

《瑜伽師地論》卷第九

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

本地分中有尋有伺等三地之六

寅五、業門（分二科） 卯一、徵

復次業門云何？

「復次業門云何？此略有二種：一、與果門，二、損益門。」

前邊第四科是「業」的「位」，現在這以下是「業」的「門」。這個門是什麼意思呢？就是從業——看這個文的意思，這個「門」當個出來講：我們這個人在屋子裡面，從這個門出來，叫做門。現在這個業力，就是造好了業以後，這個業變成了習氣了；這個習氣會發動出來事情，給你一個果報，那就是從那個門出來了。從那個門出來，也就是由習氣位發動到現行，發動到心識這裡來。這個習氣，若站在前六識的立場來說，習氣是不相應法，習氣和前六識是不相應的，不相應的時候叫「習氣位」，相應的時候，就是得果報了。所以這個「門」，就正好是我們的前六識。這是寅五是「業門」，分兩科，第一科是問。

「復次」，「業」的「門」是什麼呢？

第二科是解「釋」，解釋裡先標列二種。

卯二、釋（分二科） 辰一、標列二種

此略有二種：一、與果門，二、損益門。

「此略有二種」，這個門有兩種。「一、與果門」，就是這個習氣的業，給你一個果報。你以前或者作善業也好，作惡業也好，很辛苦的，不能夠白辛苦，現在酬勞你一個果報。就是你作善業，給你一個酬勞的果報，作惡業也酬勞你一個果報；所以叫做「與果」，給你果報。這是由這個門裡面出來一個果。「二、損益門」，「損益門」還是與果，就是在果上再分類，你若是作惡業，給你果報的時候，就是來傷害你，「損」；如果作善業，給你果報就是來利「益」你。

這是「損益門」，這是「標列二種」。

底下「隨別廣釋」，分兩科。第一科是「與果門」，分兩科，第一科又是「標列」。

辰二、隨別廣釋（分二科） 巳一、與果門（分二科） 午一、標列

與果門者，有五種應知：一、與異熟果，二、與等流果，三、與增上果，四、與現法果，五、與他增上果。

「與果門者，有五種應知」，有五種果給你，送給你五個果。那五種呢？「一、與異熟果」，也給你一個異熟果，這就是在生死中得的果報，變異而成熟的果報。在造業的時候，有善、惡、無記的差別，得果報的是無記的，所以就叫做「異熟果」。

這個「異熟果」，在我個人來說，最初的時候，我很不懂這個道理。怎麼因中作善、作惡，果的時候得的果報，也不是善、也不是惡，是無記？始終是不明白，不明白這個道理。現在我是不是明白呢？我講一講，你們看看我明白沒有？

不管是生到天上也好，到地獄去也好，都是得到一個阿賴耶識的果，得到阿賴耶識的果報。你生到天上去，受很多的快樂，不是那個；是得到阿賴耶識果。你來到人間，也是阿賴耶識。這果報主是阿賴耶識，阿賴耶識是無記的。那麼我們在人間天上，有如意的事情出現，那是「異熟生」，由阿賴耶識裡生出來的。說到地獄去，也是得到一個阿賴耶識，也是無記的；那地獄很多苦，那是由阿賴耶識生出來的。所以由果報主來說，是無記的；若與前六識相應，當然還是有苦樂的分別，它是這樣意思。我這樣解釋，你們各位再想一想。

所以第一個是與的「異熟果」，果報的成熟，不是一下子就成熟了，它是要變異，逐漸逐漸逐漸才成熟的。這個「異」，是因為因有善惡，果唯無記，所以是異；這個「熟」，是要逐漸逐漸才成熟的。

「二、與等流果，三、與增上果，四、與現法果，五、與他增上果」，給這五個果報，這樣子。

這是「標列」，底下第二科才廣解釋，解釋前面這五個果。解釋這五個果，分兩科，第一科「舉不善業」，由不善業得的果。分三科，第一科是「與異熟果」。「與異熟果」裡又先解「釋」，解釋分兩科，第一科「舉殺生業道」，由殺生業道得的果。

午二、隨釋（分三科） 未一、與初三果（分二科） 申一、舉不善業（分三科）

酉一、與異熟果（分二科） 戌一、釋（分二科） 亥一、舉殺生業道

與異熟果者：謂於殺生，親近修習，多修習故，於那落迦中受異熟果。

這個先說「與異熟果」，怎麼與法呢？「謂於殺生」，就是說這個人，假設他是在人間，他歡喜殺害生命。「親近修習」，他與這個殺生的事情去接近，向人家學

習，也就自己這樣做。做還不是做一次，還「多修習」，常常去殺害生命，做這個事。或者以殺生為職業，殺生；或者是不是，是業餘的，去釣魚，或者到山上打獵，這些事情。「於那落迦中受異熟果」，將來他受這個；你這樣做，將來就給你一個異熟果。給你什麼異熟果呢？在「那落迦」，在地獄裡面，來享受這個異熟果。這個「異熟果」就是這麼樣情形的。

亥二、例餘業道

如於殺生如是，於餘不善業道亦爾。

這是第二科「例餘業道」，就像我們殺害生命是這樣子，其餘的不善業道也是。

若到地獄去受異熟果，這是上品的不善業，那麼上品的不善業是這樣子；若中品的、下品的這個不善業，當然也可能到畜生世界，到餓鬼的世界受果報，不全是到地獄的。說「殺生」是這樣子，「於餘不善業道」，偷盜、邪淫、妄語，乃至這些各式各樣的，「亦爾」，也是其中也有軟品的，下品的、中品的、上品的，也是或者到地獄去，給你一個異熟果；或者是到畜生、餓鬼世界，給你異熟果，也是這樣子。

戌二、結

是名與異熟果。

異熟果就是這樣子來的。

——※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— ·
—※— · —※— ·

問：這裡有問題，這是《雜阿含》這部經編號是 300 號，說明法非自作自覺，亦非他作他覺，應離斷常二邊見，處於中道而說法。能否請師父對「自作自覺，他作他覺」略加解釋？

答：我唸一唸這經：

「如是我聞，一時，佛住拘留搜調牛聚落。時，有異婆羅門來詣佛所，與世尊面相慶慰。慶慰已，退坐一面，白佛言：『云何？瞿曇！為自作自覺耶？』佛告婆羅門：『我說此是無記。自作自覺，此是無記。』『云何？瞿曇！他作他覺耶？』佛告婆羅門：『他作他覺，此是無記。』婆羅門白佛：『云何？我問自作自覺，說言無記；他作他覺，說言無記。此義云何？』佛告婆羅門：『自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂

此有故彼有，此起故彼起。緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」佛說此經已，彼婆羅門歡喜隨喜，從座起去。」

你讓我解釋解釋這個《阿含經》，這個是《雜阿含經》，《大正藏》的編號是300號。也好，我解釋解釋看看。

「如是我聞，一時，佛住拘留搜調牛聚落。時，有異婆羅門來詣佛所，與世尊面相慶慰。慶慰已，退坐一面，白佛言：『云何？瞿曇！為自作自覺耶？』」他稱佛為瞿曇，瞿曇是佛在家的時候的姓、種族，他是這個種族的。就是說瞿曇啊！究竟怎麼回事情呢？為自作自覺耶？這個「自覺」，這是我們的漢文的翻譯「自覺」，若現代的巴利文，不知道這個字是怎麼翻的。這個「覺」指什麼說的呢？下邊的文呢，「緣無明行，乃至純大苦聚集」。從這上來說，那麼這個「覺」就是識，就是識。我們現在眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，就是識。若是「無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」這樣子就是還滅門，就是得到三乘聖人的清淨智慧了，那就是離垢識了，那就是這樣。

不管是染汙識、有取識或者是離垢識，佛法的態度：這是因緣所生法，都是因緣所生法。所以這上面說，婆羅門問，道理是一樣，說我們現前這一念心，這個心的活動，這分別心的生起，是它自己作的嗎？這句話若換一句話說，它自己生起的嗎？就是這麼講。「為自作自覺耶？佛告婆羅門：『我說此是無記。』」這樣說這是無記，我不回答這個問題。

「云何？瞿曇！他作他覺耶？」說是這一念分別心，不是自作的，是另外的東西來作的，造成這個分別心的。「佛告婆羅門：『他作他覺，此是無記。』」我也不回答你這個問題。「婆羅門白佛：『云何？』」怎麼回事？我問你「自作自覺」，「說言無記」；「他作他覺」，也是「說言無記」。「此義云何」？這個道理底怎麼回事情呢？究竟怎麼回事情？

「佛告婆羅門：『自作自覺則墮常見』」，這給我們個消息，為什麼叫做……這個覺若是自作的話，就是常見，這裡有個消息。從這地方明白一點事。這個識，不是其他的因緣創造有的，識是自己作的，自己就有了識。本來這個識，比如說是由因緣生的話，沒有因緣的時候，沒有識。比如說是整一點鐘的時候，這個時候因緣沒有；一點零一分的時候，有因緣了，這個識就出現了。一點零一分的時候，有識，一點零一分之前，這個識是沒有的。因緣和合了，有這件事；因緣沒有和合，沒有這件事。

我們就是拿這個做例子，說現在是自作自覺，這個識是自己作的，那麼就是在因緣沒有和合以前就有識，他這個識自己把自己作出來了。那意思就是沒有因緣以

前，識就是自己是有的，自己把自己創造出來。若這樣的話，就是在識沒有生以前，就有識，那麼從什麼時候有的？你追到前面追不到完的，這個識是常的，識就是常住的了，識就是常——常見。你若說是識是自作的，等於說是自有的。說這個房子，是誰做的？是房子自己做的。就是這樣意思。房子若是自己做的，在沒有房子以前就有房子，這個房子它自己就出來了。那麼這個房子就是常住的，向前推、推不到頭的，一直是有。它不是因緣有的了，不是因緣有，那麼以後也不可以破壞的，一直地是存在下去。那麼這個房子是常住的，「則墮常見」。說我們這一念心是怎麼有的？自有的，是自作的，就是自有的；自有的，那麼就是常。可以這樣解釋吧！

「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。」說是若墮常見，這不是佛法，所以我不能同意你的說法，說「自作自覺」。若是「他作他覺」呢，這個覺是他作的；覺本身沒有，是他作的，是另外一個東西創造這個覺。這樣子說，他就是墮入斷見了。因為他沒有，原來沒有，原來是沒有的。這個沒有，就有了，若由無而有，也會由有而無的，道理是這樣子。如果前一剎那，一點零一分是有，一點零一分一秒又沒有了，它又會沒有了。就是由無而有，由有而無。它若有，前一剎那有，後一剎那沒有，就是會斷了。它就會斷，這是斷見，所以是「他作他覺」。若是「他作他覺」，那就是墮入斷見。

在《中觀論》上，也就是青目菩薩解釋龍樹菩薩的《中論頌》。比如說是這個馬和牛來說，牛假設是自，站在牛的立場來說，馬是他。這個牛怎麼有的？是他有，是馬來生牛。馬能生牛嗎？馬不能生牛，那麼就是斷見了，沒有牛可生了。所以應該是斷見，應該是這麼說。說是站在馬的立場，牛也是他。馬是怎麼有的？由牛有馬。這也是不可能的事情。那就沒有，沒有就是斷了。也可以這麼講。

所以這個識，如果說是不是自有，而說是他的因緣來造，他的因緣來造，這是造不來的。造不來就是沒有了，那就是斷。「他作他覺則墮斷見」。他作他覺就是覺是一分，他是一分。是彼此互相都可以稱之為他，馬稱牛為他，牛也稱馬為他。說是這個他，是由另外一個……這個他這個字有什麼意思？有個「別體」的意思。就是離開了牛，有馬的自體，有馬的體性；離開了馬，有牛的體性，這叫做他。若說是這個「他」，有個別的體性的這個東西，他不能自造，由他、由別體的東西來造，這件事是造不來的。若是不能造，不能造就是沒有了，沒有就是斷了，則墮斷見。這樣子這不是佛法，佛法也不是這麼說。

「義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。」那這樣說，佛法應該怎麼說呢？

佛法是義說、法說。佛法的這個道理，在所說的是道理，能說的是法；能說的是語言文字叫做法，所說的是道理。有能詮、所詮：在所詮上叫義說，在能詮上叫法說。佛法裡面的這個法說也好，義說也好，離此二邊。遠離了他作、自作的兩邊，也不是自作，也不是他作的。那麼是誰作？怎麼作的呢？處於中道，也不是自作，也不是他作。那麼是在中道這個地方，在這裡說一切法是因緣生的，是中道說的、中道的說法。是因緣所生法，也不是自、也不是他，所以中道而說法。怎麼叫做中道呢？「所謂此有故彼有」。比如說是有無明就有行，有行就有識，那麼這就是此有故彼有，是這樣說法。「此有故彼有，此起故彼起。」無明有，所以有行，有行就有識，應該是這樣說。在別的文上的翻譯：「此有故彼有，此生故彼生。」「此有故彼有」是平說的；「此生故彼生」是前後說的，有一點差別，這麼說。

「緣無明行」，這底下……「此有故彼有，此生故彼生」，這是原則的理論。事實上來說，是什麼呢？緣無明而有行，緣行而有識，「乃至純大苦聚集」。因為你有無明，沒有智慧，糊塗，所以你就會造成一種錯誤的行動，起惡行。有錯誤的行動而有分別心出來，行緣識這樣子。乃至到純大苦聚集，愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死，這時候有純大苦聚，出現了。

「『無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。』佛說此經已，彼婆羅門歡喜隨喜，從座起去。」這個文是這樣子，但是我們說這個道理的時候，我們聽得怎麼樣？

我們再說幾句。比如說是因緣生法，也不是自生，也不是他生，是因緣生。因緣生怎麼不是自生，也不是他生呢？說他生也不對，自生也不對。那麼這因緣生是不是自生？是不是他生呢？怎麼來辨別遠離自生、遠離他生呢？怎麼辨別呢？

譬如說是，我們這樣說也可以。譬如這個打鐘的聲音，敲鐘的聲音出來。這個鐘的聲音，這聲音是自生，不用敲鐘，這個聲音就自己有了，這聲音是自生，這叫自生。是不是自生呢？一切的聲音都不是自生，所以不是自作。那麼聲音是他作的嗎？聲音他作這個意思是……這個「他」我剛才說是別體的意思。離開了馬，有牛；離開了牛，有馬。就是馬也好，牛也好，都有自體。若是離開了鐘、和槌、和人去敲，另外有聲音；那麼聲音是有別體，鐘也有別體。但是事實上，離開了鐘以後，聲音是沒有的。聲音是沒有，說誰是他？說誰是自？那這樣說，聲音和鐘來說，沒有別體。沒有別體，就不能稱之為「他」，所以不能說是他生。能說得過去嗎？能不能說得過去？可以嗎？就是你離開了鐘，聲音的體性是沒有的。離開了牛，有馬；離開了鐘，有沒有聲音？沒有，我看沒有。所以這個由叩鐘出來個聲音，這不是他生。佛法名之為因緣生，而不是他生。因為你說是他，

他沒有自己的體性，不能稱之為「他」，也不能稱之為「自」。也不能稱之為自，也不能稱之為他。那麼怎麼生的呢？是因緣生，這麼回事。

說我們這一念分別心，也是這樣子，它不能自生的，也是要由因緣生。沒有因緣的時候，這個識沒有辦法生。這個有漏的——有煩惱的識是這樣子；無煩惱、清淨的識，無垢識也是，也是要因緣生，而不是自生，也不是他生，是因緣生。因緣生，什麼因緣生呢？「此有故彼有，此無故彼無」，這是這樣意思。此有故彼有，此若沒有的時候，彼也沒有。此有故彼有，離開了此，彼沒有自體，所以就是不能說為自生。此有故彼有，所以也不能是他生，那麼就是因緣生，它是這樣意思。因緣生，但是佛法裡面說有增上緣，無明緣行這是增上緣。在增上緣裡面也不全是增上緣，也一定有因緣，有因緣、有等無間緣，也還有增上緣，還有所緣緣。不然的話，這個識是不能生的，所以識是因緣生。也不是自生，也不是他生。

在《阿含經》（雜阿含卷九編號 253）上，有個烏陀夷尊者到一個婆羅門尼的花園裡面坐。婆羅門尼是個有學問的人，就請他去吃飯，請幾次都沒成功，最後是成功了（尊者都有去應供，只是最後一次才為他說法）。吃完飯了，這個婆羅門尼就在旁邊，坐一個小矮凳子，坐在那裡。就提出問題，問這個烏陀夷尊者——不是迦留陀夷。我又說這蕩益大師，蕩益大師他誤會。優陀夷是優陀夷，迦留陀夷是迦留陀夷，不是一個人。那麼這個優陀夷（婆羅門尼）提出個問題：一切法是自作？是他作？是共作？是無因作？那麼這個烏陀夷說：「眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，依根緣境，所以有識。不是自作，也不是他作，也不是共作，也不是無因作。」把這話一說完了，這個婆羅門尼得初果，得初果須陀洹。

若是我們……你學一學《中觀論》的這個理，「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」我們把這個道理學完了，應該是搞通了一點好，然後聽到阿羅漢說：「我們這一念分別心，也不是自生，也不是他生，也不是共生，也不是無因生。」應該是就是悟入第一義諦了，應該就是這樣子，當然是得初果了，當然是。一切法不是自生，這一句話就是一切法寂滅相，不是得初果了嗎？就是無我相、無人相、無眾生相、無壽者相了，若見諸相非相了。就是超越假名，悟入第一義諦了。

這一段文，「離此二邊，處於中道而說法。」說此有故彼有，那此無就故彼無。所以一切法、一切因緣所生法，都是無自性的，都是寂滅相了。那麼不是就是悟入第一義諦了？就是「無明滅則行滅」，「純大苦聚滅」了，不是這樣子嗎？

問：阿彌陀佛！那順著師父這樣子講的話，回到剛剛那個自作自覺。因為自作自覺，

就是我們有個我，所以他是等於常見，可不可以這樣說？斷見的話，如果是他的話，如果照那個斷見論講的話，他就是他認為有這個五蘊，那所以有他生。如果我們說，以外道的想法，都是非因緣而生。他有的話，這個他就是不管是色界、無色界，那麼斷見論講有七種。那色界就包括色法，比如說有器世間，有非人的這個……有情的眾生跟器世間無情的——那都是色法。那這樣的話，如果說他去作……等於是前面第一個無因而有，就是他本來就有那個果相，那就成為他。所以就這樣來解釋這個斷見，這樣是不是勉強可以解釋得成？

答：那個斷見論，他是說人死亡了以後，這個我斷了。我斷了，苦樂的果報也都斷了，這一切的業力也都滅了。所以是斷見，也就是不能生了。

問：那個講五蘊是就有情眾生來說，那這個他作他覺的話……

答：這他作他覺這上面是說，他作他覺是一切法都不能生起，也就是斷了。這牛不能生馬，若是他生，一切法是由他生，他是不能生的，他不能生，那麼一切法就是不生，不生就是斷了。

問：好！我再想一想。

答：所以他生是不能生，是自生也不能生，當然自、他都不能生，共也不能生。不共，一切法也不能離開自、離開他、離開共，無因也是不能生。所以的話怎麼生呢？因緣生。這因緣生……

問：但是這個因緣生，現在就是把這個定義我們要弄清楚，因為一般都是認為有我，這個因緣生這個因怎麼來的？這個因還是因為有我，是我執著這個阿賴耶識。如果沒有這個的話，當然就不可能，但是因為有這個我在執著阿賴耶識，所以它就……還是就像是後面講的煩惱、有業、有果，這樣才說得通，不然很容易講說因緣生，但是那怎麼會有這麼多事情發生呢？那當然是因為執著有這個我。否則……

答：因緣也是由因緣生的。所以是佛教不同意由一個因生一切法，每一法都有它的因緣，所以因緣是無量無邊的，佛法是這樣說。

但是現在我看這個文，看到《阿含經》的文和其他的地方也看出來，為什麼佛說這一段《阿含經》，當時這個人就得聖道？是有道理的，是有道理。有道理，按現在的人情形來說，說法要慢一點好，慢一點好。就是你說這一段，其中這一小節，不妨多重複。但人是不願意重複，但是看出來重複是對的。因為你第一次，

可能還有點模糊，再說一遍就清楚一點。說我第一次清楚了，也可能你自己認為清楚，還是沒清楚呀！再重複一下，你深入地思惟，是有用的。所以重複一遍，再說第二遍，說第二個道理、第三個道理、第四個道理，等到最後下結論的時候，得初果須陀洹。應該是這樣才是對的。

問：那下面一個問題，正好是重複，就是剛剛那個業位跟業門，業位，您說是：業位是由無而有；但是轉位、中位、上位是有，只是從弱而強，生位是從無而有……

答：對！由無而有。

問：那習氣位的話是：有了，又再去造成一個氣氛，還沒有得果。

答：是的！

問：好，那後來這個業門，您說是跟六識不相應那個習氣……

答：這個習氣位是和阿賴耶識在一起的，和前六識是不相應的，它要活動出來才和前六識相應。

問：那這個業門的地方，講到這個五個門，這跟上學期講《攝大乘論》那個種子相的六個，很多都是重複的，這中間有沒有什麼事？

答：它有關係的，有關係的。好像在後邊，等於是把《攝大乘論》又重講一遍，到後邊的時候，但比《攝大乘論》還更詳細一點。

我說這話什麼意思呢？人說是「老僧自有安心法，八苦交煎也無妨。」（真歇了禪師：「講道論懷實可傷，終朝身臥涅槃堂，門無過客窗無紙，爐有寒灰蓆有霜，病後始知身是苦，健時獨為他人忙，老僧自有安心法，八苦交煎總不妨。」）當然這個是……究竟這個詩是誰作的，我也不知道。但這句話是有道理。有道理，我們今天在這裡住的人，不管你是在家居士、你是出家人，但是我看都是出家人，在家居士也是出家人，我的看法是這樣。這話什麼意思呢？就是在這裡住的，就說現在這個情形，心情上不要有壓力，沒有壓力。如果你是在家，你在家不是在這兒住，在家裡住。在家裡住，你可能有父母、夫妻、兒女、朋友，種種的事情，你心裡面有事情，那就是又一回事。在這裡住，沒有這些事情，沒有這個事情的時候，這個心情沒有壓力。「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生（是故知無生）」就從這裡悟入第一義諦，不是很難的事情嘛！你從文字上能悟入，一次一次地悟入，數數地悟入，數數悟入就熟悉了，隨時可以用，隨時就能悟入。若能

這樣的話，應該不和任何人吵架。就是有什麼衝突的時候，你就把這句話念一遍：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」不要去，不要去講道理，不要去講，不要說是：「你為什麼這樣？」這話都不要講，先講第一義諦。你和任何人有衝突的時候，你自己也不用和對方辯論，不要。你心裡面先講這個第一義諦，就是「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」（《中論》：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」）你自己先講第一義諦，不要和別人去講世俗諦，不講。這樣講了以後，有什麼事情呢？心裡平靜，這個煩惱先不動。煩惱不動，心裡平靜了以後，再和他講世俗諦。說我觸惱你了，好！對不住！我以後再不觸惱你，這個問題解決了。若是你觸惱我，也好！我原諒你，我不同你計較，也就問題解決了。

要有安心法。說我學《攝大乘論》：「名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三。彼無故此無，是即入三性。」也是很妙的呀！都是我的虛妄分別，沒有這回事情，也是能悟入第一義諦。你用第一義諦來降伏自己的煩惱，心裡沒有煩惱了，再同人講道理，再同他講道理。你心裡有煩惱的時候，這道理是講不來的。

我們是出家人啊，我已經剃了光頭，我常常這樣子用第一義諦來調伏自己：「一切賢聖皆以無為法而有差別」，我就學這個無為法差別。然後那沒出家，還在戴頭髮那個居士：哎呀！出家人是這麼樣的有修養呀！我也要出家！我也發心出家！看！我們可以給人家作一個好的榜樣，能引發別人的道心。如果我們和在家人一樣，不講第一義諦、不講佛法，也是講這個斤斤計較，這樣子、那樣子。在家居士看你們出家人這樣子，我不出家了。所以我們發心出了家，已經剃了頭髮的人，要想一下這個問題。

但是這個事情呢，就在風平浪靜的時候用功，已經來了煩惱，用功夫用不來的，功夫是用不來的。在沒有煩惱的時候你多用功、多用功，等到風來了的時候，你心可以不動。因為你在心平氣和的時候，已經準備好了。說我不用毘鉢舍那的智慧。我只是、我老是用奢摩他，也可以。用奢摩他，我就能夠……煩惱要動，用奢摩他也可以不動。但是呀！煩惱還是在那裡，若毘鉢舍那呢，就把煩惱紓解了，沒有煩惱了。

智者大師常用《維摩經》的道理，用體真止，就是用觀的力量來降伏煩惱。我願意大家好好這樣學習，會快樂，感覺會快樂。阿彌陀佛！就這樣。

酉二、與等流果

與等流果者：謂若從彼出，來生此間人同分中，壽量短促，資財匱乏，妻不貞良，多遭誹謗，親友乖離，聞違意聲，言不威肅，增猛利貪，增猛利瞋，增猛利癡，是名與等流果。

「業雜染」裡面一共分九科，現在是第五科「業門」。業門裡邊分兩門：一個「與果門」，一個是「損益門」。「與果門」裡邊是分兩科，第一科是「標列」，第二科「隨釋」。隨釋裡邊分三科，第一科「初三果」，舉不善業的三果。第一科是「與異熟果」，這一科已經講完了。現在是「與等流果」，就是創造了這樣的業以後，這個業能給你一個酬謝，酬謝你一個果報。什麼果報呢？是「等流果」，就是給你的果和你當初造的業相似，所以叫做等流果。彼此相似叫做「等」，「流」就是相續下去，所以叫做流。這個等流果是怎麼給的呢？

「謂若從彼出」，就是說這個有情他造了十不善業，就是到了三惡道去了，給他一個異熟果。從三惡道裡面出來，「若從彼出，來生此間人同分中」，來到人的世界。此人和其他的人，大家都是同類的，叫「同分」。「壽量短促」，最初造作殺生的罪業的時候，使令所殺害的眾生的壽命中斷了、不相續了、壽命短促了；所以呢，這個造業者來到人間的時候，也給你相似的果報，你的壽命要短促，壽命不長，所以叫做壽量短促。所以可見壽量短促，是屬於殺生的罪業來的等流果。「資財匱乏」，在因地的時候，你造了偷盜的罪業，那麼嚴重了，也是到三惡道去給一個異熟果；來到人間再給你一個等流果——你偷盜的時候，使令別的被偷盜的人資財匱乏，現在你自己也是，你的資財也是不足，總是有所缺少不夠用。「妻不貞良」，在因地的時候，有這個欲邪行的這種罪過，所以再來到人間，也同樣是他的妻子是不貞良。

「多遭誹謗」，在因地的時候說謊話，就是欺騙人，使令人受到傷害。這麼來到人間的時候，常常地遇見人家誹謗他。說「我也沒有什麼罪過，他就說我不對，這個真的太冤枉我了。」原來是這麼回事情。「親友乖離」，就是在因地的時候，說一些破壞別人的感情的話，所以現在給一個等流果：你的親友也是同你不合，總是有問題，常常地吵架。「聞違意聲」，在因地的時候，說些粗惡的語言，令人聽到了以後像刀劍刺傷似的，所以這回自己來到人間的時候，也會聽見一些像刀劍的這種語言刺害他。「言不威肅」，就是綺語，最初好說笑話，說些放逸的話，這回給你一個等流果：你來到人間說話的時候，得不到人家的尊重，人家不尊重你，沒有那種威勢，那個氣勢不夠。

「增猛利貪，增猛利瞋，增猛利癡」，在因地的時候，常常地有貪心、有瞋心、有愚癡心，你常常這樣熏習，這一生來到人間也是，你的貪瞋癡就是重。常常地貪，

貪心就重；你常常發脾氣，脾氣就重；你常常地邪知邪見不講道理，你的愚癡心就是重。

「是名與等流果」，這就叫做等流果，等流果原來是這麼一回事，就是原來的造十不善業所引發出來的。

酉三、與增上果

與增上果者：謂由親近、修習、多修習諸不善業增上力故，所感外分光澤 虧少，**果不充實，果多朽敗，果多變改，果多零落，果不甘美，果不恆常，果不充足，果不便宜，空無果實。**

這個是第三科「與增上果」，這個又給你一個增上果。前面給異熟果，給異熟果是力量最大的，你做惡事給你這個異熟果是很厲害的。再給一個等流果，現在又給一個增上果。這個「等流果」，看這個前後文的意思，是在本身正報上的感受，正報上說的；現在「增上果」，是在依報上，你所享用的境界上說的。

「謂由親近、修習、多修習諸不善業」，為什麼會有增上果的出來呢？就是因為那個人他常常親近這個不善業，常和這個惡事在一起，常常做惡事，常和這個惡事接近，常常來做這個惡事，所以叫做「修習」。做了一次又一次，做了一次又一次，叫做「多修習諸不善業」。因此這個不善業是很有力量的，所以叫做「增上力」，強大的力量。這個不善業它給你異熟果，給你一個等流果之外，又會給你一個增上果。什麼叫做增上果呢？

「所感外分光澤虧少」，就是由業力招感來的身外之物，或者你的衣食住，或者是你種的花果。在表面上看，「光澤虧少」，光潤滋澤的相貌少，總是一種枯萎的樣子，不潤澤。因為在造殺業的時候，令被殺害的眾生心情苦惱不光澤。所以除了再來人間壽命短促之外，所遇見的，所遭遇到的境界，是「光澤虧少」。「果不充實」，就是盜業。你偷盜的時候令對方有所缺少，於是乎給你增上果的時候，所得的事情也是不充實，就是有所缺少。「果多朽敗」，說是得到的果，比如說種了橙子、種了蘋果、或者種了蔬菜，到結果的時候多是朽敗的，能夠成實的不多，這就是欲邪行的果，一種增上果。

「果多變改」，你在因地的時候好說謊話，給你一個增上果的時候，「果多變改」，不是像你想像那麼好，總是有變化。「果多零落」，因地的時候說離間語，你常好說離間語。那麼你再來人間的時候得的增上果，就是果多零落，還沒有成實都凋零了、都壞了。「果不甘美」，因地的時候說粗惡的語言，所以得到的增上果，那個果，吃那個橙子，它就是酸得厲害、不那麼美。吃什麼東西，吃的飯香味也不是那麼好，果

不甘美。「果不恆常」，說這個綺語，因地的時候你說綺語令人放逸，所以你得到的果很快就結束了，時間不是那麼長，就叫你心情不滿意。

「果不充足」，在因地的時候貪心很大，結果到人間來的時候，得的增上果不充足，就是不是那麼多。「果不便宜」，因地的時候常好發怒，那麼得到增上果的時候，果也「不便宜，就是不隨你的心意的，與你的希望不相應。「空無果實」，或者是因地的時候有邪知邪見，所以再來人間的時候得增上果，「空無果實」，這件事沒有一像做生意吧，沒有賺到錢，空無果實。

申二、翻例善業

當知善業，與此相違。

前面這個增上果是說做惡業，「親近、修習、多修習諸不善業增上力故」，有這樣的不美滿。若是他修十善業呢，他不做惡業，修十善業，「與此相違」，就和那個不善業是相反的了。所感的外分光澤很多，果也是充實的，果也不朽敗，果也不變改，果也不零落，果是甘美的，果也是恆常的，果是充足的，果是便宜的，是有結果的，那就不同了。

未二、與現法果（分二科） 申一、略標列

與現法果者，有二因緣，善不善業與現法果。一、由欲解故，二、由事故。

這是前三果，先給了前面這三個果，異熟果、等流果和增上果。這底下第二科「與現法果」，分兩科，第一科是「標列」。

「與現法果」，這話什麼意思呢？就是你現在造的罪過，現在就得果報；你現在做的功德，你現在就得果報，不用等到來生，這就是與現法果。就是在你現在的眼耳鼻舌身意、色受想行識裡面就得到果報。分兩科，第一科是「略標列」。

「與現法果者，有二因緣，善不善業與現法果」，我們做善業，或者是做惡業，現在就能得到果，是要有兩個因緣才能這樣子的。「一、由欲解故，二、由事故」，從這兩方面得到現法果。怎麼叫做「欲解」呢？這個「欲」就是強烈的願望，我希望成就這件事的這個希望心非常地強，這是一個事；「解」就是對這件事，他有深入的認識，深刻的認識，這是叫做欲解，是這樣意思。「二、由事故」，欲解是在你的思想上說的，這個「事」就是表現出來的行動，把這件事做成了。從這兩方面來決定你得不得現法果。

這是「標」。底下「隨別釋」，第一科是「由欲解」，先「標列」。

申二、隨別釋（分二科） 酉一、由欲解（分二科） 戌一、標列

應知欲解復有八種：一、有顧欲解，二、無顧欲解，三、損惱欲解，四、慈悲欲解，五、憎害欲解，六、淨信欲解，七、棄恩欲解，八、知恩欲解。

「應知欲解復有八種」，欲解又有八種不同：第一個是「有顧欲解」，第二個「無顧欲解」，第三是「損惱欲解」，第四是「慈悲欲解」，第五、「憎害欲解」，第六、「淨信欲解」，七、「棄恩欲解」，八、「知恩欲解」，這一共是八種。這欲解有八種不同。

這是標出來，這底下解釋，分八科。第一科就是「有顧欲解」。

戌二、隨釋（分八科） 亥一、有顧欲解

有顧欲解，造不善業受現法果者：謂如有一，由增上欲解，顧戀其身，顧戀財物，顧戀諸有，造不善業。

這個「顧」就是關心的意思，我歡喜，歡喜的事情，他就是關心。我對這件事我很關心，這樣的欲解而造的是不善業，能夠受現在的果報。這是怎麼個情形呢？「謂如有一，由增上欲解，顧戀其身，顧戀財物，顧戀諸有，造不善業」這樣，就是說有一個人，由於這個人有「增上欲解」，就是有強烈的一個希望心，而對這件事是有研究的。「顧戀其身」，就是有顧欲解，這個人愛著自己的生命，對自己的生命很愛著、很歡喜，辛苦一點也不行，太陽曬著一點也不可以，風吹著一點也不行，要特別地保護自己。「顧戀財物」，不但對於身體這樣子，對於財物也是這樣子。「顧戀諸有」，就是除了生命體和財物之外，其餘自己所有的一切，所有其他諸物，他的愛著心也是很強，很強啊。在這樣的愛著心顧戀的心情之下，他造作很多「不善」的罪「業」，那麼這樣的罪業也是會得現報的。

亥二、無顧欲解

無顧欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，以增上欲解，不顧其身，不顧財物，不顧諸有，造作善業。

「無顧欲解，所造善業」，這底下相反，這個人對於自己的身體，他沒有那麼多的愛著心，對於財物也是、諸有也是；他辛苦一點也不要緊，有點病痛也無所謂，這個心很看得開。這樣的人，他造了一個「善業」，做了很多的功德，他就現在這個生命體上會得到果報。怎麼樣情形呢？「謂如有一，以增上欲解，不顧其身，不顧財物，不顧諸有」，造作很多很多有意義的事情，這個人他現在就能得到果報。

這個「有顧欲解」、「無顧欲解」，一個善、一個惡。現在底下第三科，是「損

惱欲解」。

亥三、損惱欲解

損惱欲解，造不善業受現法果者：謂如有一，於他有情補特伽羅，以增上品損惱欲解，造不善業。

這是對於另外一個有情的眾生，「補特伽羅」，就是眾生，在生死裡流轉的這個人。而這個造業者，「以增上品」的，就是特別強烈的「損惱欲解」，他想要殺害他，想要惱亂他。他對殺害他、惱亂他這件事，他是有深入的研究，他心情非常強烈地要做這個事。「造不善業」，他造了很多的罪過，那麼也會於現法中會受到果報。

亥四、慈悲欲解

慈悲欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，於他有情補特伽羅，以增上品慈悲欲解，造作善業。

「慈悲欲解，所造善業受現法果者」，這和前面「損惱欲解」完全相反了。他有慈悲心，眾生受苦他心裡面不忍，願意幫眾生的忙，希望他們都能夠安居樂業。那麼這樣的心情，他會造作很多的與人有利益的事業，他會受現法果。「謂如有一，於他有情補特伽羅，以增上品慈悲欲解，造作善業」，就能夠得現報的。這個內心裡面有慈悲心，而且還是特別強大的，慈悲心非常地強。這個意思就是任何人不能阻礙的，他若在這地區做了一個利益的、幸福的一個計劃，任何人不可以破壞，他是一定要把它做成功的，那就表示有力量。如果人說這件事不值得做，他就退下來了，那就是不能說增上品的慈悲欲解，這就沒有力量。說這樣你內心裡面有力量大，你若把這件有意義的事做成功了，會得現報，是這個意思。

亥五、憎害欲解

憎害欲解，造不善業受現法果者：謂如有一，於佛法僧，及隨一種尊重處事，以增上品憎害欲解，造不善業。

「憎害欲解，造不善業受現法果者」，「憎」惡，心裡面憤怒；「害」，想要傷害對方；你內心裡面有這樣的欲解，你去造這個不善業的時候，是受現法果的。「謂如有一，於佛法僧，及隨一種尊重處事，以增上品憎害欲解，造不善業。」這就說出一個意思，就是有這麼一個人，他對於「佛」陀，對於佛教的無量無邊的微妙「法」門、經書之類，「僧」，在佛教裡面修學聖道的人。「隨一種尊重處事」，「隨」，或者是佛，如果沒有佛在世，或者就是佛像也是一樣，或者法、或者僧，都是我們應

該尊重的事情。那麼在這樣的境界裡邊，「以增上品」的「憎害欲解，造不善業」，這要受現報。

「謂如有一，於佛法僧，及隨一種尊重處事，以增上品憎害欲解，造不善業。」

在《華嚴經持驗記》上有一件事，好像是在南北朝的時代。那個時候可能八十卷的《華嚴》還沒有來到中國，就是《六十華嚴》是來了。好像是在一個北魏的皇宮裡面的一個人，這個人就是請一部《華嚴經》到五臺山去，到那兒去受持修學。多少年以後，他的身體恢復正常。原來他是個男人在皇宮裡做事，就把這個身體似乎是有一點事情，那麼現在就完全恢復正常了，有這種事。當然這是他對佛法的恭敬尊重修學，所以得了現法的果報。

「隨一尊重處事，以增上品憎害欲解，造不善業」，能得現法的果報。

亥六、淨信欲解

淨信欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，於佛法僧等，以增上品淨信欲解，造作善業。

這是第六科。對於佛法僧有清「淨」的「信」心，有清淨的信心。那麼有這樣欲解的人，他能在佛法僧這上面造了很多的「善業」，他能「受現法果」。「謂如有一，於佛法僧等，以增上品淨信欲解，造作善業。」

這也是《法華經持驗記》上，有一個人有病，身體常常地有病，常常地要吃藥，那麼他就把《法華經》背下來了，天天背《法華經》，但是身體還是有病，病還沒好。沒好怎麼辦呢？就是聽說好像在四川，一個什麼山裡面有什麼藥，他就去採藥，聽人說他就去採藥。到了山裡面就有一個童子來，說：「我們家裡面有個老先生要請你去坐一坐。」這個法師心想好嘛，請我去就去啊，一進去看，是一個老翁在那裡。這個老翁對他很恭敬：「聽說法師你能誦《法華經》，請你誦給我聽聽。」這個法師當然天天念是很熟的，他立在那裡就是合起掌來：「南無法華會上佛菩薩……」一次就把《法華經》都背下來了。

我們一般的人若背《法華經》，不要太快，至少要五個、五個半鐘頭；從〈序品〉到〈普賢菩薩勸發品〉，他這一口氣就把《法華經》都背下來。背完了這時候，這個老翁說是：「你不要走，我今天請你吃飯。就在這裡。」這老翁給他做了飯請他吃，吃完飯了又送給他一包東西，然後他就告辭就走了，還是那個童子送他出來。送他出來，走了不太遠，這個法師說：「哎呀！這個老翁是誰呢？他請我吃飯，要我誦《法華經》，究竟他是誰啊？」那麼這個童子說：「這是孫思邈先生。」孫思邈先生是在唐朝的時候，和道宣律師同在終南山住的一個人。那麼這個時候，可能是到了唐朝的

末年的時候，已經多少百年了，其實孫思邈很久了，真是有這麼一個人的。他一說這個話呢，這個童子一告訴他呢，童子也沒有了，這個房子也不見了。他從這回去以後，身體好了，再也沒有病，沒有病痛。

這個《法華經持驗記》、《華嚴經持驗記》、《金剛經持驗記》，就有這些不可思議的事情。所以「淨信欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，於佛法僧等，以增上品淨信欲解，造作善業」，就能得現報，現在就能得果報。而得果報這件事，現在這個本論的文說得非常清楚：一個是你內心，你內心要有增上的「欲解」，強烈的欲解，要這樣；第二個你要做這件事，「由事故」，這第二科會說，你這件事就成功了，做善做惡都一樣。

亥七、棄恩欲解

棄恩欲解，造不善業受現法果者：謂如有一，於父母所，及隨一種恩造之處，以增上品背恩欲解、欺誑欲解、酷暴欲解，造不善業。

這是第七「棄恩」，就是不講究恩，是背恩的人，背棄了恩德的人，他有這種欲解。他「造不善業受現法果者：謂如有一，於父母所」，對我們最有恩的就是父母了，在父母那裡。「及隨一種恩造之處」，或者在父親那邊，或者在母親那邊，隨那一種有恩的那個地方。有「恩造」的，恩其實就是父母愛，父母對兒女的愛，這也是一種有為法，所以也是造。

「以增上品」的「背恩欲解」，強烈地不承認有恩的這件事，他有這樣的欲解。「欺誑欲解」，他會對父母有欺誑心，欺騙他的父親母親。對父母不承認父母有恩，內心裡面是什麼種境界呢？所以也不拿父母當一回事，就欺騙自己的父母。「酷暴欲解」，就是極殘暴的這種行為，對父親、母親、有恩的人造了不善的業。在這些善惡因果的故事裡面，對父母說謊話，偷父母的財，罪過都是不得了。所以你要若對父母說誠實話，而能供養父母，功德也是不得了。這個經上說：對父母能夠不背恩而能報恩，和供養等覺菩薩相等，這個功德是很大的。這是「棄恩欲解，造不善業」，也是得現報。

亥八、知恩欲解

知恩欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，於父母等，以增上品知恩欲解、報恩欲解，所作善業。

「知恩欲解，所造善業受現法果者：謂如有一，於父母等，以增上品知恩欲解」，強烈地感覺到父母的恩德太大了。那麼沒有欺誑欲解、酷暴欲解，而有報恩的欲解，

有這樣的思想。然後能夠對父母，能做很多很多的功德的事情，那麼也是能得現法報，現在世就會得果報。

這前邊是說到這「八種欲解」，先是前三果，後來就是「與現法果」，現法果這一邊是這樣。這底下：

酉二、由事（分二科） 戌一、不善業（分二科） 亥一、標

由事故者：若不善業，於五無間及彼同分中，亦有受現法果者。

「由事」故，前面是說欲解，這底下說你要有行動，有了這樣的行動。分兩科，第一科是說「不善業」，不善業裡面先「標」。

「由事故」，造了善不善業會得到現法果，第一個是「欲解」，第二個是「事」。這個「事」指什麼說的呢？有什麼緣故會有這個作用呢？

「若不善業」，底下這是「標」。「若不善業」，假設你做惡事，「於五無間及彼同分中，亦有受現法果者」，說是做這個不善業。什麼「不善業」呢？這底下說到最嚴重的，就是五種惡業，能墮落到無間地獄受苦的這個不善業。「及彼同分」，及於彼無間業同類的一種罪業，「亦有受現法果者」。這無間罪受現法果，及彼同分中也有受現法果的。這是標。

亥二、釋（分二科） 天一、五無間業

五無間業者：一、害母，二、害父，三、害阿羅漢，四、破僧，五、於如來所惡心出血。

底下解釋分兩科，先說「五無間業」，這五種墮落無間地獄的業力是什麼呢？一是「害母」，就是殺害自己的母親。第二是「害父」，殺害自己的父親。第三是「害阿羅漢」，這是聖人。父親母親是有恩德的人，殺害了自己的父母，這個罪過太大了，是墮落無間地獄的。阿羅漢是聖人，這是敬田，最值得尊重的聖人，你殺害了他呢，也是要到無間地獄去的。殺害這三種人，在殺業裡面是最重的了，成就了究竟的殺生的罪業。

「四、破僧」，第四個是破和合僧。這大眾僧——這一個寺院裡面的出家人，本來都是和合的；但是你從中間說些謊話，說虛妄語，把他們破壞了，不和合了。當然這指凡夫僧說的，聖人是不能破壞的。這個破和合僧裡面分兩類：一個破羯磨僧，一個是破轉法輪僧。破羯磨僧：就是一個寺院裡邊，你因為說謊話而使令大眾僧分裂了，分兩處作羯磨了、說戒分兩個地方，大家不能共同地作羯磨、說戒了。當然最少要到八個人，連這個能破者，說謊話這個人，一共是九個人。那麼若是作羯磨的時候，就

是四個出家人一邊，五個人一邊。那麼五個人是多數，多數勝過少數，大家就是分裂了，因為意見不合而分裂了。這是一種。

其次呢，是破轉法輪僧，這不只是戒律上的問題。他這個出家人重新建立了一些法，在佛教來說，在釋迦牟尼佛法之外，另立一種法。你能同意，你能夠忍可這件事：釋迦牟尼佛的佛法以外，有一種正道。你同意的話，這件事如果你同意了，這就是破了轉法輪僧，就是不對了。而這件事，佛臨滅度的時候也不可能，中間有可能，所以提婆達多是做了這件事。那麼這是破轉法輪僧，都叫做破和合僧。

這個破和合僧就是說謊話，在說謊話裡面最嚴重的罪過。這種事情一做了以後，大家都不能修學聖道了。不能修學聖道，出家人就不能進步，因為這個思想混亂了：是你說得對呢？是我說得對？釋迦牟尼佛說得對？是你說得對？所以這個凡夫就是很可憐，自己沒有這種鑑別的能力，一有了問題的時候，是佛說得對？是祖師說得對？都是有這個事情。所以主動來破壞者，他的罪過非常大，所以到無間地獄受苦了。

「五、於如來所惡心出血」，在佛這裡，惡心地要傷害佛。想要殺佛不可能，這是不可能的；但是會令佛出了點血，這件事提婆達多是做成功了，所以叫惡心出佛身血。這也是逆罪之一，是五逆罪。

這五逆罪，通常我們在經論上看到的說法，都是「生受」，就是這個生命存在的時候沒有事，這個生命死掉了以後，墮落到無間地獄去，都是這樣子。現在這個文上說，也是，「亦有受現法果」，你造了五無間罪還要受現法果。受現法果這裡若想一想，也還倒是很合道理。說這個人要是把父母殺了，法律上是容許的嗎？可能是要處理，法律上還有問題，法律要處理這個問題，那麼就是現法果了。也可能法律上要制裁他的，那麼就是受現法果的。實在來說，有現受、有生受、也有後受。因為到三惡道受苦，這個罪業沒有完全清淨，還有剩餘的力量來到人間，還是要受苦的，還有餘報，一定是這樣子。

天二、無間業同分（分二科） 地一、列

無間業同分者：謂如有一，於阿羅漢尼及於母所，行穢染行；打最後有菩薩；或於天廟衢路市肆，立殺羊法，流行不絕；或於寄託得極委重親友，同心耆舊等所，損害欺誑；或於有苦貧窮困乏無依無怙為作歸依，施無畏已，後返加害，或復逼惱；或劫奪僧門；或破壞靈廟。

這是第二科，前面說五無間業。這個「五無間業」呢：殺害父、害母、害阿羅漢是殺罪，破和合僧是虛妄語；於如來所惡心出血，是殺生的加行，而事情沒成功，想要殺佛是害不了。提婆達多在我們律上看，提婆達多是要把佛害死——說他要做新

佛，阿闍世王就做新王——是這麼計劃的，結果當然提婆達多是沒有成功。這下面說「無間業同分」，同類的，他不是害父、害母、害阿羅漢，但是與那種罪過是相同類的，是指什麼說的呢？

「謂如有一，於阿羅漢尼」，阿羅漢尼是什麼意思呢？就是這個女人不是一般女人，她是得阿羅漢果了，這個女人是阿羅漢果。或者說這個人是他的母親。這樣說，這個人是阿羅漢，是他母親，於這樣的人所，「行穢染行」。這也就是無間業的同分，這個罪過和無間業是相等。

「打最後有菩薩」，這個最後有菩薩，就是一生補處的菩薩。你想殺害他不可能的，但是你可能打他，這件事可能會辦到。那麼這樣子，這也等於是出佛身血、殺阿羅漢相似。

「或於天廟衢路市肆，立殺羊法，流行不絕」，供養天的廟，或者是在一個四通八達的道路的地方、街市的店鋪裡頭；「立殺羊法」，你在那裡成立一個殺羊的地方，而且還是有條例的，怎麼的、什麼什麼的，立出來殺羊法；「流行不絕」，這種殺羊的法啊，流行不斷的，是這樣子，你這樣子去做這種事。

「或於寄託得極委重親友，同心耆舊等所，損害欺誑。」或者一個人對於「寄託」，彼此間是可信任的，可委託辦事情的，重要事情可以委託的，叫寄託。「得極委重」，「委」者順也，極能互相隨順的這種人，就是彼此間的感情是非常地好，極難的事情都能互相隨順來做。「極委」，就是能隨順你；而且這感情非常地重，有重大的親厚關係的這樣的親友、自己親厚的人、或者是朋友；彼此是「同」一個「心」情。「耆舊等所」，或者年紀很大叫做「耆」；或者關係很久了，不是一天兩天、一年兩年的關係，很久了。就是你對這樣的人——與你有這樣親厚關係的人，與你有這樣信心的人——「損害欺誑」，你損害他、你欺騙他，那當然這是罪過很大，這就是和無間業的同分。

「或於有苦貧窮困乏無依無怙為作歸依」，或者有一種人是很苦惱的人，這「貧窮困乏」，生活困難的人；這個人「無依無怙」，一點依靠沒有，一點依賴沒有，沒有人能幫助他的人。而你能夠「為作歸依」，你能夠做他的救護者、愛護者、照顧他的人，能作歸依，他也就死心塌地和你在一起，他依賴你。「施無畏已」，你為他作歸依，解決了他很多的問題之後——你布施他沒有恐怖，這個人無依無怙就是有恐怖，你為他作歸依者，就使他沒有恐怖了。「後返加害」。後來你又來傷害這個人，這也是與無間業是同分的，同分罪。「後返加害，或復逼惱」，「加害」就是殺害他了，「逼惱」，沒有殺害，總是對這個人叫他苦惱，逼迫他受到很多的苦惱，那也是一樣。

「或劫奪僧門，或破壞靈廟」，或者這個人他劫奪出家人的財富，「劫奪僧門」。窺基大師解釋說是，這是我們出家人的戒律上是有這麼一條。說是這個齋主、功德主拿來的財富，是布施給大眾的，布施給常住的、給大眾僧的；「自迴入己」，把它迴轉來，攬在自己的腰包裡頭了，叫「劫奪僧門」，這樣意思。

這件事，我初出家的時候在老法師座下，我沒有去當僧執事，我是不懂這個事情，一點也不明白。因分別心也少，也沒有去想這些事。等到自己呀，老法師都不在了，自己去做這個僧團的負責人的時候，才知道這件事，就是一念之差而已。有了事情的時候，就是你自己這一念心，你說這樣就這樣，你說那樣就是那樣，很容易就犯錯、做錯事。說是我寫個收據，這是證明什麼。其實這都不行，你非要謹慎這一點，如果你對於善惡果報模糊了一點，就是不得了。

所以佛在世的時候說：要得阿羅漢，你才可以做僧執事。得初果都不可以，到阿羅漢才能為大眾僧做事。那麼佛滅度以後，當然還有一個時期，有很多的阿羅漢聖人，沒有聖人的時候怎麼樣呢？得深信因果的人才可以，不敢做錯事。

所以「或劫奪僧門」，我們看那個寒山拾得的詩上面，那些作的序文裡面說的一些事情——哎呀！真是的！對於因果沒有信心的人，是危險得很。

「或破壞靈廟」，破壞靈廟這個也是包括：供養佛教的寺廟你破壞，或者供養天神的這個廟，或破壞寺廟，都是不對的，都是不應該，這個罪過都是很大。

地二、結

如是等業，名無間同分。

這是結束這一段，前面說的這些事情，都是和那五無間的罪業是同類的事情，都是要到無間地獄受苦了。

戌二、善業（分二科） 亥一、舉勸進等（分三科） 天一、勸進母等（分二科）

地一、舉母（分二科） 玄一、舉於具信

若諸善業，由事重故受現法果者：謂如有一，母無正信，勸進開化，安置建立於具信中。

前邊是說「五無間業」和「無間業同分」這兩種，會受現法果；現在、不要到死後，現在就受果報。這前面是說這個不善業，這底下第二段是說「善業」。

「若諸善業，由事重故受現法果者。」善業先「舉勸進等」，分三。先「勸進母等」，先說勸母信——「舉於具信」。

「謂如有一，母無正信」，假設舉一個例子，說是這個人的母親，她對於佛法僧

沒有正信，不相信佛法。那麼兒女相信佛法，感覺父母、母親沒有信心，心不安。就是千方百計地「勸進開化」——我勸諫我的母親，希望她的思想能進一步，常常地來開化她，用佛法來化導她。「安置建立於具信中」，原來沒有信心，就是能建立她的信心，讚歎佛法的微妙功德，使令她能解脫這個沒有信心，而能夠具足信心。從那個沒有信心的地方，來到有信心的這個地方來，就是安置建立於具信中，能做這件事。

這是一科「舉於具信」。

玄二、例具戒等

如無正信，於具信中；如是犯戒，於具戒中；慳吝，於具捨中；惡慧，於具慧中亦爾。

這底下不只是關於信心的問題，還有「如無正信」，假設說是母親沒有正信，那麼勸她發起正信，能這樣子。「犯戒，於具戒中」，說我的母親常好犯戒，做一些有罪過的事情，那麼我做兒女的，現在信佛法，感覺到這事不妥當。也是勸進開化，教她不要犯戒，能安住在持戒清淨這一面，從犯戒裡面解脫出來。

「慳吝，於具捨中」，說是我的母親很慳吝，自己很多的財富，不肯在三寶裡面做功德，很慳吝。「具捨」，還要勸進開化，使令她從慳吝中解脫出來，能知道布施，幫助貧苦的人，在三寶裡面做種種功德，「於具捨中」。「惡慧，於具慧中」，說我的母親有智慧的，頭腦非常好，但是都是邪知邪見。「惡慧」，非常惡的、罪惡的一種智慧，總是會講出一些邪知邪見的道理來，不相信佛法。但是當子女的，勸進開化自己的母親能夠改變過來，「於具慧中」，安置她在佛法的光明智慧裡面。「亦爾」，也像信心那樣子。「如無正信，於具信中」安置建立，也是這樣子。

地二、例父

如母，父亦爾。

前面這是以母為例，能夠勸導自己的父親也是這樣子，這個功德非常大，也是一樣能得現報的。

天二、供養起慈定等（分二科） 地一、舉於起慈定者

或於起慈定者，供養承事。

前面是說勸進母親、父親，特別有恩德的人。現在第二科「供養起慈定等」，對於這些人能有功德。

「或於起慈定者，供養承事」，這個起慈定者怎麼講？「慈定」就是修四無量心

的人，修四無量心的人是已經得到四禪八定的人；或者只得初禪，在初禪裡面修四無量心，或者是得了二禪、三禪、四禪，四禪八定；他修慈悲定——在定裡面觀想有無量無邊的受苦的人，願意他們離苦得樂，然後得到很多很多的快樂——這樣觀想發慈悲心，這樣子修這個慈三昧。慈三昧成功了的人，他現在入了慈悲三昧之後，他又出了定了，這叫「起慈定」，從慈三昧裡面出來這種人。「供養承事」，你現在發恭敬心去供養這個起慈定者，你能夠供養他生活所需；而又能為他辦事——叫承事；這個人會得現報。「起慈定者」，其他的沒有提，悲、喜、捨不提，只是說起慈三昧的這個人。你若這樣做的時候，你能得現報。

地二、例於起無諍定等

如於起慈定者，如是於起無諍定、滅盡定，預流果、阿羅漢果，供養承事亦爾。

「如於起慈定者」，前面說是從慈三昧裡面出來的人，是這樣子。如果那個阿羅漢他入於無諍三昧，從無諍三昧裡面出來的時候。你不能說離開很久，說是前三年入無諍定，你今天來供養，不是那個意思。就是從無諍三昧裡面出來，你就供養承事，是這個意思。

這個無諍三昧是什麼意思呢？這是大阿羅漢、得了滅盡定的大阿羅漢，他本人心裡面清淨無染，沒有愛煩惱、沒有見煩惱，沒有一切的煩惱，清淨；而他也和一切人不起煩惱，他日常做一切事情的時候，他都先入定。他入定幹什麼呢？他看一看：我今天要到什麼地方做事，經過什麼地方，是不是遇見一些人不高興我。他一入定一看就知道了。如果有人，我從這裡走那個人不高興，我不從這兒走。總是避免任何人因為我而起煩惱。他若入了這樣的定，能這樣做的時候，是沒有煩惱的。任何人不會看見他坐在那裡不高興，也沒這個事，行、住、坐、臥，和他說話，凡所有事，大家都是歡喜，而沒有煩惱。入這樣無諍定的人，他這時候從無諍定裡面出來，叫做「起無諍定」。

「滅盡定」，也是三果聖人以上，才能夠入這樣的定。這個滅盡定，當然這是聖人的定，凡夫不能入。從滅盡定裡面出來的，也是這樣。「預流果」就是初果，初入聖道的聖人。初入聖道的聖人，你若能供養承事他，功德能得現報，有這個事情。這二果、三果不行，因為他不是初入聖道，又不是聖道圓滿者；阿羅漢是聖道圓滿的人。所以你若對這樣的人能「供養承事亦爾」，也是能得現報。

——※——※——※——※——※——※——※——※——

問：師父，關於今天所講的增上果的部分。如果親近修習諸不善業的增上力，所感外分光澤尠少，果不充實，果多朽敗，果多變故，果多零落，果不甘美。這是指果報來說呢？還是說你所享用的這些食物裡面，關於比較狹義的，關於果類的部分呢？或者是說關於自己，也許是你所享用的這些外物，這些水果以外。是不是連自己家裡種的這些果物，也有類似的這種果報的成分？

答：是的。

問：怎麼樣說是比較正確，或者完善？

答：當然這裡面，就是指生果一類說也可以。當然應該是通於其他的所享用、所使用的東西在內。可是人的業力也很複雜，做了罪業，但是也還做了功德。所以有的時候有罪業的發生的作用，有的時候也有功德發生的作用。單獨說罪業發生的作用就是這樣子，若有功德，那就有變化了，就不同了。當然譬如說，我買一個車；買一個車，你新車當然是光澤的，但是用久了，難免它就會變了，那就不光澤了。但是這個事兒很難說，還是很難說。不過總的方面說，世間上都是無常的，不可能永久地光澤，也不可能。

問：那你自己種的水果樹也有關係？

答：也有關係。

問：師父！263 頁我們剛才講到「無間業同分」。那個阿羅漢尼，及於母所，這個母所您剛才提到說是：也是得阿羅漢果的母親。是不是一定也要得阿羅漢果的母親呢？還是只是母親就是算數了？

答：「於阿羅漢尼及於母所」，這上面似乎是兼，兼這兩種。「及於母所」，不一定是阿羅漢；阿羅漢尼是一分，及於母所是又一分，應該是這麼說。

問：阿彌陀佛！師父，從剛剛他問這個問題，我這有個問題，到底有沒有這個白衣羅漢？

答：白衣羅漢？

問：沒出家的人證阿羅漢道，到底有沒有這種人？

答：在釋迦牟尼佛的法中，很少有這樣情形。但是特別的，也能有，特別的情形也是有，但是非常少。就是沒有現比丘相，他也證阿羅漢果了。若是特別利根的人，有可能是這樣，就是初信佛法的時候，他很快就證阿羅漢果。但是他沒出家，這

也可能。但是證了阿羅漢果這種人，他決定不積聚財富，所以雖然沒有現比丘相，但是和一般俗人不一樣，應該是這麼說。得了阿羅漢果的人，和其他的阿羅漢內心的思想是一致的，表現在外邊的威儀那有可能不一樣，但內裡面是一樣的。

問：師父，剛剛講這個無諍三昧還有滅盡定。我在想：是不是得入聖位跟真理相應的人——即使是初果，得未到地定他可以得入聖位，或者是高深禪定他可以直接入三果——那麼得入聖位的人，不管他是初果或三果，他們都是一念不生？

答：他們入定的時候一念不生，出定還有差別。出定了初果和三果還不同：三果聖人就算是沒有入定，但是他沒有欲了；初果、二果聖人若不入定，他還有欲，他也有煩惱的。

問：由這裡讓我想到一個問題。我們無始劫來經常地都是在打妄念，那我們學佛以後，當然是學習正知正見、學習正念。那麼不管是正念或者是妄念，事實上在真理本身來講，是沒有正邪或真妄之分。所以我們所謂的正念妄念，事實上念念都是妄念。那麼這個修習禪定的人，他在欲界定或未到地定的時候，他前五識還是動的。那前五識還是動的話，他不管是聽到鳥聲、或聽到鐘聲、或聽到磬聲，這個算不算是妄念？

那麼另外，這算不算是一種攀緣？因為你還有能聞的人，還有所聞的聲。那麼這個有所聞的聲，這個聲事實上是緣起法，應該是一個因緣所生法，它沒有自性，那麼就是一個妄境。我是這樣分別，我認為這是一個妄念。那另外，這個攀緣，《維摩詰經》講說：「云何斷攀緣？以無所得，若無所得，則無攀緣。」那麼如果以這個定義來講的話，真正是應該只有聖人才是真正沒有攀緣的？

答：是的，聖人才能無攀緣。但是沒有入定的人和入定的人，還是有點分別。譬如說入到欲界定，或者是未到地定，已經入到這兩種定之內的人，他心裡面雖然還能聽到聲音，但是和出定時候還是不一樣，還是有點分別的。他雖然也是攀緣，他就聽不到聲音也是攀緣，但是和沒得定的人，攀緣是輕一點。不過其他的心情有變化，就是已得定的人，而沒有得聖道的人，高慢心是越來越大。沒得定的人他也有高慢心，和那些得定的人不能比，得定的人這個慢是越來越大的。

若是佛教徒稍好一點，佛教徒他修學禪定成功了，也是有高慢心。就是得了聖道，還是有高慢心；到阿羅漢果才能沒有，不然的話，他是有高慢心的。我們沒得聖道的人，我們是佛教徒，我們沒得聖道，心裡面也有高慢心，但是會慚愧一點，高慢心有的時候會撤銷一點。若是得了聖道以後，也同樣有高慢心，但是還有正

念，能夠平衡一下，還好一點。所以未得聖道的人不得了，沒得聖道的人高慢心太厲害了。不過他其他的煩惱輕，所以高慢心有的時候不明顯，不明顯地表現出來，但是心裡面是有高慢心的。

問：這個欲界定到末期的時候是明靜而住，依於所緣，他這個既明又靜。或者是未到地定的時候，是有輕安，那麼聽到聲音的話這不算是妄念嗎？

答：也是妄念，但是和出定的時候不同，能輕一點。你若出定的時候，心不在定嘛，心裡面聽見聲音，看見什麼形象，有可能是這一念心，隨這個境界去了，種種分別了。在定的時候，聽見聲音是聽見了，但是他還是寂靜住，他沒有去追求，所以還是在定。如果心若去追求這個聲音，就出定了，那就不同。四禪八定的人在定、沒有出定，還是攀緣，因為那不是真理，他沒有見到真理，所以都是妄念。初果聖人入定，那他是與真理相應的，二果、三果、四果都是，與真理相應的時候才不是妄念。

問：師父，還有一個問題。關於定跟慧之間的關係，我還沒有完全能夠明白。所以剛才師父講過：這個三果一定要入滅盡定。那麼有的時候又說是：未到定就可以得慧解脫阿羅漢。那好像阿羅漢的果位跟定位的關係，我還沒有完全能夠搞明白。然後說師父也講過：佛是在四禪的時候就成佛了，那是不是所有要出三界的人，一定要到三果滅盡定的層次以上，才是能脫離三界？好像又有時候有不是很相同的說法。師父能不能說一說？

答：這話是這樣，在未到地定裡面修四念處，可以得阿羅漢果，但是這個阿羅漢沒有神通。因為什麼沒有神通？因為沒有四禪，沒有初禪二禪三禪四禪的禪定，沒有這個禪定就不能夠得神通。或說他不是阿羅漢，也不是初果，他得到色界四禪了；色界四禪裡面修神通就能得神通，但是還是凡夫，不是聖人。若是得了滅盡定的三果聖人，他可以有神通，他得到色界四禪了，他可以修神通又得神通。那麼這樣的人，他進一步地修行可以得四果，那麼就是有神通的阿羅漢。未到地定裡面成就的阿羅漢，就是無神通的阿羅漢。得到色界的四禪，得到無色界的四空定，還是凡夫，但是他的定力高深、定力強。沒得四禪八定，在未到地定裡面成就了阿羅漢，修四念處滅除去我我所的見煩惱、滅除去愛煩惱；這個人定力淺、智慧高，有佛法中的阿羅漢的智慧。那個有禪定而還是凡夫的人，沒有這個智慧；那個人還是凡夫，這個人是聖人了。若是這個佛教徒又得到了四禪八定，又成就了阿羅漢果，這個人是有定還有慧，有慧也有定，定慧都是圓滿的。可是成就了阿

羅漢，還沒有四禪八定的人，這樣的阿羅漢他要想成就禪定，並不難，他還是能成就的。

所以有的人定的善根強，有的人慧的善根強。定的善根強的人先得定，沒得聖道。慧的善根強的，他不能先得定，一定先得慧，先得聖道，但是定還沒有成就，沒有成就高深的禪定。就是這麼回事。

當前的現實的情形也看出來：有的人歡喜靜坐——讀書也可以，但是沒有靜坐興趣高——這個人將來就是先得定，聖道那以後再說。有的人，你看，你讓他靜坐，他不是太合適，他願意讀經，從文字上的學習去通達聖道，這件事有興趣，他就歡喜做這個事。那麼將來這個人你看，先得阿羅漢，先得無生法忍。他不能先得神通，就先得無生法忍，就是這樣子。他由於過去世遇見了佛法，自己的熏習不一樣，到今生遇見佛法的時候，他反應的時候，和他以前栽培是一致的。他以前栽培慧的，現在還是歡喜慧，與慧相應，聞思修三慧他相應，定就稍差一點。他若以前禪的熏習多、力量大，慧的熏習不是那麼圓滿，他自然是歡喜靜坐，自然是這樣子。可是只要他是佛教徒，都能得聖道，若不是佛教徒，那又一回事了，那就不一定。可是高深的佛法，一定是要有定的，要有慧也要有定，有定也要有慧，而不可能是偏於定、偏於慧，不可能的。到佛的時候，一切都是圓滿的。初開始入聖道，是有這樣的差別，是不一樣。

問：師父，這兩天我看到一本小冊子，心裡有相當的感觸，所以我在這裡講一下。我想師父可能也聽到過，在台灣苗栗銅鑼九華山有個大興善寺，那裡有一位無名比丘尼，然後現在已經圓寂了。但是，雖然她已經圓寂了，還有很多很多的佛教徒或者非佛教徒，到那裡去祈求大悲水治病，她在世的時候也給人治病。我看了這個冊子有介紹她的事蹟，我覺得有點幾乎是不太可思議。因為她一生，聽說有二十幾年都不講話，就是後來出來祭祀的時候也都不講話，都是用口語。然後她從來不睡覺，她的房間就是一片水泥地，她是不倒單打赤腳，只有一件衣服，千層補衲衣，沒有第二件。然後我覺得她這個……實在讓我覺得我很慚愧：我們這學佛的人這麼舒服，然後還是千挑百剔的，那這個是應該覺得很慚愧。另外，我覺得她這樣子做，我覺得幾乎是不可思議，因為她靜坐的時候，似乎她也不用禪墊，她就是坐在水泥地上，這似乎是很難很難辦得到的。那麼她的大悲水很多人去祈求，然後都很有靈驗，而且有人把這個事蹟都講出來。師父覺得，這個是不是可信呢？

答：我認為可信，可以相信。我認為這個人，當初的時候不是這樣，當初應該和一般

人一樣，也是要吃飯，也應該靜坐一定也要有個座位，一切應該和人都一樣。但是她逐漸發心修行，有成就了，她就不計較這些事情。所以有這些……我們人所做不到的事情，她能做得到。

問：我聽說她原來是還吃生果，後來連生果都不吃了，只喝水。這樣子就可以活命，這幾乎是不可能的事。而且曾經聽說，她入了她的禪房，二十幾天不出來，二十幾天以後出來，還是活著。

答：是的，這的確是不可思議。以前有一個金山活佛，那也是很多的不可思議的事情。說怎麼回事呢？他那時候，他在金山寺藏經樓上閉關，就是念大悲咒。有一天從藏經樓上一下子跳下來，大家認為這個人摔死了吧，結果他站起來沒有事，從那以後就很多的怪異的事情。比如說有的人長瘡啊，流膿流血，醫生不能治療了。他去看，他就用嘴來吸這個膿血，吸完了，這個瘡就好了。他就是這樣，就是很多的……有些非常的事蹟。

從《高僧傳》上看，不但是近代的佛教有這個事情，古代的佛教也是，就是有這些不循常軌的僧尼，這些事情。他也不是和你講大篇道理，也不是，就是有這種不平常的事情。而那些高僧呢，循規蹈矩的；而這些出家人看上去都很平常的，但是他有一些神通的境界。而社會上的一般人，對於神奇的事情他不是相信，要講道理才可以信；有的人講道理我不相信，你要有神通我才相信。所以也就有這些事情。

問：師父，剛剛提到這兩位比較特殊的，我有一個感想。如果我沒有記錯的話，他們的世壽都是五十幾歲，金山活佛。這個是不是跟佛經上面寫說，有時候顯神通的話，是不是對這個顯神通的人這個要比較早走？

答：這個事情，有神通的人，他是知道什麼時候要走、應該走，倒不是決定壽命的問題。這些人應該是過來人，不是平常人，他們對壽命有自在力，願意長住也有這個能力；住上他幾百年也是可以，幾千年都可以，有這個能力。但是，這個因緣應該到此為止，他就走了。應該是這樣說。

問：師父如果認為他們是過來人的話，即使這一生，他們沒有再得入聖位事實上他也是菩薩再現，是不是？

答：嗯，也是可以這麼說。當然這些人，從他們的事蹟的前後來看，他也是經過一番修行的；經過了一番的用功，而後有一些事蹟，有一個不可思議的事蹟。倒不是

生來就是這樣，也不是，他還是先是修行的。這樣修行的情形，好像聽說那個叫福慧比丘尼，她的名字叫做福慧……

問：無名比丘尼。

答：叫無名比丘尼？好像叫做福慧比丘尼。她好像原來也是發心修行的，後來有了神通以後，就是這樣、這個境界。金山活佛原來也是修行的人；像這個道濟禪師，宋朝的濟公活佛也是。濟公活佛似乎有一點特別，也是有一些特別的事情。聖人的事情，當然就是不可思議，我們凡夫很難去想像怎麼回事。

天三、供養佛等（分二科）地一、舉於佛所

又親於佛所，供養承事。

這是「與現法果」，這一大段文裡面，也是有不善業、有善業的不同。現在這裡是第三科「供養佛等」，這裡分兩科，第一科「舉於佛所」。

「又親於佛所，供養承事。」這個「與現法果」，就是現在發心做種種功德，現在就能得到果報。這裡面前面已經說過兩科了，現在第三科說是「供養佛等」。

「又親於佛所」，自己親自在佛的這個地方，供養佛、為佛做事情，也是一樣能得現報。這是「舉於佛所」，第二段是「例於僧所」。

地二、例於僧所

如於佛所如是，於學無學僧所亦爾

「如於佛所」，「如是」，是這樣子。「於學無學僧所亦爾」，就是在佛的弟子裡邊有二類，就是已經悟入聖位的人有二類：一類是學，一類是無學。「無學」，就是指四果阿羅漢以上的聖人說；「學」，就是初果、二果、三果。這大眾僧裡面，「僧」這個字，不是指個別一個人說；就是四個人以上，很多很多的出家這些聖人。若是供養佛的時候，當然隨佛來的，或者五百比丘，或者是一千位比丘，或者還有很多的比丘。那麼佛這是單獨說一段，這底下說佛的弟子。對於大眾僧裡面有屬於「學」，還在繼續修學聖道的，聖道還沒有圓滿，已經成就聖道，聖道還沒有圓滿，這時候叫做學；已經圓滿了的，叫做「無學」；這樣的大眾僧「亦爾」，也是一樣，也可以能得現法果。

亥二、翻例損害

若即於此尊重事中，與上相違，由損害因緣起不善業，受現法果。

前面這是指在這麼多的良福田做功德，以下是做惡事，所以第二科是「翻例損害」。

「若即於此」，假設一個補特伽羅，一個眾生，他在這麼多——有道德、有聖德的佛陀和這些大弟子——這「尊重事中」，已入聖道的人都是尊重。在這樣的境界裡面，「與上相違」，和前面說的事情是相違背的；就是做惡事，或者是毀謗，或者是傷害，或者種種不饒益的事情。「由損害因緣起不善業」，由於他內心裡面有損害的動機的因緣，發動出來種種的罪業。那麼這樣情形會怎麼樣呢？「受現法果」，他也會遭遇到、會得到，現在就會得到很多苦惱的果報的。會得到現法果，還有後法果的。

未三、與他增上果（分三科）

申一、標

與他增上果者：謂亦由受現法果業。

前面一段是「與現法果」，這個業力現在能得果報。這是第三科「與他增上果」，分三，第一個是「標」。

「與他增上果者」，這句話怎麼講呢？就是「謂亦由受現法果業」，這也是由於你自己做了功德，或者是前多少生做的功德，或者現在做的功德，而現在得果報的業力的關係；可是又有其他人的力量，是「與他增上果」，就是另一個人的大的力量，他的力量就是影響了很多，使令很多人受到影響，或者好的，或者是壞的，那叫做與他增上果。這樣從「與他增上果」這句話來說，是另外一個人的力量，我們受到了影響，這叫做與他增上果。可是這個增上果，又不全是這樣子。「謂亦由受現法果業」，也由於自己也有這種業力，所以得到了這樣的事情，受到了影響。

這兩句話是「標」出來，這個「與他增上果」的大意。下面解釋，先解釋「由佛等」的「力」量，「舉佛世尊」。

申二、釋（分二科）

酉一、由佛等力（分二科）

戌一、舉佛世尊

猶如如來所住國邑，必無疾疫災橫等起；佛神力故，無量眾生無疾無疫，無有災橫，得安樂住。

「猶如如來所住國邑」，我們舉一個例子：就說是佛陀他這個時候在這個國度裡面，某一個城市在這裡住，某一個地方住。「必無疾疫災橫等起」，那麼這一個地區決定不會有病，不會使令有這個流行的病，不會這樣。不會有災——有大的災難的這種惡的事情的影響，這種事情的威脅，沒有這些事情的生起。

「佛神力故，無量眾生無疾無疫，無有災橫，得安樂住」，這個地方為什麼沒有疾疫災橫等起呢？因為有佛的神力的緣故，無量無邊的眾生沒有疾沒有疫，沒有疾病，沒有災橫的生起，大家能夠很安樂地居住。

那麼這件事就是這樣意思，就是由佛的力量「與他增上果」，是這樣解釋。可是這裡面呢，「亦由受現法果業」的關係，和自己還是有關係的，這是一樣。

戌二、例輪王等

如佛世尊如是，轉輪聖王及住慈定菩薩亦爾。

這是第二科「例輪王等」。

「如佛世尊」的佛神力，是有這樣的與他增上果的事情，是這樣。「轉輪聖王及住慈定菩薩亦爾」，這是轉輪聖王和這個安住在慈三昧的菩薩，也有這種威力，能令

他居住的那個地方有這樣事情。

酉二、由菩薩施

若諸菩薩以大悲心觀察一切貧窮困苦，業天所惱眾生，施以飲食、財穀、庫藏皆令充足，由此因緣，彼諸眾生得安樂住。

前邊是由佛等的力量，這底下「由菩薩施」的力量，叫與他增上果。

「若諸菩薩以大悲心」，菩薩的內心有大慈悲的這種心。「觀察一切貧窮困苦」，這個大慈悲心觀察一切眾生的貧窮的困苦，生活困難。

「業天所惱眾生」，這個貧窮困苦，為什麼會貧窮困苦呢？是「業天所惱眾生」。這個不相信佛法的人，就是連我們中國人都有同樣的思想。認為人世間的災難是天的意思，天降下來這個災難給我們受苦，天的意思。按佛法的意思不是天，是自己的業力，是以自己的業力，有這樣的罪業來擾亂我們，所以我們有貧窮困苦。所以這個一般人內心裡面所謂天，實在就是業力，所以叫做「業天」。由業力的罪業的力量，使令我們受苦惱的這樣的人。也就是說「若諸菩薩以大悲心觀察……業天所惱眾生」，就是這樣的意思。

「施以飲食、財穀、庫藏」，那麼菩薩有大福德，所以能布施他飲食，布施他的財穀，給他的庫藏。「皆令充足」，使令他們的生活美滿了。「由此因緣，彼諸眾生得安樂住」，這就叫做與他增上果，有這樣的事情。

那麼這上面這個意思，本來是自己「自作自受」，自己造了這樣的罪業，自己去受這個苦；自己造這樣的福業，自己會得到安樂住，這是前面的意思。現在「與他增上果」這一段文，又另有一個意思。就是也能得到別的大力量人的影響，也受到他的影響。那麼這一方面這是得到好的影響，反過來說也有反面上的事情，就是大惡人，他也能「與他」眾生的「增上果」，他能推行一種政策，使令很多人都苦惱。那麼當然也是「由受現法果業」的關係，也有這種事情。

申三、結

如是等類，是他增上所生現法受業應知。

這是結束這一段文。

就是說「如是等類」，這相同的情形。「是他增上所生」，是另外一個人的強大的力量，所引起的「現法受業」，是這樣情形，應該這樣知道。

巳二、損益門（分二科） 午一、舉損害門（分三科） 未一、標

損益門者：謂於諸有情，依十不善業道，建立八損害門。

前邊是「與果門」，「與異熟果」乃至到「與現法果」，說這些果。現在是說「損益門」，這個業的門有這麼多的不同，有損也有益。從這業就是門，從業門上就是發出來這個損益的事情。這裡邊分兩科，第一科「舉損害門」，先是「標」。

「謂於諸有情」，就是於諸有情，很多很多的眾生。「依十不善業道」，眾生他的身口意造作了十種惡業。這個佛菩薩對於眾生的十種惡業，在這上面加以分析，「建立八」種「損害門」。依這個十不善業道建立八種損害的，對於眾生有所損害的門。就是由這個門，出來這一些不饒益的事情。

未二、徵

何等為八？

這底下是問，前面是標，這是問。什麼叫做八呢？

未三、列

一、損害眾生，二、損害財物，三、損害妻妾，四、虛偽友證損害，五、損害助伴，六、顯說過失損害，七、引發放逸損害，八、引發怖畏損害。

「一、損害眾生」，這十不善業一開始就是殺害生命，那麼就是損害眾生。你造了這樣的業，也就是有了一個門，從這個門裡面，就會生出來很多不饒益的事情。

「二、損害財物」，就是盜、偷盜，你造了偷盜的罪業以後，你也就有一個門；從這個門來呢，就是「損害財物」，損害這些事情。就是你造了損害眾生財物的這種盜業，於是乎就有一個門，這個門還是損害你的財物的。

「三、損害妻妾」，這是對男人說，這就是淫欲，欲邪行。那麼你在因地的時候，你損害了他人的妻妾，你又是有一個門，有個門，將來你的妻妾就有問題。

「四、虛偽友證損害」，這是妄語是虛偽，就是說些虛偽的話。這個「虛偽友證」，這裡面又有一個意思，就是以妄語來損害人。這妄語是虛妄語，但是以真實語的面貌說出來的話。本來是說謊話，但是這個謊話是，不是用妄語的態度，而是用真實語的態度：「真的！你是怎麼怎麼地了。」所以叫做「證」，有這種味道。

這個「虛偽友證損害」，這個「友」字，這個字是不是「反」字？反證。（大正藏作「支證」）這個道理是一樣，總是用真實語的態度證明，說這個人怎麼怎麼怎麼不好。實在目的，就是來傷害這個人，這又有一個門。

「五、損害助伴」，這是離間語。你說這個離間語使令人，這個「助伴」就是親

友，就是彼此間有感情的關係。你用離間語加以損害，這又出來一個門。

「六、顯說過失損害」，這是粗惡語。粗惡語就是很明顯地，一點不含蓄地，說些暴惡的語言來毀辱這個人，來損害這個人，這又出來一個門。

「七、引發放逸損害」，這就是綺語。說這個雜穢語引發出，本來人家的心還是很平靜，沒有什麼不對。但是聽見了你的這樣的語言，就引發出來種種放逸的行為。這就是你那個綺語的損害，對他人的損害，這又出來一個門。

這前面就是身三、口四。「損害眾生」，「損害財物」，「損害妻妾」，這是殺、盜、淫的身三的三業。底下「虛偽友證損害」，「損害助伴」，「顯說過失損害」，「引發放逸損害」，這是口中的四過，語言上的四種過失。加起來就是七個門。

「八、引發怖畏損害」，這就是十不善業道的最後的三個，就是貪、瞋、癡。由於自己的貪瞋癡，展轉不斷地在活動，又引發出來很多的罪過，使令人怖畏的損害，就是這樣子。

那麼這加起來一共是八個損害門，這八個門對於眾生都是有所損害的，原來就是自己創造的也就是。

午二、例利益門

與此相違，依十善業道，建立八利益門應知。

這是第二科，前面是「損害門」，這裡「例利益門」。

「與此相違」，與前面這個十不善業道是不同的。怎麼不同呢？「依十善業道」，不殺生，不偷盜，不欲邪行，不虛偽友證損害，不損害助伴，不顯說過失損害，不引發放逸損害，不引發怖畏損害。所以和前面是相反的，依十善業道，建立八種，對於一切眾生有利益的門，「應」該「知」道，是這樣意思。這是損益門。

這是第五科這個業門說完了。看這前面這個十善業、十不善業，這與異熟果、與等流果、與現法果、與增上果，各式各樣的說法。其實呢，都是、完全是在眾生本身的思想行為上，分別出來的，但是佛若不這麼說，我們還是不明白。

寅六、業增上（分三科）卯一、徵

業增上云何？

這是第六科，前面是第五科是業的門，現在說「業增上」。「業增上」怎麼講？就是業力的重，業力怎麼叫做重業，強大的業力，這個業力怎麼會強大呢？就說這個道理。分三科，第一科是「徵」。

「業增上云何」，就是怎麼叫做業力會強大呢？

這是「徵」，底下是「標」。

卯二、標

謂猛利極重業。

這就叫做「業增上」，就是我們創造的這個業力，我們內心是非常地「猛利」；由猛利的心發出來猛利的活動，這樣所創造的業就是「極重」的「業」，極重大、極嚴重的業力。

卯三、釋（分二科）辰一、標列

當知此業由六種相：一、加行故，二、串習故，三、自性故，四、事故，五、所治一類故，六、所治損害故。

這底下是第三科解「釋」。怎麼叫做猛利極重業？解釋分兩科，第一科是「標列」，第二科「隨釋」。

「當知此業由六種相」貌可以明白的，第「一」個就是「加行故」，「二、串習故，三、自性故，四、事故，五、所治一類故，六、所治損害故」，一共是這六項。由六種相，可以知道這業力是極嚴重的。

那麼這是「標」。底下解釋，解釋也就是分六科，先解釋這個「加行」業。

辰二、隨釋（分六科）巳一、加行

加行故者：謂如有一，由極猛利貪瞋癡纏，及極猛利無貪、無瞋、無癡，加行發起諸業。

「加行故者」，由於……這個「加行」，就是採取行動。「加」這個字就是用力量的意思，就是勇猛大的，勇猛的力量的行動，所以這個業力就重了，這個緣故。底下再加以解釋。

「謂如有一」，就是說譬如有一個人，「由極猛利貪瞋癡纏」，就是由於這個人他很猛利、很勇猛、很銳利的貪瞋癡的煩惱，現行的煩惱。這個「纏」就是活動出來的煩惱。由這樣的煩惱，「加行發起諸業」，所以這個業就重了。

「及極猛利無貪、無瞋、無癡，加行發起諸業」，前面極猛利的貪瞋癡纏，這是造惡業、造罪業；底下極猛利無貪、無瞋、無癡呢，那這就是善業了，乃至到無漏業了。就是善業也好，就是有漏業也好，無漏業也好，都是由自己的心創造出來的。什麼心呢？就是極猛利的貪瞋癡，極猛利的無貪、無瞋、無癡，都是由心創造的。心猛利故，所以造的業也特別的猛利；心若不猛利，那個業力也就不猛利，就是這麼回事。

已二、串習

串習故者：謂如有一，於長夜中親近修習，若多修習不善、善業。

這第一個是「加行」，這個加行是指發動業力的那個，叫做加行，就是由心來加行，是這樣意思。底下這第二科是「串習」。

怎麼叫做串習呢？「謂如有一，於長夜中親近修習，若多修習不善、善業」，這叫做串習。就是說有一個人，「於長夜中」，這個夜是沒有光明、黑暗。那就是眾生在無明的長夜中，久遠以來一直到現在，長時期地，「親近修習」。「親近」就是接近，與這個不善業去接近，那也就是自己歡喜的意思。「修習」，自己參與這個罪業的事情去造作。造作的時候不只造一次，「若多修習」，又造一次，又造一次，不斷地造，所以這個業力就重了。

這底下說善業。於長夜中親近修習，若多修習「不善業」；於長夜中親近修習，若多修習「善業」。我們在生死裡邊，在無明長夜中親近了三寶，親近修習善業，若多修習善業，那這個善業也就會強大，是這樣意思。這個是在內心裡面，有強烈的無貪瞋癡，有強烈的貪瞋癡，業力會重。去造作這件事的時候，是一次又一次，一次又一次的造，所以這個業力會重。不管是善業、是不善業，都是這樣子。

已三、自性（分二科） 午一、依不善業辨

自性故者：謂於綺語，麤惡語為大重罪；於麤惡語，離間語為大重罪；於離間語，妄語為大重罪。於欲邪行，不與取為大重罪；於不與取，殺生為大重罪。於貪欲，瞋恚為大重罪；於瞋恚，邪見為大重罪。

「自性故者」，這個第三個理由是叫做「自性」，由於自性故而使罪業重。這裡分兩科，第一科「依不善業」來說。

「謂於綺語，麤惡語為大重罪。」這個「自性」，這裡說自性是什麼意思呢？就是在你造的那個業的本身來說輕重，是這個意思。

「謂於綺語，麤惡語為大重罪」，譬如說我們說一些放逸的語言，說一些汙穢的語言，令人心不清淨，引發別人的放逸；這種語言和麤惡語來對比的話，「麤惡語為大重罪」，那種暴惡的語言，罪過就大過這個綺語。這個麤惡語和綺語來對比來說，麤惡語的罪過大，「麤惡語為大重罪」。

「於麤惡語，離間語為大重罪」，這個麤惡語和離間語來對比的時候，這個離間語的罪過大。這樣說，這樣比較。

「於離間語，妄語為大重罪」，這個離間語和麤惡語來對比，離間語是罪過大。但是若和妄語來比較，離間語還不算大，是妄語的罪過大。

這四種語言裡邊，妄語的罪過是特別大的，這樣說。這是四種語言裡面，看出來「綺語」的罪過輕，「妄語」的罪過大。

「於欲邪行，不與取為大重罪」，這底下說這個身業，身業來說，欲邪行這是個罪過，但是若和不與取來對比的時候，不與取是大重罪。這偷盜的罪業大過欲邪行，大過這件事。

「於不與取，殺生為大重罪」，「於不與取」，這偷盜的罪業已是很大，要是和殺生罪來對比的話，殺生罪是最大的，它的罪過重，最嚴重。

那麼這身三種業力，這殺生罪最大。所以十不善業一開頭先說殺，然後說盜、說欲邪行，它是這樣講。這個口中的四過呢，妄語也在先，這樣的排列次第。

「於貪欲，瞋恚為大重罪」，看這意業的三種，第一種是貪欲罪，第二種是瞋恚。這兩種對比起來，瞋恚為大重罪。「於瞋恚，邪見為大重罪」，邪見的罪過還要大過瞋恚，比瞋恚大。這可見邪見就是愚癡，什麼叫做愚癡？就是邪見。邪見的罪過太大了，因為這無明黑暗它是罪過的根本，一切的罪過都從這裡出來的，所以它的罪過大。

這是約這個十不善業來說罪過的輕重，罪過最大的地方。

午二、依善業辨（分二科） 未一、於三福事

又於施性，戒性無罪為勝；於戒性，修性無罪為勝。

這是第二科「依善業」來「辨」別功德的殊勝。

「又於施性，戒性無罪為勝」，又於這施、戒、修這三種善法。三種善法裡面，第一個是布施，這布施在它本身上看、本體上看叫作「性」。布施本身上來看，和戒本身上來對比的話，「無罪為勝」，這個戒，我不殺生、不偷盜、不欲邪行、不妄語、不飲酒；這個戒本身它和布施來對比的時候，戒有什麼好處呢？戒能不犯罪，不造罪。施不是，施雖然也是一種善法，但並不表示這個人不殺生、不偷盜、不欲邪行，他可能還是有罪的。有罪的布施，功德不是太大。要能夠持戒，能夠沒有罪，不要造罪，這件事才殊勝，是勝過布施的功德的。

在這上很明白地說出這件事，這個也的確是，你若是勸人布施，他有可能還同意布施，你若勸他受戒，那不行。我不想受戒，你拘束我的自由那不可以，你妨礙我的自由這事不行。但是這裡面說出來，戒的體性沒有罪，不造罪，勝過布施的功德。這個在果報上看呢，布施有功德，但是罪過太多了，跑到畜牲的世界去受福；跑到大象，跑到龍的世界、金翅鳥的世界那兒去享福。但是若是持戒清淨，是在人天的世界，人天那要比畜生是高得多了。「戒性無罪為勝」，若是又能布施、又能持戒不是更好了，所以是戒性無罪為勝。

