谁呢？就是「所知依」。这个地方，佛陀的慈悲，在化地部秘密的开显这个生命根源的存在。就是说，生命不是无常而已，在无常当中，你不要忽略它有相续性，这才是中道。你不能只看到无常，你看到无常，你还要看到相续。

壬二、释伏难

有处有时见色心断，非阿赖耶识中彼种有断。

这个地方，解释为什么叫做「穷生死蕴」，就是说什么因缘而安立穷生死蕴？这个五蕴，不管是色法、心法，都有断绝的时候。比如说「有处」，这个「处」就是无色界，有的处所是「断」除了「色」蕴，这无色界它没有业果色，所以粗的色蕴是消灭了，或者讲「断」。

「有时」，这个「有时」指的是无想定，或者讲无想定，无想定天人、无想定的人，他的受想行识，第六意识的这个「想」是「断」的。就是说一念顷蕴跟一期生蕴，有时候会无常断绝；但是在「阿赖耶识」当中，「种」子的功能是没有断除的。这就是为什么一个无色界的天人，

到了无色界以后，他天的果报消失的时候，他的色蕴会再出现；这就是为什么一个无想天的天人，他到了无想以后，他这个「想」还能够再出现：因为他有一个穷生死蕴，有一个从来不断绝的明了心识，刹那刹那的生灭，在资持我们生命相续变化、变化相续的水流，作这些五蕴的依止处。看「总」结：

己叁、总成

这个地方的文有点错，我们要更正一下。「阿赖耶如是，所知依」，这个「阿赖耶」叁个字要去掉，「如是」下面的逗号也去掉，就是「如是所知依」下面加一个逗号：「如是所知依」加一个逗号。好，我们看论文：

如是所知依，说阿赖耶识为性，阿陀那识为性，心为性，阿赖耶为性，根本识为性，穷生死蕴为性等。由此异门，阿赖耶识成大王路。

这个地方是总结「阿赖耶识」不同的名称。无著菩萨是说：在大乘的教法当中，佛陀安立了「阿赖耶、阿陀那」跟「心」；在小乘的教法当中，佛陀也讲到阿赖耶、「根本识」跟「穷生死蕴」。所以从这些不同的名称当中，身为一个有情众生的根源，这「阿赖耶识成大王路」，这是一条通往大般涅槃广大开阔的路，这个是唯一的道路。

就是说不明白这个道路，你根本不可能通往大般涅槃。

戊二、叙破异执(分二：己一心；己二阿赖耶) 己一、心(分二：庚一叙计；庚二破成) 庚一、叙计

这个「叙破异执」，我们看看科判，科判是在十叁页。十叁页的「丁二、阿赖耶识异门」当中有二科：第一个「训释安立」，先解释大小乘有关所知依的名称；这以下，再破除不同的错误的执著，这个执著，主要都是小乘学者所产生的执著。有执著就应该破除，「分二：」第一个是「心」，第二个是「阿赖耶」，对心的错误执著。我们先解释这个执著的相貌，再加以破除。

复有一类，谓心、意、识义一文异。

有一类的小乘学者认为：这「心、意、识」叁，其实意思是没有差别的，只是名词上有差别；佛陀讲「心、意、识」，其实都是第六意识，没有其他的意识。这种观念应该怎么破呢？

庚二、破成(分二：辛一破；辛二成) 辛一、破

「破」当中，先看「破」，再看「成」。

是义不成。

辛二、成

意、识二义，差别可得。当知心义，亦应有异。

这个道理是「不」能「成」立的，因为「意」跟「识」是「二」种：前六识是负责造业；第七意识是不造业，它是染污的。我们前面也用六种的角度，来证明第六跟第七是同时运转的，这二个同时存在的；虽然同时存在，但是这二个是不同的相貌、不同的功能。既然心意识的「意」跟「识」不同，那「心」当然也是不同。就是第六识负责造业，第七意识负责执我，第八识负责累积，这样子才构成所谓的「心、意、识叁」，这个「叁」就是叁种差别的功能。这个地方是先破除对「心」的执取。

好，我们今天讲到这个地方。

这个所知依，我们当然是没有办法想象，阿赖耶识不是我们第六意识能够心思口议的，完全是要依止圣教量来了解的。身为一个生命的根源，满益大师对第八识有一个非常扼要的描述，他说：「祇是现前一刹那法，望前名果，望后名因。」我们的生命是错综复杂的，但是这个错综复杂的生命当中，有一个根源，简单的说，我们的心就是一刹那，「祇是现前一刹那法」。这「一刹那法」，它对望过去来说，它是一个果相，就是说它有累积你前生的功能、或者说有累积你前生经验的一个能力，所以它相对过去，它是一个结果。这就是为什么

今生，有些人很容易持戒、有些人喜欢修禅定、有些人喜欢修智慧、有些人内心当中有无量无边的等流习气，就是我们不是今生才有生命，今生的生命，是继承过去无量生命的经验。

就是说这个水流，你前面的水流倒了白色的墨汁，到了下面就是白色的；你以前曾经不断的做过某一件事情，今生很习惯的就会去做这件事情，「望前名果」。这就是解释为什么我们只有短短几十年的经验，而我们的内心为什么会这么错综复杂，其实我们已经累积过无量生命的经验，而这些经验都在内心的深处保存著，就是「望前名果」。但是「望后名因」，我们不断的在累积过去的经验，但是你今生也可以加以修正，你今生的戒定慧，对你内心的功能，也能够作一个调整。你今生的修正，我们对于过去的功能，你有二个选择：第一个随顺，第二个对治。你今天一个念头起来，你随顺它，不管是善、是恶，你就加强这个功能，这个功能在你内心当中，它的势力加强；第二个你采取对治，这个功能在你的心中就会减少，就是这样子。就是所谓的「祇是现前一刹那法，望前名果，望后名因。」

所以严格的来说，我们的生命，如果是详细的深观，生命没有所谓的过去跟未来，这些都是戏论。什么叫生命啊？就是顿生顿灭、顿生顿灭，就是当下、当下、当下、当下。每一个当下，你都继承前面的功能；每一个当下，你在功能现前的时候，你采取随顺、或对治，你的心识的根源就不断的变化：这就是我们生命的根源。当然你掌握了这个根源，你就知道怎么修行。所以蕩益大师在《灵峰宗论》再叁的强调：「研真穷妄，名之为学。」你要学习佛法的重点，在于了解生命的真妄，什么是真实的功德？什么是虚妄的根源？而不是一股脑的断除、或者一股脑的随顺，这都不对。你要知道你内心的状态，有些功能要保存的，它跟你未来发菩提心、修六波罗蜜有密切关系的；有些功能是应该破坏的：你才能够善知取舍。这就是我们愿意花很多时间来学习经论、来研真穷妄，了解生命的内心世界当中，哪些是要消灭、哪些是要保留的，你才能够作出这样的判断。好，我们就讲到这个地方。我简单的回答一个问题：

问：授法阿闍黎慈悲！在大乘佛法当中，是从内心的理体修习禅观，在不动的心中，观察内心的生灭变化，知道内心所现的影像，跟外在的境界，同样是因缘所生法，本体是空的，没有所谓的你、我的对立。正如印光大师所言：「心常觉照，不随妄转。」妄想决定存在，但是保持觉照，烦恼不攻自破。弟子在此有个疑问：不动是消极，应主动用无分别智来攻击烦恼。据说在不动中，不随妄转，烦恼不攻自破，为何还要取用修无分别智，来加以攻击呢？这个地方，是不是空中取妄、除妄？弟子不解，恳请阿闍黎慈悲指导。

答：天台宗的止观分成二类，智者大师把所有的止观分成二类：第一个叫圆顿止观，第二个叫次第止观。圆顿止观就是正念真如。就是说从智者大师的思考当中，你修止观之前，一定是先把心带回家，把你有所得的狭隘心识，调整到一个跟诸佛平等，清净本然、周遍法界的现前的一念心性。这是你要作的第一个工作，所谓依止不生灭心，来当作你的本修因，或者说当作一个修行的架构、或者说你修止观的一个平台。就是你要工作，先把这个平台先展现出来。当你内心当中，把这样一个狭隘个体对立的心识，调整成一个清净本然、平等不二的心性的时候，这个叫做圆顿止观，叫做真实法门，叫实法。在这样一个清净本然的心中，有很多如梦如幻的善恶功能，我们开始对恶的功能加以对治，这个时候叫做次第止观，那次第止观，主要是四念处，当然有时候也可以修止、念佛、持咒，或者是修无常、无我等等的观行，来调伏叁界的爱见烦恼。这个地方他的意思就是说，既然我们能够正念真如，为什么还要修对治止观呢？这不是空中取妄？是的！当我们的心调到不生灭心的时候，我们还是要用虚妄的法门，来对治虚妄的烦恼？是的！这对治止观就是这样子的。智者大师也说：有些人根利遮轻，他叁界的烦恼轻薄，他也不一定要对治止观，他只要正念真如，直接对治第七意识的染污未那就可以了，他所有的烦恼都淡薄了，因为所有的烦恼都被自我意识所加持了，你直接进攻它的根源，这些枝末的烦恼便都得到收敛。但是，有些人无量劫来，这个第六意识熏习的爱见烦恼特别粗重，这样子对治止观就有需要了。总之，修行就是有圆顿

止观跟次第止观，一个真实法，一个对治法。比如说诸位研究菩萨戒，也是这样子，是不是！特别是《梵网经》。《梵网经》的戒体是什么？「本源自性清净」。这《梵网经》是称性起修，它的戒体就是：你身为一个菩萨，你内心当中有无量无边的烦恼，是的；但是你内心当中，你深信「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，得到菩萨戒的戒体；在这样一个清净的戒体当中，开始起动你的对治法门，断恶、修善、度众生，在这样一个清净的架构、或者在这样一个清净本性的平台当中，去完成你菩萨的叁大事业。所以我们可以这样讲：你这个正念真如，把心带回家，这个是理观；但是理观不能够妨碍事修，因为事实上你有很多的烦恼要断除、很多的善法要修学，如果你只有事修，那你的事修没有一个会归处，到最后可能就趋向偏空涅槃，没有真正回到根源去。所以《菩萨戒》上说：「如是一心中，方便勤庄严。」这句话讲得很好，这句话把整个菩萨戒的修行，作一个总持。「如是一心中」，就是你身为一个菩萨，你的修行平台不能依止生灭心，这样子是很危险的，要先把你的修行架构，回归到清净本性；然后呢，「方便勤庄严」，在一心的架构当下，断恶、修习福德智慧二种庄严，这样子的修行叫做大白牛车，所有的法门当中，这是最快成佛的法门。先建立一个不生灭的结构，然后从这个地方，用如梦如幻的法门，对治如梦如幻的烦恼。这个地方，大家要去体会了。所以圆顿止观，也不能够忽略次第止观；次第止观，也要以圆顿止观来作引导。所以的思考是认为：权实不二，实法妙，权法也是妙。但是有一点是要认知的——这个圆顿止观是每一个人所必修的。一个菩萨不修圆顿止观，这个人是没有办法成佛的，顶多成为菩萨，智者大师智者大师是这个意思。因为你的因种、你的因地是生灭心，你怎么能够成就不生灭的果呢？就是说，你根本没有跟叁世诸佛同一鼻孔出气，你的种姓跟他不同，你的因种是不同嘛！所以，圆顿止观，十方诸佛、每一个菩萨，都是同一个气氛的，这个是谁也不能少的；但是对治止观，每一个人不同，因为它是对治，你有这个病你才吃这个药。有些人偏重对治贪，有些人偏重对治瞋，每一个人选择他适合的法门去修，所以对治止观，不

是每一个人都必要的，你有这个病，你就吃这个药；但是圆顿止观一定要的。这个一心的架构，如果你没有建立起来，不了解所知依，那你顶多就是阿罗汉跟辟支佛。所以说，佛陀没有出世，你顶多证得辟支佛，「春观百花开，秋睹黄叶落」，知道无常，消灭生命暂时的五蕴；但是你生命的根源、那个穷生死蕴，你没有办法消除，你还得从那个地方出来，完成你没有完成的工作。一个有智慧的人，他在因地的时候，就会确定他正确的目标，走好你每一步正确的道路，所谓的直趋宝所。所以我们应该在因地的時候，就作好正确的生命规划。好，回答问题到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第九卷

第九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第二十叁页，「己二、阿赖耶」。

在本论当中，无著菩萨以十种殊胜的法门，总摄整个大乘的境、行、果。在十种法门当中，我们这一科是讲到「所知依」。这个「所知依」，就是解释我们有情众生，在流转中的一个根源。什么是我们有情众生生命的根源呢？主要就是阿赖耶识。阿赖耶识是我们生命的根源，它的相貌简单的说，就是「恒转如瀑流」，它恒常相续，而且前后变化，就像是一个无止境的水流。因为阿赖耶识不断的流动，也就带动我们有情众生，一次一次的在叁界当中，不断的得果报、不断的相续流动下去了。所以我们对阿赖耶识的认识，会影响到我们对整个佛法修证的不同。

智者大师把佛教的修行者分成叁种差别。第一种是修习有相行：这个有相行，是说这一类的众生，他对生命的观察，是观察到生命的相续，所谓因果的相续；从因果丝毫不爽当中，他开始去持戒、修福、断恶、修善。因为生命的相续，造成他对业果的思惟，产生对业果的

修学；因为这样的修学，都是在有相的因缘当中活动，因为这样的活动，就创造了人天的安乐果报，所以叫做有相行，这一类是属于人天乘的修学法门。第二种修学法门叫做无相行：这个无相行，他能够进一步观察到「诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。」从有相的变化当中，看到生命的本质是无常、无我的，所以它本性是空寂；依止这样的空寂，就趋向于偏空的涅槃，这个叫做无相行，是一种二乘的修学法门。前面二种的修学，都没有看到生命的真相，一个看到生命的相续、一个是看到生命的变化。第三种修学者是亦有相亦无相：身为一个菩萨，他在因地的时侯，一方面看到生命的相续，因果丝毫不爽，同时也看到生命的变化，所谓的法性本来空寂；因为菩萨能够如实地观察生命，知道生命是如实的即空、即假、即中，所以带动他「应无所住而生其心」的菩萨中道妙行。一方面修习我空、法空的智慧，调伏心中的爱取，趋向于无住；一方面，生起广大的菩提心，上求、下化，积聚菩萨道殊胜美妙的福德、智慧二种资粮，这个就是「亦有相、亦无相」的菩萨行。所以我们对生命的观察有所不同，就带动不同的修行，最后引生不同的果证。所以在整个十种的殊胜法门当中，为什么我们必须第一个先了解到生命的根源，因为你对生命的根源有所差错，你在修行、在断除、在追求的时候，都会有所偏差。

第九卷

己二、阿赖耶(分二：庚一叙计；庚二破成) 庚一、叙计

前面无著菩萨广泛的引用经典，来阐扬大乘阿赖耶是什么相貌；这以下，是破除小乘对阿赖耶偏差的认识。这当中分二科：第一科「叙计」，第二科「破成」。先叙述小乘对阿赖耶错误的邪执，我们看论文：

复有一类，谓薄伽梵所说众生爱阿赖耶，乃至广说，此中五取蕴说名阿赖耶；有余复谓贪俱乐受名阿赖耶；有余复谓萨迦耶见名阿赖耶。

「复有一类」，「有一类」的小乘学者说：世尊在《增壹阿含经》讲到「众生爱阿赖耶，乃至广说」乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶。也就是说，我们之所以在叁界流转，主要的是我们爱著这个生命的根源——阿赖耶识。因为我们爱阿赖耶识，就使令整个因果相续、生命相续。所以从修行的角度，断除阿赖耶是整个修行的宗要，佛陀就是因为要断阿赖耶的缘故，才出世说法的。这个地方有一个问题：什么是阿赖耶呢？我们在修行当中，所断的到底是什么呢？这当中，小乘学者有叁种不同的看法。先看第一个，「此中五取蕴说名阿赖耶」，这一类是属于钝根的声闻人。这个「五蕴」的相貌是一个果报之法，也就是说我们由于前生的业力，从这个业力的力量，变现了今生色受想行识的一个果报。有些人善业强，他外表的色身，健康、庄严；内在的心情、他的感受思想，也特别的安乐、美妙。相反的，如果是罪业，就会感到痛苦、卑贱。声闻人认为说：我们今生的身心世界，它就是「阿赖耶」，是应该断除的。所以智者大师说，这个钝根的声闻人在修四圣谛的时候，以苦谛为初门，就是指这一类。这个「苦」当然就是指五蕴，它是一个果报法。就是说，这一类修行人的思考是：我们只要把五蕴断除了，就大事已办了，因为它是所有痛苦的根源。这就是对有情众生生命的根源，没有看到根源，只是看到枝末。看第二个，「有余复谓贪俱乐受名阿赖耶」。这个是比较利根的声闻人，他是集谛(烦恼)为所观境。什么叫烦恼呢？就是我们内心当中，跟可爱的境界接触的时候，产生一种「乐受」，这个乐受，就带动我们的「贪」欲的烦恼，就是说跟乐受同时生起的贪烦恼，叫做「贪俱乐受」；这个贪求快乐感受的贪烦恼，它就是生命的根源，它就是罪魁祸首，以断除贪欲为整个修行的宗要。这个比前面的以五蕴果报为根源，是比较高明了，他看到了集谛。第叁「有余复谓萨迦耶见名阿赖耶」，这是更微细的烦恼——「邪见」。就是这个五蕴是生灭变化的，这当中有一个常一主宰的自我意识，那个「我」是不能改变的，这个自我意识的分别，它就是生命的根源，就是这个「萨迦耶见」、或者讲我见，是生命流转的根源，这个都是集谛所收摄。

这样子讲，我们可以作一个归纳。天台宗说：我们的止观有叁种不同：第一种止观是以众生法为所缘境，就是这一类的，或者是以五蕴、或者是以烦恼、或者以邪见为所观境，所以这个众生法为所观境，多分来说都是声闻人，他的所观境是众生法界。第二个是以佛法界为所观境，比如说净土宗、密宗，他们对于我现在的五蕴是如何的苦恼、我有什么烦恼，他不在乎；他就直接观察佛菩萨的功德，直接跟弥陀的功德、跟本尊的功德感应道交，成就解脱。这种直接观佛法界，都是修本尊相应的，这也是一个观法。第叁个是观心法，大乘的天台、唯识，多分是以心法为所观境，观照我们现前一念心性，是即空、即假、即中，从本性上来说，它是「因缘所生，无有自性，当体即空」；但是从作用上来说，它有它不同善恶的功能，就是天台宗说的「性具十法界」。我们的内心当中，有善良的功能、也有邪恶的功能，就是它有它的假名、假相、假用，这个就是假观。

所以我们从这段论文，可以看出来：小乘的学者，他整个修行的所观境，偏重在众生法界，所以会带动他比较悲观消极的思想，对生命产生极度的厌离。这就是讲到小乘的学者，对生命根源错误的认知。

庚二、破成(分二：辛一略；辛二广) 辛一、略(分二：壬一破彼过失；壬二成自最胜) 壬一、破彼过失

这以下，以大乘了义的教法把它破除，一方面成就大乘的圆满，先破除小乘的过失，再成就大乘的正确。这当中有二科：第一科先「略」说，第二科「广」说。先看略说，略说当中分二科：「一、破彼过失；二、成自最胜」。先看第一科：

此等诸师由教及证，愚于藏识，故作此执，如是安立阿赖耶识名。随声闻乘安立道理，亦不相应。

这个地方是说明，小乘的学者为什么对有情众生的阿赖耶，产生这种错误的认知呢？他讲出一个理由：这些小乘的论「师」，由于「教证」的「愚」痴(教证的愚痴，古德解释就

是教不了义), 因为他所依止的《阿含经》, 没有全盘的说出生命的真相。我们看《阿含经》, 我们会发觉它生命的相貌, 是偏重在强调生灭无常, 就是无常变化这一部分; 对生命的相续, 要积功累德、成就万德庄严的这一部分, 佛陀没有明显的谈到。所以小乘的学者, 接触这样的教法以后, 一路的观察生命是无常的, 产生一个比较悲观消极的断恶的修行, 这个就是教不了义了; 因为教不了义, 造成证不圆满, 在果证上, 没办法证到中道的实相, 所以对于有情众生的「阿赖耶识」, 产生了邪执, 而安立了一五取蕴是阿赖耶、贪俱乐受是阿赖耶, 乃至萨迦耶见是阿赖耶。这样子来安立生命的根源, 乃至在「声闻乘」当中, 这个小乘的教法来「安立」, 都「不相应」了, 何况是大乘呢! 佛陀在小乘当中, 也有一些部分讲到不空相续的道理; 所以这样的安立, 连小乘的教法都不能成立的。这个地方, 是先破除小乘论师错误的邪执。好, 看第二个成就大乘的殊胜:

壬二、成自最胜

若不愚者, 取此藏识, 安立彼说阿赖耶名。如是安立, 则为最胜。

我们依止大乘的圆满教法, 我们可以看到生命的无常变化, 产生断恶的修学; 同时也看到生命的相续, 产生修善、度众生的修学: 这样子「安立」有情众生的根源, 是合乎生命的中道实相。同时看到「空」, 也同时看到「有」, 这样子的一个宗见, 是「最为」殊「胜」的。这是一个略说; 这以下「广」说, 把小乘的过失, 跟大乘的圆满, 再详细的说明。

辛二、广(分叁: 壬一征; 壬二破彼过失; 壬叁成自最胜) 壬一、征

「广」说当中分成叁科: 「一、征; 二、破彼过失;

叁、成自最胜。」先作一个「征」问:

云何最胜?

怎么知道在大乘的佛法当中，以恒常相续、又同时变化——「恒转如瀑流」的思想，来思考生命的根源，这样最圆满呢？这样才能完全看到生命的真相？怎么知道这样的知见是最圆满的呢？提出一个问题。

壬二、破彼过失(分叁：癸一破五取蕴；癸二破贪俱乐受；癸叁破萨迦耶见) 癸一、破五取蕴

回答当中，先破除小乘的过失，再建立大乘的圆满。看第二科「破彼过失」，这当中分叁科：「一、破五取蕴；二、破贪俱乐受；叁、破萨迦耶见」。看第一科「破五取蕴」：

若五取蕴名阿赖耶，生恶趣中一向苦处，最可厌逆，众生一向不起爱乐。于中执藏，不应道理。以彼常求速舍离故。

如果正如小乘学者所说的「五取蕴」，我们的身心世界是「阿赖耶」，这当中就有问题了。「生恶趣中一向苦处，最可厌逆，众生一向不起爱乐。」假设有一人，他造了罪业，由这个罪业的力量，他来生变成一只蚂蚁的五蕴，色身卑贱，内在的感受、思想，也特别的苦恼。在它这一期苦恼的生命当中，对于这个五蕴的果报体，它的内心深处跟这个果报体接触的时候，它的心情是「最可厌逆」，它恨不得赶快脱离这一期的身心世界，所以说它对这一期的身心世界、这个五蕴，是不起好乐的。「于中执藏，不应道理」，会把当下这个苦恼的五蕴，当做爱乐的对象，这是不合道理的，因为「以彼常求速舍离故」，它内心当中，希望这一期的业力赶快结束，换一个好的五蕴。所以佛陀说：「有情众生爱阿赖耶」，这样子就不对了，因为它根本不爱这个五取蕴相。

这个地方我们说明一下。我们对于每一期的生命，当然我们的心情是有变化，有时候我们对这一期的生命很满意，有时候我们对前生不太满意。就是这个五蕴，它是一个果报法，它是由业力所变现的果报。但是有一点我们要注意：就算一个人生到恶道，它身为一个蚂蚁，它对现前的五蕴不满意；但是它内心当中，有一个微细的自我意识，它对那个自我意识，它

还是执著的，也是爱著的、保护的。它总是希望：我现在所受用的五蕴是不满意的，但是我希望以后，有一个更好的五蕴，所以它对内心的自我意识，它是爱著的、它是充满了期待。它没有说：「我现在要把这个自我放弃，我要进入到不生不灭的平等真如，进入到大般涅槃。」它没有这种思考。所以说这个五取蕴的满意度，每一个人有所不同。但是佛陀说「众生爱阿赖耶」，这个阿赖耶是每一个人都非常爱乐的，没有一个人不满意自己的阿赖耶。所以这个地方，「五取蕴」是不合理道的。

癸二、破贪俱乐受

这个是比较微细了，以烦恼为阿赖耶。

若贪俱乐受名阿赖耶，第四静虑以上无有，具彼有情，常有厌逆。于中执藏，亦不应理。

这个地方《讲义》的标点有错，在「第四静虑以上」，这下面的逗号要去掉；在「无有」的下面加一个逗号，就是：「第四静虑以上无有」，一个逗号，「具彼有情」，一个逗号。好，我们加以说明。假设我们以「贪俱乐受」当做我们有情众生的根源，就是跟乐受同时生起的贪烦恼，这个地方也有过失了。怎么知道呢？就是这个「四」禅以上的天人，我们都知道禅定有殊胜的叁昧乐，这个叁昧乐使令我内心感到非常的欢喜。但是禅定的天人在受用叁昧乐的时候，这个叁昧乐是有为法，他常者生厌，他在经过初禅、二禅、叁禅的喜乐以后，他觉得这个喜乐的感受到躁动不安，就把这个喜乐给放弃，不爱乐喜乐了，而进入到四禅的「舍念清净地」。这个「舍念」，就是他的心念是安住在不苦不乐的感受，就是一种舍受，他以这个舍受，当做他内心欢喜的安住处。这样子讲，「具彼有情，常有厌逆」，就是四禅以上的天人，对于「贪俱乐受」是「厌」恶远离的，那么把它当作一个恒常的「执」著处，是不合理「理」的，因为有些众生，他对于贪俱乐受是不爱乐的。所以这个也不能当做有情众生的根源，它只是从根源当中，所流露出来的其中一个枝末而已。

癸叁、破萨迦耶见

若萨迦耶见名阿赖耶，于此正法中信解无我者，恒有厌逆。于中执藏，亦不应理。

假设我们以「萨迦耶见」，这个萨迦耶见，就是从五蕴当中所产生的我见，是一种分别的我见，分别起的。这第六意识去分别五蕴，而产生的自我的意识，叫分别我见。这个地方也有过失。怎么知道呢？在佛法当中，戒定慧的修学者，到了「信解无我」的阶位，这个「信解无我」就是到了加行位——暖、顶、忍、世第一的修行者，他虽然还没有证得我空的真理；但是对于我空的道理，深信理解，他对于这个我见的思想，是「厌」恶远离的，所以他在这个地方产生「执」著，「亦不应」道「理」。因为这个分别的我见，它不是生命的根源，它只是一个枝末而已。

这个地方我们说明一下。大乘佛法是说：我们想要改变生命，你要知道生命是怎么来的，它的根源在哪里？本论的阿赖耶识，它是一个根本的微细无明，叫根本无明。小乘学者所说的这些五蕴、贪俱乐受、萨迦耶见，都是枝末无明，都是第六意识的分别心所产生的，都是第六意识的生灭法，都没有找到生命的根源。这个地方是破除小乘对阿赖耶识错误的理解。看「王叁」的「成自最胜」，成立大乘是最殊胜。

王叁、成自最胜(分二：癸一明性摄；癸二释前非； 癸叁结安立) 癸一、明性摄

这当中有叁科：「一、明性摄；二、释前非；叁、结

安立」。先看它的体性，「明性摄」，就是阿赖耶识的体性，是以什么为自体？

阿赖耶识，内我性摄。

这个「阿赖耶识」的我见，是一个「内我」，这个「内我」，在唯识的专有名词，经常讲到「自内我」，加一个「自」。这个自内我跟外在的我，有什么差别？我们前面说过，外在的自我是萨迦耶见，它是攀缘五取蕴相，才产生自我意识，所以它是第六意识的一个生灭法，它只有生灭，没有相续，它有时候出现，有时候不出现。你看入了无想定，第六意识的分别心就消失了，所以这个外在自我也就消失了。但是这个自内我，它是永远不消失的，不

管你跑到叁界九地，乃至到等觉菩萨，我们的内心深处，对于内心有一个微细的自我意识，是任运的执持，念念相续，无有间断。这个是第七意识执阿赖耶识为自我，叫做俱生我执，它是任运现前，所以它叫做自内我。这个我是内在的，它不攀缘任何的外境，不管你外境怎么变化，它永远是爱著自我的，所以这个我，是自内我。

癸二、释前非(分二：子一释恶趣爱；子二释寂静爱；子叁释无我爱) 子一、释恶趣爱

这当中有叁科：「一、释恶趣爱；二、释寂静爱；叁、释无我爱。」

虽生恶趣一向苦处，求离苦蕴，

然于藏识我爱随缚，未尝求离。

一个有情众生，即使由于过去的罪业，他对今生的色身不满意，对内心的感受、思想也不满意，他希望能够换掉今生的五蕴；但是他对内心的自我，是永远不会放弃的。也就是说，他的思考是认为：我内心的最深最深处，还是有一个个体生命，我跟你不同、你跟我也不同，因为我有我的「我」、你也有你的「我」。我们这个我，对现在的身心世界不满意，我希望我今生持戒、修福，来生换一个好的果报体来受用。所以，他纵使对现前的五蕴不满意，但是他对内心的我，是不会放弃的，这种「然于藏识我爱随缚，未尝求离」。不管白天工作、晚上睡觉，他没有想要放弃内在自我的心情，这就是满足了佛陀所说的：一切九法界的众生，都是爱著阿赖耶的。

子二、释寂静爱

虽生第四静虑以上，于贪俱乐受恒有厌逆，然于藏识我爱随缚。

第四禅定的天人(一个人会修禅定，他内心是爱乐寂静的)，他对这个躁动的感受——不管是痛苦、不管是快乐，他都非常厌恶；他以寂静为他生命的依止处。他对于躁动的贪爱感受、跟乐受生起的贪爱感受，是非常厌恶的；但是，他内心对于内在俱生的我执，他是相续的执持著：「不错，现在的我，非常满意这个自我。」对于跟这个寂静乐感受的接触，这个

自我是非常满意的，所以他对于这个自我意识，是没有放弃的，还是认为：有一个能受用的自我、有一个所受用的寂静感受。所以对这样一个能、所的分别，他是没有放弃的，他并没有想要进入到平等不二的涅槃。所以，他即使放弃了「贪俱乐受」，他也不可能放弃自我意识。

子叁、释无我爱

虽于此正法信解无我者，厌逆我见，然于藏识我爱随缚。

一个加行位的修行者，到了暖、顶、忍、世第一的时候，他对于这个外在的自我，就是在五蕴当中的分别，有一个能够主宰五蕴的、能够去感受五蕴的自我，他是放弃的，这个加行位的菩萨，能够放弃外在粗显的分别「我见」；但是对于内心微细的俱生我见，他还是深深的「爱」著，这就是为什么菩萨还有变易生死。

在经论当中有一个公案：有一个老和尚，带著一个徒弟在山中修行。这个徒弟因为精进，而且善根深厚，就证得阿罗汉果；但是这个师父只证到叁果，因为对教理没有深入了解，他就以叁果为四果，起了增上慢，所以内心当中就一直停留在叁果的阶位，不求进取、突破。身为徒弟，他也不好意思公开的来教授师父。这怎么办呢？这个徒弟就施設一个方便，有一天这个师父到山下托钵的时候，经过一棵大树，突然间转过去的时候，看到一只大老虎。这个师父是叁果的圣人，叁果圣人的心性跟老虎接触的时候，他第一个念头起了恐惧心。我们讲「一切法因缘生」，我们有很多潜伏的功能，要由境界风的刺激，才能够生起现行；他平常没有这个刺激的时候，他内心的自我意识是潜伏在里面，所以当他产生害怕，这个叁果圣人他就检讨：我为什么会害怕呢？就是想要保护自我！所以，他知道自己修证还不圆满，后来就精进的用功，也就证得四果了。

不过在唯识的经论上说：阿罗汉如果没有进入无余依涅槃，他还是有余依涅槃的时候，他生命还在的时候，他的俱生我见还在，他只断除分别的我见。所以当他遇到一些极度恐怖

的事，他还是会有微细的害怕，就是他那个我相、人相对立还存在，他还没有进入到佛的不二法界，那是没有所谓的个体，没有说谁害怕、谁不害怕，没有这种事情。这就是说明：即使我们能够信解我见、调伏对粗显生灭的分别我见；但是对于相续的微细我见，还是爱著的。我们看总「结」：

癸叁、结安立

是故，安立阿赖耶识名阿赖耶，成就最胜。

所以只有在大乘佛法当中，讲到「恒转如瀑流」——恒常相续、前后变化的一个微细的明了心识，来当做生命的根源，这样子解释生命的真相，才是最为圆满殊胜的。这个地方是把阿赖耶识的相貌，一方面从大乘的角度、一方面从小乘的邪执来加以开显。这个地方，值得我们再强调的就是：我们对于生命的宗见，会影响到我们修行的。凡夫他对生命，一直强调生命的相续，你看中国儒家思想也是，很少提到无常变化，很少。打开儒家的思想，强调立德、立功、立言，强调要建立善法。以人天的教法来说，它这样讲是合理的。我们打开《阿含经》的思想，从头到尾几乎都是探讨无常、无我的道理，对于生命有它的相续性、有它追求建立的一面，就谈得比较少，空性的部分讲得多。你打开所有的大乘经论，《楞严经》《法华经》《华严经》，它是空有俱谈，即空、即假、即中，「犹如莲花不著水，亦如日月不住空」。所以大乘佛法认为：阿赖耶识它是根本无明，但是它不能够断除，因为它相续，它只能够转变，转识成智，这是大乘佛法的基本思考。

就是说你在持戒、修定、修慧之前，你要知道你生命的目标、方向在哪里。方向错了，你以后还要调整一次。所以，我们受菩萨戒，受菩萨戒你是怎么样呢？你在内心当中，建立菩提心，以四弘誓愿当做菩提心。所以菩萨是以菩提心为自我，为他整个生命的归元；我们凡夫是以阿赖耶识为自我，以自我意识来修习善业，以自我意识来得果报；菩萨是以菩提心来修习六波罗蜜，也是以菩提心来成就无上菩提。所以在经典上，有一次，很多菩萨赞叹说：

文殊菩萨！你能够善巧说法、广度众生，你真是善哉！文殊菩萨说：其实这个「我」是没什么善哉的啦！我能够演说妙法，是因为我内心当中有菩提心，是那个「菩提心」在演说妙法，不是那个「我」在演说妙法。所以说大乘的思考，它是用转变的方式、用取代的方式，来改造阿赖耶识，不是完全的随顺、也不是完全的消灭。所以你受了菩萨戒以后，你生命的根源就是菩提心了，你因地的时候，就跟诸佛同一鼻孔出气、同一个种姓。

如果你修净土宗，那你是以本尊的功德为你的自我，本尊的加持。我为什么能够把戒持得好呢？也不是有一个我能够把戒持好，是因为以本尊的功德。如果诸位看过善导大师对净土宗的开示，善导大师很强调一个观念：你不管修习什么善法，你都要把功德回归到本尊的加持。你说：诶，我刚刚打坐、静坐的时候，念佛念得很好，不是我能够念佛，是因为弥陀的加持。所以印光大师经常强调：净土宗强调的就是「即众生心，投大觉海。」就是你的心跟佛的功德要达到不二，自他不二。所以我们了解阿赖耶识以后，我们开始用另外一个清淨的功德，来取代阿赖耶识，而这个功德也是一样相续变化；但是它已经不是一种自我意识的思考。或者你希望以菩提心、以四弘誓愿，来重新启动你新的生命；或者你愿意用弥陀的功德大海，来当作你生命的依止处。当你生命的依止处改变了，你生命的方向就有所改变。当然你要取代阿赖耶识，先要知道阿赖耶识的相貌，就是「是故，安立阿赖耶识名阿赖耶识，成就最胜」。

丁叁、阿赖耶识体相(分二：戊一正辨安立；戊二兼说余缘) 戊一、正辨安立(分二：己一长行；己二颂) 己一、长行(分叁：庚一结前问后；庚二标释叁相；庚叁重成叁相) 庚一、结前问后

这当中有二科：第一科「正辨安立」，第二科「兼说余缘」。先看「安立」，「安立」当中有二科：第一个「长行」，第二个「偈颂」。先看「长行」，「长行」当中有叁科「一、结前问后；二、标释叁相；叁、重成叁相」。先看第一科「结前问后」，看论文：

如是已说阿赖耶识安立异门。安立此相，云何可见？

我们已经用不同的角度，来探讨这个生命的根源，从阿赖耶识、阿陀那识跟心，这样子我们对整个「阿赖耶识」的相貌，可以说对它的相续相、变化相都了解了。现在我们要进一步的「安立此相」，先解释「安立」。「安立」就是说，对一个已经存在的法，施設名相，令他了知，就是这个法我们安立很多的名相，来了解它变化的相貌，它是如何的生起？如何的变化？它有什么差别的相貌？这个地方叫做「安立」，「安立此相」。这个地方是提出一个问，这以下有叁个回答。好，我们先休息十分钟。

(经由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第一〇卷

第一〇卷

请大家打开《讲义》第二十六页：

庚二、标释叁相(分二：辛一标；辛二释) 辛一、标

第十卷

前面无著菩萨广泛的用大小乘的经典，来说明阿赖耶识的相貌。阿赖耶识的相貌，简单的说就是「恒转如瀑流」，就是相续而变化的一个水流。这个相续而变化的水流，以下我们就继续的探讨，从「叁相」的角度来探讨。这个「叁相」到底是探讨什么呢？我们作一个简单的说明。这个阿赖耶识，它是一个有为法，它既然有变化相，自然就是一个有为的生灭之法。有为诸法的出现，背后一定有它因缘力量的资持。现在我们比较在乎的是：这个阿赖耶识推动著我们的生命不断的流动，它的相续，到底是有什么因缘的力量来资持阿赖耶识呢？就是阿赖耶识它为什么会不断的流动下去呢？什么因缘结束了，阿赖耶识就结束了呢？这个是我们比较在乎的。就是说阿赖耶识，它为什么有那么多的力量，把我们的生命，不断的一直往前推呢？它生起的因缘、变化的因缘何在？这个是我们应该探讨的。这当中，我们就从

叁种相貌来了解阿赖耶识，它是如何的形成？形成以后，它又受了什么因素的影响？这个地方，就是讲到叁相。这当中有二科：第一个先总「标」，第二个解「释」。先总标：

安立此相，略有叁种：一者、安立自相；

二者、安立因相；叁者、安立果相。

我们想了解这个阿赖耶识，它是怎么相续变化的？它背后推动的因素是什么？这个「自相」是一个总说，「因相」跟「果相」是一个别说，可以说「自相」是一个总相，「因」跟「果」是一个别相。这个叁相有著什么关系呢？我们看下面的解「释」：

辛二、释(分叁：壬一自相；壬二因相；壬叁果相) 壬一、自相

解「释」当中分成叁科：「一、自相；二、因相；叁、果相」。这个地方《讲义》的第二个科「自相」错了，应该是：「壬一、自相；壬二、因相；壬叁、果相」。我们先看「壬一」的「自相」，什么是阿赖耶识本身的自体相？

此中阿赖耶识自相者，谓依一切杂染品法所有熏习，为彼生因。由能摄持种子相应。

这一段很重要。我们前面都没有探讨「阿赖耶识」是依止什么因缘而变化，这个地方就加以探讨。什么是阿赖耶识的「自相」？「谓依一切杂染品法所有熏习」，先解释这个「杂染品法」。「杂染品法」简单的说，就是我们第六识的明了分别心。第六意识为什么叫「杂染品法」呢？第六意识在活动的时候，它依止第七意识为根，这个第七意识是恒审思量的自我，所以第六意识不管造善造恶，都是以保护自我、爱著自我的私心为出发点，所以它所有的活动，都叫做「杂染品法」。也就是说，凡夫的第六意识都是有所得的攀缘心，不管造善造恶都是这样。这个第六意识的活动，在唯识来说就是一种「熏习」，就是我们只要一睡醒以后，第六意识就开始活动了，不管是在杂染的环境、不管是在清净的叁宝，它就是不断不断的活动，这样子的活动，就造成了「为彼生因」，这个「彼」就是阿赖耶识，就使令阿赖耶识不断生起变化的原因。

我们这个地方解释，是唯识学非常重要的观念。就是说这个有情众生的生命，是一个互相依存的关系：阿赖耶识的种子，把六意识创造出来；第六意识不断的造业，又改造了阿赖耶识的种子；阿赖耶识的种子，又去创造第二个第六意识；第二个第六意识又去造业，又改变一个新的阿赖耶识；这个新的阿赖耶识，又创造一个新的第六意识；这个新的第六意识的造业，又创造一个新的阿赖耶识：这就是种子生起现行，现行又熏种子，种子又起现行，就构成有情众生的生命相续。为什么会这样呢？因为「由能摄持种子相应」故，因为阿赖耶识，它能够「摄」受「持」执所有的「种子」，使令它相续的运作下去，这个就是它的总相。所以我们说阿赖耶识是一个根本无明，它创造一个第六意识的枝末无明；但是这个枝末无明，它不断的造业，又影响到下一个根本无明；这一个根本无明，又创造一个第六意识的枝末无明。所以说，影响第八识的一个主导者，就是第六意识。那第六意识从哪里来呢？第六意识是第八识创造的，它(八)把它(六)创造出来，它(六)又把对方改造；改造以后，(八)它又创造它(六)出来，它(六)又改造它(八)，这就是为什么我们的生命会不断的流动，就是因为我们的不断的造业。第八识就把这个业力保存下来，当做下一期生命释放业力的一个因素，这当中就是它的「自相」，自相就是它一个总相。把这样的总相，再开展出因相跟果相二种相貌：

壬二、因相

此中安立阿赖耶识因相者，谓即如是一切种子阿赖耶识，于一切时，与彼杂染品类诸法现前为因。

这是讲「因相」。什么是「阿赖耶识」的「因相」呢？就是具足「一切」善恶「种子」的这个「阿赖耶识」，它在「一切时」当中，「与彼杂染品类」的「诸法」，以这个第六意识的「现」行来当做「因」，也就是说这个地方是偏重在种子起现行。就是什么叫做「因」？

「因」就是能生，「阿赖耶识」能够引生第六意识，所以阿赖耶识它是一个因相，来生不管你到净土去、或者在叁界，你一定有一个第六意识。你来生的第六意识是怎么来的？是阿

赖耶识创造的。所以阿赖耶识，它能够把第六意识「杂染品法」的「现」行，来当做它的「因」。

比如我上次在打佛七的时候，我本来第六意识都是在念佛，「心于佛号专一安住，心于佛号相续安住」的，怎么念一念，突然间生起了贪烦恼、瞋烦恼呢？我根本就没有注意贪瞋烦恼这样的一个因缘，怎么突然间会冒出贪瞋的烦恼呢？就是阿赖耶识有贪欲、瞋恚的种子，当这个种子遇到因缘的时候，就把它表现出来。所以它是一切杂染品法生起的因相，

它有能生起杂染品法的一个能力，所以叫「阿赖耶识因」，就是种子能够起现行，这是讲「因相」。

壬叁、果相

此中安立阿赖耶识果相者，谓即依彼杂染品法无始时来所有熏习，阿赖耶识相续而生。

「阿赖耶识」它的「果相」是什么呢？第六意识它不断的不断的在所缘境中造作「熏习」，使令「阿赖耶识」展转的「相续生」起。这个地方是约著现行熏种子来说的，现行熏种子。阿赖耶识它创造第六意识，它是因相；但第六意识的造业，又创造了阿赖耶识，那阿赖耶识是被创造，所以它是个「果相」。藕益大师讲得好，其实生命的相貌说穿了：「祇是现前一刹那法，望前名果，望后名因。」其实生命的本质不多，就是现前的一念心性，这一念流动的心性，对望前面，它是一个果相，因为有这个「望前名果」，它是由前面的业力所创造；但是对望未来，它又是一个新的因，它又是一个因地：「望前名果，望后名因」。所以每一个刹那，它本身是一个因相，它有能生义；但是它又是果相，对望前面，它又是果相；对望后面，它是个因相。就是我们这个水流，我们以当下随便横切的一个小点来看，这个点对望著过去，它是一个果相；对望著未来，它又是一个因相。

我们中国人经常要去算八字、算命，其实这个是有道理的。就是说一个人出生的时候，你阿赖耶识的确累积很多的业力，那你就有不同生辰八字的差别。但是，假设你是一个修行者，你算命就不准。为什么呢？其实这个就是种子起现行、现行熏种子，在种子起现行的时

候，这个地方有变化。一般人阿赖耶识的种子起现行的时候，他作不了主。所以说我这念心跟这个环境接触，我以前要起贪烦恼，现在还是起贪烦恼；我以前遇到这个环境，我是肯定要发脾气了，也只好发脾气了。所以你的生命就跟著过去业力的等流性，就这样流动，你一点办法都没有。但修行者他种子起现行的时候，他多了一个对治力、调伏力。比如说你本来二十八岁应该结婚的，结果你出家去了，那你这个生命就改变了。这整个生命的水流，从你的种子起现行的时候，这个现行经过对治，它再熏回阿赖耶识的时候，那是一个新的功能。所以，修行这个现行很重要。

在净土宗来说，它不讲断烦恼，它讲带业往生；但是带业往生的最低标准，是正念分明，临终要正念分明。你临终的时候，你这个第六意识现前时，是清楚的正念、忆念弥陀的正念。那怎么会有正念呢？彻悟祖师为临终的正念，定下一个最低的底线，他说：「以折伏现行烦恼，为修心之要务。」我们不要说刚开始就对付这个种子，我们的阿赖耶识当中有很多的杂染种子，是的，这个都不是马上能去消灭的；但是刚开始你要注意你的现行烦恼，就是当下的现行烦恼。就是说你内心跟染污的境界接触的时候，这个贪瞋烦恼，第一个念头不能怪你，在菩萨戒，第一念的过失，这件事情是可以理解的。我们是从凡夫开始修行，所以你内心当中，第一念的贪瞋烦恼，当然不是很清静，这是可以理解；但是你的第二念，对治的力量没有生起，这就是你的过失，你愿意让你的生命继续的堕落下去。所以往生的条件就是说：虽然我们生命当中，还有很多杂染功能还没有生起活动，但是你忆佛、念佛这样的一个功能，在你所有的功能当中，它是一个主流，它是一个最大的力量。也就是说，你能够折伏现行烦恼，表示你忆佛、念佛的力量，是所有内心当中力量最大的。所有的烦恼，只要你把佛号提起来，你有把握能够转念念佛，你能把握，任何念头都是如此。你心中所有的念头，我佛号不提便罢，只要我佛号提起来，我有把握在一到十之间，把念头转过来。那表示说：没有错！我烦恼没有断；但是佛号是我们内心当中，最强大的力量，就是能够招感的那个种子，它具

有主导性，最有强势力量的一个功能，那你往生就有把握了。这就是带业往生的最低标准。就是说经过你的努力，你今生的生命的当中，在所有杂染的功能当中，你栽培一个最强大的念佛功能，而这个功能，是你内心所有功能当中，最有主导性的，谁也不能取代它，它能够取代所有的功能。这就是表示：你阿赖耶识的水流开始改变，就是第六意识开始在主导阿赖耶识，而不是阿赖耶识来主导我们。我们在没有修行之前，那是种子起现行、现行熏种子，基本上是由种子阿赖耶识来主导我们的现行；修行者是用现行来主导阿赖耶识，那这个地方是有所不同的。这个地方，是简单的讲到阿赖耶识的一个变化相。

庚叁、重成叁相(分二：辛一自相，辛二因相，辛叁果相) 辛一、自相(分二：壬一喻熏习理；壬二变种一异) 壬一、喻熏习理(分二：癸一征；癸二释；癸叁喻；癸四合) 癸一、征

前面简单的讲到「叁相」，这以下详细重复的说明「叁相」。这当中有叁科：「一、自相；二、因相；叁、果相」。先看「自相」，这当分二科：「一、喻熏习理；二、变种一异」。先讲「熏习」的道理，这当中分成四科：「一、征；二、释；叁、喻；四、合」。先征问，看论文：

复次何等名为熏习？熏习能诠。何为所诠？

这个第六意识，它之所以能够主导第八识，就是第六意识它能熏，它在造业的时候，有「熏习」的功能。这个地方我们就探讨什么叫「熏习」？为什么第六意识，我在念佛的时候，会去主导、改变第八识呢？这个「熏习」是一个「能诠」显的名词，到底「所诠」的意义何在？什么是熏习这个名词所要诠释的道理？这是征问，看解「释」：

癸二、释

谓依彼法俱生俱灭。此中有能生彼因性，是谓所诠。

熏习当然不是一个法，一个单一的法不能熏习，要二个法，就是说阿赖耶识跟第六意识，这二个法要构成熏习，要「俱生俱灭」。「俱生俱灭」这当中有二个条件：第一个，这二个

都必须是「生灭」法，如果一个是不生不灭的涅槃，就不能够成熏习，这二个都是生灭变化的有为法

；第二个，它必须要「俱」，要同时的存在，如果是有前后，它生起的时候，你消失了，这样子就不能构成熏习：这二个法必须同时的存在，能够相互生灭的作用，就构成熏习了。熏习的结果，就能够「生」起对方的「因性」，这个就是所谓的熏习。

比如说有二个人住在一起，某甲跟某乙住在一起，某甲某甲的个性、某乙某乙的个性，某甲喜欢拜佛、某乙喜欢打坐，刚开始这二个法是不同的。但是，他们二个住在一起(刚开始这二个会互相的冲突，冲突到最后达成平衡。什么叫平衡呢？就是说它有一部分的功能给你，你有一部分的功能给对方。)，你看他们二个，某甲当中有某乙的功能，某乙当中也有某甲的功能，这个叫做熏习，彼此都释放一种讯息，强势的一面是能熏，弱势的一面就是所熏。每一个人都有强势的部分，可能你拜佛这一部分比较厉害，你就来熏习我；我喜欢打坐，打坐这部分我是强势，我来熏习你。这二个法「俱生俱灭」，使令对方生起「因性」，这叫「熏习」。我们看譬「喻」，看譬喻就更能容易了解：

癸叁、喻(分二：子一世间共成喻；子二余部共成喻) 子一、世间共成喻

这当中有二段：第一个，先看「世间共成」譬「喻」，再看「余部共成」譬「喻」。先看「世间」的譬「喻」：

如苕 中有华熏习，苕 华俱生俱灭。

是诸苕 ，带能生彼香因而生。

这个苕 的 ，是一个草字头，下面一个殊胜的胜，这个苕 就是胡麻，印度做油，是拿胡麻去榨油。印度人习惯把香油涂在身上，但是胡麻本身没有香气，所以在制作胡麻之前，先把苕 的胡麻跟有香味的花二个混在一起，先把它们放在一堆。我们说过，这二个有为法一放在一起，彼此间就会释放一种讯息。苕 是没有味道，它什么讯息也不能放；花有味道，

它有强烈的味道，它就不断的去熏这个胡麻；放久了以后，「是诸苴，带能生彼香因而生。」这个时候，胡麻本身没有香味，但是它跟花相处久了以后，它就带有这个花香的功能。就是说阿赖耶识它的体性是无记的，第六意识是通善恶，第六意识跟第八意识二个经常在一起，第八识把第六意识创造出来，这个时候第六意识不断的造业，第六识就把这个业力熏习阿赖耶识，是这个意思。

子二、余部共成喻(分二：丑一贪等熏习；丑二多闻熏习) 丑一、贪等熏习

这个「余部」就是经部，小乘的经部，他们在小乘的经典当中，也有一些关于熏习的譬喻，这方面是小乘共许的。这当中有二科：「一、贪等熏习；二、多闻熏习」。先看「贪等熏习」：

又如所立贪等行者，贪等熏习，依彼贪等俱生俱灭。此心带彼生因而生。

比如说有一个修「行者」，他修戒定慧，但是他内心当中有很粗重的「贪」欲烦恼，这个「等」包括瞋或者痴。一切法因缘生，他为什么会有这么粗重的贪欲烦恼呢？因为他过去生当中「贪等熏习」，他不断的放纵贪欲烦恼，一次一次的现行；这个时候，现行熏习阿赖耶识，就累积很多贪欲的功能、种子。所以阿赖耶识「依」止这样的一个「贪」欲烦恼，跟它「俱生俱灭」，使令阿赖耶识，带动这样一种贪欲烦恼的「因」种「而」引「生」，这就是杂染法的熏习。就是说，我们每一个人都有比较粗重的烦恼，有些人是贪烦恼、瞋烦恼、高慢心，这种烦恼的生起，都不是上帝给我们的，是我们在过去生中，我们习惯性的放纵这个烦恼的相续活动，所以它不断的熏习阿赖耶识，阿赖耶识就累积很多这方面的功能，遇到环境刺激的时候，它就生起现行，这叫「贪等熏习」。

丑二、多闻熏习

前面一段是杂染法的熏习，这一段是清净法的熏习。

或多闻者，多闻熏习。依闻作意俱生俱灭。此心带彼记因而生。由此熏习能摄持故，名持法者。

「或」者我们在佛法中「多闻」，「多闻」有二种解释：第一个你广泛的学习；或者你对一个法，专一深入数数的去思惟，因为你多次的思惟，内心当中由这样的作意「俱生俱灭」，跟阿赖耶识俱生俱灭，这个时候，阿赖耶识就生起一种清净的正念功能。比如说，你内心当中对于有能力救拔你，你也发愿厌离娑婆、欣求极乐，然后依止这样的信愿，不断的忆念往生净土特别的急迫(往生净土的因，你之所以跟弥陀感应道交的正念是信、愿、持名)，你相信弥陀弥陀的圣号。这个时候，「由此熏习能摄持故，名持法者。」这个时候你内心当中，就会产生一种忆佛、念佛的强大功能，就是「持法」，这个法就时时在心中。这就是为什么每一个人在修行当中，有些人对持戒、有些人对禅定、有些人对智慧特别的强，都是因为他不断熏习的缘故。我们看「癸四」最后的总结：

癸四、合

阿赖耶识熏习道理，当知亦尔。

身为生命的一个根源、或者是一个总仓库，它之所以累积那么多功能，也都是我们无始劫来不断不断的造作「熏习」，所以才有这个结果的。这个「熏习」，本论当中主要是讲到第六意识，就是妄心的熏习；但是《大乘起信论》讲熏习，它是讲到二种因素。就是说内心，你内心的作意，如理作意跟不如理作意，这是一个重要因素；但是《大乘起信论》认为说：我们内心的熏习，这个外在的环境，也是一个重要因素。就是你内心经常跟五欲的境界接触，你也容易生起杂染的功能；你经常跟三宝的境界接触，你就容易生起清净的正念。所以从外境的角度，我们出家众理论上是比较容易修行，因为你早上一起床就做早课、吃饭的时候就念供养咒，你每一个时段，祖师都会安排一些功课，让你能够念佛、念法、念僧的净法熏习。

诸位如果稍微注意一下，你会发觉：同样是叁宝门中的佛弟子在修行，比如说你在家的時候，有很多同参道友，当初你的资粮跟他差不多、善根也差不多，结果你选择出家，他选择在家；但是你十年后再去看看他(哈——)，你会发觉二个不一样，很明显的不同。但是你不能怪他不一样，因为他的熏习，他是在五欲中打转；你占了优势，你在叁宝境界中修行。所以这个环境，对我们阿赖耶识也是一个重要的主导因素，这个就是「阿赖耶识」的「熏习道理」，亦复如是，跟你所接触的环境、跟你的起心动念都有关系。它虽然是生命的根源，但是它本身是生灭法，它受到环境的影响、受到你内心造作的影响而有变化。

壬二、辨种一异(分二：癸一征；癸二释) 癸一、征

这个地方是辨别阿赖耶识跟种子的体性，是「一」呢？还是「异」？「一」是没有差别，「异」就是有差别。阿赖耶识它熏习以后，摄持很多的善恶种子，那这个阿赖耶识跟种子的关系是相同呢？还是不同？先看「征」问：

复次，阿赖耶识中诸杂染品法种子，为别异住？为无别异？

身为「阿赖耶识」，它无量劫当中，不断不断的接受你第六意识的熏习，有时候第六意识释放了善业给它、有时候释放罪业，阿赖耶识照单全收。那它累积这么多的善恶功能，这个功能跟阿赖耶「为别异住」？它是有差别的呢？还是没有差别？这提出一个问，这以下解「释」：

癸二、释(分二：子一释双非；子二释相应) 子一、释双非

解「释」当中分二科：「一、释双非；二、释相应。」先看「双非」：

非彼种子有别实物于此中住，亦非不异。

所谓的熏习，不是说有一个「种子」，好象有一个真「实」体性的东西，进入到阿赖耶识当「中」安「住」了。换句话说，这个地方是讲阿赖耶识的「种子」，进入阿赖耶识以后，它们体性是相同的，没有另一个其他的体性进入到阿赖耶识，就是任何一个种子进入到阿赖

耶识，被阿赖耶识同化，都是无记性。所以说，第一段是解释它是相同性；但是也不能说完全相同，「亦非不异」，也不是完全相同，也有差别性。也就是说，阿赖耶识的种子，当它遇到环境的刺激，表现出现行的时候，贪有贪的现行、瞋有瞋的现行、痴有痴的现行，那就各式各样。所以这个地方的意思就是说，这个种子当它是一个潜伏的功能，它是种子位的时候，它就是无记的，跟阿赖耶识同一个味道；但是它生起现行的时候，那就各式各样，跟阿赖耶识就不同，它有善恶不同的体性。

子二、释相应

然阿赖耶识如是而生，有能生彼功能差别，名一切种子识。

所以「阿赖耶识」它是因为第六意识的熏习「而」引「生」的种子，这个种子它的「功能」是「差别」的，叫做「一切种子识」。简单的说，种子跟阿赖耶识体性是相同的，但是它表现出作用的时候就不同。这种子在阿赖耶识中保存的时候，种子跟阿赖耶识同一个体性、同一个味道，都是无覆无记的；但是当种子起现行的时候，那就是一个差别的善、恶、无记。这一段是讲到种子跟阿赖耶识的关系。

辛二、因相(分叁：壬一喻与诸法更互为因；壬二喻与异杂诸法为因；壬叁显生诸法有二缘起) 壬一、喻与诸法更互为因(分二：癸一征，癸二释) 癸一、征

前面是讲到自相，这个地方讲「因相」。「因相」当中有叁科：「一、喻与诸法更互为因；二、喻与异杂诸法为因；叁、显生诸法有二缘起」。先看第一科，就是阿赖耶识跟杂染法是「互」相「为因」。

复次，阿赖耶识与彼杂染诸法，同时更互为因，云何可见？

怎么知道因有为「阿赖耶识」，才有第六意识；因为有第六意识，就产生阿赖耶识？这二个是「互」相「为因」，怎么知道呢？这以下解「释」：

癸二、释(分二：子一举喻；子二合法) 子一、举喻(分二：丑一叁法喻；丑二二法喻) 丑

一、叁法喻

解「释」当中分二科：「一、举喻；二、合法」。譬喻当中有二科：「一、叁法喻；二、二法喻」。先看「叁法喻」：

譬如明灯、焰、炷生烧，同时更互。

这当中有叁个法：「明灯、焰」跟「炷」。这个「明灯」就是比喻阿赖耶识，就是一个放出光明的灯，它相续而变化的放出光明。它为什么能够不断的放出光明呢？有这个现行跟种子，这第六意识的现行比喻「焰」，这个「炷」就是种子，就是有火焰去烧灯炷、或者灯心，火焰因为灯炷才能够烧，灯炷因为火焰也不断的相续。这个就说明阿赖耶识跟现行法，就像火焰跟灯炷，我带动了您，您也带动了我，互相是对方的因素，这是「叁法」的譬「喻」。

再看「二法」的譬「喻」：

丑二、二法喻

又如芦束，互相依持，同时不倒。

这个「芦」草，假设是一根一根的，当然就倒下去了；如果我们把这个芦草，结成一「束」，「互相」的「依持」，它就「不倒」下去了。也就是说，阿赖耶识跟第六意识也是这样，离开了阿赖耶识，就没有第六意识了；离开了第六意识，阿赖耶识就不能相续了：这二个是互相依持的。所以说，根本无明带动了枝末无明；有这个枝末无明，又带动一个新的根本无明，就是这个道理。

子二、合法(分二：丑一释互为因；丑二释立因缘) 丑一、释互为因

「合法」当中分二科：「一、释互为因；二、释立因缘」。先解「释」相「互为因」：应观此中更互为因，道理亦尔。如阿赖耶识为杂染诸法因，杂染诸法亦为阿赖耶识因。

这是作一个总结，把前面的譬喻「合法」。就是说因为有这个「阿赖耶识」，才有第六意识；有第六意识，才有阿赖耶识，彼此相互的增上。

丑二、释立因缘

唯就如是安立因缘，所余因缘不可得故。

这个就是我们所谓的生命缘起的「因缘」，相互的推动。我们可以这样子讲：一个有情众生，他要是没有遇到佛法，他的生命不可能有变化；他一定是遇到佛法以后，特别是受了戒以后，他的生命就有明显的变化。就是他有这个戒体，这个戒体在他内心当中，就能够防非止恶，开始对治染污的现行。这个时候，他的现行起了变化，他熏习阿赖耶识就有所变化了。所以受戒是一个关键点，因为

这个时候，表示你的心态开始在调整。当然你的心态调整，你生命的根源也产生变化，这个就是生命的因缘如此。

壬二、喻与异杂诸法为因(分二：癸一征，癸二释) 癸一、征

这当中有「征」和「释」，先看征问：

云何熏习无异无杂，而能与彼有异有杂诸法为因？

这个「无异无杂」，是指阿赖耶识，它是没有差别的。就是这个种子，它在阿赖耶识的时候是无记的；但是它表现出来、现行的时候，它是「有异有杂」，有善、恶、无记的差别。种子在阿赖耶识的时候是「无异无杂」，没有差别；但为什么现行的时候有差别？提出这个征问，这以下解释：

癸二、释(分二：子一举喻；子二合法) 子一、举喻

解释当中先「举喻」，再「合法」。先看「举喻」：

如众缬具缬所缬衣，当缬之时，虽复未有异杂非一品类可得，入染器后，尔时衣上便有异杂，非一品类。染色纹络，文像显现。

夹缬是一种镂空型双面防染印花技术。在秦汉时，造纸术未发明，棉花种植尚未引进，人们只能在木板的二面阴刻成花纹，然后把麻、丝织物等夹在二块花版之间进行草木染色。用这种方法生产的印花布称作「夹缬」。如今，江浙一带农村妇女经常穿著的蓝印花布衣服，就是由该工艺制作而成的。

比如说这个「缬具」，这是染衣服的器具，它有一格一格的。我们在染衣服的时候，「缬所缬衣」的时候，这个「缬具」，先把衣服固定好、架好，涂上很多的石灰、或者涂料。这个衣服在还没有用「缬具」的时候，布料的本身是白色的；但是同一个颜色的衣料，放到这个染器以后，因为有的地方涂上石灰，颜色就染不上去了；有些地方没有涂上石灰，颜色就染上去了。所以同样是白色的一块布料，放到染器以后，衣服就有各式各样的颜色、图像出现。就讲出个譬喻，就是说它还没有进入染器之前，颜色是同一白色；但是放到染器再拿出来，颜色就各式各样的了，这是譬喻。那这是譬「喻」什么呢？

子二、合法

阿赖耶识亦复如是。异杂能熏之所熏习，于熏习时，虽复未有异杂可得，果生染器现前已后，便有异杂，无量品类诸法显现。

「阿赖耶识」的种子也是这样，它在「熏习」的时候，当它是潜伏的种子位，它没有所谓差别的相貌，都是无覆无记的体性；但是当它生起现行的时候，它的相貌就各式各样，贪有贪的相貌、瞋有瞋的相貌、痴有痴的相貌，无量无边的现行、无量无边的相貌就显现出来。

这个地方就是告诉我们一个观念：我们现在不管是造了很多的善法、或者造了很多的恶法，阿赖耶识的体性是不会改变的。比如说，你刚刚拜了一部《八十八佛》，第六意识它能熏，它会去主导第八识，那只能说你第八识里面善的功能增加了，但是你的体性还是无记的。相同的道理，你今天去造了一个杀盗淫妄的罪业，你的体性也是无覆无记的，只能够说你里面多了一个邪恶的功能。

这个地方有它的深意，我解释一下。为什么体性不能改变，只是改变功能？我们有情众生生命的根源是阿赖耶识，如果我们读《大乘起信论》、或者读比较圆顿的经论，这个阿赖耶识它是「生灭与不生灭和合，谓之阿赖耶」。唯识学它偏重在生灭这一部分，它对阿赖耶识不生灭这一部分，它讲得比较少。阿赖耶识它不生灭的部分，就是它根本的本性就是真如，就是真如一念不觉变阿赖耶，所以它跟真如是不二的，所以真如跟根本无明是不二的，烦恼的体性是菩提。如果阿赖耶识的体性改变，那糟糕了，你不能恢复清净！阿赖耶识的本性就是真如，这个诸位要知道：它之所以生灭，是因为第七意识，恒审思量相续的资持，所以当第六意识修观对治这个恒审思量时，阿赖耶识一松脱第七意识，阿赖耶识就转成真如。所以我们不管造什么业去熏习阿赖耶识，只能说它里面潜伏的功能改变了，但是它的体性不能改变，这个道理我们要懂。

唯识学解释阿赖耶识，偏重在生灭这一部分；阿赖耶识之前是什么？唯识学是不强调这个部分。它是假设你已经开始流转，那如何从一个生灭当中，恢复到不生灭？所以它的思想一开始就是：反正我们的生命就是一个无止境的水流，开始启动流转。这当中值得我们感到庆幸的是：阿赖耶识的体性，不会因为我们造业，使令它的体性有所改变，也就是说，它有恢复清净的可能性。这个观念在大乘佛法是非常重要的，它只是增加了一点邪恶的功能，它的体性是不能改变的。「阿赖耶识亦复如是。异杂能熏之所熏习，于熏习时，虽复未有异杂可得，果生染器现前已后，便有异杂，无量品类诸法显现。」这样子，我们对阿赖耶识跟种子的关系就更清楚了。好，今天就讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十一卷

第十一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第叁十页，「壬叁、显生诸法有二缘起」。

本论是无著菩萨所作。在本论的修行当中，主要有叁个重点：第一个是甚深见，第二个是广大行，第叁个是究竟果。从大乘的次第来说，我们刚开始修学佛法，第一个重要的工作，就是培养内心的甚深见。为什么要有甚深见呢？我们作一个简单的说明。在大乘的修学，我们刚开始发了菩提心，受了菩萨的戒法，在整个菩萨戒的修学当中，有二个重要的次第：第一个就是我们要成就善业力。这个善业力就是说，我们刚开始行菩萨道，就是依止内心的信心，就是对叁宝功德的信心，依止这个信心，我们来修布施、持戒、忍辱种种的善法。当然我们菩萨内心也会有一些烦恼欲望，这个时候，主要是依止我们的信心来克制、或者说来压抑我们心中的烦恼。有时候信心比较坚固，我们内心就比较平静；但是有时候信心比较薄弱，这烦恼就在内心不断的波动，使令我们内心躁动不安。所以刚开始在修学善业力的阶段当中，我们可以看得出来一个菩萨内心的情绪是变化很大的，他没有办法控制自己，有时候好，有时候不好。严格来说，这个人修行是还没上路，内心还是跟烦恼欲望纠缠不清，只是说他比一般人好一点，就是有一分的信心，善加克制。这样的修行，我们就说：这个人开始在积集善业、忏悔业障，这是我们讲的第一个阶段。

慢慢的，我们应该再修第二个阶段，就是成就正念力。前面善业力的修学，主要依止的是信心，慢慢的我们从信心，开始去听闻正法、如理思惟，这个时候内心产生一种智慧的光明，开始如实的观照内心烦恼的活动。透过教理的学习，我们知道内心的烦恼，其实是由内心所变现的一种刹那刹那的生灭之法，所以它的本性是毕竟空寂的。所以，我们从一种正念的观照，开始从这样的一种有相分别，而契入到清净的本性，开始了解到「何期自性，本自清净」，这个时候，我们对烦恼的调伏，就更加的有力量，我们的情绪也会变得比较稳定了。虽然有无量无边的烦恼还没有对治消灭，但是它是如梦如幻的生灭之法，不像以前那么样的

可怕了。所以说，我们在修学正念的时候，透过止观的观察，了解到生命的真相，内心能够安住在我们本来的面目，这个时候我们的情绪、修行就正式的上路了，我们也开始稳定的、慢慢的趋向于无上菩提。所以说我们在行菩萨道的过程当中，从一种信心对烦恼的压抑，要提升到对烦恼的克服调治，所谓智慧的观照，这样的一个转变过程，主要就是靠甚深见。你就是对佛法的学习、对生命的观察更加的深入，你对于内心的调伏力就加强。所以这就是为什么无著菩萨在本论当中，把甚深见安排在第一个次第，这是主要的原因。甚深见当中，本论有二科：一个是「所知依」，一个是「所知相」，先讲到生命的根源——所知依，再讲到这个生命的相貌。有情众生的生命根源是什么呢？简单的说就是阿赖耶识。阿赖耶识我们讲到有叁相：「自相、因相、果相」，现在讲到「因相」。「因相」当中，把它作一个总结，这是「因相」的总结，讲到大乘的生起有二种缘起，这是阿赖耶识因相的总结。

壬叁、显生诸法有二缘起(分叁：癸一乘标缘起； 癸二说缘起别； 癸叁喻愚缘起) 癸一、乘标缘起

阿赖耶识的「缘起」有叁科：「一、乘标缘起；二、说缘起别；叁、喻愚缘起」。先作一个总标，把大乘的缘起相貌作一个总标。好，我们看论文：

如是缘起，于大乘中极细甚深。

在「大乘」佛法当中，讲到阿赖耶识的「缘起」，这样一个缘起的法，是非常微「细」、非常深入的探讨，不是凡夫、二乘所能了解的。在佛法的缘起论当中：小乘佛法所谈到的缘起，叫做「业感缘起」，在谈因果的时候，是偏重在业力，就是以这个行为的本身，来判定你的结果；大乘佛法在判定缘起，除了你的业力以外，你的心念，这也是一个重要因素，就是业力跟心念的和合来探讨缘起，叫「赖耶缘起」。这样的「缘起」法，就「极细甚深」。

比如在经典上说：有二个女居士，这二个女居士，都到山中去采花，采了很多花以后，二个人希望把这个花供养佛陀。这个时候，其中一个居士，就把她自己的花，亲自一个人去

供养佛陀；另外一个女居士，她把这个人平均分给很多人，带了很多人去供佛。这个时候有人就问：这二个女居士，一个是自己去供佛、一个是带很多人去供佛，这二个以后的果报是怎么样呢？问一个阿罗汉，这个汉说他不清楚。这个时候，阿罗汉就用神通力，带著这些人到了兜率天去问弥勒菩萨。弥勒菩萨说：这个单独供佛的居士，以后的果报是阿罗汉果；这个带了很多人去供佛的居士，以后是成就无上菩提、万德庄严的佛果。就是说，同样一个业力的造作，都是供佛；但是因为心念的不同，这个时候对果报会有不同的主导。而这样的缘起，以心念当作业力的主导，这样的缘起观，在大乘佛法是「极细甚深」的。你的一个起心动念，对我们的生命，都有重要的一个引导因素，而不只是看行为本身，这样的大乘缘起是「极细甚深」的。这当中是先作一个总说，我们再往下看：

癸二、说缘起别(分二：子一标；子二释) 子一、标

大乘佛法这么微细深入的「缘起」，到底是什么相貌呢？这当中有二科：「一、标；二、释」。先把名称作一个标示，第二段再加以解释。我们看「标」的地方：

又若略说有二缘起：一者，分别自性缘起；二者，分别爱非爱缘起。

大乘佛法讲到生命的「缘起」，主要有「二」个重点：第一个是「分别自性缘起」，第二个是「分别爱非爱缘起」。这二个缘起：「分别自性缘起」，是引生诸法的一个亲因缘，它是一个亲因缘；「分别爱非爱缘起」，是引生诸法的增上缘，它是一个增上缘的角色。大致是这样一个相互的关系；详细的情形，我们看下一科：

子二、释(分二：丑一释自性缘起；丑二释爱非爱缘起) 丑一、释自性缘起

解「释」当中分二科：第一科是解「释自性缘起」，第二科解「释爱非爱缘起」。我们先解「释自性缘起」：

此中依止阿赖耶识，诸法生起，是名分别自性缘起。以能分别种种自性为缘性故。

什么叫做「自性缘起」呢？就是我们在生命当中，造了很多的业力，这个业力有的时候是布施、持戒的善业，有的时候是造了杀盗淫妄的罪业，这个业力都保存在阿赖耶识当中，而形成一个种子；这个种子，它能够生起诸法的现行，由善恶的种子生起的现行，叫做「分别自性缘起」。为什么叫做「分别自性缘起」呢？这以下解释它名称的由来。「以能分别种种自性为缘性故」，因为它能够「分别」，这个「分别」就是清楚分明不会错乱，它能够把每一个种子的自性(这个就是「自体」)它的差别自体表现出来。什么叫做种子的差别自体呢？比如说我们布施，这个布施的业，它种子的自体是能够招感财富；你修忍辱，这个忍辱业的自体是招感庄严；你修慈悲，这个慈悲的自体是招感长寿。它每一个业的种子，都有一个相应果报的招感自体，所以这个业种子，在阿赖耶识保存的时候，是个个差别的，你造什么业，这个业种子它招感的果报，就各式各样不同。同样是善业，但是这个善业的本身，也是各式各样。所以这个「自性缘起」就是：在阿赖耶识当中，有很多差别的业的自体，而这种业的自体，都是由种子的方式来保存的，所以叫做「自性缘起」。这是引生诸法的亲因缘，比如葡萄的种子，它一定产生葡萄；苹果的种子，就产生苹果：就是它有它差别的自体。

丑二、释爱非爱缘起

复有十二支缘起，是名分别爱非爱缘起。以于善趣恶趣，能分别爱、非爱种种自体为缘性故。

这个业种子，它要从种子转成正式果报，必须经过「十二」因缘的滋润。你一定有「无明」的滋润，才产生「行」。这个「行」业力的造作，它有它的种子，不能说「无明」产生「行」，而是因为「无明」的资助，它是一个助缘而产生「行」，「行」的助缘而产生「识」。所以十二缘起，是每一个都是一个增上缘。因为无明的滋润，产生了业力；由业力的滋润，产生阿赖耶识的种子；由这个阿赖耶识的种子，产生名色、六入、触、受、爱、取、有等等，所以这个「十二缘起」，它是一个增上缘。这个地方，「十二缘起」主要是第六意识的「分

别」心，就是我们这个我执、法执的分别；由于我们我执、法执的分别，把这个业力的种子滋润以后，就产生了「分别爱、非爱」的果报，这个「分别」就是差别。这个时候，在叁界六道当中，有很多可爱的果报，就是人天可爱的果报；或是有很多不可爱的叁恶道果报出现。因为这种「善趣、恶趣」的果报，「能」够明确的「分别」可「爱」、不可爱的「自体」，它有它种种痛苦五蕴、安乐五蕴的自体，所以叫做「分别爱非爱缘起」。就是说它这个缘起，能够透过我们心中我执、法执的滋润，使令这个善恶的业种子，转成叁界的果报。

这个地方讲到这个十二缘起，我们解释一下它是怎么个滋润法？这个十二缘起的解释就是：它能够把已经存在的业种子，滋润成一个正式的叁界果报。它的滋润，在唯识学的专有名词叫做「熏习」，它有一种熏习的力量。这个十二缘起的熏习有二类：一个是微细的熏习，一个是比较粗显的熏习。这个微细的熏习就是无明，无明缘行。就是说，我们只是造了这个业力，不表示一定是在人天得果报、或者叁恶道得果报，一定要有这个我执——自我意识，透过自我意识的分别，就能够把这些善恶的种子，累积成一个有漏的叁界果报，这是第一个，无明的熏习，这是比较微细的熏习。其次，是爱取的熏习，这爱、取、有。我们对于这个生命，有不同的爱取，也会使令这个业种子，产生不同的变化、产生不同的变化。比如在《高僧传》上说：唐朝有一个僧藏法师(僧就是佛法僧的僧，藏就是法藏大师的藏)，这个僧藏法师他出家以后，白天修福，晚上念佛，他的修行就是二个重点：修福念佛、念佛修福。到晚年临命终的时候，在《高僧传》上说：他的中阴身，六欲天次第来迎。一开始四天王天现前，他内心不动；四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天，这种诸天的安乐果报次第的现前，来迎接他去受生，他完全不为所动。他内心不动爱取，他对六欲天没有爱取，这个时候，种子不能得果报，这个时候六欲天的中阴身就消失了。最后阿弥陀佛现前，阿弥陀佛现前的时候，他内心当中产生强烈归依的心，这个时候跟弥陀感应道交，往生净土。

这个往生的公案，我们来了解一下。就是说，这个僧藏法师他平常的分别自性缘起，他的一个业种子，有持戒修福的种子、也有念佛的种子，这二个种子都有。我们说：这二个种子，都有成就安乐果报的功能。但是问题是说：他持戒念佛的种子，到底是在人天享受福乐，或者是到极乐世界享受清净的功德庄严？这个时候，分别爱非爱缘起是一个关键点，这是十二支的缘起。就是你心中无明的浅深，你心中对于整个生命的爱取，你到底是对娑婆世界比较爱取？或者是对极乐世界比较爱取？这爱取的差别，对我们内心的业力，就有主导的功能。就是说，同样是一种善业，这个善业到底是投生到净土去得果报？或者在人天得果报？这个时候，你心中的爱取，它是居于一个主导的地位了。这个地方就是说随业往生跟随念的差别。我们一般正常人，他的这个心念，当然是爱著娑婆，所以他最后的善业，就是由这个心念的引导，在叁界得果报。净土宗它临终的时候，重要在正念分明，临终深信、切愿、持佛名号，他临终的时候，心不贪恋、意不颠倒，那个正念力就能够引导这些善业，跟弥陀的功德感应道交。

诸位看《弥陀要解》，藕益大师讲到净土宗的修学纲要，所谓的净土叁资粮，他说：「往生与否，在信愿之有无；品位高下，在持名之浅深。」这一句话是修习净土宗的至理名言，你修净土宗不可以不知道的。就是说你往生以后的品位高下，那是由你的善业力——分别自性缘起，你佛号念得愈多，你往生品位愈高；但是你能不能够往生，这跟你念佛的多少，没有直接的关系。就是你心中的信愿，你心中有什么希望！如果你对来生的期待，是希望继续在人天享受这种福乐，你念佛的种子，就变成人天福报了。所以他的意思就是：信愿是一个主导者；持名它是一个跟随者，它是一个脚；信愿是一个人的眼睛，它有主导的作用。

理论上来说，你念一句佛号，就可以往生——临终一念就可以往生。藕益大师讲：「若信愿具足，临终十念，乃至一念，也可以往生。」就是说一句佛号，只要你正确的对净土爱取滋润，用信愿具足来滋润这一句佛号，它也可以引导你跟弥陀感应道交。如果你对净土宗

没有爱取，对净土法门没有信愿，你这个佛号念到「风吹不入，雨打不湿，亦无得生之理」。

这个地方就是说，在大乘佛法当中，讲到随业跟随念。当然我们所积集的业力，这个很重要，所谓的「此中依止阿赖耶识」，能够「生起诸法」的差别果报，这是一个「分别自性缘起」。

第二个，依止「十二缘起」中爱取的滋润，而使令这个业种子变成一种差别的「爱、非爱」果报，这是一个重要的增上缘。这个是从大乘的角度，来解释生命缘起的二个重点：一个是业力，一个是心念。

癸叁、喻愚缘起(分叁：子一愚二种；子二举喻；子叁合法) 子一、愚二种(分二：丑一愚第一缘起；丑二愚第二缘起) 丑一、愚第一缘起

前面是讲到大乘正见，这以下是讲凡夫外道的邪见。

凡夫外道对缘起是什么看法？分成叁科：「一、愚二种；二、举喻；叁、合法」。对于「二种」缘起的疑惑，又分二科：第一个「愚第一缘起」，第二个「愚第二缘起」。我们先看对「第一缘起」的疑惑是什么相貌：

于阿赖耶识中，若愚第一缘起，或有分别自性为因，或有分别宿作为因，或有分别自在变化为因，或有分别实我为因，或有分别无因无缘。

假设我们对一切法生起的亲因缘，所谓「阿赖耶识」的种子产生疑惑，就会产生类似外道五种错误的邪见。先看「第一」个，「或有分别自性为因」，这个是数论外道(数学的数)。

这个数论外道，他认为一切法生起的因是「自性」，这个「自性」当中，又有另外一个叫做神我。假设这个神我是造了善业，这个自性就会创造安乐的五蕴，来让神我受用；假设这个神我造了罪业，这个自性就创造了痛苦的五蕴，来让这个神我受用。换句话说，这个宇宙万法生起的因缘是「自性」，这个自性是不生不灭的。那这是违背大乘佛法的思想，大乘佛法是认为：阿赖耶识的种子是生起的因，而阿赖耶识的种子是生灭变化的，它是受熏的。比如说你今天犯了罪，但是你内心当中惭愧心生起的时候，你那个罪业的种子就变化，由大而变

小。就是说一切法生因的种子，应该是可以去受熏的、可以去改造的；但是外道宇宙的生因——自性，是不能改造的，它是固定的，永远就是自性。这个地方，佛法是不同意的，宇宙万法的生因是不生不灭，这个是不合道理的，这样子，你要改造生命是不可能的。

「或有分别宿作为因」，这个「宿作」就是过去的业力，就是尼犍子外道。尼犍子外道认为：生命是由业力所决定，而这个业力是不可以改变的，除非你不做，你做了以后，这个业是永远不能改变，你忏悔也没有用。因为尼犍子外道这样的一个定业思想，这个宿命论，就造成了他苦行的修学。他认为：我们在三界不断的流转，每一个人都带了很多的罪业来投胎，而这些罪业都是不能改变的，你修止观也没办法改变，忏悔也不能改变。那怎么办呢？赶快把这个罪业消掉。怎么样消掉呢？修苦行。从今以后，你不能再睡床铺，拿那个有刺的木头来睡觉。就是用种种的苦行，赶快把这个罪业消除掉。像这样子，佛法是不同意的。佛法是说「祸福由因，改变在缘。」你前生有罪业是因，但是你这个心念的改造、这样不同的滋润，这个业种子就有变化。你可以透过你的忏悔、透过止观心念的调整，「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」。所以「宿作为因」这样的定业论，当然是邪见，就造成了心外求法的苦行外道。

「或有分别自在变化为因」，说宇宙万法的生起，是自在变化，就是大自在天(就是摩醯首罗天)，它是整个万法的生因；所以我们想要离苦得乐、趋吉避凶，你修行是没有用的，你持戒也没有用。你应该怎么办呢？向大自在天祈祷，因为他能够决定你的快乐跟痛苦，当然这个是邪见。

「或有分别实我为因」，这个「实我」，是属于胜论外道(殊胜的胜)。这个胜论外道，他的思想是「实我」叫做梵(大梵天的梵)，这个梵是无所不在、无所不能的。梵当中有一个小我，这个「我」是很痛苦的，是个小我；梵是一个大我，是安乐的境界。我们想离苦得乐怎么办呢？应该要透过修习禅定、冥想，把这个小我跟大我合在一起，梵我一如。梵我一如

就是他们《奥义书》所说的一个最高的意境，离苦得乐。不过这个地方跟佛教有一点混滥。佛法也认为：有一个生灭门的个体生灭的生命，有一个真如门的我空、法空的真理，我们修行就是从生灭门趋向真如门。不同的是：佛法的真如门、生灭门，这二个都是没有真实体性的，是不二的；但是外道的梵我，二个都是有实体的，大我是有实体、小我也是有实体，所以这个有实体的小我，趋向大我，这是不合道理的。

「或有分别无因无缘」，前面的四种都是有因缘论，这第五个是无因缘论。什么叫「无因缘论」呢？他认为说：生命的快乐跟痛苦，都是没有理由的。也就是说，生命只是一个偶然，就像树叶从这个树上飘下来，它往东边跑、往西边跑，是没有任何理由的。当然无因无缘，就会造成断灭见，就是没有来生；既然只有今生，你归依叁宝，持戒修行都没有意义，所以只好及时行乐。这个是无因缘论。

总而言之，外道对于诸法的生因，他们认为是一个有实体的东西，或者自性、或者实我，而这个实体是不能改变的。不像我们佛法说：这个种子是刹那刹那的生灭，它会因为你行为思想的变化而有所变化。

丑二、愚第二缘起

若愚第二缘起，复有分别我为作者，我为受者。

这是对于种子的增上缘产生迷惑。对于十二缘起，所谓爱非爱这样一个熏习缘起的错误，就会认为在内心当中有一个「我」，「我」来造作业力，也是由「我」来受用果报。当然业力会变化，在流转当中，这叁界的生命会有不同的变化；但是这个「我」是不能改变的。这个地方的「分别爱非爱缘起」，这个我见是比较粗的我见，这是分别我见。

这个地方我们作一个说明。在印光大师的《文钞》当中，他说：有些人他愈用功，佛念得愈多、拜佛愈多，他的烦恼反而更重，瞋心、慢心更重。印光大师说：为什么一个人念佛，没有使令他内心改造呢？就是这个人修行一心外求法。他内心当中，没有产生正念的观照，

观察我空的真理，也就是说，他内心当中的想法是：有一个真实的自我，这个「我」积聚很多的善业，使令我以后的生命，因为这个善业的力量，得到安乐的果报。这个自我，以前没有善业、没有资粮的时候，他当然很低调的；但是他现在不同，他现在一天拜五百拜、一千拜，他的善业力加强以后，也就把这个自我膨胀。所以这就是为什么他愈修行，烦恼愈重、瞋心愈重、高慢心愈重的道理，就是他没有回光返照。

那这个地方有一个问题了，诸位可以看看所谓外道的学者，外道也是深信因果，但是他没有我空、法空的正见。比如我过去认识一个外道，差不多十年前他的个性是这样子；你十年后再看，他的个性还是这样子。就是十年前跟十年后的差别？这个人修了一点善业，如此而已。他的个性没有办法改变，他以前是什么脾气，现在就是什么脾气。为什么佛弟子能够很快的自我突破呢？因为他修我空观。修我空观，他内心调柔。就是「我不可得」，所以所有的烦恼都是可以改造的、都是因缘故。我们先相信这个真理，我们先相信我们心中贪瞋痴的烦恼是可以改造的，它的本性都是毕竟空的。这个时候，对你的修行有很大的加持力。你一直认为你内心当中那个我——我的个性就是这样子，没办法改变的，这就是我嘛！那你这样的思考，就没办法改变了，的确不能改变。这就是外道说「分别我为作者，我为受者」，由我来积聚业力，也是由这个我来得果报，那这是对于爱非爱缘起的一个「愚」痴。前面的二段是法说；这以下「举」出一个譬「喻」，来看外道对生命的观察，产生的错误认知。

子二、举喻

譬如众多生盲士夫未曾见象，复有以象说而示之。彼诸生盲，有触象鼻，有触其牙，有触其耳，有触其足，有触其尾，有触脊梁。诸有问言：象为何相？或有说言象如犁柄，或说如杵，或说如箕，或说如臼，或说如帚，或有说言象如石山。

这个地方讲一个譬喻说：有「众多」的「生盲」者，有些人天生就瞎了眼睛，所以他一生当中都没有看过「象」。这个时候，「有」一个人牵来一只「象」，告诉这些生盲的人说：

这就是一只象，你们来摸摸看。这些人分别摸到「象」的「鼻」子、或者牙齿、或者「耳」朵、或者脚、「尾」巴、或者它的「脊」椎。摸完以后，这个人就问他们说：像是什么相貌呢？摸到象鼻的人说：「象如犁柄」，就像耕田器具的犁，犁中间那个直直的木柄。假设摸到的是象牙，就说：这个象就像一个「杵」，一个舂米的器具，一边比较宽，一边比较细，舂米的器具。「或说如箕」，摸到象耳朵的人就说：这个象就像是一个畚箕，扫地的时候装泥土的器具。「或说如臼」，摸到象脚的人，就说这个象就像是一个直直的木头。「或说如帚」，摸到象尾巴的人说：象呢就像这个扫帚，一根一根的。「或有说言象如石山」，摸到象「脊梁」的人，就说象就像一座石头山。

这个地方意思就是说：外道对生命的邪见，基本上是似是而非。你不能说他完全错了，因为佛在世的时候，所有的外道，大部分都是深信因果，他们都相信有生死轮回，他们也相信善业能够招感安乐的果报、罪业招感痛苦的果报，这一部分佛法是认同的。只是，这个善业如何能够创造安乐的果报？这个业是不是可以变化？一切法最初的生因，所谓的所知依，这一部分的认知有错误了。就是什么是生命的根源？这一部分外道弄错了。但是生命的这些枝末，业果的思想，他们是弄对了。意思就是说，你说他摸到象的脚，说象它像一支木头，你也不能说错，它也是象的一部分，所以这叫做似是而非，他也讲到其中的一部分；但是对全盘生命的缘起，没有完全的彻底了解，如此而已。最后的「合法」：

子叁、合法

若不解了此二缘起，无明生盲，亦复如是。 或有计执自性为因，或有计执宿作为因，或有计执自在为因，或有计执实我为因，或有计执无因无缘，或有计执我为作者，我为受者。阿赖耶识自性、因性及果性等，如所不了象之自性。

身为一个修行者，我们对于大乘的「二」种「缘起」——分别自性缘起、分别爱非爱缘起，假设「不」能够理「解」，就像是一个「生盲」，生下来就瞎了眼睛的人一样，根本不

知道什么是生死流转的因缘,也不知道什么是涅槃的因缘,也不知道什么是往生净土的因缘!
你不知道因缘,你就是盲修瞎练,跟著感觉走,你的修行就是靠运气,运气好一点就往生,运气不好就没办法往生。没有看到生命的真相,就会执著,以「自性为因」、以所做为因、以自在天为因、或者以梵我为因,乃至于「无因无缘」,这是迷第一缘起;假设迷第二缘起,认为「我为作者,我为受者」:这二种都是对于整个「阿赖耶识」的「自相、因相、果相」「不了」解,正「如」一个人瞎子摸象一样,「不」能够全盘的「了」解到「象」的「自性」,只是摸到象的一部分而已。

所以我们在藕益大师、或者祖师的开示当中,古德经常说:我们看外道,他也是努力的在修行,你看他持戒、苦行——他能够持牛戒,他一生跟牛学习,这个人的行力也不得了,他修起苦行来的时候,一天吃一麻一麦,这个人也满有道心的,他也是想要离苦得乐。但问题是:他不知道痛苦是怎么产生的?安乐是怎么产生的?他就是不知道这一点。因为不知道这一点,所以就盲修瞎练了。在《楞严经》上说:外道修行就像这个绳结,打了一个结的绳子,他往二边拉,愈拉这个绳结愈紧;佛教的修行,是从中间把这个绳结解开来,找到真实的因缘。所以智者大师在《天台止观》上说:「外道修行,有因无果。」你说他有没有因地呢?他的因地比我们努力,他的持戒苦行、他的加行力、资粮力都比我们高;但是,空空的,没有结果。你说持牛戒,持牛戒结果是怎样呢?也没怎么样,持得不好到叁恶道去,持得好一点,来生做一只牛。你跟牛的思想学,顶多就是善业力,变成一只大福报的牛,就是你没有找到正确解脱的因缘。我们今天在学佛的过程当中,虽然不可能马上断除所有的恶、修习所有的善;但是你刚开始的时候,你整个人生的布局,你要很清楚的知道:你的方向在哪里。你很清楚这个正确的因缘是什么,整个地图很清楚,你现在走到整个生命地图的哪一点,你很清楚。那这就是为什么要培养甚深见的主要理由。好,我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十二卷

第十二卷

请大家打开《讲义》第叁十叁页：

辛叁、果相

第十二卷

前面一科是讲到阿赖耶识的因相，阿赖耶识的因地，主要是分别自性缘起，就是我们善恶的业种子；第二个是分别爱非爱缘起，我们心中的爱取烦恼。这二种和合，就使令我们在叁界、六道得果报。这以下，我们讲到「辛叁」的「果相」。

又若略说阿赖耶识，用异熟识，一切种子为其自性，能摄叁界一切自体、一切趣等。

这个「阿赖耶识」等于是整个生命的根源，所以我们讲到阿赖耶识，就是「藏」的意思，它含藏无量无边的种子，这个「阿赖耶识」是一个自相；这个「一切种子」是它的因相，因这个「种子」，它有成就果报的功能，所以它是一个因相；这个「异熟」是它的果相。什么叫「异熟识」？这个「熟」就是成熟，它能够使令这个业力的种子转成果报，这个叫做「熟」。就好象电锅，电锅能够把米煮成饭，所以这个电锅有成熟米的功能；阿赖耶识亦复如是，它不但是保存种子，这个种子在它的保存之下，也会慢慢的被它成熟，因缘具足的时候，它能够把这个种子煮成成熟的果报，所以阿赖耶识有「熟」的功能。这个「熟」为什么加一个「异」呢？这个「异」的意思，就是有很多的差异。「阿赖耶识」把这个「种子」转成果报的时候，有叁种的差异：第一个是时间上有差异，所谓的「异时而熟」。就是说，你现在虽然持戒、念佛，当然这样的一个业力，应该是净土的因；但是你现在还是一个人，你不能急。就是你在积集善业的时候，是不能马上得果报的，你现在的果报是在酬偿先业。你现在的身心世界，可能你不是很满意；但是它是你以前业力所表现出来的，你必须把这一部分的因缘结束掉；

你今生所修习的功德，你是来生才能受用的，就是「异时而熟」，你造业跟得果报的时间，有前后的差异。

第二个「异类而熟」。我们在修因的时候，这个业是通叁性的，有善、恶、无记叁种体性，「因通叁性」；但是「果为无记」，得果报的时候，这个果报都是无记的。比如说一个人贫穷，或者一个人长得丑陋，这个是一种不可乐果报，但是一个人贫穷不是罪，它不是恶性，它是无记的，因为他可以因为贫穷而努力向上，这个贫穷反而对他是修行的增上缘；而这个恶是障道的，恶法是障碍圣道的。所以说，我们论果报，不能论善恶，这个人卑贱、贫穷，只能说是一种痛苦的果报，这些都不是罪业，只有因地才讲善恶，果报是无记的。所以从这个因到果的时候，它的性质产生变化，产生差异。

第叁个「变异而熟」。这个「变异」就是说它的数量。这个种子，它以前可能因地很小；但是他没有忏悔、起邪见，他得果报会很重。反过来，他以前虽然造了很大罪业；但是他后来修行，真实的忏悔，断相续心，这个时候，种子的势力也会变小。也就是说，种子转成果报的时候

，它会经过一场变异，或者你去随顺、随喜，或者你产生忏悔、对治，这个时候，种子的势力会产生变化。

总而言之，我们造了业以后，从这个业到果报的过程当中，有时间的变化、有性质的变化、有数量的变化，所以叫做「异熟识」，它有种种差别的因素，所以这个异熟就是它的一个果相。

在《高僧传》上说：南北朝有一个道秀法师(道是道德的道，秀是神秀大师的秀)，这个道秀法师，在《高僧传》上说：他是博学多闻，通达很多的教理，智慧也特别的高；但是他的性格上有一个缺点——这个人瞋心、对立心很重。他经常跟人家辩论，他一定要胜过对方，他不管什么都是以胜负——「我要胜过你」这样的心态，来跟人家辩论。后来有一天，他跟

同参道友在讨论佛法的时候，触动了他的瞋心，这个时候，他的瞋心非常的炽盛，全身发热，他就离开了道场，想要到树下去乘凉。结果他到树下以后，那个瞋心不断的增长广大，他就在今生当中，从一个人变成一条很大的蟒蛇，今生变成蟒蛇。在《高僧传》里面，祖师就下这样的评注说：一生持戒，听闻佛法，结果因为瞋心的缘故，而在蟒蛇身承受福报。大蟒蛇当然有它蟒蛇的福乐，但是它的果报是卑贱的。

所以这个地方，我经常回忆忏公师父对我们的开导，他说修行人有叁个重点：解门、行门、性格。忏公师父说：「这个性格最重要了。」他说：「你有天大的解门、天大的行门，你要是性格不好，都不行！」这个性格就是你的思想不够调柔。就是说，从修行的角度来说，你的解、行二门是一种资粮力；但是你的性格不好(这个分别爱非爱缘起)，就是你的个性对立心太强、或者是高慢心太重，这个时候，会使令我们这个善业，产生错误的引导。所以这个地方讲「异熟识」，就是说这个业力要转成果报，其实这当中有很多的变数。这个变数，你第六意识的思想、或者以世俗话来说是你的性格，在引导这个业力的时候，是一个重要因素。所以忏公师父说：「你即使有天大的解门、天大的行门，你的性格不好，都不行！」就是这个道理。以上是讲到我们生命的根源——阿赖耶识的叁种相貌：因相、果相跟自相。前面是「长行」，这以下用偈「颂」，作一个重复的说明。

己二、颂(分二：庚一通内外种辨；庚二辨内种异于外种) 庚一、通内外种辨(分五：辛一举六种种子；辛二释种子六义；辛叁释所熏四义；辛四破余异执；辛五显为二因) 辛一、举六(二)种种子

这当中分二科：「一、通内外种辨；二、辨内种异于外种。」先把这个种子的种类，有「内种」跟「外种」作一个「辨」别。「通内外种辨」有五科：「一、举六种种子；二、释种子六义；叁、释所熏四义；四、破余异执；五、显为二因。」先看第一个「举六种种子」。这个科题，韩清净居士是用「六种种子」；不过我看古德的注解，这一科是讲到「二种种子」，

一个种子的差别。所以我们这个「六」也不要去掉，如果大家愿意的话，我们在旁边，可以写一个「二」括号一下，它的义是二种种子。我们看论文：

此中五颂： 外内不明了， 于二唯世俗， 胜义诸种子， 当知有六种。

从大乘的角度认为：一切法不是由业力所变现的，这样讲太粗糙了，应该说是由种子所变现的。一切法的生因，不是大梵天、也不是梵，是「种子」，所以我们有须要对这个「种子」的相貌加以探讨。这个「种子」具足来说，有内种跟外种。「外种」就是植物，比如说稻、麦、苹果，等等，它有引生果实的功能，这叫外种；第二个叫「内种」，「内种」就是阿赖耶识所保存的善恶业力的种子，这叫「内种」。这二种，「内」是「不明了」的，就是这个阿赖耶识种子的体性，是非善、非恶的，是无记的，所以叫「不明了」，这是第一段。第二段，「于二唯世俗胜义」。这「二」种种子，有「世俗」跟「胜义」二种的差别。这个「外种」，是依止世间的名字来理解的，说是这个凡夫的分别所能了知的事物，所以它是一个世俗的智慧。就是我们透过一些参考书，植物的书籍，我们就知道：这是苹果的种子、这是稻的种子、这是麦的种子。所以对「外种」的理解，是一种世俗的智慧。但是对阿赖耶识的种子的理解，那是「胜义」的，那是一个圣人的清净智慧，才能够觉察的道理，不是凡夫跟二乘所能理解的，所以说「于二唯世俗、胜义」。「胜义诸种子，当知有六种。」「胜义」这二个字是通前通后。「胜义」就是内种子，它有六种差别的相貌，这是把这个相貌的差别相表达出来。这六种到底是什么相貌呢？下一科会说明。

辛二、释种子六义

刹那灭俱有， 恒随转应知， 决定待众缘， 唯能引自果。

大乘佛法一再的强调：宇宙万法的生因，是阿赖耶识的种子。身为宇宙万法生起的一个亲因缘，它到底是什么相貌？本论当中提出了六点：

第一个是「刹那灭」：就是说这个种子的体性，是刹那刹那生灭的一个有为法；简别外道说：一切法的生因，是这个自性、梵、自在天，这些都是不生不灭的，都不能改变的。我们的种子，会因为你的思想不同而变化。比如说：你累积了一种负面的业力，杀生的业力，你对这个杀生的行为，念念的随喜，这个种子它就不断的不断的增长广大；你现在开始忏悔对治，这个种子的势力就会变小。所以这个种子的体性，它是一个可以变化的有为法，这是第一点。

第二个「果俱有」：这个「果俱有」就是说，这个种子的因消失了以后，这个果报就出现了，这个因灭果生，必须是同时成就。比如说我们现在的五蕴身心，是一个人的五蕴身心，是过去持五戒的业种子所资持的，这个时候「因灭果生」同时存在。就是说我们这个身心世界，是顿生顿灭、顿生顿灭，当里面五戒十善的业力消失，它释放出来的时候，这个五蕴的果报就出现了；出现了以后，它又反熏回去，这个果报消失了，又变成种子；那么种子又变成果报。因为我们这个五蕴身心的生灭相貌太过频繁，所以我们看不出它有生灭，其实我们的生命是：身心世界突然间出现了，突然间全部消失了，又突然间全部出现了。这个「果俱有」就是说「因灭果生」，它是同时存在的。这个「刹那灭」跟「果俱有」，都是在诠释阿赖耶识这个「转」——前后转变的功能。

第叁「恒随转」：这个「恒随转」的意思，就是这个善恶的种子，是一类相续，不失不亡，乃至成佛为止。就是我们今天造了一个业力，比如说你刚刚拜了一部《八十八佛》，这个善种子当然可以成就安乐的果报。这个善恶的种子，只要它还没有释放出来、或者还没有忏悔对治，这个种子会生生世世跟著你，不会失掉的。虽然它生灭，但是它又相续，它不会失掉的，不会因为你换一个人身就失掉，不会的。

第四个「性决定」：生起善恶功能的体性，是决定而不错乱的。就是说这个种子：善的种子是决定招感安乐的果报，恶的种子也决定招感痛苦的果报，这个体性是不能改变的，没

有人有能力去改变这个种子的体性。比如说我们现在开始修行佛法，我们开始断恶、修善、忏悔业障、积集资粮。理论上来说，这都是在栽培一种安乐的种子；但是我们现在可能痛苦依旧，这个表示说，这个叫做重报轻受。我们要相信啊！比如说你现在拜佛，拜到最后结果肚子痛。你不能说：因为拜佛而肚子痛。这样讲不对。就是你以前有这个罪业，这个拜佛是个善业，善业怎么会招感肚子痛？就是说，你内心当中有这一部分的罪业，这个时候因为拜佛的因素，把这个罪业逼出来。其实所有修行的道理，都是这样子的！不可能因为你的修行而产生增加痛苦，不可能！这样子，善恶的体性就错乱了。不管你现在因为修行而增加多少痛苦，这都是由罪业所带动的，你的善业一定是招感安乐果报，所以叫做「性决定」。这个「恒随转」跟「性决定」，都是在诠释种子的相续功能，叫「恒」；前面的「刹那灭」跟「果俱有」是强调「转」。

第五个「待众缘」：这是讲种子要变成果报的时候，必须要等待因缘的成熟。不管你现在在佛号念得多好、数量念了多少，你也不能够马上往生。就是你过去的业力，所释放出来这个「人」的果报，只要这个业力的能量还没有释放完毕，你往生的因缘就还没有成熟。就是说，种子要变成果报，要等待因缘，就是「待众缘」，不像自然外道所说的，它必须要等待因缘。

第六「引自果」：「引自果」就是说，差别的种子会引生差别的果报，这简别外道的一因多果论。外道说：宇宙间就是一个因，就是大梵天，大梵天创造很多很多差别的果报。佛法不同意一因多果，佛法是认为多因多果。比如说你过去欢喜布施，所以你今生财富很多；但是你在布施的时候，又造了杀业，所以你虽然财富很多，但是你就多病。就是说你今生的果报体，是很多很多「因」的累积，不只一个因。所以你的生命当中，有些你很满意、有些你不满意，因为你的因地也造了很多的善、也造了很多的恶，所以得果报的时候就错综复杂

——有些地方你满意、有些地方你不满意，这是正常的，因为你的因地本来就不圆满了，你怎么能够要求果报圆满呢？所以叫做「引自果」，每一个因地都有它相应的果报。

总而言之，我们今天造了一个种子，在阿赖耶识当中，它就是「刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果」。

诸位，我们看过戒律，佛在世的时候，比丘尼僧团有一个叫莲华色比丘尼，她是一个阿罗汉比丘尼。这个比丘尼，其实她在家的时候是一个淫女，从事淫欲事业的。她能够从一个淫女出家又证得阿罗汉，这是非常不可思议的。她是阿罗汉，她有神通，她自己也说：她刚开始跟叁宝结下一个比较殊胜的因缘，是过去生当中，她是一个演戏的女演员，后来有一个因缘，她演一个比丘尼，打扮成比丘尼的相貌，她内心去揣测身为比丘尼内心的思想，这个时候，跟叁宝结下一个深厚的因缘。当然有因缘的人，就能够生生世世又遇到叁宝，不断的栽培善根。到了迦叶佛的时候，看经论的描述，她的戒没有持得很清净，就是她的戒有过失，所以她没有成就圣道。到了释迦牟尼佛的时候，虽然她刚开始是把欲望的种子先表现出来，但是她遇到佛法，她的善根一出现以后，光明一出现，所有的黑暗都破坏了。

就是说，虽然我们目前在叁宝当中不断的修行，感觉上我好象没有什么变化；但是诸位要知道，其实你所累积的持戒、修止观的善根，在你生命的深处，那个内心的根源、那个阿赖耶识当中，你那个种子已经开始「刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果」，它在那个地方不断的相续变化、变化相续。

不过这个地方，我们在修行的时候，藕益大师讲到「种子」的时候，他很强调一个观念，他说：你一个修行人，你要深信一个道理——「善能够破恶，恶不能破善」，这个你要相信。就是光明能够破除黑暗，而不是黑暗能够破除光明。就是说，有时候我们会想：我在无量的流转当中，其实我累积恶法的时间比较多，在无量的流转当中，我颠倒的时间很长，累积恶的功能比较强；但是我在叁宝当中，可能修习几生而已，善根比较薄弱，那怎么能够求生净

土？你这样想是错了！你修习善法的善根，是随顺于本性的，是真实的功德；你过去颠倒，那是违背本性，那是虚妄的境界——真实是能够破除虚妄。你看莲华色比丘尼，就是一个最好的例子。她过去熏习很多贪欲的种子，她在家的时候，还是一个淫女；但是佛法不怕你欲望重，也不怕你烦恼重，怕的是你没有善根，因为善根能够破除黑暗。所以这个地方是说：这个种子在内心当中，是不断的相续变化，这当中我们只要栽培清净的善根，就能够对治这些邪恶的功能。

辛叁、释所熏四义

坚无记可熏，与能熏相应，所熏非异此，是为熏习相。

前面是讲到种子，一切法的生因；但是这个地方，这个种子是由阿赖耶识所保存的，所以我们了解一切法的生因，除了了解种子，也应该了解阿赖耶识，因为这个种子是由阿赖耶识来摄持。身为阿赖耶识，它就是一种「所熏

」，就是在我们生命的相互作用当中，第六意识是能熏，第八识是所熏。为什么第八识它永远只是在接受讯息，而不能释放讯息(不能造业)呢？这当中有四个理由：

第一个，它是「坚住性」：就是说你要成为一个所熏，它要能够接受讯息，它的体性要稳定。天亲菩萨说：这个「风」的体性不稳定，它吹来吹去，所以你把香味放在风里面，一下子就丧失掉了；但是这个「油」的体性非常稳定，这个胡麻油，你滴上香以后，这个香会在麻油里面保存很久。阿赖耶识亦复如是，阿赖耶识从无始到现在，你不管遇到叁恶道痛苦的刺激、遇到诸天安乐果报的刺激，它永远不起欢喜，也不起瞋心，它永远保持一个稳定的无记状态，所以它体性稳定。

第二个，它是「无记」的，它是非善、非恶的。就是说，它之所以能够接受第六意识造业的熏习，因为它本身是非善、非恶的。所以在唯识学上说：佛的阿赖耶识是不受熏的，佛的阿赖耶识是无漏的善。你不能够说：诶，释迦牟尼佛今天比昨天还好。不能这样讲。因为

他已经不能变化了，他那个无垢识是不能生灭的，不能有生灭相，他是相应不生不灭、我空法空的真如。凡夫的阿赖耶识是无记，所以我们说「人之初，性本无记」，从唯识的角度是认为：人的本性是非善、非恶的，但是它可以受熏。

第叁是「可熏性」：它能够「可熏」，它必须是一个生灭的有为法。比如说涅槃它就不受熏了，它是不生不灭，你怎么受熏？它也不增加，也不减少。所以阿赖耶识它必须是有为法，不像外道所说：一切法的生因是自性、是梵、是无为法。

第四「与能熏」要「相应」和合：它跟能熏的第六意识，要能够同时同处的作用，要跟能熏和合，才能构成熏习。这意思就是说：别人的第六意识，不能熏习你的第八识，你说：「诶，我为什么造恶？因为他也造恶！」不能这样讲，他造恶跟你是没关系的。他造恶，他熏习他的阿赖耶识，他的造恶是不能熏习你的。也就是说，这个熏习必须所需要跟能熏和合。

「所熏非异此」，所熏的阿赖耶识，必须要具足这四种条件，才能够构成熏习的相貌，才能够接受前六转识的熏习，而产生变化。

辛四、破余邪执

这个「余」指的是小乘的部派，小乘部派认为说：生命的根源，没有所谓的阿赖耶识，就是第六意识而已，就是前六识的相互作用。这样的思想是有错误的。我们看论文：

六识无相应，参差别相违， 二念不俱有，类例余成失。

这地方我们先破除异余类的熏习，不同类的熏习。小乘的学者说：不必靠第八识，就能够保存种子，这第六意识，它也可以熏习前五识；或者前五识，也可以熏习第六意识，这个能量、业力，就可以保存下去。但是事实上是错的！因为前六识没有具足所熏的条件。为什么呢？因为「参差别相违」。前六识在活动的时候，有叁种的因缘，产生太多的差别。哪叁种？第一个，它所依的根，这个「根」是一个重要因素。比如说：你这个眼根败坏了，眼识就不能活动了。第二个，所缘的境界，也是变化太大，这个环境也不断的变化。第叁个，作

意，你心中也经常不断的作意，如理作意、或不如理作意。因为你所依的根、所缘的境跟心中的作意，不断的变化，所以这六种识，都没有构成所熏的条件。所熏习的法，必须体性要稳定，才能够接受熏习，所以前六识的异类熏习，是不能成立的！

有的部派说：那我不强调异类，我讲同类熏习，第六意识熏习第六意识。说：诶，你不安立第八识，那你怎么解释你今生的业力能够相续到来生呢？小乘部派说：这个很简单，第六意识它造了一个善业，我刚刚去拜佛、持戒，这个第六意识要消失之前，它赶快交给下一念的第六意识；就像接力赛，第一个人跑完以后，把棒子交给第二个人，第二个人交给第叁个人；第一念交给第二念，第二念再把它善恶的讯息，交给第叁念，这个业力就保存下来了，干嘛要第八识呢？唯识的学者就破斥说：「二念不具有。」构成相互的熏习，能熏、所熏要和合相应，要同时存在，就是说这二个要同时的存在，相互的作用，才能构成熏习。你前一念要灭了以后，下一念才能生起，这个是等无间缘的道理；那你前一念已经灭了，后一念才能生起，你如何把前一念的能量，传递给下一念呢？这二个是不同时存在的！所以说同类熏习的道理，是不能构成熏习，是构成过失的。第六意识如此，前五识亦复如此。

「类例」，同类熏习的这个例子，其余的都是有过失的，这其余的包括前五识都是，因为你前一念跟后一念不能同时存在。所以说，我们一定要相信：我们粗显的分别心，在起善、起恶的时候，我们内心的深处，有一个微细的心识，它在那个地方记录我们善恶的功能，它本身不造善、不造恶；但是，它就是白天、晚上负责受熏，接受你的讯息。

辛五、显为二因

这是讲到种子有二种因：一个是生因(生起的生)，它能够使令一切万法生长广大；第二个是引因(引生的引)，它能够使令一切法保持不失。就是种子有生长广大跟保持不失二种的功能。看论文：

此外内种子，能生引应知， 枯丧由能引，任运后灭故。

「外种」这个植物的种子，跟「内种」阿赖耶识的种子，它都有「生因」跟「引因」，它有生长万物，跟保持不失的功能。怎么知道呢？「枯丧由能引」，这植物有时候枯萎了，或者一个有情众生他的生命死亡了，但是这个植物的尸体跟人的尸体，不会马上消失掉，因为它的种子，有这种保存的功能。它会怎么样呢？「任运后灭故」，它会慢慢慢慢的消失掉。所以这个种子，它不断的会变现生命，即使你生命死亡了，它还会保存一段的时间，它还会摄持这个生命，使令它慢慢的消失掉。就是这个种子不但是有「生」，也有这个「引」的功能。

庚二、辨内种异于外种(分叁：辛一定不定熏别；辛二 失得过违别；辛叁非真依真别) 辛一、定不定熏别

这一段是「辨内种异于外种」。前面是说内种、外种都有生因跟引因，但事实上这二个种子是有差别的。这当中有叁段：「一、定不定熏别；二、失得过违别；叁、非真依真别」。先看「定不定熏别」。

为显内种非如外种，复说二颂： 外或无熏习，非内种应知， 闻等熏习无，果生非道理。

这个「外种」，这个植物在成熟的过程当中，它不一定要经过「熏习」，「外或」，「或」就是可能有，也可能没有。比如我们前面说过：胡麻跟香花放在一起，所以你榨这个胡麻的时候，就有香味，胡麻能够受熏；但是莲花生在污泥当中，它不受熏，莲花的种子丢在臭秽的污泥，它长出的花还是香的，它不受外在环境的熏习。所以身为「外种」，它在转成果报的时候，可能会受熏，也可能不受熏，所以「外或无熏习」。那这一点就与「内种」不同。

「非内种应知」，我们的种子要转成果报，一定要经过熏习。比如说你今天念佛，这个念佛的业种子，要转成净土的功德庄严，一定要有信愿的熏习，要有深信切愿、厌离娑婆、欣求极乐的希望，不断的熏习这个种子，才能得果报。那外种就不一定了，这一点是不同的。

这以下讲出一个实际的例子：「闻等熏习无，果生非道理」。比如从佛法的角度来说，你都没有对佛法听「闻」；「等」，「等」包括思跟修，你在佛法当中，都没有闻思，结果你就自然产生了智慧，有闻所成慧、思所成慧、修所成慧，这是没有道理的。有些人说：诶！禅宗说扫地也可以开悟，拜佛也可以开悟。其实应该是这样讲：一切法是引自果，每一个法的生起，有每一个法的因地。我们忆佛、拜佛，是跟诸佛菩萨产生感应道交；你要产生智慧，必须在佛法当中闻、思、修。也就是说，有些人拜佛开智慧了，这是有可能的。这是怎么回事？就是他前生有熏习过佛法的种子，他有这一部分智慧的种子；但是拜佛只是一个增上缘，把它滋润，让它生起现行，所以拜佛是引生智慧的增上缘。

我们经常说：持戒能够产生定，定能够产生慧。其实这个道理也是一样。持戒的人怎么产生禅定？你看持戒持得好的人，心散乱的多的是。持戒是成就禅定的增上缘，因为你戒持得清净，你内心安稳，你不会恐惧，内心坦荡，无所畏惧。你「仰不愧于天、俯不忤于人」，内心坦荡，你修禅定容易成就，所以持戒是成就禅定的增上缘。禅定能够引生智慧，外道有四禅八定多的是，但是每一个人都邪知邪见。就是禅定，你内心寂静，你对法义的吸收也有帮助。所以这个戒、定、慧的引生，都是增上缘，包括十二缘起都是增上缘。「无明」滋润的这个业种子变成「行」，「行」而变成「识」，这个「无明」跟「行」也是个增上缘，每一个人都有他各类的种子。所以说，这个内种的成就跟外种的不同，是它要经过熏习。

辛二、失得过违别

作不作失得，过故成相违。

假设这个种子不经过熏习，有什么过失？一个人有「作」，「作」产生了「失」，他有「作」，结果没有收获；「不作」，反而有「得」，他没有佛法的栽培，结果有智慧，这样子是违背了因果相续的道理，就错乱因果。所以内种，它一定要经过熏习。

辛叁、非真依真别

「外种」不是一切法的依止处，只有内种才是真正的依止处，所以叫「非真依」跟「真依」的差别。看论文：

外种内为缘，由依彼熏习。

其实植物的种子，是以「内」在的阿赖耶识种子「为」因「缘」才引生的，就是没有内种，就没有外种。「由依彼熏习」而生的，由第六意识熏习阿赖耶识，产生这个种子，才变现出这个植物的种子的。所以一切法的生因，有内种跟外种，其实内种才是真正的因缘。所以在《阿含经》上说：这个世界啊，成住坏空。成住坏了以后，到了「空」，又变成「成」，这世界又形成。那怎么会有植物呢？怎么会有水果呢？它有种子。它怎么会有种子呢？它第一颗的种子是哪里来的？它怎么会有第一颗种子呢？就是由业力变现的——这内种。这一类众生有因缘吃到苹果，它这个苹果的种子就出现了(呵——)，就是这样子。

所以一切法的生因是内种，外种是内种变现的。好，我们就讲到这个地方。

智者大师经常说：我们在观察生命，要观察生命的即空、即假、即中。空性的观察，唯识学是以生灭变化，从阿赖耶识的恒转如瀑流，就在那边「转」，观察我们生命的相貌，是刹那刹那生灭的虚妄相，它是不真实的，它的本性是空寂的。你从这个生灭变异当中，观察到空性，这一点是等同于中观的学者。但是唯识学的殊胜，它那个假观不可思议，讲到这个缘起——分别自性缘起、分别爱非爱缘起，这一点是中观学者比不上的。就是你要说是「从假入空」，这一点中观学者「因缘所生法，我说即是空」，跟我们讲生灭无常而趋向空，这「空」——空无二空；但是讲到缘起法，那这个甚深甚深啊，那唯识学是讲得殊胜。二种缘起：第一个你的善业力，第二个你正念的观照力，这二个都很重要。

所以古人说：「修福不修慧，大象挂璎珞。」你只是持戒、修福，内心颠颠倒倒的，结果你的果报就是大象挂璎珞；修慧不修福也不好，「罗汉托空钵」，你没有资粮力，也不够

庄严。所以从大乘的二种缘起，我们应该修习善业力，也要有内心的观照力，来引导这个善业，使令这个善业成就解脱，会比较好。

还有几分钟，我回答几个问题。

问：到西方极乐世界，是否可以一直修到成佛为止？若是，是否不须度众生，亦可成佛？

答：在极乐世界，你不可以成佛(呵——)，一个世界只有一尊佛，阿弥陀佛在那个地方成佛，你要跟他争啊！所以律上说：你说你是阿罗汉，大妄语。你说你是佛，不构成大妄语。为什么？因为没有人相信(呵——)，因为一个世界只有一尊佛。就是说这个极乐世界，你可以修到等觉菩萨，可以的，一生补处；你要成佛，你要自己去创造一个国土。所以在极乐世界是不能成佛，因为那里是阿弥陀佛的净土，不是你的净土，我们是去那边做他的学生。你到了法身菩萨以后，你要回入娑婆，创造你自己的国土。

问：未成佛而发愿度众生，跟为了度众生而发愿成佛，差异何在？

答：有些人是发愿先成佛再度众生，有些人是先度众生而后成佛，这个差异何在？这个跟你的根性有关系。所以我们受菩萨戒，知道菩萨种姓有二种。在《瑜伽师地论》上说：菩萨有二种：一者、智增上；二者、悲增上。如果你是智增上的菩萨，你在修习菩提心的时候，上求佛道、下化众生，你会偏重上求佛道。就是你一生当中，你大部分的时间，都是自己用功，念佛、念法、念僧，忆念众生的少，你这个人智增上，你要先成就，再度众生，你成佛的规划是这样子。假设你的修行当中，大部分都是忆念众生的苦，跟众生在一起的多，自己在佛堂做功课的少，那你是悲增上菩萨，就是这样子。所以这个悲增上的菩萨，在成佛之道，会先成就福报力；但是他戒定慧的善根薄弱，所以他容易退转。智增上的菩萨会先成就圣道，成就善根，然后再成就福报。他先成就圣道，可能福报比较差；但是他从圣道里面，再积累福德。所以这个成佛之道，是每一个人的抉择不同，就是你愿意怎么做，它就会有怎么结果。

一般来说，《大智度论》龙树菩萨说：智增上的菩萨，比较会愿意求生净土；悲增上的菩萨，他的心情会愿意生生世世陪著众生流转。这个没有所谓的对错，就是你的抉择，你知道你要做什么，你相信这是你的抉择，那你就心甘情愿的走下去，这是你的选择嘛！所以为什么会有这个差异？就是每一个人的种姓不同，有悲增上、有智增上的不同。

问：解悟跟证悟的差别何在？证悟是否一定要在人群中实践？或者单靠修止观念佛进入叁昧，就可以证悟？

答：解悟是理解，就是你明白这个道理；但是你内心的调伏力没有生起来，只有明白道理，就是只有闻慧。证悟就是你从明白道理当中，又修止观，产生思慧、修慧，对烦恼有一点调伏力量。这个地方是说：你的证悟，是不是要在人群中历练？不一定。不过蕩益大师在《灵峰宗论》讲到一个观念：这个证悟的过程，有些人是在佛堂中成就，他从佛堂当中一天一天的思惟，他内心有变化。一切法因缘生嘛，他不断如理的去观察生命的真相，一直观一直观，观久了以后，啪——，他内心跟真理相应了，他内心的疑惑全部打开了。虽然他离成佛还有一段距离，但是他后面的路，他内心非常的笃定，「其心安如海，不动如须弥」，这是从静中修得到的证悟。另外一个，他是从执事上历练。当然这个人一定要有佛法的正见，在不断的历练当中，不断的观察检讨自己。错了，在佛前忏悔。慢慢慢慢的，有一天他在人事当中，也是，啪——，开悟了。这二个有什么差别？蕩益大师说：在事相历练的人，他开悟的力量大，调伏的力量大，因为有福报力的加持；那个在佛堂中证悟的人，那个力量薄弱。但是事相历练的比较难，不过这也要看一个人的根性。说实在的，这个「人」的确有根性的差别。有些人他愈忙他愈好修行(哈——)；有些人一忙了以后，他就莫名其妙，糊涂了，他只能在静中修。就是说，我们不是今生才有生命，我们是继承以前很多生的生命。比如说这棵树已经长成这个样子了，你要硬拗，也不可能。拗的不好，断掉怎么办呢？所以你的个性是静中修的，你刚开始就先随顺你的个性；有些人是愈忙碌，他头脑愈清楚，他一没事干

的时候，全身生病了(哈一)，那这个人他前生是从动中历练的，他愈忙，他对生命的观察、对自我的反省愈强。这就是你要知道你的根机，有这各式各样的法门，哪一个法门对你是妙法，你要知道。但是理论上来说，你从动中历练的证悟，它的力量的确是比较大，这是事实。在静中修的力量会比较薄弱，所以你在静中修一段时间，有因缘还是要出来历练，这二个力量有大小的不同。

问：证得无生法忍以后，回入娑婆度有情，成佛的时间还是会被耽搁而延后？

答：但是你不度众生，你没办法成佛呢。这不是被耽搁不耽搁的问题。你今天在极乐世界，到了等觉菩萨的时候，你最后一生成佛，一定要回到人世间，有你的眷属在人世间，建立佛、法、僧三宝，才成佛的。所以在《华严经》上说：「一切众生而为树根，诸佛菩萨而为花果，以大悲水饶益众生，才能成就诸佛菩萨的花果，所以菩提属于众生。若无众生，一切菩萨终不能成就无上菩提。」所以你离开了众生，最后的成佛也不可能，你顶多是成就阿罗汉。好，我们今天就讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十叁卷

第十叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第叁十五页，「戊二、兼说余缘」。

第十叁卷

当我们在修习忏悔的时候，有一个偈颂值得我们注意，在《观普贤菩萨行法经》上说：「一切业障海，皆由妄想生，若欲忏悔者，端坐观实相；罪业如霜露，慧日能消除。」佛教的忏悔有二个不同的方法：

第一个是事忏：事忏主要是依止我们的信心——我们对三宝的信心。当我们造了身口意的罪业，我们对于这个罪业，是非常的厌恶跟呵责，因为厌恶跟呵责这样的作用，使令这个罪业的势力得到了减损。这样的忏法，基本上是在业的表层作用呵责，因为没有从根本上拔除，所以当我们境遇逢缘的时候，就很可能会有第二次、第叁次造罪的可能，所以叫做事忏。我们刚开始忏悔的时候，都是依止这个方法下手。

第二个是理忏：当我们造了罪业以后，或者我们在拜忏的时候，我们除了有三宝信心的资持，另一方面我们能够生起智慧的观照，观察业的体性，为什么会造业？为什么我们会造业？树跟桌子不会造业？这个业是从哪里生起的？它造了以后跑到哪里去了？它得果报的过程当中，又起了什么样的变化？这个时候，我们透过佛陀的圣教量，能够观察业的本性是即空、即假、即中的，所谓「一切业障海，皆由妄想生，若欲忏悔者，端坐观实相」，观察到业的真实相，是即空、即假、即中的，这个时候，我们就能够从根本上，把罪业作一个彻底的扭转，这个叫做理忏。这个「理」就是有理性的观照。因此之故，在我们佛教的修学当中，不仅是忏悔如此，其实象念佛、持咒等所有的行门，也都应该有智慧的观照来当引导，这样的修行，才能够彻底的灭恶、生善。所以身为一个佛弟子，我们不断的听闻大乘的经论，加强我们对生命的观照，使令我们所有的修行，都能够达到最好的灭恶、生善的效果，这一件事情是非常重要的。

戊二、兼说余缘(分叁：己一先举转识名能受者；己二正说 二识更互为缘；己叁总以四缘料简缘起) 己一、先举转识名能受者(分二：庚一标义，庚二引证) 庚一、标义

前面讲到的赖耶缘起，有二个重点：一个是分别自性缘起，一个是爱非爱缘起。这二种缘起，都是由于前生的业力跟前生的爱取，创造了我们今生的果报，这二种因缘叫做依他起性，是先天的因缘所创造的。现在讲到第叁种因缘叫做「受用缘起」，这个「受用缘起」就是说，当这个果报出现的时候，我们的第六意识去受用它，又产生不同的差别，这样子对缘

起法又有不同的作用，叫受用缘起。当我们有不同的受用，这个时候就会有不同的缘起。所以说前面依他起的二种缘起，是约著前生的造业，跟前生爱取的滋润，所创造的今生果报；第叁种缘起——「受用缘起」，是当我们今生用不同的心态，来受用这一期果报的时候，使令这个果报又产生了变化，这个是属于后天的因缘。所以这个「兼说余缘」，就讲到第叁种因缘，所谓的「受用缘起」。这一科当中有叁段：「一、先举转识名能受者；二、正说二识更互为缘；叁、总以四缘料简缘起。」首先我们看第一科「先举转识名能受者」。这个「受用缘起」的主角是谁呢？其实就是六转识，就是第六意识，它夹带著我们的前五识来受用果报。这当中二科：「一、标义；二、引证」。先标出它的大意，看论文：

复次，其余转识，普于一切自体、诸趣，应知说名能受用者。

「其余」的「转识」，这个「转识」在唯识学的说法，是说：我们的心识，第八识叫根本识，它是一切心识的根本；其他的七个「转识」，都是第八识的种子所变现，或者说所转生，所以其余的七转识(这个七转识，按无著菩萨的说法，他习惯性把第七意识放到第六意识去，所以你看他很少提到第七意识，因为这个第七意识是第六意识的根，所以第六意识的活动，一定夹带自我意识，这个就是第七意识，所以我们讲「转识」，简单的讲就是六转识。)，它能够在「一切」的「自体」跟「诸趣」(就是在六趣的「自体」，这个自体，我们的生命体，就是五蕴——色、受、想、行、识。)的果报体当中，广泛的来受用，所以叫做「受用缘起」，或者叫「受用者」。

这个地方的意思就是说：我们的生命是不断的流转，从果报的受用来说，我们今生是继承了前生的业力，而创造了这一期的果报。不管我们对这一期的果报，是不是满意，总之它现在已经表现出来了，有它外表的颜色，有它内心的思想——色、受、想、行、识；但是阿赖耶识把这样的果报变现出来的时候，阿赖耶识是不受用的，阿赖耶识它只负责去保存业力、释放业力，它对果报本身，是没有任何感受的。这样子讲的话，是谁来受用呢？其实就是前

六识在受用。所以这个地方讲「受用缘起」，就是我们的第六意识夹带了眼、耳、鼻、舌、身，来受用我们这一期的果报，产生快乐，或者产生痛苦。这个地方是把「受用缘起」这当中主要的心识标出来，这以下「引证」：

庚二、引证

这个观念，无著菩萨引用大乘的论典，来加以证明。

如《中边分别论》中说伽陀曰：一则名缘识，第二名受者，此中能受用，分别推心法。

这以下，无著菩萨引弥勒菩萨所作的《辩中边论》，这当中的偈颂，讲到我们凡夫内心的世界，大方向有二类：第一类叫做「缘识」，这个「缘识」就是阿赖耶识，阿赖耶识是宇宙万法生起的一个亲因缘。为什么会有这些山河大地？会有这些身心世界呢？都是因为阿赖耶识的种子所变现的，所以阿赖耶识是万法生起的一个亲因缘，所以叫「缘识」。阿赖耶识把万法变现出来以后，是谁来受用呢？「第二名受者」，就是由第六意识夹带前五识来受用，当然受用主要的主角人物，应该是第六意识。这个第六意识，它如何来受用这个果报体呢？

「此中能受用，分别推心法。」我们在「受用」果报的时候，有四个不同的状态：第一个叫受用，就是我们讲五蕴的第二蕴「受蕴」。当我们明了的心识，跟果报接触的时候，第一个产生的作用叫做「受」，就是内心的领纳，有苦受、乐受跟舍受。有这个感受以后，下一个就是「分别」，这个「分别」就是「想」，这个「想」就是「于境取像，施設名言」。前面的感受，这个时候心中还没有出现影像，内心还是空空荡荡的，只是一个直觉性的痛苦，或者快乐的感受生起。到了「想」的时候，心中把外境的影像，转成了内心的影像，或者你看到了佛像，或者你听到了佛号，这个时候你心中出现了一个影像；出现影像以后，施設名言，你用种种的分别名言，开始在这个影像当中，不断一次又一次的去分别它，这叫做「想」。接下来就是「行」，这个行就是一种造作，产生一种强大的动力。这样一个造作的动力干什么呢？「推心法」，就推动了第六意识的心王开始去造业，或者起善念、或者起恶念，就从

「推心法」的时候开始活动了。就是我们在受用果报的时候，事实上我们在受用果报的时候，又会创造一个新的业力，就是这个地方。所以我们的生命，一方面受用果报，一方面又创造一个新的业力，那一方面又受用果报，又创造业力，一方面造业，一方面受果。那这个地方的第六意识，扮演的是我们所强调的「受用缘起」，就是它受用果报的时候，它是经过受、想、行、识四个阶段。

这四个蕴，大家学过唯识会知道，这个「想」是一个重点，就是你心中的分别，对我们痛苦、快乐的果报，有一定的影响力。比如有一个女居士，她这一天带了叁仟块去逛百货公司。到了百货公司，她买了一件衣服，花了一仟五百块。花了一仟五百块以后， she 就把剩下的钱带回家；但是在途中遇到小偷，把这一仟五百块给偷走。偷走以后，她回到家，本来应该剩下一仟五百块，她一打开，一仟五百块丢掉了！她内心想一想：「唉呀！非常的欢喜，还好我有买这一件衣服(哈—)；我要不买的话，可能丢了叁仟块了。」就是说，我们凡夫在受用果报，很难十全十美，有光明面，就一定会有黑暗面。为什么有些人活得快乐、痛苦？这个受用缘起就是说：每一个人的思想方向不同，有些人的个性比较悲观，他就是喜欢思惟人生的黑暗面，所以这种人你要他快乐是比较困难的。就是说，诶，从前生的因缘，他今生的业算不错了，他各方面都很满意，但是他还是闷闷不乐，因为他心里面所想的，都是他黑暗面的那一部分。有些人是属于乐观型的，他容易思考人生的光明面，所以他有一点点快乐的感受生起，他就感到满足。

所以我们在研究缘起法的时候，前生的因缘，你前生所造的业跟前生的爱取，当然这个不能忽略；但是你今生用什么心态来面对？这一部分，对我们的苦乐有一定的影响力，就是这个「受用缘起」。你这个受、想、行、识，你用什么样的思想，来面对你的这一期的果报？总之，大部分的人，除非是大好、大坏的人，否则你说你今生的修行，要把今生的果报改变，那是不太可能！我们的业，大部分都是来生才得果报的，这异熟果嘛！换句话说，你今生不

管产生多大的觉悟，你都要心平气和的去面对你的今生，因为它是你前生所造作的，不管是罪业、善业，我们只有认命。当然认命的过程当中，有些人有智慧，他就会用思想来主导这个生命，他不会用直觉。所以这个地方讲，「此中能受用，分别推心法」，这个「分别」、这个「想」，就是一个关键点，就是你施設名言，你是用什么样的名言，来面对你的果报？这个地方我们的「受用缘起」，就有主导作用。

己二、正说二识更互为缘(分二：庚一标义；庚二引证) 庚一、标义

这个地方的「二识」，就是《辩中边论》说的缘识——阿赖耶识，跟受用识——第六意识。这二个心识，在生命当中，是各互为因缘的。看第一段「标义」：

如是二识，更互为缘。

「更互为缘」是什么意思呢？简单的说，就是因为有阿赖耶识才有受用识，因为有受用识才有阿赖耶识，这二个是相「互为缘」的，当一个断的时候，另外一个也消失掉了，它们二个是互相为因缘的。

庚二、引证

如《阿毗达磨大乘经》中说伽陀曰： 诸法于识藏，识于法亦尔， 更互为果性，亦常为因性。

唯识学的「诸法」，一般来说，在凡夫位很少讲到清净法，而是指杂染品法。这个杂染品法，主要是讲心——前六识。心为业主，所有的法都是由心所创造的。所以前六识对于「藏识」——阿赖耶识，是「更互为果性，亦常为因性」；或者说，这个阿赖耶识对于前六识，也是「更互为果性，亦常为因性」。就是说，你现在的这个明了的心识，是怎么来的呢？是阿赖耶识创造的。你的内心当中，有罪业、有烦恼，也有善根，有时候起善根的时候也起烦恼，这些差别都是阿赖耶识创造的。但是第六意识在活动的时候，你的作意——如理作意，这个时候你第六意识的造作，又再熏习阿赖耶识，这个阿赖耶识又产生变化。阿赖耶识创造

了第六意识，第六意识的造作又改变了阿赖耶识，这个时候，阿赖耶识又去创造另外一个新的第六意识，第六意识的造作又改变了新的阿赖耶识，阿赖耶识又创造一个新的第六意识，这就是所谓的「更互为果性，亦常为因性」，它们二个都互相扮演著因跟果的相互作用，就是如是的展转。这是在「《阿毗达磨大乘经》」，佛陀有这样的说明。我们前面讲到缘起法，当然我们讲缘起法，一般都是讲到依他起，就是由业力跟临命终的爱取所变现的果报，特别是在本论当中，讲到受用缘起，就是后天的因缘，这个是非常重要的。

比如说秦朝末年，楚汉相争。楚汉相争，大家读过历史应该知道，这个楚国，楚就是项羽。项羽要是从先天的命格上来说，是远远超过刘邦的，他出生贵族，是将军的世家，他本身又骁勇善战，刘邦怎么会是他的对手！刘邦从先天的命格来说，他是卖草鞋的一个老百姓。那个时候秦朝末年，民不聊生，英雄好汉逐鹿中原，各凭本事。所以从一个人的果报体来说，先天的命，你先天的命格，当然占一半；但是你后天的努力，后天的运势，也占了一半。刘邦这个人，他有一个优点，非常谦卑——谦受益，他处处的尊重贤能的人，你看他打仗，有常胜将军韩信，在处理事务的时候有张良、萧何。韩信、张良、萧何这几个人，都曾经在项羽的座下，因为项羽这个人太刚愎自用，不能够用人才，对自己太有信心了，结果这些人都跑到刘邦的座下。最后一战，在垓下一役，韩信就把项羽打败了。

所以说，「诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。」就是说，没错，我们今生的这个果报体，前生的业力，这个不可以忽略，这是事实。阿赖耶识里面的业力，所释放出来的果报体，我们说先天的命格，占百分之五十；但是你今生的努力，也占百分之五十。一般来说，你愈到晚年，这个第六意识的主导性，就愈来愈重要。所以有人说：你上了四十岁，你要为你的相貌负责任(哈——)。四十岁以前，那是你父母亲所生，是前生的业力；但是你的第六意识，你活得愈老，你今生努力的一些相貌，是过失相、功德相？虽然正式果报是在来生，但是你今生也会看出一点消息出来。就是愈到晚年的时候，你今生造作的

相貌，有一部分就会表现出来。但小时候大部分都是前生的因缘，你长得怎么样，是业障相、是功德相，那跟前生的关系比较大。所以说，我们在探讨缘起的时候，前生阿赖耶识的业力，还有今生第六意识的受用，这二个都是互为因果的。

己叁、总以四缘料简缘起(分二：庚一别配；庚二总显) 庚一、别配(分叁：辛一第一缘起；辛二第二缘起； 辛叁第叁缘起) 辛一、第一缘起

这个地方作一个总结，以四种因缘。这当中有二科：「一、别配；二、总显」。先看「别配」，这当中有叁科：「一、第一缘起；二、第二缘起；叁、第叁缘起。」把大乘的缘起分成叁大类，先看「第一缘起」：

若于第一缘起中，如是二识，互为因缘。

「第一缘起」，我们前面说过，就是分别自性缘起，就是阿赖耶识善恶的种子，它在我们生命当中，扮演的是一个亲因缘。就是说，葡萄的种子一定长出葡萄，苹果的种子也一定产生苹果。这个意思就是说，你以前曾经布施，产生福报，持戒产生尊贵，忍辱产生庄严，它每一个业，都有它一个等流的果报，这是生起一切法的亲因缘，这是第一个。所以我们造业的时候，每一个业，有它不同的招感性，这个是第一缘起。

辛二、第二缘起

于第二缘起中，复是何缘？是增上缘。

当然不是有这个业，这个果报就会出现，也没那么简单，就是我们心中要有爱取。「爱取」简单的说，就是我们心中的希望，我们对人生，对今生、对来生，有各式各样的希望。比如说，这个修行人他不到净土去，本来他的业力要到天上的，结果他发愿做人，所以他这个种子，就在「人」里面得果报。所以我们心中的爱取，对这个业种子在成熟的过程当中，它有增上，有「增上缘」的作用。第叁「第叁缘起」，就是我们讲的受用缘起：

辛叁、第叁缘起

如是六识。几缘所生？增上、所缘、等无间缘。

（「如是六识」这个地方应该有一个句号。）这个「六识」就是受用缘起，就是我们在得果报的时候，我们是用什么样的心态，来面对这个果报？这也是一个因素。那这个地方就问：受用缘起是几种缘所生的呢？为什么我们心中会有受、想、行、识的心识作用呢？这当中讲出了叁种因缘：「增上、所缘、等无间缘」。这个地方，古德的注解上说：它省略了亲因缘，应该是有四种因缘。一个明了心识的活动，要四缘所生。亲因缘就是种子，就是你今生怎么会欢喜持戒呢？因为你以前，或者你曾经持过戒；或者你没有持戒，但是你对持戒，内心充满好乐；对别人持戒，你非常的随喜赞叹：这就是你今生能够持戒，一个主要的亲因缘，主要的因素。第二个「增上缘」：我们心识要生起，要有所依的根跟心中的作意，这个都是增上缘。第叁个「所缘缘」：你持戒你要有环境，要有一个所缘境，你必须要遇到佛法的住世，你一定要遇到戒法，要有所缘境。第四个「等无间缘」，这个「等无间缘」比较不容易了解了，我们解释一下。「等无间缘」就是说：我们心识的活动，它不是一条线，它是很多很多点状的明了性连结起来的，等于是刹那生刹那灭的一个明了的心识。我们前面说过「二念不俱有」，不可能二个念头同时存在，一定是前一念灭了以后，下一念的心识才能够生起。所以每一个心识的生起，前一念的灭，它是后一念生起的一个等无间缘，前一念灭是后一念生起的等无间缘；前一念要不灭，你后一念不能生起：所以它的消失，是你生起的一个非常重要的因缘。就好象说我们去看医生，看医生要排队，医生一次只能够看一个病人，你排到二号的时候，一号的病人要离开以后，你才能够递补上去，所以他的离开，是你能够看病的一个等无间缘，他消失了，所以你才递补上去。所以一个心念的生起，前一念的消失，是你生起的一个等无间缘，就是说，诶，你刚刚本来起了恶念，突然间，不对！要把佛号提起来，转念念佛。一定是恶念消失了以后，你的佛号才能生起。所以你佛号之所以生起，前一念的恶念消失，是一个等无间缘。这个地方，讲到受用缘起有四种因缘。

庚二、总显

前面这是「别配」，这是「总显」：

如是叁种缘起，谓穷生死，爱非爱趣，及能受用，具有四缘。

唯识讲到大乘的「叁种缘起」，第一个叫做「穷生死」，「穷生死」就是分别自性缘起。

分别自性缘起为什么

叫「穷生死」呢？因为阿赖耶识的种子，从凡位到成佛之前，它是不断不断的增减，你只要起心动念，这个种子就不断的变化，它是恒常的在那个地方受熏持种，所以它的作用是「穷生死」，从来没有间断的。第二个「爱非爱趣」，这个是分别爱非爱缘起，就是我们心中的希望，你有各式各样的希望，对业种子也会有不同的主导。第叁个，就是当果报出现的时候，我们用什么样的心态来「受用」，这个也是一个因素。「能受用」的「具有四缘」，这个「及能受用」下面的句号，应该改成逗号，因为「具有四缘」是在形容「能受用」的心识，它是「四缘」所生的。事实上缘起只有叁种，就是「穷生死、爱非爱趣」跟「受用」缘起叁种。

我们学到这个地方，有一个观念大家要了解。我们有情众生，特别是佛弟子，当然强调离苦得乐，我们希望今生的生命，乃至来世的生命，能够离开痛苦得到安乐，这是所有佛弟子共同的希望。来世的安乐，每一个人的规划不同，有些人想要增上身、有些人想要求生净土，我们都尊重大家的抉择。但是今生的安乐，这是一个非常重要的因素。但是今生怎么成就安乐呢？佛陀在经典当中一再的强调：少欲知足是安乐的根源。佛陀在经典上说：「多欲为苦；少欲知足，身心安乐。」怎么能够生起少欲知足呢？我们可以从叁个类别，来了解少欲知足。第一种少欲知足，是由信心生起的。我今天出了家，我就尊重佛制，反正没有人强迫我出家，是我自己自愿归依在佛陀的座下，做为一个佛陀的出家弟子。我既然发了这个愿，我尽形寿尊重佛陀的每一条戒法。佛陀说：我的衣能够几件、我的钵能够几件。我没

有第二句话，我就是一直的奉行到底。当然这种人值得赞叹！完全尊重佛陀的教诲，尊重佛制，就能够对自己的欲望产生克制，这个人了不起！第一种人叫「信心」。第二种人在信心的过程当中，他可能觉得这样子内心多少有压抑，他要再思惟观照观照，他在信心的基础之下，又多了一层智慧的观照，这个第二种人的少欲知足是修假观，这个假观是观察生命的因缘。像我们中国的文化，中国文化最高的就是《易经》。《易经》的根本思想，它提出一个重要的论点说：「祸福相依」，就是人生有它福乐的一面，也有它灾难的一面，这是每一个人都能感受得到的，而这二个东西是经常存在的，祸中有福、福中有祸，所以福报不能享尽，《易经》的思想是这样子的。就是说一个人会痛苦，基本上的因素就是：我们对人生有一种错误的期待，我们总希望人生应该要十全十美，我的身体应该要健康、外表要庄严、别人对我都非常的好，各种的人事因缘都风平浪静。但是我们心中所期待的东西，是不存在的。我们过去造的业力，有善业、也有罪业；但是我们在得果报时候，我们却不喜欢罪业表现出来！所以我们对生命产生错误的期待，这个是一个痛苦的因素。

我以前刚出家的时候，我亲近过几位老和尚，其中让我印象最深刻的，就是我的恩师，其中一个恩师 上慧 下天老和尚。我那个时候做老和尚的侍者，我住在他的隔壁。我记得很清楚，有一天老法师的杯子稍微有一点碰撞，还没有破，但是出现了裂缝，我想：「唉哟！这个地方危险啊！」我就跟老法师说：「我现在换一个杯子给您。」

」老法师说：「不要啊，人生不能够追求完美啊！这个物极必反。」人生带有一点缺陷，不容易遭到天灾。我后来想一想，那个时候对这个道理还不是很清楚，但是我现在慢慢觉得，这个观念很重要：人不能够让你的生命十全十美。

像我之前(呵——)的寮房，因为我在学院做执事有一段时间，常住慈悲，给我一间个别的寮房。我对我的书房很满意，我对我的佛堂也很满意；我的寮房当中，唯一的缺点就是这个地板——东边破一个洞，西边破一个洞。我的学生，来我寮房讨论佛法的时候，他就说：

「监院哪！你这地板应该换一换，铺上一个柚木地板多好。」我说：「不可以啊！（哈——）我现在能够在普贤院安然的住，就是靠这些地板支持著我。」就是说，我这个房间里唯一的缺陷就是它，那你这个换好了以后，所有的都圆满了——月圆则缺，花开则谢，物极必反。我们一个人少欲知足，就是你有智慧的观察：其实人生带一点缺陷，这个人生才能够正常而持久。诸位要知道，我们前生造了善业，但是也造了罪业，我们必须让罪业有释放的管道（哈——）。这句话你要听懂，你就知道为什么要少欲知足。就是说，你一定要让罪业有释放的管道；你把罪业释放的管道全部塞住，那不吉祥的事情就即将会出现，乐极就会生悲！你要能这样子想，你很自然的就少欲知足，不追求圆满，这个地方有缺陷是正常的，人生本来就有缺陷，迟早要去了解这个真相。所以我们在少欲知足的第二个阶段，就是修假观，知道祸福相依，带有一点缺陷，这个人生才是真实的。

第叁个阶段的少欲知足，就是从假入空，观察这一切的因缘法，都是因缘所生，当体即空，在空性当中，没有所谓的少欲知足可得。第叁种安住空性而少欲知足，这个凡夫是不容易做到的。所以我们尽量的要求自己尊重佛制，或者是观察人生因缘，尽量让自己少欲知足，这样在你的今生当中，就容易产生乐受。同样的环境，你的心态改变，就容易产生快乐。

这个地方，所谓的受用缘起就是这个意思。你用什么样的心态，去承当以前所造的业力，来创造这一期果报！

看第四科「阿赖耶识决择」。这个地方，是大科当中的第四科，我们看《讲义》的第十一页，把这个大科稍微的疏通一下。我们讲到「所知依」，一切有情众生的生命根源，用六个角度来分析——「六门分别」：第一个是「阿赖耶识句义」，先讲到阿赖耶识的名称，它的名称是怎么来的？阿赖耶识的意义何在？第二个「阿赖耶识异门」，它有不同的名称，比如说阿陀那、或者心，小乘当中也讲到穷生死蕴等等，引用经典来说明阿赖耶识的不同名称。第叁科是「阿赖耶识」的「体相」，它的自体跟相状，这个地方讲到阿赖耶识叁相：它的自

相，就是它的自体，就是阿赖耶；它的相状有因相跟果相。这阿赖耶识，等于是讲它的叁相。现在我们讲到第四科「阿赖耶识决择」，就是更加深入的观察阿赖耶识。好，我们回到《讲义》。

丁四、阿赖耶识决择(分叁：戊一结前问后；戊二略标离阿赖耶识染净不成；戊叁广显染净不成) 戊一、结前问后

这一科「阿赖耶识决择」是讲什么大意呢？从义理上来看，应该说是「决择阿赖耶识」。这个「决择」就是依止智慧，来加以观照。观照阿赖耶识，在观照什么呢？我们前面在观察阿赖耶识的时候，都是习惯用它是一个因、也是个果，它跟阿赖耶识互为因果，主要是偏重在这样的缘起法。这个地方，我们是把缘起法的因果，更深入的了解：它有杂染的缘起跟清净的缘起，它是杂染法生起的根源，也是清净法生起的根源，那这样子呢，我们应该加以决择决择、观察观察！是这个意思。好，分成叁科：「一、结前问后；二、略标离阿赖耶识染净不成；叁、广显染净不成」。先「结前问后」，一方面继承前面，一方面启动后来：

如是已安立阿赖耶识异门及相。复云何知如是异门及如是相，决定唯在阿赖耶识，非于转识？

我们前面讲到「阿赖耶识」的「异门」跟叁「相」，我们怎么知道这个「异门」跟叁「相」，一定要在「阿赖耶识」才能成立呢？而不是在六「转识」成立呢？先提出一个问。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十四卷

第十四卷

请大家打开《讲义》第叁十七页，「丁四、阿赖耶识决择」。我们前面讲到阿赖耶识，都是比较大纲式的来探讨它因相跟果相的相互作用；这一科是以比较深入的角度，来观察阿

赖耶识的染净缘起，比较深入的去了解它，所以叫做「阿赖耶识抉择」。这当中有叁科，第一科是「结前问后」，就是为什么在建立染净因果的时候，一定要建立阿赖耶识呢？而不是以前六识来建立染净因果呢？这个地方是一个问。这以下，一个简「略」的回答。

戊二、略标离阿赖耶识染净不成

由若远离如是安立阿赖耶识，杂染、清净皆不得成。谓烦恼杂染，若业杂染，若生杂染，皆不成故。世间清净，出世清净，亦不成故。

这个地方的简略回答是说：假设「离」开了「阿赖耶识」，我们在观察生命的时候，只能观察到前六识的生灭相，这样的生灭相，「杂染」法的缘起跟「清净」法的缘起，这样的因果相续都「不」能「成」立了。什么叫做杂染法的缘起呢？「谓烦恼杂染」，就是这些无量无边的烦恼——贪、瞋、痴、慢、疑。在十二因缘当中的「烦恼杂染」有二类：一个是无明，它是发业的，发动业力的，这个自我意识它有发动业力的作用；第二个是爱取，它有润生的作用：无明跟爱取这二种是烦恼杂染。「业杂染」就是十二缘起的「行」支，就是善业、恶业跟不动业，不动业就是禅定。第叁个是「生杂染」，「生杂染」就是我们有情众生的果报体，这个果报体就是识、名色、六入、触、受，这种果报体，当然有老病死，所以它也是杂染。假设没有阿赖耶识的话，这个烦恼障、业障、报障，这叁种杂染都不能够相续下去。这个是讲杂染法不能相续。第二个，「世间」的「清净」。我们修世间的清净法——五戒、十善，还有种种的禅定；或者说「出世」间的「清净」，我们发出离心、菩提心，所推动的戒定慧，这种无漏的戒定慧，叫做出世间的清净。假设没有阿赖耶识的受熏持种，也都「不」能够「成」就。

第十四卷

这个地方意思是说：我们佛法在修习善业，比如说布施、持戒、忍辱，有很多地方是共外道的，外道也有修布施、持戒、忍辱；但是外道在布施、持戒、忍辱的时候，跟佛教徒在

修布施、持戒、忍辱善业的时候，最大的差别就是：佛弟子对生命的观察有正见的引导，这种智慧的引导，是外道所没有的。就是说，佛弟子在每一个法的修学当中，都是以智慧引导。智慧的引导、智慧的观察，观察什么？就是观察缘起法，观察生命当中有杂染的缘起、有清净的缘起。这二种缘起的观察，在我们修止观的过程当中，是非常重要的。这以下我们广泛的加以说明：

戊叁、广显染净不成道理(分二：己一长行；己二偈颂) 己一、长行(分叁：庚一别释染净种现不成；庚二总破色心为染净种不成；庚叁结成许阿赖耶识) 庚一、别释染净种现不成(分二：辛一辨叁杂染；辛二辨二种清净) 辛一、辨叁杂染(分叁：壬一烦恼杂染；壬二业杂染；壬叁生杂染) 壬一、烦恼杂染(分二：癸一问；癸二答) 癸一、问

杂染缘起跟清净缘起，为什么没有阿赖耶识不能成立？把这个道理详细的说明。这当中分二科：「一、长行；二、偈颂」。「长行」当中分成叁科：「一、别释染净种现不成；二、总破色心为染净种不成；叁、结成许阿赖耶识」。先各别的说明，离开了阿赖耶识，杂染法、清净法的种子跟现行，都不能成就，这当中分成二科：「一、辨叁杂染；二、辨二种清净」。先看「杂染」法的缘起，分叁科：「一、烦恼杂染；二、业杂染；叁、生杂染」。先看「烦恼杂染」，这当中分成二科(这个「叁」是写错了)：「癸一、问；癸二、答」。先一个「问」：

云何烦恼杂染不成？

为什么我们在观察生命的时候，一定要观到阿赖耶识呢？我们只观到前六识不可以吗？不可以！你只有观到前六识，你的「烦恼杂染不」能够相续。所以这个地方很重要，就是我们讲「折伏现行烦恼，为修心之要务」。当然你要折伏烦恼，你一定要知道为什么会有烦恼？它的生起因缘是什么？你才能够还灭它的。所以这个地方就是说，你要观察烦恼，你一定要观察阿赖耶识。这是一个问，以下「答」：

癸二、答(分叁：子一难六转识为染种体不成；子二难染污识初生无种不成；子叁难对治识持烦恼种不成)子一、难六转识为染种体不成(分二：丑一标义；丑二征破)丑一、标义

「答」当中有叁段：「一、难六转识为染种体不成；

二、难染污识初生无种不成；叁、难对治识持烦恼种不成」。这叁科我们先简单的说明。

第一科「难六转识为染种体不成」，是针对欲界众生的烦恼来说，欲界众生；第二科「难染污识初生无种不成」，这是在观察色界、无色界的烦恼来说；第叁科「难对治识持烦恼种不成」，这个是针对见道位以上的圣人，他有微细的烦恼，那这个烦恼是怎么相续的？第叁段是针对见道位的圣人的烦恼来说的。首先我们看第一科「难六转识为染种体不成」。先看欲界众生的烦恼，为什么一定要阿赖耶识？这当中有二科：「一、标义；二、征破」。先「标」出它的大意：

以诸烦恼及随烦恼，熏习所作。彼种子体，于六识身不应理故。

我们内心的「烦恼」有二种：第一种是根本烦恼，就是贪、瞋、痴、慢、疑、不正见，六种根本烦恼。这六种烦恼在不同的环境之下，会有不同的相貌，所以叫做「随烦恼」，这个「随烦恼」就是随顺根本烦恼而引生的差别烦恼，可以说是根本烦恼的等流。比如说瞋心，瞋心是根本烦恼；但是瞋心在不同的情况之下有忿、恨、恼，这个忿、恨、恼都是瞋的自体；但是它在不同的环境，它表现不同的相貌，这个叫做「随烦恼」。这么多的烦恼是怎么有的呢？「熏习所作」。就是我们为什么会有这么多的烦恼呢？就是过去世第六意识的造作，造作的时候熏习阿赖耶识，而产生很多很多潜伏的功能，而这样子潜伏的「种子」，它如果是保存在第「六」意「识」当中，是「不」合道「理」的。这个「六识身」是涵盖整个前六识，这个地方是标出大意。就是说，如果说烦恼是由前六识来受熏持种，是不合道理的。这是一个大意；这以下「征破」，把这个理由加以说明。「征破」当中，先看第一科「征」：

丑二、征破(分二：寅一征；寅二破) 寅一、征

所以者何？

这是什么理由呢？为什么我们在观察缘起的时候，大乘的缘起一定要观到阿赖耶，我们观小乘的六转识不可以吗？这是什么道理？这以下就把这个道理讲出来，看「破」：

寅二、破(分二：卯一破眼识；卯二例破余) 卯一、破眼识(分二：辰一难持种不成；辰二难受熏不成) 辰一、难持种不成(分三：己一设义；己二随难；己三喻结) 巳一、设义

「破」当中有二科：「一、破眼识；二、例破余。」前六识第一个是「眼识」，眼识不能成立，后面的耳、鼻、舌、身、意，其他五识都不能成立了。「破眼识」当中有二科：「一、难持种不成；二、难受熏不成」。先看「持种不成」，这当中三科：「一、设义；二、随难；三、喻结」。先看「设义」：

若立眼识，贪等烦恼及随烦恼俱生俱灭。

此由彼熏成种，非余。

这是假设依止「眼识」来持种，是不成道理的。如果说我们今天是眼识：眼识在可爱的人事因缘当中，去了别色尘的时候，产生「贪」欲的「烦恼」，这个时候眼识跟贪欲的烦恼是「俱生俱灭」的，这个时候「此由彼熏成种」，「此」眼识「由彼」贪烦恼「熏」习而成立了「种」子，这个种子就保存在眼识当中，而不需要有阿赖耶识，「非余」就是不需要有阿赖耶识来保存。就是说，眼识带动了它相应的贪烦恼心所，在可爱的色尘当中活动，这两个心识，在那个地方俱生俱灭，就构成了所谓的熏习。这样的熏习，眼识就把贪欲的功能保存下去了，这是假设出这样的一个大意。这以下问「难」：

巳二、随难(分二：午一出过；午二理破) 午一、出过

问「难」当中有二科：「一、出过；二、理破」。先指出它的「过」失：

即此眼识，若已谢灭，余识所间，如是熏习、熏习所依，皆不可得。

身为「眼识」，「眼识九缘生」，换句话说，它不是一个不生不灭的法，它要有很多因缘的资持，才能够出现，它要有光明、环境、各式各样的条件。身为一个生灭法的「眼识」，假设「若已谢灭，余识所间」，它被其他的耳识、鼻识、舌识、身识所间断，比如说，你在看佛像的时候，突然间有人叫你一声，这个时候，你的注意力就在声音，耳识就起来取代你的眼识，你的眼识就「谢灭」，这个时候耳识就活动了。这个时候，你的眼识为耳识等「所间」隔，「如是熏习」所成就的种子，以及「熏习所依」的眼识，这个种子跟眼识都消失了，因为这个种子保存在眼识当中，眼识消失的时候，所有的种子就消失了。这样子，在佛法当中，是一个非常严重的过失——断灭见了。就是你的功能不能相续下去，你虽然曾经修习戒、定、慧，但是在前六识刹那刹那的无常生灭当中，你所有的功能都不能保存，造善不能招感安乐的果报、造罪也不能招感痛苦的果报，这样子是一个很严重的过失了。这是指出它的过失，因为这个眼识是生灭法。

午二、理破

从此先灭，余识所间，现无有体。眼识与彼贪等俱生，不应道理。以彼过去现无体故。

先前的眼识，就是你之前在看佛像的时候，这个明了的心识，带动了很多的心所，在佛像的所缘境，在那个地方不断的活动，突然间为耳识「所间」隔，所以说「现」在这个眼识已经没有自「体」了。假设你昨天请到一尊佛像，你第一次看的时候很生疏；但是你今天再看，诶，慢慢慢慢你对这尊佛像的结构比较清楚了，第叁天再看，更清楚了。那表示什么？表示你前面眼识造作的功能，第一念的眼识有相续到第二念的眼识，第二念眼识的功能，有传递给第叁念的眼识，这个善恶的功能有累积的作用。但是这种功能绝对不能保存在「眼识」，因为「从此先灭，余识所间，现无有体」，因为眼识消失了以后，现在来观察已经没有自体了；后面的「眼识」再生起的时候，跟它的「贪」烦恼再生起，这个就「不应道理」，因为

这个现行法已经消失了，种子也消失了，「以彼过去现无体故」，因为这个都是过去的事情了。所以说由眼识来保存这个种子，是不合道理的。第叁段讲出一个譬「喻」来作总「结」：

巳叁、喻结

如从过去现无体业，异熟果生，不应道理。

比「如」说「过去」我们曾经造了一个罪业，这个罪业：或者我们已经得果报了，我们已经招感在人事上；或者在色身上，有种种不如意的果报，这个时候业消失掉了。或者说这个业没有得果报，但是我们很至诚的忏悔，而且修止观，「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」，透过忏悔跟止观强力的对治，这个业消失掉了。一种已经消失而没有自「体」的「业」，结果再招感「异熟果生」起，这是「不」合「道理」的，因为这个业已经消失了！这个地方是说，由眼识来持种是不合道理，因为眼识它不能相续，它不像阿赖耶识能够不断的相续下去。

辰二、难受熏不成(分叁：巳一乘前更破；巳二设难住处；巳叁结非所熏) 巳一、乘前更破

又此眼识贪等俱生，所有熏习，亦不成就。

这是第一段「乘前更破」，等于是对熏习作一个总结。说「眼识」它带动了「贪」烦恼的活动，这二个是「俱生」俱灭，同时的作用。这二个俱生俱灭，就产生了相互的熏习，其实这个「熏习」是「不」能「成就」的。前面是说持种不成，这个地方是说熏习不成。为什么「熏习不成」呢？因为熏习一定要有一个所熏习的处所，这个眼识跟贪烦恼都不能构成所熏，就是说你这个熏习，没有人是一个所熏习，没有一个人能够承当接受讯息的功能。这个地方是先作一个总说。为什么熏习不成呢？这以下有叁段来加以说明：

巳二、设难住处(分叁：午一住贪中；午二住余识中；午叁住自体) 午一、住贪中

「设难住处」，就是说没有一个熏习的依止处：第「一、住贪中；二、住余识中；叁、住自体」。先看「住贪中」：

然此熏习，不住贪中。由彼贪欲是能依故，不坚住故。

说这个「熏习」，我们应该把「熏习」的功能，安住在「贪中」。贪烦恼，这是一个心所法，就是以贪为所熏。「由彼贪欲是能依故，不坚住故。」这个贪烦恼是「能依」。「能依」什么意思呢？因为贪烦恼是心所有法，它必须要依止心王才能生起，所以心王是所依，它必须要依止心王，所以它是时有、时无。比如说，我第六意识有时候起贪、有时候起瞋心，贪久我不喜欢，我就起瞋。所以这个贪烦恼，它是不能作主的，它是心所有法，环境改变的时候，心所就改变了，虽然心王在，但是心所已经改变了，所以它是「能依」的法，是「不坚住」的，它不能相续的；不能相续，当然不能当所熏，所熏习一定要一味的相续。所以说，这个熏习的法住在贪中，是不合道理的。第二个「住」在「余识」，「余识」就是眼识以外的耳识、鼻识、舌识、身识等等。

午二、住余识

亦不得住所余识中。以彼诸识所依别故，又无决定俱生灭故。

眼识跟贪烦恼的相互作用，这样的功能，也不能够安住在其「余」的耳、鼻、舌、身「识」当中。为什么呢？这当中有二个理由：第一个，「以彼诸识所依别故」。因为每一个心「识」有它「所依」的根跟所缘的境，叫十八界。眼识依止眼根，了别色尘；耳识依止耳根，了别声尘；你不能说眼识去了别声尘！每一个心识，有它活动的范围，所以你不能够说「我去熏习你」，不可能！它们二个活动的处所不同。第二个，「又无决定俱生灭」。它也不一定同时生起，有时候有、有时候没有，不能俱生俱灭，当然不能构成熏习。所以你说眼识贪烦恼的功能，由其他的诸识来保存，也是不合道理。

午叁、住自体

亦复不得住自体中。由彼自体，决定无有俱生灭故。

就是说，贪烦恼这样的功能，应该「住」在眼识的「自体」当「中」。这个自体当中的意思是说，眼识是一个生灭法，当第一念眼识生起贪的时候，在它还没有消失之前，赶紧的把这个功能传递给第二个眼识，就像我们跑接力赛一样，把这个棒子交给第二念，这个叫「住自体中」。但是这个「住自体中」是不合道理的，「由彼自体，决定无有俱生灭故」，因为二个眼识不可能同时生起，我们前面也说过「二念不俱有」，就是说你前一念要完全灭了以后，第二念才生起；那你前面那个念头消失了，你怎么把讯息传递给第二念呢？不可能嘛！它不能够同时的「俱生俱灭」，那当然就不能构成熏习。所以在熏习的过程当中，眼识跟贪这二个，都不能够当做熏习的处所。「已叁」作一个总结：

已叁、结非所熏

是故眼识，贪等烦恼及随烦恼之所熏习，不应道理。又复此识，非识所熏。

这个地方，有二段的破斥：第一个，同类熏习是不合道理的。就是说「眼识」跟「贪烦恼」，它们彼此相互的「熏习」，是「不」合「道理」的；第二个，「眼识」跟其余的诸识相互的「熏习」，这个异类的熏习，也「不」合「道理」。因为这个异类的心识，它有它所依的根，所缘的境都不同，不能构成俱生俱灭。这个是讲到眼识跟贪烦恼的作用，一定要有阿赖耶识的相续作用来保存，才能够构成烦恼相续。

卯二、例破余

如说眼识，所余转识亦复如是，如应当知。

「眼识」的功能不能相续，前五识当然不能相续。这个地方是针对欲界众生的烦恼相续来说。这个地方的意思就是说：不管是你的眼睛起烦恼、或者耳根起烦恼，这个烦恼都不能保存在眼识跟耳识当中，都要输送到一个根本的处所——阿赖耶识，都要输送到这个地方去。

《楞严经》在修首楞严止观，有一句非常重要的话：「一根既返源，六根成解脱。」就是说，我们造业依止六根，有些人眼根造的业比较重，有些人耳根造的业比较重，当然我们因地造业，在六根当中的污垢，有它的浅深不同。你看有些人，他对穿衣服不重视，但是他对吃东西很重视；有些人他对吃东西不重视，他衣服要穿得很漂亮：所以这个六根的造业，的确有它不同的相貌。但是返妄归真的时候，你只要从一根深入，一根解脱了，六根同时解脱，你不一定根根都要解脱，不必！那表示说，虽然造业是六根，但是这个六根的业，最后都输送到阿赖耶识去，所以你阿赖耶识的光明出现的时候，全部破坏了，就是所谓的「一根既返源，六根成解脱」。虽然造业是分别在六根门头活动，但是这些邪恶的功能，其实都回到阿赖耶识去了。所以为什么在观照法门的时候，我们经常说：「观照现前一念心性」，就是一念而已。虽然这一念头，就说你有六个窗户，太阳照出去有六个窗户，但是最后回归，就只有这个心念而已。所以我们观心的时候，为什么蕩益大师讲：现前一念心性突破，过去、现在、未来全部突破？就是所知依。所以大乘佛法的修行特别厉害，它抓到生命的核心点，掌握到生命的核心点，不像小乘的学者在枝末当中，就比较不圆满。

子二、难染污识初生无种不成

这个地方是讲色界、无色界烦恼生起的情况。

复次，从无想等上诸地没，来生此间。尔时烦恼及随烦恼所染初识，此识生时，应无种子。由所依止及彼熏习，并已过去，现无体故。

如果有一个人从「无想」天——色界四禅定，无想天有五百劫，都是第六意识不活动；或者说他是从「上诸地」，就是上二界——色界、无色界，那种禅定的清净心识当中死掉了，死掉了以后，他「来」到欲界。「尔时烦恼及随烦恼所染初识」，这个时候他跟欲界的因缘接触，产生了一个「染」污的「初识」，这个染污的初识，就是我们中阴身在投胎的时候，所生起的第一念爱取的「烦恼」。这个烦恼，「此识生时，应无种子」，就是说假设没有阿

赖耶识来保存过去这种邪恶的功能，你说这个色界、无色界的天人，他整天都是在禅定当中，他经过了五百劫，甚至于一万劫，这么长的时间，他来到欲界的时候，他经过这么长的清净，这第一个烦恼是怎么生起的？为什么呢？「由所依止及彼熏习，并已过去，现无体故。」因为他以前所「依止」的六识的心王，以「及彼」，这个「彼」就是贪烦恼的「熏习」，都是「过去」式了，从现在来观察，都觅之了不得。那他为什么会有这个「初识生」起呢？这当然就是要有阿赖耶识来保存。

比如说，我们打佛七的时候，我们一般打佛七之前，心中是散乱的，我们很难在一个所缘境专注；虽然我们理性上知道叁宝是一个大功德的境界，我们跟叁宝每一次的接触，多一分的接触，就多一分的消业障、增福慧，理论上我们了解；但是我们在人事这样一个尘劳的境界活动，心思散乱。这个时候打佛七，就强迫自己安住在这个万德洪名——无量光、无量寿的万德洪名，「不能念，要他念；不能专，要他专」。慢慢慢慢的，这时候的心，对这个佛号的安住，慢慢慢慢的加强。到了第四天、第五天、第六天的时候，心中几乎都是佛号，没什么恶念出现。但是到了第七天，就开始：诶，准备打完佛七，就开始计划打完佛七要干什么(呵——)，就开始打妄想了。打完佛七就更严重了，从佛堂出来，跟过去的熟境界——色、声、香、味、触、法一接触的时候，佛号的功能就慢慢慢慢退失掉了。这个时候我们会想：这个佛号的功能，我曾经栽培过，它跑哪里去了呢？这地方就是一个问题了。如果说这个时候只是被我们当初的六识所摄持的话，那这个佛七白打了。结果你后来又被很多人事的因缘所阻碍，这个地方就必须要有阿赖耶识，来保存这个功能。所以你临命终的时候，为什么能够把你每一次佛七的能量，都累积起来？就是因为有阿赖耶识。

子叁、难对治识持烦恼种不成(分二：丑一无识持种 难；丑二无种识生难) 丑一、无识持种难

「对治识」就是圣人的智慧，无漏的智慧生起的时候，这个「烦恼种」，没有阿赖耶识就不能成立。这当中分二科：「一、无识持种难；二、无种识生难」。先看第一科「无识持种难」：

复次，对治烦恼识若已生，一切世间余识已灭。尔时若离阿赖耶识，所余烦恼及随烦恼种子在此对治识中，不应道理。此对治识自性解脱故，与余烦恼及随烦恼不俱生灭故。

我们在修行的时候，从资粮位到加行位，最后到见道位，这个时候我们心中跟一念我空、法空的真理相应，这个时候，叫「对治烦恼识生」，就是我们在内心当中出现第一道的光明。当然光明是不容许有黑暗出现的，在那个刹那当中，「一切世间」有漏的烦恼「余识」，当下都要消失掉，光明跟黑暗不共存的。「尔时若离阿赖耶识，所余烦恼及随烦恼种子在此对治识中」就不存在了。如果没有「阿赖耶识」保存的话，这个人所有「烦恼」的「种子」就不存在。为什么呢？「此对治识自性解脱故，与余烦恼及随烦恼不俱生灭故。」因为这个「对治」的清净智慧，它的体性是没有烦恼系缚的，它对烦恼有对治力。换句话说，如果没有阿赖耶识，这个人就成佛了。

丑二、无种识生难

复于后时世间识生，尔时若离阿赖耶识，彼诸熏习及所依止，久已过去，现无体故，应无种子而更得生。

「复于后时」，就是在见道位之后。见道位只有十六刹那，在十六刹那当中的光明，念念的相续，这个时候的心中是一念不生的；但是见道位以后，他从见道位的禅定出来，跟「世间」杂染的人事再接触的时候，他有漏的分别心又再生起了，还有一些微细的烦恼。假设没有「阿赖耶识」的摄藏，那些烦恼种子，「彼诸熏习及所依止，久已过去，现无自体」，他以前所「熏习」的种子跟他「所依止」的六识心王，在光明出现的时候，都已经是消失掉了，这个时候，它怎么能够再生起呢？这不是无因有果吗？以下作一个总「结」：

癸叁、结

是故，若离阿赖耶识，烦恼杂染皆不得成。

假设没有「阿赖耶识」的保存，凡夫有漏的心识，色界、无色界有漏的心识，跟圣人有漏心识的相续，都不能够成立。我们如果读《阿含经》，或者你去读大乘的经典，比如说《楞严经》《法华经》《华严经》，你会发觉这二部经的味道非常不一样。就是说你读《阿含经》，它文字当中所释放的讯息，就是告诉你叁个讯息：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。它是描述生命的无常相、无我相，趋向于空性。那在空性当中，如何来建立相续的生命？建立万德庄严？这一部分提得很少，就是它只探讨生命的无常，很少探讨到生命的相续。但是你读《法华经》，那就很明显了，《法华经》上说：「若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道。」这种话，小乘经典是看不到的。就是说，有一个人，他还不是真的有心到佛堂，他只是路过叁宝地，他想进来歇一歇。一进去佛堂以后，依止这个散乱心，看到佛像的庄严，合掌，一称南无佛，「皆已」成佛道，成就成佛的因种，这个种子种下去了。这个功能，生生世世的跟著他，直到他成佛为止，会引导他来生继续的学佛，再继续的学佛、继续的学佛，那个光明不断的累积。

所以在大乘经典当中，对于修善这种成佛种子的栽培，非常强调；在小乘的经典当中，对于破恶非常强调：这个就是在思考上有所不同。不过这个地方值得我们注意：大乘佛法在调伏烦恼方面，要共声闻人修学，这是事实。就是说，大乘菩萨，在走过最初的过渡阶段，那种调伏粗重欲望的时候，我们也修无常观、无我观，对的！但是在思考上不同，我们把它当做一个成长的过渡时期，我们对来生，对生命的未来，有成佛的理想，有追求一个更美好生命的期望。小乘修无常、无我观，他只想要趋向空性而已，因为心中的爱取不同。所以这个地方，就是为什么小乘的学者，他一直只观前六识的生灭，这样子，这个人的生命当中，很难有所谓相续的思考。你看观心，小乘学者观的心，就是观到第六意识，他不可能观到阿

赖耶识，这样子就很难建立一个无量生命的思考，就是我赶快离开生命就对了，这个就是他的知见不圆满。

壬二、业杂染(癸一问；癸二答) 癸一、问

「业杂染」当中有二科：「一、问；二、答」。先看「问」：

云何为业杂染不成？

这个「业」就是身口意的造作。

癸二、答(分二：子一难能引；子二难能生) 子一、难能引

回「答」当中有二科，第一个「难能引」：

行为缘识，不相应故。

假设没有阿赖耶识，这个「行」，就是我们善恶的业力，能够去引导阿赖耶识的种子，就不能成立了。这个引导就是有去改变它，有去使令它产生变化的作用，就是「行缘识」。

「行」对阿赖耶识产生熏习，如果没有阿赖耶识，这个「识」是谁呢？你不能够说是前六识，前面也说过，前六识不能够受熏持种。不是前六识，那佛陀说「行缘识」，这个「识」就不能成立了！就是我们的业力对这个识，有改造、改变的作用，这个就是讲业杂染，就是业力能够得到保存。第二个「难能生」：

子二、难能生

此若无者，取为缘有，亦不相应。

假设没有阿赖耶识，我们心中的爱「取」烦恼去滋润阿赖耶识的种子，而使它变成「有」，这个「有」就是使这个种子变成有能力，有强大的能力去招感果报的种子，那这一部分的缘起也不能成立。因为没有人保存种子，那这个第六意识的爱取去滋润谁呢？所以「取为缘有，亦不相应」，就是包括你造业，这个业种子不能够保存；包括你临终爱取去滋润这个业种子，也都不能成立了：那你这个造业，就不能得果报了。所以必须有阿赖耶识，才能够「行缘识」，

乃至「取缘有」。这个地方讲到业杂染的相续，必须在我们内心的深处，有一个微细明了的心识，它本身不造作任何业力；但是它能够恒常的接受前六识所造业力的功能。好，我们今天讲到这个地方。我简单的回答几个问题。

问：阿鼻地狱是否就是无间地狱？

答：是的，阿鼻地狱就是无间地狱。就是我们在造业的时候，这个业当然是心念所造，你的身体、嘴巴是不能造业的，就是你那个心念，念念相续，无有间断，没有惭愧、忏悔之心，所以那么强大的业力所造的这个业，你得果报的时候，也就没有间断了。

问：色界、无色界的天人，是否会再堕叁恶道？若会，其原因为何？

答：这前面说过了，他到色界、无色界，虽然他的内心是清净的，但是他内心的深处，有一个非常大的仓库，还保存很多罪业的种子，当他善业表现出来以后，他的善业就变成弱势，这个时候，罪业就变成强势，就很容易到叁恶道去了。

问：破邪显正要如何避免犯「说四众过戒」？

答：每一个人不说四众过的因缘不同，我个人的看法是这样子：这个嘴巴它是一个工具，一个人嘴巴会讲话，是由心来推动的，所以你要不说四众过，就是你的内心当中有比较大的包容性，「我佛家广大，种种皆有」嘛！在叁宝当中，每一个人都有他的善根，也有他的烦恼，你要是对他有一点包容，人都是有一点过失嘛！你内心当中，已经认同、包容他(一个人在成长的过程当中，都是不断的修正自己，你心里面有一份的包容。)，你就不容易讲他的过失。如果你内心当中，根本不能够认同，不能够包容他有这样的行为，你勉强自己不讲，也是可以，但是我看不会持久的。就是你内心对他非常不满，但是你因为不敢犯戒的关系而不讲，我看你不会持久的！遇到有人刺激你的时候、你生气失控的时候，因为你这个时候，你有这个东西存在，而你却没有表现出来，这表示你在压抑。压抑就是你有这个东西存在，但是你有另外一个克制力克制住了；但是这个克制力是有所作意，所以不会持久。万一有一天你

在失控的时候，比如说有人刺激你，这个克制力消失了，你所有的话都讲出来了。所以最理想的持戒就是：你的心理要疏通，你最好能够作心理的疏通，那这样是比较好一点。

问：佛是无念，此「无念」是完全没有念头？还是还有善念？

答：这个完全没有念头(呵——)，这个不就是无情众生了吗！佛法，不是说从有情修成无情，是转识成智。它这个「无念」，刚开始先没有恶念，没有恶念就是善念，佛法的修行先修善念，再修正念。这个「无念」，你讲无念可能会错认消息，你讲「正念」可能会清楚，就是正念真如。内心当中，跟我空、法空的真理相应的时候，内心是清清楚楚，但是不取任何的执著，空空荡荡了了分明、了了分明空空荡荡，谓之正念，这是正念真如。佛，当然是有心念，所以佛也是有生命现象，有心念就有生命，所谓的生命，就是由心念来创造的。阿罗汉的学者，就比较没有无量生命的观念，他认为生命就是痛苦的，「诸行无常」，所以说阿罗汉学者观察无常，生命就是无常，那么「无常故苦」，这句话很可怕！无常就是苦，因为它不安稳，所以「苦即无我，无我故空」，所以他这样思考下去的时候……，你说这个小乘学者，你看，你要是读《法华经》《华严经》，你看诸佛菩萨的功德多庄严多好啊！对不对？他能够「于一毫端现宝王刹，坐微尘里转大*轮。」这么自在的境界，事事无碍。小乘的学者看到以后，不生好乐，没有好乐心，他就是喜欢苦、空、无常、无我。

、这个地方就是说，大乘的学者是认为念头没有错，念头是无自性的。当然你说念头有邪念，有邪念是因为我们曾经熏习了邪恶的功能，既然是熏习，表示后天才有的，它本来没有。后天才有就是说，你可以假藉戒定慧把它消灭掉，它有生起的因缘，就有消失的因缘。所以大乘的佛法对心念，不主张把它断掉，但是主张把它对治转变。我们今天讲到不同的思考，比如说你现在烦恼起来了，起贪欲、起瞋恚：如果是小乘的学者，他对恶念就是完全的破坏，就是修四念处——不净、苦、无常、无我，把念头全部消失掉了；大乘佛法也同意在助行方面修四念处，但是他转念念佛，他同时在起烦恼的时候，把这个心念的力量转成念

佛。这样的不同思考，因果就不同。就是说，你对心念只是一味的破坏，最后顶多就是——你的因是这样，你的果报就是空空荡荡，你以后就不要羡慕别人有庄严，因为你因地不栽培，你顶多得到清净。你说：唉呀，我是一个阿罗汉，法华会上说的，诶！为什么文殊菩萨普贤菩萨这么庄严？因为你因地的时候，你对恶念只有破坏，你不重视修善。那我们今天恶念生起的时候，我们同时对治恶念，又同时忆念佛号，无量光、无量寿，我们在破恶的过程当中，又努力的建设，最后得果报的时候，就有功德庄严。所以这个成佛之道，就是你的抉择。为什么有些人过程当中，他缺乏种种的庄严？同样是舍利弗尊者跟文殊菩萨，在清净的程度上、在断恶的程度上，我们说差别不大；但是你看他们因地所修的善，文殊菩萨的是不能比的！就是说，你有什么样的知见，你就会有怎样的思考，就会带动不同的修行，最后就有不同的果报。除非你彻底的改变你的知见，否则你的成佛之道，这个生命的水流，就一直往这个方向走下去，产生固定的种姓。总之，生命是由我们自己创造出来的，你今天对来生有什么样的期望，你就栽培什么；但是你到底要什么，你要知道。你说：诶，我无所谓，反正我以后就是要成为一个阿罗汉，我看到神通道力、功德庄严，那么的庄严，我也无所谓。那当然就没办法了！如果你对诸佛的万德庄严有所期待，那你在修行的过程当中，你除了断恶以外，修习种种的波罗蜜以自庄严，福德、智慧以自庄严，这个因地你就不能缺乏，就是这个生命的相续，你就不能够缺乏。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。舍利弗尊者文殊菩萨

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十五卷

第十五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲！诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第四十二页。

壬叁、生杂染(分叁：癸一问；癸二答；癸叁结) 癸一、问

第十五卷

本论的修学纲要，有叁个重点：第一个是甚深见，第二个是广大行，第叁个是究竟果。

甚深见就是说，我们一个大乘的菩萨，在正式的修学菩萨道之前，我们应该要能够正确而且圆满的观察生命的真相。我们应该怎么样观察生命的真相呢？在《法华经》佛陀讲到一个偈颂：「诸法从本来，常自寂灭相，佛子行道已，来世得作佛。」这个偈颂，我们可以从二个角度来观察生命的真相：第一个是从真如门。真如门就是观察生命的本体是寂灭相，这个本体的意思就是说，我们把这些染净的因缘所生法，都把它拨开来，就看到我们每一个有情众生的本来面目。那本来面目是什么呢？就是寂灭相了。寂灭相的内涵，它是不生不灭、不垢不净、不增不减，离开所有生灭的对立、染净的对立、增减的对立，是一个平等不二的法界。这个寂灭相，是我们每一个众生最初生命的一个原点；依止这样一个寂灭相的基础之下，有情众生因为迷悟的不同，就有不同的造作，所以有不同的果报。所以从这个寂灭相当中，就开展出每一个有情染净因果的个体生命，就是所谓的生灭门。《法华经》上说：「佛子行道已，来世得作佛」，这是从一个清净的因果来说。假设我们依止这样一个清净本然的寂灭相，开始去断恶、修善、度众生的广大的圣道，以后可以成就广大的佛果菩提。我们身为一个大乘的佛弟子，我们经常在观察生命的时候，基本上是从二个角度：一者真如门，二者生灭门。生灭门，这个「生灭」就有一种对立的意思，它有杂染因果与清净因果相互对立存在的意思。这样一个染净的因果当中，在本论当中说，我们在修学的时候，当然真如门没办法修学，因为它没有造作相的，真如门只能够让你依止，不能去修行，因为修行一定要起心动念。所以我们修行，一定要从寂灭相出来，开始面对阿赖耶识，就是说修行一定是从生灭门开始修行。生灭门要修行之前，你一定要先知道，这个染净因果的根源是什么？就是染净因果的依止处——所谓的所知依。所以在本论中，从生灭门的一个染净因果当中，先探讨它的依止处，

所谓的阿赖耶识。在本论当中，无著菩萨用六门分别来解释阿赖耶识：从阿赖耶识的句义、阿赖耶识的异门、阿赖耶识的体相，现在讲到第四科「阿赖耶识决择」。前面只是把阿赖耶识的相状、作用作一个说明，这个地方是从阿赖耶识的角度，开展出染净的因果。这个地方我们讲「生杂染」，这是一个杂染的因果，杂染的因果有叁科：「烦恼杂染、业杂染」跟「生杂染」。「生杂染」当中有叁段：第一段「一、问；二、答；叁、结」。我们先看第一段的「问」：

云何为生杂染不成？

这个「生」的意思，就是我们一期生命当中的生、老、病、死，都叫做「生」。这个生命的开始到结束为什么叫「杂染」呢？因为这种果报体是有漏的业力所招感的果报，所以它不是清净的，相对涅槃来说，它是杂染性，因为它有所得故。这一段的意思就是说：假设没有阿赖耶识来当作这个有漏生命的依止处，我们的果报不管是从生到老、到病、到死亡，这样的果报是不能成立的、不能相续的。这个地方是一个问，为什么会这样子，提出一个问。这以下回「答」：

癸二、答(分二：子一约生位辨；子二约死位辨) 子一、约生位辨(分二：丑一总难；丑二别释) 丑一、总难

回「答」当中分二科：「一、约生位辨；二、约死位辨」。「生位」就是生命还存在的时候，「死位」就是生命结束的时候。先看「生位辨」，这当中有二段：「一、总难；二、别释」。先作一个总说：

结相续时，不相应故。

这个地方是回答前面的问题，说：为什么没有阿赖耶识来当作生命的依止，我们果报体就不能相续呢？从刚开始受生的时候讲起，就是生位，就是生命刚开始的时候叫做什么呢？叫做「结生相续」。这个「结」就是结合的意思。什么叫结合呢？就是我们死亡以后，我们

的果报体会出现一个心识，这个心识，会跟我们来生父母遗体的色法相结合，当这个心识跟父母遗体相合的过程，我们叫做「

结生相续」，因为它是一个相续的状态，不是一个点状的。这一段的意思就是说，假设没有阿赖耶识，我们在生命刚开始成就的时候、在「结生相续」的时候就不能成立了，就没有一个新生命的开始。这个「结生相续」，在十二因缘当中，就是「无明缘行」，我们因为有自我意识，所以会向外攀缘而造业，由业力而缘识，就创造了阿赖耶识。这个阿赖耶识，就会去投胎变成名色，「识缘名色」就是「结生相续」，这个过程就是「识缘名色」，从识而缘生名色，这就是「结生相续」。这一段是总说，这以下把结生相续的过程详细的说明。说我们生命怎么开始的呢？怎么会有新的生命开始呢？这当然不是上帝创造的。

丑二、别释(寅一非等引地；寅二等引地) 寅一、非等引地(分二：卯一初生位；卯二生已位) 卯一、初生位(分叁：辰一出和合识；辰二难非意识；辰叁设破征责) 辰一、出和合识

「别释」当中分二科：「寅一、非等引地；寅二、等引地」。这个「等引地」就是色界、无色界的禅定，叫「等引地」。这个「等」是指内心的状态是平等的，是一种明了而寂静的平等状态；「非等引地」就是欲界的心态，我们欲界的心态不是昏沈就是掉举，不是太高就是太低，所以它是不平等。所以「非等引地」是约著欲界众生来说明；这个「等引地」是约著色界、无色界来说明。先看欲界的「非等引地」，这当中有二科：「一、初生位；二、生已位。」先讲最初受生的阶位，再说明生命已经成就的阶位。(初生位当中分成「四」，这个「四」要改成「叁」。)「初生位」当中有叁段：「一、出和合识；二、难非意识；叁、设破征责」。我们先看「和合识」。就是当我们前一期生命结束，下一期生命还没开始的时候，在这个过渡时期当中，会有一个和合识出现，这个和合识就是阿赖耶识。我们看论文：

若有于此非等引地没已生时，依中有位意，起染污意识，结生相续。此染污意识，于中有中灭，于母胎中，识、羯罗蓝，更相和合。

假设有一个欲界的众生，他这一期的寿命(当然他的寿命是由业力所资持)，他的业力结束了，他下一期的生命又开始要出现了，他死掉以后，没有到净土去，也没有到色界、无色界，他又来到欲界受生，他的受生是什么情况呢？「依中有位意，起染污意识。」一个人临命终的时候，他先经过明利心，非常清楚明了的心识，在这样清楚的心识当中，他一生所造的善恶业力，都会在这个时候，突然间的现前，这时候他所造的善恶业，可能已经忘掉了，但是临命终的时候，在明利心的阶段都会现前。而求生净土，在这个时候，是最重要的时刻：这个时候，能够提起正念，忆念弥陀的功德，通身靠倒，一心归命，就很容易跟弥陀感应道交。假设这个明利心没有把握好，过去了，就到了昏昧心，这个人的第六意识就开始进入昏昧的状态，这个时候就提不起正念。昏昧心到最后就进入到梦觉，这个第六意识完全不活动。从梦觉以后，下一个刹那就是「中有位」，就是中阴身现前。这个时候，他没有到净土去，当然就要先经过中阴身，依止中阴身的「意」根，生「起」一个「染污意识」，这个「染污意识」就是中阴身要投胎之前，会先看到父母的因缘。这个时候，对父母的因缘，会产生爱、或者是恨，依止这个爱憎的心、这种染污心，就会去刺激阿赖耶识。阿赖耶识本身有业力，但是它必须有这种爱取烦恼的滋润，把这个强大的业力，使令它滋润而成熟。这个时候，中阴身的「染污意识」，他爱取烦恼生起，最后中阴身死掉的时候，染污意识也消失了，这个时候进入到第二次的梦觉。前面临命终的时候一次梦觉；中阴身的时候，又再死一次，七天一死，中阴身这个染污意识死掉以后，第六意识完全不活动了，所谓的梦觉。这个时候，阿赖耶识现前，产生「结生相续」，与我们下一期的父精母血的遗体开始和合，而创造了新的生命。

我们看下一段：「此染污意识，于中有中灭，于母胎中，识、羯罗蓝，更相和合。」这一段是解释前面的「结生相续」。什么叫「结生相续」？就是说，虽然我们临命终时的业力，是受到第六意识「染污意识」这个爱取烦恼的滋润；但是第六意识在中阴身死亡的时候，这个染污意识、这个第六意识它也消灭了，这个时候我们的生命进入到一个梦觉的状态，我们已经不知道发生什么事了。这个时候，唯独在这个过程当中，有一个阿赖耶识、或者叫和合识现前，这个阿赖耶识受到染污意识的刺激以后，就把业力表现出来。这个时候，在「母胎」当「中」，（这个「识」就是和合识）阿赖耶识跟「羯罗蓝」（「羯罗蓝」就是父母的遗体）产生「和合」，这个时候一个新的生命又开始了。

这个地方是说，从一个有情众生的生命刚开始成立的时候，也就是说我们的生命，平常的阶段，都要依止第六意识，这整个见、闻、嗅、尝、觉、知的功能，对六尘的了别，都是依止第六意识；当我们死掉的时候，第六意识是消失掉的；等到新的生命开始的时候，第六意识又出现；从死亡到新的生命出现，这中间有一个过渡时期，第六意识是断灭的，它是梦觉的状态。这样的一个空窗期，前一生死掉，下一生的第六意识还没有出现之前，这样一个结生相续的空窗期，假设没有第八识阿赖耶识，我们的生命就不能从前生而转到来生了，不可能。这个地方是讲这个意思。因为我们的第六意识中断了，这中间有梦觉的一个中断期。那我们如何把前生的生命跟来生的生命串连起来呢？这个是靠和合识，这个和合识就是阿赖耶识。这个地方，是先把大乘佛法的正义、正确的观念先标出来，以下再破除小乘错误的知见。

辰二、难非意识(分叁：巳一设义；巳二随难；巳叁理非) 巳一、设义

这个地方是说，这个和合识不应该是第六意识，因为第六意识已经梦觉了。这当中分成叁科：「一、设义；二、随难；叁、理非」。先「设义」，先作一个假设。

若即意识与彼和合，既和合已，依止此识，于母胎中有意识转。

我们现在先假设，先随顺小乘学者的说法，说是临命终的时候，跟父母遗体相合的就是第六「意识」，先假设小乘所说的是对的，就是我们死掉以后，第六意识没有梦觉，你从今生的心识，直接的贯穿死亡，跟来生的父母遗体相结合；结「合」以后，又「依止」这个第六意「识」，在母胎当中，又有一个新的意识转生。就是说「识缘名色」，这个时候你第一个识就是和合识，和合识跟名色结合的时候，又产生一个「名」，这个「名」就是第六意识；这个时候，你内心当中又产生一个新生命的了别，那这个地方就有问题了。我们看问题在哪里：

巳二、随难

若尔，即应有二意识，于母胎中，同时而转。

这个地方有问题，就是说，你前生的第六意识在死亡的时候没有断除，贯穿了死亡，又跟父母遗体相合，又创造一个新的第六意识——那你的生命，变成有「二」个第六「意识」。说你今生是个女人，你用女人的思想来作种种的了别活动、感受——受、想、行、识；结果死掉的时候，你今生的第六意识没有消除，直接的跟父母的遗体相合，又创造来生的第六意识。假设你来生变成一个男人，这样的话，二个意识在一个生命体「同时而转」，这是不合道理的。我们前面说过「二念不俱有」，不可能有二个第六意识同时同处的相互作用，不可能。所以你今生的第六意识一定要先死掉，消失掉，死掉以后，由这个和合识阿赖耶识起动，跟父母遗体相合以后，依止你的业力，又创造来生的第六意识。你可能今生是个女人，来生变成一个男人，你前世的第六意识要先消失掉，这样才合道理。所以说，假设你不依止第八识，那么结生相续必须靠第六意识，就会有来生有二个第六意识的困扰，一个是你前生留下来的第六意识，一个是你今生的第六意识，这样子就违背了「二念不俱有」的真理了。所以这个地方就提出一个难问。

巳叁、理非

前面是用现实的状态加以问难，这以下用道理来加以说明它的过失。

又即与彼和合之识，是意识性。不应道理。依染污故，时无断故，意识所缘不可得故。

这个十二因缘，无明缘行，行缘识，识缘名色，你一定要说「识缘名色」这个「和合」的「识」是第六意识，这个和合的识它的体性「是意识性」，就是第六意识，这样子讲是非常「不」合「道理」。为什么呢？这当中有叁个过失：第一个，「依染污故」。因为这个和合识，它的体性是染污的。如果说你临终的时候，这个阿赖耶识是受染污意识的刺激，把有漏的业力带动出来，所以这个和合识基本上是有所得的。那阿罗汉入灭以后，为什么不能启动和合识呢？因为他临终的时候，心是清净的，所以他的和合识不能动，就入了涅槃，他跟来生的果报体不能相结合。所以你会跟这个果报体相结合，这个和合识就是染污的，这个体性是染污的；但第六意识不一定是染污的，有时候我们修止观的时候，第六意识可以跟我空、法空的真理相应，心中能够入无所得的清净状态。所以第六意识有时候是染污、有时候是清净，是不决定；而这个和合识的体性决定是染污，所以不合理。

第二个，「时无断故」，和合识不能有间断。不能有间断，事实上第六意识有间断，因为你在死亡的时候是经过梦觉，第六意识中断了。所以，以这个和合识当第六意识不合道理，因为第六意识是有间断的。

第叁个，「意识所缘不可得故」。没有一个人投胎的时候是清楚的，包括阿罗汉在内。就算他是一个阿罗汉、或者说是叁果的圣人，他发愿来生要做人的时候，经过死亡的阶段，他也要经过一个梦觉的状态。而这个梦觉状态，它的了别性是不清楚的，这完全是第八识，第八识的了别性是不可知执受，它是不可知的，没有一个人知道发生了什么事，就像我们在睡觉的时候没有做梦的状态。所以说这种状态是「意识所缘不可得故」。假设它是第六意识，那你在投胎的过程当中，你应该很清楚，就是我们第六意识的了别识是清楚的，即使做梦，你都知道你做梦的时候，看到什么人、遇到什么事。但是我们每一个人在投胎的时候，没有

一个人知道它的过程是什么，所以它不是意识所缘的境界。所以，依止这叁种情况：「依染污故，时无断故，意识所缘不可得故」，你说我们在生命刚开始的时候，那个和合识是第六意识，是不合道理的。

辰叁、设破征责(分二：巳一征；巳二责) 巳一、征

这当中先「征」问，然后再破除。先看「征」问：

设和合识即是意识，为此和合意识，即是一切种子识？为依止此识所生的余意识，是一切种子识？

假设这个「和合识」是第六「意识」，那这个「和合」识，所谓的第六「意识」，是不是我们大乘佛法所说的「一切种子」的阿赖耶「识」呢？还是说「依止」这个和合「识」，产「生」的结生相续，跟父母遗体和合以后，创造一个来生的「意识」，这个意识是「一切种子」阿赖耶「识」？先提出这个问。以下回答，回答当中，先提出一个正义：

巳二、责(分二：午一立正；午二破邪) 午一、立正

若此和合识是一切种子识，即是阿赖耶识，汝以异名立为意识。

假设你说这个「和合识」，它能够摄持无量无边的「种子」，那就是大乘经典当中所说的「阿赖耶识」，你等于是同意有阿赖耶识存在了，只是你不喜欢用阿赖耶识的名称，你用不同的「名」称来安「立」阿赖耶识。所以在小乘的部派，有的部派也同意在第六意识之外有一个微细意识，这个微细意识，其实就是大乘经典说的阿赖耶识，是整个染净因果的依止处。假设你说它是「一切种子识」，那就是同意有「阿赖耶识」，只是用不同的「名」称来安「立」。这个是「立正」，以下「破邪」：

午二、破邪

若能依止识是一切种子识，是则所依因识，非一切种子识。能依的果识是一切种子识，不应道理。

假设你说：刚开始的和合识，它不是阿赖耶识，是我们和合以后所创造的那个「名色」，那个「名」是阿赖耶识，这样子就颠倒了。怎么说呢？「能依止」的「识」，「能依止」当然就是后来才生起的，就是依止和合识才产生的，叫「能依止识」。这样子，后来这个和合识跟父母遗体结合以后，所产生的能依止识是阿赖耶识，这样会有什么过失呢？「是则所依因识，非一切种子识。能依的果识是一切种子识。」就是刚开始这个能依止的和合识它是一个因，它是能生，它不是阿赖耶识；所生的「名色」这个「名」是阿赖耶识：这样子变成因果颠倒，能生的不是阿赖耶识，所生的是阿赖耶识，这是不合道理的。看总结：

辰四、结成异熟识

是故成就此和合识非是意识，但是异熟识，是一切种子识。

这一段是说，我们平常感觉不出阿赖耶识的存在，虽然我们的生命当中，我们所受用的果报是它所释放出来的业力所变现——我们所造的业力，平常拜佛、持咒、修习戒定慧的善业，也是阿赖耶识所收集；但是它的明了性太微细，我们感觉不出它有什么样的重要性。但是当死亡到来的时候，从大小乘的经典，我们知道，每一个众生死亡的时候，你现前第六意识的了别性，一定要完全的死亡，你现在的心情不能残留到下一生去，一定要经过梦觉的阶段。而第六意识梦觉以后，我们从今生到来生，这样一个阶段性的跨越，是谁来扮演这个角色呢？就是「和合识」，这个「和合识」就是阿赖耶识，它可以把你今生所累积的业力，不管善业、罪业，通过这个死亡的过渡时期，到了来生，再创造一个果报出来，创造一个新的第六意识，你会有另一个新的想法看法。这个时候，就看得出阿赖耶识的重要性。

虽然阿赖耶识这么重要，它能够使令我们临命终的时候，又去得一个果报体；但这个地方大家要注意，阿赖耶识它是能够去投胎，没错！但是它投胎的方向，是受到你第六意识的主导。就是说，我们临终的时候，是随业往生跟随念往生。当然，一般人是随业往生，就是说你临终的时候，反正你也不想提起正念，当然你也没有正念，想要提也没办法，你临终的

时候，在加护病房，整天就是睡觉，就是在昏昧的状态，那你肯定是随业往生，因为你提不起正念。而修行人他一定会知道：你平常可以睡觉、你平常可以糊涂，你临终的时候若糊涂，那你养兵千日，到最后的关键你就失败了。我们前面说过，阿赖耶识一定要透过临终染污意识的刺激，它才会投胎；所以一个修行者，他能够把握的，就是临终的正念。就是说，没有错，我们的阿赖耶识有很多的业力，有善业、有罪业；但是一个聪明的人，他会在临终的时候，让善业表现出来。如何把这个善业表现出来呢？就是你临终的正念，你临终的时候，不断的忆念三宝、忆念阿弥陀佛，这个时候你所带动的和合识，它就是一个不同的方向。

所以，《大乘起信论》讲到修行，它说「破和合识，灭相续心」，修行的重点就在这个地方——了生脱死，当然你要破和合识。你想要解脱生死，你要阻止阿赖耶识跟来生父母的遗体相和合，这个和合识要破除，你不能够再投胎了。问题是，阿赖耶识它也不能作主啊！我们投不投胎，是你的第六意识在主导；所以破和合识是一个目标，那你的因地，就是灭相续心，就是你尽量不生起参界的烦恼，因为这个阿赖耶识是受到第六意识的刺激、受到第六意识的主导，它才会产生不同的作用。所以这个地方说「是故成就此和合识非是意识，但是异熟识」也「是一切种子识」，从果地上叫「异熟识」，从因地上叫「一切种子识」。就是我们投胎的时候，其实是靠阿赖耶识投胎的，那你今生的意识是完全死亡，来生又是一个新的开始，又有一个新的思想、新的感受，是这样子。

卯二、生已位(分叁：辰一色根执受不成难；辰二名色互依不成难；辰叁识食不成难) 辰一、色根执受不成难

前面是讲到刚开始受生的阶段；这以下说，当这个生命已经成立了以后，阿赖耶识事实上也扮演著重要的角色。分成叁段：「一、色根执受不成难；二、名色互依不成难；叁、识食不成难」。

复次，结生相续已，若离异熟识，执受色根亦不可得。其余诸识各别依故，不坚住故。是诸色根，不应离识。

当一个生命已经成就了，所谓「结生相续已」，它已经产生，我们没有成功的阻止和合识去投胎，算是修行失败了。修行失败以后，我们只好依止今生的业力，或者善业、或者罪业，在欲界得果报。这个果报体，假设没有「异熟识」来「执受」，那你这个「色根」（这个色根就是前五根，前五根它是物质，眼、耳、鼻、舌、身，所以叫做色根。第六意识的根是意根，它是心法；前五根叫色根，是色法。），假设没有阿赖耶识来「执受」，这个色根就会败坏。为什么呢？为什么一定要第八识？为什么前六识不能执受这个色根呢？「其余诸识各别依故，不坚住故。」这当中有二个理由：第一个，因为前六识它有各别依止的根，就是眼识只能依止眼根而生起眼识，换句话说，这个眼识它所执受的根，充其量只能够执受眼根；意识充其量只能够执受意根，等等。换句话说，它们这个识在「执受根」的时候，是不能普遍的，有它「各别」的「依」止处，这第一个。第二个，「不坚住故」。前五识的了别，它不是相续的，它有中断。你今天把这个色根交给它执受，它中断的时候，这个色根就会败坏、就会死亡。所以「诸色根，不应离识」。这一段是就著我们生命已经成立以后，我们的生命能够活活泼泼的存在，也要靠阿赖耶识的执受，才能够成立。从唯识的角度，我们的色法，就是这个物质的世界，必须由精神的世界来资持，这个色法才能够相续的存在。就像有人作一个实验，作这个水的实验，水遇到不同的精神状态，它就会有不同的表现。比如说，你用赞叹的口气来赞叹水，这个水的结晶会比较漂亮，那你喝下去，它对你会有更好的滋养。假设你用责备的态度来呵责这个水，这个水的结晶会变得比较丑陋，喝下去对你就会有伤害。

在中部有一个大学教授，他看到这篇报导，他自己也作一个实验(呵——)。他在校园的东方种了一片玫瑰，西方也种了一片玫瑰，用相同的阳光、水分来滋养。他要他的学生对东方的玫瑰赞叹：唉呀，这个玫瑰长得太漂亮了！这个玫瑰很有精神、很有希望。反过来对西

方的玫瑰用呵责的口气：唉呀，你这个玫瑰没有希望了，你看长得那么丑陋。结果呢！经过一段时间以后发觉：被赞叹的玫瑰，它的病毒减少、它的抵抗力增强，而且长得也比较漂亮；被呵责的玫瑰，看起来比较丑陋，而且容易招感病毒，抵抗性比较弱。

所以我们的色根、我们所有的物质，都是要靠精神的心法来执受。而我们的正报这个五色根，它必须有阿赖耶识来执受，因为前六识是有中断。当然前六识的这个造作有影响力，但是它不是一个主要的执受。这个地方是从色根的执受，来证明必须有阿赖耶识的存在。看下一段：

辰二、名色互依不成难

若离异熟识，识与名色更互相依，譬如芦束，相依而转，此亦不成。

假设没有第八「异熟识」，那「识」跟「名色」「相互」的「依」止，这二个就会像「芦」草一样，如果只是单枝就会倒地，如果绑成一捆一捆，它能够相互的倚靠而不倒，这个道理就「不」能「成」立。这个地方是说，佛陀不管是在大乘、小乘都说明「识缘名色，名色缘识」，这个识当然就是第八识，名色这个名就第六意识。就是说第八识创造了第六意识，但是第六意识在造业的时候，它也会影响第八意识，这就是为什么第六识跟第八识能够使令生命相续。第八识创造一个新的第六意识，第六意识又不断的有不同的想法熏习第八识，又创造一个新的第八识，新的第八识又创造一个更新的第六意识，如是的展转，构成了生命的相续。假设没有第八识，第六意识这个独角戏就唱不下去了。所以说没有第八识跟第六意识相互作用，你的第六意识没办法展转相续，不可能的。

辰叁、识食不成难

若离异熟识，已生有情，识食不成。何以故？以六识中，随取一识，于叁界中已生有情能作食事，不可得故。

这第叁个理由就是说，假设我们「离」开了阿赖耶识，「已」经受「生」的一个活活泼泼的「有情」，他的「识食」自体「不成」立、识食体不成立。佛陀在经典上说：「一切有情，皆依食住。」有情众生的依止处，有四个饮食是非常重要的。第一个是段食：「段」就是分段的饮食，我们吃的这些饭菜等等。第二个是触食：「触」就是我们六根接触六尘的时候，产生六识。假设我们所接触的环境，都经常是不如意的环境，你的身体要好就有困难；假设你的六根所接触的六尘，都是欢喜的，你色身的抵抗力会比较强。前面的段食是约著物质的享受来说，这以下的触食是约著精神享受。就是说我虽然出了家，我受用物质的饮食比较单薄；但是我的触食，我经常内心保持欢喜，这个时候你色身的抵抗力强，因为有触食的资持。第叁个是思食：「思」就是希望，一个人对未来有希望，虽然我现在的的生活不是很满意，但是我知道我以后、晚年的时候、我来生的时候会更好。有希望在资持，这个人的身体也会比较健康，这叫思食。这二个都是精神的受用。第四个是识食：这个识食就不是前六识，前面的触食跟思食都是第六意识，这个识食是第八识，就是你业力的资持。你看饿鬼道的众生、地狱道的众生，他们也没有饮食饭菜可以吃，他所接触的环境也不可能让他快乐，都是刀山油锅，也不可能有希望，他不知道什么时候离开地狱。他现在死掉了，马上受生，又再接受痛苦，所以他不可能有希望的。那这个地狱的众生，他的生命是如何相续呢？他没有段食、触食、思食，他是靠这个识食，就是阿赖耶识的业力，不断的资持他的色身。所以，假设没有阿赖耶识这个业力的识食，这个识食体就不能成立了。「何以故？于六识中，随取一识，于叁界中已生有情能作食事，不可得故。」因为前六识不能做识食体。为什么呢？因为前六识不能普遍叁界，有的地方有第六意识，有的地方没有第六意识，你看无想天就没有第六意识了，所以它不能扮演识食体。当然第六意识所带动的触食跟思食，也有帮助，但是它不是主要的因素，这个识食是最重要的，就是业力。

有关业力的资持，我讲一个公案，大家体会一下这个生命的真相。我年初的时候到新加坡去弘法，去了将近十天，前五天是讲经，后面几天就带大家念佛共修。在新加坡的时候，我的身心状态非常的好，但一回到台湾，不到一个礼拜就生了重病。这个病，病了将近一个月的时间。我过去的习惯就是断食，但是我这次的病，断了叁次，连续断了叁次，一次断叁天，等于断了九天，都没有效果。后来有一天晚上我做梦，在梦境当中，那个意思就是有这个鬼神障。后来我就持咒，持了叁天感到有一点好转，到了第叁天晚上静坐的时候，我突然间有一个感觉：我现在不要持咒，就念阿弥陀佛。那个时候，当然有障碍的人，心情的归依就不同，我那时候观想阿弥陀佛的圣号，无量光、无量寿，他决定能够救拔我。那个时候，我生起了强大的归依心，一直的念佛，念了将近二十分钟。在二十分钟当中，突然间听到：「劈啪」的一声，突然间，身心的暗钝相、粗重相消失了，从那时候，身体就开始恢复健康。我想每一个人多少都会遇到鬼神障，就是说，我们每一个人在修行的过程当中，我们是带著果报体，带著业障、报障在修行。

比如说你看很多老和尚，他去打佛七，打完七以后回来就生病了，你怎么解释呢？你说：诶，代众生受苦。这样讲也是有道理，其实都是自己业力的表现。鬼神障也好，外在的因缘只是增上缘，因为这个地方讲识食体，就是你的果报体，永远是你心中阿赖耶识的业力所释放出来的，不可能有一个外在的业力，跑到你的身心来给你快乐、给你痛苦，不可能。如果有可能的话，这个唯识学的观念就会全部被推翻掉了。所以我们一个人的菩提心，一定要依止正见，否则你的菩提心不能相续。这个地方讲「识食体」就是说，我们相信果报体任何的变化，外在的环境只是一个增上缘，你自己心中的业力才是亲因缘。这样子你不管遇到任何的逆境，你的菩提心不会退转，这个正见非常重要。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

第十六卷

请大家打开《讲义》第四十六页。

寅二、等引地(分二：卯一总辨色无色界初生位；卯二 别显无色界生已位) 卯一、总辨色无色界初生位(分叁：辰一辨由染生； 辰二辨染所摄；辰叁结种子体) 辰一、辨由染生

第十六卷

我们前面讲到生命的转变，是约著欲界的众生；这以下是约著色界、无色界禅定的众生，来说明这个生命的转变。这当中分二科：「一、总辨色无色界初生位；二、别显无色界生已位」。先说明色界、无色界出生的状态，这当中分成叁科：「一、辨由染生；二、辨染所摄；叁、结种子体」。先看第一科「辨由染生」，说这个色界、无色界的果报体，事实上是由染污的心识所生的，看论文：

若从此没，于等引地正受生时，由非等引染污意识，结生相续。

假设一个人从欲界死亡，这个欲界众生虽然是欲界的果报体，但他经常的修习禅定，由这个禅定业力的资持，他来生投生到「等引地」——色界、无色界的果报，从一个欲界散乱的心识，而转成色界、无色界一个禅定的心识，它是怎么转变呢？「由非等引染污意识，结生相续。」除了求生净土以外，一般人的死亡都是要经过中阴身，在中阴身的时候，它是一种「非等引」的「染污意识」。「非等引」就是说，他毕竟是一个欲界的众生，所以这个时候，他生起的爱取，是一个散乱心的爱取。我们解释一下什么叫散乱心的爱取？在《成唯识论》当中讲到：即使你是一个成就禅定的众生，你死亡的时候，你不能在禅定中死亡，不可以！你一定要从禅定出来，进入到一个乱心位，在散乱的阶段才能死亡。不要说是一个凡夫，就算是一个成就四禅八定的阿罗汉，你死亡之前，你可以入叁禅、二禅、一禅，但是你最后一定要从初禅出来，进入到欲界的散乱阶段才能死亡，因为禅定的时候不能死亡。所以即使你成就了禅定，但是你死亡的时候，这个中阴身是「非等引」的「染污意识」，它是散乱心

相应的。这个时候，在散乱心的染污意识的爱取滋润之下，第六意识消失，下一刹那产生第八识的和合识，然后再产生一个「结生相续」，一个新生命的开始。当然色界、无色界，没有所谓的胞胎，他是化身。

辰二、辨染所摄

此非等引染污之心，彼地所摄。

他在临终中阴身即将死亡的时候，去刺激阿赖耶识投胎的那个「染污心」，是「彼地所摄」，虽然「非等引」是散乱，但是它的性质是色界、无色界相应的。我们作一个说明：我们前面也说过，你来生能够到哪一个果报，业力是一部分，临终的正念才是一个最重要的主导作用。一个人能投生到色界，除了平常经常打坐、累积禅定的善业以外，他临终的中阴身所引生的染污意识，那个爱取的心，一定是爱著色界、无色界的叁昧乐。他对于色界、无色界的果报体，充满了希望、充满期待，而心中是厌恶世间有漏的五欲果报，一定是有这种心情才有办法投胎的，才有办法把这个禅定的善业，滋润而转成一个强大的业力。所以说，虽然它是「非等引」的「染污之心」、是散乱的染污心，但是它的体性是跟色界、无色界相应的，他是爱著禅定，厌恶世间粗重的五欲，那这个地方就有一个问题：

辰叁、结种子体

离异熟识，余种子体，定不可得。

他是一个欲界众生，怎么能够在临终的时候，生起色界、无色界的染污意识呢？这个「种子体」，如果「离」开第八识，就「不可得」。这句话怎么说呢？小乘的学者，他一直认为不需要第八识，生命就能够相续。这个生命的相续，一个很重要的关键，就是心念要相续。你说你不用安立第八识，那你这个念头怎么相续呢？你怎么把前一念的功能传递给下一念呢？说你念佛：诶，你刚出家的时候，念佛的功力跟现在不同，那你怎么说这几年来修持的力量能够不断累积呢？小乘的学者说：那很简单，前念转给后念，这个前念要消失之前，赶

快把这个功能传给下一念，第二念再传给第三念，这样子善恶的功能就能够相续下去了。但是这个地方有问题：因为我们在欲界的时候，不管是起善念、恶念都有中断，你造善的时候，不可能永远造善，偶尔也会起恶念，会打妄想、起烦恼！一个再恶的众生，他不可能永远起恶念，他有时候也起善念。他临终的时候，怎么知道一定会生起一个色界、无色界的爱取呢？这个爱取的功能从哪里来的？假设没有阿赖耶识，这个人身的种子就不可得，那就变成要靠运气了。所以，合理的解释就是说：离开了第六意识的造作，它的背后有一个不造业的阿赖耶识，它把你今生所起的善恶念全部收集起来，等到临命终的时候，看哪一个心念强，就表现出来。

所以说，假设你说是「前念引生后念」，而这个善恶念都有中断，那欲界的众生要投生到色界的时候，那是一个很大的心识转变，从一个欲界的散乱心，要转成一个色界的禅定心，那临终的时候，他好乐色界的心情，这个种子的自体，是怎么生起的？因为他禅定的心被中断了。所以说，离开阿赖耶识，能生起这个色界心情的种子，是不可得的，就这个意思。好，我们再看下一段：

卯二、别显无色界生已位(分二：辰一约染善心难；辰二约出世心难)辰一、约染善心难

这个地方是约著「无色界」，前面是总说色界、无色界。无色界它有特别的情况，因为它没有业果色，所以他的心灵活动，又占了更重要的角色。这当中分成二段：「一、约染善心难；二、约出世心难。」首先约著染污的善心，染污当然是有所得，但是他那个禅定的心，毕竟是能够招感安乐果报的善心。我们看论文：

复次，生无色界，若离一切种子异熟识，染污善心应无种子，染污善心应无依持。

假设有一个人，他前生是一个欲界，来生就变成「无色界」，这样的心情转变太大了！欲界是一个有男女欲望、饮食欲望、睡眠欲望的心情；他到了无色界以后，这种欲望都消失

了，他有事没事就希望入禅定，享受清净的叁昧乐。从一个欲界的心情转成一个无色界的心情，假设没有阿赖耶识这个「一切种子」的「异熟识」，这种「染污」禅定的「善心」，就没有生起的因缘，而且「染污善心」的现行就没有一个「依」止处了。就是说，他前生是欲界，今生变成无色界，假设前念转给后念，你就这么刚好，转到最后临终的时候，刚好转到这个无色界！那这样子就不合道理了。

比如说，我们看文昌帝君的故事。文昌帝君他十七世做一个读书人，苦读圣贤之书，久修圣贤之道。在十七世的阶段当中，他内心的状态是知书达礼，是善良的心识，后来第十八世的时候，就出了状况。所以这个世间法是无常的，这生命是水流，它有时候碰到石头，有时候很顺畅。他到第十八世的时候，碰到了大石头，他因为投生为汉高祖、戚夫人的儿子，因为权利斗争，被吕后所杀。他被吕后杀死的时候，他就是赵王如意，他非常不甘心，他起了邪念：我一定要变成毒蛇来报仇。结果就变成大蟒蛇。变成大蟒蛇的时候，他的心情有所不同，那是一个愚痴的、高慢的、狂妄的心情，到处去伤害鸡、鸭、鱼等畜。这个时候，我们从缘起法来判断：他前十七世是这么善良的心情，第十八世怎么会出现一个蟒蛇的心情呢？如果说是前念传递给后念，那他十七世传的都是善念，怎么传到第十八世变成恶念了呢？所以说，你只有靠第六意识是不能足以解释的。应该说：有一个大仓库，他以前曾经有恶念的种子，因为他发了邪愿，把他恶念的种子刺激、成熟；那他那个善心呢，他前十七世的善心也没有消失掉，现在变成种子位隐藏，是这样子的。

就说你今生修行，你发心修习戒定慧，或者你在家、或者你出家，就算你今生没有往生，今生失败了，但是你今生点点滴滴的功能，没有消失掉。比如说，你今生六十分是往生，你考五十八分，唉呀，真可惜！没有考上；但是你来生再来的时候，修行会比一般人轻松：就是这五十八分没有失掉，只是它变成一种潜伏的状态。那你来生的时候，你就觉得：诶，为什么持这条戒，别人很困难，我很简单？我在念佛的时候一下就进入状态？所以说，生命是

累积性的，而累积的状态，有时候起现行，有时候是种子位，而这些都必须要靠阿赖耶识生灭门的一个根源，才能够建立生命的相续。所以离开了一切种子异熟识，这种禅定的善心，没有生起的因素；这些禅定的善心，没有生起现行的依止，不可能有这样的一个转变。

辰二、约出世心难(分二：巳一依前叁无色辨；巳二依非想非非想处辨) 巳一、依前叁无色辨

前面是约著有漏的禅定的善心，这个地方是约著无漏的智慧来问难。这当中分二科：「一、依前叁无色辨；二、依非想非非想处辨」。在无色界的四空定当中，它分成二类：第一个是约著前叁的空无边处、识无边处、无所有处来说明，第二个是单单约著非想非非想处来说明。先约著「前叁」的「无色」界来说明：

又即于彼，若出世心正现在前，余世间心皆灭尽故，尔时便应灭离彼趣。

无色界的众生跟我们不同，我们欲界众生有果报体的障碍，但是无色界的众生没有业果色。假设一个叁果的圣人，他生到了无色界，在这禅定当中，修习四念处的无常、无我的智慧会现前，这个时候，他这些有漏的有所得心都消失了，光明跟黑暗不能共存，清净心跟染污心是不能同时存在的，所以他清净心现前的时候，就应该赶快进入涅槃！假设没有第八识的话，他的心情已经变成一个清净的心、出世的心了，那他应该要赶快进入涅槃！但是他还是一个无色界的众生。这个地方是说：虽然第六意识的变化很大，但是我们生命主要的决定因素是第八识。当第八识这一期的果报是「人」的时候，就算你已经成就了阿罗汉出世的心情，在你今生的果报还没有受完之前，你的果报体还是一个人。为什么会有这种情况呢？因为有阿赖耶识，就是阿赖耶识的业力还没有释放完毕。所以这个地方说：假设没有阿赖耶识，这个无色界的「出世心」——我空的智慧现前的时候，他应该要赶快的「灭离彼趣」，远离这个无色界的果报而趣向涅槃，但事实上他没有办法进入涅槃，因为他还有剩余的业力要受完。

巳二、依非想非非想处辨(分二：午一离二趣灭离；午二难非所依处) 午一、离二趣灭离

这当中分成二段：「一、离二趣灭离；二、难非所依处」。看「离二趣灭离」：

若生非想非非想处、无所有处，出世间心现在前时，即应二趣，悉皆灭离。

假设一个人「生」到「非想非非想处」，这个非想非非想处的禅定太深，古德说「为叁昧酒所醉」，所以他的内心极度暗钝，不能够在这个地方起观。所以这个时候，他要入于下一界的「无所有处」定，在无所有处定当中，生起一个「出世」的智慧——无常、无我的智慧，这个时候，他的果报体是非想非非想处，但是他入的是无所有处定，但是他生起的心是出世心。如果说没有阿赖耶识，他应该「二趣悉皆灭离」，非想非非想处跟无所有处都应该灭离，因为他这个时候的心是出世的心，是无漏的心，是无所得相应的。这以下提出一个总结，这是不合道理的。

午二、难非所依趣

此出世识，不以非想非非想处为所依趣，亦不应以无有处为所依趣，亦非涅槃为所依趣。

因为这个无所得相应的清净心，它不能以「非想非非想处为所依处」，不可以！因为非想非非想处这个果报是有所得的，是杂染性的；他也不能「依无所有处」，因为这个也是杂染性；当然也不能「依涅槃」，因为这个出世的心，这个时候还是因地，还是一个生灭法，它有时候现前，有时候不现前，而涅槃是不生不灭的，不能有生灭相，它是一条直线的，不能有断续的。这样的话，问：一个圣人入了出世心，这个时候，这个出世心还是一个有为法、还没有成功的时候，他不以欲界果报为依止处，也不以涅槃为依止处，那他依止谁呢？就是依止阿赖耶识，暂时由阿赖耶识来保存。

我们修行，在本论当中它的思考，它一直要你住在阿赖耶识来思考。为什么呢？当然，你能够入真如门那是最好的，有时候我们从真如门出来，面对这个有为的对立法，这个阿赖

耶识是一个重要的思考。你一个人不住在阿赖耶识，你就会被一时的感受(快乐、痛苦)、一时的思想这种情绪所干扰。你经常住在阿赖耶识，你就知道：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」在阿赖耶识当中，有很多杂染的业力，我必须消除；有很多清净的功德，我必须建立。因为有这样的思考，你就会「菩萨畏因，众生畏果」，我们对于这个果报——阿赖耶识释放果报的时候，你不要太在意。当然果报的刺激也不能太严重，基本上吃、穿、住的所需足够以后，所有的果报体，佛法的意思：我们在面对果报的时候，要把那种感受降到最低；但是因地你要很小心，你每一件事情要做之前，要非常精准的思考，「菩萨畏因」，因为你的每一个因地的造作，都会保存到阿赖耶识，对你临终的正念都有主导的影响。所以说，你经常依止阿赖耶识来思考事情，你会对今生的果报放弃，我们可以这样讲：你不放弃今生，就没有来生，可以这样讲。你花了很多的精神体力去经营今生，你的来生不可能庄严，你要追求果报，你一定会放弃因地，这二个在菩萨修行时候，不能二全。你要追求果报，你就要花很多精神体力，在眼前的果报里面去努力；你要追求来生，你一定要注意你的因地：什么事情对你来生会有帮助？所以说，生命就是一个抉择，你要追求来生，肯定要放弃今生；你觉得今生很重要，你就要牺牲来生，就是这样子。你能够生起这样的思考，就是观察阿赖耶识，你要依止阿赖耶识而住。

前面所说的，都是约著生命存在的时候，来说明阿赖耶识的一个角色；这以下说明死亡的时候：

子二、约死位辨

又将没时，造善造恶，或下或上，所依渐冷。若不信有阿赖耶识，皆不得成。

这个地方是约著死亡的时候。一个人即「将」死亡的时候，我们所「造」的「善」业、「恶」业都会表现出来。假设是善业起现行，这个善业是轻飘的，所以这个温度是从脚「下」开始「冷」起；如果是恶业起现行，这个恶业是粗重的，你的温度是从头部开始冷起。为什

么会有这种状态呢？就是因为「寿、暖、识相依持」，就是你这个业力跟温度是被心识所依持。假设你「不信有阿赖耶识」，这个是「不」能「成」立的，因为你死亡的时候，第六意识已经梦觉了，那谁来摄持这个业力、谁来摄持这个温度呢？只好说是阿赖耶识。如果没有阿赖耶识，不可能有温度的变化，不可能！这个地方是约著死亡的时候，来说明阿赖耶识的一个角色。最后作一个总结：

癸叁、结

是故，若离一切种子异熟识者，此生杂染，亦不得成。

所以我们在观察这个果报的时候，假设你不观察到阿赖耶识，这个有漏果报的相续就不能成立了，是这个意思。也就是说，我们不管是在生命刚开始的投胎，是靠阿赖耶识投胎；成就生命以后，也是靠阿赖耶识来执受；死亡的时候，也是由阿赖耶识带著我们的业力离开这个生命去投胎的。所以在整个果报的生命相续当中，阿赖耶识是非常重要的。

