

本地分中意地第二之一

丙二、意地^二 丁一、結前生後

已說五識身相應地。云何意地？

前面已說五識，以下是說意識，怎麼叫做意地呢？何以不名為意識地？下文說意地的自性是心、意、識，就是意識、末那識和阿賴耶識，其實也說到前五識，這樣意地的內容包括一切識都在內，就非常廣大了。

用「意地」代表一切識，《瑜伽論記》上的解釋^一，「心」多指阿賴耶識，能積集一切法的種子，又此種子能生起一切法的現行，這是專屬於阿賴耶識特別明顯的功能；而「識」是了別義，對於色、聲、香、味、觸、法等外境有特別強的了別作用，這是屬於前六識的相貌，也不能包括末那識和阿賴耶識。所以，本地不用「心」及「識」作地名。用「意」作地名的道理：第一、末那識是前六識生起的所依，即意根，所以用「意」為名也能包括前六識。第二、末那識又以阿賴耶識為生起的依止，唯緣阿賴耶識，這樣說用「意」為名也能包括阿賴耶識；所以就名為「意地」。

丁二、正廣分別^二 戊一、正明意相^二 己一、標列

此亦五相應知。謂自性故、彼^三所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故。

「意地」的內容應該知道也是具有自性、所依、所緣、助伴、作業等五種相貌。

《披尋記》：「云何意地」等者，此云「意地」，攝一切識。依思量義，轉得意名；如說意處，具攝諸識，此亦如是，總名意地。然此不說「意相應」者，隨應當知此相應相偏說意識，不說一切。下所依中，當廣其義。

己二、隨釋^五 庚一、自性^三 辛一、徵

云何意自性？

什麼是意的自性？

辛二、列

謂心、意、識。

心、意、識三就是意的自性。

「心」是集起義。「集」有執取的意思，當前七轉識與境界接觸時，阿賴耶識能執取前七轉識活動的一切相貌，把它收藏、積聚起來，成為一切種子。「起」者現起，遇有因緣和合時，再現起一切法的形相。

智者大師《摩訶止觀》上說：心就是一切法，一切法就是心⁷⁰。怎麼說一切法就是心？看《攝大乘論》的意思，原來我們的心一動，法就現前了。但是心為什麼會這樣動？因為以前曾經這樣動過，在阿賴耶識裏面熏習成種子，心動即是種子動；而種子一動，一切法就現前了。這是佛菩薩的大智慧「以義定名」⁷¹，根據道理去解釋名字，又依種種的名字去解釋種種的道理。所以「心」能把種種活動的相貌都收集起來，收集以後又現出來一切法；這正是阿賴耶識的集起義。

「意」有兩種解釋：一是依止義，就是前一念識滅為後一念識生起作等無間緣，所以又名「無間過去識」。二是思量義，第七識緣阿賴耶識恆審思量為我，此思量與我癡、我見、我慢、我愛四種煩惱俱行沒有間斷，叫做「恆」；思惟得很深刻，叫做「審」。

「識」是了別義。第六識對色、聲、香、味、觸、法有所了別之後，又能引起種種的分別。

如說前五識依根了境，是前五識的自性；若單獨說第六意識以末那識為所依根，以六塵為所了別的境界，也可以名為意自性。但是，現在說心、意、識三，就是意地的自性。

《披尋記》：「云何意自性謂心意識」者，此三差別，如下自釋。然非一一不通一切。約勝功能，故差別說。問：五識相應，前文已顯；何故此中復更宣說？答：五識麤顯，前已別說，然意未盡，今意地攝。如下廣釋色聚心心所品，非不兼說五識相應。由是當知此云意地，攝

一切識。

辛三、釋^三 壬一、心

心，謂一切種子所隨依止性、所隨依附依止性；

什麼是「心」？就是凡夫從無始劫來的虛妄分別心，熏習成無量無邊的雜染種子儲藏在阿賴耶識，隨逐而不相捨離，以它為住處。若是具有三乘菩提種子的有情，他們的無漏種子雖然和阿賴耶識不是同一性格，而是能對治阿賴耶識的清淨種子，但是在尚未轉依之前，還是暫時依附在阿賴耶識中，以阿賴耶識為住處。

「一切種子所隨依止性」，這是指有漏種子說。依止就是住處；我們的阿賴耶識為雜染種子所隨逐，是雜染種子的住處。「所隨依附依止性」，這是指無漏種子說。「依附」，也是居住的意思。《攝大乘論》上說，無漏種子（出世心）能對治諸煩惱纏，能作一切所有惡業的朽壞對治^四。因為無漏種子和阿賴耶識的性格不同，所以是暫時依附在阿賴耶識裏面，暫時以它為住處，就好像客人沒有地方住，暫時住幾天。

本論主張本有無漏種子，不是經由努力修行所得，而是本來就有的。這無漏種子不是一切眾生都有，有的眾生有，有的眾生沒有。現在是指有三乘菩提種子的人，他的無漏種子是依附於心，暫時以心為住處。《成唯識論》說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」佛的清淨心是一切無漏種子的居住處。但是現在我們還沒有成佛，沒有成就無垢識，我們的心還是雜染的，所以無漏種子只好依附阿賴耶識而住。無漏種子將來一定是要依止無垢識的。

體能執受、異熟所攝阿賴耶識。

「體能執受」，心的「體」性另外有個功能，就是「能」夠「執受」。《攝大乘論》上解釋阿陀那識的功能，是：「執受一切有色根故，一切自體取所依故。」阿陀那識是阿賴耶識的異名，它能執受我們的眼、耳、鼻、舌、身五根，使令它變成一個活潑的生命體，叫做能執受；因為阿賴耶識能夠執持眼、耳、鼻、舌、身，使令地、水、火、風所組成的淨色根有感覺，所以就成為了有情物，而不是無情物。如果沒有阿賴耶識的執受，地、水、火、風就是無情物了。

「異熟所攝」，這是阿賴耶識的另一個特性。異熟有二：一是變異而熟，凡夫的第六識現行或者造善業、或者造惡業，是在因地時；由於業力的支持使令阿賴耶識現行了，就是得果時；因為阿賴耶識的明了性不會作善、作惡，它是無記性，所以造因時有善、惡，得果時是無記的，這叫做變異而熟。二是異時而熟，前一生、或者前多生造的善、惡業，不一定第二生當時能夠得到果報，到了後世善、惡業因的力量成熟時，阿賴耶識現行成為果報的主體，這叫做異時而熟。「阿賴耶識」，是由於過去善業或惡業的業力支持，因緣成熟已經現行成就的果報；它能在這裏做主人，是我們這個生命體的主人翁。

現在說「心」的含意，就是阿賴耶識。「阿賴耶」翻為「藏」，有能攝持一切種子不會失掉的功能。在因地時，名為「一切種子識」，在果位時，叫做「異熟識」。

《披尋記》：「心，謂一切種子所隨依止性」等者，積集名心，體即阿賴耶識。由阿賴耶積集諸法一切種子，依此義故，偏得心名。「一切種子」略有二別。一、一切一切；二、少分一切。

「一切一切」者，謂漏、無漏諸法種子皆悉具足；「少分一切」者，謂唯有漏諸法種子。如下釋言：「此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。」此中一切，應如是知。隨阿賴耶之所生處，自體之中皆為餘體有漏種子之所隨逐；是故欲界自體中亦有色、無色界一切種子；如是，色界自體中亦有欲、無色界一切種子；無色界自體中亦有欲、色界一切種子；如下自說（陵本二卷一頁）。由是此言「所隨依止性」。亦為般涅槃法無漏種子之所依附，由是此言「依附依止性」。《攝大乘》說，此是出世心種子性，隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳。此與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝。是故阿賴耶識雖是彼依止性，然但依附，隨彼俱轉，是名所隨依附依止性。如是二種所依止性，當知其體即是阿賴耶識。由彼執受所依，說彼為能執受；由彼唯先業引，說名「異熟所攝」。具有此義，方成「一切種子所隨依止性、所隨依附依止性」。是故作如是說。

壬二、意

意，謂恆行。意，及六識身無間滅意。

什麼是「意」？依《攝大乘論》的說法，前五識各有所依的根，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，所以第六意識也有所依的根，與第六識相續不間斷地在一起活動，名為「恆行意」。它恆常思量、審細執著有我，能障礙真理現前，所

以又名爲染汙意，也就是第七末那識^㉞。

另外，六識的體性是以前一念識滅去爲依止，後一念識才生起，叫做「無間滅意」。恆行意是同時意，但無間滅意就不同了，過去滅去的識叫做「意」，現起的叫做「識」；意其實就是識，但在時間上前後不同。

《披尋記》：「意，謂恆行意及六識身無間滅意」者，思量名意，前已略說。恆審思量，名「恆行意」。體即末那。思量義勝，偏得意名；又爲依止，亦名爲意，體即無間過去識，是名無間滅意。以理而言，心、意具有，如《成唯識》廣辯其相。今約麤顯，唯號六識；所謂眼識，乃至意識，名「六識身無間滅意」。

壬三、識

識，謂現前了別所緣境界。

什麼是「識」？對於現前的所緣境界能發生了別的作用，就叫做識。

能緣的心正現行，還要有能生起識的境界，識才能在所緣的境界上了別。能生起識的境界，才叫做「所緣境界」。有的境界能生起識的活動，譬如眼識在色境上活動；但有的事不能令識現前活動，譬如眼識不能在聲音上活動，因爲聲音不是眼識的所緣境界。

依《大毘婆沙論》上解釋^㉟：現前了別境界名「識」；一剎那間識滅了，就變成「意」；如果識還沒有現起，或在未來，那就稱作「心」。心能集、能起，也就是包括了已起、還有未起都在內。

《披尋記》：「識，謂現前了別所緣境界」者，「了別」名「識」，義通一切，然前六識了別義顯，偏得此名。若彼境界能生於識，如是境界方成所緣，是名「所緣境界」。彼能緣心於此了別正現行時，名為「現前」，此名為識。若入過去及在未來，皆不名識，不現前故。爲簡此義，故作是說。

庚二、所依^㊱ 辛一、等無間依

彼所依者，等無間依^㊲，謂意。

前面說「意地」的自性，已經把心、意、識都包括在內。現在說「所依」，應該是第六識、第七識、第八識也都有「等無間依」。若是單就第六識說，以前一剎那識滅去作為下一剎那識生起的依止，叫做「意」。

辛二、種子依

種子依，謂如前說一切種子阿賴耶識。

心、意、識應該也各依自種子而生起，現在單指六識的種子依，則如同前面「五識身相應地」中所說的一切種子阿賴耶識。

《披尋記》：「彼所依者」等者，前自性中舉心、意、識，顯此〈意地〉遍通一切，今此所依，及下所緣、助伴、作業，理亦應通一切識有。然此論中唯說前六識身，不說心、意有相應義。如下有言：「此中顯由五法，六識身差別轉」，乃至廣說，可為證明。由是當知，此所說義是隱密說，非是了義。是故於此所依及下所緣、助伴、作業，皆唯偏約意識為論。如文自顯。復次，此所依中，不說意識有俱有依，然理非無。《成唯識》說，彼俱有依即末那識。今略不說。此亦同前，不更分別心、意道理應知。

庚三、所緣^二 辛一、通緣一切

彼所緣者，謂一切法，如其所應。

心、意、識^二的所緣，通遍於一切法，但是也有差別，所以說「如其所應」。

如第六識的所緣境，包括前五識所緣現量的境界，以及前五識過去、未來的境界，乃至第八識所變現的一切根身、器界，它都能緣，所以境界非常廣大。

若是第七末那識的所緣境，依護法菩薩在《成唯識論》上的解釋，第七識只緣第八識的見分——就是執著阿賴耶識的明了性為我。這樣說，第七識的所緣就是很狹。但是根據印順老法師《攝大乘論講記》上的說法，「意」（染末那）攝取種子為自我^三，也就是緣阿賴耶識的種子相。

若是阿賴耶識的所緣境，則遍緣一切根身、器界、種子。眼、耳、鼻、舌、身根、山河大地，乃至它本身裏面所受熏的一切種子，都是阿賴耶識所能緣慮的。但是阿賴耶識不緣心法。

《披尋記》：「彼所緣者，謂一切法」等者，此中「所緣」，唯約意識，已如前說。今於此中略別為二：一、共五識；二、不共五識。總此二種，名「一切法」。在五識中，隨自所緣，或名為色、或名聲、香、味、觸。今此意識，於彼一切皆能遍緣，轉得「法」名。如說法處、法界，此亦如是。然復當知，於共所緣，非定俱起。隨眼識俱，則緣色境；乃至隨身識俱，則緣觸境；或復五識同時俱起，則一切境皆為所緣。〈決擇分〉說：若於爾時，一眼識轉，即於此時唯有一分別意識與眼識同所行轉；若於爾時，二、三、四、五諸識身轉，即於此時，唯有一分別意識與五識身同所行轉（陵本七十六卷二頁）。由是此說「如其所應」。

辛二、別緣不共

若不共者，所緣即受、想、行蘊；

第六識不共於五識的所緣境，就是受蘊、想蘊、行蘊。

「受」是我們的心接觸到一切境界時的感覺——或者感覺苦、或者感覺樂、或者是不苦不樂。「想」是心認識一切法時，取彼相貌；「行」是有目的的造作；這樣的差別相都是第六識能緣的境界。

無爲；

一切因緣生法都有生滅變化，都屬於有爲法。現在說無爲，單說有一類法是沒有生滅變化的，這也是第六識所緣。

無見無對色；

前面已說眼、耳、鼻、舌、身五識所了別的色法有兩種：一是有見有對，一是無見有對。現在說「無見無對色」²，表示這類色法唯是意識所緣的色法³。第一、「定自在所生色」，是指大威德三摩地所變現的一切色法，這是佛菩薩在三昧裏面所變現出來的境界，只有特別有善根的人可以看見。又譬如說現在阿彌陀佛放光，遍照娑婆世界一切眾生，但是我們看不見；而觀世音菩薩度化眾生，現出一座大高山來，無緣的眾生也不能見。或者有些修行人修火光三昧，他在定中也能放大光明，但是一般人看不見，除非你也有修行。

第二、凡夫的第六識思惟過去一切色法，這種色法也是無見無對色。譬如昨天你吃餃子，這件事情已經過去，但是內心又去思惟餃子的相貌。這是眼識所不能見，因為眼識所緣，一定要現見有那一件事；而第六識於現見、不現見事都能緣，也就是能緣無見無對色。

六內處；

「六內處」是對六外處說的。外處是色、聲、香、味、觸、法，內處是眼、耳、鼻、舌、身、意。六內處不是扶根塵，而是淨色根及非色根，意識不能見，第八識才能了知，這也是心、意、識所緣的境界。前面不共所緣中說到受、想、行蘊，沒有說到識蘊，但在此六內處中的意處，就已經含攝了識蘊。

及一切種子。

以及阿賴耶識裏邊無量無邊的種子，也都是心、意、識所緣。

一般人的第六識不能緣一切種子，那是第八識的境界。若根據《攝大乘論》，第七識也能緣。但是，《披尋記》上說第六識也能緣，那麼第六識能不能緣？我們再思惟一下^二。

《披尋記》：「若不共者」至「一切種子」者，此說不共五識所緣，略有五別。一、受、想、行蘊；二、無為；三、無見無對色；四、六內處；五、一切種子。由彼意識遍能了別自相、共相，及變相緣有無、假實等法，是故略說五不共法。此中唯說受、想、行蘊，不說識蘊；於六內處，意處攝故。「無為」有八，謂虛空、非擇滅、擇滅、善、不善、無記法真如、不動、想受滅。如下自列（陵本三卷十四頁）。唯有為滅之所顯故，名為無為。「無見無對色」有五相別。一、因緣故；二、據處所故；三、顯現故；四、無變異故；五、所緣故。下〈決擇分〉廣釋其相（陵本六十五卷十頁）。此色蘊中一分所攝，自心分別之所起故。十二處中，眼處乃至意處，名「六內處」。諸法種子，名「一切種」。如是等類，皆為意識之所緣境。或現量緣、或變相起，不與五識俱轉，故名不共。

庚四、助伴^三 辛一、出體性

彼助伴者，謂作意、觸、受、想、思；

幫助心、意、識一起活動的心所有法，是作意、觸、受、想、思。這五種心所有法遍一切心俱行；三界九地俱有；善、不善、無記三性俱有；一切時中，其中一法現行就有其他四法現行；所以名五遍行。

欲、勝解、念、三摩地、慧；

這五個心所有法要緣各自特別的境界才能生起，不遍於一切境界，也不是一起活動，所以叫做五別境。

「欲」是對自己歡喜的事情希望能夠成就，就會去採取行動。譬如對《法華經》特別歡喜，想要背誦，就會去熟讀記憶；或者歡喜得禪定，就會常常靜坐。任何世間法、或出世間的功德都好，欲心所很重要；沒有所好樂的目標，事情就不可能成就。

「勝解」是對於某一種事情、某一門學問、某一套道理，建立了強力深刻的認識，不被不同的看法影響，也不會改變見解。這是對於某種道理有了深刻的認識，才能有這種心理作用。譬如一般人好樂世間的專業知識，或者佛教徒對於某個法門有特別深入的研究，才有勝解心所。

「念」是對於自己經歷過的事情，能夠分明地記憶不忘。從來沒有經驗過的事情，當然不能知道；因為經驗過就很熟悉，心裏一憶念，境界就分明現前，這叫做念。念力特別強、能憶念所經歷的事情分明不忘，這對於修禪定的人非常重要，所以說「定依為業」，能於所緣境數數地憶念就容易得禪定。從佛法的理論上說，什麼事情都是創造的，雖然現在念力不強，但是若有毅力不斷地去學習，慢慢也會增長。

「三摩地」譯為定，就是等持。定是對於所觀察的境界，專注而不散亂，安住在所緣境上不散動。《佛遺教經》說：「心在定故，能知世間生滅法相。」智者大師的《摩訶止觀》又加上：「亦知出世不生不滅法相。」這表示有了定的幫助，還要再努力，就容易成就智慧的意思，並不是說有定就有智慧。

「慧」是「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業」，對於所觀察的境界，能夠深入觀察、正確地決擇，斷除去一切的疑問。

五別境心所法的作用是緣特別的境界，不似五遍行是遍於一切心的活動。慧

心所和定心所都是在所觀察的境界上說；勝解通於定、也通於散。唯識中說，凡夫的阿賴耶識是現量、無分別的境界，它有作意、觸、受、想、思等心所法俱行，但不與五別境俱行，這可見五遍行非常微細。然而我們要明白，「無分別」是形容阿賴耶識相似相續的明了心，不是修行無我觀所證得的無分別智。從阿賴耶識俱行心所的安排上看，知道阿賴耶識是無分別而沒有慧，這和修行成功所得到的無分別慧是不同的。譬如經論上說，凡夫有我執、法執，要修我空觀、法空觀，直到修止觀成功，得到了無分別慧——既是無分別而又有智慧。從這些心所法上看來，修行的方法裏面，若沒有破除我執的我空觀，和破除法執的法空觀，怎麼能成為聖人呢？可以說是開悟了嗎？

信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；

有十一個善心所有法。究竟什麼是善？一般說「諸惡莫作，眾善奉行」，這裏是說成就信心、有慚、有愧，不貪、不瞋、不癡三善根，以及精進、輕安、不放逸、捨、不害等十一種法，就叫做善。

貪、恚、無明、慢、見、疑，忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、僞、害，無慚、無愧，惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪勝解、忘念、散亂、不正知；

有二十八個煩惱心所有法。貪、恚、無明（就是癡）、慢、見、疑是根本煩惱；忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、僞、害是小隨煩惱；無慚、無愧是中隨煩惱；惛沉、掉舉乃至不正知是大隨煩惱。

惡作、睡眠、尋、伺；

有四個不定心所法，所作業不一定是善、也不一定是惡，所以是「不定」。「惡作」的「惡」，是嫌惡，對於自己所做的事後悔了，所以也叫做「悔」。有人作惡事後悔，也有人作善事後悔，所以惡作通於善、惡，是不決定的。「睡眠」也不決定是善、是惡；睡得太多是不對的，但還是需要睡眠，所以不要太多就屬於善法。「尋、伺」就是思惟；在境界上活動時，令心匆遽、概略的思惟叫做「尋」，而微

細的思惟叫做「伺」。

唯識的經論把心所有法作這樣的分類，就可以發覺心識本身是無記性的，不是善、也不是惡。信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡等這些善心所，叫做「自性善」；而心王與善心所在一起活動，就叫做「相應善」。貪、恚、癡、慢、見、疑等心所，就是「自性惡」；而心王與煩惱心所在一起活動，就叫做「相應惡」。在《成唯識論》上對心所解釋的很詳細，我們就不一一解釋了。