「於戒性，修性無罪為勝」，我們能夠持戒不造罪，功德是殊勝了；但是還有比它更殊勝的，就是「修性」，就是修禪定，這若修禪定又高過了持戒的事情。因為你若不修禪定，雖然是能夠殺、盜、淫、妄的罪過不做，但是你的三業還很難說完全清淨。因為你沒有定力，它總是還是浮動的，還有問題。所以若是修了禪定，把內心也清淨了，心裡面也沒有這些過失，內心清淨。這無罪過的境界，又勝過了持戒，又比持戒功德還是更大的。所以若能夠有禪定，你若能有戒，而能又有定的話，那是在色、無色界天以上，而不是在欲界。能夠持戒，當然你是在欲界裡面，得一個尊貴身也是好，但是還不如如有禪定是更好。

這是從施、戒、修三種福事，來對比修禪定的功德大。

未二、於三慧事

於聞性，思性無罪為勝。如是等。

這底下從三種智慧來說。這智慧怎麼樣才能夠成就呢？就是聞、思、修。這智慧從什麼地方來呢？第一個地方要多「聞」，就是要閱讀好書，親近善知識，聽聞正法；從這裡面會有智慧出來，所以這是一個方法。第二個方法要「思」惟，聽聞了正法以後，心裡面要專精思惟，就會出來智慧。所以若是說我沒有智慧，我怎麼樣才能有智慧呢？這是個得智慧的方法，要聽聞正法、專精思惟，就會有智慧。

這麼多的智慧門對比起來，「於聞性，思性無罪為勝」，只是聞還不行，只是聞這個人還會去造罪的，你若能夠深入地去思惟，這智慧一增長了，你情感就受到影響，這罪過是從情感來的。若能夠深入地思惟、專精思惟，智慧增長了，能勝過你自己的感情。這智慧能勝過那個感情，那麼就會無罪了。罪過就減少減少，能調整自己的思想行為，能夠降伏煩惱。這個思惟——思所成慧有這樣的力量，所以「思性無罪為勝」，它能勝過聞所成慧。

那個「修」前面說了，施、戒、修那個「修」。這修慧又能勝過思慧，因為思慧這時候雖然專精思惟，還沒有定。智慧是增長了，但是沒有定；若是得了定的時候，那個智慧是更厲害，能夠強過思慧的。所以佛菩薩大智慧告訴我們，你若想有智慧，就是這樣子，聞、思、修會有智慧。說我想要得到福報，就是施、戒、修。施、戒、修得福報，聞、思、修得智慧。「如是等」，就是這一類的。

這是第三科「自性」，從我們的思想行為本身來說，這業力的重——不管是善業、是罪業，這重是在這裡，是這樣講。底下「事故」。

巳四、事

事故者：謂如有一，於佛法僧，及隨一種尊重處事，為損為益，名重事業。

「事故」就是這樣意思了。業的增上有六種相：一、加行故，二、串習故，三、自性故，四、事故……這個串習本來也是「事」，就是你去造作這件事，你發出來這樣的行為去造這事，一次又一次地作，這個業就會重。這底下第四段又是「事」，這事和前面有點分別，怎麼說呢？

「謂如有一，於佛法僧，及隨一種尊重處事」，在佛寶這裡，或者法寶，或僧寶這裡，「及隨一種」，你能在佛法僧三寶裡面做功德，或者隨一種，只是在佛寶，只是在法寶，只是在僧寶那裡，一種「尊重處事」。「為損為益」，你或者是做損害的事情，或者是做饒益的事情，那麼你這業力就是重。譬如說在父母那裡做功德，這業力也是重；你在父母那裡造罪，這罪過也是重。若在一般人那裡做功德、做罪業，那不能和父母比。這就是尊重處所，所造的業就會重，這是第四。

巳五、所治一類

所治一類故者：謂如有一，一向受行諸不善業，乃至壽盡無一時善。

這是第五科叫「所治一類故者」，這句話怎麼講呢？「謂如有一，一向受行諸不善業」，就說有一個人，頭一個「一」是指人說；第二個「一」和這個「向」放在一起念，連起來「一向」，就是一個方向，他沒有轉變。這一個方向「受行諸不善業」，他接受這件事，他就去做，做什麼事呢？做「諸不善業」。如果說今天做不善業，明天又做善業了，後天又去做不善業、也不惡業；是有變動，那不叫做一向，那叫多向了。現在一向呢，只是做不善業。

「乃至壽盡無一時善」，乃至到最後臨命終的時候，也沒有一個時間去做善法，一直做惡業；那麼這個人的惡業就會重。

「所治一類故者」，這所治是什麼呢？這惡業是所對治的，我們佛教徒，站在佛教的立場，要把惡掃出去，要消滅了它，所以叫所治。所治這個惡業，若是我們一直做惡業，這個惡業就是重了，是這意思，叫所治一類。

巳六、所治損害

所治損害故者：謂如有一，斷所對治諸不善業，令諸善業離欲清淨。

這是第六科「所治損害」。

所治損害怎麼講呢？「謂如有一，斷所對治諸不善業，令諸善業離欲清淨。」這是說譬如有一個人，他是佛教徒，他是一個了不起的佛教徒，不是一般人。他有什麼

了不起呢？他「斷所對治諸不善業」，因為他深入地、深深地相信了：有漏的罪業是不得了，就連煩惱都在內了，這東西是個大害，是個大患。這煩惱賊是個毒蛇，毒蛇在我的臥房裡面，怎麼能睡著覺呢？睡不著的呀，所以他發心要斷這「所對治」的「諸不善業」。你心裡面能有這樣的意願，就了不起啊！心裡面能發出這種心願，我要斷我一切的罪業，斷除去所對治的諸不善業。那這事要怎麼辦呢？這一定要修學三十七道品，修四念處了。用四念處來對治這一切的業，這一切的有漏業。

「令諸善業離欲清淨」，我們一般說做十惡業，十惡業當然這是罪業；我們不做十種惡業，我們做十種善業。但是我們做善業的時候，我們還是不清淨嘛，還是我我所，還是我我所去做善業的，還是不清淨。現在若修這四念處無我、無我所，所以使令這一般的十善業，「離欲清淨」，沒有貪瞋癡的欲了，沒有欲界欲，沒有色界欲，也沒有無色界欲；沒有這個欲，就是無所得的境界了。使令一切的業，都變成清淨無漏的業力了，是這樣意思。這個業力是最強大的。

前面那個世間上，是照一般有所得的心情，去造罪業造得很大，或者造善業造得很大，那還都不算大。現在修出世間的無漏業，能對治世間的一切這些業力。這個業力是最大最大的、最殊勝的，這是無漏的業力，這樣意思。

這「業增上」就這麼講。為什麼業力會增上、會強大？這邊說出六個原因來：加行故，串習故，自性故，事故，所治一類故，所治損害故。會說出這麼多的理由。為什麼業力會強大，說出這麼多的理由。

我們一般地看其他的一些書，或者聽別人講解，說到業力輕重，都是小小地解釋解釋。哪有這樣說得這麼詳細的呢？沒有，很少有這樣說得這麼詳細。

我今天在上課之前，心裡有妄想。妄想什麼呢？我在這裡想起來我這個妄想。我們在法雲寺這小小的佛學院，來這兒來學習佛法。一天只聽了一課，一個星期加起來才四課，太少了，感覺到不滿足。的確是少不算多。但是再想一想呢。《瑜伽師地論》一百卷，我們每一天，一天是學了這麼一點兒，學了這麼一點兒，感覺到少，也是的，不多。但是如果你從小學、中學、大學，你讀書讀了，假設是讀了十二年。不要說十二年，讀了二十四年、讀了四十八年、讀了一百年。你讀書讀了一百年，然後再回頭想，你知道讀書是怎麼回事啊？

讀書這個事情就是智慧，增長智慧這件事。怎麼能增長智慧啊？我昨天讀的，我讀了什麼？忘了，我忘了。我昨天讀什麼，我要去看看我才知道，不然我就忘了。昨天讀的我今天就忘了，若是去年讀的，今天是什麼都不知道。讀書是應該這樣讀書嗎？不是的。這樣你能增長智慧嗎？我看不能。所以應該怎麼樣？不是上課多少的問題，你應該自己不斷地溫習，把這段文不斷地溫習。讀一遍再讀一遍、讀一遍再讀一遍，

你常常地思惟、常常地思惟。你常常多多地思惟，你這一段的文義在你的心裡面就深刻一點，你就容易記得住。你記得住，就是增長智慧的因緣成就了。就成就了智慧的因緣，就成就了。說是你不溫習就放在那裡，忘了，忘了不行，這是應該注意的地方。若這樣說，一天講一課也不算少，你要注意。你若注意讀，也不算少。這是一個你要注意的地方。

第二、我們從《瑜伽師地論》一開頭，說我沒聽過講，沒有關係。你是大學畢業生，你不是沒有讀過書的人，你還是可以讀，可以從頭前面讀。說還沒講過的，你也讀，你也從這讀讀，從這讀。這個我們並不是封閉的，大家都是開放的，你也是這麼多的參考書，我妙境也是這麼多參考書，也沒有多一樣。你有參考書，你隨時你可以讀，去看。我讀到這個地方，這地方有點問題，我從這去看參考書。說我不懂；不懂，不懂記下來，大家可以討論。如果你這樣子，講課已經講的多溫習，沒有講的也預先也可以去讀。這樣子一天講一課，一個星期講四課不算少，不是很少的。

我再說一句，好像是簽支票似的，如果你能夠把《瑜伽師地論》，不斷地閱讀，不要多貪心。你不要是在這裡去看那裡、去看那裡，你不要，你就是專一地把這《瑜伽師地論》，三年內你能專心地把它讀通了，你將來就不得了。我說一句這個不十分好聽的話，如果你把《瑜伽師地論》能這樣讀，把參考書也是一樣地這樣讀讀讀。將來你三年以後，你再去聽任何人講經的時候，多數你都不感覺到滿意，不會滿意的。感覺這人講經不及格，他不及格，他要再學他才能講經，你一定就會有這種感覺。感覺他講經講得不好不圓滿，很容易常常會講錯，就算是對了，就是也不圓滿。就是「觀於海者難為水，遊於聖人之門者難與言。」（《孟子·盡心上》：「孔子登東山而小魯，登泰山而小天下，故觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言。」）這句話是經驗之談，的確是這樣。

你不要去光看這一段。不管學那一部經、那一部論都是一樣，我每一段都生歡喜心嗎？不可能的嘛，不可能是這樣的。也有的人：這不要講，我們從這個地方講，從這挑出來，這段好。我原來我也想，想從〈聲聞地〉，從〈聲聞地〉開始講，前面的好像先不要講，我也有這個想法。後來我一想，這是彌勒菩薩他安排的次第，先是〈五識身相應地〉，後來〈意地〉。他安排次第，我怎麼可以不隨順他的意思，我自己重新安排呢？他這樣安排他一定有個道理的。所以我們從——現在才是〈有尋有伺地〉這三地——從這裡，現在講到這裡，但一定感覺到前面是對的，從開始學習是對的。不要自作聰明：「我從這裡講。」不必。但是我們人，尤其是聰明人，就是歡喜撿便宜：你們都是太笨了，就是我有智慧，我要單獨有個辦法。其實就是愚癡，哪有什麼智慧？

當然我說這話都是不好聽的話。你就好好學。當然我說這話，剛才說你學了《瑜伽師地論》以後，你的高慢心非常地高，人家大法師講經，你聽了都不滿意。但是自然是這樣子。

我們明白點說，有哪一個人啊，阿彌陀佛！專心地去學習《瑜伽師地論》的？只是走馬看花地翻一翻，還就算不錯。多數都是不行的，沒有專心，只是某一部分的經論用用功而已。而重要的經論，《大智度論》、《瑜伽師地論》，我認為在佛法裡面是最重要的書。但是這兩部書特別用功的人，不是很多。但是你若看印順老法師，他《大智度論》非常地熟；他《瑜伽師地論》他也熟，他寫的書多數用《瑜伽師地論》上的，但他沒說。但是你若讀《瑜伽師地論》以後，你再去看他的書你就知道，他的《成佛之道》很多都是這上的嘛。

當然我想，我若不說這個話，你們心情怎麼想？我剛才說，這等於是學了《瑜伽師地論》，學完了增長過失。增長什麼？增長高慢心，任何人都瞧不起。不過我說這種話呢，是形容《瑜伽師地論》學了以後，你對於佛法的認識很不平常了，很不尋常的。其他的書就是「言止之味」而已，小小地有這麼一點而已。但是《瑜伽師地論》完全不是，它是明明白白地、很詳細地告訴你。你要做大法師啊，你看你這資料多麼豐富，就光一個「業」字，要講多久才能講完，多麼豐富。說我不想做大法師，我想修行，你想修行這更重要。裡面說到止觀的地方非常地豐富，也是豐富，也是特別豐富的。

另外呢，當然這話我是說過，我們學《中觀論》，我想要學禪。《中觀論》就是禪，《大智度論》就是禪，但是我感覺到《中觀論》的禪還容易，還容易學。《瑜伽師地論》的禪不容易，難。它說的道理和《大智度論》不一樣。最容易的是《大乘起信論》，《起信論》的禪是容易學的。但是《中觀論》就是難一點，但是《瑜伽師地論》更難。如果你想要做大法師，你不學習《瑜伽師地論》——當然《瑜伽師地論》和《成唯識論》是一回事——你若不學，你就會碰壁。你在那講得很好，但是忽然間遇見一個問題，你有困難。你若不懂得這唯識，你講不通，你就有困難。

這個我們就說《金剛經》上，「法尚應捨，何況非法」，這句話就不是容易講的。這就和唯識有關係，《金剛經》很多的地方與唯識有關係。但是你若沒學過唯識，你就不知道怎麼回事。就別人怎麼講，我參考參考，也就給人講就算了，不知道啊！所以有人：《金剛經》我懂了，你不要再講了。你懂了？誰敢說這句話啊。《金剛經》也好，《維摩詰經》也好，都不是容易講的。你非要是通達了中觀，還要通達唯識，你《金剛經》才能講得好一點，你《維摩詰經》才能講得好一點。不然是不行，你就搞不通，好像是懂了，結果還是不行。你自己都這樣子，那麼聽的人又怎麼樣呢？

當然多數人認為到佛學院來就是聽講，還不知道應該學習「靜坐」這件事。現在我們不說靜坐，就光說講，講這一堂。應該是自己若有時間的時候，你要讀這個、要讀。已經講過去的要溫習，沒講過的若有時間也要讀，還是要看參考書的。你慢慢地、慢慢地，你才能有法味，才能有法喜，你這三年你就有成就。這個《瑜伽師地論》你若學習，不會辜負你的，你的光陰沒有白過。但是你若是不這樣做，我講過去就算了，回講的時候，我對不對我就算了，那就不行。我今天看看這本書，明天看那本書，都是一看就完了，結果你的記憶力未必能攝持得住。結果是，這三年就是空過了，你不行。非要你要專一、要深入，你才能夠可以，才可以的。

我這說這些閒話都耽誤課了，好了，已經過點了，就講到這裡。

我們一般的在各地方講經法會，多數都是還有沒信佛的，還有初開始信佛的，都是這些人來聽經嘛，他也不知道你講得對不對。你講對，他也迷迷糊糊，講不對，他也迷迷糊糊的。有的時候有些因緣，他忽然間有點靈感「喔！佛法很好！」有點信心，所以講經大家都可以講了。但是你若深入地學習，那情形不同，情形不一樣的。

我說這話，不但說現在的人，你若把《瑜伽師地論》、《大智度論》，這些重要的經論都學通了的話，不要說現在的人講經，去聽一聽很多的問題。就古代的大德的著作，大概我看是宋朝以前的好一點，宋朝以前的大德是好一點，以後的大德的著作，你看看都有問題。我說這話好像太高慢了，都有問題啊。

宋朝以後，我們中國這個政治不穩定，隨時就是有問題很多的重要的書隨時就火燒了。他想學沒有參考書，但是他若有智慧的人，所以他也可以講，他也可以寫，就是有個著作留下來，留下來；你現在看，他就是有所不足。

但今天的佛教似乎有點反常，就是清朝以後，這個重要的經論著作失掉了，又回來了。

好像這個時代的人，也還是佛菩薩慈悲呀，種種的增上緣醞釀到現在，學習佛法比以前容易，因為參考書多。現在南傳佛教的藏經，也翻譯成我們漢文了，我們也可以學習。所以這個事情，我們現在佛教徒學習佛法容易。

也還是最近這二十年，三十年也可以，也可以說四十年。這四十年內出現了一個印順老法師，這是一個特別的事情。當然是傳統佛教的人，都不歡喜這個印順老法師。不歡喜歸不歡喜，傳統佛教的老法師，沒有一個人敢寫文章指責印順老法師的，沒有。你儘管不歡喜，但是你不能指責他，他也時常地說出了話，也著作裡面批評了密宗，批評得非常地厲害，很多不好聽的話。但是密宗那些有程度的人，沒有一個人敢說他不對。為什麼？一看他的書，知道這個人讀書太多了，不敢說他，你不敢說他。他就是沒做什麼事，他好像做幾年方丈，以後他就不做了。他就是讀書、講課，再寫文章。

遊心法海六十年。現在不只六十年，我看至少七十年，加上宿世帶來的智慧，和今生的栽培，那就是這樣子。當然他的法語那完全令人滿意的？也是，有些不滿意的也是有，但是重要的地方你不能動搖他，任何人不能動搖他。

但是這件事，我剛才說任何人不能揀便宜的，非要自己「朝於斯、夕於斯」，常常地這樣用功去學習，你才能有成就。你說我揀他的便宜，把他的拿來我看一看就好了。不行，還是不行的。只能做個增上緣是可以，你非要自己用功不可。佛在世的時候，那就不要說，佛滅度以後，還有很多大阿羅漢都是聖人，大菩薩境界也還是可以。等到漸漸地聖人少了這個時候，佛法就思想混亂，這裡這麼說，那裡那麼說，究竟誰說得對？誰也不說什麼，都是糊糊塗塗的。但是若是你自己肯用功肯學習，你的眼睛明亮了，你就知道，你才能知道。你不努力，老是糊糊塗塗的。

問：師父，請問一個問題。剛才師父開始的時候講那個學無學。無學，師父講四果阿羅漢，然後聖道已經圓滿。但是我覺得這個四果阿羅漢跟佛來比的話，即使出世的智慧還是不是圓滿的，何況是無量無邊的緣起法。所以可不可以請師父把它定義得更嚴密、更圓滿一點？

答：這個事情是那樣，因為站在小乘佛教的立場說，阿羅漢就是無學。他是因為目的是了脫生死，就是分段生死，這件事他做圓滿了，不須要學了，所以叫無學。若是站在變易生死的立場說，那當然他還要學，不過那就是大乘佛教的立場了，而不是小乘。所以站在小乘立場，四果阿羅漢是無學；若是站在大乘佛教來說，阿羅漢還是要學，唯有到佛的立場才是無學，應該是這麼說。就是在《阿含經》裡面，也就看出來阿羅漢有所不足。《阿含經》裡面有一些在家的優婆塞、優婆夷，來請問阿羅漢問題，阿羅漢不能回答，《阿含經》有這個記錄。這可見阿羅漢不知道的事情還是很多，怎麼能稱為無學呢？而佛這樣立名，這名是佛立的，佛是站在分段生死的立場，他這件事情做完了。他不用學也可以，他不再流轉分段生死，不在三界裡流轉生死，這件事他畢業了，就可以稱之為無學。就是在一部分的事情做完了，稱之為無學，阿羅漢稱為無學。若是站在全面佛教的立場，要度化一切眾生的這個態度來說，阿羅漢還沒有畢業，他還要再學，不學還是不夠的。

在《雜阿含經》上，舍利弗尊者，是摩訶拘絺羅尊者問他：說是怎麼樣修行才能得初果？舍利弗尊者回答：觀身不淨，就是修四念處，得初果。怎麼樣才能得二果？也還是要修四念處。怎麼得三果？怎麼得四果？還是修四念處。那麼得了四果阿羅漢以後呢？還是修四念處。修四念處，得所未得（為得未得故）——得未得

到、沒得到的功德，還是有更進一步的功德，要成就的。（雜阿含卷十·259經：如是我聞。一時。佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時。尊者舍利弗共摩訶拘絺羅在耆闍崛山。摩訶拘絺羅晡時從禪起。詣舍利弗所。共相問訊。相娛悅已。卻坐一面。時。摩訶拘絺羅語舍利弗。欲有所問。仁者寧有閑暇見答以不。舍利弗言。仁者且問。知者當答。時。摩訶拘絺羅問舍利弗言。若比丘未得無間等法。欲求無間等法。云何方便求。思惟何等法。舍利弗言。若比丘未得無間等法。欲求無間等法。精勤思惟。五受陰為病·為癰·為刺·為殺·無常·苦·空·非我。所以者何。是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟。得須陀洹果證。又問。舍利弗。得須陀洹果證已。欲得斯陀含果證者。當思惟何等法。舍利弗言。拘絺羅。已得須陀洹果證已。欲得斯陀含果證者。亦當精勤思惟。此五受陰法為病·為癰·為刺·為殺·無常·苦·空·非我。所以者何。是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟。得斯陀含果證。摩訶拘絺羅又問舍利弗言。得斯陀含果證已。欲得阿那含果證者。當思惟何等法。舍利弗言。拘絺羅。得斯陀含果證已。欲得阿那含果證者。當復精勤思惟。此五受陰法為病·為癰·為刺·為殺·無常·苦·空·非我。所以者何。是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟。得阿那含果證。摩訶拘絺羅又問舍利弗言。得阿那含果證已。欲得阿羅漢果證者。當思惟何等法。舍利弗言。拘絺羅。得阿那含果證已。欲得阿羅漢果證者。當復精勤思惟。此五受陰法為病·為癰·為刺·為殺·無常·苦·空·非我。所以者何。是所應處故。若比丘於此五受陰法精勤思惟。得阿羅漢果證。摩訶拘絺羅又問舍利弗。得阿羅漢果證已。復思惟何等法。舍利弗言。摩訶拘絺羅。阿羅漢亦復思惟。此五受陰法為病·為癰·為刺·為殺·無常·苦·空·非我。所以者何。為得未得故。證未證故。見法樂住故。時。二正士各聞所說。歡喜而去。）

那也就看出來，這個無學的這個名字，就是站在了脫分段生死的立場來說，是夠了，所以叫做無學。至於這個，還有很多無量無邊的功德，還沒圓滿，還要繼續努力才成，才可以。

這個學習佛法，學習《瑜伽師地論》，你要付出來耐心。要耐得住，一天一天耐得住地學，最後才能把它畢業。如果我感覺到沒有意思，我不願意學了，那就不學，那這件事你辦不圓滿。我們出家人沒有妻子兒女，沒有家累——我們感謝在家居士的支持，我們不須要憂愁生活的問題——就專心地學，我還付不出來耐心的話，在家居士又怎麼樣呢？在家居士更難了，更不容易了。

在家居士，小孩子在學校讀書，歡喜讀書的小孩子很多嗎？我看不是。但是，有老師的循循善誘，加上父母的照顧，在歡歡喜喜的氣氛裡面，勉強地去讀書而已。少數人是自動歡喜，但是小孩子大了，年紀漸漸大了，懂事了的時候，還是不願意讀；不願意讀也得讀，因為將來我要在社會上做事，我怎麼能夠有立身之道，我憑什麼在社會上生活？自己要求我一定要讀書，那就是不只是師長父母的事情，自己要拿出力量了。

我們出家人怎麼回事？出家人如果你沒有發無上菩提心，你沒有發出離心，你能學習佛法？我不相信這件事，不能學的，不能學習佛法。如果有名利的心，用佛法來希圖世間的名利，那也能學，要不然的話，用什麼去博取名利來呢？那也能學，但是動機不同，終究差勁，終究是差點勁兒的。

我以前，我這個人是個笨人，那件事沒到的時候，心裡沒這個分別。我也做過方丈，做了方丈，應付這些事情，然後心裡想：我為什麼做這件事？我就發覺，做方丈也是一樣，不是為名利做方丈，就是要發大悲心才能做方丈，要發大悲心呀！哎呀，我這麼多的出家人，也有年紀大的，也有年紀輕的，還有在家居士，我要負責呀，用佛法來滋養這麼多的人。發這個慈悲心，才做這件事，當然這是菩薩。另外，那另一回事，我是為我的名利，也可以、也能做方丈。就是兩條道，沒有第三個動機。若是又不圖名利，也沒有大悲心，這個人不能做方丈的，他馬上就辭職、不幹。何必這樣辛苦呢？我何所求，又不圖名利，做什麼方丈？又沒有大悲心，我做什麼方丈呢？也不能。

人的學習佛法也是一樣，我為什麼要這麼辛辛苦苦地學？學得腦袋都疼。為什麼？你不是為了佛法，為了道業，那就是要為名利。如果這幾樣都沒有，這件事是不能學的。若發了出離心、發了無上菩提心，那這與這件事是相合。他是能夠努力地學，會發歡喜心。

有的人說：我今年年紀這麼大了，我還學這個，還做法師，我不做法師。但是我也在想，如果《瑜伽師地論》這一部三年之內學完，做法師是可以的，是夠了。所有的佛法的……用現在的話，最進步的知識，最現代的知識——啊，他有這樣的知識，這個人了不得。那這個《瑜伽師地論》在佛法裡面說，就是最圓滿的知識，最圓滿的了。不管是六道輪迴裡面惑業苦的境界，出世間聖道的事情，三乘聖道的事情，都是詳詳細細、圓圓滿滿地開導、開示出來的，也是夠了。當然你若是願意更圓滿，那當然這個《大智度論》還是要學的。

說我不高興這個，我要另外選一種。另外選一種也是好，也不是說不好，但是這個與現實不合。因為你在這個佛學院嘛，這個佛學院現在講這個課，你就是應該學這個課嘛。說我要另外學。另外學也是可以啦，那你是不是這裡的學生呢？這個課呢？你上不上這個課？這總有很多問題。

問：師父剛剛提到這個：「『法尚應捨，何況非法』，這句話很不容易講。」師父能不能趁這個機會再講一遍？

答：阿彌陀佛，現在九點二十一分，還有幾分鐘？還有九分鐘，十分鐘。

它這裡面有幾層意思，這句話是出在《增一阿含經》（增一阿含經卷三十八；中阿含經卷五十四亦有）裡頭，幾層意思呢？第一層是善惡的意思，法是善，非法是惡。如果你學習聖道的時候，有所得的善法都應該捨，何況那個惡法？這是第一層的意思。

但是在這裡又超越了這個境界它是指這個，……法是指八正道說；或者說這個非法（指第一義諦）；這個法是指這個第一義諦說，非法指八正道說。講這個第一義諦，你內心裡面去思惟：無我、無我相、無法相、若見諸相非相……你這樣思惟，這是第一義諦嗎？不是的，所以應該捨，都是應該捨。何況那個詮表第一義諦一切的語言，那叫做非法，那是更應該捨了。

這裡面就是，有能詮的一種法，有所詮的一種法。所詮的一種法，按苦集滅道來說，就是那個滅諦；能詮的就是語言文字的佛法。我們現在因為沒有證悟聖道，要假藉語言文字的佛法，去通達那個離語言文字的佛法，要這樣子。當然我們若是依語言文字去學習的時候，就是要用心思惟分別。這語言文字上說：一切法是無常的，色受想行識是無常的，是無我的，是畢竟空寂的，是離一切相的。你這麼想。我們這樣想，還是要依據文字去想，不然的話想不來，不然我們不會想。沒有名言，我們心裡面不能動，不能想，所以要依據名言去思惟。那麼你這樣思惟的這個對嗎？是第一義諦嗎？不是的，所以應捨，應該捨。你思惟這個第一義諦，這個地方都不對，何況不是第一義諦的，一切的語言文字呢？所以說「法尚應捨，何況非法。」這又是一層的意思。

而這第二層的意思，這裡面與唯識有關係。這個《攝大乘論》的偈頌上：「非離彼能詮，智於所詮轉。」我看這句話，最初看的時候不太明白。「非離彼能詮，智於所詮轉」，你怎麼講這句話？我們的習慣是要憑藉能詮的語言文字，我們的智慧才能夠活動，才能作種種分別。若「離彼能詮」，你能「於所詮轉」嗎？是不能的。所以，「非離彼能詮，智於所詮轉。」我思惟這句話，使令我進了一步，使令我對佛法的理解又進了一步。「非離彼能詮，智於所詮轉。」我以前的想法：這是小乘，這是大乘；這是世俗諦，這是第一義諦；這是眾生，這是佛；這是惡，這是善；這是世間法，這是出世間法；這是有漏法，這是無漏法；這是有為法，這是無為法；這是第一義諦，深淺，這樣分別。若從這一句話來說——非離彼能詮，智於所詮轉——統統都是戲論。這樣說，你從這句話來分別，「法尚應捨，何況非法」，就和這地方有關係了。

所以從這個地方分別呢，說我們學習佛法，修學止觀的時候，在教義上的理解，這樣用的時候，才知道聖人的境界不可思議，才知道這回事兒。我們平常也可能，

任何人——當然我們思想是自由的，可以東想西想——我們想想，聖人的心究竟怎麼回事兒？有沒有打這個妄想，聖人的心是怎麼回事？聖人的心就是「法尚應捨，何況非法」，是這麼一個境界，這個境界是不可思議的。說是「若見諸相非相，即見如來」，用這樣的語言文字來表達那個聖境。可是若是用「法尚應捨，何況非法」來說，這句話還是不能，還站不住的。在你修學止觀的時候，這句話還是不能分別的。所以，若這樣說呢，由這一切的戲論的境界，用這個「法尚應捨，何況非法」，用這一句話去思惟的時候，能再進一步離一切戲論。不然的話，「哦，對了，我這樣想就是對了。」就出了這麼一事情。其實這樣想還是不對，所以我在用這一句話分別的時候，感覺到這一句話是很深的。

問：所以師父這一句話是不是就像以前師父提過的，我們要「超越假名」？

答：對，「超越假名」就對了！超越假名，所以「法尚應捨，何況非法」。就是法非法都超越了，就是「超越假名」了。我們是凡夫，說不出來聖人的話，你若讀那經上裡面，那是聖人才能說出那句話來的，凡夫說不上來這種話。「超越假名」，這句話我看凡夫說不上來。「法尚應捨，何況非法」，它有多少層的意思，這也是聖人才能說出來。「超越假名」這是《維摩經》上的話。（《維摩詰經·弟子品》：「……摧諸外道，超越假名；出淤泥，無繫著……」）你看這些意思，你非要思惟才能知道。你靜坐的時候要思惟，打瞌睡打完了的時候，精神好一點了，去思惟，就可以。不然你不思惟，不知道這個事情。所以佛告訴我們，要聞、思、修，要思惟，不思惟不行的。

寅七、業顛倒（分二科）卯一、徵

業顛倒云何？

「業雜染」這一科是分九大段，第一段是業自性、業分別、業因、業位，乃至到現在是第七科「業顛倒」。這個業的顛倒是怎麼一回事呢？

這是問。底下解「釋」，先「標列」。

卯二、釋（分二科）辰一、標列

此有三種應知。一、作用顛倒，二、執受顛倒，三、喜樂顛倒。

「此有三種應知」，這業有顛倒的這回事，一共有三種顛倒應知：第一個是「作用」上的顛倒，第二是「執受」的顛倒，第三是「喜樂」的顛倒，分這麼三種不同。

這下面就解釋，分三科，先解釋「作用顛倒」，「舉殺生業道」，在殺生業道這一方面，分二科，第一科「於誤殺」，「標顛倒」。

辰二、隨釋（分三科）巳一、作用顛倒（分二科）午一、舉殺生業道（分二科）

未一、於誤殺（分二科）申一、標顛倒

作用顛倒者：謂如有一，於餘眾生思欲殺害，誤害餘者。

「作用顛倒者」，「作用」就是殺生的這種行為，在出現的時候有錯誤，是什麼情形呢？「謂如有一，於餘眾生思欲殺害」，就是說譬如一個人，他對於另外一個有情，假設是某甲，他內心裏「思欲殺害」，做了一個計劃，想要殺害某甲。「誤害餘者」，但是在正式進行這個活動的時候，錯誤地殺害了某乙；沒有殺到某甲，殺害了某乙，這就叫做「作用顛倒」。「作用顛倒」是這樣意思，就是想要殺害的那個人沒殺到，殺到另外一個不想殺的人，那麼這件事呢，雖然是殺了，但沒有滿足他的本意，這個業做得不圓滿，這叫做「作用顛倒」。這個顛倒這裡邊，那麼這個人沒有犯殺罪嗎？這也研究這個問題，說第二段「辨相似」。

申二、辨相似

當知此中，雖有殺生，無殺生罪；然有殺生種類、殺生相似同分罪生。

我們應該知道這件事裡面的情況，雖然這個人他有殺生的行為，他的確是殺害了一個人，但是這個人沒有殺生的罪過。因為他的動機沒有心殺這個人，對於這個被殺害的人來說，他沒有心殺他的，就是沒有這個動機，是無心的；所以在犯罪這一方面來說，不構成犯罪的因緣，這因緣不具足，所以說雖然是有殺生的行動了，但是沒有殺生罪。沒有殺生罪，但事實上是殺生了，他沒有殺生罪，這地方要怎樣來審判？

「然有殺生種類、殺生相似同分罪生」，雖然說他沒有殺生的罪過，可是他有與「殺生種類」，殺生是一件事，他現在這個行為，與這個種類是相似的，「殺生相似」，與殺生這個種類是相同的這種行動。「同分罪生」，相同的罪過生起來，還是有罪的。但是他又沒有心殺這個人，這就是誤殺，那麼將來會怎麼樣呢？在《披尋記》上說的這個意思，這個人是不下地獄的，這個人不下地獄，他只是將來再到人間的時候，得到壽命短促的等流果而已，只此而已，因為他沒有心。

沒有心這個事情，這件事若按阿賴耶識的熏習來說，這道理也可以講出來幾句話的。就是他的目的想要殺某甲，就把某甲殺了，滿他的願望了。那麼滿他的願望，而又有這樣的行動，這樣子在他的阿賴耶識裡面，如實地熏習了種子了，那麼這當然是構成了殺生的罪，那麼是要到三惡道去走一走。若是沒有殺到他想殺到的人，他殺的時候可能認為是想殺的人，可是殺完了的時候，不是，那麼這可見呢，在阿賴耶識裡面就沒有熏成這種罪過，沒有熏。但是可有這麼一件事，這個業力沒有圓滿，這個罪過沒有圓滿的造作，沒有做成圓滿的罪過，那麼阿賴耶識裡面的熏習也就是不圓滿，不圓滿，所以不到三惡道去受這個根本的業果。但是有這麼一件事，將來在人間受壽命短促的等流果，只受到這麼一點過失就算了，這麼樣來決定這件事。

未二、於非情（分二科） 申一、標顛倒

若不誤殺其餘眾生，然於非情加刀杖已，謂我殺生。

前面是「於誤殺」，就是在有情這一方面有了殺生的行動，但是是誤殺。這一段是「於非情」是無情物，就是想要殺某甲，殺了一塊木頭，殺了一棵植物，或者是一個什麼東西。那麼也可能會那個被殺的人，有善知識告訴他，他躲開了，放了一個假的東西，放一個木頭，用一個東西把它覆蓋住，就是相似地好像有一個人在那裡。那麼他去把它殺了，殺了結果是一個木頭，或者是一捆草，那這樣說是「於非情加刀杖」，不是有情。

前面「誤殺」還是殺一個有情，現在說這個是「若不誤殺其餘眾生」，那麼是誤殺什麼？誤殺一捆草，或者是一個木頭。若是這樣的話，「若不誤殺其餘眾生」，沒有誤殺有情眾生，誤殺了一個非情，「然於非情加刀杖」以後，「謂我殺生」，他認為我把這個人殺死了。結果那個人沒有殺到，這還是一個誤殺，不過就是所殺的是非情而已。那麼這樣的業顛倒，罪過是怎麼情形呢？

申二、辨相似

當知此中，無有殺生，無殺生罪；然有殺生種類、殺生相似同分罪生。

「當知此中，無有殺生，無殺生罪」，前面是有殺生，這個是沒有殺生，因為沒有殺害一個有情，所以也是沒有殺生的罪過。「然有殺生種類、殺生相似同分罪生」，可是有與那個「殺生種類」，有相似的殺生活動，所以也還是有那個「同分」一樣的「罪」過生起來。生起來，因為他沒有構成殺生罪，他將來的罪過是什麼呢？在他的增上果，《披尋記》上解釋，增上果得到沒有光澤的果報，沒有光澤的增上果。他假設是種個蘋果、種個橙子的話，就是不是那麼光澤，就是不是那麼好。那麼這是一種顛倒。

午二、例不與取等

如殺生業道如是，不與取等一切業道，隨其所應，作用顛倒應知。

這是第二科「例不與取等」，前面是「舉殺生業道」來說，這底下這個不與取等的罪過和殺生是相類似的，也是搞錯了。

「如殺生業道」是搞錯了，是這樣子，那麼「不與取等一切業道，隨其所應，作用顛倒應知」，也是，想要偷某甲，偷到某乙的東西，或者想要怎麼怎麼的，總是不是原來所計劃的那件事，搞錯了，那麼這樣子也不構成罪過的，這是一種。

巳二、執受顛倒（分二科） 午一、執無罪福（分二科） 未一、標彼立

執受顛倒者：謂如有一，起如是見、立如是論：無施無受，乃至廣說一切邪見。

前邊這個「作用顛倒」是這麼一回事，現在這底下第二段是「執受顛倒」。執受顛倒是什麼意思呢？解釋一下。分兩科，第一科「執無罪福」，這是思想上的問題。分兩科，第一科「標彼立」。

「執受顛倒者」，這個「執受」是他內心的思想，他這個思想很堅定的，他很堅定地有這樣的思想，那麼這是一個嚴重的錯誤。由這樣的錯誤的思想所造的罪，這和一般人也不一樣。

這底下舉一個例子，「謂如有一，起如是見、立如是論」，這個人有這樣的見、有這樣的論，什麼見？什麼論呢？「無施無受，乃至廣說一切邪見」，就像前面講過了，這個人的思想「執受顛倒」，他的執受是什麼執受呢？認為這個施是沒有什麼意義，沒有什麼功德，說是我們施能得大富，沒有這回事；沒有施，當然也就是沒有受。「乃至廣說一切邪見」，無因果的這種邪知邪見，他們有這樣的執受。

未二、顯彼執

彼作是執：畢竟無有能殺、所殺，若不與取乃至綺語，亦無施與、受齋、修福、受學尸羅；由此因緣，無罪無福。

前面是「標彼立」，他立如是論，他有這樣的見解，「立如是論」。這底下又詳細顯示出來，他的思想究竟怎麼一回事，詳細地說出來。

「彼作是執」，那個人他內心的固執是這樣子，「畢竟無有能殺、所殺」，「畢竟」就是究竟的意思，沒有能殺的，也沒有所殺，沒有這回事情，都是沒有因果的這件事。這個殺是這樣子，「若不與取乃至綺語」，也是沒有這回事情，與取、不與取，也沒有功德，也沒有罪過；「乃至綺語」也是這樣子。「亦無施與、受齋、修福、受學尸羅」，也沒有說是施與的功德，受齋的功德，修福的功德，受學尸羅的功德，都沒有這回事情，他有這樣子無因果的知見。

「由此因緣，無罪無福」，由於他有這樣的思想，所以他認為：你造的惡業也沒有罪，你做善業也沒有福，沒有這回事情。他有這樣的執受，他接受了這樣的思想，他還堅定地認為是這樣子。

這是第一個第一段是「執無罪福」，無罪無福。這底下這是第二段「執福無罪」，有福而無罪，這和前面不同。

午二、執福無罪（分二科） 未一、於殺生

又如有一，起如是見，立如是論：若有眾生憎梵、憎天、憎婆羅門。若彼憎惡，唯應殺害。殺彼因緣，唯福無罪。

他這個見和論是什麼樣呢？假設有一個有情，他對於這個大梵天的這種事情他憎恨，他有這樣的想法；還憎惡這個天，對於天他也是不高興，憎恨天；還憎恨婆羅門。有這種人，是這樣子。「若彼憎惡，唯應殺害」，那個憎惡那個人，對於梵、對於天、對於婆羅門有憎恨的人，你對這個人就應該殺掉這個人，「唯應殺害」。「殺彼因緣，唯福無罪」，殺害了那個憎恨的那個人，雖然是有這麼一件事情，但是你會有福，會得到好的果報，而沒有罪過的；對這樣的人若殺害他，是有福而無罪。這個人有這樣的執受。

未二、於不與取等

又於彼所起不與取乃至綺語，唯獲福德，無有非福。

前面是說「殺生」，這底下說「不與取等」。

前面說是對他殺害了這個人，是有功德，而沒有罪過。「又於彼所」，又於彼人

的地方，發動這個「不與取」的事情，乃至欲邪行的事情，「乃至」妄語、「綺語」的事情，對於那個人這樣子對待他的話。「唯獲福德，無有非福」的事情，能得到可愛的果報，而沒有罪過。

那麼這種人他們有這樣的思想去殺，去做種種的罪過的時候，這又是一種叫做「執受顛倒」，這是執受的顛倒。

巳三、喜樂顛倒

喜樂顛倒者：謂如有一，不善業道現前行時，如遊戲法，極為喜樂。

這是第三個顛倒就是「喜樂顛倒」。

怎麼叫做喜樂顛倒呢？「謂如有一」個人，「不善業道現前行時」，不善就是惡，現前去發動、去造作這個罪過事情的時候，「如遊戲法」，就像人心裡面很快樂在遊玩似那樣子，「極為喜樂」，特別的喜樂。造了罪過將來要受三惡道的果報，這是恐怖的事情，應該要有恐怖的心，有憂愁的想法；而他不是，他有快樂的想法，這叫做顛倒。這種顛倒，照樣一樣是將來要受果報的；「執受顛倒」，也是一樣要受果報，並不因為執受而將來不受果報，沒有這回事情。

這是叫做「業顛倒」。

寅八、業差別（分三科） 卯一、徵

業差別云何？

前面是第七科「業顛倒」，現在是第八段，業的種種不同，分三科，第一科是「徵」。

「業差別云何」，前面說各式各樣的業，有輕、有重、有門，有種種的事情，但是究竟都是什麼叫做業呢？

這是問，底下列出來。

卯二、列（分二科） 辰一、體性差別

謂有作業，有不作業；有增長業，有不增長業；有故思業，有不故思業。

這是第二科「列」，列分兩科，第一科是「體性差別」，業的體性，業本身的差別是什麼？第一個是體性差別。

「謂有作業」，這個業是有作而成，「有不作」業而成。「有增長業，有不增長業；有故思業，有不故思業」，這是體性差別。底下「如是定異熟業」，底下第二科是「種類」的不同，有一類一類的不同、不一樣。「體性」不同，是業的體性上不一樣，譬如這個桌子它是木頭成的，這個桌就以木為它的體性，這個桌是以鐵造的，以

鐵為它的體性。現在這個業力的體性是什麼？這上面就說是作業、不作業、增長業、不增長業、故思業、不故思業，這是業的體性，在體性上說的。

辰二、種類差別

如是定異熟業、不定異熟業，異熟已熟業、異熟未熟業，善業、不善業、無記業，律儀所攝業、不律儀所攝業、非律儀非不律儀所攝業，施性業、戒性業、修性業，福業、非福業、不動業，順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業，順現法受業、順生受業、順後受業，過去業、未來業、現在業，欲繫業、色繫業、無色繫業，學業、無學業、非學非無學業，見所斷業、修所斷業、無斷業，黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業、非黑非白無異熟業能盡諸業，曲業、穢業、濁業，清淨業、寂靜業。

「如是定異熟業」，這以下在「種類」說的，不是一類的，也是各式各樣的。有「如是定異熟業、不定異熟業，異熟已熟業、異熟未熟業，善業、不善業、無記業」。「定異熟業、不定異熟業」，這是兩個；「異熟已熟業、異熟未熟業」，也是二；底下「善業、不善業、無記業」，這是三了。「律儀所攝業、不律儀所攝業、非律儀非不律儀所攝業」，這也是三。「施性業、戒性業、修性業」，這又是三個。「福業、非福業、不動業」，又是三。「順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業」，又是三。

「順現法受業、順生受業、順後受業」，這也是三；「過去業、未來業、現在業」，又是三；「欲繫業、色繫業、無色繫業」，也是三；「學業、無學業、非學非無學業」，也是三；「見所斷業、修所斷業、無斷業」，這又是三；「黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業、非黑非白無異熟業能盡諸業」；「曲業、穢業、濁業」，「清淨業、寂靜業」，這又是一種。

這是列出來各式各樣的業，這底下再解釋，第三科是解「釋」，解釋分兩科，先解釋這個「體性」，屬於體性這一類的。分三，第一科是「作不作業」。分兩科，先解釋「作」業。

卯三、釋（分二科） 辰一、體性攝（分三科） 巳一、作不作業（分二科）

午一、作

作業者：謂若思業，若思已所起身業、語業。

解釋什麼叫做作業？這個「作業」，這個業是由造作而成的，你若不造當然沒有這件事。但是誰造業呢？「若思業，若思已所起身業、語業」，就是我們的心造作的，那麼就是以心為體，為它的體性。這個「思業」是什麼呢？現成的話，就是審慮思、

決定思。審慮思、決定思這個話，就是在想要造這件事的時候，先要做一個計劃，做一個全面的、一個詳細的計劃，計劃好了這叫做「審慮」；計劃好了以後叫做「決定」，好了就這樣做。這計劃的時候也好，最後決定的時候也好，都是自己的心，都是造業者內心的事情，由心來做的。所以「若思」，有審慮思、決定思來創造這件事，那麼所以叫做作業。

「若思已所起身業、語業」，這個「思已所起」，就是你決定了以後，叫做「思已」；決定了以後，由你決定的內心發動出來的身業、語業，這就叫做「作業」，由「作」而成的業，就是由你心裡面這樣動作，最初是計劃，決定了；作的時候還是由內心的指揮，如是如是作，所以這業的體性是什麼？就是人的心。還是這麼回事。

午二、不作

不作業者：謂若不思業，若不思已不起身業、語業。

「不作業」是什麼呢？什麼叫做不作業呢？「謂若不思業」，因思而成業，這個業造好以後就不思了，而這個時候這個業就是潛伏在那裏，就是業種子了。業種子造好了以後，這個業就在那阿賴耶識裏，潛伏在那裡，所以這時候這個業是不動作的。

「若不思已不起身業、語業」，造作的時候，是要起作身業、語業；身業、語業發動了，把這件事造完了，當然是不起身業，不起語業了，那麼業力已經成就了，它就是不作，就叫做「不作業」。

前面這個「作業」，是約正在造作的時候，名之為作業；這個「不作業」，是造好了以後，這個業種子潛伏在那裏，這叫做不作業。原來是這麼意思，這是一種解釋。

巳二、增長不增長業（分二科） 午一、增長（分四科） 未一、標簡

增長業者：謂除十種業。

前面是「作不作業」，解釋完了。這底下第二科解釋「增長」業「不增長業」，先解釋「增長業」，分四科，第一科「標簡」，這個增長業的事情，裏邊很複雜，須要簡別一下，這個意思叫做標簡。怎麼標簡呢？

「謂除十種業」，什麼叫做增長業呢？就是那十種業挑出去不算數，剩餘的就是增長業。

未二、徵起

何等為十？

這個「除十種業」，「何等為十」？第二個問，把那十種業不算數，那十種業是

什麼呢？這是問，底下就是列出來。

未三、別列

一、夢所作業，二、無知所作業，三、無故思所作業，四、不利不數所作業，五、狂亂所作業，六、失念所作業，七、非樂欲所作業，八、自性無記業，九、悔所損業，十、對治所損業。

「一、夢所作業」，這是夢所作業，這個做夢的時候，在造一種罪業，或者是造一種功德業。有的時候，在靜坐的時候打瞌睡，打瞌睡裡面做夢，還是靜坐，有這種事情；本來是靜坐，但打瞌睡，瞌睡輕微的還不要緊，重的就是在做夢了，夢中還是在靜坐，還在攝心不亂修止觀，還這個事情，的確是有這種事情。

現在是這樣情形，這種業怎麼一種情形呢？這種業是不增長業，這種業軟弱、力量不大。力量不大的原因呢？做夢的時候在拜佛，做夢的時候在那裡拜佛，或者是靜坐，或者是讀經，也是修行的事情，但是和醒覺的時候拜佛、念經、靜坐，有什麼不同呢？力量弱，力量薄弱，力量不強。就是做夢的時候，也是內心的分別，不做夢也是內心的分別，同是心的分別，但是你做夢的時候，你這個心被那昏睡的境界衝擊了，力量軟弱，力量不大、不強大。造的罪業不一定會得果報。這個是「夢所作業」，這是一種。

第「二」種是「無知所作業」，這無知所作業怎麼講呢？就是對於所做的這件事不太明白，不是太明白，究竟這件事是有功德呢？是有罪過呢？都不太明白，這個裡邊的情形，怎麼情形都不太明白，但是他也就好了，就是做了，糊糊塗塗地就把這業作了。也有可能是說了一句話，別人去把這業造了，但是是由他這句話，才去做這件事，這樣情形就叫做「無知所作業」。這個無知所作業，也是不是有力量的，力量也不大，你做功德也是，做罪過也都是一樣。

「三、無故思所作業」，這個「故思」就是有意的，有意地來發動這件事，來造這件事，這是「故思所作業」。現在是「無故思所作業」，不是故意的，不是有意的，不是有意地要做這件事，他沒這種意思去做，但是這個事情也是做了，那麼也是有這種情形，無故思所作業。這裡面事情也是很多，譬如說是另外有一個有權力的人，下命令叫你去做這件事，但是你自己不願意做，但是這命令來了不得不做，那麼就是「無故思所作業」，你自己不想做，這叫做無故思所作業。這樣的業力也是軟弱，不是很強，有可能得果報，也可能不得果報。但是若是你自己做，你做得很歡喜，做功德也好，造罪過也好，那又情形又不同。

「四、不利不數所作業」，這個「不利」，這句話應該這麼說，「不利所作業」、

「不數所作業」，這應該分兩句話。「不利所作業」怎麼講？就是沒有猛利的貪瞋癡來發動，去造這件事，造這個或者罪過、或者是功德。這個心情就是雖然也是有意做，但是做得不是那麼踴躍。這個「利」就是猛利，這個地方可以這麼講，銳利，就是這個動機很強大的叫做利；現在是「不利」，就是沒有一個有力量的銳利的動機，那這個業力造的，也是可能是做成了，做成了不一定得果報，也可能得果報，不一定。「不數所作業」，就是這件事是做了，但是又不願意做。這「數所作業」，做了一次又做，做了一次又做，叫做數所作業，數數地做叫「數」。現在「不數」，做了一次不願意做了，那這叫「不數所作業」。這情形又不同。

「五、狂亂所作業」，這個「狂」就是「亂」，這個「狂亂所作業」是什麼呢？明白點說就是神經不正常。神經不正常這種人，他所作業不決定，不一定得果報。因為他那個——主要是第六意根，不是前五根，主要是第六意根，第六意根裡面有問題，這個心亂，心沒有一個明確的思想，他就是糊糊塗塗的，但是神經有一點錯亂，這種人就是狂亂所作業，這不一定得果報。

「六、失念所作業」，失念所作業是什麼呢？這個人精神是正常的，沒有神經病，精神正常，他是明白的——做善得善報，做惡得惡報——他是知道。但是這時候失掉了正念，也就會去做罪，做這個惡事；做惡事，但是他心裡面也知道，做惡事是得罪過的，有罪過的。這樣的情形就是：他雖然是造了罪，但是受到了因，他知道將來要得果報，所以造的時候，心裡面也不是太自在，所以叫「失念所作業」。他是有念的、有正念的，這個人不是一個太壞的人，是有正知正見的人，但是他做錯事情了。這種人和一般無正知見的人造的業不一樣，所以這個業也不一定得果報，就是他造的時候心裡也不歡喜，明白點說就是這麼意思，是失念所作業。

「七、非樂欲所作業」，就是自己也不歡喜做這件事，那麼這種情形是什麼呢？就是有別人推動他，「做這件事會賺錢的，會得到什麼什麼好處的。」他自己不是太願意做，別的人來推動他，他也就好好就去做了。

這個前面說那個「無故思所作業」，當然和這個有一點相通，相通但是也有點不同。譬如假如說一個人下命令，不做也得做，這是一種情形；現在不是下命令，他的好朋友勸他做這種事，那麼這和下命令不同，所以叫「非樂欲所作業」，不是自己歡喜做這件事，但是也做了，做的時候還不是太歡喜，這樣子。

「八、自性無記業」，這個所做的業本身，這業的本身是屬於無記的，也不是善，他的動機也不是善，動機也不是惡，由這樣的動機造出來了一種業，那麼這是「無記業」，不能說善，也不能說惡。那麼它也就力量薄弱，也不容易得果報的，所以叫自性無記業。

「九、悔所損業」，就是業是造了，造了以後又會後悔了，後悔這個地方是表示懺悔，是佛教徒或者遇見善知識告訴他，積極地懺悔，能夠把所造的業受到懺悔的影響，這懺悔的力量傷害了這個業力，這個業力就不強了，就是悔所損業。

「十、對治所損業」，前面是說懺悔，這地方說對治。說對治主要是佛教徒，佛教徒你修四念處、修無我觀，無常無我這麼觀，那就把所造的業力傷害了，那就不一定會得果報。

這那這個是那樣，這個所造的這個業力，沒有得果報的時候，就在種子的狀態，你這時候若是修禪定，或者修四念處觀，能傷害這個業力，能使令這個業力它這種子薄弱了，或者是把這種子消滅了，那麼叫做對治所損業。所以若有三惡道的業力，得初果以後就不會再墮入三惡道了，這是對治所損業。

在《十六觀經》上提到，下品往生阿彌陀佛國的人，到了阿彌陀佛國以後，花開以後，聽觀世音菩薩說諸法實相的道理，他就修這無相的般若，就能滅他在娑婆世界所造的罪業，能滅這個業力，那裡提到這件事。對治所損業。

未四、結名

除此十種，所餘諸業名為增長。

這是第四段結名字、「結名」，這叫做增長業。

「增長業」就是除掉上面說的這十種業，剩餘的這一切業叫做「增長業」，這個增長是這樣意思。前面這十種是業，是什麼業呢？看這地方解釋。

午二、不增長

不增長業者：謂即所說十種業。

前面說的那十種就是不增長業。

看這個文，什麼叫增長？什麼叫做不增長？譬如說是我造了業，或者造罪業，或者做功德，做完了以後心裏歡喜，若有機會還是造，那麼那個業就是在「增長」，那個業力它的力量就會增長。若是說我懺悔了，哎呀不得了，有罪過，再也不可以造，他心裡面或者修觀一切法空、無常、無我，這樣子這個業力不增長了，你這樣的心情就使令這個罪業能消損它，它「不增長」，它的力量不能再大起來，只有逐漸地萎縮了，所以「不增長業」。這是一種解釋，還有不同解釋。所以叫做「不增長業者：謂即所說十種業」。

已三、故思不故思業（分二科） 午一、故思

故思業者：謂故思已，若作業、若增長業。

前面解釋了兩種，一個作業、不作業，增長業、不增長業。現在第三科解釋「故思不故思業」，分兩科，先解釋「故思」業。

「故思業者：謂故思已，若作業、若增長業」，就是自己有意地去要造某一種業，那麼在造的時候，先要經過自己的計劃，「故思已」，然後再造這個業。這樣子你所做的這個業，「若作業若增長業」，這個業力可能是增長業，因為你不是一時的衝動，你是經過了一個時期地考慮觀察決定，而後造這個業，這個業多數你不後悔的，多數是不後悔。不後悔那麼這個業就繼續增長，由你內心的同意，內心的歡喜，使令這力量就會逐漸地強大。所以「謂故思已，若作業」，「故思已」，你可能這個事情做成功了，就是「作業」；「若增長業」，因為你不後悔，所以你這個業是增長。

午二、不故思

不故思業者：謂非故思所作業。

不是有意的，一時的糊塗做的業，是怎麼怎麼樣，那麼這個是叫做「不故思業」。那麼這個業那就不一定了，不一定是做得那麼圓滿，也不一定是增長。

辰二、種類攝（分十五科） 巳一、定不定受業（分二科） 午一、順定受

順定受業者：謂故思已，若作若增長業。

這底下是第二科「種類攝」，前面是「體性」，現在是「種類」，分十五科，第一科是「定不定受業」。分兩科，「順定受」是第一科。

「順定受業者」，造了這個業，這個業就是隨順地過去了，一定要受果報，叫順定受業。「謂故思已，若作若增長業」，那麼這個業就是重業，這個是重業就是一定要受果報，若作若增長業。

午二、順不定受

順不定受業者：謂故思已，作而不增長業。

也可能是自己經過計劃而做，但是這個業是輕業，輕業這業力做得輕，它力量不夠，它不能增長，那麼就不一定受果報，所以叫做「不定受業」。這個「不定受業」，你最初造的時候造得輕，不定受業；但是以後有因緣又繼續造，那就變了，變成定受業了，又不同。造罪業也是，做功德也是一樣，也是這樣子。

若是「不定受業」是罪過，可是經過了什麼因緣，有的時候是煩惱來了又繼續造，

使令變成「增長業」了；但是又後悔了，又懺悔了，又變成「不定受業」了，會有變化。等到忽然間有一個因緣，這個業力得果報了，得果報的時候很苦，就念觀世音菩薩，求觀世音菩薩救我，叫我這個病趕快好。這裡面就是有問題，有可能很快地就容易把這業給轉了，念這觀世音菩薩靈了；有的時候不容易轉，哎呀！觀世音菩薩不慈悲我。他不知道本身作業，其中複雜的情形有關係的，是這麼回事情。

這是順定受、順不定受業，底下第二科「已熟未熟業」。

已二、已熟未熟業（分二科） 午一、異熟已業

異熟已熟業者：謂已與果業。

「異熟」就是果報，果報已經成熟了的業，那就是果報就來了，就出現了。那麼這是什麼呢？「謂已與果業」，就是你過去造的業，或者是今生造的業，這個業現在發生作用，給你一個果報，這種業。這種業呢，如果說是現在，那就是正在得果報的時候，那就叫做「已熟業」。

午二、異熟未熟

異熟未熟業者：謂未與果業。

就是這個業是造了，但是這個業還沒有發生作用，沒給你果報，那就是在未來了；或者是你現在造業，可能是過去造的業，也可能是現在造的業，但是它現在沒有發生作用，那就得要等到將來，現在沒有給你果報，「未與果業」。

已三、善等性業（分三科） 午一、善

善業者：謂無貪、無瞋、無癡為因緣業。

這底下第三科「善等性業」，這是三性。先說善。

這個什麼叫做「善業」呢？「謂無貪、無瞋、無癡為因緣業」，就是你在創造業力的時候，你不是用貪心、用瞋心、用愚癡心為因緣發動的業，沒有貪瞋癡，沒有這個三不善根的力量；是用三善根的力量發動出來這件事，去創造這件事的時候，那麼這件事就是善業，就是清淨的一種功德。

說是我們若是用這樣子去觀察去，一個人做的是不是善業？這件事做的是善業嗎？你就是要說「無貪、無瞋、無癡為因緣」，那麼就是善業。如果自己有貪心、有瞋心在裡面，那不是善業。所以社會上有些聰明人、有智慧的人，他善於蒙蔽，心裡面會這樣子、那樣子很多事，表面上他會蒙蔽；但是若用佛法來看，你蒙蔽誰呢？不能蒙蔽的，你自己很清楚的這是個善業、這是不善業。你蒙蔽誰？

午二、不善

不善業者：謂貪瞋癡為因緣業。

你的動機裡面有貪、有瞋、有邪知邪見為因緣，來創造這件事，那就是「不善業」，蒙蔽不了的，還是不善，這樣子。

午三、無記

無記業者：謂非無貪、無瞋、無癡為因緣，亦非貪瞋癡為因緣業。

這是第三「無記業者：謂非無貪、無瞋、無癡為因緣，亦非貪瞋癡為因緣業」，這樣子造的業，那就是屬於「無記」的。做這件事的動機裡面，沒有貪瞋癡的因緣，也沒有無貪、無瞋、無癡的因緣，所以這就是無記的心情，那麼這個業就是叫做無記了，這樣子。這樣的人多數是不容易得果報，因為你的心好像做也可以，不做也可以。若有貪瞋癡的心，非要做好不可，做成不可；若無貪、無瞋、無癡這種智慧的境界，他也是一定要把這個有意義的事情要把它做成，你用的心力特別強，所以它一定會得果報，這樣意思。

巳四、律儀等攝業（分三科） 午一、律儀所攝

律儀所攝業者：謂或別解脫律儀所攝業，或靜慮等至果斷律儀所攝業，或無漏律儀所攝業。

「律儀所攝業者」，這是第四科、第四段「律儀等攝業」，這一共有三種。

「律儀所攝業者：謂或別解脫律儀所攝業」，「或」是不決定，「別解脫」就是一樣一樣的解脫，就是佛教徒七眾弟子所受的戒，那就叫做「別解脫律儀所攝業」。七眾裡面比丘戒，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，還有一個學法女，這是五，這都是出家人。出家人的這個「別解脫律儀」，是盡形壽的不做惡，也盡形壽地沒有欲，離欲。若是優婆塞、優婆夷受的戒，只是盡形壽不做惡，但是不能離欲。八關齋戒叫做近住，近住似乎是和優婆塞、優婆夷不同，但是時間短，也不是盡形壽，短時間地也不做惡，也沒有欲，但是不是盡形壽；所以和比丘出家的戒不同，和在家戒也不同。一共有這三類的不同。「別解脫律儀所攝業」，當然這個是有出離心的動機，出離心那又比一般的又不同，這是屬於聖道了。

「或靜慮等至果斷律儀所攝業」，這個「靜慮」，這就是定共戒，「靜慮」就是你成就了色界的四禪，那麼就是靜慮律儀所攝業；你成就了色界四禪的人，自然是清淨的，三業清淨，也是有律儀所攝業。這個「等至」就是四空定，是無色界的四空定，你成就了無色界的空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非非想處定，叫做等至。

「等至」也可以說「至等」，「等」就是定，你達到了定的境界，那麼就是叫做「等至」；或者你成就了定才達到那個地方，那叫「等至」。這樣子，「靜慮」是色界四禪，「等至」是無色界的四空定，四空定你成就了，這個人當然一定要成就色界的四靜慮，然後才能進一步成就無色界的四空定，這個人當然是有定共戒，自然是三業清淨。

「果斷律儀所攝業」，「果斷」也還是靜慮和等至，你成就了色界四靜慮，你成就了無色界四空定的果，你自然是能夠斷欲界的一切過失，欲界的過失已經斷了，而且也能夠預防使令它不生起，所以叫做「果斷律儀所攝業」，這是指定共戒說的。

「或無漏律儀所攝業」，「無漏」就是指佛教徒的聖人，得初果以上，他能見道以後斷除去分別煩惱，繼續修道又能斷除去俱生的煩惱，這個時候你能夠使令三惡道的業力種子消滅了，不再會到三惡道去了，決定不到三惡道去了，所以叫無漏律儀所攝業。

這樣子，一個是別解脫律儀，一個定共戒和道共戒，這三種。

午二、不律儀所攝（分三科） 未一、標

不律儀所攝業者：謂十二種不律儀類所攝諸業。

這是第二科，前面是「律儀」，這裡是「不律儀」。這指什麼說的呢？分三科，第一科是「標」，底下是「徵」。

「不律儀所攝業者：謂十二種不律儀類所攝諸業」。

未二、徵

何等十二不律儀類？

這句話是「徵」，底下是「列」出來。

未三、列

一、屠羊，二、販雞，三、販豬，四、捕鳥，五、置兔，六、盜賊，七、魁膾，八、守獄，九、讒刺，十、斷獄，十一、縛象，十二、咒龍。

「一、屠羊」，做這種罪過的事情，這是不律儀。第二是「販雞」，也是不律儀。第三是「販豬」，養肥了就賣，賣出去賺錢這些事情。第四個是「捕鳥」。第五個是「置兔」，就是這個網去網那個兔子，做這種事情。第六個是「盜賊」，這樣職業的人。第七是「魁膾」，魁膾這個就是以前有個話叫劊子手，這應該表示這犯罪的人由這個人去殺掉，叫做魁膾。八是「守獄」的人，就是牢獄有犯人在那裡，這人在那守

這個獄，這裡面有很多罪過的事情。九是「讒刺」，讒刺就是這種人專能夠挑別人毛病，讒害人，說壞話這種人。有些人很有學問，很善於寫文章，善於說別人的壞話，這種人也是罪過得很。第十是「斷獄」，這個斷獄是做什麼的？是不是法官？我不懂這事情。十一是「縛象」，能夠捉這個大象的，捉這個象的。十二還能「咒龍」，大概印度有這種事情，用咒來咒這個龍。

這一共是十二種，這十二種是「不律儀所攝」，都是屬於惡業。這底下是第三科。

午三、非律儀非不律儀所攝

非律儀非不律儀所攝業者：謂除三種律儀業，及不律儀類業，所餘一切善、不善、無記業。

「非律儀非不律儀所攝業者：謂除三種律儀業」，前面別解脫律儀，靜慮等至果斷律儀所攝業，無漏律儀所攝業，除掉這三種。「及不律儀類業」也除掉，「所餘一切善、不善、無記業」，就叫做「非律儀非不律儀所攝業」。這樣子。

$$\begin{array}{l} \text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\cdot \\ \text{---}\times\text{---}\cdot\text{---}\times\text{---}\end{array}$$

問：當意識不起，或意識離體，但第八識尚在，若對亡者遺體割取部分器官，對亡者可有影響？

答：這個事情，意識不起，意識沒有動，或者是意識離體，「意識離體」這句話要想一想。你譬如說：現在這個人在這裡坐，在這裡坐的時候打了妄想。他的妄想呢，到紐約去了，到紐約的時候，因為和某人在一起，或者是在那裡靜坐，到紐約去靜坐了，或者和人家沖穀子，或者做什麼什麼事情，那個心很明了的是在約紐一個很熟悉的地方，或者是大覺寺，或者光明寺，或者莊嚴寺，或者什麼地方，很熟悉的地方，在那裡。這叫做離體嗎？這意識和它的身體相離了嗎？應該說還是不能說離體，不能說。他在那裡打妄想的心到那兒去，你碰他一下子，他立刻就回來了，他立刻就會明白了，他沒有說是不知道，沒有這回事。但是這個作用是有點分別，如果你這個心在打妄想，打妄想是誰？當然是第六識嘛，不是前五識。如果就在這裡打妄想，這個意識就感覺到沒有離開身體，但是若到紐約，似乎是中間有這麼大，空間上有這麼大的、這麼遠的距離；這是在作用上可以這樣說，但是事實上是沒有離開身體的，不能說離體。

那麼「第八識尚在」，當然前六識若在，第八識一定是在的。「若對亡者遺體割

取部分器官，對亡者可有影響？」亡者這個話呢，這是有病的人，有病的人他若沒有死的時候，第八識還在，前六識也可能在，也可能不在。不在，怎麼叫做不在呢？悶絕了，他悶絕了的時候，前六識不動，而第八識還在，這是悶絕，是這麼一種境界。在這種境界的時候，說是你要去割取這個有病的這個人的器官，「對這個亡者會有沒有影響？」這個事也應該可想而知，什麼呢？悶絕這件事有可能會甦醒，他又活過來了，活過來了，如果你把他眼睛拿掉了，他完了，他瞎眼了；說你把他心臟拿掉了，這不得了，那他非死不可了；你把他肝臟拿走了，把他腎臟拿走了，你想想，這個事對不對？那就非死不可。非死不可，這個人並不是病死的，是殺死的，等於說是這樣。若說這個人悶絕了以後，一去不復返，不會再甦醒過來，那就死掉了，那可以，那你拿掉他的器官沒有關係。他第八識在的時候，第八識不感覺苦痛，不感覺樂，也不會感覺到苦；感覺苦樂的是前六識，是身識和意識、前五識這樣子。那麼現在問題，對亡者有沒有影響？就是他悶絕了以後，他甦醒不甦醒的問題，那你知道他甦醒不甦醒？有沒有影響就是這一句話，他是甦醒是不甦醒？就是這一句話。那誰知道他甦醒？知道他不甦醒？就是這麼回事。所以你若想要布施器官呢，就隨你自己決定，你決定這件事。

問：應如何判斷此人意識不起？

答：誰能判斷他意識不起？誰能判斷？我看醫生也不能判斷。醫生能比我們好一點，感覺到身體的健康已經壞到極點，非死不可了，他可能會判斷他——這個人非死不可，可能這樣判斷。但是有的時候醫生也不能決定，出乎醫生判斷之外的事情也是有，也是有的。

問：以上的解答，在經典中有沒有根據？

答：隨你說，隨你說，有根據也好，沒有根據也好，你想想好了。你想想，你想想吧。我主張呢，尤其是你願意求生阿彌陀佛國，其實一樣，求不求生阿彌陀佛國都是一樣，臨命終的時候，希望是很平靜地、很自在地就走了。如果中間，死有頓漸之別，有逐漸逐漸死得很慢，有的死得很快。有病的人多數是慢慢死，而不是很快的，他很慢慢地死；他這個時候還沒有……第八識在，可能身識還在，你這時候若拿他的器官，不得了，他會痛，但是他這個衰弱到極點，不能動，也不能說話，這時候是不是很遺憾的事情？你不能決定知道他這時候意識已經走了，你不能決定，你沒有辦法知道，醫生也沒有辦法知道。所以我認為啊，這件事還是不做好。那麼說是有的人他需要一個器官補上他的，他的心臟壞了，那我的心臟給他，這件事是不能做，不能做就不要做。等你得了無生法忍了，你再做這件事。就是活活的，活的，不要有病，說死，不要，就是很正常的時候把心臟

拿出來給你。你看這樣多殊勝，好過有病，要死的時候。我看，菩薩道要這樣做，我看比較好。這件事、這個問題就這麼回答。

問：二、「頂聖眼生天，人心餓鬼腹」等，出於何經典？

答：這是《大毘婆沙論》上說的，是那上說的，不是別的地方說的。

（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第六十九：「生惡趣者識在腳滅。生人中者識在臍滅。生天上者識在頭滅。般涅槃者識在心滅。」）

（明魯庵禪師的《八識規矩頌補註》：「依憑經（即雜寶藏經）論（即瑜伽與攝論）略辨此識捨出之處。總括經論。頌曰。善業從下冷。惡業從上冷。二皆至於心。一處同時捨。（二論之義）頂聖眼生天。人心餓鬼腹。旁生膝蓋離。地獄腳板出（經義）。謂經論異者。經驗六趣差別。論明善惡兩途。蓋六趣亦不出善惡也。即前生死心也。」）

（《倫記》第八上下捨相中。唯心處捨者。前雖上下冷觸漸起。至於心處未甚苦冷。即時後識心處捨時。復從心處大冷觸起遍滿所依。今依此文上下。漸捨皆至於心。

昔來相傳。若種善漸冷至頭面即死。若造惡業生鬼中者。從頭漸冷至腹即死。若生畜生至膝即死。

若生地獄至腳即死。即皆無文證。

又舊世親釋云。若作善業所起冷觸定應向上。若造惡業所起冷觸定應向下。人即觸云。

若生善趣從足漸冷至頭方死。若生惡道從頭漸冷至足方死。此由未見此論故。信自人情。

據實阿賴耶識初受生時。最初託處即名肉心。若識捨肉心即名為死。故此卷末云。

又羯邏藍識最初託處即名肉心。如是識於此處最初託。即從此處最後捨。）

問：為何《瑜伽師地論》是以心為冷觸，離最後說法與前者不同？

答：你這個事問彌勒菩薩好了。為什麼你和《毘婆沙論》說得不一樣？你問彌勒菩薩說好了，看彌勒菩薩怎麼回答這個問題。彌勒菩薩是這樣，不管是善是惡，最後都是從心臟那裡捨離，最後，從心臟那裡捨離。都是這樣解釋，好了，就這樣。

問：佛法說：由於煩惱的發業去潤生，在因緣會合時，才有業種的招感苦果。佛之無垢識是究竟清淨圓滿自在，應無罪業儲藏於佛心；但佛有九惱，或說有十宿緣。師父在上《攝論》時解釋為：這是佛示現眾生不可做惡，做惡即要受報？

答：是的！是這樣意思。從教義上，不管是《大智度論》也好、《瑜伽師地論》也好，佛是逐漸由初地、二地，乃至第十地、乃至到佛，智慧逐漸地圓滿了，無量無邊的功德逐漸圓滿了，煩惱、包括一切的業障，逐漸逐漸完全斷滅了，究竟清淨了，最後才是佛。沒有說還留一點業障在裡面就是佛的，沒有這種說法。轉輪聖王這一生沒有病，身體健康，沒有病；色界天、無色界天的人也是沒有病；欲界天的人也是沒有病，不老不病，但是有死。而佛還會有病，還會有些業障？這是沒有這個道理。沒有道理而有這種事，有這種事，就是佛的大悲心，開示眾生，不可以做惡，做惡是要受報的。這件事這麼解釋應該是合理的。

問：阿羅漢斷盡了繫縛三界的一切煩惱，故此生盡，不受後有。對於阿羅漢在證果以後，未入無餘涅槃之前所受的身苦，是否可以解釋為是阿羅漢的餘習，引發了滿業的業力，才招致的苦果？

答：可以這麼說，阿羅漢還有餘習，也可以這麼說，可以這麼解釋。

問：我們對於周遭親友，因身心的不便與苦惱，而受到影響時，常會說這是共業。這是決定的嗎？

答：也是這樣說的嘛，因為不可能無因而有果，無因而有果是不可能的，一定是有因才有果的，一定是這樣子。我們凡夫無量劫來造的業力太多了，今生也容易有錯誤，不知不覺地也會造罪，所以也會遭遇到一些不如意的事情，當然是業力關係。有的時候也是因為智慧的關係。這個智慧不夠，會造成了一種錯誤，就是會引生問題，引發出來問題。比如說是大家不愉快，我和你說一句話，你和我說一句話，不愉快。如果你自己反省的時候，我不要說這一句話，沒有事嘛，什麼事沒有嘛。那為什麼我要說這麼一句話去觸惱人？就是我沒智慧嘛，我不應該說這一句話嘛，不就很明白嗎？就是因為自己智慧不圓滿，就引生問題。不必說，這是我過去的業力，不是，是現在的智慧有問題。你智慧是圓滿一點，智慧周密一點，就是犯的過失就會減少，減少了的時候，多數心情自在一點，常常地犯錯誤，你就多苦惱。這也很明白的事情，我看。

問：倘若一個人因為滑雪失控，將肩骨摔傷了，經過療治後，復原，但功能不如往昔，卻常酸痛，這可能是什麼樣的煩惱，引發了什麼樣的業力造成的呢？

答：這個呀，經上說，殺生的罪業都是多病短命。若說是我的肩骨摔斷了，更是與殺生有關係，更可以這樣說，與殺生有關係。以前的殺業重，所以現在得的果報就

是老是有問題。

問：《披尋記》第 161 頁第 8 行，在理破「從緣顯了論」時：「本法與顯為異不異？若不異者，法應常顯，顯已復顯，不應道理。」是否也可用來駁斥佛教的一分主張，真我，或如來藏者之論見——在眾生心中有如來那樣的體性存在，具足智慧德相，相好莊嚴，本來清淨光明，沒有雜染，因一念不覺，為客塵煩惱所蒙蔽，所以離真而流轉生死，如來離卻妄染，本來清淨的自性，便會顯露出來？

答：是的，如來藏這個學派，我們中國佛教，傳統的老一輩的人都是這個思想，不管是禪宗的人，天台宗、華嚴宗，都是這麼講。但是在今天我們學習佛法來看，我感覺到如來藏這個法門反倒很容易學，很容易明白，很容易學就明白了。但是你若學中觀和唯識，就不是那麼簡單，反倒是難，反倒是你要加上一點心才行，不然你學不來。我們中國的老一輩的傳統的說法：「這是最究竟、最圓滿，其他都是方便的。」反倒這樣講，這樣講也是能夠維持了很長遠，幾百年，中國佛教能維持到現。很多人對這有信心，因此來到佛教裏來，當然這也就是一種功德，一種接引。但是問題是什麼呢？學習中觀的人，學習唯識的人，如果你對於這種理論，你能特別用心，用過一番心的人，多數是能修止觀的，一修止觀的時候，就是書本上的佛法和內心的修行要一致的，要一致，所以若有問題的時候，他心裡面不能忍受，他要去看，找參考書，要去，就把這個問題要解決，就是有這樣的問題，有這種情形。

但是真常的、如來藏的學者不是。如來藏學者多數是念阿彌陀佛的，他不是修止觀的，修止觀修不來，多數是這樣子。修止觀修不來，這樣子，只是念阿彌陀佛，和經上的佛法並不要求一致。不要求這件事，這樣一來就沒有這個問題，沒有像這上說的這個問題，沒有這個問題，所以只是說說而已，說是內心裡面，就是有如來智慧德相，就是這麼講。

我初出家那幾年，也是聽老法師這麼講解，後來多少年，可能至少有三、四年以前吧，大陸來的法師又是這麼講，「一切眾生皆有如來智慧德相」，也聽見這句話。當然這個話是《華嚴經》上的話。（《大方廣佛華嚴經卷第五十一·如來出現品第三十七之二》：「復次，佛子！如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。佛子！譬如有大經卷，量等三千大千世界……佛子！如來智慧亦復如是，無量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中；但諸凡愚妄想執著，不知不覺，不得利益。爾時，如來以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生而作是

言：『奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。』即教彼眾生修習聖道，令離妄想；離妄想已，證得如來無量智慧，利益安樂一切眾生。佛子！是為如來心第十相。」那麼因為自己不是修止觀，只是用口頭講一講而已，那就完全不同了，他就有什麼問題他也不管，那地方有什麼問題他不管。只是，我把它講完了以後，書本放那裡，然後就念阿彌陀佛去了，沒有問題了。所以和這個學習唯識的，和學習中觀的，完全不一樣，完全不同了，想法也不同，不過這地方，當然要仔細地思惟一下，要仔細去思惟才可以。而這件事，「有相好莊嚴，三十二相入於一切眾生心想中」，好像是在《楞伽經》裡有這種話。（《楞伽阿跋多羅寶經》卷第二〈一切佛語心品之二〉：世尊修多羅說：「如來藏自性清淨。轉三十二相。入於一切眾生身中。如大價寶垢衣所纏。如來之藏常住不變。亦復如是。」）

已五、施等性業（分二科） 午一、約法相辨（分二科）

未一、舉施性（分二科） 申一、標列

施性業者：謂若因緣、若等起、若依處、若自性。

這一大段是一共十五科，現在是第五科「施等性業」，有各式各樣的類別，這一類是屬於布施，施、戒、修等。「性」，以施為性的一種業力，由布施所造成的一種業力；這個「性」或者說是體性，或者這個「性」就是心說的，由布施的心所造成的業力，那就叫做「施性業」。施性業裡面的含義是什麼呢？一共是這裡面分兩段，第一段是「約法相辨」，第二段「約補特伽羅相辨」。這是約法來說，分兩科，第一科「舉施性」，先「標列」。

「施性業者：謂若因緣」，什麼因緣有這個施？「若等起、若依處、若自性」，一共分這麼四個門，來解釋這個「施性業」的意義。第一科說這個「因緣」。

申二、隨釋（分四科） 酉一、因緣

彼因緣者：謂以無貪、無瞋、無癡為因緣。

諸法因緣生，「施」也是由因緣有的。什麼因緣呢？「謂以無貪、無瞋、無癡」這個善根的因緣發起的，也就是動機是非常地清淨，他的動機是非常清淨的，是利益一切人的。這個「無癡」就是智慧，這個「無貪、無瞋」是沒有染汙，沒有染汙而有智慧的一種行動，一種清淨有意義的動機，發動出來這個布施的業力，所以是「以無貪、無瞋、無癡為因緣」而有的。

酉二、等起

彼等起者：謂無貪、無瞋、無癡俱行，能捨所施物、能起身語業思。

這個「等起」怎麼講呢？你原來的動機是無貪、無瞋、無癡，由這個動機發出來的行動，也一樣是無貪、無瞋、無癡，所以叫做等起。這個能起者是無貪瞋癡的，發動出來以後的行動，也還是無貪、無瞋、無癡，所以叫做等起。就是你有這樣的動機，你採取了行動的時候，同樣還是清淨的，所以叫做「俱行」，就是與這樣的活動同時的那個內心的境界，也是清淨的，所以叫做俱行。這表示有的人動機是很清淨，但是在實際上有了行動的時候，就不清淨了，那麼那就不是等起；或者是最初的動機是有問題，是不清淨，但是做的時候又清淨了，那也不叫做等起。現在這裡不是，這裡是最初發動的時候，動機是清淨的，實際上有了活動的時候，也還是清淨的，所以叫「等起」。

「能捨所施物、能起身語業思」，就是由這個無貪瞋癡，實在這裡面這無貪瞋癡

是通於一切善法，在這裡特別的一個行相是「思」，就採取布施行動的這一個是思心所，這個行動、這個總司令在活動的時候，你內心裡面指導這樣做、這樣做的那個心理作用就是思心所。這個思心所是無貪、無瞋、無癡的，它「能捨所施物」，能把自己的這個所有權的財物，或者是有情、或者是無情，能把它布施出去，去利益對方，對對方有所利益的活動。

「能起身語業思」，這地方說得很明白，這個等起是誰呢？就是這個思，能發動身業、能發動語業的那個思心所；而那個思心所是和無貪、無瞋、無癡同時活動的。所以這個思心所也通於染汙，也通於清淨的，現在是屬於清淨，所以這叫做「等起」。就是與無貪、無瞋、無癡俱行的思心所，能施所施物、能起身業語業，那個叫做「等起」。

這樣這個「等起」有幾個意思，與前這個無貪瞋癡的動機是一樣的，那一樣，而正式採取行動的那個指揮者，它是實際上負責來發動事情的，發動這個活動的，那個叫做「等起」。可以分成就是兩部分了，是最初計劃的時候動機是清淨的，採取行動的時候也是清淨的，所以叫做「等起」，這是一個意思。第二個意思，就是採取行動的時候，那個指揮者他來發動你的身業、發動你的語業，而這個思，思心所也還是與無貪、無瞋、無癡俱行的，同時活動的。這樣看出來也很明白了，就是這個「施」，布施這個功德，要是這樣子才成就的。

酉三、依處

彼依處者：謂以所施物及受者為依處。

這是第三個叫做「依處」。怎麼叫做依處呢？「謂以所施物」，就是用你所布施的物，這是一個依處；「及受者」，及接受你的布施的那一方面也是個依處。依此而成就這個施的功德業力，這功德的成就，要依此而成就，如果沒有這個施物，這個布施不能成就，所以這是一個依處。

酉四、自性

彼自性者：謂思所起能捨所施物身業、語業。

「彼自性」，彼這個施功德業力的體性，本身的性質是什麼呢？「彼自性者：謂思所起」，就是那個思心所所發動的、所做的這件事。什麼事呢？「能捨所施物」，那個思就是意業，由意業做指導者，指導這個「身業、語業」去做這件事，這就是這個施，施性業的體性，施性業體性就是以此為體性。

未二、例戒性等（分二科） 申一、標隨應

如施性業如是，戒性業、修性業隨其所應應知。

前面是說「施等性業」，舉這個施性，第一科是「舉施性」。現在第二科「例戒性等」，就是戒的功德、修的功德，與施是有相同的性質，是這樣意思。分兩科，第一科是「標隨應」。

「如施性業如是」，像上一段說這個施性業，它是這樣的因緣、這樣的等起、這樣的依處、這樣的自性，是這樣的。「戒性業、修性業隨其所應」，也是應該知道，也是這樣子。以施性為例，戒性、修性亦復如是，是這樣次第，是這樣意思。

申二、釋差別（分二科） 酉一、戒性（分二科） 戌一、指同

此中戒性業，因緣、等起如前。

這第二科「釋差別」，這裡解釋它還是有一點不同。其中分兩科，第一先說「戒性」，先「指同」。

「此中」戒性的因緣，「戒性業」的發動的「因緣」和「等起如前」，如前施性說的。

那麼剩下來這個自性是怎麼樣呢？解釋這個自性，這底下顯示它的不同，先說「自性」。

戌二、顯別（分二科） 亥一、自性

自性者：謂律儀所攝身語業等。

這個施性，布施的功德是約「思所起能捨所施物的身業、語業」。這個戒呢？能夠受持清淨戒法，它以什麼為「自性」呢？「謂律儀所攝」的「身」業「語業等」，在這裡不殺生、不偷盜、不欲邪行、不妄語等，這就是身清淨、語清淨。那麼這是這個律儀的自性，這個戒法的自性。

亥二、依處

依處者：謂有情、非有情數物。

「依處者」，第二段，「謂有情、非有情數物」。這個「依處」是指什麼說的呢？就是你持戒的時候，這個戒法的受持，是在什麼地方來受持這個戒呢？就在有情和無情物上說的。在一切有情的境界，和一切無情物的境界上，你能夠不殺生、不偷盜、不欲邪行、不妄語，那麼這就是依處。依「有情」和「非有情」的依處，而成就了戒法的清淨，這也就是戒的依處，是這樣意思。

酉二、修性（分四科） 戌一、因緣

修性因緣者：謂三摩地因緣，即無貪、無瞋、無癡。

這個施和戒說完了，這底下說這個「修」。施、戒、修三種功德、三種福德，「修」是指修禪定說的。這底下分四科，第一科是「因緣」。

「修性因緣者：謂三摩地因緣」，就是你學習三摩地的因緣，你什麼因緣要修三摩地，這就是三摩地的因緣。「三摩地因緣，即無貪、無瞋、無癡」，也還是要這三種善法，無貪、無瞋、無癡這是三善根，要具足無貪瞋癡，你才能夠成就這個三摩地。我們一般說是：我要身體健康，去修這個三摩地。這不是無貪、無瞋、無癡，不是的。所以修三摩地是聖道的因緣，為成就聖道而修三摩地，所以是無貪、無瞋、無癡作因緣，才能成就三摩地的，是這個意思。

戌二、等起

等起者：謂彼俱行引發定思。

第二個「等起者：謂彼俱行引發定思」，就是你在學習禪定，同時的那個主要的活動者，就是引發禪定的那個思心所，它在指揮自己引出來自己各式各樣的行動——我要經行，我要靜坐，我要修奢摩他，我要修毘鉢舍那——就是那個指揮者，指揮者那就是思，它是等起者，由它來發動出來這個活動的。

戌三、自性

自性者：謂三摩地。

「自性者」，這是第三段，「謂三摩地」。「自性」，當然就是明靜而住的禪定，明靜樂，這是三摩地的自性。

戌四、依處

依處者：謂十方無苦無樂等有情界。

這個「依處」指什麼說的呢？當然是三摩地的依處，但是這上說「十方無苦無樂等有情界」，這就是指四無量心說的，慈悲喜捨四無量心。

在初禪三昧裡頭修四無量心三昧，四無量心裡面，是以十方世界無苦無樂的有情、有苦的有情、有樂的有情，就在無量無邊的眾生裡面分成三類。

（瑜伽十二卷十二頁云：……問：如經言：善修習慈，極于遍淨，乃至廣說。此何密意？答：第三靜慮，于諸樂中其樂最勝，憶念此樂，修習慈心，慈最第一故，說修慈極于遍淨。憶念空處，修習悲心，亦最第一，以修悲者，樂欲拔苦，無色界中，遠離眾苦，斷壞等苦，彼都無故，是故憶念無邊空處。修悲等至，作如是念，當

令一切有苦有情，到無眾苦及所依處。修喜定者，亦常憶念無邊識處，慶諸有情所得安樂，作如是念，當令一切有情之類受無量樂，猶如識處，識無限量，是故憶念識無邊處。修習喜定，為最第一。修舍定者，亦常憶念無所有處，作如是念，無所有處無漏心地最為後邊，舍最第一，如阿羅漢芻，一切苦、樂、不苦不樂現行位中皆無染汙，當令一切有情之類得如是舍。是故憶念無所有處，修習舍定，為最第一。如是一切皆是聖行，唯聖能修。故經宣說覺分俱行。）

一類是眾生也沒有苦惱，也沒有快樂；這樣的眾生，這個修禪定者在禪定裡面，就布施他種種的快樂，叫慈三昧。若是緣十方世界有苦惱的有情，就是悲三昧，悲能拔苦，這有苦的眾生，對他發悲心，就是除掉他的痛苦，解除他一切的痛苦，那就是悲；這是有苦。第三種有情就是有樂，這個眾生他有種種的快樂；他有種種的快樂，這個修三昧的人就是發隨喜的心情，隨順他的快樂而生歡喜心、不嫉妒。叫慈、悲、喜，是這樣。對這三類眾生，一種是無苦無樂的有情，一種是有苦的有情，一種是有樂的有情，對這三類的眾生發出來慈、悲、喜的這種行動。

第四個就是捨，這個捨是什麼意思呢？就是修三昧的這個人在禪定裡面，在四無量三昧裡面，教導無苦無樂的有情要去掉愚癡心，去掉糊塗心，不知道這個無苦無樂也是因緣生法、是畢竟空的，不要執著這無苦無樂。第二類的眾生是有苦，有很多的痛苦的眾生，他內心裡面就是憤怒，老天爺不公平，就是叫我受了很多的苦，他們在那裡受樂，心裡不平。現在菩薩在三摩地裡面教導就說，你不要瞋怒，要棄捨你的憤怒，當然這裡面開導他因果的道理，要棄捨那個憤怒，棄捨瞋心。第三種眾生是有種種快樂的，他心裡面很歡喜，那麼菩薩就是開導這個眾生，你不要生貪心，這個種種的樂事都是無常的，隨時都會變動的，不要生貪心。所以這三種眾生，勸導他們棄捨貪瞋癡的煩惱，就是普遍一切眾生，教導他們棄捨一切惡法，所以叫做「捨三昧」。慈、悲、喜、捨。

「謂十方無苦無樂等有情界」，就是依這樣的眾生，來成就慈悲喜捨的三昧，所以這叫做「依處」。

午二、約補特伽羅相辨

又具施戒修者所有相貌，應知一切如餘處說。

前面是「約法相辨」，約慈悲喜捨，約因緣、等起、自性、依處，來說明慈悲喜捨三昧的相貌。這底下第二科「約補特伽羅相辨」，約人來說他的相貌。約人來說，也就是前面施戒修的修行者，修行施戒修功德的這個人，約這個人來說。

這一科呢，是「又具施戒修者」，具足施戒修功德的那個人，他的相貌，他所有的相貌，他能夠做施的功德，能受持清淨戒的功德，他能夠修四無量心三昧的功德，

這個相貌。「應知一切如餘處說」，你應該知道這一切慈悲喜捨的相貌的人，具足那個功德的人，「如餘處說」，像別的地方，別的經上有說，這裡就不說了，是這樣意思。

已六、福等業（分三科） 午一、福

福業者：謂感善趣異熟，及順五趣受善業。

這底下福業。前面是施、戒、修，這底下說這個福業、非福業、不動業，說這三種業的相貌，先說「福」業。

「福業者：謂感善趣異熟」，什麼叫做福業呢？就是你若有福業的話，你這個福的業力有能力，使令你感得、能獲得人趣和天趣的果報；人趣、天趣的果報要比三惡道好得多了，能有一些如意的事情，所以叫做感善趣異熟，這個力量就叫做福業。