辛二、辨二清净(分二：壬一世间清净，壬二出世清净) 壬一、世间清净(分叁：癸一问；癸二答；癸叁结) 癸一、问

前面的叁杂染是讲到杂染的因果，这以下是讲到「清净」的因果。清净的因果有二段：第一个是「世间」的「清净」，第二个是「出世间」的「清净」。世间的清净是招感世间暂时的安乐，出世间的清净是成就涅槃究竟的安乐。先看「世间清净」，这当中有叁段：「一、问；二、答；叁、结」。先看「问」：

云何世间清净不成？

世间的清净，就是我们依止这个有所得心，所创造的布施、持戒、忍辱、精进、禅定这种善业力。假设没有阿赖耶识，这样的善业力不能成立，这种「清净」的缘起不能成立的。

先提出一个问，以下回「答」：

癸二、答(分叁：子一举事；子二申难；子叁释例) 子一、举事

这当中分成叁段：「一、举事；二、申难；叁、释例」。先「举事」，举出一个事项说明：

谓未离欲缠贪、未得色缠心者，即以欲缠善心，为离欲缠贪故，勤修加行。

假设有一人，他心中还不能放弃世间五「欲」的「贪」著，还是一个欲界的心情，他还没有生起「色」界禅定相应的「心」情，就是说他心中目前的状态，对五欲还是有所爱乐的心，这个色界的心还没有生起。但是这个人很难得，他想进步，这怎么办呢？他要进步，他一定要借假修真，他一定是依止现前带有「欲」望的「心」，要依止这个带有欲望的心，他「为」了要「离」开这个「欲」望，而「勤修」止观的「加行」，他的起点就是由一个欲望的心开始修行，修习止观。这个地方主要是修习观，观察这个欲界的果报，是不净、苦、无常、无我的；观察这个色界的禅定是清净美妙的：这个时候，厌恶欲界、好乐色界，不断的这样修习止观，这个时候，他的心情有变化了。好，我们看「申难」：

子二、申难(分二：丑一约界地难；丑二约过现难) 丑一、约界地难

「申难」当中分二段：「一、约界地难；二、约过现难」。约「界地难」：

此欲缠加行心，与色缠心，不俱生灭故，非彼所熏

。为彼种子，不应道理。

他刚开始的时候，是依止「欲」界的烦恼来修止观，最后成就了「色」界的「心」。问题是：他从欲界的心转成色界的心，怎么转变呢？如果没有阿赖耶识这个仓库，你说由前念来带动后念，欲界的心跟色界的心，它是前后的一个因果关系，「不俱生灭」，它不能同时的作用，你今生是依止欲界的心来修加行，来生变成色界的心，这二个是不同时间的前后关系。前后的关系就不能构成「熏」习，熏习一定要同时同处，这样子，这个欲界的心能够生起色界的心，来当做一个能生的「种子」，这是「不」合「道理」的，因为这个是有前后关系的。

丑二、约过现难

又色缠心，过去多生余心间隔，不应为今定心种子。唯无有故。

一个人的成功，除非这个人非常精进，否则要成就一个比较殊胜的果报，都是要好几生的努力。他能够成就禅定的心，也不是今生的努力而已，他在多生多劫当中，都是累积很多禅定的种子。假设这个种子不是保存在阿赖耶识，而是保存在第六意识，靠著前念传给后念，那这个地方就有问题。因为「过去多生余心所间隔」，生生世世流转，他有时候可能因为某一个罪业，到叁恶道去了，那这种禅定的心被很多因素所中断，「不」能够生起禅「定」的「种子」。为什么呢？「唯无有故」，因为现在已经不存在，中间的间断太多了。这以下「释例」：

子叁、释例(分二：丑一释；丑二例) 丑一释

先解释正义，再作一个比况。

是故，成就色缠定心，一切种子异熟果识，展转传来，为今因缘；加行善心，为增上缘。

真实的道理应该是说：这个人能够成就禅定的功德，「一切种子异熟识，展转传来，为今亲因缘。」他多生多劫当中，点点滴滴的这个禅定的善业，多生多劫可能经过地狱、饿鬼，但是他的功能没有失掉，一生一生的累积，到现在业力终于成熟了，这个业力是亲因缘；他平常修习止观，这个观临终的时候，对禅定的果报生起好乐是「增上缘」，因为这样好乐的心情，去滋润他禅定的心，最后在禅定得果报，这样才是合乎道理的。这以下比况：

丑二、例

如是一切离欲地中，如应当知。

这种道理是放之四海皆准的，就是在「一切」的「离欲地」当「中」，你要从初禅变成二禅，也是这个道理。你首先要先修习二禅的善业力，然后临终的时候，必须对二禅的果报生起好乐、对初禅的果报生起厌离，这个道理都是这样子的。最后作总「结」：

癸叁、结

如是世间清净，若离一切种子异熟识，理不得成。

这种善业力跟正念力的相互作用，都必须有一个仓库，所谓的「一切种子异熟识」，才能够使这个果报累积，乃至表现出来。就是说，一个果报的产生，除了善业力，还有临终的正念力。你说这个正念力，可以由第六意识来主导；但是这个善业力，这个多生多劫，一定要阿赖耶识来保存。为什么不能靠第六意识？因为第六意识它做的事情很多，它有时候修禅定、有时候去做一些有的没有的，它这个善心被中断了，虽然中断，但是它的功能被保存下来，这个保存功能就必须靠阿赖耶识。所以没有阿赖耶识的话，我们的生命就变成不决定了。这个地方是说明，你要成就色界的禅定，一定是有禅定的善业力，还有临终的观照力。

壬二、出世清净(分二：癸一问；癸二答) 癸一、问

这当中有二科：一个「问」，一个「答」。先看「问」：

云何出世清净不成？

为什么没有阿赖耶识，「出世」间的涅槃不能成立？以下回「答」：

癸二、答(分二：子一出世心；子二灭定识) 子一、出世心(分二：丑一引教正难；丑二广释闻熏习)

丑一、引教正难(分叁：寅一引教；寅二正难；寅叁结过) 寅一、引教

回答当中分二段：「一、出世心；二、灭定识」。先看「出世心」，这当中分成二段：「一、引教正难；二、广释闻熏习」。「引教正难」当中分成叁段：「一、引教；二、正难；叁、结过」。先「引教」，先引用圣教量：

谓世尊说：依他言音，及内各别如理作意，由此为因，正见得生。

我们都知道，出世间的功德，最重要的就是智慧。前面的布施、持戒、忍辱、精进、禅定都是没有方向性的，它只是一个善业力，它可能会在人天得果报，也可能会到净土得果报，

也可能趋向涅槃；而这个善业力的主导性就是正见，一个清净不颠倒的智慧观照。从有漏世间的果报要转成出世间的功德，这样一个清净的正见是怎么产生的呢？在圣教量，佛陀很明确的说明，有二个因素：第一个，「依他言音」：你必须依止诸佛菩萨、历代祖师所开示的法语，就是你要有闻慧。听闻这样的法以后，第二个，「及内各别如理作意」：你必须把这个法当中的义理，在心中如理的思惟观察，一次又一次的去消化这个文字，而转成你心中的智慧，透过闻思的智慧相续的作用，你最后的功德，清净的「正见」才能够「生」起。所以你这个智慧，它是有传承的，不是说你二个眼睛一闭，就能够想出来的，它是「依他法音」，依止这个法音的道理再思惟的。

寅二、正难(分二：卯一依如理作意相续心难；卯二依出世心难)卯一、依如理作意相应心难(分叁：辰一设征；辰二出过；辰叁申难)辰一、设征

「正难」当中分成二段：「一、依如理作意相续心难；二、依出世心难」。先说明「如理作意相应心难」，如理作意是一个因地的修行，这当中分成叁段，先看第一段的「设征」：

此他言音、如理作意，为熏耳识？为熏意识？为二俱熏？

我们一个功德的成就，必须要相续，不是说你修行五分钟、十分钟就能够成功的。我听闻法音以后，再「如理作意」，这个闻、思的智慧如何相续呢？好，你说是靠耳识，是靠耳朵来听，靠第六意识来思惟：是「耳识熏」习？或者「意识熏」习？或「二」个都「熏」习？提出这个问。

辰二、出过

若于彼法如理思惟，尔时耳识且不得起，意识亦为种种散动余识所间。

这个地方，耳识跟第六意识，都不能扮演摄受这种善功能的角色。为什么呢？因为第六意识在「如理思惟」的时候，这个是独头意识，前五识不能活动，所以你「耳识」不能「起」现行。就算第六「意识」，你有时候修止观，有时候做一些世间的善法，所以这个第六意识，

也是被这个善法的扰「动所间」断，不能相续。所以它们二个都不能扮演摄持清净善法的功能。

辰叁、申难

若与如理作意相应生时，此闻所熏意识，与彼熏习，久灭过去，定无有体。云何复为种子，能生后时如理作意相应之心？

这个地方很重要，就是说，你在「如理作意」开始思惟法义的时候，跟过去听闻法义的时候，这二个的相互作用，是有前后差距的。也就是说，你可能去年听到某一个法，那个时候你没有很特殊的感受；但是这个法不管你有没有感受，这个法进入到你的阿赖耶识这个仓库保存下来，等待你以后备用。二年后，你遇到一个障碍，这个时候，突然间这个法的力量生起来了，引导著你在所有障碍当中突破过去。这个时候，假设没有第八识来做仓库，你这个闻思的智慧是「久灭过去」，那是以前闻思的，怎么能够生起后来如理作意的相应之心呢？你听闻的时候，跟你如理作意的时候，在表现出来时候，有前后的距离，如果没有阿赖耶识，怎么能够保存呢？这个地方就会有问题。就是说，如果我们修人天的善法，甚至于你修小乘的教法，会发觉你马上可以用得到，因为它本身对生命没有全盘的了解，它只是告诉你如何破除眼前的障碍；但是大乘佛法是把全盘的染净因果告诉你，有的法你马上用得到，有的法你可能不是马上用得到。但是你到了净土以后，诃，突然间你有个智慧现前，那可能是你在某一生当中，听到某一部经、某一部论所得到的收获。所以你在栽培善根，跟善根起现行的时候，是有中间的时间差，而这个时间差，如果没有阿赖耶识是不能成立的。

卯二、依出世心难(分二：辰一出过；辰二申难) 辰一、出过

又此如理作意相应，是世间心；彼正见相应，是出世心，曾未有时俱生俱灭。

我们在因地的时候，思惟法义、听闻法义，心中还是夹带著凡夫的有所得心，都还是有漏，虽然这个善根的本质是无漏，但是我们心情是有漏(法是无漏的，心是有漏)，最后的结

果变成无漏。就是说，你前面的因地是有漏，后面是无漏，如果说没有阿赖耶识来保存，完全靠第六意识，这个地方就矛盾了：怎么有漏的「心」会变成无漏的心呢？也就是说，我们在因地的時候，用有漏的「心」来修无漏的法，这个时候二个都存在，有漏的功德归有漏的善根种子，无漏的妄想归无漏，这是各自独立的，那一定要靠阿赖耶识才有办法成立的。

辰二、申难

是故此心，非彼所熏。为彼种子，不应道理。

所以这个有漏的「心」不能「熏」习无漏的正见，既然不被熏习，功能就不能得到传递，它能够生起无漏的正

见，没有阿赖耶识是不合道理的。看最后的「结过」：

寅叁、结过

是故出世清净，若离一切种子异熟果识，亦不得成。此中间熏习，摄受彼种子，不相应故。

所以假设我们没有第八识阿赖耶识，没有一个人能够成就圣道，因为我们都是依止有漏的心来修学圣道。如果完全靠第六意识，这个善恶的功能不能明确的区分，这样子无漏的善根就永远不能现前，一定是有这个阿赖耶识。你虽然修学这个法是无漏的，你也打妄想，但是进入到阿赖耶识的时候，你第六意识是错综复杂的，有时候起善心、有时候起恶心，所以第六意识是变化很多的。有时候你很想修行、有时候懈怠放逸，但是不管你第六意识多么的变化，进入到阿赖耶识的时候，它在保存种子的时候，是清楚分明的，它是归类的一无漏的善根归到无漏的种子；净土的善根归入到净土的种子；叁恶道的造作，归类到叁恶道的种子：这十法界的种子到了仓库的时候，是分得很清楚，就等待你临终的时候，看你生起什么样的念头来滋润它。所以一定要有阿赖耶识，才能够建立十法界染净因果的相续。这个地方是约著出世间的功德来说明。好，我们今天讲到这个地方。我简单的回答几个问题：

问：请法师慈悲开示，《摄大乘论》跟《大乘起信论》的修习次第，二论当中的差别如何？又如何汇通？

答：我们今天从大乘的角度来说，修习大乘它是一个广大的菩萨道。简单的说，菩萨道有二个重点：一个是云何应住？一个是云何降伏其心？「云何应住」是讲到根本问题，「云何降伏其心」是讲到枝末的对治法门。《大乘起信论》比较偏重在真如门，偏重在不生不灭、不垢不净、不增不减离诸对待的不二法门，所以你读《大乘起信论》，很容易会被里面的文字，进入到一种入不思议境。就像智者大师讲「观不思议境」，智者大师希望我们修行者，尽量有空的时候、静坐的时候，你一天当中最好有一次的机会，放下那种善恶对立，把有所得心把它放下，进入到一种没有对立的状态——不思议境，这个时候是真如门，这个叫真如叁昧。但是这个不思议境你也不能待太久，待太久会有什么过失呢？《大乘起信论》后面就说：真如叁昧，菩萨待太久会有二个过失：第一个不乐众善，你这个善恶对立消失了以后，你对于无量波罗蜜的善法会不生好乐，产生懈怠；第二个忘失大悲，你会忘掉众生有很多的苦恼。所以，你有时候要无住、要生心，这个时候从真如门又回到了阿赖耶识，又看到了「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得」，又恢复到十法界的因果，开始断恶、修善、度众生的广大行。所以我们一路走来，看这个本论，它讲到离诸对待的真如门讲得少，但是它是从阿赖耶识的角度，来告诉你如何返妄归真。所以我们可以这样讲：

《大乘起信论》偏重在真如门，这是事实；《摄大乘论》偏重在生灭门，就是你要修广大行。菩萨如何断恶、修善、度众生，那你要看《摄大乘论》，它讲得详细。它只是在培养正见就讲那么详细，你看它后面如何修行，它每一个戒定慧的修行都讲得很详细。但是你经常在生灭门中打转，有时候菩萨也会感到疲惫；这个时候，你可以入不思议境，入真如门。所以这二个门都很重要。你入了真如门，你会相信：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」你对成佛的可能性，会更加的有信心。所以《大乘起信》，虽然是四种信心——佛、

法、僧、根本，但是它重点在信根本，仰信真如佛性，在凡不减，在圣不增。它要你相信你的本来面目，跟诸佛是没有差别的，所以成佛是可以做到的。你经常入真如门的人，你菩萨的戒体会坚固。当然你不能够只有戒体，你要依体起行；当你要开始断恶、修善、度众生的时候，那你就靠《摄大乘论》，它告诉你怎么做。所以这二部论，我个人觉得是相辅相成的，要修真如门，要看《大乘起信论》；要修生灭门，那就要看《摄大乘论》，告诉你怎么做才是如法的。所以这二个，我认为一个是偏重在无住，一个是偏重在生信，这二个法是相辅相成的。

问：请法师慈悲开示，有一个法师对居士开示说：「大乘非佛说，念佛无法往生。」这群居士有疑惑来请问，身为一个出家人要如何回答，才不会犯到说四众过？

答：我们身为一个法师，当然是以法为师，以法师人。如果这个法师有这样的邪见，我觉得我们应该开显正义，你应该告诉他说：这种思想是错的！在经论当中，历代传承的祖师当中，智者大师、藕益大师、印光大师是怎么说的。我们不要看现代人是怎么说的，现代人完全是依止他的妄想来说事情。我们现在是末法时代，就看你愿意相信谁，这是重点。就是说，你的知见主导你的修行，当然你不能押错宝（哈——）。你相信这个世间人说的「大乘非佛说」，你相信他，但是你要承当你相信的所有果报，如果你相信他能够带你离苦得乐，那你就相信他。你相信智者大师、藕益大师能够带你离苦得乐，你就相信智者大师、藕益大师。他讲出违背祖师传承的话，我觉得应该要把这个正义讲出来，否则这个众生就生生世世受到伤害，但是我们讲的时候是依法，我不对这个法师个人作任何的人身攻击。佛教界现在是一个多元化的思想，每一个人都有权利提出他的看法，当然他也必须为他的思想负责。就是说他这样讲，那是他个人的事情；但是佛菩萨、历代祖师不是这样讲，我们在法义上要讲出来，但是尽量不要作人身的攻击。他这个人为什么这样讲，我没有任何意见；但是这个说法是错的，这个法是错的。我们就依法不依人，尽量把人跟人之我相、人相对立拿掉，

在「法」上可以辩论；但是「人」没有必要。就像藕益大师在《弥陀要解》的「序」当中，有人问他说：《阿弥陀经》已经有很多人作注解，你老人家为什么还要作注解呢？是不是要跟人家争高下？藕益大师说：我作这个《弥陀要解》，「不敢与二翁竞异」，但是「亦不必与二翁强同」。「不敢与诸翁竞异」就是说，我跟历代的这些善知识对经典的诠释，我个人没有想要争胜负的心情；但是在法义上，每一个人有权利表达自己的看法。但是也不必「与诸翁强同」，在法上，每一个人会因为不同的思考而得度，譬如「横看成岭、纵看成峰」，如此而已。所以身为一个法师，我们可以有不同的看法，我同意你可以跟我有不同的看法；但并不表示你这个人就怎么样，不表示这样。就是说你的依止点是什么？现在佛陀已经不在，我们也不知道谁说的是对，有些人说大乘非佛说，有些人说大乘是圆满的教法，那就看你愿意相信谁，你要把你的法身慧命交给哪一个善知识，你就跟著他走。在这种情况下，我认为我们在法义上要争执，但是个人不必作任何的评论，这样子就不犯到说四众过。

问：法师上次提到端坐念实相，「端坐」应作何解释？

答：这个端坐就是坐姿，行、住、坐、卧的坐姿。因为初学者，刚开始要从坐姿上去修行，尤其是你要入真如门。在日常生活躁动的状态当中，你顶多能够依止阿赖耶识断恶、修善、度众生，在对立法上造作；如果你要入不思议境，你刚开始不端坐，我看很难。因为你身体一动，心念就动；心念一动，就是对立——善恶的对立、好坏的对立、生灭的对立。所以刚开始在这个实相，应该是偏重真如门，那种离诸对待的不二法门，所以刚开始端坐是对的。

问：若是教理不深入，念佛能不能达到理一心不乱？

答：不可以达到理一心不乱！你顶多达到事一心，因为理一心是破除对待。你刚开始的时候，能念的心、所念的佛：「我是业障凡夫，弥陀是万德庄严，我对你通身靠倒」，以这样的思考，成就事一心不乱。但是我相跟佛相这之间的对立没有消除，你总是觉得你是卑贱

的，佛是尊贵的。当然这个思考是不错，这个是生灭门里面最高的境界；但是如果你要入理一心，这是不可以的，你一定要「能念、所念性空寂」，能念的心跟所念的佛是不二的，那才能够入理一心。那你从生灭门要进入到真如门，你要懂得方法，而这个方法就是教理引导你。所以你如果不明白「不二」的思想，你是不能达到理一心的，但是我保证你会往生。

问：世间的一切都离不开因果的定律，假如说一个人不小心受了伤，这是否也属于因果的报应，或只是不小心，跟因果无关？

答：这世间上跟因果无关，那他为什么会受伤呢？你说：唉呀！他去打球受伤了。那为什么别人打球不会受伤？这个打球只是一个增上缘，就是他有这个罪业嘛。你看有些人被蚊子叮到了，他就很严重；有些人被蚊子叮到没有事，他没有那个业！所以这个蚊虫都是增上缘。我们学《摄大乘论》学到现在，你要经常思惟：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」所有的染净因果，离开了阿赖耶识都不能成立、都不能存在。不可能有一个果报，不是从你自己的阿赖耶识表现出来，不可能！当然你说这个风水不好，我生病了，这都是增上缘，有些人住进去不会生病，因为他没有那个业。所以说你一个菩萨在思考，一定要经常住在阿赖耶识来思考事情，你只是住在有为的这些五蕴的感受——色、受、想、行、识，那你迟早起颠倒。一个人要是起颠倒……，我觉得人在成长的过程当中，他可能会有过失，也可能会做得不够好，这都可以理解，凡夫菩萨是带著烦恼障、业障修行，这可以理解；但是一个菩萨最不能原谅就是起颠倒，因为你没有希望了，你的目标已经错谬。就是说，我们在成长的过程当中，烦恼会障碍我们，罪业会障碍我们，身体的老病痛也会障碍我们；但是我的目标很清楚。我现在有障碍，但是我知道我要往哪个方向走，你这个人有希望，因为你没有失掉正见。一个人失掉正见，你已经是邪知邪见、天魔外道，你说你修习善法有什么意义呢？我看没什么意义了！这个善法是没有方向性的，它不晓得是引导到哪个方向，不知道！但是肯定那个果报不会庄严。所以说，你说这个人伤害是不是跟因果报应有关系？

肯定有关系的！所以我们学《摄大乘论》会觉得：无著菩萨他是从很多微细的角度，不断的来建立你大乘的正见，他就是不厌其烦、点点滴滴的在你的心中，在你不注意的时候，把善根种下去（哈——）。那你就是不断的熏习，慢慢慢慢你的思考就改变了；而你的思考改变以后，你的心跟环境接触的时候，你那个观照力就会现前。虽然在你眼前有很多不公平的事情，但是你觉得这都无所谓，我知道这是怎么回事，你心中不起颠倒，所以虽是逆境不怕。一个人最可怕的是起颠倒，那佛都救不了你。所以六祖大师讲一句名言，他说：「自性若迷，福何可救？」一个人起颠倒的时候，就算是盖了叁千大千世界的宝塔，那顶多是魔业，「福何可救？」福报也救不了你。这个地方，我希望我们在研究《摄大乘论》，尽量用这个思考来面对种种的因缘，用这个思考来观照。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十七卷

第十七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲！诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第五十一页，「丑二、广释闻熏习」。

藕益大师在《佛遗教经》的注解当中，把佛陀的一代时教分成二个部分：第一个部分是善业力，第二个部分是正念力。所谓的善业力，就是说我们依止布施、持戒、忍辱这样的造作，能够成就世间的功德；所谓的正念力，就是我们依止精进、禅定跟智慧的修学，能够成就出世的功德。藕益大师就把《佛遗教经》分成了善业力跟正念力这二种的功德。这二种功德，在《大宝积经》，佛陀作了一个比较，说：「设满恒沙界，珍宝供养佛，不如一日中，出家修寂静。」假设我们今天用满恒河沙的七宝来供养十方诸佛，即使这么大的善业，也比不上我们能够专心的，乃至在一天当中来修习寂静。为什么会有这么大的差别呢？因为我

们依止善业力所成就的安乐,这样的力量不能够去抗拒、或者说是调伏我们心中的烦恼罪业。所以我们只是靠善业力的资持,我们的安乐是非常的脆弱,随时有被烦恼、罪业破坏的可能性,所以这样的安乐是暂时的安乐。我们内心当中,能够产生正念的观照、产生寂静力量,这种安乐是不可破坏的,是究竟永恒的安乐。

因此我们可以这样说,身为一个佛弟子,刚开始修学,当然是依止忏悔业障、积集资粮来成就善业力;但是等到我们开始上路以后,如何赶紧把心中寂静的力量生起来,我相信这是所有佛弟子共同的目标。这个寂静的功德,如果详细的分析,有大乘跟小乘的不同。小乘的寂静是安立在空性的体性上,大乘的寂静是安立在真空妙有。换句话说,小乘的寂静,他只能自受用;大乘的寂静,他在自受用当中,能够生起大悲心,广泛的摄受众众,使令众生也能够得到安乐,有他受用的功德。从小乘空性的寂静,到大乘妙有的寂静,这样的一个关键点,就是要建立阿赖耶识。假设我们在观察生命的时候,忽略了阿赖耶识的存在,生命的相续就变成不可能,所谓真空妙有的真理也就不能建立了。所以在观察缘起的时候,建立阿赖耶识,能够使令我们从一种完全的空性,进入到真空妙有的真如,从空性到真如的转换点的一个过渡时期,阿赖耶识扮演一个重要的角色,它非断、非常的一个相续的力量,就能够使令我们从小乘的空性,而建立到大乘的真如。

第十七卷

所以本论当中,论主讲到大乘的十种殊胜法门,第一个讲到所知依,就是要在我们内心当中,很深刻的建立阿赖耶识缘起的一个观念。这个观念,在本科当中,讲到「广释闻熏习」,就是讲到依止阿赖耶识,所生起的杂染缘起跟清净缘起,这一科是讲到清净的缘起。前一科是一个略说,这以下是广说,广泛的说明我们这个阿赖耶识如何生起清净的善根?善根是怎么生起的?生起以后,它如何的相续?乃至这个善根有什么样的差别品类?在这一科当中都会详细的说明。

丑二、广释闻熏习(分四：寅一释妨难；寅二辨品类；寅叁明所摄；寅四显次第增) 寅一、释妨难(分二：卯一释净心种；卯二释种所依) 卯一、释净心种(分二：辰一别问；辰二总答) 辰一、别问(分二：巳一染为净种难；巳二未习无种难)

巳一、染为净种难

「广释闻熏习」当中分成四科：「一、释妨难；二、辨品类；叁、明所摄；四、显次第增」。就是把这个清净善根生起的因缘，它的差别品类，以及它生起的次第，都作一个说明。我们先看第一科「释妨难」，「释妨难」是问清净的善根是怎么有的？这当中分二科：「一、释净心种；二、释种所依」。「净心种」当中分成二段：「一、别问；二、总答」。「别问」当中分成二科：「一、染为净种难；二、未习无种难」。我们先看第一科，「染为净种难」，看论文：

复次，云何一切种子异熟果识为杂染因，复为出世能对治彼净心种子？

这一科「染为净种难」，这个「染」就是杂染法，说杂染法怎么能够生起清净心的种子？就是你是杂染的，怎么能够创造一个清净的种子呢？提出这一个问题。好，我们看论文。为什么身为「一切种子异熟果识」、这个阿赖耶识，它是一个生死「杂染」的「因」缘？我们可以这样讲：所有的烦恼、罪业，所有老、病、死的果报都是阿赖耶识所延伸出来的，所以它是一个「杂染因」。阿赖耶识身为一个「杂染因」，怎么能够生起「出世」间能够对治杂染法清「净」性的「种子」呢？就说你是杂染的因，怎么能够生起出世间对治杂染的清净种子？这个大意是说：阿赖耶识的生起，是有种子才能够生起的，这个种子有本性住种跟习所成种。「本性住」是本来有的，「习所成」是后天的熏习才有的。这一段是问难本性住种，就是说阿赖耶识怎么会本来就具足无漏的善根种子呢？因为你是杂染，这个善根种子是清净的，你怎么能够把它生起来呢？这一段是问难「本性住种」，这个是「染为净种难」。

巳二、未习无种难

这个地方是问难「习所成种」。如果我们今天并没有经过清净心的熏习，怎么会有善根的种子？就是没有熏习，不应该有种子的！看论文：

又出世心，昔未曾习，故彼熏习决定应无。既无熏习，从何种生？

无始劫来，我们内心的状态，简单的讲就是「心随妄转」，每一个人不管造善、造恶，都是活在不明妄想当中，没有离开十二因缘的「无明缘行」，乃至「生、老、病、死」的力量。所以我们每一个人的内心当中，从来没有生起这种清净的无分别智，这个「出世心」就是根本无分别智，我们没有这种清净心，换句话说我们「未曾」有清净心的「熏习」。没有这种「熏习」，清净心的「种」子是怎么产「生」的？因为你要有种子，一定要有这个现行法的熏习，有二个法的熏习：有清净心跟阿赖耶识在那个地方同时同处的运转。那我们没有生过清净心，怎么会有这个种子呢？这段是问「习所成种」。就是以这二个问题，来问难大乘的阿赖耶识是怎么能够生起善根的？

辰二、总答

论主以一个答案，总答前面二个问题。

是故应答：从最清净法界等流，正闻熏习种子所生。

身为一个生死凡夫，我们内心寂静的力量，这第一个因缘是怎么生起的呢？这当中有二个重要因素，能够使令我们生起寂静的力量：第一个，「最清净法界等流」。「最清净法界」是佛陀自受用的一个大般涅槃的境界，佛陀经过叁大阿僧祇劫的修行，内心安住在不生不灭、不垢不净、不增不减离诸对待的安乐法界，这个法界是最极清净的，没有烦恼障、没有所知障的垢染。佛陀在这样一个自受用当中，依止他的大悲愿力，生起他的等流正法，这个等流正法广泛来说有五层：色、声、香、味、触；狭义来说，主要就是语言文字这种佛陀的教法。佛陀的教法为什么叫做「法界等流」呢？就是说它本身虽然不是清净法界，但是它能够引生我们趋向于清净法界。比如说：这个船，船本身不是彼岸，但是我们内心当中依止这个船，

能够引导我们趋向彼岸，它本身不是彼岸，但是它有引导我们趋向彼岸的力量，所以叫做「等流」，它有这种等流的力量。也就是说，必须有佛陀的出世说法，我们众生才有得度的因缘，这是第一个，必须有佛陀「清净等流」的教法出现于人间，这是第一个因缘。第二个，「正闻熏习种子所生」。弟子们必须要经过历代善知识的传承，能够正确而不错谬的听闻，经过听闻乃至如理思惟以后，我们就能够生起这种寂静的善根。第一个必须有正法的流传，第二个要如理的听闻。这个地方就是说，我们智慧善根的观照力，主要的因素就是靠听闻。

在禅师的语录当中，讲到有一个禅师，他读到《法华经》的一个偈颂说：「诸法从本来，常自寂灭相。」他产生了疑惑，不明白。说：一切法有很多的生灭相，为什么说每一个法的本性是寂灭的呢？他在生灭跟寂灭当中，产生一个矛盾的疑惑。这个时候，他就去参禅，内心当中不断的去思惟、消化这个文字的义理。长时间的打坐，秋天过去冬天到来，冬天过去春天到来。在春天到来的时候，他在寮房打坐，听到黄莺的鸟叫声，突然间开悟了，豁然开朗。豁然开朗以后，他就讲出他体验的偈颂，他说：「诸法从本来，常自寂灭相，春到百花开，黄莺鸣柳上。」说：一切法的本性虽然是寂灭相，但是这个寂灭相是不障碍缘起的，虽然一切法是寂灭，但是有春天的因缘，使令百花盛开，黄莺也在柳枝上叫。所以说，身为一个禅师，他的内心刚开始是活在自己的妄想当中，这个时候「诸法从本来，常自寂灭相」，这是清净法界等流正法，刚开始进入到这个禅师心中的时候，它的力量是薄弱的，对他的生命并没有产生多大的影响力。但是这样的文字，在心中不断的串习、不断的消化，总有一天，这个种子不断的熏习累积，它就会产生一个光明的力量，使令在妄想当中，对生命产生如实的观照。

所以这个人的清净心怎么生起？他为什么能够通达生命的真相，产生这么大的觉悟、产生这么大的一个行为的

扭转？他刚开始也是一句话进去而已，就是从「最清净等流」正法，我们「正闻熏习」产生一个「种子」，这样子慢慢慢慢引生我们的出世心。所以我们可以这样讲，佛陀的出世，给我们很多很多的好处，但是最重要就是：佛陀演说很多语言文字的正法，使令我们有得度的因缘，这是一个非常重要因素。这个地方是总答这个清净的善根刚开始是怎么生起的？就是由于听闻正法、如理思惟而生的。

卯二、释种所依(分二：辰一双关征难；辰二答喻俱转) 辰一、双关征难

他经过听闻以后，生起了这个无漏的善根，生起以后，它依止什么而住呢？它应该住在哪里呢？这个地方是讲到无漏善根它如何的相续。这当中分成二段：「一、双关征难；二、答喻俱转。」先看「双关征难」，看论文：

此闻熏习，为是阿赖耶识自性？为非阿赖耶识自性？若是阿赖耶识自性，云何是彼对治种子？若非阿赖耶识自性，此闻熏习种子所依，云何可见？

当然我们听闻以后，是一个无漏的善根。那听「闻」正法「熏习」的这个善根，它是「阿赖耶识」为「自性」？还是它不以「阿赖耶识」为「自性」？就是阿赖耶识是杂染法，你是清净的，那你到底是要跟它在一起？还是不跟它在一起？你的体性到底是跟它相同？还是不同？提出这个问题。「若是」你这个无漏的善根体性，跟「阿赖耶识」是相同的体性，你是跟它相同，你怎么能够去「对治」、或者说是消灭阿赖耶识的「种子」呢？说你跟它相同，你们二个应该是和合的、随顺的；但是，不是！你这个善根种子进去以后，对阿赖耶识的这种生灭性，这个阿赖耶识是「恒转如瀑流」，它是启动我们生死业力一个最大的动力。生命的水流为什么能够相续？就是有阿赖耶识有漏种子的推动，那我们听闻这个佛法的善根，进入到我们心中以后，它产生一种对治生死的力量。如果说你的体性跟阿赖耶识相同，它怎么会「对治」阿赖耶识呢？如果是不同于「阿赖耶识」，你是清净的，阿赖耶识是杂染的，你不屑跟它在一起，这样的话，你这个「种子」的依止处到底在哪里呢？你不依止阿

赖耶识，那你依止谁而住呢？这一段的征问是说：我们凡夫的思考，在没有经过大乘的熏习之前，我们都是自性执。就是说这个杂染法跟清净法是不两立的，汉贼不两立，你是杂染法就不应该跟清净的法在一起，你是清净法就不应该跟杂染法在一起，染净不能共存，所以提出这样一个问难。以下看论主怎么回答：

辰二、答喻俱转(分二：巳一寄识中，巳二非识性) 巳一、寄识中

「俱转」，它跟阿赖耶识是共同在一起运转，这当中分二科：「一、寄识中；二、非识性」。先说明它是「寄」住在阿赖耶「识」当中的，看论文：

乃至证得诸佛菩提，此闻熏习随在一种所依转处，寄在异熟识中，与彼和合俱转。犹如水乳。

我们凡夫在「证得」无上「菩提」之前，就是在这个金刚道之前，这个时候，第八识异熟识都是存在的。我们在因地的時候，所积集的戒定慧的善根，都是依止在阿赖耶识当中。怎么依止呢？「随在一种所依转处，寄在异熟识中。」「随在一种」，就是说随在一种叁界的果报当中，阿赖耶识有不同的转生处所，你就住在这一期阿赖耶识的转生处所当中，跟阿赖耶识俱生俱灭同时的运转。比如说：你是一个人，你在人道的时候，栽培了听闻佛法、如理思惟的无漏善根，你来生生到天人，你这个时候是一个「所依转处」，你的阿赖耶识就变成一个天人的阿赖耶识，这个时候你虽然看起来外表是有漏的，但是你这个天人跟一般的天人不同。比如说：他是一贯道的信徒，他也修习善业到天人去了，他也现出天人；你是佛弟子，你修习戒定慧，但是你还没有成佛之前，你也做天人。你们二个是隔壁，看起来没什么差别，但是有差别！就是你这个有漏的天人果报当中，内心有无漏的善根，这一点是不共于一般的天人。

藕益大师在《灵峰宗论》当中，也讲到一个情况：白鹤听法而转成一个禅师。说：诶，你看它是一只白鹤，是一个畜生道的五蕴身心，但是这只白鹤，它虽然过去生有一种罪业的

力量起现行而变成白鹤，但是我们不能忽略，它这个有漏的、带有罪业的身心当中，它有无漏的善根，它能够来到法师的说法处来听法。所以在《瑜伽师地论》上说：菩萨在因地的時候，栽培无漏的善根，即使堕落到恶趣，「若堕恶趣，终不久留」。就是说有善根的人，在苦恼当中，他很容易生起惭愧心，所以他的罪业会比一般人早一点结束。也就是说，当我们听闻佛法以后，这个善根，在成佛之前，生生世世随著我们某一期生命当中的转生处所，就寄在这一期的异熟识当中，跟异熟识和合俱生俱灭。讲一个譬喻：「犹如水乳」。这个「乳」指的是杂染性，「水」是清净的，水跟乳虽然体性不同，但是它们二个能够完全和合的混在一起；说水是清净的，乳是有杂质的，虽然体性不同，但是不影响它们之间的和合相处。就好象这个善根是无漏的，阿赖耶识是有漏的，但是它也可以暂时的寄住在阿赖耶识，这是合理的。

巳二、非识性

然非阿赖耶识，是彼对治种子性故。

虽然这个无漏的善根，它是暂时寄住在杂染的阿赖耶识；但是它本身不会被「阿赖耶识」的杂染所同化，而且它会去消灭、去「对治」这个阿赖耶识的有漏「种子」，这个就是说明染净相依、染净不二。有时候我们也会觉得很奇怪，比如你在修行的时候，你说：我修行的这一念心，到底是杂染的？还是清净的？有时候你会觉得很奇怪：诶，有时候我的心生起戒定慧，我在佛堂做功课的时候，心与佛合、心与道合；但是有这个杂染的因缘来刺激我的时候，我的内心就会出现贪欲、瞋恚、高慢、嫉妒的烦恼。如果我的心是清净的，那它就不应该起烦恼；如果我的心是绝对的杂染，它就不应该生起清净的戒定慧？其实我们的心是不决定的，染净相依的，它有杂染的功能，也有清净的功能，就是这么回事。就是说，善根是寄住在阿赖耶识，这个杂染法跟清净法是可以和合共住的：是迷悟的因缘来启动你的心，就带动了善根；是依止颠倒的因缘，就启动了杂染的力量。这一段是说明善根的依止处所。

寅二、辨品类

这个善根有什么品类？

此中依下品熏习，成中品熏习；依中品熏习，成上品熏习。依闻、思、修多分修作得相应故。

这个善根的种子，依止它势力的强弱有叁品：刚开始叫「下品熏习」，这个「下品熏习」叫做「闻」所成慧。闻所成慧就是说，我们刚开始去熏习善根的时候，是透过我们正确而不错谬的听闻；听闻了以后，我们内心当中产生一种正见；有这个正见的观照，产生一种惭愧心；有这个惭愧心来灭恶生善。但是这个时候的惭愧心是不坚固的，有时候信心具足，惭愧心很强；有时候信心羸弱，惭愧心就消失了。所以我们在刚开始的时候，我们内心的善根，跟这个广大的烦恼罪业作战，我们有时候战胜，有时候失败。所以一个初学佛法的人，刚开始的情绪是变化很大，晴时多云偶阵雨，你看他昨天好象正念现前，今天却起烦恼。就是说他在跟烦恼对抗的时候，有时候是正念强，有时候正念薄弱，因为他的善根是薄弱的。所以他面对无始的烦恼跟罪业，有时候就有很多的变化，这个我们都叫做闻所成慧。

第二个，当然我们可以再进步，仰仗我们不放弃的道心，慢慢的随著我们修行时间的增长，就到了「中品熏习」。这个「中品熏习」叫做「思」所成慧，就是我们经常在生命当中，利用这个空档的时间，在寂静的心中，思惟、消化这些语言文字的教法，把语言文字的教法，转成内心的智慧。这个语言文字是一个心外之法，但经过你的思惟以后，就变成你的心内之法，它就是有这种力量，这种对于佛法的善根，就叫做胜解，一种坚定而有力量的理解，这个时候，我们对烦恼的调伏力量就增加了。这个思慧，一个人思慧产生以后的相貌，古人说这个人修行上路了，这个人上了高速公路了(哈——)。就是你刚出家的时候，在这个市区上到处转，今天用功、明天懈怠，烦恼情绪的变化很大，因为你还没有找到上高速公路的交流道。这个思慧不同，虽然他的内心当中，还有很多身口意的过失没有消除，也有很多诸佛菩

萨的功德还没有生起；但是他内心当中不容易退转了，这个是时间上的问题而已，在他的生命当中，每一天都在增上当中，而他的情绪也稳定下来了。内心有再大的烦恼，对他来说都有办法去调伏它，虽然不可能说没有烦恼，但是他有抗拒烦恼、调伏烦恼的力量，这种人叫做修行上路了，就是这个人上了高速公路了，他到台北去，只是迟早的问题而已，这个叫做中品熏习。

当然我们不应该得少为足，「依中品熏习，成上品熏习」，不断的加强心中的禅定。这个「上品熏习」就是「修」所成慧，他能够依止一个专注的力量，以这个禅定力，在心中观察、思惟诸法实相，这个时候，就能够断惑证真，转凡成圣，所以这个上品熏习是能够转凡成圣、断除烦恼的。总而言之，「依闻、思、修多分修作得相应故」，所有的善根要能够进步，都是有闻、思、修的相续，而不间断的修行，才能够成就的。这个地方是把这个无漏的善根，分成了叁个品类。

寅叁、明所摄(分二：卯一明非阿赖耶识所摄；卯二明是法身解脱身所摄)卯一、明非阿赖耶识所摄

这个地方把善根的体性作一个说明，这当中分二科：「一、明非阿赖耶识所摄；二、明是法身解脱身所摄」。我们先看第一个「明非阿赖耶识所摄」：

又此正闻熏习种子下、中、上品，应知亦是法身种子。与阿赖耶识相违，非阿赖耶识所摄。是出世间最净法界等流性故，虽是世间，而是出世心种子性。

这个「正闻熏习」的「种子」，就是一种无漏的善根种子，它有「下品、中品、上品」的差别。虽然强弱有闻、思、修的差别，但是它的体性都是「法身」的「种子」。这个「身」就是依止处，生命的依止处。凡夫的依止处叫做业报身，我们是由有漏的业力，所招感的一个果报体，叫做业报身。叁世诸佛的「身」，叫做大功德法之所庄严，故名「法身」。不过这个地方我们说明一下。如果我们今天是研究般若系的，或者讲性宗的经典，般若系的法身，

它所强调的是我空、法空的理性，因为在般若系的法身跟报身是分开来的，这个缘起的功德是约著报身，清净的理性是约著法身。但是在唯识学讲法身，它是把法身跟报身混在一起，「大功德法之所庄严，故名法身」，所以它这个法身是有庄严的。也就是说，我们听闻大乘的法义以后，它未来的功德是能够引生诸佛的法身。「与阿赖耶识相违，非阿赖耶识所摄。」所以它的体性跟阿赖耶识的杂染性是相违背的，它不是阿赖耶识所收摄。我们前面也说过，阿赖耶识它是「恒转如瀑流」，你要研究阿赖耶识，你不能忽略第七意识，其实阿赖耶识的本来相貌就是我爱执藏。就是阿赖耶识它为什么会像流水一样不断的流动？从人间流到了天上，从天上流到畜生道等等？就是这个第七意识的我爱执。所以我们听闻佛法的善根，它跟「阿赖耶识」生命的力量是「相违」背，它有对治有漏生命相续的力量，它是引导我们趋向清净的法身，是出世间无漏的等流性所生的一个胜妙五尘。所以它在因地的時候，「虽是世间，而是出世心的种子性」，虽然它的体性是暂时的寄住在阿赖耶识的有漏世间，但是它未来的果报能够引生出世心的法身德。所以说，我们佛法的修学不共于外道的就在这个地方。佛法也从事一些世间有为的善法，但是他在从事有为善法的时候，内心当中也栽培了出世的善根，「虽是世间，而是出世心种子性故」。这个地方是说明，听闻佛法所成就的善根它的体性。

卯二、明是法身解脱身摄(分二：辰一先明世间胜利；辰二正辨叁乘身摄)辰一、先明世间胜利

前面是一个否定，它不是阿赖耶识所收摄。那它是什么所收摄呢？是法身、或者是解脱身所收摄。分二科：「一、先明世间胜利；二、正辨叁乘身摄。」看第一段「先明世间胜利」：

又出世心虽未生时，已能对治诸烦恼缠，已能对治诸险恶趣，已作一切所有恶业朽坏对治，又能随顺逢事一切诸佛菩萨。

我们在听闻佛法、栽培善根的时候，虽然我们正式的清净心还没有生起，换句话说，我们还是活在过去的杂染心识；但是我们这个无漏的善根，在心中会产生一种观照力，这个观照力对我们的生命有叁种的好处：第一个，「已能对治诸烦恼缠」。我们无始劫来，每一个人都有很多的烦恼，各式各样，有些人贪欲重、有些人瞋心重，各式各样的烦恼是不同的。如果你出家以后，你的修行都是心外求法，就是修习一点善业力、拜拜佛，修习一些慈善事业，那你只是在杂染的心中，多了一分善业的力量，如此而已。那烦恼呢？你在家的时候烦恼有多重，你现在的烦恼也是多重，没有什么改变，就只是在这个烦恼的细缝当中，多了一些善业力，如此而已。但是我们能够去栽培佛法的善根，然后在心中依止佛陀的言教去思惟、观察生命的真相，「何期自性，本自清净」，这个时候我们观察烦恼是一种虚妄相，烦恼最怕的就是被你真实的观照，你不断的观照烦恼是虚妄的，这个时候烦恼就轻薄，虽然不是没有烦恼，但是轻薄。你一次一次的观照，它的势力就一次一次的淡薄，因为烦恼的根源是无明、自我意识，那你又直接从根源上去破坏它，使令烦恼的根不断的松动。所以说，一个人他有在心地法门用功，他的出家生涯久了以后，你看他烦恼轻薄，调柔清净，这种相貌就容易表现出来。为什么他调柔清净呢？因为他心中有不断在观照、调伏。

「已作一切所有恶业朽坏对治」，前面是破除烦恼障，这一段是破除业障。我们在学佛之前，或者前生，乃至今生，都可能造了很多杀盗淫妄的罪业，这个罪业都还没有得果报。但是我们内心开始如实的观「何期自性，本自清净」的时候，这个时候，我们也会从清净的心当中，看到了生命的缘起。在清净的心中，因为杂染的因缘成就痛苦的果报，因为清净的因缘成就安乐的果报，我们对善恶的法，会产生一个坚定的抉择，这个时候，内心的增上惭愧心就会生起，而惭愧心正是消除罪业最大的力量。你在正见观察的时候，透过你对染净诸法的假观，就会产生惭愧心，这个时候，你的罪业也会在惭愧心当中，慢慢慢慢的淡薄。在唯识学上说：一个人能够灭罪，不是说你有罪业，你去布施就能够灭罪，不是这样！灭罪是

靠惭愧心。你在拜《八十八佛》的时候，没有惭愧心，那你只是跟十方诸佛结缘，你只是在修归依而已。所以拜《八十八佛》的心态，一方面是修归依，观察诸佛的功德；一方面要观察自己的过失，生起惭愧心。所以你这个惭愧心生起的时候，就能够灭除你心中的罪业，灭除这个业障。

第叁个「已能对治诸险恶趣」，这个是对治报障。我们在还没有学佛之前，有可能来生会有到叁恶道的危机，一个人有罪业就有危机，这个时候因为修行的关系，能够避免到叁恶道去，这个是约破恶来说的。第二个约生善，「又能随顺逢事一切诸佛菩萨」。我们不但是对恶法的破除，对十方诸佛的功德，也能够生起强大的归依，不断的礼拜、赞叹、供养，来随顺承事一切诸佛的功德，以后能够生到有佛住世的净土去。这个是讲到今生的利益，讲到无漏善根灭恶生善的力量。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十八卷

第十八卷

请大家打开《讲义》第五十叁页，「辰一、先明世间胜利」。我们前面讲到无漏善根的生起因缘，跟它的差别品类；这以下是说明无漏善根，它在我们心中所产生的功德力量：

第十八卷

又出世心虽未生时，已能对治诸烦恼缠，已能对治诸险恶趣，已作一切所有恶业朽坏对治，又能随顺逢事一切诸佛菩萨。

虽然我们内心当中还没有真实的从有漏转变成清净，我们的内心基本上的本质还是有漏的，但是这个无漏的善根在有漏的心识当中，它能够产生叁种灭恶的力量：第一个，「已能对治诸烦恼缠」，无漏善根它会使令我们不断观照烦恼的体性是虚妄相、是无常无我的一个虚妄相，所以观察久了以后，烦恼就自动的慢慢的轻薄了。第二个，无漏的善根会使我们产

生一种增上惭愧，我们很自然不断的观察以后，会对恶法排斥，会不喜欢恶法，对杀盗淫妄这种染污的恶法会产生排斥；对诸佛菩萨所开显的布施、持戒、忍辱的善法会好乐：这种厌恶恶法、好乐善法的惭愧心生起的时候，就能够灭除罪障，使我们过去所造杀盗淫妄的罪业，慢慢慢慢的就能够消除。第叁个，「已能对治诸险恶趣」，我们本来有可能到叁恶道的，因为内心如实的观照，就能够远离恶趣。我们可以这样讲：一个人要到叁恶道去，一定是临终的时候起颠倒；你这个人临终的时候起正念，而到叁恶道去，不可能！不管你有多大的罪业，你临终的时候正念分明，不可能去触动罪业，不可能！所以一个人经常能够保持观照，他自然就远离叁恶道。从生善的角度，「又能随顺逢事一切诸佛菩萨」，他能够随顺诸佛所成就的功德，点点滴滴的礼拜、赞叹、供养，慢慢慢慢的随顺，慢慢慢慢的成就一切善法。

这个地方要说明一下，这个人修行为什么能有恶生善的力量？主要就是他有这个出离心跟菩提心的道心坚固。你这个人没有什么道心，人家拜佛你也跟人家进去拜佛、出来你也跟人家出来，你的生命当中没有目标，你也不知道为什么出家？也不知道为什么要拜佛？你都无所谓，你这样的修行，不可能说「已能对治诸烦恼缠，已作一切恶业朽坏对治，已能对治诸险恶趣」，不可能！你就是出家叁十年，也没办法产生这样的力量。就是你没有真实的道心，就不能产生真实的灭恶生善。那我们要问：为什么没有道心呢？为什么他会有道心呢？

蕩益大师说：「一个人修行不得力，就是发心不真。」你的生命当中没有目标，你没有真实想要离苦得乐、追求清净的无上菩提。为什么发心不真呢？主要的原因是：道眼昏暗。你智慧不够，你不能如实的观察无上菩提的功德、生死流转的过失，你就是不知道，所以不能够真实产生坚定的取舍，这就是为什么我们修行不得力的主要因素。你说：诶，五堂功课我都没有缺少。但是五堂功课只是一个枝末的作用，引导五堂功课那个根本的理体，那个观照力——出离心、菩提心，还有佛法的正见，这叁个根本你没有生起来，这个时候当然不能够对

治烦恼、消除罪障、远离恶趣，不可能！所以这个地方是一个重要的关键，就是你一定有真实的道眼，才能生起真实的道心。

辰二、正办叁乘身摄

前面是约著现世的安乐，我们在还没有成就圣道之前有这种功德，这以下是讲未来的果报。

虽是世间，应知初修业菩萨所得，亦法身摄。声闻、独觉所得，唯解脱身摄。

我们听闻佛法产生的智慧观照，虽然「初」心「菩萨」在因地的时候，是依止有漏的心来修学佛法，心中还是有所得；但是他这个有所得的心所栽培的善根，会使令我们成就未来的「法身」，「大功德法之所庄严，故名法身」。如果你今天所听闻的是小乘的教法，这种功德未来是趋向于解脱身，虽然解脱，但是缺乏万德庄严的妙用。这个地方是讲到果地功德的差别。

我们作一个说明。这个佛法的寂灭相，的确是有不同的方向。如果你刚出家的时候，内心当中跟佛法的接触，都是听闻「诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。」佛陀在小乘的经论当中，不断的强调生命的本质是无常的，所以是苦，苦所以是无我、是毕竟空的。那怎么办呢？「生灭灭已，寂灭为乐。」只有放弃所有的生灭法，你才能够得到安乐。如果你刚出家的时候，是不断的熏习这样的教法，那你生命的方向就决定趋向于解脱身。如果你刚出家的时候，这个明了的心所接触的教法都是：「诸法从本来，常自寂灭相；佛子行道已，来世得作佛。」在大乘佛法当中，它告诉你：有所放弃，有所追求。「诸法从本来，常自寂灭相」，是破除恶法，以寂灭的我空、法空的真理，消灭心中的爱取烦恼，这一点是共声闻学的。但是它要你破坏的时候，它又提醒你一个观念：「佛子行道已，来世得作佛」，你不要忘了修善。所以你内心当中跟不同的教法接触，的确会有不同的方向，我们说是不同的种姓。所以诸位我们研究菩萨戒，佛陀在菩萨戒里面讲到「背大向小戒」，就是你菩萨一出家

以后，你对大乘佛法的教义还没有完全通达，你就一路完全的修习小乘教法，这个是违背菩萨戒的，因为你已经发了菩提心，结果你心里的思考跟你最终的目标相违背。这个地方的意思就是说：身为一个凡位的菩萨，我们承认我们心中有很多的烦恼跟罪业，所以从一个对治的角度，有些的修行是共声闻人修学，是的！比如说我们调伏烦恼、避免让众生讥嫌、建立僧团的清净庄严，这部分都是共声闻修学的；但是在思想上、目标上不能共声闻修学，不可以！因为你有这种思考，你就会有不同——一个法身、一个解脱身的差别，这就是我们讲的种姓差别。这个地方，是把这个善根未来的功德，这二个方向作一个说明。

寅四、显次第增(卯一显转依；卯二引喻成) 卯一、显转依(分二：辰一因相；辰二果相)

辰一、因相

这个地方是说明生起有它一定的次第，分二：「卯一、显转依；卯二、引喻成」。先说明「转依」的相貌，「转依」当中先看它的「因相」，再说「果相」。先看「因相」：

又此熏习，非阿赖耶识，是法身解脱身摄。如如熏习下、中、上品，次第渐增，如是如是，异熟果识，次第渐减，即转所依。

这个净法的「熏习」，它的体性是无漏的，所以它跟「阿赖耶识」是不同的，它有趋向于「法身」跟「解脱身」的功德。如果是大乘，是万德庄严的法身；如果是小乘，是偏空涅槃的解脱身。这种善根的熏习是「如如熏习」，就是一次又一次的在心中不断的思惟观察，使令我们的善根从「下品」而转成「中品」，由「中品」转成「上品」，这种出世的善根是「次第渐增」。这样增加的结果「如是如是，异熟果识，次第渐减，即转所依。」在我们「异熟果识」当中，出世的善根慢慢的增加，杂染的种子慢慢的减少，就能够产生一个「转依」，转有漏的阿赖耶识成无漏的清净识、无垢识。就是这个「转」，在因地是这样的做法。这个地方是讲熏习次第渐增。

本论的熏习，这个善根，是比较狭隘的针对听闻来说。我们要读《法华经》，《法华经》的〈方便品〉是说：「开方便门，示真实相。」《法华经》说：诸佛出世的本怀，是要使令一切众生成就佛的知见，在这样一个目标的前提之下，佛陀是广设方便的。所以你读《法华经》的〈方便品〉，智者大师说：《法华经》最重要的是〈方便品〉。有人就问说：《法华经》是讲一佛乘，它是要趋向诸法实相，为什么强调〈方便品〉呢？藕益大师解释说：因为没有〈方便品〉，就没有真实的功德。所以佛法的殊胜在〈方便品〉。虽然我们今天的目标是理体叁宝，但是没有住持叁宝，没有一个人可以从生死凡夫趋向理体叁宝，不可以！你超越了住持叁宝，你就跳跃不到理体叁宝。你看《法华经》的〈方便品〉，它没讲那么高深，一定要听闻。它说：一个生死凡夫，他做了一些生死的事业，他去赚钱回来以后，诶！经过一个佛堂的前面，他看到佛像很庄严，合掌起欢喜心，种下一个善根。种下一个善根，他来生就能够生长在有叁宝住世的地方。诶，有人盖庙，他就出个二百块，又种下一个善根。种下一个善根，他就更有可能跟叁宝在一起，来生又生长在有叁宝的地方。慢慢慢慢的就做一个五戒的优婆塞、优婆夷，乃至再慢慢慢慢的出家，最后一念的相应成就圣道。你说：诶，修行最重要就是那一念的光明现前。那我问你：他刚开始的时候，如果没有佛像让他生起欢喜心，他怎么会有最后的那一念光明出现呢？所以智者大师赞叹〈方便品〉是对的！

我们看这一段文怎么说呢？「如如熏习下、中、上品次第渐增」。比如说：诶，都没有人要出家，没有人愿意穿这个袈裟来扮演僧宝的角色，那你怎么栽培善根呢？众生就没有办法栽培善根！这就是住持叁宝。没有人盖佛庙，没有人来承办佛像，那众生也没有办法跟佛结缘。所以他这个善根是慢慢的、点点滴滴的累积，从浅到深慢慢的增加，所以因地的时候是没有跨越的。永嘉大师在《证道歌》上说：有人说永嘉大师好象是一下子就开悟了。永嘉大师说：「我也曾经累劫修」。你看禅宗的祖师，叁言二语就开悟了；但是你没看他过去生是怎么修的。就是说他吃叁碗饭吃饱了，你看他吃到第叁碗，他前面二碗饭已经吃好了。所

以所谓的顿悟，都是从因地的栽培而来的，没有一个人能够跨越这个次第，不可能！一定是从闻而后思，由思而成就修，「如如熏习下、中、上品」，决定是「次第渐增」的，慢慢的有漏的这个种子渐减，出世的善根渐增。这个是讲因相。

辰二、果相

既一切种所依转已，即异熟果识及一切种子，无种子而转。一切种永断。

这是讲到出世善根最终的「果相」，等到「一切」杂染「种子所依」止的阿赖耶识完全转变了，转这个有漏的阿赖耶识，变成无漏的无垢识。也就是说，在「异熟果识」跟「一切种」识当中，已经没有杂染「种子」可「转」了，已经是「一切」的有漏「种永断」了，这个时候就是无漏善根最终的目标，最终的功德。

我们佛教对圣人的定义，比一般世间的宗教严格。你看世间一般的圣人，比如说儒家思想也好，基督教也好，也有安立圣人；但是你注意看它的圣人，主要是约现行来安立。说他一生从出生到死亡的这段过程当中，他身口意的表现，都是非常的优秀、清净无染，就可以说是圣人。但是佛法不同意这个说法，因为这个加行位的菩萨也做得到。就是说，佛法的圣人不但是要约现行，还要约种子，他不但暂时不作恶，连那个潜伏的恶功能都要消灭。因为你今生不造恶，你来生不一定不造恶，不一定！遇到了染污的严重刺激，什么事都可能发生的，凡夫都是这样。所以在佛法当中，对一个圣人的定义是：「一切有漏种子永断」，不只是约著现行而已，是连要生起杂染的那个潜伏功能都要消灭，任何的情况你都不可能生起杂染法，不可能！这样子才能够叫做「果相」。这个地方，是把无漏善根因地的栽培，跟它果地的功德相貌，作一个说明。

卯二、引喻成(分二：辰一乘征；辰二喻答) 辰一、乘征

这以下讲一个譬「喻」，把前面的内容作一个总结，分二：「一、乘征；二、喻答」。

先作一个「征」问：

复次，云何犹如水乳非阿赖耶识，与阿赖耶识同处俱转，而阿赖耶识一切种尽，非阿赖耶识一切种增？

这个地方是说：我们无漏的善根，它保存在阿赖耶识当中，好象「水乳」一般的和合。和合的结果，这个时候「非阿赖耶识」所收摄的无漏种子，跟「阿赖耶识同」时同「处」的运「转」；同时同处运转，使令这个「阿赖耶识」里面的杂染种子慢慢的消失，而不是使「阿赖耶识」的杂染种子增加。意思就是说，「非阿赖耶识」的这个无漏善根，跟杂染的阿赖耶识在一起运转。但是我们一般说：你加入它们的行列当中，你应该使令它增加，结果不是！反而使令阿赖耶识的有漏种子减少。你加进去以后，你反而在减损阿赖耶识，这是什么道理？提出这个问题。说你进去以后，它的力量不但不增加，反而减少？

辰二、喻答(分二：已一乳尽水在喻；已二离欲转依喻) 已一、乳尽水在喻

以譬「喻」来回答，这当中有二科：「一、乳尽水在喻；二、离欲转依喻」。先看「乳尽水在喻」：

譬如于水，鹅所饮乳。

这个「水」就是无漏的善根；「乳」是有漏的种子，有漏的烦恼。「水」它寄住在「乳」当中，但是「鹅」去「饮乳」的时候，因为鹅的嘴巴当中有一个酸的物质，它能够把这个乳凝固，所以鹅能够把乳吸收掉，最后只剩下水。就比喻说我们这个无漏善根深入到阿赖耶识当中，我们不断的观照以后，有漏的这个乳就慢慢减少，水的力量慢慢增加，是这个意思。

已二、离欲转依喻

又如世间得离欲时，非等引地熏习渐减，其等引地熏习渐增，而得转依。

举这个世间说：「世间」上的人，他想要「离」开世间的五「欲」，想要得到禅定，这个时候，他依止正见，观察五欲的过失、禅定的功德，依止这样的欲乐来修习专注。这个时候，他「非等引地」的「熏习渐减」，散乱五欲的心这个功能慢慢的「减」少了，跟禅定相

应的这个种子慢慢的增加，最后成就了「转依」，转这个五欲的阿赖耶识，而变成禅定相应的阿赖耶识。这个地方就是说：善法的种子是能够破坏恶法的种子，而不是恶法的种子能够破坏善法的种子，是这个意思。无漏的善根进去以后，它是能够破坏有漏的烦恼。这个地方是把善根种子的功能作一个总结。

我们讲善根，善根有信、进、念、定、慧，主要是约智慧的观照。我们之前研究过菩萨戒，菩萨戒有二种：一个戒行，一个戒体。诸位在菩萨戒的内涵当中也就明显的看到：佛陀是比较重视这个戒体。就是说，你一个人能够把戒行持得很好，但是戒行当中没有个体，没有一个观照力、菩提心来摄受，你这个行为没有一个目标来摄受，你这个戒行是不庄严的。为什么戒体比戒行重要？你戒行没有这个戒体的摄受，你这个戒行是容易退转的。你可能在某一种清净的因缘当中，可以把戒持好；但是其他因缘改变的时候，你的戒行就经不起考验。就是你那个戒行本身，对烦恼跟罪业的冲击，没有抗拒、没有调伏的力量。所以在菩萨戒当中，它是强调……，因为你有戒体，你慢慢的，你总有一天能够生起所有戒体的眷属——戒行。那你只有戒行没有戒体，你这个戒行就非常危险、非常脆弱，只是一个空壳子。所以这个地方是强调：为什么所有的善根以智慧为善根，因为它直接影响到你的菩提心、它直接影响到你的菩提心。一个人没有正见，你决定不可能有菩提心，不可能！这个地方是把出世的善根作一个总结。好，我们看下一科：

子二、灭定识(分叁：丑一引教；丑二成自义；丑叁破他) 丑一、引教

这一科的由来，我们先把科判作一个疏通，看四十九页。四十九页中间的地方讲到「壬二」的「出世清净」，有「问」跟「答」。「问」当中，「云何出世清净不成？」「答」当中分二科：「一、约出世心；二、灭定识」。就是说，清净功德没有阿赖耶识是不能成立的。前面是约著出世的智慧，这个地方是约著出世的禅定。就是假设没有阿赖耶识，这个出世的

禅定就不能成立。前面是约智慧，这是约禅定，从出世禅定的角度，来证明必须有阿赖耶识。

「灭定识」当中分成叁科：「一、引教；二、成自义；叁、破他」。先「引教」，引圣教量：

又入灭定，识不离身。圣所说故。

一个叁果的圣人，他为了要暂时使令第六意识得到休息，他可以入灭尽定。但是佛陀说：「入」了「灭」尽「定」，「识不离身」。在这个禅定当中，它有一个明了的心识没有离开色身，这是佛陀在大小乘的一个共同教法。我们都知道，佛教在判断死亡，比如说这个杀戒断有情命，什么叫做有情命呢？就是他的心识还在。就是说一个人入了灭尽定的时候，这个人的生命是存在的。为什么呢？「识不离身」，这个人还是一个有情，虽然他跟外界不能接触，但是他还是一个有情。为什么呢？因为「识不离身」。这是佛陀在经论上的一个教法，先「引教」。

丑二、成自义

此中异熟识，应成不离身，非为治此灭定生故。

「识不离身」这个「识」到底指的是什么呢？在大乘佛法说：这个识就是「异熟识」，就是第八识，第八识「不」应该「离」开色「身」。以下讲出一个理由：「非为治此灭定生故」。因为圣人之所以入灭尽定，主要是要对治第六意识想、受的作用，因为这个想、受的分别心干扰了，所以他要把想、受灭掉；而他不想对治阿赖耶识，他不是为了对治阿赖耶识才入这个定的，所以阿赖耶识不应该被对治，因为它不是他对治的目标。这意思就是说，在我们心识当中有二个层次：第六意识是一个计度分别，它是带有名言的干扰，它存在的时候不可能有灭尽定了；第二个层次就是第八识，它没有计度分别，它是寂静的，所以这个灭尽定存在的时候，有第八识存在，第八识不会干扰灭尽定。所以佛陀说「识不离身」，这个「识」其实就是指的第八识，因为它没有离开身体，所以使令这个灭尽定的众生，他还是一个有情，是这个意思。

丑叁、破他宗(分二：寅一破有部；寅二破经部) 寅一、破有部

这个「他」就是小乘，这当中有二段：第一个「破有部」，第二个「破经部」。好，先「破有部」：

又非出定，此识复生。由异熟识既间断已，离结相续，无重生故。

这个小乘的学者说：入了灭尽定以后，第六意识是暂时不活动，等到「出定」以后，第六意「识」再出现活动。这样的说法，大乘佛法是不同意的，不是出定以后第六意识才生起。为什么呢？因为第八识如果是「间断」了，「离」开了色身，这样子我们的生命就离开这一期生命的相续，就没有「重生」的道理。就是说我们的心识一旦离开了色身，这个就叫做死亡。死亡以后，就表示这个心识一定要另外投胎，不可能再回到你原来的色身，不可能！没有重生的道理。所以你说他入定的时候，我们的心识暂时消失，出定了以后又再回来，这是不合道理的；一定有一个没有消失的心识，这个心识跟灭尽定同时的运转，这才合乎道理。

寅二、破经部(卯一广破彼执；卯二略破性摄) 卯一、广破彼执(分叁：辰一叙执；辰二总破；辰叁广难) 辰一、叙执

「破经部」当中分二科：「一、广破彼执；二、略破性摄」。「广破彼执」当中分成叁段：「一、叙执；二、总破；叁、广难」。先看「叙执」：

又若有执，以意识故，灭定有心。

经部当中有人「执」著说：在灭尽定当中，「识不离身」这个「识」，就是第六「意识」，它存在「灭」尽「

定」当中。那它为什么不干扰禅定呢？就是说它的存在没有前五识的干扰，因为前五识它是广泛的攀缘色、声、香、味、触，这个是扰动性的；但事实上，这个灭尽定，第六「意识」存在，只是没有前五识而已。

辰二、总破

此心不成，定不应成故。

灭尽定不离开第六意识，这个是不成立的。为什么呢？因为「定不应成故」。如果这样合理的话，那这个无心定的道理就不能成立了，因为在所有的四禅八定当中，前五识大部分都不存在的。佛陀讲无心定，这个无心定、无想定、灭尽定，其实就是讲第六意识不存在；那你有第六意识，怎么叫做无心定呢？所以有第六意识存在，无心定就不合道理了。这是「总破」。

辰叁、广难(分叁：巳一难意识；巳二难有心所；巳叁难无心所) 巳一、难意识

「广难」当中分成叁段：「一、难意识；二、难有心所；叁、难无心所」。先看「难意识」，这个「意识」是心王，约著第六意识的心王。

所缘行相不可得故。

(这个「所缘」跟「行相」中间那一个「顿号」把它去掉。)怎么知道在灭尽定的时候，没有第六意识呢？因为一个人入了灭尽定的时候，他心中的「所缘行相」是「不可得」的。比如说有一个阿罗汉，他快到日中的时候，他要到外面去托钵。后来遇到了大雨，他想：「我这个袈裟很干净，遇到大雨要重新洗，很麻烦！」他干脆就不吃饭了。不吃饭，那肚子会饿怎么办呢？就入灭尽定。他就咒愿说：「等到明天打板的时候我再出定。」入了灭尽定以后，到了下午，僧众因为某一种因缘争执，产生很大不和合的情况，不和合的情况以后就不能共住了，这个僧众就全部离开了。他入了灭尽定，他也不知道，结果连续一个月都没有打板(呵一)。一个月以后，大家得到共识又协调了，大家又回来，又打板。打板以后，他就从灭尽定出来。虽然过了一个月了，但是他的感觉好象是一刹那的时间而已，因为一个人入了灭尽定，跟我们入四禅八定不同，在四禅八定当中，你有很多事情可以去受用；但是入了灭尽定，这个人就跟死亡、梦觉的状态一样，第六意识完全不活动，他不知道他在干什么。因为入了灭尽定，佛陀说：「所缘行相不可得故」，没有所缘境，你怎么说他有第六意识呢？第六意

识就算在晚上做梦，它的所缘境都很清楚的。所以说从一个人入了灭尽定，他没有所缘境，就判定这个人的第六意识不存在。这是说明「识不离身」这个「识」是第六意识是不合理道的，因为「所缘行相不可得故」。

已二、难有心所

假设这个第六意识是存在的，那这个存在有没有心所？先假设有心所的情况。

应有善根相应过故；不善、无记不应理故；应有想、受现行过故；触可得故；于叁摩地有功能故；应有唯灭想过失故；应有其思、信等善根现行过故；

假设你有第六意识，那到底有没有心所呢？假设有心所的话，这个就一定「有善根」，有这个信心、惭愧、无贪、无瞋、无痴、轻安等等，因为这个不善、无记跟灭尽定是不相应的，因为灭尽定是个善法，这是第一个过失，有「善根相应」的「过」失。第二个，「应有想、受现行过失」。有第六意识，就会带动受、想的心所，就有感受，有种种的取相分别，这第二个过失。第叁个，「触可得故；于叁摩地有功能故；应有唯灭想过失故」。一定会有「触」，就是有根、境、识的和合，一定要跟所缘境接触，你第六意识一定要跟所缘境接触，当然它所接触的是叁昧，就会有轻安乐的感受。这样子就违背了想受灭无为，这样只有灭除想，没有灭除受，跟佛陀说「灭尽定是想受灭无为」的道理相违背了，这就是一个过失相。第四个，「应有其思、信等善根现行过故」。有这个触、作意、受、想，当然就有思，就带动心王种种的造作，那你这个还是个灭尽定吗？在灭尽定当中，还有这么多的事情，还有想、受、触、思，那你这个定，自然是产生干扰。所以第六意识在而有心所是不合理道的。

已叁、难无心所

那你说：诶，只有第六意识，没有心所，这样子合不合理呢？

拔彼能依，令离所依，不应理故；有譬喻故；如非遍行，此不有故。

你说在灭尽定当中，「拔彼能依」的心所，使「令」它离开「所依」的心王，这是「不合道「理」的。说我入了灭尽定，这个时候只有心王而不需要心所，这是不合道理；因为心王跟心所是不能够相离的，有心王一定要有心所。为什么呢？「有譬喻故」，这个地方有大小乘二种的譬喻。先讲大乘的譬喻：大乘讲到身语意叁种行，用语行来譬喻意行。比如说语行，我们讲话，一个人能够讲话，他心中一定要有寻伺、有这个觉观，他一定要在心中有觉观安立的名言，才能够把话讲出来；没有这个觉观，就不能讲话。就好象说你没有这个心所的带动，第六意识心王是不能存在、不能活动的。这是大乘的譬喻，用这个语行来譬喻意行。小乘的学者也提出一个譬喻，他说：这不一定！比如我们讲身行，一个人身体能够活活泼泼的存在，因为有这个呼吸。但是有时候呼吸不存在，身体也存在，你看在四禅的时候，没有呼吸，身体也在！这譬喻说没有心所法，这个心王也可以存在。用这个身行的呼吸，来比况这个语行的心所法。那小乘的譬喻以后，大乘佛法破斥。为什么呢？「如非遍行，此不有故。」就是说你用呼吸来比况这个遍行的心所，是不合道理的，因为呼吸它本身不是遍行法，呼吸在身体的存在当中，它不是一个必要的条件，因为在四禅的时候，他不需要呼吸，所以他本身不是一个遍行的存在，所以不能用这样的比况，来比况这个心所的存在，不可以。因为这个心所是遍行的，在叁界九地当中，只要有心王一定要有心所。但是我们有身体存

在，却不一定要靠呼吸的，所以这样的比况，是不合道理的。所以说既然没有心所，当然就不应该有心王了。「卯二」作一个总结：

卯二、略破性摄

又此定中，由意识故，执有心者，此心是善、不善、无记皆不得成。故不应理。

所以在灭尽「定」当中，这个「识不离身」，合理的说法应该是说：前六识是不能活动，这个时候「识不离身」就是第八识，它在你的心中，保存你原有的所有善恶的功能，这就为什么你从禅定出来以后，你的生命能够继续的从刚开始的那个点，继续的运作下去。你以前

有什么烦恼还没有断除，现在从禅定出来，还是有这个烦恼；你以前有多大的善根，从禅定出来还继续有这个善根：因为这个第八识还在。

庚二、总破色心为染净种不成(分二：辛一叙执； 辛二难破) 辛一、叙执

这一段我们看《讲义》的叁十八页。叁十八页「戊叁、广显染净不成的道理」，这当中有二科：「一、长行；二、偈颂」。「长行」当中分成叁科：第一科「别释染净种现不成」，第二个「总破色心为染净种不成」。前面是单单依著第六意识来设「受熏持种」是不成；这以下是笼总的约色心来当做这个受熏持种，这是一般小乘的说法，以色心来当做染净的种子；前面只是约著第六意识。这一

段是破除小乘的一个总结，「总破」小乘法以「色心为染净」法生起的因缘，这样一个因缘法是不能成立的。分成二科：「一、叙执；二、难破」。先看「叙执」：

若复有执色心无间生，是诸法种子，

在小乘的部派当中，有很多的部派都认为：生命之所以相续，是靠著我们的「色心无间生」。就是生命为什么相续呢？因为前一念的色法，引生下一念的色法。就是你前一念色法要消失之前，赶快把它的功能传递给下一念的色法。同样的道理，前一念的心法，也引生下一念的心法。你前一念心有什么善恶的功能，它在消失之前，也赶快交给第二念的心法。这就是我们一切法生起的因缘，就是靠著这个「色心无间」的道理，来造成生命的相续、因果的相续，这个是小乘对生命的看法。这以下，大乘佛法对这个看法加以破斥：

辛二、难破(分叁：王一破前念为后念种；王二破色心无间生；王叁成心无间灭) 王一、破前念为后念种

分成叁段：「一、破前念为后念种；二、破色心无间生；叁、成心无间灭」。第一个「破前念为后念种」，这个地方是先从理论上破除，破除前念引生后念的这个理论是不能成立的。

此不得成。如前已说。

你说靠前一念的消失，赶快把这个善恶的功能，传递给下一念，所以因果不会断灭：这个是不能成立的。前面说过，因为前念、后念不能同时存在，不能同时存在就不能构成受熏，不能受熏，就不能把功能加以传递；受熏一定是要二个法，同时同处俱生俱灭的运转。那你这个前一念消失了，第二念才生起，它是一个前后的关系，所以前念引生后念的这个理论不能成立。

壬二、总破色心无间生(分二：癸一色心难；癸二唯心难) 癸一、色心难

前面是破除理论，以下是破除它的现象，说「色心无间」的这个现象，根本就不一定会存在的，这个现象界是不存在的，有时候是不能够无间生，有时候会间断的。分二科：「一、色心难；二、唯心难」。看第一个「色心难」：

又从无色无想天没，灭定等出，不应道理。

你说色心一定会无间吗？比如说，一个人从「无色」界死掉来到欲界，他在无色界的时候没有色法，到欲界又有色法，他这个色法，如果说色心无间生的话，那他到欲界的第一个色法是谁生起的呢？因为他前面的色法消失了！或者说从「无想天」或「灭」尽「定出」来，这个时候都没有心法，他的第一个心法又怎么生起呢？所以这个色心基本上是间断的，所以色心无间的现象是不能普遍存在的。

癸二、唯心难

又阿罗汉，后心不成。

如果说色心一定要无间生的话，这样子就有一个严重的问题：「阿罗汉」到了他生命穷尽的时候，他这一期的有漏种子释放完毕以后，他出世的善根要现前的时候，他的「后心」就「不」能「成」立了。就是阿罗汉他前一念灭，下一念就进入到无生的涅槃，假设色心一定要无间的话，那他永久都不能入涅槃，你前念引生后念、前念又引生后念，那他什么时候入涅槃呢？这样子「阿罗汉后心不」能「成」立了。

壬叁、成心无间灭

唯可容有等无间缘。

所以说色心无间灭，这只是一个「等无间缘」，不能讲亲因缘，是前一念灭，构成了下一念生起的一个助缘；但是下一念能够生起，是因为阿赖耶识有种子，跟前念没关系。所以这个前念引生后念，它只是一个等无间缘，是一个助缘，次要的因素。

庚叁、结成许有阿赖耶识

如是，若离一切种子异熟果识，杂染、清净皆不得成。是故成就如前所说相，阿赖耶识决定是有。

所以「离」开了阿赖耶识，我们的「染净」诸法就「不」能相续，这就是为什么「前面「说」的，「阿赖耶识」的叁相是决定存在的。好，我们今天讲到这个地方。

这个阿赖耶识，我们看论主，他很用心的把它的一个存在性、它的相貌作一个说明。因为我们如果有志于行大乘佛法，你建立一个阿赖耶识的生命观是非常重要的。我前二天在学院讲到这一段的时候，有同学提出一个问题，这个问题，我在这个地方也跟大家作一个说明。

问：本论的阿赖耶识跟《大乘起信论》阿赖耶识有什么差别？

答：在《大乘起信论》的时候，它在阿赖耶识之前安立一个真如，所谓的一心真如。因为一心真如，真如后来不守自性，它不喜欢安定在它的本性，结果一念的妄动，向外攀缘，这个时候就把真如转成阿赖耶识。虽然转成阿赖耶识，《大乘起信论》上强调说：它的转变也没有完全转变，它这个阿赖耶识当中又含有本觉的功能。所以在《大乘起信论》当中讲到生灭门，讲到阿赖耶识，它说：什么是阿赖耶识？就是「生灭与不生灭和合，非一非异谓之阿赖耶识。」所以《大乘起信论》的阿赖耶识，是从真如转过来的阿赖耶识，它有生灭，但是它本身又有不生灭的功能，就是本觉的功能。所以《大乘起信论》阿赖耶识的思考是认为：你的本性当中是清净的，本觉是本来具的，妄想是后天熏习才有的，所以你听闻佛法的熏习

只是个增上缘。所以在《大乘起信论》的清净缘起，是「本觉为因，叁宝为缘」，就是你的阿赖耶识当中，本来就具足本觉的功能，有这个本性住种。但是在本论当中，不强调本性住种，所以你看看我们刚开始的上课，看第五十一页，在五十一页当中，它的问难，其实是问了二个问题，说「复次，云何一切种子异熟果识为杂染因，复为出世能对治彼净心种子？」这个地方是问本性住种。第二个问习所成种，我们出世心没有现前，怎么能够熏习？但论主回答的时候说：「从最清净法界等流，正闻熏习种子所生。」他只回答了习所成种，对不对！他没有强调本性住种。所以本论在思惟阿赖耶识的时候，它没有强调这个杂染的阿赖耶识当中有无漏的本觉功能，他认为所有的无漏都是后天熏习的，这个地方有所不同。就是《大乘起信论》的阿赖耶识，是比较高级的阿赖耶识，比较圆满，这样说法是比较圆满的。所以有时候，我们必须把这样的一个观念加上去，就是说：你的思惟跟你修行的快慢有关系。所以藕益大师说：你经常知道你的心识「何期自性，本自清净；何期自性，本自具足。」你相信你内心真实的相貌是清净的、光明的，这个杂染法是后天才有，是虚妄的，对你有很大的帮助。所以为什么最好我们在修学次第上，先了解《大乘起信论》，因为它整个染净缘起讲得清楚。但是你要断恶、修善，这个本论讲得清楚，它把这个杂染法、清净法的内容详细的分析；但是对阿赖耶识当中有本觉的功能，本论是比较不强调。就是阿赖耶识之前是什么？它不去探讨这个问题。但是《大乘起信论》就直接说明：其实阿赖耶识还不是我们生命最初的根源，在最初当中还有个真如，从真如转成阿赖耶识，所以这个阿赖耶识带有真如的体性，叫「生灭与不生灭和合，谓之阿赖耶识。」这样思考对我们有很大的帮助，你之所以成佛，不完全只是后天的熏习，因为你本身有成佛的可能性，叫做本觉，「本觉为因，叁宝为缘」。所以这个地方大家可以再去思惟一下。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第十九卷

《摄大乘论·讲表》讲记

净界法师讲(九四年四月讲于义德寺)

第十九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第五十八页，「己二、颂」。

有关我们修学圣道的情况，在中国的先圣先学当中，有一段重要的开示，他说：「物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣！」这句话的意思就是说，如果我们要在圣道当中有所成就，这当中有二个重点你必须要把握：第一个就是「事有终始」，就是要先确定你修学的目标。在佛法当中，它有叁个目标：第一个是人天的安乐，第二个是偏空的涅槃，第叁个是万德庄严的佛果。你刚开始在修学佛法的时候，你就应该知道你为什么要学佛？你的目标在哪里？这个是你必须要确认的。假设当我们很明确的知道，我们所追求的是万德庄严的佛果，换句话说，我们整个生命的目标：以断恶、修善、度众生来当作整个生命的修学。这样子，第二个你应该掌握你的根本法门。什么叫根本呢？就是我们内心的智慧，内心的观照力是整个修行的一个主导者，所以它是根本。这句话的意思就是说：我们在修学佛法，如果刚开始的时候，你很明确的能够确认你的目标，而且掌握你内心的根本，这样子我们离圣道就不远了！所以无著菩萨他在本论当中，讲到十种的殊胜法

门，前面二个：第一个是所知依，第二个是所知相。其实这二科的重点，就是在开显甚深见，依止这个甚深见，来确定我们大乘的目标，来掌握我们智慧的观照，这二科的大意是这个样子的。现在我们看《讲义》：

己二、颂(释净转依)(分叁：庚一净心无余难；庚二对治非断 难；庚叁种体二无难) 庚

一、净心无余难

此中叁颂：

这一科是讲到「阿赖耶识决择」，这当中以叁个偈颂来作一个总结。这个偈颂的括号是「释净转依」，说明清净转依的过程。这个「转依」的「依」，佛法讲的「依」就是讲阿赖耶识，它是一切生命的依止处；「转依」就是转这个杂染的阿赖耶识，而成为清净的大圆镜智，叫做「转依」。就是我们修行不只是表面的转变，而是要从根本上的转变。这当中有叁段：「一、净心无余难；二、对治非断难；叁、种体二无难」。这个是大乘佛法对小乘不安立阿赖耶识，所提出的叁个问难，也等于是作个总结。「净心无余难」，就是说在清净心现前的时候，是没有这个杂染的心识，没有杂染心识的这个现行，所以叫「无余」。这种情况假设不安立阿赖耶识，这个转依的过程就会有困难。我们看这个偈颂：

菩萨于净心，远离于五识，无余心转依，云何汝当作？

这个偈颂我们可以分成叁小段来说明。「菩萨于净心，远离于五识」，这个地方是讲到我们清净心现前的一个状态，就是菩萨经过资粮位、加行位以后，他入了圣道，这个时候他的内心，这个清「净心」现前。也就是说，他的根本无分别智跟第一义谛真实的相应，这个时候的状态是「远离于五识」的，前五识是不活动的。也就是说，这个清净的心现前是在禅定当中，只有第六意识的独头意识才能够攀缘，或者说是安住这个胜义的真理，前五识是不能活动。这个时候「无余」，第二段讲无余，在清净心现前的时候，我们内心当中就不能有杂染心识的现行，因为这个清净心对杂染的心识有对治的功能，所以这个时候是没有杂染识的现行。这二种情况，「心转依，云何汝当作？」在这样的情况之下，假设没有阿赖耶识来执持这个染污的种子，那这个内心的转依就不能成立了。为什么这样讲呢？大乘佛法的「转依」，就是你今天的修行，你不只是表面的改变而已，而是从内心的根源来改造你的生命，这样子不只要改变你的行为，还要改变你阿赖耶识的潜伏功能。这个时候，种子已经没有

被阿赖耶识执持，这个清净心它到底是要对治谁呢？没有阿赖耶识，也就没有种子，这个时候清净心现行，它无所对治！这个时候所谓的转依就不能成立了。

这个转依的观念，对我们修行来说，是一个很重要的观念。我们以这个持戒来说好了，比方说我们受了菩萨戒，来行菩萨戒，大致上学过菩萨戒的人都知道，这个菩萨戒有戒体跟戒行的差别。菩萨戒的戒体，它刚开始安立的时候，是依止阿赖耶识的善种子。为什么菩萨戒安立的时候，它不依止现行呢？因为这个现行，有时候是一时的因缘所显现的一个生灭法。就是说，假设你受了菩萨戒，你很认真的发了菩提心，这个时候你有一种要上求佛道、下化众生的一个强大而坚定的功能，即使你遇到了染污的因缘，你偶尔也起了一个杂染的现行；但是你的种子那种上求、下化的那个意乐没有失掉，你的戒体还是可以恢复，透过忏悔可以恢复的。我们不能够因为菩萨一时的过失，就判定这个菩萨失掉戒体，不能这样讲。这个戒体一定要依潜伏的功能来说，这是最重要的。就是说他在这个点上有过失，但他其他的都清净。所以说佛法的转依，所强调的不完全只是现行的改变，而是内在潜伏功能的一个完全的转变。

比如说你有时候打佛七，偶尔在某几支香当中，可能会把佛号念得清楚分明，那个时候也是清净心现前，但是不表示你就是圣人，不表示！那只是一个短暂的现行。在你内心当中，那种想要造恶的潜伏功能还在的，那你还是个凡夫。所以佛法判定一个有情功夫的浅深，不能依止某种特殊因缘的现行，不可以的！要依止他潜伏种子的功能。所以说我们今天不安立的这个种子，转凡成圣的次第就完全混滥，就是这个转依没办法成立。这一段是作一个总说，就是说假设没有阿赖耶识，这个清净心就无所对治，无所对治，那这个转依就不能成立。

庚二、对治非断难

若对治转依，非断故不成，果因无差别，于永断成过。

假设你一定要认为：清净心暂时的现行，这样一个因地的「对治」，就是「转依」。这个样子，「非断故不成」，因为这种现行，并不能够把所有杂染的功能都断除，它只是一时的现行，不合乎转依的道理。为什么这样讲呢？因为「果因无差别，于永断成过。」如果你在因地的的时候，一时的清净心就是转依，那么「果因无差别」，佛陀的果位跟因地的修行就没有差别了，对于永久断除烦恼障跟所知障的种子才能够成就佛道的事实是相违背的。所以我们在修行的时候，假设你不安立种子，有时候我们会起增上慢。就是说你偶尔也会跟圣道相应，甚至有五分钟、十分钟的时间，内心跟空观、跟弥陀的功德相应，但不表示你就是个圣人了，因为你内心当中，还有很多欲望的种子存在。所以我们应该要把对治跟整个果位转依的过程厘清，而厘清的关键就是要从种子来安立。

庚叁、种体二无难

这个地方，是大乘的菩萨对于阿赖耶识种子的安立，作一个总结。

无种或无体，若许为转依，无彼二无故，转依不应理。

在整个修道的过程当中，所谓的转依必须要具足二个条件：第一个是「无种」，它必须没有杂染的种子；第二个，它必须没有杂染的现行，就是你本身不管任何的因缘刺激你，你都不可能生起种种的贪瞋痴烦恼，这个种子要

消失，这样子才叫做转依。这二种存在，「无彼二无故，转依不应理。」假设没有这个「彼」阿赖耶识的建立，「无种、无体」这二个道理就不能成立，那么转依的道理也就建立不起来。所以说在整个转凡成圣的过程当中，建立阿赖耶识，它能够明确的把凡夫跟圣人的位次，作一个明确的界定。

天台宗修止观，它也修空观，不过天台宗最殊胜处就是它的假观，观察这个十法界的十如是。智者大师根据《法华经》思想，把有情众生的观察，分成了十类，十法界的潜伏功能。十类当中，智者大师又把它分成四类：所谓的人天种姓、叁涂种姓、二乘种姓跟菩萨种姓。

就是每一个人在因地当中，的确有四种的潜伏功能，它的种姓不同。你说这个人是人天种姓，他的内心是增上的善行；但是偶尔遇到染污的因缘，他也会造恶业，虽然他造恶业，并不表示他的人天种姓就失掉，不表示这样！人天种姓的可贵，来自于他深信因果，能够起惭愧心。所以说他的种姓，当他起恶行的时候，这个染污的法跟他的种姓接触的时候，他会对这个染法产生防非止恶排斥的力量，那表示他的种姓没有失掉。菩萨亦复如是，诸位研究菩萨戒，特别看《瑜伽菩萨戒》就很清楚。菩萨戒除了根本戒以外，它后面的那些比较中下品的戒，就是说即使你起了偶一的现行，但是菩萨的内心当中，对这个恶法非常的排斥；但是烦恼一时控制不住，但你已经开始在对治了，那这一条戒是不犯的。为什么呢？为什么说产生抗拒的时候就不犯戒呢？因为他的戒体还存在，他已经在抗拒，表示他那个抗拒恶法的功能没有消失掉，这个是最珍贵的。如果说你生起恶法的时候，你没有抗拒的能力，那你这个人内心没有什么价值。就是说，受戒的价值来自于我们能够对恶法的对治、对善法的好乐，这样子你这个人生命充满了希望，虽然你现在做得不够好，但是你以后一定会天天不断的进步，这是受戒最可贵的价值，表示你这个人是在增上当中。但是内心的戒体，失去无上菩提的意乐时，就算你现在能够修习一切的善法，这些善法都是非常脆弱的，任何逆境的刺激都会让你退转。所以在整个成佛之道当中，它还不是很在乎你一时的现行，而是在乎你是不是累积很多清净的潜伏功能，这是我们判定一个人的人生观、价值观的一个标准。

所以智者大师判定十法界、十如是，他完全不按现行，约你的种姓，就是你的种子。这个地方是大乘把转凡成圣的过程，——都以种子来安立，来显示这个阿赖耶识的重要。因为没有阿赖耶识，就不能去判定这个人他的潜伏功能，到底是善、是恶？那这个凡圣的界定就开始模糊了。这个地方是把这个阿赖耶识的杂染跟清净的转依作个总结。我们看第五段：

丁五、阿赖耶识的差别(分二：戊一问；戊二答) 戊一、问

这当中分成二科：「一、问；二、答」。先看「问」：

复次，此阿赖耶识差别云何？

这一科是用问答的方式来表达，先一个总问。讲到「阿赖耶识」，它身为一个有情众生的依止处，它到底是一个什么样的相貌呢？前面的「阿赖耶识决择」，论主很清楚的表明说：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」把这个有情众生的杂染相跟清净相，从阿赖耶识的基础当中，作了很详细的发挥；但是这样的发挥，对于杂染跟清净的差别相，并没有详细的说明。所以前面的「决择阿赖耶识」，只是说明染净的法是依止阿赖耶识；这个地方把宇宙人生生命的差别相，从阿赖耶识的角度，详细的发挥出来。「阿赖耶识」的「差别」相貌，就是说明生命的差别相，就是这个意思。

戊二、答(分二：己一略标种别；己二广释四种) 己一、略标种别(分二：庚一熏习；庚二品类) 庚一、熏习

阿赖耶识的相貌到底是怎么样呢？这以下回「答」，回「答」当中分二科：「一、略标种别；二、广释四种」。「略标种别」当中分成二段：「一、熏习；二、品类」。先看「熏习」，从熏习的角度来说明生命的差别。

略说应知或叁种，或四种。此中叁种者，谓叁种熏习差别故。一、名言熏习差别；二、我见熏习差别；叁、有支熏习差别。

有情众生生命的差别有二类：第一个是「叁种」的差别，第二个是「四种」的差别。「叁种」的差别是约著受

熏来说的，阿赖耶识它内心功能的生起，都必须有受熏的因缘才能够建立，所以这叁种是约著阿赖耶识的因相，它的因地因为受了不同的熏习，所以有叁种的差别。这个「四种」是约著果相，就是依著前面叁种因相相互的作用，产生四种果报的不同。所以叁种约因相，四种约果相，来说明它的差别。先看「叁种」：「此中叁种者，谓叁种熏习差别故：一、名言熏习差别。」我们讲到有情众生的差别，第一个最大的差别就是「名言熏习」。这个「名」

就是名字，「言」就是言说。也就是说，我们内心依止不同的名字、言说，会产生不同的思想，这个思想的产生，是根据个人的名字言说所产生的差别。这个思想，就是我们一般说的人生观跟价值观。比如说：假设一个人他内心当中，不断的依止一个名言：「人不为己，天诛地灭。」他内心当中，不断在这样的文字上活动，他的内心就会产生变化，就变得比较自私，因为这个名言会引导我们内心趋向自私的一个相貌。假设你不断的去思惟：哦，我们应该向蜡烛学习，「燃烧自己，照亮别人」，自己是比较不重要的，我们宁可燃烧自己，去照亮别人，你内心当中不断的依止这样的名言来活动，你就容易生起利他的心情。你这个利他的心是怎么产生的？就是「名言熏习」，因为你不断的从这样的名言当中去思惟，它就会创造一个利他的心出来。

我们净土宗也是这样，你要不断的思惟：「我今暂做娑婆客，不久莲池会上人。」娑婆世界有很多很多不如意的事情来刺激我们，没关系！为什么没关系呢？因为我在这个地方是暂时的客人，你不要当真的。那你的家在哪里呢？「不久莲池会上人」。所以一个修净土的人，他的个性能够在逆境当中产生强大的忍辱力，主要就是靠这样的名字熏习，来产生对弥陀的归依。

所以每一个有情众生有不同的思想产生，就是由很多名言的熏习差别所建立的，这个就是解释为什么每一个人有不同的思想，因为名言熏习所构成的。

第二个「我见熏习差别」。这个名言是整个行为的一个推动者，但是名言要真实的发动，它的背后还必须有一个自我，就是我才是能受用，名言这个思想还是所受用的。这个「我见」就是说：我们的生命体，由于过去的业力，而创造了一个个人差别的五蕴——色、受、想、行、识，这种生命当中，我们有情众生的习惯，在内心当中，捏造一个独立的自我意识，这个自我意识是跟别人有所区隔、有所不同的。所以这个我相的建立，就同时建立了人相对立，有我就有你。这种自我意识的建立，它的产生就是「我见熏习」。「我见熏习」的种类

有二种的差别：一个是俱生我见，一个是分别我见。俱生我见就是说：当你出生的开始，你内心的深处就有一个自我意识出现。换句话说，你一出生的时候，你还没有接受任何的教育，你还没有打很多的妄想；但是你内心当中就知道有一个我，而且会保护这个我，我痴、我爱、我慢、我见，你会处处的爱护这个我、保护自我，你饿的时候，你就知道要释放哭泣，来保护你自己。这种不须要经过学习的，叫做俱生的我见，这个是比较微细，主要是发生在第七意识。第二个是比较粗显的分别我见，它必须要经过后天的学习，还有种种的虚妄分别才能产生的，多分来说是属于第六意识的分别。总之，我们内心的自我意识，随著个人的熏习，自我意识的强弱，有很多的熏习差别。有些人我见比较重，你讲话一定要赞美他，稍微讲到他的过失，他就起烦恼；有些人我见比较淡薄，他跟人之间的对立比较淡薄：这个都是我见熏习所构成的差别。

「叁、有支熏习差别」，「有支」其实就是一个业力，就是善、恶、无记种种的业力。

这叁种差别我们说一下。这叁种差别都是在讲一个人内心的功能差别。这叁种差别，我们很容易看到的就是「有支熏习」，看到这个人有什么行为，他经常做善事、或者经常做恶事。那他为什么做这种善事、恶事呢？因为他内心当中有这种「有支」的「熏习」，产生这种善恶的功能。当我们再进一步的了解，他为什么会有这种善恶的功能呢？这跟他的思想有关系。因为他相信造善能够招感安乐的果报，造恶招感痛苦的果报，是有这个思想在资持。所以这叁种熏习，我们在修学佛法的时候，最重要就是「名言熏习」。「名言熏习」，向内它能够主导这个我见，向外它能够控制这个业力，它等于是介于自我跟行为的中间。就是说，它能够主导自我，它也能够控制外在的行为，就这个思想。为什么会有思想？就是你以前所接触的不同，你以前所读的书、所接触的人，他告诉你什么话，这些话在你心中不断的思惟熏习以后，就会创造出你个人的思想形态——你的人生观、价值观。而这种人生观、价值观，就会影响你今生的行为。这个就说明了众生生命的差别。一切法是清净本然，怎么有这么多

的差别呢？就是因为名言的熏习、我见的熏习、跟业力的熏习，就有这么多差别。这叁种的差别，都是在因地一种潜伏的功能，一种因相的种子所构成的。

庚二、品类

这个「品类」主要是从前面因相的交互作用，所产生的一个果相。

四种者：一、引发差别；二、异熟差别；叁、缘相差别；四、相貌差别。

这个地方把「四种差别」名称标出来；这以下，「己二」加以解释：

己二、广释四种(分四：庚一引发差别；庚二异熟差别；庚叁缘相差别；庚四相貌差别)

庚一、引发差别(分二：辛一正释；辛二反成) 辛一、正释

「广释四种」：「一、引发差别；二、异熟差别；叁、缘相差别；四、相貌差别」。先看第一个「引发差别」，这当中分二科：「一、正释；二、反成」。先看它的解释。

此中引发差别者，谓新起熏习。

什么叫「引发差别」？就是一个「新起」的「熏习」。这个「新起」就是从无而有，叫做「新起」，它本来没有，因为这样的因缘，结果出现了，叫做「新起」。这个

地方的「新起」，主要是约著种子的生起而安立的，就是前面的名言熏习跟有支熏习，名言熏习叫名言种子，有支熏习就是业种子，我们因为思想跟行为的交互作用，就产生很多很多的善恶种子，这个叫做「新起」，约著种子的生起。第二个，约著种子的成熟。在阿赖耶识当中有这么多族群的种子，临终到底哪一个种子能够得果报呢？这个当中有些种子必须得到滋润，所以第二个约著种子的成熟。就是说在我们内心当中，凡是有关种子的生起，乃至于种子的成熟，这个都叫做「引发差别」。这是一个简单的解释，这以下「反成」：

辛二、反成

此若无者，行为缘识，取为缘有，应不得成。

什么叫「引发差别」呢？这以下详细的说明。就是在十二因缘当中，这个「行缘识」是第一个，第二个「取缘有」，这二种因缘都叫做「引发差别」，我们加以解释。

约平时来说，叫「行缘识」。这个「行」就是身口意的造作活动，身口意的活动一定有思想的推动，由这个思想来推动你的行为，所以基本上这个「行」，从大乘佛法来说，这个业力的判定，这个名言的思想它还是比较重要的！比如说：你扫大殿，整理大殿能够成就清净庄严的果报；但是你这个行为并不表示就一定会有这个果报，这不一定。比如说你是发心的，你真实的要护持叁宝，这样的果报就比较强烈；假设你是被僧团用钱聘请的，你是为了钱的因素才来整理大殿，这个思想不同，虽然同样的行为，但是在招感果报的时候就有所不同。所以这个「行」支，在大乘佛法判定「行」这个业力的时候，它的考虑因素：第一个你用什么思想？你这个造业的动机是什么？第二个你的行为是什么？这个名言种子跟业种子的和合构成一个行，这当中思想是主导者，当思想推动行为以后，就产生一个「识」。这个「识」，就是阿赖耶识会出现很多很多的种子，有叁涂的种子、人天的种子、二乘的种子跟菩萨种子，各式各样的种子产生，所以它才会产生后面的名色、触、受、爱等等。约著我们平常不断的创造种子来说，这个「行」产生阿赖耶识的善恶种子，这个叫做「引发差别」。

第二个，约临命终来说。当我们临命终的时候，我们这一期的生命即将结束，要去创造新的生命，这当中必须在阿赖耶识无量无边的种子当中，选择一类的种子，使令它生起现行，叫做「有」。这个「有」就是一个成熟的种子，虽然它还是种子，但是它是一个有强大力量，足以得果报的种子，叫做「有」。它为什么能够变成「有」呢？就是有这个「取」，就是我们心中的爱取。所以在《瑜伽师地论》上说：临命终人，他内心当中所忆念的因缘，这个是非常重要的。他要不断的忆念某一件事情，这件事情就会产生一个引发，会引发他某一个种子使令它成熟。你临命终的时候，不断的忆念阿弥陀佛；或者你临命终的时候，不断的忆念这个娑婆世界的因缘：这些都会产生引发的作用，就是「取缘有」。它可以把这个本来没有

力量的种子，滋润成一个有力量的种子，叫做「有」。总而言之，我们阿赖耶识这个潜伏的功能，不管是种子的建立，乃

至于种子的成熟，都叫做「引发差别」。我们再看下一段：

庚二、异熟差别(分二：辛一正释；辛二反成) 辛一、正释

前面的「引发差别」是约种子；这个地方是约果报的出现，「异熟」就是果报，这当中分二科：「一、正释；二、反成」。先看「正释」：

此中异熟差别者，谓行有为缘，于诸趣中异熟差别。

「异熟差别」这个「异熟」，简单的说就是果报。叁界果报的差别，是「谓行有为缘，于诸趣中异熟差别」。「异熟差别」的过程，就是说在十二因缘当中，从行到有，这个过程，从行支一直到有支，这个「有」就是一个成熟的种子；到「有」以后，下一个就转成「生」，受生，当受生出现以后，这个时候「于诸趣中」就产生了整个果报的差别。就是从你以前平常的造业，不断的累积这个业力，到临终的时候，又引起这类的思想来刺激这个业力，最后从这个业力引成果报的受生，当果报出现的时候，这个叫做「异熟差别」。

辛二、反成

此若无者，则无种子。后有诸法生应不成。

假设没有这个果报的差别，就没有引生诸法的「种子」，那后来果报生起的差别，就不能建立了。一般来说，我们会很在乎我们的果报，我们每一个人都相信一定会有来生，我们今生死掉以后，会有一个新的生命出现。我们也会在静坐当中、或者平常当中，去想象来生是一个什么样的相貌？其实佛法的意思，它本身比较不重视果报，它比较重视因地；相对来说，这个异熟差别是比较不重要的。因为我们从十二因缘的观察，从佛法的教授这些传承、历代先圣先贤的这些开示当中，我们找不到有一个方法能够阻止这个「有缘生」。就是你的种子成熟了以后，你要阻止它受生，在佛法当中找不到这样的方法，不可能！当这个业种

子在临终受到爱取的滋润以后，这个生，有缘生，已经是不可避免了，所以佛法的重点是在因地的转变。就是说你不想到叁恶道去，你必须要在你生命当中，阻止产生这个叁恶道的功能。平常的时候，就是业力跟思想，就是引发差别的第一个行，行缘识。这个行缘识当中，你的思想又更重要了。

诸位，我们在判罪的时候，如果你今天造这个业力是无心的，这个叫过失，不能讲罪业。比如说我今天不小心踩到一只蚂蚁、踩到虫，当然这是一个过失；但是这样的过失不能判定为罪业，因为罪业会影响总报，它这个只影响别报。如果你这个事情是有它的行为，又有邪恶的思想，那就判定为罪业了，就有影响总报的力量。所以我们在判定平常的时候，这个行，你的名言种子、业种子都要考虑，当然最重要就是临终。当你临命终的时候，你要面对你阿赖耶识当中无量无边的善恶种子，这个「腊月叁十算 总帐」的时候，你心中忆念的所缘境又非常重要，你要强迫你自己不断的忆念弥陀的功德。那你每一次的忆念，都会去滋润你阿赖耶识当中曾经念佛的种子，使令它赶快成熟，这个就是「取缘有」。等到「有」的时候，局势就决定下来了，不能再改变了。这个叫做「异熟差别」。好，我们休息十分钟。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二〇卷

第二〇卷

请大家打开《讲义》第六十页：

庚叁、缘相差别(分二：辛一正释；辛二反成) 辛一、正释

我们讲到四种差别，前面的「引发差别」，是约著成就种子来说的；「异熟差别」是约著它能够形成果报来说。总而言之，前面二种差别的引生，都是跟名言种子、业种子的相互作用有关系。第叁个「缘相差别」主要的是约著我见的熏习所产生，这当中有二科：「一、正释；二、反成」。第一个「正释」：

此中缘相差别者，谓即意中我执缘相。

这个「缘相差别」是属于「意」，这个「意」就是第七意识的「我执相」貌。第七意识的我执，它的所缘境是依止阿赖耶识的见分而产生的我执，也就是说，阿赖耶识的相貌它是一个果报相。比如说你今生是一个女人，你这个俱生的我执，就以女人当做自我，从小到大，不管白天、不管做梦，你那个自我意识都是以女人来当做出发点的，这样一个自我的不断的熏习，叫做「我见熏习差别」。

辛二、反成

此若无者，染污意中我执所缘应不得成。

假设没有这个「缘相差别」，第七意识「我执」行相就不能建立。我执有二种：一个是分别，一个是俱生。分别我执主要是第六意识，它的变化很大。第六意识的行相，比如说你没有学佛之前，你的我执可能很重；但学佛以后修空观，慢慢慢慢的把这个分别的我见调伏了。所以这个我见的变化是很大的，你在不同的环境、不同的因缘当中，这个自我意识会不断的变化。但俱生的变化很难，就是说即使你修行得很好，你依止今生女人的一个自我主体，还是很难改变，因为它是一个比较微细的俱生我见。所以这个俱生的我见，《唯识叁十颂》讲出一句话，叫做「随所生所系」。第七意识攀缘第八识是一个什么样的相貌呢？「随所生所系」，随著第八意识在哪一道受生，第七意识就以哪一道为自我，就是第八识在哪一道受生，它就以哪一道的心识为自我。

第二〇卷

比如以文昌帝君来说，他曾经做了十七世的世大夫，他在做世大夫的时候，他的思想、行为是一个读书人的自我，以一个知书达理的自我来发动他的思想跟行为。但是不幸的是到第十八世的时候，因为他起了一个不好的邪愿，结果变成一只毒蛇。这个时候，他的自我就以毒蛇的心识——瞋恨、暴躁的心识为自我，这种自我就很容易造业了。所以在菩萨道当中，

如果你还是一个凡位的菩萨，包括资粮位，也包括加行位的菩萨，在唯识学上的说法：你在没有成就圣道之前，尽量避免到叁恶道去。像有些禅师说：我来生要做一条牛，要做一个什么畜生。其实我们不应该发这个愿，这都是不对的！因为畜生道的自我，内心是暗钝的，它对无上菩提是障碍的，它不是一个随顺于圣道的心识，不是的！如果你对求生净土没有多大的兴趣，那你来生唯一的选择就是做人，唯一的选择！天上不适合，叁恶道更不适合，你一定要以人的心识、这个自我意识，才能够继续你菩提心的完成。

所以说第七意识的「缘相差别」，主要的是依止阿赖耶识，阿赖耶识到哪里、到了哪一道，它就以那一道为自我。这种自我在这一期的生命当中，就比较难改变，因为它微细，它不受第六意识的分别而影响。这一个部分缘相差别的引生，主要的就是我见熏习，跟名言、业力的差别不大，因为它是发生在第七意识。我们每一个人当中，的确有很多自我的缘相差别，这个跟我们的果报有关系。你不要说是畜生道跟人道，同样是人道也有差别。你要是生长在富贵人家的自我，跟生长在贫穷人家的自我，跟生长在一个比较中庸家庭的自我，都有差别的。

庚四、相貌差别(分二：辛一标；辛二释) 辛一、标

前面的叁种差别，主要是约著生命的别相来说，各别的相貌；这以下是前面叁种相貌的混合体，等于是一个总相的说明。阿赖耶识的相貌，这当中有二段的说明：第一个「总标」，第二个「别释」。先看「总标」：

此中相貌差别者，谓即此识，有共相，有不共相，无受生种子相，有受生种子相等。

阿赖耶识的「相貌差别」，是就著阿赖耶识，因为不同的我见、名言跟业力的熏习，「有共相、不共相」跟「无受生种子相、有受生种子相等」。先标出来，这以下解释。

辛二、释(分五：壬一、共不共等相；壬二、粗重轻安相；壬三、有无受尽相；壬四、譬喻相；壬五、具足不具足相) 壬一、共不共等依(分二：癸一、正释；癸二、反成。) 癸一、正释(分二：子一、别释四种；子二、总显对治) 子一、别释四种

其实这个相貌差别有五种，阿赖耶识有五种相貌，我们看标题就知道：「一、共不共等相；二、粗重轻安相；三、有无受尽相；四、譬喻相；五、具足不具足相」。我们先看「共不共等相」，又分成二科：「一、正释；二、反成」。先看「正释」，这当中分二段：「一、别释四种；二、总显对治」。先看「别释四种」：

共相者，谓器世间种子。不共相者，谓各别内处种子。共相，即是无受生种子。不共相，即是有受生种子。

我们先说明「共相」跟「不共相」。「共相」就是由众生共同业力所变现出来的相貌。比如说这个「器世间」，就是我们所依止的山河大地、这依报的国土，这个都是由大众共同的业力所创造出来的，叫做「共相」。那「不共相」呢？就是个人所专有的。比如说我们「内处」的「种子」，这个种子有外处跟内处：外处就是色、声、香、味、触这个五尘种子；「内处」的「种子」就是眼、耳、鼻、舌、身这个五根的种子。不过这个五根的种子，主要是约著净色根来说，净色根。这个净色根，它比较微细的，不是约浮尘根，就是只是你自己能够受用的，这叫「内处」的「种子」，内处的种子是个人的业力所变现的。「共相，即是无受生种子」，这个山河大地是属于「无受生」的，它没有感受的功能。你对山河大地好，它也不感到快乐；你对它不好，它不感到痛苦：它没有感受的功能，所以这个「共相」是属于「无受生」的「种子」。但是「不共相」它「是有受生」的「种子」，我们的眼、耳、鼻、舌、身，你适当的保养，它会产生不同的感受，有苦受、乐受的感受产生。也就是说，共相是由我们的共业所构成的，别相是由别业所构成。所以我们在探讨这个生命的缘起，一定要考虑所谓的「业」，这个「业」有共业跟别业的差别。比如说，我们讲「相逢就是有缘」，

大家能够同在一个寺庙住，表示我们曾经在某一个时间、某一个处所，共同创造一个善业，而这个善业肯定跟叁宝有关系的，所以我们大家会在这个地方共住。当然和尚尼一定是当初的领导者，她的业最强，所以她做方丈。就是说每一个人，你在这个寺庙能够住多久，他住多久，这个地方就是共业当中有别业。这个共业，大家能够共同去受用这个寺庙所有的资具，从这样的地方，我们能够吃、穿、住，能够得到稳定，把握时间开始忏悔业障、积集资粮。那你为什么有这个福报住在这个地方呢？就是大家有这样的共业。但是每一个人在受用这个寺庙的时候，的确还是有所不同，这个地方的不同就是别业了，不共相。每一个人在共同发心的时候，每一个人发的心不同，他的付出不同，

那当然有他各别受用的差别。其实每一件事都可以从共相跟别相来说，所以这个差别可以说是一个大判。

子二、总显对治(分二：丑一长行；丑二偈颂) 丑一、长行(分二：寅一显差别；寅二喻清净) 寅一、显差别

这个地方有二科：「一、长行；二、偈颂」。看「长行」，这当中分成二段：「一、显差别；二、喻清净」。先看「显差别」：

对治生时，唯不共相所对治灭。共相为他分别所持，但见清净。

这个「对治」指的是我们内心戒、定、慧的圣道力量出现了，我们开始持戒，开始断恶、修善，乃至观照生命的真相，观察我空、法空的真理。这个时候，他所「对治」的是个人这一部分的「不共相」，就是你的五蕴身心，会被你的圣道慢慢的转变，境由心生，境随心转。你的心转变了，你的眼、耳、鼻、舌、意也会跟著转变。但是「共相」是不能改变的，因为你外在的山河大地是由众多众生的共业所共同执「持」的，所以这个地方不会因为你个人圣道的成就，而有所失坏；但是你看到这个山河大地，你自己这一部分，你是看到了「清净」而不染污的。也就是说，假设有一个圣人是初地菩萨，他的大悲心来到叁界跟我们一起

受生，他虽然跟我们生活在一起，也可能住在同一个寺庙；但是他看到的国土，就不是这样一个泥土的情况，他是看到七宝庄严的依报国土，就是实报庄严土。这是为什么呢？就是他的共相，他虽然不能改变别人，但是他在自己这一部分是「但见清净」的，因为他的业是清净的，所以他显现出来的果报是清净。这个意思就是说，我们能够改变的是自己这一部分的不共相跟自己的共相，那别人的共相我们不能改变。这以下讲出一个譬喻：

寅二、喻清净

如瑜伽师，于一物中，种种胜解，种种所见，皆得成立。

这是什么道理呢？为什么说他内心清净，他就能够心净国土净呢？这以下讲出一个譬喻：假设有一个「瑜伽师」，这个人修止观有所成就的瑜伽师，他在止观当中针对某一个法，内心生起「种种」的「胜解」，依止不同的观想，在观想当中，他在外境上「皆得成立」。观想这个大地是黄金，他就能感受到黄金所显现的假名、假相、假用。他也可以改变一下，诶，这个大地是七宝，就变成七宝。就是说他的内心当中，依止他止观的胜解，能够随心所现，他有这种所谓的定自在所生色，他自己能够改变他自己的共相，还有他外在依报的这一部分因缘。

这个地方的随心所现，在唯识学上说：定自在所生色有二种差别：一个是八地之前的菩萨，八地之前菩萨的定自在所生色，只能自受用；但是八地以上的菩萨，他能够他受用。比如说：观世音菩萨，观世音菩萨在禅定当中，他能够生起种种的胜解，皆得成立。也就是说，我们生寻声救苦，你的这一念心跟圣号一接触的时候，产生加持力。这是怎么回事呢？就是在这个禅定叁昧当中，他能够依止他的胜解力来加持。这个八地菩萨的功德，他能够生起他受用；但是虽然他受用，你自己也要跟他感应道交，如果你不能够去忆念他的圣号，这样的感应就不能建立了。所以说「瑜伽师」在禅定当中，能够依止「种种的胜解」，能够转变很多很多的环境，但是这个只是他自己能够受用；那八地菩萨能够他受用。看偈颂： 死

凡夫，可能有因缘坐车、坐船，发生了灾难，这个时候，至心称念观世音菩萨，观世音菩萨
观世音菩萨观世音菩萨

丑二、颂(分二：寅一颂前共相；寅二颂前譬喻) 寅一、颂前共相

偈「颂」当中分二科：「一、颂前共相；二、颂前譬喻」。看「颂前共相」，把前面共相的道理作一个总结。

此中二颂： 难断难遍知，应知名共结， 瑜伽者心异，由外相大故。

有情众生的共相是很难断的，在果报上很难断的，因为这个是众生的共业，就算佛陀成佛了，佛陀无量无边的功德，但是他还是不能改变这个众生的世界，佛陀那么厉害，也不可能使令叁恶道消失，不可能！为什么呢？这个是「难断难遍知」，这个很难了解，而且很难去断除的。为什么呢？「应知名共结」，因为这是无量无边有情众生共同的烦恼跟业力所创造的，这不是单方面的。虽然身为一个有止观功德的「瑜伽者」，他内「心」能够依止自己的观想不同，而显现不同的环境，但是「外」在的共「相」，毕竟是太广「大」，而难以了知、难以改变，所以我们没办法去改变这个外在的共相，只能够改变自己这一部分的不共相。

再看第二个偈颂：

净者虽不灭，而于中见净， 又清净佛土，由佛见清净。

虽然一个内心清「净者」，他不能够改变这个共业所成的共相，但是他自己见到的是一个清净的国土，这第一个情况；第二个，假设这个国土是「佛」的「清净」国「土」，是「佛」的本愿力所变现的，不是众生的共业所感的，这样子「由佛`T一弓见」(这个字要念成现)，由佛的清净心所显现的，那是究竟「清净」的。比如说西方净土，这就不是众生的共相，那是佛陀大悲愿力的不共相所变现出来的，我们依止忆念弥陀的功德而感应道交，这样子就是究竟无漏的国土。前面的「净者虽不灭，而于中见净」，是约秽土来说；下面这一段「又清净佛土，由佛见清净」，是约净土来说，有这个差别。

寅二、颂前譬喻

复有别颂，对前所引种种胜解，种种所见，皆得成立。诸瑜伽师于一物，种种胜解各不同，

种种所见皆得成，故知所取唯有识。

这个地方把共相跟别相的道理，再作一个总结，说「瑜伽师」能够针对某「一」件事情，而生起不同的观想，而这个观想，都能够「种种」的「成」就。所以从这样的道理，我们可以知道一切法是「唯识」所现。大乘佛法不共小乘的地方当然很多，但从空观的角度，小乘只建立我空，而大乘是建立我空跟法空。大乘佛法的法空是怎么建立的呢？就是万法唯识，一切法唯识，所以法没有自性。比如说：它是个水，你说这个水的法是有自性吗？假设有自性，为什么人见到是水，饿鬼道见到是火，天人看到是琉璃地呢？所以这个水是没有自性的。大乘佛法的法空观，是建立在万法唯识的道理上。这以下作一个总结：

癸二、反成

此若无者，诸器世间、有情世间生起差别，应不得成。

我们了解到依报的国土跟正报的身心，有种种的凡圣差别，我们都应该以共相跟不共相的思想来观察，这样子才能够建立的，这是有共业、别业，各式各样。这共业、别业当中，我们跟圣人之间的共享，就是圣人的功德也可以跟我们共享，他有他受用的功德；但是这个时候你必须忆念他的圣号，才能够跟他共享。这就是说明这个果报差别相的建立。

壬二、粗重经安相(分叁：癸一标名；癸二正释；癸叁反成)

癸一、标名

这当中有叁段：「一、标名；二、正释；叁、反成。」先看「标名」：

复有粗重相，及轻安相。

我们看解释：

癸二、正释

粗重相者，谓烦恼、随烦恼种子。轻安相者，谓有漏善法种子。

有情众生的果报体，除了共相跟别相以外，还有「粗重」跟「轻安」的差别。「粗重」这个「粗」就是粗恶，这个「重」就是很沈重。有些人的身心世界，他感到他的生命非常的粗恶沈重，这是怎么回事呢？因为他内心当中有很多很多的「烦恼」，贪、瞋、痴、高慢心的烦恼，以及这个「烦恼」等流的「种子」，这个地方应该也包括罪业，就是烦恼跟罪业这个种子太多的时候，就使令一个人内心粗重。这种粗重性，一般来说，刚开始出家的人，这种相貌会比较明显。就是刚开始出家的人，他内心就是依止一念的善根，他的善根遇到叁宝因缘的刺激，发动了想要修行的意乐；但是他刚刚来到僧团，他的内心当中基本上都是粗重的，你看他没有事情就是闷闷不乐，当然也不是他喜欢这样，就是他内心的烦恼跟罪业产生了遮障。第二种相貌就是「轻安相，谓有漏的善法种子」。你在叁宝当中不断的忏悔业障、积集资粮，这个时候你的身心世界会改变，改变成一种轻松安乐的相貌。就是我们内心的种子，累积很多的善业跟善念的种子，这个种子虽然它正式的果报在来生，来生的果报才正式出现；但是在今生的时候，你会有一点消息出现，就是它即使是个种子，你都能够感受到它所释放出来的轻安相，虽然你的果报是来生，但是你今生当中也有一点征兆。是什么征兆呢？你感到你的身心特别轻安，就是这个人内心善业强。

癸叁、反成

此若无者。所感异熟无所堪能、有所堪能所依差别，应不得成。

假设没有这种粗重跟轻安相，我们内心当中的「无所堪能」跟「有所堪能」的「差别」，就「不」能建立了。这个「无所堪能」，就是我们在修学善法，特别是修学闻、思、修智慧的时候，有些人没有堪能性，他要去听闻佛法、思惟佛法有困难，因为他那个明了性是粗重的；有些人他内心当中烦恼淡薄、善业强，他听闻佛法、思惟佛法，他就能够很容易相应、

很容易随顺，就是「有所堪能」。这种差别都是跟你的烦恼，跟这个善法的种子的累积有关系。

我们在修行的时候，当然是只问耕耘，不问收获。但是有时候，你也要偶尔检查一下你的梦境。(呵——)你做什么梦？这也是很重要的指标。如果你懈怠的时候，你发觉你做的梦会不一样，就是这个粗重性会出现，就是你感暗钝、忧愁、恐怖等等，在恐怖的时候就不得了了，你要注意了，它是一个征兆。如果你在用功的时候，你梦境当中出现都是光明相、安乐相，虽然这个果报都还没出现，但是「山雨欲来风满楼」(哈——)，事实上它有征兆的，你从这个征兆，尤其是修忏的人，我们讲忏悔法门，你要判定你的罪灭之相，往往都是从梦境来判断——见好相。就是说我怎么知道我的种子改变了？这个梦境就会告诉你，由这个粗重相跟轻安相，因为在梦中的意境，你是不能主导的，你只能够让你心中的种子自然表现，所以梦中的境界是不能主导的，你不能刻意去主导它，所以它往往可以看到你内心的真实相貌。假设你是粗重相，那就要多忏悔业障、积集资粮。我看忏公师父他老人家在教导弟子们的次第，我就慢慢体会，他主要有二个重点：如果是初学者，他强调行门跟事务门，就是忏悔业障、积集资粮，他不是很重视你去看经、听经，因为你的心粗重，无所堪能，你听经效果也差；但是等到你这个烦恼罪业转变过来，轻安相的时候，他就鼓励你解行并重，就可以看经了：老人家是这样的教导方式，就是刚开始先对治粗重相，这个也是很重要的关键。

壬叁、有无受尽相(分叁：癸一标名；癸二正释；癸叁反成) 癸一、标名

这当中有叁段：「一、标名；二、正释；叁、反成。」先看「标名」：

复有有受尽、无受尽相。

这个「受」就是内心的感受，我们在受果报的时候，有的果报它的感受是有止尽的，它受完就没有；有的果报在受的时候，是没有止尽的。这是标出它的名称，这以下解释它的内涵。

癸二、正释

有受尽相者，谓已成熟异熟果善、不善种子。无受尽相者，谓名言熏习种子。无始时来，种种戏论流转种子故。

什么叫「有受尽相」？就是「已」经「成熟」的这些果报，它是由「善」恶的业「种子」所招感的，这样的果报的感受是有间断的。比如说你的布施、持戒，你在因地的時候，你也不是一路的布施、持戒，只是在某一个时空当中有所造作，所以得果报的时候，这个果报受完就没有了。比如说你多病，这个多病，你只要能够依止三宝，不断的忏悔，它是有受尽相，它这个种子释放完也就没有了。但是「无受尽相」，就是你内心的「名言熏习种子」，你内心当中所产生的这种邪恶的思想，或者是善良的思想，这样的种子，对你产生的感受刺激是没有停止的。为什么呢？「无始时来，种种戏论流转种子故。」我们不断的去「戏论」，这个「戏论」就是「但有言说，都无实义」，简单的说就是心中的妄想。我们不断的去相续增长这个妄想的势力，这个妄想给我们痛苦跟安乐的感受，是没有穷尽、没有间断的，所以叫做「无受尽相」。

癸叁、反成(分二：子一成有受尽相；子二成无受尽相) 子一、成有受尽相

「反成」当中分二段：「一、成有受尽相；二、成无受尽相。」先看「成有受尽相」：此若无者，已作已作善、恶二业，与果受尽，应不得成。

假设没有这个受尽相的话，那「已作」的「善」跟「已作」的「恶」，这「二」种「业」力当获得果报的时候，就不应该有穷尽的一天了，它用反方向来成立。就是说，这个业种子它得果报是有穷尽的，你不管造善、造恶都是有为法，它这个果报结束以后，这个果报就消失了。比如说：《宗镜录》讲到这个老虎，说你造罪业变成老虎，老虎这个果报体不能再有招感性了，老虎即使它吃了很多的鹿、很多的动物，这个业都是无记业，都是没有招感性的。为什么？因为畜生道的内心是暗钝，犹如梦中所造的业，是一种不增长业，这个业不能得果

报。永明大师说：假设老虎这个果报体，吃这个肉有招感性，那就一因多果，它造了罪业变成老虎，老虎又使令它继续造罪，那它就永远没有出离的因缘。所以罪「业」变成一个「果」报的时候，这个「果」报体，这个时候是有「受尽」相，不能再相续下去，受完就没有了。那什么是「无受尽相」呢？这个是比较可怕的。

子二、成无受尽相

又新名言熏习生起，应不得成。

你内心当中错误的思想，或者是善良思想的「熏习」，这个是无止尽的。你受完以后，你内心当中还有这种思想，还可能继续造恶、造罪、造善，这个是我们比较在乎的。所以这个思想、这个正见，它为什么被列入根本法呢？就是它的主导性是相续的。你出家的时候是什么思想，你以后也是这个思想，不可能减少，只有增加而已。所以我们刚开始受戒以后，为什么要先学戒？没有错，我们很多微细的戒法，都不可能持得很圆满，事实！但是你学戒以后有一个不同就是，你起码知道在你的行为当中，什么是对的、什么是错的，什么是随顺圣道、什么是障碍圣道，你知道这件事情。即使你一时有一些错误的现行，但是你知道这个是错的，你有惭愧心，这个是非常珍贵的，就是你那个戒体，至少你这个戒体是存在，防非止恶还存在。一个人最可怕、最严重的过失就是愚痴，没有什么过失比愚痴还可怕。就是他根本不知道什么是对？什么是错？他明明做错了，他无惭无愧，那这种业就会加重。

所以和尚尼的慈悲，她老人家重视戒律，这是非常有智慧的。就是说我们虽然学戒，不表示我们可以把所有戒都持好，但是我们知道什么是对，什么是错，我们的判断力没有错。一个人能够戒法有一点过失，但是知见不能有差错，就是你的根本不能有错。我知道这件事我不对，虽然我一时做得不好，我希望以后做得更好。而一个生命的增上，就是从这样的增上意乐里面不断的栽培。你一开始就不学戒，那你的依止处就完全根据你的妄想跟生命经验，你不尊重佛陀的抉择，完全根据你的妄想来判断对错，那你的生命就非常危险了。所以在这

个地方讲：思想的熏习是无受尽相，它不断，你今生是这个思想，你来生还是这个思想、来生还是这个思想，它没有受尽的一天。

壬四、譬喻相(分叁：癸一标名；癸二正释；癸叁反成) 癸一、标名

复有譬喻相。

癸二、正释

谓此阿赖耶识，幻炎梦翳为譬喻故。

什么叫「譬喻」相呢？就是「幻」，幻相，魔术师依止这个手帕所变现种种的兔子相貌；「炎」就是阳焰，这个水蒸气在阳光的折射之下，所显现相似的水气；或者做「梦」；或者是眼中有「翳」，在空中见到种种的花等等。这是说明「阿赖耶识」所显现的果报，是如幻、如炎、如梦、如翳，虽然有，但是不真实。

癸叁、反成

此若无者，由不实遍计种子故，颠倒缘相，应不得成。

假设没有这种譬喻的虚妄相，我们依止颠倒的「遍计」所执，所产生的「颠倒缘相」，就「不得成」立了。

这个譬喻相在修行佛法是非常重要的。佛教的生命观，一言以蔽之，就是因缘观：「诸法因缘生，诸法因缘灭，我佛大沙门，常做如是说。」这个因缘观，大小乘在解读的时候，的确是有一点差异。我们看小乘的教法，它在解读因缘观，比较偏重「诸法因缘灭」，比较偏重无常、无我的空性，对一切法的建立比较不强调。大乘在解读因缘观，它一方面也知道「诸法因缘灭」，以这个空观来调伏心中的爱取；但是它也会看到「诸法因缘生」，有它生命的相续相，而作出正确的抉择。所以智者大师的生命观，他提出了一心参观——空、假、中参观，而他真正精彩的部分，是他的假观。大乘佛法的菩萨，他的殊胜处在假观，而这个假观就是我们这个地方讲的——观一切法如梦如幻。一个菩萨能够在有为法当中善知抉

择，就是修这个假观，就是你要能够修善、度众生，都要依止这个假观的。修净土宗的人，那更重视假观了：虽然娑婆世界是梦幻泡影，极乐世界也是梦幻泡影；但是在梦幻泡影当中，娑婆世界是恶梦者也、添梦者也，极乐世界是好梦者也、醒梦者也，还是要作出抉择，有染净不同的因缘。

这个地方有一个问题就是：这个梦幻泡影的观，怎么观察才能够生起呢？如何修假观呢？在《楞严经》当中，佛陀讲出一个方法：你要修菩萨的假观，所谓的如幻叁摩地(观一切法如梦如幻的如幻)，你刚开始一定要先摄用归体，一定是先观察「何期自性，本自清净」，慢慢慢慢的知道一切法的本性是清净、是毕竟空的时候，从清净心里面出来，再观察这一切法的时候，你就容易知道它是如梦如幻，「再来观世间，犹如梦中事」。假设你一开始不

先摄用归体，就直接观一切法如梦如幻，你观不起来，你一定会认为这一切法是真实的。所以这个如梦如幻的观，是先摄用归体以后，再依体起用，你就知道这一切法有它的如梦如幻的假名、假相、假用，在这个因缘的如梦如幻当中，去做你的忏悔业障、积集资粮，这个是菩萨的假观。

壬五、具足不具足相(分叁：癸一标名；癸二正释； 癸叁反成) 癸一、标名

复有具足相、不具足相。

癸二、正释(分二：子一具足相；子二不具足相) 子一、具足相

谓诸具缚者，名具足相；

什么叫「具足相」呢？就是内心有烦恼的系「缚」叫「具足相」。我们生死凡夫，刚开始在学佛法的时候，完全是依止一念的信心来断恶、修善、布施、持戒，虽然能够积集善业，但是对烦恼没有抗拒调伏的力量，这种人，我们讲「修行还没有上路」，对烦恼的现行一点法子都没有。就是说烦恼现行的时候，还是由烦恼来主导，这叫「具足相」，就是烦恼一点都没办法对治。再看「不具足相」：

子二、不具足相(分叁：丑一损减相；丑二一分永拔相；丑叁全永拔相) 丑一、损减相
世间离欲者，名损减相。

当我们不断的修行，对「世间」五「欲」的贪爱有一分调伏的力量，一般来说这是属于内凡加行位的菩萨，他在信心当中多了一分止观的力量，对于烦恼的现行，能够有部分的调伏。你烦恼现行，我有办法观察你是生灭无常的，我不随妄转，不随妄转的力量生起的时候，叫做「损减相」，你已经对它有对治力了，你多少能够作得了主了。

丑二、一分永拔相

有学声闻及诸菩萨，名一分永拔相。

小乘的初果到叁果，乃至入了圣道初地以上的菩萨，对烦恼的种子有「一分」的断除。前面的损减相只是约著现行，这个地方是种子「永」久的断除，这个就是讲位不退的菩萨，入了圣位，他在任何因缘当中都不会退转。这个「损减相」有时候还会退转，它只是对治现行。

丑叁、全永拔相

阿罗汉、独觉及诸如来，名烦恼障全永拔相，及烦恼所知障全永拔相。如其所应。

二乘的无学——「阿罗汉、独觉」，跟大乘无学的佛果菩提，叫做「烦恼障全永拔相，及烦恼所知障全永拔相。」假设你是修成小乘，你的果位是「烦恼障全永拔相」

，你内心当中没有烦恼，但是无量无边的智慧没有生起；如果你是「如来」的话，是「烦恼障」断除了，这个「所知障」也断除了。烦恼障是我执引生的，它所产生的的是烦恼，烦恼即是障，障碍我们的寂静、安乐，也障碍了出世的圣道。这个所知障是法执引生的，它障碍我们所应了知的种种法门，无量的神通叁昧，我们都还有所不知，这叫所知障。佛陀能够调伏烦恼，还能够无所不知、无所不见，所以叫做「烦恼所知障全永拔相」。为什么会有这二

种差别的果报呢？因为「如其所应」，因为他因地的时候，他有这样不同的发心、不同的宗见，所以他就会有他相应的果报出现。

癸叁、反成

此若无者。如是次第，杂染、还灭，应不得成。

假设没有具足相、不具足相的差别，我们从凡位的「杂染」位要变成清净的「还灭」位，这样的果位差别就「不」能建立了。就是说我们要判定杂染跟清净，是从具足、不具足相来判断的。

佛法在判定一个人生命的价值，它不很重视你的现行——你一时的现行；但是它很重视你潜伏的功能，这当中还比较重视你烦恼的种子是不是调伏！就是你的调伏力。它不看你的福报有多大，更不看你是不是有神通，这些都不足以判定生命的价值。就是说你是不是能够不受欲望的干扰？你这个明了的心性是不是能够得到自在？就是烦恼现行的时候，你作得了主，这是判定一个人生命价值的一个重要指标，就是这一段「此若无者。如是次第，杂染、还灭，应不得成。」我们要判定一个人是杂染相、清净相，不看他的福报，也不看他是不是有神通，是看他对烦恼现行跟种子的调伏，是这个意思。这个烦恼的调伏除了持戒以外，就是止观，更重要就是你对烦恼的如实观照。你想要调伏烦恼，首先你要知道烦恼的相貌，你了解它是生灭无常的，你的本性是清净，它是生灭法，你是清净的，你跟它根本不相应，你就能够脱离它，「心常觉照，不随妄转」，你先有这一分的观照，再提起你的佛号，那就更有力量了！你在调伏的过程当中，只要你有一次的成功，你就有信心了，你就相信有第二次的成功、第叁次的成功。而你就在不断的成功当中，累积你临终非常可贵的正念力了。我们不断的跟烦恼打仗，虽然我们打了很多的败仗，但是只要你有一次成功，就容易有第二次的成功，因为你心中的止观是真实的功德，烦恼是虚妄相。这个地方就是说：我们也不一定老是挨打，你有时候可以面对它，用你佛法所学的智慧来观察它，总有一天，你会知道它不是

真实的，等到你有这样真实理解的时候，你要脱离这个烦恼就容易了，这就是我们修行的一个非常重要的指标——临终正念的栽培。好，我们今天讲到这里。我简单的回答几个问题。

问：若有一个比丘尼，虽然学佛之初是接触到净土法门，可是对净土法门一直无法产生信心，但又发愿求生西方，永断轮回之苦，请法师慈悲开示，如何才能建立对净土的信心？

答：这个信心的建立，藕益大师说信心有二种：一者仰信，二者真信。我们刚开始对净土的信心是仰信，就是人云亦云，祖师这样讲，我们就这样相信。但是这样的相信是容易动摇的，所以我们要从仰信变成真信，就必须有智慧的观照，就是藕益大师所说的：「闻经达理，断疑生信。」就是说，有人告诉你：前面有二条路，你往东边走是对的，往西边走是不对的。如果你对这二条路的整个过程你完全不了解，你听到这句话，你也会生起信心，但这个信心是薄弱的；等到你透过你的抉择，这二条路的因缘过程怎么样，然后你生起内心的发愿，那这个愿力是真实的。如果你对净土法门的信心还是薄弱，表示你对于净土的功德跟娑婆世界的差别，没有真实的了解。就是我们来生只有二个选择，我们不能到涅槃去，我们既然来生还有一个生命，我们应该对来生作好规划。讲老实话，我们来生只有二个选择：第一个来娑婆世界，第二个到极乐世界，二个选择而已。那你为什么要选择极乐世界？你必须很清楚的了解，这二个之间所提供的果报差别，在修学圣道的时候，它提供的一个因缘，你必须很清楚。这个时候，你内心当中产生的信愿才能够坚定。如果你一无所知，完全凭著宗教情操，这个信心是薄弱的。就是说如果你信心不够，你应该加强对净土教法的学习。

问：如果说过去曾经有谤法的因缘，应该如何的忏悔？

答：这个忏悔的方法，不管你是谤法也好、杀盗淫妄也好，它的道理都是一样。在忏悔的教法当中，第一个你要发露，你必须把曾经所造的罪业显现出来，对于这

样的所缘境做二件事：第一个，忏悔过去的过非，就是诃责你曾经做这件事情；第二个，对未来的发愿防护。这二件事情，第一个诃责过去，第二个发愿未来。如果你忏悔，你心中

根本不把这个所造的罪业发露出来、不把它这个所缘境现前，那你怎么忏悔呢？你在对治什么罪业呢？就不知道了！所有的忏悔，都应该透过发露、诃责、发愿来对治。

问：有些人喜欢将自己所做的功课作回向，但是有人会说：你所做的一点点功课，就要回向这么多，怎么足够分呢？能达到效果吗？(哈——)

答：这个是凡夫的知见。这个回向，在大乘佛法当中非常重要。你看所有的法门，最后一定是回向，你看净土宗的五念法门：礼拜、赞叹、发愿、观察、回向；普贤十大愿王，最后也是普皆回向。这个回向法门，它能够把你微小的功德转成广大的功德。譬如你一根蜡烛，燃起百千枝蜡烛，这个蜡烛的光明不但没有损减，反而更加的明亮。我觉得我们学佛，不要用我们凡夫的情见来思惟很多法门的功德，应该要依止圣言量。其实你回向，某一个程度来说，它是扩大你的胸量，这是回事向理、回己向他，这都是把你有所得心回向无上菩提，这个对你的功德都有加分的作用的。

问：证得无生法忍以后，假若受伤、或被人伤害，是否还有痛的感觉？

答：这个痛是感受，那为什么会有感受呢？因为我们对果报有执受。我们打这个杯子，这个杯子不会痛，因为我们对杯子没有执受。这个执受有二种：一个俱生，一个分别。如果是初地的菩萨，他应该还有俱生的我执，所以他微细的痛应该是有；但是他一入了止观，这个受的感觉就消失了，但他分别的就没有了。就算有，也是很轻很轻，因为他那个我空、法空的智慧，能够不随境转，而能够转境。就是说，圣人也应该要去承受果报，不是说圣人就能够完全不受因果的系缚，也不是这个道理；但是圣人在受果报的时候，跟我们有所差别。我们把果报当真实想；圣人在面对果报的时候，他的心能够入我空、法空的真理，所以他能够把这个因缘法空掉，差在这个地方。你看这个圣人，他也是在吃马麦，他也是在受果报，但是他的心能够转变，他能够作得了主。所以我们赞叹佛陀，不是说佛陀你好象什么都很好，当然他也是很好；但重点是，佛陀的可贵在于「佛为法王，于法自在」，他能够得到自在。

圣人这样的一个痛的感觉，对他来说，他有办法转变这个痛的感觉，他有办法的。我们没有止观的力量，那是一点办法都没有了。

问：何谓留惑润生？留惑润生是否只限于菩萨？释迦牟尼佛、阿弥陀佛是否也留惑润生？

答：这个留惑润生的观念，以智者大师的说法，这是一个不了义教，就是《般若经》的通教菩萨强调留惑润生。留惑润生就是说：他在生命当中没有安立一个中道的真如，他的生命不是有就是空这二个，业感缘起。这个菩萨他只有二谛，没有安立第三谛的中道实相，那他就面临抉择了：我如果到空，我就没有招感三界业力的力量；我如果到有，又失掉空，那怎么办呢？只好「留惑」，就是我断除烦恼的现行，但是保留烦恼的种子。干什么呢？依止这个种子，再来到三界，陪著众生流转，建立佛法，广度众生。其实这个思想是不了义的。智者大师的意思就是说：我们要来到三界，不必靠种子，可以靠愿力，乘愿再来就可以了。当然你要能够依止愿力，那你就必须建立一心真如，有法身的思想，所谓的「从本垂迹，依体起用」。因为通教的菩萨，他本身的思想是二谛的思想，所以他要能够依体起用，他的理论基础就变成有困难，因为他没有建立这样的理论，所以他只好说「留惑润生」，保持烦恼的种子来滋润生死，其实是不须要这样做的。这个你可以看看《教观纲宗》。

好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二一卷

第二一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第六十五页：

丁六、阿赖耶识性摄(分二：戊一问；戊二答) 戊一、问

有关于修学佛法跟修学世间法这当中的差别，藕益大师有一段的开示，他说：「世间学问，义理浅，头绪多，故似易反难；出世学问，义理深，线索一，故虽难仍易。」这句话的大意是说：世间法的修学重点，是一个自然科学的修学，它的内心是向外去追求，我们很难在世间的差别相当中，找到一个共同的轨则，所以心外求法的结果，就会变成多头马车，我们学习起来感到复杂而困难。佛法的修学是一个生命科学，它著重在对生命的研究与探讨，重点是向内心去观照。从内心的观照，我们能够找到人生共同的轨范，我们知道生从何来、死将何去，这个无量生命苦乐的差别因缘、生命科学的重点，就是现前一念心性，这就是我们生命的依止处。

以本论来说，现前一念心性，它所代表的就是阿赖耶识。阿赖耶识在本论当中，有六科的差别。前面的五科，主要是就著阿赖耶识所表现的差别作用，有自相、因相、果相，讲到依止阿赖耶识，因为受到染净法的熏习，而有杂染因果跟清净因果的出现。所以前面的五科，都是偏重在阿赖耶识所出现的差别作用；这一科是探讨阿赖耶识的体性，身为一个生命的根源，它的体性到底是什么？是善？是恶？这个地方就是探讨阿赖耶识的本性问题，这当中有「问」跟「答」。先看「问」的部分：

第二一卷

何因缘故，善不善法能感异熟，其异熟果无覆无记？

为什么在因地造业的时候，有所谓的「善」业跟恶业的差别？比如说：我们去布施、持戒，这就是一个善业；我们造杀、盗、淫、妄，这就是一个罪业。所以在因地造业的时候，明显有「善」、恶的差别；但是在招「感」果报的时候，我们这个果报就不能去论断是善、是恶，只能说是痛苦、或者是快乐，果报是不论善恶的，它的体性事实上是「无覆无记」的。「无记」的意思就是说：这个果报体，你不能记别它是善，也不能记别它是恶，它是一个非善、非恶的东西。比如说：贫穷，贫穷是由罪业所招感的，你一定是有悭贪，才会有贫

穷的果报出现；但是这个贫穷果报出现的时候，你不能说贫穷是邪恶，不能这样讲，因为贫穷也可能使令一个人奋发向上，贫穷也可能使令一个人自甘堕落。所以在果报上，只能说贫穷是一种痛苦的果报，但是你不能说贫穷本身是罪恶，不可以这样讲。所有的果报都是如此，都是一种「无记」，非善、非恶的体性，而且都是「无覆」的，它本身不覆盖真如，也不障碍圣道。这个问题的意思就是说：为什么我们因地造业的时候是善、恶，而把这个业力变成果报的时候，却转成了一种「无覆无记」的体性呢？这当中提出这样一个问，当然这跟阿赖耶识的本性有关系。我们看回答：

戊二、答(分叁：己一正释；己二反证；己叁结成) 己一、正释

回「答」有叁科，第一科「正释」：

由异熟果无覆无记，与善、不善互不相违，善与不善互相违故。

身为一个「异熟果」识，这异熟果识就是阿赖耶识，整个叁界果报的一个主宰者就阿赖耶识，它的体性是「无覆无记」的。体性是「无覆无记」，所以它能够受熏，受到「善」法跟恶法的熏习，而「不」会互「相」的「违」背跟冲突，因为「善」跟恶是「互相违」背的。阿赖耶识之所以能够变现果报，是因为有种子。为什么会有种子呢？因为它受熏。为什么它能够受熏呢？主要的理由，就是它的体性必须是保持中性的无记，才能够接受善法跟恶法的熏习，而累积各式各样的种子，而变现差别的果报。这个是说明阿赖耶识为什么是无记的理由，因为它必须要受熏。看「反证」：

己二、反证

若异熟果善不善性，杂染、还灭，应不得成。

己叁、结成

是故，异熟识唯无覆无记。

假设「异熟果」的体性是「善」，或者绝对是恶，在因地的受熏就「不」能「成」立；在果报上，「杂染」的果报、清净的果报都「不」能够建立。「是故，异熟识唯无覆无记」，才能够接受染净诸法的熏习，才能构成有情众生的杂染跟清净果报的依止处。所以从唯识的角度来观察人的本性，它的本性是「无覆无记」的。这无覆无记的体性，一般人很容易产生错误的认知，会把它当作生命的归依处。比如说外道的无想定，乃至二乘的灭尽定、二乘人的偏空涅槃，这叁个法的特点都是第六意识是停止活动的，所谓的无心定。在无心的状态，他们内心所依止的就是阿赖耶识。阿赖耶识身为一个无覆无记的体性，它不会障碍我们在灭尽定、或者无想定这当中寂静的状态，因为它无记，所以它对我们的寂静安乐不产生干扰。但是这个地方有一个问题，古德曾经对这个阿赖耶识的情况，作出一段的批评，他说：「莫谓无心便是道，无心犹隔一重关。」这句话是提醒所有安住在无想定跟灭尽定的凡夫或圣人，提醒他们说：你不要以为把第六意识消灭了，这种粗重的烦恼消灭了，安住在寂静安乐的阿赖耶识，就是你生命的目标、这个就是你的道！其实这个无心的阿赖耶识「犹隔一重关」。为什么说它还是一种障碍呢？从大乘佛法来说：阿赖耶识它就是根本无明，微细的无明，它还有俱生的法执存在。阿赖耶识你说它不好，它也没什么不好，问题是它也没什么好，它不能生起功德庄严，所以它这个还是一种障碍点。你一定要把阿赖耶识转变了，或者你愿意说破坏也可以，把阿赖耶识破坏以后，把它后面的主人翁——「现前一念心性」显现出来，你才能够成就无量功德庄严的佛果。你一天到晚待在阿赖耶识，你是不能够生起利他的功德庄严，不可能！

但是小乘学者，因为他对阿赖耶识有所不知，他的生命就一直停留在阿赖耶识的阶段，这我们感到非常的可惜。他今天要转变阿赖耶识有一个问题，因为阿赖耶识本身自己不能转变自己，所以他必须从偏空涅槃出来，他必须从无心又转成有心，他还是要依止第六意识修止观，才能够转变第八识，因为第八识本身没有转变自己的能力。

这个地方身为一个所知依的总结，就是把阿赖耶识——我们有情众生的本性作一个交代。其实这个本性，如果以《法华》《涅槃》的思想，这还不是真实的本性，这是一念不觉以后的本性；真实的本性，它背后的主人翁，就是一个不生不灭的清净本性，这个就是所有诸佛菩萨安住的真实体性。所以说阿赖耶识的体性是「无覆无记」的，它是跟俱生的法执相应的。到这个地方，我们是把这个「所知依」，把有情众生杂染因果的根源作一个说明。以下看第二段「所知相分」：

乙二、所知相分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这当中有二段：「一、结前问后；二、标释正答。」先作一个「结前」跟「问后」：

已说所知依，所知相复云何应见？

前面我们探讨有情众生的一个依止处，这个依止处，

它表现很多的相貌，有共相、不共相、有苦恼相、安乐相，各式各样的相貌。这些相貌当中，它的差别相有哪些？「所知相」就是有情众生的差别相，这个差别相应该如何去了知它？应该如何去观察它呢？这是提出一个问。后面就是在回答这个问题，回答「所知相」是怎么了知的。

唯识的教义，它的根本思想是建立在万法唯识的道理，一切法是由心识所变现。在第叁科以后的广大行，在唯识学它是先成就智慧的功德，再习修习福德的资粮。修习智慧的时候，它是修唯识止观，而唯识止观主要理论的基础，在「所知相分」里面详细的说明。也就是说，你这一科如果没有弄清楚，后面的止观你根本没办法修习。因为你的心跟境界接触的时候，你不能判定它是真实、虚妄，你就不知道什么该断、什么该保留，那你这个止观怎么修呢？你到最后只好象小乘的学者，全部消灭掉。所以在「所知相」这一科当中会告诉你：你在用心地法门，在抉择这一切的因缘法当中，什么是你该断的？什么是你该保留的？什么是你该证得的？这个地方会详细的说明，而这一科也可以说是整个止观的理论基础，相当的重要。

丙二、标释正答(分二：丁一牒前总标；丁二依标别释) 丁一、牒前总标

这当中有二段，先「总标」，再「别释」。我们先看第一段「牒前总标」：

此略有叁种：一、依他起相；二、遍计所执相；叁、圆成实相。

生命的相貌虽然是森罗万象，但是从唯识学的角度，把它分成叁种相貌，大分「有叁种」。就是你修止观，应该把一切的有为法、无为法分成叁种相貌：第一个是「依他起相」，「依」是依托，「他」是众多因缘，依托众多因缘所生起的差别相。也就是说，这个相貌它自己不能生起，它必须假藉因缘法而生起；而身为「依他起相」，它主要的内容，简单的讲就是现前一念心识，就是整个心识的作用，或者说是八识的作用，都是依他起相。我们这一念心在因地的造业，在果报上的受用，都是属于「依他起相」。第二个是「遍计所执相」，「遍」是周遍，不管是时间、空间——过去、现在、未来，不管你到人间、天上、叁恶道，它的体性是永远存在的。存在什么体性呢？「计」就是执著。就是说，我们身为一个有情众生，不管白天、晚上，不管过去、现在、未来，你都会对这个法产生执著，所以叫做「遍计所执相」。那我们会问：是什么法对我们这么重要，我们会不断的去忆念这个法，不管你到天上、人间、叁恶道？我们每一个人在心中所想的会有所不同，但是这个法你是不会放弃的，这个法就是我相跟法相，一种真实的我相跟法相的执取，这个法在唯识学的定义叫做「遍计所执相」。第叁个是「圆成实相」，「圆」满「成」就的真「实相」，这个是诸法的真实相，叫做我空、法空的真理，我空、法空的真理。

这叁个相我们简单的区分一下：「依他起相」是涵盖一切的有为诸法，有为法都叫做依他起相，你所想象得到的有为诸法，不管是杂染法、清净法，都是依他起相，所有的因果果报之法都叫做依他起相。无为法呢，它是没有造作因缘的，不生不灭、不垢不净、不增不减的，无为法是「圆成实相」。这个时候你会问：那「遍计所执相」是什么法呢？它是有为法、还是无为法？遍计所执相是一个不存在的法！在唯识学是不承认有这个法的存在，这个法是

无中生有的，是我们自己捏造出来的一个龟毛兔角，它是一个不存在的东西。所以我们可以从有为法跟无为法来安立、来判定这叁个法：「依他起」的法是虚妄相，它是生灭的，但是你不能说它没有，它是有为法；「圆成实相」是经常存在的一个无为法；「遍计所执相」是我们自己捏造出来的法。

这样子讲，你知道这个叁个关系以后，你在修止观的时候，就知道什么东西该断，什么东西是该证，什么东西该转变。你在修止观的时候，你所断的是什么？所断的是遍计所执相。就是说你修止观，你要对治的、你要断的是遍计所执相，而所要证的就是圆成实相，当你断了遍计执，你同时就会证得我空、法空的真如理，这二个几乎是同时的，一个是所断、一个是所证。你所要转变的是依他起，依他起不能断，而是转变，把杂染的依他起转成清净的依他起。所以我们在修止观的时候，你能够掌握这叁个原则：所断的是遍计执，所证的是圆成实，所转的是依他起，这就是我们修唯识止观的叁个重点。这一段是一个简单的总标，以下看它的各别解释：

丁二、依标别释(分六：戊一出体；戊二释名；戊叁释一异；戊四辨品类；戊五释妨难；戊六释契经) 戊一、出体(分二：己一略释叁相；己二广释二相) 己一、略释叁相(分叁：庚一依他起；庚二遍计所执；庚叁圆成实相) 庚一、依他起(分叁：辛一问；辛二答；辛叁结

辛一、问

解「释」当中有六段：「一、出体；二、释名；叁、释一异；四、辨品类；五、释妨难；六、释契经」。「出体」当中又分成二段：「略释叁相，广释二相」。先简「略」的说明「叁相」，看第一个「依他起相」：

此中何者依他起相？

辛二、答(分叁：壬一标；壬二征；壬叁释) 壬一、标

谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。

什么叫「依他起相」？这个定义非常重要，大家要详细的分别。「依他起相」有二个主要的重点：第一个是「阿赖耶识为种子」，它是依止阿赖耶识为种子所生的法，必须由实种所生的；不像遍计执，我们内心当中执著有一个我，而这个「我」的影像根本不是种子所变现，是我们第六意识捏造出来的。分别遍计执跟依他起最大的差别，在于它是不是实种所生？依他起它是有种子的。比如说，我现在起贪欲的烦恼，贪欲不能说它遍计执，它有它的功能，它的确有那个种子，你过去有贪烦恼的造作，所以有贪欲的现行。但是你认为贪欲这个法是真实的、是不能改变的，哦！就落入遍计执。贪烦恼第一念生起的时候，它是依他起；但是你认为它是真实有，就落入遍计执；你观察它是生灭变化的，那你就恢复到依他起。所以依他起必须是阿赖耶识的实种所生。第二个，它是凡夫的「虚妄分别」心「所」变现的一种作用。「虚妄分别」的意思就是说：只要我们内心当中不跟我空、法空的真理相应，内心是一种有所得心，都叫做虚妄分别。比如说，我们今天去布施、或者持戒、或者忍辱，你在布施的时候，你认为有一个真实的我去造作布施的法；或者你持戒的时候，你认为有一个不生不灭的自我，去奉持如来的戒法：这个都叫做「虚妄分别」。依止「虚妄分别」心的作用「所」生的诸法，这当中所谓的诸法，主要是心「识」，因为唯识不同意心外有法的。所以说依止「阿赖耶识为种子」所生的种种「虚妄分别」，这整个心「识」的作用都叫做「依他起相」。

这个依他起相，如果从具足的角度来说，它本来的定义是有杂染的依他起跟清净的依他起；但是本论的定义，主要是安立在凡夫的依他起，就是杂染的依他起，所以它的定义是虚妄分别所生的。当然诸佛菩萨的功德庄严、菩提心、六波罗蜜，这个也是依他起，但这个依他起叫清净的依他起；那这个地方的依他起是我们必须要转变的，就是还有一些努力空间的，所以叫虚妄分别的依他起。这个地方是简略的说明依他起，以下会详细的说明这一段的大意。

壬二、征

此复云何？

这是「征」问，以下详细的回答：

王叁、释(分叁：癸一释诸藏；癸二释阿赖耶识为种子； 癸叁释虚妄分别所摄) 癸一、
释诸藏

回答当中有叁段：「一、释诸识；二、释阿赖耶识为种子；叁、释虚妄分别所摄」，等于是把前面的论文详细说明，说什么叫「依阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识」？先解「释」什么叫「诸识」，这个「诸识」就是把依他起的整个内容作一个说明。什么叫依他起？这当中有十一个法(十一个识)：

谓身身者受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识、自他差别识、善趣恶趣死生识。

这个依他起有十一个法：第一个是「身」，「身」就是五净色根，这五净色根是由四大所成的。为什么叫「识」呢？其实这个识，我们过去有研究过《叁十颂》就知道，我们在分析这个心识的时候，有体跟用的差别，就是八识的自体它不动的时候叫自体分，那是一个明了的心识；但是这个明了的心识跟境界一接触的时候，就会产生见、相二分的作用，全部的自体分就转成见、相二分。见、相二分它也是属于识，一个是能缘，一个所缘。那这个地方的五净色根，是识所变的影像，它是一个相分，所以它是一个色法，但是也是属于识，是识所变现的影像，所以「身」就是五净色根。这个「身者识」呢？身者识就是染污识；「受者识」就是无间灭识。染污识跟无间灭识我们前面说过，就是第七意识，前面解释第七意识，把第七意识开成了染污识跟无间意识。这第七意识就是意根，第六根，所以「身、身者识、受者识」加起来是整个六根。就是心识要生起了别作用的一个所依，它必须要依止六根，六根是依他起的一个所依。第二个「彼所受识」，我们内心当中所感受的境界有色、声、香、味、触、法六尘，六尘是我们所受用。「彼能受识」，真实在受用的是六个识——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这是整个心识的见分，能受用的。这样子等于是整个六根、六尘、

六识，就是十八界，十八界就是有情众生的整个色心诸法，合起来叫五蕴，开出来就是十二处跟十八界。每一个人的十八界不同，你的十八界，你所依止的六根，所受用的六尘，你能受用的六识，跟别人是不一样的。所以在叁界流转当中，每一个人都有他自己的十八界。这十八界是整个依他起相的一个总说(总相)，后面的六个识都是在形容十八界的差别相。「世识」，「世识」是说时间相——过去、现在、未来，就是每一个人的十八界是不断变化的，你有过去的十八界、有现在的十八界、也有未来的十八界，这个相貌是不断的、相续的，相续而变化、变化而相续。「数识」，数就是数目、数量的意思，就是时间的长短。比如说你是一个人的十八界，你人的十八界活了八十岁，你就只有八十年的数目，或者有些人寿命长一点九十岁。总之，这个十八界，有它数目长短的差别。「处识」，这个十八界有它所居住的处所，你生长在台湾、生长在美国，都有它所差别的处所。「言说识」，「言说识」就是有一个言说相，就是你的十八界跟他的十八界要加以沟通，人与人之间的沟通，要假藉语言文字，来表达差别的思想。一个国家的文字，你如果注意，会发觉欧美国家在用字上，跟东南亚国家在用字，会感觉美国、欧洲的国家文化比较高雅，它在形容某一件事情的时候，他那个文字用得比较高雅，这种人的思想层次比较高。这个「言说识」，十八界跟十八界之间的沟通，它要假藉文字来作一些沟通。「自他差别识」，十八识跟十八识间有差别，你的十八界跟他的十八界，你的六根、你所受用的六尘、你能受用的六识，跟别人的六根、六尘、六识都不同，乃至你昨天的十八界，跟你今天的也不同，这的确有它的「自他差别识」。「善趣恶趣死生识」，这个十八界有快乐的十八界，也有痛苦的十八界，有安乐跟痛苦的差别。

这样加起来，这十一个法，或者说十一个识，十一个诸识都叫做所知依相。简单的说，这个宇宙万法，《百法明门论》把宇宙分成百法，但是在本论当中它是分成十一个法，那都没关系，是开合不同。总而言之，唯识学的基本定义：你不能认为离开了心识以外还有一个法；当你认为离开心以外有一个法，这个法就是遍计所执相，你要破斥。这个法都不离开见、

相二分，都是一念心——能缘的见分，跟所缘的相分合成，这个是整个宇宙的有为诸法，可以说一切有为的色心诸法，都叫做依他起相。这个地方是说明依他起主要所包含的相貌，就是十八界。下面我们看十八界它是怎么来的？它生起的因缘？

癸二、释阿赖耶识为种子(分叁：子一由名言种；子二 由我见种；子叁由有支种) 子一、由名言种

它有它的一个实种，真实的种子所生的，这当中有叁个：「一、名言种；二、我见种；叁、有支种。」

此中若身身者受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识，此由名言熏习种子所生。

在有为的十一个识当中，前面的是十八界，十八界当中有它的时间相、数量、空间、内心的言说思想，这些都是由「名言种子熏习」成就。就是过去你起了很多的善念，你对叁宝的信心、惭愧心，这种归依恭敬的心；或者你曾经在五欲的境界，生起贪念、瞋恚、愚痴等等的恶念：你这种善恶思想熏习的交互作用，就构成十八界的这些差别相，乃至它的时间、数量、言说等等。这个「名言种子」所扮演的角色是非常重要的！

子二、由我见种

若自他差别识，此由我见熏习种子所生。

在过去的因缘当中，我们产生了一个十八界，这十八界跟十八界之间，的确有我相、人相对立的差别，的确有这种差别。在生命当中，我们要看相片，第一个先找到自己，乃至在整个人事因缘当中，我们在考虑利益得失的时候，先考虑自己的利益得失，就是有爱护自己的心情，有保护自我的意识，而这种保护意识是由「我见熏习种子」产生，而构成了「自他差别识」，我们就容易在人与人之间、有情与有情之间，产生自他的对立。

子叁、由有支种

若善趣恶趣死生识，此由有支熏习种子。

为什么有些人的十八界是快乐的？你看他经常保持欢乐；有些人经常愁眉苦脸？这当中的因缘，就是有这个「有支」的「种子」。有些人在过去的生命当中，他喜欢修习善业，所以他今生的十八界，所受用的都是如意的十八界；有些人会放纵自己造罪业，所以他今生在受用十八界的时候，是比较苦恼的，是违背他心意的十八界，所以这个跟业力有关系。

十八界它是有为诸法色心的果报，而这个果报是由阿赖耶识的种子所变现。我们在研究第八识的因相，本论当中是分成叁个因相：第一个最微细的是我见，我见的种子最微细最微细，内心有一个自我；第二个就是思想，名言种子；第叁个就是业力，你累积很多善业跟恶业的种子。这叁种的种子，构成我们每一个阿赖耶识，一个内在因缘力量的差别，这当中最为重要的就是思想，就是这个名言种子。在这有为诸法的十一个识，名言种子它所主导的占了九个识，乃至最重要的十八界都是由它主导，它是非常重要的！

在战国时代有一个大思想家叫做荀子，他提出一个理论叫「非相观」（「非」是「是非」的非，「相」是相貌的相，「观」是观察的观）。非相观的理论就是说：他认为我们今天要研究一个人的外相，看到这个人的吉凶祸福，你研究他的外相，不如研究他的思想。他认为相貌只是一个先天的因缘，而思想是人为的因素所成，它是比较主导性。他举了一个例子：古时候周公，就是制作《周礼》的周公，周公他长得又矮小又瘦弱，是一个看起来没有福报之相的人；但是周公的成就，那是不可思议！简单的说的制礼作乐。他又举一个例子说：，的相貌，他的眼神、眉毛，看起来是一个凶恶之相；但是他继承了中国文化的道统，、、，周朝八百年的历史，是靠周公孔夫子孔夫子孔夫子尧舜禹、汤、文、武、周公，把它发扬光大，使中国人在没有佛教进入之前，让人家安身立命、克己复礼，避免很多造业的因缘。所以周公跟孔夫子都是中国伟人的代表，但是他们都没有一个好的相貌。也就是说：他先天的

业力，善业、恶业可能有些不是很圆满，所以他的人生多少有坎坷；但是因为他人生有好的智慧、思想，才能开展出好的前途。

反过来，他又举一个例子：夏桀、商纣。夏桀、商纣从人相学的角度、中国的五术来看，他的面相是帝王之相，长得非常的好，英俊挺拔，都是一代君王；但是因为他们没有一个好的思想，结果弄得国破人亡，我们一般讲到坏人的代表——夏桀、商纣。所以荀子的主张是认为「人定胜天」，他认为我们的十八界，外在的相貌、福报的好坏，是先天所成，是前世的因缘，这个我们不能改变；但是透过你今生的努力，苦读圣贤之书，提升你的智慧，培养一个善良、慈悲的思想，你还是能够开创出美好的前途。就是外在的相貌是上天所成，内在的思想是人为所成，人定胜天，他提出这样的观念，而这种观念跟本论的思想是一致的。就是说，依他起相是整个有情众生，生生死死相续流转的一个主要的果报，一个因相、果相的代表，而整个代表当中，它的主导因素是名言种子。

所以中国五术的思想认为：一个人的吉凶祸福，有五种因素：一、命；二、运；叁、风水；四、修功德；五、读书。这个命、运、风水是外在的因缘，有些是先天的因缘；你积功累德是有支种子的熏习，那是善业；但是读书就是名言种子，你唯有多读圣贤之书，培养一个君子的见地，判定是非，才有一个君子的美德。所以说，因为好的思想，我们虽然先天有所不足，但是透过人定胜天的努力，可以扭转我们的生命。如果你没有一个慈悲、善良心识的思想，就算你前生的善业再强，这个善业力只是帮助你造业而已。所以我们在研究依他起的时候，它的一个构成因素，这个名言种子是不能忽略的。

癸叁、释虚妄分别所摄

前面是说明它生起的因缘，这个依他起生起的因缘；以下是说明它的体性是什么所收摄，我们看论文：

由此诸识，一切界趣杂染所摄依他起相虚妄分别，皆得显现。如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性。是无所有，非真实义，显现所依。

这十一个法，「依他起相」是凡夫的「虚妄分别」心所收摄，这当中论文分成叁段：先说明它的相貌是杂染性，「由此诸识，一切界趣杂染所摄依他起相。」这十一个识构成了整个叁界、六趣的杂染果报，所谓的烦恼杂染、业杂染、生杂染，这个都是凡夫的依他起相，所以凡夫的依他起其实就是叁杂染——烦恼杂染、业杂染、生杂染，是杂染性的。第二个「虚妄分别皆得显现」。为什么有叁杂染呢？都是凡夫有所得心的作用而显现出来，它是虚妄分别而有的。第叁个，这么多的诸识都是凡夫虚妄分别的作用，也就是以心识为自体的，所以从本性来观察是无所有的、非真实义的一个因缘显现之法。「是无所有」的意思是说，从本性来观察这十一个识，这个依他起相都是生灭变化，所以它的本性是我空、法空的真如理，是一个无所有的体性，它只是因缘暂时显现的依止处而已。我们作一个总结：

辛叁、结

如是名为依他起相。

这个地方是说明依他起的体性是虚妄分别心所收摄。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二二卷

第二二卷

请大家打开《讲义》第六十九页，「庚二、遍计所执」

我们在修唯识观的时候，把一切法分成叁相：依他起相、遍计所执相跟圆成实相。前面一科的「依他起相」，它的基本定义就是：「谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。」也就是说，依他起相根本生起的因缘，必须以阿赖耶识为种子，它必须从阿赖耶识所变现，不是从第六意识的虚妄分别心捏造出来的。阿赖耶识在变现依他起诸法的时候，有叁个因缘：

第一个是我见的种子，第二个是名言种子，第三个是有支的业力种子。这叁个法——我见、思想跟业力，来主导我们有为诸法依他起苦乐的变化。这叁个当中，我们从本论来看，这思想是居于主导地位。

过去有一户山上人家，这个人家是叁代同堂，后来老一代往生，就到山下请一个风水师来看地理，看应该埋葬在哪一个地方比较吉祥。这个风水师从山下千里迢迢的走到山上，很辛苦、流很多汗，这户山中的人家，就准备了热开水来迎接。古时候的乡下人比较有人情味，思考也比较周到，恐怕远方来的客人，喝开水太急躁而烫伤舌头，就在热开水前面铺上一层粗糠，薄薄干净的粗糠，希望他喝的时候嘴巴稍微吹一下。但是风水师他一上来非常的口渴，看到开水上面有一层粗糠，不知道这个涵意，就以为这户人家没有诚意：我这么远来，那么口渴要喝开水，你把水洒一层粗糠！在这个瞋心驱使之下，他就给他安立一个不好的风水。这不好风水葬下去以后，经过了叁年，这风水师有时候想起来，也觉得自己不应该这样做，虽然对方是不礼貌，但也不必下这么大的报复。所以他怀著愧疚之心，希望把凶恶的风水改一改，来作一些补偿。他叁年后又重新回到山上，上去一看：唉呀，不得了！这山上的房子越盖越漂亮，不但没有被恶风水所伤害，好象更兴盛了！这户人家看到风水师来，非常感激说：你真是我们的恩人，我们这个风水葬下去以后，果然发达。风水师就说：叁年前我来的时候喝开水，你为什么洒一层粗糠呢？他说：远方的人来喝水都很急躁，容易烫伤嘴巴，所以我们习惯性就洒一层薄薄的粗糠，希望他慢慢的喝，保护舌头。这风水师说：唉呀！一念的慈悲心，转凶为吉。

第二二卷

中国的五术之说，的确在因缘法当中，有很多好的磁场、不好的磁场；但是依他起的法来说，你要永远记住，你的内心是重要的主导者，你的内心在生命当中所扮演的角色，是不可以忽略的。今天你站在一个不好的风水，它释放出比较沈闷、不吉祥的磁场；但是你所释

放的是慈悲心、菩提心，这个名言种子的力量是不可以忽视的！这个思想，在整个生命当中，是居于主导地位。所以佛陀在经典当中，不只一次的开示我们：「诸法意先导，意主意造作。」整个法是内心来宣导、来主导、来主宰的。所以我们在研究依他起的时候，你不能忽略了思想，当然业力也是很重要，还有我见；但在这叁个当中，能够主导我见，也能够改造业力的，这个思想是不可以忽略的。这地方有一个问题：这个思想，一个善良的慈悲心跟一个邪恶的自私心，的确能够主导依他起，那我们怎么培养一个好的思想呢？这当中就说明为什么会有不好的思想？我们为什么会有私心？这个就应该研究遍计所执性。我们善良的慈悲心到底被什么所障碍？这个地方讲到「遍计所执」性，有二科：「一、问；二、答。」

庚二、遍计所执(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

此中何者遍计所执相？

辛二、答

谓于无义唯有识中，似义显现。

什么叫做「遍计所执相」呢？简单的说，在整个依他起的因缘法当中，它本身没有真实的自我跟真实的法，它都是假藉思想、业力所变现的一个生灭变化之法，它没有真实的体性，叫做「无义」。「无义」怎么有呢？是一念心刹那刹那的作用，所以刹那刹那的显现。在「无义唯识」当中，我们感到一个相似的我相、法相的法出现，而这个相「似」就是不真实，我们自己捏造出来的我相、法相，就是个「遍计所执相」。这个遍计所执相，古德说叫做「情有理无」，在情感上是存在的，但在真理上是不存在。其实依他起相主要是阿赖耶识，依他起相是有情众生的一个因果相，你过去有什么思想、有什么业力，得一个这个果报，这个果报又有怎样的思想？我们在因果的相续变化当中，我们习惯性的认为有一个我：诶，由我去造作善恶的因地，以后也是由这个我去承受果报。而我相的生起安立做遍计所执相，这个就是我们在修止观所必须对治的。就是说它本来是没有真实体性的一念心识的作用，这当中

我们捏造一个我相、法相的相似自体出来，而这个我相、法相就是遍计所执相，就是我们要对治的。我们看下一科：

庚叁、圆成实相(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

此中何者圆成实相？

辛二、答

谓即于彼依他起相，由似义相，永无有性。

什么叫「圆成实相」？就是我们在整个因缘所生的色心诸法的依他起相当中，我们对于这「似义相」，这个「似义相」就是遍计所执，相似有。遍计所执就是在依他起的这些因果报当中，捏造一个我相、法相的体性出来；而当我们对这个我相、法相，修习我空观、法空观加以对治，使令它恢复到「永无有性」，恢复到一种毕竟空寂的平等体性。而这种毕竟空寂的平等体性，这个「永无有性」出现的时候，叫做圆成实相，就是二空真如之理，或者叫二空平等之理。这个「永无有性」不是说依他起不存在，而是遍计执这种我相、法相的这种对立相消灭了，这个时候安立做圆成实相。

有人就问：圆成实相这个二空真如，跟小乘的空性有什么差别？小乘的空性，它不依止一心而安立。从大乘的角度认为：小乘的空是心外求法，它离开这一念心有一个

法存在，这个法叫做空性，他的心进入到空性，把整个第六意识消灭掉，所以他的空性是不能有生命现象的，他认为没有生命现象；其实是有生命现象，有阿赖耶识。但是对阿赖耶识，他也无所谓，它安立在不覆无记他也无所谓，所以小乘的空性是没有明了性的。而大乘的圆成实性是有明了性的，它是依止依他起的一念心性的角度，把一念心性当中的我执、法执消灭掉，这个叫做圆成实相。他在依他起的一念心识当中，把无明这一部分拿掉，恢复它的本来面目，这个叫做圆成实相。所以圆成实相是安立在现前一念心性，它是一个有明了性的东西，所以随时能够生起他受用的功德。

《大乘起信论》上说：什么叫真如、圆成实相？「是故一切法，从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，惟是一心，故名真如。」前面都是否定，否定言说相、名字相、生灭变化的对立；最后建立「唯是一心」的观念，你不能离开一念心性来谈空性，否则就会落入断灭见。就是你不能去消灭第六意识，当你消灭第六意识的时候，你整个菩萨道的菩提心、六波罗蜜，所有生命的妙用、所有生命的价值统统消失掉了，你那个清净的依他起也被你消灭掉，那你要转变阿赖耶识就变成不可能。所以我们在研究圆成实性的时候，要把小乘的空性加以比较，它是不能够去破坏依他起的。所以藕益大师在修唯识止观，他开示说：什么叫唯识止观呢？简单的讲：「遍计本空，依他如幻，谓之圆成实性。」遍计本空，观察我跟法，我们所执著的自我跟所受用的法，那个真实体性是不可得，遍计本空；但是依他起，你不能消灭它，你要转变它，把不好的思想变成好的思想、不好的罪业改成善业。所以大乘佛法是偏重在「转识成智」，小乘佛法的修行观念是「灰身混智」，这个地方大家要弄清楚。看「己二」的「广释二相」：

己二、广释二相(分二：庚一广依他起；庚二广遍计所执) 庚一、广依他起(分二：辛一释；辛二成) 辛一、释(分二：壬一释十一识；壬二释唯有识) 壬一、释十一识(分二：癸一自性；癸二差别) 癸一、自性

这以下就详细、广泛的解释依他起跟遍计执，前面是一个略说，这以下是「广」说。这个地方为什么没有把圆成实放进去呢？其实圆成实并就没有离开依他起，讲依他起的时候，是讲它所表现外在的有为法，而每一个有为法的本性都是我空、法空的，其实就是在显圆成实。先看「广依」，广释依他起，这当中有「释」跟「成」。「释」是解「释十一识」跟「唯识」的道理。先解「释十一识」，解释它的「自性」跟「差别」：

此中身身者受者识，应知即是眼等六内界。彼所受识，应知即是色等六外界。彼能受识，应知即是眼等六识界。

我们前面说过，六根、六尘、六识叫做整个依他起的体性，它一个主要的体性就是有情众生的色心诸法。

癸二、差别

其余诸识，应知是此诸识差别。

其他的六个「诸识」，包括你的时间、空间、数量、苦乐，这个都是在形容十八界的差别，所以依他起相就是宇宙人生的森罗万象，一切的有为诸法都叫做依他起相。

壬二、释唯有识(分二：癸一辨无义；癸二解妨难) 癸一、辨无义(分叁：子一牒标；子二喻显；子叁比成) 子一、牒标

这个地方是说明依他起相是怎么来的——是由阿赖耶识的心识种子所变现的，离开一念心识无有少法可得。先说明它是没有真实「义」理，再「解」释它的「妨难」。先看没有真实义：

又此诸识，皆唯有识，都无义故。

前面讲的十一个识，宇宙人生的色心诸法，它的内涵其实就是我们一念的心「识」所变现，离开了一念心识，就「无」有少法可得，所以它没有一个真实的体性，没有一个真实的「义」，这个就是唯识的基本理论，叫做「唯识无义」。我们先解释「唯识」，再解释「无义」。

唯识学在观察一切法的时候，认为我们的见、闻、觉、知所出现的一切法，都是心的作用，而这个心的作用分成二个层次：一个是能缘的心，一个是所缘的境。能缘的心叫做见分，所缘的境叫做相分，而这个都是心的作用。就是我们这一念心，它一动就变成见、相二分，不管是能缘的心，跟它心中表层所现影像的相分，都是一念心。就像这个镜子，镜子上面的影像也是属于心。我们举个例子来说，比如说佛像，我们每个人看佛像，没有人真正看到心外的佛像，没有一个人看到。就是你的心跟佛像接触的时候，你是先转成你自己心中的影像，

每个人的心就像镜子，你取到自己的影像，你只能够在你的心的影像当中，去了别这个所缘境，你看不到你心外的佛像，不可能。所以每个人取到佛像的相貌是不同的，一百多个人，随著个人的福德资粮、思想、善恶、你对佛像归依的程度，这个佛像表现在每一个人的心中是不同的。就像月亮，虽然月亮只有一个，因为每一个脸盆水的平静度不同，它显现在每个脸盆的月影就有不同。所以我们没办法去受用心外的法，不可能！你只能受用你心中的影像，你不可能去攀缘心外的影像。我们每个人都活在自己的心中，活在自己的阿赖耶识当中，在那个地方造业，然后又变现果报，然后你又在自己的果报里面造业，都是在心中的影像造业、受果，你跳脱不出自己心中的影像，不可能，这个叫做「唯识」。

为什么「无义」呢？就是这个法都是生灭变化的。今天你是一个人，你用人的心识去看佛像，你看到这个佛像；哪一天你到天上去，你看到这个佛像，你看到的不是这样一个小的佛像，你看到的是大的佛像：所以这个影像的显现是变化多端的。「无义」就是说，它没有真实不变的体性，刹那刹那变化。可能你今天看的佛像，跟明天看的佛像是同一个，你今天的心情跟明天的心情来取这个佛像又不同，所以它是「无义」，没有一个真实而不变的法存在。就像流水一样，它不断的变化相续、相续变化；但是在每个点当中，你的确感受到一个影像让你受用，这个就是「唯识无义」的道理。这在后面会详细的说明。这是先作一个总标，以下用譬「喻」来显「现」，先看「问」再说「答」：

子二、喻显(分二：丑一问；丑二答) 丑一、问

此中以何为喻显示？

丑二、答(分叁：寅一举喻；寅二正释；寅叁释难) 寅一、举喻

应知梦等为喻显示。

「唯识无义」是一个非常深妙的道理，有没有比较浅显易知的事相来作譬「喻」呢？有，「应知梦等为喻来显示」。我们可以用这个梦，用做梦来比喻一切法是唯识无义的道理。这以下说明这个梦为什么能够比喻依他起的唯识无义。

寅二、正释(分二：卯一释梦喻；卯二释等言) 卯一、释梦喻(分二：辰一释喻；辰二合法) 辰一、释喻

「正释」当中，先解「释梦喻」，再解「释等」，梦等。先解释「梦」，再解释「等」。「梦」当中有「释喻」跟「合法」。先「释喻」，我们看为什么说「梦」：

谓如梦中，都无其义，独唯有识。虽种种色、声、香、味、触、舍、林、地、山，似义影现，而于此中都无有义。

比如说做「梦」，做梦当中有很多人事的因缘出现，你在梦中扮演一个角色，可能是一个男人，也可能是一个女人，做了很多的事情；但是这些都没有真实的体性，因为你还躺在床上，根本没有任何的行动。那为什么有这些人事呢？就是你一念的梦心所显现出来的，那一念做梦的心，它表现出很多的人事。在这梦心所显现的，有很多庄严的颜「色」、美妙的音「声」、种种气「味」，还有种种「触」，冷、热的感觉，还有很多大小的房子、山「林」、大「地」、高「山」，这当中都好象有真实的东西存在，其实这些都是唯识「无义」的，都是你一念的梦心所显现的，里面没有真实自体存在。

比如说：我们在「梦中」，感到有人请我们吃饭，在梦中也的确有吃饭的饭香、有饱的感觉，这种感觉我们不能说没有，这是依他起；但是它是「无义」的，没有真实的体性，你醒过来的时候，诶，他是一念的梦心所显现的！宇宙人生都是这样，每一个人的人生都是一场梦，这一场梦做完了，再做下一场梦、再做下一场梦。但是我们要知道，你研究唯识学，你不能说依他起性不存在；依他起虽然没有真实不变的体性，但是它有暂时存在的假名、假

相、假用，这一点不能忽略。梦也有梦的感觉，只是它是暂时的。所以梦的意思就是它是存在，但是不真实。

辰二、合法

由此喻显，应随了知一切时处，皆唯有识。

所以从梦中的道理，我们可以「了」解到：我们人生在「一切」的「时处」当中，都是一念的心「识」所变现的，没有真实的体性，就像我们做梦是一念的梦心，那平常也是一念心。我们很难理解一切法是心，我们只在自己心中的影像造业。彻悟大师提出一个很重要的理论，当作我们一个很好的思考，他说：你想想看，我们不要讲太长，就讲你今生好了，你今生刚开始来人世间是怎么来的？一念的心识妄动！你要不动，你不可能来投胎的。那你来投胎的时候，你假藉父母的遗体，其实主要是你一念心来投胎的，你来的时候是一念心，一念明了的心识而已。那你走的时候是怎么走的呢？你离开叁界的时候，也是一念的心识离开你的肉体。好，彻悟禅师说：你来的时候是一念心，生命的开始是一念心；离开的时候也是一念心离开，那中间是什么？(呵——)中间是什么？还是一念心的作用啊！所以我们每一个人都活在自己的一念心当中，不断的去做种种的梦。不过这个地方有一点值得注意：这个梦的比喻，比如说我们现在有一百多人同时做梦，你做你的梦，他做他的梦，彼此之间的关系，《楞严经》说：「非和合、非不和合。」你说二个梦完全和合，其实不见得！他造他的业，你造你的业，他在他自己的心中造业，你也在你自己的心中造业，这个是各个不相知的，所以非不和合；但是彼此之间会互相的刺激，你也可以帮助他，他也可以帮助你，所以也不能说完全不和合：就是非和合，但是也非不和合。每一个人的梦境当中，的确能够相互作用；但是每一个人真实造业的时候，你只在自己心中的梦造业，你不可能跑到别人的梦去造业，不可以。比如说我去赞美某一个人，其实你今天心中先出现某一个人的影像，你对他生起种

种好的赞叹，他也没什么差别，是你自己在造业，因为你不可能跑到心外去造业，不可能。

说你做梦的时候，你整个活动范围，都是在你的梦境里面。

所以说我们一切时处，都是一念心识所变现，而我们就在这一念心识当中，「是心作佛，是心是佛」。你在一念的心性当中，对叁宝恭敬，这个心性就出现安乐的果报；你在一念的心性当中，起贪、瞋、痴烦恼，你伤害不到别人，结果你在内心当中，累积了罪业，这个罪业带给你痛苦：我们不能离开自己的心识去造业，不可能！这个就是所谓的梦，就像你不可能跑到你的梦以外去造业，不可能！这个就是依他起相是唯识无义的，只有一念的心识，但是它的体性是空寂的。

卯二、释等言

什么叫「等」呢？

由此等言，应知复有幻逛、鹿爱、翳眩等喻。

这个「等」就包括了魔术师的「幻」相、口渴的「鹿」去追求阳焰、「翳」病的人看到空中有花一样，都是不真实的东西，虽然有，但是不真实。这个地方是用「梦」来譬喻依他起相，这以下问难：

寅叁、释难(分二：卯一难；卯二释)

卯一、难

若于觉时，一切时处，皆如梦等，唯有识者，如从梦觉，便觉梦中皆唯有识，觉时何故不如是转？

我们平常在「觉」醒的时候，感到「一切时处」跟「梦」一样虚妄不实，只「有」一念心「识」所变现。我们平常在梦的时候，当然不知道这件事；但是我们「从梦」中醒过来的时候，我们能够回忆，知道这个「梦中」的影像，是一念的心所变现，梦醒的时候，我们知道刚刚在做梦。但是为什么我们凡夫在「觉」醒的「时」候，感觉不出这一切法是心所变现

的呢？说梦能够譬喻「唯识无义」，但是我们怎么感觉不出一切法是唯识无义的道理呢？这个观照为什么不能生起呢？

卯二、释(分二：辰一标答；辰二例齐) 辰一、标答

真智觉时，亦如是转。

其实我们根本没有从无明大梦觉醒，所以不知道一切法是「唯识无义」，要一直等到「真实」智慧显现的「时」候，这个「唯识无义」的道理才能够真实转生。就是说我们活在这个有所得的无明大梦，要能够生起「唯识无义」的观念，要靠智慧的一醒梦之道在于真实的智慧生起。

辰二、例齐

如在梦中，此觉不转；从梦觉时，此觉乃转。如是未得真智觉时，此觉不转；得真智觉，此觉乃转。

就像一个人「在」做「梦」的时候，根本不知道自己在做梦，要一直等到「梦觉」醒了，哦！才知道刚刚是一场梦。宇宙人生亦复「如是」，当「真实」的我空、法空的「智慧」没有生起、遍计所执性没有对治之前，我们不知道「唯识无义」的道理，我们认为心外是有真实的法可以追求的；要一直等到「真实」智慧现前，破除了遍计执，这个唯识无义的道理，才能够真实的「转」生，因为我们没有真实离开无明大梦的范围。就是说我们凡夫，一个梦接一个梦、一个梦接一个梦、一个梦接一个梦，虽然它不真实，但是它有它宛然相续的力量。你今生做一个「人」的梦，来生做一个「天人」的梦，或者「叁恶道」的梦，每一个梦当中，你都感到很真实。为什么呢？因为我们没有去破除这个梦的障碍点，就是遍计所执性。这以下「比成」，当中有叁段：「问、答」跟总「结」。

子叁、比成(分叁：丑一问；丑二答；丑叁结) 丑一、问

其有未得真智觉者，于唯识中，云何比知？

这个地方有一个问题：我们生死凡夫，都活在自己的执著当中，这个执著的一个很大的困扰，使令我们很难从生死大梦当中觉悟出来，我们在还没有得到「真」实「智」慧之前，对于「唯识」无义的道理，如何作一个「比」量得「知」？怎么比量得「知」呢？这以下回答：

丑二、答(分二：寅一标；寅二释) 寅一、标

由教及理，应可比知。

透过「教」法的学习，而「知」道这其中的道「理」。教是能诠，道理是所诠，我们解释一下。这个道理是没有文字相的，比如说：一个医生，他明白身体结构的道理，他心中有这个道理，他把道理传递给你，告诉你要去读医学院.....，很多的文字，他要假藉文字的沟通。等到七年毕业以后，他告诉你很多很多文字，然后你把文字加以消化思惟以后，哦！你心中的道理跟他心中的道理完全一样。他的道理要输送给你，要假藉文字的教法。佛菩萨亦复如是，这个甚深「唯识无义」道理，是存在每一个诸佛菩萨的心中，他可以自受用而产生觉悟；但是这个道理要传递，必须假藉文字。这个文字的记载，他把这个道理放在文字当中，弟子们经过教法的闻、思、修，也能够产生相同的道理，就个叫做比量得知。看解「释」：

寅二、释(分二：卯一教；卯二理) 卯一、教(分二：辰一十地经；辰二解深密经) 辰一、十地经

解「释」当中，先解释「教」，再解释「理」。「教」当中有二部经：第一个「《十地经》」，第二个「《解深密经》」。先看「《十地经》」：

此中教者，如《十地经》薄伽梵说：

如是叁界，皆唯有心。

佛陀说：整个「叁界」的因果果报，其实都是一念「心」所变现的。我们经常说：「流转叁界中，何处是依怙？」我们要求依怙之前，要回光返照一下。祖师们经常说：「流转叁

界中，是谁在流转？」「我在流转啊。」错！是一念心在流转。我们从依他起，我们在叁界流转，这是事实；圣人是在涅槃，这也是事实：果报是不同的。但是我们要想：「叁界流转，是谁在流转？」蕩益大师经常讲：「流转叁界者谁？参！」（哈——）你要去参这个问题。就是一念明了的心识在流转，它不断的生灭而变化、变化而生灭，造不同的业，变现不同的果报，一个梦接一个梦、一个梦接一个梦，直到你明白道理以后，那个梦境才真实消失掉。前面的《十地经》是《华严经·十地品》，看「《解深密经》」：

辰二、解深密经(分二：巳一举经；巳二引文) 巳一、举经

又薄伽梵《解深密经》亦如是说。

以下引用「《解深密经》」的文字：

巳二、引文(分二：午一第一问答；午二第二问答) 午一、第一问答(分二：未一举事问；未二依理答) 未一、举事问

谓彼经中慈氏菩萨问世尊言：诸叁摩地所行影像，

彼与此心，当言有异？当言无异？

讲到这个心，它有能、所的差别。弥勒菩萨「问」佛陀说：在禅定的「心」中，它有一个所攀缘的影像，比如说你念佛，心中有佛号的影像，那这个能攀缘的「心」、这个能念的心，跟我们所攀缘的这个「影像」，是有差异的？还是没有差异的？提出这个问。看回答：

未二、依理答

佛告慈氏：当言无异。何以故？由彼影像，唯是识故。我说识所缘，唯识所现故。

「佛告」弥勒菩萨说：其实能缘的心跟心中的影像是没有差「异」的。为什么呢？都是一念心所变现的。所以佛陀说：心「识」所攀「缘」的影像，其实它不是外来的影像，是自己心中显「现」的影像。你心中自己显现一个影像，然后你在这个影像里面去攀缘，你不可能去攀缘心外的影像，这个我们前面已经说过。再看第二个问答：

午二、第二问答(分二：未一设难更问；未二释理重答) 未一、设难更问

世尊！若叁摩地所行影像即与此心无有异者，云何此心还取此心？

我们能缘的「心」跟所缘的「影像」是相同的，既然都是相同的，为什么「心」能够攀缘自己相同的影像呢？自「心」还能够取自「心」呢？这以下就回答：

未二、释理重答(分叁：申一正释；申二举喻；申叁合法) 申一、正释

慈氏！无有少法，能取少法。然即此心如是生时，即有如是影像显现。

从圆成实性来说，没有「少法能取少法」，都是我空、法空的真理，从真实义来看是这样子。但是从依他起的角度，的确我们这一念心一动的时候，他内「心」当中有不同的业力，他就会在自己的业力当中，显现一个心中的「影像」，然后你在你影像里面去攀缘。所以《楞严经》上说：「自心取自心，非幻成幻法。」就是我们为什么会造业？就是你自心去攀缘心中的影像，然后对你的影像可能产生贪、或产生瞋，然后在那边造业，在「非幻」的空性当中，创造一个「非幻成幻法」，创造很多的虚妄的梦境出现，生命就这样出现了。就是从本性来说，没有真实的法能够取真实的法；但是从因缘上来说，你心一动，你的心会自己就出现很多的法，让你自己来受用、攀缘。这以下讲一个譬喻：

申二、举喻

如质为缘，还见本质，而谓我今见于影像，及谓离质别有所见影像显现。

比如说你照镜子，你以自己为本「质」，看到的是自己的「影像」，你自己看到你。不知道的人，见到自己的影像以后，他还以为「离」开了这个本「质」以外，

另外有一个别体的「影像」。你不知道你心中的影像是你自己心中所显现的，你以为有一个真实从心外的影像让你去攀缘，这个是我们的错觉。我们只能去攀缘别心中的影像。以下「合法」：

申叁、合法

此心亦尔。如是生时，相似有异所见影像。

所以当我们「心」一动的时候，好象「有」一个别体的「影像」显现，其实所谓别体的影像，还是你心中自己变现出来的。这个地方，我们要把圆成实性跟依他起作一个总结，这个地方非常重要！什么叫依他起呢？就是《金刚经》说的：「一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。」这个梦幻泡影的法叫做依他起。梦幻泡影的意思就是说：它有，但是它是暂时有、因缘有。比如说你今生有很多的感受，我们回忆过去的生命，有欢乐的感受、也有痛苦的感受，酸、甜、苦、辣的感受都有，但是它不真实。为什么不真实呢？我们这一念生灭心跟境界接触的时候，由于过去的业力跟不同思想的混合，我们会产生很多很多酸甜苦辣的感受、酸甜苦辣的人生。但是当我们修空观的时候：「因缘所生法，我说即是空」，把外在心中的影像都拨开以后，我们能够把心带回家，回归到依他起影像背后的那个主人翁，那个「何期自性，本自清净」的时候，这些外在的法就不可得，所以它只是一个暂时的感受。问题是说：我们习惯性在外境的暂时感受当中，一直执著，这就是为什么我们不能够产生觉悟的主要因素。禅宗经常讲一句话说：「真心跟妄心，不隔一条线。」这是一个很重要的观念，「真心跟妄心，不隔一条线」。禅宗经常说：「一念不生全体现，一念方动乌云遮。」就是说，你一动，那就是依他起相，你就在因缘法当中，落入第二谛，「犹是阶下汉」，你就在梦境当中活动；但是你一觉悟，一念不生，你又回到本性，这些生死的境界、苦恼安乐的境界都不可得。

所以我们在修止观，你会发觉这个人生很妙，你从心性的本体出来的时候，你发觉人生酸甜苦辣都具足(哈——)；但是你一入观的时候，这些都不可得。那你说人生是怎么回事呢？为什么真心跟妄心变化那么大呢？那刚刚的妄心跑哪里去了呢？所以古人说：「一念的迷，全真成妄；一念的悟，全妄即真。」诶，这句话你要懂，在禅宗来说，你开悟！(呵——)真的是这样子。「一念的迷，全真成妄」，所有的真心全部变成妄心，你刚刚的真心，就是你

现在打妄想的心，问题是你迷惑了；那你一觉悟的时候，开始把心带回家，不要在这些枝枝叶叶的因缘所生法活动，这个时候你「因缘所生法，我说即是空」，你的心慢慢回到自己的家，回到自己家的时候，「一念的悟，全妄即真」，刚刚那个生灭变化的感受全部消失掉。所以依他起相跟圆成实相，不隔一条线，也可以这样讲。但是你要弄得不好，你的依他起就会跟遍计执相应，依他起如果跟有所得心相应，你就落入遍计执，你在梦境里面就跑不出来；在依他起当中，你修我空观、法空观，这个依他起就能够回到圆成实。

所以修习止观的次第是这样：我们是活在依他起，我们过去造了很多的业，也有很多的思想，所以我们创造出差别的宇宙人生，这个我们都不应该回避，也没办法回避的，就是借假修真，假藉因缘来修行。那这个修行的次第，诸位要听好：第一个次第先成就圆成实性，把依他起的法先回归到圆成实性，这是第一个要做的，先把心带回家；然后再从圆成实里面出发，从空出假，发菩提心、广度众生，它是二个次第。先证得圆成实，再证得依他起；先证得根本无分别智，再证得有分别的后得智。这唯识的次第是这样，先成就空观，再成就假观。

这都是心地法门，其实迷跟悟，一念之间，你要明白道理，你在操作上，你就知道该怎么做；你要不明白，你也不知道怎么操作。所以我们今天上的课，希望大家好好的思惟一下，其实有时候就是一念之间，你要明白，它的关键点就是：当我们不小心落入因缘所生法，开始在那边执著的时候，你要随时提醒自己——诶，把心带回家，这只是一个暂时的因缘，这是一场梦。这个提醒的功夫要提起来，然后你要知道怎么回家(呵——)，这个很重要！你要把回家的密码找到，否则你回不了家啊！一个人如果老是在因缘所生法活动，饶你福报再大，你要快乐都不可能。人生有快乐就有悲伤，这种对立法，法尔如是，乐极生悲嘛。有为法就是有苦有乐、有增有减、有生有灭；但是当你对这种对立的苦乐之法厌倦的时候，你要去哪里呢？圆成实性是我们的归依处。问题是：你如何从现在这种带有感情、有感受的色受想行

识的这个心识，回归到你的本性？这个方法你要找到，回家的路你要找到，这是一个非常重要的线索。好，今天先讲到这里。以下简单的回答<BR clear=all>几个问题。

问：请法师慈悲开示，弟子阅读诺那金刚上师的开示，觉得很纳闷，密教何以有男的佛菩萨跟女的佛菩萨之分？

答：我们在看佛菩萨，从唯识的角度就是一念的心。什么叫佛菩萨呢？他有菩提心，他有空性的智慧，这个就是菩萨。他现出男相、女相，等于是把佛菩萨人性化了，因为你度化人道的众生，就化成人相。不过这个地方值得我们思考：密宗也好，显教也罢，有时候佛像是一种表法，就是男众菩萨是表现一种刚猛的心性，女众的佛菩萨是表现慈悲、调柔的心性。所以你在修行的时候，其实佛像本身都是在藉事表法的。你看文殊菩萨为什么要拿剑呢？他这个剑不是杀人用的，是破除烦恼障、所知障，智慧嘛。普贤菩萨为什么要乘坐大象呢？普贤菩萨的功德来自于安住实际理地，这个大象——没有退缩，六牙白象是不会退缩的，所以这个实践力来自于无所畏惧。所以我看这个相貌，就是法法销归自心，它代表的意义是什么？这是比较重要的，重点不是他是男众、女众。观世音菩萨为什么现女相呢？你说观世音菩萨是男的、女的呢？他可以显现男相，也可以显现女相，他就是一念心。什么叫做菩萨？从唯识的角度，「唯识无义」，每一个众生他生命的点就是一念心识，不过他的心识比我们的层次还高。那为什么我们经常用女众？因为女众多分来说表现慈悲——大悲。所以这些都是表法用的。

问：何谓定慧等持？什么阶段才能够定慧等持？如何才能定慧等持？

答：定中有慧、慧中有定，是不容易做到的，因为这个定是无分别住，慧是有分别住，这二个体性多少有点冲突。所以定慧等持，你起码要先得到禅定，才有办法定慧等持。不过在因地的时候，可能是没办法等持，会有所偏重。

问：有些人天生怕鬼，有些人就不怕鬼，以唯识的角度来说，何以会有此差别？

答：从中国的五术来说，有些人八字比较轻就怕鬼，八字比较重就不怕鬼。从唯识的角度是认为：你为什么怕鬼呢？其实你是被你心中的妄想所怕，就是你自己会把鬼作很多的假想，认为他要伤害你，他要把你吃掉，或者怎么怎么的。其实不是每一个鬼都很可怕，其实鬼也有善良的鬼，鬼跟有情众生一样，他只是有罪业，所以变成鬼。一般来说，从唯识的角度，一个喜欢胡思乱想的人比较怕鬼(哈——)，因为你去捏造很多影像来让自己害怕。所以有些人说：癌症的死亡都不是被癌细胞杀死，都是你自己怕死的。就是你自己把鬼的影像，在心中起了很多的变化，然后那个影像吓到你。当你修行久了以后，你把那个影像慢慢慢慢消掉；然后你再起慈悲心，其实他也是一个有情，他为什么要伤害你？他无端端的干嘛伤害你？是不是！慢慢慢慢你会知道，鬼跟你是没有差别的。其实你怕他，你多少也有点瞋心才会怕，人跟人之间，对立强心的人也会有害怕心。所以我们经常修平等观，那个畏惧的心会减少，没有谁怕谁，就是平等不二。

问：打坐的时候会浮起来，或者感觉到魂魄出窍，或者结一些平常没有学过的手印，这种情况是正？还是邪？

答：这种情形，在打坐的过程当中都不是好现象，这个对你的修学是干扰。就是说你修止观第一件事情，你先清楚你为什么要打坐？你的目的是要成就无上菩提，为了广度众生而打坐，是依止菩提心；那这个身体浮起来，又怎么样呢？你椅子坐高一点不就浮起来了！（哈——）就像有一个外道，一个喜马拉雅山的修行者，他跟师父说：我不跟你学习了，我要跟另外一个上师学习。他说：我跟你学习半天，也没有什么特殊的情况，你告诉我一些道理，也没有说特殊的表现。他说：你跟那个上师学习，他有什么本事？他有很多本事啊！他能够从嘴巴吐火出来。那上师说：这个上师学这个学多久了？他学了二十年，嘴巴随时可以把火吐出来。上师说：他学了二十年，我一根蜡烛就可以把火点起来(呵——)，你学这干什么呢？你也不能解脱嘛，是不是？就是说：你的动机在哪里？目标在哪里？这很重要，你一定先

有目标，然后你才有过程，是不是！你说你学习的目标：我要打坐，我要与众不同。那这个对你很重要吗？你会浮起来、会结手印啊，那些初学佛的人就被你吓得一愣一愣的，但是这个都是妄想的境界！就是你打坐是先修止，把心静下来，因为只有寂静的心中，你才能够去思惟真实的法义。所以修止只是前方便，然后再思惟「唯识无义」的道理，其实我们每一个人都是活在自己心中的影像。这当中，唯有把心带回家，由月亮所变成的月影，在从这月影当中，怎么再回到月亮中去，这是关键点。那你经常能够从生灭心回到不生灭心，你经常在打坐当中，慢慢慢慢熟了，你从打坐出来，你也可以随时把心带回家。这个时候你能够不迷，心境接触的时候，不迷、不取、不动，当然不取、不动还不容易，但是至少你知道怎么回事。你说：诶，「菩萨云何应住？云何降伏其心？」你一定要先找到安住的地方，才能够降伏其心。降伏其心不是强忍的，你找到你真实的归依处，你看这些得失，这些都是梦幻泡影，那只是一种暂时的感觉而已，你就能够悄悄的走过去。如果你没有找到真实归依处，你强忍，这不是佛法的本质。你为什么能够有这样坦荡的心胸？这是智慧的栽培，而智慧就在打坐的时候慢慢栽培的。所以为什么要打坐？你的动机在哪里？这是关键点。当然你今天追求福报，那又另外一回事，说和尚不作怪，信徒不来拜(呵——)。如果你要很多人来供养你，那你要出一些怪招，因为这个别人看得到；但是你要为来生付出惨痛的代价，你想清楚，你今生先享受后付款(呵——)。那你老老实实的，一切法随缘，你做你应该做的事情，不管怎么样，你临终坦荡荡。我总是觉得人生是一个抉择，你觉得你生命当中什么最重要？你认为路旁的小花最重要，那你就去追求这个东西了；你觉得你要追求摩尼宝珠，那你的人生就要有一些特殊的规划。所以打坐的时候，这些生灭法，我是建议你不要在这个地方去浪费时间，你注意你的所缘境是对佛号的归依，对娑婆世界跟极乐世界差别的抉择，为临终的正念努力，这应该是比较重要。

问：附上二本书，请法师开示。

答：第一本书《有关极乐世界的介绍》，以前我的恩师，对这本书是有所批评，说这本书是不真实；我看了一下，我也有同感。以前在佛学院教，我们净土宗的恩师，他在讲堂上公开的批评这本书是虚妄的。因为极乐世界的成就是临终的时候才成就的，十万亿佛土不是你在梦境就能够出现的，不可能的。当然从某一个好的角度，它有提醒人家信心的作用，但是问号很多，所以我的恩师是不同意。另外一本书《打坐的方法》，我觉得他打坐的方法，有些调身的方便可以采用；但是它里面很多运气的方法、观想的方法不可取，完全是道家的运气。佛家讲究的气是以调心为主，心平气和，产生自然的呼吸；道家的小通关、大通关，它是用心念来调气，这当中有一些危险性、危险性，所以我是建议不要采用。你弄的不好，身体会出毛病，而且你出了毛病以后，别人救不了你，当今的世界能够救得了你的没几个，你自己给自己障碍。就是你在运气的时候，只要稍微出一点差错，你就终生带病。所以道家的运气不要随便学，我们就是自然的呼吸，让它自然就好。所以这本书有些调身的方便、打坐的姿势，后面还有讲到甩手功，这都可以参考；但是它的观想不可用，它结手印也不可用。这手印不能随便结的，否则你会惹很多鬼神的麻烦。所以我们一定要知道，我们一念心通十法界，你尽量在因地，你还没有自在力的时候，尽量跟佛菩萨感应道交。这些鬼神众生，敬而远之，尊敬，但是保持距离，否则你会惹上很多麻烦。

问：净土宗的行者往生都有瑞相现起，而判断已往生极乐世界，外道的一贯道、基督教临终也有瑞相，由此推论，佛教的宗教体验跟外道有何异处？瑞相是否究竟？

答：瑞相就是有好的相状，基督教、一贯道也有人修习善业，所以他也会有瑞相。比如说：身体柔软、见到花、见到光、见到香气，往生天界也是见到花、见到光、见到香气，瑞相是各式各样不同。有人在断定往生，他看到这个人身体柔软就断定往生，这种判定太过粗糙。一个人修习善业现前的时候，也是身体柔软；所以往生的判定标准，一定是临终要正念。你说他临终的时候一直在睡觉当中，你说他是不是往生呢？这谁知道呢？除非你能够亲自看

到阿弥陀佛现前，否则只是看到花、见到光、见到身体柔软，都不一定表示往生，因为诸天也有类似的相貌。但是看到瑞相，可以断定不堕叁恶道，这一点是肯定的；但是不是往生极乐世界，不一定，因为那的确是一个很高的意境。好，我们今天讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二叁卷

第二叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第七十五页，「卯二、理」。

第二叁卷

这一大科我们是讲到「所知相」，这个「所知相」的主要宗旨，就是我们要透过对生命真相的观察，来悟入唯识无义的道理。怎么样观察才能够了解唯识无义呢？在本科当中，把生命的真相分成叁种相貌：第一个是依他起相，这个依他起相，就是所有的因缘所生法都是依他起相，包括我们凡夫杂染的缘起，所谓的烦恼障、业障、报障；也包括了圣人的清净缘起，圣人的法身德、般若德、解脱德：这种清净、杂染的缘起都叫做依他起相。第二个是圆成实相。前面的依他起相是表现在外的因缘法，圆成实相是隐藏在内的诸法真实本性，就是我空、法空的真理。也就是说，不管是杂染的、清净的缘起，它的本性都是毕竟空寂的，这样的空寂真理就是圆成实相。前面的依他起相跟圆成实相，在大乘佛法都是同意它存在的。第叁个是遍计所执相，就是我们凡夫接触到依他起的时候，内心产生一种颠倒妄想，认为生灭变化的依他起，有一个真实的我相跟法相，这种颠倒妄想就是遍计所执相，这是不存在的东西。

古德讲出一个偈颂，把参相的道理作一个譬喻，他说：「梦里明明有六趣，觉后空空无大千。」就是说我们生命的现象——这个依他起有二种的差别：一个是做梦，就是我们凡夫的依他起，在六道当中轮回，一种痛苦的生命；第二种是觉醒的生命，是圣人的依他起，是清净安乐的生命。这二种依他起是怎么产生的呢？当我们内心跟我执、法执、遍计执相应的时候，我们就会出现杂染的依他起；假设修持我空观、法空观，慢慢的证入圆成实的时候，我们杂染的依他起就转成清净的依他起。所以生命的转变，就是一念心的改变。所以本科当中安立了参相——依他起、遍计执、圆成实，其实这参相都不离开一念的心识。因此在研究本科的时候，我们可以掌握二个宗旨，就是开跟合的差别。当本论是开的时候，它是广泛介绍参相的差别；但缩合起来的时候，其实整个参相都不离开我们现前一念心识。所以我们能够掌握开合的道理，对于本科的内容就容易了解。

卯二、理(分二：辰一乘标；辰二征释) 辰一、乘标

前面是依止教法来证明唯识无义的道理，这个地方是从道理上来了解「唯识无义」的道理，这当中分二科：「一、乘标；二、征释」。我们先看「乘标」：

即由此教，理亦显现。

前面是根据佛陀的圣言量，说一切法是如梦如幻，从如梦如幻的譬喻当中，我们知道因缘所生法，是不离开我们一念的梦心，说一切法不离开心，说唯识无义。从另外一个角度，我们也可以从日常生活中的道理去了解唯识无义。前面的教法是摄受信行人，这个道理可以兼摄法行人。

辰二、征释(分二：巳一征；巳二释) 巳一、征

所以者何？

应该怎么从日常生活当中的道理，去了解唯识无义呢？提出一个征问，这以下回答：

巳二、释(分二：午一约定心辨；午二约忆持识辨) 午一、约定心辨(分叁：未一举事；未二显理；未叁简非) 未一、举事

「释」当中有二科：「一、约定心」来解释，约定中意识；第二个是约散乱心，散乱心就是「约」著「忆持识」。我们平常散乱心的时候，去回忆某种道理、或者某种事相，这个是约散乱心。先「约定心」来说明：

于定心中，随所观见诸青瘀等所知影像，一切无别青瘀等事，但见自心。

比如举一个事相来说：我们在禅「定」的「心中」，这时候五识不活动，是第六意识的独头意识，我们去「观」想「青瘀」、脓烂这种种色身的不净相，这种不净相之所以能够现前，可能过去我们在相片当中、或者实际在坟墓当中，看到身体的不净，经过我们一次又一次的观想，成功以后，在禅定当中，就能够把青瘀、脓烂的不净相现出来，现出一个我们「所」能够了「知」的一个「影像」。而这样不净的影像在心中显现的时候，「一切无别青瘀等事，但见自心」，这个影像是没有离开心，没有「别」体的，不是离开我们这一念心，有另外的青瘀等事，而是我们见到「自心」所现的影像，这禅定所见的影像是定心所显现。所以说从这样的事相，我们可以了解一个道理：

未二、显理

由此道理，菩萨于其一切识中，应可比知皆唯有识，无有境界。

所以我们从禅定心所现的影像，我们可以了解「菩萨」在整个十一个「识」、十八界的依他起当「中」，都可以「比」度了「知」，一切法都是心所显现的，离开了这一念心，就没「有境界」相可得。「唯识无义」的宗旨，它是在说明：我们一切法的受用是自变、自缘。就是说我们内心在因缘法当中，随著过去业力的熏习，我们自己变现影像，然后再攀缘自己所变现的影像，自变，然后自缘。前面梦中意识的道理也是这样，我们在梦中，由意识显现

影像，再由梦中的这一念心，去攀缘自己所变现的影像。这个地方举的禅定也是这个道理，在禅定时现出影像，然后我们自己去攀缘禅定所现的影像。

比如说竹山有一个居士，他喜欢修禅定，他告诉我说：他一入定以后，经常可以看到大陆的影像，很清楚，上海、苏州。他刚开始还不知道这是大陆，但是他后来去找实际的图片来看，跟大陆完全一样。就是说，他今天坐在那个地方，我们看他是在坐在这个地方，但是他内心受用的是大陆的影像，这个都是自己的心所显现出来的，离开这一念心，没有这个影像可得的。所以我们可以从禅定所知的影像比度了知，其实一切法都是我们自己心中所现的，自己变现以后，自己再去攀缘。第「叁、简非」，回答这个问难：

未叁、简非

又于如是青瘀等中，非忆持识。见所缘境现前住故。

这个地方，我们先把问难的情况说明一下。有人问难说：这个定中影像，其实不是他心所变现的，而是他在入定之前，他以前有见过这个影像，他是靠自己的忆念，他以前看过图片，他把图片的相貌记下来，在禅定的时候去忆念这个影像，以这样的忆持识来问难定中意识。这个地方，论主把它作一个简别：在禅定当中所现的影像，决定不是所谓的「忆持识」，不是一种忆念的影像。怎么知道呢？「见所缘境现前住故。」因为如果是忆念所现的影像，它的影像是模糊的，是变化不稳定的；但是我们在禅定当中所见的「青瘀」、脓烂的相貌，是「现前住故」，是非常清楚分明、坚固的显现，所以它不是忆持识。简别禅定意识，它是一种现量境，只能够攀缘现在，不能够攀缘过去、也不能够攀缘未来，禅定是现量境的，它不是一个忆持识。这个地方是从定中意识，来说明心所缘的是自己变现的。这以下从散乱心的角度——「忆持识」，就是前面是从禅定，那散乱心又是怎么回事呢？从散乱心的角度。

午二、约忆持识辨

闻思所成二忆持识，亦以过去为所缘故，所现影像，得成唯识。

在散乱心的影像有二种：一个是「闻」，一个是「思」，听闻跟思惟。我们不管是听闻、思惟佛法，或世间法，我们也可以在听闻思惟当中，心中显出我们的「影像」，这个「影像」它就是「忆持」，靠著心中的忆念。这种影像，「亦以过去为所缘故，所现影像，得成唯识。」这个「忆持识」，你所忆持的其实是过去了，比如说：你回忆极乐世界的依正庄严，有七宝池、八功德水，但是你这个时候的影像，是你以前学习的，这个时候已经不存在了。换句话说，即使是忆持识，它是不断的累积，从你忆持的角度来说，它也是一个现在境，因为你不能回忆过去的影像，过去已经不存在，所以你缘的影像，还是属于现在的影像，也是你现在的的心所变现的。即使是忆持识，你缘到的也是你心中现在的影像，因为过去已经过去了。所以从这个地方，就证明一切法不离开你当下的这一念心。下面我们作一个总结：

丑叁、结

由此比量，菩萨虽未得真智觉，于唯识中，应可比知。

从定中意识、或者散乱心的忆持识，这样的「比」度了知，「菩萨」虽然没有「真」实觉悟圆成实性的道理；但是在「唯识」无义的比度了知当「中」，也可以知道有这样的一个情况存在。这一科是讲「依他起相」，依他起相就是整个生命的因缘果报，包括我们因地的造业，也包括我们果报的受用，都不离开我们一念心。我们从因地的造业来作一个说明，比如说：过去有一个埔里的居士，曾经把他的积蓄供养埔里某一个道场的大殿，后来这个大殿在九二一大地震的时候，被地震破坏了，他觉得很伤心，他说他的功德被破坏了，其实他的功德是不能破坏的。一个业力的成就，是心境的和合，他以前的当下去造布施的时候，他这一念心，心中现出一个大殿的影像，他不能攀缘心外的影像，不可以。就是他造业的对象，是他心中现出叁宝的影像，或者大殿的影像，这个时候他对他心中的影像，释放一个施舍善良的心，而这样的善心不断的造作，心境不断的和合，他这个布施的业力，也就变成所谓的种子，保存在阿赖耶识当中，等待以后的受用。即使后来的地震，所破坏的是众生共业的影

像，但是跟他造的业是没关系的，因为他的业已经成就了。当大殿盖好的时候，他的善业已经成就，存在他的心中。你心中的东西，地震是不能破坏的。你后来愚痴、后悔了，你后悔的时候，你一念的悔心，自己破坏自己的功德。

所以我们经常说：「是心作佛，是心是佛。」在因地上你心中对佛、或叁宝的影像，你不断的礼拜、赞叹、恭敬，你以后就出现叁世诸佛的功德庄严，从因地上说「是心作佛」，从果地上「是心是佛」，所以若因、若果都不离开你一念心。我们看菩萨的制戒，它是一种心地戒。什么叫心地戒？就是菩萨戒重视的是生命的过程，你内心是不是累积能够断恶、修善、度众生那种善良的功能？你是不是成就这样的功能、这样的戒体？而不在于你能够做多少的事情。

这个地方就是说：因为一切法，你造作的影像，都是你自己心中所显现的，你在你心中的影像造作，然后这个影像变成一个种子，最后变现果报，还是在你的心中让你受用。所以说：「由此比量，菩萨虽未得真智觉，于唯识中，应可比知。」我们因地的造业、果报的受用，都不能够离开这一念心的。所以藕益大师说：「妙因妙果，不离一心」，就这个道理。这个地方是从道理上来推论「唯识无义」的道理。看「癸二、解妨难」：

癸二、解妨难(分二：子一有色非识难；子二色相非心难) 子一、有色非识难(分二：丑一结前起难；丑二例前答释) 丑一、结前起难

前面一段是偏重在因地的造业，这以下是从果报的受用来说明「唯识无义」。「解妨难」当中有二科：「一、有色非识难；二、色相非心难。」「有色非识难」是偏重在色法的体性，「色相非心难」是从色法的形状，从体性跟形状的一种相续的坚固性，来问难唯识道理。先看第一「有色非识难」，这当中有二段：「一、结前起难；二、例前答释」。先看它提出什么问难：

如是已说种种诸识，如梦等喻。

即于此中，眼识等识可成唯识。眼等诸识，既是有色，亦唯有识，云何可见？

前面「种种」的十一个「识」，说依他起相，从「梦」中的譬「喻」，我们知道这整个依他起都是一念心所变现的。但是这个地方，问难人他从二个角度来问难：第一个「眼识等识」，这眼、耳、鼻、舌、身、意，这六个识它是一个心法，那心法是由心所变现、是从阿赖耶识所变现，这个我们容易理解；但是「眼等诸识」，眼等五根，还有六尘，五根、六尘这是一个色法，「色」法是有质碍的，譬如说地是坚性的、水是湿性的、火是热性的、风是动性的，这个色法是有它固定的体性；我们的心是变化多端的，一下子起善、一下子起恶，这么一个地水火风固定的体性，怎么能够说是变化的心所变现的呢？就是从色法，「有色非心难」，色法是有质碍的，心是没有质碍的，怎么能够说色法是心法所变现呢？「云何可见？」提出这个问难。这以下回答：

丑二、例前答释

此亦如前，由教及理。

这个地方，论主说：「前」面「教」法的如梦如幻，或者从道「理」当中已经作说明了。就是说，这个色法的体性是坚定的，是因为这个色法是由阿赖耶识的种子所变现，这个阿赖耶识它的体性也是稳定的，所以在这一期的生命当中，它所显现的影像也是稳定的，只要种子的能力没有消失之前，这一期生命当中的这个色法也是稳定的，因为色法不是第六意识变现的，是第八识，第八识是稳定的。比如说：水，人的心跟水接触的时候，水释放的是湿性；但是饿鬼道众生接触的水，是一种燥热的火性。所以你不应该说一切法的体性，是离心别有自体，不能这样子讲。它如果有自体，所有的众生接触它，都应该是同一个体性；但事实上不同的众生去接触这个法的时候，这个色法是有变化的，所以是由心来决定这个法的性质。前面是「有色非识难」，从色法——地、水、火、风的体性来问难唯识的道理；这以下「色相非心难」，从物质的形状来问「难」：

子二、色相非心难(分二：丑一难；丑二释) 丑一、难

若此诸识，亦体是识，何故乃似色性显现，一类坚住，相续而转？

「若此」五根、六尘色法的「诸识」，是由心所变现的影像，为什么「色」法的形状是「一类坚住，相续而转」呢？它是这么稳定而且相续的「现」前！既然心的形状是变化多端的，为什么能够变化出形状这么稳定的东西呢？其实这个回答跟前面是一样，因为它是阿赖耶识所变现的。前面一段的说明是从业力的造作，这个地方是从果报的受用。

果报的受用，在《楞严经》讲到唯心所现，它说：我们每一个人的本性是清净本然的。就是我们每一个人明了的心，虽然是有很多很多的业力；但是我们把这个心归零，把心带回家以后，我们的本性是清净本然、周遍法界的。既然是清净本然、周遍法界，那为什么有山河大地存在呢？佛陀回答说：这个叫做「循业发现」。每一个人内心当中，循著自己的业，去发现自己的果报。比如说：今天虽然大家都住在同一间寺庙，但是每一个人在受用寺庙的果报是有差异的，就是你眼睛所见的颜色、耳朵所听的声音、所接触的感受都不同，没有一个人相同。同样一个音声，有些人觉得这个音声是悦耳，有些人觉得这个声音对他伤害的、是逼迫的。就是说，每一个人遵循他心中的业力，去发现外面的果报。你有业力，你自己的业力变现一个影像，然后让你自己去受用，不是外面有业力来趋导你，不是这个意思，是自变、自缘，你循业发现，你自己有这个业种子，就变现了五根、六尘，你自己再去受用这个果报。因为业力本身是相续的，所以你感到果报好象「一类相续」；但是等到业力结束的时候，果报就消失掉了，你就换另外一个果报。这个地方，从「循业发现」来说明果报的受用，也是不离开心识。这以下回答：

丑二、释(分二：寅一长行；寅二颂) 寅一、长行(分叁：卯一标所须因；卯二逐理征责；卯叁结成正义) 卯一、标所须因

这当中有二段：「一、长行；二、颂」。「长行」当中有叁段：「一、标所须因；二、逐理征责；叁、结成正义」。我们先看果报受用的回答：

与颠倒等诸杂染法为依处故。

这个地方，论主没有直接从「循业发现」的角度回答，是从色法所造成的过失，从过失的因缘来说明。说「与颠倒等诸杂染法为依处故」，就是说这个五根、六尘——众生的果报相，有很多快乐的果报、痛苦的果报，这种果报，就是引生我们内心「颠倒诸杂染法」的依止处。这个「颠倒」就是无明，我们对所知影像一种错误的认知，因为「颠倒」就产生「杂染」——烦恼杂染、业杂染跟生杂染，这一切颠倒的叁杂染，都是因为果报相似坚固的显现，才使我们产生颠倒。就是说众生所有「颠倒」的根源，就是贪爱的烦恼。为什么会起贪爱？当然是面对色法起贪，就是对色声香味触这六尘的境界产生贪爱。为什么会贪爱呢？因为色法显现的时候，它有一种相续性。你今天看到房子存在，昨天也存在，前天也存在，它不断的存在，你就认为这个法是真实的，产生了常、乐、我、净四种颠倒。这个时候，人一颠倒以后，就容易起烦恼、造罪业了。所以这个色法的「一类坚住，相续而转」，是我们整个众生起颠倒，生起叁杂染的主要根源。我们凡夫在受用果报的时候，就很容易在果报当中产生迷惑颠倒。

卯二、逐理征责

若不尔者，于非义中起义颠倒，应不得有。此若无者，烦恼、所知二障杂染，应不得有。此若无者，诸清净法，亦应无有。

假设这个色法的体性不是「一类坚住，相续而转」，是变化的，比如说：你要是生长无色界，那就好了，因

为无色界的色法是变化多端，它没有业果色，它是定自在所生色，它的色法是随心而随时变化的。我们欲界众生的色法是一类坚住的，所以我们会在「非义」的我空、法空体性当

中，产生一种真实「义」的「颠倒」。假设色法的颠倒不存在，「烦恼障、所知障二」种「杂染」就会「不」存在了。没有烦恼障、所知障，所有的戒、定、慧的熏修就不需要了。所以追根究底，众生的杂染就是从六尘——色、声、香、味、触、法，产生一个错误的认知——常、乐、我、净的颠倒，就很容易勾引我们去造业了。

卯叁、结成正义

是故诸识，应如是转。

前面五根、六尘种种的色法，其实是一念的心所相续变现、相续「转」生的，不是离心别有的。我们凡夫的颠倒，开展出来有常、乐、我、净四种颠倒；但是最严重的颠倒就是「常见」，我们一直认为生命是恒常住不变异的，这样的颠倒，就很很容易使我们产生错误判断而起烦恼造业。

这个常见的颠倒，我以前在佛学院的时候，有一个学生，差不多是二十岁的年轻人，这个人很有善根。他来读佛学院的时候，他整个依他起的因缘法，可以说是福报享尽、业障现前——身体也不好，整个因缘都不是很好。后来他发心出家修行，在佛学院用功了五年，很有长进，他的身体变得健康，身相变得庄严，福报也现前，供养也变多了。这当然是一个因缘的改变，好的现象。但是后来他起了常见的颠倒，他认为：我现在的因缘非常具足，身体健康、福报又现前，我现在还俗回去，可以好好的享受人生。那个时候我就劝他：你不能有这个的念头，这是不对的！但是他没有听从我们同参道友的建议，他还俗了。后来还俗不到半年，他整个身体的健康、福报的因缘，全部破坏消失掉，变成以前的苦恼相、业障相。这怎么回事呢？就是你现在的影像是因为归依三宝，有出家众戒体的摄受，你有福报相现前，这个影像的背后是有因缘的力量资持的；结果你破坏你的根本，你去追求枝末！就是说，我们现在之所以有这么好的影像受用，有色、声、香、味、触、法，那是因为我们奉持佛陀的教法，努力的熏修戒定慧；假设你忘了后面内心的功德，你去追逐外在的影像，那你后面的

功德没有了，你外在的影像也没有了，因为它是心所变现的，它是某一方面善根的心所变现的影像。

我经常在想：我们一个菩萨发了菩提心，在佛前很真实、很认真的宣布：从今以后，誓断一切恶，誓修一切善，誓度一切众生。我们每一个人都曾经在佛前许下这个愿望，但是我们在实际行动的时候，发觉我们理想跟目标有一段距离，就是你在实践的时候。所以菩萨戒说：菩萨在受持戒法的时候有叁种力量：誓愿力，你要有目标；第二个观照力；第三个行动力。内心有断恶、修善、度众生的目标，第二个你有真实佛法正见的观照，第三个你有真实的行动。但是从誓愿力到行动力，这个地方有个问题，就是我们很容易在受用果报时产生颠倒，你不要说逆境会障碍你，顺境也会让你颠倒，所以菩萨的智慧很重要。就是说你的目标要完成的时候，这个智慧的观照是非常重要的，你要知道其实你所受用的果报，是你内心所现的影像，就算它有种种的福报现前，那也是内心有善业的关系，跟外在的影像没有关系的。你不要以为信徒供养你，你很快乐，其实那是因为你善业；你要是不相信，你把善业用光看看，你看谁供养你！

就是说：其实我们所受用的影像，都是心中的业力——种子所变现的。这个时候，你心对于外境的执取会慢慢的松脱。你一个人对外境的执取松脱以后，你心中的菩提心，才能够操作自如，做你该做的事。你这一念菩提心一天到晚住在外境，你菩提心一下子就迷惑掉了，你住在外境里面起颠倒，你曾经发什么愿你也忘掉了，就跟著外境在那个地方转，等到你把福报享尽的时候，就到叁恶道去了。所以说这个地方，论主很慈悲，你看他怎么说：「与颠倒等诸杂染法为依止处。」就是说，身为一个菩萨发了菩提心，为什么他不能够努力的去实践他的目标呢？因为他在受用果报的时候，很容易因为果报的相续而产生颠倒，颠倒的结果就产生贪爱的烦恼，就起种种杀、盗、淫、妄的罪业，最后就堕入叁恶道去，这一切都是因为色法的「一类坚住，相续而转」，使令我们产生了迷惑。这个地方，论主提醒我们要注意这

