

《瑜伽師地論》卷第八

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五

己五、雜染施設建立（分二科） 庚一、徵

復次云何雜染施設建立？

前邊在第四卷初就是把〈意地〉這一科，第一地〈五識身相應地〉，第二就是〈意地〉，這兩個地，一共十七個地，這兩地說完了，就說「云何有尋有伺地？」「云何無尋唯伺地？」「云何無尋無伺地？」這三個地是「略以五門施設建立」，就是從五個部分來安立這三地，五個部分是那五個呢？第一個是「界施設建立」，第二「相施設建立」，第三個是「如理作意施設建立」，第四是「不如理作意施設建立」，這四個施設建立都講完了，現在就是第五個「雜染施設建立」，解釋這個建立。

「雜染施設建立」這一科裡面分兩科，第一科是「徵」。

「復次云何雜染施設建立」，除掉了前邊那四種，又怎麼叫做雜染施設建立？這是提出這個問題。

這個「雜染施設建立」，就是我們眾生在生死裡面流轉全面的情況，是這樣意思。這先提出這個問題，然後第二科加以解「釋」。解釋的第一科「顯雜染」，分四科，第一是「標」。「謂由三種雜染應知」，這底下先是「標」。一共分四科。標完了就是「徵」，徵完了就是「列」，列完了就解「釋」，這是先是「標」。

庚二、釋（分二科） 辛一、顯雜染（分四科） 壬一、標

謂由三種雜染應知。

「謂由三種雜染應知」，就是由於我們的眾生有這三種雜染的事情，所以叫做「雜染施設建立」。這個「雜染」是怎麼回事呢？「雜染」就是染汙。

我們這個凡夫也有一些人有智慧，像孟子道性善，說是人的心是善的；荀子道性惡；還有是誰？告子是性也不是善、也不是惡。也會說出幾句話來表示那件事。（孟子告子篇·公都子曰：「告子曰：『性無善、無不善也』」。或曰：「性可以為善，可以為不善」，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。」）但是在我們的佛法裡面，唯識學者的解釋要比他們說得更明白。這個唯識學者的說法，他把它一樣、一樣事都是單獨地立起來，單獨地立出來。就是心，我們這個心，還有心所，有心王、有心所。我們一般人是說心王和心所統起來說，說這個人很壞，說這個人很好，我們就統起來這麼說。但是唯識學

者不是，他把它分析出來。心本身——這個心王——心本身的體性是无記的，也不是善、也不是惡，但是心所法裡面有的是善，有的是惡。

現在說「雜染」就是這個惡心所，貪瞋癡慢這些都是惡法。這惡法它本身是惡、是染汙的，它又能染汙心。它自己是染汙的，它又能染汙這個心，使令心也是染汙了，這個就叫做雜染。「雜」者「合」也，同它在一起叫做雜。我們無記的心也不是善、也不是惡這個心，同這個染汙的心所在一起，所以叫做雜；染汙心所在一起的時候也染汙了，叫做雜染。這個雜染有這個味道。或者說雜染就是染汙，就是染汙本身。雜染，這底下說這種情形不是一種雜染，有三種雜染，三種雜染是什麼呢？

壬二、徵

何等為三？

壬三、列

一、煩惱雜染，二、業雜染，三、生雜染。

「一、煩惱雜染，二、業雜染，三、生雜染」，這是三種雜染。

這個「煩惱」它本身就是汙穢的東西，就是雜染、染汙。

這個「業雜染」是什麼東西呢？業呢？有罪業、有福業、不動業，在這個世間上的業就分這麼三種。這個罪業，我們若造罪業的時候也害了自己，也害了別的人。殺盜婬妄也害自己，也害別人，所以這是染汙。說是我沒有造罪，我修善法，我去修禪定到色界天、無色界天，得這個禪定，這不是罪業，但是這種業是取相、分別執著，執著心還是在的，還是不清淨，還是染汙。我們就是造善，作善法，還是執著的，還是不清淨，還不是那麼理想，所以也是染汙，還是雜染。

第三個是「生雜染」是什麼呢？就是由煩惱雜染發動出來的業雜染，由業雜染就招感了很多的果報。「生」就是果報，或者是人間的果報，天上的果報，三惡道的果報，這都叫做「生雜染」。為什麼也是生雜染呢？也是不理想，三惡道的苦惱太苦了，叫做「苦苦」，就是它生出來這種苦惱的境界，一現出來就是苦。現出來以後它並沒有滅，沒有消失，還繼續存在，還是令你苦，所以兩個苦。

若是我得到人間、天上的果報呢？是快樂嘛，那不苦。不苦，但是壞了的時候就苦了，你若失掉了那種快樂的果報就是苦，就是「壞苦」。所以還不是圓滿，還終究有一天是無常了，無常了的時候令你苦惱。所以諸天死亡的時候都是苦；三惡道的眾生，要離開三惡道時候心情好一點；但是天上的人或是人間富貴的人，死的時候苦，因為同這可愛的境界分離了，不得了，所以叫做「壞苦」。

另外有一種眾生就是「行苦」，就是他也不苦不樂就是「行苦」。行苦也是苦，因為「行」這個字就是向前進，走路的時候叫做行，是一步一步向前走。我們眾生說現在也不感覺苦，也不感覺樂，但是時間不是停留在那裡，它向前進，向前進終究是遇見苦了，不是壞苦，就是苦苦，所以還是苦。

這個「生」，在三界五趣裡面流轉生死，也是雜染，也是不理想的東西。所以由煩惱發動出來種種的業，由種種雜染的業又得到種種果報的苦。

「煩惱」也是雜染，「業」也是雜染，「生」還是雜染，所以人在生死裡流轉就是相續的雜染，只此而已，沒有什麼好東西，沒有這個理想的事情，所以稱之為「雜染」。「三種雜染應知。何等為三？一、煩惱雜染，二、業雜染，三、生雜染。」

從這上面看，那個苦集滅道，這苦集二諦：苦諦、集諦這二諦，就是三雜染。這幾句話就是評定了在三界生死的流轉都是可厭離的，不是可愛的地方。

這是壬四，「煩惱雜染云何」，這以下是解釋。

壬四、釋（分三科） 癸一、煩惱雜染（分二科） 子一、徵

煩惱雜染云何？

第一科先解釋「煩惱雜染」，分兩科，第一科是「徵」。

「煩惱雜染云何」，煩惱是雜染的，它的內容是怎麼個情形呢？這是問。

第二科是解「釋」，解釋分兩科，第一科是「標列」，分兩科，第一科是「嚧柁南」。

「嚧柁南」我們在前面有解釋過，翻個「集施」，「集所說義，施有情故」，把所要說的意思，用簡單的文句把它表達出來，布施給有情，叫他開悟。這嚧柁南怎麼說的呢？

子二、釋（分二科） 丑一、標列（分二科） 寅一、嚧柁南

嚧柁南曰：自性若分別，因位及與門，上品顛倒攝，差別諸過患。

「自性若分別，因位及與門，上品顛倒攝，差別諸過患」，這四句話就把這煩惱雜染說完了。

這是「嚧柁南」，底下第二科是「長行」，長行是什麼呢？就是「行」比前面那個頌是長，所以叫「長行」，就是解釋這個頌的。

寅二、長行

當知煩惱雜染，由自性故，分別故，因故，位故，門故，上品故，顛倒攝故，差別故，過患故，解釋應知。

「當知煩惱雜染，由自性故」，那「頌」上第一頭兩個字是「自性」，「分別故」。煩惱的自性是什麼？叫「自性故」。「分別故」，有差別。「因故」，煩惱的因。「位故」，就是前後的次第，深淺的次第。「門」，一個門、一個門的。「上品故」這個煩惱是屬於上品的？是中品的？軟品的？還有屬於「顛倒攝故，差別故，過患故」，一共是九段，也就是九個門，分九部分「解釋應知」，解釋這個煩惱雜染。這煩惱雜染內容是什麼呢？就是分這麼九個部分來解釋它。

看這個《瑜伽師地論》作者的智慧不得了，這麼樣解釋這個煩惱。我們普通說是煩惱貪瞋癡就算了，但是這上面可不是，可是詳詳細細地解釋出來。

丑二、隨釋（分九科） 寅一、煩惱自性

煩惱自性者，謂若法生時，其相自然不寂靜起，由彼起故，不寂靜行相續而轉，是名略說煩惱自性。

這底下「隨」解「釋」。前面是「標」，標出來九個門，九大科，分九科來解釋。第一科是解釋「煩惱自性」。

「煩惱自性者，謂若法生時，其相自然不寂靜起。由彼起故，不寂靜行相續而轉，是名略說煩惱自性。」就是「略說」，簡略地說煩惱的相貌，是這麼意思。

「自性」，就是它本身的情況。這個燈的情況，燈的相貌，說那個人的相貌，那朵花的相貌，就是它每一法本身的情況都叫做「自」，它自己本身的情況叫做「自」，不是通於其他法，所以叫做「自」。這個煩惱的相貌和非煩惱相貌就不一樣。人有人的相貌，天有天的相貌，每一法有每一法的相貌，所以叫做「自性」。它煩惱的自性是什麼樣子的呢？

「謂若法生時」，就是說若那個煩惱那一法它現起的時候，「其相自然不寂靜起」，它的相貌自然地不需要其他的因緣來幫助它，它就是不寂靜，它現出來的就是不寂靜的相貌。這個貪心來了，你的心就不寂靜；這個瞋心來了，也不寂靜；疑惑心來了心裡也不寂靜；高慢心來了也不寂靜，反正是不管是那一個煩惱，它總是有個不寂靜的相貌。不寂靜是一切煩惱的通相，一切煩惱的相貌都是「不寂靜」，就是不安靜，不安，是這樣。這一句話就是這樣說了。

「由彼起故，不寂靜行相續而轉」，由彼不寂靜的相貌一生起來以後，生起來以後它並不一下子又滅了，它「不寂靜行相續而轉」，使令你的身體、使令你的心境、

使令你的身心也隨著煩惱那樣子，也是不寂靜行相續而轉。身也不安，心也不安，相續地在那活動。而「轉」就是活動，相續地活動。「是名略說煩惱自性」，這就是簡單的說煩惱的自性是什麼樣？就是不寂靜。

「由彼起故」，煩惱原來是由種子的，種子——由彼起故，由彼煩惱的種子生出來現行來，就是這麼意思。生出現行，煩惱本身是不寂靜的，但是它不是孤獨的，它是和你的思想在一起的。所以在你的身心上，你的身心若受它的影響，也就不寂靜。自己也不寂靜，令身心也不寂靜，共同地就是不寂靜，那麼這就是煩惱的自性。你看這煩惱是什麼相貌？不寂靜是它的相貌。就是亂，動亂，動亂起來了，所以叫做「不寂靜」。

寅二、煩惱分別（分二科） 卯一、明種別（分十一科） 辰一、一種
煩惱分別者，或立一種，謂由煩惱雜染義故。

「煩惱分別者」，這是第二科「煩惱分別」，就由這煩惱可分別出來各式各樣的煩惱，有差別。這裡分成十一科，有十一個部分來解釋煩惱的分別。

「或立一種」，或者說煩惱有多少呢？只有一種煩惱，什麼呢？「謂由煩惱雜染義故」，就是這個煩惱它就是汙染的，它是一切染汙法的根本。因為有煩惱的染汙，是凡與煩惱沾上邊也都受它染汙了。所以總立為就是這麼一種煩惱，就是一種，就是「雜染義」，所以叫做染汙的。

那麼這樣說呢？所以我們凡夫有眼耳鼻舌身意、有色受想行識、有各式各樣的事情，都受到煩惱的汙染，都變成不清淨了。若是斷掉了煩惱的人，就是大菩薩，他在人間度化眾生，他也有父親、也有母親，他也是眼耳鼻舌身意，也有色聲香味觸法，色受想行識，什麼什麼都有，但是沒有煩惱，他就不染汙了，雖然他也和我們凡夫一樣，像維摩詰居士，也有妻子、兒女，也有很多的財富，但是沒有煩惱，沒有煩惱都是清淨的，這是和凡夫不同！凡夫呢？「由煩惱雜染義故」，所以就是不管怎麼的都是不清淨。

辰二、二種
或分二種，謂見道所斷、修道所斷。

「或分二種」，或者是分成兩種，兩種煩惱。「謂見道所斷、修道所斷」，這是兩種煩惱。

怎麼叫做「見道所斷」？見道是什麼？就是你覺悟了諸法實相的智慧，就是般若的光明，由般若的光明見到諸法實相、見到第一義諦了，這個時候是無障礙的境界，

所以叫做「道」。這條道路從那地方能通過去，如果有障礙，障礙就是不通了，不通了就不是道了。無障礙的境界，這是聖人的境界。所以這個見道，明白一點講，什麼是見道？就是覺悟了諸法實相的智慧成就了，成就了通達第一義諦的大智慧了，那叫做見道。

見道的時候所斷除去的煩惱，這是一類，斷除什麼煩惱呢？就是由分別引起的煩惱，由分別心引起的煩惱。我感覺色受想行識裡面有一個我，有一個常恆住、不變異的我，有我，就有我所有的一切，因此要保護我、我所，於是乎貪瞋癡都來了。就是由分別心引起的一切煩惱，在見道的時候都斷掉了，是這樣子。這是「見道所斷」的一切煩惱。見道的煩惱，斷了煩惱，也斷了煩惱所引起的業，也斷了煩惱業所得的果報，三惡道的果報沒有了，見道的人不會再到三惡道去的。

其中還有一樣事情，譬如說這個女人，不管你是家居士也好，你出家的法師也好，你是女的。你若是見道了以後，你這個生命體若是結束了，不會再做女人的。這經上有說這個話，不會再做女人。所以這個見道所斷的煩惱還有這件事，「見道所斷」。

「修道所斷」，修道還是以般若的智慧，能見諸法實相的智慧，但是智慧沒有圓滿，還要繼續地修，繼續地努力地修四念住，乃至到佛才圓滿的，還有修道。見道以後，還要修。修道的时候，他也有所斷的煩惱，那就不是由分別起的，就是由任運而有的。就是不自覺地這煩惱就來了，不是因為分別來的，不自覺就會有煩惱。說高慢心，聖人有高慢心，他不是要分別才有高慢心的，就是任運地就出來了，高慢心出來了。還有其他的煩惱也是有，這個時候修道的时候就是數數地觀諸法實相，觀察色受想行識。這個初得聖道的人也修不淨觀的，他也是「觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我」，也修這種觀。當然也是像《般若經》裡面，《法華經》、《華嚴經》裡面說諸法實相的觀，他也是修。這樣子不斷地修，就把那個任運而起的煩惱也逐漸地斷了，乃至到佛究竟清淨。

是「見道所斷，修道所斷」，從這兩個部分來分別煩惱的不同，所以名之為「二」。

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

問：師父，可以問問題了嗎？

答：可以。

問：在第 219 頁的時候，它有說，由二種門發起觀察。

答：二百一十九？

問：是，最後一段。請師父再講解一次好不好？我剛才講課沒有聽得很清楚。

答：好。「由二種門發起觀察等者：謂於十六異論徵詰義中，問彼所欲，由二差別令隨意答，是名由二種門發起觀察。」前面這個還是 219 頁，倒數第九行，從正面數是第五行，「今應問彼：汝何所欲？世間興衰等事（興字這個是差字（與）），為是日月薄蝕星度等作？」這是一門；「為淨不淨業所作耶？」這是二門。就是每一個，這十六種不如理作意，都有這樣的問題。都是提出來兩個門，從兩方面、兩個門來觀察他的思想，它都不能夠成立的、它是錯誤的，是這個意思，「是名由二種門發起觀察」，這個意思。

問：師父，第二個問題是在第 222 頁，它說這個「見道所斷、修道所斷」。那修道所斷的時候它說這些是「非分別」，不是由分別心而起的煩惱。

答：是。

問：那我剛才聽師父講課的時候說，這樣的煩惱是因為智慧不圓滿，那這樣的煩惱是不自覺、不知不覺地煩惱就來了。就是不知不覺煩惱就來了，這一部分我覺得，在經驗裡面覺得很不清楚、模模糊糊的，請師父給我講解。

答：是，是的，這是聖人的煩惱。我們凡夫也有這種煩惱，但是不十分明顯，我們的煩惱，現行的煩惱，仔細說有這兩種：也有由分別來的煩惱，也有不分別的時候也有煩惱，有這兩種。就是由分別來的煩惱多，我們凡夫的時候。比如說有的時候，人與人之間有什麼樣的來往，當時不感覺到有什麼問題，但是繼續再想一想，「哦！這個人不對，這個地方有問題。」這個煩惱來了。那麼這就是，這個煩惱是由分別來的；原來不這樣分別的時候，心裡面是沒有煩惱的，你這樣分別，才來煩惱。

另外一件事呀，最明顯的是由分別來的煩惱，是什麼呢？尤其是我們出家人，出家人遇見什麼事情，當然佛已經告訴我們出家人，你一定常常地如理作意，常常地要如理作意，不管遇見什麼境界。不是說出家人一定要把眼睛閉上，也沒有，不是這樣子。但是你用如理作意的時候，就無論什麼境界，你心都不煩惱。你若失掉了如理作意的時候，那就煩惱都來了。

所以從這一點的經驗上看，很多很多都是由不如理作意的分別引起煩惱，那叫做分別所起的煩惱，很多都是。譬如說，很明白的這個人是來陷害我，做種種的，弄了大糞向我頭上丟。你如理作意的時候不煩惱，還是不煩惱。如果你不用佛法的智慧去觀察，你用一般的分別心觀察，立刻地煩惱就來了。所以從這樣知道，由分別來的煩惱是很多很多的。

所以我們從《阿含經》，從這些佛法上看，佛度化眾生的時候，像我們說你收徒

弟，他一定收那個徒弟，好像接近聖人的邊際了，他才收他作徒弟，因為這個人比較靠得住。但是我們看佛度化眾生的時候，不是！我們看「哎呀！這個人煩惱很重。」但是佛叫他出家，他要出家，佛同意了，為什麼佛同意？佛能夠用佛法來調轉他、調化他。那這就是證明，這個如理作意是很厲害的。你若肯如理作意，所有的煩惱都能夠排遣出去。

所以有的佛教徒，很久了，又想要出家，但是又不敢出家，又感覺「恐怕我不行」，「我感覺我的煩惱很重，我出家怎麼能夠清淨呢？」這個想法不是太對。因為出家以後，你若常常用佛法來控制自己，沒有事嘛！問題是在這裡。問題在這裡呢，也就是你出家以後，你趕快地呀，你要學習如理作意，要把這件事掌握到。掌握到了，沒有事，什麼事也沒有；你只有進步，而不會退步的。你還有問題？

問：師父，那個「非分別起的煩惱」，主要是不是俱生我執？

答：對，俱生我執！俱生我執、俱生法執。是的！這時候聖人有這個煩惱，不經過分別，他也會有這煩惱。但是那煩惱微細、較輕微。他若煩惱一出來了，他就知道，聖人立刻知道，聖人就會用如理作意把它消滅了，會這樣子。

這個不如理作意這一大科，我以前初開始讀《瑜伽師地論》的時候，哎呀！這個地方很難懂啊！很難懂，很不容易明白它的事情；現在我們把這一個關過去了。

問：師父，我不是問題，我是個感想喔！因為您剛剛說煩惱，我一想到這個煩惱，如果說我年紀再早一點的時候，能夠認識佛法的話，那我就不會……那個時候我遇到很多事情，我就會比較聰明地去解決它，就不會讓這些煩惱一直影響到我這麼幾十年來的生活。所以我有一點悲觀就是說，很多出家人，或者很多人，他們年輕的時候就能認識佛法、然後出家了，那我覺得這都是他們過去的福分。很多年輕人，就像我當時也是年輕人嘛，我為我們覺得感到悲哀，因為我們要很久之後才能認識佛法。所以我們能不能，因為我想到我自己嘛，走了這麼長一段路，影響到我的生活，然後我才認識佛法。然後才再想說，當初我如果說，我跟對方都認識佛法的話，我們之間就沒問題了。就像你說戰爭跟誤會減低，大家都沒有瞋恨心或者這些惡業心。但是我們怎麼樣讓很年輕的時候，就讓他們能夠，不要產生這些惡業的這種想法的話，貪瞋癡少了的話，那就比較清淨，怎麼樣很早的時候就做到？

答：譬如說是現在，我們集會一些，由父母的力量，父母對兒女的影響力，把這些小孩子集會來，我們給他講佛法，可以吧？

問：他們能馬上接受嗎？

答：能馬上接受嗎？能不能馬上接受？不見得！也可能少數人能，多數還是不能。

問：師父比較悲觀。

答：還是不容易，這就是因緣，非要到那個時候才行，不到那個時候不行。就是你看你剛才說這話，我看別的有些居士還說不上來這個話，有些居士還說不上來這個話的。他也是年紀也不小了，他沒有這種感覺，他還繼續地有原來的成分。當然他也可能有一點覺悟了，但是就還在猶豫之間，他還不能肯定「我用佛法可以使我沒有煩惱」，他還不肯明白到這裡。就是這一句話已經說到這裡了，你明明白白說了，他也不肯決定這樣；他還是在煩惱裡生活，還是這樣子。還是不能，不是容易。

問：師父，這裡有一些，我也沒有很仔細的，但是就是說他們是挺高明的人士，不管是在報章雜誌，或是說其他的宗教裡面，他們有這種說法。有些人他們說，如果你看到什麼什麼什麼現象，火災很多，地震什麼什麼什麼的話，那麼就是世界末日到了。那他們這種的說法，和我們剛才講課有一段，……

答：就是那個日月薄蝕。

問：是不是屬於那一類的？

答：是的。但是佛教的說法，世界末日還很遠，還是很遠的。世界末日，佛教也說出來很明白了，就是二十個增減，二十個增減之後，這個世界壞了。現在是第九，第九個增劫又減，現在是第九個，增劫過去了，是減劫。這樣說，還有十一個，所以世界末日還有很久很久的。他們說，那是自己虛妄分別了，還沒有那麼快。

問：所以，他們的想法，應該就是屬於我們剛才討論的，就是說日月薄蝕那一類的說法，不應該去相信。

答：是，那是說得不對的。並且佛教裡面說這個世界末日這個事，世界末日這個世界是壞了的時候，或者大火燒，燃燒這個世界，只是破壞這個世界，不是破壞有情。這個世界上的動物都走了，只剩一個空的世間了，這個時候世界末日才到來。這個世界破壞了，或者大火、或者大水、大風，破壞這個世界，它是不破壞有情世間的。所以我們人在這裡生活，不必憂慮這件事，不必自己先「這個世界破壞了，我們都受到災難了。」沒有這回事。但是我們自己所造的恐怖的事件，那恐怕你可不容易躲避，我們人類自己會破壞自己，但是這個世界還是不能破壞的，只是受到了災害就是了。

問：它下面有一句話好像很重要，說業果相應緣生的道理。業果相應我大約知道它什

麼意思，那緣生道理是指的是什麼？

答：緣生就是你自己的思想、你的行為，這個因緣生出來的事情，叫緣生。

問：師父，那您講這個，我就想到一件事情，就是說，這是我個人的私事，不過願意提出來跟大家分享。就是說我結婚的時候，是一個好朋友介紹的，就是介紹了。我們決定結婚的時候呢，這個好朋友，她是我先生的嫂嫂，她就去幫我們買結婚的用品，在香港買這個、買那個。結果她不知道她懷孕了，結果她就為了忙我這個婚事，她孩子掉了。那我並不知道，我就結婚了。結婚了到香港之後，後來才發現說，這個孩子，因為在幫我忙的時候掉了。結果她和她先生當然很傷心嘛，對不對，然後他們就覺得是我剋了他們的孩子。我也很難過，因為我不想剋人家，我從小就是一個想日行一善的人。我從來不想，沒有這個念頭。那像這樣的話是不是我剋的呢？所以我一直、後來引起，我剛剛是說，影響我的婚姻、影響我對很多事情開始產生瞋恨心。因為我覺得我連個螞蟻都捨不得殺的人，怎麼現在給我安了一個名字說我剋了那個孩子。所以那當然現在，我後來當了佛教徒之後，我就想我要把一切都放下；他們說我剋的話，我就承認好了，我就為他們超度、什麼的。但是心裡我總是有一點，還有點不甘心；就覺得說，我不想去害人家，怎麼會說是我害了他呢？那這怎麼解釋？

答：是的，若是照這個陰陽五行家的說法，這個剋就是她不為你做事，不幫忙你的什麼事，她在那裡還正常的自己的生活情況，若是剋還是照樣剋，還是照樣會剋的，這是五行家的說法。但是不在一起住應該是不剋，若在一起住的時候會剋，就是沒有做什麼事，也會剋的。所以她這件事，她是在香港住，你在美國，應該沒有剋的這件事。

問：我在台灣，那時候。

答：那在台灣，在台灣那也是不剋。

問：她幫我辦我的婚事的時候是去台灣。

答：辦婚事是什麼呢？是她一個好心，而你也是一種歡喜心，並沒有誰有什麼……，在思想上是合，大家是很合的，很友好的，沒有誰傷害誰的意思。所以不應該這麼想，誰剋誰，不應該這麼想。

問：那後來我們的摩擦就從那個時候開始。

答：這是我們自己對於緣起的不認識、不了知，不了解這個緣起的道理。但是由於陰陽五行的，受到陰陽五行家的影響，就說到有這剋，說這件事。實在不是，沒有理由說它剋，沒有這個理由的。

問：師父，這個就是在我們大概昨天，還是在更前面都有提過，這個是母體不適調。就是說你入胎以後，母體不適調，這個，佛法在幾千年前都也有說。

答：對，你本身的不調適，本身的不調適，就有這件事；而不是與另外的人有關係。對，就本身的不調適，有關係。

問：師父，在 218 頁，剛才我們討論妄計吉祥論的時候，它說「為此義故，精勤供養日月星等」。那麼下面那一行，有一個名字叫做「餉佉」，餉佉是什麼意思呢？

答：「餉佉」這個不是中國話，餉佉是翻一個「貝」，寶貝的貝，翻那個字。是什麼意思呢？我剛才說過，就是「貝殼（也讀く一么、）」，就是軟體的動物有個硬殼，就是那個殼，就指那個東西。那東西在這裡面是說，就是它特別的能發出聲音來，用它吹，當個樂器，它能發出來聲音，發出來很妙的聲音，能聽到很遠。所以經上說，吹大法螺；法螺，吹大法螺，就是吹螺。螺也是個貝，也就是貝，發出的聲音能聽到很遠，就是這種東西叫做「餉佉」。

問：那師父，這句話推到前面去，它說，「滿甕頻螺果，及餉佉等」，滿甕剛才我聽得很清楚了，那麼螺就是法螺，那螺的上面那個字「頻」，和下面那個字「果」？

答：頻螺果是一種果，就是樹、頻螺樹，這個樹的名字叫頻螺樹；它有結成一種果，這個果也是可以吃的，可以吃的，就是有這種果。他是要準備這種果來供日月，做這件事情，他就是這樣！

【註：頻婆：（雜語）Vim%vara，頻婆羅之略。數量名。譯曰十兆。大集日藏經三曰：「頻婆人。」

【又】（植物）Bimba，亦作頻螺，頻羅婆，避邏，頻蠡。赤色之果實也。華嚴入法界品曰：「唇口丹潔如頻婆果。」慧苑音義下曰：「頻婆果者，其果似此方林檎，極鮮明赤也。」玄應音義曰：「頻婆果此譯曰相思。」同二十三曰：「毘羅婆果，亦云頻螺果，或言避邏果，皆訛也。果形金色如甘子，大西國祠天多用此木作幢莊嚴供養也。」瑜伽略纂二曰：「頻螺果者，頻婆果也，此吉祥果也。」同倫記二上曰：「頻蠡果者，頻婆果也。其形似枳，其中囊內如鬱金色。」——引自丁福保《佛學大辭典》】

問：還有時間再問問題嗎？

答：好，你說。

問：222 頁，剛才講到的那個「見道所斷、修道所斷」。那見道，見到了第一義諦了，他有般若無我的那個智慧。然後從見道到修道，中間的程序，可不可以師父再講仔細一點？

答：這下文是很詳細說了，下文說得很詳細的，下邊。這裡只是，主要是說煩惱。但是修道這件事，和見道也不是有很大差別，都還是在奢摩他裡修毘鉢舍那的；也修奢摩他，也修毘鉢舍那，見道也是這樣子，修道也還是這樣子。

問：現在就是我跟高居士剛才提的說，不分別所引起的煩惱，是不是主要就是俱生我執、法執的這個煩惱？那跟見道你斷的，你已經見到第一義諦了，那個無我慧應該發起來了。那在修道時候，他俱生的我執跟那個地方的我執，中間有什麼不一樣？

答：雖然是見道了，但是你不是不間斷地在道裡面，也會出定的。你若入定了，假設你是未到地定，你入定了的時候，你這個般若的智慧現行、就出動，這樣修觀的時候，煩惱是不動的。但是你不能常這樣子嘛，一定要出定；出定那時候，眼耳鼻舌身意又接觸色聲香味觸法的時候，這煩惱就出來了，是這麼回事。煩惱出來的時候，也是有貪、也有瞋，有各式各樣的煩惱，這個慢也是有，各式各樣的煩惱也是有，但是那時間短。因為聖人他的警覺性高，他立刻知道了，正念提起來，煩惱又消了、沒有了，但是隨時還會再起。

問：師父，剛才那一段，那個精勤供養日月星，下面有一個「謂曆算者，作如是計」，那曆算者是什麼意思？

答：曆算者就是這些陰陽家了，陰陽家、堪輿，就是看風水佬這些人，這些預言家，就是這些人。

問：那後面有一段，倒數第三行，218頁，它說，「若有欲得自身富樂，所祈果遂者，便往請問。」那個「所祈果遂」，師父能不能講一下，就是說有很多人碰到他想要什麼事情成就，或想得到什麼的時候，那麼他不管經由宗教或不經由宗教的程序去祈求，向他所相信的祈求？那有的就得到了，那有的時候就沒得到。那我們在修習佛法的時候，如果我們去祈，「所祈果遂」要有什麼條件？尤其像前面所講的「欲得自身富樂，所祈果遂」？

答：這個事呢，前面也提過這種，在前面文也有提到。就是你前一生有很好的栽培，你今生是要享受你的果報的。但是享受果報，我們人間的人呢，這果報，一部分的人呢，是自然來了。這果報沒有經過求，沒有經過什麼方便，沒有經過什麼活動，自然來了。譬如說有的人靠父母的遺產，他好像自然地就來了福報了。但是有的不是這樣，你要有一點活動，這個福報才來。譬如說是這個人，他是在政府裡做官，我們就說是做大臣，不是做皇帝。做大臣，他會用不法的手段做事情；但是因為前生的福報，現在就是要結果了，這個手段雖然不法，但是福報來了，

福報也會來。但是你前生是有福報，你今生若用合法的手段，也會來，也是會來的。合法、不合法，前生的福報今生是要得果報的，那它就是要來。若是你前生沒有這個福報，你合法、不合法不行，這福報不來，沒有福報。所以我們說，哎呀！這個人是阿羅漢！這是聖人！我去對他怎麼樣地供養，怎麼樣地祈求，他若能加持加持，啊！福報就來了，來了，你看，就是來了？實在不是！就是你前生的福報，不是他加持來的。你就看這佛經上的故事，佛說的故事，佛從來不這麼說，不說這是我加持了，他來了福報，佛不說；是他的福報是前生他修來的，佛總是這麼說。

問：所以這樣子的話就是說，您的教導就是說，根本就不要去求，求這個、求那個……

答：這個是那樣，佛教徒如果從經律論上得到正見的時候，我們就是要從自己的身口意上，多多地做善事，不要做壞事。這樣子，前生若有福報，自然是來了。我們若造了罪了，從我們的多多地做善事，多多地懺悔，也可以改變，只有這樣做。非法的手段，只可以製造自己的罪過；但是我們容易誤會，我這樣做也會得富貴。其實不是，是前生的功德，你前生的功德，今生是要得果報的。只有這樣做。在佛法的道理來說呢，也應該是承認有風水這個道理的。但是佛法的道理是說：風水是有，原因還是在你的內心，不是在那山頭上的，它只能表示那件事而已。你的富貴不是山，是你心裡面以前有功德，從你心裡面發出來的，佛教的理論是這樣子。

問：師父，前一陣子，我和一個 agent 去看一個房子，房子本身的建材什麼都很好，但是那個 agent 因為跟我是朋友，他說他也是信佛，但是他聽到一些人講話，他說他相信風水。他勸我說，我是 agent，應該勸你買房子，我賺 commission，但是我現在勸你不買這個房子；他說因為那個房子雖然是很漂亮的新房子，但是它有個框框，它做了這個那個，正好是一個框把那個門框住了。那風水我一點都不懂，那麼以師父的看法，這是可信要去研究一下找風水師，還是不理它呢？

答：這個事兒是那樣，若是你根本不知道這件事，心裡面沒有事情、沒有壓力，沒有壓力，那也就沒有事。若是你已經知道了，心裡有一點、有這麼一點執著，就不舒服，那就有問題，就是有問題。如果你還是要買，也是沒有關係，可以改變一下，就把那框框拿掉好了，就好了。而我們藏經裡邊，也有些事情，藏經裡邊有些書，說出來一些一些事情來，說出一些事情呢，也就提到吉祥、不吉祥的這些事情。但是若是我們出家人、我們佛教徒，你每天有功課，有讀經、靜坐，自己有這個菩提願，諸惡莫作，眾善奉行，你有這樣光明的這種功德力，那些吉祥、

不吉祥，對你都沒有關係，都沒有壓力；這是一。第二，我們如果是凡夫的話，前生做功德，前生也可能造罪的，我們那能要求完全是吉祥的？不可能的嘛！我們以前有過過失，這個過失現在要得果報，你不能阻礙它的，你用什麼辦法都不能阻礙，只有從懺悔中，可以阻礙它，常常地懺悔，能夠減輕，就算是有不如意，能減輕。這些事情在佛教徒裡邊，倒有很多人具有這種經驗，就是非常危險的境界，但是他很安全；就是他在那念佛，或是念大悲咒，或者怎麼樣，遇見了危險的時候，但是他沒有受到什麼傷害。那麼從這些事情就看出來，外邊的境界我們很難控制，你自己的這一念心要控制，你自己要努力。我又念經、我念咒、我念佛來控制這一念心的清淨，平常的所作所為要注意，不要違犯因果的關係，就好了。所以我們經上說，佛法裡邊它不是說你要去找風水先生，它不說這個事兒。只是要你自己照顧自己的念頭、照顧這一念心的，這是這樣子。

問：謝謝師父。

問：師父，再一分鐘可不可以？

答：好，好，你再一分鐘。

問：就是剛才問的那個，我想了以後，我再跟您 confirm 一下，看我想的是對不對？這個見道就是已經見到了第一義諦，他有那個無我慧，但是那俱生的我執跟法執，因為是在見道的時候，是要入定的時候，慧才能夠生得出來，到修道那時候，才是真正的把這個我執、法執斷了，修道的時候，在見道的時候是還沒有斷。

答：是。見道沒有斷，但是你見道的智慧在活動的時候，它也不動，那個法執、我執還是不動的。但是你一出定了，你這個我空的智慧也就隱藏了，那個法執還會出來，我執、法執還會出來，煩惱也會出來，是這麼回事。

問：謝謝師父。

答：不謝。

辰三、三種

或分三種。謂欲繫、色繫、無色繫。

「煩惱雜染」，三雜染裡面，第一是「煩惱雜染」。這裡是用九門，就是分九科來解釋煩惱雜染。第一科是「煩惱自性」，解釋過了。第二科「煩惱分別」，就是煩惱的差別，各式各樣的不同。分兩科，第一科「明種別」，就是種類的差別。分十一科。

第一科是「一種」，煩惱統一起來立一種煩惱，就是「由煩惱雜染義故」，一切煩惱都有共同的雜染的意義，所以就立一種。「或分兩種，謂見道所斷、修道所斷」，這是約修行說。

「或分三種」，這是底下第三科，分成三種煩惱，「謂欲繫、色繫、無色繫」，這麼三種。

欲繫的煩惱，就是欲界的眾生所具足的一切貪瞋癡等十種煩惱，簡單說就是愛煩惱和見煩惱。見煩惱分五種，愛煩惱也分五種，加起來就是十種煩惱。欲界眾生是具足了這十種煩惱，所以叫做「欲繫煩惱」，就是有了這樣的煩惱，就把你綁在欲界這裡，你跳不出去，叫欲繫煩惱。

「色繫、無色繫」，就是色界天的眾生，或者成就色界定的人，他也有他的煩惱。就這十種煩惱裡面他沒有瞋，他沒有這個瞋心了，其他的九種，他也是具足的，當然和欲界的煩惱不一樣。無色界天也是，這十種煩惱他也沒有瞋。因為他們的境界都很順心，加上因為有禪定，所以他沒有瞋煩惱。

欲界的煩惱，是在欲上引起很多煩惱；色界天、無色界天的眾生，是在他所成就的三摩地上引起的煩惱。都是有煩惱的，分這麼三種。

辰四、四種

或分四種。謂欲繫記、無記，色繫無記，無色繫無記。

「或分四種」煩惱。「謂欲繫記、無記，色繫無記，無色繫無記」，那麼這加起來算四種。

這四種裡面，欲界分兩種煩惱，一個是記，一個是無記。「記」，就是可以言說、分別的，可以說明的。就是欲界的人，當然有些很多的貪瞋癡的惡，惡性的或染汙性的這些煩惱，很明顯的有染汙的相貌，可以記別的，叫記。「無記」，不可以說是煩惱，也不可以說是善，那就是無記性的了。那麼前五識、第六識，乃至阿賴耶識都可以這麼說，都可以說是「無記」。

「色繫無記」，色界天的眾生是有煩惱，但是他有高深的禪定，把那個煩惱調伏

了，沒有煩惱的相貌，所以不能說是煩惱；是有煩惱，但是相貌不明顯，所以叫做無記，這麼意思。無色界天的煩惱也是這樣子，這個禪定的力量影響了他的煩惱，雖然是影響了，還是有煩惱的。

欲界的眾生，因為是攀緣欲，他沒有定，煩惱就活動得很自由，所以它的相貌很明顯。

辰五、五種

或分五種。謂見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷；修道所斷。

「或分五種」，或者是分五種煩惱。「謂見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷；修道所斷」，從這上建立五種煩惱。

「修道所斷」的煩惱只有一種，就是不需要刻意地去分別，任運地就有煩惱現起，那是修道的時候所斷的煩惱。

「見道所斷」的煩惱分成四種，一個是「見苦諦所斷」的煩惱，見苦諦所斷的煩惱是什麼呢？就是對苦諦不認識引起的一切煩惱，你見到苦諦的時候，那個原來不明白苦諦，執著苦諦的煩惱就沒有了。

「見集所斷」，也是這樣子，執著集諦，不明白集諦的這種煩惱，那麼見到集諦的時候，煩惱就沒有了。

「滅」也是，對滅諦有所迷惑，有所執著引起的煩惱，見到滅諦的時候，也就斷掉了。

「見道所斷」也是這樣子，不明白道諦，而執著道諦的這些煩惱，在見到道諦的時候就斷了。這樣子說呢？若見諦也就是見道。「見道所斷」的煩惱分成四種，「修道所斷」的煩惱合成一種，加起來就是五種。

辰六、六種

或分六種。謂貪、恚、慢、無明、見、疑。

前面「見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷；修道所斷」，是說斷煩惱的地方。「或分六種」這個地方，直接表示煩惱的相貌，就分成六種，一個是貪，一個是恚，一個是慢，一個是無明，一個是見，一個疑。貪、恚、慢是三個，無明、見、疑，又是三個，加起來是六個，六個煩惱。這六個煩惱，就是把所有的煩惱都包括在內了。下面有解釋，在這裡不多說。

辰七、七種

或分七種。謂七種隨眠，一、欲貪隨眠，二、瞋恚隨眠，三、有貪隨眠，四、慢隨眠，五、無明隨眠，六、見隨眠，七、疑隨眠。

「或分七種」，或者分別有七種煩惱，那七種呢？「謂七種隨眠」。「隨眠」這句話呢？就是煩惱它不發生作用，就像睡覺了似的。人睡覺的時候不活動，睡醒了他就做事情了。煩惱也是，煩惱有不活動的時候，就用睡眠來譬喻，它若醒過來就活動了，那就是有煩惱出來。現在說「隨」，這七種煩惱都名之為「隨眠」，就是隨逐你的心而不捨離；但是有的時候活動，有的時候不活動，不活動的時候叫「眠」。那七種呢？

「一、欲貪隨眠」，這個貪是通於色界、無色界的，現在這個不通於色界、無色界，但是欲界眾生所具足的貪煩惱，就是還沒有離欲的時候的貪煩惱，這個煩惱也有隨眠的現象，隨眠的相狀。

「二、瞋恚隨眠」，這個憤怒、恨，心裡面有恨，這個煩惱也有隨眠的時候，不是常常瞋恨的。

「三、有貪隨眠」，這是色界天、無色界天的眾生的貪煩惱，和欲界不一樣。他就是愛著色界的四靜慮、無色界的四空定，對於定有所著，有所貪著就是有貪隨眠。說是外道眾生認為那是涅槃了，其實佛法說不是，他還有貪煩惱的。

「四、慢隨眠」。「欲貪隨眠、瞋恚隨眠」這兩種都是指的欲界眾生所具足的煩惱；「有貪隨眠」，是指色界、無色界天的眾生的煩惱。第四是「慢隨眠」，欲界眾生也是有，色界天、無色界天眾生也是有，就是「慢」，高慢心。高慢心，我們前面講過了，有七種慢。

「五、無明隨眠，六、見隨眠，七、疑隨眠」，這又是三個。

「無明」就是他不知道前因後果，不知道諸法是緣起的，諸法法性、真如的道理也不明白，不知道因果的道理，這個世間的因果、出世間的因果都不明白，那個愚癡性；那個愚癡性，也是有「隨眠」的。

「六、見隨眠」，見煩惱裡面包括多少種的，後面有解釋。

「七、疑隨眠」，就是對於苦集滅道有疑問，我還不能夠相信的，這樣意思。

辰八、八種

或分八種。謂貪、恚、慢、無明、疑、見、及二種取。

「或分八種」，或者是分成八種煩惱，那八種呢？「謂貪、恚、慢、無明、疑、見、及二種取」。見包括三種；取有兩種，一個見取，一個戒禁取，這兩種。後面有

解釋，這裡不說了。

辰九、九種

或分九種。謂九結：一、愛結，二、恚結，三、慢結，四、無明結，五、見結，六、取結，七、疑結，八、嫉結，九、慳結。

「或分九種」，這是分成九種煩惱。「謂九結」，九種煩惱。「結」這個字，和合苦名之為結；能令你與苦和合，就是叫你受苦，所以叫做結。「結」有個組合的意思，叫你受苦，你不能與它分離，所以叫做結。那麼什麼煩惱是這樣呢？

「愛」煩惱，這就是指在家人，於可愛的事情有愛煩惱。

「二、恚結」，也指在家人，這個不如意的事情，心裡面憤怒。

「三、慢結」，就是高慢心，這前面解釋過。

「四、無明結」，不知道諸法是緣起、自性空、是無我的，所以叫無明結。這裡面也包括外道邪說法、惡說法，說法說得顛倒。顛倒的法，令人不能開智慧、得解脫。

「五、見結」，「見」就是包括三種見，身見、邊見、邪見，包括這三種見，叫見結。這當然也有外道的邪見在裡面。

「六、取結」，取結就是戒禁取、見取，這兩種，這兩種實在是外道所具的。

「七、疑結」，就是親近不善丈夫，聽聞佛法的時候，不能如理作意、不能正思惟，對於佛法還有疑問，這叫疑結。

「八、嫉結」，這個嫉結，是約出家人智慧貧乏，智慧缺少，就是有嫉妒心，「不耐他榮」，別人有榮譽的事情，心裡面不舒服，叫嫉結。

「九、慳結」，前面嫉結是智慧缺乏，智慧貧乏；慳結是財富缺乏，財富缺乏就是慳吝了。

合起來就是九結。

辰十、十種

或分十種。一、薩迦耶見，二、邊執見，三、邪見，四、見取，五、戒禁取，六、貪，七、恚，八、慢，九、無明，十、疑。

「或分十種」，這是第十科分十種。「一、薩迦耶見，二、邊執見，三、邪見，四、見取，五、戒禁取，六、貪，七、恚，八、慢，九、無明，十、疑」，就是這十種結，我們也不要解釋，下面有解釋。第十個是「疑」，疑惑。「薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒禁取」，這叫五利使。「貪、恚、慢、無明、疑」是五鈍使，它比較鈍，前面是利。

辰十一、一百二十八種（分二科） 巳一、標

或分一百二十八煩惱。

這是第十一科，就是把煩惱分成一百二十八種不同。

這是「標」，底下解釋，分兩科，第一科「舉迷執」，就是你為什麼有煩惱？因為迷執的關係，所以有煩惱。

巳二、釋（分二科） 午一、舉迷執（分四科） 未一、標

謂即上十煩惱，由迷執十二種諦建立應知。

「或分一百二十八煩惱。謂即上十煩惱，由迷執十二種諦建立應知。」這第十一科「一百二十八種」煩惱，「標」，這第一科是標出來有一百二十八煩惱。下面是解釋，分兩科，第一科「舉迷執」，就是我們不明白，心裡面執著，才有這樣的煩惱的。那麼這個迷執怎麼回事情呢？也是分四科，先「標」。

「謂即上十煩惱」，就是說的前面，「上」面就是前面十種煩惱。「由迷執十二種諦建立應知」，這一百二十八煩惱是怎麼來的呢？就是由於我們眾生迷惑執著十二種諦，所以有這種一百二十八種隨煩惱。這十二種諦是什麼呢？就是欲界四諦、色界四諦、無色界四諦，三四一十二。從這十二種諦上，建立一百二十八煩惱，應該知道，這底下再解釋。

未二、徵

何等名為十二種諦？

什麼叫做十二種諦？

未三、列

謂欲界苦諦、集諦，色界苦諦、集諦，無色界苦諦、集諦。欲界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦；色界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦；無色界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦。

「謂欲界苦諦、集諦，色界苦諦、集諦，無色界苦諦、集諦」，這先說到清淨的部分，是說欲界的眾生，他有什麼煩惱？一個苦諦的煩惱，一個集諦的煩惱，這兩種。「色界苦諦、集諦，無色界苦諦、集諦」，也是有苦諦、集諦。

「欲界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦」，前邊四諦裡面只說出來苦諦、集諦；滅諦、道諦沒提，這底下就說滅諦、道諦。欲界的眾生「增上彼遍智果」，這個增上彼遍智果，這個「增上」怎麼講呢？就是眾生若能夠厭惡苦、集二諦，不高興

有煩惱的境界，也不高興煩惱得的果報——色受想行識，也是苦諦，所以叫做「欲界苦諦、集諦」。「欲界增上彼遍智果」，因為你對於欲界的苦諦集諦有厭惡的心，你就會努力地去學習修行滅、道二諦。假設對於欲界的苦諦、集諦還有歡喜心的話，那不可能去修學聖道，所以叫做「欲界增上」。這欲界的苦諦、集諦，能幫助滅諦、道諦現起來，這就叫做增上；或者說是滅諦、道諦是最殊勝的，是超過了欲界的苦諦、集諦的，這麼說增上，也可以。

「欲界增上彼遍智果」，這個「遍智」怎麼講呢？「遍」，就是普遍的意思，不是一部分，他是普遍地觀察，就是無漏的智慧，也就是從聞思修的這個有漏智慧轉成無漏智慧。有漏智慧、無漏智慧應該都包括在內。

「欲界增上」的那個智慧「彼遍智」，彼那個四念處的智慧「果」。果是什麼呢？「彼遍智所顯滅諦、道諦」，就是由於你長時期修學止觀的智慧，長時期地觀，「彼遍智所顯滅諦、道諦」，它就會顯示出來滅諦和道諦的要義，要點會顯示出來。這不是說語言文字的學習，這是說你修止觀、修行上的時候，會有這樣的成就，這樣意思。

「彼遍智果」呢？就是由於你修四念住，你這個「遍智」，修四念住，逐漸地有一天，你能見到真諦的道理了，諸法皆空，照見五蘊皆空這個真諦的道理，你通達了。

「滅諦、道諦」，「彼遍智果」，「彼遍智所顯」，從形相上來說，「遍智」是個明了性的智慧，這智慧當然是無分別的。「彼遍智所顯」示出來的這個「滅諦」，諸法寂滅相的滅諦。「道諦」，戒定慧的道諦也顯示出來。所以顯示「滅諦」應該說是「彼遍智果」，應該是這麼說。

「遍」這個字什麼意思呢？斷煩惱的智慧和通達一切緣起法的智慧，有一點差別，你通達這個法的智慧，通達那個法的智慧。譬如這個人是會計師，他的智慧就是對於會計這件事他很熟悉，但是醫生他就不知道；做醫生的那種知識、那個智慧，做醫生可以，你讓他做會計師不可以。這表示什麼？這個智慧有各別的智慧，有的是通於一切法的智慧。這個斷煩惱、見真理的智慧是通智，是遍一切處的智慧，普遍一切法的智慧。觀色畢竟空，受想行識畢竟空，眼耳鼻舌身意畢竟空，乃至阿耨多羅三藐三菩提無有少法可得，它是遍一切法的。不是只觀這一部分的空無所有，那不能夠斷煩惱。斷煩惱的智慧是遍一切法的，所以叫做「遍智」，就是遍緣一切法，無我、無我所畢竟空的這個智慧；這個智慧長時期地這麼樣運作，最後見到真理了，那就叫做「果」，見到滅諦，叫做果。所以「彼遍智」所顯示的那個諸法寂滅相的「滅諦」，那就叫做「彼遍智果」。而這個「遍智」本身就是「道諦」。是這樣意思。

由於這個「遍智」也就包括了苦智、集智、滅智、道智，它把這個苦諦、集諦都

斷掉了；在滅諦、道諦上的一切戲論，也都滅掉了，這個時候就顯示出來諸法寂滅相了。能顯示的就是「道諦」，所顯示的就是「滅諦」。

這一段文是「列」，列出來所迷執的境界，你迷惑什麼？你對於什麼要迷惑了呢？對苦諦、集諦是迷惑了；對滅諦、道諦也是迷惑，也是不明白。就把這個列出來，這個意思。

「色界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦；無色界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦」，一樣，道理是一樣。合起來一共是十二諦，欲界四諦、色界四諦、無色界也是四諦，三四一十二諦。這個十二諦都是無明煩惱所迷執的，這樣意思。