如是等輩，俱有相應心所有法；是名助伴。

如前面所舉的遍行心所、別境心所、善心所、染汙心所，及不定心所等這些種類的心所有法，與心、意、識等心王在一起合作，同時在境界上活動，叫做「助伴」。

「俱有」表示心所有法和心王同時一起活動；「相應」就是和合的意思。《成唯識論》上說有五十一個心所法，本論加上「邪欲、邪勝解」共有五十三個。

前面曾說，阿賴耶識在凡夫位只與遍行心所相應；第六識具足一切心所；前五識有三十六個心所相應；第七識則具足五遍行，別境中的慧心所，四根本煩惱中的我癡、我見、我愛、我慢，以及昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知等大隨煩惱，共有十八個心所相應。成佛以後，八個識都與二十一個心所相應——五遍行、五別境，再加上十一個善心所。

《披尋記》：「彼助伴者」等者，此中「作意、觸、受、想、思」，是名遍行心所，遍一切處、一切地、一切時、一切生故。「欲、勝解、念、三摩地、慧」，是名別境心所，於各別境隨順生故。「信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害」，名善心所，由對治染差別轉故。「貪、恚、無明、慢、見、疑」是名根本煩惱心所，所餘煩惱從此生故。「忿、恨、覆、惱」乃至「睡眠、尋、伺」等名隨煩惱心所，此隨根本煩惱生故，隨應當知，是彼分故、彼品類故、彼等流故。如是等類，一一差別，〈決擇分〉中廣釋其相（陵本五十五卷二頁）。此諸心所，如其所應，與彼意識俱有相應，故名「助伴」。

辛二、釋俱有

同一所緣；

怎麼叫做「俱有」？是說有這麼多的心所有法和心王在一起活動，都是同緣一個境界。

譬如眼識緣光明時，眼識相應的遍行心所、別境心所、善心所、煩惱心所都與眼識一起在光明的境界上活動。若是第六識和眼識同緣光明，第六識也有相應的心所有法，都是在同一個境界上和合活動。

不₂同一行相；

雖然在同一個境界上活動，受、想、行心所各有各的相貌，欲、勝解心所也有自己的相貌，乃至信、慚、愧、無貪、無癡等，每一個心所都有不同他法的相貌。所緣的境界是一，而能緣的相貌各各不同。

一時俱有；一一而轉；

在同一個時間內，大家同在一個所緣境上活動，但是各依自己不同的行相而活動。

各自種子所生。

雖然有五十三個心所有法，但每一法都是由自己的種子生起現行。

譬如有五十個人，其中有一個領導者帶領這些人一起造房子，每一個人做的事不同，但所做的是同一件事。所以，「同一所緣，不同一行相，一時俱有，一一而轉，各自種子所生」，就是「俱有」的意思。

《披尋記》：「同一所緣」等者，如前眼識助伴中解。

辛三、釋相應

更互相應，有行相、有所緣、有所依。

心所與心王彼此互相和合，每一個心所各有自己的行相；他們有自己的所緣境；也各有自己的等無間依、種子依、俱有依。

《披尋記》：「有行相、有所緣、有所依」者，此顯心、心所法諸差別名。由心、心所於一所緣作無量種差別行相轉故，名「有行相」；由有所取，此方得生，若無所取，則不生故，名「有所緣」；由一種類，託眾所依差別轉故，名「有所依」。雖有為法無無依者，然非此中所說依義，唯恆所依為此量故。如下〈決擇分〉說（陵本五十五卷四頁）。

庚五、作業^二 辛一、約通相辨^四 壬一、能了別^二 癸一、初業

彼作業者，謂能了別自境所緣，是名初業。

第六意識的業用，就是能了別自己所緣慮的境界，名為第一個業用。

前面說第六識的所緣境界是一切法，但裏邊應該還有些分別：比如我們現在是凡夫，只能緣凡夫的境界，聖人的境界就不能緣；除非修行進步了，所緣的境界也就不同。所以，雖然遍一切法，還是各有分際的。

《披尋記》：「謂能了別自境所緣」者，此中「自境」，謂一切法。若共五識、不共五識，一切皆為意識之所緣故，得此境名。

癸二、餘業

復能了別自相、共相。

一切法都具有自相與共相。自相是每一法不共他法的體相，譬如色以變礙為相，受以領納為相，乃至識以了別為相，這是自相。又譬如真如離一切相，無相之相是真如的相貌，這雖然是真如的自相，但一切法都有這樣的相貌，因此真如是一切法的共相。

《披尋記》：「復能了別自相、共相」者，謂於有法了知有相，於有相中復有自相、共相差別。自相有法略有三種。一、勝義相有；二、相狀相有；三、現在相有。共相有法亦有五種。一、種類共相；二、成所作共相；三、一切行共相；四、一切有漏共相；五、一切法共相。〈思所成地〉廣釋其相（陵本十六卷二頁）。由彼意識於此一切能善思擇，名「能了別自相、共相」。

復能了別去、來、今世。

識可以了別過去已經謝落的法塵，能了別未來的事情，也能了別現在的境界。一般說，有神通的人能了別未來的事情，而凡夫沒有神通，能了別未來的事情嗎？凡夫可以預先計畫未來的事情，也算是了別未來了。

《披尋記》：「復能了別去、來、今世」者，若諸果法已謝滅相，名過去世；有因未生相，名未來世；已生未滅相，名現在世。又諸種子不離法故，如前說法亦有三世建立差別。如下自說（陵本三卷七頁）。

復剎那了別，或相續了別。

什麼是「剎那了別」？譬如眼識是率爾墮心，忽然間接觸到所緣境，一剎那就過去了；第二剎那是第六意識的活動，就是尋求，這也是一剎那就過去了。這時候有兩種情形：一種是第六識對所緣境界沒有興趣，不再尋求，就沒有決定心起。這時候或者耳識、或者鼻識、舌識、身識出來活動，就是第六識的剎那了別。另一種是第六識沒有散亂，繼續地尋求、決定、染淨一直相續，就叫做「相續了別」。

《披尋記》：「復剎那了別，或相續了別」者，謂如意識尋求心生時，或散亂不相續起，是名「剎那了別」；若不散亂，決定心生，由是分別引發染淨，是名「相續了別」。

壬二、能發業

復為轉、隨轉，發淨、不淨一切法業。

第六識在境界的活動力非常強，它可以自己決定轉變活動，還能夠帶動前五識隨它活動。

《披尋記》：「復為轉、隨轉，發淨、不淨一切法業」者，由彼意識有分別力，善染心所相應俱起。不同五識唯為隨轉。剎那變異，名之為「轉」；相似相續，名為「隨轉」。由是總說「發

淨、不淨一切法業」。

「轉」就是活動，一剎那間就顯現變化了。明白一點說，心在一切境界上活動的相貌，就是剎那剎那地變動，所以叫做轉。

「隨轉」有不同的說法：第一種情形，就是第六識在同一境界相續地活動；第二種情形，前五識沒有自行活動的力量，第六識帶領前五識隨他活動，兩種都叫做隨轉。譬如率爾墮心以後，第六識即對境界加以尋求，若他對所緣境能夠決定，之後就有染淨。在決定心以前，還是屬於無記；到染淨心時，不是善就是惡了。這時候前五識隨第六識的染淨心相續一起活動，這也是隨轉。

「發淨、不淨一切法業」，在隨轉的時候，第六識能通過身口，有了表現在外的行為，發出或者是清淨、或者是染汙的一切活動。

壬三、能取果

復能取愛、非愛果。

若第六識在因地的時候發動清淨業，在果位時就能取得可愛的果報；若造不淨業，就會取得非可愛的果報。造業時前五識隨著第六識一起活動，得果時當然也是隨著它取果報了。

《披尋記》：「復能取愛、非愛果」者，此中「果」言，謂異熟果。有愛、非愛二種差別。生人、天趣，是名愛果；若生惡趣，名非愛果。由意識力，有諸欲取、或諸見取、或戒禁取、或我語取，即由諸取，能生三界苦果。是名「能取愛、非愛果」。

壬四、能引發一切識^二 癸一、餘識

復能引餘識身。

第六識能夠獨自作主活動，而前五識由它的引發才能活動，這等於是說第六識的作意心所去警覺前五識到境界活動的意思了。「能引餘識身」與前面的「轉、隨轉」有相同的意思。

又能爲因，發起等流識身。

當第六識發起決定心以後，分別生起的或爲染汙心、或爲清淨心，又能以此染淨二心爲因，令前五識隨著它的染淨，相似、相續地在境界上活動，叫做「發起等流識身」。

《披尋記》：「復能引餘識身」，乃至「發起等流識身」者，若五識生，意識爲先，是名意識「引餘識身」。又或五識生已，意識方生，如說五識率爾心後，意識尋求、決定心生；復由尋求、決定二意識故，分別境界從此無間染淨心起。以此爲因，引令五識亦有染汙及善法生，相續等流，名「等流心」；如是道理，前已引釋，是名「發起等流識身」。

辛二、約最勝辨^二 壬一、標列

又諸意識望餘識身有勝作業。

前一科「約通相辨」，是按一般的情況說明意識的作用。現在「約最勝辨」，是說明意識不同於前五識的殊勝作用。

從相貌上說，意識的作用很多，有善、惡、無記等各式各樣不同，但體性同是一個意識，叫做「諸」。「望餘識身」，對比前五識的體性；「身」，是體性的意思。「有勝作業」，有特別殊勝的作用。

《披尋記》：「望餘識身有勝作業」者，前說作業，與五識身雖有不共，總略而言，亦六種攝。今於總略更廣宣說有勝作業。五識昧劣，不名為勝；意識明利，獨得勝名。由此勝故，作業亦勝，名「勝作業」。

謂分別所緣、審慮所緣，若醉、若狂、若夢、若覺、若悶、若醒，若能發起身業、語業，若能離欲、若離欲退，若斷善根、若續善根，若死、若生等。

標列出來意識的殊勝作用，就是分別所緣、審慮所緣，若醉、若狂、若夢、

若覺、若悶、若醒，若能發起身業、語業，若能離欲、若離欲退，若斷善根、若續善根，若死、若生等，這都不是五識能夠成辦的作用。

《披尋記》：「若死、若生」等者，此中「等」言，等取外分若壞、若成，如下自說。

壬二、隨釋^{十五} 癸一、分別所緣^三 子一、徵

云何分別所緣？

怎麼叫做分別所緣？

子二、釋^二 丑一、標列

由七種分別。謂有相分別、無相分別、任運分別、尋求分別、伺察分別、染汙分別、不染汙分別。

標列出來有這七種分別，都屬於「分別所緣」。

丑二、隨釋^七 寅一、有相分別

有相分別者，謂於先所受義、諸根成熟^二善名言者所起分別。

「有相分別」有兩個意思：其一，於先所受義，善名言者所起分別；其二，諸根成熟，善名言者所起分別。

「先所受義」，先前領受的義相，就是第一剎那是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識接觸色、聲、香、味、觸，領受了別境界的相貌；第二剎那就是第六識開始尋求、決定、染淨的活動。這也要「善名言者」才能生起分別；要通達很多事物的名字，有種種的名言文句，第六識才能夠生起心理的活動，而有種種的分別。尋求、決定、染淨都是分別，所分別的就是名言，叫做有相分別。

「諸根成熟」，是指人的眼、耳、鼻、舌、身、意六根成熟了；「善名言者」，他又能夠善用語言文字思惟，才能在境界上作種種分別，這也叫做有相分別。

譬如小孩的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根沒有成熟，他不像諸根成熟的人能

夠生起種種的分別。不要說一般的小孩子，就算這個人年紀很大了，但是都沒讀過書，雖然也是會說話，但是很多名言他不曾。又譬如中國人如果沒有學過英文，也無法用英文的名言去思惟種種的知識。所以諸根成熟了，還要善名言。「善」者能也，他能夠說話；又有擅長和巧妙的意思。實在來說，包括了讀書的意思。

《披尋記》：「有相分別者」等者，此有二種。一、於先所受義所起分別，如於五識率爾心後，尋求、決定二意識生，分別五識彼彼境界。二、諸根成熟善名言者所起分別，謂從少年位以去，乃至老位，是名諸根成熟；於此位中，有力有能，了名言義，是謂「善名言」者。

寅二、無相分別

無相分別者，謂隨先所引、

什麼是「無相分別」？第一種「隨先所引」，譬如尋求、決定、染淨以後，隨順或染、或淨，有等流心相續，這是隨順先前多少剎那的尋求、決定、染淨的分別，所引來相似的等流分別，叫做無相分別。

及嬰兒等，不善名言者所有分別。

第二種是初降生的嬰孩或能遊戲的童子位等，雖然內心也有分別，但是他們的名言很少，這也叫做無相分別。

看這段文的意思，什麼叫做「有相分別」？是指特別用心、能夠善於觀察思惟的分別；什麼叫做「無相分別」？若不特別用心去思惟，或者不善於名言思惟的分別。

《披尋記》：「無相分別者」等者，此亦二種。一、隨先所引所有分別，如染淨心、等流心是。二、嬰兒等不善名言者所有分別。此言嬰孩、童子位中，無有功能了名言義，是謂「不善名言者」。「嬰孩位」者，謂乃至未能遊行嬉戲；「童子位」者，謂能為彼事；如下自釋（陵本二卷十九頁）。

寅三、任運分別

任運分別者，謂於現前境界，隨境勢力任運而轉所有分別。

「於現前境界」，對於一個境界正出現在眼前時，「隨境勢力」，隨順現前的境界特別吸引人或者特別的廣大，不需要特別地用心就生起分別。這裏邊應該也包含一個意思，就是對這個境界已經很熟悉，所以不需要費心力自然就生起分別，叫做任運分別。

「轉」就是心在活動。因為現前的境界力量很大，很自然地隨順境界現起分別，不需要加上心力去思惟觀察，內心就能明瞭是怎麼回事。

《披尋記》：「任運分別者」等者，謂彼境界或極廣大、或極可意，現在前時，心若於彼已極串習、已極諳悉，便即剎那剎那相續而生，是名「隨境勢力任運而轉」。此通定地、不定地說。雖五識身亦有如是相轉，然非此說，由釋意識勝作業故。

寅四、尋求分別

尋求分別者，謂於諸法觀察尋求所起分別。

對於現前的境界，單從表面上看還不是太明白，需要加上心力進一步去觀察，由深入思惟所生起的分別，叫做「尋求分別」。

前面說任運分別，這是指一般性的事情，譬如看見一枝草、一朵花，不需要費心力，就能明瞭這是草、這是花。一般人看看就算了，心裏不會再去思惟。若是社會上的科學家或者是醫生等專家學者，他對於一些特定的事情，就會從表面上再深入去研究觀察。若是在佛法裏修觀行的人，他對於平常的事情，和一般人的看法也不一樣。譬如聽見鳥叫、看見樹枝擺動、或看到一朵花落下，他會再深入去思惟觀察，這是怎麼回事？他們這樣觀察，也都有尋求所起的分別。

寅五、伺察分別

伺察分別者，謂於已²所尋求、已²所觀察，伺察安立所起分別。

這是對於已經尋求、已經觀察過的事情，又再深入去觀察，能夠取到它的相貌，發現更深一層的意義，能夠安立名言把它表達出來，這樣所生起的分別，叫

做「伺察分別」。

「伺」也是觀察的意思。社會上的學者也有這種情形，但是佛教徒特別需要。無論是修緣起觀、無我觀、無常觀等出世間的一切法門，都需要尋求分別和伺察分別。一般人誰不知道老、病、死的事情？隨時你都會看見老，隨時也會知道病、死，但是印象不夠深刻。誰不知道春、夏、秋、冬？誰不知道花開、花落？但那只是表面的認知。若是佛教徒修止觀，更要深入地觀察才能見到真理，才有希望轉凡成聖。

從大乘經論的學習中，知道修學聖道就是要不斷地深入觀察、思惟，才能到第一義諦那裏去。譬如花開花落，這是世俗諦的境界，但是世俗諦能覆障第一義諦，若不經過尋求、伺察，就無法揭開世俗的障覆而見到第一義諦。《攝大乘論》上教我們修四種尋思、四如實智，這也看出唯有深入觀察才能得無生法忍。若是修行人根本不觀察，只是心裏面寂靜住，那怎麼能得無生法忍？但是如果不學習經論，就不知道這件事。

《披尋記》：「伺察安立所起分別」者，謂於諸法既尋求已，既觀察已，如所安立，復審觀察，是名「伺察安立所起分別」。前說隨尋思行，此說隨伺察行，由是建立二種差別。

寅六、染汙分別^二 卯一、約貪煩惱辨

染汙分別者，謂於過去顧戀俱行、於未來希樂俱行、於現在耽著^三俱行所有分別。

「染汙分別」，是指一切凡夫都愛著世間的塵勞事，雖然事情已經過去了，但是內心還是顧戀染著；對於還沒有成為事實的事情，心裏面卻希望它能出現、能夠屬於我；對於正現在前的塵勞境界，則是貪愛執著，不願意出離。從時間上來觀察，無論過去、未來、現在，一切有貪欲煩惱俱行的分別，叫做染汙分別。

「俱行」是心王與心所和合在境界上活動。心王本身是無記性，不是善、也不是惡。「顧戀俱行」，就是貪著心和心王在一起活動。現在說這個心是無記的，為什麼會「顧戀」呢？因為他的內心不能排斥那個貪心和他在一起；雖然事情過去了，心中還在顧戀染著那件事情。所以說，怎麼修唯識觀？譬如我們遇見觸惱的境界了，那個人不講道理在毀辱我，修觀行的人應該思惟觀察：雖然這個人現

在毀辱我，不過他的心還是清淨的，因為心本身是無記的，只是他的本心被煩惱染汙了，煩惱在迷惑他、影響他，就像一個好人受到壞人的威脅而做壞事一樣。你能夠這樣思惟，就可以減少自己的瞋心和憤怒。

卯二、約一切煩惱辨

若欲分別、若恚分別、若害分別，或隨與一煩惱、隨煩惱相應所起分別。

若是對於可愛的境界，心懷欲貪的分別；若是對於不可意的境界，沒有饒益對方的心情，不願意給他任何好處，心懷憤怒憎惡的分別；若是想要損惱對方，心懷傷害的分別²³；或是心隨順與某一個煩惱心所相應所生起的分別；這都叫做染汙分別。

欲分別是貪，主要指男女之欲；恚分別、害分別是瞋；還有高慢、疑惑等，都屬於根本「煩惱」。由根本煩惱等流出來的煩惱，包括昏沉、掉舉、散亂、不正知等，就是「隨煩惱」。心與這些煩惱相應一起活動，都叫做染汙分別。

佛法雖然說了很高深的道理，但是也有初學者應該注意的事，就是先要知道什麼是善、什麼是惡，然後要把善法發動起來，要注意減少惡法，也就是「諸惡莫作，眾善奉行」。在本論中，一樣一樣清清楚楚的告訴你，什麼是惡？什麼是善？雖然我們是佛教徒，若不多多學習佛法，未必明白什麼是善、什麼是惡。

《披尋記》：「染汙分別者」等者，此有二文。一、約三世貪染差別為論，若於諸可愛事，緣過去相，名「顧戀俱行」；緣未來相，名「希樂俱行」；緣現在相，名「耽著俱行」。二、約三界染惱差別為論，若欲、若恚、若害分別，唯欲界繫；隨一煩惱或隨煩惱相應所起分別，通三界繫；如是總名「染汙分別」。

寅七、不染汙分別²⁴ 卯一、標列

不染汙分別者，若善、若無記。

「不染汙分別」，就是指一切善法與無記法。

「善」，是所做的事對於現在有利，將來也會得到好處；現在世、未來世都能得到利益，叫做善法。若現在雖然隨順樂受，將來沒有可愛的果報，譬如有人吸

毒，當時感覺很好，以後卻敗壞身體，那不能叫做善法。若現在所做的事不能隨順生起樂受，將來卻有大功德，譬如我們用功修行，雖然現在很辛苦，其實是有利益的，而且將來還有很大的功德。所以能夠二世順益，才名之為善。「無記」則不是善、也不是惡。

卯二、隨釋^二 辰一、善分別

謂出離分別、無恚分別、無害分別，或隨與一信等善法相應。

善分別有哪些？修不淨觀能從欲得解脫，叫做「出離分別」；修習慈悲觀，對治恚尋思與害尋思，叫做「無恚分別、無害分別」；或者能夠成就自己的心隨順與任何一個信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害等善心所相應，都是屬於善分別。