件事情，它的相续，那是因为我们曾经有一段的业力相续，所以果报才会相续，这个就要修无常观来对治。

寅二、颂

此中有颂：乱相及乱体，应许为色识，

及与非色识，若无余亦无。

这个地方是出自于《大乘庄严经论》。它说「乱相」，「乱相」就是我们心中所缘颠倒的相状，这个「乱相」主要是五根、六尘这个色法；「乱体」，就是我们能缘的这一念心，就是六识；所缘的「乱相」跟能缘的「乱体」就是「色识」跟「非色识」。这个「色识」，就是物质所成有质碍的色法叫「乱相」；「非色识」，就是没有质碍明了的心识就是「乱体」。心跟色这二个关系，「若无余亦无」，只要一个没有，另外一个也就消失。比如说：我们今天对色尘起贪爱，假设我们有办法把所缘的色尘去掉，贪爱的烦恼也就消失掉。你修善法也是这样，你心中念阿弥陀佛，把阿弥陀佛的声音现、或者影像现出来修归依，假设你心中的影像消失，那个能归依的心也消失，心跟境这二个是互相依持的，一个没有，另外一个也没有了。

大乘的唯识学跟一般唯心的观念不同：世间的唯心论者认为外境是完全不存在，只有心存在；唯识学认为心跟境都存在，只是境是心所变现的，境不离开心的影像。所以唯识学对境是同意它存在，只是它不离开心。这心、境的关系，在唯识的学派有二个不同的说法：有些人认为「心随境转」，意思就是说外境是比较重要，因为你在不好的境界，就会引生不好的念头，你在好的境界就容易起好的念头，所以「心随境转」，这是第一个说法；另外有些人主张「境随心转」，心是主导者，这个境只是次要的因素。那应该怎么来融通呢？如果我们是一个初学者，我们内心对于外境的抵抗力，那个止观防非止恶的戒体的对治力薄弱，对我们资粮位的菩萨来说是「心随境转」，没错！你依止一个杂染的境界，你就容易生起烦恼；

你依止一个清净的环境，你能够生起善念：所以初学者是「心随境转」。但是你要是老修行者，特别是到了加行位的菩萨，这个时候是「境随心转」，他内心有什么样的想法，他能够去主导环境，他可以在不可能的环境当中，去创造众生得度的因缘，所以他是「境随心转」。总而言之，心跟境这二个是互相影响的，所以「若无余亦无」，其中一个东西没有，另外一个相对的境也就没有了。到这个地方是解释「依他起相」的差别，跟会归到一念心识的道理。

以下说明这个「成」。我们先看科，第七十页「己二、广释二相」，就是广泛的解释依他起相跟遍计所执相。在广泛的说明依他起当中，有「释」跟「成」，先作一个解释，再作一个总结成立。「释」当中已经说明，以下「成」，把它作一个总结成立。我们回到第七十八页：

辛二、成(分二：壬一成十一识；壬二成唯识性) 壬一、成十一识(分二：癸一成和合转；癸二成差别转) 癸一、成和转识(分二：子一问；子二答) 子一、问

前面是广泛的说明依他起，这个地方是作一个总结，总结当中分成二科：「一、成十一识；二、成唯识性」。「成」立「十一识」是开展出来，依他起开展出来有「十一」个「识」；但是把它作一个缩合，不离开现前一念心识，叫「成唯识性」：所以这二科是一个开合的关系。我们先看它的开，「成十一识」当中有二科：一个是「成」

立「和合转」，第二个「成」立「差别转」。先说明它的「和合」关系，再说明「差别」关系。先看「和合」的关系：

何故身身者受者识、所受识、能受识，于一切身中，俱有和合转？

这个地方提出一个问，说「身身者受者识」，这是六根，我们心的所依处，所依；「所受识」是六尘，我们所受用的；「能受识」是六识，这是能受用的。这个所依、所受用跟能受用这叁个法，在一切的生命体当中，都必须要和合的活动，一个都不能缺乏，为什么呢？

提出这个问，以下回答：

子二、答

能圆满生，受用所显故。

就是说这个十八界它必须要「圆满」具足的生起，我们众生才能够「受用」苦跟乐的感受。也就是说，身为一个生命体，你因地怎么能够造业？当然是心能够造业。但是你心要造业要依止根，你要依止眼耳鼻舌身意六根；那你不是只有所依的根，你还要有一个所受用的色声香味触法的六尘，你才能够圆满的造业。你在因地的时候，是依这念心来依止根在六尘造业；你受用果报也是这个道理，也是由这一念心来受用，依止这个根在尘境中去受用。所以若因、若果，在因果的作用当中，必须有十八界——根、尘、识的安立，这个因果才能够圆满的去造业、圆满的受用。好，我们这节课先到这个地方，休息十分钟。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二四卷

第二四卷

请大家打开《讲义》第七十八页，「癸二、成差别转」。我们这一科讲到「依他起相」，「依他起相」开出来有十一个识，这十一个识当中，前面所说的十八界，是构成整个生命的一个自体。就是不管你是因地的造业、果报的受用，都是要有根、尘、识，才能够完成圆满的因跟果的建立，前面是讲「和合转」。但是根、尘、识在生命当中，的确有很多的差别相，说明依他起的「差别」。前面是讲依他起的自体，这个地方讲差别。

癸二、成差别转(分二：子一总问；子二别答) 子一、总问

这当中有二科：「一、总问；二、别答」。我们看「总问」：

何故如说世等诸识差别而转？

「何故如说世等」，怎么知道这个「世等」六「识」，是整个依他起的「差别而转」呢？前面有五个识是构成根、尘、识的一个生命自体；这以下的六个识，怎么知道它是一种「差

别」呢？它到底有哪些差别呢？就提出这个问。我们看以下的回「答」，这个回答就把这个差别相作一个说明，我们看论文：

子二、别答

无始时来，生死流转无断绝故；诸有情界，无数量故；诸器世界，无数量故；诸所作事，展转言说，无数量故；各别摄取，受用差别，无数量故；诸爱、非爱业果异熟，受用差别，无数量故；所受死生种种差别，无数量故。

第二四卷

这个是从因缘果报的角度来说明生命有六种差别：第一个叫做世识(世间的世)。就是说众生「无始」劫以「来」，在「生死流转」当中，他是有过去、现在、未来生命的差别，就是有他时间前后的相续相。你今生是一个女人的根、尘、识，用女人的心来依止这个根，去了别六尘的境界；你来生可能是一个天人，那这个天人又有天人的根、尘、识。所以在无量的「流转」当中，这个根、尘、识的确有过去、未来、现在的差别。你有前生的根、尘、识，有今生的根、尘、识，有来生的根、尘、识，这个地方是约著时间的相续，构成一种差别。

第二个数识，这个数识，「诸有情界，无数量故」，这个是讲空间的正报。六道众生当中，它的正报有它种类的差别，比如说：相貌有不同、寿命有不同，东方人跟西方人他的相貌、寿命的长短，都有很多的差别，这个数识是形容正报的种类差别。「诸器世间，无数量故」，这个是处识，处是讲依报的差别，每一个有情的根、尘、识，有他所依止的环境。你说这个道场，有山林道场、都市道场、乡间道场，有很多差别。「诸所作事，展转言说，无数量故」，这个是言说识。这个根、尘、识在产生造作的时候，彼此之间要去传递思想，要假藉「言说」来表达内心的思想，所以必须有言说识来表达。比如说：古代的人(古代的人跟现代的人在表达有所不同，古代的人他的表达是比较含蓄，中国人古代有这种中庸的思想)，你跟他提出一个建议，他明明心中不同意，他就说：这件事再看看！再看看！但是现代人讲话就直接

了当。所以古代人在思想的表达上，他是预留很多空间，他不把这件事情做死。所以根、尘、识在表达当中，的确有它不同的思想。「各别摄取，受用差别，无数量故」，这个是讲自他差别。每一个根、尘、识有它的「摄取」，这个「摄取」就是它的六根能摄取，有它所受用六尘的差别。也就是说，你的根、尘、识跟他的根、尘、识的确不同，你的六根跟他也不同，你这个能分别的分别心，你的六识跟他也不同，你们所受用的六尘也各自不同，这就自他差别。「诸爱、非爱业果异熟，受用差别，无数量故；所受死生种种差别，无数量故。」这个是讲善趣、恶趣死生识。每一期生命当中的根、尘、识，有它苦乐的不同；死亡跟受生的时候，这个生、老、病、死也有很多的差别：这个差别，每一个人都不同，有无数量的差别。所以，我们讲众生无边，因为他的因缘果报，这个根、尘、识是很多差别。

北宋有一个大文学家叫做黄庭坚居士，这个黄庭坚居士从小就非常聪明，很会读书。但是他有一种很特殊的情况，就是他从小经常做同样一个梦，经常梦到吃芹菜面(哈——)。他醒过来以后，这个芹菜的味道就跟真的一样，有真实受用的感觉一样。后来一直到他二十五岁考上了举人，就被派到某一县去做县官。他二十五岁这一年，也同样做了吃芹菜面的梦，这时候梦得很清楚。他梦到他从官府出来，经过什么小巷，到哪里去。他醒过来以后，整个梦境非常的历历分明，他就照那个梦境，去找梦里面的影像。他离开了官府，诶！果然经过几个拐弯以后，就在小巷里面找到一个小户人家。敲门以后，一个老太婆出来应门。到了客厅以后，他看到这个客厅供奉一个牌位，桌上有很多的水果，中间放了一碗芹菜面。(哈——)一问之下，这个是老太婆的女儿。她说：我这个女儿，她一生当中就是吃素、念佛、诵《金刚经》，读书，不结婚。这个时候，黄庭坚就问她：你这个女儿以前住的房间，可不可以借我看一下？她就带他到她女儿的房间。一打开，黄庭坚居士看到这个房间，就有一种很熟悉的感觉，后来在柜子上找到一个箱子，把箱子打开，上面是一本《金刚经》，下面压的都是

她以前所作的文学著作。黄庭坚居士看了以后，非常的惊讶！他今生当中最得力的几个著作，跟他前生的思想完全一样，所以他很感慨说：「书到今生读已迟！」。

就是说我们这个根、尘、识，你现在有现在的分别心，有些人有烦恼、有善根，各式各样的分别心。依止你现在的根，你是一个男人的六根，或女人的六根，去受用你种种的六尘。在整个根、尘、识的变化当中，其实它有一种相续的作用，就是我们也会继承前一生等流性的根、尘、识，虽然继承，但是它也产生变化。你看他前生是一个女众，今生变成一个男众，他的根、尘、识完全不同，但是你说完全不同吗？那也未必！他的内心也有一些等流的思想存在。所以研究依他起的因果果报，就是它有一种变化性，但是它也相续，相续而变化，变化而相续，你要掌握这二个宗旨，你就能够掌握整个生命的缘起，这个依他起就是不离开这个道理。这个地方是说明依他起相有它的自体跟它的差别。好，我们看「王二」的「成唯识性」：

王二、成唯识性(分叁：癸一问；癸二答；癸叁结) 癸一、问

前面是约著开的角度，把依他起开展出十一个识，有它的自体，有它的差别；这以下是把它作一个缩合。前面十一个识的因果果报，其实会归起来，不离开我们众生的现前一念心识。成立唯识无义的道理，这当中有叁段：「一、问；二、答；叁、总结」。先看「问」：

复次，云何安立如是诸识成唯识性？

我们怎么知道前面所「安立」的依他起相，这个六根、六尘、六识——种种依他起的「诸识」，它不离开一念心识，而安立了「唯识」无义的道理呢？怎么知道这个根、尘、识它不离开我们一念心识？它都是一念心识所变现的？提出这个问，这以下回答：

癸二、答(分二：子一标释叁相；子二广辨叁相) 子一、标释叁相

回「答」当中有二段：「一、标释叁相；二、广辨叁相」。先作一个略「标」，再「广」泛的解释。先看略「标」：

略由叁相：一、由唯识，无有义故；

二、由二性，有相有见二识别故；叁、由种种，种种行相而生起故。

这个「叁相」，第「一」相是个总说，「二、叁」是各别释。我们先看总说：「由唯识，无有义故」。简单的说，这十一个相就是我们一念心识所变现。不过这个地方的「唯识无义」，它的缘起偏重在第八识初能变的缘起，就是第八识变现了根、尘、识，这个时候它还不回去探讨根、尘、识的相互作用，就是第八识它如实的把这个业力，变成一个男人的根尘识、或女人的根尘识、或者蚂蚁的根尘识、天人的根尘识。那第一段「由唯识，无有义故」所要表达的，就是阿赖耶识的初能变，作一个总说。第二个「由二性，有相有见二识别故」。这个地方是讲前五识的受用，就是根、尘、识被第八识变现出来以后，前五识依止五根去攀缘五尘，产生了见、相二分。这个地方是偏重果报的受用，开始去受用果报了。第叁个「由种种，种种行相而生起故」，这个「种种」就是第六意识。前五识取到五尘的境界以后，开始由第六意识作「种种」分别，这个分别的相貌是很多很多的不同，所以叫「种种、种种」，就产生很多差别的「行相」。所以第叁种的相，是约著第六意识的开始造业。在天亲菩萨的《叁十颂》，他解释依他起是叁能变：初能变、二能变、叁能变。这个地方也类似这个意思。这个初能变是约著第八识变现的根、尘、识；第二个能变是约著前五识依止五根，去受用五尘，对果报苦乐一种直觉的感受；第叁个能变就第六意识开始在果报当中，产生一种新的造业：由此而构成所谓因果的相续，这因果的相续都不离开一念心识。这个地方是作一个略标，这以下「广」泛的解释：

子二、广辨叁相(分二：丑一征；丑二释) 丑一、征

「广」泛解释当中，先「征」，再「问」。

所以者何？

怎么知道这个叁相都不离开一念心识呢？

丑二、释(寅一辨唯一相；寅二辨具二相；寅叁辨具叁相；寅四辨立义识) 寅一、辨唯一相

「释」当中有四段：「一、辨唯一相；二、辨具二相；叁、辨具叁相；四、辨立义识。」这四科当中，这个「一相」在论文当中没解释，它是由第四段「辨立义识」来解释「一相」，所以这个解释其实就是叁相而已，因为「立义识」就是在解释「辨唯一相」的道理。我们先看「辨唯一相」：

此一切识，无有义故，得成唯识。

这个地方的「此一切识」是泛指所有依他起的十一个识，这整个六根、六尘、六识的识，其实都是我们阿赖耶识善恶种子所变现的，离开了现前这一念现前明了的阿赖耶识，就「无有」少法可得，这样子「成」立了「唯识」的道理、万法唯识的道理。这个地方的重点，偏重在阿赖耶识初能变的缘起，就是阿赖耶识它由于我们强大的业力，而变现一个根、尘、识，但这个根、尘、识之间还没开始作用，这个是比较微细的，唯识的第一个能变。

寅二、辨具二相

有相见故，得成二种。若眼等识，以色等识为相，以眼识识为见，乃至以身识识为见。

这个时候根、尘、识开始相互作用。这个地方「有相见故」，有能见的「见」分跟所见的「相」分，就构成了「二相」。什么叫「二相」呢？就是「眼等」五「识」，以色声香味触等五尘来当做所缘相。「以眼识为见，乃至以身识为见」，也就是说以五识去依止五根，来受用五尘，那这个地方就产生果报的受用不同。比如说我们现在从缘起的角度，我们每一个人的阿赖耶识当中，累积很多的种子，而变现了你的根尘识。身为根尘识，你一定有受用，比如说你去受用这个佛像，你受用佛像的时候，第一刹那第六意识还没活动，就直觉的时候，你用你的眼睛来看佛像，眼睛是能见，佛像是所见，那么见分、相分和合就构成了二相——每一个人看这个佛像，你所取到佛像的光明度、庄严度各各不同，这是二相，就是前五识的

自性分别。这个分别，这个见分、相分的二相，它也不离开你一念心，所以「二相」是五根、五尘、五识开始作用，这是偏重在一种直觉的果报受用。这个「叁相」是最重要，讲到第六意识开始出来主导：

寅叁、辨具叁相(分二：卯一显自意识；卯二叙一类计)

卯一、显自意识(分二：辰一长行；辰二颂) 辰一、长行(分二：巳一标；巳释) 巳一、标

「叁相」当中，主要的是第六「意识」，第六「意识」当中有「长行」跟偈「颂」。「长行」当中先看「标」：

若意识，以一切眼为最初，法为最后，诸识为相，以意识为见。

这个第六「意识」，它的活动范围就非常的广泛。怎么说呢？它「以一切」的「眼为最初」，眼所见的这个色尘为最初，乃至于自身的「法」尘「为最后」，也就是说它能够通缘整个六尘的境界。所以从第六意识的角度，「诸识」的所缘都是属于它的「相」分，包括六尘都是第六意识的相分，「以」第六「意识」的明了性「为见」分。这一段是说明：当我们前五识依止五根，攀缘五尘的时候的第二念，这个第二念开始带动第六意识，变成了所谓的五俱意识。这是一个总标，以下解「释」：

巳二、释

由此意识有分别故，似一切识而生起故。

因为第六「意识」有强大的「分别」功能，所以它能够总摄「一切」的五「识」来「生起」共同的作用，它总摄五识。我们作一个说明，这个地方先说明强大的分别。这个前五识的分别叫做自性分别，它对于境界的受用，只有一种直觉的感受，感到苦、感到乐；但这个苦乐的感受一刹那就过去，因为它不能攀缘过去，也不能攀缘未来，它只能够当下、当下、当下，每一个当下去接触这个影像，产生当下的感受，感受完就要放掉，它不能够把前面的

感受记录下来，不可以！它不能累积，所以叫做自性分别。第六意识有叁种分别：它有自性分别，也有随念分别。这个「念」就是一种意念，它能够把你过去的经验全部累积起来，你过去对他好、对他不好，他完全能够记住，就是因为第六意识，它能够把过去的种种影像作为一种累积。第二个它还有计度分别，它对于没有发生的事情，也能够生起种种的观想跟预测。所以说这个第六意识，它不仅能够夹带前五识去感受当下的境界，他也可以回忆过去、预想未来，产生一个强大的分别。所以我们这样子讲：当生命的依他起从初能变的一相、到二相、到第叁相的时候，这个时候就准备开始造业了。也就是说第六意识，它有二个特色：第一个、它的活动范围特别广大。前五识只能攀缘各自的尘境，眼识只能攀缘色尘，乃至身识只能攀缘触尘；但第六意识能够通缘五尘，所以它的活动范围特别广大。第二个、第六意识造业的势力特别强，因为它有念心所，能够回忆过去；它有寻伺的觉观心所，也可以预测未来：所以它的造业力强。玄奘大师的《八识规矩颂》形容第六意识说：身为第六意识，「动身发语独为最，引满能招业力牵。」就是我们的生命体，这个心的造业功能，第六意识最强大了，而它所造的业，引导阿赖耶识去投胎、去承受一个新的果报。这个地方就是说：前面的二相，只是一个果报的直接感受；但第六意识出现以后，第六意识开始在果报当中分别，而且引导一个新的业力出现。我们对果报，我们没有选择的权力。就是说，你的五识依止五根去攀缘五尘，它是什么影像，你没办法作主的，那是先业所感；所以果报不能怪现在的你，要怪过去的你(呵——)。就是你所受用的果报跟过去的你有关系，所以这个果报我们是不能决定的，修行不能改变果报；但是因地的你有选择权，你可以选择做，你也可以选择不做。所以我们在因果的当中，果报是不能决定的，但是因地你可以决定，这个地方要注意。所以从修行的角度，这个叁相是非常重要的，第六意识开始活动。好，我们看偈「颂」：

辰二、颂

此中有颂：唯识二种种，观者意能入。由悟入唯心，彼亦能伏离。

从依他起的角度开出了有叁种相：一相就是「唯识」，就是阿赖耶识变现了根、尘、识；「二」相，由前五识依止五根攀缘五尘，而受用种种苦乐的果报；「种种」就是第六意识开始生起种种的了别。一个修习止「观」的人，从叁相当中，就能够「悟入」一切法——不管受用果报、不管因地的造业，都是一念「心」识的作用，离开心识无有少法可得，这是我们所谓的方法唯识，或者说是唯识无义的道理。从这个唯识无义的道理当中，我们就能够修习止观。怎么修呢？「由悟入唯心，彼亦能伏离。」我们从这一科唯识无义的道理当中，开展出下一科的修唯识观。修唯识观的第一个基础是「悟入唯心」，先破所取相，这个地方很重要。在菩萨的修行当中，刚开始你一定要想办法使令你这个明了的心，跟你心中的影像脱离。就是你心中如果住在某一种影像，开始诱惑你要造业的时候，你要告诉自己：「因缘所生法，我说即是空」。这个时候不是空掉内心，是先空掉外境，这个外境是生灭变化的、是虚妄相，不要被它所迷，这个时候你心中的菩提心才能够把握得住。所以我们刚开始，你这一念心不可避免的会跟很多的尘境——不管是赞叹你的可爱尘境，或者是障碍你的逆境接触，这个时候你要先脱离尘境，破所取相。第二个，「彼亦能伏离」。进一步再观察我们这个生灭变化的心，它的自性也是毕竟空的，这个时候破所取相，再破能取相，将这个能分别的、有所得心再放弃以后，这个时候心就入无所得的平等法界，所谓的一心真如。所以第二段是讲到修行，第一段是讲理论，从叁相而悟入唯识无义，从唯识无义当中修习止观，破除外境的执取，再破除内心的执取，再入所谓唯识性二空真如的平等法界，这个偈颂是总持了前面的内容。

卯二、叙一类计(分四：辰一说一意识；辰二释伏难；辰叁举例成；辰四引教证) 辰一、说一意识(分二：巳一标立；巳二举喻) 巳一、标立

前面的叁相，是约著前六识都具足，第六意识夹带前五识来作用。这个地方是说明：在唯识学派当中，「有一

类」的论师是主张只有第六「意识」，而没有前五识的。这当中有四段：「一、说一意识；二、释伏难(「释伏难辰。」，这个「辰。」改为「。辰」)；叁、举例成；四、引教证」。先说明「一意识」的内涵是什么：

又于此中，有一类师说一意识，彼彼依转，得彼彼名。

在唯识学派当中，「有一类师」(不过古德说这一类的学派，它不能算是正统的唯识学派，这是另外一个说法。)[说]：我们内心当中，其实就是第六意识，没有前五识。没有前五识，这个前五识怎么能够产生作用呢？因为第六意识「依」止不同的根，就「转」生了不同的识，安立了不同的「名」。就是说，第六意识依止眼根，就变成眼识了；第六意识依止身根，就变成身识：就是一个识，因为它依止不同的根，就产生不同的作用，安立不同的名称。换句话说，它也是承认有六识，只是这六个识完全是第六意识的差别作用。好象这个房间有灯光，就是一个灯光，你开了五个窗户，在不同的窗户出去，就有不同的灯光，其实就是一个灯光，这个只有一个意识的主张是这样子的，因为「彼彼依转」，所以「得彼彼名」。这以下讲一个譬喻：

巳二、举喻

如意思业，名身语业。

比如我们讲身口意叁业，身口意叁业是怎么回事呢？就是以「意业」为主。就是说这个意业，它有二种情况：第一个它在审虑的阶段，叫做意业，它还没决定要不要做；但是意业入了决定的时候，就付诸身口，推动身口去造业，叫「身业」跟「语业」。其实这个叁业，简单的说就是一个业，就著意业在审虑的阶段，我们安立做意业；当意业决定去推动身口的时候，我们叫身业、口业，其实就是一个业。它就用这个叁业正如一业的道理，来比况六识就是一个识的道理。以下这个论师也「释伏难」，解释一个隐藏的疑问，我们看「标」：

辰二、释伏难(分二：巳一标；巳二释) 巳一、标

又于一切所依转时，似种种相二影像转。

已二、释

谓唯义影像、及分别影像。

这个地方有人问难说：前五根是一个色法，它是没有分别的，所以我们一般说前五识依止五根，因为前五识也没有分别，所以五识依止五根，产生了别的五识，这是可以理解的，因为二个都没有分别。但问题是：第六意识有强大的分别，五根是没有分别，你怎么能够由有分别的第六意识，去推动无分别的五根呢？这怎么能够做到呢？有人就提出这个问。这一部分的论师就回答说：这个意识在「一切」的五根「转」的时候，它也能够生起一种「相」似的「影像」，而产生见、相「二」分，「二影像转」，这个「二影像转」就是见分跟相分。什么是「二影像转」？就「唯义影像」跟「分别影像」，「唯义影像」就是所分别的相分，「分别影像」就是能分别的见分。就是说，虽然第六意识是有分别，但是它也可以去推动无分别的根，他先作出这样的总答。这以下举出例子来成立他的观念，先「举」出一个「事」：

辰叁、举例成(分二：已一举事；已二释例) 已一、举事

又一切处，亦似所触影像而转。

比如说我们入定，在禅定当中有种种的叁昧乐(禅定它是没有前五识的活动)，但是它没有身识的活动，他也可以感觉到这个色身有种种的快乐。那他怎么能够感觉得到呢？就是第六意识直接去推动身根，去接触到触尘，去感受到快乐，所以它也不一定要靠前五识的，因为这个定中意识是独头意识。所以从禅定当中能够感受快乐，那比况得知这个人从禅定出来，你也可以去推动无分别的五根。举出这个事情来证明，这以下把这个证明再扩大。

已二、释例

有色界中，即此意识依止身故。如余色根，依止于身。

第六「意识」不但是「身」根如此，其他的四「根」

亦复如是。就是说在「有色界」(就是欲界跟色界)有业果色的范围当中，第六「意识」是「依止身根」。也就是说，其实其他的四「根」——眼、耳、鼻、舌，都是「依止身」根。比如说：你要是身体健康，你眼睛、耳朵、鼻子、舌头也会比较健康；假设你身体有伤害，你的眼、耳、鼻、舌、身也会受到伤害。所以第六意识依止身根，眼、耳、鼻、舌、身也依止身根，当然它也能够推动其他五根的活动。前面只是单约身根，这个地方是比况前五根，都可以由第六意识来推动。这个地方是从道理上来引证，这以下「引」圣言量来说明：

辰四、引教证(分叁：已一颂难调心；已二说根境界意能受；已叁说明意处) 已一、颂难调心

圣言量当中有叁段：「一、颂难调心；二、说根境界意能受；叁、说名意处」。先看第一段：

此中有颂：若远行独行，无身寐于窟，调此难调心，我说真梵志。

这个地方是出自《法句经》，把第六意识的作用作一个说明。第六意识它能够「远行」，第六意识能够攀缘过去、现在、未来，它能够在一切的时间、空间上广泛的活动；而且它的活动是不须要前五识帮忙的，叫「独行」，它可以在自己的心中，去产生种种的了别，不必要前五识的帮忙。「无身」，它本身没有物质的障碍；但是必须要「寐于窟」，这个第六意识必须要依止在四大所成的身根当中。所以一个修行者，能够「调此难调心，我说真梵志」。我们在修行当中，面对这么一个活动广大、势力强烈的第六意识，如果我们能够调伏它的话，这是一个真实清净的修行者。这一段是说明第六意识的重要。

已二、说根境界意能受等

又如经言：如是五根所行境界，意各能受，意为彼依。

佛陀在《中阿含经》里面说：「五根所」攀缘的五尘「境界」，其实第六「意」识都能够同时产生领纳的，所以第六「意」识在整个五根当中，它是一个「依」止处，它是一个主导者，第六意识能够主导五根去攀缘五尘。这个地方是第二段的引证，看第叁段：

已叁、说明意处

又如所说十二处中，说六识身，皆名意处。

这一段也是出自《中阿含经》。在《中阿含经》当中讲到「十二处」，有内六处跟外六处。内六处就是眼、耳、鼻、舌、身、意，外六处是色、声、香、味、触、法。这当中，眼、耳、鼻、舌、身这个「意处」，开出来就是「六识身」，其实合起来就是第六意识，整个六识身是统摄在第六意识当中。这引用叁段经文，来说明第六意识跟前五识是开合的不同。

这个地方我们引用古德的注解，作一个简要的说明。唯识学派，早期弥勒菩萨、无著菩萨这个时期，思想是比较众多，不过这个地方无著菩萨提出了一识的说法，他并没有强烈的去否定；到了天亲菩萨以后，特别是护法论师以后，这个唯识学派就确定安立了六识，就是你前五识跟第六识要作厘清。为什么安立六识的理由呢？我们从因跟果来说明，比如你造业的时候，你要判定这个业是罪业、恶业、无记业，这个第六意识是关键点。我们以菩萨戒来说，你心跟境和合，第一念你看到染污相，这个不能判罪，心境和合的第一念自性分别，你看到染污相，不能说你有错，那是因果的显现；但是第二念「重缘思觉」，第六意识再产生分别，而你不加以对治，从第二念的时候开始判罪。所以你如果没有安立前五识、第六意识，你很难知道这个业到底是无记，或者是落入善恶业！因为瞥尔起念，前五识依止五根攀缘五尘的时候，这刚开始的二相，前面说的二相一见、相二分，它是果报的受用，直觉；但是第六意识开始分别的时候，才落入了善恶。所以你如果不厘清前五识跟第六意识的差别，你在判罪善恶就有问题，这第一点。第二个，从果报上来说，唯识的转依是「六七因中转，五八果中圆」，就是说你的第六意识在因地的时候，它开始转成清净，但前五识是不能转，它

还是有漏。所以圣人的心，有时候前五识也会出现一种有漏的染污境，但是他的第六意识是清净的，因为五八要到果中，要成佛以后，前五识才能够完全清净。所以前五识跟第六意识在转依的过程当中，有明显的不同。所以你看天亲菩萨的《叁十颂》，也是安立六识，他那个第叁能变——「差别有六种，了境为性相。」这个「差别有六种」就是讲六识。讲得更明显，《八识规矩颂》先讲前五识，再讲第六意识。这个的确有它厘清的必要。就是正统的唯识学，从以后，乃至中国的，都是具足安立六识的。玄奘大师天亲菩萨护法论师玄奘大师

寅四、辨立义识(分二：卯一立相见识；卯二释见依相) 卯一、立相见识

这一段是扣著前面的「一相」来解释，「一相」当中有二段：「一、立相见识；二、释见依相」。先「立见相」二「识」：

若处安立阿赖耶识，识为义识。应知此中，余一切识是其相识。若意识及所依止，是其见识。

假设我们把一切法会归到一相，这一相就是阿赖耶识。这个时候，「阿赖耶识」是一个「义识」，这个「义」，「义者因也」，它是一切法的因，说「一切种子识」。什么叫因呢？就是「余一切识为其相识」。整个五根、六尘都是阿赖耶识的「相」分；眼、耳、鼻、舌、身、意这个六识，乃至六「识所依」的末那识，六、七识都是阿赖耶识的「见」分：就是我们讲的根、尘、识，六根、六尘、六识都是阿赖耶识的「一相」所变现的。这一段是说明见分、相分，再看「见」分要「依」止「相」分才能生起：

卯二、释见依相

由彼相识是此见识生缘相故，似义现时，能作见识生依止事。

这个见分是受著相分影响，为什么这样讲呢？「相识」，这个五根、六尘的色法，是「见」分生起的所「缘」，而且这一切法相「似」显「现」的时候，这个相分「能」够「作见」分

的「依止」处。没有这个相，你就不能产生这样的心。所以你念阿弥陀佛，你对阿弥陀佛归依，你一定要把阿弥陀佛的功德相现出来，你才能够产生归依的。所以这个见分要依止相分才能生起的，叫「见依相」。最后我们作个总结：

癸叁、结

如是名为安立诸识成唯识性。

所以从前面的叁相，不管是从一相、二相、叁相，我们可以知道依他起的法，是不离开现前一念的心识。好，我们今天讲到这个地方。

这个叁相，我们简单作一个总结。唯识学讲唯识所变，有二个层次：一个是因缘变，一个是分别变。从一相、二相的角度，就是阿赖耶识变成了根、尘、识，还有前五识依止五根攀缘六尘，这个叫因缘变，这个叫做先天的命运，你先天带来的业力，你就要招感这样的命运，这是你不能改变的。但是当第六意识这个叁相开始生起了别的时候，就是你后天的努力了。所以我们讲一个人的人生——依他起，有你先天的命兆跟你后天努力的和合。你看楚汉相争，项羽他的先天的命兆是不错，他生长在贵族，有很好的资粮；刘邦他出生在贫民，卖草鞋的，从先天的命兆来说，从一相、二相的角度，他比较吃亏的。但是刘邦的第六意识，他的叁相势力强大，他那个随念分别、计度分别，他能够有广大的胸量来包容贤才，最后还是战胜了项羽。所以我们在看依他起的时候，这个第叁相是不能忽略的。好，我们今天讲到这里。我们回答一个问题：

问：法师慈悲，我们早课的「普贤十大愿王」，有一句「念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌」。请问这个「念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌」，应该如何修持？

答：「普贤十大愿王」，古德的注解：「十大愿」跟「王」是不同的，就是普贤菩萨的十大愿，「礼敬诸佛，称赞如来，广修供养」，这个是修归依；然后「忏悔业障」开始断恶、修善；最后听闻佛法，增长智慧，然后变成大悲：它是一路次第修上去，从归依开始修习善

业、修习正念力、成就自利的功德，后来普皆回向。这个十大愿为什么称为「王」呢？就在于它后面的二句话，它每一个愿都是「念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。众生界尽，众生业尽，我此礼拜无有穷尽。」就是他时空无尽的愿，所以称为「王」。我们凡夫有个问题就是……，因为普贤菩萨是所有菩萨的代表，《华严经》上说：「十方诸佛有长子，其名号曰普贤尊。」所有佛陀儿子当中，普贤菩萨是长子，他特别重要。所以所有的菩萨都必须跟普贤菩萨学习，可以这样讲。

比如说「礼敬诸佛」，对我们来说不难，难就难在怎么「念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌」。这个地方就是说：这是菩萨内心的一种誓愿，一种目标。我们凡夫刚开始从有所得心，在礼拜、赞叹、断恶、修善，乃至在听闻佛法、在利益众生的时候，我们心中都是有疲厌的、有间断。我们不断的去发这个愿，我们就会产生反省：为什么我们会疲厌？为什么普贤菩萨不会疲厌？就是从这个事相，回事向理，我们就知道当中有一些差别。就是这个能造作的心有差别，我们这一念心是有所得。所以普贤菩萨，「普贤」这两个字，「体性周遍谓普，随缘成德曰贤。」他为什么能够产生十大愿王，能够时空无尽？因为他安住在一个体性周遍的清净心，所以他没有疲厌的感觉。所以我们不断在念的时候，事实上我们会知道：我们凡夫的生灭心、有所得心是卑劣的，我们在时空上是有障碍的，我们用功一段时间以后会感到疲惫，因为我们心中有所得。这个时候，我们不断的发这个愿，我们的心慢慢慢慢就会……，你有发愿，你就会有目标。就是你会从有所得的生灭心，趋向不生不灭的清净本性，这是藉事表法。在菩萨很多的修行当中，你看《华严经》，发觉其实菩萨的修学，你在发愿的时候，他都不是要求你马上做到；但是他要求你先有这样的愿力，你才有可能做到：所以菩萨修行最怕的就是画地自限。诸位学《瑜伽菩萨戒》，它把四重四十叁轻讲完以后，最后一条结论，它说：菩萨的戒法是恒沙戒法，你受了菩萨戒，《瑜伽菩萨戒》要学习、《梵网经》要学习，所有的菩萨戒、所有的善法都要学习。所以他不要你马上从

事相上圆满，但是他告诉你：你叁种意乐要圆满——断恶、修善、度众生。你这叁种意乐产生一念的放弃，这个过失就很重。就是你只要不放弃努力，你在菩萨道当中，你就是不断的进步。所以菩萨最怕的就是得少为足，这是最怕的，就是你可以走得慢，但是你不能停下来。

(哈——) 慧老师以前，我们的教务主任，他经常用冬瓜来作譬喻，他说：菩萨修学，譬如草中的冬瓜，你不见它大，你看不出它有什么大，但是它每天在长。就是你要有志于行菩萨道，你要有心理准备，菩萨道的本质就是决不放弃。你要是起一念二乘的心，那你对菩萨戒的伤害就很大。就是说我现在有疲厌，我不管断恶、修善、度众生都有疲厌，这个疲厌，当然休息一下是可以理解；但是你不可以放弃，诸位在研究菩萨戒，你就会知道菩萨的精神在于永不放弃！好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二五卷

第二五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第八十叁页，「庚二、广遍计所执」。

第二五卷

这一大科是讲到「所知相」。「所知相」的主要宗旨，就是要发明「唯识无义」的道理。一个大乘的修学者，你在修学菩萨道之前，对整个生命的了解，应该要了解：宇宙间一切的染净诸法，是唯独我们一念心识所变现的，离开了我们现前一念的心识，就无有少法可得了，这就是「唯识无义」，或者说「唯识无境」的道理。在本科当中，无著菩萨为了解释这个道理，他把生命的差别相分成叁相：依他起相、遍计所执相、及「圆成实相」，从这叁相的观察，我们就能够了解到「唯识无义」。这叁相的观察，《楞严经》讲了一个偈颂加以说明：

「净极光通达，寂照含虚空；却来观世间，犹如梦中事。」菩萨修习止观有二个次第，刚开

始的修学次第叫做从假入空。从假入空的意思是说，我们凡位菩萨的内心当中，刚开始是安住在遍计所执性，就是我们内心跟所有境界接触的时候，有很多很多颠倒的我相、法相因缘出现，这种我相、法相如果不消灭，就很容易招感很多的烦恼，造很多的罪业。所以我们刚开始应该要使内心「净极光通达」，就是修止，通过专注的力量，使令散乱心达到明了而寂静的状态，在这个止的基础之下，开始修习观。观的时候不是向外观察，是向内心观察，是「寂照含虚空」，我们这个明了寂静的心，它是因缘所生，所以它的本性是毕竟空寂。所以空观是空掉自己内心我相、法相的执取，这个时候就是破除遍计执，而证得圆成实性修行的第一个阶段——从假入空观。在这个基础之上，再慢慢的从空出假。菩萨消灭心中的遍计执以后，内心豁然开朗，菩提心也更加的坚固不可动摇；这个时候，他的大悲心发动，从空出假，重新回到这些因缘所生法，他的心跟境界接触的时候，再也看不到心中的我相、法相；他看到显现在心中这些如梦如幻种种的差别影像，都是自己所变现的一个如梦如幻的影像而已；所以菩萨就能够在因缘当中得到自在，去做他该做的断恶、修善、度众生的种种菩萨事业，所以「再来观世间，犹如梦中事」。这个偈颂说明菩萨参相的观察，是先断遍计执而证得圆成实，成就自利的功德，然后依止大悲，再修学依他起。

庚二、广遍计所执(分二：辛一牒前问；辛二举教答) 辛一、牒前问

这一小段当中，是针对遍计所执的相貌，以及如何来断除遍计执，从这二个重点「广」泛的说明「遍计所执」的相貌，以及对治的方法。这当中有二科：「一、牒前问；二、举教答」。我们先看「问」：

诸义现前，分明显现。而非是有。云何可知？

「诸义现前，分明显现。」我们凡夫的遍计执，跟这一些「义」，这个「义」就是境界相，当我跟种种的境界相接触的时候，我们感到这个境界是真实有的。比如我们

看到这个桌子、房子、地板，感觉到这些法都是离心别有自体的，它跟我的内心没有关系的，我们总是觉得这个法的存在，是有独立而自主的体性，这个就是我们凡夫的遍计执，我们的心已经被这个外境所转。这样的遍计执，事实上从圆成实性来看，「而非是有」，其实它只是内心所现的影像，所以本性是我空、法空的，从圆成实性来看是我空、法空的。「云何可知？」我们如何从我相、法相的执取当中，悟入到我空、法空的圆成实性？这下面就回答，是怎样修从假入空观？

辛二、举教答(分二：壬一引经；壬二证成) 壬一、引经(分二：癸一标成四法；癸二随标别释) 癸一、标成四法

根据佛陀的教法来回答，这当中有二段：「一、引经；二、证成」。「引经」当中有二科：「一、标成四法；二、随标别释」。先作一个总标，有「四」个「法」门；第二段再根据这四个法门，各「别」解「释」。我们先看总标的部分：

如世尊言：若诸菩萨成就四法，能随悟入一切唯识，都无有义。

在《阿毗达磨大乘经》当中，佛陀开示菩萨说：「菩萨」应该修学「四」种「法」门，从这四种法门的观察，「能」够「随」顺乃至「悟入」这「一切」法是「唯识」，没有真实外境的道理。就是我们刚开始的时候，我们的心认为外境是存在的，但是我们只要透过这四种法门的观察修学，就能够改变我们的思想，知道其实这一切法是内心自变、自缘，自己变现、自己攀缘。这当中标出这四种法门的数目，下面就各别解释这四个法门的差别相：

癸二、随标别释(分四：子一相违识相智；子二无所缘识智；子三自应无倒智；子四随参智转智) 子一、相违识相智

这当中有四段：「一、相违识相智；二、无所缘识智；三、自应无倒智；四、随参智转智。」菩萨应该修四种智慧，先看第一个「相违识相智」：

一者，成就相违识相智。如饿鬼、傍生及诸天、人同于一事。见彼所识有差别故。

大乘菩萨他在自我调伏的时候，第一个修「相违识相智」。这个地方，我们先看这个「相」字，这个「相」就是所缘的境相。所缘的境相是同一个，但是我们内心当中跟所缘境相接触的时候，产生一个「相违识」，这个「相违」就是互相违反。什么叫做互「相违」反呢？就是我对同一个境界，会产生不同的认识，这就是「相违识相」，同一个所缘境，会产生不同的认识，这叫「相违识相智」。这当中，我们看下面的说明：「如饿鬼、傍生及诸天、人同于一事。见彼所识有差别故。」比如说「水」，同一个水，饿鬼道跟水接触的时候，他感受到的水就像脓血一样，这个脓血吃下去变成火焰，所以饿鬼道感受到是脓血跟火焰；畜生道（这些鱼虾们）看到水，好象是它的房子、道路一样；诸天看到的水，是七宝庄严的大地；人看到的水，是柔软湿冷的水性。所以「见彼所识有差别故」，在同一个所缘境上，他内心所现的相分境界，的确是有差别的。从这样的一个角度我们去观察，就知道这个外境是不存在的。假设我们今天看到外境，它是有独立自主的体性，应该跟我们内心没有关系，每一个人看都是这样的体性。但是事实上不然，你看「水」，饿鬼道内心有罪业，他看到的水是一个脓血跟猛火；天人内心有善业力，他看到的水是七宝庄严的大地。所以说，这一切法都是自变、自缘。我们的心跟境界接触的时候，自己心中的业力就变现一个影像，然后让你自己去攀缘，所以外境是不存在的，所有的外境都是你心中的影像，没有心外的境界可得。这是我们观察的第一个智慧，就是「相违识相智」，同一个境缘，有不同的认识。

子二、无所缘识智

二者，成就无所缘识现可得智。如过去、未来，梦影缘中有所得故。

第二种智慧是「无所缘识」。「无所缘识」是说，有时候所缘的外境并不存在，所缘的境相虽不存在，但是我们可以对这种不存在境相，产生内心的认识。就是外境即使不存在，我们还是可以认识，表示这个影像是随心而转。看解释：「如过去、未来，梦影缘中有所得故。」什么样的境相是不存在的？比「如」说：「过去」我们曾经作过叁十万拜的加行、拜

了叁部的《楞严经》，等等。这种影像都已经是存在「过去」，从现在的时间来观察，这个影像都觅之了不可得；但是我们如果回想，心念一动，假藉忆念的心所，还是可以把这个影像现出来；但事实上这个外境已经不存在了。或者说是「未来」，我们也可以忆想「未来」，以后我们到极乐世界，有种种的七宝池、八功德水的依报受用；正报的身心，有叁十二相、八十种好、五种神通。这种境相，从现在观察也是不存在，但是我们可以假藉《阿弥陀经》的经文，规划出一个未来的影像，让自己来受用。第叁个是「梦」中的「影」像，当然做梦是不存在的，但是我们在梦境当中，感到有种种饮食的受用，诶，你吃过什么东西、喝过什么饮料，你也会产生一种相似的感觉。所以我们看到「过去、未来」跟「梦」中的「影」像，事实上都不存在；但是我们内心还是可以透过自己的忆念跟观想，使自己产生很多的认识、很多的觉受，所以这个外境是由内心来主导，所以说心外无法是对的。

子叁、自应无倒智

叁者，成就应离功用无颠倒智。如有义中，能缘义识应无颠倒。不由功用，智真实故。

前面二个都是用直接的角度来证入唯识无境，第一个是讲到五俱意识，攀缘现在的境界；第二个是讲独头意识，攀缘过去、攀缘未来、攀缘梦中。五俱意识跟独头意识都是以直接的方式来证明，第叁个是用反证——相反的方式。就是说，如果我们凡夫认为心外是有境界的，假设这样的看法是对的，那这个地方就有问题了，就是：如果我们凡夫认为这个外境是真实有的，这样的道理是对的，那我们就应该成就「离功用无颠倒智」，我们就不必有任何的修学，很任运的能够生起真实智慧了。怎么说呢？他解释：「如有义中，能缘义识应无颠倒。不由功用，智真实故。」外境是离心别有的，这样的真理跟我们心中所认识的，完全没有颠倒，是真实的，而且我们对境界的认识，能够不用任何的作意，就能生起真实智慧，如果这样的道理存在的话，我们就是八地菩萨；事实上我们是凡夫：所以我们认识的外境是真实，

是错误的。就是如果这是正确的话，那我们就应该是「无功用」的「无颠倒智」了；但事实上我们不是圣人：所以我们的认识是错误的。这是用反证的方式。

这当中讲到四种法门，前面叁个法门都是针对资粮位菩萨来说。前面这叁种法门，就是说，我们今天身为一个菩萨，我们内心要面对很多的境缘，你要断恶、修善、度众生，而这叁个功德都必须有所缘境中完成。问题是，你今天要断恶、修善、度众生之前，对于所缘境一定要有所认识，你才能把菩萨道修好。

比如说佛在世的时候，有一个弟子叫目犍连尊者，是神通第一的大阿罗汉。他成就阿罗汉以后，有一天想到他过去的母亲，在禅定当中观察到他的母亲，因为过去慳贪的业力，堕入了饿鬼之中，受到饿鬼道饥饿口渴之苦。这个时候，目犍连尊者就用禅定力带著饮食，来到母亲面前，给他母亲受用。但是他母亲心中的业没有改变，他母亲慳贪的业力跟饮食接触的时候，变成猛火烧灼她的喉咙，知道，哦，拿饮食给母亲吃，这是没有办法救她的，就请示佛陀。佛陀说：你应该要七月十五，大众师在自恣日的时候，仰仗大众师九旬用功的功德回向，这个时候来供佛及僧，用这个功德回向，消她的业障。就是说「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」，我们往往想要改变外面的境缘，但是忽略了这个外境存在，是由内心业力的释放。我们忽略了改变自己，而直接去改变外境，这是不可能做到的。就是说你今天要去改变外境，那你要知道这个外境是怎么来？这个时候，目犍连

比如说我们行菩萨道，我们会遇到很多如意的境界，也会遇到一些我们不喜欢看到的、听到的一些境界，当然我们一定就触动烦恼、起烦恼，可能是贪、或者瞋、或者嫉妒、高慢等等；但是我们要马上提起正念：「行有不得，反求诸己」，我们遇到不如意的事境，起烦恼是没有用的，遇到不如意的境界，我们应该去忏悔，因为这个境缘会在心中显现出来，就是一种罪业的反射。但是最可怕的是说：当一个菩萨不能够去判断外境的来源，他就会在不如意的境界里面造罪业。这个本来是一个果报，结果你在果报当中又造了一个罪业，那你这

个罪业招感果报，果报又勾引你去造业，这个时候因果的牵扯，就没有一个了断的时候。所以佛陀慈悲告诉我们：我们心跟境接触时候，你要知道，其实这个外境都是你心中的业力所变现，所谓的「循业发现」，你心中有什么业，就发现一个什么境相让你受用。饿鬼道有慳贪的业，他就会看到这个水是猛火；天人有善业，他看到的是七宝庄严的大地。所以重点不在外境，而是我们内心当中有什么样的业力。这都是我们在行菩萨道之前，应该对外境有所认识的。那你要认识，就应该透过这叁个法门不断的去观察。前面这叁个法门，都是针对资粮位的菩萨来安立。

子四、随叁智转智(分叁：丑一标；丑二征；丑叁释) 丑一、标

这是加行位、通达位的菩萨来修学的，这当中有叁科：「一、标；二、征；叁、释」。

看总「标」：

四者，成就叁种胜智随转妙智。

怎么知道一切法是唯识所变呢？我们可以从「叁种」殊「胜」的「智」慧。哪叁种智慧呢？简单的说就是「随转妙智」。就是外境能够随顺内心而转，心想事成。从心想事成，也知道这个境是由心所现的，因为你心怎么想，境界就产生怎么变化，从这个地方也可以悟入唯识无境的道理。这是总「标」，以下「征」：

丑二、征

何等为叁？

提出一个问，这以下解释：

丑叁、释(分叁：寅一随自在者智转智；寅二随观察者智转智；寅叁随无分别智转智) 寅

一、随自在者智转智

解「释」当中有叁段：「一、随自在者智转智；二、

随观察者智转智；叁、随无分别智转智」。叁种智慧，我们先看第一个：

一、得心自在一切菩萨得静虑者，随胜解力，诸义显现。

「得心自在」的「心自在」，就是他内心有禅定力。有禅定力的时候，他的内心能够使令外境随自己的心意而转变，境随心转，这是「得心自在」，这种人包括菩萨、也包括了成就四禅的声闻人。「得静虑者」就是得到四禅的声闻人。这些得到禅定的人，他在禅定当中，随顺自己内心的观想，能使一切的境界随心显现出来。比如说：他在禅定当中看到大地，他观想大地是黄金，大地就变成金黄色的黄金；他看到墙壁，观想这个墙壁是如梦如幻的，就能够从墙壁走过去：这就证明外境是心所变现。如果外境跟心是脱钩的、是没有关系的，那你怎么想，你不能去主导它。但事实上不然，有禅定的人心力强，他能够去主导外境，可见这个外境是心里的力量所变现的。

寅二、随观察者智转智

二、得奢摩他修法观者，才作意时，诸义显现。

前面是讲禅定，这个地方是偏重在智慧观想。已经成就禅定的菩萨、或者是声闻人，在这禅定当中「修法观」，这「修法观」就是修学种种的假观。比如说他修不净观，从依他起的角度不净观没有现前，但是他能够随顺他心

中的「作意」，就能够看到种种的脓血、屎尿，乃至种种白骨的境相「显现」，就是心中只要一「作意」，就能够使种种的不净相「显现」出来。这种影像，在禅定当中都是现量境，都是可以真实的见闻觉知、真实的受用。在《楞严经》上说：一个大阿罗汉，乃至大菩萨(八地以上的菩萨)，他入禅定以后，他「修法观」、假观的时候，能够观整个三千大千世界，我们不要讲那么大，就观一个地球，他观察整个地球，如观掌中庵摩罗果，他看整个地球就像看橄榄一样，每一个地方看得清清楚楚！表示他的心力很强。我们凡夫，《楞严经》说：「汝暂举心，尘劳先起。」我们凡夫因为有所得心太重，所以我们很大的能量都没有表现出来。就像大海，我们只认取其中一个水泡；我们在大海当中只认取一个水泡，也就失

去了大海其他的部分了。佛菩萨经过修学以后，把心中的执取消灭掉，他把大海的能量再慢慢的恢复过来，所以他在「修法观」的时候，能够观叁千大千世界，如观掌中庵摩罗果；其实这种能力我们也都具足，只是我们丧失了。从这个地方也可以证明：其实境相是心所显现。否则他心中怎么作意，怎么就会出现什么影像呢？这个地方是讲观，前面讲修止，这二个都是假观，就是有相观。有相观的特色是「心生则种种法生」，就是有相观。这以下说明无相观：

寅叁、随无分别智转智

叁、已得无分别智者，无分别智现在前时，一切诸义皆不显现。

前面二个菩萨都是通于加行位，但是第「叁」个是入了圣道的证道位菩萨。证道位的菩萨，有时候对于有为法产生种种的疲厌，他也会在内心当中从假入空，观察有为诸法是「因缘所生法，我说即是空」。他这样观的时候，就能够从有相的分别，进入到无相的真理。这个时候「无分别智现前，一切诸义皆不显现」，「一切」的身心世界就突然间消失掉，色不可得，受、想、行、识都不可得。你看阿罗汉，阿罗汉有时候因缘不具足，托不到钵；他五蕴的感受，有时候第一刹那的直觉，也是有饥饿的感受，有余依涅槃还是有一些剩余的果报。但是这个饥饿的感受，他有时候厌倦，他也可以对治。我们凡夫对有为法没办法去抗拒，但阿罗汉内心有圣道，他可以入灭尽定；他内心入了灭尽定跟无分别智生起的时候，那个饥饿感受会消失，受、想、行、识都消失了。假设外境是真实存在的、我们的肉体是真实存在的，那就不应该消失，你是离心别有，你就不应该消失。事实上，当我们修我空观、法空观的时候，即使我们凡夫不能消失，我们修空观的时候，也会感到这个肉体的感受降低，那也说明外境是由心所现。

佛陀弟子有一个叫毕陵伽婆蹉，一个大阿罗汉，这个阿罗汉年纪很大，但是还是到外面去托钵。他经常受到一个居士的供养，这个居士有一个小孩子，每当居士在供养阿罗汉的时

候，这个小儿子就很欢喜到阿罗汉面前，抱著他的大腿玩来玩去，毕陵伽婆蹉尊者也很高兴的摸摸他的头，为他说一些简单的佛法。有一天尊者又来到这个居士家，看到居士忧愁苦恼，尊者就问他说：你今天怎么感到忧愁苦恼？他说：我小儿子前几天被贼偷走，不见了！所在禅定当中，屈伸臂顷，以禅定力就把这个小儿给救回来。他身体没有动，就是用定自在所生色，在禅定当中把他救回来。如果外境是离心别有，他怎么做得到呢？以我忧愁苦恼。这个尊者听了以后，当下坐下来就入定。在禅定当中现出定自在所生色，就在禅定当中看到贼抱著这个小儿，准备坐船要偷渡到另外一个地方，把这个小儿卖掉。毕陵伽婆蹉

所以我们在行菩萨道之前要知道：我们很多的想法是错误的，但是透过经论的学习，可以慢慢的修正；因为错误的想法，很容易使令我们造业，所有的罪业都是因为烦恼引生，而烦恼的根本是无明，就是你不知道真相。不知道真相怎么办呢？只好跟著感觉走。不幸的是我们的感觉都是错误的。所以说菩萨应该修习六种智慧，来对外在的境相产生认识。我们看最后一段的「证成」，作一个总结：

壬二、证成

由此所说叁种胜智随转妙智，及前所说叁种因缘，诸义、无义，道理成就。

「由」前面的「叁种胜智随转妙智」，这个「胜智随转妙智」是加行位的菩萨，乃至通达位的菩萨；「及前所说叁种因缘」，这是资粮位的菩萨，总共有六种智慧。这六种智慧，简单的说就是「诸义、无义」。「诸义」就是当我们心一动的时候，「心生则种种法生」，我们随著内心的活动，随著自己心中的业力跟心中的作意，就生起种种的境相，乃至让自己受用；圣人也能够使令「无义」，圣人入无分别智的时候，也能够让境相消失。从境界的出现跟境界的消失，知道唯识无境的「道理」是可以建立起来的。这个唯识无境，你要是修小乘的佛法，可能不是很重要，因为小乘佛法它偏重在我空，不强调法空，不一定要把外境空掉，反正因缘故存在，我不可得，我消失掉就可以了。但是因为菩萨的修学要修善，又要

度众生，修善、度众生都必须要在人事中历练，你是没办法逃避的。不能逃避，你就必须了解它的真相。

智者大师把凡夫的菩萨道，分成叁类：第一个叫做事六度。就是你这个六度，都是在事相上执著，简单说就是心随境转。我们刚开始行菩萨道，就是仰仗一份大乘的信心，就是一个宗教情操、一个大悲心，但是没有智慧；所以我们在人事当中，我们这一念脆弱的菩提心，很容易被八风吹来吹去，使自己的菩提心很容易就退失掉，这个叫做事六度。第二个是理六度。理六度就是我们开始去自我反省，去观察外境，其实外境是如梦如幻的，它是由我们自己的心所变现的。这个理观就开始去观照，内心跟外境的执取慢慢的脱落，就是开始修无住的法，但这个时候它的事修会比较忽略，这个叫理六度，它偏重在内心的观想，当然这个过程是非常重要的！第叁个是理事无碍六度。到了一定的阶段以后，他开始从观想当中出来，在人事中作种种的历练。在历练的时候，他的菩提心跟境缘接触的时候，多了一分的观照力，他内心看到境相的时候，能够知道这个影像是非真实的，是我们心所变现出来的，所以他能够无住；但是虽然无住，他还是可以生心，去做他该做的断恶、修善、度众生的事业；他还是在无住当中，作他最大的努力。所以说理事无碍六度，它整个理论的基础，都是建立在唯识无境的道理上；就是你要能够修习无住生心的观法，你一定要有唯识无境的理论作基础，否则你是观不起来的。这一段是说明破除遍计执而证入圆成实的方法。

戊二、释名(分二：己一略释叁性；己二广所执性) 己一、略释叁性(分叁：庚一依他起性；庚二遍计所执性；庚叁圆成实性) 庚一、依他起性(分二：辛一问所解法及所释词；辛二答所释词摄所解法) 辛一、问所解法及所释词

这一段是解「释叁」相：「依他起、圆成实、遍计执」的名称。这一科我们稍微回顾一下，看六十六页，六十六页它的主题是「乙二、所知相」。「所知相」有一个(丙一)「问」跟(丙二)「答」。在「答」当中，先有一个总答(丁一)，再别答(丁二)。「答」当中分二：(丁

一)「总标」中：「此略有叁种：一、依他起相；二、遍计所执相；叁、圆成实相。」这是总答。(丁二)「别释」，各别的解释，针对叁相各别解释。各别当中有六段：「一、出体；二、释名；叁、释一异；四、辨品类；五、释妨难；六、释契经」。这一段的「释名」就是在六科当中的第二科，各别的解释叁相的名称。

我们回到第八十六页。这一科是讲到「所知相」的第二个重点「释名」，前面是「出体」。「释名」当中分成二大段：「一、略释叁性；二、广所执性」。「略释叁性」当中有叁科：「一、依他起性；二、遍计所执性；叁、

圆成实性」。「依他起」当中又分成二小段：「一、问所解法及所释词；二、答所释词摄所解法」。

这个科我解释一下。这个「叁性」的说明都有一个问跟答，问都是问二个东西：第一个「所解法」，这个法是怎么成立的？第二个这个名称是怎么安立的？一个是法怎么生起？第二个名称怎么安立？回答的时候只有一个，就是从名称的安立，来解释这个法是怎么生起，就是名称跟法的生起是有关系的，你明白它的名称，就知道法怎么生起。这个当中，我们先看第一个「依他起」，第一个是「问所解法及所释词」：

若依他起自性，实唯有识，似义显现之所依止。云何成依他起？何因缘故，名依他起？

「依他起」就是因缘所生法，就是有六根、六尘、六识。当根、尘、识的因缘法「摄用归本」的时候，「实唯有识」，把它收摄起来，其「实」就是一念的心「识」，一个明了分别的阿赖耶识变现出来的。但是我们凡夫跟根、尘、识接触的时候，会产生一个「似义显现」的遍计所执，所以「依他起」是遍计执的「依止」处，就是你一定有依他起才会产生遍计执的。这样子讲，「云何成依他起？何因缘故，名依他起？」那「依他起」是怎么成立的？这是第一个问；第二个，什么理由安立做依他起？这个名称是怎么安立的？第一个是问这个法是怎么生起的？好，我们看回答的地方：

辛二、答所释词摄所解法(分二：壬一由依他生；

壬二由依他住) 壬一、由依他生

这当中有二段：「一、由依他生；二、由依他住」。这个「依他」有二个意思：第一个是「依他」而「生」，第二个「依他」而「住」。先看「依他」而「生」：

从自熏习种子所生，依他缘起故，名依他起。

「从自熏习『熏』」这个「熏」应该改成「种」，「从自」类「熏习」的「种子」而「生」。这个「依他起」就是由「依他」而生。这个「依他起」是怎么产生的呢？是从一个「自」类「熏习」的「种子所生」的，所以依他起的法是有种子的，不像遍计执完全从自己的妄想捏造出来的。这个「依他起」是有实「种」，有真实的业力跟名言种子所生的，所以它是「依他缘起故」，它要依托种种的因缘而生。比如我们看这个「花」，我们刚开始总认为「花」是自己产生的，有它独立自主的体性，事实上不然，「花」的生起是依他，是由其他的因缘使这个「花」出现，它自己不能决定它的性质，不可以的。所以依他而生，就是说它的生起必须要假藉「他」，有外在的因缘而生起的，它自己不能决定它的性质，这依他而生。第二个「依他」而「住」：

壬二、由依他住

生刹那后，无有功能自然住故，名依他起。

依他起生起以后，它自己没有能力使自己安住不动，因为它刚开始生起的时候，是靠其他的力量生起的，所以它不能决定；它的力量是刹那刹那生灭的，因为你是由种子所生，那种子是「刹那」生灭，这个果报自然「刹那」生灭，所以它没有能力使自己安「住」不动。这个叫「依他起」，就是依他而生，依他而住。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二六卷

第二六卷

请大家打开《讲义》第八十六页，我们看「戊二」的「释名」。(己一)这一科是解「释叁」相名称安立的由来，这当中我们先看第一小科，「庚一、依他起性」。「依他起」的法，简单的说，就是由业力跟心中的思想所变现的一切法，也就是说，所有色心的果报诸法都叫依他起。「依他起」这个「依他」有二层意思：第一个是依他而生，第二个依他而住；从这二个道理当中，说这个法是依他而起的。

依他起的生起，在《唯识叁十颂》，天亲菩萨有一个偈颂加以说明，他说：「由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。」就是说依他起的生起，有二个主要的因素：第一个「由诸业习气」，这个「习气」就是种子，就是这些业力(善业、恶业)的种子；第二个「二取」，「二取」的种子，就是能取跟所取，简单的说就是心中的爱取。就是说我们在果报的变换当中，第一个是由善恶的业力，第二个是由心中爱取的和合，使前一个果报结束的时候，又创造一个果报，使令依他起的果报相续不断。

我们举个例子，比如说：佛陀在说法的时候，很多的弟子来听法，有天、人、阿修罗、饿鬼、大蟒蛇等等。为什么有些人不来听法？有些人可以来听法？第一个，这些人对叁宝有强烈归依的心，就是有爱取，他心中对叁宝曾经种下深厚的信心，曾经有礼拜、赞叹、供养的善根，所以能够遇到佛陀的出世、能够听闻佛法，这是他的缘起的第一个理由，跟佛陀相遇。同样跟佛陀相遇，为什么有些人现天人相、有些人现饿鬼相、有些人现蟒蛇相呢？这个跟他业力有关系。有些人学了佛法以后，遵循佛陀的教法、遵循佛陀的制教，去作断恶、修善，所以他善业强、果报庄严。有些人对叁宝是有信心，他看到叁宝的时候，礼拜、赞叹、供养，但是他离开叁宝的时候，就开始放逸造业；有善根，可也有烦恼，所以他造了罪业，他就现出丑陋卑贱的相貌来听法。这是解释宇宙万法，为什么有些人能够跟叁宝相遇，有些人现出尊贵相，主要有二个因素：第一个你的业力，第二个你心中的爱取。

比如说，有些人他不到净土去，二个同参道友，他们「相约在来生」，希望来生再见面。这个宇宙万法，我们死了以后，心识随业力飘动，你怎么知道你们二个业力会飘在一起呢？有二个因素要记住：第一个，你们要有共同的业力，要能够相约在来生，二个人都要有做人的业力；你要是做叁恶道的业力，怎么可能相约相见？相见的话，可能一个是人，一个是狗，对不对？所以二个人要同时做人、二个人要同时相遇，你要有共同的业力。第二个，要有一个坚定的爱取，彼此间有共同的希望，我也想见到你，你也想见到我，互相的忆念。由于业力跟心中爱取的和合，这个果报就会出现：「前异熟既尽，复生余异熟」，这个理论是从《大势至菩萨念佛圆通章》开展出来。

《念佛圆通章》它的本意是说：有些人很容易生长在有佛的世界、有些人就很难跟佛见面，这当然不是佛陀的偏心。在经典上的解释是说：佛陀的内心，「十方诸佛悯念众生，如母忆子」，做母亲的是不断的去忆念儿子，希望跟儿子见面；但问题这不是单方面，就是儿子很少去忆念母亲：这就是为什么有些人能够生长在佛世，有些人生长在没有佛出世的地方。所以从《念佛圆通章》里面，开展出你来生要生到净土，有二个重要的因素：「若众生心，忆佛、念佛，现前、当来，必定见佛。」见佛有二个因素：第一个，你今生见佛，现生见佛，现前；或者当来，临终的时候，往生净土：这当中，都必须要有忆佛，你心中对佛陀有很大的意乐、归依的心情，就是信愿具足。第二个，你要创造一个念佛持名的业力。所以依他起的方法：第一个，你心中有强大的希望，你希望能够到净土去、你希望来生做大国王、你希望你来生做什么事情，你一定要有一个希望来引导你的业力，当希望跟业力和合的时候，这个依他起就出现了。因为它的出现，是依托你的业力跟心中的爱取，所以这个果报本身，它自己不能生起，它自己不能生起，所以依他起，这个道理是这样子的。

庚二、遍计所执性(分二： 辛一问所解法及所释词； 辛二答所释词摄所解法) 辛一、问所解法及所释词

这当中的内容，也是一个问，「问所解法及所释词」，这个法是怎么生起的？名称是怎么安立的？回答当中，也是回答一个……。它名称的安立，就收摄这个法是怎么生起。我们看问的部分：

若遍计所执自性，依依他起，实无所有似义显现。云何成遍计所执？何因缘故，名遍计所执？

「遍计所执」，我们是面对「依他起」这些色心的果报，产生一个「似义显现」，在无所有的体性当中，产生一个相「似」的我相、法相的境相出「现」，就是「似义显现」，既然是「遍计执」，简单的说就是「似义显现」。它是怎么成立的？它又是什么理由而安立「遍计执」？提出二个问题。这当中，也是以一个问答，来总摄二个问题，就是「答所释」的「词」，这名称是怎么安立的？

辛二、答所释词摄所解法(分二：壬一由生颠倒； 壬二由无自体) 壬一、由生颠倒

这当中有二段：「一、由生颠倒；二、由无自体」。它的生起是「由颠倒」而「生」的，我们看论文：

无量行相意识遍计，颠倒生相故，名遍计所执。

这个「遍计所执」，它的生起有一个因跟果，它为什么会有遍计所执呢？就是他内心这个第六「意识」，我们先看「意识」这二个字，这个「意识」就是第六意识。第六意识，它能够生起「无量行相」的「遍计」，这个「遍计」就是普遍种种的计度分别。第六意识它有所谓的计度分别，所以它能够攀缘过去、现在、未来，在空间上攀缘十法界，所以它的计度是「无量行相」的，没有障碍的，没有时空障碍的计度，这是「遍计执」之所以生起，就是第六意识的计度分别。它要计度分别，一定要跟依他起的色心诸法接触，接触了以后，产生一个「颠倒生相」，结果就产生一个「颠倒」。「颠倒」就是说，本来它是黑的

，你看做是白的，这叫「颠倒」。就是一个错误的我相、法相的相貌生起，这个就叫「遍计执」。这个「颠倒」，比如说我们在晚上看到一个绳子盘绕在地上，我们的眼睛看到绳子的时候，竟然在内心产生一个蛇的影像。这蛇的影像是怎么回事呢？叫做「颠倒」，因为它本来是绳子，结果出现蛇的影像，这个就是「遍计所执」，它的生起是由「颠倒」而生。

壬二、由无自体

自相实无，唯有遍计所执可得，是故说名遍计所执。

这个「遍计执」，它自己的体相是不存在的。不存在那怎么有呢？是由于心中「遍计所执」的妄想，才有影像的；就是说它这个相貌，是在「遍计所执」的妄想才可以得到，当妄想消失的时候，这个影像就消失了，这个情况叫做「情有理无」。当我们情执生起的时候，它影像是出现的；但是当这个情执消失了以后，这个影像就消失；它只存在我们心中的遍计执当中，这个影像才会出现。所以我们修止观的时候，要把依他起跟遍计执分清楚。依他起是由阿赖耶识的种子生起的，不管你是不是起情执，它就是会生起的；但遍计执不是。所以依他起叫因缘有，遍计执是颠倒有。你面对依他起的时候，加上你自己的名言分别，产生一个错误名言的计度分别，它才出现的。

我们佛学院，几年前有一个居士来挂单。很凑巧，他来挂单一个礼拜左右，有一个法师的贵重物品丢掉了。这个在僧团是件大事情，杀、盗、淫、妄是根本重戒。在僧团是这样，我们无事不惹事，但是有事也不能怕事，有事就要处理、就要面对，就召开执事会议。这到底怎么回事？后来有一个执事法师说：这个居士，我以前认识他，这个人有很多的偷窃前科。他就描述很多的过程。这当中，种种的证据，都显示这个贵重物品，很可能是那个新来的居士偷的，只差没有直接的证据而已。这个执事会议开完以后，你说奇不奇怪？我们以后看到这个居士，就看他像个贼的样子(众笑)，看他的走路的姿势、看他的眼神、看他的讲话，诶，这个人就是个贼相。后来，这个贵重物品找到了(诃一)。找到以后，我再去看他：诶，这

个人很善良啊！(众笑)那你说当初那个贼的影像是怎么生起的呢？就是你心中的妄想——那个影像，你那个妄想消失的时候，那个影像就没有了，那个影像是你心中捏造出来的，这个就是遍计执。

我们一个人的生命当中，几乎百分之九十九，都活在遍计执。比如说你看这个花，你只有在第一刹那看到这个花的自相、看到它的依他起——第一刹那。等到你第六意识活动的时候，你说：诶，这个花很漂亮！我上次也看到一朵花跟这个花一样。你就开始攀缘这个花怎么样，它多少钱，这个花我可以拿来供佛，怎么样……，你就开始活在心中的妄想。所以依他起的法，它只是一时的刺激，就是前五识的自性分别，只有一刹那；后面的因缘，都是活在遍计执，我们大部分的时间，都是在遍计执当中打转。这个遍计执，它是由颠倒所生，而且它是没有自性的，它没有自体的；依他起的法，你不能说它没有自体，它虽然刹那刹那生灭，但是有它暂时存在的假名、假相、假用，这个是不能忽略的。因为你行菩萨道，你还是要靠依他起来摄受众生；但是遍计执是一文不值，是我们所要対治的，修止观所対治的就是遍计执。

庚叁、圆成实性(分二：辛一问所解法及所释词；辛二答所释词摄所解法) 辛一、问所解法及所释词

这当中也是一个「问」跟「答」，我们先看「问」：

若圆成实自性，是遍计所执永无有相。云可成圆成实？何因缘故，名圆成实？

「圆成实」就是在「依他起」当中，我们修学我空观、法空观，消灭心中的「遍计执」——心中由妄想所捏造的我相、法相，使令这个我相、法相，这个错谬的影像，「永无有相」，究竟消灭，这就是所谓的「圆成实」。「圆成实」就是「遍计本空，依他如幻，悟入圆成实」。那这「圆成实」是怎么安立的呢？提出这个「问」，这以下回「答」：

辛二、答所释词摄所解法(分二：壬一由无变异性；壬二由最胜义) 壬一、由无变异性

这当中有二科：「一、由无变异性；二、由最胜义」。这个科打错了，「壬二」的第二科是「由最胜义」，它是有最殊胜的义理。好，我们先看第一科「由无变异性」。这个圆成实的安立，第一个理由是：

由无变异性故，名圆成实。

这个法之所以能够称为圆满成就的真实法，是因为它没有「变」化「性」。就是说，依他起这个世俗谛的法是变化的，因为它是一个果报诸法。比如说，你现在的身心世界是个人，但是你来生不一定是个人、你前生也不一定是个人，我们的果报体，有时候是天人相、有时候是人相、有时候变成一只蚂蚁，所以依他起是不断的刹那刹那变化，随顺业力跟思想变化；但是在变化当中，有一个不生不灭的法，这个就是「圆成实」，就是我空、法空的真理，这个是「无变异性」。

壬二、由最胜义

又由清净所缘性故，一切善法最胜性故，由最胜义，名圆成实。

这个「圆成实」，它是圣人的「清净」心，就是所谓的无分别智，它是由圣人无分别智所攀缘的境界，不是凡夫有所得心所能够攀缘的。而且在「一切」的「善法」当中，是「最为殊胜」的，因为它「最」殊「胜」，所以称为「圆」满「成」就真「实」之法。我们一般所造的善法，叫做有为的善法；圆成实的法是无为的善法。有为的善法招感人天，无为的善法招感涅槃。这个地方要注意——「依他起」，不管怎么样的庄严、怎么样的安乐，这个地方是不能当依止处的。这个地方我们要知道：不管你一生中度了多少众生，你广度众生如无相好佛、你盖了八万四千个大塔、你积集了无量无边的善法，这个都不能当作归依处，因为这都是迁流之法。那我们菩萨云何应住呢？就是圆成实性，我空、法空的真理。为什么依他起不能安住呢？因为依他起，它有所得，就会有所失。你有快乐，你一定会有痛苦；你有得到，就一定会失掉。

不要说佛法，你看中国的《易经》就是这个道理。《易经》在论断一个人的生命，以阴阳五行的生克来判定，就是这个大运跟流年，反正吉凶的神煞就这么多，你小时候命运好，你很可能中年晚运就不好；你小时候命运不好，你后面很容易苦尽甘来：就是你是先把福报享尽，还是享到后面去。所以，这个有为诸法，是兴久必衰，衰久必兴的。这个地方，佛陀提醒菩萨：不管你一生造多大的功德，这个都不能当依靠的，你不能在这个地方打妄想，赶快回到圆成实，这是所有圣人大安乐的依止处；这个依他起，它只是一个假名、假相、假用的过渡时期，我们在利益众生的一个方便，不能安住在这种功德相；「最胜义」的叁世诸佛所安住的，是安住在我空、法空的真理。好，这个地方，我们简单的说明叁相名称的安立。

己二、广所执性(分二： 庚一显二遍计成所执性； 庚二释由品类能遍计度) 庚一、显二遍计成所执性 辛一、总标

前面是略说叁相，这以下是「广」释「所执相」。菩萨所对治的是遍计所执，所以有须要把遍计所执的相貌，详细的开展。这当中有二段：「庚一、显二遍计成所执性；庚二、释由品类能遍计度」。先说明「遍计所执」的相貌，再说明它生起的差别「品类」。看「遍计所执」的生

起相貌，看「总标」：

复次，有能遍计，有所遍计，遍计所执自性乃成。

这个遍计执的相貌有二个：第一个是「能遍计」的心，第二个是「有所遍计」的境。你能够产生妄想，一定有一个能打妄想的心，跟你所接触的境界，这二个要和合。看「征释」，先看「征」问：

辛二、征释(分二： 壬一别征； 壬二随释) 壬一、别征

此中何者能遍计？何者所遍计？何者遍计所执自性？

什么是「能遍计」的心呢？什么是「所遍计」的境界呢？这二个合起来，什么叫做「遍计所执」的「自性」？提出叁个问，这以下回答：

壬二、随释(分叁：癸一能遍计；癸二所遍计；癸叁遍计所执自性) 癸一、能遍计(分二：子一出意识体；子二释有分别) 子一、出意识体

回答当中，我们先看「能遍计」。「能遍计」当中，先说明它的自体，「出意识体」：当知意识是能遍计。有分别故。

我们为什么会产生妄想？这个妄想、执著是怎么产生的？这些妄想就是因为我们有第六「意识」、有心识。你说这个「花」，它为什么不打妄想？因为它没有第六意识。有第六意识，怎么就会「遍计」执呢？因为它有一种强烈的「分别」功能。前五识它只有自性分别，所以前五识虽然也有明了性，但是它跟境界接触的时候，它只是一种直觉的反应，不带名言。但是这个第六意识，它能够回忆过去，产生「随念分别」；它可以忆想未来，产生「计度分别」；它有寻思，有种种的「名言分别」：所以它就产生一种「遍计执」。这个遍计执的主要功能，就是第六意识。不过这个地方，大家也要注意，第六意识的分别也不一定是错。二乘的学者，他是把第六意识消灭；但是大乘佛法，是认为第六意识要转变，你应该把第六意识的分别，用来分别佛法，是这个意思。

子二、释有分别(分二：丑一征；丑二释) 丑一、征

「释有分别」中，有「征」跟「释」。

所以者何？

这是什么理由？为什么第六意识有分别，就产生遍计执呢？这以下回答：

丑二、释(分二：寅一显二因生；寅二显名遍计) 寅一、显二因生

由此意识，用自名言熏习为种子，及用一切识名言熏习为种子，是故意识，无边行相分别而转。

第六意识怎么会产生遍计执呢？这当中有二个情况：第一个，它的妄想执著是根据独头意识，就是根据自己的「名言」、根据自己的思想所引生的。第六意识有独头意识：假设第六意识没有依止前五识的帮忙，它不能攀缘现在；但是他可以坐在那个地方，眼睛一闭，回想过去、预测未来。这种对于过去跟未来的境界，它能够用自己的思想活动，把它变现出来，这个就是它能够产生遍计执的第一个理由，它有独头意识。第二个，它也可以用五俱意识来攀缘现在的境界，就是「及用一切识」，这个「一切识」就是前五识。第六意识也可以跟眼睛、耳朵合作，攀缘现在的色尘、听现在的音声；依止现在五尘落谢的影像，再加以种种的妄想，产生遍计执。所以这个遍计执，它有独头意识的遍计执，也有五俱意识的遍计执，独头意识攀缘过去、未来，五俱意识攀缘现在。我们看总结：

寅二、显名遍计

普于一切分别计度，故名遍计。

所以这个遍计执，就是第六意识的名言分别。在心理学，习惯作一个测试，拿一个透明的杯子，装一半的咖啡，让你来看，说出你的感受怎么样？有些人是比较知足、比较乐观的，他过去熏习这样的思想，他看到那半杯的咖啡：「唉呀，太好了！还有半杯咖啡可以喝。」他非常欢喜。有些人是比较悲观的思想，他看到这半杯咖啡，是看

到上面空的这一部分，他容易看到失掉的这一部分，得到的这一部分他很少看到，这是悲观主义者。就是说，如果你是乐观主义者，容易知足的人，你比较容易产生快乐，你快乐的时间会多一点；假设你是悲观主义者，你经常看到的都是生命的缺点、生命的遗憾处，你的所缘境都是在这个地方打转，你就容易产生痛苦，产生痛苦的因缘会多一点。

这个地方我们解释一下。它的意思是说，虽然我们的快乐、痛苦，跟业力有关系，但是诸位要晓得：业力的受用只有一刹那，真正业力受果报只有直觉，就是前五识只是第一下的刺激；后面第六意识接手以后，那就看你怎么想。所以前五识的业力，除非你的业力真的太

差了，你那个饥饿的感受，会一次一次的刺激；因为前五识的感受叫生受，如果说你真的没有饭吃、没有衣服穿、没有房子住，这是一个很严重的刺激；假设基本的生活所需没有缺乏的话，那这个遍计执、这个名言分别，在你生命当中，是很大的主导作用。有时候我们逆境现前，那是一个果报，我们不能改变；那个果报刺激以后，它就消失了；但是你心中的妄想挥之不去，在心中不断的缠绕，会跟著我们几十年，乃至跟到来生去：所以你不能忽略这个遍计执，就是那个内心的感受，内心的感受是最强烈的，而且它影响你的时间最持久。其实前五识的果报，由业力所变现的感受，只是一个直觉，一刹那就过去，一刹那一刹那的过去，因为前五识只能够攀缘现在；但是到第六意识，把前五识的影像收集起来以后，你让第六意识分别起来，那不得了！你的快乐、痛苦，第六意识这个名言的计度分别，它是主导的作用。所以不是说你善业强，你就快乐，这不一定！其实这个第六意识的名言，占很重要的因素。

癸二、所遍计

前面的能遍计，是第六意识的独头意识，跟五俱意识的名言分别，那它所遍计的是什么呢？

又依他起自性，名所遍计。

我们之所以打妄想，一定是根据这些因缘所生的色心果报诸法，才能打妄想。有人就问：圆成实性跟遍计所执性，为什么不是所遍计呢？因为圆成实性，非所缘故。我们攀缘不到圆成实性，你攀缘不到它，你当然不可能对它打妄想，所以圆成实性是非所缘故。第二个，遍计执是非存在故，它根本不存在，所以你也无法对它打妄想，所以所有的妄想，都是依止「依他起」的。这是说明「所遍计」。第叁段作一个总结：

癸叁、遍计所执自性(分二：子一成所执性；子二释由此相)子一、成所执性

又若由此相，令依他起自性成所遍计，此中是名遍计所执自性。

「由」于「此相」，这个「此相」，包括能遍计的第六意识的名言分别，也包括我们这些外在「依他起」的和合，内因、外缘的和合，使令这个「依他起」相，转「成

遍计」所执相，这个就是「遍计所执」的「自性」。我们再看第二个，什么叫「此相」呢？

子二、释由此相

由此相者，是如此义。

就是包括能遍计的第六意识、所遍计的依他起，这二个合起来叫做「如此」，就叫「此相」。

庚二、释由品类能遍计度(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问(分二：壬一总问；壬二别问) 壬一、总问

前面的一段，是说明遍计执，它的能遍计跟所遍计的相貌；这以下说明遍计执它生起的过程当中，有什么差别的种类？这当中有「问」跟「答」，先看「问」：

复次，云何遍计能遍计度？

这是作一个「总问」。「能遍计度」的第六意识，它是怎么生起「遍计」的？这个「能遍计度」的第六意识，是如何生起「遍计」的？它的过程如何呢？提出「总问」，这以下「别问」：

壬二、别问

缘何境界？取何相貌？由何执著？由何起语？由何言说？何所增益？

它的所「缘境」是什么？它是「取」著什么「相貌」？它是依什么而生起「执著」？依什么而造作种种身「语」的业力？根据什么而「言说」？最后产生一个什么样的结果？总共有六项的差别。就是这个遍计执，它是怎么生起的？生起以后是怎么变化的？最后产生什么结果？提出这个问，这以下回答：

辛二、答(分二：壬一别答；壬二总答) 壬一、别答

回「答」当中有二段，第一个「别答」：

谓缘名为境；于依他起自性中取彼相貌；由见执著；由寻起语；由见、闻等四种言说而起言说；于无义中增益为有。

这个遍计执，当然一定是有一个第六意识的计度分别。它第一个接触的是依他起，所以在「缘名为境」之前有一个相，一定有一个相，但是这个相，是不带名言的相，就是依他起的相。当我们跟这个相接触以后，第一个对这个相安立了很多的名言。比如说，你看到这个花，你对这个花要打妄想，你一定要先出现花的共相，因为当你没有生起花的共相，你只安住在这个花的自相，你的心就不能动。当你生起花的共相，这个时候，你的心就脱离了依他起，就回到你心中花的影像。因为花是共于一切的，这个讲堂有花，大殿也有花。所以，当你一切法安立名言的时候，其实你对外境已经脱钩，你开始注意心中的名言。

所以我们面对依他起，第一个是看到它的影像，第二个安立名言。当你心中安立名言的时候，你再也看不到依他起，你开始看到你心中的名言。所以我们看到依他起，只有一刹那的时间而已；第二个刹那，你心中安立名言以后，你开始注意你心中的妄想，你再也不注意外面是怎么回事了，你开始对所缘的依他起安立名言。

第二个，在「依他起」当中产生「相貌」，你根据心中的名言，把「依他起」的法，变现出很多很多差别的「相貌」。如果这个人是比较乐观知足的，他会变现出比较美好的相貌，他心中受用美好相貌的可能性会比较大；如果这个人比较不知足、比较悲观的，他跟境界接触的时候，因为他名言是安立比较不好的名言，他就容易变现比较丑陋的、有缺陷的相貌，让自己受用。总之，因为名言的作用，他心中会产生很多很多美好的相貌、或者是丑陋的相貌出现，让自己受用，而这个相貌，已经跟外在的相貌，产生很大的差距。

第叁个「由见执著」，这个相貌生起以后，我们开始产生强烈的执著，就是有这个「见」。这个「见」，就是由于长时间的颠倒推求，产生一种错误的智慧、一种判断力，你认为这件事情是这样子的。比如说，有些人他过去生可能对水有一些不好的经验，他看到水的时候，安立不好的名言，就出现丑陋的相貌，总是假设水要伤害你，而且你认为这个想法是对的，不能改变了，就是产生「见」。由这个「见」，就产生「语」，带动了「寻」思，这个寻思就开始造业，当然这个业应该也包括了身业，这个地方只是以语业来做代表。就是由这个「见」，去执著这个相貌，就会采取行动。这个地方是把遍计执，从你心中安立名言，然后变现影像、产生执著、最后推动你去造业，其实这个过程是结束了。后面的二段是补充说明，把它的前因跟后果，再作一个总结。

为什么我们会有这样的名言出现呢？「由见、闻等四种言说而起言说」。我们从过去跟今生的生命经验当中，我们有种种的「见」，我们亲自看到很多很多色尘的影像；或者「闻」，我们曾经听过什么音声；或者「觉」，这个觉包括了鼻、舌、身，我们的鼻、舌、身有种种的感受；见、闻、觉、知这个「知」，是指第六意识。也就是说，我们从过去跟今生的经验当中，产生很多的感觉，跟著感觉走。所以我们从生命的见、闻、觉、知当中，去安立了名言，这个名言是这样安立起来的。最后的结果，就从一切法是无常、无我的因缘法当中，产生一个真实的我相、法相的相貌出现。从我空、法空的真理当中，就变现一个我相、法相的真实相，让自己来受用，这个就是它的结果。

这个遍计执，我们如果回忆一下，你应该对遍计执也会有所了解。比如说，有时候我们肚子很饿，我们会观想一些美好的食物：这个东西吃起来多么的美味！但是你实际去吃的时候，你感觉没那么好吃；所以回忆有时候比真实更好。（哈——）就是说，其实我们心中想的跟实际的情况，的确是有距离，而这些距离就是遍计执。我们靠直觉安立名言，由这个名言，

捏造很多的想象出来，所以我们对生命开始产生错误的判断，这个是一个造业的起因。最后

「总答」：

壬二、总答

由此遍计，能遍计度。

由于整个「遍计」执的名言、相貌、执著，最后造业，就构成了「遍计」所执的整个过程。这个地方，佛法的意思是说：没有错！我们应该要断恶，我们应该断除这些杀、盗、淫、妄的罪业，这是应该的。但是，如果你不知道这个业是怎么产生的，那你只是靠信心来断恶：佛陀叫我不能做这件事情，我就勉强自己不做。你这样的一个持戒，是一个压抑性的持戒。就是说你没办法让烦恼停下来，但是你又不敢去做。你为什么不敢做呢？完全靠宗教情操的信心在资持著你，你这样的持戒，是非常辛苦，而且效果非常有限的。因为你来生的时候，当你的烦恼释放出来，有时候比今生更严重，因为压抑的结果，它会产生反弹的力量。所以佛陀告诉我们：我们刚开始靠信心，这是正确的；但是进一步你要知道，为什么一个人会有造业的倾向呢？造业心理学，他为什么会造业呢？一切法因缘生，它一定有它的根源。哦，因为我们心中产生妄想，我们认为这样做是对的、是快乐的，其实这是错误的判断。我们心中对外境，产生一个不真实的想象，然后诱惑自己去造业；你心中不真实的想象，当你知道这个道理以后，你就容易控制你的心念，这就是我们讲的「达妄本空，知真本有。」你如果不知道心中想象错误，你一直认为心中的想象是对的，你很难修行，非常难修行，你就是心随妄转。就是你有什么想法，你就做什么事，一点克制力都没有。特别是净土宗的学者，很多人都犯了这个毛病。憨山大师说：很多的念佛人，只知道念佛，他不知道调伏心中的妄想，结果变成「佛只听念，妄想只听长。」他心中不断的打妄想，当然他的妄想都是靠这个娑婆世界，心中有很多的爱、很多的恨，这个心中的结，都是缠绕。虽然他心中有佛号，变成佛号跟妄想并存，到临终的时候，佛号现前、妄想也现前，妄想是熟境界，多生多劫的熏习栽

培，念佛只有今生栽培，结果你的佛号被妄想吃掉。就是说，你平常就应该用止观跟佛号，破坏你的妄想，而不是念佛归念佛，打妄想归打妄想，这样是不对的。所以祖师强调：你一定要以「折伏现行烦恼，为修心之要务」，你要试著用你的佛号，去动摇、去破坏这个妄想。遍计执它是一个造业的根源，你不动摇它，你的生命就不能改变；那你念佛，只是在生命当中多了一个善业，如此而已，你要扭转生命是不可能的！所以这个地方，佛陀慈悲告诉我们：为什么一个人会造业？就是「缘名为境」，先产生一个名言思想，然后从思想当中，变现很多虚妄的相貌，然后认为这个相貌是真实，产生执著，最后，因缘出现的时候，就推动我们的身口去造业，就是这么回事。所以我们应该知道，你心中所想的一切境界，都是错误的，刚开始先否定自己、先否定自己。好，我们今天先讲到这个地方。我回答二个问题：

问：请法师慈悲开示：「六七因中转，五八果上圆」，虽然「六七因中转」，在一生当中，不一定能够完成；但在修行中，除了求生西方以外，身口意要如何实践，才能够往此方向进行？

答：「六七因中转」，其实就是第六意识，因为第七意识不能修观，第七意识的转，它自己也不能作主，其实是第六意识的转。问题是，第六意识是变化多端，它能够攀缘过去、攀缘现在、攀缘未来。所以我们一般来说，「六七因中转」的转变，就是刚开始先持戒，先成就善业力；第二个就修止观。持戒，当然大家知道，佛陀的戒法，什么该做？什么不该做？你心里面要有一个底线，你心中要画一个标准出来，持戒的精神——有所坚持，有所让步。不管是自利也好、利益众生也好，你心中一定要有一个底线的，踩到这个底线，那大家就是依法办理，一定要有一个底线的。持戒之余，你要修止观，就是我们刚刚说的，观察「妄若无性」，去修空观。空观的意思，不是要你空掉外境，这个外境，依他起你不要空，你要空掉的是心中的遍计执、你心中的妄想。所以，刚开始它是一个内观，就是你打什么妄想，你告诉你自己：事情不是这样子。你先观察「达妄本空」，这个妄想是虚妄的，然后你再念佛，

那这个念佛就有力量了。所以修止观，就是破坏你心中的妄想，就是做这件事情。那妄想一次一次被你破坏以后，你心中的正念就强，你自己就可以作主，而不是妄想作主，这个时候就是「六七因中转」。当然这个都必须以持戒作基础，因为你犯了戒，你就很难修止观，你心里的恐惧不安，你止观就修不起来。所以持戒，它会让你的身心安定，有助于止观，虽然它不是究竟，但它是一个非常重要的基础。

问：有法师说：「净密双修的功德最大，单修净土念佛法

门功德小」；但是又有另外一个法师说：「一心念佛，成就最快」：二位法师都是有德行的修行者，究竟哪一种说法最为正确？

答：藕益大师说：法门很多，有些人适合专修，有些人适合兼修，这是不决定的。有些人他专修念佛法门，他很得力，他喜欢越简单越好；有些人他法门修得越多，他对净土越容易归依，你劝他专修念佛，他修不进去，他必须要兼修。这二个法师说的都对。喜欢简单的人，他就会喜欢修总持，一句佛号，「总一切法，持无量义」。但是有些人他喜欢广泛的修学，他读《华严经》《法华经》，他愈广，他对净土愈越容易产生归依，这个因人而异。不过，有一个地方要注意：不管专修也好、不管兼修也好，禅密双修、或者净密双修都好，我们要有一个观念：凡夫的心是不平等的，所谓的兼修，一定有一个主修，还有这个「副」，有一个正行跟助行。兼修，你要看谁兼谁？(哈哈)你看禅宗也说禅净双修，但是禅宗的禅净双修，他是念佛以后，参念佛是谁？他重点不在对佛号的归依，他是念完佛以后，观想为什么我能够念佛？他是去找出那个佛性。我们禅净双修，我们是以佛号为主，以观照力来破除佛号前面的妄想，它是用般若的智慧来扫掉妄想、来帮助佛号的相续。所以你的动机不同，就会有不同的结果。我非常赞成所有的兼修，禅净双修也好、净密双修也好、广修八宗都好，但是你要知道你的正行是什么？你的目标在哪里？你来生的归依处在哪里？这是重点。就是

什么是你的主行？那其他是眷属。你掌握这个重点，你怎么修都可以。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二七卷

第二七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第九十一页，「戊叁、释一异」。

本论整个修学纲要有叁个重点，就是大乘的境、行、果。所谓的「境」就是甚深见，「行」就是广大行，「果」就是究竟果，有叁个重点。我们现在这一科是讲到「甚深见」，就是身为一个大乘的菩萨，我们在行菩萨道之前，我们应该如何观察生命的真相？讲这个重点。这个甚深见，无著菩萨分成二个重点来发挥：一个是「所知依」，一个是「所知相」。「所知依」是讲到生命的依止处，或者说是生命的根源；「所知相」是讲到生命的差别相。「所知依」跟「所知相」相互的关系，可以说是一种体用开合的关系。也就是说，如果我们今天把生命作一个开展，所谓的依体起用，就显现出「所知相」，有依他起相、遍计所执相跟圆成实相，这么一个多姿多彩、变化多端的生命；如果我们把生命作一个缩合，摄用归体，就回到现前一念心识、这阿赖耶识，就是「所知依」。所以「所知依」跟「所知相」，是一个体用开合的关系。

藕益大师曾经说过一句话：「宇宙无非旅泊，而泊宇中者，究竟是什么人？」第一话就是对生命的开展，说宇宙无非是一个旅泊，生命它是不断的相续变化，我们前生可能是一只蚂蚁，今生变成一个人，来生变成一个天人，所以人生就是一个暂时的过客，它是很多很多刹那刹那生命相续的点，串成一个复杂变化的人生，所以我们只是一个过客。「宇宙无非旅泊」就讲到「所知相」，讲到叁相生命「即空、即假、即中」的差别。但是这么一个复杂的

生命，到底是谁在那个地方流转？「流转叁界中，流转者谁？」简单的说，就是现前一念心识在流转。就是我们内心当中，有很多很多的种子，不断的不断的变现很多差别果报让自己受用。所以，我们在了解「所知依」跟「所知相」，就是用「体、用」的关系，就能够了解。

第二七卷

戊叁、释一异(分二：己一问；己二答) 己一、问

这一科是「所知相」，当中有六段：第一段是「出体」，第二段是「释名」，现在是第叁段的「释一异」。前面一科的「释名」，说明叁相各别的内涵；这一科「一异」是解释叁相的互相关系，它们之间互相是一个什么样的关系？说明这个道理。「释一异」当中分成二段：「一、问；二、答」。我们先看「问」：

复次，此叁自性为异、为不异？

生命的差别相貌有「叁」种：那这叁种是差「异」的？差「异」就是说彼此间的性质是各自独立的，没有任何关系的，叫差「异」；或者说是「不异」？这「不异」就是相同，彼此的性质是完全相同的？这是把叁相的关系，到底是相互的差异？或者彼此是相同？提出一个问，这以下回「答」：

己二、答(分叁：庚一双非；庚二依一自性标叁异门；庚叁别释叁性成异门义) 庚一、双非

回「答」当中有叁段：「一、双非；二、依一自性标叁异门；叁、别释叁性成异门义」。

先看「双非」，先作一个回答：

应言非异非不异。

这叁者的关系：说是「非异」，就是互相含摄叫「非异」，就是我中有你、你中有我，彼此间是互相含摄的叫做「非异」；「非不异」，是各有体相，虽然互相含摄，但是叁个法都有它各自的体性跟相貌，它各有体相的。

这个地方我们说明一下。「非异非不异」的意思，后面的论文，论主无著菩萨说：在叁相当中，它是以依他起相来作基本的。也就是说，从依他起的法当中，我们内心跟依他起接触，产生心中的妄想，安立做遍计执；那我们修习我空观、法空观，把心中的妄想消灭了，安立做圆成实。换句话说，这叁个法是以依他起作基础的，当我们是觉悟的时候，安立做圆成实；当我们对依他起产生迷惑，安立做遍计执：所以这叁个关系，主要是以依他起相，来作一个基本点。

庚二、依一自性标叁异门

谓依他起自性，由异门故，成依他起。即此自性，由异门故，成遍计所执。

即此自性，由异门故，成圆成实。

我们先看叁相是怎么安立的。「依他起自性」是「由异门故」，有很多差别的因缘。我们知道这个「依他起」，主要就是阿赖耶识的种子所生，这个种子有很多很多的业力种子、名言种子、我见种子，有很多差别的种子因缘，而成就依他起的法。「即此自性，由异门故，成遍计所执」，也是因为「依他起」。我们面对「依他起」的时候，「由异门故」，这个「异门」就是第六意识的计度分别，第六意识的计度分别去接触这些因缘果报的时候，内心产生一种相似的影像，这个影像跟外在的境界有一点相似，但是不完全一样，这种影像生起的时候，我们说这个叫「遍计执」。每一个人打妄想是很多，所以这「异门」就是很多的计度分别，就产生很多的相似影像，这个相似影像，唯识学安立做「遍计所执」。「即此自性，由异门故，成圆成实。」当我们修学了佛法，开始回光返照，不管持咒也好、念佛也好，总之，你要把心中的影像消灭掉。当我们开始去消灭心中的影像，恢复本来面目时候，这个时候安立做「圆成实」性，破除「遍计执」而开显「圆成实」性。当然破除的方法也是很多很多，所以它叫差别因缘。

所以，本论把生命的相貌分成叁相，这叁相以「依他起」作基本。我们今天这一念明了的心，接触了「依他起」，如果我们今天是产生迷惑颠倒，我们就活在自己的相似影像，这个叫做「遍计执」；我们开始去消灭心中的影像，这个时候就证得「圆成实」；然后进一步，再证得「依他起」。这个地方，我们讲一个譬喻，我们讲「水」。水的体性是湿性，这个水如果遇到了石头、或者风吹的因缘，石头的碰撞因缘，就产生很多的波浪。这个水，就表示「依他起」，因缘所生的法；这些变化的波浪，是心中的影像，就是「遍计执」；不管你这个波浪打得多高，变化有多大，它的湿性永远不改变的，这个湿性就是「圆成实性」。我们从这个水、波浪跟湿性的关系，就可以了解叁相是互相含摄，而且是各有体相的，叫「非异非不异」。

庚叁、别释叁性成异门义(分叁：辛一成依他起；辛二成遍 计所执；辛叁成圆成实) 辛一、成依他起(分二：壬一征；壬二释) 壬一、征

什么叫「叁」相的「异门」？前面只是讲到差别因缘，这里把差别因缘的意思讲出来，有叁段，先看「成」就「依他起」。这当中每一段都有一个问跟答。

由何异门，此依他起成依他起？

壬二、释

依他熏习种子起故。

这个地方是讲到「异门」。是什么样的因缘产生「依他起」呢？有二个因缘：第一个是「依」托「他」法的「熏习」。依他起的法要生起，第一个要现行熏种子，我们一定有很多现行的身口意的造作，这个造作会产生种子，成就一种因相，一种潜伏的善恶功能，这个就是依他起的其中一个相貌，因相；这样的一种功能，时机成熟的时候，表现成一种身心果报，「种子起故」，种子而生起现行，这个叫果相。所以，依他起简单的说，就是一个因相跟果相的成立。为什么叫「依他」呢？就是我们内心不管是成就善恶的功能、或者表现可乐不可

乐的果报，这个法都是无自性的，它自己不能决定它的性质，必须是由它法来决定，所以叫做依他而生、依他而住。比如说，我们今天看到这朵花，这个花是个果报相，因为它是一个现行法。一般我们看到花的时候，心中会产生一个相似影像，一个花的影像，我们会认为这个花是有自性的，它自己能够决定它的性质。其实是不对的。它本身不能决定它的性质，必须由业力的因缘，依他法，当业力消失的时候，这个花就消失了。你现在的身心世界，你说：我现在这个果报体，有眼睛、鼻子、嘴巴、耳朵、有内心的分别，一个女人的思想、男人的思想，等等。其实你现在的生命体，你自己也作不了主，它什么时候要消失，你没办法作主的。那谁作主呢？「依他而生、依他而住」，就是由你前生的业力来作主。所以这个依他起法是变化的，这个「他」是重点，就这个法的生起，乃至这个法的相续存在，它自己不能作主，是由他法作主。什么叫他法呢？就是由种子——业种子、名言种子，你过去所熏习的种子的势力，来决定这个法是存在多久，「依他熏习」，「依他种子」而「起」。这个是说明依他起产生的差别因缘。看第二段的「遍计执」：

辛二、成遍计所执(分二：王一征；王二释)

王一、征

由何异门，即此自性成遍计所执？

王二、释

由是遍计所缘相故；又是遍计所遍计故。

什么因缘能够成就「遍计执」呢？唯识学说是诸法参相。这个「遍计执」是怎么安立的？这个「遍计执」的安立，必须有一个「由是遍计」，就是能遍计第六意识的计度分别。我们一定有计度分别(你说这个木头，它就不能遍计)，是一个有明了性的第六意识，这个第六意识去接触「所缘相」，就是「所遍计」的依他起；当第六意识的计度分别去接触依他起的时候，就产生遍计所执的法出现，也就是心中有一种相似的影像，这相似影像就是「遍计所执」。

比如说，我们在晚上昏暗的时候，看到一个绳子盘绕在地上，这个绳子叫依他起，依他而生、依他而住，是业力所现的一个绳子。我们在昏暗的光线当中，我们的心假藉眼识接触到绳子的时候，心中却出现一个蛇的影像，我们认为它是一条蛇，这种颠倒的相似影像就是遍计执，你说蛇跟绳子还有一点相似，但是已经不同。所以从佛法的角度，我们内心所安住的，只有在第一刹那是受用依他起，第二刹那都是活在心中的相似影像，大部分的人。除非你在修止观，你只要从止观出来，你就活在你心中的遍计执。这个遍计执，对我们修行是一个重点。什么叫重点呢？我们修学佛法，我们希望离苦得乐，但问题是，我们要离开痛苦，好象有一点困难。我们生生世世的修行，痛苦还是追随著我们，这是什么道理呢？就是我们没有真正了解痛苦的因缘是什么，是什么样的因素产生痛苦？我们没有把真正的因素找到。所以经典上说：「一切业障海，皆由妄想生。」我们内心产生了痛苦、压力，我们会认为这是外在的人事给我压力，我们第一个一定是心外求法，其实这是不对的。就是你的心跟人事接触的时候，你心中产生一个影像，心中那个影像给你痛苦，那个影像给你压力，不是外在有一个影像给你压力，不是这样。这就是说，我们今天想要离苦得乐，就像《楞严经》说的，你今天修行，就像带著军队要去攻打贼，你要先知道贼在哪里。你每天拜佛、持咒、修止观，这是一种正念力；但是你要知道这个正念力，你所对治的是什么？这个军队每天操演，但是你不知道这个军队要攻打谁、这个贼在哪里？那你这个军队就是白白的训练。这就是「由是遍计所缘相故」，产生遍计执。就是说当我们的内心，受用我们今生果报的时候，我们心中产生很多的计度分别、创造很多相似的影像，这个影像就会引诱我们生起贪、瞋、痴，生起杀、盗、淫、妄；这不是外境的问题，是我们心中捏造一个相似影像，这是一个很严重的问题，这个遍计所执就是这样安立的。

辛叁、成圆成实(分二：壬一征；壬二释) 壬一、征

由何异门，即此自性成圆成实。

壬二、释

如所遍计，毕竟不如是有故。

诸法的叁相，第叁个是「圆成实」相。什么叫「圆成实」相呢？就是我们就著「所遍计」，「所遍计」就是你心中的一个相似影像。你对著这个相似影像，开始修习我空观、法空观来加以对治，使令这个影像「毕竟不真实有」，彻底的消灭；那这个心中的影像消灭的时候，还复你心中清净本然的本来面目，这个时候安立做「圆成实」。所以修行，你不是去改变外境，是去改造、或者消灭你心中的相似影像。印光大师经常说：修行之法要在「心常觉照，不随妄转。」你不要老是被你心中的相似影像，这妄想而转，就是使令这个相似影像「毕竟不真实有」，这样子就能够悟入「圆成实」。

这一科是讲到叁相的关系。天台宗的修止观，它是讲一心参观，它一心参观的道理跟唯识有一点类似，天台宗在摄用归体的时候，它是会归到一心——万法唯是一心，这个时候，它的一心是现前一念心性，就是我空、法空的一个真如理；但是这个一心依体起用、一心缘生万法的时候，就产生参观——空、假、中参观。天台宗的空观，就是唯识里面的遍计执跟圆成实，破遍计执、证圆成实，这个就是空观；天台宗的假观，就是依他起了，这些因缘所生的染净诸法、十法界的差别因果，都是假观；这个空有的平衡，空有同时、空有不二这个叫中观。

所以，其实我们不要说唯识、天台，所有的修止观，你一定要掌握开合的关系：如果说「合」，那是一切法「如」，安住在现前一念心性，无有少法可得，一切法如

的境界；但是当这个心起用，你不是止就是观，这个观就是空、假、中，破除遍计执、证得圆成实，然后改造依他起；但是当你止观观完以后，再摄用归体，又回归到现前一念心性，就是一心而参观，参观而一心，这就是一个体用的开合关系，就是「所知依」跟「所知相」之间的关系。你要能够把「所知依」跟「所知相」的关系掌握住，那你就知道怎么修行

了，你也可以依体起用一起观；你也可以摄用归体，回归无分别住，可以的。这个就是我们刚开始的甚深见，就是为止观作基础，你一定要掌握「所知依」是什么？「所知相」是什么？你才有办法修止观的。

戊四、辨品类(分二：己一略释叁性；己二广执所依) 己一、略释叁性(分二：庚一总问；庚二别答) 庚一、总问

前面是讲到叁相的互相关系，这以下把这个叁相的差别「品类」，详细的开展出来。这当中有二段：第一个「略释叁性」，第二个「广执所依」。先简「略」说明「叁」相，再说明遍计所「执」的品类。「略释叁性」当中，有一个「总问」跟「别答」，一个「问」跟「答」。先看「总问」：

此叁自性，各有几种？

说明「叁自性有几种」差别的品类。我们看回答，回答有叁科。先看第一科的「依他起」：

庚二、别答(分叁：辛一依他起；辛二遍计执；辛叁圆成实)

辛一、依他起(分二：壬一标；壬二释) 壬一、标

谓依他起略有二种：

壬二、释

一者，依他熏习种子而生起故；二者，依他杂染、清净性不成故。由此二种依他别故，名依他起。

这个依他起，就是一切的因缘所生法，依他而生、依他而住。因缘所生法，简单的说是「二」个法：第一个是因相，第二个是果相。什么叫因相呢？「依他熏习种子而生起故。」我们曾经有很多的身口意的造作，而造作行为的当下，这个业力它会产生一种熏习的作用，使我们内心产生很多很多差别的功能，这个功能生起的时候，叫做「依他熏习种子而生」，这就成就依他起的因相。比如说你刚刚拜一部《八十八佛》，内心的皈依、口业的赞叹、身

业的礼拜，身口意的造作，这个时候，你造作的所缘境是叁宝的境界，所以成就一种功德的种子，这个种子生起的时候，你内心当中，有一种清净的依他起的因相生起，这个叫因相。

「二者，依他杂染、清净性不成故」，这是因缘法的果相。这个果报法的本身，它杂染跟清净的体性是不决定的，果报不能说杂染、清净，果报只论可乐、不可乐。同一个法，你产生迷惑，这个法就会带动你的感业苦；也是同一个法，你产生觉悟，这个法会启发你的法身、般若、解脱，你不能说这个法是对或错。比如说，你现在的果报体，有一个女人的身相、一个女人的思想，这个没有所谓的对错，也没有染净的问题，它就是一个由业力所现的果报，如此而已。你善加利用，它会创造法身、般若、解脱；你不善加利用，它会产生烦恼障、业障、报障。所以，果报本身不能够论染净，果报的体性是无记的，只有因地才论染净、善恶的。所以这个果报，是杂染法、是清净法的体性是不决定，不能成立，这是讲到果相。「由此二种依他别故，名依他起。」依他起是因缘所生法，其实就是二个相貌：一个是因相，一个是果相。所以我们讲生命现象，佛法就是探讨生命现象，其实生命现象会归起来，就是二个相貌：一个是因相，一个是果相。你一生当中，不管你有没有修行，你就做二件事：第一个是受用果报，第二个是从果报当中又去创造一个业力，就是做这二件事。虽然同样是二件事，但是产生的效果会有很大的差别。这怎么说呢？就是你人生的动机，你这个人生观很重要。如果说你人生的目的，是来享受人生，以享受果报为主的，那你今生就很难避免造罪业。说你这个人没什么理想，你不重视因地，做什么都没关系，要紧的是让今生快乐，就是你的人生以享受果报为主，那你今生肯定要累积很多的罪业。第二种人，他对果报是不在乎的，这个果报把它受完就算了，它是一个无常变化之法，好坏都没关系，反正酸甜苦辣都应该去尝一尝，重点是我要实现今生的理想，他是重视因地的，那这个人，今生会创造很大的功德。就是说，你对人生的规划，你是强调果报的受用？还是强调你因地的造作？你是以实践理想为重点？还是以享受生命为重点？这个地方会影响到你今生的整个成败。

从佛法的角度，因地是最重要，所以佛法认为生命的重点在过程，不在结果。我们可以看中国的圣人孔夫子，孔夫子叁岁丧父，十六岁丧母，所以他经常感慨的说：「吾少也贱，故多能鄙事。」他出生在一个卑贱的家庭，所以他经要做一些粗鄙的工作，他不但是少年的时候命运坎坷，就算学有所成的时候，他苦读圣贤之书，久修圣贤之道，待价而沽的时候，很多君王也都不能重用他，所以他很多齐家、治国、平天下的理想，都没有办法实践，最后他转而从事教育。你要是以一般的标准来看，我们从果相来看，孔夫子的今生，他的果相是失败；但是他的因相是成功的，他不管在什么样的顺境、逆境，他都实践他的理想，以人为本的一个中国克己复礼的思想。所以，我们在行菩萨道，这一点也是重要的，就是你不要太重视果报，因为这个果报，你重视也没有用，因为你不能决定，那是前生的业力所招感，你要重视的是你的因地。所以菩萨戒的精神，一言以蔽之，什么叫行菩萨道的精神呢？「凡事尽心尽力，成败交给业力。」你活在你心中的理想，做你该做的事；而这个果报，「依他杂染、清净性不成故」，这个是不能决定的；但是你内心当中的因地，是你作主的：所以我们在依他起当中，要重视因相。看第二段的「遍计所执」：

辛二、遍计所执(分二：壬一标；壬二释) 壬一、标

遍计所执，亦有二种：

壬二、释

一者，自性遍计执故；二者，差别遍计执故。 由此故名遍计所执。

「遍计所执」就是一种心中的相似影像，这个影像有粗细的不同：第一个叫「自性遍计执」，就是去执著诸法的自相，诸法的自相是不带名言的，是一个俱生的执著。我们心中看到花的时候，这个时候你认为这个花它不是依他起的，它是自己生起的，第一个影像还没生起名言的时候，这叫做「自性遍计执」，这个是非常微细的；第二念生起以后，「差别遍计执」，就是执著诸法的共相，那是依止名言的分别，就产生这个花好坏等等共相名言的生起。

比如说，我们今天看到一条蛇，刚开始看到蛇的时候，还不是很害怕，但是我们知道它是一条蛇，是一个有真实体性的蛇。那你认为这个蛇，它不是你心中的影像，是真实有的、离心别有的，这个叫做「自性遍计执」；然后你对著心中这个蛇的影像，安立名言：哦，它会咬人！它有毒液，咬到以后会死亡的。当我们开始用名言、思想，在这个蛇的影像当中产生计度分别，这个时候叫做「差别遍计执」，就是分别它的共相。因为这个蛇，是共于全世界的蛇，不是你看到这只蛇而已。当你看到第一只蛇的时候，是就著某一个时空的蛇叫自相；但是你开始去分别蛇的法，这个就是共相：所以这个遍计执，有自相跟共相的差别。

辛叁、圆成实(分二：王一标；王二释) 王一、标

圆成实性，亦有二种：

王二、释

一者，自性圆成实故；二者，清净圆成实故。 由此故成圆成实性。

「圆成实」就是真如，我空、法空的真如。这个真如理，在唯识学分成二种：一个是「自性圆成实」，一个是「清净圆成实」。「自性圆成实」，在天台宗的名词叫做在缠真如，「在」是存在的在，「缠」是缠绕的缠，在缠真如。在缠真如就是说，这个我空、法空的真如，被妄想所缠绕，为遍计执的妄想所缠绕，叫做在缠真如。它虽然存在，但是没有真实的作用。

「清净」的「圆成实」叫做出缠真如(出离的出)，我们经过戒定慧的修学，把心中的这个相似影像消灭，还给诸法一个真实的本来面目，这个时候，叫做出缠真如，它已经出离了妄想缠绕，它有真实寂静安乐的受用。

比如说这个花，这个花是一个色法，我们接触花的时候，我们开始在花外表的名言上打转：这个花怎么样？漂不漂亮？多少钱……，等等。当你看到这个花的时候，你都是在自己心中的影像打转；但是它的真如是存在的，你不能说这个花的空性不存在，它空性的理还是存在，只是它不显现，因为被你的妄想所缠绕；虽然被妄想缠绕，但是它是存在，在缠的真

如。等到你把心中的影像都消灭了，这个时候，你知道这个花是「即空、即假、即中」，它因缘法的本性是空的，它的依他起有它的假名、假相、假用，这个时候叫出缠真如。在缠真如跟出缠真如，天台智者大师讲一个譬喻说：这个虚空，虚空叫做在缠真如，虚空虽然是我空、法空，它是无有少法可得，但是它对杂染法，没有对治力。说凡夫也有佛性，佛陀的心也有佛性，这二个有什么差别呢？凡夫的佛性叫在缠真如，就是他的佛性只有性德，没有修德，他的空性对黑暗，虚空对黑暗没有对治力，它遇到黑暗就变成黑了，所以它对杂染法没有对治力。佛陀的心，他是虚空当中多了一个太阳，他除了性德以外，还有修德，就是他除了佛性以外，还有修德，有无量无边的戒定慧的波罗蜜，所以他对杂染法有对治力。所以「自性圆成实」就像虚空一样，「清净圆成实」就像在虚空当中再多一个太阳，那你就知道这二个之间的关系了。这是讲到真如理，我空、法空的真如理，「亦有二种」：一个是存在，但是我们不能受用；一个是能够受用的。

己二、广执所依(分二：庚一广遍计；庚二广分别) 庚一、广遍计(分二：辛一出四种；辛二出五种) 辛一、出四种(分二：壬一略标列；壬二随难释) 壬一、略标列

前面是针对诸法的参相说明它的品类；这以下单单就著遍计所执，广泛说明它的品类。这当中有二科：第一个「广遍计」执，第二个「广分别」。先看「遍计」，「遍计」当中有「四种」跟「五种」的差别。先看「四种」，这当中有二科：第一个「略标列」，第二个「随难释」。

复次，遍计有四种：一、自性遍计；二、差别遍计；三、有觉遍计；四、无觉遍计。

「遍计」执「有四种」：前面二种「自性遍计」执跟「差别遍计」执说过了，一个是自相，一个是共相的遍计；在共相的「差别遍计」当中，我们又开出二种，就是思想上依止名言的遍计，又分成「有觉」的「遍计」跟「无觉」的「遍计」。我们看下一段：

壬二、随难释

有觉者，谓善名言；无觉者，谓不善名言。

什么叫做「有觉」呢？就是这种遍计，它能够具足「善」巧的「名言」，它能够用「名言」，作很深入而复杂的思惟，这个地方指的是人道的第六意识。人道的第六意识，它能够对诸法的善恶，作很深入的思惟、观察。那「无觉」遍计执呢？是「不善」巧「名言」，它的内心不具足这种善巧名言，指的是叁恶道的地狱、饿鬼、畜生的遍计执。就是畜生道它的内心非常暗钝，所以畜生道造的业，是无记业，它不能论善恶。你说老虎去吃一个兔子，这个是不是罪业？这个不是罪业，这是无记业。在永明延寿大师的《宗镜论》上说：畜生道所造的业，全部是无记业，它今生几乎不能创造因地，只能受果报，它只是一种直觉。畜生道的心暗钝的状态，就很类似梦中跟精神错乱的状态。你说他精神错乱造的业是什么业？也是无记业，只有别报，没有总报的。你说他做梦，梦中意识也是无记业。为什么？因为第六意识太过暗钝，昏昧暗钝。畜生道的心也是一样，你看它的眼神，就是昏昧暗钝。它今天会去吃什么？或者被谁吃？那是在酬偿它前生的业力。所以畜生道，基本上没有创造因地的功能。我们讲得比较广泛一点：在整个依他起的生命当中，有六道的轮回，只有人道的第六意识有作用。有什么作用？有创造因地的作用。其他五道的第六意识，只是感受快乐、痛苦，干不出什么事出来。你看天人，天人的生命太过快乐，使令他内心太过散乱。佛陀说法，释提桓因来听法，听过就忘掉了；畜生、饿鬼、地狱，它的内心极度的痛苦，我们知道痛苦太厉害，修习太多无益的苦行，你也不能专心；只有人道，能够对你的生命作出重大的贡献。就是说在我们的生命当中，创造极大的善业、或者创造极大的恶业，都是在人间完成；其他的五道，都是在酬偿以前做人的时候的一个果报而已。所以佛陀只有在人世间出世，因为人世间的第六意识，它能产生很深入的思惟，就是善巧名言。所以人道是值得珍惜的，因为我们要对生命产生重大的扭转，有二个因素：第一个善得人身，第二个听闻正法。为什么善得人身呢？因为这个人身的第六意识，是一个「有觉遍计」执，他的觉性特别高，当然这个觉

性特别高，造业力也就特别强。这个地方是把计度分别，作四种的分类，把「差别遍计」执，分成「有觉」跟「无觉」。好，我们休息十分钟。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二八卷

第二八卷

请大家打开《讲义》第九十四页，「辛二、出五种」。我们这一科是把遍计执——所谓能遍计的第六意识，它计度分别的差别相貌，作一个品类的说明。这个第六意识的计度分别，满益大师曾经用一句话，来加以形容我们的计度分别：第六意识的计度分别「是众祸之门」，但是它也是「众妙之门」。怎么说呢？「一念的迷，生死浩然；一念的悟，轮回顿息。」说我们第六意识的计度分别，是一切过失的根本。一个人为什么会造杀盗淫妄呢？就是因为他有贪瞋痴。是什么因素，勾引他的贪瞋痴烦恼呢？就是遍计执。它对诸法的真相，产生错误的认知，把快乐的当做痛苦、把痛苦当做快乐，就是他心中的影像、心中的认知，跟外在的真相有很大的差距。所以这个计度分别，假设是错误的话，那就带动了你的苦恼的人生；但是你要修学佛法，发菩提心、修六波罗蜜，你还得靠第六意识的计度分别，你没有第六意识的计度分别，你根本不可能发菩提心，也不可能修六度的波罗蜜，所以它也是「众妙之门」。所以我们对第六意识的态度是——随顺不得、也断灭不得，你要把第六意识断灭了，你的无上菩提也没有了。外道修无想定，就是把这个想、这个计度分别消灭掉，这就错损菩提了。所以这个地方，我们要知道：我们在修行当中的观念，是转变第六意识，而不是消灭第六意识，这个地方要注意！这个地方的计度分别，讲到「有觉」跟「无觉」。

辛二、出五种(分二：壬一标数；壬二列释)

壬一、标数

这一科当中，把「有觉」的第六意识——能够善巧分别名言的这个「有觉」的计度分别，又开出五种，从「有觉」当中开出五种。这当中有二科：「一、标数；二、列释。」先看「标数」：

第二八卷 如是遍计复有五种：

「如是」把「有觉」的「计」度分别开出「五种」。这个地方，我们作一个总说。这以下的计度，都是「人道」的计度，人道在计度法的时候，有名跟义，名是能诠，义是所诠。我们举个例子：比如说菩萨，菩萨有四种：第一种是有名无义，只有菩萨之名，没有菩萨之义。说你受了菩萨戒，你内心根本没有发菩提心，你还是活在你的妄想当中，虽然你有菩萨之名，但是没有菩萨之义，有名无义，这第一种。第二种是有义无名，他虽然没有受菩萨戒，没有菩萨戒的假名，但是他内心当中有菩提心，他也去做一些上求佛道、下化众生，悲智双运的功德，所以他有菩萨之实，但是没有菩萨之名，叫有义无名。第三种是有名有义，他也有菩萨的功德，也受过菩萨戒，有名有义。第四种是无名无义，也没有菩萨的功德，也没有菩萨的名称。所以我们从菩萨的四种，你就知道名跟义的差别。你知道名跟义以后，这以下的论文，你就能够了解。

壬二、列释(分五：癸一依名计义；癸二依义计名； 癸叁依名计名；癸四依义计义；癸五依二计二) 癸一、依名计义

「列释」分五：「一、依名计义；二、依义计名；叁、依名计名；四、依义计义；五、依二计二」。我们先看第一个「依名计义」。

一、依名遍计义自性，谓如是名有如是义。

我们人道的计度分别，第一个是从已知的「名」当中，去「遍计」未知的「义」。就是我们「依」止这个「名」称，来计度它的「义」、它的内涵。比如说，我们打妄想，打莲花灯的妄想，莲华灯……，这个名称是现前，但是义没有现前；但没关系！义没有现前，我们

可以把它想出来，从「名计义」，就是「莲花灯」，顾名思义，我们知道莲花、也知道灯。那什么叫莲花灯呢？就是莲花当中装一个灯，就是会发光的莲花。那你这个「义」是怎么想出来的呢？就是因为它是莲花跟灯的和合，莲花我也看过、灯我也看过，合起来，我们就可以把莲花灯的义，把它假想出来。就是由已知的「名」，去思惟它的「义」。我们一般的计度，这个情况是最多的，完全从名言当中，去思考它的义。

癸二、依义计名

二、依义遍计名自性，谓如是义有如是名。

我们从已知的「义」当中，去「遍计」未知的「名」，就是约「如是义」，去计度「如是」的「名」。这种人大部分是书读得少，但智慧很高，他知道「义」，但不知

道名称，他怎么办呢？由这个「义」，推度它的名称。比如说六祖大师，他悟了真实相以后，他说：「菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？」他对内心世界的描述，能够讲出「本来无一物，何处惹尘埃？」这句话，你找遍所有的经典，佛陀未曾讲出这样的名；但是这个道理，跟佛陀的道理是相似的。就是说他知道那个东西是什么，什么是我们众生的本来面目？他知道，但是他没有读经典，不知道我们佛法对诸法实相、真如这个名称的安立。怎么办呢？他就从「义」当中，去计度它的「名」：「本来无一物，何处惹尘埃？」五祖大师是一个开悟的人，他看到这个名称，他就知道六祖大师所悟的义，跟他自己所悟的义、跟三世诸佛所悟的义，是没差别的。就是六祖大师可以从「义」当中，去计度这个「名」。

癸三、依名计名

三、依名遍计名自性，谓遍计度未了义名。

从已知的「名」称，去「计」度另外一个未知的「名」称，计度这个「未了义」的「名」称，这就是我们一般说的翻译，把印度文翻成中文。比如说「阿赖耶识」，这「阿赖耶识」是印度语，它是一个名；但是我们并不知道「阿赖耶」这个名称是什么，我们不知道。那怎

么办呢？我们中文翻成「ㄅㄨ藏」，或者讲「ㄅㄨ藏」，含ㄅㄨ藏 或者依止处。我们从已知的「名」，就是这个「ㄅㄨ藏」，来代表阿赖耶，那我们就知道，哦，用这个「名」来计度另外一个「名」，就是把它翻过去，阿赖耶就翻成这个「ㄅㄨ藏」——用已知的「名」，去计度一个未知的「名」，这是翻译的问题。

癸四、依义计义

四、依义遍计义自性，谓遍计度未了名义。

从已知的「义」来「计度未」知的「义」，在经典当中，佛陀经常使用譬喻，就是用日常生活当中简单的义理，来譬喻佛法中深妙的义理，由简单的义理，譬喻深妙的道理叫譬喻。比如说，我们怎么知道凡夫的心跟佛的心有什么差别？凡夫的心也是有明了性，佛的心也有明了性，这二个有什么差别呢？哦，我们可以说是水跟波的关系，用水跟波的譬喻，水跟波同一个湿性，体性相同；但是作用不同，一个是寂静的、一个是躁动不安。所以由已知的「义」——水、波的「义」，我们知道：佛心跟众生的心的「义」我们不知道，我们从已知的「义」，也可以「计度未」知的「义」。

癸五、依二计二

五、依二遍计二自性，谓遍计度此名此义，如是体性。

从已知的「名义」——「名」跟「义」，来「计度」未知的「名」跟「义」。这个就比较困难，这是佛菩萨的智慧了，从「名义」去「计度名义」。总而言之，我们人道众生的「计度」分别，其实就这五种，从名跟义之间互相的计度。我们不讲众生法，打妄想这个我们不讲，从修

学佛法的角度，名义当中，「义」是比较重要。

永嘉玄觉禅师《永嘉证道歌》：「行亦禅，坐亦禅，语默动静体安然」、「梦里明明有六趣，觉后空空无大千」、「了即业障本来空，未了应须还宿债」、「分别名相不知休，入海算沙徒自困」。

我七十六年读佛学院的时候，我们的院长海公长老，为我们讲《楞严经》，他老人家是天台宗的学者，所以都是先作一个五重玄义的悬谈，把这一部经的名、体、宗、用、教，先综合笼总的说明。这个悬谈一谈下去，谈了叁十几卷，讲了一个学期还没讲到正文。过年的时候，我们跟海公泡茶，我们第一届同学就跟海公说：「海公啊！你老人家讲《楞严经》，讲了一学期，都没讲到正文，怎么会讲那么久？」他说：「这个你们就不懂啊！读经典啊，你要用义理来引导名相，不能用名相来引导义理。」就是说，你读这部经，你要把这部经的观念先抓住，然后你才有资格去读经的，否则你进入到这么多……，《楞严经》十卷的名相，那你「分别名相不知休，入海算沙徒自困！」就是说你进入这个名相之前，你要先知道：这部经到底想说什么？它的理论是什么？修行方法是什么？所以海公说：「在古时候的丛林，只要有讲经的法座，整天打坐的那些老参一定会来听。他听什么地方啊？听你讲「五重玄义」（呵——），听完，你开始消文的时候，他就走了！」这就是老参禅和子，你讲五重玄义，他双腿一盘、眼睛一闭，就听你讲，点点头，表示同意；你五重玄义讲完，真正消文的时候，那些老参他不听了。初学者才听消文。（哈——）为什么呢？因为他知道了观念，他就知道修行了。所以我们就：「哦！原来是这样。」你研究一部经、研究一部戒，都是这样，你要抓住它的宗旨。所以古人说：有二种人是不能读书，不适合读书：第一种人是心术不正，发心不正，为了名利心读书，你道理明白愈多，伤害众生愈厉害，所以心术不正的人，不适合读书。第二种是执著名相的人，也不适合读书，他愈读，心理障碍愈大。本来你没有读书之前，对佛法还有信心，至少你还能够礼拜、赞叹、供养，每天做定课，归依叁宝、忏悔业障、积集资粮；这个经典一读下去，唉呀，你觉得矛盾重重，结果对佛法失去信心，这个就是把醒

翻当毒药。佛陀说法的目的，本来是一种治病的药，结果你变成毒药了，你就是在那边分别名相。所以我们要知道，就著修学佛法来说，你要先掌握「义」，然后从这个义当中，去摄受这些「名」。《摄大乘论》也是这样，无著菩萨广泛的开展菩萨广大的境、行、果，它的名相很多；但是你要掌握住几个观念，这所有的名相，你就知道它之间是怎么安立了。所以说，要用义理来引导名相，不能用名相来引导义理。

庚二、广分别(分二：辛一标数；辛二列释) 辛一、标数

前面是讲遍计执，这个地方是讲到计度「分别」，这个「分别」包括凡夫的分别跟圣人大乘菩萨的分别。凡夫的分别是我执，圣人的分别是清净的法执。这当中有二科：「一、标数；二、列释」。先看「标数」：

复次，总摄一切分别，略有十种：

这个遍计执，主要是第六意识的计度「分别」，这当中「有十种」：

辛二、列释(分十：壬一根本分别；壬二缘相分别；壬叁显相分别；壬四缘相变异分别；壬五显相变异分别；壬六他引分别；壬七不如理分别；壬八如理分别；壬九执著分别；壬十散动分别) 壬一、根本分别

十种当中，我们先看「列释」的科判：「一、根本分别；二、缘相分别；叁、显相分别；四、缘相变分别(这个地方应该是「缘相变异分别」，差异的异)；五、显相变异分别；六、他引分别；七、不如理分别；八、如理分别；九、执著分别；十、散动分别。」有十种分别。我们看第九十六页，这十种分别，一、二、叁是一个总说，一切分别的根本；四、五、六、七、八是一个别说；九、十是一个总结，就分成叁大段。先看总说：

一、根本分别，谓阿赖耶识。

所有的「分别」当中，最微细的「分别」就是「阿赖耶」。这「阿赖耶识」的「分别」，它只是自性分别，它是不带名言的一个直觉分别。为什么叫「根本」呢？因为它是一切法生

起的根源，一切法都是从「阿赖耶识」的种子所生，所以它叫做「根本分别」，因为它是一切法的「根本」。从「阿赖耶识」当中，它一动，一念的妄动，就产生了能所。从所分别来说，第二个：

壬二、缘相分别

二、缘相分别，谓色等识。

阿赖耶识一动以后，就产生了身心世界，有一个所「缘」的「相」分跟能缘的见分。所「缘相」是「色等识」，这个「色」包括色、声、香、味、触五尘，还有眼、耳、鼻、舌、身六根，五尘、六根这十一个法都是「色」法。这个色法为什么是「分别」呢？因为一切的「分别」，都是色法所引生的，它是「分别」的一个所「缘相」，所以它也是一种「分别」，它是「缘相分别」。就是它是「分别」的一个所「缘相」，没有这十一个色法，我们的分别心就不能启动了，「色等识」就是十一个色法，叫做「缘相分别」，或者我们叫相分。

壬叁、显相分别

叁、显相分别，谓眼识等，并所依识。

「显相分别」就是我们能够明了的见分，就是「眼识」、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，有六个识；还有第六意识「所依」的第七意「识」：就是整个前七转识，都是一种能「分别」，它能够显现、照了一切的相状，叫「显相分别」。如果诸位研究过《大乘起信论》，就知道这个叫叁细烦恼，就是真如不守自性，一念妄动以后，迷真起妄，从一真法界，变成了一种能所对立的无明状态，最微细的状态，刚开始出现的时候，这个所谓的叁细的烦恼，就是「根本分别、缘相分别、显相分别」，这个是阿赖耶识，这个时候还没有谈到业力，只是一个个体生命的产生，从一个平等的法界、整体的生命，开始产生个体生命最微细的分别，这个叫根本无明，叫做「一念不觉生叁细」。

」。这以下四、五、六、七、八，就是「境界为缘长六粗」，由于我们的业力、思想的关系，这个分别就愈来愈复杂。我们先看业力的关系，第四、第五都是由业力，这个分别产生很多的变化。

壬四、缘相变异分别

四、缘相变异分别，谓老等变异，乐受等变异，贪等变异，逼害时节代谢等变异，捺落迦等诸趣变异。及欲界等诸界变异。

前面的叁种分别，是个体生命最微细的根本分别，根本无明。这么一个微细的无明当中，我们开始造业，当我们付诸业力的行动以后，这个分别就会产生很多的变化，叫做「变异」——「缘相变异」，从前面的所「缘相」，产生很多的变化。我们看什么变化？「谓老等变异」，有业力了以后，就有老病死的问题了，形状衰老相、病痛相、死亡相，就有很多的变异，生相的变异。「乐受等变异」，前面是色身的变异，这里是内心的变异。就是我们造了业力，如果是善业的业力起现行，产生乐受；罪业的力量现行，产生苦受；或者是不苦不乐的舍受：我们随顺业力的变化，内心的感受就会产生很多很多的变化。「贪等变异」，我们在这个果报当中，这贪瞋痴烦恼也有很多变化。比如说你要是变成一条蛇，瞋心变重；要是变一只鸽子，贪心就变重：这烦恼也是因为业力的关系，而不断的变化。「逼害时节代谢等变异」，这个「逼害」是我们这个果报体，由于业力的关系，有时候被打、被杀，或者车祸、灾难等等，就产生很多的变化，很多被逼迫、伤害的变化。这个「时节」，是指的春夏秋冬，气候有时候冷、有时候热，这个冷热的气候变化，就是「时节代谢变」化。「捺落迦等诸趣变异」，「捺落迦」是地狱，地狱、饿鬼、畜生，六道种种的变化。或者说是「欲界等诸界变异」，这个叁界的变化，有时候欲界、有时候色界、有时候无色界的变化。这些都是「缘相变异分别」，我们这个果报体，由业力的关系，产生很多很多的变化。

壬五、显相变异分别

五、显相变异分别，谓即如前所说变异，所有变异。

我们第六意识的心，在面对前面的老病死、快乐、痛苦种种参界变化的时候，我们内心也会产生变化。前面偏重在果报的受用；这个地方，「因地」，你面对这么多变化，你是产生一个如理作意、或者不如理作意？那这当中就很多变化，就是由于环境的变化，产生一个内心的变化，环境的变化叫做「缘相变异分别」，你内心的变化叫做「显相变异分别」，就是由「如前所说」缘相环境的变化，引生你内心的分别变化。

前面的叁种分别——「根本分别、缘相分别、显相分别」，它是没什么变化的，那是阿赖耶识微细的无明；四、五这二科，变化就很多了。佛法讲苦谛，四圣谛第一个苦谛，「叁界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏！」佛陀讲苦的意思，有时候我们讲，其实六道也有快乐，天道难道不快乐吗？人世间也有一些快乐，只是快乐比较少，痛苦比较多而已。但是佛陀为什么讲苦谛？这叁界是苦的，把整个叁界的快乐都否定了，这是怎么回事呢？是这样子的，佛法的苦谛是安立在变异，就是无常，虽然它是快乐，但是这个快乐有不安稳性。就是说你今天拥有这个快乐，但是你不知道这个快乐什么时候会失掉？你不知道，你不能作主。你不能作主，就好象一个人住在一个漂亮的房子，这个房子随时会发生地震一样，那种不安稳性的存在，这个就是苦！所以佛法的苦是安立在无常，就是这个变异，这个地方要知道。否则有人说：诶，佛陀的四圣谛「此是苦，汝应知」，那人世间也有快乐？这个快乐是变异的。

王六、他引分别

六、他引分别，谓闻非正法类，及闻正法类分别。

前面的分别是由业力引生的分别，这个地方是讲思想「引」生的，就是由「他」人的「引」生而产生的「分别」。这个思想有二种：一个是他人引生，一个是自己引生的。「他」人「引」生，就是说我们依止一个恶知识，听「闻」了一个邪法，产生邪知邪见的想法；或者我们依

止善知识听「闻正法」，产生正知正见的想法：这种分别是他人引生的，是善知识、或者恶知识的宣导引生。

壬七、不如理分别

七、不如理分别，谓诸外道，闻非正法类分别。

壬八、如理分别

八、如理分别，谓正法中，闻正法类分别。

前面的「他引分别」是他人引生，这以下的七、八，是你自己的思惟引生的。「不如理」就是说，你听闻了一个邪法以后，你自己在寂静处，一次一次加以消化思惟，这个时候，产生一种「非正法类」的「分别」，这就是一种邪见。我们知道「想法」跟「见」是不同：想法是不坚固的，它只是一个听闻；但是这个听闻经过思惟以后，就变成一个知见了，这个知见就很难改变，这个叫邪见。「如理分别」就是在「正法」当中，听「闻正法」以后，我们如理思惟，产生一个坚固的正见，这就是「正法类」的「分别」。

我们造业，这个业的强弱，这当中，你的知见是一个重要的主导者。在佛法当中，你同样是布施、持戒，但是你不知道布施、持戒所为何？你没有佛法的正见、没有轮回的观念，你不知道善业、恶业的观念，你只是布施、持戒，这个善业不大，这叫悠悠泛泛的善业；别人叫你造善业，你才去做，这种善业不大、不坚固的，得果报也不会太强烈。如果你知道你为什么要持戒：诶，持戒能够得到安乐的果报。你深信因果，依止强大的这种知见，产生强大的意乐去持戒，这个业就很坚固了。为什么我们在快乐果报产生的时候，有些人的果报很脆弱？他很有钱，没多久地震发生破坏了，或者被人偷走；有些人安乐的果报现前的时候，火不能烧、盗贼不能抢？因为他因地造业的时候，其心猛利，犹如金刚。为什么？他有知见的资持。

恶法也是这样，佛弟子造罪业跟外道造罪业不同的。你说佛弟子受了戒，还去犯戒，明知故犯，罪加一等。不对！明知故犯的罪比较轻。为什么呢？因为明知故犯，你是一时的烦恼控制不住，你在造的时候，你有正见、你有惭愧心，你可能是方便时、或者根本时、或者成已时起惭愧心。什么叫惭愧心？惭愧心就是你造业的时候，你踩了煞车，这个车子撞过去，你踩了煞车，但是没有把它煞住，还是撞上去了，但是他毕竟踩了煞车。外道在造业的时候，他是不知道什么叫因果报，反正及时行乐，他造业的时候，什么都不知道，什么都不知道就是无惭无愧。无惭无愧的造业，就是这个人他不踩煞车，全速的撞过去了。所以你看有些人业障现前，他哪一个地方产生什么病痛、生什么肿瘤，他稍微忏悔一下，好了。有些人他果报体障碍现前的时候，忏悔很久，他这个果报体还是很坚固，这跟他因地有关系了，就是他因地造业的时候，他有忏悔。外道他造业，他是不忏悔的，所以邪见——就是无知所造的业是最重的，无知所造的业最重。所以，你不要说：诶，我研究戒律，但我根本做不到！你做不到，但是你知道什么是对、什么是错，即使你一时很多的微细戒做不到，但是你知道这不对，你有惭愧心，这个是非常珍贵的。所以我们讲声闻戒的基本精神——少欲知足，它制贪。菩萨戒的基本精神，我们上次讲过《瑜伽菩萨戒》，菩萨戒的持戒精神：增上惭愧。你看在所有的戒当中，特别是在中品以下的戒，只要这个菩萨产生增上惭愧，佛陀判罪都判得很轻，在菩萨戒里面。就是因为他的业轻，他这个业在造的时候，他踩了煞车，而且他这个人有进步空间。所以在这个「分别」当中，我们「如理分别」产生的正见，跟「不如理分别」产生的邪见，这对我们未来造业的影响是很重要的。

壬九、执著分别

九、执著分别，谓不如理作意类，萨迦耶见为本，六十二见趣相应分别。

这个「执著分别」，就是依止「不如理作意」产生的「萨迦耶见」，这个「萨迦耶见」就是我见，这是一切生死流转的根本。这个我见，就是在「五蕴」的身心变化当中，执著有

一个不变化的「我」：说这个「五蕴」是生老病死的，「我」是不生老病死的，这个「五蕴」死掉，这个「我」来生再得一个新的果报，这个就是我见。我见开展出来有「六十二见」，这「六十二见」都是跟我见「相应」。

「六十二见」我们简单的讲一下。印度的外道，他的我见，简单的说，就是断见跟常见。什么叫常见？就是离蕴计我，这个我见是离开了五蕴，另外有一个我，所以五蕴是生灭的，我是不生不灭的，这个五蕴死亡以后，这个不生灭的我，再去得一个新的五蕴，流转当中有一个不变化的东西，一直的保存下去，这叫离蕴计我。不过这个离蕴计我，起码他深信因果，因为它是常见。这个断见就是即蕴计我，我们一般凡夫的我：或者色身是我，我老了、我病痛了，以色身来当自我；或者是受想行识为我。那这个五蕴它是生灭法，你以五蕴为我，所以这个人死亡以后，这个「我」就消失了，就会落入「人死如灯灭」的断灭见，就是你只有今生。这种知见，一个人只能活一次，就会带动一个人及时行乐的观念，因为你只有今生，归依叁宝、断恶、修善就没有意义了，所以这个叫做断见，对生命产生断灭见，就是即蕴计我。总之，断、常二见的相互作用，产生六十二见，这是一切的生死流转的根本。

壬十、散动分别(分二：癸一标；癸二释) 癸一、标

十、散动分别，谓诸菩萨十种分别。

前面的九种分别，都是凡夫、外道引生的，偏重在凡夫杂染的我见跟杂染的法见，不管是我见、法见，都是以五蕴的法、杂染的法产生颠倒。这以下的分别，是菩萨在断恶、修善、积功累德的时候，对于清净佛法产生的执取，这种清净的法见，是不共于凡夫、也不共于外道、不共于二乘的。大乘「菩萨」的「十种分别」，我们把它念一遍：

癸二、释(分二：子一列十散动；子二显成对治) 子一、列十散动

一、无相散动；二、有相散动；叁、增益散动；四、损减散动；五、一性散动；六、异性散动；七、自性散动；八、差别散动；九、如名取义散动；十、如义取名散动。

《大般若波罗蜜多经》卷 4：「尔时舍利子白佛言：世尊！云何菩萨摩訶萨应行般若波罗蜜多？佛告具寿舍利子言：舍利子！菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，应如是观。实有菩萨不见有菩萨，不见菩萨名，不见般若波罗蜜多，不见般若波罗蜜多名，不见行，不见不行。何以故？舍利子！菩萨自性空，菩萨名空。」《大正》五，页一七中

这「十」种「散动」，古德说它的出处是根据《小品般若经》。《小品般若经》当中，对治菩萨的法执，基本上就这十种，是不共于凡夫、外道的。我们在行菩萨道的时候，产生的法执有十种：「一」是「无相散动」，「二」是「有相散动」，这是一对的。「无相散动」是对空的执取，「有相散动」是对有的执取。菩萨刚开始修学佛法的时候，为了追求调伏烦恼，安住在空性；但是在空性待久了以后，对诸法空的体性产生爱乐执取，这个时候也是一种「散动」。《大乘起信论》上说：菩萨修习空观，不能耽著空性。因为你在空观当中太过于爱乐，会产生「忘失大悲、不乐众善」的过失，你的大悲心会慢慢失掉，对于诸佛甚深的功德庄严不生好乐，所以这个时候佛陀为说「空即是色」的不空法门，来启动菩萨的妙用，对治「无相散动」，对空相的过分执取。有时候菩萨会对有相的、对于种种善法的修学产生执取，当然善法是该修学；但是你太过执著以后，有时候就会产生一种得失心，障碍菩萨道：所以佛陀就为说「色即是空」的法门，使令这个菩萨从假入空，对治有相的执取。所以这个执取，有「空相」的执取跟「有相」的执取。

第「叁、增益散动」，第「四、损减散动」。在有相的执取当中，「空」跟「有」是一个生灭相，空是一个灭相，一种寂灭相，有是一个生相，就是一个变化造作的相，生相、灭相的执取。在有相当中，又分成增、减。怎么说呢？在有为法当中，我们在修行的时候，对于上求佛道、下化众生这种六度的功德，有时候会产生「增益」的「散动」：诶，我的功德不断的增加了！这样的「散动」会产生一种傲慢。或者说「损减散动」，在断恶方面，我们看到自己的烦恼、罪业不断的减少，而产生的执取，对这个损减的法产生执取，这也是一种

「散动」。前面是生灭的执取，这个是增减的执取，增是功德的增加，损是烦恼罪业过失的减损。

「一性散动，异性散动。」这个「一性散动」，就是执著圆成实性跟依他起是一体的，就是有为法、无为法是一体的，这样子有为法都是清净无漏，有为就是无为，这个是类似于境相「散动」，对有为法太过于乐观，境相「散动」。这个「异性散动」，就是圆成实跟依他起是完全分开的，有为法当中你没办法悟入圆成实的，那对有为法太过悲观，这个是共相的执取，对有为法太过于悲观，认为它是不可能悟入空性的。总而言之，前面的散动，生灭、增减、垢净，是菩萨在行六度的时候，产生六种散动的相貌。

这六种是总说；下面四种，是生起这六种散动的原因。是怎么生起的呢？「自性散动，差别散动。」生起的原因有时候是任运的，一种俱生的执著，去分别它的自相；或者是由分别起，由思想名言而产生的，有这二种的差别。或者是「如名取义散动」跟「如义取名散动」，在名义当中产生执取。第一个「如名取义」，就是依止名相来执著它的义。我们一般说依文解义，由这个「名」来执著「义」，对这个「义」产生一种执取。或者说「如义取名」，从它种种「义」当中，去取著它种种的「名」，我们认为这个「义」，你一定要安立这个「名称」，对这个「名」产生执取，这个「名、义」的执取。总而言之，菩萨道有十种散动。

子二、显成对治(分二：丑一明所为；丑二明具摄) 丑一、明所为

这当中有二科：「一、明所为；二、明具摄。」看「明所为」：

为对治此十种散动，一切般若波罗蜜多中说无分别智。

佛陀「为」了「对治」菩萨的「十种散动」，在「一切般若波罗蜜多」的法门当中，「说明中道的「无分别智」来加以对治。我们再看「无分别智」所摄受的是什么？

丑二、明具摄

如是所治、能治，应知具摄般若波罗蜜多义。

「所」对「治」的是分别散动，就这十种的分别散动，「能」对「治」的是中道的无分别智。你能够了解所对治的是什么？能对治的是什么？那你就「具」足了「般若波罗蜜多」的要「义」。其实整个般若法门，就是开显能对治的无分别智跟所对治的十种散动。

这个地方我们说明一下。菩萨的十种散动，跟你因地的发心有关系，因地的发心又跟你的见地有关系。所以你看智者大师讲《法华经》，那个妙法，九旬谈妙，他谈的是什么妙法呢？其实智者大师的九旬谈妙，你看《法华玄义》他谈二个重点：一个是实法妙，一个是权法妙。实法就是你要明白现前一念心性的道理，你要把它摄用归体，就是我们讲的所知依，你生命的依止点是什么？现前一念心性。这个权法，就是你这一念性产生很多的颠倒妄想，无量无边的颠倒妄想，你怎么去对治？戒定慧的方便法门，这是权法。其实我们所对治的，简单的说，就是菩萨的生灭相、垢净相、增减相，其实这些都不是错，错在执取。所以蕅益大师说：「妙达无生。」这个六相都是方便，增相、减相、垢相、净相都是方便；你不能够通达无生的道理，产生执著，这个六相都是障碍。就是你生命的依止点，你是不是依止不生不灭为本修因，这是重点。

在《六祖坛经》上有一个法达法师，他有一天去参访六祖大师。他去参访大师，顶礼的时候头没有著地。六祖大师是明眼人，他一看就知道「仁者心中必有一物」，你会产生这么大的傲慢，你心中一定有所得，有一种功德相在支持著你，一般懈怠凡夫还不敢傲慢。法达法师说：我没什么本事，诵经叁千部。《法华经》诵叁千部不容易，就算你精进来说，一天让你诵一部，你要诵十年。但是六祖大师跟他开示说：你没有真正的诵《法华经》，你是心迷《法华》转，你只是在《法华》名相转。因为他把诵《法华经》当功德，他没有把《法华经》消化成道理，产生内心的一种对治。所以他诵《法华经》是怎么样呢？第一个生相，产生执著相，有为法的执取；第二个增相，他认为功德增加；第叁个净相，对净法的清净相。六祖大师跟他开示以后，他开悟了。开悟以后，他讲出一句话说：「诵经叁千部，曹溪一句

亡，未明出世旨，宁歇累世狂。」说：我以前在诵《法华经》的时候，心随境转，只是把《法华经》诵过去，没有把它会归到内心的对治，总是以一种有所得，把诵《法华经》当功德想。有功德想，你内心一定有一个自我，因为这个是我所，最后你以自我为中心，夹带很多的功德，那当然把自我提高了。就是说，诵《法华经》没有错，错在于他内心当中，没有产生对治，所以讲「诵经叁干部，曹溪一句亡」，六祖大师开示以后，他回光返照，其实诵经的目的是产生观照力。最后他要离开的时候，六祖大师说：你现在有资格诵《法华经》了，(呵——)因为你现在是心悟转《法华》。

我以前在读《楞严经》的时候，十卷读得很辛苦。海公说：你读《楞严经》，不要那么辛苦，反正它十卷的经文，你把每一句话，消归到身心世界就对了。海公说：「佛陀讲经，不可能离开身心世界说法。」好象你讲这个名相，讲得天花乱坠，其实都是在讲你的身心世界。你想想看，佛陀绝对不会离开身心世界来说法。他告诉我们二个观念：第一个，什么是杂染法？什么是功德法？这是第一个重点，他让你分辨清楚，什么是杂染相？什么是功德相？第二个，怎么从杂染相变成清净相。就这二个重点而已，一个是理论，一个是方法。后来我观念一改变：唉呀，真的这样。其实你看《摄论》也是这样，它有十科，你看无著菩萨所说的话，你把名相投射到你的身心世界，你就会产生会心的微笑；你不投射到身心世界，用心外求法的心情，心迷《法华》转，那你读起来就很辛苦了，就像在读世俗的书一样(哈——)。你能够把读的法，往内心去观照，那你愈读愈有味道，所以这是一个心态问题。好，我们今天讲到这里。我回答二个问题：

问：请法师慈悲开示：藕益大师说念佛求生净土，是「至直捷、至圆顿」的法门。「盖通途圆教，必先开圆顿解，方能够依圆理起圆观」；而念佛法门不须如此经过一番的参悟，「但以念念念佛，无不念念在圆观之中」，请问此圆观同彼圆观否？

答：念佛法门不须要一番的参透，这是谁告诉你的？其实念佛法门它是可深可浅的。我们历代的祖师都是开方便门，反正你就好好的念佛。其实你去读蕅益大师的《弥陀要解》，念佛法门不是这么回事的、不是这么回事的。当然蕅益大师的法门甚深，我不敢随便揣测他老人家的「祖师真实意」，但是我简单的把他重要的观念提出来，你就知道念佛法门的浅深。蕅益大师说：「念佛有二种：一者事持，二者理持。」诸位都知道，净土法门它是一个本尊相应的法门，它是他力加被的法门。你如果选择自力，那你就靠你的本事，去调伏你所有的烦恼跟罪业；但是净土法门它是靠他力，就是佛力的加被，所以它的重点在归依，你必须想尽任何方法，使你的心跟佛的心感应道交。你跟佛不感应，他怎么加被你？在感应的归依当中，蕅益大师认为有事相的归依跟理的归依。事的归依，就是我是业障凡夫，弥陀是万德庄严，这是二个东西；你认为众生跟佛是有自性的，能念的心是苦恼的，所念的佛是大功德的，没关系，一点关系都没有的。没关系

《佛果圆悟禅师碧岩录》：「向难道处道破，向拨不开处拨开，去他紧要处颂出。」

《大正》48，页 189c

《禅林宝训笔说》：「拨开幻影浮光。」 卍续 64，页 726b

《续传灯录》：「独露一心拨开万象」《大正》51，页 598b

《古尊宿语录》：「何不拨开自己心地灵源，放出神通光明。滔滔流注成办佛事，岂不快哉！」 卍续 68，页 278c

《清珠集》：「抖擞身心，拨开世事，得一日光阴，念一日弥陀；得一时工夫，修一时净业。」 卍续 62，页 497c

，我是业障凡夫，你是万德庄严，那我靠著你，我仰仗你的加被力，这也是可以。但是这种力量比较薄弱，这是一种对立性的归依，有能归依的心跟所归依的法，这个就是未达无生之理。如果你在修归依的时候，你观察「能念所念性空寂，感应道交难思议」。能念的心，

我的心虽然业障深重，但是这是依他起的法，如梦如幻的，我们把这个我业障深重、如梦如幻的心拨开来，发觉我的心是如，阿弥陀佛是万德庄严，万德庄严也是依他起法，因缘所生法，你把这个万德庄严的法拨开来，它也是如。后来我们发觉：我的心是如，佛的心也是如，世界上只有一个如，没有二个如，所以我们二个是一体的，能归依、所归依是一体的。从一个同体的佛性，我跟弥陀是不二的心情来念佛，那个感觉就不同！你这个时候是以自他不二的心情来念佛，你觉得阿弥陀佛好象离你不是那么的遥远。你说十万亿佛土，管他几万亿佛土，我跟他是不二的，那只是一念之间就到了。所以净土法门，你看蕩益大师他安立这个信心，有六种信心：信自、信他、信事、信理、信因、信果。信事、信理就是说：你不要以为净土法门它不看经典，你不看经典，你跟弥陀之间的障碍重重，你要归依他有困难。你说：诶，我是业障凡，弥陀是万德庄严，我怎么去受用弥陀的功德呢？你光是印光大师讲一句话：修净土宗的人，最重要的根本思想：「即众生心，投大觉海。」这句话你就参不出来，凡夫的心，进入弥陀的功德海，这怎么可能？如果你产生自性执的话，你很难相信净土法门能够成功。所以本尊相应法，它刚开始归依的时候说：「浅者见浅；深者见深。」上自，是二个东西：一个弟子，一个是佛。但是真正本尊相应，到最后大圆满的时候，他是不二的，那是进入到平等法界、一真法界，能归依、所归依性空寂，那才是真正的归依。你能够以自他不二的心情来念佛，蕩益大师讲：「一念相应一念佛，念念相应念念佛。」所以净土法门也是有圆观，因为它强调叁根普被，所以对一些初机人，不讲这么深的道理。所以这个法门，蕩益大师文殊、普贤，下至五逆、十恶，都可以念佛。只是说这个佛号在你心中操作起来，每一个人的心境不同，如人饮水，冷暖自知。同样是圣号、咒语，你看观世音菩萨，他持〈大悲咒〉，从初地证得八地；我们持〈大悲咒〉，也没产生多大的效果：就是同样的一个咒，不同的心、不同的智慧去接触这个咒，产生的作用不同。就是说佛菩萨的功德是一个广大的仓库，但是你要懂得密码，你才能进得去：你只是这样一个浅的智慧，你开显一部分的功德；

你有更深的智慧，你开显更大的功德。一个月亮在不同的水当中，产生不同的影像；佛号亦复如是，你观照的力量愈强，这佛号在你的心中，产生灭恶、生善的力量就更大。所以所有的法门都要开圆顿解，没有一个例外的。

问：《观经》云：「诸佛正遍知海，从心想生。」众生「心想佛时，是心即是叁十二相、八十随形好。是心作佛，是心是佛。」

答：这个是净土宗的根本思想，「是心作佛，是心是佛」，我心中去忆佛、念佛，所以我来生就生长在有佛的

世界。

问：那这一念的想，这个想是什么样的想？说若是叁十二相、八十随形好，当下是唯心所现，那我们当下在想佛的时候，为什么没有佛的大智慧、大神通呢？

答：这个「诸佛正遍知海，从心想生」，是从因地上来说，就是你心中不断的忆佛、念佛，这个诸佛的甚深功德，就在你忆念当中，慢慢的慢慢的成就。《涅槃经》说：你现在没有乳酪，是的，但是你有牛奶。你有牛奶，你慢慢的提炼，总有一天可以变成乳酪。佛陀经常说：「诸佛正遍知海，从心想生」，也是这样的道理。你没有这个果地的功德，但是你的因地是从这样累积起来的。如果你不忆佛、念佛，你只是每天持戒、修止观，这有什么问题啊？你们知道会有什么问题吗？这个叁皈依，缺一不可，你如果只归依法，没有归依佛，你来生会生长在一个没有佛住世的地方。你看辟支佛就是这样。就是说，我们在整个法界当中，你如果想要跟佛结缘，生长在有佛住世，你一定要忆佛、念佛，对佛陀礼拜、观想、赞叹，因为佛毕竟是一个最圆满的善知识。你不见佛，在成就大乘的菩萨道，这是一个非常吃亏的因缘，除非你要走辟支佛道，你才不须要见佛。但是大乘法门，你不见佛，那可以说是非常的吃亏，事倍功半。因为你若能见到佛陀，佛陀有大威德力，他知道你的问题在哪里，他知道如何启发你的善根。那为什么有些人很快就生长在佛世？你就不能生长在佛世呢？因为你

跟佛没有结缘。所以印光大师在《文钞》里面，诃责禅宗的大德，你看他前生智慧这么高，但是他就是不念佛，唉呀，听到佛号要去洗耳朵，我念一句佛号要去刷牙。这样子的话，你来生就不再归依三宝，不再归依佛，你很有智慧，但是不归依佛。所以你看「十大愿王」，首先是礼敬诸佛、称赞如来、广修供养。也就是说：你在生生世世当中，一定要跟佛结缘，就像儿子不能离开母亲一样，所以你要不断的去观想佛、忆念佛陀、赞叹佛陀，这个是很重要的。当然主修的是法，但是佛也要归依。

问：法师说叁恶道的众生不善巧名言，没有具足善巧名言，所以它的计度分别，就像梦中意识、精神错乱的意识，这么说来，这些众生在僧伽蓝内，偷吃僧伽物，对他们来生来说，是不受果报的吗？

答：这个业力，我们探讨业力，知道心为业主，你不探讨心的话……，如地震把大殿破坏了，这地震造成的业？是善业？还是恶业？还是无记业？你想想看，是什么业？一个地震，那是一个造作力，把大殿破坏了，是谁该负责？它这个业是善业？恶业？无记业？它不是个业啊，（呵——）因为它没有明了性。地震它没有明了性，它是一个果报，众生的业成熟，变成一个果报。业是一个因地，它一定有一个心识。这一个苹果从树上掉下来，把一个人打死了，这个不是业。业一定要有心识的推动，心为业主，这个心，有暗钝的心跟明了的心。暗钝的心是什么呢？梦中意识、精神错乱，这些都暗钝的心，这种业几乎是忽略不计的；但是微细来说，有别报，就是你今天在精神错乱的时候伤害了他，你跟他个人有一些各别的恶因缘；但是不会让你到叁恶道去，不会影响总报，但是有别报，包括梦中意识、精神错乱都是这样。还有一个忏悔所作业，就是忏悔所折损业，就是这个业你曾经做过，但是你至心忏悔，你见到好相，这个业也是不增长业，也不招感叁界果报，但是别报还在。有几种业？悔所损业、精神错乱所作业、梦中所作业，都是不增长业，不招感总报。那畜生道所造的业，也是一种不增长业，因为它的第六意识太暗钝了；但是有一种例外，有一种畜生例外，这种畜生

我们讲「精灵」，就像狐狸精、什么精，它长时间的吸收日月精华，那就不同了。因为它变成精的时候，它第六意识的明了性很强，它造的业就有招感总报的力量。就是这个畜生它已经修炼成精的时候，那就不同了。如果它只是一般的畜生，这个业几乎都是不增长业。为什么？第六意识太过暗钝，就像做梦一样。好，我们今天讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第二九卷

第二九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第九十八页，「戊五、释妨难」。

第二九卷

大乘佛法修学的目标，除了要成就个人的安乐以外，进一步还要成就一切有情的安乐，也就是我们经常说的：「众生界尽，我愿方尽；菩提道成，我愿方成。」我们面对这么一个广大甚深的菩萨道，它修学的纲要是什么呢？藕益大师说：「研真穷妄，名之为学；返妄归真，名之为修。」藕益大师把大乘佛法的整个修学纲要，分成「学」跟「修」。我们刚开始要透过大乘教理的学习，要能够正确的判断：什么是生命的真相？什么是生命的虚妄相？你一定要有这样的正见。什么是生命的真相呢？从本论来说，生命的真相有二个：第一个是依他起相，第二个是圆成实相，这二个都是生命的真相。依他起相是讲到表现在外面这些生灭变化的差别相用，我们一般说是因缘果报，这个叫做依他起相，也就是我们所说的世俗谛。圆成实相是蕴藏在内真实不变的我空、法空的体性，这个就是所谓的真谛。在大乘佛法当中，不管是依他起相跟圆成实相，都是生命的真相，都是我们大乘佛法所要成就的二种功德：一种是真谛的功德，一种是世俗谛的功德。什么是生命的虚妄相呢？就是本论所说的遍计所执

相。也就是说，当我们这个明了的心识，跟因缘果报的生灭法接触的时候，我们内心产生一种相似影像，这个相似影像基本上是不存在的。既然不存在那怎么会有呢？是我们自己的虚妄分别心捏造出来的，这种无明妄想，本论当中叫做「相似影像」。这个相似影像，正是我们修学佛法所要对治的一个虚妄相。所以你刚开始修学大乘佛法，你一定要先知道：每一个法都有叁种相貌，哪些是你要破除的、哪些是你要追求成立的？你一定要具足这样的判断能力，这样子叫做「学」。当你有这样的正见以后，你就应该要去修行，所谓的「返妄归真，名之为修。」你开始透过戒定慧的法门，从虚妄的相似影像当中解脱出来，回归到真实相。从虚妄相回归到真实相，藕益大师提出二个次第：第一个遍计本空，就是你刚开始先修习我空观、法空观，破除我们的遍计执，成就圆成实相；再从圆成实的空性当中，从空出假，开始修习种种的福德、智慧二种资粮，开始广度一切众生，从空出假，积功累德，广度众生，成就世俗谛的功德。所以在整个真实相的追求当中，在唯识学的道次第，它是先成就圆成实性的，先成就破妄；然后破妄，成就我空、法空真如的功德，所谓圆成实的功德；然后再成就依他起的功德：它返妄归真，有这二个次第，这二个都叫做「修」。总而言之，大乘佛法的修跟学，就是这二个重点。在本论当中，我们讲到这一科叫「所知相」，这一科是讲到「学」，就是告诉我们如何来判断生命的真实相，以及生命的虚妄相，及诸法叁相的道理。现在我们先看《讲义》：

戊五、释妨难(分二：己一异门无别难；己二名不称体难；己叁依他都无难)

这个「所知相」是发明诸法的叁相，叁相当中有六科：第一科是「出体」，第二科是「释名」，第叁科是「释一异」，第四科是「辨品类」，第五科是「释妨难」。前面的四科，已经把叁相的内涵，跟相互的关系全部说完；这一科是用问答的方式，有些人提出疑问，论主来回答。从一问一答当中，把叁相的内涵跟相互关系作个总结，把前面的内涵作一个总结，也可以说是发挥得更详细，叫「释妨难」，回答种种的疑问。这当中有叁大疑问：「一、异

门无别难；二、名不称体难；叁、依他都无难」。这叁个疑问当中，我们可以了解到叁相的差别相。我们先看第一个「异门无别难」：

己一、异门无别难(分二：庚一难；庚二释) 庚一、难

这当中有「难」跟「释」，先看他提出的疑问：

若由异门，依他起自性有叁自性，云何叁自性，不成无差别？

这个地方是说：如果说叁性的内容是「由」一种「异门」，这个「异门」就是差别的因缘而引生的，也就是说，从前面这叁相安立的定义，只是就著同一个「依他起」，因为有差别的因缘，而安立「有叁」相，这叁相的一个基本点就是依他起相，从依他起当中，因为差别的因缘，而安立的「叁自性」。既然都是依止依他起，这叁自性为什么「不」是「无差别」呢？换句话说，它应该是无差别才对的，怎么会有差别呢？既然它都是因为「依他起」而安立了叁相，那这叁相应该都是没有差别的，提出这个问。这以下，论主根据为什么会有差别的理由加以回答。

庚二、释(分叁：辛一成依他起；辛二成遍计所执；辛叁成圆成实) 辛一、成依他起(分二：壬一标；壬二简) 壬一、标

回答当中分成叁段：第一段，我们看「依他起」是怎么成立的：

若由异门成依他起，

壬二、简

不即由此成遍计所执，及圆成实。

这个地方讲到「异门」，就是差别的因缘。「依他起」是由什么因缘而成立的呢？我们前面说过，依他起的相貌有二个：一个是因相，一个是果相。第一个依他起，就是由于我们的现行而熏习成种子，我们身口意的造作，在内心当中产生一种善恶的功能，这个种子产生以后，这就成就依他起的因相。其次，当种子的力量慢慢累积到成熟的时候，它会变现成一

种安乐、或者是痛苦的果报，所以从种子生起现行来说，它成就依他起的果相。也就是说，「依他起」的「异门」，包括现行熏种子，而种子又起现行，这二种因缘而构「成依他起」。而这二种因缘，「不即由此成遍计所执，及圆成实」，而这二种因缘，却「不」是「遍计所执」跟「圆成实」成立的因缘，虽然是「异门」，但是这个异门是不同的异门。这个依他起相，从唯识的观念来看生命生灭变化的因果果报，它是以阿赖耶识为根本，所谓的「所知依」。就是说，怎么会有生命的相续呢？我们每一个人的内心深处有一个阿赖耶识，当我们造了很多很多的善业，以及很多很多罪业的时候，这阿赖耶识把这善恶业力的法保存在心中，现行熏种子；等到因缘成熟了，这个种子，就变现种种的根身器界，可能是一个人天的根身器界、或者是叁恶道的根身器界，让我们受用；当我们在受用这种痛苦、安乐果报的时候，我们又造了一个业力，这个业力又熏习成种子，这个种子又变现另外一个根身器界：如是因果果报的相续，就好象永无止尽的水流，这种水流的因果果报变化，我们安立做依他起相，有杂染的因果、也有清净的因果。总之，这个因果果报的成立，就是现行熏种子、种子起现行，二个法的交互作用，而构成了依他起。这一段是把依他起安立的因缘，作一个说明。

辛二、成遍计所执(分二：壬一标；壬二简) 壬一、标

若由异门成遍计所执。

壬二、简

不即由此成依他起，及圆成实。

这个「遍计执」是怎么安立的呢？「遍计执」它也是有一种差别的因缘。什么样的因缘呢？我们前面讲到「遍计执」，有能遍计的第六意识的分别心，还有所遍计的这一切因果果报的差别诸法。当第六意识能遍计的分别心，去接触依他起的时候，内心产生一种「似义显现」，或者说「相似影像」。这个影像为什么叫「相似」呢？这个影像是我们自己的妄想捏

造出来的，已经跟外面的依他起不一样了，但是又有点相似，这叫「相似影像」。这个相似影像出现的时候，我们安立做「遍计执」。

不过这里有一个地方值得注意，这个地方古德的注解强调一个观念：能遍计的这个计度分别，它是依他起相，它是一个依他起，所遍计也是依他起；二个依他起接触，而产生相似影像的时候，这个时候才叫做遍计执。我再说明一下，这是一个重要观念。就是说第六意识的计度分别，它也是依他起，说你为什么会计度分别呢？它也是种子起现行，你没有种子怎么会去分别？我们说过，凡是种子起现行的法，都是依他起，它是实种所生。那当我们的计度分别，去接触依他起的时候，产生相似影像，这个相似影像安立做遍计执，但是计度分别是依他起。我们举一个例子来说明：比如说我们今天看到一颗榴梿，这个榴梿是由种子生起的一个果报相，有它的假名、假相、假用。当我们内心的计度分别跟榴梿接触的时候，假设我们对榴梿生起好感的人，就会安立：哦，这个榴梿的相貌非常的甜美，颜色也非常的漂亮。这个时候，你心中已经不是在攀缘外境的榴梿，你内心已经出现一种相似影像，你自己捏造出来一个影像，这个影像是好的影像，然后你对这个榴梿生起贪欲的烦恼，这个贪欲的烦恼是依他起，你开始造罪业，这个造罪业是依他起。但是你为什么会造成罪业呢？因为遍计执，因为你对这个影像产生错误的认知。所以依他起在造罪，是在遍计执的影像造罪；但是它造罪的本身，这个惑、业、苦是依他起；而这个造罪的所缘境呢？它的所缘境是一种遍计执的相似影像：所以我们一定要把遍计执跟依他起厘清。就是说，我们的心跟境界接触的时候，先捏造一个遍计执的相似影像，然后在这个影像里面造善业、罪业。你在这个影像造作的所有的法，都是依他起，因为它会现行熏种子，它以后也会种子起现行；但是这个相似影像，它不是种子所生。不是种子所生，它怎么有呢？是我们自己虚妄的分别心捏造出来的。所以这个地方要弄清楚。

遍计所执相，简单的说，是我们虚妄分别心捏造出来的影像，就是由于这样的因缘，而安立遍计执。这种因缘，当然不是成就依他起跟圆成实的因缘。我们前面说过，依他起的方法是由实种所生，它是由业力所变现的，不管我们喜不喜欢这个果报，它是一个依他起，它是由种子变现的。但是遍计执不同，遍计执是我们去接触这个果报以后，我们内心捏造出一个相似影像，这个就不是种子所生了，那是由分别心所生，这个分别心所生的影像，我们叫做遍计执。这个就是我们所以会起惑造业，去招感果报最大的一个根本无明，因为我们对这个生命的真相，产生错误的认知。

辛叁、成圆成实(分二：壬一标；壬二简) 壬一、标

若由异门成圆成实。

壬二、简

不即由此成依他起，及遍计所执。

这个「圆成实」是什么因缘安立的呢？当我们修习我空观、法空观，来破除内心的相似影像，要注意这个空观它不是破除外境，不是把外在的因缘法消灭掉，而是消灭掉我们心中的这些妄想，空掉我们的相似影像。当内心的相似影像消灭以后，显现出清净光明的本性——圆成实的时候，这样我们安立做圆成实相出现。就是破除了心中的相似影像，而显现清净我空、法空的真如理，这个时候叫做圆成实相。

有一个禅师问一个开悟的祖师说：一个开悟的人，他日常生活是怎么样的情况？有没有什么特别的地方？这个祖师说：开悟人的心境啊，说是「终日吃饭，不吃一粒米；终日穿衣，不穿一缕丝。」你虽然开悟了，你因缘所生法——你这身体也是要吃饭、也是要穿衣；但是所不同的地方，他吃饭的时候，内心跟饭接触，他再也不生相似影像，活在当下；他穿衣服的时候，他也不再分别相似影像，也活在当下。就是这个人他已经不会去造有漏业力了，他那个果报受完以后，就自动消失掉，「随缘消旧业」；但是在消业的过程当中，不会刺激他

再去造有漏的业力。为什么不再造有漏业力呢？因为他心中遍计执的相似影像消失了，他没有一个造业的对象。当我们内心当中——「终日吃饭，不吃一粒米；终日穿衣，不穿一缕丝」的时候，那表示你的圆成实相显现出来，内心空空荡荡，但是了了分明，知道什么善、什么是恶，但是，还是空空荡荡。所以这个圆成实相是这样安立，就是破除遍计执而显现的法，这个法叫做圆成实相。

这个地方，这个叁相，虽然都是「由异门」，但是这个异门有差异，你把这个问答弄清楚了，你就知道唯识学在看生命，它是用什么角度来观察生命的。每一个法都具足叁相，都有它的真实相、也都有它的虚妄相，同一个法，都有它的真实相跟虚妄相，那你要知道什么是你该破的？什么你应该保留的？这个你应该要清楚。看第二个疑问：

己二、名不称体难(分二：庚一难；庚二释) 庚一、难

「名不称体」的意思在后面会说明，我们先看它所提出的疑问：

复次，云何得知如依他起自性，遍计所执自性显现而非称体？

「依他起」的法跟「遍计执」的法，这二个之间的差别相，我们怎么知道凡夫是就著依他起的法，产生一种相似影像，而变成了遍计执？为什么「遍计执」的相似影像，跟原来「依他起」法的「体」性不相随顺呢？不再称合呢？就是说遍计执是由依他起而引生，那遍计执生起的时候，它的相似影像，为什么跟依他起的法不一样呢？怎么知道它不一样呢？提出这个疑问了。既然遍计执是依他起所生，为什么它生起了以后，跟原来的依他起会不一样？提出这个疑问。

庚二、释(分二：辛一长行；辛二颂) 辛一、长行(分叁：王一称体相违失；王二多体相违失；王叁杂体相违失) 王一、称体相违失

回答当中有二段：第一个是「长行」，第二个偈「颂」。「长行」当中，它提出叁个理由，来说明遍计执跟依他起是不同的。第一个理由是「称体相违失」：

由名前觉无，称体相违故。

这个理由是一个总说。遍计执跟依他起的不同，你要先知道为什么会有遍计执？「由名前觉无」，就是说在我们心中的名言妄想没有生起之前，没有这个计度分别，换句话说，遍计执是由于妄想以后才有影像。这个就跟依他起不同，依他起不管打不打妄想，这个花永远是花。我们举个例子，比如说：我们现在前面有一尊佛像，这个佛像叫做依他起，而且是一个清净的依他起，一个叁宝的依他起。这个依他起，我们每一个人去接触这个佛像，我们第一念不动分别，名言还没生起的时候，它还是依他起；但是我们妄想开始转动的时候，这个佛像显现在诸位的心中有变化了，有些人认为这个佛像是释迦牟尼佛，他安立的是释迦牟尼佛的名言，有些人认为他是阿弥陀佛、有些人认为他是药师佛，然后就打不同的妄想。有些人喜欢礼拜、有些人喜欢赞叹、有些人喜欢观想、身口意的归依等等。同一个影像，当你不动念头的时候，它是依他起；但是你开始产生名言分别的时候，你心中已经出现相似影像，而这个相似的影像跟原来依他起不一样。为什么不一样呢？因为它是你自己妄想捏造出来的影像，而这是业力所变现的影像，当然是不同。你不管打不打妄想，佛像，套一句禅宗的话：它那样就是那样。它也没有所谓的好，也没有所谓的不好，它也没有说它是释迦牟尼佛，它也没有说它是阿弥陀佛，它完全没有任何的名言，它是一个东西存在在那里，那样就是那样。虽然那样就是那样，我们的分别心跟这个东西接触的时候，我们捏造很多很多的名言，这个时候心中出现很多的影像，而这个影像跟原来的依他起，已经不一样了，这个叫做「称体相违难」，就是妄想已经不称合原来依他起的自体，这是第一个理由。

壬二、多体相违失

由名有众多，多体相违故。

遍计执跟依他起的第二个差别，就是一个「多」跟「一」的关系。依他起的法只有一个；但是我们跟依他起接触的时候，每一个人打的妄想就千差万别，它是「多体」。举一个例子，

比如说：有一个杯子，里面装了半杯的咖啡，这个叫做依他起。但是我们凡夫的分别心跟咖啡接触的时候，有些人生性乐观，他认为说：「哎呀，真好！我还有半杯咖啡可以喝。」他看到的是他当下所拥有的东西；比较悲观的人就产生痛苦：「唉呀，真糟糕啊！这个咖啡已经被喝掉一半了。」他看到失去的那部分。同一个法，由于众生的分别心有差别，就是过去熏习的这些功能有差别，安立在每一个人心中，产生一种「多体」，一个法，因为每一个人打的妄想不同，出现在每一个人心中是多体的，所以妄想是多体的，而依他起是只有一个单一的法，所以这个地方不一样，一个是多，一个是一。再看第叁个不一样的地方：

壬叁、杂体相违失

由名不决定，杂体相违故。

这个地方是说明遍计执跟依他起的第叁个不同点。就是说依他起的体性是「决定」的，它如果是好，是一个可乐、或是不可乐的果报，它的体性是有决定性的；但是遍计执不决定，它是变化的。比如说，我们之前也提出一个例子，说有一个同学有窃盗前科，诶，我们刚开始怀疑他偷东西，我们看到他的时候，我们心中出现的影像，诶！这个人就是个小偷，你看他身体的动作、讲话的态度，都像是一个小偷。等到事实证明这个东西不是他偷的，诶！你看到他的时候，你看他的身业、口业都很善良。同样一个法，为什么只是隔了几天，这个法在心中的影像就有变化？比如说同一个人，你昨天看他很好，今天看他不好？就是这个遍计执的影像是不断变化，它的体性是「不决定」的。我们凡夫的情绪，那个名言不断的变化，所以同样一个人、同样一个事情，你接触以后，在你心中所出现的相似影像是不断变化，所以它体性是不决定；但是依他起的体性是决定的。

从这叁个理由：第一个，「称体相违」难，它生起的因缘不同，一个是「妄想」生起，一个是「业力」生起；第二个，「多体」跟「一体」的不同，妄想是多元化的，每一人的看法不同，依他起就是一个东西；第叁个，「决定」跟「不决定」的差别，妄想是不决定的，

依他起的体性是决定的。所以我们从这叁个角度，你就能够很清楚的去厘清判断，什么是依他起？什么是遍计执？当这个法会随你的情绪而变化的时候，这个一定是遍计执。你今天是这样的想法，事情过后你又是另外一个想法，那你就知道这个一定是妄想。所以这个地方，无著菩萨慈悲，告诉我们如何判断我们心中的所缘境，到底是依他起？或者是遍计执？到底这个是应该要破坏的？还是应该要保留的？它是一个贼？还是一个主人？你要先弄清楚。

辛二、颂(分二：壬一重述前义；壬二喻释二疑) 壬一、重述前义

前面是一个「长行」，这以下用偈「颂」把前面的观念作一个重复的说明：「一、重述前义，二、喻释二疑」。先看第一段「重述前义」：

此中有二颂：由名前觉无，多名不决定，成称体多体，杂体相违故。

这个遍计执跟依他起的差异有叁个：第一个「名前觉无」，它是由于妄想才有的，这叫「称体相违」；第二个「多名」，这个遍计执是多元的，每一个人的看法不同，所以它是「多体」；其次，这个遍计执的体性是「不决定」的，你今天的看法是这样，你明天又有变化，它是随著

生灭心而变化的，所以它是「杂体」。这个「称体相违、多体相违、杂体相违」，就说明依他起跟遍计执的差异，把前面的观念作一个总结。看「壬二」的「喻释二疑」，我们看偈颂：

壬二、喻释二疑

法无而可得，无染而有净，应知如幻等，亦复如虚空。

这个地方，是对遍计执的存在性跟它所产生的障碍，产生质疑。说这个遍计执是兔毛兔角，是不存在的东西，你不能说遍计执是由业力所生的，不能这样讲。我这个人业障重，不对！那跟业力没有关系，那是你自己烦恼捏造出来的。就是说，遍计执是不存在的东西，那它为什么会有？它既然不存在，是怎么存在的呢？第一个，它是如何存在？第二个，遍计执

是一个虚妄的东西，它如何能够障碍圆成实？它是如何存在的？而且它是如何去障碍圆成实？去障碍我空、法空的真理，使令它不显现？提出二个疑问。这以下论主加以回答。「法无而可得」，这个地方是回答第一个问题，就是遍计执它是「无」，从圣人的角度，圣人的心中是「终日吃饭，不吃一粒米」，他吃饭的时候不打妄想。那不打妄想怎么有呢？凡夫是从「无」当中，自己捏造出一个东西，让自己去受用、自己去获得。这讲一个譬喻：「应知如幻等」，就像一个魔术师，从布变现出一只兔子、一只小狗，这道理是一样的。「无染而有净，亦复似虚空。」遍计执它是怎么障碍圆成实呢？就好像乌云障碍虚空一样，虽然乌云存在的时候，虚空也存在，理论上来说，它不能障碍虚空，乌云存在，虚空也存在嘛！但问题是乌云存在的时候，虚空不能显现，你感受不到虚空的存在，因为天空一片的黑暗。当我们消灭了遍计执，所谓「无染」的时候，虚空才能够显现。所以我们说「遍计执障碍了圆成实」，实际上是没有障碍；但是因为它的存在，使令圆成实性——这个我、法空的真理不能显现，所以说障碍，就好象乌云障碍了虚空，使虚空不能显现。那把乌云消灭的时候，哦，虚空显现出来了，所以我们安立它障碍了圆成实，是这样的障碍。

这一段是把依他起跟遍计执，作一个清楚的厘清。大小乘的学者在修空观的时候，这是一个非常重要的观念。小乘的学者修空观，是彻底的把心中的妄想空掉，也彻底的把因果果报的法空掉，我们讲灭色取空。所以你看他的涅槃，我们看《阿含经》佛陀对涅槃的描述，是一个灰身泯智的状态，他没有杂染的生命，也没有清净的生命。也就是他虽然没有烦恼障、业障、报障，但是也没有万德庄严，从这样说，它是一个没有生命现象的东西。因为你的因地，你把依他起完全否定了，所以你得果报的时候叫做素法身，虽然是法身，但是他没有妙用。但是大乘佛法的因地，这个因果是互相随顺的，他在修空观的时候，是缘起性空，或者讲遍计本空。菩萨在空观的时候，他知道「一切业障海，皆由妄想生」，问题不在外面，问题在自己心中，这些妄想所捏造的相似影像，他是消灭心中的相似影像，外面的因果果报，

他是坦然面对的，从因果报当中，去断恶、修善、积功累德。因为他不但是破除妄想，他保留依他起，所以他成就涅槃的时候，他涅槃有正报庄严、有依报庄严，有生命的现象，他不但能够自受用，还能够「如来现起他受用」，现出应化身跟报身，广度一切的众生。所以你修空观，你不能把所有都空掉，你这样子就是错损菩提了。就是说你空的是你心中的相似影像，这个跟外境没有关系；真正诱惑你去造业、去触动烦恼的，是你自己心中的影像，这跟外境没有关系。为什么圣人看到所有的境界，他都不起烦恼？如果境界一定会引动我们的烦恼，为什么佛陀看到这个境界，他不动烦恼，他生起大悲？问题不在外境，而是我们跟外境接触的时候，心中捏造很多的影像，然后在这个影像里面，开始起惑、造业，这个是我们所要破坏的。这一科是帮助我们了解，什么是依他起？什么是遍计执？

己叁、依他都无难(分二：庚一难；庚二释) 庚一、难

这个「依他」起是不存在的一个问难，我们看他所提出的疑问：

复次，何故如所显现实无所有，而依他起自性，非一切一切都无所有？

遍计执是由依他所起的，既然遍计所执它出现的这个相似影像是「无所有」的、是我们自己捏造出来。既然它是无所有的，为什么「依他起」不也是无所有？它不是说「一切都无所有」？第一个「一切」是约因相，就是现行熏种子，产生很多的因地，善的因地、恶的因地。这个种子起现行，有很多可乐、不可乐的果报，这个是果相。「一切」的因、「一切」的果都无所有呢？就是说遍计执是「无所有」，为什么依他起不也是「无所有」呢？这个地方提出一个疑问，因为依他起也是生灭变化的，为什么它不能够说是「无所有」？看论主解释：

庚二、释(分二：辛一长行；辛二颂) 辛一、长行(分二：壬一逐责成过；壬二结成非无)

壬一、逐责成过

这个地方有「长行」跟偈「颂」。「长行」当中有二科：「一、逐责成过；二、结成非无」。先提出它的过失，再说明它必须存在的理由，先「责过」，再「结成」。

此若无者，圆成实自性亦无所有。此若无者，则一切皆无。若依他起及圆成实自性无有，应成无有染净过失。

如果你修大乘佛法，你认为依他起的因果果报是「无」所有，那么「圆成实」性也「无所有」，因为这个依他起是生灭变异，所以它的本性是我空、法空，所以圆成实的我空、法空，是就著因缘所生法，它的本性是无自性而安立的空，如果你说依他起不存在，那圆成实也就不存在了！这样子讲，遍计所执也不存在，依他起也不存在，圆成实也不存在，所以「此若无者，则一切皆无」。这样子讲，依他起没有的话，这整个生命现象、因果果报完全落入断灭见，就什么都没有了。这样子就跟这个无想定……，就是我们根本没有办法去判别是非了，这个人愈修行愈笨，什么都不知道，「一切皆无」，落入空亡。所以「依他起」跟「圆成实」如果是没「有」，就有「无有染净」因果的「过失」。如果依他起没有，身为一个佛弟子，因果果报不存在，那我们归依三宝，断恶、修善就没有意义了，因为善业不能招感安乐的果报、罪业也不能招感痛苦的果报，这样子就有因果染净不存在的过失。这是先提出它的过失，再看第二段：

壬二、结成非无

既现可得杂染清净，是故不应一切皆无。

我们从「现」实的角度来看，生命现象的确有「杂染」的因果跟「清净」的因果。有些人造了善业，成就安乐的果报；有些人造了罪业，招感痛苦的果报：这是一个存在的事实，所以你「不应」该说它没有。我们看偈颂：

辛二、颂

此中有颂：若无依他起，圆成实亦无，一切种若无，恒时无染净。

假设我们在大乘佛法当中，忽略了因果果报的「依他起」，那么我空、法空的真理也就不存在了。这样子讲，在生命当中，「一切」的因「种」，造业不能去成就种子，种子也不能够招感染净的果报，那这个生命就落入断灭见。就是你只能活今生，你造善、造恶对来生来说都没有帮助，那这样子就是断灭见了。这个地方是提醒我们在修空观的时候，要注意这个问题。唯识学的观法，藕益大师说：「遍计本空，依他如幻」，刚开始是修空观来破遍计执，这是可以理解；但是你空观修久了，有时候会忽略因果的存在。

唐朝的百丈禅师，有一天在百丈山讲《金刚经》。讲完以后，有一个白发的老翁跟他顶礼，他说：善知识啊！我前生本来是迦叶佛的一个比丘，我花了很长的时间修习空观，也有所心得，后来我的弟子问我说：「大修行人还落因果也无？」一个「大修行人」，他内心当中「常游毕竟空」，那这个时候他「还落因果」吗？这个时候我说「不落因果」，因为这句话讲错了，就堕入五百世的狐狸。我现在知道了，应该是说「不昧因果」。就是说，你观察空的时候，你消灭你心中的遍计执，你应该是更清楚的看到因果，所以这个地方也是一个判断的标准。我们经常观察一切法空，但是你怎么知道你心中所观的空，跟佛陀所强调的空，这个意思是相随顺的呢？你怎么知道？这是一个判断标准。当你在修空观的时候，你一直修下去，你对因果愈来愈相信，你这个空是对的，你心中的空，跟祖师的空、跟佛的空，是相随顺的，一如无二如，你得到了正确的传承，你所修的法门是一个真实的「道」。假设你修空观，修到最后，你对因果开始忽略了，那你这个传承有问题，你心中的空跟佛陀所说的空，有很大差距了。就是我们也可以从结果来判断你所修的因地、这个道是不是正确的道。你修空修到最后不落因果，那你这个空有问题了，你这个空是忽略了依他起。所以这个地方我们应该要知道：虽然修空观，就是《金刚经》说：观一切法空，不落断灭见。你所空的是心中的遍计执，但是依他起的法，你要善知抉择。

我再讲一个小观念，作一个总结。有人问蕩益大师说：一切有为法如梦幻泡影，你为什么还要往生极乐世界？蕩益大师问那个禅师说：你晚上睡觉的时候，枕头没有放好，你会不会把它放好？说：诶！枕头不放好，我第二天早上睡起来，我整个身体会不舒服，一定要把它放好。蕩益大师说：你一个晚上的安乐，你就知道把枕头放好；那来生的安乐，你为什么不知道抉择呢？虽然是一切法如梦幻泡影，那这个梦有它不同的作用，极乐世界是好梦者也、醒梦者也，娑婆世界是恶梦者也、添梦者也。虽然是梦，但有不同的作用。你睡觉的时候，你就知道把床铺铺好、枕头弄好，你只是为了今天晚上的暂时安乐，你就要在因缘所生法的依他起当中，种种的造作；那你无量的生命，所谓成就不退转的功德，难道你不须要抉择吗？这个地方说明观一切法空，你不能够忽略因缘法的抉择，什么是该放弃？什么是该追求？观一切法空，但是善知取舍。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁卷

第叁卷

好，请大家打开《讲义》一〇一页：

第叁卷

戊六、释契经(分叁：己一释说叁自性教；己二辨随决了一切佛言；己叁论造大乘法释)
己一、释说叁自性教(分二：庚一释显说；庚二密意) 庚一、释显说(分叁：辛一标说方广；
辛二引释叁性； 辛叁释依他喻) 辛一、标说方广

这一段是「所知相」的最后一小科。前面的五科，论主已经把诸法叁相的道理详细的说明；这一段是以叁性的道理，解释所有的大乘经，也就是把诸法叁相这样的观念，当作一个公式，以这种公式来会通所有大乘的经典——其实所有大乘经典所描述的内涵，也不离开叁相的道理。所以这个「释」，就有会通的意思，会通大乘的「契经」。这当中有叁段：「一、

释说叁自性教；二、辨随决了一切佛言；叁、论造大乘法释。」我们先看第一个，以叁相的道理开演大乘经典，叫「叁自性教」。所有的大乘经，其实就是「叁自性教」，因为它所说的都是「叁自性」。这当中有二段：「一、显说；二、密意」。佛陀在开演经典的时候，有时候是「显说」，就是把这个道理讲得很详细、很清楚，你一听就很明白，这个叫「显说」；佛陀有时候是秘「密」说，这个道理讲得不明显，有些人根器差看不懂，有些人看得懂，就是一种「密意」，就是把这个意义，含藏在这个文字当中，没有公开的说出来，但是有些人可以把它看出来，叫做「密意」。我们先看「显说」的部分，再说明「密意」。先看「显说」，这当中有叁段：「一、标说方广；二、引释叁性；叁、释依他喻」。看第一个「标说方广」：

诸佛世尊，于大乘中说方广教。

这个是说明佛陀讲经的内涵。叁世诸佛为「大乘」根机的人，开演「方广教」。这个「方」是约本质来说，是甚深的本质；这个「广」是约数量来说，是一个广大的数量。所以佛陀为已经具足大乘根性，他内心当中堪能上求佛道、堪能广度众生根机的菩萨来演说，不管是境、行、果，都是甚深广大的教法，若境、若行、若果都是甚深广大，叫「方广教」。作一个总标。这以下，把「方广教」的内涵，「引释叁性」，就是整个大乘的方广教，用叁自性来作一个归纳。

辛二、引释叁性(分二：壬一长行；壬二颂) 壬一、长行(分叁：癸一遍计所执自性；癸二依他起自性； 癸叁圆成实自性) 癸一、遍计所执自性

先看第一个「长行」，这当中有叁自性：「一、遍计所执自性；二、依他起自性；叁、圆成实自性」。先看「遍计所执自性」：

彼教中言：云何应知遍计所执自性？ 应知异门说无所有。

佛陀所演说的方广「教」当中，我们怎么「知」道佛

陀是在开演「遍计所执自性」呢？你怎么知道佛陀这一段的经文，是在讲我们心中的无明妄想、这个相似影像呢？怎么知道呢？「应知异门说无所有」，你只要在大乘经典当中，看到佛陀用不同的角度，说「一切法是毕竟空」，换句话说，在所有的经藏当中，你看佛陀讲话的口气，是否定的、破坏式的，你看最有代表性的《般若心经》《金刚经》，乃至《大品般若经》，「照见五蕴皆空，度一切苦厄。」「是诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」，佛陀在经文所释放出来的观念，全部是否定的，它也不是生相也不是灭相、不是垢相也不是净相、不是增相也不是减相。当然因缘所生法是有增减、有生灭、有垢净的，佛陀为什么有时候肯定？有时候否定呢？当佛陀讲话的口气是否定的，是以一种「无所有」的角度来开显法义的，那你就知道佛陀是在开演遍计所执。佛陀是针对你心中的妄想，来破斥你：这一切都是不对的，应该要消灭。所以你只要看到佛陀讲到「无所有」的观念，就知道他是在对治遍计执。

癸二、依他起自性

云何应知依他起自性？应知譬如幻、炎、梦、像、光影、谷响、水月、变化。

怎么知道佛陀在大乘方广教，是描述「依他起自」相呢？这个地方有八种譬喻：好像是「幻」术、又好象是阳「焰」、又好象是「梦」中的境界、又好象是镜中的影「像」、又好象是阳「光」所照的阴「影」、又好象是空「

谷」的回「响」、又好象是「水」中的「月」影、又好象是神通的「变化」，这八种影像后面会详细说明。就是佛陀以八种的譬喻，说明因缘所生法。因缘所生法这个「依他起」，它所描述的是一个生命表现在外，一种差别的相状跟作用，具足来说，有十法界的染净因果。因为不管是圣人的清净因果、不管是凡夫的杂染因果，它都是一个生灭变化的相貌，所以佛陀就用这样的譬喻。就好象做「梦」一样，梦中你不能说它没有，因为你在梦中也有很多很多真实的感受，你会感到快乐、感到痛苦，当你醒过来的时候是没有，但是你当时的感觉是

有的。所以佛陀用这样的梦、幻、泡、影的譬喻，你就知道佛陀是在建立因果的法则，告诉你这个事情应该要善知取舍，而不是去破坏。这个地方是开显「依他起」，用梦、幻、泡、影的譬喻，来开显「依他起」。看「圆成实」，先有一个「问」，再回「答」：

癸叁、圆成实自性(分叁：子一设问标答；子二更征；子叁别释) 子一、设问标答

云何应知圆成实自性？应知宣说四清净法。

怎么知道佛陀是开显「圆成实」呢？佛陀在大乘经典当中，讲到「四」种「清净法」。

「清净法」当中，我们看他提出更进一步的问：

子二、更征

何等名为四清净法？

子叁、别释(分叁：丑一列名出体；丑二简非二性；丑叁明摄一切) 丑一、列名出体(分四：寅一自性清净；寅二离垢清净；寅叁得此道清净；寅四生此境清净) 寅一、自性清净一者，自性清净。谓真如、空、实际、无相、胜义、法界。

这个地方是开显「四」种「清净」，先看第一个「自性清净」。佛陀讲圆成实性，讲到四个主题：第一个主题就是我们内心的「自性清净」。什么叫「自性清净」？就是内心当中，它的本质本来就是清净，不管你曾经打过多少妄想、内心当中造了多少罪业，这些烦恼罪业，都不能染污你的「自性清净」。也就是说这个「自性清净」，是约著众生的本性来说的。古德常说：「在凡不减，在圣不增」，不必经过修证，它本来就存在的清净。你在凡夫的时候，生起很多的烦恼，它不会因为这样而减少；在圣人的阶位，它有种种的功德庄严，它也不会因为功德而增加，它永远保持一个体性：而这样的体性，我们安立做「自性清净」。「自性清净」的内涵当中，佛陀用下面的六种名相来开演。第一个「真如」：「真」就是真实不虚，它的确是一个存在的东西，不是捏造出来的妄想，它真实不虚的存在，而且它的存在是恒常不变的，在凡位它是这样，在圣位它也是这样，「真实不虚、恒常不变，谓之真如」。第二

个「空」：它的体性是无所有的，无有少法可得，它是一尘不染。禅宗说的一尘不染，它是善法也不得、恶法也不可得，一切法不可得，谓之「空」。第叁个「实际」：它是一个真实的相貌，它不是一个颠倒虚妄的相貌。第四「无相」：它没有生灭变化的相可得，你造了罪业，它也不会因为你造业而减少；你造了功德，它也不会增加，它没有生灭变化的相貌，叫「无相」。第五「胜义」：这样的观念是一个非常殊胜的道理，一切的世间法所不能比，只有圣人才能开显出来的，叫「胜义」。第六「法界」：这个「界」是一个因地，它是一切圣人清净功德的根源，一切圣人之所以能够产生种种戒、定、慧、波罗蜜的功德，都是依止自性清净，而开显出种种的功德庄严，所以它是一切清净法的根源，叫「法界」。佛陀用六种名相，来开显「自性清净」，这个就是圆成实的一个理体，就是在体性上本具的一个理体。

寅二、离垢清净

二者，离垢清净。谓即此离一切障垢。

前面的「自性清净」，是约著众生本具的理体来说，它不假修证，法尔存在。那这个「离垢清净」，凡夫是不能够受用，它是约著果证。前面是约理体，这是果证，它能够真实受用。也就是说，佛陀经过叁大阿僧祇劫的修行以后，从「自性清净」当中，假藉种种波罗蜜的修学，把种种的烦恼障、所知障消灭，而显现万德庄严的清净，这个叫做「离垢清净」。前面的「自性清净」，是理体上的具足；这个地方是一种果报的受用，它真实能够去受用这个果报，它也可以用这个果报，产生种种的利他的妙用，叫「离垢清净」，它有真实妙用，这个是圣人才有的。

寅叁、得此道清净

叁者，得此道清净。谓一切菩提分法、波罗蜜多等。

这个「自性清净」是一个因相，从成佛的角度，它是一个因，成佛之因；「离垢清净」是成佛之果。从因到果，必须有一个「清净道」。什么叫「清净道」呢？就是它成就这个果

报的方法，包括了「菩提分法」，也包括了「波罗蜜多」。这「菩提分法」是约声闻教法，声闻教法就是叁十七道品，就是戒、定、慧。这个戒、定、慧，它是以出离为根本的四念处，产生一个出离道，这叁十七道品主要是修四念处，以戒、定作基础修四念处。从大乘的法来说是「波罗蜜多」，它有断恶、修善、度众生的六波罗蜜，成就福德、智慧二种的资粮。这二种的法门，「菩提分法」跟「波罗蜜多」，都能够帮助我们「自性清净」，转成「离垢清净」，所以它是一个「清净道」。

寅四、生此境清净

四者，生此境清净。谓诸大乘妙正法教。

怎么知道有「自性清净」的存在呢？怎么知道要假藉种种的道法来修行呢？那就必须有这个「清净」的「境」，这个「境」就是一个「教法」，你要依止佛陀所说「清净」而不颠倒的「教法」来修学。所以，智者大师把大乘法的「清净」分成四种：教、理、行、果。这个「教」就是「生此境清净」，就是佛陀的言教，言教当中我们明白打妄想的心中，内心是本自清净的，得到这个理体。依体起修，开始修行种种的「清净道」，教、理、行；最后成就

就「离垢清净」，成就果。智者大师把大乘佛法的清净心，分成四个：教、理、行、果，刚好是这四种清净。

丑二、简非二性

由此清净的法教清净缘故，非遍计所执自性。最净法界等流性故，非依他起自性。

这个地方是说，我们根据这个「清净」的「法教」，产生一个「清净」的道行，这种道行它不是「遍计所执」。我们说明一下。我们当初在讲遍计所执的时候，是说我们内心当中依止依他起，产生一个相似的影像，叫遍计执。这个时候，我们会质疑：我们在读经典的时候，佛陀说「因缘所生法，我说即是空」，或者说「何期自性，本自清净」，我们在观照内心的时候，我们假藉「何期自性，本自清净」的名言，在内心当中安立一个清净的影像，它

这个也是一个相似影像，那它也是遍计执？不对，因为这个影像，它有引导你趋向于圆成实的作用，所以这个法，我们不定义做「遍计执」，虽然它是名言所安立，但是它是假藉佛陀的名言所安立。

我们读过《叁十颂》，它讲到「名言」：有凡夫的名言，凡夫的名言是「无体随情假」，没有自体，没有自体，是我们自己捏造出来的；有圣人的名言，叫做「有体施設假」，佛陀讲我相、法相，我相有初果、二果、叁果、四果，有初地、二地、叁地、四地，它的确是有它的自体，它内心当中有这样的功德，佛陀安立这是初地、二地、叁地、四地，安立我相。佛陀讲法相，讲五蕴、十二处、十八界，也是有它的自体。所以说，我们依止圣人的名言来修习止观，这个不能讲「遍计所执」，因为它是随顺于圆成实的作用，所以它也是圆成实，这第一个。

有体施設假：圣教所说的佛、菩萨、声闻——我，五蕴、十二处、十八界——法，虽然——都有它的法体，但法体是没有名字的，不过假为施設，安立一个名字。而名字并不能代表其所指的法体，这叫有体施設假。——于凌波

第二个，「最净法界等流性故」。因为这个名言是佛陀所亲证的真如，依止大悲心所流露出来的，它是清「净」法的「等流」，所以它也不是「依他起」，依他起是阿赖耶识为根本。我们说过阿赖耶识的因相、果相，都是以阿赖耶识为本，现行熏种子、种子起现行，都是依止这个所知依——阿赖耶识。依他起的法，它这个唯识的定义，是依止阿赖耶安立的。但是佛陀的名言，是从清「净」的「法界流」露出来的，它不是从阿赖耶的种子变现的，所以它也不是「依他起」。它也不是遍计执，也不是依他起，当然就是圆成实了，这个地方是这样意思。严格来说，如果要照圆成实的定义，这四个定义，只有第一跟第二是圆成实，就是「自性清静」跟「离垢清静」。「得此道清静」跟「生此境清静」，它毕竟是一个生灭法，造作的。造作的法，从义判上是应该是依他起，但为什么不判做依他起呢？因为它有成就圆

成实的作用，它随顺于圆成实，所以就把它当做圆成实，但是它毕竟是有为法。就是说，从遍计执的内涵当中，它有引导你趋向圆成实的作用，所以也安立做圆成实。我们作一个总结：

丑叁、明摄一切

如是四法，总摄一切清净法尽。

你在大乘经典当中，只要看到「自性清净、离垢清净

、得此道清净、生此境清净」，这样大乘的教、理、行、果，都是属于圆成实所收摄。

这四种清净，我们在凡夫的时候，「离垢清净」是我们的目标；但是「自性清净」，这件事情是很重要。这个法门你要会去运用它，对你自己破除障碍，有很大的帮助；你要不会用它，你破除障碍会比较吃亏。我们每一个人都是从一个凡夫的阶位开始修行，我们已经通身的烦恼罪业、沾惹了很多的尘埃，才开始修行。有些人很快就从尘埃中跳脱出来，有些人这个尘埃他跳不出来，很辛苦，这是因为每一个人跳脱尘埃的善巧方便的运用，有所不同。你看看大乘经典、历代祖师的开示，你在对治烦恼的时候，如果你先生起观照：「何期自性，本自清净」，你先让心不要在外境的妄想中打转，先把心带回家，先把一直在在妄想中缠绕的心，带回到「何期自性，本自清净」，这个时候，再启动你的对治法门，你要念佛也好、持咒也好、持戒也好、修定也好，你会发觉妄想比较容易对治。如果你今天在对治妄想烦恼的时候，没有把心带回家，就在这个烦恼的外境，在外围一直跟它作战，那你就很辛苦了！

我们可以把这种观念作一个会归：不管是调伏烦恼、忏悔业障，事忏、理忏的关键，就是你是不是知道「何期自性，本自清净」。就是说，烦恼跟罪业是无自性的东西。什么叫无自性呢？就是它的体性是不决定的。同样一个烦恼、一个罪业，到某一个人的心中，他觉得对治很困难，这个烦恼在他的心中缠绕，挥之不去；有些人他有烦恼罪业，但是他很快就能够突破、消灭，这就是你的善巧方便，就是你能够像《大乘起信论》上说的，经常能够「正

念真如」，经常忆念你的自性是清净的，修习真如叁昧，这样子的话，你在破除障碍这方面，有很大的帮助。

黄念祖老居士，在他《无量寿经》的注解中，解释「十念往生」，他说：有些人临终的时候，十念可以往生；有些人十念不能往生，要超过十念，要多念才能往生。为什么呢？不在于烦恼的轻重，而在于他是不是生起观照。有些人念佛，他这妄想起来，他就「跟你拚了！」这个时候，你念佛当然辛苦了，你十念不够，你要比十念还要多念。但是有些人在临终，他今生的烦恼跟罪业现前的时候，他能够先忆念真如——「何期自性，本自清净」，他马上感到烦恼跟罪业是虚妄相，然后再启动他的佛号，「有禅有净土，犹如戴角虎」，这时候，他很快就能够从障碍当中突破。所以「自性清净」这个法门你不能忽略，它在破除障碍这个角度，会给你很大的加持，破障。好，我们看下面的偈颂：

壬二、颂(分二：癸一颂叁自性；癸二颂四清净) 癸一、颂叁自性

此中有二颂： 幻等说于生，说无计所执， 若说四清净，是谓圆成实。

这个地方，是把诸法叁相的道理重「颂」一下。说佛陀讲梦「幻」泡影，是讲依他起暂时的存在性，讲因果丝毫不爽；佛陀「说无」所有，是对治我们的遍「计执」，

讲到法性本来空寂，对治我们我相、法相的执取；「若说四清净，是谓圆成实」，佛陀在大乘经典讲到「清净」的「四」种法门，是开显「圆成实」。换句话说，这个诸法叁相，是大乘佛法的一个基本公式，你可以套入所有的大乘经，放诸四海皆准的。看最后的一个重颂：

癸二、颂四清净

自性与离垢，清净道所缘， 一切清净法，皆四相所摄。

把圆成实的四个法再作一个重颂：「自性」清净、「离垢」清净、「清净道」清净跟清净「所缘」，「一切」的「清净法」，不离开「四」种「相」，也就是所谓的教、理、行、果。

辛叁、释依他喻(分四：壬一牒前起问；壬二标为总答；壬叁乘前更征；壬四别释八喻)
壬一、牒前起问

前面的一段，是把圆成实相开展出来，依他起是略而说不说；到这个地方，把佛陀在经典讲到依他起法，有种种的譬喻，加以详细的说明。这地方有四段：「一、牒前起问；二、标为总答；叁、乘前更征；四、别释八喻」。先提出一个问：

复次何缘。如经所说，于依他起自性说幻等喻？

是什么样的理由，佛陀在诸大乘「经」典当中，对「依他起」法讲出种种梦幻泡影的譬「喻」呢？这以下作一个「总答」：

壬二、标为总答

于依他起自性，为除他虚妄疑故。

因为众生在「依他起」的法当中，产生一个「疑」惑，由这个疑惑，才产生了一个颠倒的妄想，而成就遍计执。我们说过，依他起的法，因为我们产生疑惑以后，就打妄想，我们对它不了解就打妄想，打妄想以后，就把依他起转成遍计执了。所以为了破「除」遍计执，我们应该要先设防，要把依他起的法详细的作说明。到底什么是依他起？因为我们就是对「依他起」产生迷惑颠倒，才产生妄想名言，才转成遍计执，所以说这八种譬喻，是来对治凡夫的八种疑惑。

壬叁、乘前更征

他复云何于依他起自性，有虚妄疑？

众生到底有什么疑惑呢？

壬四、别释八喻(分八： 癸一幻事喻； 癸二阳焰喻； 癸叁所梦喻； 癸四影像喻； 癸五光影喻； 癸六谷响喻； 癸七水月喻； 癸八变化喻) 癸一、幻事喻

这个地方有八种：「一、幻事喻；二、阳焰喻；叁、所梦喻；四、影像喻；五、光影喻；六、谷响喻；七、水

月喻；八、变化喻。」佛陀讲出八种譬喻，来对治我们八种的颠倒。先看第一个「幻事喻」：

由他于此有如是疑：云何实无有义，而成所行境界？为除此疑，说幻事喻。

有一类的众生，对依他起产生「疑」惑，说：这依他起它是一个生灭法，它没有真「实」的体相，为什么没有真实体相，却能够带动我们内心有真实的一个见闻觉知的认识呢？我们跟它接触，也产生很多的认识？佛陀就讲出一个「幻」术的譬「喻」：假设一个魔术师，拿了一条手帕，他一下子变出一只兔子，也可以同一条手帕变出一只狮子。这个兔子跟狮子当然是不存在的，但是我们看到兔子，我们说：哦！它是一个温驯的动物。我们看到狮子，我们也知道它是一个凶暴的动物。就从这个幻术的譬喻当中，我们可以知道：虽然它是幻术，但是它能够让我们产生见闻觉知的认识。所以，虽然它的体性是空，但是它所表现的假名、假相、假用，也能够带动一种认识，这个是合理的。

癸二、阳焰喻

云何无义，心心法转？为除此疑，说阳焰喻。

依他起是无自性的，是毕竟空。但是为什么我们跟它接触的时候，内心会有很多的「心心法」，有种种心法的情绪产生呢？有时候对可爱的境界产生贪，对不可爱的境界产生瞋呢？这种贪瞋的情绪变化，是怎么产生的呢？佛陀说「阳焰」的譬「喻」。渴鹿追求阳焰，虽然这个阳焰是一个不存在的东西，但是阳光的折射，它有一种相似的水气产生；问题是这只口渴的鹿它不知道，它想追求水，所以它就追求下去。前面幻术的譬喻是一个总说，这以下是

一个别说，是约著我们凡夫因地的造业来说。说我们造业，当然是在因缘所生法当中造业，或者是在叁宝的境界造了善业、或者在五欲的境界造业。不管是叁宝的境界、五欲的境界，虽然都是不真实，但是因为我们凡夫有一种有所得心，就像口渴的鹿，它想要追求水，因为追求的关系，也就带动很多贪瞋的烦恼。当然这个因地的造业，一定是有所得。这个追求，我们从二方面来说：这口渴的鹿，有时候追求的是干净的水，有时候追求的是脏的水。就是凡夫在因缘法当中，有时候追求来世的安乐，有些人追求今生的安乐。一个人会追求来生的安乐，他容易造善业；如果你是追求今生的安乐，你容易造罪业。就是同样是因缘所生法，因为我们有一种要追求的心，就像口渴的鹿，所以就产生很多很多善恶业的烦恼。

癸叁、梦喻

云何无义，有爱、非爱受用差别？为除此疑，说所梦喻。

前面是讲因地，这里是讲果报的「受用」。说因缘所生法是无自性空，为什么我们感受到有种种快乐的果报，跟痛苦果报产生呢？佛陀说：像做「梦」一样。你做梦的时候是不真实的，但是遇到恐怖的梦，你会感到恐怖；遇到甜美的梦，你会感到快乐。所以说梦中境是暂时有，但是它也会产生快乐跟痛苦的感受，用做梦的譬喻。比如我们经常说「同床异梦」，十几个人坐一张床，每一个人做的梦不同。比如说，同样是义德寺，我们一百多个人坐在这个地方，我们所做的梦不同，循业发现。你的梦，你感受到：诶！义德寺是一个安乐的环境。有些人则是：义德寺给我太大的压力。（呵——）那这个怎么办呢？就是每一个人都活在自己的梦中。如果说它是真实的，就不能改变，你要不相信，你如果对这个环境不满意，你拜忏拜叁个月，很真诚的修忏，叁个月以后，你会做另外一个梦，（呵——）你就会感到：诶，不错啊！你会从这个梦转成另外一个梦。这是梦幻泡影，就是这个梦，它可以变化，但是你在梦中的时候，你真实有这样的感受。

癸四、影像喻

云何无义，净、不净业，爱、非爱果，差别而生？为除此疑，说影像喻。

因缘所生法的「依他起」是无自性，怎么会有业力的招感呢？善业招感安乐的果报，罪业招感痛苦的果报呢？前面是单独约因跟果，这个地方是因果的招感。佛陀为了「除此疑，说影像喻」。你一个人站在镜子前，它就现出人的影像；一个美国人站在镜子前，它就现出美国人的影像：这个人的本质是因，这个影像是果。就是说，你今生的果报，是前生的本质招感的，你前生有什么业，你今生受什么果报；你今生又造了一个业，又招感来生的果报。简单的说，今生的你，是前生的你造作的；来生的你，是今生的你造作的。所以它本质显现影像，又有一个本质又显现影像。所以我们从本质，从因可以看果，其实我们也可以从果看因。你看看你今生的人事遭遇，哪些是如意？哪些是不如意啊？你也可以知道你前生做了什么事，从影像也可以推知本质，也可以。从这个影像跟本质之间的互相影射，就知道因果招感的道理。

癸五、光影喻

云何无义，种种识转？为除此疑，说光影喻。

依他起法是自性空的，为什么会产生内心种种欢乐、悲伤的情绪呢？前面四科是约著外境的因缘而引生的内心作用；这个地方是内心的独头意识，不须要外境。「为除此疑，说光影喻。」就是说同样是一个阳光，因为照射在不同的物体，产生的光明、黑暗不同。比如说你今天是一间大的房子，你就会看到一大片的光明，但是它背后就有一大片的黑暗；如果是一棵小树，你看到的是小的光明、背面是小的黑暗。就说明众生的情绪，跟他心中的有所得是有关系的。你今天对这件事情，有欢乐的感受，你一定会有悲伤的感受，光明跟黑暗永远存在。如果你对很多事情会感到极度的快乐，这不吉祥，(呵——)这表示当你悲伤的时候，你也会比别人悲伤。所以修行者，藕益大师说：「平淡！」就是说，因为你欢乐的时候，没有很欢乐；你痛苦的时候，也就不会太痛苦。你的光明面愈多，黑暗面也一定愈多，阳光照

射出来，一定有光明面、有黑暗面，你光明面有多大快，黑暗面就有多大块。这就是为什么我们会有种种心识情绪转生的理由，就是凡夫的有所得。

癸六、谷响喻

云何无义，种种戏论言说而转？为除此疑，说谷响喻。

因缘所生法是自性空，那我们怎么会有「种种言论」的思想产生呢？佛陀「说谷响喻」。就是你讲出一句话，这句话就会产生很多很多震荡的回音。比如说，我们以前讲过一个北宋的大文学家黄庭坚居士。他今生所有的思想，他找到他前生的时候，把他过去的资料打开，其实他前生就有这种思想。就是说，我们内心当中，今生会接受很多的讯息，这个时候心中会讲很多话，在内心当中不断的震荡，这个震荡会震荡到来生。你前生有什么思想，你的思想就会震荡到今生；你今生又会产生变化，你的思想也会震荡到来生。他前生是相信小乘法，他今生就很可能接受小乘法；你今生接受大乘佛法的，(来生)你也很可能接受大乘佛法。这个就是一种「空谷响」，你讲出一个思想，这个思想就会产生反弹。

癸七、水月喻

云何无义，而有实取诸叁摩地所行境转？为除此疑，说水月喻。

因缘所生法是自性空，为什么得到禅定的人，在禅定的境界当中，他能够生起种种的「实」受用？他在禅定当中，他一念心可以看到大陆的苏州、大陆的南京呢？「为除此疑，说水月喻。」因为他的水愈平静，「众生心垢净，菩提影现中」，他月亮的影像就更清楚。这就是为什么禅定的人，他能够产生更大的受用，因为他的水更平静了，就是这样的譬喻。

癸八、变化喻

云何无义，有诸菩萨，无颠倒心，为办有情诸利乐事，故思受生？为除此疑，说变化喻。

既然依他起的自性是毕竟空，为什么「菩萨」内心依止「无颠倒」的菩提心，还来成「办」种种「利乐」的「事」情？来叁界「受生」？也就是说，从因缘所生法来说，众生是梦幻泡

影，他的自性不可得。既然没有真实的众生，为什么菩萨还要来到叁界「受生」呢？「为除此疑，说变化喻。」说魔术师看到这个小孩子哭泣，他变出种种的糖果，来安慰这个小孩子。就表示，佛菩萨虽然看到众生的本性是毕竟清净空寂的，但是他也看到有如梦如幻的众生，所以他就用如梦如幻的教法，以五乘的教法来摄受众生，让众生得到今生的安乐，乃至究竟的安乐，「开方便门，示真实相」。虽然这个方便门不是真实相，众生成佛以后，也是无有少法可得。这个地方有些人会质疑说，佛陀在大乘经典告诉我们：成佛以后，是众生的杂染相不可得、诸佛的清净相也不可得，佛陀是无阿耨多罗叁藐叁菩提可得，没有戒定慧可得。这个时候我们质疑：我们现在很辛苦的持戒、修定、修慧，到最后没有戒定慧可得，那修戒、定、慧干什么呢？这个地方的意思就是说：我们现在在痛苦的此岸到彼岸要坐船，虽然你到彼岸以后，这个船是不要了，但是在这个过程中当中，这个船就非常的需要。以幻化的法门，对治幻化的烦恼，最后二个都消失掉。所以在过程当中，你不能说方便门不重要。当然你入了真实相的时候，这些法门都不可得；但是你在过程当中，你不能说不需要。这就是为什么佛菩萨还是依止幻化的法门，来安抚众生，使令众生成就暂时的安乐，乃至究竟的安乐。这个地方是用叁自性的道理，来融通大乘的经典。我们也可以试著用这个叁相的道理，把它当作一个公式，去会通所有大乘经典。好，我们讲到这里。我回答二个问題：

问：请法师慈悲开示，法师讲的唯识录音带当中，有《大乘百法明门论》《唯识学概要》《八识规矩颂》《唯识叁十颂》，请问法师有讲《唯识二十颂》吗？对一位初学者来说，这一系列的录音带，应该先从哪一个地方下手？弟子现在深感唯识学对于修行有很大的利益，故想好好来研读。

答：唯识学在大乘的角度，占有很重要的地位，这大乘的性、相二宗一般若跟唯识。般若跟唯识从它的次第来说，唯识学的重点，偏重在所谓的次第法门，就是开显「无差成差」；

《般若经》它是「差即无差」，它偏重在圆融法门，它偏重在无差别；唯识学是很多因果的差别。藕益大师认为：唯识跟天台，譬如画龙

认为：先学唯识，再学天台、华严，这才对。至于唯识的次第，《百法》是基础，因为《百法》把五十一个心所法，讲得很清楚。《百法明门论》八识心王讲得不多，但是对于众生的差别情绪，因为心王的体性固定，它就是无记，这个了境、能变，前六识就是分别，第七意识恒审思量，第八识就是储藏，异熟储藏。但是这叁个识在活动的时候，它有很多的排列组合，就是有很多差别的情绪跟它合作，就带动了一个多姿多采变化的人生。所以这五十一个心所，你刚开始要先了解，你到底有什么情绪会出现？有善的情绪、有恶的情绪，这个都是从《百法》。但是《百法》当中，它不足的地方，就是八识的心王讲得少，所以就必需有《八识规矩颂》。他作完《成唯识论》以后，他根据《成唯识论》的道理，写出几个偈颂，把八识心王相互的关系，它们之间的互动——前五识、第六识、第七、第八。所以《八识规矩颂》，它偏重在心王的互动，这个前五识跟第六识是什么关系？第六识一活动的时候，它又如何带动第七意识？造业以后，怎么样回归到第八识？所以这个《八识规矩颂》是强调心王，《叁十颂》等于是总结。《唯识叁十颂》是点睛，你一定是先把龙的身体画出来，才点它的眼睛。所以藕益大师玄奘大师天亲菩萨晚年的代表作，他临终前一年才讲出《叁十颂》，用叁十个偈颂，把唯识的境、行、果讲出来，所以它包括了心王跟心所都在里面。这个《摄论》呢(诃——)，私底下有一个佛学院的同学问我，他说：「我们之前学《叁十颂》，跟《摄论》有什么差别？」《叁十颂》是讲得很简要，因为它叁十个偈颂，一学期就讲完；你读《摄大乘论》，那是甚深广大。我讲一个譬喻，比如说你肚子饿，你读《叁十颂》就是给你一颗维他命(诃——)；你读《摄论》，那是一个丰富的满汉全席。营养是差不多，但是它的过程，有开合的不同。你看光是诸法叁性，诸位学《叁十颂》，可能叁十分钟就讲完了：依他起是因缘法、圆成实是真如、遍计执是妄想，就叁个，讲完了。一个是因缘法，一个是我空、法

空的真理，第叁个是妄想。那叁个之间的关系是什么呢？「非异非不异」，就讲完了。叁个的各别关系、相互关系，叁十分钟就讲完了。但是你看「所知相」，我们讲了好几堂课，它用不同的角度，来分析叁个之间的差别跟相互关系。所以说《摄论》，它是从唯识学的角度，来开展大乘的佛法修学概要，从你刚开始如何去判断生命的真相、妄相，然后如何从妄相中跳脱出来，返妄归真。从「研真穷妄」到「返妄归真」，有很明显的一个道次第。我们现在都还在讲理论，到后面讲到戒定慧、讲到十波罗蜜，菩萨如何修十波罗蜜？应该用什么样的方法？遇到障碍怎么突破？它后面讲得很详细，等于是大乘佛法的菩提道次第广论。所以这个唯识的道次第，我们应该先学《百法》，再学《八识规矩颂》，再学《叁十颂》。《唯识学概要》，是我自己根据《叁十颂》编出来的，后来就不流通了，只要根据《叁十颂》就可以了。

问：有居士跟常住的师父说：「他一入定，就像软骨功一样(哈—)，整个人趴在地上。」

而这位常住师父

也亲眼看到，他入定的时候，真的趴在地上。未学感到很奇怪，也没有听过这样的入定法，请法师开示。

答：我也没有看过有人入定趴在地上。当然入定的姿势很多，理论上来说，行住坐卧都可以入定；但是基本定义，就是他的心是不是「心一境性」。你说他躺在地上睡觉，你也不能说他不是入定？什么样的姿势，我们很难判定。他是不是学过瑜珈术？他就是趴在地上。不过，我们依照正常的规矩，刚开始初学者入定是以坐姿最正常，所以在《修习止观坐禅法要》(又名小止观)，智者大师为什么要安立坐禅？他解释说：理论上来说，行住坐卧都可以入定，但初学者以坐姿最适合。因为你站、在那边走来走去，你容易散动；躺在床上，一下子睡著了。如果他是老参的话，趴在地上也可以入定，那这个人功夫很高，他竟然趴在地上不会睡著。不过我们很难从他的姿势，看他是不是入定，这要从他的内心来判定。

问：有居士曾问：地藏王菩萨为何有的戴五方帽？有的现比丘相？这二种相所表的法有不同吗？

答：那当然不同。他现比丘相，是偏重自利，出离。菩萨为了要弘传不同的法，现不同的相，表示不同的功德。这个五方帽，偏重在利他，大悲，摄受这些苦恼众生。地藏王菩萨在菩萨当中，他所扮演的角色，比较喜欢度化叁恶道的众生，所以你看放大蒙山、《叁时系念》，只要是超度叁恶道的，都是以地藏王菩萨为本尊。所以他现五方帽的时候，是偏重大悲的功德；但他现比丘相的时候，是偏重在自己的清净。他虽然大悲，但是他「犹如莲花不著水，亦如日月不住空」，他还是清净。

问：请问癌症的病患临命终的时候，打止痛针而昏睡去，命终助念可往生极乐世界吗？

答：如果他昏睡的话就不好了。我们临命终的时候，有二种因缘：第一个是随业往生，第二个是随念往生。正常人是随业往生，就是他第六意识开始昏昧，那就由阿赖耶识的业力来主导，就是随业流转，随著它的善业、或者罪业去流转。但是净土宗的话，不能够随业流转，要随念。就是你临命终的时候，你第六意识不能昏昧，因为你要用第六意识的正念，跟弥陀感应道交，往生净土。所以，你如果在临命终的时候，第六意识昏昧，那是非常不吉祥的，就是你失去了以念力来主导业力的机会。你第六意识昏昧，那你一定是随业往生，除非你净业成就。历代的祖师净业成就，他不必靠临终的正念，他这棵树永远是往西方倒，他不管是车祸死亡、什么死亡，都是往生净土，那这种人很少。大部分的人往生，都是随念往生，都必须要靠临终的时候，不断的忆念弥陀的功德，跟弥陀感应道交而去的。所以，如果临命终的时候昏睡，这个对往生净土来说，是一个很大的障碍。因为你对他开示什么，他听不到的，你跟他念佛，他也听不到。他心中是活在自己一种非常微细的昏昧妄想当中。这个时候，他的生命由阿赖耶识的善恶业来主导，不是由第六意识的正念来主导，那恐怕是不能往生。你只要看到一个人临命终的时候一直昏睡，这个人应该是不能往生。往生的标准，临终要正

念分明，不管他造了多大的善业、罪业，都是一样，临终一定要正念分明。这个地方是关键点！好，我们讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁一卷

第叁一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一〇六页，「庚二、释密意」。

我们佛教在止观当中的修学，因为修行人因地发心的不同，大致上我们有二种的差别：一种是以出离心为根本的小乘止观，第二种是以菩提心为根本的大乘止观。小乘的止观，因为它的宗旨是要远离五蕴的果报，所以它的所观境，是针对五蕴来观修不净、苦、无常、无我，透过这样的观察，使令内心当中，对五蕴的爱著心慢慢的消灭，最后趋向到偏空涅槃。所以小乘的看法，它的所观境是我们五蕴的身心。大乘佛法的观修止观，它的宗旨是追求无上菩提，也就是说它所追求的是一个万德庄严的无上菩提，所以它的所观境，就不是一个表层上的五蕴，而是五蕴的根源——所谓的现前一念心性。透过对心性的观察，把杂染的五蕴消灭，而转成清净的五蕴，所谓的万德庄严。所以藕益大师说：「能观心性，则具足一切佛法。」所以，大乘佛法，不管你今天遇到什么的人事因缘，它就是回光返照我们这个明了的心性。那应该怎么去观察呢？在本论当中是二个重点。我们在观心的时候：第一个，你要先偏重在断恶，我们无始劫来所有贪瞋痴的烦恼，它要活动，一定要根据心中的妄想，所谓心中的遍计所执性。所以我们刚开始空观，它所破的是心中的名言，「一切业障海，皆由妄想生」，刚开始我们是先对治心中的妄想，把这样的—一个心，先回归到清净的本体上去，这个是修断恶的法门，就是我们讲「遍计本空」。第二个是修「依他如幻」，就是天台宗说的假观。前面的遍计本空，是把心中的妄想消灭掉；这个依他如幻是把清净的心，重新的塑造，