未四、釋（分二科） 申一、見斷攝（分二科） 酉一、欲界

此中於欲界苦集諦，及於欲界增上滅道諦，具有十煩惱迷執。

這底下就解釋怎麼成為一百二十八煩惱，這個意思。前面只是列出來三種四諦，這底下才詳細解釋一百二十八煩惱。

「此中於欲界苦集諦，及於欲界增上滅道諦，具有十煩惱迷執。」這是第四科是解釋，分兩科，第一科是「見斷攝」，就是見諦——見道的時候所斷的煩惱的一類的，都是屬於這一科的。

「此中於欲界苦集諦，及於欲界增上滅道諦，具有十煩惱迷執」，眾生在這麼多的所知境上有十種煩惱迷惑、染著，不明白，眾生是這樣子。

酉二、色無色界（分二科） 戌一、舉色界

於色界苦集諦，及於彼增上滅道諦，除瞋，有餘煩惱迷執。

這個地方再介紹。「於色界」，前面是說欲界。這個於色界天的眾生的「苦諦、集諦，及於彼增上滅道諦」，這個「滅諦、道諦」是第一義諦的境界，那是超過苦諦、集諦的。

「除瞋，有餘煩惱迷執」，煩惱裡面包括了瞋心，那麼上二界沒有瞋心，就把它排出去、不算數。

戌二、例無色

如於色界，於無色界亦爾。

無色界也是這麼多。

申二、修斷攝（分二科） 酉一、欲界

於欲界對治修中，有六煩惱迷執。謂除邪見、見取、戒禁取、疑。

「於欲界對治修中，有六煩惱迷執。」前面這個數就可以計算的了，就是「欲界增上滅道諦，具有十煩惱」，「欲界苦諦、集諦」，也有這十種煩惱。苦諦有十種煩惱，集諦也是有，滅諦也是有，道諦也是有，那麼都具足十煩惱，加起來就是四十個煩惱。

「於色界苦集諦，及於彼增上滅道諦，除瞋，有餘煩惱迷執」，瞋不計算在內，十個煩惱，去掉瞋，就是九個。苦下有九，苦、集、滅、道也都有九，二九一十八，三九二十七，四九三十六，色界有三十六，無色界也有三十六，加起來就是七十二，再加上欲界的四十個煩惱，有一百一十二煩惱。那麼若是一百二十八，還缺十六個，這下面算。「如於色界，於無色界亦爾。」

「於欲界對治修中，有六煩惱迷執」，這是申二「修斷攝」。前面是「見斷攝」，就是見道所斷的煩惱，屬於這一部分的；現在是攝屬於修道所斷的煩惱，分兩科，現在說「欲界」。

「於欲界對治修中」，是見道以後，這位聖人他心裡還有任運生起的煩惱，他要繼續地修四念處來對治，修八正道來對治他的煩惱。他有什麼煩惱呢？他有六種煩惱的迷執，還有迷惑執著，那六種呢？「謂除邪見、見取、戒禁取、疑」，一共十個煩惱，除去邪見、見取、戒禁取、疑，這四個，去掉這四個，還有六個，六個就是身見、邊見、貪、恚、慢、無明，還有這六個。這可見初果、二果的聖人，還有這六個煩惱。「身見」就是我見，還有邊見，還有貪心，也有恚怒，還有慢，還有無明，這六個了。這是「於欲界對治修中，有六煩惱迷執」。

酉二、色無色界（分二科） 戌一、舉色界

於色界對治修中，有五煩惱迷執。謂於上六中除瞋。

「於色界對治修中，有五煩惱迷執」，有五個煩惱的迷執。「謂於上六中，除瞋」，六個煩惱裡面去掉瞋，還剩五個。

戌二、例無色

如於色界對治修中，於無色對治修中亦爾。

「如於色界對治修中，於無色界對治修中」也是這樣子，「亦爾」。那麼就是都是五個，加起來就是十個。十個，欲界有六個，十六個；十六個加一百一十二，正好是一百二十八，這是一百二十八煩惱，這樣意思。

午二、例障礙

如迷執，障礙亦爾。

前面是說「舉迷執」，這底下說到障礙。

「障礙」是什麼意思呢？煩惱是「迷執」的，煩惱對於苦集滅道的真理迷惑執著、不明白就是叫迷執。你若「迷執」了，就「障礙」你認識什麼是苦集滅道，所以迷執也就是障礙，障礙就是迷執。也就是說迷執的作用就是障礙。障礙和迷執，這兩句話是不同，但實在都是指煩惱說的。有迷執就有障礙，迷執是這樣子，障礙也是這樣子。

卯二、釋體性（分十科）辰一、薩迦耶見

薩迦耶見者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，等隨觀執五種取蘊，若分別、不分別染汙慧為體。

「薩迦耶見者，謂由親近不善丈夫」，這底下呢，是「釋體性」。前面是「明種別」，一共有這麼多的煩惱種別，有這麼多煩惱，一共分了這麼多，一百二十八個煩惱，那是種別。這下面是說它的解釋，解釋它的體性，分十科，第一科是「薩迦耶見」。

「薩迦耶見者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故、及由任運失念故，等隨觀執五種取蘊，若分別、不分別染汙慧為體」，這叫薩迦耶見。「薩迦耶見」中國話翻個「身見」，就是對於這個色受想行識的「身」體，生起的「見」，生起的執著。

這個「正量部」的學者，他叫做「偽身見」，就是在虛偽的身體上有這樣的執著。

「說一切有部」稱為「有身見」，就是在有漏的身體上執著有我、我所，所以叫做有身見。「有身見」、「偽身見」，或者翻個「身見」。

身見究竟是什麼呢？這底下說。可是這文上，先說起「身見」的生起，怎麼會有這種執著呢？

「謂由親近不善丈夫」，就是由於你常常去接觸那個不好的人，那個思想顛倒的人。「不善丈夫」，就是思想顛倒的人，沒有正知正見的人。

「聞非正法」，你聽到那個不善丈夫宣傳的毒素，他說的不符合佛法的緣起法性的道理，那麼叫做非正法。聽聞了這樣的非正法之後，「不如理作意故」，你不能夠合乎佛法的真理的觀察思惟，所以你就有分別我執了。這個薩迦耶見，這個分別的我執，由分別而生起的我見，你若不學習外道的那一套道理，你沒有這個思想。你跟他學、一分別，哦！這是老病死的，剎那剎那變壞的色受想行識裡面，有一個不變壞的我，是常住不壞的；我一直是常住的，從天上到人間，由人間到地獄，由地獄又來到人間，我一直地是常住的，有這麼一個常住的我，那叫做「薩迦耶見」。這種說法，

如果不是佛這樣說，我看都願意接受這樣的思想。「我是常住不變的！」誰不願意這種看法呢？佛說：沒有，沒有這個我見。

「薩迦耶見者，謂由親近不善丈夫、聞非正法」，「非正法」就是不符合緣起的佛法。「不如理作意故」，就有這個分別我執了。

「及由任運失念故」，這個就是指聖人說。聖人他是任運地、自然地，就是不是自己故意的，這個正念不存在了，那麼這個無分別的俱生的我見就出來了。任運地也是執著有我，這是我的衣服，這是我的鉢，這是我的徒弟，就是這樣子。

「等隨觀執五種取蘊，若分別、不分別染汙慧為體」，這個「等」是普遍的意思，平等，大家都一樣。不管是色也好，受想行識也好，眼耳鼻舌身意也好，在一切法上都是平等的。這個「隨」字指所緣境，一切的所緣境，隨一切的所緣境。你觀色也好，觀受想行識也好，觀眼也好，耳鼻舌身意也好，觀一切法也好，「執五種取蘊」，總起來執著，色受想行識這五種蘊是有我的，是個我。不是那一個是我，其餘不是我，不是！統起來都是我。這個「取蘊」，就是五蘊是因取而有，因為取著，因愛取而有五蘊。有了五蘊，又會繼續地愛取，所以叫做「五種取蘊」。觀察這個色受想行識的五蘊，它並不是分別，統一起來觀察它呢，這裡面有個我。有我就有所，所以叫做「等隨觀執五種取蘊」。

這樣觀察了以後呢，「若分別、不分別染汙慧為體」，那麼以後就有一個分別我執，或者一個不分別的俱生我執，這兩種執著都是染汙的，不清淨。這個執著心、這個分別心，執著有我的這個心，還是智慧性，屬於智慧的，只不過它是染汙就是了。「染汙」者，就是能引起煩惱；你有這樣的分別，就會引起煩惱。所以這個薩迦耶見是以分別、不分別染汙慧為它的體性，是這樣意思。

在這個《雜集論》上面；《阿毘達磨集論》也是無著菩薩造的，《阿毘達磨雜集論》是師子覺，師子覺是無著菩薩的弟弟，天親菩薩也是他弟弟。師子覺有解釋《集論》，解釋《集論》這個文和《集論》把它合在一起，那麼叫做《雜集論》，不是單獨流行的。有解釋這個地方，解釋什麼呢？說是我們在老病死裡面，這個身體有老病死，有變化，有這麼多苦惱，在苦惱裡面有個常恆住的我，這個我，他是沒有生死的，是常住的，這有什麼不好嗎？什麼理由說它不好呢？無著菩薩說有五個理由，有五個理由說它不對，不應該執著有我。

（《大乘阿毘達磨集論卷第一》：「薄伽梵觀何過失故。於蘊界處以五種相非毀執我。由觀彼攝受薩迦耶見者。有五種過失故。謂異相過失。無常過失。不自在過失。無身過失。不由功用解脫過失。」）（註：異相過失者。謂色蘊等非我體性。異我相故。無常過失者。謂非我處色蘊等中。我應無常故。所以者何。非所依無能依有故不自在過失者。謂不應觀我有色等。我應不自在故所以者何。我於色等不能自在轉故。

無身過失者。謂非離色等異處有我。我應無身故。所以者何。離身計我不可得故。不由功用解脫過失者。設有如是分別我相亦不應理。無色等我不由功用應解脫故。所以者何。身縛若無我應任運解脫。)

第一個是「異相過失」。你執著有我，就是「即色受想行識是我」，是這樣子吧？這樣子講呢，你執著我是常住，那麼色受想行識是無常的，彼此的相貌不一樣。色受想行識有老病死，你這個我沒有老病死，這相貌不一樣，你怎麼可以執著色受想行識就是我呢？「異相過失」。

第二個過失是「無常的過失」，若是色受想行識就是我，色受想行識是無常的，若死掉了，那麼我也死掉了！你說我不死嘛，所以你也可以執著色受想行識就是我。你若執著就是我，有無常的過失。

第三個是「不自在的過失」，說是色受想行識若是就是我，這個我在色受想行識裡面不自在，你不自在。色受想行識有的時候，說是非常的痛苦，有的時候也會很快樂。你這個我，就是苦惱的時候，你說不苦，不可以；在樂的時候，說不樂，不可以。你要隨著色受想行識，那麼你不自在，你就不能獨自地自在，你要受它的擺布，受它的控制，受它的苦惱，就是不自在。

所以，如果說是色受想行識不是我，另外有一個常恆住、不變異的我，另外有一個我。另外有一個我，還有問題，什麼問題？另外有一個我，就是色受想行識是色受想行識，另外有一個我，那麼色受想行識的苦也好，樂也好，都與你沒關係，你就是解脫了吧？你不受它的影響，你就是解脫了呀！解脫，本來是要修行才能得解脫，若這個我，不在色受想行識裡面，另外，你不受它的苦惱，那不需要修行，你就解脫了，是不是？那麼你是不是這樣子呢？你不修行能得解脫嗎？又不是！所以你若執著有我，有過失。

執著色受想行識就是我，有過失；離開色受想行識另外有我，還是有過失。所以那怎麼辦呢？不要執著有我，就沒有過失了。所以這是有這五種過失。

「等隨觀執五種取蘊」，或者是隨其中的一種蘊執著是我：或者色是我，受想行識是我所；或者受是我，其他的色想行識是我所；或者識是我，色受想行是我所。這樣子。這樣子，一共每一種有四句，『色是我；我有諸色；色屬於我；我在色中』，這有四句，這有四句，五蘊有五個蘊，就是四五二十句，有二十句我見，是這樣意思。

這樣子「等隨觀執五種取蘊，若分別、不分別染汙慧為體」，這樣的我見有兩種，一個是由分別生起的我、我所見；一種是任運地就會現起，不需要分別，那麼這就是俱生我執了。分別我執得初果的時候斷掉了，任運地不分別的俱生我執還在，一直到阿羅漢果才斷掉。這「若分別、不分別」都是「染汙慧為體」，都是不清淨。你有這

個呢，你就有染汙，就不清淨，就會有貪瞋癡的煩惱，這是叫做薩迦耶見，就是我見。

其中一樣事，我們在學習《攝大乘論》的時候也有提到，也就是印順老法師說過，我們修止觀的時候，是破這個分別我執。修止觀，靜坐的時候，修四念處的時候，觀察色受想行識不是我、我不可得，色無我、無我所，受想行識無我、無我所，尤其是觀這個識是無我、無我所。這是在分別的，觀也是在分別，觀的時候，這樣如理作意去分別來破那個分別我執。那個無分別的我執怎麼辦呢？無分別的我執也是這樣破，也自然地就破掉了，也會破掉的。不但是分別我執，無分別我執，這阿羅漢，初果、二果、三果、四果聖人也是這樣分別地修止觀，就把那個「俱生我執」的無分別也斷掉了，也是這樣子的就可以斷掉。當然他是有奢摩他的依止。

這兩種煩惱、兩種我執，都是「染汙慧」，這慧有清淨的慧，有染汙慧，這是屬於染汙的智慧。「為體」，為薩迦耶見的體性。說是我們看這桌子，我們讀書的桌子是木頭的體，用木頭做的。現在我們執著有我，它以什麼為體？「染汙慧為體」，為它的體性，是這樣意思。

辰二、邊執見

邊執見者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，執五取蘊為我性已，等隨觀執為斷為常，若分別、不分別染汙慧為體。

「邊執見者」，這個邊執見怎麼講呢？這第二科。

「謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，所以有分別我執。「及由任運失念故」，不需要有什麼因緣的激發，他任運地失掉了無我的智慧、無我的正念，就「執五取蘊為我性已」，就執著五蘊是我，就任運是這樣子。

「等隨觀執為斷為常」，執著有個我，來觀察這個我，那麼就會有不同的執著，什麼執著呢？「等隨觀執為斷為常」，如果是色受想行識就是我，色受想行識是無常了，我就沒有了，那麼就是斷見。若執著離色受想行識之外，另外有一個我是常恆住、不變異，那麼色受想行識老病死了，我還是繼續存在的，那麼我就是常住的了，他若這樣想就是常住的。所以觀察「等隨觀執五取蘊」，就執著斷見，或者執著常見。若是斷是一邊，常是一邊，這叫做「邊執見」。

這個邊執見和前面我見是一樣，「若分別」而有的，或者是「不分別」而有的，總而言之，是「染汙慧為體」。這樣說呢，這個邊執見也有一個俱生的邊執見，俱生的邊執見。初果須陀洹的聖人，只斷除去分別的邊執見，無分別任運起的邊執見還在，還是在的，這有這個意思。

辰三、邪見

邪見者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，撥因撥果，或撥作用，壞真實事，唯用分別染汙慧為體。

這個地方不同，這個地方第三科是「邪見」。

「謂由親近不善丈夫」，這可見「親近」，在自己沒入聖道之前，初開始的時候，這個「人」的因素，影響力太大了。「親近不善丈夫」，「聽聞」這個「非正法」，而自己沒能夠如理作意故，就有了分別了。什麼分別呢？

「撥因撥果」，不相信有因，不相信有果報。作善行或作惡行，將來不得善惡果報的，撥果。

或者是「撥」無「作用」。這個撥因撥果，也就是謗因謗果，是這樣意思。這個「作用」呢？最明顯的，其實還在因果裡面，譬如說你作了因，由因的力量發出來作用，就是將來會得果報，果報是因的一種作用，你說沒有果，那麼就等於是否定了因的作用。

再還有一種意思，由過去世造了罪業，這個罪業的因，能使令你到現在來，在人間受果報，或者是到地獄受果報。這也是由過去世來到今生，這也是一種作用。由今世又到未來世，也是一種作用。撥無過去世、無現在世，撥無現在世、沒有未來世，這也就是作用。

另外，譬如前面說無父無母，這個無父無母，父母有任持種子的作用，任持這個種子，慢慢你的生命體就成就了。或者是這個中陰身，由這個果報滅了，一剎那中陰身出來，又另外去得果報，這中陰身是得作用的開始，作用的開始，這也是一種。如果你若不承認有中陰身，就是不承認有化生有情，也有一個「撥作用」的意味，不承認有這樣的作用。

「壞真實事」，譬如說不相信世間上有真實阿羅漢，真實有阿羅漢這是一個事實嘛，你不相信就是「壞真實事」，那麼這些事情都叫做邪見。

所以若為人家講，介紹佛法的時候，什麼叫做邪見？這幾句話就好了，就是「撥無因果，撥無作用，壞真實事」，這叫做邪見。

「唯用分別染汙慧為體」，這個它和前面那幾種不一樣，前面是分別、不分別染汙慧；它「唯用分別染汙慧為體」，這是自己的虛妄分別，它沒有俱生的，沒有俱生的邪見，只有分別的邪見。這個邪見，或者是親近不善丈夫，從他學習來的；或者是不向任何人學習，你自己不如理作意，虛妄分別，也會出來邪知見。邪知見怎麼有的，是這麼有的，「唯用分別染汙慧為體」。

這個永嘉大師〈證道歌〉，我們以前說過，「分別名相不知休，入海算沙徒自困。」這話說得也是有道理，但是，什麼叫做薩迦耶見？你不分別，這個我見怎麼斷呢？什麼叫做我執？什麼叫做法執？這說得清清楚楚。然後你說是再去修唯心識觀、唯識觀，或者修性空唯名的觀、諸法性空，或者修一心三觀，或者修什麼觀；斷掉我執、斷掉法執，才能得無生法忍。說不用分別，名相不分別，不分別，那麼你怎麼修行呢？怎麼修行呢？完全不分別，就是在那裡，「父母未生前的本來面目」，「什麼是父母未生前的本來面目？」你就這樣子能斷煩惱嗎？能不能？

我以前說過這個話，自己常常靜坐的時候，如果用這種話頭：「什麼是我父母未生前的本來面目？」你用這個話頭，常常靜坐的時候，靜坐久了的時候，會怎麼樣呢？就是不感覺有身體，也不感覺有這房子，只有靈明一念的心不動，只有這一念靈明的自性在這裡。哦！這就是我的本來面目！自然地會就是這樣子。但是這若用佛法的，什麼叫做我見？什麼叫做我執、法執來說，這不是我執嗎？色受想行識是有生滅變化的、老病死的，我這一念靈明的清淨真心沒有老病死。這和我見有什麼不同？如果你不學，你能知道這個事嗎？

你若不學《大智度論》、你若不學《瑜伽師地論》，你很難明白的。你若學《大乘起信論》就不是，和《大乘起信論》就合了。啊！有個本覺，這是我今天明白了，這就是始覺。自然是合了，和《楞嚴經》也是合的，自然是合了。所以這是一個矛盾，不學吧！你若不學習這些經論，就會走到一個方向去；學習嘛，又有這個困難，人家譏嫌你，「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，譏嫌你，真是難。

我們以前講過那個因儒童的故事（大毗婆沙論）：「然因儒童曾於過去迦葉波佛法中。經十千歲修界方便觀因佛別問不淨物故。過去所習善品現前遂伏欲貪。離欲界染。世尊於是還復本形。為因儒童說四真諦。彼聞即得不還果證。佛時便執因儒童手上昇虛空。」）因儒童在迦葉佛的時代，修了一萬歲的界分別觀。他就是出了家了，做比丘，修了一萬年，迦葉佛時代，人壽是兩萬歲，他修了一萬年的界分別觀。所以這一生，釋迦牟尼佛出世的時候，釋迦牟尼佛就是告訴他不淨觀的時候，一下子得三果，三果阿那含。這是什麼呢？這修行的事，修一萬年。叫我修三年，我都沒有這個耐心煩，叫我修一萬年？所以從以前的聖人，由凡而聖的經過來看，自己學習佛法，這個學習佛法的學者，彼此之間的這些衝突的語言，「分別名相不知休」，在訶斥你呀！你心會怎樣？你心動不動？

但是我在看，我們不要說印度，就說我們中國，尤其是唐高祖、唐太宗這個時代，唐高宗的時候，可能也有點少了，就是道教和佛教常常在皇宮裡面辯論。那些法師幾句話就把那個道士辯倒了，但是從《高僧傳》上看那些法師都是學教的。你不學教，

你沒那個辯才，還是學教的人，沒有學教就不行，你辯不過他；因為道士也有一些有學問的人。所以我們學習佛法，我想還是一樣，要有耐心煩，你學習要有耐心煩，要有恆心；你修行也要有恆心。你不能說是，我幾天就畢業了，我不學了，我出去修行去。你不學，你懂得怎麼叫做修行？

一般地這樣子，或者是你懈怠一點地修行，或者能過得去。你若精進，就有問題，你就有問題。一般地，我一天，唸《金剛經》，或者唸一卷《法華經》，或者唸兩卷；我用功，一個小時、兩個小時，然後我就去跑一跑，辦點什麼事情，晚間我再上個晚殿，或者再唸一段經，就這樣子也沒有什麼事。你若說是你一天，唸它八個鐘頭的《法華經》，或者是靜坐十個鐘頭，那就不簡單了，你可能就有問題。你若不去尊重古德的經驗，智者大師的《摩訶止觀》上有南北朝那些禪師的經驗在裡面，就是後來的《釋禪波羅蜜》裡面也是有。你不重視那古人的經驗，你說你要精進用功，精進用功還有問題，你不容易搞得很好。而且你若不學習經論，你也很難有高層次的修行，也很難，就是一般的這種境界才可以，高層次不容易。

$$\begin{array}{ccccccc} \text{---}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times & \\ \text{--}\cdot\text{--}\times\text{--}\cdot\text{--}\times & \end{array}$$

問：有位朋友，為人正直剛烈，常常為公眾或弱勢團體，譬如老人、流浪漢、殘障人士等積極爭取福利，但言辭激烈，常用瞋心發言。請問此人是造福業或惡業？會因瞋心下三惡道，或是在人間享受福報但也受苦？

答：是的！這種人多數是將來是也有一點福，但是受福的時候也有苦。因為你這個瞋心，不是為個人是為他人，有一點同情他人的苦難的一種正義，這個正義就會得到好的果報；但是瞋心呢，你是用瞋心來做的，瞋心就會得到苦的果報，就是這樣子。這阿修羅也是修了很大的福報，修了很大的福報，他也有很多苦惱，他就不如諸天。諸天是用溫和的同情心做了很多的福，所以他到天上去，享的福都很好。但是阿修羅是用瞋心修福、用高慢心去修福，所以他的世界有鬥爭。福報很大，但是有鬥爭的苦惱。我想這個人也應該是這樣子。

問：而此人因為言辭鋒利，讓別人起瞋心，而得罪人？

答：是的！

問。請問他與這些人的相互因緣果報如何？

答：將來也還是這樣，有鬥爭，還是一樣的。人與人結了這種惡的因緣，來生還是要繼續下去的；人與人結了愛的因緣，也是要繼續下去，沒有完。結了惡的因緣，

也沒有完，也是繼續下去。但是愛與憎，也不是一個很清楚的界線。愛也就是憎，憎也就是愛，就是這樣子。

前面那段文，無父無母那個地方，本論的作者沒有決定否認這件事，只是在當世來說，按現在來說，他是你的父親，她是你的母親，只是說出這一點。而來生又變成兒女了，前生的父母變成兒女了，兒女又變成父母了。這個事沒有否認，就是這麼樣。你和兒女關係正常，這是智慧的境界；人與人之間的關係是智慧。說是我還是用貪瞋癡，就是愛就是恨，也就是怨家。所以人的關係就是這樣子，不斷地重複。

幾時才能好？就是遇見佛法以後，智慧開了，再不與人結怨，同任何人都不結怨。用自己的智慧來融化自己的瞋心，清淨自己的貪瞋癡，這才開始轉變。和別人有染汙的愛的關係，變成清淨的；和別人有染汙的瞋的關係，也變成了清淨的。「巧把塵勞為佛事」，那句話應該是這樣意思。但是這件事呢，你怎麼能做到呢？非要先清淨自己不可，你清淨別人不是容易，只有清淨自己，才可以。

問：另一友人性情溫和，心地善良，但好食活海鮮，請問將來是否仍舊會下三惡道？

答：是的！還是一樣，也是要下三惡道。那個海鮮牠不饒了你的，牠要同你算帳的。牠不能說，你要還牠的命的時候，牠說我不要了。牠又不是佛教徒。就是佛教徒，他若是沒有得無生法忍，他都是可能還要和你算帳的。所以從這些事情上看，從這個因果的故事上看，從佛菩薩的法語上看，還應該自己多努力修行好，才可以。這個我以前說過兩次，但是我現在的心情還要再重複說一次。就是一個人，也就是耐不住，感覺到我這天天的聽課，我又多少靜坐。靜坐，我感覺到相應，還繼續靜坐，但是他搖鈴要我上課，我就不能靜坐了，障礙我修行，去上課，說障礙我修行；說我願意上課，這一段經文我很滿意，我願意繼續學習，但是這時候又打板了，要去靜坐，這靜坐耽誤我學習教義。這是兩種人的想法，都不一樣，但是結果的心，他的心都是不滿意。打板去上課也不滿意，打板去靜坐也是不滿意。好了！我不在這兒，我退學，我出去修行去，或我自己去用功去學習去，不在這裡了。當然，這個虛空是無障礙的，這門關上了，也可以開開。好！你走就走吧！誰也不能勉強誰嘛，就走了。那麼我們究竟這個佛學院應該怎麼做才對呢？我們不要靜坐，就是幫助學習的這個人，靜坐那個不管；另外開一個禪學院，就是你就靜坐，不要學，這樣對不對？我認為還是不對的。

我頭幾天我是已經說過，我已經重複了兩次，現在是三次了。我們現在要認識自己，現在是個什麼程度的人？反省自己，我在佛法裡面是個什麼程度的人？佛法說佛教徒有凡聖之別，凡有外凡、內凡，然後入見道。內凡有煖、頂、忍、世第

一，我現在是什麼程度？也要想一想。從這方面來看呢，我們今天在這裡學習佛法，有兩個要求，這個佛學院就是滿足這兩個要求而成立的。那兩個要求呢？

第一個要求：我先要學習佛法的正見，第一個要求。我現在我對於佛法明白了嗎？什麼是佛法？我明白了嗎？自己問自己，不要別人問，自己問自己。什麼是佛法？我明白了嗎？很多的問題，我能夠明白嗎？你問一問自己，這是一個問題。如果說我對於佛法也懂得多少，但是還是不是完全明白，很多重要的地方，我還不明白。那麼我需要學習，我要通達什麼是佛法？這是第一個要求。

第二個要求：我這個心胡思亂想，一點都不能夠寂靜。人家一有點風就來了，我心就動。微風徐來，水波不興，還是有修行的人了。小小一點風來了，水不動，那還不錯；沒有風，心就動，那是有修行呀？是沒有修行。所以我要求我要不動心，我心裡要有一點道力，我要要求我有修行，這是一個願望。

我要求我要通達佛法，我要求我自己要有修行，這是兩個要求。兩個要求，我要通達佛法，就是要學習。學習，我感覺《瑜伽師地論》，我也說過幾次了，它的確是由淺而深。最初，實在這幾個〈五識身相應地〉、〈意地〉乃至到三地〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉，要求我們要發道心！原來是這麼意思。世間都是無常、都是苦！世間上五欲樂不是樂。我感覺是說得非常地真實，一點不是很勉強的，不是，說得非常的真實，叫我們認真地認識世間是苦。說我現在我能夠棄捨世間上的欲，我能出家修行，真的嗎？是，是的，也是棄捨了多少，但是你真能棄捨欲嗎？不見得，還不見得。你若從這《瑜伽師地論》上這樣子懇切的開示——喔！的確是，那你從根本上的思想上認識到欲是苦，你才能放棄欲，不然能啊？都不見得！

所以這個要學習！「這個不是我所要的，學這個幹什麼？有水、火、風，世界上有成、住、壞、空，水、火、風三災，學這個幹什麼？我不要這種東西。」所以從全面由淺而深到後來——到這聲聞地、菩薩地裡面，可就是深了。到後來的時候，把《解深密經》除掉了〈序品〉之外都裝進去了，到那時候看你的智慧怎麼樣？不要說是你一點佛法都沒有學過的人，你學過多少年的佛學院畢業了，那個文你能夠看得懂嗎？都不容易。

所以對學這一方面，你先要問問自己，我是要明白佛法，而這一部論由淺而深，是全面的佛教，當然是站在唯識宗的立場，可是只是一部分是唯識宗不共於其他學派的，只是一部分，其他都還是共的！所以的確是值得學習，要有耐心。不能說是「哎呀！我要去靜坐。」靜坐是好，但是你要得到佛法的正見，也不是一下子成功的！你還是得要有。那麼對於靜坐這件事，你自己要忍耐一點。打板了我

要去……，我歡喜靜坐，打板了我要去聽課？這是不得已的事情。

你只有什麼時候呢？現在一方面學習正見；一方面學習調伏心，等到你佛法的學習達到了一個高水平的時候，不需要聽別人講了，可以有能力自己自修了。自修修什麼？假如說唯識，還是《攝大乘論》，還是這個，還是《解深密經》，還是《瑜伽師地論》，就是你更能夠深入地學習，還是什麼？還是《金剛經》，不是另外的有更高，這就是高的了。這就是最高深的佛法啊！但是你長時地學習就不同，你的理解不一樣。

那個時候，你可以自己，我這一天這個時候是看經，這個時候是靜坐。或者有時候，我這一個時期我不看經了，我這一百天以內，假設的話，我只讀一小時的經，我十八個鐘頭靜坐，那也可以。或者是一百天內，一個經也不讀，一入定七天，也是可以，那時候你再那樣做是可以的！入定七天以後，有達到一個高的境界；到那個時候，一定要回來又要讀《金剛經》，我敢決定這件事，還是要讀《金剛經》；你還是要去讀《法華經》、《大方廣佛華嚴經》、《阿含經》，你還要重讀的，可以決定這件事。因為到那時候，你那時候理解力高了。假設你能一下子靜坐七天，不出定，你的理解高了，再讀《金剛經》，不可思議，和現在不一樣。你生大法喜！不是說「我都聽過了，你不要再講《金剛經》了。」不會有這種話，不會說這句話的。那個時候，你不需要到佛學院去聽課，你可以在佛學院當老師也可以，你或者是去弘揚佛法也可以。

此一時也，彼一時也。不能說我現在我要去靜坐，你打我閒岔，不是這個意思，這是不得已的事情。你初學就是這樣子，所以要拿出來一點忍耐心，拿出來一點忍耐，非要忍耐不可。不但是在學，在學上自己有衝突，這要忍耐；人與人之間，同學之間，也是要有一點，或者和老師之間也是，你都心情要忍耐一點。人說「相忍為國」，我們就是為法也要忍，你不可以要求完全都要滿意。誰能完全滿意？釋迦牟尼佛，你看《釋迦牟尼佛傳》完全滿意呀？都不是的！我也說過，有一個比丘尼，比丘也是，比丘與比丘有糾紛，佛說：不要爭了，就是放下，好好修四念住。不！我有話要說。這個比丘就是這樣子，佛當時就離開了，就到深山裡去靜坐，佛也沒有再用神通一定要降伏他，也沒有。有個比丘尼也是，突然發生事情了，佛去勸她也不聽佛的話，佛也就走了。後來有一個有神通的優婆塞，拿著棒子要打這個比丘尼，這比丘尼就跑了，就怕了，佛反倒不怕。這也可以說是，佛也是遇見這種事，後來有提婆達多這件事情，後來有火坑毒飯，在家人宗教師信仰的衝突，要害佛，佛都遇見這些事情，都是如意的呀？何況我們是個生死凡夫，很多的業障。你要求完全都是如意的呀？不能的！就是要忍一點。忍一點中，

盡量地我不觸惱別人，別人觸惱我，我忍一點，而要求自己不觸惱別人。這樣久了，別人會受到你的感動，也不觸惱你。你一定先要這樣子，慢慢慢慢大家都安了，就會心安。自己完全不反省自己，老要求別人要滿我的意，是太不公平。所以我們現在就是不管是在法上引起的問題，或是人與人之間的問題，都要忍一點，你才能夠有成就。我看韓信的傳，他以前是忍，所以他就是步步地向前進；他不忍了，他倒楣了。我看韓信的傳就是一個忍、一個不忍，就是這麼回事。我想我們出家人，我感覺你們在家居士也是出家人，也一樣，要用忍一點。為法，要忍！

問：院長，對不起，有一個小問題，在今天您講的課程裡頭，講到那個九種的地方，在解釋那個煩惱種別的時候，說到九種裡面愛結跟恚結，您說這是在家人的煩惱，然後那個嫉結，您說是出家人的煩惱。我不了解，因為它那九個應該是一切凡夫的煩惱，為什麼會有這樣的分別？

答：這個是《披尋記》裡邊，也就是《瑜伽師地論》裡邊，《瑜伽師地論》本身這麼解釋。「嫉」是智慧貧窮，出家人也就是沙門，智慧貧窮了，就會嫉妒別人；別人智慧高了，有些榮耀的事情，他就心裡面不舒服，這叫做嫉妒。這個「慳」，這是在家人財產的貧窮，所以就是慳。當然這是《瑜伽師地論》本身的解釋，也可以這樣解釋，也是可以，當然也是通的。說是在家人慳，出家人不慳；出家人是嫉妒，在家人不嫉妒呀？當然這是通著的。不過有特別的地方，約別意來解釋。

問：或者是因為出家比較重智慧，然後在家人在財產上比較容易有問題？

答：是，也可以這麼說的。

辰四、見取

見取者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，以薩迦耶見、邊執見、邪見，及所依、所緣、所因俱有相應等法，比方他見，等隨觀執為最、為上、勝妙、第一，唯用分別染汙慧為體。

這一大段文是解釋「煩惱雜染」，現在這一節是解釋十種煩惱，解釋到第四「見取」。

什麼叫做見取呢？「謂由親近不善丈夫」，這是說這樣的煩惱生起的因緣，其中一個重要的因緣，就是親近不是良好的人。

「聞非正法」，從這個人邊聽聞不符合正理的法，沒有真理的法，就是不是佛法，不合緣起的道理。

「不如理作意故」，因為聽聞了這樣的法，就隨順這樣的法去虛妄分別，不合乎正理，所以就有了見取的煩惱了。這個見取是這樣生起的，但是它的內容究竟是什麼呢？

「以薩迦耶見、邊執見、邪見」等法為體，就是以「薩迦耶見」，就是前面這個偽身見，是觀察色受想行識裡邊，有個常恆住的、不變異的我，認為這樣的道理非常地好，非常地殊勝，就是「為最、為上、勝妙、第一」，這就叫做「見取」。

「取」就是愛著的意思，「見」就是薩迦耶見，就是他所信仰的，他所愛著的這種思想，這樣的理論。對這樣的理論，他認為是最殊勝的，就叫做「見取」。是以「薩迦耶見」。

「邊執見」，邊執見就是前面講過，或者是斷見，或者是常見，認為這樣的思想最好，所以叫做「見取」。或者是「邪見」，撥無因果這些事情，認為這個思想是最殊勝的。

「及所依、所緣、所因」，不但是如此，還「及所依」，這個「所依」是什麼？就是眼耳鼻舌身意六根。「所緣」呢？就是色聲香味觸法的境界。有「所依」也決定有「所緣」的境界，但是還要有「所因」，就是種子。從無始劫以來，這個虛妄熏習的種子是無量無邊的。不是說現在這個人有這樣的見，其實久遠也就有，久遠以來也有這種見。就是以前有這樣熏習過，所以他的識裡面，還是有這樣的種子的。因為以前有那樣的種子，現在遇見「不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，所以就出來了，這樣的見取的思想就出來了。

「俱有相應等法」，譬如說這個「所依、所緣」就是俱有，同他這個思想同時地活動，同時地生住滅，是「俱有」。「相應」，與他的識，他這樣的知見和他的心意識也是相合的。「等法」，就是這麼多的事情和合起來，那麼就叫做「見取」。

「比方他見」，就是他的思想和別人的思想相對比的時候，對比一下。「等隨觀執為最、為上、勝妙、第一」。「等隨」昨天講過就是平等地，也就是普遍地隨一切境界。他去觀察的時候，就執著他自己的這個思想是最、是上，是勝妙第一的。這個「為最」，或者說是這個思想能解脫一切罪垢得清淨，能解脫一切煩惱，能得涅槃，所以叫做上妙第一。所以他認為他的思想最殊勝，這是他自己用他的思想和別人的思想對比，他自己有這樣的結論，是最、是上、勝妙第一。

這樣的思想，若佛法來批評它呢？他是「不善丈夫、聞非正法、不如理作意」而有的。「唯用分別染汙慧為體」，只是用他的虛妄分別，不是清淨的智慧，是染汙的智慧。「染汙」是什麼意思呢？就是他這樣的分別會引起煩惱的，能令他有被煩惱所汙染，有這樣的智慧，這個見取的體性就是這樣子的。這是「非滅計滅，非道計道」，不是涅槃，不是聖道，但是他就認為這是涅槃，這是聖道，這是最殊勝、最圓滿的，所以叫做「見取」。

辰五、戒禁取

戒禁取者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，即於彼見、彼見隨行若戒若禁，及所依、所緣、所因俱有相應等法，等隨觀執為清淨、為解脫、為出離，唯用分別染汙慧為體。

這個「見取」解釋完了，現在解釋這個，這是第五科，解釋這個「戒禁取」。戒禁取是怎麼一回事呢？謂由親近不善好、不好的人，「聞非正法、不如理作意故」，所以有這樣的錯誤的想法，這是「戒禁取」。這個戒禁取的內容是什麼呢？

「即於彼見」，即於彼前面那個「見取」為先。「戒禁取」就是除了佛教，其餘的宗教的一切的儀軌，他們所遵守的一切戒律，都屬於戒禁取。而這個戒禁取是一種行動，一種規則。這種行動、規則是以「見取」為首為先。這見取是內心的一種智慧，內心的一種染汙慧，這個染汙慧是個領導者，所以「即於彼見」為先。

「彼見隨行」，也就是彼「見取」見，是戒禁取所隨行的。它要以見取為首領，為領導者，這個戒禁取就隨著它，隨著它去活動，是這麼意思，所以叫彼見隨行。

「若戒、若禁」，或者這個宗教徒這個外道，他或者是有戒，或者是有禁，或者是有戒也有禁。

「戒」和「禁」有什麼不同呢？就是可以用佛法裡面對照著解釋，性戒名為「戒」，遮戒名為「禁」，這麼說也可以。那這個《披尋記》上解釋，外道他所受持的「身護、語護」，保護他的身體、保護他的語言沒有違犯，這叫做「戒」。那麼他所穿的衣服，所吃的飲食，他各式各樣的威儀，各式各樣的規定，那一部分叫做「禁」，是這麼講。

那麼他或者持戒，他所遵守的那個外道的戒，外道的禁。

「及所依」的六根，「所緣」的六境，「所因」的種子，「俱有相應等法」，這都是同時有，同一生住滅的，與他的思想相應的，這個戒禁取等法。

「等隨觀執為清淨」，觀察他所尊重的、所愛著的這個戒禁取是清淨，能滅罪。到恆河裡面洗洗澡，沐浴一下能滅罪，持牛狗戒能滅罪，能夠解脫煩惱，能出離生死等等。

「唯用分別染汙慧為體」，而這個戒禁取，它也是虛妄分別染汙慧為它的體性。這是屬於分別煩惱，前面見取也是分別煩惱。分別煩惱是見道的時候都斷掉了，不需要修道，是見道的時候就斷掉了。

這是「戒禁取、見取」叫二取，「身見、邊見、邪見」是三見，三見加二取合起來就叫做「五利使」。

辰六、貪

貪者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，於外及內可愛境界，若分別、不分別染著為體。

這個是第六個「貪」，貪煩惱，這叫做「五鈍使」。

「謂由」，也是和前面一樣，「親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，就有這個貪的煩惱生起來。

「及由任運失念故」，不需要去虛妄分別，就是任運地失掉了正念，這煩惱就出來了，那麼這是俱生。貪分兩類，一種是由分別起的，一種是由任運失念而生起的。和前面那個戒禁取、見取不同；所以這一個貪，是通於修道，修道也要斷這個，還是有貪，要斷這個貪，不只是見道。

但是這個「貪」究竟指什麼說的呢？「於外及內可愛境界」，「內」就是自家的五蘊——色受想行識，「外」就是自身之外的其餘有情他的色受想行識。不管是內是外，「可愛境界」，能令你生起歡喜心的，順生樂受，這可愛境界，就叫做貪。

「若分別、不分別染著為體」，而這裡面有兩種情形，就是由分別生起的貪，第二種是不分別就有這種貪，任運地有這種貪。不管是那一種，分別也好、不分別也好，都是「染著為體」，就是在可愛的境界上有染著心，是名為貪。這是貪煩惱。

辰七、恚

恚者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，於外及內非愛境界，若分別、不分別憎恚為體。

「恚」也通於見道所斷、修道所斷的，也是一樣「謂由親近不善丈夫、聞非正法」，不善的人，不善的法，和「不如理作意故」，所以就有恚的煩惱出來了，這個煩惱是分別所斷。「及由任運失念故」，還另外一種就是修道，修道時候所斷的恚煩惱。就是於外及內，不如理作意故，「及由任運失念故」，任運地失掉了正念的時候，就有這個恚的煩惱生起，這個任運失念這是修道所斷的。

「於外及內非愛境界」，這是說恚的煩惱，有這麼樣的差別。就是在外面的非愛境界，或者內裡邊的非愛境界，順生苦受，這個時候內心裡面有恚、有憤怒，就是想要傷害對方。

「若分別、不分別憎恚為體」，煩惱有兩種，一種是分別生起的恚，一個是不分別任運生起的憎恚，這個恚煩惱的體性是這樣的。

辰八、慢

慢者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，於外及內高下勝劣，若分別、不分別高舉為體。

這是第八科解釋這個「慢」。這個「慢」字怎麼講呢？「謂由親近不善的人、聞非正法、有不如理作意故」，所以有慢的煩惱的體性。

「及由任運失念故」，他沒有去各處跑，他就安心在一處，但是還是失掉了念，失掉了正念。失掉正念的時候，這個慢也會出來。

「於外及內高下勝劣」，這個外面的事情，就是他人的境界，內是自己。「高下」，《披尋記》解釋得很清楚，年紀大的人叫「高」，年紀沒有那麼大，就叫做「下」。「勝劣」是品德，品德特別好的人叫做「勝」，品德馬馬虎虎就叫做「劣」。對於這樣的高、下、勝、劣，那麼就會引起高慢心，引起這個慢心來。

這個慢心也是通於兩種，「若分別」生起的；若「不分別」心性高舉而生起，雖然任運地就生起來這樣的煩惱，就是任運失念故，就有這高慢心出來了。分別心生的慢，有不分別因緣而起的，其心「高舉為體」，這就是慢的體性，「高舉」，就是感覺自己有很大的能力，別人不如我，是這個意思，就是這樣想，生了高慢心。

辰九、無明

無明者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，於所知事，若分別、不分別染汙無知為體。

這個「無明」是什麼呢？也是一樣「由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，所以有了無明。

「及由任運失念故」這個無明也通於修道所斷的煩惱。

「於所知事，若分別、不分別染汙無知為體」，這個無明就是對於——所認識的一切的事情，四諦、十二因緣、六波羅蜜、十法界的因果——這些所知事，「若分別、不分別染汙無知為體」，就是若分別心生起的，或者不分別也自然地生起。不分別可是不染汙，和這個分別煩惱是染汙的，不分別煩惱不是染汙的，為它的體性。這是說「無明」，約「親近不善丈夫」，這一段這樣說。

這「無明」，下邊的十二因緣解釋得非常清楚。我們在別的地方，還不大容易知道什麼叫做無明。下面十二因緣說得很清楚的。最淺白地說，就是不知道有因果的道理，不相信有因果的道理，那就是無明了。有過去的業招感現在的果報，現在的業招感未來的果報，包括範圍很多，你不知道，不知道那就是叫做無明。明是智慧，現在用無明就是愚癡，這麼樣是用這個方法來表示。

實在來說呢？「無明」在這裡看出來也是有種子的。「親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，所以熏成了無明。「及由任運失念故」，有無明。「於所知事」，這是說無明的相貌，「於所知事，若分別、不分別染汙無知為體」，是這樣意思。

「無明」在經論上看，它也是因緣生法，其中最明顯的一樣事，就是吝法。人家請你說法，你不說，這個佛法要保密，自己不能講出去，這就是一個……將來就會特別的無知。說是周利槃陀迦那位阿羅漢，他過去的時候是個三藏法師，通達經律論的大法師，但是就是因為吝法，所以後來就是笨得很，什麼也學不會，一點記憶力也沒有。

另外也有的地方提到一位大比丘，五百位比丘教他一個人學習佛法，都教不會，他就是學不來。學不來，他一天、兩天也可能沒有什麼，久了自尊心受到傷害，就是沒有生存的意志了，活不下去了。國王來請五百位比丘吃飯，這五百位比丘說：你不要去，你就在這看門口好了。當然他也不去了，他是年紀又大，又笨，什麼也不會，那麼只好就看門口。看門口的時候，心裡面很懊惱，就拿著繩子到後面花園裡面，就是套在樹上要自殺，上吊要死。這時候佛知道了，佛就來了，佛說：你幹什麼？他就很坦白地說：哎呀！我心裡太痛苦了。說他這個笨，五百位法師教我學習佛法，一點都學不會，種種的受人家輕視，活不下去了。佛說你知道這五百比丘是怎麼回事？前生是你徒弟跟你學佛法的，你因為吝法，總是這些佛法是妙法，隱藏起來，保密不說給人家聽。或者是有什麼條件，或者說你若給我紅封，我才給你講，或者就是種種的這些愚蠢的事情。所以你今生得這個果報就是笨，你趕快懺悔！這個時候佛是化現一個比丘來訶斥他，他一生慚愧心，佛就現出來三十二相了，哎呀，他大驚！他向佛懺悔。佛為他說法，立刻得阿羅漢。得了阿羅漢，就是有神通了；佛說：你現在就去，

到那個國王那去應供，在上座坐。那麼他就去了。到那去了，在上座坐在那裡，這些五百比丘都恨。你什麼都不懂，你可以坐上座？一會兒要為國王說法，你都不會說，怎麼可以坐上座？但是在國王面前大家不敢出聲，國王給每一個一個倒水，倒水之後吃齋，然後要達嚩，他就為說法，是「清辭雨下」，這清淨微妙的法語像下雨似的，他說法。哎呀！這一下子，這五百比丘大驚，怎麼忽然間這樣子？所以他領著五百比丘回來，為五百比丘說法，五百比丘都得阿羅漢。

所以這個事情，無明是緣起的，也是有種子。所以我以前也是常說，我感覺我的頭腦不錯，感覺這個人笨，有的時候就弄聳他、愚弄他，這個事情辦不得，不可以這樣。你愚弄他，將來你就愚癡啊，所以不可以這樣子。別人修學佛法開大智慧，儘量地為人家作增上緣，不可以障礙。你障礙人家求智慧，你將來就要愚癡，得愚癡報，所以是不可以做這種事，不可以的。

所以這上面說「無明者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，那麼就會有這無明的事情。「及由任運失念故」，也會有無明。我們有所執著，這無明通深、通淺。下面解釋十二因緣那個無明那地方說了很多，通深通淺。我們若是不明白第一義諦，這叫做「無明」。當然不明白第一義諦這種無明，到佛的時候才究竟清淨。我們一般人還談不到那麼高深的無明。所以「謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，及由任運失念故，於所知事，若分別、不分別染汙無知為體」。

「於所知事」，這個「於所知事」是普遍一切法的，我們這一念心接觸一切法，都有無明在裡面。日常的生活裡面色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，一切一切都是所知事，所知事，你對這件事無知，當然有深、有淺。「緣起」，它是什麼緣起？我們不知道。那麼它就是甚深的第一義諦，我們也不知道。

所以「於所知事，若分別、不分別」，分別引起的無明，有不分別任運生起的無明，這些無明呢，都是「染汙無知為體」，都是染汙的。因此而就有種種的煩惱生起，這個就叫做「無明」。

我們在《阿含經》裡面也看見，《俱舍論》裡面也提到，有「染汙無知」，有「不染汙無知」（《阿毗達磨俱舍論》：「聲聞獨覺雖滅諸冥。染無知畢竟未斷故非一切種。所以者何。由於佛法極遠時處及諸義類無邊差別。不染無知猶未斷故。」）。「不染汙無知」是得阿羅漢以後的煩惱，是聖人得阿羅漢以後的煩惱。「染汙無知」是我們凡夫一直到阿羅漢才清淨，到了阿羅漢才清除去染汙的煩惱，分這麼兩種。那個「不染汙無知」是到佛的時候才清淨，其他的大菩薩都還是有。這個地方只是說這一部分，只是說到分別、不分別都是染汙無知，這個無明。那個不染汙無知的無明，這裡沒有提。如果說是通達第一義諦，才破除去那個無明，那就是佛的境界，那是不染汙無知

了。

辰十、疑

疑者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故，即於所知事，唯用分別異覺為體。

「疑者，謂由親近不善丈夫、聞非正法、不如理作意故」，這是第十個煩惱「疑」。疑這個煩惱也是「由親近不善丈夫、聽聞非正法、有不如理作意故，即於所知事，唯用分別異覺為體」。

「於所知事唯用分別」，而沒有說無分別，沒有說那個任運生起的疑，沒有說。這裡說這個疑，似乎只是指「苦集滅道」，對於苦集滅道心裡面有疑。是嗎？這是苦嗎？這個煩惱能夠集成生死苦嗎？修戒定慧能得涅槃嗎？這是屬於這一類的疑。

「唯用分別心」，是「異覺為體」，就是不一樣的理解，不一樣的分別，這一樣事裡面，由這樣想想可以這樣子嗎？可以是那樣子嗎？不決定。對於這件事的認識不能決定，那麼就是猶豫不決，就是疑惑。這個疑惑呢？到初果的時候就斷掉了，初果聖人沒有這個疑了，這就是唯獨是屬於分別心的煩惱。

這和前面加起來，就是十種煩惱，也就叫做「十使」，《俱舍論》叫做「十使」，阿毘達磨論上也這麼說。

寅三、煩惱因（分二科）卯一、標列

煩惱因者，謂六種因。一、由所依故；二、由所緣故；三、由親近故；四、由邪教故；五、由數習故；六、由作意故。由此六因，起諸煩惱。

我以前也說過，這《瑜伽師地論》它講什麼事情講得微細。煩惱是怎麼生起的？它說出六個理由來，告訴你煩惱是怎麼生起的。其實這煩惱生起這個事情好像也不是什麼甚深的道理，但是你去各種經論你去看，這《瑜伽師地論》它說的，它能全面地告訴你，和別的地方不同。