不但是這樣子，「感善趣異熟」，這詳細一點說，就叫做引業，也叫做總業。就是一個人前一個果報結束了，後一個果報還沒有，還沒有，這一剎那間，一剎那間這個時候，他要有一個業力，一個強大的業力，引導他到另一個果報那裡，另一個世界去，這個力量是要非常強大的，不然的話你去不了，所以這叫做引業。引導此人到另一個世界去，這個力量要是非常大才可以，所以叫做引業。已經成就了那個世界的果報體，就是引業的力量；成就了以後，在引業的這個果報體上，再圓滿一下，使令他的壽命長一點，智慧大一點，他的相貌端正一點，各式各樣的事情，都令他滿意一點，這個力量叫做滿業，也叫做別業。這個是引、滿，一個引業，一個滿業，有兩種。而現在這裡說，「福業者：為感善趣異熟」，主要是指引業說，也包括這滿業。

「及順五趣受善業」，感善趣這是一種引業，主要是引業；另外還有隨順在五趣裡面，由善業的力量，使令你得到一些滿意的事情，那個也是福業。譬如說是到餓鬼的世界，餓鬼的世界是惡趣，但是餓鬼世界也有大福德的境界，那也是屬於福業的；或者在畜生的世界，畜生的世界是三惡道，也是惡趣，但是又有一些可愛滿意的事情，那麼就是「順五趣受善業」。

這個「五趣」裡面當然是包括人趣、天趣，另外就是這個餓鬼、畜生；這裡問題：如果說是加上地獄在內，那是五趣。那地獄完全是苦惱的世界，怎能說也有福業呢？有的經上說，到了這個特別很多很多的猛火在燃燒，在燒這個有情，忽然間有一陣涼風來了，那麼這就是福業，這就是福業的力量，也有這種事情。另外一個說法，地獄不在內，這五趣是沒有地獄在內的，只有人、天，加個阿修羅、餓鬼、畜生五趣。

阿修羅有的時候是屬於三善道，有的時候也屬在惡趣裡面，就是和餓鬼、畜生。他們這三個世界裡邊，也有些可愛的事情，所以那也是福業，那就是別業了，那也就

是滿業了，是這樣意思，不是指引業說的。因為若是引導這個補特伽羅到餓鬼的世界去，這個引業一定是惡業；引導這個人到畜生的世界去，那也是惡業，而不是善業。但是那個地方他有別業，使令牠有一些滿意的事情，那個大福德的龍也是不得了，牠那享受的境界也是人所不能及，但是牠有牠的苦惱。所以這「及順五趣受善業」，在五趣裡面受到可愛的境界，那也是福業，就是不包括地獄在內了。

午二、非福

非福業者：謂感惡趣異熟，及順五趣受不善業。

「非福業者：謂感惡趣異熟」，地獄、餓鬼、畜生，惡趣的果報；「及順五趣受不善業」，及隨順在五趣裡面受到惡的不善，受到不如意的苦惱的那種果報的業力，就是在人間有很多苦惱的果報，也有這種事情。我們前面過去了，說在天上的人，地居天也有很多苦惱的事情，那也叫做非福業，不過這個就是別業，而不是那個引業，不是那個總業。所以「及順五趣受不善業」，這也是屬於「非福業」。

午三、不動

不動業者：謂感色無色界異熟，及順色無色界受善業。

「不動業者」，這第三科說這「不動」業。不動業是什麼呢？就是禪定，四禪八定。「謂感色無色界」的果報「異熟」，你修四靜慮修成了，你就生到色界天去了，修四空定成功了，你就跑到無色界天去了，那麼這都是不動業。

「及順色無色界受善業」，這是順色界和無色界的受善業，那麼這也有一點別業，感色界、無色界天的異熟是總業，也是引業；還順色無色界天的「受善業」，那就是滿業，也是各有不同。雖然都是得到四禪，但是還有不同，雖然得到四空定，但是還各有不同，那也都是屬於叫做不動業，就是禪定。

巳七、順樂受等業（分三科） 午一、順樂受

順樂受業者：謂福業及順三靜慮受不動業。

「順樂受業者」，前面是第六科「福等業」，現在這底下第七科「順樂受等業」。

「順樂受業者：謂福業及順三靜慮受不動業」，現在說「順樂受業者」。「順樂受等業」分三科，先說「順樂受」。

「順樂受業者」，就是你創造了這樣的業，它能夠隨順快樂的、享受的事情，使令你得到如意的享受這種業力。這業力是什麼呢？「謂福業」，你造作了很強大的這種可愛的善法。「及順三靜慮受不動業」，這個順樂受業，順這個三靜慮，就是初禪、

二禪、三禪，這裡面都有殊勝的樂受，這個樂受也就是不動業。「順樂受業者：謂福業及順三靜慮受不動業」，那個福業當然是在人天裡面，你成就了一些如意的果報；同時也包含了色界四禪的前三靜慮受不動業，也是屬於順樂受，當然天那種樂受，人間的樂受所不能及的。

午二、順苦受

順苦受業者：謂非福業。

「順苦受業者」，你造了這個業，你會有苦惱的感受，那稱之為「非福業」，那就是到三惡道去了，也包括了人天，人間、天上也有些苦受。

午三、順不苦不樂受

順不苦不樂受業者：謂能感一切處阿賴耶識異熟業，及第四靜慮以上不動業。

「順不苦不樂受業」，這個地方有點事情，這個是我們平常講解佛法的時候，很少提到的事情。「謂能感一切處阿賴耶識異熟業」，就是我們眾生造了善業，或者造了惡業，那麼能夠使令你到人天去受樂，使令你到三惡道去受苦，不管是受樂、受苦，只要你在三界內得了果報，你就是能感得在「一切處」，就是三界五趣、六趣這一切處，那個「阿賴耶識」的「異熟業」，阿賴耶識的果報。那個阿賴耶識那個果報，就是「不苦不樂受」，造惡業也能得到這個不苦不樂受，造善業也會得到這個不苦不樂受，但是這個不苦不樂受只限於「阿賴耶識」，這是一種業。那麼這一種業同時也包括了六識，六識裡面也有這不苦不樂受，也是有，也包括這個的。

但是我們一般人的心情上，雖然時時有不苦不樂受，但是沒有引起你很大的注意力，注意在什麼地方？注意在樂受那裡。當然我不歡喜苦受，苦受常來干擾你，你也會很明白有苦受。所以樂受、苦受，我們的心情是很敏感，很容易明瞭的。但是不苦不樂受不是，不苦不樂受不是太明白。這是說這個「不苦不樂受」的業，這是通於一切善業、一切惡業的。

「及第四靜慮以上不動業」，第四靜慮以上的不動業是什麼？就是不苦不樂受。這個不苦不樂受是非常高深禪定的境界，這個禪定的不苦不樂受的業，主要是指第六識說的。當然包括第四禪它也有阿賴耶識，阿賴耶識也是不苦不樂受，但是這裡不是指阿賴耶識說，是指第六識說。第六識它有很高深的寂靜的境界，不苦不樂的受，而這個業力唯獨第四禪以上禪定的人，有那樣禪定的人才得到這種受，得到這樣的不苦不樂受。

這個已經說到不止多少遍了：不思善、不思惡，那箇是上座本來面目。（原文：「不思善、不思惡，正恁麼時，那箇是明上座本來面目。」）當然這個說法這是祖師說的，不能說錯。但是從法相去分析，就是有這個事情，若是色界第四禪以上，他有不苦不樂受，他也不思善、也不思惡，那個是上座本來面目嗎？恐怕不是！就是有這件事。所以「及第四靜慮以上不動業」，這主要是指第六識，而這個寂靜業是高深禪定的境界，三禪以下是沒有的，三禪以下是沒有這種業。

已八、順現法受等業（分三科） 午一、順現受

順現法受業者：謂能感現法果業。

這底下第八科「順現法受等業」，分三科，「順現受」。

就是你造了這樣的業力，你現在的五蘊身法，「現法」就是你現在的五蘊裡邊就能夠感受到那個果報，這樣的業力是「順現法受業」。這前面我們講過了，你有增上的意樂意願，你又能夠有強大的那種行動，去做這個功德，你能又遇見那個良福田，特別殊勝的福田，或者是自己的父母是良福田，或者是對佛法僧，或是遇見了佛，或者遇見……在這個殊勝的佛法裡面做功德，或者是遇見了大菩薩，說是你供千僧齋，觀世音菩薩來應供，這是不得了，或者遇見個大阿羅漢，這都是不得了，就是能令你得到現報，「順現法受業」。

在阿含經上、阿毘達磨論上常說到，得到滅盡定以上的阿羅漢，都能夠令你得現報，你若供他，請他吃一餐飯就行，何況是供佛呢！是有這個力量。不過其中也有一件事，別人若是去做布施的功德，想要做布施功德，你從中破壞那就不行，你就供養一個大阿羅漢也不得現報，也還有這個問題。說「順現法受業者：謂能感現法果業」。

午二、順生受

順生受業者：謂能感無間生果業。

就是第二生，「無間」就是現在這一生命結束了，沒有間隔，第二個生命現起了，就能得到果報，能招「感無間」的「生果業」，這是「順生受業」。

午三、順後受

順後受業者：謂能感彼後生果業。

就是第三生以後，才能得果報的一種業力。

已九、過去等業（分三科） 午一、過去

過去業者：謂住習氣位，或已與果、或未與果業。

這底下第九科是「過去等業」。我們從這個佛在世的時候這些阿羅漢，像這個牛呾尊者，或者說是舍利弗尊者的徒弟，舍利弗尊者有個徒弟叫純陀，還有一些阿羅漢，還有一個須菩提尊者前生是個龍，今生就做了阿羅漢。就是從這些阿羅漢的故事上看，他們是栽培了很多很好的順解脫分善根（《大毗婆沙論》七卷十五頁云：順解脫分善根者：謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。），就是可以得涅槃的善根，但是同時也有些過失的事情。而這個過失的事情，多數是生報，多數是能感無間生果業；那麼這個涅槃的善根反倒是後，順後受業，涅槃的善根是後受業。從這些聖人，佛在世的這些阿羅漢的這些故事上，看出來有這樣事情。所以在時間上有現法受、有生受、有後受，但是所受的業力本身來看，並不表示後受業是輕微的事情，不表示這件事，也還是很重大的，還有這種事情。

說「過去業者」，這是第九科「過去等業」，先說過去。什麼叫做過去業呢？「謂住習氣位，或已與果、或未與果業」。「住習氣位」，過去業就是在過去的時候，你已經創造了這種業力，但是這個業力在現在來看，它在屬於習氣的狀態，就在種子的狀態，你熏習了這樣的氣氛之後，它在那裡不動，這叫習氣位。習氣位的時候，有兩個現象，「或已與果、或未與果業」，或者那個習氣已經給你一個果報了，它已經有這個作用，給你果報了，給你果報以後，那麼就停在那裡；或者是沒有給你果報，還要待緣，將來才能給果報。

而給果報這件事呢，也有差別。譬如說是給你做人，做人應該是做五萬年的做人，但是做人若按現在來說，只能夠一百歲，那你有五萬年的人的果報，你要做多少回人才能做完呢？就是這樣子。做完，但是本來這業力是繼續發生作用的，但是人本身的思想不決定，忽然間有其他的事情就變了，改變了。譬如這個人他發生車禍了，或者是什麼事，交通失事，或者自己有時候走路不謹慎，怎麼怎麼的，忽然間這個生命結束了。結束是結束了，那個人的業力還在那裡，剩餘的業力還是在那裡，並沒有消失，有可能又去轉到別的道去了。所以那個「已與果業」，並不表示完全都給了，都給你果報了，還有剩餘的。這個事情很難，不是那麼簡單的事，或者完全還沒有給你果報，還是原來樣，那麼這是過去的業，住習氣位的事情。

午二、未來

未來業者：謂未生未滅業。

「未來業」就是現在沒有創造，將來才能創造。在今天來看，是沒有這些業力，

所以叫「未生」，這個業力還沒有出現，還沒有創造；沒有創造，當然也是沒有滅，這就是「未來業」。

午三、現在

現在業者：謂已造、已思、未謝滅業。

就是你現在創造的業，現在創造業，我現在可能有一百年的時間，你已經造了，已經造了這個業力。那麼「已思」，就是誰創造的？就是你的思心所，你已經經過了詳細的計劃，然後採取行動，把這件事圓滿地做成功了，這是已思。而這個業做好了以後，還沒有落謝，沒有謝滅，還沒有壞，這個業是不可以壞的，它沒有結果，沒有給你果報，它一直是存在的，「未謝滅業」。

已十、欲繫等業（分三科） 午一、欲繫

欲繫業者：謂能感欲界異熟，墮欲界業。

「欲繫業者」，這第十科，分三科，第一科是「欲繫業者：謂能感欲界異熟」，就是這個業力，能令使你成就欲界的果報，當然這個是很廣了，欲界裡面有六道，這是這樣子，「欲界業」。雖然是有六道的差別，都是有欲，所以都是屬於「欲界業」。「墮欲界業」，「墮」者落也，這個業它有能力使令你落在欲界裡面，你不能夠跑到別的地方去的，這是「墮欲界業」。

午二、色繫

色繫業者：謂能感色界異熟，墮色界業。

「色繫業者：謂能感色界異熟」，使令你得到色界的四靜慮了，它能使令你得到色界的果報。「墮色界業」，這個業的力量，使令你不會跑到欲界去，也不會跑到無色界去，就使令你落在色界裡，在色界裡去得果報。所以人哪，頭一個果報結束了，後一個果報沒出現的時候，由業力來決定你到什麼地方去。

午三、無色繫

無色繫業者：謂能感無色界異熟，墮無色界業。

「無色繫業者：謂能感無色界」的果報「異熟」，能夠是「墮無色界」的「業」力，就是這樣子。

已十一、學等業（分三科） 午一、學

學業者：謂若異生、若非異生，學相續中所有善業。

這是第十一科「學等業」，分三科，先說「學」。

這個「學業」這句話，這裡邊分兩個意思：第一個意思就是「異生」，第二個意思「非異生」。在異生這方面，「謂若異生」，就是指在凡夫這個時候，凡夫的時候，我遇見了三寶，有善知識的引導，我發了無上菩提心，或者是發出離心，發了這樣的心願以後，在三寶裡面積集資糧，我的目的願求大般涅槃，願求涅槃，為此而布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，做種種利益人的功德，在佛法裡面栽培，這樣子目的是求解脫，而創造出來的一切的業力，這都叫做「學業」。雖然你現在還是「異生」，還是凡夫，你創造了以後，就在你的色受想行識裡邊，就有這樣的業了，這個有以解脫為目的的功德，以無上菩提為目的的功德，那都叫做善業，就是異生「相續中所有善業」，那就叫做「學業」，「若異生」是這樣。

「若非異生」，就是不是凡夫，是聖人了。聖人這地方是屬於「學業」，就是初果、二果、三果，或者是得無生法忍的菩薩，都是「學」。那麼他們由出離心，由無我、無我所，有般若的無相畢竟空的智慧，所引導而創造種種的善法，那麼這些善法，「學相續中所有善業」，在那個初果、二果、三果，一切得無生法忍的菩薩的色受想行識裡面，「相續」就是那個色受想行識裡面，所有這一切栽培的善法，那都叫做學業，因為這時候還要有所學的，而不是無學。

午二、無學

無學業者：謂無學相續中所有善業。

「無學業者：謂無學相續中」，這個「無學」，當然是指四果阿羅漢以上說的，在他的身體裡面所有的「善業」，那麼叫做無學。

午三、非學非無學

非學非無學業者：謂除前二，餘相續中所有善、不善、無記業。

「非學非無學業者」，這是第三科。學和無學都是聖人，那「異生」是凡夫，那凡夫當然指佛法裡面的凡夫，學習佛法而還沒得聖道的人，都名之為凡夫，不指外道說，不指一般的凡夫說，唯獨指學習佛法的人說的。那麼這樣子，這個「異生」和「學」和「無學」，就是由最初發心修學佛法栽培善根，到無學栽培的善根包括在這裡面。

所以第三科「非學非無學」，就不是佛教徒，他不是佛教徒。「謂除前二」，就把前面那兩種除外，那就是不是佛教徒了。「餘相續中」，其餘的凡夫人，他的生命

體裡面，他所栽培的「善」法、「不善」法，和「無記」的「業」力，那就叫做「非學非無學業」。這樣子這三種，就包括了一切的業都在內了。

已十二、見斷等業（分三科） 午一、見所斷

見所斷業者：謂受惡趣不善等業。

這是第十二科「見斷等業」，分三科，第一科「見所斷」。

「謂受惡趣不善等業」，這個「見所斷業」，就是你修學四念處，這一天成功了，你得到離一切相，無我、無我所的無分別智慧了，能見到真理了，這個時候你斷的是什麼業呢？什麼業被你斷掉了呢？「謂受惡趣不善等業」，這就是要到三惡道去受苦的那個不善等業斷滅了、消除了。所以入了聖道以後，不再會因業力而到三惡道這件事沒有了，沒有這件事了，「受惡趣不善等業」。

你們看那個《遁倫記》上還說出一句話，（大正藏第四十二冊第 362 頁下欄第 16 行，《瑜伽論記卷》〈第三上〉：「見所斷業者，謂受惡趣不善等業者。等取女人身業、第八有業、無想天業、鬱單越業、及鬼畜別報善業。以其見道畢竟不受故。」）這在《俱舍論》上有提到，還滅除去什麼樣的業？女人的業。得了初果以後，他若死了以後，他不會再做女人，就是把女人的業滅了，只能做男人；還有其他的一些不圓滿的業，都是消滅了。這是「謂受惡趣不善等業」，是斷掉了。

午二、修所斷

修所斷業者：謂受善趣善、不善、無記業。

因為「修所斷業」，就是初果以後，得了初果以後的這些聖人，這些聖人他再不會到三惡道去，所以他一定是「受善趣」，一定是在人天裡面，他還不能入無餘涅槃，因為他還有煩惱、有業障，他不能入無餘涅槃，所以他還是在三界裡面活動。在三界裡面而是在善趣裡面，所以是受善趣的。受善趣，其中他有「善」業，也還有「不善」業，還有「無記業」的，還有這個業力，所以聖人有的時候，也有苦惱的，老病死啊，種種的病痛，一些不如意的事情，還是有的。

午三、非所斷

無斷業者：謂世出世諸無漏業。

「無斷業者」，這個業力是不能斷的，什麼呢？「謂世出世諸無漏業」，世間的業力，出世間的無漏業。這個不可斷這個話有點問題，這上有世間無漏業，這話怎麼講呢？就是得了阿羅漢以後，他所有的煩惱都滅了，他這個心裡面也有世間的善業，

有出世間的無漏業，但是都是無漏了，因為他沒有煩惱了，所以他所有的事情都是無漏，所以叫做「無斷業者：謂世出世諸無漏業」，這無漏業這是不能斷的，不須要斷，可以不須要斷除去。

在三界裡面，有問題的業力就是惡業，惡業是和煩惱是須要斷，所以那是可以斷掉的，可以消除的業力；善業是令人滿意的事情，所以不須要斷，所以叫做無斷，但是你沒得聖道，還都是靠不住。現在是得了聖道以後，世出世間所有的善法都是無漏業了，這無漏業是不可斷的。

已十三、黑黑異熟等業（分四科） 午一、黑黑異熟

黑黑異熟業者：謂非福業。

這是第十三段「黑黑異熟等業」，分四科，第一科是「黑黑異熟」。

「黑黑異熟業者：謂非福業」，就是不是善業，不是可愛的，不能得可愛果報的一種罪業。為什麼有一個黑就夠了，為什麼要說兩個黑呢？就是因也是黑，果報也是黑；在因地時候是染汙的貪瞋癡，得的果報也是不可愛樂的，所以也是黑，這樣意思。

午二、白白異熟

白白異熟業者：謂不動業。

這個「白白」意思，就是色、無色界天的那個「不動業」；不動業「白白」，因地修的時候是無貪瞋癡，它是清淨的，果報也是可愛的，所以是白而又白。不動業。

午三、黑白黑白異熟（分二科） 未一、標所攝

黑白黑白異熟業者：謂福業。

就是欲界裡面這個散亂的「福業」，這種福業為什麼就叫做「黑白黑白異熟業」呢？一個黑白就好了，兩個黑白幹什麼呢？這地方是有道理的。前面是「標所攝」，就是「福業」是屬於這一類的業力，第二科「釋所以」，為什麼叫做黑白黑白異熟業？

未二、釋所以

有不善業為怨對故，由約未斷非福業時，所有福業而建立故。

「有不善業為怨對故」，因為你在欲界裡面，你就會有罪惡的業力，同你那個福業的這個善業做怨家、做對頭，就是搞你，就是令你不對勁，令你不快樂。「由約未斷非福業時，所有福業而建立故」，由於這個業力，為什麼要立這個名字呢？就是按照那個眾生，他還沒能斷除去非福業，就是還有罪業，罪業沒有斷除去，沒有斷除去，

同時有福業，這樣的情形就名之為「黑白黑白異熟業」，「而建立故」，就是作因，你有善業的因，同時有罪業的因，得果報的時候，有可愛的果報，也有一個不可愛的果報，使令你苦惱，所以是在欲界的人天，就是這麼回事。不能像極樂世界但受諸樂，在我們人間沒有這種事，就是很多的苦惱的事情特別多，善如意的事情也有多少，所以因是黑而又白，果報的時候也是黑，又有白，名字是這樣原因而建立的。所以「有不善業為怨對故，由約未斷非福業時，所有福業」，所以叫做「黑白黑白異熟業」。

午四、非黑非白無異熟等

非黑非白無異熟業能盡諸業者：謂出世間諸無漏業，是前三業斷對治故。

第四科「非黑非白無異熟業能盡諸業者」，這指什麼說的呢？「謂出世間諸無漏業」，這是修學佛法的佛教徒，他為了得涅槃而栽培的善根成熟了，他能得到見道、修道、無學道的聖道，這個就是出世間的無漏業，無漏的戒定慧是出世間的無漏業，能超越世間得大自在的一種功德，那麼就叫做「非黑非白」。

「非黑」不染汙，你修三十七道品、六波羅蜜是沒有貪瞋癡的染汙的，這叫「非黑」。「非白」，又不是世間有漏的善業。是「無異熟業」，你成就了這樣的聖道，你是得涅槃的，不會得世間的生死果報，所以「無異熟業」。「是前三業斷對治故」，前面那三種業，是斷除前面那三種業的對治法門，這個業、這個無漏的戒定慧能斷除去有漏的一切的惑業苦。「是前三業斷對治故」，「前三業」就是福業、非福業、不動業，能斷這個。

巳十四、曲等業（分二科） 午一、第一義（分三科） 未一、曲

曲業者：謂諸外道善不善業。

「曲業者：謂諸外道善不善業。穢業者：謂即曲業。」這底下第十四科「曲等」三「業」，這曲等三業這個地方，分兩科，是第一義。這個曲等三業有兩重解釋：說第一義的解釋，還有第二義的解釋。現在說「第一義」的解釋，分三科，先說「曲業」。

什麼叫做「曲業」呢？「謂諸外道善不善業」，就是佛法以外的那些聰明人，他們所做的善業，所做的不善業，就叫做曲業。曲業是什麼呢？因為他們有邪知邪見，由邪知邪見所造的善業，所造的不善業，都名之為「曲業」，都是邪曲而不是一種正當的業力，這表面上都是做功德，但是動機不純正，還是有問題，動機不純正，這個不能和佛法比，不能說大家都是勸人為善的。不是這麼回事，是不同的。所以外道他所做的不善業是曲業，做的善業也是曲業，就是因為他有邪知邪見，所以他這個善業也不是那麼圓滿，也不是好事，這是由他的邪知邪見，來批判他的善不善業。

未二、穢（分二科） 申一、外道攝

穢業者：謂即曲業，亦名穢業。

「穢業者」，第二科，什麼叫做穢業？分兩科，先「外道攝」。

「謂即曲業」，也就是前面那個曲業，名之為穢業的。這下面有解釋，下面這個論文本身有解釋，什麼叫做曲業？什麼叫做穢業？

——※——※——※——※——※——※——※——※——※——

師：這裡有兩個問題，但這兩個問題似乎是不需要我回答，這只是先提出來，是這個意思。

問：關於誤殺得等流果的曲折，

答：這是第一個問題。第一個問題裡面，

問：A、B、C、D，分四節說，是殺A，結果殺了B，是誤殺。這件事，意樂、加行、究竟，

答：就是做善事、做惡事都一樣，都是先要有意樂，然後採取行動，然後把事情做完了，就是三個階段。

問：從這三個階段來看呢，對A來說，

答：某某人想要去殺這個A來說這件事。

問：他的意樂是有了，

答：他的意樂當然是要殺，當然是做了詳細的計劃，這個業是很厲害的，是增長業，但是沒有做成，沒有做，沒有做這件事。這是C。

問：D、對B來說，加行、究竟。

答：對B來說，本來沒有意樂要殺B，但是有加行和究竟，

問：所以有殺生的加行罪，不犯根本罪，

答：因為他的心根本不想殺他嘛，不犯根本罪。

問：就如失手殺人的意思，忘念所作屬不定業。

答：這是屬於不定業，因為他沒有意殺他的。

問：這是得等流果的曲折。

第二，造因有善惡，得果為無記的異熟果。

答：造因是有善也有惡，但是得果的時候，不是善，也不是惡，是無記的異熟果，就是阿賴耶識。這是第二個問題。

第二個問題，這個在《攝大乘論》上是解釋了，為什麼異熟果是無記呢？《攝大乘論》是解釋了這個理由。那麼這是提出來問題，這底下說：

問：當輪到我時（這個字是念我），我再加以解釋。

答：這意思不需要我回答，這個意思？不是這個意思。

問：院長！第一個問題就是說，這個業顛倒裡頭講說，指這個作用顛倒，他要殺 A，結果殺了 B。這樣子來講的話，我們平常會覺得就是說，既然已經殺了一個人的話，應該是到三惡道去。可是《披尋記》上面講，是說沒有到三惡道，只是得到餘生感到壽量短促的等流果。

那這個可以從兩種來解釋，就是說不曉得那一種是比較對的？有一種很直接地講，就是說原來要殺 A，結果殺成了 B，那心裡有慚愧，然後會後悔，那在這種情形之下，以至於就是說他沒有去三惡道；然後呢，因為把別人殺掉了，所以來生感到自己也是短命。那這是一種說法，是屬於比較直接的。

另外一種說法就是說，希望能夠是引用到經論上面裡頭的話，然後能夠把這個能夠解釋得通過去。這樣子來說的話，就把事情變成就是說：有事、有意樂、有加行、有究竟。那這樣子來說，對 A 來講，因為這個殺者，他只造了事和意樂，只是造了增長業，那沒有造……，所以這個方面來講的話，他是熏習了阿賴耶識的種子，所以他不去三惡道受生。

那這一方面假設說能夠通得過去的話。那就對 B 來講，他沒有事、沒有意樂，但是他有加行、有究竟。那他既然有加行、有究竟的話，可是因為他是……是不是可以屬於忘念而作？就像醫生失誤，結果病人死掉了。那屬於這種方面的忘念而作的話，他是屬於不定業，以至於他不必去三惡道，那他就是說，來生受等流果。就是說分兩部分來講，不曉得後面那種，是不是在邏輯上面比較能通得過去，是請問師父的意思。

答：還要我回答？

問：就是說這樣子是不是比較通得過去？

答：我的看法主要就是，他對 B 來說，他完全沒有心殺他，沒有這個動機，他沒有意願要殺這個人，所以他的罪過不成立，主要這一點。那麼他的加行、究竟也不是對 B 說的，也不是對 B 採取的，完全是錯誤，是他所謂顛倒，所謂是誤會了，所以從意願來說，不是對 B 採取的，所以對 B 來說，他沒有罪，沒有心殺他，所以根本的一個條件不成立，就是這個殺罪不成立；殺罪不成立，所以不墮三惡道去。但是事實上你是殺人了，所以還有同分罪生，所以《披尋記》上說將來要得短命的果，等流果，我認為主要就是這一點。

問：就不能夠把它放在忘念而作？

答：忘念而作，你這個寫這個忘是，你寫的這個是忘掉的忘，忘念而作。

問：就是失念而作。

答：又不是失念而作，這個就是……就是這件事做錯了，不是他的本意，按他的本意來說，這件事做錯了（不是善惡這個錯），就是他本意不是要殺這個人，而把這個人殺了，就是做錯了。做錯了，就是沒有這個殺心對這個人，所以他的殺罪不成立，主要是這一點，我的看法是這樣。

不過這樣說，我們可能認為這個人太便宜了，殺了人，雖然是殺錯了人，也還是殺人，怎麼能說是不到三惡道去受苦？可是現在這個文上說，沒有殺生罪。就是我們出家人的戒律上，不論犯那一條戒，都有這個殺生想，有這個想的這個問題。我殺某甲想，先要有這個，有這個條件，這個罪才能成立，不然這件事不成立，都是這樣子。

問：那現在就是第二個問題，關於異熟果的意思。異熟果是因為上個禮拜，師父解釋異熟果的時候，是說得到的這個果，這個果本身並沒有善惡，並沒有苦樂；是因為第六識，所以有苦有樂。這樣子來講的話，是不是就是說，在六趣裡頭的眾生，不管是天，或者是說到地獄的眾生，就是說從他中有一悶絕，生有的開始，一直到他死有的前一剎那，這一大段時間，他的異熟果報，就是他所得的身體，通通都是屬於異熟果，而這個異熟果它是沒有苦樂、沒有善惡的，是這個意思？

答：這是單指阿賴耶識說，它沒有苦樂的感覺。

問：因為假設說這個身體的話呢，它本來也應該是……？

答：若是身體，那就不全是阿賴耶識了，這個身體應該說異熟生，就是由阿賴耶識變現的。由阿賴耶識變現，那就有前六識，不全是阿賴耶識了。我們用通常的心理，就是我們一般的這種心理，去看這個阿賴耶識，阿賴耶識是什麼？就是第六識最微細的部分。或者說，我們不要說什麼第八識，六識，這話都不要說。就是我們的分別心，這個明了性的心，有細、粗的不同，有微細的和粗顯的不同，就是這樣說好了。這微細的部分只是有明了性，它對於這個苦惱的事情來出現了，它有個明了性，快樂的事情來了也有個明了性，但是所明了的境界，它不去分別。說光明來了它有分別性、有明了性，黑暗來了也有個明了性，某甲來了也有個明了性，但是某甲怎麼回事它不分別，某乙是怎麼回事它也不分別。但是我們的心還是分別，一分別就是第六識了。

所以這也可以這樣說，這個明了性的心，接觸一切境界的時候，第一剎那是無分

別，以後才有分別的。那麼那個無分別的境界就屬於阿賴耶識，有分別的屬於六識，可以這樣說。它就是這個識同境界接觸的時候，這個明了性的心同境界接觸的時候，發生了別作用是有一個次第的，不是說是分別是分別，一下子就明白了，不是，它還是有個次第。這樣子呢，就把那個無分別的境界屬於阿賴耶識，有分別的屬於第六識，這樣講。

所以就是，阿賴耶識是果報主，果報的主體，但是它是無分別，也不分別善，也不分別惡，這個第六識去做善、去做惡，阿賴耶識都知道，知而不知，知是知，但是不去，不再進一步去分別。什麼它都知道，阿賴耶識，所以它能受熏，但是它不進一步地去分別。所以這樣說呢，它就是無記的，它也不去做善，它也不做惡，它是無記的。那麼誰是善、誰是惡？第六識，主要是第六識。

或者我們這麼解釋，那麼，第六識雖然是知道善、也知道惡，也去做善、也去做惡，但是阿賴耶識是為主的，阿賴耶識為主。因為你第六識活動，一定要靠阿賴耶識來支持它的，這個種子來支持它。你做了事情的成就，又回到阿賴耶識去，所有無量無邊的情況，都在阿賴耶識裡面控制的，所以阿賴耶識是為主，為果報體。但是它本身呢，又不是太去管事，什麼事情都知道，但是它也不是太管，它也不管，那麼這就是識有很多的作用，各式各樣，但是阿賴耶識是一部分，其它的是屬於前六識，這樣說呢，就把阿賴耶識變成一個無記，所以因有善惡，果為無記，就是有這個結論了。當然《攝大乘論》另外還有理由。

問：我的重點是在，就是說這個異熟果。就是說阿賴耶識是無記，假設說我們現在都通得過去。那現在就是另外一部分，這個異熟果是無記的，那然後就是說，這個異熟果怎麼解釋？那師父的意思就是說這個異熟果就是阿賴耶識，是不是這個意思？

答：異熟果就是剛才這個，在做因的時候是有善惡，但結果是無記的，所以叫做異。這個異熟果的「異」字就是這個意思，叫做「異」，這是第一個意思。第二個意思，得了果報，你造了因，這個因要成熟，不是一下子成熟的，要逐漸地變異，逐漸地變異，逐漸地變異，才能成熟。

問：那它成熟了，應該是有個東西我們可以看得到嘛？

答：是啊，成熟了比如說得到人的果報了！

問：可是不能講說這個人的果報它是無記性的。

答：就是人，阿賴耶識是無記的；比如得了地獄的果報了，那地獄的果報，阿賴耶識還是無記的，地獄很苦，但阿賴耶識不苦；譬如得了天的果報，很快樂，但是阿賴耶識沒有快樂可說；它心還是不分別。所有的快樂，所有的苦惱，都是在第六

識那裡，都在前六識那裡，而不在阿賴耶識那裡。當然還是要通過阿賴耶識的，因為你所有的善業，所有的惡業，這個種子都在阿賴耶識那裡，從阿賴耶識的種子變現出來善惡的果報，苦樂的果報，可是阿賴耶識本身也不苦也不樂，是這麼一個境界。

問：我在想，另外這種想法是不是對？就是比方說：我們現在要去領一雙鞋子，這雙鞋子就必須得穿，沒有任何，就是說沒有其他的選擇，就是這雙鞋子。那每一個人去領這個鞋子的時候，並不知道它的大小，並不知道它；就是說也許穿進去以後它就是變成一個冰的鞋子。那這樣子的話，才會出來苦樂的感覺。那我的意思就是說，這雙鞋子我們可不可以說它是無記性的，就相當於我們人也是異熟生，也是阿賴耶識生出來的這個，但是當他剛剛得到這個果報體的時候，它是沒有善惡的感覺，也沒有任何的其他的的作用，這樣的說法可以說嗎？

答：也可以，因為對阿賴耶識說，善惡是無差別的。對善，它心裡面也是那樣子；對惡，阿賴耶識它心情還是那樣子。這個善惡的境界雖然是有差別，但是不能使令阿賴耶識有變異，阿賴耶識的心情還是無分別。

問：那假如這樣子來講的話，假如講說阿賴耶識是果報主，但是它那個體是六道裡頭眾生的那個體，那個體是沒有苦樂的感覺，是無記的，這樣說可以嗎？

答：是的。

問：可是這個體沒有感覺的話，照理說、照我們以前學的話，只要有第六意識，第六意識一出來，就有感覺了。

答：是的。

問：所以不能說是沒有感覺是果報主，（這第八識沒有……），對於這個種子來講，它本身第八阿賴耶識它沒有感覺，所以它是無記。那您剛剛講，如果說不分第六、第七、第八識的話，就以這個分別心的微細，明了跟不明了來分的話，是不是有點像《攝大乘論》講的，有一個偈頌在講種子的六個性的第一個偈，好像叫什麼什麼不明了，我現在不大記得了，是不是就指那個不明了，指這兒講的？就是它並不明了是善還是惡，還是怎麼樣，它不明了。但是它是有決定性，「唯能引自果」，記得是那個偈頌的最後一句，是不是這樣子就是能夠串起來？

答：現在是說阿賴耶識是無記的，阿賴耶識不去分別，阿賴耶本身也不是善，也不是惡，所以它是無記的，這麼意思。

問：剛剛您說那個，昨天有講過那悶絕。悶絕的時候可以很多剎那嗎？還是說只有一剎那？因為照《瑜伽師地論》講那個死生的時候，它是無間得生，無間得生就是

一剎那，前一剎那死了，就是死生同時，這是《披尋記》39 頁中間那兒寫的，那死生同時的話，什麼兩頭呀，如秤兩頭，那這樣的話，那個悶絕可以超過一剎那嗎？

答：不是的。死生是那樣。悶絕也可以很長，也可能是不長，有的人悶絕兩分鐘，可能悶絕幾天，但這悶絕這個時候還沒有死。

問：悶絕只是指第六意識不發生作用？

答：就是第六意識不動了，但是阿賴耶識還在。但是有可能這時候開始死亡了，開始死亡可能是很慢，一剎那一剎那的，等到最後死亡的一剎那，前一剎那死了，後一剎那生了，中間是不間斷、不間隔的，沒有間隔，所以那無間是死的一剎那和生的一剎那，中間沒有間隔，叫無間。不表示悶絕的時間，悶絕的時間人與人都不一樣，有可能他三七二十一天，悶絕了二十一天，悶絕了多少年還沒死，這是不一定的。

問：了解了。那第 266 頁《披尋記》，講業顛倒的時候，說壽量短促。那這個被殺的這個，比如說一個甲跟一個乙，甲要去殺乙，他誤殺殺成丙了，您舉的例子；那這個殺成丙，這個丙會跟他討這條命嗎？雖然他不下地獄。

答：那也是可能的，這個被誤殺的，他還是要同他要命也可能的。

問：所以殺生罪的話，如果這個殺生罪下地獄，是一個果報；但是對方來討命，那又是另外一個果報。可以講遮罪、性罪？

答：對。那是另一個果報。

問：那我做一件事要受兩個果報？

答：這個討命，這個應該是等流果，到地獄去這是異熟果，這可能是不一樣。

問：師父剛剛提到，第六意識和阿賴耶識，那我們的第六意識，或是說前五識和第六意識，可能訓練得像阿賴耶識那樣嗎？

答：是可以的。

問：可以？

答：可以，是的！因為我們修四念處，你能夠見道，見諦了，能見第一義諦的時候，這個第六意識可以無分別智相應的時候，就無分別。無分別的時候，所以苦的境界他可以不苦，樂的境界也可以不樂，他心裡不動，那就是無生法忍的意思了，是可以。那就是唯有……「一切賢聖皆以無為法而有差別」，唯有見到無為的時候才可以，你在世俗諦上不行。世俗諦上都是有差別，有分別的，心裡面不能寂

靜，那你就是要有分別，樂的時候你不能不樂，苦的時候也就不能不苦。若是你見到聖諦，見到無為法的時候，心能離一切分別，那苦的時候我可以不苦，就是有自在的力量，我要不苦就不苦；若樂來的時候，我可以不樂，也可以樂，也是可以的，本身有自在力。我不願意苦，我就可以到第一義諦那裡去休息一下，苦不能苦我；樂來了的時候，我願意受樂那也可以，不願意受也可以到第一義諦那兒去，也是可以。所以說是「畢竟空寂舍」，「願我速會無為舍」，就是你若和第一義諦相應了，這件事就好了，就成功了。這就是修學聖道，佛法裡面最殊勝的地方就是在這裡。

問：某甲，誤殺某乙，是否殺者與某乙也彼此有造此種業的因緣？

答：當然也是因緣，沒有因緣沒有這件事，是有因緣的。

問：又若此殺者常常殺人，比方說是職業殺手，雖誤殺了某乙，但當知道殺的不是某甲，卻也不起任何憫心，認為自己錯殺人，此人是否也要算作有殺生罪？

答：如果是在中途知道殺錯了人，還繼續殺，那他有殺生罪，那就不是……，那就是由誤殺變成謀殺了，他是有意了，那他是有意殺生罪，那他是要下地獄的了，這就是這樣。

問：請師父再解釋《披尋記》246 頁，「離間語者，謂或不聞，或他方便故」，離間語已成立嗎？

答：若是你說離間語，對方沒有聽到；或者你說離間語了，又有第三者在裡邊調解，沒能滿你離間的願望，那麼這個離間語是沒有成功，目的是沒成功，那應該是這麼說。

問：第二、外道中有緣可去無想天，但他謗佛……

答：這個你是記憶力有點問題。這是說佛教徒得到四禪，認為是得四果，臨命終的時候有色界天的中有，這樣就知道不是阿羅漢了，所以他會謗佛。在謗佛的時候，就把色界天的中有就變成地獄的中有了，所以就下地獄了，是這樣。無想天，他去無想天，沒有看見說去無想天是謗佛這件事，我沒聽見這個話。

問：中有可以化生到地獄嗎？

答：是的，下地獄是由中有下地獄，是由中有下地獄的。因為原來這個身體是在人間死掉了，這樣子。

問：第三、在《披尋記》217 頁：「計持自苦戒者：又如有一，計由自苦身故，自惡解脫；或造過惡，過惡解脫。」請問受業盡，即能解脫嗎？

答：這話應該這樣說。這一個人他有這樣的思想，我多多地受苦就能夠解脫。如果是這個苦是由罪業力量使這個人苦，他就受苦，這樣的受苦、受苦，受了好久以後，罪業結束了，這苦也就結束了。這樣受苦沒有白受，就是把這個罪業解除了。如果說是受苦能夠解脫罪，我自己找苦去受，你才受苦，這苦你是冤枉受了。因為不是罪業使令你受苦，那個罪業它沒有動，那個罪業沒有滅，罪業是沒有滅，你苦是白受了；那你受了多少苦都不算數，等到罪業一動了，你還是要再受苦，你還是要受苦的。所以由受苦而得解脫這件事，不是生死得解脫的解脫。是那個罪業令你受苦，譬如說這個人他造了罪，應該下地獄受苦，這個罪業成熟發生作用下地獄了。那麼受了九百萬年，從地獄出來了，那麼這個地獄的罪業結束了。若說你自己自動地在人間受苦，受苦你白受苦，將來那個地獄罪業成熟了，還要再下地獄的。這個地方有點分別。第二個意思，受苦使令那個罪業解脫了，但是你生死還沒有解脫，生死是由煩惱來的，你煩惱沒有滅，這個生死苦是沒有結束的。所以釋迦牟尼佛為我們開導的佛法——斷惑證真——要斷煩惱見到真理可以得解脫。佛是這樣說法，這樣說法的。要斷煩惱才能得解脫，而不是說斷了業，不是說這個話，不是斷這個業。而是說斷煩惱，怎麼斷煩惱呢？要修止觀，就是修四念處，也就是禪，這樣子才能得解脫。所以若想要解脫生死得涅槃，得大自在，應該修四念處斷煩惱；你不要去自動找苦來受，不需要。當然我們自己為大眾僧服務，大眾僧在修學聖道，我為大眾僧做事就是苦，不要緊，這個苦是有意義的；用這樣的苦來磨練自己，使令自己不怕苦，這也有意思，也是可以的。學習經教應該要認識到這裡，認識到這裡。自己找苦受，如果你的目的是鍛鍊我為大眾僧服務的能力，那也還不錯。鍛鍊我做事的能力，苦來了，我能受得住，受得了，我鍛鍊過。我看這樣，譬如說拜佛，一天拜五百拜，一天拜一千拜，一天拜三千拜，我聽人說有人這樣拜這麼多，這也不容易，也不是容易。你能夠吃得苦，這就是安受苦忍。三種忍：耐怨害忍，安受苦忍，諦察法忍。這個耐怨害忍也不容易，安受苦忍也不容易，三十天、九十天的不坐不臥的般舟七，我受得了，這也是不容易。當然這樣的苦這是一個修行的法門，那和一般的無義苦行不同的，不一樣。所以這也就是看你的動機，你自己好好修學聖道嘛，「不，我就找苦頭吃。」找苦頭吃你白吃苦了，沒有用的，要我看。所以你這個問題，我就這麼答覆。

問：為什麼毀壞天廟等同逆罪？

答：文上說是靈廟，文上是說靈廟，也可能靈廟包括天廟在內。這個廟這件事，當然印度的外道也有種種的問題，就是向天去祈求富貴，所以把這個天供起來，向祂祈求，那也是一種事情，或者是有其他的什麼原因有廟。在我們中國來說，也是一樣，供養這個玉皇大帝，供養這個岳飛、關公，或者是供養什麼財神，當然都是向祂來祈求：保護我的平安，希望能富貴。一般地我看多數是這樣子，或者是有病，請祂幫幫忙，讓我病好了，就是一般的這種事情。這樣事情呢，有這麼一個廟，對一般的老百姓，也有多少好處，靈不靈另一回事。總而言之，他有特別困難的時候，到這兒來，有條路可以走也倒好。

那麼這上面的意思，似乎是不同意毀壞天廟，不同意這件事。不同意這個事，但是在佛法裡面來說，是不同意去祀奉天的，不同意這件事。可是我們出家人的廣戒，不是這個戒本，誦戒的戒，《藏經》裡面那個廣戒上說到，我們出家人若到廟的地方、看見廟的地方要有禮貌，要有禮貌。佛告訴出家人對於廟供的神——各式各種神要有禮貌，也說到這件事。但是現在《瑜伽師地論》上說，若毀壞天廟，那麼也可能是也是有罪。如果是在一般的人來說，廟裡邊有神，人對於神有敬畏的心，我有事情我向神有所求；但是要是造罪的時候，到廟裡面可能會有點恐懼。那麼這樣也有一種賞善罰惡的作用，也有這種作用。約這樣的作用來說，那也是不錯，你要毀壞了，這個作用就沒有了。所以這個《瑜伽師地論》上的態度，我們佛教不去宣揚這件事：破壞一切廟，破壞一切靈廟，不同意作這個事，當然這個是論主他的看法是這樣子。所有的外道所拜祭的這些廟，一般人所供奉的神，這些廟我們不要破壞，我看還是這個態度是對的，不要破壞。

未二、穢（分二科） 申一、外道攝

穢業者：謂即曲業，亦名穢業。

現在的文是「雜染施設建立」，雜染有煩惱雜染、業雜染、生雜染，現在是「業雜染」的這一大科。「業雜染」裡面是有九大科，第一科是自性，「業自性」、「業分別」乃至第八科是「業差別」。「業差別」裡面分兩大科，一個「體性差別」，一個「種類差別」。現在是「種類差別」裡面有十五科，現在是第十四科「曲等業」，這裡面是說三種業，曲業、穢業、濁業，這個曲業上一次講過了，現在是解釋這個「穢業」。

「穢業者：謂即曲業，亦名穢業」，就是前面說的曲業，就叫做穢業。但是它也有特別的意義的，在下文有解釋。

申二、此法異生攝

又有穢業，謂此法異生，於聖教中顛倒見者、住自見取者、邪決定者、猶預覺者所有善不善業。（註：此中「猶預」二字，《大正藏》、《金陵本》等均作此。獨韓居士之《披尋記》中之注釋作「猶豫」。）

「又有穢業，謂此法異生」，前邊說穢業，也就是曲業叫穢業，這是單獨指非佛教徒，其他的外道說的，是指這樣人說的。這樣人怎麼叫做穢業呢？「於聖教中顛倒見者」，就是在佛法裡邊「顛倒見者」，他雖然也學習佛法，但是他沒有得到佛法的正見，他還是有邪見的，有錯誤的想法。譬如說：佛法說無我，他說佛法是有我的，這個有我論是佛法，他有這種顛倒見。那麼這樣的顛倒見，他發出來的善業，或者不善業，就名之為「穢業」，汙穢了佛法，混亂了佛法。

「住自見取者」，另外也是佛法裡邊的人，他「住自見取」，這個「取」就是執著的意思；「自見取」，是自己的看法是對的，我愛著我自己的看法，他就安住在這裡，就是他對於自己的看法，認為是非常好的，不接受別人的教授，這是住自見取者，這樣的異生。「異生」在佛法裡面，他是屬於凡夫的身分，他是應該接受教導、教授、教誡的，但是不接受，他安住在自己的這個框框裡面，不接受佛菩薩的教訓，叫做住自見取者。

「邪決定者」，就是他的決定是錯誤的，所以叫做邪決定。邪決定是指什麼說的呢？就是他對於一切法相本來都是緣起的，但是他認為一切法都是空了，不符合緣起的定義，違背了緣起的定義，認為一切法都是空了，不能安立因果，他這樣的決定叫做邪決定。

「猶預覺者」，這個人沒有決定，佛法究竟是有我、是無我，是空、是不空，他

是猶豫不決的這種人。「所有善不善業」，前面說這幾種人，一個顛倒見者、住自見取者、邪決定者、猶預覺者這四種人，他們也會有善業和不善業的行為，這善業、不善業就都名之為「穢業」，不善業是穢，善業也是穢了。

未三、濁（分二科） 申一、外道攝

濁業者：謂即曲業、穢業，亦名濁業。

前兩種業說完了，這以下說這個「濁」業。

「濁業」也就是「曲業」，也就是「穢業」，「名」為「濁業」的，這麼樣講，當然這也是指外道的人說的。

申二、此法異生攝

又有濁業，謂此法異生，於聖教中不決定者、猶預覺者，所有善不善業。

第二個解釋，這個「濁業」呢，另有個意思。「謂此」佛「法」中，他還在凡夫的階段，這個人在「聖教中不決定」，雖然學習了佛法，對於佛法沒有能夠勝解，他不能夠決定。「猶預覺者」，他心裡面還在疑惑是怎麼回事情，他不決定！這樣的人他做善的時候，善會有善報嗎？做不善業會有不善報嗎？都還在猶豫，所以他做的「善不善業」，就名為濁業。

午二、第二義（分二科） 未一、標唯外道

又有差別，唯於外道法中，有此三業。

前邊解釋這三種業是第一種解釋，這是由第二種解釋這三種業。

「又有差別」，這三種業又有不同的解釋，「唯於外道法中，有此」三種業，不指佛法裡面，這是第一節。第二個意思「釋曲等名」。

未二、釋曲等名

由邪解行義故，名曲；由此為依，能障所起諸功德義故，名穢；能障通達真如義故，名濁；應知。

「由邪解行義故，名曲」，外道為什麼他做的善不善業是曲業呢？「由邪解行義故」，因為他有一種邪知見的思想，他的思想是邪知邪見的，不正確。或者是斷見，斷滅見，不相信有因果；或者說一切一切的遭遇都是神的力量。那麼在這樣的思想的推動下，他做的善業，他做的惡業，都和正常的情形不同了。所以由這種「邪解」發出來的行為，這種行為就叫做「曲業」，不正確。

「由此為依，能障所起諸功德義故，名穢」，由此邪解為行為的依止處，那麼他做出來的這種善不善業有一種力量，能障礙所生起的「諸功德義」，就是對於社會有真實良好的貢獻，但是由於邪解的障礙，使令他不能得到一個很好的果報，都有障礙，所以叫做穢。

「能障通達真如義故」，前面「能障所起諸功德」，是有為的功德，這「通達真如義」是無為的功德，所以這個邪解行，還能障礙他通達真如義，故「名濁」，所以叫做濁。「應知」，這是應該這樣子注意。

已十五、清淨等業（分二科） 午一、清淨

清淨業者：謂此法異生，於聖教中正決定者、不猶豫覺者，所有善業。

「清淨業者」，這是第十五科了，什麼叫做清淨業呢？「謂此法異生」，謂此佛法中的凡夫，「於聖教中正決定者」，雖然是凡夫，但是他進步了，他學習佛法的時候，他能夠有一個符合佛意的決定的信心，不猶豫的信心，他所理解的佛法能符合佛意，他能這樣地決定下來，那麼這就是不同了。「不猶豫覺者」，他不是說是究竟是有我、是無我呢？是有因果、是無因果呢？沒有這個疑惑。「所有善業」，他由這樣的決定的清淨的信心，發出來的行為，那都是善業，會得到很好的，很令人滿意的一種果報。

午二、寂靜

寂靜業者：謂住此法非異生者，一切聖者所有學無學業。

「寂靜業者」，這是第二科，前面是說「清淨業」，這底下說「寂靜業」。

「謂住此法非異生者」，謂安住在佛法裡面，已經成就聖道了，不是凡夫了。「一切聖者」，這是已經斷惑證真了，見到真理了的人，在佛法裡面他能夠成就兩種功德，一個是能斷煩惱，一個是能見到真理，斷惑證真，那麼這個人就是聖人了。如果沒有斷煩惱，他就不能見真理，不能見真理，那他就是凡夫；現在不是，這個佛教徒已經是聖人了。

「所有學無學業」，聖人分兩類：一個是學，一個是無學。就是雖然是斷惑證真，但是功德還沒有圓滿，他還要繼續不斷地努力修學佛法，那麼就叫做學；已經達到一個高層次，分段生死已經完全地滅除了，到了無學的境界了，那就是無學業。

這個有學，那麼在小乘佛法來說，就是初果，從初果開始是有學，到阿羅漢以上就是無學；在大乘佛法來說，初得無生法忍的初歡喜地，那叫做有學，到佛的時候叫做無學。

這個有學，初入聖道的人，他有一個什麼事情我們應該要注意的？他有一個什麼事情，有一個特別的事情，我們應該注意的。什麼事情呢？我們凡夫的這種內心的活動的相貌，我們是凡夫應該很明白，很明白我們凡夫心理的活動，凡夫的心理活動，貪心隨時會動，瞋心隨時也會活動。這個境界出現的時候，有的時候令人滿意，有的時候令人不滿意，那麼心也就隨著浮動，我們凡夫是這樣子。但雖然是凡夫，可是若學習佛法了以後，就和沒有學習佛法的時候不一樣，不一樣的地方是什麼呢？就是什麼時候開始名之為佛教徒，就是對於佛法有信心了，「正決定者」。

對佛說的真理，我內心裡面忍可了、肯定了，是這樣子，這是真理。有了這樣的信心的時候，又有一個什麼相貌呢？就是自己有一點希望，我也願意做聖人，這個「信為欲依」。我相信做生意會發財，如果你有這樣心情，你也就可能有一點意思要做生意，是這個意思。我相信佛法說的是對，有凡夫、有聖人，有聖道，是大安樂處，我有這樣的信心，這也就等於說不相信佛法的時候，一切一切都是自己給自己做障礙的事情，都是苦惱的境界。所以我有一點厭棄凡夫的事情，對聖人的世界、對聖人的境界有仰慕之心，有希求的願望，這就叫做有信心，這時候可以名之為佛教徒了。

說是「佛法好像也好」，但是你還沒有說「我也想要成佛，我也想要得聖道！」你沒有這種希求心，你的信心還沒有具足。而最明顯的一點，就是出家人，肯把世間上的五欲放棄了，那就很明白地說，你是對於聖道有急切的希求，要成就這個願望的，不然為什麼要出家呢？要放棄世間五欲呢？這就是很明顯地表示有這樣的願望。表示這個願望的時候，其中有一件事是什麼呢？當然主要就是人與物的關係，人與人之間的關係。人與物和人與人，雖然是物和人是不一樣，但是有共通的地方，有什麼共通的地方呢？這個心隨時會貪，隨時會憤怒，隨時會這樣子。

可是若學習聖道的時候，這個聖道是做什麼用的？佛法裡面說的這個「苦、集、滅、道」，就是這個道，就要學習這個聖道。學習聖道，是在什麼地方要用這個聖道呢？就是在你心那個地方，你心一動，就在那個地方要用聖道。要用最明顯的一件事，就是我對於這個人說的話，我生歡喜心了，這時候你要用聖道，使令這歡喜心達到一個標準的地方，不要和不相信佛法以前是一樣。我沒有相信佛法，我非佛教徒的時候，我對這個人歡喜，對這個人不歡喜，出了家學習聖道的時候，要和在家時候不同，要和非佛教徒不一樣。怎麼樣才能不一樣呢？就是要用佛法在這個地方發生作用，最明顯的一件事，你說的話來訶斥我、毀辱我的時候，我心不要動，我心裡不要動，我不要因為說一句話不順意，我就和他是仇人了，不應該是這樣子。也不要因為他說一句好話，我就要特別和他好，也不是，也要用聖道來清淨，來清淨這一念的歡喜心；這一念的憤怒來了，也用聖道來清淨這個不歡喜、這個憤怒的心，用聖道來清淨一下。

我這個心和一個人建立的關係，這人與人的人際關係的建立，要符合道的要求，聖道的要求，我不要像以前我不相信佛法那個時候那樣子，不應該那樣子。說我還沒有辦到，但是你應該這樣學習。說是我是穿上出家人的衣服了，佛法是學習，但是我不用，佛法我一點也不要，這人與人之間的關係，人與物的中間的關係，就和非佛教徒一樣，這是不對的。如果說我還沒有做到，我用佛法來反省自己，來清淨自己，沒有做到，但是你是這樣做了，你還是可以，還算好；說根本就沒有做，這是不對的。我是做了但沒有做到，沒有做到，你常常做，常常做，就一定能做到的。若是根本不做，你永久也做不到，你永久就是在那個凡夫的位子上面，你也很難符合「正決定者」這個話，你很難的，你很難成就這一樣成就的，不容易成就。若是那樣的話，這個「清淨業」你很難成就，下面說是「寂靜業」，更難做到了。

說出了家以後，不聽師父話，師父說有了什麼問題的時候，要聽師父話。你為什麼要拜師父？我說我出家這個儀式上需要，那是欺騙人的事情，那是表面上，不是真實師徒的關係，不是。真實的師徒關係，就是你修學聖道的時候，日常生活的愛惡欲，這些日常聖道的運用上面，這個地方，一個是自己要用經律論的法來對付自己，一個是自己經律論上的佛法我用不來，那就得要聽師父的話。說我不聽，我自己要怎麼地就怎麼地，那你沒有拜師父，你出了家還沒有拜師父。說我的師父不及格，我不必聽那是可以，我不用聽，他也不懂得怎麼回事，那不用聽師父話也可以；那你就得要以法為師，就是經律論這是我的師父，說《瑜伽師地論》是我的師父，《金剛般若波羅蜜經》是我的師父，《法華經》、《大般若經》，就是這些法是我師父。

如果我也不能以法為師，人也不是為師，你就是沒有師父了。沒有師父的時候，這個時候是怎麼一種境界？這事要想一想。我是說了，出了家的時候，我拜了師父，然後我不聽師父話，那你究竟是徒弟拜他做師父、沒拜他做師父呢？說拜了，拜了為什麼不聽師父話呢？說我不聽。那麼你拜師父就是假的了嘛。

佛在世的時候，當然佛是聖人，我們從心裡面會發出恭敬心，那麼又聽他的教導，我們能夠誠意地去學習修行，很容易得聖道，這是無可否認的事情。說是若到末法時代，誰是我師父？當然這裡面是有問題。能不能得聖道，也都在這裡面會知道，這就是種種因緣的問題了。但是最初可能都還是發好心，不見得就是有意的是一種輕浮的行動，不見得。既然是這樣子，就要在這個地方要重新想一想。

當然在我們中國佛教和印度的佛教，當然和印度佛在世的佛教，正法住世的佛教，當然是有差別，當然是不同。不同歸不同，但是我們若是發心到了佛學院來，到了佛學院是有學習經論，是佛菩薩的法語，雖然我不是拜觀世音菩薩剃度的，我也不是拜彌勒菩薩剃度的，但是我聽見了觀世音菩薩，聽見了彌勒菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩，

我心裡還是恭敬，當然還是有恭敬心的。那就有彌勒菩薩是我師父的意思，乃至普賢菩薩、文殊菩薩、觀世音菩薩，都是一樣。那麼我們學習《瑜伽師地論》，當然以彌勒菩薩為主，彌勒菩薩就是我的師父，那還是有師父的意思，你還是得要聽師父的教導。

若學習了《瑜伽師地論》，我頭些日子也說過，已經學過的要好好讀，沒有學過的也要讀，你雖然不能完全明白，也知道多少，後邊還有很殊勝的佛法我要學習；已經學習了的地方，也有些很甚深的地方，我都要多溫習、多思惟。這樣子你內心裡面對於法，有一個好樂心，對於法的好樂心繼續繼續地增長，你對於佛法的學習也就不同一點，他也不容易懈怠，精神也能集中一點。但是我們還是沒有到聖位的時候，人與人之間的關係，還容易有問題的時候。所以我今天特別說這句話的意思就是這樣子，你若用聖道來調心，人際的關係它就會好一點；說我不用，我還用我無始劫來的舊家風——你說我不好，我就和你是仇人——那樣是不對的。初開始，人際的關係有這問題，都還是輕微的，你還容易迴轉的；如果你始終是這樣執著，越來越厲害，都是自己的障礙啦，變成，變成了障礙。

所以這裡面說到「清淨業」，這清淨業不是經本上說清淨業，你自己要創造這個清淨業的，要這樣子才行的。這個「寂靜業」，這是已經成功了的人，寂靜的對面就是動亂，動亂就是煩惱的意思，現在寂靜就是沒有動亂，就是沒有煩惱了。沒有煩惱了，所以心裡面是寂靜的。這個有生有滅，就是流動的境界；無生無滅，就是第一義諦的境界。這個第一義諦，你若能證悟了第一義諦，那就是心裡面就是寂靜的，他這個煩惱不動了。

所以這「寂靜業者：謂住此法非異生者，一切聖者」，一切聖者有共同的相貌，就是寂靜，心裡面不動，就是他住在他自己的境界，他寂靜；他來到凡夫的世界，凡夫的這一切有為法，也不能影響他，他還是寂靜的，所以來到世間來，世間法所不能汙，不能染汙他。就是「所有學無學業」，這都是寂靜業，這是我們要努力學習的地方。

這是種類裡面第十五種業，從這個定不定業，已熟未熟業，善惡無記的業，律儀、不律儀、非律儀非不律儀業，這個施戒修，還有福業、非福業、不動業，分了這麼多的類別，順樂受的業、順苦受、不苦不樂受，順現法受等業，過去等業，欲繫等業，學等業，見斷等業，黑黑異熟等業，曲等業，現在是清淨等業，一共分這麼十五科，這裡是講完了。

寅九、業過患（分二科） 卯一、徵

業過患云何？

「業過患云何？當知略說有七過患：謂殺生者殺生為因，能為自害，能為他害，能為俱害」，這是第九科是「業」的「過患」，這是業的過患，前面是第八科「業」的「差別」。造了這種業會有什麼過患呢？就是說這個問題，先問。

「業過患云何」，是怎麼個情形呢？這是問。

這底下解「釋」，舉出七種過患來，先「標列」，標出來。

卯二、釋（分二科） 辰一、舉七種（分二科） 巳一、標列

當知略說有七過患：謂殺生者殺生為因，能為自害，能為他害，能為俱害；生現法罪，生後法罪，生現法後法罪，受彼所生身心憂苦。

「當知略說有七過患」，我們做了錯誤的事情，我們應該注意它是有過患的，什麼過患呢？「略說」，要略地說一說，簡略地說一說，有七種過患。「謂殺生者」，我們舉出做了什麼錯誤的事情呢？假設說是這個人殺害生命，他若做這種事情。「殺生為因」，他就會有七種過患，他殺害了一個生命，他有七種過患。那七種呢？「能為自害，能為他害，能為俱害；生現法罪，生後法罪，生現法後法罪，受彼所生身心憂苦」，有這七種過患，這七種過患把它列出來了。

巳二、隨釋（分七科） 午一、能為自害

云何能為自害？謂為害生發起方便，由此因緣，便自被害，若被繫縛，若遭退失，若被訶毀；然彼不能損害於他。

這底下叫「隨釋」，把所列出來的東西加以解釋，先解釋這個「能為自害」。

「云何能為自害」呢？說我若殺害了一個生命，這件事對我自己有害，有什麼害呢？「謂為害生發起方便」，就是說這個人他有預謀，我要去殺害這個人，做這一個計劃，做好了計劃，我就去開始行動了，叫做「發起方便」，就是行動，發起去殺害那個眾生的行動。「由此因緣便自被害」，由於你去要殺害對方的時候，結果你被對方害了，「便自被害」，結果你被對方傷害了。就是自己計劃了，有預謀的做個計劃，結果你一採取行動的時候，對方把你害了。譬如說有人去打老虎，結果被老虎咬了，自己並沒有打到老虎。說是你要去殺害那個人，結果被那個人傷害了，「便自被害」。

「若被繫縛」，或者自己被人家綁起來了。「若遭退失」，或者自己有什麼特別的什麼，有什麼功德的地方，被失掉了；譬如說我有什麼財富，我失掉了；或者我有什麼地位，因為我去殺人了，結果我人還沒有殺到，我的地位也沒有了，「若遭退失」。

「若被訶毀」，你做了惡事，社會上的輿論就是指責你，「若被訶毀」。「然彼不能損害於他」，他是想要害對方，結果被對方害了，自己得到這麼多的過患，而自己又沒能損害對方，想要是傷害對方，結果沒能，做不到，這就叫做自害，「能為自害」。

午二、能為他害

云何能為他害？謂即由此所起方便，能損害他。由此因緣，不自被害乃至訶毀。

「云何能為他害？」這是解釋第二種。「謂即由此所起方便，能損害他」，也就是說這個人有預謀，然後按照自己的計劃，就開始行動了。「能損害他」，他計劃得很周密，採取行動很厲害，對方措手不及，就把對方害了，「能損害他」，把對方害了。「由此因緣，不自被害乃至訶毀」，這樣子他自己沒有什麼害，沒有受到對方的傷害，也沒有什麼繫縛、退失、訶毀的，這些事情沒有，他做得很成功，就是對方受他害了，這是一種害。

午三、能為俱害

云何能為俱害？謂即由此所起方便，能損害他。由此因緣，復被他害，若被繫縛乃至訶毀。

「云何能為俱害」，怎麼叫做俱害呢？「謂即由此所起方便，能損害他」，把對方傷害了。「由此因緣，復被他害」，你傷害了對方，同時對方也傷害了你，所以叫做俱害。「謂即由此所起方便，能損害他。由此因緣，復被他害」，就是「若被繫縛乃至訶毀」，就是自己也傷害了對方，而自己也受到了傷害，這樣意思。

午四、生現法罪

云何生現法罪？謂如能為自害。

「云何生現法罪」，這是第四個過患，怎麼叫做生現法罪呢？「謂如能為自害」，像前面說那個自害，你去害他，結果被他害了，那麼等於就是有罪，這就是現在有這種苦惱。

午五、生後法罪

云何生後法罪？謂如能為他害。

就像前面第二條，你把對方害了，還有後遺症等著你呢，將來也是沒有完，還有後患。這是「後法罪」，將來、來生，這筆帳還要再算一算的，那就是後法罪。不只

是今生，人的生命不是中斷了的，還有後生一直延續下去的，你殺害他，將來他有因緣還來傷害你的，這就是後法罪。

午六、生現法後法罪

云何生現法後法罪？謂如能為俱害。

「云何生現法後法罪？」這是第六條。「謂如能為俱害」，互相去傷害，互相都受到害。那麼這件事，現在有苦惱，將來也還是有，沒有完的，人與人之間的恩怨，一直地相續下去沒有完；這個恩愛也沒有完的，這個怨也沒有完的，就是一直相續下去。只有遇見佛法以後，我們修學戒定慧，斷除自己心裡的貪瞋癡，這時候和任何人的恩愛、任何的怨，都可以停下來，不然的話，沒有停止那一天的。

午七、受彼所生身心憂苦

云何受彼所生身心憂苦？謂為害生發起方便，而不能成六種過失，又不能辦隨欲殺事，彼由所欲不會因緣，便受所生身心憂苦。

「云何受彼所生身心憂苦」呢？這是最後一個。這個「憂苦」，身是苦，心是憂，當然有憂就是有苦，有苦也就有憂。「謂為害生發起方便，而不能成六種過失」，這就是說那個人，他為了要去傷害對方的生命，他發出來行動，但是沒成功，「而不能成」。你想……他還被對方害了，你說這個人他心裡不憂苦嗎？這個第一條「能為自害」，這是憂苦。「能為他害」這件事，你若真是殺了人，被殺的人雖然就算是當時死掉了，他不能來報復，你心裡安嗎？心裡也是不安的，這還是有問題的。前面這一共這是六條，都有過失，不管你是那一條，你都是有過患的，身心都會有憂苦的。

「又不能辦隨欲殺事」，這就指那第一條，你沒能夠成辦你心裡面想要殺害的事情，那個事情沒做成，沒做成，心裡面也是憂苦。「彼由所欲不會因緣，便受所生身心憂苦」，這個人由於他所要成就的事情因緣不具足，因緣不具足沒成功、失敗了，所以「便受所生身心憂苦」。

辰二、指廣說（分二科） 巳一、約犯尸羅辨

又有十種過患，依犯尸羅，如經廣說應知。

前面是指出來七種，說七種過患；這底下說出來十種過患，所以這是廣說。這個「十種過患」，《披尋記》上說到，本論二十二卷八頁，金陵刻經處的本子，那地方的確是，我是翻來看了一下，的確有十種過患。「依犯尸羅，如經廣說應知。」這底下加以解釋，「約犯尸羅辨」。

巳二、約犯五事辨

又有四種不善業道，及飲諸酒以為第五。依犯事善男學處，佛薄伽梵說多過患應知，廣說如闍地迦經。

「又有四種不善業道」，那麼就是殺生、偷盜，乃至欲邪行、乃至說謊話這些事；「及飲諸酒」這就是第五，那麼就是五業，「以為第五」，這就是五種不善業道，但是飲酒是屬於遮戒。「依犯事善男學處，佛薄伽梵說多過患」，就是依據我們犯了這五種罪過的事情。「善男學處」，這個善男子、善女人應該學的這五戒，你若是毀犯了，「佛薄伽梵」會說你有很多很多的「過患應知」。這樣子，這就是指廣。

「廣說如闍地迦經」，這「闍地迦」是一個近事男的名字，在這部經裡面說到受持五戒，你若毀犯了，有很多的過患，這個意思。

這是這個業、煩惱雜染，「業雜染」這一科講完了；「煩惱雜染」也講完了，「業雜染」也講完了。

癸三、生雜染（分二科） 子一、徵

云何生雜染？

「云何生雜染？謂由四種相應知。」這是第三科說到「生雜染」，這個「生」就是生命，由業、煩惱兩種雜染為因，所得的果報色受想行識；業、煩惱是染汙的，所以染汙的因，得到的色受想行識的果報，也是染汙的，也是苦惱的，所以叫做生雜染。「生雜染」這一科裡，分兩科，第一科是「徵」。

「云何」叫做「生雜染」呢？我們從〈五識身相應地〉開始，一直到現在這裡，都還是說一些令我們背塵合覺的事情，勸我們不要迷惑顛倒，能夠覺悟世間是苦，能夠發道心，這一類的性質的佛法。現在到「生雜染」也是這樣意思，也還是叫我們覺悟的意思；但是這裡可是開始有深義了，有佛法的深義在這裡邊了，和前面可是有點不同了。這底下就解「釋」，分兩科，第一科是「總標列」。

子二、釋（分二科） 丑一、總標列

謂由四種相應知：一、由差別故，二、由艱辛故，三、由不定故，四、由流轉故。

「謂由四種相應知」，什麼叫做生雜染？就是由四個相貌來解釋生雜染，「應知」，就是應該要注意，應該要通達。那四種相貌呢？「一、由差別故，二、由艱辛故，三、由不定故，四、由流轉故」，由這四個相貌，就可以認識這個生的雜染了。這是標出來。

底下解釋，就先解釋這個「生差別」，第一個是由差別解釋這個生——生命的不同，分兩科，第一科是「標列」。

丑二、隨別釋（分四科） 寅一、生差別（分二科） 卯一、標列

生差別者，當知復有五種：一、界差別，二、趣差別，三、處所差別，四、勝生差別，五、自身世間差別。

「當知復有五種」，這個「生差別」還有五種，一個是「界差別」，第二個是「趣差別」，第三是「處所差別」，第四是「勝生差別」，第五是「自身世間差別」，這一共是有五種。

五種這又是「標列」出來，底下是「隨釋」，先解釋「界差別」。

卯二、隨釋（分五科） 辰一、界差別

界差別者：謂欲界及色無色界生差別。

「界差別」是指什麼說的呢？「謂欲界」、「色」界、「無色界」。這個眾生，生死凡夫的眾生，在生死裡流轉，就是這三個世界：一個是欲的世界、一個色世界、無色的世界，就是有這樣的差別，這是不同的。凡是在欲界裡邊流轉生死的，雖然眾生也很多的種類，但是都是有欲的；色界天是沒有欲了，雖然是也有很多種差別，但是都沒有欲了，色界天有甚深禪定的人；無色界天也是沒有欲，但是連色也沒有了，只是精神的活動。這是很概要地加以分類，這個眾生的「生差別」，就有這三種不同，欲界、色界、無色界的差別。

辰二、趣差別

趣差別者：謂於五趣四生差別。

「趣差別者」，這是第二科「趣」的「差別」。

這個「趣」，我們以前是講過，就是你不能在這裡住，你暫時在這裡，你一定還要到另一個地方去，就叫做趣。說是我們在人間，我們在天上，感覺天上很好，但是你不能在這兒久住的，你要離開這裡到另一個地方去；說那個地方你歡喜你去，不歡喜你也得去，這叫做趣。但這裡面主要的是指這個生命的身體，這個果報體說，主要的這個正報，色受想行識的這個正報說的。「謂於五趣四生差別」，就是這五趣，那麼這樣說，就把阿修羅道或者放在鬼道裡頭，或者是放在天道裡面。五趣「四生」，胎、卵、濕、化四生的差別。這是「趣差別」。

辰三、處所差別

處所差別者：謂欲界中有三十六處生差別，色界中有十八處生差別，無色界中有四處生差別，如是總有五十八生。

第三個是「處所」的不同，前面這個欲界、色界、無色界，也有處所的意思，但是這個地方說處所就更詳細了。

「謂於欲界中有三十六處」的「生差別」，欲界有這麼多，這在前面那個第四卷，本論的第四卷裡面有說過了，欲界有三十六處的生差別。「色界中有十八處」的「生差別」，「無色界中有四處」的「生差別」，前面那個第四卷也說過了。「如是總有五十八生」差別，這三界這數加起來是五十八生。

辰四、勝生差別（分二科） 巳一、於人中（分二科） 午一、總標

勝生差別者：謂欲界人中有三勝生。

這底下說到第四科「勝生差別」，第一個是「界差別」，第二「趣差別」，第三「處所差別」，現在第四「勝生差別」。

「勝生差別」是什麼意思呢？「謂欲界人中有三」種「勝生」，那三種呢？第一個是「黑勝生生」。

午二、列釋（分三科） 未一、黑勝生生

一、黑勝生生。謂如有一，生旃荼羅家，若卜羯婆家，若造車家，若竹作家，若生所餘下賤貧窮乏少財物飲食等家，如是名為人中薄福德者。

這叫做「黑勝生生」。這個「黑」，或者說他前生造過惡業，所以叫黑；但是還是在人間受果報，所以還是「勝」，他得到這種「勝生」。現在這個人，就生到「黑勝生」的一類裡面去，所以叫做「黑勝生生」。

「謂如有一」種人，他生到「旃荼羅」的家裡面去了，旃荼羅是幹什麼的呢？中國話是個屠兒，就是以殺生為職業的人，這樣子。「若卜羯婆家」，中國話是除糞穢家，做清潔工作的。「若造車」的「家」，「若竹作家」，做這個竹，以做這個竹為職業的人。「若生所餘」的「下賤貧窮乏少財物飲食」的「家」，財物不足，飲食也不夠，生活困難。「如是名為人中薄福德者」，少福德的人。

未二、白勝生生

二、白勝生生。謂如有一，生刹帝利大富貴家，若婆羅門大富貴家，若諸長者大富貴家，若生所餘豪貴大富多諸財穀庫藏等家，如是名為人中勝福德者。

「二、白勝生生。謂如有一」，這個「白」就是善法，由善法為因來到人間受果報叫做「勝」，這樣的生命叫「白勝生」，那麼這一個人他生到白勝生的族類裡面。「謂如有一，生」到「刹帝利」，就是國家的領導人，統治階級，當然這種人是「大富貴家」。「若婆羅門大富貴家」，婆羅門是讀書人，有高尚的思想，「婆羅門大富貴家」。「若諸長者大富貴家」，這指什麼說呢？窺基大師解釋說：這種人有特別的技能，按現在的話來說，就是有特別的專業知識，有特別的能力，或者是他為國王能夠服務，那麼得到大富貴這種人。「若生所餘豪貴大富」，沒有在政府裡做高官，但是他也有能力能致富，大富貴家；「多諸財穀庫藏等家」，這些人財富特別多，有很多的糧、穀糧，很多的庫藏裡面都是很豐富的，這種人家。「如是名為人中勝福德者」，這人中特別有福德的人。

未三、非黑非白勝生生

三、非黑非白勝生生。謂如有一，非前二種生處中家者。

「非黑非白勝生生」，這「非黑非白」就是這種人，原來也沒有大的惡事，也沒有大的善法這種人，這個就是指做生意的，印度那個做生意的人，吠舍，這一類的人。「謂如有一，非前二種生處中家者」，不是前面的黑勝生，也不是白勝生，不是那兩種家者，就是處中的這種人。

這加起來這是欲界，在人間中有這三種「勝生差別」。底下第二科「於天中」，天上。

巳二、於天中（分三科） 午一、欲界天

又欲界天中亦有三種勝生：一、非天生，二、依地分生，三、依虛空宮殿生。

「又欲界天」裡面「亦有三種勝生」，一個是「非天生」，那就是婆羅門了，婆羅門有天福。「二、依地分生」，這是地居天，在地面上居住的天，就是四大王眾天和忉利天。「三、依虛空宮殿生」，這是空居天，那麼就是夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天，這些「虛空宮殿生」，在虛空裡面有宮殿，那這是特別地有富樂的境界，這是欲界。

午二、色界天

又色界中有三種勝生：一者、異生無想天生，二者、有想天生，三者、淨居天生。

「又色界中有三種勝生」，那三種呢？「一者、異生無想天生」，他還是凡夫，但是他有無想天的那種禪定，這都只是外道的境界。「二者、有想天生」，就是其餘的，就是由初禪乃至到第四禪，這是凡夫天，也通於聖人。「三者、淨居天生」，就是五淨居天，純粹是聖人了，不是凡夫了。

午三、無色界天

又無色界中有三勝生：一、無量想天生，二、無所有想天生，三、非想非非想天生。

「又無色界中有三勝生」，也有三種勝生，「一」是「無量想天生」，就是空無邊處天、識無邊處天，這兩種是無量想天生。「二者、無所有想天生」，就是第三無所有處天，這一類的天叫做無所有想天生。第「三、非想非非想天生」，就是無色界天最高的一層天，說「非想」就是沒有粗顯的想，但是有微細的昧劣想，所以還不是無想，這樣的天，這是一種。

辰五、自身世間差別

自身世間差別者：謂於十方無量世界中，有無量有情無量生差別應知。

「自身世間差別者」，是第五段。「自身世間差別者」指什麼說的呢？「謂於十方無量世界中」，前面這是說我們娑婆世界，大概的情形這樣子，除了娑婆世界之外，還有十方的虛空裡面，還有無量無邊的世界中，「有無量」的「有情」。有無量有情，所以也有「無量生差別應知」。

這一共是這五種，這五種就叫做「生差別」。

——※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— ·
—※—— · —※—— ·

問：師父，我想請問一個問題。剛剛師父講到這個信心，凡夫佛教徒的信心，跟聖人佛教徒的信心，是有所簡別、有深有淺，剛剛師父講這裡這個信心，大概是……是不是通於凡聖？或者是通於外凡跟內凡？我想要知道的就是說，這個《金剛經》上面提說，淨信、實信，那是聖人的信心，那麼內凡位的這個人他們的信心，又

會是怎麼樣的情形？

答：你坐。聖人的信心是他證悟了諸法無我的真理了，從證悟上得到信心，他信一切法都是真實相，信佛、信法、信僧，也都是諸法真實相。像《維摩經》上〈入不二法門品〉，寂根菩薩說：「佛、法、僧為二，佛即是法，法即是僧，是三寶皆無為相。」（鳩摩羅什法師譯《維摩詰經》：「寂根菩薩曰。佛法眾為二。佛即是法法即是眾。是三寶皆無為相與虛空等。一切法亦爾。能隨此行者。是為入不二法門」。玄奘法師譯文：「復有菩薩名寂靜根。作如是言。佛法僧寶分別為二。若諸菩薩了知佛性即是法性法即僧性。如是三寶皆無為相。與虛空等諸法亦爾。若此通達。是為悟入不二法門。」）你能通達三寶都是無為相，你能這樣子相應的時候，就入不二法門，這是聖人的信心是這樣子。得初入聖道的就是初果聖人，他那個無我無我所的無漏的智慧，與第一義空相應的時候，他才知道佛的境界不可思議，所以他那個信叫做不壞信，就是不可破壞了。所以他對於佛有不壞信，對於法有不壞信，對於大眾僧也有不壞信，這是聖人的境界。

我們沒有入聖道的凡夫，本來是對於佛法是沒有信心，那麼怎麼有信心呢？就是從文字的佛法上的學習，或者聽人家教誡、教授的學習。從文字上的學習，從語言文字的佛法上的學習，他心裡面也接受了，認為佛、法、僧是聖境，是值得我尊重的。佛說的這個真理，世間是有生死輪迴的，生死輪迴也可以改造的，我也可以成為聖人的，他有堅定的信心了。這個信心是由學習得到勝解，而生起的信心，這是我們凡夫人對於佛法的信心是這樣。

如果對於佛法一點也沒學習過，只是說別人相信嘛，我也相信。我看那個人很有智慧，他相信佛法，佛法一定好，所以我也相信；我父親也相信，我母親也相信，所以這個是對的，我也相信。這樣相信呢，是不牢固的；雖然相信，隨時有其他的不同的意見的衝擊，他就會動搖，靠不住。若是你自己在佛法上，深入地去學習思惟，那就不是容易動搖的。當然他還沒能到聖人的境界，還不能說是不可壞，可是也不是容易破壞的，那麼這就是凡夫的信心。

雖然是凡夫，他也經過一番的學習、努力，在自己的思想上經過一個時期的醞釀，最後，這個心裡面，思想上一番的悸動，哦！是這樣子！他相信了。若是來到佛法以後，他又能夠去修四念處，又能夠深入地去靜坐，從靜坐的奢摩他和毘鉢舍那的訓練，他的信心一天天增長，當然這還是凡夫，一定要達到聖人的時候才是不可壞信，那當然是最理想的，在凡夫的時候也就是這樣子了，要自己多學習。所以我們出家的佛教徒也好，在家佛教徒也好，「我不學，我不學習佛法，釋迦牟尼佛他也沒有去學習佛法嘛，就在那裡……菩提樹下就是靜坐，悟道了，他也

跟誰學了？沒有跟人學，我也不要學。」那你靠不住，你對於佛法的信心靠不住的，隨時你就可能失掉了信心，去相信上帝去了，你靠不住的。所以我們是雖然沒能達到不壞信，但是從經論上的學習呢，我們的信心一天一天會增長，會牢固。這是唯一的一條道路，建立信心、增長信心的唯一的一條道路！所以一定是應該要學習佛法的，不學習佛法是不行的，多廣學、是略學不同而已。說完全不學，完全不學不行，你什麼也不知道。所以凡夫的信心和不信心有這樣差別，而凡夫的信心和聖人的信心，還是有差別，雖然都是信，還是不一樣。

問：所以師父剛剛講說，跟著別人——別人相信，所以我也相信。我相信這個就是所謂的法行人跟信行人不同，那信行人他如果因緣好，他遇到一個善知識，跟著善知識的相信，我相信也是不錯的。

答：是的，是的。但是信行人，要達到了信行人的程度，那也是很好了，也是不錯了，他能得初果，都蠻好。一般的，若像現時代的情形，我看恐怕不是，恐怕都是迷迷糊糊的。人家說「這樣子可以得神通，可以得天眼通，可以發財！」他心就動了。我修學佛法，本來是我一天怎麼樣學習什麼什麼佛法，有一定的功課，本來可以正常地進行，忽然間有一點事，都放下了，去搞這些事情，搞了老半天，以前學的佛法都荒廢了，結果什麼也沒成就。那我看還沒有信行人的程度。不被世間的塵勞所惑，堅定地學習戒定慧，向聖道那裡去，不是容易的事情。

我以前聽老法師講，我想起來，聽倓老法師講過一個事情。說是我們出了家要參學，我們中國佛教是這樣子，印度的佛教也應該是這樣子，出了家要參學，我就向師父告假了，到各地方去參學。我到了一個地方去，是住的地方也不好，衣食住的地方都是馬馬虎虎，都不好，住的地方也不好，飲食也不好，住一宿就走了，不住了，也沒有佛法可學習，說是過齋堂吃的飲食也是不好，住的地方也不好，就是這個地方住一宿就走了。走了呢，到另一個地方去了呢，住的地方非常好，非常地舒服，按現在話，又有冷氣，又有暖氣，衛生的設備也非常地好，生活所需也非常地令人滿意，但是沒有佛法可學習，招待得也非常好，種種的令你滿意，就是沒有佛法可學習；那麼這個地方住一天還不行，要最少住三天，住了三天，然後告辭走了。

走了，就是又到一個地方去了，到那個地方去，住的地方也不好，飲食也不好，但是有佛法可學，忍耐一點在這兒學習佛法，因為我的目的就是要學習佛法，其他的地方令我不滿意，我忍耐一點，學習佛法。當然若有什麼特別的事情，那也可能會「哎呀，我受不了，我走了，我不在這兒學了。」

若是到了一個地方去呢，住的地方也是好，飲食也非常好，主人非常有禮貌，對我也好，又有佛法可學，就打我也不走，我要在這裡，在這裡住，在這裡學習佛法。

這是在青島湛山寺聽倓老法師講開示，說這件事。但是，學習佛法，當然佛法與佛法也不完全一樣，這個地方是這樣的佛法，我不歡喜，那也還是可以走；到另一個地方也有佛法，那個地方的佛法合我意，可以到那兒去，還是可以，也還是可以選擇的，這是一樣。

其次，我另外有一個看法，我說一說，你們看對不對？到了一個地方去學習佛法，你先全面地衡量一下，全面地衡量一下，就是——是不是值得學習？全面地衡量一下，這個學的佛法的內容都關涉到那幾方面。你全面地衡量了以後，你做一個決定：我學？是不學？我若學了的話，我就安心在這兒學，不要東跑西跑。說我東跑也不是說是看風景，也不是說是空過光陰，到那邊也去聽聽講也好嘛？是的，我同意，我也同意這個說法。但是你若不動，你心不亂，你既然全面地衡量這個佛法是值得學習，這光陰沒有空過，我好好學，我會有成就。

按現在，按今天的佛教的學者的說法，比如說是什麼——「真常唯心論」的佛法，如來藏；或者是「性空唯名論」的佛法；或者是「唯識論」的佛法。這些佛法是在全面的佛法做一個分類，都是全面的佛法，唯識也是全面的佛法，中觀也是全面的佛法，如來藏的法門也是全面的佛法。它不是只是一部分，不是的，不只是一部分。比如說，什麼叫做一部分？你比如說是這個念佛法門。念佛法門是全面的佛法裡面的一少分，今天的中國佛教這個淨土法門，是佛法的一少分，它不是全面的佛教，不是的。比如這個地方啊，只是重視靜坐，但是沒有講經，那這就只是一部分的佛法，一部分，而不是全面的；比如說這個地方重視持戒，它只是持戒，大家學習戒，怎麼樣開遮持犯，沒有其餘的佛法的學習，這都是一部分。

若是說是所學的佛法是全面的，那情形不同。情形不同就隨個人，隨個人自己的情形，我現在我就願意學一少分的佛法，我學習這個完了的時候，再學習第二分。所以這裡面，你要知道，我怎麼樣是合適的，怎麼樣是不合適的，隨自己決定。決定了以後，你就把這個所願意學的佛法，學它完整了，畢業了，我再到第二個地方去。不要中間的時候東跑西跑，你心裡一亂了，影響你學習佛法，並且有可能你到了中間，本來是目的到那兒聽完佛法就回來，結果遇見了別的因緣，心就變了，又走了，就不在這兒學了。這個佛法沒能學，又到別的地方去，你還是不改你的舊家風，我歡喜學這個法，又是東跑西跑，又遇見不同的因緣，又跑了。你這樣子，什麼你都學不成，你什麼你學不成，光陰就這樣就空過了。

所以你就是得要稍微不要動，你在這裡有始有終地把它學好，然後你再走，到其他地方去。這樣子，光陰沒有空過，我學這三年，或者是兩年，或者是五年，我這五年，我真實地我把這《瑜伽師地論》的大意，拿到了，我學完了，我沒有空過光陰，沒有空過。我到這兒來，我的目的是什麼，這是最主要要成功的地方，其他的事情是第二件事。其他的什麼事情，有怎麼樣的不高興，不能影響我這個最重要的目的這個地方，不受影響，要決定這樣子。有一點事，那一點事就把自己原來的主意都變動，都放棄就走了，因小而失大，你幾時才能有成就？所以自己要用智慧去思惟，其他的事情有時候有點不如意，還可以調轉的嘛，可以不如意叫它如意，可以調轉，不是決定的呀。

說「你講《瑜伽師地論》講得不好，我不願意聽。」那可以，那就隨時可以離開，不必說有其他的因緣，不必說「我和誰不合，我要走。」不需要，隨時可以走。「你講得不好，我不願意聽。」那也可以。若是說是我對付可以聽，對付可以聽，你就忍耐一點。其他的，別的地方學習經論也是一樣。我在那裡學習《維摩詰經》，或者學習《華嚴經》，都是無上的甚深微妙法，你都是要有這樣的堅定的意願，你才可以的。你若是還是不改舊家風，有一點什麼不如意，「我不在這兒住、不學了，走了！」你還是不能成就；說「我那兒也不去學，我就自己學。」你自己學啊，你更不容易有成就，不容易的。

我的師父，我剃度的師父告訴我一件事。他在天台山國清寺學習佛法的時候，那是在盧溝橋事變之前，七七事變之前的時候，兩個同學穿三條褲子，窮到那個程度，就是每一個人都現有一條褲子，另外有閒的一條褲子，只有一條褲子兩個人調換著用，就是窮得那個程度，不去！我不去趕經懺，不到上海去趕經懺，就是在這兒學習，學教。那麼樣苦，達到那個程度，我們今天是怎麼樣情形？

問：前次關於因中有果論者，有果論的開示，弟子尚存疑惑，故此申難，請師父再加詳釋。

第一問：種子一法，為是有法？為是無法？若無法者，有其功用，不應道理。

答：是的。

問：若有法者，應具足體性相用，若此，則種子法與果法應是異法，何以故？體相用各自成立，若此，則是果法從異法生。二、若體相用各自成立，則種子法為現法之異名，與現法條件同故，只由依彼因法而生果法異，安立此二現法為因為果？