一般說要棄捨欲分別，沒有恚分別，沒有害分別，這真是強人所難，實在不容易。可是我們學習佛法以後，聽到佛法說人間以上有欲界天、色界天、無色界天，人間以下有地獄、餓鬼、畜生，又有聖人的清淨境界和他方佛世界種種廣大的事情；這些都是因緣生法，乃至殊勝如意的境界也是因緣成就的！這樣使令我們心胸開朗，容易放下世間的塵勞，去創造更美好的事情。如果不說出三界中有善趣、惡趣，還有出世間的清淨安樂境界，卻叫你出離欲、恚、害的分別，實在是太難了。人的心情總是這樣：要我棄捨這個可以，但是另外我要拿到一個更好的，這樣子我才能滿意。只是把這個棄捨了，另外沒有得到什麼，這我不同意！所以，若是能明白道理、又常常學習，就可以辦到出離分別、無恚分別、無害分別了。

辰二、無記分別

或威儀路；

前面是善分別，這裏說無記分別。「威儀」是指行、住、坐、臥四種威儀，「路」是道路。威儀路就是心在行、住、坐、臥四種威儀的處所活動，通於善、惡、也通無記。但現在只說無記這一方面。

工巧處；

技術、工藝、音樂、美術等技巧，叫做「工巧處」。譬如造一張桌子、畫一張畫、或者寫字等等，在下文中會提到，一共有十二種工巧。這些也通於三性，現在只說屬於無記這一部分。

及諸變化所有分別。

「諸變化」是指各種神通變化，這一定是得了四禪八定的人——主要指四禪，才能學習神通。而現神通變化，只有兩種性質：一是善，一是無記；因為得禪定的人沒有欲界的欲了，他不作惡事，所以不屬於染汙。現在也只就無記這一方面說。

子三、結

如是等類，名分別所緣。

這七種分別就名為分別所緣。

《披尋記》：「不染汙分別」等者，此有二種。一、善；二、無記。謂「出離分別」乃至「或隨與一信等善法相應」所有分別，是名為善。此中出離分別，謂出離欲。餘文易知。若「威儀路、工巧處，及諸變化所有分別」，是名無記。當知威儀、工巧亦有染善可得。若依伎樂，以染汙心發起威儀，是染汙性；若依寂靜，即是善性。若依染著發起工巧，是染汙性；若善加行所起工巧，即是善性。又變化心亦有善性可得。如諸菩薩為引導他、或為利益諸有情故而起變化，當知是善，此無染汙。如下〈決擇分〉釋（陵本五十五卷十三頁）。今於此中，唯取無覆無記性者所有分別，名為「不染汙分別」。諸無記法總說有四，謂異熟生、威儀路、工巧處、變化心。今於此中不說異熟生者，彼唯業引，非分別故。

癸二、審慮所緣^四 子一、徵

云何審慮所緣？

怎麼叫做「審慮所緣」？

「審慮」是認真、深刻地觀察所緣慮的境界，不是浮泛的分別。

子二、列

謂如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引。

這裏列出來有三類：如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引。

子三、釋^三 丑一、如理所引^二 寅一、釋^二 卯一、依離諸見辨^二 辰一、不增益

如理所引者，謂不增益非真實有，如四顛倒。

如理所引的分別，就是觀察一切因緣所生法沒有真實的體性，能夠不執著它真實是有，就沒有錯誤的思想，譬如四顛倒。

「如」字當作隨順，或作契合；隨順真理、契合真理所引起的觀察智慧，就是如理所引分別，也就是「不增益非真實有」。什麼是「增益非真實有」？這件事其實是沒有的，但是我認為是有，就叫做增益有。譬如一條繩子盤在那裏，我認為是一條蛇。這蛇是我內心增加上去的，那裏沒有蛇，所以「增益有」是假的、是不真實的。這就如佛法中常常講的四種顛倒。

謂於無常常倒；

無常是因緣生法的真實相，但我們認為是常；常是我們增加上去的，這是顛倒，就是錯誤。譬如有重病的人，根本是非死不可的，但是他還是想：「我會活下去。」這就是無常常倒。

於苦樂倒；

人生一切都是苦，但是我們認為是樂；樂是我們增加上去的，這也是顛倒、錯誤。

於不淨淨倒；

世間上的一切 欲界、色界、無色界，都是煩惱所創造的；因是不淨，果也是不淨。但是我們總認為是很美的、清淨的，這種增益也是顛倒。

於無我我倒。

一切有情、一切法都沒有常恆住、不變異的自體性，人無我、法無我，都是無我；但是我們執著有我，這都是顛倒。

我們在無常、苦、不淨、無我的體性上，增加了常、樂、我、淨的執著，這增益的常、樂、我、淨不是真實有的。現在因為學習了佛法，深入去觀察，不執著是真實有，於無常就觀察是無常，於苦就觀察是苦，於不淨就觀察是不淨，於無我就觀察是無我；這就叫做如理所引的審慮所緣。

《披尋記》：「謂於無常常倒」等者，謂諸愚夫於所知事不如實知，故於諸行無常、剎那無常起常顛倒。於有漏苦起樂顛倒。於六不淨起淨顛倒。六不淨者，一、朽穢不淨；二、苦惱不淨；三、下劣不淨；四、觀待不淨；五、煩惱不淨；六、速壞不淨。如下〈聲聞地〉釋（陵本二十六卷二十頁）。於二無我起我顛倒。二無我者，一、補特伽羅無我；二、法無我。

辰二、不損減

亦不損減諸真實有，如諸邪見。

如理所引的分別還包括了「不損減諸真實有」，這件事真實是有的，就承認是有而不應該否認，就是不損減。這裏舉一些外道為例，譬如他們有種種顛倒的看法，就是邪見了。

謂無施與等諸邪見行。

有一類外道得到了禪定，入在定中看見某個人生前能夠以歡喜心、同情心、恭敬心，「施與」父母、兄弟、姐妹乃至社會一般人種種安樂的事情，但是死掉以後又來到人間變成貧窮的人。施與本來應該得大富的果報，怎麼反倒生在貧窮家？

所以，他就發表言論說「無施與」——否認布施能得大富的果報。事實上，的確是有善惡果報，但是他看錯了，反而否認有這件事，這叫做損減，就是邪知邪見。外道的邪見有很多種類，在〈有尋有伺等三地〉中說到有十六種異論。

現在審慮所緣中如理所引的分別，是說也不損減諸真實有，就是承認有善惡果報。佛教說有善因就有善果、有惡因就有惡果，我們是這麼學習的。但是得到禪定的人，若是單從事件上看，有人作了很大的惡事，死了以後生天，若沒有如理所引的審慮分別，看錯事情而否認有因果，叫做損減真實有，就會生出很多的問題。

雖然有天眼通，但是對因果的道理還搞不清楚，所以有了禪定還要有深一層的智慧才可以。若是阿羅漢所成就的三明六通，就不只天眼通，還有天眼明。他能通達因果，為什麼那個人作惡事能生天？因為他作惡事的惡因還沒有發生作用，但是罪業還在。而臨命終時遇見善知識教他發好心念佛，由於發好心念佛的功德力把他所作的罪業伏藏起來，暫時不發生作用，所以生到天上去了。若說這個人能布施、持戒、忍辱，作了很多的功德，卻在臨命終時遇見惡知識，他的貪心、瞋心出來了，惡業發生作用而善業伏藏起來，這時候就跑到三惡道去了，即使再來人間也並不是大富大貴。所以，有神通能令人歡喜，我也歡喜有神通。但是有神通也好、有禪定也好，還要繼續聞、思、修，不要說：「我已經不得了了，不用再去讀書看佛經了。」要知道，連彌勒菩薩也要聽佛說法的！

《披尋記》：「謂無施與等諸邪見行」者，此中「邪見」，謗無施與、謗無愛養、謗無祠祀，乃至廣說謗世間無真阿羅漢。如是等類，皆此所說，是故言「等」。如下〈有尋有伺地〉說（陵本八卷十四頁）。

卯二、依得二智辨^二 辰一、法住智

或法住智，如實了知諸所知事。

前面從不增益、不損減而遠離顛倒邪見來說明意識的殊勝作用，現在又從另一方面來說明，為什麼能夠得到佛法的正知正見？因為學習經律論的佛法，通達一切法的緣起道理，得到了智慧，這個智慧很堅定、不輕易動搖，叫做「法住智」。

「如實了知」，就是如一切法的真實相而了知。譬如佛教徒能隨順佛菩薩所施

設的教法，學習經律論中的種種名句文，正確了知名句文所詮顯的義，就叫做如實了知。「諸所知事」，在本論下文中指出，就是五停心觀：多貪眾生不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，愚癡眾生因緣觀，散亂眾生數息觀，我慢眾生界分別觀，乃至多障眾生念佛觀。或者說五蘊、十八界、十二處，乃至苦、集、滅、道四諦、十二因緣，這都叫做所知事。凡夫能夠如實的了知一切雜染緣起、清淨緣起，乃至修行的法門都包括在內，因此成就了世間智，這就是法住智。

《披尋記》：「或法住智，如實了知諸所知事」者，如佛施設開示，無倒而知，名「法住智」。如下〈有尋有伺地〉說（陵本十卷十七頁）。「所知事」者，謂或不淨、或慈愍、或緣性緣起、或界差別、或阿那波那念，或蘊善巧、或界善巧、或處善巧、或緣起善巧、或處非處善巧、或下地麤性、或上地靜性，或苦諦、集諦、滅諦、道諦，是名所知事。如下〈聲聞地〉說（陵本二十六卷十四頁）。於如是等，能正解了，是名「如實了知」。

辰二、出世智

或善清淨出世間智，如實覺知所知諸法。

若是佛教徒以法住智為基礎，進一步修行有了成就，能夠證得圓滿清淨、超越世間的智慧；他所成就的無分別智能夠如實覺知一切染淨緣起等諸法。

初得聖道時得初果、二果、三果，是成就清淨的「出世間智」；若得阿羅漢果，就是成就「善清淨出世間智」。而大乘菩薩初得無生法忍，也叫做清淨出世間智；當他向上進步乃至成就十地時，那就是善清淨出世間智，當然佛是最圓滿的。出世間智是超越世間名言戲論的智慧，能夠如實證悟清淨法性。這裏的「如實覺知」，和前面成就法住智時的「如實了知」不同。如實了知要依據名、句、文；如實覺知是已得無分別智，成就聖人的智慧了。

「出」是超越的意思，「世間」是一切虛偽、虛妄、不真實、戲論的境界，是無常、可破壞的。無分別的智慧超越世間的戲論，達到無分別的圓滿聖境，叫做「如實覺知所知諸法」，才名為善清淨出世間智。這樣的智慧，也是第六識的殊勝功能。

《披尋記》：「或善清淨出世間智，如實覺知所知諸法」者，出世間智住有學位，名為「清淨」；

住無學位，名「善清淨」。此於所知諸法能證真實，是名「如實覺知」。此中「覺」者，於實有義差別說故。如下〈攝異門分釋〉（陵本八十三卷十二頁）。云何名為「所知諸法」？謂略有五。《顯揚》頌云：「心、心所有、色、不相應、無為」（《顯揚論》一卷一頁）。如是五法總攝一切所應可知，是故名為「所知諸法」。²⁴

寅二、結

如是名為如理所引。

如前面所說，若能不增益非真實有、不損減諸真實有，或能證得法住智與出世間智，這就是審慮所緣中如理所引的分別。

丑二、不如理所引

與此相違，當知不如理所引。

與如理所引相違反的，就是增益非真實有、損減諸真實有，不能成就法住智、善清淨出世間智，這就是審慮所緣中不如理所引的分別；這也是第六識的功能。

《披尋記》：「與此相違當知不如理所引」者，翻前所說二種如理所引。由是總言與此相違。

丑三、非如理非不如理所引

非如理非不如理所引者，謂依無記慧審察諸法。

非如理非不如理所引，是指由威儀路、工巧處、或者是神通變化，從無記心發動出來的分別；這無記慧不能說是屬於善、或屬於染汙，所以是非如理非不如理所引的分別。

前面說如理所引，屬於善清淨；非如理所引，是染汙一類。現在說既不是清淨、也不是染汙，但他有所覺知、也是一種智慧，叫做「無記慧」。這一類屬於非如理非不如理所引。

《披尋記》：「依無記慧審察諸法」者，如以無記心發起威儀、工巧等事，要以無記慧審察為先，方能成辦彼彼所作，是名「依無記慧審察諸法」。

子四、結

如是名為審慮所緣。

這三類就名為審慮所緣。

癸三、醉

云何醉？謂由依止性羸劣故；

什麼原因引起「醉」？由於所依止的身體羸弱，沒有力量。

「依止」就是身體，包括生理的組織及精神的組織。「依止性羸劣」，若就中醫而言，是指身體氣血兩虛；在《披尋記》上的解釋是指意根說。這件事需要再深入去思惟，我想應該也包括生理上的羸劣在內。

在南傳《攝阿毘達磨義論》⁸的譯書上，上座部（即赤銅鑠部）說⁹，意根（心所依處）古來譯作肉團心，就是心臟。《成唯識論述記》¹⁰中也提到，上座部說「意根」為「胸中色物」。而法舫法師說不是肉團心，不妨說是「大腦」¹¹。在《阿含經》中佛說「識緣名色，名色緣識」。識是心法；名也是心法，就是五蘊裏面的受、想、行、識；另外，還有色。這可見佛法說人的生命體，他的組成不只是心，還要有色。我們可以想一想，事實上在日常生活裏邊、或靜坐中，雖然覺知性遍於全身，但是明了性的心主要是在頭部，也就是腦，而不是腳。所以說「腦」是意根，不能說完全不對。

可是北傳說一切有部的《大毘婆沙論》或《俱舍論》上說，意根是等無間滅意——前一念滅去的了別心，叫做「意」，現在生起的了別心，叫做「識」，前一刹那滅是後一刹那生起的依止，叫做意根。

在本論下文中，意根的確只是心法。如果說意根是「異熟識」，就是由因而得到的果報。那麼「由依止性羸劣故」，也可以說是「由先業所引」，使令意識所依止的部分羸弱不強壯，容易顯出醉的相貌。一旦醉了，想要讀書、做事或修行，任何作為都有困難了。

《披尋記》：「謂由依止性羸劣故」者，此中「依止」，所謂意根。體性羸劣，不堪遽務，故致惑亂。此亦名醉，彼差別故。

或不習飲故；

或者是不習慣飲酒，一飲就醉。

或極數飲故；

或者是數數不斷的飲酒，導致醉倒。

或過量飲故，便致醉亂。

或者是連續飲，超過能夠負荷的酒量了。譬如本來可以喝五杯，但是喝了六杯就過量，也就醉倒而迷亂了。

醉這件事指的是第六識，而不是指前五識說的。

癸四、狂

云何狂？謂由先業所引；

什麼原因導致精神錯亂？是說因為過去生中造了罪業，由業力的問題引發而得精神錯亂。

「狂」就是亂，《俱舍論》上說為「失念」⁸，就是沒有正念了，這裏就是指一般的精神病說。

依《俱舍論》解釋，有幾種原因導致「心狂」⁹。其中包括譬如勸人飲酒、賣酒給人喝，將來容易得精神病，所以《梵網經菩薩戒》中，特別禁止菩薩不能作賣酒的職業。或者拿毒藥給人吃、有意的謀害別人。或是故意惡作劇，藏在一個地方，有人經過時，突然出來驚嚇他人。尤其是別人靜坐的時候，他可能有一點功夫，但是還沒有得定，若是你忽然大吼、或開門關門聲音太大，對他會有傷害；所以應該愛護靜坐的人，儘量不要發出聲音。另外，或是放火燒山林，傷害很多樹林中的眾生。做這些事情，將來就容易得精神病。

或由諸界錯亂；

或是身體裏面的地、水、火、風不和合，四大不平衡，互相衝突得太厲害了，就令意識錯亂。依《俱舍論》說，由於過去作了罪過的業力，而現在得到的果報四大不合，生理組織不平衡，於是就得了精神錯亂。

《披尋記》：「或由諸界錯亂」者，地水火風，名為「諸界」；不平等起，是名「錯亂」。

或由驚怖失志；

或由於看見了恐怖的形像，內心驚恐，而失掉了正常的心理活動。

或由打觸末摩；

或因為身體裏邊的死穴被打觸。

「末摩」是我們身體裏面的支節。《瑜伽論記》上譯為「死穴」，或譯為「死節」。又說身中有六十四處，或說有一百二十處死節，若遭到打觸，痛得特別厲害，就會令人神志錯亂。

《披尋記》：「或由打觸末摩」者，謂於身中有異肢之節，是名「末摩」。若水、火、風隨一增勝，觸彼末摩，因此便生增上苦受，從斯不久，遂致命終（如《俱舍論》十卷十八頁說）⁶²，是名解肢節死。除天、那落迦，所餘生處，一切皆有。如下自釋（陵本一卷十五頁）。今此不說水、火及風觸末摩苦，唯依外分地大捶打，說「觸末摩」。此發顛狂，不遂致死，故作是說。

或由鬼魅所著而發癲狂。

或因為惡鬼神類的搗亂，導致精神錯亂。

「魅」也是鬼神一類，或者是狐狸、或者是樹精。驚怖失志、打觸末摩，也可能是鬼神作怪。鬼魅來搗亂有多種原因：或因為自己做了罪過的事情，或者觸惱這些鬼神而來報復，或者你和鬼神宿世多生以來有過仇恨。所以，人與人要盡量的忍讓，用智慧處理事情，不要用瞋心來解決問題。

文中一共舉出五種發狂的原因。發狂是指第六識說的，前五識沒有這回事情。若「先業所引」和前面的「依止性羸劣」連在一起講，就是現在的果報識、異熟識由「先業所引」，而令意根錯亂了。

《披尋記》：「或由鬼魅所著」者，謂由鬼魅擾亂其心，令意根壞，故發顛狂。當知此由散亂所作，非餘。如下〈決擇分〉說（陵本五十四卷二十一頁）。

癸五、夢

云何夢？謂由依止性羸劣；

怎麼叫做「夢」？因為「依止性羸劣」而令人作夢。

「依止性羸劣」應該包括生理、心理兩部分。而這可能是由先業所引，或者是現在的思想行為所導致。

或由疲倦過失；

或因為用腦太過、或者身體勞動太過，身心過於疲倦而發夢，睡不安穩。

或由食所沉重；

或因為飲食過量，胃容納太多、太重的食物，生理上起了變化，也會有夢。

如何才是飲食過量？由於人有的年輕、有的壯年、有的老年，各式各樣不同。雖然有些人脾胃的消化力特別強，吃多少都能消化，但是終究有一個量，過量也是不行。

《披尋記》：「或由食所沉重」者，謂由極多食故，如極重擔鎮壓其身，令身沉重，乃至廣說令心數為惛沉、睡眠之所纏繞，於睡眠時有多惡夢，於應起時不能惺寤。由是此言「食所沉重」。如下〈聲聞地〉說（陵本二十三卷十四頁）。

或由於闇相作意思惟；

或者歡喜思惟惛昧相，心於惛昧狀態中就容易睡眠而發夢。

「闇相作意思惟」雖然說作夢，但包括睡覺在內。闇相作意就是不思惟明相而思惟闇相，也就令心惛昧想要睡，睡著了就作夢。

《披尋記》：「或由於闇相作意思惟」者，此中闇相，謂心惛昧。此若生時，無所堪能，是故睡眠必定皆起。如下〈三摩呬多地〉說（陵本十一卷四頁）。

或由休息⁸²一切事業；

在心理上所有的事情都停止不做，也不對於未做的事情作任何思惟、安排。那麼，心裏完全不想，當然也就睡著了，於是發夢。這是說一般人的境界，若是修行人，心裏頭沒有一切事時，正好明靜而住，也就入定了。

或由串習睡眠；

或者嗜好睡眠，連續不斷地睡，成了習慣就一直睡，所以也有夢。

睡覺睡得太多，生理上並不需要，可是一旦成為習慣了，也是能睡，但是卻容易作夢。

或由他所引發，如由搖扇、或由明咒、或由於藥、或由威神，而發昏夢。

或者因為外來的力量，引發你去睡覺而作夢。譬如由於搖扇子，搨一搨就睡著了。或由於諸佛菩薩的神咒力量，或者服用藥物，或者是有人施放神通威德力，這都能引發睡眠並作夢。

「明咒」，表示佛菩薩說咒時是先放大光明，然後在光明中演說神咒；這樣的咒能令你滅除業障、開大智慧，所以叫做「明咒」。

佛在世的時候，素毘羅王太子名娑羅那，他在國王駕崩以後讓位給他的弟弟，而拜摩訶迦旃延尊者為師、從他出家。出家以後，隨尊者住在巴樹提王國林中。

有一天，娑羅那在樹下靜坐。巴樹提王的宮女到樹林中採華果，看見新出家的年輕比丘，感覺非常希有，就圍繞著請他說法。忽然國王睡覺醒了，過來尋找宮女，看見她們圍著一位比丘，這比丘很莊嚴，又是年輕人。國王也學過佛法，