這是第三科解釋煩惱的因由、煩惱生起的因緣。分兩科，第一科「標列」，「煩惱因者，謂六種因」，這是「標」。「一、由所依故」以下這是「列」，有六個原因生起煩惱。煩惱生起有六個原因的。第一個是「由所依故，二、由所緣故，三、由親近故，四、由邪教故，五、由數習故，六、由作意故」，這六個理由。

這是「標列」。底下第二科「隨釋」，也是分六科，第一科是「由所依」。「由此六因，起諸煩惱」，生出來很多很多的煩惱。

卯二、隨釋（分六科） 辰一、由所依

所依故者，謂由隨眠起諸煩惱。

第一個「所依故者」怎麼講呢？「謂由隨眠起諸煩惱」，就是因為你心裡面有隨眠，以隨眠為依生起煩惱的。「隨眠」就是種子，煩惱的種子。「隨」這個字，是隨逐不捨。煩惱的種子在你心裡面居住，住在你的心裡面，和你的心不捨，不分離的，它一直是在你心裡面。但是在你心裡面的時候呢？它是「眠」，就是隱藏在那裡不動，沒有動，叫做眠。醒了呢？煩惱就活動了。或者是「眠」是潛伏在那裡不動，不動就是靜的意思。醒覺了就是活動了，就像人不睡覺以後起來工作了。所以一個眠，一個覺。煩惱的種子也有這兩個現象，一個是靜靜地在那裡不動，不發生作用；第二個現象，它活動出來了，那就不得了。所以用「眠」來形容這件事。「由隨眠起諸煩惱」，就是由煩惱的種子生起來煩惱的活動。你有這個煩惱的種子，你就生起這個煩惱的活動，不然的話它不活動，沒有這個煩惱。

唯識上這樣的理由，在日常生活裡面，非常的實用。你在學校裡面，你學做醫生的，你就把醫生這種知識，你在學習的時候，就熏成了種子在你的心裡面。你若給人看病的時候，你這個學醫的知識就出來活動了，這是什麼病什麼病，要用什麼藥用什麼藥，就活動。說是你是醫生，那麼現在造房子叫你畫圖宅，不行，因為你沒有學過，你心裡沒有這個種子，做不來。這個種子是一類一類的，煩惱亦復如是，也是一類一類的。

「謂由隨眠起諸煩惱」，這是叫做所依。說煩惱以隨眠為所依，這個煩惱就是現行的煩惱，活動出來的煩惱，「依」隱覆在裡面的種子為依止，所以就生出來煩惱了。如果沒有這個隨眠的時候，那就不能生煩惱，煩惱沒有辦法生起，那就是聖人了。

辰二、由所緣

所緣故者，謂順煩惱境界現前。

「所緣故者」，第二個原因，不但是有隨眠就決定會生煩惱，不是，還要有第二個原因「所緣故」。「所緣故」怎麼講呢？「謂順煩惱境界現前」，順生（生起的生）各式各樣煩惱的境界，出現在前的時候，你煩惱才能生起的。比如說愛煩惱，這個境界出現，這個境界它隨順生起愛煩惱，這樣的境界現前的時候，我們的心，我們這明了性的心和這個境界一接觸，這個時候愛煩惱才現起。外邊有愛的境界來引誘，內裡面有煩惱的種子，這時候才會生出煩惱的。如果沒有境界現前，煩惱也不動，這是第二個原因。

辰三、由親近

親近故者，謂由隨學不善丈夫。

就是謂你這個人向那個不好的人去學習，你隨順他去學習去，你和他在一起，他就是引導你，告訴你怎麼貪，告訴你怎麼瞋，告訴你怎麼樣愚癡、邪知邪見，你這樣子你了不起，你跟他學習了這個呢，於是乎你的煩惱就重，各式各樣的煩惱很重的。「謂由隨學不善丈夫」，這是第三個。

辰四、由邪教

邪教故者，謂由聞非正法。

第四個「邪教故者，謂由聞非正法」，就是你向那個壞人去聽聞他說的道理，不合道理的事情，就是邪教。那麼你熏習了這個呢，你的煩惱就特別重。比如說是我們不學軍事，殺人的這些事情我沒學過，我們造罪的時候，就不知道那些巧妙的殺人的方法，不知道。不知道，那麼我們那樣的煩惱，那樣的煩惱罪就造不來。我們說是會造，但這是一般的，簡單的事情可能會做，那個複雜的事情，罪過的事情做不來。你不懂，這為什麼不懂呢？因為你沒學過嘛！是這麼回事。

辰五、由數習

數習故者，謂由先植數習力勢。

「數習」怎麼講呢？「謂由先」，就是說你以前，「植數習力勢」。「植」就是栽培過，你以前栽培過，「數習力勢」，栽培的時候怎麼栽培呢？數數地這樣做。這個「習」就像那個鳥，那個小鳥在練習飛的時候，牠數數地用兩個膀子去練習飛，到最後牠會飛了，就是那麼意思。說我們人你做什麼事情，栽培什麼事情，也是數數地去學習，數數地做，做久了，你這件事你就會做。會做結果呢？你這個力量大，你的力量就大一點。

比如說是瞋心，原來的瞋心並不大，原來的瞋心不大，但是那個老師告訴你怎麼樣去害人，怎麼樣挖別人的牆腳，事情很多很多的方法的。要直接去對付他，或從旁邊對付他，從後面對付他，明的暗的，各式各樣的方法。表面上和你很親熱，背後是給你一刀，各式各樣的方法，你學會了，你常常做呢？很熟悉，就做這個事。這個時候，因為你學過嘛，一做就成功了，這樣子呢，你這個煩惱的力量比別人大。

「由先植數習力勢」，那個「力勢」，那個力量非常大，你若不數習就沒有。就是通常比如說我們這個貪心也是一樣，你不控制自己，老是放縱這一念貪心，一次兩次久了，這個貪心就力量大，你想控制它都不容易。你若是第一次你就控制它、第二次控制它、第三次控制它，以後漸漸力量就小，漸漸就容易，就不起了，煩惱就不起

了。

所以「謂由先植數習力勢」，煩惱是這樣子，戒定慧也是這樣子。你數習，它的力量就強，慢慢就成功了，道理是一樣。所以從這個地方看，任何人都有希望，得聖道這件事任何人都有希望，只要你肯常常栽培。一個小草放在花盆裡頭，天天給它一點水，你照顧它，慢慢地它就榮茂，就榮潤了，就茂盛起來。我們這一念心也是一樣，戒定慧的事情也是一樣，常常栽培它、常常栽培它，它就會強。

辰六、由作意

作意故者，謂由發起不如理作意故，諸煩惱生。

這是最後第六個，這第六個倒非常重要。這「作意」怎麼講呢？「謂由發起不如理作意故」，就是你自己遇見一種境界的時候，能夠發起一個不合道理的想法，就這個心情呢，就會引起來很多的煩惱生起。

這個心所法，這是佛菩薩的大智慧，他會知道這個，我們用，這個說個白話，有個竅門，這就是個竅門。這個譬喻說是我們現在是佛學院，有個客廳，外面有人來要找某一個人。那個客廳有一個人，哦！你找某人，好。他就來告訴，說是外面那一個人來找你，你去見他。就是這看門口這個人，可以譬喻為作意。不是外面那個人直接來，就來看你來的，不是。中間有一個人的，中間有人，由那個人來聯絡、來聯繫這件事，這個外面的人、裡面的人，這兩個人才可以見面的。如果中間這個連絡人說他今天不在，外面那個人來了，不能見他，就有這個問題。

說我們的心所法，心理也是這樣子。出現了一件事，那麼我們應該用什麼樣的心理和那個外面的境界接觸？要經過這個作意心所的。這個作意心所若用如理的作意，就是一個境界；用不如理的作意，就是又一個境界。這件事，這個心所法裡面有這麼一件事，有這麼一個竅，誰知道這件事？這是佛菩薩才知道。所以告訴我們煩惱的生起是這麼回事。這樣子這個煩惱的生起有轉變，也可以不生起，也可以生起。

說這煩惱，我們是凡夫是有煩惱的，我的煩惱很重，我的貪心很重，瞋心也很重，我要出家修行可以嗎？自己對自己沒有信心。但是這上面告訴你，這個作意，你若有如理作意，煩惱不能動，它不能動。煩惱生起的因緣不具足，不具足就不能生起，那麼就沒有事了嘛！若是說你若沒有這個如理作意，那就不行。什麼境界都很清淨，但是你用不如理作意，就變成了汙染了，清淨的境界上變成汙染了。你若如理地作意，不清淨的境界，就變成清淨的境界了。你看這佛菩薩說這個煩惱的生起，這裡面有這麼多事情。所以使令我們對於修學佛法的信心，就可以建立起來。不要說我不行！你不要這樣說。

「由所依故」，因為內心裡有煩惱種子，如果把煩惱的種子完全斷掉了，那就是阿羅漢以上的境界，他就在染汙的世界也沒有辦法生煩惱，因為沒有種子了嘛，所以不能生煩惱。所以阿羅漢的聖人面對「順煩惱境界現前」的時候，心裡也不會有煩惱。他就和惡人在一起，惡人也不能影響他。但是我們有煩惱隨眠的人，那不行。有煩惱隨眠的人，你煩惱境界現前，你又親近不善丈夫，聽聞不正法，你數數地引起煩惱，你又常常地不如理作意，那就沒有辦法，那就很困難。

在《阿毘達磨雜集論》上它不說有六，它就簡要地說三個，一個「所依」，一個「所緣」，一個「不如理作意」，就這三個。（《大乘阿毘達磨雜集論》・0722c14：「煩惱者。謂由數故相故緣起故境界故相應故差別故邪行故界故眾故斷故。…緣起者。謂煩惱隨眠未永斷故。順煩惱法現在前故。不正思惟現前起故。如是煩惱方乃得生。」）有煩惱的境界——有所緣境，內心裡有煩惱的種子，再加一個作意心所，煩惱生起，只說三個而不說這六個。這裡就說得詳細了，你若有親近不善丈夫，聽聞不正法，有數習，加上這三個，這三個也很有關係。我們若是你常能夠親近善知識，聽聞正法，數數地學習，學習戒定慧，那當然你的如理作意就強，你煩惱生起的因緣就減少了，他就容易得聖道，障道的因緣減少了，情形是不一樣的。「謂由發起不如理作意故，諸煩惱生」，這六種因緣，就是這樣子，才「諸煩惱生」，很多的煩惱都生起來了。

這是第三科是「煩惱因」，底下第四科「煩惱位」。

寅四、煩惱位（分二科）卯一、總標列

煩惱位者，略有七種。一、隨眠位，二、纏位，三、分別起位，四、俱生位，五、軟位，六、中位，七、上位。

煩惱的這個位，「位」就是座位，一個座位、一個座位，煩惱在這個時候是這樣子；到另一個位置是另一個樣子；到另一個位置又一樣，一樣一樣的，這不同。或者說是煩惱的階級，煩惱的位次，煩惱隨順各種不同的因緣就有不同的現象，或者這麼說，這就是「位」。這是列出來，第一科是「總標列」。「煩惱位者，略有七種」，這是「標」，底下「列」出來：

「一、隨眠位」，隨眠就是種子的階段。

「二、纏位」，纏就是種子發出來活動了，發出活動的時候，就使令那個人受苦了，所以叫做纏，纏縛住他不得自在。

「三、分別起位」，分別起位，還是說這個纏。纏的煩惱的生起，有你故意地分別而生起的煩惱，你故意生起不如理作意就生出煩惱來了，由分別而生起，這樣子就不同。

「四、俱生位」，也是纏，但是不需要怎麼分別，它就任運地生起了，與生俱來的就會生起，那麼叫俱生位。

「五、軟位」，這底下後面三個，說到煩惱的輕重。「軟位」，就是特別輕微的煩惱。「六、中位」，就是中等的，中間性質，它也不是太軟弱，但是也不是很強大，叫中位。「七、上位」，若上位就是特別強，這煩惱厲害，煩惱很重。那麼這是把這個煩惱分成七個階級、七個位。

七個位，第一個是「隨眠位」，第二個是「纏位」，而實在底下這個「分別位、俱生位、軟位、中位、上位」，這五個位都是「纏」，都是現行的。不過現行中，有分別現行的，有俱生現行的。現行之後有軟、中、上的不同，是這樣。

這是「總標列」，底下「隨難釋」，隨有特別難的地方加以解釋。

卯二、隨難釋

由二緣故，煩惱隨眠之所隨眠。一、由種子隨逐故；二、由彼增上事故。

這底下第二科就是「隨難釋」。

「由二緣故」，由兩個因緣，由兩種情況，「煩惱隨眠之所隨眠」，這地方怎麼講呢？我就這樣講，看看好不好？煩惱的隨眠所以成為隨眠，就是只有兩個理由。我這麼講，你們各位想一想看怎麼講好？

煩惱隨眠的所以成為隨眠的就是兩個理由：「一、由種子隨逐故」，就是這個種子，隨逐你的心，它不捨離，它一直隨逐你的心不捨離，和你的心在一起。這個心？我們的心是有兩種，一種是粗顯的，粗顯，有粗動分別的這種心；一種是微細不明顯的心。現在說是「種子隨逐」，隨逐那個很微細不間斷的那個心，一直隨逐它，那就叫做「隨眠」。煩惱若活動了，是在明了心上面發生作用的，那就叫做現行。它沒有活動隨眠的時候，是在那個微細不間斷、不明顯的在那個地方隱藏著，那麼叫「隨逐」。

「二、由彼增上事故」，這煩惱的隨眠能成為隨眠，是因為有增上事的關係。由於彼煩惱的種子有增上事，才有煩惱的隨眠的。「增上」是什麼？就是眼耳鼻舌身意，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，在色聲香味觸法上活動的時候，你的內心在一切法的境界上活動的時候，就能增上煩惱的種子，就能造成煩惱的種子。煩惱種子從那兒來的？就是由你的心在一切法上活動，你生出貪心、生瞋心、生各式各樣的煩惱，這樣才造成煩惱的隨眠的，是這樣來的。你常常這樣做，這煩惱就是特別厲害，煩惱種子特別的有力量，就是這麼回事。造成了以後，它就一直地隨逐不捨，隨時又去生出來煩惱的活動。一活動呢？又造成了煩惱的種子，又加強了煩惱種子的力量。這個種子隨時又活動，活動了又加強了煩惱的種子的力量，所以叫做「由彼增上事故」。

由彼煩惱種子，有種種的根境識的活動，來加強煩惱種子的力量。如果你這個根境識這十八界聽聞佛法、修學止觀的時候，不去顛倒迷惑地活動了，那麼原來煩惱的種子就得不到增上事了，就得不到增上事，那麼它的力量就衰微，就是枯萎了，那麼就慢慢地煩惱種子沒有了。你深入諸法實相的時候，煩惱種子就沒有了，因為什麼呢？沒有增上事了。那就是煩惱隨眠就不成為煩惱隨眠了，就清淨了。

寅五、煩惱門（分二科） 卯一、由二門（分二科） 辰一、標列煩惱門者，略由二門煩惱所惱。謂由纏門及隨眠門。

前面第四科是「煩惱位」，煩惱因，煩惱位；這是「煩惱門」。

[illegible]

問：請問院長一個問題，就是那個妄計吉祥論者，是在第 218 頁後面一大段。佛法來講的話，也有說依報跟著正報轉；假設說這個地方有一個法會特別吉祥的話，天上也會現出彩雲來。那麼這樣子講的話，就是說當這個世間是不吉祥的時候，然後日月失時；這樣子的話，也應該說是依報跟著正報轉。那在這個世間上的人，應該是反省自己的身口意，修習戒定慧了。這樣子，就是按照依報跟著正報轉的話，之所以說這個妄計吉祥論者，佛法以為說他是不對的話，是因為他捨本逐末，去求那個拜日月出現吉祥的事情，是這樣子來講。可是佛法裡頭來講的話，應該是依報跟著正報轉，我們是承認這件事情對不對？

答：是的，是這個意思。是這個妄計吉祥論的意思，認為人世間的災難，是日月失衡了，所以造成人世間的災難；如果日月正常，有很多吉祥，就表示人世間有很多的如意的事情。它這個意思，人間的災難也好、吉祥也好，是由日月的失常、不失常造成的，這是他們的吉祥論。這吉祥論在佛法上說是錯誤的，就是捨本逐末。人世間的吉祥不吉祥，是在你的內心，你的思想行為造成的，不是外邊別的人來造成的，所以也不承認是上帝造，是人世間自己創造的。所以要希望消災免難，你要反省自己，多多地懺悔、多多地做功德，才能夠消災免難。而不是向日月磕頭，向它去拜火，向上帝去祭祀，這個不行的，是這個意思，佛教是這樣的意思。

問：那假如用這個道理來推，推我們日常生活裡頭，假如發生一些不大對勁的事情，也可以就是說，反省一下自己的身口意有沒有做些什麼錯事情？

答：是的，我們也應該這樣的。只有反求諸己，要反求諸己才好，不要怨天尤人，要反求諸己，應該是這樣是對的。日常生活裡邊有問題，應該是大家都反求諸己，比較公平。只是責問一方面反求諸己，這個問題也很難解決。大家都能反求諸己，這問題就容易解決一點。

問：請問院長，當我們在靜坐的時候，我們要修四念處的觀心無常，那我們在靜坐的時候，我們的根沒有接觸到境。那個時候我們可以說，那個煩惱種子隨眠的時候，那怎麼觀心無常？

答：這觀心無常是那樣，這是修學聖道，是隨順佛的教導，教我們不要有我的執著。不要有我相、人相、眾生相、壽者相，不要有我、我所的執著。我們大多數我執是執著心就是我。色受想行識，色是我，受想行識是我所，乃至識是我，色受想行是我所；各式各樣的執著裡邊，最多的執著還是執著心是我，其餘一切法是我所。執著了我的時候，有我就有與我相對的一切境界，於是乎裡邊就有貪瞋癡的活動了。現在佛告訴你觀心無常，就是觀心無我的意思。先是依根緣境，根境都是無常變化的，依根緣境的識會是常住的嗎？也是無常的，無常就沒有我了，就沒有常恆住不變異的我。沒有我，常常這樣觀，我認為很不可思議，的確是不可思議。若是我們讀《金剛般若經》、讀《大品般若經》、讀《大智度論》，觀察一切法自性空，那就是一下子直接地就是到涅槃那兒去了，這個法門，所以得無生法忍是很快的。可是《阿含經》是強調無常的觀門，無常是空之初門，你常常這樣觀，常常這樣觀，也是一樣的，也就到涅槃那兒去了，也有這種作用。這是聖道！這個聖道，當然它不是塵勞的事情，是能破壞塵勞。我們常常在這個色聲香味觸法上活動，這地方有土匪，這地方有煩惱活動，有煩惱活動。這是順煩惱境界現前，能引誘煩惱生起。若是你由無常的觀門到第一義諦那裡，第一義諦那地方不是生煩惱的地方，所以就沒有事了，能破壞——《顯揚聖教論》也說深入諸法實相的時候，能破除煩惱種子。到這個時候，無色無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法，沒有根境的事情，就是《心經》說的是對了。你若是讀《大智度論》，細心地讀，然後去讀《阿含經》的時候，《阿含經》和《大智度論》一樣的，有這種味道。雖然初開始，一個是用空作門，一個是用無常作門，但是所到達的境界是一樣的。「我等同入法性」，這句話說的是對的。所以根沒有和境界接觸，是的，沒有境界好接觸嘛！這是修學聖道，修學聖道是破壞煩惱的，煩惱是不生起的。

問：請問院長，觀心無常跟觀法無我，怎麼明顯地去分別，去修行啊，觀心無常跟觀法無我？

答：這個觀心無常，你先心裡面想，什麼叫做我？先這樣想。就是在這個色受想行識裡邊，有個常恆住不變異，有主宰作用這個是我，先這樣想。那麼我是這樣的，我在色受想行識裡邊找一找，那個是常恆住不變異、有主宰作用的呢？色沒有這個作用，色是無常的，受想行識也是無常的，我不可得。觀察色受想行識都是有老病死的，都是剎那剎那變異的，都是不能自主的，都是隨因緣變化的，所以它不能自主，就是沒有我。你初開始就是這樣想，就可以了。

但是想久了的時候，這個智慧開了，就不只於此了。就是觀察色受想行識都是因緣有的，沒有一個是自性有的，這時候就是離一切相了，就是我不可得了。色也不是我，受想行識也不是我，離開了色受想行識還是沒有我，那麼不是就入畢竟空了嗎！這個色受想行識剎那剎那滅；你若由十二因緣那樣觀，或者是觀察這個阿羅漢入涅槃，阿羅漢入涅槃的時候，前一剎那滅，後一剎那不生；前一剎那色受想行識滅了，後一剎那色受想行識不可得了，這時候是什麼？這時候無色、無受想行識，無眼耳鼻舌身意，是個畢竟空的境界。我們現在這樣觀，也是一樣地就入了這個境界。這樣子就是觀心無常，觀一切法都是無常；觀法無我，一切法都是無我，都不是我。

問：院長，這個時候我們的心還有沒有作用？

答：心有作用。

問：現在只是討論而已，寒假的時候來的那位仁波切。我們有請問他說，因為我曾看一本書，叫《西藏生死書》，裡面有一些話的意味跟院長講的很像，就是說一切法可以是空、是畢竟空、是無常、是無我；但是說到這個心的時候，他就有一點常住的味道。那就請問那位仁波切，他們的看法怎麼樣？他就說：當我們在靜坐的時候，反觀這一念心，它有一種明光，是一種連續的、是相續的一種感覺。他後來用中觀的第一義諦跟世俗諦來解說這個現象，他說：世俗諦它是相對的境界，第一義諦是絕對的境界，當這兩個結合在一起的時候，就是心是相續的一種明光的那種感受。如果這個人還活著，他作無我的觀察的時候，那個心還有作用的話，是不是就是這樣的一種現象？

答：這事是那樣！我們初開始用功的人要偏於空，初開始用功的人，也就是智者大師說的：「從假入空」。初開始用功，觀察什麼叫做我？什麼叫做色受想行識？色

受想行識是假的，都是無常、生滅變化，所以都是假的。觀察這個我常恆住不變異，所以在色受想行識裡找不到我，就是這樣子就叫做無我，這很簡單地這樣子觀想。但是你常常觀、常常觀，就有變化。其中的，這個初開始修行與最後修行不一樣。初開始用功修行，因為我們是在有上活動，從無始劫來一直在有上活動。在有上活動，就是在色聲香味觸法上活動，常常不是貪就是瞋，習慣就是這樣子。現在，我們來對治在有上活動的過患，所以偏於空，觀察我不可得。

初開始，我們是個鈍根人，還是得要承認是鈍根人，觀察我不可得，色受想行識還是有，還是如幻如化，生滅變化、無常的，第一步這樣子。再進一步色受想行識如幻如化的，再進一步色受想行識都是畢竟空的。我也是畢竟空的，色受想行識也畢竟空的。就是到此為止，心就在這兒住下來，寂靜住，就修奢摩他好了。那麼你奢摩他修它十二個鐘頭，入定十二個鐘頭，回來再修毘鉢舍那，再觀察：什麼叫做我？是常恆住不變異是我。什麼叫色受想行識？色受想行識是因緣所有的，是有生滅變化，有老病死的。這老病死的色受想行識裡面，沒有我可得。即色受想行識沒有我可得，離色受想行識也沒有我可得。只是一個如幻如化的色受想行識，色受想行識也是畢竟空的；這時候我也不可得，法也不可得，還是住在這裡，就是住在空這裡，就是執著這個空，就是這樣講好了。不要要求圓滿，即空即假即中，先不要這樣講，就是空。你常常這樣修，你的心比較調伏了一點，就是什麼境界，這個煩惱不是那麼剛強。煩惱可能有時候不動了，就是有動，很輕微，正念一提起來，煩惱就沒有了，就會達到這個境界。達到這個境界，再進一步慢慢就和無生法忍相接近了。而奢摩他的功夫也高了，而這時候還是要偏於空，你不要住在有，不要說即空即假，不要這樣，還是從假入空，這樣修。常常這樣修，有一天，真是得無生法忍了，一念不生，一切法都不生。

得了無生法忍的時候，然後這個時候，你觀察一切法畢竟空，同時色受想行識也是如幻如化的有，同時一切法也是如幻如化的有，不只是心，其他一切法也都是有！色法也好，心法也好，乃至地獄、一切佛，都是如幻如化的有。那麼智者大師說：「從空出假」，這時候你願意從空出假也好，去度眾生也好，但是修觀的時候，就可以這樣平等觀。也觀一切法畢竟空，同時也觀一切法如幻如化的有，心也是有，一切法都是有。不是說只是觀心是常恆住、常的，其餘法是無常，不是這樣意思。

你讀《大般若經》，你讀出來，色不可得，乃至到無上菩提都是不可得；色如幻如化，乃至無上菩提如幻如化，都是平等的。它不單獨說心是常、常住的真心，其餘一切法都是空的，它不這麼說，《大般若經》不這麼說。所以這個法門，就

是這樣子。但悟入的時候，尤其是鈍根人，先有個次第。就是開始的時候，強調空，可是從假入空的，是這樣空。等到你逐漸地、逐漸地深入，得無生法忍以後，再恢復過來；一切法都是如幻如化的，我是假名我，一切法也都是假名有，它也都是畢竟空的。畢竟空而假名有，假名有還是畢竟空。假名有也不可得，畢竟空也不可得，就是智者大師說的「即空即假即中」了。那這時候，那又不同了，境界又不同。這是因為有凡聖的不同，你修行的次第有點差別。但是諸法的真實相是怎麼回事？真實相是無障礙的境界，一切法畢竟空，一切法如幻有；一切法如幻有，一切法畢竟空；是平等的。不是強調心是常恆住，常住真心，其餘的一切法都是空的，不是這麼說。這個法門是這樣子，那和《楞嚴經》和《起信論》不同。你讀《大般若經》，你讀《大品般若經》、《大智度論》這個法門是這樣子，是這樣意思。諸法的真實的情況，世俗諦和第一義諦是無障礙的。在修行的時候，要有個次第，你不能離開世俗諦，直接去到第一義諦是不行的，一定從世俗諦這裡到第一義諦去。初開始我們這鈍根人，就是要先空，後來我們執著有的心，破除去很多了，然後再說即空即假即中。我看這樣是好一點。你剛才說那個仁波切說心是常住的，其餘一切法都是空無所有的，那他有這個味道。

問：他沒有正面地說這件事，我是在紅教的一本講到破瓦法之類的書《西藏生死書》裡面看到，那裡面的詮釋他們的修行法門的時候，有這種氣氛。我就請問他說：對於這種心，他提到那個密續，他們西藏的這個字，就是心是連續的這樣的意義的時候，我就想到那本書講的話，就請問他說：所謂心是連續的，他們是怎麼解釋的？於是他就用第一義諦跟世俗諦的結合來解釋這個現象。

答：心是連續的，都是如化有、如幻有。在這《般若經》上看那個意思，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，不可得是心的自性不可得，緣起的心還是有的。一切法是因緣有，都是緣起有，緣起有，你觀一切法空的時候，緣起有還是有，還是有的。但是你成就了的人，於一切法得大自在；說這個房子是有，但是他說沒有，這房子就沒有了，這是一種大自在的境界。但是房子還是個有，因緣生起的法是不可否認的。善法、惡法、世間法、出世間法，一切因緣生法不可否認的，但是它是因緣生法，它就是有畢竟空的一面，它也是如幻有。

我們沒得大自在的人，什麼都是真實的，有就是有，沒有就是沒有，不能得自在；聖人不是，他是一切法得自在，他裡面有作用的事情。但是世俗諦和第一義諦不是偏於第一義諦，也不是偏於世俗諦。可是成功了的人呢，他心是有的時候是住在第一義諦那裡，他不在世俗諦這裡，在第一義諦。他大悲心來了，他又到世俗

諦來了，他的心還是到世俗諦來。這個心，剛才說了，它是相續的。因為我們凡夫的心，若照唯識上說，心一動就是現行，一現行就熏成種子，這和有支種子不同，這名言種子特別的情形就是這樣，沒有辦法窮盡的，它是無窮無盡。你心一動就熏成種子了，一有現行就熏成種子，一有種子它就會現行，當然是待緣才現行。所以這個心是永遠相續的，沒有斷滅的時候。一切法也都是一樣，所以它都是相續的。

但是你若通達、你悟入法性的時候，於一切法得大自在，你說有也可以沒有，你說沒有它也可以有，可以無中生有；凡夫不是，凡夫因為執著心，是這樣的就是這樣的，沒有那個自在力。如果單獨說心是常住真心，其餘法都是畢竟空，這是另一個法門了，不是這個般若法門。

寅五、煩惱門（分二科） 卯一、由二門（分二科） 辰一、標列

煩惱門者，略由二門煩惱所惱。謂由纏門及隨眠門。

現在是「煩惱雜染」這一科。裡邊一共是有九科。第一科是「煩惱自性」，第二「煩惱分別」，第三「煩惱因」，第四「煩惱位」，現在是第五科「煩惱門」。

「門」這個字就是出入的意思，人從這裡出去，也從這裡入進來，就是它活動的時候，一定從這裡經過的。現在我們內心裡面的煩惱，也是有這樣的門。有幾個門呢？這裡先說有兩個門，「略由二門」，簡略地說煩惱有兩個門。「煩惱所惱」，由這兩個門，我們的內心為煩惱所惱亂。我們的心本來是很寂靜、很自在的、很不錯的。但是由這兩個門，我們的心就不寂靜了、就不安樂了。那兩個門呢？

「謂由纏門及隨眠門」，「纏」就是煩惱有了行動，它能夠發生纏的作用，纏繞著你，使令你不自在。第二個門就是「隨眠門」，這個煩惱沒有活動，但是與你的心也沒有分離，這個門也是很厲害的。

這是把這個門「標列」出來，「煩惱門者略有二門」，這是標。底下「由纏門及隨眠門」，這是列。下邊第二科「隨釋」，先解釋「纏門」。

辰二、隨釋（分二科） 巳一、纏門

纏門有五種。一、由不寂靜住故；二、由障礙善故；三、由發起惡趣惡行故；四、由攝受現法鄙賤故；五、由能感生等苦故。

「纏門有五種」，煩惱的纏，它有五個相貌的差別。

「一、由不寂靜住故」，第一個相貌就是它活動的時候，它就是使令你心裡面動亂、不寂靜，這就是苦惱。

「二、由障礙善故」，煩惱一活動的時候，使令我們的內心顛倒迷惑，顛倒執著。煩惱一動，貪心來了、瞋心來了，各式各樣煩惱一動起來的時候，我們的理智本來就不強，這回煩惱來了的時候，這個智慧非常地薄弱，就是煩惱可以縱橫自在的顛倒執著。這個時候我們若想要做善事是不可能的了，若想要做好事是不可能的，就被煩惱障礙了。因為做善事是要用智慧的，現在煩惱這樣強，這個智慧不能活動，所以這個善事做不來了，所以這就是為煩惱所惱，我們就想要做也做不來。

「三、由發起惡趣惡行故」，這個是更厲害了。「發起惡趣惡行」，煩惱一動出來，一發動了，就會創造出來墮落惡趣的罪業。「惡行」就是罪業，這個罪業使令我們到三惡道去，那麼這個煩惱對我們就是有這種苦惱，令我們受這個苦惱。

「四、由攝受現法鄙賤故」，前面說發起惡趣惡行，是說造了這樣的罪以後，將來要到三惡道去，將來要受苦。現在呢？「由攝受現法鄙賤故」，現在因為我們的煩

惱一動了，「攝受」就是集成，集聚成就，就是成就了。「現法」，就是我們的色受想行識是現法。我們的色受想行識為煩惱的逼迫，造成了罪過，造成了罪過的事情，為人所輕賤。就是或者受到法律的制裁，我們殺生、偷盜，各式各樣的罪過，造成了的時候，法律是現在；「發起惡趣惡行」，那個算是將來的事情；現在受到法律的制裁，或者是我們有什麼榮耀的事情也都被取消了；被人家訶斥，社會上的輿論訶斥我們，所以這就叫做「攝受現法鄙賤故」，也就是我們被我們的煩惱所惱。

「五、由能感生等苦故」，第五個，我們煩惱一活動，就使令我們造成了很多的痛苦，生苦、老苦、病苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，各式各樣的苦都成就了。

這一共是五個，由「纏門」，煩惱活動出來的時候，我們有這五種的苦惱，被這個煩惱所苦惱，這五種。

巳二、隨眠門

云何隨眠門所惱？謂與諸纏作所依故，及能引發生等苦故。

「云何隨眠門」，前面「纏門」解釋完了，現在解釋第二個門「隨眠門」。

怎麼叫做「隨眠門所惱」呢？「謂與諸纏作所依故」，隨眠就是煩惱的種子，煩惱在種子狀態的時候，它沒有活動出來，它在休息，煩惱在睡覺，它沒有活動，沒有活動它有什麼事情呢？它對我們有什麼苦惱呢？有！

「謂與諸纏作所依故」，它就為活動出來作依止處。煩惱能活動，就是因為有隨眠的關係，有煩惱的種子，所以它是一個根本，煩惱種子反倒是最厲害了。「與諸纏作所依故」，那個種子為煩惱活動作依止處的，若沒有煩惱種子，就沒有煩惱的活動了。所有的煩惱活動，都是因為有煩惱種子的關係，所以這煩惱種子也是很厲害。

「及能引發生等苦故」，它若是為煩惱纏作依止處，煩惱一動就引發出來種種的苦；種種苦還是煩惱種子的作用。所以隨眠門也是要注意的，要解決這個問題的。

這是由二門，第五「煩惱門」，就是「由二門」說到煩惱的過失，對我們的傷害。這底下第二科「由七門」。

卯二、由七門（分二科） 辰一、標

又由七門，一切煩惱，於見及修能為障礙應知。

這是第一科是「標」。前面兩個門，還可以說有七個門，從七個門來說明它惱亂眾生的相貌。

「一切煩惱，於見及修」，這底下還是屬於「標」。總起來說呢，前面我們說到煩惱的體相，「薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒禁取、貪、瞋、癡、慢、疑」，

那一段文我們應該熟悉，應該多讀、多讀多少遍，要熟悉，什麼叫做薩迦耶見？什麼叫做邪見？什麼叫做邊執見？都要熟悉！這「一切煩惱」就指那一些煩惱。

「於見及修」，對於我們佛教徒，若想要見道，我們想要得到慧眼，能見到第一義諦，還想要修學無上的佛道，修道、修學聖道，見道以後還要修道。「能為障礙」，這個煩惱它的能力就是障礙我們做這件事，叫我們不要修道，不要見道，也不要修道，永久地被它控制住，在這裡迷惑顛倒受苦，這煩惱的本事就是這麼大。「應知」，我們學習佛法的人應該知道，這個煩惱是這樣子的。

辰二、列

謂邪解了故，不解了故，解了不解了故，邪解了迷執故，彼因依處故，彼怖所生故，任運現行故。

「謂邪解了故」，這底下是「列」出來這七個門，前面這句話都是「標」，就是標出個大意，這底下正式地說出來七個門。那七個門呢？

「謂邪解了故」，就是對於我們所應該知道、所應該認識、所應該通達的事情，不能夠正確地明了，它叫我們向錯誤的方向去了，「邪解了故」。譬如這個身見，十個煩惱第一個是身見，在色受想行識裡面沒有我，它就偏要執著有個我，這就是搞錯了，解——明白得不對，錯了。（邊見）邊執見——斷見、常見；其實也不斷，也不常。有這撥無因果這些事情，其實有因也有果，但是就是認為沒有因果，那麼就變成邪見了。這些事情呢？「謂邪解了故」，就是對於一切法的真實相搞錯了。煩惱有這樣的本事，叫我們搞錯了。

「不解了故」，這是無明，貪瞋癡那個愚癡，愚癡就是無明，叫我們不明白，什麼叫做第一義諦？不明白。什麼叫做緣起？不明白。什麼叫做善有善報，惡有惡報？出世間的因果的道理？它叫我們不明白，不知道是怎麼回事情。

「解了不解了故」，這是疑。疑惑，對於這件事也明白多少，但是又不明白，就是不決定，究竟是怎麼回事情，猶豫不決，疑惑。

「邪解了迷執故」，前面這是三個，「邪解了故，不解了故，解了不解了故」，這是三個門，第四個門「邪解了迷執故」。對於所邪解了的事情，還執著得很厲害，自己錯了，不認錯，還認為是對的，還特別是對的，就是這樣迷惑執著，所以叫「邪解了」。這個邪解了，就是這十種煩惱，前面說十種煩惱都是這樣子。主要是什麼呢？就是苦諦、集諦，這四諦就是前兩種諦，苦諦、集諦。苦諦是什麼？就是我們這個生命體、這個色受想行識，這就是苦。所有的苦都在這裡，生苦也是它、老苦也是它、病苦也是它、死苦也是它，愛別離、怨憎會、求不得都是在這裡。那麼在這裡，我們

對色受想行識不太明白，但是不承認不明白，反倒認為自己很對，這樣執著，「邪解了迷執故」。

「彼因依處故」，這是第五句，第五門。「彼因依處故」，這個苦集二諦是煩惱的因，煩惱就從這裡來。這個「依處」怎麼講呢？可以來回地講。這個色受想行識的苦諦，是煩惱的依止處，就是色受想行識裡面生出煩惱來；但是色受想行識也是由煩惱來的，所以它又是苦諦的依止處。苦諦以誰為依止處呢？以我們的煩惱為依止處。煩惱依誰為依止處呢？依苦為依止處，依色受想行識為依止處。所以它們的關係是非常地密切的，是「彼因依處故」。這個煩惱、這十使前面說的，是苦諦集諦的因處、依處。煩惱又是它的因依處，苦諦也是煩惱的因依處，就是這樣說。對於苦諦都是迷惑不明了。

「彼怖所生故」，這是說什麼呢？說滅道兩諦。滅諦和道諦是出世間的因果，是聖人的因果。聖人的因果是清淨無漏的善法，我們凡夫這個理智、智慧非常地少，而又很軟弱，最有力量的就是煩惱，這個煩惱的作用，使令我們愛樂生死的境界，愛樂顛倒迷惑的境界，煩惱使令我們不歡喜滅道二諦；若是聽聞佛法的時候，對於佛說這個大涅槃，離一切相的境界，生恐怖心，害怕。恐怖，生懸崖想，就像人走到高崖上面去，腳膝就酸，腿就酸了，腿就軟了。說是我們的煩惱，身見，執著有我、有所，有貪瞋癡的煩惱的人，若是聽聞了大涅槃的境界，生恐怖，就害怕，害怕這個境界。就算是有一點信心，有一點歡喜心，但是我能得到嗎？我能夠成就那樣的聖德嗎？就生恐怖想，「彼怖所生故」。所以這樣子呢？就是對於聖道的認識，也是不正確的，「彼怖所生故」。彼滅道二諦是煩惱生恐怖的地方，從這裡生恐怖心。所以也就是這個滅，我們的煩惱，聽佛說到苦諦，說到滅諦，說到道諦，也用煩惱的分別心去攀緣的時候，又引起種種的誤會，就是這樣的意思，說「彼怖所生故」。

「任運現行故」，這是最後一句，最後一門。「任運現行故」，前邊這一共是七句，前六句是屬於見道所斷的煩惱，分別煩惱。修道的時候，就是已得聖道以後的聖人，他們所斷的煩惱是任運現行的煩惱，就是不需要特別去思惟，這煩惱就出來了。高慢心也是，貪心、瞋心也是這樣子。這個時候，這個分別的煩惱都已經清淨了，沒有了，就是有俱生的煩惱，任運現行的煩惱還在。這個時候，斷煩惱的力量是有了，是繼續向前進，得不退轉了。

這是說到七個門，這七個門的說法，包括了前面這兩個門，但是又進一步地說到聖道的事情。

寅六、煩惱上品相（分二科） 卯一、徵

云何煩惱上品相？

「云何煩惱上品相」，前面是第五科「煩惱門」，這裡是第六科「煩惱上品相」，就是最強烈的煩惱的相貌是什麼樣子呢？分兩科，第一科是「徵」，就是問。

「云何煩惱上品相？」前面「煩惱位」那個地方提到上品相，這底下就加以解釋了。怎麼叫做煩惱的上品？就是最強烈、最厲害的煩惱的相貌呢？

卯二、釋（分二科） 辰一、標二相

謂猛利相及尤重相。

這底下解釋，先標出來這兩個相貌。

第一個「猛利相」是什麼意思呢？就是煩惱一動作出來以後，不容易制伏。這個貪心來了，你想要叫它不貪，不容易。瞋心來了，你叫它不要再瞋，不行，不容易，難可制伏，這叫做猛利相。

「尤重相」是什麼意思呢？就是也是特別重，就是小小的一點，引發煩惱的事情就不得了，這個煩惱生起就很厲害。小小一點事情，煩惱動作起來就不得了。有的人性格溫和一點，小小的境界，他生的煩惱也可能引起煩惱，也可能不引起煩惱，那就是煩惱輕微。但是有的人不是，小小的就不得了。

這是「標」出來兩個相貌，就是煩惱上品相，這底下舉出六種。

辰二、舉六種（分二科） 巳一、標列

此相略有六種。一、由犯故；二、由生故；三、由相續故；四、由事故；五、由起惡業故；六、由究竟故。

「此相略有六種」，就是煩惱的上品相，簡單說有六個相貌。「一、由犯故；二、由生故；三、由相續故；四、由事故；五、由起惡業故；六、由究竟故」，這是六個相貌。前面這是「列」出來，底下就解釋，先解釋「由犯故」。

巳二、隨釋（分六科） 午一、由犯故

由犯故者，謂由此煩惱纏故，毀犯一切所有學處。

「由犯故」，這句話怎麼講呢？這就是說我們智慧沒有力量，因為煩惱的活動出來了以後，就「毀犯一切」，就是破壞了我們在佛法僧前面所受的一切戒法。我們受的戒法，這煩惱一動出來，就把戒都犯了，不持戒了，這是一個煩惱重的相貌。能持否？能持。到時候煩惱來了，就不持了。

午二、由生故

由生故者，謂由此故，生於欲界苦惡趣中。

這是第二段「由生故」。「由生故者，謂由此故，生於欲界苦惡趣中」，煩惱的上品相還有一個相貌，就是「由生故」。

「謂由此故」，因為煩惱一動，就造了罪了，這個罪會令我們怎麼的呢？「生於欲界」，就是叫我們投生在欲界的「苦惡趣中」，很嚴重的、痛苦的惡趣裡面，就是地獄、餓鬼、畜生的世界去了。到了地獄、餓鬼、畜生的世界去，這是要重的罪過才能有這種力量的。

午三、由相續故

由相續故者，謂貪等行、諸根成熟少年盛壯、無涅槃法者。

第三段「由相續故者」，怎麼叫做相續故者呢？「謂貪等行，諸根成熟少年盛壯、無涅槃法者」。

「謂貪等行」，貪行、瞋行、愚癡行，「行」就是活動，「貪」就是煩惱；貪的煩惱活動出來了，叫貪行，當然主要是三種煩惱，貪、瞋、癡。這個說是貪行、瞋行、愚癡行是什麼意思呢？就是這三種煩惱，是特別地強烈。這樣的眾生，是在什麼時候有這樣煩惱的呢？

「諸根成熟」，他的眼耳鼻舌身意這六根都成熟了，不是小孩，小孩還不行，不算數，就是在「少年」到中年的這個時候，這個時候身體「盛壯」的時候，身體盛壯的時候，他又是煩惱特別重的時候，這個煩惱是很厲害的。煩惱厲害，為什麼叫做「相續」呢？這句話怎麼講呢？「無涅槃法者」，就是在他的生命體裡邊，沒有聖道的善根，沒有栽培聖道。在《瑜伽師地論》上的意思，就是有的人是沒有出世間的善根的，這個人就是永久也不能夠得聖道的，有這種人。這種人他的貪瞋癡的煩惱是沒有辦法停下來的，就是一直這樣相續下去的。這是煩惱重的人，就是這種人。

午四、由事故

由事故者，謂緣尊重田，若緣功德田，若緣不應行田而起。

「由事故者」，這是第四個，「謂緣尊重田，若緣功德田，若緣不應行田而起」。

「由事故者」，就是由煩惱發動以後，所造作的罪過的這個事情，煩惱所造的這件事，是嚴重的，那麼就叫做煩惱的上品相。什麼呢？

「謂緣尊重田」，就是他的心在什麼地方造罪呢？在自己所尊重的父母邊造罪。父母是自己所尊重的境界，或者是等同於父母的這種關係的人。你在父母邊造罪，或

者是你罵、毀辱父母，或者是有其他罪過的行動，那麼這就是上品的煩惱了。「田」是什麼意思呢？田是所種的，農夫能耕田，栽培這個稼穡，秋天的時候可以有所收穫，得到穀了、得到糧食，得到了很多的食品。在父母邊，你能夠孝順恭敬，你就能得到很多的福德，所以叫做「田」。現在是在父母邊造罪，造罪將來也得到罪過的果報的，也有田的意思。在父母邊這樣尊重的身分的人旁邊造罪的時候，足見那個煩惱是很重的，叫做上品煩惱。

「若緣功德田」，這「功德田」就是三寶，佛寶、法寶、僧寶，在這樣的所緣境上面，這是有大功德的地方，佛也是大功德，法也是大功德，僧也是大功德的境界。我們應該在這裡發恭敬心、尊重心，造作種種的善根，栽培種種善根才對。結果這個人呢，在這裡造罪。足見那個人的煩惱是很重的，是上品的。

「若緣不應行田而起」，這就是其餘的這些人，其餘的孤苦貧窮的這些人，你在那裡造作種種，沒有慈悲心，你造作種種罪過，煩惱也是很重的。人家說殺富濟貧，反倒在貧窮那裡去做種種罪過，一點同情心生不起來，足見這個煩惱是很重的。

午五、由起惡業故

由起惡業故者，謂由此煩惱纏故，以增上適悅心起身語業。

這是第五，「由起惡業故者，謂由此煩惱纏故，以增上適悅心起身語業。」前面是說造作罪過的境界來說，從造作的境界上表示煩惱重。現在「由起惡業故」，是在你心上說，在造罪的人的心上說。

「謂由此煩惱纏故，以增上適悅心起身語業」，由於你內心的煩惱的活動，煩惱在活動的時候，你去造這個罪的時候，你心裡面非常地歡喜、非常地高興。這個事情計劃好了，去造的時候心裡歡喜，做成功了，還要慶賀慶賀的。所以這個是「增上」，就是特別強烈的、非常勇猛的、快樂的心情發動出來的身語的罪業，這是這時候。

前面說是「由相續故者，謂貪等行、諸根成熟少年盛壯、無涅槃法者」，這是造罪的這個人在什麼時代？在小孩的時候造罪呢？是壯年的時候造罪呢？是老年的時候造罪？這還有差別。就是少年、壯年的時候造罪不得了，和老年不同，因為諸根衰退了。這個人年紀很大了，諸根衰退了，他若造罪，同樣是罪，但是他的罪輕一點，若是壯年就不得了，這還不同。小孩子又不同，小孩子造罪，他比較多少還有一點天真的氣氛，他和壯年不同。所以壯年時候造罪是厲害，做福、做功德也是一樣。小孩子做功德，老年人做功德，壯年人做功德，壯年人也是厲害，也是不同。同樣是功德，壯年人造的，他的功德大一點，還有這樣事情，造罪是這樣子。

午六、由究竟故

由究竟故者，謂此自性上品所攝，最初軟對治道之所斷故。

「由究竟故者」，這是第六句，「謂此自性上品所攝，最初軟對治道之所斷故」，這是又一回事情了。

「由究竟故者，謂此自性上品所攝」，謂此煩惱的體性——前面標題是說上品的煩惱，是屬於上品的煩惱。這個煩惱在佛教徒來說呢，是「最初軟對治道之所斷故」，就是你修學戒定慧，修學四念處的時候，斷這個煩惱的時候，用的是什麼樣的道行？什麼樣的道力來斷這個煩惱呢？是軟品的，不是很高深的道行，就是初初的，用這樣的道力就把這煩惱斷了。

這個事情也出乎我們意料之外，我們認為煩惱特別強，道力也要特別高才可以，結果不是，結果是那個道力不是太高，就把這個上品的煩惱斷掉了。最後的，上品煩惱，中品煩惱，軟品煩惱——最微細的煩惱要特別高的道力才能斷，原來是這樣子，這修行的事情還是這樣的。最微細的煩惱是不容易斷的。

「謂此自性上品所攝」，屬於上品的煩惱，這修行人最開始成就的軟品的對治道，就是最起碼的對治道，「所斷」，這個對治道，能把這個煩惱斷掉了。這是說到第六。

寅七、煩惱顛倒攝（分二科） 卯一、舉顛倒（分二科） 辰一、標列七種

煩惱顛倒攝者，謂七顛倒。一、想倒，二、見倒，三、心倒，四、於無常常倒，五、於苦樂倒，六、於不淨淨倒，七、於無我我倒。

「煩惱顛倒攝者」，這底下寅七「煩惱顛倒攝」，就是用顛倒和煩惱來配合一下，解釋一下，這樣意思。「顛倒」，這個「顛」是高，山的最高處叫做顛，這個「顛」倒過來了，倒過來就變成下了，其實就是錯誤的意思。

那麼在這裡說「顛倒」有七種：第「一」個是「想倒」，「二、見倒，三、心倒，四、於無常常倒，五、於苦樂倒，六、於不淨淨倒，七、於無我我倒」，這是七種倒。

「煩惱顛倒攝」這科的大科的名字是這樣。分兩科，第一科是「舉」出來這個「顛倒」。又分兩科，第一科「標列七種」，這七種標列出來了。第二科「別釋三倒」，七倒裡面解釋那三種倒。三種倒，先解釋「想倒」，怎麼叫做想倒呢？

辰二、別釋三倒（分三科） 巳一、想倒

想倒者，謂於無常、苦、不淨、無我中，起常、樂、淨、我妄想分別。

就是我們的色受想行識，是剎那剎那地生滅變化，終究是老病死，是一個必朽之物，一定是要敗壞的，這個身體不管是怎麼樣健康、不管怎麼長壽，終究是要敗壞的。

這是個無常物，但是我們心裡面總是常，總是希望它常，希望它永久，總是要萬歲。

前面於「無常」起「常」想。於「苦」起「樂」的想，這個色受想行識是苦惱的，會有很多很多的苦惱。剛才說的，老病死苦、怨憎會苦、愛別離苦，乃至壞苦、苦苦、行苦都是苦，但是我們總感覺到不苦，感覺到快樂。這個是因為從久遠以來，這個顛倒心的心情，總希望這個樂。雖然感覺到苦，心還是希望那個樂，所以總是執著這個樂。所以於苦不知道是苦，而認為是樂，這樣的想法就是「想倒」。