使令它产生很多善良的功能。比如说，我们透过布施，来塑造我们内心当中欢喜施舍的功能；我们透过持戒，来塑造内心防非止恶的功能；我们透过忍辱，来塑造安忍不动的功能，等等。所以我们在观察「遍计本空」的时候，我们对妄想是一种消灭的方式；但是我们在修假观、修善的时候，我们仰仗种种波罗蜜的时候，我们是在培养一种善良的功能。就是说，大乘的止观是有所破坏、有所建设的：破坏的是心中的妄想，所谓的「遍计本空」；所建设的是内心当中，清净善良的功能。因为我们在破恶当下，有生起一种善法的修学，所以它的果报是大般涅槃的庄严果报。所以基本上来说，大乘止观它是用诸法的参观，来观察我们一念心性。这空、假、中参观的思想，主要的是依止参自性而开显出来的，「遍计本空，依他如幻」。所以，我们在正式修大乘止观之前，的确有须要把整个参自性的道理，作一个完全的认识。

第叁一卷 庚二、释密意(分叁：辛一梵问经；辛二阿毗达磨经；辛叁余经) 辛一、梵问经(分四：壬一引经问；壬二标意答；壬叁重征；壬四更释) 壬一、引经问

这一科是讲到「所知相」的第六科「释契经」。「释契经」当中，第一科是解释「参自性教」。「参自性教」前面是一个「显说」，这一科是讲「密意」。这个「密意」是什么意思呢？「密意」就是一个义理深妙而不易了知的道理，义理特别深妙而不易了知的。前面的显教，它的思想是比较表层上、字面上的了解；这个秘密就是在这个文字之后，在文字的内涵当中，特别深妙而不可了知的。也就是说，前面的显教，它对内心的描述是一个对立性的：哦，这个是善心、这个是恶心，善恶是不两立的，是对立性的。但这个地方，它把善心跟恶心，其实是不二的思想，比较深妙的思想，把它开显出来。这当中有叁段：「一、梵问经；二、阿毗达磨经；叁、余经。」先看「梵问经」：

世尊依何密意，于《梵问经》中说：如来不得生死，不得涅槃？

佛陀是根据什么样的道理呢？他在「《梵问经》」，「《梵问经》」就是《思议梵天所问经》，这当中讲到一句话说：佛陀的内心，是「不得生死」，也「不得涅槃」的。这样的

思想，跟我们过去在显教所说的，是有差异的。我们在修行的过程当中，佛陀说明我们的生命有二个选择：一个是杂染的生死，一个是清净的涅槃。佛陀以种种的方便，鼓励我们厌离生死，趋向涅槃。但是在「《梵问经》」当中却说：佛陀内心当中，是「不得生死，不得涅槃」。这样子，是用什么道理来宣说这句话的？提出这个问。看问答：

壬二、标意答

于依他起自性中，依遍计所执自性及圆成实自性，

生死、涅槃无差别密意。

这个地方还是用叁自性的道理。叁自性，我们前面也一再强调：叁自性的一个基本点，就是「依他起」，就是阿赖耶识，就是我们现前一念明了分别的心识。这一念心识当中，假设我们这一念心随顺于心中的妄想，产生一种相似影像，就落入「遍计执」；假设我们这一念心，能够生起我空、法空的智慧，观察「遍计本空」，这个时候，就落入「圆成实」。就是依止我们妄想跟观照的差别，说明「生死、涅槃」是「无差别」的。这句话怎么说呢？这以下解释：

壬叁、重征

何以故？

壬四、更释

即此依他起自性，由遍计所执分成生死，由圆成实分成涅槃。

这个地方就开权显实：其实生死、涅槃，是就著我们一念心安立的，不是离开我们明了的心性之外，有一个生死、有一个涅槃。而是说，当我们这一念心随顺于妄想的时候，我们这一念心就出现了「生死」的果报，我们会感到自己一次一次的在叁界招感生死，受著生死的痛苦；当我们这一念心，能够生起我空、法空的观照，我们这一念心，就停止创造生死，取而代之，出现寂静安乐的「涅

盘」。也就是说其实所谓的「生死、涅槃」，都是依止一念心识而安立的。虽然依止一念心识安立，为什么佛陀「不得生死，不得涅槃」呢？这句话怎么说呢？我们作一个解释。在修行的过程当中，我们内心还是要依止心中的名言，名言当然是大乘的教法，依教起观。也就是说当我们内心生起妄想的时候，我们还是要透过「何期自性，本自清净」，我们必须透过这样一个名言的引导，才能够生起清净的观照。所以在整个过程当中，我们是需要名言的指导，做为调伏妄想的力量。但是当我们内心真实的跟圆成实性相应的时候，那是不需要名言的，没有名言，「离言说相、离名字相、离心缘相」。就是那一念清净明了的心，直接跟真理接触的时候，那是能所双亡，没有能所可得。我们刚开始是以智慧来观照真理，智慧要观照真理的时候，中间要有一个桥梁，就是教法的名言。但是正式趋向真理的时候，那个时候，「言语道断、心行处灭」，没有这个名言可得。

坏劫：坏劫是水、火、风叁灾毁坏世界的时期。首先是众生世间破坏，称为趣坏；其后，器世间也随之破坏，称为界坏。火灾劫、水灾劫、风灾劫合称大叁灾，所谓「火烧初禅，水淹二禅，风吹叁禅。」坏劫之期，欲界悉皆坏尽，色界中，唯第四禅不为大叁灾所坏。——佛教城市

比如说，有一个禅师，他去参访一个祖师。他读《楞严经》的时候，说：诶，佛陀说我们内心这个打妄想的心，有常住真心，这是不生不灭的。他问祖师说：诶，常住真心是不生不灭，当坏劫到来的时候，火烧初禅、水淹二禅、风吹叁禅，这个时候大叁灾把整个世界破坏了，我们内心的常住真心还坏吗？这个祖师说：你的常住真心会破坏！这个时候禅师说：诶，佛陀说常住真心是不生不灭，你怎么说破坏了？祖师说：我说的常住真心会破坏，是指你心中的常住真心会破坏，不是佛陀说的常住真心会破坏。因为我们的常住真心，还是依止名言安立的。也就是说，你今天观修「何期自性，本自清净」，这个时候，它出现一种清净

的力量，跟昨天是不一样，还是不断的进步。但是你真实跟清净心接触的时候，佛陀「不得生死，不得涅槃」，一切法不可得。

所以修行当中，过程跟结果是不同的。你过程当中要对治，要念念观照，那一定要依止名言。就是你内心当中要趋向真理，要名言的引导；离开了名言，你没办法引导。但是圣人内心当中，他很自然的安住真理，是没有所谓的名言可得。所以这个地方的依止秘密意说，这个意思就是说佛陀的内心的确是安住涅槃，这个是不可否定的。从因缘所生法来说，佛陀的内心当中是常乐我净的；但是他内心当中，没有这样的想法，没有这个名言可得：这个是讲圆成实性是离名言相的。当然我们在趋向圆成实的过程，我们必须安立很多的教法，当作一个方便，「开方便门，示真实相」；但是真实相显现的时候，这个方便门是不可得的。这是讲到参自性，圆成实性的真实相，其实是没有这样的名言可得的，没有说是我空、法空的真如，这样的名言是不可得的。这一段是讲到佛陀内心的一个真实相。

辛二、阿毗达摩经(分四：壬一引经问； 壬二标意答； 壬叁征喻显义； 壬四喻金土藏)

壬一、引经问

这当中也是「问」跟「答」，我们先看「问」的地方：

《阿毗达摩大乘经》中，薄伽梵说法有叁种：

一、杂染分；二、清净分；叁、彼二分。 依何密意作如是说？

前面的一段，是讲到佛陀那一念清净心的真实相，这一段以下是讲到凡夫的心。凡夫的心是什么相貌呢？在「《阿毗达摩大乘经》」当「中」，佛陀讲我们凡夫的心有「叁种」相貌：第一个是「杂染分」，就是我们一般的凡夫，内心跟环境接触的时候，都是跟著感觉走，就是把过去一些妄想的习惯，带动很多的烦恼。你过去遇到这个环境，会打什么妄想、会生起什么烦恼，就照这个方式去流动，就是杂染分。第二个是「清净分」，我们内心当中，完全根据我空、法空的智慧来消灭妄想，根据理智来判断，这是第二个「清净分」。第叁个是

「彼二分」，就是有时候生起妄想、有时候生起观照，这是通于杂染、通于清净，这就是凡夫的心。这是什么道理呢？我们看回「答」：

壬二、标意答

于依他起自性中，遍计所执自性是杂染分，圆成实自性是清净分，即依他起是彼二分。依此密意，作如是说。

在我们这一念心当中，我们根据「遍计执」相应的是「杂染分」；根据我空、法空的观照是「清净分」；就著「依他起」的本身，它是通于「二分」的，通于杂染、通于清净的：这一段是讲到凡夫内心的相貌。不过这个地方，有一个重点值得我们注意：凡夫的内心，前面在开显自性的时候，无著菩萨讲到阿赖耶识，他是讲到「杂染分」，就是我们凡夫的心，都是一种有所得相应的杂染心识。这个地方以后，它就开权显实：其实我们的心，也可以出现「清净分」，所谓的通「彼二分」，这个思想就很接近我们之前研究的《大乘起信论》。就是凡夫的生灭心当中，有不生不灭的真如功德。我们前面在描述阿赖耶识的时候，说明阿赖耶识是生灭门；但这个地方就更正，其实阿赖耶识是「生灭与不生灭和合，谓之阿赖耶」，就是它在生灭的作用当中，隐藏一种不生灭的本性在里面。这一段就有点开权显实，这是一个总标。以下，把一个染净和合的心识，以譬喻来作一个说明。

壬叁、征喻显义

于此义中，以何喻显？

应该用什么譬「喻」来说明呢？好，我们看第四段：

壬四、喻金土藏(分叁：癸一总标；癸二别显；癸叁以法合) 癸一、总标

以金土藏，为喻显示。

癸二、别显(分叁：子一举叁法；子二释非有及有；子叁释彼二分) 子一、举叁法

譬如世间金土藏中，叁法可得。一、地界，二、土，叁、金。

我们凡夫的内心就像是「金土藏」，这个「金」就是黄金，「土」就是沙石，以黄金跟沙石的和合体叫做「藏」，这个「藏」就是金矿的意思。我们可以以这个金矿，来譬喻我们凡夫内心的相貌。怎么说呢？这「世间」的「金土藏」，事实上是有「叁」个「法可得」：第一个是「地界」，这个「地界」就是金矿，就是染净的和合体——金矿；第二个是「土」，就是有很多的沙石，就是我们心中的妄想——遍计执；第叁个是黄「金」，我们虽然打妄想，但是我们也可以生起种种止观的正念，这个黄金就是圆成实性。这金矿当中有叁个法可得，先举出这叁个法的相貌。这以下，说明这二个法有跟无的情况：

子二、释非有及有

于地界中，土非实有，而现可得。金是实有，而不可得。火烧炼时，土相不现，金相显现。

在这个金矿当中，虽然我们刚开始看到金矿，都是看到沙石，我们很少看到黄金，因为黄金是隐藏里面的；但是事实上沙石是不存在的，虽然它不存在，但是「现可得」，我们可以很明显的去感觉到、去看到它的存在；但是这个存在是一个虚妄性的，它不是真实存在。而黄「金」虽然表面上是「不可得」，但事实上是一个真实性的存在。这个不真实的存在，跟真实的存在是怎么安立的呢？这以下说明：「火烧炼时，土相不现，金相显现。」就是从「火烧」这样的过程，来判定什么是真？什么是妄？比如说我们把金矿在高温的火当中，一次又一次的「烧炼」，这个时候，它的沙「土」就会慢慢的脱落，黄「金」的本质一点也不会减少，这沙石慢慢蒸发掉了，但是黄金的数量，一点也不少的就全部「显现」出来。所以说黄金它是经得起锻炼，而沙石是经不起高温锻炼的。从这样的角度，我们说黄金是真实有，而这个沙土只是一个暂时存在的虚妄相。

子叁、释彼二分

又此地界，土显现时，虚妄显现；金显现时，真实显现。是故地界，是彼二分。

我们作一个总结。这个金矿，当沙石「显现」的「时」候，它只是一个暂时的「虚妄」相；当黄「金」出「现」的「时」候，那是「真实」永久的「显现」，当这个黄金出现以后，它永久也不会回到沙石的情况。所以说，这个金矿是通于真实、也通于虚妄，真妄的和合体。

这一段的文，我们作一个总结。我们刚开始修学佛法，所接触的教法，比如说是《八大人觉经》、或者《遗教经》、或者是声闻乘的教法，我们看到佛陀对内心的描述，都是抱著一种否定的态度，「心为罪源，形为恶藪」，佛陀明确的告诉我们：「慎勿信汝意，汝意不可信。」所以刚开始我们对我们的内心，是一种比较排斥否定的态度，因为它是干不出什么好事情，它不是起贪烦恼，就起瞋烦恼。但是慢慢的，当我们把这个粗重的烦恼调伏以后，佛陀讲话的口气就有所改变，佛陀说：其实我们内心当中，也可以生起善良的功能，而生起善良的功能，就是你以

前打妄想的那个心。就是你以前用这个心打妄想，你也可以用这个心，来修习菩提心、修习六波罗蜜，而成就万德庄严。这样子，就是引导我们进入大乘的不二法门，所谓的染净不二。所以在《维摩诘经》上说：诸佛的解脱，当于众生的心行中求。我们好乐诸佛的功德庄严，但是你不要忘了：诸佛的心能够出现功德庄严，他的那个心，跟他当初在做凡夫的时候打妄想的心，是没有差别的，还是那个心。就是说我们只要扭转它的功能就好，不必要去放弃它、消灭它。这以下，佛陀开始开显，从前面的全盘否定，这个时候，我们对内心的世界，开始抱持著有所否定、有所肯定的中道思想，所以这个叫秘「密意」。这个地方，是一个很重要的修行。

《维摩诘所说经》：「问：诸佛解脱当于何求？答曰：当于一切众生心行中求。」《大正》14，页 544c

癸叁、以法合(分叁：子一释虚妄显现；子二释真实显现；子叁结合彼二分) 子一、释虚妄显现

「合法」当中有叁段，先看第一段「释虚妄显现」：

识亦如是。无分别智火未烧时，于此识中，所有虚妄，遍计所执自性，显现；所有真实，圆成实自性，不显现。

我们凡夫的虚妄分别心，也是这个道理。当我们没有遇到佛法的时候，我们内心是搞不清楚东西南北，内心当中跟著感觉走。所以我们没有办法生起我空、法空的智慧，我们内心当中都是虚妄相，不管你造善也好、造恶也好，都是根据你的妄想执著，造作种种的业力，所以这个生命都是虚妄的、颠倒的。以我执、法执来造的业，都是颠倒的。这个时候，我们内心当中也有善良的功能，但是这个时候没有办法显现。虽然没有显现出来，但是并不表示没有，是没有显现，暂时不显现。这是第一段，就是我们凡夫的一个相貌。

子二、释真实显现

此识若为无分别智火所烧时，于此识中，所有真实，圆成实自性，显现；所有虚妄，遍计所执自性，不显现。

当我们在生死流转当中，吃到苦了以后，开始刺激我们立志要消灭生死的痛苦，开始修学佛法。依止佛法的教授，内心观察「何期自性，本自清净」，这个妄想是虚妄的。这个时候，我空、法空的「智」慧，不断的去「烧」炼你心中的妄想，你内心与「真实」心相应的正念，就慢慢慢慢的「现」前。对于佛法僧的皈依，你的内心当中，念佛、念法、念僧的那个真实心，慢慢慢慢的生起，取而代之，发觉你心中的妄想，也慢慢慢慢的消失掉了。所以，我们出家以后，有时候会想一想：出家以前那个打妄想的你，跟现在的你有什么差别？这个就值得我们去参究！

子叁、结合彼二分

是故，此虚妄分别识，依他起自性，有彼二分。如金土藏中所有地界。

我们作一个总结。我们凡夫的「虚妄分别」心，这个「依他起自性」，事实上是有杂染的功能、也有清净的功能，这「二」种功能在内心当中都具足，正如「金」矿一样，它有沙石，也有黄金的本质在里面，这个道理是一样。

《法华经》：「譬若有人，年既幼稚，舍父逃逝，久住他国，或十、二十，至五十岁，年既长大，加复穷困，驰骋四方以求衣食。渐渐游行，遇向本国。其父先来，求子不得，中止一城。其家大富，财宝无量……时贫穷子游诸聚落，经历国邑，遂到其父所止之城。父母念子，与子离别五十余年，而未曾向人说如此事……作是念：『我若得子，委付财物，坦然快乐，无复忧虑。』《大正》9, 16b

这个染净不二、真妄和合的思想，在大乘经典讲得也不多。不过我们读《法华经》，这个思想就很清楚。《法华经》被智者大师列为整个佛陀说法的一个总结，就是佛陀到晚年的时候，把一生的教法作一个总结，所谓「开权显实，会参归一」。这当中有一段经文，值得我们注意的，就是「长者付财」。这个「长者付财」，佛陀讲出一个譬喻说：有一个大富长者，他有很多的珍宝，他只生一个独生子。不幸的是这个独生子，后来因为一时的颠倒就离家出走，再也找不到这个小孩子了。这个独生子离开了父亲以后，他的生活非常的贫困，做了乞丐，有时候有饭吃、有时候没有饭吃，他能不能吃饭，他自己作不了主。这个生死凡夫，有时候到人天、有时候到叁恶道，他自己作不了主，业力作主。这个小孩子他从乞丐当中，慢慢慢慢的也适应了乞丐的生活，他觉得说：诶，我本来就是一个乞丐，我在生死中流转是很正常的。他已经习惯于卑劣的种姓。这个乞丐有一天托钵的时候，刚好来到他以前父亲的家，这个大富长者的家里面。他一看：唉呀！这个家宅那么的豪贵。他起好奇心，就从窗户的外面，偷看里面是什么相貌，看到大富长者坐在中间，旁边有很多的眷属，里面有很多的珍宝，他非常的羡慕。他正在看的时候，突然间被大富长者看到：诶，这个人是我几年前流失的独生子。他赶快叫旁边的仆人把他追回来，要把珍宝交给他。但是这个小孩子，他因为

长时间做乞丐，他对自己的心已经没有信心了，他赶快的跑啊！他说：我不是来偷东西的，我只是路过而已啊，我没有偷东西的意思。这个仆人说：我们不是说你是小偷。就一直追，追到最后，这个小孩子因为太紧张，就昏倒过去。昏倒过去，这个大富长者就想：这个孩子小时候起颠倒，离开我这么久，我现在要跟他说他是我的儿子、要继承我的财产，他恐怕没办法接受，心性卑劣。这怎么办呢？诶，要施設方便，慢慢来，这件事情急不得！这个时候，他说：好，让他自己离开吧。离开以后佛陀(大富长者)就在他的眷属当中，派一个长得最卑贱、丑陋的眷属，化装成乞丐，去跟这个小儿子做朋友：诶！咱们都是乞丐，同行。就跟这个乞丐生活在一起，彼此间就有感情。这个人就说：我们不要老是做乞丐，这样不是个办法。不做乞丐，难道还有别的选择吗？他说：某一家的家里要招聘员工，我们可以去那个地方应征，好歹让生活过得安定一点。后来就到大富长者的地方应征，就被录取了。刚开始就是除粪，扫厕所。这个除粪就是修四念处，对治心中粗重的烦恼。因为他很认真打扫，大富长者觉得不错，就给他升官到库头。这个时候，他看到很多的珍宝生起欢喜，但是他想想说：这个珍宝我是不可能得到的，我一生再怎么努力，也只能欣赏欣赏，我不可能拥有。后来，大富长者把他升起来做当家师傅，家里面所有的事情，完全由他一手操办。但是他还是认为：这个钱他只是经营而已，跟他没有关系。最后，大富长者觉得因缘成熟了，就在所有的亲戚面前宣布：这个年轻人就是我的独生子。这个时候，所有的阿罗汉听了非常感动，开始说：从今以后，知道「是真佛子，从佛口生，从法化生，得佛法分」，心生大欢喜，自知当作佛。这一段的意思是说：因为我们这个明了的心识，长时间在烦恼跟罪业的因缘当中活动，养成了一个等流习惯；当我们开始修学戒定慧的时候，我们感到不习惯，总是觉得：诶，我这个心好象不适合戒定慧，因为我修戒定慧的时候，烦恼就排斥我，就会打妄想，就会感到有压力。就是说，我们对大乘的信心就会动摇：我们生死凡夫，是不是不适合修戒定慧？不适合成就这么多的波罗蜜？好象这件事情跟我没有关系。其实这个想法是错误的。这段的经文的

意思就是说：其实我们这一念心修习戒定慧、修波罗蜜是正常，我们这一念心打妄想是不正常。就是说，你本来是大富长者的儿子，你做乞丐是不正常的。按照道理，我们这个心当初的设计，是要你来修戒定慧的(呵——)，可以这样讲。就是说，这个冷气机，本来设计是可以吹凉风的；但是我们因为操作不当，结果吹出热风来。然后我们以为本来的设计是吹热风，其实不对。因为我们没有遵守它的操作手续，它正常的设计是要吹凉风。我们的心，亦复如是。其实我们明了的心性，修习戒定慧是正常的，打妄想是不正常的。这就是为什么所有的人都有可能成就圣道，因为「真」是能够破除「妄」，而不是「妄」能够破除「真」。就像金矿，你用火去烧的时候，沙石会脱落、蒸发掉，而黄金则保留下来。所以只要我们不放弃努力，我们刚开始只要让那个错误的习惯，慢慢的「不能念要他念，不能专要他专」，刚开始带点勉强；但是你习惯以后，你那个正念的操作，妄想就能够脱离，因为妄想是不正常的。这个地方是说明：我们内心有真心跟妄心这二个念头，有正念跟妄念，而正念是真实的、妄念是虚妄的，真能破妄。这一段是把我们凡夫的内心，作一个比较中道的描述。

辛叁、余经(分二：王一长行；王二颂) 王一、长行(分四：癸一引经问； 癸二标意答；
癸叁例余一切； 癸四指应随释) 癸一、引经问

「余经」就是其他的经典，有「长行」跟偈「颂」。「长行」当中有四段：「一、引经问；二、标意答；叁、例余一切；四、指应随释」。「引经问」中先提出一个「问」：

世尊有处说一切法常，有处说一切法无常，有处说一切法非常非无常。依何密意，作如是说？

佛陀有时候「说」我们这一念心是「常」，是不生不灭的，是常住真心的；但有时候对内心的世界，「说」我们这一念心是生灭变化的，你不要当真，你昨天这样子想，今天的想法又改变了，是生灭心的；但有时候又「说」这一念心，它同时也是「常」、同时也是「无

常」，既是「常」又是「无常」。这当中有什么深妙的道理，而「作」这样的演「说」呢？

我们看回「答」：

癸二、标意答

谓依他起自性，由圆成实性分是常，由遍计所执性分是无常，由彼二分是非常非无常。

依此密意，作如是说。

我们这一念心识，当我们修我空观、法空观的时候，我们的内心就是趋向于真常不二的道理，这个「常」简单的说，就是一种平等心。我们凡夫有所得心、向外攀缘的心，它是变化的；但是这个我空、法空相应的心，它是没有变化性的。因为它是平等，所以「圆成实性」相应的心「是常」；由妄想所相应的心「是无常」的。就是这个内心是晴时多云偶阵雨，你今天打这个妄想，明天对同样的一件事情，也打其他的妄想。「由彼二分非常非无常。依此密意，作如是说。」但是从依他起的一念心识来说，它是具足有「常」的功能，也有「无常」的功能，就是一念心它是通「常」、通「无常」的，就是「依此」这个道理，而「作如是说」。前面的这个心，是从染净、从空间上来说；这个地方是从时间上，说明我们这一念心是通常、通无常。

癸叁、例于一切

这一科把凡夫的心，从时空上作一个总结。

如常、无常、无二，如是苦、乐、无二，净、不净、无二，空、不空、无二，我、无我、无二，寂静、不寂静、无二，有自性、无自性、无二，生、不生、无二，灭、不灭、无二，本来寂静、非本来寂静、无二，自性涅槃、非自性涅槃、无二，生死、涅槃、无二，亦尔。

一般在权教的教法，这个方便的法门当中，我们得到的教义是说：生命有杂染分，产生不净、苦、无常、无我的流转；也有常、乐、我、净的一个涅槃。但是这个地方就作一个会

归，其实所谓的不净、苦、无常、无我，跟常、乐、我、净，都不离开现前一念心识。所以这个心，看你怎么操作，它有可能显现常、乐、我、净，它也可能显现不净、苦、无常、无我，这叫「无二」。我们看这一段的经文，就是这个意思。「如常、无常、无二」：这个「常」就是圆成实，当我们随顺圆成实的时候，他心的相貌是「常」的，不生灭的；当我们心是打妄想的，他的心就变成生灭了；不管生灭、不生灭，都不离开现前一念心识、不离开依他起，就是「无二」，这个「无二」是约著依他起。「如是苦、乐、无二」：这个「苦」就是遍计执，遍计执产生生死流转，带给我们很多的痛苦；这个圆成实带给我们很多的涅槃安「乐」；不管是苦、是乐，都是由一念心显现，所以它是「无二」。「净、不净、无二」：这个「净」是圆成实性，它显现出清净的相貌；「不净」是心中遍计执的妄想；但是不管清净——你在佛堂修习戒定慧，跟你在五欲境界的时候起贪瞋痴，其实都是这一念心，所以它「无二」。

「空、不空、无二」：「空」的意思是讲遍计执，遍计执是没有真实的体性叫「空」，它是一个虚妄相；圆成实性是有真实体性的叫「不空」；不管真实、不管虚妄，都不离开现前一念心识，都是一念心所显现，所以说「无二」。「我、无我、无二」，这个「我」，古德解释为自在义：圆成实性这个心是自在的，它没有烦恼跟罪业的系缚；遍计执的心，它有烦恼跟业力的系缚，所以它是不自在；但是不管自在、不自在，都是一念心所显现，所以叫「无二」。「寂静、不寂静、无二」：这个「寂静」是圆成实性，是安乐寂静的；我们心中打妄想是「不寂静」；寂静、不寂静这二个，都不离开一念心识。「有自性、无自性、无二」：圆成实性观照的心，它是有真实体性的；这个妄想是虚妄的，是我们自己捏造出来的；不管真实、虚妄，都不离开一念心识。「生、不生、无二」：这个「生」就是流动变化，我们的心不断的变化，叫做「生」，这个「生」就是约著妄想；「不生」是约著观照，智慧的观照；智慧观照跟妄想是「无二」。「灭、不灭、无二」：我们心中的妄想，可以透过修行而消灭的；但圆成实性是不可以消灭的。就是不管你无始劫来打了多少的妄想、造了多大的罪业，

只要你肯忏悔，都可以消灭。为什么？因为它是虚妄相，所以说它是可以灭。但是圆成实性不能灭，就是不管你过去造了多大的罪业，你佛法的善根是永远不会失掉，因为它是不可以破坏，善根是黄金，你用火烧炼是不可能破坏的，但是烦恼跟罪业是可以破坏的。这一点你要注意！你在修行的时候，「达妄本空，知真本有」，就是不管我们过去打了多少的妄想、造了多大的罪业，这都是可以破坏。但是这个可以破坏、不可以破坏，也是不离开一念心识。

「本来寂静、非本来寂静、无二」：这圆成实性是寂静的，遍计所执是躁动不安的，这都不离开一念心识。「自性涅槃、非自性涅槃、无二」：圆成实是涅槃的；遍计执是躁动，非涅槃的。最后作一个总结，「生死、涅槃、无二」：当我们这一念心迷惑的时候，出现生死；当这一念心是觉悟的时候，出现涅槃；这二个是不二，同居一念心识。

我们作一个总结：

癸四、指应随释

如是等差别，一切诸佛密意语言，由参自性，应随决了。如前说常、无常等门。

从前面所谓的不二，有十二个不二法门这样的「差别」，我们可以了知，「一切诸佛」深妙的义理，我们都可以透过「参自性」的道理，加以「决」择明「了」，正「如前」面所说的「常、无常等」等的差别。这一段是把凡夫的心，他善念跟恶念不二的思想开显出来。我们先休息一下，待会我们再把这一段作个总结。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁二卷

第叁二卷

好，请大家打开《讲义》第一〇九页。

这一段是讲到我们凡夫的现前一念心识，这个真妄不二的道理。真妄不二，是说我们这一念心跟参宝的境界接触的时候，会产生一个正念，这个时候的正念叫做真实的心；但是我

们这一念的心跟五欲的境界接触的时候，也会产生一个心，这是一种妄想的心。真跟妄，其实它的本质是没有差别的，只是从迷悟的角度安立而已。这个地方值得我们注意：真实的心是不生灭的，虚妄的心是生灭的，这个应该怎么判断呢？尤其是在很多的经论当中，讲到我们的发心，发菩提心，它说：有些人的菩提心很容易退转，有些人的菩提心不容易退转，就是他当初发心的动机有不同。比如说，有人发心是见佛相好而发心：诶，看到佛菩萨长得很庄严，我也想要成就这个庄严的果报。那这样子就是生灭心，你这个发菩提心有问题。就是说，假设你在修行过程当中，你得不到这样的相好，你就放弃了。有些人是见佛色相而发心，有些人是看到僧团的清净而发心，那要是僧团不清净了，你就退心了。什么叫生灭心？什么叫不生灭心？这是我们很重要的判定的标准。在《楞严经》当中告诉我们一个判断的方法，就是说，什么叫做生灭心呢？就是「离尘无体」，当这个心离开了外境，它就没有自体了，这叫生灭心。比如说，有些人很喜欢吃榴莲。我们心跟榴莲接触的时候，产生一种好乐的心，这个好乐的心是真实、是虚妄呢？你把榴莲的外境消灭以后，这个好乐心也没有了，那这个好乐心是依外境而安立的，离开了尘境没有自体，这叫做生灭心。什么叫做不生灭心呢？就是这个心「离尘有体」，这个心不管外境怎么变化，你的心还是这个心，它不随境而转，离开了外境，它还有自体，这个叫做不生灭心，这样的发心就不可破坏了。这个道理是说，我们每一个人都曾经在佛前发了菩提心，许下我们的誓愿：从今以后要上求佛道、下化众生。那到底我们这样的誓愿在心中，它的力量是坚固、不坚固，怎么判断呢？假设你当初的发心是缘外境而发心，你看到众生的苦、看到圣教的衰，当然这个发心不错，但这个发心毕竟是缘外境而发心的，这样的发心就比较脆弱；如果你的发心，是真实的从道理上的观照，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，我们这一念心，事实上它是可以成就波罗蜜、成就万德庄严，为什么我要自甘堕落，去起惑造业受苦呢？你透过教理来观心，相信你有成佛的可能性，而你必须有这个责任义务，去开发你内心的功德，这样发心而生起的菩提

心，这个菩提心是不退转的。就是全世界人都不学佛了，就你一个人，你照样学佛。为什么呢？你刚开始的发心，它是向内观照的。所以我们可以回光返照：我们当初发菩提心的动机，到底它是坚固、不坚固的？是生灭、不生灭的？寂静、不寂静？前面有很多的判断方法，其实就是这个道理。当然你要是过去的发心有错误，可以赶快作个修正。这个地方就是说，我们的内心当中，有生灭心跟不生灭心。这当中一个是向外境去攀缘，产生一种影像而发心；一个是向内心去观照，产生一个真理的了知而发心：这个地方是一个判定标准。这二个心，都是你的心创造出来的，所以叫不二。这个地方是把凡夫心的染净相貌作一个说明。

壬二、颂(分五：癸一说无二义；癸二说成叁分；癸叁说无及有；癸四说无自性；癸五说成依止) 癸一、说无二义

这个地方是重「颂」，这当中有五科：「一、说无二义；二、说成叁分；叁、说无及有；四、说无自性；五、说成依止。」我们看第一段：

此中有多颂：如法实不有，如现非一种，非法非非法，故说无二义。

这个地方有五个偈颂：第一个偈颂「如法实不有」，这个「法」是遍计执，我们凡夫的妄想。妄想简单的说，就是由外境引生的，这个心是随境转而引生的，所以从真「实」义的角度来看是「不」存在的，是我们自己捏造出来的。「如现非一种」，这个「现」就是依他起。我们造了很多的业，招感很多的果报，这个因缘法有很多的差别，这个你不能说它没有，这个是存在的法；这遍计执是不存在的。「依他如幻」就是有它的存在性，所以「非法非非法，故说无二义」，这个遍计所执的「非法」是空的，依他起的法是非空的、是有的，所以这二个是「不二」。一个是凡夫依他起的心，一个是妄想心；一个是因缘有，一个是颠倒有：所以是不二。

癸二、说成叁分

依一分开显，或有或非有，依二分说言，非有非非有。

假设我们以这一念凡夫的心去观察，我们只是就著它的一部分，偏重「一」部「分」来说明。我们这一念心有可能是「有」，它有它的正念，有它善根生起种种戒定慧相应的正念，这个应该说是有，它有真实体性的，它的确能够创造真实功德的。但是我们这一念心，从「一」部「分」来说，也可能是「非有」，有很多的妄想，捏造很多的妄想，这个是「非有」。如果从比较中道的「二分」来说，它是亦「有」亦「非有」，它有时候是妄想，有时候是真实的。就是说这个心，看你从什么角度来说明。比如我们说一个人，世间上的人，如果我们讲真妄不二，每一个人你也可以说他是好人、你也可以说他是坏人，看什么角度。如果从「一分」的角度：诶，再坏的人，他内心当中，一定曾经有起过善念，他看到叁宝的佛像，一个合掌，这也是种善念，我们就著这个善念说：诶，他这个时候扮演好人的角色。只要是凡夫，再好的人，他也一定起过烦恼，那我们说：在这个时空当中，他扮演的是一个坏人的角色。所以从单「一分」来说，他有时候是好人、有时候是坏人。那从「二分」来说呢？我们应该说他是亦好人、亦坏人，这道理就是这样。

有时候，我们对内心了解得更透彻，人跟人之间就会多一分的包容。就是说，其实你说这个人是好、是坏，你很难讲，他就是真妄和合，我们要能够欣赏他的优点，包容他的缺点，那人跟人之间就容易相处。因为人不可能完全是好的，不可能，否则他就是佛了。所以在僧团当中，佛陀要我们尽量避免去说四众过，就是说其实你要挑剔，每一个人都有过失，因为他有遍计执、他也有圆成实，这二个念头都同居一念，看你是从什么角度去开演。所以，假设是从一分来开演的话，我们的凡夫的心，有可能是善、有可能是恶；从二分来说，它是亦善、亦恶，就是这个道理。看「癸叁、说无及有」，把前面的偈颂作一个总结：

癸叁、说无及有

如显现非有，是故说为无，由如是显现，是故说为有。

前面是讲我们心有杂染的心、有清净的心，到底哪一个心是真实的呢？这个地方作一个说明。「如显现」，这个是妄想所「显现」，是「非有」的，因为妄想只要透过智慧的观照就消失了，所以这个妄想是虚妄性的，这个是讲到妄想是虚妄。第二个「由如是显现，是故说为有」，我们心中的正念，只要我们肯修学，它会不断增长广大，而且这个正念不会被妄想所破坏，所以它是真实有。前面把心分成二类：一个妄想心，一个正念心；这个地方就进一步说，妄想是虚妄的，这个正念是真实的，是光明能够破除黑暗，把前面的真妄和合体，作一个总结。

癸四、说无自性

自然自体无，自性不坚住，如执取不有，故许无自性。

这个地方讲依他起是「无自性」的道理。我们前面讲

到凡夫的心，所谓依他起「自性」，我们一般说是现前一念心识，这一念心识它是具足善恶的，有时候生起善念、有时候生起恶念，而善念是真实的，恶念是虚妄的。但这个地方，我们讲心具足善恶的时候，论主恐怕我们生起自性执，所以把这个作用会归到本体，把这个善恶的念头，会归到一念心性的本体，其实不管善恶都是「无自性」的。这个地方是摄用归体。「自然自体无，自性不坚住」，天亲菩萨解释这个地方，有叁段：第一段叫「自然无」。

「自然无」是指未来的心，我们未来的一念明了心识，是不可得的，因为它还没有生起，还没有等待因缘，所以它还没有生起，未来心不可得，叫「自然无」。「自体无」是过去心不可得，就是我们还没有学佛之前，虽然起惑造业，造了很多的烦恼，但是它的因缘已经消失，这自体是不存在了，所以过去心也不可得。「自性不坚住」，这个是讲现在心不可得，我们这一念心，不管是善念恶念，它也是刹那刹那生灭的，从现在来观察，它也是自性空。所以这个地方，是把一切法的善恶摄用归本，其实它的自性都是空寂的：过去心不可得、未来心

不可得、现在心不可得。这个是讲依他起。第二段讲遍计执。「如执取不有」，我们内心当中去执取我执、法执的影像，这个体相皆空，所以说「故许无自性」，一切法是自性空。

这个地方，智者大师讲到一个观念，他的空、假、中参观，空观是照真谛，假观照俗谛。他的假观就是本文说的：我们一念具足善恶的心念，通十法界。但是他讲假观的时候，强调一个观念，说：我们这一念心具足善恶，是依止无生的道理来安立的，因为「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生」，依无生理而安立性具的思想。所以我们前面讲到，我们心是真妄的和合作体；但是你要知道，其实真妄的和合作体是约作用来说。作用当中，我们可以生起善念、恶念；但是从本体上说，它都是自性空的。所以这个地方，把善恶的心念会归到本体，是空寂的，是这个意思，恐怕我们生起自性执。

癸五、说成依止

由无性故成，后后所依止，无生灭本寂，自性般涅槃。

这个地方，把我们自心本体的相貌，再开演出四个法。因为我们这一念心是「无」自「性」的，什么叫有自性呢？这个法它不需要因缘就能够存在。比如说，我现在能够生起戒定慧的正念，但是你这个正念，要透过持戒、修定、修慧，闻、思的修行才能够生起。所以这个正念，也要假藉因缘才生起的，所以它是「无」自「性」。就是它必须等待因缘才生起的，所以它是「无」自「性」。因为它自性空，所以就有四个法，「依止」这个清净心而生起。哪四个法「依止」清净心而生起呢？「无生、无灭、本寂」跟「自性般涅槃」。因为它的本性是清净的、是自性空的，所以我们说它「无生」；因为「无生」，所以它「无灭」，它没有生起，就没有消失；因为它「无灭」，所以它「本寂」，本来就寂静；因为它「本寂」，所以它「自性」就安住在一种不生不灭的「涅槃」：所以这个叫「后后所依止」，就是「后后依止」前前而生起，「自性般涅槃」是依止「本寂」而生起，「本寂」依止「无灭」而生起，「无灭」依止「无生」而生起，「无生」依止自性空而生起。这叫做由于自性空，所以四个

法「后后所依止」。前面染净的和合是从作用上来说，这个地方是摄用归体，我们内心的本体是清净的。

这个「清净」的意思是说，我们刚开始的时候，以持戒来对除罪业、以止观来对治心中的颠倒；但是从本体上来说，是没有罪业可得，也没有颠倒可得。没有可得是怎么安立的呢？

《涅槃经》上说：「若法先有后无，诸佛菩萨即犯杀罪。」假设我们的罪业本来是有的，烦恼也是真实有、是自性有，那么佛菩萨要我们修学戒定慧，把这个真实有的烦恼罪业消灭，佛菩萨犯了杀罪。因为它本来是有的，你活生生的把它消灭掉，那佛菩萨、所有的修行人，都犯了杀罪了。其实不是。其实是这样子，「何期自性，本自清净」，我们的心本来是清净的，一念的妄想，就产生了虚妄的烦恼，也产生了虚妄的罪业；但这个烦恼跟罪业，都染污不了我们的自性。虽然不染污，它也的确构成一种如梦如幻的遮障。所以佛菩萨的慈悲，就告诉我们如梦如幻的法门，来消灭如梦如幻的烦恼罪业，结果还它一个本来面目。所以我们修行是干什么呢？就是恢复本来面目。就是说它本来就是清净，不是说它本来是染污的，我们用佛法硬把它扭转成清净，不是这个意思，这叫「自性般涅槃」。就是说，本来是清净的，你本来是大富长者的儿子；你去做乞丐，是因为一念的颠倒，才有乞丐的相貌出现；你虽然做了乞丐，但是你是大富长者儿子的本质没有改变。我们现在打妄想，但是清净的本性没有改变，这个就是所谓的「自性般涅槃」。这个地方，把前面善念、恶念的作用，回归到一念的心性，所谓的自性空，无有少法可得，这个时候叫做「自性般涅槃」。到这个地方，无著菩萨已经把我们凡夫的心，不管它的作用、体性，都作了交代。

己二、辨随决了一切佛言(分叁：庚一标二四种；庚二释四意趣；庚叁释四秘密) 庚一、标二四种

这个地方有叁段：「一、标二四种；二、释四意趣；叁、释四秘密」。我们看总「标」的地方：

复有四种意趣、四种秘密，一切佛言，应随决了。

前面一大段的依显教意、依秘密来说，都是讲到佛法、教法的内容。刚开始，显教为实施权，最后讲到开权显实、染净不二的道理，这个就是约教法的内容。这以下的「四种意趣、四种秘密」，是说明佛陀在演说教法的时候，他所采取的表达方式。他是用什么方式来表达权法跟实法？是依止什么方式来表达？这是说明他说法的方式。说法的方式有二大类：一个是「意趣」，一个是「秘密」。什么叫「意趣」呢？天亲菩萨解释说：「先缘此事，后为他说。」先缘，「缘」是攀缘的缘，先缘这件事情；然后再说其他的法，后为他说其他的说法。也就是说，佛陀对于根机比较薄弱的人，先讲这件事情；等到他善根成熟了，再讲其他事情，这叫做「意趣」。从「意趣」当中，成就一种摄受的功德，使令众生未种善根，令种善根；已种善根令增长，乃至成熟，乃至脱落，这叫做「意趣」。佛陀的说法，是依止众生的根机，慢慢的施設，叫做「意趣」，「先缘此事，后为他说，故名意趣」。什么叫「秘密」呢？天亲菩萨说：「由此决定，令入圣教，故名秘密。」就是根据这四个法的修学，由此，决定能够悟入到圣教的功德。所以，「意趣」是约著人来说，「秘密」是约著法来说。「意趣」是约著众生的根机而安立的；这个「秘密」，这个法本身的修学有四种次第：一个是约人的善根差别而安立，第二个是约法的浅深来安立，这样子就容易清楚。好，我们看它的内容：

庚二、释四意趣(分二：辛一别释四种；辛二结名意趣) 辛一、别释四种(分四：壬一平等意趣；壬二别时意趣；壬叁别义意趣；壬四补特伽罗意趣)

四意趣者：

「一、平等意趣；二、别时意趣；叁、别义意趣；四、补特伽罗意乐意趣。」我们照次第先看第四，因为它由浅到深，是从「补特伽罗意乐意趣」，就是刚开始是成就众生信心的

善根。这个「补特伽罗」是讲到凡夫，就著凡夫内心的欢喜，这样的一个目的而安立这个「意趣」。

壬四、补特伽罗意乐意趣(分二：癸一举事；癸二例余) 癸一、举事

四、补特伽罗意乐意趣。 谓如为一补特伽罗先赞布施，后还毁誉。

癸二、例余

如于布施，如是尸罗，及一分修，当知亦尔。

佛陀经常对某「一」类善根比较薄弱的众生，他刚刚进入到佛门，佛陀「先赞」叹「布施」的功德：唉呀，你的布施能够成就安乐的果报。等到他成就布施以后，佛陀开始诃责布施的不圆满，说：你只有布施是不够的，你还要持戒，乃至忍辱、禅定，等等。这是佛陀摄受众生的方便。再看下一段：「如于布施，如是尸罗，及一分修，当知亦尔。」佛陀对「布施」的法是这样安立，其实对持戒也是这样安立。「如是尸罗」，这个「尸罗」就是持戒，佛陀也是先赞持戒，后还毁誉：佛弟子们！我们只有布施是不够的，进一步还要奉持如来的戒法，成就一种善业力。但是当我们持戒以后，佛陀说：只有持戒是不够的，你内心还有很多的妄想颠倒，持戒只是对治身口的罪业；蕴藏在内心深处的妄想颠倒，应该修止观。所以佛陀开始诃责持戒的不圆满，乃至「一分修」。「一分修」是包括人天的善法、二乘的涅槃，这个都是不了义教，叫做「一分修」。其实这个「一分修」，就是少分修，只要不是大乘圆满的功德，都叫做「一分修」。佛陀都是先赞，然后再毁誉。这样做的目的是为什么呢？有时候这样讲、有时候那样讲？那是为了成就「补特伽罗意乐意趣」而安立的。就是你度化众生，你要让他一步一步的往前走，先成就众生的信心，「未种善根，令种善根」。第二个信「解」，在解门上、知见上是怎么安立？

壬叁、别义意趣

叁、别义意趣。谓如说言：若已逢事尔所殒伽河沙等佛，于大乘法方能解义。

众生已经开始能够布施、持戒、忍辱以后，佛陀开始开演甚深的道理。佛陀说：假设有一个佛弟子，他「已」经「逢事」，他能够长时间的恭敬、礼拜、赞叹「殑伽河沙等佛」，这个「殑伽河」就是恒河沙，像恒河沙这么多的「佛」，你才有办法在「大乘」佛「法」的道理当中，得到正确的「解义」，通达胜义谛跟世俗谛的道理，通达参自性的道理。

这个地方我们作一个说明，其实通达大乘的参自性，遍计本空，依他如幻，是不须要去奉事恒河沙佛，那是证悟才须要，解悟是不须要。但是佛陀为什么说一定要这么多呢？是恐怕众生得少为足，鼓励大家常随佛学，不断的进步，所以佛陀作如是说，这是约著别义。别义就是依特别意义的意趣而安立，有鼓励的意思。你一定要供养、礼拜，听闻这么多佛的说法，你才能够在「大乘」佛「法」得到「解义」的。佛陀这样子讲，是约著特别的意义，有鼓励的作用。再看第二段的「别时意趣」。前面是约解，这是约行——广大行。

壬二、别时意趣

二、别时意趣。谓如说言：若诵多宝如来名者，便于无上正等菩提，已得决定。

又如说言：由唯发愿，便得往生极乐世界。

这以下的说法是约「别时」，这个「别时」是约著未来的时间安立的。比如说，佛陀曾经在某一部经上「说」：善男子、善女人，只要你至诚的「诵多宝如来」，就能够在「无上菩提」，成就「决定」而不退转。成就无上菩提而不退转，这是初地以上的菩萨，不是你只有诵念就可以；或者佛陀「说」：只要你「发愿」，就可以「往生极乐世界」。当然只有发愿是不够的，还要去持名。这样子讲是约著「别时意趣」。「别时意趣」就是说，你只要不放弃努力，以后会朝这个目标前进，而不是说单单这个法就可以成就。

这一段古德解释说：佛陀是针对一类的懈怠众生，他的心识羸弱，你一开始告诉他：成就佛道要经历叁大阿僧祇劫、要广修无量无边的苦行。他心一想：唉呀，原来佛教真的不适合我。那他就退转了。所以佛陀刚开始「别时意趣」，你只要往这个地方走过去，总有一天

可以到达目的。所以，我们看《梵网经》：「众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。」你说我发了菩提心，「众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已」，这个都是从因中来论果。就是说，只要你不放弃努力，你总有一天可以达到这个境界，但是不表示现在可以，这是约著未来时间的一种鼓励。

壬一、平等意趣

一、平等意趣。谓如说言：我昔曾于彼时彼分，即名胜观正等觉者。

前面是信、解、行、证，这个是从果证上来说。这个「平等」是讲自他平等，佛陀有时候说：「我」在某一个「时」间、某一个地点，也曾经成就佛道，「名」字叫「胜观正等觉者」。这个「胜观」就是毗婆尸如来。事实上佛陀的应化身，因为他因地悲愿的不同，而有不同应化身的安立。所以释迦牟尼佛的应化身跟毗婆尸如来是不同的，他们所教化的众生是不同的。佛陀为什么讲相同呢？那是约著「平等」的法身来安立，佛佛道同的法身安立。这个地方是说明，虽然方便有多门，但是归元无二路，在果证上，我们不必在这因地的过程上作太多的分别，其实目标是一致的。这样子的说法，是约著「平等意趣」而安立。

辛二、结名意趣

如是名为四种意趣。

所以佛陀对于不同的根机，有四种说法的差别。总而言之，这个地方，我看古德的注解，他是说：这一段的「四种意趣」，是约人的根机而安立的。总之，弘扬佛法的目的在于利益众生，弘法利生。就是说，你身为一个法师，你的责任就是让众生产生欢喜跟希望，让他愿意修学佛法。任何一个法，如果因为你的教授，大家退失信心，你这个弘法就是失败，因为你不知道「意趣」，你不知道众生应该用什么根机来引导他。所以这个地方是说明，弘法是要观机的。这个是讲到「如是名为四种意趣」。

庚叁、释四秘密(分四：辛一令入秘密；辛二相秘密；辛叁对治秘密；辛四转变密) 辛

一、令入秘密

前面的「意趣」是讲到根机，这个地方是讲法门的差别。「四」种「秘密」有四段：「一、令入秘密；二、相秘密；叁、对治秘密；四、转变秘密。」先看「令入秘密」：

四秘密者：一、令入秘密。谓声闻乘中，或大乘中。依世俗谛理，说有补特伽罗，及有诸法自性差别。

佛法修行的道次第，我们刚开始要修学的是什么呢？不管是小乘的教法、「或」者「大乘」的教法，刚开始所修学的佛法，都是修学「世俗谛」的道「理」，就是因果果报的道理。我们刚开始相信造善业成就安乐的果报、造罪业招感痛苦的果报。所以佛法在因果果报的安立当中，就假设了一个虚妄的我相，所谓的「补特伽罗」；还有种种所受用的法相——有生死的杂染相、痛苦相，有涅槃的清净安乐相：所以佛法刚开始修学的时候，是「依」止「世俗谛」安立的。刚开始你先相信在生命当中，有无量的生命，而这个生命的决定点，在我们每一个人的业力，所以我们应该注意生命的过程，而不是注意结果，就是积集业力，刚开始就是从归依叁宝，断恶、修善，来修学世俗谛，所谓的道前基础。

辛二、相秘密

二、相秘密。谓于是处，说诸法相，显叁自性。

前面是从世俗谛来开显佛法，这个是讲胜义谛。佛陀对某一类的众生，讲到「诸法」的差别「相」，开「显叁自性」的道理，讲到遍计本空，依他如幻，这个时候，就不讲有一个补特伽罗在那边流转，把一切法会归到现前一念心性。这个叁自性也说明了叁无性，自性空。当我们摄用归体的时候，那是会归到一念的心性，无有少法可得，自性般涅槃；但是你一动，你动一个念头，就落入了叁自性，遍计本空，依他如幻；但是你摄用归体的时候，那是自性

般涅槃，无有少法可得。佛陀是从最初的布施、持戒当中，进一步的修学止观，讲到「相秘密」。这个「相秘密」，要以令入秘密的道前基础作基础。欢喜、生善，看第叁破恶：

辛叁、对治秘密

叁、对治秘密。谓于是处，说行对治八万四千。

我们在修止观的时候，会产生遮障，或者是罪业引生的业障、或者是烦恼引生的烦恼障，佛陀告诉我们拜忏「对治」。瞋心重的，佛陀说修慈悲观；贪心重的，修不净观。这是讲到「对治」的破障法门。看第四个入理，讲到不二法门：

辛四、转变秘密(分二：壬一长行；壬二颂) 壬一、长行

第四、转变秘密。谓于是处，以其别义，诸言诸字即显别义。

什么叫「转变」呢？佛陀在某一个特殊的因缘当中，讲到一些特「别」的意「义」，这个特「别」意「义」讲不二法门。什么叫不二法门呢？就是用一个「言」跟「字」来开「显」一种特殊的意「义」。这个「言」是约单一的字叫「言」，「言言」把它组合起来，多言叫做「字」，以这样来开「显」特殊不二法门的涵义。比如说下面有一个偈「颂」，什么叫不二法门呢？

壬二、颂

如有颂言：觉不坚为坚，善住于颠倒，极烦恼所恼，得无上菩提。

这个「觉」就是心中的如理作意，「不坚」是凡夫生灭的妄想叫「不坚」，变化的。我们在「不坚」的妄想当中，不断的如理作意，就能够把妄想转成「坚」，这个「坚」就是禅定，显现这个明了寂静的禅定，「觉不坚为坚」，转妄想为禅定。第二个「善住于颠倒」，这个是修智慧。这个智慧怎么修呢？就是在我们人事的因缘当中，我们产生很多的「颠倒」，然后从这个地方产生智慧的观照，叫「善住于颠倒」。就是在妄想颠倒当中，去观察遍计本

空，然后再观察依他如幻。第叁个「极烦恼所恼」，这是修大悲。这个大悲心怎么修呢？就是在生死的烦恼当中，为「烦恼」所恼的时候，我们要生起大悲，历事练心。

依止上面的禅定、智慧、大悲，就能够成就「无上菩提」。这个地方为什么叫「转变秘密」呢？因为前面不管是持戒、修止观都是静中修，都一定要远离妄想、远离颠倒、远离烦恼的。这个地方就开始历练了，你有一点基础以后，这叫妄想中修禅定、在颠倒中修智慧、在烦恼中修大悲，佛陀讲这个话就是「转变」，就是用转识成智的方法来修。

这个地方是讲法门的次第，有四个。可以看得出来，这个「四种意趣」跟「四种方便」，我们出家众要学习。就是说，虽然佛法有很多的真实义要成就，但是它这个真实义，你不可能马上开显，「开方便门、示真实相」，你要有次第，要依止「四种意趣、四种秘密」来开显。

好，我们这学期的课就先讲到这里。我们简单的回答一些问题。

问：请法师慈悲开示，一真法界当中，是否还有所谓的圆成实性呢？

答：我们讲「一真法界」，那是约心性的理体来说，叫一心法界，那是离诸对待的。离诸对待的时候，你没有圆成实性的名言可得，但是它一定跟圆成实性相应的，一定是无所得相应的。但是一般我们讲叁自性，那是约著你心念一动以后，才安立叁自性。但是你摄用归体的时候，那是你不能讲话的地方，「说似一物即不中」，你不能讲话。所以一心参观，当你归到一心的时候，那是自性般涅槃，那没有什么观不观的道理。但是你起观的时候，那是在对治了，就有所谓的空观破除妄想、假观修习善法、中观来作调和。所以一真法界当中，我们就不讲叁自性了，那是一切法如的境界，那是一个「本来无一物，何处惹尘埃」的理体。所以我们在观心的时候，理体跟作用有所差别，作用是要对治，理体是离诸对待。所以一真法界，我们就不论什么叁自性。

问：「一切法从心想生」，这个「一切法」，是不是包括圆成实性呢？

答：圆成实性是我空、法空的真如，当然这个地方的一切法，包括杂染法、也包括清净法。如果从过程来说，圆成实性也是要想。你说修空观你不想吗？你一路的无想，那你这个空观没有办法现前。所以说圆成实性的真如，刚开始也是要想，你要想「何期自性，本自清净」、「因缘所生法，我说即是空」，假藉这个文字的印象，这个时候，把你这一念心，带入到真理的境界去，所以我的心跟我空、法空的真理，要有文字的引导，刚开始是这样子的。所以「一切法从心想生」，这个法包括了依他起、遍计执、圆成实。

问：在凡夫地还没有转识成智，为什么我们第一念所见的是真实相？

答：大乘佛法的真实相，包括了世俗谛，也包括了胜义谛。你说因缘果报，它是生灭，但是它也是真实相。在唯识学讲「真实相」的意思是说：只要它是种子所生，它是实种生的，就是真实相。比如说，我现在看到这个花，你说这个花是不是真实相？这个花是我们的种子所显现出来的，没有种子怎么会有花呢？所以它是依他起，依他起是有的。但是你看到花以后，你心中出现一个影像，开始变化：哦，这个花跟我昨天看的花有不同。然后生起很多的影像。这个影像是什么？它不是种子生的，那是你的妄想捏造出来的。这个以佛法来讲就不是真实相，这个是虚妄相。由实种所生的，由种子所生的依他起，还有依他起本性是空性的真如，这二个都是真实相；虚妄分别心所生的，佛法讲遍计所执性，这是我们该破的。

问：心、佛、众生叁无差别，应如何解释？

答：心、佛、众生，它有叁个法，这叁个法，当然「心」是总相，这个「心」通于佛心，也通于众生心。为什么说没有差别呢？没有差别，是从本体上来说没有差别。你要从因缘上来看，佛的心是万德庄严、众生的心是惑业苦，但是你把这些因缘法拨开以后，佛的心是自性般涅槃、众生的心也是自性般涅槃，体性上是无差别的，是这样子的，是从本体上来说没有差别的。

问：有人说往生西方极乐世界，是靠著阿弥陀佛的信心，这个本愿，第十八愿的十念往生所摄。(法师答：这个日本宗很多都是有这种看法。)假设有人宿业所致，死时没有念佛的机会，如意外死亡等等，但此人只要是平日对弥陀佛的信心具足，就可以转此恶缘，得以往生，这个说法是否正确？

答：这个日本真宗，它的「本愿念佛法」，从好处上来说，它给人很多的希望；但是这个法门也有它的不足点，就是太强调仰信，不强调发愿跟持名，还有持戒等种种的助行，这样可能会有误导的嫌疑。因为净土法门是难信之法。所以藕益大师讲「信、愿、行」这叁个，虽然在性质上是独立的；但实际操作的时候，这叁个是互相含摄的，信心影响愿力，愿力也影响信心，信、愿、行都互相影响。所以单靠信心，而不强调发愿跟持名，其实这个信心会打问号：你到底信心是真信？或者只是仰信？这个都值得怀疑。你说你不发愿，你相信……，什么叫「信心」？简单的定义，印光大师说，信心就是：第一个你相信「娑婆是苦，极乐是乐」；第二个，你相信阿弥陀佛有救拔你的能力。这是二个信心，相信娑婆是苦，极乐是乐，而且阿弥陀佛能够救拔你；但是你是不是真实的发愿要厌离娑婆、欣求极乐，其实这个发愿也很重要！还有持名，藕益大师说：一个人不持名，你说你信心具足，这个很值得怀疑。你说你很想往生、你也相信你可以往生；但是你平常的时间，你不持名就用来打妄想，然后你说你信愿具足，这真的值得怀疑。一个人没有持名，而说信愿具足？你可以持得少一点，你尽你的力量，把时间拨出来持名。但是你有时间，而不用来持名，你宁可用来打妄想，然后你说你信心具足，这个信心值得怀疑！所以本愿念佛，其实中国的祖师，现代很多的大德，也是抱存著质疑的态度。所以，这个法门弄得好，就很好；但是你要错认祖师消息，可能到临命终的时候，你会高估了你的实力。这个法门，我们不要说好坏，就是说这个法门，如果你弘扬它的时候，某一个人听到，他觉得很欢喜：「唉呀，原来往生净土，它也不要持名、也不要定课、也不要厌离娑婆，反正娑婆世界我该怎么爱，照样再爱，也不要持戒、也

不要修止观，只要信心具足就可以往生了。」如果他错认消息，产生这样的想法，到临命终的时候，他会失望。所以说你弘扬佛法，你要小心，别人是不是会产生错认消息？就是你的理解跟他的理解会有不同。当然你要说总持，这个「信」包括了戒定慧，也包括了所有的信愿行：说你真实信心，你绝对会持戒；你真实信心，一定会修忍辱；真实信心，一定会修禅定、修智慧，那就不同了。那你是圆修，举一法而统摄一切法，那这样子对你来说是可行的。如果对方产生错认消息，认为单一的信心就可以往生，那你可能会使令他误判局势，到时候他不往生，是你误导他。所以，我觉得：除非这个人根器很利，要不然你最好是再讲多一点，(呵——)讲多一点，就是信、愿、持名，而且这个还不够，有正行、还有助行。因为你只有信、愿、持名的正念，你心中有正念，你要不持戒，前面充满了石头；你这部车开得很快，前面很多的障碍，你也不见得跳得过去。你要修习所有的善业，广修福德资粮、断除罪业，这样你这个车子，在高速公路上，还开得比较顺畅一点。所以，如果你弘扬净土法门，单单只靠信心，我觉得会有危险。这一段大家再体会一下。

问：显教跟密教都有修持「普贤十大愿王」的法门，请问法师：在密宗当中，「普贤十大愿王」是怎么修持？

答：诶，我也不是修密教的。不过是这样子的，我们作一个总说。佛法的修学，我们可以分成二种：一个理、一个数，一个道理、一个方法。「数」，每一个人不同，有些人持咒、有些人念佛、有些人礼拜、有些人赞叹、有些人结手印，但是那是一种方便——「数」（数是计数的数）；但是「理」是相通的，没有一个人不明白心性的道理，就可以修行，你不明白道理，你在那边结手印，那跟你在哪个地方做什么事，是差不多的。就像我们中国文化一样，中国文化到了末年的时候，只有「数」，没有「理」：我的亲人往生了，掉叁滴眼泪，捶捶胸、跺跺足，没有悲凄之心、没有仁爱之心。所以说佛法的修学，不离开「理、数」二门，就是：第一个明白道理，你要生起真实的理观，你要知道所有的法门都是称性起修，「无不

从此法界流，无不还归此法界」，依止一念「心、佛、众生叁无差别」清净明了的心，来修所有的善法，还是回归到破除心中的妄想、开显内心的真如，「称性起修，全修在性」。这个道理你懂了，你修什么「数」，你结手印也好、大礼拜也好，什么都好。那你这个道理不懂，所有的善法只叫做善业。当然每一个法门的方便，的确是不同。有些人喜欢这样、有些人喜欢那样，但是这个道理是不变的。你修密宗，你也是要通达显教的道理，也是要明白一心参观的道理。

问：法师慈悲！如果凡夫所得的一心不乱，只能够维持一段时间，最多可能有二叁年，慢慢的又退失掉，又恢复未念佛之前那种妄想心。请问法师，如果今生没有办法再成就一心不乱，那临命终的时候，过去的那些功德，会不会再显现出来，令我们往生成就呢？

答：临命终的时候，过去那些功德会不会再显现出来？就是说有些人曾经得到一心不乱，后来退失掉了，临命终的时候会不会显现？如果你是退失掉了，以藕益大师的标准，那表示你没有真实的净业成就，那只有禅定，就是止的力量，你当中没有观的力量，所以那个止容易退。如果是退的话，你过去的功德能不能表现？那就端看你临命终，是不是能够生起正念。就是说：你过去曾经有一段很用功的加行，念了很多的佛，这个佛叫做现行熏种子，回到阿赖耶识成就一种善种子。但这个种子在临终是不是能表现出来？那你必须用临终的正念去刺激它。如果你临终起了恶念，那这个善种子表现不出来，但是不会失掉，可能你来生再受用，继续用功。就是说，往生有二种：一种是净业成就，就像藕益大师说的：「不必别人助念，他正念往生」。就像一颗树，它往西方已经坚固的倾倒，你再怎么样砍断，它只有往西方倒下去，没有其他的选择，这个叫做净业成就。第二种人是净业不成就，他的内心不决定，他有善念、也有恶念、有很多错综复杂的念，这个时候，没有净业成就，就必须要靠临终的助念，就是靠临终的开导安慰，把他过去成就净业的善根、净土的善根，把它带动、生起现行，

这个时候正念现前，跟弥陀的功德感应道交。所以你曾经有这个功德退失掉了，临终能不能显现？那就看你临终是不是能够生起正念。有正念才能够带动你的善种子，是这个道理。

好，我们这学期的课，就跟大家学习到这里，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁叁卷

第叁叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一—四页：

第叁叁卷

己叁、论造大乘法释(分二：庚一标列叁相；庚二释说叁种)

我们这一科是讲到「所知相」。「所知相」的内涵简单的说，就是发明生命的差别相。本论把生命的差别相分成叁大类：依他起相、遍计所执相跟圆成实相。这叁大相我们可以先把它切割成二部分来了解：依他起相跟遍计所执相，是属于现象的部分，它是会生灭变化的；圆成实相是属于生命本体的部分，就是我空、法空的真如理，它是不生不灭的，不管你的因缘怎么样，它都是不变化的。所以我们刚开始了解叁相的时候，你可以从变化的现象界、跟不生不灭的理体来了解，问题最严重的是现象界。佛法把众生的现象界分成二类。一个是依他起相：这个依他起就是依止我们的业力所创造的生命果报，它的整个相貌有六根、六尘、六识，就是我们前生由于过去的业力，我们有一个根、有一个能受用的识、有一个所受用的尘。这当中有天人的根尘识、有人间的根尘识、有叁恶道的根尘识，这个都叫做依他起相。当这样的一个生命现象出现，它开始活动的时候，很自然的会产生一种妄想执著；这妄想执著也不知道怎么来的，只要你一动就带动妄想执著，这个妄想执著有我执跟法执的差别，这就叫做遍计所执相。当我们的妄想执著产生的时候，这个遍计执就会引导我们去造作有漏的

业力，所以造业是由遍计执来引导的。一个人如果没有遍计执的话，你就入涅槃了，你不会造业了。当我们这个遍计执，引导我们生命体的依他起去造业的时候，这个业又创造另外一个依他起的果报；另外一个依他起在活动的时候，又产生遍计执，又造业，又得另外一个果报：这个就是为什么我们的生命会不断轮回的关系。因为依他起一动就产生遍计执，遍计执又创造业力，又创造另外一个依他起，这依他起它又会产生遍计执。佛法解释生命的现象是这样子产生的，由业力创造了因缘的依他起，由我们的分别心又产生遍计执。今天面对这样的生命轮回，我们应该怎么办呢？本论的意思就是说：我们面对遍计执跟依他起，应该生起一个观照的力量。如何观照呢？藕益大师说：你应该观照它「遍计本空，依他如幻」。就是说我们在产生活动的时候，产生的我执、法执这一部分，是应该用空观把它空掉的，这一部分是没有意义的；但是当我们内心空掉我执、法执以后，我们生起的善念去创造善业，去得安乐的果报，这样的依他起是应该保留的。所以从「遍计本空，依他如幻」，我们知道在整个现象的变化当中，什么是我们该消灭的，什么是我们该保留的，你的概念就会很清楚。

在《金刚经》中，菩萨们在修行上就问佛陀：「菩萨摩訶萨发了菩提心，云何应住？云何降伏其心？」佛陀以「无住而生心」来回答菩萨。其实这个无住生心，就是我们本论所说的「遍计本空，依他如幻」。「无住」就是空观，它所对治的就是我们心中的我执、法执的遍计执。「生心」就是当你空掉我执、法执的时候，你不能入涅槃，你这个时候入涅槃，就是入了小乘。你在空掉我执、法执的时候，要生起清净庄严的妙用，这就是所谓的「依他如幻」。就是说保持你的生命现象，保持你的明了性；但是把明了性当中产生的我执、法执去掉就好，那个明了心性不能去掉。这就是所谓的「遍计本空，依他如幻」，也就是本论整个修学的宗旨。这个宗旨，本论讲到六科，这个地方是第六小科「释契经」。「释契经」当中，前面的二段，主要是讲大乘佛法如何表达？所谓四种意趣、四种秘密。就是在大乘经典当中，佛陀是如何来表达法义的？这个表达的方式有四种意趣、四种秘密。这一科「论造大乘法释」，

就是我们应该如何解释经典的内涵。前面是表达的方式，这个地方是讲到经典本身的内涵，这大乘法的内涵。这个地方有二科：「一、标列叁相；二、释说叁种」。先作一个总标，再各别解释。看第一科「标列叁相」：

庚一、标列叁相

若有欲造大乘法释，略由叁相，应造其释。一者、由说缘起；二者、由说从缘所生法相；叁者、由说语义。

这个地方是说：假设有人发了菩提心，他想要令大乘佛法久住世间，他应该怎么办呢？若要「造大乘法释」，要去解释大乘佛法的义理，这菩萨应该如何来解释大乘佛法的义理呢？

「略由叁相」，你应该要具足表达叁种主要的内涵。第一个内涵「由说缘起」，你在表达大乘佛法的时候，要宣说诸法的缘起。这个地方的「缘起」，是说明一切法能生的因。就是为什么会有畜生的法界出现？为什么会有饿鬼的法界出现？为什么会有地狱的出现？乃至有人天的果报出现？这一切依他起的果报是怎么出现的？这一部分你应该先交代。所谓「缘起」，就是一切法能生之因。「二者、由说从缘所生法相」：前面是讲因相，这个地方是讲果相，就是说「从缘所生」的这些差别果相是什么？当我们由前面的因带动业力，创造这个果报以后，这个果报我们应该如何来了解呢？这个地方是讲到对果报的了解。「叁者、由说语义」。前面的二科讲到世间的有漏因果，这一科是讲到出世间的无漏因果。这个「说语义」是赞叹佛菩萨清净的功德，包括了因地的功德，也包括了果地的功德。所以我们在解释大乘佛法，无著菩萨引导我们，应该从这叁个角度来开显大乘佛法，才能够合乎佛意：一个是讲因相，一个是讲果相，一个是讲佛菩萨的功德。这一段是一个总标，把叁相的内涵标出来；这以下的「庚二、释说叁种」，就各别解释了。

庚二、释说叁种(分叁：辛一说缘起；辛二说缘生法相；辛叁说语义) 辛一、说缘起

「叁种」当中有叁段：「一、说缘起；二、说缘生法相；叁、说语义。」先看第一段「说缘起」：

此中说缘起者。如说：言熏习所生，诸法此从彼，异熟与转识，更互为缘生。

生命的现象是由业力所创造的。那我们就会问：为什么这个人会去造业呢？是什么样的力量去引导他造业的呢？这个地方就作了说明：「言熏习所生，诸法此从彼」。一个人会造业，一定是先有一个思想，就是这个「言」——名言。这个思想若是来自智慧的观照，那这个思想是善良的思想；这个思想若是来自愚痴的妄想，那这个思想就是邪恶的思想。也就是说，我们从无始劫来，有很多很多思想的熏习，这个思想的熏习就产生了很多的种子，这叫「言熏习」而产「生」的种子：这个地方是讲现行熏种子。这个地方的现行，指的是我们过去的善恶思想。当这个种子变成种子以后，事情没有结束，「诸法此从彼」。我们先从这个「此」开始解释起。这个「此」指的是前面善恶思想的种子，这个种子遇到环境的刺激以后，又会产生一种思想的现行，又「从彼」而引生很多善恶思想法的现行，所以「此从彼」而引生了诸法：这个地方是讲种子起现行。我们刚开始的思想，可能是一个比较脆弱的思想。我们刚开始得到别人的教诫、或者由我们自己私下的分别，而产生一个思想。比如说念佛法门：这个人他是怎么成就极乐世界的功德庄严？因为他创造一个净土的业。他是怎么创造净土的业呢？哦，他刚开始要建立对净土的正确思想，他要思惟：我是业力凡夫，在生死中流转，无有出离之缘。我知道叁界是很可怕的，有很多的烦恼障、业障、报障的障碍，我很想出去；但不幸的是一我一点办法都没有。你要相信你自已没有出离的因缘。第二个，你相信阿弥陀佛有本愿的功德，他决定能够救拔你，这个时候「一心归命，通身靠倒」，靠倒在阿弥陀佛的本愿功德当中。所以你就是从大乘的经典、或者祖师的开示当中，建立对净土归依的思想，然后依止这个思想去念佛。念佛以后，种子起现行，这个时候你会产生一种殊胜的感受：「清珠投于浊水，浊水不得不清；佛号投于乱心，乱心不得不佛」。阿弥陀佛无量光、无量

寿的功德，进入到你的身口意以后，你的身口意会有变化，你会感到一种功德的相貌出现，这个时候你又产生一个更强烈的思想、更归依的思想，这个思想又去创造业力。如是的展转，你就把净土的功德创造出来。所以世间上所有果报的起源，都是你先有一个思想。所以在唯识学上说：没有思想所造的业，这个业是不能产生总报的，叫做无故思所造业，这种业是没有力量的。所有强大的业力，都要由思想所推动。这就是为什么在唯识学，它是以名言种子为主导；业种子只是一个……，你造了什么业，那只是一个助缘而已。你的思想，是你生命的一个主导者。这个地方是「法说」，以后就开始「合法」了。「异熟与转识，更互为缘生。」从我们八识的关系来说，根本识的种子跟前七识思想的现行，会产生互相展转的作用。前七转识的思想熏习阿赖耶识(有很多的种子)，种子遇到环境的刺激，又带动了思想，思想又去熏习阿赖耶识，这样子展转的作用，就「互」相的增上，使有情众生这生命的水流，开始不断的流动下去。这个地方是把我们的生命产生的因地，作一个说明。

我们在讲生命的时候，佛法习惯性把它分成果报相跟因地相。这个果报，我们是没有办法改变的，天命不可违。你今生是一个男人、是一个女人，你很难去改变这样的一个事实。我们只有务实地去面对，所以果报不是我们在乎的重点。重点是你用这个果报，又去创造一个什么样的思想？就是造什么业！这个因地是我们所在乎的。因为果报你没有选择，那是前生的因缘。所以佛法认为过去发生的事情是不能改变的，但是你未来有无量的希望。你未来要何去何从，那就看你是依止什么样的思想。

你看孔夫子，他叁岁丧父、十六岁丧母，他的青少年运是非常不幸的。没有父母的依靠，在古时候是非常悲哀的。等到他十五岁「而志于学」，用功了几年，对整个圣贤之道有了心得，想要做官的时候，你看他：十五岁到五十岁的时候，有叁十五年的时间，他是不得志的，没有一个诸侯愿意重用他，他可以说是孤家寡人一个。我们从孔夫子的历史来看，其实他十五岁到五十岁的时候，他是想要有所作为的，对于他与生俱来的天命，他想要去抗拒它、想

要有所改造。不能作官，我就一定要去「知其不可而为之」。但是到了五十岁以后，你看他的思想变化了，开始知道一个人要「素位而行」。他认为实践理想，不一定要做官。他知道他的生命因缘，五十而知天命，他知道他的因缘应该从事教育，从教育当中去实践「齐家、治国、平天下」的理想，而达到更好的效果。

所以生命的本质，我们不一定说它怎么样，你就一定要怎么样。我们不能忽略前生业力所带动的天命，重点是一—在你的生命当中，你应该用什么样的思想来经营你的生命！就是说你的过程是特别重要，佛法是不重视结果的，它重视的是你这个过程——就是你的因地。这个地方是讲到因相，就是说我们生命的水流，基本上是由业力所推动的，而产生业力的正是我们的思想。所以简单的说，我们的生命是受著我们不同的思想，而产生不同的水流。那这一段说出它的因相，我们再看下一段：

辛二、说缘生法相(分二：壬一释转识相法；壬二释应知相) 壬一、释转识相法(分二：癸一长行；癸二偈颂) 癸一、长行(分二：子一出相见体；子二显彼叁相) 子一、出相见体

前一段是讲到因相，这个地方是讲到果相。果相当中有二段：「一、释转识相法；二、释应知相」。「释转识相法」当中有二段：「一、长行；二、偈颂」。「长行」当中又分二段：「一、出相见体；二、显彼叁相」。先说明果报体它有能所的见相二分：

复次，彼转识相法，有相有见，识为自性。

这个果报体有根尘识，这个根尘识以识为主——这个「转识」，前七的转识。前七转识，我们简单说就是六转识，就是有六个识，这六个识有体跟用的关系，当它生起作用的时候是「有相、有见」。圣人的心识在活动的时候，是没有能所、离诸对待、一真法界；但凡夫的心在活动的时候，是有能所，有一个能见的见分跟所见的相分，有能见跟所见。这个能见、所见当它摄用归体的时候，就是现前明了的心识，就是「识为自」体。所以这一段是把心识

的体、用关系标出来。当我们这一念心一动，就又落入能见跟所见，这个时候就有叁相出现了，看下一段「显彼叁相」：

子二、显彼叁相

又彼以依处为相，遍计所执为相，法性为相。

由此显示叁自性相。

我们这个心识，当它产生作用，变成一个果报体的时候，其实就是「以依处为相」，这个「依处」就是「依他起性」，就是有六根、六尘、六识。就是说六识它在了别的时候依止六根，依止六根去受用六尘，这个六尘是所受用、六识是能受用，就是它的一个依处，依他起处。这个依他起在活动的时候，一定会产生「遍计执」，它会产生一种思想，这个思想有二个方相：一个是我执为中心的我执思想，一个是以法执为中心的法执思想，这个就是「遍计所执」。这个遍计所执，要依靠依他起才能够生起。前面二个都是现象界生灭变化的因缘，第叁个是法性为相。前面的现象界，它永远依止我空、法空的真如理，这个就是整个生命的叁种相貌——一个现象界的因果跟妄想，还有它的本体界我空、法空的真理。这个地方引出半个偈「颂」：

癸二、颂

如说： 从有相有见，应知彼叁相。

所以我们从能所当中，就看得出生命会带动出「叁」种「相」貌。生命的叁种相貌，其实最主要的是要看它的遍计所执相。遍计所执相它有二个部分：一个是我执为主的我执相貌，一个是以法执为主的法执相貌，这样子就带动不同的生命的因缘。

我们看东方文化跟西方文化的差异：东方的文化，主要是以人为本，它以我执为本；西方的文化是以法为本，它重视的是仪轨法则。东方人对仪轨法则永远是参考的，他强调的是人情事故。比如美国如果跟日本提出建教合作，美国的高级工程师到日本去驻厂的时候，感

到非常惊讶，他说：你们的公司怎么这样子呢？做主管的能力比较差，做员工的能力比较强！你这个主管的能力差，怎么带动能力强的员工呢？日本人说：为什么不能这样子呢？做主管的比较资深，他虽然能力差，但是他资深，他做主管；这个员工比较资浅，他做员工。你（员工）能力强没关系，（主管）把工作给员工做就可以了，为什么不可以呢？所以你看美国人的思考，他人跟人之间的互动，强调的是权利跟义务；中国人永远是强调以人为本——人的感受。所以你看西方人在沟通事情的时候很简单，他们二个人坐下来，把应尽的义务跟应享的权利沟通一下，大家达到一个彼此都能够满意的条件，这样的座谈就 ok 了。你要是跟中国人沟通事情，你跟跟他讲一个小时，前面的半个小时你先陪他聊天（哈——），你不能忽略聊天。为什么？中国人是很强调感受的，他对你的感受不好，其它的都不用谈了。那你把感受气氛带好以后，后面什么事都好商量。中国人强调感受的，这个是我们不能忽略的，所以在中国社会上下的互动，是西方国家一直不能理解的。西方的老板（上级）要选择一名员工，一定考虑到你的能力，你能够为我做什么事？你为我工作，有多少的贡献，我就给你多少的薪水，他们是以法来论断彼此间的价值。中国的领导者，他不会很在乎员工有没有能力，他最在乎的是——下面的员工对于我这个老板，就是你心中有没有我的存在（笑——），这个永远是第一顺位。

我刚开始出家学佛的时候，对中国式的这种沟通方式，很不能适应。后来我慢慢研究中国文化就体会到：我们既然有这样的因缘，我们就应该要面对。不管好坏，事实上是如此，中国人他是以人为本的。所以你看中国人对于轨范这样的规矩，他永远只是参考的。比如说：一个母亲叫他的儿子：小华，你去买万金油回来。你跟中国人讲什么话，他说：好好好！没问题。结果小华回来的时候，是买一瓶绿油精。这母亲说：叫你买万金油，你怎么买绿油精呢？没办法，万金油都卖光了，现在都用绿油精，不用万金油了。所以中国人他会以人的思考感受，来带动整个生命的轨则。所以我们中国文化的立足点，它是从人性来考量，以

克己复礼为先，然后带动出齐家、治国、平天下的圣贤之道，以这个为中心目标。但是西方的文化，它重视的是自然科学，探讨自然。它可以花叁十年的时间，陪著海豚生长，看看海豚是怎么生活，它们彼此之间怎么沟通的？他对这个自然科学所花的时间是最多。中国人则是要求一个人如何克己复礼的君子立身处世之道。所以很多人说：你看东方文化，好象没有发展很多科学的东西出来。这样的指责是不对的，因为中国人认为这样的追求是没有意义的，你追求这种东西不能让一个人趋吉避凶。中国人的文化是要求一个人——君子云何立身处世，这是它的一个重点。中国几千年有智慧的人，都是在这个地方下功夫。

所以我们看，生命的确有差别相，这个差别的因缘就是来自于不同的思想。一个是以人为本的价值观，一个是以法为本的价值观，佛法认为这二个都是遍计执。当然遍计执不同，就会带动不同的生命差别，这个都是我们必须了解的。就是说你要改造自我，你一定要先了解自己，因为每一个我都是不同的。这个方法适合他，不表示适合你。所以你要先了解自己，你就知道你应该要加强哪一部分思想，他有这部分的问题，你不见得有这部分的问题。所以这个地方就是讲到我们生命的因果互动，是由遍计执而带动你的依他起，依他起是由遍计执所带动的。

壬二、释应知相(分二：癸一长行；癸二颂) 癸一、长行 子一、问

这个地方「应知」是把前面的因果作个总结，分成二段：第一段「长行」，第二段偈「颂」。看「长行」，「长行」有一个问跟答，先看问：

复次，云何应释彼相？

生命的因果相，应该怎么来作总结的说明呢？我们看回答：

子二、答(分二：丑一略显；丑二更释) 丑一、略显(分二：寅一显依他中非有及有；寅二显二非得及得同时) 寅一、显依他中非有及有

回「答」当中分二段：「一、略显；二、更释」。「略显」当中分二段：「一、显依他中非有及有；二、显二非得及得同时」。先看「依他」起当「中」，「非有」跟「有」的情况：

谓遍计所执相，于依他起相中实无所有，圆成实相于中实有。

「遍计所执相」我们说过，是一种内心的妄想，或者说是一种思想。这个思想在「依他起」当中，是「实无所有」。就是我们刚开始由业力创造果报的时候，它就是一个根、尘、识——六根、六尘、六识，那是在根、尘、识的互动以后，才产生妄想。所以如果从「依他起」的本身来说，依他起是没有所谓的遍计执。也就是说，其实我们的遍计执是由后天的教育，还有我们自己在生命当中的一些分别，所谓的邪教邪分别而产生的，不是说你一出生就是这样的。就是说，就算你今天是一个这样的果报体，如果你出生在西方，从小接受西方的教育，那你也会产生西方的遍计执，那是后天引生的，这个跟依他起没有关系。所以从「依他起」最初的「相」貌来说是「实无所有」，那是由于后天的邪教邪分别所引生的。这个「圆成实相」是真「实有」的，这个依他起它所依止的我空、法空的理体，是真实存在的，这一部分你不能说没有。这个地方是从依他起当中，讲到遍计执是非有，圆成实是有，先讲这个观念。再看第二段：

寅二、显二非得及得同时

由此二种，非有及有，非得及得，

未见已见真者同时。

这一段的论文，我们分成二段来说明。第一段讲到实际的情况，「由此二种」，是说圆成实相跟遍计执是「非有」跟「有」，这个遍计执是「非有」，圆成实是「有」，这个是实际的情况。这以下讲到凡圣的差别，「非得及得，未见已见真者同时」，就「未见」真理跟「已见」真理来说，圣人是「已见」真理。一个已见真理的圣人，他的圆成实是「已得」，

遍计执是「非得」，他得到圆成实，他破坏了遍计执，所以圆成实是「已得」，遍计执是「非得」。就一个凡夫来说，他是「未见」真理，他的圆成实是「非得」，但是他的遍计执是「可得」，他是活在妄想当中，所以他看不到我空、法空的真理。所以这个地方讲「未见已见，非得已得」是「同」时的，这二种情况是同时存在的。也就是说，对一个凡夫来说，他永远活在遍计执；对一个圣人来说，他内心永远是空空荡荡的，该怎么做就怎么做，这二种是同时存在的。看「更释」，这个「更释」是作总结：

丑二、更释

谓于依他起自性中，无遍计所执故，有圆成实故，于此转时，若得彼即不得此，若得此即不得彼。

所以在「依他起」当中，基本上是没有妄想执著的存在；但是它的体性——我空、法空是存在的，这是讲真实的情况。以下讲到凡夫在这样的一个生命当中的差别：就著凡夫来说，在生命「转」的时候，「若得彼即不得此」，凡夫是「得」到「彼」——遍计执，但是失掉了圆成实。凡夫没有一个人是恢复到清净的本性，每一个人都是根据自己的思想去造业，没有一个人是客观的，没有一个人。圣人呢？「若得此即得彼」，圣人永远是活在平等的法性中，随顺众生，该怎么做好，他就怎么做，他自己没有任何意见，所以圣人是得到圆成实，而没有遍计所执。这个地方是说凡夫跟圣人内心世界的差别。我们看「癸二」的偈「颂」，作一个总结：

癸二、颂

如说：依他所执无，成实于中有，故得及不得，其中二平等。

所以说在依他起性当中，「依他所执」的遍计执是没有的。这个地方我说明一下。在依他起当中所产生的遍计执是没有的，不是依他起没有，而是依他起当中所产生的遍计执，这一部分是要破坏的；而圆「成实」是我们应该去追求、去观照的，这是真实的存在——遍计

本空，依他如幻，最后悟入圆成实。所以「故得及不得，其中二平等」，所以凡夫他得到妄想，圣人得到空性，每一个人都有所得、有所失，这样子是平等同时存在的。

这一段就是说，当我们今天要为众生开演大乘佛法的时候，你一定要先说明众生的因果相。生命的果相是依他起，但是这个依他起是由因地的遍计执去带动的。我们刚刚讲过，是由思想产生行为，由行为才产生果报，所以这个思想是决定我们果报的关键。所以佛陀在经典上说：「一切业障海，皆由妄想生。」所有痛苦的果报，都是由错误的思想产生的。我们今天有这个果报，你回忆一下，你今天的果报，有些果报你很满意、有些果报你不满意，那表示你过去，有的思想是对的、有的思想是错的，前生的思想创造今生的你。你今生有什么思想，就会影响来生，「一切业障海，皆由妄想生」。既然如此，那我把思想都破坏掉好了？不可以！因为「诸佛正遍知海」，也是「从心想生」，所有诸佛的波罗蜜、所有清净的功德，也是要靠思想产生。你没有思想，你不能对弥陀产生皈依，不能够缘众生苦，发菩提心。所以佛法是反对无想，佛法是认为你要扭转思想，这是关键。

在心理学上，把这个思想叫做心灵的联想，这个心灵的联想会影响我们行为的造作。比如说：当你想到巧克力的时候，你会产生什么联想？有些人说：巧克力不错啊，会让我很有精神、很有体力。你对巧克力产生正面的思想，那我敢保证你一生当中，吃巧克力的机率会很多，你这方面造作的业力会很多。如果你说：这个巧克力不好，太甜了，会让我发胖，会产生很多的胃酸。如果你第一眼看到巧克力的时候，产生负面的联想，我看你今生吃巧克力，这样造作的业会很少。这个道理就是这样。比如说我们讲出家，刚出家的相貌，这个思想就是「缘名为境，取彼相貌。」当出家的相貌在心中出现的时候，你第一个产生什么联想？诶，出家不错啊，寂静安乐。如果你对出家是产生很多正面的联想，那我敢保证，你的出家生涯一定是快乐的时间多，而且你出家的生涯会很持久。如果你心中出现的出家影相是一个负面

的联想：出家多不自在！你这种联想如果没有消灭，你的出家生涯，我看你痛苦的时间多，而且时间也不会太长。

所以我们的思想，真的严重影响到我们的行为，也就影响到果报。所以我在打佛七的时候说：今天你要把佛号念好！就是说这个佛号是很容易忘失的。你说：我念佛，心于佛号专一安住、心于佛号相续安住。没有错，心于佛号「专一安住」，那是一个点状的安住，这很容易；但是心于佛号「相续安住」，这个地方就有困难——相续也太难，念佛法门最难的就是相续。念一念，你的老朋友(呵——)、你的妄想又来找你了，就把佛号打掉。怎么办呢？再把佛号找回来。找回来念一念，你的老朋友又来找你，又打掉了！很多人都有这个困扰：这个佛号怎么样才能把它念好，让它相续？我告诉同学说：你这个念佛，勉强是没有用的、勉强是没有用的，你绝对不能硬干，你要疏导。就是说为什么他的佛号跑掉，他很快就找回来？你的佛号跑掉以后，要半个小时才找回来？它跑掉，找回来，一下子又丢掉，为什么？一切法一定有它的原因。就是说你想想：阿弥陀佛这个佛号，当它在你心中出现的时候，你有什么联想？你说你看到阿弥陀佛，完全没有任何的联想。那糟糕了！那这个佛号对你来说是可有可无，既然是可有可无的力量，你怎么能够经常的去忆念他呢？不可能。有些人他佛号在心中出现的时候，他有很多正面的影响——我的业障很重，怎么办？靠这个佛号。我没有功德，别人很会布施、持戒，我什么都不会，我就只有靠这个佛号。我来生不想到叁恶道去，怎么办呢？就靠这个佛号。佛号在他心中有很多正面的影响。就是说他很容易就跟佛号在一起，就算丢掉了也不会丢太久，马上就找回来。所以当我们今天看到一个所缘境，我们内心当中产生不好联想的时候，这个时候你要注意！你说：诶，我也没有造业。是的，你没有造业。但是你有一种潜在的危机在里面。我们经常会忽略这种负面的联想，其实这都是对生命很不好的遍计执。你看看经典，其实佛典里面，有很多东西都是让你修观用的，就是让你如何去创造一个正面的联想——对叁宝产生正面的联想。所以这个地方就是讲「遍计本

空，依他如幻」，我们应该如何用正面的联想，来取代负面的联想，这是一个生命改造的关键。好，我们休息十分钟。

(经事由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁四卷

第叁四卷

好，请大家大开《讲义》第一一六页，这一段我们讲到有情众生的因果相貌。

第叁四卷

我刚出家的时候，经常听老和尚开示说：「佛法的修学是心地法门。」我起初一直不明白这个道理，佛法不就是「诸恶莫作，众善奉行」吗？其实「诸恶莫作，众善奉行」是佛法的基础，它不是整个佛教重要的核心价值，因为外道也能够「诸恶莫作，众善奉行」。佛法不共的法门，其实来自于解脱道，而不是这个善业力，这个解脱道，就是老和尚常说的「心地法门」。这个「心地法门」怎么说呢？我简单的说明一下。如果你在打禅七、或者佛七，你一定会会有一个所缘境去专注。比如说佛号，「心于佛号专一安住，心于佛号相续安住」，这个佛号的专注，就会把浮在表层的妄想，全部慢慢慢慢的消灭掉。妄想有二种：一种是表层的妄想；取而代之的是你内心深处坚固微细的妄想，《楞严经》说坚固妄想。这个时候，当你的心寂静到一定的时候，它开始浮现。这个表层的妄想它是流动的，它不是很坚固，你一破坏它就消失；但这个坚固妄想它不是，你可能在前生有某一种习气的熏习特别重，它就会不断的出现。你把它调伏了，它会再出现，调伏了再出现，这叫坚固妄想。很多人刚开始用功的时候，看到这个妄想现出一个杂染影相的时候，非常害怕。其实我告诉大家：那个不须要害怕。就是说，妄想它从内心生起，这个是依他起，问题是你内心面对这个所缘境的时候，你不能产生一个错误的联想，就是你不要对它产生遍计执。就是说当一个杂染影相出现的时候，你可以诃责它。诃责以后，你说：诶，这个是苦恼相，会给我带来痛苦的，这个是

杂染相、是不净相、是无常相。透过你正面的联想，它这个影相就慢慢慢慢消失掉。所以我们经常说：「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。」很多人在用功的时候，错认消息，他一直要把这个影相去掉，可是他不知道改变自己的观念，这个是本末倒置。你对这个影相充满了爱著，但是你不对治爱著的心，你要把这个影相去掉，怎么可能呢？其实影相不要急著去掉，它是你修行的所观境，你用诃责的心面对它，它自然会改变，所以讲「遍计本空，依他如幻」。当你把遍计执去掉的时候，它的因缘法就会改变，所以你知道什么叫「心地法门」？就是你心跟境接触的时候，重点不在这个外境。有时候我们说：唉呀，糟糕了！我刚刚听到一个不应该听到的声音、看到不应该看的颜色！其实这个不重要，重要的是这个影像进来的时候，你要如何面对！你是用爱著的心面对？或者是用诃责的心面对？这才是重点。就是你产生一个什么样的心灵联想，这才是重点；重点不是它进来、或者没有进来，这不是重点。我这样子讲，大家知道什么叫「心地法门」了吗？可能有些人知道。重点就是你要知道：你自己是用什么心态来面对所缘境，这才是重点，而不是这个所缘境是杂染相、清净相。这一段观念懂了，你就知道前面的意思，也知道什么叫做「遍计本空，依他如幻」，就这个道理。你所对治的是你自己错误的思想，而不是去改变外境，简单说就是这个意思。这个外境是你的所缘境，你越多的外境，你可以产生越多的诃责，对你有更强的功力，这何乐而不为呢？你今天对外境产生执取，这个外境伤了你，也不应该说它伤了你，而是你自己伤了自己，它只是个助缘。前面的二段论文都是在讲这个观念，讲到有情众生为什么会产生命、如何相续，其实深深的受到遍计执的影响。

辛叁、说语义(分二：王一释标二处；王二随标别解) 王一、释标二处

前面是讲有情的有漏因果，以下讲圣人无漏的清净因果。这以下有二段：「一、释标二处；二、随标别解。」先看第一段的「释标二处」：

说语义者，谓先说初句，后以余句分别显示。或由德处，或由义处。

我们在表达诸佛菩萨的功德，这当中有二段：第一个先说明它的表达方式，我们的表达方式都是「先说初句」，先作一个总标；然「后」别释，各别的加以说明，再「以余句」详细的分别说明：佛教都是用总标跟别明来表达。前面这一段是讲表达方式，这以下讲表达的内涵。「或由德处，或由义处。」所表达的有「德处」，这个「德处」是讲到佛陀的果地功德；「或由义处」，这个「义处」是讲到菩萨因地的修行方法。在本论当中，功德有二十一个，菩萨的方法有叁十二种，这以下会详细的说明，这一段等于是一个总标。

壬二、随标别解(分二：癸一长行；癸二颂) 癸一、长行(分二：子一由德处；子二由义处)

子一、由德处(分二：丑一引经；丑二释义) 丑一、引经

这当中有二段：「一、长行；二、颂。」「长行」讲到「德处」跟「义处」，「德处」当中先「引经」，然后再解「释」经的要「义」。先看「引经」：

由德处者，谓说佛功德：最清净觉，不二现行，趣无相法，住于佛住，逮得一切佛平等性，到无障处，不可转法，所行无碍，其所安立不可思议，游于叁世平等法性，其身流布一切世界，于一切法智无疑滞，于一切行成就大觉，于诸法智无有疑惑，凡所现身不可分别，一切菩萨等所求智，得佛无二住胜彼岸，不相间杂如来解脱妙智究竟，证无中边佛地平等，极于法界，尽虚空性，穷未来际。

┌不二现行———于所知一向无障转功德┐ | |

┌趣无相法———于有无无二相真如最胜清净能入功德┐ | |

┌住于佛住———无功用佛事不休息住功德┐ | |

┌逮得一切佛平等性———于法身中所依意乐作业无差别功德┐ | |

┌到无障处———修一切障对治功德┐ | |

┌不可转法———降伏一切外道功德┐ | |

卜所行无碍——————生在世间不为世法所碍功德| | |
 卜其所安立不可思议——————安立正法功德|世 | |
 卜游于叁世平等法性——————授记功德|尊 | |
 最卜其身流布一切世界——————于一切世界示现受用变化身功德|二 | |
 清卜于一切法智无疑滞——————断疑功德|十 | |
 净卜于一切行成就大觉——————令入种种行功德|一 | |
 觉卜于诸法智无有疑惑——————当来法生妙智功德|种 | |
 卜凡所现身不可分别——————如其胜解示现功德|功 | |
 卜一切菩萨等所求智——————无量所依调伏有情功德|德 | |
 卜得佛无二住胜彼岸——————平等法身波罗蜜多成满功德| | |
 卜不相间杂如来解脱妙智究竟——————随其胜解示现差别佛土功德| | |
 卜证无中边佛地平等——————叁种佛身方处无分限功德| | |
 卜极于法界——————死际常现利益安乐一切有情功德| | |
 卜尽虚空性——————无尽功德| | |
 卜穷未来际——————(究竟功德) (印顺法师)

这以下是讲到佛的「功德」，「功德」当中有二段：第一个是「最清净觉」，这是一个总标，佛功德的代表就是「最清净觉」。从「不二现行」以下，有二十一种的功德是别说的。这个地方是引经，根据《华严经》把佛功德的总相跟别相先标出来；这以下第二段，再加以解释：

丑二、释义(分二：寅一释说意趣；寅二释德种类) 寅一、释说意趣

这以下是无著菩萨解释《华严经》的道理，这当中分二段，先说明它的「意趣」，再说明它的「种类」。

最清净觉者，应知此句，由所余句分别显示，如是乃成善说法性。

这个「意趣」，就是说它的表达方式，我们都是先讲总标。佛的功德有很多，一言以蔽之，就是「最清净觉」，就是佛陀的功德是以智慧的觉悟做代表。因为他的觉悟是阿罗汉、菩萨所不能比的，所以加一个「最」，就是最圆满的「清净」智慧，这是我们对佛陀所有功德一个代表性的赞叹。其他的二十一句，事实上是从这一句功德而开展出来的个别差异，所以叫做「说意趣」，把佛的功德分成二类来说明。

寅二、释德种类(分二：卯一略标；卯二别显) 卯一、略标

开始解释功德的总相跟别相，先看「略标」：

最清净觉者，谓佛世尊最清净觉，应知是佛二十一种功德所摄。

「最清净觉」是整个「佛」陀「二十一种」差别「功德」的一个总持。佛教的功德，跟我们一般说的福报是有差异的。就是你今天创造一个布施、持戒、忍辱的善业力，它在你心中出现的时候，它对你心中的遍计执并没有对治的力量。就是说你今天虽然产生一个善业力，但是过去很多很多错误的思想依旧存在，你过去有多少错误的思想，现在就有多少错误的思想；只是在这么多的垃圾的错误思想当中，多了几个珍宝，如此而已。这个善业力是共世间法的，其实一贯道、基督教也可以做到。而佛教不同的地方，乃至它的功德：就是说佛陀在布施、持戒、忍辱的时候，多了一个心地法门、多了一分智慧的观照。他每一个布施、持戒、忍辱的时候，都在观照「遍计本空，依他如幻」，假藉这个善法的修学，来产生自我的调伏，这个是非常珍贵的，就是他每一个善法的修学，都生起光明的观照。这个地方就是说，佛陀的功德虽然有这么多，但是最根本的就是他心中有光明，这种光明能够灭恶生善，调伏邪恶的思想，建立善良的思想，这个是总标——「最清净觉」。这一段是总标，以下看「别」释，我们先把它念一遍：

卯二、别显

谓于所知一向无障转功德，于有、无、无二相真如最胜清净能入功德，无功用佛事不休息住功德，于法身中所依意乐作业无差别功德，修一切障对治功德，降伏一切外道功德，生在世间不为世法所碍功德，安立正法功德，授记功德，于一切世界示现受用变化身功德，断疑功德，令入种种行功德，当来法生妙智功德，如其胜解示现功德，无量所依调伏有情加行功德，平等法身波罗蜜多成满功德，随其胜解示现差别佛土功德，叁种佛身方处无分限功德，穷生死际常现利益安乐一切有情功德，无尽功德等。

这以下讲到二十一种功德，跟前面是对比的。我们先看第一个，「谓于所知一向无障转功德」，这是解释前面的「不二现行」。这个「所知」就是对于我们所应了知的杂染因果跟清净因果的差别种类，佛陀对于这个世间、出世间的因果，是无障碍的，这个地方是赞叹佛陀的后得智。佛陀很清楚知道，你今天去佛堂拜了一部《八十八佛》会有什么结果，他很清楚的可以告诉你。每一个法都有它的因果，佛陀都可以告诉你，就是对于「所知」是「无障」碍「转」。这个是讲到后得智。第二个，「于有、无、无二相真如最胜清净能入功德」，前面是讲后得智，这个地方是讲根本智。佛陀对于「有相」的生灭法跟「无相」的寂灭法，都能够达到一种无住的境界，远离有相、远离无相的一个平等法界。凡夫都是在生灭相的有相里面产生执著，所以流转生死；二乘人对于不生不灭的涅槃产生执著，结果障碍他的大悲；佛陀能够远离「有相」跟「无相」的执取，而进入到「无二相」真如的平等法界，所以他能够入不思议的不二法门，他远离「有」跟「无」这样二法门的对立。这个地方是讲到根本智。其实后得智跟根本智，这个功德都是在解释前面的「最清净觉」。「最清净觉」其实就是一种智慧，这个智慧就是一个根本无所住的智慧、跟后得智的身心智慧这二种智慧。这二段是解释智慧的一个总说，以下再看第二段。第二段是讲到自受用的功德，依止根本智跟后得智，佛陀会产生一种自受用的功德。从叁到七是讲到自受用，八到二十是讲他受用，第二十一是作总结。我们先看佛的自受用，叁到七。看第叁个，「无功用佛事不休息住功德」，这是赞

叹佛陀的精进。佛陀在度化众生的事业当中，他能够不休息，能够安住在「不休息住」，他没有所谓的白天晚上这种必须要休息的分别。我们一般的菩萨发了菩提心以后，从事利他的事业，因为我们心中是一种有所得心，有所得它是一种对立的二分法思考，有成功、失败的想法，有好跟坏的想法；这个有所得心，就耗损我们太多的精神体力，所以我们必须要休息，不休息不可以。佛陀的心是一路平等的，所以他没有所谓的休息，因为他的法界是一种平等的一真法界，他没有对立的思考，他是永远精进的，这个地方是赞叹佛陀的精进功德。

看第四个，「于法身中所依意乐作业无差别功德」。佛陀在这个清净的「法身」当中，他的「所依」（这个「所依」是佛陀的智慧，我空、法空的智慧。），还有他的「意乐」（这个「意乐」是大悲，不忍众生苦，不愿圣教衰的大悲。），佛陀在清净「法身」当中，他的智慧跟大悲所产生的六波罗蜜「作业」的行动，是「无差别」的。我们凡夫菩萨，这个悲智是有差别的，虽然我们在因地的时候「缘境发心」，缘著十法界发了菩提心，上求佛道，下化众生，而成就菩萨的戒体。我们在缘境的时候应该是平等的，这个是正确的，就是缘境发心所成就的第一个种子是平等的；但是当依止这个种子产生现行——就是启动菩萨道的时候，是绝对不平等的，没有一个人是悲智双运、没有一个人。有些人他在上求佛道、下化众生的时候，会把大部分的时间放在上求佛道，这就是为什么他大部分的时间都在佛堂，很少跟众生接触；有些人他大部分的时间都是跟众生在一起，你在佛堂很少看到他存在，这个是大悲心，悲增上的菩萨：这是一个不可避免的事实，我们不要要求因地的菩萨就圆满，因为每一个众生都有他的想法、思想，我们都是带著遍计执修行的。虽然我们的理想是「无遍计执」的平等法界，但是在因地的时候，都是对悲智有所偏差。但是，没关系！因地有偏差，当结果到来的时候，每一个人都是平等的，你总有一天会把悲智调成平等、总有一天，那就是成佛的时候。

就是所谓「于」清净「法身中」清净大悲的「作业」，是安住在平等「无差别」的，这个是赞叹佛陀的智慧跟大悲。看第五个，「修一切障对治功德」。佛陀内心当中对于所有的障碍

都可以破除：佛陀能够用空观，来对治内心的烦恼障；能够用假观，广学一切世出世间善法，来对治所知障。所以佛陀对烦恼、所知二障，他是能够善加对治的，这个就是无障碍的「对治功德」。第六个，「降伏一切外道功德」。前面是讲「对治」，这个「对治」是内心的对治，这个「降伏」是对外在因缘的降伏。佛陀对于「外道」所安立的言说，都能够一一加以破除。「对治」是保护自己，但是佛陀身为叁界的教主，他有责任保护众生的善根，不受外道的染污。所以佛陀对于外道所安立的法，都可以用四谛、十二因缘、六度的法门一一的破除，他有降伏外道的功德。第七个，「生在世间不为世法所碍功德」，佛陀的大悲心来到「世间」，陪著众生流转；但是在流转当中，他「不为世法所碍」。「世法」简单的说就是八风：称、讥、毁、誉、利、衰、苦、乐。这个八风简单的说就是名跟利，名闻跟利养。我们一个菩萨，刚开始可能会重视这个利养——这些资具、财富，你可能会受这些利养所诱惑；慢慢慢慢年纪大了以后，这个六根暗钝、利养也稳定了，所以年纪大的人要注意这个名闻，你就会很重视别人是不是赞叹你、别人心中是不是有你的存在？就会注意这个问题。当你注意的话，就表示你的菩萨道受到障碍，这就是「世法」。我们要行菩萨道，不可避免的，一定要跟世间法接触；但是佛陀能够避免「为世法所碍」。《华严经》上说：「犹如莲华不著水，亦如日月不住空。」

这个地方，叁到七是赞叹佛陀内心自受用的功德，包括佛陀的精进、智慧、大悲，佛陀的善巧对治，跟佛陀的不为八风所动这种安住的力量。这都是讲到佛陀的自受用。以下八到二十讲到他受用——利他的功德。

第八个，「安立正法功德」，佛陀要利益众生当然是「安立正法」。佛陀为人天种姓的众生(他的思想当中，只有因果的思想，你要叫他建立出离的思想是不可能的。那谁代表所以佛陀为他)讲五戒十善；佛陀为只有出离心、没有大悲心的众生讲二乘法；为悲智双运的众生讲菩萨法：所以佛陀能够善巧的，因应众生的差别而「安立正法」，也可以说是安立五

乘的正法，这是佛陀的善巧。第九个，「授记功德」，「授记功德」是赞叹佛陀的参明：佛陀有宿命明，通达过去的事情，佛陀知道你过去生中，做过什么样的恶事、善事；佛陀有漏尽明，知道你现在干什么；佛陀有天眼明，也知道你以后会怎么样。所以佛陀能够为不退转的菩萨作「授记」，就是他能够通达叁世的因缘。他为什么通达呢？因为有参明。这个是讲授记的功德。第十个，「于一切世界示现受用变化身功德」。佛陀的正报色身，能够普门「示现」，为圣人示现受用身(受用身又叫报身、功德报身)，佛陀为凡夫示现变化身。这个普门示现是非常重要的，尤其是你修本尊相应法。修本尊相应法，你一定要跟本尊的功德接触。你说：我一心归命极乐世界阿弥陀佛阿弥陀佛？当然佛的身相、佛的功德、佛的名号，都代表阿弥陀佛。所以当你创造一个声音——阿弥陀佛，其实这个佛就存在了。就是说，佛陀他如果不能普门示现，那我们要归依佛陀会有困难——佛你在哪里呢？我想归依你，但是你到底存在什么地方？所以佛陀必须要能够普门示现，用最简单的方式来跟我们感应，那这个对我们是非常重要的，他能够其身流布在一切的凡夫跟圣人当中，一定会让你有办法跟他接触的。第十一个，「断疑功德」。众生在修行的过程当中有任何的疑惑，佛陀都能够善巧的破除。第十二个，「令入种种行功德」，这个「行」是众生的心行。佛陀会知道：你过去生当中，有打过什么妄想、累积什么样的烦恼跟错误的思想；以及你在叁宝当中，栽培什么善根。所以经典上说：众生的心行，就像大雨的雨滴这么多；但是佛陀的大圆镜智，如来悉知，如来悉见。就是说你打过什么妄想，佛陀都知道。他知道，他才有办法度化你，所以他能够「令入种种」众生的心「行」。第十叁个，「当来法生妙智功德」。这个「当来法生」是说，我们可能某一种善根还没有生起，但是已经具足这个善根生起的可能性，这个时候佛陀他会启发你的。在注解上说：阿罗汉只能够启动你已经成就的善根。一个阿罗汉，他看到你过去没有善根，他就把你放弃了，他不会创造善根给你，不可能。就是说你有善根，他度化你；你没有善根，那对不起，他就放弃你。但是佛陀不同，他看到你的心中没有这个善根，但是

有可能会成就这个善根，佛陀不会放弃任何努力，未种善根者能令种善根，佛陀会把经典留下来，讲出一个偈颂让你来唱诵。所以佛陀灭度以后，还是为众生留下很多很多可以启发善根的力量。比如说经典的流通、炉香赞等等，祖师大德，都是有这种「当来法生妙智功德」，佛陀是不放弃任何努力的。第十四个，「如其胜解示现功德」。「如」者随顺，佛陀能够随顺众生的「胜解」、理解，来「示现」种种的身口意。比如说《阿弥陀经》有这个天人、阿修罗、鬼王、大蟒蛇：每一个众生见到佛的身口意，都是他自己喜欢见到的身口意，佛陀能够随顺众生的理解，来作种种他欢喜的示现。第十五个，「无量所依调伏有情加行功德」。佛陀能够作为「无量」众生的「依」止，来「调伏有情」在「加行」当中所产生的障碍。我们在修行当中，有很多很多的烦恼跟业障，佛陀会告诉你：在这个时候你应该怎么去观想，去作突破。第十六个，「平等法身波罗蜜多成满功德」。佛陀这一念清净的「平等法身」当中，他的六「波罗蜜多」是圆「满」成就的。我们菩萨的六波罗蜜多是不圆满成就的。就是说有些人他布施的善根强，一个人的布施善根强，他的思想当中，他对于布施产生很多正面的联想，他一直认为布施会让他产生安乐，他可能对持戒没什么感觉；有些人他持戒的善根强，但是他对布施没有兴趣：所以众生有很多的联想，所以他的六波罗蜜多是各有各的偏重，只有佛陀才是六度圆满成就的。第十七个，「随其胜解示现差别佛土功德」，这个地方是佛陀的依报。佛陀在示现「佛土」的时候，是随顺众生心中的希望、或者说是心中的理「解」，「示现」种种的国土，虽然同在一处，但是不加混乱，每一个人都看到自己相应的国土。第十八个，「叁种佛身方处无分限功德」。佛陀的「叁身」——应化身、报身、法身，是同时存在的，叁身是一体的。你是凡夫，你见到佛的应化身；你是圣人，看到佛的报身：都是在同一个地方看到，这叁身是一体的，他没有所谓的前后左右的差别。第十九个，「穷生死际常现利益安乐一切有情功德」，这个地方是讲到佛陀利益众生的时空，这个对我们很重要。就是说佛的功德不得了，他能够帮助我们——栽培善根、破除烦恼。我们又能够很快的去忆

念他，马上跟他感应道交。但是我们现在很在乎的是：佛陀他到底存在多久？什么时候会消失掉？这个地方回答说：「穷生死际常现利益安乐一切有情功德」，佛陀是不入涅槃的，这个地方很重要。在经典上说：「佛观诸众生，犹如罗 罗，云何舍大悲，永入于涅槃？」佛陀是不入涅槃的，换句话说，你随时需要佛陀，他永远跟你同在。「穷生死际」，只要你的生死还没了，他永远会陪伴著你。第二十个，「无尽功德」。前面是讲时间，这个地方是讲空间。不管你在什么地方，佛陀都能遍一切处的跟你相应，佛陀在空间上是没有障碍的，所以说时空无尽。那这个「等」就是最后一个，「穷未来际究竟功德」，把前面的功德作一个总结：他是尽未来际的时空无尽，相续的存在法界当中，来陪伴所有的菩萨成长，叫做「等」。这以上是讲到佛菩萨的二十一种功德。

我们看到这些功德，我们会有信心；但是从修行的角度，我们会比较偏重因地。就是这个功德是怎么产生的？这是我们比较在乎的。这个功德的产生，从论文上简单的说，就是「最清净觉」，就是你要经常保持一个根本智后得智的观照，就是无住而生心、生心而无住，这在佛法是比较高的标准。我们初学的标准，有人会说：啊，你刚出家，多拜佛、多修习福报。其实这对一个善根还没有真实上路，烦恼粗重、善根薄弱的菩萨来说，这是一个非常重要的法门。「你不要讲那么多，到厨房去！」六祖大师看到五祖的时候，(五祖)诃责他：「舂米去！」再看看：诶！这个人烦恼淡薄、善根深厚，才传给他修行的心地法门，传给他一个密法(哈一)。其实这个密法就是一种观照。这个观照，你说你在观照，没有人知道。你看老和尚，整天就是打板出来吃饭，唱炉香赞的时候出来拈个香(哈一)，你看不出他在修行。但是他修行会让你看得到吗？这个内心的观照，是如人饮水，冷暖自知的。烦恼起来的时候，他是怎么去调伏？怎么去扭转？只有他自己知道，所以叫做密。所以六祖大师说：「密在汝边。」密，你不能跟我求，密是你自己去体会，你自己产生光明的东西，我只能告诉你成就密的方法。不过我们不要把佛法太神秘化，佛法重视因缘观的，就是你有这个因缘，就有这

个功德。佛法的密有二种：一种是无住，一种是生心，二种。就是以空观来对治你的遍计执，以假观来带动你的大悲，大方向是这二种。当然这二种，每一个人在修行的时候，都会有所偏重。但是在修行当中，我必须要提醒大家注意，就是：佛法的中心思想，是中道思想。如果你空观太强，你要以假观来辅佐之，因为你空观太强，你的心太沈闷，一个人的心太沈闷，会让一个人「不乐众善，忘失大悲」，你对善法的修学没有好乐。比如说我们刚才讲到二十一种功德，有些人看了以后非常感动，有些人看了以后没有感觉。如果你看到佛陀的功德没有感觉，其实这是一个非常严重的警讯出现，就是你有可能会堕入声闻种姓，你的空观已经造得太强了。所以一个修行人就是很务实的面对自己，不断的修正自己。因为你那个方向，已经是往某一个方向偏差了，你这个车子已经往这个方向开了，你如果不调整，一切法因缘生，这个水流就这样下去了。所以空观太强的时候，用假观对治，修习假观，思惟众生的苦、思惟佛菩萨的功德，你应该要带动你的心去好乐、追求；有些人假观实在修得太强，假观太强就容易有攀缘心，这个时候就以空观来对治。你假观太强的时候，你就要以空观来调伏你有所得的攀缘心。

所以我们很难说哪一个法门对你是妙法，就是「契机就是妙法，治病就是良药」，就是这样子。佛陀灭度以后，把所有的法宝(这些药)都留在世间，你自己去为自己选择适合的药，就是这样子。但是你在抓药之前，你要知道一些基本观念。所以我们修学佛法，大家要知道，你不一定要懂很多的名相，也不一定要懂很多的道理；但是基本的观念，「吾道一以贯之」，就是你要融会贯通，你要知道整个佛法的大纲在讲什么，这个地方你要掌握得住，否则你一辈子要依止善知识。你把这个大纲掌握住了，有些基本的观念，你就可以修行。用你的生命，去体验你心中的法，不要急。所以《摄论》讲这么多，其实有二叁句观念让你受用，你今生就够本了。你掌握它的中心思想：什么叫遍计本空？为什么它否定了以后，又加以肯定，又加以依他如幻？所以你学经典，一定要善知宗趣。不要说学大乘论，所有的经典都是这样，

你一定要「吾道一以贯之」，融会贯通。你学戒律也是这样，戒律的基本精神在哪里？你要融会贯通，其他枝枝叶叶这些差别的思想，用根本思想来统筹，你就会清楚什么时候该开、遮、持、犯。所以我总觉得佛法不在多，但是你要抓住它的纲要，这个地方很重要。当然你也不要太过急迫，我们要求自己：只要不断的产生观照，反省自己，天天保持进步，这就非常吉祥了。佛法不在于暴饮暴食，突然间进步很多、突然间退步很多，这种修行是不稳定的。佛法是强调点点滴滴的，那种功力才真实。我今天比昨天进步一点点，我明天比今天进步一点点，这样子就非常值得赞叹。因为你的生命，后后超胜前前，充满了希望。当然你要进步，你就要抓住进步的因素在哪里。如果你抓到这个重点，不断的产生观照，那么以佛法的因缘观来说，你一定是进步的。好，我们今天的课就讲到这里。我们回答二个问题。

问：根据这本书的说法，它说事一心只要达到未到地定。

可是弟子听过，事一心就是证得阿罗汉果，这二种的说法有什么差别？

答：这个事一心，我先不说这部论的判教。不过我必须先指正一件事情，事一心即是证阿罗汉果这个是错误的说法。阿罗汉果是小乘的，你的这念佛法门证到阿罗汉果，这算什么？念佛法门一开始是发菩提心的。事一心是断见思，断见思惑是菩萨的阶位；阿罗汉果是小乘的果位，只有发出离心的人才证阿修罗果。所以这个地方要注意。不过事一心的说法，祖师的确有很多判教的不同。我个人的习惯，是用藕益大师的判教。藕益大师认为：事一心是一个很大的范围，它不是一个点，它是一个片状的东西。从些微的专注，到断见思惑，这一段都叫事一心。所以事一心不乱，它是一段很长很长的时间，从内住、等住、安住，到等持、未到地定，乃至到断见惑、断思惑，只要未破无明之前，这一大段都叫做事一心。

问：理一心时，佛号确实会自然脱落吗？它在圆教五十二阶位是哪一个阶位？

答：这个理一心，他是入了理体，所以他至少是别教的初地、圆教初住的法身菩萨，破无明证法身。我们把这个内容说一下(这样的判教可能大家不是很清楚)，简单的说事跟理的

差别。事是对立的——善恶的对立、你我的对立。所以我们念佛，刚开始是归依，「我是业障凡夫，弥陀是万德庄严」，这是对立的。但是没关系，我归依你，「即众生心，投大觉海」，我承蒙你的加持。所以从你刚开始念佛，到你断见思的时候，你都是这样的思考，能归依的心、所归依的佛是对立的，这个叫事一心不乱。但是你内心当中已经达到一定的寂静力量，所以叫一心。这一心当中，「对立未亡」，所以叫事。什么叫理一心呢？就是你念到最后，「能念所念性空寂」，没有所谓的谁归依谁，即心即佛、即佛即心，心、佛、众生叁无差别，这个时候你的心入了一种不二法门。你没有说「我在念佛」，这个时候你的心进入所谓的法界一声，你再也不产生能念的声音跟所念的佛，就是一种声音，入一真法界，这个时候入理一心。不过这个地方，我必须纠正一个错误——理一心不乱的时候，佛号确实会脱落吗？这个地方很多人会错误，诶，我念佛的时候，念到最后，我理一心了，把佛号丢掉。这个地方有二种情况，其实生命就是抉择。如果你不是修净土，你无志于求生净土，你把佛号当作调伏烦恼、成就断惑证真的一个所缘境，那你到理一心的时候，你可以把它舍掉，因为它只是扮演你修行的一个过程，它只是一个过程。禅宗很多人把佛号当过程，他把佛号带动起来的时候，他不是修归依，他是说「念佛是谁」？因为他没有佛号的时候，他不能带动心念。那佛号带动起来的时候，他的心念也带动起来，这个时候他对于这个所缘的佛号没有兴趣。他是回光返照，我为什么能够念佛？去照了那个能念的心，然后一直照进去，结果找到他的本来面目，他把佛号当过渡时期。我们也尊重这样的选择。但如果你站在净土的角度，你要知道讲一句话说：很多人总是觉得佛号障碍他的空性。说：障碍你空性的是你心中的执著，不是这个佛号，佛号它只是一个声音。一个观念：当你把佛号舍掉的时候，就表示你跟阿弥陀佛没办法感应道交了，你就是自力法门，不管你在什么时候，你是等觉菩萨也是这样。感应道交是双方面的，能感跟能应。在《大势至菩萨念佛圆通章》讲得很清楚，感应绝对不是单方面的，以佛陀的力量，都不能够以单方面的力量来创造感应。佛陀说：「十方诸佛悯念众

生，如母忆子。」佛陀忆念众生，如母亲怜悯儿子，这个儿子如果从来不忆念母亲，母子二个一辈子也不可能会相见的。我忆念你，你不忆念我，我们二个永远不可能相见。以佛陀的力量，都不能够以自己的力量去创造感应。一定是我忆念你、你也忆念我，我们的生命才会有交集。所以大家要知道，净土法门它的重点在于感应道交，它是一个他力的法门。那你把佛号舍掉，表示你放弃往生，就是这个道理，因为你没有感应的因缘。至于放弃往生好不好？这个我们不加以评论，那是你个人的抉择。但我敢肯定，当你把佛号忘掉的时候，你心中入空性的时候，你是不可能跟阿弥陀佛感应道交的，因为你没有感应的因缘。没有因缘而出现果报，那这个就自然外道，无因缘而生嘛。所以理一心的时候，佛号是不是须要脱落？那就看你当初念佛的时候，你的动机是什么？如果你为了求往生而念佛，那你的佛号不能舍，任何时候都不能舍。藕益大师藕益大师藕益大师说：「——理性具足庄严，——庄严全体理性」，——庄严它本身就是空，真空不碍妙有，妙有也不碍真空。如果你觉得这个佛号存在的时候，对你修空观有障碍，那表示你这个空观是有问题的。如果说庄严一定会影响空观，你看佛菩萨很多的功德都是跟庄严有关系，《华严经》的功德都是跟庄严有关系！所以理论上，你成就法身以后，你还是可以去忆念佛的功德，当然你的意境会更高，这就是所谓的真空妙有。至于这个时候你该不该舍佛号？那就是要看你当初念佛发的心是为了什么来决定。当你把佛号舍掉的时候，那表示你跟佛号的感应就从此结束了，你开始走自力法门。如果你有志于求生净土，你随时随地不能舍离佛号，因为这个佛号是你的本命元辰，不是过渡的一个工具而已，它是你的本命元辰，那是要通身靠倒的。所以这个地方，不同的因缘法，会有不同的结果，这个大家要弄清楚。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁五卷

第叁五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一一九页，「子二、由义处」。

这一小科是讲到「说语义」，是「所知相」的最后一科。这一科是以「所知相」生命的叁种相貌——依他起相、遍计所执相跟圆成实相，以这叁相来融通大乘的因果。前面讲到「由德处」，是融通大乘的果地功德。关于大乘的果地功德，前面讲到佛陀自受用跟他受用的功德，有二十一种功德。这二十一种功德会归起来，就是「最清净觉」，是由一念清净圆满的觉悟所产生的二十一种功德。这个清净圆满的觉悟，是所有功德的根本。什么是清净圆满的觉悟呢？本论提到二个重点：第一个是遍计本空，第二个是依他如幻。从修行的次第上来说，我们在修行智慧的时候，第一个应该要修学遍计本空的观照。这个观照所面对的所缘境，是我们心中的遍计执，这个遍计执对外境来说是色声香味触法，对内心来说就是一种自我意识。我们应该用空观的智慧，空掉内在的我跟外在的法，使令我们的内心能够趋向清净平等的无住法界——「内不见有人，外不见有法」，而进入平等无住的法界。这种无住的法界，能够慢慢的培养出清净法身的功德，使佛陀的生命能够超越时空，恒久的住世——这个功德就是由遍计本空所成就的。成就遍计本空以外，我们应该加修依他如幻。前面的遍计本空，是把我们的生命，回归到我们一念的真如本性；这个依他如幻，则是从清净的本性当中，依止大悲心，生起六度四摄的妙用。这个时候，「如是一心中，方便勤庄严」，从清净的心中，积集种种的福德资粮，修习六度的波罗蜜，来成就应身跟报身的功德庄严。这样说的话，这「最清净觉」主要的修行智慧，一个是遍计本空，一个是依他如幻。一个是把我们的心带回本性，叫遍计本空；一个是在清净的本性当中，彩绘成种种的依正庄严，这就是依他如幻：所以我们整个修行的智慧，基本上就是空观跟假观这二个智慧的交互作用，由这二个智慧的交互作用，慢慢的创造出二十一种的佛功德出来。

子二、由义处(分二：丑一引经；丑二释义) 丑一、引经

前面是讲果地的功德，这个地方讲因地的修行，这当中有二段：第一段是「引经」，第二段是解「释」它的「义」理。这以下引用《大宝积经》，我们看论文：

复次，由义处者，如说若诸菩萨成就叁十二法，乃名菩萨。谓于一切有情起利益安乐增上意乐故；令入一切智智故；自知我今何假智故；催伏慢故；坚牢胜意乐故；非假怜愍故；于亲、非亲平等心故；永作善友，乃至涅槃为后边故；应量而语故；含笑先言故；无限大悲故；于所受事无退弱故；无厌倦意故；闻义无厌故；于自作罪深见过故；于他作罪不瞋而诲故；于一切威仪中恒修治菩提心故；不憚异熟而行施故；不依一切有趣受持戒故；于诸有情无有障碍而行忍故；为欲摄受一切善法勤精进故；舍无色界修静虑故；方便相应修般若故；由四摄事摄方便故；于持戒、破戒善友无二故；以殷重心听闻正法故；以殷重心住阿练若故；于世杂事不爱乐故；于下劣乘曾不欣乐故；于大乘中深见功德故；远离恶友故；亲近善友故；恒修治四梵住故；常游戏五神通故；依趣智故；于住正行、不住正行诸有情类不弃舍故；言决定故；重谛实故；大菩提心恒为首故。

这个地方，无著菩萨引用《大宝积经》，来说明菩萨在因地要成就叁十二种法门，才能够成就菩萨的功德。这当中有一个总说，「谓于一切有情起利益安乐增上意乐故」，这一句话是叁十二种功德的总称。身为一个菩萨，他的基本精神，就是要使令一切的有情众生，生起利益安乐的希望。首先我们讲「一切有情」，菩萨发愿的对象是针对一切有生命的动物，只要有生命，都是菩萨所要「利益」跟「安乐」的对象，包括天上的飞鸟、地上的众生。这当中，菩萨应该怎么去帮助众生呢？这以下讲出二个重点：第一个是「利益」，第二个是「安乐」。在次第上，菩萨应该先给众生种种的「安乐」。这「安乐」的意思，就是菩萨应该假藉财物跟种种的资具来摄受众生，使令他现生的生命得到安乐。他现生的生命得到安乐以后，他对佛法才能够产生欢喜心跟恭敬心。所以菩萨应该先用种种的事物资财摄受众生，使令他安乐。接下来就应该用佛法的教授，使令他内心产生光明的智慧，让他知道什么该作，

什么不该作，让他具足判定是非、防非止恶的力量，这就是「利益」。这个「利益」就是从
他身心安乐当中，再进一步培养他的观照力。这时候的「利益」，它所加被的不是今生而已，
还包括他来世的安乐。菩萨在因地的时候，他面对一切的有情，许下一个心愿，希望一切有
情「安乐」，也希望一切有情「利益」。这样的心情是什么心情呢？是「增上意乐」，这个
「意乐」的意思就是一种希望。为什么把希望加上一个「增上」呢？我们作一个说明。几年
前，美国有一个很大的企业公司，要招聘一个业务经理，它是要求有十年以上的实务经验，
这个时候有五十多位企业的高手来参加，总经理亲自面试，结果有一个中年人被选上。他被
选上以后，他觉得很惊讶，因为他觉得：其实大家实力都差不多，为什么会选上他？上班以
后，他问总经理说：为什么这么多的人应征，你选择我来上班呢？总经理说：其实你们的整
个基本资料是很接近的，但是你有一点跟他们不同。我问这些人对成功的看法，他们都一致
表示「他们非常希望要成功」，只有你说你一定要成功。（哈——）所以当一个人说：我很希
望把〈楞严咒〉背起来，这个人的〈楞严咒〉可能就背不起来。我们回顾过去很多很多的希
望，其实都落空了，我们过去很多很多的希望，都是在犹豫不决当中，丧失很多机会。就
是我们没有把这个希望转成一定，这是我们生命很重要的一个转折点；若我们永远活在希望当
中，我们永远一无所有，这就是一个问题的关键所在。所以佛陀的慈悲，加上一个「增上」，
就是他这种希望，是有付诸行动的力量。所以宗大师说：其实所有的众生，都想要使令一切
有情利益安乐。你看天人他在天上，看到人世间在造业，他也觉得很可怜；但是他只是「我
希望你们离苦得乐」，他只是起这个念头，那他一辈子就在那边希望。只有菩萨叫做「增上
意乐」，他能够把他的希望付诸行动。所以这个地方就是说：希望，只是活在每一个人的心
中；但是增上的希望，他会从心中而付诸身业跟口业的行动，差别在这个地方。也就是说，
菩萨应该要把使令「一切有情安乐」跟「利益」的希望，实际的去实践，这个是整个菩萨的
一个基本精神，「谓于一切有情起利益安乐增上意乐故」。这是菩萨整个叁十二法的总标，

这以下有叁十二个别释。我们看今天的《补充讲表》，有叁张。 菩萨应成就叁十二法乃名为菩萨。

这是出自《大宝积经》。「大宝积」的意思，就是佛陀教导菩萨如何来积集广大的珍宝、教导菩萨如何修学种种的法门，叫《大宝积经》。这当中有叁十八句，出自《大宝积经》，无著菩萨把它汇归成叁十二法，再把叁十二个法浓缩成十六种业，这业是下面的业，我们先看第一个：

令入一切智智故.....一展转加行业

这个地方先说明整个菩萨道的一个目标。我们在引导众生的时候，会施設很多的方便；但是所有的方便，都是要使「令一切」有情，证入圆满的无上菩提。这无上菩提就是一种中道的智慧，就是你不管施設什么方便，你要使令一切有情，能够正确的观察一切的生命是即空、即假、即中，这叫做「一切智智」，这叫做「展转加行业」。这个地方，菩萨必须要施設方便，不是看到一切有情，都给他中道智慧，不是这个意思。你必须要依止方便，使令他展转的增上。这个地方，智者大师的意思叫做「为实施权」，为了真实的功德而施設方便。但是「为实施权」，不要忘了权不能离实，你的方便不能离开你最终的目标，就是你施設の方便，不能跟你最终的目标相抵触，叫做「令入一切智智故」。这个地方，是说明整个菩萨道的最终目标，就是你因地没有走之前，先把你最后的目的、这个点标出来。这个过程当然有很多很多的方便，但是目标这个点不能错，「令入一切智智故」。

自知我今何假智故.....二无颠倒业

当我们对一切有情的目标是确定的，我们希望众生生起中道智慧，成就大般涅槃。这个时候，我们要不断的去「自知」，不断的去反省自己：我给众生的方便是不是正确的？我没有产生错误颠倒的智慧？你本来是应该给他这样的方便，结果你是不是施設错误了？菩萨应该不断的用佛法的智慧来观照自己，是不是在施設方便的时候有所错误？这个「假智」就

是错误而颠倒的智慧，也就是说菩萨应该注意自己要安住在「无颠倒业」。有时候这个众生你应该摄受，结果你诃责他，他本来内心已经是极度惭愧，你又诃责他，使令他挫折感更深；有的众生你应该诃责他，你却一再的姑息：这都是菩萨所犯的错误，就是你没有安住在正确的方便。做为一个菩萨，每天要不断的反省自己：「我今何假智故」，有没有安住在错误的方便当中呢？这是菩萨每天要自我反省的。

催伏慢故.....叁不待他请自然加行业

菩萨经过长时间的修习智慧，包括修习根本无分别智，进入到我空、法空不思议的平等法界，有时候也广学种种方便的假观，所以菩萨变成是一个有智慧的人。一个有智慧的人，他对生命的观察，是比一般众生来得微细而且深远，他往往能够看到即将发生的事情。我们生命当中，一个人一定要等到事情错误以后，他才看得出来，这个人一生当中没有什么成就，大乘佛法也没有什么成就。一个菩萨要能够在事情没有发生之前，就知道会有什么结果出来，他能够知人所不能知，见人所不能见，这个不是神通，这个是一种智慧的抉择判断。菩萨经过长时间的自修跟听法以后，他心中产生智慧，就容易高「慢」，因为他往往能够洞察先机，所以会觉得自己与众不同，而产生一种高举的现象。这个时候，菩萨应该善自调「伏」自己的憍「慢」，要修习无我观。其实我们这一念智慧，没有一个真实的自我、没有真实的自我，只是平等法界的一个明了心性而已，这个时候叫做「不待他请自然加行业」。这个「不待他请」是什么意思呢？简单的说就是「为诸众生不请友」。照正常的仪轨，菩萨要摄受众生、为众生说法，都应该要众生主动来启请，菩萨才能说法。但是有时候众生活在颠倒当中，他怎么能够启请呢？这个时候菩萨知道：我这个时候来摄受他，对他一定有帮助。所以菩萨能够「不」必等「待」众生的启「请」，主动的降下自己的地位来摄受他，使令他得到利益。这等于是菩萨降低自己的身分，本来你应该等待别人的启请，但是对方不知道怎么启请，这个时候菩萨能够「不待他请」，主动的来摄受众生。他能够这样做，是「催伏慢故」，菩萨

不断的在调伏自己，所以他不会觉得自己是高举的、与众不同。这个「催伏慢」心，我空观是很重要的根本观。我个人的体会：你每天不断的拜佛，这个拜佛它的殊胜处，就是你那个头刚刚著地的那种感觉是不错的，那个头慢慢慢慢的从上而下，当头跟地上接触的时候，那种感觉会让你慢慢趋向于无我。所以头著到地上，这样的动作，对修无我观是很有帮助。一个多拜佛的人，他能够「催伏慢故」，这是一个非常好的方便。

坚牢胜意乐故.....四不动坏业

菩萨对于度化众生的意乐，要不断的加强，使令它「坚」强「牢」固，而「不」为一切恶逆的因缘之所「动」摇，这叫「不动坏业」。这个「不动坏」，在古德的注解上说：不要因为有情行种种的恶业，而动摇菩萨利益安乐有情的心情。也就是说，菩萨花了很多很多的精神体力来教化众生，哦，众生果然是有改变，开始受叁归五戒去修行了。但是没多久，遇到恶因缘，他还是放逸了。菩萨看到这样子，切不能够动摇信心，因为生命的重点在过程，他曾经在佛法当中栽培善根，这个善根是不会失掉的，我们不要用结果来论断成败。就是说只要他曾经用过功，这个生命就值得珍惜，那种力量是存在的。所以菩萨不要被那些成败的结果那个风吹来吹去，所以你应该安住自己的意乐，你做你该做的事就好。乃至众生曾经有叁分钟、五分钟听法的因缘，有拜佛的因缘，这样子都值得庆幸，所以菩萨应该安住在「坚牢胜意乐故」，不要为外在一时的成败所动摇。

「非假怜悯故——无染系故」

前面是「意乐」的坚定，这个地方是这个意乐当中不能有杂「染」，利益众生不能有杂染。什么叫杂染呢？就是一种虚妄的「怜悯」心。这个虚妄的怜悯心，在古德注解上说：就是这个意乐当中夹杂著名闻利养的心情，所以「无染系故」，就是心不系缚在名闻利养的杂染中。这个名利心是这样子，我们经常说名利是不会诱人，是自己被它所迷惑——色不迷人自迷。一般人为什么跟名利接触的时候会产生爱著呢？这当中只有一个理由，就是我们

对名利心产生错误的认识，我们总是觉得这个名闻利养，是常住的、不坏的。我今天得到别人的恭敬，我永远会得到别人的恭敬；我得到这个利养，这个利养永远属于我的：所以名利的价值，来自于我们对它产生常见，它才有价值存在。所以佛陀告诉我们：对名闻利养应该修无常观，就是说以四相观之，这个名闻利养它是生、住、异、灭。没有错，它会生起来，它也会相续；但是它会随时间而变化，变化以后，最后消失掉。你今天得到别人的赞叹，过几年以后，别人把你忘得一干二净；你得到这个利养，你随时会失坏。所以这个名闻利养，当我们用无常观来看它的时候，它的价值感就消失掉。其实名利之所以迷人，是因为我们用常见的思想把它包装得很好。你把常见的包装拿掉以后，其实它的真实相是生、住、异、灭的，那它就没有什么价值了。所以说「不染系故」，菩萨应该在意乐当中，在清净的利益有情的意乐当中，善巧的把名利的杂染心，透过无常观，把它一一的消灭掉。

| 于亲、非亲 于恩非恩 | | —— | | 平等心故 爱无爱恚故 |

前面是对外在名利的调伏，这个地方是内在的一种情感。菩萨当然是有情感，但是要克制自己的情感。怎么克制呢？就是对「于亲」厚的众生，对自己比较亲厚的众生，或者对自己比较不亲厚的众生，你应该要「平等」的教化，不要随顺自己的情感来教化众生，这样子容易造成人我的对立。我们一般人做事情有二种选择：第一个，做你应该做的事情，这是一个值得赞叹的菩萨；第二个，做你想做的事情，这是生死凡夫。我们现在的思想一直在退步当中，你看古代的人，他们的生命当中，很能克制自己的感情，都是做自己该做的事。现在强调民主自由，诶，我自己喜欢，有什么不可以？其实这个思想是伤害我们很深的，这个都是在鼓励我们去做自己想做的事情。那你整个生命都在情感当中，那你这个生命肯定是放纵烦恼的。所以这个地方讲「于亲、非亲平等心故」，就是菩萨应该要善调自己的情感，做自己该做的事，平等的教化众生。

| 永作善友，乃至 于生生世世 | | 一 |五无求染业 涅槃为后边故 中恒随转故

这个地方是讲菩萨在度化众生，应该有始有终，「永作善友」，「乃至」于众生进入到「涅槃」才能够停止，即「于生生中恒随转故」。一个人名利心太重、情感太重，他心中的包袱就会比较多，压力就会大，他就很难能够长时间的行菩萨道。所以第七跟第五、第六有关系的。一个人内在的情感淡薄，外在的名利心也淡薄，他做什么事就能够比较持久，这个是很正常的，所以这个第五叫「无求染业」。内心当中不要去追求无常败坏的这些杂染的名利，还有内在生灭一时的感觉，应该要有目标、有次第的去实践自己的理想。

这整个七段当中，前面的七句都是属于自我充实、培养正念，我们可以把这个地方当作菩萨的第一个阶段，自我充实、培养正念。这个时候菩萨应该要在寂静处，好好的亲近善知识、听闻正法，培养心中的智慧观照。由智慧观照当中，调伏慢心、加强意乐、消灭对名利的执取、善加克制自己的感情、增加自己的耐性等等，这个都是一种心地法门。看第六个法：

「 应量而语故」 十 十.....六相称语身业 十 含笑先言故」

这第六法以后到第十二个法，是菩萨开始历事练心，积集资粮。前面是自我充实、培养正念，那是心地法门；这个时候，菩萨从心地法门开始出来，付诸身业、口业的行动，开始从执事的历练当中，去积集自己的福德资粮。第八「应量而语故」，菩萨在教诫众生的时候，应该要应量的教诫，不能讲得太少，讲得太少他不明白；但也不能讲得太多，你教诫得太久，他心生厌烦，就产生不了反省的效果。所以菩萨教诫众生，应该「应量而语」，应该适可而止，达到效果就应该收了。第九「含笑先言故」，菩萨对一切有情众生，应该主动的「含笑」，这个「含笑」就是面带微笑，主动的跟众生打招呼。为什么菩萨要跟众生打招呼，而不是众生跟菩萨打招呼呢？因为菩萨是经过长时间的自我充实、培养正念，他是一个有道德的人，他也可以说是福德资粮的人。这个时候，他整个生命的因缘，是在众生之上，如果他经常保持严肃的样子，众生就不敢亲近。所以一般来说，上位的人要主动的跟下位的问候，这是比较容易，因为下位的人，他实在是不能亲近上面的人，圣意难测！所以这个时候，身为上

位的菩萨，应该要主动跟众生打招呼，培养一种亲切的气氛，这叫做「相称语身业」，这样的语业跟身业，是相称于自己的菩提心。我们一开始就讲过：你为什么要修习这么多功德呢？你所积集一切功德，只为了一个目的。你为什么要拜佛？为什么要去调伏烦恼？为什么要去诵经？就是一个目的，「谓于一切有情利益安乐故」，你就是希望能够帮助众生，才做这么多的事情。既然是这样的话，我们表现出来的身业、口业，应该要称合自己的心意。

无限大悲故.....七于苦于乐于无二中平等业

当菩萨历事练心的时候，面对叁种有情众生，应该要平等的对待。什么叫叁种有情众生呢？第一个是「苦」恼的众生，有些众生前世没有修习善业，而造了很多罪业，所以他身心是安住在苦恼当中；有些众生他前生积集很多布施、持戒的善业，所以他的生命安住在安「乐」当中；或者是「无」苦无乐的中庸当中。这个时候，菩萨应该要「平等」的来面对。也就是说，有些人他特别喜欢摄受福报大的众生，有些人他特别喜欢摄受苦恼的弱势群体，其实这都是有所选择的度化，都是不对的，菩萨应该要「平等」的面对一切有情。

于所受事无退弱故.....八无下劣业

菩萨不但是要平等大悲，最重要是能够对「于所」承当的事物，没有「退」缩、怯「弱」的心情。就是你做什么事，要有承当的勇气、要有承当的勇气。过去我曾经参加斋戒学会，斋戒学会参加十天以后，忏公师父要我跟这些学员长开一个检讨会。忏公师父坐在旁边，我们大家讨论：这次斋戒会办得怎么样，很多的优点、也有很多很多的缺点值得改进的。最后讨论结果，完毕以后，请忏公师父作一个总结。忏公师父只讲了一句话，他说：「敏则有功」（敏就是很敏感的敏，不过这个地方的敏是很努力的意思，勤勉。）。我们先不论得失，只要你肯尽心尽力，这就有功德。所以忏公师父经常讲一句话说：「我们不怕做错事，就怕你不做事。」就是说一个菩萨，我们不怕你做错，没有人第一步就踏得很对，而是要不断的修正自己；但是你什么事都不敢做，这是非常可怕的，因为这个是有明显的声闻种姓在里面。所

以一个菩萨「于所受事无退弱故」，遇到事情，先不要管你做得好、做得坏、做得多、做得少，只要你肯踏出一步，这个就值得欢喜，就表示你这个人至少已经有承当的勇气了，这个是非常重要的，就是「无下劣业」。这个「下劣业」，古德说：什么叫「下劣」呢？就是声闻人，他但求自度，于利他的事业，心生退却，谈到利他的事情，不要说做，他内心当中就害怕，这个就是声闻种姓，叫「下劣」种姓。菩萨应该要培养自己承当的能力，遇到什么事情，不要怕！尽你的力量去做，什么事情都要跨出第一步。

无厌倦意故.....九无退转业

菩萨教化众生的时候，一定要有耐力、长久性，不要有「厌」恶疲「倦」的心情，做了几年，不做了，这个就是「退转」。其实这个十二跟十一，十一是承当，十二是持久，相对来说，十二是比十一困难，这个勇猛心易发，恒恒心难持。这个「退转」，一直是困扰很多凡位菩萨的一个共同问题。我们可以要求一个人发心去做执事，发心去弘法；但是要他持久，就是有困难。这个地方的问题点在哪里呢？孔夫子说：「知之者不如好之者，好之者不如乐之者。」做事情有叁种人：下等人他知道怎么做，知之者，他知道怎么做这也算不错，这是下等人；好之者，就是他不但知道，他还有一种希望要去做，这是中等人；第叁个是他已经乐在其中，开始做而且乐在其中，这是上等人。所以，知之者、好之者、乐之者，办事情有叁种人。这个地方，孔夫子的意思是说：在你的事业当中，不管你愿意用什么方式来表达你的菩萨业，你希望写文章、整理资料做幕后的功臣，或者你愿意站在讲堂弘扬佛法，或者你愿意做什么利他的事都好。你要记住一句话：你对于你所做的事情要保持欢喜，要从这个地方得到法喜、得到乐趣，你才能够持久。如果你对于你的菩萨事业，永远保持在勉强当中，这个是没有办法持久的。所以你一定要在你所从事的利他事业当中，从中得到乐趣，这个是非常重要的——「无厌倦意故」。

闻义无厌故.....十摄方便业

菩萨有了承当力，有了长久的恒常心以后，就要不断的听「闻」正法，来成就自己「摄」受众生的「方便」。这个「听闻正法」，在古德的解释当中，「正法」包括了一切的佛法，也包括了一切的世间学问。因为众生他所需要的不完全只是佛法，这世间的因缘也不可以废弃，所以菩萨应该要广学一切的佛法、世间法，得到种种的善巧，叫「摄方便业」。

「于自作罪深见过故」十「于他作罪不瞋而悔故」十一厌恶所治业

菩萨对「于自」己在身口意当中出现的「罪」过，要自我反省，而深自诃责。我们也说过，菩萨不是发了菩提心就开始历事练心，他是有经过自我充实、培养正念的前方便，所以他是心中有了观照力，才开始历事练心。有了观照力的人，跟凡夫活在妄想当中不同。有了观照力以后，他遇到「过」失的时候，他会产生惭愧，诃责自己，让自己的过失一天一天的减少，就是「于自作罪深见过故」，这个「深见」就是他的观照力没有失掉，自我反省的能力是时时存在的，经常用经律论的道理来观照自己。「于他作罪不瞋而悔故」，当然他观照自己，他也很容易观照众生有过失，众生有过失，我们不应该对以「瞋」心，应该要加以种种的教「悔」。在表面上，菩萨对众生有时候是折服、诃责、处罚，也可能是摄受。不管折服、摄受，菩萨都不能够安住在瞋心，这叫做「厌恶所治业」。这个「所治业」就是所对治的过失，可能是身业的过失、口业的过失、意业的过失，这个「所治」就是过失。「厌恶」就是远离，菩萨应该要善巧的使令自己远离过失，也应该使令一切众生远离过失，你要有这种能力。总而言之，就是「于自作罪深见过故，于他作罪不瞋而悔故」，就是要使令自己跟他人远离过失。

于一切威仪中恒修治菩提心故..十二无间作意业

这叫做「无间作意业」。菩萨应该在「一切」的行、住、坐、卧四种「威仪」当「中」，经常保持上求佛道、下化众生的正念，就是你不断的要作意这件事情。第十六「于一切威仪中恒修治菩提心故」这一条，《瑜伽菩萨戒》讲得比较少，《梵网经》倒是满强调这个观念，

来历事练心，所以《梵网经》要求菩萨，不能经常忘失菩提的心念。比如说你看到一只蚊子，要讲：归依佛、归依法、归依僧，发菩提心，同生西方、同成佛道。就是说，对每一个众生，你都要想办法让自己释放出对他的善意，不管这个善意对他是不是有实际的效果，重点是菩萨应该在这样的因缘当中，不断的来「修治」自己的「菩提心」，总而言之，菩萨从自我充实，到最后的历事练心，开始付诸行动。这个地方，值得我们注意的就是「于自作罪深见过故」，这个地方我再说明一下。一个人如果没有反省观照的心，说实在的，别人怎么劝谏也是没有用的。所以一个人要改过，他自己要没有觉悟的心，要别人帮他改过，几乎是不可能的、几乎是不可能的。所以你自己不想改，说实在没有一个人能够让你改过，不可能。所以佛陀在《律》上说：「如人自照镜，好丑生欣戚。」你自己不照镜子，谁把镜子拿给你都没有用。所以，我们自己一定要不断的自我反省，因为这是远离过失的方法。这个地方我必须说明，你一定要在历事练心之前，有一段自我充实、培养正念的阶段。如果你还活在妄想当中，就出来历练，这样是满危险的。因为你没有产生自我反省的力量，这样你在创造善业的时候，也在累积过失，到最后可能就功不偿失了。好，我们先讲到这个地方。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁六卷

第叁六卷

请大家打开〈补充讲表〉第二页，我们这一大科是讲到大乘的因地。大乘因地的修学，无著菩萨根据《大宝积经》，摘录出叁十二种法。这叁十二种法，不表示我们今生可以完成，但是我们起码要知道整个菩萨道的标准在哪里！就是我们经常用叁十二个法来要求自己，让我们可以知道：我们哪一方面做得还不错，哪一个地方还有加强空间？就是不断的用叁十二个法来自我反省，这样我们才能保持进步。如果一个菩萨，连标准在哪里都不知道，只根据

自己的直觉妄想来修正自己，那是很危险的。所以研究教法就是：我们知道真实的功德在哪里，从真实的功德，来对比自己内心的相貌，我们就知道哪些地方我们还有很多进步的空间。

不怖异熟而行施故——

菩萨从最初的发心，为令「一切有情利益安乐增上意乐故」，为了使令一切有情众生得到安乐、得到利益，而开始发心修行，这当中有五个重要的阶位：从刚开始的自我充实、培养正念；到第二个阶段历事练心、积集资粮；到第三个阶段(十叁到十九是讲第三个阶段)，弘护正法、修学六度。在前面的历事练心、积集资粮以后，菩萨经过几年执事的历练，慢慢的他内心的堪能性强，福报也增加了，他开始去做弘扬正法的菩萨正业。弘扬正法是法布施，这个时候菩萨要告诉自己：「不怖异熟而行施故」。弘扬正法是很广大的功德，使令众生开启智慧，弘扬正法、开人智慧，使令他心中产生光明，这是一个无量的功德；但是菩萨不要因为这样的施舍，而贪求世间的福报，当然这个福报是一定会出现，但是菩萨不应该贪求。这个地方，有很多法师会问我说：身为一个法师，面对这个世间的名闻利养，如何调伏自己的贪爱？这是一个非常重要而普遍的问题，你逃避也不是办法。你说：既有名闻利养，那我干脆不弘扬佛法好了，这个叫因噎废食。吃饭会噎到喉咙，我干脆不吃饭了，这样的心态是不对的，重点是我们如何来防止这个名利的伤害。其实防止名利的伤害，只有一个方法，就是你要培养智慧的观照，你观察：其实人世短短几十年，如梦幻泡影，我们每一个人来人间，都是过客。每一个人在几十年当中，追求自己想要的东西，你追求你要的，我追求我要的，这个锣声一撞，咚隆一声，大家都走掉了，各取所需。重点是，这几十年你到底要追求什么？当然我们要什么之前，我们要先观察观察：什么是真实的？什么是暂时的虚妄？这个名闻利养，基本上它就是当我们追求摩尼宝珠的过程当中，旁边的几棵小花，如此而已，如梦幻泡影，根本就是你带不走的東西。所以，当我们知道生命是无常的，而你在无常当中，你临终真正需要的是你的菩提心、你的善业力跟智慧的观照力，这些名利，你很容易走得过

去。身为一个法师、身为一个菩萨，你做执事也好，我们生活的所需够了，其它多余的东西，尽量展转布施出去；因为你不布施，反而会产生太多贪著，障你的道，你就很难继续往前走下去。所以满益大师说：一个人没有高超的见地，就很难培养出高超的品格。你不靠智慧的观照，你只是靠著持戒要求自己，靠禅定的力量，看到名利我就不动。你不动，你贪爱的烦恼被那个不动的心压在内心深处，问题并没有解决。颠倒的心必须靠智慧来开启，用光明来化解黑暗。就是说很多事情，你应该心平气和的去面对，它到底是一个什么相貌？它值不值得你追求？这才是重点，而不是一味的逃避。所以这个地方，菩萨应该要观察人世间是生灭无常，我们只是一个短暂的过客，所以对这个短暂的因缘、这个名闻利养，我们不要去追求眼前这些暂时的东西；后面往生净土、成就佛道这摩尼宝珠，才是我们真正想要的，我们应该为无上菩提而行布施，就是这个意思。

不依一切有趣受持戒故 |

前面的布施是偏重在今生的福报，这个地方的持戒是来生的安乐。这个「有趣」，叁界中的人天果报叫「有趣」。这个地方，在中国佛教可能问题不大，因为中国的祖师都很喜欢在所有的戒法当中安立一个戒体，说：你受五戒，要缘境发心，对于一切有情，誓断一切恶，誓修一切善，誓度一切众生，得到五戒的戒体。我们看五戒的戒相——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，其实都是摄律仪戒，没有摄善法戒、没有摄众生戒。中国祖师的智慧，「以大融小，无法不大」。所以他就告诉你：持五戒虽然当体的果报是人天，但是你也要发菩提心，就是「不依一切有趣而受持戒故」。这个地方，我必须要告诉大家一个真相：你不要以为你不贪求人天果报而持戒，好象你就丧失了人天果报，其实不是这个意思，因缘感招，你要不要都是一回事。你不求人天福报，人天福报还是会现前；但是你得到人天福报以后，你不会产生迷惑颠倒，你会继续往前走。你求人天福报，人天福报现前的时候，你就在那个地方停住了，差别就在这个地方。我想我们应该有一个比较好的观念：身为一个有情，

追求安乐是可以理解的，我们希望身心离开痛苦，得到安乐，趋吉避凶，这是每一个有情的自然反应。但是，当安乐出现的时候，或者即将出现的时候，这个安乐你要不要追求，有一个重要的判断标准。如果这个安乐出现的时候，能够让你今生安乐，也能够让你来生安乐，起码不会障碍你来生安乐，这个安乐可以追求，这个叫合理的安乐。你说佛法连合理的安乐都不追求，那实在是要求太高了。但是有一种安乐出现以后，它会让你现在得到安乐，但是让你来世得到痛苦，这个就是不合理的安乐，你应该拒绝。所以我们佛法的思惟，我们看经典，你会发觉佛陀的思惟，是要我们菩萨尽量往后面的时空去想，就是说你不要老是想想今生、来生，你的眼光不要那么浅；你要把眼光多想想以后会怎么样，你做了这件事情，它以后对你的影响怎么样？当你把时空一直往后拉的时候，这事情的真相就会出现，它只能够欺骗你一时，现在很快乐，但是来生让你痛苦。所以你在看一件事情的时候，把这个事情拉到好几生的时候，它的真面目就现出来，这是一个非常重要的思考方式。所以佛陀告诉我们：不管布施也好、持戒也好，你应该要发比较长远的心情。

于诸有情无有恚碍而行忍故 |

菩萨透过布施持戒以后，这菩萨不是普通的菩萨，是有资粮的菩萨，在佛教界也都是领众一方的大善知识。这个时候，菩萨要善调自己的瞋心，因为瞋心的活动，对众生的伤害、对佛教的伤害都是相当的重大，所以菩萨应该要修「忍」辱波罗蜜。什么叫忍辱波罗蜜呢？

「于诸境缘，内心不动」，保持不动。这个「不动」的意思，是要智慧的观照，不是禅定的不动。当菩萨受到逆缘刺激的时候，要观照二件事情：第一个，随缘消旧业想。我们一个人不要老是活在对错当中，这个对错的观念会害死我们，遇到事情总是你对我错、我对你错，那就起烦恼、起瞋心，觉得都是你错，所以造成我也被你拖累。若我们一直活在对错当中，你的瞋心永远不能调伏。把对错的观念拿掉，想想这是我的业力，不管是谁对谁错，这件事情会在我的生命出现，一定是我内心的阿赖耶识有这个业力被逼出来。既然是我自己的业力，

那我应当承当，今生不承当，来生也是承当，只是迟跟早的问题。所以，刚开始你一定要把对错的观念消掉，随缘消旧业想，你就会觉得泰然，觉得安心一点。第二个，当善知识想。这是更积极了，把这个恶因缘当作是来考验你，历事练心。我们每一人都很喜欢顺境，但不幸的是：有很多重要的功德，都必须从逆境当中成就。如果你一生都在顺境当中，那你很多功德都没有成就；所以人世间的酸、甜、苦、辣，少一个味道都不行。当你有这个心情的时候，你会觉得：这是你进步的时候。当然这是更积极的想法；起码你要能够随缘消旧业想，「于诸境缘，安心不动」。因此我们每一个人在瞋心发作的时候，就要开始观照，在你还没有把瞋心调伏之前，记住一句话：不要随便乱动，不要随便讲话，不要随便作决定。这个时候，你讲的话、所作的决定，一定会后悔；等到你把瞋心都调伏下来，这个时候你想作什么再去作。这就是「于诸有情无有恚碍而行忍故」。

为欲摄受一切善法勤精进故 |

这是修「精进」。菩萨面对一切的善法，必须如贫得宝想，无有厌足，啊，多多益善、多多益善！我个人亲近过几个老和尚，给我很深的印象，第一个是忏公师父。忏公师父到八十六岁还办斋戒学会，他说他要办到九十岁，坐轮椅来办斋戒学会。真是不可思议！第二个是海公长老，海公八十几岁了还到处传戒。你说他求什么？他求名闻利养？他今生也应该够了。我们经常说：「赵州八十犹行脚，只为心头未悄然。」(哈——)海公八十犹传戒(哈——).....，当然这都是我们的好榜样。有时候看到老人家在前面跑，我们后辈就觉得压力很大。(哈——)因为有时候我们想：弘法参四十年，五六十岁应该退休安享晚年了。我们后代的人，总是心胸比较狭隘，容易得少为足。特别是年轻人，他弘法没几年，就觉得够了！够了！开始就受用老本。老一代的修行人，你看他们真的是精进！他们对善法是无有厌足。达公长老也是一样，达公长老也是八十几岁往生，我印象很深刻，他往生的前一年，还跟我讲《楞严经》。他那一部《楞严经》没有讲完，讲到叁卷多就往生了。他那个时候，身体已经非常虚弱，他

还是照样讲经。我说：「您老人家身体不好，为什么还讲经？」他说：「我们一个人不讲经就会退步，所以我一定要讲经，让自己保持正念。」所以，这个地方提醒菩萨，你对于善法不要得少为足，得少为足是标准的声闻种姓，菩萨种姓是多多益善。菩萨「为」了「摄受一切」波罗蜜的「善法」，是不断的「精进」。

舍无色界修静虑故 |

菩萨「修」习禅定，应该远离到四空天去。菩萨如果不到净土，可以到欲界、也可以到色界，但是佛陀禁止菩萨到「无色界」。因为无色界的心识太过暗钝，你的菩提心跟智慧的观照会受到伤害，所以从无色界出来后，你的菩提心跟正知见都受到伤害；而且你在无色界也不能利他：自、他二害。所以在叁界当中，佛陀禁止我们往生无色界，只有外道才会到无色界去，你可以到初禅、二禅、叁禅、四禅，所以应该要「舍」离四空天。

方便相应修般若故 |

这个「般若」是我空、法空的无相智慧。我空、法空的智慧，有些部分是通小乘法。大乘不共的般若叫做「方便相应」，就是大乘是依止大悲的方便而「修般若」，小乘是依止出离而修般若。我们作一个说明。小乘佛法的空，它喜欢讲空性；大乘佛法对空的描述，它喜欢讲心性，它不讲空性，就是在空性当中，多一个明了的功能，一个生命现象的明了功能。这二个地方的意义，值得我们去参透。空性是没有生命现象的东西，所以它那个空是灰身混智的境界。大乘佛法很避免谈空，它喜欢讲清净心、或者讲现前一念心性，就是在那个空性当中，有无量无边的愿力在里面、或者我们讲真如都好，那都是一个假名，它们所形容的内涵，都是在空性当中，有一个充满大悲心、明了性的功能在里面。这叫什么？「方便相应修般若故」，这「般若」波罗蜜有大悲的「方便」摄持在里面，这是大乘佛法不共小乘的地方。小乘只修空，他没有大悲方便，所以他只能够自受用。

┆.....十叁胜进行业 由四摄事摄方便故——┆

前面的六度要加持众生，就是我修六度要施舍、加持众生的时候，要假藉四种方便，叫「四摄」。第一个、布施：就是以财物摄受，令生正信。刚开始你要摄受这个众生时，可以用财物、资具来摄受他，使令他对三宝产生信心。第二个、爱语：开导佛法，令生正见。他对佛法有信心以后，你开始为他开导佛法，使他知道什么因缘成就人天果报、什么因缘成就涅槃、什么因缘成就佛道？把这十法界的因果，次第的开导让他知道。第三个、利行：方便劝修，令生正行。你应该要劝他赶快把握时间，修习一个相应的法门，开始行动，方便劝修，令生正行。第四、同事：同事助伴，功德成就。你应该陪伴他修行，在旁边不断的指导他，有问题帮他解决，使令他修行的功德能够次第的成就。所以布施、爱语、利行、同事，刚好是菩萨摄受众生的信、解、行、证四种功德。这整个六度四摄叫做「十叁、胜进行业」，就是菩萨依止六度四摄，不断的增长自己的福德、智慧二种资粮，这个叫「胜进」，殊胜功德不断的进步。这个地方是弘护正法、修习六度，菩萨开始去荷担如来家业。

我们看第二十到第二十八，菩萨进入第四个阶段，加功用行、功德增上。菩萨在利他的时候，开始觉得：学，然后知不足，开始加功用行，使令自己的福德、智慧，再作进一步的突破，这叫加功用行、功德增上。

于持戒、破戒善友无二故.....亲近善友┐----

菩萨开始历练以后，他会觉得自己还是有所不足，他应该再用功，再有进一步用功的机会。进一步的用功，第一个是要亲近善知识。善知识基本上有二种：一种是「持戒」，一个是「破戒」，我们作一个说明。这个「持戒」，就是他戒行清净、威仪具足，这种人我们很容易「亲近」，他有摄受力。第二种人「破戒」，这个破戒不是破四重戒，而是说他的戒行有所亏损，威仪不具足，他可能对于一些微细的戒行不重视。这二种的善知识，我们应该平等的亲近。我们作一个说明。藕益大师说善知识必须有叁种相貌：第一个要有正见，他要通达大乘的缘起；第二个要有慈悲心，你有正见，你不喜欢教授别人也不行，要有想要利益众

生的心情；第三个是方便，他有善巧方便的教化。菩萨具足正见、慈悲、善巧的时候，他表现出来的威仪，有的是威仪具足、有的是威仪不具足，这个时候，菩萨都应该要平等亲近。

我们众生，有些人的本性比较厚道，他看一个人，他很自然就能够看到他的优点，这种人一生当中，会遇到很多很多的善知识，得到很多很多的法宝，使令他心中的光明灯，很快就点燃起来，得到善知识的加持很快。有一种人是生性刻薄，他也不是故意的，他就是多生多劫有这样的等流习惯，就很容易看到别人的缺点，然后障碍自己。所以这个地方的意思是说：我们应该要调伏自己，不管别人威仪具不具足，只要他能够开导我们产生正见，我们都应该平等亲近，见得不见失，就是这个意思，叫「亲近善友」。

以殷重心听闻正法故.....听闻正法 | ----

亲近善知识的目的，不是要攀缘，重点在于能够「听」他的开导，加强心中观照的智慧。我们一个人长时间不听法，古人说：「叁日不读书，面目可憎。」(哈——)一个人外表面目可憎，内心也一定是可憎。我们一个人长时间没有熏习大乘佛法，就表示你不断的熏习妄想，因为你不是被妄想熏习，就是被佛法熏习，你就是退步了。所以说，我们一定要知道：我们的内心不断的变化流动，你一定要保持进步，就是要多「听闻」佛「法」。

以殷重心住阿练若故.....住阿练若 | ----

前面是智慧的栽培，这个地方是讲禅定。这个「阿练若」就是寂静处，我们应该要选择一个远离喧闹、息诸缘务的寂静处，来修习禅定，对治心中的散乱，加强心中的堪能性，因此这个禅定是很重要的。你的禅定增加，不管自利、利他的功德，都往前迈一步，因为所有的功德都是以心念来主导。你心念强，所有的法在操作的时候，就多一分的力量。所以佛陀劝我们：你在加功用行的时候，要找一个寂静处。

.... | 十四成满 于世杂事不爱乐故.....离恶寻思 | ---- | 加行业-

这个「杂事」是世间的五欲。前面菩萨在经历弘扬佛法、修学六度的时候，是在人世间打滚，当然心中也留下很多的回忆、很多的影像。在修禅定的时候，要把蕴留在心中的那些影像全部逼出来。我们面对这样一个杂染的影像，应该要远「离恶寻思」，远离种种贪爱的烦恼，要用诃责的方式，来诃责我们对这些影像的爱取。《楞严经》上说：我们的妄想有二种：一种叫散动妄想，它是比较粗的，就是平常打的这些妄想。我们在修专注的时候，这些散动妄想你不对治便罢，你一对治，往往愈对治愈多。所以刚开始修禅定的时候，你要念佛就只管念佛、你要持咒就只管持咒，刚开始这些粗重的表面妄想，你都不要对治。但是慢慢的你心专注以后，心中有正念力、一片寂静的时候，就会把内心深处叫做微细坚固的妄想逼出来，这个时候就要对治了。所以《楞严经》讲：这个坚固妄想，要诃责、对治。这个地方，就是当我们把蕴藏在内心深处的坚固「寻思」逼出来的时候，要远「离」它，远离就是诃责。

「于下劣乘曾不欣乐故」 |---- | 丨.....作意功德 |---- ㄣ 于大乘中深见功德故」 |----

我们在成就禅定的时候，一定要注意：得到禅定，有时候会喜欢寂静，有时候会忘失大悲。所以佛陀劝勉我们，在禅定的心中，要不断的「作意」一件事，就是我们应该远离小乘的功德，这种少事、少业、少希望住的功德要远离；要追求多事、多业、多希望住的广大功德，要不断的提醒自己。这个「作意功德」，佛陀在前面也讲过好几

次了。这个地方为什么要不断的提醒「作意」呢？从人性的角度，修学声闻法是比较容易的，因为跟人性比较接近，但求自利，不欲度人。修学菩萨道，从人性的角度来看是比较困难的，因为是严重违背人性。所以这个地方，佛陀要我们不断的提醒自己。

「远离恶友故」 |---- | 丨.....助伴功德」 ---- ㄣ 亲近善友故」

在修行当中，一定会有同参道友，我们一定要「远离」伤害自己菩提心、伤害自己正见的「恶」知识；要「亲近」增长菩提心、增长正知见的「善」知识，这就是「助伴功德」。在《华严经》上说：你亲近一个恶知识，比接近老虎还可怕。因为你亲近老虎，它顶多伤害你今生的生命，死了就算了，你来生可以重新开始，这只老虎对你的来生没有影响，它的伤害仅此一生。亲近恶知识，他告诉你一个错误的观念，你依止这个观念，产生错误的行为，招感错误的果报，来生也是这样、来生也是这样；要直到哪一天，又遇到一个善知识，把这个错误的观念改变，才会停止。所以恶知识的伤害，是多生多劫的伤害。所以这个地方，我们一定要善巧的「远离恶友」，「亲近」大乘的「善友」，这个是很重要的。

我们看第二十六。前面是菩萨在经过弘法利生以后，再作进一步的加行；这个地方，菩萨经过加行以后，开始有叁种的功德增上。

恒修治四梵住故.....无量清淨┐----

菩萨经过以「大悲心为上首」所修的禅定，乃至智慧时，这个时候菩萨释放出慈、悲、喜、舍四无量心，这个时候，内心更加的清淨圆满，「无量清淨」故。

常游戏五神通故.....得大威力┐----

前面菩萨得到禅定，依止禅定而引生天眼通、天耳通、神足通、宿命通、他心通，使令菩萨变成有「大威」德。菩萨有神通以后，度化众生就更有力量。

....┌十五成满 依趣智故.....证得功德┐---- 业---

前面是利他的善巧，这里是讲菩萨的自受用。真正的智慧是根本无分别智真实的现前。菩萨虽然广度一切众生，安住在无所得的清淨心当中，「证得功德」，这个叫「成满业」，菩萨已经慢慢成满内心福德、智慧二种资粮。这个「成满」，也包括从前面的自我充实、培养正念、历事练心、培养福德，然后弘护正法、修学六度，到加功用行、功德增上。

我们看菩萨的第五个阶段，菩萨到这个时候，开始要教授弟子、续佛慧命，要把续佛慧命的工作交给下一代的弟子。

于住正行、不住正行御众功德 | ---- 诸有情类不舍弃故 | ----

菩萨在教授弟子的时候，弟子有二种：一种是安「住

正行」的弟子，他安住在戒定慧，叫「正行」；有的弟子他目前的安住叫放逸，做种种放逸的事情——破戒放逸的事情，叫安「住不正行」。但是菩萨应该对这样的弟子，都「不」能够「舍」离，叫「御众功德」。在《瑜珈菩萨戒》讲到菩萨摄受众生，要根据二种的情况而摄受：第一个，对方有大乘善根。一个人要没有大乘善根，你要摄受他就很困难，今生才开始栽培就很困难。就是他前生有大乘善根，虽然他暂时表现放逸，但是不怕。为什么？善根能够破除黑暗，光明能够破除黑暗。所以他即使暂时的放逸，只要他的善根被启发起来，这个放逸的因缘就马上消失，因为这只是暂时的妄想，当善根出现的时候，那些乌云自然就消失掉，所以菩萨的重点在于他是不是有大乘的善根。第二个，他跟菩萨是不是有因缘，这也很重要。你想度化他，他不让你度化，这也没有用，这第二个是因缘的考量。不能把安住正行、不安住正行，当作是不是摄受的考量，这是重点。

言决定故 决定无疑教授教诫 | ----

菩萨在「教诫」弟子的时候，所说的法一定要「决定」而没有「疑」惑，对就是对，错就是错。这是学术界跟宗教师的差别，学术界讲的话，永远是模棱二可——这个事情有时候有功德，但是另外一个地方也说有过失，到底怎么样，你自己判断！所以我们听学术界的演讲后，不能产生欢喜、生善、破恶、入理，四悉檀完全不具足。所以菩萨说法，一定要为众生作出正确的抉择，「言决定故」，就是要作一个「无疑」的「教诫」，这样子才能够产生四悉檀。

重谛实故 财法摄一 | ----

菩萨在教授弟子的时候，要尊「重」真「实」的情况，不说妄语，这个地方，财跟法都要能够一致。什么叫「财」呢？菩萨摄受弟子，有时候须要摄受一些财物，这个财物应该要始终如一。什么叫始终如一呢？你刚开始跟信徒说这个财是盖庙的，你就不能拿去供僧。就是你刚开始是什么因缘，最后就是什么因缘，这叫做「摄一」。佛法也是这样，你在教授的时候也是要始终如一，知之为知之，不知为不知，「重谛实故」，要尊重真实的情况。

....|十六安立|---- 大菩提心恒为首故。.....无杂染心-| 彼业--

你教授弟子，并不是希望得到弟子的回馈、供养，是完全为了要成就大菩提心，这个叫第「十六、安立彼业」，这个「彼」就是弟子，使令这个弟子能够安住在自利利他的菩萨道业中，把这样的佛法传递给下一代。

好，这个地方讲到叁十二种业，我们回到《讲义》。这「叁十二」种业叫做「义处」，就是菩萨的因地，这个地方所引用的经是《大宝积经》。我们接下来看「丑二」的「释义」：

丑二、释义(分二：寅一释说意趣；寅二释业差别) 寅一、释说意趣

这个「释义」是无著菩萨对这叁十八句的解释，这个解释分二段：第一个先「说」明它的「意趣」，再说明它的「业差别」。先说明「意趣」：

如是诸句，应知皆是初句差别。谓于一切有情起利益安乐增上意乐。

总而言之，前面所说的叁十八句、或者讲叁十二个法，都是一个「初句」的「差别」相。什么叫「初句」呢？就是你希望使令「一切有情」生起「利益」、生起「安乐」的坚定希望，就是为了这样，才发出叁十二个法门，就是每个法都要跟「一切有情利益、安乐、增上」相随顺。

寅二、释业差别(分叁：卯一略标；卯二别显；卯叁总结) 卯一、略标

「业差别」当中，先「略标」，再「别显」。先看「略标」：

此利益安乐增上意乐句，有十六业差别应知。

「十六种业」是无著菩萨的解释，无著菩萨用十六种业来解释叁十八句，其实前面已经说过，我们先念一遍，再作一个总结：

卯二、别显

此中十六业者：一、展转加行业。二、无颠倒业。

叁、不待他请自然加行业。四、不动坏业。五、无求染业，此有叁句差别应知，谓无染系故、于恩非恩无爱恚故、于生生中恒随转故。六、相称语身业，此有二句差别应知。七、于乐、于苦、于无二中平等业。八、无下劣业。九、无退转业。十、摄方便业。十一、厌恶所治业，此有二句差别应知。十二、无间作意业。十叁、胜进行业，此有七句差别应知，谓六波罗蜜多正加行故，及四摄事正加行故。十四、成满加行业，此有六句差别应知。谓亲近善士故；听闻正法故；住阿练若故；离恶寻思故；作意功德故，此复有二句差别应知；助伴功德故，此复有二句差别应知。十五、成满业，此有叁句差别应知，谓无量清净故、得大威力故、证得功德故。十六、安立彼业，此有四句差别应知，谓御众功德故、决定无疑教授教诫故、财法摄一故、无杂染心故。

卯叁、总结

如是诸句，应知皆是初句差别。

这个地方是把大乘的因地，从叁十八句合成叁十二个法，再会归成十六种业。前面是「长行」，这以下我们看偈「颂」：

癸二、颂

如说：由最初句故，句别德种类；

由最初句故，句别义差别。

「由最初句故」，是讲「德种」，就是佛的功德，佛功德的总相叫「初句」。什么叫「总相」呢？就是「最清净觉」。如果我们为人解说什么是佛的功德呢？简单的说就是「最清净

觉」，所有的功德以「清净觉」当作基本。如果你要开显，那就有二十一种「差别」，有很多自受用、他受用的二十一种功德，来赞叹佛的功德庄严。从因地来说，「由最初句故，句别义差别」。当有人问你：什么是菩萨道的根本精神呢？请你简单的说明一下。我们也可以说：谓「于一切有情利益安乐增上意乐故」，这是菩萨道的基本精神，开出来就是叁十二个法、十六种业，这是它的别相。

前面的「所知相」是偏重在理论的说明，什么是「依他起相」？有杂染的因果、有清净的因果。什么是遍计执相？在染净的因果当中，我们产生很多的妄想执著。第叁个讲到圆成实相，它的本体都是毕竟空的。理论讲完以后，这个地方是套入实际的大乘修行，从叁自性发明大乘果地的功德，从叁自性发明大乘的因地，来作一个总结。所以到这个地方，「所知相」我们全部学习圆满。

我们今天讲大乘的因地，有一个地方值得我们注意：我们一个菩萨，首先你要先了解自己。一个人不了解自己，那这个人糊涂菩萨，你不可能有进步的。就是说你要经常要用这叁十二个法来观察自己，你到底是哪一方面的善根强？哪一方面的善根最薄弱？因为我们经常活在习惯性，我们永远会在自己好的那一方面不断的进步；在弱势较差的部分，永远就是保持弱势：这是不对的。我们修行不能够只做自己喜欢做的事，这样是不对的，要做自己应该做的事情。这叁十二个法，它就是一面镜子，你一照下去，你很清楚的看着自己。看到自己，你就知道哪些是非常急迫要调整、哪些是比较不急迫的，你的修行就会有一个方向出来。所以我总是觉得一个修行人，第一个，你不一定要先了解别人，这个都不急，你要先了解自己。先了解自己，你才能够进步。了解自己，第一个用「法」来了解自己，第二个更深的说，用「观照」来了解自己。我们前面讲到叁自性，遍计本空，依他如幻。遍计本空，就是修空观把这些因缘所生法都消灭以后，我们能够回归到我们一念的清净本性——何期自性，本自清净。诶，这个是你真实的自己，原来这一切的善根也好、烦恼也好，都是因缘所生，

这也是了解自己一个很重要的方法。第二个依他如幻，就是说虽然清净，但是所有的法都可以创造出来。你心念一动，就落入了依他如幻，你也可以创造善根、也可以创造烦恼，所以透过观照，也可以了解自己。这个地方，我们今天所说的，是偏重在用佛法来了解自己。

好，最后我们回答一个问题。

问：法师慈悲，请把第「十四、不依一切有趣受持戒故」再作解释。

答：我们先打开〈补充讲表〉第二页的第「十四、不依一切有趣受持戒故」。这个法门，有它的权跟实。权就是说这个法的当体，我们讲「持戒」，持戒的当体是来世的人天果报，《律》上讲很清楚：「名普及利养，死得生天上」。就是持戒的当体，它是得到「有趣」的安乐，就是尊贵身；但是菩萨必须把这个法，引导到无上菩提。就是说佛陀施設这个法的时候，持戒的当体，它让你来生得到人天果报以后，这个法的力量就消失了，正常是消失了。如果说你没有发菩提心，你去受戒的果报，来生得到天人，持得庄严一点得到天王，这个法的力量就消失了。但是菩萨因为他内心当中，有清净广大的菩提心跟智慧，当他清净的菩提心去接触这个法的时候，这个法会让菩萨生到天上去；但是这个法的力量没有消失，它会继续的引导他再往前走。就是用自己的心力，把这个法的力量加强。这样讲不知道大家能够理解吗？就是说这个法的当体，它只是人天果报；但是你要把这样的力量加强到更大，就是我们祖师经常说的：「以大融小，无法不大」。所以智者大师说：一个读过《法华经》的人，对他来说没有所谓的五乘。你说这是人天法、这是声闻法，对《法华经》来说，这是开玩笑，因为所有都是成佛的法。但是你没有读过《法华经》的人，的确这个法对他来说是五戒、对他来说是十善，是人天果报、是什么果报，这个车乘的确有一定的到达。一个人没有得到《法华经》的传承思想之前，这个法门本身的确是有差别，所以才须要判教。这个法，它的体宗用是什么？你受持这部经，它最后的效果到哪里？这个车子开到台中停止了，不能再开了，你再开你要换车子。这个车子可以载你到台北去，这个飞机可以载你到美国去，这个车子的

确有它的差别相。但是你读了《法华经》以后，《法华经》「以大融小，无法不大」这样的智慧产生以后，所有的车子它只到一个地方去，就是成佛。不管你是扫地，扫地是人天果报，扫地对他来说是成佛的资粮，这个就是「不依一切有趣受持戒故」，就这个意思。它能够开权显实，这是菩萨的菩提心跟正知见的引导，用心力来引导法的力量。我们一般人的心没有力量，就是用法，完全听法的招呼，由法来引导心，那我们是被动的，那这的确是有五乘的差别，不能否定，法的确有高下；但是当你的菩提心在主导的时候，法就没有高下。所以有时候你读经典，你会觉得：佛陀一下子说法有高下，一下子说「是法平等，无有高下」，这不是矛盾吗？佛陀说这是人天法、小乘法，这就是高下了嘛！但是讲到《法华经》的时候，「是法平等，无有高下，譬如众流，汇入大海」，那么你要懂它的真实义是什么。佛陀的意思就是说：你没有发菩提心之前，所有的法对你来说都有高下，因为你的心是受法来主导。你受五戒，得人天果报；修禅定，得色界果报；修智慧，得出世解脱：法的确是有高下。但是你的菩提心成就以后，你是以心来引导法，这个时候的法，完全没有高下的分别。正如《梵网经》所说：「如是一心中，方便勤庄严」，你是以一心为宗，所有的法都是在庄严一念的心性，那这个法就没有高下，这个时候，你需要什么法，这个法对你就是妙法，所有的法只是趋向成佛的布局而已，这个就是「不依一切有趣受持戒故」。

好，我们「所知相」这一科就讲完了，是讲到生命的差别相。下一堂课我们讲「入所知相」，如何来进入生命的真相，如何来改造自己，这第叁段讲到修行的方法。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁七卷

第叁七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一二二页，「乙叁、入所知相分」。

菩萨把大乘的菩萨道，从凡夫到成佛，分成十大科。这十科，我们分成了叁个主题来加以说明：第一个主题是甚深见，第二个是广大行，第叁个是究竟果。我们前面讲的主题叫甚深见，我们在修学佛法的时候，应该要先建立二种大乘的正见，第一个是「所知依」，就是你要先了解生命的根源在哪里？什么叫生命的根源呢？简单的说，就是你要了解「生从何来，死将何去？」当我们出生的时候，我们的生命是从哪里而来？当我们死亡的时候，我们的生命又将从何而去？你必须把那个生命的根源找到。这个根源，古德经常说：「把心带回家」，就是你要修行，你要先认识你的家在哪里。这个家，在本论当中有二个：一个是暂时的家，就是阿赖耶识。阿赖耶识这个家，它是经过长时间的流转，有很多业力的熏习，产生很多的烦恼、很多的业力、很多苦恼的果报，这个就是我们现在所依止的家。这个家在本论当中，是属于生灭门，只是暂时的家；我们有另外一个永恒常住的家，就是我们的清净本性，也就是我们说的「大圆镜智」，这当中有很多清净庄严的功德。所以「把心带回家」，整个修行就是把我们现在这种生灭苦恼的家，带回到一个长久安乐的家。所以「所知依」这一科当中，是说明你整个修行的起跑点在哪里——阿赖耶识，你必须依止现在的心来修行；你必须面对无始劫所熏习的烦恼障、业障、报障，每一个人不同，但是你要去承当，从这个阿赖耶识开始起修，你必须了解你这个起跑点。

第叁七卷

第二个你要知道你的目标在哪里——大圆镜智，这每一个人都是一样。所以这个「所知依」，就是先了解我们生命的根源，一个是杂染的根源，一个是清净的根源，这个是我们第一大科的主题。当我们知道这整个生命的根源以后，我们要知道第二个「所知相」——就是生命的相貌。这个相貌是从阿赖耶识，从我们现前这个杂染的家所变现的一个生命的相貌。

我们现在所依止是阿赖耶识，阿赖耶识它每动一个念头，就会产生很多生命的相貌。这个生命的相貌，本论当中讲到有叁个：有依他起相、遍计所执相跟圆成实相，简单的说就是，因缘、妄想、空性，我们的生命就这叁个东西。也就是说，我们生命的本质是空的；但是你动一个妄想，它就会有业力，就会创造一个因缘，可能是快乐的因缘、也可能是痛苦的因缘。我们面对这个因缘的时候，又动了一个妄想，又变成一个妄想，妄想又创造因缘，因缘又带动妄想，就在因缘跟妄想当中交互作用，使令我们的生命永远没办法回家了，阿赖耶识展转相续，生死流转。

所以这个「所知相」就是告诉你：我们现在是一个什么样的相貌？就是因缘跟妄想交互作用的相貌。这二个都是你在修学大乘佛法之前，你应该知道：什么是你应该断的？妄想是该断的；什么是该保留的？因缘该保留。所以这个地方是说明什么是所断、什么是所证，这就是「所知相」。这第叁科以后，到叁、四、五、六、七、八总共六科，讲到广大行，就是我们从现在开始，要真正的把心带回家，把一个杂染的家，换成一个清净的家。「乙叁」以后有六科讲到修行的方法，前面是讲理论，我们看修行的第一科，就是全部的第叁科「入所知相分」。

乙叁、入所知相分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

我们先解释这个「入」，这个「入」就是契入。契入在本论当中，由浅入深有二个内涵：第一个是悟入，第二个是证入。这个悟入就是假藉文字思惟观察，我们刚开始观察这个生命相貌的时候，必须要假藉文字，就是我们这一念心跟真理不能完全契入，要有文字来作引导，或者说有文字来作桥梁，才能够思惟真理，这叫悟入。第二个叫证入，智理一如，平等不二。当我们观照的智慧跟真理已经完全是一如，不必假藉文字，就能够完全契入，这个时候，我们就不再假藉文字，智理一如，平等不二，这个叫证入。也就是说，悟入是属于资粮跟加行位二种阶位，证入就是通达位、修习位跟究竟位，总共有五个方法、五个阶位，都是可以契

「入所知相分」，也就是可以契入生命的真理，有五种的阶位，这叫做「入」。这当中有二大科：「一、结前问后；二、标释正答」。先看一个「问」：

如是已说所知相。入所知相，云何应见？

我们前面把生命的根源跟生命的「相」貌都「说」过了。那么悟「入」生命真理的方法，应该怎么去了「知」呢？前面讲到理论，理论我了解了，我知道把心带回家，虽然我现在是一个生灭杂染苦恼的家，我另外还有一个选择，是一个安乐清净的家。问题是这二个家有很大的距离，我应该怎么把这个杂染的家，转换成清净的家？这个方法应该如何了知呢？「云何应见？」提出这个问，这以下整科都是在回答这个问题。

丙二、标释正答(分二：丁一长行；丁二颂) 丁一、长行(分叁：戊一举能入识；戊二说入次第；戊叁现观差别) 戊一、举能入识(分二：己一出识体；己二成能入) 己一、出识体

这当中有「长行」跟偈「颂」，先看「长行」。「长行」当中分成叁科：「一、举能入识；二、说入次第；叁、现观差别」。这一大科的叁个科，我要说明一下，这叁科很重要。悟入所知相有叁个主题：第一个「举能入识」，先说明能够观察的智慧。就是你观察真理，你是依止什么样的智慧来观察？能够悟入的这个心识，这个识就是智慧的自体。第二个「说入次第」，这个智慧从浅入深，它有什么样的次第？这说明它的浅深次第。第叁个「现观差别」，当这个智慧现前的时候，大小乘的止观，到底有什么差别？或者说大小乘的空观，它们的差别点在哪里？这个地方有叁个主题要研究。首先我们看第一个「举能入识」，先说明大乘止观所依止的智慧，它的自体是什么？我们看「出识体」，再说明「成能入」。先看「出识体」，看论文：

多闻熏习所依，非阿赖耶识所摄，如阿赖耶识成种子；如理作意所摄，似法似义而生，似所取事，有见意言。

一个人内心能够产生观照，这当中的观照自体由二个因素所成就：第一个，「多闻熏习」。我们在内心的妄想当中，要不断的听闻大乘的法义。这个地方的大乘法义，特别指的是诸法叁自相的道理，也就是说你对于遍计本空、依他如幻的道理，要不断长时间的听闻。依止这个听闻，产生一个效果。什么效果呢？「非阿赖耶识所收摄」。阿赖耶识是一个我们不喜欢的家，我们不得已、不得不面对的一个阿赖耶识，它的相貌就是一个自我意识，一个大我。我们日常生活的起心动念，都是从自我意识发动出来的，以自我为中心，作种种的思想、作种种的行为。我们深爱著自我，所以日常生活当中，对自己的标准跟对别人的标准是完全不同，有二种标准。我们对自己总是比较袒护，这件事情出现在自己的身上，我们找很多的理由来加以修饰、包容；但是这个事情出现在别人身上，我们就用比较严格的标准来加以诃责：这个就是阿赖耶识的相貌。但是我们听闻佛法产生的智慧，它不是「阿赖耶识所」收「摄」，它不是杂染性的，它是一个平等法界相应的清净体性，所以它不是「阿赖耶识」的杂染「所」收「摄」的，它是清净所收摄的。「如阿赖耶识成种子」，它的体性不是阿赖耶识，但是它必须要在「阿赖耶识」当中，而「成」就一个清净的「种子」；也就是说，它要依止阿赖耶识而住，但是它又能够对治阿赖耶识。就是说，你听闻大乘佛法所产生的智慧，它是住在阿赖耶识当中；但是它的

光明，会对治阿赖耶识的黑暗，就是这个道理。「非阿赖耶识所摄」，但是「如阿赖耶识成种子」，这个是我们产生大乘止观智慧的第一个条件，「多闻熏习」。第二个，「如理作意所摄」。「如理」这个「如」是随顺，就是我们在听闻佛法以后，要找一个空闲的时间，随顺于所听闻的道理，一次一次的去思惟观察，这个「作意」就是思惟观察。这个道理，真理愈辩愈明，你一次一次的观察，这个真理的力量在你的心中，就一次一次的加强。这个「如理作意」就是说，我内心当中随顺真理去观察。这样的内心是一个什么样的相貌呢？这以下说明，把这个「如理作意」的相貌开展出来。「似法似义而生，似所取事，有见意言。」就

是什么叫「如理作意」呢？「似法似义而生」。当我们根据佛法的文字去思惟的时候，这个时候会产生一个「法」跟「义」。刚开始依止「法」，说「因缘所生法，我说即是空」，这个「法」有十个字在中心出现，这个法就是能诠，就是佛陀所诠释能诠的这个清净的佛法。我们在内心当中，根据这十个字的法，开始思惟观察，就会产生所诠释的「义」理出现。这个「法」跟「义」，虽然都不是真实的法跟义，但是已经是相似，或者讲随顺，你内心当中会出现一个相似而随顺的法与义。这种情况，可不可以讲出一个譬喻呢？「似所取」相，就好像我们平常去了知一个不知道的事情，去取这个相的情况是一样的。比如说，我一生当中都没有看过大象。那怎么办呢？「似法似义而生」，我可以去买大象的照片，买简介大象功能的文字，我根据这个照片、文字简介的描述，我对大象就有一个相似的了解。虽然跟大象的真实本质还有一段距离，但是已经对大象有相似的了解，已经产生「似所取」

相。就好像我们日常生活去学习世俗的事物一样，经过我们心中的如理作意，内心会产生一种功德相。这以下我们把内心的功德作一个说明。说你多闻熏习、如理思惟，那有什么结果呢？「有见意言」，刚开始会产生一个清净的「意言」，这个「意言」就是思想，产生一种清净而正确的思想。这个思想再加以不断的不断的串习，就产生一种大乘正见。所以这个思想，刚开始比较不坚固叫思想，当这个思想坚固了就叫知见。这就是我们修习大乘止观，或者讲修习唯识止观，它智慧自体生起的因缘。这个地方主要的宗旨是说：一个人的生命，有人过得很痛苦、有的人过得很快乐，的确有差别。当然这个快乐跟痛苦都不是自然产生的，是我们每一个人的业力行为有差别。为什么会有不同的行为呢？因为你有不同的思想。所以这个思想是我们整个生命一个非常重要的主导者。你有这种思想，你就会有这种命运。我们举一个例子来说，一个浅的例子。我们每一个人在修行的过程当中，都会遇到逆境，没有一个人没有逆境。遇到逆境，我们基本上有二种不同的思想：有一种人遇到逆境，一味的逃避放弃；另外一种人它的思想是遇到逆境，我一定要克服它，把它当作所缘境，安忍不动，一

定要把逆境克服。这二种思想，会创造二种不同的命运出现。如果你是第一种人，遇到逆境就想逃避，我敢保证你回顾过去的生命，你很多事情都是半途而废，很多事情你都有希望成功，但是你都没有成功。为什么？因为你对逆境产生错误的思想，你认为对付逆境最好的方法是逃避。我在这个道場住，住了一年、二年、叁年，遇到逆境我不住了。不住，到另外一个地方去，但是问题是你那个思想还在，到另外一个地方去，逆境出现，你又不住了。修行一个法门，你遇到障碍，这个法门你就不修了。你回顾你无量的生命，你的生命都是片断的，破碎的生命，没有一个功德是圆满的。你要是不扭转你的思想，你的生命就是历史不断的重演。所以你说：诶，这个人为什么他能够成功、成就那么大的功德？那就是因为有好的思想。所以这个地方，你会发觉：改造生命的根源，就是先扭转你错误的思想。我们说忏悔，「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」，你不改造思想，你只是把这个行为压住，你的思想还在，遇境逢缘，照样去造业，照样。所以这个止观就是在扭转你错误的思想。讲一个比较实际的例子，比如说：有一个小孩子，他很喜欢吃蜂蜜。小孩子喜欢追求安乐、喜欢甜蜜这是可以理解；但是他总是认为，最好的蜂蜜在厨房，尤其是刀上的蜂蜜。他看到刀上的蜂蜜，就去舔刀上的蜂蜜；但是他不知道为什么每次吃完蜂蜜以候，满嘴都是伤痕！他以为要吃蜂蜜，就一定要付出这种代价。他的思想，时间久了就变成知见，他一想到吃蜂蜜就跑到厨房去，把那刀子的蜂蜜拿来舔一舔，结果又是满嘴的伤。当然，他的思想不改变，行为也就不能改变，命运也就不能改变。直到有一天，有一个菩萨大人出现，他说：你想吃蜂蜜是可以理解的，为什么客厅的蜂蜜你不吃，客厅的蜂蜜没有刀，你一定要跑到厨房去吃蜂蜜？诶，对喔！其实我有另外一个选择。我到客厅里面去吃那个瓶中的蜂蜜，没有过失。好，他改变他的思想，他开始放弃厨房刀上的蜂蜜，追求客厅的蜂蜜，他的思想一改变，他的生命就开始改变。就是我们追求安乐，我们不一定要追求五欲的安乐，我们要追求圣道没有过失的安乐。所以，其实我们很多的思想，都是从学习佛法开始导正，也就是说其实你的命运，就在导正思想当

中已经产生扭转。这个地方我们会问：你为什么会产生这样的思想？二种因缘：第一个是「多闻熏习」，第二个是「如理作意」。第一个，你接受了这个教法的熏习；第二个，你根据这个教法不断的思惟，产生坚定的理解，由理解产生思想跟知见：这个就是我们修习大乘止观的智慧的自体。这一段是下面所有文的一个总标，下面的文章都是把这个思想、观念再开展出来，就是这个智慧的自体。

己二、成能入(分叁：庚一能入人；庚二能入处；庚叁能入因) 庚一、能入人(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

智慧可以悟「入」真理，但是悟入真理要有很多条件，除了多闻熏习跟如理作意的大原则之外，还有一些其他的助缘。这以下就说明智慧要悟入真理成就的因缘，这当中有叁段：

「一、能入人；二、能入处；叁、能入因」。先说明「人」，看「问」：

此中谁能悟入所应知相？

就是说大乘佛法的多闻熏习、如理作意，是「谁能」够去接受这样的熏习、接受这样的作意呢？是谁？也就是说唯识宗把众生分成五种种姓，到底是人天种姓、或者是二乘种姓、或者是菩萨种姓，是谁有资格去成就这个大乘的智慧？问能修行的人是谁，我们看回答：

辛二、答

回「答」当中有四段，我们加以说明：

大乘多闻熏习相续，已得逢事无量诸佛出现于世，已得一向决定胜解，已善积集诸善根故，善备福智资粮菩萨。

这个地方讲，只有菩萨，才有资格成就大乘止观的自体。成就大乘止观的自体，这种智慧的自体，有四种因缘：第一个是内因力，内在的内，因果的因，内因力。什么叫内因力呢？

「大乘多闻熏习相续」，就是说在你的生命当中，要「相续」、不间断的听闻「大乘」佛法。大乘佛法的「熏习」，要栽培是不容易的，不是你听了叁天二天就可以有的，要不断的、重

复的去「熏习」。从「熏习」当中产生大乘的信解——信心跟理解，然后由信解当中发起菩提心。所以这一科就是强调你从听闻大乘佛法当中，生起了无上的菩提心，所以是一个成佛的正因，叫内因力，天亲菩萨把这个判做内因力。第二个是善友力，就是善知识的摄受，「已得逢事无量诸佛出现于世」。你在生命当中要经常的遇到「佛」陀，或者广义来说，遇到能够弘宣教导大乘佛法的善知识。这个善知识有开导佛法跟纠正过失二个优点：你不明白道理，他告诉你道理，他陪著你成长；你有过错，他随时的纠正你。人都是「当局者迷，旁观者清」，所以这个善知识在你成长的过程当中，扮演著一个展转相谏、相教、忏悔的重要角色，就是修行一定要有同参道友，乃至大乘善知识的摄受。第三个是作意力，「已得一向决定胜解，已善积集诸善根故」。这个地方就是你要不断的修习大乘的止观，这个「胜解」就是你对

于大乘的空性(大乘的空观，简单的说是「遍计本空，依他如幻」，这二个主题我们到下一段再说。)——「遍计本空，依他如幻」，你对这个观念的理解，要产生一个什么相貌呢？

「一向决定」，就是信心具足，无有疑惑，没有何的疑惑，这叫「一向决定」。任何人跟你作任何邪知邪见的散播，你都不为所动。为什么呢？「已善积集诸善根故」，因为你已经长时间的听闻，而且不断的数数思惟观察，已经产生「一向决定」的「胜解」，这个叫做作意力，心中不断的如理作意。第四个是资粮力，「善备福智资粮菩萨」，这个地方的「资粮」是偏重在福德资粮。我们如果是修习小乘法，这个福德资粮所扮演的角色就不是这么重要，因为小乘法它偏重出离心，所以它这个福报不是非常重要。但是你要修习大乘佛法，你没有这个福报力，那你简直是「入道多辛苦」。龙树菩萨在《大智度论》上说：一个大乘的行者，如果福报太少，很容易生起邪见。为什么呢？因为福报不具足，你就很容易遇到恶知识，这个世间上有善知识、有恶知识，你就很自然的遇到恶知识，生起邪见。所以这个福报力是非常重要的，它有保护你大乘善根的作用。这个地方是讲能修行的人，就是具有这四种因缘。这四种因缘，后面是把它称做大乘善根，其实这四种因缘，我们可以把它会归成二种因缘：

一个是菩提心，一个是空正见，大乘的二种善根。这怎么说呢？大乘「多闻熏习相续」这是主要的因，就是菩提心；后面叁个——善友力、作意力跟资粮力，其实主要是空正见，就是这个作意力；因为你的善知识、你的福报，都是在帮助你的空正见。所以在整个大乘的止观当中，你所依止的善根有二个。你为什么有资格修大乘止观呢？因为你有空正见跟菩提心，你就有资格成就大乘止观智慧的自体，这四种善根可以会归成二种善根。

庚二、能入处(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

这当中有一个问答，我们看「问」的地方：

何处能入？

前面我们讲到「能入」的智慧，所谓的多闻熏习、如理作意，也就是说这个人已经具足了菩提心跟空正见，他已经有能悟入中道实相的条件。但是这个中道实相——「一切法即空、即假、即中」，那是一个不思議境，不能够心思口议的，你连碰都不能碰。古人说：「动念即乖，开口便错。」那不思議境，怎么悟「入」呢？譬如说这个房子是很安乐、很庄严，那这个房子怎么进来呢？你总得有一个进入的门，有方便法门才可以。中道实相也是这样，它是不思議境，但是不思議境，它总是有一个进去的门吧？这个地方就是把把这个门找出来。在圆融无碍不思議的中道实相当中，到底进入这个中道实相的门在哪里？「何处能入？」问这个门在哪里，这是问。看「回答」，「标列处位，释其行相」。先看「标列处位」：

辛二、回答(分二：壬一标列处位；壬二释其行相) 壬一、标列处位

谓即于彼有见似法似义意言，大乘法相等所生起胜解行地，见道、修道，究竟道中。

这个地方是说明悟入中道实相的门，「谓即于彼」这个「彼」，就是我们对于大乘佛法生起一种见，就是如实的观照智慧，在观照当中，产生一种「似法似义」的名「言」，就是依教起观。这个「似法似义」的名言我们说明一下。大乘的中道实相是不带名言的，我们讲「离言真如」，真实真如的道理是离言说相，「开口便错，动念即乖」，你说不得的。虽然

说不得，但是刚开始的入门一定要说得，一定要带相观空，就是刚开始入门的处所，是要假藉名言来修观，所以讲依「彼」这个知「见」，生起「似法似义」的名「言」，这就是带相观空。就是你刚开始先从有分别为门，慢慢慢慢进去以后，变成无分别，是这个意思。也就是说从「似法似义」这样思想的观察，观察「大乘法相」，「生起」一个「胜解行地」。「胜解行地」是资粮位、加行位到「见道」位的初地；「修道」是从二地到十地，到最后「究竟」的佛果。所以说这个成佛的心，佛的心跟真理相应的时候，是一切法如，「如如智照如如理，如如理又起如如智」，所以智、理是一如的，是不能有任何的语言文字夹杂在这中间的；但是在「胜解行地」、「见道」位、「修道」位都要假藉文字，这个都是门。这是说明「标列处位」。

壬二、释其行相

这个门到底是什么样子呢？

于一切法唯有识性，随闻胜解故；如理通达故；治一切障故；离一切障故。

如理思惟到底是思惟什么道理呢？简单的说，就是思惟「一切法唯有识性」，就是观察这「一切法」都是你的一念心识所变现出来的，离开了心识无有少法可得。一切法没有真实的我、真实的法；就是一念的心在那个地方流动，然后变现一切法；变现一切法又起妄想：因缘妄想、妄想因缘，就产生很多很多的生命差别，这当中我不可得、法不可得。从这样的思惟当中，「随文胜解故」，「随文胜解故」就是成就资粮位、加行位，外凡资粮、内凡加行。「如理通达故」到见道位，到「治一切障故」，这个智慧强了以后，开始破除烦恼、所知二障，到了修道位，到「离一切障」，到究竟位。这个地方讲悟入的处所。我们在修行的时候，我们要问一个问题：到底修行是要去分别，还是不分别？这是一个非常严肃的问题。这个事情应该这样解释：我们的目标是无分别，当真理真实出现的时候是不能分别；但是过程一定要分别，你过程没有分别，没有用文字的引导来修正你的思想，那你就不能悟入真理

了。这个分别要怎么分别呢？我们说明一下。这个分别的方法，这个地方的方法是讲行相，就是「于一切法唯有识心」。大乘止观跟小乘止观最大的差异在哪里？小乘止观它的空，是对外境全盘的否定，它就从无常下手，反正一切法被无常一观照以后，「诸行无常，诸法无我」，所有的东西都消灭掉，没有价值。所以小乘的空观，它所对的境界是五蕴诸法，整个五蕴被他的空观一对治以后，全部消灭掉。大乘佛法的空观是「遍计本空，依他如幻」，它是保留外在的因缘，这个因缘依他如幻，如幻的意思就是说你不能动它，你知道它是生灭相，但是你不能去破坏它。那你要去破坏谁呢？所以大乘的空观它所要对治的是你心中的遍计执，你心中的名言妄想。「遍计本空」这一句话的意境，简单的说就是保持内心的平等，这就是遍计本空。比如我今天看到一个人，诶，这个人对我很好。当你动了这个念头的时候，你的心开始不平等。这个时候你马上要观照：这个人对你很好，你已经落入了不平等，不平等就是说，你已经开始在造业了，这个生死业力开始启动了。你要把不平等调成平等，你应该观照说：这个人对你，没有很好、也没有很坏，你的心就平等了。所以你在修遍计本空的时候，你心中的名言，你要记得一句话：多用否定的话，少用肯定的话。诸位如果读过《大般若经》你会发觉，佛陀在《大般若经》里面，很少用肯定的话：「是诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」，是这个意思。但是你要注意，否定不能否定单方面，要二方面都否定。若你想这件事情对我有好处，你便开始不平等，你要开始对治：其实这件事情对我，没有好处，也没有坏处。你的心平等，就是远离二边。所以你对于每一件事情，你都用——不是这个、也不是那个，你的心安住在平等。所以在修遍计本空的时候，诸位要知道：你刚开始修大乘空观的时候，你尽量少用肯定的字眼，多用否定二边的字眼；你不能否定一边，因为否定一边，一高一低也不平等。所以这个地方就是说，他刚开始修观的时候，是先破对外境的执取，先破所取相，就是对外境保持平等，然后再对治能分别的心。因为这个外境对我们是比较疏远，所以我们比较好对治，刚开始先对治对外境的不平等，然后再对治内心对自

我的不平等。所以这个地方就说明「于一切法唯有识性」，就是把我們这种有所得不平等的心，带入到平等的一真法界、不二法门去，就是于「一切法唯有识性」，进入到平等的圆成实性。依止这个平等观，「随闻胜解故，如理通达故，治一切障故，离一切障故。」这个就是修行大乘止观的整个过程。修行大乘止观，我们也说过：整个大乘止观，它很强调内在的改造，它不改变外境，外境完全不动，因为依他如幻，一切法有它背后的因缘，你知道就好，但是它是让自己用平等心来面对。我们看黄河，黄河泛滥一直是中国很大的天灾，你看黄河一触动的时候，生命财产的破坏不得了，所以治理黄河永远是历代君王一个重要的政策。刚开始是大禹的父亲鲧去治水，他用围堵的方式：你会泛滥，我就做很多的堤防来阻挡你。结果，这个水你不要看它看似柔弱，其实坚强，它一发狠的时候，再大的堤防都被它冲破，就失败了。大禹很聪明，知道这个水不能跟它硬挡，要疏导，把它疏导到一个干旱的地方灌溉良田，不但没有坏处，还有好处。其实我们的心也是这样，看似柔弱，但是它要狠起来的时候，什么事都做得出来。所以你对心，你能够硬压，像外道的无想定？其实这个无想，完全把这个心的功能、思想完全压住，这不是一个好方法，来生它会更严重。所以诸位要知道，大乘的止观，就是你要很勇敢的面对内心错误的思想，然后用佛法慢慢的加以导正，不要去压制你错误的思想。错误的思想一来，我就念佛，当然这是刚开始的方法，我错误的思想一来，我就去拜佛，对，刚开始我们不一定要去跟它硬碰。但是你要慢慢培养一套方法，来疏导这个错误的思想，就是「遍计本空」，就是用否定的言词，把你的思想永远保持在平等，使令你离开好坏得失的对立。因为这个好坏得失，都是你自己的概念创造出来的，世间上的事情哪有好坏？世间上的事情就是「依他如幻」，它就是随顺很多的业力，显现很多的影像，然后一直一直的过去、一直一直的过去。但是我们在过程当中，说这个是好、这个是坏，又产生很多很多的业力种子。所以我们应该让内心保持平等，这就是所谓的「于一切法唯有识性」，这就是整个大乘止观的相貌。好，我们休息十分钟。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁八卷

第叁八卷

请大家打《讲义》第一二叁页。我们上一科讲到「庚二、能入」的「处」所，这当中有二个主题：第一个说明悟入大乘止观的处所。这个大乘止观的处所，简单的说，就是你要不断的如理思惟，这是悟入真理唯一的处所。假设一个大乘行者，平常的功课只是拜拜佛、念念佛、诵诵经，对于佛陀所说的「遍计本空，依他如幻」的道理从来不加以思惟，那表示说：你根本就没有找到一个悟入真理的处所，你还是在真理的外面徘徊。这样子讲，我们只是在叁宝当中，成就一个善根而已；内心当中说要转凡成圣，改造命运，就变成不可能。因为你的思想是由你的命运来主导，没有如理的思惟，你不可能改变你的命运。当然在叁宝清净庄严的因缘摄受之下，你暂时不会造业；但是来生就不敢讲，因为你没有产生一种对治的力量。所以这个对治力就是处所，你一定要产生一个正确的观照力——如理思惟，这是一个非常重要悟入真理转凡成圣的门。这个处所、这个门，到底如理思惟是一个什么样的形象？什么叫如理思惟呢？简单的说就是「于一切法唯有识性」。也就是说，你要能够修习大乘的无分别智，你的心跟境界接触的时候，你要把心中那种对立的思考全部抹平，一切法没有得、也没有失，没有好、也没有坏。那这个法是什么呢？这个法就是因缘法，依他如幻，如此而已，它只是表现一切法的因缘，如此而已，这个叫做无分别智。透过这无分别智，「随闻胜解故，如理通达故，治一切障故，离一切障故」，刚开始都是这样悟入的。这个地方是把大

乘止观的处所，跟行相加以说明。我们看「庚叁」的「能入」的「因」缘：

庚叁、能入因(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

当我们知道大乘止观的行相，也知道处所以后，应该要作什么加行，才能够快速的进入这个门？这当中讲快速进门的因缘。看「问」：

由何能入？

有些人开始在修无分别智，也开始有一定的时间，遇境逢缘不断的调整自己对立的思考。但是为什么有些人快、有些人慢？大家都找到门了，但是有些人在门里面就是走得很慢，有些人就是走得比较快，这到底是什么因缘呢？这个悟「入」的因缘有快、有慢是什么道理？我们看回「答」：

辛二、答(分二：壬一总标列；壬二随难释) 壬一、总标列

回「答」当中有二科：第一个「总标列」，第二个「随难释」。先看「总标列」：

由善根力所住持故。谓叁种相练磨心故；断四处故；缘法义境，止观恒常，殷重加行，无放逸故。

这个地方，先把前面的观念作一个总结。「由善根力所住持故」，一个人能够悟入大乘止观的门，就是大乘的善根。我们前面说过：大乘的善根，主要就是菩提心跟空正见，你能够依止这二种根本善根来住持，这个住持就是使令你大乘的功德不退转，任何八风的吹动，你的菩提心、空正见的资持，不退转于阿耨多罗叁藐叁菩提。当然只有保持不退转是不够的，要进步，这以下讲到快速入门的叁种加行：「谓叁种相练磨心故」，你应该以「叁种」法门来「磨练」你的菩提「心」，加强你对无上菩提的追求。「断四处故」，就是断除障碍菩提心的四个法。前面是属于增长善根，这个地方是远离过失，这二个都是修练菩提心的重点，一个是生起菩提心，第二个是断除障碍菩提心的因缘。「缘法义境，止观恒常，殷重加行，无放逸故」，这个地方是修空正见，你平常思惟大乘的「法义」。什么叫大乘法义呢？简单的说就是「遍计本空，依他如幻」的道理，依止这个的道理，「恒常」不间断，以珍「重」、不放逸的心来修行。这个地方等于是有叁种的加行，叁种的加行，可以使令我们快速的入门。

壬二、随难释(分二：癸一释练磨心；癸二释断四处) 癸一、释练磨心(分二：子一长行；子二偈颂) 子一、长行(分叁：丑一初练磨心，丑二次练磨心，丑叁后练磨心) 丑一、初练磨心(分二：寅一令住大愿；寅二结名次第) 寅一、令住大愿

前面是总标，这以下是「随难释」。因为快速入门，修习空正见，这个大家可以理解。为什么修习大乘的止观，又要修习菩提心呢？这个一般人容易忽略，所以就「随」顺比较困难的部分来加以解「释」。解「释」当中：第一个说明「练磨」其「心」，第二个说明「断四处」。「练磨」其「心」当中有「长行」跟「偈颂」。「长行」当中有叁段：「初练磨心，二练磨心」，最后「叁练磨心」。看「初」，「初」当中有二段：第一个「令住大愿」，第二个「结名次第」。我们看第一个：

无量诸世界，无量人有情，刹那刹那证觉无上正等菩提。

寅二、结名次第

是为第一练磨其心。

平常修止观的时候，你要想一件事情，你要想：这个世界不只是我这个世界，而是有「无量」无边的「世界」。有世界的依报，一定有人，这个「无量」无边的「世界」当中，有「无量」无边的「有情」众生。他们干什么呢？他们「刹那刹那」当中，都在成就「无上菩提」。这句话简单的说就是：你要思惟在这个时空当中，每一秒钟都有人在成佛，不是一个众生，是每一秒当中都有无量的众生在成佛，每一秒！我们在观内心时，总觉得内心很多障碍，总是觉得成佛好象是遥不可及。其实不是的，事实上我们从佛陀大智慧的开导，我们知道在每一秒当中，都有无量的众生正在成佛，这表示成佛不难，很多人都可以做得到。这个就是你要成就菩提心的第一个，你要相信

成佛是可以做到的。我相信诸位学习过菩萨戒，菩萨的第一个基本精神——「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，这就是修菩提心的第一个基本精神。你相信你的

内心虽然业障深重，但是它是如梦如幻，这些如梦如幻的因缘把它去掉以后，你的清净本性跟诸佛的本性是没有差别的。换句话说，誓断一切恶，誓修一切善是可以做到的，生命真的是可以改变的。这个就是我们《大乘起信论》说的信根本，信根本是信自体性有成佛的可能性，信叁宝是信外在的因缘。

我前一段时间看到一个老和尚的开示，他一生也是修大乘止观，他说：当我们在观心的时候，一开始会看到内心当中有很多的烦恼，当然每一个人的烦恼不同，有些人贪欲、有些人瞋恚、有些人高慢。然后你再观下去，你会发现你的烦恼很多，还不是一个，而且势力强大。这个时候，我们开始对修无上菩提产生怯弱：唉呀！誓断一切恶，这是怎么断法？那么多的恶！所以诸位要知道，当我们在观照现前一念心识的时候，你不能只是在点状上观察。点状的观察，我看到烦恼，那我怎么可以成佛？你在观心的时候，你要作全体的观察、整体的观察：其实这个烦恼，只是你这个体性上的几个小污点。你整天看那个小污点，你当然不可能成佛，你被这个暂时的作用所迷惑。那你应该怎么观呢？什么叫观察整体呢？只有一句话——「达妄本空，知真本有」。你要永远的相信一个真理：妄想的本性是毕竟空，而你清净的本性是本来具足的。所以我们在观照内心的时候，我们有时候要看看这个清净光明的心中，墙角是有些垃圾，这个我们要承认；但是你对垃圾太过执取，你就不能成佛，你每次都观察那个点状！所以你要相信——你有成就诸佛功德的可能性。为什么呢？凭什么说这句话呢？凭著就是「达妄本空，知真本有」这个真理。所以这个地方你要相信，每一秒中有无量众生在成佛，所以成佛的功德是可能做到的，这就是第一个成就无上菩提的信心，这第一个。看第二个「次练磨心」：

丑二、次练磨心(分二：寅一圆修胜行；寅二结名次第) 寅一、圆修胜行(分二：卯一省己意乐，卯二信有堪能) 卯一、省己意乐

这当中有二段：「一、圆修胜行；二、结名次第」。「圆修胜行」当中分二段：「省己意乐，信有堪能」，我们看论文：

由此意乐，能行施等波罗蜜多，我已获得如是意乐。

卯二、信有堪能

我由此故，少用功力修习施等波罗蜜多，当得圆满。

寅二、结名次第

是为第二练磨其心。

我们前面讲到成佛的信心，我们由这个信心，就能够产生行动。所有的行动一定要有信心，你相信这个事情是可以做到的，你相信你心的本性是清净的，所以所有的恶法都可以断除、所有的善法都可以生起。有这种强烈的信心，你就可以去「行施波罗蜜」、戒波罗蜜、忍波罗蜜、般若波罗蜜。为什么呢？因为「我已经获得如是意乐」，我已真实的了解到「何期自性，本自清净；何期自性，本自具足」，在清净的心中，蕴藏著无量无边的宝藏，等待我去开发。怎么把这无量的宝藏开展出来呢？我应该要发起坚固的誓愿，誓断一切恶，誓修一切善，誓度一切众生。所以我们刚开始发起菩萨大愿的时候，所依止的是「何期自性，本自清净」的意乐，刚开始是这样子。

再看下一段，「我由此故，少用功力修习施等波罗蜜多，当得圆满。」我依止的是这样清净的信心，我只要「少」少的「用功」，不必像以前执著烦恼是真实的，而跟烦恼在那个地方作点状的抗拒，其实你可以不必在那个地方作抗拒。你可以看到心的整体，然后你看到烦恼只是你整体其中的一个生灭的虚妄相，这样子对治烦恼、修习善法的时候，叫做「少用功力」，因为你有善巧，你有大乘的善巧。你没有看到整体性，只是点状的对治，你这个人修行就辛苦了。所以说我们仰仗「何期自性，本自清净」的意乐，我们相信这些「波罗蜜」的功德「当得圆满」，总有一天会圆满，「是为第二练磨其心」。前面只是对无上菩提的信

心，我相信可以成就诸佛的功德；这个地方从相信转成希望，我希望能够成就诸佛的功德，这是愿菩提心，这个愿菩提心更坚强。

讲到这个地方，我们作一个说明。我相信每一个人或多或少都有菩提心，但是我们是不是经常去检查这个菩提心？到底它是坚固的本质，还是脆弱的本质？就像盖房子，有些房子你盖下去，钢筋水泥，风吹、雨打、日晒不会破坏；有些房子它盖了以后，茅蓬风一吹、雨一打就破坏掉了。所以我们要经常检查菩提心的本质是坚固性的，还是脆弱性的？在《大乘起信论》上说：菩提心的成就有二种因缘：第一个，你的菩提心是外境引生的。就是你为什么发菩提心？你为什么想要成佛？诶，我看到佛的功德很庄严，看到佛菩萨长得很庄严；或者是依佛、或者依僧；有善知识的摄受，或是刚好就是遇到大乘的善知识，他摄受我、他教导我发菩提心，我就发菩提心。假设你现在心中所依止的菩提心是依外境建立的，这个叫做脆弱的菩提心，你遇到恶因缘随时会退，我希望你能够稍微修正一下。第二种菩提心叫坚固的菩提心，你生起的因缘是经过法义的思惟产生胜解，透过你对大乘佛法的听闻思惟，你相信「达妄本空，知真本有」、「何期自性，本自清净」而发起的菩提心，这个菩提心就不容易退了，所有的人都不成佛，你还是继续走你的成佛之道。所以这个地方，我们为什么要「练磨其心」，就是你必须从信心到愿力，当然这个信心就是信根本，来加强你菩提心的本质。

丑叁、后练磨心(分二：寅一当获佛果；寅二结名次第) 寅一、当获佛果(分二：卯一举可爱生；卯二例胜善满) 卯一、举可爱生

这当中有二段：第一个「当获佛果」，第二个「结名次第」。「当获佛果」当中分二段：第一个「举可爱生」，第二个「例胜善满」。我们看论文：

若有成就诸有障善，于命终时，即便可爱一切自体圆满而生。

卯二、例胜善满

我有妙善无障碍善。云何尔时不当获得一切圆满。

寅二、结名次第

是名第叁练磨其心。

前面讲我希望大家能够成就佛的功德，这个地方进一步说：「若有成就诸有障善」，假设有一人，他内心依止的是有所得的心、不平等的心，他要追求生命的安乐，用贪瞋的烦恼来修习善法，那他不是追求无上菩提。这个人他修行善法是依止有所得的心，那这个善法当然是卑劣的善法；但是他临「命终」的时候，能够假藉这个人天卑劣的善法，去创造一个「可爱」的五蕴「自体」，让自己来受用。他心中依止有所得的烦恼修习善法，尚且可以成就「圆满」的五蕴自体来受用，那我们修菩萨道是怎么回事呢？「我有妙善无障碍善」，我今天依止的是一个菩提心跟空正见(大乘的二种善根)，来修习六波罗蜜的善法，也就是说我在布施、持戒、忍辱、精进、禅定的时候，我内心当中经常观照「遍计本空，依他如幻」，这样的一个善法，经过二种善根的摄受，怎么不会成就「圆满」的佛果呢？这就是「第叁练磨其心」。前面的菩提心是信愿，我相信我可以成就佛的功德、我希望大家能够成就佛的功德；这一段是我已经开始成就佛的功德，行动，我开始成就行动，已经累积很多的波罗蜜，而且对于已经累积的波罗蜜未来的果报，充满了信心，我相信我这些波罗蜜的「无障碍善」，一定可以成佛。所以这个是信、愿、行，慢慢的慢慢的练磨你的菩提心。

这个地方我们应该把大乘的止观跟小乘的止观作一个分别。小乘的止观，它不重视菩提心，它重视出离心，它以出离心来修无常观，它对生命的思考，是从无常当作一个下手的处所。大乘是以无分别智，小乘的空观是修无常观。这个无常观，观察生命是变化的，我昨天跟今天是不一样的，所以我今天跟明天也不一样，没有一件事情是一样，所以生命是流动变化的，无常所以是苦，所以这个生命是不安稳的，没有一个真实的依止处，所以苦即无我，所以我知道我对生命没有主宰性，没有主宰性，所以生命的本性是毕竟空，就进入到空性去了。诸位想想看，你用无常观来抉择一切法，什么东西都被你否定，你也可以用无常观来观

察诸法的功德庄严，它也是生灭变化的，佛的法身以外，其他都是生灭，都是有为相、都是生灭相。所以小乘的空观，从大乘的角度来说，它空得太彻底，所以我们经常说「偏空」，是全盘否定。你看大乘的空观多妙，怎么说呢？什么叫大乘空观？简单的说就是「遍计本空，依他如幻」。这个「依他如幻」很妙，它空掉的是你心中有所得的不平等思考，它把你的不平等永远抹平；然后依他如幻，这个依他如幻就是说当你修空观的时候，你不能够空掉你心中的希望跟责任，你对成佛的希望、对众生一分度化的责任不能空掉。所以你看大乘佛法在讲法的时候，绝对避免讲单边的话，你看《华严经》「犹如莲华不著水，亦如日月不住空」（呵—）。佛陀讲「空」，他一定要讲「有」来平衡。小乘著有，大乘著空。所以我们说菩萨道：「凡事尽心尽力，成败交给业力」。你说一个人修行，他修行只有修一句话，「凡事尽心尽力」，这个人肯定要累死。（呵—）尽心尽力嘛，他的压力肯定很大，我看他迟早会失眠。对不对？那你说一个人，完全「成败交给业力」，那这个人又太消极。所以说，当你把「凡事尽心尽力」跟「成败交给业力」平衡起来的时候，就是你不对成败的思想产生对立的名言，成败交给业力，这是遍计本空。遍计本空就是成败交给业力，得失不是你该想的，虽然成败交给业力，但是依他如幻，你要做你该做的事，尽量做你该做的事情。所以我希望大家在思惟大乘佛法的时候，尽量远离空有二边，走第叁条路，用中道的思想来思惟大乘佛法。所以你看大乘佛法说「遍计本空」，它一定告诉你「依他如幻」来平衡。所以你真正通达大乘佛法，你看小乘其实没什么困难。小乘佛法是走单边的思想，跟人天乘差不多，只是人天乘它的单边是走在有相的攀缘，而小乘是攀缘空性，这也是单边的思想。难就难在中道，有所放下，有所承当。

我们大乘佛教有一种很悲哀的现象：很多大乘的学者，对大乘佛法慢慢慢慢的失掉信心；他参加小乘的止观，觉得他们讲得很好。其实小乘的止观，是很简单的东西，如果你要修小乘的止观，你只要心够狠就可以了，反正就是一路的否定。但是大乘止观就不是这样了，你

要有所否定、有所肯定，你要观察「遍计本空」，调伏你心中的有所得；你又要「依他如幻」，承当你该做的事情。我们可以这样讲：小乘佛教的相貌，是先甘后苦，先享受后痛苦。为什么呢？小乘是用比较偏激的手段来修空观，很快的就把心中的我执全部消灭掉，最快六生，最晚六十劫(六十劫也不多，大乘要一万劫)，你很快就能够进入到阿罗汉；但是你迟早要成佛！当你从阿罗汉要回小向大的时候，你就苦恼了。因为你的心性已经被你搞得不正常了，你的心性已经不在中道，你已经偏了。这种法执要调回来，那你就很麻烦，非常困难，你后半段的路就很难走下去。诸位如果读《维摩诘经》，你会发觉佛陀在《维摩诘经》上，大谈平等中道实相的时候，小乘的阿罗汉每一个人都痛哭流涕，尤其是迦叶尊者，他跟佛陀说：佛陀啊！你现在跟我们讲这种中道的妙法，对我们来说太迟了。为什么呢？我们现在看到佛的功德庄严是不生不灭，是生灭变化的，我根本不生好乐，我没有生起好乐的心情。所以迦叶尊者说：你要一个定性的声闻发菩提心，比生死凡夫还困难。生死凡夫他有烦恼，他有烦恼就有感情，有感情就有依他起，就有依他如幻，就能够生起菩提心。阿罗汉是灰身泯智，你要他发菩提心，几乎不可能，那得慢慢来。所以你修习小乘法，叫做先享受后痛苦，你先离开叁界，但是你要成就功德庄严，那就苦恼了，你一定会后悔。大乘佛法是先痛苦后安乐(哈——)，前半段很难走，因为大乘佛法实在是太难了，你要我「犹如莲华不著水」，又要「亦如日月不住空」，你要调伏自己的感情，又要承担责任，这要花一万劫的时间！但是当这个大乘佛法的心准备好以后，这个大白牛车开始启动的时候，后半段就非常顺利了。你看一个菩萨，他成就到加行位的时候，后面就很快，那个大白牛车一旦启动，其疾如风，初地、二地、叁地、四地，顿超。所以我们对成佛之道，你应该想一想，该怎么走？我必须告诉大家一个实话：我们如果读《法华经》，其实佛陀说小乘法是不得已的，你可以读得出来，佛陀本来是想讲大乘法的，本来是要告诉大家一个中间的、中和的路；但是有些人没有办法接受，他一定要偏激的，佛陀只好为实施权，开设方便。所以这个地方，刚刚有一个同学问我：

大乘的空观跟小乘空观的差别，这个地方顺便回答。小乘的空观，他只有修空观，没有观依他如幻，没有把因缘法保留下来，他把妄想消灭，因缘法也消灭，我们认为他消灭得太彻底，他把菩提的愿力也消灭掉。大乘的空观，他所对治的是心中不平等的有所得心，但是他对于上求佛道、下化众生的因缘，他的菩提愿力(菩提心)是加以保留的，就在这个地方。大乘的空观有「依他如幻」来加以调和，所以它前面修空正见、修无分别智，他这个地方以叁法「练磨其心」，就是在修空正见的时候，你不要落入偏空，应该以菩提心，把这个心再带动起来。我们看偈「颂」，偈颂是把前面的文加以重复：

子二、颂(分叁：丑一初练磨心；丑二次练磨心；丑叁后练磨心) 丑一、初练磨心

此中有颂：人趣诸有情，处数皆无量，念念证等觉，故不应退屈。

这是「初」法「练磨其心」，就是说「人趣诸有情」，佛一定是从人间成佛，就是无量无边的众生在无量无边的「处」所，在「念念」之间成就正「等」正「觉」，所以你不要害怕，成佛不是那么困难，每一秒钟都有无数的众生在成佛，所以成就佛的功德是可能做到的，这是第一点，你要相信这件事。

丑二、次练磨心

诸净心意乐，能修行施等，此胜者已得，故能修施等。

我依止这样清「净」的信「心」，我希望能够「修」习「施」波罗蜜、忍波罗蜜、戒波罗蜜；这种功德，在一个圣者、一个菩萨开始发了菩提心，产生一种修习波罗蜜的希望，希望能够成就诸佛的功德。