就問他：「你得阿羅漢果沒有？」「沒有！」「你得三果沒有？」「得二果沒有？」「得初果沒有？」娑羅那都回答：「沒有！」國王又問：「你得四禪八定沒有？」「沒有！」國王於是斥責：「你是個凡夫，怎麼可以看女人！」就命令人用荊棘捶打他，打到遍身都出血。娑羅那非常苦惱憤怒難忍，決心要還俗回去發兵報仇。摩訶迦旃延尊者怎麼勸說，娑羅那都不肯回頭。尊者於是說，你的身體才被打傷，還痛得厲害，就留住一宿，明天再回去吧！娑羅那同意了，在尊者足邊敷床而睡。這一夜，迦旃延尊者用威神力讓他睡覺時作夢。

作什麼夢呢？娑羅那夢見自己還俗後，回到自己的國家重新即位作國王，並調動軍隊到巴樹提國去作戰，結果戰敗了，被國王抓起來，並命令魁膾拿刀要殺他。正在苦惱的時候，摩訶迦旃延尊者從旁邊走過去。娑羅那大喊：「師父！救命啊！」這個時候，魁膾的刀已經砍下，娑羅那就驚怖直喊救命，要求摩訶迦旃延尊者不要怪罪他的愚癡，能悲愍他的苦惱相，度他出家。此時娑羅那似醒還未醒，照舊直喊救命。於是摩訶迦旃延尊者手臂放光，用神力警覺他醒過來，他才明白這是一場夢，就決心放下好好修行。³⁴

出家人或在家居士，若用功修行，常常會因佛菩薩的威神而有夢，在夢裏為你說法，或者讚歎，或者訶斥你。有時候不是很明顯，各式各樣的情形，你要思惟才能明白。所以，用功修行的時候，要注意你的夢。有些不是修行人，但也會因威神所致而有一些好夢。譬如你的好朋友死亡後生為天人或作鬼神，他和你有感情，還是關心你，看見你有事情的時候就給你一個夢。反之，有仇恨的鬼神也會關心你，他看你要走運了也會來破壞；眾生的世界就是這樣。所以，由於自己的身心有問題了就會作夢，或者有善知識、惡知識也能夠使令你有夢。

《披尋記》：「或由他所引發」等者，如由搖扇乃至威神，皆說由他引發差別。威力神通，是名「威神」，餘如文知。

癸六、覺

云何覺？謂睡增者不勝疲極故；

「覺」是什麼意思？是指睡得太多，反而感覺到辛苦，就會醒來。

「不勝疲極故」的「不勝」，是不能制服、或者受不了的意思。因為睡眠睡太

多，感到極度疲勞，受不了了所以醒過來，叫做「覺」。

有所作者，要期睡故；

或者因為有事情要做，不能睡過頭，所以睡前作意要求自己某個時間應該醒來，到時候也就自動醒了。

古代沒有鐘錶，「要期睡」是有道理的。不過，若習慣那個時候醒，到時就會醒來。

《披尋記》：「有所作者，要期睡故」者，謂如說言：思惟起想，巧便而臥，先以精進策勵其心，然後寢臥。於寢臥時，時時覺寤，如林野鹿，不應一切縱放其心，隨順、趣向、臨入睡眠，乃至廣說一切當知。如下〈聲聞地〉說（陵本二十四卷七頁）⁴⁸。

或他所引，從夢而覺。

或者因為另外的力量來引發，你就從睡夢中醒過來。「覺」也是第六意識的作用，不共於前五識。

癸七、悶

云何悶？謂由風、熱亂故；

「悶」是怎麼回事？就是悶絕，應該說就是身體有病了。因為身體裏面的風大與火大不平衡，或者太多、或者太少，使令生理運行混亂而悶絕時，第六意識就休息不活動了。

《披尋記》：「謂由風、熱亂故」者，此說風界、火界錯亂，故致悶絕。

或由捶打故；

或因為被打，身體裏邊的四大有衝突，第六識不能安住，也就是悶絕了。

或由瀉故，如過量轉痢及出血；

或由於腹瀉太嚴重。比如瀉得太厲害，變成赤痢或白痢，甚至嚴重出血，以致悶絕。

《披尋記》：「如過量轉痢及出血」者，此釋由瀉差別應知。

或由極勤勞；而致悶絕。

或因為勤勞得太過頭，也會悶絕。

癸八、醒

云何醒？謂於悶已而復出離。

怎麼叫做「醒」？從悶絕裏面出離，離開了悶絕，就叫做醒。這也是第六識的作用。

癸九、發起身業語業

云何發起身業、語業？

第六識怎麼能發起身業、語業的殊勝作用？

《披尋記》：「發起身業、語業」者，此中略顯四種次第，如下文說，一一可知。

謂由發身語業智前行故；

「前行」，這是指身業、語業發動之前，先有的行動。由於身體本身不能動，語言本身也不會說話，能動身發語的是第六意識相應的「智」，也就是思心所。我們三業中的意業，以及能明顯感覺到的身業、語業，都是思心所的作用。平時說意業就是貪瞋癡，這是不對的，應該是與貪瞋癡共同活動的思心所。思心所是總

司令，它能有目的的指揮身、語、意三業，而表現出或者是貪的相貌，或者是瞋、癡的相貌。思心所有三種：審慮思、決定思、動發勝思；從次第說，最初「前行」的，就是審慮思。譬如已經出現一種情況了，要決定怎麼處理之前，他需要先審慮一下，這是被動的情形。若是自己主動想要發動一件事，也要先考慮應該怎麼進行。在動身發語之前，要預先考慮，深刻去觀察，由智慧作決定，叫做「智」，也叫做「審慮思」。這是第六意識的一種作用。

《披尋記》：「發身語業智前行」者，此中「智」言，謂審慮思。審慮未來非現見境相應之慧，名為智故。如下〈攝事分〉說（陵本八十六卷九頁）。此最初起，故名「前行」。

次欲生故；

經過審慮之後，有了決定，就想要動身發語了。

「欲生」時，身行、語行還沒有生起，但是想要採取行動了，這時候是決定思。

《披尋記》：「次欲生」者，審慮無間，起決定思。樂所作欲俱有轉故，是名「欲生」。

次功用起故；

經過審慮而且決定之後，發出身業、語業的行動了，叫做「功用」。

「功」就是力量，發起身業、語業的力量顯現出來了，這是動發勝思。

《披尋記》：「次功用起」者，此中「功用」，謂動發思。此有染汙及善差別，勢力增上，得功用名。

次隨順功用爲先，身、語業風轉故；從此發起身業、語業。

心要隨順發身語的勝思力量先動，同時體內能發動身業、語業的風也隨之而動，這個時候才發起身業、語業。

「身語業風」，入、出息名爲風；我們的身體周遍都有息，就是周遍全身都有

風。從此業風轉動，才能夠發起身業、發出語言。

以上說明發起身業、語業有四個次第，要由審慮思開始，到發起身業、語業風才完成。這是第六意識特別殊勝的作用。

《披尋記》：「身、語業風轉」者，入息、出息是名為「風」。要依身心，此方得轉，由業所引，故名「業風」。業風轉故，發起身、語，能成所作，由是說言「身、語業風」。

癸十、離欲

云何離欲？

怎麼叫做「離欲」？

欲界的人有欲，色界、無色界的天人也是有欲。愛樂自己所成就的禪定。現在說「離欲」，是指離欲界欲。欲界有五欲：色、聲、香、味、觸。若以佛教徒來說，離欲有兩種不同：一種是修學聖道要離欲；一種是修學禪定要離欲。修學禪定的人不一定想成就聖道，但是他爲了要成就定，一定要放棄欲才能有時間去修學禪定；他修禪定有可能會成功，但還不是聖道。若是佛教徒爲了修學聖道，也是要離欲，成功了就永久地解脫生死苦。欲能障道、障礙得禪定、也障礙得聖道。欲和禪定不能並存，有欲的人不能得禪定，成就禪定能破壞欲，欲也能破壞禪定。所以，想要得世間的禪定，或是想要得出世間的聖道，都要離欲。

《披尋記》：「云何離欲」者，此中「離欲」，隨應當知世、出世別。離欲因緣，總有四種，初唯出世，餘通二種。

謂隨順離欲根成熟⁸故；

「隨順離欲」，表示善根成熟的人就能夠離欲。其中，若是從色界天來到人間的人，他的欲是輕的，但還是有欲，若是一點欲也沒有，就不能在欲界受生了。他本來在色界天上是沒有欲現行的，但是在他的阿賴耶識裏面還有欲的種子，當他從色界天上退下來，到了欲界的時候，內在的欲種子也會再現行，但是輕。若是欲界天上來的人，欲也是重的。若是佛教徒學習了佛法，從佛菩薩的開示裏邊

得到了智慧，能夠以智慧來約束自己，也會隨順離欲根成熟。當然這只是理智上的要求，事實上還沒離欲。

《披尋記》：「隨順離欲根成熟」者，謂住種姓補特伽羅，由四因緣，從前際來，長時流轉，不般涅槃。一、生無暇故；二、放逸過故；三、邪解行故；四、有障過故。無彼因緣，爾時方能善根成熟，漸次乃至得般涅槃。如下〈聲聞地〉釋（陵本二十一卷二頁）。此中「善根」，謂出世種姓。即以種姓為依為住，能獲信、戒、聞、捨、慧功德法，故名善根；轉上、轉勝、轉復微妙，名將成熟；乃至獲得最後有身——謂住於此得般涅槃，或能趣入正性離生，名已成熟。如下〈聲聞地〉說（陵本二十一卷十七頁）。由根成熟，方能證彼，是故說名「隨順離欲」。

從他獲得隨順教誨故；

或者是從善知識那裏得到離欲的法語，隨順通達離欲的教誨，得到了修行的智慧，才能夠離欲。欲是一種感情，現在智慧增長了，理智會強一些，用智慧來調伏感情，慢慢就會成功。

《披尋記》：「從他獲得隨順教誨」者，謂初修業者始修業時，從善通達修瑜伽師聽聞教誨，由是因緣，於修作意如應安立，隨所安立能正修行，乃至觸證心一境性。

遠離彼障故；

還要能遠離很多的障礙，才能離欲。

障有很多種，若是做了嚴重罪過的事情，譬如五逆罪，想要離欲就特別困難。除了重罪障，事實上在沒有離欲的時候，雖然自己要求離欲，但是另外有強大的力量壓迫，也是很難做到，譬如想要出家，但父母不准，那也是困難。當然還有很多障礙，有些障其實沒什麼大不了的，但有人就是過不去。照理說有堅強理智的人，會運用智慧超越，就能克服種種修行的障礙。

《披尋記》：「遠離彼障」者，障略有三。一、加行障；二、遠離障；三、寂靜障。若此諸障不合不會，說名「遠離」。如下〈聲聞地〉釋（陵本二十五卷十一頁）。

方便正修無倒思惟故；方能離欲。

只是在理智上信受離欲，事實上還沒有真正離欲。應該怎麼樣才能離欲？要有「方便」善巧的智慧，隨順善知識的教導，依止佛菩薩的開示，要不顛倒地思惟，修不淨觀、緣起觀、數息觀，乃至修我空觀、法空觀，就是要修習止觀才能遠離一切欲。

這些事情都是第六意識的作業。若第六意識和染汙心所一起活動，就造生死業流轉生死；若第六意識能夠學習佛法，發動無貪、無瞋、無癡、慚、愧、信、精進等十一個善心所，就能離欲。

《披尋記》：「方便正修無倒思惟」者，謂出離欲略有四種所緣境事。一者、遍滿所緣境事；二者、淨行所緣境事；三者、善巧所緣境事；四者、淨惑所緣境事。於此四種境事勤修觀行，隨應解了所知境界，如實無倒，能遍了知。由是因緣，能淨煩惱，究竟解脫。

癸十一、離欲退

云何離欲退？

怎麼從離欲的境界退，而又有欲了？

《披尋記》：「云何離欲退」者，此之因緣，總略有五，如下自說。通世、出世，翻前應知。

謂性軟根故；

若是鈍根人，沒有遠大的志願，雖然知道作聖人好，但是不想作，覺得作凡夫也不錯。這樣的人有一點「風」就受不了，這是「性軟根」。

《披尋記》：「性軟根」者，謂是鈍根下劣欲解故。

新修善品者，數數思惟彼行⁵、狀、相故；

初來到佛法裏面的人，對佛法有一點信心、有點慚愧心，再加上世間的五欲

輕一點，憑這樣的因緣來維持自己的威儀，其實內心裏邊很脆弱，所以叫做「新修善品者」。這樣的人道力不堅固，或者根本沒有開始修聖道，如果一次又一次去思惟世間五欲的行狀、相貌，就會退還，回到諸欲現行。

《披尋記》：「新修善品者，數數思惟彼行、狀、相」者，此中善品，謂定地中心、心所法。最初修學補特伽羅，名「新修善品者」。要於彼定諸行相狀，數數思惟，方能入初靜慮，或所餘定。由是因緣，未能證入諸無漏定。未證無漏故，或從離欲退。何以故？由於諸色乃至識法未能思惟如病、如癰等行，於有為法未能心生厭惡、怖畏、制伏；於甘露界未能繫念思惟故。此中「行、狀、相」者，行謂麤行、靜行，如其所緣作種種行而入定故。狀謂臨入諸定便有諸定相狀先起，由此狀故，了知不久當入如是如是相定。相謂所緣及因緣相，所緣相者，謂分別體，由緣此故，能入諸定；因緣相者，謂定資糧，由此因緣，能入諸定。如下〈三摩呬多地〉說（陵本十三卷三頁）。

《披尋記》的解釋是按照〈三摩呬多地〉的文，說修禪定者修行的相貌，若是思惟得定的行、狀、相，就能漸次得世間定；但是他因為沒有思惟厭離有為法，未證入無漏，或從離欲退，也會退失禪定⁸⁰。或說按天台宗以二十五方便修學禪定，得了初禪、二禪、三禪、四禪，乃至成就了無色界四空定，但是他沒有修佛法的四念處，由於業力所任持的壽命到了，又會從色界天、無色界天退到欲界來，那也叫離欲退。

受行順退法故：

「受」是能容忍，這位修行人的內心裏面能容忍欲的活動。「行順退法故」，他不能努力修止觀，常常和欲的境界親近，也常常思惟諸欲，那麼他原來多少能離欲的境界也會退失。

《披尋記》：「受行順退法」者，謂入靜慮或所餘定，於喜、於樂、於勝功德不堪忍故，從靜慮退。如如暫入諸定差別，如是如是還復退失，乃至未善調練諸根，是名順退分定。如下〈三摩呬多地〉說（陵本十二卷三頁）。又修定者，從初靜慮還退出已，於諸靜慮不復樂入，亦不思惟此行、狀、相，於所得定隨念愛味，不能上進，當知此定成退劣分。如下〈三摩呬多地〉說（陵本十三卷六頁）。此中，於喜、於樂、於勝功德不能堪忍，及於所得定隨念愛味，是名

受行順退分法應知。

煩惱所障故；

或者由於心與貪、瞋、癡的煩惱在一起活動，離欲的境界就退失了。

《披尋記》：「煩惱所障」者，謂由煩惱不能永拔，障得涅槃故。

惡友所攝故；

或者與沒有羞恥、有邪知見、懈怠、有不道德行為、性情怯劣的惡知識作朋友，就會使令你多諸過失、退失功德。

《披尋記》：「惡友所攝」者，由五種相建立惡友。一、無羞恥；二、有邪見；三、有懈怠；四、有邪行；五、性怯劣。如下〈決擇分〉說（陵本六十四卷十七頁）。由為彼攝，引導無義，是故能令從離欲退。

從離欲退。

由於前面的原因，使令已經發心修習世間、出世間善法的人，從離欲的境界退墮下來。若是已經發心開始修行，或者已經出家，但是又退下來、還俗了，這是非常可惜的。

癸十二、斷善根^二 子一、徵

云何斷善根？

怎麼叫做「斷善根」？

子二、釋^二 丑一、辨由

謂利根者，成就上品諸惡意樂現行法故；

「利根」，是意根特別利的人，他的前五根也和一般人不一樣。雖然智慧特別大，但是思想偏了就不得了。本來意根利的人應該有好的成就，怎麼反倒會斷善根呢？因為他成就了特別猛利的諸惡意樂，煩惱數數現行活動。

其實一切眾生都有煩惱種子，都有惡的意樂，但是不現行就沒事，就像一個人在那裏睡覺不活動。現在說，上品的惡意樂現行出來活動了，歡喜作惡事的心情特別強，這是斷善根的一個條件。

《披尋記》：「成就上品諸惡意樂現行法」者，樂欲所作相應煩惱數現行故，名「現行法」；令墮惡趣，故名為「惡」；行相猛利，故「上品」攝。由彼種子未被損伏、未被永害，得「成就」名。

得隨順彼惡友故；

他又得到隨順惡意樂的惡知識和他合作共同作惡事。什麼是惡友？就是這個朋友的三業都不清淨——身作惡事、口說惡言、心裏所想的也都是惡事。前面是說利根人本身歡喜惡事，現在又有惡知識和他合作作惡，那就更厲害了。

《披尋記》：「得隨順彼惡友」者，信順惡友，惡思所思、惡說所說、惡作所作故。

彼邪見纏極重圓滿到究竟故。

「邪見」，主要是不相信因果，不相信善惡果報，不相信有阿羅漢，不相信有生死流轉。「纏」是煩惱現行，就像毒蛇纏縛身心；這個利根人不信因果，邪知邪見如大蛇纏住他的心，叫做「邪見纏」。他不感覺作惡事將來會有後患，想做的惡事都能圓滿成功，做完了心裏很快樂，一點恐怖害怕的心都沒有，所以還要繼續去做。偶爾看見別人行善，還認為那個人糊塗了，有便宜不會佔。所以他的邪知邪見到了非常嚴重的程度。

我們相信佛法是相信什麼？就是相信善惡果報！且不說第一義諦，對於作善有善報、作惡有惡報，先要有信心，才可以稱之為佛教徒。「見」是有力量的認識；一般人云亦云的看法，還不能稱作「見」。比如對於佛法的緣起道理有勝解，可以稱為正見。現在說對於惡法有勝解，就是邪見。

《披尋記》：「彼邪見纏極重圓滿到究竟」者，於無施與、無愛養、無祠祀等所說義，自心生起決定勝解，名「邪見纏」；最極厚重上品所攝，故名「極重」；乃至少分未能損減，故名「圓滿」；摧伏善法，不為善法之所摧伏，名「到究竟」。

彼於一切惡現行中，得無畏故，無哀愍故，能斷善根。

這個人身業表現出來惡行，語業表現出來暴惡語，對於現行的惡身語業，他一點也不恐怖，不怕受惡報。而且，對於一切眾生，人類或其他動物，他沒有一點哀愍之心，認為殺害眾生不算什麼。這個利根的人，具足了這幾個條件，能夠把善根斷滅了。

一般不是利根的人，心裏總是猶豫不決，隨時可能作惡，也隨時可能作善。但利根人多數是特別敏感，雖然只是一點點事情，他的眼耳鼻舌身意就深入注意、考慮，不是馬馬虎虎的。但是，一旦有了邪知邪見，總是理會到最惡的地方去，這樣的人會斷善根。

《披尋記》：「彼於一切惡現行中」等者，謂於一切身、語惡不善業諸現行中，無有厭惡，心生歡喜，不見少分所有過患，是故「無畏」；於他有情，樂為損害，名「無哀愍」。

丑二、料簡^二 寅一、舉一切

此中種子亦名善根；無貪、瞋等亦名善根。

究竟什麼叫做「善根」？或者是過去世有同情心、做過利益人的事情，栽培了善法的種子，這叫做善根。或者是無貪、無瞋、無癡等善心所現行，也名為善根。

根有二種意思：一、出生義，因為過去世曾作善法，以此種子為因，今生就有可能再作善事；二、增上義，過去的善法種子現行，有力量能幫助你作更大的善法；這樣叫做善根。

另外，無貪、無瞋、無癡等善心所現行與心同時活動，也叫做善根。因為自己本身沒有貪心，才能夠去幫助別人；因為沒有瞋心，才能夠發出慈悲心去做一些善事；因為沒有愚癡心，才有智慧教導、幫助別人做種種善事。這是發動一切