「淨」，色受想行識是個臭穢的，但是總感覺到不臭穢，很清淨，很好。

「於無我，我想」，本來這個身體裡面沒有常恆住不變異的我，但是還是認為是我，這樣的妄想。

所以「於無常、苦、不淨、無我中」，起常想妄想分別，起樂的妄想分別，起淨的妄想分別，起我的妄想分別，那麼這就叫做「想倒」。什麼叫做想倒？這就是想倒。這樣的妄想分別，是我們凡夫日常生活裡面的一種思想，習慣了的思想，也就是我們的一個希望，老是希望這樣子，儘管很困難，還是希望，還是希望是這樣子，那麼這就叫做想倒，這樣說呢，這個想倒是很普遍的。

已二、見倒

見倒者，謂即於彼妄想所分別中，忍可欲樂，建立執著。

「見倒」怎麼講呢？「謂即於彼」，就是說我們哪，我們的心情在妄想分別裡邊，就是在無常、苦、不淨、無我中，起常樂我淨的妄想分別的裡面，「忍可欲樂」。

「見」這個字裡面有個智慧的意思，是有一點智慧的意思。有智慧這話怎麼講呢？我們一般的人，也不去講究什麼道理，只是我歡喜，只是這樣子就是了，我歡喜這個，我就去追求就是了。等到有頭腦的人、有思想的人，他要說出個道理來的。說我希望是常，會說出個道理來的。常、樂、我、淨，都說出個道理來。說出道理說得你還不能不相信。說出來語言、寫出來書，告訴你怎麼怎麼地，這樣子就是更加強了自己的執著。自己也相信自己說的理論，也勸別人相信這個理論，大家一直地這樣子去「忍可欲樂」，就是非常同意，認同這樣的，是的，是常樂我淨的，是這個意思。「忍可」同意這地方的說法，「欲樂」，就是特別歡喜，是的，我這麼做是對的。

這社會上的確是那樣子，社會上那個有學問的文學家，他會說出來很美麗的言句，使令大家還歡喜讀，讀他的言句。自古、從多少年，幾百年，幾千年，還有人繼續讀，繼續讀這個言句，是「忍可欲樂」，就這樣子，那麼這就叫做「見倒」。

前面說「想倒」是一般人的境界；「見倒」就不是平常人了。「忍可欲樂，建立執著」，本來雖然有執著，執著也不是那麼厲害，這一來可是特別厲害了。

巳三、心倒

心倒者，謂即於彼所執著中貪等煩惱。

「心倒者」，第三個是心倒。「謂即於彼所執著中貪等煩惱」，心倒是指什麼說的呢？就是在彼所執著的常、樂、我、淨裡邊，也就是在那個無常、苦、不淨、無我中，起常樂我淨的妄想分別裡邊、或是在執著的裡邊「貪等煩惱」，就是引起這是常樂我淨的，色受想行識是常樂我淨，於是乎貪的煩惱起更厲害，瞋的煩惱也厲害，各式各樣的煩惱都是很厲害的，這樣意思，這叫做心倒，這個心都顛倒了。

這樣說呢，「想倒」，想的顛倒，是普遍都是這樣子。這「見倒」，是單獨指外道說的，就是有學問的人，這些外道。「心倒」，就是一般的凡夫了，或者說是在家人，心倒。這加起來，這是三倒，其實也就是七倒。「即於彼所執著中貪等煩惱」。

所以修四念處正好來對治這個常樂我淨。對治常樂我淨就沒有想倒，沒有想倒就沒有見倒，沒有見倒也就沒有心倒，那麼就得解脫了，是這麼意思。

卯二、煩惱攝（分三科） 辰一、標列

當知煩惱略有三種。或有煩惱是倒根本，或有煩惱是顛倒體，或有煩惱是倒等流。

這是第二科「煩惱攝」，這裡面先分三科，第一科「標列」，第二科「隨釋」，第三科「別廣」。這底下是第一科「標列」。

「當知煩惱略有三種」，前面說七種顛倒，若按類別來說，就是有三種，那三種呢？或有煩惱是顛倒的根本，或者有的煩惱是顛倒的體相，或者有的煩惱是顛倒的等流。

這是標列出來，底下解釋。第二科是解「釋」，解釋分三科，第一科是「倒根本」。

辰二、隨釋（分三科） 巳一、倒根本

倒根本者，謂無明。

「倒根本者」，我們對於色受想行識生起常、樂、我、淨的顛倒，根本的原因是什麼呢？為什麼會生出顛倒呢？「謂無明」，就是我們沒有智慧，不認識色受想行識的真實相。這個不認識它的真實相的就是「無明」，不明白，這是最根本的煩惱。最根本的煩惱，也就是最微細的煩惱，我們自己不覺知，自己不知道這個煩惱。我們日常生活的事情，我們若特別注意的時候，雖然還不能夠認識那個最微細的煩惱，但是會知道，由煩惱向前推，是感覺到是非常微細的。平常的舉心動念，這個心動念的時候，會知道是非常微細，就會知道這件事。我們若是心裡面也沒有、不感覺到有什麼

貪心，有什麼愚癡心的時候，我們感覺好像沒有什麼事兒，其實那個時候就是無明的境界，就有無明的境界。無明的境界，其中我們若是不做什麼也不感覺什麼，若做就會知道，感覺一個最嚴重的、最厲害的無明的作用，就是執著什麼都是真實的這件事，無論什麼都是執著是真實的。

佛說一切一切色受想行識、眼耳鼻舌身意，乃至山河大地、地水火風都是假的，有若無的樣子，不是真實的。但是我們的心情，執著都是真實的，無論什麼事情都是真實的。像那風一吹，那樹葉一動，是真的，就執著是真的；小草上的一飛也是真實的；看見有人瞪了一眼，也是真實的；什麼都是真的，不知道是假的。我們這一動念就執著真的，你看它可怪不，他怎麼不一開始認為是假的呢？他不這麼分別，認為都是真的。只有什麼時候會有一點動搖執著真實的心情呢？我們執著真實的心情被動搖了一下，什麼時候呢？是做完夢，醒夢的時候。做特別有意思的夢，印象特別深刻的時候，但是醒了就沒有，沒有這麼回事。那麼你若在這裡想的時候就知道，我在認為是真實的時候，可是一醒的時候，什麼也沒有，就是那個執著真實的對不對呢？就這個時候會有這麼一點，但是很快就忘了，還是認為什麼都是真實。所以執著真實這個地方，就是那個無明的一個作用，執著真實。不知道是假的，還是那個無明，不知道、執著真實，這都是這個作用。

「倒根本者，謂無明」，無明是很厲害的。你執著是真實的，然後心就動，又是這個貪來了、瞋來了，各式各樣的煩惱會來了。若知道是假的、是空的、無所有的，心就不動；不動，所有的煩惱都不動了。所以「倒根本者，謂無明」。那麼我們若修行的時候，修四念處的時候，一定要觀察到這裡，要觀察身受心法、觀察色受想行識都是假的、都是空的。

這個看出來《金剛經》非要認真地學習，當然《金剛經》是最好；不過《金剛經》還是有問題，就是你不容易找到最合適的參考書。最好是《大智度論》，《大智度論》告訴我們修四念處的時候，就是要破這個真實，執著真實的心情。你常常作如是觀、常常作如是觀，慢慢地、慢慢地，思想上就轉變，就起變化；一起了變化，煩惱就開始降低了，逐漸、逐漸就不起了，分別煩惱不起了，就得無生法忍了。

所以「倒根本者，謂無明」，要從這個地方開始修行，開始修行呢，非要常常讀經，讀經把佛的法語要記住。《辯中邊論》上有一句話「忘聖言」，這是一個過失。我們修行有什麼過失？「忘聖言」，佛的法語忘了，忘了這句話，就不知道怎麼修行了，你不要忘了這句話。比如說你學《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相即見如來」，你不要忘，你常常地走路也好、坐在那兒也好，你心裡面把這一句法語把它現出來，現出來然後思惟。其實這句話誰都能背得住，那幾個字誰都能認識，

誰也都能背下來，但是問題是什麼？你要用這個念，用四念處那個念，要把它現出來，然後常思惟觀察才可以。

這個修行其中還發現一件事，就是佛告訴我們修行次第裡面，我們發現一件事，發現什麼事？告訴我們在心平氣和的時候修行，就是也沒有人來罵我，也沒有人來讚歎我，就是沒有人睬我是最好的時候。我心裡面什麼事也沒有，心裡面很輕鬆，沒有壓力，這時候修四念處。這時候把這個心收回來用奢摩他、毘鉢舍那的方法思惟，「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，這是我空觀。「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相即見如來」這法空觀。其實就是不需要很多，就是這件事就夠了。思惟是假的、是空的，色受想行識都是假的、都是空的，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，這件事不是做好了，今天也這樣做，明天也這樣做。

你看這《阿含經》，看我們出家人的戒律上，不是說我們誦的戒本，不是這個，是《廣律》。戒本上有《廣律》，那上面就說到一些事情。或者是在樹下，不是在室內，在樹下，樹下面在那兒經行，經行一會兒坐下來，坐它幾個鐘頭要再經行，幹什麼？就是做這件事，就思惟我空、法空，也就是來破這個根本無明。這個時候心情沒有壓力，說是「佛法不離世間覺」，對的，要到城市間去修行去，當然你可以，我是不可以，我還是要到山裡面、寂靜的地方比較好。好什麼呢？就是沒有人睬我，我也不需要去睬別人，別人不睬我，我的心裡面就是思惟，破這個根本無明。

不是說是我心裡面很浮動起來了，貪心很大起來了、瞋心很大起來，不是這個意思，固然那樣的煩惱來了也要調伏，但是真實用功不是這個時候，是在寂靜處，心裡面平和的時候，用奢摩他、用毘鉢舍那，這樣用功。當然這樣，偶然地也可能會有些浮動，但是那不是，那是少數。多數用功的時間是心情平靜的時候，來破這個根本的執著，多數是這樣。你常常這樣做，我們在經論上看，有人結夏安居三個月成功了，得無生法忍了，三個月。說我們不、我們的業障重，我們三年也可以吧！他三個月，我們三年怎麼樣？三年說還沒有成，但是已經有好消息了。

說是今天有一個什麼大法師來了——報章發表消息，很多人要去聽講，心就動了，要去聽講。去聽講也是好，也是對的。所以這個地方就是有點問題。如果你若把這些經論，像《瑜伽師地論》、像《金剛經》、《大品般若經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《大般涅槃經》、《華嚴經》、《法華經》這些經，你能夠用功地用功修行，就夠了。什麼大法師還能超過這個事情、超過這個經論？思想就穩定下來了，什麼境界不動。但是你思想沒有穩定，還非動不可，那就好了，那也可以動，去聽一聽也是對。不去還不行，不去心裡面不舒服，也是可以去。我就是這樣子，我以前也是這樣子。但是現在我心裡面沒有這個事情，說這話什麼意思呢？你要用功修行，非要心

裡不要動！忽然間跑那兒去跑一跑，忽然間又跑那兒去跑跑，不行，你的心不安下來不行。

所以這地方是說煩惱，說煩惱，從這裡就得到用功的消息，是這麼意思。「倒根本者，謂無明」。

已二、顛倒體

顛倒體者，謂薩迦耶見、邊執見一分，見取、戒禁取，及貪。

「顛倒體者，謂薩迦耶見」，這顛倒體是什麼呢？「謂薩迦耶見」，就是從無明裡邊發出來的薩迦耶見。

前面怎麼講的，什麼叫薩迦耶見？智禪法師你講什麼叫薩迦耶見？

「薩迦耶見，由親近不善知識、聽聞非法、不如理作意故，或由任運失念故，等隨觀執五取蘊為我，由分別或不分別染汙慧為體。」

對，你記住了，看來你是用功了！

什麼叫做薩迦耶見？「顛倒的體就是薩迦耶見」，「親近不善丈夫、聽聞非正法」，在色受想行識裡面隨一樣去觀察思惟，認為是我、我所，那麼這時候這裡有分別我執，有俱生我執的不同，那麼這就是顛倒的體，執著有我，這是不對的，這是薩迦耶見。

「邊執見」，就是斷見是一邊，常見是一邊，而這裡面說邊執見裡面本來是有兩分，一個是常見，一個斷見，現在說其中的一分，一分是什麼？就是常見，指常見說。邊執見的常，認為是有個常恆住不變異的我。

「見取、戒禁取」，前面那個十種煩惱常常地讀，常常讀，熟悉一點就知道每一個名字是什麼意思。

「及貪」，就是貪著心、貪心，那麼這就是顛倒的體。

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

問：師父慈悲，對於無想定還是有一點問題，就說這個無想定的時候，是第六識不動，那這樣說的話，第六識應該沒有熏成種子。比如說生到無想天去之後，這一段時間應該是沒有第六識的種子了，根據這個等無間緣的說法。那麼他這個人再投生到世間，有了宿住念之後，他就回想說；應該是等無間緣，中間是沒有任何間隔的，他應該沒有中間空檔的感覺。請師父開示。

答：修無想定，是在人間。在人間得到色界四禪，得色界四禪的時候，他認為把這個想滅掉了就是涅槃，所以他在色界四禪裡面，就訶斥這個想，那和我們沒得定的

人分別心不同，在禪定裡面那個心訶斥這個想，然後心就停下來。就這樣子訶斥又訶斥、訶斥又訶斥，慢慢想就不動了，想就不動了，就得到了無想定，成就了無想定。成就了無想定，這個定是由長時期地修行成就的，也就是那個定力把這個想折伏了、不動了。

折伏不動了的時候，你認為在阿賴耶識裡沒有熏成種子，這個意思？是不是？我們的心，有的時候貪，有的時候瞋，各式各樣的煩惱在動，在動的同時，在阿賴耶識裡面熏成種子。而得無想定的人，是經過修行，先是成就了色界第四禪的定，這個定當然有色界種子，它沒有停留在那裡，繼續地修另一個定，修無想定，他就破這個想，就叫它不要動！當然也有止也有觀，觀就是說想的過失，他心裡面這樣思惟，就是觀。觀以後，他又修奢摩他，心就不動，不動一個時候，再修觀，再思惟想的過失，然後心再寂靜，這樣久了，這無想定成功了，心就不動了。那麼你說他這樣子會不會熏成種子？

問：如果是第六識不動，應該沒有熏成種子，但是第七識和第八識應該是有種子的，應該是熏成種子了？

答：就是他這樣修，有沒有熏成無想定的種子？從表面上看，他這樣修，就成功了，得到了無想定。在人間成功了無想定，他有時候出定，有時候在定，因為他還要去乞食，也可能在深山裡面不乞食，也可能，他可能也還是有出入定，因為人間的身體，不可以長期在定。有時候出定，有時候在定，壽命到了就結束了，人間的生命結束就死掉了，這時候有個中有出現，就生到色界的四禪天，就是無想天。到那裡頭一個半劫還沒能正式入定，經過半劫才入定，入定以後經過四百九十九劫，前面有個半劫，有四百九十九半劫就出定，出定又有個半劫就死掉了，就這無想定，加起來是五百劫，五百大劫，壽命就是這麼多。那麼你說他有沒有種子？在這個說一切有部律上，說到這個周利槃陀迦這位阿羅漢，說他笨，其中說到一個原因就是以前得過無想定，這可見無想定能令人笨，有這樣事情，能令你笨，這無想定。

問：所以它應該是一個無記的狀態，而不是沒有動，第六識應該是處於一種無記的狀態，它熏成了無記的種子？

答：無記這個詞是用於我們平常人，平常我們的心有的時候是善，有時候是惡，有時候也不善、也不惡，這時候叫無記。但是得了定，是超越了我們常人的境界，這是屬於定的。但是他說無想定就是涅槃，那就是邪知見了，那是邪知邪見了。不管是怎麼解釋，反正他是在色界第四禪裡面修無想定成功了，等到壽命到了，就生到色界第四禪的無想天裡面，五百大劫然後又死了，就是這樣子。

我在臺灣遇見一個人，這個人似乎是會計師或是幹什麼的，他平常的時候，他心裡面沒有這個數字，沒有 12345 這數字，也沒有「人之初，性本善」這一切讀書的文字，心裡老是沒有，沒有字。但是若是計算數的時候，好像不用怎麼想就出來了，12345 就出來了。他問我這是什麼原因？譬如說話嘛，這也是文字，不然就不會說話。但是他好像就是說，他就是不想，什麼也不想，習慣了這樣，什麼也不想；但是若想就出來了。就是他自己也不是太明白這個事情，我說你可能前生是得了無想定，得了無想定今生就習慣心裡什麼都不想，可是要用的時候就會出來，就會出來，也可能是這樣。

得了定的人，前生得了色界定的人，這個定的力量結束了，又回到人間來，他就有前生剩餘的氣氛，還有那種氣氛，得色界定的人，就是這樣。有一個人說是他疑惑他前生是色界天的人，又再來人間。我說你不是，我說你如果是色界天的人這回來到人間，你今生信佛，能出家，若遇見佛法，你能出家。但是你現在遇見佛法，你還沒能出家，你可能是欲界的人，你前生是欲界天的人，也可能是人間的人，不是色界天上的人。

我們說我們靜坐，無想定有沒有熏成種子？我們現在常常要靜坐，打禪七這件事情來做比例，說我昨天午前兩支香我很順，一止靜以後，奢摩他修得非常好，一個鐘頭一支香，好像沒有幾分鐘就過去了；等到下午就不對，下午幾支香就沒有這個境界。但今天呢，又有了，又有，今天有呢，午前只有一支香，午後有兩支香，晚間又不行了。就是有常常是這樣變化，但是總是有。時間久了，常常這樣坐、常常這樣坐，忽然間得定了。這樣從這個得定的經過來看，我們單獨說奢摩他，這個奢摩他的寂靜住，應該是熏成種子，你能這樣寂靜住，同時在阿賴耶識裡面就熏成了寂靜住的力量。所以你繼續地這樣靜坐，就使令那個寂靜住的力量繼續增長廣大，最後成功了。如果是不能熏成種子的話，那就很難增長廣大，就很難。你頭一次你靜坐半小時，三十分鐘心裡面一切的妄想都沒有，能夠明靜而住。如果沒有熏成種子的話，後來很難進步了，進步就是因為原來有種子，那個力量沒有失掉，在阿賴耶識裡面儲藏著沒有失掉。所以再靜坐的時候，就加強了原來的力量，你再靜坐又加強，不斷地加強，後來達到一個程度就成功了，得定了。如果說是寂靜住沒有熏成種子，沒有熏成種子得定有困難。

譬如你背這個〈赤壁賦〉這文章，背一遍、背一遍，一段一段背，最後讀了十遍背下來了。就是第一遍你熏成了一點力量，第二遍又熏習，第三遍、最後這力量達到一個程度，就把〈赤壁賦〉背下來了。如果第一遍你沒能熏成，沒有能夠熏成那個力量，第二遍也不能熏成，第三遍也不能熏成，那你永久也背不下來，道

理應該是一樣。

所以從這個看，一開始滅這第六識，而實在第六識只是不動而已，還是沒有滅，是不動。這久了的時候，那因為他這個色界第四禪的定當然都很深，比初禪、二禪、三禪都是深的，但是都還在第六識的境界裡面，等到最後把第六識滅了，那麼就是變成無想的境界。所以應該說能熏成種子。

問：師父，您剛才提到說在修奢摩他的時候，如果不能熏成種子的話，那就不能夠增長廣大。那這個我就不太明白說不能熏成種子，什麼原因讓它不能熏成種子呢？因為你一個起心動念，不是都會熏成種子嗎？

答：是！所以應該是能熏成種子，你心裡面有一刻鐘的寂靜住，這個時候在阿賴耶識上面，就熏成了一刻鐘的種子，這一刻鐘就熏成了種子，不是沒有熏成種子；如果沒有熏成種子，就很難，你用什麼理由說它增長廣大呢？

問：那是我剛才聽錯了，我剛才聽成您說在修奢摩他的時候，不能熏成種子的話，那就不能增長廣大。

答：是！但是意思是熏成種子了，所以能夠逐漸地增長廣大，是這樣意思。所以我們若是靜坐的時候，我今天有兩支香坐得不錯，第三支香就不行了，還是亂。但是你不要灰心，你那兩支香那個力量，已經栽培在阿賴耶識裡面了，中間有一個時候，它又出來了，又能夠一支香寂然不動，明靜而住，逐漸地逐漸地就成功了。「心裡面寂靜住，不能熏成種子」，這句話不能成立，應該說是熏成種子。

問：師父，能不能談談這個無想定跟滅受想定的主要差別是什麼？一個色、一個無色，它們的能效怎樣來說？

答：這個滅受想定是由無我觀，他有無我觀，是聖人，當然要到第三果聖人，這三果聖人滅除去無所有處定的愛，他就有能力入滅盡定——滅受想定。他有無我觀，他入滅盡定的時候，這第七識是清淨的，沒有我我所的執著。無想定他沒有修無我觀，他的第七識還是染汙的，就這地方還有差別。無想定還是凡夫，滅盡定是聖人，而且三果以上的聖人。初果、二果還辦不到，想要入滅盡定還不行的，要三果，三果要達到無色界天無所有處定的欲滅掉了，才可以。

問：師父，在 185 頁，「計後際常」這個地方。我不太明白「計前際常」是以天眼通跟宿命通來說明這個「前際常」的不正確，「後際常」是用想跟受來說明「後際常」的那種執著，那麼為什麼要用想跟受來說明「後際常」，因為想跟受，「前

際常」也有啊！為什麼一定要用想跟受來說明？

答：這是指這個人說的，你看那個文「計後際者至皆悉常住者：此由生處計我差別」，這個生處計我的不同。「謂見我有一想，或種種想」，這是指這個有這樣思想的人，這樣人呢，他有一想或者是種種想，指這個人說。「是名見想差別。有一想者，謂在無色空無邊處、識無邊處。有種種想者，謂在下地。」是這樣意思。就是無色界天的空無邊處、識無邊處只有一想，就是空無邊處想、識無邊處想，是他的一種想，他沒有其他的想。「種種想者，謂在下地」，那就是色界第四禪以下了，所以叫做有想不同。「即如所說隨其次第應知說我有狹小想、有無量想」，狹小想是欲界，有無量想應該是色界。「見我一向有樂有苦，及有苦樂，及不苦不樂，是名見受差別。」這是有這樣的思想的人本身的問題，他有想的差別、有受的差別。「一向有樂者，謂在下三靜慮；一向有苦者，謂在那落迦；有樂有苦者，謂在鬼、旁生、人、欲界天；有不苦不樂者，謂在第四靜慮已上，乃至非想非非想處。彼於常（當）生起如是計，是故說名計後際者。雖於想受見有差別，然計為我，於想及受不如實知，是故說言不見自相差別。」這樣意思。

「計後際者，於想及受雖見差別，然不見自相差別。是故發起常見，謂我及世間皆悉常住。」已一舉因緣，已二明所立。

「彼於常生起如是計，是故說名計後際者。」這個「彼於常生」這個「常」字對嗎？可能是「當」，我看這個文，這是個差字。現在知道這個想受，是能有這個思想的人說的。不同。

問：師父，這意思是說那前際常，前際也會有想跟受？

答：是的！人都不一樣，有的有一想，有的種種想，就是定力也有深淺，神通也有深淺，是天眼通或者宿命通；所以他們的執著也不一樣，這計前際計後際也是不一樣的。

問：師父，還有一個問題。這個害為正法論者這裡面有一個說，如果把那個動物傷害了以後，去祭祀以後，然後唸個咒術，可以把牠能超渡到天界去，這個是不合理的。那麼你現在來看，我覺得像西藏的密法的人，他們都沒什麼青菜水果吃，他們也吃肉，好像他們也是唸個咒就把牠們超渡出去？您知道有這樣的事？

問：如果是打蒼蠅，或者是掃除的時候碰到螞蟻，我們也唸往生咒給牠超渡一下？

答：我們無意中傷害了小小的動物，我們感覺到抱歉，所以會唸些經咒迴向牠，祝福牠，心就安了一點。若說是以眾生的身體做自己的食品，然後用唸咒超渡牠，在這一段文裡面可以研究研究。

那地方說的我講到那地方，那段文還是容易懂。如果說是你唸咒能超渡牠，把牠殺死了，然後超渡牠，那你把你自己親愛的人殺死他，然後唸咒超渡生天，你可以做這個事嗎？你能不能？如果你不能，那你說是殺死牠能超渡牠，這件事不合道理，這不合道理。而那段文是指那外道，實在是騙人的話，他自己是想吃肉，但是用這樣的話來隱瞞，隱瞞他，說我唸咒能超渡牠，來隱瞞他要吃肉的想法，是那麼回事。真是你讓他來做，把你親愛的人殺了，你唸個咒把他超渡了，看能不能？他也不敢做，還是不能做。在這個《瑜伽師地論》，還有《顯揚聖教論》裡面也有些事情，說到這些事，可以再深入地研究研究。

已三、倒等流

倒等流者，謂邪見、邊執見一分、恚、慢，及疑。

這是「煩惱雜染」，裡面一共是九科，現在是第七科「煩惱顛倒攝」這一科。第一科是「舉顛倒」講完了，現在第二科是「煩惱攝」。「舉顛倒」，就是舉出來那七種顛倒，然後又加以解釋。第二科「煩惱攝」，就是顛倒和煩惱配合一下，彼此的攝屬。這裡分三科，第一科是「標列」，標列就是前面說的「當知煩惱略有三種。或有煩惱是倒根本，或有煩惱是顛倒體，或有煩惱是倒等流。」「倒根本」是什麼？「謂無明。」「顛倒體者，謂薩迦耶見、邊執見一分、見取、戒禁取，及貪。」這是四種顛倒的體性，在十種煩惱裡面就是薩迦耶見、邊執見的一分、見取、戒禁取，加貪。這一共是五種。剩下來就是第三科「倒等流」。

這十種煩惱配這四種顛倒，只說到五種。剛才說的「薩迦耶見、邊執見一分、見取、戒禁取，及貪」，只說到這五個。五個實在就是四個半，其餘的沒有標，沒有說出來。其餘的沒有說出來，究竟那是怎麼回事情呢？這就屬於第三科「倒」的「等流」，就是顛倒法的同一類性質的東西。雖然沒有把它放在裡面，但是它也是它的同類性質的，就是這樣意思。

那幾種呢？「謂邪見」，十使裡面那個邪見，還有「邊執見」的「一分」。前面說邊執見的一分就是常見，那是顛倒體裡面的，那麼還剩下來的邊執見一分就是斷見。斷見沒有放在裡邊，它就屬於等流了。還有「恚、慢，及疑」，也沒有放在顛倒體裡面，那麼它這幾種屬於什麼呢？屬於是倒的等流。

前面說顛倒的根本就是無明，完全是由無明裡面出來的。「無明」，就是不知道一切法都是虛妄的，執著是真實的。從這裡面看出來，執著有我見、有常見、有斷見、有邪見、有見取、戒禁取、有貪、恚、慢、疑這幾種。所以剩下來的，就還是這些顛倒的等流，同一類性質的，遭遇到不同的情況，所生起的反應，就叫做「倒等流」。

「邪見」，撥無因果，這也是無明，也是這樣子。

「邊執見」，前面常見之外是斷見。不知道因有感果的作用，得到果以後，它又會去生出來種種的煩惱，生出來種種的業力，又去感果報。由因而果，由果而因，就是相續不斷地流轉下去，不是斷了的。但是人有無明的關係，這智慧不對，就是顛倒執著。執著是斷的，所以還是顛倒的等流的。

「恚」，就是瞋心。

這裡面說貪、恚、慢及疑，是怎麼回事情呢？是外道他執著邊執見，執著有身見，有各式各樣的執著。你讚歎他呢，好像他也歡喜；你若是誹撥他，說他：「你說的不對，你是邪知邪見。」他就會「恚」，就瞋恨了。這是在他的見、在他的思想上引起

的憤怒，引起的瞋恨心，那叫做「恚」。不是我們一般的貪著五欲，滿意了就貪，不滿意就會恨，和那個不同。那個是屬於愛煩惱，這個是見煩惱的。

「慢」，就是他有這個思想的時候，有所執著的時候，那麼當然他是慢，他就高舉。心裡面就是輕視別人，認為自己有高尚的理想，所以那就叫做慢。但是究竟怎麼回事？他還是有「疑」的，沒有見道。只有佛教徒得入聖道的人，沒有疑。得入聖道，得初果以後也好，大乘得了無生法忍也好，對人生的真相，諸法的真實相沒有疑問了，決定是這樣子。不會你張三、李四說出個什麼理論來，他會動搖，沒有這回事情，不隨別人的舌頭轉了。但是沒有入聖道的人不行。比如是外道，他心裡面雖然他和別人講，宣揚他的真理，他好像真實的，但是他心裡還是不決定的，所以他還是有「疑」。還是由那無明裡面，流露出來這麼多的煩惱的，所以這是倒的等流。

辰三、別廣

此中薩迦耶見是無我我倒，邊執見一分是無常常倒，見取是不淨淨倒，戒禁取是於苦樂倒。貪通二種，謂不淨淨倒及於苦樂倒。

「此中薩迦耶見是無我我倒」，這是第三科「別廣」。「煩惱攝」裡面分三科，第一科是「標列」，第二科「隨釋」，現在第三科「別廣」。就是詳細地把它配一配，把這個顛倒和煩惱說一下。

「此中薩迦耶見是無我我倒」，就是在無我法中，色受想行識裡面沒有我嘛，他偏要執著有我，這是一種顛倒。

「邊執見一分是無常常倒」，就是執著有我，執著這個我是常恆住、不變異的。

這件事我們若是修無我觀的話，你非要清楚地知道這個常倒不可。就是在有老病死、有生滅變化的色受想行識裡面，有一個不老病死的「我」。你一定要……說「沒有我」，究竟什麼是「我」？你要清楚。執著有我，我們在這個……現在的大德也好，古代大德也好，有的時候他開示我們，什麼叫做「無我」？他只是說「沒有我」，而不說「我」的相貌。我們後來學習的人就是迷迷糊糊的。只是說沒有我，色沒有我，山河大地沒有我，受想行識沒有我，究竟什麼是我？我是什麼樣子？他不說，他不講！不講，你就不知道。你的無我觀怎麼修呢？沒有辦法修。只是用一般的人情這樣子去說，那怎麼能得……無我是聖人的境界，那樣講無我，怎麼能是聖人呢？這是一個問題。

所以我們，如果《阿含經》你不注意學習，《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大智度論》你不注意學習，就有這個問題。這個我、無我都搞不清楚。但是從來這麼講這個、講那個呢？結果還是「有我」。還是說有我，不然的話，這個理論說不過

去。於是乎佛教的真理弄得混亂，思想混亂，就是有這個問題。現在《瑜伽師地論》不是，我剛才說《大智度論》也是，它清清楚楚說出來什麼叫做我——無我！這樣子你這無我觀你才能修嘛！所以在這個身體裡面，在這個老病死裡面沒有這個我，你要清清楚楚的，不是說要有疑問，不是那麼回事。

「邊執見一分」，就是那個常我、常見。邊執見一共兩分，現在說其中的一分就是常見。這個「常」怎麼回事呢？常是無常常倒。在這個色受想行識裡面，都沒有常恆住的東西；但是就執著有個常恆住的我，所以叫做「常倒」。

「見取是不淨淨倒」，這十使裡面那個「見取」。這個見取前面也講過，就是外道他認為他的思想是最殊勝的——最勝、最上、最微妙、最第一的，這個是最好，你們的思想都不如我——就是這個想法，是「不淨淨倒」。因為這種思想是錯誤的，不是一個美妙的思想，他認為是最好的，所以是「不淨淨倒」，這樣意思。

「戒禁取是於苦樂倒」，外道修那個苦行，就是一種戒，持這個牛戒、狗戒、雞戒，還有學鹿、鹿戒，學這種戒是一種苦行。或者是太陽，用太陽曬，四面都是火，修這種苦行。這個苦行，實在是苦而認為是樂，認為這樣將來可以生天，怎麼怎麼的……等這苦惱受完了，將來就生天了。所以他那種就是一種「於苦樂倒」，在苦惱的境界上認為是樂。

「貪通二種」，貪的煩惱就是愛著他的思想，那麼這通於二種，「謂不淨淨倒及於苦樂倒」，通於這個。

現在這樣子這一大段文，就把顛倒和十使（十種煩惱），完全配合完了，這樣意思。

寅八、煩惱差別（分二科） 卯一、標列

煩惱差別者，多種差別應知。謂結、縛、隨眠、隨煩惱、纏、暴流、梘、取、繫、蓋、株杌、垢、常害、箭、所有、根、惡行、漏、匱、燒、惱、有諍、火、熾然、稠林、拘礙，如是等類煩惱差別。

「煩惱差別者」，前面是第七科，顛倒煩惱的配屬。現在是第八科「煩惱的差別」，煩惱的差別和前面煩惱的分別也不一樣。分兩科，第一科是「標列」。

「煩惱差別者，多種差別應知」，那多種呢？「謂結、縛、隨眠、隨煩惱、纏、暴流、梘、取、繫、蓋、株杌、垢、常害、箭、所有、根、惡行、漏、匱、燒、惱、有諍、火、熾然、稠林、拘礙，如是等類煩惱差別」，這是煩惱的不同。就是它有不同、特別的情況，就是列出來特別的名字，表示煩惱的相貌。這是「標列」。

底下第二科就是解釋，「隨釋」。第一科「辰一、釋名字」，解釋煩惱的名字，

一共有二十六個名字，現在第一個是「結」。

卯二、隨釋（分二科） 辰一、釋名字（分二十六科） 巳一、結

當知此中，能和合苦，故名為結。

這裡面第一個名字叫做「結」，煩惱又名為結。「結」是什麼意思呢？「能和合苦」，就是它有能力，使令你的心和苦惱在一起，受苦惱的折磨。身心憂苦，使令你種種的不安，那麼這就叫做結。這樣看呢，這個「結」就是和的意思，和合名之為結。但是不是與快樂，而是與苦惱在一起。煩惱有這個力量，能叫你和苦惱在一起。人是不願意有苦的，但是非苦不可，什麼原因呢？就是煩惱的力量。你若不煩惱，就沒有事了。

比如說這個人為憤怒所折伏、所折磨的時候，發很大的脾氣。沒有煩惱的人在旁邊看就是：他把那個憤怒的瞋心把它轉移了，就立刻就沒有事了嘛。但是不可以轉移的，就是繼續地憤怒，繼續受這個憤怒的折磨。就是你若不注意，你還不知道。你在自己不發脾氣的時候，自己沒有憤怒的時候，你去看那個憤怒的人，你就會覺悟到。那個人的本心是很溫和，是很平靜，沒有什麼事的。但是憤怒若一來了呢？這個人就苦惱了，為憤怒所苦惱，所以這個憤怒和他的心合起來了。但是他若是知道……像佛教徒，你學習了佛法，我的本心也不貪，也不瞋，也不……一切煩惱都沒有，本身是一張白紙。忽然現在有憤怒，就是這個瞋心所來了，我若不同瞋心所合起來，我的心就沒有什麼事嘛，很快會明白到這裡。若是把它去掉，去掉嘛，那你就可以學習聖道，學習戒定慧，才能叫這個憤怒不起，不生起。

那麼沒有學習聖道怎麼辦呢？轉移目標！你現在念佛，心裡不要去思惟那個苦惱的事情，你去念阿彌陀佛也好、念觀世音菩薩也好、念經也好，立刻心就太平了。但是我們自己還是……，「不行！他罵我，他挖我的牆腳，他破壞我。」你用智慧處理這個事情，不要發瞋心，你發瞋心先傷害你自己。心裡平靜，用智慧解決問題，可以還是一樣嘛！你發了瞋心，問題還沒解決。所以自己……你時常在靜坐中，不要打妄想，思惟思惟這件事都有意思，用智慧處理事情。所以，「此中能合和苦，故名為結」。煩惱就是會做這件事，叫你苦。

巳二、縛

令於善行不隨所欲，故名為縛。

煩惱又名為「縛」，名字叫做縛。「縛」是什麼意思呢？就是「令於善行不隨所欲」，煩惱它另有一個作用，就是貪瞋癡這個煩惱，叫你在善行上不隨所欲。

譬如說我現在想要做善，做利益人的事情。在這廣大的社會有很多問題，我要想出來很多的解決問題的辦法，使令這個廣大的人群，能夠解除很多的痛苦，得到很多的幸福。做這件事的時候，哦！你本身的私心、貪瞋癡來了，就做障礙，來障礙。使令你這個善心善行不得隨欲，不能隨你所欲做成就的，它就能障礙你。我這貪心來了，就是不可以；瞋心來了，又不可以；各式各樣的煩惱來了，障礙你這個善行不得成就，不行！比如說：若是自己拿出智慧，來利益社會的時候，哦！不可以！這個人是我的怨家，不可以！或者是這個人，我若支持他，將來他會傷害我。總是想出個理由，叫你這個善事不得成就。煩惱就會障礙，把你困住了，繫縛住你，不得有這樣的作為，不可以有這樣的作為，「善行不隨所欲，故名為縛」。

已三、隨眠

一切世間增上種子之所隨逐，故名隨眠。

這是第三科，煩惱的名字又叫做「隨眠」。煩惱是什麼樣的呢？「一切世間增上種子之所隨逐」，「一切世間」就是所有的有情，不管你是天上的人、人間的人、三惡道的眾生，乃至你是不是相信宗教，乃至你是佛教徒，都是一樣，你內心裡面都有那個「增上」的種子，就是有力量的種子——就是煩惱的功能，而且是「增上」，就是有力量的，有力量的煩惱的功能——在你內心裡面隨逐不捨，和你不分離的，是這樣子。表面上這個人，貪心也沒出現，瞋心也沒出現，各式各樣煩惱都沒有活動。這個人看上去很平易近人，很好很好的，看起來很好。但是在佛法來說，他的心裡面有很多很多的煩惱種子在那潛藏著，隨時都會出來的，隨時都會出來的，那個就叫做「隨眠」。它在不活動的時候，就叫做隨眠，是這樣子。

所以用佛菩薩的慧眼來看，是這樣子。當然跟一個人的背景有關係，一個人的背景，他前生或者是學習過佛法，佛法學習了，他死掉了以後，來到今生，他還有一點佛法的氣氛帶到今生來。這個氣氛呢，對他煩惱種子的隨逐有影響，這情形又不同。如果完全沒有學習過佛法的，那又不同。說是從三惡道來的，人中來的，從三惡道的眾生來到人間的人；從欲界天的人來到人間的人；從色界天、無色界天來的人；或者從無想天來的人，都是不一樣的。他都把前一生的那個氣氛帶來，都對這個世間增上種子有所影響。但是不是決定的，今生又會遇見不同的因緣，又加以……又有影響，就是有影響的。你若是遇見一個惡知識，這惡知識和你有深厚的因緣；遇見有一個善知識，這個人是佛教徒，和你也有深厚的因緣。或者是各式各樣的情形……彼此沒有因緣，不容易受影響，就是有因緣的人，你就要受他影響的，因為中間有感情。這感情是太厲害了，理智也是很厲害，但是也要有因緣。所以一切世間的有情，他的內心

裡面，有增上種子的隨逐，就有這個問題，故名「隨眠」。

巳四、隨煩惱

倒染心故，名隨煩惱。

「倒染心」就是顛倒迷惑，就是貪瞋癡嘛！貪瞋癡它一活動出來，就染汙你的心。原來這個心，也無所謂染汙，也無所謂清淨，是無記性的。這個貪瞋癡一出來，就染汙你的心，使令心不清淨，使令你的心不能解脫。那個貪瞋癡一出來就使令心不清淨了，那麼這叫做「隨煩惱」，這隨煩惱還有這樣的意思的。

這些話是描寫煩惱的相貌，煩惱的相貌在我們佛教徒，也很有意思——這句話很有意思，有什麼意思呢？你天天靜坐讀經，忽然間煩惱來了，你立刻知道，哎呀！我的心不清淨了，立刻會知道這件事。若是沒有佛法的熏習的時候，你知道這件事嗎？唉呀！我現在心不清淨了！會知道這件事嗎？我看不知道。因為知道了以後，好！我立刻地把正念要提起來，把這染汙心的心把它排解出去，才會有這件事。所以這件事是很有意思的，所以佛法不可不學習。說名相很多，名相很多，都很有意思，要知道。

巳五、纏

數起現行，故名為纏。

「纏」這個字，是對前面那個種子說的。種子是沒有起現行，現行是由隨眠的種子生起來的作用。它沒有生起的時候，稱之為種子，稱之為羶重，稱之為隨眠。現在這裡是「數起現行」，一次又一次地發出來的活動，生起的活動。貪心生出來活動，瞋心也生起來活動，各式各樣的煩惱生起來活動，這時候就叫做「纏」。纏這個時候呢，就有什麼問題？你要修學善法的時候，它就有困難，你修善法就有困難。說我們要修止觀，它就障礙你修止觀。你說你要為大眾僧做事，不！它就要障礙你，就是自己障礙自己。

「數起現行，故名為纏。」說這個人有很多煩惱，但是不起現行就無障礙。你願意靜坐也可以，你願意拜佛也可以，願意誦經也可以，無障礙。若是有了現行，煩惱若活動起來，活動起來就不行，就有困難。所以我們用功修行的人，佛教徒想要用功修行的時候，你要抓住機會！煩惱不動的時候，你趕快用功，等到煩惱來了，煩惱來了你還能用功？不行！所以佛在世的時候，度那個因儒童，他現在今天他要結婚了，因儒童要結婚了，佛就在沒有舉行結婚典禮之前去度化他，一下子把他度化成了。太陽還沒出來，去度化他，就成功了；若結婚以後，你再去度化他，不行！那個時候，他的煩惱一直地活動，不行！你想要度化他就困難了。有好多這個例子，佛在世的時

候很多的例子，說是數起現行的時候，這時候你想修行困難了。

巳六、暴流

深難渡故，順流漂故，名暴流。

這是第六個「暴流」。暴流，就是這個河很深，水很猛，不容易渡過去。多數的一切人都是被水漂流，漂流過去了，都有可能淹沒到裡面了。煩惱亦復如是，我們這個煩惱深無底，也是不容易過這個煩惱河，它也是漂流一切眾生在生死裡流轉，在生死裡流轉，所以叫做「暴流」。暴流，當然是形容這個水的流動很有力量，你在裡面不容易站得住的。所以人若想修行的時候，你要在你煩惱沒動的時候才可以，你等到煩惱動時還修行呀？

巳七、梣

邪行方便，故名為梣。

這是第七個，叫「梣」。「梣」是什麼意思呢？梣有幾個意思，這木頭裡有個結，有個結那個地方叫做「梣」，木梣。但在這裡是說什麼呢？「邪行方便，故名為梣」，就是我們的煩惱是常常出來活動，但是這裡是指過去世，過去世的煩惱出來了，做了種種的罪過的事情，就是十惡業，這種邪行的行動。邪行的行動，就使令我們現在做種種的……過去的罪業在現在得到果報的時候，使令我們想要修學聖道有困難，那就叫做「梣」。過去世的煩惱造作了很多的罪過，這個罪過在現在，障礙我們修學聖道，那麼所以叫做梣，「名為梣」。

巳八、取

能取自身相續不絕，故名為取。

「能取自身相續不絕」指現在，我們現在這個愛煩惱，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。就是現在我們的愛煩惱、見煩惱，各式各樣的煩惱，就是貪瞋癡的煩惱，它不是老是睡覺的，它不是一個勁。它是隨眠，但是它有的時候很精神，它不睡覺了，就出來活動。活動又是造了很多的罪，這樣呢，這罪業造成了，在將來世又去得果報，得個身體，得個生命體了。「相續」，現在生命體死掉了，又得個生命體，是相續的。「不絕」，不會斷的。這個身體得到了，得到以後，又是由煩惱去造業，又得果報，沒個完的。「故名為取」，這個取是這樣意思。就是這個煩惱，它會不斷地叫我們去得苦惱的果報，這叫做取。「能取自身的相續不絕」，相續不絕地去得一個生死果報，那就叫做取，這樣講。

已九、繫

難可解脫，故名為繫。

第九科叫「繫」。這個「繫」呢，這個其實就把你綁住了，你想要解脫很難的。解脫很難，貪綁住了你，瞋也綁住了你，邪知邪見也綁住了你，各式各樣的煩惱綁住了你，你想要解脫煩惱的繫縛可是不容易，所以叫做繫。

已十、蓋

覆真實義，故名為蓋。

有貪瞋癡煩惱的時候，就障礙我們對於所應該通達的事情，叫你不能明白，就遮住了，不能明白。這個貪心來了的時候，就不知道這是不淨，這是個假的，是空的，不知道。瞋心來了，也把我們的心遮蓋住了。各式各樣的煩惱來了，都是把一切法的真實義，在我們的心理上，中間就隔礙住了，蓋覆住了，我們不能明白那件事的真義，「故名為蓋」。煩惱有這種作用。

已十一、株杌

壞善稼田，故名株杌。

「壞善稼田」，就是種莊稼的田地。田地裡面有是一種沙礫之地，就不是良田了，那麼你在那上種東西是不行的。現在說「故名株杌」，「株」是樹的根，樹的根露在地的面上叫做株，入在裡面叫做「根」。這個「杌」也是樹，就被火燒了的那個枝、那個樹。就是土地裡面有這麼多的株杌，就使令這塊地不能種田了。這是什麼意思呢？是說我們這個內心，內心裡面有很多的煩惱。常常地煩惱，常常地煩惱，煩惱就重。你常常起煩惱，煩惱就是越來越重，它相續地活動，就使令我們沒有堪能性修學聖道了。就像那塊地是有很多株杌，不能種五穀。這塊地就是我們自己的心，這個心裡面有很多煩惱的時候，你想要去修學聖道就困難。煩惱太多了，常常地活動，使令原來本心的修學善法的堪能性被破壞了。所以叫做「壞善稼田，故名株杌」，就是修學聖道的能力被破壞了，那就叫做煩惱。這是第十一。

已十二、垢

自性染汙，故名為垢。

現在第十二是「垢」。「自性染汙，故名為垢」，就是煩惱的本身是不清淨的東西，它能夠令我們毀犯所受的戒，所受的清淨戒法，被這個煩惱給破壞了，故名為垢。

已十三、常害

常能為害故，名為常害。

「常能為害」，就是我們內心裡面的貪瞋癡不是暫時的，從無始劫以來一直到現在，一直到未來；你若不修學聖道的話，這個貪瞋癡的煩惱常常出來，來傷害自己。貪心出來傷害了自己，自己也不覺悟，還繼續貪。瞋心來了來傷害自己，自己還不覺悟，還再起煩惱傷害自己。各式各樣的煩惱都是這樣子的，所以「常能為害故，名為常害。」

已十四、箭

不靜相故，遠所隨故，名為箭。

這是第十四科，第十四科是「箭」。譬如這個射箭，用箭來射人。現在佛菩薩智慧，用箭來譬喻煩惱。箭一發出去，這弓一拉弓，一鬆手，箭就在動，向前進，是不靜，不寂靜，那麼遠遠地就向那個對象飛去了。這個箭，是這麼兩個相貌，一個是「不靜相」，一個是「遠所隨」。那麼我們內心裡面的貪瞋癡的煩惱一動起來，也是不寂靜。煩惱一動起來，它就要傷害我們，來傷害自己。貪心造了罪，瞋心造了罪，各式各樣的煩惱造的罪，這個罪使令我們苦惱。

它是「遠所隨」，這個「遠」實在是有兩個意思，別人用箭來射，遠遠地射，這是遠。另外一個「遠」，有個永遠的意思。你若不遇見了佛法的時候，你內心裡這貪瞋癡的箭，永久是來隨逐你，隨時地傷害你的。所以它是一個動、動亂的相貌。一個是它不和你分離，久遠以來，永久是一直地要來傷害你，是「遠所隨故，名為箭」。你看佛菩薩的智慧，用這個箭來譬喻我們的煩惱。

已十五、所有

能攝依事，故名所有。

這是第十五科。「依事」是什麼呢？依事就是我們的生命體。我們的生命體怎麼叫做依事呢？就是不管是善事也好，不管是惡事也好，都要靠這個身體，才能成就的。你沒這個身體，你能做什麼？什麼也做不來。我們想要靜坐也是靠這個身體；你要誦經、拜佛也是這個身體；你想要在社會上做什麼事業，也還是要有這個身體，沒身體做不成的。所以身體是依事，就是一切事業的依止處，叫依事。

「能攝依事」，能得到這個身體的是誰？就是我們的貪瞋癡。我們在這個世界上生存的一切眾生，身體從那兒來的？就是由我們的煩惱，這貪瞋癡來的。我們的貪瞋癡，能令我們得到這個身體，所以「能攝依事」。貪瞋癡是能攝，依事是所攝。我們

數數地得到這個身體，得這身體實在來說，這是一個汙穢的境界，不是個清淨的，所以叫做「所有」。

「所有」，實在就是這個身體老是在貪瞋癡的控制之下，這個所有權不在智慧那邊，是在貪瞋癡那個地方，是貪瞋癡所有的。我們做什麼事情，我們都是用貪瞋癡來決定事情。只有佛教徒學習佛法，開始得到佛法的智慧了，慢慢地用佛法做主人翁，來決定事情，那就不同了。但是有的時候成功了，有的時候失敗了，慢慢地、慢慢地才成功的。

已十六、根

不善所依，故名為根。

這第十六科叫做「根」。「不善所依」，貪瞋癡的煩惱，是一切不善的罪業的依止處。一切不善的罪業都是由煩惱來的，是「不善所依」。所以這個貪瞋癡叫做不善根，貪不善根，瞋不善根，愚癡也是不善根。「根」以能生為義，在這裡有這個意思。是不善，一切不善法的依止。誰是不善法的依止？就是指煩惱，所以煩惱又名為「根」。

已十七、惡行

邪行自性，故名惡行。

第十七，「邪行」，用「邪」就解釋這個惡，惡者邪也，是不合乎道理的。我們有的時候用瞋心，做出來種種罪過的事情，這就是「邪行自性」；有的時候用愛心，來做種種罪過的事情，還是邪行；有的時候用種種執著的心，邪知邪見的心，做出種種罪過的事情。所以煩惱是「邪行自性」，叫做邪行自性；它的體性是邪的，「故名惡行」。