丑叁、后练磨心

善者于死时，得随乐自满，胜善由永断，圆满云何无？

你看一个生死凡夫，他依止有所得的「善」，「死」的「时」候尚且「得」到圆满安「乐」的五欲果报；我依止菩提心跟空正见所修的殊「胜善」法，在每一个修善当中，都在对治我

的有所得心、对治我阿赖耶识的不平等，那「圆满」的佛果怎么不能成就呢？我相信我已经开始成佛，我的成佛功德在心中已经透过波罗蜜的积集，慢慢成就了。从刚开始我相信可以成佛、我希望可以成佛、我已经开始成佛，用这叁个法来加强菩提心。

癸二、断四处(分四：子一断劣作意；子二断异慧疑；

子叁断法执；子四断分别) 子一、断劣作意

这当中有「四」个法应该是应该「断」的，第一个「断劣作意」：

由离声闻独觉作意，断作意故。

我们在修行佛法的时候，内心要尽量的远离「声闻、独觉」这种二乘的「作意」。二乘的思想，他生命的规划，就是安住在少事、少业、少希望住，他对成佛的功德庄严不生好乐，他对众生的苦也没有承当力。也就是说，他这个人完全没有任何的感觉，你说诸佛的功德有什么好，他没有好乐心；你说众生多么的苦，他也不受你感动，这个叫做「卑劣」的「作意」，这个「作意」是我们应该「断」除的。就是你修空观的时候，你要保持你的菩提作意，这个菩提作意是不能够没有的。我们应该要知道一个观念，其实大小乘的思想是不相容的。小乘人对生命是没有存在任何的希望，没有任何的期待；大乘佛法是要有希望，他有希望成就无上菩提，有希望下化众生。

我们要加以说明的是：菩萨在初学对治烦恼的时候，在法门上有很多地方要共声闻学，是的，在戒定慧对治叁界烦恼的时候要共声闻学；但是内心的思想完全不同，我们不能有小乘的「作意」，但是我们应该要共小乘修习一切法。所以这个地方，你不应该产生这种自私自利、自了汉的心态，这个你应该「断」，因为这个生起的时候，你好不容易栽培的菩提心会被破坏。前面是讲栽培菩提心，这个地方是要防止过失。

子二、断异慧疑

由于大乘诸疑离疑，以能永断异慧疑故。

前面的障碍，是你自己打妄想，由虚妄分别产生的；这个地方的障碍是别人给你的，就是这邪知邪见的恶友。「大乘」佛法有很多的功德、智慧，都是不思议境，它是讲中道的东西，非空非有、不生不灭、不垢不净，它完全是离空有二边的一个中道路线；而中道的路线是很难理解的，所以很多人会产生「疑」谤，小乘的学者、学术界的朋友，都会产生「疑」谤。我们面对于这样一种邪见的思想，要「永断异慧疑」，我们要坚定自己的理解，不要被他们所迷惑。

我自己的成长过程，我觉得愈到末法时代，大乘的善根愈难栽培，我看以后一代一代能够修习大乘佛法的人，一定愈来愈少，因为这个障碍太大，就是这些邪见的人太多了。这个时候，我个人的情况，我是觉得：当你遇到很多很多不同的说法，都在冲击你内心那个薄弱善根的时候，你应该怎么办？你要归依上师。你相信历代传承的祖师——智者大师、蕩益大师、印光大师，这些绝对没有错，不要被现代的人所迷惑。所以密宗很强调归依上师，他经常用美好的言句来赞叹他的上师，我们中国对这方面修的不够，佛法一定要重视传承。所以我们根据清净的传承，坚定自己的信心，来断除这些恶知识的诱惑。

子叁、断法执

由离所闻、所思法中我、我所执，断法执故。

当我们开始听闻大乘佛法，如理作意的思惟大乘佛法，内心当中会有很多很多的功德庄严出现，这个时候要离开「我」跟「我所执」。这个「我执」就是说，一个人在修学大乘佛法的时候容易生起高慢，自我的高慢，就障碍自己的进步了；第二个「我所执」，对于自己所修的法门认为是最殊胜的：这种「我执」跟「我所执」都应该断除。大乘佛法应该要广学，对于「法」门的「执」取，《菩萨戒》有一句话值得我们去思惟，佛陀说：「如是一心中，方便勤庄严。」就是说你修行不要依止自我意识，你的所知依、你生命的根源是「如是一心中」，就是把你的生命想象它就是一片的心性，没有一个对立的我相、你相——我或者你的

对立，不要这样子想，就是「如是一心中」。在一心中干什么呢？「方便勤庄严」，把这一念心性用福德智慧加以庄严，那就是好的，那就是平等法界。就是说大乘佛法跟小乘佛法的不同，它必须要广泛的学习很多的知识，甚至于世间法都要学习，那你这个执著太重，会障碍你的广学，你把你自己的地位提得太高，障碍你的广学。所以我是觉得「如是一心中，方便勤庄严」，这个是一个妙法。

子四、断分别(分二：丑一长行；丑二颂) 丑一、长行

由于现前现住安立一切相中，无所作意，无所分别，断分别故。

「断分别」就是断除心中的不平等，就是修无分别智。这个我们先说明。「由于现前现住」，就是我们在日常生活当中，历缘对境，遇到很多现前安住的人事因缘，叫「现前现住」；或者说「安立一切相住」，这个「相」是你自己名言安立的，就是在你静坐当中，你想出很多很多的影像，不管是日常生活的人事、或者你在止观当中的影像，心中都要保持「无所作意，无所分别，断分别故」，尽量不要落入好坏得失不平等的思考，尽量保持离二边的思考，不是这个，也不是那个，远离一种有所得的不平等的思考，这种有所得的不平等思考会障碍菩提心。诸位我们要注意，你要经常观察一天当中，你心中都在讲些什么话？这个很重要。不是说你讲出来，不是！当然讲出来也算，就是你心中会不断的讲话。如果你心中的话都是不平等，就是讲一些很偏激的话，那你这个人的感情肯定很重。一个人感情重的人，他讲的话就是很不平等：这个人非常好、那个人非常坏，那你的情感还是非常的重。感情重的人，他心中一定有所畏惧，你要行菩萨道就有困难。一个人要去做他自己该做的事情，一个菩萨能够勇猛的去弘护正法、续佛慧命，他必须要无所畏惧；一个人要无所畏惧，他内心要经常保持平等、无罣碍，才能够无有恐怖。他为什么无有恐怖呢？他内心就是保持无分别，把得失好坏的分别通通放下，做你该做的事，你心中就不会有恐惧。恐惧就是一人心不平等，才会有恐惧。所以这个地方很重要，你要是经常用一种很偏激的语言来诠释事物，你的菩提心

会容易受到伤害，所以要断分别。一个人要尽量把情感淡薄一点，多一分的理智，少一分的情感。

丑二、颂

此中有颂： 现前自然住，安立一切相，智者不分别，得最上菩提。

我们对于日常生活当中人事的相，或者在修止观当中，由于文字所「安立」的「相」，这些「相」应该怎么办呢？「智者不分别」，不要起好坏得失对立的分别，尽量安住在平等，这样子你才能快速的悟入平等法界，成就无「上菩提」。这四种法——下劣作意、邪知邪见、我执法执跟不平等的分别，会障碍我们的菩提心，我们应该尽量的把它调伏。

这个地方是讲到「戊一、举出悟入」的智慧，「举能入识」。

大乘止观的智慧，我们在这个地方作一个总结。大乘止观的智慧，简单的说就是二句话：第一个遍计本空，第二个依他如幻，就这二句话。一个是真空，一个是妙有；一个是有所放下，一个是有所承当。放下的是你心中不平等的概念，承当的是你心中的希望跟责任，这个你要提起来，这就是大乘的空观。我想我们很多人都有志于消灭心中的烦恼而修空观，但是我们怎么知道我现在是很正确的来修习大乘的空观呢？我们也可以用结果来推断你的因地对不对。如果说你大乘的空观修了叁年、或者五年，慢慢你发觉这个空观，让你的感情淡薄了，那是有帮助；但是你对人事的因缘愈来愈排斥，内心当中，走入寮房不欲见人，那我敢保证你这个空观错了。大乘的空观，在调伏心中的不平等之后，对于上求佛道、下化众生利益的心，一定更有承当力，就是依他如幻这一部分是加强了。如果你修了大乘空观以后，你对于承当佛陀的事业更加的退却，那我敢保证你因地的时候，那个空观的抉择是小乘的空观，你自己要注意，这就是一个警告的讯号出现。因为你有这个结果，就是你有这个因地。我们一个初心的菩萨，我们可以不采取行动，这个没有人会怪你，度化众生要有因缘，不能强求；但是你心中不能没有那个意乐，你不能没有那种准备，不能没有这样的作意。你说你一辈子

都没有做任何利益众生的事情，这个都可以理解，度化众生要等待因缘；但是如果说你连这种心情都没有，那你就完蛋了，你整个大乘善根失掉了，顶多是小乘善根。所以我们经常要用佛法的思想来「如人自照镜，好丑生欣戚」，用大乘的教法来调整自己，看我们是不是很正确的走在大乘的道上。所以我总是觉得一个人修行，你要先了解你自己，不要糊里糊涂到处跑，你经常要了解你现在是什么相貌，虽然我们不能够马上调整自己，但是你了解自己，你就知道应该怎么调整，你就有希望。虽然我们不可能马上调整，但是我至少有一个方向。所以这个地方，《摄论》就是很详细的把大乘佛法的一个功德相，从知见到修行，很详细的呈现给大家作参考，给你自己一个修正的标准。好，我们今天讲到这个地方。

这个地方二个问题：

问：请法师慈悲开示，小乘止观跟大乘止观的不同点？

答：这个我们刚刚讲过了，小乘的空观是一味的出离，所以我们认为小乘的空观是偏一边的；大乘的空观它观遍计本空，但是它又强调依他如幻，它空掉的是心中的不平等，但是保留心中的愿力跟希望。所以这一点是不同。

问：《金刚经》说的无我相、无人相、无众生相、无寿者相是大乘止观？

答：《金刚经》当然是大乘止观，所以它那个无我相、无人相、无众生相、无寿者相，是调伏自己的。诸位要知道：这个止观如果是在调伏你心中的有所得心，那就是大乘止观；如果这个止观是对一切因缘法全盘否定，这个就是小乘止观。比如说：我这一念心中，对常见特别厉害，我总是觉得这个世间是固定的，人也是固定的、事情也是固定的，那你也可以修无常观。但是无常观是在调伏心中有所得不平等的心、这种常见的心，那这也是大乘止观，因为我没有伤害到依他如幻。总之，小乘的空观叫偏空，它是毫无保留的全盘否定。只要这个空观是在对治你心中的有所得，即使是无分别智也好、无常观也好，都可以当作大乘空观的方便。就是大乘空观，一言以蔽之，它的判定标准就是「遍计本空，依他如幻」，达到这

二个效果，这二个缺一不可。它能够调伏你的执取，但是它不会伤害你的愿力，你对生命的希望，你对虚幻的承当，这个就是大乘止观。所以「遍计本空，依他如幻」，是大乘止观非常重要的二个纲目，第一个遍计本空，空正见；第二个依他如幻，菩提心，不能忘掉你的责任。所以《金刚经》它也是一个内观，往内对治心中的不平等，所以它对于我相、人相、众生相、寿者相不平等的执取，把这四相都把它抹平，当然它是大乘止观。《金刚经》比较没有讲到依他如幻，但是没有讲，不表示它否定依他如幻。《金刚经》偏重在遍计本空，它认为你要修依他如幻，你找其它的经典，但是它绝对不会忽略你的菩提心。这个地方我们必须说明。当然本论讲得很详细，它前面讲到无分别住以后，它用叁种法来磨练其心，加强菩提心，断除四种的过失，它遍计本空、依他如幻二个都讲到了。好，我们今天讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第叁九卷

第叁九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一二八页，「戊二、说入次第」。

第叁九卷

我们这一科是讲到「入所知相」。前面二科主要是建立大乘的正见，所谓的甚深见；现在我们讲到第叁科，就是「入所知相」。这个「入所知相」，它表面的意思，就是要引导我们趣入生命的真实相，或者说是趣入诸法实相。这个趣入诸法实相，它是一个什么样的道理呢？大乘的广大行，它正式修行的时候，是六波罗蜜广大的善法；但是在修学广大行之前，我们必须作好二种心理准备：第一个是菩提心，第二个是空正见。我们必须透过大乘的止观，先建立菩提心跟空正见这二种根本，当作我们修习六波罗蜜的一个基础。这个观念我们先简

单的说一下。在佛法当中，所有的法门，只要是要转凡成圣的，一定要修空观。这个空观，有小乘的空观跟大乘空观的差别。小乘的空观，主要的思想是修无常，观察生命是变化的，你今天跟昨天是不一样，你明天跟今天也不一样。所以他从无常当中，看到了生命的流动变化，因为这种不安稳性，这个时候，他知道生命是苦恼的。从苦当中，他知道生命是没有主宰性，没有一个自我，所以无常故苦，苦即无我，从无我当中，他契入了空性。这种小乘的空观，从大乘的角度来观察，无常观当然有它的殊胜处；但是如果从小乘的思考，它从无常观当中，对外否定了外在一切的人事，对内否定了内心所有善恶的作用，契入了一种灰身泯智的状态，大乘佛法认为这是一种偏空的修学。反观我们大乘的空观，它在修学的时候，是有所消灭、有所保留，有所放下、有所承当。这样的空观是什么内涵呢？我们上一次讲过，大乘空观它的基本精神，是「遍计本空，依他如幻」，它所消灭的是内心的妄想执著；它保留了内在的菩提心，你内心的责任跟希望，这个是不能消灭的。就是你在观一切法空的时候，你同时要加强你「断恶、修善、度众生」的广大愿力——就是菩提心，这就是大乘空观的一个特色，它有所破坏、有所建设，这样才能够契入诸法实相。所以本论这一科的「入所知相」，就是希望一个菩萨，你在正式启动六波罗蜜之前，你应该在内心当中，成就二种的根本善根：第一个是菩提心，第二个是空正见。如何成就呢？就是透过修学大乘止观，所谓的「遍计本空，依他如幻」，而建立这二种根本。这就是这一科「入所知相」的主要内涵。前面已经把这个大意说过了，这以下说明大乘止观的一个修学次第，就是悟入诸法实相的次第，叫做「说入次第」，「说」明悟「入」诸法实相的「次第」。

戊二、说入次第(分二：己一双问悟入，己二依问别答) 己一、双问悟入

这当中有二科：第一科「双问悟入」，第二个「依问别答」，先有一个「问」，再一个「答」。我们先看「问」的部分：

由何云何而得悟入？

这个地方对悟入诸法实相，它提出了二个问：第一个是「由何悟入」？我们要用什么方法，才能够悟入诸法实相？第一个是讲悟入的方法，这个方法就是修习大乘的止观，所谓「遍计本空，依他如幻」这样的方法才能够悟入。第一个是问悟入的方法。第二个「云何悟入」？这个地方是说明它的浅深的差别。大乘的空观是「遍计本空，依他如幻」，这样一个智慧，有什么浅深的差别呢？这个地方讲到由浅入深，从胜解行地，到见道、修道、究竟道，它的一个浅深次第。所以这个地方，讲修行大乘止观：第一个是说明它的修学方法，第二个说明它修学的浅深次第，提出二个问题。

己二、依问别答(分二：庚一总标意言答由何问； 庚二别显方便答云何问) 庚一、总标意言答由何问

这以下正式回「答」，这当中有二科：第一个「总标意言答由何问」，第二个「别显方便答云何问」。先说明悟入的方法，再说明次第。怎么样悟入诸法实相呢？先说明它的方法，我们看论文：

由闻熏习种类，如理作意所摄，似法似义有见意言。

我们从凡夫有所得的妄想执著当中，以这样的心态要跟诸法的真理相应，这当中有二个方法不可以缺少：第一个「由闻熏习种类」，就是你刚开始要听闻大乘佛法的甚深法义，特别对于诸法实相的道理，所谓的「遍计本空，依他如幻」，这到底是一个什么样的内涵？你要很清楚的了解。就是透过听「闻」的「熏习」，而产生一种「种类」，这个「种类」就是跟真理是同类，也就是说产生一种随顺于真理的种子，透过大乘佛法的「熏习」，内心产生一种随顺于真理的善根种子，这是你要做的第一件事，所谓的闻所成慧。第二件事情呢？

「如理作意」。当我们把这样佛法的道理，听闻明白以后，一天当中应该拨出一点空闲的时间，把这些道理重复的思惟，内心当中产生坚定的理解。前面是一种种子，这个地方是讲观照的现行，这个叫思所成慧。透过听闻跟如理思惟，会有什么结果呢？这个地方产生了第叁

种结果，「似法似义有见意言」。这个时候，我们对于生命的真相，这种「似法似义」，对于佛法这样的一种义理，会产生一种相似的理解，或者说一种相似的观照。比如说，我们凡夫的思想，对生命的了解，都是非常极端的，一般人都是很极端的。当他生命在的时候，他永远保持常见，他不知道他要死亡，他不知道人生是短短几十年，人生只是个过客，他不知道。他作了很长远很长远的布局，他在生命还在的时候是落入常见；当他死亡到来的时候，往往产生断见，认为死亡就是生命的毁灭，开始恐怖：这都是不对的，这二种知见都是错误的。我们应该如何正确的了解生命现象呢？我们刚开始一定要听闻佛陀的教诲，佛陀说：生命是一个无止尽的水流。我们从水流当中去了解，哦，原来生命是像水流一样，它虽然变化，有很多的波浪，但是它可是相续的，有前生、有今生、有来生。所以我们从水流的相续、变化，我们看到了生命的真相，不偏断见、也不偏常见。所以我们对诸法实相的了解，一定要透过对佛法的听闻，然后如理的思惟才能够产生，这就是我们修习止观的一个主要依据。佛法的修学跟外道最大差异：外道的修学，它不重视所谓的传承；只有佛法，它一定要有叁世诸佛、历代祖师的清净传承。外道他在禅定当中想出一个观念，他出来就叫弟子照著做，持牛戒、持狗戒，都是这样子，无本之学，没有根本。所以这个地方，我们说明所有智慧的来源，只有二种情况：第一个是听闻正法，第二个是如理思惟，产生对法义随顺的相似观照、相似理解，这就是我们修习止观智慧生起的因缘。

庚二、别显方便答云何问(分二：辛一胜解行地及见道位；辛二修道及究竟道位) 辛一、胜解行地及见道位(分叁：壬一悟入渐次；壬二悟入义利；壬叁悟入依止) 壬一、悟入渐次(分二：癸一标由方便；癸二显入次第) 癸一、标由方便(分二：子一四寻思；子二四如实智) 子一、四寻思

前面是一个总相的说明，把智慧的生起作一个总相的分析；这以下作一个别相的分析。这个智慧有什么浅深的次第呢？这当中有二科：「一、胜解行地及见道位；二、修道及究竟

道位」。从凡位到「见道」是一个次第；「修道」到「究竟道」，初地以后到成佛又是一个次第，本论分二个部分来说明。我们先看第一个「胜解行地」跟「见道」，这当中分二段：第一个说明「悟入」的「次」第，第二个说明「悟入」的功德。「悟入」的「次」第当中分二段：第一个说明悟入的「方便」，第二个再正式说明它的「次第」。先说明悟入的「方便」，这当中有「四寻思」跟「四如实智」，我们看论文：

由四寻思。谓由名、义、自性、差别假立寻思。

我们在凡夫的时候，内心当中有很粗重的妄想执著，这个时候，我们如何往诸法实相踏出第一步呢？要修「四寻思」。这个「寻思」就是对事物的推求观察，一种正确的推求观察。我们对于万事万物，应该怎么去观察呢？佛菩萨告诉我们要从四个角度观察：第一个是「名」，名寻思。「名寻思」就是每一个法，它一定有它的一个名称。比如说这是一张桌子、这是一张椅子。我们首先知道一切法的安立，它一定先有一个名言，名字言说是它的一个假名。第二个是「义寻思」：前面的「名寻思」是能诠，这「义」是所诠。我们想到这张桌子的名言，就知道它有什么样的作用；想到椅子，就知道椅子的作用。这个「义」就是它的义相，它所诠释的一个功能。第三个是有它的「自性寻思」跟「差别寻思」，每一法有它的自知体性，也有不同于其他的差别体性。这就是「名寻思、义寻思」、还有「自性假立寻思、差别假立寻思」，从这四个法当中，就构成了宇宙万物的体性跟差别。

我们举一个例子来说，比如说我们今天内心产生一个想法：这个花很漂亮。那这个「花」是一个名言，表示这不是张桌子，是花。它怎么样呢？它是很漂亮的，不是丑陋的。这个法的成立，有它的名、义、自性、差别。就是你一定是先有花，花跟很多的名言串连起来，它是跟漂亮串连的，由这样的一个名言，带动了义相，带动了它的一个体性，带动它的差别。这是说明：所有万物的生起，都是从名言开始。这个名言，可能我们初学者不是很了解，名言就是一个心灵的联想。你看到这个花，你联想到它很漂亮，这个时候它的体性就被你决定

了，它是一个漂亮的体性。比如说，我们日常生活，有饮食、有衣服、有房子、吃穿住的日常日用品。有些人他对饮食，产生很多美好的联想，说：这个世间上，穿衣服怎么穿都没关系，吃东西最实在，吃到肚子最实在。他对饮食产生这样的联想，这个人的生命自体跟差别，他的福报可能都是表现在饮食当中，他往饮食方面的造业会特别强烈，因为他刚开始产生这样的联想、这样的名言，就会产生这样的知见，就会产生这样的行为，就会有这样的命运产生。有些人说：诶，这个饮食吃到肚子，一下子就没有了；衣服穿在外表，可以给人一个永久的印象，这个是比较持久的。你认为衣服是持久的联想，那你的生命当中，一定会拥有很多的衣服。为什么你会有这样的自性跟差别呢？因为你产生这样名言的联想。所以这四种寻思就是说明：宇宙万法的生起，都是我们凡夫最初的一念的联想，然后去造作，这个生命才会出现。并不是一切法有它真实的体性，不是的，都是我们先动一个念头的联想，然后从联想当中，名言产生义相，产生我们自己的见解，这个义相就是见解，由见解带动你想要去追求、或者你要去否定它的行为，最后决定你命运的变化，这个就是自性执，这个就有助于我们去了解生命是怎么生起的。

子二、四如实智

及由四种如实遍智。 谓由：名、事、自性、差别假立如实遍智。

如是皆同不可得故。

这个「四如实遍智」跟「四寻思」的内涵，是完全一样的，只是浅深的不同。也就是说，我们刚开始观察生命的生起跟变化，这个时候叫「四寻思」；经过长时间的观察，对这四个法的生起，产生坚定不移的理解、产生胜解，这个时候叫「四如实遍智」：就是「如实智」是坚固的理解，「四寻思」的理解是犹豫不决的。所以它的情况也是「名」，名言；「事」，这个「事」就是前面的义相；产生了「自性假立」的「如实遍智」，「差别假立」的「如实

遍智」。这个地方是说明我们从这四个法当中，应该怎么观察呢？「如是皆同不可得故」，这句话就是在说明什么叫做「遍计本空」。

大乘佛法观一切法空，不是从外表的因缘上否定，它是从根源上去追求。这个法是怎么产生的？这个法的产生——其实我们的命运，就是我们最初的联想，心中不同念头的妄动。因为每一个人他活动的方向不同、处所不同，所以就创造了不同的命运。我们前面说过，生命的起源，最初就是一个名言，就是一个思想，你有很多不同的联想，才会有不同的行为跟果报。比如说，怎么知道「应观法界性，一切唯心造」呢？比如说，今天一贯道的弟子们，去作了一个布施、持戒、忍辱的善业，造好了以后，他的业保存在他的阿赖耶识当中。佛弟子也可以布施、持戒、忍辱，我们也造了一个善业保存在我们心中。假设他们二个人造的是同样一个善业，但是他们二个的结果是完全不一样的；虽然结果都是成就一个善业，因为他们二个在造这个善业的过程当中，他们产生不同的联想。一个佛弟子，为了要成就往生极乐世界，他为了产生极乐世界的联想，而去造布施、持戒的业力，这个业力会在临终的时候，产生往生净土的力量。外道们修习善业，是为了要成就到上帝的天国，他产生这样的联想，这个时候善业的力量，是趋向天国的。

也就是说我们每一个人的命运，是受著我们心中联想的名言、概念在支配，这个就是为什么生命会不断的相续，一个生命死亡又接一个生命，一个生命死亡又接一个生命，因为我们心中的妄想，从来没有停止过，这个就是生死业力的根源。我们总是认为：你为什么来投胎呢？因为有业力。其实这句话只讲到一半，没有讲到重点。只有业力是不能投胎的，一定要有心中的联想、思想。你看阿罗汉，阿罗汉的阿赖耶识当中，有很多的业力都没有受果报，都还没有消完；但是阿罗汉可以无生，因为他心中的妄想全部被他破坏掉了，他没有任何的联想，他心中安住在空、无相、无愿，他对三界没有任何的联想，所以他的业力完全不能活动，他的业种子不能活动。没有这个联想去刺激这个种子，这个种子不能得果报。就是

说这个种子你不去灌溉，它不能开花结果。所以这个「四寻思」主要是告诉你：生命是你的联想产生的，它不是真实的。所以，「如是皆同不可得故」，其实都是我们一念心所变现的，离开了一念心，哪有这些生命的现象呢？所以这个空正见，就是我们遇到事情的时候，你不要向外去攀缘；你回光返照，其实你今生所有的遭遇，都是你过去产生很多很多的联想，所以才有今生的相貌。如果我们改造心中的联

想，这个生命就会有变化，所以说「如是皆同不可得故」。这个地方是把大乘破遍计执的观法说出来。

癸二、显入次第(分二：子一入唯识性，子二入所知相) 子一、入唯识性(分叁：丑一悟入遍计所执性；丑二悟入 依他起性；丑叁悟入圆成实性) 丑一、悟入遍计所执性(分叁：寅一先标所为；寅二 正显加行；寅叁结能悟入) 寅一、先标所为

这个地方说明它的浅深次第，这当中有二段：第一个「入唯识性」，第二「入所知相」。

「入唯识性」有叁段：「一、悟入遍计所执性；二、悟入依他起性；叁、悟入圆成实性」。

先看「悟入遍计所执性」：

以诸菩萨，如是如实，为入唯识，勤修加行。

怎样才能悟入遍计所执性呢？要怎么做？发了菩提心的「菩萨」，他应该要「如是」，「如是」就是根据前面的四寻思，观察我现在为什么会有这样的正报身心，招感外面的依报环境呢？都是我刚开始动了一个名言概念，产生这样的理解，然后我去追求，所以现在的果报产生这样的自体跟别人的差别。你根据这样「如是」的观察，内心应该保持一个「如实」，「如实」就是很认真专注的去思惟观察，然后，「为」了悟「入唯识」实性的缘故，「勤修加行」，你要不间断的去修行四寻思的加行。这个地方为什么讲「勤修加行」呢？古德注解上说：一个菩萨深深的了解到「一切业障海，皆由妄想生」，痛苦的根源，跟别人完全没有关系。我们一个人会有痛苦，就是我们内心当中有不好的联想，所以才会有痛苦。为什么圣

人没有痛苦？圣人他处在这种五浊恶世，他没有痛苦，因为他没有这种错误的联想。所以一切痛苦的根源，就是我们一种错误的名言，这个是痛苦的根源，应该要消灭的。所以菩萨要离开痛苦，应该要「勤加」的修习四寻思，把这个痛苦的根源找到，然后用空性的正见把它消灭掉，这叫「勤修加行」。

这个地方是说：当我们知道痛苦的根源是心灵错误的联想，这样是不够的，你要不间断的去对治它，不间断的。因为在我们心中，它是非常熟练的一个境界，是一个熟境界，因为我们长时间都是往这个方向思考，它在心中已经走出一条很深很深的鸿沟了，你要把它填平不容易。所以我们读古代的圣贤书，《论语》第一篇告诉所有的君子立身处世之道，第一件最重要的事情：「学而时习之，不亦说乎」。我们读圣贤书，一定要不断的复习、不断的温习，所以古人说：「叁日不读书，面目可憎」，因为你叁天都没有修学圣贤的教诲，那只有一个结果：你跟妄想打成一片，没有第叁种结果。我经常听到一些同参道友跟我说：法师啊！其实你讲的道理我早就知道了(哈—)，其实我对这种人是满担心的，因为你怎么能够把修学佛法，永远停留在「知道」！如果你修学佛法永远停留在知道，你的生命在这个层次不断的空转，你就很难突破，因为你根本没有勤修加行。没有勤修加行，你心中错误的联想，没有办法对治，就不能提升你的生命现象，不可能！所以这个地方，他的成败关键，我们一个人在学佛的过程当中，是不是会不断的突破，或者永远停在原地，甚至于退

步？就是你要不断的听闻圣贤的教诲、思惟圣贤的教诲，这是一个关键。

寅二、正显加行(分二：卯一推求；卯二证得) 卯一、推求

这当中有二段：第一个讲「推求」，第二个讲「证得」。勤修加行应该怎么加行呢？这不能胡思乱想，应该怎么想呢？我们看论文：

即于似文似义意言，推求文名，唯是意言；推求依此文名之义，亦唯意言；推求名、义、自性、差别，唯是假立。

这是关键。我们如何根据大乘佛菩萨的教诲来修习「遍计本空」呢？大乘止观是消灭心中的执取，怎么消灭呢？这个时候你要依止「似文、似义」的「意言」，就是前面说过的，依止对大乘佛法的听闻，产生一种相似的理解、相似的观照，就是依止大乘的「文义」生起了观照。怎么观照呢？我们「推求」心中，有很多很多的「名」言，我们心中跟人事接触：诶，我看这个人，这个人是个好人、是我的亲属、是我的朋友，你产生这样的联想；这个人是一个坏人，他对我很多的伤害，我们也产生这样的联想。我们刚开始还没修止观之前，我们总是认为这样的外境是真实的，它跟我的想法没有关系，它永远都是有立体性的。就是所谓的好人、坏人，这件事情是得、是失，它是离开我们的心，有立体性的，它是有自主性的，不能改变的。但这样的想法是错的，因为所有外境的安立，「唯是意言」，其实都是我们第六意识的虚妄分别心，或者说虚妄的联想所引生的。「推求此文名之义，亦唯意言」，当我们安立很多名言——好人、坏人的时候，我们就产生不同的见解，这个叫「义」相，其实这个「义」相，也是我们第六意识再一次的分别产生。由这个「名、义」所带动的一切法的「自性」，跟一切法的「差别」，都是我们内心的分别心所「假立」的。因为你有不同的分别心，所以这些人事就扮演不同的角色。他扮演什么角色，不是他有体性，是你自己安立他扮演这个角色，这些都是一个「假立」，内心的分别所假立的。离开你的分别心，这一切的好坏、得失都不存在。

这个观念我们说明一下。佛法对生命的看法，认为生命有二层次的差别：第一个叫依他起性，就是我们前生的业力所变现的果报，叫依他起，依托众缘的业力而引生。这个依他起性你不能破坏的，你生长在人道，你有什么的果报，这一部分修习空观是不能伤害的，这个因缘法不能破坏它。空观如果能够破坏因缘，那这个就是断灭见。修学佛法不能破坏因果的，不管是因、不管是果都要保存。所以由业力所变现的一切法这一部分，修空观你不要去动它。那我们要破坏什么呢？就是当这个果报出现以后，我们的分别心去受用这个果报的时候，产

生很多很多的联想，这个就是你要破坏的了，就是遍计执。你安立很多的名言，产生很多的联想，这一部分是我们大乘止观所要破的，所以你不要破坏错了。我们现在应该很冷静的回顾过去的生命，到底我们做错了什么？才会让自己痛苦。我们产生很多的联想，当然不能说联想错，因为佛菩萨也有很多的观想，若佛菩萨要没有任何的想法，佛菩萨是没有办法度化众生的。我们凡夫联想的错误点到底在哪里？这个值得我们反省。我们的错误点，就是我们的联想是一个单向的思考。当我们看到一个好人，我们就认为这个人绝对是好人；这个人是一个坏人。人有好坏，事有得失，这件事情对我有利，这件事情对我有伤害，就是我们心中的联想是不平等，内心不平等，就是有所执取。所以有人说你去读《大般若经》六百卷，你把它读过几次，你自然就开悟了。为什么会开悟呢？这个道理，我们不要说迷信，好象《大般若经》有什么不可思议的加持力，不是这个意思。你去读《大般若经》，或者没有时间，你读读《般若心经》。在所有的金刚般若的经典当中，佛陀教诫我们：不能生起单向的思考。你看佛陀在《般若经》都是双向思考——是诸法空相，它不是生也不是灭，不是垢也不是净、不是增也不是减，它是双向思考，而且是双向的否定。诸位我们可以试试看，你如果情绪不好很痛苦的时候，有一种很热恼的力量在干扰你，你去查你的心中——仁者心中必有一物，就是你产生错误的联想，而且这个联想一定是单向的联想：这个人真是坏，我对他这么好，他竟然忘恩负义。其实你应该怎么办呢？你应该想：其实这个人他不是好、也不是坏，他是一个因缘法，双向否定，这个是非常重要的。如果你经常用双向否定，你的内心会慢慢慢慢从不平等而变成平等。我想在大乘佛法当中，第一个重点就是你生命的目标很重要，虽然生命短暂，但是你可不能空过。如果诸位还有记忆的话，我们曾经在佛前发下誓愿，我今生要做叁件事情：第一个我要誓断一切恶，第二个我要誓修一切善，第叁个我要誓度一切众生。你在佛前很认真的告诉自己、告诉十方诸佛菩萨：你要用你的生命完成叁件事情，这是你的目标，誓愿力。当然我们日常也会开始产生行动，但是在行动的过程当中，我们发觉不是那

么容易，搞到最后自己伤痕累累。为什么呢？第叁个就是我们没有观照力。誓愿力、行动力，这观照力最重要，我们要不断的调整自己的脚步，我们是不是落入一种习惯性的单向思考？永远都保持一种对立——这个是好的、这个是坏的。你产生这样的联想，你永远在好坏得失当中打转，你很难跳脱你心中的遍计执。

我想在行菩萨道的时候，我们可以很冷静的作一个反省，就是：我出家这么久，我是不是进步了？一个人永远保持进步是非常重要的。在菩萨道什么叫进步呢？你发觉你刚出家的时候、在行菩萨道的时候，大部分的时间都是做你想做的事情，你用你想做的事情来引导你，就是你这个人是用情感来带动菩萨道的，以有所得心来行菩萨道的。诶，慢慢的你发觉你时间久了，你开始把大部分的时间去做你该做的事情，就是你能够在生命当中，从去做我想做的事情，而转成去做我该做的事情，你这个人生命提升了，你的观照力生起来，你的遍计执减少了，你的内心跟诸法实相又迈进一大步了。所以这个地方就是告诉你自己「遍计本空」，其实我们心中，根据我们自己有所得的不平等的联想，就带动很多的义相，造成很多的追求，创造很多生命的自体跟差别，其实这些都是我们心中的妄想捏造出来的。这个地方，就是我们应该要不断的向内心当中去推求。我们看最后的「证」相：

卯二、证得

前面的推求叫「四寻思」，这个证得叫做「四如实智」，看论文：

若时证得唯有意言，尔时证知若名、若义、自性、差别，皆是假立。自性、差别义相无故，同不可得。

我们这一念心长时间不平等的联想，而产生错误的行为跟果报，我们开始回光返照，在这一念当中，突然间「证得，唯有意言」，我们在寂静的心中，慢慢慢慢的感觉到：其实所有的生命现象，都是我的妄想捏造出来的，没有真实的自体。当你产生这样一个强烈觉受的时候，你就「证」得了「若名、若义、自性、差别」都是「假立」的，这一切法所谓人事的

互动、得失好坏，称讥毁誉这个八风的因缘，其实都是我们每一个人妄想的心所安立出来的，所以「自性、差别义相无故，同不可得」。它的「自」体、它的对立「差别」，都是没有真实性的。这个地方是说明我们的「遍计执」脱落了，内心从不平等而变成平等。

寅叁、结能悟入

由四寻思，及由四种如实遍智，于此似文似义意言，便能悟入唯有识性。

当我们透过前面「四寻思」的推求，慢慢成就一种坚定的「四如实智」的理解，这个时候，我们就正式的依止大乘的法「义」，产生如实的观照，而「悟入」了「唯有识性」。就是一切法是一念的心识所变现，离开了心识无有少法可得，没有心外的法可追求，这个时候就成就了「遍计本空」的第一步。这个「遍计本空」的第一步，这个地方论文的内涵，「悟入」遍计执，就是破除对外境的执取，所谓的破所取相。当我们破了所取相以后，内心的状态是「境空心有」，外在的执取空了，但是心中的观照力还是存在的，叫做「境空心有」、或叫「心有境空」。这是我们悟入唯识实性的第一步，先破除外境的执取，这些人事好坏、得失的不平等概念，我们先加以消灭。

我们比较小乘的空观跟大乘的空观：小乘佛法的空观，对因缘所生法——依他起性，是全盘否定。所以当他成就小乘空观以后，他对生死没有好乐心、对无上菩提也没有好乐心，这不是我们所愿意的，因为他破坏了因缘。大乘的空观是不能去破坏因缘的，所以我们在讲大乘空观，我们喜欢讲无住，「应无所住」。诶，这一句话讲得好。就是因缘法，你不要加上你的联想就好，这就是无住。这个无住的次第，第一个是对外境先不要有所住，先脱离对外境的执取。我们的流转门，刚开始是一真法界，我们的心本来是圆成实性的一个平等不二的法界，没有任何的单向思考，刚开始是平等的。但是不知道为什么，「真如不守自性」，一念妄动，开始有对立的思考，从真如变阿赖耶识，有能所的对立、有好坏的对立、有很多差别的对立。所以我们刚开始是先有内心的执取，然后从这个对立当中，又去造业，又产生

了外境。所以我们是先有内心的执取，才有外境的执取，所以外境是比较粗的。所以我们流转的时候，是先成就内心的执取，再产生外境的执取；但是对治的时候是从外面对治过来，是先对治外境的执取，再对治内心的执取。这个地方智者大师讲一个譬喻说：这个衣服搞脏了，衣服外面的污垢，是一层一层卡上去的，你的衣服会脏，一定是从内而外的；但是你要把衣服的脏洗掉，是从外面洗进来，这个道理是这样。所以我们刚开始破遍计执，先脱离对外境的执取，你要脱离外境对你的干扰。你希望做一个自在的菩萨，不受外境的八风所吹，你一定要破除心中不平等的联想，你要保持双向思考，这是我们修行的下手处。好，我们休息十分钟。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四卷

第四卷

讲大家打开《讲义》第一卷：

丑二、悟入依他起性(分二：寅一乘前双问；寅二依问别答)寅一、乘前双问

第四卷

我们这一段讲到大乘的止观，大乘止观它的一个主要重点，就是修学「遍计本空，依他如幻」。当我们想要从痛苦当中得到解脱之前，我们一定要先知道为什么会有痛苦。从大乘佛法的因缘观来说，「一切业障海，皆由妄想生」，就是这痛苦是内心引生的，不是外境引生的。也就是说我们内心当中，经常生起一种不平等的单向思考，落入有所得的好坏得失当中，所以我们产生了很多的痛苦。这个时候，佛陀要我们修四寻思，用这种双向的否定思考，使我们安住在一种平等的、无分别的内心状态，这个地方就是我们讲的破遍计执。当我们破遍计执以后，我们知道一切法没有好坏得失的概念，它只是一个因缘。这个人、这个事，只是我生命当中要实践断恶、修善、度众生的一个历练对象，如此而已。它没有所谓的好坏，

它只是你断恶、修善、度众生的一个所缘境界而已。这样菩萨才能够没有罣碍、没有恐怖的去该做的事情。这是前面的大意，就是破除对外境的执取。以下的「悟入依他起」，其实它的内涵是进一步破除对内心的执取。前面是破所取相，这个地方是破能取相。分二段：「一、乘前双问；二、依问别答」，也是一个「问」跟「答」。我们看「问」的部分：

于此悟入唯识性中，何所悟入？如何悟入？

我们前面已经破了所取相，现在我们想要进一步「悟入唯识性」更深一层的内涵，就是破除能取相。破能取相这当中有二个问：第一个是「何所悟入」？第二个是「如何悟入」。

「何所悟入」是说明悟入的浅深差别，「如何悟入」是说明悟入的方法。「悟入」的方法是一个总说，「何所悟入」是别说，它的浅深差别。我们看「答」：

寅二、依问别答(分二：卯一答何所入；卯二答如何入) 卯一、答何所入(分二：辰一标列叁性；辰二释入所依) 辰一、标列叁性

「依问别答」当中分二段：第一个是「答何所入」，第二个是「答如何」悟「入」。「何所」悟「入」是说明悟入的浅深差别，这当中有二段：第一个「标列叁性」，第二个「释入所依」。先说明叁种体性是我们应该悟入的，看论文：

入唯识性，相见二性，及种种性。

事实上我们在修唯识观，唯识观的一个次第，是先破所取相，再破能取相，最后才悟入平等法界。这当中有叁种性是应该悟入的：第一个「入唯识性」，第二个「相见二性」，第叁个「入种种性」。前面的「入」是通于下面叁段，悟入的意思。这个地方是把我们在修唯识观，所要悟入的叁种体性，先作一个总标。下一段会详细的说明什么叫「唯识性」？什么叫「相见二性」？什么叫「种种性」？我们看一叁一页：

辰二、释入所依

若名、若义，自性差别假、自性差别义，如是六种义皆无故；所取、能取性现前故；一时现似种种相义而生起故。

我们在破除的时候，刚开始先破除外境的执取。外境怎么有呢？是「若名、若义，自性差别假、自性差别义」，有「六种」的「义」相。这「六种义」相我说明一下，古德解释「六种义」相就是：「名」，名言；名有名的「自性」；名的「差别」，这叁种。第二个「义」；义有义的「自性」；义的「差别」，也是叁种。名、名自性、名差别，义、义自性、义差别。总而言之，就是一个名言，由不同的名言产生不同的义相，而创造了自性跟差别，这个前面都破除过了，破除外境的执取。第二个「所取、能取性现前故」，「所取、能取」是说，我们现前一念心识，当它不生分别的时候，它是平等平等，没有能所的对立；但是你心一动，不管往好的地方动、或者往坏的地方动，它就落入一种对立，能分别的心、或者叫能取的心，一个是所取的境。我们这一段其实所要破的是第二段，就是这种「能取、所取」的对立，内心的对立。前面是对外境的执取，现在是进一步把内心对立的心、有所得心，用观照的智慧把它抹平。所以这个「能取、所取」的心，这种「现前」的对立，应该要悟入、要把它消灭的，这是第二段。第叁段「一时现似种种相义生故」，其实第叁段是一个总结，把前面外境的执取跟内心的执取相互的作用，就创造很多很多相「似」的「义相」，这个「相似」的意思就是虚妄，很多很多虚妄的义相就「生起」。就是我们刚开始心一动的时候，产生「能所」，然后能所的交互作用，就产生很多很多的相「似义」相，这个都是遍计执的相貌。

这个「遍计执」我们再说明一下。「遍计执」的生起就是我们心中的联想——名言。就是我们经过不同教育的熏习，还有我们自己虚妄的分别，这二个和合，每一个人产生不同的联想，而这个联想就会主导你的行为、主导你命运的差别。比如说我们这个现实人生，一般的价值观有叁种：情、理、法叁种。「情」，身为一个众生，心中的喜怒哀乐谁也不能否定，每一个人都有情感；但是情感是最危险的东西，当这个情感失控的时候，这个世界要大乱。

所以每一种文化，其实都是在调伏我们的情感。身为人类跟动物不同，动物把饭吃饱了找一个地方睡，它的情感不必去调伏，因为它的生命不想提升；但是人道的众生，你没有用文化来调伏情感，那这个世界就会大乱。我们可以从美国的文化和中国文化，对情感的调伏作一个说明。西方文化在调伏情感，他们的教育方式、思考方式，是用法来主导这个情，这个理是被法所收摄，它是以法为主，他们的思考是这样的。你看在美国，现在要订一个法令：我们上车以后，每一个人都要系安全带。当初这个法令要定的时候，很多人起来抗争，甚至于发生肢体的暴动，打得头破血流。他说：为什么要订「要系安全带」呢？国家说：这是为大家好。我们不必你为我好，我们自己可以作主。双方面就抗争，到最后，这个立法只要通过、颁布，经过国会的辩论，通过以后，到了第二天，不管你同不同意，美国人只要这个法令订下去，第二天每一人上车，就把安全带系上。他们的情感可以被这个法所收摄，因为他们从小就是这样的教育，他们的联想是这样，他们是以法来调这个情。中国社会不同，中国人的社会是以理来调伏情感。你看我们开车就知道，你看到了高速公路，高速公路又宽又大，如果这个法令说：这个地方限速六十公里(呵——)，没有人开六十公里的，大部分都是开八十、一百，顶多到了有照相的地方，稍微停慢一点，大家都停下来，你看大家都停下来，你就知道前面有问题了，过去以后大家加快。所以中国的法令只要不合理，这个法律就没有存在价值，中国人是用理来摄这个情感。所以中国人常说：你这个人不讲道理。我们很少说：你这个人不合法。所以当一个国家里面，它的名言、名字，经常出现这个名字的时候，就是他们固定的思考：这件事情不合理，我不做。所以中国人是一个讲理的社会。你看只要是一个公众人物，不管政治家、企业家，在美国，很多都是钻法律漏洞，他做的事情合法，但不合乎道德的情理，一般人可以接受。他没有犯法嘛！他不合理，那是他的私生活，这个我们管不著。美国人可以接受这样的事实存在。在中国社会，你身为一个公众人物，你虽然摆明了合法，但是不合乎天理人心，那你为世所不容，你迟早要下台。所以我们要知道，美国是一个

处处讲法的社会，它的思考是这样，所以美国人他们的思考是一种定量的分析、定量的分析。美国人做什么事情，他强调数据、精准。中国人是讲理的，他是偏重在定性分析，他重视概念原则。所以我们应该了解这二个不同名言，所产生不同的社会相貌。从佛法的角度，这都是遍计执，只是因为遍计执的方向不同，所以带动了不同的生命现象，所以这个叫做「一时现似种种相义，而生起故」。就是你刚开始接受这样的教育，所以有这样的文化、有这样的思考，所以这个社会普遍就有这样的一个价值观、有这样共同的行为、有这样共同的命运产生。我们生命的缘起，是这样产生的。好，了解生命缘起之后，我们以下开始要对治了：

卯二、答如何入(分二：辰一喻先所执；辰二喻此依他) 辰一、喻先所执(分二：巳一譬绳上蛇；巳二显义无有) 巳一、譬绳上蛇

应该怎么办呢？怎么悟「入」这样一个真实相？这个地方有二段：「一、喻先所执；二、喻此依他」。先说明「先所执」，这当中有二段：第一个「譬绳上蛇」，第二个「显义无有」。先讲出一个譬喻：

如暗中绳，显现似蛇。

我们凡夫的遍计执是怎么回事呢？就是在这黑「暗」的地上，有一条「绳」子盘绕著，因为光线不清楚，我们的心透过六根去接触这条绳子的时候，出「现」一个「蛇」的影像：唉呀，这是一条雨伞节！接著我们就产生很多联想：这条雨伞节是有毒的，会伤害我的，我应该赶快逃避它。这样的一个联想，都是因为从这条绳子产生蛇的影像以后，才有这么多的联想，当然就会有不同的行动、有不同的结果。这所有的联想，都是从绳子的错误认知而产生的。我们看第二段「显义无有」：

巳二、显义无有

譬如绳上，蛇非真实，以无有故。

当我们在黑暗当中，我们把光明打开，透过智慧的观照，把电灯打开，唉呀！这条「绳子」根本不是「蛇」。「蛇非真实」，蛇的体性是我们的妄想捏造出来的，「以无有故」，因为它的实体是不存在的，是我们一念的联想才有的。这个地方的「譬」喻，从这条绳子变成蛇的联想，是说明我们的心去接触这个依他起的果报，其实没有一个人真正活在当下的因缘，我们每一个人都活在自己的联想当中，从一个受用的果报来说。所以智者大师作一个譬喻说：凡夫的心接触财色名食睡的时候，这个五欲，每一个人产生不同的感受，如果这个五欲的感受是真实的，应该每一个人都一样，其实不同，每一个人的感受不同。为什么会有这种感受呢？智者大师讲一个「狗啮枯骨」的譬喻说：一只饥饿的狗，它总是认为向外追求是快乐的。好不容易找到一个干枯的骨头，已经没有味道了，这个时候，狗去啃这个骨头，七啃八啃，就把自己的舌头咬破，流了很多的血。它吃到了自己的血说：唉呀，这个骨头真是甜美。其实它所吃的不是骨头释放出来的血，是它自己流出来的血。这个比喻是说：我们睡觉的时候、我们得到财富的时候、我们得到饮食、很多五欲快乐的时候，其实这些都不能给你快乐，是你自己产生很多的联想，而这个联想给你快乐，你自己的妄想给你快乐，因为五欲不是功德相。你要是在叁宝当中修行，念佛、念法、念僧，这个宝，那是一个法喜相，那真是有功德，它的确能够释放到你心中，产生寂静安乐。但是我们在世间法上的快乐，其实都是自己的联想创造出来的，就好象我们看到绳子，有些人以为是雨伞节、有些人以为是龟壳花、有些人以为是青竹丝，这个道理是一样的，其实都是活在自心的妄想当中，所以这个地方叫做「喻先所执」，就是前面我们所破的执著。这个地方，是破除对外境一种不平等的执取。这以下第二段是我们正式所破的：

辰二、喻此依他(分二：巳一譬见绳时应灭绳觉； 巳二显入唯识识觉当除) 巳一、譬见绳时应灭绳觉(分二：午一见绳起觉； 午二依细觉除) 午一、见绳起觉

这个地方有二段：第一段「瞥见绳时应灭绳觉」，第二段「显入唯识识觉当除」，先讲譬喻，再合法。看譬喻，譬喻当中，见到绳子的时候，应灭绳觉，我们看论文：

若已了知彼义无者，蛇觉虽灭，绳觉犹在。

我们前面以无分别智，来破除心中对外境的联想，这个时候慢慢的了解到「彼义无者」，这个心外的义相是不可得的，所谓的好坏得失、长短方圆，都是我的联想创造出来的，这个外境的义相是不存在的。这个时候，「蛇觉」消「灭」，外境的执取消灭，但是「绳觉犹在」，你只要起观照，这个心就是不平等，还是有对立的，所以依他起这种观照的有所得心、微细的心，这种「绳」子的「觉」还存「在」，因为我们看到绳子，就表示它不是桌子、不是椅子，因为它的本质是麻。但是麻可以编织成绳子，也可以编织成桌子，也可以编织成椅子，绳子是麻其中的一种作用。如果我们只是在绳当中产生执取，这个时候还是一种微细的法执。所以说这个时候，虽然破了这个绳错误的理解，但是还存在绳子的执取，这个时候应该再进一步破除。怎么破除呢？

午二、依细觉除

若以微细品类分析，此又虚妄，色、声、香、味、触为其相故。此觉为依，绳觉当灭。

我们怎么去面对这个绳子的执取呢？你要进一步观察，用各式各样差别的「品类」来「分析」。说这条绳子是什么品类所成的呢？是「色、香、味、触」，它是由颜色、香气、味道、触觉这四种法所构成，离开这四种法，这条绳子就不存在了。所以以这四种法当作依止，加以「分析」、观察，这个时候对「绳」子的执取就慢慢消「灭」了，这个时候，我们就正式的看到麻，悟入了圆成实的平等性。这个地方是讲出譬喻，从看到蛇，然后回归到绳子，回归到麻。这以下合法：

巳二、显入唯识识觉当除(分二：午一除迷乱觉； 午二依真实觉) 午一、除迷乱觉

如是于彼似文、似义六相意言，伏除非实六相义时，唯识性觉。犹如蛇觉，亦当除遣。

当我们在破除心中的联想，我们开始用双向联想，去对治单向的联想，使令内心平等，这个时候就「伏除」了外境「六」种义「相」的差别，生起了「唯识性觉」。「唯识性觉」就是说，你那个能观照的心的执取还在。这怎么办呢？你要观察其实能观照的心，它也是唯心所现的一个因缘，因为你听闻佛法、如理思惟，才有这个观照力。这个时候你对这个观照力，应该慢慢的让它保持平等，这个时候「犹如蛇觉，亦当除遣」，它也是一个因缘所生法，它的本性也是毕竟空寂的。我们在破除遍计执，是由外而内、由粗而细，刚开始对治外境的执取，然后到最后能观的智慧也要把它舍离。

有一个禅师，他长时间闭关修行，很有心得。有一个同参道友去参访他说：禅师啊，你这几年的修行，意境如何？这个禅师说：我刚开始住茅蓬修行的时候，我的心中丢掉了一头牛。慢慢慢慢我这几年，我心中丢掉一把火(哈——)，是这样子，这是我的意境。我们刚开始是用那个火把的光明，把这个牛慢慢调伏，这个牛就是向外攀缘的一个外境的执取。你刚开始能够调伏对外境的执取，是你心中的平等观，你经常用双向否定的思考，把你不平等的单向思考抹平；但是到最后，那个双向思考也要舍离，这火也要舍离。所以我们学《唯识三十颂》，一个人要入圣位，说是「若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故」。就是到最后「智都无所得」，你能观的智，

当初是在破遍计执，这个遍计执被你破坏以后，你能观的智也要把它抹平。所以这个地方讲：「犹如蛇觉，亦当除遣」，这个唯识的信解、这种观照智，也要慢慢的把它「除遣」。最后，我们看总结：

午二、依真实觉

由圆成实自性觉故。

这个地方就开始悟入「圆成实」，悟入到一个平等不二的法界。外道的修学，它的重点在修禅定。但是诸位要知道，一个人要修禅定，他要成就禅定，一定要远离外境的执取，所

以前半段的工作——破除外境的执取，佛弟子跟外道是相同的，方便不同而已。禅定是心中有一个所缘境，然后远离对外境好坏得失的执取，外道是用止的力量来脱落外境的干扰，佛弟子是用观，差别在这里，但是结果都是要先脱离外境。但是外道成就禅定以后，他脱离了外境的执取，他内心那个禅定的心力、那个执取，能观的那个禅定没有消失掉，所以外道得禅定都产生大我的思想，他有自在力！佛弟子不同的是，他从双向的观照力，破除外境以后，他能观的智也要舍离，才能够入平等法界。所以这个地方大家要知道，否则会变成一种大我思想。这一段的悟入依他起，是破除能取的心，能观照的智慧也要慢慢的调伏。

丑叁、悟入圆成实性(分二：寅一结前起问；寅二显义正答) 寅一、结前起问

透过前面的破所取相、破能取相，这个地方作一个总结，这当中有一个问跟答。我们先看问的地方：

如是菩萨，悟入意言似义相故，悟入遍计所执性；悟入唯识故，悟入依他起性。云何悟入圆成实性？

「菩萨」修习大乘止观，他刚开始是以平等观——双向思考的观法，来破除内心对外不平等的联想，这个时候「悟入」了「遍计所执性」，最后再观察能观、所观其实唯是一心，把能分别的心也舍离了。这个时候应该怎么「悟入圆成实性」呢？提出这个问，我们看回答：

寅二、显义正答(分二：卯一长行；卯二颂(意证长行无分别名)) 卯一、长行(分叁：辰一释先因缘；辰二显正现见；辰叁成已悟入) 辰一、释先因缘

若已灭除意言闻法熏习种类唯识之想，尔时菩萨已遣义想，一切似义无容得生。故似唯识，亦不得生。

我们刚开始是「灭除意言」。怎么「灭除」呢？根据对大乘「法」义「熏习种类」的「唯识之想」。就是依止对法义的「熏习」，然后产生如理思惟，这样来灭除心中不平等的联想，这样「菩萨」就「遣」除了六种「义想」的对立，这个时候一些相「似」的希望「义想」都

消灭了，内心当中保持在心有境空，外境的执取破坏了。「故似唯识，亦不得生」，这个时候我们再进一步观察我们那一念心，觅心了不可得，这一念心也是因缘生，它的本性也是空寂的，「故似唯识，亦不得生」，这个时候能观的心也不可得，进入到心境双亡，把这个能观的心也舍离。

辰二、显正现见

由是因缘，住一切义无分别名，于法界中便得现见相应而住。尔时菩萨平等平等，所缘、能缘无分别智已得生起。

透过前面止观的「因缘」，破除所取相、破除能取相，这个时候，菩萨「住一切义无分别名」，他从有所得的心，安住在「一切义」（这个地方「一切义」，古德解释叫真如），是一种平等的「法界」。内心当中，能取、所取「平等平等」，唯是一心故，真如现前。这个时候的内心是什么智慧呢？安住真如是什么智慧呢？「无分别名」，就是无分别的智慧现前。这个时候对于一真「法界」当中，产生一种「现见」的无分别智现前。这个「现见」是指能观的智，无分别智现前；这个「相应」是所观的理，平等「法界」的一真「法界」的理现前。这个时候，能观的智跟所观的理，是「平等平等」，「如如智照如如理，如如理起如如智」，「现见相应平等而住」。这个时候「菩萨平等平等，所缘、能缘无分别智已得生起」，他能观的心跟所观的智，已经没有对立，都是「平等平等」。所谓的「平等」就是说能、所双亡，唯是一心。这个时候菩萨内心当中，真实的根本「无分别智已得生起」。所谓的「无分别智」，只是一个名称来形容，我们不要听到「无分别智」，好象又一个有所得的东西存在。「无分别智」的意境，简单的说是「言语道断，心行处灭」，你不能讲话的，它是一个不思議境。所以《金刚经》说：一个成就无分别智的菩萨，他不会说「我得初地、我得二地」，那你还是有所得，他没有这样的想法，他内心当中是没有任何念头，他观一切法是平等平等，那个时候是不可思议的，不能够用言语去表达的。

辰叁、成已悟入

由此菩萨名已悟入圆成实性。

这是说出我们修大乘止观成就的一个功德相貌，来给我们作参考，它是一种无分别的境界。什么叫做无分别呢？是「能缘、所缘平等平等」，唯是一心。这是说明「悟入圆成实」的相貌。到这个地方是「长行」，这以下我们看偈「颂」，把前面的观念作一个总结：

卯二、颂(意证长行无分别名)

此中有颂：法补特伽罗，法义略广性，不净净究竟，名所行差别。

我们知道生命的现象，是由思想所带动的，由思想创造业力，由业力招感果报，这个思想就是名言。这个偈颂的前面半个偈颂，是说明名言的自性，它的自知体性；第二半段的偈颂，说明名义的差别。先看名义的自性，「法补特伽罗」，在自性当中又分成二个：一个是杂染的自性，一个是清净的自性。什么叫杂染自性呢？我们凡夫的名言，刚开始是「法」跟「补特伽罗」。这个「补特伽罗」，简单的说就是众生、或者讲人，有中国人、美国人，各式各样的人。这个人能受用的人，这个「法」是所受用的五蕴诸法——色、受、想、行、识。我们刚开始的相貌，就是以能受用的「补特伽罗」去受用五蕴，而产生很多很多凡夫的妄想名言，这是流转门，是名义的一个杂染的体性。佛弟子的名言是依止智慧的观照，前面是依止妄想。清净的名言是怎么产生的呢？第一个「法」，「法」是能诠，你要听闻，从语言文字每一个文字当中，去学习这个「法」——有戒、定、慧的法，叁十七道品的法，等等。从「法」的思惟当中，产生一个真理的了解叫「义」，对于业果、空性、真如的「义」产生理解。这个「法」跟「义」，有「略、广」体性的不同。「法」有「略」，有些人是一个简略概念性的了解，有些人是详细的、「广」泛的了解，这个「法」跟「义」有「略广」的不同。最后是「性」。前面的「法、义、略、广」是一个枝末法门、对治法门，这个地方是回归到现前一念的本「性」，根本法门。总而言之，我们智慧的生起，是从「法、义、略、广」，

乃至对内心心性的体会而生起的，这个都是一种清净的名言。所以这个名言的体性，有一个是「补特伽罗」跟「法」的交互作用，跟「法、义、略、广、性」的产生。这是说明凡夫名言的体性，这以下说差别。「不净、净、究竟」，这个差别有不清净的名言，凡夫这种六凡法界的思想是不清净的；也有清净的名言，就是「法、义、略、广、性」是清净的。这清净当中又有「究竟」的，合乎诸法实相；跟「不究竟」的、偏空的，不合乎诸法实相，是方便的：有「不净、净、究竟」的差别。这个讲到十种：「法、补特伽罗、法、义、略、广、性，不净、净、究竟」，有十种的名言，这些名言都是我们内心活动的境界。这个地方的意思是说，佛法的修学，特别是大乘止观，这个地方告诉你一个观念：什么叫大乘止观？一言以蔽之，就是以名言破名言，借假修真。说这个凡夫在颠倒当中，为什么他会颠倒？因为他用这个名字言说在思考。佛菩萨看到我们，非常的悲悯我们；但是他所觉悟的真理，是不能直接传输给我们，不可以的。这中间要有个桥梁，就是靠语言文字，佛陀创造很多语言文字，我们的心接触语言文字以后，诶，开始产生一种观照的智慧，这观照智慧运转的时候，就把我们错误的名言消灭，最后我们把能消灭名言的清净智慧也舍离了。讲一个譬喻：我们现在在这个痛苦的此岸要到彼岸，这怎么办呢？坐船。船不是彼岸，是的！但是这个船，它可以慢慢的引导你到彼岸，然后你才把这个船舍离掉。你说你刚开始就不坐船，你怎么到彼岸去呢？所以这个地方是说：凡夫的内心，「名所行差别」，凡夫的内心一定要「依教起观」，依止名言而生起观照。所以你一天当中的修行，诸位如果反省一下：你就是早上起来拜拜佛、念念佛、持持咒，过一天。完全修止，没有生起观照，那表示你的生命没办法突破。就是你以前是什么生命，你现在还是什么生命；你以前内心看到什么境界，生起什么联想，你现在也生起什么联想。你的修行就是在这个联想当中，加强这个力量，就加强一个福报力，如此而已，多一个福报力而已。因为你过去的错误联想，你都没有对治，它就不会消失；就是假借名言，破除名言，这个工作你没有做到。这就是为什么我们出家很久了，心灵还是跟刚出家

没有多大的差别，因为你没有去调整它，你只是在叁宝当中多一个信心、多一个善业力，如此而已。所以这个地方是说：一定要假借名言的思考，来破除错误的名言，这一段话的意思是这样。「名所行差别」，以清净的名言，破除杂染的名言。

子叁、入所知相(分叁：丑一结前顺标；丑二广入行相；丑叁出名见道) 丑一、结前顺标

前面是说明悟入了真理圆成实性，这以下说明悟入真理的相貌是什么。

如是菩萨悟入唯识性故，悟入所知相。

丑二、广入行相

悟入此故，入极喜地。善达法界，生如来家，得一切有情平等心性，得一切菩萨平等心性，得一切佛平等心性。

丑叁、出名见道

此即名为菩萨见道。

这个「菩萨」，他透过大乘止观，观察「遍计本空，依他如幻」，破除心中错误的联想，保持因缘的存在，来当作自己历练的对象，这个时候「悟入」了「唯识」的实「性」，他知道：能念、所念唯是一心，「悟入」了平等法界。「悟入此故，入极喜地」，这个时候「悟入」二空平等的法界，内心大欢喜、大欢喜。为什么呢？把心带回家，过去一直在妄想的因缘当中，如今回归到真实清净的家，所以「出入胜境，心生欢喜」。当然欢喜只是一个总相，他为什么会欢喜呢？因为他有二种的功德：第一个从作用上来说，「善达法界，生如来家」，他的所作所为都是「善」能通「达」一真「法界」。就是过去的思考都是对立的，现在是平等的，他能够通达平等的一真「法界」，他永远去做他该做的事，他不会再去他喜欢做的事，这个时候「生如来家」，他的菩提心变得更加的坚固，能够真实的弘护正法，承当如来的家业，这个是约他的妙用。他的体性呢，「得一切有情平等心性，得一切菩萨平等心性，

得一切佛平等心性」，他这个时候回归到叁世诸佛的平等心性，我们说他已经把心带回家了，「此即名为菩萨见道」，这个就是「见道」位。见道位菩萨的一个功德相，他从一个对立的心思联想，回归到平等的一真法界，这个就是「菩萨见道」。

我们从凡夫开始修行，从胜解行地到见道位这样的一个阶段，诸位要知道一个观念：刚开始修学的思想，你内心当中多用否定的名言就没错，多用否定的名言。不是这个也不是那个、不是那个也不是这个，它是「否定门入，肯定门出」。先否定，到了初地以后开始肯定，从空出假，那就开始肯定。所以这个地方的止观，它是「打得念头死，许汝法身活」，当然念头真正打死了，这个生命就断灭了！这个「打死」的意思就是转变的意思，转识成智，把一种有所得的对立概念，转成一个无所得的平等概念。

把一切法当作自己历练的对象，不要生起单向得失好坏的思考，它只是一个因缘，如此而已。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四一卷

第四一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一叁四页，「王二、悟入义利」。

从本论的学习，我们可以把大乘佛法的修学归纳成叁个重点：第一个重点就是誓愿力。身为一个菩萨，我们在生命当中，一定要有一个明确的目标，这个目标就是所谓的发菩提心。这个菩提心的发动，不能够从情感性的、直觉性的发动，我们必须透过对大乘佛法的学习，产生大乘正见，由对十法界因果的了解，我们真实的了解到只有上求佛道、下化众生，我们的生命才能够究竟的离苦得乐，所以我们才发起这样的四弘誓愿，叫做菩提心。这就是我们生命的引导者，叫做誓愿力。第二个就是观照力。当有了目标以后，我们应该要很正确的去

观察生命的真相。在修观照的时候，有二个重点要注意的：第一个是「云何应住」，第二个是「云何降伏其心」。我们在观照的时候，你的心一定要先有一个安住处。这个安住处就是我们讲的现前一念心性、或者说是真如本性。假设我们今天在修观照的时候，我们内心所依止的是一个妄想，就是所谓的阿赖耶识，大家都知道阿赖耶识是受熏的，我们很多身口意的造作，都会去牵动阿赖耶识。所以如果你观照的依止点是阿赖耶识的生灭心，等到你情绪低落的时候、你临命终的时候，你就不能修观照，因为阿赖耶识本身的体性是变化的，而且会受环境的干扰。所以我们一定要先找到一个不生不灭坚固的心性，然后内心完全的依靠这个心性，这就是天台宗经常强调的「称性起修」。所以我们开始在观照之前，一定要先找到一个不生不灭的心性，来当作依止处。找到了心性以后，我们开始去「云何降伏其心」，就正式的修习止观。

第四一卷

从本论的学习，它的大乘止观，是修习遍计本空跟他如幻。遍计本空是修习空观，调伏我们对世间人事的妄情执著，这个地方是偏重在誓断一切恶，以空观来断除恶法。依他如幻是修假观，能够善了一切因果的法则，修善跟度众生。所以说「云何降伏其心」，等于是实际的以空观跟假观，来实践菩萨道断恶、修善、度众生的叁大理想，这就是所谓的观照力。透过这样正确的空、假、中参观的观照，我们才有后面的行动，六波罗蜜的修学行动。前面讲到「遍计本空，依他如幻」的观照方法；这一科「悟入义利」是讲到大乘的观照，说明假设我们修习「遍计本空，依他如幻」，这样会有什么样的功德利益？这是讲「悟入」唯识性的功德利益，叫「悟入义利」。

壬二、悟入义利(分二：癸一问入所须；癸二以二智答) 癸一、问入所须

这个地方有二科：「一、问入所须；二、以二智答」，先一个问，再一个答。我们看问的地方：

复次，为何义故，入唯识性？

身为一个菩萨，是为了要追求什么样的功德，才须要悟「入唯识性」呢？这个地方是提出一个问。我想外道的

修学跟佛法的差异：外道的修学，基本上谈不上什么功德，我们叫做无益的苦行；佛法的每一个法门，你去修学，它一定有一个真实的功德，它是一个真实的道法：这是外道跟佛法不同的地方。所以智者大师在《法华玄义》当中，他说：外道的修学，叫做无花果。你这棵树种了很久，它不会开花、也不会结果，白费力气。二乘的修学，就是一花一果，他就是修习四谛法门，而成就一个涅槃自己受用，如此而已。大乘法门是一花多果，在大乘的法门当中，我们去栽培一棵树，它长出一朵花，就有无量无边的果实出现。就是说：我们内心当中，观察「遍计本空」，调伏内心的执取；观察「依他如幻」，而生起利他的妙用。这样有什么功德利益呢？当然有很多很多的功德利益。这个地方先提出一个问，以下再回答：

癸二、以二智答(分二：子一总由二智为获自义；子二唯由后得善为他说)子一、总由二智为获自义

这个地方有二段：第一个「总由二智为获自义」，第二个「唯由后得善为他说」。先回答「二智」，我们看论文：

由缘总法出世止观智故、由此后得种种相识智故，为断及相阿赖耶识诸相种子，为长能触法身种子，为转所依，为欲证得一切佛法，为欲证得一切智智，入唯识性。

这一段的功德利益，分成二段：第一个是讲到能生之因，二种智慧能生起功德之因；再说明所生之果，讲到五种功德：就是有二种智慧而引生五种功德。先看第一个能生之因。我们修习「遍计本空，依他如幻」，会产生什么样的因地呢？「由缘总法出世止观智故」，我们内心当中会去观察「总法」，这「总法」就是一切法的总相，或者说是一切法内在的体性，就是真如，那个不生不灭的平等法界。我们透过「遍计本空」，把这些有所得的执取消灭了

以后，我们看到生命的本质，其实是不生不灭的，一种离诸对待的平等法界。这种法界的智慧，是「出世」间无漏，它能够对治有漏的烦恼，这第一个根本智生起了。第二个「由此后得种种相识智故」，当我们通达根本智以后，下一个就会生起有分别的差别智慧。这个差别智慧是观察一切法的作用跟相状，你造了五戒、十善，会招感人天的福报；你造了杀盗淫妄的业力，会招感叁恶道的果报。这是观察一切法的差别作用，这个作用是在根本智之后才生起，所以叫后得智。也就是说我们去观察大乘的「遍计本空，依他如幻」的结果，会引生二种的智慧——根本智跟后得智。这二个智慧的交互作用，会产生以下的五种功德：第一、「为断及相阿赖耶识诸相种子」，它能够「断」除「及相」，「及相」这个「及」就是具足。这「阿赖耶识」当中，具足了很多杂染的相，这个杂染相就是烦恼障、业障、报障，这个惑业苦「相」状的「种子」，这种子就是修习空观来断除。我们在忏悔的时候，经常使用的方法叫做对首忏悔，我向一个法师、或者向佛菩萨，宣布我做错了什么，我表示我的后悔。这样的忏悔，事实上，罪是不能真实的清净，但是它产生一个调伏的力量。所以你要确定你的业是不是真实的从阿赖耶识消失掉，一定要「心若灭时罪亦亡」，就是心境相接触的时候，你那个分别心、爱取的心，不再生起。如果你的心跟杂染的境界接触的时候，你爱取的心还会活动，那你这个业肯定是存在的，只是你对首忏悔，调伏下来而已。所以当我们内心当中，对于杂染法爱取的心慢慢平淡以后，其实我们叁恶道的业力种子，也慢慢慢慢的在折损当中，因为它能够「断」除具足杂染「相」的这些有漏的「种子」，这是第一个，这个地方主要是空观所对治。第二、「为长能触法身种子」。前面是断恶，这个地方是修善。我们在修空观跟假观的时候，「能」增「长触」，这个「触」就是趋向，它有趋向清净「法身」的无漏「种子」，因为你破一分的无明，就证一分的法身，所以断惑跟证真，基本上是前后的关系，前面是断惑，后面就证得清净法身的真理。第叁、「为转所依」。前面是一个种子，是一种内心的功能；这个地方是讲内心整体的体性，「所依」就是一切种子所依止处，就是阿赖耶识，

我们能够转阿赖耶识成大圆镜智，这第叁种功能。第四、「为欲证得一切佛法」。我们从清净的心当中，修习假观、修习种种的六波罗蜜，就能够成就一切法的功德。这个地方的功德，偏重在神通跟叁昧，有无量无边的六种神通、叁昧、陀罗尼，都能够从假观当中次第的成就。第五、「为欲证得一切智智入唯识性」。有能够成就我空、法空的智慧，悟入圆成实的平等法界。这个地方是总标二种智慧而成就五种功德。

天台宗把菩萨道的修行分成二个次第：第一个叫做缘修(缘就是因缘)，第二个是见道位以后叫真修(真实的真)。我们刚开始发了菩提心，其实我们内心的空观跟假观的力量还非常的薄弱，观照力很薄弱。其实我们刚开始修学佛法，完全是依止一念的誓愿力——我们对无上菩提的追求，绝不放弃。就是前面有一个光明点在引导著我们，如此而已，烦恼还是非常的粗重。这怎么办呢？怎么修行呢？烦恼这么重怎么办呢？缘修！就是你刚开始要依止四种因缘，来保护你的菩提心。我们前面说过，菩萨刚开始的四种善根：第一个誓愿力，你要不断的在佛前发愿，你一定要追求无上菩提，绝不放弃；第二个善友力，你要经常亲近善知识、同参道友，依止僧团，依众靠众，靠大众威德的摄受，调伏烦恼；第叁个是作意力，你要经常在大众中作定课，加强你的正念；第四个资粮力，要广修种种福德智慧的资粮。所以我们刚开始的时候，没有生起根本智、也没有生起后得智，就靠四种因缘在资持。但这个地方的菩萨，经过资粮位、加行位以后，他已经成就了根本智、后得智，这个时候叫真修，他内心当中已经见到真理，跟无所得相应，所以他能够真实的依止内心起修，不必依靠外在的因缘。这个地方是讲到成就大乘止观的功德利益。

子二、唯由后得善为他说

这是把后得智再加强，因为前面的五种功德，基本上有四种功德是针对根本智，所以后得智讲得少，这个地方把后得智再补充一下。

又后得智，于一切阿赖耶识所生一切了别相中，见如幻等，性无倒转。是故菩萨，譬如幻师，于所幻事，于诸相中，及说因果，常无颠倒。

菩萨他修空观，但是他也修假观，善能分别一切法的差别。这个假观有什么作用呢？它对「于阿赖耶识」杂染种子「所生」的「一切」因缘法当「中」，能够看到这一切叁界的果报，荣华富贵、或者是卑贱痛苦的果报，都像是如梦「如幻」。这个时候，「菩萨」在观察叁界果报的时候，内心是安住在不颠倒的状态。我们过去没有修习空观，直接修假观，我们内心当中对叁界果报，会有个人的情感，会生起种种颠倒的想法、错谬的想法，这个时候菩萨是性无倒转。这个地方是菩萨内心当中自身的受用，他内心看到果报，他没有起颠倒的心，「是故菩萨，譬如幻师，于所幻事，于诸相中，及说因果，常无颠倒。」他为人演「说因果」，也能够像是「幻师」，变化种种的事物，在整个叁界的果报当中，他为人宣「说因果」，也是没有倒转的，没有「颠倒」的状态。这个根本智，它的功能是断惑证真，就是我空、法空的智慧。空性的智慧，大家要知道，这个空性的智慧从大乘的角度是向内的，你这个空不要空掉外境，要空掉自己内心的执取，自己心中不平等的一些心灵的联想，所以空观是向内。这个假观是向外，他观察这一切的因果，造善得安乐的果报、造恶得痛苦的果报。如果我们今天出了家以后，或者是发了菩提心以后，你不先修空观，你直接修假观去度化众生，这会有什么结果？就是我不修根本智，我直接修后得智，直接观察一切法的差别，引导众生断恶修善！你没有经过空观断惑证真的过程，直接修假观，你的心就会颠倒错乱。什么叫颠倒错乱？我们讲详细一点。凡夫的「颠倒」基本上有二个相貌：第一个叫增益(增加的增，益是利益的益，增益的相貌)，就是这个人是你喜欢的、这件事情是你欢喜的，你就会把他讲得非常好，好到超过他原来的本质叫增益。他本来没这么好，你把他想象得非常好，这不是失去他的本来面目吗？这个就是增益的颠倒。你自己带了一个黄色的眼镜、或者是红色的眼镜，你看一切都是红的，因为你对他有一种贪爱的情感，所以你就把他的功能增加。第二个是减

损，你看到这个人很讨厌、你对这件事情非常排斥，然后你对这件事情的看法，就会用种种不好的名言来安立这件事，这就是减损。他本来没这么差，你把他想象成非常差，这个在佛法叫做颠倒。所以诸位要永远记住一个观念：佛法的差别相，一定是先修平等观再修差别观、一定先修平等再修差别。为什么一定要先空观再假观？它有它的道理，你一定要把心不平等的想法，这种单向思考的想法先把它调平等，然后「再来观世间，犹如梦中事」，这个时候你会很理性的知道：他今天会有这个相貌，是有他的因缘；这事情会有什么相貌，它有它的因缘。你不会加上你个人的情感去做增益、或者是损减的想法。这就是我们说的，见到一切法如梦如幻，而内心是不颠倒。他为什么不颠倒呢？因为他这个假观的背后，有空观的平等性在资持。所以这个地方，大家要了解这个差别。这就是菩萨修习「遍计本空，依他如幻」以后，他生起二种智慧，这二种智慧非常重要，是后面整个菩萨修学六波罗蜜行动的二大基础。

王叁、悟入依止(分二：癸一问；癸二答) 癸一、问 「悟入」圆成实性，它所「依止」的是什么？这个地方的科判我们要修正一下，我们看《讲义》一二八页。一二八页我们讲到唯识止观，「庚二、别显方便答云何问」，就是说明智慧的浅深，有胜解行地、见道位的止观，跟修道、究竟道的止观。在「胜解行地跟见道」当中的止观，有叁个重点：「一、悟入渐次；王二、悟入义利」，这个地方少了一科，应该叁科，就是我们这一科所说的「王叁、悟入依止」，要多一科「悟入依止」，就是从资粮位到加行位、通达位，要说明他「悟入」圆成实性的「依止」。

这一科是资粮位、加行位的最后一科，「悟入」圆成实性的「依止」。这个「依止」就是禅定的意思，就是我们要真实的断惑证真，只有智慧是不够的，要依止禅定，才能够产生断惑证真的力量，禅定是智慧的依止。这个地方有「问」跟「答」，我们看「问」的地方：

于此悟入唯识性时，有四种叁摩地，是四种顺决择分依止。云何应知？

当我们凡夫在一个不平等、有所得的思考，这种躁动的妄想，要「悟入」平等的「唯识性」，这整个过程当中，我们必须有「四种参摩地」，四种禅定来当作依止，这四种禅定叫做「四种顺决择分依止」。这「决择分」就是真实的智慧，也就是见道位的智慧。这智慧为什么叫「决择」呢？因为智慧能够决断无疑，叫「决」，他对事情没有任何的疑惑，决断无疑。第二个「择」，对真理是通达无碍的。因为智慧具足决跟择，所以我们叫「决择」。这个加行位的菩萨，其实他的真实智慧还没有生起，因为他还是要带相观空，他还要假藉佛法的文字来生起观照，所以这个地方叫做「顺」。它本身不是真实智慧，但是他已经念念的随顺于这样的智慧，叫「顺决择分」。这个加行位「决择分」的智慧，要有四种禅定来作依止，这个地方提出这个问。我们看回答：

癸二、答(分二：子一显别依止；子二明现观边) 子一、显别依止(分二：丑一由四寻思；丑二由四如实智) 丑一、由四寻思(分二：寅一辨暖依止及出定名；寅二辨顶依止及出定名) 寅一、辨暖依止及出定名

回「答」的地方，「显别依止」跟「明现观边」，这个差「别」的「依止」有二段：先说明「四寻思」，再说明「四如实智」。「四寻思」事实上有二段：一个是「暖」位，一个是「顶」位。一个依止「暖」而生起禅「定」，一个依止「顶」。暖、顶、忍、世第一，这个「暖」跟「顶」是四寻思；这个忍跟世第一是四如实智。我们先看第一个，「暖」位所「依止」的禅定是什么禅定？看第一段：

应知由四寻思，于下品无义忍中，有明得参摩地，是暖顺决择分依止。

我们前面说过，大乘止观它破除遍计执，主要的观察是「四寻思」。就是说所谓的好坏——这个人是好人是坏人、这件事情是得是失，它没有真实性。没有真实性，我们怎么会有这种观念呢？第一个是我们的名言，我们心中对这个人跟事，自己捏造了很多的联想。由这个联想，就产生一个义相，就产生差别的作用，然后这个作用就有它的体性、有它差别

的变化。所以当我们不生起这个联想的时候，其实这样的差别好坏作用是不存在的。就是它到底是好坏、得失，是我自己心中的联想捏造出来的。所以这个「四寻思」，就破除我们心中一种不平等的联想、这种情感性的联想，这个时候慢慢的调伏自己，这个地方主要是「遍计本空」，这时会产生一个「下品」的「无义忍」。「无义忍」这个「无义」，就是前面「四寻思」产生的结果。就是我们观察到一切法是唯识无义，其实外境本身没有任何的意义，它有任何的意义，是我们的心变现出来的，所以叫唯识无义。对唯识无义的道理，开始产生忍可随顺，念念的观照，这样的观照，在暖位的时候是「下品」的，就是它这个智慧刚开始生起，不是非常坚固，经常会忘失掉，叫「下品」。这个暖位的智慧叫「下品无义忍」，它依止的禅定叫「明得叁摩地」，禅定当中它有一种观照的光明，叫「明得叁摩地，是暖顺抉择分所依止」。

我们在判定资粮位跟加行位的差别，主要是依据禅定。资粮位的菩萨，我们现在就是叫做资粮位的菩萨，我们的菩提心非常脆弱，完全靠著一个誓愿力跟简单的行动，这个行动还不是六波罗蜜的行动。资粮位的行动力是忏悔业障、积集资粮，如此的行动力而已。所以资粮位菩萨的心，是随风飘荡的，这个八风在吹的时候，是不断的波动。但是这个资粮位菩萨的不可思议，就是他不放弃努力，他内心的希望——对无上菩提的追求、对圣道的追求，我可以做得不够好，我也可以随时调整自己，但是我绝不放弃，就是靠著这个不放弃的力量，在资持著资粮位的菩萨。所以《叁十颂》说：「乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。」这个资粮位的菩萨就是「求住唯识性」，他内心当中对于无上菩提的追求，是永远不放弃的，虽然他内心当中还有很多感情的障碍、他内心当中有很多的善根还没有成熟，但是他内心当中永远不会放弃他的目标，资粮位就是这样的一个相貌。但是加行位菩萨不是这样子，他不是只是靠著一念的誓愿而已，他内心的观照力，因为禅定的加强，他内心不平等的这种情感，已经被调伏下来，他有禅定，所以他那个誓愿力的旁边，多一个观照力，就

是多一个光明，就是在黑暗当中，他出现一道光明，叫「明得叁摩地」。所以资粮位跟加行位最简单的判定方法，就是禅定，这是一个非常明确的分界线。我们再看「顶」位：

寅二、辨顶依止及出定名

于上品无义忍中，有明增叁摩地，是顶顺决择分依止。

前面的「无义忍」是「下品」，这个地方叫「上品」。他从暖位不断的静坐用功，他已经从下品的情况变成「上品」。这个「上品」古德的解释就是「由生转熟」。我们凡夫总是认为外面人事的这种义相、这种好坏的功能是真实的，这个是非常熟的，慢慢慢慢由熟转生。唯识无义的观念本来是生疏的，现在转成熟，就是你智慧的观察相续的时间多了，这叫「上品」。这个时候禅定的光明增加了，叫「明增叁摩地」。其实这个禅定还是前面的禅定，只是这个禅定的智慧增加，「明增叁摩地，是顶顺决择分依止」。暖、顶二位都是在破除对外境的执取，叫做「四寻思」，这个前面说过。我们再看「四如实智」：

丑二、由四如实智(分二：寅一辨谛顺忍依止及出定名；寅二辨世第一法依止及出定名)

寅一、辨谛顺忍依止及出定名

这「四如实智」已经不是对外境的执取，它是破除内心的执取。「四如实智」有二个阶段：第一个是「忍」位，第二个是「世第一」。先看「忍」，「忍」所「依止」的禅「定」。

复由四种如实遍智，已入唯识，于无义中，已得决定，有入真义一分叁摩地，是谛顺忍依止。

「复由四种如实遍智」，「四种」就是名、义、自性、差别，对这样的四个法，产生真实的理解，这个时候契「入」了「唯识」的真实性。「于无义中，已得决定」这个「无义」，就是外境是没有真实义，都是你的心捏造出来的。所以说这个地方，是破除所取相的执取。他面对所有的顺境、逆境，内心是保持一个平常心的状态，「于无义中，已得决定，有入真义一分叁摩地」。契入唯识的真实义，应该是有二分的叁摩地：一分是破所取相，一分是破

能取相。这个忍位已经破除了所取相，所以他已经成就一分，对于外境的好坏是不可得，这一部分已经「决定」理解；对于内心的没有能取相，也能够随顺忍可，他内心当中能观照的智慧也是不可得，也能够随顺忍可。这个是讲「忍」。

这个暖、顶、忍，我们说明一下。暖位这个「暖」，就是一种温暖相，就是我们在钻木取火的时候，这个火还没有生起，温暖的相貌先生起。这表示说，这个菩萨在黑暗当中摸索，已经出现了温暖，但是这个光明还没有真正生起，就是这个智慧还很薄弱，但是已经有那个智慧的气氛出现，这叫「暖」。这个「顶」的意思就像一个人爬山，已经到达了山顶。我们一个人在山顶上看房子、看树木，就非常清楚分明，所以这个顶位就是他对外境是不可得这样的理解，是非常清楚的，这叫做「顶」。「慧目增长，寻思未及」，这个叫顶。这个「忍」的意思，就是对于我空、法空的真理，外境是无所取毕竟空、内心也是毕竟空，对二空这样的智慧，已经能够随顺忍可。虽然没有证得，但是已经开始随顺，叫「忍」。

寅二、辨世第一法依止及出定名

从此无间，伏唯识想，有无间参摩地，是世第一法依止。

前面的「忍」是开始念念的随顺内心，其实能观照的智慧也是因缘所生，也是觅之了不可得。他这样的观照力是「无间」断的，这地方有十六刹那是无间断的，就是这个时候，他念念当中，不会生起任何的妄想，慢慢的「伏」除「唯识」的「想」法(这个「唯识想」就是能观的智慧)，他本来是靠能观的智慧去破外境，现在他慢慢的也把这个能观的智慧慢慢的调伏。怎么调伏呢？就靠这个「无间参摩地」，就是靠这个正念的相续，回光返照这个能观的「唯识想」——也是因缘所生，觅之了不可得，这样就成就了「世第一法」，「有为法中，最为第一」。这个世第一法的下一刹那就是见道位，所以这个「世第一法」是「无间参摩地」。其实「世第一法」的时间相当的快，在《大毗婆沙论》上说：暖、顶叫做五根——信、进、念、定、慧，对于大乘甚深的真理——「遍计本空，依他如幻」的真理，生起了信、

进、念、定、慧的善根。但是五根它能够生起善根，它不能破恶，所以暖、顶是会退。暖、顶虽然会退转菩提心，也可能遇到恶因缘会造恶；但是他的情况「虽堕恶趣，终不久留」，他有善根，到了恶道以后，遇到苦恼的刺激，他的善根就会发动。善根发动，就生起增上惭愧，他的罪业就瞬间消失，就从叁恶道跳出来。就是他的内心有这个五根，五种对大乘法的坚定善根。所以一个人遇到痛苦，就可以考验你有没有善根。你看世间人遇到痛苦，他更加造业、恶心更重，他没有善根；没有善根的人遇到痛苦，只会增加他贪瞋的烦恼，所以他的罪业、痛苦更增加。有善根的人，他这个善根平常是保存在心中，但是他遇到痛苦的时候，他的善根会表达出来，他真实的忏悔，所以他能够从痛苦当中跳脱出来，这叫「暖、顶」。这个「忍」跟「世第一」叫五力，力就是破恶，他再也不堕落到恶趣，「终不堕恶趣」，到忍位的时候，就不到叁恶道去。在忍位的时候，如果他没有意外死亡，他今生决定是要成就圣道。这个叫做暖、顶、忍、世第一，就是他「遍计本空」的智慧，依止禅定，先破除对外境的执取，然后破除对内心的执取，最后悟入平等法界，证得真如的道理。

子二、明现观边

应知如是诸叁摩地，是现观边。

这个地方是作一个总结。前面的四种「叁摩地」，这个暖、顶、忍、世第一所依止的「叁摩地，是现观边」。「现观」就是二空平等的智慧，这种智慧是明了的现前，叫「现观」。资粮位、加行位菩萨的智慧不能叫现观，资粮位、加行位在观察真如平等理的时候，是比量的智慧，要假藉文字来观察，比度量知的。见道位的菩萨，他在观察真理，他不夹带文字，直接趋入叫「现观」，就是那个智慧是现前明了的。四加行的菩萨，他的智慧虽然是带相观空，但是已经跟见道位的智慧「现观」了，已经非常的接近，所以叫做「现观边」，他还没有到现观，但是已经到了现观的边缘。这是作一个总结。这个地方是讲到四加行，前面是资粮位，这个地方讲到加行位。

看本论的次第，我们可以了解：大乘佛法修戒、定、慧，跟小乘有什么不同？小乘就是持戒、修定、修慧；大乘佛法的戒、定、慧是先持戒，先断除身口二业，因为你要行菩萨道，一定要先避免到叁恶道去。你到叁恶道去，你怎么听闻佛法？你不可能发菩提心。所以大乘佛法刚开始先持戒，先远离恶道；第二个修智慧，不是先修禅定，先从智慧当中，成就菩提心跟空正见二种根本的善根；然后修了将近一大阿僧祇劫，到四加行的时候，再修禅定，再断惑证真。有人就会问：为什么资粮位不修禅定，要到加行位才修禅定？如果一个菩萨大乘的善根没有坚固，就先修禅定，就容易生起过失。什么过失呢？就是你这个禅定太深，而大乘的善根不足，你内心当中就很容易不乐修善、忘失大悲。因为禅定所产生的寂静安乐的力量太强烈，这寂静安乐的感受，会让你不想活动、不想修善，而且对众生的痛苦，没有任何感觉，这样就很容易落入二乘。如果在禅定当中，你又贪著神通，那你连二乘都不如，就是外道种姓了。为什么呢？禅定的安乐，跟世俗的五欲安乐是不同。世俗的五欲安乐是非常躁动、粗重，你很容易可以远离，因为它的过失太强烈，你马上就可以感觉到它的过失，譬如刀上的蜂蜜。但是禅定的安乐，它跟涅槃是非常接近，它也是寂静相。所以菩萨耽著禅定，你一定会退失菩提心。所以这个地方，为什么一定要在资粮位不断的加强你的誓愿力——上求佛道、下化众生，把你生命的目标、理想，完全的根深蒂固，菩提心跟空正见二个根本坚固的插在心中，然后再修禅定。你在禅定的寂静安乐当中，那个寂静安乐的感受会不断的诱惑你，你可以毫不犹豫的走过去，你知道这不是你要的，你能够通过禅定，而不为禅定所迷惑。你利用禅定来断惑，但是禅定的寂静安乐感受生起的时候，你不会在那个地方停留，你能够很顺畅的走过去。如果你的菩提心不够坚固，你到那个地方就走不过去，你就因小失大换取糖果吃，就在禅定停留下来。所以大乘佛法的资粮位，是先成就大乘善根。所以我们经常说：发菩提心、忏除罪障、积集资粮，就是这个意思。他先成就戒、成就慧，再成就禅定。当然有人说：这样子的话，那禅定修不成，就不能断惑证真了。那怎么办呢？有一个方法，

为菩提道，求生净土。所以，其实资粮位的菩萨，很多人在资粮位的时候就求生净土，他这个加行位，不在人世间修，他到净土修四加行。当然这是个人的选择。因为很多人是在资粮位的时候发菩提心，然后观察这一大阿僧祇劫的发菩提心、忏悔业障、积集资粮，诸多的恶因缘。那怎么办呢？先到净土去，这个地方果报又好、环境又好，然后在净土中修四加行，经过暖、顶、忍、世第一，这也是一个非常好的选择。好，我们先讲到这个地方。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四二卷

第四二卷

请大家打开《讲义》第一叁六页：

辛二、修道及究竟道位(分二：王一结前起问；王二略辨正答) 王一、结前起问

我们这一段是讲到大乘的唯识止观，修习「遍计本空，依他如幻」的道次第。前面「辛一」是说明从一个资粮位到加行位、见道位，就是从凡夫的有所得的心情，来开始修行的内涵。这以下的「修道」跟「究竟道」，就是到圣人以后，他是如何修行呢？说明「修道」跟「究竟道」的菩萨，是如何来修习止观的。这当中有二段：第一个「结前起问」，第二个「略辨正答」。先看问：

如是菩萨已入于地，已得见道，已入唯识，于修道中云何修行？

这个发了菩提心的「菩萨」，他经过凡夫的四寻思、四如实智，这个时候「已入于地」，已经成就了初欢喜地。入欢喜地的时候，他内心当中「已」经是「见」到圣「道」，见到了二空平等的真理，这叫做「道」，因为这个二空平等的道理，能够趋向涅槃。这个时候在「修道」当「中」，他的功德还有很多还没有圆满，他内心当中是「佛道无上誓愿成，法门无量誓愿修」，所以他有很多很多的功德还没有圆满，这个时候他应该如「何」来「修行」呢？提出这个问。

壬二、略辨正答(分二：癸一先说修道可得转依； 癸二后明欲证精勤加行) 癸一、先说修道可得转依(分二：子一显意言境及由方便；子二显经长时方得转依) 子一、显意言境及由方便

第四二卷

这当中有二段：第一个「先说修道可得转依」，第二个「后明欲证精勤加行」。先说明「修道」的「转依」，，这当中分二段：第一个「显意言境及由方便」，第二个「显经长时方得转依」。先说明他内心的状态，跟他所采取的方法，再说明修行时间。先看「显意言境」，这个「意言境」是说这个菩萨内心是什么样的意境？他这个「意境」是怎么产生的？什么方便产生的？看论文：

于如所说安立十地摄一切经皆现前中，由缘总法出世，后得止观智故；

这个菩萨在见道位以后，他怎么修呢？他的修行内涵，正「如」佛陀在大乘经典当中「所说」的「十地」法门，《华严经》讲十地就讲得很清楚，十地菩萨每一个都有他相应的修行法门。这以下作一个简单的总相说明。「十地」菩萨的内心是什么相貌呢？「摄一切经皆现前中」，就是十地菩萨的一念心，他不管攀缘什么法界，比如说他念阿弥陀佛也好、持〈大悲咒〉也好，他每一个法门都能够「摄」持「一切」的义理，使令这个义理都能够清楚的现前，在一念心当中，能够转大*轮，这是不可思议的意境。他能够「摄一切经皆现前中」，他不管是修什么法门，都能够摄持所有大乘的「经」义，使令它「现前」。他怎么能够做到这一点呢？「由缘总法出世，后得止观智故」，其实他一方面观察一切法的总相，所谓的空性体性，一方面攀缘一切法差别的假观，他也是修空观、假观而成就的。

这个地方我们说明一下。同样是空观、假观，这二个法门是完全一样，内涵是一样；但是为什么凡夫修空观、假观的时候，障碍重重；圣人修空观、假观的时候，是「摄一切经皆现前中」？因为我们凡夫修空观、假观的时候，内心有很多的情感在障碍我们，所以空、假

二观的智慧不能够在内心很自在地开展出来，就是有烦恼障。我们在凡夫的时候，修了很多很多的善根，拜佛、诵经、持咒，但是这个善根的力量都不明显。为什么呢？都被烦恼抵消掉了。这个烦恼的干扰太厉害，就是这个心动得太厉害。动得太厉害，你就很难把这个东西种下去。所以菩萨他诵《华严经》，他的读本跟我们是一样的，就是「如是我闻……」，他也是诵《华严经》，但是他诵《华严经》的时候，他能够一即一切、一切即一，他只要读诵一个偈颂，就能够总摄佛陀一切的法门现前。在《华严经》，佛陀讲一个譬喻说：凡夫修习佛法的善根，就像一艘船刚开始要离开痛苦的此岸，离开的时候很困难，你看这个船要离开港口很困难，它努力的往外面跑，但是地心引力又把它吸回来，就是烦恼它不同意你修行。你所有戒定慧的修行，烦恼没有一个同意，所以我们修行人，经常陷入矛盾当中。在家居士他不会矛盾？因为他就是随顺烦恼，他想做什么就做什么。一旦你要修行，你的心就有二种功能：一个是趋向于戒定慧的，一个是要你随顺烦恼，你内心当中，这二个状态不断的在冲击，真妄交攻。就好象这个船要离开港口的时候，这个马达是要船往外面跑，地心引力却是往里面吸的。但是当这艘船一旦离开港口，到了大海的时候，马达可以关掉，船自然的一日千里，所以菩萨的修行非常轻松。所以有时候我们讲「成佛是叁大阿僧祇劫」，一听就很可怕。其实蕅益大师说：成佛之道最可怕的是叁界生死这一段。就是你要离开港口这一段是最困难的，这艘船只要一离开港口，后面没有地心引力的干扰，它是一日千里。所以《华严经》上说：初地的菩萨，他一念之间跟佛法的相应，超过他以前在凡夫位的时候，资粮、加行、通达修一大阿僧祇劫所有的功德，比不上初地菩萨一念的相应。二地的菩萨一念的相应，就超过所有初地菩萨所有的功德，就是说他内心当中没有障碍。所以为什么我们在凡夫的时候，要为菩提道求生净土。蕅益大师在《弥陀要解》上说：虽然阿弥陀佛的净土是叁根普被，也摄受凡夫、也摄受法身菩萨，但是真正受益的是生死凡夫，因为叁界这一关最难跳出去，这一关跳出去了，其实你的成佛之道后面是一帆风顺，那个是自然的。你整天吃饭、整天睡觉，

善根就是不断的增长，因为他没有负面的阻力，没有烦恼的阻力。所以这个地方说：初地菩萨，他任运的修习空、假二观，就能够在一念心当中，「摄一切经皆现前中」，无量无边的法门，他修习布施、具足持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，所有的功德都具足，那是一个不思議境。

子二、显经长时方得转依

经于无量百千俱胝那庾多劫数修习故，而得转依。

你看这个不可思议的功力，都还要经过「无量百千俱胝那庾多劫」长时间的修行，才能够去转变他根本的生命相貌。什么叫「转依」？从本论来说有二个「转依」：第一个是转烦恼障成大涅槃，成就断果；第二个是转所知障成大菩提，成就智果：这叫「转依」，二种转依果，这个都是要经过无量阿僧祇劫的修行。

癸二、后明欲证精勤加行

为欲证得叁种佛身，精勤修行。

为什么要这样用功呢？因为菩萨要成就「叁身」：法身、报身跟应化身。法身、报身偏重在自受用，应化身是他受用。因为小乘的学者，他只追求偏空涅槃，他不追求叁身；但是菩萨为了成就「叁身」的缘故，所以必须要长时间的「修行」，这是他的目的。到这个地方，是把大乘止观，从资粮位、加行位、通达位的凡位修行，乃至至于修道位的这种圣位的修行都讲过了。

戊叁、现观差别(分二：己一问；己二答) 己一、问

这个地方是作一个比较。「现观」就是真实智慧的现前。真实智慧当中，有小乘的智慧跟大乘的智慧，这个地方作一个差别、比较。

声闻现观、菩萨现观，有何差别？

小乘的学者，他观一切法空，入一种无所得的状态；大乘的「菩萨」，也观一切法空，内心也安住在无所得。同样是无所得，大小乘「有」什么「差别」？提出这个问。

己二、答(分二：庚一总标数；庚二别列释) 庚一、总标数

「答」当中：第一个「总标」，第二个「别释」。先看「总标」：

谓菩萨现观与声闻异，由十一种差别应知。

大乘的空观跟小乘的空观，这当中有「十一种差别」。当然大小乘是有交集的，大乘的空观跟小乘的空观都是无所得，这个是相同的；但是在相同当中，有「十一种」不相同的地方，这是菩萨「应」该了「知」的，叫「差别应知」，菩萨应该要知道这当中的「差别」，你才能够简别。

庚二、别列释

我们先看这十一种差别：

一、由所缘差别，以大乘法为所缘故； 二、由资持差别，以大福智二种资粮为资持故；
叁、由通达差别，以能通达补特伽罗法无我故； 四、由涅槃差别，摄受无住大涅槃故；
五、由地差别，依于十地而出离故； 六、七、由清净差别，断烦恼习，净佛土故； 八、
由于自他得平等心差别，成熟有情加行无休息故； 九、由生差别，生如来家故； 十、由受
生差别，常于诸佛大集会中摄受生故； 十一、由果差别，十力、无畏、不共佛法，无量功
德果成满故。

这当中的十一种差别，我们分成二段来说明：第一段是总说，第二段是别释。我们看总说的地方，「由所缘差别，以大乘法为所缘故。」小乘空观的所缘，主要是四谛法门，就是苦、集、灭、道，而这当中的所缘还偏重在苦谛。小乘佛法修空观的动机，是缘苦而发动的，就是观察无常，他感觉到生命是变化流动的，所以他感到非常强烈的不安稳性，他认为生命没有安全感。所以从苦谛的无常当中，他要找一个没有变化的涅槃来安住，所以小乘佛法的

空，是缘四圣谛而引生的，特别是这当中的苦谛。大乘佛法的空，其实是缘一切的法门，所以智者大师说：大乘的空观是缘道谛，他为了要广修一切法门，才修空观。因为你要修一切法门，一定要空作基础，以有所得心是不可能成就一切法门的。小乘的空观是缘苦谛而发动，大乘的空观是缘道谛而发动。《梵网经菩萨戒》说，菩萨的空观是什么相貌？说是「如是一心中，方便勤庄严」。你看菩萨的空观，他是依止在现前一念心性，他是有明了性的，在一念心性的平台当中，「方便勤庄严」，就是断恶、修善、度众生。什么叫「如是一心中，方便勤庄严」？简单的说，就是他「善能分别诸法相，于第一谛而不动。」菩萨的空观能够断恶，而且能够修善、度众生，他能在空观里面去修习善法，又能够以无所得来度化众生。这一点声闻人做不到，声闻人的空观只能断恶，离苦断恶这样子而已，他的空就是这样，他的所缘境就是苦谛。这是第一个总相的差别。也就是说小乘的空，基本上是偏空的，它不能有妙用；大乘的空是真空妙有，这是最主要的差别，就是所缘差别。

第二个别释。「由资持差别，以大福智二种资粮为资持故。」这个「资持」就是资粮力的「差别」。就是这个空观，它背后的靠山有差别，叫「资持」。这个空观是什么东西在「资持」它呢？小乘的空观主要是靠出离心跟四念处的善根，他从苦谛当中，产生厌恶生死、欣求涅槃的出离心，依止出离心，修行不净、苦、无常、无我的四念处，以四念处的智慧来资持他空性的智慧，所以它是一个由少善根、少福德的资粮所产生。大乘空观的背后，是由菩提心跟六波罗蜜的广大「福」德、「智」慧「二种资粮」所「资持」。所以它这个空观背后的资持点、背后的靠山是不同，一个是广大的福德智慧，一个是微小的四念处善根，这二个有差别。

「叁、由通达差别，以能通达补特伽罗法无我故。」前面是说明背后的资持，这个地方是说明它前面的「通达」点。小乘的空观，它只能证得「补特伽罗无我」，就是我空法有，小乘知道五蕴的生命体是流动变化的，没有一个真实不变自我，这一点他是非常清楚的。

但是他对于一切因缘所生法，所谓杂染的生死、清净的涅槃，这样的执取是非常的严重坚固。所以小乘的法执、对立性，是非常严重坚固的。所以我们说阿罗汉为什么不敢来到叁界？其实以阿罗汉的功力，他四果证得无生的功力，他来叁界流转是不会退转的，他是有实力可以来的。那他为什么不来叁界呢？其实在经论上说：主要是他心理上有障碍。他心理上有什么障碍？我说明一下。他在因地的時候，修习厌离叁界苦果的这个观法，是观「叁界如牢狱，视生死如冤家」，看叁界就像火在燃烧一样。当然刚开始的时候这是一个妙法，但是当他以这样的观法把叁界厌离以后，留在心中的那个印象，对他行菩萨道变成是一种障碍。所以为什么菩萨刚开始修行的时候，一定要依止一念心性作平台，然后观察法门是如梦如幻的，这个法门是暂时借用的，以如梦如幻的法门，对治如梦如幻的烦恼，把这个烦恼调伏了，这个能对治的法门你也要把它忘掉，因为有的法门你不把它忘掉，以后你要成佛，这个法门会变成障碍。譬如说厌离叁界，就是一个最好的例子。其实小乘的学者，他有足够的功力来叁界度化众生，对他没有任何的伤害，他的实力是够的，但是他内心当中，对叁界害怕的阴影挥之不去，所以对他要积集广大的福德智慧，造成严重的伤害。就是他的法执太重，把杂染的生死法、清净的涅槃法，那种对立性、真实性看得太严重。所以菩萨能够如梦如幻，看到叁界是如梦如幻的火，他知道其实这个火是心随境转。你说它是火，但是你观察它是一个温暖的火、冬天温暖的火，它就不会伤害你。所以大乘菩萨能够观察万法唯识，境是由心所变现的，所以它这个思考模式，比小乘高明。所以我们在思考事情的时候，同样在断烦恼，有些思考模式你用了以后，要适可而止。你用得太厉害，虽然这个药吃下去很有效果，但是你要注意它以后会有后遗症，有些法门你用的时候没有后遗症。所以我希望我们在修习佛法的时候，对治烦恼，你当然要用药，但是你用猛药的时候，你要注意！你不能够只是看眼前的利益——我把这个烦恼断掉就好！这个药性本身，在你成佛之道会不会产生后遗症，这个你也要评估。小乘学者，他的我空法有，使令他在修习善法、度化众生、成就成佛之道的后半

段……，就是小乘的前半段他走得很顺利，他离开叁界了；但是他后面要从空出假，广修一切福德、广度一切众生、趋向万德庄严佛果的时候，他的后半段就很难走下去，因为他的法执障碍了他。大乘没有这个问题，他到了初地走得很快，二地更快，这个地方有差别。「通达」，就是他后劲的「通达」是有差别的。

「四、由涅槃差别，摄受无住大涅槃故。」这个「涅槃」就是一个不生不灭的依止处、一个安乐处。小乘的涅槃叫做偏真涅槃，他这个涅槃是偏在真谛，对世俗的因果是没有交集的。所以小乘的涅槃，基本上只能自受用，不能说我的涅槃跟你共享、我这个大般涅槃摄受很多众生来我这个地方，不可能。大乘菩萨的涅槃叫做「无住大涅槃」，不住生死、不住涅槃。也就是说菩萨能够假藉母胎来到叁界里面度化众生，你看他到处跑来跑去广度众生，但是他的内心还是不生不灭、不垢不净、不增不减，还是「涅槃」。为什么呢？因为他的涅槃是「无住」。他不决定在生死、也不决定在涅槃，他永远是走中道的路线，他的涅槃是有种种不可思议的妙用。

「五、由地差别，依于十地而出离故。」小乘的空观，这种空观非常可惜，没有大地的资持，而大乘的空观有大「地」的资持。这个大「地」有二层意思：第一个不动义，你看这个地，人车在大地上跑来跑去、动来动去的，大地它永远不动；第二个大地有荷负义，负载众生，所有的人、所有的房子、所有的树木都要依大地，大地它能够无怨无悔的来承担一切众生、荷负众生。这当中随著他内心的功德增加，他从初欢喜地到法云地，他地地不动的力量，使他对众生的承担荷负的力量增长，依止这种承当力来「出离」烦恼障、所知障。

我曾经听一个老和尚开示，他把菩提心解释成「责任感」，这个责任感就是菩提心。我觉得这句话是有道理的。我们一般人要去做一件事情，只有一个理由，就是我想要去做，因为这个事情做了以后对我有好处，依止对自己有好处的动机做这件事情。当你度化这个众生，这个众生对你没有好处的时候，你一定把他放弃掉，因为你一开始的动机，就是以一种好乐

心去度化他。但责任感不同，我对你有责任感，你对我好，我对你也有责任感；你对我不好，我对你也有责任感：这责任感是超越好坏的，这叫大「地」。你看那个大地，你用干净的东西丢到大地，大地也是如如不动，也是荷负你，不论你怎么样，它就是不动。所以菩提心是建立在责任感，而不是建立在彼此的感情，感情是变化的，靠不住的。所以这个地方叫「地」，不动，在不动当中生起它的责任感。小乘的空观，它对众生是没有责任感的。在经论上说：小乘的学者在空性的涅槃当中，其实他很清楚的知道，他过去的眷属在叁界流转，受了很多痛苦的折磨，他很清楚。他的内心当中没有悲悯心，因为他认为这不是我该度化的，他没有这个责任感。其实他不是不知道，他很清楚的知道，因为他内心当中的空里面没有大地。菩萨的空性当中有大地，他有「名利不可争、义务不可辞」，他对弘扬佛法、度化众生有责任感。

「六、七、由清净差别」，这「六」跟「七」是合并，都是属于「清净」。这个「清净」有二个：一个是自受用的清净，一个是他受用的清净。先看自受用：「断烦恼习故」，「断」除「烦恼习气」的「差别」。什么叫「习气」？就是说事实上他没有这个烦恼，但是表面上看他好象有这个烦恼。比如说这个杯子，以前装酒，现在用水洗干净，但是你闻这个杯子还是有酒的味道。比如说，你看难陀尊者，难陀尊者以前贪爱的烦恼很重，但是他修小乘的四念处、我空观以后，他已经把烦恼的根断掉了，因为没有我，谁起烦恼？心若灭时罪亦亡。但是你看难陀尊者看到女众时，还是上下打量。你看舍利弗尊者，舍利弗尊者以前瞋心很重，他证得我空以后，瞋心的烦恼消灭，但是舍利弗尊者他的身影，映到一只鸽子身上时，鸽子还是会恐惧，就是因为他的习气还在。菩萨是「断烦恼」、也「断习」气，这一点是断得彻底，「净佛土故」。小乘的空观，他没有理想要成就一个佛的净土；大乘菩萨不是，他观一切法空，他总是想：以后要把自己福德、智慧的资粮，庄严一个「净土」，盖一个道场，成

就一个国土，把有缘的众生摄受来这个地方修学，他有一种要成就「净土」的目标。一个是自受用的清净，一个是他受用的清净，这个清净是有差别的。

「八、由于自他得平等心差别，成熟有情加行无休息故。」小乘的空观是自他不平等，他的空是有法执的对立；大乘菩萨的空是「自他平等」，他对一切众生的感受是感同身受的，所以他能够生起「成熟有情」的「加行」，他为了要使令众生的善根「成熟」，不断的努力，假借方便度化众生，而且是尽未来际没有休息的。不过这个地方我们要注意，一个菩萨能够长时间的度化众生，他的心一定要安住在无所得的平等心；一个人感情太重，他度化众生好坏的心太强烈，他一定会产生很大的挫折感，这个地方我们一定要注意。我们经常看到经典上，赞叹菩萨没有休息，其实他不是勉强，是任运的，因为他内心平等，所以他就能够不断的做下去。

「九、由生差别，生如来家故。」这个「生」就是安住。小乘的空观不能安住在真如、「真如家」，小乘的空是心外求法，他的空是安住在心外的一个法上，他那个空是一个法。大乘的空是安住在内心，叫做现前一念心性、叫真如。所以佛陀在经典上说：小乘他不是真佛子，叫外子，只有菩萨才是真佛子。因为他没有「生如来家」，没有安住在真如的家。

「十、由受生差别，常于诸佛大集会中摄受生故。」这个地方是讲果报。菩萨的「受生」在因地的時候，他能够在十方「诸佛」的「大集会中」，这个「大集会」是实报庄严土，他能够「摄受」，莲华化生。你看小乘的初果、二果、叁果、四果，他只要还没有入无余依涅槃之前，他的果报都是业报身，他不能生到实报庄严土，他只要还没有达到四果之前，甚至于他在有余依涅槃，没有入涅槃之前，他那个老病死的身躯是不能够解脱的。菩萨不同，因为长时间福德、智慧资粮的加持，他生在「大集会中」实报庄严土。

「十一、由果差别，十力、无畏、不共佛法，无量功德果成满故。」这个地方讲他受用的「果」，前面是讲自受用的果。菩萨的一念空性，具足了「十力」、四「无」所「畏」、

十八「不共」，「无量」的「功德成」就。不像小乘的空，是空空荡荡的一个素法身，什么都没有；它有万德庄严的：这是有差别的。佛陀在《法华经》上说：生死凡夫就像一个乞丐，在叁界流转，你作不了主，你自己也不能生产事业、也没有资产。没有资产怎么办呢？向人家乞求，完全靠你因缘的业力。因缘好，讨一顿饭吃；因缘不好，这一顿饭就饿肚子。就是我们生死凡夫，流转叁界中，内心没有一个依止处，随业流转，就像乞丐。小乘的圣人好一点，叫做大富长者家中的清洁工人，他能够除粪，把厕所扫得很干净，把叁界的爱烦恼、见烦恼消灭了，还得到这个大富长者的照顾，有房子住、有正常饮食的提供，他觉得很满意了。大乘的菩萨，他掌管这个大富长者所有的珍宝，做当家师，准备继承佛位、准备继承大富长者的阶位。所以从这个譬喻就知道，小乘观一切法空跟大乘观一切法空，他的万德庄严是有差别的。这个地方我们应该清楚。

我们应该这样说，成佛之道的确有二个选择，这二个都是佛说。你可以先享受后痛苦，先甘后苦——先离开叁界，反正小乘的方法很快，六生、或者是四生、或者六十小劫；但是你要用小乘的方法修学，后面的路你就很难走下去，所以叫做先甘后苦。所以小乘一旦回小向大，他要适应大乘中道思想，就很困难、很难适应的。大乘菩萨前半段很难走，因为你要一个生死凡夫「犹如莲华不著水，亦如日月不住空」，这对凡夫来说的确是一个很大的要求。但是这个菩萨，从刚开始的摇摇晃晃不断的调整，等到他正常以后，他后面的路就走得很快，初地以后那个船开得很快。看你是要选择哪一条路！

有人把众生分成叁个等级：第一个等级，这种人永远活在过去，他没有现在、未来，这种人叫下等人。你看一般的工人，他内心当中，他以前做什么，他现在就做什么，他一天过一天不思进取，活在过去。第二种人是中等人，他活在过去、也活在现在，这种人一般来说都是做中阶的干部。他有过去的经验，但是他也随时不断的调整自己，作状况的处理，就是他活在过去、也活在现在。上等人是活在过去、又活在现在、又活在未来，他未来有理想目

标：我现在做得不够好，但是我未来有一个理想，我绝不放弃。这种人大部分都是做老板，老板都是活在未来。(呵——)你看老板一天到晚在工厂现场走来走去，这家公司没有希望。一个老板要想想这家公司未来要怎么办？十年后要怎么经营？所以你要走大乘路线，你实在要有一点目标才走得下去，否则你看到叁界的痛苦，你就会害怕。当然你也可以不要害怕，你求生净土，这是一个非常好的路。到这个地方，是把大乘空观的庄严殊胜，跟小乘单纯的空观作一个比较，勉励我们应该要坚持这一条路，不要退大取小。

丁二、颂(分二：戊一自颂前义；戊二引余颂证) 戊一、自颂前义(分二：己一四寻思；己二四如实智) 己一、四寻思

前面的「丁一」是「长行」，这个地方偈「颂」。偈「颂」有二段：第一个「自颂前义」，这是无著菩萨自己做的偈颂；后面第二段是「引余颂证」，引用其他的经论。先看「自颂前义」：第一个「四寻思」，第二个「四如实智」。先看「四寻思」：

此中有二颂：名事互为客，其性应寻思，于二亦当推，唯量及唯假。

我们刚开始修「四寻思」的时候，就观这个「名」——心中的思想，由这个思想产生了种种的义相，这「二」个是「互为客」，这个「互为客」，「客」人当然是不决定，主人是决定的。就是你的思想影响外在的作用，外在的作用又会牵动你的思想，这二个相互作用，但这二个都是「其性」，它的体性都不决定，这应该要想一想，都是你的心变现的。「于二亦当推，唯量及唯假」，「于二」就是自性跟差别，这二个你也应该「推」论，都是你心中的「思」量所「假」立的。所以「四寻思」的意思是先破「名」跟「义」，然后自性差别自然消失掉。

己二、四如实智

实智观无义，唯有分别叁，

彼无故此无，是即入叁性。

真「实」的「智」慧——这个「遍计本空」的智慧现前的时候，我们「观」察外境的这些差别作用是没有体性的，这个是破所取相。「义」被破了以后，能「分别」的名、自性、差别也可以破除。为什么破除呢，「彼无故此无，是即入叁性。」因为「彼」义相不存在，能分别的名、自性、差别也不存在，这样子就悟「入」了唯识叁「自性」的道理。这个偈颂，等于是先破外境的所取相，再破能取相，这个前面说过了，这只是一个复习。

戊二、引余颂证(分二：己一教授二颂；己二别五现观伽陀) 己一、教授二颂(分二：庚一现观边；庚二真现观) 庚一、现观边(分二：辛一先遣义想观唯自心；辛二印空所取能取亦无) 辛一、先遣义想观唯自心

这当中有二段：「教授二颂、别五现观伽陀」。「二颂」当中先看「现观」。「现观」当中先看第一段，「先遣义想观唯自心」：

复有教授二颂，如《分别瑜伽论》说：菩萨于定位，观影唯是心，义相既灭除，审观唯自想。

一个「菩萨」在禅「定」的寂静心中，「观影」这个「影是」外境的影相，看这个是好人是坏人、是得是失，你应该思惟：其实是你心中的联想。这条绳子，你看它是蛇，你就产生害怕，它就扮演蛇的角色；你观察它是蚯蚓，你内心就产生慈悲心：所以它是你自己定义的，「观影唯是心」。你知道外境的体性是不决定的，你能观的心——心中的联想也慢慢消除，内心就安住在无分别智。这个地方是观察外境是无自性。第二个是内心也是无自性：

辛二、印空所取能取亦无

如是住内心，知所取非有，次能取亦无，

庚二、真现观

后触无所得。

为了对治外境的执取，菩萨开始不再向外境追求，安「住」在「内心」，他已经「知所取非有」，知道这个外境的执取是没有意义的，一切法是因缘生嘛，好坏是你自己捏造出来的。「能取」的心这种智慧的观照，也觅之了不可得，最后「后触无所得」，就入了这个现观。「触」就是证入，就证入了无所得的平等法界。就是先对治外境的执取，再舍离能观的智慧，这个时候能、所双亡，唯是一心，入平等法界，就证得无所得的真如。这个地方是把前面资粮位、加行位的修学到见道位的过程，再作一个重颂。

这个止观，是一个心地法门，就是要经常的要观照自己。我们发觉一个人要改变，只有一种情况，就是他自己想改变。你去看一个修行人，如果他自己不想改变，你怎么讲都没有用。一个人要颠倒，佛菩萨来也是没有用。所以你不修止观，你不想修观照力，那你的生命就不会改变。你叁十年前是什么样的心态、你是什么样的命运，你现在也是什么命运，顶多你修一点福报而已。一个人要改变，是什么要改变？就是他本身有在观照。你做错了，别人点你一下，有观照的人，马上能够自己觉悟，然后改过。所以所有的改变，都是在于自己的觉悟，别人只是点一下。为什么有些人别人只是点一下，他就能改变？有些人点了半天，也没有改变？因为他内心没有观照力。所以你看菩萨劝谏，讲叁次就好了，讲多了也没用，徒增烦恼、结恶缘而已。所以你一定要自己去观照，别人讲的话你才听得进去。临命终的时候，你说我颠倒了，我可能去执著某一个人跟事；但是为什么有些人被临终关怀时，讲几句话，诶，他就醒过来了？有些人颠倒，你怎么讲都没有用？因为他内心的执取非常坚固，你怎么讲都没有用。所以一个人要改变，只有一个情况——你自己想改变。你自己不想改变，谁也不能让你改变，释迦牟尼佛也不能让你改变，因为你活在妄想当中，谁也没有办法，你要往火坑跳，谁也没有办法。我们下一堂课马上讲到菩萨广修六波罗蜜，成就广大的福德资粮，你看菩萨修善、成就功德之前，先产生内心的观照。你自己要有反省的力量，否则你这个菩萨道资粮力一修下去，谁也不能改变你，这个地方错就一直错下去。所以你看菩萨修六度之前，

先成就观照力，然后再产生行动力。就是你有这个观照，你在行动的时候，你随时可以微调一下。一个有观照力的人，起码今生不会有重大的过错，会有过错，但不会有重大的过错。一个人今生会产生重大的罪业，一定是没有修观照力，因为这个罪业不可能马上产生，所有重大的罪业都是点点滴滴的，今天做一点，没事；明天再做一点，也没事；愈做愈大胆，然后罪业愈造愈大、愈造愈大。为什么他这个罪业在生命当中能够连续那么久呢？我相信一定很多人点过他，但是有什么用！他自己不观照，谁点你也没有用。所以说，你内心当中有真实在观照，我们不敢说你没有过错，但是你起码不会有重大的过错，因为你有小过错就可以调整过来。这就是为什么我们真实的行六波罗蜜行动之前，菩萨要先修观照，有了目标以后再修观照，然后再采取行动，是这个次第。这个地方大家要想一想它的差别。好，我们讲到这里。

问：请法师慈悲开示，法师上课提到大乘菩萨的修法，是先修戒、再修慧、修禅定。请问想修大乘的行者是否应先修戒、后修解门、再修行门？

答：这个解门跟行门，你不可以这样分开来。因为你都不行门、不拜佛，你心静不下来，你解门也读不下去。所以我不同意把解门跟行门切开。这段时间完全解门、这段时间完全行门，其实这样的分法是不对的。你可以不成就禅定，但是你要成就寂静的力量。如果你没有行门，完全看书，我看你身体也受不了，没多久就高血压。(哈一)因为看书都是分别。因为行门它是安定，你拜佛、持咒都是无分别，安定，而且这当中有佛力的加持，你念佛，跟阿弥陀佛感应道交；念〈大悲咒〉，有不可思议的加持力：这些都可以灭罪。一个人如果不是从行门上作忏除罪障、积集资粮，你修习解门，你身体的病痛障碍特别多。你光是自己的障碍就冲不过去，不要说度化众生！所以我觉得解行不能分开，解行是不能切割的。禅定跟智慧是可以有次第，我们刚开始偏重智慧，这是对的。因为你没有智慧，遇到禅定你就迷惑，它的诱惑力太大。但是你虽然修智慧，你这个智慧也要有一点寂静的力量，就是行门的定课。

我再强调行门的定课不是寂静而已，如果只是寂静，那跟外道差不多，这当中有不可思议的叁宝加持力，你在拜佛、念佛的时候，有叁宝灭除罪障、增加福报的力量，那是我们所有佛弟子的根本，就是皈依。如果你对念佛、持咒产生不可思议的加持力，你都不相信，那你连叁皈依都不如、你连佛弟子都不是。佛法是重智慧，但是它这个智慧刚开始是带一点宗教情操，就是对叁宝的皈依，你相信叁宝有不可思议的加持力。所以我认为行门跟解门是不能分开的，而且初学者行门的时间要多于解门的时间。你妄想那么重，你听佛法也听不懂。其实佛法是这样，我自己读佛学院读了叁年半，佛法跟读世间的学问不同。读世间的学问，你读科学，你一本书要读到通。佛法你读一句算一句。你说我这一堂课都昏沈，突然醒过来听到一句，诶，不错。明天要是打瞌睡，醒来又听到一句，也不错。诶，这个点点滴滴的累积，听十年下来你也开悟了。(呵——)为什么开悟呢？因为我打妄想、昏沈、掉举的时候，我总有空档，我不可能一天到晚打妄想，总有空档。(哈——)这个佛法就在空档的时候渗进去。但是你要知道，这个佛法的善根不可思议，你只要让它渗进去，它就永远不会出来，这个叁宝的力量不可思议，叫金刚种子。只要你在妄想的空隙有佛法的力量进去，就不可思议，它就慢慢增长，你就会慢慢觉得：诶，我这样做是不对的。所以我刚刚讲：一个人要改变，一定要自己觉悟——诶，我昨天这样做是不对，我应该要调整一下自己。诶，你就慢慢进步。为什么进步呢？就是那个观照力慢慢现前。为什么观照力现前呢？你就是打瞌睡醒过来的时候，听到这几句话。所以修学佛法不要太急躁，好象一定要每一堂课都听得懂。我今天听二句、明天听叁句，点点滴滴，不思議心，不思議变，佛法的善根不可思议，它永远不会退失。所以说刚开始，先拜佛、修忏、修习福报，但是行门可以比解门稍微多一点，这二个都需要。好，我们今天讲到这里，阿弥陀佛。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

第四叁卷 * 干师校处

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一四〇页，「己二、别五现观伽他」。

这一科是讲「入所知相」。「入所知相」的大意，是引导一个菩萨，如何悟入生命的真实相，或者说是大乘的中道实相，本论当中提到了二个重要的方法。一个菩萨在修习六度之前，一定要先悟入中道实相。怎么悟入中道实相呢？本论当中讲到，菩萨必须具足二种根本的功德：第一个是菩提心，第二个是空正见。身为一个菩萨，首先你应该先发起菩提心。我们应该如实的观察整个叁界的果报，是我们一念的心识所变现的。假设我们内心当中是累积了杀、盗、淫、妄的罪业，就变现刀山油锅的叁恶道果报。这种叁涂的果报，本身是逼迫性的，逼迫性的本质是痛苦的，它不是我们生命的依止处。假设我们内心依止的是布施、持戒、忍辱的善业，这个善业它表现出来的时候，是人天安乐的果报。但是人天安乐的果报，它的本质是无常变化，是不安稳性的。就是说，你今天拥有一个你感到快乐的果报，但是你可能明天会失掉，所以这种不安全感，本身就是一种痛苦。所以菩萨观察叁界的痛苦跟快乐，基本上都不是我们应该去归依的依止处所。所以菩萨从这样的观察，发起了「真为生死，发菩提心」，厌恶叁界的生死，欣求大般涅槃，我们要的是一个不生不灭、不垢不净、不增不减，永远离开对立相貌的究竟安稳快乐。当菩萨内心当中许下这种誓愿的时候，他必须有一个方便力，来保护这个菩提心。什么是方便力呢？就是空正见。这个空正见，在本论当中，简单的说就是「遍计本空，依他如幻」。也就是说菩萨修习空观的时候，是以空性的智慧，消灭内心的妄想执著；同时修习假观，来成就种种的功德庄严。所以菩萨的空观，是有所破坏、有所建设的，这一点我们应该清楚。透过菩提心跟空正见，历经资粮位、加行位、通达位、修道位到究竟位，从浅到深有五种的次第，这个在前面的「长行」都已经详细说明过了；这以下「己二」是用重颂的方式，叫「别五现观伽他」。

第四叁卷

己二、别五现观伽陀(分五：庚一显资粮位；庚二显加行位；庚叁显见道位；庚四显修道位；庚五、显资粮位 庚五显究竟位)

「别」就是各别的，各别的说明菩萨的「五」种「现观」，从「资粮位」到「究竟位」五种差别的「现观」，这当中用「伽陀」的方式，用偈颂的方式，作一个重新的说明，叫「别五现观伽他」。这当中有五科：「一、资粮位；二、加行位；叁、见道位；四、修道位；五、究竟位。」我们先看第一个「资粮位」：

复有别五现观伽他，如《大乘经庄严论》说：福德智慧二资粮，菩萨善备无边际。

这个地方是引用「《大乘庄严经论》」。什么是「资粮位」菩萨的相貌？就是这个「资粮位」的菩萨发菩提心以后，他是怎么修行呢？「福德、智慧二资粮」，发了菩提心以后，你要赶快的积集「二」种「资粮」：第一个是「福德」。天亲菩萨解释这个「福德」，就是布施、持戒、忍辱，这叁个法门是「福德资粮」。那「智慧」呢？就是我们经过听闻、思惟，产生我空、法空的「智慧」，就是我们前面说的「遍计本空，依他如幻」的智慧，这个智慧是属于般若波罗蜜。精进跟禅定是通于二者：精进跟禅定如果是跟福德相应，就属于福德资粮；如果是跟智慧相应，就属于智慧资粮。菩萨在资粮位的时候，他内心当中许下了誓愿：希望远离叁界的果报，追求大般涅槃的安乐。这个时候，他广泛的积集「福德、智慧资粮」，他内心当中对二种资粮是什么心态呢？「善备无边际」，他内心当中对这二种资粮，是多多益善，无有厌足，他没有感到满足的一天，这「无边际」就是说，他没有停止的一天。在古德的注解当中，这一段提出一个问，他说：菩萨发了菩提心，为什么要积集福德、智慧二种资粮来增上菩提心呢？这个观念是说：菩萨为什么修习福德资粮呢？因为菩萨要远离叁趣的痛苦。你发了菩提心，你要上求佛道、下化众生；但是如果不积集布施、持戒、忍辱的资粮，一旦你到了叁恶道，比如说做一只狗、做一只蚂蚁，你根本不能实践菩萨道的理想。因为叁

恶道的果报本身是一种障碍，叫做报障，你得到那个果报，会使令你内心暗钝。所以菩萨在行菩萨道的时候，要尽量避免到叁恶道去，因为在这段时间当中，你的生命是空过的，你根本不能增上，所以菩萨要赶快积集福德资粮。为什么呢？「远离恶趣」，这第一个。第二个，菩萨有了福报就能够「成就安乐」，为什么追求智慧呢？因为只有智慧能够使令你远离放逸。我们在安乐果报现前的时候，我们很可能被现前的安乐所迷惑，而产生执取，我们就会耽搁在路旁的小花当中，忘掉最后的摩尼宝珠。所以菩萨应该要不断的听闻佛法、如理思惟，加强心中的观照，对于这种人天生灭变化的福报，他能够迅速的走过去，就是远离放逸。就是说资粮位的「菩萨」，虽然他内心的观照力是薄弱的，但是他依止「福德、智慧二」种「资粮」的资持，也就资持他的菩提心不断的进步。这一段是把前面的「长行」作一个重颂，把资粮位菩萨的修行相貌作一个重颂。我们看第二个「加行位」：

庚二、显加行位(分二：辛一明所悟入；辛二遣似唯识) 辛一、明所悟入(分叁：壬一悟入遍计所执性；壬二悟入依他起性；壬叁顺入圆成实性) 壬一、悟入遍计所执性

「加行位」当中有二段：「一、明所悟入；二、遣似唯识」。「所悟入」当中，有叁个悟入的差别：「一、悟入遍计所执性；二、悟入依他起性；叁、悟入圆成实性」。先看第一段：

于法思量善决已，故了义趣唯言类。

「加行位」菩萨的特色，就是他在前面的资粮位，经过长时间的修习止观，他的禅定成就了。他能够在寂静的心中，「思」惟法义。这个地方，他所思惟的是什么「法」呢？古德的注解上说，就是「名、义、自性、差别」。就是说他观察一切的外境有很多的差别，有好人坏人、有得有失，有各式各样对立的差别。他观察这些差别，其实都是我们心中的妄想所变现出来的；离开我们心中的思想，这些对立的差别相貌是不存在的。加行位的菩萨在禅定当中，对于「名、义、自性、差别」强烈的「思」考，产生了「善决已」的功德，产生一个

非常深刻而坚定的理解，虽然还没有完全悟入我空、法空的真理，但是那个真理相应的力量，已经特别的深刻。所以他有什么样的结果呢？「故了义趣唯言类」，知道这一切外在的「义」相，都是我们心中的思想所变现，离开我们心中的思想，外境的差别是不可得。天台宗把这个资粮位的菩萨叫做外凡位，什么叫外凡呢？心游理外。他的内心跟真理相应的时间非常的少。加行位的菩萨叫内凡位，就是心游理内，他跟真理相应的时间相当的多。什么叫「心游理外」呢？就是正见。什么是「心游理内」呢？就是正念。我们会说：那正见跟正念有什么差别？当我们在人世间的时候，有一件事你不该做，但是你做了以后再来后悔的(呵—)，做了以后才后悔，叫正见，就是你根本不能抗拒你的烦恼；你能够事先防范的，叫正念，这件事情我已经能够事先的防非止恶，就是说你这部分的正念，对这个恶法的正念生起了。在资粮位的菩萨正见的成分多，能够事后忏悔，这个人已经算不错了，虽然是后知后觉，至少还是有觉。但是这个正念是先知先觉，他跟环境接触的时候，任运的防非止恶。为什么呢？因为他禅定生起了。他有禅定的摄受，观照的智慧特别的强烈。所以你看这个资粮位的菩萨，它首先表达他的特色，「于法思量善决已」，就是说加行位的菩萨，可能在福德方面跟资粮位的菩萨没有差多少，但是他内心的止观，的确是特别的强烈，他能够对于大乘甚深唯识所变万法的思想，产生非常深刻的理解。当然，一个人有不同的思考，他的生命就会有不同的相貌。我们看第二段：

壬二、悟入依他起性

若知诸义唯是言，即住似彼唯心理。

前面是破除外境的执取，这个地方是破除内心的执取。当你已经了「知」一切外在的「义」相，都「是言」，都是你内心的分别所变现，这个时候你就能够离开相似义相，而安「住」在我空、法空的现前一念「心」性的真「理」，就是我空、法空的真理。这个时候，他从前

面的破除外境的执取，他一方面观察「其实能变现的心，也是因缘所生，也是当体即空」，远离了能取相。

壬叁、顺入圆成实性

便能现证真法界，是故二相悉蠲除。

辛二、遣似唯识

体知离心无别物，由此即会心非有。

加行位的菩萨，他产生一种「现证真法界」，他现观的智慧现前。资粮位的菩萨在观察真理是比量的，由语言文字的比度量知，而对真理产生理解。但是加行位，已经「能」够「现」量的「证」入一「真法界」，这种平等二空真如的法界；对于「二相」的执取，能取、所取这种相貌的执取，都能够消「除」，而通达「离心无别物」，就是这个外境是不可得，而且也了解到内心也不可得。就在这种离开能所对立的状态当中，悟入了能所双亡的平等法界，叫做一「真法界」，或者叫二空真如，其实这个时候，已经即将要悟入圣位了，这个是加行位的末端。这个加行位菩萨的特色，我们从这个偈颂可以了解到，他的重点在他的空性智慧的加强，他不同于资粮位的菩萨在这一点。从唯识教义上的指导，菩萨的空观第一个所破的是外境的执取，破除外境。这个地方有人会质疑说：小乘也修空观，大乘也修空观，这样有什么差异呢？小乘修空观，他是从无常、无我契入，他观察外境是无常的，生灭变化，所以是苦，无常故苦。从苦当中，知道我们没有主宰性，所以契入无我，从无我当中，趋向外境是毕竟空。所以小乘的空观，天台宗认为这样的空法是灭色取空，是完全否定了外界的作用，因为它是无常、无我的，所以它的作用没有价值。灭色取空，他所消灭的是外境的任何差别作用。大乘的空观认为一切法是心所变现的，外境的本性是空，你心是怎么想，它就怎么变现。这样讲，大乘的空观叫做缘起性空，它是一种自性空，它所空掉的是外境的自性执，它

没有自性。一切法没有自性，完全是我们心中的联想所变现，你怎么想，这个外境就怎么样的相貌。怎么说外境是由我们内心所变现呢？

我们举一个例子来说，比如你现在桌面上有一个苹果。这个苹果的义相，我们说它的功能，假设它是五分，我们从零到十，假设它原来是五分。但是你看到这个苹果以后，你一定会打很多的妄想。如果你想象这个苹果：诶，它可以做一个香喷喷的派，诶，它就变成八分，它的价值提高了。如果你把这个香喷喷的派，上面再淋上巧克力，它这个苹果的价值就变成十分，你就有很强大的意乐想要去吃这个苹果。但是如果你想这个苹果：它是一个腐烂的苹果，它外表是一个苹果，其实它里面是腐烂的。这个时候苹果从五分变成叁分，你吃它的意愿减少很多，除非你极度的饥饿，否则你不会吃它。如果你再观想：这个腐烂的苹果，其实它已经长虫，有病毒出生。你根本不可能吃它，它从叁分转成零分。所以这个苹果的义相，它所代表的功能作用，其实是我们心中的名言——你的联想安立的。离开你心中的联想，你思想的变化，这个义相是不可得的。大乘佛法的空是这个意思，就是它无自性。

我们应该要知道一个观念，佛陀在大乘经典经常提醒菩萨说：「顺逆皆方便」。在小乘的思想认为：顺就是顺，这个人帮助我的、这个因缘帮助我的，那就是帮助我；这个因缘是对我障道的，就永远是障道。小乘的法执认为顺、逆是有真实性的。大乘佛法不认为这样，因为法的体性，是你内心的名言所变现出来的。我们修大乘佛法，你要永远记住一个很重要的观念：所有的人都可能会帮助你，所有的人也可能会障碍你。一切法，运用之妙，存乎一心。我们不要老是说：这个人是我的冤家、这个人是我的亲属。你不要这样想！世间上的事情是不决定的，你运用得不好，你的亲属也会障碍你；你要运用得妙，你的冤家会变成你成佛之道的一个重大的加行资粮。所以我们从大乘空观了解到：其实重点不是我们去改变外境满足我的需要，其实这个是做不到的；重点是你能够「运用之妙，存乎一心」，如何善巧的运用！你由前生的业力，我们前生积集了一种业力，这个业力已经表现出来，我们必

须要面对，这是一个事实。当我们去面对自己业力所变现的果报，我们如何去运用它？这是一个重点，这个「运用之妙，存乎一心」。当然你就必须要了解到：其实外境的功能是你内心所变现的。这样子你就知道破除外境的执取。破除外境的执取，是修法空观，所以大乘是先修法空观，然后再「觅心了不可得」，修我空观，悟入平等法界。这个加行位就做二件事，破除所取相、破除能取相。

庚叁、显见道位

智者了达二皆无，等住二无真法界。

菩萨从资粮位到加行位，现在入了「见道位」，所以他有资格称为「智者」，见道位的菩萨无分别的无漏智慧现前。这样的智慧有什么好处呢？「了达二皆无」，「了达」能取、所取都是毕竟空，完全是一念明了平等的心性所显现。所以他能够平「等」安「住」在「能所双亡」的「一真法界」。见道位的菩萨，他远离了凡夫执著外境的相貌，凡夫是心随境转，有什么外境就有什么心态，所以凡夫的心是作不了主的，是由外境作主。这个见道位的菩萨，远离凡夫的执著外相，也远离了外道的执著内相。外道在四禅、四空当中，他知道外境是如梦如幻；但是他能够去变现外境的这个禅定的心，它认为是真实有的，他那个明了分别的心性，是真实有力量的一种主宰性的东西。这个时候，见道位的菩萨也破除了，所以他已经悟入了「二无」的平等的一「真法界」。这个时候，超越了凡夫的福报、也超越了外道的禅定，这个般若智慧现前。

庚四、显修道位

慧者无分别智力，周遍平等常顺行。 灭依榛梗过失聚，如大良药销众毒。

这个地方把「修道位」的菩萨，以法说跟譬喻说作一个说明。先讲法说。见道位的菩萨，内心当中能够依止「无分别」的「智慧」，这种「无分别」的「智慧」，生起妙用的时候，他在修六度是怎么修呢？「周遍平等常顺行」。这个「无分别智」能够「周遍」在一切的六

度当中，不管是布施、持戒、忍辱、精进、禅定，乃至智慧，他都能够修习我空、法空的「平等」智慧。也就是说，这个菩萨在「周遍平等」修习六度的时候，他能够恒「常」随「顺」真如而修「行」。什么叫随「顺」真如而修「行」？我们说明一下。在资粮位的菩萨也修六度，但是资粮位的菩萨内心是有所得，心有所住，或者住外境、或者住内心。以有所得的心修六度，我们叫做善业力，或者叫做资粮力，它是一种福德资粮，它只能做资粮，这种资粮不能断惑证真，就是在你一片混乱的杂染心中，多了一个善业，如此而已。这个善业的存在，对你无量无边的烦恼、无量无边的障碍，不能加以破坏，不可以对治。但是这个修道位的菩萨是不可思议的，他刚开始在杂染的心中，出现了一个点状的光明，就是「无分别智」，他这个光明跟

满目荆榛 荆，灌木。榛，丛树。满目荆榛比喻环境凄凉荒芜。

六度相应的时候，当他修布施的时候，表面上他在修福报，其实他在修布施的时候，断惑证真；他在持戒的时候，断惑证真；他修每一度的时候，都能够产生断惑证真的效果。因为他的善法是由「无分别智」所推动的，所以他每一个善法，全部变成无漏，他不但是积集善业，向外积集善业，向内对治烦恼，这个就是所谓的「周遍平等常顺行」，他能够在一切的善法当中，随「顺」真如而「行」。这样的相貌，无著菩萨讲出二个譬喻：第一个，「灭依榛梗过失聚」，他能够「灭」除「依」，这个「依」就是所知依阿赖耶识。就是这个修道位的菩萨，他在修六度的时候，灭除阿赖耶识的「榛梗」，这个「榛梗」就是草木丛生的样子，很多草木就障碍了，车子也开不进去，人也走不进去的。这种「榛梗」是一切众生痛苦的根源，这个修道位的菩萨修六度的时候，他能够念念之间，「灭依榛梗过失聚」。「如大良药销众毒」，就好象殊胜的阿伽陀「药」，消灭一切的「众毒」。这个地方赞叹修道位菩萨的六度，是不可思议的六度；不像前面资粮位的六度，每一度都是产生强烈执取。强烈执

取修习六度，叫做积集善业，但是他内心当中，不能够调伏烦恼、不能产生一种增上力量，不可以的。这个地方的差别，就是因为他以「无分别智」来推动。

庚五、显究竟位

佛说妙法善成立，安慧并根法界中。了知念趣唯分别，勇猛疾归德海岸。

这个地方表面上说是「究竟位」，古德说其实这个地方是接近于究竟位，相等于等觉菩萨的阶位，还不是「究竟位」，但是跟究竟位很接近。「佛说妙法善成立」，即将成佛的修道位菩萨，他能够依止大乘的「妙法」，成就一种无漏的功德。什么无漏的功德呢？「安慧并根法界中」，他能够「安」止这个智「慧」，这个地方的智慧是无分别智，这个「根」是根本依，指的是无垢识，或者讲大圆镜智。这个地方能观的智跟所观的理，是平等平等，是安住在一个平等平等的一真「法界」，就是能观的智照所观的理，如如智照如如理，这个时候是没有能所对立的。这一段是赞叹菩萨的无分别智，下一段赞叹后得智。「了知念趣唯分别，勇猛疾归德海岸。」菩萨在空当中，他能够观察空而不空，在清净的一念心性当中，显现如梦如幻的佛道，勇猛的追求。在一念清净的心性当中，显现如梦如幻的众生，广泛的度化。所以在一念的心性当中，追求如梦如幻的佛道、度化如梦如幻的众生，善能「分别」一切法的差别，迅速回归到诸佛的功「德」彼岸当中去。修后得智，上求佛道、下化众生，积集广大的福德、智慧二种资粮。他一方面以空观消灭心中的我法二执，一方面以假观从空出假，上求佛道、下化众生，这样子他就迅速的成就万「德」庄严的佛果。

这个地方，是把菩萨的根本功德，从菩提心到空正见分成五个阶位。这五个阶位，我们在学习的时候，基本上可以分成三个阶位，第一个资粮位是一个重点。资粮位的菩萨说穿了，就是发菩提心、忏悔业障、积集资粮。所以资粮位的菩萨是从业力上修行，因为他止观太薄弱，他的菩提心完全是靠他的行为，他一定要有善良的行为，才能够产生善良的心态，然后由这个善良的心态，来资持他的菩提心，这个菩萨只要造罪，他的菩提心就受到伤害。什么

叫造业来资持菩提心呢？就是说，他一定要有善良的行为来资持菩提心，就是资粮力，积聚福报、听闻佛法，靠这二个。加行位的菩萨不同，加行位的菩萨是完全在一念心中修止观，他一念心中去修习福德、智慧资粮，他主要是由善业力的修行，转成一种正念力的修行，他那个功力更精致了。到了见道位更不可思议了，他把正念力跟善业力合在一起，他的正念力就是善业力、善业力就是正念力，他每修一个善法都是正念力，他的正念力也杂带著善业力，这是不可思议的境界。所以我们可以从这个叁个阶位，看到菩萨在操作菩提心跟空正见的时候，愈来愈精致，产生破恶生善的力量，愈来愈强大。这个地方叫「入所知相」，悟入中道实相的二大功德，菩提心跟空正见的差别相貌。

乙四、彼入因果分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这当中有二段：「一、结前问后；二、标释正答」。先提出一个问，然后再回答。无著菩萨很喜欢用这种问答的方式来表达法义。我们看第一个问：

如是已说入所知相。彼入因果，云何可见？

我们前面「已」经「说」过，引导一个菩萨如何悟「

入」中道的实相。悟入中道实相，有很多很多的差别「因果」，这当中「云何」了知呢？

我们说明一下。其实整个菩萨道的贯穿点，就是一个菩提心，你有一个很强烈要成佛的意愿，这是贯穿凡夫到成佛的。但是菩提心的相貌，会随著我们内心的智慧跟行动而产生变化。在前面「入所知相」，它的菩提心主要是跟观照力相结合的，就资粮位资粮位的观照、加行位加行位的观照、修道位修道位的观照，所以前面的「入所知相」讲到菩提心跟空正见，是用观照力来加强你的菩提心。这一段就更进一步的，由观照力而产生一种行动力，就是六波罗蜜的行动。所以这个地方，就是把每一个观照，它所带动的六度的相貌，资粮位有资粮位的六度、加行有加行的六度、修道有修道的六度，这些差别的「因果」，我们应该如何了解？

前面是讲誓愿力跟观照力，这个地方再把行动力加进去，这样菩萨道就更清楚了。「彼入因果」，这些差别的六波罗蜜的因果，应该如何了知呢？这提出一个问，我们看回答：

丙二、标释正答(分二：丁一牒前总标；丁二依标别释) 丁一、牒前总标

回「答」当中有二段：「一、牒前总标；二、依标别释」。先作一个「总」答，再一个「别」答。我们先看「总」答：

谓由施、戒、忍、精进、静虑、般若六种波罗蜜多。

悟入中道实相的因果是什么呢？到底什么是它的因果？先简单的回答。我们要悟入中道实相的因果，简单的说就是靠布「施」、持「戒」、「忍」辱、「精进」、禅定、智慧「六种波罗蜜」。这以下把「六波罗蜜」详细的说明。

丁二、依标别释(分二：戊一略辨二位；戊二广显十门) 戊一、略辨二位(分二：己一双问征起；己二别答显位) 己一、双问征起

这当中分二段：「一、略辨二位；二、广显十门」。「略辨二位」分二：「一、双问征起；二、别答显位」。先提出二个问：

云何由六波罗蜜多得入唯识？ 复云何六波罗蜜多成彼入果？

这个地方提出一个问，问因相跟果相；前面说「彼入因果」。在成就中道实相的时候，这过程当中，什么是因呢？「云何由六波罗蜜多得入唯识性？」这个「唯识性」就是一种智慧的观照，这个智慧是因。「复云何六波罗蜜多成彼入果？」就是六度是「果」。我们说明一下什么叫智慧为因、六度为果？我们凡夫是一个有所得心，我们的思考，往往是对立的，要嘛就著有相、要不然就全盘的放弃著空相，我们很难走第叁条路——中道，说是非空非有、即空即有，我们凡夫很难做到这一点。但是如果你想要成就大般涅槃，你就非走这条路不可。那怎么办呢？你刚开始要先有听闻正法、如理思惟的正见作基础，这个正见就是生起六度的因，它是带动六度的一个主要的因相，所以观照力是因。由这个观照力，就带动了六度，六

度是果，因为你有这个智慧，你才会修行六度，所以六度是果，这个行动是果。但是你行了六度以后，它又会增上你的智慧，又创造一个新的因相，因就是能生，能生起六度。这个新的智慧，它又带动一个新的六度，又产生一个结果。这个结果又产生一个新的智慧，这新的智慧又产生一个新的六度。所以它的因果是展转生起的，这个地方大家要清楚。就是因为假藉这个智慧带动六度，由六度又产生智慧的一个展转因果，使令菩萨慢慢的破恶生善，趋向于佛道。所以说智慧的观照是因，六度的事修是果。这个地方先作一个总标，先提出一个问，这以下回答：

己二、别答显位(分二：庚一地前位；庚二地上位) 庚一、地前位

这个地方是从「地前位」这个资粮、加行的凡夫菩萨，来说明他的智慧跟行动的相互关系。第二个是从「地上位」，见道位的圣人菩萨，他如何用智慧来带动六度，六度当中又增长智慧。从二个阶位作一个总说。我们看「地前位」的菩萨：

谓此菩萨，不著财位，不犯尸罗，于苦无动，于修无懈。于如是等散动因中不现行时，心专一境，便能如理简择诸法，得入唯识。

这个「菩萨」是已经发了菩提心、具足空正见的菩萨，他准备要很正确的走在菩萨道上，当然他内心一定有智慧，我们说过智慧是生起六度的因。他依止智慧，怎么修六度呢？第一个、「不著财位」，这个修布施，布施的重点在于不贪著财富跟地位。这个地方我们说明一下。菩萨在资粮位的时候，长时间的修布施、持戒、忍辱的福德资粮，他很可能出现财富，或者是受到别人的尊重，就有地位。当然因果的招感，是谁也不能去否定它。但是菩萨应该观察这个财富跟地位是生灭之法，只是他生命当中一个生灭的过程，他的重点应该要调伏心中的爱著，重点在「不著」。为什么不贪著呢？古德注解道：「不为贪欲所累」，这个「累」就是系缚。因为你产生贪著，重点不是外在的财富跟地位有问题，而是你贪著的时候，你心中会产生一种欲望，这种躁动的欲望，就障碍你的菩提心，使令你对于生命的目标开始模糊

了，你不知道你的生命的价值在哪里，这是比较可怕的地方，障碍菩提心是比较可怕。所以你应该要透过布施，把多余的财富舍出去，尽量避免对于地位的追求，因为不要让内心产生一个累赘——贪欲的累赘，因为这个贪欲生起时候，你还得对治它，更麻烦。第二个、「不犯尸罗」，菩萨对于所受的戒法，应该要外加护持。为什么呢？因为你要远离恶趣，你就应该对于杀、盗、淫、妄的根本重罪，以及它所相应的遮罪，要好好的受持，因为菩萨要远离恶趣的。第三、「于苦无动」，菩萨对于人事的干扰，要能够安忍不动。第四、「于修无懈」，菩萨对于所修的福德、智慧的资粮，要永远保持进步的状态。为什么？这以下讲出一个原因来。其实前面的四度，就是「于散动因中不现行时」。就是说，菩萨修习前面的布施、持戒、忍辱、精进的重点，还不是修习福报，这个还不是重点；重点是创造一种不散动的因缘，就是一种寂静的力量。有这个寂静的力量，你才能够「心专一境」的修习止，才能够在专注当中，去「简择」万「法」唯识，一切法是心所变现。你要创造一个寂静的力量，才能够思惟观察法义，悟「入唯识」的真理。所以菩萨刚开始依止闻思的智慧而修六度的善法，由善法当中，又创造一个寂静的心情，增长你的智慧。这就是一个地前菩萨，就凡夫菩萨修行的内涵。好，我们先休息十分钟，待会把这个观念再作一个说明。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四四卷

第四四卷

请大家打开《讲义》第一四叁页，我们看第一行的地方：

谓此菩萨，不著财位，不犯尸罗，于苦无动，于修无懈。于如是等散动因中不现行时，心专一境，便能如理简择诸法，得入唯识。

这一段是说明在凡夫位，就是资粮、加行二位，他修习六度的一个相貌。凡夫位修行六度，这个地方讲到因跟果的关系。一个人能够生起六度的动机，他的出发点，一定是由他的

菩提心跟空正见的智慧来引导的，菩萨的任何修法，都是以二种根本——誓愿力跟观照力作引导。誓愿力跟观照力引导，产生一种六度的造业的资粮以后，它会创造一个寂静的力量，这个时候又帮助他增长智慧。怎么知道六度一定要智慧的引导呢？我们举一个例子来说明。比如说忍辱，忍辱在本论当中说：「于苦无动」。我们菩萨很容易去布施，帮助一些须要帮助的人，他有财富的困难，我们给他财物；他有精神上的障碍，我们开导他，让他内心感到安稳。我们菩萨也很容易持戒，因为我们不想到叁恶道，所以我们尽量避免造杀盗淫妄的罪业。但是菩萨修习忍辱是比较困难，当遇到个人身心病痛的刺激、或者人事的障碍，就很可能退失菩提心放弃菩萨道——其实一个人不能安忍，主要就是没有看到这当中的真相；如果一个人有智慧，他在修六度的时候，这个忍辱是更容易的。我们举一个例子来说明，讲一个母亲跟女儿的公案，大家体会看看。有一天，女儿下了班，下班以后，她经过一个商场，看到一顶很漂亮的帽子，就把它买回来戴在头上，她觉得：这顶帽子跟她非常的相应。回到家以后，到她的寮房照镜子一看：这顶帽子跟我的头，戴起来实在是非常的漂亮。她就走到客厅去，希望这个母亲看到她买这顶帽子，赞美她几句，给她一些信心。但是她在客厅走了很久，她妈妈在那边跑来跑去，连看都没有看她一眼。她感到很失望，说：我母亲平常这么关心我，我买一顶这么漂亮的帽子，她连看都没看一眼！她又想说：我妈妈在忙什么？哦，她在准备晚饭。这个妈妈就从这个冰箱拿东西到厨房，又从厨房到冰箱，跑来跑去。这个女儿就把这个帽子就放在冰箱的上面(呵——)，希望她看到。但她妈妈因为在忙也没看到。这下子这个女儿就火大了，吃饭的时候就生闷气，一句话都不讲。这个母亲一看就知道这个人不正常：诶，你今天好象心情不快乐？这女儿说：我今天好不容易买到一顶很久想买的帽子，我在客厅走那么久，你连看都没看一眼！我还特地把帽子放在冰箱上，你也没看一眼，你心中到底有没有我的存在呀？这个时候，母亲一听就非常生气，她说：你只知道你的帽子，你知道吗，我今天做了一个新的发型(众笑)，你回来，我的发型你连看都没看一眼！(呵——)

所以我们知道，其实我们每一个人都活在自己的本位，我们每一个人都活在他心中的妄想所捏造的世界，事实上如此，所以我们会用自己的立场要求别人。其实他心中有他的妄想，我们有我们的妄想，如此而已。我们要知道，其实人跟人之间的接触，很少有机会是他主动想要伤害你，大部分是无意间的。就是说，其实每一个人是在他的妄想当中，他根本不知道他伤害你，问题在这个地方，这是很严重。如果我们不能通达这个生命的真相，你自己在那边生闷气，你自己障碍自己(呵一)，事实上如此。所以为什么六度一定要透过智慧的观照来化解，不是说我勉强，我已经很生气了，我说我不生气，那你是骗人。你是透过智慧的观照，了解到生命的真相，你觉得没有须要生气。其实诸位要知道，每一个人充其量是在保护自己，如此而已。如果你是他，你也是这样子。所以菩萨在知道这个相貌的时候，他一定要跟人事接触，因为他要积集福德、智慧二种资粮，一定要接触人群。如果菩萨连每一个人都活在自己的妄想心中，这样的一个基本概念都没有，那这个菩萨肯定是伤痕累累(呵一)。

所以空正见是保护菩提心。这句话你要知道。你没有菩提心，你有空正见，你那个菩提心不会持久。所以为什么前面讲「入所知相」，菩提心、空正见缺一不可。我们刚开始依止菩提心跟空正见，带动了六度的修行，创造一个不散动的寂静力量，这个时候，这个善业会让一个人寂静，然后你对于前面的智慧的空正见，就了解更深刻了。所以由这个观照的因，带动了行动的果，由行动的果，又增长这个观照的因，这个叫做「彼入因果」。这个地方的「彼入因果」，是约著凡夫位的时候来说，凡夫位的菩萨，是从行动的善业来增长智慧。

庚二、地上位(分二：辛一证净意乐；辛二显意乐相) 辛一、证净意乐(分二：壬一乘前略标；壬二释由修习) 壬一、乘前略标

「地上位」当中分二段：「一、证净意乐；二、显意

乐相」。先说明他所证得的「意乐」，这当中分二段：「一、乘前略标；二、释由修习」。

我们看第一个「乘前略标」：

菩萨依六波罗蜜多入唯识已，证得六种清净增上意乐所摄波罗蜜多。

「菩萨」他在前面资粮、加行二位的时候，不断的「依」止菩提心、空正见，一次一次的修「六度」，慢慢慢慢的，他的智慧成熟，悟「入」了「唯识」的真理，入了这个平等的真如智慧，产生了根本无分别智。当这个菩萨内心产生根本无分别智的时候，他会产生一个非常强烈的功德，叫做「清净增上意乐」，这个「清净」是指菩萨智慧的观照。菩萨有这个「清净」的加持，使令他所修的六度，都能够远离爱见的烦恼，他在修六度的时候，他心里很清楚——他所追求的是无上菩提，在整个过程当中的这些小花，他会悄悄的走过去，远离爱见的烦恼。第二个他产生一种「增上意乐」，「增上」就是坚定而有力量的一种希望，「意乐」就是希望，就是对无上菩提的希望，厌恶生死、悵求菩提的希望。前面资粮位、加行位的波罗蜜多，是没有清净跟增上意乐所摄受，就是前面的六度，主要是一个薄弱的菩提心，跟一个薄弱的智慧所带动。他这个薄弱的菩提心跟薄弱的智慧，经过长时间的修六度，就产生了根本智。这个根本智生起的时候，他的菩提心跟这个智慧，就提升为「清净增上意乐」。这个「意乐」在这六度当中，每一度都有一个「清净增上意乐」，所以叫「六种清净增上意乐所」收「摄」的「波罗蜜多」，在经论上说，这个叫做无漏的六度，无漏的，它没有夹带烦恼。前面的六度是有漏的六度。这个地方就把「地上」菩萨的功德相，先作一个说明。他为什么有这种功德呢？是如何修习而来的？我们看第二段：

壬二、释由修习

是故于此设离六种波罗蜜多，现起加行。由于圣教得胜解故，及由爱重、随喜、欣乐诸作意故，恒常无间相应方便修习六种波罗蜜多，速得圆满。

这种清净增上意乐的殊胜，这个地方我们说明一下。「是故」，「是故」就是接前面的文，就是因为他成就这种「清净增上意乐」，所以这个修道位的菩萨，假「设」他「离」开了「六」度的现行，他的身口都没有布施，也没有持戒、忍辱；虽然他身口虽然没有现行，

只有内心的相应，但是他也能够迅速成就六度的功德。也就是说，这个菩萨他在布施，你表面上看他在布施、在关怀弱势团体；但事实上他的布施，具足了持戒、具足忍辱、具足禅定、具足智慧。我们应该知道，在凡位时候的六度，你不现行，就没有这种功德。那这个菩萨，即使离开了身口二业的现行，他也能够具足这种功德。为什么呢？因为他在「圣教得胜解故」，他对于万法唯识的真理、一切法是心念所变现的真理，产生了坚定的理解。由于这样对真理的理解，他产生了叁种的力量：第一个、「爱重作意」，他对于佛法的功德特别的好乐，就是他的信心特别强；第二个、「随喜作意」，他自己这一部分的功德还没有生起，他有同参的菩萨生起，他对于诸佛菩萨的功德能够产生一种随喜，随顺欢喜；第叁个、「欣乐作意」，他希望所有的众生，都能够迅速的成就诸佛的功德，他有这种广大的胸量。因为他「由于胜解」真理的缘「故」，而带动了「爱重作意、随喜作意、欣乐作意」，使令这个菩萨，能够「恒常」而「无间」断的跟这个清净增上意乐「相应」，来「修习六波罗蜜多」，使令他的六度能够迅「速」的「圆满」。这个地方，把地前菩萨的六度跟地上菩萨的六度作一个简别。地前菩萨的六度叫「缘修」，你没有这个因缘，你就不能修行。你说：我在修布施，我用观想修布施。不可以，地前菩萨的布施，一定要有身口的行动，因为要假藉造作的因缘，才能创造寂静。但是地上菩萨不必了，因为他产生一个非常重要的功德，叫做「清净增上意乐」，这个「意乐」是由于对真理的胜解引生的，所以他能够「一即一切，一切即一」，他修一个法门，就具足六度的功德，所以他为什么能够迅速圆满六度，主要的原因就是他具足了这样的力量，他能够产生「真修」，真实的真，修行的修。

辛二、显意乐相(分二：壬一以颂总显；壬二长行配释) 壬一、以颂总显

这个「意乐相」，我们把它开展出来，这个清净增上意乐力量很大，他修一个波罗蜜就具足六波罗蜜。这种意乐是什么相貌呢？这当中分二段：「一、以颂总显；二、长行配释」。看第一段，我们以偈颂作一个说明：

此中有叁颂：已圆满白法，及得利疾忍，菩萨于自乘，甚深广大教。等觉唯分别，得无分别智，悌求胜解净，故意乐清净。前及此法流，皆得见诸佛，了知菩提近，以无难得故。

什么叫「清净增上意乐」？这当中提出了七种相貌，我们开出七种相貌来了解。第一个、「已圆满白法」，这资粮相。菩萨在资粮位的时候，因为他已经长时间的修习福德、智慧二种资粮，就是福德、智慧二种资粮的资持，作清净增上意乐的基础。因为他在资粮位、加行位的时候，已经发了一个要成就佛道的心，也积集了很多布施、持戒、忍辱、精进、禅定的福德，这个都是清净增上意乐非常重要的一个资持点，资粮相。第二个、「及得利疾忍」，这是讲到加行位的时候，他成就一种我空、法空的加行智，这种加行智，能够速迅的远离障碍，产生一种堪忍相，就是他对于逆境能够有所堪忍，也就是说他对逆境有一种破除的力量，这个是在加行位的时候成就。「菩萨于自乘，甚深广大教」，这个是见道位(所缘相)，这第叁科是见道位以后了。「菩萨」经过加行位以后到见道位，他对「于自乘」，对于自身所修的大乘法门，努力的修学。什么大乘法门呢？「甚深广大教」。这个「甚深」指的是智慧，我空、法空的智慧；这个「广大教」指的是福德，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定的福德是「广大」的。所以，一个见道位的菩萨，对于六度的法门，更加有信心、更加有希望，努力的修学六度，从空出假。

「等觉唯分别，得无分别智。」菩萨在修学广大六度的时候，他内心当中依止了一个非常重要的智慧，叫「等觉唯分别」，他能够平等的觉悟这一切的外境，都是心中所分别的，你心中不生起这样的分别，这个外境就不会有这样的相貌，而悟得了「无分别智」，这叫作意相，产生一种如理作意相。这个声闻人在修作意的时候，他一定是远离外境，要闲居静处的。但是菩萨的作意相，是在甚深广大教当中，他的所缘境是大乘的甚深广大教，广大的福德、智慧二种资粮当中，去修习无分别智。所以你看《华严经》经常讲菩萨怎么修行——「于

诸惑业及魔境，世间道中得解脱；犹如莲华不著水，亦如日月不住空」。菩萨的无分别智，他在历练的时候，都是在众生的这种烦恼罪业的因缘当中去历练。为什么呢？他能够「等觉唯分别」。他为什么有这样的力量，能够远离众生的干扰呢？因为他知道所谓的干扰、伤害，是你自己心中的分别创造出来的，我们可以用另外一个思考来加以调整。所以这个地方讲「等觉唯分别」，就是觉悟一切的外境，是心中的分别创造的，既然你可以用这个分别，你也可以用另外一个分别来改变外境的相貌，这个是菩萨的善巧智慧。「怖求胜解净，故意乐清净」。这个地方讲自体相。什么叫「清净意乐」呢？它的自体就是一种「怖求」，「怖求」无上菩提的愿望。他为什么能够「怖求」呢？因为他的「胜解净」，他对于大乘万法唯识的真理，产生坚定的理解，所以「意乐清净」。我们一个人的菩提心，跟你的智慧有关系。你一定要透过智慧的抉择，你才能够产生菩提心，不是靠冲动。你说：诶，我现在去受菩萨戒了，我发菩提心了。那个只是嘴巴的一句话而已。菩提心是你能够透过教义的理解，对十法界的果报，你发觉：整个九法界都不是真实的安稳处，你别无选择，只能够成就无上菩提，才能够让自己得到究竟的安乐，让一切有情得到安乐。所以，一个人，如果你受了菩萨戒，内心安住菩提心，你经常没有听闻大乘佛法，你的菩提心就开始动摇；你再不听佛法，你的菩提心就完全丧失了。其实你内心已经把无上菩提忘得一干二净，你已经被现实的因缘缠全部缚住了，你不知道。所以你看古人讲得多严重：「叁日不读书，面目可憎。」你叁天不读书，你跟圣贤之道就不相应了，何况大乘佛法！我们一个人不用净法熏习，你就是随顺妄想熏习，我们的心识不断的受熏。你不吃药，它的病毒就增加。我们要知道：我们的心不会停止状态，它不断的受熏、变化。所以，菩提心要巩固，你只有一个方法：不断的听闻佛法，如理思惟。为什么叫做「怖求胜解净」，就是这个意思，由「胜解」的力量，创造一种对无上菩提的「怖求」，这个是「意乐」的自体相。

「前及此法流，皆得见诸佛」。这个「前」就是见道位之前的加行位，加行位的菩萨在禅定当中，跟见道位的菩萨，这个「此法流」是入了法性之流，见道位的菩萨、修道位的菩萨都叫法性流，在禅定当中，都能够见到十方诸佛，就是感应道交，这叫瑞相相。「了知菩提近，以无难得故」，这叫胜利相(殊胜的胜，利益的利)。一个菩萨到这个时候，他知道离无上菩提非常接近了，对于大乘的六度也感到没有任何的障碍，因为他有善巧，他多生多劫的经验，他在布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的时候，他累积很多的善巧，如何来调整自己，他很有经验。所以他对于成就六度，成就无上菩提的功德，他非常有把握了，所以「了知菩提近，以无难得故」。这是讲到偈颂，这以下用「长行」来加以「配释」：

壬二、长行配释

由此叁颂，总显清净增上意乐有七种相。谓资粮故，堪忍故，所缘故，作意故，自体故，瑞相故，胜利故。如其次第，诸句伽他应知显示。

这个地方是赞叹地上菩萨修习六度的殊胜。这个「清净增上意乐」，其实就是一个菩提心、一个空正见，只是它升华到一定的力量。我们在地前的时候，修习这个「清净增上意乐」，从本「颂」来说，主要是以「圆满白法」，就是修行善法。你发了菩提心、成就空正见以后，你经常造罪业，你的菩提心就会失掉了，你的观照力也会失掉，就是这样。你只有靠「白法」的资粮，才能够增加你的菩提心跟空正见。凡夫就是由理观的正念带动善业，由善业再加强理观，这二个是相辅相成的。只要你造罪业，你马上看到你的菩提心开始动摇，你的观照力开始受伤，这一定的，除非你忏悔，然后再调整回来。这个地方是说明地前跟地后的菩萨修六度的一个总说。这二段是总说。我们看「戊二」的「广显十门」：

戊二、广显十门(分二：己一长行别释；己二颂结集施)

己一、长行别释(分十：庚一数；庚二相；庚叁次第；庚四训词；庚五修；庚六差别；庚七相摄；庚八所治；庚九胜利；庚十互决择) 庚一、数(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

前面是约「人」来分判六度的差别，一个凡位的人跟圣人；这个地方是约「法」，六度本身有「十门」的分别。这当中有二段：第一个「长行别释；二、颂结集施」。先看「长行」，「长行」当中有十段：「一、数；二、相；叁、次第；四、训词；五、修；六、差别；七、相摄；八、所治；九、胜利；十、互决择」。这个地方是详细的把六度说明。我们看第一个「数」，「数」当中有「问」跟「答」，先提出一个「问」：

何因缘故，波罗蜜多唯有六数？

什么样的理由，使令大乘「波罗蜜多」只「有六」个「数」目，而不是五或七呢？我们说成佛为什么要修六度？为什么刚好六度？为什么不少一个多一个？提出一个问。我们看回答，「略标叁因，随标别释」。先看「略标」：

辛二、答(分二：壬一略标叁因；壬二随标别释) 壬一、略标叁因

成立对治所治障故，证诸佛法所依处故，随顺成熟诸有情故。

我们安「立」六度有叁个原因：第一个、为了圆满成就「对治」我们身心的「障」碍，这叫做断德。比如说我们安立布施对治慳贪，乃至安立般若对治愚痴。从凡夫到成佛，其实你只要对治六种障碍就够了，你这六种障碍对治了，其他障碍就消灭了，所以你根本不须要安立第七，从这个对治的角度，对治六个，成佛足足有余。第二、「证诸佛法所依处故」，这个地方是约著智德，成就善法。我们成善法，其实六度就够了，你成就六度的善法，其他相应的善法也会自然成就，所以从修善的角度，六度也就够了。第叁、「随顺成熟诸有情故」，从度化众生的恩德来说，我们要使令一个苦恼的众生，让他产生善根，使令他善根慢慢成熟增长，其实你用六度，对他的帮助也够了。也就是说，菩萨的叁大事业——誓断一切恶、誓

修一切善、誓度一切众生，这叁大事业只要你做六件事情，全部具足。这六件事情你成功了以后，这叁种功德——断德、智德、恩德都成功，所以佛陀不安立第七个，因为不必要。这一段是总「标」，我们看「别释」：

壬二、随标别释(分叁：癸一释第一因；癸二释第二因；癸叁释第叁因) 癸一、释第一因(分二：子一辨对治障；子二结成六数) 子一、辨对治障(分叁：丑一治不发趣因；丑二治退还因；丑叁治失坏因) 丑一、治不发趣因(分二：寅一明立施戒；寅二随释此因) 寅一、明立施戒

这当中有叁种因：「第一因、第二因、第叁因」。「第一因」是「对治」，「对治」当中有叁种因：第一个、「治不发趣因」；第二个、「治退还因」；第叁个、「治失坏因」。

「治不发趣因」当中有二段：第一个、「明立施戒」；第二个、「随释此因」。我们看什么叫对「治不发趣因」：

为欲对治不发趣因，故立施、戒波罗蜜多。

寅二、随释此因

不发趣因，谓著财位，及著室家。

佛陀为了要消灭菩萨「不发趣因」，这个「发」就是发心出离生死，这个「趣」就是趣向大般涅槃。佛陀恐怕一个菩萨在修习福德、智慧二种资粮的时候，他可能会被眼前的安乐，产生迷惑颠倒，然后就放弃追求无上菩提的希望跟努力，这叫「不发趣因」。这个时候佛陀就安立了布施跟持戒，来对治我们对于现实快乐，产生严重的执取。应该怎么对治呢？「不发趣因，谓著财位，及著室家。」这当中有二个法，是严重的对我们无上菩提的理想产生障碍：第一个、贪「著财位」，财富跟地位。你追求财富跟地位，你一定会忘掉你的目标，你根本就不知道你的目标在哪里。第二个、贪「著室家」，这个「室家」是家庭眷属、这个男女的情感。前面是依报，后面是正报。贪「著财位」怎么办呢？用布施来对治。贪「著室家」

怎么办呢？用持戒来对治。这个地方是说：虽然我们内心有很多的烦恼，但是不是所有的烦恼都会直接的去冲击无上菩提？不是的。如果这样子的话，谁也没办法修行。比如说：诶，你喜欢吃好吃的东西，这样子会损福报，但是不障碍无上菩提；你喜欢穿漂亮的衣服，这样子也损福报，但是不障碍无上菩提。所以你要知道从凡夫位的点，到成佛之道的目标，这个过程，哪些是你很急迫要对治的，你要先注意。我们从现实的角度，你不可能刚开始出发的时候，所有的烦恼都对治，你做不到的，你的精神体力也有限。烦恼无边，你善根、观照力薄弱，你一定先抓重点。所以佛陀告诉我们，先抓住二个重点：第一个用布施，对治对财富地位的追求；第二个用持戒，调伏我们男女的情感。因为这二个会造成一种「不发趣因」，这是一个非常严重的过失。

这个地方我们说明一下。理论上，我们心中的烦恼是由智慧来引导。我们不喜欢财富、地位，是因为我们看到生命是无量，「恒转如瀑流」，阿赖耶识是相续变化的，我们今生只是无量生命的一个点，一个人能够活几十年？你贪著财富、地位又怎么样呢？你又带不走。所以，所有的烦恼，理论上是由智慧来引导。但是我们凡夫资粮位的菩萨，这种观照力要控制烦恼的力量是薄弱的。所以说，佛陀很清楚知道：除了讲道理以外，要用一种事相、一个轨范来对治。就是说，我知道财富、地位是无常，生不带来，死不带去，佛陀还强迫你布施，就是用行为来对治，用理观来疏导。如果你了解这个道理，用智慧来疏导你内心的障碍，用强迫的行动来创造一种对治的力量。所以理观以后，你还是要去实践布施、持戒来对治。理观跟事修是缺一不可。所以佛陀告诉我们：用布施来对治贪著财位，用持戒对治贪著室家，把这种「不发趣因」，你不想往前走的障碍消灭掉。第二个、「治退还因」。

丑二、治退还因(分二：寅一明立忍进；寅二随释此因) 寅一、明立忍进

这当中有二段：「一、明立忍进；二、随释此因」。

为欲对治虽已发趣复退还因，故立忍、进波罗密多。

寅二、随释此因

退还因者，谓处生死有情违犯所生众苦，及于长时善品加行所生疲惫。

当我们已经在叁界当中，我们不产生停留，我们不会因为财富、眷属而停留，我们愿意大大方方的走过去，但是你要注意一种退转的因缘。什么叫退转呢？这当中有二个障碍：第一个，「处在生死的有情」，这些苦恼的众生，经常去触犯菩萨。菩萨去帮助这个有情，这个有情有时候内心有烦恼，他也不是故意的，他去干扰菩萨，使令菩萨产生痛苦，这是一个问题。第二个，菩萨本身修习福德、智慧「善」法的时候，因为「长时」间，产生了「疲」倦，就想要退转：算了算了，放弃了！佛陀安立忍辱，来调伏这个众生的伤害；佛陀安立精进，来鼓励这个菩萨不要懈怠：这二个法门是为了避免菩萨的退转。

我听一个老和尚的开示说：如果你有志于走菩萨道，你要有心里准备：菩萨道是一个马拉松赛跑，不是一百公尺的短跑，重点不是你刚开始跑得多快。我曾经有一个同学，我过去读佛学院的同学，他读佛学院的时候，一天拜叁千拜，拜了叁年，拜叁千拜拜了叁年！不可思议。后来毕了业，差不多十年以后，他来看我。我问他：你现在拜几拜？他说他现在一天拜叁拜。（呵——）所以我自己办佛学院办了十八年，我很有经验，你要看一个新生来，这个新生同学一天拜二叁千拜，早上也不吃、晚上也不吃，这个人你很担心。如果你看到一个人刚开始出家，一天拜叁千拜，你可以断定——这个人拜佛不会拜太久。你不必神通，你就从理论上判断，不正常！这个人一出家的時候，一天拜二百拜，这个人拜佛会拜一辈子，因为正常。所以修行，你永远要保持中道，太紧是会断掉的，太松的话也不行。所以，马拉松赛跑，他这个精进是什么精进？如果我们有注意佛陀的开示，你就会很清楚，佛陀对于精进，你看他怎么描述精进？佛陀说什么叫精进？「滴水长流，则能穿石。」你看屋檐的水，它一滴一滴的，水是很柔软，但重点是它长流，我就是不放弃。我今天给你滴几滴，明天又滴几滴，后天再滴几滴，总有一天，坚固的石头是会破洞。我们很少看到佛陀讲精进，说「波涛

汹涌」(呵—)，波涛汹涌的精进，看他不会太久。我看过很多，刚开始的时候，好象是很严重的样子，我都劝他说：你不要这样子，你这样子不会持久。你用一百公尺的精神去跑五千公尺，你跑到一半你就没有力量。所以你看他刚开始很用功的，到最后在跑道上都消失掉(呵—)。一个人能够长时间，从他出家到临终最后一个时候还在跑步的，他一定是跑得很正常。所以佛陀告诉我们：你要善调身心，忍力跟行力要相调伏，要「善知进退，量力而为」。所以佛陀知道菩萨有这个问题，安立了这个忍力跟行力，来调伏菩萨的心情，因为这不是短时间的，是长时间的修习善法。

丑叁、治失坏因(分二：寅一明立定慧；寅二随释此因) 寅一、明立定慧

为欲对治虽已发趣不复退还而失坏因，故立定、慧波罗蜜多。

寅二、随释此因

失坏因者，谓诸散动及邪恶慧。

佛陀为了要「对治」一个人已经「发」心「趣」向于菩提，而且他也已经坚固不退转，能够善调其心，用行力跟忍力，知道什么该进，什么该退；但是还要注意一个「失坏因」，你的功德不要因为障碍而产生损失跟破坏。什么叫「失坏因」呢？「谓诸散动及邪恶慧」。一个人经常不做定课，内心总是散散乱乱，向外攀缘，你就很容易失掉道心、忘失正念。你以前的功德，你说你发了菩提心、也产生了观照的空正见，就会破坏，就是「散动」破坏你的善根。第二个更严重，叫做邪知邪见。什么叫邪知邪见？就是对因缘法产生错误的判断，把过失相误认为是功德相，这样子也会破坏你的善根。这个邪知邪见的过失，比「散动」还严重。

我不知道诸位修行的经验怎么样，我想古人讲一个观念：一个人要失败，越早失败越好；一个人要成功，越晚成功越好。因为，这个失败，你出家越久、年纪越大，你更经不起失败，你要更谨慎。我们一个人，你要作一个调整，你不管是改变一个地方、改变一个环境、改变

任何一个生命的作为，你都要参思而后行。所以《易经》上说，《易经》的卦相，一个人一动，你不动则已，《易经》是认为：生命有变化跟不变化，你可以保持动，也可以保持不动。但是你一动，四种相貌——吉、凶、毁、利。你一动，只有四分之一的机率是更好，吉，其他的凶、毁、利，你只要生命产生变化，有四分之叁是更差。所以我们中国的祖师经常告诉我们：做事，慎始善终。刚开始就要谨慎，不要做错了再来忏悔。我们经常说：啊，「忏悔则清净、忏悔则安乐」，其实都是安慰人的话。你只要做错，你一定要付出代价，就要损失。当然你可以重新来过，但是你为什么不一开始就做对呢？所以我很希望大家，尤其是老参，古人讲一句话说：「吃不穷，穿不穷，算计错误一世穷。」这句话是从世间法来说，它说：你吃饭再怎么吃，吃不穷你；你穿衣服一辈子穿几件衣服，穿也穿不穷你；但是你算计错误，你只要对智慧因缘产生错误判断，你一辈子都穷。所以我们一个人出家越久，你真的是输不起，你跌倒一次，那不得了。这个受伤的程度，可能要花好几十年时间来弥补。所以我们修行人，你刚出家的时候，失败没什么，因为你也没什么善根，你说损失，也没什么好损失的，你也没什么功德，你损失什么？所以你要失败、要去尝试，你刚出家的时候赶快去尝试。你越有功德的时候，你愈要战战兢兢，因为你输不起。我觉得一个人稍微懈怠一点，乱不了，人总是有情绪；但是一个人产生颠倒，他已经看错方向，这个是非常危险。所以我总是觉得：你要作什么重大的决策，多听听善知识、很多人的意见，慎重慎重而行，因为你实在是输不起。我们累积的善根，可能会因为一次错误的判断，全盘皆输。这种损失，可能你要花多生多劫。你说我错误判断，我还俗了，我遇到障碍，我没有办法修行，因为我产生错误的判断了，找不到好修行的地方，还俗了。我想这种损失，你是没有办法估计的。你要经过很多生很多劫才遇到出家，再重新开始，你何必呢？你一个错误的判断，你看要牺牲多少的代价！所以我们要经常保持头脑清楚，这个「邪恶慧」真是很严重的过失，会退失、损失、破坏。

子二、结成六数

如是成立对治所治障故，唯立六数。

六种障碍，其实就是叁种：不发趣因、退还因、失坏因。这叁种障碍你破坏掉了，你无上菩提顺利圆满，所以不必要安立第七度。看第二种因：

癸二、释第二因(分二：子一辨证佛法；子二结成六数) 子一、辨证佛法

又前四波罗蜜多，是不散动因；次一波罗蜜多，不散动成就。此不散动为依止故，如平等觉诸法真义，便能证得一切佛法。

前面的布施、持戒、忍辱、精进，「是」成就「不散动」的「因」缘，因为你创造一个善业，使令你内心寂静。寂静当中再修禅定，就成就「不散动成就」。在这个「不散动」的寂静作基础，你能够「如实」的观察「诸法真义」，你就能够在不受干扰的寂静心中，观察万法唯识的道理，而悟入我空、法空的真理，而「证得一切佛」的功德。

子二、结成六数

如是证诸佛法所依处故，唯立六数。

所以修习善法不在多，重点抓住就够了，六度足足有余。既然足足有余，就不用多此一举，安立第七度了。看第叁因，这个是约著利他：

癸叁、释第叁因(分二：子一辨成熟他；子二结成六数) 子一、辨成熟他(分二：丑一由摄利；丑二由开悟) 丑一、由摄利(分二：寅一辨彼胜能；寅二显顺成熟) 寅一、辨彼胜能

由施波罗蜜多故，于诸有情能正摄受；由戒波罗蜜多故，于诸有情能不毁害；由忍波罗蜜多故，虽遭毁害而能忍受；由精进波罗蜜多故，能助经营彼所应作。

我们对众生种种的布「施」，对众生产生「摄受」，建立良好的关系；也因为持「戒」的关系，众生对我们不会感到害怕、对我们放心。我们在帮助众生，但是众生的烦恼伤害我们，我们能够安忍不动，我们知道他不是故意的，他只是一种妄想的力量在牵动，所以我们

能够安「忍」。这个时候，菩萨能够感动众生，然后菩萨再用自己的力量，来帮助众生「彼所应作」，他喜欢解门，我们就帮助他解门成功；他喜欢行门、他喜欢事务门，菩萨帮助他所好乐的功德，使令他成就。

寅二、显顺成熟

即由如是摄利因缘，令诸有情，于成熟事有所堪任。

因为菩萨对众生产生良好的摄受，所以使令众生慢慢的对这个善根——解脱生死、成就无上菩提的善根，「有所堪任」，产生一个强大的信愿。所有的修行一定要发自内心的信心跟愿力，这个就是「堪任」。

丑二、由开悟

从此已后，心未定者，令其得定；心已定者，令得解脱；于开悟时，彼得成熟。

这样信愿成就以后，刚开始他「心」还是散动，菩萨教导他好好的忏悔业障、积集资粮；「已」经「定」的呢，我们教导他佛法的闻思；他「开悟」以后，修习止观使，令他善根「成熟」脱落。

子二、结成六数

如是随顺成熟一切有情，唯立六数，应如是知。

你度化众生，你修习六度，也就足足有余了。你刚开始用四度来跟他试，培养感情；用第五度的禅定，使令他安定；用智慧使令他开悟、成熟。既然六度已经做到，就不必再安立第七度了。这个是说明数目，六度不管是断恶、修善、度众生，在成佛的过程当中，都足足有余了。

这个六度，我们一般人是耳熟能详，但是我们真正很清楚了解它内涵的不多，所以本论用十科，很详细的探讨六度的关系。我们对一个法门了解越透彻，你就越有善巧，你产生的

效果就越大。一个法门，你根本不知道，你去操作它的时候，它产生的效果很小，因为你不善巧。好，我们今天讲到这里，我们回答几个问题。

问：请法师慈悲开示，法师说：小乘的空观，是将「依他起」全盘的否定，证入偏空；又说修空观是破坏因缘法，是断灭见。请问偏空跟断灭见有何不同？

答：断灭见叫邪见，就是他完全不相信世间上有因果，他不相信造善能够招感可乐的果报、也不相信造恶会招感痛苦的果报，他认为生命是没有轨则的，各凭本事，这叫做邪见，叫断灭见。就是生命没有相续的力量，人只有今生，所以这个断灭见叫做邪见。偏空不是邪见，偏空他很清楚的知道，因缘法是存在的，但是他不想面对。他不想面对当然理由很多：第一个，他觉得他能力不够，他相信因缘法是存在的，但是我不去面对，我找一个空的地方，把自己安顿好就好。但是他心理上是很清楚因缘法是存在，这叫我空法有。在生命当中，把我消失掉，但是法是存在，所以偏空的意思就是我空法有。小乘他不是否定因缘法，他是不想面对因缘法。他没有菩萨广大的誓愿，没有这种理想目标，他也没有菩萨的善巧，他没有这个智慧说一切法是由心所变现，你调整你的心，外境就改变，他没有这种的传承。他没有这样的传承，他就没有这样的方法来操作，所以他只好放弃，他根本做不到。所以小乘的偏空，他是有正见，只是他不想要面对因缘法。但是我们知道他迟早要面对的，所以小乘迟早要从空出假。

问：请问爱钻牛角尖是属于业力的一种？

答：钻牛角尖是烦恼的一种，不是业力，那是一种烦恼。诸位知道，这个牛角尖是越钻越小(呵——)，所以我们经常说：「退一步海阔天空」，做什么事不要做绝了。其实这个中庸之道，你做什么事，你一定要有分寸。我觉得不管做好事、做坏事，就算你做好事，都要得理要饶人，什么事都不要把它做绝了，适可而止，留一点余地，就是你不要钻牛角尖，其实牛角尖，你只有愈走，你自己的生命愈狭隘。所以我们应该用空观来调整自己的有所得心，

做什么事不要做得太超过，你说持戒也不要持得太超过，布施也要适可而止。所以，佛陀讲完一切法门以后，讲中道，就是调整，中庸之道。中道不是什么法门，但是它是用来调整心态的。这个钻牛角尖，就是你做得太超过。你明明做叁分钟就做好，你一定要做十分钟，还一直做下去！钻牛角尖的另外一面就是太懈怠，什么都不做，这个地已经扫很干净，你还一直扫，这个人钻牛角尖。所以就是做什么事太超过了。

问：修行者最难走过的是资粮位，虽然精进用功遇到境界，内心憔悴的时候很难突破，好想远离，眼不见为净，可是这不是根本方法，请示法师如何突破？

答：资粮位菩萨是最难突破的，因为我们的观照力薄弱，我们实在是受不了太多的刺激，所以远离也是一个很好的选择。所以资粮位的菩萨，很多人是求生净土，是从资粮位跳出去，叫做横超叁界。他不想在娑婆世界完成加行位，因为禅定是很难成就、很容易退失。所以很多人在资粮位的时候，先转出去，叫横超。正常的情况，资粮一定要经过加行才能够通达。但是你可以选择在净土，一个没有杂染的国土，来修行完成你的加行位，这是可以的。在大乘佛法也的确有这个传承，可以有这个修法，所以我们从资粮位跳出去，先到净土完成加行位、见道位，再回入娑婆，我觉得这也是非常好的规划。

问：皈依以后，是否还可以给原先供奉的土地公等神明上香？

答：当然是可以，你是皈依。我想这样，我们一个菩萨，你不能用你的标准来衡量别人。当然你认为说上这个香没什么用，你认为没什么用，但是他这个有所得的众生他认为有用。就是说，有时候我们要站在对方的立场，来思惟这件事情，恒顺众生。所以只要对他有离苦得乐的，菩萨都可以摄受，都是可以的。

问：弟子听过一个公案：有一个人将快要被蛇吃掉的青蛙救了过来，但却引起这条蛇的瞋心。有一天这条蛇爬到这个人的家里想咬这个人，而这个人却把这个蛇打死了，后来的结果是这条蛇投生其家做一条小狗，加害他的主人？

答：我想这个事情是这样，这个人去救这个青蛙的时候，让这个蛇产生瞋心，从合理的判断，这个人在救的过程，他本身一定产生瞋心，才会牵动蛇的瞋心。我们人跟人之间的互动，那个无形的心理感应是很强。比如说你做错了，你师父指责你。如果你师父是出于慈悲心的为你好，你能够感受得到，你会感到很痛苦，但是你不会瞋心；如果你师父指责你、或是执事指责你是出于瞋心，你一定会感到瞋心。我们那个无形的心的感应是很强烈的。所以我相信，如果你在帮助对方的时候，你平等，你不能一味的为青蛙著想。如果你的心态是站在青蛙这个地方，跟蛇对立，那你一定跟蛇结恶缘。你要平等的和解对方，真的不行，你只有放弃。你不能说：我一定要把你怎么样。那你根本不是用慈悲心，那蛇当然恨你。所以你在做事的时候，你依止的心是很重要，这个地方大家要注意。

问：智者大师临终的时候，说：他往生的品位是五品弟子位，这是因为领众的关系，假设没有领众可以更高。但是弟子又听过一种说法，要断我执最好的方法，是一切为众生著想，一点不为自己著想，请法师慈悲开示。

答：我想我们生命的规划，有很多的阶段。智者大师已经到了资粮位的尾端了，即将进入加行位，他只要有一点禅定的力量，他就能够产生很大的突破，所以他面临抉择。他如果到山中去修禅定，他会从五品观行位转成六根清净位，增加一位；如果他选择领众，会让天台宗的法门，更加的利益后世的众生。后来他放弃的选择是对的。在《竹窗随笔》有明确的说明，他认为：了自利，选择了利他。后来莲池大师的评论是认为：智者大师莲池大师智者大师的选择是对的，就是在成佛之道，他这样子做是最快成佛的。虽然眼前是受伤了，但是长远来说是得利益。莲池大师的评论是这样。到底我们应该不应该领众、应不应该作执事？如果你即将成就禅定(呵—)，那你就不是资粮位的菩萨，那你不要领众，人家一定护持你；如果你打坐的时候也是胡思乱想，你倒不如做一点事情。我的看法是这样。就是说每一阶位有每一阶位的重点，你资粮位，你打坐修禅定，你精神也不可能修习禅定，那你不是二头空

吗？禅定也没有得到，福德资粮也没有得到！所以说，到底是应该作执事好，还是先成就禅定？我觉得是因人而异。如果你有成就禅定的善根、有成就禅定的因缘，我相信很多人会护持你，你也不一定要作执事。但是如果你禅定不能成就，那为众修福德。我们要知道，我们刚刚修六波罗蜜，你修习福德，会创造一种寂静的力量。所以我们看往生净土：「不可以少善根福德因缘得生彼国」。我刚开始读《阿弥陀经》，我一直很奇怪：念佛法门，信愿念佛，完全是心地法门，我对阿弥陀佛产生信心，我发愿求生净土，我忆念阿弥陀佛，完全是善根，没有一点是福德。佛陀为什么说：「不可以少善根福德因缘得生彼国？」这个我以前一直是一个问号。后来我知道：福德可以帮助善根，善根能够带动福德，善根跟福德我们不能把它切成二半，不可以这样，它们二个是互含互摄。前面本论讲得很清楚：一个人福报修得大，他念佛的时候非常安稳，因为善业力能够资持他的佛号。一个人福报修得好，他临终容易保持正念；一个人福报太薄，这个念佛，只有一句佛号单薄的存在，旁边没有布施、持戒、忍辱的善业力资持你，你这个佛号风吹雨打日晒，很危险的，很危险的！所以你好好的体会佛陀说的话：「不可以少善根福德因缘得生彼国」，这个福德，你说它重不重要呢？我们每一个人，一天都有二十四小时，你应该作好你的规划，当然你一定要先有目标，你的目标在哪里？然后从这个地方跟你的目标，你中间有什么资粮要成就的，你要赶快成就。如果你是求生净土，那临终的正念是你的重点。成就临终的正念，「不可以少善根福德因缘」，这二个资粮你要如何准备？你认为禅定是重点吗？我们一定先有目标，才能够去抉择你的过程。我怎么知道你的目标在哪里？过程对你来说是对的，对他可能是错，因为你跟他目标不一样。过程是要配合目标，你们二个目标不同，当然过程会不同。你是有志于今生成就圣道，那禅定对你非常重要；你是有志于成就临终正念，那善根福德资粮非常重要，尤其是对佛号的皈依又更重要。所以我总是觉得：你要经常反省自己，你的目标在哪里？你生命存在的价值在哪里？你为什么要拜这一拜佛？你为什么要持咒？如果你没有目标，这个善法是一个散漫的

善法，那是非常危险，你很难抗拒你的业力。我们不能等到临命终的时候才想到净土，这个太晚了！所以我的意思是说：不是每一个人都要求生净土，我们尊重每一个人的选择。但是你要很清楚，你想要干什么？你的目标在哪里？你有目标，才能够在这么多的经论当中，找到你要的东西。你说这一本《摄大乘论》，每一个人都要把它读通吗？未必。学佛法跟学世间法不同，世间法，你一本书全部都要读通。这是一个功德法聚，这是一个法宝，每一个人要他自己的东西。是把所有的宝都展现出来，红宝石、蓝宝石、黄金、白银，但是你要去要你的东西，因为生命是有限的，功德是无量的。古人讲过：我生也有涯，智慧是无涯，你这个有涯的生命追求无量的功德，你死亡到来的时候，你什么都一事无成。所以生命的规划很重要。佛陀把所有的功德都展现出来，很多的工具、很多的法宝，但是你到底要什么？你要很清楚。你要什么，跟你的目标有关系，你今生要达到什么目标？你才知道你要什么。无著菩萨

问：何谓二空平等之理？

答：平等就是没有对立——我空、法空，因为我执、法执都是对立的。我们在平等当中，捏造一个自我，捏造一个对象，一个我所，把这个消灭了，就是二空平等。

问：曾经看到一个出家众的著作，佛法可以由二门入：一个是智慧门，一个是慈悲门，此说法是否正确？假若正确，在日常生活当中如何培养智慧跟慈悲？

答：这个本论讲得很清楚，菩提心就是属于慈悲，空正见属于智慧。

问：现今有一派人士主张求生弥勒净土，原因是弥勒净土在欲界天，只要守住十善业就能往生，比西方净土还容易，这种说法是否正确？

答：当然弥勒净土是很容易，问题是弥勒净土是在叁界当中，它不保证你不退转。弥勒净土的特色，是有弥勒佛在那个地方住世说法，其他的环境跟诸天完全一样。你寿命死掉了，也是堕落，继续流转。我希望你把净土《阿弥陀经》读一读，你就知道有什么差别。这个

弘扬弥勒净土的人抓住一个重点，他说：这个比往生西方净土还容易。这一点我质疑？法门没有什么容易不容易，你抓住这个法门的重点，你拿到这个钥匙，你就可以把这个门打开。你拿不到这钥匙，你就觉得很难。所有的法门都很难、所有的法门都很容易，你不了解，所有的法门你在摸索都非常难。所以我不同意说哪一个法门比较简单、哪一个法门比较难。其实你熟了以后，这个法门就简单，你生疏就难。我不想评论哪一个法门比较好，就是个人抉择。

问：请法师慈悲为弟子们诠释「带业往生」的义理，是否应该说伏业往生？

答：带业往生，就是说你临终的时候，你不能让业力起现行，因为业力会牵动。那业力不起现行，你烦恼不能起现行，因为烦恼会刺激业力。所以带业往生简单的说，就是临终的时候不起恶念。什么叫恶念，贪著娑婆就是恶念。你内心当中一心的忆念弥陀的功德，产生强大往生的意愿，这个时候虽然你还有生死的业力，但是它不动，就是带业往生。

问：假若助念的时候亡者是客家人，而助念的法师不会讲客家话，可否用国语开示？

答：你要讲他听得懂的话，否则你不能开示，你不能跟他沟通。

好，我们今天就上到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四五卷

第四五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一四七页，「庚二、相」。

我们在日常生活当中，假设遇到了人事的障碍，产生了痛苦的感受，这个时候我们习惯性的方法，就去改变外在的人事，使令它能够随顺我们的心意。但是当我们努力的这样做以后，发觉：我们障碍依旧存在、我们的痛苦依旧出现。这是一个什么道理呢？因为外在的世

界，是我们内心所变现出来的，我们讲说「应观法界性，一切唯心造」，心是能变现，外境是所变现。所以你的内心在生命当中，它是一个主导者，它能变现，就是它是一个根源。也就是说我们要修行，重点不在改变别人，重点是要改变自己。这是我们每一个人在修行佛法之前，你应该有一个最重要的方向，所谓的「莫向外求」。当我们已经掌握了生命的修行方向，应该是改造我们现前一念心识。那应该怎么改造呢？在本论当中，无著菩萨提出了三个重点：第一个，你要「确认你修行的目标」。我们一个人，假设生命当中没有目标，我们就没有努力的方向，没有方向就没有力量，我们修行起来就没有前进的动力。这样子，我们一生的所学，就会变成分散的，而一事无成。所以我们一定要在刚开始的时候，知道你到底是想要成就一个什么样的功德？你必须有一个远程目标，成佛的目标；有一个中程的目标，你来生要到哪里去？近程的目标，你今生当中要完成什么样的功德？你一定要有一个目标，来引导你的内心。第二个，你要「具足方便」。我们要趋向目标的时候，我们是有很多障碍的，不是很顺利，烦恼会障碍我们、罪业也会障碍我们、色身的老病死也会障碍我们。所以，我们必须有我空、法空的智慧。所有的障碍出现的时候，都是因为我们对其的执取，而使令这个障碍变得扩大而不可收拾。所以障碍的本身并不可怕，重点是我们不能够使这个障碍扩大，你就必须要消灭你对这个障碍的执取，所谓的我执、法执的执取，使令这个障碍降到最低。就是你有了目标，你应该有我空、法空的善巧方便，来消灭我们心中对障碍的执取，这是所谓的「破障法门」。当我们有一个明确的目标，又具足善巧方便，第三个就应该要「付诸行动」，实际的去修习六波罗蜜的法门，来忏悔业障、积集广大的福德、智慧二种资粮。我们这一科叫做「彼入因果」，这第四科；前面三科主要是建立目标跟具足方便，就是建立菩萨的二种的根本功德——菩提心跟空正见。第四科以后，「彼入因果」是告诉菩萨：如何把我们的目标付诸实践。付诸实践当中，是讲到六度的法门，这当中有「总标」跟「别释」。前面的「总标」是把凡夫的六度跟圣人六度的差别，作一个笼总的说明。「别释」有十门，广

释十门：第一门是讲到这个「数」，讲到佛陀安立六度的理由；这个是在十门当中的第二科「相」，这个「相」就是一种殊胜的功德相，每一个度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，每一个「度」的内涵当中，都有一种殊胜功德相。我们看内涵，这当中有「问」跟「答」，先看「问」的地方：

第四五卷

庚二、相(分二：辛一问；辛二答)

辛一、问

此六种相，云何可见？

这「六种」波罗蜜多的功德「相」，应该如何了知呢？因为佛陀在人天的善法，乃至在二乘的教法当中，佛陀也谈到了六度的修学。在大乘当中，到底它的六度跟人天的六度、小乘的六度，这当中有什么差异呢？它有什么特殊的功德相呢？应该如何了知？就是说，为什么只有大乘的六度，有资格称为波罗蜜，其他都没有资格称为波罗蜜？这当中的差异是如何了知呢？就提出这个问。

辛二、答(分二：壬一由六最胜；壬二四句分别) 壬一、由六最胜(分二：癸一标数；癸二列释) 癸一、标数

这当中有二段：第一个「由六最胜」，第二个「四句分别」。先说明每一个「度」都有六种殊胜的功德，第二个再把这个四偈作一个总结。我们先看前面的「由六最胜」，先作一个总「标」：

由六种最胜故。

因为大乘的波罗蜜，它的每一个「度」，都具足了「六种」殊「胜」的功德相，这不是一般的凡夫跟二乘所能及的。所以，在大乘当中，只有大乘菩萨在修习布施、持戒、忍辱，

才有资格称为波罗蜜,因为它每一个法门都具足六种功德相。哪六种功德相呢?我们看「列释」:

癸二、列释(分六:子一所依;子二事;子叁处;子四方便善巧;子五回向;子六清净)子一、所依

「列释」当中有六个功德处:「一、所依;二、事;叁、处;四、方便善巧;五、回向;六、清净」。我们先看第一个「所依」:

一、由所依最胜,谓菩提心为所依故;

菩萨在修习六度的时候,他内心有一个「依」止处。什么样的依止呢?他依止「菩提心」,来修学六度的关系,所以他那个「所依」是「最胜」的。我们一般的人天善法,他修习六度是没有目标的,他是随心所至,他突然间想到要布施就布施了、想到放生就放生,这种没有目标的行为,是不能成就一个广大的功德。这个菩萨他在修六度的时候,他是事先有一个目标。什么样的目标呢?就是上求佛道、下化众生的目标。在经论上说:你心中已经有一个要成佛的目标,这个目标很明确,那你所修的所有的戒法,都是菩萨戒法。就是你还没有发菩提心之前,你受五戒,有五戒的功德;你受比丘、比丘尼戒,有比丘、比丘尼戒的功德。但是当你受了菩萨戒以后,所有的戒法,通通是成就菩萨戒,全部是菩萨戒。你现在受持比丘尼戒,也是受持菩萨戒。为什么呢?「所依最胜」故,你「所依」止的「菩提心」是特别殊「胜」的。

我们在修行,我们对于目标的确定是不能忽略的,因当初是代表宋朝跟元朝去谈判,结果谈判不成,元朝皇帝看这个人是个人才,不敢放他回去,就把他抓起来。抓起来,因为为一个人没有目标,你的生命就没有方向,没有方向就没有力量。科学家曾经作一个实验,他把高中生分成二组, A组跟 B组。A组有一百个高中生, B组有一百个高中生,然后作跳高的测试,就是跳起来用手去摸这个墙壁,看你摸得多高。A组,他们是要求他:你一定要设

定一个目标，你希望跳多高？那 B 组呢，你不要设定目标，你喜欢跳多高就跳多高。测试的结果，发觉：有设定目标的 A 组的分数，远远地超过 B 组。所以，从这一点可以了解：我们内心的状态，你设定目标，对启发我们潜在的力量，的确是有很大的帮助。一个有目标的人，他修行力量，是超过一个悠悠泛泛没有目标的人。宋朝有一个宰相叫做文天祥，文天祥文天祥在宋朝是一个非常有影响力的人，他要逼迫他投降。怎么样逼迫呢？他把文天祥关在水牢，这个水牢的水淹到他的脖子，长时间把身体浸泡在水中，他身体都腐烂了，那个虫无时无刻白天晚上咬他的肉。文天祥在这样的色身的痛苦之下，他讲出一个世界的名言，他说：「人生自古谁无死，留取丹心照汗青」。我们每一个人都爱著自己的生命，但是文天祥的意思就是说：我爱著我的生命，但是我也爱著我内心的目标——丹心，我忠义的功德。如果你一定要逼我作出抉择，我二个只能选一个，那我只好放弃我的色身。我们从历史来看，文天祥应该是一个凡夫，他也没有证得空性，换句话，他对于外境是有执取的，所以他的色身这种腐烂的状态，一定有痛苦的感受。那他为什么不会被这种生命一时的因缘所转呢？这当中只有一种解释，因为他生命有一个更重要的目标。所以这个地方就是说，菩萨在修行六度的时候，他为什么在布施的时候，能够产生这么大的力量？他持戒的时候，也能够产生比二乘人、人天人更大的力量呢？因为这个菩萨他心中有一个目标在资持著他，所以这个地方是特别殊胜。

子二、事

二、由事最胜，谓具足现行故；

前面是指他内心的所依，这个地方是讲：他根据这个菩提心所表现的一种「事」，这个「事」就是一种造作，他所造作的事业是特别的殊「胜」圆满。为什么呢？「具足」一切「现行故」。就是菩萨在造作六度的时候，它的内涵是广大圆满的。我们举布施来说，你看佛陀在人天的善法、在声闻教法里面，布施顶多是外财的布施，没有可能讲到内财色身的布施；

只有在大乘的经论，才讲到用色身来布施。我们再讲持戒，佛陀在声闻教法持戒，只讲到摄律仪戒，告诉我们怎么断恶，没有提到如何的修善，也没有提到如何度众生。只有到了菩萨戒，才讲到摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒，这个广大圆满的功德。所以这个大乘的六度，他造作的事业，是特别圆满，因为他具足一切佛的现行，这一点是不共于人天，不共于二乘的地方。

子叁、处

叁、由处最胜，谓一切有情利益安乐事为依处故；

前面的「事」，是偏重在自利的功德；这个地方的「处」，是讲利他的功德，利他。菩萨在生起菩萨戒的时候，他所缘的处所，是「一切有情利益安乐事为依处故」。菩萨在修六度的时候，他所面对的有情是「一切有情」，是冤亲平等的一个广大的所缘境。他面对有情，他所做的事业有二种：第一个是「利益」，第二个是「安乐」。这个「安乐」是约著现世生命的趋吉避凶，这个「利益」是约著未来生命的究竟解脱。也就是说，我们在人天善法的时候，我们给众生的利益，大部分都是约著现世的。你要是在声闻乘教法，你遇到一个阿罗汉，阿罗汉他在利益众生的时候，他是偏重在给众生成就来世的解脱。只有大乘的菩萨，他给众生的利益，是包括现世的安乐跟来世的利益，这二个都具足。我们在受菩萨戒的时候，我们得戒体，诸位回忆一下：得戒体的主要因素是缘境发心。你所缘的境，就是这个地方所谓的「处」。就是你到底要对谁发心？你发心要有一个对象，你要对「一切有情」成办他们的「利益安乐」，以这个当你的「处」所，就是你修习持戒的处所，就是这个处所。对这个处所，你要干什么呢？发起断恶、修善、度众生的心，这样的发心叫做「事」。一个是约著能发心的造作，一个是你所面对的境缘，这个都是从菩提心发动出来的。

子四、方便善巧

四、由方便善巧最胜，谓无分别智所摄受故；

菩萨从菩提心，一个目标，要表现出一种「事」跟「处」，他必须有「方便善巧」，因为这当中困难重重。这个「方便善巧」是什么意思呢？就是他能够把极度困难的事业，转成非常容易的事业，这叫做「方便善巧」。什么是「方便善巧」呢？「无分别智所摄受故」，就是菩萨在遇到障碍的时候，是修习我空观跟法空观。我们行菩萨道，你最重要的一个观念，就是你要知道「一切业障海，皆由妄想生」，所有的障碍都是从内心变现出来的，这是一个基本的概念。

科学家曾经作一个实验，拿一只跳蚤。诸位知道，跳蚤是会跳来跳去，它会从这只狗跳到另外一只狗。这只跳蚤，他把它放在桌上，他一拍，跳蚤就往上跳。然后这个科学家上面放一个玻璃，跳蚤碰到玻璃的时候，它感到障碍，它第二次就调对高度，它下次再跳的时候，高度在玻璃的地方再低一点点。然后你再把玻璃再往下降一半，它往上跳又遇到玻璃，它又调整它的高度。然后你再把玻璃再往下降，降到跟这个跳蚤贴近的时候，这跳蚤稍微动一下就碰到玻璃了，这个跳蚤它再也不跳了，你怎么拍，它都不跳了，这叫做「自我设限」。就是说，我们发了菩提心，誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生，当我们要实践的时候，会有一种障碍，就是我们认为自己做不到。因为在我们成长过程当中，我们曾经遇到很多的失败、遇到别人很多的指责跟批评，这种叫做「破坏性的情绪」，这样的阴影在我们心中累积了很多，让我觉得：这件事我做不来。果然你就做不到，因为你不愿意尝试。为什么我们不愿意尝试呢？因为我们从过去生到现在，阿赖耶识当中累积很多负面的、破坏性的情绪在里头。这个时候，菩萨要观察我空、法空的智慧，把生命回归到原点，这个时候我们观察内心：「何期自性，本自清净」，所有的障碍都是如梦如幻的。这个时候，你相信生命有无量的可能性，所以修习空观，了解到生命有无量的可能性，所有的恶法可以断除、所有的善法可以成就。你可以「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，这是菩萨道的根本精神，你相信你做不到。诸位要知道，你在菩萨戒，你可以暂时做不到，但是你要相信你做

得到，就是菩萨不能放弃对功德的意乐。那你为什么相信这件事情呢？因为你有方便善巧——我空、法空的智慧。否则我们永远就像跳蚤一样，其实这只跳蚤有能力跳，它为什么不跳呢？因为它认为它做不到。所以我们在修习六度的时候，你要能有方便善巧，化解心中的自我设限。

子五、回向

五、由回向最胜，谓回向无上正等菩提故；

这个「回向」就是说，他这个方向，本来我们设定的方向是往东边跑，结果他已经往西边偏了。那怎么办呢？稍微把它回转倒向，使令他跟我们的目标相随顺。那「回向」是回向到哪里呢？「回向正无上等菩提故」，就是我们不求人天的福报、也不求二乘的偏空涅槃，但求无上菩提，这叫「回向」。古德说，前面的「所依」叫做发心，是一种动机，动机是我们刚开始设定的目标；这个「回向」，是我们趋向目标过程当中的一种回转倒向。我们举一个例子来说明回向跟发心有什么差别？好象说你现在要开车到台北去了，你设定的目标是台北。但是诸位开车的话，你会知道，就算你开在高速公路，高速公路是直的，你方向盘也是要调整，你不调整方向盘，虽然路是直的，它一下就跑出去。就是这个车子本身也会有一个方向，你要随时调整你的方向盘。这是什么意思呢？虽然我们刚开始在佛前发愿，要上求佛道，但是我们内心也还有很多的声会出来，因为我们内心有很多的烦恼。在修菩萨道的过程当中，你遇到很多的功德、会受到很多的诱惑，这个时候你内心很多负面的烦恼会告诉你：唉呀，放弃无上菩提，这样子就可以了，那样子就好了。这个时候，菩萨对目标开始模糊的时候，怎么办呢？靠回向。你用回向把你的妄想，重新新的回转倒向到刚开始的最初发心，所以这个回向是一个过程的调整。

子六、清净

六、由清净最胜，谓烦恼、所知二障无障所集起故。

这个地方是作一个总结。前面菩提心是一个总标，菩萨发了菩提心以后，经过事业、处所、方便、回向，最后他主要的汇归处，就是成就一种「清净」的功德。什么叫「清净」的功德呢？「谓」依止「烦恼、所知二障」的一种「无障碍」的情况之下，这个「烦恼、所知」当然是障碍，但是因为有我空、法空的对治，它就转成一种无障碍的清净心，以无障碍的清净心，来「集起」一切的波罗蜜，来成就自利、利他的功德。这个地方是说明因为菩萨有六相的功德，所以他所修的六度，才有资格称为波罗蜜多。这个是菩萨在修习六度，他不共于人天善法跟二乘的地方。

壬二、四句分别(分二：癸一举施问答，癸二例余五度) 癸一、举施问答

这个地方用「四句」偈，把六度的相貌再加以「分别、分别」。这当中有二段：「一、举施问答；二、例余五度」。先把布「施」加以分别：

若施是波罗蜜多耶？设波罗蜜多是施耶？有施非波罗蜜多。应作四句。

这个地方有四句，我们说明一下。第一个，就是说它是布「施」，但是不是「波罗蜜多」。我们一般人天的善法，它也布施，但是他内心没有依止菩提心跟空正见，所以它不是六波罗蜜多，就是：是布施而不是波罗蜜多。第二个，「是波罗蜜多」而不是布「施」，虽然他具足菩提心跟空正见，但是它不是布施的法，它可能是持戒、或者忍辱、精进、禅定、智慧。第三个，它是布「施」，也是「波罗蜜多」，它本身是布施的法，而且又具足菩提心跟空正见，所以它也是波罗蜜多。第四，它不是布「施」，也不是「波罗蜜多」，它不具足菩提心跟空正见其他的五度。这个地方是举「四句」来作说明。

癸二、例余五度

如于其施，如是于余波罗蜜多，亦作四句，如应当知。

布「施」是这样子，其「余」的持戒，乃至至于般若的情况，也可以「作四句」来分别，这个地方的道理「应」该可以了「知」的。

到这个地方，「庚二、相」就是要知道：这个六波罗蜜多，大乘的波罗蜜多，它根本的功德相，就是菩提心跟空正见。这二个功德，你不具足……，就是你行六度，你经常要问自己：我为什么要持戒？我为什么要拜佛？我生命存在的价值在哪里？这个地方，菩萨要不断的提醒自己。就是你要提醒自己：你生命的目标是不是已经模糊？模糊的时候，要把它明确一点——我为了要成就佛道。我要成就佛道，我必须来生往生净土；我要往生净土，我今生必须在有限的生命当中，成就什么资粮？你前面的方向要非常清楚，你才知道你所修的功德，到底它是趋向什么方向？日本一个很大的企业家叫松下幸之助，他说：我每天早上上班的时候，我不是问我自己「这个公司要赚多少钱」。松下企业的老板说：我经常问我自己：我这个公司存在的价值在哪里？我为什么要举办这个公司？我的目标在哪里？这个很重要。我们一个菩萨，你经常要提醒自己：你今天为什么要拜佛？为什么要持戒？你的目标在哪里？因为这个是你的根本。我们经常要回光返照自己的根本还在不在？因为你这个根本不在的时候，那你这个善法就没有意义了，不能说波罗蜜多了。这一段是佛陀提醒菩萨，要知道你的根本在哪里。我们看「庚叁、次第」，这个地方是讲六度的前后次第，我们看「问」：

庚叁、次第(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

何因缘故，如是六种波罗蜜多此次第说？

佛陀是什么「因缘」，一定要我们先布施，然后再持戒，然后忍辱，然后再智慧等等？就是为什么一定要这样的前后「次第」呢？提出这个问，把修学「次第」提出一个「问」。

我们看回「答」：

辛二、答

谓前波罗蜜多，随顺生后波罗蜜多故。

因为这个「波罗蜜多」有前后相生的理由，就是说布施能够「随顺」引「生」持戒，持戒能够「随顺」引「生」忍辱，它有前后相「生」、相「顺」的次第。这个六度的次第，古

德的注解当中，有二个不同的注解。这个地方，本文的注解是偏重在它的「难易性」。从难易的角度，说「前前引生后后，后后清净前前」。「前前引生后后」，就是说我一定要先修布施，你才能够持戒，因为布施是比较简单。一个人，你连把多余的财物施舍出去都很困难，你烦恼那么重，你也没有办法持戒，持戒是要约束自己，所以布施是比较容易。透过布施以后，你这个人个性稍微淡薄一点，少欲知足，诶，再持戒，因为持戒是长时间的。诸位，持戒没有人说是持十分钟、五分钟的，那是尽形寿的，你布施叁分钟就布施完了，所以持戒长时间的。你一个人对身业、口业有所约束，哦，你这个人多少有调伏自己的力量，你遇到逆缘的刺激，你就比较能够安忍不动。你戒持不好、你连身口业都管不好，你不要去管内心，你内心不可能管到。你内心能够忍辱，你就容易安忍不动，就容易成就禅定的寂静。你有寂静的心态，就能够观照诸法实相，它这个是「前前引生后后」。「后后清净前前」，当你持戒持得好，帮助你布施会更殊胜；一个人，你忍辱修得好，你持戒更庄严：后面的会反过来加持你前面的，会让你前面的功德更清净。这个地方是从顺生的难易程度安立。第二个，在《入中论颂》，它讲到佛陀安立次第的第二个理由，是约著众生的「急迫性」。我们一个有情众生，你要这个众生发心去断恶、修善、度众生，他要完成他的目标，第一个他的身心要得到安乐，安顿下来。一个人假设在饥饿、寒冷，缺乏饮食、住处的情况之下，你很难让他行菩萨道，所以佛陀要我们先布施。你从布施当中，得到一个富足的资具，你布施以后，你才有房子住、有衣服穿、有饮食可以吃。然后，身为一个菩萨你不能太卑贱，你做一只狗，怎么行菩萨道呢？你不是有饭吃就可以了。有饭吃，得到温饱以后，你要有一个尊贵的色身，你持戒才有尊贵色身。有了的尊贵色身，你得要把你的功德保护住，不要把这个功德烧掉了，所以你要修忍辱。把这个忍辱修好以后，你要培养一个寂静的心态，然后在寂静的心态修我空、法空，消灭你的执取，进入到平等法界。就是说我们众生的需要，它是有一个前后次第

的，急迫性有它前后次第。这个地方是从急迫性，来安立这个六度的次第。在本文当中只讲到难易性，在其他的注解有讲到急迫性。

庚四、训词(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

「训词」是对六度名词的解释，分二：「问、答」，我们看「问」的地方：

复次，此诸波罗蜜多，训释名言，云何可见？

这个名词的解释，大乘佛法经常说是「名以召德」，每一个名词都代表一种功德，所以它这个地方等于是讲功德。大家会质疑说：前面讲布施的相有六种功德，这个地方又讲功德，这二个功德有什么差别呢？前面六相的功德，是从理论上来说，就是说每一度都具足它的菩提心、空正见等等。这个地方的功德是比较从实际具体的说法，就是当你具足这个六相功德的时候，实际表现在布施，它会产生一个如何的灭恶生善的效果？所以这个地方的功德，是比较具体说明。前面是理论上，每一度都具足六种功德；这个地方是把六种功德，具体化、落实化。

辛二、答(分二：壬一总释度名；壬二别释施等) 壬一、总释度名

我们看回「答」，回「答」当中有二段：第一个是「总」标，第二个「别释」。先作「总」标：

于诸世间，声闻、独觉，施等善根最为殊胜，能到彼岸，是故通称波罗蜜多。

这个地方，先解释它的总名，六度的总名叫做「波罗蜜多」。为什么称为「波罗蜜多」呢？因为它在一切「世间」的善法当中，乃至在「声闻、独觉」的种种「善根」当中，菩萨所修的布施等六度的「善根」是「最为殊胜」的。因为它「能」够引导我们从生死的此岸，「到」达大般涅槃的「彼岸」，所以它有资格称为「波罗蜜多」。我们修五戒、十善，是成就一个人天的果报。人天的果报虽然美妙，它毕竟是生灭之法，「饶汝千般快乐，无常终是到来」，所以这个地方没有资格说是究竟圆满。二乘的涅槃，虽然是不生不灭，可以究竟的

享有，但是它缺乏万德庄严，所以它也是有所欠缺。只有佛菩萨的「波罗蜜」，它不但是能够永久的受用，而且具足庄严，所以它有资格称为「波罗蜜多」，它的功德是最圆满的。这是一个总说，以下把六度的内涵各别的说明。先看布施：

壬二、别释施等(分六：癸一施； 癸二戒； 癸叁忍； 癸四精进； 癸五静虑； 癸六慧) 癸

一、施

又能破裂悭吝、贫穷，及能引得广大财位福德资粮，故名为施。

这个布施的功德，有灭恶跟生善。我们不断的布施，能够「破裂悭吝」，「悭吝」就是不肯帮助别人的一种自私的心态。它的果报呢？悭贪是恶因，它的果报是「贫穷」。我们一个人，身边有很多的东西，比如衣服也好、财物也好，其实有些东西你永远用不到。如果你经常把这东西占有，不肯布施出去，会有什么样的后果？无形当中，你就会有一种自私的心态，这个自私的心态，它就会伤害你的目标、伤害你的菩提心，它就会去左右你的菩提心。所以佛陀劝我们：你太多东西最好布施出去，因为它会把这种负面的力量——「悭贪」破坏掉，当然你没有悭贪就不会「贫穷」。那生善呢？「及能引得广大财位福德资粮」，「能」成就「广大」的「财」富地「位」，所以菩萨在成佛之前，他的果报都是特别尊贵富足。而且他这样的福报，又能够成为一种「资粮」，成为无上菩提前进的动力。

这个「资粮」我们说明一下。世间人修习布施，他成就广大的「财位」，基本上会产生放逸。我们看世间人，有些福报很大，你看他真的是福报很大，你看他受用的资具特别的尊贵；但是他没有时间修学佛法，他为他的福报所障碍，产生放逸。有些人你看他福报也很大，但是他不把福报当一回事，他能够把这个福报当做如梦如幻，他继续的修习他的戒定慧，继续的往佛道前进，他不会被这个路旁的小花障碍住。为什么呢？因为他有目标，他有菩提心跟空正见，他有这种大乘的善根。所以你的福报，如果背后没有菩提心跟空正见，这个福报对你不是好事情。诸位要知道，所有的地狱果报，都是福报大的人创造出来的。所以印光大

师说：你没有菩提心跟空正见，福报愈大，你这个生死业力愈大，你造罪愈大。但是当你有福报，你背后有菩提心跟空正见的时候，那就不同了，那这个福报是一种资粮，你前进到无上菩提的一种动力。所以这个地方就是说，菩萨在行布施的时候，他能够把这个广大的财位，转成一种成佛的资粮，这个就是有波罗蜜多的意思。第二个持「戒」：

癸二、戒

又能息灭恶戒、恶趣，及能取得善趣等持，故名为戒。

菩萨在持戒的时候，有灭恶跟生善的效果。第一个，他能够「息灭」这个「恶戒」。「恶戒」有二层意思：第一个、奉持不正当的戒，外道持牛戒、持狗戒，这个叫做「恶戒」；第二个、他不奉持善良的戒，不奉持善良的戒，就是造杀、盗、淫、妄。那怎么办呢？菩萨以持戒，来消灭你的罪业，消灭罪业就能够远离叁恶道的苦果。所以持戒有什么生善的效果呢？

「取得善趣等持，故名为戒」。一个人能够奉持如来的戒法，从近果来说，成就人天的尊贵身；从远果来说，成就禅定的前方便，这个「等持」就是禅定。因为你持戒，内心安稳，所以你就容易成就专注、成就相续，而成就一个「等持」的功德。前面布施的善法跟持戒，最大的差异在哪里？戒法是佛制的，这是最大的差别。善法不是佛制的，佛陀不出世，也有很多的十善法。「佛制」这句话代表什么意思呢？佛陀为什么在无量的善法当中，选择其中几样，说这样子是一个戒呢？这有二层意思，诸位要知道：佛陀是为了圣道而制戒的，他是为圣道布局的。就是说，你要成就圣道，第一个、你要成就尊贵身。你要是做一只蚂蚁，你没有办法修学圣道；第二个、你要成就圣道。你必须成就一个寂静的心态，所以持戒能够成就人天的尊贵身，也能够帮你成就一种安稳寂静的心态。你看有的宗教持戒，它说：你一生中不能喝咖啡；你也不能坐汽车，只能骑脚踏车。但是我们看不出这个戒，对于成就尊贵身、成就禅定有什么帮助。这个，我们讲就是无益的苦行，就是说你这样子行动没有效果。

但是佛陀制戒不是，佛陀所制的戒，都是引导你成就人天的善趣，成就一种寂静的心态，他是为圣道而布局的。这个讲到持戒的功德，我们先到这个地方。好，我们休息十分钟。

(经由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四六卷

第四六卷

好，请大家打开《讲义》第一五一页。我们这一大科是讲到「彼入因果」，讲到大乘六度修行的内涵。六度的内涵，在本论当中是有「十门」来加以广释。这「十门」当中，我们是讲到第四门「训词」，讲到六度各别的功德。我们现在讲的这一度是「癸叁」的「忍辱」，我们看论文：

癸叁、忍

又能灭尽忿怒、怨，及能善住自他安隐，故名为忍。

菩萨为什么修忍辱呢？因为我们透过忍辱的修学，灭除我们内心「忿怒」的烦恼，这种瞋心的烦恼，使令我们内心产生一种不安稳的状态。那「忿怒」灭除了以后，有什么好处呢？就能够消灭这个冤家。就是说人跟人之间的内心，它是相互作用，你要恨他，他也一定会恨你的。所以我们不喜欢有冤家，就从自己做起，我们对一切众生避免生起瞋恚之心，这样就不会创造对立的冤家。不创造冤家有什么好处呢？在菩萨来说，「及能善住自他安隐，故名为忍」，菩萨「能够自无瞋恚，使令「自」己身心「安隐」；不恼害众生，使令「他」人「安隐」，「故名为忍」。

成就一个安全稳定的功德，这个事情也是非常重要。我们看修行有二种人：一种是初学者，一种是老参。初学者，他才不管你安不安稳，初学者就是他没有功德，他赶快看到什么功德都抢著要，拜佛也很用功、持戒也很用功、到厨房工作也很用功，因为初学者他没有功德，所以要的就是功德。但是老参的修行就不是这个意思了，诸位要知道，老修行，当然我