答：這個這樣。你這第一問：「這個種子一法，為是有法？為是無法？若無法者，有其功用，不應道理。」對的！沒有，當然沒有體，也就是沒有用，沒有體而有用，

這是不應道理。對的！

「若有法者，應具足體性相用，若此，則種子法與果法應是異法。」這句話不對了，這句話不對！「何以故？體相用各自成立。」這是不對的！

有因的時候，種子是有體法，有體、有相、有用，但是有體、有相，「用」還沒發出來，是有「用」，「用」還沒有發出來。那麼種子是因；果，由因而有果，但是由因的時候，種子在沒有動的時候，果還沒有；離開了因，沒有果的體性。不能說，各有各的體性，不能這麼說。比如說造了善，這個善在種子位的時候，這個人天的果報還沒出現，所以在種子位這就是有，在果這個地方是個空白，是空白，不能說各有各的體相，不能這麼講的。所以這個種子若是發生作用的時候，這果才逐漸逐漸出現的。如果是在種子位，這是因，那果法已經成就了，那還用因幹什麼？那就不要因了。所以在種子位沒有作用的時候，果是沒有的。只是這麼說，這個因它將來會有果的。這樣說，是由因而有果。事實上在因位的時候，果是沒有出現的，所以不能說同時各有體相，不能這麼說。你同意嗎？所以這樣說呢，你第一個結論是不對的，「果法從異法生」這句話是不成立的。

「若體相用各自成立，則種子法為現法之異名」，是的！「與現法條件同故，只由依彼因法而生果法異，安立此二現法為因為果？」這個地方就要加以解釋。這個因沒有發生作用的時候，果是沒有的，然後，由因而得果，果才出現的，不是已經有了果，再用因去有果，不是這樣意思。這個地方有點差別，這樣子，這可以說得過去，你同意嗎？還有問題？可以再提出來。

問：第二問：論中破因中有果論時，彼持因中有果是有相法；

答：「因中有果是有相法」，就是因中有果論者有這樣的主張，因中有果的時候，這個果的相貌已經有了，是有相法。

問：與如來藏無相之法，似乎並不同。

答：這是你的話，這是你說的話，「與如來藏無相之法，似乎並不同。」

但是，在《楞伽經》上說，「如來三十二相，入於一切眾生身中。」（《楞伽經》〈一切佛語心品第二之上〉：「世尊脩多羅說：如來藏自性清淨。轉三十二相。入於一切眾生身中。如大價寶垢衣所纏。如來之藏常住不變。亦復如是」）似乎眾生身裡面就有三十二相，那話裡有這種事情。但是天台智者大師說這個「性具」的道理呢，當然是天台宗歷代，智者大師以後，天台宗的大德的著作裡面，常是要提到這句話表示高深，它是這樣子。它這樣子，但是我們中國佛教的《起信論》流行得非常地盛，《起信論》上也明白地說：性具一切功德，「如來藏具足無量無邊的功德」。（《大乘起信論》：「所言義者。則有三種。云何為三。一者體

大。謂一切法真如平等不增減故。二者相大。謂如來藏具足無量性功德故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如來地故。」)那麼天台宗的性具也隨之，當然大家沒有疑問。

可是前多少年，恐怕至少有二十年，超過二十年，至少三十年，台灣也是打了一場筆仗，打得很厲害，這些人現在可能都不在了。智者大師說到這個性具，性具善，也性具惡，但是那個性具，我看智者大師那個說法，和一般人的說法不一樣，和一般人的說法是不一樣的。智者大師說得是很妙的，智者大師他那個說法呢，當然和嘉祥大師不一樣。他那個說法我簡單說一下，比如說是「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，一切法也不是自生，也不是他生，也不是共生，也不是無因生，那麼一切法是怎麼生的呢？就是這樣生的。智者大師這一段話就說完了，就是這樣生的，是名為「性具善，性具惡也」。智者大師是這樣講的，是這樣意思。

這樣的講法呢，你看這個《楞嚴經》裡面，也不是因緣生，也不是非因緣生，意思是一致的。所以有人疑惑《楞嚴經》並不是印度翻譯過來的，是中國造的，中國人、中國的高僧造的。我認為若是這樣的話，一定是天台宗的人造的，因為它和智者大師的教義是合的，是相合，但是又不是完全相合，就是這個地方是相合的。

若是我們說是性具呢，就是剛才說，就是如來藏性裡面，完全是有了，現成的，這樣子，這叫做性具。但是智者大師說的，不是這麼說法，不是這樣說的。而後來的天台宗的學者，就只強調是性具一切法，而智者大師那個解釋怎麼叫做性具？就不提，不提了，這個地方還有點分別。假設我們因緣具足，《摩訶止觀》學一學就明白了，就可以明白的。好，就這樣。

寅二、生艱辛（分二科） 卯一、引經說（分二科） 辰一、舉二量（分二科）
巳一、血量（分三科） 午一、標

生艱辛者，如薄伽梵說：汝等長時馳騁生死，身血流注過四大海。

這個「生雜染」，三雜染裡面最後一個是生雜染，一共是分成四科，第一科「生差別」講完了。現在是第二科「生艱辛」，就是在三界五趣裡面，流轉生死是很艱難、是很辛苦的，這一段文就是說的這個意思。分兩科，第一科是「引經說」，引經說裡面先「舉二量」，二量第一個就是「血量」，流血的數量。第一段是先「標」。

什麼叫做「生艱辛」呢？「如薄伽梵說」，像世尊所說的：「汝等長時馳騁生死」，就是你們這一切眾生，從無始劫以來，長時期地「馳騁生死」，從生到死，從死到生，光陰非常地迅速，像是「馳騁」似的跑來跑去。「身血流注過四大海」，這身體裡面的血流注出來的，如果把它積聚在一起，能超過四大海的海水那麼多，可見生死有多多，生死太多了。

這是「標」出來，底下第二科是「徵」。

午二、徵

所以者何？

午三、釋（分二科） 未一、舉生象馬等中

汝等長夜，或生象、馬、駝、驢、牛、羊、雞、鹿等眾同分中，汝等於彼多被所截身諸支分，令汝身血極多流注。

這底下是解釋。佛說「汝等」眾生在「長夜」，長夜就是生死的流轉中時間太長了，但是都沒有光明，沒有智慧的光明。在這樣的生死的境界裡面做什麼呢？或者是「生」在大「象」裡面，或者生在「馬」，或者是駱「駝」，或者是「驢」，或者是「牛」，或者是「羊」，或者是「雞」，或者是「鹿」等等的這些眾生裡面，也可能是做蛇，也可能做一個老鼠。「眾同分中」，各式各樣的同類的身體，老鼠與老鼠是同分的，人與人是同分的，大象與大象是相同的生命體，但是各有各的分，各有一分。「汝等於彼多被斫截身諸支分」，若在象、馬、駝、驢、牛、羊、雞、鹿等中呢，那個身體多數是被斫，被截斷了，這個身體分成一分一分的。「令汝身血極多」地「流注」出來，有這種事情。這是這個「血量」。

未二、例生人中

如於象等眾同分中，人中亦爾。

這第二段「例生人中」。前面說我們若生在大象，生在馬、駝、驢等畜生世界這樣子，「眾同分中」。「人中亦爾」，我們生到人的世界來，也是一樣，也是這個「身血極多流注」，也是這樣。

巳二、淚量

又復汝等，於長夜中，喪失無量父母、兄弟、姊妹親屬，又復喪失種種財寶諸資生具，令汝涕淚極多流注，如前血量。

這是第二科是「淚量」，前面是血的數量，現在說流淚哭了。

「又復汝等」，在長夜之中，喪失掉了，失掉了無量無邊的父親，無量無邊的母親、哥哥、弟弟、姊妹親屬，一切親愛的人，這是失掉了這麼多親愛的人，就是要流淚了。「又復喪失種種」的「財寶」，很多的「資生」之「具」，心裡面也是在痛。「令汝涕淚極多流注」，親愛的人死掉了，或者貴重的財富也失掉了，就使令我們鼻涕眼淚極多的流注，就像前面那個流血那麼多。

這以下第二科「例乳量」。

辰二、例乳量

如血、涕淚如是，當知所飲母乳，其量亦爾。

「如血、涕淚如是」這麼多，「當知所飲母乳，其量」也是這麼多，超過四大海水那麼多。

這底下第二科「結應知」。

卯二、結應知

如是等類生艱辛苦，無量差別應知。

我們應該知道，應該這麼想，這個生是苦，流血是痛，流淚也是痛，就是飲乳的時候，母親也是愛，兒女也是愛，因愛而有痛，因愛而有苦，所以應知。

寅三、生不定（分二科） 卯一、顯不定（分四科） 辰一、於父母（分二科）

巳一、明算計

生不定者，如薄伽梵說：假使取於大地所有一切草木根莖枝葉等，截為細籌，如四指量，計算汝等長夜展轉所經父母，如是眾生曾為我母，我亦長夜曾為彼母；如是眾生曾為我父，我亦長夜曾為彼父。

「生不定者」，這是第三科「生不定」，這個生不定分兩科，第一科「顯不定」，

先說這個「於父母」這一方面，先「算計」一下。

「如薄伽梵說：假使取於大地所有一切草木根莖枝葉等，截為細籌」，把它割成小小的籌。這個「籌」就是計算數目的一種用具，或者是有四寸長，或者是多少長。「如四指量」，像四個指頭橫著立起來那麼個尺寸。「計算汝等長夜展轉所經」過的「父母」，這一生誰是我父親，誰是我母親；我死了以後，又到一個地方去，我又有父親、有母親。「如是眾生曾為我」做「母」，做母親，「我亦長夜曾為彼母」，她給我做母親，我也可能長夜為她做母親，誰做誰的母親不是決定的，所以叫「生不定」。

我給他做父親，他也可能給我做父親；就是這個人他是我的兒，但是來生可能是我的父親，就是不定，不決定的。「我亦長夜曾為彼母」，說是這個人也不是我父親，也不是我母親，是我的怨家，他那怨家就可能是你的兒，也可能是你的女，也可能是你的父親，也可能是你的母親；因為你若相距幾千萬里不會做怨家的，就是因為親愛就有恨，恨從愛來的，那也是彼此有親厚關係的；所以真實說起來，不應該有恨，也不應該有愛。所以這是彼此亦是不決定。

巳二、釋無盡

如是算計，四指量籌速可窮盡，而我不說汝等長夜所經父母其量邊際。

「如是算計，四指量籌速可窮盡」，這是第二科是名「釋無盡」。這個大地所有的草木根莖枝葉把它截斷了做成一個籌，這麼多的籌來計算的話，「速可窮盡」，很快地籌就沒有了，就不夠用。「而我不說汝等長夜所經父母其量邊際」，這樣說籌不夠用，那麼還有很多不能計算的，所以我不說你們長夜生死裡邊所經過，為你做父親的，為你做母親的，那個數量的邊際是不能說的，這個邊際是不可說，太多了。

這是彼此自他的更互不定。底下「苦樂」不定。

辰二、於苦樂（分二科） 巳一、舉苦

又復說言：汝等有情自所觀察，長夜展轉，成就第一極重憂苦，今得究竟。汝等當知，我亦曾受如是大苦。

「又復說言」，佛又這麼說，「汝等有情自所觀察，長夜展轉，成就第一極重憂苦」，這個苦從那來的？從執著來的，不要執著，苦惱就輕，你老是執著，苦惱非多不可，就很多很多的苦惱。「汝等有情自所觀察，長夜展轉，成就第一極重憂苦」，這個「汝等有情」自己觀察自己的情況，不要說佛說，就自己觀察一下。「長夜展轉」，在無明黑暗的生死裡邊，展轉地流轉生死，由前邊就可以看出來，成就了最強的極重大的憂苦，受過了很多的苦。受到了很多的苦，「今得究竟」，這句話是佛說的，說

現在遇見了佛法了的時候，有希望這個苦是停下來了，到此為止了，遇見佛法以後就是究竟了，這個苦到這裡可以沒有了，有希望停下來了。那就是因為學習佛法的關係，你要學習佛法才可以，也就是心裡不執著才可以。

「汝等當知，我亦曾受如是大苦」，你們知道——這是佛這麼說：你們知道我現在成佛了，但是你們知道我以前沒成佛的時候，也和你們眾生一樣的，也曾經受過這麼大的苦，這麼多的苦啊，極重的憂苦也是受過的。可是遇見善知識了，知道修行，所以成佛了。這是說這個苦是這樣的情形。

巳二、例樂

如苦，樂亦爾。

這是例這個樂，前面說「舉苦」，這是「例樂」。

說我在生死裡受苦很多，一點也沒有樂嗎？也不是，也有樂也是有，但是不決定，忽然間苦了，忽然間樂了；忽然間樂了，忽然間又苦了，老是靠不住的呀，所以這是苦樂不定。

這「生不定」，這是苦樂不定。

辰三、於處所

又復說言：我觀大地，無少處所可得，汝等長夜於此處所，未曾經受無量生死。

這是第三段「於處所」，前面第一段「於父母」，第二段「於苦樂」，現在是「於處所」。

佛又這麼說，說我觀察這麼大的土地，這廣大的世界，沒有小小的地方可以得到，「汝等長夜於此處所，未曾經受無量生死」的，說看見那個地方，你沒有在這裡受過生死，你想找這個地方很少的；廣大的土地之中，遍一切處啊，就在那裡生過，也在那裡死過的。「無少處所可得，汝等長夜於此處所，未曾經受」過生，受過死的。這可以知道受的生死太多了，不過太多了都忘掉了，記不住。

辰四、於眷屬

又復說言：我觀世間有情，不易可得長夜流轉不為汝等若母若父、兄弟、姊妹，若軌範師、若親教師，若餘尊重，若等尊重。

前面說這一生在這一個範圍內，另一生又在另一個地方，這個「處所不定」。總而言之，遍一切處受生死。這底下「於眷屬」。

佛又告訴我們說，「我觀」察「世間」的「有情，不易可得」，就是很難得到一個人，「長夜流轉不為汝等」做「父」親，或者做「母」親，或者是「兄弟、姊妹」的；很難可得一個人，沒給你做過阿闍黎的，沒給你做和尚的；「軌範師」就是阿闍黎，「親教師」就是和尚。「若餘尊重，若等尊重」，「若餘尊重」，其餘的，若和尚、阿闍黎，這個和尚的同學，阿闍黎的同學，那也都是叫做餘尊重。「若等尊重」，也不是和尚的同學，也不是阿闍黎的同學，但是他同樣是有道德的人，所以也是可尊重的，都是有過這樣關係的。這麼多的有情裡面，說是要找到一個人，沒給你做父母、兄弟、姊妹的，不容易，沒給你做過軌範師、親教師的，若餘尊重，若等尊重，也是不容易的。就是可見人與人之間，都是有過深厚友誼，深厚的友誼關係的，所以小小的不如意，就應該把它放下，不要執著。

卯二、顯生量

又如說言：若一補特伽羅，於一劫中所受身骨，假使有人為其積集不爛壞者，其聚量高王舍城側廣博脅山。

這底下「顯生量」，生的數量。

「又如說言」，又如佛這麼說，「若一」個「補特伽羅，於一劫中所受」的「身骨」，不要說無量劫，就這一劫，一劫中，或者一個中劫，或者是二十個中劫，二十個中劫算是一個大劫。「所受」的「身骨」，所受生命的那個骨。「假使有人為」，假使有這麼一個人好管閒事，把這個骨頭堆積起來，「為其積集」，而沒有爛壞的話。「其聚量高王舍城側廣博脅山」，那個積集起來那個骨身那個量，那個數量，那個體積，能比王舍城旁邊的廣博脅山還要高，堆積起來。這個「廣博脅山」，舊的翻譯叫做毘富羅山，現在這個《瑜伽師地論》上，玄奘法師翻個廣博脅山。「脅」什麼意思呢？就是阿修羅的脅，那個山的形勢像阿修羅的胸部的那個脅似的，就是很陡，大概是那個意思。這是這個苦惱的境界是這樣子。

這是第三科「生不定」。底下是第四科「生流轉」

寅四、生流轉（分二科）卯一、徵

云何生流轉？

這個眾生在生死裡面流轉的情況，又是怎麼樣呢？這一科就是麻煩一點，複雜一點，分兩科，第一科是「徵」，第二科解「釋」。先是「徵」。

「云何生流轉？」底下解「釋」。

卯二、釋（分二科） 辰一、約自身辨（分三科） 巳一、標

謂自身所有緣起，當知此即說為流轉。

這個解釋裡邊，先約自己的生命體來說，先是「標」。

「謂自身所有緣起」，這個「生流轉」，就是自家的這個生命體，他的「緣起」，這就叫做生流轉；「生流轉」不是自然的，是由因緣生起的。「當知此即說為流轉」，這就叫做生流轉，這個生命體有因緣故，現出個生命來又結束了，又現出個生命來又結束了，就是這樣子。

解釋裡面先是「標」，底下又問。

巳二、徵

云何緣起？

這個生命的緣起，又是怎麼一回事呢？

這是問。底下又解釋，分兩科，先是「嚧柁南」把它「列」出來。

巳三、釋（分二科） 午一、嚧柁南列

嚧柁南曰：

體門義差別 次第難釋詞 緣性分別緣 攝諸經為後

這就是這麼多，這是「嚧柁南」。底下就是「長行」解「釋」，長行解釋在窺基大師的《略纂》上，這是分十科，但是現在這裡的《披尋記》是分九科。「體」是一科，「門」是一科，「義」是一科，「差別」是一科，「次第」是一科，「難」是一科，「釋詞」是一科，或者「難釋詞」是一科，「緣性」是一科，「分別緣」是一科，「攝諸經為後」又是一科，有分九科的，有分十科的，那麼到下面看吧，看他們究竟怎麼說。

這底下「長行」的解「釋」，分九科，第一科是「緣起體」，第一科是「徵」。

午二、長行釋（分九科） 未一、緣起體（分三科） 申一、徵

云何緣起體？

生命是由緣起來的，緣起的體性又是怎麼一回事呢？

這是問，底下就解「釋」，解釋先「略說」，先是「標」。

申二、釋（分二科） 酉一、略說（分二科） 戌一、標

若略說，由三種相建立緣起。

這是標說，這是「標」，底下是解釋。

「若」是簡「略」地解釋緣起的體性，很簡單就是三種相，「由三種相建立」這個「緣起」的道理，很簡單。這是一個「標」，底下解釋，看怎麼解釋的。

戊二、釋

謂從前際，中際生；從中際，後際生；中際生已，若趣流轉，若趣清淨究竟。

「謂從前際，中際生」，這是一個相，第一相；「從中際，後際生」，又是一個相；「中際生已，若趣流轉，若趣清淨究竟」，又是一個相，這是三相，就是這樣子三種相。三種相前兩種相，「謂從前際，中際生；從中際，後際生」，這兩種相是生死的流轉相。「中際生已，若趣流轉，若趣清淨究竟」，這是還滅，就是入涅槃了，就是這樣子。

「從前際，中際生」，「從前際」就是過去，從過去的時代，現在我們的生命體的緣起叫做「中際」，我們的中際是從哪來的呢？從過去際來的。這個「從中際，後際生」，我們現在這個生命體的情況，這在時間上說剎那剎那地也會過去了，那麼將來呢，將來還有生命，那個「後際」就是未來，未來的生命也不是自然有的，是從「中際」來的，就是從現在的生命體的創造而來的。「從中際，後際生」，那麼這是過去、現在、未來，這個生命體分這麼三個階段展轉地生起，是這樣子。

這樣子說，其中的事情，在這裡簡單說一下，也有這個需要。「從前際生」，這裡面就是說十二因緣，十二緣起。十二緣起「從前際生」是什麼呢？就是無明緣行，行緣識，這是「前際」。那麼識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受——這是「現在際」——受緣愛，愛緣取，取緣有。有緣生、生緣老死，那麼這就是「後際」。分這三個階段。這是「謂從前際，中際生；從中際，後際生」，是這樣子。

（《俱舍論》九卷九頁：「如是蘊相，續說三生為位。頌曰：如是諸緣起，十二支三際，前後際各二。中八據圓滿。論曰：十二支者：一、無明，二、行，三、識，四、名色，五、六處，六、觸，七、受，八、愛，九、取，十、有，十一、生，十二、老死。言三際者。一、前際，二、後際，三、中際。即是過未及現三生。云何十二支於三際建立？謂前後際，各立二支。中際、八支。故成十二。無明、行、在前際。生、老死、在後際。所餘八、在中際。此中際八，一切有情，此一生中，皆具有不？非皆具有，若爾；何故說有八支？據圓滿者。此中意說；補特伽羅歷一切位，名圓滿者。非諸中天，及色無色。但據欲界補特伽羅。大緣起經說具有故。彼說佛告阿難陀言：識若不入胎；得增廣大不？不也；世尊。乃至廣說。有時但說二分緣起。一、前際攝，二、後際攝。前七支，前際攝。謂無明乃至受。後五支，後際攝。謂從愛至老死。前後因果，二分攝故。」）

「中際生已」，現在說，過去的先不說了，就說現在那個「中際」，中際這個生命現起來以後，這個時候有兩種情形：一個是「趣流轉」，一個是「趣清淨究竟」。這個「趣流轉」呢，就是我們對於生死的情況，感覺到滿意，雖然是流了很多的血、很痛，流了很多的淚又是很痛，但是還是感覺滿意，那你就繼續地流轉生死，這是很難停下來的，是「若趣流轉」。「若趣清淨究竟」，如果你對於這個生死的苦，生的艱辛，艱難困苦啊，流了很多的血，流了很多的淚，感覺到沒有意味，生了厭離心了，那就轉過來了，就能到涅槃那裡去了。「若趣清淨」，「趣」者向也，就向涅槃，清淨的涅槃那邊去了，那就是究竟地解脫了惑業苦，究竟地解脫了煩惱雜染、業雜染、生雜染，都停下來了，就是得大自在了，就是成了聖道了，成了聖人了，所以「若趣清淨究竟」。

這一段文就是「略說」，簡略地說緣起的體性，就是這樣子。下邊就是廣說，「廣顯」，第二科是廣顯，前面是略說，這裡是廣顯。「廣顯」分兩科，第一科是「從前際中際生中際生已復趣流轉」，說這個意思。那麼這一科裡面分兩科，先「徵」。

酉二、廣顯（分二科） 戌一、從前際中際生中際生已復趣流轉（分二科）
亥一、徵

云何從前際中際生，中際生已復趣流轉？

這句話是什麼意義呢？你講講我聽聽，你解釋解釋我聽聽，這是問。底下就解釋，解釋分兩科，先「辨相」。辨相裡面先是「辨」，辨裡面先說這個「受生義」，先說這個受生的意思。受生義也先說「前際攝」，前際攝裡面先說「無明緣行」。

亥二、釋（分二科） 天一、辨相（分二科） 地一、辨（分二科）
玄一、受生義（分二科） 黃一、前際攝（分二科） 宇一、無明緣行

謂如有一，不了前際，無明所攝，無明為緣，於福、非福及與不動身語意業，若作若增長。

這底下解釋。這個十二緣起，很多的地方都有，很多的地方都有解釋，但是我感覺《瑜伽師地論》解釋得很廣很廣地，解釋得很詳細很詳細地，和別的地方講的，應該要注意，要解釋。因為這個無明緣行，行緣識，光解釋那一句話的義，也不能說不懂，也應該懂；但是裡面複雜的關係，這《瑜伽師地論》裡面，可是發揮的很多很多，希望你們各位也注意。

「謂如有一，不了前際」，這是解釋我們在生死裡面，怎麼會得到一個生命，一個生命體。這先從「前際」開始說，來解釋「無明緣行」。就是說有這麼一個人，「不

了前際，無明所攝」，就是在過去的時候，就是不明白，不明白什麼？就是這個色受想行識，我們這個生命體，我們不知道這是個臭皮囊，這個身體是個幻化的，是無我、無我所的，我們不知道——「不了」。過去，「前際」就是過去，在現在以前久遠久遠了，那個時候在生死流轉，就是色受想行識在變動嘛，變動，我不知道，我不知道怎麼叫做因果？什麼叫做業？什麼叫做異熟？什麼叫做我我所？總是雖然在業、業果裡邊流轉，但是不知道怎麼叫做業？也不知道怎麼叫做異熟果，不知道什麼叫做因，什麼叫做果？不知道怎麼叫做善因得善果，惡因得惡果？不明白，不知道這個色受想行識是無我無我所的，不知道，執著有我有我所。儘管有的眾生不是分明，不是分明的怎麼叫做我，怎麼叫我所，不分明，但是還是執著的，這就叫做「不了」，這就叫做「無明」。都是在這麼長的時間內生死裡流轉，很多很多的事情不明白，那麼這麼多的無知，都在「無明」的「所攝」，屬於無明這一個範圍內的東西。

我們簡單地做一個分類來說。譬如說是在世界上大概地可以分成兩類人，或者說分三類人也可以。一種人不相信善有善報，惡有惡報，所以他就做惡事，做很多的惡事來占這個便宜，反正人死了就完了，所以我若是不占這個便宜，你不占便宜，你白不占便宜，不吃白不吃，所以就是隨意地做種種惡事。這種人他就是不相信有善惡果報，這叫無知，就是無明。我們現在學的是《瑜伽師地論》，還有其他的《阿毘達磨論》、《雜集論》，叫做「異熟果愚」，就是不知道有善惡果報，異熟果愚，那麼這種執著心就是重一點，執著心重一點。

第二種人就是叫做「真實義愚」。「真實義愚」，真實義是什麼？就是涅槃第一義諦。我不明白第一義諦的道理，那麼這種人可能相信因果，也可能不是相信因果，但是他不做惡，他做什麼呢？做善事。或者相信佛的佛教徒，知道做善有善報，但是他還不是明白真實義的，所以在這社會上，做這些執著心啊，我相、法相，就是我執、法執的心去做一些善事，在這廣大的地區能夠有很大很大、很多的好的計劃，做得非常圓滿，很多的人得到幸福，做這些事情。做這些事情，當然這是在佛法來說，這是好事，社會的福利；做官也好，做個好的官；做生意也好，也做得非常合道理；我賣這個藥的時候，為人治病的藥，要品質的管制，這藥一定是沒有毒素；我總是做所有事業行業的時候，總是做得很如法，很好。將來當然不是在人間得富貴榮華，就是到天上享天福。但是你不能到色界天、無色界天去，不能。這是一種人，這種人就是做善而不做惡。

再另外一種人，是做了很多的福業，散散亂亂地做了福業，感覺還是不行，不如不動業好，修禪定，禪定一入定幾千年、幾百年，身心自在安樂，沒有這個愛別離苦、怨憎會苦的這些社會上的問題。社會上雖然說是做了很多的善事，你還不能離開愛別

離苦、怨憎會苦、求不得苦，這些社會的問題，你還是在那裡困惑。所謂對社會有貢獻，有什麼貢獻？就是穿的衣服好一點，住的房子住得好一點，有電燈，冷的時候有暖氣，熱的時候有冷氣，只是這些享受的境好一點而已，內心的世界，你不能逃出去愛別離苦、怨憎會苦，你逃不出去的。

我以前我還不大懂，後來明白，在公司裡做事，人事的衝突，普遍的都是苦惱，但是還不能不做，你不能不去，你不去不行，我要吃飯，我希望我的分期付款，到時候能交到，那非要做工不可。少數人他沒有這件事，但是還有其他的問題，也是有。總而言之，這苦是不能離的。我不高興這個，我靜坐棄捨了這一切的愛別離、怨憎會，到深山去修行，那麼得禪定成功了，生到色界天、無色界天去了，這是不動業。這種人是不做惡，不動業，但是你還是不能逃離生死之苦的，你還不明白第一義諦的，還是不行。

所以這個「不了前際，無明所攝」，就是包括這麼多的人，有的做惡的人，有不做惡的人。不做惡的人，大概說分兩類：就是學習這個散亂的善法，得到社會上的人的讚歎、尊重，但是都還是苦惱人；另外一部分人，我不稀罕這件事，我要多修禪定，生到色界天、無色界天去了，造這個不動業。這底下說「無明為緣，於福、非福及與不動」，就是一個「真實義愚」，他還不明白第一義諦，不能修四念處的聖道，這也是無明。他這「無明為緣」，就能發出來「不動業」；他歡喜做一些散亂的善法，利益了廣大的社會的這些貧苦的人，他能夠創造出來「福」業，這兩種人都算是真實義愚。其次有一種人，就是不相信善惡果報這種人，隨時可以開槍殺人的，他就造這「非福」業，就是造罪業了。所以「不了前際」，就是明白點說，也就是不明白第一義諦，所以有「異熟果愚」、有「真實義愚」，有這樣的「無明為緣」，所以是有造「福」業的，有造「非福」業的，有造「不動」業的，就是這樣子。

「身語意業，若作若增長」，不管是做罪，或者是做福，或做不動業，都是要由身語意來創造的，離開了身語意還有什麼事情呢？「若作」，做了這個業，做了業又懺悔了，那這個業就不增長了；若沒有懺悔，「我做得很好」，那你有這個心情，你的業就逐漸地「增長」，或者做一次不夠，做第二次，一次一次再做，這業力就增長。那麼這就叫做「無明緣行」。我不相信有善惡果報這些事情，那麼就叫做無明。

宇二、行緣識

由此隨業識，乃至命終流轉不絕，能為後有相續識因。

這底下第二科「行緣識」。這個行緣識怎麼講呢？

「由此隨業識」，這個「無明緣行」的時候，「無明」是自己的糊塗，造了業就

是「行」，「行」有福行、非福行、不動行。你這樣子造了業的時候，這個業就熏習在阿賴耶識裡面，而阿賴耶識受了這個業的熏習以後——這個業熏，並不是單獨業能熏習阿賴耶識，你在動作的時候，你在有行動的時候，誰來推動這個行？當然是煩惱，就是貪瞋癡；你的動機是貪心，動機是瞋心，或者各式各樣的煩惱，所以煩惱也在動。這個業若動的時候，煩惱一定也是動的，不會是沒有煩惱，而業單獨地會動，不會的；所以它熏這個識，熏阿賴耶識受熏的時候，是煩惱也在熏習它，業也在熏習它，熏習完了——所熏習這個種子就隨著這個識，就相續下來了。

所以人的一生內心的動作，包括了一切的煩惱，包括一切的活動，一切一切的事情都沒有遺漏的，一點兒也沒有遺漏，都在阿賴耶識給你保藏下來了、給你保存下來了；而這個呢，這些東西一直隨逐在阿賴耶識，隨逐阿賴耶識就相續下來。這個「隨業識」，可以做兩個解釋：一個是熏習這些東西，這些種子它隨逐這個識，隨逐這個識相續下來，有業隨逐的識不斷地相續下來，這是這樣一個解釋。第二個解釋，這個業熏習了識，這個識就隨著業向前進，隨著你的業向前進，總而言之，它是不相捨離的，叫「隨業識」。這裡面當然還有其他的事情，我們在後面再說。

「乃至命終流轉不絕」，這個「隨業」，我們人在一生之中，不管是做善，或者是做惡，或者做什麼，我們思想的活動，就是一直地在動，當然有的時候懈怠，有的時候精進，就是各式各樣情形，一直到「命終流轉不絕」，像這個情形是不斷的，「流轉」就是相續，這變化的情況，一直地相續下來，是不絕斷的，這樣意思。

「能為後有相續識因」，這樣情形的，這就叫做「行緣識」。這第二科是「行緣識」，怎麼叫做行緣識？就是這麼回事。行為識作因緣，行是福行、非福行、不動行，它能為識作因緣。這個阿賴耶識裡面，它會變現出來根身、器界，變現出來人的生命，人的世界，有時候變個天的世界，有時候變個畜生的世界，變成老鼠的世界，變成毒蛇的世界，變成老虎的世界，變成地獄的世界。它為什麼會變？由「行」為緣，是你自己造了福業、非福業、不動業為因緣，所以阿賴耶識有這種功能，所以叫行為緣。

現在這兒說「乃至命終流轉不絕」，流轉不絕又怎麼的呢？「能為後有相續識因」，現在說「由此隨業識，乃至命終流轉不絕」，是現在這個生命，這個時候這樣子，這個生命存在的時候是這樣子。這個生命一定不管壽命有多長，終究有一天中斷了，它不能相續下去了，不能相續以後，這個生命以後又有一個生命。那個生命怎麼來的呢？「能為後有相續識因」，現在的這個「隨業識」，能為將來的那個生命的「相續識」的因，將來那個生命就是從現在這個「隨業識」來的，是這麼回事，是相續下去了，所以叫做「相續識因」。

「相續識因」，這個相續識怎麼講呢？譬如說我們現在這個生命，很活潑地存在，

但是到了時候，就是老病死的時候，一剎那就滅了，不管是苦是樂，反正一剎那是滅了，滅了以後有可能多數是有中有，中有也是有色受想行識，他也是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿賴耶識，也是這樣子。中有他也不是永久的，他也是會要死掉的。經上說就是七天，中有的壽命就是七天，七天到最後的時候，一剎那就滅了，如果沒得果報，第二個剎那又是個中有，他還是七天。那麼或者有一個七天之內，這個得果報的因緣出現了，一下子得果報了，得果報的時候的情形，還是中有前一剎那滅了，後一剎那這阿賴耶識出現了，那個一剎那的阿賴耶識出現，叫做「相續識」，就是沒有中斷。前面的這個，我們現在這個生命體，這個生命體結束了，有中有的五蘊相續下來，中有一剎那滅了，就正式得到果報了，那第一剎那，那個果報的開始的第一剎那，叫做「相續識」，那就叫做，就是阿賴耶識，相續識。

我們現在的這個「隨業識」，把這一生的，你這一生之中這個生命體，你活了五十年，活了一百年，你活了一千年，這一生的這個熏習的種子，能為後來那個生命的「相續識」的「因」，就是這樣子。由此因有彼果，又接續下去了，是這麼回事，「能為後有相續識因」。當然第一剎那識，因為是悶絕，前六識都不活動，所以只是一剎那的阿賴耶識，但是不知道經過幾剎那，這個是各有各的差別，前六識又恢復過來了。但是假設做人的話，在母親的胎裡面，身體，你前五根沒長成，眼耳鼻舌身前五根沒長成，沒長成，前五識不能動；只有意識，意根的意識，意識它也是能夠見聞覺知的，但自己不知道，我們一般人在母胎裡面受了果報的時候，自己不知道我身體還沒長成，不知道。他只是意識在那裡胡思亂想，但是他自己認為我還是正常的一個人，這樣子。那麼可是事實上，只是一個第六識（意識）和阿賴耶識，只是這樣子，這麼情形。所以這個時候，就是「能為後有相續識因」，那麼這就是「行緣識」。

無明緣行，行緣識，是這樣意思。這是這一段文是「前際攝」，這一段文是說前際。

黃二、中際攝（分二科） 宇一、釋生長（分二科） 宙一、生起位（分二科）
洪一、識緣名色

此識將生果時，由內外貪愛，正現在前，以為助伴；從彼前際，既捨命已，於現在世，自體得生。

這底下是「中際攝」，就是識緣名色，名色緣識了，說是「中際攝」，屬於這個範圍內的。分兩段，第一個是「釋生長」，解釋生長。那麼識緣名色，名色緣六處，這底下就是這個果報開始生長了。分兩科，第一科是「生起位」，這是開始生起的這個階段。這裡分兩科，第一科是「識緣名色」。

「此識將生果時，由內外貪愛，正現在前，以為助伴」，隨業識為相續識因，相續識就是果，就是阿賴耶識，那個隨業識還是阿賴耶識。那麼「此」這個前際的生命體的隨業識，是後一生命的阿賴耶識的因，是這麼回事。這底下又詳細地解釋。

「此識將生果時」，就是隨業識，接近要感得果報的時候，感得、要成就這相續識的時候，那怎麼才能夠成就呢？那個果就是那個相續識，怎麼才能夠生起呢？「由內外貪愛，正現在前」，要有這件事，由內外的貪愛，內外貪，一個內貪愛，一個外貪愛，這兩種貪愛心現前的時候，「以為助伴」，它有力量幫助這個隨業識去得果報，要這樣子才行的。

這個內貪愛、外貪愛是什麼呢？「內貪愛」，就是我愛，愛著自體，愛著我自己。譬如說是人在生存的時候，也是愛著自己，這個我愛還是很強烈的，時時地有我愛，不是暫時的；臨命終的時候，「哎呀！我要死了」，如果他還有一點分明的話，知道「我要死了」，他心裡面就痛苦，「我要死了」。他這樣子等到真實是死了以後，因為我愛就出來個中有，到中有的時候，還是有我愛，愛著這個自己，這是我愛，我愛就是內，「內貪愛」。

「外貪愛」，外貪愛實在也是時時有，生存的時候，愛著自己所有的一切，也愛別人的所有一切，就要打主意了，總是有境界愛，等到臨命終的時候，還是有境界愛，只是愛到、愛不到，是又一回事。這個「內愛」就是我愛，這個「外貪愛」就是我所愛。到了中陰身，中有的時候，就是愛著，他要找一個可愛的境界去，找一個可愛的境界，若做人，那麼就看見父母的顛倒，那個虛妄的境界，他不知道是虛妄，貪煩惱就出來，瞋煩惱就出來，就有這個愛，這個就叫做「外貪愛」。說是這個到了猛火的地獄，這個眾生要臨死的時候，要到地獄去，到這八熱地獄，不是八寒地獄，到這大熱的地獄裡面去的時候，他是怎麼情形呢？他本身很冷，這時候感覺冷得很厲害，就希望有熱的地方去，於是乎熱的地方，這個時候就出現了，他心裡很歡喜就去了，到那兒去是地獄，就受果報了。說看見那個猛火熱就歡喜了，那就是「外貪愛」。

「由內」愛著自體，愛著自體的內愛；「外」，由愛著外面的境界愛。這兩種愛正現前的時候，那個「隨業識」裡面那個業的種子，你以前造的這個業力，就得到現在這兩種愛的幫助，一下子得果報了。或者得人的果報，或者天的果報，或者是得老鼠的果報，或者得毒蛇的果報，或者到三惡道，反正總而言之，是這麼多，「以為助伴」，這個生死就是這麼回事。其實這個在前面已經講過了，那個〈意地〉的時候講過了。「以為助伴」，這個助伴，「伴」就是助的意思，就是幫助他。

所以我們若是遇見佛法，修行了的人，你修行之前，你也一樣是貪愛的嘛；那麼現在忽然間轉變了不貪愛，修這四念處，修行的時候，你以前的那個愛，以前的愛的

煩惱、愛的業力還在，是不還是要、也是要流轉生死呢？由隨業識為相續識因呢？不是了。因為什麼呢？因為這個得了聖道。你若修四念處得了聖道的時候，沒有內外的貪愛了，要到阿羅漢的程度。初果、二果、三果還不行，到了阿羅漢的程度，他沒有內的我愛，修無我觀，他感覺沒有我可愛，也觀察一切境界也沒有愛，對一切境界也不愛。「應無所住而生其心」，聖人是這樣的，一切境界心不動，心不動搖，所以他這樣沒有事了，心裡面那是一個無為的不可思議境界。除非他有大悲心，我想要做天王，他就到天上去做天王；我想要做人，願意做國王，那就是做國王。是由他的大悲心和般若的智慧，願意做什麼，就做什麼；我不做，就什麼也不做。我們凡夫不可以，凡夫說是我想要做國王，不一定，這個如意的事情，你想做不一定，除非你的業力夠；不如意的事情，我若是有了罪的時候，你這不如意事不做，不做也得做，因為你的業力逼迫你，不做也得做。

所以凡夫是個不自在的境界，就是受很多的苦，聖人沒有這回事了。所以從這地方看出來，「此識將生果時，由內外貪愛，正現在前，以為助伴。」佛說這個四念處是對了，修無我觀能破除內自貪愛，一切法也都是空無相的，所以滅除了這外貪愛，這時候所有的塵勞的境界，不能影響你，你不會再流轉生死，不會的。你若不修無我觀，不修無我觀這內自貪愛還是在的，你得了非非想定，也還是有我愛，有我愛的，所以都還是凡夫的境界。

「從彼前際，既捨命已，於現在世，自體得生。」「從彼前際，既捨命已」，就是這個人，就是隨業識能為後有相續識因，一下子內外貪愛正現前的時候，就得果報了。那麼這樣子時候，就是剎那間，「從彼前際」，就是過去一剎那前那個時候，或者是那個死有的境界，或者是中陰身的死有的境界，一剎那間就滅了，就是捨命已，果報結束了。「於現在世，自體得生」，就是於現在世他的自體，就是他這個生命體出現了，一剎那間出現了，就是在母體裡面，那個胎藏裡面，新的生命開始了，一剎那間就開始了，就是這麼回事。所以「既捨命已，於現在世，自體得生」。

那麼這是「生起位」，「識緣名色」，這叫識緣名色。「識緣名色」就是剛才說，這個名色，這個「色」就是父親、母親的遺體，是色。這個「名」，這個時候就是受想行識，受想行、還有個識，識裡面只是第六識，前五識不動，前五識沒動，是第六識。那個「識緣名色」那個「識」就是阿賴耶識，那個「名」裡面包括了受想行識，「色」就是父母的遺體，這麼和合起來，合起來就是「自體得生」，你這個生命體，你自己的生命體出現了，就是這麼回事。

——※—— · ——※—— · ——※—— · ——※—— · ——※—— · ——※—— · ——※—— · ——※——

問：阿彌陀佛！弟子有一件事想要請教師父。我們在前面的第八卷，在十不善業中講到殺生。那麼弟子想請教師父是說，如果在日常生活當中，我們常常為了一些想維護居住的清潔衛生呢，那有時候不得不殺害了一些蟲蟻，這樣對一位受持這個五戒十善的人來說，有沒有犯殺生戒？

答：你坐。受五戒，這個殺生戒，如果是殺人，不是螞蟻、蚊蟲，不是，殺人的話呢，你是犯了根本戒，這個優婆塞、優婆夷的名義沒有了。若是殺一個蚊蟲，殺一個螞蟻，或者是殺一個狗，殺一個貓，殺一個毒蛇呢，也是犯戒，但是不是根本戒，就是你的優婆塞、優婆夷的名義還在，還是在的，但是不清淨了，這個戒是不清淨了。你殺個蚊蟲，這個戒是容易懺悔，就是我們出家人的戒也不是重戒，是容易懺悔；在家居士呢，更是容易懺悔，是這樣意思。

但是受了戒的人，你在維持清潔的時候，心裡面不願意殺，怎麼保護一下，使令不殺害牠的範圍內，我也維持清潔了，我的心情是這樣子。但是在做的時候就有一點違犯，還是殺了。這個情形就像前面那個顛倒那個地方，就是我沒有心殺你，可是把你殺死了，這個沒有殺生罪。前面說了，因為我動機我不想殺你嘛，沒有殺生罪。但是有一點同分的罪生，同分的殺生罪出來了，有這麼一點過失，那過失嘛，你就懺悔。

懺悔這裡面，分兩種，兩種罪：一個是遮罪，一個是性罪。遮罪就是你學習佛法的時候，看到佛說：「不要殺生。」佛說這句話叫做遮，「你不要殺生」叫遮，那麼我也就接受了，我接受佛的教導，「好，我不殺生。」結果我還是殺生了呢，就違犯了我聽順佛的教導這句話。我以前我：「能持否？」「能持！」你說能持；現在你不持，你違犯了你的諾言，也就是違犯了佛的教導，這是一條罪。這一條罪就是作羯磨，你就可以懺悔，就沒有了，就清淨了。另外一個性罪是不行的，性罪這樣子作羯磨，這性罪是不滅的。性罪是什麼？你殺害了一條狗也好，殺害了一個蚊蟲也好，你殺害一個貓也好，殺害一個老虎也好，不要說殺人，這個罪還是要，還是有罪。嚴重了的話要到三惡道去的，要到三惡道去受苦，這個罪還不容易懺，不是對首羯磨，作羯磨能滅的，不可以做。

這個「作法懺」只是能滅除遮罪，而這個性罪是不能滅的。不能滅，現在就是，比如我們拜大悲懺、拜梁皇懺、拜千佛懺、萬佛懺，或者是讀《金剛經》，或者是讀《法華經》，讀《維摩經》，讀《大般若經》，讀《華嚴經》，誠懇地這樣念誦，能見到好相，見到佛的光明，見到大蓮華，還有很多的好相，這個罪滅了，

不下三惡道了，那叫做「取相懺」。作法懺，就是作羯磨，作法懺；一個是作取相懺；另外還有個「無生懺」，那就是觀一切法空，無我無我所了，這樣子呢能斷煩惱，那就是更究竟地得解脫了，才能滅這個罪。

但在我們就是有這個困難，就是日常生活的家庭裡面，住的地方，有螞蟻來，或者其他的動物來，我們只有常常注意清潔，沒有引誘牠們來的東西，那麼就沒有這件事。所以我們盡量不要在寮房裡放食品，你不要在寮房裡吃東西，吃東西你難免就會遺落一些呀，那些東西放在你的地方，那螞蟻就來了。螞蟻來，你看你多麻煩呢。所以我們出家人，佛是大智慧，告訴我們有淨地，所有的食品都放在那裡，食品在那裡，我要吃就到那裡吃。我們的臥室裡面，或者是禪堂裡面、講堂裡面，所有都不要放食品，這樣子我們容易維持清潔。當然在家居士也應該聽順佛的教導，也是這樣辦法，那麼你也容易維持清潔，就是限於一個地方，有問題就是在這個地方，其他的地方沒有事，盡量地維持清潔。

但是有的時候有困難，那怎麼辦呢？我以前講過這個問題，印光老法師的《文鈔》上有提到這件事。我們這是一個進步的國家，家庭的設備也非常地好，常常地可以洗澡，洗衣服，就沒有這件事。若是像中國落後的地方，尤其是寒冷的地方，人很少去洗澡的，洗澡的人也是有，但是不多。那麼他有什麼現象呢？可能身體裡面就容易有那虱（同蝨）子，虱子，那個字念什麼，風去掉那一下，念虱（尸）子，我的土話虱子。還有其他什麼臭蟲這一類的東西，比如在身體上，衣服裡，有時候在你床鋪上很多，你若夜間睡覺時候，牠起來咬你，就有這個問題。印光老法師也有這個問題，那怎麼辦呢？印光老法師念大悲咒，念大悲咒就是用那個米粒，用大悲咒咒這個米粒，咒這米粒然後就灑在那裡，就沒有了。虱子也沒有了，臭蟲也沒有了，跳蚤、什麼都沒有了，都清淨了。所以我們也不妨用這個方法，也可以念大悲咒，念大悲咒就可以避免這件事，也可以這樣做。

是說是我受了五戒，我修學十善法，我心裡面很願意清淨，不願意殺生。如果你若是瞋心來了呢，就不管那一套了，當然那就是犯戒。若是不得已這樣子做呢，也是犯戒，輕；如果瞋心來了，那犯戒是重了。我們現在看前面那段文已經看出來，罪過的輕重看你心的輕重，你心的煩惱的輕重。如果心裡完全沒有煩惱，是沒有犯戒的；就是有煩惱，有那個顛倒執著，還有作用顛倒那個地方，殺錯了對象，還是沒有殺生罪。你看佛法裡面，把這件事，分析得那麼清楚，如果在社會上學法律的也看看這一段文，佛這樣子，佛法中這樣的評論，怎麼樣？評論得怎麼樣？

這個佛法呀！我們學習佛法，慢慢地、慢慢地，把自己的心訓練到這麼程度，不

要說是開槍殺人，一個小小的螞蟻都不敢碰，把這個人訓練得這樣子。把這個心訓練得沒有貪心，沒有瞋心，沒有愚癡心，「貪無餘斷」、「瞋無餘斷」、「愚「癡無餘斷」，完全沒有煩惱了，一切境界現前的時候，他心不動。對這個生命體，在他來說，空空如也，這身體是如幻如化的，無有少法可得，所以他能不怕死，這聖人不怕死的，死了在他裡頭沒有這件事，所以他能在世間上……孟子：「我善養吾浩然之氣」，浩然之氣是集義所生，當然是大丈夫境界；但是我看不能和佛法的無貪瞋癡的境界相比，那是大無畏的境界，但是有大慈悲心，佛法這一切的聖人，尤其是大乘佛法裡面，有大悲心，所以對於眾生的一切的……，雖然是無所畏懼，但是有大悲心，所以他還和眾生來往，還救護一切眾生的。

問：師父，剛剛你在講這個清潔的問題，我這一兩天有在聽一個錄音帶，是一位法師講的。如果沒有記錯，可能叫做會本法師，他們好像是修淨土，淨土宗的道場，然後他提到一件事情，令我也很感動。他說他那裡打佛七，然後那裡有居士非常地精進，然後他是一個七一個七一直打，甚至連續可以打四個月的佛七。然後那個居士很奇怪的就是，隨時隨地的都是在那裡用功，不管是在佛堂，或者是功課以外的時間，然後他從來不洗澡，四個月都不洗澡，也不換衣服。然後，原來他不知道這件事，但是後來有居士告訴他說，那居士很奇怪的，那個味道實在是很難聞，我們都不敢站在她旁邊，然後後來他自己過去了，他也發現這件事。所以他也勸這個居士要去洗澡什麼的，那這居士好像，他就是覺得用功重要，洗澡這件事不重要，連換衣服什麼都不換。然後最後有一次，就是中午大家在清佛堂的時候，那居士也是在那裡用功，然後就坐在那裡。人家請他起來，說我們要清潔這個佛堂，請你起來。結果後來發現，他是坐在那裡念佛念佛念到走的。所以我覺得說，他是在那裡念佛一直念到往生，就坐在佛堂念念念，念到最後往生了。所以我覺得這個精進用功有時候也不可思議，所以雖然說他不愛清潔，事實上他是因為用功，所以清潔這件事情不是重要的事，阿彌陀佛！

答：他是重視內清，內心的清淨，他重視這一點。至於外邊的身體的不清淨，他不管，他只顧心的清淨，這一點也是很……。我們只重視身體的清淨，內心的不清淨不管，那就是一般人的事情。這個人呢，他只顧心清淨，身清淨他不管。當然最好是身清淨、心清淨，內外都清淨比較好。

問：不過另外一件事，這可能是題外話，當然也不是笑話。他們是說，他原來是很臭，大家都不願意跟他一起念佛，繞佛的時候，所以他那一邊可能只有兩三個，其他人都到另外一邊，連法師都是一樣。但是後來他走的時候，人家就發現說，很奇

怪的，他身體怎麼發出一股很清的香，非常非常非常清淨的這種香氣，然後後來發現是他的衣服，他的衣褲產生香氣。當然這個是一些居士，他們就搶著要他的褲子做紀念，說他這個褲子是寶褲，是有香氣的。

答：這個人是念成功了，能發出香氣不容易，能發出香氣好過有舍利。舍利還不一定就是有什麼，但是能發出香氣不容易。

問：師父，想請問一個問題。四念處的觀受是苦的這個受，跟五蘊裡面的色受想行識的這個受，兩者是不是有差異？

答：四念處的受？

問：對，觀受是苦的受。

答：觀受這個受，就是五蘊裡面的受，不是第二個受。

人的煩惱有輕也有重，有的時候輕，有的時候重。就是煩惱很重的人，他有的時候還沒有煩惱，因為他煩惱是在種子的位上，沒有動，那麼身口意就是沒有煩惱。他要煩惱現行才有煩惱，現行的時候有輕有重的不同，有的時候重，有的時候輕，因為有的時候沒有煩惱。我們若發心修行的人來說呢，初開始用功修行，這個道力很薄，力量很小，你不能同煩惱鬥，同自己的煩惱鬥不來的，不能鬥，所以會感覺到困難，感覺到修行困難，怎麼辦呢？

在沒有煩惱的時候修行，有的時候沒有煩惱。雖然我有很多煩惱，但是有的時候煩惱不動，這時候靜坐，提起正念，修四念處，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。你常常這樣栽培，這個時候因為煩惱沒有動，這個時候的空間，你有正念的自由，你慢慢栽培，慢慢栽培，你的道力也逐漸增長，煩惱來的時候，也可以同它鬥一鬥；鬥一鬥，輸了不要緊，再出去跑一跑，看看高山，看看大海，看看小草，看看一枝花，聽聽鳥叫，就是跑一跑，跑一跑這時候煩惱過去了，沒有煩惱了，再修。久了呢，這個道力就達到了一個水平了，就可以和輕微的煩惱鬥，大的煩惱還是不行；但是你還是，在沒有煩惱的時候栽培自己，慢慢栽培、慢慢栽培，等達到更高的程度，大的煩惱來也可以鬥。最後，是把所有的煩惱都能調伏，這個正念能保持勝利，就好了。

所以有煩惱也還是可以調伏煩惱，就是要找煩惱不動的時候栽培自己，一定要把〈四念處〉的文記住，背下來，或者把《金剛經》背下來也可以，就用《金剛經》的法門，用金剛般若來斷煩惱，也是可以，一樣的，道理是一樣。就是你要常常地訓練，常常地增長道力，找機會增長道力，久了，它就成功了。如果你不這樣做，煩惱老是很重的呀，那就無可奈何了，沒有辦法。拜懺也是有效，拜大悲懺

也是有效，所有的懺都有效，念大悲咒也有效，念經也是有效。

洪二、名色緣六處等

在母腹中，以因識為緣，相續果識前後次第而生，乃至羯羅藍等位差別而轉。

這是三雜染裡面的最後一個，「生雜染」。「生」就是由煩惱雜染和業雜染，所得的果報。可是在這裡面說到果報的時候，也同時說到煩惱和業，所以它也不是一個單獨性質的。在這一大的解釋裡邊，分成四科，一個「生差別、生艱辛、生不定」，第四科是「生流轉」。

生流轉裡面，在長行裡面分九科，第一科就是「緣起」的「體」，就是十二緣起。這個「生流轉」，這一大段文裡面，即以「十二緣起」為主加以解釋的，就是解釋十二因緣的事。第一科是「緣起」的「體」性，這一科的解釋裡面有略說、有廣顯。略說已經說過去了，第二科「廣顯」就是詳細的解釋。詳細的解釋裡面分兩大科，第一科是「從前際中際生中際生已復趣流轉」，這是第一科。第二科是「從中際後際生及彼不生趣清淨究竟」。這第二科還沒到，現在還是第一科。第一科裡邊的解釋先「辨相」，而後「料簡」。辨這個流轉生死的相貌，由「前際、中際、後際」這流轉的相貌，然後再結束了它。這個「辨相」裡面分兩科，第一科是「受生義」，第二科是「流轉義」。

「受生」，就是由煩惱和業得到了果報，叫做受生。受生分兩科，第一科是「前際攝」，第二科是「中際攝」。現在是前際，前際講完了。這個前際就在十二緣起裡面就是「無明緣行、行緣識」，這個是前際。前際說完了，就是說到中際。「中際」，就是「識緣名色」以下，那麼這叫做中際，就是一直到「觸緣受」（取緣有）。

這中際裡面分兩科，第一科解「釋生長」，第二科「辨業果」。現在是解釋生長，「生長」分兩科，第一科是「生起位」，第二科是「增長位」。現在是生起位，「生起位」分兩科，第一科是「識緣名色」，識緣名色這一科已經講完了。現在是第二科「名色緣六處等」，現在解釋「名色緣六處」這以下。

前面說「於現在世自體得生」，就是「識緣名色」的意思。「在母腹中」，就是「名色緣六處」了，當然這是約人類胎生的情況加以解釋的。所以「在母腹中，以因識為緣，相續果識前後次第而生」。

「在母腹中」，在前面那個〈意地〉，〈五識身相應地〉是第一，第二是〈意地〉。〈意地〉也有提過這件事。那麼就是阿賴耶識和父母的遺體和合在一起，那麼這就是識緣名色。以後的情形，就是名色緣六處等等。名色緣六處等等的情形，裡邊真實的情況是怎麼樣呢？是「以因識為緣」，因識就是阿賴耶識，阿賴耶裡面有一切種子，這一切種子為名色緣六處的因緣。就是名色緣六處，要以一切種子為因緣，這一切種

子就叫做「因識」，它是果報的因，這有為法的因緣，就是一切種子為因緣的。這個因識就表示它不是果，它這個時候還在因的時候，在因的時候它有引發將來果的力量，所以叫做因識。

以此為緣，「相續果識前後次第而生」，這個相續地現起果，現起果現出來什麼呢？就是現出來「六處」，現出來，在母腹中就現出來眼根、耳根、鼻根、舌根、身根這個前五根，但是意根這時候也長成了，前五根也成長了。但是「識緣名色」，名色也是由一切種子識現出來的。這個「名」就是受、想、行、識；「色」就是父母的遺體。可是阿賴耶識同它和合在一起，也還是由自己的阿賴耶識的種子現起的，所以是「以因識為緣，相續果識前後次第而生」。先是識、名色、六處、觸、受，前後次第地現起。在種子的時候，大家都是同時存在，可是種子發生現行的時候，就是得果的時候，還是有前後次第。不能說是名色還沒有出現，就出現六處了，不可能是這樣子；說六處還沒有，就有觸了，也不可能是這樣子，一定還是要有「前後次第而生」。

「乃至羯羅藍等位差別而轉」，就是從識緣名色，這個時候就有了羯羅藍了。這在前面的〈意地〉也有提到，有羯羅藍、遏部曇、閉尸、鍵南、鉢羅睺佉、髮毛爪、根、形，一共有八個位次，叫做「差別而轉」，就是一個期、一個期不同的形相顯現出來，所以叫做差別而轉。

宙二、增長位

於母胎中，相續果識與名色俱，乃至衰老，漸漸增長。

這第二科是「增長位」。第一科「生起位」，「識緣名色、名色緣六處」，這是生起位。

這個「增長位」，這裡面說到「於母胎中，相續果識與名色俱」，這一生這個生有，本來說是有本有、死有、中有、生有，這裡面是從生有開始算，這就是果了。生有之前是死有、中有；死有之前是本有。現在這裡說是「相續果識與名色俱」，稱之為果了的時候，就是那個生有。一剎那間投胎了，那一剎那間就是阿賴耶識，阿賴耶識就名之為「相續果識」。他這個果識，和前面那個中有是相續的，中有之前是死有，死有之前就是本有，都是相續的。但是一般的情形，我們在本有到死有以後，人的肉眼不知道了。現在佛法來說還有中有，過來是生有，這個生命是相續下去的，這當然是阿賴耶識的力量，所以名為相續果識。「與名色俱」，與受想行識，還有一些地水火風，大家在一起和合叫名色俱。

「乃至衰老，漸漸增長」，那麼在母胎中是處胎位，然後就出胎，出胎以後有嬰孩、童子位、少年位、中年位、老年位，所以「乃至衰老」。「漸漸增長」，那麼這

個「名色」，也就是色受想行識五蘊，都逐漸地新陳代謝的增長，逐漸地變化，是這樣意思，這是說的增長位。

生起位、增長位說完了。生起位和增長位，這是合起來叫做「生長」。

宇二、辦業果

爾時感生受業（名色）與異熟果。

這以下是第二科叫「辦業果」。前面是辦生長，這底下辦業果。這個辦業果是說的什麼呢？

「爾時感生受業與異熟果」。這個「名色」這兩個字，「爾時感生受業名色」，在金陵刻經處的本子有「名色」兩個字；但是在《披尋記》的本子沒有「名色」，在《披尋記》的本子上沒有這「名色」兩個字。（其後註曰「今依攝事分刪」）但是從這個文義來看，沒有這兩個字還好講一點。但是看參考書上，窺基大師的《略纂》上是有「名色」兩個字的。

現在《披尋記》它是依義定文，依文釋義、依義釋文，沒有「名色」兩字是容易講，就是「爾時感生受業與異熟果」，你看很順。這個時候這個「感生受業」，有現受業、有生受業、有後受業，是分成三種。這個現受業不提，這個後受業也不提。現在只說一種就是「生受業」，就是第二生，招感第二生果報的那個業力，令你得到——這個「受」就是你得到。「受就是得到」這句話，也很有意思，這佛法它用這個字用得也是很妙！怎麼叫做得到了呢？你得到了那個果報了，就是你感覺到就是得到了。這個「受」是感覺的意思，你感覺到了，是苦、是樂、是不苦不樂。你有感覺了就是你得到果報了，當然這個感覺是你自家才知道的，別人不知道。所以「爾時感生」，招感生報的「業」力。「與異熟果」，給你一個果報，你以前費了多少時間精神，你造了什麼什麼的業力，現在不令你白造業，給你一個果報，酬勞你一下，叫「與異熟果」。那麼就是這樣意思。

前面說是「生長」，這一科裡面有「生起位」，有「增長位」，加起來就是你的異熟果。你這個果報從那來的呢？「感生受業」給的，你自己的生業，所以這是「辦業果」。

玄二、流轉義（分二科） 黃一、別釋其相（分二科）

宇一、名色緣識（分二科） 宙一、標義

又此異熟識即依名色而轉，由必依託六依轉故，是故經言名色緣識。

這是第二科「流轉義」。前面是「受生義」，受生義裡面有「前際攝」、有「中

際攝」，這兩科都講完了。現在再說「流轉義」，說流轉的道理，我們這生命體繼續地惑業苦的流轉，說這件事。分兩科，第一科「別釋其相」，第二科「結顯互緣」。各別地解釋它的相貌，相貌是解釋什麼呢？就是第一科先解釋「名色緣識」，第二科解釋「識緣名色」，就是這個生命體，它能相續不斷的原因在那裡？那麼在這裡說就是「名色緣識，識緣名色」，所以人能夠流轉生死，能流轉下去。先解釋「名色緣識」的相貌，分兩科。先「標義」，標示出來名色緣識的義理。

「又此異熟識即依名色而轉」，「又此異熟識」，也就是這果報體，我們這色受想行識的果報，這個主體就是阿賴耶識。阿賴耶識是通因果的，現在是說果識，果上的。這個阿賴耶識（這果識）它怎麼樣能夠存在呢？「即依名色而轉」。它也要有所依止，它才能繼續地活動，它依止什麼呢？「依止名色而轉」，依止名，依止色，它才能活動。

「由必依託六依轉故」，這底下說出個理由來。即依名色而轉，「由必依託」，由於這個「識」，它決定要依託「六依」才能活動的。六依在這裡看是什麼呢？就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根就是六根；六根是六識所依託的，眼識要依眼根，乃至意識要依意根，是這樣意思。這樣說那麼這個「異熟識」，就應該是指六識說的。所以「又此異熟識……由必依託六依轉故」，所以就包括六識在裡面了，不單獨指阿賴耶識，就是指六識說了。這底下就是，不是單獨指阿賴耶識說，這「異熟識」也包括前六識在內，所以要「依託六依轉」。

「六依轉」實在來說呢，這後面也有解釋。前五根是「色法」，那麼第六意根，第六意根是識，是「心法」。那麼也還是，識就在「名」裡面，地水火風的組織那就是「色」。所以「即依名色而轉」，也就是等於說依六根而轉，意思也是相通。可是若說「由必依託六依轉」，這個話那就是指「前六識」說的，那麼這用「異熟識」和「前六識」統一起來了，有這樣的味道。

「是故經言名色緣識」，這就引經上的話。所以經上說，這是在小乘阿含經裡面也有，在大乘經論也是有這個話。「名色緣識」，名色為識做緣。為識做緣這句話有兩個意思：為識做所觀察的境界，也叫做名色緣識。為識做依託的境界，也叫做緣；就是你要依賴它，你才能生起活動；你活動起來呢，還要來緣慮它，所以叫做名色緣識。那麼用這句話，來證實前面這個說法是對的，這樣意思。

這底下就加以解釋，就是第二科是「釋依」，前面是標義，這底下解釋名色緣識的這個理由。

宙二、釋依

俱有依根曰色，等無間滅依根曰名，隨其所應為六識所依。依止彼故，乃至命終，諸識流轉。

「俱有依根曰色」，俱有依根呢，這個根是識之所依，識以根為所依。譬如眼識以眼根為所依，耳識以耳根為所依，乃至身識以身根為所依。這個能依的識和所依的根，是同時有的，所以叫俱有。這個根識同時的，彼此同時存在，但是此依於彼，彼為此所依，那麼叫做俱有依根，那麼這就是色法。這樣，色法當然就指這前五根說的了。

「等無間滅依根曰名」，等無間滅依，不是同時的，是前後的，而這個前後是指心法說。俱有依根是指色法說，所以叫「俱有依根曰色」。「等無間滅依根」是指前一剎那識滅了，為後一剎那識生起的緣，那麼就叫做等無間滅依，那麼這也是根，那這就是第六意根了；第六意根這是心法說的，所以叫做「名」，是這樣子。這樣子一個「名」，譬如說：「名色緣識」，什麼叫做名？什麼叫做色？現在這裡解釋「俱有依根曰色，等無間滅依根曰名」，這樣解釋了。

「隨其所應為六識所依」，這是一個俱有依根、等無間滅依根，「隨其所應」為六個識的依止處。這樣說，前五識所依止的根就是「俱有依根」；那麼這個第六識就依「等無間滅依根」。但是前五識也同樣有「等無間滅依根」的，也是有的。

「依止彼故，乃至命終，諸識流轉」，這個識要以名色為依，有了所依了，依彼為依止故，乃至到命終，這一期生命到最後結束，這一切識才能相續地活動。就是這樣意思。

這樣看出來這個流轉，就是需要有俱有依根，同時還要有等無間滅依根，這樣子。這上面沒有提染汙意，沒有提，只提等無間滅依根和俱有依根，只提這兩個根。

宙二、識緣名色（分二科） 宙一、釋色等名

又五色根、若根所依大種、若根處所、若彼能生大種曰色，所餘曰名。

這第二科「識緣名色」。前面是「名色緣識」，名色為識做緣。現在說識又為名色做緣。調過來說，你為我做緣，同時我也為你做緣，是這樣意思。先「釋色等名」。分兩科，「釋色等名」。

「又五色根」，前面俱有依根，其實就是五色根——五淨色根，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這五色根。「若根所依大種」，這個物質成就的這個根，也就是所依的那個堅濕煖動的四大種，這四大種它就是所依的根。那麼前面說「五色根」也是，還是前五識所依的、物質成就的五根。「根所依大種」，也還是這五根，不過說

明了這五根是什麼東西成就的？四大種成就的，是這樣意思。

「若根處所、若彼能生大種」，「若根處所」，根所在的地方。當然是「大種」已經成就所造的這個造色大種。照理說這個「根處所」，就應該是扶根塵，根所在的處所，那當然就是扶根塵，來保護這個淨色根，應該這麼說。「若彼能生大種」，就是若彼它能生出來造色的大種，大種是能造；地水火風是所造。若論色法本身，就是一個四大種，一個四大種所造。若為眼所依止，就是一個「五色根」，一個「五根處所」；那就是一個淨色根，加一個扶根塵，應該就是這麼多。這麼多合起來「曰色」，這就叫做色。「識緣名色」這個色，這個色是什麼東西？就是這個。

「所餘曰名」，所剩餘的，前面是色法，剩餘的就是受想行識了；受想行識名之為名。這樣子。

另外有一個「識」，受、想、行、識裡面也有個「識」，受想行識的「識」是在「名」裡面，另外的識是「由識執受」。另外的識就是，這個不是受想行識那個識，這是另外的阿賴耶識。前面這個名和色，它們怎麼能夠存在呢？「由識執受」，要由阿賴耶識來執持它、來執受它、來領取。「受」者取也，由阿賴耶識取，把它們拿過來、加以組合，那麼這時候在執受呢，就是由阿賴耶識來執受。

這第二科「顯識執受」。前面解釋了什麼叫做名？什麼叫做色？這底下就說明，它所以能夠流轉的道理，就是因為有識的執受。

宙二、顯識執受

由識執受諸根，墮相續法方得流轉；故此二種，依止於識相續不斷。

「由識執受諸根，墮相續法方得流轉」，如果沒有阿賴耶識執受，只是名色，是不能流轉生死的，它就不能存在了。所以由阿賴耶識的「執受諸根」，執受這個五淨色根、乃至所依大種、若根處所，都是要有阿賴耶識執受。若阿賴耶識執受的時候，「墮相續法」，墮者屬也，就屬於因果相續不斷的事情了。「墮相續法」，或者這麼樣說，這個相續是什麼？就是色受想行識的生命體，由阿賴耶識執受它，它就屬於有情了；若沒有阿賴耶識執受，這件事是不成就的。所以叫做「由識執受諸根，墮相續法」。

這個前五根、五淨色根，由阿賴耶識執受，它就不壞，它能活潑地相續存在下去。這個色法，若是「等無間滅依根」的色法，是不能執受的，色法是不能執受。但是這裡面也有這個意思，「由識執受諸根」，一個「等無間滅依根」也執受了，加上「俱有依根」也執受。這裡面有什麼意思呢？你這個識，要由阿賴耶識的種子它才能現起，所以也有阿賴耶識控制的味，所以才能夠屬於生命體的這一法。這個生命體受到阿

賴耶識的執受了，「方得流轉」。它這個因果，果又有因，因又有果，這樣相續流轉下去的，方得流轉。

「故此二種，依止於識相續不斷」，所以這兩種：一個名、一個色，它要以識為依止處，它才能夠相續不斷下去，是這樣意思。所以「顯識執受」是這個意思。

黃二、結顯互緣

由此道理，於現在世，識緣名色，名色緣識，猶如束蘆，乃至命終相依而轉。

這是第二科「結顯互緣」。前面是「別釋其相」，各別地解釋「識緣名色，名色緣識」的相貌。這底下呢，結束，結束的時候表示它們互相緣慮的。

「由此道理」，由前面說這阿賴耶識執受的道理，於現在世的時候，「識緣名色，名色緣識」，就是現在，這個生命體裡面是有這樣的事情的。識為名色做緣，名色也為識做緣，互相為因緣，互相支持。

「猶如束蘆，乃至命終相依而轉」，就像那個「束蘆」，這蘆草把它綁成一大捆就可以立在那裡。你若一支蘆草把它立在那裡立不住的，若是多的草捆在一起，就可以立得起來。阿賴耶識和名色，也是這樣子，阿賴耶識以名色為緣，名色以阿賴耶識為緣，所以「識緣名色，名色緣識」，就可以成立了，就成了一個活潑的生命體。

「乃至命終相依而轉」，一從開始受生乃至到生命的結束，都是「識緣名色，名色緣識」，互相地依賴才能相續地活動下去，所以乃至命終相依而轉，這樣意思。

地二、結

如是名為：從前際中際諸行緣起生；中際生已，流轉不絕。

這是第二科「結」，前面是「辨」。這時候把這一段文結束它。「從前際中際生中際生已復趣流轉」，這一段文先是「辨」相，現在辨完了，第二科是結束這段文。

「如是名為」，前面這一大段文，就是說眾生在生死裡，「從前際中際諸行緣起生」，從無明緣行，行緣識，是前際；然後識緣名色，名色緣識，是中際才生起。「中際生已，流轉不絕」，繼續地流轉生死而不斷絕。

這是結束這一段文。

天二、料簡（分二科） 地一、四生差別（分三科） 玄一、指依胎生

當知此中依胎生者，說流轉次第。

這第二科是「料簡」，再重新地觀察、簡別，再解釋、解釋。解釋裡邊分兩科，

第一科是「四生差別」，第二科是「三業差別」。這第一科「四生差別」，胎卵濕化是四生；分三科，第一科「指依胎生」。

「當知此中依胎生者說」，前面這一大段文是指在母胎，處胎而生的眾生說的，說出來流轉相續不斷的次第，是約這個來說的。

玄二、簡卵濕生

若卵生、濕生者，除處母胎，餘如前說。

這是第二科「簡卵濕生」，把這個卵生、濕生挑出去，不算在內。

「若」是眾生是因「卵」殼而「生」、因「濕」而「生」的這兩類眾生，「除處母胎」，就是除掉牠在母胎的這個情形下，其「餘」的情形「如前說」，像前面以一切種子識為因，相續果識才生起的；這是卵生也是有、濕生也是有，胎卵濕化四生都是有的。但是在母胎中卵生和胎生濕生不一樣；卵生、濕生與胎生在母胎中，和我們人的胎生是不一樣的，情形不同。

玄三、別辨化生（分二科） 黃一、欲色界

若於有色有情聚中，謂欲、色界受化生者，諸根決定圓滿而生，與前差別。

這是第三科「別辨化生」。前面說是卵生、濕生，一部分是同於胎生，一部分不同。現在特別地說一說化生的情形，先說「欲色界」。

「若於有色有情聚中」，假設這個眾生是在有色界——欲界也是有色界、色界天也是有色界——在有色的世界的眾生裡面。「有情聚」，就是很多很多的眾生裡面。「謂欲、色界受化生者」，這「有色有情聚中」，那就是說欲界、色界他們是得化生果報的人，這個就和卵生、濕生不同。什麼不同呢？

「諸根決定圓滿而生」，這一類的眾生，他們的眼耳鼻舌身意六根，決定是很圓滿、沒有缺少的就現前了。不像我們欲界這個胎生的眾生不決定，有時候他缺一個部分。「與前差別」，這個欲界、色界這兩個世界裡面受化生的眾生，那和卵生、濕生是有差別的。這個化生的眾生有什麼不同呢？「諸根決定圓滿而生」，他的眼耳鼻舌身意——六根決定是圓滿的，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都是具足的，都是很圓滿的。欲界是除了化生以外，這個胎生、卵生、濕生那不一定，那是不一定的，不一定就是圓滿的。而這個生多數是漸次而生，化生是一下子就具足了，諸根具足地現前，所以和胎生不同。

黃二、無色界

若於無色界，以名為依，及色種子為依，識得生起；以識為依，名及色種子轉。從此種子色雖斷絕，後更得生；與前差別。

這是第二科說「無色界」。前面說這個「欲色界」，這底下說「無色界」。

若是這個有情，他投生到無色界天去的話，他的情形是怎麼樣呢？那和前面不同，「以名為依，及色種子為依」，那麼他那個阿賴耶識就是「以名為依」，這就是那個受想行識就是名，以受想行識為依。「及色種子為依」，色的種子，這話什麼意思呢？欲界、色界天，欲界的眾生、色界天的眾生，他們的身體的果報是有現行的色法，有現行的地水火風組織的這五根，是這樣子的，他有現行的色法。「若於無色界」就沒有，無色界裡沒有現行的色法，這是不同的。

所以「若於無色界」的眾生「以名為依」。不過這個不是名色嗎？前面是以名色為依，現在沒有色，只「以名為依」，就是以受想行識為依，阿賴耶識要以受想行識為依止。「及色種子為依」，他不能夠用色法現行做阿賴耶識的依止處，不能；他沒有現行的色法，但是有色法的種子存在，阿賴耶識裡面有色法的種子，及色法的種子為依止處。「識得生起」，這阿賴耶識可以現起來；那麼阿賴耶識就是「以名為依，以色種子為依」，阿賴耶識能現起。

「以識為依，名及色種子轉」，前面是說阿賴耶識「以名為依，以色種子為依」止處。這底下調過來，是「以識為依」，阿賴耶識是依，誰是能依止的呢？受想行識的「名及色種子」，這兩種法以阿賴耶識為依，它才能夠繼續地存在的。這是調過來的意思，互相依止。

「從此種子色雖斷絕，後更得生；與前差別。」「從此種子色雖斷絕」，生到無色界天以後是沒有色了，色是斷了。斷了，那麼以後，怎麼又能再生起來呢？譬如說：他生到色界天，假設他得到非想非非想定八萬大劫。八萬大劫到圓滿的時候，他就離開無色界了，那麼他就要到有色的世界來。到有色的世界來，他這個色法怎麼辦呢？他沒有色法啊，這地方說「從此種子」，就是從彼阿賴耶識的種子，色雖然是斷絕了，「後更得生」，因為阿賴耶識裡有種子，還可以從種子裡生出色法來的。「色雖斷絕，後更得生；與前差別」，前邊阿賴耶識是以現行的「色法」為依，這裡以「色種子」為依，所以還是不同，不一樣的。「後更得生」，但是與前面不一樣。

地二、三業差別

又由福業，生欲界人天；由非福業，生諸惡趣；由不動業，生色無色界。云何不生？由不生故，趣清淨究竟。

第二科「三業差別」。三種業，那三種業呢？一個福業、非福業、不動業，這三業。三業不同，它所得的果報也不同，這底下。

又「由福業，生欲界人天」，在欲的世界，或者是人、或者是天上，都是由福業才能得到的果報。「由非福業」，這種業不是可愛的，它是能害人的一種罪業。若是這樣的業力得果，若是發生作用的時候，那麼有這個業的這個人就「生諸惡趣」，生到地獄、餓鬼、畜生的惡世界去了。「由不動業」，這是色界天的業、無色界天的不動業，由這個業發生作用的時候，「生色、無色界」去了，到那個世界去了。

「云何不生」，前面你由福業，你也要有生，由非福業也要生，不動業也要生。那麼怎麼樣才能不生呢？「由不生故，趣清淨究竟」，那麼你不要造那個福業，也不造非福業，也不造不動業，那麼你就可以到涅槃那兒去了，是這樣意思。

前面也提到過，後面也是有。這個非福業，是由異熟果愚發動的。這個「異熟果愚」，就是不相信有因果的道理。不相信因果他就造惡事，造惡事，所以就是「非福業，生諸惡趣」。若是「由真實義愚」，不明白真實義，那他就會發動這個「福業和不動業」，得人天的果報和得不動業的果報。若是到三惡道的非福業，由異熟果愚，就是不相信善惡果報。若是發動福業和這不動業的人，能修福業、修不動業的人，這個人有真實義愚。就是你修了福業在人間、天上得了果報，這件事也不是高明的事情。你原來可能還沒有這種生死，現在製造了福業，這福業來支持你到生死裡去流轉去，那麼叫做福業，當然這是單獨指欲界的人天說的。

那麼「造不動業」，他認為得色界四禪、無色界四空定，那是最微妙、最殊勝的地方了。但是在佛法來說呢，是真實義愚，你不明白道、不明白第一義諦，所以你會造那個業，去受那個果報。那麼這三種業去得三種果報：由「福業」生欲界的人天受福；由「非福業」就生諸惡趣去受苦；由「不動業」生色界、無色界天去得禪定的快樂。這三種業有三種生處，各有各的不同的世界。

「云何不生」，怎麼樣才能夠不生呢？造非福業生到三惡道去，這是很苦惱。由福業、不動業，生到欲界人天、生到色界無色界天去享福，享那禪定三昧之樂，其實那個樂也還是生死境界，不是一個真實的樂。那就得要「不生」才可以，怎麼樣才能不生呢？「由不生故，趣清淨究竟」，如果你能修四念處，以觀一切法無我，於一切法不取相故，那一切法都究竟清淨，不流轉生死了；就到達究竟的清淨涅槃去了，就沒有這苦惱的事情了。

戌二、從中際後際生及彼不生趣清淨究竟（分二科） 亥一、總徵

云何從中際，後際諸行緣起生？

前面是第一科，第一科就是剛才念過，「從前際中際生中際生已復趣流轉」，這一科講完了。現在第二科「從中際後際生」，中際就是現在，後際就是未來；將來的生命怎麼會現起呢？就是你現在造業了，現在造的業能使令你的生命相續下去，「從中際後際生」。「及彼不生」，及彼後際不現起，就是得涅槃了，「趣清淨究竟」的境界。那麼「從中際後際生」，就是流轉生死的境界。「及彼不生趣清淨究竟」，這就是還滅涅槃的境界了。這是兩條道路，兩條不同的道路。

現在分兩科，第一科是「總徵」，第二科「別釋」。別釋裡面先解釋「從中際後際生」這一段，先是「別辨」，先是「中際攝」，然後先說明這兩個果。

「云何從中際，後際諸行緣起生？」從現在，中際是現在，由現在的或者是異熟果愚、或者真實義愚的發業，或者發福業、非福業、不動業；那麼「後際諸行緣起生」，就是將來你的色受想行識，就有因緣現起了。這件事情是怎麼回事呢？這是問。

但這裡面是說從「中際攝」，「從中際，後際諸行緣起生」，是屬於中際的，先說明兩種果。

亥二、別釋（分二科） 天一、從中際後際生（分二科）

地一、別辨（分二科） 玄一、中際攝（分二科） 黃一、明二果

謂中際已生補特伽羅，受二種先業果。謂受內異熟果，及境界所生受增上果。

「中際」，就是識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，就是這是中際的生死現起。「謂中際」已經現起了他的生命的這個人，「補特伽羅」就是這個人。這是明二果，受那兩果呢？「受二種先業果」，他會感受到兩種果報，這兩種果報是先業所與的果報，過去世造的業給你的果報。那兩種果呢？

第一、「謂受內異熟果」，就是這個生命體，生命體這個阿賴耶識，它是你得到的，你成就的果報，這是內裡面的。你感受到內異熟果報的這個味道，你自己感覺怎麼樣，那就是你的內異熟果。「及境界所生受增上果」，是兩種果：就是內異熟果，外增上果這兩種果。這個增上果是什麼呢？「及境界所生受」，就是我們的識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——對外面的境界所生起的感受，那就叫做增上果，「所生受增上果」。就是同一個業力，你造這個業力，它能招感你的內異熟果，它又能招感你的境界所生受增上果，你能得到這個果報，先說這兩種果。

黃二、辨二因（分二科） 宇一、引因（分二科） 宙一、辨相（分二科）

洪一、能引（分二科） 荒一、明緣起（分二科）

日一、別顯二支（分二科） 月一、無明緣行

此補特伽羅或聞非正法故，或先串習故，於二果愚。由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知；由迷後有後際無明增上力故，如前於諸行若作若增長。

這是第二科「辨二因」，前面說是明兩種果，這兩種果從那來的呢？說出這兩果的因。兩果的因分兩科，第一科是「引因」。先「辨相」，辨這個「能引」之相，又分兩科。第一科是「能引」，先「明緣起」，先明是因緣所起，就是十二因緣。先「別顯二支」，明緣起中先說「無明緣行，行緣識」這兩支，無明、行這兩支。

由「此補特伽羅或聞非正法故」，說這個人，這個人或者是他聽聞到非正法。不是佛法，但是也能說出來很多的道理來；說出道理，不符合佛法的正知正見的。那麼你聽聞了這樣非正法，你按著這樣事情去做去呢，那也就是「無明緣行」了，是這個意思。「或聞非正法」，是指你現在，是這樣子。

「或先串習故」，就是過去，過去你時常地這樣做這種事情：或者做十善法，或者是受八關齋戒，或者是五百生出家做比丘過了、五百生做過比丘尼了。就是以前修行過，長時地修行過，或者是修行的有出家人就是去做社會的福利事業也是好，你做這種事。

或聞非正法故，「於二果愚」；或先串習故，「於二果愚」，就是對內異熟果、外增上果，不明白道理，不明白它的真實相，不明白這是因緣所生。認為這是上帝造的，或者無因而有的，就是各式各樣的邪知邪見，或者執著有我，是我所創造的怎麼怎麼的。「於二果愚」，不明白這二果是自家的業力所造，唯心所現，不明白這個道理。

「由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知」，這是說你對這個果不明白、糊塗；這個糊塗它不能停留在那裡，它一定要向前衝，所以就是「無明緣行」了。「於二果愚」就是無明。「由愚內異熟果故」，由於你糊塗，這個內異熟果的道理不明白，不明白內異熟果是怎麼個因緣成就的，不明白。「於後有生苦不如實知」，你現在不知道，你不知道你現在的異熟果，所以你將來的異熟果，你也不明白。從這句話說，孔夫子說：「未知生焉知死」，這句話和這上有點相合，有這個意思。「於後有苦」，現在這個異熟果，你都不知道這個異熟果這是個苦惱境界，不知道它是苦；那麼將來後有的異熟果，那個苦惱你也是不知道，還是不明白，不明白它是苦惱境界。

「由迷後有後際無明增上力故，如前於諸行若作若增長」，由於我們不明白將來的生命，就這個生命結束了以後那個生命叫後有；對於那個生命的情況，我們不明白

答：這個力量，共業的作用大到什麼程度？這個事是這樣，譬如說我們現在是在創造共業的時候，但是同時似乎也有享受共業的情況。譬如說我們大家同時，幾位同學做的飯，大家同時吃，你看誰也沒有什麼特別，大家都一樣，這應該是享受共業。今天你在這個寮房住，過了一個月我也來到這兒住來了，你又到來那個房子住，大家共同地在這裡生活，所以這是一個共業的果報。

可是共業的果報，一個是享受共業的果報，一個是創造共業，這兩件事。兩件事是同時的，同時的是決定的嗎？不決定。就是在共業的同時的時候，就是你現在的身口意裡面，這個第六識，第六識的活動還是很厲害的，它有的時候可以跳出去，我不創造這個共業了，還是可以變化的。所以共業有多大？不是決定大的，有可能會有更大的力量把它壓伏住了，我不共業了，還是有這個情形的，不是決定的。

問：人與人的互動、關係，究竟業的作用力量大到什麼程度？這是我想明白的。如果一切皆是業，那就不應再分別，而應一心一意修忍以止諍。

答：修忍以止諍還是需要，也是需要的。修忍以止諍這句話呢，可以再明白一點講：我沒有時間和你諍論，我在這兒大家共同地來創造無漏的戒定慧，這件事是最重要的！其他的小小事兒不介意，不諍論。你說我不對！好好，我向你道歉就好了，不諍論。就是集中自己的精神做這件事，做這無漏的戒定慧這件事，其他的修忍以止諍。

如果說是，這個諍，當然彼此對方常在一起住，假設稍微地高明一點，也就有個分寸，自然會有個分寸。這個人可以理喻，那麼就是說幾句話，說幾句話就把這件事停下來，不多辯論，不需要多辯論。說我說出來我的智慧，我的高明，他還不同意，我就認錯好了，不多諍論，不值得多諍論，就好了。你一定說我不對，好，我就承認錯；我給你磕頭，磕三個頭、磕七個頭都可以。就把這件事停下來，停下來，專心用功。要知道，人說，儒家的「事有本末，物有終始」（物有本末，事有終始），就是要知道輕重。不能把輕微小小事，當天大的事情處理，不應該這樣子。不重要的事情沒有關係，所以要止諍。

問：而應一心一意修忍以止諍。

答：修忍以止諍是對，我同意這樣。

問：若其中又有智慧可用力的餘地，那麼又得花多大的心力去令不善人際、無智慧的我做得圓滿？

答：很好，不善人際關係最好，最好了。那麼多的麻煩，不要，我看不要，就是樸實、樸實無華。就是很多很多的事情，一句話就說完了，再不多說。一句話說什麼呢？

就是，如果有了問題的時候，我就把我自己內心的真話，不超過三句說完了，就好了。我不說謊話，我錯了就是認錯；我對呢，我也就是誠誠實實地說我對。就得了，不多說，不用還用到十五分鐘，用到三十分鐘去講，不需要。但這裡有個條件，本身要誠實，我說的話要誠實，就夠了。如果認為這裡面好像不容易分辨，我就直接認錯，節省時間、也節省氣力，也不生煩惱，不是很好，我認為是這樣辦法。所以，「又得花多大的心力？」不用花很多的心力，小小的就夠了，就夠了。我看這樣就圓滿了，就是圓滿，當然這是我的看法。

問：第二，有關滑雪摔傷了肩骨一例，是發生在我的一位舊同事身上的。我認為對業種招感苦果，需有煩惱為因緣，有些不明白之處，所以有此一問。倘若因自己的貪瞋癡表現於外，影響了別人，受到別人的回報，這是容易了解的。但是對於運動受傷，或工作造成的傷害，如坐久的易得骨刺，寫字多的得腕肌腱炎。這一類苦果應該解釋為是那些煩惱引發的呢？

答：這很容易明白，就是愚癡。說我運動，這一腳踏在那地方不穩，倒了。那地方不應該你往上踩嘛，你踩上去，不就是自己的愚癡嗎？很容易嘛。說是按那個鍵，按的結果是身體會有問題；你不要按，到時候應該停一停，活動活動；自己的沒有適當地運用，就是智慧不夠嘛。我認為我們人與人的關係，人與事的關係，種種的問題，是由無明製造出來的問題，多數是這樣；多數是由無明造出來，不是過去的業力，是現在的智慧不夠。

當然現在的和過去的智慧還有關係，那個人為什麼有智慧呢？就是他過去的業力，他知道栽培智慧；我過去的時候不知道栽培智慧，所以我今生智慧不夠用。那個栽培的福德非常大，他智慧不是很多，但是過去栽培的福德很大，那個福德在現在正在發生作用的時候，沒有事，他就什麼事也沒有。他用手指頭怎麼久，手指頭也不會有病；他怎麼樣跳，一定跳得很準。他就不會有錯誤、摔倒了，不會，就是那個福業保護他。等到這福業過去，就不行了。所以福業，福能保護你自己，智慧也能保護你自己。但是你智慧不夠、福又不夠的時候，就不行，保護就不夠，這就會有問題。

所以只有佛是福慧都圓滿了，沒有過失；其他的人都有所不足。但是這也不必這麼說，入了聖位以後好一點，得無生法忍以後好一點，沒得無生法忍的時候苦惱。因為我們這個心取相的煩惱很厲害。我們沒得無生法忍的人，取相，執著這個相，這種執著心太厲害，使令我們苦惱。若得入聖位以後，於一切法不取相故，他心裡安，安閑自在。不過這也是有深有淺，到了八地菩薩的時候，這取相的煩惱就

沒有了，以前都還是有取相，不過有多少的問題。入了聖位以後，他有諸法實相的智慧，來對治這個取相的煩惱。我們現在這個凡夫的時候不行，只有憑自己的記憶力——經上說：不要取相，一切有為法，如夢幻泡影——但是我們隨時記憶力不好，隨時忘了，還是取相。做一個夢好像有點不吉祥，心裡面就不安了。夢是假的！但心裡就不安了，就是取相，就是這麼回事。這個問題這樣。

問：天台宗一心三觀，觀一境三諦，及百界千如、三千性相，與事造、理具兩重三千，皆是眾生的一念識心之義為何？

答：智者大師的確是常是這樣說的，就是在《摩訶止觀》上，這都是《摩訶止觀》上的事情。單獨解釋一心三觀、一境三諦，不是，不是很難。

那麼我們簡單說：一切法就是一個色法，一個心法。那麼不管是那一法，都是因緣所生，就是畢竟空，那麼就是空觀；都是因緣所生，就是假觀；空也不可得，假也不可得，不可得也不可得，那麼就是中觀，就是這樣子「一心三觀」。

這是觀是在智慧方面說，這個「一境三諦」是在所觀的境界上說的，就是兩方面。「一境三諦」，空觀就是真諦，真諦即是俗諦，即是中諦；中諦也就是真諦，也是俗諦；俗諦也是真諦，也是中諦。都是一而三，三而一的，不是偏於一面的。這個也是不難懂，你比如說是「真諦」，真諦說觀一切法空，這是真諦；但是這都是名言相，就是假的；假的也是不可得，空也不可得；那麼真諦就是具足三諦了。「中諦」亦復如是，說中諦，這也是一個假名相，假名相是不可得的，不可得，中諦就是真諦；有假名相，就是俗諦；那麼又是，假也不可得，那麼空也不可得，那麼又是中諦。每一諦都是三諦，所以每一觀也是三觀。