已十八、漏

流動其心，故名為漏。

這第十八，「流動其心」，比如說：我們的心在種種的所緣境上活動的時候，都是散散亂亂的，心在境界上，它不能寂靜住，它就是散亂。因為散亂了，它就會發出來種種的貪瞋癡，貪瞋癡就活動出來了，它一活動出來，造種種的身口意的罪業，所以叫做「漏」。「流動其心」。煩惱這有兩個意思，我們的煩惱不動的時候，我們的心也沒有定力，心也是流動。這個流動的心在一切境界活動的時候，貪瞋癡是自由地出來活動，不能關閉它的。活動了以後，就會造作種種身口意的罪過，就會有這些事情，所以叫做漏。這樣子，由煩惱漏出來種種的罪過，所以叫做漏，這裡就是這個意

思。

已十九、匱

能令受用無有厭足，故名為匱。

這個「匱」就是缺少，不足、不夠的意思，有所缺。怎麼叫做煩惱叫做匱呢？我們貪瞋癡的煩惱，「能令受用無有厭足」。我們貪瞋癡的煩惱，有時候重，有時候輕。輕微的時候，也可能會做種種的良善的事情，做一些利益人的事情。做了利益人的事情，得了人天，在人間、或者天上，這個五欲的富樂。得到了五欲的時候，煩惱還是不會放過了，煩惱又會出來，叫你去受用五欲樂的時候，沒有厭足，感覺不滿足，就是希望再多一點，總是感覺到不足。說我人間的五欲我不滿意，到天上去享受五欲，雖然比人間更厲害，但是還是不滿足。我們貪瞋癡的煩惱叫我們去享受五欲，但是叫我們老是不知足，總感覺到不夠，所以「故名為匱」。這匱字這麼講，這樣的意思。能令受用五欲之樂，老是不感覺足，不滿足，所以叫做「匱」。「匱」就是煩惱有這樣的一種特性，叫你不滿足。

已二十、燒

能令所欲常有匱乏，故名為燒。

這又和前面不同，這是第二十。能令你「所欲」的，我歡喜這樣，我歡喜那樣，不行！你所欲的令你不滿足。就是我想要多一間房子，就是不行，就是缺少一間房子；我想要多買一個車，就是沒有。就是所欲的有時候少，那麼就叫做「燒」。因為不足，不足心裡面難過，所以叫做「燒」。

這個事情呢，這個可以這樣說。比如說是我做了很多的功德，是得到了欲，得到人間的欲，或者得到天上的欲，乃至到你得到色界、無色界天上的欲，得到了。但是這個欲不能夠永久地存在的，它會變化，尤其是人間的欲會變化。這個時候怨憎會苦也來了，愛別離苦也來了，求不得苦也來了，老病死苦都來了，就是匱乏。在欲上令你苦惱了，就是叫「匱乏」。這和前面的解釋又不一样了。「故名為燒」，這引起來內心的憂苦，就像火似地來燃燒自己。「能令所欲常有匱乏，故名為燒。」

已二十一、惱

能引衰損，故名為惱。

這個還是因這個意思，說是你得到了欲，由煩惱得到了欲，而得到欲的時候，煩惱還繼續來傷害自己。使令自己，會引發出來種種倒楣的事情，很多的苦惱的事情。

就是自己所欲的事情變化了，這就苦惱了，這個時候叫做「惱」，是這個意思。

已二十二、有諍

能為鬪訟諍競之因，故名有諍。

這第二十二。「能為鬪訟諍競之因」，我們內心裡面有煩惱，貪瞋癡的煩惱在活動的時候，它會鬪訟、會諍競。和人鬪，和人訟，或者到法庭上去，或者是大家諍論、競爭的這些各式各樣的事情。這都不出兩類，一個是欲，就是色聲香味觸。因為色聲香味觸而有鬪訟、有諍競的事情，這個欲。第二個就是見，見就是思想。我主張這樣子，你主張那樣子，思想上不合。而這些不合，還是貪瞋癡的事情。「能為鬪訟諍競之因」，那就叫做「有諍」。

如果是把愛煩惱斷掉了，把見煩惱斷掉了，那就是聖人，聖人就沒有這個事情，沒有這個鬪訟諍競的事情。這個「諍」也是一個苦惱的事情。

這是說自己，前面「能令所欲常有匱乏，故名為燒。能引衰損，故名為惱」，這是在自己這一方面說。這個「能為鬪訟諍競之因」，是和對方，和別的人，人與人之間會有種種諍。

已二十三、火

燒所積集諸善根薪，故名為火。

「燒所積集諸善根薪」，這個「善根」是什麼呢？就是無貪心，無瞋心，沒有愚癡心，這是善根。由這樣的善心積聚種種的功德，叫做「諸善根」。諸善根是用無貪瞋癡的心，所做出來的有意義的事情。這個譬喻是「薪」，就像柴，譬喻是「薪」。但是貪瞋癡若出來，就把你集諸善根的薪就燃燒了。

燃燒這件事應該是這麼說，一個是說不能相續下去了。比如說：我繼續做種種功德，但是貪瞋癡一來了，這功德不能做了。所以應該做而沒做，不做了，就是被燃燒了，這是一個解釋。第二、你已經由無貪瞋癡的心，去做種種功德，但是你猛烈的貪瞋癡若活動的時候，影響你以前做的功德，有影響，還是有影響的。就像是我們造了罪，造了罪的時候，但是我們用無貪瞋癡的心去懺悔，就影響以前的罪，能影響的。現在這裡就有這個意思，說特別地瞋，「一念瞋心起，百萬障門開」，能夠燒你的功德林，就是這個意思。「燒所積集諸善根薪，故名為火」，可見這個煩惱是太厲害了。

已二十四、熾然

如大熱病，故名熾然。

「大熱病」，說是人得了病，得了大熱的病，使令身心苦惱。我們內心的貪瞋癡也是一樣，也是令我們身心都苦惱，所以「故名熾然」。這個「熾」就像猛火燃燒似的，這個相狀叫做「熾然」。這大熱病使令人苦惱，就像火燒似的。現在煩惱大病，它若是活動起來，也像猛火燃燒似的，是這樣意思。

已二十五、稠林

種種自身大樹聚集，故名稠林。

「種種自身」，第二十五段叫做「稠林」。「稠林」，就是樹林裡面很密，一棵樹、一棵樹，很多的樹在那裡，叫「稠林」，稠密的林。但這裡面也是譬喻我們的身體，我們的身體很多。身體很多是什麼？就是三惡道的身體、地獄的身體、餓鬼的身體、畜生的身體，乃至人間的身體、天上的身體，各式各樣的身體，就像那個大樹聚集很多的身體，當然不是同時的。很多的身體是什麼呢？都是由煩惱生出來的苦果。煩惱有力量，能令你生出來種種的五蘊身來受苦。在人間、天上的人稍好一點；這三惡道是太苦了，餓鬼道、畜生的世界，真是太苦了。都是由自己的貪瞋癡所積集的，所以名為「稠林」。

已二十六、拘礙

能令眾生樂著種種妙欲塵故，能障證得出世法故，名為拘礙。

這是第二十六科叫做「拘礙」。這拘礙是什麼意思呢？這個「拘」，其實也是抓住了的意思。說是那個人有罪了，政府派些什麼人把他逮捕了，叫做拘，拘就是抓住他。現在這裡是什麼呢？我們內心裡面若有煩惱的時候，有貪瞋癡的煩惱，「能令眾生樂著種種妙欲塵故」。這眾生過去世做了很多的功德，今生有各式各樣的微妙的五欲的境界令他享受。但是享受五欲的心情，就是貪瞋癡，那貪瞋癡叫「眾生樂著種種妙欲塵故」，就是執著，愛著不捨。這個境界就等於是被抓住了，被這個煩惱抓住了。說是被色聲香味觸抓住了，色聲香味觸實在是不能抓住，是在愛著五欲的那個煩惱，它把你抓住了。

說是有兩隻牛，一個白牛、黑牛，中間用一條繩連接起來。這個繩子的那一頭綁在黑牛的角上，那一頭綁在白牛的角上。是黑牛綁白牛？是白牛綁黑牛？也不是白牛綁黑牛，也不是黑牛綁白牛，是中間那個繩兒在綁住。說我們人愛著五欲，五欲沒有綁住你，也不是人去綁住那個五欲。是中間你的愛，你愛著五欲的愛煩惱去綁住你，是那麼回事。所以這上面說欲就是煩惱，「能令眾生樂著種種妙欲塵故」，這叫做「拘」，就把你抓住了，你不能解脫的。

「能障證得出世法故」，那個「拘礙」，這個「礙」就是障礙。你若有了這樣煩惱的話，一方面它的作用，你被這個塵勞的境界把你綁住了，不得解脫。一方面能障礙你證得出世法故，障礙你成就出世間解脫的聖道。你想成就聖道，不可以，它障礙你，障礙你出世間的聖道。「故名為拘礙」，所以這煩惱又名為拘礙，拘礙是這麼意思。

辰二、顯差別（分二科） 巳一、標建立

諸如是等煩惱差別，佛薄伽梵隨所增彊，於彼種種煩惱門中建立差別。

「諸如是等煩惱差別」，這是第二科。前面是解釋煩惱的名字，這裡顯它的差別。分兩科，第一科是「標建立」。

「諸如」，這麼多的煩惱的差別相貌。「佛薄伽梵」，薄伽梵翻個「世尊」，有幾種翻譯。「隨所增彊」，就是隨順所有的煩惱的特性、那個特徵，各別的不同的相貌。「於彼種種的煩惱門」裡面，建立煩惱的差別名字。這是結束前面這一段。

— — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — . — ✱ — .

問：師父慈悲，前一段時間看到有報導，講有一個宗教好像叫天門教。他那裡頭的教徒因為他相信這個彗星後面有一個太空船，所以他們有一個集體的自殺。有很多人都……比如說用一種吃藥的方法，就是讓他們，等於是一批一批的就自殺了。那麼這種狀況如果是他在臨終的時候，他的心情一直是祈求，比如天界的這種境界，然後安詳地死去，那麼他的來生的各種狀況會是什麼樣子呢？請師父開示！

答：你說這個「天門」，他們的理想是願意生天。願意生天就是用自殺的方法求生到天上去，是這樣意思？

問：他們厭棄這個世間……

答：這個是，按佛教的理論來批評，如果你在這個世界上品德很好，有很多的善業，那麼加上你自己的生天的願望，就等於是迴向的意思，有可能會生到天上，是能的。但是當然他們的境界和佛教還是不一樣，佛教是說得很明顯、很明白，有欲界天、有色界天、有無色界天。是修行五戒、十善，再有一點靜坐的功夫，可以到欲界天的空居天。你若有禪定，色界四禪、無色界的四空定，那就可以生到色界天、無色界天。我相信他們都沒有，沒有那就生到色、無色界天的希望是沒有了，只能在欲界天。因為它欲界天的情形，就是有地居天、有空居天，沒有禪定的人，就是欲界定，你欲界定一點也沒有，你只能在地居天，欲界的地居天。

他們是外國人，如果是一個品德也很清白，也沒有那麼多的機心，也會樂善好施，那當然生到天上去，有這樣的願望生到天上還是能的，是有這個可能的。若是自己的功夫，善業的力量不夠，只憑空想也還是困難，還是有困難的。

問：那麼他們對於這個生命的自殺這種現象，有沒有過失？

答：自殺，佛教是不同意自殺的，但是它和殺別人不同，是不一樣。假設他心裡面很快樂，願意生到天上去，那和一般的自殺也不同。一般的自殺——我現在活不下去了，壓力太大了，活不下去了，就是一死了之。那也不一樣。那就是可能臨死的時候，自殺的時候，心情上的變化，還是很難說的。若是說是他決定相信能生天，心情快樂；這樣子死掉了，情形好一點，因為心情裡沒有其他的負擔。若是他傷害了很多的人，他有罪過的感覺，他若死了，這個還是有問題，那是有問題的。

問：師父，那他那個還有一種狀況。他是說他相信彗星後面有一艘太空船在等他們。那這樣子說，如果他是自殺，死了以後，如果中有出現，他去找那艘太空船。萬一找不到那艘太空船的話，那他那時候會怎麼樣？

答：我看是那樣，如果他的品德好，有多少善業，他的中陰身有力量，能到天上受果報，不需要太空船，那倒不要緊。當然這也看他那個邪知見的勁頭了。他若說是一定要去找太空船，那就有問題。他生存的時候有這個思想，死的時候還是這樣執著，如果能找到太空船，那他也就是去了。在我們人間，不一定是佛教徒，社會上有大功德的人，他臨終的時候，有天上的人來接他去，也有這個事情，我也聽人說過這些事情。剛才說彗星後面有太空船，這也是一件事，如果這個人的福德大，那當然還是有可能，就可能有個船。也可能天上有人來一個船把他接去了，這還是有可能，還是能的。這個就是他的功德大小的問題，沒有功德不行。

問：師父，我有一個問題。就是我有一個朋友上星期給我打電話。就說他出租的房子，那個商業的 building 裡面，就是那個建築物裡面，有一個人自殺了。他就想問法雲寺有沒有師父能夠為這個人做超渡，那我是說……師父，我們沒有做超渡哦；而且師父也很忙。後來就幫他找，王美秀就建議我去問問蘇太太，蘇太太就幫他介紹到華嚴蓮舍，就是這樣子。可是我那朋友他問我一個問題，他說這個人已經自殺了。這個人是一個中國人，娶一個德國太太。德國太太大概是前兩年中風了，後來過世。他開餐館，餐館裡有酒吧，他離開那個餐館、離開了生意大概有一段時間，到大陸去了。回來之後發現人家把錢給騙了，他在大陸買的房子錢也遭人

騙了。他自己覺得他一輩子沒有做虧心事，也沒有對不起人，但是他熬不過去他就自殺了。我的朋友是基督徒，他是覺得這個人很可憐，他是想說為他做超渡，我不知道他為什麼會……他雖然是基督徒，但是他沒受洗，他對佛法有多少喜歡。所以他就跟我講說，找到我，問我佛教裡面怎麼解釋這件事情。如果說他自殺，我為他做超渡，對他有沒有好處？什麼樣的好處我也不知道，但是我是說絕對有好處，因為你是幫他的忙，因為佛教徒不贊成自殺。現在就是我沒有辦法解釋有什麼好處，然後這個人能夠避開什麼樣的……就說能夠好到什麼程度去，因為他自殺是很不好的事情。很不好會怎麼樣，我也搞不清楚？

答：這個人我這麼推測，可能苦了。這個死者，他可能有兩個地方去，一個是做餓鬼了。另外一個，他如果死的時候，恨若是厲害的話，可能就會到蟒蛇的世界去了。因為他受人家騙了，他可能會恨，就會這樣子。如果恨的心不重的話，他就是到餓鬼的世界去了。因為他雖然是恨得不厲害，但是感覺別人騙我的錢，這件事不可以，心裡還是不平。所以他就是要到餓鬼的世界去了。這樣的人，的確需要超渡，為他唸經祝福就好了，他能得到好處。得到好處，我這麼想，就是如果到餓鬼的世界去的話，使令他生活好一點。到餓鬼的世界就是生活困難，生活困難你給他唸唸經，他可能會一個時期生活好轉了。但不是永久的，還是在餓鬼的世界。一般唸經這種情形，多數就像人與人之間請你吃一餐飯，類似這樣，你好一點。頂多就是有一個時期，再往好的說，就是一段時間內生活好一點，過了時候還是不行，唸經超渡類似這樣子。若是你能遇見聖人，那可以，就是從那個地方……離開了那個苦的世界，到了一個更好的地方去了。或是到人間來了，或是到天上去了。那要是能遇見聖人超渡，一般的不容易。

問：他在苦悶的時候，能夠、能認識我們就好了。我們就勸他信佛的話，就把一切放開一點，對不對？我覺得這個也是他的……

答：但是，如果他在餓鬼的世界，他知道。他知道誰在發動這件事，怎麼樣來為他超渡，他都能知道。因為餓鬼他有神通，能夠知道的。他會知道，他也會很感謝。這個在餓鬼世界的人，他生活特別困難，他非常地希望陽世間的朋友來救護他。他一直在希望、希求。所以陽世間特別和他有關係的人，有時候會夢見他，就表示這樣的意思。他在希望你，所以你就做夢了，是有這樣意思的。

問：師父，我還有……以前剛剛信佛的時候，因為我都是常唸《地藏經》。後來我就想、就覺得說，每次看到什麼朋友的親人過世了，這些朋友他們都不是佛教徒，他們也不會為他們唸經。可是我自己也是傻乎乎的，我就都為他們唸唸《地藏經》。後來久了之後，有人就跟我講，警告我說：你不要常常這樣做，不然什麼什麼鬼

都來找你。那我心裡想說，我出發點是好的，我大概……什麼人找我的話，我也有點怕，坦白說當然有一點怕，但是我當然也希望說……但是我自己覺得佛菩薩會加持，應該沒有什麼。後來久了也發現說，每次看報紙這個人慘死，我又想要為他唸《地藏經》，變成就是很忙。後來我當然改變了，我改變為他們唸往生咒，或者是看有其他方式。但是照我朋友那樣講的，不應該對吧？

答：你那個朋友講得不對，你若能常常這樣做，很多的鬼都是你的好朋友。他是會來保護你，不會說對你有威脅，沒有這件事的。

問：他不是威脅，是說都來找我。

答：都來找你也不要緊，很多的鬼都是你的好朋友。他們會很感謝你，就是好朋友和人世間一樣。你很多的好朋友，你有什麼事，他也會來幫助你的，這也是一樣的。鬼和人一樣，也有好的有壞的，所以你不用顧慮這個事情，是那麼回事。

問：師父，我有一個問題。剛剛我們這裡提到第八卷的時候，我們講了很多煩惱，煩惱講了這麼多這麼清楚。可是根本上，它講煩惱的根本是無明，對不對？

答：是！

問：那根本這個無明，我就想到說，其實我們學佛法來講，怎麼對治還是很重要的。

答：是的！

問：那佛陀講過：一切的足跡裡面以大象的足跡為第一，一切想之中以無常想為最勝。（「如諸跡中，象跡為勝，於諸想中，無常想為勝。」）這個之中，我在想說除了從無常觀，我們就可以破很多這種邪見，薩迦耶見、邊見、見取見這些東西其實都可以。因為見……其實無明，之中最重要的，五利使裡面還是見的問題，這個見產生很多這種煩惱。主要……我個人的感覺還是從見的問題。所以我們如果學佛的話，從無常觀下手，然後再次第的道理來常常地熏習的話，我想這個是不是一個對治煩惱最主要的一個方法？

答：是的！是這樣，是的！

問：還有，另外就是剛剛我們講 236 頁，二十五、「稠林」的地方，最後稠林下面，〈攝事分〉說：「安立九相後有苦樹」這個地方，師父能不能稍微講清楚一點點？

答：「能生種種苦蘊自身，故名為林」，這當然就是由煩惱，能生出來種種苦蘊自身。人間天上稍好一點，這三惡道是太苦了，都是由自己的貪瞋癡生的。「由親愛故，彼得增長，展轉滋茂」，我們這個愛欲心，愛這個、愛那個，這個愛使令那個業

力，能招感種種苦蘊自身的那個業力，受到愛的滋潤就會不得了，就茂盛起來。那個業力就有了力量，是這樣意思。「彼得增長，展轉滋茂，說名稠林。」這個稠林裡面有個茂盛的意思，也有一個特別多的意思，是這樣意思，說名稠林。〈攝事分〉說：「安立九相後有苦樹，能生當有」。這在陵本（金陵刻經處的本子）九十三卷五頁裡面有講，可以翻一翻看就知道了，這裡就是這個意思。

（《瑜伽師地論披尋記》卷九十三：「安立九相等者：依下自釋，如小苦樹能生當有，有其五相。現造新業，如小苦樹，是第一相；於漏處所住三世愛，別為三相；業轉增長，是第五相。又大苦樹能生當有，有其四相。諸先所有造作增長順後受業，如大苦樹，是第一相；順煩惱法令樹鬱茂，是第二相；彼愛煩惱令樹潤澤，是第三相；長時安立，是第四相。如是二種苦樹，總合安立說有九相。」）「稠林」裡面有兩個意思：一個是多的意思，一個是茂盛的意思。多當然就是貪瞋癡，造了很多的業，就是到了地獄去受了很多苦，又到餓鬼世界，又要到畜生世界，又到人間受了很多苦惱，是多的意思。若是那個……由於愛使令那個業力特別有力量，展轉滋茂。假設在中間，我們能夠遇見三寶的話，修四念處，不要愛，那個業力就受影響了，業力就會枯萎，它不茂盛了。那麼你若得了初果的時候，就不到三惡道去，就停止了。若是沒有遇見佛法，或者我遇見佛法，你不肯修四念處，來對付這個愛，那不行，沒有力量，你還是要受苦的。這「稠林」看這文的解釋，就是有這麼兩個意思。「種種自身大樹聚集，故名稠林」。

我昨天提過，我希望我們大家在這件事上努力，就是剛才蔡居士說的。我們靜坐的時候，思惟色受想行識都不真實。色，就是生理的組織這個身體，是不真實。這個受，是怎麼叫做受呢？是我們的眼耳鼻舌身意，同色聲香味觸接觸的時候，觸緣受，不真實，若不觸了就沒有受。想就是眼耳鼻舌身意，和色聲香味觸接觸的時候有想，這個想也不真實。行也是一樣，都是由於觸而有受想行，也是有識，都是因緣所有！沒有因緣的時候，無色無受想行識，都是空無所有。說是有，我們因緣已經有了，不是沒有，我們已經受胎很久了，幾十年了。但是如夢中境，如鏡中像，如水中月，如幻如化，有若無的，不是真實的。隨時也會變化的，老病死，隨時是會變化的。

我們表面上說這個人一百歲了，這個人是二十五歲，其實都是一樣的。都是那個髑髏骨、脛骨、脊骨、肋條骨，一直到趾骨、腳趾骨，就是一節一節的骨頭連結起來的，彼此都無差別，就是這樣作觀。觀它……這樣子一個時候，馬上寂靜下來修奢摩他。經行也是，經行在那裡也可以修觀，也可以修止；也可以修止，也可以修觀，好過打妄想。我們在外邊，把這草地弄得……剪好了，在那經行，到

那經行，空氣又好，一邊走一邊經行。有的時候也可以立在那裡一會兒，也可以，就這麼思惟。也可以思惟，也可以不思惟，我天天坐它四個鐘頭，坐四個鐘頭。這個靜坐這件事，在屋子裡坐是好，在外頭坐也是好，外邊空氣比屋子裡面好。外邊空氣好，你愈坐愈精神，這還是不同。但是也可以不要老是坐，佛是說有經行，佛也是經行的。你在那兒走，一面走一面思惟，但是思惟的時候，時間不要太長，而奢摩他的時間加多一點。你久了的時候它就有作用，完全不一樣。就能夠把自己執著一切都是真實的這個執著，能夠把它減輕了、減輕，根本上能減輕了。減輕了的時候，你心情快樂，和以前完全不同。

我們讀《大乘起信論》，它也是這樣，你讀《瑜伽師地論》、《大智度論》、乃至到《阿含經》在這一個地方都是一樣的：要破內心的執著，執著都是真實的，一定把這個執著破掉它，你心情就完全不一樣。我們原來這個心情，就是那句話：「常在燃燒中！」我們的心就在燃燒中。就是你讚歎我們，心就歡喜；貶斥一下，心就難過，就是在這裡面生活，也就是貪瞋癡裡面。貪瞋癡就是毒，貪瞋癡就是火，我們這一念心就在火裡面生活，是個苦惱的境界。你若是從四念處這樣觀察的話，漸漸、漸漸就不苦了。火就滅了，心就清涼了，就不同了。

修這四念處啊，我們就用《阿含經》的四念處也是好，我們用《般若經》的四念處也是好，用《瑜伽師地論》的四念處也是好。但是你一定要把精要的要義掌握到，你隨時可以用。我坐下來，坐在這裡也可以，經行也是可以，少說閒話。你不要說是很久，有一百天，你天天有四個鐘頭，有一百個四個鐘頭地這樣做，你就不得了，你就會有味道。我才出家嘛，我當然沒有道力。但是你出家有幾個百天了？你能這樣做，不得了！說我出家一百年了，一百年也沒能做，你還不如人家初出家的肯這樣做好。什麼叫修行？就是你本身不在燃燒中了，那就是修行。

「常在燃燒中，何喜何可笑？幽暗之所蔽，何不求光明？」我讀《法句經》這句話，哎呀！感覺到非常好。我們常在這個無明，「倒」的根本就是無明！無明是什麼呢？就是什麼都是真實的，在這裡面生活。這就是黑暗，外面的太陽，你看不見太陽的，這黑暗都把我們遮住了。我們用這四念處就是大光明，把這個黑暗破除去了，太陽出來了，是個大自在的境界。說修行，怎麼叫修行？這就是修行了。說我早晨幾點鐘起來，晚上幾點鐘，很晚我才睡，我睡覺睡得很少，我一天很用功……要看到你的成績，你說修行，你成績拿出看看。你沒有成績，你說修行？人家來試驗你一下，佛菩薩——我們在《高僧傳》上都看到——文殊菩薩、普賢菩薩或是須菩提尊者他來看一看你，考驗你一下，看你是不是有成績了？考驗，經不得、經不起考驗，一考驗，不行！貪瞋癡又出來了，那怎麼能算修行呢？

但是你若是直接……我就用四念處，這樣修行，很快就有力量的。

你光是唸經，不行！光是唸經，你不能取得經裡面的要義，常在心裡面運用，這也不行，力量不夠！力量不夠的。但是那就我就不要唸經，我光是修四念處，不是！還是要念經。你常常念，常常用四念處，然後再讀經。讀經就像什麼似的，就像吃飯似的。吃飯呢，有營養給你，你就有精神，可以做事情。你天天修四念處，你還需要經的營養給你；經上的營養給你，你才能有力量的。所以是要讀經，但是你心裡還要有四念處，是這樣意思。你光是讀經，你一天……我這就是修行了。完了，心裡面還是照常的、一般的、散散亂亂的，還是一般的喜怒哀樂，不行！不可以！力量不夠。

所以我認為修四念處非常重要，也就是……不是很難的事嘛！和打妄想一樣嘛，不是很難的事。但是奢摩他這個地方有點事情，你心裡要寂靜住，這要加上功夫。今天也坐、明天也坐，要加上功夫的，才可以。如果你四念處能修得小小的……你不要要求太高，我這一坐，我要求有十五分鐘的寂靜住，也是不錯了。不要要求多，有十五分鐘我能寂靜住也很好，再慢慢、慢慢它就會進步。那麼你心裡面有寂靜住的力量，再加上四念處，四念處力量也大，四念處也是很大的。你自己有這樣的功夫了，你自己心情快樂。別人說什麼都是假的，自己內心的功夫是真的。阿彌陀佛！

巳二、別體相（分十四科） 午一、結

結者，九結。謂愛結等，廣說如前。

「煩惱雜染」裡面一共是九科，現在是第八科「煩惱差別」。「煩惱差別」裡面第一科是「標列」，第二科「隨釋」。「隨釋」裡面第一科是解「釋名字」，第二科「顯差別」。「顯差別」裡面第一科是「標建立」，第二科「別體相」。分十四科，第一科是「結」。

「結者，九結」，在煩惱的解釋名字裡面，第一個名字就是結，一共是有九個結。「謂愛結等」，「廣說」這九個結，前面說過了。這是用結的名字，表示煩惱的體相，「廣說如前」。

午二、縛

縛者，三縛。謂貪、瞋、癡。

這個第二科是「縛」，這個縛在前面解釋過，「令於善行不隨所欲，故名為縛」，就是我們內心裡面有煩惱的活動，就使令我們做種種的世間善法、出世間善法的修行，就不自在，就不能夠滿足。「三」種「縛」就是「貪、瞋、癡」。

午三、隨眠

隨眠者，七種隨眠。謂欲貪隨眠等，廣說如前。

第三科，煩惱的體相叫做「隨眠」。前面也解釋過「一切世間增上種子之所隨逐」，就叫做「隨眠」。隨眠有「七種隨眠。謂欲貪隨眠等，廣說如前」，前面也解釋過了。

午四、隨煩惱

隨煩惱者，三隨煩惱。謂貪、瞋、癡。

每一個名字前面都說過，隨煩惱也是有三種，「謂貪、瞋、癡」。

午五、纏

纏者，八纏。謂無慚、無愧、惛沈、睡眠、掉舉、惡作、嫉妒、慳吝。

這是第五科說到「纏」，這個名字前面也說過，但是這裡說有八種纏，那八種呢？「謂無慚、無愧、惛沈、睡眠、掉舉、惡作、嫉妒、慳吝」這八種。

「無慚、無愧」這樣的煩惱，是障礙我們佛教徒持戒清淨的。因為沒有慚愧心的時候，這個戒就破了，這是關於戒。

「惛沈、睡眠」呢？是當我們佛教徒修學奢摩他的時候呢，它就能障礙，你修奢

摩他，惛沈、睡眠來了，不能修奢摩他。

「掉舉、惡作」呢？就是修毘鉢舍那的時候，你想要如理作意，不行，它偏要掉舉不可。再就是「惡作」，後悔了我以前做錯了事情，心裡面一直地過不去，就是障礙了自己的如理作意。「惛沈、睡眠」障礙奢摩他，「掉舉、惡作」障礙毘鉢舍那。

「嫉妒、慳吝」，這嫉妒、慳吝是什麼意思呢？就是彼此都是共同地學習聖道，在學習的時候，我們受用法、受用財；在法的受用上，在財的受用上，就會有這樣的心情，一個嫉妒、一個慳吝，會有這種事情。

這樣子呢，就使令我們的戒定慧不清淨，不能成就無漏的戒定慧，所以叫做「纏」，纏是這樣意思。

午六、暴流等（分二科） 未一、舉暴流

暴流者，四暴流。謂欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。

「暴流者，四暴流。謂欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。如暴流，柅亦爾。」第六科是「暴流」。暴流有個「等」，其實這裡面還有其他的事情。分兩科，第一科是「舉暴流」，把暴流標出來、說出來。這是四暴流，前面解釋煩惱的名稱，也說過了。

「深難渡故，順流漂故」，這個大河裡面的水太深了，不容易渡過去，沒有船過不去，很多人都被這個流水漂沒了。現在是說我們內心的煩惱特別重的時候，也有同樣的情形，就是不能夠超越這生死的大海，到涅槃彼岸去。

那麼第一個暴流是什麼？就是欲暴流。「欲暴流」，就是我們欲界的眾生，欲界的眾生心裡面有很多的欲，這個欲把這些眾生都困住了。

「有暴流」，就是色界、無色界天的這種欲。色界天的眾生對色界的四禪有欲，愛著。這個在下文還有說過，在《大毘婆沙論》也提到。我們人間的人愛著這個欲，如果你不能節制，能令你的壽命短。這個色界天的色界四禪，這樣的修行人，他若特別地愛著這個四禪的話，也有同樣的作用，能令他的壽命短，有這種事情。這是有暴流。

「見暴流」。這個「欲暴流」、「有暴流」，都是在感情上說的，情感上說的。「見暴流」，就是所謂身見、邊見、邪見、戒取見、見取見這些事情，就是另外有一種思想，還有哲學的思想。那麼眾生有這些不如理的見，為見所困。

在佛在世的時候，一般在家的人，為欲所漂沒；出家的人為見所漂沒，就是「見暴流」。總而言之，都是「無明暴流」，就是不知道這都是虛妄分別，都是空無所有的，有這樣的無明，所以有這些問題。

這是說到暴流，「舉暴流」。

未二、例梔

如暴流，梔亦爾。

「如暴流」有四種，有這種過患，那麼那個「梔」也是一樣，也是這種這麼多的梔。

午七、取

取者，四取。謂欲取、見取、戒禁取、我語取。

這是第七科說到「取」，前邊也講過了，什麼叫做取？取有四種取，那四種呢？「謂欲取、見取、戒禁取、我語取」。

「欲取」，也還是就是人間的，或者是欲界天上的這些五欲。令人顛倒迷惑的欲，它這個「欲」有多少引誘性，使令你非取著它不可。當然在境界上可以這麼說，但實在還是自己內心的問題。內心裡面有這樣的欲，所以就去取著這個境界，塵勞的境界，所以叫做「欲取」，主要就是色聲香味觸了。

「見取」，就是剛才說的這個出家人，因為他棄捨了欲，他才出家。出家，他也有內心的思想，他愛著他心裡面的思想。

「戒禁取」。我們佛教裡面有所謂聖道，你這樣修行，就可以達到涅槃那裡去，那麼叫聖道。「戒禁取」就是外道的道。外道你能受持守護這樣的戒，也就能達到目的地那裡去。外道他的想法是這樣，那就叫做「戒禁取」，他很取著他的這個戒。

「我語取」，在家人是「欲取」，出家人是「見取、戒禁取」；這兩種人都有「我語取」，都是執著有我的。我語取這句話怎麼講呢？「語」就是語言，就是在語言上有這麼一個字，就是說有「我」，這麼說。實在是沒有真實體性的，沒有我的體性的，所以叫做……但有言說而已，沒有真實的體性，所以叫做「我語取」。「我」這句話，只是有這麼一句話，沒有真實我的體性，所以叫做「我語取」。

這是四取，四種取的體相。

午八、繫

繫者，四繫。謂貪身繫、瞋身繫、戒禁取身繫、此實執取身繫。

「繫者，四繫」，這個繫，前面也有講過了，「難可解脫」叫做繫。有四種繫，有什麼繫呢？「謂貪身繫、瞋身繫、戒禁取身繫、此實執取身繫」。

「身」這個字，四個名詞裡面都有身，這個身是什麼呢？是指這個定，禪定的意

生身。就是我們人間的人，就是由父母所產生，胎生。天上、欲界天上的人是化生，但是都是欲。可是若是色界的四禪若成功了的人，就是往生到色界天。色界天那個身體叫做「意生身」，當然也可以說是化生，但是他是由意生身。欲界天是化生，但是都是由業力，業力使令他得這個身體。但是天上的人，色界天上的人，這個意生身，那要比欲界天的身體就是妙得很，就是隨心意。這個心意怎麼樣就怎麼樣，心怎麼想就怎麼現，所以也叫做「意生身」。

這個意生身，就是想要得到禪定的這件事，你的目的想要得到色界禪，但是因為你有「貪」，你有貪就把你綁住了，障礙你不得到禪定。

「瞋身繫」，就是你想要得到色界天禪的身，得到禪的境界，也是為瞋所障礙，就把你綁住了，你不能成就。

這個貪和瞋，主要就是貪，違背了貪他就瞋，也還是指欲界的眾生說。欲界這個欲煩惱重的人，就障礙他這個成就，這是「貪身繫、瞋身繫」。

「戒禁取身繫」，這就是指外道。外道有「戒禁取」，也障礙他去得到這個禪定的身體的。

「此實執取身繫」，這個就是那個「見取」。前面是戒禁取，這地方是見取。這個見取，他取著他內心的思想，認為是最殊勝的、最高尚的、最微妙的。他執著，他就是這樣很堅固地執著，他又因為他這個執著，就障礙了他得色界定。

午九、蓋

蓋者，五蓋。謂貪欲蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋。

這底下說到第九科是蓋的煩惱。前面解釋「覆真實義」叫做「蓋」。在這裡說，這個蓋的煩惱的體相有五種，「謂貪欲蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋」，這樣解釋。

「貪欲蓋」是什麼意思呢？就是在家的居士想要出家，就是佛教徒，想要出家修行呢，為貪欲所覆障，就是不能出家了，想要出家不行。

「瞋恚蓋」，說我出了家，出了家難免有些地方，不能符合聖教，有所違犯。這個同梵行者來勸導他，向他提出諫議，教誡教授這些事情。教誡教授這些他不接受，所以心裡面憤怒，這叫瞋恚蓋。

想要出家呢，為貪欲所蓋；出了家以後，不能接受別人的教導，這就是瞋恚蓋。接受教導了，好！我就能夠修戒定慧，那麼修奢摩他的時候，「惛沈睡眠蓋」，惛沈睡眠來了，把這奢摩他蓋住了，不能成就。

「掉舉惡作蓋」，說是我修奢摩他有蓋，我不修奢摩他，修毘鉢舍那，掉舉惡作

又來了，又把他蓋住了，又是障礙他。

「疑蓋」，說是我去和我的同學師長討論佛法，什麼叫做四念處？什麼叫做八正道？什麼叫做無我？大家討論。「疑蓋」，這疑惑心來了，是嗎？是那樣子？是無我嗎？於是乎聖道的修學都蓋住了，不能進步，那麼這叫做「五蓋」。

午十、株杌等（分二科） 未一、舉株杌

株杌者，三株杌。謂貪瞋癡。

「株杌者：三株杌。謂貪瞋癡」，前面也解釋過什麼叫做株杌？株杌有三種。那三種？「謂貪瞋癡」，貪瞋癡就是株杌。貪瞋癡常常地活動，使令我們內心的修學聖道的堪能性都破壞了，不能夠修學聖道了，所以叫做株杌。

未二、例垢等

如株杌，如是垢、常害、箭、所有、惡行亦爾。

也是一樣有同樣的作用。

午十一、根

根者，三不善根。謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。

這底下第十一科，說到根。這個「根」是指什麼說的呢？「三不善根」，有三樣一切不善法的根本，「謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根」，就是這三種。

貪瞋癡這三種染汙法，它的力量是什麼呢？就是使令我們做惡事，墮落三惡道去，它有這個力量，有這個本事，所以就叫做一切不善法的根本，就是貪、瞋、癡，三不善根。

午十二、漏

漏者，三漏。謂欲漏、有漏、無明漏。

這底下十二科，解釋「漏」，有三種漏，「謂欲漏、有漏、無明漏」，這三種漏。

欲漏前面也說這個欲暴流，這底下是欲取等。

「欲漏」，就是外門流注。這「外門流注」怎麼講呢？就是我們這個眼耳鼻舌身意不能夠內斂，就是向外攀緣。向外看看這個色聲香味觸很美，這裡看不見，我坐車到那裡去看看，要去看看。若不去看就不行，心裡就不舒服，那麼這就是外門流注。心的注意力就是向外去攀緣，不能夠回來向道上注意，不能，這是叫做「欲漏」。

「有漏」，有漏是內門流注。就是非佛教徒，修學禪定成就了，在他的內心裡邊，

他還是愛、見、慢。就是還是有愛著禪定的三昧樂，「愛」。他還是有我見，或者常見、斷見、有邊見、無邊見，各式各樣的邪知邪見。這樣子呢，使令他不能與聖道相應，所以叫做「有漏」。

「無明漏」，就是外門流注的欲漏，內門流注的有漏的依止處；就是因為有無明，才有這種欲漏、有漏。就是不明白一切法是緣起的，是畢竟空的，都是假的。無始劫來使令我們的光陰都空過了，人家都成佛了，我們還在流轉生死，原因就是無明的關係。

（《雜集論》七卷四頁云：漏有三種。謂欲漏、有漏、無明漏。令心連注流散不絕，故名為漏。此復云何？依外門流注。故立欲漏。依內門流注，故立有漏。依彼二所依門流注，故立無明漏。令心連注流散不絕，是漏義。）

午十三、匱等（分二科） 未一、舉匱

匱者，三匱。謂貪瞋癡。

這第十三科「匱」，就是「不虞匱乏」，其實就是總是缺，總是不夠，總是不足。「三匱，謂貪瞋癡」，有這樣煩惱的時候，總是不足。

未二、例燒等

如匱，如是燒、惱、有諍、火、熾然、稠林亦爾。

也是這樣子。

午十四、拘礙

拘礙者，有五拘礙。一、顧戀其身，二、顧戀諸欲，三、樂相雜住，四、闕隨順教，五、得微少善，便生喜足。

「拘礙者」這是第十四科，叫做「拘礙」，前面也講過。這拘礙有五種拘礙，有五個差別。

「一、顧戀其身」，就是心裡面常愛著自己的身體，老是要照顧這個身體，不是這樣、那樣，總是有事情，顧戀這個身體。其實就是愛著這個身體，不只是愛著，還要想辦法來照顧它，當然這是指太過分了的意思。

「二、顧戀諸欲」，這第二個拘礙是什麼呢？「顧戀諸欲」，他心裡面老是想：色上的事情、聲音上的事情，色聲香味觸總是顧戀。

優波鞠多尊者的傳上也提到一件事，一個人也是到他這兒來學禪，優波鞠多尊者

當時在印度的名望太高了，所有想要修行、得阿羅漢的人，都到這地方來參學。那麼這個比丘來了，優波鞠多尊者……當然事情多了就有經驗了，他說：「你來這兒幹什麼？」說：「我來跟尊者學習禪。」「學習禪你可要聽我的話，我才教你禪，不聽話，不教。」「好，聽大德的教導。」「好，到禪堂去。」就是掛單，什麼事情安排好了。優波鞠多尊者一入定一看這個人，哦！這個人就是顧戀諸欲，所以沒得聖道。為了顧戀諸欲，其中最重的是吃，歡喜吃，就是歡喜要吃好東西；想辦法弄得口味好一點，有營養一點，或者怎麼地，這麼樣就因此而不能得聖道。

那麼優波鞠多尊者這一天就把他叫過來了。今天早晨大家做的這個粥，粥給他預備，兩個人對面坐，他一碗，優波鞠多尊者一碗。優波鞠多尊者就是叫人再拿個碗來，放在旁邊。拿個碗來，這個時候，這個比丘一看，這個粥做得好，味道也好，就是著急要吃。要吃，但是粥熱不能吃，他就著急了，用口來吹，吹這個粥叫它涼。那麼……過一會涼了，優波鞠多尊者說：「好，你現在吃粥。但不可以嚥下去，含在嘴裡，再吐出來。吐在空碗裡，一口一口地吃。」他若是不聽話……，最初有約會的嘛，要聽話的。就是這樣子，放在嘴裡面，然後又吐在空碗裡頭。然後優波鞠多說：「你就吃這一碗，吃這吐出來的粥。」這是要聽話，最初說好了的，要聽話，勉強強地這碗粥算吃了。從這個以後，再不貪著粥了，不貪著飲食了，不顧戀諸欲了。這個心一放下來，他就能專注修學四念處，就很快得阿羅漢道，得阿羅漢了。那你看我們這是善根不夠，沒有遇見這樣的師父，所以還是沒得聖道。

「三、樂相雜住」，這是個問題，樂相雜住。就是歡喜「雜」，彼此在一起住，這裡面有幾個意思，就是歡喜，我們出家人願意和在家人一起住，這是一個不對的事情，出家人歡喜和在家人一起住，不對。這個不對，當然這個地方也沒有多說，但是從另一個地方也看出來一些事情。說他不是和家人，他是出家人，我們都是出家人在一起住，在一起住也沒有什麼，但是就出了問題，出了什麼問題呢？一見面就說話，說完了話，應該打板了，應該去坐禪，不！不去！還再說一會兒。就是總而言之，就是彼此間有很多事情耽誤自己用功。說是要走了，有事情，要到他方世界去，到別的國土去，說不能去，你過幾天再去。總而言之，到一起住，就不願意離開。這個也就是所謂攀緣，也就是所謂欲，就使令自己不能夠用功修行。因為人都是沒得聖道，都是有感情的嘛，你對我很好，我也對你很好，這個路是雙程的，於是乎……若是互相老是這樣照顧，也倒是好。但是好中也有問題，就是你靜坐的時候，忽然間想要這樣子，要那樣子。忽然間說我不要去，我現在要靜坐。對方說：「我照顧他很好，現在他都不睬我」，又是煩惱。反正，總而言之，就是「樂相雜住」這個地方說了很多事。這阿毘達磨論上說了很多事。總而言之就是障道，「樂相雜住」。（《阿毘達磨集異門足

論》卷第十二〈五法品第六之二〉：「如有一類。樂與在家出家離住。於樂同樂於苦同苦。同喜同憂。於諸事務皆共興起。究竟隨轉不相捨離。彼由樂與在家出家雜住等故。便於熾然加行永斷寂靜證得上義。心不悟入無淨信。不安住無勝解。若於熾然加行等。心不悟入乃至無勝解。是名第三。樂相雜住。」）

我曾經說過這些話，我們佛教徒很難能夠走到「中道」，也沒有過、也沒有不及，能夠中道，這是不容易。你說我們出家人不互相照顧，誰照顧呢？但是互相照顧過頭了，障礙用功修行也是不行，不照顧也是不行，這是難。

我以前也說過一個故事，就是《高僧傳》說到慧可大師，禪宗的二祖慧可大師。另外有一個和慧可大師大家一起住修行的一個人，修行怎麼回事情呢？就是不是在聚落房子裡住，而是在樹林裡面住。樹林裡面住，來了土匪了，就把那位法師的臂砍掉了。砍掉受了傷了，當然就是剩了一個臂了，不知是那一個臂。剩一個臂，就是日常生活有很多不方便，就是慧可大師照顧他。而慧可大師照顧他，他就感覺到照顧得不滿意，就對慧可大師說：「你若不願意照顧就不要照顧。」就說些煩惱的話，「你看，說是照顧我，結果你看，還是這樣子。」慧可大師說：「你想一想，我也是一個臂，不是兩個臂，做事也不是方便。」怎麼一個臂？」「我也是被土匪把這臂砍掉了。」就是這麼回事。

所以這個呀，就是這個問題，人家照顧的時候，只想自己的事，要別人完全滿我的意，但是沒有十分注意別人的事情。他也是一個臂，他不知道，還有這個事情。那麼後來的禪宗的筆者，說什麼呢？說他是砍了一個臂，供養達磨禪師，供養他，然後說我心不安，然後「將心來，與汝安」這個故事連接起來。但是你看道宣律師那個《高僧傳》上不是，二祖的臂也是被土匪砍了。

所以這個互相照顧是對的，但是呢？也還是能夠合乎中道也不容易。

「四、闕隨順教」。第一個是「顧戀其身」，說是我不顧身，那麼我「顧戀諸欲」；說諸欲也不顧，「樂相雜住」。現在樂相雜住也不要，也沒有了，四「闕隨順教」，就是沒有隨順聖道的法，隨順聖道的法語，沒有，也是不能修行，是要具足聖教才可以。具足聖教這個地方呢，還是有點事情。有什麼事情？不要說在家居士，就我們出家人也有這個問題。我不要去佛學院去學，我修行。認為這個是對的。佛學院去學，可能本來我的知見還是好的，這一學反倒成邪知見了，所以不要去學。或者說呢，學只是個嘴巴皮嘛，還不如我們就坐這兒修行好。這樣對不對呢？這樣說對不對？

「闕隨順教」這句話，就是你若想修行的時候，你對佛的法語要能夠通達。這個通達什麼意思呢？就是知道怎麼用功修行，那就叫做有，那就叫做具足了隨順教，具足了隨順教。如果說只是「我可以念經，我可以念咒。」你沒有學習義，經裡面的義

沒有學習，你只是這樣唸、讀誦，這樣不夠的，這樣不行。說「闕隨順教」就是對於聖教的學習你沒有，你還是不能夠修行，這四念住你還修不來。尤其是今天的佛教，你這觀心無常你不容易修，你不容易修這個觀心無常的，你不容易。這無常若不能修，無我也不能修。你無常、無我不能修，你就不能得聖道。

「五、得微少善，便生喜足」，第五個條件就是得微少善，便生喜足。你靜坐的時候修止、修觀，小小有一點成就了，有功德，就歡喜了；自己就停在那裡，滿足了，好了，我成功了。其實不是，小小的境界而已，一有點什麼大的變動，一下子就沒有了。你不要說大的變動，和人家吵一架，你那個功夫就沒有了，這不行的。這樣子呢，也使令你不容易得解脫，你不能得解脫的。

所以這樣說呢，不要顧戀其身，我們用功修行也很辛苦，哎呀！這樣子我受不了，我不能修行，也有關係。「顧戀諸欲，樂相雜住，闕隨順教」都不行。「得微少善，便生喜足」，也是不行。這樣子就可以知道佛菩薩慈悲，告訴我們的毛病，一開始有什麼毛病，最後有什麼毛病都說出來了。那樣呢我們就知道有所選擇，有所避免，避免這些過失，我們就會有成就了！

寅九、煩惱過患（分三科） 卯一、標

煩惱過患者，當知諸煩惱有無量過患。

這一共九科，這是最後一科。煩惱有什麼過患呢？有什麼過失？有什麼災患？有什麼苦惱、不對，一定要斷掉這個煩惱呢？這一段裡面說，分三科，第一科是「標」。

「煩惱過患者，當知諸煩惱有無量過患」，我們若認真地認識一下，這個煩惱的過患是太多了。

這是「標」，底下解「釋」。

卯二、釋

謂煩惱起時，先惱亂其心，次於所緣發起顛倒，令諸隨眠皆得堅固，令等流行相續而轉。能引自害、能引他害、能引俱害；生現法罪、生後法罪、生俱法罪；令受彼生身心憂苦；能引生等種種大苦；能令相續遠涅槃樂；能令退失諸勝善法；能令資財衰損散失；能令入眾不得無畏，悚懼無威；能令鄙惡名稱流布十方，常為智者之所訶毀；令臨終時生大憂悔；令身壞已墮諸惡趣，生那落迦中；令不證得自勝義利。

「謂煩惱起時，先惱亂其心，次於所緣發起顛倒」，煩惱有什麼過患？現在彌勒菩薩慈悲告訴我們，煩惱生起的時候，它先惱亂自己的心。煩惱一動就是不寂靜。煩

惱不寂靜，與煩惱在一起的心也就不寂靜，也就浮動，心裡不安了，怎麼都不對，「先惱亂其心」。

「次於所緣發起顛倒」，這是進一步是什麼樣呢？就在一個所緣境上，所緣的色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，一切一切的境界，「發起顛倒」，就會有錯誤的認識。什麼錯誤的認識呢？這個色受想行識是無常的，但是於「無常常倒」，總是認為我還能活兩百年，就是這樣的心裡面無常常倒。「於苦樂倒」，這本來是苦，認為是快樂。「無我我倒」，「不淨淨倒」。就「發起顛倒」，就是發起了錯誤的認識，還不能夠明白諸法實相，不能明白。雖然是學習了佛法，從經律論上有一點佛法的智慧；但是煩惱來了的時候，那一點智慧一點作用沒有，就是完全變成了原來的舊家風。

「令諸隨眠皆得堅固」，煩惱若動了以後，沒有白動的。煩惱一發生作用的時候，沒有白發生，它有什麼作用呢？使令你那個煩惱的種子更堅強了一下，比以前的力量大了一回。這煩惱種子會厲害了一點，「令諸隨眠皆得堅固」，一堅固就更麻煩。