们也要去追求功德，但是你要一个重点，要把你已经造作的功德保存下来，这很重要。我们可以这样讲：你是一个初学者，你有资格发脾气。(呵——)为什么呢？因为你没有功德，瞋是心中火，能烧功德林，你根本没有树，怎么烧也无所谓。但是你是老参，你没有资格发脾气了，因为你这个树太多，你连一点香烟都不能存在，这个太危险，因为你输不起了。所以你的功德愈大的时候，你要愈谨慎，绝对不能够晚节不保。诸位要知道，你功德愈大，你发一次脾气的损失，那就不得了。你说他一个初学者，反正他也没功德，他耍耍脾气也没什么大不了的(哈——)，是不是？他根本就没有功德林嘛。所以佛陀讲忍辱，这个对老参是特别重要，你要求一个安稳的功德。就是说，我们回忆刚出家的时候，花了很多的心在这样贫脊的土地，现在好不容易盖上一片森林了，你要好好的保存它。这个地方就是说，我们没有一个人愿意发脾气，但是我们还是发脾气，控制不了。那这个问题是在哪里呢？我们应该分析分析，一个人为什么会发脾气？我们的内心，古人说：「心包太虚，量周沙界」，我们的内心能够包容天、包容地、包容宇宙万物，但是包容不了一点点的委屈。你会发脾气，你就是有委屈，你觉得这个是不公平的，你就是认为不公平，你才发脾气。你认为我的付出跟我的代价不成对比，我不应该得到这个结果。但是诸位要知道：因果它不是讲今生的，是过去、现在、未来。所以诸位你要永远记住一个观念：所有的外境、所有的逆境，都是你内心的罪业变现出来的，跟别人没有关系，事实上如此。所以我们遇到了逆境，你不应该发脾气，你应该到佛前忏悔，因为你一观照：哦，我有这个罪业。那你到佛前忏悔，你就说：「我弟子净界，过去曾经造了一些罪业，所以这个罪业逼出来的时候，变现这个痛苦的果报，我向佛菩萨至诚的忏悔。」说叁次。我跟你保证，因缘马上变化。我们一个人很大的悲哀，是什么悲哀？恶性循环。你过去造了罪业，这个罪业变成逆境的时候，你自己感到委屈，感到委屈就发脾气，发脾气就又造罪业，造了罪业，这个罪业表现出来的时候，又是一片逆境，这个时候你要发脾气，发脾气又造罪业。那你这个痛苦，几时能够消除呢？你这个不是恶性循环

吗？所以修行人要把痛苦从这个地方，古人讲：「截断妄流」，从此打住。你只有一个方法，透过智慧的观照，看到一个人为什么会发脾气，因为他感到委屈。为什么他有委屈呢？因为他作出错误的判断，他认为痛苦是别人给他的，所以愚痴是所有罪过的根源——无明。其实我们说穿了，人没有什么好委屈的。前生的你创造了今生的你，今生的你创造了来生的你，你必须要为前生的你负责，难道不须要吗？你前生选择这样做，那你今生必须要无条件的承当。因为前生的你创造了今生的你，所以你今生不是为你自己负责，还要为你前生负责，就是这个道理。重点是你不能糊涂，一个人绝对不能对因缘法作出错误的判断，这样子是不可以弥补的。特别是我提醒所有的老参，当你内心有一点点戒定慧功德的时候，我必须提醒大家：你没有发脾气的理由、你没有发脾气的空间，因为你输不起了。你只要发一个脾气，你可能要从生命当中，回归到过去过去，你要花很多很多的时间，才为这个发脾气付出代价。所以诸位要知道，我们不但是往前冲刺，这个安稳也是很重要的，把你既有的功德好好的保护得住，这一点是很重要的。佛陀的慈悲，看到菩萨有这个问题，他白天、晚上修习功德，佛告诉他：你要修忍辱，要向内观照，一切的问题，都是前生的你创造的，你必须为前生的你负责。

癸四、精进

又能远离所有懈怠、恶不善法，及能出生无量善法，令其增长，故名精进。

当我们能够修忍辱，把既有的功德保持住以后，不能够得少为足，继续的往前走，就应该要修「精进」。「精进」能够破除我们的「懈怠」，「懈怠」就是一种消极的心态，对所有的「恶法」也不想断除、对所有的功德也不想追求，这是一种消极的心态，这样消极心态就很容易产生这种「恶不善法」。一个人的心态，是先「懈怠」，「懈怠」久了接著就是放逸，放逸以后就造罪业了，叁种情况。一个人会破戒，就叁个阶段，懈怠、放逸、造罪。所以我们刚开始从源头上，就是要保持「精进」。「精进」有什么好处呢？「能」够「出生无

量」的「善法，令其增长，故名精进」。就是你要能够让自己不断的出现功德，这个就是「精进」。大家不要听到「精进」，以为好象很严重。大乘佛法的精进，它不强调那种暴饮暴食，这暴饮暴食精进，是不值得提倡，就是：「滴水长流，则能穿石」。我个人是提倡：一个人的精进就是——让自己每天进步一点点(呵——)，这个就是精进。我亲近过很多老和尚，像达公长老，他八十几岁还在讲经；海公也是，他也每天不断的在进步。其实进步的本身，重点是那种前进的动力。为什么要保持前进的动力呢？古德讲一句话：「死水不藏龙」，禅宗经常讲这句话。「龙」是一种功德的表征，但是龙绝对不会生长在死水，一定在活水当中，这个龙才能够生存。所以精进的本身，重点还是那个心态。我们如何让自己每天保持进步一点点呢？精进的修学有二个所缘境：第一个是对恶法。对恶法有二种态度，已生的恶法令断除。这个恶法已经出现了，我们不须要逃避，每一个人都是有缺点，好好的面对，让这个恶法，今天减少一点、明天减少一点、后天减少一点，你活在希望当中。第二个，未生的恶法令不生，这个是要靠持戒了。什么事情要防范于未然，修行不能够太大胆，要稍微胆小一点，要稍微防范一点，这是对恶法的态度。那对善法呢？未生的善法令增长。我们没有善法，别人有善法，我们随喜功德，跟善法先结一个善缘，以后你就有机会。已生的善法令增长，你已经有的善法，不要得少为足，不断的往前进。总而言之，在你的生命当中，你要创造一个活水，不管你活到几岁，让自己每天进步一点点，这是很重要的。

癸五、静虑

又能消除所有散动，及能引得内心安住，故名静虑。

这个地方的功德就更加的精致了。我们为什么修禅定呢？「能够「消除」内心的「散乱跟扰「动」，使令「内心」能够「安住」，能够明了寂静的「安住」，「故名静虑」。「静虑」的功德主要有二个：第一个，它能够产生一种寂静的力量。这个寂静的力量，就会产生一种堪能性。就是说你前面的布施、持戒、忍辱、精进，因为你寂静的力量，它的功德会增

长广大，因为你的心力增强。第二个，这个静虑能够帮助我们的智慧，这个定能够增上慧。我们一个人，你不能一天到晚都是散散乱乱的，因为这样子你很难反省自己。你每天有一定的定课，让自己静下来，你能够反省你的过失，这个是靠禅定。

癸六、慧

又能除遣一切见趣、诸邪恶慧，及能真实品别知法，故名为慧。

智「慧」就是靠闻、思，闻所成慧、思所成慧、修所成慧，它能够破「除一切」的邪知邪见，还有种种「邪恶」的判断、分别，引生「真实」的智慧。真实的智慧有二种：一个是「品别」的智慧，一个是「知法」的智慧。「品别」的智慧，是说明诸法的差别相，这种世俗谛的智慧；「知法」的智慧，是说明诸法的总相，就是胜义谛的智慧，我空、法空的智慧。当然这个智慧是最重要的，你要能够对因缘所生法，作出正确的判断。孔夫子说：四十而不惑。孔夫子十五岁开始立志求学，经过十五年的时间，他自认为：对于生命的因缘，什么是对？什么是错？什么是功德相？什么是过失相？他完全通达，没有疑惑了。但是应该这样子讲，孔夫子他所通达的智慧，是属于品别的智慧，是世俗谛的智慧、差别相的智慧。那佛菩萨所谓的不惑，不但对于功德相、过失相作出正确的判断，你还要能够通达我空、法空，通达「何期自性，本自清净」，一切的法都是因缘所生，这样子就更高明了。这个就是所谓的智慧的引导，使令前面的五度，能够正确的趋向我们的目标。前面的五度是一个脚，这个智慧是眼睛，这个是讲到六度的功德。六度的功德，它每一个法在心中操作的时候，都能够灭恶生善。布施灭除我们的悭贪、贫穷，生起我们广大的财富、福德资粮等等。

这个地方的意思就是说，我们的生命都是自作自受。因为过去你的造作，创造今生的果报；你今生的造作，又创造来生的果报。这样的一个生命的等流，我们想要改变，你要先改变你的心态、改变你的心念，所以他的每一个度，都是在调整你的心态。布施调整我们悭贪的心态，持戒调整我们喜欢造作罪业的心态，忍辱调整我们忿怒的心态。心态的改变，果报

就改变。在西方有一个谚语故事，它说：有一个人，他很想要知道天堂跟地狱有什么差别？那他先到地狱去看。到了地狱，哦，大家在吃饭，每一个人筷子都很长很长，每一个人都要为自己夹饭菜，他抢饭菜的时候，他吃不到，因为这个筷子太长，结果地狱的人都活得非常痛苦。这个人看到地狱以后，他感到非常悲哀就离开了，他也改变不了他们。接下来他就到了天堂，诶，到天堂，大家也在吃饭，筷子也是很长，但是大家吃得很快乐。为什么呢？同样筷子这么长，他为什么吃得很快乐？原来天堂的众生，筷子夹菜是夹给别人(哈)，夹给别人，每一个人都吃得很快乐。所以我们心态决定我们的命运：你要是自私自利，你所招感的因缘、所造作的行为，都是跟痛苦相应；你真实发起这种利他的心，你就招感功德。所以真正的六度，它的重点在调整我们的心态，你的心态改变了，你的行为就改变，你的命运就改变。我们一个人如果只设定目标，你不行动，在原地打转，那我敢保证：你过去的生命，就跟你现在、未来的生命完全画等号。你说：我现在心态不改变，我未来会怎样？你不要去算命，我告诉你怎么样好了。你以前所受的痛苦，来生完全再受一次。为什么呢？因为你因缘法没有改变。所以只有修行人，他的过去不等于未来，因为他在调整。我们可以这样讲：一般没有学佛的人，他的生命就是不断的重复，他的前生跟今生也差不了多少，今生跟来生也差不了多少。你看佛陀说：「七佛出世犹为蚊子，八万大劫犹为鸽身。」你说：怎么可能？这个蚂蚁做了七佛出世，它还做蚂蚁？在森林中的鸽子，它活了八万大劫还做鸽子？我说：牠有可能。它的心态不改变，它坚固的执著，他总是认为它是对的，它不知道如何听闻佛法，反省自己，把邪恶的功能消灭，善良的功能生起来，你说他命运会改变吗？而且佛陀讲得更可怕，佛陀说：它不是八万大劫，八万大劫是阿罗汉说的。佛陀说：它八万大劫之前还做鸽子。(呵——)所以，我们想要让生命往光明的地方去改变，我们应该从内心去改变，我们遵守佛陀的六度，我们因地的改变，你的未来是充满光明的。这个地方，是佛陀讲六度功德的主要意义，就是鼓励我们要去修学六度。就是，六度先从自己做得到的，不要一开始就挑战

——我要把我的生命牺牲掉。就是说，你现在有叁件衣服、或者有四件衣服，其中一件穿不到，还蛮好的，赶快布施出去。先把自己用不到的，布施出去。先从自己做得到的地方，先跨出一步，那你的生命就会有变化。

庚五、修(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

前面是讲功德相，其实前面佛陀讲这么多，波罗蜜的六种功德，六种功德会归到六度，它有它灭恶、生善的功德。这以下开始怎么修行，我们现在对六度有信心了，应该怎么去实践？看这个「问」：

云何应知修习如是波罗蜜多？

大乘的六「波罗蜜」有这么大灭恶、生善的效果，我们很想要让来生、明天活得更好，怎么办呢？应该怎么「修」呢？这个地方回答：

辛二、答(分二：壬一总释列；壬二略广释) 壬一、总释列

应知此修略有五种：一、现起加行修，二、胜解修，叁、作意修，四、方便善巧修，五、成所作事修。

正确的「修」行六度有「五种」方法：第一个是「现起加行修」，这是我们一般修习六度的主要方法。这个「现起」，就是你必须有身口意的「现起」，有这样身口意的「现起加行」，才能够修六度。比如说你布施，你不是坐在那个地方想就能布施，你必须要有实际的行动，有布施的人、有所受的人，有施者、受者，还有其中这些施的物品，要有身口意的「现起」，这是一般的。第二个「胜解修」。前面是实际的行动，这个是内心的「胜解」。就是我们学习大乘的经论，对六波罗蜜的功德，产生坚定的信解，对于修习的功德、不修的过失，透过闻思的智慧，产生坚定的理解，而产生信心，这个叫做「胜解修」。你现在听闻六度的功德，生起一念的信心，诶，这个也在修六度，这个叫做「胜解修」。第叁「作意修」。这个「作意修」，就是以清净广大的意乐，来修行叁种「作意」，这后面会说到，爱重作意、

随喜作意跟欣乐作意。这个地方是讲愿望，前面胜解是讲信解，这个地方你要发出你的愿望，对于这个功德，要有一种增上意乐，叫做「作意修」。第四个「方便善巧修」。前面的胜解是信心，作意修是愿望，这个地方是约著破障。我们在修习六度的时候，往往会跟内心原来的习气相违背。那怎么办呢？我们修习六度，有人不肯，那怎么办呢？修习我空、法空的智慧，把这个障碍消灭掉。「方便善巧修」就是修无分别智，来破除心中的障碍。第五「成所作事修」。前面的四种修，都是菩萨因地所修的；这个「成所作事修」，是佛陀在果位上所修的，叫「成所作事修」。这个地方后面会说明。总而言之，要成就六度的功德，有五种的方法。这一段是总标，我们看第二段的「广释」：

王二、略广释(分二：癸一略释五修；癸二广作意修)

癸一、略释五修(分二：子一指前四修；子二释成所作事修) 子一、指前四修

「广释」当中分二：「略释五修，广作意修」。把这个「作意修」，菩萨要怎么修意乐，把它开展出来。我们先看「略释五修」：

此中四修，如前已说。

子二、释成所作事修

成所作事修者，谓诸如来任运佛事，无有休息，于其圆满波罗蜜多，复更修习六到彼岸。

前面的「四」种「修」，在「前」面「总标」的地方讲过了。现在讲「成所作事修」，就是十方「如来」能够「任运」的，他不必假藉作意。我们凡夫都是要作意，先知道六度的功德，然后再鼓励自己生起信心，然后再生起愿望，最后付诸行动，这叫「作意」。但是佛陀不须要这样的过程，他不须要作意，他不须要经过内心的思惟作意，就能够生起六度的「佛事」，而且内心对六度「无有休息」，动静一如，因为他没有作意，就没有疲累的相状。「于其圆满波罗蜜多，复更修习六到彼岸。」佛陀在自利的功德上，已经「圆满」了，但是他依

止大悲心，再继续的「修习六」度，这个一般古德说，叫做「倒驾慈航」。就是说，明明他已经成佛了，但是他又示现一个菩萨身来修六度。为什么呢？这叫「从本垂迹」，因为他要去做利他的事业。也就是说，我们菩萨的六度，主要是正约著自利来说，当然也有利他。菩萨的这个六度，包括自利跟利他；但是佛陀的「成所作智修」，完全只有利他。你说功德圆满没有再圆满，这个叫做「成所作智修」，就是利他的六度，倒驾慈航。这个地方是一个总标，我们看别释：

癸二、广作意修(分二：子一辨彼修相；子二显得胜利) 子一、辨彼修相(分二：丑一总标作意及其意乐；丑二别释意乐所摄作意) 丑一、总标作意及其意乐(分二：寅一出叁作意；寅二列六意乐) 寅一、出叁作意

论主的意思，无著菩萨是要把这个「作意修」开展出来，就是你修习六度，应该有的心态是什么？应该用什么心态来修六度？「作意修」分二：「辨彼修相，显得胜利」。先看「辨彼修相」，「修相」当中有一个「总标」，再「别释」。先看「总标」：

又作意修者，谓修六种意乐所摄爱重、随喜、欣乐作意。

这个「作意」有叁种作意、「六种意乐」。先看叁种作意。菩萨要修「六种」作「意乐」，每一种意乐都摄持了「爱重、随喜、欣乐」。第一个「爱重作意」，对六度的功德，特别的「爱」乐珍「重」，这是偏重在自利。我希望离苦得乐，谁能帮助我呢？就是六度能够帮助你灭恶、生善，离苦得乐。所以你对这六度法门，如贫得宝想，特别的爱乐珍重，这是偏重一种成就自心的功德。第二个「随喜作意」。就是说这个功德我做不来，但是这个功德别人可以做，菩萨对于其他人所成就的功德，欢喜赞叹、随喜赞叹，这随喜修。这个随喜修是约著法，别人有这个法，我对这个法随喜。第叁个「欣乐作意」，菩萨不但希望自己成就六度，他也普遍的希望一切众生，都能够成就六度的功德。前面的「随喜」是约法，这个地方约人。前面的「爱重」，只是讲自身成就，然后对法的随喜；这个「欣乐」，我们希望每一个众生，

也能够成就六度的法，这利他的功德。菩萨对六度的法门，应该保持叁种的心态：第一个「爱重作意」，第二个「随喜作意」，第叁个「欣乐作意」。我自身要成就，别人成就了我随喜，接著我希望所有的众生都成就，叁种作意。这叁种作意，每一种作意都必须具足「六种意乐」。

我们看这个意乐：

寅二、列六意乐

一、广大意乐；二、长时意乐；叁、欢喜意乐，四、荷恩意乐；五、大志意乐；六、纯善意乐。

这地方是把标题标出来，这以下会详细解释：

丑二、别释意乐所摄作意(分二：寅一爱重作意；寅二随善作意) 寅一、爱重作意(分二：卯一显意乐摄；卯二结修作意) 卯一、显意乐摄(分六：辰一广大意乐；辰二长时意乐；辰叁欢喜意乐；辰四荷恩意乐；辰五大志意乐；辰六纯善意乐) 辰一、广大意乐(分二：巳一别释意乐；巳二结名广大) 巳一、别释意乐(分二：午一布施；午二余度) 午一、布施

这六种意乐，它摄持了「爱重、随喜」跟「欣乐」。我们先看六种意乐当中的「爱重作意」，「爱重」当中我们先看「意乐」。这六种意乐，是什么意乐？「一、广大意乐；二、长时意乐；叁、欢喜意乐；四、荷恩意乐；五、大志意乐；六、纯善意乐。」我们先看第一个「广大意乐」：

若诸菩萨，乃至若干无数大劫，现证无上正等菩提，经尔所时，——刹那，假使顿舍一切身命，以殍伽河沙等世界盛满七宝奉施如来，乃至安坐妙菩提座，如是菩萨布施意乐，犹无厌足。

这是举布施，就是什么叫「广大意乐」呢？从布施的角度来说，一个发了菩提心的「菩萨」，从他的最初发心，「乃至」于要经过「无数」的阿僧祇「劫」，才能够「证」得「无上正等菩提」，他要「经」过这么长的「时」间。这个菩萨在「经」过这么长的时间，这当

中的每「一」个「刹那」当中，「假使」这个菩萨要面临了抉择，到底你是要成就布施的功德？还是要保存你的生命？当然假设这二个能够兼具是最好的，假使这个菩萨面临了抉择，他必须要「顿舍一切身命」，才能够换取布施的功德，就是说，这个布施的功德跟你的生命，你只能选一个。这个时候，菩萨能够以欢喜的意乐，「顿舍」，这「顿舍」就是说你连考虑都不能考虑，要马上舍弃你暂时的生命，来换取布施的功德，这个是内财的布施。或者说这个菩萨本来很多钱，他有多少钱呢？恒「河沙」七宝的功德。但是他这个时候为了要追求布施的功德，把这个「七宝」供养「如来」。在这么多时间当中，乃至到他成佛为止，他都要做这二件事情。「如是菩萨」的「布施意乐，犹无厌足」。就是说菩萨在布施的过程当中，乃至要牺牲生命，乃至要这么多的七宝去供养如来，到成佛为止，菩萨的布施意乐，都没有「厌足」的一天，他是特别的坚固。

这个「厌足」，我们说明一下。我们在修功德的时候，有二种心态：一种心态是向外的追求。一般初学者，他修学佛法是靠信心，他也没有什么观照力、也没有什么目标，都没有。他就是烦恼很粗重，赶快在三宝当中用功，积功累德、忏悔业障。但是他的心，是向外求法。一个人向外求法，就很容易志得意满；志得意满的结果，就容易产生傲慢。如果他后来没有听闻佛法，很可能就产生对立：我有修行，你们都没有修行。结果他的功德变成修罗法界，对立心太强。当然刚开始，这样是可以理解；但是我们慢慢慢慢要知道：修行是向内，我们是假藉修行，来改变我们的心态。你一个人修行时，是向内会归的时候，佛法销归自性，你没有感到厌足的一天，多多益善，我们内心是无穷无尽的，哪有人会感到厌足？不可能。但是很奇怪，你的心只要向外追求，你马上感到厌足：我修得不错了！一个人向外追求，你很快就满足，满足以后就志得意满，然后就产生对立。一个人他是向内追求的时候，你愈修行他愈谦卑，愈觉得自己不足，那个圣道的气氛，就显现出来。所以这个地方是一个心态问题。

午二、余度

经尔所时，一一刹那，假使叁千大千世界满中炽火，于四威仪，常乏一切资生众具，戒、忍、精进、静虑、般若心恒现行，乃至安坐妙菩提座，如是菩萨所有戒、忍、精进、静虑、般若意乐，犹无厌足。

这个地方是引其他五度的广大意乐。这个菩萨在经过这么多的无数大劫当中的其中每一个「刹那」，「假」设他的外在环境，遇到「满中炽火」，不要说这个菩萨遇到冤亲债主，他遇到了全世界都起火，而且他的外在环境这么恶劣，他内在色身也没有好过。怎么说呢？在行住坐卧「四威仪」当中，他缺「乏」资身的资「具」，没有衣服穿、也没有饭可以吃、没有卧具可以睡、生病也没有汤药可以治疗。菩萨是处在这么一个恶劣的环境，这么一个卑劣的色身；但是菩萨内心当中，对「戒」波罗蜜、「忍」波罗蜜、「精进」波罗蜜、禅定、「般若」波罗蜜五度的坚持，是绝不放弃，乃至到成佛为止，都不放弃。「如是菩萨所有戒、忍、精进、静虑、般若意乐，犹无厌足。」

巳二、结名广大

是名菩萨广大意乐。

这个地方我们要说明一下。这个地方是在讲菩萨的心态。你内心当中，菩萨戒的精神，刚开始它还不希望你做很多事情，这个事情是愈做愈大，慢慢来的。但是你不得不能够有这样的一个……「虽不能至，心向往之」，菩萨对这种功德的好乐，是要特别的强烈。

美国有一个名人叫海伦凯勒，很多人应该知道这个人。这个人是怎么一回事呢？她眼睛瞎掉，看不到外境；耳朵聋了，别人讲的声音她听不到；嘴巴也哑了，她没有办法跟别人沟通。几乎她生命六根主要的功能都丧失，严格来说，她几乎是一个行尸走肉了。一般人对这个生命是自暴自弃，但是她没有选择放弃。当然她只有二个选择：一个放弃，第二个坚持。她选择了坚持，结果她在这样一个卑劣的环境之下，考上了哈佛大学，后来她成为一个有名

成功的演讲师，激励很多美国人，当选美国十大成功的偶像。她讲出一句名言，她说：「当我们一个人，你要坚持面对太阳的时候，黑暗永远在你的后面。」也就是说，生命当中，黑暗跟光明永远同时存在。问题是你要坚持，你是要面对太阳？还是面对黑暗？世间上的事情，有得就有失。你不可能找到一件事情，完全是失，或完全是得，不可能。除了涅槃以外，涅槃是纯净的功德，因为它不是对立相。只要是有为的生灭法，它有光明相，就有黑暗相。问题是说，我们应该要坚持自己的目标。我们这样子讲：你修菩萨道，你要有心理准备，就是说，把色身交给业力，把内心交给三宝，就是这种态度。这色身你没有办法决定的，这是前生的业力。说它是叁千大千世界起火了，你自己又怎么样了，这个色身生灭法交给业力，该怎么样就让它怎么样算了；但是内心我可以作主，果报我们不能作主，我内心要坚持我的方向。因为我不坚持，我来生更糟糕，我不坚持我的功德，我生命就没有意义。所以这个地方是讲：你这个菩萨要建立这样的一个广大的意乐，对于功德的坚持，在任何环境之下，绝对不能放弃。这是第一点。第二点「长时意乐」，前面是讲空间，这是讲时间：

辰二、长时意乐

又诸菩萨，即于此中无厌意乐，乃至安坐妙菩提座，常无间息，是名菩萨长时意乐。

你要长时间的不能有中断休「息」，这个地方的中断休息，不是约著现行，是约著作意，乃至于一念的二乘心，都不可以。你可以暂时不采取修善、度众生的行动，但是你内心不能放弃这样的「意乐」的追求。

辰叁、欢喜意乐

又诸菩萨，以其六种波罗蜜多饶益有情，由此所作，深生欢喜，蒙益有情，所不能及，是名菩萨欢喜意乐。

你不但是要去做，内心要保持「欢喜」心。当然你最好选择一个你有兴趣的，你说这个六度很多，你选择一个有兴趣的事情去做。记得：修六度，既然你要做，就心甘情愿，保持欢喜，这是很重要的。第四个「荷恩意乐」：

辰四、荷恩意乐

又诸菩萨，以其六种波罗蜜多饶益有情，见彼于己有大恩德，不见自身于彼有恩，是名菩萨荷恩意乐。

「菩萨」在修「六」度的时候，虽然表面上利「益有情」，但是菩萨观察有情众生，是对自「己」有「大恩德」的，而「不」是「见」到菩萨「有恩」于众生。也就是说，菩萨是把众生当福田想：因为有众生的福田，我们才能够成就。所以，他是对众生产生感恩的心情来修六度。第五「大志意乐」：

辰五、大志意乐

又诸菩萨，即以如是六到彼岸所集善根，深心回施一切有情，令得可爱胜果异熟，是名菩萨大志意乐。

「菩萨」把「六」波罗蜜的功德、「善根」，至诚的「回」向「一切有情」众生，都能够成就「可爱」的「果」报。就是菩萨愿意把这个功德，跟大家分享，这是菩萨跟声闻人最大的差别。声闻人修什么功德，他只考虑自己，他不会把功德切一半给别人，跟人家分享的；菩萨他愿意跟大家分享他的功德。第六「纯善意乐」：

辰六、纯善意乐

又诸菩萨，复以如是六到彼岸所集善根，共诸有情，回求无上正等菩提，是名菩萨纯善意乐。

前面「广大意乐、长时意乐、欢喜意乐、荷恩意乐、大志意乐」的功德都是有漏，应该把这个有漏的福报，「回求」到「无上菩提」，这样就变成出世的解脱，所以这第六个是特别重要。把这个功德相，这么强大的意乐，把它导归到你当初所设定的目标，就是回向。

卯二、结修作意

如是菩萨，修此六种意乐所摄爱重作意。

这个是「六种意乐所摄爱重作意」，「爱重作意」是偏重在成就自利的功德，但是这个「爱重作意」具足「六种意乐」。

这个地方我们说明一下。菩萨道的成功有成功的因素，失败也有失败的因缘。我们这样子讲好了，一个人在菩萨道能够成功，有二个因素：第一个就是你的能力，这个能力一般讲你的善根，你对布施、持戒、忍辱的能力，这每一个人的能力不同。第二个是你的态度，你心中的意乐。但是诸位要知道，这二个不是相加，是相乘。就是说当你有这个能力，但是你缺乏这个心态，你说你有一万个能力，结果你的态度是零，一万乘以零还是等于零，没有用，所以这个态度又特别重要。我们佛学院办了十八年，我亲身在作僧教育，我发觉：我们在新生考核的时候，一个新生进来叫实习生，叁个月考核，开执事会议，我们是讨论一个人的态度，最重要就是他的学习态度，其他都不重要。说这个人解门比较差，没关系；这个人行门很差，也没有关系。这都可以慢慢来。这个人没有学习态度，这个人不能留。一个人的态度是最重要的，你没有这个意乐，你说这个人怎么办呢？你怎么教他？你没有办法教他的。以前我们在办斋戒学会的时候，办完之后开干部检讨会，忏公师父主持；大家把这次的斋戒会功过、得失，都提出来讨论。讨论了很多，最后请忏公师父作总结。忏公师父只有讲一句话：「敏则有功」。你只要肯努力就有功德。你只要肯努力就有功德。忏公师父他不约外境，做对做错他不讲这个，就是你当初那个意乐，有这个意乐就好。忏公师父他经常告诉弟子：一个人不怕做错事，就怕你不做事。一个菩萨最怕的是什么心态？他看到什么都无所谓。看到

功德相，他也无所谓；看到过失相，他也无所谓。完了，哀莫大于心死。当然菩萨道是有次第的，身为一个初学者，我们烦恼很躁动，我们一定会花很多的时间来断恶，这个是可以理解的。我们看几乎所有的初学者，都先保护自己，我先自己没有过失。所以一般初学的菩萨，对于修善跟度众生，都是会把它放在比较后面才做，这个是可以理解的。你可以不采取行动，但是你不能没有这个意乐。如果你对于大乘经典佛菩萨所说的功德，完全不生好乐，那我看你菩萨的戒体，就算没有失掉，也非常羸弱。所以这个地方很重要。菩萨的意乐，就像如贫得宝，贫穷人对宝的珍惜爱重，爱乐珍重。虽然我现在可能在生命规划的第一个目标，我先调伏现行烦恼，这个十年当中是我的目标；我对于修习广大的善法、度化众生，暂时不做，可以理解，绝对可以理解。但是你一定要有这个爱重作意，否则你菩萨的根本，就会失掉了。这个地方，我们先讲心态。到此为止，其实真正的六度的方法是在后面。它这个地方先讲菩萨六度的功德，根本功德——菩提心、空正见；开展出来，六度有它差别的功德。布施破除悭贪、贫穷，增长你的财富、福德资粮；持戒破除你的罪业，破除叁涂果报，成就尊贵身、成就禅定。这个功德讲完以后，他要建立一个意乐，正确行菩萨道的心态，心态有了以后，他后面就讲如何修六度。无著菩萨是这样的安排次第。

这个地方等于是，我们一个人一定要有一个良好的态度，你有一个良好的态度，就算你善根稍微差一点，你有无穷的希望。我们可以这样子讲：生命虽然有过去、现在、未来，从佛法的角度，它重视你的未来，它不管你过去怎么样。你看佛法经常讲说：「放下屠刀，立地成佛」，很多人都是这样子讲。说你这个屠刀拿了很久，没关系，你随时放下，你就有希望。是不是！就是说不管你过去是怎么一个相貌，你要有想改变的意乐。诶，你这个人就有希望。所以大乘佛法，大家希望掌握精神，就是「绝不放弃」，我现在做得不够好，但是我不放弃，你就永远存在希望。

好，我们今天就讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四七卷

第四七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一五五页，「寅二、随喜作意」。

第四七卷

我们学习佛法的主要目的，就是要明白宇宙人生的真实道理。一个人在生命当中，他会出现种种安乐的果报，比如说富贵、长寿、庄严，乃至来生能够往生净土，他会出现安乐的果报，这当中一定有他的道理。反过来说，一个人在生命当中会出现痛苦，他会出现贫穷、卑贱、丑陋，乃至于来生到叁恶道去，这当中也一定有他的道理。所以，当我们能够掌握痛苦跟安乐的真实道理，我们就能够对生命产生正确的改变，所谓的离苦得乐。生命的真实道理，应该是什么相貌呢？我们可以简单的作一个理解。简单的说，生命的相貌就是一个无止境的水流，它的相貌是相续而变化的。主导这个生命的水流，有二种的力量：第一个力量，是我们前生种种的造作所熏习的一种业力，我们叫做先天的力量，这个先天的力量，可能是善良的，也可能是邪恶的。所以在我们的生命水流当中，我们不可以否认：的确有前生的力量在影响著我们。我们前生所留下来的这种等流势力，对我们的生命产生一定的影响，这是一种先天的力量。第二个就是我们后天的努力，我们开始修学佛法，透过佛法的修学，创造一种清净的力量，来扭转、改变前生的力量。所以我们对生命的了解就是：生命的水流是由先天的力量跟后天的努力，这二种力量的结合。这当中，我们每一个人都面临了二个选择：第一个，我们放弃努力，我们内心当中就是心随妄转，我们完全由前生的力量来主导我们。我们遇到人事的因缘，该起烦恼还是起烦恼；你在过去的因缘当中，会造作什么业力，你还是造作什么业力；那你应该受什么痛苦，还是受什么痛苦：这个叫做「流转门」，你的生命

会在这种流转的力量当中，不断痛苦的重复，历史重复。因为你没有作出改变，你会被过去的力量牵引著，产生一种感业苦的恶性循环。第二个，我们想要产生一种新的力量，来扭转这种过去的力量，这个时候叫做不随妄转。我们透过佛法的修学，产生一种清净的力量，把过去邪恶的力量慢慢的消灭、把善良的力量慢慢的增长，这个时候我们进入到一种「还灭门」，所以我们基本上是有二种选择。当我们选择今生要做一些努力，来扭转过去的力量，那应该怎么努力呢？在本论当中，它提出了叁个重点：第一个，你要确定你生命的目标。你到底希望你的生命，有什么样的结果？你要先把你的结果订出来——「我要成佛」，成佛当然是一个非常笼统的概念，这个事情太大，我要先往生净土。怎么往生呢？我今生必需有一些戒定慧的功德、有念佛的功德，你必须给自己设定一个明确的目标，就是我们讲的——「真为生死发菩提心」。当我们生命有一个目标以后，第二个，你要培养一个正确的观照力。我们都知道，我们每一个人的内心当中，都不是非常平静，因为我们内心有一种先天的力量，我们过去有很多很多烦恼、妄想的力量累积在心中。我们虽然确定了目标，但是当我们要趋向目标的时候，会打很多很多的妄想，给我们作错误的引导。所以我们必须有我空、法空的智慧，一次又一次的来化解心中的妄想。你不能有一次的错误，妄想它会用不同的相貌来引导你，告诉你放弃努力，告诉你往错误的方向去。你必须每一次都要很正确的观察「何期自性，本自清净」，来化解你过去所留下的这些妄想，这就是破除遮障。当我们有观照力、有目标以后，能够破除遮障，这样还不够，要实际的付诸行动，就是六波罗蜜的修学。本科的「彼入因果」，就是告诉一个菩萨：当我们已经具足了目标，而且也正确的开始化解心中的颠倒妄想，这个时候我们应该怎么做呢？「彼入因果」就是劝勉菩萨要付诸行动，实际的透过六度的修学，来积集我们成佛的福德、智慧二种资粮。在这一科当中，它是讲到「作意」，就是说我们要修学六度之前，你必须产生叁种的心理准备：第一个是「爱重作意」，第二个是「随喜作意」（这个地方写「随善作意」，这个「善」写错了，应该是「随喜作意」），第叁个是

「欣乐作意」，叁种作意。这个都是我们在修学六度之前，应该要具足的叁种心理准备。我们看「随喜作意」：

寅二、随喜作意

什么叫「随喜作意」呢？

又诸菩萨，于余菩萨六种意乐修习相应无量善根，深心随喜。如是菩萨，修此六种意乐所摄随喜意乐。

这个「菩萨」，已经作好一个菩萨的准备。菩萨要准备什么呢？准备他的菩提心跟空正见，这个菩萨已经准备，有资格来修行了。他在修行的过程当中，出现了一个状况。什么状况呢？「于余菩萨六种意乐修习相应无量善根」，他看到了其他的「菩萨」，依止「六种」广大的「意乐」，「修习」波罗蜜，而成就了种种的「善根」。诶，他看到隔壁的同参道友，有布施的善根、有强烈持戒的善根，有强烈忍辱、禅定、智慧的善根出现，而这个菩萨在这一方面是比较薄弱。这个时候，菩萨面对这样的情况，应该怎么办呢？佛陀告诫菩萨们：「深心随喜」。这个「深心」不是嘴巴讲，是你出自内心，对他所成就的善根欢喜赞叹。「如是菩萨，修此六种意乐所摄随喜意乐」，这样子叫做「随喜作意」。这个地方是说，当然我们菩萨应该要发菩提心，就是你会受戒，我们受戒的时候，诸位能够回忆得到，我们刚始受戒的时候，缘境发心。我们那个时候所发的心，对十法界许下了：誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生的愿望，那个时候是非常纯真圆满的愿望。但是，当这个戒体成就以后，我们开始付诸行动的时候，我们会发现一个事实，我们必须要去面对的事实，就是我们虽然发愿要断一切恶、修一切善，但事实上，我们的时间有限的、我们的能力也是有限的，我们今生的时间，不可能修习一切功德，不可能。所以这个时候，菩萨必须务实的给自己有一个明确的、短期的目标，我必须先成就我自己能力这一部分、我自己有兴趣的这个善根。我可能先成就布施的善根，或者先成就持戒的善根，或者先成就禅定、智慧的善根。也就是说，初学

菩萨他在修学善根，是有所不足的，因为时间有限，功德无量，以短暂的时间追求无量的功德，到最后一事无成。所以菩萨必须要务实的，给自己有一个次第来修学，所以因地的菩萨，他的善根是差别的，你只能走你自己的路。这个时候，菩萨为自己布局一个自己的道次第，他先成就哪一个善根。但是有一个地方要注意：你这个善根比较薄弱，别人有善根出现的时候，我们有二个选择：第一个，我们嫉妒、排斥，乃至破坏对方。这样的后果，我们跟这个法门结下恶缘，以后我们要成就这个善根就障碍重重。第二个，我们看到这个功德，我们自己在今生、或者短时间当中，我们还没有能力成就，但是别人成就了，我们表示随喜赞叹。这个时候，我们跟这个善根先结下一个好的因缘，先打一个好的招呼，以后你要修习这个善根的时候，就非常的顺利。所以佛陀慈悲，为菩萨尔后的修学，先作一个布局。就是说，没有错，菩萨刚开始修学的时候，必须要依止自己的能力、兴趣，成就自己生命当中的善根；但是当我们遇到其他的菩萨有殊胜善根的时候，我们应该深心随喜。也就是说，前面的「爱重作意」，是菩萨自己要努力修习自己的善根；这个地方是，当善根在别人(身上)出现的时候，我们应该表示「随喜」，是这个意思。

寅叁、欣乐作意

又诸菩萨，深心欣乐一切有情六种意乐所摄六种到彼岸修，亦愿自身与此六种到彼岸修恒不相离，乃至安坐妙菩提座。如是菩萨，修此六种意乐所摄欣乐作意。

这地方「欣乐」的意思是说，「又诸菩萨」，这个「菩萨」是发了菩提心，也具足空正见，他「深心欣乐」，他出自内心的希望，这个「欣乐」就是希望，他希望「一切有情」，也能够具足这「六种意乐所」成就的这种波罗蜜的功德。也就是说，他不但希望自身能够成就六种波罗蜜多，他也希望「一切有情」能够成就「六」波罗蜜多，乃至于成就佛道为止，这样子「菩萨修此六种意乐所摄欣乐作意」。这个地方，「爱重作意」是偏重自身的功德；「随喜作意」是别人的功德，我们表示随喜。这个地方意思是说：前面二种功德都是约著已

经成就的，我自己已经成就的，我要爱重珍惜，不要让它破坏；别人已经成就的，我们随喜；这个「欣乐作意」，是还没有成就的功德。菩萨对于波罗蜜多的功德，在自己跟他人还没有成就的时候，应该什么心情呢？「欣乐作意」。我希望自己能够成就，也希望他人可以成就，菩萨要有一种跟别人分享功德的胸量，不要独占。我们举一个例子来说明。比如说在秦朝末年，刘邦跟项羽，如果从他们二个个人的功德来说，项羽的才华是远远超过刘邦的，从世间法的功德来说，他的军事能力、魄力、霸气都超过刘邦。但是刘邦有一种很特殊的功能，这个人胸量非常大，他这个人有功德愿意跟人家分享。项羽这个人个性太自私，刚愎自用，只要他的属下意见跟他不合，他就排斥。你看刘邦旁边的大将——萧何、张良、韩信这几个文武大将，都是曾经侍奉过项羽的。但刘邦他能够在打天下的时候，愿意把功德跟大家分享，结果刘邦就把项羽打败。这个意思就是说，我们菩萨会在生命当中，遇到很多很多即将成就的功德，我们一定要跟别人分享。我们举一个实际的例子，比如说你今天筹备一个活动、或者你掌握一个因缘，这是广大功德。但是你能够很理性的，这个工作该给谁做，对众生会产生利益，你就能够无私的把这个职位让出去，不一定什么事都要自己独享。你有这种胸量，你以后就有这样的福德、有这样的功德成就的因缘。所以这个地方佛陀劝我们：菩萨对于还没有成就的功德，应该要有一种「欣乐」，希望一切有情来分享的心情，这样一个有胸量的菩萨，才能够招感广大的福德。这个地方是针对还没有成就功德的一种愿望。这个地方是讲到我们修六度有叁种的准备：「爱重作意、随喜作意」跟「欣乐作意」。

子二、显得胜利

我们听闻这叁种作意以后，有什么殊胜的功德？

若有闻此菩萨六种意乐所摄作意修已，但当能起一念信心，尚当发生无量福聚，诸恶业障亦当消灭，何况菩萨？

假设「有」一个众生，他听「闻」了「菩萨」能够依止这「六种意乐所」产生的叁种「作意」——爱重、随喜、欣乐叁种作意，这种情况，我们对这叁种「作意」的功德，有二种的差别：第一个，「但当能起一念信心」。就是说虽然我虽然对这叁种作意，目前还没有办法真实成就；但是我觉得这叁种作意是一个功德相，你生起一种随顺欢喜的心情，虽然你还没有成就，但是你有「一念」的「信心」。这样有什么好处呢？「尚当发生无量福聚，诸恶业障亦当消灭」，你就能够产生无量的福德。你过去因为贪瞋痴所造的罪业，也因为你对这叁种意乐随喜赞叹的「信心」，这些罪业还没有得果报的，就「诸恶业障亦当消灭」，就失去了得果报的力量，这只是「一念」的「信心」而已；「何况菩萨」如法真实的去修行这叁种意乐，那这个功德就不可思议了。这个地方是讲到，我们能够产生叁种「作意」的殊胜功德。这个地方，有些人会提出疑问说：一念信心就产生这么大的灭恶、生善，这个道理在哪里？我们从道理上来说也好、从自己生命过去的经验也好，我们都知道：一个人的生命要产生重大的改变，一定是内心要先改变，就是信念的改变。你说你偶尔去造一个善业，这个善业不一定能够产生广大的改变；但是你内心当中，对一件事情的看法、对生命目标的改变，这个改变就是一个大方向的改变。

我们讲一个实际真实的故事，给大家作一个参考。在法国有一个大的企业家，很有名的企业家，他年轻的时候，是一个百货公司的小店员。他本来平常的工作就很平凡，但是后来遇到经济不景气，他的公司裁员，他就被裁员裁掉，就失业了。失业以后，再找工作，找不到了，因为他那时候已经中年四十几岁了。后来他的太太、儿子离开他，孤家寡人一个，又找不到工作，就丧失了对生命的奋斗，每天喝酒过日子。后来他觉得人生实在没有意思，就想要自杀。自杀的时候，他跟朋友讲到要自杀的念头，他朋友说：既然你要自杀，那你也不急著一时，干脆我带你去给人家算算命，看看你有没有什么希望。既然是这样子，他就听他朋友的劝告，找一个年纪很大的吉普赛人算算命。这个吉普赛人看起来有七八十岁，年纪很

大了，他把他的八字一看：唉呀，不得了！他说：你呀，你是拿破仑的转世啊。（哈——）他说：怎么可能我是拿破仑转世，我是那么平凡？没有错，我一生算命从来没有错过，你的确是拿破仑的转世。哦，这个人就相信了。但是他不知道是谁，因为他没读多少书。从今以后，他去图书馆，把所有的资料全部找出来，开始研究：我前生是，我应该继承拿破仑拿破仑拿破仑拿破仑拿破仑的功能。他就开始研究拿破仑的思想，拿破仑做过什么事情。这个时候，他的生命产生了变化。很奇怪，他过去应征，老板一看到他就拒绝；这个时候，老板看到他很高兴，雇用他。而且慢慢慢慢很快就能够展转的升迁，到最后，他变成好几家连锁店、百货公司的老板，后来成为法国一个非常伟大的企业家。后来很多杂志去访问他说：你到底是拿破仑转世？他说：讲实在话，我不是拿破仑转世，但是当时我把自己观想成拿破仑，对我的确有很大的加持力。所以我们要知道：为什么佛陀在讲六波罗蜜之前，讲这叁种意乐干什么？就是你作好准备没有？我们一个人要相信一个道理：所有的障碍都是来自于内心，叫做自我设限。我们往往在修习波罗蜜之前，内心就出现很多的名言：这个我没办法，这个他做得到，我做不到的。你这样的一个思想，你根本就不可能，你障碍你自己。就像马戏团，你看马戏团很多的大象。有一次马戏团发生大火，很多人往外面跑。后来这个马戏团的老板也往外面跑，他要跑的时候往后面一看：唉唷，他看到一个很奇怪的现象：这个大象只要被关了很久的、中年以上的大象，它跑不动了，它活活被火烧死。比较年轻的、刚刚抓到的大象，没有关很久的，它就跑出来。为什么呢？因为这个大象长时间被关，它只要一动，就遇到铁栏，它太多的挫折、太多的失败，在它的心中，它没有修习我空、法空的智慧，来化解因为失败……。失败本身是一个果报，它不是重点。我们现在比较在乎的是：当你遇到失败的时候，你会产生一种负面情绪，这种，他果然成就一代的事业。我们每天观想：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，我们经常把自己观想成、，这对我们有很大的加持力。这就是佛陀告诉我们为什么要修习意乐、为什么他只是一念的信心，因为他已经为

生命的广大功德，呈现一个非常重要的因种。所以这是佛陀讲叁种作意、六种意乐的主要目的，就是应该要为未来的波罗蜜作好准备。负面情绪，你没有化解，产生一种累积，累积久了就产生自我设限，这个地方是一个心理障碍。今天我们比较在乎的是这个，不是失败本身，因为失败只是生灭法；但是这个失败以后，他心中所留下的这些痕迹，会使令一个菩萨裹足不前。这就是为什么我们学佛到现在，很多人已经成就了广大功德，我们还在原地打转的主要原因，就是来自我们自我设限。所以佛陀告诉我们：「是心作佛，是心是佛。」其实世间的道理跟佛法的道理是一样，只是目标不同，他能够从一个小小百货公司的员工，他观想他是拿破仑，他果然成就一代的事业。我们每天观想：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，我们经常把自己观想成阿弥陀佛、观世音菩萨，这对我们有很大的加持力。这就是佛陀告诉我们为什么要修习意乐、为什么他只是一念的信心，因为他已经为生命的广大功德，呈现一个非常重要的因种。所以这是佛陀讲叁种作意、六种意乐的主要目的，就是应该要为未来的波罗蜜作好准备。

庚六、差别(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

「差别」当中有二个：一个是「问」，一个是「答」。我们先看「问」的部分：

此诸波罗蜜多差别，云何可见？

这个六「波罗蜜多」的修学内涵，它种种的「差别」相，我们应该怎么知道呢？前面的几科都是在讲心理的准

备，这个地方是讲实际的行动。我们看回「答」的地方：

辛二、答(分二：壬一总标；壬二别释) 壬一、总标

应知——各有叁品。

每一个波罗蜜多，都有「叁品」的差别，有「叁品」修学的差别相貌。

壬二、别释(分六：癸一施； 癸二戒； 癸叁忍； 癸四精进； 癸五静虑； 癸六慧) 癸一、施

「别释」当中六科：「一、施；二、戒；叁、忍；四、精进；五、静虑；六、慧」。我们先看布「施」的修学差别：

施叁品者：一、法施；二、财施；叁、无畏施。

从修学次第来说，我们先讲「财施」。我们菩萨设定了人生目标，也开始用空观来化解心中的自我设限、心中的妄想；然后我们在付诸行动的时候，第一个行动就是布施：我们应该把我们用不到多余的财物，布施给须要的众生，来消灭众生的贫穷，这是菩萨采取行动的第一个方式。第二个是「法施」：「法施」就是以利他的心，为人宣说佛法。前面的「财施」，是消灭众生外在的贫穷；这个「法施」，是对治众生内心的愚痴。就是说，一个人最大的痛苦，就是不明白生命的道理。不明白道理怎么办呢？

就完全跟著感觉走，他有什么感觉，就往这个感觉方向去活动。现在我们跟众生开示：你不要再跟著你的感觉、跟著你的情绪活动，你要根据佛法的道理来作判断——什么是功德相？什么是过失相？如何离苦得乐、趋吉避凶？你要让他明白这个道理，这叫「法施」。第叁个是「无畏施」：「无畏施」就是我们用种种安慰、鼓励的言词，使令众生远离恐惧跟怖畏的痛苦。就是他有这个苦恼、怖畏，你跟他开导开导，把心中的障碍破除掉；因为他有苦恼的时候，他没办法修行，就障碍在那里了。菩萨有善巧，把他的障碍化解掉，使令他能够远离痛苦、怖畏的障碍，然后继续的往前走，叫「无畏施」。这叁种布施，能够使令菩萨有什么好处呢？能够成就广大财位的福德资粮。

这个地方的布施，我们说明一下。这个地方的布施，我们从唯识的经论当中，佛陀在讲布施的时候，提出一个重要的讯息，就是你布施的时候，要用欢喜心布施。比如说你今天做僧团执事也好、做自己种种的弘法事业也好，你这样的财施、法施、无畏施：如果你是一种

心不甘、情不愿的嫌恨心，以嫌恨心来布施，以后也会成就安乐的果报；但是这个果报，有很多的障碍。就是你得来非常辛苦，你白天工作、晚上加班，很多的折磨，才得到这个广大的财富、这种福德的资粮。如果我们在因地的时候，既然你选择这件事你要做，你用欢喜心来布施，你以后得到这个广大福德的时候，非常的顺利，你就很自然生长在一个富贵的家族，很容易得到广大的福报。所以这个地方的布施，你的一个心态，对未来的果报也会产生一定的影响，这是我们采取行动的第一个——布施。

癸二、戒

戒叁品者：一、律仪戒；二、摄善法戒；叁、饶益有情戒。

这个地方讲持「戒」的差别内容：第「一」个叫做「律仪戒」。「律仪戒」主要的目的，就是远离身口意的过失。远离过失为什么叫「律仪戒」呢？我们简单解释一下。果公上人解释什么叫「律仪」呢？他解释得很简单：就是「法」。这个「法」就是一种轨范，这个「戒」就是警策的意思。就是说，佛陀为了让菩萨远离过失，设立很多的轨范来警策菩萨——什么事是不应该做的。所以这个地方是偏重在断恶，「律仪戒」偏重在止持的断恶，是成就法身的因缘。第「二」个「摄善法戒」。这个「摄」就是积集的意思，就是我们应该在生命当中，积集种种善法的功德，这个地方的善法，主要是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧六种善法。这个地方有人质疑说：这个「摄善法戒」是有六度，菩萨在产生行动的时候，也有六波罗蜜，那这有什么差别呢？我们说明一下。我们在修行六波罗蜜的时候，那是一个广大的所缘境，是整个十法界有情、无情广大的所缘境。但是这个地方的「摄善法戒」，是佛陀在这个广大的所缘境当中，选出几个重点，加以明文规定：这些你不做，一定要犯戒，就是在广大的所缘境当中，找出几个纲要，才后订出一个轨范，让我们来遵守。举一个例子，比如说摄善法戒的第一条「不供叁宝戒」，

你要修习善法第一件事情——归依三宝，就是对佛陀的礼拜、赞叹、归依。如果菩萨一天当中，对三宝都没有礼拜、赞叹、归依，这样子就犯戒。所以这个地方的「摄善法戒」，就是把对六度的修学，提纲挈领的加以明文规定。第「叁、饶益有情戒」。前面的二个戒——断恶、修善，是成就自利的功德；这个地方是属于利他的功德。「饶益有情戒」，主要就是菩萨的四摄——布施、爱语、同事、利行，用四种法门使令众生成就世间的善根，乃至出于世间的善根。这个是持「戒」的「叁品」。

这个持戒跟布施有什么差别？二个都是修习善法？我们这样讲好了：布施本身，他心中是没有愿望的，他可以说是随心所至，他刚好遇到因缘，触动他布施的心，他就布施了，他有因缘才做；持戒不同，要持戒之前，他一定先有戒体，有一个「要期誓愿」，他一定要先发愿才能够持戒。所以持戒是一个有目标的行为，布施是没有目标的，他可以做，也可以不做。我们要知道，一个有目标的行为，他是一定要做，这个时候，它就会产生一种调伏的力量，因为你一定要做，你别无选择。你遇到障碍的时候，你要自我克服。所以持戒为什么功德超过布施？因为持戒是有目的的行为，他有愿力在资持，有戒体，一种「要期誓愿」。所以持戒是二六时中「于诸过境能忆、能持、能防」，它是长时间的。当然这个戒体，是一个很重要的课题。这一次我们净律寺传了一次在家的五戒、菩萨戒，我发觉一个很重要的现象：这次净律寺传戒，有四百个在家居士参加，将近四百个。四百个当中，差不多将近三分之一，一百多个是重受的。但是诸位不要以为重受，这个人不可思议，好象要求增上戒，不是这个意思。在家居士的重受，如果你去了解，他们叫做「补戒」，修补的「补」。就是说，他的戒体羸弱了，他的戒体甚至受到伤害、破坏。那怎么办呢？他也不想忏悔，反正哪里有地方传戒，再去受一次吧！受一次回来又破坏了，再重犯，再受一次。所以我作过很多的调查，很多的道场，几乎重受的非常的多。当然义德寺和尚尼也是大悲心，要传受这个戒体，但是这个地方，我想我们以后要面对一个问题：「受戒易，守戒难」，这是一个很严重的问题。

就是说，我们今天发心创造一个因缘，让他能够缘境发心，得到一个心中的愿望，他生命当中有了一个新的目标：我要誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生，我要自我改造。这是一个很好的戒体，一个愿望产生，一个愿望就是一个新生命的开始。但是这个地方有一个问题就是说，他回去以后，这个戒体保存不住。所以我们身为一个僧众，我们的责任，不但是给众生戒体，还要告诉他怎么保护戒体，这有二个重点。我自己把这个因缘思惟了一下，我觉得：在家居士，乃至出家众也好，他的戒体会羸弱、会破坏，有二个因素：第一个，长时间没有听闻佛法。一个人没有听闻佛法，对于佛法的甚深功德，开始模糊、淡忘了，然后内心当中就心随妄转，什么目标理想完全放弃。他当初很认真的缘境发心，得到戒体，这个戒体放在旁边，妄想主导。当然，一个人目标已经不明确的时候，你怎么抗拒你的欲望呢？所以长时间没有听闻佛法，这是一个很严重的问题。第二个，他虽然听闻佛法，但是没有把佛法的功德跟戒体作联想。就是这个戒体在他的生命当中，它的价值、它的重要性没有被强调。比如说，生命当中的功德、世间的功德，我们后面会讲到富贵、健康、长寿、庄严；出世间的功德，解脱、涅槃：你应该把这些功德跟戒体联想在一起。为什么你来生能够得到尊贵身？因为有戒体。为什么你能够远离病痛？因为有戒体。为什么你能够产生种种的富贵？因为有戒体。你必须要在心中，把戒体在生命当中扮演的重要角色，不断的强调出来，这个时候你保护戒体的心很强，就像德瓶一样。如果你受了戒以后，你只是在缘境发心的时候，发了一个愿，回去以后，把戒体丢一边，这个戒体一定是羸弱的，它在你生命当中不可能产生能忆、能持、能防，不可能。我们要知道一个观念：戒体是阿赖耶识的一个善种子。诸位研究唯识都知道，这个种子是一个生灭法，它不是涅槃(是不会改变、永远不生不灭)，它是会改变的。会改变的意思就是说，你去思惟它，它就会扩大，你不去忆念它，它就消失，这个叫做戒体。你不要以为你得到戒体，好象一劳永逸，永远就是这么大，不是这个意思。它是一个种子，它是一个刹那灭的种子。所以佛陀鼓励我们受戒，但是佛陀警告我们：你得到

戒体以后，要「常忆受体」，不断的忆念你心中的那个愿望，对你的生命有多重要！如果你的生命遇到选择的时候，你宁可放弃暂时的生命，而追求你这个清净广大的愿望，因为这个功德会带给你安乐。如果你这样子想，你戒体是永远不会破坏的。这个地方持戒跟布施的差别，就是因为它有一个要期誓愿，它是一个有目标的行为，所以它产生灭恶、生善的力量，是超过布施的。

癸叁、忍

忍叁品者：一、耐怨害忍；二、安受苦忍；叁、谛察法忍。

这个「忍」简单的定义，就是于诸境缘安忍不动。遇到什么境缘呢？这个地方讲出叁种的境缘：第「一」个「耐怨害忍」。这个「耐」就是忍耐，这个境缘指的是「怨」家，一个有情众生的怨家，对我们种种身口二业的伤「害」，我们应该安「忍」不动，这第一个境缘。第「二」个，菩萨在行菩萨道，在布施、持戒的时候，不是只是有情，还有环境，「安受苦忍」。这个地方的环境，前面的这个「怨」，是一个有明了性的众生，这个地方是一个没有明了性的环境。你要去行菩萨道，你要布施、持戒，这个环境有时候不是很顺利，比如说炎热、或者是饥饿、寒冷等等，你为了要成就你广大六度的功德，你要安忍，你别无选择。第「叁」个「谛察法忍」。这个「谛察法忍」是非常重要的，是前面二种忍辱的根本。就是说菩萨为什么能够对怨家的伤害、对环境的逼迫产生安忍呢？他主要的理由就是「谛察法忍」，他能够「谛」，能够真实的观察诸「法」实相，而在诸法实相当中，产生安住不动，这个是对真理的安住。

这个地方我们说明一下。我们刚开始是一个贫穷的人家，我们没有珍宝，我们开始布施、持戒，让我们这个贫穷的内心，产生布施、持戒的功德，以布施、持戒来庄严自己。成就庄严以后，你就要注意一个问题：如何保护功德？所以《金刚经》就是在讨论「如何保护功德」？菩萨发了菩提心，也成就了广大的布施、持戒的功德，这个时候菩萨「云何应住？云何降伏

其心」？这是一个很现实的问题。因为我们内心很多负面的情绪，很多的盗贼要偷走我们已经成就的功德。这个时候佛陀劝我们说：你应该怎么安住呢？你要安住在真理，不要安住在感觉，不要老是跟著感觉走、跟著情绪走。就是说，我们的生命已经有很多的功德林，但是我们还没有成佛，我们要经常保持戒慎恐惧，因为功德随时会破坏，很多的盗贼，二个眼睛一直瞪著我们的功德，想要偷走的。所以我们遇到逆缘的时候，要思惟二个道理来保护自己：第一个安住在业果的道理，来降伏其心。我们今天遇到这个环境，这样的怨家跟环境完全没有关系，是我们心中的业力变现出来，我心中如果没有这一部分的罪业，我一定不会招感这个果报，你对这个道理深信不疑，这是一个业果。第二个你思惟我空、法空的真理，那就更圆满，「何期自性，本自清淨」，所有的躁动、所有的瞋恚都是因为对立产生，我不能改变别人，我起码可以改变自己，我把这个自我意识拿掉，回归到一个平等法界，没有能所，这时候也可以安住。总之，诸位要记得一个观念：我们内心开始不平衡、躁动的时候，千万不要讲任何话、千万不要作任何的决定，因为你这个时候所作的决定、所讲的话，对你的功德会产生致命的伤害。所以一个菩萨，我希望跟大家共享的就是：你不但要努力的积集功德，你要知道怎么样保护你的功德。就是你心理不平衡的时候，什么事都不要做，赶快去佛前忏悔，然后用道理来降伏自己，等到平静以后，再采取行动。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四八卷

第四八卷

好，请大家打开《讲义》第一五七页，「癸四、精进」。

第四八卷

我们这一科是讲到修习六波罗蜜的差别内容。前面一科的忍辱，是「于诸境缘，安住不动」，就是我们对于已经成就的功德，应该要善加保护；否则，如果我们没有安住真理，而

跟著感觉走，一旦失控，一念瞋心起，火烧功德林，那就前功尽弃了。所以这个忍辱，是对于已经成就的功德的一个保护措施。这个「精进」呢？它的内涵是针对于你还没有成就的功德，你应该怎么去追求，这个地方是不同。

癸四、精进

精进叁品者：一、被甲精进；二、加行精进；叁、无怯弱、无退转、无喜足精进。

菩萨对于还没有成就的功德，应该产生叁种的「精进」：第「一」个「被甲精进」，这个「被甲」，就是古时候战争之前，你要穿上以铁片做成的衣服，把这个身体先保护起来。这是表示什么意思呢？就是菩萨要成就功德之前，要产生一种坚定的愿望——你要成就什么功德？我发愿要持〈大悲咒〉叁万遍、或者〈往生咒〉叁万遍，等等。我发愿叁个月当中，不管遇到什么环境，我不发脾气，叁个月不发脾气。就是个你一定要有一个愿望，因为你没有一个目标愿望，你不可能进步的，这个叫做「被甲精进」。就是你心中一定要有一个很坚定的愿望，而这个愿望要能够超越你现在情况的。第「二」个「加行精进」，你实际的采取行动，有种种的方便、身业、口业的加行，来趋向你的目标，这叫「加行精进」。第「叁、无怯弱、无退转、无喜足」，这是把第一个「被甲精进」跟「加行精进」作一个总合，这就是我们在趋向目标的整个过程，一个初、中、后的过程。你刚开始趋向目标的时候，不能有「怯弱」，你说：唉呀！这个〈大悲咒〉叁万遍太多了。你对目标刚开始的时候，不能有「怯弱」——勇悍，你相信生命有无量的可能性，这第一个你不能有怯弱。第二个过程，我们知道你要成就功德，过程都不是很顺利的，外在的境缘、内心的妄想，你一定要能够「不退转」，坚持到底。第叁个「无喜足」，当这个目标慢慢接近、功德慢慢出现的时候，你不能得少为足，功德还没有成就，你要继续的往前走，你的目标还没有达成，不要对这些路旁小花产生贪著，一定要「无喜足」，一定要把这个功德做圆满为止。这是佛陀劝勉我们：在拟定目标，

要成就一个新功德的时候，要有叁种心态：「无怯弱、无退转、无喜足」，这是我们要成就一个新功德的叁种心态。

「忍辱」跟「精进」，它们二个也不是什么功德，但是它们二个对功德有保护跟增上的作用。所以印光大师说，菩萨道要成功有两大要素：第一个就是忍人所不能忍，你对已经成就的功德要能够忍辱；第二个行人所不能行，你不能得少为足，要不断的进步，对于没有成就的功德要赶快去追求。当然这个地方的「精进」，是对未成就的功德的追求。

席维斯史特龙

我在这个地方讲一个实际的故事，给大家互相勉励，这是真实的事情，这是有关于好莱坞一个国际影星的真实奋斗故事。这个人，他是一个美国籍的伊朗人，后来他在美国出生，但是他是出生在美国的一个贫民窟，一个卑贱的家庭。他的父亲整天喝酒，他的母亲一天到晚赌博，父母亲脾气非常暴躁，动不动就是又打又骂。所以这个小孩他从小在一个非常贫贱，而且不正常的家庭中长大，他心里面累积很多负面的情绪。在这种情况下，当然他就选择自暴自弃，随顺他过去是一个什么业力，就跟著业力而走，他别无选择。他到高一的时候就辍学了，就放弃学业，整天跟那些年轻人、无业游民到处玩乐。后来到了二十岁的时候，有一天他突然间一觉醒过来，他有一个很强烈的感觉，他告诉他自已：我现在的生命有二个选择：第一个，我继续地这样的过下去，我如果这样过下去，我的父亲、母亲现在的情况，就是我的未来；第二个，我必须拟定一个新的目标，重新去开创我的生命。他现在面临二个选择，后来他觉得他应该作出努力，他知道很多人，因为身体的残障，缺手缺脚都能够开创出成功，为什么我四肢健全，我不能作出努力，来改造我的过去呢？他就离开这个家庭。他就想：我要做什么？第一个他没有学历，找工作没有办法；他也没有钱，不能做生意。他想一想：既然没有能力，就找出他自己的兴趣。菩萨在成就功德，一定要成就自己有兴趣的事，先成就第一个功德给自己有信心。他觉得他对表演、演艺工作很有兴趣，他这个时候就去好莱坞应

征。但是他先天有一个缺陷，他嘴巴是歪一边，歪得很严重。所有的导演跟他面试以后都说：不可能，你这个嘴巴歪一边，你不可能做演员。他所有的面试都被拒绝，但这个人没有放弃。他说：好，我不能做演员，那我就去好莱坞公司扫厕所(哈哈)，你这个导演总要去上厕所，我就有机会跟他们接触，建立一个关系。他就去好莱坞公司应征扫厕所，白天扫厕所，晚上在垃圾堆里面找一个破旧的车子，就住在那个破旧的车子里面。然后他一方面说：我要做演员，我自己要好好的先编剧，编一个剧本让自己来演。他就把所有世间上的那些好的剧本，晚上好好研究，点一个小灯泡，把这些剧本好好研究。他就开始写，写一个人怎么奋斗的一个剧本。这当中，他扫了叁年厕所，他只要看到电影公司的人员进来，就把这个剧本给他看。诶，写得不错。他说：那你这个剧本可以卖给我吗？他说：我不卖，我一个条件，我必须做这个剧本里面的男主角。所有的导演说：不可以，你嘴巴歪一边不可能，你今生不可能做演员。他说：你最好趁早放弃这个希望。他在扫厕所的过程当中，每一次都把剧本拿给电影公司，都遭到拒绝。他在叁年当中，被拒绝了一千叁百七十五次。他曾经要放弃他的努力，但是他告诉自己：如果我放弃了这个目标，我生命就没有存在价值，我未来的生命就像我父母亲现在的情况，我就是个行尸走肉，那倒不如去死算了。所以他告诉他自己：他生命当中只有二个选择：第一个达成目标，第二个自杀死亡。他有这种必死的决心以后，一切法的逆境，最怕你下定决心，当你下定决心，这个时候生命的环境就有改变。就在一千叁百七十六次的时候，他遇到一个导演来上厕所，他把剧本给他看，这个导演说：唉呀！你这个剧本写得太感动了，我愿意用叁万五千块把你的剧本买下来。叁万五千块对他来说是一个很大的诱惑，他可以放弃他的目标，追求这个小小的功德就不错了，叁万五千块等于一百多万台币，他可以在生活上作很多的改善。但是他内心当中「无喜足精进」，他说：我不要一块钱，我一定要做这里的男主角。结果他的真诚感动这个导演，导演就让他拍这部戏。结果一拍下来，创造了美国票房的奇迹。这个人是谁？就是席维斯史特龙，他演的第一部片就是「洛基」，

他后来的片酬一片是二千万美金。好，我们可以回顾这个人的人生奋斗。我们经常会把自已的挫败归咎于因缘如此，反正我就是这种根性，我又能怎么样呢？我们不会去检讨自己没有作努力，这是我们一般人最大的问题。其实生命可以透过你的努力，作很大的改变。为什么呢？因为一切法的本性是空。也就是说，当我们在精进的时候，你要相信一件事情：事在人为。虽然我们因为过去的罪业，会现出很多如梦、如幻的烦恼障、业障、报障；但是我要告诉大家一个事实：这些障碍最怕一件事情，就是你的坚持。有时候我自己在拟定一个目标的时候、我在修加行的时候，我有一种感觉，诸位可能也会有这种感觉，你精疲力尽的时候，其实在障碍你的烦恼，它也精疲力尽(诃一)。你说：诶，烦恼在障碍我，其实对方也精疲力尽。这个时候谁能够战胜对方呢？就是谁坚持到最后一分钟。其实我们在过去的修行当中，很多都是差一点点就成功，结果你放弃了。所以这个地方佛陀告诉我们：「无怯弱精进、无退转精进、无喜足精进」，你相信事在人为，你只要努力，所有的功德都可以成就，这个地方是一个很重要的心态。

癸五、静虑

静虑叁品者：一、安住静虑；二、引发静虑；叁、成所作事静虑。

前面的四种功德都是一种散乱的状态，这个地方的功德是比较精致的。这个「静虑」的第「一」种功德「安住」，就是我们心中要有一个所缘境，然后面对这个所缘境，专一安住、相续安住，来调伏我们攀缘的心——攀缘过去、攀缘现在、攀缘未来的心。第「二」个「引发静虑」，这个「引发」是「引发」什么东西呢？就是在禅定的心中，能够「引发」种种的神通——天眼通、天耳通、神足通、宿命通、他心通。当然神通是比较殊胜，你一个人静的时候，你对一些事情会有一些比较特殊的直觉，你常常静坐的人，你对于即将发生的事情，也会有一些直觉的判断，这个就是寂静的力量所引发的一种特殊功能。第「叁、成所作

事静虑」。前面二种静虑都是一种自身的受用，这个「成所作事」就是你在禅定的心中，能够成办很多利益众生的事业，很多菩萨在利他的时候，都是在叁昧当中成就。

这个地方我们说明一下。龙树菩萨的《智度论》上说：这个忍辱是于诸境缘安住不动，这个静虑也是于所缘境安住不动，这个地方有什么差别呢？忍辱的安住是比较粗糙的，禅定的安住是比较精致的，所以这个地方有粗细的差别，是这个意思。

癸六、慧

慧叁品者：一、无分别加行慧；二、无分别慧；叁、无分别后得慧。

这个地方是讲智「慧」的抉择。这个智慧的成就有「叁」种的差别内容：第「一」个是「无分别加行慧」，为了成就无分别智而产生的加行智，其实这个无分别加行慧就是加行智。加行智有叁种的差别：第一个闻慧，第二个思慧，第叁个修慧。就是我们透过心中一个名言的思惟，而产生智慧。比如说，我们前面说的四寻伺，对于这种名言、自性、差别的一种分别，这样的一种分别，是要假藉名言而产生的，这叫加行智，这个包括闻思修。这个「无分别慧」是讲证，已经证入了真理，就是无分别智证入了真理，这个时候，如如智而入如如理，是能所双亡、诸相叵得，这无分别的根本智现前。第「叁」种是「无分别后得」智，就是以无分别智作基础所产生的后得智。其实后得智是有分别，为什么这个地方说无分别呢？这个地方意思是说，它是以无所得为根本而产生的分别。它是分别什么呢？这当中有二个分别：第一个分别佛法的差别，第二个分别众生的根机，这个时候才能够善巧的说法，这个叫做「无分别后得」智。简单的说，智慧有加行智、根本智、后得智叁种。前面的五度就像一个人的双脚，福德资粮它是让一个人趋向目标；智慧是一个人的眼睛，当我们趋向目标的时候，我们应该判断——应该往东边去？往西边去？要作一个方向的引导。这个所有的功德，智慧是最重要，因为你的抉择、判断力，如果一念的差错，可能会让自己前功尽弃。

我们讲一个小故事，把这个智慧的重要性作一个说明。优婆塞多尊者有一个弟子，出生在一个小国家的乡下地方(因为印度有十六个国家)，以前是一个很贫穷的人家，后来他觉得人生是非常苦恼，就拜优婆塞多尊者为师父，修习禅定。他长时间的专注，就从初禅到二禅，从二禅到叁禅，乃至到四禅，成就了四禅。而且他在禅定当中，又成就了五种神通，这个时候是一个过人之法，那不得了。他有一天在禅定的时候，他打了一个妄想，他想：我现在有了禅定、又有神通，我如果能够回到我过去的家乡，看看我过去的亲戚朋友，他们会对我很多很多的赞叹。就起这个念头。当然这个念头是一种妄想，他应该要把它消灭，结果他没有选择消灭，他随这个顺妄想，就离开了他的处所，回到家乡。回到家乡以后，他就显神通，很多人看到他显神通，就报告国王，国王很欢喜，就把他请到王宫去作种种的供养。后来他长时间在供养当中，一个人处在富贵的境界，又没有我空、法空的智慧，就容易放逸，就把禅定给失掉了。禅定失掉以后，国王就把他赶出去。没办法，他也没有一技之长，就做一个乞丐。他做乞丐乞讨的时候，又感染细菌，双目失明，做一个乞丐又双目失明。后来有一天，优婆塞多尊者在禅定当中知道这件事，就告诉弟子说：诶，我们去哪一个地方看看某某人好不好？大家说：好，这个人有禅定，有四禅又有神通，我们去参访参访他。结果优婆塞多尊者到了他的家乡时候，看到有一个人在路旁，又贫穷、又肮脏、双目又失明的乞丐。优婆塞多尊者说：这个人就是当初的那个某某人。他本来有四禅、又有神通，一念的差迟，变成一个乞丐又双目失明。所以这个地方就是说：你对于你心中所产生的妄想，你一定要好好地判断：它是一个功德相？还是一个过失相？一定要产生一个正确的判断抉择。当然你要能产生抉择，你要不断的听闻经律论叁藏的智慧。所以这个意思就是说：前面的五度是没有眼睛的，如盲；这个六度(智慧)就是一个正确的引导。我们前进到前面有一个坑的时候，要善知回避。印光大师也说：修行人，心常觉照，不随妄转。这句话就是智慧的观照。好，我们看「庚七」的「相摄」，先提出一个「问」：

庚七、相摄(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

如是相摄，云何可见？

这个六波罗蜜多跟其他的善法，应该怎么样互相来「摄」受呢？前面我们是偏重在六波罗蜜本身的功德，这个地方是讲六波罗蜜跟其他的善法，彼此间互相融通的情况。我们看回「答」：

辛二、答(分二：壬一标；壬二释) 壬一、标

由此能摄一切善法。

壬二、释

是其相故，是随顺故，是等流故。

这个回「答」当中有二科：第一个先作一个总「标」。就是说六波罗蜜虽然只有六个法，但事实上，它的内涵

是总「摄一切」世间、出世间的「善法」因果。怎么说呢？「是其相故，是随顺故。」从因地上来说，「是其相故」，因为六度本身就是一个善法的体相。因为布施它所代表的就是无贪的相貌，你一个人经常布施，你内心就形成无贪的相貌；你经常持戒，内心就无过，没有过失；忍辱，你内心就会创造安稳的相貌；精进就是增上的相貌；禅定就是安住的相貌；智慧就是抉择的相貌。所以六度它本身就是一个善法的体相，这第一个。第二个「是随顺故」，六度本身不但是一个善法，他也因为这六种善法，能够「随顺」引生其余的善法。比如说惭愧，你因为有智慧，你也可以引生惭愧；信心也是这样，不放逸也是一样。就是说，虽然善法无量，但是我们只要具足这六种善法的根本，你自然能够「随顺」引生其余的一切善法。这就是所谓的「是其相故，是随顺故」，这个是约著善良的因地来说的。从果报呢？「是等流故」，所以它也能够引生一切世出世间的因果，因为它这个所有的因果，都是福德、智慧「等流」所引生的，没有一个功德离开福德、智慧另外有功德的，不可能，所以它是福德跟

智慧的「等流」所引生的果报。所以这样子讲，你修习六度就具足了一切的善法，它的宗旨是讲这个意思。

庚八、所治(分二：辛一问；辛二答) 辛一、问

如是所治摄诸杂染，云何可见？

前面是讲到生善，这个地方讲破恶。六波罗蜜它所对

「治」的这个「杂染」法，之间相互的关系「云何可见」？我们看看这个回「答」：

辛二、答

是此相故，是此因故，是此果故。

「是此相故」，就是说这个六度本身，就是能够对治六种的杂染相。比如说，布施它能够对治这个吝啬的相貌，你经常把这个多余的东西布施出去，你就能够对治你内心产生的吝啬相貌；第二个持戒，它能够对治恶戒的相貌；忍辱能够对治瞋恚的相貌；精进能够对治懈怠的相貌；禅定能够对治散动的相貌；智慧能够对治恶慧的相貌：六度本身就是有对治六种杂染相，叫「是其相故」。「是其因故」，其实其他的杂染相都是从这六种相引生的，就是这六种相引生出来的其他杂染相。换句话说，你把这六种杂染相去掉，其他杂染相自然消失。「是其果故」，一切的痛苦也是由前面的「因」所引生，「因」消失，这个果报自然消失。这个七跟八这二科的意思就是说，我们在因地发愿的时候，是誓断一切恶、誓修一切善；但是你要知道：修行是要掌握它的根本跟枝末，「物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣」，不是你盲目的去修行善法就能够具足善法，不是这个意思。它的善法是相通的，「此生故彼生，此有故彼有」；恶法也是相通，「此灭故彼灭，此无故彼无」。所以我们在断恶修善的时候，一个菩萨刚开始只要掌握六度的修学，你就具足断除一切恶法、具足修习一切善法，这二段是这个意思。就是你不要在六度当中另外追求，这个六度就具足了。我们看「庚九、胜利」：

庚九、胜利(分二：辛一问；辛二答；辛叁结) 辛一、问

第九是讲到功德利益，我们先看「问」的地方：

如是六种波罗蜜多，所得胜利，云何可见？

我们透过前面「六」度的修学，包括心理的准备意乐，乃至实际的行动，这样子有什么功德呢？

辛二、答(分二：壬一明世间胜利；壬二出世胜利) 壬一、明世间胜利

回「答」的地方有二科：「一、明世间胜利；二、明出世胜利」。先看「世间」的功德：

谓诸菩萨流转生死，富贵摄故，大生摄故，大朋大属之所摄故，广大事业加行成就之所摄故，无诸恼害、性薄尘垢之所摄故，善知一切工论明处之所摄故。

这个「菩萨」，他「流转生死」，表示说他还没有成佛，他还是一个因地菩萨。因地「菩萨」依止菩提心跟空正见修习六度，他因为布施的功德，能够「富贵摄故」，他在流转当中，成就大国王、大富长者的「富贵」，他不会堕落到贫穷的因缘。我们之前讲《八大人觉经》，菩萨要避免在贫穷的因缘当中出生，因为贫苦多怨、横遭恶缘。因为你有富贵，才能够产生广大利他的事业，这个后面会讲到为什么，因为他这不是为了自利，菩萨要让自己庄严，所以佛陀告诉我们布施。第二个「大生」，那更重要，这个「大生」就是成就圆满尊贵的色身。菩萨做一个卑贱的色身，因为破戒，结果做一只蚂蚁、一只小狗，你怎么能够让众生对你有信心？所以这个地方就是说，你一定要得到尊贵身，而且是圆满的尊贵身，不能有欠缺。你要少一只手，有一点欠缺，这样的话也就不庄严。当然持戒能够使令我们在流转当中，成就圆满不欠缺的尊贵身。第叁「大朋大属之所摄故」：因为菩萨修学忍辱，能够招感广大的同参道友、广大的眷属来跟他和合，成就一个广大的弘法事业，这当中很重要。我们一个菩萨的能力是有限的，这个时代已经不是单打独斗的时代了，是一个如何能够结集大家同见同行，来创造广大功德。而这个时候，主事者的忍辱、包容、胸量就非常重要，你有这种胸量，就

能够招感广大的眷属，能够成就广大的事业。第四「广大事业加行成就之所摄故」：菩萨面对广大的事业，能够作种种的加行，使令它成就。我们前面说过，他能够没有怯弱、没有退转、没有喜足，做什么事有始有终，绝不放弃。这个地方的绝不放弃，我希望我们平常从小事情就训练自己有始有终。比如说你自己测试你自己，你内心是不是有这种坚持到底的功能，你可以测试一下。你拟定一个目标，我要拜一百部的《八十八佛》，你试试看，马上能够测出来。就是说我不管怎么样，好拜坏拜不管怎么拜，我一定要把它拜完。你先养成做事都有始有终的习惯，这个对大家非常重要，重点还不在于你所成就的功德，重点是你要培养那种做什么事都有始有终的决心，这样你以后才能够在菩萨道，成就广大事业的加行。第五「无诸恼害、性薄尘垢之所摄故」。所有的「恼害」都是内心烦恼的「恼害」，一个人经常禅定静坐，没有恼害。「性薄尘垢」，这个「性」是内心当中，他的「尘垢」(这个「尘垢」指的是妄想)淡薄，当然这个烦恼是从妄想引生的。怎么知道烦恼是从妄想引生的呢？你看三界当中，欲界、色界、无色界，妄想打最重的是什么界？欲界，它的烦恼也最重。你看色界、无色界很少打妄想，他是在禅定当中，都是在无记的状态。所以一个人经常打坐，利根人是把心安住在一个所缘境，虽然烦恼没有断，但是他不动；退而求其次，中下根人，我一定要打妄想，有妄想就有烦恼，再来对治烦恼，也不错，至少我知道对治；真正高明的是，我根本让烦恼没有活动的空间。那你要知道为什么有烦恼？因为你有妄想。为什么会有妄想？就是你散乱。所以这个禅定，你一个经常打坐的人，你会发觉妄想比较淡薄，所有贪瞋痴的烦恼也跟著淡薄，这个禅定有这个好处。你一个人心淡薄，你作什么加行就会比较顺利了。第六般若，「善知一切工论明处之所摄故」，你能够通达这个「工论明处」，就是五明：工巧明、医方明、声明、因明跟内明，通达一切世间法跟佛法的智慧。这地方是讲到世间的功德，我们看「出世」间的功德：

壬二、明出世胜利

胜生无罪，乃至安坐妙菩提座，常能现作一切有情一切义利。

这个「出世」的功德有二方面：第一个从自利的角度来说，「胜生无罪」。在流转生死当中，菩萨因为修习前面的五度，产生一个圆满尊贵的果报，菩萨面对这个果报，能够「无罪」，不会产生放逸。「乃至」在成佛之前，他出现很多很多富贵的果报、庄严的果报、广大的眷属等等，菩萨都能够安然的通过去，「乃至」于成佛为止。从利他的角度，「常能现作一切有情一切义利」，他能够善巧方便，以他的出世智慧，来成办众生的「义」跟「利」。这个「利」是偏重让他今生的安乐，「义」是来生的安乐。

辛叁、结

是名胜利。

这个就是六度的世间跟出世间的功德。这个地方，六波罗蜜的殊胜，它不共于一般世间法的地方，应该是在出世间的「胜生无罪」。修行人有二种人：第一种人，他不想起烦恼，不想起烦恼他怎么办呢？他逃避果报，灭色取空。我不敢去碰触我的烦恼，就产生远离了，趋向于偏空涅槃。第二种人，他知道我不能起烦恼，但是我不必去排斥这个庄严的果报。他广泛的修习布施、持戒，而且这个果报现前的时候，他能够「百花丛里过，片叶不沾身」。当然有些人是根本不想从「百花丛里过」；但是诸位要知道，如果你的目标最后是要成佛，那你一定要从百花丛里走过去，因为你成佛一定要修六度，六度它一定会产生庄严的果报。这个时候，菩萨为什么能够走得过去呢？我们说过，因为菩萨他内心当中，有菩提心跟空正见，他有一个目标。他有空性的观照，他知道这个只是一个生灭之法，他要的是后面的摩尼宝珠，所以他有一个更深的思惟。所以重点不是我们把这个环境给切断了，不是这个意思。所以这地方六度功德，最主要的解脱就是「胜生无罪」，菩萨面对这些这功德，他能够不产生罪过；当然他不产生罪过，他是有菩提心跟空正见的引导。好，我们看第十科，最后一科「互」相「决择」：

庚十、互决择(分四：辛一举互决择意问多种；辛二显具一切 引经证答；辛叁乘征意趣；辛四答互助成) 辛一、举互决择意问多种

如是六种波罗蜜多，互相决择，云何可见？

前面的六度都是单一个别修行；这个地方是说「六」度彼此之间，应该怎样「互相」融通？怎样互相资助呢？提出一个问题。

辛二、显具一切引经证答

世尊于此一切六种波罗蜜多，或有处所以施声说，或有处所以戒声说，或有处所以忍声说，或有处所以勤声说，或有处所以定声说，或有处所以慧声说。

佛陀在「一切六波罗蜜多」的菩萨道上，他「有」的地方说这个法门事实上它的内容是具足六度的，但是佛陀就说：这个是布「施」，佛陀以布施来代表这个法门的修学；「有」时候佛陀说：这个就是持「戒」，其实这个法门是六度都具足，但是佛陀以持戒来作总摄；或者是以忍辱，或者禅定、或者精进、或者智「慧」。

辛叁、乘征意趣

如是所说，有何意趣？

这是什么道理呢？佛陀为什么有时候用一个法门来总摄其他法门呢？这当中「有」什么深「意」呢？我们看「辛四」的「答互助成」：

辛四、答互助成

谓于一切波罗蜜多修加行中，皆有一切波罗蜜多互相助成，如是意趣。

表面上我们讲六度是各别的修学，但事实上，当我们实际操作的时候，其实在某一个波罗蜜当中，都具足了其余的「波罗蜜多」来「互相助成」。我们举一个例子，比如说布施，布施你一定要持戒，你这个布施才能够如法的布施、才能够无过失的布施。你布施难道不须要忍辱吗？你布施的过程当中，内心会有障碍、外在环境会有障碍，那你一定要安忍，才能

够把布施做圆满。布施一定要精进，你动不动就放弃了，你怎么布施呢？禅定，你不能有太多的躁动。智慧当然最重要，你要知道怎么布施，才能够给众生得到最大的利益。其实持戒也是这样，你要持戒，难道你持戒不须要忍辱吗？你不忍辱，持戒可以持得庄严吗？持戒的人整天散散乱乱的，可以把戒持得好吗？你要做一些定课，你心安住不动。你持戒一定要有智慧，没有智慧就是强压，没有得到真理的疏导，你持戒能够持多久呢？所以，其实六度是「互相助成」，它本身有所偏重，有一个地方是主，但是其他的地方是要「互相助成」。这个地方是佛陀告诉我们：其实六度是互相资助的。就是说你在规划你生命的时候，你可能会以其他的一个度，当作你的生命的主修，但是其他的五度是不能忽略的，因为它会互相牵动，这叫做「互相抉择」。我们看最后一科，六波罗蜜的最后一科：

己二、颂结集施

此中有一个偈陀南颂：

《大乘庄严经论》当「中」有一个「颂」，把前面的六度作一个总结：

数相及次第，训词修差别，摄所治功德，互抉择应知。

我们这一科讲到菩萨六波罗蜜的行动，第一个讲到「数」，这个数目是怎么安立的；第二个讲「相」，六波罗蜜它有什么殊胜的相貌？有六种相貌；「次第」，这个六度的次第为什么这样安排？第四「训词」，这个六度的名称，所代表的意义是什么？第五个「修」，我们前面说过，你要依止叁种作意——爱重作意、随喜作意跟欣乐作意，这叁种作意主要是成就内心的意乐；「差别」，这个地方讲六度修行的差别内涵；「摄」，这个地方讲六度是如何摄一切的善法？「所治」，六度是如何能够对治一切的恶法；「功德」，六度所成就的一切世间、出世间的功德；「互抉择」，六度应该如何的互相帮助，使令它圆满？这十项，我们可以分成叁段：「数、相、次第、训词、修」，是我们修习六度的一个心理准备，你应该准备什么样的心态？六种意乐、叁种作意，把心理准备好；「差别、摄、所治、功德」，是

实际的去行动，去创造六度的因果；第叁个「互决择」，是你在创造的过程当中，如何相互帮助，使令六度的功德疾速成就，你要善用其他的度，来资助你所主修的这个波罗蜜，这当中如何互相资助。

我们可以这样讲：一个菩萨，你整个誓断一切恶、誓修一切善、誓度一切众生叁大誓愿，六波罗蜜六个法门就全部具足，本论就是明确有这个意思。这一科叫做「彼入因果」，就是我们要悟入无上菩提的因跟果。这个因有二个：就是你的菩提心跟空正见；这个果是六波罗蜜。因果的意思是说：因为你有菩提心跟空正见的根本，产生六度，由六度又引生你菩提心跟空正见的提升，展转的相续，创造一个善良的循环，一种清净的因果，这叫「彼入因果」。

「此生故彼生，此有故彼有」，这个就是「彼入因果」这一科的大意。这一科对于六度的事先准备，它的过程跟修行、跟它相互的应用，讲得相当的详细。这一科我们学完，我们应该就知道怎么来规划你今生的菩萨道。每一个人的菩萨道是有差别的，所以佛陀他也不强迫你一定要怎么修，但是他把一个原则、相貌、结果告诉你，你到底要规划一个什么样的人生？你的目标在哪里？你要什么样的结果？从这一科当中，你就知道：我的生命是有限的，真正可以用的几十年；但是功德是无量的，我应该先追求什么样的功德？然后对于我还没追求的功德，应该用什么心态？这个都是你要作一个明确的规划。生命绝对不能漫无目标的一天过一天，这个是非常危险的。你没有目标，你这个人的生命是不确定的，没有力量，譬如空中的羽毛，随风到处飘荡。你有目标，你在过程当中，用你的目标来判断——这个到底是不是你要的东西？跟你目标是相随顺或相违背？所以你要赶快知道，你到底要追求什么？你如何规划一个属于你自己的六度？这个是非常重要的。当然我们从经论上来看，佛陀没有明显说你要怎么做，但是他把原则告诉你、把道理告诉你，你应该从这个道理当中，去规划属于你个人六度的修学次第，本论是这个意思。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第四九卷

第四九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一六一页，「乙五、彼修差别分」。

第四九卷

这一科是「正宗分」的第五科「彼修差别分」。我们在讲这一科的内容之前，我们先把这一科的大意，作一个简略的说明。我们从前面四科的学习，内心当中深深地明白一个道理，就是说我们每一个人所受用的外在世界，是我们每一个人内心世界所变现出来的。也就是说，当我们内心当中累积了罪业跟烦恼的时候，我们就会变现痛苦的果报，让自己来受用；当我们内心当中，积集的是善业跟功德的时候，我们的内心就会变现安乐的果报，让自己来受用。也就是说在我们的生命当中，因为内心善恶功能的相互作用，就创造了一个苦乐参半的人生。身为一个菩萨，我们对于这个苦乐参半的人生，我们是不满意的；所以我们必须透过修行，来改造我们内心世界，使令我们的生命从一种苦乐参半，而转变成离苦得乐的生命。那么改造我们内心世界，就变成是我们整个修行的主要内容了。应该怎么改造我们内心世界呢？在本论当中，提出我们应该要成就叁种力量：第一个，你要有誓愿力，就是菩提心。我们必须在生命当中，确定一个你人生努力的目标。为什么要有一个目标呢？我们都知道：我们每一个行为一定会有一个结果；但是这个行为造了以后，这个结果不一定是我们满意的结果。所以我们一定要先有一个结果，你到底希望来生是一个什么样的结果，你要先确定。依止这个目标，你就能够启发你今生前进的动力，你有一个努力的方向，你就会精进的去追求。有一个目标以后，你就会用目标来检查你自己：在短暂的生命当中，你应该把精神体力用在哪些修学，来随顺你的目标？所以在我们修行的刚开始，确定你人生的努力目标，这个就非常重

要。你没有目标，你就没有方向，你就不知道何去何从，你就空过光阴了，所以刚开始就是
你要有誓愿力。第二个，你应该在内心当中培养观照力。当我们趋向目标的时候，我们内心
当中有很多的妄想、很多的执著，而这个妄想执著，会让我们对外境产生错误的判断，这个
叫做颠倒；当我们颠倒生起的时候，就会造作很多很多的罪业。所以为了避免罪业的出生，
我们一定要常修我空观、法空观，来消灭我们心中妄想执著的颠倒。当你有观照力以后，第
叁个你要开始培养行动力。你要如实的去修学布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧这六波
罗蜜的资粮，来加强你的福德、智慧二种资粮，使令你慢慢的趋向我们的目标。所以我们要
扭转我们的生命，就必须改造我们的内心；我们要改造我们的内心，就要培养叁种力量。这
叁种力量，在上一科讲到「彼修因果」，它的意思就是说：它这叁种力量有一种本末因果的
关系。我们因为菩提心跟空正见的根本为因，才能够引生枝末的六波罗蜜为果；这个六波罗
蜜的修学，又会去带动另一个层次的菩提心、空正见。如此的本末因果的交互作用，就使令
我们的生命慢慢慢慢的改造，慢慢慢慢的离苦得乐，往我们的目标一步一步的前进。从凡夫
到成佛，整个前进因果的过程，到底有什么差别的阶位？这一科「彼修差别分」，就是说当
我们心中已经生起了叁种力量，开始产生一种善良的循环，从凡夫到成佛这当中，有哪些差
别的阶位？我们应该加以了解的，就「彼修差别分」，这一科就是这个大意。

乙五、彼因果修差别分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这一科有二段：第一段「结前问后」，第二段「标释正答」。先提出一个「问」：

如是已说彼入因果。彼修差别，云何可见？

前面已经讲到修行整个的本末「因果」，这个因果包括菩提心、空正见跟六波罗蜜；这
种「修」学的「差别」位次，我们应该如「何」了知呢？就提出这个问。我们看第二科的回
「答」：

丙二、标释正答(分二：丁一牒前总标；丁二依标别释) 丁一、牒前总标

回「答」当中有二科：第一科是「总标」，第二科是「别释」。先看「总标」：

由菩萨十地。

这个地方先把阶位的内涵标出来。我们从凡夫开始修学到成佛，有「十地」的差别，先作一个「总标」。我们看「别释」：

丁二、依标别释(分七：壬一列十地名；壬二辨地安立；壬叁释地名因；壬四辨得差别；壬五辨修因果；壬六辨修十度；壬七辨修圆满) 戊一、列十地名(分二：己一问；己二答) 己一、问

「别释」有七科：「一、列十地名；二、辨地安立；叁、释地名因；四、辨得差别；五、辨修因果；六、辨修十度；七、辨修圆满。」解「释」十地有七科，我们先简单说明一下。十地在本论当中，第一科先标「列十地」的「名」称，十地有哪些内容。第二科「辨地安立」，说明十地这个「地」、这个总相的名称是怎么「安立」的，这个「地」是什么意思。第叁科「释地名因」，说明十地各别的名称(别相的名称)，前面是说明总相，这个地方说明它别相名称。第四科「辨得差别」，是什么样的因缘，你才能够成就十地呢？这个地方是说明修学的因缘。第五科「辨修因果」，这个地方是广说十地的「修因」证「果」。前面的「辨得差别」是一个略说，把纲要说出来；这个地方就是说，广泛的说明成就十地的因果，应该怎么样详细的修学。第六科「辨修十度」，当我们成就十地以后，应该如何增上？应该修习十波罗蜜来地地增上，说明十地的增上。第七科「辨修圆满」，修学十地要经过多久的时间，才能够圆满佛果？无著菩萨把十地分成了七段加以说明，说明菩萨到成佛，这整个修学的位次有七段。我们先看第一段「列」出「十地」的「名」称，这个地方有一个「问、答」：

何等为十？

己二、答

一、极喜地；二、离垢地；叁、发光地；四、焰慧地；五、极难胜地；六、现前地；七、远行地；八、不动地；九、善慧地；十、法云地。

这个地方，我们先把「地」作一个说明。这个十地都以「地」当作总相的名称，这个「地」就是大地的意思，这个大地指的是二空真如之理。我们在修行菩萨道的时候，我们发了菩提心，我们内心当中要栽培我空、法空的观照力。这个观照力到底是观照什么呢？其实就是观照我空、法空的真理。这个真理为什么称为大地呢？古德的注解很多，我们简略的会归成叁种。第一个它有不动的意思，就是大地上面的人跟车是动来动去的，但大地本身是不动；也就是说一个菩萨安住在我空、法空的真如理的时候，他能够不为烦恼障、所知障之所扰动，他这个无分别智去观察空性真理的时候，能够产生一种不动的力量。第二个能生义，大地能够引生种种的草木；一个菩萨安住在空性真理的时候，他很自然的能够引生六波罗蜜的功德。前面是约著断恶，这个地方约著修善，它有能生的意思。第叁个是负荷义，大地能够平等的运载所有的好人，也包括坏人；这个地方是说菩萨内心能够安住空性，来消灭心中的妄想颠倒，他就能带动他的大悲愿力，广泛的来摄受、教化一切众生。所以这个真如理，你一个人若安住在妄想，你这个是做不到的。我们内心当中往往是安住在妄想，心随妄转，我们就变成躁动的、障碍的、封闭的；现在我们内心安住在空性的时候，就会产生不动、能生跟大悲的负荷。所以这个地方是表示菩萨跟凡夫的差别：一个是安住在真理，一个是安住在妄想，这个地方是一个最大的差别。好，我们看第二科的「辨地安立」，这个地方也有一个「问、答」，我们先看「问」的地方：

戊二、辨地安立(分二：己一乘前起问；己二依义正答) 己一、乘前起问

如是诸地安立为十，云何可见？

这个二空的真如理，我们一般讲「一如无二如」，真如是一个，怎么能够把它切割成「十」地呢？这个地方提出一个问。

己二、依义正答(分叁：庚一显为治障；庚二释十法界；庚叁简十无明) 庚一、显为治障(分叁：辛一标；辛二征；辛叁释) 辛一、标

回「答」的地方有二段：第一个「显为治障」，第二个「释十法界」，说明安立十地的主要理由。

为欲对治十种无明所治障故。

这是总「标」。就是说虽然真如理只有一个，但是菩萨在悟入真理的时候，他由浅而深，要「对治十种」的「无明」，这「十种无明」都是菩萨所应该对「治」的。这个意思就是说：菩萨的十地是依止对「治障」碍而安立的，虽然所证的真理是一，但是证入真理的过程有十层的障

碍。好象佛陀经常用大海来比喻真如，大海是平等；但是你兔子在大海当中活动，它的深度，跟马、跟象的深度是不同的：就是约著能观的智慧是有差别的，但是所证的真理是没有差别的。这个地方，它是约著对治障碍的角度，安立了十种的差别。

辛二、征

所以者何？

提出这个「征」问，这以下就正式回答：

辛叁、释

以于十相所知法界，有十无明所治障住。

因为我们觉悟到「所知法界」，这个「所知法界」就是我们的一真法界，一真法界当然就是二空真如法界。这个真如法界有「十」种「相」貌，但这「十」种「相」貌有「十」种「无明」在它前面安住。也就是说，我们一定要破除第一种障碍，才能够证到第一层真如；破除第二层障碍，证到第二层真如：你一定要有破障的功能，真如才能够显现。因为你有十种障碍，所以安立了十地的差别。

这个地方我们说明一下。菩萨道在心中要产生叁种力量——誓愿力、观照力跟行动力，我们也一再的强调这个誓愿力跟观照力——菩提心跟空正见是菩萨的根本，六波罗蜜是枝末。你说一棵树，这一棵树树叶少一点，这棵树还存在，它还有机会把树叶长出来；但是这棵树叶的根破坏了，这一棵树就要死亡。这个地方就是说：菩萨有很多很多的善法，以佛的标准，到底如何来判定一个人的价值？说这个人布施布施得很好，他持戒持得不是很好；这个人持戒持得很好，但是没有忍辱心！我们菩萨的行为是多元化的差别，到底我们今天判定一个菩萨最重要的标准在哪里？从大乘佛法的角度来说，第一个当然是菩提心，你心中有没有成佛的愿望？你心中不想成佛，你修习任何的善法，在菩萨道来说，都没有意义，因为你没有目标。当然菩提心是总相，第二个别相就是观照力。你遇到障碍的时候，你化解障碍的力量有多深？有人会质疑说：为什么我们不用六波罗蜜来安立十地？诸位要知道：六波罗蜜的行动力是生灭法，行为本身是生灭法。就是说，你今生能够布施，你来生不一定会布施；你今生能够出家持戒，你来生不一定出家持戒：这生灭法是退转的。我到底是用今生的你来判断你？还是用来生的你来判断你呢？但是你内心当中产生我空、法空的对治力、那种观照力，这个是不会退失的。就是我们今天判定一个菩萨价值的重要指标，就是看有障碍刺激你的时候，你心中产生了妄想，你如何化解妄想？你化解妄想的能力有多高？这个观照力就是判断一个菩萨价值的指标。因为从佛法的角度，我们内心有无量的潜能，我们之所以不能显现，是因为妄想遮住。所以你有化解妄想一分的力量，你内心当中自然就会有强大的善良功能，你自然就能够修习六波罗蜜的善法，所以六波罗蜜是一个枝末。你内心当中有遮障，你六波罗蜜是没办法修学的。所以，我们刚开始修学佛法，可能会觉得很浅：唉唷！佛陀这个十地，他完全是看你觉悟空性、觉悟真理来判断，那这样子你六波罗蜜的价值何在呢？它有价值的，它就像一棵树的树叶，它会让你茂盛庄严。但是诸位要知道，树叶之所以茂盛，是因为它有根。所以这个地方，就是《金刚经》说的：「一切贤圣，皆以无为法而有差别。」我们判定

一个贤圣的差别，是他对真理的观照、对于妄想的消灭这一部分，而安立了差别。这一点，我们在研究十地之前，你应该要有一个观念——这个十地是怎么安立的？看第二段：

庚二、释十法界(分二：辛一长行；辛二颂) 辛一、长行(分二：壬一问；壬二答) 壬一、问

这以下就正式的说明这个「十法界」，这个「十」地差别的真如「法界」：这当中有「长行」跟偈「颂」。我们先看「长行」，「长行」当中有一个「问、答」：

云何十相所知法界？

壬二、答

谓初地中由遍行义，第二地中由最胜义，第三地中由胜流义，第四地中由无摄受义，第五地中由相续无差别义，第六地中由无杂染清净义，第七地中由种种法无差别义，第八地中由不增不减义、相自在依止义、土自在依止义，第九地中由智自在依止义，第十地中由业自在依止义，陀罗尼门、叁摩地门自在依止义。

这个地方先提出一个问：说这「十相」的真如「法界」，到底是一个什么相貌呢？佛陀以观照力，来作为一个菩萨浅深的标准。这十种观照所觉悟的真理，有哪些差别呢？这以下，我们就次第的来看这十地所觉悟真理的差别。「谓初地中由遍行义」，「初地」菩萨他所破坏的障碍叫做「异生性障」，他所觉悟的真如叫「遍行真如」。我们凡夫最大的障碍，都是由分别的妄想，就是我们在清净平等的心中，捏造了内心的自我，我们去了解外境的时候，也在法上产生很多好坏的对立。这种我相、法相的执取，造成了很多很多的个体差别，这个个体差别就会产生对立，由对立就会带动我们的烦恼。你喜欢的就会追求，讨厌的就会排斥，由烦恼就会去创造罪业，所以这「异生性障」，就是一种我相、法相执取的障碍。当然这个地方的障碍是「分别起」的，是由分别妄想引生的，就是第六意识的名言妄想所引生的。这个时候菩萨修习我空观、法空观，他观察四寻伺，他观察整个内心当中的名、义、自性、差

别是不可得。因为我心中有很多的名言妄想，所以就创造很多义相的概念，让自己了解；由这种义相的概念，就在人生当中，产生自相、他相对立的差别。所以，当我心中不打这个妄想的时候，这些对立是不存在的，这个时候就把「异生性障」消灭了，就悟入了「遍行法界」。这个「遍」就是普遍，或者说是平等；这个「行」就是一切的有为法。这个时候，菩萨心中的妄想消灭以后，他在整个生命当中，内心保持寂静平等的状态，这个就是我们第一个要觉悟的、所要追求的第一个法界，叫做「遍行真如」。

我们说过，佛法是讲因果报，圣人也有他的因果报，就是圣人之所以成为圣人，他主要的观念就是他内心安住一个真理，这个真理是重点。比如说你要学忏公师父，我希望我的结果是忏公师父，那你要先了解忏公师父他内心当中是安住在什么道理？他遇到事情的时候，是用什么道理来观察人生、来思考人生？你有他心中的道理，你就自然有他的行为、有他的结果。所以藕益大师在《灵峰宗论》上说：「世情淡一分，佛法自有一分得力；娑婆活计轻一分，生西方便有一分稳当。」也就是说，我们今天很多菩萨，都很努力地在每一个人的跑道中不断的修学。当然，我们经过五年、十年的修学，我们会停下来稍微反省一下：我这几年的修行到底是不是有进步？好，这是一个问点。我如何判断我修行有进步呢？这个标准在哪里呢？藕益大师说：「世情淡一分，佛法自有一分得力。」就是说，你以前没有修行时候，遇到快乐的事情，你很高兴很高兴；遇到不如意的事情，你很生气很生气。当然因缘是不会改变，因为这个业力不能马上改变；但是你修行以后，你遇到了顺境、逆境，也会高兴、也会悲伤，但是淡薄很多了。你内心当中那个喜怒哀乐的情感，淡薄很多了，你有进步了，这个就是进步了。你说：唉呀！我修了很多福报。这个不能算是修行的标准，因为这个是生灭法，这东西消失以后，你跟以前还是完全一样。所以真正的菩萨功德，是来自于对烦恼的化解能力，也就是对治力。这个地方大家要清楚，你不能够错认消息的，否则你修行很多的时间，你永远在重点之外打转。你看菩萨的功德——「遍行真如」，平等普遍的在你

心中安住，就是他的个性淡薄，他内心当中有漏的情感，喜怒哀乐淡薄了，这个就是菩萨的进步。一个人情感淡薄以后，他在菩萨道就能够做出更大、更殊胜的事情来；一个人情感太重，你做不了大事的。所以这个地方要注意。第一个，我们所要追求的是「遍行真如」，这个是破除分别的我执跟法执，这是第一大段。

我们可以把十地分三段，这第一段。第二段是二地、三地、四地，他所对治的是俱生我执。「第二地中由最胜义」。这个「最胜义」所破的是「邪行障」，所证的是「最胜真如」。这个菩萨的真如理是地地的超胜，当我们把外层的障碍消灭以后，内层的障碍就会出现；就像洗衣服一样，你外层的污垢洗掉了，微细的污垢又出现。分别的我、法二执破坏了，这个时候「俱生犹自现缠眠」，俱生的我执现前。俱生我执它第一个相貌就是邪行障，就是菩萨在「二地」之前，会有一些身口二业失误的过失，他不是故意，一时失误的过失，这个叫做「邪行障」。到「二地」的时候，他的「邪行障」被他的我空智慧消灭，所以他证得「最胜真如」，就是他的内心当中，已经没有这种身口的污垢，所以「二地」菩萨是戒波罗蜜的圆满。戒波罗蜜什么时候圆满？「二地」菩萨，他跟「最胜真如」相应，他就没有这种身口的过失。

「第三地中由胜流义」。这个「胜流真如」，它是破除「暗钝障」。这个「暗钝」指的是内心的散乱，我们讲有自我意识就会有身口的过失，有自我意识就会向外攀缘，就会产生内心的散乱；有散乱的时候，对法义的摄受，就会忘失，这个就是暗钝。所以「三地」菩萨，他内心当中因为禅定的成就，能够摄持无量无边的法义，叫「胜流真如」，是「三地」禅定波罗蜜的圆满。

「第四地中由无摄受义」，「第四地」所要对治的是「微细烦恼现行障」，这个是俱生我执的最后一个相貌，非常的微细了。有自我意识就会产生身口的过失，有自我意识就会产生散乱，有自我意识就会产生烦恼，所以在四地之前，菩萨都还有任运的俱生的贪瞋痴烦恼。

这个意思就是说，地上的菩萨，他入止观的时候，他我空观、法空观现前的时候，他烦恼是不活动的；但是他出观以后，他在人事的活动当中，也会有一些「俱生犹自现缠眠」，俱生的烦恼会活动。但到「四地」的时候，他所有任运而起的微细烦恼，完全被他的我空观全部破坏，所以叫做「无摄受真如」，他的心中再也不摄受任何烦恼的活动。所以这个四地菩萨，从清净的角度、断烦恼的角度，完全是圆满了，所以第四地是烦恼的清净圆满。

到这个地方，都是在对治俱生我执的烦恼障。到五地以后的菩萨，这个菩萨就不是在对治烦恼，他内心的问题完全处理完了；五地菩萨以后，他的问题点就在功德的圆满，这个功德庄严的圆满、波罗蜜的圆满。所以第五地到第十地是对治俱生的法执了。

「第五地中由相续无差别义」。我们说过，烦恼是一层一层的，去掉了外层，内层自然就显现。当我们把俱生的烦恼障都消灭以后，接下来会出现什么事呢？就是有「下乘般涅槃障」，这个「五地」要对治下乘般涅槃障，这「下乘」就是二乘。四地的菩萨调伏心中的躁动以后，他心中当然会产生一种相对的寂静，也就是说，在五地之前的菩萨，他对于二乘涅槃的寂静，有时候是有所好乐、有所羡慕的。菩萨戒就说：菩萨不能生起一念的二乘之心，否则就犯戒。当然，佛陀会制戒，就表示众生的确有这种心态。所以在五地之前，虽然我们立定了目标——成就万德的佛果；但是在过程当中，妄想是难免的，偶尔都会打打妄想，好乐小乘的涅槃，想说：那么辛苦干什么？到小乘的地方休息该有多好！菩萨的辛苦，有时候自己会产生质疑。到「五地」的时候，他对下乘般涅槃的这种好乐，完全被消灭了，证得了「相续无差别义」，这个「相续」指的是生命的存在。当然生命的存在是跟涅槃相对立的，「五地」所证得的真如叫做生死即涅槃的真如。

我们解释一下。法执有六相的执取：生、灭、垢、净、增、减。第一个所要面对的就是「生灭」的问题。「生」指的是生命的存在，这当中也代表了无量的烦恼罪业跟躁动，所有的躁动相、所有的苦恼相，就是因为有生命；涅槃代表的是寂静安乐。身为一位凡位的菩萨，

我们好乐寂静、厌恶生死，这个是可以理解，而且是正确的抉择。但是当你到五地菩萨的时候，你的思考要提升了，你应该知道：所谓的生死，是因为你一念的迷而有生死；所谓的涅槃，是一念的悟而有涅槃：生死、涅槃是一念心所变现的一体二面的东西。我们刚开始对生死、涅槃的理解，是心外求法的，生死就决定是苦恼相，涅槃就决定是安乐相，这种对立的思考，会障碍我们到叁界来广度众生、积集更殊胜的功德。所以「五地」的菩萨，在法上的抉择，已经通达了不二法门——生死即涅槃，他真实觉悟不生不灭。所以，他不再须要进入偏空涅槃，他认为在生死就是在涅槃，你只要善用其心。所以这「五地」的真如，就不可思议了，他在法上的操作，更加的圆融无碍，当然他所带动的功德，就更加的殊胜圆满。所以一个人对真理的了解往前踏出一步，他整个生命会产生很大变化。

「第六地中由无杂染清净义」，这个地方(六地)他所觉悟的真理、他所破的障(前面第五地是对治下乘般涅槃障)是对治「粗相现行障」。这个「粗相」指的是杂染相跟清净相：就是我们在因地的时候，观察十二因缘，无明而缘行，行缘识，乃至于生老病死，因为有烦恼的活动，就会产生罪业的造作，就会招感生老病死的痛苦果报，这叫杂染相；因为我们修行我空观、法空观，消灭心中的无明，所以整个生死都结束，这叫「清净」相。我们刚开始修行的时候，是以清净相对治杂染相，所以我们过去的思考，染净是汉贼不两立的；但到「六地」的时候，你的思考要提升了，你要知道所谓的杂染相、清净相是一念心的变现，所以他证得了不垢不净的真如。前面是证得不生不灭，这个地方是不垢不净。因为不垢不净的关系，菩萨能够用更圆融的善巧，示现杀盗淫妄的罪行，来广度一切众生，这个是他以前不敢尝试的，到六地的时候，他的菩萨道就更加的广泛，他的量就更圆满。为什么呢？因为他心中的道理提升，他真实了解到杂染、清净是不二的，完全是一念心所变现的。

「第七地中由种种法无差别义」。「第七地」所破的障叫「细相现行障」，其实这个相也是杂染相、清净相，只是它比较微细了。这个「第七地」的不垢不净，跟第六地的不垢不

净有什么差别呢？是粗、细的差别的。第六地的不垢不净，是偏重在杂染的生死跟清净的还灭这一部分来作一种对立；这个地方，第七地是比较微细的法，就是佛法跟世间法的对立。我们总是觉得：这是佛法，这是世间法；佛法是尊贵的，世间法是卑劣的。但是到第「七地」的时候，他真实的了解：菩萨能够通达一切法都是佛法。这个第「七地」，「法无差别义」，他能够有这个不垢不净的真如，来资持他的道理。

「第八地中由不增不减义」。前面是不生不灭、不垢不净，这个讲「不增不减」。这个地方我们说明一下。我们在因地的时候，我们是安住在增相来对治减相：我不断的修行，我的功德会增加；我如果懈怠，我的功德就会减少。所以我们好乐增加、厌恶减少，刚开始是以这样来激励自己的。但是到「八地」菩萨的时候，他知道：所谓的增减，其实是一念心的变现。所以八地菩萨已经破除「无相中作加行障」，他可以在空性当中，任运的加行，不必一定要止观的入出才能够产生增减。也是说「八地」菩萨的不增减真如，使令他空观能够任运的现前，所谓的动静一如。你说我们凡夫菩萨偶尔要闭关修行几年，才会增加功德，你要是整天外面散乱，你的戒定慧就会有所退失。但八地菩萨是无功用行，他闭关、不闭关，对他是没有差别的，他的功德是任运增加的。为什么呢？因为他证得了「不增不减真如」。由于「不增不减真如」的摄受，他会产生二种的依止，二种附带的功德：第一个「相自在」，第二个「土自在」。这个「相自在」，就是「八地」菩萨「不增不减真如」的摄受，他能够随心所欲的变现任何的相状来受用，这个叫做「定自在所生色」。在「八地」之前的禅定所变现的相状，是不能真实受用的，八地之前的神通道力变现的东西，外表看，你说把石头变现成一个苹果，外表是一个苹果，其实还是一个石头。但是「八地」菩萨的叁昧力所变现的，是可以真实受用，他真的是把石头的本质变成了苹果，他有这个相自在。第二个「土自在」，这个更广大了，他能够依止他的愿力，变现任何的国土来摄受众生，他能够庄严他的国土。

这个就是「八地」菩萨附带的功德——「相自在、土自在」，这种功德是因为他证得了「不增不减」。

「第九地中由智自在依止义」。这个五、六、七、八，把菩萨的法执——生灭的执取、垢净的执取、增减的执取，都已经都把它铲平了，所以他在生灭、垢净的增减当中，他运用得更加「自在」。当他这样「自在」以后，他还有什么努力的空间呢？「智自在依止义」。这个「智自在依止义」，它所对治的是「利他中不欲行障」。这个八地菩萨，在《华严经》上说：有时候有沈空滞寂的障碍。因为他空观的智慧太强烈了，无相的空观太强烈，所以他有时候就安住在不动。不过这个地方不动跟涅槃不同，他不是刻意要入涅槃，而是暂时的休息。所以这个时候八地菩萨，《华严经》上说：经常要有十方菩萨的现前劝导、加持，来启发这个菩萨：你还记得吗？你以前因地时，发愿要上求佛道、下化众生的。这个时候菩萨忆念本愿，又从沈空滞寂当中，就再醒过来。到第「九地」就不同了，他已经成就「利他中不欲行障」，他能够任运的不会懈怠，勇猛精进的度化众生，这个时候他所证的真如叫「智自在」，就成就了四种无碍的辩才——法无碍、义无碍、词无碍、乐说无碍。所以他通过前面法执的消灭，他的智慧也不断的增长。

「第十地中由业自在依止义，陀罗尼门、叁摩地门自在依止义。」「第十地」所对治的障碍是什么呢？「于诸法中未得自在障」。当然菩萨约自受用来说是自在，但是菩萨的自利，只是他生命的一部分，他还有利他的目标。菩萨在利他当中，身口意在十地之前还是有所不自在；所以到了「十地」菩萨，他身口意完全得大自在，他能够应以身得度，他就能任运的显现何身为其说法，令其解脱，真实达到恒顺众生、普门示现的大威德力，这个就是十地的「业自在」。这种「业自在」有二种附属的功德：第一个「陀罗尼」，第二个「叁摩地」。这个「陀罗尼」就是智慧，他有无量无边的「陀罗尼」，有无量无边的抉择、智慧，也就是

他能够摄持一切的法义。第二个他在摄持法义的时候，内心是跟禅定、寂静相应的，不是躁动的这二个是附属的功德，那主要的真理就是「业自在」，身口意度化众生的大自在。

这个地方是讲到十地菩萨所觉悟真如的不同，所以安立了十地的差别。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五〇卷

第五〇卷

请大家打开《讲义》第一六叁页，「辛二、颂」。

这一科是讲到十地菩萨，他所觉悟的十种真如法界。前面一科是「长行」，这一科是重「颂」。

第五〇卷

辛二、颂(分二：壬一列十义；壬二结安立) 壬一、列十义

重「颂」当中有二科：第一个「列十义」，第二个「结安立」。先把这个「十义」，就是把菩萨所觉悟的十种道理，再作一个重「颂」：

此中有叁颂：遍行最胜义，及与胜流义，如是无摄义，相续无别义，无杂染净义，种种无别义，不增不减义，四自在依义。

这「叁」个偈「颂」，我们也是分成叁段解释。「遍行」，是我所要追求的第一个道理。这个「遍行」就是说，我们必须修习我空观、法空观，来调伏心中的分别我执，产生一种「遍行」的真如，我们内心就跟「遍行」相应。第二个「最胜义、胜流义」跟「无摄」受「义」，这个是破俱生我执。俱生我执它所带动的相貌，最初就是犯戒的过相，身口的过失；第二个就是散乱的过失；第叁个是烦恼的过失。菩萨一一的破除，一一跟「最胜」真如、「胜流」真如跟「无摄」受真如相应。到这个地方，菩萨内心的障碍全部破坏，这个时候，菩萨的目

标完成了一半；另外一半就是积功累德、广度众生的障碍，他就继续的破除法执。法执有「相续无别义，无杂染净义，种种无别义，不增不减义。」到这地方，菩萨慢慢的觉悟到所谓的生灭相、垢净相、增减相，它的外境都是不决定的，是内心安立的；到了八地，不增不减。这个「四自在依义」，是包括九地跟十地：包括九地的智自在，十地的业自在，还有陀罗尼门、叁摩地门，总共四种，这四种都是大自在。他破除了俱生法执以后，就能够在智慧、在身口意方面得到自在，不管是内心的智慧、外在的行为，都得到大自在。这个是重「颂」，我们看「结安立」：

壬二、结安立

法界中有十，不染污无明，治此所治障，故安立十地。

这个地方是说明，十地这十种真如是怎么安立的。因为在一真「法界」当中，由浅入深，「有十」种「不染污」的「无明」，有十种的遮障。十地菩萨为了对「治」这十种遮「障」，所以「安立」了「十地」，所以这个十地是就著破除遮障而安立的。这个地方是说明安立的因缘，我们看第叁段的「十」种「无明」：

庚叁、简十无明

复次，应知如是无明，

于声闻等非染污，于诸菩萨是染污。

前面所破除的十种「无明」，在小乘来说，它是不染污的，在大乘是染污的。我们作一个说明。这是因为他人生的目标有所不同：「声闻」人对生命的目标，他是以趋向偏空涅槃为目标，所以他对于积功累德、广度众生、成就万德庄严的佛果，没有好乐，没有这样的规划。所以就著偏空涅槃来说，这十种障碍是不障碍的，因为他只要断除我执就可以了，他不要断除法执，因为法执不障碍偏空涅槃。但是身为「菩萨」就不同了，因为菩萨所设定的目标，是要成就万德庄严的佛果，所以说这十种障碍，包括我执障碍、法执障碍，对菩萨来说

就是障碍，就必须破除，因为你的目标是这样设定的，你就有更高的标准来要求自己。这个是说明这十种「无明」，在「声闻」人跟「菩萨」人的差别。

这个地方我们说明一下。障碍，当然是每一个人要面对的，逃避也没有用的，逃避到最后还是要面对。我们对障碍，第一个要了解：障碍不是外面来的，「一切业障海，皆由妄想生」，是我们心中的妄想、颠倒引生的。内心的障碍，在唯识学上说有二种障碍：一种是我执所带动的烦恼障，一种是法执所带动的所知障。所以我们在破障的时候，这个空观，也是有我空跟法空的差别。我空观的空，是空掉你内心的自我意识，空掉你内心当中、在平等心中，你捏造了自我；你捏造了自我，你也顺便捏造了对方的那个人相；你在平等法界当中，你就自己想象自我跟对方的对立，然后就产生烦恼、产生罪业，这个罪业就招感果报：所以追根究底，是消灭心中的自我意识。所以我空观它会破除烦恼，所以修习我空的目的，是会让你产生寂静安乐，它是偏重断恶。但是法空观不同，法空观是对因缘法的了解产生障碍，这是属于一种相的执取。比如说生死相、涅槃相、杂染相、清净相、增加相、减损相。所以法空观，我们所要了解的是：从生灭的、增减的、垢净的对立，把它会归到心性，知道这整个对立，是一念心所变现的，他的内心是没有真实的体性，叫自性空的，是心的一体二面的东西。所以我空观是成就寂静安乐，法空观是成就万德庄严。所以你的法执愈重，就会障碍你修习善法、度化众生；你的我执太重，就障碍你心中的寂静安乐：这二个是不同的。不过从本论到这个地方的修学，我们可以了解：这个观照力，佛法的意思就是要你修「舍」，弃舍的舍，而不是叫你「得」。我们一般人都是愈追求，好象你愈满足；但是佛法意思就是，你舍掉自我意识、舍掉法的对立，你就得到大安乐。所以这个地方值得我们去思考，佛法是先舍，然后才有所得，是这个意思。

戊叁、释地名因(分十：己一极喜地；己二离垢地；己叁发光地；己四焰慧地；己五极难胜地；己六现前地；己七远行地；己八不动地；己九善慧地；己十法云地) 己一、极喜地(分二：庚一问；庚二答) 庚一、问

说明十地名称安立的因缘。这当中有十段：「一、极喜地；二、离垢地；叁、发光地；四、焰慧地；五、极难胜地；六、现前地；七、远行地；八、不动地；九、善慧地；十、法云地。」前面我们是说明十地菩萨所觉悟的真理；这地方是说，为什么十地菩萨他觉悟的这个真理，它有这个名称呢？当然有这个名称，就代表这个功德，菩萨是以名召德。这个地方，我们来说明一下它名称安立的缘由。先看「己一」的「极喜地」，这个地方有一个「问、答」：

复次，何故初地说名极喜？

为什么「初地」菩萨他有「极喜」的功德呢？

庚二、答

由此最初，得能成办自、他义利胜功能故。

因为菩萨在整个修学的过程当中，他设定了一个成佛的目标，他要上求佛道、下化众生。当然他的过程当中，是历经了很艰辛的修学，这个时候，他「最初」一念的清净心现前，而这个清净心，已经具足了「自」利、利「他」的殊「胜功能」，就是他的第一个目标达成。为什么叫自利呢？因为他有根本的无分别智，而成就自身的安乐；他有差别的后得智，善巧方便的使令众生也得到安乐。因为他的内心当中，已经真实具足自利、利他的功能，所以他心生大欢喜。

当然，初地菩萨不是阿罗汉所有，阿罗汉他能够有一部分的根本智，消灭心中的我执，但是他没有利他的妙用。这个「欢喜地」，是描述初地菩萨的内心状态是欢喜的。这个「欢喜」的意思是说：我们在修行当中，有时候经常保持很沈闷，有时候很烦恼、苦恼。为什么呢？因为我们心中很多的欲望。我们过去会产生错觉，总是觉得：诶，有欲望是快乐，因为

有欲望就会得到满足，有满足就会有快乐。当然这个观念是错误的。这种情况，就好象佛陀在经典当中讲一个譬喻：我们对欲望的满足产生了快乐，这个叫做「有漏」。就是身体的皮肤长一个疮疤，这个疮疤流脓、流血，会产生痒的感觉，你去搔痒的时候，会有暂时快乐的感受。但是，这个疮疤更加严重，它给你带来痛苦的感受更强烈。所以，我们依止欲望去追求快乐，就像在疮疤当中搔痒一样，你付出更多的痛苦。这个初地菩萨的空观，「思诸法如梦，观心性无生」，他先空掉外境真实的执取，外境是心所变现的，如梦如幻的，所谓的生死涅槃、所谓的对错，这种概念，都是每一个人心中自己安立的，我们不一定要随著别人的标准而转，破除外境的法执；这个时候，你又能「观心性无生」，我这一念心当中，没有一个常一主宰的我，只是一念的菩提心跟空正见，二种力量在那里安住而已。这个时候，菩萨就把心中的妄想消灭了，烦恼也消灭了，这个时候菩萨才真实感觉到：原来心中没有欲望是太快乐了。所以这个「欢喜地」，就是菩萨把心中的乌云妄想完全消灭，他心中感到轻松快乐，这是佛陀描述初地菩萨的相貌，叫做「欢喜地」，因为他没有妄想。

己二、离垢地 庚一、问

何故二地说名离垢？

庚二、答

由极远离犯戒垢故。

这个「垢」就是犯戒的污垢。初地菩萨对治了分别的我执、法执，但是这个时候俱生的我执现前，俱生我执现前，有我就会产生对立，有对立就会产生犯戒的情况，就会有一些微细误犯的身口二业的过失。到「二地」的时候，因为我空观慢慢的进步，就能够完全「远离」一切细相的误「犯戒垢」，这叫做戒波罗蜜的圆满，叫「离垢地」。「离垢」是形容这个菩萨的内心，已经没有犯戒的污垢。我们说一个人：「有我罪即生，亡功福无比」，所以你自我意识太强，你要持戒持得好，有困难。

己叁、发光地 庚一、问

何故叁地说名发光？

庚二、答

由无退转等持等至所依止故，大法光明所依止故。

这个「发光地」，就是他内心当中成就了「等持、等至」。这个「等持」就是叁摩地，就是禅定，我们讲四禅；「等至」就叫做正受，这个是指四空：所以「等持、等至」就是整个四禅八定。「叁地」的菩萨，成就坚固而不「退转」的四禅八定，所以他能够摄持无量无边的「大法光明」，佛菩萨清净的教法，他都能够摄持不忘，所以叫做「发光地」。他内心当中有这种佛「法」的「光明」，不断的在照耀他的内心。

己四、焰慧地 庚一、问

何故四地说名焰慧？

庚二、答

由诸菩提分法焚灭一切障故。

「焰慧地」这个「焰慧」就是火焰的意思，就是「四地」的菩萨，修习大乘的「菩提分」、大乘的道品，这个道品主要指的是止观，他在寂静的禅定当中，加修殊胜的我空观，把心中「一切」微细的烦恼消「灭」了，就好象火把木头完全消灭了一样。他没有俱生我执，所以内心当中不会产生人相、法相对立，就不再摄受一切贪瞋痴的烦恼，为了表彰内心当中离开对立的相貌，所以叫做「焰慧地」。就是他的火焰太厉害了，他心中不能保存任何的自我，这个自我意识没有生存空间，因为这个火焰太强烈了。

己五、极难胜地 庚一、问

何故五地名极难胜？

庚二、答

由真谛智与世间智更互相违，合此难合，令相应故。

「极难胜」这个「难胜」就是很难超越，这个地方是二乘人很难超越的一个地。为什么呢？「由真谛智」跟「世俗谛」背。菩萨的智慧，有真谛的智慧跟世俗谛的智慧。真谛的智慧，是我空的智慧，是无分别的；世俗谛的智慧，是属于有分别的，观察一切法的缘起，科学、医学……，这些都要假藉名义的分别才能够了解。所以，真谛的智慧是无分别的，世俗谛是有分别的，这二个本质是相违背的。但是「五地」菩萨能够把这二个相违背的智慧，在心中能够调和，使令二者互相的融通相应，这件事情是非常难得，叫「极难胜地」。这个地方，古德的意思就是说：菩萨在自利的时候，是修习空观的，他用我空观、法空观来调伏心中的烦恼、所知二障，这个时候，心是无分别住。但是菩萨去度化众生的时候，他必须从无分别转成有分别。所以在因地的时候，五地之前，菩萨要自利跟利他，这二个相冲突的，因为一个是有分别的、一个是无分别的；到「五地」的时候，他能够真俗双照。为什么呢？因为他已经明白不生不灭的道理——生死即涅槃的道理。

己六、现前地 庚一、问

何故六地说名现前？

庚二、答

由缘起智为所依止，能令般若波罗蜜多现在前故。

这个「现前地」指的是一种智慧的现前。菩萨他是怎么让智慧现前呢？「由缘起智」。菩萨在生命当中，观察十二缘起，无明缘行、行缘识，乃至生老病死的流转门，是杂染的缘起；菩萨观察无明灭则行灭，乃至生老病死灭，是还灭门的清净缘起。这个时候，他观察所谓的一念心，同时具足二种缘起，我们那念心是「众妙之门」，也是「众祸之门」。当你放纵它的时候、颠倒的时候，它发动了杂染缘起；当你调伏的时候，它产生了清净缘起。这个时候，菩萨悟入了一念心的不二法门，他的「般若波罗蜜多」恒常「现前」，这个「现

前」就是恒常的意思。也就是说，前面的五地，他无相的我空观、法空观，有时候现起，有时候不现起；到「六地」的时候，他就恒常现起，是这个意思。

己七、远行地 庚一、问

何故七地说名远行？

庚二、答

至功用行最后边故。

「七地」的「远行地」，就是说这个菩萨是有「功用行」到了「最后」的「边」际，当然这个「功用」，指的是内心的用功，就是空观的智慧。在「七地」的时候，他在用功的过程中，已经到了「最后」的「边」际，就是有「功用」的「最后边」际，也就是说他下一地就是无功用了。这个地方「用功」的意思就是说，菩萨在破障有二种障碍：一个是心中的烦恼，一个是外在的相状。你心中的烦恼，当然是修我空观；外在相状的执取，对错、好坏、生灭、得失等等，这种相状的执取，那是修法空观。到「七地」的时候，他要经常如理作意，来消灭我执、法执的对立，但是这个时候已经是「最后边」际了，所以叫「远行地」。

己八、不动地 庚一、问

何故八地说名不动？

庚二、答

由一切相，有功用行不能动故。

这个「八地」的「不动地」，他有二种是不能动：第一个，「一切」的「相」状不能动，不要说烦恼不能动，他「一切」法的「相」——生灭、垢净、增减的相，都不能扰动他了。其次，他「有功用行」也「不能」扰「动」他，他不要刻意用功，般若智慧就能够恒常现前，所以叫做「无功用」。这个地方的「无功用」，就是「无功用行我恒摧」。

己九、善慧地

庚一、问

何故九地说名善慧？

庚二、答

由得最胜无碍智故。

菩萨对治六种相的执取以后，他心中会产生一种殊胜的智慧，叫「最」殊「胜」的四「无碍智」。四「无碍智」我们解释一下。第一个法无碍：这个「法」就是能诠的名相，菩萨在一念心中，能够摄持无量无边的法相。第二个是义无碍：「义」就是名相所诠的义理，这个名相它本身的意趣，菩萨也能够摄受。词无碍：菩萨能够以无量的语言、文字来宣扬佛法，到各种天、人、畜生的世界，以各式各样的语言、文字来宣扬佛法。第四个乐说无碍：菩萨乐说佛法，不生疲厌。这个叫「善慧地」，他有善巧的智慧，来度化众生。

己十、法云地 庚一、问

何故十地说名法云？

庚二、答

由得总缘一切法智，含藏一切陀罗尼门、叁摩地门，譬如大云能覆如空广大障故，又于法身能圆满故。

这个「法云地」为什么用「云」来表示这个菩萨内心的状态呢？因为他内心当中能够「总缘一切法智」，就像大雨能够普遍的摄持种种功德的水。什么叫「一切法智」？这当中有叁种的法，是他所摄受的：第一个「含藏一切陀罗尼门、叁摩地门。」菩萨一念心中，能够摄持无量无边的法义跟摄持无量无边的禅定。这个「陀罗尼」，我们解释一下，有四种陀罗尼。在《瑜伽师地论》上说：这个「陀罗尼」是智慧的意思。智慧有四种：第一个法陀罗尼，就是菩萨听闻佛法以后，能够摄持不忘，这叫法陀罗尼。义陀罗尼，就是对于种种法的义趣，它的道理能够摄持不失，这叫义陀罗尼。第叁个是咒陀罗尼，菩萨在叁昧当中，能够生起种

种的咒术，为众生破除障碍。比如说观世音菩萨能够入叁昧当中，宣扬〈大悲咒〉，众生持〈大悲咒〉，就能够得到观世音菩萨的加持。这个咒陀罗尼，菩萨能够演说种种的咒语，使令众生受持以后，能够破除遮障，这叫咒陀罗尼。第四个忍陀罗尼，菩萨对于我空、法空的真如理，能够安忍不失。所以这个地方，法陀罗尼是成就闻慧，义陀罗尼是成就思慧，咒陀罗尼是属于修慧，这是通凡夫的；这个忍陀罗尼，是属于证慧，是圣人。成就闻、思、修、证四种证慧。这个十地的菩萨，在一念广大的心中，能够摄持法、义、咒、忍四种的「陀罗尼门」，也能够成就四禅八定种种的「门」。这个「门」就是通达的意思，就是出入自在，他能够入也能够出，出入得自在，这个就是大「法智」的第一种法。第二个法，「譬如大云能覆如空广大障故」。前面的摄持「陀罗尼」跟「叁摩地」是生善，这个地方是破恶。菩萨的智慧能够像「大云」，「覆」盖像虚「空」一样的所知「障」，他一切法的善巧运用，他不会再有任何障碍。第叁「又于法身能圆满故」。前面是生善、破恶，这个地方是入理。这个「法身」就是指真如理，菩萨能够有我空、法空的智慧，入真如理，这个就是得到业自在了，叫「大法智雨」。这个地方是解释十地的名称，我们看第「四」段「辨得差别」：

戊四、辨得差别(分二：己一问；己二答) 己一、问

得此诸地，云何可见？

成就十地的差别因缘，我们怎么知道呢？如何能够次第的成就十地？

己二、答(分二：庚一标由四相；庚二依标别释) 庚一、标由四相

由四种相。

先作一个总「标」。

庚二、依标别释(分四：辛一胜解；辛二正行；辛叁通达；辛四成满) 辛一、胜解

这当中有四种相：「一、胜解；二、正行；叁、通达；四、成满。」先看第一个「胜解」：

一、得胜解，谓得诸地深信解故；

「胜解」就是说，你要成就十地，第一个，你对十地所证悟的真如理，要「得」到「深信」理「解」，这个地方包括信心、也包括智慧。也就是说，信心就会产生愿望。十地菩萨他心中是一个什么样的愿望？第二个，十地菩萨遇到事情，他是用什么样的思考来面对这些人事因缘？古人说：「享千金者，必千金之人也；享百金者，必百金之人也；一个会饿死，也是饿死之人也。」就是我们每一人心中，都有一个道理、一个愿望，你会有这样的行为、会有这个结果，你心中有你的道理。你不相信因果，这也是你的道理。你有这个道理，你就有不同的愿望，你就会产生不同的行为、不同的结果。所以，你要成就一个功德，你要先了解他心中的愿望跟道理。也就是说，你想成为阿罗汉，你要先了解阿罗汉心中是什么道理，他遇到人事因缘，他是用什么思考模式来面对？哦，他看到什么事就是无常、无我。你抓住他内心的思想，你有一天就会跟他一样。所以第一个「胜解」，蕩益大师讲一句话作譬喻：「善学圣人之道，贵得其神，不可泥其迹也。」你要学圣贤之道，你要得到他的神，就是他是用什么样的思考模式？他是用什么样的道理来观察这个人生？而不是学他的行为，他有什么动作，这个地方是没有意义的，这叫「得胜解」故。我们刚开始可能不能完全做到他的行为，但是第一个，你对于十地的遍行真如义、最胜真如义，乃至业自在真如义等等，这个真如，他心中到底是用什么样的道理，来抉择人生、判定人生，这个地方你要先了解。因为这个道理你不了解，你永远不可能达到十地。所以达到十地第一个，你要先学习菩萨内心的道理，这是你要跨出的第一步，这叫资粮位。资粮位简单的内涵就是「胜解」，胜解力。

辛二、正行

二、得正行，谓得诸地相应十种正法行故；

当我们心中具足了十地的道理，好，我们不要说十地，我们先锁定遍行真如，我们先锁定：我内心当中学习初地菩萨的道理。有这个道理，我告诉自己：内心保持普遍平等，不要打不必要的妄想，做自己该做的事就好。你有这种道理，你跟初地已经得到他的神；得到他

的神是不够的，你要产生行动，这个地方要成就「十种」的「正法行」。这「十种正法行」，根据古德的注解，有十种的法门，依止道理而生起修行：第一个是书写，你要书写跟这个道理相关的经典。第二个供养，你要表达对这个法的供养，包括身的礼拜、口业的赞叹、心中的咒愿，身口意的供养，乃至包括香花灯烛的供养等等。第三个施他，你经常作法宝流通跟大家结缘。书写、供养、施他这都是属于信，产生信心；这以下是讲到解了。第四个听闻，你要听闻跟初地菩萨，乃至十地菩萨相关的道理，你要不断的听闻，才能够产生深刻的理解。第五个读诵，你不断的去读诵相关的经论。第六个受持，读诵是文字现前叫读诵，受持就是明记不忘，把这个文字里面的几个重要的字句背下来，放在心中受持。第七个开演，为人演说。听闻、读诵、受持、开演是成就闻慧，闻所成慧。第八是讽诵，用这个音调来背诵。第九思惟，这个讽诵跟思惟是属于思慧。第十就是修习，这个正修了，修慧就是修止观。你要不断的把心寂静，去观察这个道理，用不断的观察来熏习你的内心，把心中的妄想慢慢的消灭，把心中的道理慢慢的加强，这个是加行位。就是把这个道理，经过你的书写、供养、施他、听闻、读诵、受持、开演、讽诵、思惟、修习，把这个道理的力量(它刚开始是一个因种)慢慢的扩大，把它扩大叫「正行」。

辛叁、通达

叁、得通达，谓于初地达法界时，遍能通达一切地故。

这个「通达」位。当我们从资粮到加行、到「初地」的时候，成就了一真「法界」，平等法界、遍行真如现前的时候，其实你通达一个真如，你也「能」够「通达一切」的真如。古德说：真如理是相融通的，你了解一个真如，其他的真如就容易了解。因为它们虽然有差别相，但是也有共同相，就是平等。这个是通达位。

辛四、成满

四、得成满，谓修诸地到究竟故。

当然我们也不能执理废事，刚开始第一个点的生起，当然是胜解；但是你要慢慢的成就功德，你还得靠事修，靠六波罗蜜乃至十波罗蜜的事修，福德、智慧资粮的加持，才能够慢慢慢慢把真如理，在心中慢慢的扩大圆满，叫「成满」。这个地方是讲修习成就十地的因缘。

不过从这个地方来说，这个十地的第一个当然是观照力，我们也说过，我们讲因果报，第一个因种是很重要的。你第一个因种，你的生命，如果你经常用过去的无明、妄想去思考事情，你永远不可能成就初地。就是说，我现在不是初地，但是起码我要随顺初地的路、因缘在前进。那你要踏出第一步，就是刚刚佛陀说的：先成就胜解。就是你经常用这个胜解一遍行真如的思想来要求自己，那你就会往初地的方向迈进。所以你的观照力、思考模式会决定你的命运，这第一个你的观照力。当然这个信解包括信，就是你的目标。所以它的次第，先成就菩提心、空正见，然后再产生行动；这个事修的行动，又加强你的观照：如是的展转，就使令我们的生命慢慢的脱胎换骨。所以第一个生命的改变，是思想的改变，这第一个。如果你一定要用过去的我执、法执无明的思考，我们的生命是没有希望，不可能改变。所以我们要改造我们的生命，我们要相信一个真理：先改变自己的思想。思想的改变，你就会产生行为的改变，最后就有结果的改变。这个地方，从事相的次第，可以看得出有这个意思。好，我们今天讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五一卷

第五一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一六九页，「戊五、辨修因果」。

第五一卷

我们这一科讲到「彼因果修差别」，这一科总共有七科，这是第五科「辨修因果」。我们前面讲到菩萨修学的重点，要成就叁种的功德力：第一个是誓愿力，第二个是观照力，第叁个是行动力。这叁种力量，我们从上一堂课的学习，知道这叁种力量在我们生命当中，就著能够产生重大的转变——转凡成圣的这个角度来说，那个就是观照力。也就是说一个菩萨的功德，还不在于他有多大的福报，而是在于他内心当中，对生命是不是有正确而不颠倒的观照，这是菩萨一个重要判定的标准。这个菩萨的观照力，应该怎么来修学呢？首先，你要知道大乘的观照，它的所观境是什么？大乘佛法的所观境，就是我们的现前一念心性，这个地方是非常重要的，你不能够心外求法。在一念心性当中，我们应该怎么观照呢？从流转门的角度，我们这一念心有叁种障碍须要我们观照：第一个就是我们这一念心，它的本来面目是清净本然、周遍法界的；但是因为无始以来，真如不守自性，一念的妄动，就产生了我相、人相对立，就把清净的本性，转成自我意识的无明，这个时候就产生烦恼障。一个有自我意识的人，他就很容易产生贪欲、瞋恚、高慢、嫉妒的烦恼，这个是我们整个流转第一的开始。当我们烦恼出现的时候，就会带动身口二业，去造杀盗淫妄种种的罪业，这第二个是业障。有了业力的累积，就会招感痛苦的果报，就产生报障。所以大乘的止观，它所观照的就是内心的烦恼障、业障、报障。从对治角度，我们在观照的时候，刚开始是先观照这个报障。就是说，刚开始学习止观的人，先观察这个痛苦果报出现的时候，我们会有一种痛苦的感受。内心的感受出现的时候怎么办呢？我们会告诉自己：「吃苦是了苦，享福是消福。」我们观察这个痛苦的果报是生灭无常的，它总会过去；快乐的感受，它迟早会出现。所以我们刚开始在面对痛苦感受的时候，是用无常观来观照，当然这样的观照是通于世间其他的宗教。所以我们刚开始是观照我们的报障，从这样的观照，对痛苦的感受，就会产生纾解的作用。但是这样的观照是下等的观照，因为它不能产生反省，所以我们进一步观照：痛苦的果报为什么会出现在呢？因为我们内心有种种的罪业，所以我们从痛苦的感受当中，再继续的观进去，

观察它的因缘，这个时候，我们观察这个痛苦的深处，有很多的罪业在那个地方累积，我们生起惭愧心，开始忏除罪障，断恶、修善。我们一方面忏除过去的罪业，一方面从今开始避免造作罪业。这样的观照就更深刻了，从痛苦的感受，再观到内心的业力，来消灭我们的业障。但是我们不应该停留在这个地方，我们从这个业障再观进去：什么是业力的本来面目？我们再观进去——原来业力的深处，有很多很多的烦恼累积在那里，就是有烦恼的滋润，才有业障的现前。这个时候我们观察到：所有痛苦的根源，就是内心的自我意识。我们因为有自我意识，才会摄持很多的烦恼、很多的罪业、很多的痛苦，所谓无明而缘行，乃至生老病死。所以我们菩萨最深的观照，就是观察这一念心当中的自我意识是——缘生无性、当体即空，它的本来面目是「何期自性，本自清净」的。这个时候，我们因为我空、法空的智慧，就把心中的自我意识慢慢慢慢的消灭掉了，这个就是前面的十地菩萨，这个大地的菩萨之所以称为地，他就是观照真如理地，他能够从报障、业障、烦恼障当中，观察整个生命的根源——一个自我意识的存在，然后把它消灭掉。所以烦恼灭则业灭，业灭则报灭，整个生命就产生一种还灭门。所以大乘佛法的观照，刚开始你一定要知道：你的所观境是现前一念心性，整个障碍是从内心显现出来的，不管是烦恼障、业障、报障，都是一念心显现，我们就著它的浅深，开展出报障、业障、烦恼障，是这个道理。这个观照，我们前面也讲得相当的多，但是在上一科当中，它只是讲到观照的浅深次第，有胜解、正行、通达跟成满，这个观照有四种的次第。但是这个观照力要怎么栽培？既然观照力是菩萨的一个根本功德，但是怎么修学观照？前面并没有详细说明。所以这一科「辨修因果」，就是说明观照因地的修学，以及它果地的功德，就是观照力的因相跟果相，应该怎么成就。我们看这以下的「问」跟「答」，先看「问」的地方：

戊五、辨修因果(分二：己一问；己二答) 己一、问

修此诸地，云何可见？

凡夫从资粮位开始，乃至到成佛，他所「修」行的都是「诸地」，他所观的都是真如理地。凡夫的观照力，应该怎么来成就呢？「云何可见」，提出这个问。以下回「答」：

己二、答(分二：庚一修因；庚二修果) 庚一、修因(分叁：辛一标；辛二征；辛叁列) 辛一、标

回「答」当中，先回答「因」地的修学，再回答「果」地的功德。「因」当中有叁段：「标、征、列。」先看总「标」：

谓诸菩萨于地地中，修奢摩他、毗钵舍那，由五相修。

「菩萨」在观照真如理地，观察这一念心性、观察我空、法空真如理的时候，其实观照的栽培，主要是「奢摩他」的止跟「毗钵舍那」的观，主要是这二个。这个止，在慧思禅师的《大乘止观》(《大正》46, 641c)，把这个「止」作一个定义：从大乘的角度，什么叫做「止」呢？止息妄想叫做止。就是你心中刚开始要有一个所缘境，透过对所缘境专一相续的安住，把这个妄想止息了，这个叫做止。这个止，虽然不是观照正式的内涵，但它是前方便。因为我们的观照，不能在躁动的状态观照，它必须在一个明了寂静的状态，才能够生起观照，这是观照所安住的环境，你要先创造这样的环境。所以我们刚开始，要先把心寂静下来，所以这个止，叫止息妄想，这是修观的前方便。什么是「观」呢？慧思禅师讲这个观，就讲得更深刻了，他说所谓的观：穿透无明叫做观。它的所观境，当然是无明烦恼，就是所有的障碍，都是从自我意识变现出来，因为有烦恼才有业力，有业力才有果报；所以他用我空、法空的智慧来穿透，或者说是破坏这个自我意识。这个地方是简单的说明：观照的内涵是先有止的止息妄想，在寂静的状态当中生起观照，穿透无明，这个就是菩萨修习观照的所有内涵。这个地方是总「标」，我们看下面的「征、列」：

辛二、征

何等为五？

辛叁、列

谓集总修、无相修、无功用修、炽盛修、无喜足修。

我们看《大乘止观》，它整个大乘止观的修学也是这五个次第，所以这五个次第，是整个大乘佛法修学的一个次第。我们刚开始没有观照，心中是心随妄转，妄想很多，我们根本就没办法控制自己。我们现在想要控制自己、要掌握自己的生命，我们必须栽培一个观照力。怎么办呢？刚开始就是「集总修」，「集总修」就是以一个法，来总持一切法。这个「集总修」，在密宗来说，叫做本尊相应法，你设定一个本尊，然后礼拜、称念、心中归依，身口意跟本尊的功德相应，这个密宗叫做本尊功德相应法。在显教叫做一相叁昧、或者叫一行叁昧，你也是设定一个相貌，然后在这个相状不断的忆念、专注。总而言之，这个「集总修」的意思，就是修习止，止息妄想的意思。刚开始我们在一个散乱阶段，修行最大的忌讳就是杂乱修，你持观世音菩萨、又持地藏王菩萨、又持〈大悲咒〉、又持〈往生咒〉，你一天持十几个法门，结果你心中还是散散乱乱的，只是跟佛菩萨结缘，这样子你一辈子不可能生起观照力，你只是摄持一些散乱的福德。所以刚开始，你为了要成就叁昧，一定要「集总修」，要把精神、体力集中在一个「相」当中，专注、相续的去忆念一个法门。所以藕益大师说：这个修止观，譬如掘井，要在一门深入。我们心中渴望有水、法水的滋润，就去掘井，但是你东边掘一个洞、西边掘一个洞，结果你一辈子挖不到水。那应该怎么办呢？要把精神、体力集中在一个洞当中，不断的去挖，这个水才会出现。所以刚开始，我们一定要「集总修」，把所有的精神、体力安住在一个法界上。你持〈往生咒〉，你就整天持〈往生咒〉；持〈大悲咒〉，就叁个月当中专持〈大悲咒〉：这样子容易成就叁昧。这第一个原则，把心专注起来。第二个「无相修」，前面的「集总修」是修止，这个是修观。「集总修」是把内心当中很多很多变化的相状，把它调整成一相，一个相状——〈往生咒〉的相状，或者佛号的相状。当然这个地方，既然是有相，就还是对立，有对立就是生灭法；所以这个地方，它是用我空、

法空的智慧，把这个相给消灭掉，这个时候进入到真如叁昧，那是能所双亡、诸相叵得，没有能所的对立、没有相的受用，这是「无相修」，内心当中是无所住的，那这是真实的观照力现前。这个时候，在一念心当中，烦恼障不可得、业障不可得、报障不可得。第叁个「无功用修」。前面的止观，我们刚开始是一个生疏的境界，我们应该不断的去串习、不断的加功用行，使令这个止观的力量，在心中能够任运的现前，所谓的由生转熟，叫做「无功用修」，熟练。第四个「炽盛修」。古德解释什么叫做「炽盛修」呢？就是「无功用修」虽然是熟练的，但是在熟练当中，有拙劣跟殊胜的差别，有劣、胜之别。什么叫劣呢？我们只是在静中能够熟练；但是历缘对境的时候，我们心中的止观就破坏掉了，心随妄转，这个叫做劣。所以我们应该使自己，在静中的止观、在动中历缘对境的时候，那个止观的力量也能够现前，这个时候就是由熟而生巧，巧妙，动静一如，这个「炽盛修」就是能够动静一如，由熟练而转成巧妙。第五个是「无喜足修」。我们本来是一种散乱颠倒的心识，完全被惑业苦所带动，我们生命本来是没有自主力，起烦恼的时候，烦恼要我们干什么，我们就跟烦恼走；跟烦恼走，就造作很多的罪业，招感很多的痛苦。现在修止观的时候，内心会有功德出现，但是你这个时候千万不要得少为足，不要对路旁的小花产生迷惑，要继续的进步，后面有摩尼宝珠，不要得少为足，应该要「无喜足修」，要不断的增上，乃至功德圆满为止。这个地方是说明我们一个散乱、颠倒的凡夫，应该怎么来培养心中的观照力。这个意思就是说，理可顿悟，但是事须渐修。我们理论上了解到，「何期自性，本自清净」，心中的烦恼障、业障、报障都是仗缘而生，既然是因缘所生，它的本性是空的。理论上是这样，但是这个烦恼障、业障、报障，它在我们内心当中运转太久、太熟练，它那个等流习气的力量太强，所以虽然它是一个如梦如幻的势力，但是我们也要假藉事修，假藉这个「集总修、无相修、无功用修、炽盛修、无喜足修」，来慢慢的消灭它。所以这个地方，无著菩萨恐怕菩萨执理废事，所以安立了五种修，来栽培菩萨的观照力。

庚二、修果(分二：辛一乘标；辛二别释) 辛一、乘标

前面是观照力的因，这个地方是讲果，有「标」跟「释」，先看总「标」：

如是五修，令诸菩萨成办五果。

我们透过「五」种「修」行，使「令菩萨成」就「五」种的功德。我们看这五种功德：

辛二、别释

谓念念中，销融一切粗重依止；离种种相，得法苑乐；能正了知周遍无量无分限相，大法光明；顺清净分，无所分别，无相现行；为令法身圆满成办，能正摄受后后胜因。

这五种功德，古德把它分判成叁德：第一、第二是解脱德，第叁、第四是成就般若德，第五是成就法身德。我们先看第一个，「销融一切粗重依止」：我们透过大乘止观的修行，慢慢就能够「销」解「融」散这「一切」的「粗重依止」，这「依止」是指阿赖耶识。阿赖耶识当中，

它有很多的烦恼种子，这个烦恼种子叫做「粗重」，因为它违背轻安精妙的体性。也就是说无始劫来，本来你这个人个性贪欲很重、或者你的瞋心很重；但是你不断的止息妄想，然后用空观来观察这个内心，是觅心了不可得，穿透无明，慢慢你会发觉：诶，你烦恼淡薄了。过去遇到这种人事的境界，你会起很多贪瞋的烦恼，这个时候你淡薄了，就是烦恼的功能淡薄了。一个人的烦恼，缘缺不生不算，没有因缘刺激不算；就是你内心当中，从观照而产生一种对治，使令烦恼淡薄，这表示什么意思？表示你叁恶道的业力，也慢慢消失掉。所以这个惑业苦，它是互相牵动，说是「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」，因为叁恶道的果报是有为法，有为法一定要仗缘而生，一定要有因缘，你没有烦恼的滋润，这个业不能得果报的。所以你的烦恼淡薄，就表示你来生叁恶道的果报也消失掉了。所以真正的消业障，修止观是消业障，是从根源下手。「销融一切粗重依止」，这个是约著灭恶来说；「离种种相，得法苑乐」，这个是生善。我们内心当中没有修止观的人，那是心随妄转，那是非常复

杂的状态，我相、法相的执取；修止观以后，慢慢慢慢的，你所缘境慢慢的简单，从多相的因缘变成一个相，从一个相乃至于进入到无相，这个时候你会产生法喜的快乐，「得法苑乐」。这个「苑」的意思就是花园的意思，在花园当中，菩萨能够游心法海，受用很多的小桥流水、鸟语花香；就是我们内心，在这个无相的意境当中，有很多很多的法乐、大乘的法乐出现。这样子讲，是约著现世的功德，这样叫做转业障成解脱德，转变这个业障成解脱德，当然这个是修止。一、二是止的功德，这个叁、四是修观的功德。「能正了知周遍无

量无分限相，大法光明。」我们不断的修止观，慢慢的就能够「正」确的「了知周遍无量」，无量无边的法门当中，这当中是没有「分限」、没有差别的。也就是说，我们慢慢的对一切佛法能够融会贯通，通达一切法「一即一切、一切即一」这个道理。当然诸位要知道，这个地方的「大法光明」，是约著后得智来说的，约著差别智来说。你以前很多的经典看不懂，但是你修止观以后，对很多法门的内涵，有更深刻的了解，就能够「周遍无量」的「无分限相」，这个「大法光明」的法，都能够正确了知。这个是讲到菩萨的后得智增长。「顺清净分，无所分别，无相现行」，这个讲根本智。这个时候，我们内心当中，随顺于清净的法身，心中能够生起无分别智，无相叁昧在身口意当中慢慢的现行，这个是根本智。这二个都是能够转烦恼障成般若德，这是内心当中的转变。第五「为令法身圆满成办，能正摄受后后胜因」，这个是转报障为法身。我们刚开始是业报身、这个肉团身，由业力所资持苦多乐少的业报身。这个时候，业报身的力量慢慢淡薄了，真如法身慢慢的成办，而且能够摄受，也就是能够成就后面功德的因种，能为后面的功德创造一个殊胜的因缘，也就是说你会不断进步的意思。这个地方是修止观，在内心当中会产生一种强大的转变：刚开始业障的消除，产生法喜安乐；第二个，烦恼的转变而变成更有智慧；然后你会觉得生命的力量，那个果报招感的力量，慢慢的减少，取而代之，是一种清净平等的法身现前。这个都是我们修止观，

在一念心当中，转叁障成叁德。这个是在整个菩萨道的修学当中，从自利的角度，这个是最重要，转叁障成叁德。这一段叫做(戊五)「辨修因果」，观照力的因跟果。我们

看第六段：

戊六、辨修十度(分二：己一增胜修；己二修一切) 己一、增胜修(分二：庚一总标；庚二别释) 庚一、总标

这当中有二科：「一、增胜修；二、修一切。」我们先看「增胜修」，这当中有「总标」跟「别释」。先看「总标」：

由增胜故，说十地中别修十种波罗蜜多。

这个地方是说明为什么要修十度。前面的六波罗蜜，它的般若度是偏重在根本无分别智，因为你要断惑证真，要先破坏心中的无明，当然我空、法空是最为重要，所以前面的般若度是偏重空观。但是这个十度后面的四度，是修习假观，就是有分别的智慧。为什么菩萨修习空观以后，要修习假观呢？这个地方是提出它的理由，「由增胜故」。因为菩萨不但是在真理的安住，他还要不断的进步，你从资粮位到加行位、从加行位到通达位，这种进步都必须由假观来带动的。所以，就著菩萨要不断进步的目的，所谓展转增胜的目的，所以菩萨必须要「别修十种波罗蜜多」。这是提出我们「修」习「十种波罗蜜」的一个主要的理由，「由增胜故」。

庚二、别释(分二：辛一指前六种；辛二释后四种) 辛一、指前六种

「别释」当中有二段：「一、前六种；二、后四种」：

于前六地所修六种波罗蜜多，如先已说。

这个「六地」，就是从欢喜地到六地现前地，都还是有相行，有相行的一个重点是要先修空观，来消灭有所得心，所以「六波罗蜜多」主要的观照，是修习空观，这一点我们前

面已经说过了。就是前面集总修、无相修，都是在修空观，「如前已说」，这一点在前一科已经说过了。

辛二、释后四种(分二：壬一列名释义；壬二总显所摄) 壬一、列名释义(分四：癸一方便善巧；癸二愿；癸叁力；癸四智) 癸一、方便善巧

后四地中所修四者：一、方便善巧波罗蜜多，谓以前六波罗蜜多所集善根，共诸有情，回求无上正等菩提故；

这个地方是讲到后面四种波罗蜜多，这四种是方便善巧、愿、力、智。到了七地远行地，就进入到无相行，无相行的菩萨，如果不修这四种波罗蜜多，会在空性当中产生停留，就忘失了增上的力量，所以这个菩萨应该要以假观来增上，第一个增上叫做「方便善巧」。「方便善巧」这一句话的意思，古德解释说：以少功力，成办大果。菩萨能够透过方便善巧，你本来的功德是小功力、一个微小的功力，但是透过「方便善巧」，就转成一个广大的果报，它有这种妙用。什么样的妙用呢？就是「前」面的「六波罗蜜多」，我们搜集很多很多「善根」，这个「善根」当然是智慧，不过这个地方也包括了福德，福德跟智慧的善根，「共诸有情，回求无上正等菩提故」，能够回向法界众生、回向无上菩提，这样你能够把微小的功力而成办大果。这个「方便善巧」，在《大智度论》它讲得比较详细，我们作一个补充。《大智度论》龙树菩萨讲到菩萨的方便善巧，事实上是有二个：第一个是随喜，第二个是回向，方便善巧有二个，有随喜跟回向。随喜就是说，别人修习种种的功德，我们表示随顺欢喜，这样子也能够使令自己的功德增上。在《智度论》当中，龙树菩萨讲一个譬喻：什么叫随喜呢？比如说，你忆念佛菩萨的圣号，你忆念阿弥陀佛，阿弥陀佛他有无量光、无量寿的功德，当然我没有这种功德，那我怎么办呢？我一心称念佛的圣号。这样子有什么好处呢？说是「不染香人，身有香气，是则名为香光庄严。」我这一念心是一个杂乱的心，阿弥陀佛的功德进入到我的心中，我的心中变得有香气了，有少分的功德，这种就是随喜。所以龙树菩萨说：

称念佛菩萨的圣号，也是一种随喜。第二个是回向，这个回向就是回小向大，把这个狭小的功德转成大的功德，就是我们这一段经文所说的：「共诸有情，回求无上正等菩提」。我们现在创造一个功德，你刚刚拜了一部《八十八佛》、或者持了多少佛号，这个时候你不要想说要自己受用，你应该要跟大家分享，「共诸有情」，你愿意把这个功德释放出来，跟大家共同受用，回向法界众生；第二个你希望这个功德，不要变成一个人天的果报，「回求无上正等菩提」：这样子，你的功德不但没有减少，而且展转增胜。不过这个地方，龙树菩萨解释随喜跟回向，他的重点还不是功德增上，他是说：随喜跟回向，为什么在整个大乘的修法当中都是必修的法门？因为随喜跟回向，可以使令一个菩萨心性调柔，堪成大法，能够成就大的功德法。就讲一个譬喻说：就像一个铁，这个顽铁你要把它捏造成器具没办法；但是这个铁用火去烤一烤，它能够捏造成杯子、碗，变成一个可用的器具。凡夫无始劫这个自我意识、这个我执、法执太坚固，你没有通过随喜跟回向，让自己的心调柔，你没有办法修习大法。所以这个地方「方便善巧」，不但是成就广大功德，也有使令心性调柔的意思。这是我们要增上的第一个修行的法门。

癸二、愿

二、愿波罗蜜多，谓发种种微妙大愿，引摄当来波罗蜜多殊胜众缘故。

菩萨希望要增上，我现在对目前的生命，我觉得有很多进步的空间。怎么办呢？发愿，你心中应该「发」起「种种微妙」不可思议的「大愿」。发愿有什么好处呢？你能够为未来的生命，栽培一种「殊胜」的因「缘」。所以这个功德虽然没有成就，但是你发这个愿，就容易使令这个功德成就，先把这个因缘准备好，能够「引摄当来」的「殊胜众缘」。我们一般人，如果不看经论，总是会产生一种错觉说：阿弥陀佛很伟大，他是成佛以后才发愿；观世音菩萨也不可思议，他也是因为成了观世音菩萨，他才发这个愿：说寻声救苦的愿、阿弥陀佛临终接引的愿，都是他成就以后才发愿。其实这个是错误的，我们把因跟果颠倒，因为

他发这个愿，所以变成阿弥陀佛；因为他发这个愿，所以变成观世音菩萨。所以发愿是一个因相，不是一个果相。你在修行之前，要先想想看：你到底希望来生是一个什么样的生命？这一点很重要。你要的是一个什么样的结果？我们必须清楚一个观念：所有的行为、所有的造作，一定有一个结果；但是这个结果，不一定是你满意的，所以我们经常活在忧悔当中，我们对现在的生命不满意。如果你对现在的生命不满意，表示你以前没有设定目标，就是想到什么就做什么。你现在的结果，是你以前的造作而变成的；如果你对现在的结果非常满意，那表示你这个人是有发愿的人，这是你设定了目标，然后你完成目标的一个结果。当然过去是怎么样，我们不要再提了；重点是你来生希望一个什么样的结果？这是非常重要的。因为人生短暂，生命是短暂的，功德无边，你用短暂的生命，试图要搜集所有的功德，结果一定是一事无成，抱憾而亡，「我生也有涯，功德也无涯，以有涯追无涯，则殆矣」，死路一条。所以我们修行要知道：你的生命是非常的无常短暂，到底你今生想要得到什么？当然你想要得到什么，就是你来生希望变成一个什么样的结果，你要设定一个目标。你有了目标，有二个好处：第一个，有目标会产生人生的方向，有方向就会有动力，你就不会懈怠；第二个，有目标你不会盲目，我们很多的精神体力，都耗损在盲目的修学、没有目标的修学，就根本不知道你来生要什么。所以你有目标，你就用这个目标，来设定你的因地，你到底在短暂的时间当中，你要积集什么资粮，来完成你来生的这个目标？所以我们要知道：菩萨不是等到成就才发愿，菩萨是在因地发愿，所以他才有这个成就的。所以这个地方我们要清楚，你一定要设定你人生当中的远程目标，你来生希望变成一个什么样的结果。好，你这个结果，今生有多少时间可以利用？给你叁十年的时间：你前面十年，净罪集资，你什么样的罪障要先忏除？因为这个会影响目标的；什么样的烦恼要先调伏？这样也会障碍我的目标的：前面十年净罪集资。第二个积功累德，哪些功德你一定要成就的？最后临终最后十年的冲刺，你要万缘放下，在最后的晚年，你要冲刺什么？你没有目标，你今生所做的一切，很多的方向互

相的抵触掉了。所以我们如果透过规划，其实我们可以让这个修行的功德，创造一个更好的结果。但是因为我们没有目标，往往就把这个功德分散掉了。所以佛陀就提醒菩萨：你要先发愿才修行，以愿导行，这第一个。所以我们要增上，先发愿。

癸叁、力

叁、力波罗蜜多，谓由思择、修习二力，令前六种波罗蜜多无间现行故。

当然发了愿，你要去实践。发了愿以后，应该怎么办呢？应该产生二种力量：第一个「思择力」，第二个「修习力」。「思择力」就是一种观照，不过这个地方，观照不是观照空观，它是假观。观察你如果成就这个目标，有种种的功德；假设你没有达到这个目标，会有种种的过失：要把修行的功德跟没有修行的过失，心中要产生明确的「思」惟抉「择」，产生一个强大的意乐，由这个意乐来带动我们的修行，就是行动。我们趋向目标，断恶、修善的时候，才能够坚持到底、绝不放弃，使令这个「六波罗蜜多」朝著目标，产生身口意的「无间现行」。这个地方我们说明一下，这个「思择力」是非常重要的。我们讲过生命的改变，你要先达到思想的改变，心理建设。如果你立定目标以后，直接就去行动，你缺乏思择，会有什么过失？我们从过去的经验观察自己：你心理上不认同这个东西，你说我要把这个烦恼消灭，我要把贪欲消灭、把瞋恚消灭；如果你没有作好心理建设，你用止观硬压，它一定反弹。你要跟自己沟通：我为什么要消灭这个烦恼？因为这个烦恼会带动很多很多的过失；我这个烦恼消灭，会创造自己很多很多的安乐。也就是说，你心理要产生百分之百的意乐，对这样的修学完全认同，你才能够去对治。佛陀经常把我们这一念心，比喻做牛：牛能够拉车，如果这一头牛，它不想往东，你硬拉它，它牛脾气一定会发作。所以诸位要知道，当我们想要改变自己的时候，你要试著跟自己内心沟通：你为什么要这样做？你不能够说，我不管心中的反弹、我不管你的烦恼怎么样，我就是要怎么，那你迟早要反弹。所以这个「思择力」就是说，你要先作好心灵的准备。所以为什么所有的修行一意乐，增上意乐，你心中要先

认同；有这样的意乐，你去修行，这个烦恼很快就消失掉。为什么你会有意乐呢？就是「思择力」，你很清楚知道，这个过失消失以后的好处在哪里。所以这个地方，我们前面发了愿以后，然后产生思择，最后付出行动，这个都是增上的因缘。

癸四、智

四、智波罗蜜多，谓由前六波罗蜜多，成立妙智，受用法乐，成熟有情故。

这个地方是一种智慧，「由前」面的「六波罗蜜多」，「成立」种种的「妙智」。这个地方，「妙智」是由闻思所成的后得智，你能够观察种种的过失，也了解种种的功德——什么是过失相、什么是功德相？这个多闻熏习，产生一种观照的判断。依止智慧，你自己能够「受用法乐」，通达一切佛法，有法喜之乐。其次，你能够观察众生的根机，来度化众生。这个「智波罗蜜多」，也是多闻熏习产生的智慧，对自己的增上也有帮助。总而言之，方便善巧、愿、力、智，这四种都是属于菩萨进步的四种动力。

壬二、总显所摄

又此四种波罗蜜多，应知般若波罗蜜多无分别智、后得智摄。

这「四种波罗蜜多」，是「无分别智」所引生的「后得智」所收「摄」。所以我们可以这样讲：六波罗蜜多跟十波罗蜜多，是开合的不同——就是六波罗蜜多的般若波罗蜜，把后得智开展出来，就是这「四种」的「波罗蜜多」。这「四种波罗蜜多」的目的，就是「由增胜故」，是这个意思。我们看最后一段「修一切」：

己二、修一切

又于一切地中，非不修习一切波罗蜜多。如是法门，是波罗蜜多藏之所摄。

也就是说，不是说后面的四地才修，是整个菩萨的地地当中，都要「修习」这十「波罗蜜多」的。这个「法门是」出自般若「波罗蜜多藏」，这个大正藏有二种藏：一个是显教，

叫「波罗蜜多藏」，密教叫陀罗尼藏，这个是出自于显教的「波罗蜜多藏所」收「摄」。以上的这十波罗蜜多法门，是显教所收摄。好，我们休息十分钟。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五二卷

第五二卷

请大家打开《讲义》第一七二页，「戊七、辨修圆满」。

前一科我们讲到观照力。这观照力，六波罗蜜多里面的观照力，是观照我空、法空的真如理，使令内心能够得到安住；另外在六波罗蜜多以外，又开出四种波罗蜜多，这个是成就一种假观，使令我们增上。简单的说，菩萨的修学，正如《金刚经》所说的：「云何应住？云何降伏其心？」修行菩萨道的众生，你要能够处理二个问题：第一个是安住的问题，第二个是降伏的问题。安住的问题，当然是空观，以空观来安住其心。我们从过去的经验可以了解，一个人心中有所得，那一定会产生痛苦的。外境是生灭变化的，菩萨不应该安住在外境，因为外境的人事不是你能够控制的；所以菩萨要得到安乐，只有安住在现前一念心性。所以「云何应住？」就是以我空、法空的真如理安住。但是你不能以安住为满足，你还要能够增上，「云何降伏其心？」你要突破自我。怎么突破呢？就是随喜、回向、发愿，乃至行动等等。后面就是告诉你：当你安住以后，你要不断的进步。所以，空观让你安住，假观让你增上，就是这个意思。透过空假不二观的安住跟增上，要经过什么样的阶位，才能够「圆满」呢？这个地方说明这个道理——「圆满」的道理。

戊七、辨修圆满(分二：己一长行；己二颂) 己一、长行(分二：庚一问；庚二答) 庚一、问

这当中有「长行」跟偈「颂」。我们先看「长行」：

复次，凡经几时，修行诸地可得圆满？

我们要「经」过多少「时」间观照真如理地，才能够「圆满」？这是提出它的时间跟位次的问题。我们看回「答」：

庚二、答(分二：辛一标；辛二释) 辛一、标

有五补特伽罗，经叁无数大劫。

菩萨的观照，由浅至深「有五」种阶位的差别，要「经」过「叁大」阿僧祇「劫」。先作一个总「标」，这以下解「释」：

辛二、释(分叁： 壬一初劫圆满； 壬二二劫圆满； 壬叁叁劫圆满) 壬一、初劫圆满

哪「五」种「补特伽罗」呢？这当中有「初劫、二劫、叁劫」。先看「初劫」的「圆满」：

谓胜解行补特伽罗，经初无数大劫修行圆满。

凡位菩萨的观照，第一个阶位是「胜解行」地。这个「胜解行」地，包括外凡的资粮位、也包括内凡的加行位，要「经」过一「大」阿僧祇「劫」的时间。什么叫「胜解」？「胜解」就是对某一个法门产生坚固的理解，不过这个地方它的理解是有特定的对象。菩萨的「胜解行」地，是针对我空、法空的真如理，你要得到坚定的理解，才叫做「胜解行」地。也就是说，我们内心当中，以前的理解，是内心有一个自我意识、有一个自我的无明——我们以自我意识来拜佛，以自我意识来断恶、修善，也以自我意识来起烦恼，这样的菩萨，当然没有资格称为胜解行地，因为你对这个空观根本没有信解。这个「胜解行」地是怎么样呢？「仰信真如佛性，在凡不减，在圣不增，心佛众生叁无差别。」胜解行地的菩萨，当然有很多如梦如幻的烦恼在干扰他、也有很多如梦如幻的业力在障碍他、很多如梦如幻的老病死在折磨他；但是，这个胜解行地的菩萨，他内心当中深深的相信一个真理，那就是「何期自性，本自清净」。不管烦恼怎么刺激我，我总是知道：烦恼是一念心性所变现出来的，是一种如梦如幻的影像，如此而已。所以这个「胜解行」地就是说：他对内心当中，对于真理已经得到坚定不可破坏的理解，这样的菩萨就进入了胜解行地。当然这种菩萨，他对成佛的信心也特

别的坚固，他知道：既然「何期自性，本自清净」，所以所有的恶法是可以消灭的、所有的善法是可以成就，成就佛道是可能做到的。这样子的过程，要花一「大」阿僧祇「劫」的时间，这样的观照力要修一大阿僧祇劫，不过这都是属于凡夫位，包括外凡、内凡。

壬二、二劫圆满

清净增上意乐行补特伽罗，及有相行、无相行补特伽罗，于前六地及第七地，经第二无数大劫修行圆满。

第「二」阿僧祇「劫」有叁种的阶位：第一个是「清净增上意乐行」，这个是讲初地的菩萨。初地菩萨内心当中，有「清净」的力量，来消灭分别的我执跟法执，叫清净力；一方面他有一种「增上」的「意乐」，他对于无量无边的功德，有好乐追求的意乐：这个是把初地菩萨的相貌讲出来。「有相行补特伽罗」，这个地方指的是前六地的菩萨，前六地的菩萨他心中还有微细的法执，对于生灭、垢净的法，有所执著、有所对立，所以他是「有相行」。

「无相行补特伽罗」，这是第七地的菩萨，他入了「无相行」，他对生灭、垢净的法，不再执取了。也就是说，从初地到「七地」，要花一大阿僧祇劫，这当中有叁个阶位：「清净意乐行、有相行、无相行补特伽罗」，要花掉「第二」阿僧祇「劫」。

壬叁、叁劫圆满

即此无功用行补特伽罗，从此已上至第十地，经第叁无数大劫，修行圆满。

到八地菩萨的「无功用行补特伽罗」，是第五个补特伽罗，也就是「无功用行」。「无功用行」，他的法执是慢慢的调伏了，对生灭、垢净、增减相全部消灭，任运的生起菩萨道。但是在任运当中，他还要成就第九地的智自在，他的智慧还没有自在，这个四无碍的辩才还没有自在；第十地的业自在，身口意还没有自在：所以为了要成就智慧的自在、还有业力的自在，要花一大阿僧祇劫，这都要不断的加深观照力，这要花一大阿僧祇劫。这个地方是讲

观照力，从最初的胜解，到有相行、无相行、无功用行，到最后的智自在、业自在，总共叁大阿僧祇劫。我们看重「颂」：

己二、颂

此中有颂： 清净增上力，坚固心升进， 名菩萨初修，无数叁大劫。

这个地方，无著菩萨把胜解行地的菩萨作一个重颂。什么叫胜解行地？前面没有详细的说明，这以下讲出一个标准。第一个，你内心当中要有「清净力」。菩萨刚开始当然有很多的烦恼，但是他内心当中以一念的清净心来安住，所以能够不随妄转；不随妄转的力量，就是妄想有，但是不随它转，产生一种清净的力量。第二个「增上力」，这个「增上力」就是菩萨的愿力，菩萨有一个明确的目标，使令自己不断的进步。有这个目标，当然就会招感很多的善知识、同参道友展转的助缘。这个「增上」，他不但是安住在清净，他还要不断的增上。第叁个「坚固心」，这个地方是讲坚固力，菩萨遇到恶因缘的刺激，他的菩提心绝对不会退转，他内心当中有一个强大安忍的力量。所以「增上」是指还没有成就的功德，菩萨有好乐的心想要成就；「坚固力」是说，菩萨对于已经成就的功德，他绝对不会让它失掉：这二种力量，都要依止「清净力」来作基础，是「名菩萨初修无数叁大」阿僧祇「劫」。菩萨在第一个阿僧祇劫，所要完成的力量，就是胜解行地的清净力、坚固力、增上力叁种功德力。到这个地方，我们是讲「彼修因果差别」。好，我们看第六段「增上戒学分」：

乙六、增上戒学分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这当中有二段：先「问」再「答」。我们先看「问」的地方：

如是已说因果修差别。 此中增上戒殊胜云何可见？

前面「因果修差别」，我们讲到菩提心、空正见跟六波罗蜜多，菩萨的一个因果；这个地方提出「增上戒」学。首先我们把「增上戒」作一个解释。小乘的戒法，叫做别解脱戒，也就是说小乘戒法的施设，是追求一种消极的身心解脱，这叫做别解脱戒。菩萨他的目的，

是积极的要成就功德庄严，所以叫做「增上」，他是比较积极的态度。这个「增上」是什么意思呢？古德解释说：「为圆满菩提故，而展转增上。」他有一个目标——要成就圆满菩提，而展转增上。什么叫「展转增上」呢？就是菩萨因为戒学的增上，而能够引生定学，由定学的增上而引生慧学。也就是说，在小乘的戒法，他的戒定慧叁者是各自独立的——经有经的诠释，律学有律学的诠释；但是菩萨的叁学是融通的，菩萨戒的每一条戒法，都要依止心中止观的力量，这个戒学跟定慧二学，是互相增上，没有一个菩萨戒法在持的时候，没有依止这个菩提心、这个观照力的，不可能。所以菩萨戒之所以称为「增上戒」，因为它的戒定慧是互相增上的，所以安立为「增上戒」，因为它增上的目的，是要成就圆满菩提。这个地方，是把菩萨的戒法安立为「增上戒」的意义作一个说明。我们看回「答」：

丙二、标释正答(分二：丁一牒前出体；丁二略释殊胜) 丁一、牒前出体

回「答」当中，先「出体」，再解「释」它的「殊胜」。先解释它的「体」：

如菩萨地正受菩萨律仪中说。

菩萨的增上戒，是出自于何处呢？「如菩萨地」，这是《瑜伽师地论·本地分》当中，第十五地「菩萨地」里面的〈戒波罗蜜多品〉，这当中有说明「菩萨」戒。这个地方，我们作一个简单的说明。前面的「彼因果修差别」，事实上是把菩萨的菩提心跟空正见——菩萨的根本法门跟六波罗蜜多的枝末法门讲完；这个地方为什么又提出「增上戒学」？乃至于下一段的「增上定、增上慧」呢？这是什么道理呢？我们加以说明。在整个菩萨十地的修行当中，他特别重视观照力，就是我空、法空的无分别智。但是无分别智，前面讲得比较少，它只是把无分别智的差别阶位讲出来而已，整个因地的修行、观照力的成就，就讲得比较少。这个地方可能会让大家产生执理废事，所以这个地方是说明整个菩萨的无分别智要如何成就？它是有一定的次第——菩萨的观照力，是从增上戒学，而引生增上定学、增上慧学。所以菩萨的观照力，他的整个胜解行地，要经过戒、定、慧叁学的修学。比如说，你观照力很

好，但是你菩萨戒有所违犯，你观照力会大受伤害；你观照力很强，增上定学受到伤害，你的慧、观照力也会受到伤害：因为菩萨的戒学、定学、慧学是相互增上的。所以，虽然说观照力很重要，但是你的成就，还是要经过增上戒、增上定、增上慧，所以有须要把这个叁学开展出来。

丁二、略释殊胜(分二：戊一标列四种；戊二依标别释) 戊一、标列四种

这当中有「四种」殊胜，先作一个总「标」：

复次，应知略由四种殊胜，故此殊胜。一、由差别殊胜；二、由共不共学处殊胜；叁、由广大殊胜；四、由甚深殊胜。

菩萨戒学跟声闻戒的差别，有「四种」的「殊胜」是声闻戒所没有的：第一个「由差别殊胜」，这个地方是约著教法来说，教法的殊胜；第二个「由共不共学处殊胜」、第叁个「由广大殊胜」，这二个是行法；第四个「由甚深殊胜」，这个是约理法：教、行、理都比声闻戒殊胜。这个地方先作总标，这以下解「释」。先看「差别殊胜」：

戊二、依标别释(分四：己一差别殊胜；己二共不共学处殊胜；己叁广大殊胜；己四甚深殊胜) 己一、差别殊胜(分二：庚一标列叁品；庚二释建立义) 庚一、标列叁品

差别殊胜者，谓菩萨戒有叁品别：一、律仪戒；二、摄善法戒；叁、饶益有情戒。

菩萨有「律仪戒」来远离、息灭身口意的过失，有「摄善法戒」来修习六波罗蜜的功德，有「饶益有情戒」来成就菩萨的四摄法，教化众生。在声闻戒只有律仪戒，所以这个地方是有「差别」的「殊胜」。这以下说明「建立」叁聚净戒的宗旨：

庚二、释建立义

此中律仪戒，应知二戒建立义故；摄善法戒，应知修集一切佛法建立义故；饶益有情戒，应知成熟一切有情建立义故。

这地方把叁聚净戒安立的目的作一个说明。菩萨的「律仪戒」，是属于成就「二戒」的根本，这个「二戒」是摄善法戒跟饶益有情戒。也就是说，一个菩萨，假设你身口意不清净，那你所修的善法都会受到染污，你根本不可能摄善法戒；一个菩萨自己的身口意有重大的过失，众生也不会对你产生信心跟恭敬，你根本不可能产生摄众生戒：所以「律仪戒」，是摄善法戒跟饶益有情戒「建立」的根本，所以律仪戒是非常重要的。其次，「摄善法戒」是菩萨要怎样成就「佛法」的功德——包括种种的叁昧、陀罗尼、禅定、智慧等等。「饶益有情戒」是为了要「成熟」众生的善根而安立的。

「差别殊胜」这二段，我们把它作一个总结。这个地方的意思就是说：菩萨的叁聚净戒，从教法上是比声闻戒更广泛，有摄善法戒、饶益有情，它有更积极的一面，不像声闻戒只是消极的远离过失；但是第二段就说明，你一个初学菩萨，不能忽略了律仪戒的重要性，因为这是你修善、度众生的根本。

不过菩萨律仪戒跟声闻戒也有所不同，我们说明一下。这个律仪戒，菩萨如果犯了，严重的话是会失戒体的。所以你刚开始修行菩萨道，最好把菩萨的律仪戒弄清楚，否则你连菩萨戒的戒体失掉了都不知道。菩萨戒的律仪戒有二种：第一个是共声闻学，叫根本戒，就是不杀、不盗、不淫、不妄，成就身口意的清净解脱，这一部分我们就不谈，这是共声闻学的。但是菩萨律仪戒有不共声闻的，叫增上戒，《梵网经》有六条、《瑜伽菩萨戒》有四条，这二个合起来，扣掉重复的部分，事实上只有六条。你一个初心菩萨，在律仪戒有六条的增上戒要注意，我们先作一个简单的说明。第一个跟贪爱烦恼有关的「悭惜财法戒」：它的意思就是说，一个有能力的菩萨，遇到要付出的因缘，你对财物跟佛法的悭贪，这样子是犯了菩萨的波罗夷罪。我刚开始学菩萨戒的时候，觉得很奇怪：菩萨贪著名利结轻罪，悭惜财法判重罪？可能很多人也会质疑：贪求名利这明明是贪，我只是悭惜财法不想付出而已，判重罪？不过这个地方，诸位慢慢深入的去想，就知道佛陀大智慧的境界。现在很多历史学家对历史

的判定，有一些新的看法。不管是人类的历史、或者是佛教史来看，佛法会衰败、人类会再来浩劫，我们总是觉得这是因为小人当道，恶人太多的缘故，恶人邪恶的行为，让整个众生痛苦、佛法衰败。其实这样讲，只对一半。现在历史学家发现：众生的灾难，恶人邪恶的行为负一半的责任，好人也要负另一半的责任。为什么呢？好人逃避责任，漠不关心。恶人为什么会当道？好人、有能力的人，本来应该采取行动，他不采取行动，他爱惜他的名节、爱惜他的财物、或者他的法等等，吝啬。所以我们不能把过去的痛苦历史，全部归咎到恶人。恶人的福报也不是很大；如果好人、有能力的人，他出来讲几句话、出来承担一下，我们讲「有为诸法仗缘而生」，一个因缘的变化，整个历史都会变化。好人的漠不关心，跟恶人的邪恶行为，是一样的可恶(哈—)，事实上是这样子。因为你有能力，你该承担的时候你逃避，结果因为你的逃避，恶人当道，然后我们把所有的过错都归咎于「因为恶人当道」。那你为什么不作努力呢？所以悭惜财法戒，看似轻微，但是你深入的去看，会影响正法久住。如果诸位研究菩萨戒透彻，你就会知道这个「悭惜财法戒」，你说一个菩萨贪著名利，这个不好，但是不至于影响正法久住，这是他个人的过失；一个有能力的菩萨，该承担的时候不担当，使令小人当道：我看二个人各负一半责任，僧团的毁灭、正法的消失，好人、坏人各负一半责任。所以这个悭惜财法戒，诸位好好去看，这条戒是很重要的，那这跟贪有关系。第二个跟瞋有关系。跟瞋有关系的戒有叁条：「自赞毁他、说四众过、瞋心不受悔」。就是说你用瞋心，散发一种破坏性的身业跟语业，来破坏众生的信心，这个也是重罪。初学菩萨，你不一定要马上采取行动去教化众生，但是你不应该释放破坏性的言词，来伤害众生的善根。「说四众过、瞋心不受悔、自赞毁他」，跟瞋有关系。第叁个跟痴有关系。「酤酒戒」：你没有教化众生已经是很严重了，你还把酒拿给众生喝！酒是无明药。第二个是「谤乱正法、说相似法」，令众生产生邪知、邪见的颠倒，这是破坏众生智慧的善根，前面是破坏信心。所以初心菩萨，起码要把这几条戒弄清楚，不要因为你的逃避责任，让正法消失；不要因为

你破坏性的言词，伤害众生的信心；不要因为你的邪知、邪见，让众生产生错误的知见。这六条戒，严重的话，都会失掉戒体的，这些都是菩萨的根本律仪戒。这个地方我们要知道：

「此中律仪戒，应知二戒建立义故」，它是整个摄善法戒跟饶益有情戒的根本。我们再看第二「共不共学处殊胜」，先说明「不共」：

己二、共不共学处殊胜(分叁：庚一标共不共；庚二释此学处；庚叁结名殊胜) 庚一、标共不共

共不共学处殊胜者，谓诸菩萨，一切性罪不现行故，与声闻共；相似遮罪有现行故，与彼不共。

第二种的「殊胜」是「共不共学」，先看「共学」的地方。「菩萨」在「一切」的「性罪」——在杀、盗、淫、妄这一部分，身口意是「不现行」的，这一部分是「共声闻」的。菩萨的律仪戒，前面四根本戒也是不杀、不盗、不淫、不妄；但是在「遮罪」这一部分，有的地方跟声闻是「不共」的。好，这个地方，下一科再说明。我们看第二段，「释此」不共的「学处」：

庚二、释此学处(分二：辛一简差别；辛二举要义) 辛一、简差别

于此学处，有声闻犯，菩萨不犯；有菩萨犯，声闻不犯。菩萨具有身、语、心戒，声闻唯有身、语二戒。是故菩萨心亦有犯，非诸声闻。

菩萨与声闻「学处」的「差别」，不共的地方有叁个：第一个，「有声闻犯，菩萨不犯」。比如说，受持金银宝物，「声闻」是「犯」的；但是菩萨有利他的因缘，可以受持，这是「菩萨不犯」。第二个，「有」的是「菩萨犯，声闻不犯」，比如教化众生。我们举一个例子，比如说「不折服众生戒」：你身为一个师长，你摄受在家、出家的弟子，这个弟子他出现了过失，你「护其忧恼」，害怕他产生烦恼，结果你不加以种种的教导、诃责使他改过，就一味的姑息，这样「菩萨」是「犯」戒的；但是「声闻」戒「不犯」，因为声闻戒本来就没

有摄众生戒：所以有的地方是「菩萨犯，声闻不犯」。第叁个，菩萨的戒法是「具」足「身」业、「语」业、意业叁种；「声闻」戒只有「身」业跟「语」业「二」种，他内心染污是不结罪：所以「菩萨心」染污也是「犯」戒，这是不共「声闻」的地方。声闻戒它偏重身业跟口业，所以他结罪的时候，诸位在判罪，你就知道，声闻戒结罪，是看你行为的本身来判罪：就是你身体的造作到什么程度、你这个话讲到什么程度，是别人理解、或者别人不理解等等，从身业、口业的造作到什么程度，就结到什么罪；他意业不当作轻重的判断。但是菩萨戒在判罪的时候，意业一定要列入考虑的。举一个例子，比如说贪欲——贪求名利，还有瞋恚——怀恨不舍，这本来都应该结罪；但是在开缘当中都说：如果菩萨已经生起了断除的意乐，而且产生一种精进的对待，暂时的现行，这个是不结罪的，就是他已经在进步当中了。这个地方就是说，你不断的在进步，你现在的烦恼比叁个月前淡薄了，你已经在进步当中。菩萨戒制戒的目的，是要警策你的意念，「戒是警意之缘」也。一个人最害怕的，就是你内心有过失你不知道，你那个相续心不断的展转增胜，这个是最可怕的。既然你已经产生对治了，那戒法就不再对治你，因为戒法的目的，也就是提醒你——要警策意念、要断相续心。所以菩萨戒是从你的意业，来判定罪业，这一点是有所不同的。

辛二、举要义

以要言之：一切饶益有情无罪身、语、意业，菩萨一切皆应现行，皆应修学。

菩萨有共声闻学、有不共声闻学，菩萨戒应该怎么跟小乘融通呢？这以下，无著菩萨讲出非常重要关键的话，他说：简单的说，只要是对众生有帮助，你能够让众生的善根增长，而且你自己不会引生过失的，这样身口意的造作，「菩萨」都「应」该主动的「现行」。

这个地方我们说明一下。我们中国佛教，受了声闻戒、也受了菩萨戒，这二种戒的融通，是一个重要的、扼要的观念。初心的菩萨，你要利他，最好是这个利他的事业，你自己在这当中会得到进步的，最好是你在利他的时候，能够自利、利他，法皆具足的。你选择一个利

他的因缘，在这当中，你的菩提心、善根都会增长的，那是最好——你能够增上，众生也增上。但是第二个，最低的标准，就是我们这句话：对众生有帮助，对我没什么帮助，但是也没什么伤害——这是底限。我只是浪费一点精神、体力，我这样菩萨的造作，对众生会帮助，对我没有什么帮助，但是不会增长我的烦恼，这个也是可以。但是初学菩萨，尽量这一方面少一点，这个是整个菩萨戒的底限。如果对众生有帮助，对你有伤害的，你绝对不能做，因为这一部分要共学的，根本戒是要共学的。所以这个地方我们再把它读一次：「一切饶益有情无罪」的「身、语、意业，菩萨一切皆应现行，皆应修学」，这是底限。但是初学者，我建议大家，你刚开始行菩萨道，最好这个东西对众生有帮助，对你也有增上，这是最好。

庚叁、结名殊胜

如是应知说名共不共学殊胜。

这个是讲「共不共学」有它「殊胜」的地方，再看「广大殊胜」：

己叁、广大殊胜(分二：庚一标数；庚二列名) 庚一、标数

广大殊胜者，复由四种广大故。

庚二、列名

一、由种种无量学处广大故； 二、由摄受无量福德广大故； 叁、由摄受一切有情利益安乐意乐广大故； 四、由建立无上正等菩提广大故。

第一个「广大」，菩萨能够在菩萨戒当中，成就「种种」的「无量学处」、种种的善根。菩萨的戒法，是包括整个六波罗蜜多的。我们前面说过，布施会帮助持戒，持戒帮助忍辱，所以整个菩萨戒法，是互相资助、展转增上的，所以它不是只是消极的远离过失而已，所以它能够摄受种种的善根，这第一个。第二个，它能够「摄受」种种的「福德」，菩萨有修善，所以你受持菩萨戒跟受持声闻戒，你要看看南传比丘跟北传比丘，就感觉到这个福报有差别。光是他的道场、他身相的庄严，你就看得出。一个人的因缘，他受持什么戒，他的因缘会不

同一菩萨戒会摄受无量的福德。第叁个，菩萨戒能够「摄受一切有情」，包括现世的「利益」跟来世的「安乐」，对众生有很大的帮助。第四个，菩萨戒能够成就「无上」的「正等菩提」，最后的目标是圆满菩提，而不是消极的解脱而已。这个是讲「广大」的「殊胜，这二个都是行法的殊胜。

己四、甚深殊胜(分叁：庚一方便善巧业；庚二现行变化业；庚叁示行本生事) 庚一、方便善巧业

这当中有叁种的「殊胜」：第一个「方便善巧」，第二个「现行变化」，第叁个「示行本生事」。看「方便善巧业」：

甚深殊胜者，谓诸菩萨由是品类方便善巧，行杀生等十种作业，而无有罪，生无量福，速证无上正等菩提。

「菩萨」能够有很多差别的，这个「品类」就是差别的「方便善巧」，这个地方《瑜伽菩萨戒》说：「应该还有为利他」，你是为了利他的缘故，不是放纵你的烦恼。第二个，你要有智慧观察：就是这个众生，其他的方法都没有办法去挽救了，你别无选择，所以示现「杀」盗淫妄的罪「业」。但是因为他有为利他故跟方便善巧这种慈悲、智慧的观照，所以他不但没有过失，反而引生种种的「福」德，而「速证无上正等菩提」。比如说，释迦牟尼佛在因地的的时候，他做一个菩萨，他带了五百商人去经商，租了一艘船，这个船主看到五百商人有很多的珍宝，就起贪心，想要把这五百商人全部杀死。这个时候，身为商主就方便把船主杀死，但是杀死的动机，是为利他故方便善巧，是跟慈悲、智慧相应的，所以他这个是没有罪业的，而且引生福德，而且会速证无上正等菩提。这个是讲到菩萨戒有这个方便善巧。当然心为业主，菩萨戒是看他的心念。的释迦牟尼佛菩萨，他看到这个船主有这个恶念，而且他知道他不能去改变他，所以他想：与其让这么多人死掉，让这个船主造这么大的罪业，干脆罪业由我来承当。所以释迦牟尼佛就方便把船主杀死，但是杀死的动机，是为利他故方便

善巧，是跟慈悲、智慧相应的，所以他这个是没有罪业的，而且引生福德，而且会速证无上正等菩提。这个是讲到菩萨戒有这个方便善巧。当然心为业主，菩萨戒是看他的心念。

庚二、现行变化业(分二：辛一标；辛二例) 辛一、标

又诸菩萨现行变化身、语两业，应知亦是甚深尸罗。

这个「菩萨」，是属于圣位的菩萨，他能够依止神通叁昧，而「变化」种种的「身、语两业」。这个地方是说：菩萨为了利益众生，他能够示现很多很多的虚妄众生，来教化其他的有情，「现行变化」。这以下举出一个「例」子：

辛二、例

由此因缘，或作国王，示行种种恼有情事，安立有情毗奈耶中。

比如说，这个菩萨他做一个「国王」，他用国王的威力，「示」现「种种恼」害众生的「事」情，使令众生安住在戒法，不敢放逸。比如说《华严经》的善财童子五十叁叁，普贤菩萨要善财童子去参访一个叫无厌足王。善财童子远远看到无厌足王这个大国王，用很多残暴的刑具，劓鼻子、割耳朵等等的。这个时候善财童子想：这个人是一个恶人，他就不想去参访他，掉头就想要走。空中就说：去！去！你不应该犹豫的，这是一个善知识。善财童子去参访他以后才知道，这个无厌足王说：其实这些被逼恼的众生，都是虚妄的众生，是神通变化出来的。菩萨用虚妄的众生来受苦，来警告那些真实的众生：你不能造罪、不能放逸，要不然结果就是这样，这叫做「现行变化业」。

庚叁、示行本生事(分二：辛一举例显；辛二结令学) 辛一、举例显

又现种种诸本生事，示行逼恼诸余有情，真实摄受诸余有情，先令他心深生净信，后转成熟。

前面的「现行变化业」是约著今生，这个地方讲过去。菩萨在过去当中，也会示「现种种」的造作。什么样的造作呢？他「示」现去「逼恼」一部分的虚妄「有情」，用神通所变

化的虚妄有情，来「摄受」这些「真实」的「有情」，使令「他」能够「深信」因果，然后慢慢的善根「成熟」。众生对因果的了解，都是非常薄弱的信心，这个信心都不深刻。因为因果的问题是叁世的，你今生造罪是来生得果报，所以众生都还会有侥幸的心态。所以菩萨如果能够预先把刀山油锅的相貌，让众生事先看到，对他会产生警惕的作用。这时菩萨会示「现」去「逼恼」一些虚妄「有情」，然后让众生看到当来的痛苦，而产生警惕的作用，这个就是菩萨的善巧方便。我们看总结：

辛二、结令学

是名菩萨所学尸罗甚深殊胜。

「菩萨」有这么多「殊胜」的地方。

戊叁、结略指广(分二：己一结略；己二指广) 己一、结略

由此略说四种殊胜，应知菩萨尸罗律仪，最为殊胜。

菩萨有教、行、理叁种的「殊胜」，这个不是声闻戒所能及的。就是说，你因地完全受持声闻戒跟你受持菩萨戒，一定会有很多很多不同的结果，一切法因缘生嘛。我们看第二个「指广」，广说：

己二、指广

如是差别菩萨学处，应知复有无量差别。如《毗奈耶瞿沙方广契经》中说。

还有很多的「差别」，这个地方只是提出四种的差别，如果你要详细的了解，可以看「《毗奈耶瞿沙方广契经》」，但是这一部分中国是没有翻译的。

这个地方的「增上戒学」，没有详细的把菩萨戒的内涵说出来，但是它把声闻戒跟菩萨戒的四种差别作一个比较。我们中国佛教是所谓的大乘佛教，所以我们几乎每一个人，都有声闻的戒体跟菩萨的戒体。这个时候你要透过学习跟思惟，把这二种戒融合在一起，否则你自己都自相矛盾。古人常说：「以大融小，无法不大。」你如何用整个大乘的菩提心、观照

力，来融通所有的小乘戒法？这当中有二个重点：第一个，你的目标在哪里，你就知道你要偏重什么戒法。我们经常讲：你一定要先有目标，你来生是希望一个什么样的相貌？你到底要一个什么样的结果？这个目标是很重要。第二个，你的观照力。我们看看这四种的差别，诸位看整个菩萨戒的殊胜，都是菩萨要善权方便，你要有判断力。

我们学了《摄大乘论》很多的教法，但是每一个人学完以后的效果是不一样的，不是每一个人学《摄大乘论》产生的效果是一样，都不一样。为什么会有差别呢？我们这样子讲好了：一个人的成功、失败，你对教法的理解，这只是一个基础，重点是你如何去运用这些教法？我们看世间的成功，你看王永庆，小学没有毕业；李嘉诚居士，小学也没有毕业；爱迪生发明大家，他小学一年级都没有毕业：但他们的成功惊人。为什么？他知道的不多，但是他能够善巧的运用。所以真正的成功，不在于你懂多少，而是你能够运用多少。比如说观照力，如果你今天学了《摄大乘论》，你对内心的观照，你还是告诉自己：我烦恼实在是很重。那你烦恼果然是很重。因为这个烦恼你一直

观察它是真实的、很重，那你一观察下去就加强了嘛。那你观照「何期自性，本自清净」，烦恼就淡薄了。我们要知道一件事情：有为诸法是仗缘而生的，你内心正确跟错误的观照，对内心会产生一种不同的影响。所以如果你读完《摄大乘论》以后，你还是认为你烦恼很重，那这个佛法你不会运用，很可惜啊！所以诸位要知道：《摄大乘论》是一种文字的《摄大乘论》，你要把这一部论，转成你内心的《摄大乘论》。所以知识不在多，在于你会不会运用；一个会运用知识的人，他就是趋向于功德。你只是懂这个知识，你不会去运用，那你这个叫做栽培善根。所以我们讲，不要说大小乘的教观，其实生命就是无量的抉择，你每一件事都要去抉择，这件事该不该做？做到什么程度？你每一个抉择，都会产生不同的结果。也就是说，你如何来经营你的生命？这是你的重点。当然你必须要学习很多的教法，让你的知识开阔，然后设计一套你自己要的菩萨道，在短暂的生命当中，你要如何的把今生作最大的发挥。

人身难得，你得到这个人身，又有因缘出家，这种机会不多的啦。但是，不是每一个人出家的结果都是一样，绝对不是的。因为每一个人对佛法的运用是不同的，所以每一个人出家的结果是不一样的。我们经常说：出家有多少功德多少功德——那是就著成功的人才会有这种功德；你要是失败的话，你就没有这种功德，也有很多人出家以后是堕叁恶道的。所以，你如何运用你的观照力，来施設、布局你的菩萨道，从这些教法当中，你应该去思惟：你如何运用这些你所知道的知识，然后变成你生命的观照，来引导你的生命？这个是我们学《摄论》的目的，大家应该要好好的想一想。

好，我们今天讲到这里。我们回答二个问题：

问：请法师慈悲开示，您说「集总修」是以一个法来摄一切法，如果我们发愿要持〈大悲咒〉几万遍，那照法师的说法，我们是应该要密集式的来完成它？（是的。）但是藕益大师说：修净土法门应该以念佛为正行，而以其他为助行，如果以密集式修〈大悲咒〉，是不是说这段时间就不要念佛？这样的话，好象跟藕祖的说法不太相称，请法师慈悲开示。

答：理论上说，我们来生有二种规划：第一你求生净土，第二求增上生。你求增上生的话，那你归依叁宝就很重要：第一个你要善得人身，第二个你要归依叁宝。你要是得到人身，而遇不到叁宝，你来生来也没有用。你来生是求增上生，有增上生的因缘，这一部分我们不谈，他有他成就的资粮。假设你来生想要到净土去，那你唯一的方法，就是想尽任何方法跟阿弥陀佛感应道交。因为往生净土，不是你自己的能力去的，是蒙佛的接引。那你如何去感动阿弥陀佛？我们说感动也可以，说感应也可以，你持念他的名号、观想、观像都是一个方法，你如何把你的心调整跟阿弥陀佛功德的心，心心相应，这是你要去努力的方向，当然最简单的方法就是持名。但是在祖师的开示当中，也讲到所谓正行跟助行，所以印光大师说：持〈大悲咒〉为助行。如果你在这个阶段，你认为有须要持〈大悲咒〉来破障，那你可以在这段时间兼持〈大悲咒〉，甚至持〈大悲咒〉的时间可能多一点。但是问题是说你会害怕：

这样子，好象跟弥陀的感应道交有所违背？藕益大师也说：你要发愿，用这个愿来导〈大悲咒〉。就是说，你持〈大悲咒〉的目的也是为了破障。为什么要破障呢？也是为了能够跟弥陀容易感应道交，所以这样子的修行不算杂修，因为是同一个目标。这样懂吗？所以藕益大师讲：「但加信愿，不改行谊」，这句话很重要，但加信愿。不要说持〈大悲咒〉，明朝末年很多人参禅，藕益大师说：你参禅继续参，你愿意参「什么是我本来面目」，你继续参。藕益大师说：但加信愿，不改行谊。你要怎么修，继续修，增加一个信心跟发愿。你临命终的时候，就算你不能念佛，你忆念阿弥陀佛的功德，你知道有一个阿弥陀佛的存在，你心心的忆念弥陀的功德，也可以往生的啦。持名只是一种，观想、观像也可以往生，重点是你心中的目标是不是一致？我们这样子讲：我们一个人最害怕是什么？你持〈大悲咒〉，来生又想变成观世音菩萨，成就什么功德；然后你做这个，你又想要来生要怎么样，我来生要做一个大法师、做大禅师：然后你的目标变成多元化，现在比较害怕的是这样。其实你的目标是一致的时候，你所有的法，万善庄严净土，这个是不障碍往生的。就是你的目标是一致的，而以佛号为正行，其他为助行，全部是趋向一个方向，这个是没问题的。所以，你持〈大悲咒〉，但是你持〈大悲咒〉的目的是帮助你念佛的时候没有障碍，这样子是对的，也是念佛法门。所以这一点要注意，重点是你的目标是不是明确。

问：请法师慈悲开示，私人的功课要做的时候，为了灯光的关系，若人在前面走动，要保持怎么样的距离？

答：你的意思就是说你在诵经，别人在走动，是你要跟他保持距离？还是他要跟你保持距离？（诃——）你坐在那个地方，你怎么跟他保持距离呢？我想是这样的，从二方面来说：别人在诵经，我们尽量不要去干扰别人，你能够保持一个不干扰他的距离走过去最好，因为别人在修行，你去护持他，也是随喜功德。另外就是我们在诵经，别人走来走去，那这个就不是我们能够控制的，那我们就要改变自己的心。一个菩萨的心，诸位，我必须跟大家劝勉

一句话：我们的心不能太脆弱。你不能够说所有的环境，都在我的规划当中，这不可能。你临命终的时候，也不可能可以规划你一定是非常的安稳，你怎么知道临命终是什么相貌呢？如果你一直要求所有的环境都配合你，那你临终正念怎么提得起来？我们可以作出一些大方向的规划，但是你一定要去吸收一些不可抗拒的临时状况，就是你一定要有一个「云何应住、云何降伏其心」的观照力，来化解一些人事的干扰，这是你菩萨道要做的事情。你说你的心，完全是温室中栽培的小花，那你临命终怎么办呢？色身的败坏、内心的妄想，整个环境一定不是在你的设计当中，你也不一定是在医院，你万一是发生车祸死掉怎么办？所以，一个修行人，要培养自己内心自在的忍力。很多因缘，你要自行去化解的。而每一个障碍，当然我们都不喜欢障碍，其实我告诉大家：一个人太顺利，未必是好事情。如果你把生命当中的障碍、挫折，当作你历练的对象，你会从中得到启示，得到激励。如果你认为这样的挫败，是别人要负责，那你一辈子活在埋怨当中，你这个挫败对你来说真的是挫败。如果你把这个挫败，当作自己的历练，它对你来说是激励的；如果你把这个挫败，归咎在别人的身上，那你一辈子活在痛苦当中，你的内心就是活在埋怨——这个生命不公平，怎么怎么地！对立。所以我们一定要善调其心，这个很重要。我们不能够去主宰这个世界，佛陀也没有办法主宰这个世界，这个因缘所生法是错综复杂的因缘；但是我们要能够安住自己的内心，这个是很重要。

好，今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五叁卷

第五叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一七八页，「乙七、增上心学分」。

第五叁卷

这一科是「正宗分」的第七科，讲到「增上心学」。我们在前面花了很多的时间，来介绍六波罗蜜修行的方法。六波罗蜜是整个佛法修学的纲要，这当中，布施、持戒、忍辱、精进、禅定是福德的资粮，般若是属于智慧的资粮。当我们的内心当中，成就福德跟智慧二种资粮的时候，我们的生命有叁种可能性：第一个，它可能会成就人天安乐的果报；第二个，它也可能成就二乘偏空的涅槃；第叁个，它也可能成就万德庄严的佛果。也就是说，同样是福德跟智慧的资粮，因为内心观照的不同，产生的结果会有所不同。《法华经》中佛陀讲一个譬喻：有一个车乘，上面有很多的饮食、珍宝，就是很多的福德、智慧的资粮，但是这个车乘本身不能决定到哪里去。如果这个车乘是由羊来拉，他就到人天果报去了；如果是由鹿来拉，鹿的力量比较大，就到二乘的涅槃去了；如果这个车乘是由牛来拉的话，这样的车乘就到万德庄严的佛果。这个地方佛陀给我们的开示是说：当我们在布施、持戒的时候，你心中的观照力是决定未来的果报。如果你是因为人天安乐的果报而布施、持戒，你未来的果报就招感人天的果报；如果你是观察我空的真理而持戒，那这样的持戒功德是到二乘的涅槃；如果你是依止我空、法空的真如理来观照，而生起大悲心，这样的持戒功德是成就万德庄严的佛果。

这个意思就是说，我们前面花了很多的时间，来学习如何布施、如何持戒、如何修习般若，来成就我们的资粮力。现在的重点，就是如何把这个资粮力透过一种正确的观照，把它提升为万德庄严的佛果，就是培养观照力。所以无著菩萨讲完六度以后，他为了要成就我们菩萨的观照，所以开出了「增上戒学、增上定学、增上慧学」，这主要的目的就是希望菩萨能够透过戒、定、慧的修学，来提升自己的观照力，是这个意思。好，我们前面「增上戒学」是讲到持戒，菩萨身口意的仪轨，从这个身口意的造作当中，如何培养观照。这个地方是讲「增上心学」：

乙七、增上心学分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这当中有二段：第一段「结前问后」，第二段「标释正答」。先提出一个「问」，我们看论文：

如是已说增上戒殊胜。增上心殊胜云何可见？

我们前面把菩萨戒甚深广大的殊胜说过了，这个地方讲到「增上心殊胜云何可见」？大乘的「增上心学」，它的「殊胜」应该怎么了知呢？这个「增上心学」，我们解释一下，我们先解释这个「心」，再解释「增上」。这个「心」，它不是一种散乱的心，它是跟禅定叁昧相应的明了寂静的心。既然它是一种叁昧的心，为什么不直接讲叁昧、讲禅定，而讲心呢？因为一般凡夫二乘的禅定，他的内心是一种专注，透过专注来止息妄想，但是没有生起观照力。而这个地方大乘的禅定，它念念之间都是生起观照，它是有止有观的，大乘的叁摩地是有止有观的，所以叫做「心」，因为要简别禅定，它只是有止无观，所以叫做「心」。为什么叫「增上」呢？我们一般人，你修习专注，得到初禅、二禅、叁禅、四禅，或者二乘人得到四禅，他从禅定的因缘出来以后，他的心还是一样，没什么改变，不可能增上。大乘佛法的叁昧，你进入叁昧，从叁昧出来以后，你对无上菩提会有增上的力量，它会产生趋向无上菩提的力量，所以叫做「增上」，这是一般禅定所做不到的。你修一般的禅定，顶多止息妄想，不能使你往无上菩提的地方跨上一步，不可能。所以这个地方叫做「增上心学」，就是这样的叁摩地，对我们追求无上菩提、成就万德庄严，是有增上力量的，所以叫做「增上心学」。好，我们看「丙二」的回「答」：

丙二、标释正答(分二：丁一标列六种；丁二依标别释) 丁一、标列六种

前面是一个问，这个地方是「正」式的回「答」。回「答」当中分二科：第一科「标列六种」，第二科「依标别释」。先作一个总标，再各别解释。看总「标」的地方：

略由六种差别应知：一、由所缘差别故；二、由种种差别故；叁、由对治差别故；四、由堪能差别故；五、由引发差别故；六、由作业差别故。

这个地方，标出大小乘参摩地的差别。就是说大乘的参摩地的止观双运，相对小乘来说，有「六种」的「差别」，这个地方先提出一个总标。我们看下一段的解释，这六种差别的个「别」解「释」。

丁二、依标别释(分二：戊一略释六种；戊二广能引发) 戊一、略释六种(分六：己一所缘差别；己二种种差别；己叁对治差别；己四堪能差别；己五引发差别；己六作业差别) 己一、所缘差别

这当中有二段：第一个「略释六种」，第二个「广能引发」。先把这六种差别作一个说明，再把其中的「引发」差别「广」泛的加以说明。首先我们看「六种」差别，先看第一个「所缘差别」，我们看论文：

所缘差别者，谓大乘法为所缘故。

我们「大乘」的参摩地跟小乘的参摩地，第一个「所缘」境有「差别」。参摩地的体性是心一境性，就是你要调伏妄想，使令内心安住在一个单一的所缘境，所以刚开始一定要选择一个所缘境让你安住。大乘佛法在选择所缘境的时候，跟小乘之间的差别，它是以整个「大乘法为所缘境」。当然这个地方还是不容易了解，什么叫「大乘法为所缘境」呢？天台智者大师说：大乘法为所缘境，略有叁种的差别。第一个，大乘的所缘境是众生法：就是我们在大乘修参摩地的时候，有可能是以自己现前的五蕴身心，你目前由过去业力所招感的一个男人、或者女人的色受想行识。以众生法为所缘境的时候，它的重点在破恶，因为众生法是杂染相，所以你在面对这个杂染五蕴的时候，是用不净、苦、无常、无我的智慧，来对治你心中的爱见烦恼。所以当我们选择众生法为所缘境的时候，心中是一种诃责、厌离，以此来调伏心中的爱见，这是第一个所缘境。第二个，是以佛法为所缘境：我们对于阿弥陀佛、观世音菩萨的名号、身相、功德，这个时候你面对佛菩萨的功德庄严，生起好乐归依的心，来增长你信、进、念、定、慧的善根。所以，以佛为所缘境的时候，他的重点在修善，生起大乘

的善根。这个众生法跟佛法为所缘境，这二种智者大师说都是因缘观，一定要假藉因缘，这个观照才能够生起。因为你要调伏爱烦恼，你要知道你所爱的是什么？一定要把这个所爱的五蕴境界现前，然后才把这个爱烦恼逼出来，然后再调伏它。你说我对大乘的功德生起信、进、念、定、慧，当然你的所缘境一定要大乘法现前，才能够栽培。所以这个众生法跟佛法的所缘境，都是要假藉因缘来生起观照，叫因缘观、或者叫做对治止观。第叁个，以心法为所缘境，这个就有所不同了：前面的众生法跟佛法的所缘境，都是一种因缘的事相；这个地方，智者大师说是偏重在理观，就是你观照现前一念心性，你观察你现在明了的心性，「因缘所生法，我说即是空」；或者你愿意直接了当的观察，「何期自性，本自清净」，这样就能够把你现前生灭作用的心，回归到你不生不灭的理体，就是把心带回家。所以这个地方是一种理观，是真如叁昧。前面是在事相上的灭恶、生善，叫对治止观，当然这个止观也非常重要。这个心法的所观境，你直接把所有的一不管是众生法、佛法，你把十法界的因果，全部都先放下，直捷了当的观察你现前这个明了的心识，它的本来面目到底是什么？这个时候，你不管是起什么样的感受、什么样的思想，都不要管它，你总之就是一因缘所生，它的本性是空的，就观察它的本性。简单的讲，大乘的所缘境，有因缘的所缘境——有杂染相的众生法、有清净相的佛法；也有一种理性的真如，就是观心：这个是在选择所缘境的时候有所差别。因为小乘的叁摩地，它没有所谓的真如观；在因缘观当中，它也很少观佛法界的庄严，很少，它对佛的功德，也没有好乐、归依的心。小乘的叁摩地，叁种所缘主要的是观察众生法，就是厌离叁界的果报，偏重断恶，所以这个地方就看出有所差别。大乘叁摩地的所缘境，就特别的甚深广大，这个是第一个差别。古德说：这个「所缘差别」，是最重要的根本差别，因为有这个差别，才有后面的差别。

己二、种种差别

种种差别者，谓大乘光明、集福定王、贤守、健行等叁摩地，种种无量故。

前面是讲所缘境的差别，也可以说是刚开始第一个缘起的根源有差别；这个地方是讲它的结果。由于前面叁种所缘的差别，就造成了大乘叁摩地有「种种差别」的种类出现，我们看这当中有四种的叁摩地：前面的叁种都是属于因缘观；第四种的健行叁昧，是属于真如观。

「大乘光明叁摩地」：这个「大乘光明叁摩地」是一种智慧的观照，这个智慧的观照，主要是观照四谛跟十二因缘，就是有苦集的流转门、有灭道的还灭门，对苦集的厌恶对治、对灭道的好乐归依，所以这个「大乘光明叁摩地」，是成就一种灭恶、生善的力量，属于菩萨内心断恶、修善的力量，属于智慧光明这一部分，是属于成就一种智慧的资粮。「集福定王叁摩地」，这个是我们专注的时候，由于叁昧的力量能够成就种种的福德，比如说你成就念佛叁昧，你能够成就〈大悲咒〉的专注，对你修习布施、持戒、忍辱都有很大的帮助。所以大乘的叁摩地，他从叁摩地出来的时候，会帮助我们在福德的时候得大自在，修福德得大自在，所以叫做「王」，由于叁摩地的加持，能够使令我们修学福德，犹如国王能得自在。这个地方是讲到叁摩地能够成就福德的资粮。第叁个「贤守叁摩地」，这个地方讲大悲心。大乘的叁摩地跟小乘不同，小乘的叁摩地成就以后，它是一味的出离；大乘的叁摩地有一种「贤守」的力量，就是大悲心，他成就叁摩地以后，能够引发种种的善巧，来折服、或者摄受一切的众生，它这个「贤守」就是大悲心。这叁种叁摩地，都是一种因缘的对治观法，就是一个叁摩地只能够成就一种功德，「大乘光明叁摩地」成就智慧，「集福定王」成就福报，「贤守」成就大悲。这个「健行叁摩地」，「健行」就是坚固而不可破坏的意思，就是首楞严王叁昧、或者讲真如叁昧。真如叁昧，它不断恶也不修善，因为断恶、修善是属于作用上的因缘观，它直接观照你内心当中的根本理性，直接的把心带回家。

这个地方我们说明一下。我们在断恶、修善、度众生的时候的止观，当然有一些帮助的看法，这种都是在心念的作用上来对治。你没有这个善根，把这个善根补强；没有信、进、念、定、慧的善根，把它补强；你有这样的烦恼，把它对治消灭：这样都是在心念的作用上

对治，这个叫做次第止观。圆顿止观就是说，你不管是有善根，也不管是有烦恼，总之你就是把心带回家：观察烦恼不可得、善根不可得。这样怎么安住呢？就观察「何期自性，本自清净」，在这个真如的「如」的意境当中安住，这个就是真如参昧。你看禅宗的祖师，五祖传给六祖的时候，当初是有二个人提出止观的心得。神秀大师说：「时时勤拂拭，莫使惹尘埃」，这个很明显就是次第止观、对治止观。说有一个镜子，这个镜子很光明清净，但是左边有一个黑点、右边有一个黑点，但是没关系。我们怎么办呢？时时勤拂拭，我把左边的黑点擦掉，再把右边的黑点擦掉，中间的黑点再擦掉，每一个黑点慢慢慢慢的擦，这个黑点就慢慢慢慢的消灭掉了。其实这个观法，也是很重要。刚开始我们是「时时勤拂拭，莫使惹尘埃」：你有贪烦恼，不净观对治；有瞋心，慈悲观对治：就是一个法门对治一个烦恼，这样的观法是可以当作大乘的助行。但是根本的观法就是——「本来无一物，何处惹尘埃？」这样子你的心，就直接回归到「如」的意境上去了，这样子对你整个灭恶、生善，有很大很大的加持力，下面会说明。就是说你经常能够把心带回家，就著你无上菩提的增上力量来说，有很大的帮助。真如参昧的加持力不可思议，这后面会说明。这个地方讲「种种差别」，就是有不同的所缘境，就开展出不同参摩地的功能。

己参、对治差别

对治差别者，谓一切法总相缘智，以楔出楔道理，

遣阿赖耶识中一切障粗重故。

楔：上平厚、下尖扁的木块。塞在榫头缝隙中，使之固定。

这个地方，是把真如参昧灭恶的力量表现出来。诸位要知道，这一段的整个内涵，无著菩萨的著眼点，不在大乘光明参摩地、集福定王参摩地、贤守参摩地，他重点不在这个地方，他的重点在真如参昧。你看他后面产生的神通、苦行，乃至菩萨入不思議境，都是以真如参昧作根本。所以这个地方也先透露一个消息——对治差别，他不讲大乘光明的对治、不讲

集福定王的对治，他是讲真如的对治。就是说，当一个菩萨经常的观照「何期自性，本自清净」，这个时候，你把心中的作用息灭了，回归到不生不灭的理体。这样子有什么好处呢？

「谓一切法总相缘智」，这个时候，你能够生起对「一切法总相」的观察。当然「一切法」有别相——有杂染相、清净相，很多很多各别的相貌；但是真如叁昧的特点是观察：不管你是杂染相，你的本性是「如」；不管你是清净相，它也是从「如」而延伸出来的。所以这个真如叁昧，是直接观察「一切法」的「总相」。这样的「总相」有什么好处呢？它能够「遣」除你「阿赖耶识」当「中」，「一切」的烦恼「障」、所知障的种子功能。这个地方值得我们注意是这个「一切」，我们刚开始修对治止观的时候，是一个法门对治一个障碍、或者一个法门生起一个善根，而真如叁昧是能够完全消灭一切的遮障。这种情况，无著菩萨讲出一个譬喻：「以楔出楔道理」。什么叫做「楔」？就是木工在做木工的时候，他有时候没有做准，差了一个隙缝，这个「楔」，就是填入隙缝以补其缺；刚好这个木工没有交接好，差一个隙缝，把这个木屑打进去就把缺口补足了。当然这中国木匠常使用一种方式整修断裂的家具，便是拿一块坚实的新木头，从榫接的另外一端放入，再用力将残留在里头的断木敲出，这种方法，便叫做「以楔出楔」。

这个地方不是这个意思，这个地方是「以细楔来引出粗楔」。我们解释一下，这个地方古德是说：好象一个竹筒，中间有一个空隙，有一个木头卡在这个竹筒的中间，这怎么办呢？我们打入一个细的木头进去，就把这个粗的木头引出来，就是以细楔引出粗楔。这句话是什么意思呢？说我们内心当中，有很多很多粗重的烦恼，这个烦恼是由名言、思想引生的，因为有常、乐、我、净四种颠倒的思想，你才会引生烦恼。就是这个清净本然怎么会生起烦恼呢？因为一念的妄动，就是颠倒心一动，整个清净本然就转成烦恼，这个就是粗楔，就是心中产生遮障了。那怎么办呢？佛陀的慈悲，又告诉你另外一个思想，说你以前是错误的思想，现在佛陀以细楔把这个粗楔引导出来，佛陀说：你现在的心不要打妄想了，你跟著我思想，

就是你想：「狂花乱舞，空体依然。」就是虚空中，我们因为颠倒，出现很多的花在那个地方飘动。当然以对治止观来说，这个花飘动是不对的，我要把这个如梦如幻的花给消灭掉！但是你先不要这样对治，说虽然是「狂花乱舞」，但是你「空体依然」，就是安住在这个空性。这样呢，虽然它也是一种名言、也是一种思想；但是这个思想，能够把你过去错误的思想逼出来，从阿赖耶识逼出来。这个转阿赖耶识种子「转」这个功能，其实就是转阿赖耶识的意思，把阿赖耶识的颠倒相，转成大圆镜智。

这个真如叁昧的对治，我们平常不觉得它的殊胜美妙；但是你临命终的时候，尤其是修净土法门——你在临终的时候，要做二件事情：第一个厌离娑婆，第二个欣求极乐，归依佛号。我想归依佛号这件事对一般来说不难，因为佛号对你来说，有一定的熟练度；但是你的心中有一个东西比佛号更熟，那就是你的果报体——报障。你心中的烦恼，还有你过去跟很多很多人结的缘，你今生在临终的时候百感交集，你必须在临终的时候，在这么多的杂染因缘都现前的时候，能够先出离这些因缘，然后再归依佛号，这样你才有成功的希望。所以你临命终的时候，你绝对不可能修对治止观，不可能。你说我烦恼起来了，我用不净观来对治、用什么观来对治，不可能。所以诸位要知道，你临终的时候，生起任何的感想、任何的亲属、可爱的境界、怨家现前，这个时候，这些因缘作用，都要全部放下，你直接观察「何期自性，本自清净」，这样子所有的烦恼障、业障、报障都不能伤害你，这是一个非常殊胜的保护网。虽然这个烦恼障、业障、报障没有断，但是你能够出离，这个时候，你直接从「何期自性，本自清净」的基础之下，再把佛号提起来，那是跟弥陀感应道交了。所以真如叁昧，我们看论文，它能够「遣」除「一切」的烦恼障、所知障，这个地方是讲「对治差别」，这个是声闻人在修对治止观的时候，所不能达到的。

己四、堪能差别

前面是灭恶，这个地方讲生善。我们修真如叁昧有什么殊胜的功德？

堪能差别者，谓住静虑乐，随其所欲，即受生故。

我们在修真如叁昧的时候，能够调伏一切的善念、恶

念——不思善、不思恶。这个时候，有一种清净的法「乐」，当然这个法乐声闻人也是有，但是这个地方的重点在下一段——「随其所欲，即受生故」。修习真如叁昧的人，能够很快的放下现前的因缘，而随其他的愿望到十方世界受生，没有任何的障碍。

这个「随其所欲，即受生故」，我们说明一下。我们到十方世界受生，有二种因缘：第一个是由业力，你所造的业力；第二个你所发的愿。所以你今天要能够随其所愿，就是你这个愿力要强过业力，或者说愿力要转变业力。这个地方是说，你所发的愿，因为有真如叁昧的加持，有我空、法空真如理的加持，这个愿力就会产生不可思议的力量。我们举一个例子来说明，比如说：你现在的的环境，你不是非常满意，可能你的果报体有很多病痛，或者你现在的的环境修行障碍很多，你希望发个愿，创造一个新的生命体、新的因缘让你来修行，你发个愿：我希望我的果报体在叁年之后变成什么样、我希望我修行的环境叁年后变成什么样，你心中有一个愿望出现；然后你持咒、或者布施、持戒，用种种的加持，加持在这个愿望上。但是如果你要让这个愿望能够很快的成就，你除了持咒、修福的力量以外，还要加上观照，观照真如叁昧。就是观察你这一念心的本性，是清净本然，周遍法界，这个时候，你相信生命有无量的可能性。如果你发一个愿，你自己都不相信这个愿会出现，你根本没有信心，那这个愿望不会出现，所有的障碍都是来自于内心的。说你今天为信徒加持，我希望他遮障消除，你根本不相信遮障会消除，你认为这个遮障是真实的——那遮障不会消除。说你要成佛，你根本不相信你可以成佛，这样的话，你不管怎么加行你都不可能成佛。所以真如叁昧会让你在修行当中，生起坚定的信心，你经常把心带回家，观察「何期自性，本自清净」，你会相信一件事，就是生命有无量的可能性，什么事情都有可能出现。你有这种大乘的信心，再加上你整个专注叁昧力量的加持，那真的是所求如愿，会让菩萨所求如愿，因为你相信这会