這樣子你去作觀的時候，也都是離於名言相了，是不可思議境界。可是，不是說你一下子就不可思議，不是那樣。你先要思惟觀察，由觀察入於不可觀察，離一切名言相的時候，就是到了，那就叫做「體真止，隨緣止，息二邊分別止」，就到了止的境界了，有止也有觀，有觀也有止。

這下邊說「百界千如、三千性相」這個地方。這個地方呢，「百界」就是十法界——四聖六凡的十法界，每一法界具足十法界；那麼十法界各具十法界，那麼就是一百，就是百界。每一界都有十如（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等），那麼百界就是「千如」了，就是這樣意思。這個「三千性相」，就是分三種。一個是眾生五蘊實法；色受想行識五蘊實法，還有眾生假名……。「五蘊實法」一千，一千性相；「眾生假名」，又是一千性相；還有一個「國土」的世界，也是一千性相，加起來，就是三千性相。（《中華佛教百科全書》：「一念三千，

為天台宗智者大師的重要教義，也是該宗修觀行時的觀法。該宗主張吾人在一念之間，即具有十界三千諸法。所謂「一念」是指介爾陰妄的一念，亦即日常生活的一念心。此一念的當體（即中道實相）即圓具三千諸法。「三千」是指一切法。也是《華嚴》的十法界、《法華》的十如及《大智度論》的三世間相乘所得的結果。亦即十界各具十界而成百界，每一界中又各具十如是（相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）而成千如，此千如和三世間（眾生、國土、五陰）配合，即成三千之法。」）

這個數目算起來，也很容易算，也不難。其中難的地方，就是一法界具足十法界。微細地說，就是一念心具足一切法，這個地方要明白，這個地方有點事情的。

這個「事造、理具兩重三千，皆是眾生的一念識心。」「事造」，比如說是我們做善、或者是做惡，福業、非福業、不動業，或者我們造無漏業。這個「造」就是由內心的分別，採取了這樣的行動，然後有這件事出現，那麼這就是叫做造。可是在造的時候，它說是理具，就是這個地方有事情。那麼「事造」是三千，像前面「百界千如，三千性相」；「理具」也是三千，所以是「兩重三千」。兩重三千，都是在我們現在的一念分別心，就是一念分別心就有這麼多的事情。

這麼多的事情，就是具這個字。我剛才說的，具這個字，究竟怎麼回事？怎麼會具呢？「具」這個字，在智者大師的《摩訶止觀》裡面，他有的地方只是說，這麼一說，但是你要心要細才能看出來，你大意就不知道了。

我簡單說說我的解釋。譬如說是我們鼓掌，有聲音出來。這個聲音出來這是「造」，由造而有聲音，這是造；但這個造是本具的，就是這個意思。說這裡那有聲音呢？但智者大師他有個道理說出來。這個聲音，他也就是用《中觀論》的道理說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」就是不自生，也不他生，也不共生，不無因生，那麼一切法都是不生的。不生的怎麼有聲音出來了呢？就是智者大師在這個地方，他有一個不同於中論學者嘉祥大師的解釋，和嘉祥大師不同。那麼智者大師意思是說：「就是這麼有的！」一切法都是不有的，不有的怎麼有了？就是這麼有的。說也不是自生，也不是他生，也不是共生，也不是無因生，那麼怎麼有的？就是這麼有的！你想想吧，這就叫做「具」，你想想這道理。

智者大師說那個「具」呢，我多少有點感覺到，天台宗的學者只是強調性具，理性是本具一切法，怎麼樣具？智者大師說那個，他不提了。當然那些大德，我認為他《摩訶止觀》是很熟的人，不應該不知道，但是他不說。那麼在這個地方，若是我們去追究，我要學天台宗的教義，怎麼叫做具？那非要提到這件事不可。那麼智者大師就是這樣意思：一切法都是不自生、不他生、不共生、不無因生，

怎麼生的？就這樣生！

所以印順老法師，我認為他有智慧呀！他說：智者大師的意思是說一切法是不思議生，不可思議。怎麼生的？不可思議。就是生即無生，無生就是生。這樣的解釋法，結論就是這樣子。一切法是生了，但是也就是沒生，說沒有生也就是生了——所以「即空即假即中」——就是這麼回事，這個「具」就是這麼意思。

而這個「具」，不是說是有倉庫裡面放了東西，那裡面有東西，不是這樣死的講法。智者大師說那個具，是很活的、是個非常伶俐的境界，不是死的，不是那麼意思。所以那個具，也就是即空即假的意思，即空即假，名之為具，即假即空。所以一念心具足一切法，實無積聚，智者大師還有這麼一句話，「實無積聚」，裡面沒有積聚的，沒有東西積聚在裡面，還有這麼一句話。

（《摩訶止觀》卷第一下：「若能知如來說因緣法。無我人眾生壽命。無生無滅無染無著本性清淨。又於一切法知本性清淨。解知信入者。我不說是人趣向地獄及諸惡道果。何以故。法無積聚法無集惱。一切法不生不住。因緣和合而得生起起已還滅。若心生已滅。一切結使亦生已滅。如是解，無犯處。若有犯有住無有是處。如百年闇室若然燈時。闇不可言我是室主。住此久而不肯去。燈若生，闇即滅。其義亦如是。」）

所以這是要把《摩訶止觀》你要細心地去學習才知道這件事，才知道的。我們是鈍根人，利根人「一心三觀——即空即假即中」，他就能斷惑證真，得無上菩提；我們鈍根人，「即空即假即中」不行，就糊塗了。還是先即空，即空的時候，無住生心，這時候斷除愛見煩惱，然後再「即空即假即中」，我想可能會好一點。所以智者大師也同意有利根、鈍根的不同。

我們不是利根人，我們那樣做做不來，做不來的。我們還是承認自己是鈍根，就是按照觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我這個方法，用這個方法。如果是，若是把《大智度論》、《摩訶般若波羅蜜經》的教義能用一番心學習呢，那也當然可以觀一切法即空，也是可以。一切法不自生、不他生、不共生、不無因生，那也是可以。一切法當體即空，這樣子心無所住，無所住生心，那麼就容易達到聖位，可以得無生法忍。這麼做也是可以，也是可以的。

問：二、理體三寶與一體三寶、同體三寶有何差別？

答：這個理體三寶，其實也就是一體三寶，也就是同體三寶。那麼相對地說，就是別體的三寶，那就不是同體三寶，那也就是事相的三寶，而不是理體的三寶了，應該是這樣說。

但是理體三寶、一體三寶、同體三寶這個地方，這個地方，可是不可思議的。我

們說佛寶，說佛寶當然是佛，什麼是佛？六祖大師他有他的解釋。但是我感覺，要具足一切種智才能名之為佛，具足一切種智名之為佛；離一切諸相即名諸佛，那就是諸法如義了。諸法如義這是實相，諸法實相，你要覺悟了諸法如，你才是佛；但是能覺悟的就是一切種智了。

如果說是同體這就有問題。諸法如的體上就有一切種智，這是同體啊！應該是這麼說吧！諸法如的體上就有一切種智，一切種智就是諸法如，不是別體的。那麼這裡面，又有其他的問題。那麼它們是融合而不乖違的，那就叫做僧，僧是和合義嘛！那麼這就是同體三寶，也就是一體三寶，也就是理體三寶，也就是這樣子。這樣子呢，會引起很多的問題、疑問，在這裡會有很多很多的疑問。

如果說我們不管它同體不同體，我們就是說，這個人原來是生死凡夫，經過三大阿僧祇劫，他斷除去一切的煩惱，他得到一切種智了，那就是佛，我們容易接受吧。是不是？我們容易接受。那麼什麼是法寶？就是佛的清淨無分別的智慧所照的，所證悟的諸法如，這是法寶，就好了，這樣就好了。僧就是隨佛修學的弟子，他也能證悟了諸法如，但是沒有佛圓滿，他沒成佛嘛，但是也是聖人了，所以這是僧寶。這樣解釋我認為減少問題，不容易引起一些學派的糾紛。可是，我是學過天台宗；很多的學習的人，他一定要這樣講，像這樣講，才表示這個法好像才講到最高的地方；若不這麼講，好像講得不圓滿。還有這種問題。

問：道宣律祖判理體三寶：五分法身；法寶：滅理無為；僧寶：聲聞學、無學功德。

答：這樣講就是無漏的三寶。佛、法、僧都是無漏的聖境，是這樣意思，說這是理體三寶也可以。

問：佛寶，始覺的觀智，佛寶是本覺的理體；僧寶是……

答：這是按照《起信論》這麼講，也可以，這麼講也是可以。「本覺的理體」，是的，這麼講也是可以。（《大乘起信論》卷上：「法界一相即是一切如來平等法身。依此法身。說一切如來為本覺。以待始覺立為本覺。然始覺時即是本覺。無別覺起立。」）

本覺的理體，這裡還有這個意思，就是在那個真如的理性上，有本覺與它相應的，那麼就是本來就是佛。所以有人拜佛，拜自性佛，就是你自己就是佛，就是這麼一句話。當然你相信《起信論》這種理論，那麼一切眾生本性都是佛，誰還去拜誰去呢？一樣的。但是《瑜伽師地論》不是這樣講法，我們後面也會講到，《瑜伽師地論》不這麼講。

但是我們，我想我們學習佛法的人，只要是印度翻譯過來的經論，中國歷代大德的發揮，我們都應該去學，都應該學一學。但是我又有一個分別心，但我的心還是有一點分別。印度大德的，從印度翻譯佛說的法，經是怎麼說的？像《法華經》（分別功德品第十七）：「佛智力如是（我智力如是），慧光照無量，壽命無數劫，久修業所得。」我說這個話好像和天台宗就有點問題，沒有說本具；「佛（我）智力如是，慧光照無量，壽命無數劫，久修業所得」，都是你自己努力成就的，總是這麼說嘛，沒有說是本具的，沒有這麼說。

而真要這麼說呢，智者大師發揮的道理。發揮道理是有道理，因為《起信論》也說本具嘛，也是說本具；《楞伽經》也有這種話，但是《楞伽經》又有其他的事情。所以我想，我們尊重古德，但是自己要再努力，可以再努力。其實這個，對於《楞嚴經》啊，我們中國，唐中宗神龍元年，翻譯過來到了中國，那麼後來有人有疑問，有這個問題，有那個問題，或者我們暫時把這個問題放著不要管。其他的如來藏經，像《楞伽經》，你可以努力地去讀一讀，究竟怎麼講的，可以重新學習，還是可以努力的。

而從印度佛教上看，當然最有名的就是龍樹菩薩、提婆菩薩、無著菩薩、天親菩薩，就是這些大菩薩。他們究竟怎麼講的？也可以好好努力！但是也有的人，他鑽到那個框框，他跳不出來，那也是可原諒的。因為他只是……他就是……當然他也有很可貴的地方，就是信心十足，就是這樣子。因為時間的關係，我就是學這個，很勉強地把它畢業了，再學別的那有時間呢？沒有時間。我還要準備個講稿到那兒去講課，到那兒去要去講課，那有時間去多讀呢？那是可原諒的事情。但是若站在學習佛法的態度呢，那就是不同。我自己要明白什麼是佛法！我不是我為你講，我才學習佛法的，是不是？這又不同了吧。我為了為你講佛法，我要預備這個、預備那個，那是一回事。我現在不是，我自己要明白究竟怎麼回事！我給你講，等一等，我先明白再說，這不是又一個態度了嗎？說是我沒有時間去考慮究竟是對是不對，我只是要應付，應付應付應付，那又一回事。但是若是自己，人家問究竟怎麼回事？自己也說不出來，「我不負責，這都是他說的，這是智者大師說的，這是窺基大師說的，我不負責。」我不同意這種態度。「這是印順老法師說的，對不對他負責，我不負責。」這個態度我不同意。我要說，我本身要有一點信心，那我就要拿出時間來好好學一學，究竟怎麼回事，應該是這樣子吧！當然這就是學派的問題。

月二、行緣識

由此新所作業故，說此識名隨業識。

「由此新所作業故，說此識名隨業識。即於現法中，說無明為緣故行生，行為緣故識生。」前面一段說到兩個果：內異熟果和增上果。後面這一段就是辨兩種因：一個「引因」，一個「生因」。先辨那個「引因」，引因裡邊先「辨」引因的「相」貌。引因的相貌就是兩種：一個是「能引」，一個是「所引」。現在這裡先說「能引」，能引裡邊先說「緣起」，後來再解「釋識」的「名」字。「緣起」裡邊就說這兩個支，「無明緣行」和「行緣識」。「無明緣行」這一段昨天說過了，現在是第二節「行緣識」。

「由此新所作業故，說此識名隨業識」，這個「新所作業」，也就是現在所造的身口意的三業，或者善業，福業、不動業和罪業。前面是「無明緣行」，這個行就是「新所作業」。由於內心裡面有無明，不知道無常、苦、空、無我的道理，所以內心有衝動，就是造了很多的生死業。造了這個業以後呢？這個情形就是：這個業就熏習在阿賴耶識裡邊了，所以就說此阿賴耶識名為「隨業識」，這就叫做「行緣識」。

這個阿賴耶識裡面它能受熏，它能儲藏很多的業的種子，在我們創造的時候，就在同時剎那剎那地熏在阿賴耶識裡面。所以熏在阿賴耶識裡面那些業種子，那麼就叫做「行緣識」。以行為緣而造成了阿賴耶識裡面的種子，而這個種子就是業，這個識就是隨這個業就去了，叫「隨業識」。就是隨順你造什麼業，它就熏成什麼業種子，它是如實的，一點沒有過、也沒有不及，所以叫做「隨業識」。這個「行緣識」，在無明的時候也有識，在行的時候也是有識，「無明緣行」的時候，在識裡面熏成種子，這個種子名之為「識」，有這樣的意味。

日二、結說現法

即於現法中，說無明為緣故行生，行為緣故識生。

這一段是「結說現法」，就是把前邊這個「無明緣行、行緣識」這兩個意思，再做一個結束，總結起來說。

「即於現法中說」，前面這個「無明緣行，行緣識」，它的要義也就是在你現在的色、受、想行識裡面。這個「現法」，就是現在的五蘊法裡面說，法裡面說就是「無明為緣故行生，行為緣故識生」，就是這一句話。前面是解釋它的內容，這一段就把它會合在十二緣起的這兩個支裡面，就是這樣意思。

荒二、釋識名（分二科） 日一、名因識

此識於現法中名為因識，能攝受後生果識故。

這是解「釋識」的「名」稱。前邊是「明緣起」，明「無明緣行，行緣識」的這個緣起。這底下是解釋識的名稱，識的名稱。第一個是「名因識」，第二個「名六識身」，現在是「名因識」。

「此識於現法中名為因識」，說現在這個隨業識，這個識就是在現在的五蘊身裡面，它不是果識，它是「因識」，它現在還沒得果，但是已經造成了得果的因了，所以叫做因識。就是你現在的身口意三業的行動，在識裡面造成了一種種子了，這個種子將來能得果，所以這個時候叫做因識。這樣意思。

這個因識，為什麼叫做因識呢？「能攝受後生果識故」，這個「攝受」就是引發的意思。你心裡面造了福業、或者是非福業、或者不動業，這個業有能力引發後來的生命體，它有這個力量，所以叫做因識。「後生果識故」，就是將來的生命。現在我們也有生命，現在生命是過去的因識引來的；我們現在再造業，又去引未來的生命；這生命是這麼來的，由業力引發出來的。引發出來的說那個生命體叫做「果」，現在的業叫做「因」；而那個果，主要就是以阿賴耶識為主的，所以叫做「果識」。那個阿賴耶識是由現在的「因識」引發的，所以就是「能攝受後生果識故」。「攝受」當個引發講，或者當個成就講也是可以。

日二、名六識身

又總依一切識，說名六識身。

前面解釋「因識」這個名字，這底下叫做「名六識身」等。這個「身」就是體性，六識的體性。

「又總依一切識，說名六識身。」前面說啊，叫做因識，這個因識它能攝受後生的果識，這樣說這個因識，只是單獨地指一切種子識說的；可是在事實上的活動的時候，那當然不只是阿賴耶識的一切種子識。

所以「又總依一切識」，又全面地來看一看，那應該是一切識都包括在內，那就指「六識身」說了。因為你活動的時候，實在是前六識活動，也就是主要是第六識活動，不是單獨一個阿賴耶識的。所以若「總依一切識」來說明的話，那應該名為「六識身」，六識的體性都包括在內的。

那麼「六識身」是活動者，這個在活動的時候是指六識身說的。受熏，阿賴耶識受熏，把活動的成果儲藏起來，能夠攝受，能夠保持不壞，當然是阿賴耶識的力量，所以那就叫做「因識」。

洪二、所引

又即此識是後有名色種子之所隨逐，此名色種子是後有六處種子之所隨逐，此六處種子是後有觸種子之所隨逐，此種子觸是後有受種子之所隨逐。

這底下呢，第二科是「所引」。前面是指「能引」說。這個引因的相貌，先解釋什麼叫做能引，後來才解釋什麼叫做所引。那麼現在知道這個能引是這樣，就是「無明緣行，行緣識」，這就是能引。現在這底下解釋什麼叫做所引。

「又即此識是後有名色種子之所隨逐」，「又」就是這個「此識」，此識當然指這個「因識」，就在因的時候這個識。這個識是「後有名色種子所隨逐」的地方。「後有」，我們現在這個身體這也是有，這是現有；這個現有結束以後，還有新的生命，就名之為後有。那個後有的生命是由誰來成就的呢？由名色、六入、觸、受所成就的。所以屬於「後有的名色種子之所隨逐」，這個名的種子、色的種子就隨逐這個識——隨逐這個「因識」，若指將來能受果的力量來說，名之為因識；若是已經受果了，那麼就叫「果識」了。其實只是一個識，看它對望那一部分，就立出不同的名字。將來能攝受後生果識，就名為「因識」；若是它已經現行了，那麼就叫「果識」。

所以「又即此識是後有名色種子」的隨逐處，是所隨逐的。就是這個「識」是所隨逐的；這個「名色種子」是能隨逐的。「名色種子」就是我們前六根、六識在活動，活動的時候不單是識也有根；不單是根也有識，也有六根、六境、六識，實在是十八界。十八界全面地活動造成的業力，熏習在阿賴耶識裡面，這裡面也有名的種子、也有色的種子，不單是一種。因為你缺了一樣就不能活動，沒有所緣的色、聲、香、味、觸、法也不能活動；沒有能做依止的眼、耳、鼻、舌、身、意也不能活動；沒有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識也是不能活動。他們這根、境、識，合作起來才能動，動，阿賴耶識才能受熏。所以熏的時候在受、想、行、識那一方面就叫做「名」，其餘的就是「色」了。

所以我們哪，譬如說是：在一個黑暗的地方，就是眾多的人必須要從這裡經過，但是這地方很暗，那麼你在那裡放一個光明燈，你做這件事的時候，也是你的六根、六識、六境合作，才做這件事，那麼將來你的眼睛就是特別，就是這樣子。那麼這眼睛也是包括根、境、識的，是包括的。所以就是有名也有色；有色也有名，而不是單獨一件事的，所以「又即此識是後有名色種子之所隨逐」。

「此名色種子是後有六處種子之所隨逐」，前面說是，這個「識」是「名色種子的隨逐處」，這在十二緣起來說就是「識緣名色」，就是這句話。這底下說是「此名色種子是後有六處種子之所隨逐」，就是「名色緣六處」，在十二緣起裡面就是這句話。「此名色種子」，它是所依止，是所依的，是後來、將來那個生命的六根種子的

隨逐處，就是「名色緣六處」，因為有了名色，它能夠為將來的六處做緣，是這樣子。

在我們這一念心一動的時候，這裡面很複雜，也是無明緣行；同時也是行緣識；同時也是識緣名色；名色也是緣六處，這就有很多事情。「是後有六處種子之所隨逐」的。

「此六處種子是後有觸種子之所隨逐」，這個六處的種子為依，眼耳鼻舌身意這六個處，六處不是現行，是六處的種子；這個種子它又是後有生命的時候，後有生命體觸種子的隨逐處。因為你沒有眼耳鼻舌身意，不能與色聲香味觸法相接觸。所以這個「觸」是一定要有六處才能夠有觸，而那個觸也是有種子的。

你若是說是，譬如說是成立一個佛學院，我給他買個好的椅子，給他坐那裡舒舒服服地學習佛法，這就是個觸，這個以觸為主要的，將來你那個觸就是也會很好。假設人家買一個好椅子，你都把它破壞了，將來你那個觸有問題，就是各式各樣的情形。「六處種子是後有觸種子之所隨逐」，就是「六處緣觸」。

「此種子觸是後有受種子之所隨逐」，這個「此種子觸」，不是現行的觸，是種子的觸。它又是什麼呢？又是後有生命體裡面那個受種子的隨逐處。那個受由這個觸做依止，才能夠出現的，沒有這個觸，那個受是不能有的，沒有那個受的。有好的觸就有好的受，有壞的觸就有壞的受；這就是福業和非福業的不同了。

這樣子加起來、總起來說呢，就是「識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受」，這一共從識到受，一共是五個，這五法是「所引」的。就是前面「無明緣行，行緣識」是能引的，這五法是所引的。再明白一點說，無明緣行，行緣識是能造者；這個識、名色、六處、觸、受是所創造的種子，熏習在阿賴耶識裡面，是這麼回事。無明緣行、行緣識是「能引」，識、名色、六處、觸、受是「所引」，是那樣子，所引生出來的種子。

寅二、結名

如是總名於中際中後有引因應知，由此能引識乃至受一期身故。

這是「結名」，結束這一段。前面說什麼叫做「引因」，先是「辨相」——「能引」和「所引」這兩個相貌；現在這個相貌說完了，就說它的名字。

「如是總名」，前面這一段，總起來是說什麼東西呢？就說的「中際中後有引因應知」，中際中的後有的引因應知道：無明緣行、行緣識是「前際」，識、名色、六處、觸、受是「中際」；現在說的，就是「中際」裡面「後有的引因」，它那將來的生命以「此」，以這五法種子為「引因」，它能引發出來後有的果報，是這樣意思。

「由此能引識乃至受一期身故」，為什麼它是後有的引因呢？「由此能引」，因

為由這個識、名色、六處、觸、受的種子，就能引出來後一個生命的識的一期身故。那一個「一期」，或者一百年為一期，那個生命能活到，存在一百年，或者存在一萬年，那麼那一個時期裡面的果報，能引出來那個果報的，所以就叫做「引因」，這樣意思。

宇二、生因（分二科） 宙一、辨（分三科） 洪一、受緣愛

由先異熟果愚引後有已，又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛。

這底下是「生因」。前面是說「引因」，這底下說「生因」。這個唯識的經論裡面，解釋十二因緣是這樣解釋的，前面一段是「引因」，後面一段是「生因」。

無明緣行、行緣識，這是「能引」；識、名色、六處、觸、受，是「所引」。這「生因」，也有能、所，就是愛、取、有，是能生；生、老、死是所生。而這個「生因」和前面那個「引因」，有直接關係。

看它的解釋：「由先異熟果愚」，這是先辨別「生因」的受緣愛，「由先異熟果愚引後有已」。「由先異熟果愚」，就是無明緣行，行緣識是這麼意思；那個無明緣行，行緣識也就是「異熟果愚」，就是不知道這個異熟果——它是無我、無我所的，它是能造成很多的苦惱的，不是一個令人滿意的東西，但是我不知道——異熟果愚。由這個因得這個果，它是一個令人苦惱的事情，但是我不知道，我認為很好，所以就這個認為好的這個無明，就是異熟果愚。由這異熟果愚，發出來的活動就是「行」，無明緣行，有了行就緣識、名色、六處、觸、受。識、名色、六處、觸、受是「後有」。無明緣行、行緣識是「能引後有」的，這個能引的是什麼呢？就是「異熟果愚」，就是無明，它不知道是苦、空、無常、無我，所以就去，還是創造一個力量把那個苦惱的境界引發出來，這樣意思。

「引後有已，又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛」，這個無明的衝動就有了行，行就有了識，這樣子造作了就引發出來這個識、名色、六處、觸、受，這五法的種子；但是這件事沒有到此為止，還有第二件事。「又由第二境界所生受果愚」，這個「境界」就是增上果，就是境界增上果，就是前一個生命他所創造的那個業力，所得的增上果。這個增上果得到以後，這內心裡面又緣這個境界，這個增上果，這個時候內心裡面有反應，緣這個增上果，不是生貪心就生瞋心，貪、瞋、癡、慢各式各樣的煩惱。但是主要是指愛煩惱說。

所以「又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛」，這個「境界」就是個所緣緣。你這個心有因緣、次第緣、增上緣，就緣這個所緣緣的時候，心裡面有受，有受就有愛這麼回事。前面「異熟果愚」，這是內異熟果；這「境界」，是外面的增上果。

這個內異熟果，不知道那裡面是無我、無我所的，是苦、空、無常、無我，不知道。對於境界，這個增上果也是一樣是糊塗，不知道這裡面也都是苦、空、無常、無我，也不知道，所以叫做「愚」。「境界所生受」就是果，對這個果是「愚」，不明白它的緣起的道理，苦、空、無常、無我，不知道。不知道呢，「起緣境界受愛」，這個境界好啊！能令我滿意啊！或者說是，雖然不能夠令我滿意，但是對於我有滿意的情況有助力，我也是歡喜，那麼這就是「境界受愛」。在境界上有了受，或者是樂受、或者苦受、不苦不樂受，那麼有了受就有愛，這個愛當然也有欲愛、色愛、無色愛，各式各樣不同的愛。

前面「異熟果愚」是自體愛，這後邊是「境界所生受果愚故，起緣境界受愛」，這個是在增上果，在這裡面做種種的希求。

洪二、愛緣取

由此愛故，或發欲求，或發有求；或執欲取，或執見、戒及我語取。

「由此愛故，或發欲求，或發有求；或執欲取，或執見、戒及我語取。由此愛取和合資潤，令前引因轉名為有。」就是這樣。

前面這一段是辨別這個「生因」，這個生因就是這麼回事，就是由「先異熟果愚」加上「第二境界所生受果愚」，這兩個愚合起來在活動，活動就是「引後有」。

「由此愛故，或發欲求」，這是第二科「愛緣取」。

起了愛的時候，當然也有欲愛、色愛、無色愛。「由此愛故，或發欲求」，由欲愛就發出欲求；由色愛、無色愛就「發」出來「有求」，是這樣意思。這個「欲求、有求」這是屬於染汙的，染汉的境界。「或發有求」，也還是染汉的，我想要得色界定、得無色界四空，這個希望心裡面也是染汉，也並不是清淨的，都是有所得、有所執著的，所以都是染汉的。

「或執欲取，或執見、戒及我語取」，前面他因為有「異熟果愚」、有「境界受果愚」；一個增上果愚、一個是異熟果愚，這兩個愚。這兩個愚，第一個不相信善惡果報，這是一個愚，造種種的罪業。若是沒有這個異熟果愚，他有勝義愚、真實義愚，他會能發出來福業，能發出來不動業的，那麼這也還是愚。

「由此愛故，或發欲求，或發有求」，前面說是「境界受愛」，前面「異熟果愚」是自我愛，這是一個境界愛，應該這兩個愛都合在內。「由此愛故，或發欲求」，在欲界，有人間的欲，或者欲界六天的欲，我希望能得到那樣的欲。「或發有求」，他對欲界的欲，雖然也是有多少迷戀，但是願意得色界四禪，願意得四空定，這個心情不一樣。那也叫做求，「或發有求」。

現在這裡說：「或執欲取，或執見、戒及我語取」，這是「愛緣取」，就是愛增長了，這時候叫做取。前面有愛但是不一定有活動，這個「取」，就是愛增長了以後，有了活動的時候那個愛，那叫做取。這個「取」也是不一樣的，一般的人就是「欲取」，他就執著色、聲、香、味、觸是最好的，就是無限量地去爭求，這是欲取。

「或執見、戒及我語取」，這是稍微聰明一點的凡夫，就是在家人，在家人他這個心情，他不歡喜欲了，他歡喜得禪定，或者歡喜要得涅槃，這樣意思。那麼這個人他怎麼樣個辦法呢？「或執欲取，或執見、戒」，人或者是他還要歡喜人間這種五欲樂，但是更殊勝一點，這叫執欲取。「或執見、戒及我語取」，這個見取，或執見取，這個不包括「我語取」在內，我語取是我見、身見的種子。「或執見、戒」，這個明白點說就是指外道說的，他有見取、有戒禁取，這是不一樣的，他執著他的這個邪知邪見，這是一個錯誤。「及我語取」，我語取就是執著我；有欲取的，也有我語取；執見取的也是我語取。這個執著者，也可能會轉成佛教徒，但是在凡位的時候，不一定，他原來那個邪知邪見，未必能放下。但是肯來到佛教對佛教還是有點信心，有信心但是還有點累贅，就是這麼回事。

所以「或執欲取，或執見、戒及我語取」，「及我語取」就是我執我見；執欲取的人也有我語取；執見取、戒禁取的人也有我語取，這兩種人。一般的「執欲取」的，就是沒有什麼特別的高深的思想，就是在社會上生存的目的，就是盡量地爭取色、聲、香、味、觸的美，叫做欲取。「或執見、戒及我語取」，這是外道，簡單說就是「見取」。那麼這裡面沒有包括，這個邪見應該也包括在內，這戒禁取也是包括在內。或者是「執見取」，就把那個身見不在內，那麼執著見取，或者他執著斷見，或者執著常見，或者執著空論。那麼對這樣的思想他很歡喜，他全面地接受了，所以叫執見取。執見、戒「及我語取」，他也執著這個「我」，在這個色受想行識裡面，有一個我，這樣執著。

洪三、取緣有

由此愛取和合資潤，令前引因轉名為有。

這是第三段「取緣有」，前面是「愛緣取」。

「由此愛取和合」，由前面說，就是第二，「又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛」。「由此愛取」，那個「起緣境界受愛」這個愛，「由此愛故，或發欲求，或發有求，或執欲取」。「由此愛」，再由取，就是下面那個「或執欲取，或執見、戒及我語取」，執著這個，就是愛的煩惱重了，就有了取的煩惱。「由此愛取和合資潤」，愛煩惱和取也是煩惱聯合起來、和合起來，是「資潤令前引因轉名為有」，來

資助，「資」者助也；「潤」，滋潤；資潤前面那個二果「生因」，資潤那件事。

「令前引因轉名為有」，他這樣做的時候，有可能不如他意，他的理想是那樣子，事實上辦不到，那麼就打折扣了。打了折扣，那麼他現在所造的這個因，是不是白做了呢？不是的，他沒有白做。「資潤令前引因轉名為有」，就使令前邊那個能引、所引的這個力量轉變成為後有的生因了，轉變成後有的生因了，轉名為有。

寅二、結

即是後有生因所攝。

也就是將來那個生命，生起的一個條件，屬於這一類的。這樣子就是受緣愛、愛緣取、取緣有，就是這三個階段。

玄二、後際攝（分二科） 黃一、約引因辨

從此無間，命既終已，隨先引因所引識等受最為後，此諸行生，或漸或頓。

「從此無間」，這是「後際攝」。前面是中際攝、前際攝，這是後際攝。這個後際攝分兩科，第一科「約引因辨」。

「從此無間，命既終已」，那麼他從這個中際，他是這個業力不管是多長，壽命多長，但是終究有一天結束了，從此不間斷的，他的生命結束了。「隨先引因所引識等受最為後」，那麼會出現什麼事情呢？「隨先引因所引」，所引發的識、名色、六處、觸、受的種子。「受最為後」，最初是識而後是名色、六處，觸、受，在五支種子裡面最後一個，受最為後。此無間命終，「隨先引因所引識等」，這個識、名色、六處、觸、受，這五法的種子，由前面引因所引成的。

「此諸行生，或漸或頓」，這些識、名色、六處、觸，受這個叫「諸行」，他們若是，這個種子若現起的話，就是得到一個新的生命了。得到一個生命的時候有「漸、頓」的不同，有的是漸，有的是頓。拿人來說，處在胎位的時候，到時候又出胎，出胎以後是個嬰孩，後來是少年位、中年位、老年位這樣子。那麼這個身體降生了以後，他沒有立刻就成人，就能夠達到一個標準的能力，不能。要逐漸地、逐漸地，才能成為一個大人，他能夠辦什麼什麼事的，「或漸」。「或頓」，或者有的眾生，他的生命出現的時候不是漸，是頓，一下子就成功了，這身體什麼、那一部分都已具足了，所以叫做頓。

黃二、約生因辨

如是於現法中，無明觸所生受為緣故愛，愛為緣故取，取為緣故有，有為緣故生，生為緣故老病死等諸苦差別。或於生處次第現前，或復種子隨逐應知。

這是第二科「約生因辨」，前面是「約引因辨」，這裡「約生因」。

「如是於現法中，無明觸所生受為緣故愛」，「無明觸」，就是我們的眼、耳、鼻、舌、身、意和色、聲、香、味、觸、法接觸的時候，沒有這個清淨的智慧與它相應，所以叫「無明觸」，沒有清淨的智慧與它在一起活動。像我們日常生活，如果你常修止觀，你可能就這樣子了。你這個心還是注意這個境界的情況，注意這色聲香味觸法的情況，眼耳鼻舌身意的情況，乃至眼識乃至意識的情況，使令它保持清淨不亂，那麼這個情形就不同了。那麼你有這個智慧的力量，有佛法的智慧的力量，在日常生活裡面雖然是剎那剎那地動，你有智慧照顧，智慧照顧它，使令它這個煩惱漸漸減少，智慧逐漸地增加，這樣意思。

「於現法中，無明觸所生受為緣故愛」。「無明觸」就是糊塗了，不知道所觸的一切境界都是假的、都是空的、都是無常、無我的，不知道這個事，所以那叫做「無明觸所生受」。以此無明觸所生受為緣「故愛」，那麼就是心裡愛煩惱也來了，是這樣意思。「無明觸所生受為緣故愛」，這個眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法的時候，沒有智慧在裡面觀察，所以那麼就是貪瞋癡在活動了。貪瞋癡也是一樣「無明觸所生受為緣故愛」。

「愛為緣故取」，有了愛他就要取，取為己有。「取為緣故有，有為緣故生」，說是若進一步的有，這個「有」就是前面那個「由此愛取和合資潤，令前引因轉名為有」，就是這個字。這個「愛為緣故取，取為緣故有」，就有了有生命的這個力量了，能有將來的生命的力量了。

「有為緣故生」，那個將來的後有生命能現起的關係，是因為這個無明的關係，「愛為緣故取，取為緣故有」的關係。「有為緣故生」，就是那個力量，那個業力特別強大的時候，所以這個新的生命就出來了，「有緣故生」。

「生為緣故老病死等諸苦差別」，這個「生」，也就是識緣名色的那個「識」，識緣名色的識，當然這裡面也包括識、名色、六處、觸、受、愛、取。那麼「愛取有」，被這個業所資助的熏習的時候，達到了「有」的程度的時候，這個「有」這個業力一發動「故生」，識、名色、六處、觸、受、愛、取都出來了。

「生為緣故老病死等諸苦差別」，你的識、名色、六處、觸、受，由無而有，以此為緣，為因緣故「老病死等諸苦差別」，也就是內身的變化，那麼就會這個生命體

出現的時候，或者是老了、或者有病、或者死等。「諸苦差別」，所以各式各樣的苦，是各式各樣的不一樣的。

「或於生處次第現前，或復種子隨逐應知」，這個生老病死，依諸苦差別現前了的時候，是怎麼個情形呢？「或於生處次第現前」，或者這個修行人，在他受生的地方，或者在天上、或者在人間，「次第現前」，那也一定生老死現前了，是這樣生老死會現前。那麼這個生老死現前，那就是指這個身體說的，這個內身有這樣變化。「諸苦差別」，那就是愁歎苦憂惱，指那幾句話說的，有這麼多的不一樣的苦出現。

「或於生處次第現前，或復種子隨逐應知」，或者你「愛取為緣」，所和合資潤的這些業種子、這些業力，這業力使令你成就了一個老病死的生命體。「諸苦差別」，老也是苦、病也是苦、死也是苦，一共有二十多個苦、或者三十多個苦，不一樣的。

「或於生處次第現前」，或者是你在生處，就是前面說是，譬如說是在人間，這個有色處，人間、或者是地獄、餓鬼、畜生，或者人間，那麼就很多的老病死的苦惱，很多的苦惱都現前，生理上的苦惱，或者心理上的苦惱都現前。若是欲界天呢，空居天好一點，但是也有一些不如意。若色界天，色界天也有苦惱，但是和欲界不同。或者說是沒有苦，他們沒有老病死等諸苦差別，但是那件事也還是有，就是那個「種子隨逐應知」，隱藏在阿賴耶識裡面，就是隨逐它也不分離的，所以叫做「應知」。

地二、總結

如是於中際中，無明緣行等、受緣愛等為因緣故，後際諸行生。

這是「總結」。這個第一段「從中際後際生」，這是天一。第一段是「別辨」，解釋完了，現在是第二段「總結」。

「如是於中際中，無明緣行等」，無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛，這種種的因緣故，「後際諸行生」，將來的生命又出現了。就是每一階段的生命，都是由前一個生命創造的業力成就的，或者更前一個生命創造的。「後際諸行生」，就是生緣老死憂悲苦惱，就是這樣子。

這樣子十二因緣分三際，這樣解釋。

天二、後際不生趣清淨究竟（分三科） 地一、趣清淨

復有先集資糧，於現法中，從他聞音，及於二果諸行，若於彼因、彼滅、彼趣滅行如理作意，由此如理作意為緣，正見得生，從此次第得學無學清淨智見。

這第二科「後際不生趣清淨究竟」，說這一段，前面是流轉生死，這裡是還滅了，

這個情形不同。分三科，第一科是「趣清淨」。

「復有先集資糧」，還有一類眾生，他前一生就積集了聖道的資糧了，這個情形不同。「於現法中，從他聞音」，前一生積集資糧，為這一生修行做準備，當然這樣計劃是很好，可是幾個人計劃兌現了呢？還不一定。那麼「復有先集資糧，於現法中，從他聞音」，你前一生有很好的栽培——先集資糧；在現在這一生中呢，「從他聞音」，從另外一個人聽聞佛法的法音。「及於二果」，以及有兩個果的事情。這個「從他聞音」呢，當然最好是從佛，再其次是這些大弟子，聽聞了苦集滅道的法音這樣子。「及於二果」，還能聽聞，佛菩薩開導他兩個果報的事情，前面有說到就是內異熟果和增上果。

「及於二果諸行，若於彼因」，從別人聽聞了法音，他就會觀察他的異熟果、增上果的諸行是不是滿意的。「若於彼因」，彼兩個苦果，內異熟果也就是這個生死的苦果。「若於彼因、彼滅」，假設這個人能觀察彼異熟果的因、異熟果的滅，他用什麼因能滅這個異熟果，什麼原因能令異熟果繼續存在呢？這樣子。所以「若於彼因」，就是集諦；「彼滅」就是滅諦，那個異熟果是要完全滅掉的，但是要因滅才果滅的。所以「若於彼因、彼滅、彼趣滅行」，「彼趣滅行」這個就是道諦，苦集滅道的道諦。彼趣的意思是什麼呢？就是彼向另一個如意的地方去了，叫彼趣。那麼向什麼地方去了呢？去那個寂滅相，諸法寂滅相不可以言，向那裡去了，就是涅槃了，向那裡去。

也就是那個「趣滅行」的道諦，「彼滅」就是滅諦；「彼因」就是集諦，「及於二果」，這二果就是苦諦，這樣子四諦就具足了。「二果」是苦諦，「若於彼因」，就是集諦；「彼滅」是滅諦，「彼趣滅行」就是道諦，能滅除去諸行的惑業苦。

「如理作意」，他聽聞了佛法中的苦集滅道這四種作意，聽聞了以後他能作意，能夠思惟、觀察。「由此如理作意為緣，正見得生」，由此如理作意，聽聞了佛說的法音，「從他聞音」，就是聽了苦集滅道的法音。這裡邊呢，前面「先集資糧」，就是或者自己有什麼樣的善知識，在佛法裡面少少地栽培了一點。那麼後來呢，就是聽聞殊勝的佛法了，苦集滅道這樣的佛法，語言文字的佛法。聽聞了這個佛法以後呢，能夠如理作意，這個人的善根很不錯了。聽聞了苦集滅道以後，他能如理作意地去思惟，這是很不容易了。就是前面思惟這個「二果」的苦諦；「彼因」的集諦；「彼滅」的滅諦；「彼趣滅行」的道諦，能這樣思惟。

「由此如理作意為緣，正見得生」，就是得到正見，得到什麼正見呢？就是苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道，在他內心裡面決定無疑了，他能得到這樣的正見，「正見得生」。這樣說正見得生，八正道裡面的正見那是入了聖位了，在這裡看似還沒有入聖位，應該屬於加行位。

「從此次第得學無學清淨智見」，他若得到正見以後，當然他會繼續努力地修止觀，煖頂忍世第一，再一剎那就是初果了，就是見道了，從此次第就得了、成就了學和無學的清淨智見。「學」就是初果、二果、三果，這是「學清淨智見」。「無學」呢？就是四果，四果的「清淨智見」，清淨智、清淨見，就是滅除去了見煩惱和愛煩惱，他得到了無漏的清淨的智慧了，所以叫清淨智。這個智和見是一回事，但是有點差別。「智」是決斷的意思，這件事決定是這樣子，沒有疑問了。「見」是推度的意思，就是要觀察是不是這麼回事，我看一看、我想一想，我再深入地觀察一下，是不是這麼回事？是空的嗎？觀，要觀察、要推度。那麼到這裡說，清淨智、清淨見是無漏的境界，聖人清淨的不是有漏的事情。

地二、明永斷（分二科） 玄一、辨斷相（分二科） 黃一、標漸次
由此智見，無明及愛永斷無餘。

前邊是說「趣清淨」，「從他聞音、如理作意」，他向於聖道那裡去、向於「學無學清淨智見」那裡去。這底下第二科「明永斷」，明永斷分兩科，第一科是「辨斷相」，第二科是「成經說」。辨斷相裡面第一科是「標漸次」，標出來它的次第。

「由此智見」，由於從他聞音、如理作意，就得到了正見；由正見開始，就修這個四念處，就是修習現觀。「由此智見，無明及愛永斷無餘」，那麼到初果的時候呢，就滅除去我執、我我所見，滅除這個。那麼得了初果以後，繼續地向前進，「無明及愛永斷無餘」，到阿羅漢果，無明也斷了、愛也斷了，沒有剩餘的，那麼這就到了無學的境界了。

「無明及愛永斷無餘」，這個無明呢，也就是執著有我，那就是無明，在色受想行識裡面，執著有個我；或者是明明白白地認為這個常恆住不變異是我；或者是雖然執著我，自己還糊糊塗塗，什麼是我也不懂，可是事實上是執著有我的。這個我見，由初果聖人把它消滅了，消滅了這個我見，就是分別我執消滅了。那麼繼續修四念處就是，由二果、三果、四果斷了愛煩惱，這無明的煩惱和愛煩惱「永斷無餘」，沒有剩餘地完全都清除了。

黃二、辨差別（分二科） 宇一、證慧解脫
由此斷故，於彼所緣不如實知，無明觸所生受，亦復永斷。由此斷故，永離無明，於現法中證慧解脫。

這是第二科「辨差別」，辨差別裡面，先說「證慧解脫」。

「由此斷故」，由於無明及愛永斷無餘故。前面說是「境界愛」，還有一個「內

異熟果愛」，那麼內異熟果愛也就是我愛，愛著有個我；這個境界愛，就是我所愛了。這個無明及愛永斷無餘，「由此斷故，於彼所緣不如實知，無明觸所生受，亦復永斷」，因為你已得聖道了，那麼成就了初果的時候，於彼所緣的境界，自己觀察自己過去的時候，在所緣的境界「不如實知」，不知道是苦、空、無常、無我，不知道。那個時候沒有無漏的智慧明，所以「無明」，這個眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法的時候就「生受」，生出來這種執著心，有受就有愛，就是這樣子。現在你因為斷除去無明及愛的關係，「於彼」以前，你以前「所緣不如實知，無明觸所生受，亦復永斷」，沒有這件事了，就是沒有這個無明觸了，無明觸所生受也沒有了。

我們沒得聖道，我們也不是煖頂忍世第一，當然我們是外凡的境界。我們外凡的境界，若特別注意，這個正念也會出來，若不特別注意的時候，這無明觸所生受，我們還不懂。我們不管是遇見什麼境界，都有無明與之相應，與我們的心相應，不知道是無我的，不知道一切法是苦、空、無常、無我，不分別這個事，沒有這種正憶念。現在因為得了聖道了呢，不同了，就是「無明觸所生受，亦復永斷」，也沒有了。就是遇見什麼境界的時候，他能保持正念，知道是苦、空、無常、無我，所以「無明觸所生受，亦復永斷」。

「由此斷故，永離無明」，因為把這個我、分別我執斷了，就是永久他不會再，不可能再有了，「由此斷故，永離無明」。「於現法中，證慧解脫」，就在現前的眼耳鼻舌身意，同色聲香味觸法的這些幻化境界中，成就了無漏智慧的解脫，不迷惑了，所以叫做「於現法中，證慧解脫」。

字二、證心解脫

若於無明觸所生受，相應心中所有貪愛，即於此心得離繫故，貪愛永滅，於現法中證心解脫。

這底下第二科。「若於無明觸所生受」，這是說我們沒有成就聖道的人，我們這個內心和一切境界接觸的時候都是「無明觸」。無明觸有「無明觸所生的受」，所有的這個感受，與受相應的心裡面，是有貪煩惱、有愛煩惱、也會有瞋煩惱，各式各樣的煩惱都是有的。

「於無明觸所生受，相應心中所有」的「貪愛，即於此心得離繫故，貪愛永滅」，因為現在得了聖道了，他這個內心有光明的智慧與他同時活動，他雖然也見色聞聲，但是心裡面沒有繫縛，沒有貪煩惱的繫縛，也沒有瞋煩惱的繫縛，在心裡不能繫縛他。「故貪愛永滅」，所以這時候，他內心的貪愛的煩惱永久地滅除了。

「於現法中證心解脫」，就在現在的色受想行識裡面，他成就了心解脫。他心裡

面沒有愛煩惱、沒有見煩惱了，這些煩惱不能夠覆障他了，所以證心解脫。

前面是「證慧解脫」，這是說「心解脫」，心解脫有個什麼意味呢？有禪定的功夫，有禪定的功夫使令心解脫了，也就是沒有這個貪愛，沒有貪愛的煩惱，沒有無明觸所生受的煩惱，就是得到心解脫。

玄二、成經說（分二科） 黃一、由無明滅得無生法

設彼無明不永斷者，依於識等受最為後，所有諸行後際應生；由無明滅故，更不復起，得無生法。是故說言：無明滅故行滅，次第乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅。

這是第二科「成經說」。前面是辨斷相，這底下成經說。

聽聞了苦集滅道的正法，內心裡面能夠如理作意。「由此如理作意為緣正見得生」，這應該是在加行位來說；由加行位得到正見以後，繼續努力地精進地修行，那麼就得初果。由初果、二果、三果、四果，那麼就是得了阿羅漢果。這個階段當然這是要長時期地努力。長時期地努力呢，已經得阿羅漢果的人，他的眼耳鼻舌身意，和色聲香味觸法接觸的時候，自然是清淨的。但是在沒得阿羅漢果之前的初果、二果、三果聖人，他要時時地用正念保護自己，心就清淨。若是這個沒得初果的人，這個四加行的人，他若是在阿蘭若處住，他常有正念保護自己，也是清淨；若是到塵勞的世界呢，就不一定，就是有的時候清淨，有時候不清淨。說我們若是初開始常常修四念處的話呢，亦復如是。你提起來正念的時候，常常地觀，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，他的心也清淨。你把正念停下來，正念停下來就不行了，他心裡面這無明、貪愛，就發生作用，就不清淨，自然是這樣子。這裡是說，由開始得正見，到最後、到阿羅漢果，次第是這樣子的。

——※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— ·
—※— · —※—

昨天還有人提問題沒有回答，我現在回答這個問題。

問：《披尋記》第 134 頁有言：我見我慢，此癡所攝。

答：有我見、有我慢，執著色受想行識裡面有個我，然後心就高舉起來了，輕視別人，抬高自己，這個慢。

問：印順導師《佛法概論》第 118 頁則說：「四無記根的無明，為隱微的蒙昧心。」這樣解釋。

答：這個無明就是那個我癡，就是我癡。

問：從不同的性能來分別，我見就是癡分。

答：因為沒有我，你去執著有我，這是愚癡的意思。

問：我愛，

答：執著有我，就會愛這個我，說

問：是貪分。我慢是自恃凌他，即是瞋分。

答：就是瞧不起別人，就是有一點瞋的意思。

問：那麼我慢的屬性是愚癡？或是瞋恚？或是二者兼有？

答：是二者兼有的。沒有我，當然也沒有我慢，可是就認為有我，當然是愚癡；而生我慢，當然還是愚癡，不過是表現出來的相貌，有一點差別。我愛也是愚癡，但是裡面它有貪愛的成分；那麼我慢也是愚癡，但是有瞋的成分，所以說癡也是可以，說瞋也是可以，所以是二者兼有。

如果你特別地去會合，把貪瞋癡去會合這四無記根，那就是一個是癡，一個是貪，一個是瞋，貪瞋癡，可以這樣去會合的，這是這樣。

問：在靜坐修數息觀的時候，知息出、知息入、知息長、知息短，由於它只是知，並不主動控制呼吸的出入長短，那麼就五遍行的作意、觸、受、想、思，我們是否可以說，此時的思心所只具有審慮思和決定思，而不具有動發思呢？

答：不是的，具有動發思。因為你在修持息念的時候，是由你內心的決定，我要這樣做，這不是動發思嗎？是動發思，而不但是決定思、審慮思的。這個息的長短出入，你只是知，這就是你的動發思，這就是你在修持息念。不能說只是審慮思和決定思。如果只是審慮思、決定思，沒有動發思，你不修持息念，你就不修持息念了。

問：《披尋記》第 23、24、100 頁，也有提到威儀、工巧三性可得。倘若我們以無記心，引起行住坐臥的威儀動作，威儀無記，或工作、繪畫、詩歌，工巧無記等；以《佛光大辭典》第 5108 頁，這些均屬無覆無記，既是無覆，則其性是淨，不覆聖道。（《佛光大辭典》第 5108 頁上欄第三行：「無覆無記，又作淨無記，即純粹之無記，絕不覆聖道、蔽心性，故不屬不淨。欲界之無覆無記心分為四：…②威儀無記、③工巧無記。…」）

答：這樣說是合理的，是對的。譬如說我們主動地去做一件壞事，我們身體有行住坐臥，或者是畫一個畫，也是有善惡的情形。你主動去做壞事，當然這就是有記，或者說惡；我主動地我去做一件好事，那麼當然就是善。現在心裡沒有這個意願，

我沒有想要去做好事，也沒有想要做壞事，就是心情上很輕鬆，很自在，在那裡經行，或者是寫一個字，畫一筆畫，沒有什麼特別的動機，當然這就是說是無記，這樣說是對的，是合理。

是對是對，你這上面說是，「則其性是淨」，說淨也可以，但是本文它說是無記，無覆無記，說無記，沒有說它是淨，是用無記來形容的。是「不覆聖道」，當然這種境界呢，它不會障礙聖道。

問：然在《中阿含》九八〈念處經〉中有謂：「觀身如身念處」，行住坐臥眠寤語默皆正知之。如果我們的心保持在正念正知中，這是修習善行。若不能就是失念，不正知，那不是與煩惱相應了？（九八）中阿含因品念處經第二（第二小土城誦）：「觀身如身念處。如是觀覺心法如法念處。云何觀身如身念處。比丘者。行則知行。住則知住。坐則知坐。臥則知臥。眠則知眠。寤則知寤。眠寤則知眠寤。……」）

答：這說的也是對的。說是這個前面《佛光大辭典》說這個無覆無記，那是一般性的事情。這《阿含經》，你這是《中阿含經》，這是修學聖道了。他心裡面要有個動機：我要得聖道。當然這就是善法了。前面說是那個威儀無記、工巧無記，他什麼動機也沒有，就是他沒有開始修聖道嘛。所以那個境界，若和修四念處——有了聖道的意願的時候，那個還是雜染的境界。一般的無覆無記，說它是無覆無記，那還是雜染，應該說還是雜染，這麼說是對的。所以你說若不能就是失念，不正知，那不是與煩惱相應了？是的。

問：既是煩惱就屬染汙了，這樣說，似乎與以無記心為威儀工巧等業，是淨，不覆聖道，相違了。

答：當然這個地方是有這個問題。你的心還是很細緻，是有這個分別的，是不同的。譬如說是阿羅漢，或者是得無生法忍的菩薩，他的內心與第一義諦相應的，那是離分別的境界、是個現量境界；我們凡夫這個眼識看見光了，也是個現量境界，那能和聖人相同嗎？也還是有差別，凡夫的現量，實在那裡都是無明，什麼現量？這個凡夫的無明的境界。所以這個是看你怎麼樣，看你對什麼說，就會有這麼一些差別，嚴格地說，只有聖人才是，這個正念相應的時候，無分別智，那才是清淨的，凡夫那有什麼清淨呢？這麼說是對的，好，這個就這樣子。

問：與現法果的二因緣，一是欲解，二事，是任一因緣就可得現法果？或是具足二種才可得現法果？

答：當然是具足二種。欲解是內心，事是採取行動了，你有特別的誠懇的行動，或是對尊重處所，或者是有恩的地方，父母這個地方，或者有苦惱的人，對這些人有

特別的、殊勝的功德的事情，你做這種事情。最初你還是欲解，我很歡喜這件事，我也很明了怎麼做，然後採取行動。有很重大、特別地尊重、誠懇做，當然是得現法果。如果你是，做是也做得很好，但是心裡面不太歡喜做，那也不能得現法果，所以這兩件應該是具足的，只是一樣不行的。

問：二種破僧中，破羯磨僧，解釋時為何特別舉九人為例？對此不明白，是不是四人以上成眾的緣故。那如果一邊五人，一邊四人，是否有一邊不如法？再作說明。

答：破僧有兩種：一個破羯磨僧，一個破轉法輪僧。破羯磨僧就是八個人就可以了，就是在一個界內兩眾各別地作羯磨。這個「眾」，一定要四個人以上成眾，那一眾是四個人，這一眾也是四個人以上，那麼各別作羯磨，那麼就是破了，大眾僧不合了。如果說這邊四個人，那邊兩個人，兩個人不成眾，他作羯磨是不成立的，那也不算破羯磨。若破轉法輪僧要九個人，九個人就是這邊四個，那邊四個，加起來是八個。八個，其中另外還有一個能破者，他能夠離開了佛法以外，建立一種道理，你能夠接受，也有不接受的。這麼就分裂了，就是兩眾，另外還有一個能破者，就是九個，最低限度是要九個。那是《俱舍論》上這麼說，破羯磨僧是要八個，最少要八個，多可以無限量的；破轉法輪僧最少是要九個。是這樣意思。

問：師父，這個問題是我們在討論，我們在小組討論的時候提出來的。就是關於第一個問題，與現法果，這個與現法果有兩種：一種是由欲解故，一種是由事故。其實就是說，有一個果出來的話呢，一定都是要有欲解，也都是要有事，那然後有加行、有究竟，每一個業通通都要有這四個才能夠成立。

答：什麼？有四個？

問：就是有「事」，事情的事，然後有欲解，就是有意樂，那然後有加行，去行動了，然後最後這個業成就了，所以一定有這四種構成一個業的條件。那現在我們討論就是說，五個果裡頭有一個是給現法果。那然後那個現法果呢，它這上面講，假如是照《披尋記》來講的話是 262 頁第 3 行，它是說有二因緣，善與不善（善不善業）與現法果，一是由欲解，二是由事。那這樣子來講的話，就是說，要給這個現法果的話，它可以有欲解很強，然後能夠得現法果？或者是說，它的事是一個特殊的對象，它也能夠得到現法果？

答：欲解和事，這兩種都要具足。

問：不是說特別側重那一個，就會得到現法果嗎？比方說，由事的話，它是說，做無間業，那會得到現法果；或者是說，假如是做善業的話呢，比方說勸父親、或者

是勸母親他們信佛了，不做惡事的話，那這樣的話也是得現法果。當然就是說，這個得現法果裡頭都是要有意樂在裡頭，可是它側重的是不是側重在事，所以會得現法果？

答：側重事，但是欲解也是很重。如果欲解的程度不夠，這個事力量也就不夠了。

問：那師父的意思就是說，我們要不要把那個書翻開來看一看，比較清楚。這個是《披尋記》262頁，第三個。

答：「與現法果者，有二因緣，善不善業與現法果：一是由欲解，二是由事。」就是這兩個因緣與現法果，不是這樣意思嗎？

問：那下面它有說，欲解的話，它有說，比方說它是增上的意樂，顧戀其身，顧戀家財，那然後他去做好事情的話，那他就能夠得現法果。那它這個地方是不是說，它側重在意樂上面，就是說他的意樂非常地猛利，然後他得到現法果，當然也是有事。

答：你說在那註解上？

問：不是，就是還是它的文，因為它的文，它是說「應知欲解復有八種。」

答：「應知欲解復有八種」，是的。但是前面這是總說，「略標列」，這是總說的。前面是別釋，標列的大意就是這樣子：由欲解、由事，由這兩種因緣，與現法果。你是做善也會得現法果，不善也與現法果。

問：那就是說在這個「由欲解」這一大段。

答：欲解這一大段。

問：有八類，對不對？

答：八類，對，欲解有八類，八類這個……

問：我們只挑一類出來。

答：你挑一類啊，我看是那樣子，你只有欲解，而這個事若是不夠力，也是不行。說這個事做得很有力，但欲解不夠，也不行。所以一定是兩種都要具足。

問：就是說平常，假如是說，欲解也有、事也有，橫豎就是要有這個業了？

答：是的。

問：那可是這個地方就是說，他的欲解特別強，那就是說，假設說欲解不是特別強的話，不一定是得現法果。

答：欲解若不強，就差一點。

問：他可能就是說順生受，或者是順後受？

答：對的。

問：那現在它是說與現法果。

答：與現法果一定要強。

問：一定要強的話，那是不是說這個地方是側重在欲解，只要欲解強的話他就會得現法果？

答：欲解強，也要有事，要加行。要有事，要把事也做出來，只是欲解還不行。

問：那所以就是說，與現法果和順生受，假設說這兩個果來比較，兩個都是有欲解，兩個都是有事，那為什麼會順生受和得現法……

答：這個事是那樣，你就是有欲解、有事，得了現法果，還會得順生受的。因為這個功德現在你不能完全拿到的，拿到一部分。比如說我供佛，我承事供養，我這欲解也很圓滿，事也做得圓滿，得到了一些功德，這個功德沒有完，還要順後受、順生受的。說我對我父母有什麼特別的功德，也是一樣，也是要順現受、還要順生受、順後受，沒有完，只是現在還不能完的。若是欲解做得不圓滿，但是事做得不錯，那也有可能順生受、順後受了。我的欲解不是那麼圓滿，但是我做的時候，做得很好，這心力不夠，那就不容易得現法果。心力也夠，事實上也做得很好，就可能得現法果了。

問：那這樣就很圓滿了。

答：因為做些殊勝的功德，有的時候會超過人的境界的，說得果報的時候，不是得人的果報，可能得天人的果報，得到更殊勝的果報。這時候你要得現法果，現法果是人的境界，就是那個力量太大了，一定現在它就會發生作用，所以只能得到一部分。

問：那我了解了，就是說要有這兩種一起合起來。

答：一起合起來才可以。

問：任何一方面，或者是欲解、或者是事強的話呢，就是說他現法就有果，他後來還是有果。

答：還是有果的。

這個第二個也答了，現在第三個。

問：於天廟衢路市肆，立殺羊法，犯無間業同分。若以現在來看，當一市之長、或一縣之長，下令新設一處為菜市場，此市場含括所有的賣菜、食品、魚、雞等事業，其中也包括當場宰殺生畜之事，此首長是否也屬無間同分業？

答：通常說這種情形應該沒有那麼嚴重，沒有那麼嚴重的。因為宰殺的事，是其中的一分。那個市長，那個有權力的那個人，或者是市政局，那麼他只是為了市民生

活的方便，他只是這樣想。為生活的方便，在一個地方有這樣的，准許你有這樣的設備，准許你在這個地方做這件事，而不是專說是你一定要在這裡殺害生命。在他的思想裡面只是說，生活的方便的需要，那那個罪過不是那麼大。如果他的目的專在宰殺這一方面來說，那就是有問題了，我看這個事應該這麼想。

問：這是第四個問題。供養二果三果，不能得現法果。可以初果為由，凡夫甫入聖流。

答：這句話，是我們的分別，在文字上有這個話嗎？說「供養二果三果，不能得現法果。」在文上有這句話嗎？

我看文上沒有這句話，這句話是寫字這位同學加上去的。當然也有一個藉口，文上是說初果、得慈定者、得無諍三昧，從慈定出，才出慈三昧的人，才從滅盡定出來的人，或者才得初果的人，或者得阿羅漢果的人。你若這樣子有欲解、有事，就能夠得現法果。我們從這裡加上一個分別，喔，那麼二果、三果，你供養他不能得，不是這樣意思。

當然這裡面是有點特別，譬如得慈三昧的人，你特別地供養他，能得現報。得滅盡定的大阿羅漢，你供養他，請他吃一餐飯，就能得現報，也是有這些事情。那麼得初果的聖人，他原來是凡夫，一下子得了聖道，你對他的恭敬心特別強，你若是供養他，歡歡喜喜地供養請他吃一餐飯，也是得現報，是這麼回事。這個二果、三果，就沒有提，沒有提這件事。沒有提，並不表示你供養二果、三果不得現報，不表示這個意思。

那麼為什麼沒有提呢？因為前面就是指特別的人，得滅盡定的人、得慈三昧的人、才得初果的人，就是有點特別的情形。等到那一段文的後邊，就說出來了，學無學的這些人，你能夠對他承事供養，當然也要具足欲解和事，也是得現報的。那這二果、三果也在內了嘛，二果、三果也是有學嘛。你看、再讀那段文，他也是在內的，是這樣意思。這是一個問題。

問：可以初果為由，凡夫甫入聖流，四果為證得分段生死，圓滿超出三界來思惟。但於經典，如《四十二章經》中說飯多少須陀洹，不如飯一斯陀含，飯多少斯陀含，不如飯一阿那含。

答：這個地方我有兩個意思。一般流通的《四十二章經》，和藏經的本子對照，差得非常地多，文句不一樣，文句完全不一樣。有的流通本子好多話，藏經本沒有，根本沒有那句話，那麼究竟誰是對的？這是飯三世諸佛，不如飯一個無修無證的人，這種話說得對不對？這種話你相信嗎？你相信這話說得對不對。還有人比

佛的功德還大，還有這種話嗎？我們佛教徒容許這句話嗎？可以容許這句話，佛還沒有究竟圓滿，另外有個無修無證的人比佛的功德還大，你能相信這句話嗎？我們就是這麼回事，所以這是一個問題。《四十二章經》也是很好啦！就是這樣吧，這是一個說法。

另外這個地方也可以這樣解釋，你對於初果聖人，說這都是凡夫，這個是初果聖人，哎呀！我對他非常恭敬。那這是得現報。如果說是另外還有二果，初果還不如二果，那初果不行，我就供養二果。你若有這樣的心，你去供養初果，不得現報，就是你心的問題。我父親、我母親他沒有得聖道，但是我是特別恭敬、特別歡喜孝順父母，就得現報。這個道理是這樣子。

所以他本身功德的多少，和你內心的恭敬心，這個比例上有事情的，是這麼回事，得不得現報是從兩方面說的，不是一方面說的。所以這個《四十二章經》說是你供養一個須陀洹果，不如供養斯陀含，這也是有道理。因為斯陀含的聖道就是高過須陀洹，這道理還是有的。

問：如何說供養二果、三果，不能如初果能得現法果。

答：這句話是你加上去的，《瑜伽師地論》沒有這句話。

問：阿賴耶識是真異熟，五蘊果報體是異熟生，兩者相加即成異熟果。一切法皆是由阿賴耶識果報主所變現，皆能夠包含至前六識，為何說不包括第七識？

答：這個地方，就是我們應該研究，應該研究，所以我又想起來了，印順老法師就是了不起！這個事實擺在這裡。他研究這個說是：「真諦三藏說：『末那識就是阿陀那識。』」是真諦三藏這麼說，那麼印順老法師就找出來根據，《解深密經》就沒有說末那識，就說個阿陀那識，那麼從那個地方可以證明真諦三藏說得對。這樣說呢，說阿賴耶識就是末那識就在內，就不用再說了嘛。所以這個地方也可以這麼解釋。這個問題也可以這樣解釋。好，就是這樣。

問：同學們頗為用齋速度太快所苦，能否請院長開示吃飯時用功的各種方法？一則使大眾能放慢用齋速度，再者先用完齋者，在等待結齋止仍可繼續用功。

答：這件事在南院也有這個問題。吃飯是慢慢吃好，慢慢吃能幫助胃的消化，你這個飯也好、菜也好，你細細爛爛地嚼，然後再吞下去。你嚼得很少，那麼要完全讓胃、增加了胃的工作不是太好。我們長牙齒幹什麼呢？所以你慢慢嚼，然後嚥下去是對的。但有的人習慣了，他就是很快地嚥下去。那麼放慢用齋速度是對的。

問：吃飯速度慢的，只能在指定時間內用完飯菜，不必擔心令他人坐久延遲，恐人生惱；因為從此他知道，別人在這段等待的時間內還可以繼續用功，他便能在沒有心理壓力的狀況下，心無掛礙地用齋了。

答：這文章也寫得好。是的。習慣了用齋快、吃飯快，也希望稍微慢一點。把這個胃，減少胃的工作，你身體也容易健康，因為你牙齒嚼好了，胃也容易消化，你的營養容易吸收，身體健康也強一點。像我以前聽人家說：沒有病的人，這一口飯菜嚼五十次，咬這麼五十次，然後嚥下去。我是這樣做過，這樣做那的確是很爛很爛了。有病的人要嚼一百次，那是太多了。不過這樣子要是嚼五十次，假設一個人半小時他要吃兩碗飯，或者兩碗菜，就只能吃一半，只能吃一碗飯，多的吃不完。我曾經這樣做過，感覺到也可以，人家都吃完了，我就吃一碗飯、一點菜，也吃完了。那麼這一天也感覺到很舒服，也不感覺到說是餓得不得了，也不是。所以慢慢嚼，不要吃太快。如果是有的人他非要吃快不可，他就很快吃完了。那麼你就吃完了，別人沒吃完，你在那裡修奢摩他也不錯，修奢摩他、毘鉢舍那也是不錯，時間也沒有浪費嘛，也是很好，這樣子使令吃慢的人沒有壓力，繼續地吃，我倒同意這樣子，慢慢吃好。

這是第一，還有第二個問題。

問：若中有前一剎那死滅，由於尚未正式感果，於是後一剎那，又一個中有現起。當後一中有現起的第一剎那，那個阿賴耶識是否也具有相續識的作用？

答：是的。也是相續的。還是具有，是的。

問：為何在受現法果中，及與他增上果，所舉的都只有談到四無量心的慈三昧，不談其餘的三昧的三種定？

答：因為慈三昧，是慈能與樂，這種功德是特別殊勝的，所以單獨提到它，原因就在這裡。所以生慈，就是對於任何人生歡喜心，願意一切都好，這一念心是不得了，願意我很多很多的安樂自在的事情，普遍地布施與一切人，這一念心是不得了，不可思議。

我想我們如果是修止觀的時候，不妨順便加上這一念心都好。就是平常啊，不是修靜坐，不是修止觀的時候，也常發起來這種心，我願意，嘴雖然沒有說，心裡想：我願意你好。你看這多殊勝，一方面可以調伏自己的嫉妒，調伏自己的瞋心，而默默中同人結了好的因緣。每一個人都有無分別的阿賴耶識，你若動了瞋心，動了嫉妒障礙，就是阿賴耶識和阿賴耶識是通消息的，無形中就有一點不好，不

吉祥。所以說若是有幾萬人、幾十萬人、幾百萬人，大家同時地來祝願一個人，是不得了，是有力量的。大家都沒有說話，默然地在那兒祝禱，對那個人就有作用。這就是他那個阿賴耶識能接受，若是大家都在恨他，那他也是夠受的。所以這個慈三昧的確是功德殊勝。

問：處母胎中有六處，而後才有觸，

答：這是就種子說的。

問：但印象中院長曾說過：有情入胎後，五根尚未形成時，已有第六意識的活動，例如這個住胎有情是人，他還不知道自己的身體是否已經長成，但他的第六意識已經開始胡思亂想，並且還認為自己是一個正常的人，這樣的思想活動也會有觸，但是不被歸納為觸支。

答：因為這個是眼耳鼻舌身意六根成了，同前面的色聲香味觸法接觸，這時候叫做觸支。如果是前五根沒長成，只是第六識在那兒胡思亂想說觸，那個不算數，是不算數的，所以不能說那是觸支。我們一般的眾生，因為這個福德、智慧、或者正念的力量都不夠，所以在處胎的時候不知道是處胎，有可能是認為在花園裡面，或者是在一個草叢裡面，在那裡生活，他心裡面還認為是正常的生活。所以他那個觸，他那個內心完全是自己的世界，不是真實和外面的世界接觸的，所以沒有觸。「不被歸納為觸支的」，真實上他沒有接觸，只是自己的妄想。講這個神經病，只是他一個人，但是他心裡面好像前面有多少人和他打架、和他罵，實在都完全是自己的虛妄分別，那不算數。

問：在別釋流轉相中，先說名色緣識，後說識緣名色。而在四生差別中，無色界有情的流轉相貌，先說以名為依，及色種子為依，識得生起；後說以識為依，名及色種子轉。似乎也有這樣的意趣，這是否可以看做是無色界有情，名色緣識，識緣名色的相狀？

答：是這樣意思，但是他無色界的只有色的種子，沒有色的現行，這還有點差別，不同的，和有色的世界不一樣。有色的世界有色的種子，也有色的現行。無色界的有情有色種子，而沒有色的現行。這地方有差別。但是在文字上前後的安排，不必執著。有的時候，這個名字在前面，有的時候這個名字又跑到後面去了，不一樣的。《法華經》的〈信解品〉，那四大弟子，它開始列出這須菩提尊者在前面，而後面呢，摩訶迦葉尊者在前面，你不必執著。

問：師父，我想問一個問題，昨天講那俱有依根、等無間滅依根，你說異熟識是前六識。然後它到後面解釋的時候，講俱有依根是前五根，等無間滅依根是指心法來說。那就應該還有第七識。可是《瑜伽師地論》這麼的嚴謹，從頭到尾從來沒有看到它，在講〈意地〉的時候，都沒有講過，都講一切種子執受所依，異熟所攝阿賴耶識，只聽說過，只寫到過有異熟識、阿賴耶識、一切種子識，從來都沒有提到過第七，這中間有沒有什麼蹊蹺？

答：前邊〈意地〉那個地方，也提到末那識，也是提了。沒有提嗎？不過後面提得少，的確是提得少，就提到一切種子識，提到阿賴耶識，就是和前六識的關係，沒有提到末那識，是提得少，的確是這樣子，是有這樣情形呢。

印順老法師他說：真諦三藏這個說法，是古唯識的本意，舊唯識的本意；護法菩薩的說法是新唯識。有新舊的不同，唯識宗有新舊學派的不同。我們多數學《成唯識論》、《三十唯識頌》這是唯識的新學派的思想，就把末那識的地位提高了。但是從古唯識的立場看，有時候不提它，只提到一個阿賴耶識、異熟識，沒有提到末那識，沒有提。

不過這裡面呢，那可是問題還是有的，末那識是有四無記根，是有煩惱的，如果要是不能承認有末那識，那麼那個煩惱識就得要阿賴耶識負責，阿賴耶識要有煩惱。所以古代的我們中國的學派，天台智者大師也提到阿賴耶識還是有煩惱的。那就是思想上裡面還有事情。

問：那所以《瑜伽師地論》它的這個學派下來是屬於……

答：《瑜伽師地論》當然是古的，那要在《攝大乘論》之前，更當然是在《成唯識論》之前。

問：那假如像那句話，又此異熟識及依名色而轉，它很詳細地定義了名是什麼，色是什麼，名是無間滅依根，色是俱有依根。那這樣子來……，如果我們一定要套新的來講的話，那這異熟識裡面就是包括了第八識、前六識，還有第七識。

答：也可以這麼說了。那個《解深密經》上不提末那識，圓測法師他說略去了。當然這話，就是現在講，我們也可以說把它略去了，其實應該包括在裡面。這就等於是我們的一個註解的一句話。如果說是末那識就是阿賴耶識，那就不是略了，不應該說略了。

戌二、從中際後際生及彼不生趣清淨究竟（分二科） 亥一、總徵

云何從中際，後際諸行緣起生？

這是第二大科「從中際後際生及彼不生趣清淨究竟」，從這一科開始講。這是已經講過了，講過了，我上一次我講課的時候，我本人有點問題，就是一邊講課的時候一邊打瞌睡，我講了一段，忽然間我都不知道講那兒去了？我有這個事情。所以講得對不住，講得不清楚，所以現在我重新再順一順這個文。先「總徵」，先問。

怎麼叫做「從中際，後際諸行緣起生」？這個分三個時間，就是過去、現在、未來，分這麼三段。「前際」就是過去，「中際」就是現在，「後際」就是未來。「前際」在十二緣起上說就是無明緣行，行緣識，這是前際。識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，這是「中際」。生緣老死，這就是「後際」。「前際」那一段解釋完了，現在這是第二大段，「從中際後際生及彼不生趣清淨究竟」，這一段很重要，先問。

「云何從中際，後際諸行緣起生？」「從中際」就從中間這一段，中間這一段，「後際諸行緣起生」，是未來的諸行緣起，在這個時候現起來。這個話怎麼解釋呢？怎麼叫做從中際，後際諸行緣起生？這句話什麼意思？就是先提出這個問題這樣問。

下邊就回答這個問題加以解釋，解釋分兩段。第一段是「從中際後際生」，這個後際是從中際生起來的，就是將來的因緣果報，將來的果報是從現在的思想行動生起的，就是這麼句話。這一科裡面先是「別辨」，別辨裡面分別地說明，先解釋什麼叫做「中際攝」。「中際攝」先說有兩種果報，兩種果。

亥二、別釋（分二科） 天一、從中際後際生（分二科）

地一、別辨（分二科） 玄一、中際攝（分二科） 黃一、明二果

謂中際已生補特伽羅，受二種先業果：謂受內異熟果，及境界所生受增上果。

「謂中際已生補特伽羅，受二種先業果」，這是先說什麼叫做中際？「中際」也就是現在，現在這個階段。現在這個階段是什麼情形呢？就是由過去的業力，現在的生命現起來了，就是這麼一句話，就是這樣意思，「中際已生」。這個生命現起來，當然是有一個眾生的，就是「補特伽羅」，補特伽羅是新的翻譯，它還保留原來的梵文，沒有直接翻成漢文，所以叫補特伽羅，中國話叫做「數取趣」。

「受二種先業果」，這個眾生、這個有情他領受了，也就是成就了兩種果報，這個兩種果從那兒來的呢？「先業」，就是過去世的業力造成的果報，現在的果報不是現在造成的，是過去的業力創造的，是這樣意思。那兩種果呢？「謂受內異熟果，及

境界所生受增上果」這兩種果：一個是內異熟果，一個是增上果，就是這兩種果。「內異熟果」，就是這個生命體叫做內，我們這個生命、這個身體，這個果報就是色、受、想、行、識這五法組成的這個果報，這是先業所造的果報，我們現在得到了。若拿人來說，就是我們現在這個身體，就是先業所造成的果報，叫做內異熟果，這是一種。

第二種果報呢，「及境界所生受增上果」，「境界」就是我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，所覺受的境界。你所遭遇到的色、聲、香、味、觸，色聲香味觸，所遭受的，這個是我們內心所攀緣的境界。在這個境界上我們心裡面有感覺、有覺受。我有好的車、我有好的房子、我有好的衣服、我有好的父母、兄弟姊妹，都是你所覺受的。「及境界所生受」，那麼這叫做「增上果」。這個增上果是什麼意思呢？你所遭遇到的，是你的業力的力量。「增上」是強大的力量，強大的力量是什麼呢？就是你過去的業力力量很大，在得到內異熟果的同時，也又得到一個境界的果報、賴以生存的果報。我們這個身體雖然是非常重要，但是它要生存，它要依賴很多的因緣，依賴色、聲、香、味、觸的。我們又是依賴的色、聲、香、味、觸，很明顯的我們要吃飯，這個飯就是我們外邊的一種果，這也叫做增上果；也就是香、味、觸，這是我們的飲食；乃至到我們住的房子、穿的衣服，所有的這些生活的環境，這個環境是我們所以能生存的力量，就是果報，這個果報叫做增上果。我們得到……先業，得到這兩種果報。什麼叫做中際？就是現在，我們得到這兩種果報，這是叫做中際。

黃二、辨二因（分二科） 宇一、引因（分二科） 宙一、辨相（分二科）
洪一、能引（分二科） 荒一、明緣起（分二科）
日一、別顯二支（分二科） 月一、無明緣行

此補特伽羅或聞非正法故，或先串習故，於二果愚。由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知；由迷後有後際無明增上力故，如前於諸行若作若增長。

這底下也還是說，過去的先業在現在發生作用，得到這樣的果報，得到這樣的果報我們又怎麼樣呢？又怎麼情形呢？

「此補特伽羅」，說這個人，就這麼講好了。「或聞非正法」，假設這個有情他所聽到的、他所學習的，或者他父母教授他的，或者到學校裡面學習的，或者在社會上所學習的，都不是正法，就是不是佛法。佛法與非佛法，有什麼不同呢？社會上的，不管是小學、中學、大學，總而言之都是迷惑顛倒，隨順你的貪、隨順你的瞋、隨順你的愚癡去活動的知識、條件種種的情況，通通都是這件事。社會上就是大學最高的學府，還是這麼回事，也是告訴你增長貪心的事情，增長瞋心的事情，增長愚癡的事情，增長你的邪知邪見的事情。但是社會上的人，這是非常重要的，我不讀書怎麼能

生存呢？就是要讀書才能生存，但是在佛法上來看，就是這麼回事嘛。

都是使令我們的生活環境好一點，穿的衣服好一點，飲食好一點，我們的房子造得好一點，這個光線也好一點，坐的車好一點，坐的飛機好一點，就是這個嘛！或者我們這個地區的資源不夠，我們向其他的地方搶過來，要有種種的方法，就是這樣子嘛！就是這麼回事。就是「聞非正法故」，就是這樣子。

「或先串習故」，或者是我也沒有去向誰學，但是我也知道怎麼生存、也知道生存之道，也知道有發財之道，也知道與生俱來的就知道去搶，去殺、盜、姪、妄的事情都會做。因為什麼呢？過去世他就「串習」，習慣，常常這樣做這件事，習慣了，今生不需要人教就會，所以「或先串習故」。

「於二果愚」，這樣的這種情形，過去世的業力，得到現在的兩種果；而現在又沒能聽聞佛法，沒遇見善知識，去學世間上的，到世間學校去讀書。去讀書結果對於「內異熟果」和「增上果」還是糊塗的。不知道人這個生命體，苦、空、無常、無我；不知道所賴以生存的增上果，也是苦、空、無常、無我。說是我是一般的老百姓，苦、空、無常、無我；就是你最高的，最高的身分的皇帝，也還是苦、空、無常、無我，都是糊糊塗塗的，都是順生死流，隨順著苦惱的境界去。

從佛法上看，地獄是沒有的，也沒有地獄，也沒有餓鬼，也沒有畜生。為什麼有了？你自己創造的。誰要你創造的？就是你自己的心加上你的好朋友；你和你的好朋友共同地創造，是糊塗啊！是「於二果愚」，對這兩種果不明白，不明白都是虛妄的，都是如幻如化的、如夢幻泡影、如露亦如電，不真實啊，都有欺誑性。我看上去很好，令人羨慕、多好。這個誰？好像是漢高祖劉邦，好像有一次到了長安去，看見皇帝出來了，真是威嚴啊！我有一天也能這樣嗎？漢高祖這時候羨慕這件事，當然他後來他也成功了。所以是不知道，這是一種情形。

「由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知。」

前邊說兩種先業果。「此補特伽羅或聞非正法」，這以下，「辨二因」。就是這先業果從那兒來的？從因來的，有兩種因：一個「引因」，一個是「生因」，這兩種因。先解釋這個「引因」的相貌，引因的相貌就是兩種：一個是「能引」，一個「所引」，就是這兩個相貌。

「能引」的，先說這個緣起，後來說出它的名字。這個緣起裡邊，當然就是無明緣行，行緣識。這就是先說這個「無明緣行」。就是「此補特伽羅或聞非正法故，或先串習故，於二果愚」，這就是「無明」，不明白這個道理。這個二果愚，這是標出來，怎麼叫做愚呢？

「由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知」，這就是解釋這個「內異熟果愚」。

由於我們沒有聽聞佛法，就是大家都這樣子。小孩子，就是嬰兒賴著父母生存，照顧到大了到社會讀書，然後到社會做事，大家都是這樣子，也不感覺到有什麼不對。那麼有什麼不對呢？

在佛法的態度來說，「愚內異熟果故」，不知道這個身體是老、病、死的，這個身體老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得，各式各樣的苦。這個身體就是這麼多的，很多很多的苦，說不完的苦，求不得苦，我總感覺不足，要繼續地去追求，這就是苦啊！很多很多的苦。現在這個生命體苦，我不懂，我不知道，實在是自己常常地遭遇到這種苦，但是自己還不明白，還要追求將來，還要繼續追求這個苦。所以「於後有生苦不如實知」，說現在這個生命體的苦你不知道，當然將來這個生命以後的那個生命體，也一樣嘛！還是苦，也不知道。這個不知道就叫做「愚」，不知道，我現在這個身體很苦，我不知道，但是我繼續創造這個業力，去拿到將來的生命還是這樣的苦，就是這麼意思。

「由愚內異熟果故，於後有生苦不如實知」，你若不遇見佛法，永久是迷惑的，永久是無明，沒有光明。由現在的生命體我不明白，這個生命體以後的生命體就是「後有」。這個「後有」，就是這個生命以後的那個生命體，它那個生命體也是苦，當然也是不知道，不知道它是苦，那麼這就叫做「愚」。這的確是，如果是我們若不讀經，那知道這回事呢？如果你若讀這句話，這段文你不細心讀，也還不太明白。

「由迷後有後際無明增上力故，如前於諸行若作若增長」，這是行；前面是無明，這是行，「無明緣行」。

「由迷後有後際無明增上力故」，「後有」，就是這個生命以後的那個生命，叫做後有。「後際」，就是過去際、現在際、未來際，就是將來、將來的。這個「無明」就是對於後有後際的生命體不明白，這個糊塗。就是我自己過去的時候，我也不明白，現在也不明白，將來的事情我還是不明白，這個「無明」在時間上講就指將來，將來的事。「增上力故」，這個不明白的這個糊塗啊！不是輕微的，是非常有力量的，力量很強大的，你怎麼講他都不開竅，還不明白，我還是要繼續這樣做，就是這樣意思，「增上力故」。

「如前於諸行若作若增長」，過去世的無明、沒有智慧不明白道理，然後就做出來種種的活動，創造出來種種的活動。那麼未來，「後際的無明增上力故」也是「如前」和以前一樣，也是發出來，創造出來很多的活動、行動。這個「若作」，第一次做這件事，做完了還是不能停下來，繼續做，那麼那個業力就「增長」了。你第二次再做，就比第一次做，這個業的力量就增長，你第三次做、第四次，無窮無盡地做，這個業力一直增長，這是這麼意思，所以叫做「無明緣行」；什麼叫「無明緣行」就

是這麼回事。而這個無明緣行，這個「行」，就是獲得後來生命的因緣，成就後來的生命的因緣，創造後來生命的一個力量，這樣子。

這是「無明緣行」。

月二、行緣識

由此新所作業故，說此識名隨業識。

這是第二科叫「行緣識」。

「由此新所作業故」，我們因為無明、糊塗，不明白這個道理，我們又新，就是新舊這個「新」，是開始。現在開始，又去創造了殺、盜、婬、妄；或者是不殺、不盜、不婬、不妄，修習十善法，當然還是，還是有無明的，還是用無明來推動，做種種善法，還不是無漏業。你若做殺、盜、婬、妄就跑到三惡道去了；若不殺、不盜、不邪婬、不妄語，若做十善法那麼就在人天，這都是迷迷糊糊的境界。

「由此新所作業」，你現在才開始，你造的這一切活動。這個動，造這個業呢，就熏習在阿賴耶識裡面，就把你創造的業力積聚在那裡了。「故說此識名隨業識」，所以這時候，你就有一個隨業的識了。這個「隨業識」這句話呢，這個識它不做主的，這個業若是善，上人天，到人間、或者到天上去享福，這個識就隨著去了，就隨這個業就去了；如果造的是惡業，跑到三惡道去受苦，跑到地獄、餓鬼、畜生去受苦，你這個識也就隨著去了。這個識它不做主的，但是沒有它還不行，沒有識還不可以。

所以這個「無明緣行，行緣識」，這個「行緣識」就是這樣意思。你這個「行」，就是你活動，你一活動，有所創造，就在那個「識」裡面，成就了一種力量，這個力量就是將來去得果報，而這個識就隨著去了，所以叫做「隨業識」。

這是顯出來「無明緣行，行緣識」。

日二、結說現法

即於現法中說：無明為緣故行生，行為緣故識生。

「結說現法」，這第二科。前面說是「云何從中際，後際諸行緣起生？」這段文正是說這個意思，就是「從中際後際生」，說這個意思。

那麼這一段的話，用十二因緣裡面的話來說呢？「即於現法中說」，也就是你現在這個生命體，現在這個生命體的時候，你具足了這兩件事：一個是「無明為緣故行生」，一件事是「行為緣故識生」，這兩件事你造成了，你造好了，做好了。

荒二、釋識名（分二科） 日一、名因識

此識於現法中名為因識，能攝受後生果識故。

前邊是說「無明緣行，行緣識」的緣起。這以下解釋這個名字，解釋名字。

「此識於現法中名為因識」，隨業識這個識，不是說將來，就說現在，你現在這個生命體裡面，它叫做因識。因為什麼叫做因識呢？

「能攝受後生果識故」，它能引發出來後一個生命的果故，什麼叫做果？就是識。現在這個識是因，由這個因的力量，成就將來生命體的果識。那個果，那個生命果，究竟誰是生命的主體呢？就是「識」，就是你那個生命的，那一念明了性的心，它是生命體的主要的一部分，是這樣子。因為它能引發、能取得，「攝受」當個取得也可以，它能拿到，拿到將來生命的果，它有這個作用，所以叫做因識；現在叫做「因識」，將來就叫「果識」，這樣意思。

這是「名因識」。

日二、名六識身

又總依一切識，說名六識身。

前面說這個識，就是阿賴耶識，阿賴耶識在識裡面識種子依，這是一個立場。這底下又一個立場來說呢，「又總依一切識」，人的生命體的活動，不只是阿賴耶識，還有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的。所以要是把所有的識都把它說出來，應該說「六識身」；不但是阿賴耶識，前六識也應該包括在內。因為你要有所創造的時候，你內心裡面有一種思想，有一個構想。我們常說有一種構想、有個計劃，你要推行你的計劃呢，一定要通過前六識，所以不是單獨阿賴耶識的，所以應該包括前六識在內的。

洪二、所引

又即此識是後有名色種子之所隨逐，此名色種子是後有六處種子之所隨逐，此六處種子是後有觸種子之所隨逐，此觸種子是後有受種子之所隨逐。

前面是說「能引」。這個因的相貌：有能引的相貌，有所引的相貌。能引發出來這件事，能引的這個力量是「無明緣行」，無明、行。這底下是「所引」，能引所引的境界，能引出來所引的事情，就是這麼意思。這個所引它自己不會出來的，要有能引的力量來引發它，它才能出來，所以這是第二說到「所引」。這個所引，要引什麼呢？前面「無明緣行」是引，它引什麼呢？它創造出來什麼事情來呢？

「又即此識是後有名色種子之所隨逐」，前面不是隨業識嗎？這個隨業識是總說

的，這裡面都有什麼東西呢？「是後有名色種子之所隨逐」。這個「後有」，就是現在這個生命體是現有，這個生命以後的那個生命體叫後有。那個後有是一種果報，那果報是由現在的種子造成的；現在的種子就是我們的業力造成的，由業力造成了種子，由種子去造成將來的果報，是這樣意思。那麼那個「後有的名色種子」，這個名色是後有的種子，這麼意思。這個現在這個識是後有名色種子的隨逐，它一直地在隨逐這個識，在識裡面儲藏，隱藏、潛藏在那裡面。這個識到那兒去，這個名色種子就隨著到那兒去的。

有人說是帶業往生就是帶來帶去，說是這個人造了三惡道的業力了，但是臨命死的時候有正念，跑到天上去了，但是你地獄的名色種子，隨著也去了。說我做了很多的好事，臨命終的時候糊塗，有很多的惡念，於是乎跑到三惡道去了，但是你人天的那個善業的名色種子也隨著去了，還沒有消失。做善，善也不會消失，做惡，惡也不會自動地消失的，它總是和你在一起，隨逐你的，是這個意思。所以「又即此識是後有名色種子」的「隨逐」，隨逐你不捨，不會同你分離的。這個名色種子，我們已經講過了，這裡不再說了。

「此名色種子是後有六處種子之所隨逐」，「後有六處」，就是將來生命的時候，那個生命體上有眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處，有六處，就是六根；這六根，將來的生命體上的六根也有「種子」，而那個種子呢，它也是要隨逐，隨逐誰呢？隨逐這「名色種子」，就是由名色種子開為六處種子，開展為六處種子的。這個「六處種子」，六處：眼、耳、鼻、舌、身，這五種是物質，由精微的物質組成的，就是我們的眼、耳、鼻、舌、身，這五根都是物質組成，所以是那個名色裡面的「色」；那個色，它逐漸地逐漸地增長，就變成前五根了。但是現在是說種子，還沒有說現行。那個意處，即是第六意根，那個意識，意識呢，意根就是在「名」裡面，在名裡面的，屬於名裡面。所以名色種子是六處種子的隨逐處。

「此六處種子是後有觸種子之所隨逐」，這個眼耳鼻舌身意這六根，六根的種子「是後有觸種子」，就是將來這個生命體的眼耳鼻舌身意，去「接觸」色聲香味觸法的時候，那個「觸」也是由種子成就的，那個種子要隨逐這六處種子，隨逐它，與它也是不相離的，不相離。