「令等流行相續而轉」，因為這個煩惱，你動過了以後——貪煩惱也是，瞋煩惱也是，疑惑的煩惱、高慢的煩惱，各式各樣的煩惱也都一樣——你一動了以後，那個煩惱種子力量大。那個種子力量大，由種子生現行，這個現行一動了的時候，「令等流行相續而轉」，你頭一回動煩惱，只有五分鐘就過去，現在不可以，現在至少要十分鐘。它的力量強了，力量強大，相續地活動。你想要停下來不行的，停不下來。那麼這就是煩惱的過患，有這個問題。

「能引自害、能引他害、能引俱害；生現法罪、生後法罪、生俱法罪；令受彼生身心憂苦。」這個煩惱一動了的時候，還有什麼樣的問題呢？「能引自害」，它能夠引發出來，來傷害自己，這個事情。這個貪心一動起來，瞋心一動起來，對自己就傷害，對自己的身體就不對，就受到傷害。「能引他害」，因為有的煩惱是和別人有關係的，就是也使令別人受到傷害，這樣子。「能引俱害」，這是說有的煩惱只是引自害，有的煩惱是他害，有的煩惱是俱害，多數都是彼此都不快樂，「俱害」。

「生現法罪、生後法罪、生俱法罪」，這個煩惱動出來了，只停留在煩惱的境界，還算不錯；但是多數辦不到，就會有行動。有了行動，就是造了罪業了。是惑業苦，由煩惱而罪業，由罪業而受苦。就是有了行動了，去傷害對方，這樣子呢，就有罪業出來了。「生現法罪」，生出來那個罪，就是使令你現在要受到果報，就是現法罪。在現在的五蘊，「法」是指五蘊，在你現在的色受想行識裡面你要受苦。「生後法罪」，你造那個罪，有可能現在沒受苦，將來生、來生要受苦。「生俱法罪」，現在也受苦，將來還是要受苦的，造了罪。

「令受彼生身心憂苦」，這個是生後法罪，你自己煩惱一動了以後，在造了罪的

時候，會怎麼樣呢？就使令你會享受一下，或者是遭遇到那一個生命體裡面的身心有憂苦的感覺，感覺到苦。或者是到三惡道去了，就是在人間也不得了，也是很苦。

那麼這是「能引生等種種大苦」，因為自己內心裡有了煩惱，就是能引發出來地獄裡面、餓鬼、畜生、人間，發出來生老病死等大苦，種種的大苦，使令我們受苦。

「能令相續遠涅槃樂」，我們這個煩惱一動，煩惱就重，重的煩惱若動，非造業不可，造業就受苦；這惑業苦一強起來的時候，「能令相續遠涅槃樂」，能令我們的生命體，就是色受想行識，當然主要還是內心，主要這一念靈明的心，「遠涅槃樂」，和涅槃樂相距離得越來越遠。沒有貪瞋癡，那就是涅槃樂。

不修行的人，心裡面有了貪瞋癡的時候，他都忘記了，常常在貪瞋癡裡受苦，但是不知道。你若真實常常靜坐，願意用功修行，常是注意自己內心清淨的人，就知道貪瞋癡苦。貪瞋癡一動就是很苦的，會知道是苦。沒有貪瞋癡，「貪無餘斷、瞋無餘斷、癡無餘斷」，就是涅槃的境界了。所以「能令相續遠涅槃樂」，對那種樂越來越遠了。

「能令退失諸勝善法」，這地方就是又一個意思了。說是我能放下欲，我能夠修學禪定，我能夠得到色界四禪了，或者我得到什麼神通了，這個殊勝的善法都成就了。但是你若不注意，你還是多少放逸自己，使令貪瞋癡若生起來，那個禪定就會退失，也是靠不住的。沒得聖道都是靠不住的，是「能令退失諸勝善法」。這個煩惱的厲害在這裡看出來，那個是得了禪定的人，它能令你禪定退失，何況沒得禪定的人。

「能令資財衰損散失」，說是沒得禪定，我們自己能夠注意地，謹慎地，善巧地經營，我們得到了很多的財富。得了財富，你這貪瞋癡若是不加以節制，你的財富也會失掉的。你不能永久地掌握到的，不行！那個煩惱來了的時候，你作不得主。

「能令入眾不得無畏，慄懼無威」，這是能喪失禪定，能喪失財富，還有一樣令人心裡不舒服的事情，「能令入眾不得無畏」，我們煩惱太重了，常會做錯誤的事情，若有這樣情形的時候，你入了大眾之中的時候，你心裡面不能無畏，就是有所恐懼，就會這樣。「慄懼無威」，心裡面就恐怖，沒有威德，就不行，就是有這個問題。所以孟子說「我善養吾浩然之氣」，孟子也是有一點，的確是有一點。（《孟子》〈公孫丑上〉：「我知言，我善養吾浩然之氣。」）

「能令鄙惡名稱流布十方」，能令這個鄙惡的名稱，流布到十方去、十方世界去，名譽也不好。貪心造了罪，瞋心造了罪，各式各樣的煩惱造了罪的時候，自己還不名譽，這惡名流布十方。

「常為智者之所訶毀」，這樣的人呢，常時被那個高明的大智慧人訶斥，你這個不對、這個不對。如果是愚蠢的人訶斥你，有可能表示你還是很不錯的人。若有賢

聖善人要訶斥，那就足見你是錯了，「常為智者之所訶毀」。

「令臨終時生大憂悔」，這樣的人呢，有了常常地不能制伏自己的煩惱，放縱自己的煩惱，使令自己成就什麼功德都是流失掉了。那麼臨命終的時候生大憂悔，臨命終煩惱重，這個惡境界就出現了。自己這時候後悔了，後悔也來不及了。這都是煩惱的過失，「令臨終時生大憂悔」。

「令身壞已墮諸惡趣」，我們這個身體本來也還可以多活幾天的，但是煩惱太重，這身體容易壞。壞了以後呢，煩惱造的罪不能白造的，他就「墮諸惡趣，生那落迦中」，就墮落到惡趣中去了，三惡道去了。「生那落迦中」，到了地獄去了。

「令不證得自勝義利」，這個煩惱使令我們不能夠證得，不能夠如實地成就，如實地覺悟第一義諦，得涅槃。「不證得自勝義利」，「自勝義利」這個「自」是自己，我自己發了煩惱，就使令我自己不能得涅槃。這個殊「勝」的「義」，就是涅槃。這個「利」呢，義利這個「利」就是讚歎涅槃裡面有大功德，裡面沒有罪，裡面是沒有罪過的，有大功德的，又是光明的，遠離一切過患災難的，所以叫做「義」。這些功德殊勝的義利，都被煩惱障礙住不能成就。

卯三、結

如是等過無量無邊。

這是結束這一段文。我們有煩惱有什麼過失？有這麼多的過失。這個過失無量無邊的說不完。所以我們把這段文常常念，就能加強我們對於有煩惱的過失的認識，我們就可能會精進一點修四念處了。「我不修也可以嘛，我不修四念處也可以嘛。」是的，也可以，但是有這些問題在後邊。

前面「煩惱雜染」就說到這裡。《勝鬘經》上和《楞伽經》，《楞伽經》也說到我們凡夫的煩惱的事情，而《勝鬘經》似乎說得很全面，五住煩惱說了。但是現在這裡說這個煩惱，不是那麼說法。我這麼感覺經論裡面對照起來，這《勝鬘經》說到五住煩惱，根本無明是……也是說得很好，很圓滿。但是這裡說的煩惱，就按照凡夫現前的這種境界，來說煩惱的相貌。這樣說有什麼好處呢？就是加強我們對於我們自己這個煩惱的認識，加強了一點。我們若真能夠能入到心裡面去的話，我們就會生厭離心的。

說是你不通達第一義諦，那叫做「無明」，是的！不通達第一義諦是無明。但是什麼叫做不通達第一義諦？我看說了很多「非有非無，亦有亦無，非非有非無……」，說了很多，好像心裡面不感覺到痛，也不感覺到癢，好像距離了很遠。當然那個也不是說錯，也是對。可是《瑜伽師地論》似乎是……它有一個優點的地方，就是站在凡

夫的立場上來說，非常地實際，這個優點是在這裡。「如是等過無量無邊」。

癸二、業雜染（分二科） 子一、徵

云何業雜染？

前面那個煩惱雜染講完了，現在第二科說這個「業雜染」。再分二科，第一科是「徵」。

「云何業雜染」，什麼叫做業雜染？這是「問」，底下解「釋」。解釋先「標列」，分兩科，第一科是「嚧陀南」。

子二、釋（分二科） 丑一、標列（分二科） 寅一、嚧陀南

嚧陀南曰：自性若分別，因位及與門，增上品顛倒，差別諸過患。

這是頌，底下「長行」加以解釋。

寅二、長行

當知業雜染，由自性故，分別故，因故，位故，門故，上品故，顛倒故，差別故，過患故，解釋應知。

什麼叫做「業雜染」？用這九個門，就是用這九條，分這九類來解釋這個業雜染。第一個就是「自性」，業的自性是什麼？業的分別是什麼？業的因，業的位，業的門，業的上品，業的顛倒，業的差別，業的過患。從這九個方面來解釋業的雜染，是這樣意思，這是「標列」。

丑二、隨釋（分九科） 寅一、業自性

業自性云何？謂若法生時，造作相起；及由彼生故，身行、語行於彼後時造作而轉；是名業自性。

「業自性云何？」這底下是「隨釋」，前面是「標列」，這第二科再解釋，分九科。第一科解釋什麼叫做「業自性」？就是業的體性是什麼？比如說是這個桌子，我們讀書這個桌子，這個桌子是什麼？就是木頭做的，就是以木為它的體性。那麼業究竟是什麼東西？這句話很厲害，究竟它是指什麼說的？

「謂若法生時，造作相起；及由彼生故，身行、語行於彼後時造作而轉；是名業自性」，說出這個業自性。這個業就是思業、思已業。這個《中觀論》上也是這樣說，這裡也是這樣說。（中論觀業品第十七：「大聖說二業 思與從思生 是業別相中 種種分別說。」）

「若法生時，造作相起」，這就是說這個思業。「若法」，假設這一件事生起的時候，它生起的時候是「造作相起」，什麼叫做「生起」？就是生起了一個造作的相貌，就是要有所作為，這樣意思。這個是什麼東西呢？就是這個第六意識。當然諸法是因緣生，它不是孤獨的。比如說有受、有想，還有很多的事情，他心裡面全面地去觀察了以後，他有所決定，我要採取這個行動。這就叫做思業，是這麼回事。

就是這件事出現的時候，他內心裡面要有所作為，我要採取這個行動，達到這個目的。他有這樣的相貌生起，這就叫做「業」。業的條件，第一個條件就是這樣意思，是這樣。如果是沒有目的，隨便的這樣子、那樣子，那都不具足這個定義，不能算是業。你沒有決定的目的，我不是有所希求什麼，那個心情就是軟弱，沒有力量。我心情是勢在必得，我一定要把這一件事要作成，我要拿到，這可就不得了。這時候他採取行動的時候，是有力量的，這時候才叫做「業」，有這樣意味。

那麼當然在《成唯識論》上，《成唯識論述記》也提到，這個也就是思心所，還是這個思心所。這個思心所呢，先要它有所觀察，觀察是好的、是壞的，是有利益的事、有損害的；是對我有損害，是對別人有損害？全面地觀察了以後，我本身有所求，我本身有一個希望；在這個情形下呢，要滿足我的欲望的，我要這樣做，開始決定。是有這麼一個過程的，不是突然間就會有業來，不是的。

就是我們通常所謂的審慮思、決定思、動發思這三個思。「審慮」，（審查官，審核的審，考慮的慮）審慮的思惟，這是一個思。第二個是「決定思」，審慮的時候還沒決定，那麼審慮思以後，心裡面決定了，我要這樣做。那麼這時候，這就是意業，就是思業，思惟的這個思心所的業。「動發思」，第三個思就是內心裡邊的決定，通過身業、語業去完成這件事。那麼這個業的定義就出來了，業的自性就是這麼樣。

「及由彼生故，身行、語行於彼後時造作而轉」。「及由彼生故」，心裡面若決定了，若決定有所造作，這是第一個，叫做思業。「由彼生故」，由這個審慮思、決定思這兩個思心所，發起了以後。「身行、語行於彼後時造作而轉」，那麼這個「身行」，就是這個身體。「身行」，就是這個呼吸，一呼一吸是身行。我們能夠呼吸，這個身體才能動作，其實也就是這個血管，這個血在正常地流動，這個身體才能動；如果你這個血不動，身體也是不能動了。所以身體能夠有所行動，也叫做「身行」。能夠呼吸，所以那也叫做「身行」，但是它們是一回事，若不能呼吸的時候，你還能做什麼？

「語行」，就是心裡面有覺觀——有尋伺，也還是觀察思惟，就叫做「語行」。由於那個審慮思，決定思，發動出來這個動發思的時候，也就是身行、語行。這個身行、語行是「於彼後時」，於彼那個審慮思、決定思以後，才能夠造作，才能有所行

動的。先是思業，而後是思已業，所以「於彼後時造作而轉」，這個時候叫做「業自性」，業的自性就是這樣子。

「若法」，什麼叫做業的自性？就是「若法生時，造作相起」，這是第一個定義。第二個定義，「由彼生故，身行、語行於彼後時」，於彼「造作相起」以後，「造作而轉」，就是實際上有了行動。這就叫做業自性。

這個「業自性」實在就是簡略地說出來業的性質。下面業的分別就詳細再說，還是在這個範圍內說業的相貌的。

問：在色界初靜慮有尋有伺，中間靜慮無尋唯伺，第二、第三、四靜慮無尋無伺。要如何成就慈悲喜捨四無量定（喜無量限於初二禪），修得梵住、生於梵世？

答：這個問題是說：初禪是有尋伺，中間靜慮是無尋唯伺地，第二、三、四靜慮是無尋無伺了。那麼若這樣的話，怎麼樣才能成就慈悲喜捨四無量定呢？喜無量限於初禪、二禪。這個意思，似乎要修慈悲喜捨一定要有尋伺，才能夠修這個慈悲喜捨。若沒有尋伺，慈悲喜捨怎麼修呢？他的問題是這樣意思。怎麼能修得梵住、生於梵世？

下邊有七種作意，下邊說到修禪的時候，說得是非常詳細的，就是說到七種作意。說到七種作意的那個地方，譬如說是得到了未到地定，得到未到地定的時候，你想進一步去得初禪，要怎麼樣修呢？要修七種作意。七種作意明白點說是修什麼？就是修不淨觀。看那七種作意的次第，了相作意、勝解作意……好多的作意，就是修不淨觀，那就叫做尋伺。由於這個尋伺，你修成功了，就把欲界定、未到地定裡面的欲破了，破了就得初禪了。得了初禪，初禪就是尋、伺、喜、樂、心一境性。由於尋伺的如理作意，而得到喜樂，而尋、伺、喜、樂都是在心一境性裡面，在定裡面，是這樣意思。這樣來講，這個尋伺是什麼？尋伺就是不淨觀，就是破未到地定裡面的欲的不淨觀，那叫做尋伺。

初禪是這麼成就的，所以他入初禪的時候，一定就是這樣子。等到久了的時候，又不高興這個尋伺，不高興這個不淨觀，破這個初禪裡面的尋伺。又有一個……還是這七種作意，但是內容不同了，就是來破這個尋伺，成功了那麼就得到二禪。又久了，不高興二禪的這個喜，又是七種作意破這個喜，成功了離喜妙樂地就是第三禪。久了，又不高興第三禪的樂，又用七種作意破這個樂的欲，破成功了就是第四禪，就是這麼回事。

這樣說呢，就是每一個地方，你修初禪的時候，修二禪、三禪、四禪的時候，都

有七種作意。但是都是有所破，一個是破欲，也都是破欲，一個是破欲界的欲，一個是色界初禪的欲，二禪的欲、三禪的欲。這樣子破了欲界的欲，初、二、三，四個，最後就是得到色界的第四禪定成功了。若破這個第四禪的欲，那就跑到無色界天去了，是這麼回事。

若是由初禪來說，初禪是有尋有伺，中間靜慮無尋唯伺，那麼第二、三、四那就無尋無伺，是這樣子。而那個尋伺，七種作意，各有各的七種作意，各有所破，各有所破的。不是說它這時候沒有尋伺以後，那樣的心就不動了，心就像木頭似的、像石頭似的，沒有分別了，不是這麼意思。它還是活動的，但是內容不同，內容還是有分別、會觀察。所以這樣說呢，不妨礙你修其他的法門。你想要修慈悲喜捨，不妨礙。你想在禪定裡面修四念住，還是一樣的，也沒有什麼妨礙的。所以這個可以說不成問題。

問：又人間佛教所提出「無緣大慈、同體大悲」的理念，是否同於佛法中慈悲喜捨的道理？

答：我們人間的人，當然他也可能是大菩薩。我們寫文章的時候，也不一定講什麼分寸的，有現成的句子就用了，「無緣大慈、同體大悲」就說這種話。但是在教義上來說「無緣大慈、同體大悲」是很高的境界，不是人……人怎麼可以說大話，說是「無緣大慈、同體大悲」，人那有這種境界。所以這個是我們……你若用一般的人間佛教的文宣……什麼的話，用在佛法裡面來對論的時候，「是否同於佛法中慈悲喜捨的道理？」這就不必了，也不必去考究了，你要考究那是不合適的，那這個就這麼說這麼多好了。

問：第二、在第八卷雜染施設建立這一科，「煩惱自性者，謂若法生時，其相自然不寂靜起；由彼起故，不寂靜行相續而轉。」說出煩惱的自相，煩惱的相貌為不寂靜。院長解釋不寂靜為動亂，由心的動亂引起身口的動亂。動亂是否相對於捨：心平等性，心正直性，心無動轉而安住性？

答：也可以這麼說。你沒有動亂的時候，當然心裡面是平等正直無功用住。但是呢，也是一類一類的，因為你不是佛教徒，你去修四禪八定，也可以說心平等、心正直、無功用住，也可以這麼說。佛教徒也可以這麼說，但是不一樣，內容還是不同的，還是有差別的。這個就解釋到這可以吧！

問：二、在煩惱差別這一科，標列出二十六種煩惱的相貌。每一個相貌是否就說出心動亂的情況？

答：是的！說出動亂的情況。但是不一樣，各有各的別義，可也不是相差太遠，可是有點不是一樣。「匱」和「結」就是不一樣，和「隨眠」也不同；就是各有各的別義，可是又不是距離太遠，是這樣意思。

問：第三、在心所有法有六個根本煩惱，二十個隨煩惱，這二十六個染汙心所，雜染施設建立這一科的煩惱雜染……

答：就是一回事，不是兩回事。但是煩惱在這裡的時候，說這麼多，可是後邊的文還有說到的。

問：三、在煩惱自性（校案：應是煩惱分別）這一科有十二種諦，欲界的苦是逼迫性，集是招感性，色界的苦諦集諦，無色界的苦諦集諦的內容？

答：內容是有淺深的不同，也都是有招感性。四禪八定的聖人，他心裡面還是有愛、見、慢、無明。他還是有這個煩惱的，所以他也是有集諦，有這集諦，他所成就的禪定，那就是他的果了。但是他的集諦裡邊，又超越了他的果的範圍，所以它會破壞他的禪定，禪定就有時間了，到時候結束了。結束了他又退下來，他還會退下來，不能常住在那裡。

問：人的思想行為創造自己的命運，這是佛法業果相應緣生道理，是真實的自作自受。實際上，受到過去生強大業力的熏習下，這一生即使親近善知識，聽聞正法，習慣地不如理作意下，他這一生真能轉變業力嗎？

答：這個事是那樣喔！是你的善根如何？你前生栽培的善根怎麼樣？有的人煩惱不是很重。譬如說我從色界四禪來到人間，欲的煩惱不重。欲的煩惱不重，瞋心也不重，這貪瞋癡都是很薄。但是他在佛法裡面栽培的善根不夠，也是不能得解脫，也是不行的。若是他在佛法栽培的善根很強，但是煩惱很重，還有希望今生得阿羅漢，得阿羅漢的。說是我前生煩惱的因緣很重，但是佛法的善根也有力量，像那周利槃陀迦這樣子，他也能得阿羅漢。也從那麼深厚的無明裡面衝出來，就可以得阿羅漢。

天台智者大師解釋《法華經》的〈方便品〉是那裡面（《妙法蓮華經文句》卷第四）提到：「根利遮輕」，根利遮輕就是舍利弗尊者，所以他聖道的善根非常的強，

那業障很輕微，很容易就得聖道。「根利遮重」，就像央掘摩羅，央掘摩羅殺了九百九十九個人，最後要殺掉母親；佛來了要殺佛，結果佛就把他度化了，他也得阿羅漢果。遮重障不住他，這根利，般若栽培的力量強，還是可以成功。如果根不利而業障重，那就困難。困難，但是遇見佛菩薩、善知識，他告訴你多懺悔，把這個業障消除，業消智朗（印光老法師常說：「業消智朗」），那麼還是可以成功。說我不懺悔，不懺悔不行，不懺悔就被業障障住了，也不容易得解脫。所以說是：「過去生強大的業力的熏習下，這一生即使親近善丈夫，聽聞正法，你能夠轉變業力嗎？」是能的，還是能，還是有。這就是兩方面都有關係，你前生、或者是今生，栽培聖道的因緣如何？或者前生、或者今生，這些惑業的因緣怎麼樣？就是兩方面的事情。那麼在那個因儒童，也不只他一個人。佛去度化他的時候，就是在他結婚以前幾個鐘頭，去度化。說是晚一點去，晚一點去不行，就不能度化，就是時節因緣，就是這麼回事。在這個律上，還有其他的阿毘達磨論上看，好多這樣的故事，就是這樣。那就是要這個大善知識，在時間上還要有所決定。晚了還是不行的，沒有善根也是不行的，就是種種因緣。

問：《披尋記》224 頁，「欲界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦」，此句能否請師父再解釋？

答：「何等名為十二種諦？謂欲界苦諦、集諦；色界苦諦、集諦；無色界苦諦、集諦。欲界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦；色界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦……。」「滅諦、道諦唯是無漏最勝義故，說名增上。若於欲界苦諦、集諦……。」

這是那樣，「欲界增上彼遍智果」，當然不是說色界、無色界。這個「增上」，這地方解釋：就是滅諦、道諦是無漏的最勝義故，所以叫做增上。無漏的最勝義，所以叫做增上。什麼是「增上」呢？「彼遍智果」，這個「果」就指涅槃說。這個「遍智」是什麼呢？這無漏的智慧，是通達一切法的共相，所以叫做「遍」，而不是別相，而是共相。譬如說無常，一切有為法都是無常，所以叫做共相。通達一切法無常、無我的這種智慧叫做「遍智」。那麼這個遍智所得的果，你觀一切法無常、無我，你就得涅槃了，就是這樣意思。

「彼遍智果」是什麼呢？「彼遍智所顯滅諦、道諦」。就是你由這無常、無我的觀察，離一切相的寂滅相就顯現出來了。比如說觀察色受想行識是無常的，都是剎那剎那生滅的。這個色剎那剎那生滅，受想行也是剎那剎那生滅，而這個識也是剎那剎那生滅。而這個生滅呢，一定是同因緣要連繫上，都是因緣所生的。因

緣有生滅故，因緣所生法也有生滅。要這樣解釋，要這樣去觀察思惟。

這樣觀察思惟有什麼事情呢？有一點事情。我們凡夫的人，你起貪煩惱也好，起瞋煩惱也好，起一切的煩惱也好，造一切業也好——造善業也好，造惡業也好——都不能離開剎那剎那生滅變化，都是這樣子。其中有一件事，就是這一個果報最後結束了，前一剎那滅，後一剎那又生了。還是色受想行識，還是剎那生剎那滅，還是生滅變化。

但是若是我們佛教徒，由於你觀察無常、無我，我們佛教徒先是有了戒的基礎，受了戒，然後修四念處的無常、無我。這樣子觀的時候，就把貪瞋癡……最初是不動，貪瞋癡不動了；那麼你繼續地觀察的時候呢，就會觀察到第一義諦去了。就修無常觀，就能到第一義諦，會到第一義諦。

其中有一樣事就是：「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅。」你這樣觀察的時候，你沒有愛取了的時候，前一剎那滅，後一剎那不生，這是什麼？這個不是說你修禪定的時候，「喔！我感覺身體沒有了。」不是！和這個不同，和這個不一樣的。前一剎那滅，後一剎那不生，那是第一義諦的境界，是涅槃的境界。當然這是由四念處加上奢摩他的支持，這樣觀的時候，就到了不生不滅離一切相的境界。那個地方無色受想行識，無眼耳鼻舌身意，是一切凡夫所不能到的地方。

你常常這樣觀，就會接觸到這裡。當然初開始你這樣觀，還是自己的妄想，還是妄想，但是時間久了，貪瞋癡逐漸地薄，逐漸地軟弱。喔！一下子貪瞋癡斷了，我我所斷了的時候，觀察這個我不可得，觀察常不可得，我我所不可得的時候。這個時候，前一剎那滅，一剎那不生，就是第一義諦了。那不是虛妄分別，你是得了這個無我、無我所的智慧的時候，由那光明的智慧契合了這個不生不滅了，那就叫做「遍智果」。「彼遍智所顯滅諦」，就是這麼意思。

而這個「道諦」呢，就是這個遍智就是道諦。這個遍智，這個道諦也就是這麼成就了。道諦成就了，所以遍智滅諦也顯現了；道諦還沒有成就，這個滅諦還不能顯的，就是這麼回事。「欲界增上彼遍智果，彼遍智所顯滅諦、道諦」，就是這麼解釋，這樣意思。

問：是否「遍智」指「道諦」說，

答：是的！也可以這麼說。就是道諦是通於戒定慧，但是遍智是最重要的一個。

問：它是能顯的？

答：對！

問：「遍智果」指「滅諦」說，是所顯的？

答：是的！但是在顯的時候是沒有能所分別的。

問：如果是這樣的話，文中為何要說滅諦、道諦是「彼遍智所顯」？

答：因為你若不努力地學習四念處，這個道諦、滅諦是不能成就的。道諦的圓滿，也是由四念處的遍智逐漸地、逐漸地進步而後成就的，這樣說就是圓滿了一點。如果是單純地說，那就說滅諦，而不提道諦，也是可以。大乘佛法來說，唯如如智、如如理獨存。如如智就是遍智，就是道諦；那個如如理就是滅諦，這樣意思。如果是這樣的話，滅諦、道諦是彼遍智所顯，是的！

（攝大乘論釋（世親菩薩釋，真諦三藏譯）卷第十三：「以何自性為法身。一切障滅故。一切白法圓滿故。唯有真如及真智獨存。說名法身。」大方廣佛華嚴經疏卷第十：「梁攝論及金光明皆云。唯如如及如如智獨存。名法身故。」）

問：「遍智果」的果是否也可指「滅諦、道諦」？

答：也是可以這樣說，那樣說呢，這遍智就是因，因中的遍智，這個道諦是果上的遍智。就是沒有圓滿的時候，叫做遍智；圓滿的時候，稱之為道諦，這樣說也可以。那要在佛來說，就是一切種智了。一切種智就是無上菩提、就是果，也可以這樣說，也是可以。

寅二、業分別（分二科） 卯一、徵

業分別云何？

「業分別云何？謂由二種相應知。一、由補特伽羅相差別故；二、由法相差別故。」這「煩惱雜染」過去了，現在是「業雜染」。業雜染裡邊分九科，第一科是「業自性」，昨天也講過了。現在是第二科「業分別」，就是業的差別。業有各式各樣的業，是怎麼樣的情形呢？

卯二、釋（分二科） 辰一、略標列（分二科） 巳一、由差別

謂由二種相應知。一、由補特伽羅相差別故；二、由法相差別故。

「謂由二種相應知。」這底下就是加以解釋，分兩科，第一科是「略標列」，把它大概的差別標出來。這一科分兩科，第一科是「由差別」。

「謂由二種相應知」，業的差別從兩種差別相可以明瞭。那兩種呢？「一、由補特伽羅相差別故」，就是由造業的人，來看業的差別。「補特伽羅」，翻個數取趣，就是造業的人。造業的人不同，造的業也就不同。但這一科先說造的人，造業人不同。

「二、由法相差別故」，第二個不同的地方呢，就從這業的法的相貌上有差別。從這兩方面，一個人、一個法，從這兩方面來看業的差別，這是「由差別」。底下第二科「由性攝」。

巳二、由性攝

此復二種，即善不善十種業道。所謂殺生，離殺生；不與取，離不與取；欲邪行，離欲邪行；妄語，離妄語；離間語，離離間語；麤惡語，離麤惡語；綺語，離綺語；貪欲，離貪欲；瞋恚，離瞋恚；邪見，離邪見。

「此復二種，即善不善十種業道」，這裡面還是有兩種不同。「此復二種」這句話，這個「此」可以包括前面人和法兩種在內。不管是從人、從法上都有兩種差別，是什麼呢？「即善不善十種業道」，就是一個善的十種業道和不善的十種業道。人也是有善不善的不同，業法上也是有善不善的不同，所以是「此復二種，即善不善十種業道」。這裡就是大概分類，下面詳細解釋的。那麼底下就把這善、不善的十種業道標出來。

「所謂殺生，離殺生」，殺生就是不善；離殺生就是善了。這「不與取，離不與取；欲邪行，離欲邪行；妄語，離妄語；離間語，離離間語；麤惡語，離麤惡語；綺語，離綺語；貪欲，離貪欲；瞋恚，離瞋恚；邪見，離邪見。」這是標出來十種善業、十種不善業，標出來。這前面合起來，就叫做「略標列」。

下面第二科就是「隨別釋」，把前面標出來的，這裡面一樣一樣地加以解釋。也是分兩科，第一科是「補特伽羅相差別建立」，那麼下面就是「法相差別」了。這一科分兩科，第一科是「黑品」，就是不善業。分十科，第一科是「殺生」，屬於殺生的。殺生這一科裡面分四科，第一科是「總舉經言」。

辰二、隨別釋（分二科） 巳一、補特伽羅相差別建立（分二科）

午一、黑品（分十科） 未一、殺生攝（分四科） 申一、總舉經言

補特伽羅相差別建立者，謂如經言：諸殺生者，乃至廣說。

「補特伽羅相差別建立」，就是不同的人，就會有不同的相貌。在這上面先引經上說的話，「謂如經言」，就是佛說的話。「諸殺生者，乃至廣說」，這一切的十不善業道，這是經上說的話。

這是先總舉經上的法語，這以下就是「別釋經句」，一句一句地解釋，解釋經裡面的句子。先解釋「總句」，總句是什麼呢？

申二、別釋經句（分二科） 酉一、總句

殺生者者，此是總句。

這一句話是總說的。總裡面有各別的意義的，那麼再加以解釋。

所以第二科就是「別句」，別句裡面分三科，第一科「顯示加行殺害」。「加行」就是有了行動，由內心下的命令，由內心的命令，採取了行動，就叫做加行。就是在殺害這一方面的罪業有了行動了。先是「別釋」，別釋裡面又分兩科。第一科是「辨相」，辨殺害的相貌，分五科。第一科是「最極暴惡」這個相貌。

「殺生者者，此是總句」，總句裡面包括了好多的別句，那個別句呢？

酉二、別句（分三科） 戌一、顯示加行殺害（分二科）

亥一、別釋（分二科） 天一、辨相（分五科） 地一、最極暴惡

最極暴惡者，謂殺害心正現前故。

「最極暴惡者」，這也是經上的話，這就是殺生的一個相貌，是「最極暴惡」，暴惡達到極點了。這句話是什麼意思？「謂殺害心正現」在「前」，這就是說那個眾生、那個補特伽羅，他殺害眾生的這個惡心，正在顯現出來。那麼這個殺害心就是最極暴惡，是這個意思。但是不只於此，還有第二句，這第一句是「最極暴惡」，第二句「血塗其手」。

地二、血塗其手

血塗其手者，謂為成殺，身相變故。

「血塗其手者」，這句話什麼意思呢？「謂為成殺，身相變故」，這是說那個補特伽羅，他的心裡面是為了來成就這個殺害生命的這件事，當時他的相貌就轉變成這樣子。要「血塗其手」，用血塗手。當然正在殺害的時候有血流在手上，這可能是這樣子叫血塗其手。也可能有其他的意思，用血來塗手也可能。應該是包括種種的意思在內的，這是第二個相貌。

地三、害極害執

害極害執者，謂斷彼命故，解支節故，計活命故。

這是第三句，「殺生者」是總句，這底下是「別句」。別句現在是第三句，「害極害執者」這句話。這句話什麼意思呢？

「謂斷彼命故」，這叫做「害」。把那個眾生的命中斷了，不相續起，不能夠相續地活下去了，中斷了，這叫做「害」。

「解支節故」，這就叫做「極害」，斷了命還不算，還要一支一支地，一節一節地把它斷開。把這個眾生的……，按一般情形，一共有六個部分，頭是一部分，身是一部分，那麼或者兩手兩足或者四個足，那麼就是六個部分。然後每一部分，再把它一節一節地斷開，這就叫做「極害」。

「計活命故」，這個是「執」。這個執字是什麼意思呢？就是他的心裡面歡喜、願意用這樣的事業來活命，來活他的生命。以殺生為職業，來養他的生命的，那麼這叫做「執」。這個「執」，就是他內心歡喜做這件事，別人不可以轉變他的，他願意做這種事業。

地四、無有羞恥

無有羞恥者，謂自罪生故。

「無有羞恥者」，這是第四句，「無有羞恥」。沒有羞恥這句話什麼意思呢？「謂自罪生故」，就是他自己願意造這種罪，這種罪已經造出來了。有了罪的時候是個醜陋的事情，但是他不以為恥，所以叫做沒有羞恥。

地五、無有哀愍

無有哀愍者，謂引彼非愛故。

「無有哀愍者」，這是第五句。沒有哀愍什麼意思呢？「謂引彼非愛故」，哀愍

是對所傷害的眾生說。在他本人這一方面來說呢，是沒有羞恥；若對所傷害的眾生說，這個人沒有哀愍心，沒有慈悲心。這樣的沒有哀愍心的結果是什麼呢？「謂引彼非愛故」，就是說從那個無哀愍心裡面，引發出來一個怨家，創造出來一個不可愛的一種事情，就是造成一個怨家了。把那個眾生，或者是一個人、或者什麼動物殺害了，就是製造出一個不可愛的果報，將來就有問題了！

天二、破執（分二科） 地一、別辨（分二科）

玄一、一切有情所（分二科） 黃一、敘外說

有出家外道，名曰無繫，彼作是說：百踰繕那內所有眾生，於彼律儀，若不律儀。

「有出家外道，名曰無繫，彼作是說」，這是第二科「破執」，前一科是「辨相」，辨別這個殺害生命的相貌，有這五個相貌。

現在是第二科「破執」，破這個執著。分兩科，第一科是「別辨」。別辨裡分兩科，第一科是「一切有情所」。

這就說「有出」了「家」的一個「外道」，「名曰」叫做「無繫」，就是尼乾子外道。「彼作是說」，這個外道他有這樣的學說，有這樣的邪見。他說：「百踰繕那內所有眾生，於彼律儀，若不律儀」，他這樣說。在一百由旬內，這麼廣大的地區之內，所有的有情眾生。「於彼律儀」，你能對於他守護清淨的律儀，不殺害。你在居住的一百由旬內的眾生，你能夠受持清淨的不殺生戒，你就是成就了律儀。若是你不這樣做，你在這麼大的範圍內殺害了眾生的話，就沒有律儀了。若那樣的話，你就沒有這個律儀的功德了。那麼這是尼乾子的出家外道有這樣的說法。

黃二、引經破

為治彼故，說如是言：一切有情所。

「為治彼故，說如是言」，這是第二科「引經破」，就是引佛說的話，來破尼乾子外道這個不合道理的說法，就破他說。

「為治彼故，說如是言」，就是佛開導說：「一切有情所」，你是一百由旬內的眾生你不要殺，這個話說得不圓滿；應該說無限量的一切眾生所，都不要殺，這樣才圓滿，不要說只是一百由旬內。就是佛的大悲心是廣大的，這是破他。

玄二、真實眾生所（分二科） 黃一、敘外說

即彼外道復作是說：樹等外物亦有生命。

前面是第一科，第一科是「一切有情所」。現在第二科就是「真實眾生所」，你看什麼叫做真實眾生所呢？看他底下講，分兩科，第一科是「敘外說」。

「即彼外道」，即彼尼乾子外道，他又有一種邪說，什麼呢？「樹等外物亦有生命」，說我們這個人，會行住坐臥有種種活動的人之外，這個山河大地上面一切的草木、花草樹木，這些外物、身外之物——「亦有生命」，它不但也有生命，動物有生命，它們也是有生命的，也要受持律儀，要這樣子。

這是尼乾子這麼講，這是他的邪說。這底下第二科是「引經破」。

黃二、引經破

為治彼故，說如是言：真實眾生所。

這是本論主引佛說的話，也是解釋佛說的話，來開導這個尼乾子外道說，「為」對「治彼故」，也就是開導他說，「說如是言：真實眾生所」，守護律儀是在真實的有情的眾生，你這樣守護律儀。這草木，這個「眾生」，你對它去說是不殺害草木，這是律儀；這不是真實的眾生，草木它沒有知覺，它不是真實的眾生，真實的眾生是有情。對有情來說律儀、不律儀的，應該是這麼說。在佛法上說呢，殺害有情的眾生，就是性罪；你去破壞草木，這是遮罪，這不同性質，不同的。

地二、總顯

此即顯示真實福德遠離對治，及顯示不實福德遠離對治。

「破執」裡分兩科，第一科是「別辨」，現在第二科是「總顯」，總顯前面這兩科的大意，怎麼說的呢？

「此即顯示真實福德遠離對治」，前面這一切眾生所，佛的大悲心說在一切眾生所，發慈悲心不要殺害；這就表示出來，你這樣做的話，你會有真實的福德。你對一切有情眾生發慈悲心，你就有了真實的福德了；你就遠離了殺害眾生的罪過——這就是「對治」，「遠離」就是「對治」，就是用慈悲心，對治這個殺害的罪過。這是真實福德的成就，遠離了殺生的過失，你有了這樣對治的功德了。

「及顯示不實福德遠離對治」，第二節「真實眾生所」就是顯示你對於草木、花草這些「眾生」，你對它們……這不是真實的眾生，你對它們愛護，雖然也是好，但那不是真實福德的遠離對治，那不是，那是不同的。因為它們沒有心識、沒有知覺、沒有苦樂的這種事情。

這是這樣子顯示前面這一段文的大意。

亥二、結意

如是所說諸句，顯示加行殺害。

第二科「結意」，亥二。前面亥一是「別釋」，別釋這加行殺害。第一科「別釋」，現在第二科「結意」。

「如是所說諸句」，前面這一共是七句，第一段有五句，第二段有兩二句——「一切有情所」、「真實眾生所」，這是兩句——加上前面這五句，就是七句。

「如是所說諸句，顯示加行殺害」，這表示這個沒有慈悲心的眾生，他由他內心的惡心，發動出來了這種殺害眾生的行動。他是努力，很勵力地去做種種殺害眾生的事情，這是表示這件事。（《略纂》卷第三「初七句名加行殺害。勵力殺故。」）

這是「結意」這一科完了。

戌二、顯示無擇殺害

乃至極下摺多蟻等諸眾生所者，此句顯示無擇殺害。

這是第二科「顯示無擇殺害」，第一科是「顯示加行殺害」。現在這第二科是「顯示無擇殺害」，無擇地殺害。無擇殺害這裡怎麼說的呢？

「乃至極下摺多蟻等」，這個動物，或者說人、天、鬼、神乃至或者是一個大牛，或者一條蛇，乃至到摺多蟻等。這個「摺多蟻」，「摺多」是梵語，「蟻」是中國話。「摺多蟻」這個「摺多」是什麼意思呢？有兩個意思。一個是這個螞蟻，這個螞蟻腳壞了，折腳蟻，螞蟻的腳壞了叫「摺多蟻」。一個是螞蟻產的卵，蟻的卵，也叫「摺多蟻」。那麼這是極微小的一個動物。「等」，或者乃至到其他的蚊蟲，或者一些很小、蠕動的東西眾生所，在這裡。

（《俱舍論記》卷第十五：「摺多蟻：此云折腳蟻。或云卵蟻。名含二義。是故不翻。彼非為害顯殺無慚。」）

這句話，在經上有這樣的話，「極下」的，就是極微小的動物諸眾生的地方。「此句顯示無擇殺害」，這個暴惡的有情，那個殺心……一點慈悲心沒有。特別看見了蛇，看見了猛虎，看見了人，都不當一回事，就殺掉他。「乃至極下摺多蟻等諸眾生所」也是，也是殺害。這表示那個眾生「無擇殺害」，沒有簡別的，他要殺……就是遇見他就殺。他都不擇這個眾生不要殺，他沒有這種心情。是「無擇殺害」，不簡別，不加以簡別。他不說這個眾生好的不要殺，壞的殺掉；這個眾生有毒，於人有害殺了；於人無毒的不要殺。他沒有這些分別，就是無所不殺，這叫「無擇殺害」，這樣意思。

戌三、顯示遇緣容可出離

於殺生事若未遠離者，此顯遇緣容可出離。謂乃至未遠離來，名殺生者。

「於殺生事若未遠離者，此顯遇緣容可出離」，這是第三科「顯示遇緣容可出離」。「於殺生事」，是說這個眾生他對於殺害眾生生命的事情，「若未遠離者」，他沒有遠離殺害眾生的事情。遠離了的事情，什麼叫遠離呢？就是不做這殺生的事。感覺殺害生命是一個罪過的事情，不願意做罪過的事情。一切眾生都願意生存，自由地生存在這裡。殺害他呢，是違背他的意願。我己所不欲，勿施於人，也勿施於一切動物。這樣子，有這樣的慈悲心的話，那就是遠離了殺生。

說「若未遠離」，佛在經上說「於殺生事若未遠離者，此顯遇緣容可出離」，這表示說那個人多少還有良心，他若遇見了三寶的因緣——遇見個比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷講解正法，佛說讚歎慈悲不要殺生——他就能領悟，他就不會殺生了。他能領解這個道理，他就能接受這個教訓，他就可以不做這種事了，就是「遇緣容可出離」。有可能，有這種可能，有這麼一個活動的空間，他可能從這殺生的罪業裡面跳出來，能遇見因緣可以跳出來，這個人還是不錯的！

但是沒有遇見因緣呢？那就不行。「謂乃至未遠離來」，很多的人都是不懂，他不知道殺生有罪，所以習慣了。我的朋友也是殺生，我的父親、母親也都是殺生，我感覺這樣很自然的。不知道殺生是罪過，所以他也是照辦。那叫「未遠離來名殺生者」，他也照辦，也就是遇見因緣他就殺。

這是「遇緣容可出離」，這又是兩句，加前面的七句，一共是九句。這是別句。總句就是殺生，這一句是總句。別句就是這麼加上就是九句。

申三、結明略義（分二科） 酉一、第一略義

又此諸句略義者，謂為顯示殺生相貌、殺生作用、殺生因緣，及與殺生事用差別。

這是第三科「結明略義」。「殺生」這一科裡面分四科，第一科是「總舉經言」，第二科是「別釋經句」。現在第三科「結明略義」，就把那個要義把它再重新說一遍，說出來。這分兩科，「第一略義」，第一段。

「謂為顯示殺生相貌」，前面這一共是九句，裡面究竟都說的什麼話呢？就是顯示眾生殺害眾生的相貌。殺害眾生的相貌是什麼呢？就是「最極暴惡，血塗其手」。這是殺生的相貌，這是前兩句；也有說血塗其手是一個相貌。

「殺生」的「作用」，就是第三句，這個「害」，把那個眾生命殺掉了，然後截解支節。這是那個作用是這樣子。

「殺生因緣」，就是第四句和第五句。殺生因緣就說是那個「無有羞恥」，「無有哀愍」心。或者把前面那個「最極暴惡」是殺生的因緣，就是由此而殺生。這是殺生的因緣。

「及與殺生事用差別」，那麼這是後面的四句。就是「一切有情所」，「真實眾生所」，「無擇殺害」，「遇緣容可出離」，就是這四句。「及與殺生事用差別」，「事差別」、「用差別」。「事差別」呢，就是前兩句，「一切有情所」，「真實眾生所」，這是殺生的差別，還有這個不同。這個「用」呢，就是「無擇殺害」、「遇緣容可出離」。「無擇殺害」這個殺害，這個人的惡心太重；「遇緣容可出離」，是輕微一點，這就是這樣配合。

酉二、第二略義

又略義者，謂為顯示殺生如實、殺生差別、殺所殺生、名殺生者。

「又略義者」，又有第二個略義的分別。「謂為顯示殺生如實、殺生差別、殺所殺生、名殺生者」，這是第二個略義。這上面是什麼呢？

第一「謂為顯示殺生如實」，那麼就是指最後這四句來說，單指後面的四句。為顯示殺生的真實的情形，那麼就是第一句「一切有情所」，一切有情都是所殺害的對象，都是有罪過的，那麼這是「殺生如實」。

第二句是「殺生的差別」，就是「真實眾生所」，草木是無情物，那個是有差別、不同的。「殺所殺生」，那麼這指第三句「無擇殺害」。「名殺生者」，就是第四句「遇緣容可出離」。可以這樣解釋。

申四、簡非法相

又此諸句，顯能殺生補特伽羅相，非顯殺生法相。

這是第四科，這一共是有四科，「殺生」這一段裡面一共有四科，現在是第四科「簡非法相」。

「又此諸句」，又前面一共是九句，這九句是顯示能殺害眾生生命的人的相貌，這人怎麼怎麼殺生。「非顯殺生法相」，不是說殺生那個相貌。那是另一段再講，這裡是講殺生的人，能殺者的相貌。這個還是不一樣的，是這樣子，「簡非法相」。

「殺生」這一科講完了。

未二、不與取攝（分三科） 申一、釋經句（分二科） 酉一、總句

復次，不與取者者，此是總句。

「復次，不與取者」，這裡是「不與取」。這「黑品」分十科，第一科「殺生」講完了，現在說「不與取」這一科。不與而取，這也屬於這一個範圍內的，分三科，第一科解「釋經句」，分兩科，第一科是「總句」。

「復次不與取者」，偷盜，不與而取是偷盜。這裡面也有總、別句的不同，說不與取這句話「是總句」，這一句是總句，就是所有的大意，都屬於這一句的。

西二、別句（分十四科） 戌一、於他所有

於他所有者，謂他所攝財穀等事。

這第二科是「別句」，別句一共裡面有十四科，就是十四句。第一句是「於他所有」這句。

「於他所有」，這不與而取指什麼事情？就是他人所有權的東西，屬於他人的所有權的東西，所有權的東西是什麼呢？「謂他所攝財穀等事」，就是別的人「他所攝」，就是他有所有權的；這所有權在他手裡，屬於他所有的。「財穀等事」，一個是財，一個是穀。「財」就是金銀寶物，各式各樣的珍寶，或者衣服，或者房地產，各式各樣的東西，或者是香，或者是花鬘這些東西，就叫做財。這只是列出來實際的資產，沒有說鈔票，鈔票也應該是包括在內的。

這個「穀」，就是五穀，《披尋記》上說得很詳細，這些可以飲、可以食的這些東西：大麥、小麥、稻穀、粟穀、糜黍、胡麻、大豆、小豆等，甘蔗、葡萄、乳酪等果汁種種的漿飲。這個話列出來有道理，這些東西都不可以不與而取的，這個意思，不可以不與而取。養成一個守法的習慣也是很好。就是這些東西呀，這個不與而取第一個條件就是：這個物、這個財、或者穀，屬於他人所有，不是我的。這是一個條件，你若是不與而取，這就是盜。他人這個地方，私人所有也是他人，團體所有也是他，反正總而言之不是我所有，是這樣意思。

戌二、若在聚落

若在聚落者，謂即彼事於聚落中，若積集、若移轉。

「若在聚落者」這第二句，「若在聚落」，說這是指財穀的處所。

「謂即彼事於聚落中，若積集、若移轉」，就是那個「彼事」，彼財、或者穀這些東西；「於聚落中」，就是很多人居住的地方，或者是村落，或者是城邑、城市。

「若積集、若移轉」，「積集」就是財物、財穀等這些事。「等」這個字也有意思，財是這些財產，穀是食品，也包括牛、馬、豬、羊。這個「等」也是有牛馬豬羊，乃至國城、妻子、奴婢這一切的事情都包括在內的。這上面說「若積集」，若積集是

什麼事情呢？就是這些財、或者是穀這些東西，你把它集到一起、積集在一起，那麼就是積集。

「若移轉」，這移轉或者是指有情物。或者他那地方有馬，他有馬，把那馬偷來了。那麼就是離開了原來的地方了，就是「移轉」。其實這個在戒律上看，都是舉離本處，那就是這個罪過就成就了。若有盜心，但是沒有動，沒有動的時候還不成立，這個盜罪還不成立的，是若移轉。

戌三、若閑靜處

若閑靜處者，謂即彼事於閑靜處，若生、若集，或復移轉。

「若閑靜處者」，這是第三句。「若閑靜處」，閑靜處就不是很多人居住的地方，那個地方很閑靜，很少人來往。這話什麼意思呢？「謂即彼事於閑靜處」，就是你想要盜取的那個事、那個東西，就是在閑靜處那裡。在那裡嘛，是「若生、若集，或復移轉」，這個「生」或者說是他所栽培，那個人所種的五穀還在那裡生，你能偷它。你偷他的大白菜，偷他的蘋果，那個還在那裡生，那也叫做生。這麼講也是可以。這是《遁倫記》上的解釋，也有道理。（瑜伽論記・卷第二：於閑靜處若生者禾苗等。）「若集」，集就是前面「若積集」，「或復移轉」這和前面的意思一樣。總而言之，它原來在那個地方，你想辦法把它舉離本處了，那麼就是盜罪就成就了。這是第三科。

戌四、即此名為可盜物數

即此名為可盜物數者，謂所不與、不捨、不棄物。

第四，「即此名為可盜物數者」，這是經上有這句話，這句話是什麼意思呢？就是前面這麼多的東西，或者村落、聚落中、或者閑靜處，或者是財、或者是穀、或者是牛馬這些東西。這些東西「謂所不與、不捨、不棄物」，這些東西，那個物的主人他沒有「與」，沒有說是給你；也沒有生起這個捨，沒有發動這個布施的心情；沒有棄捨。若棄捨，就沒有所有權了，沒有所有權。

這個律上，（我想起了就是說了），律上說這個土匪、賊人搶你的東西搶走了。你心裡面：「好了，我就送給你了。」你就是放棄所有權了。放棄所有權，你不可以再追回來，不可以。你若追回來，就是賊劫賊，你也是賊了。那要怎麼辦？若有的話，你要用錢買了，錢買回來，不算非法。

這樣說是「不捨」，就是沒有放棄所有權，你沒有放棄所有權。就是雖然土匪拿走了，你心裡面想這還是我的，我有機會還是可以要回來，這樣子，有這樣的意思。前面是「不與」，我沒有給你，有這樣心情。「不捨」，是沒有放棄所有權，這意思