出现。所以真如叁昧这种力量，它能够让菩萨满愿，让菩萨内心当中，远离种种妄想的干扰，而安住在静虑，这个都是它一个生善的功德。

己五、引发差别

引发差别者，谓能引发一切世界无碍神通故。

前面是讲到真如叁昧的断恶、生善，这个地方是讲神通。我们在真如叁昧当中，「能够「引发」到达「一切世界无碍」的「神通」，这个是讲神足通。前面「随其所愿受生」是讲来生，这个地方是指今生能够神游十方世界。我们的神通，一般来说是依止禅定而引生，但是禅定因为智慧的不同，所产生的神通也有所不同：因为阿罗汉有法执，所以阿罗汉的神通，最多最多到达叁千大千世界；但是菩萨的神通，能够到达一切的十方世界。为什么呢？因为他相信「何期自性，本自清静」，所以他一专注的时候、念佛的时候，他的力量是跟十方诸佛相随顺的，他是跟真如相应的。任何一个东西跟真如接触的时候，那是一个非常大的力量，那是一个不可思议的力量，所以它「能引发」到达「一切世界」的「无碍神通」。

己六、作业差别

这个地方是把神通所产生的十四种妙用，加以说明。

作业差别者，谓能振动、炽然、遍满、显示、转变、往来、卷舒、一切色像皆入身中、所往同类、或显或隐、所作自在、伏他神通、施辩念乐、放大光明，引发如是大神通故。

菩萨因为安住真如叁昧的关系，所以在每一种的神通当中，有十四种的妙用：第一个，菩萨能够让世界产生六种的「振动」，他为了要引发众生的专注，产生这个广大「振动」的力量。第二个「炽然」：这个「炽然」就是身放光明，他能够放出青、黄、赤、白种种的光明。第叁个「遍满」：菩萨在真如叁昧的心中，他的专注能够让光明「遍满」十方世界，无有障碍。「显示」：菩萨能够在真如叁昧的心中，「显示」不同的身相，显出天人相、比丘相、比丘尼相。「转变」：前面的显示是约正报，这个地方讲依报。菩萨在真如叁昧的时候，

能够把依报的地、水、火、风相互的转变，而产生真实的受用，它有转变四大的力量。「往来」：菩萨在真如叁昧的时候，能够在一刹那间，往来十方世界。你看极乐世界的天人，他的神足通，能够供养他方十万亿佛，所以极乐世界的菩萨，以他的神通供养他方十万亿佛，一个阿罗汉只能够到一个叁千大千世界，他却能够到十万亿个叁千大千世界！可见得极乐世界的菩萨，每一个人都是修真如叁昧。说阿罗汉成就初禅，菩萨也成就初禅：菩萨以初禅的力量，能够到十万亿个叁千大千世界；阿罗汉的初禅，只能够到达一个叁千大千世界，因为他心中相信这是不可能，所以果然不可能。「卷舒」：菩萨经常观察真如叁昧，知道我空、法空的真理，他能够产生「卷舒」的力量。这个「卷」就是缩小，把须弥山变成一个小芥子；「舒」就是放大，菩萨能够把一个芥子变成须弥山，小中变大、大中变小，一为无量、无量为一。「一切色像皆入身中」：这个地方讲普门示现，菩萨能够在—个地方安住，让众生所见各各不同——天人看到菩萨是天王相、鬼神看到是鬼王相、蟒蛇看到是蛇王相：就是他能够使令一切的色相，都集中在—个身中，让每一个人所见各各不同。「所往同类」：菩萨有时候到其他的十方世界去亲近十方诸佛，他马上能够现出跟这个世界相同的身像，表现出相同的语言，示现「同类」。「或显或隐」：菩萨有时候到了—个地方，有些人喜欢这个菩萨，菩萨就让他见到；有些人不喜欢见到这个菩萨，菩萨就使令他看不到。你看—个往生的人，—百多个人给他助念，有些人看到阿弥陀佛现前、有些人没看到阿弥陀佛、有些人只看到莲花。菩萨的神通，会产生这么多多元化的变化，那—定要依止真如叁昧，别无选择的；这个连阿罗汉都做不到，阿罗汉即使成就四禅，他也不可能让某甲看，让某乙不看到，不可能。「所作自在」：这个地方讲菩萨能够在来去自如的时候，得大自在。「伏他神通」：菩萨能够伏除、调伏凡夫外道，乃至—于二乘人的神通。「施辩念乐」：这个施就是布施，菩萨可以把辩才、念力跟安乐，布施给众生。《大智度论》上说：佛菩萨可以把他的福德资粮跟众生共享；但是他智慧的善根，他对真如叁昧信、进、念、定、慧的善根不能跟众生共享。福报

可以跟众生共享，哪些可以共享呢？这个地方提出叁点。第一个辩才：佛菩萨进入真如叁昧的时候，内心是我空、法空无住的意境，但是他在无住的时候，观察众生有很多很多眷属的因缘，菩萨可以把他的辩才施给他，让他产生辩才，来教化众生。第二个念力：你心中很散乱，但是你专注的忆念某一个佛菩萨的圣号，诶，他会产生加持力。第叁个，你有痛苦出现，佛菩萨在真如叁昧的时候，也可以施给你安乐。我们读《弥陀要解》，讲：临命终人，修净土法门的人跟不修净土法门的人，临命终时会有什么差别？就是说修净土法门的人，在临命终的时候，他的痛苦会比一般人少。为什么？因为他念佛的关系，有佛力的加被。所以这个地方讲，你临终的时候，忆念的圣号，佛菩萨可以把专注力，你本来心是很散乱，因为念佛的关系，得到专注；你身心本来很痛苦，念佛的关系得到安乐——「施辩念乐」。第十四「放大光明」：佛菩萨在说法的时候，看到众生打妄想，这个时候放大光明，来引起众生的注意。「引发如是大神通故」，这十四种的神通妙用，都是因为安住我空、法空的真如理，产生这么多巧妙的作用。这个地方是说，我们在修禅定的时候，有的只是追求解脱、有的是要成就庄严。如果你只是追求解脱，那你修止就好了，因为你修止就能止息妄想、解脱妄想的干扰。但是菩萨在修止的时候，他有我空、法空真如叁昧的力量，它所产生的妙用，那就不是自身的解脱，它能够引生种种的妙用。 藕益大师弥陀

当然阿罗汉也有各式各样的不同，阿罗汉也有法执比较轻淡的，他多少有一点法空智慧。我们举一个例子，比说法，就产生嫉妒心，派他的叁个女儿、魔女在旁边唱歌跳舞。很多人本来是来听法，但是众生有善根也有烦恼，他看到这样的歌舞倡伎，就跑过去看歌舞倡伎，听法的人很少。如说优婆 多尊者，他有一次举办叁天的法会，这个时候很多人来听法。魔王在天上看到优婆 多尊者优婆 多尊者他按兵不动，继续说法。第一天过去了，到第二天人更多，到第叁天，几乎这个场地全部充满了人，但是都不是来听法的，是来看歌舞倡伎的。这个时候，优婆 多尊者看因缘成熟了，就以不可思议的神通力量，把上面那叁个唱歌跳舞

的女子，变成一个白骨的骷髅头，眼睛、鼻子、嘴巴流出种种不净物。这个时候，所有听法的人，产生对叁界果报的厌离心，这个时候优婆 多狮子吼，演说不净、苦、无常、无我四念处的智慧，很多人因此成就圣道：这就是菩萨的巧把尘劳为佛事。就是说优婆 多尊者，他就是靠这些人唱歌跳舞，把众生都引导过来，先到达这个地方，然后就著这个尘劳，本来唱歌跳舞是尘劳，把这个尘劳转成佛事，当然这都是法空智慧才能够做得到。法空的智慧，它不一定能够帮助你解脱、消灭烦恼，但是它在产生妙用这一部分不可思议，你看同样是一句佛号，你有修法空智跟没有修法空智，产生的力量不同。这个地方，大家要思惟一下。你没有修法空智，你认为很多事情你做不到！我们产生法执的人，会自我设限，胸量狭少，你顶多只能够达到解脱。其实我们慢慢修学大乘佛法，我们知道一个观念：很多事情，你只要一个心念的转变，同样的功德产生的效果是不同的，只要一个心念的转变，那当然就看大家怎么去运用。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五四卷

第五四卷

讲大家打开《讲义》第一八〇页：

戊二、广能引发(分二：己一十难行；己二四作业) 己一、十难行(分二：庚一略释十难释；庚二重释随觉难行) 庚一、略释十难释(分二：辛一标数；辛二列释) 辛一、标数

我们这一科讲到「增上心学」，这个「增上心学」是讲到大乘的叁摩地，大乘的叁摩地有因缘观、有真如观，但是本论所强调的是真如叁昧，就是直接的观照真如理性。我们前面讲到，一个菩萨经常能够把心带回家，安住在我空、法空的真如理，不管是从自利的角度——断恶、修善，或者是从利他的角度——产生种种的善巧方便，都有很大的加持力。前面的「引发」，主要是讲神通有十四种的妙用；这个地方是「广」泛的说明「引发」，它不只是

神通，其实真如叁昧除了引发神通以外，它能够引发「十」种的「难行」，有「四」种的「作业」。这个地方是把这个「引发」，更加的说明，除了神通以外，菩萨能够成就十种的苦行而四种的作业。首先我们看「己一」的「十」种「难行」，这当中有二科：「一、略释十难释；二、重释随觉难行。」先说明「十难」，这当中先「标数」再「列释」。先「标」出它的「数」目：

又能引发摄诸难行十难行故。十难行者，菩萨在真如叁昧的时候，他「能」够「摄」受一切的「难行」。有哪些「难行」呢？有「十」种的「难行」。也就是说，如果你经常的修习真如叁昧，经常的「何期自性，本自清净」，经常随顺这样的观察，你就能够对这十种本来是很困难的行为，慢慢慢慢就会觉得不困难，就是你的行力跟忍力都增长。

第五四卷

辛二、列释(分十：壬一自誓难行；壬二不退难行；壬叁不背 难行；壬四现前难行；壬五不染难行；壬六胜解 难行；壬七通达难行；壬八随觉难行；壬九不离 不染难行；壬十加行难行) 壬一、自誓难行

我们把十种难行标题先念一遍：「一、自誓难行；二、不退难行；叁、不背难行；四、现前难行；五、不染难行；六、胜解难行；七、通达难行；八、随觉难行；九、不离不染难行；十、加行难行。」你经常修真如叁昧，你会成就十种不可思议的难行。我们先看第一个：

一、自誓难行，誓受无上菩提愿故。

这个地方是一个总标，这十种难行的第一个总标。你经常修习我空、法空的真如叁昧，你在因地的时候，就能够产生一个广大的「誓愿」。什么样的「誓愿」呢？希望能够成就「无上菩提」的佛果，这个是不容易的。我们凡夫不经常修真如叁昧，你的心一定是在因缘法里面活动，一个人内心不安住在真如的本体，而在因缘上活动，你会产生二种思考，只有二种思考：第一个，你会把所修的资粮，转成人天安乐的果报；第二个，你会把所修的福德、智

慧资粮，转成二乘的偏空涅槃。这二个都是因缘法、都是极端的，一个是因缘的生起，一个是因缘的消失。菩萨之所以能够发起真实的菩提心，只有一种情况，就是你能够「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」当你经常把心带回家，观察「何期自性，本自清净」，这个时候你跟十方诸佛是同一个鼻孔出气，因为诸佛所安住的理，跟你所安住的理是相同的。这个时候你会发觉：既然诸佛可以做到，你也可以做到。所以，如果你过去发菩提心，是看到佛菩萨有很多庄严的果报、有很多不可思议的神通，这样的菩提心是容易退转的，因为你是从因缘上发菩提心；这个地方的菩提心，是依止不生灭心的理体，而发动你的菩提心，这个地方是第一个「难行」。

我们说明一下。我们凡夫以前在因缘的作用上，就不断以有所得心分别、躁动。我们过去对苦行的认知：哦，这个人日中一食、这个人树下一宿，这个是苦行。当然这个也是苦行，但是从大乘来说，这个不能说是苦行，因为这个地方苦行是要有增上的力量，就是你这种苦行，对无上菩提有增上力量才叫苦行。对无上菩提的苦行就是说，一般人你要他成佛，这个是不容易的，一个人要非常有远见，才有办法发出菩提心，但是它能够发起菩提心，这件事情是苦行，这是第一个。

壬二、不退难行

二、不退难行，生死众苦不能退故。

我们发了菩提心以后，要面对很多很多障碍的考验，当然最重要就是一生、老、病、死的报障来障碍我。这个地方古德是说：一般的声闻人，它成就禅定以后——或者初禅、或者二禅，乃至四禅，他就不愿意来到欲界了，他生到色界、或者无色界去。所以在色界、无色界里面，他的色身，那个四大是精妙的四大，所以他这个老病死的障碍特别的轻微。菩萨观察我空、法空以后，他发了菩提心来到人世间，他不往生到色界、无色界，他继续来到欲界，这个时候，要忍受「生」老病「死」的痛「苦」，但是他内心「不退」转，他有这种

忍力。就像西藏的法王对我们所有的菩萨开示说：只要我们的生命还在，我们就要坚持到底。就是说，身为一个菩萨，只要你的生命还在、你的明了性还在，你就不应该放弃努力，因为你的心有无量的潜能、无量的功德，等待你去开发，我们不应该有这种挫折的念头。这是什么？「不退难行」，这件事情是很难做到，但是菩萨有真如叁昧的资持，他能够做到。

壬叁、不背难行

叁、不背难行，一切有情虽行邪行，而不弃故。

这个也是不容易。前面是讲到菩萨本身果报体的障碍，这个地方是菩萨所摄受的众生产生了障碍。说「一切有情虽行邪行」，菩萨花了很多精神体力来教化有情众生，花了很多精神体力来摄受他、教化他，让他慢慢慢慢的成长；但是众生并没有接受菩萨的教化，还是一样生起邪恶的行为。这个时候，一般人就想：这样的教化实在是白白浪费体力，就放弃了。但是菩萨不能放弃对众生的摄受。

我想我们每一个人多多少少都有这种经验，你曾经度化你的家人、眷属、信徒，你花很多的精神体力，给他作很多的规划，但是几年过后，你看他烦恼依旧、障碍依旧，有时候我们就会放弃了。这个地方值得我们注意的是说，如果你不修真如叁昧，当然你的心就在得失的因缘当中，不断的生灭变化流转；如果你修真如叁昧的时候，你要注意一件事情，如果你有志于修真如叁昧，你要成为一个金刚菩萨、不退转的菩萨，就是什么事情？你在设定目标的时候要注意：我们讲菩萨是先发愿，誓愿力、观照力、行动力，比如说你今天，诶，你发愿：我要用念佛法门来摄受众生。这是一个好愿。但是你在因地发愿的时候，你的心不能向外追求。就是说你不能发愿说：诶，我要度化一百个人往生。你不能发这个愿。因为外在的人事，不是你能够决定的。你因地发愿的时候，不能够牵涉到外境的变化，你只能约你的内心发愿。这个地方会影响一个菩萨的退转，就是你刚开始发愿发错了，这个时候你就种下一个定时炸弹，因为你的发愿是安住在外境，外境不是你能够控制的，它一变化，你的心跟

著变化，你的愿就破坏了。所以这个地方，菩萨发很多精神体力教化众生，当然众生善根会增长，但是烦恼也会活动，菩萨还是「不」放「弃」，继续的教化众生。就是菩萨的愿，他刚开始的时候，是约内心安立的，但求尽心尽力，不求事事圆满。就是你一开始发愿的时候，就要发对，你那个愿必须向内发愿，不要向外发愿，这个地方要注意，所以菩萨能够不退转。你看我们发四弘誓愿：众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成。其实这个愿是摄受一些还没有上路的菩萨，从外在的因缘来说，众生要度、烦恼要断、佛道要成；但是真正一个上路的菩萨，他是发自性众生誓愿度、自性烦恼誓愿断、自性法门誓愿学、自性佛道誓愿成，他完全是观照现前一念心性。这个时候，菩萨从修习因缘观的菩萨，而提升到修真如观菩萨，那就不同了，你不容易退转了。当你从众生无边誓愿度而转成自性众生誓愿度，你的生命就开始产生变化了，你的无上菩提，外面的风吹雨打，不容易干扰你。这个地方讲「不背难行」，这个是难行，这是真正的难行。

壬四、现前难行

四、现前难行，怨有情所，现作一切饶益事故。

什么叫「现前难行」？就是说菩萨遇到了怨家，彼此间有「怨」恨的「有情」众生，菩萨能够放下内心的这种对立心，而对这个怨家众生做一些「饶益」的「事」情，当然这个人一定要对立心很淡薄。他为什么对立心淡薄？他经常观察我空、法空的真理，经常观察「何期自性，本自清净」，我相、法相不可得，他就能包容一切众生。这个地方也是非常困难做到，而菩萨因为修真如参昧的关系，他却做到了。

壬五、不染难行

五、不染难行，生在世间，不为世法所染污故。

菩萨要建立佛法、要摄受众生，一定要来到人「世间」，他不能只是考虑自己的安乐，安住涅槃的。来到「世间」，他就要经得起「世」间「法」的考验。什么叫世间法呢？就是

八风一称、讥、毁、誉、利、衰、苦、乐。这个称、讥是当面的称赞跟毁谤；毁、誉是背面的称赞跟毁谤；利、衰是指外在的资具，外在可爱的果报得到了或者失掉了；苦、乐是指菩萨本身的色身，有种种苦乐的感受。总而言之，一个菩萨行菩萨道，你对于别人的赞叹毁谤、对自己苦乐的感受，你要能够不染污，这个地方也是在考验菩萨的真如叁昧。

这个地方，我们从前面的不退难行、不背难行、现前难行、不染难行，都告诉我们一个消息：一个菩萨你要能不退转、不受伤害，你的心不能住在因缘所生法。就是说，「云何应住？」当然我们色身住在道场，但是你心中所住的家，这个地方你要想一想，你住在什么地方？这会影响到你这个菩萨道是不是会受到破坏，这个地方你要注意。就是说你发了菩提心，你要上求佛道、下化众生；但是这个菩提心是依什么而住？如果你这个菩提心是建立在因缘法，你才发菩提心的，那你这个菩提心就很脆弱了，你这个菩提心是建立在地震带，随时会发生地震的；所以你这个菩提心，要盖在不生不灭的理体上，它特别的安全。所以这个地方，佛菩萨开示我们，他的意思就是这个意思。就是说，你刚开始的时候，你这个有所得心，一定要有一个安全而坚固的依止处，这个地方你一定要找到。找到一个安住处，你安住下去，你才能够经得起这么多——众生对你的刺激、怨家的面对，乃至八风的吹动，这都是一个难行之道。到这个地方，二、叁、四、五都是菩萨依止真如叁昧，调伏我爱执；这以下六、七、八、九是调伏法

执。

王六、胜解难行

六、胜解难行，于大乘中虽未能了，然于一切广大甚深生信解故。

菩萨经常修我空观、法空观，对于佛法，虽然还没有完全通达真如的道理，但是起码对于「广大甚深」的真如理，能够「生」起「信解」，他能够调伏心中的疑惑、调伏心中的执取，直下承当「何期自性，本自清净」的真理，这件事情也是不容易做到的。

壬七、通达难行

七、通达难行，具能通达补特伽罗法无我故。

这个地方讲对治观，一个人能够修真如观，你也要修对治观。「补特伽罗」是我执，就是人我执，「法无我」是法执。我们心本来的面目是清净本然，后来因为这个清净本然的心——真如不守自性，一念妄动，它不想安住在清净本然，它总是想要对因缘所生法，看看有什么事情可以去了解，就动了一念的攀缘心。好了，一念的妄动以后，这个清净本然的心，就出现二个污点：一个是自我意识，有常一主宰的我；第二个产生法执，一种对立性——善恶的对立、生灭的对立、垢净的对立。使令我们本来清净本然的心，本来可以生起很多很多的功德、生起很多很多妙用的功能，全部丧失掉。所以我们刚开始，先相信我们的自性是清净的，这是第一点；第二个，我们要「时时勤拂拭，莫使惹尘埃」，要用这个我空观、法空观，分别的来对治人我执跟法我执，这样的一个因缘对治观，也不可以缺少。

壬八、随觉难行

八、随觉难行，于诸如来所说甚深秘密言词能随觉故。

菩萨能够生起我空、法空的真理，佛陀于大乘佛法当中讲出一些「秘密」的「言词」，就是「深」妙而不容易了知的道理，他也可以了知。这一段后面会详细的说明，什么叫做秘密不可知的言词。

壬九、不离不染难行

九、不离不染难行，不舍生死而不染故。

凡夫当然是爱著生死；二乘人是爱著涅槃；菩萨能够一方面「不舍生死」，一方面又「不染」污生死，就是从中道的角度来行动，以大智慧故不住生死，以大悲故不住涅槃，这件事情也是很困难。我们一般人不是走左边、就是走右边，要嘛生死、要嘛涅槃；菩萨走的是中间的路线，这条路是不容易走的，不住生死、不住涅槃是一个难行之道。

壬十、加行难行

十、加行难行，能修诸佛安住解脱一切障碍，穷生死际，不作功用，常起一切有情一切义利行故。

这个二到九都是九种差别的苦行；这个十是总结，菩萨要不断的做加行来突破自己。怎么突破呢？第一个，成就自利的功德：菩萨要经常「修诸佛安住」，要修习叁世诸佛所共同安住的「解脱一切障碍」的真如叁昧，要不断的加功用行修习，就能够产生解脱一切障碍的真如叁昧的道理。第二个，菩萨能够从真如叁昧当中，成办利他的事业，「穷生死际」。「穷生死际」是指乃至众生界尽，众生的生死没有穷尽之前，菩萨都要能够任运的生起对「一切有情」产生种种的「利」益。当然这十种难行，都要有真如叁昧作基础的，就是你面对这十种难行，你心中云何应住？你要找到一个最安全的处所安住，你才能够把这十种难行，安全的通过去。我们看「庚二」的「重释随觉难行」，把诸佛秘密言词这一段开展出来：

庚二、重释随觉难行(分二：辛一牒前起问；辛二举经答释) 辛一、牒前起问

这当中有二段：第一个「牒前起问」，第二个「举经答释」。先提出一个「问」：

复次，随觉难行中，于佛何等秘密言词，彼诸菩萨能随觉了？

说是「随觉难行」，叁世诸「佛」到底对这些善根成熟的菩萨，有哪些「秘密」的「言词」？我们讲修习秘法

，这些秘密的言词到底有哪些我们必须去了解的？

辛二、举经答释(分二：壬一总答；壬二别释) 壬一、总答

谓如经言：

壬二、别释(分叁：癸一约六度释；癸二约十不善业道释；癸叁约甚深佛法释) 癸一、约六度释(分二：子一问答施；子二例余度) 子一、问答施

云何菩萨能行惠施？若诸菩萨无少所施，然于十方无量世界广行惠施。

这以下是回「答」，回「答」当中有「总答」跟「别释」。「别释」当中有二段：第一个「约」著「六度」，就是约著善法，佛陀讲出他的秘密义；第二个约「十不善业」，约著恶法：这善法、恶法，佛陀都有一些秘密的消息要告诉我们。我们首先约著善法，这善法当中有哪些秘密言词呢？我们先用布施做代表，然后再把这个道理，扩展到其他的五度。先看布施：「云何菩萨能行惠施？」什么样的菩萨能够行布施？从秘密义来说，「若诸菩萨无少所施」，这个「菩萨」表面上没有布「施」，他坐在那个地方念佛、持咒、修止观；但事实上他的功德，就等「于」在「十方世界」行「广」大布「施」，这个是秘密的言词。

我们先说明一下，这以下的秘密言词，是佛陀对已经成就大乘善根的人说的，这个秘法是不能公开的。一个初学者，佛陀对我们公开的说明什么是布施——就是财施、法施、无畏施。所有的善法都是从因缘的造作上安立，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧要从因缘法安立的，这个是叫做显露义，佛陀可以公开的宣布。但是这个秘密义，那是讲心念的问题，只能针对善根成熟的菩萨开示。这一段话是说：菩萨表面上没有布施、从因缘上没有布施，但是事实上已经成就了布施的功德。这一段话，我们可以引用蕩益大师的一段开示来加以说明，蕩益大师说：「一句佛号，放下身心世界就是大布施。」说你在这个地方念佛，你也没有去布施；但是你念佛的时候生起观照——观察我不可得、法不可得，你现在的果报只是因缘所生法，这个时候，你对于现前果报的执取松脱了，放下身心世界，这样子就是大布施了。为什么呢？所有的布施都是要对治悭贪，而最大的悭贪、爱著，就是你的果报体，所以一个菩萨能够安住在无所求，这样的布施，就是广大的布施。这以下的秘密言词，都是约著心念安立。第二个：

云何菩萨乐行惠施？若诸菩萨于一切施都无欲乐。

什么样的「菩萨」有资格说他是「乐行惠施」？说这个菩萨是一个喜欢布施的菩萨，什么样的菩萨叫做喜欢布施的菩萨呢？佛陀讲出一个标准：这个「菩萨」在布「施」的时候，

心中没有任何的愿望、没有任何的所求。我们刚开始在修因缘观的时候，前面的布施，那你一定要思惟它的可乐果报，哦，布施成就财物的果报、持戒成就尊贵的色身、忍辱成就广大的眷属、精进成就广大事业、禅定成就烦恼轻薄、智慧成就善巧方便，我们是从因缘的功德当中，来启发我们的好乐。但是这个地方是说：当一个菩萨对于世间的安乐果报，都没有追求、没有希求的时候，只是以无住为住的时候，这个人就是称为喜欢布施的人、喜欢持戒的人，是这个意思。

云何菩萨于惠施中深生信解？若诸菩萨不信如来，而行布施。

说是什么样的「菩萨」，有资格说他对布施、持戒、忍辱「生」起坚定的「信解」呢？他说：一个「菩萨」他「不信如来」的方便言词而「行布施」，就是依法不依人。我们刚开始布施、持戒是尊重佛语，我们皈依了佛陀，佛陀叫我们这样做，我们因为相信佛的缘故，就去这样做。刚开始是信行人，依止信心来修学佛法；但是你慢慢慢慢得要依止法，就算佛陀改口说叫我们不布施、不持戒，我们照样布施。就是我们对于这个法产生胜解，我们的行动，已经不是因为人的关系而去行动，就是不必仰信如来就能够布施，这样的布施、这样的持戒，叫做对这个法生起「信解」。

云何菩萨于施策励？若诸菩萨于惠施中不自策励。

什么样的「菩萨」他是一种「策励」，就是加行，什么样是一种加行的布施？说「菩萨」在布「施」的时候，是任运的布施，这个地方的「于施策励」就是任运的意思，就是说他已经能够调伏慳贪的烦恼。我们心中有慳贪的人，布施是「不自」在的，不能任运的。所以一个人布施的时候，你觉得心中没有阻力，那你这个人就是「策励」布施。

云何菩萨于施耽乐？若诸菩萨无有暂时少有所施。

说这个「菩萨」是什么样的资格，可以说是深深的好乐布施、深深的好乐持戒、深深的好乐忍辱呢？说这个人在修布施、持戒、忍辱的时候，是「无有暂时少有所施」，他不是短

时间的、也不是少量的，是时空无尽的布施、时空无尽的持戒。说你在布施、持戒的时候，你内心有一个设限，我布施到什么时候、我持戒到什么时候就要停止了。那你不是一个好乐布施、持戒的人。你要想说：我今生持比丘戒、比丘尼戒，我来生还要持比丘、比丘尼戒，我再来生、尽无量际，都要受持比丘、比丘尼戒、菩萨戒。你心中是一种时空无尽的发愿，哦！你这个人乐行布施、乐行持戒，你不是短时间的布局而已。

云何菩萨其施广大？若诸菩萨于惠施中离娑洛想。

前面是讲菩萨的一种相续加持，这个地方讲「广大」。说是什么样的布施，成就「广大」的功德呢？说「菩萨」在布「施」的时候，「远离娑洛」之「想」，这个「娑洛」就是流散，「流」是流动的流，「散」是散乱心的散，流散就是心中有所住。就是说什么样的布施功德最大呢？就是不住相布施，就像虚空一样无所住，这个时候的布施、持戒是最大的功德。因为你无所住，你的心跟真如相应，世间上没有一个功德可以跟真如相比的，这个地方大家要知道。三世诸佛之所以有万德庄严的功德，只有一个原因：他的心安住在真如。我们安住在无明，所以我们障碍重重。这个地方大家一定要先产生胜解。

云何菩萨其施清净？若诸菩萨殄波陀慳。

前面讲广大，这个地方讲布「施清净」。说是什么样的因缘叫「清净」布「施」呢？一个「菩萨」能够「殄波陀慳」，「殄波陀慳」是拔足，把这个脚拔起来，这个足就是慳贪的意思，慳贪之足，你要对治慳贪，这样子才是布「施清净」。我们刚开始布施的时候，是把不喜欢的东西送给别人，这样当然没有对治慳贪；但是慢慢你要把自己喜欢的东西，也可以施舍给别人，这个就是清净的布施。就是你怎么知道你布施、持戒的时候有对治？如果你觉得你在布施的时候，诶，一次比一次自在，一次比一次轻松，那你的布施有对治。如果你每一次布施的时候，都很困难，你没有对治，你心中的那个阻力都还在的。所以你要能够对治慳贪，这个布施才是清净的。

云何菩萨其施究竟？

什么样的布「施」是「究竟」圆满呢？

若诸菩萨不住究竟。

你不生起「究竟」之想，不要自我设限，布施是没有穷尽的。

云何菩萨其施自在？若诸菩萨于惠施中不自在转。

什么是「菩萨」布「施」的时候得大「自在」呢？当一个人在布「施」的时候，他内心的悭贪已经「不自在转」，悭贪被调伏了。

云何菩萨其施无尽？若诸菩萨不住无尽。

什么样的布「施」是「无」穷「尽」的？当一个「菩萨」内心当中「不住无尽」，那就不住涅槃，你安住在这种大悲心当中，才能够无穷尽的布施。

这个地方，都是佛陀对善根成熟的菩萨所说的秘密语。就是从怎么样能够对布施生起好乐、信解、广大、清净，乃至于究竟圆满，你的心念法门要怎么去用功？这个地方佛陀有详细的开示。

子二、例余度

如于布施，于戒为初，于慧为后，随其所应，当知亦尔。

「布施」如此，持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的道理，也是如前面所说的，是完全一样的。

癸二、约十不善业道释

前面是约著善法，佛陀开出秘密语；这以下约著恶法，佛陀对于善根已经成熟的菩萨，也有一些秘密的交代，他不能公开的，秘密的交代。

云何能杀生？若断众生生死流转。

我们以前对杀生的认识，叫做断有情命，当然这是恶法，我们在作因缘观的时候，断有情命是招感痛苦的果报；但是这个地方，佛陀说什么叫「杀生」？有另外一个思考，就是菩萨教化众生，来「断」除「众生」的「生死流转」，他本来在叁界当中有一个生命，结果他生命消失掉，这个叫做「断」除「众生」的「生死流转」。

云何不与取？若诸有情无有与者，自然摄取。

什么叫偷盗呢？「不与取」，主人没有给我们，我们自动的夺取，说是「有情众生无有与者，自然摄取」，「众生」并没有说「我把我交给你，你来度化我」，众生没有把自己交给菩萨，菩萨看到众生善根成熟，主动的去度化他，就把他抢过来度化，为诸众生不请友(诃一)，这样子就是「不与取」了。因为他没有把他的生命交给你，你就主动把他度化了。

云何欲邪行？若于诸欲了知是邪而修正行。

什么是「欲邪行」呢？菩萨也是观察五「欲」的境界，但是菩萨心中，他不迷惑颠倒，「知」道它是「邪」恶的，修戒定慧加以对治；虽然心中也是现出五欲境，但是菩萨是生起一个正念、正知的对治，这样子叫做「欲邪行」。

云何能妄语？若于妄中能说为妄。

什么叫虚「妄语」呢？菩萨知道一切法是虚妄的，人天果报也是虚妄的，但是菩萨告诉众生：你的善根没有成熟，你要布施、持戒、忍辱，保住人天的果报，就是施設方便，知道一切法如梦如幻，但是又不舍方便。

云何贝戍尼？若能常居最胜空住。

「贝戍尼」就是离间语，他们二个本来感情很好不想舍离，你把他们二个硬邦邦的拆开来。那是什么意思呢？菩萨安住在我空、法空的真如理，这个也是离间。因为你安住的真如是不生不灭的无为法，你跟有为法就断除了，也是离间有为法，你把有为法跟无为法分开来。

云何波鲁师？若善安住所知彼岸。

「波鲁师」就是粗恶语，就是诃责暴恶的言词。菩萨能够「善」巧的「安住彼岸」(在佛法当中，此岸就是烦恼相、障碍相，彼岸是解脱相。)，就是我们本来是在贪的此岸、瞋的此岸，我们能够透过诃责烦恼、对治烦恼，「安住」在无贪、无瞋的「彼岸」，这样子叫做粗恶语，当然这个粗恶的所缘境是烦恼。

云何绮间语？若正说法品类差别。

「绮间语」就是讲一些华丽的言词，引生众生的放逸，本来是这个意思；但是这个地方的意思是说，菩萨依止华丽美妙的言词，来宣说种种的佛法，这样子也是属于菩萨的「绮间语」。

云何能贪欲？若有数数欲自证得无上静虑。

菩萨内心当中，一次一次的希望要成就无上的叁昧、成就真如叁昧，这个是菩萨的「贪欲」。

云何能瞋恚？若于其心能正憎害一切烦恼。

什么叫「瞋恚」呢？菩萨的内心当中，是「憎」恶、伤「害一切」贪瞋痴的「烦恼」，这个是菩萨的「瞋恚」。

云何能邪见？若一切处遍行邪性皆如实见。

什么叫「邪见」？就是菩萨在「一切处」，这个「一切处」就是一切的因缘所生法当中，就是依他起性，在一切依他起当中，众生生起「遍行」，生起遍计执；菩萨对于因缘法所生的遍计执的这种邪恶体性，都能够如实了知它是毕竟空寂的，这样子叫做菩萨的「邪见」。

这个是菩萨对十不善业的秘密语。这个地方，当然这个十恶法是我们断的。我们看这个意思，佛陀他是要破菩萨的法执。就是说，我们刚开始知道了善法、恶法的时候，是从因缘所生法去了知的，从对立的思考，杂染法招感痛苦的果报、清净法招感安乐的果报。但是这

个地方佛陀讲这个秘法，是完全约心念安立的，这种法是不能公开宣说的，私底下传授给那些善根成熟的菩萨。

我们可以这样子了解，这个法门是说：菩萨修习六度，有二种的修法：一种是属于业力的修学、行为的修学，一种是属于心念的修学。我们举一个例子来说明，比如说我们今天僧团出现了非法的事情，这个非法的事情如果不处理，会影响正法久住。好，你身为执事者，你有二个选择：第一个我挺身而出，但是挺身而出你会得罪很多人，搞不好你自己都会起烦恼。假设你选择挺身而出，「虽千万人，吾往矣」，我做我该做的事情。当然可能你的福报也不够、摄受力也不够、你的智慧也不够，结果你挺身处理这个非法事情的时候，遭到很多的讥嫌。这样就是说，你的行为有错误，但是心念是正确的，这第一种情况。第二个你身为执事，反正我可以不采取行动，我可以做一个烂好人，这样子大家都相安无事，这样子你行为是对的，但是心念有问题。当然我们希望行为是对、心念也对，那当然是最好。业力的问题，会招感果报；心念的问题，会影响你的种姓，这个大家要知道。也就是说，你的心念影响到你整个未来生命格局的大小：你是一个人天乘的格局、你是一个二乘的格局、你是一个大乘的格局，就跟你的心念有关系了。我们前面的六度，是偏重在业力的造作、因缘法的造作，你因为布施招感富贵的果报、因为持戒招感尊贵身、因为忍辱招感广大的眷属，这个地方都不谈无上菩提，都不谈这件事情。到「增上心学」的时候，它不讲果报了，它讲说你的心要怎么跟无上菩提靠近？你那一念心跟无上菩提、那个真如，要怎么样一步一步的靠近，它是讲这个问题。所以这个秘密语是这个意思——心念的提升。你不能老是只想到：我要得到富贵、我要得到尊贵身，当然这个都很重要，因为菩萨必须以富贵庄严自己；但是更重要的是，你不要忘记你的理想是要成就无上菩提。那你的心念就要注意这个问题：你布施的时候，什么样是欢喜的布施？什么样是广大的布施？什么样是无穷尽的布施？什么样是圆满的布施？这个地方，它的心念都有一定的标准的。你说：诶，我的布施跟他的布施行为是一样

的，但是心念是不一样：你们二个人的果报会一样；但是他得这个果报的时候，跟你得这个果报的时候不一样——他心中有菩提，他不会放逸、不会产生迷惑，你会产生迷惑。所以我们不能老是活在因缘当中修学，你要考虑心念的问题，如果你想成佛的话，心念的问题是要考虑。所以这个地方，佛陀为什么讲秘密语？就是你已经准备要成佛了，你有这样决心的时候，佛陀为你说秘密语。我们有时候对这个秘法(哈——)，抱著一个神秘的观念，其实六祖大师说：秘法就在你的心中，「密在汝中」。我听说：密宗很多大仁波切跑到台湾来，他不是传法，他是为人家卜卦。因为众生要的不是心念的东西，他要的是现在的安乐。如果你慢慢去了解众生的心态，如果你开始在行菩萨道，你会发觉：众生对心念的问题是不在乎的；他比较重视果报的问题，而且他那个果报还不是来生的果报，他要现在的果报，现在的趋吉避凶。所以你去问大仁波切，问他卜卦，这是大才小用啊(诃——)。但这有什么办法呢？他只好陪著你，为实施权。他重要的秘法，在布施的时候，心念怎么运作？跟你讲也没用嘛。所以说这个秘法，大家要从内心当中去体验。当然我们因缘法一定要随顺善法，你也不能忽略业力的问题，因为业力会招感痛苦的果报，所以业力跟心念这二个同等重要。你要创造一个安乐的果报，佛陀在经典当中警告菩萨：你不能堕落在卑贱的果报，你不可以，你不能只是说我心念正确，不可以，菩萨不能够堕落到卑贱的果报，不可以的。所以你刚开始先重视业力的问题，然后在这个业力当中，要提升你心念的观照，这样你的果报就会变成无上菩提的格局。所以你看无著菩萨前面讲六度的时候，他不讲这个秘密语，他完全从因缘法安立六度；但是他讲到「增上戒、增上定、增上慧」的时候，他有更高深的开示、更高深的开示。希望大家能好好体会，这个秘密语的真实义。

好，我们今天讲到这个地方。

我们这学期的进度，我想把「增上慧学」讲完，就是讲到一九八页的第一行：「见业障现前、积集损恼故，现有诸有情，不感菩萨施。」就是讲到「增上戒、增上定、增上慧」。

这样子讲的话，整个菩萨道，因地的甚深见、广大行、菩萨的誓愿力、观照力、行动力都讲完了；我们下学期再开始讲菩萨的果地功德：彼果断、彼果智。可能的情况，还有二次，我们这学期的课程就结束了。好，我们今天到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五五卷

第五五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一八四页，「癸叁、约甚深佛法释」。

第五五卷

我们这一科是讲到「增上心学」，「增上心学」主要的宗旨，就是我们应该要如何透过大乘的止观，来加强菩萨的观照力。这个菩萨对生命的观照，他的重点不是向外观照，他是向内观照，他是观照现前一念心识，大乘止观的所缘境，是以心法为所缘境的。我们这一念心识在观照的时候，有二种不同的差别：第一个，我们可以作因缘观，因缘观就是从心念的作用上去观照。比如说，我生起一个恶念，或者贪、瞋、痴、慢的恶念，我现在用佛号、或者持咒、或者止观，把这个恶念的功能转成善念。这样子的一种心念，从恶念转成善念的断恶修善的因缘，就会创造一个安乐的个体生命。因为这种个体生命，毕竟在流转当中还是生灭变化的，所以这种因缘观，我们叫做生灭门，它主要是从心念的生灭作用当中，转变它的差别作用，断恶修善而成就离苦得乐的因缘。第二个观察，我们叫真如观。这个真如观它观照这一念心识的时候，不是观察它生灭的作用，它直接去观照不生不灭的理体，说是「因缘故所生法，我说即是空」，观照这个心念的作用，是缘生无性、当体即空的；或者你直接用禅宗的方式，「何期自性，本自清净」：这个时候的观照，是从生灭的作用，直接回归到不生不灭的理体，就把这个个体生命给消灭掉，我们讲摄用归体了，这样子的观照，我们叫真如

门、或者叫真如叁昧。本论「增上心学」的主要观照，是偏重在真如叁昧，就是偏重在对内心本体的观照，就是我们说的「把心带回家」。在本论的「增上心」，一个菩萨内心的观照，主要是观照我们心性的本体，这个是前面所说的真如叁昧。这样子的真如叁昧，在本论当中提到有四种的功德妙用：第一个，它能够引发种种无碍的神通；第二个，它能够成就十种难行的苦行；第叁个，能够通达诸佛秘密的言词；第四个，圆满四种殊胜的作业。这四种功德当中，我们现在讲到的是第叁种，通达诸佛秘密的言词。这当中有叁小段：第一段是约六度来解释，第二段是约十不善业解释，这个地方是约著甚深佛法。

癸叁、约甚深佛法释(分二：子一、举经问释；子二、显义略答) 子一、举经问释

这当中有二段：「一、举经问释；二、显义略答」。我们看论文的地方：

甚深佛法者，云何名为甚深佛法？

前面讲到真如叁昧，就是观照我们心念的本体，这样子从六度的修学跟十不善业的修学，它都是一部分的佛法；这个地方是从佛法的全面性，来探讨真如叁昧，叫做「甚深佛法」。什么叫做「甚深佛法」呢？我们一般来说，因缘观是比较粗浅的佛法，因为它是从因果果报上去对治，是比较粗浅容易了知的，它只是在表层的作用上去修行；但是真如叁昧，它是从一种很深层的本性上的修行，所以这样的修法，是秘密不容易了知的甚深佛法。所以什么叫「甚深佛法」呢？这个地方是提出这个问题。就是我们去观照真如叁昧，它是一个什么样的意境呢？提出这样的问。这以下回答：

此中应释

这以下，我们分成二段来解释：第一段是「别释」，第二段是「总结」。先看各别「解释」：

子二、显义略答(分二：丑一、别释；丑二、总结) 丑一、别释

谓常住法是诸佛法，以其法身是常住故。又断灭法是诸佛法，以一切障永断灭故。又生起法是诸佛法，以变化身现生起故。又有所得法是诸佛法，八万四千诸有情行，及彼对治，皆可得故。又有贪法是诸佛法，自誓摄受有贪有情为己体故。又有瞋法是诸佛法，又有痴法是诸佛法，又异生法是诸佛法，应知亦尔。又无染法是诸佛法，成满真如，一切障垢不能染故。又无污法是诸佛法，生在世间，诸世间法不能污故。

我们讲真如叁昧，如是的观照，对我们的生命会产生十种的影响力。十种影响力，前面二种是从本体上的影响，后面八种是作用上的影响。我们看观照现前一念心识，「缘生无性、当体即空」，它有什么影响？第一个，「谓常住法是诸佛法，以其法身是常住故。」第一个，它产生一种「常住」的功德，这个「常住」的意思，就是远离生灭变化的相貌，他是不生不灭的，而且也没有变化相。为什么他能够不生不灭呢？因为「法身是常住」的。「法身」，当然这个「身」是我们生命的依止处。我们在做因缘观的时候，是从整个生命的作用上来作调整，把恶的作用改成善的作用，这样子成就一个叁界安乐的果报。比如说，你成就一个天王的色身，但是这个天王的色身是生灭法，你这个天王庄严的果报结束以后，你来生变成一只卑贱的蚂蚁。所以我们在做因缘观的时候，我们观察整个生命的本体，是躁动不安的，因为你不能找到一个生命的归依处。但是你作真如叁昧观不同，你在整个生灭变化的果报当中，会找到一个清净「法身」，他是没有生老病死的。所以我们从这样的真如叁昧，会从一个根本的业报身，转成一种不生不灭的清净法身，这个就是我们整个叁世诸佛、大乘菩萨生命的真实归依处——「常住法是诸佛法，以其法身是常住故」，这个是我们修真如叁昧，第一个最根本的功德。

「又断灭法是诸佛法，以一切障永断灭故。」这样一个常住的本性，他又能够有一种「断灭」的作用，断绝消灭的作用。怎么说呢？「以一切障永断灭故」。这种清净的法身，是离开种种的过失，没有烦恼障、所知障的过失。这样子来简别凡夫、外道的四禅八定，在四禅

八定的寂静心当中，他能够拥有非常长久的生命，所以他有一种类似的常住之法。但是这样的常住之法，不能对烦恼障、所知障这个无明产生断灭的作用，他只是用禅定把无明暂时的压住，如石压草，把这个石头搬开以后，春风吹又生。所以，你成就四禅八定，等到你四禅八定的力量退失了以后，你的生命并没有增上，你以前有什么烦恼，现在还是什么烦恼！因为它不能产生一种断灭的作用。我们内心当中不断的把心带回家，从一种作用的生灭，回归到「何期自性，本自清净」，你一次一次的进入到真如的意境，它会产生一种断灭的力量。就是你每一次进去，你出来以后，烦恼就减轻一分，它有这种「断灭法是甚深佛法」，就是它能够产生法身的功德跟「断灭」的功德，这是我们修因缘观所不能做到的。当然这个都是从体性上一个根本上的改变，下面我们看它的作用。

这样子的常住断灭之法，有什么利他的妙用呢？「又生起法是诸佛法，以变化身现生起故。」它能够「生起」，本无今有叫「生起」，它本来是没有，因为你成就法身以后，它才有的，后来才有的，叫「生起」。清净的法身能够依止他的悲愿，「现」起「变化身」，就是应化身。一切的菩萨都是以弘护正法、利益众生为他的悲愿，所以菩萨在自受用的时候，是安住清净法身、安住在一种清净的断灭法。但是如果菩萨经常安住在断灭法、安住在常住法身，众生是不能跟你接触的，因为众生进不去，只有你进得去。所以菩萨要能够跟众生接触，菩萨不能用法身来跟众生接触，不可以的，菩萨他从本垂迹，从清净法身又变化出一个肉身，示现生老病死的色身，陪伴著众生来流转，这个就是「变化身」，他本身已经不是菩萨的本来面目，是菩萨从本来面目所变化出来的，用他的悲愿变化出来。

「又有所得法是诸佛法，八万四千诸有情行，及彼对治，皆可得故。」菩萨从清净法身变化一个色身，他有什么好处呢？有什么作用呢？他能够「有所得法是诸佛法」，这个「有所得」就是说，菩萨能够有一种见闻觉知的妙用，菩萨这个变化的色身，他的眼耳鼻舌身意，能够见闻觉知众生有无量无边「八万四千」种种的烦恼跟业力的造作，菩萨在一念清净的法

身，能够如实的了知，而且能够从这样的因缘当中，施設种种的「对治」法门来教导众生。你只要有本事起一个烦恼，菩萨就有办法生起一个让这个烦恼消失的方法，这个是菩萨不可思议见闻觉知的妙用，这有所得法是甚深佛法。

「又有贪法是诸佛法，自誓摄受有贪有情为己体故。」前面是说明菩萨的善巧方便，这个地方是说明菩萨的大悲愿力。「有贪法是佛法」，什么叫「有贪法」呢？「自誓摄受有贪有情为己体故」，菩萨他能够自动的发愿，来「摄受」这些具足「贪」心的有情，把他当做是自「体」。这样的一个思想，是很高很高的慈悲，叫同体大悲。我们刚开始在修慈悲观的时候，是从因缘上修慈悲观。就是说，你很苦恼，我是觉悟的、安乐的众生，你是苦恼的众生，我们二个个体是不一样的；但是没关系，我们二个个体不一样，我们可以从二个个体当中建立一种互动的因缘——母子的关系，你跟我个体是不一样，没关系！你是我前生的母亲，所以我还是要帮助你。这样的慈悲心，是建立在二个个体生命当中的互动。当然这样的慈悲心，也是不可思议；但是真如参昧的慈悲心不是这样子发的，它是从「众生无边誓愿度」，而提升到「自性众生誓愿度」，他把一切「有情」，观照众生的「贪」心就是我自性的贪心，自性众生誓愿度。就是说，菩萨已经把这种个体生命的执取打破了，菩萨看到众生有贪心，就是我的贪心，这样子生起感同身受的增上意乐，然后来度化他，就是你的障碍就是我的障碍。这样子的意境当然更高了，他能够把众生的贪心，当作是自心的贪心一样。

「又有瞋法是诸佛法」，自誓摄受有瞋有情为己体故；「又有痴法是诸佛法」，自誓摄受有痴有情为己体故：这个道理是一样的。你发脾气了，我把你的瞋心，当作我自己的瞋心一样来悲悯你。

「又异生法是诸佛法」，这个「异生」是把前面的贪瞋痴作广泛的说明，整个惑业苦都是「异生法」。这个圣人叫同生法，圣人的心，是同样安住在一个真如不生不灭的理体，他们已经找到生命的交集点。众生跟众生之间，永远没有交集，你起你的烦恼，他起他的烦恼，

每一个人起各式各样的烦恼，造各式各样的业，得各式各样的果报，所以众生在个体生命流转，永远没有交集点。所以人跟人之间为什么要沟通就是这样：你跟我不同，但是没关系，大方向相同，所以叫做「异生法」。就是整个众生法，佛菩萨看到众生的差异，就是当作自己的差异。「应知亦尔」。

这个地方是说明，佛菩萨在真如参昧当中，所引生的大悲愿力，同体大悲、感同身受的力量。

「又无染法是诸佛法，成满真如，一切障垢不能染故。」这个地方讲智慧，菩萨无所得的智慧。菩萨能够来到世间，变现一个变化身，他能够「成满真如」，他能够安住在圆「满」的「真如」，「一切」的烦恼障、所知障「不能染」污他。他虽然把众生的烦恼，当作自己的烦恼一样来感受；但是这个烦恼对菩萨来说，是「不能染」污菩萨的，菩萨安乐依旧，自在依旧的。

「又无污法是诸佛法，生在世间，诸世间法不能污故。」前面的障垢，是约著内心的染污；这个地方的染污，是外在环境的染污。菩萨的变化身在人「世间」建立佛法，面临各式各样的赞叹、毁谤，是「不能」扰动菩萨的内心。为什么呢？因为他内心是安住在一个常住之法，安住在一个断灭之法的真如参昧。

丑二、总结

是故说名甚深佛法。

这样的「佛法」在大乘是「甚深」甚深的，佛陀很少对一般的有情开导，佛陀在公开的场所所开导的佛法，是因缘果报的法，因缘观。就是你有什么样的善念把它加强，你有什么恶念把它对治，创造一个来生变化的个体生命就好了。佛陀对于大乘善根已经成熟的菩萨，就开导这些甚深的佛法，就是你不能够只是在表层的作用上修行，你应该再提升一点，从表

层的作用上修行，这种生灭变化的心，要把它回归到不生不灭的本性上去，就是生命从根本上转变，这个叫做「甚深」的「佛法」。好，我们看下一段：

己二、四作业

这个地方讲到真如叁昧的第四种功德，我们前面讲过这个引发种种无碍神通、成就十种难行的苦行、通达诸佛秘密言词，这是第四个，圆满诸佛的四种作业。

又能引发修到彼岸、成熟有情、净佛国土、诸佛法故，应知亦是菩萨等持作业差别。

菩萨经常能够把心带回家，有什么好处呢？这个地方有四种的好处。第一个「修到彼岸」：你经常能够回光返照你这一念心是「本来无一物，何处惹尘埃」，你就能够使令已经修行的布施、持戒、忍辱、精进、禅定六度的法门，慢慢慢慢的成就到彼岸的功德，到达大般涅槃的彼岸，有这个波罗蜜的功德。如果你的心，从来没有把心带回家过，你就在人事的因缘上不断的打转，顶多保持善念，你的布施、持戒、忍辱的善业，顶多来生得一个安乐的果报，不可能成就法身，不可能，你的因缘不同。你这个生灭的因缘，怎么能够成就不生不灭的果呢！所以希望你布施、持戒的善业要到彼岸，那你一定要修甚深佛法。第二个「成熟有情」：你经常能够观照你这一念心是本自清净，你就有善巧的方便来度化有情，使令众生的善根成熟。第叁个「净佛国土」：你这一念清净的心中，能依止心中的希望、依止心中的愿力，创造一个清净的国土，来摄受众生到你的国土，来跟你共同修学。第四个「诸佛法故」：你一念心能够经常保持无住，你就很容易能够摄持无量无边叁昧、陀罗尼的禅定、智慧功德。「应知亦是菩萨等持作业差别」，这些都是菩萨在真如的叁摩地种种作用的差别。这个地方是讲到真如叁昧自利、利他的功德。

真如叁昧简单的说，就是「应无所住而生其心」，所以这个金刚叁昧，其实《金刚经》的金刚叁昧，这个不可破坏的叁昧，就是真如叁昧，就是甚深佛法。就是你能够无住，把心带回家，然后再从家里面出来，生起种种自利、利他的妙用。这个自利、利他的妙用，这个

成熟有情，我们说明一下，这也是一个重点。我们在行菩萨道的时候，有二个阶段：第一个阶段你要先断恶，誓断一切恶，这个时候，你会暂时跟有情保持距离，观照你的内心。这个时候你面对的是你无始劫来在流转当中，不断染污熏习所留下的一个心念，这个心念，不管你多么的不满意，你都要面对的，因为它是你过去生的造作所留下来的痕迹。然后你慢慢慢慢把心中的垃圾清除干净，「时时勤拂拭，莫使惹尘埃」，或者说是「本来无一物，何处惹尘埃」，用这个因缘观、真如观，慢慢慢慢把心给净化了。这是你第一个阶段要做的，断恶。第二个，你要去面对众生，你迟早要跟有情接触的，你要是修阿罗汉，那不用跟有情接触。面对有情，你怎么度化有情？这个是一个很高很高的世俗谛的学问。佛陀就告诉我们一个消息——成熟有情。「成熟」这二个字很重要。我们要度化有情，第一个条件，要跟有情建立一个良好的互动关系，人际关系要好。

在美国人际关系的权威卡内基博士说：人际关系有十种因缘会好，经常面带微笑、你能够保持真诚的心情、保持有信用，等等，有十种。但是最重要是什么？他说有一点是最重要，人际关系要好最重要：你不要刻意的改变对方。所有人际关系的障碍，都是你要刻意的改变对方，结果造成了争执、对立。我们平心而论，每一个人的改变，只有一种情况，就是他自己要改变。他自己想要改变的因缘不成熟，佛陀都不能让他改变的，不要说是凡夫。就是说，他要改变，一定是他自己要改变。那这样子讲，你说：诶，我做师父的，收一个徒弟，我不要去改变对方，那我做什么呢？你要尽心尽力的去教育对方，但是不要刻意去改变对方。这二句话没有冲突的。你要创造一个让他反省的因缘、创造一个让他改变的因缘，让他自己去改变。你看佛陀度化众生，他讲「成熟有情」，让你的善根慢慢成熟，佛陀说法，让你的善根慢慢成熟，你自己去自己觉悟，佛陀没有说「改变有情」。我想我们这样子讲，你不要去刻意改变对方，然后你又尽心尽力的教育对方，这二句话你要参透，你就有资格收徒弟了。（呵——）要不然，你要不能参透，你收徒弟，多一个徒弟等于多一个怨家，没有效果。因为

你要改变他，他不让你改变，二个吵起来。所以智慧永远是整个行动的因，你要懂它的因缘。就是说，我们什么时候因为别人而改变过？你自己反省你自己，你自己是因为别人而改变的吗？你自己都是在自我反省当中改变，别人是告诉你一个道理，你吸收这个道理以后，你自己反省、自己改变。你自己的心创造一种作用——「既从心起，还从心灭」，你自己去反省、自己去改变。我们自己是这样，我为什么不设身处地去为别人著想？他也是要自己去反省，他因缘不成熟，你要他改变，他不想改变，那有什么效果呢！所以诸位要知道，诸位以后一定会摄受信徒，你说：我不想改变对方，那我什么事都不要做，那也偏一边。你不要去改变对方，但是你要教育对方，要创造一个让他未来有改变的种子，先把它种下去——未种善根令种善根，已种善根令成熟，乃至至于增长脱落。所以「成熟有情」这句话很重要，佛陀没有要你去改变有情，佛陀告诉你「成熟有情」。这个都是你要去学习的，菩萨要广学无量的因缘。

这个地方讲到真如叁昧的种种功德妙用。好，我们看第八科的「增上慧学分」，刚好是大乘的戒、定、慧。

乙八、增上慧学分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这当中有二段：第一个「结前问后」，第一个「标释正答」。我们先提出一个「问」：如是已说增上心殊胜。增上慧殊胜云何可见？

我们前面讲到真如叁昧叫「增上心学」，「增上心」它的重点在「止」，其实这个「止」就是体真止，体达真如理，然后在真如理安住，生起四种的功德。这个地方讲大乘的「慧」，这个「云何可」知呢？我们在学一般小乘思想的时候，你看小乘的思想、或者大乘的别教思想，止观的定义是很清楚的。止，心于所缘无分别住；观，心于所缘观察抉择，是有分别的：这个止观定义是很清楚的。但是你看无著菩萨讲到「增上心、增上慧」的时候，它跟前面的内涵就不太一样，他讲圆教的思想。圆教的止观是很难界定的，你说止是体真止、观是无分

别智，这二个是很难界定的。我们这样子讲好了，这个「增上心学」它这个体真止，重点在于所证的理体，就是真如，所证的理体；本科的「增上慧学」，是偏重在能观的智慧：一个是所证的理，一个是能观的智。当然这样子讲，还不是很清楚，我们再继续的说明一下。所证的理，是约著目标来说的；能观的智，是约著趋进目标的一个方法跟过程。比如说你到台北去，台北是一个目标。你怎么去呢？我坐车去。这个车子一步一步的趋向台北，这车子就是能观的智，它是生灭变化的，它能够增长的。你昨天跟今天不一样，明天跟后天也不一样，这个无分别智是会展转增胜的；但是真如理是不能改变，不管你愿不愿意进去，它永远是如的意境，真理是不能改变；但是智慧能够透过闻思而展转增胜。所以，前面讲到我们生命的目标，甚深佛法、真如叁昧，一切诸佛菩萨真实的归依处。那趋向真如叁昧的方法，这个「增上慧学」，「云何可」知呢？提出这个问。我们看第二段的回「答」：

丙二、标释正答(分二：丁一总标；丁二广释) 丁一、总标(分叁：戊一牒前出体；戊二成立智相；戊叁结名殊胜) 戊一、牒前出体

回「答」当中分二段：第一个「总标」，第二个「广释」。「总标」当中分成叁段：「一、牒前出体；二、成立智相；叁、结名殊胜。」先看第一段：

谓无分别智。

戊二、成立智相

若自性，若所依，若因缘，若所缘，若行相，若任持，若助伴，若异熟，若等流，若出离，若至究竟，若加行无分别后得胜利，若差别，若无分别后得譬喻，若无功用作事，若甚深。

戊叁、结名殊胜

应知无分别智，名增上慧殊胜。

前面讲真如，是所观的理体；趋向真如的方法，就是「无分别智」。这个「无分别智」，简单的说，我们刚开始修因缘观的时候，心中一定要分别的。你说我观察极乐世界的功德庄严——你不分别，你不可能成就功德庄严。说是：我要观察极乐世界的功德庄严，哦，极乐世界有七宝池、有八功德水，有佛的住世，有阿罗汉、菩萨的围绕，有正报、依报的庄严，那你结论——极乐世界是功德庄严。所以因缘观的观察是要分别，因为它的目标是在作用上的抉择；但是你这样的抉择，没办法进入到真如叁昧，这个门打不开。你要进入真如叁昧只有一个方法，就是修无分别智，你所有的分别都要停下来，远离一切虚妄分别。远离一切虚妄分别，这样子讲，有些人还不是很清楚，后面讲到说：无分别智必须具足二种的作用：第一个「决断名言」，决是决定的决，断是断除的断，你要能够在心中产生决断，断除你名言的力量，决断名言；第二个「契会真如」，契入的契，会通的会，契会真如：你要第一个要决断名言，第二个要契会真如，这个就是无分别智，简单的讲就是这样。下面有十六段，从「自性、所依、因缘」乃至「甚深」，把它作一个各别的说明。

丁二、广释(分六：戊一释名无分别智；戊二释成立相；戊叁释成立因缘；戊四会释契经；戊五释简声闻；戊六释妨难) 戊一、释名无分别智(分叁：己一略标自性；己二释离五相；己叁结得此名) 己一、略标自性

「广释」当中分成六段：「一、释名无分别智；二、释成立相；叁、释成立因缘；四、会释契经；五、简」别它跟「声闻」的空观；「六、」解释凡夫外道的「妨难」。我们先看「无分别智」的「名」相：

此中无分别智，离五种相以为自性。

己二、释离五相

一、离无作意故；二、离过有寻有伺地故；叁、离想受灭寂静故；四、离色自性故；五、离于真义异计度故。

已参、结得此名

离此五相，应知是名无分别智。

这个「无分别智」刚开始的「自性」，它的体性，要远「离五种相」。这个「无分别智」，无著菩萨的解释，他是先否定的，先用否定的口气，它不是什么；后面的十五段就用肯定了。先否定，破执。第一个，它远「离无作意」。所有心念的作用，第一个是作意。也就是说，我们这个心念从种子位变成现行位，一定要产生一个警觉的作用，这个警觉就是作意。像天亲菩萨说的，要简别熟睡跟梦觉。说你熟睡的时候不做梦，我不做梦我并没有分别，没有分别，那这样子是不是无分别智呢？说我前段时间昏倒过去了，昏倒的时候，我在那个时候也没有分别。这二个都是无作意，这是不可以。无分别智它是有明了性存在的，它是有知(知道的「知」)，它虽然没有分别，但是它有知，有知的功能，有明了的一个知的功能。所以这种「无作意」的状态，是要简别的，它是有作意。第二个「离过有寻有伺地」，它不是四禅八定。这当中要远离二种：第一个远「离有寻有伺地」，远离初禅；第二个远「离过」，「过」就是超过，超过有寻有伺地，那当然指的是无寻无伺地。从二禅，乃至四禅、乃至四空，这些四禅八定都要远离。因为在四禅八定当中，虽然能够止息一切的分别，但是它不能够产生决断名言的力量，它无量无边名言的戏论，是被禅定压住了，如石压草，它没有决断名言的力量。你要从禅定出来的时候，你以前喜欢打什么妄想，现在照样打这个妄想，它没有对治掉嘛！所以远离禅定的无分别，这种无分别是暂时的。第叁「离想受灭寂静故」，这个「想受灭」是叁果以上的圣人，他为了要暂时的止息心中的「想」，他这个想太劳累，就把这个「想」跟「受」给消灭掉，进入到灭尽定。灭尽定的状态，虽然能够决断名言，因为他有我空智现前，它能够决断名言；但是古德说：想受灭无为，它只有决断名言，不能契会真如理。它是偏空的真理，所以它也要在无分别智加以简别，它不能契会真如。第四个「离色自性故」：你说这个石头，这个书桌，它也没有分别！但是这样的没有分别，是顽钝无知

的，它是没有明了性的、没有分别，这样子也应该简别，这个色法是顽钝的。第五个「离于真义异计度故」：我们刚开始在解门研究的时候，是对真如的道理，加以种种的差别计度分别，这个也要简别。古德说：「行起解绝。」在解门研究的时候，是要种种的分别：哦，什么是无分别智？决断名言、契会真如。一方面他要把心中的名言决断，一方面他要契会真如理，刚开始我们是这样分别；但是你这样子分别在分别这个道理的时候，它不是无分别智。无分别智是功夫提起来的时候，要离一切的分别，连你对真理的分别都不可以的，那是一念不生的。「离此五相，应知是名无分别智」：你必须要远离前面的五种相貌，这五种相貌都要远离，这是否定的方式。

戊二、释成立相(分二：己一颂释一切；己二释叁智别) 己一、颂释一切(分十六：庚一自性；庚二所依；庚叁因缘；庚四所缘；庚五行相；庚六任持；庚七助伴；庚八异熟；庚九等流；庚十出离；庚十一至究竟；庚十二叁智胜利；庚十三叁智差别；庚十四二智譬喻；庚十五无功用作事；庚十六甚深) 庚一、自性

「释成立相」当中先分成二段：「一、颂释一切；二、释叁智别。」看「颂释一切」，先看「自性」。这个地方把前面的观念再重颂一次：

于如所说无分别智成立相中，复说多颂：诸菩萨自性，远离五种相，是无分别智，不异计于真。

什么是「无分别智」的自性呢？就是你要远离前面的五种相貌，最重要的是要「不异计于真」，你不能够用种种的差异计度分别真理。当你在观察真理的时候，带有名言，所谓的带相观空，带著名言相观空，这个都是要简别的。我们刚开始明白道理，是要假藉名言依教起观，但是你功夫提起来的时候，行起解绝，解门就要停止了，要不然怎么叫「无分别智」呢？好，我们先讲到「自性」，后面还有十五段，我们再次第的说明。

(经文由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五六卷

第五六卷

请大家打开《讲义》第一八七页，「庚二、所依」。

第五六卷

我们前一科讲「增上心学」的时候，讲到真如叁昧。这个真如跟无分别智最大的差别：真如它是一个理体，是一个无为法。无为法就是说，你不管有没有修行，它永远保持一个这样的状态。说是「在凡不减，在圣不增，处生死而不染，证涅槃而非净」，它没有变化相。但是这无分别智，它是因缘所生法，它的确是可以透过闻思的修证，而不断进步的，所以这个无分别智是有为法，是能观的智。我们的目标，是契入到无为的真如。无分别智应该怎么修学呢？前面讲到自性要远离五种相状，简单的说，它的相貌是「决断名言，契会真如」。怎么样来培养无分别智？这以下我们就开始说明这无分别智培养的方法，看这一段的「所依」：

庚二、所依

诸菩萨所依，非心而是心，是无分别智，非思义种类。

我们要培养一个功德，先要知道功德的根源在哪里？它是从什么样的因缘出来的？它的依止点在哪里？无分别智的「所依」，是「非心而是心」。为什么说它「非心」呢？这个地方下面有说，它是「非思义种类」。因为心一定要能够思量分别，但是无分别智是要决断名言、要离言说相的，所以它不是心，因为它没有心的思量、分别的作用。第二个，它又「是个「心」，因为它有明了的功能，它不是色法的顽钝。也就是说，其实「无分别智」的「所依」，就是我们内心深处的现前一念心性，跟二空真如相应的现前一念心性，这个就是我们的「所依」。这个「所依」的意思，简单的说，就是你的因地发心。你看《楞严经》，阿难尊者在出家的第十二年，有一次结夏安居，在自恣的时候，因为他前一天已经受到居士的供

养，所以他回来僧团的时候，那一天刚好自恣，佛陀跟诸位阿罗汉都去城里面应供了，他一个人回到僧团，找不到人。所以他一个人就拿著钵，自己去应供，就遇到摩登伽女之难。这时候，佛陀在应供的时候，如实了知这样的状态，马上派文殊菩萨将咒往护，拿著〈楞严咒〉去把他救回来。救回来以后，佛陀第一件事情，没有开示修行的方法，佛陀先破执。佛陀说：阿难尊者！你跟著我修行这么多年，你当初为什么要随我出家？你为什么要修习戒定慧的功德？审问他的因地发心，先把他的根源找出来，这个病源找出来。阿难尊说：我虽然是一个王子，但是我看到佛陀身相庄严，具足种种的神通，所以生起好乐心，随佛出家。佛陀说：你所有修行的功德所依止的是生灭心，非常危险。果然后来出了差错，就是你是看佛的身相庄严而出家修行、看到佛的神通变化而修行，这个是有住。这个房子盖得很漂亮，但是你安住的地基是在地震带，你这个房子是不是随时会破坏呢？所以，不要说无分别智，菩萨六波罗蜜的所依，一定是依止无住，以无住为本、以无住为住。你只要住在我相、法相，最后的结果一定是「因地不真」，就「果招纡曲」了。所以这个地方，先审察你修无分别智的时候：你为什么要修无分别智？其实佛法是这样，你要慢慢体验大乘佛法，它那个无住的意思就是说：当你把身心世界全部舍掉的时候，你就拥有所有的功德，佛法的下手处是「舍」，结果是「得」。说是叁世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗叁藐叁菩提。般若波罗蜜多，所以这个佛法你要是不知道，你会觉得佛法是非常的矛盾。般若波罗蜜是我空、法空的智慧；但是叁世诸佛因为我空、法空的关系，结果得到世间上最圆满的功德——阿耨多罗叁藐叁菩提。这个道理你要去参透，说因为你舍，舍掉了一切的执著，结果你拥有了无量的功德，这个道理是这样的。这个道理不是谁发明的，是佛陀发现这个道理。我们现在修学佛法，还在流转、痛苦当中，就是我们不愿意舍掉自我意识，不舍掉心中的法执。所以这个地方，我们修无分别智要知道：你不要用过去的思考，来修无分别智；你要以「非心而是心」的心情，

它不是思量分别的，不能有所求；但是它又不是顽钝无知的，它是有明了功能的，这个就是你现前一念无所求、无所得的心，就是我们的依止处，这第一个。

庚叁、因缘

诸菩萨因缘，有言闻熏习，是无分别智，及如理作意。

我现在的因地已经正确了，我知道我修无分别智的动机是无所得，怎么把这个「无所得的心」生起呢？「无分别智」应该什么因缘而生起呢？这个地方讲到二个因缘：第一个，「有言闻熏习」。这个「言」就是佛陀所说的大乘法教，必须有佛陀的出世，来开显大乘的清净法界等流正法。第二，你要能够专心恭敬的听「闻」，得到正见。第二个，要「如理作意」：你得到这样的正见以后，你下去以后，你在寂静的心中，要不断的去思惟、观察，把心中的文字加以消化，把心中的文字消化成心中的观照，这是「如理作意」，就是思慧。所以刚开始培养无分别智，是从「有分别」下手，这叫加行智。「无分别智」不是说你现在开始整天眼睛一闭，什么都不想叫「无分别」，这个什么都不想，叫「无想」，那是一种止，一种禅定，暂时的压住妄想；但是这个暂时压住妄想，不能决断名言，不能契会真如的。所以刚开始你要去听「闻」，有关真如道理的这些名「言」，然后加以思惟、观察，然后你的思想就顺著这个名言去思想，这样子，慢慢慢慢就能够栽培「无分别智」现前——听闻、思惟。我们看第四段的「所缘」境：

庚四、所缘

诸菩萨所缘，不可言法性，是无分别智，无我性真如。

前面的「所依」，是说明无分别智是怎么来的？你从什么地方来？这个无分别智，它来，是以无住、以无所得的清净心而来。这个地方「所缘」是说，无分别智从什么地方而去？前面是讲从什么地方来，来了以后，经过闻思栽培现前了，现前以后，这个「无分别智」的去处的「所缘」境在哪里呢？我们看：「诸菩萨」他的「所缘」境，是「不可言法性」，是离

言说相的一种「无我性」的「真如」。这个「无我性真如」，包括人无我，也包括法无法，就是二空的真如理。古德经常说：「如如理生起如如智，如如智还照如如理。」说如如智是从如如理引生的，然后如如智又照如如理。这个地方当然很重要，因为这个生起以后，这个无分别智的去向是很重要的。我们一个修行人，你要经常去观照你的念头：你一天当中，你的心都在想什么事情？如果你发觉你一天当中，睡觉不算，你都在这些人事上分别：这个人对我很好，那个人对我怎么样，这个事情对我有什么得失。你都在这个人事因缘上打转，你的生命很难增上。你来生来的时候，还是这样子，没有增上的力量。一个修行人，遇到人事的时候，要往道理上会。这个人对我很好，你要思惟它的道理：哦！我前生跟他结善缘；这个人对我很不好，我前生跟他结恶缘。就是说，一个修行人心中，大部分的时间都是在观察道理，这个人事只是借事来显理。当然我们从人事当中，哦！你看这个人长得很庄严，他前生有持戒的功德。你不要在那个人事上的庄严去打转。就是说，看到什么因缘，你就想到什么道理。今天无分别智也是这样，你看到了何境界，不管是好的境界、坏的境界，如果你想要修无分别智，你的心的去处，就是观察它是我空、法空的真如理，不管是好的、坏的。因为你要修无分别智，它的「所缘」只有一个——「无我性真如」。你要经常把生灭的因缘，会归到不生不灭的真如理，这个就是你的所缘境。我们凡夫的分别心，你从什么地方来？从阿赖耶识而来。说你怎么会有这个分别心呢？因为你前生有这样的经验，阿赖耶识就是业识。我们从阿赖耶识而来，又攀缘阿赖耶识所变现的果报，这些根身器界，然后又造业，造业以后又回熏到阿赖耶识，又加强一个经验；这个经验，来生又产生一个新的分别，又去分别这些人事的因缘，然后又造业，又回到阿赖耶识。这个就是为什么构成十二因缘流转的一个主要问题，无明缘行，行缘识，生、老、病、死。现在你要修无分别智，这个思考要改变。你从什么地方来？我从真如而来。你从什么地方去？我从真如而去。「无不从此法界流，无不还归此法界。」这个地方就是，其实这个所依、因缘跟所缘，这叁个就是告诉你怎么修无分

别智，后面只是在讲它的功德作用。这个地方就是说，你要知道：你不管是在任何的人事因缘当中，你都要观察——不管是顺境、逆境，它的真实义就是无我性真如，这是你的所缘境，你只有一个所缘境而已。

庚五、行相(分二：辛一显境无相；辛二释通疑难) 辛一、显境无相

当这个无分别智去缘真如理的时候，它是一个什么样的相貌呢？我们讲心都有相貌，受有领纳的相貌，想有取相的相貌。说无分别智在攀缘真如理的时候，它的相貌如何？说明它的「行相」。这当中有二段：第一个「显境无相」，第二个「释通疑难」。先说明第一段：

诸菩萨行相，复于所缘中，是无分别智，彼所知无相。

我们「无分别智」在人事因「缘」现前的时候，观察

这一切的生灭变化的因缘当中，我们观察到：其实一切法都是如的真理。这个时候，我们心中是「无相」的，没有我相、法相可得的，所以无分别智的相貌是「无相」。古德在这个地方就注解：其实无分别智的相貌，你一定说它有相貌，也可以形容——它是「无相」。但是它的意境是什么样呢？就是我们前面说过的「决断名言，契会真如」为相，它就是以这个「无相」为相。

过去有一个禅师，他闭关修行，他住的茅蓬在一个很高的山上，远远看去是一个大海，他经常面对大海打坐。这样打坐叁年以后，他开悟了。开悟以后，他讲出他心得，他说：原来大海都是水。(呵——)(众笑)这他开悟了。我们看到大海是看到波浪，我们凡夫在人事看到它的相状：哦！这个波浪是大波浪、是小波浪，它本来是小波浪变成大波浪。我们是在波浪的相状中，迷失了自己。那你要修无分别智，你不可能在波浪上分别，其实不管大波浪、小波浪，它通通是水，它的道理就是我空、法空的真如，就是所谓的「彼所知无相」，你不能再有我相、法相的存在了。如果你要成就无分别智的话，就是你要从人事的差别事相，把它会归到「无我性真如」，这个就是你的行相——决断名言、契会真如。这以下提出一个问难：

辛二、释通疑难(分二：壬一成所分别；壬二成不可言) 壬一、成所分别

把前面的「所缘」跟「行相」这二个「疑难」，「通」通的加以解「释」。这当中有二段：第一个「成所分别」，第二个「成不可言」。说无分别智去观察真如的时候

是无相，无相怎么能够当所分别呢？这不合道理，我们一定要有一个相状才能分别嘛！

凡夫就提出这个问难。我们看看，说无相也可以成所分别：

相应自性义，所分别非余，字展转相应，是谓相应义。

什么叫「所分别」？其实就是「相应」，就是当我们能分别的心，跟「所分别」的境接触的时候，这个就是「相应」了。「所分别」的相貌就是这样子，只要你能缘的心，去契会所缘的境，这个就是成就所分别了，不一定要有相状。先提出一个正确的回答，第二个再说明凡夫的所分别是什么相貌。凡夫的分别心是「字展转相应，是谓相应义」，凡夫的心境相应，是要靠「字」的「展转相应」，就是一个字一个字的相连，构成一个名言。我们凡夫的义相，要靠名言来引导，你才够明白它的义、它的差别相貌。比如说，你要了解极乐世界的功德庄严，你要：哦！极乐世界有七宝池、八功德水、宫殿楼阁，很多的鸟在空中说法；有正报的佛、菩萨围绕的庄严。你要有这个名言的引导，你才能够产生一个义相。但是无分别智是不能有名言来引导，是直接契入到真如的义相，不能靠名言的引导。所以凡夫的分别心，叫做「字展转相应，是谓相应义」，一定要名言的引导；所以凡夫的分别心，叫做「名前觉无」，在名言之前，你不能去观照什么的，一定要名言来引导，名前觉无。「名前觉无」是什么道理呢？这个地方就加以说明了：

壬二、成不可言

非离彼能诠，智于所诠转，非诠不同故，一切不可言。

凡夫的分别心，它有「能诠」跟「所诠」，「能诠」的叫名言，「所诠」的是义相。所以凡夫的分别心，它不是「离」开了彼能诠」的名言，而能够使令我们的「智」慧，单独的在「所诠」的义相上活动；一定要有名言的引导，我们才能够产生义相，这叫做「名前觉无」。

这个地方我们解释一下，「名前觉无」的意思就是说：我们凡夫的概念，是认为一切法它本来就有它的自性、有它的义相。这个人是个好人，他本来就是一个好人；这个人是个坏人，他本来就是一个坏人；他是我的亲属，他是我的怨家：这个法都是有自性的。就是一切法本来就有义相，我是假藉名言，去了解这个义相而已。我的名言思考，是去了解这个本来就有的义相，我们凡夫是这样思考的，而这样的思考是错误的。从大乘佛法的角度，是「唯识无义」，说一切法本来是没有义相的，是无我性真如，本来面目是没有义相的。没有义相，怎么会有义相呢？是因为你安立了名言，它才有义相。因为你这样子想，这个法就变成这个相貌，叫做「唯识无义」的道理。它本来是没有义相，没有义相怎么有义相呢？是因为你有名言的安立，它才出现义相，所以说「非离彼能诠，智于所诠转」，你一定要有一个名言的引导，凡夫才有义相，所以说「非诠不同故」。「非诠」就是说，我们能诠的名言跟所诠的义相，这二个是不同调的。因为你今天安立这个名言，你明天安立那个名言，你永远得不到所诠的义相。所以能诠跟所诠的义相，这个性质是不相同，我们永远攀缘不到诸法的真实义相。总而言之，诸法的真实相是什么呢？是「一切不可言」，其实一切法的真实相，是离言说相的、是离言说相的。比如说，我们今天吃一碗汤面。这碗汤面，你调味料放很多，你不是在吃面，你是在吃调味料！（呵呵）是不是？你要是没有放调味料，你就吃到面的本质了。那你现在所缘的境，你把每一个法都安立很多的名言，那你就是在在了解你心中的名言，不是在了解一切法的真相。那你问说：一切法的真相是什么？「一切不可言」，你要把你的名言通通洗掉，一切法的真相就显现出来了。所以这个地方的意思就是说，佛陀警告这些初心菩萨，不要相信你心中的名言，它对你会产生一个误导的作用，如果你要从颠倒妄想醒过来，

你不要相信你的名言。我们这样子讲好了，我们的心中有二种名言：一种名言是从阿赖耶识生起的，你过去的经验，这个是我们破的，一种等流的思想，这个等流思想是从无明妄想、自我意识发动出来的，阿赖耶识的无明生起的，这个无明要破的。我们心中第二种名言，是今生听闻大乘法教，听闻佛法，告诉我们什么是该做、什么是不该做，这方面的名言要保留，这个名言是可以相信的。因为这个是清净法界等流正法，这个不在我们所破的范围，这个叫正见。佛陀今天修无分别智所要破的名言是什么？是你习惯性的思想，习惯性，不是你从佛法学习来的思想，这个都要破的。所以「非途不同故，一切不可言」，因为我们永远攀缘不到诸法的义相。那一切法义相是什么呢？「一切不可言」，就是你要把名言去掉，诸法义相才会出现的。这个地方是把整个无分别智的一个所依、因缘、所缘，乃至它的行相，详细的说明。这以下就说明无分别智的运用，前面都是在静中修的，这以下讲依体起用，依止无分别智来修习六波罗蜜。

庚六、任持

诸菩萨任持，是无分别智，后所得诸行，为进趣增长。

「无分别智」，这一念清净无分别的心中，它能够「任持」，就是摄受，它能够摄受整个五度的功德。你可以把在静中所修的「无分别智」的功能，运用在持戒、布施、忍辱、精进、禅定，这样能够使令你所成就五度的妙「行」，能够成就一种「进趣」菩提、「增长」菩提的妙用。我们过去的心是虚妄分别心：你从什么地方来？从妄想而来。虽然你布施、持戒，你的善业是成就人天的果报，不能进趣菩提，不能增长菩提。但是你以无所得的智慧，来摄受五度的妙行，它就能够「进趣、增长」菩提。就是你要趣向菩提，前面那个马车，要「无分别智」来引导的，这个是「任持」。

庚七、助伴

诸菩萨助伴，说为二种道，是无分别智，五到彼岸性。

无分别智必须有一些助行，是什么样的因缘，能够帮助你修行无分别智？诸菩萨的「无分别智」，它也有一些「助伴」，有一些助行。哪些的行门能够帮助无分别智呢？「说为二种道」：第一个叫资粮道；第二个是依止道，它所依止的道。资粮道都是布施、持戒、忍辱、精进，你不断的布施、持戒、忍辱、精进，成就福德资粮，因为福德资粮的关系，远离叁恶道，成就人天的安乐果报，这件事情对你修无分别智是有帮助的，叫资粮。第二个依止道，这个依止是禅定波罗蜜，你经常能够以止的力量来止息妄想，使令我们那一念心保持明了寂静，也是有帮助无分别智的效果。所以「无分别智」必须以资粮跟依止二道来作「助伴」的，这就是「五到彼岸性」，就是这种五波罗蜜，它能够帮助你无分别智到达彼岸，使令这个无分别智圆满。这个无分别智简单的说，它必须有福德资粮的帮助，无分别智所修的是不思议境，是观真如理。为什么要有福德资粮？虽然无分别智跟福德资粮，感觉上是独立的因缘，但是它们这二个有互动的关系。我们举一个例子：你修无分别智，是要依止你现在的这一念心来起观照，来闻思、观照。如果你的布施、持戒、忍辱的资粮力太薄弱，一个人福报太差，你色身就多病痛，不是腰痛、就是肚子痛、牙齿痛，要不然就是精神羸弱；一个人福报力薄弱，一修行就打瞌睡。你能够经常的布施、持戒、忍辱，修习资粮，一个人福报增加的时候，你的心力会变强，你不断的历练，他的精神体力旺盛；你精神体力旺盛，你修习无分别智，事半功倍。所以希望大家不要忽略福报力的重要，它本身不是成就无分别智的亲因缘，但是它是它的助伴。你的身体减少病痛，精神旺盛，然后内心明了寂静，都是有助于修无分别智的。所以大家不要忽略了前面五度，因为它是助伴。到这个地方，等于是把无分别智的静中修跟历缘对境五度的相互任持、助伴的关系说明了；这以下说明它的果报。就是我修无分别智有什么好处呢？这个地方八、九、十、十一，是说明它来生的功德。

庚八、异熟

诸菩萨异熟，于佛二会中，是无分别智，由加行证得。

你今生修无分别智，对来生「异熟」的果报有什么好处呢？你在来生的果报当中，能够跟「佛」相「会」，能够出生在佛的「二」大法「会」当「中」。假设你今天的「无分别智」，是属于「加行」无分别智，还没有成就、还在加行，属于资粮加行位的无分别智，那你会生在佛的变化身法会，就是看到佛陀的八相成道；这个时候出家，做佛陀的弟子，帮助佛陀弘扬法门，生在佛的变化身法会。假设你的「无分别智」是成功了，是「证得」无分别智，这个时候，你受生的果报是在佛的受用身法会——实报庄严土，前面是凡圣同居土，这里是实报庄严土，这个时候是往生到十方的净土，亲近十方诸佛。就是说，这个「无分别智」，你如果是「加行」智、或者是根本的「证得」，你就会生到「佛」的「二」种法「会」当「中」。

在生命的流转当中，遇到佛的出世，对菩萨是非常重要的加持力。智者大师曾经把这样的因缘，作出一个说明。智者大师说：「六道之升沈，依福德之有无。」说六道当中，你到底是升——升到人天，或者沈——沈到叁恶道，是看福德的资粮，布施、持戒、忍辱的资粮，所以「六道之升沈，依福德之有无」。「见佛闻法，由善根之浅深。」说你来生是不是能够遇到佛陀说法，那就是看你在佛法的信进念定慧的善根。你福报大，来生不一定遇到佛的住世，不一定。所有的善根当中，契会真如，是最重要的善根，因为你跟叁世诸佛同一鼻孔出气，生在佛家。因为佛陀心中所住的就是二空真如，你心中所住的是随顺于二空真如，二个气氛相同，就容易感应道交。说你心中住在无明妄想，佛陀住在真如，你要跟佛相会是很难的。所以，你能够经常把心带回家，你来生的果报，就容易生长在佛陀的二种法会当中，跟佛陀相会，这是第一种功德。第二种是「等流」的功德：

庚九、等流

诸菩萨等流，于后后生中，是无分别智，自体转增胜。

这个「等流」，就是前后相似，但是却展「转增胜」。说「诸菩萨」在整个生命的「等流」当中，每一个「后后」的生命，都能够使令这个「无分别智」的「自体」，展转的「增

胜」，这是非常可贵的。「无分别智」的展「转增胜」，在菩萨的功德当中，是最重要的一个根本功德。说你出家这么久，你反省你自己，你用什么标准来反省你自己？你说：诶，我现在布施，资粮增加了。这个不足以当菩萨的指标。说我持戒比以前更庄严了，这个也是生灭法，不足以当指标。一个菩萨他在自我反省的时候，是观察：我今年比前年的妄想减少，我现在比刚出家的妄想减少、淡薄，这个是一个最重要最重要的指标。如果你愈修行，妄想愈多，人我心愈对立，那你修这个福报都没有用，这个生灭法你不能依靠的，它来得快，去得也快。但是你无分别智成功以后，你的生命是根本上的转变，彻底的转变，从无明的根源，连根拔起。所以诸位要能够自我反省，看你修行的进步，不要从福报上去看，这个是生灭法；要看你的无分别智，是不是展转的增胜。就是你不断的修行，你在很多的因缘刺激之下，发觉你的妄想比以前少很多了，你对妄想的化解能力增加了，这是一个重要指标。

庚十、出离

诸菩萨出离，得成办相应，是无分别智，应知于十地。

「菩萨」的无分别智，刚开始是在幼苗中，在温室中栽培、在静中栽培，慢慢的无分别智增长广大，它开始有破障的效果，有出离障碍的效果。它在在什么时候「出离」呢？「诸菩萨」的「无分别智」，产生一个「出离」的效果，出离烦恼障得大涅槃，出离所知障得大菩提，是在「成办」跟「相应」的时候。「相应」的出离是在初地，「成办」出离是在二地到十地。所以我们现在叫做栽培无分别智，但是还没有出离的效果，我们现在有异熟的果报：因为栽培无分别智，跟佛出世；因为栽培无分别智，来生展转增胜；但是这个出离的话，就不是凡夫所共有的，就是到十地，产生出离的功德。

庚十一、至究竟

诸菩萨究竟，得清净叁身，是无分别智，得最上自在。

这个无分别智什么时候圆满呢？「诸菩萨」无分别智的功德圆满，是成就了「清净」的「叁身」——法身、受用身跟变化身，都是依止「无分别智」，才能够成就最殊胜圆满的「自在」。不过这个地方我们要说明：你要成就法身的话，那当然无分别智可以成就；如果说要成就功德报身跟应化身，那一定要五度的帮忙，要有福德资粮的帮助。

这个地方的「叁身」，其实佛的叁身，就总持佛的所有功德。就是说，佛陀把心中的妄想全部放下，结果佛陀拥有叁身；我们处处的执著，最后我们拥有业报身。说「一切法因缘生」，你用什么样的因缘去思考，你来生就有什么样的结果，所以这个思考模式，决定一个人来生的生命。说佛陀不断的舍掉心中的名言，成就叁身；我们不断的去爱护、坚固自己的名言，结果我们产生了业报身：这件事情值得我们去思惟了。这个地方是讲到来生的果报，包括异熟、等流、出离、智究竟。这个地方讲现世的利益，就是修无分别智，今生有什么利益呢？有叁种的殊胜利益：第一个「加行智」，第二个「根本智」，第叁个「后得智」。先看「加行智」：

庚十二、叁智胜利(分叁：辛一加行智；辛二根本智；辛叁后得智) 辛一、加行智

如虚空无染，是无分别智，种种极重恶，由唯信胜解。

这个「加行智」，我们现在资粮位、加行位的菩萨，就是加行智，带相观空。说「无分别智」，讲一个譬喻，就像「虚空」一样不受「染」污；虽然虚空很多的乌云，但乌云不能染污虚空，它是无住、不受染污的。一个菩萨经常修习无分别智，你经常能够观察「何期自性，本自清净」，就算你过去有「种种极重」的「恶」法，这个地方古德说极重恶法就是五逆十恶的重罪，因为你「信解」这个无分别智，对无分别智不断的相信、随顺、理解，本来你这个罪业要到叁恶道去的，这个时候就能够免除到叁恶道去，能够灭除你极重的恶罪，这个叫做无生忏。就是「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」。我们造了很多的罪，请问大家：这个罪跑哪里去了？跑到虚空去了，虚空跟你没有关系嘛。罪是你的心一动才做的，它从你

的心发动出来，结果还是回到你的心中去，所以那个心是一切罪的根源。所以你用无分别智，观照你这一念心的时候，你的心就变化，心若灭时罪亦亡，断相续心。我们心中的思想跟业力是互动的，你思想改变了，你的业力就会改变，这个惑业苦是相牵动的。所以你经常修无分别智，你能够灭除罪障、灭除业障。

辛二、根本智

如虚空不染，是无分别智，解脱一切障，得成办相应。

这个地方是对治烦恼障，加行智破业障，这个「根本智」破烦恼障。「无分别智」就像你心中有一个「虚空」一样，不受「染」污，它能够「解脱一切」烦恼「障」跟所知「障」，成就「成办」跟「相应」的解脱，「相应」是初地，「成办」是二地到十地。

辛叁、后得智

如虚空不染，是无分别智，常行于世间，非世法所染。

你得到一个果报体、得到异熟果报，在「世间」上教化众生、积集资粮，你不会被「世间」的八风所「染」污，这个因缘，这个报障，能够免除报障。就是这个加行智破除业障，根本智破烦恼障，后得智破除报障，真谛叁藏是这样分配的。这个是讲到修习这种无分别智的叁种利益。好，我们今天讲到这个地方。

到这一段，我们把无分别智因地的修行跟它的果地的功德，作了一个介绍。我想我们每一个人都想要改变我们的生命、改变我们的命运，那这个重点就是你要先改变你的内心，因为这个生命，是你内心所变化出来的。改变内心，当然最重要的是从根本上思想的改变，就是你要把过去那些名言，把它消灭掉，这个最重要。你心中的名言不能改变，你的心就被这个名言，不断的引导去造业、得果报。你说你造业以后再来忏悔，那都是第二意；真正是名言生起的时候，就把这个念头转过来。

在法国中古时代有一个国王，他想：成功一定有它的因素，有因素才有成功，成功一定有它的因素。他就命令很多的大臣，把世间上成功的因素搜集起来，编成一本成功学的书。经过几年以后，这本书成功了，献给国王看。国王看这个写得很好，但是太多了，一般人没有办法去忆持，就把它简化。后来把这个书，再简化成一本小册子，国王一看，又太多了：现在众生那么忙，哪有时间看那么多呢？他就下命令，把这么多的成功因素，会归到一句话就好，就一句话。最重要是什么一句话？这个大臣就把这些成功因素，再把它作一个总结，最后得到一句话，就是：一个人要成功，最重要的是你要作好万全的准备。我们总是觉得成功是机会：诶，他为什么成功？他为什么变成满益大师？他运气很好，他拜了一个好师父，他生长在一个好的环境，他生长在像法时代。我们总是把成功回归到它的因缘，其实成功是有二个条件：一个是你的准备，一个是你的机会。我们总有一天要像大菩萨一样，广学六波罗蜜、成就万德庄严，总有一天。但是你作好了准备没有？你的心态准备没有？就是我要到极乐世界去亲近诸佛，我马上要得到三世诸佛的灌顶，成为法身菩萨；但是我们要反省一下，我们准备好了没有？这个是很重要的。你等待机会，机会出现的时候，你没有准备好，你也没有用。你要为你的成佛之道作好准备，第一个，修习六度要等待因缘，很多的菩萨，你要布施也要等待因缘；但是你可以先作好的准备，就是修习无分别智，这是所有功德一个最重要的主导者。所以我认为身为一个菩萨，你要经常反省自己：你准备好了没有？你准备要启动你的菩萨道没有？作好你的准备是非常重要的。你为临命终的正念，准备好了没有？所以，成功的因缘，什么时候出现，这个不是我们能够决定；但是作好你心中的准备，这是你可以决定的。那怎么准备呢？我们前面说过了：你要不断的闻思，一方面历练，用五度来帮助，等等。好，我们回答二个问题。

问：请问法师，人死了以后弥陀圣众，手持莲花来迎接亡者，亡者随之而往生西方的时候，是第八识往生？还是自性清净心往生？下品往生跟上品往生的内心是否不同？

答：如果我们是凡位的菩萨、资粮位、加行位的菩萨，当然你是阿赖耶识往生，带业往生。阿赖耶识就是你还有很多很多的业力，还有很多叁界的业力，但是它不能得果报；因为你临终的时候，正念现前，无分别智加上佛号。这个时候，你阿赖耶识到极乐世界的时候，佛陀为你说法，阿赖耶识慢慢慢慢转识成智。如果你是初地以上的菩萨，你看《华严经》很多初地菩萨往生净土，那是自性清净心往生的，那他那是随愿往生，发愿就可以往生，不必阿弥陀佛来接引。所以我们带业往生，是阿赖耶识往生的。那下品跟上品往生的确不同，内心当然不同，内心的资粮力也不同、智慧力也不同、菩提心也不同，这个《观经》里面有讲。我们平常生命的相貌，是六根、六尘、六识——十八界。这一念心产生六根门头——眼、耳、鼻、舌、身、意，六根接触六尘——色、声、香、味、触、法，产生六识的分别。我们刚开始的生命是十八界，是一个广大根、尘、识的相互作用。临命终的时候，只有会归到一念的心识，全部，根、尘、识全部都脱落了，只回归到一念的明了心识，这个叫做「腊月叁十算总帐」。这个时候，内心有二种的功能：一个是邪恶的功能，你无始劫来所栽培的邪恶功能，它一定会起来干扰你，因为它跟往生净土是相违背的，它不会同意你往生净土、不会同意你念佛的，因为这二个性质是相抵触的。所以你佛号一启动的时候，它一定会起来，这个时候，真妄交攻。如果你正念把妄念调伏，正念打胜仗了，你的正念主导你的生命，阿弥陀佛现前；如果你叁界的念头、有所得心，打败了念佛的正念，那你得再来一次，就是这样。那你说：诶，为什么有些人正念会打败？有些人邪念会打败？这一定有它因素的——那就是平常的栽培。你临终的成功，是你平常很多次很多次成功的累积。你平常每一个念头起来，都成功、都成功、都成功，你临终就会成功。你平常跟妄想对治的时候都被打败，你临终就很可能被打败。它那个正念跟妄想交攻，不是说靠抽签、不是靠运气的，是靠力量的。所以藕益大师讲：没有平常的正念，绝无临终的正念。所以往生的道理就是这样，就是虽然

是带业往生，但是你临终要正念现前；你不一定要具足善业，但是你要具足善念，这个很重要。

问：请法师慈悲开示，怎么把甚深无分别智的佛法，落实到日常生活当中？

答：这个地方，我们看第一八七页，庚二、庚叁、庚四，所依、因缘跟所缘，就是在讲这个道理。第一个，你经常审问你的因地发心，你为什么要修行？你整个修行的依止处，是依止生灭心还是不生灭心，这第一个。第二个，你是不是经常能够栽培无分别智的因缘，在静中听闻、思惟。第叁个是最重要，历缘对境的时候，你看到人事的时候，往道上会、往道上会。一个人刚开始的时候，绝对不能活在人事的事相当中，你一定会起颠倒的。一个初学者，你心中多多想道理，就对了，看到事情就想到一个道理、看到事情就想到道理，要回归到道理。这样子，你的无分别智就能够成功。刚开始在静中的时候，闻思；历缘对境的时候，会事入理，就这么简单。

好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五七卷

第五七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一九〇页，「庚十叁、叁智差别」。

第五七卷

我们前面一大段，讲到菩萨六波罗蜜的法门，也就是说，菩萨根据六度的法门，来积集福德跟智慧二种资粮，而趋向无上菩提。如果从广义的角度来说，事实上这六度的法门，是通于五乘的修行。也就是说，你看二乘人，事实上他也是修习六度；你看人天乘的人——贯道、基督教，也是修六度。这个地方，大家就提出一个问题：那菩萨的六度跟其他乘的六

度，有什么差别呢？本论当中，提出了菩萨的六度有二种的差别。第一个，菩萨的六度有增上的功德：菩萨在修习六波罗蜜的时候，他对自己的菩提心是有增上的功德。你每一次的持戒，你的菩提心就增上；你每一次的布施，你的菩提心也会增上，这一点是其他乘所没有的：他在六度当中，能够使令自己不断的展转增上，而趋向无上菩提。第二个，菩萨的六度有解脱的功德，它能够让你在烦恼障、所知障当中得到解脱，这一点也是其他乘所没有的。为什么菩萨修习六度，能够产生增上、产生解脱的功德呢？因为菩萨修习六度的时候，他有一种甚深的观照。我们大家都知道，每一个法门在修行的时候，你用不同的观照，它会有不同的结果。菩萨是用什么因缘来观照，能够产生这样的功德呢？我们简单的说明一下。菩萨在修六度的时候，是二层的观照：第一个是因缘观，观察整个十法界的因果，我们知道什么该做、什么不该做。这一点，在因缘观，我们前面「增上戒学」菩萨的戒法当中，就讲得很清楚，从因缘观而生起一种增上的功德。第二个是菩萨能够修习真如观，观察我空、法空的真如，这个时候能够成就解脱。这一部分，在菩萨的「增上心学」跟「增上慧学」，对菩萨的真如观有详细的说明。所以菩萨因为透过因缘观跟真如观的观照，能够使令整个六度，变成能够产生增上跟解脱的力量，这一点是大乘的六度跟其他乘所不同的地方。我们现在这一科是讲到「增上慧学」，「增上慧学」当中，讲到无分别智的差别相貌有十六段，这个地方讲第十叁段：

庚十叁、叁智差别(分二：辛一引喻；辛二配显) 辛一、引喻(分四：壬一约无言说及言说喻；壬二约无了别及了别喻；壬叁约无分别及分别喻；壬四约无领受及领受喻) 壬一、约无言说及言说喻

「叁智差别」，讲到加行智、根本智跟后得智的差别相貌，这个地方有「引喻」跟「配显」，我们先说譬喻。譬「喻」当中有四段：我们先看第一段「约无言说及言说」来作譬「喻」，心中有言说跟没有言说，来譬喻叁种智慧的差别。

如哑求受义，如哑正受义，如非哑受义，叁智譬如。

第一个，讲到「哑」巴，就是一个不会说话的人，他向人家请「求」种种的法「义」，也就是说他这个时候对法义还没有完全了解，正在请「求」；这样子是比喻加行

智，加行智在带相观空的时候，他心中对于真如理还没有完全明白，对真如也不能够实际的加以言说，所以叫做「如哑求受义」，他不能够真实的了解义理，也不能宣说的，他要有所宣说，一定要依止古德的名字来学习，这是第一个。第二个，「如哑正受义」：这个「哑」巴「正」在「受」用种种的「义」相，他已经了解义相，但是他不能言说；这个是比喻根本智契证真如理的时候，他心中很清楚分明的跟真如相应，但是这个时候是离一切言说相，不会说话的，这个是譬喻根本智。第叁个，「如非哑受义」：一个会说话的人，他已经「受」用「义」相了，他不但能自己受用，也能够安立名词加以表达，这个地方指的是后得智。「叁智譬如」，这个地方，是约我们嘴巴表达的这一部分，来分别这个叁智的差别。

壬二、约无了别及了别喻

前面约嘴巴的说话，这个地方约心中的「了别」。

如愚求受义，如愚正受义，如非愚受义，叁智譬如。

(这个地方「二智」写错了，应该「叁智」譬如。)说一个没有读过书、没有知识的「愚」痴人，他现在「正」向人请求种种的「义」相；这个地方也是一样，这是比喻加行智。「如愚正受义」：一个「愚」痴的人，他内心已经了解「义」相，但是他这个时候，因为没有读过种种的书籍，也不能表达；这个地方是譬喻根本智。第叁个，「如非愚受义」：一个有智慧的人，他能够通达「义」理，又能够生起种种的宣说，这个地方是譬喻根本智。「叁智譬如」，这个地方是约心中的了别，来分判叁种智慧的相貌。

壬叁、约无分别及分别喻

这个地方是约前六识的计度分别跟没有计度分别来作一个说明：

如五求受义，如五正受义，如末那受义，叁智譬如是。

比如说我们讲前「五」识，前五识跟色、声、香、味、触接触的时候，那是一种直觉的反应，它不带言说相，它不能去形容这个五尘的相貌，不可以形容的，这个指的是加行智。它在「求」，当然也没有得到真实的「义」相，还在「求」嘛。第二个，「如五正受义」：前「五」识清楚的看到种种的「义」相，但是也不能言说，这个是譬喻根本智。第叁个，「如末那受义」：这个地方的「末那」，古德说是指第六意识，第六意识跟前五识配合的时候，了别外在的人事因缘，它也能够生起计度分别，安立种种的名言，为人家描述、宣说，这个地方是譬喻后得智。「叁智譬如是」：这个地方是约著计度分别来说明。

壬四、约无领受及领受喻

这个地方是约法义的「领受」。

如未解于论，求论受法义，次第譬叁智，应知加行等。

比「如」说一个菩萨，他对某一部论的法义不能明白，那他怎么办呢？他有叁种次第：第一个「求论」，第二个「受法」，第叁个「受义」。我们说明一下。刚开始他「求论」，他是向人家请教这个论的法义，正在请教的时候，是比喻加行智；这个时候他「受法」了，能够通达种种的名相，能够背诵种种的名相，但是不能宣说它的义理；第叁个「受义」，他不但通达名相，也能够明白当中的道理，来作种种的宣说，这个受义就是指后得智。「次第譬叁智」：我们透过这四个譬喻，就知道这叁种智慧的差别相。

辛二、配显

应知加行等。

「应」该「知」道「加行」智、根本智、后得智的相貌，就像前面所说的情况一样。我们菩萨在观照的时候，有因缘观跟真如观。在果地上，我们讲根本智、后得智，其实因地上就是因缘观跟真如观，一个是有分别，一个是无分别。比如说，一般我们在念佛的时候，是

这一念心去分别弥陀的功德，因缘观你一定是要分别的，因为你要增上，因缘观是让你增上的，在所缘境当中种种的增上。那你在念佛的时候，你很清楚的信息具足，对弥陀功德的信心、发愿，这一念心的作用，是一种善业的作用。但是你有没有想一想，想什么事情？你不能老是活在因缘观，你想说：你这个善念，你要问一句话说：你从什么地方来？这句话很重要。就是我现在念佛的心，是从什么地方来？我们的心，一般来说是向外的，不管是攀缘杂染的相貌、或者攀缘清净的相貌，都是向外。这个时候你从什么地方来？这个时候，你的心开始向内观照，逆流照性，你就回归到你最初清净的本来面目去了，就回到你的整体生命。

《楞严经》把这个个体生命——我们这个因缘观的分别心，跟你的本来面目，作一个譬喻，它说：就像这个大海跟一个小波浪。大海是一个无穷无尽的深广大海，它打到石头，突然间出现一个小波浪，它也会打到另外一个石头，又生起另外一个小波浪。我们现在这一念心，你是一个女人、或者是一个男人，你现在的心是什么？是一个小波浪。就是你整个清净的本性当中，被业力碰触以后，创造你现在的心念，这个心念是生灭的，它不是你的本来面目；但是你要增上，还得靠这个心念；但是你这个心念的本性是清净的，你又回到你的整体生命，又回到大海去。所以当你死亡的时候，你现在的心念又回到大海；这个时候，它又创造另外一个心念，你来生可能是一个转轮圣王，又创造一个转轮圣王的心念，你又用这个转轮圣王的心念，来行菩萨道，断恶、修善、度众生，增上；死了以后，这个心念又回到大海去：就是有时候依体起用，有时候摄用归体。当然有人会说：那我为什么要回到我的本来面目，我就活在当下就好？很多人讲「修行活在当下」，其实活在当下这句话是不够的。活在当下，你的心念只会增上，没有办法解脱。我们在现前的因缘当中活动，会产生很多的执取，你一定要把心带回家以后，《楞严经》说：一个人能够把这个小波浪回归到大海，再从大海回到小波浪，经过这个过程，你会有一个很明显的感觉，就是「再来观世间，犹如梦中事」，你心中的执取会淡薄很多，你知道今生只是无量波浪其中的一个水流而已，它不是你生命的全

部，它是你生命的一部分。当然你今生有今生的责任义务要了，但是它毕竟是你生命的一部分而已。所以，我们在修菩萨观的时候，你的因缘观产生增上、真如观产生解脱，这二个要交互作用、交互观照，一个是破执，一个是增上。

庚十四、二智譬喻(分二：辛一闭目开目喻；辛二虚空色像喻) 辛一、闭目开目喻

前面是参智，这个地方把根本智跟后得智拿出来作一个「譬喻」，把这个差别作一个譬喻。这当中有二段：第一个是「闭目」跟「开目」的比「喻」：

如人正闭目，是无分别智， 即彼复开目，后得智亦尔。

说一个人的眼睛有二种状态：在睡觉的时候，你的眼睛「闭」著，你就看不到一切法的相貌；这个指的是「无分别智」契证真如的时候，当你把心带回家的时候，是一切法不可得，那是回归到清净的本性上去了。但是你睡醒了，眼睛一张「开」，哦！又看到种种人事的境界，又开始去断恶、修善、度众生；这个时候「后得智亦尔」，又是属于我们的因缘观。就是从睁开眼睛跟闭上眼睛，来譬喻真如观跟因缘观。

辛二、虚空色像喻

应知如虚空，是无分别智， 于中现色像，后得智亦尔。

比如我们讲「虚空」，「虚空」有二个特性：第一个它是清净无染，第二个是广大无边。所以我们经常说：虚空「清净本然，周遍法界」，这个清净跟广大，是比喻「无分别智」。我们这个分别心、生灭心，都是一个有相的、单向的执取；但是你回归到「无分别智」的时候，你内心是回到大海，广大的所缘境，所以它能够调伏执著，因为它的所缘境是广大的。

「于中现色像，后得智亦尔。」你在虚空当中「现」出种种房子、树木的色相，这个就是「后得智」了，这菩萨那一念的菩提心当中，开始思惟怎么去断恶、修善、度众生，完成今生的使命，这个是「后得智」。

庚十五、无功用作事

这个地方是有人提问：因缘观能够产生增上的功德，但是这个真如观、无分别智，它完全不能分别，菩萨修习无分别智，对菩萨根本不能增上，那修无分别智干什么呢？有人提出这样质疑。无著菩萨就回说：无分别智的妙用无穷。

如末尼天乐，无思成自事，种种佛事成，常离思亦尔。

讲出二个譬喻，说天上有二种的宝物：第一个是摩尼宝珠，这个「末尼」就是如意的意思，你能够向摩尼宝珠乞求，所求如意；第二个是「天」上的「乐」器。这个摩尼宝珠跟天上的乐器，「无思成自事」：它们都没有明了性，摩尼宝珠本身不能分别，天上的乐器也没有人弹奏，它本身也没有分别，但是它们能够「成」办自己的「事」业。摩尼宝珠能够让你所求如意，天上的乐器能够演奏种种美妙的音乐，它们二个都是没有分别，而能够生起这么多的妙用。前面是比喻，这以下合法。「种种佛事成，常离思亦尔。」我们要知道一件事：叁世诸佛能够成就广大的事业，到十方世界，月印千江，百界做佛，同样一个法身现出无量无边的应化身，那一定是要有无分别智，才有办法做到的。「常离思亦尔」，那是远离我们凡夫这种个体生命的执取。所以《楞严经》上说：我们现在的生命是怎么样？凡夫的生命，我们追求一个波浪，但是却放弃了整个大海。就是说，我们太重视今生的生命，把今生的生命看得太重要了，把今生的得失看得太重要，产生种种的执著。你太重视今生的生命，你就失掉了无量的生命。佛陀他是怎么样呢？佛陀放弃了个体生命，结果得到了无量生命。这个地方值得我们思惟。你现在有二个选择：第一个，你追求今生的安乐，个体生命看得很重要，但是你死亡的时候，所有的希望全部破灭。这个个体生命、这个波浪，这个大海打到石头的时候现出一个波浪，这个波浪也不会太久，它掉到海里的时候，又消失掉了，你临终的时候，就会非常的恐怖不安。第二个选择，你放弃今生的个体生命，追求无量大海的生命，就像佛陀一样，「种种佛事成，常离思亦尔」。这样子的话，你就要远离对今生的执取。所以这个

地方是说，一个修无分别智的人，才能够真正产生广大的佛事，你的心胸才能够开阔。这个是说明佛陀无功用的妙用，当然这个无功用主要是要无分别智、真如参昧的加持。

庚十六、甚深(分二：辛一境智甚深；辛二法性甚深) 辛一、境智甚深

这讲到无分别智的意境是甚深的。这个地方的「甚深」有二段：第一个「境智甚深」，第二个「法性甚深」。一个是能缘的「智慧」甚深，一个是所缘的「法性」真如是「甚深」。

非于此非余，非智而是智，与境无有异，智成无分别。

这一段我们分成二小段，先看无分别智的所缘境。无分别智的所缘境是什么呢？「非于此非余」，「非于此」这个「此」指的是依他起性。无分别智的所缘境不是「依他起性」，因为「依他起」是有相的境界，凡夫都是在「依他起」产生执取，就产生了障碍。所以无分别智，它不是攀缘「依他起」；但是它也「非余」，它也没有离开「依他起」，因为你修习空观，也就是在人事的因缘当中，观察它无自性，而安住在空性。古德讲一句话：「见相离相」。见相跟离相这二句话，你要把它合在一起讲；如果你认为见相跟离相是矛盾的，那你就没办法修无分别智；那是你同时见相，同时又离相，诶，这个就是「非于此非余」。「非智而是智」，这个地方是讲能观的智，它不是一般的智，因为这个智慧都是要分别——观察、抉择、分别，它不是智，但是它又是一种智慧，也是一种抉择，它是一种不起于相的智慧。

「与境无有异，智成无分别。」这种智慧的甚深，它跟所缘境是没有能所差别的，如如智契证如如理的时候，是能所双亡，没有差异的，所以我们安立它叫「无分别」，因为它「能分别」跟「所分别」都是「如」的相貌。这个地方是赞叹无分别智的殊胜，它能够见相而离相，能够能所双亡，趣向一如。当然这个地方所谈的，都是说能观的智慧是甚深的，这个地方讲无分别智所观的真如法性也是甚深的。

辛二、法性甚深

应知一切法，本性无分别，所分别无故，无分别智无。

所以我们要知道：你修无分别智的时候，你要了解一个道理——一切的缘起法，它的本性是没有分别。这个观念很重要。我们修无分别智，不是说一切法本来是有分别，那我们修无分别智，把它变成无分别，不是这个意思。不是说它本来是有分别的，那我们自己一厢情愿的把它观成无分别，不是这样，这样就不合道理了，这样就变成颠倒了。而是说，「一切法」本来就是「无分别」，我们修无分别智，刚好跟它的本来面目完全相随顺，这个地方你要了解，一切法本来就没有分别。那为什么会有分别呢？因为「所分别无故」，这是第二段，因为我们自己安立了名言，产生了很多的想象，这一切法就产生分别了；但是这个「分别」，从真实义来看是不存在的，是活在每一个人的妄想当中。比如说，我们今天看到桌上有一盘榴梿。这个榴梿是——「应知一切法，本性无分别」，它没有什么义相存在；但是你看榴梿以后，你把它想象成：诶，这个榴梿的味道是甜美的，它的性质是滋养的，哦！它的义相就出现一个正面的义相，就会推动你想要去吃它。如果你看到这个榴梿，你想象这个榴梿是臭秽的、性质是刺激的，你马上会离开那个地方。所以你说它是什么性质呢？「所分别无故」，因为它所缘的义相是不存在的，所以就给我们很多想象的空间。但是你怎么管怎么想，这些在真实义上都是不存在的，所以「无分别智无」，这第叁段。什么叫做「无分别智无」呢？古德解释说：既然一切法本性是无分别，而且是恒常的现前，那我们凡夫为什么不能看到这个清净的本性呢？如果一切法本性本来就现前，那应该每一个都能够契证真如，为什么我们没办法契证呢？这个地方的答案是说：因为我们「无分别智无」，我们缺乏无分别智的智慧，随顺妄想而转，就把真相给遮盖了。所以「无分别智」的意思，就是把我們心中的妄想消灭掉，看到诸法的真相，这个就是无分别智的目的。这个地方的观念，这句「无分别智无故」是很重要。

一切法为什么会产生这么多的变化？主要就是因为它没有真实相，所以给大家很多想象的空间。我们人跟人之间的相处，我们经常会讲一句话说：解决问题，我们之间有障碍，要解决一下，沟通一下。其实解决问题，只是对了一半，有些问题是不能解决。比如说：有些事情是有对错的，这个在因果上是有对跟错的，那应该解决，大家把话讲清楚、说明白，这样子就把问题解决掉了，因为这个在经论上的戒定慧里面，有明确的规定、有教理的印证，这个事情，大家可以把话讲清楚、说明白，解决问题。但是有些问题，是没有标准的答案，通通对，只是个人看法不同而已，这样子，诸位要知道，人跟人之间就不能解决问题，叫做化解问题。诸位你可能会觉得有些事情，人跟人之间有些事情把话讲清楚了，会比较好；有些事情话不能讲清楚比较好，话没讲清楚，彼此间的差异还能够互相包容，达到一定的平衡跟默契。有些事情把话讲清楚了以后，大家扯破脸，永远形成对立。为什么会这样子呢？因为一切法本性是没有分别，问题是大家都捏造很多很多的想法在心中。而这个想法，如果不牵涉到对错的，其实不要去碰触，让修行者自己慢慢提升、慢慢提升。所以诸位研究戒律，你知道这个「七灭诤法」，其中有一个，佛陀告诉我们：如草覆地。就是这件事情很难处理，佛陀告诉用这个草把它盖起来。我刚开始出家的时候想：佛陀怎么这么消极呢？事情应该要讲清楚、说明白！我们以前受西方教育，就是说什么事情请你过来，你怎么样，我怎么样，讲清楚。其实这样子，可以处理一部分的问题；有些问题真的是不要处理，通通不要动，不要动的时候，还能保持一定的平衡。大家不断的提升自己，从个体生命慢慢回到整体生命，把心带回家，慢慢慢慢悟到真如理的时候，大家看到生命是如梦如幻的，这个时候，大家会一笑置之。但是程度不够的时候，你去碰触这个，尤其是法执的问题，很容易就引起诤议。所以你要读到这句话：「应知一切法，本性无分别，所分别无故」，其实你在人世间的相处，你就知道很多事情是不能解决的，只能够化解问题，大事化小、小事化无，让时间慢慢的淡化，这个是最好的方法。

己二、释叁智别(分叁：庚一加行智；庚二根本智；庚叁后得智) 庚一、加行智

前面是讲到叁智差别的相貌，这地方是说明叁智个自的品类。我们先看「加行智」：

此中加行无分别智有叁种，谓因缘、引发、数习生差别故。

「加行智」就是一种观照的智慧，假藉名言的观照，叫四寻思。这个寻思的智慧，「有叁种」因缘会生起。第一个是「因缘生」：「因缘生」指的是，你过去生曾经听闻大乘佛法，有这样的正见善根，所以你今生遇到大乘佛法，很自然的产生欢喜好乐的心情，这个是过去正见的善根。第二个「引发」：你在过去生当中，曾经修习无分别智的止观加行，有这个智慧，这个就不是正见了，而是正念。所以你前生有这样正念的善根，你听到大乘佛法，很快的就随顺悟入。第叁个「数习生」：「数习生」是指你今生能够听闻、又能够修习止观，使它增长。所以这个「加行智」，「有叁种」的因缘可以生起。藕益大师在菩萨戒，讲到大乘善根，就是我们一般说的菩萨种姓，有二种。一种菩萨种姓是不坚固的：就是说你发了菩提心以后，很容易退的，就是你只有过去的善根，而今生没有数数的栽培；或者你前生没有善根，今生才开始栽培的：这种善根都是容易退的。有一种菩萨种姓的善根是坚固的：就是你有「因缘生」跟「引发生」的前生的栽培，又有今生的数「数」熏「习」，这样子菩萨的善根就坚固了。所以这个「加行智」，「有叁种」差别。

庚二、根本智

根本无分别智亦有叁种，谓喜足、无颠倒、无戏论无分别差别故。

这个「根本智」也「有叁种」的品类：第一个是「喜足无分别」。这个地方，古德的解释有一点不太一样，我们就根据天亲菩萨的解释。天亲菩萨说这个「喜足」，是指胜解行地的菩萨。这个菩萨，他透过闻、思的智慧，能够思惟我空、法空的真理，内心产生一种欢喜、满足的心情，这就是「喜足」。这个「喜足」，就是形容菩萨跟真如相应的那种相貌，就是我们一个人从小波浪回到大海的时候的那个心情，感到非常的欢喜跟满足。这个讲胜解行地

菩萨的无分别智。第二个是「无颠倒无分别」。这个地方，古德是一致认为是小乘四果的无分别。小乘的学者修习四念处观，对治凡夫的常、乐、我、净四种颠倒，所以他在我空的真理当中，是远离凡夫颠倒的，所以他这个无分别叫做「无颠倒无分别」，这个地方是指小乘我空的智慧。「无戏论无分别」，这个地方是指大乘，大乘的我空观、法空观，它在一念的清净心当中，是决断名言、契会真如，是我不可得，一切的法——清净的法相，生死、涅槃的法都不可得，这个是大乘真正的无分别智，「无戏论无分别」。我们看第叁段的「后得智」：

庚叁、后得智

后得无分别智有五种，谓通达、随念、安立、和合、如意思择差别故。

这个后得智「有五种」，「后得无分别智」，就是后得智。第一个是「通达思择」：后得智当然是要分别，但是它这个分别叫做「通达」，就是说他证到真如叁昧，从真如叁昧出来以后，他自己能够证知自己已经通达真如了，所以这个五分法身讲戒、定、慧、解脱、解脱知见。为什么他解脱以后，要多一个解脱知见呢？就是说，他自己能够证知自己已经解脱了，不必靠别人的印证。这个「通达」真如，就是说他自己能够证知自己已经通达真如理，它能作出这样的「思择」。第二个是「随念思择」：这个地方是说这个菩萨能够忆念真如的相貌。前面的通达，是讲通达真如的道理；这个地方是忆念真如的相貌，真如是清净的、广大的，他能够忆念它的相貌。第叁个是「安立思择」：他能够安立种种的名言，来宣说真如的相貌，来开导众生。第四个是「和合思择」：这个「和合」的意思，就是说它能够统摄一切的六度，会归到真如。刚开始他可能是观照这一念心，最后他能够历事练心，把这一念心，普遍的运用到整个五度的修行上去。第五个是「如意思择」：这个「如意思择」是讲神通，菩萨从真如叁昧出来以后，它能够随所思念皆能如愿，成就种种无碍的神通。

这个地方的后得智，我们把安立真如说明一下。在大乘的学习当中，我们观照真如有二个方法：第一个是属于教门，第二个是属于宗门。我个人的学习，刚开始是根据教法来学习

真如，就是依教起观。佛陀一个字一个字的告诉我们，比如说我们最习惯用的龙树菩萨《中观论》的无生偈，最有名的「因缘所生法，我说即是空」，观察一切法是因缘生，所以它的自性是空的，它这个空是这样安立的。因为它因缘生，它不是自性生，所以它的本性是空，这个时候就观到空性去了。这是由教法的引导，而悟入真如，这个是教门常用的方法。但是我后来觉得禅宗的方法，也是非常的妙。禅宗是不依止教法，禅宗的祖师在开导真如，是「直指人心，见性成佛」，你看他的传承就知道。比如二祖遇到初祖说：「弟子心不安，乞和尚安心。」我弟子心不安。你看这个初祖，他没有告诉他一个名词让他去思惟，没有！他就说：你心不安，那你「将心来，我与汝安」。结果他回光反照这一念心——觅心了不可得，心就安定下来。叁祖去参访二祖的道理，也是这样，你看叁祖去参访二祖说：弟子心中有很多障碍，请和尚开示破障的法门。二祖说：是谁障碍你？他一观察，诶，也觅之了不可得，障碍破除。禅宗修行是不靠文字的，它就是说：你从哪里跌倒，就从那个地方站起来。你心中有障碍，你不要去看书本，你就观察那个障碍。你从什么地方来？这个方法非常的妙。这个《楞严经》说是逆流照性，我们一般是顺从它攀缘的流，寻声故流转；它这个逆流就是你回转它这样的流动，往它的根源观进去，你会发觉生命有新的面貌出现。所以禅宗的安立，也是有它不可思议的方法，它不根据文字。就是说，你在那个地方有障碍，他就从那个地方观进去，就路还家，把它的根源找出来。诸位要知道一个观念：我们平常的因缘观，生起善念、生起恶念、生起无记念、生起无量无边的念头，其实这个念头、这样的差别念头，它的根源只有一个，你只要找到一个根源，你其他的根源通通清楚。这个禅宗的理论就是这样，就是安立真如。好，我们看「戊叁」说明它「成立」的「因缘」。

戊叁、释成立因缘(分二：己一释由义无；己二结成无识) 己一、释由义无(分四：庚一由识相相唯；庚二由缘无可得； 庚叁由无倒成失；庚四由随转有别)

这个科判，我们解释一下，看一八六页。一八六页讲到无分别智的「广释」，「广释」当中有六段：第一段「释名无分别智」，第二段「释成立相」，第三段「释成立因缘」，第四段「会释契经」，第五段「释简声闻」，第六段「释妨难」。前面二段，把无分别智的名称跟相貌解释了；这个地方是说明，无分别智的成立的道理，为什么无分别智是可以成立的？它是合乎真相而不颠倒的，这是说明它成立的道理。好，我们看《讲义》的一九二页。前面我们说到无分别智的相貌，这以下我们说明无分别智「成立」的道理。这当中有二段：第一段「释由义无」，第二段「结成无识」。先说明道理，再作一个总结。「释由义无」的意思，就是说无分别智的成立理由，主要是「义无」，就是唯识无义。一切法本身是没有义相的，是你心识的分别才有义相。这个道理一定要成立，无分别智才能够成立的，它是由唯识无义而安立无分别智的。

庚一、由识相相唯

复有多颂，成立如是无分别智：鬼傍生人天，各随其所应，等事心异故，许义非真实。

好，我们先休息一下。

(经由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五八卷

第五八卷

请大家打开《讲义》第一九叁页，我们看第一个偈颂：

庚一、由识相相唯

复有多颂，成立如是无分别智：鬼傍生人天，各随其所应，等事心异故，许义非真实。

这一段是说明唯识无义的道理。首先讲到六道里面有四种众生：第一个是饿「鬼」道；第二个是畜「生」道，这个地方的畜生包括水中的鱼跟虾；第三个是「人」类；第四个是「天」人。这四种众生，「各随其所应」，「随」顺他内心的因缘，就现出各自的果报。也就是说，

「等事心异故」，在相同的一件事情上，因为内心业力的不同，就看到差别的影相。比如说我们讲「一水四见」：这个水，我们人道看到是一个湿润的水，天人看到是庄严的琉璃地，饿鬼道看到是猛火，畜生道看到是房子跟道路，所以「等事心异故」。如果说一切法是有真实相的，那应该每一个人看到的相貌都一样；但是事实上，因为诸法没有真实相，所以每一个人就随顺他的业力，就出现不同的相貌。所以从这个地方，我们可以得到一个结论，「许义非真实」，我们可以证明这一切法的「义」相是不「真实」的。我们讲「清净本然」，《楞严经》说：佛陀讲完这个清净的本性以后，有一个弟子就问佛陀说：既然我们的本性是清净的，为什么会有山河大地呢？佛陀说：因为「循业发现」。就是你心动了，谁叫我们要动念头！就是说清净本然是约著摄用归体来说；但是我们平常的心不是安住在真如，真如不守自性，我们喜欢动念头。这一动，它就有很多的方向，你往好的地方动念头、你往不好的地方动念头，就会影响到你未来的命运。

第五八卷

你看目犍连尊者，他是一个大阿罗汉，他入禅定以后，观察他母亲在饿鬼道，他感到非常的心痛，就赶快拿著钵到有信心的居士家托钵，得到美好的饮食以后，就赶快用神通力拿到母亲的跟前。阿罗汉他明明托到的是丰盛的美食，但是他母亲因为过去有慳贪的业力，看到饮食都是猛火，吃到肚子里面是火在燃烧，痛苦不堪。所以目犍连知道这个神通解决不了问题，向佛陀祈请，佛陀说：你要先消她的业障。你不从根本上消业障，你只是改变她的果报，怎么可能呢！所以讲「等事心异故，许义非真实」这个道理。

我自己的修行经验，我感觉：当我们平常生活当中，如果你觉得这段时间人事的障碍很多，你这个时候不要去改变别人，你去修忏，你修忏修了顶多叁七二十一天、再多叁个月，就会有改变。就是说，我们讲循业发现，这个道理你要永远相信。就是说外境是你内心的业力变现出来，外境是内心变现出来的，你有这个心，就会有这个果报。所以你看《了凡四训》

说：真正明白道理的人，他跟你讲几句话，他就知道你以后是怎么样。为什么呢？你嘴巴的话，是你内心安立的。你为什么会讲这个话？因为你有这种心情。你有这样的心情、有这样的心念，就看出你这个人的格局是怎么样，你不用去算命，从你讲话的口气，就知道你以后是什么样的命运——相由心生。你看同样是水，饿鬼道如果不改变他的心念，他看到的水就是火。重点不是你把这个火拿掉，重点是你心念的改变。所以这个地方就是说唯识无义，其实整个生命是因为你动念头才有的。当然我们不能说不动念头，重点是你要往哪个方向去动念头？你希望创造来生一个什么样的生命？你就尽量往那个方向动念头，那个果报就会出现。那你经常往不好的方向去动念头，那以后的果报肯定你不会满意，你来生的果报你一定不满意。所以这个地方是说一切法的相貌，是我们的心念所创造的，它本身是没有真实相，所以修无分别智是合乎道理的。

庚二、由缘无可得

于过去事等，梦像二影中，虽所缘非实，而境相成就。

有人就提出一个问难说：既然一切法是没有真实相，怎么能够当所缘境呢？说我们的分别心要有真实境界的刺激，才会有分别心；那一切法的境界是不真实的，一个虚妄的境界怎么能够刺激我们的分别心呢？提出这个问题。这个地方回答说：没有真实性的所缘境，也可以生起分别心。我们提出一个印证：说「于过去事等」，说你「过去」的「事」情，你叁年前曾经拜一部《楞严经》，一字一拜，慢慢的拜，很虔诚的拜下去、起来，那这样的事情过去了，觅之不可得了，但是你一回想起来的时候，那个影像还是可以现前。影像为什么会现前？这个事情不存在了，还是可以用心的名言把它捏造出来。「等」，就是未来的事情，说你来生到极乐世界，极乐世界的果报没有出现，但是你也可以：哦，极乐世界有七宝池、八功德水、宝树、楼阁、鸟语花香，你也可以在心中，把极乐世界的影像现出来。所以说「梦像二影中」：像做「梦」也不真实，但是你在梦中也是真实的有这样的感受；还有这个「像」，

这个定中的影像也不真实。所以说从过去世、未来世、梦中、定中的影像，我们知道：「虽」然「所缘」的境像是不真「实」存在，但是内心所缘的相貌还是可以「成就」的，这个就是我们心中的想象力不可思议，心中的名言不可思议。

庚叁、由无倒成失

这个地方是用反证，就是说如果没有无分别智，凡夫的智慧就是不颠倒、就是真实的智慧了，那就不须要修无分别智，那众生的妄想都是真实的。那这样子跟事实，就有相违的过失。

若义性成，无无分别智，此若无佛果，证得不应理。

假设无分别智是佛陀捏造出来的，本来一切法就是真实的，那他看到了真实的相貌，那这样讲，「若义性成」，那凡夫所分别的每一个义相，每打一个妄想都有一个「义」相，这样子的「性」都是存在的；换句话说，就没有「无分别智」的存在，无分别智是颠倒的相貌，是没有必要的。这样子就有过失了，「此若无，佛果证得不应理。」假设没有无分别智，这些十地菩萨的断惑证真、成就种种的功德庄严，就不合乎道理。因为所有果地的功德，都必须要把心带回家，才能够成就解脱；从解脱当中，再带动六波罗蜜，成就万德庄严。如果大家没有经过「解脱」这个关卡，直接修六波罗蜜，所有的波罗蜜通通是有漏，那没有一个人可以成佛。诸位要知道，虽然佛的功德是有相的因缘，但是这个有相的因缘要先通过一关，通过一个无相的真如，这个关卡没有通过去，你直接趋向有相，所有的相貌都是杂染，这个地方是有问题。所以无分别智，是把有漏的福报转成无漏功德的一个非常重要的转换点。所以如果没有无分别智，佛的功德庄严就不能证得，那每一个人都在叁界流转，这样子就有跟事实相违背的过失，事实上有很多的佛菩萨存在。所以无分别智是真实存在的，凡夫的「义性」是不成立的。这个是反证，用相反的方式来证明。

庚四、由随转有别(分叁：辛一随自在者智转；辛二随观察者智转；辛叁随无分别智转)

辛一、随自在者智转

凡夫心念不同的转动，这个相貌就有很多很多的差别，这个地方有叁段。我们先看第一段「随自在者智转」：

得自在菩萨，由胜解力故，如欲地等成，得定者亦尔。

说一个大地「菩萨」，这个地方古德说，「自在菩萨」应该是要八地以上，八地以上的菩萨得相自在、得土自在，他能够对一切的色法得大自在。所以他在禅定的心中，因为他对唯识无义的道理，有一种坚固的理「解」，他知道我空、法空的真理，然后再用禅定的加持，就能够「如欲」，「欲」就是希望，他希望地、水、火、风成就，就能够成就——他说这个大地是个黄金，它就变成黄金；大地变成火，就变成火。「得定者亦尔」，得到禅定的凡夫乃至阿罗汉，也能够有这样子的少分功德。就这个地方讲「境随心转」，他的心念能够转变外境，表示外境的相貌是不真实的。所以你去看这个大地，这个大地也是不真实的，是你心念一动，产生这样的业力，才显现出来。

辛二、随观察者智转

前面是讲境随心转，这个地方讲境随心生。

成就简择者，有智得定者，思惟一切法，如义皆显现。

比如说一个人「成就简择」，内心有观照力的人；「有智得定者」，或者这个智慧又有禅定的加持、或者没有禅定的加持，他能够在寂静的心中，「思惟一切法」的义相，这个「义」相就能够随顺他的心意，就能够「显现」出来。你说思惟极乐世界的功德庄严，极乐世界有依报的庄严——种种的宝树、楼阁、宫殿等等；有正报庄严——有佛、阿罗汉、菩萨的围绕。这样子是怎么来的呢？就是境随心生，你能够由心中的名言，显出种种的影像，这样子也说明一切法是没有真实相。这二段话都是在修因缘观，这因缘相貌的观察。

我们讲因缘观，因缘观是增上的功德，增上就是突破的意思，你要从你现在的点要往前迈进，这个时候因缘观是很重要的。现代有很多很多的心理学家，都证明人类的内心当中，最大的潜能就是你的想象力。一个人如果能够善用想象力，你的生命会有很大很大的突破。比如说阿弥陀佛这个圣号，你念阿弥陀佛的时候完全没有想象力，那这个佛号是不能带你到净土去的，你没有信愿嘛！你看一贯道的人，他为了让内心安定，他也念佛，他没有想象力，他不知道这个佛号的道理，这个佛号念起来，对他只是安定内心。你说我念这句佛号，我认为我这句佛号，能够让我来生做大国王，你念佛的时候，把这个佛号想象成大国王，来生就变成大国王，就是把那个摩尼宝珠变成糖果吃掉。如果说你念这句佛号，你想象这句佛号就是整个弥陀功德的化身，他就是整个功德的代表，你跟佛号接触的时候，就是「即众生心，投大觉海」，弥陀的功德就是你的功德，自他不二。你生起这样的想象，这个佛号就满你的愿。那你说这个佛号的功德是什么？你说呢？你说它是什么功德，它就是什么功德！所以一切法的相貌，是没有真实相的；没有真实相，就是大家有很多想象的空间，就是这样子。我想我们一个修行人，你要善于利用你的想象力，对你会有增上。比如说，有人一天到晚挑你的毛病，他就批评你、障碍你，你想象他是你的怨家，那这个怨家果然就是怨家，而且愈来愈严重；你想象他是你的善知识，我因为他会不断的进步，诶，他果然是你的善知识。所以佛菩萨告诉我们「把怨家当善知识想」，这都是想象力。所以，我们不要老是活在眼前的点，我是觉得一个修行人，要有一些丰富的想象力，当然这个想象不能够随顺你过去的习气，要从经论上的学习产生的想象力，这样子你会增上。一个人的心中，完全不做想象力，好的也不想、坏的也不想，就是这样一天过一天，那你很难突破自己的生命，你的生命就是这样子。你想象有极乐世界的存在，想象这句佛号就是弥陀的功德，这个都非常重要，想象每一个人都是菩萨，只有你是凡夫。所以，一个人善用自己的想象力，对你的生命是有很大的突破。

辛叁、随无分别智转

无分别智行，诸义皆不现，

前面是从想象力当中，把生命作很多的变化；这个地方是说，不管你怎么想，当「无分别智」现前，「何期自性，本自清净」的时候，「诸义皆不现」，这一切的相貌都消失掉了。

所以我们可以证明：

己二、结成无识

当知无有义，由此亦无识。

所以没有「所分别」的义相，也没有「能分别」这个名言的分别心，这些都是由我们的心一动才有的，心念的造作才有，你换一个造作，它就会变化，所以生命是可以

改造的。这个地方，它的结论是说，无分别智是成立的。就是无分别智是诸法的真理，妄想是错误的，只有无分别智是真理，是这个道理。

戊四、会释契经(分四：己一标意；己二引经；己三问释；己四显答) 己一、标意

前面的无分别智，是从唯识的角度，来开展我空、法空的智慧。这个地方，无著菩萨是「会」通其他的大乘「经」典，把大乘经典所说的无分别智，跟本论的无分别智，作一个「会」通。我们先看「标意」：

般若波罗蜜多，与无分别智无有差别。

先「标」出大「意」。我们研究《大般若经》，讲到摩诃「般若波罗蜜多」，妙智慧到彼岸，佛陀在《般若经》讲到妙智慧，跟本论的「无分别智」，无著菩萨说是「无有差别」的，这二个就是没有差别。好，我们看引证：

己二、引经

如说菩萨安住般若波罗蜜多，非处相应，能于所余波罗蜜多修习圆满。

比如说《般若经》讲到说：「菩萨」的心要「安住」在「般若波罗蜜多」，菩萨经常要把心带回家，远离五种「非处」的相貌，这样子才能够使令你的布施、持戒、忍辱、精进、禅定种种的功德「圆满」，才能够变成清净广大。接下来提出一个问题：

己叁、问释

云何名为非处相应，修习圆满？

这个地方讲安住般若波罗蜜多产生「非处相应」。那什么叫做「非处相应」呢？这个地方回答：

己四、显答(分二：庚一标；庚二列) 庚一、标

谓由远离五种处故。

我们修习般若波罗蜜多，可以使令我们「远离五种」过失的「处」所。我们看哪五种过失是透过无分别智，可以次第远离的：

庚二、列

一、远离外道我执处故； 二、远离未见真如菩萨分别处故； 叁、远离生死涅槃二边处故； 四、远离唯断烦恼障生喜足处故； 五、远离不顾有情利益安乐，住无余依涅槃界处故。

这个地方是说明无分别智的一个修学次第，由浅而深的修学次第。无分别智第一个破的是我执相，是「远离」

凡夫、「外道」的「我执」相貌。这个「我」，佛法讲「我」的意思，就是常一主宰，它是恒常住、不变异，而且有主宰作用。这个「执」呢？是说这个「我」是怎么来的，为什么会有这个「我」的想法呢？是因为对五蕴相的执取，而产生一个自我。《楞严经》说：这个凡夫的我执，是有二种的因缘生起：第一个是迷真起妄，第二个是执妄为真。就是说我们的本来面目是清净本然，后来一念的妄动，迷真，迷失了清净的本性，就生起妄念就造业，就变现了你现在的果报——你现在是一个男人的五蕴，或女人的五蕴，这是迷真起妄。然后

你就这个眼前的小波浪，执著有一个真实的自我，是这样子来的。你先动念头创造业力，变现一个生命体出来，然后你再认为这个生命体有一个自我。我们修无分别智，经常观察「何期自性，本自清净」，就能够把你这一念心，经常在个体生命这样的执取，把它带回到你大海的清静本性去，这个我执就会慢慢消灭掉。第二个，「远离未见真如菩萨分别处故」。前面第一个是我执，这个是法执。一个「未见真如」的「菩萨」，指的是胜解行地的菩萨，他在观察空性的时候是带相观空，夹带佛法的名相来观察真如理，这个时候我们也要把这个相慢慢舍离掉，这个是法执。第三个，「远离生死涅槃二边处故」。菩萨不但是「远离」心中的法相，还要远离外在的相，外境的相，包括「生死」的相跟「涅槃」的相，也要「远离」，安住在中道的实相。第四个，「远离唯断烦恼障生喜足处故」。我们有我空观「断」除了「烦恼」，这样子不能够生起满「足」，应该要从空出假，广学一切的善法，来对治所知障。第五个，「远离不顾有情利益安乐，住无余依涅槃界处故」。这个地方是说，你修无分别智要圆满，第五个是很重要，你不能够只是有出离心，完全「不顾有情」的「利益安乐」，而安住在自己受用的「涅槃」，你要依大悲心。

我们刚开始在修无分别智时候，第一个要远离的就是「我执」的相貌，就是你不要老是在这样的个体生命打转，它只是你大海遇到石头创造出的一个暂时的波浪而已；再过几年，你这个波浪就消失掉，换成另外一个波浪，就是远离我执、五蕴相貌的执取。有人会说：我行菩萨道，是靠这个五蕴里面的我，来断恶、修善、度众生；我来生也是依止这个我，来受用安乐的果报。你说没有我，那谁去断恶、修善、度众生呢？这个地方是说：你应该依止一念的心识去断恶、修善、度众生，依止菩提心。这个菩提心是生灭的，但是你后后比前前超胜。所以我们的个体生命，菩萨的个体生命不依止自我，是依止菩提心，依止愿力。就是说，你的生命之所以存在，它唯一的价值就是你心中的愿望，就是菩提愿望。这个菩提心是你整个生命的价值、整个生命的主导者；我们以前都是以自私的心情来主导自己的生命，保护自

我、爱著自我，然后跟人家对立，然后就起烦恼造业，这种个体生命是不对的。你应该从今以后观想：你的个体生命就是一个菩提心，一个刹那刹那生灭的菩提心，以你的愿望，来当作你整个生命的核心价值，这样子把这个自我意识慢慢的远离掉。好，我们看第五段的「简别」：「声闻」：

戊五、释简声闻(分二：己一问二差别；己二答由五相) 己一、问二差别

声闻等智，与菩萨智有何差别？

「声闻」人修习我空的「智」慧，跟「菩萨」的无分别「智」，有什么「差别」呢？

己二、答由五相(分二：庚一长行；庚二颂) 庚一、长行(分二：辛一标数；辛二列释) 辛

一、标数

这个地方回「答」有「五相」差别，这个地方讲到「长行」跟偈「颂」。先看「长行」：

由五种相，应知差别。

辛二、列释(分五：壬一由无分别差别；壬二由非少分差别；壬叁由无住差别；壬四由毕竟差别；壬五由无上差别) 壬一、由无分别差别

一、由无分别差别，谓于蕴等法无分别故。

这五个差别，前面叁个是因地的差别，后面二个是果地的差别。先看因地。「谓于蕴等法无分别故」：声闻人的我空观，他对于五「蕴」的和合体，是没有「分别」的，他知道五蕴的合和体没有自我；但是五蕴的当体，他是有所执取的，这叫法执。当然五蕴的当体，有杂染的五蕴、有清净的五蕴。这个凡夫的五蕴，阿罗汉是没有兴趣，他是非常厌离的；阿罗汉所执取的法执，他对清净的五蕴是有执取的。当然你有所执取，你心中的力量就受到限制，若有所住，即是非住，所以在量上是有差别。菩萨能够看到五蕴的合和体没有自我，五蕴的当体也毕竟空，包括凡夫的五蕴、包括四圣法界的清净五蕴，都是大海里面的一个波浪，只是这个波浪，是干净的波浪、是杂染的波浪，都是波浪。所以菩萨能够观一切法如梦如幻，

才能够生起这么大的妙用。这个地方讲他所证得空性的量是不同，一个是证得我空，一个是证得我空跟法空。

壬二、由非少分差别

二、由非少分差别，谓于通达真如，入一切种所知境界，普为度脱一切有情，非少分故。

这个地方很重要，这个地方讲本质有差别。菩萨「通达真如」以后，通达我空、法空的真如以后，他有一种不空的妙用。怎么说呢？「入一切种所知境界」，他能够到整个十法界的因缘当中，修习种种的善法。这个「所知境」，就是他能够修习种种的善法，使令自己上求佛道，自求增上。一方面他能够来到凡夫的世界，「普为度脱一切有情」，广设方便度脱众生，这个不是声闻人这种「少分的修善」、「少分」的度众生，所能够比的。这个地方，古人说：声闻人为什么说「少分」呢？声闻人在还没有入涅槃之前，他也会去修善、也会去随缘度化众生；但是他死亡以后入了涅槃，他就不再修善、不再度化众生。

这个地方我们说明一下。我们详细的说，小乘的空观跟大乘的无分别智，它所依的心是不同的。小乘的空观是依生灭心来修，他依第六识修空观，他观察第六意识是无常，所以是苦，苦所以是无我，既然是无我是空，所以就把第六识的生灭心，给消灭掉了，灭色取空。所以小乘的空观，刚开始是依止生灭心修空观，所以他成就空观以后，在空性的智慧当中，是没有明了性的，因为明了性被他消失掉，他那个生灭心，经不起无常、无我的抉择，这个生灭心就破坏掉了。所以小乘的空观，只有破坏没有建设。大乘的空观，刚开始的时候，是「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」，他是称性起修，他是依不生灭心来修空观。他的立足点，站在不生灭的本性当中，对治生灭心，把生灭心消失了，然后整个清净的本性现前，他有所破坏、有所建设，所以大乘讲「断惑」又「证真」，它把妄的破坏掉，把真实性现出来。小乘把妄破坏掉，真实性没显，这个是断灭。简单的说，小乘的空性里面，是没有明了性、没有生命体的；大乘的空观是有生命体、有心性，他这个心性随时能够从空

出假的。小乘的空里面，就是什么都没有，什么都没有，对菩萨来说不是好事情。所以这个地方是说：大乘在「通达真如」以后，能够广修善法、广度众生，是因为他刚开始所修的是「依不生灭心为本修因」。

壬叁、由无住差别

叁、由无住差别，谓无住涅槃为所住故。

这个是菩萨的愿望不同。小乘依出离心修空观，所以它到最后成就出离的功德；而菩萨是依「无住」的愿望，不住生死、不住涅槃的中道智慧修空观，所以他成就了「无住」的「涅槃」，就是他开始的愿望也有所不同。前面叁个都是讲到因地不同，这个地方第四个、第五个讲果地不同：

壬四、由毕竟差别

四、由毕竟差别，谓无余依涅槃界中无断尽故。

小乘依生灭心来修，所以他的生命到最后是断绝；菩萨依不生灭心，称性而修无分别智，把虚妄相破坏了、真实性显出来，所以他的生命是不断绝，叫做「破妄显真」。小乘的学者只破妄，很可惜他没显真。

壬五、由无上差别

五、由无上差别，谓于此上，无有余乘胜过此故。

菩萨乘之「上」，没有其他的佛法超「过」菩萨乘。这个是赞叹无分别智，是所有佛陀所宣说的智慧当中，是最圆满的智慧。这以下，我们讲一个偈「颂」，作一个总结：

庚二、颂

此中有颂：诸大悲为体，由五相胜智，世出世满中，说此最高远。

所以一切的大菩萨，他在修无分别智的时候，是以菩提心为自「体」的，不像小乘是以出离心为自体。由菩提心为自体，成就「五」种的殊「胜」，前面说的五种殊胜，能够成就

「世」间的安乐果报、也成就「出世」间的解脱，这样子是最殊「胜」的「智」慧。我们可以作一个总结，就是说，空观的目的就是要消灭业报身，成就法身。这个业报身是老、病、死的，非常痛苦，法身是安乐。但是法身有二种：一种叫素法身，一种叫妙法身。古德常讲一句话说：「福德是安乐之本，智慧是解脱之门。」所以菩萨所追求的功德有二种：一个是安乐，一个是解脱。所以声闻人的法身，叫做解脱身，他没有安乐，他只有解脱，自受用；菩萨的法身，叫做安乐解脱身：这个地方就看出结果的不同。好，我们看最后一段的「释妨难」：

戊六、释妨难(分二：己一自在无施难；己二释由五因缘) 己一、自在无施难

这当中有二段：第一个「自在无施难」，我们看问难的相貌：

若诸菩萨成就如是增上尸罗、增上质多、增上般若，功德圆满，于诸财位得大自在。何故现见有诸有情，匮乏财位？

「菩萨成就」「增上尸罗」，菩萨有增上戒；菩萨有「增上质多」，有增上心学；有「增上般若」的增上慧学：所以菩萨是「功德圆满」，菩萨那一念清净的法身，得大安乐、大解脱。所以菩萨对于「财」富地「位」，应该是能够随心「自在」的，他不但能够自受用，他随时能够

跟众生分享。为什么我们「现」前看到很多「有情」众生，在生命当中，还是缺「乏财」富、还是缺乏地「位」？菩萨为什么不帮助他们、满足他们的心愿呢？菩萨你刚开始发愿，不是说众生无边誓愿度吗？众生那么需要财富、地位，你为什么不赏赐给他们？你有能力做到的，为什么不赏赐？提出这个问难。我们看这个回答：

己二、释由五因缘(分二：庚一长行；庚二颂) 庚一、长行(分二：辛一别显；辛二总结)

辛一、别显

见彼有情，于诸财位，有重业障故；见彼有情，若施财位，障生善法故；见彼有情，若乏财位，厌离现前故；见彼有情，若施财位，即为积集不善法因故；见彼有情，若施财位，即便作余无量有情损恼因故。

辛二、总结

是故现见有诸有情，匮乏财位。

菩萨有五种因缘，不布施财富地位。第一个，菩萨看到这个「有情」，他对于「财」富地「位」有「重」大的「业障」。这个重大业障有二个解释：第一个他本身福报不够，承担不起，你没有那个福报，菩萨施给你也没有用。你看目犍连尊者，明明拿饭菜给他母亲吃，他母亲因为没有福报，她看到的饭菜是猛火，那有什么用呢？所以你本身没有福报，就算菩萨赐给你，你看到珍宝，你也是等于没看到，因为你本身福报不够。第二个，你内心有种种的遮「障」，你有那个福报，但是你有「障」碍。怎么说呢？你看到别人享受安乐的时候，你生起嫉妒，你破坏、或者去破坏别人的安乐，这个时候，你得到财富地位的时候有遮障，你要先忏悔。就是说，你本身对财富地位：第一个你缺乏福报，第二个你本身有遮障，所以菩萨不布施财物，因为纵使布施，你也得不到。第二个，「见彼有情，若施财位，障生善法故」。说你有这个福报，你也没有遮障，但是菩萨看到你得到财富地位，会「障」碍你修学「善法」——财富使令一个人放逸，你带一点贫穷，你还会努力、很认命的去布施、持戒，积集资粮；你财富现前，你就会被眼前的因缘所转，所以富贵求道难，所以菩萨不布施是这样的道理。第叁个，「见彼有情，若乏财位，厌离现前故」。菩萨看到众生生命当中，带一点点缺乏、带一点点痛苦，你容易远「离」眼「前」的生死，而发起出世的道心，你会有道心修行，你不会被眼前的小花所迷惑。第四个，「见彼有情，若施财位，即为积集不善法因故」。说一个人要得到财富、地位，你就产生了僣奢之心，僣慢、奢侈，就广造杀盗淫妄的罪业。第五个，「见彼有情，若施财位，即便作余无量有情损恼因故」。哦，你的地位很高，掌握

了权势、掌握了财富，你就会做出对众生很多损恼的因缘。「是故现见有诸有情，匮乏财位。」所以菩萨看到众生没有断恶修善的因缘，就不布施财位。所以有时候我们向佛菩萨祈祷，有时候会灵验、有时候不灵验，就是这样子。菩萨只有让你有断恶、修善、度众生的因缘，才会灵验。

大师的《灵峰宗论》讲到一个事情，在明朝有一个真实的故事。他说：有一个在家居士，他做生意、做买卖、做贸易，他跟一个地方官，类似现在的县长，关系非常好，县长处处的挺护他，他就广做非法。广做非法以后，这个县长后来被调职了，换了一个新县长，他的靠山没有了，他害怕有人去检举他过去非法的事情。那怎么办呢？他想说：我应该去创造一个新的形象，让人家以为我改过自新，放我一马。他看到很多在家居士参加共修念佛，他也参加念佛共修，手上拿个念珠，穿上居士服，手上也拨动念珠，装出一个修行人的样子。他这样子假装修行，很多人就知道：哦，这某某人开始修行了。这个家里面有什么障碍、他儿子发高烧，请他持大悲水，持一持喝下去就好了；什么事情请他加持，马上就灵验。这个居士一想：我只是想要逃避被人家检举，假装修行(呵——)，结果就有效果；如果我真实修行，那是什么意境？那不得了。好，我就真实修行。就真实的发心到寺庙出家了，这次玩真的。真实修行以后，他过去那些信徒还是来找他：师父啊！我们过去都是请你帮忙，现在还是请你帮忙。这个时候，他在为人家加持以后，没有效果了。(呵——)他就觉得很奇怪：我以前假装修行的时候，这么有感应；现在真实修行，怎么没有感应了呢？后来睡觉的时候，他的护法神就告诉他说：你以前假装修行，内心邪曲，招感是邪恶的护法神，邪恶的护法神会对你做出非法的事情；你现在真实的修行，你正直，招感我们这些正直的护法神，我们正直的护法神，不跟你做这种事情。(呵——)这种感应的事情，让大家产生错觉。感应的事情，当然有些事情是好的，你内心的感应，我们在念佛的时候，感到欢喜、满足，这种感应会增长信心的。如果说你去扭转那些错乱因果，哦，这个人做错事了，他祈求你给他加持，他马上

感应了。我告诉你：你害了他。从今以后他对恶业更加不怕，你让他产生一个没有因果的观念，等到一次算总帐的时候，那他会恨你：当初如果他因为种种的痛苦，他会知道警惕。所以感应神通，为什么有它的问题点？为什么佛菩萨不强调？它很容易让人家产生错乱因果。我做错事情怕啥！我的上师给我加持一下就好了。是不是！那这样子的结果，以后业障现前的时候不得了，因为无惭无愧。所以这个地方我们说，「故现见有诸有情，匮乏财位」。我们去看，这个层次越低的神越容易感应。你看世间上最容易感应的一定是民间宗教，还不是道教哦，我们台湾叫多神教，你跟鬼神是最容易感应的。你看基督教，就不太容易感应了，那是天人的境界。那到了佛菩萨的时候，更难感应，不是说没有感应，就是说那种感应，你感觉不出来，那是心灵的感应。所以一个人愈容易感应，表示你感应的鬼神 CLASS(水准)是很低的(呵——)，那档次很低的才会感应嘛。好，我们看总结：

庚二、颂

此中有颂：见业障现前，积集损恼故，现有诸有情，不感菩萨施。

这个地方讲到五种因缘，不招感菩萨的感应来布施。第一个「业」，你有重大的业障；第二个你有遮「障」，

会障碍你修习善法；第叁个「现前」，会障碍你对现前的果报产生爱著，而影响你的出离心；第四个你会「积集」种种的恶因；第五个你会「损恼」有情：所以我们会看到很多有情，还是在贫困当中，是这个道理的，菩萨不布施的。

好，我们这节课就讲到这里，我们回答二个问题：

问：恭请法师慈悲开示，法师在您的录音带里面有一段的开示说：在天台的教观讲到一个譬喻，说这个火烧木成炭，是声闻人断烦恼；缘觉人是烧木成灰。请法师再说明此中的道理。

《智论》p138c：舍利弗

答：这个木头指的是烦恼，火指的是智慧。这个地方是比喻声闻人跟缘觉人的智慧是不同的。这个火，以前我们刚出家的时候都是烧火，这个火不够大，你就把木头烧成木炭，当然它已经不是木头本质，但是那个炭还在；如果火很大，就把它烧成灰；如果火再大一点，连灰都没有。就是说，这个断烦恼是靠智慧，但是这个智慧有浅深的不同。这个炭的意思，就是说它已经不是烦恼的本质，它叫习气。你看须菩提尊者，须菩提尊者是阿罗汉没有烦恼，但是你看到他的时候，你会害怕，他的身相映在鸽子身上，鸽子会害怕，因为他有瞋心的习气；但是那个习气不能叫做业力，它没有造业的力量、没有招感果报的力量；但是它隐隐约约存在，你感觉出它的存在，但是它已经没有招感果报的力量。就像这个杯子，这个杯子你放入酒以后，你把杯子洗干净、擦干净，它还是有酒味，但是它不会醉人。这个地方是说明智慧有浅深的差别。所以智者大师说：一个人你不明白「何期自性，本自清净」，饶你忏悔业障，你的业障永远忏不干净，就带一点污垢在里面。就是你只是修事相的忏法，「往昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴，从身语意之所生，一切我今皆忏悔」，你的忏悔的所观境都是在这个「业」，还没有回归到心性，就是在业上打转，唯有业，把业消灭掉，靠著你的诃责、发愿、忏悔，把它消灭掉。这个业的根源都在的，你随时会再发动第二次的罪业。所以你忏悔，一定要观照你的清净本性，然后这个时候再忏悔，这个时候就彻底了。

问：恭请法师慈悲开示，在我们僧团当中，经常会碰到很多的是非，请问我们修行人面对是非，应该怎么面对？

答：我们说有人就有是非，因为众生有妄想，有妄想就会创造很多的是非出来。古人经常说「是非止于智者」，这句话我们从二方面来说。如果你是修因缘观，有人讲是非了，你就看到因缘：诶，我不能讲是非。这个人把垃圾丢给我，我再讲是非，我自己造业。不管他对、他错，我讲是非，是从我心上生出来的，我何必去造这个共业呢？他为了要避免罪业的缘故，他不讲，这个是非到他的心中停住了、不动了，当然这还不彻底。那这是讲修因缘观，

不错，从因缘观他能够把是非遮止、停住，到他的心中以后，不要动了。如果你修真如观的人，你一个经常修「何期自性，本自

清净」的人，这个是非到他的心中，是非自动消失掉，这种戏论在真如叁昧里面是不可能存在。你要测试一个人的修行有没有上路，你看他讲话就知道：他心中讲的话如果都是我的是非，表示他这个攀缘心还是在动，还没有在道上安住，他还没有找到一个真实的安住处。所以一个经常修真如叁昧的人，第一个，你不会去管人家这些因缘所生的这些如梦如幻的法。我们要知道一个观念，诸位要知道：众生是活在妄想当中，所以你不能当真的。他今天讲出一句话，这句话是不真实的，他明天随时会改变的。所以你修真如叁昧的人，你心中是很清楚的。所以大家要知道：真如叁昧观一切法空，不是说他什么事不清楚，他很清楚，在他的心中，谁对、谁错是很明了清楚的；但是他不动名言，这个地方很厉害。他心里面很清楚，嘴巴不讲话，不动名言。不动名言，你哪有什么是非呢？所以说我们今天要知道：你一天到晚讲是非，那你这个攀缘心一天到晚在动，那你临终的时候怎么办呢？云何应住？云何降伏其心？你的心不断的动，就会带动你的业力，阿赖耶识那个大海的业力，就会不断的刺激业力，就会招感生死，这是很可怕的！所以我们先不要讲，因为是非毕竟是枝末，就是你这一念攀缘心怎么安住？这是每一个人都要去面对的问题。如果你今天不处理你的攀缘心，只是修善，布施、持戒，那我看你临命终的时候，也是很麻烦。所以我们今天，我觉得「截断是非」，这是在家人的功夫，这个是简单的事情；现在我们讲「截断妄想」，这是比较重要，因为是非是从妄想来的。你怎么在心中找到一个安住处，让你的心停下来？就像古人说：你走了这么多路，你应该找一个歇脚处了。这个地方，我们应该找一个歇脚处，把心带回家了。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第五九卷

第五九卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第一九八页，「乙九、彼果断分」。

第五九卷

本论的作者无著菩萨，把大乘的因果分成十科，这十科当中，我们在学习的时候是分成叁个重点：第一个是甚深见，第二个是广大行，第叁个是究竟果。这个「甚深见」是讲前面的二科——「所知依」跟「所知相」，它的重点是在说明大乘的缘起，从大乘的角度来观察生命的缘起，说明「万法唯识」的道理，说宇宙的法是我们一念心识所变现的，离开了心识就无有少法可得。这样的缘起论，简单的说就是「心生则种种法生，心灭则种种法灭」。我们从缘起的角度来说：就是说你刚开始起了一个恶念，或者是贪欲、或者是瞋恚，这个恶念在心中一次又一次的造作，就会累积很多的种子，这个种子成熟以后，就变现叁恶道的果报让我们来受用，这叫做「心生则种种法生」。反过来从还灭的角度，当我们忏悔、对治，哦，这个恶念慢慢慢慢消失了，这个时候叁恶道的果报也慢慢消失了。所以说从缘起的角度，你应该要清楚外在的世界，是我们内心的世界所变现出来的，这是一个菩萨道的修学者，必须要这样子来观察生命。从这样一个万法唯识的道理，菩萨生起了二种的功德力：第一个是誓愿力，第二个是观照力。这誓愿力就是说，我们在行菩萨道之前，你刚开始要发愿，要发清净愿，你应该要设定一个生命的目标。我们都知道，每一个行为都会有一个结果，但是这个结果出现的时候，不一定是你要的，所以我们必须要设定目标。我们以一个人的一生来说，四十岁！四十岁之前当然受过去的影响，但是四十岁以后，你就深受今生的影响。我们可以这样子讲，在四十岁之前，你对生命不满意——你对正报的身心世界不满意、你对外在的环境不满意，那表示你前生根本没有设定目标，你就是跟著感觉走。如果你四十岁以后，你对你的生命还是不满意，那表示你今生也没有设定目标，虽然你修习了很多善法，但是你不知道

道你要什么！所以「万法唯识」的意思就是说，生命是可以由你的内心来创造的，过去不等于未来；但是你没有设定目标的时候，你就会深受过去等流习性的影响，一个人没有设定目标，你就很难从过去当中跳脱出来，你就是活在过去。所以菩萨道是先发愿，然后这个功德才出现；不是说这个功德出现了，我们才发愿，不是这个意思。所以我们了解到生命是由内心所创造出来的，所以我们未来希望变成一个什么样的生命？我希望到净土去，在那个地方悟无生忍，然后回入娑婆成就佛道，这些你都必须要做好你生命的规划。就是我们刚开始修学佛法，第一个你要真正的发起清净的愿力；第二个，你应该要生起观照力。我们在修行的过程当中，我们身口意有过失，要随时用观照力来调整自己。在本论当中的观照，主要有二个：第一个是遍计本空，第二个是依他如幻。这个遍计本空是观察一切法的本性是毕竟空，一切法的本性没有真实的我相跟法相可得，我们讲我空、法空的真如。虽然本性是空，但是因果丝毫不爽，我们的每一个行为的造作，都会招感一种果报，所以古人说：「万法皆空，因果不空」。所以我们从空观当中，来消灭心中的执著，从因缘观的假观当中，来启发我们自己的愿力，积功累德成就种种的功德庄严。所以说我们在菩萨的「甚深见」当中，我们成就了菩萨的二大根本——誓愿力跟观照力，这二个就是所谓的菩萨种姓。从甚深见开始以后付出行动，「广大行」，从第叁科到第八科总共六科，都是在讲六波罗蜜的妙行，菩萨从六度当中，积聚福德跟智慧二种的资粮。前面的甚深见跟广大行，这个是属于大乘的因地；这以下的二科——第九跟第十科，就正式讲到大乘的果地功德。好，我们看《讲义》：

乙九、彼果断分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

这个地方，先「结前问后」，再「标释正答」。我们先看「问」的地方：

如是已说增上慧殊胜，彼果断殊胜云何可见？

我们前面讲到菩萨的「增上慧」学，菩萨的慧学，从遍计本空角度，主要依止无分别智观察二空的真如理，这样的一个智慧是特别的「殊胜」，非声闻人所能比的，所以叫做「增

上慧殊胜」，这个地方讲过了。「彼果断殊胜云何可见？」大乘的果地功德，本论当中讲到二种功德：一种是断德，一种是智德。这个地方先讲到大乘「断」德的「殊胜」，我们应该怎么了知呢？提出这个问。这以下整个内容，就是回答「彼果断」的相貌：

丙二、标释正答(分二：丁一略标体相；丁二广显转依) 丁一、略标体相(分叁：戊一牒前出体；戊二成立其相；

戊叁重释——) 戊一、牒前出体

「正答」当中分二科：第一个是「略标体相」，第二个是「广显转依」。先作一个简「略」的说明，「略标体相」当中又分成叁段：「一、牒前出体；二、成立其相；叁、重释——。」我们先说明「断」德的「体」性：

断，谓菩萨无住涅槃。

菩萨在修行的时候，经过誓愿力、观照力、行动力，先发愿，然后用观照不断的调整自己，然后在人事因缘当中修福修慧，菩萨得到的第一个功德，就是大乘的「断」德。菩萨经过这样的修行，有什么殊胜的果报呢？就是「菩萨」的「无住涅槃」。我们先解释什么叫「涅槃」，「涅槃」在旧的翻译当中，罗什大师是翻译成「不生不灭」，就是说他的内心已经远离了这种生灭变化的相貌，显现出一种不生不灭的相貌。所有的痛苦，都是因为我们心的生灭变化引生的，所以这个涅槃不生不灭，就是有安乐的意思。罗什大师以安乐的角度来诠释涅槃，就是它是不生不灭的。新的翻译，玄奘大师翻译成「圆寂」，就是一种圆满寂静的状态。我们把这二个祖师的注解合起来说，就是菩萨透过断除烦恼障跟所知障，而成就一种寂静安乐的功德，这种寂静安乐的功德，就叫做「涅槃」。我们接下来解释「无住」，这个「无住」的「住」，就是贪著、或者讲执取的意思。在古德注解上说：凡夫是住在生死，声闻人住在涅槃，这个都是偏于有相、偏于空相，都是偏在一边的；菩萨以中道的智慧，他能够不住生死、不住涅槃，而顺入中道，所以叫做「无住涅槃」。这个地方，等于是把大乘的断德，

先作一个简略的说明，大乘菩萨的断德，断了烦恼障跟所知障以后，他所得到的第一个果报，就是不住生死、可也不住涅槃的一个寂静安乐的状态。

戊二、成立其相

这个「无住涅槃」是一个什么相貌呢？

以舍杂染、不舍生死二所依止，转依为相。

菩萨无住涅槃，他的第一个相貌是弃「舍」整个叁界的「杂染」，这个地方是讲菩萨我空、法空的智慧，他能够不染著世间的果报，叫弃「舍杂染」。第二个，他一方面「不舍生死」的果报。这个地方「不舍生死」，我们说明一下。生死的果报有六道——在天界的时候，因为太过于安乐造成放逸；叁恶道的果报太过于痛苦，使令菩萨不能专注；所以这个地方的「不舍生死」，是菩萨不能够弃舍人的果报。菩萨往生的时候，假设来生不到净土去，他一定要发愿：来生要继续得到人身。依止这个清净愿力的引导，把他所修的整个福德智慧的功德，庄严到这个「人身」上，依止这个人身，亲近善知识、听闻正法，追求增上生。所以这个地方的「不舍生死」，就是他不弃舍人的果报，因为他必须要继续的忏除罪障、积集资粮。「二所依止」，这个地方的「二」指的是生死跟涅槃，所以这个「无住涅槃」的法，是具足了生死、也具足了涅槃所依止

的，以「转依」来当作它的相貌。这个「转依」，就是转掉杂染而依止清净，叫做「转依」。

这个地方我们说明一下。这个无住涅槃，其实它的相貌就是转依，转染成净。我们都知道在菩萨道的过程当中，特别是一个初心资粮位的菩萨，很多地方我们所修的戒定慧，是共声闻修学的。你看我们的比丘尼戒、比丘戒，也是共声闻修学的；但诸位要知道，我们的心态、我们的目标，是不共他们的，不一样，这个后面会讲到。菩萨如果在心态上共声闻人，那这个菩萨就有过失了。行为，在行动上、断恶上可以共声闻修学；但是在观照、发愿的时

候，这个地方的根本、菩萨道的种姓根本，是不能共声闻的。我们举空观来说，声闻人修空观，他是修无常观的，他观察生命是变化的，你今天跟昨天不一样、昨天跟前天又不一样，从变化当中我们知道无常故苦，苦即无我，无我即空。声闻人观空，主要是观无常，当然微细的话，是观到刹那无常。这个无常观的空性，我们可以知道：小乘的空观是单方向的，它只能够让你从生死趋向涅槃，它不能从涅槃再回到生死，不可能，因为无常观的思考，它只有一个方向而已——趋向涅槃，所以声闻人住于涅槃，就是他的思考完全是用无常的思考来观察生命。大乘菩萨在观察空观的时候，他是观察缘起性空，就是生命的本质是缘起无自性的，它不决定是好、它也不决定是坏，简单的讲就是自性空，它是无自性的。你用杂染的因缘，这个时候生命就出现痛苦的果报；你依止清净的因缘，这个生命本身就是功德庄严。从大乘甚深见的缘起无自性的知见来观察人生，它产生的观照是二个方向的：它可以让你从生死到涅槃，也可以从涅槃回到生死。如果你刚开始一路修无常观，你的生命只有一个方向，你只能够从生死趋向涅槃，你不可能从涅槃、从无常的体会再回到生死，不可能，因为这个无常观，把生命的价值全盘否定掉了。所以这个地方，「二所依止，转依为相」，这个地方是菩萨成就无住涅槃一个非常重要的因地。我们净土宗，我们每次念完佛，古人告诉我们要回向——「愿生西方净土中，九品莲华为父母，花开见佛悟无生，不退菩萨为伴侣」，这个「不退菩萨为伴侣」，忏公师父觉得不太适合，就把它改成「回入娑婆度有情」。我不知道诸位的想法怎么样，我们可以了解一下：一个人「愿生西方净土中」，我们为了菩提道求生净土，可以理解，我们害怕来生退转；那「愿生西方净土中」，是怎么个受生法呢？「九品莲华为父母」，我们受生不是从母胎受生的，是莲华化生的，清净生的。莲华化生出来以后，马上见佛听闻佛法，悟到无生忍。悟到无生，约浅位来说，起码是初地；约深位来说，是八地无生法忍的菩萨。那你证得八地菩萨以后，你还跟不退菩萨在那个地方为伴侣？（呵——）这人间佛教看到你离开叁界，他已经很不高兴了，他说：你们这些人啊，怯懦众生！那你成

就了无生法忍，你已经不是凡位的菩萨，你还「不退菩萨为伴侣」，违背了无住涅槃的不住生死、不住涅槃。所以我觉得忏公师父改成「回入娑婆度有情」是合理的，因为你是深位菩萨了嘛。我们不要小看任何一个回向文，这个文字在心中你不断这样的熏习，你的生命就会产生一种方向，这个方向不一定是你要的方向，所以你对所修的法门要抉择。就是说你的目标是要成佛，但是你要看看你现在所修的法门，跟你的目标是不是相随顺？

我敢从缘起的道理上判断，你在回向的时候，你回向「回入娑婆度有情」，比回向「不退菩萨为伴侣」，你成佛的速度会比较快。为什么呢？因为它随顺于无住涅槃，它的方向是正确的。我们看《法华经》，它说「开权显实，会归一」，是一佛乘的思想。《法华经》的意思就是说，佛陀虽然施設很多方便，但是佛陀告诉你：初学的菩萨，假藉声闻人的方便是可以理解的，但是你方向不能有错，你一开始的方向就要正确。《法华经》上说：修行最怕方向改来改去的，你到那个地方，你发觉这个法门不够用了，又开始回小向大，就改过来改过去，你中间浪费太多的时间。所以成佛之道就是说，为什么我们要研究大乘经典？读圣贤书就是明白道理，明白道理以后，我们知道我们应该要怎么来规划自己的菩萨道，所以这个地方很重要。就是说「以舍杂染、不舍生死」，虽然我们刚开始会偏重在离开生死、离开叁界果报，但是我们的态度是——总有一天回入娑婆度有情，一定要给自己保留一个余地。我们修行，尽量不要单方向的修行，这个很不好，我离开叁界永远不回来，这个不是大乘佛法的思想。所以这个地方，不住生死、不住涅槃，以「转依为相」。

戊叁、重释——

这个「——」，第一个「一」指的是生死，第二个「一」指的是涅槃，把这个生死的相貌跟涅槃的相貌，跟怎么转依作一个说明，我们看论文：

此中生死，谓依他起性杂染分。涅槃，谓依他起性

清净分。二所依止，谓通二分依他起性。转依，谓即依他起性对治起时，转舍杂染分，转得清净分。

这个地方讲到菩萨成就无住涅槃是怎么成就的。刚开始的初心菩萨，都是在「生死」当中，所以第一个就是说，这个「生死」就是「依他起」的「杂染分」。怎么会有生死呢？当然是内心所变现的，就是我们这一念心有遍计执，这个「杂染分」就是遍计执，就是我执跟法执所造成的一种烦恼相，叫做「杂染分」。这个遍计执的意思，简单的讲，就是一种相似的影像，就是我们的内心跟外在人事的境界接触的时候，我们会产生一个感受，这个感受接下来就会产生很多很多的想法，这个想法就有问题了，心中就有很多错误的联想，而这个联想就是遍计执了，它会对我们产生一种错误的引导。

在《论语》上说：有一天孔夫子经过斋堂，看到子路用手拿一块菜，就往嘴巴里面塞进去。我们都知道，孔夫子是一个非常重视礼节的一个人，他非常不高兴，就跟旁边的弟子说：子路这个人实在太不懂礼貌了，大家都还没有用餐，怎么能够先去吃这个菜呢？同学们就把这件事情告诉子路，子路就跑去跟孔夫子忏悔说：老师啊！我当时不是把这个菜拿到嘴巴去吃的，我是走过斋堂的时候，看到斋堂的菜上面有一只苍蝇，我把苍蝇拿起来丢掉。圣人他的观照力很强、自我反省的力量很强，他听到以后，就把所有的弟子都召集起来，他说：弟子们！这件事情，我亲眼所见的事情都未必是真实的，我看到子路把苍蝇拿起来，我就联想到他把这个菜吃下去。我亲眼所见的都未必是真实的，何况我不是亲眼所见的呢？所以现在问题就是说，我们心中产生太多的妄想，这是一个问题。我们看到一个人，他眼睛瞄我们一下，我们觉得这个人可能对我有意见，就让自己产生很多的扰动烦恼出现，这个就叫做遍计执。所以佛陀告诉我们：我们的心跟果报接触的时候，内心当中保持安住不动，不要动，不要起任何错误的联想，这个是一个生死的根源，就是遍计执。「涅槃，谓依他起性清净分。」这个「清净分」主要的是六波罗蜜的功德，当然这个地方主要是指智慧的功德——我空、法

空的智慧。生死跟涅槃「二所依止」，生死跟涅槃这二种法是依止什么东西呢？「依」止这个「依他起性」。「依他起性」古德解释：就是我们的心、心所法，心王跟心所，简单的说就是八识，八识的心王，把它会归起来就是现前一念心识。就是我们这一念心，你迷惑颠倒、起遍计执的时候，这个心就出现生死果报；你这一念心跟我空、法空智慧相应的时候，这个心就转成涅槃：所以这个心是缘起无自性的，这叫做「二所依止」。这个地方解释「二所依止」，这以下我们解释「转依」。「转依，谓即依他起性对治起时，转舍杂染分，转得清净分。」我们说涅槃以「转依」为相，那应该怎么转依呢？就是在内心当中，这个「依他起」就是我们这一念心，我们生起一种「对治」的止观，观察遍计执是毕竟空的。我们心跟人事的境界接触的时候，不迷、不取、不动，这个时候我们的内心就开始转变了，「转舍杂染分」而「转得清净分」，从这种生死的相貌，慢慢的转成一种无住涅槃的相貌。这一科第九科，其实讲这么多，就是在讲二个字——「转依」，你把「转依」搞清楚了，第九科你就全部清楚了。「转依」，当然这个「依」就是我们这一念心，心是杂染法跟清净法的依止处。那我们对心要怎么办呢？要「转」。大乘佛法很重视这个「转」字。我不知道大家修行有什么心得，我认为你要把这个「转」字弄清楚了，你就知道怎么修大乘佛法，你不会落入到小乘的著有、也不会落入到大乘的偏空，你就知道中道的路该怎么走，这个「转」字。

日本有一个企业家，他们称他为日本的经营之神——松下幸之助，他的一个经营理念认为说，企业要代代相传，但是它这个代代相传不是传给儿子，它是传给公司当中有能力的人。他说：如果你这个企业的经营者，你的儿子能力很强，那传给你的儿子没话说。如果你儿子没有这个能力，你找一个有能力的人、思想理念相同的人，你要有女儿把女儿嫁给他；你若是没有女儿，就把他当作你的干儿子，就转一下。他本来不是你的儿子，你认他做干儿子，然后你们之间就从一个外人转成家人。我发觉松下幸之助有大乘思想，这个法是无自性，谁

说儿子一定有自性！转识成智。你说这一念心它起烦恼，但是你把心消灭了，你也得不到真正的大乘涅槃。这怎么办呢？把它转一下，转个方向。

大师他在《灵峰宗论》有一段关于忏悔的开示：有一个人他在修忏悔法门，他觉得只是这样子礼拜，可能效果不好。他请问蕩益大师说：我们在修忏的时候，要怎么观照，这个罪业的灭除会比较快？如何达到最大的灭罪效果？蕩益大师开示说：你在忏悔的时候要观察一件事情，观照一下你内心——你当初在起惑造业的是谁？是谁在起惑造业？你现在开始忏悔修善又是谁？你就观察这二个。蕩益大师最后结论说：当你观察「觅心了不可得，则罪福无主，是真忏悔。」就是说，其实当初你起惑造业的那个本性是毕竟空，你现在修善的心也是毕竟空，二个本性都是清净的，这个时候，你才能够从一种罪业的力量，转到清净的力量。比如说我们今天生起一个恶念，你看有些人他起恶念，一下子就转过来，他转念念佛，佛号马上提起来，恶念就消失掉；有些人恶念生起的时候很坚固，没有办法转的，他一定要去做的。问题在哪里呢？他就是没有达到「觅心了不可得、遍计本空」的思想。所以「转依」的根源，就是说为什么能够把杂染的心转成清净的心呢？因为它的体性是「何期自性，本自清净」的，所以这个作用可以转过来。这个地方我们必须把这个「转」字先了解一下。

丁二、广显转依(分二：戊一长行；戊二颂) 戊一、长行(分二：己一略释六种；己二较量失德) 己一、略释六种(分二：庚一标数；庚二列释) 庚一、标数

前面是略标，就是无住涅槃以转依为相。什么叫「转依」呢？转杂染分成清净分。这个转，这个地方有六种相貌，我们分成「长行」跟偈「颂」。先看「长行」的地方：

又此转依，略有六种：

庚二、列释(分六：辛一损力益能转；辛二通达转；辛叁修习转；辛四果圆满转；辛五下劣转；辛六广大转) 辛一、损力益能转

一、损力益能转，谓由胜解力，闻熏习住故；及由有羞耻，令诸烦恼少分现行、不现行故。

这个地方的「转」，是整个修行转依当中的第一个次第，这个次第，主要是约著资粮位跟加行位的菩萨来说的。「损力」，这个「损力」就是折损烦恼的势力；这个「益能」就是增长清净的功德：一方面折损烦恼，一方面增长功德，这样子叫做「转」。这样的「转」有二种的过程：第一个，「谓由胜解力，闻熏习住故」。「胜解力」，刚开始我们听闻大乘的法教，明白一切法是由心所变现、明白唯识无义的道理，所以这个内心的本性是毕竟空的。你心念一动，它就是一个因缘：如果你是依止迷惑的因缘，就出现杂染的果报；你依止清净的因缘，就出现清净的果报。我们对于这个万法唯识的道理，产生坚定的理解，这样子「闻熏习住故」，这个地方的「住」，就是以大乘法教的道理来安住，所以刚开始是听闻正法而产生胜解。第二个，「及由有羞耻，令诸烦恼少分现行、不现行故」，这一段是讲到如理作意。就是我们由前面的理解，产生增上惭愧，一种自我反省的力量，依止这样的增上惭愧，使令「烦恼」变成轻薄「少分现行」，乃至完全「不现行」。这个地方意思是说，种子还没有断，但是它的对治、这种止观的对治已经生起了，这个烦恼的势力已经淡薄了，乃至烦恼的现行慢慢慢慢消失掉。我们刚开始在转依的时候，就是这个「损力益能转」。我们受菩萨戒，我们赞叹们在持菩萨戒体的时候，跟修善是不同的。虽然说菩萨在修习六波罗蜜的时候，外道也会修习布施、持戒、忍辱等等的善法；但是外道在修善法的时候，他是没有戒体的，他心中没有那种誓愿力跟观照力的戒体。所以这个地方，是一个菩萨经过听闻正法以后，产生一种戒体，而这种戒体的力量，产生对烦恼一种扭转的力量，使令它变成少分现行、或者是不现行故。我们在过去学《瑜伽菩萨戒》的时候，讲到遮戒(性戒不算)的时候，菩萨在修行之前，他有很炽盛的一比如说贪欲的烦恼、或者瞋恚的烦恼；他受了菩萨戒以后，他烦恼还是数数的现行，但是他已经开始在扭转自己了、观照调伏了。虽然烦恼还是有少分

现行，这个时候在菩萨戒是不犯戒的，因为他的戒体已经启动了，烦恼的势力慢慢慢慢的淡薄了。这个地方是我们在转依的第一个阶段，「损力益能转」。我们说过，一个人要改变自己，只有一种可能性——就是你自己想转变。你要不想转变，谁也不能让你转变。你看一个人他要跳火坑的时候，就算是佛在旁边用神通力阻止都阻止不了，佛陀的弟子都还有人堕叁恶道的。一个人在生命当中，会从错误中踩刹车，扭转过来，回头是岸，只有你自己想要转变。那你为什么自己会转变呢？因为你明白道理，产生一种自觉的功能。所以孔夫子颜渊，他并没有说颜渊修什么功德，他说颜渊这个人能够举一反三，你告诉他一件事情，他能够反省叁件事情，他自我反省力量很强，观照力很强。所以这个地方，是整个菩萨的一个转依、解脱的一个重点。

辛二、通达转

二、通达转，谓诸菩萨已入大地，于真实、非真实，显现、不显现现前住故，乃至六地。

这个地方「通达转」，就是证入到初地以上的法身菩萨，前面只是一种作用的转变，这个地方连种子、这个潜伏的种子都转变。我们看「谓诸菩萨已入大地」，这个「菩萨」内心「已」经证「入」了二空真如的「大地」，「大地」是万法的依止处，我空、法空的真如是菩萨一切功德的依止处，所以叫做「大地」。这种进「入」到「大地」真如的「菩萨」，他有二种情况：第一个，他入了根本观，他入根本空观的时候，「真实」的「显现」、「非真实」的「不显现」。这个「真实」就是讲真实义，我空、法空的真理真实的显现出来，虚妄的这些想象就消失了，叫做「真实显现」而「不真实不显现」。第二种情况，他出关的时候，真实不显现、非真实显现，他还有一些微细的妄想，这样子是指初地「乃至」于「六地」的菩萨。也就是说这个「通达转」，他能够通达我空、法空的真如理，但是他这样的一个人通达，是不能相续的、是有间断的，他入关的时候通达，但是他一出关的时候又变成不通达，这个

地方指的是初地到「六地」的菩萨。当然他通达已经不错了，我们这个损力益能转都还在门外打转，还没有通达。

辛叁、修习转

叁、修习转，谓犹有障，一切相不显现，真实显现故，乃至十地。

这个地方就正式的修习真如，把这个通达的力量相续下去，修习真如。他的相貌，「谓犹有障」，这个地方的「障」指的是所知障。烦恼障跟所知障不同，烦恼障是染污的，所知障它不能说染污。烦恼障是烦恼本身就是障；但是「所知本非障，因障障所知」，所知的这种功德叁昧，这个菩萨还不了知，这样子叫做障，他对种种的法门还有所不知，就是障碍他所知的一切的法，叫所知障。这个菩萨内心当中，还「有」微细的所知「障」，但是「一切相不显现」，这个地方的烦恼障消灭，乃至于分别的俱生我执都消失了，他内心已经没有这种我相的执取，所以「一切相不显现，真实显现故」，他我空的真理已经恒常「显现」了，他的俱生我执「乃至」于到「十地」，但是他还有微细的所知障，他对无量无边的功德法门，还不能完全通达。

辛四、果圆满转

四、果圆满转，谓永无障，一切相不显现，最清净真实显现，于一切相得自在故。

这个是佛「果」的「圆满转」，他内心当中永远离开了烦恼障跟所知障，「一切」的「相」都「不显现」，「最清净」的「真」如「显现」（这个地方证得我空真如，下面是证得法空真如），「于一切相得自在故」，他能够通达一切法门，了知一切众生的根机，善巧的说法，这个地方是「圆满转」。

辛五、下劣转

五、下劣转，谓声闻等，唯能通达补特伽罗空无我性，一向背生死，一向舍生死故。

前面的四种转依，是讲大乘的转依；这以下五跟六，把大乘的转依跟小乘的转依作一个比较。「声闻」人他发出离心，他内心的转依，是「通达补特伽罗空无我性」，这「补特伽罗」就是人我，他只能通达人无我，但是他对法是产生执著的。也就是说，他不知道一切法是唯心所变的、是缘起无自性的，他认为法是真实有的。那法是真实有的、生死是真实有的、涅槃也真实有，所以「一向背生死，一向舍生死故」，他的内心一心一意的背离生死，他所采取的行动，也是一心一意的弃舍生死，这叫做「下劣转」。

辛六、广大转

六、广大转，谓诸菩萨，兼通达法空无我性，即于生死见为寂静，虽断杂染，而不舍故。

这个「广大」的「菩萨」，他一方面通达我空，一方面知道万法唯识也通达法空，所以看到了「生死」就是涅槃，虽然「断杂染」法，但是「不舍」内心的依他起。这个地方的生死是涅槃，我们待会再解释一下。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六〇卷

第六〇卷

请大家打开《讲义》第二〇〇页。我们这一科讲到大乘的断德，所谓的无住涅槃。无住涅槃的相貌，简单的说就是转依为相，就是转杂染分而成清净分，这个叫做转依为相。我们在转染成净的过程当中，事实上有二种差别：一种是下劣的，比较不善巧的转变；一种是广大的，比较圆满的转变。声闻人在返妄归真、转染成净的时候，他的智慧是依止我空、法有的思想来转变，所以他的思想是单方面的，一心一意的弃舍生死，他认为生死是痛苦、是真实的，他的杂染也是真实的，所以他只是从生死到涅槃去，他不能再还转回来，不可以的！这个从大乘的角度来看叫下劣转，这个法执是太重了。大乘佛法，它能够依止我空跟法空，观察万法唯识，其实所谓的生死，也是一念心所变现的，你一念迷，生死浩然；你一念的觉

悟，这个生死就是涅槃，涅槃也是一念心所变现的。所以大乘佛法的转，它的立足点是站在现前一念心性来转，这个地方不同；小乘在转变的时候，是心外求法，他没有站在一念心性来转，所以他的转是下劣转。我们不要说转变内心，你说转变罪业也是这个道理，比如我们讲忏悔，忏悔每一个人都用得到，这个是很实际的法门。我们看声闻人的忏悔，声闻法的忏悔，他一定是一个罪一个法门，一个罪忏完再忏一个，一个一个忏、一个一个忏；菩萨他有这样的传承，他能够一个法门通忏叁世的罪，一切罪根皆忏悔。小乘只能一切罪障皆忏悔，他不能忏到罪根，因为他根本没有找到罪根；不过声闻法有些地方可以令正法久住，这个我们不要随便把它废弃掉。但是在忏悔的时候，你要知道这二个心态是不同。智者大师在作判教的时候，他作五时八教，他很清楚的说明：不是所有的法门修行的功德都是一样。他很明白的说出：佛陀施設很多的法门，其实每一个法门，产生的效果是不同的，所以有所谓「乘」的不同。这个地方就是说，你必须明白道理，你才知道怎么个转法。你要是只是明白我空法有，那你只能下劣转；你明白我空、法空，其实一切法是一念心所变现的，你站在心的角度来转变，那你就不会采用偏激的手段——转用不转体，就是转生死为涅槃，这个叫做转依，这叫做广大转。这个地方等于是把小乘的转依，跟大乘的转依作一个比较。当然在转的时候，他心中所依止的道理、所生起的观照是不同的，它的效果也就有所不同了。我们看第二段的「较量失德」，「较量」转变的过「失」跟功「德」。

第六○卷

己二、较量失德(分二：庚一同他过失；庚二成自功德) 庚一、同他过失(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

这当中有二段：第一个「同他过失」，第二个「成自功德」。假设身为一个菩萨，你在修行转依的时候，你一路用小乘的思想来转依，这件事情是有过失的，我们看「征」问：

若诸菩萨住下劣转，有何过失？

身为一个「菩萨」，你设定了目标是要成佛，你不是追求一个偏空涅槃，你的目标是要成就万德庄严的佛果，你的目标是这样，但是你采取的方法却是「住下劣转」，这样子你的目标是无住涅槃，结果你在过程、在转变的时候，你的心态是一向背生死、一向舍生死，这样子「有」什么「过失」呢？当然，如果你的目标是趋向偏空涅槃，你根据下劣转是没有过失的，因为你的目标跟你的方法是相随顺；但是你追求的是佛果的万德庄严，但是你在过程的时候，却采取「下劣转」，这样子就有叁种过失了。我们看第一个：

辛二、释

不顾一切有情利益安乐事故，违越一切菩萨法故，与下劣乘同解脱故，是为过失。

第一个，你一向背生死、一向舍生死，依止这样的心态来修忏、修止观、修种种的法门，这个的心态，完全没有把众生的「利益」跟「安乐」考虑下去，你完全不顾惜这些过去曾经做过我们母亲的「有情」，他现世的「安乐」、来生的「利益」。就是你的成佛之道，你所想的都是你自己，你没有把众生的因缘，在你成佛之道当中规划进来。我们菩萨的修行有二种观法：一个是内观，观自己的心；第二个是外观，观众生。你一心一意的只考虑到自己内心的清净，完全「不顾」众生得度不得度，这样就忘失大悲心，忘失了大悲心也就忘失菩提心，这是第一个「过失」。第二个，「违越一切菩萨法故」。前面是讲到内心的意乐有过失，这个地方讲你的行动也会有过失。「菩萨」所修的「法」门，应该包括自利、利他，断恶、修善、度众生，那你根本就是断恶、修善，而没有度众生，这样子你这个法门也是有所欠缺。第叁个，前面二个是讲因地的过失，这以下讲果报也有过失，「与下劣乘同解脱故」，结果你用小乘的「下劣」转，得到的是小乘的偏空涅槃，不是无住涅槃，这样就著你广大成佛的目标来说，这个就是「过失」了。我想，无著菩萨这一段论文的宗旨在第一段，「不顾一切有情利益安乐事故」。

身为一个菩萨，我们要处理二件事情：第一个，处理自己内心的问题；第二个，处理外在众生的问题，你跟众生要怎么样保持互动。处理内心问题这个部分我们先不谈，你在佛堂当中怎么用功，这部分我们先不谈；但是我们走出佛堂，你迟早要面对信徒——男的信徒、女的信徒，很多很多的众生，你用什么心态来面对他们？这是一个问题。这个地方，你不同的心态，就会影响到你的转依，也就影响到你未来的果报。那我们看看佛陀是怎么说的，佛陀对菩萨是怎么开示的？事实上，佛陀在的大乘佛法当中，他对众生的开示，有二个不同的开示。在《遗教经》，佛陀说众生是：「譬如大树，众鸟集之，则有枯折之患。」说你是一棵小树，众生是鸟，一二百只鸟站在你这棵树上，就把你这棵树踩死，踩死了，这个众生又去找另外一棵树了。（诃——）这样子讲，从《遗教经》来说，我们应该跟众生保持距离，因为我这棵树太小，这个鸟太大，一下子就把我踩死了。但是从《华严经》来说：「一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水饶益众生，才能够成就诸佛菩萨智慧华果，所以菩提属于众生。」说你希望得到华果，你必须要有树根，你没有树根，你就没有华果，而这个众生就是你成佛的树根，所以你不能舍离众生。所以我们看经典，我们一个菩萨对众生的心态，其实是相当复杂——又害怕，但是又不敢离开他（诃——），这种心态。以这样来看，我们应该说是程度上的问题：一个初心菩萨，应该暂时不要跟众生太接近，因为初心菩萨内心转依的力量太薄弱，你没有转他，反而被他转去了，我保证你去度化众生，你没有影响他，他的烦恼会影响到你，因为你一个人面对这么多人，你怎么有办法转他呢？但是这个地方，我提醒要大家注意一个问题：如果你有志于成佛，我们尽量在过程当中，不要留下后遗症、不要留下后遗症。在《瑜伽菩萨戒》里面告诉我们菩萨说：初心菩萨为了加行的缘故，可以暂时息诸缘务、远离众生，跟众生保持距离，这是可以的；但是你内心当中的意乐要保持，就是我为利益有情的缘故，我才做加行，我现在暂时不能利益众生，但是我现在所有的加行，是为了利益有情而修加行。有这种想法，你就不会偏离菩萨道。我们如果不看菩萨戒，

有时候你会觉得：虽然我们息诸缘务，但是我们的心理偏差了，而你不知道；结果你得到一个功德，却又产生另外一个过失，就是产生了后遗症。我们可以这样讲：其实一个资粮位的菩萨，你一辈子都不度众生，没有人说你有过失，你没有这种行动，没有人说你有过失；但是你心中一向「不顾一切有情」，那一定有「过失」，你的心理有过失了。所以我们在《瑜伽菩萨戒》常说：菩萨对众生的基本心理，是不能有怨恨心。你说我一个菩萨，我做僧团的执事，发发脾气可以理解，他也不是深位，他是浅位菩萨嘛！但是发脾气以后，你自己要转得过来——过去就算了，一切法因缘生，缘生性空的。把它当作一个过程、把它当作一个经验，给自己一个反省的过程就好。所以这个地方我们讲：菩萨要生起广大转是重要，你的心理很重要。我们经常看到《华严经》的菩萨、《法华经》的菩萨，有种种的功德庄严，种种自在的功德。我们看到《维摩诘经》的阿罗汉，辛辛苦苦成就了阿罗汉以后，你看天女散花，花掉到阿罗汉身上，他根本是沾了满身，拨不开来，不得自在；我们看《维摩诘经》里面的菩萨，他证得不二法门，花掉到他们身上的时候，就自然的掉落。我们在诵经的时候，对大乘的功德非常的羡慕；但是我要提醒大家：你要注意你的因地，你在修行的时候，可以等同声闻人来修学，可以，但是心理肯定不能一样。所以这个地方要注意，就是你要保持对众生的意乐，你这样子叫做广大转。

庚二、成自功德(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

前面是讲到过失，你发了菩提心，等同声闻人来修行转依，这是有过失的；那菩萨如果依止「自」身的法门来修转依，有什么「功德」？

若诸菩萨住广大转，有何功德？

辛二、释

生死法中，以自转依为所依止得自在故，于一切趣示现一切有情之身，于最胜生及叁乘中，种种调伏方便善巧，安立所化诸有情故，是为功德。

「菩萨」依止一心，以一心开展出我空、法空的真如理，来修习转依，这当中有二个重大的「功德」。第一个，菩萨本身的自利功德，菩萨本身在「生死」当「中」，能够产生一种「自」心的「转依」，而「得」到「自在」。同样是有烦恼跟罪业，你依止声闻法来转变，跟「依止」大乘法来转变，效果是不一样，而大乘佛法的速度是很快的，你在自受用这一部分，能够得到「自在」，这是第一个。第二个，从利他的角度，等到有一天，你往生净土、或者成就深位菩萨，你开始从空出假来广度众生，积聚你功德庄严的时候，你在「一切趣」，这个「趣」就是果报，你能够在整个六道的果报当中，「示现一切有情之身」，你能够普门示现，应以何身得度则现何身，这个是讲身相的自在。第二个，说法自在，「于最胜生及叁乘中，种种调伏、方便善巧」。你能够知道一切法缘起无自性，这个时候，假设你遇到的众生，是一个没有出离心的人天种姓，他没有出离的善根，你就教他修学五戒十善，来成就这种增上生；假设对方具足出世的善根，你就开导他「叁乘」的法门——四谛、十二因缘、六波罗蜜的法门，以「种种」的「方便善巧」，来「调伏」他的内心，使令他能够「安立」在佛法的五乘功德当中，这个就是菩萨广大自利利他的「功德」。我们经常说「佛为法王，于法自在」，当然我们可以看得出来，佛陀的内心是依止广大转。这个地方，同样是在转变内心，但是有狭劣的转变跟广大的转变的差别。

戊二、颂(分四：己一明染净分；己二释此转依；己叁能证智；己四显所证果)己一、明染净分

前面(1186页戊一)是「长行」；这以下是偈「颂」，这当中有四个偈颂，我们先看第一个「明染净分」：

此中有多颂：诸凡夫覆真，一向显虚妄，诸菩萨舍妄，一向显真实。

这个地方有四个偈颂。第一个偈颂讲到凡夫跟圣人的差别：「诸凡夫覆真，一向显虚妄。」

「凡夫」的心情是「覆」盖「真」如，凡夫的心是被烦恼所转的，所以心随「妄」转。我们

说这个人，一天当中就是跟著感觉走，他很少跟著道理走。跟著感觉走，这个人是怎样呢？心中到处都是「妄」想，跟某一个人接触，这个人事过去以后，心有千千结，这个结不是别人给他的，是自己捏造出来的。为什么呢？因为心跟著妄想而转，这个是凡夫的相貌。「诸菩萨舍妄，一向显真实。」「菩萨」能够在「妄」想当中，找到一个转变的方法，他能够把妄想转成「真实」，把波浪转成水，不离开妄想，就著妄想把它转过来，转成「真实」，他有这种方法、有这种方便力。其实凡夫跟圣人就差在这个地方，一个是被烦恼所转，一个是用道理来转烦恼。这个地方是说明，凡夫的内心跟圣人的内心，其实差别也没有太多，就这个地方不一样。

己二、释此转依

应知显不显，真义非真义，转依即解脱，随欲自在行。

什么叫「转依」呢？为什么菩萨能够舍掉妄想呢？「应知显不显」，这个「显」就是显「真」实「义」，「不显」就是不显「非真」实「义」。我们讲破妄显真，我不知道诸位的感觉是要先破妄、还是先显真？其实你心中没有显真，你不可能破妄。你说你完全不明白道理，你能够把妄想转过来，这个我是不相信的，所以一定是要先显真实。这个地方是解「释」什么叫「转依」，就是你要明白你内心的真相——何期自性，本自清净，经常把这个道理放在你的心中，烦恼起来的时候，你就把这个道理拿出来，来转你的妄想。所以「应知」你「显」「真」实「义」以后，才能够「不显」「非真」实「义」，这个地方是讲出一个次第，就是转依的方法，你要先显真实义。一个人打妄想的时候，你不思惟道理，你转不过来，你没办法转，你是被它转走；所以你要转的时候，一定要先显真实义。那这转依有什么好处呢？「转依即解脱，随欲自在行。」你这样子，当下就是成就「解脱」，来生也没有这个果报的障碍，没有这种叁界果报的系缚，「随欲自在行」，当下的解脱跟当来的自在。这个地方讲转依的功德，前面是讲转依的方法。

己参、出能证智

这个转依的智慧是什么智慧？

于生死涅槃，若起平等智，尔时由此证，生死即涅槃。

我们讲转依的时候要依止真理，真理有小乘的真理跟大乘的真理，这个地方，是讲要怎么样依止大乘的真理呢？「于生死涅槃，若起平等智。」我们在转依的时候，要观察「生死」的果报跟「涅槃」的果报，生「起平等智」慧。生死当然是生灭变化的，涅槃是不生不灭，我们生「起平等」观，这个「平等」观主要的就是法空观，生死、涅槃都是无自性的。「尔时由此证，生死即涅槃。」这个地方我们刚刚讲过，你在转依的时候，你心的立足点很重要，你要是依止生灭心来转依，那生死跟涅槃是不一样，你要向外追求的时候，生死跟涅槃是不一样；你要向内去观察。

这个平等观，我讲我个人一些小小的体验。我曾经做过七天的断食，每一天当中又加拜一千拜。当然欲界的众生是需要饮食，否则会感到饥饿，那我这七天当中是怎么度过的呢？当然主要的是心念的控制。就是说，你要思惟这个饥饿的感受跟饱的感受，其实都是因缘所生法，你有吃东西的时候，它现出一个饱的感受；你没有吃东西，它现出一个饿的感受。但是我们众生的习惯、我们说遍计执也好，我们众生的遍计执，我们喜欢饱的感受，不喜欢饿的感受，其实饿也有饿微妙的触受，但是我们喜欢饱的感受。这个时候，我们一定要站在「何期自性，本自清净」，站在这个自性清净心不动。你要断食的时候，你饿的时候，你要是对饱的感受产生贪著心，你断食就断不下去，你会发疯的。所以你这个心念的控制很重要，就是说，其实饿的感受跟饱的感受是平等的，都是一种感受的生灭法而已。这个时候你觉得：诶，今天过得很快，一下子就过去了。你要是对饱的感受——吃东西很饱的这个感受不错，你一执著，你会觉得今天过得非常慢。所以这个地方，就是说菩萨对生死涅槃的道理亦复如是，生死也是一念心所变现的，扰动相；涅槃也是一念心所变的，寂静相：你要是不迷的时

候，「生死」就是「涅槃」，这叫无住涅槃。这个就是菩萨在转依的时候，是依止一念的清净心——我空、法空的清净心来转依的。这个地方是讲到菩萨广大转依的一个平等不二的法门。菩萨依止这样转依有什么好处呢？

己四、显所证果

由是于生死，非舍非不舍，亦即于涅槃，非得非不得。

所以菩萨能够在「生死」的果报当中，表面上他没有弃舍生死，「非舍」，但事实上他不受生死的干扰；他对「于涅槃」，表面上没有安住在涅槃，但实际上他内心跟「涅槃」的寂静已经完全相应：这个是菩萨的不可思议，叫做无住处涅槃，不住生死、不住涅槃，这种意境就是依止这个平等的不二法门，产生转依的效果。

到这个地方，我们把这个菩萨的涅槃——菩萨的第一个功德讲完了。整个涅槃的过程在转依，我们可以这样讲，就是一个心、一个境的问题，我们今天在处理这个修行

就是心跟境，到底是我们要心随境转，还是境随心转的问题。你是用心来转境？还是用境来转心？

我前一段时间，过年的时候有一位居士来找我，这个居士办了一个助念团，他为很多很多人助念，我很赞叹他，我说：你做这件事情，对你临命终的往生有帮助，因果丝毫不爽。他说：他现在遇到了障碍。我说：你说出来听听看。他说：有学医学的人跟他讲，你不要一天到晚去跟死人助念，这些临命终的人，他的磁场都不是很好，你常跟他们接触，对你的身体不好。他问我说：这该怎么办呢？我很想要修这个功德，但是我要去修这个功德的时候，对身体不好，该怎么办呢？我说：我先问你一个问题，你先回答我，我们这一念心发了菩提心来为他助念，你现在有一念想要利他的心，现在有一个境出现了，这个外境就是一个临终人的心境，你认为是心的力量比较强，还是境的力量比较强？就是说，这个境是随心转，还是心随境转？他回答不出来。我们这样子讲：心的位置在这个地方，境的位置在这个地方，

理论上境是要随心转，因为境是随心所变现的，心是主导者；但是你心中没有道理的时候，变颠倒了，变成心随境转，由外境来主导你。其实我们被外境所牵引，你看我看到一个欢喜的人起快乐，我看到我不欢喜的人起痛苦，其实这个都是颠倒、你不应该的，这个境是你变现的，你要来转它，不是它来转你。我跟他讲说：如果你相信心会被境所转，我看你这个念佛助念团，你做不下去了。所以这个菩萨不是慈悲就好，还要有智慧，你相信佛陀开示的真理，境是可以随心而转，我依止菩提心，一切的境，我可以用我的心来转境。你对这个境的时候，不动，不要起太多的妄想。我们今天会招感很多很多的鬼神什么障碍，都是因为你打妄想。所以你内心当中对境不动，这个时候你可以转它。

诸位，我们在《楞严经》讲一个观念，《楞严经》是讲首楞严王大定，佛陀开示菩萨在人事因缘当中，如何安住自己来修这个首楞严王大定——首楞严王叁昧。佛陀讲出一个观念说：「不为物转，则能转物。」我们今天，你心跟境接触的时候，境会释放出一种力量来，你的心也会释放出一种力量，你的心不动，它就跟你转，境就被你转；你的心一动，你就被它转：所以看谁不动。比如说，你们二个同参道友住在同一间寮房，你看他的行为实在是看下去，你心一动，你被他转——仁者心动，他的影像就存在你的心中，你从今以后，拜佛也不自在、念佛也不自在，你的心随境转。你下次试试看，你看到他的时候，你观察他是如梦如幻，你不动，这个时候他就受你影响，他被你同化。反正二个东西在一起，一定要有一个被转，问题是谁不动！所以《楞严经》的观念就是这样，「不为物转，即能转物」，你不随它转就能转它。

这个道理的运用是很好运用，我们今天讲一个实际的情况，比如说：你今天发生一个事情，一个不幸、遗憾的事情，我们过去的罪业，招感一个痛苦的事情出现了，这是一个境。你在那个地方忧伤，产生很多很多的悔恨，结果这件事情一定更严重，因为心随境转；你把这个忧伤的心情用来念佛、持〈往生咒〉、持〈大悲咒〉，我的心对这个境不动，这个事情

就一定会改善，不为物转，即能转物。这个果报出现的时候，我们修行人不要重视果报，要重视因地，果报出现的时候你安住，心于佛合，心于道合，即能转业，你对这个道理要深信不疑。所以我们现在的问题，就是谁转谁的问题——你被他所转，他影响你；你不动，你就能够转变他。所以这个地方的道理就是这个意思，所以讲「应知显不显，真义非真义」，你能够安住在我空、法空的真如理，事情的因缘：我们本来是顺生死流的，这个时候，你突然间安住在空性的时候，你的内心开始逆转，内心一逆转，外在环境也开始逆转，你的生死果报就开始改变，就是本来是十二因缘，无明缘行、行缘识，这个时候十二因缘开始逆转，无明灭则行灭，开始逆转。外在的世界是你内心的世界所变现的，你怎么个想法，你就会招感什么样果报。所以佛法告诉我们：无住涅槃就是你在心地上如何来转依的问题。你要把这个方法弄会了，你是很受益的、很受益的，佛法的方法，就是它操作的一个原则，你抓到了以后，对你来说是很受益的。

乙十、彼果智分(分二：丙一结前问后；丙二标释正答) 丙一、结前问后

前面是讲到「断德」，这以下讲「智德」，这当中也是二段：「一、结前问后；二、标释正答。」先提出一个问：

如是已说彼果断殊胜。彼果智殊胜云何可见？

前面讲到「断」德，大乘的涅槃，这种无住涅槃是特别的「殊胜」，非小乘的偏空涅槃所能比；这以下讲到大

乘的「智」德，它「殊胜」的相貌，应该如何了知呢？这个断德是偏重在断除杂染，所显现的一种寂静安乐的无为功德；这个智德是偏重在修善来说的，我们修习种种的福德智慧二种资粮，显现这种有为的功德来说的：一个偏重断恶，一个偏重修善，这有所不同。好我们看回「答」：

丙二、标释正答(分二：丁一略标；丁二广释) 丁一、略标(分二：戊一牒前出体；戊二释成其相) 戊一、牒前出体

回答也是先「略标」再「广释」。「略标」当中也先说明它的「体」性，再说明它的「相貌」。先看「体」性：

谓由叁种佛身，应知彼果智殊胜：一、由自性身；二、由受用身；叁、由变化身。

前面的彼果断讲到无住涅槃，这个「彼果智」讲到叁种佛身。「叁种佛身」：第一个是「自性身」，「自性身」我们叫做清净法身，这个清净法身事实上它是理性，是一个无为的理性，他不能受用的；第二个「受用身」，第叁个「变化身」，这二个都是有为的功德，可以受用的，从大乘的角度可以自受用，也可以跟众生分享，也可以他受用。这个地方是标出「彼果智」的体性——「叁种佛身，自性身、受用身、变化身」。这以下，就次第的把叁身的相貌作解释，我们先看「自性身」：

戊二、释成其相(分叁：己一自性身；己二受用身；

己叁变化身) 己一、自性身

此中自性身者，谓诸如来法身，一切法自在转所依止故。

这个「自性身」就是「如来」的清净「法身」。什么叫「法身」呢？就是「一切法」，这个地方的「法」，不是指生死的法，是指清净的功德法，无量无边的叁昧、无量无边的陀罗尼，一种大功德法，他具足这个「自在转」的妙用，「所依止故」。简单的说，「法身」是大功德法「所依止」的，这种「法」是「自在」的法「所依止」的。这个法身常住的观念，对大乘的修行是很重要。小乘人他没有所谓大乘常住叁宝的观念，你看我们放蒙山也好，做完法会，念「南无大乘常住叁宝」。什么叫做常住佛宝呢？你说佛陀没有住世了，佛陀的应化身灭度了，佛陀的法身是遍满。所以在大乘当中，有很多的法门是不共声闻人：第一个念佛，感应道交。声闻人没有说遇到困难的时候，念佛、念观世音菩萨的，他认为这是无稽之

谈，这些人都入涅槃了，他不出来；念佛不同，本尊相应法不同。第二个受戒不同，大乘佛法能够在因缘不具足的时候，开缘在佛前自誓受戒。为什么？佛陀没有灭度。你至诚恳切，会招感佛陀的证盟受戒。第三个忏悔，大乘佛法在因缘不具足的时候，可以开缘在佛前忏悔。为什么？因为佛陀法身常住。所以这个法身常住的运用，在整个灭恶生善当中是很有用的，这个就是大功德法之所庄严，是名法身。好象说，有一个月亮，你准备水的时候，月亮显现了，一个影子；但是你把水收起来，我们看不到月亮的影子，但月亮还是在的。这个月亮是谁呢？就是法身。他没有显现，但是佛陀那个明了的心性，你不断的忆佛念佛，他是如来悉知悉见的，你一忆念他，他的光明就照摄你，这是大乘佛法一个很特殊的传承。当然，这样的一个法门修持，是来自于我们认为佛陀有法身，这是第一个观念。法身是佛的第一个智德。看第二个「受用身」：

己二、受用身

受用身者，谓依法身，种种诸佛众会所显清净佛土，大乘法乐为所受故。

这个「受用身」就等于是报身，就是他是依止「法身」而起的。他有什么作用呢？在「诸佛」的这种大法「会」当中，「显」现这种「清净」的「佛土」，这个地方的佛土指的实报庄严土，佛陀现出微尘相好身，安住在实报庄严土，为地上菩萨说法。说法得到什么利益呢？使令初地以上的菩萨得成就「大乘法乐」。这个「受用身」主要加被的根机，是初地以上的菩萨，他现出的是无量庄严、无量相现的微尘相好身。第三个跟我们比较有切身关系的「变化身」：

己叁、变化身

变化身者，亦依法身，从睹史多天宫现没，受生受欲，逾城出家，往外道所，修诸苦行，证大菩提，转大*轮，入大涅槃故。

「变化身」也是从「法身」的理体，这种大功德法所依止的这种清净法身显现出来的。他是怎么显现呢？有八相成道：第一个，「从」兜率「天没」。贤劫千佛，他要来人世间之前，都先到兜率天示现，最后消失掉。消失掉以后，第二个「受生」，佛陀为了要起信于众生，说这个佛陀是哪里来的？他也是随顺我们的因缘，有母亲的「受生」，不是从石头跳出来的，为了要起信众生。第三个「受欲」，佛陀也示现结婚生子，佛陀也经过我们众生「受欲」的过程。第四个「逾城出家」，佛陀在享受五欲快乐的时候，体验到这个老病死的无常，「饶汝千般快乐，无常终是到来」，佛陀就骑著白马，跳出王宫，出家修行。第五个「往外道所，修诸苦行」，佛陀在成道之前是修苦行的，有六年的苦行，六年的苦行主要是要降伏外道，因为外道认为：一个人没有经历苦行的修持，他所觉悟的真理一定是不究竟的。所以为了起信外道，佛陀也示现饥饿的苦行，一麻一麦，后来受了牧牛女的牛乳粥的供养，精神体力恢复了，才开始打坐、思惟缘起。第六个「证大菩提」，证大菩提以后开始「转大*轮」，转五乘的法门，最后佛陀因缘结束的时候，「入大涅槃」。所以佛陀的智德——法身、报身，对我们最重要的当然是应化身，因为佛陀要是不说法，我们没有一个人能够读到——现在的《华严经》《法华经》《楞严经》，这些经论都不存在了。这个地方是一个略说。

我们今天先讲到这个地方。我们讲涅槃跟菩提(后面也会讲到)这二个功德，其实都以转依为相，转依。这个转依是这样子，转依的是用道理来转你的内心，简单的讲就是这样。我们如果把生命分成过去、现在、未来，我们已经经历过的叫过去，还没有经历的叫未来，过去是固定的，但是未来是有无量可能性，是变化的。我觉得我们一个修行人，你经常要问你自己二件事：第一个，你从什么地方来？第二个，你将往哪里而去？你经常用这二句话来问你自己。一切法是因缘生的，你说这个人很庄严，哦，庄严从忍辱中来，他过去有忍辱的功德；这个人很长寿，长寿从慈悲中来；你看这个人他的资具非常的丰富，吃的很好、住的也好、穿的也很好，这个人他过去生有布施，他从布施中来，富贵从布施中来：我们看到你现

在，就知道你的过去。所以我们现在的身心世界，有很多你感到很满意的地方，安乐的果报，有些地方是你不满意的地方，你从你自己的得失当中，就知道你从什么地方来。但是，其实第一句话还不重要，我们看到过去给自己一个反省而已；更重要的是，你将往哪里而去？佛法是重视未来的。我们看到一个人福报很大——他的富贵、受用很好、权利也很大，在社会上是一个很有权势的人；这个人心中要不明白佛法道理，这个人他有好的过去，但是他没有好的未来：他从善处中来，但是他未必往善处而去，未必。我们现在学佛做了一个佛弟子，我现在的果报，我实在非常不满意，但是没关系，你输掉了过去，你不能输掉未来。一切法是因缘生，你只要把成就功德的因缘具足了，未来的功德就自然出现了。所以我们今天学这个经论，你就是：第一个明白道理，第二个如何来运用。学习佛法，第一个是明白什么是佛法？第二个是如何运用佛法？谁能够掌握佛法的缘起论，谁就能够掌握未来。我认为一个人掌握过去，没什么了不起的，你现在很快乐、福报很大；但是你没有未来，你的快乐到今生结束了。你看一般人没有学佛法，我们敢讲——很少人有未来的。他甚至于连来生都不相信！他根本就不可能作来生的规划，一个人没有愿望的引导，临终的时候是颠倒的，他没有方向，随业流转。所以第一个，我们对来生有一个愿望，临终的时候，一切诸根悉皆败坏，一切色身都消失了，这个时候我们的愿王现前，清净的愿力现前，你愿意到净土去、愿意做增上生，都能够得到满愿。所以这个转依的意思就是说：你如何用佛法的道理来转变你的内心？你的内心转变了，你就知道你往哪里而去了。所以我们现在对自己的果报不满意，那没关系，那是过去的让它过去啦，重点是一个人忽略了过去，如果你连未来都忽略了，那你今生是空过了，因为过去是不能改变的，但是未来是有无穷希望的。所以我希望大家经常静坐的时候：你从什么地方来？反省一下，你自己有什么优点、缺点？这些会留下心中的痕迹，一定你是有这样的造作。那没关系！我知道我在转依的时候，我要偏重在转变什么？但是更重要的是

——你将往哪里而去？你的生命规划，规划好了没有？这是一个重点。好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六一卷

第六一卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第二〇叁页，「丁二、广释」。

我们在读诵《楞严经》《法华经》，乃至《华严经》的时候，我们会感觉到诸佛菩萨的身心世界，的确有不可思议的功德。我们身为一个初发心的菩萨，刚开始就是对佛菩萨的功德庄严，生起希求好乐的心，我们才从内心发起广大的菩提愿，我们才愿意走在这个充满坎坷而复杂的菩萨道。在我们的成长过程当中，随著我们对佛菩萨功德的了解，就更加强我们的信愿，所以对佛菩萨功德的了解，对我们凡位菩萨来说是非常重要的，因为它是存在我们心中的一种希望，也就是支持我们在菩萨道当中，一次一次的挫折当中，又不断进步的一种动力。到底佛菩萨的功德庄严有哪些呢？本论当中提到有二个重要的功德：第一个就是涅槃，第二个是法身。这个涅槃的意思是说，当我们生命中遇到了痛苦的障碍，而从痛苦当中解脱出来以后，我们的身心出现一种寂静安乐状态，这种状态叫做涅槃。这样讲的话，广义来说是通于凡夫跟二乘人的。你说凡夫他今天肚子饥饿，他被痛苦所障碍，他把饭吃饱了，他的身心也会出现暂时的寂静安乐；但是凡夫的寂静安乐，是在有为法的因缘条件之下，才能够出现。二乘人当他的心进入到一种偏空的真理时，他也会出现寂静安乐；但是二乘人的寂静安乐，是在无为的空性具足的情况之下，才能够出现。所以凡夫跟二乘人的寂静安乐，都要有条件；就广泛的开示什么叫做法身的功德。只有佛菩萨内心所成就的寂静安乐，是完全不需要任何的条件，所谓的无住涅槃。对于无住涅槃，古德曾经以一个偈颂来加以赞叹：「百

花丛里过，片叶不沾身。」说这个人他的生命体，是在百花的因缘当中这样度过去，但是他是片叶不沾身。就是说他的内心沾不沾，跟外境是没有关系，他自己可以作主的；佛菩萨的寂静安乐亦复如是，他不住生死、不住涅槃。这句话的意思就是说：佛菩萨的寂静安乐，是不受生死跟空性的干扰，他任何时候都能够出现寂静安乐，这是他第一个殊胜的功德。当然第一个主要的因缘是偏重断恶，偏重断恶所成就的一种安乐的果报。第二种叫法身，法身的内涵简单的说，就是「大功德法之所庄严，故名法身。」就是佛陀那一念寂静安乐的心，是有无量无边的功德，无量无边的自在所庄严的。这个法身的功德，我们前面也简略的说过了，这个地方无著菩萨就广泛的开示什么叫做法身的功德。

第六一卷

丁二、广释(分二：戊一十门分别；戊二释诸妨难) 戊一、十门分别(分二：己一喁陀南颂；己二长行) 己一、喁陀南颂

这当中有二段：「一、十门分别；二、释诸妨难。」我们先看第一个，用十科来赞叹佛菩萨的法身功德。首先讲出一个偈颂：

此中说一喁陀南颂：相证得自在，依止及摄持，差别德甚深，念业明诸佛。

这个地方有十段，第一个「相」，讲到法身的相貌；第二个「证得」，法身应该怎么证得；第三个「自在」，法身有几种自在的力量；第四个「依止」，第五个「摄持」；第六「差别」；第七「功德」；第八「甚深」；第九「念」；第十「业」。总共有十段，来说明诸佛法身的功德。这个偈颂是一个总说，这以下「长行」就各别解释这十种的差别。首先我们看这个法身的「相」貌：

己二、长行(分十：庚一相；庚二证得；庚叁自在；庚四依止；庚五摄持；庚六差别；庚七功德；庚八甚深；庚九念；庚十业) 庚一、相(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

诸佛法身，以何为相？

辛二、释(分二：壬一标数；壬二别释) 壬一、标数

应知法身，略有五相：

当然我们刚开始要了解的，就是他的一个「相」貌是什么？「法身」当中有「五」种「相」貌，我们看这个科的地方，先了解一下：

壬二、别释(分五：癸一转依为相；癸二白法所成为相；癸叁 无二为相；癸四常住为相；癸五不可思议为相) 癸一、转依为相(分二：子一列；子二释) 子一、列

这当中有五科：「一、转依为相；二、白法所成为相

；叁、无二为相；四、常住为相；五、不可思议为相。」首先我们看第一个「转依为相」：

一、转依为相。

子二、释

谓转灭一切障杂染分，依他起性故；转得解脱一切障，于法自在转，现前清净分，依他起性故。

这个「转依」就是说，它有所转变、有所成就。它所「转」变的，是消「灭一切」的烦恼障、所知障。这「依他起」我们前面说过了，就是我们的心、心所法，简单说就是我们现前一念心识。我们一念心识这一部分，跟我执、法执相应，那种自私的心情、那种对法执著的障碍，这一部分的「杂染分」是消「灭」了，修习我空观、法空观消灭了。再接下来是成就种种的波罗蜜，「转得解脱一切障」，成就这种无障碍「自在转」的「清净分」(这个「于法自在」下面有一个逗号，这个逗号把它去掉：「转得解脱一切障，于法自在转，现前清净分。」)这样的心，就是转染成净。

这个地方我们说明一下。我们前面讲到无住涅槃，也是以转依为相，其实法身的相貌，主要的第一个也是转依为相，这二个有什么差别呢？古德的意思是说：从广义来说，涅槃跟法身都是转烦恼障、转所知障；但是从他偏重的角度，一般来说是转烦恼障而得大涅槃，转

所知障而得大菩提,这有偏重。就是说你内心当中为什么会不寂静呢?一个人经常躁动不安,就是有烦恼,烦恼是障碍寂静的。说你为什么没有种种的功德庄严、没有种种的自在力?那是因为我们缺乏这个波罗蜜的善法,这个所知障是障碍菩提。所以这个涅槃是偏重在断恶这一部分所成就的,这个法身是偏重在修善这一部分所成就,所以这个地方我们要把它一个偏重的特色厘清。虽然是转依,但是他内心的转变,第一个是偏重对恶法的转变,第二个是对善法生起的转变,这个地方是有差别。

癸二、白法所成为相(分二:子一列;子二释)子一、列

前面的「转依为相」,是这五个相的一个总说;这以下四段是别释。这个「白法」就是无漏的善法,这个地方无漏的善法,指的是六波罗蜜的善法。

二、白法所成为相。

子二、释(分二:丑一标十自在;丑二配释一一)丑一、标十自在

谓六波罗蜜多圆满,得十自在故。

诸佛菩萨,他一方面想办法调伏自己内心的烦恼,一方面在广大的人事当中积功累德。这个积功累德当然不会白费,成就他的身心世界有「十」种「自在」,他这个「六波罗蜜多」,刚好是配四种自在。

丑二、配释一一

此中寿自在、心自在、众具自在,由施波罗蜜多圆满故;业自在、生自在,由戒波罗蜜多圆满故;胜解自在,由忍波罗蜜多圆满故;愿自在,由精进波罗蜜多圆满故;神力自在,五通所摄,由静虑波罗蜜多圆满故;智自在、法自在,由般若波罗蜜多圆满故。

这个地方有十种自在,刚好是配六波罗蜜。我们一个人经常喜欢布施,他的未来的果报有叁种自在。第一个「寿」命「自在」:佛陀的应化身来到世间,他住世的寿命,能够长短自己决定,他这个「寿」命能够「自在」。第二个「心自在」:前面的寿自在是法施,经常

用佛法布施，就会招感寿命自在；这个地方是无畏施，这个地方的「心自在」，就是佛陀的那一念心，不受一切世间法之所染污。我们常说：「八风吹不动，端坐紫金莲。」你经常用这种安慰、鼓励的言词来开导众生，使令众生离开怖畏；这样你在整个修行当中，就容易得到心自在，外在的这些干扰，你就不容易受干扰。你说：诶，有些人很容易受干扰。这个经常安慰别人的这个人，他不容易受干扰，「心自在」。「众具自在」：这个是财施，这个「众具」指的是生活的资具，他不会匮乏，这个地方就是你因地的时候，喜欢用财物布施。譬如说：佛陀有一个阿罗汉的弟子阿那律尊者，在所有的阿罗汉当中，他的特色就是成就众具自在。他以前在家的时候是个王子，跟这些王宫大臣玩游戏的时候，他今天输了很多的饼干，他跟他的母亲要饼干说：这个饼干不可能没有的，应该是随时充满的。结果他母亲说：你不相信，我把这个空盒子打给你看吧。她一打开的时候，这个空的饼干盒又充满了饼干。，他的母亲说：我这盒饼干都被你输光了，饼干已经没有了。阿那律尊者阿那律尊者后来出家，他跟那些师兄弟去托钵，当然有时候遇到富贵人家、有时候遇到贫穷人家供养比较差；但是任何一种粗劣的饮食，一进到阿那律尊者的钵里面，就转成甘露味，他的钵里面不允许有这种粗劣饮食出现。有时候吃不完，他把这个钵里面的东西拿出来，分给其他的师兄弟，这个饮食一离开他的钵，又变成粗劣的饮食。所以这个「众具自在」，就是说他的生活资具是没有缺乏的，当然这个是跟他的财富布「施」有关系，这个地方讲布施。这个地方讲持「戒」，一个喜欢持戒的人，在他未来的生命相续当中，他容易得到二种的自在：一者「业自在」，二者「生自在」。这个「业自在」，指的是他的身口意随心所欲，自然能够成就庄严。我们讲身口意的庄严，一般人意业容易庄严，我内心当中保持清净；但是他讲出的话，别人不见得喜欢听，他的动作别人也不见得看得欢喜，所以口业、身业的庄严是不容易的。你看忏公师父，我曾经遇到一个在家居士，他是做生意的、做老板，做老板的人都带点懦弱，他说：他第一次到莲因寺的时候，他也不知道谁是忏公师父，他远远看一个老和尚过来，他就被他

那种威严的身业所摄受，然后就很自然的拜下去，从今以后就归依三宝。就是说，一个人持戒久了以后，他的内心调柔清净，调柔清净的时后，他很自然所示现的身业口业，就得到一种庄严自在。当然这个地方的持戒，不是四众戒而已，是那个微细戒都持得很如法的，他的身口意就很自然现出一种高贵的气质，得到这种「业自在」。「生自在」，这个「生」指的是在叁界受生，能够随愿往生而得自在，他想要到哪里去，他就可以到哪里去：他要到初禅、他要到这个欲界的天，到哪一天都可以的，因为他持戒的关系。我们一般人讲「这个人很富贵」，其实富跟贵是不一样。这个人他喜欢布施，要是这个人不喜欢持戒，这个人他很有福报，资具很丰富，吃得很好、住得也好、穿得也很好，但是你看他就是没有贵气，看起来很俗气。如果你因地的时后，喜欢持戒又不喜欢布施，你这个人会有贵气，但是你的资具不一定会很充足。如果你因地的时后，喜欢布施、又喜欢持戒，你会有福报、又特别有庄严的贵气，他这个自在是因果的招感。这个佛菩萨在多生多劫的生命相续当中，因为持戒的关系，得到身口意叁业的自在，以及这个叁业受生的自在。「胜解自在，由忍波罗蜜多圆满故。」这个「胜解」的意思，就是说他的内心能够转变一切所缘的境界，比如你看到这个地方有一堆火，热恼的火；但是菩萨说这个火是一个清凉水，它就转成清凉水。为什么呢？因为佛菩萨在因地的时后，他经常修习「忍波罗蜜」，你用任何的恶因缘去刺激他，他的内心会产生一种安忍不动的力量，于诸境缘安忍不动。他每一次受到刺激，就累积一种忍辱的力量，这种忍辱的力量不可思议；等到这个忍辱的力量功德成就以后，他就可以用那个忍波罗蜜的力量，得到「胜解自在」。你说来到一个不好的环境，他说这个环境是怎么样的，这个环境就随顺他心里所想的，就产生变化。为什么呢？因为他累积一种忍波罗蜜的力量在心中。我们经常说：心跟境接触的时候，这是一个所缘境，这是一个明了的心，这二个接触的时