善法最清淨的動力，所以也叫做善根。

寅二、簡所取

但由安立現行善根相違相續，名斷善根；非由永拔彼種子故。

「安立」就是施設名言。現在，施設「斷善根」是指什麼說的呢？由於他與現行善根相違的力量相續現行，導致他的心裏面都是惡法，一點好心都沒有了，叫做斷善根；並不是說他把無貪、無瞋的善法以及做種種功德的種子永久消滅了。

「善根」，有生得善、加行善兩種。生得善是說這個人不需要師長的教導，他生來就有好心腸，願意幫助人、做好事。加行善是從師長邊得到善知識的教導，或因讀好書增長了理智和智慧，而去利益一切眾生；譬如說我們聞、思、修佛法，就是屬於加行善。

這裏說出一個分際，斷善根者，是斷善根現行，而不是斷種子。是說這位利根人，成就上品惡意樂、有惡知識與他合作作惡、邪見纏極重圓滿到究竟、以及於一切惡行中無畏、無哀愍，由於種種惡法的現行力量，使令他的生得善、加行善都沒有了。就算以前作過功德，他內心裏面的善根受到影響也不容易現行，因為被現在的邪知邪見降伏，所以他斷善根了。這也是第六意識所做的事情。

《披尋記》：「此中種子亦名善根」等者，謂於先世所習善因，此名「種子」。由此種子，於現法善能為增上，故名「善根」。然非此說。唯取無貪、無瞋、無癡諸現行法，名為善根。若遇違緣，令不相續，名斷善根。非由永斷彼善種子，名斷義故。

癸十三、續善根

云何續善根？謂由性利根故；見親朋友修福業故；詣善丈夫聞正法故；因生猶豫，證決定故；還續善根。

為什麼斷了善根，後來又能繼續栽培善根？第一個原因，由於這個人的心性屬於利根，有智慧能果斷地重新改善自己、創造自己。第二個原因，他看見親愛的人或有感情的朋友，能夠修行很多利益他人的善法，受到感動。第三個原因，是他到善知識那裏去聽聞正法，佛法的道理說明諸法是緣起的，善有善報、惡有

惡報，善惡果報是真實不虛的；他聽見這樣的道理，因此心裏猶豫了，疑惑自己以前的思想是有問題的，動搖了他原來不相信因果的邪見，加上他自己經過一段時間的觀察思惟，決定相信善惡果報是真實不虛的，於是他又能夠繼續栽培善根了。這是第六意識的特別作用。

《披尋記》：「因生猶豫，證決定」者，謂於邪法心生猶豫為先因故，後於正法生起正見而證決定，由是因緣，還續善根。復次，此中善根若斷、若續補特伽羅及其因緣，有多種別。如來成就無上根勝劣智力，於其先世善、不善因所習成根，隨其所應，如實了知；又於現法染淨門轉，生起當來染淨諸法，亦隨所應，如實了知。如下〈攝事分〉說（陵本九十七卷十二頁）。

癸十四、死生^二 子一、別辨死生^二 丑一、死^二 寅一、徵

云何死？

什麼原因會死亡？

寅二、釋^二 卯一、死類差別^二 辰一、略^二 巳一、致死因緣^二 午一、總標舉

謂由壽量極故，而便致死。

總說致死的原因，因為眾生的壽命有時間性，時間到了就死亡。

《披尋記》：「謂由壽量極故，而便致死」者，此中且說一種致死因緣，隨應當知有多差別。瞻部洲人，或時壽命廣無有量，或時短促，壽量不定。所餘生處，壽量決定。又瞻部洲人十歲時壽，名為少壽；傍生一分，亦名少壽，極至十日十夜壽量可得故。非想非非想處受生有情，名為多壽，經於八萬大劫數故。如下〈決擇分〉說（陵本五十二卷十頁）。若諸如來、菩薩、阿羅漢等，於壽行中，延促自在，無壽量極，名出離死。故此不說。

午二、別分別^二 未一、列三種

此復三種。謂壽盡故，福盡故，不避不平等故。

又詳細分別死亡有三種原因：一、壽量盡了；二、已經沒有賴以生存的條件，就是福報盡了；三、不能夠躲避不合道理的行為，去做一些糊塗事，把自己的身體破壞了，而導致死亡。

未二、攝二種

當知亦是時、非時死。

歸納前面三個原因，其實就是兩種：一、「是時」，死亡的時間到了就死；二、「非時」，死亡的時間未到卻死了。

巳二、將命終心

或由善心、或不善心、或無記心。

現在說將死未死的時候，內心的情況。眾生臨命終時，內心有三種情況：一、思惟善法而死；二、思惟不善法而死；三、思惟非善非惡的無記法而死。

辰二、廣^二 巳一、死因緣攝^二 午一、時死

云何壽盡故死？猶如有一，隨感壽量滿盡故死，此名時死。

以下這一科「廣」，都是在詳細說明死亡的原因及其所關涉的事情。

為什麼壽量盡時會死亡？猶如有一個人，隨他的業力所感得生存的壽命已滿、數量盡了，他就死亡。

若是由慈悲心所造的業力，感得的壽命會長一點，而沒有慈悲心，拿別的眾生不當一回事，隨便殺害，就會短壽。由於所感得的壽命是前一生的業力，雖然今生的思想行為對現在的生命會有影響，但主要是來生酬報。所以我們看到有的人很惡，但是他的壽命很長，這是他前生的業力所感得的果報。前生有好的業力，今生又有慈悲心，壽命也會延長多少。總之，因為生存的時間正好已滿所應得的數量，這叫做「時死」。

午二、非時死^二 未一、別辨二種^二 申一、福盡死

云何福盡故死？猶如有一，資具闕故死。

爲什麼會福盡而死？如有一人，因爲缺乏生活所需的衣服、飲食、醫藥、臥具等資具，福報已受用完了，所以死亡，這叫做「福盡而死」。

申二、不避不平等死^二 酉一、徵

云何不避不平等故死？

爲什麼會不避不平等而死？

酉二、釋^二 戌一、舉說

如世尊說：九因九緣，未盡壽量而死。

如佛世尊所說：有九種因緣，人會在壽量沒有盡時就死亡。

「因緣」主要指的是「因」，次要的是「緣」。但是因緣二字，都是此有故彼有，是互相依存的意思。現在用九種因緣，來表達壽量未盡而死亡的複雜情形。

《披尋記》：「如世尊說：九因九緣，未盡壽量而死」者，九種差別。如下當釋。望義不同，各說有九；非由各說其事有別。何以故？即此九事，順益義是因義，建立義是緣義故。

戌二、辨類

何等爲九？謂食無度量；

是哪九種因緣？第一種因緣，是飲食沒有度量。

飲食應該有一定的限度，不能過量；飲食過量，對身體不好，使令人的壽命未盡就死亡了。

《披尋記》：「食無度量」者，食有四種。一、段食；二、觸食；三、意思食；四、識食。此

中「食無度量」乃至「不近醫藥」，當知唯約段食為論。若食極少，令身飢羸；或復極多，令出入息來往艱難，如是說名「食無度量」。

食所不宜；

因為受用的飲食不適合，或者受用的食物不營養，不能令生命體相續存活，造成未盡壽量而死。

佛法裏面說食，包括有段食、觸食、意思食、識食四種不同。第一、段食，是我們日常生活中的飲食，是分段而受用的，段食若有營養、沒有毒，就能使生命相續下去。第二、觸食，就是悅意觸食。眼、耳、鼻、舌、身、意六根接觸到可意的境界，心裏面感覺快樂，也能滋養生命。若是常常接觸不可意的事情，心裏感覺苦惱悲痛，對於壽命也會有影響。所以人與人之間說話，要合乎道理，儘量的溫和一點；如果常常說話像刀似的令人心痛，影響他人的壽命，也就有殺人的意味在裏邊了。第三、思食，對生存有希望。譬如做生意的人還沒開始賺錢，但是感覺到希望賺大錢，這個心理作用對生命有幫助。又譬如生活很苦的人，感覺將來會好轉、生活會快樂，這一念心對於生命的延續也有幫助。如果一個人的段食很好，也有很如意的境界，但是對前途沒有希望，這個人的生存就是有問題了。第四、識食，就是阿賴耶識。阿賴耶識能執持生理組織，使令它成為一個活潑的生命體；若沒有阿賴耶識攝持，這個身體就是死屍。說這個人悶絕了，但是只要阿賴耶識還在，生命就還活著；若阿賴耶識不在，就沒有辦法甦醒了。

所以，食所不宜這裏邊，也包括很多的事情。

《披尋記》：「食所不宜」者，謂食所食，不能安隱、消變、增長安樂故。

不消復食；

吃下的東西還沒有消化，又繼續吃，也是對身體不好。

《披尋記》：「不消復食」者，謂由所食不平和故，於其身中不消而住。若更重食，成不消病、或生身中種種疾病；是名「不消復食」。

生而不吐；

吃下去的東西不消化，對於身體也會有嚴重的問題產生。

「吐」，包括很多意思，也可以說是身體的新陳代謝，能將體內的廢物排除出去。若不能排除，在身體裏邊淤積，變異成毒素，對生命也有危險。

《披尋記》：「生而不吐」者，謂食所食若能發起身中種種苦受，應速吐棄，令於當來苦不更生。如〈聲聞地〉於食知量中說：為令新受當不更生，受諸飲食，其義正同。與此相違，當知名為「生而不吐」。

熟而持之；

因為食無度量乃至生而不吐等種種情形，使身體生起病變，而這病變不能排除，對於生命造成危險。

「生」而不吐的「生」，是所吃下的食物在身體裏邊開始淤積的時候；「熟」，就是淤積的時間太長，變成毒了；「持」，如果還是不能排泄出去，生命就有危險了。

《披尋記》：「熟而持之」者，謂由過去食不知量、食所非宜、不消而食；由是因緣，於其身中生起種種身諸疾病。如是疾病熟變所生，此名為「熟」；若不息除，此名為「持」；亦如〈聲聞地〉說「為斷故受，受諸飲食」，翻此應知。

不近醫藥；

身體有了病變不能排除，又不去親近醫生，當然就是要死了。

《披尋記》：「不近醫藥」者，謂為息除飲食所生身諸疾病，應宜習近種種良醫所說饒益所宜，隨順醫藥，方能除斷已生疾病。如下〈聲聞地〉說（陵本二十三卷十六頁）。「不近醫藥」，翻此應知。

不知於己若損、若益；

對於食品的性質不夠瞭解，不能明白什麼食品對自己有利益、或者有損害，就隨便吃，這也會危及生命。

《披尋記》：「不知於己若損、若益」者，當知此通四食為論。如說段食，若受用已，安隱消變，增長喜樂，是名為「益」；與此相違，是名為「損」。由攝益義是食義故。如是所餘觸食乃至識食，隨其所應，損益亦爾。

非時、非量行非梵行。

「梵」，翻成中文就是淨；「非梵行」就是非清淨行，也就是男女間的欲行。在不合適的時間、或者不知節制而過量行男女間的欲行，也會危及生命。什麼是過量？本論後邊也說出一個數目來，就是不可以超過五次。

《披尋記》：「非時、非量行非梵行」者，謂穢下時、或有病時行非梵行，是名「非時」；過量而行，名為「非量」；是中「量」者，極至於五，此外一切皆名過量。如下〈決擇分〉說（陵本五十九卷十六頁）。

未二、總結得名

此名非時死。

由於前面九種原因，雖然人的壽量未盡、福報也未盡，但是不避不平等也會死亡，就叫做「非時死」。

巳二、命終心攝^三 午一、略顯三心^二 未一、善不善心死^三 申一、約善惡法辨^二 酉一、善心死^二 戌一、徵

云何善心死？

怎麼叫做善心而死？

戌二、釋^三 亥一、舉因緣

猶如有一，將命終時，自憶先時所習善法；或復由他令彼憶念。

如一有情在接近命終的時候，自己有能力回想他以前所造作的善法：或者是在社會上做了利益眾生的事，或者是在佛教裏邊打過禪七、佛七、般舟七，曾經舉辦過法會、幫助他人修行，或者自己能背《法華經》等種種殊勝的功德。或者是他自己不能憶念，而是由別的善知識提醒他，使令他憶念自己曾經作過的善法功德。

從這一段文看來，自己作過什麼功德應該記錄下來，一條一條盡量寫清楚。臨命終或病重的時候，請你的好朋友唸給你聽。這件事很重要！

亥二、明隨轉

由此因緣，爾時信等善法現行於心，乃至麤想現行。

前段是舉出善法的因緣，本段「明隨轉」，說明心王本是無記的，憶念善法的關係，無記性的心就變成善的境界。

由於自己能憶念、或者好朋友令你憶念善法的因緣，從開始憶念善法，這時候就有善心所法現起——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡，乃至行捨、不害等，在你內心裏面思惟活動，一直到以前在佛法裏所作的種種功德善法，一樣一樣明明了了地顯現在心裏面，這叫做「麤想現行」。

「乃至」是經過一段時間。「麤」，就是很明了的意思。

亥三、辨捨位^三 天一、標

若細想行時，善心即捨，唯住無記心。

到了微細想的時候，由於身體逐漸將要死亡，內心思惟善法的力量已經薄弱，所思惟的境界也逐漸昏昧，善心也就棄捨了，只住於無記心中。

天一、徵

所以者何？

爲什麼細想現行時，就棄捨善心而住無記心中？

天三、釋

彼於爾時，於曾習善亦不能憶，他亦不能令彼憶念。

因爲這時候他的心力軟弱，自己沒有能力回想曾經創造過的善法；他的眼識、身識等五識也不能現行，別人將他所作的善法唸給他聽，他也不能憶念了。

《披尋記》：「乃至麤想現行」等者，了像明利，是名「麤想」；任運惛昧，是名「細想」。

酉二、不善心死^二 戌一、徵

云何不善心死？

怎麼叫做不善心而死？

戌二、釋^三 亥一、舉因緣

猶如有一，命將欲終，自憶先時串習惡法；或復由他令彼憶念。

猶如有一個眾生，在接近命終的時候，自己能夠清楚地憶念以前數數造作的不善法。這是因爲此時心力還強，或是對於所造的惡事印象非常深刻，所以很容易就想起來。或者，他自己不能憶念，但是有別的惡知識來提醒他曾做的惡事。這多數是邪知邪見的人，以憶念所造的惡事爲榮，所以對於這個即將命終的人還要提出來講一講，叫他心裏面快樂。當然，社會上的確也有這種情形。

亥二、明隨轉

彼於爾時，貪、瞋等俱諸不善法現行於心。

隨這個人思惟過去所造種種惡事的時候，他的心與貪、瞋、高慢等各式各樣的煩惱心所一起現行，因此染汙心與一些於人無益而有傷害的惡事，顯現在他的

心裏面活動。

亥三、辨捨等

乃至麤、細等想現行，如前善說。

這個人由自己思惟、或由惡知識提醒他以前做過的種種惡事，最初心裏能夠明明了了地思惟，叫做「麤想現行」；經過一段時間，隨著死亡的接近，心的力量逐漸微弱無力，也無法憶念惡法了，就變成了無記心。這與前面善心死的情形一樣。

申二、約苦樂受辨^二 酉一、善心死

又善心死時，安樂而死。將欲終時，無極苦受逼迫於身。

這個作善的人，因為思惟生存時所做的種種好事，能夠利益他人、為善最樂，所以是心情快樂而死。在將要命終的時候，雖然也會有苦受，但是沒有很強的苦受來逼迫他的身體。

酉二、不善心死

惡心死時，苦惱而死。將命終時，極重苦受逼迫於身。

若是做了很多壞事、殺了很多的眾生，因為心裏會現出以前所加害的有情向他報復的影像，所以是苦惱而死。臨命終的時候心裏會生起很大的苦惱，也有極大的苦受逼迫他的身體。

申三、約受果前相辨^二 酉一、善心死

又善心死者，見不亂色相。

又作善的人死亡，他所見到的境界不混亂，而是可意的色相現前。

酉二、不善心死

不善心死者，見亂色相。

若是作惡事的人死亡，他所見到的境界是雜亂的，或現出種種恐怖的色相。

《披尋記》：「善心死者，見不亂色相」等者，如下文說：從闇趣明、從明趣闇，當知此中二種差別。

未二、無記心死^二 申一、徵

云何無記心死？

怎麼叫做無記心而死？

申二、釋

謂行善不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時非善心非不善心死。既非安樂死，亦非苦惱死。

如有一類人，生存的時候也作善事、也作不善事，或者他也不作善事、也不作惡事。這一種人在臨命終時，自己不能憶念生存時做過什麼好事或惡事，也沒有別的人能叫他憶念。由於他不能憶念生存時的善惡，所以是無記心而死。他的心在明了的時候是無記的，力量微弱時也是無記；就叫做非善心非不善心死。這一類人於死亡的時候是中庸性的，沒有安樂、也沒有極重的苦惱來逼迫他。

午二、廣善不善^二 未一、憶念差別^二 申一、隨彊憶念

又行善、不善補特伽羅，將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶。

以下又再廣博地解釋，臨命終時憶念善、不善法，有隨自他、隨重、隨習的差別。

「補特伽羅」翻成「數取趣」，就是眾生。又造善、不善業的眾生，在將命終的時候，或是他自己很容易就憶念起以前所做過的善事、惡事，或者是別的人令他能夠憶念。

彼於爾時，於多曾習力最彊者，其心偏記，餘悉皆忘。

他在這個時候，只是憶念生存時做得最多的事情，因為這方面的力量特別強大，內心就能夠偏向記憶，其他的事情力量不大，就都忘記了。

《披尋記》：「於多曾習力最彊者」至「餘悉皆忘」者，此中不說或他令憶。由多曾習力最彊故，唯隨自憶，他無堪能令自憶故。下文翻此，義可準知。

申二、隨初憶念

若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶、或他令憶，唯此不捨，不起餘心。

若是這個人生存時不斷造作的善事或惡事沒有強弱的不同，是平等的。他在臨命終時，隨自己初開始所憶念、或是別人幫助他所憶念，他就唯獨憶念這一件事而不棄捨，其他的事都不能生起記憶了。在印順法師的《成佛之道》中說到「隨重或隨習、或復隨憶念」，正好與這段文的意思相合。

未二、見相差別^二 申一、標由二因

彼於爾時，由二種因增上力故，而便命終。謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力。

為什麼在臨命終時所見的相有種種差別？因為眾生在那個時候，由於兩種因緣有強大的力量，能影響臨命終的心境，因此會現出種種相來，而後死亡。

第一個是「樂著戲論因增上力」：一切法都是假的、空無所有的，我們卻認為是真實，就在內心虛妄分別。這虛妄分別與諸法實相是相違反的，不能引得義利，所以名為「戲論」，一般說就是名言種子。從名言種子現起種種法，我們不知道它

是虛妄分別而起，安立種種的假名、作種種的分別，又由種種的分別而有種種的煩惱，這都叫做戲論。我們不斷地「樂著戲論」，就在阿賴耶識裏面熏習了名言種子；名言種子有親生一切法的力量，就叫做「因」，這「戲論因」就是一切法生起的原因。這樣說，樂著戲論因非常廣泛，包括淨不淨業乃至一切惑、業、苦都在內。

第二個是「淨不淨業因增上力」：在名言種子裏面特別把「淨不淨業」提出來，是因為我們對於戲論的執著，有的只是內心的虛妄分別，但有的是發動了身業、語業的現行，經過重複不斷地創造，所以力量就更強大了。其中，佛教徒若能創造出世法的功德，栽培無漏的戒、定、慧，當然就是淨業；雖然沒有成功以前，都還在生死裏流轉，但是它也會發生作用。所以，樂著戲論因的增上力以及淨不淨業因的增上力，會影響臨命終時的心境，也會影響將來所得的果報。

《披尋記》：「樂著戲論因增上力」等者，如下文說，死生同時，如稱兩頭，低昂時等。又說：無始樂著戲論因已熏習故，淨不淨業因已熏習故，彼所依體由二因力無間得生。今此命終，望彼當生，是故亦說由二因力。由此命終，彼方得生，由彼當生，此便命終，死生相續，平等平等，是故死生皆說由二因力。「戲論因」者，謂名言種。由無始來樂著無義戲論，妄分別故，熏習成種，能生所依、所緣諸差別事。「業因」，謂即業種。由淨不淨業造作增長熏習力故，能感五趣異熟自體。無始時來，生死流轉，皆由此二因增上力，故作是說。