我們造的一種，譬如說是你供佛，譬如供佛一個大椅子，假設的話，供佛一個大椅子，那麼佛坐這個椅子，這是一個「觸」。譬如說黑暗的地方你放一個燈，給很多人的方便，需要光明的時候，你給他光明的時候，他就方便；乃至到你常讚歎別人的功德，讚歎別人功德是聲；一個色、香、味的飯來供養佛，這裡面有色。或者是色、聲、香、味、觸，就是屬於這個範圍的作意，很多的功德。於是乎你現在，你所遭遇

到的你這個六處，你前五處所遭遇到的色、聲、香、味、觸，就都是如意的，就是如意的，這就是有這樣意思。所以「後有六處種子之所隨逐」，這個六處是由觸，這個觸種子隨順六處，觸裡面就包括了六處所接觸的色聲香味觸法，包括這個。

「此種子觸是後有受種子之所隨逐」，這個觸的種子，是將來生命體的那個六根，在六種境界上得到的享受，那個受也是種子，那個種子就是隨逐在這個觸種子，和那個觸種子是不捨離、不分離的，也就是觸緣受。名色緣六處，六處緣觸，觸緣受是這樣子。但是這裡面都是說「種子」，不是說「現行」。

寅二、結名

如是總名於中際中後有引因應知，由此能引識乃至受一期身故。

那麼這是結束這一段文，說這個「引因的相貌」，就是把它說出來。

在「中際中」的時候不是後際，在中際的時候就造成了「後有引因」，將來的生命的成就，是由現在的引因成就的，這個引因是指現在際，現在造的，所以「應」該「知」道。

「由此能引識乃至受一期身故」，這句話是總說的，這個能引因裡面有識、名色、六處、觸、受這種子，就得到將來的生命體，那一期生命身體的果報。這個生命以後的那個生命體，就由剛才說的這個識、名色、六處、觸、受的種子創造的，由它引發出來的，這樣意思。引發出來你就受，「受一期身故」，你就去取著，這個「受」也有取著的意思，也有成就的意思。

宇二、生因（分二科） 宙一、辨（分三科） 洪一、受緣愛

由先異熟果愚引後有已，又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛。

這底下說「生因」。前面說「引因」，這底下說「生因」。先「辨」別這個生因，裡面先說到「受緣愛」。

「由先異熟果愚引後有已」，異熟果我們不明白，就是現在這個果報，不明白是苦、空、無常、無我，不知道；那麼我們就創造了一些生死的業力，由這個業力去引發、取得後來的生命，叫做引後有。由先異熟果的無明發動出來、創造出來一些業力，由這個業力去引後有，是這樣意思。「已」，已經做過了，無明緣行已經成就了。

「又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛」，「又由第二境界所生受」，就是增上果，在所緣的境界上自己有所覺受，或者是苦受、或者樂受、不苦不樂受，我們也還是不明白它是苦惱的境界，不明白。不明白這苦、空、無常、無我，不知道是如幻如化、如夢中境、如水中月，像那個草葉上的露水似的、像空中雲似的、像電似

的，都是靠不住，一下子就滅了，即生即滅、即生即滅，都是靠不住的事情，但是我不懂，所以叫「第二境界所生受果愚」，我不明白。

「故起緣境界受愛」，所以對那個不是真實的，有欺誑性的色聲香味觸的境界，就感覺、就會生愛；就「起緣境界的受」，由受而愛，總感覺到這個是可愛的，那麼這樣地去執著。

洪二、愛緣取

由此愛故，或發欲求，或發有求；或執欲取，或執見、戒及我語取。

這是底下第二科「愛緣取」。前面是「受緣愛」，這底下說「愛緣取」。

因為有這愛的關係就發出欲求來，或發出有求來。「有求」呢，去求色界、無色界天的果報。「欲求」，就是欲界人天富貴的果報。不明白這都是苦惱的事情，所以還去希求，要創造那個苦果，自己創造那苦果給自己吃，是這麼意思。

「或執欲取，或執見、戒及我語取」，「執欲取」，就是我們欲界的人，感覺欲是最樂的，就是要去希求，由欲求而欲取。「或發有求」，「有求」就是去修色界四禪，無色界的四空定，或者四無量心，有求。「或執見、戒」，或執欲取是一般的凡夫，「或執見、戒」就是聰明的凡夫就是外道，外道他有一個錯誤的思想，他很執著，我這思想最高明，所以「執見」；「戒」，就是外道的宗教的儀軌，他們所受持的戒法，認為這個戒法是非常美滿的。執見、執戒，這樣子。

「及我語取」，不管是一般的欲取者、或者是執見、戒者，這些外道都相同的有「我語取」，就是執著有我，我將來到天上去，我要去享福，這就是有我。這個「語」表示什麼呢？在佛法的態度說，只有那麼一句話而已，實在是沒有我的，這樣意思。

洪三、取緣有

由此愛取和合資潤，令前引因轉名為有。

前面先說這個愚，「由先異熟果愚引後有已，又由第二境界所生受果愚故，起緣境界受愛」，就是一個愚、一個愛，這兩個，「由此愛取和合資潤」，及境界受的這個愛，再加上那四個取。「由此愛取和合」起來「資潤」，和合起來資潤你以前所創造的那個隨業識裡面的識、名色、六入、觸、受，就這樣意思。資潤前面那個引因，「轉名為有」，你繼續地這樣子愛取，就增長了、擴大了以前所造的那個引因的力量，那麼力量一大了就不叫引因了，「轉名為有」，就是它有力量可以得到果報了，得到果報，那個業力要達到一個程度才可以，沒有到程度，它沒有力量去得果報的，現在是「轉名為有」，就是有力量了。

以前創造的業力有引發的功能，但還不一定成功，而現在由境界受愛，由此愛故發欲求，發有求，或執欲取、見取、戒禁取及我語取，這力量就夠了。「由此愛取和合」起來「資潤，令前引因轉名為有」，改變了名字了，所以由這個力量會有一個新的生命，這樣意思。

宙二、結

即是後有生因所攝。

明白一點說，就是將來的那個生命的，生起的一個原因，屬於那個範圍內的生因。

玄二、後際攝（分二科） 黃一、約引因辨

從此無間，命既終已，隨先引因所引識等受最為後，此諸行生，或漸或頓。

這底下第二科「後際攝」，前面是「中際攝」，這屬於後際一類的，第一科「約引因辨」。

「從此無間」，就是從這個中際和後際，中間沒有其他的事情的間隔。「命既終已」，這個中際的生命結束了。「隨先引因所引識等」，那麼你以前造的那個引因，所引的那個識、名色、六入、觸、受這些，「受最為後」，這個「識等」，識為先，受為最後，識、名色、六處、觸、受，一共是五個，受是最後。

「此諸行生，或漸或頓」，那麼這個「諸行」，就是識、名色、六處、觸、受，它將來會得一個生命，或者得人的生命，或者得天上，或者三惡道，這個生命體出現的時候，「或漸或頓」，或者逐漸地成就的，或者頓然間這個生命體就成就了，很快地。

看那《瑜伽師地論》的下文，胎卵濕化是四生。濕生和化生，這兩類眾生是「頓」，頓然間這個生命體就出現了；不像人那是……人的生命體的成就是「漸」，就是逐漸次的一部分、一部分慢慢地大起來的；諸天上的人的果報不是這樣，他是「頓」，一下子就長大了，很快就長大了。所以或漸或頓，有這樣的不同。

黃二、約生因辨

如是於現法中，無明觸所生受為緣故愛，愛為緣故取，取為緣故有，有為緣故生，生為緣故老病死等諸苦差別。或於生處次第現前，或復種子隨逐應知。

這底下第二科「約生因辨」，前面是「約引因」，這裡是「約生因」說。

「如是於現法中，無明觸所生受」，我們沒有得到聖人的智慧，所以我們的無明

就是做了主了，無明是個賊，這賊就做主了；這個「無明觸」，由無明的賊人來做主，叫我們的眼耳鼻舌身意六處，去觸這個色聲香味觸法去，這是「無明觸所生受」，是這麼意思。

由這個「無明觸所生的受為緣故愛」，「所生受」，所生起的感受，這心裡面就有愛著心，對某一種境界有歡喜心，有愛著。這可見這個愛離不開無明的，要由無明來推動，才能有這個心所。所以說就是「於現法中，無明觸所生受為緣故愛」。「愛為緣故取」，由愛為因緣故，所以又有取的煩惱，這個取就是比愛的力量又強大了，是這樣意思。

「愛為緣故取，取為緣故有」，因為那個愛取、執著作因緣，所以以後的生命就有了，就有後來的生命了。「有為緣故生，生為緣故老病死等諸苦差別」，「有為緣故」，就是由愛取的幫助，「有為緣故」，這個「有」，由愛取去熏習原來的那個業力，達到了有的程度了，就是非常、力量很大了，那個業力達到有的程度的時候——愛為緣故取，取為緣故有——「有為緣故生」，就是將來的後有的生命現出來了。若用現在的生命來說，就是拿人來說，就是初開始投胎的時候，那就是生命體出現了，是這個意思。

「生為緣故老病死等」，因為有生，這個生當然在胎裡面生，逐漸地眼耳鼻舌身意六根具足了，然後他就要出胎了，他出胎以後，當然是由嬰孩、童子、少年、中年、老年。「生為緣故」，因為你有了生，所以它就為眾多苦惱作因緣，你若不生沒有因緣。說我們有一個身體，所以他拿棒子可以打到你；根本沒有身體，那個棒子打誰呢？沒有辦法打的，就是這樣意思。所以「生為緣故老病死等諸苦差別」，都出現了。「或於生處次第現前，或復種子隨逐應知」，「或於生處次第現前」，或者在得果報的那個地方，「次第現前」，識、名色、六處、觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生老病死，次第地這些境界都出來了。「或復種子隨逐應知」，或者有的眾生沒有，他沒有這個觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生老死的這個事情，他沒有。但是有種子隨逐他，隨逐他的阿賴耶識，他有種子隨逐的；那麼隨逐就是這個識、名色、六處、觸、受，在他的識裡面不相分離的。說「有為緣故生，生為緣故老病死等諸苦差別」，都出現了，只要是將來那個生命又生起來，生起來他就是要老、要病、要死、眾多的苦惱的差別都出現了。

「或於生處次第現前，或復種子隨逐應知」，在「生處次第現前」，像我們人間的人，就是次第現前；譬如說是六欲天的人，他們也是次第現前；色、無色界的人，也都是次第現前。「或復種子隨逐應知」，就是什麼呢？他沒有那個有形相的色身，沒有，只是這個人還有種子，隨逐他修行的情況。他是現前的，或者是先現本有，然

後現出來死有；本有→死有→中有→生有，次第現前。「或於生處次第現前，或復種子隨逐應知」。

地二、總結

如是於中際中，無明緣行等、受緣愛等為因緣故，後際諸行生。

這是第二科「總結」，前面是別辨，這裡面「總結」。

「如是於中際中，無明緣行等」，以上說的是在中際。在中際裡面這個無明緣行，「無明緣行等、受緣愛等為因緣故，後際諸行生」，在中際的時候，也還是有無明，無明的糊塗作因緣就會有行動，有了行動這個業力，當然你將來去得果報。

「如是於中際中，無明緣行等、受緣愛等為因緣故」，這個受去攀緣這個愛，也就是受緣愛，以此為因緣故，「後際諸行生」，將來的那個生命體也出現了。現在的生命體，是依賴過去生中的業力出現；將來的生命，就是以現在的業力出現。他們是有生滅，但是不是常住；雖然不常住，但是也相續不斷，是這樣意思，是「後際諸行生」。

天二、後際不生趣清淨究竟（分三科） 地一、趣清淨

復有先集資糧，於現法中，從他聞音，及於二果諸行，若於彼因、彼滅、彼趣滅行如理作意，由此如理作意為緣，正見得生，從此次第得學無學清淨智見。

這是「後際不生趣清淨究竟」，這一科很重要。這裡面分三科，第一科是「趣清淨」，第二科「明永斷」，第三科是「辨涅槃」。

「復有先集資糧」，除了上面說的情形以外還有，還有人「集資糧」，他在佛法裡面不夠精進，但是他還肯去集聚一些因緣。集聚一些因緣幹什麼呢？「於現法中，從他聞音」，這些出家人，他們都是初出家的，他們初出家的時候，他在「現法中」，現在的色、受、想、行、識裡面。「從他聞音」，從別的人聞到佛法的法音。

「及於二果」，這二果就是前面說的：內異熟果、境界增上果。「及於二果諸行」，這些二果都是行，都是有為法。「若於彼因」，就是苦了，也就是集諦。「彼滅、彼趣滅行」，說是那個果，是苦惱的果；因是煩惱因，這兩個都不清淨，不清淨怎麼辦呢？「若於彼因」就是集諦，苦集滅道那個集諦，世間的因。「彼滅」，就是那個修行的人，所得到的果。若於彼因、彼滅、「彼趣滅行」，就是那個修行人向前進，進到一切法寂滅相的那個修行。

這樣說，「於二果」就是苦，苦諦；「彼因」就是集諦；「彼滅」就是滅諦；「彼

趣滅行」，就指學習聖道那個人，他心裡面就向於寂滅那裡去，向於寂滅。我們在外凡的人還不明瞭，自己還不知道，是要向於寂滅才是對的，我們總感覺到，在有形相的境界上去分別。這是有點分別的。

「如理作意，由此如理作意為緣，正見得生」，「如理作意」，由緣起去作意觀察緣起的道理，這叫做如理作意。「由此如理作意為緣，正見得生」，為緣的時候，你的正知正見就現起來了，「從此次第得學無學清淨智見」。

這個「由此如理作意為緣，正見得生」，這個「正見」，《披尋記》上說就是煖、頂、忍、世第一。煖、頂、忍的時候，他對於一切法的思惟觀察，要強過聞思慧了，所以就是指它說的。

「從此次第得學無學清淨智見」，那麼由煖、頂、忍、世第一，繼續努力地修行就得初果，由初果得二果，由二果得三果，由三果得四果，就是這樣的次第向前進。「得學無學清淨智見」，他由這個正見的努力，他就能夠得到、成就了學清淨智見、無學清淨智見，是這樣意思。這個「學」，就是沒有成就四阿羅漢果的學人；「無學清淨智見」，是已得阿羅漢果了，「從此次第得學無學清淨智見」。

地二、明永斷（分二科） 玄一、辨斷相（分二科） 黃一、標漸次

由此智見，無明及愛永斷無餘。

這底下第二科就是「明永斷」，前面說「趣清淨」，他能夠趣向清淨那裡面去。「從此次第得學無學清淨」的智慧，清淨的見地，這樣意思。

「由此智見，無明及愛永斷無餘」，這個「清淨智見」，這個「見」，因為修四念處，斷了見煩惱。見煩惱主要是我見，主要是觀察色受想行識裡面沒有我，斷除去這個我見，這時候得到無漏的無我的智慧，那麼叫清淨智見。這個「智」是決斷的意思，沒有疑問；「見」有推度的意思，就是去觀察、思惟，而後決定是這樣。但是現在這裡是說，都是清淨的，見也是清淨的，智也是清淨的。那麼初果、二果、三果都是「有學」，四果向也是「有學」；到四果的時候就是「無學」了。無學也一樣，也有這樣的清淨智、清淨見，由這樣的清淨的智、清淨的見，「無明及愛永斷無餘」，無明和愛就沒有了。

無明是什麼東西呢？「無明」就是執著是我、我所、我慢、我愛，這些都在內。「我愛」這句話呢，就是愛這個我，愛自己，愛著自己的我的體性，這叫做我愛。這個「境界愛」，是在我愛之外的，所攀緣的色聲香味觸，這上有愛，叫境界愛。

現在這裡說這個「無明」，就是包括自體愛，包括我愛在內；「及愛」的愛是境界愛，所遇見的、所接觸到的色聲香味觸這個愛。「永斷無餘」，無明也斷了，愛也

沒有了。「無明」是智慧上面的煩惱；這個「愛」是感情上的煩惱，都是要「清淨的智見」來消滅它，是這樣意思，「永斷無餘」。

——※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— ·
—※— · —※— ·

問：師父剛剛講十二緣起這個「受」，我覺得這個受很重要。我們凡夫於一切境界都是受的，那聖人是於一切法不受。那由凡夫的完全隨境界轉、在受一直到不受，這也是逐漸的。如何能由完全的受，到後來聖人的於一切法不受？如何能在這個凡夫的境界能夠少受一點？師父能不能開示我們方法？

答：在我們平常人的境界上看，如意的受是越多越好，不如意的受是不願意受的，就是越少越好，最好是沒有，我們的習慣是這樣子。因為習慣是這樣的關係，所以如意的受越多越好，就是貪了，不如意的受出現了一點兒都不得了，這個瞋就來了。瞋也是受，貪也是受，這兩種受都是以無明為依止的，因為無明才起貪、才起瞋，就是這樣子展轉地相續下去。說現在，聽聞了佛法，感覺到這個受是個生死的因緣，要轉變一下，我不要受。轉變一下不要受，你非要觀察苦、空、無常、無我不可，觀察這個所受的境界是無常的、是無我的、是畢竟空的，也觀察它是如雲如影，如夢幻泡影，如露亦如電，這樣觀。這樣觀的時候呢，你今天也是修奢摩他的止、毘鉢舍那的觀，明天也這樣止、也這樣觀，逐漸地就加強了你的不受一切法的智慧，不受一切法的這個定力和智慧就加強了。初開始當然是很微小，但是由微小而廣大，逐漸逐漸有了力量的時候，就能不受了。如意的受出現的時候，心也能不受；不如意的受出現的時候，也能不受。如意的受出現的時候，你也能觀察這個境界是畢竟空寂的，受者也不可得，誰是受者？就是這一念分別心嘛，這一念心覓之了不可得的時候，就是不受一切法，就能不受。能不受的時候，就是沒有貪心。如意的境界出現的時候，他心裡沒有貪心，能夠不受。同樣的道理，去觀察不如意的受出現的時候，也是，所受不可得、是畢竟空的，能受的分別心也是畢竟空、不可得的。你能夠這樣子有力量的觀察，這個瞋心就不起。說怎麼知道不如意的受，我不受呢？沒有瞋心，就是沒有受。怎麼知道如意的受，我不受呢？沒有貪心。貪心也不動，瞋心也不動的時候，他就能不受。這個是一定要平常的時候，多靜坐、多思惟、多修四念處才行。

說是我有點不如意的事情，我還會同人吵架，那就不及格了。和人家吵架，就是明知道貪心來了，瞋心來了，還不能調伏。若是我們不要說貪心、瞋心能夠不生。

能調伏，瞋心來了，能調伏這個瞋心，叫它不要動；貪心來了，能調伏，叫它不要貪；就是向道上會，就向第一義諦上去理會。

煩惱來的時候，你不要去同人講道理，不必，不需要，就是默然向於第一義諦上去觀察。把自己這一念心調伏它不貪，調伏它也不瞋，調伏它無住——於一切法不住，靜它八個鐘頭，然後你再同人說話，那就有一點意思，有點味道。

說平常一點也不修止觀，只是修個持息念，修個數息觀，還不行。這個如意、不如意的受來了的時候，你不能降伏，還沒有。一定要像《摩訶般若波羅蜜經》那樣，天台智者大師也根據《摩訶般若波羅蜜經》說到一切法空觀，說到假觀，說到中觀。你要常常這樣觀，常常靜坐，多觀察，你慢慢地你才能有一點消息。就是這個心一動，這個正念一提起來的時候，這空觀、假觀就出來了，能對抗這個貪心和瞋心，能調伏自己，能改善自己。說是我不願意這樣修止觀，那你永久也是不行，永久不能調伏的，非要常常地靜坐修止觀。

我們從《阿含經》上看呢，佛在世的時候，好像多數是，當然就是看因緣，也可能是早晨，如果日中一食，佛在世當時是提倡過，在出家人的僧團裡面，提倡過日中一食。早晨可能多數都是入定，實在就是修止觀，修四念處。可能在到食的時候，就大家托鉢，到聚落裡面或者城市裡面乞食。中午飯以後，多數是經行，經行一會兒，就大家都是入定的，或者是在靜室，或者是林下，或者是河邊，或者那裡，大家都是在那兒靜坐了，修四念處。過到……當然那時候沒有鐘錶，過了多少時間以後，大家出定了，就是出觀了，那麼就到佛邊來坐，就聽佛說法。聽完佛說法，說法完了，又是經行思惟，思惟佛所說義，然後又入定了，又是靜坐修止觀，修完止觀，一個時候，又是經行，經行完了還是修止觀。等到了夜三時，夜三時就是初夜以後，到中夜的時候，洗洗腳，洗洗腳丫子休息；等到後夜又起來了，起來又是經行，然後又是修止觀。從《阿含經》上，就是《瑜伽師地論》後面也是有提到，它那個功課表就是這樣子。並不是說是像我們現在這種做功課的，早晨，從《阿含經》上看出來，也念這個咒，也去念那個，不是。佛在世那時候，比丘的功課就是這麼多，就是經行、靜坐，經行、靜坐，就是這樣。然後就是乞食，再就聽佛說法，然後就是經行、靜坐，靜坐、經行，就是這樣子。那麼長期地聽佛說法，長時期地靜坐，久了，或者是結夏安居三個月以後，得初果須陀洹了，或者得了四禪八定了，得無生法忍了，得了無諍三昧了，得了滅盡定了，得阿羅漢果了，都是這樣子。

就是這樣子，由有受的凡夫到無受的聖人，這過程就是這樣子，就是非要修四念處觀不可。修四念處啊，當然我們初開始，當然是受戒，以戒為基礎，然後去修

四念處，常常這樣觀、常常這樣觀，就算是沒得無生法忍，但是貪瞋癡煩惱它薄，不重，不是那麼重。人與人之間的關係，多數是，大家向道上會，而不是用貪瞋癡同人計較事情，不會。你若不修止觀，不修四念處，那個煩惱隨時動，隨時活動，你沒有辦法調，不能調的。

我們現在的佛教呢，現在的佛教徒有一種情形，或者我們隨順這個情形去說，就是各式各樣的用功，這是說用功，不用功的不說了，用功，怎麼用功呢？我就專心念大悲咒，念它一千萬遍，不是說十萬遍，一百萬遍，我就是息諸緣務，在一處住下來，反正生活過得去就好了，不多求，一直地念大悲咒。好像是說，金山活佛念大悲咒念三年，我記不那麼清楚。到最後的時候，他在藏經樓上跳下來，藏經樓跳下來，大家認為可能是身體要受傷了吧？結果看沒有事。從那麼以後，他就有些……就是一種怪異的一些事情，比如誰生瘡了，或者是男人生瘡，或者女人生瘡了，他就用嘴去吸這個膿，吸這個膿血就吞下去了，而這個瘡就好了，就是有這些怪異的事情，有的時候沒有男女相的分別。他就會……，反正很多人，誰有的時候有什麼特別的困難的事情，或者有什麼難治的病，你若能碰到他，這件事就有希望，若找不到他，他來了，他不在，那就是又一回事，就有這些事情。所以從《高僧傳》上看，單獨念咒，能放下一切，單獨念咒有成就的，這就是有一點神僧這些境界；或者單獨受持一部經，我就是受持《法華經》、《華嚴經》，或者《摩訶般若波羅蜜經》，或者是《金剛經》，或者是《維摩詰所說經》，這些經，他其他的事，他都不管，他單獨是念這一部經，也不可思議功德，也是一樣，很多的不可思議境界。那麼是念咒、念經，有些神異的事情。再就是參禪，有功夫的人，也是，你在《高僧傳》上也是看出來，有大成就的。再就是這些正面的大善知識，就是領導一方、教化眾生這些大德，這有名的大德都是不可思議；天台智者大師不可思議，智者大師的師父、叫慧思禪師，也是不可思議，華嚴宗的杜順和尚、清涼國師，都是不可思議的功德的人，禪宗以前那些大德都不可思議。他就是在佛法裡面，他能夠用心地學習了，用心，心不散亂，能夠塵緣都能放下，他就專心地學習佛法，久了，他就有成就。

我想各位好多都是初出家啦，這是難免是，今天向這裡看看、向那兒看看，難免是這樣子。但是久了呢，就沒有這回事，無量無邊、無上甚深微妙法，就是在這裡，不是在那邊，也不是在那邊，就是在你心裡面！不是在外邊的，思想穩定下來，他都不動了。不是說，哎呀！我今天要到 Los Angeles 去聽聽。哎呀！我要到那兒去怎麼。其實不是，你把這個《瑜伽師地論》學好了，把《摩訶般若波羅蜜經》，或者是《法華經》、或者《華嚴經》，就是這些，另外沒有什麼，就是

這些佛法，這些佛法你能夠一遍又一遍地學習，你達到一個程度的時候，就思想穩定下來了，再沒有事情。當然這要真實的功夫，要放下，不放下還不行，放下了的時候，專心用功修行。

也就像剛才高居士說的，我們從凡夫的有受，就能達到聖人的無受的境界，就成功了。如果是學習的時候，你不能用心地學習，這個我不滿意，說那個好，把這個丟一邊去，去看那個去。其實那個和這個一樣。但是你學那個，能完全令你滿意也不能，可能又去搞別的，結果什麼都學不成。所以初開始怎麼辦？一個是相信佛的話，主要是相信佛的話；第二個呢要相信師父的話。說這個師父我不相信，那就沒辦法。師父說他肯講這部經論，學習這部經論，一定有個道理。但是我就不高興。那好，那不高興，你去選別的，不能勉強嘛。但是別的也是好，也不是說不好，可是你還是要繼續不斷地學這一部，這裡學了一點又不學，又去學那個，這樣不行。像掘井似的，你不斷地掘這個井，就掘出水來了，你這裡掘一掘沒水，到那兒去、到那兒去，始終也是不行。所以學習佛法，一個是相信佛的話，一個是要相信師父的話；一個也要相信自己，我能成功，這也很重要！我不行——你若有這個心情就不行了；我可以，我能成功，要相信，肯努力。不要因小失大，這句話也很重要，其他的有一些不如意的事情，不要太介意，學習佛法這件事是最重要的，你要認清這一點，不要因小失大。那麼你的心情要堅定，我就是要把這件事做好它，有始有終地做好它，那就是有希望。

人家能夠放下一切，專念一個咒，後來成功了。我感覺，哎呀！不可思議！自己也很羨慕，但是自己不行，也是不行。人家受持一部經，功德無量無邊，也成功了。受持一部經也很不容易，《華嚴經》，《四十華嚴》、《六十華嚴》、《八十華嚴》，或者《摩訶般若波羅蜜經》三十卷，《法華經》七卷，不要說三十卷、四十卷、六十卷、八十卷，就是《法華經》七卷不算多、不算少啊，你能把它背下來還不容易，不是容易的。背下來，天天背也不容易的。事非經過不知難，也不是容易，天天背、天天背，不容易。真能夠身口意三業清淨，能夠背《法華經》、背《華嚴經》，背那一部經，有始有終，一直到最後不變，你一定成功了，也是成功了。

不過從正面的，從《高僧傳》上、從印度佛教史、從中國佛教史，正面上來觀察，還是以學習佛法、修學四念處、得無生法忍，這是佛法的正義；而佛法能夠住持，正面的能住持，在世間上住持下去，也是要這樣子。其他的呢，是還是、應該說是個方便，是個方便的。你還是要有語言文字的佛法，正面地宣揚，才能夠住持下去，住持下去的，這還是一個正面的。其他的也是莊嚴，你有一點……就是那

個地方也沒有去講經說法，但是它那大悲咒水就是靈。這一下子呢，不但佛教徒相信，非佛教徒也相信，乃至上至到總統他都相信，因為有實際的作用嘛！可是若住持佛教還是要講理論的，從古代的佛教也是這樣子，也是一樣的，不是今天的佛教是這樣，古代的佛教也是這樣子。

而佛學院的情形呢，我以前也說過，初出家的人思想不穩定，很正常，就是這樣子嘛。當然我現在說這個話，好像無形中把我自己也放在裡頭了。辦佛學院的人不容易，不是容易辦的，不是容易。你用了很多的精神，各方面來籌備這件事；但是學的人不拿它當一回事的，不拿它當一回事，好像是，一甩袖子就過去了，但是這個就是這樣子了。

問：所以師父剛剛講這個受，事實上就是一種執著，那執著就是執著我我所？

答：是！

問：所以說這個……

答：執著我我所是一個很重要的一個錯誤，另外一個執著呢，就是無論什麼境界遇見了，都認為是真實的。看見一個人，是個真實的人；看一個鳥飛來了，這是真實的；看見一朵花，這是真實的；這個執著也是很厲害，也是個很大的錯誤。不是的，都不是真實的，「凡所有相皆是虛妄」，所以你要常常，我們若不修四念處，你不作如是觀，自己不覺悟。來了一條毒蛇的時候，哎呀！這個蛇不得了，這是真實的；執著真實的這一念的迷惑，很難覺悟的，不容易覺悟。執著一切法，不管是色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，都是真實的這個——是通於我執和法執，都是這樣子。你若常靜坐的時候，思惟，當然初開始不容易相應，可是若學習經論，應該能有所悟入，慢慢地，慢慢就會有所悟入。但是常作如是觀，熟了，熟能生巧，它也就慢慢地、慢慢地就通達無礙了。通達無礙以後呢，你的智慧有點力量了呢，就能抒解自己的煩惱，把自己的煩惱就化解了。因為瞋心、貪心都從真實——執著真實這個地方生起的，都從這兒生起的嘛。你用自己的這個從聞思修上得來的智慧，認為真實不真實，不是真實的，它就開始動搖，貪心就開始動搖，瞋心也開始動搖；慢慢地呢，貪瞋就不動了，貪瞋一不動呢，你心情快樂一點，就好一點，等到得入聖道，那是更不可思議了！

問：師父，我還有一個問題，我想問一下。256 頁，白法上面，有三種清淨，第二種是他信清淨，他信清淨由四句話來表示。第一句話是說，他實在是毀犯，但是以辯論得勝，那麼這個也就是清而不淨。第二句話是說，他並沒有犯錯，但是在辯

論的時候是辯輸了，你理由講不出來，然後失敗了，那麼這個也是清而不淨。那這句話，是不是有討論的餘地？換句話說，你如果自己並沒有犯錯，但是辯論輸了以後，那也算清而不淨？那麼這個使我想起了一些事情。那麼可是這樣講的話，世間法好像是說，有罪犯的行為，律師辯論，如果有一個本來沒有犯罪的人，因為你辯論辯勝了，那麼這個人就算有罪了，或者是這個人有罪了，由於律師的辯論，因為他辯才非常好，就變成沒罪了。這樣是不是能夠表示背後的因果跟真理，是完全靠辯論來決定的呢？難道辯論是這麼樣的重要？

答：這個不是靠辯論決定。這是說世間上有這種事情，有這樣的事情。說這個人他是犯了戒，不清淨，但是他的辯才很好，他就辯勝了，「我沒有罪」，說得很有道理，那麼大家就認為他是清淨了。但實在他是犯戒，那麼這件事就不好，這是不清淨。但是也有相反的情形也是有，就是這個人是清淨，沒有犯罪，但是辯才，失掉了辯才了，大家在辯論的時候，審判的時候，就是作羯磨的時候，那麼指責他有錯誤的人辯才好，他自己辯才差一點，辯輸了，辯不過人，就說他是犯戒了，他實在沒有犯戒，這件事也是不好，也是不圓滿。不是說——有沒有罪由辯論來決定，不是這個意思。是說有這種事情，凡夫的世界他就是不誠實，「我犯了罪，我說我沒犯」，不誠實，不誠實呢，就有這個問題。

但是現在這裡一共有四句，分成四句，就是說，這都是不好，不清淨；最好是呢，你沒有犯罪，而你辯論的時候你也辯論勝利了，和事實相符合，這是最圓滿的，是這樣意思。佛法倒不讚歎說，你有辯才，能掩飾，能掩飾自己，不贊成這件事。佛教是要誠實，我犯罪我就坦白地承認，不需要辯別；懺悔，我有罪，有罪我就發露懺悔，不掩飾自己。而對別人的事情也是要真實，不能冤枉任何人。佛教的態度是這樣子。但是，凡夫的世界很難說，有的人他就是不誠實，他犯罪他不承認；別人沒有犯罪，偏要說他犯罪，就是有這種事情，這是一個不圓滿的境界，是那麼意思。不是說是你清淨不清淨由辯論來決定，不是的，不是這樣意思。

問：可是它這樣講的話，辯輸了也算是不清淨？

答：這當然也是不好嘛，你沒有犯戒，但是輸了，你就等於是你犯戒了，這也不對嘛，是不合道理嘛！也是，那個文上的意思也不贊成這樣子。

問：不贊成說你辯輸了就……

答：是啊，你本來沒有犯戒，別人指責你犯戒，你自己辯不清楚，就說你犯戒，這件事也不對，也不贊成這樣子的，那上說了，那段文上是說到這件事情。

問：哦！我弄清楚了。

天二、後際不生趣清淨究竟（分三科） 地一、趣清淨

復有先集資糧，於現法中，從他聞音，及於二果諸行，若於彼因、彼滅、彼趣滅行如理作意，由此如理作意為緣，正見得生，從此次第得學無學清淨智見。

地二、明永斷（分二科） 玄一辨斷相（分二科） 黃一、標漸次

由此智見，無明及愛永斷無餘。

昨天講到這裡。這以下是第二科是（黃二）「辨差別」。這在大科來說，這是「後際不生趣清淨究竟」，是這樣意思。

就是在生死流轉的有情，他遇見了佛法，覺悟了生死是苦，覺悟了苦集滅道的道理，然後他能夠如理作意，聽聞佛法、如理作意，他就在佛法裡面得到了正見。這個得正見，不是八正道裡面那個正見。八正道裡面那個正見，是無漏的般若智慧。現在這裡的正見呢，應該是得無生法忍以前，在加行位的正見，就是與般若相似的智慧，也就是奢摩他裡面的毘鉢舍那了。那麼由奢摩他、毘鉢舍那的不斷地修行，然後才能夠得到無漏的正見，那麼從這樣的次第就成就了學清淨智見、無學清淨智見。

在小乘佛法裡面說從初果、二果、三果、四果向都算是「學」；到四果的時候呢，就是「無學」了。不管是學、是無學，他們都是具足了清淨的智見，這清淨的智見都是有無我、無我所畢竟空的智慧了，那麼那就叫做「清淨的智見」。可是在小乘佛法說呢？阿羅漢是無學了，也就是所成就的清淨智見，要比前三果聖人圓滿了。得到了這樣的清淨智見以後，又有什麼事情呢？

是「由此智見，無明及愛永斷無餘」，由於有無漏的畢竟空無我、無我所的智慧，所以他能夠斷除去無明、斷除去愛。這個「無明和愛永斷無餘」，就是沒有殘餘，全部地息滅了、消除了。

「無明」這句話，我上兩次曾經說過。只是說無明，當然我們常常學習經論的人，應該知道它的含義是什麼。但是重複一下也有好處，究竟什麼叫做無明呢？我們就說是：不明白第一義諦叫做無明。這樣說也是非常好，這是經論上現成的話。但是若是從我們現前的、這一念靈明的分別心，面對種種的境界的時候，我們應該怎麼樣去理解這個無明呢？怎麼樣明白這無明呢？就是我們遇見色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，這些因緣生法的時候，我們總感覺到它都是真實的。就是我們舉心動念所面對的一切境界，我們心裡面總認為都是真實的。

我真實看見有一位法師來了，看見他從汽車裡下來了。真是看見有一朵花，看起來很美。就是無論什麼事情，都是執著是真實的，遠遠地要買飛機票要到那兒去看一

看，不然的話心裡不舒服。這種我們自己若是感覺到這樣的分別心，這還是粗的；這個執著真實的這一念心是非常微細的，非常微細。你靜坐的時候，你也可以去思惟什麼叫做無明？就是拿這一般的事情，我們就可以知道多少消息，就日常生活的小小的事情，可以知道這個無明的，這個執著真實的這一念心一少分的情況、一少分的相貌。是什麼呢？

譬如說：我歡喜吃餃子，人家一說餃子我就流口水。就拿這件事作比量，自己反省我還沒有說，真就是口很饞想吃餃子，但是就流口水了。那麼這就看出來，這個愛吃餃子這一念心，你說念頭——這一念心的開始，我們自己還不大明白。但是應該知道我們流口水，為什麼會流口水呢？就是那一念微細的愛著心，就從那裡在生理上有這個反應。這個愛著心，這個執著真實的這個心，還在那愛心之前，然後才能有這個愛。所以這樣說愛、說無明，這還是很淺薄的，就是只是對於塵勞的境界執著真實。剛才說是不通達第一義諦——那個無明，要比這還是微細的，微細、微細、微細，更是深奧了。可是在我們現在的這個程度，在我們當前的這個分別心，就被這個煩惱像風似的，來飄動我們這一念分別心的時候，這樣的執著真實的心，在我們來說是我們一切過患的根源，過患的根源，那麼所以有種種的問題發生出來。

現在這上說，「由此智見，無明及愛永斷無餘」，觀一切法空，無我、無我所，就能把那個微細的、執著真實的心情消滅了。但這消滅還是我們現在說這應該是一種，我們常常地去講解這件事，就是在靜坐的時候，一定要觀心無常、觀法無我，你一定要作如是觀，你才能慢慢地能調轉這一念的無明。印順老法師說：「蒙昧的分別心」，當然這個字樣是形容得是合適的，蒙昧的分別心。調轉這個，把這一念心息滅了，這是一個根本上斷除無明的一個地方，是用這個四念處，觀心無常、觀法無我，加上止的力量，才能把它消除了。常常這樣做、常常這樣做，慢慢它就消除了。

我們若是只是念經，只是念阿彌陀佛……南無觀世音菩薩！只是這樣念經，只是這樣念咒，或者是念什麼……，你沒能夠用思惟——奢摩他、毘鉢舍那——深入地觀察，它不發生這個作用。我們見到境界的時候，還是執著是真實的，我們聽人說餃子好吃，還是要流口水，你改不過來的；因為不是，它不是那件事。所以你若常常這樣做呢，不但是微細的地方能夠調轉，粗顯的地方也能調轉，人與人之間他就合一點，他就彼此之間他就能合，就是有什麼問題，他心裡面沒有問題；有問題不需要講話，自然地就沒有問題，他自然地就溶解了、就抒解了。像是這個地方不是零下三十度啊！所以天氣一下雪的時候，一下來就化了，它一下它就化了，它不會凍了幾個月還沒化，不會那樣子。說我不願意這樣做，不願意做，你永久就是停留在那個程度那裡，你不能進步；我不願意這樣做，那就不行。所以這裡面說呢，「由此智見，無明及愛永斷

無餘」，這上面意思，你先要斷這個無明，無明在你心裡面沒有了，然後遇見一切境界的時候，這愛也就沒有了。

如果是只是修禪定的話，不修毘鉢舍那，也能斷愛，但是那不是真實的斷，只是遮斷。只是降伏一下，用禪定的力量使那個愛不動，只是降伏，那個愛的那個種子還在那裡潛伏。所以說是，除掉了愛而得心解脫，是要以先斷無明而後說愛不生起，這是真實的，是心解脫。如果無明沒有斷，沒有得到般若波羅蜜的智慧，那個愛還是在那裡的，如果你有禪定呢，它只是不動而已。所以這裡面說呢，這慧解脫「由此智見，無明永斷無餘」，是慧解脫，是真實解脫。那麼有了慧解脫，那愛也就解脫了，所以是「無明及愛永斷無餘」。這是我們上幾次，上兩次也說過。

黃二、辨差別（分二科） 字一、證慧解脫

由此斷故，於彼所緣不如實知，無明觸所生受亦復永斷。由此斷故，永離無明，於現法中證慧解脫。

前面這是說這件事的次第，就是我們佛教徒，在佛法裡面聽聞正法如理作意，得了正見，有了正見繼續努力修行，才能夠斷除無明及愛，說這件事的次第。裡面詳細的情形，這是第二科「辨差別」。

「由此斷故，於彼所緣不如實知，無明觸所生受亦復永斷」，「辨差別」裡面分兩科：第一科是「證慧解脫」，第二科「證心解脫」，就是用這兩個解脫，來分別這個次第。

「由此斷故」，當然初得無生法忍的時候開始，從那個地方開始，就是斷了無明、斷了愛這兩種煩惱。若是通常說，若是按天台宗的道理來說，那正好就是見思惑；愛煩惱就是思惑，見就是見惑；一個見煩惱，一個愛煩惱。

我們讀這個《瑜伽師地論》，無著菩薩他只是在〈菩薩地〉——《瑜伽師地論》全部是分成五分，〈本地分〉是第一分，第一分有十七地；十七地就是其中有個〈菩薩地〉——〈菩薩地〉的時候，說的是高深的境界；其他的〈聲聞地〉那當然是有系統地介紹小乘佛法的。可是從全面的《瑜伽師地論》上看，除了高深的那一部分以外，說到斷惑證真多數是這樣講，就是說我們當前的一切的凡夫內心活動的現象；至於已經得聖道以後，聖人的煩惱，說阿羅漢還有不染汙無知，還有根本無明，還有塵沙惑這件事，他在這些地方不說；就是到了〈菩薩地〉的時候，他才說，其他的地方他都不說。

從這樣的態度上看，感覺這彌勒菩薩，《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說，是無著菩薩發揚出來、弘揚出來，和我們中國佛教似乎有多少不同，和我們中國佛教多少有點

不同。我們中國佛教，現代的中國佛教又不同了；古代的佛教那是大菩薩境界，當然所說的佛法都是到……一定是說到究竟圓滿的地方，要說就說到那裡，都是那樣。但是現在看這印度的佛教，看《瑜伽師地論》上，不是那樣態度，態度有點不同。有點不同，若按我們今天現實的佛教的情況來看，我認為這個態度還是合適的，是合適，因為我們需要這樣子，需要這樣子，的確是需要的。

「由此斷故」，這是第一段「證慧解脫」。「於彼所緣不如實知」，「於彼所緣」，於那個眾生、那個補特伽羅，他的眼耳鼻舌身意，所緣的色聲香味觸法「不如實知」，他不能夠、不真實的明白那個所緣境的情況，他不知道。那個不如實知是怎麼回事？就是「無明」，就執著都是真實的。不知道——簡要地說就是二諦——不知道一切法都是如幻如化的、不知道一切法都是畢竟空寂的，他不知道。這個不知道的是誰？就是無明。

「觸所生受」，這個觸呢，這個無明就是我們這一念心，這一念心它沒有明；它這個執著一切法是真實的，不知道是如幻如化的、不知道是畢竟空的。這樣的心理與一切法接觸的時候，它一接觸的時候心裡面就有覺受，就有感覺，或者是感覺到苦惱，或者是感覺到快樂，或者是不苦不樂，或者是憂愁，或者是什麼、什麼的。

「亦復永斷」，這個「無明觸所生受」也沒有了，也沒有這種受了。因為他「由此斷故」，他斷了無明的關係，他這個心與一切法一相接觸的時候，他心無受，於一切法不受，他能這樣的境界。你不管是順心的、不順心的一切境界，在他的般若的畢竟空、無我無我所的智慧，一接觸的時候，我們中國的大德：「無一法當情」，就是沒有一件事在他的心裡面，是有這麼一件事的，他的無分別的智慧一現前，無有少法可得，於一切法不取相故，所以沒有受可得；苦受也好、樂受也好、不苦不樂受也好，沒有這件事，他就能夠與第一義相應了，他是這樣子。所以我們原來的這種「不如實知，無明觸所生受」，到了斷了無明的時候，這個受「亦復永斷」，也沒有了，他沒有事情，亦復永斷。

「由此斷故，永離無明」，由於他長時期地修四念處，就是得了阿羅漢以上，還是修四念處，他就把這個無明的煩惱永久地消滅了。所以「永離無明」，所有的這種執著，有所得的執著，都消滅了。消滅了以後呢，「於現法中證慧解脫」，就是在他現在的色受想行識這裡面，他就成就了清淨光明的般若的智慧了，就解脫了無明的繫縛了，就成就了。當然這種成就，是從初得無生法忍就開始，初地、二地、三地、四地乃至到第十地、乃至到佛是究竟圓滿。那麼小乘就是初果乃至到阿羅漢果，那麼得到慧解脫。這是聖人的境界，是一切聖者所共有的一種聖德，當然是到最高的境界才圓滿，這是慧解脫。

「慧解脫」，若是從這個初果聖人，初果、二果，他也得到這種慧解脫，但是他有的時候也會失掉了正念，失掉了正念，這個煩惱又會出來，但是時間很短就會停下來；到了三果聖人會更好一點；到四果是最好，他出定了也好、入定也好，心總是清淨的，不會有烏雲出現的。若是大乘的菩薩呢，若從初得無生法忍乃至到第七地菩薩，第七地菩薩，我們從《摩訶般若波羅蜜經》上看呢，七地菩薩有的時候還有慢，還有高慢心。那麼到第八地是完全清淨了，完全清淨，那麼一直到佛地，都是無功用行究竟圓滿，那是圓滿的慧解脫。

宇二、證心解脫

若於無明觸所生受相應心中所有貪愛，即於此心得離繫故，貪愛永滅，於現法中證心解脫。

這是第二科說是「證心解脫」。

「若於無明觸所生受相應心中所有貪愛」，這是我們沒有得道的人，我們是這樣子。這個無明和一切法接觸的時候心裡面就有受，這個「受」當然是「相應心」，與心是相應的。那麼有了受呢，他也不會停留在那裡，一定又會出來「貪愛」心，感覺到滿意的就生貪愛心，當然這貪愛有欲愛、色愛、無色愛，有種種差別。可是你斷了無明了的人，有了般若智慧的人，「即於此心得離繫故」，就對於這個貪愛心就把它消滅了；貪愛心就離開了，從你的清淨心上遠離了，不繫縛你的心了，所以他那個貪愛心永久地息滅了。

從這個文上的次第，就是先得慧解脫，得了慧解脫以後的這個人，他面對一切色聲香味觸的時候，沒有貪愛心，貪愛心不現前。「於現法中證心解脫」，就是在現前的色受想行識也好，眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法也好，這些因緣生法，如幻如化的境界裡面，他這個心不會再像以前那樣為愛所繫縛，他心裡解脫了。

所以這個地方看出來了一件事，如果是先得慧解脫，後得心解脫，心解脫是究竟的，是真實的。若是先得定，沒得無漏的聖道，他定若成就了，譬如得到初禪、二禪、三禪、四禪八定的人，欲界的色聲香味觸不能迷惑他，他也是心解脫了，但是這個是假的，不是真實的，就是因為這愛的種子還在。若是先得慧解脫呢，那就是真實的心解脫。

有的人他靜坐的時候，奢摩他容易相應，那麼這樣的人呢，他也修奢摩他，他也可能修毘鉢舍那，也可能不修；那麼他的奢摩他就很容易進步，很快地由欲界定、未到地定到初禪，那麼就得心解脫了，當然我這是指我們佛教徒。那麼若是非佛教徒的人，他修禪定，當然他也可以得心解脫，但是不牢固，不如佛教徒好一點。佛教徒得

了心解脫，雖然不如慧解脫，但是還好過外道，還是好過外道的。因為佛教徒，只要你是一個正常的佛教環境裡面，修學聖道，多少的會有一點不淨觀，所以若是得了心解脫也比較牢固。若是非佛教徒修禪定，「我不想修不淨觀，你們修不淨觀，我不修，我感覺那個境界我不高興。」好，你不高興，你得了禪定以後，不牢固，容易退，容易失掉。若是先得心解脫，這是伏住愛的煩惱；若是先得慧解脫而後得心解脫，就是真實的、究竟的解脫了。這裡面是有這麼一回事，有這麼一點差別。「於現法中證心解脫」。

玄二、成經說（分二科） 黃一、由無明滅得無生法

設彼無明不永斷者，依於識等受最為後，所有諸行後際應生；由無明滅故，更不復起，得無生法。是故說言：無明滅故行滅，次第乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅。

前面是「辨斷相」，是說明這個佛教徒，修學聖道斷除去無明的相貌、斷除愛的相貌，辨斷的相貌。這以下是「成經說」，就是成立經上說的說法，就是你這樣說，說得對不對呢？說現在是對的，因為和經上說的是相合的，是這麼意思，也等於是引經作證，有這個意思。

這裡面說這個意思，你看彌勒菩薩說法啊！他沒說：我就是佛，我說的就對了，不需要再去引釋迦牟尼佛的話。他不是這個態度，他還是尊重釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛是這樣說，所以我說的和佛說合。你看這個是，這彌勒菩薩還是這麼樣謙讓，還有這種態度。

我們從這個態度上看，我們去閱讀祖師的語錄、祖師的法語我們也應該注意這一點，應該注意這一點。這地方有什麼好呢？一切的佛教徒學習佛法，你不要忘了釋迦牟尼佛怎麼說的，不要忘了這句話。就是彌勒菩薩《瑜伽師地論》，也引導我們向這一方面注意。「佛怎麼說我不管，我就要這樣說，這就是對的。」這種態度還是有點問題，還有點問題，還是有問題。

這裡邊這段文是，彌勒菩薩也是這樣子，他先說出來「斷相」這一段法語，然後引經作證，也有這個意思。

「設彼無明不永斷者」，這一段也是分兩段，「由無明滅故得無生法」這一科。

「設彼無明不永斷者」，假設那個佛教徒，他這個無明，因為他能夠修學無相的般若法門、修這四念處，他沒有成功。沒成功，他那個無明，他能降伏而已，並不是永久地斷了。實際上嚴格來說，無明還沒有斷，他心裡面還是有執著的。若是這樣的話呢，會有什麼問題呢？「依於識等受最為後，所有諸行後際應生」。「依於識等受

最為後」，這話什麼意思呢？就是十二緣起裡面：識、名色、六入、觸、受，這五法裡面，「受」是最後，「識」是最初。就是這個識、名色、六入、觸、受這五法，是「依於識等」五法「所有諸行」，這個識等五法都是有為法。

這句話怎麼講呢？就是在「無明緣行」的時候，就是在這個「識」裡邊熏習了種子；前面的文叫「隨業識」。熏習了這麼多的種子，也就是將來得果報的種子，也就是名言種子。熏習了這個種子，這些種子就叫做「諸行」，它都是有為法，都是生滅變化的有為法。因為你內心裡面有了識、名色、六處、觸、受的種子，你的無明若沒有斷的話，你就會繼續地來滋長這個識、名色、六處的這種種子，也就是業；這個名言種子裡面也就包括了業種子，也繼續地來滋潤它，繼續地增長它的力量，繼續不斷地增長它的力量，所以到「後際」的時候，後際是什麼呢？就是未來，就是現在這個生命結束以後，結束以後的時候，這個識、名色、六入、觸、受這個種子，「應生」，它就要得果報了，就得果報了。

得果報，在十二緣起裡面就是生緣老死，是生緣老死了。你這無明沒有斷，你就會有愛，觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有，你就會去用這愛取，愛取就是無明，去滋長、加強識、名色、六入、觸、受的力量，到後一個生命開始的時候，就得果報了，「應生」，就應生。「設彼無明不永斷」的話呢，你這個識、名色、六入、觸、受的諸行，到後際的時候就要得果報，「應生」。那「應生」，也就是一剎那間，假設做人的話，一剎那間投胎了，就是識、名色、六處、觸、受，那麼這就是現行了，前面那個種子現在現行了，就是這樣子，應生。

如果你的四念處，你這般若畢竟空的無相法門，修學得很成功，你不懈怠，你能夠放得下，不怕苦，常常地修止觀。「由無明滅故，更不復起，得無生法」，你就不會說是不斷，就能把無明給斷了，就能把無明斷。

我有時候也是打妄想，我是很平常的人，當然是打妄想是正常的事情，這妄想，我的貪心為什麼會重？就因為常常貪，常常地可意的境界就貪，不可意境界就瞋，我常常這樣子；所以我的貪心就會重，瞋心也會重。那麼這就知道我貪心重、瞋心重，就是因為我數數地熏習的關係，數數熏習。說我現在我的戒定慧，也不能說一點兒沒有，但是又好像沒有似的，為什麼這樣呢？沒有熏習。你沒有熏習就和貪瞋癡道理一樣嘛！若是我能放得下，我就常常地用這般若，用這個無我、無我所、無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，離一切諸相即名諸佛；你用這個若見諸相非相，這種般若無相法，也就是四念處，你常常用止觀這麼熏習呢，道理是一樣嘛！

弘一律師說：他到什麼地方去：「小草出牆腰，亦復饒佳致，我為勤灌溉，欣欣有生意。」（《弘一大師文鈔》，天華版第 82 頁。此為護生畫集題詞第十八首「生機」。）你常

常用四念處去灌溉，我原來的戒定慧、這般若的智慧沒有什麼，但是常常地灌溉，它就出來了，它就起來，它漸漸地這個無我、無我所的智慧就強一點。我們若不修無我、無我所的觀；人家說修無我觀，修無我觀有什麼好處？就不大明白。你若常常修，你若常常看這些阿羅漢，看《大毘婆沙論》，看那些大阿羅漢修行的經過，你就知道修無我觀力量非常大。所以我相信，我雖然做不到，我相信：你現在發心修四念處，你今生有希望得無生法忍！這是很明白的事情，就從自己現前的日常生活裡面，可以推知此事，推知這件事。

我們要是讀《維摩詰所說經》的時候，阿羅漢都是焦芽敗種，這是小乘，我們可以「彈偏斥小，歎大褒圓」！當然這是佛菩薩境界，他們要勸勵阿羅漢迴小向大，當然這是對的，沒有什麼不對。但是我們現在不是阿羅漢，我們連初果都不是。我們若是按照經論上說的位次：外凡、內凡、見道、修道、無學道；按這位次來說，我們現在是什麼位次？自己想一想，我們現在是什麼位次？我看外凡都勉強，要我看外凡位都勉強。

如果是用現在《瑜伽師地論》上的話說，叫資糧位，我說我們現在是資糧位，也可以這麼說，可以沾到點兒邊，可以說是資糧位了。但是我們若說是資糧位，從真實來說，我們說是發無上菩提心，我們念念：我以無上菩提做我的目標，我對向那裡去，因此我積聚六波羅蜜的資糧，我修學聖道來積集資糧。那也不可思議，這個人發無上菩提心了啊！他心裡面不是以一般的榮華富貴，這個名利的境界做他的目標，他不希求這件事，他希求是無上菩提的，這個人不得了啊！這個人是非常值得恭敬尊重的，那就是資糧位。

若是我們忘掉了無上菩提心，我們一有了事情的時候，這件事對我有利，我就這樣做；這件事和我怨家有害，我就這樣做。你忘掉了菩提心了，那你能說你是資糧位嗎？所以我們若是想一想，我們讀經說：彈偏斥小，歎大褒圓。說這個話，用這個話，用自己再比量比量，實在來說，若忘失了菩提心，你在佛法以外，明白點兒說啊！你還在佛法的門外，還是門外漢，還沒入到門內裡邊來。若是發了無上菩提心的資糧位，是佛法裡邊的人了。你看《華嚴經》上，彌勒菩薩那一個，五十三參，到彌勒菩薩那個讚歎菩提心的境界，那不可思議境界，真是無量無邊的功德，真實是無量無邊的功德。

所以我想如果是真實，我們一方面學習佛法，結果只是說說而已，自己完全不能用，我感覺是慚愧、我感覺慚愧、我感覺很慚愧啊！我們有的時候看見別人，看見別人怎麼怎麼地，然後我們也和別人一定會說出話，雖然說可能沒有說出名字來，但是也會訶斥，這個怎麼怎麼不對，但是要反省自己是怎麼回事？我反省我自己怎麼樣？

所以從這些事情分別，我是主張，念阿彌陀佛我完全贊成，我也念阿彌陀佛，我也求生阿彌陀佛國，但是修習四念處是對的，因為立刻地使令我們佛教徒心清淨。這四念處你若修，立刻心清淨，心清淨是不是很好呢？是不是很重要？不是表面上的事情！心清淨，立刻地心清淨。你若常常修不淨觀，你會知道，我的欲心起了；不要說我修不淨觀，我就把這不淨觀的文一念，還沒有觀呢，就清淨了；應該有這個經驗吧，立刻地心就清淨，就清淨了。清淨了多好呢，清淨，不是很好？所以我從這些，我也是打這些妄想，我感覺到說是「設彼無明不永斷者，依於識等受最為後，所有諸行後際應生」，我們不修四念處，就是這樣。「由無明滅故，更不復起，得無生法」，我感覺有信心，你真能夠修四念處，你今生就能得無生法忍！

當然問題是在那裡呢？你要把修四念處的資糧準備好，因為沒準備好那就不行，你不知道怎麼修，不知道怎麼修四念處。當然這話我也常說：我們今天中國佛教的一個最有問題的，思想混亂，使令你不知道怎麼做才對？不知道怎麼做才對？所以只好念阿彌陀佛好了，沒有爭論。那究竟是這麼對呢？是那麼對？不要管它，我就念阿彌陀佛求生阿彌陀佛國去，見到阿彌陀佛再說。所以淨土法門興盛也是對的。如果你自己不能夠把思想穩定下來，不修四念處，那只好念阿彌陀佛，也是對的，也不是說錯，是好，只好這樣子。可是若是這樣子的話呢，我認為我們中國佛教很難興盛、很難興盛的；只是念阿彌陀佛，我們中國佛教很難興盛。不要說其他的事，其實我們從經論上的學習，我們會看見佛教不是興盛。

另外一件事呢，這件事還是好事，南傳佛教來了，他們說了一些坐禪的方法，我們中國佛教的人，也就這麼接受了，也這麼修行。不過，我還同意，很好！這樣修行還是很好！也是可以得聖道，這是好嘛！如果沒有呢，我們怎麼樣情形？我們今天中國佛教還有個問題，他完全不懂得什麼是佛法，但是也會用佛法的招牌出來的時候，我們也會接受。我們已經學過，佛學院學了多少年了，我們還去向他學習，還有這種事情。這事情究竟怎麼回事？為什麼會有這種現象？為什麼會有這個現象？真實怎麼回事？說不清楚，你說不清楚。

我在香港的時候，有個體靜老法師，是個老法師；不是三藩市那個體靜，那是比丘尼。體靜老法師是跟慈舟老法師學的，跟慈舟老法師，算是他的學生吧！他年紀也是很大了，在天童寺做過維那的，在寧波天童寺做維那的。他也是也能講戒的、也能講經的一個老法師。我隨著他到一個地方見到一個人，見到一個在家人，年紀也不小了，至少有六十歲吧！大家一談話的時候，這個在家人氣色也好，這個顏色非常地明淨、潤澤，說話真是出言成章，非常地銳利，他說出的話。體靜老法師也是老法師，當然是和他辯論，我看那就是一個平手，我看也就是個平手。我那時候是從佛學院出

來不是太久，當然他說的話，我也聽懂，但是我不同意他說的話，說的話都是邪知邪見。但是你不能夠降伏他，就是有這種境界。明知道他說得不對，但是你不能壓住他，壓不住，那個口才利得很、敏捷得很，會有這種境界。

我們佛教徒怎麼情形？所以我認為……我們若是不管了，不管佛教在中國會怎麼樣興衰，我都不管了，我就到阿彌陀佛國去，到阿彌陀佛國回來再說。我也同意。但是，當然我說，我也常提說印順老法師，但是他的思想也不是大家都能夠同意，也有人同意、也有人不同意。但是他的態度我同意，「遊心法海六十年」，這個態度我同意！就是這也是我們佛教徒應該走的一條道路。你這樣子你對於佛法的認識，那就不是「遊心法海二十年」所能比。某一種思想——如來藏的思想、阿賴耶識的思想，它在各種經論裡面怎麼說，他是清清楚楚的，有一個正確而明白的認識，而不是一知半解。這若是有一個人他不是佛法，但是他又打佛教旗號的時候，你到印順老法師門前，你可以開口嗎？就是不能了，你不能開口的。但是我們沒到那個程度的時候，我們就糊糊塗塗的，我要去拜他做師父了嘛，我還敢同他辯論，是不是？所以我想，我們要發心啊，要真實地發心，你有這個條件呢，你願意念阿彌陀佛，誠心念佛求生淨土。好！到阿彌陀佛那裡，也學習佛法得無生法忍了，再到娑婆世界來弘揚佛法，這是好，也好。

我這話越說越多，那天是星期六，星期六來了喇嘛，來了喇嘛到南院，大家談話，我同他不是辯論，但是也說明了一件事，說明什麼一件事呢？有人同我介紹說：這個喇嘛他今年才三十歲，他是多少世、多少世轉世的活佛。哎呀！我一聽見這個話，我心裡面生了很多的恭敬心。因為他現在三十歲，你不可以說他就是三十歲，他可能已經五百歲了，他前生多少生修行了，現在又轉世來，才三十歲，有十七個大廟由他來做大善知識、做導師，他才三十歲。我們不要疑惑，說他這是假的，不要，就相信是真的，他真是多少世的轉世，現在又來到這個世間做善知識來弘揚佛法，完全相信這件事。那麼我就和他說一番，把我的想法和他說。我們現在……，好！就講到這裡，我把這件事我說出來。

假設第一生、第一世是才開始，或者前多少生也是栽培，那都不算數。這一生二十歲出家了，出家了活了八十歲，就有六十年的佛法的熏習、佛法的學習。死掉了，他說：我還要再來。那麼第二生來，可能是七歲就出家了，活了一百歲，那麼就是九十三年佛法的熏習，加上六十年是一百五十三歲。不斷地這樣子，一世一世一直來，他活多少歲數？有多少年的修行？有五百年的修行，有一千年的修行了，那麼這個人的修行，當然是很高深，是不是？有這樣的善知識，有一個、兩個、三個、四個、五個、七個、八個、一百個在這個地區裡弘揚佛法，這個地區的佛法不興盛嗎？

你拜一個這樣的人做師父，你感覺如何？當然感覺到好嘛！一定是好的嘛。他有這麼多年的用功修行，而不是說是離開了，完全不學習經論那種法師，不是那種情形，不同的。所以轉世的這個法門也有它的長處。我當時就是這麼和他說這個事。

同時再回過來看看我們漢人的佛教，我們漢人佛教不提倡這件事。少數人，我不到阿彌陀佛國，也不到彌勒菩薩那兒去，我還來到人間弘揚佛法，這樣的法師也少；有，最近幾年我也聽說這種事情，但是少，多數是願生他方佛世界去，多數是這樣子。

那麼這樣的情形，和他們轉世來對比的話，這情形是怎麼樣呢？我因為以前想過這個問題，所以當時我就和這個喇嘛說，我說這個辦法，我們漢人的佛教不提倡轉世，不提倡轉世。他這一生，他也可能前生，他還是在這裡用功修行的，今生可能會十五歲、十六歲、十三歲、十歲就出家，也可能是二十五歲出家，不要緊，他前生有三十年、四十年的熏習，今生又繼續地學習。假設也遇見善知識了，也能繼續地用功修行，修行到一百二十歲死掉了。但是他修行得很好很成功，他不想再來這個人間，要到阿彌陀佛國，成功了，到阿彌陀佛國的世界去了。我相信這個人，如果他對於我們中國漢文的佛教，像《法華經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》或者《瑜伽師地論》，或者是《楞伽經》、《解深密經》，他有，不要說一百年，有八十年的用功；不要說八十年，有六十年的用功。這個人就算沒得無生法忍，他也接近了，接近無生法忍了。接近了，他要到阿彌陀佛國去，可能不需要經過蓮花，就直接見佛聞法得無生法忍，就很快地得無生法忍。

我們從《淨土聖賢錄》裡也看到一些事情，到阿彌陀佛國就能回來，有這種人。何況這個人有這麼多年的修行，他若到阿彌陀佛國他就能回來。他得了無生法忍的時候，當然這種人，我相信這個人一定有無上菩提心的，他不會忘掉了娑婆世界還有他的父親、母親，還有很多的好朋友嘛，他一定會回來，回到這兒來弘揚佛法。你也這樣子，我也這樣子，他也這樣子，我看不會次於轉世這件事，我看更好！因為你去見阿彌陀佛，聽阿彌陀佛說法，你可以百分之百地放心，完全是正確的，一點沒有偏差的。聽觀世音菩薩說法，你還會有疑問嗎？完全沒有這件事，所以求生阿彌陀佛國這樣子呢，也會合適，不次於轉世的境界。

但是我們今天看我們中國佛教，漢文的佛教和藏文的佛教也算在內，這個佛教現在在流行世間的情況如何？是很興盛嗎？我問這個喇嘛，我說：請你表示你的意見？他不吱聲、他不說。我請他幾次，他不說話、他不說。那麼從這件事情我看呢，發心歸發心，而菩薩行菩薩道還是要靠因緣，沒有那個因緣的時候，還是不能勉強的，不能勉強。所以說是，他回來了來這弘揚佛法，但是眾生未必是能接受真實的佛法的。眾生歡喜什麼？講風水，富貴榮華，你能令我發財，我供養你十塊錢，你能叫我得一

百塊錢，我這十塊錢可以捨的，這樣的事我去聽一聽，講風水、講運、講氣，這事能契機。

說是真是要你受三歸五戒，你受八關齋戒，你受比丘戒；不行，我不可以，不可以。叫你離欲，叫你真實地修學戒定慧，可以嗎？那還是少數人啊！不是多數人啊！就是我們出家了以後，我們能不失掉正念，我們能夠修學聖道，不能夠以名聞利養為目標，但是嘴頭可能不這麼說，我是弘揚佛法，但是心裡面說什麼自己知道，究竟怎麼樣？情形是怎麼樣的？所以佛教是衰了啊！佛教衰微，佛教衰微的原因，就是主要還是我們出家人，在家居士也有責任，但是輕一點，還是我們出家人責任重啊！責任重一點。所以我認為，我們既然是學習佛法，從經論上得到一些消息，自己要把自己的計劃決定下來，我究竟是走哪一條路，要決定一下，不要空過光陰，光陰很寶貴，你一馬虎就過去了。但是，而實在來說呢，年紀輕的時候，這個時間是最寶貴，是最寶貴的。

我很抱歉，說些閒話，我本來意思願意快點講，結果還是講慢了。

玄二、成經說（分二科） 黃一、由無明滅得無生法

設彼無明不永斷者，依於識等受最為後所有諸行後際應生；由無明滅故，更不復起，得無生法。是故說言：無明滅故行滅，次第乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅。

這是第二科「成經說」，前面第一科是「辨斷相」。「成經說」，成立經上的法語，也就是由前面那一段文的解釋，可以成立經上這一段的話；也可以說由經上的這一段話，成立了前面這一段的法語。分兩科，第一科是「由無明滅」故「得無生法」。

「設彼無明不永斷者」，假設那個修行人，他的無明沒能夠真實地消除，他這個執著心沒能夠消除。「依於識等受最為後」，就是識、名色、六入、觸、受，這一共是五法，這五法，受是最後。「所有諸行」，行是由無明發動的，無明發動了「行」，或者福行、罪行、不動行，或者善、惡、不動；有這樣的行發動了以後，就在阿賴耶識裡面熏成了識、名色、六入、觸、受；熏成了這樣的名言種子和有支的種子，也包括我愛的種子。因為這樣的關係呢，「後際應生」，「後際」就是在這個生命體以後，在十二因緣裡面，就是後面那個生老死，就是後際；那麼在後際的時候，這個識、名色、六入、觸、受就出現了，就是投胎得果報了。那麼就是這一個生命死了，下一個生命就出現了。

「由無明滅故，更不復起。」前面是因為無明沒有滅，我們的內心，舉心動念都是執著——都是執著有我、執著有法，不知道是如幻如化、是畢竟空的，不與空相應。若這樣的話呢，那麼生死是沒有辦法解脫的，這個生命解脫了，後一個生命又出現了，這個苦還是要再來的。

「由無明滅故」，因為這個修行人，他常常修四念處的關係，他沒有我了，沒有我的執著，也沒有法的執著；不管是接觸到什麼境界，他常能與第一義相應，這叫做無明滅；常能與第一義相應，叫做無明滅。

我們舉心動念的時候，總是執著，我們執著習慣了，也不感覺有什麼不對。但是你若讀《金剛經》、或者讀《阿含經》，是一樣，你才發覺我們念念地都是錯誤，才發覺這件事。現在是說這個修行人他成功了，他進入到聖境；他能夠無明滅，不管遇見什麼境界，與道相應。

「更不復起」，不再生起這種執著心，不再生起無明的煩惱。這樣子一來「更不復起」，「依於識等受最為後所有諸行，更不復起」。我們現在心裡面能夠在一切境上不取相：不取色聲香味觸法，不取眼耳鼻舌身意，也不取色受想行識；於一切法都不取相的時候，那麼將來，在後際的時候，識、名色、六入、觸、受就不生起了。那麼這個人死亡了的時候，他不會像一般的凡夫去投胎了，去得果報了，沒有這個事情。

所以那個識、名色、六入、觸、受就不生了；不生也就不滅，所以叫做「更不復起，得無生法」，成就了識、名色、六入、觸、受的不生，不生它就不滅，這叫做得無生法。那麼這個由無明滅，也就是他的清淨的智慧成就了。

「是故說言」，所以佛陀在經上說：「無明滅故行滅，次第乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅」，所以經上說：這個執著心滅了的時候，由執著心發動出來的業也就沒有了，也就不發業了，不再去造作生死業了。無明滅，所以由無明發動的行也就滅了；行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則受滅，就是這樣子。而這個「滅」就是不熏，不在你的阿賴耶識裡面熏習這種種子了。所以行滅則識滅，不會像前面有個隨業識，就不會有這個事情。識滅則名色滅，也不熏習名色的種子。名色滅則六處滅，也不熏習六處的種子了。六處滅則觸滅，「乃至異熟生觸滅」。

這個地方有兩個意思。「異熟生觸滅」，這裡說「異熟生」呢，就是從異熟生出來的；這個「異熟」就是阿賴耶識，就是叫果報識；從果報識「生」出來轉識，阿賴耶識是根本識，由根本識生出來轉識。這個轉識呢，阿賴耶識有相識、有見識：阿賴耶識先現出來根身器界，這是相識；然後現出來轉識就是見識，這個見識和相識相接觸。阿賴耶識現出來根身器界，我們是不知道的，我們覺悟不到這裡，因為那是非常微細的。等到現出來這個轉識，轉識與相識接觸的時候，我們知道，因為這是粗顯的境界。我們這個識與相一接觸，這叫「異熟生觸」。這個「異熟生觸」在無明沒有滅的人，叫「無明觸」，就是執著心，看見什麼都執著是真實的，不與道相應，叫異熟生觸。現在因為「無明滅則行滅」的關係，所以這個「異熟生觸」也就滅了；就是「無明觸」就沒有了，不再執著了，不再執著是真實的了。

（註：《攝大乘論講記》：本文的意思是說：六（一意識）七識屬於賴耶的見識，其餘一切識屬於賴耶的相識。這賴耶是相見識所依的根本。前面依轉識安立唯識，分別見相，雖不談賴耶，其實就是賴耶的見識與相識。本論談賴耶，重在一切種子識，從一切種子識而現起一切識時，本識的一分取性，就轉為六識所依止的意（阿陀那），成為賴耶的見識了。一切法為什麼叫相識呢？相就是依止，因「由彼相識，是此見識生」起的所「緣相」，在相識的「似義現」起時，就「能作見識生」起的「依止事」，因此，稱為相識。這樣，阿賴耶識有相見的二識，這相見識就是分別所分別的諸識。諸識皆從一切種子識而現起，所以能「安立諸識成唯識性」。）

若是修習四念處的時候，在靜坐的時候這樣思惟，經行的時候也這樣思惟。遇見什麼境界總是用般若的智慧，用這無我觀的智慧，觀察它是假的，是空的，是畢竟空的，無我、無我所的這麼觀察，長時期地這樣觀察。有的時候也用奢摩他，只是明靜而住；不用奢摩他的時候，就用毘鉢舍那來觀，觀它因緣所生是畢竟空寂的。那麼你就於這個境界，就在學習這個「異熟生觸滅」的這種法門，在學習。如果你不學習，

那麼心裡幹什麼呢？不學習這個明相應觸，那麼當然就是無明相應觸了。說我出家一百年了，你一直地這樣子，一直是無明相應觸，那就是還是個平常人。

所以「次第乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅。」由異熟的種子生出來的識、生出來受的種子，那麼就是識去接觸境界，就會有種苦受、樂受、不苦不樂受。生樂受的時候，貪煩惱就來了；生苦受，這個瞋煩惱就來了；這不苦不樂受的時候，那也並不是聖人，還是個愚癡的境界，凡夫就是這樣子。但是這個人他無明滅了，他有智慧的時候，這個「異熟生受」不起，為貪瞋癡煩惱作因緣的那個受不起。那麼就是變成一個不受，這個苦、樂、捨都是畢竟空的，他的貪瞋癡也不起了。那就是無貪、無瞋、無癡的境界現前，就是明相應觸的境界出現了。

在經上說的這一段話呢，和前面這個「證得慧解脫」的這一段文是相契合的。這是彌勒菩薩自己說前一段文，又引到經上的這一段文；對而觀之，它是相契合的。當然這也表示我們應該如是學，應當學、應當學。這個突吉羅罪的時候，就是說應當學、應當學。可以這樣試一試，行住坐臥的時候這樣試一試，試一試應該是很好的一件事。

前面這是「由無明滅得無生法」，這個得無生，這個無生是指後際的無生；後際的時候，識、名色、六入、觸、受滅，這個無生法。

黃二、由愛滅故得無生法

於現法中無明滅故，無明觸滅；無明觸滅故，無明觸所生受滅；無明觸所生受滅故，愛滅；愛滅故，如前得無生法。由此故說取等惱最為後，諸行永滅。

「於現法中無明滅故，無明觸滅」，黃二、這是第二科「由愛滅故得無生法」。但是這個我前天說過，因為由無明滅而後是愛滅，這是真實的滅。若沒得到「慧解脫」的時候說愛滅，那個愛滅是假的，還不是真實。

「於現法中」，就是於現在的日常生活的境界裡面，若是你的修行達到了這個程度，這個「無明滅」了，這個執著心沒有了，因此之「故」，「無明觸滅」，這個執著心的觸，也就息滅了。「無明觸滅故，無明觸所生受」也就滅了。前面那個「乃至異熟生觸滅故，異熟生受滅」，應該和這個是同一個意思。但是那個說是「異熟生」，用異熟生說，和這裡這文字上有點兒不同，那個意義還應該是一致的。所以那個「異熟生觸滅」，包括後際，也通於現法，我剛才說那個地方有兩個意思，就是這個意思。但是這裡單說現在，「無明觸滅，無明觸所生受」也就滅了。

「無明觸所生受滅故，愛滅」，因為有了受，就是剛才說過，有如意的觸就會生出貪愛心；那麼你能夠有明觸，沒有所受的如意的境界，這個如意的境界是假的，是

水中月，是鏡中像，是如幻如化的，是畢竟空的，由假入空，令心無所住而生其心。

修行這件事，我們尤其是歡喜靜坐的人，有的時候會走岔路。什麼岔路呢？在靜坐的時候，令這一念明了的心安住不動。這就是了！很容易說這就對了！其實呢，不對。現在明白這是什麼呢？當然這件事要讀《般若經》才明白，才容易明白。《般若經》的意思：你要增長般若的智慧。不是說我修行的時候，這個念念地明了、不散亂，不昏沉、不散亂有個明了性，這就對了！其實是止，這只是止的境界；這不是修行人最高的那個目標，不是。這個只是一個方便，最高那個地方在那裡呢？是你要通達一切法不可得——這個智慧，是造成這個智慧。是要你成就這個一切法不可得的智慧，是用這個智慧的，成就這個智慧這叫做聖道。

如果是只是說：我不住色生心，不住聲香味觸法生心，這心裡明明了了，不取色聲香味觸法。其實是取的，只是心裡明明了了而住。說這就是對了。其實這個凡夫能做到這件事，得四禪八定的人就是這麼回事，只是心裡明靜而住，是這樣子嘛，但這還是凡夫嘛。所以現在佛教的意思要「無明滅」，無明滅這個執著心要滅，你只是明靜而住，那個執著心還在。你沒有修我空觀，這我執還在；不修法空觀，法執還在。你那個明靜而住是與我執、與法執相應的境界，那怎麼是呢？是什麼東西？還是個凡夫的境界，無明還在裡面，還沒有滅。所以現在要告訴你「無明滅」，那個執著心要滅才可以。

「無明觸所生受滅；無明觸所生受滅故，愛滅；愛滅故，如前得無生法」，這是般若的智慧出來了，要出這個智慧的，這通達一切諸法實相的智慧，這個智慧成就了才是聖人，那個智慧成就了是聖人。若見諸相非相，那這是智慧啊！我只是能明靜而住，能八萬大劫，還是個生死凡夫，那怎麼是聖道？不是的，除非已經有無所得的畢竟空，通達一切法諸法真實相的智慧，已經成就了，他明靜而住，那是可以。如果你那個智慧沒有成就，你還是生死凡夫。可是，當然能明靜而住，已經比一般凡夫是好一點，比散散亂亂的好一點，但是還是不行的呀。這個地方要注意，要注意這件事。

這樣子，無明觸所生受滅故，是「愛滅」，這個愛也就不起了。「愛滅故，如前得無生法」，那麼這是現在，不是將來。這是「於現法中」，這個般若的光明出現的時候，與諸法實相相應了，所以這個觸滅則受滅，受滅則愛滅。無明滅、觸滅、受滅、愛滅、滅而不生，所以叫做「無生法」，得到這個不生，不生法。當然這個不生法，以那個般若為基礎。般若是觀一切的根身、器界，眼耳鼻舌身意，不管是內裡面的，外邊的一切法都是畢竟空、無我、無我所，以此為基礎，這時候無明滅、觸滅、受滅、愛滅，這叫做無生法。

這段文，這是指現在說，現在就成就了這個，你現在成就了這個無生法，你將來

才能夠也就識、名色、六處、觸、受也就不生了。這個生命體結束了以後，不再去識、名色、六入、觸、受了，不再得果報了。所以「如前得無生法」，就像前文所說的得無生法。前文是指「後際」，現在是現在際，是現在法是「中際」，現在就這樣子。而現在這樣子，就是由你現在常常修四念處這樣修來的，你常常這麼鍛鍊，你就能根本地轉變了自己這個凡夫的這種性格，根本地就能轉變。你現在靜坐的時候，也這樣思惟；你經行的時候，也這樣思惟，這就開始轉變了，就不隨順這個無明觸，就隨順明觸，你現在就是這樣子。

「由此故說取等惱最為後，諸行永滅」，就是由於這個原因，所以這個經上佛就說：取等惱最為後，諸行永滅。這個愛滅，所以就取滅。「愛增長名取」，愛的力量增長、廣大，那就叫做取；這個愛的增長廣大了，從煩惱這方面叫做取。但這樣這麼大的煩惱，它不會只停留在煩惱的境界，它已經是有行動的。所以取緣有，愛緣取，取緣有，這個業力力量就大了。你的煩惱的力量大，你造的業力也是大，所以在你阿賴耶識裡面熏成的業力，就達到了「有」的程度，就可以有果報了。你若雖然是也有這樣的取著去熏習，但那個力量還不是很大，未必能得果報。現在到「取緣有」的時候，是可以有果報了。你現在的果報一結束了，那就是瞥爾隨他去，就是要得果報了，識、名色、六入、觸、受就出來了。

而現在這裡說：「由此故說取等惱最為後」，這個「等」呢，就等於那個「取緣有」。現在說是要「滅」，那麼取滅則有滅，有若滅了，當然是生也滅，生滅則老死滅，老死滅則憂悲苦惱滅。那麼就是這樣意思。所以，由此故說取等惱最為後，「諸行永滅」，這一切的這些有漏的行為、有漏的這些色受想行識、有漏的這些生老死也都結束了。這是於「現法中」無明滅則觸滅、受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則生滅，生滅則老死滅，「諸行永滅」，這是在現法說。

這是「由愛滅故得無生法」，前後這兩段，這兩段就是：一個是「由無明滅」故「得無生法」，就是將來的識、名色不生了；「由愛滅故」呢，就是現在，無明觸，觸、受、愛、取等也都滅了。就是現在也是清淨的，未來也是清淨的，這樣意思。而這一科就是來成立前面的「證心解脫」。這兩科和前面那兩科相對應的，是這樣意思。

地三、辨涅槃（分二科） 玄一、有餘依（分二科） 黃一、標義

如是於現法中，諸行不轉；由不轉故，於現法中，於有餘依界證得現法涅槃。

這是第三科「辨涅槃」。「後際不生趣清淨究竟」，這一科分三科，第一科是「趣清淨」，第二科「明永斷」，這兩科都講完了。現在第三科「辨涅槃」，就是說明這

個修行人得到的涅槃的境界。涅槃分兩科：一個是「有餘依」，一個是「無餘依」。

「有餘依」，就是這個人得涅槃了。他的這個無漏清淨的無我、無我所的畢竟空的這種智慧，與諸法畢竟空不生不滅相應了，與諸法實相相應了，但是還有殘餘的生命體的存在，叫做有餘依。這個「依」就是身體叫做依。分兩科，第一科是「標義」，先標出有餘依的大意。

「如是於現法中」，像前面說的這樣子，在現在色受想行識的境界裡面。「諸行不轉」，這無明、觸、受、愛、取，這些境界都不動了，這些事情都不動了。就是因為這般若出來了，光明的般若慧出現了的時候，這些無明、愛、取、有都不動了。

「由不轉故，於現法中，於有餘依界證得現法涅槃」，由於這個無明、觸、受、愛、取等不活動的關係，於你現在的色受想行識裡面，就不是凡夫的境界了，就在那個有餘依的境界裡面，證得了「現法涅槃」，就是現在就入於不生不滅的世界去了。雖然還是有有漏的眼耳鼻舌身意、色受想行識在這裡活動，但是他的內心是與涅槃相應了，與涅槃相應了。就是你現在修四念處，你現在靜坐的時候，是念念地趣向涅槃。等成功了，正念一提起來就是涅槃的境界，就成就了這個涅槃。成就了涅槃，這時候這個境界，在後面的《瑜伽師地論》上說了，它有四種寂靜、四種功德：

第一個是「苦寂靜」：就是將來的生老死是沒有了。將來，這個生命存在，這是現在，生命結束以後，第二生的生老死的境界，一切的苦惱都沒有了，這是一種功德。

第二個是「煩惱寂靜」：這是現在，現在他念念與諸法實相相應，所以貪沒有了，瞋也沒有，愚癡也沒有了，念念是清淨的，煩惱不活動了，是煩惱寂靜。

第三個是「不損惱有情寂靜」：因為他還有這個生命體的存在，他還免不了還有人際關係。人際關係，或者是若出家人可能有師徒的關係、師友的關係，還有和在家居士的關係，難免也有一些冷熱的事情。但是這個人，無論其他的人怎麼樣觸惱他，他不會去損惱任何人；這是聖人，這是指最低限度是阿羅漢。眾生怎麼樣觸惱他，他不會去傷害任何人，這個聖人，「不損惱有情」。你若眾生有種種的毀辱他、傷害他，乃至殺害他；他不生瞋心，他不去報復，不傷害任何人，能達到這個境界。這個聖人，我們從經論上，有的地方講聖人的故事是這樣子，無論怎麼樣，他不會傷害任何人。因為他得果報、得有餘涅槃之前，他在修行的時候，他不管別人的事，他就念念去修這個聖道，常念念趣向第一義諦、念念與勝義諦相應，令他不取著色聲香味觸法，他心不取相，他念念這樣修行。這樣修行啊，這個貪煩惱生起的機會沒有，沒有生煩惱的機會。他時時地增長般若的智慧，達到了一個程度的時候，那麼就得了「有餘依」涅槃了。

不像我們常看別人，看別人怎麼怎麼的，看了就是，不是生貪心、就生瞋心、生

愚癡心。這位修行人他不看別人，這個不看別人又和我們一般的用法也不一樣，他看一切境界，他也是看，不能說不看，但是他總是向道上會！不管你是怎麼樣，都是與諸法實相去相理會；他這樣子，他的心就與諸法實相相應，他就不生煩惱。所以到結果的時候也是這樣子，出現什麼事情呢，心不動。可愛的也好，不可愛的也好，他總是心是與諸法實相相應，所以能夠「不損惱有情寂靜」，能達到這個程度。

第四個叫「捨寂靜」：捨寂靜在〈菩薩地〉說得非常好，我們現在還沒到。捨寂靜是什麼呢？他不入定的時候，他沒有入什麼三昧，沒有；他心裡面在定之外，我們姑且這麼說了。他的眼耳鼻舌身意，和色聲香味觸法接觸的時候，遇見好的境界、遇見壞的境界的時候，他心裡面不憂不喜。苦惱的境界來加在他身上，他不憂；安樂的境界加在他的身上，他也不喜；不憂不喜，「住最上捨」，他的心是住在那個最殊勝的無著的境界。捨，相捨離的捨。無著和捨是一樣的，相同的意思。所以住最上捨。

說這個聖人，我不是聖人，那麼我不知道聖人是怎麼回事？聖人就是這麼回事。聖人就是住最上捨。他心不管是遇見什麼境界的時候，他不著，他不著，只是明了；他也不糊塗，比我們更明白。我們有時候還看馬虎眼了、搞錯了。但是聖人沒有搞錯的時候，都是很真實的；他的心不動、不執著，住最上捨。

這個「有餘依涅槃」的時候，《成佛之道》也提到這件事。在《阿含經》上（《雜阿含經》卷十三・大正二，九十三上）叫做六恆住（原名六常行）：眼耳鼻舌身意是六，六根接觸六境的時候「住最上捨」，心是這樣子的。那麼這就是「於有餘依界」，於有餘依的境界裡面，「證」得了「現法涅槃」，不是說是未來，就是現在，就是與不生不滅的境界相應了。

黃二、釋相（分二科） 字一、顯清淨

彼於爾時，唯餘清淨識緣名色，名色緣識；乃至有識身在，恆受離繫受，非有繫受。

前面是「標義」，這底下再解「釋」它的「相」貌，分兩科，第一科「顯清淨」。

「彼於爾時」，那位聖人在那個時候，他的內心的世界「唯餘清淨識」，就是剩下來清淨的「識緣名色，名色緣識」。這個十二因緣那個第三個，識有的地方說是「有取識」，有取識，就是有煩惱的識，就是不清淨識。現在這個聖人是「清淨」的識，「識緣名色」，清淨的「名色緣識」，沒有煩惱在裡面的。他的內心，若是正念提起來，與諸法實相相應的時候，此中無有少法可得。但是還有「識緣名色、名色緣識」，還有這個殘餘的境界。

「乃至有識身在」，識緣名色，名色緣識，當然有名色，就有六處，就是有六根，

有六根就有六識，有六根、有六識，就是「有識身」，有六識的六根，就是有識之身還在，有識身還存在。「恆受離繫受」，這個時候他長時期地是受離繫的受，就是沒有執著的受。沒有執著的受，也可以說是「不受」，不受一切法。就是他眼耳鼻舌身意，接觸了色聲香味觸法的時候，他心裡遇見一切境界，他不執著，那麼這叫做明相應受，就是與般若慧相應的一種覺受。不是我們那是無明相應受，他是明相應受，叫做「恆受離繫受」，長時期地成就了無著的受，沒有繫縛的受。貪瞋癡煩惱相應，就是繫縛了；他沒有貪瞋癡相應，遠離了貪瞋癡繫縛的一種無執著的受。

「非有繫受」，不像我們凡夫是無明相應受，有執著。受的時候，有執著心在裡面，那是苦惱的受了。那就是說他這個無明相應受已經滅了，所以沒有這個有繫受。

那麼這一段是顯示他心的清淨，「有餘依」涅槃的人心的清淨。底下第二段「顯無生」。

宇二、顯無生

此有識身，乃至先業所引壽量，恆相續住。若壽量盡，便捨識所持身。此命根後所有命根，無餘永滅，更不重熟。

「此有識身，乃至先業所引壽量，恆相續住」，這位聖人，他這個有識之身，有六識的眼耳鼻舌身意——六識身。他得了涅槃了，這身體怎麼還存在呢？「乃至先業」，因為這個身體，是過去世的一種有漏的福業，所招感來的這個壽命。這個壽命就是物質組成的生理的組織，和他的心識和合在一起不分離，那叫做壽命。這個「壽」命的「量」，應該活五千歲，應該活一百二十歲，應該活兩百歲，壽這個量還在的時候，「恆相續住」，他這有識身一直還是存在，一直還是存在的，他不離開。當然他若想走，還是能走的，他也有這個力量。但是阿羅漢多數是等到壽命盡了再走，壽命不盡，他還是在這裡。若是有因緣需要延壽，他也能繼續存在；若有因緣提前走，他也能做到，他有這個自在力。若沒有什麼特別因緣，他不變，他就等到、待時至而去，到壽命盡了他就走了。所以「乃至先業所引壽量，恆相續住」。

「若壽量盡」，壽量死了，壽量結束了。「便捨識所持身」，他也就捨掉了這個識所攝持的身體，當然識也捨掉了，就入無餘涅槃了。這個時候「此命根後所有命根，無餘永滅，更不重熟」，這個入無餘涅槃的時候，就是現在的這個命根，也就是那個壽量結束了；這個命根以後的那個命根，就是來生的後生，後來的那個生命也沒有了。「此命根後所有命根，無餘永滅」，也是完全地息滅、棄捨了。是「更不重熟」，不再去得這種果報了。這個「熟」，就是成熟，也就是果報。「不更重熟」，既成熟已，不會再重熟；就像那個穀的芽，生了芽，一定那個種不會再生芽的了，就是這樣意思。

他這個生命結束了，結束以後就不再有這個生命了，因為他沒有愛取了，沒有無明愛取的因緣，所以就不再得生命了。那麼這時候，也就是得這樣無生法，這也就是無餘涅槃的意思。但是壽命沒有盡呢，他這身體還一直存在，還是存在的。

這是說前一段「顯清淨」，這一段「顯」示「無生」。

玄二、無餘依（分二科） 黃一、顯證得

又復此識與一切受任運滅故，所餘因緣先已滅故，不復相續，永滅無餘，是名無餘依涅槃界，究竟寂靜處。

前面是說「有餘依」涅槃，這一段說「無餘依」的涅槃。這個「依」，我講過，這個身體叫做依，是什麼原因呢？因為一切的活動，不管是善、是惡、是不動；福業、非福業、不動業，一切一切的事情，都要依靠這個身體才能創造出來的。若沒有這個身體還能做什麼事呢？什麼也不能做，所以它叫做依止。

這個得「有餘依」涅槃的人呢，還有這個身體的殘餘，這個身體還存在，這個生死的果報，這個果還在，叫做「有餘依」，有剩餘的這個身體。「無餘依」就是這個身體也沒有了，這是無餘依。「無餘依」也是分兩段，第一科「顯證得」。

「又復此識與一切受任運滅故，所餘因緣先已滅故，不復相續，永滅無餘，是名無餘依涅槃。」「又復此識」，前面是這個清淨的「識緣名色，名色緣識」。「與一切受任運滅故」，入無餘依涅槃的時候，這個「識」，這個清淨識，這個有識身的這個「識」，「與一切受」，它和很多的覺受，眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法，就是六受。但是在《解深密經》上講，《瑜伽師地論》後面也有提到：就是「所依麤重受，彼果境界受」，這麼兩種受。