候，关键点是看谁先动。风动？幡动？结果不是，是仁者心动。你心一动，你这个心就被环境牵引了；你心不动，环境就跟著你走。就是说心跟境到底是谁的力量比较大？就是看

谁先动，就知道哪个力量大。「愿自在，由精进波罗蜜多圆满故。」这个「愿」就是心中的愿望，前面的「胜解」是说这件事情已经出现了，我去改变它；这个「愿」就是这件事情还没有出现，我希望我来生能够变成一个什么样的人，他心中有愿望。这个人他如果多生多劫是修「精进」的，他在修习功德的时候，凡事是有始有终，坚持到底，决不放弃的人，他做什么事——我只要发愿，我要拜叁千佛，叁千佛我一定把它拜完。这当中有什么挫折障碍，他完全无所畏惧的，他凡事都是坚持到底，决不放弃。他养成这样的一种力量，这个人他心中不能随便发愿，他一发愿，这件事就会出现，因为他得到「愿自在」，「精进波罗蜜多」就会招感「愿自在」。「神力自在，五通所摄，由静虑波罗蜜多圆满故。」这个神通力，这个地方指的是「五」种神「通」，除了漏尽通以外的天眼通、天耳通、宿命通、神足通、他心通，这个是由四禅的禅定「波罗蜜多」所成就的神通。「智自在、法自在，由般若波罗蜜多圆满故。」这个「般若」的法门，你经常听闻佛法如理思惟，会产生二种自在：第一个「智慧」，这个地方的智慧指的是你能够善知众生根机的差别，你一跟他接触，你就知道这个人的根机是人天种姓、是二乘种姓、是大乘种姓。连阿罗汉都没有这种力量，因为阿罗汉他不想广学法门。第二个「法自在」，这个「法自在」是我们能够安立种种的法门来摄受众众，前面是看根机，这个是施設法门。就是说，你这个人经常喜欢广学大乘佛法，听闻角度，他是偏重在二千五百多年前，在娑婆世界这个八相成道的这个丈六比丘相，偏重在讲赞叹这应化身的十种自在。大乘法教如理思惟，你在未来的果报当中，你的智慧会比一般人来得广大，你在观察众生的根机、你在施設种种的教法，会比一般人高明多了，这个就是「由般若波罗蜜多」所成就的。这十种自在，在法身当中，他所赞叹的是偏重在应化身，就是从释迦牟尼佛角度，他是偏重在二千五百多年前，在娑婆世界这个八相成道的这个丈六比丘相，偏重在讲赞叹这应化身的十种自在。

癸叁、无二为相(分二：子一列；子二释) 子一、列

叁、无二为相。

子二、释(分二：丑一无有无相；丑二无有为无为相；丑叁无异性一性相) 丑一、无有无相

谓有无无二为相，由一切法无所有故，空所显相是实有故。

这个是法身的第叁种相貌「无二」。这个有为法都是对立的，你要嘛就是对、要嘛就是错，要嘛就是有、要嘛就是空；但是法身的相貌是离开对立的，这当中有叁种的不二。我们看第一个「无有无相」，没有「有相」、也没有「无相」的对立，「谓有无无二为相」。一般来说，「有相」就是你能够见闻觉知的，比如说这是一张桌子、这是一朵花，你内心能够见闻觉知、能够感受到的；这个「无相」是不可以去见闻觉知的，它是一种虚无的东西，一个不存在的东西：这二个是对立的。但是法身呢？它能够把有相跟无相作一个圆融。怎么说呢？「由一切法无所有故。」从法身的观察，是没有凡夫的这些遍计执，我们讲「遍计本空」，他没有在内心当中安立一个自我，然后产生一种私心，爱著自我的心，也没有一种法执。从遍计执的角度，它的体性是空的，「一切法无所有故，空所显相是实有故」，遍计执的「空」，它「所显」的是一种圆成实性，所显的圆成实性所谓二空真如的体性，这个体性你不能说没有的。在唯识学上说：遍计执是不存的；但是依他起是因缘有，是暂时存在；圆成实性是真实有，二空的体性，在唯识的角度不能说没有。我们这一念心，在处理这一念心的态度上，大小乘是有所不同：小乘对于内心是急于要把它消灭，所以他也没有所谓的安不安住的问题，你看小乘学者很少说内心要怎么安住，内心就是把它消灭，干嘛要安住呢？就是把它消灭掉就好了，灰身泯智了。大乘佛法的心不能消灭，它要转变，但是你要转变之前要先安住，因为你不能消灭它，你就必须要找到一个点来把它安住。你经常会说：菩萨的这一念心，不能够像凡夫一样放纵、也不能像二乘人断灭，那这个心要怎么安住呢？这个地方就说明，「空所显相是实有故」，就是二空真如的体性，你就是住在那个地方。我们一念的

心识，住在二空的真如体，你说它是非空非有。这个非空非有，古德讲出一个偈颂来形容它：

「觅即知君不可见」，但是「不离当处常湛然」。你说它有，你去找它又「觅即知君不可见」，它没有一个真实的、对立的我相法相可得；你说它没有，它可又是了了分明，「不离当处常湛然」，它清楚分明的显现出来。这样的偈颂就说明了「由一切法无所有故」，但是「空所显相是实有故」。这个地方你就可以理

解这句话的意思。

丑二无有为无为相

有为、无为，无二为相，由业烦恼非所为故，自在示现有为相故。

我们一般的「有为」，指的是十法界的染净因果；这个地方的「有为」，偏重在杂染的这一部分。为什么它不是「有为」呢？因为它不是「烦恼」跟「业」力「所」成就的。我们的业报身，它就是烦恼跟业力所成就的，它有快乐，但是它这个快乐是夹杂著痛苦。这个法身呢，他是六波罗蜜的功德所成就。「自在示现有为相故」，他不是凡夫的有为烦恼所成，但是他又能够随顺他的大悲愿力，显「现」种种的差别庄严。你看这个极乐世界，有些人说极乐世界就是跟诸天一样！其实极乐世界是法身的大悲愿力所显现出来，它不是凡夫的烦恼业力所成，这个地方要说明一下。看「丑叁」的「无异性」跟「一性相」，没有一跟异的对立相：

丑叁、无异性一性相(分二：寅一长行；寅二颂) 寅一、长行

异性、一性无二为相，由一切佛所依无差别故，无量相续现等觉故。

这个「异性」，就是体性是各各差别的，比如桌子跟椅子是不一样，叫「异」。这个「一性」呢，就是体性是

相同的。这二个「相」是对立的，但是这个法身可以把这二个对立的相圆融。怎么说呢？

「由一切佛所依无差别故」。「一切」的「佛」陀，他「所依」止的真如是没有「差别」的，

法身是一种功德庄严，但是他的依止是以二空为体。其实涅槃也是以二空为体，涅槃跟法身都是果报，这二个殊胜的功德果报，都是以二空的真如为体。所以我们讲「一切佛所依」是没有「差别」，你不能够说释迦牟尼佛所依止的真如，跟阿弥陀佛所依止的真如不一样，不能这样讲，从他内心的道来说，是佛佛道同的。这个地方是讲「非异」。「非一」呢，「无量相续现等觉故」。但是从因果的角度来说是有差异，怎么说呢？每一尊佛要成就之前，他一定有很多很多因地的修习。这个地方的「相续」，指的是诸佛在因地的时候，他五蕴的生命体、他一期相续的生命体，在成就因地的时候，他所发的愿、所修的波罗蜜，乃至于是他成就等觉菩萨的时候，他因地的愿跟他的功德是不一样的，所以他所示现的佛身、净土的相貌、种种差别的眷属，这样子来讲，阿弥陀佛跟释迦牟尼佛是不一样的，因地不同。譬如说：咱们这个义德寺，大家都想要成佛、大家都想要趋进二空的真如，这一点是没有差别的，你不能够说我要进入的空跟你进入的空不一样，不能这样讲，方便是不同，所要趋入的目标是一样；但是过程一定不一样，你看有些人喜欢布施、有些人偏重持戒，你在因地的时候修学不同，以后你的眷属肯定不同。你看有些人他的眷属很有福报，但不一定有贵气；有些人的眷属看起来很高贵，但是不一定很有福报；有些人的眷属又有福报又有贵气。那这个差别是怎么来的呢？跟你在成就佛道的过程有关系。你有什么样的过程，你就会招感什么样的眷属，就会成就什么样佛的名号。所以这个地方讲「无量相续现等觉故」，你在因地的时候，有无量无边这种相续的生命，乃至于是成就等觉菩萨，这么长大的一个过程是有差别的，所以就造成一个佛的差别。这个地方讲到非一非异，无著菩萨又用偈颂把它开出来，我们看这个地方，先看第一个偈颂：

寅二、颂(分二：卯一释无异一性；卯二广非一多相) 卯一、释无异一性

「释无异一性」，先把这个一跟异的相，这种圆融相说明一下：

此中有二颂： 我执不有故，于中无别依， 随前能证别，故施设有异。

「我执」就是凡夫，他在因地的时候修很多善法，但是他的善法是以自私的心态来修，他不是为了利益有情的心情来修；他这种自私的心态修善法，就累积生命叁界流转的果报，就造成了凡夫的生命体是差异的。但是法身以上的菩萨，他的「我执」已经慢慢消灭了，所以他们已经在生命当中，彼此间找到一个共同的依止点了，就是所有的佛菩萨，比如说文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨、地藏王菩萨，这些菩萨，他们所依的体性，已经不是依止自我，而是依止我空、法空的真理，这个地方是没有差别的；但是毕竟文殊菩萨跟普贤菩萨是不一样的。怎么说呢？「随前能证别，故施设有异。」因为能够成就文殊菩萨、成就普贤菩萨，也不是一天造成的，他以「前」在因地所修行的过程，他「能」够成就的这个波罗蜜的善法是有差「别」的，他的发愿是有差别的，所以他成就这个结果的时候，他名号的「施設」，乃至他所摄受的眷属，自然是「有」差「异」的。所以这个地方，理体上所安住的是没差别，但是从空出假，这个佛菩萨在摄受众生的时候，他扮演的角色是不一样的。我们看第二段的「广」说「非一」跟「非多」：

卯二、广非一多相

种姓异非虚，圆满无初故，无垢依无别，故非一非多。

我们先说明诸佛菩萨的差别相，诸佛菩萨的差别有四种差别。第一个「种姓异」：你说每一个人在成佛的过程当中，他刚开始见佛闻法，他所产生的善根是不一样的。有些人他是先修人天善法，再转成大乘；有些人是先修二乘法，再回小向大的；有些人是正直舍方便，但修无上道，他是直接通往大乘：所以这个叁乘、乃至五乘的种姓是差异的，这是第一个，刚开始的这个见佛闻法，他所闻的这个道理、根机是差别的。「非虚」，前面「种姓异」是偏重在智慧，这个地方是偏重在福德资粮。他在因地的加行，这种波罗蜜的加行，也是有差别。有些人他刚开始偏重持戒、有些人他偏重布施、有些人偏重忍辱、有些人偏重止观，各式各样的差异，这个资粮力是不一样。「圆满」，等到慢慢这个功德圆满以后，成佛了，都施

设叁乘的教法，但在施設叁乘教法的时候，也有偏重的差别。「无初」，这个「无初」就是说，在这么多尊的佛当中，是没有第一尊佛的。我们讲佛佛是前前引生后后，你为什么能成佛呢？你因为见佛闻法嘛。你说：我没有见到释迦牟尼佛。你没有见到释迦牟尼佛的色身，但是他灭度以后，他留下的教法，你看到他的法身也是一样。每一尊佛都要依止前面的佛而成佛，没有一个人能够无师自通的，除了辟支佛以外，你没有佛出世，你顶多顶多成就辟支佛。所以每尊佛都要有前尊佛来作引导，所以这样子讲是没有第一尊佛的，这个是一个圆圈，你找不到起点。这个地方是讲到佛的这些差别，没有第一尊佛的意思，就是破除在《阿含经》里面，说明世间上只有一尊佛的错误见解。如果世间上只有一尊佛，就是释迦牟尼佛，那就应该有第一尊佛；但是大乘佛法是认为没有第一尊佛，那表示有无量佛的意思。这个地方，无量的佛他所依止，「无垢依无别，故非一非多」。这么多佛的因地、果地的差别，但是他们所证得的我空、法空的真如是没有差别的，所以说「非一」也「非多」，是这个意思。

这个(癸叁)「无二为相」，我们作一个总结。藕益大师在《阿弥陀经要解》，他解释「阿弥陀佛成佛以来于今十劫」，这个「阿弥陀佛成佛」的「成佛」，藕益大师有很详细的开示。成什么佛呢？一般来说，成佛有二种，藕祖说有二种：第一个成法身佛，第二个成应身佛。成法身佛是比较容易，你初地的时候你就成法身佛，你在初地当中，你就有能力能到一百个世界，来示现八相成道，你有这个能力；但是你不一定有这样的因缘条件。你要示现成应化身的佛，你必须在成就法身以后，第一个发愿，在清净法身这样一个理体里面开始发愿，你说：「诶，这个世间上空气品质很差，我对空气是要求很高的，我以后的国土不能有空气污染。」「诶，这个水我们经常要用到，喝开水、洗澡都是要靠水，我以后的水要具足八种功德。」你可以对你未来的正报、依报有种种的规划，但是你必须要知道一个观念：你规划得愈详细，你要成就这一期应身佛的困难度就愈高。但是没关系，我要盖一个大殿，我随便盖一盖，叁年盖起来，也可以；你说我要花一百年盖一个大殿，也可以。总之，你在应身佛的

时候，你是在法身的时候发愿，然后经过一段很长的时间的波罗蜜，来满足你这个愿，然后你这个愿成熟了，你才有资格示现八相成道，你才能够示现佛身。在你这愿没有满之前，你就算你有能力示现佛身，你不能现佛身，你只能现菩萨身。就是说，「一佛出世，千佛护持」，这个佛因缘成熟了，诶，你做他的弟子，护持他，因为你的因缘还没成熟嘛，还没到你表现的机会嘛。等到你的因缘成熟了，你跟你有缘的弟子也成熟了，那别人就开始来护持你了，你就知道应化身是怎么成就的。你不要说：「诶，那个人有能力，他是法身菩萨，他能够在一百个世界。」理论上是这样讲，但是你要等因缘条件具足。在经论上说：你如果条件不具足，你今天证到初地了，你很高兴，证得我空、法空的真如，你现出叁十二相、八十种好的佛身，结果没有人跟你出家(诃——)，你说这件事，是不是觉得很尴尬呢？所以不可以。成就法身不必等待因缘，成就应化身你一定要等待因缘，因为你要跟众生互动，你怎么能够想怎么样就怎么样！是不是。所以你这个应化身是千差万别的，这就是为什么古德说：「十方叁世佛，阿弥陀第一」，这是有道理的。因为阿弥陀佛在这一期的寿命当中，所成就的依正庄严，的确是困难度很高的。我们见佛的主要因素是见佛闻法，你可以告诉我，哪一个有佛住世的世界，是五尘说法的吗？就我所知道是没有，有的地方色尘说法、我们娑婆世界声音说法、有些地方是靠味尘说法，很少有一个世界是色声香味触五尘都说法，很少，这个道场很少的。所以阿弥陀佛他成就这一期的功德是很难的，困难度很高的。那这个国土出现了，你得要把握，你没把握的时候，这个阿弥陀佛的因缘消失了，那你要等到下一个人、下一个法身菩萨、或者哪一尊佛再发愿，再成就这个国土，那就不容易了。所以应化身是差别的，但是应化身他所依的这个空性的体是没有差别的。这个道理大家要清楚。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

第六二卷

请打开《讲义》二〇七页。

癸四、常住为相(分二：子一列；子二释) 子一、列

我们这一段是讲到法身的相貌，有五种。

四、常住为相。

法身的相貌，他是「常住」的，他没有生灭变化，那是恒常存在，没有消失跟断灭的情况，叫做「常住」。这当中有叁段解释：

子二、释

谓真如清净相故，本愿所引故，所应作事无竟期故。

为什么佛菩萨的法身会常住呢？这当中有叁种理由：第一个，「真如清净相故」。就是说因为在因地的时候，所有佛菩萨都是契证了二空真如，都是依止这个二空真如的体性来修习善法，没有一个佛菩萨是依止私心而成佛的，都是以这种无私的奉献，安住在我空、法空的真如，生起一种无私的平等大悲心，修习善法而成就佛道。所以他所依止的这个「真如」，是离一切的相，没有生灭相，所以他所现出来的功德自然是常住的，因为他所依的体是「清净相」。第二个，「本愿所引故」，前面是说他所依的理体，这个地方是说他所修的因缘也有差别，他因地所发的愿也是无止尽的。我相信没有一个佛菩萨在因地的时候发愿说：我从现在开始发菩提心，我度了十万个众生，我就入涅槃，没有人这样发愿的。你发了这种愿，你不可能成就法身菩萨的，因为你这个愿跟法身不相应，怎么会趋向法身呢？有止尽的愿嘛！就是说，所有的菩萨在因地的时候，都是发「虚空有尽我愿无穷」的愿，不管他做得到做不到，他的愿不能有止尽，一定要无止尽的愿，才能跟法身相应，你的力量才会趋向法身。既然佛菩萨在因地所发的愿是没有止尽的，当然他成就法身以后，他的愿力就不断引导他，他也就没有止尽，这个「本愿」是无穷尽的。第叁个，他「所应作」的事情没有「竟期」，你

说众生无边誓愿度，众生也不可能让你度完，所以度众生的誓愿是永远做不完的，所以法身也就无止境。有这叁种理由，说明法身是常住的。

第六二卷

这五种法身常住的相貌，这个太重要了。我们每天会拜佛，有时候会在寂静的心中，称念阿弥陀佛的圣号、称念观世音菩萨的圣号。我不知道诸位的想法怎么样，你认为你拜佛、念佛真的有效果吗？真的能够感应道交、灭恶生善吗？所有的效果都要安立在这个法身常住，这个地方，我们要把这个存在的问题跟不存在问题厘清。这个存在，很多人忽略存在的重要性，我们只记得存在它有什么样的特性、有什么样的功德，但是我们忽略了所有的功德都必须要有存在，这个功德才能显现。我举一个例子：在中部有一个道场的大殿，我去看过，非常的庄严，它是经过设计的，它的佛像特别的庄严，正报特别庄严；它的依报也很庄严，它的地板都是桧木的，墙壁灯光都设计得非常好。这个大殿的功德，第一个庄严，第二个摄心，一进去，感觉到真是能够产生一种念佛、念法、念僧之心。但是我必须提醒大家，这个大殿它的功德是摄心庄严，这种功德必须要怎么样？这个大殿必须存在，是不是。结果这个大殿，在九二一大地震的时候被破坏了，那你说这个大殿的功德在不在呢？不在了，因为它所有的功德都必须要有存在，这个功德才会出现。你说这个老和尚很慈悲、很有智慧、很善巧度化众生，但是要有一个条件——这个老和尚要存在；这个老和尚不存在，他所有的功德都消失掉。你说这个杯子很好，我刚刚喝了开水，觉得身体很舒服，这个杯子有让我解渴的功德，但是有一个条件——这个杯子必需存在；这个杯子要是不存在了，这个解渴的功德就失掉了。我们会经常赞叹佛菩萨：啊！佛菩萨有不可思议的解脱的功德、自在的功德，但是这个功德必需有一个条件——它必需存在。你说这个功德消失了，那我们在学习这个干什么呢？学习法身，了解到这么多法身的功德，结果这个法身不存在？那我们真的是浪费时间，说实在是浪费时间，你就像在研究一个过去的历史。我们今天这样讲，佛陀跟菩萨、阿罗汉

最大的差别，就是这个存在问题，这是一个很严重的问题。其实阿罗汉的功德也不可思议，叁明、六通、八解脱，他要度化你，能力是绰绰有余，问题点在哪里呢？因为他不存在，这个是一个很严重的问题。所以我们在赞叹佛菩萨的时候，经常会说：「于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。各以一切音声海，普出无尽妙言辞，尽于未来一切劫，赞佛甚深功德海。」我们赞叹佛菩萨的存在，以及因为他存在所产生这么多摄受众生的功德，我们都一一的赞叹，但是最根本的是「深信诸佛皆充满」，他必需要存在。我们很少人赞叹法身的存在，我们说法身有很多的功德，但是诸位要知道，他如果不存在，这个功德是没有意义的。所以我认为五种相貌，这个「常住为相」是特别有意义，因为它的存在性，所有的功德才有价值的。所以这个常住为相，我们不要忽略了。

癸五、不可思议为相(分二：子一列；子二释) 子一、列

五、不可思议为相。

子二、释

谓真如清净自内证故，无有世间喻能喻故，非诸寻思所行处故。

这个法身的功德，理论上来说是「不」能心「思」口「议」的，你再怎么想也想不到，你再怎么譬喻也不能够真实去譬喻它。为什么这样讲呢？因为「真如清净自内证故」，这种「清净」法身的理体，是只有「自」己唯「证」方知的。我们经常说：「如人饮水，冷暖自知。」你喝开水，这个水的温度，只有你自己知道，你用种种的言词来譬喻他、形容他，那都是一个方便。「无有世间喻能喻故」，我们很难找到一个「世间」的功德法，来比「喻」这个法身。你说这个法身像虚空，那只是形容他的一部分而已，不能够完全取代法身。「非诸寻思所行处故」，不是凡夫「寻思」这种思惟分别所能够去理解的，所以讲「不可思议为相」。

这个真如，我们经常说真如有二种：一种是叫做「离言真如」，这个是不能讲的，那是亲证的内涵；另外一种叫「依言真如」，它必须要依止言说来形容真如的体性。什么是「真如」？「觅即知君不可见」，但是「不离当处常湛然」，你自己去参，这个就是真如，非空非有，即空即有。你看《法华经》刚开始〈序品〉的时候，佛陀在诸大阿罗汉弟子面前，赞叹佛陀的功德，佛陀很少在阿罗汉面前赞叹佛的功德，这个时候阿罗汉就很吃惊，今天佛陀很特别，佛陀不为我们讲声闻法，而赞叹佛的功德？这个时候舍利弗尊者就代表大众起来发问：佛陀！今天心情特别快乐，赞叹佛陀有不可思议的真实功德，可不可以为我们宣说呢？佛陀说：这种功德是不能宣说的。舍利弗尊者请了叁次，佛陀都拒绝说：这个是不可思议，不能宣说。里面很多的弟子，就觉得这样没有意思了，就离开了。舍利弗尊者说：那这样子不能宣说，是不是可以讲一些方便呢？诶，方便可以。佛陀就开始讲出〈方便品〉，开方便门，示真实相，可以。所以我们讲真如是不能宣说，但是你说方便那就可以宣说了，「不可思议为相」嘛！「不可思议为相」意思是说：佛陀所施设的这些教法，都是趋向真如的方便，它本身都不是真如。这个指头是标月指，你透过指头看到月亮，这个指头不是月亮。所以我们看到很多的教法互相毁谤，中观的人批评天台，天台宗的人看不起唯识。其实我们这样讲：所有的教法都是戏论，没有一个教法能够代表真如，没有一个教法；那说方便门，如果从方便的角度，所有的教法都不可思议；但是你要执著这个教法的时候，所有的教法都是戏论，因为真如是不可思议的，你落入言说相就是对立相。但是这个人这样子讲他能够受益，那个人这样讲能够受益，结果方便有多门，进入到二空真如的时候，归元无二路，这个成佛之道确是真妙，每一个人的过程不同，结果却一样，这个只有佛陀做得出来。这个只有大智慧的佛陀，能够施设这么多的教法，来引导这么多颠倒的众生，结果到最后，大家碰面的时候，结果是一样。这个就是所谓的「不可思议为相」，真如是离开言说戏论的。

庚二、证得(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

前面是讲相貌，这个地方是讲法身的第二相「证得」，怎么能够证入法身呢？

复次，云何如是法身最初证得？

我们知道法身有很多功德，但是刚开始要怎么进入「法身」？这个门，这个法身一定要有一个门，你要认清这个路头，把这个门找到，你才进得去。我们看解「释」，有叁段：

辛二、释(分叁：壬一显所由；壬二显所依；壬叁显所证) 壬一、显所由

谓缘总相大乘法境无分别智及后得智，五相善修。

证得法身之门的一个关键点——你的所缘境是很重要的，你必须要「缘总相」的「大乘法境」。比如你说你一天到晚布施，不能证得法身，这布施是个别相，你一天到晚缘布施的功德，布施产生福报、产生资具；你一天到晚所想的都是持戒，也不能证得法身：你必须要缘布施跟持戒它们二个有什么共同点？你去缘差别的功德、缘诸法的别相，是没办法证得法身的。布施有布施的相貌、持戒有持戒的相貌，这二个相貌有什么共同点？你要找到它们二个都是缘起性空的，它的体性都是我不可得、法不可得，你布施的时候再体会——那只是一个因缘的造作，没有一个自我意识，也没有所施舍的众生，那只是因缘的一种善法的造作。你能够在每一个法当中，思惟一切法我空、法空的总相，第一个你证得了「无分别智」，无分别智就是契证二空真如理，然后下一刹那引生了「后得智」，它的过程就是前面说的「五相修学」，这「五相」前面说过了，就是集总修、无相修、无功用修、炽盛修、无喜足修。总之你要成就法身，你在布施、持戒、忍辱、精进、禅定的时候，你要经常观察诸法的总相，这是一个关键点。

壬二、显所依

于一切地善集资粮金刚喻定，破灭微细难破障故。

你说「缘总相」是一个智慧，那你还得要有一个依止处，在整个十「地」当中，你要积「集」广大的福德、智慧二种的「资粮」，到了等觉菩萨的时候，产生一种「金

刚喻定」，这个禅定是特别的坚固不可破坏，它能够「破灭」这个「微细」的生相无明，把俱生的烦恼障、所知障的种子彻底的消灭，要有这个高深的禅定作依止，有这个缘总相的智慧跟禅定作依止。

壬叁、显所证

此定无间离一切障，故得转依。

在这个金刚喻定相续的力量资持之下，消灭这些烦恼障、所知障的种子，而成就了「转依」。

这个地方，我们说一个观念。我们刚刚说「方便有多门，归元无二路」，这个地方有它的深义。天台宗很强调众生的本性是清净的，它认为清净不是修来的，你在修行当中，只是把这个障碍、这些妄想消灭而已，它很强调这种观念。比如天台宗，它成佛讲一个偈颂说：「从来真皆妄」，我们过去都是把真心转成妄想；「今日妄皆真」，成佛以后原来这个妄想通通是真；「但复本实性」，我们只是恢复本来的体性；「更无一法新」，没有一个法是在六波罗蜜过程当中所成就的，只是恢复本性的面目。

我们这样子讲好了，假设我们的本性不是清净的，清净是因为你修行以后得到的，那每一个人都不一样，你的过程不一样，得到的东西怎么会一样呢？一定要本性是清净、是大家每一个人具足的，而你只是消灭你心中自己的妄想，每一个人妄想不同，所以消灭妄想也各式各样，但是总之你把妄想消灭了以后，你的清净跟他的清净是一样的。为什么？你们只是「但复本实性，更无一法新」，这个地方很重要，「何期自性，本自清净」，这个观念对我们太重要了，也是悟入法身的第一个最重要的门。我们经常强调六波罗蜜的善法，但是我必须提醒大家：你修习善法的时候，你心的依止点是很重要的，云何应住？你站在什么角度来修习善法是很重要的。在《弥陀要解》蕩益大师说：我们念佛，我们都知道念佛可以感应道交，念佛的感应有二种：一个是事持，你心是向外追求，透过你对事相的念佛，最后产生

因果的感应，这叫因果的感应。你的心是忆念十万亿外的佛土有一个佛，然后你跟他感应，这个叫做因果的感应。第二个，你在念佛的时候是理持，你念佛之前先回光返照，找到你生命的根源、找到你生命的根源，我们一切法是有根源的，诸位要知道，我们现在没有站在根源上。宇宙万法的生起是有根源，这个根源在大乘菩萨里面是一个很重要的观念，你能够回光返照，找到你生命的根源，然后在那个地方住下来念佛，称性起修，这个时候的念佛叫做同体法性的加持，那不是因果感应而已，那个加持的力量是不可思议的。其实念佛如此，修六波罗蜜何尝又不是这样呢！就说布施好了，你问我说：布施有什么功德？那我必须问你一句话？你站在什么角度布施？你为了你自己的安乐而布施——你这个心安住点站在自我，以私心来布施，我告诉你：你会成就人天安乐的果报，因为你没有找到生命的根源；但是这个布施会有因果的招感，也不可思议。如果你今天能够找到你生命的根源，找到你我空、法空的真如点，在那个地方，发起了广大的平等愿：「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。」在这个我空、法空清净的本性当中发起愿力，然后来行布施，那你这个布施就是成就法身的功德，因为你找到法身的门了。所以世间上的因缘就是说，你找到这个因缘，他就有这样的结果；你找到另外一个因缘，就有另外一个结果。所以这个地方的证得就是说：我们都希望进入法身，但是你要知道他的门在哪里，你要进入法身有一个条件，你要先找到你生命的根源。我再提醒大家，生命是有根源的，你要把这个生命的根源找到——什么是我生命的根源？什么是我的本来面目？这件事情你找到了，你开始跟法身产生互动力量。

我们这样子讲好了，我们每一个人都知道这个行菩萨道，你会发觉我们的生命是很脆弱的，我们发了很大的愿，但是我们觉得我们很脆弱，一下子病痛、一下子人事的障碍，一下子这个、一下子那个，我们不是在顺境中修行；支持你在整个无量劫当中，你愿意这样子来积功累德，继续在菩萨道的风风雨雨中走下去，这当中有一个理由，就是你找到了根源，你

找到宇宙间一个真实的根源，而你跟诸佛产生一定的感应，然后支持你走下去的。如果你到现在都还没有找到生命的根源，我看你的菩萨道是很难走下去，因为你这个外面的风是吹来吹去的。所以你看《梵网经菩萨戒》，成就菩萨的戒体，为什么能够成就坚固的戒体？因为他找到生命的根源，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」。我是一个微小的生命，我们在风雨中行菩萨道；但是我找到生命的根源，产生很大的资持。这个地方要注意，法身的证得，缘诸法的总相而进入法身，这个诸法的总相，简单的说就是生命的根源。这个地方是所有菩萨都要努力，因为你没有找到生命的根源，那你这个菩萨道根本走不下去，你在枝末中打转，一直在依止自我意识的等流性，那你是在原地打转。这个地方讲到法身的证得。我们看第叁段的「自在」：

庚叁、自在(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

复次，法身由几自在而得自在？

我们讲大功德法之所庄严，这到底有「几」种功德「自在」的法呢？

辛二、释(分二：壬一标数；壬二列释) 壬一、标数

略由五种：

前面讲到十种自在，这个地方讲「五种」自在；前面的十种是约六波罗蜜，这个地方的五种是约著五蕴，转五蕴，转有漏的五蕴而成就无漏的五蕴。我们先看第一个色蕴，「示现自在」：

壬二、列释(分五：癸一示现自在；癸二受用自在；癸叁辩说自在；癸四思自在；癸五智自在) 癸一、示现自在

一、由佛土、自身相好、无边音声、不见顶相自在，由转色蕴依故。

色蕴有二种：第一个，依报就是「佛土」，法身所安住的「佛土」是清净微妙的世界；第二个，他正报的色「

身」，叁十二「相」、八十种「好」。这个色身的「自在」又开展出二种，简单提出二种：第一个「音声」，你看佛的音声是不可限量，你只要在法会听法，不管你跟佛陀有多近多远，都能够听得清清楚楚，音声得到自在；第二个，这个叁十二相有一个「不见顶相」，佛陀这个头顶上的肉髻相，也是得「自在」。所有的佛菩萨，你用神通力往上怎么飞，你永远看不到佛陀的「不见顶相」。佛陀的色蕴为什么自在呢？因为他可以「转色蕴依故」，这个地方很重要了，「转色蕴」。对于「色蕴」的态度有叁种不同：我们凡夫是向外追求，执著有色蕴，色蕴是真实的。我们讲过心跟境接触的时候，看谁先动，你心一动，色蕴就主导我们，所以我们在色蕴不得自在。比如说你现在是一个女众的色身，你对女众的色身很不欢喜，你说我要换个色身，你没办法换。为什么？因为我们对色蕴执著，所以不能换，你没有找到色蕴的根源，你要改变一个东西，要找到他的根源你才能够转变。我们在枝末上执著，所以我们动弹不得，业力分配你什么色法，你只有照单全收，色蕴不得自在。阿罗汉的态度呢？是我全部不要，我拒绝业力给我的好的五蕴、坏的五蕴，我全部一切法不受。阿罗汉是一味的排斥，凡夫是照单全收。佛菩萨是找到色蕴的根源，然后在那个地方发一个什么愿，那个色蕴就随他的愿变化，这个叫做色蕴自在。经常有很多人，特别是那些修习声闻法的人，就净论说：诶，你看这个大殿，摆一个观世音菩萨，实在是不如法，观世音菩萨是一个女相，怎么摆在这个地方，让比丘来拜呢？其实你要是知道「诸佛的色蕴得自在」，你就不会起这种颠倒的知见。你说观世音菩萨是男众？是女众？你说说看！他这个色蕴自在，他哪有什么男众、女众的固定相。所以第一个，佛菩萨的色蕴是得自在的，他能够随心所欲的现出清净的依正庄严。

癸二、受用自在

二、由无罪无量广大乐住自在，由转受蕴依故。

佛陀的内心跟环境接触的时候,他的感受是怎么样呢?是没有烦恼罪业,而且会产生「广大」安「乐」的这种力量。为什么呢?因为他找到生命的根源,所以他「转受蕴」而得「自在」。《楞严经》上说:佛陀有一次带著比丘去安居的时候,国王忘了供养佛陀,结果佛陀跟阿罗汉吃马麦。凡夫吃马麦,那真的是吃到马麦;阿罗汉吃到马麦呢,他入这个想受灭无为,他一切法不受,他可以不受;佛陀他不是受,他是受而不受、不受而受,这个马麦进入到佛陀的舌头里面,「入此人口成甘露味」。为什么呢?你说阿罗汉,为什么不能够去转变它?阿罗汉只能够拒绝,阿罗汉是可以拒绝的,但是阿罗汉没有办法去转变它。为什么?因为阿罗汉没有找到生命的根源,这个原因就在这里。佛陀找到生命的根源,在那个根源当中发起广大的愿力,结果就得到受用自在。

癸叁、辩说自在

叁、由辩说一切名身、句身、文身自在,由转想蕴依故。

这个「想」是于境取相,施設名言。这个「名言」的意思就是「文身」,「文身」就是一个字,很多的字把它集合起来叫做「名」,很多的名集合起来叫做「句」。佛菩萨的内心安住在我空、法空的真如,他找到生命的根源,他能够安立很多很多的名言,安立很多很多的我相、法相的分别,来引导众生灭恶生善入理。

癸四、思自在

四、由现化、变易、引摄大众、引摄白法自在,由转行蕴依故。

这个「思」就是造作。他的什么造作呢?「现化」,他的正报能够产生很多变化:你要度化这个人,这个人他喜欢你现比丘相,你就现比丘相;这个人希望你现居士相,你就现居士相,变化。依报也可以变化,这个「变易」指的是依报,他可以把大地变成黄金。「引摄大众」,在大众当中说法,他能够放光来调伏众生的妄想跟遮障,而且能够「引摄白法」,

引摄众生起种种的善根。为什么呢？因为佛陀已经「转」变他内心的「行蕴」，于行蕴得「自在」。

癸五、智自在

五、由圆镜、平等、观察、成所作智自在，由转识蕴依故。

这个「转识蕴」，就是转八识成四智：这个大「圆镜

」智是转第八识，这个大圆镜智，古德说是约摄持来说，它能够摄持无量无边的无漏的种子；这个「平等」性智是约现身，现出应化身、现出报身；这个妙「观察」智，是偏重说法，说法自在；「成所作智」是成业，它成就身口意叁业、成就庄严的叁业。摄持、现身、说法、成业，在四种当中得「自在」。为什么？因为转八识成四智，得到「智自在」。

我们讲这个转依，有时候偏重转识成智，其实它是整个五蕴都转，不是识蕴转而已，色、受、想都转。我们一再强调，你想要转变你的生命，你一定要找到你生命的根源，这个是转变的关键，这是门。

庚四、依止(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

复次，法身由几种处应知依止？

这个「法身」有「几种」的功德，来「依止」这个法身？讲到这个大功德法有几种功德法呢？我们看「标」：

辛二、释(分二：壬一标数；壬二列释) 壬一、标数

略由叁处：

壬二、列释(分叁：癸一由佛住；癸二由受用身； 癸叁由变化身) 癸一、由佛住(分二：子一长行列；子二颂释) 子一、长行列

「一、由佛住；二、由受用身；叁、由变化身。」先看「佛住」：

一、由种种佛住依止。

这个「佛住」，就是佛心的意思，这个法身是佛的心所「依止」，这个是偏重自受用。佛的心到底有几种心呢？古德解释，佛有叁种的心：第一个是天住，佛陀的心经常会住在色界四禅——初禅、二禅、叁禅、四禅，特别是在显神通的时候，这当中，佛陀偏住在第四禅，佛的心以禅定为住，这个禅定依止法身。第二个梵住，这个梵住指的是慈、悲、喜、舍，这当中，佛陀的心偏安住在大悲，因为这个拔苦比与乐更重要、更急迫，佛陀的大悲心也是依法身而住。第叁个圣住，这个圣住指的是空、无相、无愿，那这个地方偏重在空，佛陀的内心安住在我空、法空的真理，这个空性的心也是依法身为住。简单的说，佛陀的智慧、禅定、大悲的心，是依法身而住的，所谓「种种佛住」所「依止」。这个地方，下面有一个偈颂，是说明为什么佛陀的叁种心要依法身而住呢？他的理由在哪里？

子二、颂释 丑一、标自五喜

此中有二颂：诸佛证得五性喜，皆由等证自界故，离喜都由不证此，故求喜者应等证。

诸佛的内心成就「五」种的「喜」悦，为什么呢？因为他平「等」的「证」入内心的根源，内心我空、法空的真理。一个人会「离」开这种「喜」悦，因为我们忘失了这个生命的根源；所以一个要追「求喜」悦的人，「应」该赶快去找到你生命的根源，这是很重要的。什么是「五」种「喜」悦呢？

丑二、释五喜相

由能无量及事成，法味义德俱圆满，得喜最胜无过失，诸佛见常无尽故。

这地方有五种的欢喜：第一个「能无量」，佛陀的内心有无量无边的功德，理论上来说，只要一尊佛，就能够具足一切佛的功德，理论上来说一尊佛能够度尽一切众生；但事实上不可能，因为众生得度的因缘是差别的；但是就著佛陀的能量来说是无限量。第二「事成」，佛陀成办的事业，他一定可以成就(因缘具足)，只要他去做，没有什么事不能成办。「法味」，佛陀能够施設种种的教法，这个教法有各式各样的法味的。「义」，佛陀在教法当中，具足

种种不同的义理。「德」，佛陀有时候说法、有时候显神通，佛陀的内心有种种叁昧陀罗尼、种种神通的妙用，而这些的「喜」悦都是远离世间的「过失」。为什么能够这样子呢？因为「诸佛见」到了我空、法空的常住真理，所以能够显现「无」穷「尽」的五种喜悦。这个地方是说明佛住。

癸二、由受用身(分二：子一列；子二释)

子一、列

二、由种种受用身依止。

子二、释

但为成熟诸菩萨故。

佛陀为了教化这些法身菩萨，他这个报身也是「依止」法身而住。

癸叁、由变化身(分二：子一列；子二释) 子一、列

叁、由种种变化身依止。

子二、释

多为成熟声闻等故。

佛陀这一期的示现——八相成道，他的因缘大部分是「成熟声闻」人，声闻人是常随众，所以大部分的时间都摄受声闻人；但是有少数的因缘也摄受凡夫菩萨：这个应化身也是「依止」法身而住。有叁种功德，依止法身而住。

好，我们今天先讲到这个地方。

这个法身，可以说是诸佛所有功德的代表。我们一路学来，我们感觉到佛法身的成就，是二种因缘要成就的：

第一个是菩提心、大悲心，第二个空正见。你没有无穷尽的愿力，你不能成就法身。你说我修小乘法不必发愿，因为小乘本来就没有什么愿——空、无相、无愿。大乘法你没有愿

力是成就不了法身的，你有愿还不够，你还要找到你内心深处我空、法空的真理。这二个成就的次第，你说菩提心跟空正见，哪一个更重要？空正见又特别重要，空正见特别重要。前两天有一位法师打电话给我，他说：他想要读佛教大学，问我的看法怎么样？我说：你去读佛教大学，跟你去修行的因缘是不同的。你去读这个世间的大学，你的心是向外的，那跟法身是没有关系的，你可以在这个地方得到一些知识，你也可以发表很多美好的论文，得到一定的肯定；但是这跟法身是不相应的，如果你是一个初学者，我认为不适合。当然这是程度，如果我空正见、菩提心都已经成就了，我读佛教大学当方便，那我觉得可以。如果你是初学者，我觉得你要先在空正见上下功夫，找一个地方住下来，拜忏、思惟止观，真正的在内心深处找到什么是你的本来面目，找到你生命的根源，然后在那个地方停留下来，发愿，在你一念的清静平等的心中，那个时候是无我、无我所，那个时候是没有私心的，那是一个明了的心性现前，然后在那个地方发愿：「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成」，立定你的志向，这个就是成就菩萨种姓，这个时候，你才能够跟法身一步一步的趋进。你没有找到你生命的根源，你一直在枝末上打转！我们讲得跟失，诸位要知道，世间法、有为法，有「得」一定会有「失」，有「失」一定会有「得」。你如果是从事世间法，世间法是先得后失，你看世间人，他是愈来愈以自我为中心，以自私的心情，自己的东西愈来愈多，拥有的东西愈来愈多，到最后全部失掉。菩萨道是相反的，菩萨道是先失后得，你要舍掉你现在的东西、你拥有的东西，你才能够得到另外一个东西，你要先舍。所以你要修行时，你要判断一下——我怎么知道我现在是跟法身相应？还是跟无明相应？如果你一出家、你一学佛，你东西越来越多——资具也很多、声名也很多，好象整个生命都富贵起来了，那你不是跟法身相应，你是先得嘛。你一个人刚出家修行时，实在是牺牲奉献、任劳任怨，你以前在家时，出了家的以后什么都失掉了，诶，你的方向对了。先失，这个是一个非常好的征兆。如果你的修行是先得，那我跟你讲：你这个方向错了，你的

内心有问题了。所以一切法都有征兆的。我刚出家的时候，忏公师父经常在大殿开示说：修行人的性格是很重要的，性格要紧的是老实。什么叫老实呢？就是要经常学吃亏。诶，这个学吃亏就是学失去。我们的思考总是想要得，其实这个想法是错误，你这个观念不转变，你菩萨道走不下去的。菩萨道要追求失，而不是要追求得，你要先牺牲奉献，然后在自然当中又得到一个新的东西。如果你一开始就得，你的层次永远是这样子，你说转依，没有你的份。你现在有这样的因缘，你为了众生、为了整个正法住世，放弃；放弃了以后，你的层次提高了，五蕴提高了，你再把这个放弃，又提高了，放弃又提高。所以我们要行菩萨道，学吃亏的意思就是说：如果我们想要很正确的走向菩萨道，我希望大家好好体验这个失，就是牺牲奉献的这个失它的妙用，你要体会到这个地方，你就知道怎么样趋向法身。如果你一天到晚还是活在得的观念，那你跟法身完全不交集的。这个地方，诸位好

好的体验，有些重要的观念，这个你要掌握得到，修行几个重要的观念你掌握得到，你的生命才能够产生变化，否则我们习惯活在过去的等流习惯，你很难跳脱出来。

好，我们今天讲到这个地方，简单回答几个问题：

问：我们修止观，安住在真如叁昧，刚开始是坐著修？还是在行住坐卧当中修呢？譬如历缘对境。

答：刚开始要坐著修。我们可以回忆一天的生活，我们大部分的时间，都是活在习惯性；只有遇到因缘刺激，才生起观照，大部分。因为你不可能一天到晚都生起观照，那这样太辛苦了，也不可能有这种功力。所以你刚开始的时候是坐中修。

问：修止观的时候，是一个法门修完再修一个？

答：是的，因为你的所观境不同，你不可能一个心去攀缘真如、又攀缘这个有为的不净观，不可能的，一个次第一个次第，是的。

问：修观的时候，每一个法门之间是不是有相互关系？

答：我们这样子讲好了，就是说任何一个菩萨，你修的止观有共同点、有差别点。共同点是一定要修空观，你要不断的去找到你生命的根源、不断的忆念你的根源、不断的在空性里面安住，这个我空、法空的真如。当然每一个人依止的名词不同，你习惯用「觅之了不可得」、你习惯用「何期自性，本自清净」，都好，这个空观是每一个人都要修的。但是这个因缘观就各式各样，有些人偏重不净观、有些人偏重无常观，各式各样。这个各别的观要怎么判断呢？跟你的目标有生起强烈的归依心，一心归命极乐世界关系。你要先设定目标，你才知道在这么多因缘观当中，什么因缘观最重要。如果你觉得往生净土，那你在厌离娑婆、欣求极乐这个地方著眼。你的心是因缘所生法，你用什么样的因缘熏习它，它就产生一定的力量。你说「我平常都不厌离娑婆、欣求极乐」，我要求我自己临终的时候厌离娑婆、欣求极乐——这个是一句空话。就是说，我现在有很多烦恼，我这个地方也不足、那个地方也不足，那空观是每一个人的共同点，缘总相；这个别相，我到底是要偏重无常观、哪一个观呢？我觉得你这个过程啊，你要知道你的目标是什么。你不告诉我你目标在哪里，我不知道的你过程要修什么。生命短暂，时间有限，我怎么知道你要先成就哪一个功德呢？成佛之道的布局，每一个人都不同。但是如果你觉得你跟弥陀的感应、求生净土，在你的成佛之道这是第一个布局，你觉得往生对你来说是一个非常必要的条件，任何一个因缘跟它抵触，都必须把这个因缘挪开，那你厌离娑婆、欣求极乐是很重要。跟弥陀的感应，他还不怕你烦恼很重、他还不怕你罪业很重，但是他怕的是你没有真实的对弥陀阿弥陀佛，那种强烈的归依心你没有的时候，你是不能往生的。当然这不是唯一的法门，但是我的意思就是说：如果你的设定是来生求生净土，那这样的一个心理的栽培是很重要的。那你说：我是求增上生的，那又不同了，那有各式各样的不同。就是说，你希望你来生是一个什么样的相貌？你要先规划出来，菩萨不是先修行再发愿的，我讲过很多次，是先发愿再修行。你希望你来生是一个什么样的相貌？我希望我来生是无贪，我觉得贪欲烦恼太严重了，所有的烦恼我都可以忍受，我不容

许我心中有贪，那你要先对治贪，这是你的规划；我认为瞋心对我的障碍太大，你就修慈悲观。烦恼无尽，但是你要知道你的结果是什么。比如说我的烦恼都不是很重要，我先求生净土，那又有它的修行方法。所以我们这样子讲，正念真如是所有大乘的总相，但是别相会因为你所发的愿不同，就会有不同的规划。就是说你的目标是这样子，你现在的心是这个样子，你一定要把你的心跟你的目标调整成一样，这个调整的方法就是修观。修观就是在转——转识成智，调整你的心态，你要调整之前，你不设定目标，你怎么调整呢？你说我的心要调整到哪里去呢？一个人没有目标可以修观，实在不可思议！你说你不知道你的目标在哪里，在那边修止观？那你想干什么，你也不知道，那你很容易落入到无记的状态。修止观是要由意乐来作引导的，要设定目标，你希望你的心叁年后变成什么样、十年后变成什么样，你有一个目标，然后用这个方法不断的熏习它，这个心不断的变化、不断的变化，朝你的目标慢慢的慢慢的趋进，这个就是修止观。大家好好体会看看。好，我们今天讲到这里。向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六叁卷

第六叁卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第二一一页，「庚五、摄持」。

第六叁卷

我们这一大科讲到佛陀法身的功德，这当中有「十门分别」，这个地方是第五科。佛陀的清净法身，简单的讲，他的相貌就是「大功德法之所庄严，故名法身」。也就是说，佛陀那一念明了的心性，摄持了无量无边的功德庄严，这种状态我们叫做法身。佛陀内心的功德庄严，到底跟我们人天的众生、二乘的功德，有什么差别呢？我们从前面的学习，知道有二

种的差别：第一个就是自在跟不自在的差别。我们凡夫跟二乘在修习波罗蜜善法的时候，心中都是有所得，也可以说是有所住的，我们修习善法都是有特定的对象，所以我们成就的功德是不能自在。比如说你现在的福报，要在某一个地方才能够出现，你离开了这个地方、离开了某些人，你的福报就不能现前。就是我们的功德在因地的时候是有所住，所以这个果报就不自在了。佛陀在因地的时候，他内心修习善法，是以我空、法空的真如来安住的，也可以说以无住来安住自己，所以他成就功德的时候，是能够随时以任何的情况，作任何的变现。

「佛为法王，于法自在」，这个是我们了解佛陀功德的第一个，认识他是自在的。第二个，他是广大的。佛陀在因地修习善法的时候，他跟我们不一样的地方，他心中依止一个无穷尽的愿力，「虚空有尽，我愿无穷」，他这个无穷尽愿力的摄持，他在成就果地的时候，他的功德就

特别的广大，是无止尽的，受用无尽的。所以我们从前面四科的学习，我们可以知道：佛陀法身的功德庄严，他是自在的、广大的，这二点是不共于我们人天跟二乘人的。好，接下来我们看第五段的「摄持」：

庚五、摄持(分叁：辛一征；辛二释；辛叁结) 辛一、征

应知法身，由几佛法之所摄持？

这个地方接下来问：佛陀的清净「法身」，到底有多少「佛法」功德「之所摄持？」这「摄持」就是成就。就是说佛陀的功德庄严这么多，他在因地是怎么成就的呢？我们前面讲的功德，是偏重在果地的受用；这一段主要讲到他因地的修行过程。

辛二、释(分二：壬一标数；壬二列释) 壬一、标数

这个地方有「标数」跟「列释」：

略由六种：

壬二、列释(分六：癸一由清净；癸二由异熟；癸叁由安住；癸四由自在；癸五由言说；
癸六由拔济) 癸一、由清净

一、由清净，谓转阿赖耶识，得法身故。

佛陀的法身功德，是由六种修行过程所成就的，这

以下就各自解释。「一、由清净」，这第一个就是说，我们希望能够成就佛的功德，你要先成就一个「清净」的功德。什么叫清净呢？「谓转阿赖耶识，得法身故。」在我们内心当中要先「转」变「阿赖耶识」，成为二空的真如法性。这个阿赖耶识我们前面也说过了，阿赖耶识它是一个藏识，它含藏无量无边善恶的种子，生起种种的现行，这个藏识也可以说是一种我爱执藏现行识，我爱执藏。讲到我爱执藏，就不能单独谈第八识，也就是说它跟第七意识的恒审思量是有关系的。这个地方我们要说明一下。阿赖耶识是一个依他起性，它是一个因果果报的显现；但是在因果果报的时候，第七意识就在我们产生的因果当中，捏造一个主宰的自我出来，这种情况在《唯识叁十颂》上说是「随所生所系」。比如说什么叫自我意识？当你前生的生命体是一只蚂蚁的时候，你现出蚂蚁的色身、蚂蚁的内心思想，这种情况叫依他起，它本来只是一个业力的显现；但是第七意识就在那个时候，捏造一个以这样的环境而成为一个自我。好，你在这个当中，一直在保护这只蚂蚁的自我，等到这只蚂蚁死掉以后，所谓蚂蚁的自我消失了；你今生变成一个人，这个时候，就出现一个人的色身、人的想法，你就用你现在的的环境，又捏造一个人的自我出现了，这叫做「随所生所系」。禅宗有一个「顺治皇帝赞僧诗」他说：「未曾生我谁是我？生我之后我是谁？」这个地方等于提出二个问题：第一个讲到前生，第二个讲到今生。前生谁是我呢？前生的我跟前生的生命体是有关系的，我们说过，遍计执是要依止依他起才能生起。未曾生我谁是我？那你前生是一只蚂蚁，你以蚂蚁为自我；但是蚂蚁生命结束的时候，那个依止蚂蚁的自我也消失了。

好，你父母生出你以后，你就就著你这个生命体，又捏造一个自我，以人为自我；你这个人死掉了，你来生又得一个果报体，你又以那个果报体为自我。所以这个果报体的自我是变化的、是变化的。所以我们现在是爱著自我，我们爱著一个变化的东西，就是说当你死亡的时候，你今生的因缘结束了，你今生所捏造的自我也完全结束了，你来生又是一个新的自我。所以我们常说一句话，情势比人强，其实我们的自我意识，是受著你现有的因缘而产生的，而这样的一种妄想是要消灭的。因为我们这样的一个自我意识，就障碍我们趋向二空平等的法性，使令我们一直在叁界里面流转的根源，就是我们一直保护爱著一个虚妄的东西。这个地方，就是我们要经常要修习我空观、法空观，来消灭阿赖耶识的我执，慢慢慢慢的趋向于二空平等的法身，这个是转依的一个关键点。我们一个人临命终的时候，你说要生死无惧，无所畏惧，你跟我空观、法空观是有关系的。你一天到晚爱著自我意识，因为你这个自我意识临终的时候会消失掉，因为你今生的自我，是因为你今生的色身、今生的受想行识而引生的，所以其实你色身要消失的时候，你今生所捏造的自我也会消失，所以你会害怕。如果你平常是住在自我，你就会感觉到一种很强烈的危机感。所以我们经常思惟「何期自性，本自清净」，我们的心安住在无我、无我所的清净本性，你临终的时候能够无所畏惧，因为自我消失了，我平常就没有依止自我而住的。这个地方的意思就是说，我们生命的转变，第一个你要舍弃自我，依止真如，这个是我们成就法身要做的第一个工作。这个地方是偏重在生命本体上的转变，后面五个是讲作用，作用的转变。

癸二、由异熟

二、由异熟，谓转色根，得异熟智故。

前面是转识，五蕴里面的识；这个地方「转色」，色法的色。这个色法是「异熟」，「异熟」就是因果的意思，就是说「转色根，得异熟智故」。我们过去由于业力的熏习，就出现了这个眼耳鼻舌身六根的色身，成就一个所谓的果报体；这个果报体要把它转成一个「异熟

智」，这个果报体要以智慧来引导。就是佛陀的法身，他是以智慧来显出种种庄严的色身，他这个色身不是由业力来引导，是由智慧来引导。我们常说一句话「普门示现」，应以何身得度，就现何身来为他说法，使令他解脱。这个就是一个色身的转变。

这个地方我们说明一下。一个菩萨的转变，他的转变是全面性的转变，色受想行识五蕴的转变。这个转变的过程，有一个很重要的道理，我们必须要知道，就是所有生命的转变，从大乘的角度要二个条件：第一个是空观的智慧，第二个是要发起清净的愿力。观一切法空，这个时候在空当中，发起上求下化的愿力，这样生命才能转变。这个意思就是说，我们讲生命有得有失，你一定要在生命当中安住在这个失，失舍，你的生命才能转变。你看佛陀因地的时候，在《金光明经》讲到一个公案说：佛陀在行菩萨道的时候，他曾经做一个萨埵王子。在这个经典上说：佛陀做萨埵王子的时候，那是种种的善业之所成就，身体健康、色身庄严，而且拥有很大的权势；但是有一天他到森林的时候，看到一只母老虎带著一群小老虎，饥饿，没有东西吃，这一群老虎即将死亡。这个时候，萨埵王子思惟：如果我今天不能舍身喂这只母老虎，这一群小老虎全部死掉。这个时候，佛陀内心安住在失而不是安住在得，这时候应该要舍，用这个色身来喂这只老虎，然后发愿：我今生用色身来供养你们，我来生用佛法来教导你们。结果他放弃了今生的色身，他生到忉利天得到更尊贵、更庄严的色身。这个地方给我们很大的启示：就是说我们喜欢拥有，不喜欢失舍，其实这个观念是错的。一个人你经常安住在得，你的生命体就永远停留在这个阶段，你要突破是不可能。你一定要舍掉眼前的因缘，你才能够得到更好的东西，你要舍掉现在，你才能够得到未来，你老是停留在现在，你就失掉了未来，这个地方是一个重要的观念。我们讲转依，转依就是一个生命的转变、或者说生命的增上。菩萨道的生命增上只有一个情况，就是失舍，舍掉你现在的色身，你才能够得到更好的色身。比如说你现在身体的色身，诶，你不是很满意，很多病痛；但是我提醒大家：你一天到晚执著你的色身，你色身要改变很困难。那不完全只是业力，那个业力再

加上我爱执的执著，那这个色身的相续力量就不得了了。如果你希望你的色身早点改变，我告诉你二个方法：第一个放下你的色身，第二个重新发愿，你的色身马上改变，很快很快改变；然后积集资粮，用这个资粮力，还有空正见、清净愿力的摄受，你的色身很快改变。我们的生命体是因缘所生法，你掌握了转变的因缘，这个生命的转变就会出现。所以这个地方讲，我们在作用当中要转色根，依止空正见跟大悲的愿力，「转」有漏的「色根」，而成为无漏「智」慧的色根。

癸叁、由安住

叁、由安住，谓转欲行等住，得无量智住故。

这个地方是转受，感受的受。这个受是一种安住的功德，就是说「转欲行等住」，这个「欲」就是心中的贪欲，这个「行」就是一种现行，贪欲的现行活动，我们凡夫是以「欲望」为「住」，你的心就住在欲望当中，随著欲望转。这怎么办呢？你要「转」变一下，「转」成「无量智住」。这个「无量智」古德的解释，就是四无量心——慈、悲、喜、舍，以慈、悲、喜、舍当做我们感受的安「住」。

这个地方我们解释一下。受就是我们的心跟外境接触的时候，产生一种领纳的功能，这当中的感受有二种：一种是外在的感受，一种是内在的感受。外在的感受就是我们的心向外追求，这色、声、香、味、触、法，我们产生很多很多快乐的感受，这个感受是外来的，这种外在的感受是躁动不安的，是带有过失的，带动烦恼的。这个时候佛陀说：身为一个修行菩萨道的人，这个感受要改变一下，你不要追求外在的感受，你要追求你去佛堂拜佛、静坐、或者诵经，你也会产生一种快乐的感受；但是这个感受，是从你的内心生起的，这个叫做内在的感受，这个是寂静的，没有过失的，这个是我们追求的。也就是说，在感受上的一个提升，你要转外在的感受，而追求内在这种法喜的感受。比如说：我们在思惟这个法义，这个法有很多的意趣、很多的味道——法味。你去读小乘经论的法，跟大乘的法，味道是不一

样。比如说你读小乘的经典，「诸行无常是生灭法，生灭灭已寂灭为乐」，你那个明了的心，就住在这个法义上，深入的去品尝这个法味，慢慢慢慢的，你外在的感受就消失了，就出现一片的寂静；但是内在的感受也没有生起，就是进入到一切法不受，小乘经典就是带动我们这个感受，趋向于一切法不受。但是你要读大乘经典的感受就不一样，说是「诸法从本来，常自寂灭相，佛子行道已，来世得作佛」，你在思惟大乘意趣的时候，你不断在这样的法义思惟，你外在的感受也会消失掉，但是内心会生起一个法喜的感受。所以大乘佛法它的受也是存在，但是它是转，「转」变外在的「欲行」感受，而成就内心这种法喜的感受，这是感受转变的过程，就是「安住」。

癸四、由自在

四、由自在，谓转种种摄受业自在，得一切世界无碍神通智自在故。

这个「自在」的功德就是「转摄受业自在」，这个「摄受业」就是我们世间上所从事的种种职业——士、农、工、商，由这种职业来得到财富、得到种种的资具，使令我们生命能够自由自在的生存。但是这个「业」要「转」变，转变成在世间上成就「无障碍」的五种「神通」的「智」慧，这是一个行，色、受、想、行，行就是一种造业，这个身口意的造业的力量，要转变转变，转成「神通智」。

癸五、由言说

五、由言说，谓转一切见闻觉知言说戏论，得令一切有情心喜辩说智自在故。

这个是转想蕴。什么叫做想呢？就是「见闻觉知言说戏论」，我们众生的想法，都是前六识这种「见闻觉知」种种经验的累积，从这种经验的累积当中，就安立很多的「言说」相，当然这个言说相都是虚妄不实的，跟真实相是不随顺的，所以叫「戏论」；这种妄想要「转」变，转变成能够成就「有情」欢「喜」的种种「辩」才，到没有佛法的地方，能够施設种种的教法，开导众生，这是一个想法的转变。在整个作用当中，这个五蕴的转变，这个想法的

转变是很重要的。大乘佛法是不赞成什么都不想，不是很赞成，因为你「无住而生心」，你有所放下有所追求，这种追求的动力，是来自于你的愿望，大乘佛法一定要有愿望，没有愿望，你大乘佛法走不下去的。你说我什么都没有愿望，你一定要有上求佛道、下化众生的愿望资持，你才能够走大乘佛法的。我必须提醒大家一件事：大乘佛法是先发愿才修行，以愿导行；不是说莫名其妙的走到这个地方，然后刚好发个愿，不是这个意思，不是说你走到哪里发愿发到哪里，不是的。大乘佛法是你把整个成佛之道先布局完了之后，才开始走的，先发愿才修行。好，我问你一个问题：你这个愿力是从哪里而来的呢？愿力是从你的想法而来。比如说我们讲得跟失，你认为生命这个「得」是很重要，拥有很多东西，是安乐的根本，你有这样「得」的观念，你发的愿就不同，你的行为也会有不同。如果你经过很多圣贤的教诲，你知道一个菩萨要安住在「失」，不能安住在得，你以失为安住点，你发的愿又有所不同。所以这个地方很多观念，你都要去参透。我们讲得跟失好了，人跟人之间的互动最现实的问题就是占便宜跟吃亏二件事情，有人会占便宜，有人会吃亏。我不知道诸位的想法是怎么样，我们一般是喜欢占便宜，我做了很多，我做了很多事情，但是这个功劳我没有享受到，我吃亏了，我安住在「失」；有些人没做什么事情，他得到很多的荣耀，他得到「得」。我不知道诸位的想法，如果你可以选择的话，你愿意站在什么位置？但是从因缘上来说：你住在得，对生命是亏损的、亏损的。就是说你没有这个因缘，但是你得到这个因缘，那是你前生的因缘，你在亏损你前生的资粮；你今天站在失，诶，我吃亏了，其实你是在累积能量，只是你不知道而已。当然我们现在都很重视眼前，就是说，我希望我们在思惟因缘的时候，想想过去、想想未来，就是你这个生命的点，不要老是看在眼前的因缘，否则你的菩萨道是没有办法走下去的。就是说我现在安住在失，你应该感到欢喜，因为你在累积能量，一个人安住在失的人，他是有未来的；一个安住在得的人，他只有现在，他没有未来。我不知道诸位是什么想法，如果你可以选择的话，你希望安住在一个什么样的位置？就是说，想法影响到你生

命的追求意乐愿望，愿望影响到你的行动。所以菩萨为什么要广学种种的圣贤之书？就是要培养一种正确的想法。所以这个地方，这个想法的转变是很重要，你不能老是活在见闻觉知、老是活在过去的感觉，跟著感觉走、跟著妄想走，那这个生命的突破就困难了。

癸六、由拔济

六、由拔济，谓转拔济一切灾横过失，得拔济一切有情一切灾横过失智故。

前面的转五蕴，比较偏重在自受用；这个地方讲大悲，他受用。菩萨要成就「拔济」的功德，什么叫「拔济」呢？就是我们在「拔济一切灾横过失」的时候，我们以前都是根据慈悲，有时候带一点冲动，「拔济」众生「灾横过失」的时候，是缺乏智慧的。现在怎么办呢？要成就「拔济一切有情一切灾横过失」的「智慧」，这个是后得智。做什么事情都要有智慧，你说放生，放生也要有智慧，什么事情都有相应的智慧，这个都要去学习的。这个就是我们在行大悲的时候，要以智慧来引导，叫做「拔济一切有情灾横过失智」。

辛叁、结

应知法身，由此所说六种佛法之所摄持。

我们讲清净的大功德「法身」，就是菩萨在「六」个内涵当中的转变而成就的。我们现在的身叫业报身，有很多的烦恼、业力、果报的障碍；我们现在的目标是清净「法身」，这个转变的过程，简单的说，就是你要放下眼前的因缘，修习空观；第二个，你要发起清净的愿力，应无所住而生其心：这个是生命转变的一个方法。

庚六、差别(分二：辛一释佛法身；辛二例余二身) 辛一、释佛法身(分二：王一双关征起；王二望义别答) 王一、双关征起

诸佛法身，当言有异？当言无异？

这个地方提出一个问：叁世「诸佛」所成就的清净「法身」，到底是「有异」，到底是差别呢？还是没有差别？你说阿弥陀佛的法身跟释迦牟尼佛的法身有没有差别？提出这个问题，我们看这个回「答」：

壬二、望义别答

依止意乐业无别故，当言无异；无量依身现等觉故，当言有异。

有所相同，有所差别。我们先看叁世诸佛相同的地方，相同的地方有叁个：第一个「依止」，叁世诸佛的功德，都共同依止二空平等法性，这个是没有差别的；「意乐」，诸佛的大悲心也没有差别，叁世诸佛想要度化众生的心情，你不能说阿弥陀佛的大悲心比释迦牟尼佛的大悲心大，不能这样讲，意乐是没有差别的；「业」，他那种造业的功能、那种潜在的功能，这个能力，叁世诸佛的能力，也是没有差别的，这叫佛佛道同：「依止、意乐、业」是没有差别。你这样讲的话，阿弥陀佛跟释迦牟尼佛完全一样了？也不能这样讲，因缘有差别，我们看「无量依身现等觉故」，叁世诸佛在因地行菩萨道，他所依止的色身、他所发的愿，在整个成佛之道，乃至于成就等觉菩萨的过程是有差别，成佛的过程，会影响到我们成佛以后度化众生的一个差别。我们讲「方便有多门，归元无二路」，方便是不同。譬如说我师公忏公师父，忏公师父他度化众生，他喜欢度大专生；我师父照公上人，他喜欢办儿童读经班(哈哈)，他度小学生。你说他们二个成佛以后有没有一样？他们二个人的名号会不同、国土也不同、所摄受的眷属也会不同，是不是这个意思！就是说，你成就一个佛的时候，你是有很多的过程，这个过程，在你成佛以后，哪些人会做你的弟子，这个地方会有不同，所以我们说是有所不同。我们这样子讲，就是说你自己这一部分，内心的功德是相同的；但是你跟众生之间的互动，那就有所不同。这个地方讲到法身。

辛二、例余二身(分二：壬一受用身；壬二变化身) 壬一、受用身(分二：癸一例同；癸二别简) 癸一、例同

前面本来是问法身，但回答的时候叁身都回答，我们看「受用身」：

如说佛法身，受用身亦尔。 意乐及业无差别故，当言无异。

癸二、别简

不由依止无差别故，无量依止差别转故。

这个就像「佛」的「法身」一样，「受用身」功德的道理也是这样，你看他的依止「意乐」跟「业」，也是「无差别」的，虽然所「依止」的真如是没有「差别」，但是「无量依止差别转故」，能「依止」的整个修行的过程，是有很多差别。过程是有差别的，结果是没有差别。

壬二、变化身

应知变化身，如受用身说。

佛的法身，在《楞严经》讲一个譬喻说：这个月亮是没有差别，体是没有差别；但是月亮映在不同的干江有水干江月，这个应化身在生起作用的时候，那就不同了。一谈到度化众生，你说你们二个是同学、你们二个都同时在义德寺出家，同时发菩提心、同时立定追求无上佛道，你们二个每天都拜一千拜，也都是念一千声佛号，也同时求生净土；但是成佛以后度化众生的眷属也不一样的，没有二尊佛成佛以后所度的化众生是完全一样的，不可能，过程不同。所以你的过程会影响到你整个成佛以后，你身相果报体的庄严、国土的庄严，还有你的名号、你的眷属，这是有差异的。

庚七、功德(分二：辛一征；辛二释) 辛一、征

应知法身几德相应？

清净的「法身」有「几」种功「德」跟他「相应」呢？我们前面讲到的功德，是局部性的；这个地方的功德，是全面性的探讨什么叫大功德法之所庄严，这个大功德法到底是有哪些？这个地方是一个全盘性的说明，我们看解释的地方：

辛二、释(分二：壬一广建立；壬二六义摄)

壬一、广建立(分二：癸一长行标举；癸二以颂赞礼) 癸一、长行标举

谓最清净四无量、解脱、胜处、遍处、无诤、愿智、四无碍解、六神通、叁十二大士相、八十随好、四一切相清净、十力、四无畏、叁不护、叁念住、拔除习气、无忘失法、大悲、十八不共佛法、一切相妙智等功德相应。

这以下列出了十六种功德，这十六种功德，这个「谓最清净」是通于以下的十六种功德。这个地方是一个总标，这以下用偈「颂」来「赞礼」，以偈颂来各别解释。我们先看「四无量」心：

癸二、以颂赞礼(分十六：子一四无量；子二解脱胜处遍处；子叁无诤；子四愿智；子五四无碍解；子六六神通；子七诸相随好；子八四清净；子九十力；子十四无畏；子十一不护念住；子十二拔除习气；子十叁无忘失法；子十四大悲；子十五十八不共佛法；子十六一切相妙智) 子一、四无量

此中有多颂： 怜愍诸有情，起和合远离，常不舍利乐，四意乐归礼。

佛陀的法身最为重要、最有代表性的，就是慈、悲、喜、舍，他随时跟众生感应道交。

「怜愍诸有情」，这个地方先作出一个总说。整个慈悲喜舍心情的生起，都是佛陀「怜愍有情」众生的感受，我们讲感同身受。在整个大乘菩萨道当中的大悲心，就是你对众生的感受，要有一种同理之心。当然你说，他痛苦我也会感到痛苦，这样的意思就是你跟他要有互动的关系，比如我们讲母子的关系、或者过去生你是我的恩人等等。在行菩萨道的时候，最可怕的想法，就是「我跟你没有关系，你跟我也没有关系」，这个在大乘佛法里面是最可怕的想法。就是说你有什么感受跟我没有关系，我有什么感受跟你也没有关系，这样子你这个大乘菩萨道就很难走下去了，因为大乘法身的慈悲喜舍「怜愍诸有情」。我们不是说一定要做到什么事情，但是那种感同身受的心情要培养起来，这个地方是整个慈悲喜舍最根本的一个思

想。我们是基于「怜悯有情」众生的感受，来生「起和合」的心，这个「和合」就是慈心，众生没有这种种安乐的资具，佛陀愿意把他的功德跟他来分享，我的功德跟你「和合」，功德跟你和合一下，我们就能够受用佛的功德叫做慈，慈者与乐。第二个「远离」，这个「远离」就是悲，拔苦，对于这个身心世界有痛苦的众生，佛陀以他的大功德为众生拔除，就是「远离」。第三个「常不舍」，这个是喜，佛陀对于已经得到安乐的众生，希望他能够相续下去不要舍离。第四个「利乐」，这个最重要了，佛陀希望以佛法开导众生，使令众生能够生起种种利益安乐的事业，佛陀希望我们能够真实的修习善法、断除恶法，成就利益安乐的事业。「四意乐归礼」，具足这四种慈悲喜舍「意乐」的法身，我至诚的「归礼」，这个是讲到佛陀慈悲喜舍的第一个功德。佛陀的大功德，我们这样子读下去，其实大部分都是为了利他而设计的，你往后看你就知道，为了利他。我们看第二段：

子二、解脱胜处遍处

这个地方讲到八「解脱」、八「胜处」跟十「遍处」。

解脱一切障，牟尼胜世间，智周遍所知，心解脱归礼。

首先我们看八解脱，「解脱一切障」。这个八解脱，就是我们讲的九次第定，这个九次第定，就是在四禅八定当中，扣掉叁禅，这个叁禅的离喜妙乐地太快乐了，所以二乘人没有办法解脱，所以在四禅八定当中要扣掉叁禅，再加上这个灭尽定。叁果圣人就是在这样的八种禅定当中，修习四念处，以不净、苦、无常、无我的智慧，来解脱对禅定法乐的贪著，这叫做八解脱，远离八种禅定的贪爱障碍；这个地方是讲佛的「解脱」，那是「一切障」，不是八解脱而已，解脱一切法的贪爱。「牟尼胜世间」，这个地方是讲到佛陀超越二乘的八胜处。前面的八解脱是讲禅定，这个地方讲神通。二乘人就是在禅定当中，观察地水火风、还有青黄赤白的光，说地有青黄赤白的光明，水也有青黄赤白的光明，观察这个光明，就能够成就广大的神通。「牟尼」寂静的心中，他也能够生起超越一切「世间」的神通，「牟尼胜

世间」，这个地方讲超越八胜处的神通。「智周遍所知」，这个是讲十遍处，这讲智慧。这个十遍处，就是地水火风、青黄赤白再加上空，虚空的空，再加一个识，心识的识。二乘人就是在这十个法当中，观察这十个法是遍满虚空的，而成就我空的真如。佛陀的空观，能观察一切所知的我相、法相的境界，而证得空观，所以这个空是「遍」于「所知」的境界，那是更广大了。身为一个清净的法身，成就禅定、神通、智慧，内「心」如此「解脱」自在的一个法身，我至诚的「归礼」。这个地方，前面的四无量心讲到佛陀利他的功德，这个地方讲佛陀自身的解脱功德。

子叁、无诤

能灭诸有情，一切惑无余， 害烦恼有染，常哀愍归礼。

这个讲「无诤」叁昧，这个「诤」就是烦恼。佛陀的「无诤叁昧」是怎么修呢？这当中有二个差别状况：第一个，这个众生对佛陀已经具足了清净的信心，这个时候佛陀就能够直接以佛法来开导他，来「灭」除「有情」众生内心的烦恼，使令它没有剩「余」，就是你对佛陀已经生起归依的心情，这第一个，佛陀直接让你成就「无诤」。第二个，「害烦恼有染，常哀愍归礼」。有些众生对佛陀生起「烦恼」，或者瞋心、或者爱著，佛陀也以「哀愍」心，使令他把心中的烦恼消灭，而成就「无诤」。像央掘摩罗，央掘摩罗是拿刀子要杀佛陀，佛陀能够在这样的一种将要被杀的情况下来开导他，使令他放下外在的刀子，使令他放下内心的瞋心，而成就圣道。佛陀的无诤叁昧，就是这样子。小乘的无诤，他只是被动的——我的身口意不让你起烦恼；大乘的这个无诤叁昧，是要以方便力，让你心中的烦恼消灭，这个地方有所不同。好，我们休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六四卷

第六四卷

请大家打开《讲义》第二一六页，「子四、愿智」。这一段是无著菩萨，他以恭敬赞叹的心情，讲出了十六个偈颂，来赞礼佛陀法身的功德，现在我们看第「四」个偈颂：

子四、愿智

第六四卷

这个「愿智」，他的智慧是一种假观的智慧，我们常说遍计本空、依他如幻，这个地方的智慧是观察依他起性的智慧。

无功用无著，无碍常寂定，于一切问难，能解释归礼。

佛陀观察一切差别因缘的智慧，有五种的功德。第一个「无功用」：佛陀的内心，他不要假藉作意，就能够任运的了知，生起种种的差别智慧，他的生起是任运的。第二个「无著」：我们凡夫有时候有特殊的因缘有一点禅定、有一点神通，我们看到过去的事情，你看他有什么因缘，有时候会产生贪著，反而构成障碍；佛陀他知道过去、现在、未来的事情，他心中是无所著的。第三个是「无碍」：佛陀对于整个因缘法，是通达无所障碍的。第四个「常寂定」：佛陀的内心经常的处在寂静的禅定当中，没有出定跟入定的差别。第五个「于一切问难能解释」：对于众生跟二乘人种种的问题，佛陀都能够善巧的加以解释，使令他明白。这个叫做「愿智」。在大乘佛法当中，古代禅师讲一句话：「根本智易开，后得智难明。」你观察诸法的总相，观察我空、法空的真如，这个从大乘的角度是比较容易的；但是人跟人之间的互动，这个应对进退，这个假观是不容易的。那你得要广学圣贤之道，这个愿智是要累积很多很多的经验的。

子五、四无碍解

这个「四无碍解」，是指佛陀教化众生的善巧方便，前面讲到解脱、胜处、遍处，这都是佛陀内心的解脱功德；这个地方，说佛陀以大悲心教化众生，他必须要假藉「四」种的智慧：所谓的法无碍、义无碍、词无碍跟乐说无碍，四种无碍的智慧。

于所依能依，所说言及智，能说无碍慧，常善说归礼。

这四种智慧，在本论当中分成二段：一个是所说的，一个是能说的。我们先看所说的，所说的是法跟义：「于所依能依，所说」，什么叫「所说」呢？就是「所依」的法，这个法指的就是法门的施設，比如佛陀讲《楞严经》《法华经》《华严经》，这么多的文句，都是法门的施設，叫「所依」。佛陀是依止什么样的义理来开导呢？这叫「能依」，「能依」就是义趣，大乘佛法的义趣当然都是一真法界、诸法实相，依止一真法界的道理，根据众生的偏好，施設很多法门，这个「能依」是指义理。这个法跟，义叫「所说」，佛陀所宣说的。能宣说的叫什么呢？「言及智，能说」，佛陀要假藉言词，佛陀要通达一切众生的言词，而且要具足种种的智慧，这个乐说「无碍」就是一种智「慧」。具足这四种无碍的智慧，「常」为众生演「说」佛法，开导众生的智慧，这种清净的法身，我至诚的「归礼」。这个「四无碍解」，在弘扬佛法、开人智慧，扮演著重要的角色。我们常说：「开方便门，示真实相」，真实相是没有所谓的法门可言，但是没有这个方便法门，我们没有一个能够悟入真实相。你看我们汉传佛教，当然我们现在有很多人羡慕西藏佛教，但是你看西藏佛教的祖师，他们在注解经论的时候，跟我们汉传佛教是有不同的。你看我们华严宗的清涼国师、天台智者大师智者大师讲《法华经》的时候，那个分科判教——五时八教，他把经典分成叁类：第一个华严时，讲顿教法门；《阿含》《方等》《般若》，讲渐教法门；到了《法华》《涅槃》，摄渐归顿，分成叁种。我们就很清楚的知道，佛陀这整个经论当中，同样的一个道理，佛陀在诠释的时候，有时候是全盘讲出来、有时候是含蓄的讲一部分，到最后再慢慢的讲出来，你就知道佛陀一代时教他施設の方便。比如我们讲戒律也可以，你看南山律，我们汉传佛教的戒律传承南山律宗。古时候的南传佛教，他讲戒律，他没有讲到戒体的观念；我看藏传佛教，也没有讲到法、体、行、相的观念。就是说，我们今天研究了二百五十条戒、叁百四十八条戒，你说这么多戒它的中心思想是什么？道一句！防非止恶。所有制戒的目的，就是培养你

的内心能够产生一种自觉的功能、自我觉悟的功能，从错误中得到反省，从错误中来提升自己，这就是戒体——防非止恶，于诸过

境，能忆、能持、能防。这种观念只有祖师讲得出来，这个施設方便是不容易的，他有这种智慧，把这个法门当中的一个重要思想抓出来。所以这个地方的四无碍解是很重要的，你一定要知道施設方便，怎么样引导众生从颠倒当中，慢慢慢慢的转变，这个都是需要方便的。

子六、六神通

为彼诸有情，故现知言行，往来及出离，善教者归礼。

这个众生的根机也各式各样：有些人他是法行人，你讲道理、施設法门，他就能够开示悟入佛的知见；有些人是属于信行人，你讲道理是没有用的，你要显显神通，来调伏他的懦弱，特别是外道种姓的众生，那你得要先显显神通的，所以佛陀的法身有时候会显神通。「为彼诸有情」，这个地方很重要，佛陀显神通，绝对不是为了炫耀自己的能力，佛陀显神通只有一个目的——「为彼诸有情」，为了教化有情的因缘，如果没有这种因缘，佛陀是不会显神通的。为了教化有情的因缘，所以佛陀「故现」，这个「现」指的是神足通，神足通能够作种种的变现、能够种种的往来飞行，这叫做「现」。「知言」，这个「知言」叫做天耳通，佛陀能够听到很多很多众生的音声，而且知道这个音声的内容在讲什么。这个鬼神有神通，他听到这个声音，他也不一定知道这个声音是什么意思。所以这个天耳通，佛陀的天耳通叫做「知言」。「行」，这个「行」叫做他心通，佛陀的法身，他那个明了的心性，知道众生心中种种的活动，他有什么样的想法、他有什么样的希望，这叫做「行」。「往」，这个「往」就是过去，佛陀有宿命通，能够知道过去这个众生，他做过什么事情，你从什么地方来？佛陀知道你从什么地方来。「来」，这个「来」是未来，你将往哪里而去？佛陀也能够从你现在的位置，作出一些预言。「出离」，这个「出离」是漏尽通，佛陀能够知道众生的烦

恼，他断尽了没有，漏尽通。「善教者归礼」，具足六种神通，善于教化众生的法身，我至诚的「归礼」。

子七、诸相随好

这个地方是讲到佛的法身，在有因缘的时候，会现出叁十二相、八十随行好。

诸众生见尊，皆审知善士，暂见便深信，开导者归礼。

佛陀要住持正法、续佛慧命，除了施设法门、显神通以外，要具足相好庄严是很重要的，因为你要让「众生」启发欢喜心，由欢喜心才产生信心，所以「诸众生见尊」，一切有情「众生见」到世「尊」的叁十二相、八十种好，「皆审知善士」，都能够如实的了知，不管他是佛弟子、不管他是外道，都知道这个人是一个有功德之人、这是一个有资粮的人，任何人看到佛的叁十二相、八十种好，都能够「暂见便深信」，打从内心的欢喜，打从内心的生起清净的信心，来接受佛陀的「开导」，乃至信受奉行。具足这种叁十二相、八十种好的法身，我也至诚的「归礼」。

古时候的禅师，开悟以后有二类：有一类的禅师开悟以后，他外表看起来不能够让他起欢喜心，祖师就说：你不要出去弘法，在里面好好修行就好了。有一类的禅师是有资粮力，他福报够、具足庄严，他才去外面弘扬甘露法门。所以这个相好，在度化众生是很重要的。有人会说：我们应该是依法不依人，弘扬佛法靠的是智慧善巧。但是我必须告诉大家一个真相：依法不依人，那是修行上路的人才会有这种观念；一般的居士是依人不依法，他是看到你欢喜，然后他就顺便的听你说法，是这样子的，事实上是这样子的。他看到你不欢喜的话，他后面就不想听下去了。我想我们都是僧众，住持正法、续佛慧命，是我们的本分，当然每一个人对自己生命的规划有所不同，但是如果你今生的规划，是有志于弘扬佛法、开人智慧，你觉得这件事很重要，把众生心中的觉悟开导出来，点起众生心中的光明，是你一定要做的事情。我建议你：你现在在做资粮的时候，你发愿一下：把你今生拜佛、持戒的功德，回向

让你的相好庄严。诶，这个很重要，你以后就知道，就是说你摄受众生，他第一个看到你，是看到你的外表，然后接下来听你说法。所以你看，佛陀尚且不能免，佛陀讲的法，那都是要违背众生的心情，因为你讲的道理都是要让他「不能念要他念，不能改要他改」，他凭什么相信你呢？他刚开始要对你起欢喜心。所以说弘扬佛法，除了我们讲四无碍解、六种神通、慈悲喜舍以外，你应该要发个愿，成就让众生欢喜的相好。第「八、四」种「清净」，

示一切相清净：

子八、四清净

摄受住持舍，现化及变易，等持智自在，随证得归礼。

这个地方讲示一切相清净，哪四种相呢？第一个，身相清净，这个身相清净，讲「摄受住持舍」，就是说佛陀的生命，他能够自在的「摄受」，不管是「住持」、不管是弃「舍」，他随时可以自己自在的决定。第二个，「现化及变易」，这个地方是讲所缘的国土清净，前面讲色身清净。佛陀的国土也可以作种种的「现化」，这个「现化」是本来没有而使令它现出来；这个「变易」是说本来已经有了，使令它变化，它是一棵树，把这棵树变成房子，叫「变易」：这个是所缘清净。第三个「等持」，这个「等持」指的是心，在禅定当中，佛陀的心可以随心所欲的使令这个禅定入住出，得自在，等持清净。第四个「智自在」清净，这个「智自在」是讲佛陀的内心有无量无边的陀罗尼门，能够总摄一切法门得自在。能够成就示一切相清净功德的这个法身，我也至诚的「归礼」。这个示一切相清净是干什么？我们说明一下。前面我们讲诸相随好，当然所谓的好、所谓的相好庄严，其实每一个众生的认定是不同的；所以这个地方，你的相好庄严，你要慢慢的进步到示一切相清净。这个示一切相清净，在菩萨道叫做同事摄，你跟他要能够同事摄。比如说佛陀讲《阿弥陀经》，人道众生见到他，是现出丈六的庄严比丘相；鬼道的众生看到他，是现出鬼王的相貌；蟒蛇看到他，是

现出蛇王庄严的相貌。佛陀身心世界种种的变现，所依靠的就是示一切相清净，就是说你的庄严相要能够自动调整，是有变化的，这个叫做示一切相清净。

子九、十力

方便归依净，及大乘出离，于此逛众生，摧魔者归礼。

这个地方的「十力」，是约著佛陀有破邪显正的这十种力量。我们讲度化众生，有时候他也不是一张白纸，他这张白纸已经被画得乱七八糟，你怎么从他的画纸当中，因势利导，把这个画错的图导正过来？度化众生，这个人完全没有宗教信仰是最好度化，他已经相信外道、相信二乘的时候，你要他发菩提心就很困难了；但是困难归困难，佛陀有「十力」可以导正他。这个地方，「于此逛众生，摧魔者归礼」，魔王跟外道以四个法门来欺逛众生，佛陀以十力来破除，这个十力有四种。第一个「方便」力：这个「方便」就是生起一切法的因缘。天魔外道，他们施設种种错误的因缘，来引导众生，说你持牛戒、持狗戒可以生天；你供养这尊佛，也可以生天：这个都是错误的方便。佛陀开导正确的方便，说明正因缘的「方便」，就是以正方便来破除邪方便，这叫「方便」力。第二个「归依」：天魔外道，他要众生归依天神，你只要归依天神就好了，你造了什么罪业都无所谓的，这其他的事情，天神会帮你趋吉避凶，这种叫做邪恶的归依。佛陀要我们归依心中的善业、归依心中的正法。有一次在美国，有一个美国的年轻人问法王说：法王啊！你相信上帝的存在吗？法王说：我相信我心中的业力。他很善巧的回答这个问题，就是讲归依。我们应该要归依心中的正法、归依心中的业力，不要向外去归依。「净」：这种清净的力量，就是说世间人在整个五欲当中的果报，得到了很多的障碍，开始修习禅定，追求出离。那魔王就说：这个禅定的参味乐就是涅槃、就是究竟的清净解脱。佛陀开导众生说：这个禅定还是有为之法，你应该在禅定当中修习无常、无我的智慧，才能够成就解脱。所以佛陀用清净力，来提升众生的禅定。「大乘出离」：众生成就出离心以后，魔王、外道、恶知识就会去误导众生说：你啊，根本不是修

习大乘佛法的材料，你何必这么辛苦修习六波罗蜜呢？这是没有意义的。这个时候，佛陀以大乘菩提心的出离法，来导正众生的这种颠倒，成就「大乘出离」。「于此逛众生，摧魔者归礼」：魔王、外道以四种法来逛妄众生，佛陀的法身以十种的方便力加以摧伏，这样值得我们「归礼」。这个「十力」，主要是约著破邪显正来说的，就是众生内心已经有邪见了，佛陀转变他的邪见。

子十、四无畏

能说智及断，出离能障碍，自他利非余，外道伏归礼。

这个地方是说明佛陀的内心，有坚定的信心，无所畏惧。我们看佛陀对四件事情，充满了自信。「能说智」：

佛陀可以在大众当中宣说「我得一切智」，而心中无所怖畏，佛陀的智慧是圆满的。「能说断」：佛陀可以在大众宣布：我已经断尽一切的烦恼，没有剩余了，也能够无所怖畏。这二个是成就自利的功德，能说智、能说断。第叁个「能说出离」，这个是约利他。佛陀可以在大众当中宣说一切离苦得乐的法门：布施能够离开了贫穷的痛苦、持戒远离卑贱果报的痛苦，开演种种出离痛苦的法门。第四个「能说能障碍」：这个是宣说障道法门。这个障道法门有时候我们会忽略，就是说，你虽然修行一个正道法门，但是这个功德一直没有出现，就是这个众生有障碍。好象说你生病吃药，但是你没有禁口，吃了一些跟药相抵触的东西，这个药效就表现不出来。我们举一个例子来说：比如说我今天很努力的拜佛持戒，但是好象这个解脱的出离心，一直没办法生起，那就是有贪爱，贪爱的烦恼是障道，障碍出离。你说我整天发大乘的心，但是我这个菩提心一直不能成就，那是有瞋恚，瞋恚是障碍大悲。所以佛陀能够善说这个障道法门。「自他利非余，外道伏归礼」：成就这个自利利他的功德，不是其余外道所能够制伏的，这一个清净法身的四无所畏，我至诚的「归礼」。我们弘扬佛法的时候，除了身相庄严、善巧方便、破邪显正，你内心的一个真实功德是很重要的，因为你要

有功德，你才有自信。比如说：你说「愿代众生受无量苦，令诸众生毕竟大乐。」你对这个法，如果你心中还有疑惑，你讲出这句话的时候，有所畏惧；如果你深信不疑，这句话是真理，你真实的归依这个法，你讲出这句话的时候是无所畏惧的。所以佛陀他的内心，他在整个自利利他的时候，他有真实的功德，所以他具足真实的信心，无所畏惧。

子十一、不护念住

这个「不护」指的是叁不护，「念住」指的是叁念住。（「处众能伏说，迷离」这个「迷」字打错了，应该是「远」离。）

处众能伏说，远离二杂染，无护无忘失，摄御众归礼。

这是讲到佛陀调御众生的方法。佛陀是怎么样来统理大众呢？统理大众一切无碍，这当中有二个方法：第一个，佛陀成就叁不护，就是「处众能伏说」，佛陀处在大众当中，能够降伏众生种种的讥嫌，这个「说」就是讥嫌。为什么呢？因为佛陀成就叁不护的功德，也就是说佛陀的身口意自然跟清净的圣道相应，不必刻意的掩饰。我们有时候身业、口业要稍微掩饰一下，否则会有讥嫌。这个如理如法的身口意叁业，这是第一个叁不护。第二个，「远离二杂染」，佛陀在大众宣说佛法的时候，有人生起赞叹的心，佛陀不生爱著；有人生起毁谤之心，佛陀不生瞋恚；有人不赞叹、也不毁谤，佛陀不生舍离；佛陀能够远离这个爱、瞋二种的杂染，成就叁不「护」，成就「无忘失」的功德，以此来调御众生，我至诚的「归礼」。前面是偏重在说法，这个地方是讲统理大众。这个当然也是告诉我们一个方法，当然每一个人在菩萨道的规划各式各样，有些人他立志做个法师、有些人立志做个方丈(哈哈)。如果你立志要做一个方丈和尚，从这个地方来看，有二种功德要成就：第一个，你的身口意要如法，你的身业、口业、意业要如理如法，你这个身教胜于言教；第二个，你的心要平等，你不能够有太严重的爱憎取舍，不可以，你太严重的爱憎取舍，你很难做大家的导师，平等心是成

就大众导师的一个根本条件。这个地方讲到你如何来统理大众，一个是平等的心，一个是如法的善业。

子十二、拔除习气

遍一切行住，无非圆智事，一切时遍知，实义者归礼。

这个地方讲一些等流「习气」，这个「习气」就是一个习惯性的动作，他不一定是烦恼。我们一个人，大部分的时间，都是活在习气当中——你早上起床，你往哪边走，去拿牙膏、拿毛巾都是固定的，当然这个还不算是习气；就是有些东西的习气，是会失威仪的，但是你自己不知道，而且它根本不是跟烦恼相应的，这叫「习气」，这种习气连阿罗汉都不能断；但是佛陀在生命当中那个法身，已经没有这种习气了。「遍一切行住」，佛陀普「遍」在「一切」的「行住」坐卧四威仪当中，他的威仪完全是「圆」满的「智」慧所引导的，佛陀从来没有跟著感觉走的，没有。「一切时遍知」，内心正念正知，这种通达诸法「实」相的佛陀，所表现出这种如理如法的身口意叁业，我至诚的「归礼」，佛陀没有失威仪的情况。

子十叁、无忘失法

诸有情利乐，所作不过时，

所作常无虚，无忘失归礼。

这个「忘失」的意思，就是佛陀度化众生，他知道时节因缘，绝对不会错过机会的。「诸有情利乐，所作不过时。」在「有情利」益安「乐」的事情当中，佛陀的法身绝对「不」会错「过」适当的「时」机。这个度化众生的时机，一生当中，其实机会不多，出现的机会不多，这个机会你一失掉了，那就比较麻烦，要等到下一次再出现就困难；但是只要你得度的因缘一出现的时候，佛陀随时会出现。为什么呢？「所作常无虚」，所以佛陀只要一采取行动，他这个利益众生安乐的事情，绝对不会徒劳无功的，一个如实会掌握时机的一个法身的功德，我至诚的「归礼」。

这个度化众生跟教化众生是不一样，度化众生要等待时节因缘，教化众生不一定要等待时节因缘。教化者，潜移默化。我们讲：我没有想要改变你，但是我要影响你，这个潜移默化叫教化。但是度化的话，要等待时机。你看《杂阿含经》上说：佛陀有一次领著弟子们，到了旷野当中，有一个大富长者赚了很多钱，他在旷野当中盖一栋很漂亮的房子，佛陀过去跟他打招呼说：唉呀，你在干什么？他说我现在建造一栋很漂亮的房子，我冬天的时候，我住在这个房子的前面，享受阳光的温暖；到夏天的时候，我住在房子的后面，享受这个荫凉。佛陀赞叹他说：你有这样的一个果报，你过去是从善良的因缘而来，但是我希望你能够往善的因缘而去。就讲这句话而已，也没有讲太多话，就走了。走了以后，这个大富长者晚上的时候，他住进房子的第一天，晚上就死掉了；但是佛陀也没有开示出世菩提心的法门。为什么呢？得度因缘没有成熟，先结一个善缘。所以禅师在开示的时候说：对方如果善根具足，你应该广开甘露法门；如果善根不具足，合掌令欢喜。这个很重要。所以我们现在在度化众生的时候，你掌握时节因缘是很重要的，就是说我们经常说「我要去度化众生」，度化的结果呢？二个人结恶缘。你一定要度化他，但是他度化因缘的这个门还没有开，你强迫要它开了！这个法门没有度化到，他不但没有接受，还结下恶缘。所以这个地方「无忘失法」，就是说我们应该学习佛陀的无忘失。我觉得度化众生，身为一个菩萨，等待，是一个很重要的一个德行，等待，你要能够等待，一个菩萨不能够善知等待，等待机会的来临，你就很难度化众生。所以这个地方的意思，这个「无忘失」就是佛陀能够等待时机，把握时机。

子十四、大悲

昼夜常六返，观一切世间， 与大悲相应，利乐意归礼。

度化众生最主要的是要有大悲心，佛陀的大悲心是怎么样的一个相貌呢？「昼夜常六返」，佛陀大悲心是不睡觉的，白天叁时、晚上叁时，他那个大悲的明了心，经常「观」照

「一切」众生的得度因缘，内心经常跟「大悲」心「相应」，随时要跟众生拔除痛苦，具足大悲心「利乐」的法身，我至诚的「归礼」。

这个大悲的意思，我过去有亲近过几位长老，从修行的功德，我认为他们各有各的特色；但是我觉得他们在摄受众生的时候有很大的差别。你看我亲近的几位长老里面，有些长老眷属很多，他的信徒台湾、美国那都很多；有些长老没什么眷属，二三个信徒、四五个信徒。后来我常常跟他们谈话，我发觉有一个很重要的因缘，就是你怎么知道你以后会有多少信徒？你怎么知道？如果你一天当中的修行，你那个明了的心，经常存念众生、经常想到众生，你以后的信徒会很多；如果你的心只有存念三宝，很少想到众生，那我保证你以后的信徒不会多。这个因缘法就是这样，你不要说是神通，你就从你内心当中那个缘起就看得出来。我们说「我为人人，人人为我」，我不知道大家对这句话的因果是怎么看？我们一般的想法是说：人人要为我，所以我为人人。其实这个想法是错误的，这个因果刚好颠倒；应该是我们要先为人人，我们释放出一种善意，然后众生才得到回馈，是这样子的。当然我们不是说一定是以这个眷属来判定一个人修行的标准，而是说如果你以后觉得摄受众生，成就一个广大的僧团，能够有利于弘扬你的法门，那你培养这种存念众生的心情——「我为人人」的心情就很重要，因为你那个「我为人人」的心情生起的时候，你会产生那种感动力，我们人跟人心之间的心是互动的，诸位知道吗！我们的心很奇怪，我的心遍满，你的心也遍满，但是又非和合、非不和合，你说它是一，它也不是；说它是二，也不是；但是它是非和合、非不和合，它们各自有它的自体，又互相的牵动，互相的牵动，又觅之了不可得。但是人跟人心之间的心，的确是互动的、的确是互动的，这是事实。你经常没有想到他，他也不可能想到你，保证的。所以这个大悲心，是成就眷属的一个很重要的因素。

子十五、十八不共佛法

由行及由证，由智及由业，于一切二乘，最胜者归礼。

这「十八不共」分成四种：第一个「行」，佛陀有如理如法的身口意行为；「证」，佛陀能够成就禅定、智慧的功德没有退失；第三个「智」，佛陀有因缘观的智慧，知道过去、现在、未来；「业」，佛陀的身口意随智慧行：这种「行、证、智、业」，是「一切二乘」人所没有的，「最」殊「胜」的，我至诚的「归礼」。这「十八不共」，等于是总结。好，我们看最后：

子十六、一切相妙智

由叁身至得，具相大菩提，一切处他疑，皆能断归礼。

这「一切相」等于是把前面的十五种功德作一个总结。「由」于「叁身」——自性身、受用身、变化身的圆满成就，而「具」足大功德「相」的「菩提」，他在「一切处」当中，有任何众生的「疑」惑，佛陀都能够以善巧方便，给他开导、给他「断」除，就是佛陀的一切种智是不可思议的。这个外道曾经要测试佛陀的一切种智说：佛陀啊！前面那棵大树有多少树叶？佛陀说：有多少有多少树叶。

外道就质疑了，过去以后抓了一把，数一数：那现在有多少树叶？佛陀说：现在剩多少树叶。很清楚。佛陀的一切种智，是没有差错的，以这个来总持整个法身。

壬二、六义摄(分二：癸一长行；癸二颂) 癸一、长行(分二：子一乘前标义；子二结叹无上) 子一、乘前标义

诸佛法身，与如是等功德相应。复与所余自性、因、果、业相应，转功德相应。

现在我们把前面十六种功德会归成六种：第一个「自性」，这个自性约著体性来说；下面的五种约著作用，作用当中「因、果」是偏重自利的功德，「业相应、转」是偏重利他的功德。

子二、结叹无上

是故应知，诸佛法身无上功德。

「诸佛法身」的「功德」是「无上」的，不能再圆满。我们看偈「颂」：

癸二、颂

此中有二颂：尊成实胜义，一切地皆出，至诸众生上，解脱诸有情。无尽无等德，相应现世间，

及众会可见，非见人天等。

第一个赞叹自性功德，「尊成实胜义」，世尊所成就的法身，是跟胜义谛的二空真如相应的，这讲到他所依止的体性是二空真如。他的因是什么呢？「一切地皆出」，他是从十地当中，地地地地的增上圆满的。到果地呢？「至诸众生上」，是讲果功德，这个果地是在所有的九法界之上的。「解脱诸有情」，讲到佛陀的业，佛陀的法身他做什么业呢？就是解脱有情。我们看第五「无尽无等德相应」，这是讲第四相应，佛陀的法身是时空无尽的、恒常相应的，没有断灭的情况。第六是转，什么叫转呢？「现世间及众会可见，非见人天等。」这个转就是转身，佛陀从法身当中，转成受用身跟变化身。「现世间」是转成变化身，来教化人天的众生，示现八相成道。佛陀度化法身菩萨呢？是在大众的法会当中现出受用身，来度化法身菩萨，这个就不是人天众所能够见闻的。这个是以六种的法——自性、因、果、业、相应、转，来总持整个法身的功德。

我们身为一个大乘菩萨，这个法身应该是我们追求的目标，大功德法之所庄严。我们现在的点叫做业报身，当然每一个人的业不同，所以这个果报体也不同；但是我们的目标应该是一样的，就是清净法身。现在的重点就是说，你要先清楚知道——从业报身转成法身，他的一个转变的因缘是什么？这是很重要的。就是说你转了多少是一回事，但是你要知道他的方法，如果你连方法都不知道，那你就不能转变，你就停留在原地打转。我们这样一路学在《灵峰宗论》开示说：修行人之所以修行不得力，这当中有一个很重要的因素——「眼前活计放不下」。我们可以放弃过去，我们也可以放弃未来，但是我们很难放弃现在。那你很

难放弃现在，就失掉了广大的未来，就像《楞严经》上说的：在整个大海当中，你执著一个小水泡，就失去了大海。我希望我们在失的时候要知道：所谓的失就是得。失不是断灭，失是追求更好的得，所以一个人安住在失，安住久了以后，你观察失也不可得，无得亦无失，就入空性了。但是你刚开始的时候，给自己一个次第，先安住在失，学吃亏，这个是亲近法身的第一个方法，第一个是得失，我们讲空正见。第二个是大悲心，就是自跟他之间的问题，自跟他。我们的生命努力的方向有二个选择：第一个为自己而活，第二个为别人而活，二种选择。第一个，你为自己谋福利；第二个，你为广大的无量无边的众生谋福利。如果从转依的角度，你应该放弃自己的福利，把生命的精神体力去追求无量众生的福利，以「他」来当做我们的安住点。经常思惟：你就观想前面一个天平，你把我这个自我个体、你今生生灭的生命放在左边，把无量的众生放在右边，然后让你自己去选择，你的精神体力是投注在这个地方？还是投注在那个地方？这个都是你要去思考的。如果你选择放弃自我的个体生命，为众生谋福利，那你的业报身会趋向法身。所以我想我们的下手处，第一个你要思考得失的问题，你要站在什么位置？你要站在失的位置。第二个自跟过来，我们可以知道转变业报身的方法有二个：第一个是空性的智慧。空性的智慧是很高，因为我们心中有所住，那怎么办呢？我想我们可以从得失上先修，得跟失。一个人先安住在失，失舍。藕益大师他，你要站在他的位置。我总是觉得一个人位置站对了，生命的转变是迟早问题；你的位置站错了，你说你会转变，我不相信。你再怎么用功，因为你位置站错了，你的本质就是错，你顶多就是在原地打转。所以你心中所安住的位置是很重要，你的想法是很重要的。你说你位置站错了，你一天到晚想到自己、一天到晚想要得，你跟法身是没有关系，你不可能成就法身的，那你永远是在业报身打转，因为你站的位置是跟业报身产生感应的。所以我希望我们内心，我们一定会有所住，这个从一个凡位的菩萨来说是一个合理的要求，因为我们不能无住；但是你要住在一个对你自己趋向法身相随顺的位置，你要站在一个好的位置对你是很重要的。你站对

了位置，你每一天的用功都是跟法身相随顺；你站错了位置，你是跟业报身相随顺：这个就叫做因缘所生法，这个道理就是这样。所以有些圣贤之道的道理，大家好好体会，在你的生命当中，到底你要站在一个什么样的角度，来经营你今生的生命？这个大家要想一想。好，我们今天的课就讲到这里。

问：法师慈悲，有一个台湾的众生，到马来西亚经商失败，结果跳楼自杀了，这个亡魂要求把他带回台湾，应该怎么做呢？是不是用道教的方式来处理呢？

答：我想道教有道教的方式，我们也尊重；不过佛教的方式是「放蒙山」，或者你就是安排一个牌位。当然，他死掉以后想要回到台湾，那应该是堕入鬼神道，没有错。你要是堕入到畜生道，他也不会想回台湾；到天上去，他也不会想回台湾；到地狱去，他哪里都没办法回去。所以他想回台湾，应该是在鬼神道。所以我想以佛教的方式，「放蒙山」是最好的方式。当然他一定要用道教的方式，我们也表示尊重，因为众生的执著是各式各样的，尊重。

问：性宗是否就是禅宗？

答：我们这样讲，禅宗是性宗的一部分，性宗是很广泛的，天台、华严，只要是直趋真如、直趋心性的都叫做性宗。

问：这个修行要到什么阶位，才能够转定业？常诵念「灭定业真言」应该有所帮助？

答：我想是有帮助。但是你要转定业，你的想法要转变；如果你思想不转变，你说你会转定业，从缘起的角度我们很难相信。因为你的业力，是由你的意乐、你的愿望产生的，我们每一个人都有愿望。你说：我都没有愿望，我只想保持原状。你都没有愿望，这就是你的愿望！你保持原状，我现在活得很好，我现在的生命都很好，我也不想要转变——那这个就是你的愿望。你心中的愿望，会影响到你的业力，愿望的转变来自于思想的转变。所以我们讲：经常听闻佛法，古德讲「有潜移默化之功」。潜移默化是什么意思？我们以前的老师上慧下天老和尚，他说：听闻佛法，就像草里的冬瓜，不见其大，但是每天在长。你看这个人

他出了家以后，听了叁年五年的佛法，你看他也没什么，但是他改变了。整天这样子熏熏熏，熏久了以后，他的思想改变了；思想改变，他的生命的愿望改变、他的行动改变、他的业力改变。

问：鬼神有五通，他的心通是否能够听得懂不同的语言？

答：我看未必。他可以听得到声音，但是不一定知道里面的内容，不一定。

问：「楞严咒」是否只可以在清晨念，或者随时都可以念？

答：这个都是随可以时念的。印光大师在《文钞》上说：就算是生小孩的时候，你在紧急情况，都可以念观世音菩萨，小声念不要大声念，就是不恭敬的地方小声念。你上厕所的时候可不可以持〈往生咒〉？可以念，为什么不能念？但是不恭敬的地方不要出声，就差在这个地方。没有哪一个法门是受外境影响的，因为你这个法门的修行是在心中的道场，但是为了尊重这个法门，在不恭敬的地方，不要出声，如此而已，念是一定要念的。

问：我们回向给一个人的时候，并不认识他，这样子的回向是否有效果？

答：你要是不认识他，你起码要知道他的名号。我看忏公师父放蒙山的时候，他都是放相片的，持名、观像，最好是有一张相片，然后再有一个名字，那是更好。

问：一个注重世间人格的人，在学佛以后，是否比一个不重视人格的人，更会生起厌离娑婆、欣求极乐的心？

答：这个也不能这样讲。他有世间的品德，他不一定有出离心。智者大师说：众生有四种：根利遮重，他这个人在家的时候乱七八糟，但他出家以后修行，直接发

菩提心，根利遮重；你看有些人他的善业很强，他根钝遮轻，他善根很钝，但是你要他发菩提心很困难、发出离心也很困难，但是他修习善业。所以这个是没有直接关系的，善根跟遮障这二个是独立的。

问：法师刚才上课的时候开示，以清淨的愿力舍掉现在，才能得到未来，舍掉现在的色身，才能得到未来的色身，色身很快就会改变，请问改变指现世或来世呢？

答：如果你的愿力很坚定，而且你作了很大的加持，你今生就会有一些微细的改变，花报。诸位你有没有把你们过去在家的相片拿出来看一看，你跟现在的相片看一看有没有什么差别？当然有些人改变很慢，那表示你这个人执著过去，你执著心很重。你如果一直执著的话，我看你要改变很难。改变的目的来自于「无住」，所以有时候改变的速度快慢，除了你的资粮力以外，你的智慧还是有关系的，不过你今生就会有一些花报，当然来生的改变就更大了。那如果你能够看得到来生，可能你自己都不认识了，那当然这个一切法是无常变化的。

问：如果以增上生来为未来生命作规划，我们应该如何发愿跟回向？

答：如果你来生是样来人世间继续修行，你一定要发愿来生做人，你到叁恶道去你就完了，你到天上去你也完了，所谓完了就是菩萨道完了，你要发愿做人。第二个你来生要遇到善知识，这个非常重要，你遇不到善知识，你也完了。所以在台湾有些人弘扬这个圣道法门、增上生的，他很强调归依上师，他归依上师是摆在归依佛、归依法、归依僧前面。就是说你来生再来的时候，希望你不要忘记我，我要跟你在一起。当然临命终我们是到净土去，是忆念阿弥陀佛；那你如果是求增上生的人，那忆念上师、忆念叁宝就很重要。你要是生长在一个没有叁宝的地方，你就完了。有叁宝的住世，你遇不到一个跟你有缘的上师，那你修行也是障碍重重，所以愿得好师，愿得叁宝的住世，善得人身，这都是你要去发愿的。

问：这样的安排，有流转的危机，生命的增上凭借的是什么？

答：是有流转的危机，凭借的就是你坚定的愿力，愿力不可思议。所以我们讲「一切法无我」，今生的我跟来生的我不一样，是不是！你说西藏喇嘛，一世、二世这二个是不一样，「未曾生我谁是我？生我之后我是谁？」那你说，这个生命跟这个生命转变了，那他们二个之间有什么共同点？诸位知道吗？他们二个有共同愿力，那个愿望在，就是他这一世，他所

要完成的愿望，到了第二世的时候，那个愿望继续，到了第叁世愿望继续，虚空有尽，我愿无穷，所以菩萨可以放弃自我，但是菩萨不能放弃愿力，菩萨放弃愿力，他菩萨道的生命就结束了。他那个生命的变化，他所凭借的是那个坚定愿力的相续。那你说我这个人愿力很薄弱，很薄弱那你先到净土去。所以你要求增上生，你的愿力就是贯穿二个生命的一个共同点，就是你要发很坚定的愿，靠著你的愿力，把前世的生命跟今世的生命贯穿起来，他凭借就是愿力。

好，我们今天讲到这个地方。向下文长，付在来日，回向。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六五卷

第六五卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第二一九页，「庚八、甚深」。

我们发了菩提心以后，在修学佛法的过程，每一个人是不同的，比如说有些人偏重布施、有些人偏重持戒、有些人偏重念佛拜佛，每一个人修行的偏重，是八万四千法门各各不同；但是我们心中的目标却是一致的，那就是我们希望能够透过修学佛法，而达到离苦得乐的目的。在整个十法界当中，只有佛法界才是真正的离苦得乐，所以从一个菩萨的角度来说，只有佛法界才是我们真实的归依处。但是到底什么是佛法界的真实相呢？从本论的角度来说，就是清净法身，他可以圆满的摄受佛陀一切的功德。所以当我们在修学菩萨法门的时候，开始从凡夫这种障碍的业报身，要转成清净法身的时候，我们对清净法身的了解就非常重要。因为你一定是先了解我们所归依的清净法身，他的真实相是什么，你才能够生起坚定的信愿；有了坚定的信愿，才能够生起如法的修学，乃至能够圆满的证入。所以从一个资粮位的菩萨，我们透过经论的学习，我们知道什么是清净法身，能够去确定我们的真实发心，这样的

修学是很重要的一个关键。本论无著菩萨用十科——十门分别，来说明这个清净法身的相貌，

现在我们看第八科的「甚深」，我们看「征」问的地方：

庚八、甚深(分二：辛一征；辛二释)

辛一、征

复次，诸佛法身甚深，最甚深。此甚深相云何可见？

第六五卷「诸佛法身」的功德，他在一切「甚深」当中是「最」为「甚深」的。我们说阿罗汉跟辟支佛，他们的戒定慧也有很多甚深的功德；但是清净法身，在这么多参乘的甚深功德当中，他却是最为甚深而不共的。这种不共的「甚深相」，到底应该怎么了知呢？这个「最甚深相」我们说明一下。一般我们成就的功德，都是属于一种对立的角度来成就的。譬如说：当我们安住空，我们就会忘失有；当我们执著有，就会失掉空：有空有的对立、自他的对立、染净的对立；这样的甚深相，跟清净法身就不同了，清净法身的最甚深，他的重点在于不二法门：空有不二、自他不二、染净不二，这个就是本论所要说的最甚深的相貌。什么叫最「甚深相」呢？我们看「辛二」的解「释」：

辛二、释(分二：壬一以颂别显；壬二长行结列) 壬一、以颂别显(分十二：癸一生住业住甚深；癸二安立数业甚深；癸三现等觉甚深；癸四离欲甚深；癸五断蕴甚深；癸六成熟甚深；癸七显现甚深；癸八示现等觉涅槃甚深；癸九住甚深；癸十显示自体甚深；癸十一断烦恼甚深；癸十二不可思议甚深) 癸一、生住业住甚深

这当中有二段：第一段先用偈「颂」来个「别」开「显」，第二段「长行结列」。我们看偈「颂」的地方，这当中有十二个偈颂，我们先看第一个偈颂，「生住业住甚深」：

此中有多颂：佛无生为生，亦无住为住，诸事无功用，第四食为食。

第一个偈颂，讲到了四种甚深相——生、住、业、住。我们先看第一个，「佛无生为生」，这个是讲佛陀的生相。「佛」陀是以「无生」的理体，来当做整个生命的根源；我们凡夫的

生命体，是以自我来当做根本。也就是说，我们由前生的自我创造了业力，这个时候产生了今生的自我；我们再用今生的自我创造业力，而产生来生的自我：所以我们整个凡夫的生命，是很多很多的自我把他连接起来，虽然前后变化，可是却是相续不断，所以我们凡夫的生命现象，是以自我来当根本的。但是佛陀是以二空真如，来当做生命的根本，这件事情是非常甚深不可思议的，这个是第一段。我们看第二个，「亦无住为住」，这个地方讲到住相。当我们受生了以后，我们内心就必需有一个相续安住的处所，佛陀是以无住涅槃来当做住处，佛陀一念的明了心，不住生死、不住涅槃，以中道的实相为住，这样子的住处也是甚深的。第三个我们讲业甚深，「诸事无功用」。佛陀在一期的生命当中，他会造很多身口意的业，主要的包括神通跟说法二种的业力，佛陀在造神通跟说法的时候，都是任运生起的，就好像「干江有水干江月」，都是一种自然的感通，他心中没有任何起心动念的作意。就是这个月亮怎么出现呢？它就这样出现了，这个水一出现、水一具足，这个月亮的影子就出现了；这个水干了以后，月亮就消失了：来无所从，去无所止，这个就是佛陀他造业的相貌，他完全是一种无心的感通，这件

事情也非常甚深。第四个住甚深，「第四食为食」。佛陀在一期的生命当中，他所依止的饮食也是甚深的。在经论当中讲到饮食有四种：第一个是不清净的依止住食，就是我们欲界的众生，要仰仗杂秽的段食来维持我们的色身，这是不清净的饮食。第二个是净不净依止住食，这个是讲到色界、无色界的天人，他们以禅定的叁昧乐来维持色身。这种叁昧乐，它相对于欲界的段食已经是清净，但是心还是有所贪著，所以它也是不清净，所以净不净依止住食。第三个是一向清净依止住食，这个地方讲二乘的圣人，他能够以涅槃的寂静乐来安住自己的色身，是清净的依止住食。第四个是讲佛陀的唯示现依止住食，佛陀他早上也是拿钵去托钵，乃至示现吃饭，但是佛陀的色身，是完全不需要饮食的，他主要是要让众生种福田才托钵的。因为佛陀的色身在经典上说，他是「无极之身，微妙之体」，他不需要任何的

叁昧乐、涅槃乐，乃至这种杂秽的饮食来维持他的色身，他的饮食，任何因缘都不需要。

所以这个事情也不可思议。

第一个甚深，在我们修行当中，值得我们注意的，就是第叁个「诸事无功用」。在整个大乘的法门当中，念佛法门是非常特别的。很多法门，都必须透过止观的观照、作意，才能够产生一定的效果；但是念佛这种感应道交的法门，它的重点在于一种无心的感通。你看《印光大师文钞》，有一个居士跟印光大师说：他从今天开始七天不吃饭，我一定要真实的见佛，我才开始要吃饭。印光大师说：你这种有所得的心来念佛，已经跟佛不相应了，而且你这样子很可能会著魔的。所以印光大师说：念佛法门的

重点在于至诚恳切，而至诚恳切的重点在于一念不生。所以这个地方我们要知道，就是说念佛也好、持咒也好，我们只要是修习这种本尊相应的法门，你的内心都是要属于「暗合道妙，巧入无生」的，完全是一种无心的感通，因为你所要感应的佛陀，他内心的造业力是「诸事无功用」的，所以你要随顺这样的心态，这个地方要注意的。

癸二、安立数业甚深

这个地方有叁段的甚深：第一个「安立」，第二个「数」，第叁个「业」。我们看论文：无异亦无量，无数量一业，不坚业坚业，诸佛具叁身。

首先我们看安立甚深，这个「无异」，就是说在这么多的法界诸佛当中，他们所依止的体性——这个二空真如是没有差别的；没有差别当中，又产生无量差别，「亦无量」，就是诸佛因为过去本愿的不同，而创造不同的名号，有不同的国土、不同的作用。也就是说，无量诸佛都是依止同一个清净法身；但是因为他心中所发的愿不同，就变现了不同的变化身出来：叁世诸佛这样的来成就他的作用，的确是甚深。「无数量一业」，这个是讲数量的甚深。叁世诸佛他们的因缘虽然不同，产生了本师释迦牟尼佛、药师佛；但是他们所造的业，却是

完全一致的。这个完全一致的意思，就是说诸佛造业他的体性是相通的，没有这种——这是你造的业、这是我造的业，没有这种自他的

所造的业；所造的业，就是所造的业。这个地方，在后面的论文会说到「譬如大海」，你说很多的江河流到大海，但是却同一个法味；诸佛造业亦复如是，在「无数量」的佛当中，每一个人造的业都是互相融通的。第叁个业甚深，「不坚业坚业，诸佛具叁身」。佛陀他的业，有坚固跟不坚固的差别，比如说佛陀的变化身，是不坚固的，他八相成道要示现死亡；但是佛陀法性身跟受用身的生命是无止尽的，所以叫「坚业」。既然能够在同一尊佛当中，具足了「坚业、不坚业」这样的一个情况，这也是甚深的。差别，就是释迦牟尼佛造的业，就是阿弥陀佛阿弥陀佛释迦牟尼佛

这个地方，「无数量一业」值得我们注意。「无数量一业」，在《弥陀要解》当中，有人问藕益大师说：你一直叫人家念阿弥陀佛，这个有违背大乘佛法的根本思想。他说：我们归依佛的时候，是归依十方诸佛，我们不能够只是偏心的归依阿弥陀佛，这样是不对的。有人就问藕益大师：我们应该遍念十方诸佛，能够跟十方诸佛结缘，来成就十方诸佛的加持，这样才合乎整个菩萨道的本质。藕益大师说：你这样讲就错了！你念一佛就代表念十方诸佛，你得到一佛的加持，就代表十方诸佛的加持，是没有差别的。就是说，你今天遇到阿弥陀佛，阿弥陀佛为你做了一件事情；你遇到其他的诸佛，他也是为你做这件事情，不可能有差别。我们如果遇到菩萨，遇到观世音菩萨、文殊菩萨、地藏王菩萨，可能他对你所设施的加持是有差异的，菩萨是有差异；但是你只要遇到其中一尊佛，他对你所做的事情，就代表了十方诸佛对你所做的事情是没有差

别的。所以我们对于佛陀的了解，要知道他的相貌是「一为无量，无量为一」的，他没有个体的差异，你见到了阿弥陀佛，就代表见到了十方诸佛，是没有差别的。所以这个地方，

他的道理就是「无数量一业」，在无数量的诸佛，他们造了种种的业，但是业业之间是相通的，这个地方也是甚深的。

癸叁、现等觉甚深

佛陀在一期的生命当中，他的变化身示现成佛，这整个过程也是甚深。

现等觉非有，一切觉非无，——念无量，有非有所显。

佛陀在一期的生命当中，他二千五百多年前，示现在印度受生，叫「现等觉」；但是我们从相貌来观察，二千五百年那个佛陀、那个释迦牟尼佛，他的体性是不存在的。就是说是谁在成佛？没有成佛的那个人、没有那个真实的人存在，「现等觉非有」，因为他的体性是二空真如。虽然体性是毕竟空，「一切觉非无，——念无量」，在因缘上来说，却真实的有一个「一切觉」的佛陀，显现他的出家、成道、转*轮、入涅槃这样的假名、假相、假用，这个是「非无」的。因此在无量的世界，每一个刹那的心念当中，就有无量诸佛在示现成佛，在每一个心念当中，有无量的佛示现成就八相成道，所以这个因缘是存在的。所以，在佛陀的这一期生命当中，我们同时看到了「

有」跟「非有」，这二种相貌同时的显现在一尊佛的身上，这件事情也是甚深。所以我们看到佛陀：诶，在印度出生。我们怎么理解佛陀的受生呢？就好象说水中的月亮，刚刚下了一场雨，在晚上我们在水当中，看到月亮的出现；等到太阳出来了，把这个水晒干了，月亮又消失了。你说这个月亮是怎么回事呢？「来无所从，去无所至」，这个就是佛陀示现成佛的时候，他的来跟去的确是甚深的。

癸四、离欲甚深

非染非离染，由欲得出离，了知欲无欲，悟入欲法性。

这个是讲到佛陀他在成佛的过程当中，他断除欲望的方法，是善巧甚深的。「非染非离染」，佛陀的内心是「非染」的，佛陀所有的欲望都断除了，所以从作用来说，佛陀跟色声

香味触法的境界接触，佛陀没有贪欲之心；但是「非离染」，佛陀真实欲望的体性，是没有断除的。为什么呢？「由欲得出离」，也就是说，所有的菩萨都是观察欲的清净体性而成就出离的，也就是说他不是断除欲的体性，是观察到欲的清净体性而成就出离。这句话的意思就是说，菩萨在过程的时候，应该了知欲非欲，而悟入欲法性；我们应该了知这个贪欲的作用，它的本性是清净空寂的，悟入贪欲真实的平等法性。这个地方，等于说出了菩萨断欲的方法。在行菩萨道的时候，这个断恶是我们要做的第一个功课，就是你没有修善度众生之前，你开始要先学习怎么断除心中的欲望；但是这个地方要注意，就是

说你断除欲望的方法，会影响到你未来的结果，你的过程会影响到你的结果。在断除欲望的时候，我们应该要先了解到烦恼即菩提的一个概念，就是说烦恼的体性就是菩提的体性，这二个是没有差别的。如果我们刚开始的概念，是烦恼跟菩提是对立的，你用这种生灭的角度来断烦恼，你就会采取比较偏激的手段，就把这个烦恼的作用，乃至这个烦恼的体性、这个明了的功能全部消灭了，最后的结果就进入到灰身泯智；这个时候你会发觉你要发菩提心有困难，因为菩提心的体性也被你破坏，错损菩提了。所以你在断烦恼的时候，你要知道转识成智，我们是转它颠倒的作用，而成清净的妙用，这个转是很重要的，转烦恼成菩提。所以这个地方的意思就是说，「了知欲无欲，悟入欲法性。」这个地方，是说明叁世诸佛在成就断欲的时候，他所采用的方法也是甚深的。不过这个地方的「欲」是说，你要采取断恶的方便之前，你要先了解到生命的根源，我们讲这个所知依，整个生命的根源是来自于现前一念心性，它的体性是清净的。贪欲是一念心性一时的颠倒而产生的作用，所以我们今天所要对治的是那个颠倒、那个遍计执，不是要断那个依他起的明了心性。我们在断恶的时候，这个地方你一定要弄清楚，否则你虽然达到了断恶的效果，但是也可能错损到你未来法身的菩提，所以这个地方是很重要的，「离欲甚深」。

癸五、断蕴甚深

前面是讲到因地的修行他的方法甚深，这个地方是讲他的结果，他所成就的果地的功德也甚深。

诸佛过诸蕴，安住诸蕴中，与彼非一异，不舍而善寂。

这个生命体主要就是五蕴，「诸蕴」就是这个身心世界。「诸佛」的法身，是超越整个五蕴的。我们凡夫，以这个五蕴为自我，所以受到这个五蕴的限制，比如说：你今天的生命体是现出男人的五蕴，那你修行的方法就不同；你今天变成一个女人，你的修行方法也不同。为什么你前生是男人的时候修行跟今生是女人的时候修行，产生这么大的差异呢？因为我们确实受到我们果报的影响，你有这个果报体，你就会产生不同的想法、不同的感受。所以凡夫是受这个业力所创造的这个五蕴的果报体，来左右我们生命的作用。但是「佛」陀的清净法身，他变现出一个五蕴，这个五蕴是不能障碍他的，超越五蕴；但是他又依止大悲心，「安住」在五「蕴」当「中」，依止这个果报体来建立佛法、广度众生。诸佛一方面超越五蕴，一方面「安住」五「蕴」，所以说佛陀的法身跟「彼」五蕴的果报是「非一非异」的，这件事情是甚深的。简单的说，佛陀的法身是「不舍」五蕴而成就「善寂」的涅槃。在小乘的教法当中，要成就涅槃，是不容许有五蕴的作用，这二个是对立的；从大乘的角度，是认为涅槃跟五蕴这二个可以同时存在，这二个是不障碍的。所以「诸佛」能够「过诸蕴」，又「安住」五「蕴」中，这个的确也是甚深。当然这个果报的甚深，是来自于他因地断欲的时候，他了解不二法门；重点不在断五蕴，重点在断除内心的颠倒，在破遍计执，不能够破依他起。

癸六、成熟甚深

诸佛事相杂，犹如大海水，我已现当作，他利无是思。

前面是讲到佛陀因地的修学、果地的相貌，因果甚深；这里是偏重在自己的修行。这个地方的「成熟甚深」，是讲佛陀度化众生、成熟众生的善根，他做这件事情是甚深的。「诸佛事相杂，犹如大海水」，叁世「诸佛」在利益众生的时候，他们彼此间所造的业，是互相

融通、互相资助的。比如说：像这个「大海水」，「大海本」来没有水，是很多的江河流到的大海，混合以后，就产生了同一个水的味道，很多的鱼虾共同的受用这么多的海水。你说东边的海水跟西边的海水，波浪不同，但是法味一样。所以佛陀在度化众生的时候，「我已现当作，他利无是思。」佛陀没有说以一个个体的自我，来说明这件事情我已经做了、这件事情我现在做、这件事情我当来要做，来做利他的事情，佛陀是没有这样的思惟的。我们在行菩萨道的时候，我们没有安住在二空真如，所以我们会产生一个自我的执取，所以说你造的业跟我造的业就不同，这个业各有各的归属——你造的业你承当、我造的业我承当的；但是佛陀在造业的时候，他们这个业是相通的，因为他依止同一个法身，所以他造的业，没有说这个业是谁负责、谁负责，没有这回事，他们是共同的来完成度众生的事业。

癸七、显现甚深

众生罪不现，如月于破器，遍满诸世间，由法光如日。

这个地方讲佛陀他有时候显现、有时候不显现，这当中的理由也是甚深。「众生罪不现」，当我们众生有烦恼障跟业障的时候，我们就看不到佛陀的存在了，虽然法身遍一切处，但是我们却见不到佛陀的示现。这种情况就好象「如月于破器」，虽然天上的月亮是如此的皎洁光明，但是我们所拥有的器是有破洞的器，这个水都流光了，所以月亮就不能显现了；假设我们的这个器是完整的器，这个月亮就自然显现。所以我们见不到佛陀，是因为我们内心有遮障，烦恼跟罪业的遮障。换句话说，佛陀的法身是「遍满诸世间」的，「由法光如日」，就好象天上的日光，普遍的照耀世界一样。我们看有些人在念佛的时候，念观世音菩萨，有很多的感应；但是有些人，也没什么特别的感应：这个跟佛陀是没有关系。因为，我们前面说过，佛陀在产生一种业、产生一种造作功能的时候，是诸事无功用，佛陀的心他不起心动念，不起心动念就是说，他没有锁定目标的、他没有偏私的，谁可以跟他产生感应的力量，那是我们内心的不同，就产生不同感应的力量。

我以前佛学院的老师，上性下梵老和尚，他以前上课的时候，讲一个他真实的公案。他以前在俗家的时候，他是做一个军官，他有一个同事姓沈，沈居士，这个人后来做到军法处处长，我前几年还看过他。这个沈先生小的时候父母亲就往生了，所以他跟他的祖母二个人可以说是相依为命，后来他的祖母得到癌症，医生说她的寿命，最多只

就如是啊是的跟这个知客师说。知客师说：你回去诵《金刚经》，金刚不坏身，你好好地诵《金刚经》，你祖母的病就会好起来，金刚是不可破坏。哦，这个回去以后，他就很虔诚的诵《金刚经》，他回去以后把他家吃饭的桌子整理干净，前面就放一本《金刚经》的本子，也没有放佛像、也没有点香，就很虔诚的跪在地上就诵《金刚经》。后来诵了几天以后，突然间他诵到一半的时候，在桌子前面的墙壁上，就出现了放大金光的色身现前，就结跏趺坐现前。说：那个佛像相续了将近有二叁分钟之久，才慢慢消失掉。他诵《金刚经》看到这个瑞相以后，他祖母的病就慢慢一天一天的好转、一天一天的好转，后来他祖母又活了十五年。所以你说这个事情，「众生罪不现，如月于破器」，就是说佛陀的法身，他的确是一个强大的能量，哪一个人能够进入到他的法身，即集众生心，投大觉海，重点在于我们的至诚恳切，佛陀的内心并没有设定任何的所缘境，没有这种事情。所以这个地方，说佛陀在显现他的功德的时候，也是甚深的。剩下不到一个月。所以沈先生很悲伤，他唯一的亲人将离开他而去，所以他觉得这个人生实在太痛苦了。他这一天就到寺庙去拜佛，拜佛的时候，这个知客师就出来，知客师看到他在大殿拜佛，看他内心很忧伤的样子，问他说：你是不是有什么事情？这个沈先生沈先生释迦牟尼佛沈先生

癸八、示现等觉涅槃甚深

或现等正觉，或涅槃如火，此未曾非有，诸佛身常故。

佛陀在一期生命当中，他示「现」了「等觉」，就等于示现了出生；或者示现了「涅槃」，我们说：哦，这个佛陀死亡消失掉了：其实佛陀的出生跟死亡，他的来跟去，就好象火一样。

那个火，因缘具足了，在木头当中燃烧；因缘不具足，这个火消失了，又回到火的本性上去。所以说，「此未曾非有」，他未来、或者是曾来，在本性观察，都是如梦如幻的，没有真实的体性。为什么呢？「佛」陀的清净法「身」是「常」住的，佛陀的体性是常住的，佛陀示现来跟示现去，这个都是如梦如幻的，这个叫做示「现等觉」、示现「涅槃」，是甚深的。所以《遗教经》上说：我们不能因为佛陀不在就不修学佛法，因为你修学佛法有没有功德、有没有产生效果，跟佛在不在是没有关系的。说医生开了药，你在医生的面前吃药、跟在医生的后面吃药，效果是一样。你说持戒，佛在世的时候你这样子持戒，有功德；佛陀灭度了，你这样子持戒，照样有功德：因为这个因缘轨则，跟佛陀在不在是没有关系的。所以说，修学佛法跟佛是不是有出世，并没有明显的关系。这个地方也说明了甚深。

癸九、住甚深

佛陀的内心所安「住」的所缘境是「甚深」的：

佛于非圣法，人趣及恶趣，非梵行法中，最胜自体住。

佛陀的依止处，佛陀的依止处是在下面这一段，「佛

」陀内心的依止是在「最胜自体住」，安住在二空真如跟大悲心这样的自体安住；但是这样的安住，他的所缘境是「非圣法」，佛陀最胜自体的菩提心跟空正见，他所面对的是一个有过失的法。什么叫有过失的法呢？「人趣及恶趣」，佛陀他的心所面对的是人道跟叁恶道的众生，这些众生都是安住在「非梵行法中」，这广行非法当中，所以佛陀是跟这些众生打成一片，但是又安住在「最胜自体住」，这个事情是甚深的。也就是说，佛陀观一切法空；但是他不住在空当中，他观一切法空，又来到世间，在这个众生的因缘当中度化，度化当中又安住在空，所以这个是安住甚深。

癸十、显示自体甚深

佛一切处行，亦不行一处，于一切身现，非六根所行。

这个地方的「自体」，讲到佛陀的身心世界。先讲佛陀内心的世界，「佛一切处行，亦不行一处」，佛陀的内心在整个九法界的因缘当中，不断不断的观察，经常观察众生的善根什么时候成熟；但是内心虽然在广大的众生法界观察，却不染著一个法，内心「不行一处」。这是讲佛陀的内心，这以下讲到佛陀的色身。「于一切身现，非六根所行。」佛陀的色身，能够示现种种的色身，有时候示现比丘、比丘尼身、优婆塞、优婆夷身，但是又不受到这个六根的限制，这个佛陀的身心世界，这种不变随缘、随缘不变的自体，也是甚深的。

癸十一、断烦恼甚深

烦恼伏不灭，如毒咒所害，由惑至惑尽，证佛一切智。

这个地方讲「断烦恼甚深」。一个菩萨发了菩提心以后，他对「烦恼」是调「伏」而「不断」其体性，菩萨是调伏烦恼的作用，但是保存那个明了的心性。为什么这样子呢？这个地方讲出一个譬喻，「如毒咒所害」，这个「毒」当然指的是毒蛇，说龟壳花、雨伞节，它是有瞋恨的毒性，伤害众生；但是你不要把这个毒蛇打死。怎么办呢？你用咒术来调伏这个毒蛇。这个毒蛇被咒术所调伏，它变得非常乖顺，可以做很多很多的事情，做一些利益众生的事情。菩萨在断「烦恼」，就好象是用「咒」术调伏「毒」蛇一样，「留惑至惑尽，证佛一切智。」菩萨是调伏烦恼，乃至烦恼的作用消失为止，而不断其烦恼的体性，这个才能够「证」得「佛」陀的「一切」种「智」；你要是把这个烦恼的体性断灭了，这样子就入无余涅槃，就不能成佛了。这个地方我们说明一下。「烦恼」有二种：一种是分别起的，就是我们的第六意识，根据我们的妄想捏造出来的这种烦恼，这个是要断除的，因为这个体性是虚妄的，完全是虚妄性的；另外一种烦恼是俱生的，是第七意识跟第八意识俱生的，这个俱生的就不能断，要转，转识成智。所以我们说断烦恼是断第六意识分别起的烦恼；但是第七意识俱生的这一部分的烦恼是不能断的，你一断就把菩提给断了，所以这个地方一定要「烦恼伏不灭」，这个地方是这个意思。我们看最后一个偈颂：

癸十二、不可思议甚深

烦恼成觉分，生死为涅槃，具大方便故，诸佛不思议。

这个地方等于总结前面的十一个甚深。诸佛的甚深，来自于他因地的甚深跟果地的甚深。法身在成就的因地，他是转「烦恼」而「成」为无上菩提，所以他在因地的時候，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，整个波罗蜜的功德，都是在转烦恼而不是在断烦恼，在转烦恼成菩提，所以他因地是甚深的。如此的转变，在果地上也产生了一定的效果，就是「生死为涅槃」，在果地上转这个躁动苦恼的「生死」，而「为」寂静安乐的「涅槃」。叁世诸佛在因地的時候，都有转变烦恼成菩提、转生死为涅槃这样的「方便」力，所以这件事情，若因若果都是甚深「不」可「思议」的。这个地方等于是说明佛陀产生自利利他妙用的甚深，是因为他的一个转变而产生的。好，我们看「壬二、长行结列」，作一个总结：

壬二、长行结列

应知如是所说甚深，有十二种。谓生住业住甚深、安立数业甚深、现等觉甚深、离欲甚深、断蕴甚深、成熟甚深、显现甚深、示现等觉涅槃甚深、住甚深、显示自体甚深、断烦恼甚深、不可思议甚深。

总共有「十二种」「甚深」。我们行菩萨道的时候，

我们在断恶，这一点跟小乘在断恶、空性的应用是有一点不同，因为小乘他是以空观来当做他的一个目的；我们大乘佛法是用空观来当做方便，我们是因为观空了以后，用这个空观的调伏，来产生修善度众生的方便。所以，大乘佛法在用空的时候，它是用转变，转变它的作用，不断它的体性；小乘的学者遇到空以后，他就完全在空性安住了。所以这个地方，在空性的应用上是有所不同，这个地方大家好好体会一下。好，我们先休息十分钟。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

第六六卷

请大家打开《讲义》第二二二页：

庚九、念(分二：辛一正念法身；辛二兼显净土) 辛一、正念法身(分二：壬一征；壬二释) 壬一、征

这个是讲到「十门分别」(二〇叁页)，分别清净法身的第九段，讲到「念」，这「念」当中有二段：「辛一、正念法身；(辛二「释其平等」，应该要改成「兼显净土」；二二四页最后一科的「辛一」兼显净土，要改成「辛二」。)辛二、兼显净土」。是说我们在忆念佛陀，有忆念佛陀正报的法身，跟忆念佛陀依报净土这二种方法，这个地方是讲「念」，「念」佛的「法身」、念佛的净土。首先我们看第一段的「正念法身」，这当中有「征」跟「释」。先看「征」问的地方：

若诸菩萨念佛法身。由几种念应修此念？

「菩萨」应该要经常忆「念佛」陀的法「身」，来培养自己心中的愿望。在培养这个愿望、忆念佛陀的法身，有「几种」忆「念」的方式，菩萨应该如何的「修」学？这个地方是讲到念佛叁昧，念佛叁昧有二个：第一个是念佛的法身，第二个念佛的净土，这个地方是讲法身的忆念方式，提出这个问。这以下我们看解「释」：

壬二、释(分二：癸一长行；癸二颂) 癸一、长行(分二：子一标数；子二列释) 子一、标数

第六六卷

解「释」当中分二段：第一个「长行」，第二个偈「颂」。「长行」当中先「标数」：略说菩萨念佛法身。由七种念应修此念。

「菩萨」要经常「念佛」的「法身」，这当中有「七种」的忆「念」方式。「念」这个字，有二种意思：第一个是明记不忘的意思，就是对于佛的法身能够安住不动，不要忘失；

第二个，这个念有归顺、依靠的意思，就是我们经常思惟、观察佛陀的功德。当然这二个是相互作用，你一定先观察以后才安住的，所以这个念有明记不忘，也有归顺依靠的意思。好，我们看这以下的解「释」：

子二、列释(分七：丑一法自在转；丑二由其身常住；丑叁由最胜无罪；丑四由无有功用；丑五由受大富乐；丑六由离诸染污；丑七由能成大事) 丑一、法自在转(分二：寅一长行总明；寅二颂更别简) 寅一、长行总明

这以下提出了七种忆念佛陀法身的方法，第一个「法自在转」，先作一个总说：

一者，诸佛于一切法得自在转，应修此念，于一切世界得无碍神通故。

忆念佛陀的法身，第一个是总相的忆念，就是我们要思惟「佛」陀在「一切」的因缘当中，是「得自在转」的。这个「自在转」的意思是说，佛陀的明了心性是无所障碍的。我们凡夫的心是境来转心，比如说你现在很有福报，你的心中有很多的善业，有布施、持戒的善业；但是你的心受著环境的影响，你的福报在这个地方可以表现，在另外一个地方福报就表现不出来。我们凡夫跟阿罗汉也是这样，阿罗汉的功德力，受著时间、空间的障碍，不能在一一切法得自在转。佛陀的心是转变外境，我们的心是外境转变我们，所以这个地方自在跟不自在的差异在这里。所以我们在思惟佛陀功德的时候，就是佛陀的功德是不受一切时空的障碍，在「一切法得自在转」，所以说「于一切世界得无碍神通故」，他能够在「一切」的「世界」；二乘人跟菩萨的神通，都是有所局限的，不能够产生这种无障碍的神通。所以我们在忆念佛陀的时候，我们要相信：佛陀不管是在何时、何处，他一定有能力救拔你。你看《地藏经》上说：乃至于你堕入到地狱，你只要能够忆念一句佛号、一句菩萨的圣号，都能够产生解脱，这个佛的功德是何时何处都能够产生加持力的，没有中断的。所以这个地方，我们在忆念佛陀的时候，要有这一个概念。这是一个总说，这以下就提出一个问题。这个地方的意思就是说，我们看第二二叁页，佛陀法身的功德是自在转，他有能力能够救拔一切的众生，

但是事实上有很多的众生并没有解脱生死，继续在生死当中流转，这是什么道理呢？这个地方，无著菩萨讲出一个偈颂：

寅二、颂更别简

此中有颂：有情界周遍，具障而阙因，二种决定转，诸佛无自在。

佛陀的清净法身，面对「周遍」世界这么多的「有情」众生，佛陀的内心当中具足强大的加持力，但是有四种因缘佛陀不得自在：第一个「具障」，就是我们内心当中有这个障碍：第一个是烦恼障，你内心当中放纵你的烦恼，佛陀救不了你，这件事情不能做，你一定要做，说你一定要跳火坑，谁也没办法，所以你放纵你的烦恼不加对治，佛陀不得自在；第二个业障，你造作谤法跟五逆的重罪，有这种罪业的遮障，佛陀也不得自在，有业障；第三个报障，你说你到了地狱、饿鬼、畜生，你要听闻佛法就有困难，这个果报体的障碍，佛陀也不得自在：具足烦恼障、业障、报障，不能见佛闻法这件事情就有遮障了。第二个「阙因」，你好不容易得到人身，又没有重大的罪障、又没有粗猛的烦恼，但是缺少见佛闻法的因缘。见佛跟闻法的因缘是不同的：见佛的因缘，来自于对佛陀身口意的归依，比如说你经常每天有定课，身业的礼拜、口业的称叹、心中的发愿，你经常能够拜佛念佛，你在未来的生命当中，你就比较可能会见到佛陀，因为你栽培了一个见佛的因素，就是叁业的归依；闻法的因缘，是来自于成就叁乘的善根，就是你能够成就听闻佛法、如理思惟，产生一种智慧的善根。所以你看之前性公的朋友沈先生，他很真诚的诵《金刚经》，感招释迦牟尼佛的现前，但是释迦牟尼佛并没有为他说法，因为他很虔诚的归依，但是他缺乏叁乘的善根，所以佛陀没有为他说法。所以这个见佛跟闻

他灭了法的因缘是不同。总之，假设我们缺乏具足这样的因缘，诸佛不自在的。第三个「二种决定转」，这「二种」：第一种你造业决定，就是你过去烦恼的势力很强烈，一方面现前的环境又具足，你一定要造业，这样子诸佛是不自在的。你看琉璃王，琉璃王要灭释迦

族，释迦牟尼佛以他的神通力遮止了叁次，结果都不能遮止。这是为什么呢？他决定要造作，诸佛不自在，这是第一个造业决定。第二个得果决定，琉璃王释迦族以后，释迦牟尼佛就说：这个琉璃王七天之内，必定生身堕入地狱。佛陀当然是没有瞋心，但是他得果报决定的时候，诸佛不自在，就是造业决定、得果决定的时候，这四种因缘，诸佛是不得自在的。这个地方古德解释说：这样子讲的话，在我们修行当中，我们所归依的佛陀到底是扮演一个什么样的角色？这个地方我们就必须清楚。佛陀在我们修行当中，扮演一个增上缘的角色，而不是扮演亲因缘。就是你内心的自觉功能，是你整个修行的一个主导者，佛陀是扮演一个增上缘的角色。比如说：你今天种水果，葡萄的种子产生葡萄，苹果的种子产生苹果，你这个种子是主导者；但是旁边的阳光、水分，产生一种催化的作用，这个叫做增上缘。简单的说，佛陀只能够影响我们，他不能改变我们，真正能够改变我们的，是我们要听闻佛法、如理思惟，内心产生一种自我觉照的功能，这种功能生起的时候，才能够真实的改变你的命运，外在的加持，是扮演一个影响的助缘而已，所以这个地方要知道。所以说「有情界周遍」，但「具障而阙因，二种决定转，诸佛不自在」，这样讲，我们就很清楚的知道诸佛菩萨，在我们的修行当中，他所扮演的定位在哪里。

丑二、由其身常住

我们忆念佛陀的法身常住。

二者，如来其身常住，应修此念。真如无间解脱垢故。

我们要经常忆念佛陀的法「身」是经常的陪伴在我们身边，为什么呢？因为佛陀法身的「真如」理体，是「无间」断的「解脱」一切障碍。「无间断」的意思就是说，佛陀的真如法身，不会被整个妄想所间断。譬如说这个法身菩萨，他所证悟的真如，还会被妄想所间断；但是佛陀的「真如」，是「无间」的「解脱」一切的妄想遮障。这个地方就很重要了，我们要经常相信佛陀法「身」是「常住」的，这个对我们是很重要的。很多人都说：末法时代，

念佛法门会愈来愈兴盛。其实这是有它的道理，因为这个圣道门在修学的时候，要依止很多的条件，譬如说你要修止观，你身体要健康；你要能够息诸缘务，要有道场能够护持你，你本身还要有一点福报力，要能够安住得下去。但是末法时代，修习唯识止观、天台止观，那个二十五方便的因缘，慢慢慢慢，东缺一个、西缺一个，很难具足了。但是念佛法门不同，因为你念的是佛陀的法身，大功德法之所庄严，这种大功德法，不管是正法的一个好的环境、或是像法的环境、末法的环境，佛陀的法身不会因为众生的因缘变化而变化的。你在正法时代忆念佛陀，跟末法时代忆念佛陀的功德是一样的，是完全一样的。为什么？因为你所忆念佛陀的法身，是没有变化的。所以这个地

方，我们要知道，经常忆念佛陀的法身是常住不变的。

丑叁、由最胜无罪

叁者，如来最胜无罪，应修此念。一切烦恼及所知障，并离系故。

我们应该要思惟，佛陀的法身是离开「罪」过的，因为佛陀完全的远离「烦恼障」跟「所知障」这二种的「系缚」。我们知道，离开遮障这个是很重要的，菩萨要先离过，才能够修善。因为你造了善法，你又累积了罪业，到时候你善法的功德表现不出来，因为罪业产生遮障，你修很多善法，但是表现不出来，它把你的善法盖住了。所以你一定是修善还要离过，你的功德才能够表现出来，所以这个地方也是很重，思惟佛陀的法身是离过的。

丑四、由无有功用

四者，如来无有功用，应修此念。不作功用，一切佛事无休息故。

我们应该要思惟佛陀的法身，是任运生起的、没有作意的，所以说「佛」陀成办「一切」利他的「事」业，是没有「休息」、而且没有偏私的。

丑五、由受大富乐

五者，如来受大富乐，应修此念。清净佛土大富乐故。

我们应该要思惟佛陀的法身，他能够「受」用广「大」财「富」的安「乐」，有种种资具的庄严，「清净佛土」具足广「大」的「富乐」，能够施舍有情的缘故。我们目前所修的净土法门，大部分都是忆念这第五个——思惟佛陀清净国土的广大庄严，对这个佛陀自在的功德、解脱的功德忆念得比较少，偏重在第五个「受大富乐」。

丑六、由离诸染污

六者，如来离诸染污，应修此念。生在世間，一切世法不能染故。

这个地方讲佛陀的变化身，佛陀的身心「离」开「染污」虽然示现「世间」的八相成道，你看到佛陀有结婚、生子，受用种种的五欲；但事实上佛陀的内心是「不」受「染」污的，你应该要作这样的思惟。

丑七、由能成大事

七者，如来能成大事，应修此念。示现等觉般涅槃等，一切有情未成熟者能令成熟，已成熟者令解脱故。

佛陀为什么要示现在人世间呢？主要的是要「成」办弘法利生的「事业」，所以佛陀「示现」成佛乃至入「涅槃」，使令「一切有情」众生：善根「未成熟」的使「令成熟」、善根「已」经「成熟」的使「令解脱」，佛陀能够成办广度众生的事业。这样子讲，前面的叁个是讲到

法身的自体，后面的四五六七，是讲到法身的作用。

癸二、颂(分二：子一显七圆满；子二劝应修念) 子一、显七圆满

这个地方的偈颂分二段：「一、显七圆满；二、劝应修念。」先说明第一个：

此中有二颂：圆满属自心，具常住清淨，无功用能施，有情大法乐。遍行无依止，平等利多生。

这个地方把前面的七个功德作一个总结。「圆满」，这个「圆满」是一个总说，佛陀具足圆满的功德；「属自心」，这个「属」就是随顺，佛陀的功德是随自心转，佛陀是境随心转的，佛陀的心是不受环境的障碍。第二个「具常住」，佛陀的法身是常住的，经常跟我们一起。第三个是「清净」的、离垢的。第四个是「无功用」的，他能够任运的生起。第五个「能施有情大法乐」，「念佛方能消宿业」，的确我们在念佛的时候，能够消除遮障，增长福报。第六「遍行无依止」，佛陀的心在世间上活动，但是又无所著。第七「平等利多生」，以平等心广泛的度化众生。

子二、劝应修念

一切佛智者，应修一切念。

前面的七种功德，是「一切佛」皆须具足的，具足智慧的菩萨，应该要如是来的忆念佛陀的法身，这个地方作一个总结的劝修。

辛二、兼显净土(分二：壬一广净土相；壬二释其受用) 壬一、广净土相(分二：癸一征；癸二释) 癸一、征

在念佛法门当中，我们发觉显教跟密教在忆念的时候有所不同：你看密教，他偏重在念佛的法身，念佛正报的功德；显教比较偏重在忆念佛陀的依报，净土的功德。我们看藏传佛教，他以文殊菩萨、地藏王菩萨当本尊的时候，他比较去忆念文殊菩萨、本尊菩萨他心中有什么愿力、他心中有什么理想，你以佛心为己心，以本尊的理想来当作自己的理想，产生叁密的加持。在中国显教的净土宗，念佛的时候，我们很少会想到阿弥陀佛有什么理想，很少。但是我们很在乎阿弥陀佛所在的净土，七宝池、八功德水、种种的解脱安乐的这种环境，所以这个地方有所不同。所以无著菩萨，在念佛的法身以后，也兼显佛陀依报的净土，因为显教的大乘，偏重修净土法门。

复次，诸佛清净佛土相云何应知？

说明这个法身所依止的「净土」，应该怎么了「知」呢？我们看这以下的解释：

癸二、释(分二：子一引经序说功德；子二释成十八圆满) 子一、引经序说功德

这当中有二段：「一、引经序说功德；二、释成十八圆满。」先说明这个净土的功德，
我们看论文：

如《菩萨藏百千契经·序品》中说：谓薄伽梵住最胜光曜，七宝庄严，放大光明，普照一切无边世界，无量方所，妙饰间列，圆周无际，其量难测，超过叁界所行之处，胜出世間善根所起，最极自在净识为相。如来所都，诸大菩萨众所云集，无量天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等常所翼从。广大法味，喜乐所持，作诸众生一切义利，蠲除一切烦恼灾横，远离众魔，过诸庄严，如来庄严之所依处，大念慧行以为游路，大止妙观以为所乘，大空、无相、无愿解脱为所入门，无量功德众所庄严，大宝花王之所建立大宫殿中。

可参考《大正》四八，页叁七五：色、形色、分量、方所、因、果、主、辅翼、眷属、住持、事业、摄益、无畏、依处、路、乘、门、依持等圆满。

这以下他引用《华严经》的〈序品〉，来说明佛陀所依止的这个净土的庄严。「《菩萨藏百千契经》」，这个是说明《华严经》，这个「百千」就是十万，具足十万偈颂的《华严经》，在「〈序品〉」当中曾经提到这个净土的庄严，无著菩萨把它引出来。它这个地方等于是跟下一段配成十八种的圆满庄严，十八种相，我们就根据本论的配套来说明。第一个讲到色相庄严，「谓薄伽梵住最胜光曜，七宝庄严，放大光明，普照一切无边世界。」这个「薄伽梵」就是讲佛陀的法身，他安住在什么地方呢？在一种「最胜光曜」的「七宝」宫殿，

感应也好、跟的净土感应也好，第一个受益的都是光明。佛陀在显神通，最直接的方式就是用光明来照射你。在《无量寿经》上说：众生得到佛陀的正报乃至依报的光明所照射，能够产生一种调柔的功德，身心调柔。你看一个人心中妄想很重的时候，他的心很刚强，很

刚强就很难为他说法。所以这个时候，佛陀先放光，把他刚强的个性转成调柔，这个是光明的功德。第二个形像庄严，「无量方所，妙饰间列」。这个形像就是说这个宫殿，它的形成有很多的楼阁、宝树，还有种种的水池围绕而产生的一个庄严，这个讲形像的庄严。第三个数量，「周圆无际，其量难测」。这个宫殿的四周是一望无际的，它的面积数量不是我们肉眼所能够去测量的，那是无边际的一个数量。第四方所庄严，「超过叁界所行之处」，这个宫殿的庄严，它不是在叁界的范围之内，它是离开了叁界，叁界以外的庄严。第五「胜出世間善根所起」，这个地方讲因相，因果的因，因相。我们一般凡夫的善根，你说你布施也好、持戒也好，都夹杂了这个「光曜」等于是光明。为什么讲「最胜」呢？因为佛陀的光明是没有障碍的，比如说日月的光明，遇到了墙壁就产生遮障；但是佛陀的光明是没有遮障的。具足这种光明的宫殿，它能够「放大光明，普照一切无边世界」。一般的宫殿有所谓的常光跟放光，一般性的光明可能只有一由旬，乃至只有四十由旬；但是当它有特殊的因缘要说法的时候，它「放大光明」，能够「普照一切」的「无边世界」。所以前面的「最胜光曜」，是指光明的本质；这个地方「普照一切无边世界」，是说明光明的量。所以这个地方讲到色相庄严，在整个颜色当中，光明是最重要的。我们看一般人跟阿弥陀佛阿弥陀佛

欲令法音宣流变现所作。所以这个依报的国土，是由正报的心所变现的。「如来所都」，这个是讲主，主人的主，主庄严。这个地方的意思就是说，这个宫殿的主人是谁呢？是佛陀。这个很重要，极乐世界跟天界最大的不同，天界有很多很多安乐的资具，但是他的主人是天王，这就完蛋了，天王不能为你说法，他只能带著你一起放逸而已，所以这个宫殿再怎么庄严，它的主人很重要，因为有佛陀的住世，所以「如来所都」。第八「诸大菩萨众所云集」，这个地方古德的意思是说辅翼庄严。说佛陀如果是在秽土出世，现出比丘相，他旁边大部分都是比丘、比丘尼，属于声闻众；但是佛陀在净土的时候，旁边「所云集」的都是大菩萨一、爱见烦恼，在因地的時候有杂染，所以招感果地的功德，自然是没有这样的庄严；所以

这样的庄严是出世间的，它是跟真实的菩提心、空正见这种大乘善根所引生的，不是世间的善根所起的。果相庄严，「最极自在净识为相」，这个宫殿怎么有的呢？是佛陀的「自在净识」所变现，就是一念清净明了的法身的心性所变现出来，说是阿弥陀佛文殊菩萨普贤菩萨这种大菩萨。第九眷属庄严，这是讲天龙八部。无量「天、龙、药叉」，这个「药叉」，就是能够飞行的鬼神。「健达缚」，「健达缚」是乐神，帝释的乐神，他能够弹奏很多乐器。「阿素洛、揭路荼」，「揭路荼」，就是大鹏金翅鸟。「紧捺洛」，「紧捺洛」也是乐神，前面的健达缚的乐神，是弹奏乐器的乐神；这个「紧捺洛」是属于歌舞的乐神。「莫呼洛伽」，「莫呼洛伽」是蟒神，大蟒蛇的蟒神。「人、非人等」，这个「人」就是二只脚的尊贵身；这个「非人」就是四只脚的，或者没有脚的这种色身的。天龙八部之「所

翼从」，这个地方古德解释说：天龙八部，除了天以外，大部分都是叁恶道的众生。那怎么能在净土呢？所以这个地方古德说：其实这个天龙八部，都是佛陀的法身变现出来的，为了护持正法所变现出来的。第十任持庄严，「广大法味，喜乐所持」。前面的一到九，它的庄严比较偏重在福德的庄严，福德一放大光明，有种种的佛陀、菩萨、天龙八部的围绕，这样子会产生一种安乐的果报，福德。这以下第十到第十叁，就偏重在这个出世的解脱。说我们今天住在这个充满光明的宫殿有什么好处呢？「广大法味，喜乐所持」，你在这个宫殿安住，你会产生一个「广大」的大乘「法味」，有这种大乘的「喜乐」，来滋养你的法身，你就觉得每一天每一天法身不断的增长。第十一事业，「作诸众生一切义利」，你说你产生这样的法乐有什么好处呢？它能够成办众生出世的解脱，其实整个净土的施設，主要是要成办众生的出世善根。第十二摄益，「蠲除一切烦恼灾横」，我们在这样的宫殿安住，就会觉得烦恼慢慢的淡薄、内心种种的罪障慢慢的消灭，这种摄益。第十叁无畏，无所畏惧，「远离众魔」，你在这个宫殿安住的时候，能够远离天魔的干扰。到这个地方，是偏重在智慧的庄严，前面是讲到福德，这个地方讲智慧。到这个地方是偏重在果地的庄严，这个宫殿它的

果地有福德、智慧二种庄严。这以下从十四到十八，讲到因地的庄严。这个因地的庄严，我们要从下面讲起，先看第十八的「」，这个「」就是我们二空真如所相应的一念心性，在《楞严经》上说不生不灭的本性，它不能依止大宝花王之所建立大宫殿中」，这个地方讲依持的庄严，就是说这么一个庄严的宫殿是怎么建立的呢？是根据「大宝花王大宝花王

生灭心来建立的，依止一种二空真如所相应的一众生本具、诸佛所证的现前一念心性而建立起来的，这「」。所以你看菩萨，很多菩萨的座骑都是野兽、动物来表法，没有一尊佛像是坐动物的，绝对没有，所有的佛像一定是坐莲华，表示佛陀的法身，一定是在因地的時候依止清净心而建立起来的。所以这个地方是说明整个宫殿的依止处，是「大宝花王大宝花王」之所建立。当然有了一念的心性还是不够的，你要找到门，我们看第十七，「大空、无相、无愿解脱为所入门，无量功德众所庄严」。一念心性要趋入的门，是先修习空观，虽然我们讲遍计本空、依他如幻，但是菩萨刚开始成就法身，是先缘诸法的总相，证得空性而成就的。所以这个宫殿所进入的门，是「空、无相、无愿」的叁「解脱门」。第十六乘，你找到门，你必须能够找到一种前进的动力，要有乘，「大止妙观以为所乘」，你要不断的修习止观、正念真如，以我空、法空的智慧，来消灭心中爱取的烦恼，这不断的串习，这种止观的串习，你找到门，你要不断的前进，这个前进，以止观来当作前进。看第十五的道路，「大念慧行以为游路」。前进要有一个引导者，以这个念跟慧来当做我们前进的一个引导者，这个念就是心中的愿望，慧就是智慧，要以菩提心跟空正见，来当做止观的前导。第十四「过诸庄严，如来庄严之所处所」，等到我们止观成就以后，修习种种的波罗蜜，来庄严这当中所有宫殿种种珍宝枝末的庄严，「过诸庄严」是讲六波罗蜜，讲到这个住处的庄严。这个地方讲到净土的功德。

子二、释成十八圆满

如是显示清净佛土，显色圆满、形色圆满、分量圆满、方所圆满、因圆满、果圆满、主圆满、辅翼圆满、眷属圆满、住持圆满、事业圆满、摄益圆满、无畏圆满、住处圆满、路圆满、乘圆满、门圆满、依持圆满。

这个地方无著菩萨引用《华严经》的〈序品〉，来说明净土的庄严，要我们如实的观察。

壬二、释其受用

复次，受用如是清净佛土，一向净妙，一向安乐，一向无罪，一向自在。

古德用常、乐、我、净来配套这四种。我们去「受用」佛陀的「净土」，产生一种「净妙」，清净的功德；第二个「安乐」，远离身心的痛苦，这是乐；第三个是「无罪」，这个「无罪」是常的意思，远离身口的过失，不被妄想所间断；第四个「自在」，「自在」就是我能随心所欲的成就种种的功德。这个地方是说明这个依报国土，是具足常乐我净的大般涅槃四德。好，我们就讲到这个地方。

净土的庄严，在念佛法门当中讲得很详细。我个人在修学佛法的过程，我刚开始出家，前十年的时间，我花了几乎所有的时间在修习空观。这个空观的感受，给我们一种寂静的感受，在这种寂静的感受当中，我们觉得生命减少很多的遮障，虽然在广大的烦恼跟业力之下，我们的生

命是如此的无助；当我们的生命跟空观合在一起的时候，的确我们找到些许的安稳。但是这个地方有一个问题就是说，当我在念这句佛号的时候，我很难把这个佛号的味，很难对佛号产生皈依。当然我们会觉得这个地方出现了问题，因为你从大乘佛法当中也知道：一个大乘佛法的菩萨，太重视空观的时候，对于大悲心、对于修善，就产生了一定忽略的作用。后来我请教了几个大德善知识，其中一个老和尚对我影响很大，他要我诵《法华经》，后来我很虔诚的诵《法华经》，从这当中的几段经文，得到很大的感动，后来我从空性当中，重新产生其他的作用出来。那个时候，我再去读净土的经论，看到功德庄严，就产生欢喜心，

以后念佛的时候，对佛号的归依就出现了。所以我觉得说：修习净土的人，一定要兼修圣道门。一个人对功德庄严不生好乐，我保证你佛号念不好，不可能念得好。因为这个佛号，它跟功德庄严是相通的，开合的不同。古德说：开出来是极乐世界的依止庄严，合起来就是无量光、无量寿的佛号。所以这个地方就是说，菩萨要能够欢喜庄严，那你一定要对这个诸佛的妙有，要产生一定的作用。所以这个地方，我们在行菩萨道的时候，空观对我们非常重要；但是如果我们运用的不好，也会产生一定的影响。当然这是我个人的经验，不是说大家一定会有这样的情况。就是这个空观，是人人要经过的过程；但是你如果在空当中，产生一定的活动，而不是产生一个停止，在空当中要能够活动。你看古德说：「犹如日月不住空」，这句话讲得好，日月在空中是活动的，你看它白天的时候在东边，晚上的时候跑到西边去。太阳是怎么样？活动，在空中活动。那这个空的真理，最怕你停在那个地方，完蛋

了，死水不藏龙。就是说这是一个过渡时期，但是如果你有志于求生净土，你会不会往生净土，有一个重要的指标，你把《无量寿经》拿出来读，你把《阿弥陀经》拿出来读，你读了以后对净土的依正庄严不生好乐，完全没有感觉，你跟净土的因缘大概就很难建立起来、很难建立起来，因为你们之间没有产生交集。你看到净土的经论，极乐世界阿弥陀佛的正报庄严、依报庄严，内心产生极度的好乐，你来生往生净土的可能性很大。所以这个地方，你都不用神通，你只要观察你内心的状态，你就知道你生命的趋向是往哪一个方向。所以我们为什么先设定目标，就是说，为什么我在空中的时候我能够跑出来，因为我的目标不是安住在这个地方，所以我用目标来检查的时候，我知道我的过程出了状况，还好我赶快找很多善知识，把我的状态讲出来说，我不是要这样的状态，但是我目前现在这种状态，应该怎么办？后来善知识告诉我：诵《法华经》。后来产生一定的效果。所以这个地方的意思就是说，我们看到菩萨的庄严，他是以空性作基础；但是他在空性当中，建立了福德、智慧二种庄严。

所以菩萨对空观是非常需要，但是你要谨慎小心。好，我们今天讲到这个地方，我回答几个问题。

问：请法师慈悲开示，佛可以令众生在念佛的时候，把功德施给众生吗？还是令众生在念佛号的时候，开显他自性本具的功德？

答：佛陀可以把他的福德资粮加持给你，让你灭罪生善；但是佛陀不能开显你本具的功德，没办法，佛陀不能把智慧的善根布施给你，不可以！我们看到很多的感

应故事：哪一个人见到佛陀，佛陀用光明照摄他、用神通加持他，诶，他把你的遮障消灭了。佛陀不可能用神通让你开悟，不可能！除非为你说法，你听到佛法以后，你如理思惟，心中产生一个觉照的功能，解脱。所以从智慧的栽培角度，佛陀是扮演一个助缘的角色、增上缘的角色，你自己善根的栽培是最重要的。所以，说这个人念佛的时候开悟了，那表示这个人善根本身就栽培很强。所以说念佛是可以消业障，但是要能够真实的悟入诸法实相，必须要佛陀为你说法才可以的。

问：法师在上次的课程当中提到，佛陀法身是依止二空真如之智(法师补充：这个二空真如，我们不要讲智慧，二空真如是一个理体，它是一个无为法；智慧是有为法，它是可以栽培的。你昨天的智慧跟今天的智慧不一样，是不是！你明天的智慧跟今天的智慧也不一样，智慧是不断的增长。但是你所依的体是一样的，真如不能讲增减，所以这个真如是一个理体。)依止真如理，发起大愿，转识成智，是以愿导行。请问法师：我们凡夫在因地所发的愿，是依止回向文这样念，好象不像阿弥陀佛因地经过佛陀教导而发的愿，我们这样子发愿是否能够成就？

答：阿弥陀佛在因地的时候，他的发愿是从法身菩萨的时候开始发愿；所以我们地前所发的愿跟地后所发的愿是不同的。地前所发的愿，那是比较偏重在成就佛的法身；但是成就初地以后，他所发的愿，是偏重成就佛的变化身，这个地方不同。我们刚开始在地前所发

的愿，偏重在成就佛法身自体的功德，先到法身的地方；但是初地以后，那个时候开始成熟众生、庄严净土，你刚开始发愿成就一期的变化身。所以阿弥陀佛那个时候发愿，是在法身的时候发愿。

问：地藏菩萨的因地不断的发愿，我们凡夫成佛也要这样发愿吗？

答：当然是要不断发愿。菩萨，会有很多的挫折，但是一个菩萨最可怕的地方就是放弃希望。你可以有一时的遮障，但是你对未来的生命放弃了希望，那你就跟阿罗汉一样，阿罗汉就是对未来没有希望，阿罗汉对生命是不存希望的，他是极度悲观主义者。所以一个菩萨心中失去了理想的时候，他的菩萨道是没有办法走下去的。那你拜佛是为了什么拜佛？你持戒为什么持戒？你失去了一个远景，你这个菩萨道怎么走下去呢？比如我现在有病痛、现在的环境不如我的意，都没有关系，这个都是一时的因缘，生命会改变的；但是一个菩萨不能放弃你的愿望，所以这个菩萨是不能舍弃愿望的，这个地方要注意。

问：请法师慈悲，什么是眼前活计？

答：眼前活计就是说，六根跟六尘的接触，眼睛看到的色法、耳朵听到的声音、心中想到很多很多的法尘，这个都是眼前活计。这个眼前活计对我们的影响是什么呢？我们如果平常不产生观照，我们一天的心思，就在这个六根六尘的因缘当中，耗损掉你所有的精神体力，这叫眼前活计。眼睛听到色法，开始分别，都是向外攀缘，你一天当中所有的精神体力，就在这个六

根六尘接触的当下，把你的能量耗损殆尽；你说有理想，那也是空有一点理想而已。所以这个地方说眼前活计跟行菩萨道有什么差别？行菩萨道也不能离开色声香味触法，也是要跟人群接触的；但是他多了一分的观照力。你说我从现在开始，眼睛不看东西了、耳朵也不听声音了，不可能离开眼前活计的，你逃避也没有用的；重点是你面对眼前活计的时候，你用什么样的智慧来观照、来引导你自己把它通过去？眼前活计是不能离开，那重点是你如

何能够「无住」。所以，大家要用功的地方就在这个地方，每一个人都有眼前活计：你活在你的眼前活计、我也活在我的眼睛前活计，你活在你的六根六尘、我活在我的六根六尘；但是当眼前活计跟二空真如合在一起的时候，你就会找到一个生命的出路了。如果眼前活计跟二空真如分开的时候，你出不去的，你绝对出不去的，你找不到门的。所以说这个眼前活计跟二空真如把它合在一起的时候，你就会找到生命的出路，当然这是你观照的智慧。

问：法师开示说：烦恼有分别起的跟俱生的，请说明这个分别是如何断？俱生的如何转？

答：这个分别起，就是我们的妄想变现出来的。比如说你在打一个妄想，这个妄想去想到你亲爱的人，你产生贪爱的烦恼；你去想到你的怨家，你产生了瞋心：这个烦恼就是分别心生起的。你分别心不动，这个烦恼就自动消失掉，这个是要断的。但是你心中都没有起分别，你内心当中还有一个俱生的烦恼，这个就是俱

生，它不必等待分别就具足的，这个时候就是要转，转识成智，当然这个是初地以后才转，但是你要先有这样的认知。所以烦恼有的是俱生，有的是分别，不过我们刚开始所对治的是分别，对治分别的烦恼。

好，我们今天就上到这个地方。我们再一次课程，就把全部的《摄大乘论》都讲完。好，向下文长，付在来日，回向。

(经文言“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六七卷

第六七卷

《摄大乘论》，和尚尼慈悲、诸位法师、诸位居士，阿弥陀佛！（阿弥陀佛！）请大家打开《讲义》第二二六页，「庚十、业」。

这一大科是讲到法身的功德。我们从前面的学习，可以把法身的功德分二部分来作个总结：一个是从质，一个是从量。从本质上来说，法身的功德是具足了二种：第一个是解脱身，

叁世诸佛在因地的时候，因为修习我空、法空的智慧，所以他成就这样的一个法身，是解脱一切身心的障碍；第二个是安乐身，佛陀在因地的时候，依止大悲的愿力，来修习种种的波罗蜜，所以他成就的果报，有种种的庄严、种种安乐的受用。所以从他的本质上来说，有解脱身跟安乐身二种的功德；如果从他的量来说，不管是解脱身跟安乐身，都是自在的，能够随心所欲的。这样等于是简别阿罗汉跟菩萨，因为阿罗汉跟菩萨他们也有少分的解脱、少分的安乐；但是阿罗汉跟菩萨，不能够在时间上成就相续、不能够在空间上普及一切处；只有佛陀的安乐跟解脱，是能够随心所欲，不受一切时空的障碍，所以我们说「佛为法王，于法自在」，就是赞叹佛陀的解脱跟安乐这二种功德是随心所欲的。好，我们看第十段「业」，就是最后一段：

庚十、业(分二：辛一标释五业；辛二释其平等) 辛一、标释五业(分二：壬一标数；壬二列释) 壬一、标数

这一段也有一点总结前面功德的意思，分成二段：「一、标释五业；二、释其平等。」先说明佛陀造业的种类，第二个说明他的平等相。我们看「标释五业」，看第一段的「标数」：

第六七卷

复次，应知如是诸佛法界，于一切时能作五业。

佛陀的法身能够在「一切时」、一切处，成办「五」种的事「业」。前面的九段，讲到佛陀有种种解脱的功德、安乐的功德。这二种功德，到底对我们众生能够造作什么样的业呢？这以下说明，能够成办「五」种的「业」。这五种业，我们看「壬二」的「列释」：

壬二、列释(分五：癸一救济灾横；癸二救济恶趣；癸叁救济非方便；癸四救济萨迦耶；癸五救济乘) 癸一、救济灾横

「一、救济灾横；二、救济恶趣；叁、救济非方便；四、救济萨迦耶；五、救济乘。」

这五种业，我们分成二大部分：佛陀法身对我们众生所造的业，第一类是属于神通救拔之业，第二类是属于说法度脱之业，一个是暂时的救拔，一个是永恒的度脱。前面二个是暂时的救拔，我们看第一个：

一者，救济一切有情灾横为业。于暂见时，便能救济盲聋狂等诸灾横故。

佛陀的法身，一切时、一切处的在加持我们众生；当

我们众生很至诚忆念佛陀功德的时候，佛陀对众生产生「救」拔「有情灾」难「横」祸之「业」。我们过去曾经造过杀盗淫妄的罪业，但是我们后来起了忏悔的心、归依的心，很真诚的忆念佛陀的名号、或者是忆念佛陀的相好，乃至于忆念佛陀的功德，等到真诚跟佛陀感应道交的时候，「暂见」，就是心心相应的时候，启动了法身的救拔，就能够使令我们「盲」者得见、「聋」者得听、「狂」者得正，种种的「灾」难「横」祸，使令我们解脱这样一个业障。这是第一个佛陀神通「救」拔「有情灾横」的别报。

癸二、救济恶趣

二者，救济恶趣为业。拔诸有情出不善处，置善处故。

前面的灾横是偏重在别报，这个地方是讲总报。就是我们已经堕入到叁恶道、或者说在临命终的时候即将堕叁恶道，这个时候我们真诚的忆念佛陀，佛陀法身就会启动他的「救」拔力量，使令我们离开叁「恶」道，而安置在叁「善」道。这个在《地藏经》有讲过：一个人堕叁恶道以后，他能够很真诚的忆念佛菩萨的圣号，就能够出离叁恶道。

这个地方我们说明一下。佛陀的神通救拔，我们前面也说过，他神通救拔的功德是自在的，佛为法王，于法自在，是不受时间、空间的影响。所以有人说：我们念什么咒、持什么圣号，有一定的时间、有一定的处所。这种说

说：我们念佛菩萨的圣号、念〈大悲咒〉，一切时、一切处都能够得到诸佛的救拔。只是在不恭敬的处所，我们不要出声，如此的差别而已，佛菩萨的救拔是没有时间跟空间上的差别。这个地方我们要清楚，佛菩萨对我们的救拔力量，是无时无刻的。前面二个的救拔，是偏重在我们一分的信心，众生的信心为能感，诸佛的大悲为能应，感应道交产生神通救拔。这以下的叁四五，就是众生除了信心以外，要有智慧的善根，招感佛陀的说法：法，印光大师是反对的。印光大师

癸叁、救济非方便

叁者，救济非方便为业。令诸外道舍非方便，求解脱行，置于如来圣教中故。

佛陀没有出世之前，种种的外道，安立了很多邪恶的方便，使令我们离苦得乐，比如说持牛戒、持狗戒，修行这种无益的苦行，来追求生命的解脱，这种都是错误的方便。所以佛陀这个时候，就制定了清净的戒法，使「令外道」们「舍离」了邪恶的「方便」，追「求」正确的「解脱」法门，使令他们能够安「置」在「如来」的「圣教」当「中」。这个就是说，佛陀在说法之前，一定要先制定戒法，来约束身口，知道什么是过失相、什么是功德相，让大家在身口二业当中，有一个共同遵守的准则，这个地方是救拔非方便。

癸四、救济萨迦耶

四者，救济萨迦耶见为业。授与能超叁界道故。

弟子们能够遵守佛陀的制教，身口二业能够减少过失，佛陀开始说明我空的法门，说明「萨迦耶」来「救」拔，说明五蕴无我的道理，这个时候佛陀告诉我们：所谓的我，其实是我们众生依止现前的五蕴，捏造一个自我出来，所谓的随所生所系。你现在是一个女众的身心，你就依止你现在身心世界，捏造一个自我；你前生是一个男众，就用男众的身心世界，来捏造为自我：所以这个我是每一生每一生变化的，所以这个我既然是变化，自然是虚妄相。佛陀以五蕴无我的道理，来破除我们对于自我的执取，这样子就能够「超」越「叁界」的正

「道」。因为有一个自我，就会累积业力，无明缘行；自我消灭以后，那个业力就不能够累积了。所以这个地方，佛陀开显了叁乘的正道，所谓我空的正见。

癸五、救济乘

五者，救济乘为业。拯拔欲趣余乘菩萨，及不定种姓诸声闻等，安处令修大乘行故。

当这个弟子们能够修习我空观，产生对叁界果报的出离，佛陀进一步的开显大乘法门。这个大乘法门是针对什么根机呢？第一个，救「拔欲趣余乘菩萨」，有的菩萨他前生有大乘的善根，但他今生想要退转、想要退大取小，佛陀开显大乘法门的殊胜，来救拔这些想要退转的菩萨。第二个，「不定种姓」的「声闻」，这个声闻人他虽然是今生修习小乘法、修出离心，但是他前生曾经有大乘的善

根，这个时候佛陀为他们说法空观的道理，所谓的一切法是由心所变现的，从万法唯识的道理，破除小乘那种坚固的法执，他对于生死涅槃——杂染法、清净法那种坚固的执取，由执取产生对立，由对立造成他们修善跟度众生的一个障碍，就把这个破除掉。这种成就有大乘善根的声闻人、这种不定种姓的声闻，佛陀开显「大乘」法门，发明万法唯识的道理，使令他们回小向大，这个就是佛陀的说法度脱之业，就是众生以智慧的善根为能感，诸佛的大悲为能应，招感佛陀的说法。我们看最后的「释其平等」：

辛二、释其平等(分二：壬一长行略标；壬二颂释因缘) 壬一、长行略标

这个地方有二段：第一个「长行略标」，第二个「颂释因缘」。这个地方先作一个总结：

于此五业，应知诸佛业用平等。

前面的「五」种「业」，包括了神通救拔、包括了说法度脱，叁世「诸佛」所造的「业」，是「平等」无差别的。我们前面也说过，叁世诸佛造业，他的相貌是「一即一切，一切即一」的。在叁世诸佛当中，只要你能够见到一尊佛，这一尊佛对你的度脱、对你的救拔，就等于十方诸佛对你的救拔、对你的度脱一样，没有差别，你见一尊佛跟见二尊佛的效果是一样。

为什么呢？「诸佛业用平等故」，每一尊佛他们救拔的能力，都完全相同的。这个意思就是说，因为诸佛的业，他的发动点是出自于我空、

法空的真如，每一个佛都是从我空真如、法空真如所发动出来，所以是「平等」。我们看众生的因缘：

壬二、颂释因缘

此中有颂： 因依事性行， 别故许业异， 世间此力别， 无故非导师。

前面我们说的是诸佛的业用平等，但是众生那个明了的心识，有我执跟法执的差别，就造成了五种的差别。第一个「因」有差别：我们每一个人的内心，有他过去造作的业力，你看他今生很喜欢布施、他很喜欢持戒、他很喜欢静坐、这个人很喜欢诵经，他那个明了的心识，为什么有这样的倾向呢？就是他过去有这样的业因，产生一种等流的力量，所以每一个人造业不同。你看一到了放香时间，每一个人要造的业都不同，当然共修的时候，那不得已，大家都要参加；只要有选择余地的时候，每一个人造个人的业。为什么呢？这个就牵涉到过去业因的差别，他习惯性的业。第二个「依」：他今生有这个果报体，比如说你今生是一个女人，你做一个女众，你造的业也会有所不同的；你前生是一个男众，你造的业也不同；你变成一个天人、变成一只蚂蚁，造的业也不同：所以我们造业，是深受现前果报的影响。这个「依」，就是五蕴的果报有所不同。第三个「事」：这个「事」就是讲所从事的职业有所不同。比如说你在家、或者你出家，这样的职业，就影响你所造的业。第四「性」：这个「性」就是心中

的喜好，你今生当中有很多见闻觉知的经验，累积很多很多的喜好，也会影响到你的造业。「行」：加行，这个地方的加行，包括有些人是精进的、有些人是懈怠的，也会影响到你所造的业。因为众生五种的因缘不同，造成了众生所造的「业」有差「异」。「世间此力别」，在这个世间上，众生有五种的功能差别，所以造成他的业是差别。「无故非导师」，

叁世诸佛内心所依止的我空、法空的真如，没有过去的业因、没有现前的果报、没有现前的事业、也没有心中的喜好、也没有种种的加行，完全是一种我空、法空的清净心情，因为佛陀没有这五种差别，所以这种造业的差别，「非导师」所有，作一个总结。这个「业」的意思就是说，比如说我们今天是修人天乘的法门、或者你修二乘的法门，这个人天乘有自我、二乘人是有法执，你在修人天乘跟二乘的时候，你不断不断的积功累德，你发觉你跟别人差别愈来愈明显。你刚开始出家的时候，跟他还没什么差别；但是出家了十年二十年叁十年，你看他觉得很奇怪，他看你也很奇怪。你修声闻法就是有这种问题，到最后我也不承认你，你也不承认我。但是大乘法门，你愈修行时候，你觉得人跟人之间越来越平等、越来越平等、越来越平等，就是他这个立足点有不同。因为小乘的学者他的修行、他的根本思想，依止业力来安立的；大乘的思想依止我们一念心性，我空、法空的心性，所以他到最后的目标是愈来愈平等。

戊二、释诸妨难(分八：己一释说一乘；己二释同时有多佛；己叁释佛毕竟涅槃及不涅槃；己四释受用身非自性身；己五释变化身非自性身；己六释二身常；己七释佛化身非毕竟住；己八释求佛果应作功用) 己一、释说一乘(分二：庚一长行问起；庚二以颂答释)

庚一、长行问起

首先我们把这一科说一下，我们看二〇叁页「丁二、广释」，广释法身的功德，有「十门分别」跟「释诸妨难」。「十门分别」我们讲过了，现在是讲第二段「释诸妨难」。好，我们把这八个妨难念一遍：「一、释说一乘；二、释同时有多佛；叁、释佛毕竟涅槃及不涅槃；四、释受用身非自性身；五、释变化身非自性身；六、释二身常；七、释佛化身非毕竟住；八、释求佛果应作功用。」这八段，我们分成叁大部分：第一个部分「释说一乘」，是约著所说的法来开权显实；第二到第七，是约著能说的人来开迹显本，一个约法开权显实，

第二个约人开迹显本；第叁个是结示劝修，把前面二个作个总结。我们看第一个「释说一乘」，我们先看「长行问起」：

若此功德圆满相应诸佛法身，不与声闻独觉乘共，以何意趣佛说一乘？

假设具足无量「功德圆满相应」的「诸佛法身」，他「不」跟「声闻、缘觉」是「共」的：声闻、缘觉他发了出离心修我空观，他的果报是不能成就法身的，他只能成就一种偏空的涅槃；换句话说，佛陀的法身是不共声闻人跟独觉的。这意思就是说，的确这个叁乘的因果是有差别的；既然叁乘因果是有差别的，「佛」陀为什么要「说一」佛「乘」呢？你看佛陀在圆顿的经典当中，《华严经》，特别是《法华经》，佛陀说：「十方佛土中，唯一乘法，无二亦无叁，除佛方便说，但以假名字，引导于众

生。」佛陀到法华会上，普遍的告诉声闻人说：其实佛陀的教法只有一个，就是使令一切众生成佛；我告诉你成就阿罗汉，那个阿罗汉的果位是一个虚妄的化城，没有真实的阿罗汉可得，你成就阿罗汉以后，你还是要继续往前走的，那只是为了摄受你的一个暂时方便，「但以假名字，引导于众生」的。所以这个时候，佛陀就普遍的为阿罗汉，一一的受成佛的记，这个时候等于把整个叁乘的差别全部融通了。这样讲就有矛盾了——佛陀有时候说叁乘的因果是有差别的，有时候说叁乘是共同趋向于佛道的？就提出这样的一个问题，把叁乘跟一乘这二个之间的关系，提出一个问题。我们看论主的回答：

庚二、以颂答释(分二：辛一略辨所为；辛二广别意趣) 辛一、略辨所为

回「答」当中有二段：「一、略辨所为；二、广别意趣」。这个「略辨所为」，是说明佛陀宣说一佛乘的目的，为什么要说一佛乘？第二个「广别意趣」，是说明一佛乘的内涵是什么？我们先看「略辨所为」：

此中有二颂：为引摄一类，及任持所余，由不定种姓，诸佛说一乘。

佛陀刚开始出世的时候，是广泛的宣说叁乘的教法，为声闻人说四谛、为缘觉说十二因缘、为菩萨说六波罗蜜，这个叁乘的因果是有差别。但是佛陀到晚年即将涅槃的

时候，他为了二种人来宣说一佛乘的道理：第一种人「为引摄一类不定种姓」，佛陀为引导摄受一类不定种姓的声闻人，就是说他刚开始发出离心、修四圣谛，成就了我空的真理了，这个时候佛陀观察他在我空真理的心中，有大乘大悲心的善根在里面，佛陀开显了这个一佛乘的道理，原来佛陀要你们成就阿罗汉果，是一个暂时的方便，这个时候使令他回小向大，也就是说反正你迟早要成佛的，没有一个人能够真正做阿罗汉的，这是一个假名字而已，引导这种「不定」声闻人，继续的回小向大，继续的往前走。第二个「摄」受「一类任持所余」的「不定种姓」的菩萨，佛陀为了要摄受这种「所余」，就是他已经修学大乘佛法，但是准备要退大取小，这种菩萨大部分都是因为资粮不足，可能是福报不够、也可能智慧不足，面对这么刚强的众生准备要退转了，看到众生难度，干脆做一个自了汉罢了。这个时候佛陀告诉你：你不要退，你退了以后，你迟早还是要回来的。因为十方佛土中，只有一乘法，你没有选择余地的，你一定要成佛的；你现在不过去，你以后还是乖乖的回来走这条路的，所以你既然要面对，就早一点面对。这个时候佛陀开显一佛乘，使令这种准备退大取小的菩萨，继续的坚持下去。这意思就是说，一佛乘的开演是有对象的，譬如说你这种人根性坚固，他叁乘的声闻、缘觉的种姓是非常坚固的，佛陀是不开显一佛乘的道理让他了解。你看法华会上，佛陀要讲《法华经》之前，舍利弗尊者叁次启请，佛陀都保持默然。这个时候，五千的比丘、比丘尼，看情况退席了，退席以后佛陀再开始开讲。佛陀说：这五千人不能听到一佛乘的道理，听到以后内心产生轻慢毁谤，没有好处。所以这个一佛乘，是针

对这种不定种姓的声闻跟不定种姓的菩萨。这个是说明，它的对象是要简别的。第二个，什么是一佛乘呢？到底它的内涵是什么？

辛二、广别意趣

法无我解脱，等故姓不同，得二意乐化，究竟说一乘。

在修行的过程当中：第一个所成就的功德，第二个能修行的心。就著叁乘所成就的功德，是没有差别的。第一个「法」，这个法身，就是二空平等之理，这个是没有差别的。「无我」，这个无我指的是般若德，我空、法空的智慧，也是没有差别。第叁个「解脱」，这种解脱叁界的生死，成就出世的涅槃，这种解脱德也是没有差别的。叁乘的法身、般若、解脱，是趋向于同一个目标的。这样子讲，叁乘的差别是怎么安立的呢？是约著能修行人的根机有浅深的不同，而安立了叁乘的差别，所成就的法是没有差别的，能修行的人有差别。我们根据《涅槃经》举一个例子：比如说叁兽过河，大海是没有差别，但是叁只野兽在大海当中，走过的时候浅深有不同。你看兔子在大海里面走，它的深度是很浅，它入法性是很浅；马在河里面游走，它的深度就稍微深了一点；这个大象，双脚就踩在这个实际理地，直接的踩到我们众生本具的现前一念心性，踩在大地上：虽然叁兽都过河了，但是浅深有不同；虽然浅深不同，但是目标却是一致的。这个目标一致很重要，比如说你刚开始修小乘的人，成就偏空涅槃，好，你要回

小向大；既然目标是一致，表示你之前所成就的涅槃是肯定的，不是说你前面修的完全白费，而是说你只要照著你前面的基础，再往上的发菩提心，前面所成就的我空真理是可以肯定的，所谓的叁百由旬跟五百由旬，是同一条路的。所以叁乘的教法，是约著根机而安立浅深，但是法是没有差别。「得二意乐化，究竟说一乘。」佛陀刚开始为了众生的根机，于一佛乘分别说叁。到什么情况佛陀究竟说一乘呢？为了成就「二」种平等的「意乐」教「化」：第一个，法性平等的「意乐」教「化」，佛陀看众生的根机成熟了，开显众生平等的现前一念心性，告诉众生：每一个众生所依止的本来面目是没有差别，依止一念清净平等的心性，所以开显一佛乘的道理。第二个，从佛陀摄取平等的「意乐」，佛陀的大悲心，佛陀出世的本怀是要使令一切众生成佛，佛陀这样的心是没有偏私的，为了从平等大悲的角度，佛陀也

开显「一」佛「乘」的道理。这个地方是说明所谓的一佛乘，是约著众生平等跟佛陀的大悲平等而安立。这个意思就是说，我们以后在度化众生，施設教法也是这个意思，众生的根性没有成熟，我们应该要为实施权，要安立方便；众生的根机成熟了，我们应该开权显实，开显真实的道理：这个法门的安立是这样子安立的。前面这一段是约著法来开权显实，这以下就探讨到底佛陀的本来面目是什么？

己二、释同时有多佛(分二：庚一长行问起；庚二以颂答释) 庚一、长行问起

先看第一个「长行问起」：

如是诸佛同一法身，而佛有多，何缘可见？

说叁世「诸佛」既然都是依止「同一」个清净「法身」，但是在示现变化身的时候，就「有」很「多」很多的差别，你看有的是示现释迦牟尼佛、有的是示现阿弥陀佛、有的是示现药师佛，他们的身相、名号都不同的，这是什么原因呢？也就是说，这个成就法身跟成就变化身之间的差别因缘是什么？提出这个问题。我们看回「答」：

庚二、以颂答释

此中有颂：一界中无二，同时无量圆，次第转非理，故成有多佛。

这个地方，我们先说明成就应化身的佛。因为成就应化身，在同「一」个世「界」，在同一个四大部洲，是不可以有「二」尊佛出现。譬如说释迦牟尼佛现在的法还没有断，虽然是末法，但末法还是法，所以这个时候，就不允许有另外一尊佛出现，不可以，一定要等到释迦牟尼佛的教法，在人世间全部断灭，另外一尊佛才能出现，要「一」世「无二」佛。这个意思就是说，成就应化身的佛是要等待因缘的。但是成就法身佛呢？「同时无量圆，次第转非理」，成就法身佛是不须要等待因缘的。比如说你这个菩萨，你的福德智慧圆满了，你今天可以成佛，他明天可以成佛。所以当一菩萨的福慧二种资粮圆满以后，却要等待而「转」

生，这个是不合道「理」的。所以说，成就应化身是要等待因缘；成就法身佛，是不须要等待因缘

：这就是为什么一个法身，能够有多佛的理由。你看我们戒律里面的「大妄语」，你说你是观世音菩萨示现，那是犯大妄语戒；你说你是佛陀出世，犯方便罪，因为没有人会相信你，一世无二佛，因为释迦牟尼佛的法还没有断，怎么可能会有佛出世呢？这个就是说，你有能力是一回事，你说你是法身，你有能力来示现成应化身；但是你的时间没有到，你不能够现八相成道，你只能示现菩萨身来护持别人。所以这个地方的意思是说，成就应化身的因缘是要等待的。我们看第叁段「释佛毕竟涅槃及不涅槃」，涅槃跟不涅槃的道理：

己叁、释佛毕竟涅槃及不涅槃(分二：庚一长行问起；庚二以颂答释) 庚一、长行问起
云何应知于法身中，佛非毕竟入于涅槃，亦非毕竟不入涅槃？

在小乘的教法当中，佛陀是「毕竟入于涅槃」，是灰身泯智的；但是在大乘清净法身的观念当中，「佛」陀「非」真实的「入于涅槃」，但是佛陀也已经「入」于「涅槃」。这是什么道理呢？我们看这个偈「颂」：

庚二、以颂答释

此中有颂：一切障脱故，所作无竟故，佛毕竟涅槃，毕竟不涅槃。

我们说佛陀已经涅槃，是约著佛陀自受用的角度，佛陀的内心，「一切」的烦恼「障」、所知障完全解「脱」了，所以佛陀完全跟涅槃寂静的安乐相应，所以我们说佛陀入涅槃，那是约著自受用的角度来说；但是约著佛陀利他他受用的角度，「所作无竟故，毕竟不涅槃」，佛陀的清净法身内心当中，他那个众生无边誓愿度，他的愿力并没有完全实践，还有无量无边的众生在生死当中流转，佛所要做的事情没有做完，所以我们说佛陀还没有入涅槃，因为他还会再出现。所以这个是从自利跟利他二种的角度差别，来安立「涅槃」跟「不涅槃」的差别。

己四、释受用身非自性身(分叁：庚一征；庚二释；庚叁结) 庚一、征

何故受用身，非即自性身？

这个地方就真实的开迹显本。这个「受用身」就是佛陀的报身，度化十地菩萨所现的无量光明、无量相好的报身。怎么知道报身不是法身呢？因为这个报身是无量的寿命，法身也是无量寿命，这二个就很容易混滥，所以这个地方有须要加以说明：

庚二、释(分二：辛一标由六因；辛二一一别列) 辛一、标由六因

由六因故：

辛二、一一别列

一、色身可见故；

二、无量佛众会差别可见故；

叁、随胜解见，自性不定可见故；

四、别别而见，自性变动可见故；

五、菩萨声闻及诸天等种种众会，间杂可见故；

六、阿赖耶识与诸转识，转依非理可见故。

这个地方有「六」种的原「因」，来说明报身不是法性身，前面的五个是约事相来说明，第六个是约理论。我们先看第一个，「色身可见故」，因为受用身是可以见闻觉知的，这个初地菩萨可以看得到报身；但是佛的清净法身那个法性身，是不可以见的，只有佛佛之间，以智慧来互相感应的。所以佛的法性身，是不能见闻觉知的，这一点是有差别的，因为受用身可见，所以他不是法性身。第二个，「无量佛众会差别可见故」，这个报身在佛陀无量的差别法会当中，他所示现的相状不同，他会变化。譬如说观世音菩萨，他有时候现出千手千眼、有时候现出送子观音，在不同的法会，他扮演不同的角色、他现出不同的相状，这表示说报身是变化。诶，我上次看到弥勒菩萨，是一个大肚子的布袋和尚；有时候我们看弥勒菩

萨，是现出毗卢，戴著毗卢帽的：所以这个报身，他是随顺不同的法会有不同的相貌，所以这一点不同。第叁「随胜解见，自性不定可见故」，同一尊受用身内心的胜解不同，他所见不同，譬如初地看到的受用身跟二地看到的受用身不同。第四「别别而见，自性变动可见故」，同一个人他的受用身，他见受用身的时候，随其修行不同，所见就有所不同。譬如同一个人，你昨天看到的受用身，跟今天看到的

受用身不同。第五「菩萨、声闻及诸天等，种种众会间杂可见故」，在整个菩萨、声闻跟诸天的法会当中，「间杂可见故」，每一个人个个看的不同，有人看到是佛陀的丈六比丘相，有的看到是年轻相、童子相，各各不同。好，我们休息十分钟。

(经年由“菩提下”公益佛教网站 putixia.org 免费提供下载)

摄大乘论讲记 第六八卷

第六八卷

请大家打开《讲义》第二叁〇页，「辛二、一一别列」。

这一段是讲开迹显本。这个「本」就是佛陀的真实身，我们讲清净法身，这个清净法身是常住不变的；但是这个「迹」，就是佛陀有利他的因缘所变现出来的色身。有利他的因缘，当然是约著某一种因缘的须要而变现的：或者为了摄受十地菩萨而变现受用身；为了摄受凡夫外道而变现变化身八相成道。这个地方是把佛陀从本门所变现的报身的迹门，把他作一个简别。怎么知道这个受用身的报身不是佛陀的清净法身呢？主要的理由是：报身他是有相的因缘，《金刚经》说「凡所有相，皆是虚妄」，所谓的虚妄就是它会变化。第一个报身本身就会变化，他在不同的法会，他就变现不同的身相出来；第二个随众生内心的不同，所见的报身又产生了变化。这种变化身跟法身常住不变是相违背的，所以当然不是清净法身，因为法身他本身没有变化。任何一个人他能够证入法身，也是一念不生的，也是不能有变化的。十方诸菩萨只要亲证法身，都是同一个相貌，不能有差别的感受。所以这一点就说明，这个

报身跟法身是有差别的。前面是约著事相来说明，这以下约著理论。「六、阿赖耶识与诸转识，转依非理可见故。」这个地方是反证。说假设报身就是法身，这样子讲，阿赖耶识跟前七转识这样转依的道理就不能建立了，因为我们说转第八识成法身，转第七意识成平等的受用身，转第六意识跟前五识来变成应化身；如果说报身跟法身完全

相同，转八识成四智的道理就不能建立了。这个地方是从理论上来说明这个报身是非自性身。我们作一个总结：

庚叁、结

第六八卷

佛受用身，即自性身，不应道理。

这是不合道理。这个开迹显本，我们看《法华经》的开迹显本，没有这么微细。《法华经》它的开迹显本，它这个本门，是包括法身跟报身都叫本门，它只是把应化身简别到迹门。不过本论连报身都把他简别到迹门去了，这样子讲就更彻底了。我们看第五段，说明「变化身」不是「自性身」的道理。

己五、释变化身非自性身(分二：庚一征；庚二释) 庚一、征何因变化身，非即自性身？

小乘的教法一直认为：二千五百年前来到印度示现八相成道的佛是真身。换句话说，佛陀的真实相貌，也是会生老病死的，当这尊佛死亡以后，他就完全跟众生不能有任何的感应，因为佛陀死亡、入涅槃了。当然，这一点大乘的菩萨是不能接受，因为大乘的法门是强调法身常住，特别是净土法门。净土法门能够建立，主要的中心思想就是法身常住，如果法身不能常住，念佛法门通通是戏论了。所以这个法身常住的理念，在净土法门是非常重要的，它一定要去建立这样的概念，深信诸佛皆充满，念佛才能

够感应。所以说，大乘菩萨提出了八个理由来说明佛陀的真身已经灭度，这个说法是错误的。这个地方意思就是说，佛陀的八相成道，只是佛陀从法身所变现的一个应化身，那个应化身灭度了，佛陀的法身没有灭度的。

庚二、释(分二：辛一标由八因；辛二随应别释)

辛一、标由八因

由八因故。

辛二、随应别释(分六：壬一释初二因；壬二释叁四因；壬叁释第五因；壬四释第六因；壬五释第七因；壬六释第八因) 壬一、释初二因

谓诸菩萨，从久远来，得不退定，于睹史多及人中生，不应道理。

这「八」个理由，我们先看第一个，第一个当中解释二个理由。佛陀刚开始行菩萨道的时候，发了菩提心，他修六波罗蜜，经过了叁大阿僧祇劫，这个时候他已经成就了不退转的功德，特别是成就了这种「不退」转的禅「定」，他的禅定不会因为他生命的死亡而退失，他不会产生隔阴之迷。但是，我们看到佛陀到了等觉菩萨的最后身，却在兜率天受「生」，乃至于在「人」世「中」转世，这个是「不」合「道理」。因为小乘的叁果圣人，他已经成就不来果了，他已经不来欲界受生了，他已经可以生到色界的五不还天。小乘的叁果，尚且不来人间的欲界受生，何况是成就叁大阿僧祇劫的最后的等觉身，居然来欲界受这个杂秽的色身呢？这个是不合道理的。唯一能够解释的

就是说，那只是佛陀的示现，决定不是佛陀的真身，如果是佛陀的真身，不应该来欲界受生的，这是第一个理由。

壬二、释叁四因

又诸菩萨，从久远来，常忆宿住，书算数印工巧论中，及于受用欲尘行中，不能正知，不应道理。

这个「菩萨从久远」劫「来」，他已经成就了「宿命通」，也就是说他整个智慧，不会因为死亡而忘失他过去种种的智慧；但是佛陀的八相成道，这个童子相，他要跟老师学习种种的「书」籍、种种的「算数」、种种的「工巧」、「印」刻，乃至至于纳妻生子，「受用」种种五欲的「尘」境，面对智慧的学习、五欲的尘境，内心却「不能」够「正知」！这实在是「不」合「道理」。因为法身菩萨就没有隔阴之迷了，何况是一个历经十地到达等觉的菩萨！所以说这个地方也看得出来，这个只是一时的应化。我们看「第五因」：

壬叁、释第五因

又诸菩萨，从久远来，已知恶说，善说法教，往外道所，不应道理。

这个「菩萨」经历叁大阿僧祇劫，已经通达缘起的道理，「已」经「知」道什么是邪知邪见，而且能够「善」巧的宣「说」正「法」的「教」义；但是在八相成道当中，佛陀出家了以后，有六年的时间，向「外道」学习种种

邪知邪见的道术，这也是「不」合「道理」。因为他应该早就知道什么是正确的知见、什么是邪恶的知见，不可能说去学外道的知见六年以后，才知道这个知见是不圆满的。这样子讲，这个绝对不是佛陀的真身，这个是示现。看「第六因」：

壬四、释第六因

又诸菩萨，从久远来，已能善知叁乘正道，修邪苦行，不应道理。

「菩萨」经历了十地，「已」经「知」道「叁乘」的「正道」，什么是离苦得乐的正确道路，应该用戒法调伏身口二业，以止观来调伏心中的颠倒，趋向于解脱；但是这个八相成道当中，释迦牟尼佛在出家以后，有六年的外道学习，还有五年的「苦行」，跟自饿外道过著一麻一麦的生活，来饥饿自己的身体，祈求这个生命的解脱；佛陀是等觉菩萨，还要去经历这个无益的苦行，实在是「不应道理」！因为不要说等觉菩萨，初地菩萨就证得二空真如

了。所以说这个等觉的后身，还要「修」无益的「苦行」，这个是「不应道理」的。我们看第五段的「第七因」，这个地方讲到证菩提跟转*轮：

壬五、释第七因(分二：癸一长行正释；癸二颂更显成) 癸一、长行正释(分叁：子一标过；子二纵难；子叁斥显) 子一、标过

又诸菩萨，舍百拘胝诸赡部洲，但于一处成等正觉，转正*轮，不应道理。

「菩萨」他在因地的时候发广大心——众生无边誓愿度，他的菩提心是没有偏私的；但是他到等觉最后身，要成佛的时候，他却弃「舍」了无量无边四天下的世界，而只是在「一」个娑婆世界的南赡部洲来「成」佛「转*轮」，实在是「不应道理」。说菩萨你在因地的時候，你缘整个十法界的有情无情，而发了众生无边誓愿度的菩提心，好不容易你修了叁大阿僧祇劫，成功了，你开始要成佛了，可以去说法度众生了，结果你在无量的世界当中，只选择一个唯一的娑婆世界来当做你度化的对象，如果那个对象就是你生命的全部，那实在是不合道理，因为违背你因地平等的大悲心。这样子讲，小乘又提出一个「纵难」反驳说：这件事情是这样子的，佛陀也是在十方世界都教化的，只是说娑婆世界这个是真身，其他教化的那个是应化的，我们看他怎么反驳：

子二、纵难(分二：丑一纵；丑二难) 丑一、纵若离示现成等正觉，唯以化身，于所余处，施作佛事。

小乘学者说：这个释迦牟尼佛在娑婆世界，是真身，这个灭度是真身；但是「离」开了这个真身，他能够示现种种的八相成道，以这种真身所示相的应「化身」，到其他地方来「施作佛事」。也就是说只有南赡部洲印度出生的那个是真身，其他的是应化身，就以这样子来反驳。大乘学者就针对对这个反驳来问难：

丑二、难

即应但于睹史多天成正觉，何不施設遍于一切赡部洲中同时佛出？

你要这样子讲，那你为什么不这样子讲：只有在兜率天那个是真身，依止这个兜率天的真身，普遍在一切的南赡部洲来示现。只有这个兜率天是真身，其他都是应化身，你为什么不这样子讲呢？所以作个总结：

子叁、斥显(分二：丑一斥他；丑二显自) 丑一、斥他既不施設，无教无理。

小乘的学者他认为娑婆世界这个是真身，这个不合乎圣教，没有圣教的根据，也不合乎佛陀平等大悲的道理，于「教」于「理」都不能成立。我们看大乘的正见：

丑二、显自(分二：寅一释通契经；寅二举其因喻) 寅一、释通契经

虽有多化，而不违彼无二如来出现世言。

寅二、举其因喻

由一四洲摄世界故。如二轮王，不同出世。

这个地方先会「通」诸「经」。大乘佛法，虽然说佛陀在这么广大的四天下，示现很多的应「化」身，但是并没有「违」背二尊佛在同一个「世」界「出现」的「言」教，因为他在不同的世界。就好象说在同「一」个「四」赡部「洲」，不能够有「二」个转「轮」圣「王」「出世」的道理是一样的。所以我们这里最后作一个总结：

癸二、颂更显成

此中有颂：佛微细化身，多处胎平等，为显一切种，成等觉而转。

「佛」陀的法身，他能够变现很多很多「微细」的变「化身」，这个变「化身」，他可以在很「多」很多的世界同时的入「胎」，乃至同时的成佛，乃至同时的转*轮，这个是为了开「显」佛陀他有「一切种」智的智慧，跟他的「平等」的大悲心。我们讲「千江有水千江月」，同样一个月亮，可以同时在很多的水中示现八相成道的，这才是真理。好，我们看第六段，说明最后一个因「第八因」，讲到入涅槃：

壬六、释第八因

为欲利乐一切有情，发愿修行证大菩提，毕竟涅槃，不应道理。愿行无果，成过失故。

身为佛陀，他是不简单的，他在因地的时候，他要发起「利」益「一切有情」的因，「发」了「愿」以后，经过叁大阿僧祇劫「修」习六波罗蜜，最后才成就「菩提」

根据《俱舍论》中说：在小乘的声闻四果中，修行者因为根器与因缘的不同，快者叁生，慢者则六十劫方可觉悟证阿罗汉果。

「五停心观」

||

|别相念处|叁贤|

|||七

|总相念处| |方|

| |便|叁生

|暖——| ||

| |四 | |乃至

|顶 |善根| |

声| | |六十劫

|忍 | |

闻| | |修四

|世第一法| |

| |圣谛

|预流果——| |

|||

|一来果 |四果——|

||

|不还果|

||

└阿罗汉果┘

。你在因地的的时候，发愿众生无边誓愿度，说是「众生界尽，我愿方尽；菩提道成，我愿方成」，那你对众生许下的是一个时空无尽的誓愿，而且身为一个菩萨也经过叁大阿僧祇劫的积功累德，结果你成佛以后，度众生没有几年，经过五十年，就入「涅槃」，就完全休息了，这样子实在是「不」合因果的「道理」。为什么呢？因大果小。你经过了叁大阿僧祇劫的时间修行因地，你结果的妙用只花了五十年就消失了，这实在是不合道理，所以讲「愿行无果，成过失故」。菩萨在因地的的时候，发了很多的愿、也很多的行，结果就没有果地的妙用，就发了虚愿，这样子就造成了因大果小一个因果不符的过失。你说一个阿罗汉，阿罗汉他修了四生成阿罗汉、或者说六十小劫成阿罗汉，成就阿罗汉以后，在他的生命当中，可能是叁十岁、五十岁，他利益众生，然后入涅槃，这个我们可以接受，因为他的时间很短，而且他刚开始的时候发愿，也没有缘十法界众生来发愿。身为佛陀，你刚开始受菩萨戒的时候，你缘了十法界而许下你心中的诺言，而且你为了实践你的诺言，花了叁个无数劫的时间去积功累德、去完成你的誓愿。这么长的时间，你成佛以后，你度众生只度了五十年，然后就全盘休息了！这么广大的因，招感一个这么微小的果，实在是不合道理的。所以我们应该说：佛陀没有灭度的，灭度只是他一时的应化身。

己六、释二身常(分二：庚一难；庚二释)

庚一、难

佛受用身及变化身既是无常，云何经说如来身常？

「佛」陀的「受用身」每一个人所见不同，所以他有变化，这个「变化身」他本身也会变化，佛陀的八相成道也生老病死，所以都「是无常」的；但是有的「经」典「说」佛陀的「身」是「常」住的，这应该怎么会通呢？我们看解「释」：

庚二、释(分二：辛一由所依；辛二由密意)

辛一、由所依

(这个「辛二」由所依，应该改为「辛一」由所依。)先看「辛一」：

此二所依法身常故。

所谓的如来「身常」，经典上所谓的「常」，是约著佛陀的应化身跟受用身所依的法身来说的，就著他所依的体性是常的，这样子讲也可以。我们看第二段「由密义」，有更深层的意思：

辛二、由密意(分叁：壬一显因；壬二举喻；壬叁合法)

壬一、显因

又等流身及变化身，以恒受用，无休废故；数数现化，不永绝故。

壬二、举喻

如常受乐，如常施食。

壬叁、合法

如来身常，应知亦尔。

从更深一层的意思来说，佛陀的受用身跟「变化身」，他们能够经常的「受用」寂静的安乐，他没有「休」息的，从自受用的角度。从他受用来说，「数数现化，不永绝故」，佛陀的变化身虽然是无常，生老病死，但是他又会出现，出现以后死亡，又会再出现，所以他相续不断的角度，也可以说是常，从相续角度。举一个例子：比如说我们讲这个人「常受乐」，这个人他有福报，又有智慧来化解心中的障碍，所以他的生命当中，一个快乐出现了，

消失以后，出现另外一个快乐，又出现另外一个快乐。快乐本身是变化，但是他快乐结束以后又出现一个快乐，恒常相续，我们也可以说这个人常快乐。或者我们讲有些人具足信心的居士，他「常施食」，他施食以后又施食，施食以后又施食，相续不断的施食，也可以说是「常施食」。「如来身常，应知亦尔」，也是这个道理。我们看第七段，说明佛陀的化身、「变化身」，是不能够「毕竟」常「住」的。这当中有「长行」跟偈「颂」，我们看「长行」的地方：

己七、释佛化身非毕竟住(分二：庚一长行；庚二颂)

庚一、长行(分叁：辛一标由六因；辛二——别释)

辛一、标由六因

由六因故，诸佛世尊所现化身，非毕竟住。

从佛陀本身的能力来说，「佛」陀的法身变现出一个变「化身」，以佛陀的能力能够住世一劫；但事实上，我们纵观所有的变化身，很少有变化身住世这么久的，你看释迦牟尼佛住世八十年，就把其他的寿命放弃掉，就走了。佛陀为什么要放弃一劫的寿命，而只是短短的时间来陪伴众生呢？这当中是有什么道理呢？因为他有能力能够住世一劫，他的色身可以维持一劫的，但是他却提前舍报？这个地方有六个理由，我们看第二叁五页：

辛二、——别释

一、所作究竟，成熟有情已解脱故；

二、为令舍离不乐涅槃，为求如来常住身故；

叁、为令舍离轻毁诸佛，令悟甚深正法教故；

四、为令于佛深生渴仰，恐数见者生厌怠故；

五、令于自身发勤精进，知正说者难可得故；

六、为诸有情极速成熟，令自精进不舍轭故。

这个地方，无著菩萨提出六个理由，说明佛陀必须要提前灭度。第一个，「所作究竟」，佛陀利他的事业已经圆满，也就是说，跟佛陀有缘的众生佛陀都度了；跟佛陀缘比较淡薄的众生，佛陀留下了教法，当做未来得度的因缘：也可以说他的任务已经完成了，他再住世已经没有多大帮助了，所以他就走了。为什么呢？「所作究竟」。第

二个，「为令舍离不乐涅槃，为求如来常住身故。」众生总是好乐生死的果报，特别是善业强有福报的人，他对今生很容易产生常见，他总是觉得他的生命永远是这样子，永远是这么样的健康、这么样的有福报。佛陀以他叁十二相、八十种好的尊贵身，尚且要面临死亡，这个时候，佛陀等于是以身来说法：你们的色身，没有一个人的色身比我还好吧！我积功累德成就这个叁十二相、八十种好的色身，尚且要面临死亡，那大家哪一个人够避免呢？所以说，大家对这个有相的果报体就产生厌恶，好乐这种涅槃永恒的安乐，所以佛陀提前死亡，也是给大家一个说法。第「叁、为令舍离轻毁诸佛，令悟甚深正法教故。」有一类的懈怠众生，他很容易得少为足，佛陀住世的时候，经常用教法来指正他，这些弟子们经常受佛陀的指正，很容易产生「轻毁」；这个时候，佛陀灭度以后，他能够产生警觉之心，开始产生自我反省。因为别人对我们的督促，很容易产生对立的，只有反省是出自于内心的，这个人就容易改变，所以佛陀的灭度，让他们自己产生反省。第「四、为令于佛深生渴仰，恐数见者生厌怠故。」佛陀经常跟众生在一起，所谓的常者生厌，大家产生厌烦之心；所以佛陀灭度，反而能够使令众生们对佛陀产生渴仰，产生对佛陀的皈依，产生了利益。第「五、令于自身发勤精进，知正说者难可得故。」佛陀经常的住世，让众生产生依赖心，变成依人不依法。就像《法华经》上说：佛陀如果经常住世，有病的弟子一天到晚跟医生在一起，他想：怕什么！你开的药，我都不不要吃，因为医生在，反正我随时需要的时候，我再跟你要就好了。医生看这个情况不对，赶快离开，这个有病的儿子，看到医生走了以后，赶快把医

生的药找出来，把药吃下去，病就好了。就是说你解脱不解脱，跟佛陀在不在是没有关系的；重点是你要吃药，你要不吃药，佛陀在你的旁边也没有用的。所以说佛陀灭度，让众生产生一种依赖的心情消失掉，产生精进。第「六、为诸有情极速成熟，令自精进不舍轭故」，这个地方是作一个总结。总而言之，佛陀他的灭不灭，是要使令众生的善根「极速成熟」，好好的「精进」，「不」要「舍」离戒定慧的法门，这个「轭」就是戒定慧的法门。好，我们看这个偈「颂」来作总结：

庚二、颂(分二：辛一摄前六因；辛二结非常住) 辛一、摄前六因

此中有二颂： 由所作究竟，舍不乐涅槃，离轻毁诸佛，深生于渴仰。

辛二、结非常住

内自发正勤，为极速成熟，故许佛化身，而非毕竟住。

这个地方有六个法门，大家自己看就知道了。佛陀的报身，可以无量寿命的住世，但是应化身不能常久住世。他的理由是：因为报身所摄受的是十地菩萨，十地菩萨的心，他依止的是不生灭心，他的心没有像我们凡夫这么样的情绪化，凡夫的心是依止有所得的攀缘心，他有时候高兴、有时候是不高兴，他的心是变化的，这种变化的情绪

是常者生厌的。所以佛陀经常陪伴众生，众生反而产生很多的障碍。所以说报身不须要入涅槃，应化身一定要入涅槃，因为应化身面对的是生死凡夫、是一个情绪化的众生，所以他不得不入涅槃，这个地方是有所不同。

己八、释求佛果应作功用(分二：庚一长行设难；庚二以颂显释) 庚一、长行设难

这个地方是作个总结，对所有菩萨的劝勉，看「长行设难」：

诸佛法身无始时来无别无量，不应为得更作功用。

这意思就是说，一切的「诸佛」所成就的「法身」，是没有差别的，是「无量」的诸佛同样一个法身，是「无别无量」，即使无量的诸佛，都是同一个法身。身为一个法身，当然

是经过菩萨的发愿，叁大阿僧祇劫的修行，他具足了救拔众生的能力，才有资格称为法身。这样子讲，既然这个法身对众生有救拔之力，我们就不须要用功了，菩萨不须要为了成佛再做其他的努力了，因为这个诸佛的法身经常存在，对我们又有种种的救拔能力，那我们就等待法身的救拔就好！前面是赞叹佛法身的功德；这个地方是警惕我们，不能有依赖的心情。这以下回答：

庚二、以颂显释

此中有颂：佛得无别无量因，有情若舍勤功用，
证得恒时不成因，断如是因不应理。

这个地方我们分成叁段：第一段，说明佛陀有能力救拔众生，这个是事实，说「佛得无别无量因」，佛陀经过叁大阿僧祇劫的修行，他所成就这个没有差别的法身，他的确可以做众生的增上缘。这个月亮高高的挂在空中，随时跟我们感应道交的，这第一个理由。第二段，我们讲缺乏因缘不得自在，如果我们众生「舍」弃了自己的努力，这感应道交也是要众生的善根为能感、诸佛的大悲为能应，假设我们能感的努力消失了，诸佛的法身就不能够成为我们的因缘，那个因缘的力量没办法启动。第叁段，作一个结示劝修，「断如是因不应理」，所以我们断除了自身的努力，而能够成就诸佛的感应，这个是不合道理的。这个地方就是说，我们前面了解到法身的功德有种种的自在，但是我们对于佛陀法身的归依，是不共于外道对于上帝跟天神的归依。外道的归依，是放弃自己的努力，是单方面的，对方有主宰的力量，不管我怎么做，祂永远可以救拔我。佛法的归依不是这个意思，佛法是说：你有一分的努力，诸佛有一分的感应；你有二分的努力，他产生二分的感应；你有叁分的努力，产生叁分的感应：他对你的加持，是看你的精进来成正比的。这一点，佛法对叁宝的归依跟外道有所不同，外道的归依是完全一厢情愿的，这个地方要简别一下。也就是说外道的归依，他所归依的天神是一个亲因缘；那我们佛法所归依的这个法身，他只是一个增上缘。

甲叁、结指释竟分

《阿毗达磨大乘经》中〈摄大乘品〉，我阿僧伽略释究竟。

以上的论文，我依止「《阿毗达磨大乘经》」中的「〈摄大乘品〉」，「我阿僧伽」就是无著菩萨，简「略」的解「释」已经「究竟」圆满了。

肆、结示劝修

甲一、甚深见——安住菩萨种姓

本论总共有十科，在因地上讲到菩萨的「甚深见」跟广大行。刚开始一个菩萨要「安住菩萨种姓」，这个地方我们根据《瑜伽师地论》讲的菩萨五德来配对：

一、于极难真实义理，能随顺悟入。

修学菩萨道，第一个最重要的就是智慧——我空、法空的真如智慧。这个智慧你没有成立之前，你很难行菩萨道，你障碍重重。什么叫做「真实义理」的智慧呢？从本论的角度来说，讲到遍计本空、依他如幻。遍计本空，等于是我空、法空的圆成实性；依他如幻，就是讲到依他起性，这个现前一念心识。诸位把空观的真理跟一念的心识合起来看，你就发觉到什么叫做现前一念明了的心性。天台宗说的：一个菩萨刚开始要通达现前一念心性即空、即假、即中的道理。就是说你在行菩萨道之前，第一个工作——把心带回家，你要知道你生命的根源是什么。我们常说「何期自性，本自清净」，这一切的烦恼障、业障、报障都是可以断除的，一切的功德都是可以成就的。所有断恶、修善的基础点，就是根据菩萨对一念心性的胜解，才开始启动他的愿力。所以《菩萨戒》上说：了解现前一念心性的真理，「是诸佛之本源，是行菩萨道之根本」。你不能了解你这一念心是本来清净的，你很难去断恶、你也很难去修善。所以刚开始菩萨，对于这种很难理解的一念心性——即空、即假、即中的道理，你要先能够了解。

二、于诸有情，非有因缘而生亲爱。

你要试著培养利他的心情——大悲心。我们可以这样子想：同样的是度过一生、同样的去努力做很多事情，你与其把这些努力，为了满足个人的欲望，你为什么不把这些努力普遍的供养一切众生，让更多的众生得到利益呢？因为个人是如此的渺小，无量的众生是这么的广大！所以这个地方就是说，我们应该要培养一种利他的心情，这是第二个。当你有菩提心跟空正见的时候，你开始安住菩萨种姓，这个种子是成佛的种子。有这个种姓，我们就可以修习六波罗蜜的广大行。我们看后面的叁段：

甲二、广大行—广修六度万行

在「广大行」当中，有叁个重点：

一、唯为饶益诸有情故，常处生死，忍无量苦。

我们开始修行的时候，特别是大乘佛法，有二个力量

很重要：一个是忍力，一个是行力，忍人所不能忍，行人所不能行。因为这个菩萨道所面对的有情众生，是有很多很多的问题，所以这个忍力跟行力是很重要。

二、于多烦恼难伏有情，善能解了，调伏方便。

除了有悲心以外，你还得要有智慧善巧，所以你必须广学一切法门，广泛的学习很多很多的经论，成就这个智慧。前面是讲到精进、忍辱，这个地方讲智慧。

叁、具不思議大威神力。

这个地方讲布施、持戒跟禅定，这个福德资粮。行菩萨道一定要有福德资粮，你如果是修小乘法，你不需要有什么样的摄受力，不需要。你要面对有情，到没有佛法的地方建立佛法，除了你的悲心、除了你的智慧以外，就是你要有不可思议的摄受力，而这个摄受力来自于你点点滴滴的——老实的布施、老实的持戒、老实的修禅定，成就一种威德力。这个地方讲六波罗蜜，就从菩提心跟空正见所发动这个六波罗蜜，来成就福德、智慧二种资粮。

——《瑜伽师地论》—— —《摄大乘论》讲表 竟—

好，本论就上到这个地方。

我觉得这个《摄大乘论》，我们一路走来，感觉到

本论真的是文简意赅，无著菩萨很慈悲，因为我们没有花很多时间去研究大藏经，但是他能够把这样的一个菩萨道，它的一个道次第——甚深见、广大行、究竟果，能够作一个大纲的描绘。好象我们盖房子，我们没有细部的装潢，但是我们知道这整个柱子已经盖起来，起码我们对菩萨道的大纲，很容易掌控它的方向，知道我们的目标在哪里。我个人学习《摄论》，我自己有二句话的心得，希望跟大家分享，第一句话是说：在众生业力的面前，我们个人是非常的不安；但是因为有我空、法空的智慧，我们能够找到真实的安住。在诸佛的功德面前，我们感到非常的渺小；但是因为我们广大的愿力，我们能够感受到些许的成就。这就是我讲菩提心跟空正见个人的经验。我们这次的法会，感谢和尚尼的慈悲，诸位执事法师的护持，我们这次的讲经，就到这个地方，功德圆满。

（大众请起立，请合掌：我们至诚感恩法师慈悲，在这段时间不辞辛劳、勤勉教导。我们从《摄论》的学习当中，知道每一个众生的自性——本自具足、本自清净；面对人事的因缘、遇境逢缘之时，知道这一切都是如梦如幻的依他起，学习照破虚妄的遍计执。虽然我们还是一个烦恼的众生，但是我们相信：透过佛法不断的熏习，不断的反观，调整我们累劫以来的烦恼习气，相信「诸佛是已成之佛，我是未成之佛」，我们终究是要成佛的。

佛垂慈悯拔众苦，证如所有尽所有，不住生死与涅槃，巧说权实归一乘，无著菩萨摩訶萨，造摄大乘诠佛意，以十殊胜殊胜语，赅备大乘境行果，净界授经阿闍黎，不辞劳苦宣妙音，开演广大甚深义，闻者法喜易入行，所知赖耶不可依，遍计本空如幻有，依言真如圆成实，何期自性本清净，菩萨善备福慧粮，彼入因果彼修异，增上生与净土胜，累劫不断修参学，愿除诸垢大圆镜，证得彼果断及智，方便善巧救群迷，同登如来大觉岸，

感恩、感恩，无尽的感恩，让我们以感恩之心，虔诚祝福法师，法体康健，广演法音，济度群迷，同出苦轮。大众礼谢法师，至诚顶礼叁拜。)

好，一问讯，增福增慧。

我刚刚听诸位在讲这些赞叹的言辞，我有一个心得：我们行菩萨道，菩萨是法门无量誓愿学，但是我觉得菩萨道有些是属于急迫性的问题、有些是属于非急迫性的问题。你说盖一个房子，最重要是什么？就这个房子的结构，这整个柱子先盖起来。那菩萨道最重要、最急迫的，就是你的菩提心跟空正见，这二个根本柱子，你在心中没有建立起来，那你这个种姓永远是摇摆不定，你来生根本就不知道你将往哪里而去？你根本没有方向，你的生命是在浪费时间。所以我们很多的资粮、很多的波罗蜜，那要等待时间的，没有错！房子的庄严、很多的装潢都不是在一时的。但是我必须提醒大家：菩萨道的根本，你对你内心世界了解多少？什么叫做现前一念心性？第二个，你对于利他的心，是不是很认真的去栽培？这二个，我觉得是一个

非常急迫的问题，菩萨种姓这是一个非常急迫的问题，当然本论有很详细的描述，希望大家有空的时候，好好的复习一下。好，阿弥陀佛，回向。

【全文阅读完毕】