申二、辨所見相^二 酉一、辨不善善^二 戌一、不善^二 亥一、標相

受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業所得不愛果之前相，猶如夢中見無量種變怪色相。

這個眾生以前的業力所引得的果報享用盡了，已經臨近死亡。若是他在生存的時候造了很多不善的惡業——主要是十不善業：身三，殺、盜、淫；口四，妄語、綺語、惡口、兩舌；意三，貪、瞋、癡，將來是要得惡果報的。但是，在還沒得果報之前，臨命終的時候會有個前兆，所得不可愛果報的前相先出現，就像人作夢似的，在夢裏邊看見很多種變怪的形相，各式各樣不如意的境界。

《披尋記》：「當於爾時」至「變怪色相」者，將命終時，名「於爾時」。諸不善業總有十體，

謂從殺生乃至邪見。先所造作五相圓滿^㉓，名「先所作」。五相圓滿者，如下〈決擇分〉說（陵本五十九卷十二頁）。由此能感惡趣自體，不可愛故，名「不愛果」。於命終前，彼果未生，先受彼相，是名「不愛果之前相」。如是前相，有無量種不可愛色相似顯現，是名「變怪色相」。云何知耶？如下文說：流汗毛豎，諸如是等變怪相生。由是得知彼所見相。

亥二、教證^㉔ 天一、引教

依此相故，薄伽梵說：若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分，或山山峰影等，懸覆、遍覆、極覆。

根據作惡業者死亡時的前相，佛陀的開示是：若有眾生在他死亡之前這一生、或者更前一生，造作了很多罪過的事情，造作以後又繼續造作，使令業種子增長到有力量可以得果報了；這個人在臨命終時，所見到的境界像是太陽要下山了，陽光照著層層的高山，在平地上現出一個黑影。最初是「懸覆」，從遠遠的地方黑影開始覆蓋，這個臨死的人感覺世界暗下來了；逐漸地「遍覆」，被陰影普遍地遮住了，但還不是十分黑；最後是「極覆」，漸漸地世界完全黑暗了。

「增長」，是一次又一次地造業，又不懺悔，使令業力有感果的力量。若是佛教徒，對於自己所作的惡業有慚愧心，能夠透過懺悔把惡業的力量減弱，就不算是增長了，有可能暫時不得果報。

沒有修行的凡夫，因為有愛煩惱，不論遇見什麼境界就是虛妄分別 如意的境界就染著，不如意的境界就憤怒。所以臨命終時，因為我愛煩惱的滋潤，能幫助罪業感得果報，這叫做「潤生煩惱」。若是阿羅漢斷除一切愛煩惱了，雖然他還有剩餘的有漏業，但是不能得果報。

天二、釋義

當知如是補特伽羅從明趣闇。

應當知道，前面這一段文的意思，是說這個作不善業的眾生從光明的境界趣向黑暗的地方，到三惡道去受苦了。

《披尋記》：「先作惡不善業及增長已」等者，緣生法中，業有二別。一、造作業，無明所發

故；二、增長業，愛、取所潤故。若有不善業熟，當往惡趣生者，彼之前相從明趣闇。猶如於日後分，彼日光明為山山峰影所障覆，如如漸次，有初、中、後障覆之相。若於初位，日未遍覆，但覆少分，是名「懸覆」。於此位中，闇相輕微。次於中位，日已「遍覆」，闇相轉重。乃至後位，闇相極重，故名「極覆」。如是惡不善業補特伽羅從明趣闇前相亦爾。

戌二、善^二 亥一、例相違

若先受盡不善業果而修善者，與上相違。當知如是補特伽羅從闇趣明。

若是這個眾生先前在三惡道受不善業的果報已經盡了，將要死亡的時候，由於過去創造過很多功德，所作的善業現在將要發生作用，臨命終所現出的相貌就與前面所說的情形相反，不是日光懸覆、遍覆、極覆的陰影相，而是由黑闇的境界趣向光明，也就是從三惡道往人天的世界去受生了。

亥二、顯差別

此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色可意相生。

和前面不同的是，這位善業成熟的有情將要命終時，猶如作夢似的，在夢中看見很多種令他歡喜的形相，譬如大花園、宮殿樓閣、美妙的音聲等可愛的境界。

酉二、廣不善品^二 戌一、上品攝

若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛^二咀沫。彼於爾時，有如是等變怪相生。

若是這個眾生造作了上品惡法——做最嚴重的惡事，傷害了很多；或對父母、師長有嚴重的過失等，臨命終時會看見種種變怪、恐怖的境界。因此身上直冒冷汗，全身的寒毛都豎起來，手腳紛亂掉動，失禁排出便穢，手在虛空中摸索，眼睛向上翻白，口吐白沫。這個造最嚴重惡業的人在臨終的時候，有這些變怪的相貌出現。

若造中品不善業者，彼於爾時，變怪之相或有或無，設有不具。

若是造作中品不善業的有情，於臨命終時，或者有變怪相出現、或者無變怪相出現，就是有也不具足，不像上品不善業者那麼多。

午三、顯我愛別^三 未一、諸眾生^二 申一、舉愛因

又諸眾生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行。

又一切凡夫將要命終時，他能夠明明了了地憶念過去生平所造的善業或惡業，從麤想現行開始，一直到還沒有出現惛昧細想之前，由於久遠以來時常熏習我愛煩惱，這時候我愛的分別心顯現出來了。

申二、明中有

由此力故，謂我當無，便愛自身。由此建立中有、生報。

由於我愛煩惱的力量，這個執著色受想行識是我的人，自己心裏面會想：我快要死了，「我」就沒有了。這種心情一旦生起，就會更加愛著自己的身體。因為有我愛煩惱的關係，前一刹那色受想行識死了，後一刹那中陰身一出現，結果就創造出來「中有」了。由於得了中有之，隨這個眾生若是應該得人的果報，他便會去投胎，一刹那間入胎就是中陰身結束，同時也得到人身的果報，這叫做「生報」。「生」，表示果報是由業力所生的。「報」就是酬謝，你在生存的時候做了很多善事、或者很多惡事，不能白做的，應該酬勞你以前辛辛苦苦所做的事情，所以給你一個安樂的果報或者苦惱的果報。

果報是由業力創造的，可是要假藉我愛煩惱的幫助，中有和生報才能出現。在生平的時候你能發動去作善業、惡業，這是發業煩惱；現在是由我愛的滋潤幫助業力去得果報，這叫做「潤生煩惱」。所以說，由此建立中有、生報。

《披尋記》：「由此建立中有、生報」者，謂由長時數習我愛現行增上力故，彼為建立，中有、生報無間得生。云何「中有」？謂此沒已，當生未生自相續法，中間有故，得中有名。云何

「生報」？謂異熟果從業所生，自作自受，酬答前相，得生報名。自名言種及業種子親能生二，是名因緣。然依我愛，二方得起，由是我愛名建立因。同安危義是建立義故。如是我愛，無始時來與身俱生，是名「長時所習我愛」。

未二、預流等^二 申一、標差別

若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧^三力數數推求，制而不著。

「預」是參預，「流」者類也。這個人原來是凡夫，由於他能夠精進地修行，現在開始參預聖者這一類了，所以名為「預流果」；或叫做初果聖人，就是在聖道中最先成就的道果。若是二果聖人，他還要再來人間一趟，才能得阿羅漢果，這叫做「一來果」。

若是佛教中的聖人，還未證得阿羅漢果之前不能入無餘涅槃，雖然不會到三惡道去，但還要在人天裏流轉生死。其中成就初果和二果的聖人，於臨命終時也是有我愛煩惱現行，但是他們成就了般若智慧，當我愛現行時立刻會反省，並用無我的智慧力一次又一次地觀察色受想行識都是無常的，這裏面沒有常恆住不變異的我可得。他這樣觀察我不可得的時候，就能用智慧制伏煩惱而不執著有我。這就和凡夫不一樣了，凡夫是不能這樣觀察的。

申二、喻道理

猶壯丈夫與羸劣者共相角^三力，能制伏之。當知此中道理亦爾。

聖人修無我觀能制伏我愛煩惱，就像是一個強壯的大丈夫，他和羸弱沒有力量的人角力，能把那個羸劣者打倒。這裏說初果、二果聖人有無我的智慧，能把愛煩惱制伏住使令它不現行，道理與這個譬喻是一樣的。

未三、不還果

若不還果，爾時我愛不復現行。

若是不還果位的聖人，他的道力更高，臨命終時我愛煩惱不再活動了；但是他還沒得無餘涅槃，還是要受生的。那麼，受生時我愛煩惱不現行，不是沒有煩惱潤生了嗎？不是！他色、無色界的我愛煩惱還在，還是要得生死果報，就是用煩惱的種子來潤生。若是初果、二果聖人臨命終時，能用無我的智慧力數數推求、制而不著，但還是有我愛煩惱現行，滋潤名言種子與業種子，令他來到人間或天上受生；這一點和凡夫不同，但也不同於不還果。不還果因為欲界的愛煩惱完全斷掉了，沒有力量再推動他回到欲界，他就到色界天、無色界天去受果報。

《披尋記》：「若不還果，爾時我愛不復現行」者，此中且約欲界為論。由不還果不更還來欲界，說彼我愛不復現行。

卯二、死相差別^四 辰一、解支節差別^二 巳一、標簡

又解支節^三，除天、那落迦，所餘生處，一切皆有。

臨命終時，除了諸天和地獄這兩類眾生以外，其他所剩餘的眾生，一切都有解支節的痛苦。

「支節」是生理上一部分、一部分的組織。臨命終時，因為水大、火大、風大發生重大的變化就會碰到支節，支節被觸碰非常的痛苦，然後就死亡了。諸天和地獄為什麼沒有解支節？因為諸天與地獄有情都是化生，化生有情臨死的時候是頓死——一下子就死了，所以沒有解支節的事情。但是，地獄中的眾生在生存的時候，受猛火等各式各樣苦惱境界的折磨，也會觸碰到支節，也是痛苦得不得了。所以，地獄眾生是非常苦的。

《披尋記》：「又解支節」等者，謂漸命終者，臨命終時，多為斷末摩苦受所逼。末摩即是支節異名，是故此名解支節死。「除天、那落迦」者，以彼有情唯化生故。如下自說（陵本二卷十六頁）。諸化生者，非漸命終，故當除之。於五趣中，除天、那落迦，所餘人、鬼、傍生，是名「所餘生處」。然於此中亦有一分是化生者，應不說有解支節死。今此說言「一切皆有」，當知少分一切有故。

巳二、辨類^二 午一、標列

此復二種。一、重；二、輕。

又眾生受解支節的苦有兩種差別：第一種、是特別嚴重的；第二種、是輕微的。

午二、隨釋

重謂作惡業者，輕謂作善業者。北拘盧洲一切皆輕。

特別嚴重的苦，是造惡業到三惡道去受果報的眾生；輕微的苦，是作善業的眾生。若是來到人間、或者到天上去受果報，解支節的痛苦就比較輕微。四大部洲之一的北拘盧洲，相較於東勝身洲、南瞻部洲、西牛貨洲，那裏的人特別殊勝，壽命長、福報大，所有解支節的痛苦都是很輕微的。

辰二、根具不具差別

又色界沒時，皆具諸根。欲界沒時，隨所有根，或具、不具。

色界天的眾生臨死時，眼、耳、鼻、舌、身、意六根都是具足的。欲界的眾生臨死時，隨他原來所有的業力所得的諸根，有的人具足、有的人則不具足。

因為欲界眾生特別兇狠，人與人之間、或人與獸之間會有鬥爭，有互相殺害的事情，所以六根可能不具足。色界天眾生不互相殺害，一直都很和平，沒有諸根缺少的問題。

《披尋記》：「色界沒時，皆具諸根」等者，色界諸天無有斫截、破壞、殘害等苦，故彼沒時，皆具諸根。欲界不爾。若有此苦而致命終，隨所有根，當知不具。若無此苦，諸根當具。由是故說「或具、不具」。

辰三、調善不調善差別

又清淨、解脫死者，名調善死；不清淨、不解脫死者，名不調善死。

若是證得阿羅漢果的聖人，因為已經斷除了愛煩惱、見煩惱，以及煩惱的種子，所以是「清淨」。從教相上說，就是把末那識相應的我見、我愛、我慢、無明等，這些恆行而不間斷的染汙煩惱都消滅了。他入無餘涅槃後，不再有愛、見煩惱所招感生死果報的束縛了，就是「解脫」。這位聖人在臨命終時，心裏面非常調和、非常和平，沒有愛煩惱和見煩惱的擾亂，這叫做「調善死」。

若是愛、見煩惱沒有斷除的眾生，就是「不清淨」。因為煩惱沒有斷，就會再招感一個五蘊身，不能解脫色受想行識的果報，所以也是「不解脫」。他臨死的時候，對自己的身體會有愛著，內心還有各式各樣的煩惱在活動，不是愛就是恨，都是苦惱而不調善，所以叫做「不調善死」。

《披尋記》：「又清淨、解脫死者，名調善死」等者，謂阿羅漢有餘依中，先染汙意恆行煩惱不復現行，是名「清淨」。「解脫」有二：謂煩惱解脫及事解脫。若諸種子滅及煩惱盡，是名煩惱解脫；若於諸根貪欲永斷，如是諸根亦當永斷，名事解脫。具此清淨、解脫而捨身命，是名「清淨、解脫死者」。死有六別：謂過去死、現在死、不調伏死、調伏死、同分死、不同分死。於中調伏死，即此調善死之異名。〈攝事分〉中廣釋其相（陵本八十五卷十六頁）。與此相違，是名「不調善死」，義應準知。

辰四、識捨所依差別^二 巳一、漸次捨^二 午一、從上分捨

又將終時，作惡業者，識於所依，從上分捨。即從上分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。

將要命終的時候，若是作惡業的人，阿賴耶識棄捨所執受的身體，是從身體最高的頭部開始棄捨。由於阿賴耶識執持這個身體，身體是暖的；若不執持，身體就變冷了。他從上向下隨阿賴耶識一分一分棄捨的地方現出冷觸，這樣身體逐漸慢慢地變冷，一直到心臟的位置為止。

午二、從下分捨

造善業者，識於所依，從下分捨。即從下分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。

若是作善業的人，阿賴耶識棄捨所執受的身體，是從腳開始，就是從下向上隨著識一分一分棄捨的地方現出冷觸，最後到達心臟的位置。

巳二、最後捨

當知後識唯心處捨。從此冷觸遍滿所依。

應當知道，阿賴耶識最後從心臟的部位完全棄捨了所執持的身體。這時候，遍滿身體都是冷觸，全身都是冷的，就是死屍而不是有情了。

投胎的時候，阿賴耶識最初寄託執持的地方就是心，然後逐漸其他的部分也圓滿了。同樣，死亡的時候，阿賴耶識最後離開的地方也是心臟。

我們中國佛教界流行另一種說法：「頂聖眼生天，人心餓鬼腹，傍生膝蓋離，地獄腳板出。」⁴²若是識最後從頭頂棄捨了身體，表示這個人是聖人；最後從眼睛捨識，表示生天了；若是生到人間，識是在心臟最後捨；若是生到餓鬼道，識是從肚子最後捨；若是生到畜生的世界，識從膝蓋最後捨；若是生到地獄去，識從腳板最後捨。

但是，《瑜伽師地論》、《攝大乘論》都提到，作惡業的人，識從上分開始棄捨；作善業的人，識從下分開始棄捨；無論那一類有情，最後都是從心臟最後捨。在《大毘婆沙論》雖舉出不同的說法⁴³，說到三惡道的眾生識是從腳滅，生天的則是頭，再來人間的是在心臟捨，若是阿羅漢入無餘涅槃，識也是在心處滅。但是，「眼生天」、「餓鬼腹」和「膝蓋離」，就看不出是根據什麼說的。

《披尋記》：「識於所依」等者，此中「識」言，謂即一切種子、異熟所攝、執受所依阿賴耶識。「所依」即彼執受有色根身。此為阿賴耶識之所依託，故名所依。由阿賴耶識遍滿執受所依身故，隨所執受身上下分遍滿皆煖。將命終時，不遍執受，故分分捨。隨所捨處，冷觸便生。此由作業善惡不同，說捨所依下上有別，然最後捨唯在心處。以是阿賴耶識最初生時之所託故。此中「心」言，謂即肉心。由於此處，識最初託；還於此中，識最後捨。此中道理。如下自說（陵本一卷十九頁）。

丑二、生^二 寅一、徵

云何生？

生命的開始，是怎麼一個情形？

寅二、釋^二 卯一、略^二 辰一、標所由

由我愛無間已生故；

從無始劫以來，由於不間斷地有我愛煩惱現起；這是生命開始的第一個原因。

執著有我、愛著我的自體，叫做「我愛」。其中第七末那識的我愛是恆行俱生，第六識的我愛通於俱生、分別二種。「已生故」，表示久遠以來，就是這樣現起的。

《披尋記》：「我愛無間已生」者，此中「我愛」，長時所習。先命終時，我愛不捨；中有生時，我愛續生。於其中間無剎那斷，由是說言「無間已生」。

無始樂著戲論因已熏習故；

從無始劫以來，眾生因為沒有般若智慧，於一切空無所有、虛妄不實的因緣生法上，執著它是真實的。因為執著一切法相，而安立種種名、句、文；依名、句、文而有種種語言分別；從語言分別上，又引起種種的執著煩惱，這都叫做「戲論」。久遠以來不斷地這樣樂著戲論，就在阿賴耶識裏面熏習了名言種子，而名言種子正是生起一切法的親因，在得果報之前就已經熏習成就了。這是生命開始的第二個原因。

淨不淨業因已熏習故。

眾生內心裏的分別思惟，發動出來，而表現在身行、語行上的作為，所造作的有染汙業、或者是不染汙業；由於久遠以來不斷地造作種種淨、不淨業已經熏習成就了，這是受生的第三個原因。

以上這三種受生的原因中，實在就是《攝大乘論》所說的三種熏習：「淨不淨業因」是有支熏習，「無始樂著戲論因」是名言熏習，「我愛無間」是我見熏習。其中無始樂著戲論因是因緣；淨不淨業因、我愛無間是增上緣。

《披尋記》：「無始樂著戲論因」等者，此中略義，如前已釋。然復當知二因熏習有其差別。初戲論因無受盡相，剎那流轉相續無盡故。次淨不淨業因有受盡相，生死流轉與果有盡故。（如《攝大乘論》一卷十八頁說）。即由是義，說戲論因無始時有，不說業因，隨先造作成熟異故。

辰二、釋得生

彼所依體由二種因增上力故，從自種子，即於是處，中有、異熟無間得生。

「彼所依體」，「彼」就是我愛，它「所依」的「體性」，就是五蘊的果報；我愛是能愛的，色受想行識是所愛的。色受想行識的果報由無而有，也就是生命體的出現，叫做「生」。這個所依體的五蘊是怎麼出現的？「二種因增上力」，就是由名言種子和有支種子這兩種因的力量；「增上」，表示這兩種力量非常強大。

前面曾列出來我愛、戲論、淨不淨業三種因，這裏只說二種。實在來說，名言戲論是以我愛為基礎，造作淨不淨業也是以我愛為基礎，我愛通於名言種子、也通於淨不淨業種子，所以說這兩種因也就包括我愛了。

「從自種子」，這個五蘊果報的生命體，就是從自己「無始樂著戲論」的名言種子以及「淨不淨業」的幫助去得果報的。造了淨業，就在人、天得果報；造了不淨業，就到三惡道得果報。「即於是處」，就在六道中得果報的時候，死有一剎那滅，沒有間斷就出現中有；而中有一剎那死亡，也是沒有間斷就出現生有和本有的果報。

《披尋記》：「彼所依體」等者，此中「彼」言，謂即我愛。我愛所依，體即五蘊。如是五蘊有二位別。一、中有位；二、異熟位。於此二位，體若生時，要以戲論自種為其親因，及業自種為其勝緣，由是此說「從自種」生。又所依體於當生處方可得生，如作善業，當往善趣；若作惡業，當往惡趣，由是此說「於是處」生。前所依沒，此中有生；中有滅時，異熟果生，由是故說「中有、異熟，無間得生」。

卯二、廣^二 辰一、總明五趣^二 巳一、中有生^二 午一、有色界有^七 未一、彼生時

死生同時，如稱兩頭，低昂時等。

生和死對論，死和生是同時的；如生命體一剎那間死亡、就在同一剎那中有

生起；而中有一剎那間死亡、也是在同一剎那異熟生起。譬如我們用秤子來計量物器的輕重時，秤子有兩頭，一頭高昂起來，另一頭就是下垂的，這高與低是同時的。我們的生命體也是這樣，死亡的那一剎那，也就是生的一剎那，死生是同時的。