（註：《解深密經》卷第三：慈氏菩薩復白佛言。世尊。如世尊說。於無餘依涅槃界中。一切諸受無餘永滅。何等諸受於此永滅。善男子。以要言之。有二種受無餘永滅。何等為二。一者所依麤重受。二者彼果境界受。所依麤重受當知有四種。一者有色所依受。二者無色所依受。三者果已成滿麤重受。四者果未成滿麤重受。果已成滿受者。謂現在受。果未成滿受者。謂未來因受彼果境界。受亦有四種。一者依持受。二者資具受。三者受用受。四者顧戀受。）

「所依麤重受」，「所依」就是這個身體。所依麤重受，這個身體很粗重的，它有所覺受。有所覺受，在後面它有分說有四種受。

「有色所依受、無色所依受」。「有色所依受」，「色」就是地、水、火、風；也就是眼耳鼻舌身，是地水火風組成的，那麼這是有色。這個有色的前五根，發出五識與境界相接觸有受，這是有色所依受。「無色所依受」，就是第六意根，第六意根是「無色」的。第六意根它也與一切法相連繫，所以也是有受；就是前五根是一個受，

第六意根、第六意識又是個受，這兩個受。

另外還有兩種受就是「果已成滿羶重受、果未成滿羶重受」。「果已成滿」，就是前世，前一生所造的業的種子，招感現在的果報。這個果報，已經給我們了，所以「果已成滿」，這個果，已經成就了，已經圓滿了，在這果上有所受，就是現在受。「果未成滿羶重受」，是將來的，現在造了業，但是還沒給果報，那麼是將來的受。

那麼這是「所依羶重受」，分這麼四種受。這四種受，當然在「有餘依涅槃」的時候，「果未成滿羶重受」是沒有了，將來的生命不起了，不生起。還是有現在的，還是有受。這個「有色所依受、無色所依受」，也就是「果已成滿羶重受」，這個受還在，在「有餘依涅槃」的時候還是在；入「無餘依涅槃」這個受是沒有了。

至於「彼果境界受」，就是約外器世間說的，心與外器接觸的時候會有受。與外器世間所有受，這個受分成四種：一個是「依持受」，第二個是「資具受」，第三個「受用受」，第四個是「顧戀受」。

這個「依持受」，在前面我們已經學習過了，那上面講就是我們居住的這個世界。居住的世界就是先有「虛空輪」，世界的虛空、空輪；空輪又有風輪，風輪又有水輪，水輪又有地輪。就是這個大水是以風輪為依止。大水上面有地輪，或者說是金輪，或者說地輪；地輪上面，才是我們這些有情在這上居住。那麼這是「依持受」，這叫做依持受。

第二個叫做「資具受」：我們簡單說，資具受，我們有個房子，這個房子是我們的資具；我們還要吃飯，這都是資具受，這些事情。

這三個是「受用受」：就是我們或者受苦、或者受樂這些受。

第四個就是「顧戀受」：顧戀是什麼呢？是貪相應受。我們有個貪心，總想要貪求可愛的，要有所享受，貪相應受。

這個依持受、資具受、受用受，有餘依涅槃的人還是有；但是這顧戀受——貪相應受，有餘依涅槃的人沒有了，因為他不貪了。可是這麼多的受，有餘依涅槃的人，還有這麼多的受，都是明相應受，總括起來是明相應受。

到了入「無餘依涅槃」的時候，「又復此識與一切受任運滅故」，因為他入滅盡定的時候，就把前面轉識都滅了，然後就把阿賴耶識也滅了。在《成唯識論》裡面說得非常清楚，我們凡夫當然很難明白這件事，就把阿賴耶識也滅了，阿賴耶識也滅了，就全部都滅了。這個時候就是入於不生不滅的真如的境界去了，就是這樣說。因為他有般若的智慧，不緣一切法不取相故，任運就能滅。凡夫不行，凡夫不能夠滅，也滅不掉。

「所餘因緣先已滅故，不復相續」。「所餘因緣」，就指前面說就是命根，就是

按後來的後際，後際的識、名色、六入、觸、受，都已經滅了，「先已滅故」，在有餘依涅槃的時候，就已經滅了。所以這個生命體，這個色受想行識，這個眼耳鼻舌身意——這個六根若滅了以後呢，「不復相續」，就不會再相續下去了，後一個生命不生起了，前一剎那滅、後一剎那不生。「永滅無餘」，這個時候永久是寂滅的，一點剩餘的東西也沒有了，「是名無餘依涅槃界」，這叫無餘依涅槃界。

《大智度論》裡面提到這件事，《大智度論》說到《法華經》，說是入無餘依涅槃的阿羅漢，還能發阿耨多羅三藐三菩提心。你看這一段文，入「無餘依涅槃」的阿羅漢，阿賴耶識都沒有了，就是八個識通通沒有了。眼耳鼻舌身意通通無餘滅了，那麼在這裡面還能發無上菩提心？這件事怎麼講呢？龍樹菩薩說：你這個論師，你若願意論，請你論別的事情，這件事不要論。龍樹菩薩這樣講，不可思議！這件事這樣講。

我們若是只是去讀《智度論》那一段文，我們還不太明白。要看《瑜伽師地論》這段文才知道，《智度論》那段文說的話，說的話的深度。為什麼這個時候入無餘依涅槃的人，還能發無上菩提心，有什麼難呢？我們可能會這麼想吧！但是要看這一段文才知道，阿賴耶識都沒有了，怎麼還能夠動出這……，還能發心呢？還能發出來無上菩提心呢？這件事是不可思議！才明白這件事。

我是沒有智慧的人，很笨的人，非要人家說到了，哎呀！我才知道。所以最初的時候，我先讀《大智度論》，後來才讀《瑜伽師地論》。喔！原來《智度論》那段話的意思，在這裡面得到一點消息，這事真是不可思議！

所以是「是名無餘依涅槃界，究竟寂靜處」，這是究竟地寂靜了，這個地方沒有動亂相。有生也有滅，有滅也有生，就是不寂靜。現在這個地方沒有心意識了，是究竟寂靜了，究竟寂靜的地方。

這一科叫做「顯證得」，證得了無餘依涅槃。第二科「顯能趣」。

黃二、顯能趣

亦名趣求涅槃者，於世尊所梵行已立，究竟涅槃。

前面這個證得「無餘依涅槃」，也可以這樣說，「趣求涅槃者」，說這個補特伽羅，他就是發了出離心，放棄了世間上的欲，他專心一心一意地去希求涅槃。

這個地方是說他的願，說他的志願，但是也表示這個修行人的相貌——他念念地修四念處、念念地希求涅槃，念念與不生不滅相應。這是觀察生滅、流動的色受想行識，眼耳鼻舌身意，觀察它是不淨、觀它是苦、觀它是無常、觀它是無我。無我裡面，沒有人無我，也沒有法無我，諸法都是寂滅相，那麼就是到涅槃那裡去了。所以修四念處，這是涅槃的道路。

「趣求涅槃者」，就是這個修行人，「於世尊所」，於釋迦牟尼的佛法裡面，「梵行已立」，他這個八正道的梵行已經成就了。得了無餘依涅槃，就是梵行已立。他這個八正道成功了，無漏的戒定慧圓滿了，成功了。「究竟涅槃」，就是所作已辦。前面梵行已立，這就是「所作已辦，不受後有」，就是究竟地到達了不生不滅的地方去了，再沒有生滅流轉的生死苦了。

這是說「無餘依」。一個「有餘依」，一個「無餘依」，加起來就是「辦涅槃」。這是還滅涅槃的聖人在十二緣起裡面，他能夠還滅，得到究竟涅槃了。

這件事，我們初學佛法的人，在這個，或者我們說是在社會上活動；或者我們不說社會，就說我們這寺廟上那個境界，在寺廟上活動。或者是沒有遇到橫逆的因緣，大家都是尊重你、讚歎你，你的心情也可能感覺到滿意。如果是這樣的情況的話，你會感覺到這涅槃是好嗎？你這樣的心情，你會感覺到這個不生不滅是好的事情嗎？你有這個感覺嗎？你有這個需要嗎？我看沒有，我看不會有。

但是你在一個修行的環境裡面天天靜坐，那就不同。天天靜坐，如果靜坐不相應，那是又一回事。靜坐有一點兒相應的時候，明靜而住，也不昏沉，也不散亂。因為你，假設坐一個鐘頭，有半小時的明靜而住，你這身體的覺受就不同了。如果有一個鐘頭、有兩個鐘頭、三個鐘頭、四個鐘頭、五個鐘頭、八個鐘頭、十二個鐘頭，這明靜而住，這個身體的覺受就更明顯，就完全不同。不同了的時候，人家打板了，你一定要放腿子出來。出來的時候呢，你這時候的想法不同，就知道這個寂靜住、明靜而住，是我需要的。

這時候才知道，社會上這個流動的這種境界，這個五欲的、欲的境界，念念地去希求欲。這地方說是趣求涅槃。這社會上的趣求欲，不管是你是做律師的、你做建築師的，我看沒有一個人不求欲的。是求到欲、或者是沒有求到欲；或者求到欲，又被欲傷害了，這種種的變化。但是這個人，他當然他不覺悟；他這個不如意的事情，他可能採取法律行動，把它棄捨了，去再造一個如意的。就是不斷地這樣子奮鬥，或者是怎麼地。他若是如意地成功了，他可能感覺到滿意。

但是靜坐的人，假設就是這個人以前他做過律師、或者他是建築師，或者他是一個做總統的也好。他現在若是做了佛教徒，靜坐達到了八小時、或者五個鐘頭的寂靜住。他回頭想的時候，都是苦惱，沒有一件事是快樂的，他會有這個感覺。若是對寂靜住沒有成就的話，這有什麼意思啊？沒有意思嘛！到寺廟上去，就是吃那個淡而無味的菜飯，誰和誰也不相照顧。他若是用功，他不管你老苦生死，不管你苦樂，不管你。他自己在那兒靜坐，也不照顧我，這有什麼意思呢？還不如回到家去，我的哥哥

照顧我、我的姊姊也照顧我、我的父母也照顧我。我也照顧我的哥哥、照顧我的老婆，大家都是愛，這還有意思。這有什麼意思？自然是心就是這樣的。

但是你若是常常靜坐就不同，你就會覺悟，和以前不同，這個時候才有厭離心，這個厭離心才有。當然是被毒蛇咬了以後，那我再換一個毒蛇嘛，他還是不感覺苦。人心力強的也是這樣子，心力強的人他是這樣的。但是若是嚐到了這個三昧的受的時候，這就不同。以前那個毒蛇咬也好、不咬也好，都是苦惱的事情，現在這三昧樂是我需要的。由三昧樂繼續地希求、繼續地尋求、繼續尋求，你才能夠有涅槃的尋求，才知道涅槃樂，才知道的，不然也不知道。只是說，哎呀，修行好；人家說修行好，我也說修行好。看見佛，佛是大聖人，有一點恭敬心；說佛法好，去讀這《金剛經》也生歡喜心，但是若真實來說，還是沒有明白。真實明白，這個不生不滅你歡喜？你發歡喜心？我不相信這句話。你對涅槃有歡喜心？我感覺我看不會。

所以從這件事來說，求生阿彌陀佛國，這個法門的確是重要。雖然說是黃金是糞土，但是黃金為地，心裡面還是感覺到舒服。那樣子無量無邊的功德莊嚴，比這個世界好，還是願意去。所以這個無相的般若法門，是佛法的究竟圓滿的所在；但是有相的法門也還很重要，也還是很重要的。不然的話，佛法不能度盡一切眾生的，不能；一定是，也要有有相的法門，也要有無相的法門，都是需要的。所以也要有般若法門，也要有陀羅尼法門，也可以有天台宗，也有華嚴宗，也有禪宗，就是有法相宗，也有三論宗。這法門是越多越好，才能夠度化眾生的，不可以一條道路，不行的。

「十二因緣」這一段文，我感覺不是難講。但是我感覺還是要用一點心，用一點心讀，才能知道它說什麼，你若大意疏忽，那還是不容易的。

[illegible]

問：阿彌陀佛，請問師父一個問題。就是那個，剛剛講到阿羅漢，如果說壽量盡便捨識身，便捨識所持身。如果他，您有說那個，阿賴耶識好像種已經生過芽了，它就不再生，那是指這一生的果報。但是我們以前知道說：阿賴耶識裡面的種子は無量無邊的，那所以它這一生的異熟果滅了，這一生該受的，阿賴耶識都現果報了、受了。那以前那些無量無邊的種子，是壞了？還是您剛剛說滅了，那個滅了是不是壞了的意思？

答：是的。這個話是那麼說，若依唯識宗的阿賴耶識來說呢，他把阿賴耶識也棄捨了，那當然是無量無邊的……

問：棄捨的意思是？

答：就是滅了，阿賴耶識也沒有了。

問：但是佛的話他是無垢識，那這個的話只是滅，他沒有轉。

答：不過現在是說無餘涅槃，無餘涅槃，阿羅漢入無餘涅槃，就把阿賴耶識也是滅了。

那麼阿賴耶識裡面儲藏的當然也都滅了，就是無量劫來的事情都滅了。但是佛沒有，佛這時候這阿賴耶識不名為阿賴耶識，名為無垢識了。名為無垢識呢，就是染汙的一切的種子都沒有了，只是清淨無漏的種子在，清淨無漏的種子，非常地殊勝、有力量的這些清淨無漏種子是完全存在的。

問：好，那您說滅了。我剛剛本來要問一個問題的，現在您說《大智度論》上說，不必論。那原來就是想問說，是不是阿羅漢他發無上菩提心，原來想說那是不是他一定要在入無餘涅槃之前，然後聽佛說法，然後他迴小向大？那這樣子的話就不一定了。

答：這就是兩類，一個是沒入無餘涅槃之前，發無上菩提心，一種是入無餘涅槃以後，發無上菩提心。就是阿羅漢不全是現在發無上菩提心，就是一部分，他不相信大乘，他不發無上菩提心，他要入無餘涅槃。入無餘涅槃，若是在《瑜伽師地論》的立場，是不再發無上菩提心了。在《法華經》上不是，《法華經》上說是，入無餘涅槃以後，還能發無上菩提心。

問：那我們都說諸法因緣生，他阿賴耶識都滅了，他怎麼會有因呢？

答：所以龍樹菩薩說，你這件事不要論。這話就是這麼來的，就是這麼來的。但是這件事《楞伽經》有提到，《楞伽經》上有提到，那當然和《瑜伽師地論》說的是不一樣。《楞伽經》說是，入無餘涅槃的人，就是還是入在三昧裡面而已，入了滅盡定了。「三昧酒所醉，酒消然後覺」，像喝醉酒的人，就是糊塗了，等到酒的力量消失了，這人又恢復正常了。說這個阿羅漢入無餘涅槃了，就是入在三昧裡面，等到三昧的力量過去了呢，他又恢復正常。所以他那時候還見佛聞《法華經》，又發無上菩提心了，就是迴小向大了。這是《楞伽經》上的解釋。那個解釋呢，當然和這裡解釋不合，《楞伽經》的解釋，這個阿賴耶識，或者說異熟識，還是在，並沒有滅。

（《楞伽經》卷三末：三昧酒所醉。住於無漏界。彼非究竟趣。亦復不退轉。以得三昧身。乃至劫不覺。譬如昏醉人。酒消然後悟。聲聞亦如是。覺後當成佛。但《大乘法界無差別論疏》、

《大乘起信論義記》等，均引做：如楞伽云。三昧酒所醉。乃至劫不覺。酒消然後覺。得佛無上身。)

問：那比較聽得懂就是了。

答：那就是容易發無上菩提心，若說阿賴耶識滅了，再發心是很難。所以《大毘婆沙論》(卷九十)上也有一句話，入無餘涅槃就變成無情物了。(「般涅槃已非有情數」)有這麼一句話。說無情了，沒有心識了，怎麼能夠會發無上菩提，變成有情了呢？這地方有點困難，是這麼意思。

問：還有另外一個問題，就是我們前面講這個十二因緣的時候，講生流轉。它一個是用受生的來說，一個是用流轉的來說。那受生跟流轉的差別是不是：受生就是由前際到後際，這個投胎，假如說以胎生來講的話，這個十二因緣的作用，受生。那流轉的話，就不只是投胎，這一生到另外一生，前際到後際，而且在這一生中依束蘆而轉，就是每一剎那剎那的對流轉……

答：受生是這個生命的開始的時候，叫受生；流轉就是時間長，受生以後繼續下去的，有不斷的活動。

問：但是在這一個生命果報中，也每一個剎那剎那，那是不是也可以叫它流轉？

答：是的！

問：也是這樣？

答：是的，可以說流轉。

問：還有另外，最後一個問題。就是，我們常聽人家說：願力可以超過業力。這個是怎麼解釋？我聽人家說過，在受戒的時候，因為我身體很不好，那常常就是為這個病苦……

答：願力可以超過業力，是那樣的，這是心力強的人，心力強的人他能這樣做。但這個身力，身體的力量，似乎是不能支持；但是心力強的人，他就能勉強地可以支持下去。有的人身力還可以，但是心力弱，哎呀，我不行，我受不了。那麼他走了，走了那麼這件功德就不成就。那個人心力強，身力很弱，我可以，我一定要把這個戒受圓滿，我一定要把《瑜伽師地論》學完，那麼也就可以學完了。就是有的人身力強，心力弱；有的人心力強，身力弱；有的人身力也強，心力也強；有的人兩種都是不強的，就是這樣。這個強弱呢，也還是那個人的分別心。就是，比

如說這個貪心大，勢在必得，無論怎麼困難，我要拿到，就是貪心大嘛，也可以這麼說。貪心不大，我不要，那麼就沒有這件事。那麼就是，如果是在清淨善法這方面說，我向這邊看、向那邊看，我周圍地觀察，唯有這件事最重要，我一定要成功，把這件事做成功。經過觀察，經過智慧的觀察，這件事非常重要，我非要成就不可。那麼這個願力就來了，他就能支持下去。有的人，沒有什麼事情，我不求這件事，那麼就沒有了。所以心力的強大，與智慧的大小，與你的願望的大小，是一致的，是一回事。願力能夠超過業力，這個話不應該這麼說，願力超過業力？願力能領導這個業力，繼續向前進，應該是這麼說。超過業力，那不一定。

問：像我們現在學的《瑜伽師地論》，講這個業都是由煩惱而來。那上次師父有說，像有些生了病的話，是因為愚癡。但是有時候，有的病，有的像花粉熱是每年一次，有的是每個月一次；那再比如其他的生病的話，就是經年累月的這種病。那這些是無始劫來的……

答：當然這是與自己果報有關係，果報就是業力，果報是業力成就的。但是業力沒有決定性，還是可以轉變，也是可以轉變的。就是要……，我也請教過醫生，假設這個醫生說的沒有說錯的話，應該可以轉變，也不是決定的。

問：那像肝已經起了變化，那種肝硬化的人，他就是只有等死，根本就也不大可能；或者得癌症已經出現了的，幾乎很難。除非也許有些人，他是用特別的，什麼生食療法或什麼的話？

答：這是那樣，這也是很難說，也是很難說的。就是自己也還可以這樣說，由自己的堅強的願力去創造一個殊勝的功德，就可以轉，也可以轉。

問：師父可不可以再說詳細一點？

答：當然這樣說，這句話說是容易。做的時候，就是你要要有堅強的願力，這願力要強，然後能夠去做這種功德。那也就有可能會轉，就應該能轉變。你比如說是：你誠心地拜大悲懺，或者拜梁皇懺，或者是讀《法華經》，把《法華經》背下來；誠心地念《法華經》，見普賢菩薩，那也可能就轉變，也不可思議。在《高僧傳》上，在《法華經》、《華嚴經》，像《金剛經》的《持驗記》上，也說了一些事情：就是受持《金剛經》，受持《法華經》、《華嚴經》，就有不可思議的力量，能轉變，也能轉變。當然這要有堅強的願力，也要有堅強的信心，也就有可能會

轉變。信心不強、願力不強，這個願不強，自己的行也就不強。由願導行，願不堅強，你說我去念《法華經》，也念不來。你若願強，就能念，就能轉變這個果報，轉變這個果報，那麼這件事就成功了。這些《持驗記》上，也有些不可治的病，由於他念經的時候這個病好了。醫生束手無策，但是由於自己受持大乘經典，這個罪滅掉了；那麼就成功了，也有這種事情。但是這種事情就是要有堅強的願力支持，你才能創造一個殊勝的業功德，才能轉變那個業力。

問：師父！那假如說有一個人，他已經情緒上非常的……depression，情緒很消沉，然後他已經很難再調整他自己的行為。那這樣別人有辦法能幫他嗎？還不到癲狂，只是情緒上已經……自己的行為自己已經不能夠很調伏，就像剛剛說比如他發什麼願，拜什麼懺，或什麼的，情緒上已經受到很大的困擾了。

答：這樣子這個事，情緒上消沉，應該是讀一讀《大般若經》，或者是讀《華嚴經》；這個情緒消沉應該是過去了，就把這個情緒調轉過來。別人當然，有些善知識能夠安慰，能幫助。能幫助也就是幫助他，改善他，改善他的心情，使他心情恢復過來，也能，也是能的。

但是我說，若是讀《華嚴經》的話，你讀到佛菩薩那個境界的時候，這消沉就沒有了，內心的消沉就沒有了；沒有了，這個精神就活躍起來，就是他有更廣大的一個目標了。其他那件事，以前因此而消沉的那件事，看起來很渺小，不介意了。就會對經裡面說的廣大的境界發歡喜心，就完全改變過來，這心情就完全改變過來。不要把自己的心情，拘束在那一個不是十分有意義的事情上面，不在那裡。把這個心移轉、移轉到無上菩提這個地方來，移轉到佛菩薩這個大悲大願的境界上來，這消沉的心情沒有了。如果心情啊，當然若是對於佛法的熏習不夠，不熟悉，心裡面還總是在熟悉的那些塵勞的事情上去分別，那就不行。一定要移轉，移轉的時候，當然要有一個適當的人去幫助一下比較好。但是我說這個方法應該有效，就是你讀一讀，讀《金剛經》照理說也應該有效，不然的話讀《大般若經》也可以，或者是讀《法華經》、讀《華嚴經》也都可以，讀《維摩經》也是不錯。就能把自己的心情改變了，改變的時候呢，他就不消沉了。

所以我也時常地也常常說，我們在一個修行的地方，自己心情正常的時候，心情平靜的時候，沒有什麼壓力的時候，這個時候正是用功的時候。而這時候你不用功，等到消沉，意志消沉的時候，你提不起來，你的意志提不起來，你想用功困難。說我現在心情很自在，也沒有人觸惱我，我也沒有觸惱任何人，心情沒有什麼壓力，很正常。我願意拜佛就拜佛，願意靜坐就去靜坐，這個時候是好時候，

這個時候多用功。多用功，你把你的這個清淨的意願也就加強了，止觀的力量也能夠逐漸地加強了。加強了以後，有其他的因緣，意志消沉了，這個清淨的止觀的力量能改變自己。若是這個清淨的止觀的力量沒造成，意志消沉的時候就糟糕了，自己不能迴轉。若是別的人又沒能夠適當地去加以去安慰、去鼓勵，就是更苦了。

這個《瑜伽師地論》前面我們已經講過去，可以多讀，可以讀一讀，可以讀。人生是苦的這些、人所認為是樂的這些事情，在《瑜伽師地論》前面已經提過，可以多讀。多讀就把世間上的事情就放下。事情放下呢，然後對於出世間的佛法就會有歡喜心，他一定是這樣子。不計較這一般的事情，一般的事情沒有那麼要緊。「你說這樣對，好，就這樣子。」沒有關係，不必爭。一般的事情，不要把那個事情看得很重，還是以聖道為重，這樣子，慢慢它就好了。

問：請問院長，關於那個觸和受，觸滅和受滅，在作法上面有什麼不一樣？因為發現到說，當那個受出現的時候，其實你要放下那苦受或樂受，它非常地難。那如果說在觸那個地方的話，你根、塵、識就出現，分別心就出現。那如果說要談分別心的話，那那個地方要長期訓練。有沒有比較簡單的作法？在那個觸，滅觸跟滅受上面，比如說，吃水餃，那你在觸跟受，要滅它的時候，它作法上有什麼不一樣？

答：作法沒有差別。這境界有變化，或者觸、受、愛、取，這是有不同。但是改善這種執著的那個法門是無差別的，就是「若見諸相非相」，就是這麼一句話。也就是觀一切法無我、無我所，畢竟空了。就是用這個一相的智慧，來對付一切不同的境界。對付這個不同的境界呢，也就是剛才我說的，就是在心平氣和的時候。我們初開始用功的人，我感覺一百個人就是一百個都是這樣子，一千個人就是一千個人是這樣子。就是在平靜的時候，苦惱的境界沒有來，特別苦的受沒有來，不是有大病的時候你能修行，那不是平常人。就是我身體也沒有什麼大的病痛，也沒有什麼特別的令我放不下的事情，我心情自在的時候。這時候你要努力，這是好時節，這時候要用四念處來調心，不斷地要努力，這時候要精進。精進到一個程度的時候，忽然間來一個大如意的境界來的時候，你這個四念處的正念能對付，我不為它迷惑。苦惱的時候來了，也能不被它轉動，這個正念還能維持。若是已經大苦大樂來的時候，我的道力沒有成就，小小成就都沒有，這時候是談不到修行，不可能修行的。我們平常人沒有辦法修行，除已經成就了的大阿羅漢那可以，苦惱來了，大苦來了，他的正念還能維持，大苦大樂，他心能不動，我們

沒有成就的人不行，不可以。

我們看別人，誰欺負誰，誰去觸惱誰，一觸惱這個心就變了，就是苦惱，煩惱就來了。我們心裡可能輕視這個人，你這個人一點沒有修行。喔，你輕視他，好，就來考驗考驗你：別的苦惱來加在你身上，看看怎麼樣？一樣受不了，一樣你的菩提心是站不住，要退失菩提心，一樣的，一樣也受不了。所以不必輕視任何人，也一樣是要顛倒。這非要是長時期的努力，長時期的努力，沒有其他的什麼事，誰也沒有觸惱你，也沒有什麼特別的令你放不下，這時候你就安心地修四念處，這個可以，這時候才可以。盡量是自己得要努力一點，努力了結果呢，這一天有一天突破了一個關，進了一大步。繼續努力，慢慢又進步又進步，不斷地進步的時候，這時候可以有一點力量了；這時候再考驗你一下，你能經得住考驗。那個人就是不講道理，就是要苦惱你，這時候你可能會受得了。

若是說我從經本上學會了，這麼說，那麼說，都是假的，都是空的，等於沒學一樣。你受不了考驗的，你經不得考驗，心就是動，心就是要動的。所以你剛才說，那是很難的，特別苦惱的事情，或者是什麼榮耀的事情來了；你叫他心裡不動，「我不受」，不可能的，不可能不受的。

所以凡夫一定要抓住平淡的境界，這個時候用功，你要抓住這個時間，這才可以。當然要明白這個方法，這個方法要準備好。你只是明靜而住還不行的，那是個歧途。一定是要知道這個般若，般若是佛法的中心。這無所得的智慧，我們不要說太妙，不要說那麼圓融；我們就是這一邊，要抓住這一點。你成就了以後慢慢地再圓融，不要一開始就圓融；一開始就圓融，結果是很困難很困難，很難有成就的。

現在我也感覺到，《阿含經》常常說無我，這個無我非常重要！而《金剛經》全部都是說無我的，就是修這個無我的法門。這個色受想行識不是我，離開色受想行識也沒有我。說無我，無我就是畢竟空。觀一切法都是畢竟空，令心無所住，就好了，就是這樣子。但是你要有一部經，做你的一個依止處。我把《金剛經》背下來，《金剛經》背下來的時候，我這個修法、我這樣修行對嗎？把《金剛經》一背，喔，是對的。或者讀這《阿含經》有一段，也可以。把一部經，《阿含經》比較短，或者那一段經，小經，我歡喜，也把它背下來。你這樣用功，隨時背這部經，隨時這樣用功，就能印證自己與修多羅合，就好了。等到你轉凡成聖了的時候，你再說大小乘，你再去深入，這是可以，也是一條道路，也是可以。暫時先不必說：「你這個法門不究竟。」不要說這個話。我先超越凡聖這一關，度過一切的苦惱，是要緊，超越凡聖一關以後，心就不苦惱了。眼前一切境界，你心

不苦惱。我看見別人有榮耀的事情，我心裡面也生歡喜心；或者也不嫉妒，也不生歡喜心，心裡面還是能寂靜住。如果你這一關沒過去，隨時有問題，冷了、熱了心裡就有分別。看見別人是考個第一名，心裡面就嫉妒障礙，就嫉妒。這個我所，就是這樣子，一切的榮耀，要歸於我才可以，怎麼是到你那兒去？他就是不可以，凡夫是這樣子的。所以若是先度過這一關，度過這凡聖這一關，這些平常生活裡面的貪瞋癡，通通超過去了，心解脫了。然後你再說：發無上菩提心、廣度眾生、做大菩薩。因為心清淨了。你若沒有經過這一番的鍛鍊，說都是說大話而已，實在是辦不到嘛。

申三、結

如是已說由三種相建立緣起，謂從前際中際生，從中際後際生，又於中際若流轉、若清淨，是名緣起體性。

在大科上說三種雜染，「煩惱雜染」、「業雜染」，這兩科已經過去了。現在是第三科「生雜染」，生雜染這一科，這一科裡面一共有四大科：第一科「生差別」，第二科「生艱辛」，第三科「生不定」，第四科「生流轉」。現在是屬於「生流轉」這一科的，生流轉這裡面有「徵」有「釋」。在「釋」中，第一科（約自身辨）是分成三科：第一科是「標」，第二科是「徵」，現在第三科是「釋」。

在這個「約自身辨」裡邊，一共是分九大科：第一科是「緣起體」，第二科「緣起門」，第三科「緣起義」；以下一共有九科。現在是第一科「緣起體」，緣起體裡面，第一科是「徵」，第二科是「釋」，現在是第三科是「結」。

「如是已說」，就是前面這一大段已經講說了，由三種相貌建立緣起的體性。就是用三種相貌，解釋緣起的體性。那三種呢？「謂從前際中際生」這是第一個相，「從中際後際生」是第二相，「又於中際若流轉、若清淨」這是第三相。一共是用這樣的三相，來解釋十二緣起的體相，「是名緣起體性」。前面把這三大相都解釋過了，我不知道各位還能記得吧！

未二、緣起門（分二科） 申一、徵

緣起門云何？

申二、釋（分二科） 酉一、標

謂依八門緣起流轉。

一共是分九科。「緣起體」，就是解釋十二緣起的大意。這以下是第二科，說這個「緣起門」，實在來說，就是一切的緣起法分成八類，就是這樣意思。

「謂依八門緣起流轉」，就是分成八類，不是分成九類，分成八類。就是八個門戶，是一個大房子有八個門；就是一個緣起法，從八方面去解釋，是這樣意思，依八門。

「緣起門云何」，是問。第二科是解釋，解釋先是「標」。

「謂依八門緣起流轉」，就是依據——也可以說是從；從八個方面來解釋緣起流轉的相貌。眾生從無始劫以來，相續不斷地在生死裡面「流轉」，這個流動，相續不斷地流動，就是叫做流轉。這些流轉的情況都是因緣生起的，沒有一樣事是自然而有的。那麼那八門呢？

酉二、列

一、內識生門，二、外稼成熟門，三、有情世間死生門，四、器世間成壞門，五、食任持門，六、自所作業增上勢力受用隨業所得愛非愛果門，七、威勢門，八、清淨門。

「一、內識生門」，「內」就是有情，一切有情生命體裡面的識。這個地水火風是沒有識的；只是有情，一切有情生命體裡面才有識，所以叫做內識。這個識是怎麼樣生起的呢？它也是因緣有的。譬如說：有眼根、有色境，然後才有眼識。耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法；而有耳識、鼻識、舌識、身識、意識。就是這一切識，要依據內根緣外境而有識，識就是這樣生起的。

「二、外稼成熟門」，就是身外的，就是我們這個生命賴以生存的食品，就是農作物、莊稼、稼穡這一切的五穀。當然要有田地、要有種子、還要有水、有肥料、有陽光，然後才能有五穀的成熟，這也是緣起的。

「三、有情世間死生門」，第三個門就是這些有情的——有心意識的有情，有心意識的世間就是色受想行識，這五蘊的世間，它有死也有生，有生也有死，這一部分。那這就是無明緣行，行緣識，識緣名色，乃至生緣老死，那麼這就是十二緣起，就是「有情世間死生門」。

「四、器世間成壞門」，有情他一定有一個處所，是他的居住的地方，那就是這個器世間。這個「器」，就是一個器具，譬如說有生果放在一個器裡面，不然的話這個生果怎麼拿呢？那麼說有器世間。有一個世界，這個眾生在這裡生存，那麼，當然這個器世間哪，包括了稼穡也是在內，這就是全面的。眾生所以能生存，也就是因為有了器世間的，這器世間也是很重。這個器世間也有成壞的事情，就是一切眾生共業所造成的這個器世間；這個眾生若離開了這個地方，這個地方就壞了。

譬如說：眾生在欲界這裡生存，這個欲界就不會壞；若是眾生都修禪定，跑到色界天去了，不在這個世界居住了，這個世界就壞了。若是眾生要來，那麼這個世界就是成就，成就好了眾生就來了。所以從這樣的說明看出來：若有一個世界，就是一定有有情的，若有世界的存在就是有有情。不能說只有世界，沒有眾生，不應該是這樣。因為世界是以有情為根本的，所以有世界就會有有情；有有情也就一定有世界。世界的成壞，以有情的來去來決定。有情若來世界就成就；這個有情走了，走了這個世界就沒有了。當然不是一個人的事情，是全部的、所有的這個世界的眾生都走了，這個世界就不存在了。

「五、食任持門」，這個有情世間，他在這個世界上生存，一定要有飲食，不吃飯是不能生存的。那麼這是什麼呢？就是四種飲食：段食、悅意觸食、意思食、識食。

這四種食能「任持」他，能保持他的生命，正常地生長、正常地生活，能保持住他的正常生活，所以不能夠說沒有食。當然我們欲界的眾生，這個段食也是很重，可是也要有悅意觸食，也要有意思食，也一定要有這阿賴耶識這個識食。沒有識、沒有其餘的三種食，只是段食也還是不能生存的。這個若是不是佛法誰能知道這件事呢？若不是佛說誰能知道這件事？

「六、自所作業增上勢力受用隨業所得愛非愛果門」，這是第六個緣起門。第六個緣起門，實在也就是有情世間死生門，更詳細地說明了一下。這個眾生他有果報，或者是善報、或者是惡報、或者是超越了善惡到了色無色界的禪定，這個色無色界的禪定我們先不說。為什麼有這樣的果報呢？「自所作業」，是他自己創造的業力成就的。這個業力「增上勢力」，有強大的力量，他造的這個業力有強大的力量，隨這個力量就得到了果報，他就「受用隨業所得愛非愛果」，就是他受用、他享受，就是那個果報發出來的作用為他享受。為他享受那個果報，是隨業所得愛果、隨業所得非愛果。隨他所造的福業，他就得一個可愛的果報；隨他所做的罪業，他就得到一個不可愛的果。這個愛非愛果，是他自己的罪業、福業所得，為他所享受的。

這就看出來，緣起的相貌是這樣子的。是自所作業所成就的，不是別的人給他一個愛果，給他一個非愛果，不是，是你自己創造的。

「七、威勢門」，這第七個，就是另外有一種人不歡喜欲，不歡喜這個欲，他歡喜離欲，他就修禪定，得到了四禪八定，主要是四禪，他就會成就廣大的神通，這個禪定和神通有大威德、有大力量。那麼使令他遠離了欲界，到了色界、無色界天去了，這是另一種緣起，也是緣起。

「八、清淨門」，這個清淨門，前面那都是在三界裡面，流轉生死的相貌的緣起。另外有一種眾生，就是觀察三界都是苦，能夠斷惑證真，得到般若波羅蜜的智慧。能夠聽到佛說法的音聲，聽聞正法能夠如理作意，能夠得到正知正見而滅除無明；無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅。所以這是清淨門，這是清淨。

那麼前面那七種就是「流轉門」，這個清淨就是「還滅門」。這個生死流轉也好，涅槃還滅也好，都是緣起，加起來就是有八種，用八個相貌、八個部分來解釋緣起的。

未三、緣起義（分二科） 申一、徵

緣起義云何？

申二、釋（分二科） 酉一、顯甚深

謂離有情義，是緣起義；於離有情復無常義，是緣起義；於無常復暫住義，是緣起義；於暫住復依他義，是緣起義；於依他離作用義，是緣起義；於離作用復因果相續不斷義，是緣起義；於因果相續不斷復因果相似轉義，是緣起義；於因果相似轉復自業所作義，是緣起義。

是一共九科，前面的「緣起體」、「緣起門」都說完了；現在說「緣起」的「義」，緣起的道理。緣起的道理分兩科，第一科是「徵」，就是問。

「緣起義云何」，緣起門你說完了，我也聽到了，這個緣起的道理是怎麼回事情呢？你說說我聽聽，這是問。

底下解「釋」，解釋分兩科，第一科「顯甚深」，第二科「明建立」。這個顯緣起義是很深奧的，不是膚淺的事情，這一共有八句。

那麼「緣起義云何」，這是問。底下，「謂離有情義，是緣起義……」這是第二科是解釋，解釋先解釋這個甚深義。

「謂離有情義，是緣起義」，這個「有情」，就是有情識的這句話，有情識。這個「有情識」，梵語就是薩埵，不是菩提薩埵，那個菩提那是聖人。現在不是說聖人，一般的人就是薩埵，翻到中國話就是翻個「有情」。這個舊的翻譯翻個「眾生」，新的翻譯翻個「有情」。這個「眾生」這句話呢，我相、人相、眾生相、壽者相，其實眾生相就是我的意思。

我怎麼叫做眾生呢？就是從無始劫以來，數數地受生死，受了很多的生、很多的死，所以叫做眾生。這麼樣叫這麼名字，是這麼意思，這是舊的翻譯。舊的翻譯這樣子講，也正好是「補特伽羅」的那個意思，「數取趣」的意思。可是新的翻譯翻個「有情」，翻個有情，那麼就是在字面上說「有情識」。

但是若從我所執著的我，叫做眾生的話，這個「有情」應該還有個解釋才對。還有個解釋是什麼呢？我們在色受想行識裡面執著有個我，多數的人來說，執著誰是我？就執著「識」是我。色受想行識，執著這個「識」是我，應該是這樣子比較合道理。譬如說這身體瘦了，身體是地水火風，說生理的組織有時候瘦了、有時候胖了，但是這個我是沒有變化，這個「識」還是沒有變化的。

「識」有受想行——這個色呢，是我的住處，這個地水火風的生理的組織是我的住處。它和一切境界接觸的時候，它有受的事情，有所覺受；那麼它也有想的事情，有思想，取著一切境界的分際，能夠安立種種的名言，那麼這是想；它也會有種種的行動，有目的地，或者是作善、或者是作惡，或者是不動、修禪定，或者出世間無漏的功德。

那麼就是這個識，色為它的住處，另外它有受想行的事情，所以識是主體；識是生命的主體。說若執著我——就是識是我。這樣說有情呢，就是我的本身是有覺知性的，我的本身是有情識的。這樣講，「有情者即是我也」，就是所執著的我。所執著的我，通常的這個有我論者：「我是常恆住不變異的」；因緣生法都是無常的，我是常恆住不變異，就是非因緣生。所以是常恆住的、非因緣生，那就是「有情」的意思。

現在說是佛法中，認為一切都是「緣起法」，「未曾有一法，不從因緣生」，都是緣起。所以就是在一切法裡面，沒有這個非緣起的我可得，所以「離有情義」，那就是「緣起義」。若承認有我，那是違背緣起的，不合緣起的道理。一切緣起法裡面沒有我可得，叫「離有情義」；這叫做緣起，是「緣起義」，就是沒有我可得。那麼，這個可以這麼解釋。「離有情義，是緣起義」，如果若是執著有我，而認為真實是我，那就不符合緣起的道理了。所以這第一句是「離有情義，是緣起義」。

「於離有情復無常義」，這個緣起裡面還有一個道理，就是離有情以後，「復無常義」，一切法通常說，有我執，還有法執，沒有我了以後，還有一切法，一切法又是怎麼回事呢？一切法還是無常，「無常義」。沒有常恆住的我，沒有這個非緣起法，其餘的一切法呢？「復無常」，又是剎那剎那生滅變化的，它也不是常恆住不變異的。「是緣起義」，這就是緣起的道理；就是有生滅的，剎那剎那變化的，這是緣起義。

「於無常復暫住義」，這個無常，不是永久存在的，這一切色法、一切心法，這一切有為法都是無常的。無常之中「復暫住義」，還有一個暫時存在的意思，就是剎那間的存在。它生起了，有剎那的存在，剎那隨轉，還有這樣意思。不是說一點兒也不存在，一點也不存在，這個有情的世間也好、無情的世間也好，很難有東西存在了，那也很難成立了。所以「於無常復暫住義，是緣起義」。

「於暫住復依他義」，這個暫時存在的，剎那間存在的一切法；得無生法忍的人，能看見一切法有剎那相；那麼這個剎那相是「於暫住復依他義」。這個剎那相是怎麼有的呢？「復依他義」，它又是依賴眾多的因緣才現起的，所以叫做「緣起義」。這樣表示呢，都沒有自然而有的事情，都是因緣，每一法有每一法的因緣，這樣才能現起剎那相，不是自然而有的。

「於依他離作用義，是緣起義；於離作用復因果相續不斷義，是緣起義。」這兩句話和《中觀論》的說法、和天台智者大師的說法，有相類似的地方。我讀《阿毘達磨雜集論》也有這句話，也是這樣，（《阿毘達磨雜集論》卷第四：「託眾緣生故。是依他起義。眾緣作用空故。是無作用義。」）現在讀到這個。我最初讀《雜集論》的時候，看到這句話很久不明白，不明白「於依他離作用義」，這句話很不好懂，很不懂。現在呢，我這幾天常想這句話怎麼講？現在有一個解釋法，我解釋你們聽聽。

唯識上也是說，一切法都有它的種子。種子就是因緣、因緣的種子，那麼還有其他的眾多的因緣，那麼就是他。一個自、一個他，種子是自，那麼，還有眾多的因緣就是他。這個種子它自己能生出來嗎？自己不能，自己不能生，自不生；說是他，還有其他的因緣能生出來一切法嗎？也不行。

譬如說：眼識由它自己的種子生眼識。但是若沒有眼根，沒有所緣境的話，也沒有光明的話，沒有作意心所的話，沒有眾多的因緣，就光憑種子能生嗎？種子不能生，所以自也不生。但是種子不生，那麼其他的因緣能生嗎？沒有種子的時候能生嗎？所以其他眾多的因緣也不生。就是自也不生，他也不生。自也不生，他也不生，共起來也是不能生，共起來也不生。說沒有這些因緣也是不能生，所以一切法是無作用的，沒有生起的作用，沒有這件事。所以一切法沒有生起的作用，那麼這個和智者大師說的有點相似。

智者大師說：諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。一切法都不生，怎麼生呢？就是這麼生的。那麼這樣說就是下文那樣說：「於離作用復因果相續」，沒有作用，但是眼識就是這麼多的因緣就生了。還是這些因緣，一個自，一個他，還有一個共，還是這麼生了。就是同時這個自、他、共，又說不生，又說生。在不生這方面就說：「於依他離作用義，是緣起義。」

在其他的經論上說一個譬喻，《涅槃經》上也在這地方說了好多話的。說個譬喻什麼呢？譬如說是一個沙子做不出來油，這個沙，土石這個沙，兩個沙子，一堆沙子也造不出來油。自不生、他不生，共起來也是不生，這麼樣作譬喻。那麼不生，一切法是不生，怎麼生了呢？不可思議，就是這麼生的。

但是《中觀論》上就是諸法因緣生。諸法因緣生，那麼怎麼說是一切法不生呢？就是一切法無自性；無自性，也無他性，也無共性，也無無因性，是因緣生的。那就是又一個說法，那個解釋法又不同，和這個解釋不一樣。

所以「於依他離作用義，是緣起義」，就是眾多因緣生法，你去觀察它的時候，在所依的眾多的——「他」就是因緣——眾多的因緣裡面，每一法、每一種因緣，都是不生的；所以叫做「離作用」，沒有生起果法的作用。這是一個意思，這是「緣起義」。

「於離作用復因果相續不斷義」，在那個每一法都沒有生果的作用之中，而還是有因果相續不斷的意思。就是這麼多的因緣和合起來還是有法生，眼識也生了、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，一切法都還是各有因緣都還生起了。有因就有果，因果相續，還是不斷的。那不可以說有因而無果，那就斷滅，沒有這種事情。所以叫做因果相續不斷義，所以叫做甚深。

這個「甚深」，無我而有法可得，法又是剎那滅的，又是暫住的，又是緣起的，緣起中又無作用，無作用而又有功能，能生一切法。「因果相續不斷義，是緣起義」，緣起的道理是這樣的。

「於因果相續不斷復因果相似轉義」，有因就有果；果又作因，又有果；這樣子從無始劫來，一直相續不斷地這樣演變下去。演變下去，這裡面也還有一些事情的，什麼呢？「復因果相似轉義」，因和果是相似地相續下去的，而不是不相似。譬如說：做善就得善報，那麼就是相似；做惡得惡報是相似。如果做惡得善，做惡因得善果，就是不相似了。前面不如理作意那裡說是：殺羊，殺了羊供奉天神就可以生天。殺羊是惡，生天是善，以惡因得善果這是不相似，就是不相似。不相似，這件事是不對的。所以這裡說「因果相似轉義，是緣起義」，應該是這樣子才是對的，合道理。

「於因果相似轉復自業所作義，是緣起義」，是因果，因與果是相似才能相續不斷，但是這裡面還是有一個事情，什麼呢？是「自業所作義」，你所受的果是你自己的業力所創造的，你若沒有造這個業，是不得果報的。別人造業，別人得果報；我造業，我得果報。所以我不必說：喔，他犯了規矩嘛，那我也可以不守規矩。不能這麼說。你這樣說，他犯規矩他有過失，你若犯規矩你也是有過失，你若不犯規矩你沒有過失，這個道理也是一樣的。所以是「自業所作義，是緣起義」，他不努力他不得果報，我努力我可以得果報。就是你自己不會白辛苦的，總是有個果來酬勞你的。「自業所作義，是緣起義」。

那麼這一共是八句。

西二、明建立（分二科） 戌一、問

問：為顯何義建立緣起耶？

前邊「顯甚深」義，這底下顯「建立」義，一問、一答。

問：為顯何種道理而建立緣起的理論呢？為什麼要說這件事呢？

戌二、答

答：為顯因緣所攝染汙、清淨義故。

「答：為顯因緣所攝染汙、清淨義故」，就是為了顯示各種不同因緣所繫屬的；雖然是很多很多，但是其中有染汙、清淨的不同的意義，不同的差別，有這個意思。那麼「染汙」，就是無明緣行，行緣識，識緣名色，乃至生緣老死；「清淨」呢，就是無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅。那麼這樣子顯示這個道理。

顯示這個道理有什麼意思呢？那麼有智者自當知之，你就在這裡可以選擇了，染

汙是苦惱的，清淨是安樂的嘛！那我就可以重新創造清淨的緣起，我不要再生死流轉了。這就是能開發、能施設清淨的緣起。能開發出來一個菩提道，開發出來個成佛之道，所以這是「為顯何義建立緣起」的一個理由，是這樣意思。

未四、緣起差別（分三科） 申一、徵

緣起差別云何？

「緣起差別云何？謂於前際無知等，如經廣說。」這底下是第四科，一共九科，現在第四科「緣起」的「差別」，各式各樣的差別相，分三科。第一科是問。

是「緣起」的「差別」，也就是十二緣起的差別是怎麼情形呢？

「謂於前際無知等」，這底下，第二科解「釋」。解釋分兩科，第一科「指經廣說」。

申二、釋（分二科） 酉一、指經廣說

謂於前際無知等，如經廣說。

這個無明緣行，行緣識，識緣名色，乃至到生緣老死。第一個就是無明，這個無明是什麼意思？就是「前際無知」，前際、中際、後際無知——這樣的「無知等」的意思、意義，像經中很廣博地、很詳細地解說過的。就在《緣起經》裡面，有一部經《緣起經》，那裡面有說。

酉二、別釋句義（分十二科）

戌一、無明差別（分二科）

亥一、約所知事辨（分三科）

天一、十九種無知（分二科）

地一、釋（分十五科）

玄一、於前際無知

於前際無知云何？謂於過去諸行起不如理分別，謂我於過去為曾有耶？為曾無耶？曾何體性？曾何種類？所有無知。

這底下「別釋句義」，這個十二緣起一句一句地解釋，解釋它的道理，分成十二科。第一科是「無明差別」，解釋這個十二緣起，第一個就是無明，無明的差別相是怎麼樣的呢？這裡解釋。分兩科。第一科，約所知的事來說明無知，「所知事辨」。這分三科，第一科「十九種無知」。分兩科，那麼下面第一科是解「釋」十五種、十五科，用這十五科解釋這十九種無知。十五科裡面，第一科是「於前際無知」，先解釋這個。

「於前際無知云何」，前際就是過去了，這過去了的無知，無知也就是無明的意思。有明，有靈明的心，你就會有所知，有靈明的智慧，你就會有所知。無知就是沒

有智慧，沒有智慧也就是無明，對於所了知的境界不明白，被這無明所覆蔽了，不知道是怎麼回事，所以叫做無知，是這樣意思。這個是分成十九種無知，現在第一種叫做「前際無知」。這個前際無知的意思是說什麼呢？

「謂於過去諸行起不如理分別」，「謂於過去諸行」，就是一剎那間已經過去了的，從無量劫來已經過去了的很多很多事情，主要就是色受想行識，色受想行識是「諸行」，都是有為法，所以叫做行。但是這個「行」是通於三世的，現在只說過去。「過去諸行起不如理分別」，在我們這個內心裡面，生起了一個不合道理的分別，這就叫做前際無知。

怎麼叫做起不如理分別呢？這底下解釋：「謂我於過去為曾有耶？為曾無耶？曾何體性？曾何種類？所有無知。」這裡面依我見來形容、來表示、來說明這個無明這句話的意義。「謂我於過去為曾有耶」，就是這個有情，這個計我論者，他內心裡面這樣想：這個我的體性，在色受想行識裡面有一個「我」，這是常恆住不變異的。這個「我」，自己這麼想：在過去世的時候，是曾經有過嗎？以前就是有的嗎？如果有，從無始劫來一直到現在，這個「我」就是常住的了。若是這樣的話。

我們這個身體，一部分當然是生理的組織，一部分是精神性的、了別性的東西，那麼加起來是我們這個生命體。總起來說，是生理的組織也好，精神性的分別心也好，都是剎那剎那生滅變化的。那麼在這裡面，如果執著有個「我」是常住的，就是在這五蘊裡面有一個我，有一個常恆住的我。當然這個是有我論者，他研究過這個道理，他心裡面這樣子不如理作意分別，他就會執著。他有這種執著：執著在生滅變化裡面，有一個不生滅變化的；在生老死的裡面，有個不生老死的，有一個我的體性。這個「我」的體性，在過去世就是有的嗎？「我於過去為曾有耶」，過去世就是有嗎？如果有，這個「我」，就從無始劫來，一直到現在就是常住的了。

「為曾無耶」，說過去沒有嗎？過去世沒有一個常恆住不變異的我，那麼現在忽然間就有了嗎？如果這樣的話，這個我不是常住的，它會斷的。以前沒有，將來也可能沒有，那麼就是斷的了，這是成斷見的。

若是從無始劫來就有，過去世有、未來也是有，那麼這個「我」應該是常住的。就是自己這麼分別，這樣想：「謂我於過去為曾有耶？為曾無耶」。

「曾何體性？曾何種類？所有無知。」「曾何體性」，說是若是過去世就有這個我的體性的話，就有我，那麼那個我的體性是什麼樣子呢？是善的？是惡的？是不善不惡的？就這麼想，或者是清淨的？是染汙的？自己這麼想。「曾何體性」，是這樣子。那麼《披尋記》它有另外有個解釋。

「曾何種類」，我的過去是有，就有我的體性，那麼這個我，它是哪一類別呢？

是天？是鬼？是胎卵濕化？各式各樣是什麼種類？他這麼想。

「所有無知」，那麼過去是有，也不決定，怎麼會知道，也不知道；過去是無，也不知道。「曾何體性，曾何種類」也不知道，不決定，那麼這叫做無明。說執著有我，或者是常，這是無明；你執著有我，是斷，也是無明。說他是那種「種類」，那也是無明。其實呢，沒有我可得，執著有我，當然就是無明。

這裡面有個意思，什麼叫做無明？執著有我就是無明；執著是斷也是無明，因為一切法生滅相續是不斷的，這樣意思。

我們如果是不讀《阿毘達磨雜集論》、不讀《瑜伽師地論》，不讀這些經論的時候；說「我」，什麼叫做我？執著有我，他怎麼執著的？什麼叫做無我？多數說不清楚，你說不清楚什麼叫做我。《金剛經》上：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」也不容易說得清楚。《金剛經》注解多得很，但是你還說不清楚。其中有一樣要注意的，無我是聖人，有我就是凡夫。在這個《瑜伽師地論》上也好，在《大智度論》上也好，《般若經》上有這個意思。你講《金剛經》，《金剛經》是般若的這個系統的經典。你講這個「我」，能不能符合這個定義？與這個定義相合不相合？相合不相合？所以這個地方還是有事情的。

我們若是初步沒有學過這些經論的時候，別人怎麼講，也不知道是對、是不對，不知道。你不知道，不知道他講的是對不對，不知道。所以這裡面這一段文，就表示執著有我，是常是斷都是無明。

玄二、於後際無知

於後際無知云何？謂於未來諸行起不如理分別，謂我於未來為當有耶？為當無耶？當何體性？當何種類？所有無知。

這是「於後際」，後際就是將來，不是現在，也不是過去；於後際的「無知」，這也是無明。這無明是怎麼情形呢？這是問，底下回答。

「謂於未來諸行起不如理分別」，謂於將來的色受想行識，也會生起來不合道理的虛妄分別。怎麼樣的分別呢？「謂我於未來為當有耶」，心裡在那裡妄想，我現在的色受想行識這個我；或者即蘊是我，或者離蘊是我；這個我在將來的時候是有呢？「為當無耶」，為是應該沒有呢？就是這樣。若是「當有」，過去是有，現在、未來有，那麼常恆住不變異；若是未來沒有，沒有，中斷了，這就是斷見了。自己這麼猶豫不決。

「當何體性」，我將來若有，那個我的體性是什麼樣子？是清淨的，是染汙的？「當何種類」，是那一類？在胎卵濕化裡是那一類？在五趣裡面是那一趣？

對於這些事情「所有」的「無知」，那就叫做無明。什麼叫做無明？這就叫做無明。

玄三、於前後際無知

於前後際無知云何？謂於內起不如理猶豫，謂何等是我？我為何等？今此有情從何所來？於此沒已當往何所？所有無知。

那麼這是「於前後際無知」。這個「於前後際」這句話在《披尋記》裡面解釋得很好。「於前後際」，這就是指現在說的。現在若是對未來說，就是「前際」；若對過去說，就是「後際」；所以合起來有這樣的差別，就叫現在際。

對現在這個事情；過去的事情、未來的事情，我們不明白，這還是情有可原；對現在的事情，明明白白地眼睛看見了，眼耳鼻舌身意可以覺知到的，我們還是不明白，那麼這叫做無明。這個無明是怎麼情形呢？

「謂於內起不如理猶豫」，就是指內身說的，我們這個身體；對這個身體起不如理的猶豫，這不決定，這樣子？是那樣子？不決定。怎麼樣不決定法呢？

「謂何等是我？我為何等」，「何等是我」，《披尋記》解釋說是：這個我從過去際來到現在，究竟是什麼是我呢？在過去來到現在，這個我是什麼樣子呢？「我為何等」，說這個我，在現在死掉了以後又到未來去了，那麼這個我又是什麼呢？什麼是我？我是什麼？我不明白，不明白這叫無知，這麼意思，這樣子。

「今此有情從何所來？於此沒已當往何所？所有無知。」

這個《披尋記》解釋得倒是很詳細，說是在五蘊裡面說：色是我，受想行識是我，乃至識是我，那麼何等是我？我又何等？我是色、我是受、我是想、我是行、我是識。這裡猶豫不決、不知道，這樣子解釋。

「今此有情從何所來？於此沒已當往何所」，說這個有情他過去世，從什麼地方來的？從天上來的、從人間來的、從三惡道來的？這是以處所為主的。「於此沒已」，是現在死掉了。「當往何所」，他到什麼地方去？說到天上去？或者到地獄去？這些事情都是不明白，「所有無知」，那麼這就叫做無明。這是於過去際、於未來際、於現在際不明白，不明白究竟這個「我」是怎麼回事。執著有我，而對於「我」又不大明白，還是猶豫不決的，那麼這叫做無明。

玄四、於內無知

於內無知云何？謂於各別諸行，起不如理作意，謂之為我，所有無知。

這是第四科「於內無知」。「於內無知」呢，就是指這個身體裡面的事情不明白，

那麼就叫做無明。

「謂於各別諸行」，就是一樣一樣的有為法。譬如說是，這個前五色根——眼耳鼻舌身，這是由五淨色根，那麼生五個識去緣五種境，這是一種，「各別諸行」，這是一種行。另外五淨色根的依止處，那麼就是扶根塵。有這麼多的根，當然又有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的這些事情，那麼這也是諸行。

「謂於各別諸行，起不如理作意，謂之為我」，在各別的這些有為法，有生滅變化的這些五淨色根也好、扶根塵也好、心識也好，這些諸行上發起不如理的想法。什麼呢？「謂之為我」，說是色是我、或者是受是我、想是我、行是我、識是我；或者眼是我、耳是我、乃至鼻舌身意是我，就是執著這些事情是我。「謂於各別諸行，起不如理作意，謂之為我，所有無知」，謂之為我，這實在是無知、無明，這都不是我，那有我可得？而妄想顛倒執之為我，這就是無知，這就是無明。

玄五、於外無知

於外無知云何？謂於外非有情數諸行，起不如理作意，謂為我所，所有無知。

就是身外之物，自己還是不知道的，那也就是無明。怎麼不知道呢？「謂於外非有情數諸行」，不是有情識的，色聲香味觸，這一切的大地、山河、鳥語、花香這一切事情，這個外邊這個「非有情數」，不是有情的這個範圍內，所有的有為法，也會發起不如理的這種作意想法。

「謂為我所」，這是我所有，這一塊土地是我的、這個車是我的、這個房子是我的，種種的這些我所法。「起不如理作意，謂為我所」，實在沒有我，那有所呢？我尚不可得，那有所可得呢？所以是無知，這就是無明，也是無明。

這一切眾生福報有大小、智慧也有大小。在這個世界上居住，居住的時候，由逐漸地演變，他就這個私心生起來，就有「我、我所」的這些事情，有這個事情。像北俱盧洲沒有這件事，他不積聚，但實在他還是有我、我所的。現在我們這個世界的情形，就是有我、我所的事情，在有情的色受想行識，他會執著我、我所；在無情物上不執著我，而執著是我所有，執著這件事。

所以「於外非有情數諸行，起不如理作意，謂為我所」，實在這些事情都是無明，實在沒有我。真實在一切有為法上，沒有那個常恆住不變異的我。當然沒有我，也就沒有我所；而執著有我、我所，那是無明，所以叫做無知。

玄六、於內外無知

於內外無知云何？謂於他相續諸行，起不如理分別，謂怨親中所有無知。

這是第六科。

「於內外無知云何？謂於他相續諸行，起不如理分別，謂怨親中所有無知。」

這個內外無知是怎麼回事情呢？這個《披尋記》解釋得也是很好。「謂於他相續諸行」，另外一個有情的生命體上，所有的色受想行識——諸行。「他」有情也是屬於有情，所以也可以說是「內」；但是他不是我的生命，所以又說是「外」。

如果簡單習慣的用法，當然就是「他相續」，另一個眾生的生命體「諸行」。「起不如理作意分別」，什麼不如理作意分別呢？「謂怨親中」，這個人是我的怨家，這個人是我親愛的人，這個人也不親、也不怨，是個中等、中間性的人。那麼這也是「無知」。

玄七、於業無知

於業無知云何？謂於諸業起不如理分別，謂有作者所有無知。

「於業無知云何？」前面是「於內無知」，「於外無知」，「於內外無知」。現在是「於業無知」，是第七科。於業無知云何？

「謂於諸業起不如理分別，謂有作者所有無知」，謂就是各式各樣的業，或者是福業、或者是非福業、或者是不動業，或者是十善業、十惡業，五逆十惡的業——謂於諸業起「不如理分別」，什麼呢？「謂有作者」，因為這個業，不會自己就會有業，而是要有個作者去創造，才可以說有業。那麼因業而執著有我，這個作者就是我了；實在就是無知，就是無明，那有我可得呢？所以叫做所有無知。

玄八、於異熟無知

於異熟無知云何？謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別，謂有受者所有無知。

「於異熟無知云何？」前面是「業」，是屬因；這底下「異熟」，是屬果，這是「異熟無知」。

「於異熟無知云何」，對於果報這件事不大明白，是怎麼個情形呢？「謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別」，屬於果報的這一方面的一切有為法，這些有為法，「起不如理作意分別」，你生起不合道理的分別心。什麼呢？「謂有受者」，就是這樣的有為法現起的時候，有一個我去接受它，這個我為受者。而實在我是不可得的，可是不知道，所以「所有無知」，所有的無明。

玄九、於業異熟無知

於業異熟無知云何？謂於業及果，起不如理分別所有無知。

「於業異熟無知」，前面是一個「業」是因，「異熟」是果，現在「業異熟」聯合起來說。

「於業異熟無知」，是怎麼樣呢？「謂於業及果，起不如理分別」，就是對於業因，及業因所得果，生起不合道理的分別心，「所有」的「無知」，那就叫做於業異熟無知。

但是《披尋記》解釋，說這個無明，也不承認有業、也不承認有果，業與果都是沒有的。那麼這也可以說是斷見外道，或者說是邪見外道，不承認有因果。那麼這樣的不如理分別所有的無知，就叫做無明。

——※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— · —※— ·
—※— · —※— ·

這裡有四個問題。

問：有餘依涅槃的清淨識，與如來的無垢識有何差別？

答：是有差別。一般我們說有餘依涅槃，是指阿羅漢說的，有餘依涅槃、無餘依涅槃是指阿羅漢說的。所以若用這樣的界限來分別這個問題的話，那麼阿羅漢的清淨識，和如來的無垢識是有差別。

因為阿羅漢的清淨識就是沒有了煩惱障，愛煩惱、見煩惱都是煩惱障，是滅除了。但是他還有一個不染汙無知，就是所知障還沒有滅。佛的無垢識呢？

這個所知障，不染汙無知是小乘的《阿毘達磨論》上說，（《阿毘達磨大毘婆沙論》：「阿羅漢等亦現行癡。不染無知猶未斷故。」）也就是《阿含經》說的（習氣），《阿含經》有這種話。

我們若是，所以在今天的我們漢文的佛教，如果你是歡喜小乘佛法的話，你對於大乘佛法沒有信心，你對於小乘佛法有信心，你《阿含經》非讀不可。若是你對於小乘佛法有信心，對於大乘佛法也有信心，《阿含經》也要讀。不然的話，小乘佛教說攻擊你的話，你沒有話好說。小乘佛教學者如果對於教義的研究得多的話，他會說出來好多話，攻擊大乘佛教，會這樣。這樣我們對於《阿含經》也沒有研究，你沒有辦法回答，你不能回答、有困難。所以在今天的漢文佛教的學者，大乘也要學、小乘也要學。你若是學通了的話，小乘佛教學者無論怎麼說，說不過你。無論怎麼說說不過你，因為大乘佛教裡面很多的理論，就在《阿含經》就

有，就是有。尤其是現在，我們講過了，識緣名色，名色緣識，這是《阿含經》的話。你看這件事就是個問題嘛，識緣名色，色當然這是地水火風，父母的遺體，或者是我們的眼耳鼻舌身；這個名，裡面有受想行識，還加個識吧，另外又有個識。你看這個事情，《阿含經》說這種話。這樣說是，大乘佛法裡面說有阿賴耶識，這阿賴耶識是誰說？是佛說的！你怎麼能說是非佛說呢？我們就有個道理說出來。你若是不，如果你不詳細地學習唯識的經論，你就說不上來這句話，這句話你說不上來。

而大乘佛法說是，還有個無住（無始無明住地）。從這個見（見一處）、愛（欲愛）住地，色愛住地，無色愛住地，還有無明住地的煩惱。（印順老法師《勝鬘經講記》：「『住地煩惱』又可分為「四種」，即是：「見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地」…依本經所說，四住地而外，別有無始無明住地。所以一般所說的五住煩惱，實以本經所說為本。」）這無明住的煩惱，那有這個煩惱？其實還是有。《阿含經》說有個染汙無知，還有個不染汙無知。阿羅漢沒有斷這個不染汙無知，這就是大乘說的無明住的煩惱嘛。所以大乘佛法說五住煩惱，《阿含經》是有的；這就是佛說的，怎麼可以說不是佛說呢？你就有話說了。

（依印順老法師《勝鬘經講記》頁 155：「佛法本源於《阿含》毘尼，今略為敘述。總攝一切煩惱，為見一處及三界愛——四種，為佛法共義，大乘不共說有五種。然《阿含》及毘尼說阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染汙無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。龍樹說：『聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱』。聲聞學者，以為習氣是不染汙的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染汙，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而唯佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。所以，或分無明為十一重，二十二愚等。大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同」。）

所以我們，你若是對佛法有興趣，願意學，你非要廣學不可。過去時代，南傳佛教它距離我們五百里、距離我們三千里路；現在不是，就在你身邊，那就不同了。所以這個地方有何差別？是有點差別，阿羅漢沒有斷不染汙無知，沒有斷根本無明，所以是有差別。這個煩惱有一部分阿羅漢沒有斷，佛完全斷掉了，所以佛的大智慧不是阿羅漢所能及。所以阿羅漢不可以名之為佛，唯有佛才可以稱之為佛；所以還是佛是大乘，阿羅漢是小乘，這話有道理。

問：第二、現法涅槃的色寂靜與《占察善惡業報經》的色寂三昧，是不是相同？

答：現法涅槃的色寂靜，你從那上說的這句話，色寂靜？從那兒來的色寂靜？

問：我們昨天上課的時候，有提到說現法涅槃有四種寂靜，那第四種寂靜是色寂靜。

答：但你寫的是這個色受想行識的色，應該是慈悲喜捨的捨，棄捨的捨，那個捨寂靜，是那麼說是好。這個不要緊。就是那個慈悲喜捨的捨，住最上捨。現法涅槃的捨寂靜，這是形容阿羅漢，形容阿羅漢那個聖人的心清淨，清淨無染。就是世間的有漏諸行，不能夠染汙他，他心裡面清淨無染，像蓮花不著水，捨寂靜。

與「《占察善惡業報經》的色寂三昧是不是相同？」《占察善惡業報經》有色寂三昧，還有個心寂三昧。

如果又有色寂三昧，又有心寂三昧，這個範圍就寬一點。範圍寬了一點，也可能還沒得聖道，也可以說得色寂三昧；也可以說得了聖道，名為色寂三昧，就是這個名詞的含義是寬的。若是現法涅槃的捨寂靜，那也很明白的就是阿羅漢以上的境界，那又不同，就是不一樣了。而三昧這句話呢，也是不決定，有有漏的三昧，也有無漏的三昧。所以這兩個名詞若對比的話呢，不必劃等號，也可以寬，也可以狹，這樣子。

問：由無明滅得的無生法是屬於慧解脫，由愛滅得的無生法是屬於心解脫，這兩種可以說成慧解脫與心解脫阿羅漢。

答：是的，可以這麼說。可以這麼說，在其他的，在《大毘婆沙論》上說呢，那裡面又有一個意思：說心解脫就是得禪定了的人。加上這麼一句話。但是現在這一段文，不明顯地這麼講，也可能包括那個意思，但字面上沒有說。只是說你得到慧解脫以後，你這個心面對這些有漏諸行的時候，觸緣受，受緣愛，愛緣取，沒有了；所以就叫做心解脫，只是這麼說。若在《大毘婆沙論》上是說，他有得了四禪八定的人；得了四禪八定的人，心解脫，也是沒有愛了。但是這種話呢，也還是可左可右的。就是我昨天我也說過：先得到慧解脫，那這個愛，這個心解脫是真實的解脫；若沒得到慧解脫，那個心解脫還不是無漏的境界，還有這種分別。所以，如果說俱解脫阿羅漢，那他的心解脫當然是無漏的，當然是無漏的。

問：此證得無生法的阿羅漢，與初地的無生法忍菩薩，所證有無差別？

答：初地菩薩得無生法忍，那不如阿羅漢高。初地菩薩，我們這一般的說法，不是按照智者大師說的，那他就比初果好一點，初地菩薩。初果只是我空，初地菩薩得

初地，還有法空，所以智慧高過初果；但是不如阿羅漢高，不如阿羅漢的道力高。要到六地菩薩以上，才能與阿羅漢齊，這個道力，才能相齊。所以這個證無生法忍的阿羅漢，與初地的無生法忍的菩薩，所證還是有差別的。若按天台智者大師說的，那不能比；阿羅漢不能同初地菩薩比，那還是不能，那還是有距離。

問：師父，阿彌陀佛！就針對那個第二個問題，就是心寂三昧、色寂三昧。就是《占察善惡業報經》裡面所講到的二種觀道，一個是唯心識觀，一個是真如實觀。那這個剛剛師父有提到說，裡面有含《起信論》的思想。那這個我們在靜坐的時候，或是平常在觀的時候，可不可以用這二種觀道來觀？因為它裡面有提到說唯心識觀，然後可以進入色寂三昧；然後如果真如實觀的話，它又有提到心寂三昧，然後入一行三昧，然後它有一個次第，甚至於說到相似的無生法忍。我不太記得。就是說我們可不可以按照那個次第，也是跟著經上所說的這樣子觀？

（起信論之思想與一行三昧有關，印老《大乘起信論講記》：「依是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與眾生身平等無二，即名一行三昧。當知真如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。學者「依是」真如「三昧」，能「知法界一相」，是平等而無差別的。修真如三昧時，不依相而修；故成就時能通達一相無相的平等法界。徹了「一切諸佛法身與眾生身」，於法界一相中，「平等無二，即名一行三昧」。一行三昧，為真如三昧的別名，出於《文殊般若經》。這是梁時譯的聖典，於中國的修行者，有著很大的影響。如禪宗《六祖壇經》中，也說到這一行三昧。一行三昧，即《楞伽經》的攀緣如禪。如《文殊般若經》說：『法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界無差別相』。」）

答：可以隨自己的歡喜，也是可以的。但是既然說到唯心識觀，這個字句、這個名詞這麼安排，我也是看過蕩益大師的疏。但是我想，願意那樣做呢，還是根據《攝大乘論》、根據《瑜伽師地論・菩薩地》，裡面說的唯識觀的次第去修好。真如實觀呢，當然這個《占察善惡業報經》有《起信論》的思想；那樣子說呢，真如實觀的內容就和《中觀論》就不同了，意義就不同了。當然這隨人，隨自己的好樂，自己歡喜那樣修就那樣修。可是其中的次第是不一樣，是不一樣的，這是一個事情。

第四個問題。

問：遇到境界現前，師父時常教導要反求諸己，明明知道這是正確的，但做起來好像非常困難，是法門的難？還是習氣重的難？

答：這是習氣重的難，習氣重它就難，但是習氣重又不難。雖然習氣重，但是習氣有

時候現，有時候不現；有時候現行，有時候不現行。它不現行的時候應該不難，習氣現行的時候就難，正念就被障礙了。被障礙了，你想要去修唯識觀就修不來。所以我們在凡夫的時候修學聖道，不要考驗人，你不要去考驗他；就是愛護他、照顧他，不要引起煩惱。不要引起煩惱呢，他煩惱不動，他就能修；修唯心識觀也能修，真如實觀也可以修。等到他修到一個程度的時候，你再去考驗他，就可以了，就好一點，應該這樣辦。這樣說呢，就是自己盡量地少事，修唯心識觀，我們還是用這個《瑜伽師地論》的名字——唯識觀；或者修《中觀論》的性空觀，是能滅罪的！修止觀是能滅罪的，你常常這樣修，你能滅罪，力量是很大很大的。當然我們現在印光老法師說：你念阿彌陀佛能滅業障。對，我的確承認這一點。但是我認為你若修無我觀，你滅的罪更大，滅罪是更大，更有力量。

作法懺，我們受這個比丘尼戒、比丘戒，你若犯了戒就是作法懺；小乘佛法裡面不提這個取相懺，不提這件事。但是呀，你犯了戒，當然那個不是根本戒，作法懺，作法懺就把遮罪滅了，這個障道的罪也滅了；但是性罪是不能滅的。不滅，但是佛說修四念處，修無我觀的時候就滅了，罪就能滅。因為你能得初果，得了初果以後不會到三惡道去的，不是罪就滅了嗎？那就是無生懺，等於是。所以修無我觀能滅罪，修四念處能滅罪。可是問題就是，你非要下功夫不可。不要去，世俗的塵勞的事都放下，不搞那個事情。所有的時間盡量地……非辦不可這件事就只好辦了，盡量地拿出精神，就維持正念，行住坐臥要提起正念——思惟這個身體是個臭皮囊，思惟它是無常、無我的；你就這麼思惟。然後靜坐的時候用奢摩他，就這樣子常常這樣思惟，慢慢它就相應了，它就起作用，就能滅罪。

如果說是人情要圓滿一點，哎呀，我和誰要寫一封信，要不要通個電話，還要做什麼做什麼，沒有時間修行的。說出家人不講人情，是對的！因為你沒有時間嘛！你完全這個人情也要做、那個人情也要做，你白出家了。我看，你白出家了，所有的寶貴的時間都浪費了，你白出家了。所以一定是，所以有些老修行，他就不講人情，他專心修行。是對的，是對的。你去講人情吧！哎呀！所有的，尤其是年輕人，他的精神體力更是寶貴，因為他這時候用功修行容易有成就。年紀大了就差一點；當然身體健康還是可以，年紀大了，身體健康也是一樣；但是身體若不健康就差一點。所以年輕的時候，你要愛惜你的寶貴的生命、寶貴的時間，你不能再浪費了。

問：那是不是永遠不講人情呢？還是有一段時間不講人情？

答：我看是那樣子，一段時間不講人情，不是永久不講人情。因為你看觀世音菩薩，

就是有求必應，這就是人情。因為他的大事已畢，現在就是完全做利益眾生的事情。無量劫來觀世音菩薩他在凡夫的時候修行，也是欠了很多人情的，現在就是還人情。當然觀世音菩薩心裡沒有界限，我欠你人情得還你，不欠我也照樣幫助你的，就把所有欠的人情都還了。所以佛菩薩還是講人情，但是時間的前後，要有一個安排，要有安排的。

問：阿彌陀佛，師父，我問一個很笨的問題。十二因緣，我們常說，比如說甲緣乙，我們現在聽來的解釋是甲為乙做緣。平常都以為甲去緣，好像那個緣是個動詞，甲去緣那個乙。那到底是誰在緣誰？這好像有點轉不出來。

答：甲緣乙？

問：我現在不用說無明緣行這樣來說。甲去緣那個乙，比如我們常常看：無明緣行，行緣識，識緣名色。這個緣，到底是誰在緣誰？

答：哦，這我明白了。「無明緣行」，無明為行做緣。這個行它能發動，要由無明來為它做緣，這個行才動起來，這麼意思。無明為行做緣，行為識做緣，識為名色做緣，是這麼意思。

問：所謂以它為緣，也就是說：還是說先有無明，然後去發動那個行。但是好像聽起來就是，去緣那個行，「緣」是個動作一樣的。可是您這樣講。

答：這個緣不是緣慮的緣，不是緣念的緣，不是所緣緣那個緣，能緣、所緣，不是那麼講。

這個緣，無明為行做生起的因緣，行為識做生起的因緣，識為名色做生起的因緣，就是這麼講。這個是增上緣，這個緣做增上緣講，是幫助你生起；你自己不能夠動作起來，我幫助你，幫助你生起，這麼講。和那個緣慮的緣不同，說眼識緣色，不是，這個意識緣一切法，和那個緣不同，不是那麼講。都是這個字，但是講法不同。

問：師父，我再問一個還是很笨的問題。我不懂什麼叫心王跟心所？一般的解釋說心王，前八識都是心王。王的話就是能做主，其他是做臣，那這個心所是因為王而起的。而事實上那又只有第六意識，它說第八意識是無記；如果無記的話，那不是應該第六識才真的是王嗎？

答：這個王和所的分別呢，王是主的意思，這個所是幫助它，同它合作者。王臣，這個國王和大臣的關係，心所和心王就是這樣子，就是這樣意思。這個心所法呢，是幫助心王做事的，當然要聽心王的命令，和心王還是合作的，不是互相違背的，

互相合作。同一所緣，同作一事，同一所依；有幾個同，一共有四個同、五個同。差別就是：以心王為主，心所幫助它做種種事，所以叫做心所。但另外一個意思，唯心才有這種事情，色法是沒有的；唯心所有，其他的法沒有，其他的一切地水火風，沒有這種事情，在心法上才有這件事。而它們的情況呢，就是心是領導者，心所是個隨從的，幫助它做種種事。

（《大毘婆沙論卷》第十六：復次同一所依同一所緣。同一行相轉義是相應義。問云何知然。答寧知不然。復次同作一事義是相應義。問若爾諸忍與智同作一事彼相應耶。答彼不俱生。若俱時生同作一事乃是相應。大德說曰。同伴侶義是相應義。識與心所互相容受俱時而生。同取一境乃是相應。尊者妙音作如是說。所依所緣行相所作一切同義是相應義。

俱舍論四曰：「心心所五義平等，故說相應。所依、所緣、行相、時、事，皆平等故。」）

問：阿彌陀佛，您這邊講說這個心是領導者，這個心您的意思是指第六意識？

答：是，但是第八識，阿賴耶識也是有心所，觸、作意、受、想、思，第八識也是有，那就是非常微細；它也有觸、作意、受、想、思，阿賴耶識也有心所。

問：那如果說用因緣法來看的話，那這個為主的就是第六意識它等於是親因緣。那阿賴耶識裡面很多種子，比如說它要生起一個心所，貪心所、瞋心所；它有其他心所要生起來的時候，它還是要有種子做其他的因緣。那這個阿賴耶識可不可以說是，等於是增上緣的，第六意識那個做主的才是親因緣。

答：也可以，就是一切種子識呢，就是一切法的因緣。若說阿賴耶識，也可以說是增上緣，也可以這麼說。

問：那我們在講煩惱的時候，煩惱因有六種，種子因、所緣的因，還有親近、還有邪教，還有數習，還有作意。那這樣看來的話，是不是等於那個種子就是親因緣，是名言種子？

答：種子是親因緣。

問：那那個時候種子是親因緣，那這個作意的話？

答：作意是增上緣。

問：不算是等無間緣，如果要算四緣的話，可不可以把它……

答：算四緣，作意是在增上緣裡面，作意是屬於增上緣。比如說這個眼根，眼根是眼識的增上緣，但是作意也是增上緣。

問：那親近、邪教這些，或者串習這些通通也都是增上緣？

答：是的，也是增上緣。你去親近善知識，善知識是個增上緣；親近惡知識，惡知識也是個增上緣。增上緣也是很多，很多很多的。

玄十、於佛無知

於佛無知云何？謂於佛菩提，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知。

現在的文是解釋十二緣起的每一個緣起的名字。第一段就先解釋無明的差別，在無明差別裡邊一共有十九個解釋，分十九個無知，但是是用十五科來解釋的。現在是第十科「於佛無知」。這底下是說佛、法、僧，對於佛法僧有所不知，那也叫做無明，那麼這就加以解釋。

「於佛無知云何」，對於世間上塵勞的事情，有所不知叫做無明，對於清淨的佛法僧，也是有所不知，也是名為無明的，什麼道理呢？怎麼樣一個情形呢？「謂於佛菩提，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知」，這就是「於佛無知」的無明的相貌。

「謂於佛菩提」，菩提是佛所成就的大圓滿的智慧，佛是能成就者，就是約人說的，菩提是約法說的。這位聖人他所覺悟的菩提，也就是阿耨多羅三藐三菩提。「菩提」，簡單地說：就是如理智、如量智。能覺悟諸法實相的智慧，叫做如理智；通達一切緣起法，就是如量智。也就是一個權智，一個實智；或者是根本智，後得智，名字不同，含義是一樣的。這兩種智慧統起來，名為佛的菩提。佛的菩提就是斷除去煩惱障，斷除去所知障。

我們眾生內心裡面的汙染，雖然是很多很多的，但是就是把它分成兩類，一個是煩惱障，一個所知障，這兩種煩惱。煩惱障的煩惱，就是我們凡夫舉心動念所有的煩惱，都名為煩惱障。若是我們修學佛法得到阿羅漢以後，還是有煩惱，那個煩惱就是所知障了。那個所知障阿羅漢所不能斷，唯有大菩薩才可以；那個煩惱叫做所知障。這兩種煩惱究竟清淨，就名為「佛菩提」了，就是佛的一切種智圓滿成就了。現在說「於佛無知」，就是指這件事說的。

對於佛的無上菩提的境界，「或不思惟」，說有無明這個眾生，對於佛的菩提他不明白，他不能去思惟、觀察的。他不能去思惟什麼叫做菩提，這個事情想不來。那麼他本身也有成見，那叫做不思惟；因為不明白，也就沒有辦法去思惟。

「或邪思惟」，邪思惟，就是他也會有一些名句、名言，各式各樣的名言，去思惟佛菩提。但是因為他有邪知邪見的關係，思惟得不對，所以就叫做無明，是這樣意思。

「或由放逸」，或者這個人貪著世間的五欲，他對於佛菩提的事情，敬而遠之，不去參與這件事，就放逸，這種人，當然這種境界也是無明。

「或由疑惑」，或者這個人，他也願意來參與這件事，去學習學習；但是他沒有

甚深的理解，不能建立清淨的信心，所以心裡面疑惑：是那樣嗎？人能夠得到那樣高的智慧嗎？人能夠沒有煩惱嗎？人能夠大慈大悲地廣度眾生嗎？就是對於佛的功德，心裡面有疑惑。這個疑惑也就是無明。

「或由毀謗」，這個疑惑多少還情有可原，毀謗就是太差了。就是心裡面有成見，有意地去毀謗佛的功德智慧，那麼這也是無明。

「所有無知」，或不思惟的無知、或邪思惟的無知、或由放逸的無知、或由疑惑的無知、或由毀謗的無知，這都叫做無明。

這個「不思惟」，第一種無明，這是連佛教徒都是有的。佛的高深的境界，我們這個虛妄分別心，當然是不及格，這個是通於佛教徒。「邪思惟」，佛教徒也可能會有，但是佛教徒不斷地學習，不斷地修正，所以「邪思惟」應該不在內。底下「放逸、疑惑、毀謗」，就是屬於非佛教徒了，這些都是無明的相貌。

玄十一、於法無知

於法無知云何？謂於正法善說性，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知。

「於法無知云何」，前面是指已經成就了大圓滿覺的佛，現在說「法」呢，就是佛的大智慧所證悟的勝義諦，對於勝義的妙法我們不明白，這也叫做無明。但是這無明究竟怎麼相貌呢？「於法無知云何？」

「謂於正法善說性，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知」。「謂於正法」，這個正法是什麼呢？就是佛所覺悟的大涅槃的境界，佛所證悟的大涅槃，這是正法。佛為一切眾生宣說的，無量無邊的法門、無量無邊的修多羅，我們通常說是教、行、理。教就是無量無邊的法門，法門裡面說到行、說到理、說到佛的果德，那麼這統起來都名之為正法。

「善說性」，佛有大智慧善巧地宣說這個正法，來開導這迷惑顛倒的眾生，就是這些。那麼開導眾生初語亦善、中語亦善、後語亦善，初中後所說的妙法，都是非常有意義的，能令眾生得大利益的，那麼叫做正法善說性。

「或不思惟」，說是這個眾生智慧不夠，沒有辦法去思惟、觀察如來的正法，當然這是無明。「或邪思惟」，那個有成見的人，他就去種種的邪思惟，思惟的不合乎佛法的正義。「或由放逸、或由疑惑、或由毀謗」，這和前面一樣「所有」的「無知」，這就叫做無明。

對於佛無所知，對於法無所知，這是無明。

玄十二、於僧無知

於僧無知云何？謂於僧正行，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知。

「於僧無知」，這是第十二個無明。「僧」，就是隨佛出家修學聖道有了成就的人，沒有成就的應該不在內，這樣的僧，你不明白。「謂於僧正行」，就是這樣隨佛出家的這些人，他們減少睡眠、減少雜事，專精地修學四念處，那麼就是正行。這是一個非常合理的一種行為，一種道德的行為，一種高尚的道德行為，那麼就是僧的正行。「或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知」，這也叫作無明。

這三節文就是對於三寶，佛、法、僧三寶無所知，那麼就叫做無明。

玄十三、於苦等無知（分二科） 黃一、舉於苦諦

於苦無知云何？謂於苦是苦性，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知。

這底下第十三科「於苦等無知」，就是苦集滅道。

「於苦無知」，這個苦諦、集諦、滅諦、道諦，在學習佛法之後，而能夠進入到聞所成慧、思所成慧、修所成慧的時候，他會覺知到苦真是苦，和一般的凡夫不同。

凡夫不是真實能知道苦的。當然生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，眾生也知道。求不得心裡不舒服，總是有所不足，要繼續地追求也很苦；或者是老了也不能說不苦、有病了也不能說不苦，怨憎會、愛別離都是苦；這個苦，眾生是能知道的。但是五取蘊苦，眾生是不知道的。像那個壞苦、苦苦，眾生也能知道；但是行苦就不明白，那怎麼是苦呢？不太明白。

而現在這裡說呢，「於苦無知」。佛說苦集滅道，這種道理是真實不虛的，一點也不顛倒。你如果這樣學習，真實能令你得入聖道的。這樣的事情，是不顛倒、不錯誤的，能令眾生得大利益的，所以叫做苦諦、集諦、滅諦、道諦。但是我們眾生對於苦、集、滅、道不明白，怎麼樣叫做不明白呢？

「謂於苦是苦性」，這個「苦」，就是色受想行識說的；我們這色受想行識是「苦性」，它是很苦惱的，或者是壞苦、或者是苦苦、或者是行苦。

在這色受想行識裡邊，有的人也會有一些如意的事情，但是如意的事情忽然間失掉了，那麼這就是「壞苦」。

「苦苦」，哎呀！很多令他不如意的事情，你想排除去還不行，不能排遣，只有受，只有享受，那麼這種苦就是苦。

或者是說也沒有苦、也沒有樂；沒有苦也沒有樂，也是苦。因為那件事不可能永久地停留在不苦不樂的境界，在時間上剎那剎那地向前進，一定你不遇見壞苦，就會遇見苦苦，所以「行苦」也是苦。而且行苦裡面有無量無邊的業障，不知道什麼時候某一種業障爆發了，使令他受苦。

這個凡夫是很難覺悟是苦的，唯有聖人「於苦是苦性」，對於這個色受想行識，它是「苦」，認識得非常清楚的，聖人才能知道。所以苦集滅道這個諦——苦諦、集諦、滅諦、道諦——這是指聖人說的，聖人才知道苦是苦；凡夫不知道，凡夫始終是會不明白苦。「謂於苦是苦」，但是我們凡夫不行。

「或不思惟」，佛說：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」（《妙法蓮華經》卷二）凡夫看了老半天也不明白，那麼所以不能思惟。「或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知」，這就是無明，無明是這樣的意思。

這個無明裡面一共十九個「無知」，前三個無知：就是「前際無知、後際無知、前際後際無知」。原來這上解釋是說：「我於過去為曾有耶」，就是這樣想，我在過去世有嗎？我在未來世還有嗎？這樣思惟。那麼這件事執著我是有，那正好是無明。

現在這裡說，「於苦是苦性」的道理，這個眾生他不能信受，所以就放棄了，也不思惟，不思惟怎麼叫做苦。「或邪思惟」，思惟得不對，雖然思惟，思惟錯了；「或由放逸、或由疑惑、或由毀謗，所有無知」，所以叫做無明。

黃二、例於集等

如於苦，當知於集、滅、道無知亦爾。

對「於苦」不了知，「當知」道不但是苦，於苦無知；「於集、滅、道」也是不懂，也不知道都是苦。所以這個苦諦，苦諦是由集諦來的，集是因、苦是果；這個滅，是滅除去苦因，當然就不苦了。但是怎麼樣才能滅呢？要修道，修戒、定、慧的聖道，才能滅除去惑業苦，滅除去就成佛了。

於苦集滅道亦爾，那麼對於苦集滅道不明白。「於苦無知」，「苦」是我們當前日常生活所經歷的境界，就是我們的眼耳鼻舌身意，就是色受想行識，就是這個。但是我們不感覺到苦，不感覺到苦，唯有聖人才知道這是苦。那麼「集諦」，集諦這件事就是苦的原因，為什麼有色受想行識呢？由集而來，由於你有煩惱、有業，就集成了色受想行識的果報。在這件事上是我們所經歷的，但是我們不太明白，不是太明白這件事。當然這個集，就比苦微細了一點。至於說那個滅諦、道諦，這純是聖人的境界，我們更是難以想像了。我們對於這樣的聖諦不大明白，當然這是無明。

玄十四、於因等無知（分二科） 黃一、辨因果（分二科） 宇一、舉於因於因無知云何？謂起不如理分別，或計無因，或計自在、世性、士夫、中間等不平等因，所有無知。

這是第十四、「於因等無知」。

「於因無知云何」，這個因無知怎麼講呢？對於因等無所知。

這上面說，經上說的意思是說：這個眾生在三界裡面生存，有的人不怕苦，他也不怕人家來折磨他，他不介意。但是有的人不是，有的人也是有善根，但是性格稍微軟弱一點，如果有困難他向後退，他就不向前進了。所以他對苦的因，就是無明緣行，行緣識，識緣名色，那麼這就是生死因，對生死因他不懂，不懂的原因就是他向後撤退，他不願意接觸無明的道理，所以也就叫無知了。什麼原因不接觸呢？

「謂起不如理分別」，他對於無明的這件事，無明是生死的根源，他有他自己的見解，他會思惟觀察。

「於因無知云何」，這是第十四科，「於因無知」，《披尋記》有個「等」字，那個科上說「於因等無知」。這個「因等無知」，我們不明白，這個「因」，就是我們的生命體的生起，指生命體的緣起，也就是一切法的緣起。我們生命體這個色受想行識的緣起，也就是眼耳鼻舌身意的緣起；當然也包括了色聲香味觸法，包括了宇宙間一切的事物都在內了。那麼這一切事情的因，究竟是怎麼回事情？我們不明白，這也是無明。但是這底下加以解釋。