還是有點差別的。「不棄」，我沒有丟掉。我不一定是給你，但是我不要了，那你要拿去也可以，也不算犯這盜罪。這個字用的是這樣，它有點分寸。

這個「即此名為可盜物數者」，可偷盜的這些物質的範圍，這些物的範圍。這些東西，那個物主「不與、不捨、不棄」，你若盜，你就犯罪，這樣意思。這是第四句，現在底下是第五句。

戊五、若自執受

若自執受者，謂執為己有。

經上說「自執受」，你自己把它拿過來。你或者是用心下命令，叫別人拿，或者自己拿。拿了以後，你心裡面認為：這是我的了。於是這個罪過成立了。「謂執為己有」，就是自己固定執著：這是我的，這是我的了，「執為己有」。

這個事情，我這回去臺灣聽說一件事，我也可以講一講。大家是好朋友，發生問題的彼此間都是朋友，也是很熟的朋友的。現在是中間是買賣房地產，先給他四十萬現金，就是當面，兩個人當面就把四十萬現金給了對方。給了對方，要對方寫一個文件，就是寫個收據。寫收據，就回去拿文件來，回來叫他簽字。回來就是大概沒有一分鐘之間，那個人不承認：你沒有給我四十萬，沒有！我沒有！就是有這種事情。那麼那個人就是「執為己有」，這四十萬是我的，你沒有給我，你沒有給我四十萬。你叫我寫收據、簽字，我不寫，有這種事情。所以這是「執為己有」，是我有的，不是你給我的。有這種事情。這是我第一次聽見這個話。

戊六、不與而取

不與而取者，謂彼或時資具闕少，執為己有。

「不與而取」，這是第六句。

「不與而取」什麼意思呢？「謂彼或時資具闕少，執為己有」，或者偷盜那個人，他的生活所需缺少這個東西。他現在為了滿足自己所需要，就把別人東西偷過來，這是我的。就是這樣意思。這是不與而取，這個比較簡單。下面第七句。

戊七、不與而樂

不與而樂者，謂樂受行偷盜事業。

「不與」而歡喜去……人家不給我也拿過來，歡喜做這件事。這個情形，「謂樂受行偷盜事業」，就是他歡喜接受這種職業，以偷盜為職業、為事業的這種人。偶然地生起貪心，偷人家東西，這是一種不同的情況；一種是做這種職業的人，這彼此還

是不同。「謂樂受行偷盜事業」。

戌八、於所不與不捨不棄而生希望（分二科） 亥一、牒經句

於所不與、不捨、不棄而生希望者。

這是第八科。

「於所」，那個物主「不與、不捨、不棄」，而我要——我就生出來希望心；他不與、不捨、不棄是他的事兒，我是我的事，我還是可以把它拿過來，有這種要求。這地方是這樣意思。

這一段是分兩科，第一科「牒經句」，再一次把經上的句子標出來，所以叫做「於所不與、不捨、不棄而生希望者」。第二是「釋其義」，下面來解釋這個經上的句子的意義，分兩科。第一科「釋希望」。

亥二、釋其義（分二科） 天一、釋希望

謂劫盜他欲為己有。

「謂劫盜他欲為己有」，這個希望就是這個意思。「謂劫盜他」，劫盜他，這個分兩個意思，就是在你不知道的時候偷過來。這一個意思。一個是明，就是明明地搶過來。

好像是我在一本書上看見說：有一個人在街上賣著黃金。賣黃金，那個人到那兒去，就把黃金搶了就走了。主人說是：「有這麼多人在旁邊看著，你怎麼敢搶我的黃金？」那個人說：「我沒有看見別的人，我只看見黃金了。」啊！這又是一種相貌。我只是看見黃金了，旁邊很多人在那兒站著，我沒看見。這也是一回事。

你比如說是像我們練習講演，在大眾裡要把自己的思想把它宣揚出來。我看這裡面有相同的意思，我一心一意地就想我要講什麼，怎麼講；其他有多少人，誰是誰，我沒有看見，我不注意這件事。我認為有道理，不要注意這個事情，這也有點關係。但是若是習慣了，注意不注意也是一樣的，沒有什麼不同。

這個劫盜就是各式各樣的，其實不只是這兩種。這偷盜的方式不只這兩種，還有很多很多的方式。「謂劫盜他欲為己有」，這就叫做希望：別人的東西，就是想要搶過來屬於我的。這個意思。

天二、釋不與等（分三科） 地一、不與

若彼物主非先所與，如酬債法，是名不與。

那麼前面第一科解釋這個「希望」，就是解釋偷盜的心情。這第二科解釋「不與

等」這三句話，什麼叫做「不與、不捨、不棄」，解釋這個話。現在先解釋這個「不與」。

「若彼物主非先所與」，若是那個物的主人，他不是以前答應給你，沒有。這話意思好像你以前同他要過，那個盜賊以前同他要求：你這個東西要送給我。那個人沒有答應，沒答應，「非先所與」，他以前沒有答應這個東西給你，那個物主。

「如酬債法」，如酬債法就是解釋這個「非先所與」的意思。說是我欠你的錢，我現在答應還給你，那麼你來拿，我就給你了，這叫「酬債法」。現在說「非先所與，如酬債法」，那樣子，我以前沒答應給你，你就是把它搶過來了，是名「不與」。這個意思是這樣意思的。

地二、不捨

若彼物主於彼取者而不捨與，是名不捨。

「若彼物主於彼取者而不捨」。

說是「非先所與」，你同他要，他沒有答應你，但是你後來就強力地搶過來了。這是一種盜，現在這叫做「不與」。

這個「不捨」什麼意思呢？「若彼物主」，若彼那個物的主人，「於彼取者」，那個取者把東西搶走了，那個物主他還沒有布施的心情。那你還是犯罪的，你也是犯罪。那個意思，若是他也同意了，好，你搶走了，好了，我送給你了。那他也不犯罪，同意了嘛。現在說你搶走了，他還是不同意。不同意，那就是犯戒，你就犯盜，「是名不捨」。

地三、不棄

若彼物主於諸眾生不隨所欲受用而棄，是名不棄。

「若彼物主」，若是那個物的主人，「於諸眾生不隨所欲受用」。他有很多的財富，他說他同意，你們隨便拿，隨便受用，那麼你拿去了呢，也不犯盜。現在那個物主沒有這個意思，「不隨所欲受用而棄」，不是，不是那樣，你若拿去了，拿去了，你就犯罪，「是名不棄」。

這個意思似乎是前面這個「不與、不捨」是個人，盜者和物主相對說的。「棄」這個是，是大眾，面向大眾，不是對個人。就是對大眾說：我這些東西你們誰願意隨意地拿去受用，他是這樣。但是現在這個物主沒有說這個話，不是隨所受用而棄的，你拿走了。拿走了那就是不行，那就是犯盜，這好像這地方有這樣的差別。

這是第八句，這底下是第九句。

戌九、自為而取

自為而取者，謂不與而取故，及不與而樂故。

這是第九句，是「自為而取」。

「自為而取，謂不與而取故」，就是人家沒有給，你就拿去了。這比較簡單。我為了我自己的生活的，或者什麼原因，你就拿走了。「及不與而樂」，不給，而你歡喜。前面解釋這個好像是做賊的，一種職業性的土匪，那麼這叫做「自為而取」，為自己而取。那麼如果是為大眾而取呢，這就沒有提，當然不與而取還是有過失。

戌十、饕餮而取

饕餮而取者，謂所不與、不捨、不棄而希望故。

這是第十句，「饕餮而取」，「饕」這個字呢，是貪財叫做饕，就像財物，不是穀，就是一些財產這些東西。「餮」這個字表示什麼？是貪食，食品或是樂飲、樂食這一類的東西。可是這個上面，這句話的意思，表示那個貪求心特別強的人。這個時候，這是什麼情形呢？「謂所不與、不捨、不棄」，而起了偷盜的心，這時候拿到人家的東西，叫做饕餮而取。

戌十一、不清而取

不清而取者，謂於所競物為他所勝，不清雪故。

「不清而取者」，這是第十一「不清而取」，這底下比較複雜一點。

「謂於所競物為他所勝，不清雪故」，這個「不清而取」是怎麼情形呢？就是你拿到的這個東西不是那麼順利，是大家有諍論，彼此間大家有諍論。「競」就是諍，大家爭這個東西。爭的時候呢，大家在辯論的時候，我說是我的，你說是你的，他說是他的，大家在辯論。「為他所勝」，你沒有辯論過，你的語言的智慧，你輸了。但是你的力量大，東西你還是拿走了，還是被你拿走了。拿走了呢，這上面這個意思，「不清雪故」，這個不清雪在菩薩戒上也有這句話，「不清雪」。意思似乎，還是你有道理，這個物是應該屬於你的；只是你的辯才不夠，輸給人家了。輸給人家了，表面上你就是沒有道理了，你現在要拿的時候，你還是有過失。你沒有智慧，把這個過失取消；你把這個東西拿走了，你還是有過失，叫做「不清而取」。

這個意思似乎是，這個東西是你，你應該拿去是對的。但是大家有諍的時候，你說不過人家。說不過人家，你也是拿走了，拿走了這叫做「不清而取」。「不清」，這還是有點過失，它那意思是這樣。

戌十二、不淨而取

不淨而取者，謂雖勝他，而為過失垢所染故。

這「不淨而取」和前面有點相反。「謂雖勝他」，這個東西大家爭論，大家爭論呢，你勝利了。他們那些人都輸給你了，這口頭上的辯論都輸了；你勝利了，你把東西拿走了。雖然拿走了，「而為過失垢所染故」，你用辯才把別人講倒了、辯倒了，你還是有過失，這個東西還是有點不清淨，你拿去了，還是有點盜的意思。這裡有這個意思的。

戌十三、有罪而取

有罪而取者，謂能攝受現法後法非愛果故。

這是第十三「有罪而取」，有罪而取什麼意思呢？「謂能攝受現法後法非愛果故」，這個地方有個問題。「謂能攝受」，就是你拿到這個東西，會令你成就現法罪、後法罪，會得到苦惱的果報。似乎是表面上不能說是盜，但是你拿到了這個物以後，你會造罪，你現在會造成罪。或者是造「後法」罪，將來會得惡報，得一種不好的果報。那麼這也有問題，這叫做有罪而取。

戌十四、於不與取若未遠離（分二科） 亥一、準前說

於不與取若未遠離者，如前殺生相說應知。

這是第十四科，這一科裡「不與取若未遠離」分兩科。第一科是「準前說」，準前面說的。

「於不與取若未遠離者，如前殺生相說」，像前面那個殺生相的最後，最後那一段「容可出離」那一段說，「應知」。就是這個人，他似乎就隨順他的這個潮流，或者隨順他自己的那個環境、背景，他的家庭的環境；他也就隨順著這樣子，順手牽羊，做這種事。但是這個人的本心呢，不是！這個本心哪，他如果遇見好因緣，他就會不做這個事，就不偷盜，是這個意思。但是他還沒有遇見這種好因緣，沒有遇見善知識告訴他：偷盜是不好的！沒有遇見這善知識，所以他沒能遠離這種罪過。這種人就是「於不與取若未遠離者，如前殺生相說應知」，是這個意思。這個人就算是偷了呢，罪輕，因為他的心性不是太歡喜。這是第一個。

亥二、例所餘

所餘業道亦爾。

是其他的。現在這說是偷盜，那麼其他的姪欲的事情，乃至說謊話的事情，一些

罪惡的事情，也是一樣，也有這種情形的，業道亦爾。

申二、明略義

此中略義者，謂由盜此故成不與取、若於是處如其差別、如實劫盜、由劫盜故得此過失，是名總義。

「此中略義者，謂由盜此故成不與取」，這是第二科。前面是第一句是釋經句，「申一」是「釋經句」。現在第二科是「明略義」。

「此中略義者，謂由盜此故」，這一共是十四句，第一句就是「於他所有」這一句。「由盜此故成不與取」，這不與取的罪成立了。

「若於是處如其差別」，那就是其次的兩句：「若在聚落」、「若閑靜處」，這是兩個地方。「如其差別」，聚落和閑靜處有差別，這是第二、第三句。

「如實劫盜」，就是由第四句開始，一共有七句。就是「即此名為可盜物數」以下一共七句，一、二、三、四、五、六、七，就是到第十就是「饕餮而取」，就是到這裡，那麼這是如實劫盜。

「由劫盜故得此過失」，這後面那四句，就是：「不清而取」、「不淨而取」、「有罪而取」、「於不與取若未遠離」這四句。由劫盜故得此過失。

「是名總義」，這幾句話就是前面一大段文的要義。

申三、簡法相（分二科） 酉一、正明建立

又此中亦顯不與取者相，非不與取法相。

這是第三科「簡法相」，分兩科，第一科「正明建立」。

這裡面也是顯示不與取的人的相貌，非不與取的盜的相貌——那個盜法，偷盜那個法的相貌。那要在後面再說的。

酉二、兼例所餘

當知餘亦爾。

當知其他的業道也是這樣子。

問：請問院長，剛剛師父講到這個「不淨而取」。是說假如是勝過他，但是還是有過失垢所染故。假設說舉一個例子的話，我想到就是說以前有一個故事，電影裡頭的故事。大意是說夫妻離婚了以後，爭這個小孩的所有權，到法院去打官司。但是後來比方說，這兩個人都要嘛，那法院判決比方說是歸於先生或者歸於太太。那這樣子的話，雖然就是說法院……打官司勝他、勝過對方，那然後拿到這個孩子的所有權，是不是也是有過失垢所染？

答：是的！我看還是有過失垢所染，不如是不爭好。你若要，給你。這樣子心情很平靜。

問：另外那個「不清而取」，那個想不出來什麼比較適合的譬喻，不曉得師父能不能舉一個例子？

答：這個事情我看可能會常常，應該是容易遇見的事情。在事實上，這個東西是應該屬於他，別的人和他爭是不合道理的。但是別人智慧高，會說出來種種的理由是他的；而真是屬於他呢，他沒有智慧辯別；但是他的力量大，就是拿走了，這樣子。這樣情形我看是容易，我看還是常會遇見這種事情，有這種人。他感覺是我的，我雖然說不過你，但這東西是我的，我還是拿走，我看就是這樣情形。若是說是，不是我的，我的辯才也好，我其他的……有些特別的力量，我把這東西拿走了，表面上我是合法的。這當然還是盜，是屬於盜，不合道理。如果說是應該是屬於你的，大家辯論和你爭也沒有爭過你，你拿去了，還是有點過失，終究是大家心都不平。

問：院長！那那個有罪而取的範圍非常的廣？

答：是的！那你有意思你可以講。

問：沒有什麼意思，只是覺得好像如果我們受用一切物質的，或者是……主要是指物質，只要是可能是不合佛法的話，就是可以引生現法、後法非愛果，那就是有罪而取了。

答：是的！是的！這樣看呢，自己的財富太多了，而自己不能夠利用，不能利用它增長功德，反倒會引起罪過。在這裡表示這件事是不對的，表示這件事不對的。

問：不知道這裡，有沒有在為後面的菩薩戒埋下伏筆？

答：是的，應該是在，是的。在菩薩戒裡面就應該避免這件事。但是發無上菩提心的人不是平常人，那是大智慧人，他不會有這樣過失的。

問：院長，我想到以前我們在討論的時候，有想到說，假如是公園裡頭的小花、小草是屬於公眾的東西，不能夠隨便去摘，對不對？假設說我們現在到屋外去，那然後有小花、小草把它拿回來——因為並不知道物主是誰，像山野裡頭——那像這種的話，應該是怎麼說呢？

答：這個事，如果那塊土地是私人所有，那它就是有主物。說是若在聚落或者閑靜處，我看就符合這上說的說法。若那個財物，那麼你若是不與而取也有問題，也就是有問題。

問：那假如說那個物是屬於非人的，那算不算這裡講的？

答：非人處，只要有主物，都是不可以。鬼神的東西你不可以拿，只要是有主物，不應該拿。沒有得他同意，你不可以拿，不與而取就不行。不過看那個盜戒，看出佛的智慧微細。而佛所制定的這些戒上面，譬如說非時漿，或者是人家有紅封給你，你都是要加上法，要加法。這都有一點微細的事情在裡面，就是避免盜。比如要受食，我們出家人要吃飯，要讓人授，才可以。比如說我們吃牛奶，「無病自為己索者，波逸提。」我以前我還在分別這個怎麼怎麼的……後來我一想這句話呢，不可以按一般的說法來說。「無病自為己索者」，我沒有病，我沒有要，他給我，那就和這條戒就有分別。說我吃牛奶不合法，不對！我沒有要，是他給我的。那麼這條戒有沒有……這條戒是犯？是持？我們想：不！這個時候不可以吃牛奶。不是！是無病自為己索，才是波逸提。我沒有要啊，那麼這個地方也有……就是另外又有個空間。所以這個事情，心要細一點，去看那個文。你說你有什麼意見？

問：我的意思是說，比方說像現在我們在佛學院，有很多葉子或者什麼東西。比方說拿個葉子回到房間來，或者是說有小花去摘一下。那像這種的話，應該是屬於佛學院的東西，是不是？那這樣子的話，假設說是要跟庭院組組長講一下，才能去拿，還是怎麼樣呢？否則的話，這裡頭好像還有點事情？

答：這個可以這樣，就是預先白眾，可以這樣做。預先白眾，預先在大眾裡報告一下。我在這個範圍內，不是其他的地方，我拿到一朵花，或者是一個什麼什麼的；我就想拿到屋子裡面來，插在花瓶裡面。你白眾一下，沒有人反對，那麼也就可以，或者我預先白眾，我要拿回來去供佛。預先白眾，應該是可以了。

問：阿彌陀佛！請問師父如果當初八國聯軍，這些比較下級的軍官，他到中國去拿個東西，那回去的時候，就交給當地的政府。當地的政府把它放在博物館中間，有

些屬於私人所有，那是很明顯是盜。如果是歸公家了，那那種是不是……還有就是像考古學家，英國的考古歷史學家，到敦煌裡面去取了很多資料，也做了記號，或者他到埃及去。然後把這些都運回去，那當做一個學術性的資料，然後最後留在博物館裡。像這樣那是不是也有盜的因果，但是也有布施的因果，很清楚各有各的？

答：這個事情若按這些文上說，還是有過失。過失，也還是有輕重。譬如說我們中國，中國政府不那麼昏庸，那麼也知道這是一個寶藏，是能啟發我們智慧的，我們有所保護。他們偷走了，他的罪過大一點。我們中國政府根本沒有注意這件事，我們糊糊塗塗的，他也沒有得到我們的准許就偷走了，還是有盜的罪過。但是他若放在博物館呢，使令他盜的罪過輕一點，不是私心——我是為了大眾，能啟發大眾的知識、智慧——那也還好一點。就像說是這個律上說，這個土匪，土匪搶人家的財富，然後到廟上去供養，拿出來供養一點。這個事情你說怎麼樣呢？也是你盜還是罪過，但是去供養大眾僧好一點，也還有一點功德，就是類似這個情形。

問：那請問有關尋伺的問題，昨天有同學問到這個問題。我的疑惑是說好像有一種感覺：覺得我們如果思想要動的話，會跟尋伺有關係。那要作觀的話，似乎是必須發動尋伺心所。但是在二禪以上，尋伺也動，但是他如果在定中的話，可能就不會有這兩個心所起來。可是尋伺心所，它有一個特性就是它是不定心所。那在前面我們有講到說，尋伺它也可以做為離欲尋伺，它是可以出離欲的一種方法、手段。所以是不是說其實在二禪以後，其實也還是有尋伺心所，只是說修定的時候，還是可以起尋伺心所，只是說它的功能作用不一樣了。是不是可以這樣子解釋？

答：可以！是的！

問：還是會起尋伺心所？

答：還是會起的，但是作用不同，作用不同了。

問：他們在定中也是嗎？

答：是的！因為這個都是在禪定裡面修行的。在我們欲界人的尋伺，當然是沒得定。可是得了初禪，就是在未到地定裡面，用尋伺的心所來破這個欲，成功了就得到初禪，那是在定裡面。等到二禪的時候，就是沒有那個初禪的對治欲的尋伺，沒有那個。但是他又有不同的尋伺，有其他的尋伺。

問：所以他照樣可以在二禪裡面，修四無量心或其他的四念住？

答：是的！其他的法門都還是可以修。

問：那尋伺還是一樣會起現行？

答：還是會，但是就是沒有那個尋伺的欲，沒有那個初禪的尋伺的欲，沒有。

問：那就是跟這個不定心所的特性有關係？

答：是的！是的！

問：師父，因為今天提到那一段，那師父，跟我們生活上有某些問題，我想請問一下。

那這樣我們在日常生活當中，是不是有很多很多的事情，是需要經過大眾羯磨來決定的呢？

答：有些事情是這樣。

問：那麼這樣的一個情況，就是一個後遺症，就是我曾經想到過的：那變成會干擾很多人去為了這些事情而操心，對不對？

答：這個當執事的人，應該酌量一下，應該酌量一下。就是你預先要把它安排好，要減省、減少大眾集會作羯磨。不能說隔了一個鐘頭又集會，隔了一個鐘頭又集會，不應該這樣子。就是自己要酌量的，要酌量這件事。

問：師父，問一個問題。第 206 頁第八行，上面講說：「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟。」這段話他是在講說這個斷見的外道，他為什麼會起如是見、立如是論？說他為什麼會出來斷見的這個說法，他有兩個原因。一個原因是前面的講是說：「若我死後，復有身者，應不作業而得果異熟。」這個對我來講，好像比較容易接受。第二個，他是說：「若我體性一切永無」的話，他是說……假設說我是外道的話，那我就說，對方是佛教徒，是贊成無我的。那麼你說：「我的體性一切永無」，那我現在就應該沒有受業果異熟，那這樣的話，我就現在就應該沒有我這個果報體。但是這句話，是大家都很能夠接受的，為什麼他會拿這句話來說這是斷見？

答：這個是那樣！在我們的思想上的習慣，是以我為主體的。日常生活一切一切，不管是做什麼事，都是以我為主體的。如果沒有我，這一切事情都不能成立了。我們原先有這樣的想法，所以現在佛教說：沒有我！若沒有我，那麼這些事情怎麼存在，怎麼能發起？怎麼能存在呢？是這麼意思！就是等於反難佛教徒，反難無我論者。所以說是「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟的。」這樣意思。所以是有這麼一句話。但是佛教本身不是這個意思，佛教就是色受想行識；受也還是你的心，和一切法一接觸就是有受，而不是說有我。所以這個問題在佛教徒還不是問題，不成為問題，不是一定要有我才能受，主要是有心。

問：佛教徒沒有這個問題？

答：佛教徒沒有這問題，這個有我論者有這個問題。有我論者說是：一切法以我為主體，所以有一切法的存在。沒有我一切都不能存在了，所以你主張無我是不合道理。

問：那像我是這個外道，我主張有我，那所以一定要斷，所以才能夠再回到你佛教來講，說是：「若我體性一切永無」。否則的話，他怎麼出來這個斷見呢？

答：出來斷見，就是他是這樣斷見哪，他說這個斷見呢，這前面他怎麼說的？他為什麼說斷見？

問：他死了，然後所有的業果，好業、惡業通通都消失了，那他就能夠得到善滅。

答：這個他是這樣子，斷見論是這樣計。他這個意見，生存的時候還是有我的。這個斷見論者，他生存的時候是有的，所以死了的時候沒有我，他的意思是這樣。若是生存的時候也沒有我，就是這個意思了。「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟。」他的看法是這樣，生存的時候有我，死了以後沒有我，沒有我，所以一切都沒有，所以是斷見論。他是這樣意思，是不是？你看這個文是不是這個意思？前面那個是「若我死後，復有身者」，這是第五行。「若我死後，復有身者，應不作業而得果異熟」，這意思我沒有死的時候，我有身；死了以後，還有身的話，應不作業而得果異熟。「若我體性一切永無」，生存的時候也沒有我，死了以後沒有我，生存的時候也沒有我，「是則應無受業果異熟」。他的意思是：有我來受業果異熟，沒有我的時候誰受業果異熟呢？他是這樣意思。

問：所以說這個意思是說：後面再加上一句，就能夠跟斷見連起來。就是說：「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟」，這個是來講說佛教徒，就是按照佛教的說法的話，「若我體性一切永無」。那現在假設說我是這個外道的話，就說我承認你這句話。但是我現在有這個身體，所以我應該是斷滅了以後，才是「若我體性一切永無」？

答：他的意思是……這外道的想法：生存的時候是有我的，所以能受業果異熟，能夠受——有苦受、樂受，一切的現前的境界。死了的時候我是沒有了，沒有了一切都斷滅了。外道是這樣說，所以成為斷見論者。是這樣。

問：院長，這個可不可以這麼解釋，這個第十二個斷見論跟第四個計我論的差別，就是斷見論等於先承認有這個我。但是這個我跟那個計我論的差別，是計我論他承認有輪迴，他承認有數數去取這個「數取趣者，如是等諦實常住」。而這個斷滅的話，就是他前面承認說，因為你說沒有我，但是有我，但他這個我是認為就在這一生，就是這個斷滅，這個我體性——現在，「若身已死，斷壞無有」的話——

—就像瓦石沙礫一樣，就沒有了，所以他是這樣的斷滅。所以這個跟前面的有我有這樣的差別。那等於說他有兩個前提，他第一前提就是說：是有我的，但這個我是只有跟前面的計我論的差別就是：他這個我是斷滅性的，不是連續性的；而前面那個計我的話，是一個常住不變，是可以數數、數取趣的，不同的五趣裡面流轉，這樣我想是不是可以……

答：是的！是的！是這個意思！對！那個計我論者是主張：我是常住不變的，死了以後，我還是存在的。現在這個斷見論者，不是！死了以後，我就沒有了，所以一切因果也都沒有了。

這個斷見論可以再讀一讀，再讀一讀。

未三、欲邪行攝（分二科） 申一、總句

復次，欲邪行者者，此是總句。

「復次，欲邪行者者，此是總句。於諸父母等所守護者，猶如父母於己處女，為適事他故，勤加守護」，這是「業雜染」。三種雜染裡面，「煩惱雜染」已經過去了，現在是業雜染。「業雜染」裡面說到十不善道。十不善道，殺生、偷盜也說過去了。現在是第三段「欲邪行攝」，屬於、攝屬於這一範圍的。分兩科，第一科是「總句」。

「復次，欲邪行者者」，前面這個殺生、偷盜之外，又有欲邪行的罪過，這一句話是「總句」。佛在經裡面，說這句話是那一段文的總句，總括大義的法句。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分二科） 戌一、初三句（分二科）

亥一、別釋相（分三科） 天一、於諸父母等所守護（分五科） 地一、父母守護
於諸父母等所守護者，猶如父母於己處女，為適事他故，勤加守護，時時觀察，不令與餘共為鄙穢。

「於諸父母等所守護者」，這以下是「別句」。「別句」裡面先解釋經句。解釋經句裡面先解釋「初三句」。初三句裡面先「別釋相」。別釋相裡面是先解釋第一句，「於諸父母等所守護」。這一句裡面有五個意思的，第一個是「父母守護」。

「於諸父母等所守護者」，這一句話是什麼意思呢？「猶如父母於己處女」，就舉一個例子，就像父親和母親對於他自己沒有出嫁的女兒。「為適事他故」，這個「適」，就是出嫁，為了出嫁侍奉別的人的緣故。「勤加守護」，她父母特別注意地要守護這個女兒。「時時」地要「觀察」她，「不令與餘共為鄙穢」的。

地二、至親守護

若彼沒已，復為至親兄弟姊妹之所守護。

前面這一段是說父母對女兒的守護，底下這一段是「至親守護」。

「若彼沒已」，若彼父親、母親死沒了以後，這個女兒誰來守護呢？「復為至親」，特別有感情的人，就是親兄弟姊妹的「守護」，來保護他這個親愛的人。

地三、餘親守護

此若無者，復為餘親之所守護。

「此若無者」，這底下第三段「餘親守護」。說是至親的同一個父母所生的兄弟姊妹守護，若這些人也沒有了呢？「復為餘親之所守護」，還有叔伯——他父親的哥哥、弟弟的，還有兄弟姊妹，這些人還是會守護的。

地四、自己守護

此若無者，恐損家族，便自守護。

「此若無者」，說這個也沒有了呢？「恐損家族，便自守護」，如果自己不謹慎，有些不名譽，就是家族都受到損害了。所以自己要知道好歹，要自己守護自己，這是第四。

地五、舅姑守護

或彼舅姑，為自兒故，勤加守護。

第五段「或彼舅姑」，或者是「舅姑」，舅舅就是她母親的哥哥、弟弟；她父親的姊妹的這些人。「為自兒故，勤加守護」，這也等於就是他自己的兒女，所以也是「勤加守護」。

這是第一句「於諸父母等所守護」。

天二、有治罰

有治罰者，謂諸國王，若執理者，以治罰法而守護故。

就是「初三句」，先解釋了經上的第一句，經上還有第二句，「有治罰者」，這是怎麼意思呢？「謂諸國王，若執理者，以治罰法而守護故」，就是國家的政府、國王。「若執理者」，就是司法官，就是執行法律的法官這些人。「以治罰的法」，也就是法律，一條條的成文，這個法律來「守護」這個人，違犯這個法律是不容許的。

天三、有障礙

有障礙者，謂守門者所守護故。

這是第三句，「障礙」是什麼呢？「謂守門者」，這個地區、這個門有人守護的，你要從這通過，要經過他同意的。這也是有守護的力量，非法的人不可以通過。

這一共是三句。

亥二、略顯義

此中略顯未適他者三種守護。一、尊重至親眷屬自己之所守護，二、王執理家之所守護，三、諸守門者之所守護。

「此中略顯未適他者」。前邊是「別釋相」，就是三句話，佛說的這三句話，本論的論主解釋佛說這三句話的相貌。這以下是第二科「略顯義」，把前面這一段文的要義再說一說。

「此中略顯未適他者三種守護」，這一段文裡面簡要的大義是表示「未適他者」，就是沒有出嫁的女孩子，有這三種的守護。

「於諸父母等所守護」，再就是「法律的守護」，再就是「有障礙的守護」。這三種守護，第「一」種是「尊重至親眷屬自己之所守護」，就是父母是所尊重的，和至親的兄弟姊妹或者眷屬，自己的守護。「二」是「王執理家之所守護」，國王的司法官，就是法律上的守護。第「三」是「諸守門者之所守護」，是這樣意思。

戌二、後七句（分七科） 亥一、他妻妾

他妻妾者，謂已適他。

這是第二段「後七句」，前面是「初三句」。「初三句」，是未嫁的女人，有這三種守護。「他妻妾」，是「後七句」，後七句裡面第一句是「他妻妾」，「謂已適他」，就是說她已經嫁給別的人了。

亥二、他所攝

他所攝者，謂即未適他，為三守護之所守護。

「他所攝者」，第二句是「他所攝」，這句話怎麼講呢？「謂即未適他，為三守護之所守護」，就是前面那一段。沒有嫁出去的女人、沒有嫁人的女人，為三種守護所守護，那麼就叫做「他所攝」。這樣這個「攝」，就是守護的意思。

這是第二句「他所攝」，第三句「由凶詐」這一句。

亥三、由凶詐

若由凶詐者，謂矯亂已而行邪行。

這是第三種，這是一個問題了。這個「凶」，就是惡的意思，就是那個人不懷好意，心裡面是有壞的主意。但是他是用詐術來欺騙，來完成他的惡意，究竟怎麼辦呢？「謂矯亂已而行邪行」，「矯」就是欺詐，他內心裡面是要欺騙她，表面上用一些不分明，就好像是愛護似的這種行為來惑亂她。如果妳相信是真的了，就中計了。然後就與之「行邪行」，就是受欺騙了。這是一種叫欲邪行，有這個意思。

亥四、由彊力

若由彊力者，謂對父母等公然彊逼。

「若由彊力者」，這是第四「由彊力」。就是「謂對父母等公然彊逼」，謂是那個人不講道理，就是野蠻的一種態度，對她的父親、母親，公然地就是這樣來強暴，

這樣強逼，做這件事。

亥五、由隱伏

若由隱伏者，謂不對彼，竊相欣欲。

這是第五個意思，「若由隱伏者，謂不對彼，竊相欣欲」，就是不對她父母有這種強力的行為，但是他們兩方面私下的「相欣欲」，互相歡喜，同意了。是這樣意思。所以這個隱伏的意思，就是偷偷的，不是公開的。

亥六、行欲行

而行欲行者，謂兩兩交會。

這是第六句「謂兩兩交會」，這是第六句。

亥七、即於此事非理欲心而行邪行

即於此事非理欲心而行邪行者，謂於非道、非處、非時，自妻妾所而為罪失。

「即於此事非理欲心而行邪行者」這是第七句。

「即於此事」，就是兩方面，男、女兩方面。即於此「非理」的，不合道理的「欲心而行邪行」了。這是什麼意思呢？「謂於非道、非處、非時」，他們是夫妻，這是夫妻，但是，不是道、也不是處、也不是時。這在《五戒相經》上也有提到，乃至比丘、比丘尼戒裡面有提到這些事情。「自妻妾所而為罪失」，雖然是合法的夫妻、合法的妾侍，但是「非道、非處、非時」也還是有過失的，也屬於欲邪行之類的。

這是後七句，底下就「明略義」。

酉二、明略義

此中略義者，謂略顯示若彼所行、若行差別、若欲邪行應知。

前面是「釋經句」，就是「初三句」、「後七句」，加起來一共是十句。這十句解釋完了。現在就是「明略義」，明大要的大義。

「謂略顯示若彼所行、若行差別、若欲邪行」，這個大義就是這一共是十句，前五句叫做「若彼所行」，是這樣。「若行差別」，就是次三句；前五句、次三句、後二句，最後的兩句就是「行欲行」、「即於此事非理欲心而行邪行」，一共是十句。前五句、次三句、後二句，容易分開。略義就是分這麼三類，這樣意思。

前三句是「天一」是第一句，「天二」第二句，「天三」第三句。然後「他妻妾」、

「他所攝」，這加起來是五句，應該這麼計算。然後次三句，就是「由凶詐」、「由彊力」、「由隱伏」這三句。最後兩句，「行欲行」、「即於此事非理欲心而行邪行」，應該這麼分。

未四、妄語（分二科） 申一、總句

復次，諸妄語者者，此是總句。

前面「欲邪行」講完了，這底下講這「妄語」。妄語分兩科，第一科是「總句」。

「復次諸妄語者者」，很多的說謊話，經上這一句是「總句」，底下就是經上的「別句」。別句裡面分兩科，先解「釋經句」，分說有九句，第一個是「於王家」。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分九科） 戌一、於王家

若王者，謂王家。

「別句」的第一句就是王者。

「王者」，就是過去時代就是國王，「王者」；也包括他們那一個族類的人，還有「王家」。這是第一句。

戌二、於執理家

若彼使者，謂執理家。

這是第二句。這個司法官當然是王所委派的，所以是王的使者。他來執這個理，來審判怎麼叫做合法？怎麼叫做違法？

戌三、於長者居士

若別者，謂長者居士。

經上還有第三句「於長者居士」，就是屬於「別者」，另外的。另外的是什麼呢？「謂長者居士」，這個「長者」，就是有道德的人。他不是執理家，但是他是有道德，也是在政府裡面做高官的人，長者。「居士」，就是財富特別多的人，有地位的人。這兩種人，這是第三句。

戌四、於彼聚集

若眾者，謂彼聚集。

這個「眾」是什麼意思呢？就是不是少數人。「謂彼聚集」，也就是說也有王，也有執理家，也有長者居士，這些人聚集在一處，這樣的情況。

戌五、於四方人眾聚集處

若大集中者，謂四方人眾聚集處。

「若大集中者」，這是第五段，「於四方人眾聚集處」，這就是不但是前面這幾類人，就是四面八方的人聚集在一處，很多的人了，一般的人民也都在，「聚集處」。

這是第五段，底下第六。

戌六、於已知

若已知者，謂隨前三所經語言。

「若已知者，謂隨前三所經語言。若已見者，謂隨曾見所經語言」，這個第七句是「見」，第六句是「知」，分一個知、一個見。

我們的六根（識），合起來是見、聞、覺、知，分成四個。「見」是眼；「聞」是耳；「覺」就是鼻、舌、身，合起來名之為覺；第六意根、意識，叫做「知」。

現在說「若已知者」，就把這個「見」除掉，就是聞、覺、知，這三個。「謂隨前三所經語言」，就是前邊這個王家和使者就是「執理家」，這算一；「長者居士」那麼這是一類；「若眾者，謂彼聚集」，「若大集中者，謂四方人眾聚集處」，合起來。合起來，在這麼多的人眾裡面，你就聞、覺、知，這三個。在前面這麼多的人眾之中，你所知道的語言，他們怎麼說的什麼、什麼，你知道了，是這麼意思。

戌七、於已見

若已見者，謂隨曾見所經語言。

「若已見者」，這是第七句，就是「謂隨曾見所經語言」，「謂隨」你自己在前面這麼多的地方，王家、執理家、長者居士、大眾聚集、四方人眾聚集處，你所見、所經過的這些語言。

戌八、由自因等（分二科） 亥一、略標（分二科） 天一、舉由自因

若由自因者，謂或因怖畏，或因味著。

這是第八句，「由自因等」，分兩科，第一科是「略標」，略標裡面分二，「舉由自因」。

「若由自因者」，就是你見聞覺知所知道的一切的語言，你要向外講說的時候，你本身有些原因去說話，你什麼原因要這樣說話，是這個意思。本身有什麼原因呢？

「謂或因怖畏」，就是心裡面恐怖，心裡面有點恐怖。或者說是……譬如說是你聽見什麼話，你心裡面願意這樣講出去，但是另外有一個大的力量恐怖，你恐怖、你

怕他，你不能隨你自己意說話的，你要隨著那個人的意思說話。那個人有力量命令你，你一定要這樣講，你不可以講別的說法。那麼你怕他，你就這話說出來的不真實，和原來的話不一樣，和真實性有違反，這叫「怖畏」。

「或因味著」，或者是你怕他，或者是因為自己味著。「味著」，就是愛著，也就是貪著。我自己有所求，不是別人威脅我，我自己想要這樣、想要那樣。但是這個話呢，要能完成我的目的的時候，這話要轉變一下，不能照實說，照實說我就拿不到利益了。這是說謊話，或因味著。

天二、例由他因

如由自因，他因亦爾。

如由自己的因是這樣子，他人也是這樣子。

這是「標」出來。底下解釋。

亥二、別釋（分二科） 天一、因怖畏

因怖畏者，謂由怖畏殺、縛、治罰、黜責等故。

「因怖畏者」，這底下解釋這兩個。「謂由怖畏殺、縛、治罰、黜責等故」，就是由於「怖畏」，有恐怖，有什麼恐怖呢？你若不聽命令，就會殺掉了你，你怕不怕？或者繫縛你、要治罰你。「黜責」，原來你是有一點地位的，可以一下子把你撤職了，免掉你、責罰你。你若不聽話，你立刻受到傷害了，所以你怕受到傷害，你不能說老實話，你要照那個人的意思說話，那麼是說謊話了，這個意思就是這樣。

天二、因味著

因味著者，謂為財穀、珍寶等故。

「因味著者」，味著是什麼意思？「謂為財穀、珍寶等故」。「謂為財穀」，或者是財富，或者是穀，或者什麼「珍寶等故」。貪求這種財物，我這話要怎麼說，不能照實說，就說謊話，這是一種。那麼這是自己自因是這樣，他因也是這樣。他因就是那個人，那個人為了財富，為了財富要怎麼怎麼的，要叫你說謊話，是這樣意思。按這個意思，這種妄語就是複雜的，複雜了一點，不是你個人的單純的事情。

戌九、知而說妄語

知而說妄語者，謂覆想欲見而說語言

「知而說妄語者」，這是第九句。

「知而說妄語者，謂覆想欲見而說語言」，這地方把這個妄語的相貌說出來了，「謂覆想欲見」。

這個「想」是什麼呢？就是色受想行識這個「想」，想是取相的意思。就是你的心與那個事實接觸的時候，那個事實是這樣的，事實是這樣，這個是想。

這個「欲」，就是自己的心，我歡喜這樣講。我心裡面的歡喜，我嘴裡願意像我心裡想的這麼樣去講，這叫欲。

這個「見」呢，就是裡面有點智慧的意思。就是對那件事，心所想的、所欲的境界，他有一個深刻的看法，深一層的看法，認為這件事情的真實的情形是怎麼怎麼的，就是有個見的。

前面那個「想」和「欲」還不同，這個「想、欲、見」都有真實性的意思，都是對所要說的話的情況，真實性的認識。現在「覆」呢，就把這真實性隱蔽起來，把它隱藏起來。「覆」是隱藏的意思，隱藏起來。說出來與事實不相合的另一種語言，是這樣意思。和所想的、欲的、見的不同。

但是，這個是想、欲、見是真實的情況，現在和真實情況是不同的，把真實情況隱藏起來，說出另一種不同於事實的話。自己知道的，自己知道他在說謊話，自己知道，那叫做「覆想欲見而說語言」。這種語言或者是由自己貪心說這種話，或者是由怖畏說這種話，當然也是各式各樣的原因的，也有各式各樣的原因。

西二、明略義

此中略義者，謂依處故、異說故、因緣故、壞想故，而說妄語應知。

「妄語」這一段，前面有這麼多的說法，簡要的意思是什麼呢？

「謂依處故」，就是前面的五句，就是「於王家、於執理家、於長者居士、於彼聚集、於四方人眾聚集處」，這是前五句，叫依處。

「異說故」，就是這個「知」，已知、已見這兩句，「異說故」。

「因緣故」呢，就是這自因、他因這兩句，這是因緣。

「壞想故」，就是最後一句「知而說妄語」，這是「覆想欲見而說語言」。

這裡從這個「妄語」的定義來看，你說什麼話，我按我心裡面想的，我這樣去說。我心裡面所想的、所欲、所見，按真實心沒有欺騙人的意思，我就是這樣講了。這就是真實語，不是妄語。什麼樣情形是妄語呢？就是說出來的話和心裡面所想的不一致，自己明明白白地知道是不一致，就是這樣說，這叫做妄語。

所以目犍連尊者，說是人家問：天不下雨，要過幾時才下雨？說七天以後下雨。到了七天以後，沒有下雨。沒有下雨，大眾僧說：他說謊話了，作羯磨要處罰他。他

不同意，不同意，大家就諍論了。諍論的時候，佛就來了，佛就問：你當時人家問你天旱不下雨，什麼時候下雨？說：七天以後。你用什麼心說的？說：我用真實心說的，就是我心裡這麼想，我就這麼說。那佛說：這不是妄語。就是你後來沒有兌現，沒有兌現，但這不是妄語，你當時沒有欺誑人的意思，所以這不是妄語。這個妄語的分際，我們時常有的時候會弄得不清楚，我們有時候什麼叫妄語，會弄不清楚。

現在這上面的意思，就是你說出來的話，和你心裡面想的是一致的，就是真實語。你有欺騙人的意思，你說的和你想的不一樣，你明明白白地知道怎麼樣，那就算是妄語，「而說妄語應知」。

未五、離間語攝（分二科） 申一、總句

復次離間語者者，此是總句。

這是第五個罪過的事情，「離間語」。就是某甲和某乙感情很好，那麼我要去破壞他們的感情。破壞感情，就是有了目的。破壞了的時候，對我有利益，他們能夠不合，對我有利，為了我能得利，我去破壞他們的感情。這人與人之間，團體之間，國與國之間都是一樣的，就是這「離間語」。

離間語又分兩段，第一個是「總句」。「離間語者者」，這是「總句」。

「若為破壞者」，這底下是「別句」，別句也分兩科，先解「釋經」上的「句」字，第一句是「若為破壞」。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分七科） 戌一、若為破壞

若為破壞者，謂由破壞意樂故。

經上說：「若為破壞者」，這句話是什麼意思呢？「謂由破壞意樂故」，就是那個人他心裡面有這樣的意願，就是他的動機，他有這樣的動機，要破壞對方的和合。他們是團結的，現在要想辦法把他破壞，叫他們不要合。還沒有行動，只是先內心裡面有這樣的動機，這句話就是表示這個意思。所以「若為破壞者，謂由破壞意樂故」，他內心裡面歡喜這樣，這個意思。

戌二、聞彼語已向此宣說等

聞彼語已向此宣說，聞此語已向彼宣說者，謂隨所聞順乖離語。

這個破壞這件事呢，當然這情形也是複雜得很，也是特別多的。有的自己製造，他們對方都沒有什麼事，自己製造出來一種事情去破壞他們的感情。有的是去聽他們說話，「聞彼語已」，聞某甲的說話，說完了的時候，把某甲的話傳給某乙，就有這

個作用了，就會破壞感情。所以「向此宣說」，向某乙去宣說。

「聞此語已」，聞某乙的說話，若把這個話傳給到某甲，就會有破壞的作用。於是乎就說，就是「向彼宣說」，向某甲去說去。那麼這個就是所謂傳弄是非。當然也可能某甲本身的話，某乙本身的話有這作用。或者給它加上一點，加上一點就傳過去，就有作用，就是各式各樣的情形。

「謂隨所聞順乖離語」，這地方，這話的意思就是，倒不是說他加上去的；就是想要有破壞動機這個人「隨所聞」，隨他自己在某甲那裡所聽聞的話，在某乙那裡所聽聞的話；這個話是「順乖離語」，能隨順「乖離」，能夠破壞他們的感情。這個話有這個作用的話，那他就去向某甲去說，向某乙去說。這樣子說，就有了行動了。前面說「若為破壞」是動機，這第二句就是有行動了，採取行動了，「乖離」。

戌三、破壞和合

破壞和合者，謂能生起喜別離故。

這是第三句。「破壞和合者，謂能生起喜別離故」，這個某甲和某乙，聽見了那個人說出來這個話以後，心裡面就「喜別離」，就不願意和那個人合了，就歡喜同那個人分開，同他不做好朋友了，生出這種心情。

戌四、隨印別離

隨印別離者，謂能乖違喜更生故。

「隨印別離」，是什麼意思呢？前面是聽見了這種話，某甲、某乙聽見了這個話，心裡面就想要離開，同他分離，還只是內心而已。這個「隨印別離」，就是有事情了，就是事實上同他「乖違」了，同他不合了。同他不合，心裡歡喜，這就是「喜更生故」，又生一番歡喜。

「印別離」，印者信也，這個印當信字講。就是相信了那個破壞者的話，就採取行動，某甲和某乙就分裂了。分裂了以後心情快樂，是這樣意思。「隨印別離者，謂能乖違喜更生故」，這是第四句。

戌五、喜壞和合

喜壞和合者，謂於已生喜別離中心染汙故。

這是第五科「喜壞和合」，怎麼講呢？怎麼叫做「喜壞和合」？「謂於已生喜別離中」，就是這個破壞者，他把這種離間語說給某甲、某乙以後，某甲、某乙心情就是要分裂。事實上還沒有分裂，但是心裡面想要分裂。這個時候這個破壞者，「生喜別離中」，

在這地方，「心染汙故」，他的心生歡喜心了，這就是染汙心，就是罪過的心。他這件事有一點成功了，還沒有完全成功，但是接近成功了。

戌六、樂印別離

樂印別離者，謂於乖違喜更生中心染汙故。

就是某甲、某乙相信他的話，他們分裂了，就乖違了，已經乖違了。某甲、某乙心裡面很歡喜，「心染汙故」，破壞者心也歡喜了，他的目的、破壞人的目的滿足了。得遂所願，滿足了他心裡很歡喜。他這個心裡歡喜就是染汙了，就是罪過，是一種罪過，所以是染汙的。

戌七、說能離間語

說能離間語者，謂或不聞，或他方便故。

「說能離間語者」，這是第七個「說能離間語者」。

「謂或不聞，或他方便故」，這個「說能離間語者」，這個複雜了一點。你這個人去破壞某甲、某乙的團結，但是某甲、某乙，另外又有某丙、某丁知道這件事了，他們又來勸合，你們不要分裂，不要聽那個張三、李四的破壞的話。「謂或不聞」，就是不要聽，你不要聽他的話，那麼就是這樣子。

「或他方便」，或者是另外某些人，有什麼方便呢？把這個道理說開了，就是不分裂。不分裂這個情形就變了，情形變了，那麼那個離間者、說離間語那個人沒有成功，事情是沒有成功的。事情沒有成功，這情形也是不同了。說了離間語以後，這情形沒有成功，但是離間語是說了，對方也懂了，還是有離間語的罪過的，還是有的，這樣意思。當然是這個罪過輕一點。你想要對方破裂，你滿願了，你的罪過大；你沒有滿願，罪過是輕，還是有這種罪過的，這樣意思。

酉二、明略義

此中略義者，謂略顯示離間意樂、離間未壞方便、離間已壞方便、離間染汙心，及他方便應知。

「此中略義者」，前面是「釋經句」，酉一「釋經句」，現在第二段「明略義」。

「謂略顯示離間意樂」，這是第一句，「若為破壞者，謂由破壞意樂故」，這一句，就是略顯示離間意樂。

「離間未壞方便」，這是第二句，就是「聞彼語已向此宣說，聞此語已向彼宣說者，謂隨所聞順乖離語」，這是第二句。「離間未壞方便」，你說了離間語，但是還

沒有破壞，但是你已經採取行動了，叫做方便。

「離間已壞方便」，這是第三句和第四句，你離間語說完了以後，已經發生作用了，這第三句和第四句，這是叫「離間已壞方便」，已經破壞了。

「離間染汙心」，這是第五句和第六句。這就是破壞者本身他滿了願之後，他心生歡喜，這叫做離間染汙心。

「及他方便」這是第七句，那又有不同的情況，使令這個離間者，他原來的目的沒成功。「及他方便應知」，是這個意思。

未六、麤惡語攝（分二科） 申一、總句

復次麤惡語者者，此是總句。

這是第六科「麤惡語」，也分兩科，第一科是「總句」。

「復次麤惡語者者，此是總句」。

申二、別句（分二科） 酉一、舉相違（分二科）

戌一、釋經句（分十二科） 亥一、語無擾動

此中尸羅支所攝故，名語無擾動。

那麼「總句」是第一句，第二科以下是「別句」。別句分兩科，第一科是「舉相違」的，和麤惡語相違反的，不是麤惡語，就是一種良善的、美好的、柔和的、有道理的語言，不是麤惡語，「舉相違」。舉相違分兩科，第一科「釋經句」，經上有十二句，第一句是「語無擾動」。