《披尋記》：又雖無間，說有先後，然假施設，理必不然，由是故說「死生同時，如稱兩頭，低昂時等」。何以故？若許死生實有先後，應於中間異相可得；然不可得，故知不爾。問：何因得知有中有耶？答：從此沒已，若無所依，諸心、心所無有道理轉至餘方故。如下〈決擇分〉說（陵本五十四卷十五頁）。

未二、彼根形^二 申一、根

而此中有必具諸根。

中有生起的時候，一定是具足六根的。「中有」在四生中是屬於化生。化生是無而忽有，原來沒有，但忽然間就現出身體，而且決定是眼、耳、鼻、舌、身、意都具足的。

《披尋記》：「中有必具諸根」者，謂中有生與異熟別，化生類故。諸化生類，身分頓起，非漸圓滿。由是此說「必具諸根」。

申二、形^二 酉一、別辨相^二 戌一、造惡業者

造惡業者所得中有，如黑羶^ṣ光、或陰闇夜。

若是造惡業的人所得的中有，就像黑色胡羊的光，或者像夜間沒有月光、星光的黑闇境界。

戌二、作善業者

作善業者所得中有，如白衣光、或晴明夜。

若是受持五戒十善、修學善法的人所得的中有，就像白色衣服的光，或者是夜間無雲而有月光的境界。

酉二、明為境

又此中有是極清淨天眼所行。

我們不要誤會，中有不是鬼；中有通於五道：地獄、餓鬼、畜生、人、天，是未正式得果報之前的身體。誰能看見中有？已經成就極清淨天眼通的人，才能見到中有。

什麼是「極清淨天眼通」？成就初禪、二禪、三禪、四禪的修行人，於禪定中修天眼通，成功了才有天眼通。禪又分為三類：味禪、淨禪、無漏禪。味禪就是得了禪定時，愛著禪定中的輕安樂。淨禪，多數是佛教徒才能成就，他在還沒得聖道的時候，能在禪定中修四念住，把愛、見、慢等煩惱伏住了，對於自己所成就的禪定不愛著也不生高慢心，這叫做淨禪。成就淨禪後又修天眼通成功了，就叫做「極清淨天眼」。若是得到聖道以後的禪定，那就叫做無漏禪了。

《披尋記》：「又此中有是極清淨天眼所行」者，由諸靜慮，說名天住；眼依彼故、是彼果故、彼攝受故，名為天眼。是極圓滿、是善清淨靜慮果故，名「極清淨」。如下「建立品」說（陵本四十九卷二十頁）。

未三、彼愛欲^二 申一、離先我愛

彼於爾時，先我愛類不復現行，識已往^三故。

這個眾生在中有位時，已經棄捨了原來的果報。雖然他先前臨死時，有長時間熏習的我愛在活動，但是現在因為已經棄捨先前的身體，就是死亡了，所以中有的生命出現，先前我愛一類的煩惱也就不再現起。

「先我愛類」的「類」，是相類似的意思。第七識和第六識都有俱行的我愛，第六識的我愛有分別與俱生兩種，第七識的我愛是俱生而沒有分別的，但是都有我愛，彼此相類似。

「不復現行」，中有出現的時候，我愛不再現行了。因為前一個生命將死未

死時，第六識還能明了地取相，我愛的分別心非常猛烈，比平時的我愛強，但是這個明了心一過去，變成無記了，就開始死亡。

其實，應該說我愛沒有不現行的時候，中有位時也還是愛著色受想行識的。但是，這個時候相較於臨死前的我愛，是有強弱的不同。

「識已往故」，在別的版本作「識已住故」。我看作「往」比較好。《披尋記》的解釋：中有已經去到受生的地方，不在死屍那裏了，所以「先我愛類不復現行」。我們常聽說守屍鬼，就是這個眾生得到鬼道的果報以後，對於前一個果報還有維護的意思，但這和臨死時的我愛煩惱不一樣。

申二、起現境愛

然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。

雖然中有對於先前生命體的我愛類煩惱不活動了，但是還有愛，只是境界變了心情也隨著轉變。當他接觸境界時，還是生起虛妄執著的戲論愛，隨他業力所應該投生的地方——或者人間、或者天上、或者三惡道，就生起那一類形相的中有。

譬如這個人要得的果報是老鼠，中有就是老鼠的樣子；若將做牛，中有就像牛的樣子；若將做蛇，就是蛇的樣子；若是做人，那中有就像人的樣子；若要生天，就是天的樣子。這樣說，我們就更清楚中有生起愛欲煩惱的相貌了。

《披尋記》：「彼於爾時」至「中有而生」者，彼諸眾生中有生時，先所依身已棄捨故，先我愛類不復現行。中有趣生往當生處，名「識已往」。由於先時所習彼彼境界，非不生起我所戲論分別及諸愛樂，即隨自業所當生處，如其種類形貌而生。是即天眼所行境界，非餘。

未四、彼眼攝^三 申一、見趣無礙

又中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。

又中有的五蘊身有點特別，他的眼根像似得了禪定的人所得到的天眼，雖然他沒有得禪定，但是他的眼睛在色境上活動是無障礙的，種種微細變化的形色，

他都能見。不過，中有的眼力也有限度，就是只能看見他所投生的地方，並不是普遍一切都無障礙的。另外還有一個特別，就是他行走也是無障礙，想要到什麼地方去，無論高山大海，幾千里、幾萬里，一下子就能到達，像似得了神足通能夠飛行自在的境界，但是，這也僅限於到他所投生的處所。

《披尋記》：「又中有眼」至「亦唯至生處」者，如淨天眼能現見知諸光明色、諸微細色、諸變化色、諸淨妙色，乃至廣說，皆無障礙；中有趣生，眼無障礙，亦復如是。然不遍一切，唯至當生處。又如得神境通者，或以其身，於諸牆壁、垣城等類厚障隔事，直過無礙。中有趣生，於所趣處，無礙亦爾。然不遍一切，亦唯至生處。

申二、見自境界

又由此眼，見己同類中有有情，及見自身當所生處。

又由於中有有這種與天眼相似的好眼睛，他能看見與自己同類的中有有情，而不能看見異趣的有情^㉔。另外，他也能看見自己將要受生的處所。

《大毘婆沙論》的說法和這裏有點不同。彼論簡別，如果是天的中有，那麼人乃至三惡道的中有他都能看見^㉕。

申三、視往諸趣

又造惡業者，眼視下淨，伏面而行；往天趣者上；往人趣者傍。

若是造惡業所感得的中有，他的眼睛向下，看見三惡道的地方感覺美妙、心生歡喜，所以叫做「眼視下淨」。他行走時面向下，如同畜生一般，所以眼睛也是向下看。若是將往生天上的中有，他走路時眼是向上看的。若是將往生人趣的中有，他是向前看的。這裏的「傍」，實在來說就是「前」的意思。

《披尋記》：「眼視下淨」者，視惡趣色淨妙生喜故。

未五、彼壽量^㉖ 申一、初七日

又此中有，若未得生緣，極七日止。有得生緣，即不決定。

繼續生存叫做「壽」，但有時間的限度叫做「量」。

中有位的有情，若還沒有得到成就生命的因緣，最長的壽命只有七天，超過七天他就會死亡。若得到生緣了，那就不決定是等一天、或者等兩天。假設這個中有是要作人，當然就要有父親和母親。若是與他有緣的父親、母親分隔兩處，他就得等父母在一起的時間。但是，他最多能夠等到七天，七天一到壽命就結束了。

申二、次七日

若極七日未得生緣，死而復生，極七日止。

第二個階段的中有現起，最長也是生存七天。若是受生的因緣不具足，譬如現在有的人避孕、或者父母親受八關齋戒，受生的因緣有困難，中有就得死亡，死後又再現起另一個中有，也是七日的壽命。

申三、餘七日

如是展轉未得生緣，乃至七七日止，自此已後，決得生緣。

中有如是展轉反覆地死了又生，如果一直沒有得到成就生命的因緣，最多七個七天，在這四十九日內他決定能得到成就生命的因緣。

《大毘婆沙論》的說法也是最多七個七天，但也有說中有的生命是沒有限度的⁵⁵。《瑜伽論記》提出一個問題：我們現在的世界人壽一百歲，不是輪王出世的時代，若有眾生作了很多的功德，來生應該作金輪王，如果他的中陰身最多只能四十九天，那能作金輪王嗎？回答說：他不能在我們這個世界作輪王，就到別的世界去⁵⁶。這個問題這樣解釋就無障礙了。

中陰身只能有七七四十九天的生命，所以在家居士為亡者超薦，就在每個七的最後一天做佛事，七天七次佛事剛好四十九天。但是，這個說法也不是太合道理。從本論看出，如果中有的生緣一旦具足，不需要四十九天就得果報了。所以，做超度的佛事的確有功德，但是應該早一點做，不需要等七天做一次；連續做七

天，好過每隔七天才做一次。所以，我們應該好好學習《瑜伽師地論》，智慧會多一點，就能夠知道很多事情。

《披尋記》：「未得生緣」等者，此中「生」言，謂即生有。於當生處隨順無違，是名「生緣」。得生緣者，往彼得生。若未得者，還住中有。住時差別，如文可知。

未六、彼當生^二 申一、無轉變

又此中有，七日死已，或即於此類生。

若是這個中有沒有得到受生的因緣，七天之後就會死亡。或者他得到受下一生果報的因緣了，便正式到同類的眾生世界去投胎。上文說過，中有的形相就和他將要得的果報相貌是一樣的。譬如這個有情將得到牛的果報，中有位就會顯現牛的形相。

申二、有轉變

若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生。

若是這個眾生有其他的業力能轉變中有的種子，他也可能到另一類眾生處去得果報。

譬如這個人的業力應該是在人間受生，但是與他有緣的父母都出家了，他沒有辦法投胎；雖然這個世界有很多的男女，但沒有緣就不行。若是得不到因緣不能得果報，作人的業力就潛伏下來了。這時候，別的業力出現，就跑到別的眾生類中去受果報。

依本論的意見，中有是可以轉變的。若依《大毘婆沙論》的主張，中有是不可以轉變的，但是別的部派也認為中有是可以轉變的^三。有什麼事實可以證明？以譬喻者舉出頻婆娑羅王的故事為例，說頻婆娑羅王原來應該往生睹史多天的，但因為餓死以後，中有經過毘沙門天時，正好趕上王宮在做飯，飯菜香氣四溢，聞到後生起愛著，心念轉變就作了四大王眾天的天子，這顯見中有是可以改變的。但是《大毘婆沙論》說這是頻婆娑羅王生存的時候，就已經轉變意願，願生四大王眾天，死有一刹那，才現起四大王眾天的中有。

頻婆娑羅王的兒子阿闍世王造反，把他的父親頻婆娑羅王拘禁起來，不給他飯吃，還削去他足下皮，使他受盡苦惱。《觀無量壽佛經》上說，韋提希夫人偷偷給頻婆娑羅王送飯，阿闍世王發現了，就把母親也軟禁起來了。世間上的事情都是這樣，當牽涉到名利、權位的時候，就沒有父子、兄弟、朋友之情了。佛爲了安慰他的苦惱，在靈鷲山放慈光，令他稍得安隱。頻婆娑羅王心裏想，佛有大慈力，爲什麼不救度我的苦厄呢？佛於是派目犍連尊者以神通力到頻婆娑羅王處，轉達佛說的話給頻婆娑羅王聽：我所能幫助你的事情都已經做到了，但是你還應該在人間受這種苦，應當安心忍耐。目犍連尊者又爲王說種種法，但是頻婆娑羅王因爲饑餓所逼惱，不能領受，要求尊者爲他說諸天中哪一天的飲食最微妙。目犍連尊者正說到四天王處的飲食時，頻婆娑羅王就捨壽，四天王天的中有現起，就往生到多聞王宮作毗沙門天王的太子。所以，這是在本有的時候就已經轉變了，不是在中有的時候才轉變^三。

從而，我們看往生助念這件事情，念佛的人若淨業還沒成功，臨命終時也會顛倒，要是有人爲他助念，也有可能會好轉，就是可以轉變的證明。不過，這主要還是在本有位上說，就是臨命終還沒有完全死亡的時候，心裏面還有明了性，還沒有到昏昧想位，這時候是可以轉變的。

《披尋記》：「七日死已」至「餘類中生」者，此中七日，隨應當知，從初七日乃至最後七七日住，皆此所顯。以彼中有經七日止勢力便盡，不復能住。依此道理，總說七日。若隨已得中有形類往當生處而受生者，名「即於此類生」；若由餘業勢力，可令中有種子轉變生者，便異形類而生，名「於餘類中生」。

未七、彼異名^二 申一、略標

又此中有，有種種名。

這裏又說中有，有種種不同的名稱。

申二、列釋^四 酉一、中有

或名中有，在死生二有中間生故。

或者叫做中有，因為是在「死有」和「生有」中間出現的緣故。死有是「本有」的最後一剎那，生有則是生命開始的第一剎那。在這兩個有的中間，也有生命的存在，就這樣安立中有的名稱。

酉二、健達縛

或名健達縛，尋香行故，香所資故。

或者叫做「健達縛」，譯為尋香行。因為中有也需要有飲食來維持生命，他的飲食是香。福報大以好香為食，福報差以惡香為食；為了要到各處去尋找香的氣味來滋養生命，所以叫做尋香行。

酉三、意行^二 戌一、標釋

或名意行，以意為依，往生處故。

或者叫做「意行」，中有是以「意」為依止處。「意」就是心，依心而到受生的地方去，所以叫做意行。

戌二、料簡

此說身往，非心緣往。

但是說中有是「意行」，容易誤會只是心到受生的地方去而已，需要再重新簡別一下。這裏說中有是以內心的思想為主要的力量，心念一動，整個五蘊身色、受、想、行、識都前往到受生的地方，並不是像我們打妄想時，身體沒有到，只是心去到另一個地方。所以，中有實在是「身往」。

《披尋記》：「此說身往，非心緣往」者，此中「身」者，謂即意身。如得神通，意勢趣往，故名「身往」。非唯心緣，名往生處^三。

酉四、趣生

或名趣生，對生有起故。

或者叫做「趣生」，因為「中有」是對「生有」而安立的。「趣」者，求也；中有為能求、生有是所求，中有位的眾生急於希求新生命的成就，所以叫做趣生。或者說，「趣」者，往也；中有要到受生的地方去，所以叫做趣生。

午二、無色界無

當知中有除無色界一切生處。

應當知道，到無色界的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非非想處天等一切生處受生的有情，是沒有中有位的。因為無色界天只有受、想、行、識四蘊，但中有卻有色，所以無色界的眾生沒有中有。

《大毘婆沙論》上說⁵，如果在人間修四空定成功的人壽盡時，在他死亡的處所就是無色界天，並不是到另外一個地方去。若是欲界和色界，就有處所上的變化。《大毘婆沙論》舉一個例子說⁵：譬如有人死後，轉生為自己屍體上的一條蟲；由於他生時很愛著自己的面貌，所以下一生變成蟲也會在自己的臉上。因為蟲屬於三惡道的果報，在他死亡的時候，阿賴耶識從腳最後離開，中有就在腳這裏現起蟲的形相，然後從腳爬到臉上來，這中間的生命就是中有，等到中有死後，就在臉上正式得到蟲的生命體。所以，一定要有中有，才能夠有從足到面的移動。但是，生無色界天的眾生沒有處所的轉移，就在他死亡的處所生無色界天，所以不需要中有。

得色界定乃至得四空定的修行人，生活自然是孤獨的，他不歡喜塵勞的境界，也不在聚落裏住，一入定至少七天，自然很快樂、也無所求。所以色界天以上都自名為「梵」，就是清淨；這也表示你們都不淨，而他才是清淨，其中有高慢的意味。除非是佛教徒能觀察無我，才沒有我慢。不然，他不與人共住，就是在深山裏面住，死了以後，在那深山裏面就是無色界天了。

《披尋記》：「當知中有除無色界一切生處」者，無色界中諸有情類，唯以四無色蘊為所依止，無色根身，中有有色，是故除之。又無色界生處有四，謂空無邊，乃至非想非非想處，依如是別，故說「一切」。

巳二、異熟生^二 午一、那落迦及鬼趣一分^二 未一、舉那落迦^二 申一、標業類

又造惡業者，謂屠羊、雞、豬等，隨其一類，由住不律儀眾同分故，作感那落迦惡不善業及增長已。

若在世間造作惡業的眾生，以屠羊、屠雞、或者是屠豬等為殺生的職業，隨他開始入在這一類的行業裏，心裏面就很歡喜作這種惡業，因為數數串習而不棄捨，使令他能招感地獄果報的業力，一直地增長。

制惡之法名之為「律」，就是停止做一切有罪過的事情，不許作惡法，也就是戒。身行、語行、意行三業能隨順於律，就叫做「律儀」。律是指法上說的，能在人的身口意上實行所制之法，就叫做「儀」。隋朝慧遠法師《大乘義章》言：「內調三業，外應真則，叫做律儀。」內心清淨身、口、意三業，外表符合佛所開導的真實法則、戒法，這樣叫做律儀⁸。宋朝靈芝律師的解釋是：「通禁制止名律，造作有相名儀。」⁹普遍地禁止作惡，規定不可以造罪，叫做「律」；在身口意上奉行佛的戒法，顯現清淨的相貌，叫做「儀」。總而言之，「諸惡莫作，眾善奉行」，守護佛的戒法，叫做律儀。

「眾同分」就是這麼多眾生，大家彼此有相同的地方。譬如老鼠和老鼠是同分，老虎和老虎是同分，人和人也是同分。而人裏邊又有從事教育、科學、法律、建築等各式各樣的類別，彼此相同一類的，也叫做同分。

現在說「住不律儀眾同分」，表示這個造惡業的人，從一開始入在這一行，參與作這類惡業的人眾中，他就歡喜以殺生為終生職業；一直地造作殺生業不棄捨，所以叫做「住」。

申二、明趣生^二 酉一、由眼見^二 戌一、喻見相

彼於爾時，猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事。

這個造惡業的人臨死時，就像作夢一樣，對於自己造惡不善業所感得的受生處所，譬如說是地獄，但是他沒有看見地獄，而是看見有很多行殺業的人在那裏做殺羊、殺雞、殺豬的事情。其實，這些眼前所見的事情，都是虛妄的，唯心所現，哪裏真有這些事呢？

由先所習，喜樂馳趣，即於生處境色所礙，中有遂滅，生有續起。

由於他生前做殺生的事業，現在一看見這種境界，心裏面仍然歡喜，所以就「馳趣」，很快地跑去那個地方，也就被受生境界的色相障礙住，不能到別的地方。這時候一歡喜，中有就悶絕了，一剎那間地獄的生命體相續現起，也就得果報了。這可見，作罪業的人下地獄，是自己歡喜去的。

彼將沒時，如先死有，見紛亂色。

感得那落迦果報的有情，如先前所說，在死有之前見到種種紛亂變怪的色相一樣，於中有將滅時，也會見到種種雜亂的變怪境界。

《披尋記》：「由住不律儀眾同分」者，於彼彼處受生有情——同界、同趣、同生、同類、位、性、形等，由彼彼分互相相似性，是名「眾同分」，亦名有情同分。如下〈決擇分〉說（陵本五十二卷十一頁）。若諸有情，於屠羊等自發期心，謂我當以此活命事而自活命；又於此活命事重複起心，欲樂忍可；爾時說名不律儀者。如下〈決擇分〉說（陵本五十三卷一頁）。此不律儀，未捨未棄，說名為「住」。由此同分，說名住不律儀同分。於此位中，但成廣大諸不善根，然未成就諸不善業；作彼業已，方能成就；是名住不律儀及作業別。今於此中且說住不律儀者。已作、已增長那落迦業，隨所當生，趣彼生處而受異熟，受果前相，如文可知。

如是乃至生滅道理，如前應知。

從見到紛亂的苦惱境界出現，由於樂著戲論因、淨不淨業因的增上力，從自種子，即於是處，無間得生；乃至死生同時，如稱兩頭，低昂時等的情形，應該知道，也和前文所說一樣。

《披尋記》：「如是乃至生滅道理，如前應知」者，如前已說死生同時，如稱兩頭，低昂時等，是名「生滅道理」。又說彼所依體由二種因增上力故，從此種子，即於是處，無間得生。如是