「謂起不如理分別」，我們不知道就承認不知道，也還好一點；但是自己還不承認，自己會想出來種種的不合道理的一種觀察、一種想法。怎麼樣叫做不如理分別呢？

「或計無因，或計自在、世性、士夫、中間等不平等因所有無知。」

「或計無因」，或者這個人起不如理分別的時候，認為世間上一切眾生的生命體，是沒有因緣地就有了。有因而有果，他認為沒有因，就有了，不需要有個因由，世間上就有一切法了。那麼這是不如理分別，這也叫做無明。

「或計自在」，這以下是有因。有的眾生認為世間上的生命，眾生的生命體也好，所居住的世界的情況也好，是有因緣而有的。什麼因呢？「計自在」，他心裡面左想右想：喔，這些世間上的事情是自在天創造的，是大自然有天有這個能力，我這個生命是大自然有天創造給我的。說那高山大海從那兒來的？大自然有天創造的。那麼他這樣想，這叫做有因，認為是這樣子。

「世性」，這個世性也叫做冥性，怎麼叫做世性呢？不承認是大自然有天，大自然天是有意志的一種神，有大神通的、有大力量的神。現在說「世性」，不是，不承認有神，只是承認有一種、有一個有真實體性的東西，它是宇宙萬物的根本。「世」，

就是世間一切法；世間的一切法是依它為根源而有的。這個它是誰呢？就名之為世性，也叫做冥性。「冥性」是什麼呢？就是這個外道他一入定能觀過去八萬劫的事情，在八萬劫以前就看不明白。那麼看不明白，他在定裡面看不明白，他心裡想：八萬劫之前我看不明白那個地方，就叫做冥（幽冥的冥），就是看不明白那個地方叫做冥。那個地方有不可思議的體性，生出來世間一切法的，這叫做冥性；也名為自性，也叫做自性。

就是這個自性，它沒有創造萬法的時候，叫做「自性」；創造萬法的時候叫做「世性」。不管是創造、不創造，我看不懂那回事情，我看不明白叫做「冥性」。

「自在」是約有意志的神說的；「冥性」是約一種理性說的。世間上宇宙萬有，是從那個不可知的理性發出來的，這樣講法。

「士夫」，士夫是什麼呢？士夫就是我。也不是自在天創造的，也不是冥性創造的，是我創造的。這個我，就是執著色受想行識裡面有一個我，我創造世間一切，就是神我，指這個神我說的。這個有我論者，他認為我是萬能，能創造世間一切萬事萬物。（士夫見：「謂眾生妄計我有士夫之用，而能商賈書算營農等事，是名士夫見」。引自明，一如《三藏法數》）

「中間」，這個中間是什麼呢？就是梵天王。梵天王是初禪和二禪之間，有一個禪叫做中間禪；他超過了初禪，但是還沒有達到二禪；在初禪、二禪之間的叫做中間三昧，也就是那個無尋唯伺三昧，他是成就了這個三昧。他有能力創造世間的萬物的，世間上萬事萬物是他創造的，就是梵天王創造的。他這樣子執著。

「等」，就是這以上。

這以上這麼多的看法，是「不平等因」，前面這都是不平等因。怎麼叫做不平等呢？譬如說：大自在天創造宇宙間的萬事萬物。萬事萬物是有因的，是以大自在天為因。那麼大自在天誰創造的，沒有人創造他，他是自然而有的。那麼萬事萬物是有因，而自在天是無因，這是不平等。如果說是萬事萬物是有因，自在天也有因，那麼就平等了；你也有因，我也有因，就是平等。他說自在天是無因的，宇宙間的萬事萬物是有因的，誰為萬事萬物的因？自在天。是這樣解釋。這樣解釋呢，就是一個是有因，很多很多都是有因，只有一個是無因，所以是彼此不平等。

說是自在、或者說世性、或者說士夫、說中間禪、說大梵天王是一切眾生之父，都是一樣，都是不平等因，不合道理。一切法是他創造的，一切法是有因，他是無因的，沒有人創造他，這是不平等因。

「所有無知」，計無因也是糊塗，也是無知。計自在天、計世性、計士夫、計中間禪等，計這些不平等因，都是無知、都是無明，是這樣的意思。

宇二、例於從因所生諸行

如於因無知，於從因所生諸行亦爾。

就是前面宇宙萬事萬物，按佛法來說：沒有一法是無因的，都是有因緣而後才有一切法的。佛法的理論：一切法都是由因緣有，而因緣裡邊，心是最重要的因緣，這一念分別心是最重要的因素，它是有力量的。「諸法意先導，意主意造作」，心是在一切因緣中它是力量很大。當然並不否認其他的因緣，這每一法有每一法的因緣，但是心這個因緣是太厲害了。

我們中國哲學，金木水火土也是因緣，因緣創造世間上的萬事萬物。我在香港的時候，遇見一個老先生，他是中醫，可以開方治病，治病也治得不錯的，他懂得《易經》。我那時候忙，我也想學《易經》，但是我沒能做這個事。他曾經提過這件事：金、木、水、火、土，可以衍生出來宇宙間的萬事萬物，這個乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌。他用這件事來算，也會算出一些事情來，也能夠有的事情還算得很靈。這件事情，我們通常的話叫做術，有這種術就會知道很多事情。譬如說是我們人，人的生辰八字，生辰八字是個時，這個人一降生的時候，時間就是固定是那樣子，由時就會算出來很多很多事情。這個時從那兒來的？就是金木水火土，就是子丑寅卯、甲乙丙丁，就是這些。而這些事情都不能離開時，時也不能離開這一切法。

若從佛法來說，這一切法都是心，每一法都不能離開心，若這樣解釋也就有道理了，也有一點道理。

那麼這是印度的這些哲學家，或說無因自然而有、或說自在天、或說世性、士夫、中間禪，都是不平等因。和中國哲學對比起來，中國哲學似乎也有一點道理，當然不如佛法說得好。

佛法是說一切法因緣生，你自己可以操縱，可以決定。這件事錯了，是因為這樣子；這樣，我在乎不要犯錯，那麼就改善了，就可以繼續進步。若不是由自己創造，由上帝創造、由自在天、由世性、由士夫、由梵天王，我們無可奈何了。說好說壞，你只有受，你不能去操縱，若從這一方面來說呢，那唯有佛法是最好。現在這裡面佛法是說，這些不同的學說，這都是無明。

「如於因無知，於從因所生諸行亦爾」，前面是「舉於因」，這底下「例於從因所生諸行」的無知也是這樣子。「如於因」，就像前面說：我們對於宇宙間的萬事萬物的因，我們不知道怎麼回事？這是無明。「於從因所生諸行亦爾」，從那個因所生出來的萬事萬物，我們也不知道是怎麼回事，我們也不明白，因不明白，果也是不明白。「因所生諸行」，就是果了，對於果的事情也不明白，不明白所以那也是無明，也就是這樣子。在因上無知，在果上也是無知，分這麼兩部分。

黃二、廣染淨

又彼無罪故名善，有罪故名不善；有利益故名應修習，無利益故名不應修習；黑故名有罪，白故名無罪；雜故名有分。

前邊是「辨因果」，於因無知、於果無知，「辨因果」，這以下「廣染淨」，就是把因果的這件事解釋、解釋。這個因果，有善的——有福業的因果；有非福的——罪業的因果，就是染淨了。清淨的屬善，染汙的屬惡。對於什麼叫做染淨？把它解釋、解釋，這樣意思。

「又彼無罪故名善」，又一切法的因，因有兩種：一個是沒有罪過的，對於他人、對於自己都是不傷害。你內心裡面有慈悲心，不傷害，那麼你做出來的事情就是善。「有罪故名不善」，你不存好心，傷害別人也就傷害自己，那就是有罪過的，那件事不善。

「有利益故名應修習，無利益故名不應修習」，所做的事情是有利益的，對於自己有利益，對於他人也有利益，那麼這樣的事情，你就應該去做。說是在文字上的宣傳，假藉一個人的聲望，由文字上的宣傳，說做這件事有功德，其實是一點功德也沒有，還有這種事情。若是從符合因果的道理，你能夠不做惡事而做善法，「諸惡莫作，眾善奉行」，那麼就會有真實的利益。有真實的利益，你就應該去做，無利益的事情是不應該做。但是這件事非常遺憾，你不深入地學習佛法，你沒有這個眼鏡，怎麼叫有利益？怎麼叫無利益？你不能鑑別這件事，所以這是一個很遺憾的事情。

「黑故名有罪」，前面是說有罪；有利益，有利益就應修習，無利益不應修習。怎麼叫做有罪呢？「黑故」，做那件事沒有光明令你苦惱，那麼就是有罪。「白故名無罪」，你做那件事令你心清淨，得的果報也是特別地滿意，所以是無罪的。

「雜故名有分」，有的時候做那件事又不純是罪，也不純是福，有福也有罪。所以得果報的時候也是，也有福、可愛的一面，也有受苦的一面，那就是「雜」，混雜。所以「有分」，就是有黑白分，就是有苦、也有樂。

玄十五、於六觸處如實通達無知

於六觸處如實通達無知云何？謂增上慢者，於所證中顛倒思惟，所有無知。

這是第十五科，第十五科是「於六觸處如實通達無知」。

「六觸處」，十二緣起開始是無明，最後是老死。而現在不從無明開始說話，不從無明那兒講，也不從老死那兒講。從中間這個「觸」，就是眼耳鼻舌身意六根，去接觸色聲香味觸的境界，從這裡開始說。從這裡開始說，這什麼意思呢？就是我們容易把握，容易做得到的一個地方。我們發心用功，感覺到人生是苦，我們想要成為聖

人，我們從什麼地方開始用功修行呢？從「觸」這個地方，就是眼睛見色這是個觸，耳聞聲是個觸，鼻嗅香，舌嘗味，乃至身覺觸，乃至內心來分別。就在這個地方，在這個地方你開始用功修行，所以叫做觸，「於六觸處」。

「如實通達」，那就是要有佛法的般若的智慧。你有般若的智慧，你的眼耳鼻舌身意，眼識乃至意識，同色聲香味觸法一接觸的時候，你要運用你的般若的智慧的。說是修行怎麼修行？就是你的六根與六境，與色聲香味觸接觸的時候，運用你的智慧，調伏內心的動作。修行從這裡開始的，從這地方開始。從這地方開始，當然是就觀察色聲香味觸法，都是無常的、是無我的；觀察眼耳鼻舌身意也是無常、是無我的，觀察一切法空的，令心無所住，就是這樣子。

這觀是思惟的意思，觀察、思惟的意思。說是我不觀察，你只是內裡面寂靜住，這個不行，這樣子你不能得解脫，不可以的。這個修行的事情也是遺憾，多數是怎麼回事呢？多數這個第六意識懶，不願意觀察，願意寂靜住。我也不到城市裡去，我在禪堂裡面、在深山裡面，心裡面寂靜住。心裡面寂靜住，的確是有點享受的，享受越多，越願意寂靜住；越願意寂靜住，這個輕安樂是越厲害，於是乎，就是陶醉在那裡面不出來了。結果呢，頂多就是非非想定而已。所以還是到了時候，八萬大劫以後又恢復了，又墮落在輪迴裡面，以前修行的成就，都空無所有、一無所有，又變成個生死凡夫。

現在佛法是說：不是！你不可以那樣子。要「如實通達」，要真實地如諸法真實相去通達，去明了、去觀察的，這樣子才算是修行，才能改造自己，你才能達到聖人的境界，不會再墮落在輪迴裡面。所以「於六觸處如實通達」，如諸法的真實相去觀察、去思惟、去明了，這是智慧，這是智慧境界。只是明靜而住那是定，不是智慧。

所以我們說寂而常照就是智慧，照而常寂就是定；這樣子寂而常照，照而常寂，定慧都具足了，圓滿了就是佛。我認為這種話，對初開始修行的人傷害太大了！傷害太大了！

但這件事，你若不讀《瑜伽師地論》，你若不讀《大智度論》，你知道這回事嗎？你不知道這回事情，你不知道的。所以「如實通達」，說我若只是寂靜住，你就不符合這句話，你就不符合這個如實通達的這句話。

說我看話頭，看話頭。我看虛雲老和尚告訴那句話是說，假設是這樣：念佛是誰！初開始提話頭的時候是四個字，「念佛是誰」四個字；再繼續提這個話頭的時候，「念佛是」，這三個字不要了，就是「誰」！誰！如果你沒有學習經論的話，這個誰！誰！最後誰也沒有了。誰沒有了時候，那是什麼境界呢？如果弄得相應的話就是明靜而住，明靜而住就這樣子。一開始「念佛是誰」！最後就是「誰」！再以後，誰也沒有了，

就是明靜而住，就是這樣子。

那麼你這個「如實通達」，你出來了嗎？你如實通達了嗎？你如實通達眼耳鼻舌身意，是怎麼回事了嗎？通達色受想行識，是怎麼回事了嗎？沒有啊！只是明靜而住嘛！所以這個修行人，你不要只是靜坐，一定要讀經，一定要讀經的。你讀經還是要靜坐的，讀經是屬於聞慧，靜坐是思慧和修慧，一定三慧要具足。聞、思、修三種智慧要具足，你才能夠合乎中道，才能由凡而聖，一定是要這樣子。

「如實通達」，當然這個如實通達是從聞思修來的，那麼這樣子做你就能得到沙門果，得到初果、得到二果、得到三果、得到四果、得到十地、得到無上菩提，就成為聖道了，就是可以變成聖人了。但是現在很遺憾的呢，沒有如實通達。但是沒有如實通達，他不承認他沒有如實通達；因為他一坐可以坐七天，明靜而住可以坐七天。燒飯都忘記了，那個土豆都熟了，熟了還繼續燒，過了多少天都不知道了，還靜坐。我有這麼大的定力，你怎麼能說我沒有如實通達呢？你說我沒有得聖道，你敢說嗎？所以他認為他得聖道了。但是現在告訴他，你對「於六觸處如實通達」是「無知」的，你沒有，你沒有得到聖人的智慧，所以叫做無明。

我們一般人，我也沒有什麼修行，你說我有無明，我當然承認。我若一坐，坐七天，你說我是無明？你能同意嗎？誰敢說他是無明？或者他說我已經在山裡面修行三十年了，我一靜坐就知道，三百年後有什麼事情，你說我是無明？所以這就是一個問題。現在這說是，所以要讀經，你也要細心讀才可以，要細心地讀。「應無所住而生其心」，這無住怎麼講？「若見諸相非相」，其實這個《金剛經》上，的確是能令人得聖道的一部經典，的確是，真是法寶啊！

所以這上面說：「於六觸處如實通達」。而實在沒有如實通達，就認為自己是如實通達了，這是無知，這地方是這麼意思。就是你有般若波羅蜜，那當然是如實通達。但是修行錯誤了，沒有如實通達，認為是如實通達了，這是無知、這是無明。

這個地方還加以解釋，前面這一句話是問：於六觸處如實通達無知——這叫無明，怎麼叫做無明呢？「謂增上慢者，於所證中顛倒思惟，所有無知。」

就是那位增上慢的人，這個增上慢的人就是不歡喜閱讀經論，他不歡喜閱讀經論。若常常多讀經論，經論就是個明鏡。我們面上有汙點，這裡有一個黑點，這裡有黑點，我一照鏡子，哎呀！我這有黑點，這有黑點，喔！不對，要把它洗一洗。我們若是多讀經論，經論就是個明鏡。經論上會說出來什麼叫做煩惱，什麼叫做阿耨多羅三藐三菩提，什麼叫做凡夫，什麼是聖人，它會說出相貌。這樣子呢，自己反觀察，哎呀！我不是聖人。這個時候他就能修正自己，按照經論上，按照佛說的法門，他會修正自己，那麼就會逐漸地、逐漸地，就真實地得成聖道了。

但是你若增上慢，不歡喜閱讀經論，我就是佛，我還去聽誰講經呢？我和釋迦牟尼佛一樣，他說的話，我不必再去聽、去學習了，我說的就是和釋迦牟尼佛一樣。所以說一切眾生就是佛，一切眾生皆有佛性，這句話是對的。但是也會引起誤會。

所以「增上慢者」，增上慢這句話，還有一個什麼意思呢？不是說謊話，他不是說謊話，他是誠心；他心裡這樣想，嘴就是這麼說，說「我就是佛」，他是用真實心說的。如果說我是個生死凡夫，但是我現在欺騙他，我就說我是佛，這不是增上慢，這是妄語，這個性質不同。說謊話和增上慢不一樣，增上慢他是用真實心說的，就是這個人是有修行的人。增上慢這個人是有點修行的，也可能很大的修行，很高的禪定的功夫，他有境界的，他可能有神通的，那不是一般人的境界，他認為他這個境界就是聖人，他是用真實心這樣向人說的。但是說得不對，因為這還是凡夫境界，不是聖人，所以叫做增上慢者。就是把自己估計過高了，把自己看得太高了，那叫增上慢者。

這個增上慢的這個人，因為不讀經論，不知道自己是增上慢。「於所證中顛倒思惟」，就對於他自己所成就的境界，想錯了、搞錯了，所以顛倒思惟。你只是得一點禪定而已，並不是得聖道，但是就認為是得聖道了，那麼當然這就是無知，「所有無知」，這就是無明。這真是也是遺憾，用了很多年的功夫，放下塵勞的事情，吃了很多的苦頭，專心修行有了成就，結果不是。你看這事情，遺憾不遺憾！所以叫做無明。

地二、結

如是略說十九種無知。

前面這十五科，就是十九種無知。這十九種無知我們計算一下，十五怎麼成十九了呢？

在第十三科「於苦等無知」，就是前面「前際無知、後際無知、前際後際無知」，從那開始到第十三科，那麼是十三種無知。十三種無知再加上集滅道，「於集滅道無知」，那麼就是十六種無知了。十六種無知再加上一個因的無知，「於因無知」，「例於從因所生諸行」，還有個無知，那就是十八個。那麼第十五科的「於六觸處如實通達無知」，那就是十九無知。這個十九數是這麼計算的，十九無知。所以「如是略說十九種無知」，就是十九種無明。

自己修止觀也好，為人講解十二緣起也好，什麼叫做無明？這裡面有十九條，說十九條。頭一個是「前際無知」，你靜坐的時候，什麼叫做無明？你心裡想：我在前世的時候，從無量劫來那一天，到底是有我、是沒有我呢？你可以這麼想。但是由佛的開示呢，可以知道前過去多久遠以來，還是色受想行識。色受想行識裡面，色是我、我所；受想行識是我、是我所，這麼想。佛說無我，色無我、無我所；受想行識無我、

無我所。無我！這無我觀就可以這樣想，這也等於是修無我觀。

「後際無知」，是將來、未來世，未來世我們若修學佛法沒有成功，這個生死是無窮無盡地繼續下去的，還是色受想行識。或者天的色受想行識，或者是人、或者是一條蛇的色受想行識，或者是老虎、或者一個螞蟻、或者到餓鬼的世界、或者到地獄的世界，都是色受想行識。這色受想行識是有我？是無我？也還是色無我、無我所；受想行識無我、無我所，你還是這樣思惟。這樣思惟，這就是無我觀，也就是在斷無明啊，明白一點說，你修這樣的觀就是在斷無明。

我們初開始沒有修止觀的時候，這樣講的時候，也不感覺到有意思。我不知道你們心裡怎麼想？不會感覺有什麼意思，這樣有什麼意思？但是你若這樣觀呢，就有意思出來了，這個法味就出來了。什麼叫法味？你常常修色無我、無我所，受想行識無我、無我所，你常這麼修，加上止的力量；止能幫助觀，觀能幫助止；你常這麼觀，觀久了的時候，久了的時候就有事情，出來事情了。出來什麼事情呢？

當然人都有分別心，說是一下子人死了，過去世的時候，我的色受想行識通通都滅了；未來的色受想行識，也是要滅的。那麼剩下來什麼？剩下來就是虛空了，虛空也是無我，也不是我。那麼就是：即色受想行識不是我，離色受想行識也是沒有我，是沒有我的，你這時候寂靜住。初開始用功修行不要要求圓滿，不要這樣子——「即空、即假、即中」，「非空、非假、非中」，不要這樣子。你就是很簡單地這樣：無我、無我所，無我、無我所，簡單地這樣想、思惟。這樣思惟、思惟，就出來什麼事情呢？當然不但是思惟，因為還有寂靜住，這樣思惟。

思惟久了的時候，就是我們日常生活裡面有煩惱，日常生活裡面有煩惱，說我今天廚房叫我做飯，輪我班我做飯了。有人挑我毛病，「你這飯沒有做好！」可能你這一下子你就進了一步，就是這個挑你的毛病這一句話，一刺激你，你就跳了向前進一步。跳什麼一步？「誰是我？」立刻地，你不會像以前「我已經發心為你們做飯，還挑我毛病！」這個瞋心就來了。但是這時候因為你修無我觀了，所以立刻就想「誰是我？」立刻你就跳向前進一步，就和聖人的境界又進了一步。你可知道？立刻沒有煩惱。你可知道挑毛病那個人是誰？可能是觀世音菩薩呀，並不是凡夫。

因為觀世音菩薩這個時候知道你，你修無我觀到這個時候；到時候了，他刺激你一下，不到時候他不說這句話的。刺激你一下，你進了一步。若是我們不到時候，一般人挑你的毛病，或者讚歎你一句，是增長你的煩惱的呀。佛菩薩可不是，佛菩薩這時候說一句話，能令你斷煩惱的，那是不同的；你就知道，修無我觀的力量是非常大的。

但是你最初的時候，你要有這種信心，佛教我修四念處；當然念阿彌陀佛也是佛

教的，你專心念阿彌陀佛也是好，我也同意。但是我現在，我很感覺到我們出家人，在家居士好像又不在內了。出家了多少年不進步，還是一樣，有一點風，心就動。這是不對的嘛，不應該這樣子，怎麼可以這樣子。一定要自己進步，不在乎別人讚歎我、貶斥我，我不介意，不介意這件事。

我常常心裡面，佛教我修四念處，我就注意這件事，其他事都是小事。你若有這個信心，你就這樣做：今天我靜坐的時候，盤腿也是這樣思惟；我不盤腿，我在外面經行也是這樣做，你慢慢你就有味道，你就有法味，那就不同了。那和這個「如實通達」，這個地方有直接關係。如果你不這樣，光是靜坐，我也歡喜靜坐，歡喜靜坐但是你不修無我觀，那不行，是不可以的，你就達不到這個聖人的境界。當然你若是有恆心，有可能會得禪定，得了禪定就可能會有神通。有了神通也是好，也不是不好，但是容易耽誤你，這個神通會耽誤你。因為你若一有神通，你又能靜坐、又有神通，別人就認為：這個人是阿羅漢吧！你自己也迷迷糊糊的，默默地就承認。其實不是。人就是這樣子，人說你很有修行，有實修、有實證，他也就默然了。這就是有問題呀！就有問題。

所以你看《瑜伽師地論》，佛菩薩說話，他和凡夫不同，能說到這裡，能告訴你：「於六觸處如實通達無知」，原來是個增上慢的境界，能說到這裡。凡夫怎麼能說到這裡呢？凡夫不能說到這裡。

所以「於所證中顛倒思惟，所有無知。如是略說十九種無知」。

我們中國佛教，我們現在的人，我看法尊法師，法尊法師也是了不起的人，寫一篇文章駁天台宗，駁智者大師，他說的有道理。但是我又一想：印度的佛教傳到中國來，《阿含經》、《大方廣佛華嚴經》、《大乘妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》、《大寶積經》、《大般涅槃經》，大家在學習。學習，究竟怎麼回事？《阿含經》佛也說教人得阿羅漢果，為什麼到了《維摩詰經》——方等部，彈劾阿羅漢？彈偏斥小，歎大褒圓。（此句見於《教觀綱宗》。法華經玄義、文句等作：折小彈偏歎大褒圓。）這個地方說是讚歎空是第一義諦，譬如《般若經》，空是最甚深；到了《央掘魔羅經》就彈劾：空是不了義。（印順老法師《佛教史地考論》〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉：「他們要說真實不空，這不空的是法身，是勝義，是涅槃，是如來藏，如《央掘魔羅經》說：「有異法是空，有異法不空；……如來真解脫，不空亦如是」。這顯示真實的勝義不空，不像虛妄唯識者，專在依他起法上辨論空不空。他的不空，是所謂妙有，不是幻有、妄有。反之，在這絕端的真常論中，世間是虛偽的，一切是空的。《勝鬘經》說：「滅諦離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法」；「如來藏離有為相」；「斷、脫、異、外有為法」。這有為法，就是空如來藏之所以空的。

他容許一切皆空者的空是世俗諦空，是有為法空，而以為出世勝義是不空，這顯然是俗妄真實的體系。他與虛妄唯識者，本來循著不同的路向而說不空。」）經和經裡面這些衝突，大乘和小乘，小、大的問題，空、有的問題，很多很多的問題，大家莫衷一是，不知道究竟怎麼辦？

而天台智者大師根據《涅槃經》、根據《法華經》，就把這個經論完全有次第地組織起來。約佛的大悲心，約眾生的根性，約阿羅漢的迴小向大，把它組織起來：這是華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。這樣子呢，使令經論裡邊這些有衝突的地方，都不衝突了，就把中國佛教當時那種不穩定的情況穩定下來。當時的環境是這樣，你看佛教史一看就會明白。這樣子一穩定下來了，就知道《華嚴經》、《大乘妙法蓮華經》，是最高無上的法門。也就判出了藏、通、別、圓，圓教是最殊勝、最高尚的，這樣子嘛，就是這樣的情形。

這樣子說了以後呢，太虛大師也是這樣子說：這樣一講呢，大家誰肯認為自己是鈍根人？我都是最好、最利根的人，我要修大圓滿的《法華經》一佛乘的法門去修。自己要想那樣，結果修不來；修不來呢，而以下的這個法門又不想修，那等於什麼都修不來了。不是最微妙的法門也不想修，最微妙的法門我又修不來，那麼這個人怎麼情形？就是什麼也不能修了，只好念阿彌陀佛，就是這樣子了。

所以現在的人就想，所以古代的人說得不對，不應該這麼說，就會這麼講。譬如修唯識的法門也批評天台宗，學中觀的也批評天台宗。可是在今天我的想法：當時古代的大德，他那樣判教有他的原因。

可是在今天的佛教我倒是同意，法尊法師、印順老法師的說法，不要那樣態度。我們就是《阿含經》也是好、《涅槃經》也好、《法華經》也好，都是好，但是我們要承認自己是鈍根，不是利根人。說「修無我觀是小乘」，不要說這種話，這就是大乘，也是大乘、也是小乘。大乘、小乘是你的動機的問題，法門是平等的。所以不必去計較這件事，這是小乘，我怎麼可以修小乘，不要計較。什麼事情最重要？得聖道是最重要！就是小乘也還是好啊，我能轉凡成聖不是很好嗎？我能夠在一切的色聲香味觸法上，能夠無住生心，一切世間的塵勞不能染汙我，這不是很好嗎？得了阿羅漢果，後面在〈聲聞地〉、在〈菩薩地〉裡面，讚歎阿羅漢的地方，那境界是很高的，還是很好嘛！一樣可以發無上菩提心，去弘揚佛法廣度眾生，不是很好嗎？所以不必去計較這件事。

我想我們也不必說古人不對，古人有古人的處境，不必說古人不對。所以我想，我們就是自己承認自己是鈍根，相信佛說的妙法，我們今天就是先轉凡成聖再說，其他的事先不要管。說我不願意修四念處，我念阿彌陀佛！念阿彌陀佛，好，我也同意。

但是今天的佛教我看，大家都念阿彌陀佛，往生阿彌陀佛國，我也同意，但是這個地方的佛法怎麼辦呢？所以你若能念阿彌陀佛，我也同意，但是我還是主張修四念處，修四念處也不妨礙你求生阿彌陀佛國。但是也要時常地修無我觀，能夠提高我們佛教徒的程度。尤其是年輕人哪，有可能會得聖道；修無我觀這是聖道，有可能得聖道。得聖道，你得初果也好、得二果、得三果、得四果都好，就是得無生法忍，就是聖人了，那不是很好嗎？

所以我說這麼多，我的想法就是：也不要說古人不對，自己承認自己是鈍根，老老實實地念阿彌陀佛也好，修四念處更好，使令佛教會興盛一點。大家老老實實地修四念處，能提高我們的品德，我認為很重要，提高我們的品德。如果我們沒有觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我的智慧，沒有辦法提高我們的品德，不能。念阿彌陀佛是能往生阿彌陀佛國，但是沒有無我的智慧，你不常修無我觀，無我智慧不現前，貪瞋癡還是容易活動。不過得到一心不亂，貪瞋癡會輕一點，會輕一點。我也同意念阿彌陀佛是好，可是修四念處的力量是很大的，是不同的，只要你肯努力是能成功的，我的看法是這樣子。

我們出了家，當然少少地學習佛法，也就會知道有煩惱是不對。但是你如果不用四念處，這個煩惱沒有辦法調伏，它就是要動，你做不得主的，做不得主。出家不管多久，你不用四念處，你的貪瞋癡就是活動，你不能調伏。但是你若用四念處，我出家才一年，照樣可以調伏煩惱。或者我初出家，我就用四念處，那你就開始就能調伏煩惱，就開始斷無明了。就從那時候就開始斷無明，不是說是等到兩年以後，不是的。就開始靜坐，你修無我觀，就開始斷無明，使令這無明就逐漸地、逐漸地輕微。

——※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— · —※—— ·
—※—— · —※—— ·

問：請問師父，無常是不是就是無我？無常義是不是就是無我義？

答：無常也就是無我義。因為我的定義是常——常恆住不變異——這是我的定義，所以修無常觀，就是修無我觀。

問：記得以前師父提過，小乘修行人他們是用無常、苦、空、無我而入於涅槃，他如果到四果的話。大乘是由一切因緣所生法，它是無自性，在自性空上沒有法生，也沒有法滅，而契入空性。那麼大乘菩薩，相對於小乘四果阿羅漢的果位來講，他們的方法應該——如果說無常就是無我的話——他們契入聖位的這個方法應該

也沒有利鈍之別，我是說相當程度的果位，他們的差別只是菩提心的有無而已，是不是這樣子？

答：也多少有一點不同，不只是菩提心。小乘是強調無常、無我，但是沒有像《般若經》說到一切法空，沒有那麼說，就是說得略。在孫陀羅難陀的那一段《阿含經》裡面，的確也有一切法空的意思。可是，我們從《雜阿含經》或者《中阿含經》，四阿含經裡面看，總是強調：「色無我、無我所，受想行識無我、無我所」，強調這一點。沒有能強調「一切法都是因緣所生，是自性空」，說得比較少。那麼在這個地方就有點差別，有什麼差別呢？修無常、無我觀可以得入聖道，能得入聖道。就是修不淨觀，觀白骨，也容易得聖道。因為你修不淨觀、觀察全身是白骨的時候，修成功了的時候，不淨觀修成功的時候，你一轉再修無我觀，立刻就是阿羅漢。不淨觀修成功的時候，這個欲就沒有了；當然不是真的，但是欲就不活動了。那麼這時候修無我觀的時候，那白骨很容易就知道是無我，受想行識也是無我，一下子就是阿羅漢。但是這個修不淨觀呢，也要有點時間，修無常觀、無我觀也是一樣。但是若是觀一切法自性空，一下子就到涅槃了。若是由不淨觀，等於是轉一個彎，先用不淨來斷自己的欲；由無欲為基礎，修無常、無我，這時候才到涅槃那裡去。若是像《大般若經》、像《般若經》，一切法自性空，就是沒有轉彎，就是直接入第一義諦。一切法自性空的時候，也當然是無我、無我所，等到證入的時候，實在是離一切名言相的，我不可得、無我也不可得。

所以這裡邊有兩個意思：一個是也就是古人說的，依據《般若經》修四念處是利根，依據《阿含經》修四念處是鈍根，這是他們對比來說，可以這麼分別。這裡面有這樣的差別。

第二個不同的地方，因為《般若經》說一切法空、無我無我所，他得成聖道之後，我不可得、法不可得——這個法執也是，也能滅這個法執。若是依《阿含經》修的話，是我不可得，但是法還多少有一點事情，法還有點事情。所以唯識的經論就說，小乘學者沒有斷法執，也有它的一點道理的，也有道理。可是這樣的聖人，若進一步去讀《般若經》，法執也沒有了，自然是沒有了，就是這個地方還有點分別。

第三個不同的地方呢，若是去學習般若、大乘的《般若波羅蜜經》，他能發無上菩提心；他不沉空滯寂，他還能夠廣度眾生。若是讀《阿含經》，不讀大乘經論，他若得入聖道的時候，有可能發菩提心，有可能不發，他就沉在那裡不動，就是所謂小乘了。就是這個地方還有點差別。

問：剛剛師父講五蘊無我、無我所，當下要觀五蘊無我、無我所是很困難的。就像一切法，我們要看它未生之前是空的，或由生到滅，滅了以後也是空的。前後際我們都很容易看到，但是由生到滅這過程之中，怎麼看到它的空性？

答：我想我們哪，對《阿含經》的學習也不夠，對《般若經》學習得也不夠。我們現在學，還沒到，下面的〈聲聞地〉才到了，就是怎麼樣修行，說得清楚。如果我們沒有到，我們如果說是——色無我、無我所，受想行識無我、無我所——當然這句話《雜阿含經》多得很，隨處都看見，但是修的時候還要多幾句話。多什麼呢？你在靜坐的時候先要觀察：什麼叫做我？什麼叫做無我？你自己要給自己解釋清楚——什麼叫做我？什麼叫無我？然後說：「色無我、無我所，受想行識無我、無我所」，它就相應了，要這樣子。

我以前也和人說過，我看不見我父親了，我在這裡看：這個人不是、這都不是我父親；我也看不見我母親，這些人都不是我母親。你為什麼說是你父親母親不在這兒？因為我知道我父親的面貌、身相，我知道；我母親的相貌、身相我也知道，所以我一看，這都不是我父親、也不是我母親。如果我的父親、母親的相貌、身相，我都不知道；那你父親、母親在這兒，你還是不知道。這道理是這樣，很明白的是這樣子嘛。所以你說是無我、無我所，你也一定，什麼叫做我、什麼叫無我，你要弄得清楚，然後觀無我、無我所，它就很順、順理成章，就過去了。你還不知道怎麼叫做我、怎麼叫做無我，就光是說：「色無我、無我所，受想行識無我、無我所。」這不行，你不能契入，不可以契入的。

當然若是我不修這個，我就修「色自性空、受想行識自性空」，這樣修呢又不同，情形不同。當然你也還要明白，什麼叫做自性空，還要搞清楚。不然的話，只是念這句話，那不行。所以就是非要學不可。不能說是就這麼簡單幾句話，我就叫修行，不是那麼回事。你一定在修行之前，你要修，就是說聞思，聞思就是要學啊，然後才可以修的。沒有聞思就想修啊，修什麼？這是不可以的，所以說要有個次第才可以。

問：我有想到，以前師父有講過，周利槃陀伽，他過去曾經修過無想定或者生到無想天，所以他再來人間的時候他智慧就比較低，他是無想。是不是無想天的人他們是有定無慧？而假定聖人，聖人他們有一念不生的境界，他一念不生他是有定有慧。是不是這樣子不同？

答：是的，聖人是有定也有慧、有慧也有定，是的。不過周利槃陀伽也是證阿羅漢果了，他還是得阿羅漢，成功了。但是他的智慧啊，他的後得智還不圓滿；他見到

無我無我所的空慧還是具足了，不然不能是聖人的。

問：什麼樣程度的人才能一念不生呢？

答：一念不生這個話，也通於凡夫，也通於聖人。凡夫能夠得定，不要說是甚深的，欲界定你到最後的時候，他也可以一念不生。我們初開始靜坐的人，一定要有所緣境，安住在所緣境，勉勉強強地可以寂靜。但是若到欲界定的最後呢，就是很自然的，心裡面也不緣一切境界，心也能寂靜住，它也可以，那也就可以說一念不生。你常常靜坐的人，自然會有這個經驗，能有這種經驗的。這個一念不生，還是生死凡夫，只是欲界定也可以做到的，當然未到地定乃至到四禪，更是能做到這一點。

若是聖人那當然是不同，聖人是經過，智者大師說那個體真止，有了體真止而修定，達到欲界定也是一念不生；得到未到地定乃至四禪，也是一念不生。這樣子說不生，當然也還是凡夫，但可是有了定慧了。若是得了聖道的時候，那是真實的一念不生。就是經過了般若的智慧，觀察這個色受想行識畢竟空寂，那麼他心裡面一念不生。那是聖人的境界，那才真實的一念不生。凡夫都還是假的，不是真實的。

問：師父，談到十二因緣，通常我們是說，好像就是說十二因緣是三世的兩重因果。其中我們說：無明緣行、行緣識是過去因，那識緣名色以及到六入、觸、受那是現在果。那這樣講的話，識是分成了兩半。前面那一半，我們所說的隨業識，應該是過去因；然後呢，後面的相續果識，那是屬於現在果。所以識應該是分成兩半來講，是不是這樣子？

答：我們通常講十二因緣，和現在講的十二因緣不一樣。現在唯識上講十二因緣和我們一般講的不一樣。它是說：識、名色、六入、觸、受是種子。就是由無明緣行，你在有行的時候，就栽培了識、名色、六入、觸、受的種子，是這麼回事，都是現在。但是到愛、取、有的時候，也是現在；愛、取、有，就把無明緣行栽培的識、名色、六入、觸、受的種子，又加強了它的力量，於是乎這個種子就變成了有——愛緣取、取緣有。就是沒有愛取的時候呢，雖然有了種子，它還不可以有果報，它沒有力量去得果報的；要有了愛取以後，這個識、名色、六入、觸、受的種子力量大了，可以去有果報了，但是還在種子的時候。雖然在種子的時候，等到現在的生命一結束，一剎那，那個種子就變成生，生、老死那個生，就是識、名色、六處、觸、受一下子就現前了，就是果報了。所以從這個無明緣行乃至到

愛緣取、取緣有，都是現在；到生、老死，是未來，是這樣，可以這麼講。中間那個地方是種子，中間那個地方，是無明緣行、行緣識，由行創造的種子，而不是指現行說的。

我們通常解釋十二因緣，都是指現行說，識、名色都指現行說，那就是三世，分三世說。過去有無明緣行；所以現在就是識、名色、六處、觸、受、愛、取、有，這是現在世；將來世就有生、老死，這分成三世。

唯識上不這麼講。中間的識、名色、六處、觸、受是種子，無明緣行熏成這個種子，再由愛、取、有增長它的力量，然後才能夠生、老死。而那個生，就是識、名色、六處、觸、受現行了，由種子得果報了。那個生啊，是我們一般講的識、名色、六處、觸、受，是那麼回事。那個生是什麼？是識、名色、六入、觸、受。有了識、名色、六入、觸、受，所以就有老病死。這個和普通的講法有點不一樣，是這樣意思。

這個講法另外有個什麼道理呢？能把阿羅漢的這個問題解答了。阿羅漢過去生中也是凡夫，他也造了很多的生死業，他將來要不要生、老死？他不能，因為他沒有愛、取、有了。過去的識、名色、六入、觸、受，而現在因為不愛、取、有，過去那些業力的種子力量不夠，所以不可以有生、老死。就容易可以解答這個問題。

問：我記得以前看《攝大乘論講記》裡面，印老也這樣講。他說十二因緣可以約三世講，可以約兩世講，也可以約一世講。那是說剛才講的，依唯識宗的說法是兩世？

答：兩世，對。

問：那一世又怎麼講？

答：約一世就是這樣子，你現在也有生、老死，不是要將來有生老死，現在就有生、老死。現在就有無明緣行，行緣識、名色、六入、處、受，現在就有愛、取、有，現在就有生、老死。不就是這樣，也可以這麼說。

問：還有一個問題是說，我看到，是大乘經，是不是《華嚴經》說的？「一念具足十二因緣」，那這一念具足十二因緣又是怎麼講？

（《大方等大集經》卷第二十三：如是十二因緣。一人一念皆悉具足。）

答：也是可以，也可以說一念。當然我們隨時這無明都在活動，隨時無明在這兒活動，隨時有無明、有行，有識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老、死，都

具足的，隨時都有。但是這是微細了一點，如果它分成三世，或者分成二世，我們就容易明白。就是這麼回事。

這個十二因緣，我認為《瑜伽師地論》講得非常詳細，還沒完，還有很多在下面，還要繼續講的，還有很多啊。

佛在世的時候，在家居士也一樣得聖道，一樣地得初果、得二果、得三果，也是一樣。就是因為他修了，他也這樣修無我觀，也這樣修四念處了，所以他也能得聖道，那若發無上菩提心就是菩薩。若是出家人不修四念處，你不能得聖道。其他的法門能得聖道不容易，我們只是念阿彌陀佛，你只是這樣念，裡面沒有觀，四念處裡面有觀。我念咒，念咒只是這樣念，裡面也沒有觀。我們在念經，念經只是也這樣栽培一下，沒能深入地修止觀。四念處是修止觀的，要比看話頭來得快、有力量。就是這個我們現前生活裡面的事情，你就會感覺到，比如說有一點煩惱來了，你也可以把這法語念它一遍。這煩惱就不在……就沒有了，你若不念法語，不行，沒有力量，這個智慧沒有力量來對抗煩惱。你要把佛的法語念一遍，立刻煩惱就跑了。煩惱跑了，心裡有正念了，這就是這樣子嘛。

問題就是自己要抓住現前的時間，隨時隨處用四念處。你要抓住它，你放過了，還是心裡面自由自在的這樣子：「我不要受拘束，我心裡面願意想什麼就想什麼。」那不行，那樣不可以。你知道你以前的善根怎麼樣？你自己不知道的。但是另外我有個想法：是凡是一個人頭腦很清醒，做事很有條理，你若具備了這個條件，你就有可能現在得聖道。你有這種條件就可以，就是頭腦很清醒，做事有條理就夠了。如果頭腦不大明白，做事情顛顛倒倒地，這樣子就差一點，就是不夠。不是要求很高的條件，不是的。

天二、七種無知（分二科） 地一、總標列

復有七種無知：一、世愚，二、事愚，三、移轉愚，四、最勝愚，五、真實愚，六、染淨愚，七、增上慢愚。

這十二緣起第一是「無明」，這一科裡邊分兩科，第一科「約所知事辨」，第二科約能知的智慧來說明。所知事裡邊分三科，第一科是「十九種無知」已經說過了，現在是第二科「七種無知」。七種無知裡邊分兩科，第一科是「總標列」，就是剛才念這一段。除了這個十九種無知，又有七種的無知，就是七種的無明。那七種呢？第一種是世愚、第二種是事愚、第三種是移轉愚。

第一種的「世愚」，就是過去、現在、未來，前際、後際、現在際，在這三世上不明白是無我、無我所，所以叫做世愚。

第二個叫做「事愚」，是約內外說的，這前面說過。

第三種是「移轉愚」，這個移轉是什麼意思呢？就是由未來到現在，由未來移轉到現在，由現在移轉到過去，這時間的相貌有一點迷惑性。我們說是：由未來到現在，由現在到過去。也可以說：由過去到現在，由現在到未來，也有這種意思。這個移轉呢，就指前面那個「業無知、異熟無知、業異熟無知」，業能感果報，所以就是移轉了；由未來到現在，由現在到過去它能移轉。

「四、最勝愚」，就指前面那個「於佛無知、於法無知、於僧無知」，對於三寶有所不知，叫最勝愚。三寶是最殊勝的。

「五、真實愚」，真實愚是苦、集、滅、道，對於世出世間的因果不明白，所以叫做真實愚。

「六、染淨愚」，就是前面「於因無知」，及因所生法無知，就是因果，因果有善、惡，所以稱之為染淨。

「七、增上慢愚」，就是最後那個「於六觸處如實通達無知」，那麼這叫做增上慢愚，就是對沙門果有所不知。

地二、別明攝（分二科） 玄一、徵

前十九無知，今七無知，相攝云何？

前邊是把七種無知列出來，這下邊「別明攝」，就是於十九種無知互相的關連。分兩科，第一科是問。

前面說的十九種無明，這裡又說七種，那彼此的關連，是怎麼樣呢？

玄二、釋

謂初三無知攝初一，次三無知攝第二，次三無知攝第三，次三無知攝第四，次四無知攝第五，次二無知攝第六，後一無知攝第七。

「謂初三無知攝初一，次三無知攝第二」，這底下就解「釋」：十九種無知裡邊，初開始的三個無知，可以攝持這裡的第一個愚，就是「世愚」，那麼正是很恰當的，前際、後際、前後際。

「次三無知攝第二」，十九種無知的第二個三個無知就是：內無知、外無知、內外無知，那麼可以該攝這裡的第二個「事愚」。正好是指這個色受想行識的事，都是無我、無我所，但是我們不知道，認為有我、我所，所以叫做事愚，那麼和前文也是正相合的。

「次三無知攝第三」，攝第三就是「移轉愚」：業無知、異熟無知、業異熟無知。

「次三無知攝第四」，就是三寶，攝這個「最勝愚」。「次四無知攝第五」，苦、集、滅、道，四個無知，攝這裡的第五個「真實愚」。「次二無知攝第六」，就是於因無知、及因所生法無知，攝這裡的第六個「染淨愚」這樣子。「後一無知攝第七」，就是「於六觸處如實通達無知」，就是沙門果證的不明白，攝這裡的最後一個「增上慢愚」。

天三、五種愚（分二科） 地一、總標列

復有五種愚：一、義愚，二、見愚，三、放逸愚，四、真實義愚，五、增上慢愚。

「復有五種愚」。前邊是十九種無知和七種無明。這是第三科，還有五種的無知：第「一、義愚，二、見愚，三、放逸愚，四、真實義愚，五、增上慢愚」。

這個「義愚」，就是不明白道理，對於一切所應該通達的事情，都不明白，那麼就叫做義愚。這樣的詞、這樣的名字，它的範圍是非常廣的，可以包括十九種無明都在內了。

二是「見愚」，就是這個人……「見」有一點智慧的意思，他有智慧，能有所見，在這個廣大的、複雜的情況中，他能夠看出來一些道理，那麼叫做見；但是這種見，是愚癡的境界，有無明的……，實在是錯誤了，搞錯了，所以叫做「愚」。

第三是「放逸愚」，這個放逸愚，《披尋記》解釋得好：想要生到天上去，但是又不想要做善事，那麼叫做放逸愚。就是要有好的享受，但是沒有好的品德，這是有問題。

四是「真實義愚」，對真實義不明白，那麼苦集滅道是「真實義」，不明白就是

「愚」了。

「五、增上慢愚」，這和前面一樣。

地二、明別攝（分二科） 玄一、徵

前十九愚，今五種愚，相攝云何？

這是問，底下解釋。

玄二、釋

謂見愚攝前六及於因所生法無知；放逸愚攝於業、異熟、俱無知；真實義愚攝於佛等乃至道諦無知；增上慢愚攝最後無知；當知義愚通攝一切。

「謂見愚攝前六及於因所生法無知」，這第二個見愚，可以收攝前十九個愚裡面的前六個愚。「及於因所生法無知」，於因無知、從因所生法無知，這兩個。那麼前六加這兩個就是八個，這個見愚可以該攝八個無明。

「放逸愚攝於業、異熟、俱無知」，就是業無知、異熟無知、業異熟俱無知。這在前面的次第是第七、第八、第九，那麼這三種無知都可以放在放逸愚裡面，比如生死業，都是屬於放逸的事情。

「真實義愚」，這個真實義愚可以「攝於佛等乃至道諦無知」，佛、法、僧無知，苦、集、滅、道這七個無知。

「增上慢愚攝最後無知」，最後這個無知，就可以包括在這裡面了。正好是前面那個愚，增上慢愚。

「當知義愚通攝一切」，這裡面五個愚，後面四個都解釋了，這個義愚沒有說，現在最後解釋：它是通攝一切的，十九個無明都可以包括在內了。

這是「約所知事」，所認識的一切緣起的事情，來「辨」別這個無明，這是第一科。現在第二科是「約能知」的「智」慧來說這個無明，分兩科。第一科是「異門差別」，分兩科，第一科「辨差別」。

亥二、約能知智辨（分二科） 天一、異門差別（分二科） 地一、辨差別

復次無知、無見、無有現觀、黑闇、愚癡，及無明闇，如是六種無明差別，隨前所說七無知事次第應知。

這個在前邊約所生一切緣起法來辨別無明，現在約能知的智慧。

「無知、無見、無有現觀……」這裡面有六種無明。「無知」，就是從字面上看，就是「知」和「見」，都是智慧；但是在六識上來看，第六意識是知，眼識是見。但

是這裡面的看法，在字面上看應該無差別，可是《披尋記》的解釋，就把它分別了：不現見的事情，你不明白叫做「無知」；現見的事情，當前就可以見聞覺知的事情，你不明白叫做「無見」。這是這麼樣分別無知、無見。

「無有現觀」，這個現觀是什麼呢？是說修行人，佛教徒修學聖道成功了的人，他這無漏無分別的智慧出現了，修成功了，與真如理相應的時候，這無分別智與真如理相應的時候，叫做現觀；那麼現在說「無有現觀」，那就不是聖人了，那麼就是凡夫境界，凡夫境界就叫做無知了。

「黑闇」也是無知；「愚癡」也是無知；「及無明闇」，還是無知。這三個名詞，字面上用的字是不一樣，但是表達的意思應該是無差別。既然無差別也還同時列出來呢，還是有差別的。看看他自己這個作者本身怎麼解釋。

「如是六種無明差別」，這是一共有六種差別。「隨前所說七無知事次第應知」。這是本論作者自己的解釋，這六種不同的無明，什麼意思呢？是「隨前所說」的「七無知事」。前面不是有七種無知：世愚、事愚、移轉愚……一共有七個，那麼這裡的六種無明，就是隨順前面所說的七無知事的次第，就明白它的什麼意思了。

這樣解釋呢，第一個「無知」，就是那個「世愚」；第二個「無見」，就是那個第二個「事愚」的意思。「無有現觀」，就是第三個「移轉愚」，因為你沒有聖道的智慧，就是要流轉生死；你若有聖道的智慧，這生死就停下來了。是這麼樣來配合。

「黑闇」就是「最勝愚」；「愚癡」就是「真實愚」，對於苦集滅道四諦的道理不明白，叫做愚癡。這個「染淨愚」和「增上慢愚」，合起來名為「無明闇」。這樣解釋，這麼也就可以明白這個意思了。

地二、顯總合

於後二無知事總合為一，起此最後無明黑闇。

第二科「顯總合」。

「後二無知事」，就是染淨愚和增上慢愚。這個「總合為一」，就是這裡的無明闇，是這樣意思。「總合為一，起此最後無明黑闇」，就是這樣意思。

天二、所治差別（分二科） 地一、辨（分二科） 玄一、約三慧辨

復有差別：謂聞思修所成三慧所治差別，如其次第說前三種。

前面是「異門差別」，約能知的智慧說無明，有異門的差別，就是這六種無明。現在第二科，約智慧所對治的不同，來辨別這個無明。第一科是「辨」，分兩科，第一科「約三慧辨」。

「復有差別」，還有不同的含義，什麼呢？「謂聞思修所成三慧所治差別，如其次第說前三種」。「謂聞思修所成三慧」，就是我們學習佛法的人，初開始是聞所成慧，再進一步思所成慧，再進一步是修所成慧，這三種智慧。由這三種方法，所成就的三種智慧，這三種智慧成就了以後，它是有作用的，有什麼作用呢？

「所治差別」，能對治，就是能消除內心的無明。「聞」所成慧所對治的無明，就是「無知」；「思」所成慧所消除去的無明，就是「無見」；「修」所成慧所對治的無明，就是「無有現觀」，「如其次第說前三種」無知。

玄二、約三品辨

即此所治輒、中、上品差別，說後三種。

這是第二科「約三品辨」。

就這裡說的聞思修三慧，所對治的無明，是有三種不同。第一種是輒品的無明，第二種是中品的，第三種是上品的。這是說這個無明煩惱的力量的強弱，分三品，這樣子來解釋，「說後三種」無明的。

地二、結

如所治差別故，自性差別故，建立六種差別應知。

這裡結束這一段文。

前面這樣解釋呢，由聞思修三種智慧，所消除去無明的差別，有前三種無明。「自性差別故」，在無明本身的體性上看，也是有輒、中、上品的不同。所以加起來，「建立六種差別應知」。

本論的作者有大智慧，可以廣、也可以略，說十九種，又說七種，又說五種。這個開合自在。

前面是說的無明，說的無明的道理，這個無明裡邊呢，一開始說的是，不知道是無我的道理，執著有我。這過去世是有我、是沒有我？未來世是有我、沒有我？從這裡開始解釋無明。一開始就是執著有我，是個無明；後面的意思，執著有法也是無明。這個無明的大意解釋完了。

現在解釋第二「行」，無明緣行這個行，行的不同。分三科，第一科是「身行」，分三科，第一科是「徵」。

戌二、行差別（分三科） 亥一、身行（分三科） 天一、徵

身行云何？

「身行云何」，就是我們的眼耳鼻舌身意，這個生命體它不老實，它要活動。什麼活動呢？

天二、標

謂身業。

「謂身業」，這個身體的活動所造的業力，那就是身行。這個身行，通常說這個出入息是身行。我們有入出息、有這一口氣，這身才能動，若沒有這口氣就不能動了，所以它叫做身行。又有一種意思呢，就是這個身體會發出來種種的活動，那也叫做身行。這裡當然是，主要是發出來的活動，或者是罪行，這下面有解釋。

第一科是「徵」，第二科是「標」，謂身業。第三科就是解釋。

天三、辨

若欲界、若色界，在下名福、非福，在上名不動。

這個身業這件事，「若欲界」，或者是欲界的活動；「若色界」，或者是色界天身的活動。這裡沒有提到無色界，無色界就是沒有色法，所以他沒有前五根，就不說了。

「在下名福、非福，在上名不動」，這個身業究竟是什麼呢？「在下」，若在欲界來說呢，就是一個福業、一個非福業。若在欲界以上的色界天呢，那就是「不動業」，就是定了。這樣福行、非福行、不動行，加起來是無明緣行的「行」，是這樣意思。

亥二、語行（分三科） 天一、徵

語行云何？

這個語言這件事，是怎麼回事情呢？

天二、標

謂語業。

這個「語」，當然內心裡面要有所尋思，才能夠會說話，所以那叫做語行。當然也包括，或者是說誠實的語言，或者說虛妄的語言，妄言、綺語、惡口、兩舌這些事情。這麼就叫做語業。

天三、辨

餘如前應知。

其餘的呢，像前面身行所說的，就是「若欲界、若色界，在下名福、非福，在上名不動」，和這是一樣。

亥三、意行（分三科） 天一 徵

意行云何？

這個身行、語行說完了，現在說「意行」。

意行指什麼說的呢？這個第六意識若活動，一定要有受、想的心所，不然第六意識也不能活動，所以受、想心所是意，叫做意行。

天二、標

謂意業。

意的造作、意的活動。這個身業和語業，單獨地列出來了，這個意業的範圍就縮小了。那麼就是思心所，由思為導首，所有的思想活動，那都叫做意業。

天三、辨

若在欲界，名福、非福；在上二界，唯名不動。

「若在欲界，名福、非福」，這個意業也是一樣，若是欲界有情，他的意業活動，或者是福業、或者非福業。若「在上二界，唯名不動」，不動業了，因為他是修禪定的。

戌三、識差別（分二科） 亥一、辨相（分二科）

天一、舉眼識（分二科） 地一、徵

眼識云何？

這底下十二緣起的第三個支，第三就是「識」支。無明緣行，這兩個說完了。底下說「識」分兩科，第一科是「辨相」，分兩科，第一科「舉眼識」，先是「徵」。

「眼識云何」，這個無明緣行說完了，那麼說到第三個識支，識支究竟指什麼說的呢？就指六識說的，第一個是眼識。眼識是怎麼回事情呢？

地二、釋

謂於當來依止眼根了別色境識，所有福、非福、不動行所熏發種子識，及彼種子所生果識。

這個眼識不是指你現在的眼識說的。「謂於當來」，就是這個生命體結束了，又

出現一個生命體，指那個生命體所說的。所以謂於當來「依止眼根了別色境識」，就是以眼根為依止處，眼根就是增上緣了；「了別色境識」，依止眼根發出來眼識，這個眼識有明了性，它去明了各式各樣的色境，青黃赤白，地水火風，就是這些事，就指這個說的。

「所有福、非福、不動行所熏發種子識，及彼種子所生果識」，這裡的意思和前面的意思也是相合的。「謂於當來依止眼根了別色境識」，而這個識，當然是由名言種子現起；但是名言種子現起，同時也要有有支種子，就是業，業力的種子。這個業的種子來支持它，它才能夠現行的。

所以這裡面說：「所有福、非福、不動行」，或者是你造的福業，或者造的非福業，造的不動業。由這個不動業呢，熏習你以前的眼識的種子。所有福、非福、不動行「所熏發種子識」，就是所熏、所栽培的、所滋潤的，就是那個眼識的種子，叫做種子識。種子即是識，名為種子識。

「及彼種子所生果識」，那個種子識，它不能永久停留在種子的狀態，所以它會有因緣，它會得果報的時候，這個眼識就現行了，那就是果識，「及彼種子所生果識」。

前面是因，這裡是果；因也好，果也好，都是識。

天二、例餘識（分二科） 地一、例同

如眼識如是，乃至意識，應知亦爾。

這是第二科，再加以說明。「如眼識如是」。第一科是「舉眼識」，第二科就是「例餘識」，就是眼識之外，耳識、鼻識、舌識、身識、意識，同眼識是一樣的。

所以叫「如眼識如是，乃至意識，應知」也是這樣子。那麼也是當來的「依止餘根了別境識，所有福、非福、不動行所熏發種子識，及彼種子所生果識」，就是這個意思。

第一科是「例同」，第二科是顯它的不同。

地二、顯別

由所依及境界，所起了別差別應知。

「由所依」，就是由於這個識，它一定要有一個所依根。就是眼識依眼根，耳識依耳根，乃至意識依意根，要有所依根。「及境界」，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識要有一個所緣境。眼識要有色境、耳識要有聲境，沒有那個所緣境，這個識是不活動，不能生起的。

所依之根、所緣之境，根不同、境不同，「所起」的「了別差別」也就不同了。

就是依眼根、色境發出來眼識；依耳根及所緣的聲音，發出來的耳識，乃至意識。所以這由眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的「差別應知」。

亥二、料簡

此於欲界具足六種，色界唯四，無色界唯一。

這底下第二科「料簡」，再重新地解釋解釋。是什麼呢？

「此於欲界」，這個識，若在欲界的眾生來看呢，是「具足六種」識的，眼識、耳識乃至意識。「色界唯四」，但是色界天的眾生，六識不具足，鼻識、舌識沒有。因為他們常是入定的，不需要吃人間的、欲界的飲食，所以沒有鼻識、舌識了，色界唯四種識。「無色界」呢，「唯」有「一」種，就是第六意識，前五識都沒有。

這樣說呢，這個識指六識說，不像前面別的文指阿賴耶識，這裡指六識說。

戌四、名色差別（分二科） 亥一、別辨種類（分二科）

天一、名差別（分二科） 地一、辨相（分四科） 玄一、受蘊

受蘊云何？謂一切領納種類。

「受蘊云何？謂一切領納種類。想蘊云何？謂一切了像種類。」這是第四科「名色差別」。無明緣行，行緣識，這三個支都解釋完了，現在第四科「名色差別」。差別裡邊「別辨種類」分兩科，天一是「名差別」。

「受蘊云何？謂一切領納種類。」這個名色這一支，「名」是指什麼說的呢？「受想行識」這四個；「色」就是那個物質。現在說這個受想行識，就是名，這個受蘊在先，先解釋這個「受」。

先問：「受蘊云何？謂一切領納種類」，那就是眾生在當前的境界上，他不斷地「領納」也就是領受，領受不同種類的消息，不同種類的的事情：苦受、樂受、不苦不樂受，各式各樣的情況。這麼多的種類積聚起來，名為受蘊。這個「蘊」有積聚的意思，蘊是積聚的意思。

這個「種類」呢，所受為有苦受、有樂受、不苦不樂受；有眼觸所生受，耳鼻舌身意、意觸所生受，這也是各式各樣不同的境界。

玄二、想蘊

想蘊云何？謂一切了像種類。

這個受蘊說完了，現在是第二科就是「想蘊」。

想蘊是什麼呢？「謂一切了像種類」，就是眾生這個生命體存在的時候，他會很

多的，會了別、會認識很多不同的事情，很多很多的不同的事情。所以叫做「想蘊云何？謂一切了像種類」，就指這說。

這個想蘊呢，範圍也是很寬的，當然它能夠分析一切法，能夠建立很多的名言；用很多的名言，表達一切法不同的意境，所以能詮、所詮，這都是想蘊的作用。它有這麼多的事情總合起來，就叫做「蘊」。

玄三、行蘊

行蘊云何？謂一切心所造作意業種類。

這個想蘊解釋完了，就解釋「行蘊」。

行蘊是什麼呢？「謂一切心所造作意業種類」，「謂一切心」，就是各式各樣的心，有的時候是有道德的，有的時候是無道德的，有的時候貪心，有的時候瞋心，各式各樣的心。各式各樣的心在創造的時候，就是在阿賴耶識裡面熏成了業種子。那個「種類」，或者是善、或者是惡、或者是無記，或者屬於人、或者屬於天，這是種類不同。

玄四、識蘊

識蘊云何？謂一切了別種類。

這是第四個。「謂一切了別種類」，這又是識蘊。

這個識蘊指什麼說的呢？「謂一切了別種類」，屬於這一類的，它了別色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，了別的範圍也非常地大，色、受、想、行，它都能了別。

地二、料簡

如是諸蘊，皆通三界。

前面這個受、想、行、識，都是通於欲界、色界、無色界的。

天二、色差別（分二科） 地一、四大種（分二科） 玄一、徵

四大種云何？

前邊是受想行識，是名色支裡邊那個「名」，包括這麼多的事情。那麼後來就是那個色蘊，名色，名解釋完了，現在解釋那個「色」是什麼呢？色是四大種，就是色。

四大種是什麼意思呢？

玄二、釋（分二科） 黃一、出體

謂地、水、火、風界。

「地、水、火、風」，這就是四大種。

這是玄二是「釋」，黃一是「出體」。

四大種云何？「謂地水火風」，堅、濕、煖、動，這是四大種。

這個黃二是「料簡」，再解釋。

黃二、料簡

此皆通二界。

這地水火風也通於欲界，也通於色界，通二界。

地二、所造色（分二科） 玄一、徵

四大種所造色云何？

四大種所造色是什麼呢？

地二「所造色」，玄一是「徵」。

「四大種所造色」是指什麼說的呢？

玄二、釋（分二科） 黃一、出體

謂十色處，及法處所攝色。

這是解「釋」，第一個也是「出體」。

「謂十色處」是四大種所造色；「及法處所攝色」，也是四大種所造色。

這「十色處」，就是眼、耳、鼻、舌、身這五根，加上色、聲、香、味、觸這五種境界，加起來就是十色處。

「及法處所攝色」，「法處」，就是第六意處——意根所面對的境界，就是法處；這個色聲香味觸，也都是法，也包括在法處之內。但是法處，又另外有廣大的一切一切的事情，所以叫做法處所攝色。

「法處所攝色」，後邊的文解釋，就是一個律儀色、非律儀色，還有一個三摩地所行境色，這都是法處所攝色。

那麼「十色處」加「法處所攝色」，那麼這就是四大種所造色。

黃二、料簡

欲界具十，及法處所攝假色；色界有八，及法處所攝色，然非一切。

這底下就是解釋，也是「料簡」。

「欲界具十」，欲界的眾生是具足十種色：眼耳鼻舌身、色聲香味觸。「及法處所攝」的「假色」也具足。「法處」，就指意根，意根所緣的法處。色聲香味觸是別說的，這個法處是總說的，也包括色聲香味觸在內；但是另外還有廣大的境界，都是屬於法處的。

法處所攝假色指什麼呢？就是指律儀色、不律儀色，三摩地所行境色，這是三種色，還有極迴色，好多的，還有好多色。

（《三藏法數》·極迴色（亦名自礙色），謂上見虛空青黃等色，乃是顯色；若下望之，則此顯色至遠而為難見，是名極迴色。）（《法相辭典》·《雜集論》一卷八頁云：極迴色者：謂即此離餘礙觸色。即是分析影光明闇至極微色也。）

這上面說「法處所攝假色」是什麼呢？就是「律儀所攝色」，就是佛教徒受了戒，防護自己的身口意不要有過失，那麼就叫做律儀色。若是一般的社會上的不講道德的人常常做惡事，他若決定願意做惡事，那就是不律儀所攝色，也有這個不同。

現在這裡說的呢，就是四大種所造色是什麼呢？「謂十色處，及法處所攝色」。

「欲界具十，及法處所攝假色」，這個「假色」指什麼說的呢？就是律儀色和非律儀色，是假色。若三摩地所行境色呢，就是實色。

這個假色是怎麼講呢？這個就是受律儀戒的時候，你受戒的時候，你心裡面觀察、觀想戒師為你授戒。你自己虔誠地祈求受得戒，那麼戒師作白四羯磨，或者念戒相的時候，你都能夠誠懇地、沒有雜念地、很分明地，在心裡面接受了。這樣子呢，在你內心就造成了一種假色，也就是造成了一種力量在你內心裡面，就是所謂戒體了。但是這個，說一切有部叫做色；現在這裡面是《瑜伽師地論》作者也說之為色，但是說是「假色」。就是以你受戒的時候，你虔誠地祈求戒法的那個分別心所成立的。你虔誠地思惟這件事，希望能夠得到戒，你就得戒了。你有這麼個心理就得戒了。就是因為你內心的祈求思惟，而成立這樣的色，才顯現出來這種色，所以這個叫做「假色」。就是因此假立名為色，並不是你心裡面真有個地水火風。但是這裡面可是說了，是四大種所造色，這裡還是屬於四大種所造色。

這是「及法處所攝色」，這樣子這個是《顯揚聖教論》說，這個法處所攝色，只有三種：律儀色、不律儀色兩種，再加上三摩地所行境色，法處有這三個色，但是《雜集論》說的又多一點。

（《法相辭典》：顯揚一卷十三頁云：法處所攝色，謂一切時意所行境，色蘊所攝，無見無對。此復三種。謂律儀色、不律儀色、及三摩地所行境色。律儀色云何？謂防護身語業者，由彼增上，造作心心法故；依彼不現行法，建立色性。不律儀色云何？謂不防護身語業者，由彼增上，造作心心法故；

依彼現行法，建立色性。三摩地所行境色云何？謂由下中上三摩地俱轉相應心心法故；起彼所緣影像色性，及彼所作成就色性。是名法處所攝色。

二解 雜集論一卷八頁云：法處所攝色者：略有五種。謂極略色、極迴色、受所引色、遍計所起色、自在所生色。極略色者：謂極微色。極迴色者：謂即此離餘礙觸色。受所引色者：謂無表色。遍計所起色者：謂影像色。自在所生色者：謂解脫靜慮所行境色。）

「然非一切」，這個欲界是具足十種，及法處所攝假色也都具足。色界天呢，實色裡面有八種，及法處所攝色裡邊那三種色，那三種色「非一切」，不是三種色全部都有。因為色界天的人，不會有這不律儀的事情，所以色界天的人只有三摩地所行境色，加上律儀色這兩種；這個非律儀色，色界天的眾生沒有，所以「然非一切」，並不是所有的色都具足，這樣子。

亥二、總釋體性

此亦二種：謂識種子所攝受種子名色，及於彼所生果名色。

「此亦二種」，這個色，還是分兩種的。「謂識種子所攝受種子名色，及於彼所生果名色」，就是一個種子、一個現行，這兩種。這裡有兩種，兩種什麼呢？「謂識種子」，就是識的種子，就是名色的種子熏習在阿賴耶識裡面，所以叫識種子。「所攝受種子名色」，識種子是怎麼回事呢？就是阿賴耶識能夠受熏，能夠儲藏在那裡，它能接受，所以叫攝受種子（叫做）名色，不是現行的境界。「及於彼所生的果（叫做）名色」，這就是種子的名色已經現行了，成為現行的名色，和種子不同了。

戌五、六處差別（分三科） 亥一、辨相（分二科）

天一、舉眼處（分二科） 地一、徵

眼處云何？

地二、釋

謂眼識所依淨色，由此於色已見、現見、當見。

前面是說「名色」，無明緣行、行緣識、識緣名色。現在是名色緣「六處」，現在解釋這個處。

「眼處云何」，先舉出來這個眼處，它是怎麼回事情？怎麼叫做眼處？

「謂眼識所依淨色，由此於色已見、現見、當見」。這個眼處就是眼根，眼根也叫做眼處。處這個字是什麼意思呢？生長門義。生長門什麼意思呢？就是由於六根、六境和合的時候，能生出來識來；是識的生長門，能生出識來，這樣意思。這個處字

是個生長門的意思。

（註：《大乘廣五蘊論》云：「問：處為何義？」答：「諸識生長門是處義。」）

這裡說，「謂眼識所依淨色」，這個眼處、眼根，究竟指什麼說的呢？就是眼識所依止的淨色，那個精微的物質。那麼在色界，那是色界天的物質所組成的眼根。「由此於色已見、現見、當見」，眼識因為有眼根的關係，這個眼識就能發生作用了，所以就能對於一切的色法「已見」，已能夠見到一切色法；也是現在就見，或者當來才見，它有這種分別。

天二、例餘處（分二科） 地一、標隨應

如眼處如是，乃至意處，隨其所應盡當知。

這是第二科「例餘處」。

如眼處是這樣子，那麼「乃至意處，隨其所應」也是這樣子，應該知道。就是「耳處所依淨色」，就是淨色根，由此淨色根的耳根，所以「於聲」塵「已見、現見、當見」，和那個句子是一樣。「如眼處如是，乃至意處，隨其所應盡」也完全應該知道。

地二、例差別

於一切處，應說三時業用差別。

這第二科「例差別」，和前面的差別也是一樣的。

「於一切處」，就是六個處。「應說三時業用差別」，就是前面那個說的「已見、現見、當見」這個意思。在一切的境界上看，應該說這眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都有三時的作用差別。有過去、有現在、有未來，或者說已見、現見、當見，已聞、現聞、當聞，就是這個意思。

亥二、出體

此亦二種：謂名色種子所攝受種子六處，及彼所生果六處。

「此亦二種」，這又「出體」，這個也有分兩種不同。

「謂名色種子所攝受種子六處」，這裡說這個眼處，也就是六處的種子隨逐名色種子，這樣意思。

「名色種子所攝受種子六處」，也就是那個識，它能攝受這六處的種子；這是「種子六處」，就是在種子的階段，還沒能夠現出來六處的境界。「及彼所生果六處」，這就是現行了。

亥三、料簡

五在欲色界，第六通三界。

這個六處裡邊，就是眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。這個前五處是在欲界、在色界。「第六是通三界」，就是意處是通於三界的。那麼無色界是沒有的，沒有前面五個，只有第六個，所以第六個通三界。

（《法相辭典》・《大毗婆沙論》一百四十五卷十一頁云：「有說：男女二根，段食所引。如契經說：劫初時人，無男女根，形相不異。後食地味，男女根生。由此便有男女相異。色界離段食，故無此二根。有說：男女二根，欲界有用，非於色界。是故彼無。問：鼻舌二根，於彼無用，云何得有？答：鼻舌二根，於彼有用。令端嚴故。」。）

戌六、觸差別（分三科） 亥一、辨相（分二科）

天一、舉眼觸（分二科） 地一、徵

眼觸云何？

這底下名色緣六處，六處緣「觸」。觸有眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。這個眼觸的意思是什麼意思呢？「眼觸云何」，這是問。

地二、釋

謂三和所生，能取境界淨妙等義。

眼觸是什麼意思呢？謂三種法能和合起來，能團結起來，就是根、境、識，根、境、識合起來才是名之為觸。

那麼這個觸呢，「能取境界淨妙等義」，它能夠攝取一切境界的「淨妙」，特別清淨微妙的境界；它也能攝取不清淨、不微妙的境界，也有這個事情。那麼也有可能「能取境界」也取不到，「淨妙等義」也取不到，那就是苦惱的人了。

天二、例餘觸

如是餘觸，各隨別境說相應知。

像這樣，像前面這一段文所說的這個餘觸，「各隨別境說相應知」，每一位可以隨順自己所常用的境界，常使用的境界，說出來這五觸的相貌，「說相應知」，眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，那就是六觸了。

亥二、出體

此復二種：謂六處種子所攝受種子觸，及彼所生果觸。

這是亥二。亥一是「辨相」，亥二就是「出體」，亥三是「料簡」。

「此復二種」，這個觸也是分成兩種的：「謂六處種子所攝受種子觸」，這就是種子觸；「及彼所生果觸」，就是現行了。

亥三、料簡

欲界具六，色界四，無色界一。

欲界具六，色界是四；無色界只有一，就是意觸，不具足前五觸。

戌七、受差別（分三科） 亥一、辨相（分三科） 天一、樂受

樂受云何？謂順樂諸根境界為緣，所生適悅受，受所攝。

這底下第七科。無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受。現在說到第七，這個受的不同，分三科。第一科是「辨相」，辨受的相貌，說明受的相貌，分成三科，第一科是「樂受」。

「樂受云何」，怎麼叫做樂受呢？「謂順樂諸根境界為緣」，謂這個人，他能夠有這種自在的力量，隨順自己的樂受諸根境界為緣。誰隨順樂受呢，是「諸根和境界」，就是眼耳鼻舌身意六根，和色聲香味觸法的六境。這個根境能隨順你的心意，發出來樂受；這個根境「為緣」，為因緣，令你心裡面發出來樂受的感覺，有這樣意思。發出來什麼受呢？「所生適悅受」，所生出來令你喜悅的感覺。「受所攝」，與那樂受同時活動的心、心所法，那麼就是受所攝。

天二、苦受

苦受云何？謂順苦二為緣，所生非適悅受，受所攝。

「苦受云何」呢，是什麼呢？「謂順苦二為緣，所生非適悅受，受所攝」。

「謂順苦二」，二什麼呢？就是六根、六境，一個根、一個境，是兩個。這個根、境這兩個，為順苦受的生起的因緣，所以就生出來「非適悅」的受：我不歡喜，心裡面感覺到苦惱，非適悅受。「受所攝」，就是同時的其他的心、心所法，也都包括在內。

天三、不苦不樂受

不苦不樂受云何？謂順不苦不樂二為緣，所生非適悅、非不適悅受，受所攝。

「不苦不樂受云何」，怎麼叫做不苦不樂受呢？「謂順不苦不樂二為緣，所生非

適悅、非不適悅受」，就是根、境，六根和六境它能隨順不苦不樂的境界，能隨順這個境界；這個以根、境兩個為緣，所生出來的，所發生出來的非適悅受、非不適悅受，還有種種受的所攝。

亥二、料簡

欲界三，色界二，第四靜慮以上乃至非想非非想處，唯有第三不苦不樂。

「欲界三，色界二」，這裡面有樂受、有苦受、有不苦不樂受；欲界這三種受都有，色界只有兩種，沒有苦受。初禪、二禪、三禪，這個樂受、不苦不樂受都有。到四禪以上，一直到非想非非想定，是沒有苦受的、也沒有樂受，只有不苦不樂的無記受。

所以「色界」是「二，第四靜慮以上乃至非想非非想處，唯有第三不苦不樂」受，樂受沒有了，苦受也沒有，只有不苦不樂的受。

亥三、出體

此亦二種：謂觸種子所攝受種子受，及彼所生果受。

「此亦二種」，這是「出體」，前面這個受，這個緣起支也有兩種。「謂觸種子所攝受種子受」，謂你這六根和六境相觸，所生出來的種子，這個種子呢，是「所攝受種子受」，就是觸所生的種子，為識所攝受的「種子受」，就不是現行，將來會發出來。下一個生命，你是樂受、你是苦受、你是不苦不樂受，前一生已經栽培了，在阿賴耶識裡邊，這個時候呢，它只是種子，叫種子受。

「及彼所生果受」，等到下一個生命現前的時候，那個種子受就變成果受了。變成一個結果，表現於外令你感覺到了，在種子的時候你還不知道。

這是無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，到了第七。

這是第九卷結束了。

——※——※——※——※——※——※——※——※——※——

問：請問師父一個問題。我們講色聲香味觸法，這個法；跟法尚應捨，這個法；這兩個法是不是同一個法？

答：色聲香味觸法的法，當然是也可以包括法尚應捨的法。但是，法尚應捨的法，是佛教徒學習佛法而又是修止觀的一種境界，這個法尚應捨的這個法，包括佛所說的很多的法門的法，無量無邊的法門的法。這個色聲香味觸法的法，是包括第六

意根、第六意識日常生活一切的境界，色聲香味觸也都包括在內的；色聲香味觸所不攝的一切的境界，也都包括在法裡邊。所以這個法字，範圍是很廣很廣的，所以一切的染汙法、清淨法都在內。

法尚應捨的法，包括我們學習的佛法在內。如果約它的特別的意思來說，法尚應捨的法，比較狹一點，沒有色聲香味觸法的法，那麼寬。就是修行人修止觀的時候，與第一義諦相應的時候，遠離一切戲論相，名之為法尚應捨。那樣解釋這個法，和這個色聲香味觸法的法，就有寬狹的不同了。

問：所以師父的意思是說，這個六塵的法是比較廣？

答：是的。

問：那上一次聽師父講「法尚應捨，何況非法」，其中有一層意思是說：法是指真理，非法是指語言文字來詮釋這個真理，這樣子來解釋。但是以前我聽師父講過「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，無法相，亦無非法相」，那時候講這個法是指五蘊，非法就等於是講空；無法相是無這個五蘊相，然後到最後空也要捨掉。那現在這個「法尚應捨，何況非法」這個解釋，好像是有一點不同講法？

答：有一點不同。修我空觀、法空觀，在五蘊裡面「我」不可得，「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。但是還有色受想行識，所以又觀察色受想行識不可得，那麼就法不可得，這是一個解釋。如果說是，你修一種法門，你這樣觀，觀一切法空，觀一切法無常、無我，你在觀的時候，就是心裡面分別；與第一義相應的時候，這個分別是沒有的，是離分別相的，所以法也不可得。

問：師父慈悲，有一個問題。剛才師父所講的法處所攝色，裡頭有律儀色、非律儀色，然後還有三摩地所行色。那麼師父講前面兩種是屬於假法，假的色，後面那個三摩地所行色是實法。那這個假、實是怎麼來分別？

答：「律儀色、非律儀色」，就是依據那個人，那個受律儀的人內心的思惟，假立的一種色。你心裡面在思惟，就是一樣，譬如說我拜佛、受戒，這是一樣，我心裡面誠懇地這樣子在拜，心裡面作觀想。由內心的觀想，在心裡面就造成了一種色，就是有相。譬如說我貪心來了，這個貪心一動，在心裡面就有個相，有貪的相；瞋心來了，心裡面這個瞋心，也有個瞋的相，就是這樣子。受戒的時候，你心裡面這樣觀想，它也有一個色，也造成了一種行相。那個行相怎麼來的呢？就依據你內心的思惟而來的、而成立的，所以叫做「假」，假立的名之為色，也

可以不名為色。《成實論》就不名之為色（名為非色非心），說一切有部就說是色，就是無表色。非律儀也是一樣，做惡事的人，他就以殺害生命為職業。他天天做那種惡事呢，他的心也就是，邊做惡事，在內心裡面就造成了一種力量。力量也可以名之為色，就是叫做「律儀色、非律儀色」，依據內心的思惟，假立、假名為色，就是這麼意思。

（註：《南山律》對戒體則分作戒及無作戒討論，計分三宗：（一）、實法宗，即此之有部，「如薩婆多，二戒同色者。」認為作無作戒體均為色法；（二）、假名宗，即此之《成實論》，「二依成實當宗，分作與無作，位體別者」「由作初起，必假色心。無作後發，異於前緣，故強目之非色心耳。」（三）、圓教宗，「故作法受，還熏妄心。於本藏識，成善種子，此戒體也。」此中作戒，可分為始登壇後，作戒生（未竟）；三法（指三皈）竟第一剎那，作戒圓滿；第二剎那，作戒謝。「言無作者，一發續現，始末恆有，四心三性，不藉緣辦。」引自正覺精舍版第48～65頁）

「三摩地所行色」，其實也是內心的境界，但是他不是散亂的境界，那個色是有真實作用的。你念觀世音菩薩，說是這房子起火了，後來念觀世音菩薩的時候，哦，來一陣風，就把你這火就滅了。那一陣風呢，就是觀世音菩薩的三摩地所行色。觀世音菩薩在三摩地裡面，心裡面這麼一動作，他若是願意有風，一陣風來了，就把你這火就滅了。那一陣風，它有這種真實的作用，所以不名為假，是這樣意思。

所以若是得了色界定，得了四禪八定的人，尤其是佛教徒，有四念處的力量，他也有大威德。他若是現神通的力量的時候，也可以現種種的色相，它就有真實的作用的。我們修觀，譬如自己坐在那裡觀佛像，但你沒成功，這佛像是不現；我心裡面是現出來佛像了，但是別人看不見。你若修成功了呢，觀佛像的時候，別人能看見：有佛像，這裡有佛像，是這麼回事。所以修成功了的人，這個三摩地成功了，他現出來的色，就是真實有那麼一個地水火風出現，所以不名為假；就叫做有實物，有實物的東西。

問：那這樣說來，就是說這個法處裡頭，它除了包括法處所攝色以外，還應該有其他的吧？

答：對，還有心所法。

問：還有心所法，那麼那個心所法，因為這是色蘊嘛，其他的就是受想行識都包括在法處裡頭？

答：對。

問：包括在法處裡頭。那和剛才師父所講的這個非律儀色，只是一個取相的一個……，

答：其中的一部分、一少部分。

問：其中一少部分？

答：法處的一少部分。

問：那法處所攝色的這一部分，和想蘊取相的那個部分有什麼差別嗎？

答：想蘊取相，因為你想蘊取相都是在法處裡邊，都包括在法處裡邊。比如說是色聲香味觸法，色聲香味觸是屬於前五識。那麼這個法處裡邊呢，包括受、想、行都在內的，那就範圍更廣了，不只是一個色了。所有的受、所有的想、所有的行都在內，都屬於法處，很多的心所法都在內。

問：所以如果是他這個想蘊裡頭所觀想的，是和這個相有關係的，那就是屬於色；如果這個想蘊裡頭他觀察的是，比如說是法義這一類的道理，那不是相的事情，那是不是就是說那個就屬於想蘊？如果是觀察色蘊的話就是屬於色蘊？是不是……

答：也可以，可以這麼說。

問：師父，我們這個五蘊裡面的色，還有這個色聲香味觸法六塵這個色，兩者是不是總別廣狹不同？

答：我們身體這個色這是果報，這是過去生的業力得的果報，當然要有現在的滋養。若是法處所攝色，是你現在創造的，你現在又重新創造的，創造的是律儀色，或者是不律儀色，或者是三摩地所行境色，這是重新創造的，這個不同了，和現在得的果報不同。

問：所以十二緣起這個名色，是不是就歸屬於六塵這個色？

答：十二緣起的名色，在這裡說是種子。將來它若現行的時候，那就是投胎，假設做人的話，就是投胎的時候，這個六處之前、在識支以後，這叫名色。等到名色再進一步，就是六處了。六根出現了，就不是名色了，就是六處了，這是指現行說

的。

所以這個名色、六處、觸、受都分兩種：一個是種子、一個是現行。在種子呢，就是在現在這個時候，你創造的時候；若現行呢，是後際的、後來的生命，後來的生命成長的一個過程，這樣意思。

問：那這個種子只是指我們五蘊的種子呢，還是一切法的種子？

答：各有各的種子，每一法有每一法的種子。名色有名色的種子，六處是六處的種子，觸、受各有各的種子，愛、取也是有種子。

問：阿彌陀佛，師父，問一個問題。就是剛剛智禪師講的那段話，如果說現在我已經具有三摩地這個能力的話，那麼我去受戒的時候，我一觀想，我得到戒體，那麼我這個戒體就已經變成實法了，就不是假法了？

答：不是。這個戒體是你求戒，求戒的時候，作白四羯磨，先是請戒，而後白四羯磨的時候，你心裡面很誠懇地祈求，而這個白四羯磨一句一句，在你心裡面很分明地顯現出來，等到白四羯磨完了，這個戒體也成就了。就是誠心地觀想：就是於一切有情境、無情境發上品心，我能夠諸惡莫作、眾善奉行。你有這樣的觀想，經過白四羯磨就是得了戒體。和現神通，那是另一回事，那不同。

這是你誠心地求戒，由經過這個受戒這個次第，你的誠心經過這個境界的時候，在你內心裡面熏成了一個力量，就是那個力量叫律儀色，這麼意思。而稱之為色，因為你觀想的時候，有色的境界，譬如是有個壇、還有戒師，有這些行相。所以你假藉這個行相做增上緣、有誠心的力量，在內心裡面造成一個清淨的，就是所謂律儀色，也就名之為色，是那麼回事。在《成實論》上他不承認是色，在說一切有部認為是色。

其實明白一點說呢，就是力量，種子就是功能，造成了一種清淨的功能。這個功能就是由你誠心的力量，這個力量就是「我受戒，要持戒」，是這個意思。本子上，這個戒本上說授戒的人說：這個力量，能令你持戒清淨，能不犯戒。我認為這個話說得也是好啦。還是由自己的智慧，經歷一切境界的時候發生作用，持戒清淨，還是要這樣子，才符合實際。你內心不這樣作意，你那戒體能叫你持戒清淨？我看不行！還是要現行上的，你的戒定慧的力量，有慚愧心，或者已經得定的人，或者得無漏智慧的人，那麼有定共戒、道共戒，那當然就是持戒清淨。還是要由這個力量來持戒清淨，才能夠實現清淨，應該是這麼說才比較好。

問：阿彌陀佛，師父，那還有一個問題，就是說阿賴耶識的生滅相。所謂講到說它頓

生頓滅的話，是說阿賴耶識裡的所有種子，它本身就也是頓生頓滅的，在同一剎那頓生頓滅呢？還是說阿賴耶識裡的所有種子，有一些在某一剎那現行、有一些不現行，還是怎麼樣講它這個生滅相？

答：阿賴耶識的種子，有的已經得果報，有的沒得果報。沒得果報的種子，它本身也是剎那生、剎那滅。若是得果報的呢，就是那個種子，它一現行就有根身器界，那麼這個種子剎那生也剎那滅，根身器界也是剎那生、剎那滅，由於種子剎那生、剎那滅，所以現行也是剎那生、剎那滅。

譬如說是我們這個身體，這個身體是剎那生、剎那滅。這個剎那生就是：完全什麼也沒有，忽然間出現一個身體。這個身體生了，忽然間就沒有了、又有了，就是剎那生滅。但是它是非常迅速啊！我們不感覺，不感覺到有生、有滅。而這個頓生頓滅，「頓」這個字，就是對「漸次」說，對那個漸次說頓。

我們從表面上看，你做嬰兒的時候，我們出胎以後，在胎也是一樣；嬰兒的時候，當然他的身體不大，但是逐漸地逐漸地長成有六尺高。這個高大應該是漸次嘛，我們從肉眼來看，他是漸漸長大的，不是頓，不是說是一下子他就六尺高嘛！是不是？

但是現在，說阿賴耶識這個種子生現行的時候是頓，是頓的。那麼這就需要解釋了。為什麼事實上我們看到是漸，你說是頓呢？你怎麼解釋這個道理？我最初的時候，我對這個話就是不明白，我不明白，我曾經寫過信給這些大法師，我就問他們，我也還是沒有明白。但是後來可就是，若常常想呢，它就出來了，出來一點事情。我就想到一件事。

事實上是逐漸地生滅、逐漸地長大的，為什麼說是一下子就大了？為什麼這麼講？後來想出個道理呢，譬如說是一點零一分鐘這個時候開始，譬如這個身體，它是假設是兩尺高，一下子就是兩尺高。等到一點零一分零一秒（假設是這樣子），再一下子生就是滅了、滅了又生的時候，就是兩尺零一分了。又是頓滅，就是兩尺零一分完全滅了，再現的是兩尺零二分。姑且這麼說啦，這就是頓生頓滅。這樣子逐漸地就高大，有六尺高、或者是八尺高，這樣說表面上還是次第地高大、次第地長大，但是呢，是頓，是頓生頓滅、頓滅頓生、頓生頓滅、頓滅頓生的。我的嘴很笨，你可以明白我這話的意思嗎？聽懂嗎？就是這樣意思。所以這樣說呢，表面上是次第地長大，但是實際上呢，是頓生頓滅、頓滅頓生的。他們沒有妨礙，漸次地長大和頓生頓滅沒有妨礙。

問：阿彌陀佛，師父，那還有一點不太明白的話。假如說我們有一盞燈，這個燈我把

它打開，它是亮，然後我關掉，它是暗。假設譬喻這是阿賴耶識的話，阿賴耶識這個燈就有明暗、明暗這樣分別。那另外一種講法的話就是說，我有五盞燈在這邊，第一盞燈暗的時候，可能第二盞燈是亮的，第三盞燈也可能是亮的，第四盞燈可能同時暗掉。那麼就是在任何時間的時候，我有一部分的燈是亮的，有一些燈是暗的，也有可能燈是全暗。就是說這樣子的話，那阿賴耶識的作用，它那個生滅的作用，是像第一種狀況：一亮一暗、一亮一暗呢？還是說就是一生一滅這種生滅性呢？還是說像第二種狀況講的，有好多盞燈，它可能有各種不同的 combination（組合）出現？

答：是的，這個燈光因為有生滅的關係，我們可以這樣說，滅了就是暗，再生就是光，但是它非常地迅速啊！我們不感覺到暗。我們這個身體是頓生頓滅，但是我們感覺到好像沒有滅，一直地相續的，也可以這麼說。

說是有幾盞燈，有的燈還繼續地明暗，有的燈它停止，它不明了，只是暗了，這樣子說也可以。譬如說這個人啊，他的身體正常的時候很健康，忽然間有一部分不健康了。那麼就是，譬如那個燈它暗了、它不明了，有的正常的呢，一直地明暗明暗這樣子。就是我們這個身體有一部分、有多少部分，是正常的、健康，有的部分不健康了；也可以說它不明了、就是暗了，也可以這麼說。

但是在阿賴耶識來說呢，那也就是有一種業力、有一種種子啊，就是有罪業的種子，有罪業的種子它現在發生現行的時候，是這樣。它不是正常的種子了，它使你受苦了，也可以那麼解釋。但這也不是決定的，有時候又好了，又恢復正常了；但是那正常的又不正常了，老是變動。你舉這個譬喻也可以合，也可以相。