道理亦如前知。略不具說，置「乃至」言。

天二、生有攝

又彼生時，唯是化生，六處具足。

又造作惡業的有情，由於業的增上力，現起地獄果報的時候只有化生，就是無而忽有，忽然間就現起眼、耳、鼻、舌、身、意諸根，六根全部都具足了。

地獄眾生是化生，沒有胎生、卵生、濕生。化生是一下子就出現六根，不像胎生是逐漸成熟的。

《披尋記》：「又彼生時，唯是化生，六處具足」者，「彼」謂那落迦果。於四生中，彼唯化生。業增上力，諸根頓起，是名「六處具足」。

酉二、由心倒^二 戌一、正顯^二 亥一、趣欲

復起是心，而往趣之。謂我與彼嬉戲受樂，習諸技藝。

中有位的有情，看到將要受生的境界，就生起顛倒的妄想，心裏這麼想：那些人在那裏殺豬、殺羊，正合我意。我去參與他們一起嬉戲，會得到快樂，又可以學習很多的技能。由於這樣的歡喜心，使令他願意去。

亥二、妄見

彼於爾時顛倒，謂造種種事業，及觸冷熱。

由於中有位的有情這時候顛倒、糊塗，心裏想造作殺豬、或殺羊的事業，也就現起冷觸或者熱觸。

冷觸、熱觸都是苦惱的境界：若觸到冷就想要熱，便會趣向熱的猛火地獄去；若觸到熱就想要冷，便會趣向冷的寒冰地獄去。

戌二、反成

若離妄見，如是相貌尚無趣欲，何況往彼？若不往彼，便不應生。

若是沒有錯誤的顛倒執著，對於地獄有很多令人苦惱的寒冰、猛火等境界，尚且不會生起往趣的歡喜心，更何況是去到那邊呢？若不去，就不會下地獄。因為有顛倒妄見，生歡喜心，也就下地獄了。

從眾多法相來看，說「轉凡成聖」這句話是非常對的。我們凡夫日常生活的一切境界，隨肉眼所見，執著常樂我淨，都是顛倒妄想的境界；所以，常常靜坐修止觀的人，要注意警覺自己：不管遇見如意、不如意的境界，都是妄見，要用止觀來破除！能用佛法的般若來破除一切顛倒，通達「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相」時，就是聖人的境界了。

未二、例餘鬼趣一分

如於那落迦如是，於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾，如瘦鬼等。

像墮落那落迦的有情於地獄受生的情形，其餘與地獄相似的鬼趣類有情，到鬼趣中受生得到生命，應該知道也是和地獄的次第一樣，比如瘦鬼受生。

「瘦鬼」，就是脖子生有大癰瘡，彼此剝擠、湧出臭膿，相互爭食的鬼類眾生。
㊟。

午二、鬼趣一分及餘一切^二 未一、顯趣欲

又於餘鬼、傍生、人等，及欲、色界天眾同分中將受生時，於當生處，見己同類可意有情，由此於彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。

中有位的有情，若是將要到其他鬼趣、傍生、人，以及欲界天、色界天的眾同分中去得果報時，到了將要受生的地方，看見和自己同一類的可意有情，對那個境界發歡喜心，就願意去到那裏，一去就被困住、出不來了。

未二、例受生

死生道理，如前應知。

他們受生時，也是由於樂著戲論、淨不淨業二種因增上力；從自種子，即於是處，無間得生；乃至於死生同時，如稱兩頭，低昂時等的情形；都和前文所說的一樣。

《披尋記》：「死生道理，如前應知」者，「死」謂中有滅沒，「生」謂生有續起。「死生同時」，如前已說，平等平等，道理應知。

辰二、別廣胎生^二 巳一、中有攝^二 午一、入因緣^二 未一、由三現前

又由三處現前，得入母胎。

若是胎生的有情，則和前面地獄、餓鬼等化生的有情有所不同。他要具足成就三個條件，阿賴耶識才能入於母胎。

《披尋記》：「三處現前，得入母胎」者，「處」謂依處，胎生有情生所依故。成就剎那，名彼「現前」。同此剎那，三處具足，阿賴耶識方可託生；於爾所時，名「入母胎」。若於隨一不現前時，當知母胎便不得入。

一、其^三母調適，而復值時；二、父母和合，俱起愛染；三、健達縛正現在前^三。

一、他的母親要四大調和、沒有病，又要剛好是可以受孕的時候；二、他的父母親要在一起和合，並且有愛染；三、中有也要現前才行。

未二、無三障礙^二 申一、略標列

復無三種障礙，謂產處過患所作；種子過患所作；宿業過患所作。

還要沒有三種障礙：產處過患、種子過患、及宿業過患，阿賴耶識才能入於母胎。

申二、隨別釋^三 酉一、產處過患^三 戌一、徵

云何產處過患？

怎麼叫做產處過患？

戌二、釋

謂若產處爲風、熱、癢之所逼迫；或於其中有麻、麥、果；或復其門如車螺形，有形有曲，有穢有濁^㉔。

這是說產處有風病、熱病、癢病所逼迫；或有如麻、麥、果的癰瘡堵塞產處；或是產處如車螺形，太過寬大，或是屈曲不順，或有穢濁等病。

戌三、結

如是等類，產處過患應知。

應知產處過患有如上所說眾多種類。母親有這樣的病，也不能入胎。

酉二、種子過患^㉕ 戌一、徵

云何種子過患？

怎麼叫做種子過患？

戌二、釋

謂父出不淨非母、或母非父、或俱不出，或父^㉖精朽爛、或母、或俱^㉗。

若是中有有緣的父親出不淨，但是母親沒有；或者母親出不淨，父親沒有；或者父母兩人都沒有出不淨；或是父精朽爛，或是母卵朽爛，或者父母兩者的精卵都朽爛了。

戌三、結

如是等類，種子過患應知。

這是因為種子朽爛，使令中有位有情的阿賴耶識不能入胎。

這裏說父精母血的種子，是指從父母親的身體所遺流出來的不淨，假名為種子，它是受生的增上緣。而實在的「種子」，是指眾生熏習在阿賴耶識裏面的種子；離開了名言熏習、業熏習之外，另外沒有種子可得。

《披尋記》：「種子過患」者，此中「種子」望義假說。如穀、麥等望能生芽，假名種子。非親生彼而得種名。此亦如是。以異熟果從自種生，非離戲論及業熏習，別有種子可得故。

酉三、宿業過患^三 戌一、徵

云何宿業過患？

怎麼叫做宿業過患？

戌二、釋^三 亥一、無相感業^二 天一、無感子業

謂或父、或母不作、不增長感子之業，或復俱無。

因為有緣的父親或母親，有一方沒有造作感得子嗣的業力，或者雖造作而業力沒有增長，或者父母兩人都不造作也沒有增長感子的業力。

天二、無感父母業

或彼有情不作、不增長感父母業。

或者中有位的有情他沒有造作、或者雖然造作但是沒有增長能感得父母的業，這樣也不能入胎。

譬如他雖然是與父母結了緣，但是結的緣力量不夠，就不能感得以他為父親、為母親。結胎是兩方面的事情，父母或子女任何一方面造作的業力不夠，彼此影響對方，這樣也不能入胎。

亥二、有感餘業^二 天一、感餘子業

或彼父母作及增長感餘子業。

或這個中有有情的父母，造作以及增長了感得其他有情作子女的業力，那麼這個有情就不能入胎。

天二、感餘父母業

或彼有情作及增長感餘父母業。

或者這個中有有情造作以及增長了感得其他人作父母的業力，那也不能在這個父母這裏投胎。

人與人若是結了緣，你不想給他做兒、做女都不行。若是沒有結緣，也是勉強不得的。

亥三、感異宗業業

或感大宗業業、或感非大宗業業。

或者這個中有有情造「感大宗業業」，他能感得皇室貴胄、大族姓等富貴的人家去投胎，那就不能去到一般的人家。或者「感非大宗業業」，他只能感得一般的人家去投胎，也就不能去到大富貴的家族。

戌三、結

如是等類，宿業過患應知。

這些差別的情形叫做宿業過患。這個過患，就是彼此結的因緣不夠，就不能作兒女、也不能作父母。雖然這世界上的人很多，但是過去所造的業裏邊有問題，就障礙你不能夠入母胎。

《披尋記》：「宿業過患」者，謂彼父母及彼有情宿所作業互不相感，由是因緣，不入母胎。

望不隨順，說名「過患」。

午二、入相狀^二 未一、牒具緣

若無如是三種過患，三處現前，得入母胎。

若沒有這三種過患，又是三處現前，阿賴耶識就可以入於母胎了。

未二、別辨相^五 申一、起趣欲

彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等；於所生處起希趣欲。

中有有情的眼睛像天眼似的，遠遠看見同類的中有有情大家共同做事、一起嬉戲很快樂；他有歡喜心，便對將要受生的處所生起希望，願意去到那個地方。

申二、起顛倒^二 酉一、標

彼於爾時，見其父母共行邪行所出精血而起顛倒。

這個中有有情遠遠地看見嬉戲的境界，歡喜到他受生的處所去，但是一到那裏的時候，又看見父母共行邪行所出的精血，就生起顛倒錯誤的想法。

酉二、釋

起顛倒者，謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行。

怎麼樣起顛倒？當他看見父母共邪行時，不知道是父母在行此邪行，而生起顛倒錯誤的想法，以為是自己在行邪行。

申三、起貪愛^二 酉一、標

見自行已，便起貪愛。

這個中有看見自己在行欲邪行時，就生起貪愛的煩惱。

酉二、辨^二 戌一、起貪

若當欲爲女，彼即於父便起會貪。若當欲爲男，彼即於母起貪亦爾。

若是這個眾生的業力使令他將要做女人，在欲邪行中，就生起和父親合會的貪欲心。若業力使令他將要做男人，就生起與母親合會的貪愛。

戌二、生欲

乃往逼趣。若女於母，欲其遠去；若男於父，心亦復爾。

先有這樣貪欲之後，這個中有位的有情就去到父母近處。若是將做女人的中有，就希望母親遠離；若將做男人的中有，則希望父親遠離。

申四、被拘礙

生此欲已，或唯見男、或唯見女。如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門。即於此處便被拘礙。死生道理，如前^三應知。

中有位有情生起貪愛顛倒以後，若將生爲女，唯獨看見男而不見女；若將生爲男，唯獨看見女而不見男。在他漸漸靠近父親或母親的時候，也就漸漸不見父母其他的部分，唯見到男女的根門，他便在這個地方被困住了。《大毘婆沙論》上說^四，中有這時候悶絕，明白點說就是死了。中有死亡，生有一剎那現前的道理，應該知道和前文所說的情形是一樣的。

申五、妄聞見^二 酉一、薄福者

若薄福者，當生下賤家。彼於死時，及入胎時，便聞種種紛亂之聲，及自妄見入於叢林、竹葦、蘆荻等中。

若這個入胎的眾生是少福德的人，就不能生到富貴人家，而要生到貧苦人家。

他在中有位死亡以及入胎這一段時間內，便會聽到很多雜亂不可愛的聲音，並且自己虛妄分別誤以為入在叢林、竹葦、蘆荻裏面，而不知道自己已經入胎。

酉二、多福者

若多福者，當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。

若是多福德的人，將要生到尊貴人家。他在入胎的時候，就聽到有寂靜美妙可意的音聲，也就自己虛妄分別誤以為昇到宮殿等可愛的境界中，有種種令人滿意的相貌顯現。他也不知道自己入胎了。

巳二、異熟攝^二 午一、約自體辨^四 未一、入胎位^二 申一、總標

爾時，父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血。二滴和合住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子、異熟所攝、執受所依阿賴耶識和合依託。

當中有悶絕、阿賴耶識要入胎的時候，父親、母親貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚的精血，二滴和合住在母胎之中，合成一段，就好像熟乳凝結的相狀。就在這個處所，一切種子、異熟所攝、執受所依的阿賴耶識與熟乳凝結和合，彼此互相依託，這就是入胎了。

阿賴耶識在這裏有三個相貌：一、「一切種子」，指阿賴耶識儲藏了一切種子，這是因；二、「異熟所攝」，阿賴耶識此時已經屬於果報識了，這是果；阿賴耶識通於因和果。三、「執受所依」，阿賴耶識和父精母血和合，叫做「執」；因為執，所以有「受」，也就有感覺，使令這父精母血和合之物成為有情，叫做執受所依。「所依」就是猶如熟乳凝結，這是生命的所依體，它要為阿賴耶識所執受才能受孕。「阿賴耶識和合依託」，阿賴耶識與猶如熟乳凝結的一段和合，就寄託在那裏；反過來說，熟乳凝結也以阿賴耶識為依託，彼此互相依託。這也就是識緣名色，名色緣識。

申二、別釋^二 酉一、和合依託^二 戌一、總徵

云何和合依託？

怎麼叫做和合依託？

戌二、別釋^二 亥一、和合^二 天一、已生相^二 地一、識生^二 玄一、標相

謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅。

當父母所出的濃厚精血合成一段時，中有對虛妄的聞見生貪愛心，就是中有被境界拘礙的顛倒因緣，同時濃厚精血與顛倒緣的中有剎那滅去，滅後就不生，也就是結束了。

《披尋記》：「與顛倒緣中有俱滅」者，濃厚精血合一段時，中有見已，便起顛倒及染愛心，即於爾時，為彼境色所礙。中有遂滅，生有續起。由中有滅與父母精血和合俱時，說「與顛倒緣中有俱滅」。或彼父母貪愛熱惱俱時息滅，說與俱滅，理亦可爾。

與滅同時，即由一切種子識功能故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住，結生相續。

與中有滅的同時，生有現前了。由於阿賴耶識中的種子發生作用，就在胎裏面有微細不明顯的眼、耳、鼻、舌、身五淨色根與大種和合而生⁸⁸，以及與淨色根同分的扶根塵與父精母血聚集而生。當淨色根和扶根塵都已經和合而生的時候，就名為識已住胎，也名為結生相續。

微細不明顯的淨色根與地、水、火、風四大種和合出現，這時候叫做生有。「搏生」就是集聚在一起出現了。「及餘有根同分精血和合搏生」，除了淨色根，另外還有有色根與精血和合而生，就是我們肉眼所見的眼、耳、鼻、舌、身諸根，也就是扶根塵。扶根塵和淨色根都是「有根」，也都是色法，兩者彼此相似，所以是「同分」。從這段文看出來，淨色根、大種都是阿賴耶識的種子所變現的；而扶根塵雖與精血和合而生，然扶根塵也是阿賴耶識的種子現行的。心外哪有法可得？都是識所變的！

「結生相續」，本有的生命死去，中有相續；中有死去，生有又相續；生命是有變化的，但是相續不斷，就叫做結生相續。「結」就是能和合苦的意思；而結生相續，可以說就是苦的開始。

玄二、辨位

即此名為羯羅藍位。

此時「識已住，結生相續」，這個位次就叫做羯羅藍位。

「羯羅藍」，翻成中文就是雜穢或凝滑。這是入胎後的第一個次第。

《披尋記》：「與滅同時」至「羯羅藍位」者，中有滅時，即識生時，故言「同時」。以彼中有染愛精血，方為阿賴耶識所依託故。於爾所時，由彼識中功能差別因增上力，有五色根及彼大種和合而生。此五色根但有功能，非已與果，故名「微細」；此與大種，體非即識，故名為「餘」。復由彼識託精血力，有餘身根與彼精血和合搏生。聚集生義是「搏生」義。如是精血與彼身根種類相似，故言「同分」。然為顯此身根能為餘眼等根之所依止，故言「有根」。即於此時，說「識已住，結生相續」。能和合苦，名為「結」故，如〈有尋有伺地〉說（陵本八卷六頁）。結即煩惱異名，或具、不具。從彼彼有情聚沒，往彼彼有情聚，諸蘊續生，顛倒妄見俱時轉故。從是以後，諸根大種相續得生，由是說言結生相續。識入胎已，住胎藏中有八位別，其最初位名「羯羅藍」，謂已結凝，箭內仍稀故，如下自釋（陵本二卷三頁）。

地二、名色生

此羯羅藍中，有諸根大種唯與身根及根所依處大種俱生。

在這凝滑、雜穢的階段中，眼、耳、鼻、舌諸淨色根的大種，唯與身根俱有而生；及根所依處的大種，就是扶根塵，也與身根俱有而生。

這裏把身根明顯地標出來，其餘眼、耳、鼻、舌四根只說大種，四根的扶根塵也只說有大種。因為在羯羅藍的階段中，眼根、耳根、鼻根、舌根四根特別微細，相貌還不明顯。

前一科說「識生」，只是說阿賴耶識；而這一科是說「名色生」，就包括了色受想行識五蘊，而不只是阿賴耶識了。怎麼知道？

《披尋記》：「此羯羅藍」至「大種俱生」者，前說「大種和合而生」，而未顯示何等大種；又說有「餘有根與彼精血和合搏生」，亦未顯示云何有根；故於此中更復宣說。謂彼大種有二差別，一、諸根大種；二、根所依處大種。此二大種與彼身根俱有而生，此即釋前所未說義。然復當知，根所依處大種，唯約身根依處為論。羯羅藍中唯有此故，是即羯羅藍色為識之所依託，除此更無餘法可得，故於中間置有「唯」言。

天二、當生相^二 地一、明次第^二 玄一、眼等生

即由此身根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。

由於與身根同時俱生的眼、耳、鼻、舌諸根大種的力量，經過一段時間，眼根、耳根、鼻根、舌根等四根的淨色根，也會次第生起。

《披尋記》：「眼等諸根次第當生」者，此顯清淨色根生起次第。舉初眼根，等取耳、鼻、舌根，是名「諸根」。身根已生，故不應說。今此位中，但顯有彼諸根大種能為依因；此為依故，彼方得生，由是說言「次第當生」。

玄二、依處生

又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生。

又由於與身根同時俱生眼、耳、鼻、舌四根所依扶根塵大種的力量，經過一段時間，眼、耳、鼻、舌等扶根塵，也會次第生起。

這可見，淨色根有淨色根的大種，扶根塵有扶根塵的大種，都是依據大種而出現的。而大種從哪裏來？由一切種子識的功能力。

《披尋記》：「諸根依處次第當生」者，此說諸根依處皆依身根依處大種而生，由是當知，「諸根依處」唯眼等四是此所說。身為依故，餘漸次起，由是復言「次第當生」。

地二、顯圓滿

由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。

由於淨色諸根及所依止的扶根塵這兩種根全部出現了，這時候名為得到圓滿依止成就。

「依止成就」表示五色根是心、心所法的依止處。在次第上說，心、心所法要以諸淨色根為依止，淨色根要有扶根塵作依止。這兩種依止圓滿了，時時現前，就叫做圓滿依止成就。

《披尋記》：「名得圓滿依止成就」者，根具足生，是名根位；彼依處生，是名形位；如下自說（陵本二卷三頁）。根、形圓滿，心、心所法依之而生，是故說名「圓滿依止」；恆現前轉，得「成就」名；於胎藏中八位差別，最後形位，有情自體方得圓滿，齊爾所時，名之為「得」。

亥二、依託^二 天一、釋得名^二 地一、標義

又此羯羅藍色，與心、心法^三安危共同，故名依託。

又這凝滑、雜穢的羯羅藍色與心、心所有法，彼此安樂共同、危害也共同，所以叫做「依託」。

地二、隨釋

由心、心法^三依託力故，色不爛壞；色損益故，彼亦損益；是故說彼安危共同。

由於心、心所法依託羯羅藍色的力量，使令羯羅藍色不爛壞。如果羯羅藍色被損壞，心、心所法也會受到傷害，如果羯羅藍色受到好的滋養，很健康、很正常，心、心所法也會很明利。所以說，他們是安危共同，這樣叫做依託。

《披尋記》：「羯羅藍色」者，羯羅藍中，諸根大種及與身根，皆色攝故，名之為「色」。

天二、顯託處

又此羯羅藍識最初託處，即名肉心。

又這羯羅藍色是阿賴耶識最初寄託之處，就名爲肉心^ㄟ。依本論的說法，肉心應是指心臟。依印順老法師的解釋，肉心即肉團心，也就是眾生的心臟^ㄟ。

《披尋記》：「羯羅藍識」者，羯羅藍中阿賴耶識託色而生。今唯說彼名之爲「識」，最初得故。

如是識於此處最初託，即從此處最後捨。

如阿賴耶識最初寄託於肉心，死亡的時候，也是從心處最後離開。

《披尋記》：「即從此處最後捨」者，如前已說將命終時，識於所依，分分漸捨，乃至心處，名「最後捨」。