「此中尸羅支所攝故」，這是麤惡語的反面的，就是良好的語言，這良好的語言，怎麼叫做良好呢？「尸羅支所攝故」，就是佛教徒能受持佛的戒律，受持佛的戒法。由戒法的熏習，使令這個佛教徒的心性良善，心性沒有煩躁。心煩意亂，他若說出了話，那個話裡面就有煩躁的味道。現在因為這個佛教徒，能守護佛的戒法，他心裡面與法相應，他說出來的話就沒有擾動，就是沒有動亂的味道，就有法的味道。沒有擾亂、浮動、動盪的這種氣氛，所以叫做「語無擾動」。這是「尸羅支所攝故，名語無擾動」。

因為持戒的人恐怕犯戒，所以他說話謹慎，避免有過失，所以說的話不擾動，擾動呢，就是說出來話叫人心裡面不平，會生出來各式各樣的煩惱。現在因為持戒的人，不敢這樣說話，所以這個話沒有這種過失，沒有擾動的過失。這是第一句。

亥二、悅耳

文句美滑，故名悅耳。

他這個修行，這個佛教徒「尸羅支所攝」，他是一位有智慧的人、有學問的人，說出來這個話的言句都沒有鄙陋。他這個言辭都是很高尚的，所以美，叫做「美」。而說出來的道理非常流暢，不是很勉強的，所以叫做「滑」。「故名悅耳」，這樣的說話使令人聽起來歡喜，這叫做「悅耳」。是這個意思。

亥三、稱心

增上欲解所發起故，非假偽故，非諂媚故，名為稱心。

「增上欲解」，《披尋記》上的解釋是「增上生道」，按增上生道說出來這樣的語言，就是勸人學習善法。「諸惡莫作，眾善奉行」，就是屬於人天的善法。我們有同情心，作一些利益人的事情，這樣的叫做「增上欲解所發起故」。

或者說「增上」，就是有力量的。曾經努力過的、學習過的，有勝解的；對於所說的話的這個道理，你曾經努力學習過，有深刻的認識，叫做「增上欲解」。就是你有特別的歡喜心，譬如說是你是個醫生，假設我舉個例子說是醫生。你對這個藥、這個病，你有特別地學習過，就是「增上欲解」。特別學習過的，你有這樣的專業知識，然後你把它說出來，就是「發起」。用這樣的「增上欲解」，發出來的這種語言。這種語言，就是不是一般人能說出來的；你沒有學過，那你說出來的當然是不及格的。這個人有「增上欲」，由增上欲去學過，深刻地明瞭了，然後他發出來的這一段語言。

「非假偽故」，那是有真實的內涵，還有真實的內容，不是虛偽的，不是一知半解，不是的。

「非諂媚故」，他也不是有諂誑，特別要取悅於人，不是的。

那麼這樣子他說出來的道理，他真實有研究、有學習，說出來的是令人心服，令人聽起來也很歡喜。所以叫做「稱心」，稱合他的心意，是這樣的意思。

這樣解釋當然也就通於「增上生道」，就是人天的善法。這個人，或者他在學校裡面也學過這種學問，也具有專業知識。他來辦這件慈善的事呢，他就會說得頭頭是道，令人心裡歡喜，辦得很圓滿，那麼所以叫做「稱心」。

亥四、可愛

不增益故，應順時機，引義利故，名為可愛。

這是第四「不增益故」，就是「如量而說」，他的量那麼多，就說那麼多，不增加，不給它增加，這是一個說法。

「應順時機」，這就是一種智慧的境界，他能夠順於那個時間，那個時間也合適。「機」，就是那個聽眾的根機，聽眾的程度，能說這個話；不會是不合時機，不會這樣子。而這種語言呢，能引出來義利，能令人得大利益的。能開發你的智慧，能夠開發你的專業知識，對你的思想行為有所利益，這樣。不是說了老半天，實在沒有什麼利益，不是的。「名為可愛」，是這樣的理智上的語言，是人所歡喜的，所以叫做可愛。

《披尋記》上說是「順往善趣」，你能這樣子「諸惡莫作，眾善奉行」，當然就會生到人天善趣來。

亥五、先首

趣涅槃宮，故名先首。

這是第五科、第五段「趣涅槃宮」，那這就不是「增上生道」，而是「決定勝道」。「決定勝道」呢，那就是三乘聖道，三乘聖道是什麼意思呢？就是你這樣學習了以後，你得了聖道以後，永久是不會再失敗的了，不會再垮臺的。

說是「增上生道」，我能這樣在社會上做了很多的功德，但是得了人天的福報以後，又會做惡事了。因為只是……你去做這樣的功德是好，但是你內心的貪瞋癡沒有改變，將來是得到福報以後，就是享福而已；你還會繼續作惡的，作惡嘛，又垮臺了，又失敗了。

修學「趣涅槃宮」是出世間的聖道。是要把內心的問題，內心裡面的貪瞋癡，要把它取消，要把它清除去，是做這件事。做這件事，你做成功了，就永久也不會再墮落下來的，問題就是在這裡。

若是從這上看，「增上生道」，人天善法呢，就是在原有的基礎上，他是惡事也做、善事也做的這麼一個人。就在這個基礎上，再多做一點善事，就是這麼樣子，「增上生道」。

「決定勝道」這個人，也是包括在家佛教徒、出家佛教徒在內，意思不是去修學人天善法。當然也有五戒十善，有戒的基礎。主要是要調內心裡面貪瞋癡的煩惱，主要是做這一件事。把內心的貪瞋癡要把它清理一下，要清理！

清理呢，我們從經論上看，就是要修四念住。四念住裡面的意思，要修我空觀和法空觀。我們講這個生死的輪迴的時候，就是因為有我執、有法執，所以有煩惱，就有煩惱的業力；有煩惱的業力，就有煩惱的果報，就是這樣子。現在要破掉貪瞋癡，就是要破掉我執和法執，主要是破這個。那麼我們若用功修行的時候，不破我執，不觀我空，也不觀法空。不觀我空，我執還在；你不觀法空，法執還在。我執、法執若

在，那你還是凡夫嘛！

我看這個什麼？古人的、我們出家人做這個詩，就是《寒山詩》，有別的大德（石樹）來和他的詩，其中有一句話，「神留搖落後，意在發生前」，這個句子非常好。「神留搖落後」，「神」，就是一個精神的神。「留」，保留的留。「神留搖落後」，「搖」，就是搖動的搖，「落」，就是落葉的落，飛機落下來的落。「搖落後」，前後的後，「神留搖落後」。「意在發生前」，「意」，心意識的意，意「在」，存在的在，意在「發生前」，發生之前。（寒山詩原著為唐寒山、拾得、豐干三位大士，明代有楚石、石樹兩位大德和寒山詩，此兩句為石樹所和：「神留搖落後，意在發生前，流水杳然去，桃花笑碧天。」）

這個話，我感覺很多用功的人，多數是這樣的意思，不符合佛說的要修我空觀、法空觀的意思，不符合。是有這個問題，這個是怎麼回事呢？

「神留搖落後」，這句話怎麼講呢？「搖落後」，說是當然文字上也可以這樣講。「搖落後」，譬如這個樹，樹葉落下來，你搖動它，把這葉子就這樣落下來。說我們的心意識，「神」就是心、我們的心，心意識就是「神」。心裡面有貪瞋癡，貪瞋癡我們常常地……話是可以這樣說，我們修止觀，修止觀就在「搖落」，修止觀叫做搖。搖的結果呢？就把這貪瞋癡就落下來了。落下來了，最後就是神。「神」還是沒有落。神沒有落，貪瞋癡去掉了，神還在，就好了，就成功了。「即心是佛」，就是這麼個道理。就是你現在這個心，就是佛，但是要加上把貪瞋癡去掉，這話就是可以這麼說。

「神留搖落後」，還是原來的那個「神」，但是要把貪瞋癡去掉以後才是佛，那時候是離垢清淨的佛。「神留搖落後」，原來就是有，原來你這個心就是有，但是有貪瞋癡在那裡汙染。若把這個貪瞋癡去掉了，到後來的清淨心，就即心是佛。「神留搖落後」，這樣子若和……靜坐的人他不願意修觀，只修止的人，常常修止、常常修止。「寂而常照，照而常寂」，修久了，心也就不貪、不瞋、不癡。其實那個愚癡還是在，但是自己可以說，我不癡了。這時候「寂而常照，照而常寂」，「我就是佛！」結果就是這樣子，就是佛。

「神留搖落後，意在發生前」。那個「神留搖落後」，那個「神」的境界究竟到成功的時候，是什麼樣子呢？「意在發生前」，譬如說是我心裡面說：「這是燈」，你一分別呢，這就是後了。我聽見一個聲音，聲音一觸動你的心，你心一分別：是聲音。這個「意」就是發生了。在發生之前的時候，這個心是什麼樣子？是不可思議的。說是我現在看這是燈。你在沒有知道是燈之前的那個時候，那個心是什麼樣子？知道是燈的那個分別心，在沒有發動之前的時候，那個心是什麼樣子？我的貪心出來了，貪心之前、沒有發貪心之前，那個貪心什麼樣子？我心裡面沒有瞋之前，那個心是什

麼樣子？那個瞋是什麼樣子？「意在發生前」，一切的分別心之前，那個分別心什麼樣子？是不可思議的！就是這樣意思。「神留搖落後，意在發生前」，這句子非常好。你這麼想一想這句子也是很妙的。

但是我這麼推測，在我們一般的用功的人來說，容易有這種毛病，有什麼毛病呢？我不要看經，麻煩得很；我不如這一念不生就是佛，你看多好。只要是我內心裡……常常靜坐的人，如果不在社會上多去流動，你不要和社會上塵勞的事情相接近，在寂靜處或者是寺院裡面。不要當執事，或者當執事也不要緊。他常常靜坐，他就會有這種境界，自然心清淨，就是這樣子。「神留搖落後，意在發生前」，這個境界就出來了。這樣子出來的情形，我們讀這《般若經》講我空、法空，這個道理是不合的，這只是修止。你若修觀的時候，一定要修我空觀、修法空觀。四念住是包括我空觀、法空觀。這樣子意思是什麼呢？

觀一切法空這無所得的智慧，不是原來有的。原來我們沒有這種智慧，我們沒有的，是你要努力地創造的。是你創造的，不是「神留搖落後，意在發生前」，不是這個意思。是你原來根本沒有這種智慧，佛菩薩這種清淨、無所得的智慧，你沒有，你要創造的。你要創造，創造成功了，這時候你才是聖人。所以這個地方，你若不讀經論哪，你只是看祖師的語錄，看這個大德語錄，你不容易知道這個事情，你不容易知道。

我這是說「應順時機，引義利故，名為可愛。」「趣涅槃宮，故名先首」，就是你為人說法的時候，這是決定勝道。為人說法的時候……這個學習佛法，你學的時候你要明明了了的：這是人天善法，這是出世間的聖道，你要明明了了的。這現在是說這個語言、這是法語，要為人講的時候，你先要決定，你這一段話裡面的中心是什麼？你是勸人「諸惡莫作，眾善奉行」呢？你是勸人家「自淨其意，是諸佛教」呢？你先要確定。或者前一段是「諸惡莫作，眾善奉行」；後一段是「自淨其意，是諸佛教」，你要確定，分分明明地這樣講。

但是這個裡面說是「趣涅槃宮」，趣者近也，就是近趣到涅槃那裡去。「涅槃」譬喻是個宮殿、大寶樓閣，那個是一個安樂的地方。用大寶樓閣譬喻佛菩薩所得的涅槃。我們哪，是沒有房子住，在野外裡面跑來跑去的，後來有個小房子住，有個破房子住。但是沒有佛菩薩大寶樓閣那麼樣地莊嚴、美妙、安樂。所以大寶樓閣就是譬喻，我們人世間的福報的境界、天上的境界，就是一般的破爛房子這樣意思，若佛菩薩的大般涅槃，是大寶樓閣的境界。

那麼你要勸導眾生厭離生死之苦，要發心近趣佛的涅槃，要這樣。這個文的大意、這一段話的大意，以此為「先首」，以此為宗旨，以此為中心，以此為最重要的，那

麼這就叫做先首。「趣涅槃宮，故名先首」，這是這樣意思，這是第五句。就講到這裡。

——※——※——※——※——※——※——※——※——※——

問：師父，您剛才說「諸惡莫作，眾善奉行」是屬於增上生的這個階段？

答：增上生道。

問：「自淨其意」是不是就是屬於決定勝的呢？

答：對，「自淨其意」是決定勝道。

問：不是說只有從意念上下手，去做這個增上生的事，而是真正趣向涅槃的這個無漏的這個意念？

答：是的，那叫「自淨其意」啊！

問：我覺得這個是通兩個，這個「淨意」這個「淨」字就是……

答：是通於「諸惡莫作，眾善奉行」的。

問：是，前面通到增上生，後面走向決定勝的？

答：是的！

問：這個「淨」是屬於無漏的嘛？

答：是的。「自淨其意，是諸佛教」是屬於決定勝道；前面兩句是增上生道——「諸惡莫作，眾善奉行」。如果統一起來說，前邊兩句是戒，「諸惡莫作，眾善奉行」是戒，「自淨其意，是諸佛教」是定、慧，那就全是決定勝道。若「諸惡莫作，眾善奉行」是屬於增上生道，那麼「自淨其意，是諸佛教」，「自淨其意」就是決定勝道。

問：所以這個淨是通向……是應該有我空跟法空的……

答：是的！

問：成分在裡面？

答：對、對，應該是這麼說。所以修止觀，我們從這裡就明白，不修觀的人，只是修定，不能得成聖道。怎麼的呢？你若不修我空，你的我執還在，我執還在就是凡夫嘛！你若修我空，我執就破了，破了，你就是聖人了。修我空，你一定觀我不可得，才可以。你沒有觀我不可得，你只是心裡面寂靜住，那不行，那不可以，那不夠。

問：師父，請問一個問題。就是說如果這個人，他沒有廣讀經論，他只是讀，譬如說擷取經中的一小段偈子，或者是簡短的修行法語。那麼他在修定的時候同時也觀察這幾句文義，那算不算修觀呢？

答：這個事兒是那樣的，要是他能夠，雖然文句少，但是能通達很多義。文雖少，但是他通達的義很多，那也是可以的，但是那是不足的。因為你若修的時候，其中有一個重要的意思呢，就是什麼是凡？什麼是聖？這個聖，你不管是大、小乘，它都還有個位次：初果、二果、三果、四果、初果向、二果向、三果向、四果向……還有這些事情，還有十地的不同。你沒有這樣修的時候，你沒有這樣學習，你就容易有增上慢。所以若是看……下文是有的，《瑜伽師地論》後面倒是很詳細，這天台智者大師的這些法語裡面也是。你看《摩訶止觀》，它把這個凡聖位，很複雜的關係，說得清清楚楚的，這個也是……，修行人也須要知道的。問題就是你不是拜一個阿羅漢做師父，也不是拜觀世音菩薩做師父，問題是這樣子。若是觀世音菩薩做你師父，你不學也可以，不須要學那麼多，隨時觀世音菩薩開導你，那就可以。這個「思惟」這件事呢，也有的人他就歡喜思惟，有的人就是懶，不願意思惟。這兩種人，歡喜思惟的人是有，但少，不歡喜思惟的人比較多。就是願意……這還說是發道心修行的人，他心裡面願意寂靜住，不願意去觀察修不淨觀、修無我觀、修無常觀，不歡喜，願意寂靜住。

問：師父剛才講到離間語的這個問題。如果說有某甲、某乙，某甲可能對某乙有一些不懷好意，或者說某甲是一個比較不好的人，那他要跟某乙合作或是和合的話，事實上有他的目的。那某乙不知道，或是某乙知道得不清確，那有個張三、李四，他基於好意，怕這個某乙受害，就告訴這個某乙。那這樣子的話，算不算離間？

答：這個不算離間。離間是他們兩個團結，對我不利，對我有傷害。我去破壞了他們，我得到利益，那麼這是離間。說是某甲不懷好意，要傷害某乙。那麼第三者去說這件事，是保護某乙的意思，是保護他的意思，不是他自己有什麼貪圖，那情形不一樣。當然這個問題就是，假設是：某甲、某乙、某丙，這某丙要能看得很真確，看得很正確，你冤枉了某甲，那也是不對的。

問：師父，剛才他提的那個，有一個補充說如果……他要看得很正確，不能夠冤枉了某甲，但事實上他如果是看不正確，是冤枉了某甲，那他的意樂還是沒有說是要去離間的意思，那這樣的離間成嗎？

答：也還不是離間，他沒有離間的意思，他的目的是保護某乙，是保護某乙的意思。

問：所以總說就是離間語要成，就是你那個意樂是最重要？

答：對，就是動機，動機很重要。他這個情形，假設某甲不懷好意，去欺騙某乙，終究是要分裂的。初開始不知道，是蒙蔽，他蒙蔽某乙，終究有一天會露出來，露出來還是分裂的。所以這裡面沒有離間的意思。他的動機也沒有離間的意思，而這件事也不會很久，非要分裂不可。所以這裡面不存在有離間的意思。

問：那只要是沒有離間的意樂，但是話說出去了，造成兩方感情不好，這樣子也不構成離間罪？

答：是的！還不算是有離間的過失、離間罪，是的。當然這是要這個某乙也要有智慧，某乙應該要有智慧。

問：那這樣子的話，離間罪也不是很容易犯？

答：也不是容易犯，但是人有的時候不見得有這樣的意樂（你唸「ㄌㄜ、」喔），不見得有這樣的意願，但是去做這種事。但是他也就是隨便就把這個話去傳，一傳就有這個作用。他沒有說是有意地要去離間，沒有。但是這話他就去傳，一傳就有這個作用，這件事比較多。有心機深的人，那又一回事。多數心機淺的人，他不知道這個話是有問題的，不可以隨便傳的，但是他就隨便傳。若是心機深的人，是有意的了，因為他知道；他知道這個話說出來會發生什麼作用，他要去說，那就是離間語了。

問：那如果是真的要修行的話，那對這一種的態度，我們應該要持怎麼樣的態度呢？

答：真修行的話，修行人說話少。修行人說話是少的，自然說話少。因為他心常在道上注意，閒話，他沒有閒話，他不說。除非有特別因緣他要說話，不然他不說話。我們沒有修行的人語言就多，隨時心就起虛妄分別，就要說、就要講。也不知那話有什麼意思，都不管，就是要講，東講西講，這樣子。所以修行的人和不修行的人是不能同住的，明白點說，不能同住。若是我們常常學習經論的人，應該明白這件事。我們沒能修行，我們有時候，我們的行為會妨礙修行人，我們自己還不知道。若學習經論就應該知道，知道我們這個心亂，隨時就要說話，說話會妨礙那修行人，就應該知道：「哎呀！我不對」，應該這樣子。但是修行人反過來說呢，也應該遇見這種境界，也應該向道上會。就是心裡面不煩，觀察這聲音是如幻如化的，也向道上會。不要聽見別人講話了，對自己有妨礙了，就忿怒：「不要講話！」不要這樣子，心裡面要向道上會，不忿怒。心不動，也假藉這個機會來反省自己的這個心，這道力還不夠。人家說了幾句話，當然有一點吵了，我就不高興了。這是修行還是不夠的，也應該知道這件事。所以修行人有的時候：「啊！

我去住茅蓬去，我不和你們在一起住。」當然這心情也是對，沒有什麼不對。但是呢，也是好，我自己用功修行，有一些擾亂的事情，我假藉這個機會來折服自己，那就煩惱就是菩提了，那又不同。

問：師父，再問一個，前面我們講到不與取，就是說你把東西拿著，從一個地方拿到另一個地方，不經過原來所有人的同意就叫做不與取？

答：就是舉離本處，沒有得到主人的同意。

問：那現在就是說我們家居士，如果說結婚了，那就是有先生、有太太，那這個時間應該是屬於先生跟太太的時間。那如果說這個太太或者先生要去某一個地方，沒有經過對方的同意，那就去的話，是不是也就是不與取？

答：這個事兒是那樣的，我們用這個明白的事情做例子。譬如說是有十塊錢，我要偷你這十塊錢，我知道你不同意，你不知道的時候我就偷過來。偷過來，一舉離本處，從原來的地方一動，動了——不是說要拿到幾千里外，不是——一動原來的地方，就是犯盜戒了。用這個為例，來衡量你說的事情，那應該容易明白，應該是容易明白。第一次這樣做呢，是因為預先考慮得不周到，沒有經過考慮，不知道。可是第一次做這事情呢，就發現了問題了，第二次應該預先安排，夫妻預先安排，就是得到他（她）的同意，就沒有這個問題了，第一次不是有意的。不像那個我要偷你的十塊錢！偷十塊錢，我是有意的，當然這是很明顯的是非法了。若是夫妻之間的關係，誰到那兒去怎麼樣的情形，第一次，可能不是有意的，也不犯，並不犯。但是由這第一次的經驗，就發現有問題，就要預先安排，預先安排就沒有問題了。人與人之間的關係有這個問題，第一次不是有意的，但是觸惱了對方，對方就認為是有意的，就是大家有問題。所以第一次按常理來說，受到觸惱的人應該原諒，因為反省自己，自己也有時候有這種事情。我不是有意的，我觸犯了別人，那別人也有可能無意地觸犯了我，所以第一次應該原諒。若是你用功修行的時候，應該無止盡地原諒，一直是不計較這個事情。應該是那樣。

問：那這個還是夫妻，那如果是說有小孩，所以像說這個父親、這個母親的時間也應該是屬於小孩的時間，可是我們普通就常常都不會去問小孩的意見，這樣子的話是不是也是不與取？

答：不過父母對小孩的愛心很強，應該是……因為小孩本身他不能決定事情，當然有的小孩特別聰明也會知道，也有的還是不能決定事情。就是由父母預先想一想，想一想怎麼處理合適，應該是這樣子。

問：我會問到這個，是因為我小孩大了，有的事情我們要他跟我們去一個地方，但是

他們不喜歡去。可是就會安排說你就跟我們去，這樣就是把他的時間，算到我們的時間去了。

答：是的。

問：這樣子他也不歡喜。

答：是的。

問：這算不與取啊？這是 teenager 的問題，不是修行的問題。

答：是的。這個事情，當然父母因為年紀大了，社會經驗多了，會考慮事情，考慮得圓滿一點，小孩子雖然是聰明，但是有的時候考慮事情只是這一部分，考慮到一部分。若是小孩子聰明呢，不妨預先說明它，說明一下，那麼就把這個不同意、不高興的心情取消了，就會取消。但是也不一定，有的時候他執著，還是不能取消。可是因為對父母的敬畏，不得不同意。還是有，是的，還是有這個情形。

問：師父！您覺得這個跟不與取有關係、沒關係？

答：一次、兩次可能不要緊，久了就是有問題，久了就會有問題。我聽見一個人說，小時候，當然這個孩子是特別聰明，到什麼地方去，小孩子不願意去，父母說去，也就隨著去，去了。但是呢，這小孩聰明了，約定時間，去多少時間，到時候要回來，到時候沒有回來，不行，他就鬧。所以他父母與他有意見不一致的時候，要隨順父母，他一定要求時間，這樣子。等到年紀漸漸大了的時候，父母也會對他要求時間，他就不同意，他不說。他一定要把這個時間，使令自己辦這個事情的時間呢，活動的時間大一點，一限定，到時候過了時間就不對了。所以從這個地方看出來，這個經驗也很重要。小孩子要求父母，父母要求小孩子，在經驗上還會起變化，會起變化的。那時候小孩子才會明白以前我對父母這麼做是不對的，他才知道。

問：師父，我請問那個止觀的問題。師父提過這個止，就是無分別。那這個無分別的話，是不是就是一念不生、明靜而住？不管你是欲界定、未到地定、或到初禪？

答：但是我們初學止觀的人，還要有一個所緣境，安住在所緣境上，明靜而住，才可以，才能算是止。若沒有所緣境，說我就能明靜而住，這不是初開始學止的人的境界，初開始學止的人，沒有所緣境是不能明靜而住的。

問：那所謂無分別怎麼定義呢？

答：無分別就是不昏沉、不掉舉，是這樣意思。那和人家得聖道的無分別不同。

問：那是誰才可以離開所緣境，四果以上？

答：初果也可以。初果也見到第一義諦了，也能夠無分別。但是當然初果不如二果，

二果不如三果，三果不如四果。

問：還有用體真止去修止觀的時候，這個體真止是不是以「觀」的方式來修止？

答：是的，是有煩惱來的時候，不是直接用止把煩惱停下來。是用觀，觀察這個煩惱由因緣有、自性空，然後把這個心停在空這裡不動，這叫做學習體真止，是這樣意思。

問：那這個止的時候，師父說過初禪以上是前五識不起。那這個前五識不起，在這個未到地定或欲界定的時候，是不是也會發生？

答：不能，這個前五識不起，初禪以上才可以，未到地定和欲界定都不能。這兩個定，前五識還是動，雖然你在心裡面自己感覺寂靜住了，但是外面有什麼聲音的時候，你還知道。你知道，就是耳識還在動，所以這個欲界定是很淺，未到地定也還是淺，不夠深。

問：可是初禪的人他定力也有深淺，就是止的力量也有深淺？

答：是的。

問：所以他淺的話，他也容易出定，就是前五識又會動？

答：前五識是會動，但是在說明這個定和不定的界線，就是前五識不動，這才是定。前五識動，你還沒到初禪，可是已經到了這個時候，前五識不動是到了初禪了，還是有深淺。所以到二禪、三禪、四禪的時候，還是不同的。所以到四禪，在四禪裡面得到神通，你在三禪裡面得神通，三禪的人這個神通，你不能和四禪那個人的神通鬥，你鬥不過他的。四禪人的神通，可以降伏你這三禪的神通，你三禪的神通不行，不夠，力量不夠。

問：再問一個問題喔。修止觀的時候，與離名言相的無相真理相應，或是一念相應的時候，應該是離分別思惟的狀態，那麼這個狀態是不是用一句話來講：不可思議？

答：也可以，不可思議。是的，也是可以，可以這麼說，但是還是通深淺。

亥六、美妙

文句可味，故名美妙。

這是第六科「麤惡語攝」，其中有十二句，現在是第六句。

「文句可味，故名美妙」，就是這一位佛教徒，他為人說法的時候，他的言句很高尚、很文雅，其中有意義的，故名叫做美妙。

《披尋記》的解釋，「其聲清美」，他的聲音很好，他這個語言的音聲很美妙，這麼解釋。

亥七、分明

善釋文句，故名分明。

「善釋文句」是什麼意思呢？就是這一段的法語，這一篇的法語也好，總是有總句、有別句。這「總句」就把這一段的大意列出來，然後用「別句」加以解釋，都是這樣的。所以他能夠「善釋文句」，他很善巧地、很恰當地，用很多的文句來解釋那個總句的意義，令你非常地明了，「故名分明」，這樣講。

亥八、易可解了

顯然有趣故，名易可解了。

這第八句，這個總句也好、別句也好，文句裡邊是有所詮顯的道理的。這詮顯的道理是在那文句的裡邊，這個講者需要把裡邊隱藏的道理，把它分明地顯示出來。隱藏在裡邊的道理，把它顯示出來，顯示得非常地圓滿，沒有缺少，那叫做「顯然」，顯是這樣意思。「有趣」，就是能引發聽的人的歡喜；所以顯然有趣故，「名易可解了」，就是容易明了，容易明白。這是這麼幾句。

亥九、可施功勞

攝受正法故，名可施功勞。

「攝受正法」，什麼意思呢？這個「正法」，就是已經證悟了勝義諦的聖人，不是凡夫；聖人已經證悟了離一切言說相的第一義諦，那叫做正法。這個正法，我們沒有證悟的凡夫，我們只是從語言上聽到一個名字，聽到一個假名字。聽到了假名字，但是我們從語言的佛法上，有了信心、有了歡喜心，想要去證悟。想要證悟，不是想要證悟就證悟的，你要採取行動，那叫做「攝受正法」。就像說這個井裡面有水，我感覺渴，我要喝水、要飲這個水。飲這水，水在井裡頭，你要採取行動，這個水把它取到；要採取一個辦法把井裡面的水汲出來，你才可以飲的。這樣的行動，叫做攝受

正法。

那麼這裡面是說什麼意思呢？「名可施功勞」。「可施功勞」，就是你為他講說這樣的佛法，你為他講說這樣的正法，那個學習的人就憑藉你說的佛法，就可以推行止觀的這種聖道。指這個意思。那叫「可施功勞」，可以你推展止觀的功德，就是你說這一段的佛法，他可以依據你的說法，就可以修行了，就可以修止觀了，就可以去「攝受正法」了。這是「攝受正法故，名可施功勞」。

這和前面不一樣，前面說文句怎麼好，「善釋文句」怎麼好，「顯然有趣」怎麼好，這都是在理解上說的話。使令你容易明白，使令你發歡喜心。但是「攝受正法」，這是一個實際上的問題，就是可以採取實際的行動來做這件事，叫攝受正法。這種事情，當然唯有佛教徒才有這件事。因為唯有佛教徒，說是「一切賢聖皆以無為法而有差別。」說到無為法，你要去學習、去成就。而這無為法，你不去攝受，你是得不到的，你不能得到。

所以現在這上面的話的意思，為人說法的時候，要具足這樣的功能。你為人講解佛法的時候，要有這樣功能：那個學習的人，可以推動他的止觀，去攝受正法。說我講了很多，結果是用不上，不得其門而入，那就不具足這個功德。

亥十、無所依止

離愛味心之所發起故，名無所依止。

這個話是教導、教訓這個說法者的意思。這個說法者的為人說法的目的，為求名聞利養，來豐富他的我我所這樣事情，那叫做「愛味心之所發起」。他心裡面有所著，來發動為人說法這件事，那就是有「所依止」，就是有所執著。

現在「離愛味心之所發起故」，是不可以有有所執著的心，應該用無所得的慈悲心，那就是「無所依止」了。應該是這樣子為人說法才是清淨的，清淨的說法。

亥十一、非可厭逆

不過度量故，名非可厭逆。

「不過度量故」，「度量」就是那個量——那個時候、那個地方，那個聽眾、那個學法者，就是這麼多就好了——你不可以過量的。

當然在語言上，《披尋記》說是不可以重複，「語無重複，知量而說。」這樣的說法是「非可厭逆」，就是不可以厭逆的。你生了厭煩心了，那麼沒有生起歡喜心，反倒生起厭煩心了，那當然這是個過失。現在是不過度量，所以非可厭逆。

亥十二、無邊無盡

相續廣大故，名無邊無盡。

這個「相續廣大故，名無邊無盡」，這是為人說法的時候，這個法義是無邊無盡的；他能夠相續不間斷地演說這個佛法，所以是「無盡」，不可以窮盡。這裡邊的意味是「廣大」的，不可限量的，所以叫做「無邊」。

那麼這就是所講說的佛法，裡邊的意味是無邊無盡的。就是要用語言文字，去形容這個無邊無盡的義。語言文字說出來就是有邊有盡，可是這個善巧說法的人，用這個有邊有盡的語言文字，去讚歎無邊無盡的法義。要有這樣的意味，那麼這就叫做無邊無盡，這樣意思。

戌二、略明攝（分二科） 亥一、初三種（分二科） 天一、標

又從無擾動語乃至無邊無盡語，應知略攝為三種語。

這是第二科「略明攝」。前面是「釋經句」，解釋這十二句，一共十二句。現在把這十二句，用略義把它歸類一下。歸類分兩科，第一科是「初三種」，後面還有個「後三種」。「初三種」又分兩科，第一科是「標」。

「又從無擾動語」，這十二句話裡面第一句是「無擾動語」，從那句乃至到最後一句叫「無邊無盡語」，一共是十二句。

「應知略攝為三種語」，若用要義把它收攝一下，可以歸成三種語，就是分成三類。

那麼這是「標」。底下就「列」出來，列出來這三種語，第一科「尸羅律儀所攝語」。

天二、列（分三科） 地一、尸羅律儀所攝語

一、尸羅律儀所攝語，謂一種。

三種語，第一種語就是「尸羅律儀所攝語」，就是說法這個人，為人講說佛法的時候，這裡面有尸羅律儀的這種功德。有這樣的功德莊嚴，這就是屬於第一種，就是「無擾動語」這一句話，這裡面有尸羅律儀的功德莊嚴。

地二、等歡喜語

二、等歡喜語，謂三種。

第二句「等歡喜語」，大家都一樣的，聽聞了這樣的佛法，發歡喜心。「謂三種」，就是悅耳、稱心、可愛，這三種語。

地三、說法語（分二科） 玄一、標攝

三、說法語，謂其所餘。

「三、說法語」，第三種語，就是所講說的佛法，這是所說佛法的中心的一部分。這一類的法語指什麼說的呢？「謂其所餘」，「所餘」，那就是從「先首」第五，第五句「先首」以下的，一直到第十二「無邊無盡」，那這是說法語。

前面是把這三種語「列」出來了。這是這個說法語這個地方又有事情，又分成兩科，第一科是「標攝」。

玄二、別廣（分二科） 黃一、標

即此最後又有三種應知。

「即此最後又有三種應知」，後面法語這一句語，它又能分出來三種語，應該知道。

這是「標」，底下「別廣」，第一科又是「標」。

黃二、列（分三科） 宇一、所趣圓滿語

一、所趣圓滿語，謂初一。

「一、所趣圓滿語」，又三種語是那三種呢？第一種「所趣圓滿」，就是這個「先首」，「趣涅槃宮，故名先首」這一句法語。這一句法語的意義是什麼呢？「所趣圓滿語」，就是一切佛教徒學習佛法的時候，他內心的意趣、他內心的意願。趣者，心有所往，他心裡面有個目的，心裡有一個意願。你心裡面學習佛法的意願在那裡呢？是到涅槃那裡去。那是大安樂的地方，一切佛菩薩、一切聖人都在那裡，我也到那兒去，所以這是最圓滿的。如果說是我想要到天上，享天福去；學習佛法，想要在世間上榮華富貴呢，就「諸惡莫作，眾善奉行」。雖然也是不錯，但是那不是一個圓滿的，所以這是「所趣圓滿語」。

「謂初一」，就是先首語，趣涅槃宮。

宇二、文詞圓滿語

二、文詞圓滿語，謂次二。

「二、文詞圓滿語」，這是第二句「謂次二」，「次二」，就是美妙和分明這兩句，這個美妙和分明，這是叫做「文詞圓滿語」。「文句可味」這是文詞圓滿。文圓滿，其實也包括字，但是以文為主。「善釋文句」這又叫詞圓滿，其中也就是詞無礙的意思。

「謂次二」，就是這兩個，一個是美妙，一個是分明。

宇三、方便圓滿語

三、方便圓滿語，謂其所餘。

「方便圓滿語」，就是「易可解了」以下，這幾種語。這個「方便」，用這幾種語，都屬於「方便圓滿語」。這「方便」什麼意思呢？可以解釋為智慧，善巧方便的智慧，這個智慧很圓滿。

「謂其所餘」，所餘的這幾種語，一共是五句。

這個易可解了，「顯然有趣故，名易可解了。」「攝受正法故，名可施功勞。」「離愛味心之所發起故，名無所依止。」「不過度量故，名非可厭逆。」「相續廣大故，名無邊無盡。」的確都是智慧圓滿，是這樣意思，「方便圓滿語，謂其所餘。」

亥二、後三種（分三科） 天一、無量眾生可愛可樂可欣可意語（分二科）

地一、別釋（分三科） 玄一、可愛語

又於未來世可愛樂故，名可愛語。

「又於未來世可愛樂故，名可愛語」，這是後三種，前面是前三種，前一種分類說完了。這後三種，又一個態度來說。

三種語，那三種呢？第一是「無量眾生可愛可樂可欣可意語」這樣子，分兩科，第一科是「別釋」，分三科，第一科是「可愛語」，什麼叫做可愛語？

「又於未來世可愛樂故，名可愛語。於過去世可愛樂故，名可樂語。於現在世事及領受可愛樂故，名可欣語及可意語」。這用三世來分別。三世，先說未來世。

「又於未來世可愛樂故」，這種語言在未來世的時候這樣講說，還是可愛樂的。就是現在這種語言你聽聞了，你到未來世的時候，還是感覺到可愛，所以叫做可愛語。可見這種語言是可以歷久不變，不只是當時認為好，經過多久了還是感覺到好，這個佛的法語是有這種作用的。

玄二、可樂語

於過去世可愛樂故，名可樂語。

這樣的語言，佛在過去世這樣講的時候，也是令你發歡喜心的，所以叫做可樂語。

玄三、可欣及可意語

於現在世事及領受可愛樂故，名可欣語及可意語。

「於現在世事」，於現在世所有的事情；你能夠或者是「領受」這件事，佛這樣講解了，你在事實上去經驗它，在事實上來體驗這句話的意義的時候，就是領受；還是感覺到「可愛樂」。

「故名可欣語及可意語」，這個「可欣」，就是令你可以歡喜的意思。「可意」，就是令你滿意，叫做可意。

那麼這是解釋這三種，這幾種語，四種語。

地二、結攝

應知即等歡喜語，名無量眾生可愛、可樂、可欣、可意語。

這是第二科，是「結攝」，把這三種語把它結束一下。

這三種語應該就可以知道，就叫做「等歡喜語」。前面說是「尸羅律儀所攝語」，「等歡喜語」，這幾種就是「等歡喜語」。這個語過去世、現在世、未來世，平等地歡喜，名「無量眾生可愛語、可樂語、可欣、可意語」，這個意思。

天二、三摩呬多語

即說法語，名三摩呬多語。

前面是第一句話，現在是第二句；也就是第一類的法語，現在說第二類，第二類是「三摩呬多語」。

「即說法語」，就是那個「趣涅槃宮，故名先首」一句，底下這幾句話，這是法語。這個法語是什麼意思呢？「名三摩呬多語」。

「三摩呬多」翻中國話，翻個等引（平等的等，引導的引）。就是由這樣的法語，能引導我們一切眾生趣證涅槃，能到達涅槃的安樂處去，所以叫做「三摩呬多語」，它有這樣的作用。法語是這樣的意思的。這是第二類。

天三、由無悔等漸次能引三摩地語

即尸羅支所攝語，名由無悔等漸次能引三摩地語。

這就是那第一句話「尸羅律儀所攝語」。這個「尸羅支所攝語」，戒定慧是三支，三個部分，第一部分就是戒律，叫做尸羅支。「尸羅支所攝語」，你能夠隨順這樣的戒律去修行，你會得到什麼功德呢？能得到心裡面不會後悔的。你若犯戒就後悔了；你不犯戒，你心裡面不悔恨。心裡面不悔恨，所以心裡面就會喜悅；心裡面感覺到悅意；悅意故心喜。這個悅和喜應該是「始終」的意思（開始的始，終了終）。我不犯戒，心裡開始的時候，心裡面是悅，最後是喜，這是在第六識上說，一個悅、一個

喜。心歡喜故，這身體就會得到調適，這個四大就會調適，所以身安。身體的調適，繼續地增長，就快樂，這安和樂都指身說的；悅和喜都指心說、第六識。因為第六識一直地喜，身就安樂，是這麼意思。

這是由於戒律，「尸羅支所攝語」的作用，會有這樣的作用。因為悅、喜、安、樂的關係，心就定了，就能得到三摩地的定。得到三摩地的定，就是由欲界定到未到地定；未到地定就到色界四禪，所以是這樣的意思。

「名由無悔等漸次能引三摩地語」，這中間就是把那個悅、喜、安、樂，這四個意義包含在裡面，沒有明顯地說出來，只說到「無悔」，說到心安，就是三摩地，三摩地的定。這個「由無悔等」，「等」就是這個等那四個字，四個意思。

這是後三種語。「初三種」、「後三種」，這個合起來，這叫做「略明攝」；前面是「釋經句」；這兩科加起來是「舉相違」。

說到「麤惡語」，麤惡語是一種野蠻的語言，不講道理的語言。而現在說的是「法語」，是和麤惡語相反的，是這麼意思，先說它相反的語言，這一段解釋完了。

下邊就是第二段，「釋麤惡」語，解釋什麼叫麤惡語？

酉二、釋麤惡（分二科） 戌一、舉二種（分二科） 亥一、毒螫語

此中毒螫語者，謂毀辱他言，縱瞋毒故。

說到「麤惡」語，麤惡語，分兩科。第一科「舉二種」。舉兩種，第一種就是「毒螫尸、語」，也可以念出亡，究竟什麼叫做「毒螫語」呢？

「謂毀辱他言」，就是這個人他說出來的話，是毀辱別的人，毀辱人的。「縱瞋毒故」，為什麼要毀辱人家呢？「縱瞋毒故」，就是放縱他的瞋心，這個瞋心動，在語言上動出來，就是毀辱別人，是這樣意思。這個毒，瞋就是毒，這叫做「縱瞋毒故」，就是形容這個瞋心太惡了的意思。這就叫做麤惡語，麤惡語是這個意思。瞋心發動出來的語言，就叫做麤惡語。

亥二、麤獷語

麤獷語者，謂惱亂他言，發苦觸故。

「麤獷語者」，是兩種語，現在第二種麤獷語。什麼叫做麤獷語呢？「謂惱亂他言，發苦觸故」，這是說他內心裡面瞋，他說出來這種野蠻的語言，來惱亂別的人，來觸惱你。那麼使令那個人「發苦觸故」，那個人心裡本來是平靜的，聽見了你這種麤獷語，就發出來苦的感覺，感覺到苦惱。「苦觸」，感覺到苦惱，那麼這就是麤獷語。

都是由瞋心發出來的，前邊那個「毒螫語」，「縱瞋毒」是在說麤惡語的人來說，縱瞋毒；「麤獷語」，是在受毀辱的人，心裡面很苦惱。

戌二、例所餘

所餘麤惡語，翻前白品應知。

麤惡語是很多，說剩餘的麤惡語是什麼呢？「翻前白品應知」，就把前面那個白品的法語翻過來，那就是麤惡語。

前面說是「語無擾動」，那這是法語，調過來，就是擾動的語。不悅耳的語，不稱心的語，不可愛的語，不以涅槃為首的語，不美妙，不分明，不易可解了，不能夠施功勞，有所依止，可厭逆，有邊有盡，那麼這就是麤惡語了。

未七、綺語攝（分二科） 申一、總句

復次，諸綺語者者，此是總句。

這是第七科，叫「綺語攝」。什麼叫做綺語？分兩科，第一科是「總句」，第二科是「別句」。

什麼叫總句呢？就是經上說「綺語者」，這一句話就是總句，就是把這個義安立在這個總句裡面詮顯。用綺語這個詞來詮顯這個義，這是總句。

下面就說「別句」，來解釋總句的含義的，分兩科，第一科也是「釋經句」。「釋經句」裡邊，分三科，第一科是「於邪舉罪時」，於邪舉罪的時候，那麼就是有了綺語了。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分三科）

戌一、於邪舉罪時（分二科） 亥一、總標

於邪舉罪時，有五種邪舉罪者。

「邪舉罪」這句話什麼意思呢？就是另外一個同梵行的人，他犯罪了，犯了戒，違犯了戒。那麼這個同梵行的人，要把他的罪要舉發出來，要把你的罪揭發出來，揭發出來，懺悔令罪清淨，是一種好心腸。舉罪的時候，不合道理，舉得不合道理，就是「邪舉罪時」。舉罪有五種功德，現在是沒有五種功德。「有五種邪舉罪」，有五個過失，什麼呢？

「有五種邪舉罪」，這是「總標」。「言不應時故」，底下「列釋」分五科，第一科「非時語者」。

亥二、列釋（分五科） 天一、非時語者

言不應時故，名非時語者。

「言不應時故」，你舉罪的這種說話的時間不對，這個時候不應該去舉罪。這時間，要找一個適當的時間，去舉他的罪，而不是一切時都可以舉人家罪的。這叫做「非時語」，你這個時間不對，叫非時語。

天二、非實語者

言不實故，名非實語者。

「言不實故」，第二句「非實語」，就是你舉罪，舉得不真實，他沒有犯這個過，你說他犯這個過，你誣賴他了，那麼這也不實，這也是綺語了，「名非實語者」。

天三、非義語者

言引無義故，名非義語者。

第三科「言引無義故，名非義語者。」這第三科，本來是舉發那個同梵行者的罪，那是能引出來義的——他能夠承認、能夠懺悔，不就清淨了，這是一個很有意義的事情。但是你做得不對，你這樣子去舉罪的時候，說出來的語言，不但不能令他心服，反倒引出來很多的過失，所以「言引無義故，名非義語者」。

天四、非法語者

言麤獷故，名非法語者。

「言麤獷故」第四個，就是你舉罪的時候，你說出來的這個語言「麤獷」，就是很野蠻的這種語言。「名非法語者」，這個是不符合法語的意義的，那也很難有效。

天五、非靜語者

言挾瞋恚故，名非靜語者。

「言挾瞋恚故」，經上說、律上說，你舉罪的時候，你不是用慈悲心舉的，你用瞋恚心，你的語言裡面有瞋恚的力量在那裡，你去舉人的罪，這是叫做「非靜語者」——這不是寂靜的語言，不能靜息他人的煩惱，而能引發別人的煩惱了，所以這是不對的。

所以舉發同梵行者的過失的時候，要應時語、要真實語、引義語、要是法語、要是靜語，這才是可以的。

戌二、於邪說法時（分六科） 亥一、不思量語

又於邪說法時，不正思審而宣說故，名不思量語。

前邊是舉罪，「於邪舉罪時」。現在是第二科，「於邪說法時，不正思審而宣說故」。

就是為人說法是對的，但是這個人有過失，所以叫做有過失地為人說法。那麼什麼過失呢？「不正思審而宣說故」，你為人說法之前，你心裡面要靜下來，要正確地思惟、審核自己為人說法的內容，然後再為人宣說才可以。你沒有正審、思察，就為人說法了，「名不思量語」，這個不思量的語，一定是不圓滿，那就變成綺語了，不是說法了。

亥二、不靜語

為勝聽者而宣說故，名不靜語。

「為勝聽者」，這個就是有勝德的聽法的人，在聽法的人裡面有些特別有身分、有道德的人。你為這個人，你在說法的時候，你心裡面不寂靜，心裡面有一點浮動，「名不靜語」。或者心裡面有點不安，就會有問題了，那也是不對的。

亥三、雜亂語

非時而說，前後義趣不相屬故，名雜亂語。

這是第三，非時而語，你這個說法的時候，當然都是有初、中、後，這一段的法語有初、中、後那麼樣的分別。初應該說什麼，中間應該說什麼，最後應該說什麼，它是有一個次第的。但是你呢，說得不對，「非時而說」，初時說的不應該初時說，中時說的沒有在中時說，後時說的沒有在後時說。

「前後義趣不相屬故」，前面的義趣、後面的義趣，不連貫、不相契合，互相有點矛盾，說這一類的話，「名雜亂語」；那就不是法語了，那就是綺語了。

亥四、非有教語

不中理因而宣說故，名非有教語。

這是第四個。「不中理因」，不符合道理的因。說這一段話，有個中心的一個道理，然後再用眾多的理由，來解釋你這個道理；來支持你這個道理的成立，能建立起來。能建立的就是因，你這一段法語的中心思想就是理，這個理和因要相符合。這個因要有力量，把你這個理建立起來的。現在說「不中理因」，你這個因和理不符合，不符合這個中心思想的一些原因。這樣子為人說法，「名非有教語」，這不是能夠勸

人相信佛法的語言，是不及格的。

這因明上說：聲音是無常的。發出這個聲音是無常的，這是這一段話的一個中心思想，聲音是無常的。這是理，也就是宗旨。你要用什麼理由來說明它呢？說因緣生故、緣生故。用因緣生故，來支持這個聲音是無常的，用這個道理來支持它，那當然是對的。但是你說是非因緣生故，就不合道理了。非因緣生，怎麼能說是無常呢？就是不對了。非因緣生的，因緣就不能影響它，它是常住的了。你這一篇的言論，是說無常的，用常來支持無常，這是不符合的。「非中理因而宣說故，名非有教語」。

亥五、非有喻語

引不相應為譬況故，名非有喻語。

這是第五句。你這個理和因說過了以後，還要說一個譬喻，用這個譬喻去表達這個理因的正確。但是這個譬喻，要和它相合、要相應。若不相應，「為譬況故，名非有喻語」，那你這種法語是沒有譬喻的了，就是不足以教化人了。

像剛才說：聲是無常的，是緣生故，如瓶。聲音是無常的，是什麼原因，是因緣生的。要說個什麼譬喻？如瓶，這個瓶子，玻璃瓶子，是無常的，瓶子是因緣生的，所以它也是無常的，很容易就壞了。聲音是因緣生的，所以也是無常的。這樣子譬喻，和你這個理和因是相合的、就是相應的，那就是有喻語，有譬喻的語。如果你不相合，就是「非有教語」，「非有喻語」了。

亥六、非有法語

顯穢染故，名非有法語。

這是第六個「顯穢染故」。

你說法的時候，你說的什麼法呢？就說一些汙穢的事情，說些染汙的事情。說這種法語、這種語，「名非有法語」。

那麼《披尋記》舉這個例子，就是不說佛法，說什麼呢？說王論，政府的事情是王論；說賊論，土匪怎麼樣搶劫的事情；男論、女論，飲食論、衣服論，說一些世間上的事情。說這個事情做什麼呢？所以「顯穢染故，名非有法語」，這是不對的。

戌三、於歌笑嬉戲等時等

又於歌笑嬉戲等時，及觀舞樂、戲笑、俳說等時，有引無義語。

這是第三段，第一段「於邪舉罪時」，第二段「於邪說法時」，現在第三段「於歌笑」。

就是社會上的人，大家集會在一起唱歌、笑，又歌，又笑，又嬉戲，有其他的種種的這些事情。這個時候還有這個「觀舞樂戲」，有舞可觀，有跳舞的事情，還有種種的音樂，各式各樣的遊戲，嬉「戲」、嬉「笑」的事情。還有「俳說」，就是那個演戲的人，說種種的笑話，逗人樂，這些事情。這些事情，說這種語言，是有什麼好呢？「有引無義語」，會引起來很多的過失的語言，這些都是能引發人的放逸，能令人放逸的一些事情，那麼這也叫做綺語。這可見按佛教的態度，這唱戲這些事情，都叫做綺語，都是屬於這一類的事情。

酉二、結略義

此中略義者，謂顯如前說三時綺語。

前面這個綺語這裡面是分這麼幾大段，若是用「略義」來說，「謂顯如前說三時綺語」，像前面一共有三個時間，這三個時間內的語，都是綺語。

第一個「於邪舉罪時」，這是我們佛教徒，雖然是大家同是修學佛法的人，要同明相照——你有什麼不對的地方，要幫助你恢復清淨；我有什麼不對的地方，你也幫助我清淨，大家互相諫勸，要這樣子；但是要有規則的，邪舉罪這是不對的。這個「邪舉罪」是一個。「邪說法」的時候，這是第二時。第三時，「於歌笑嬉戲等時」。那麼這就是「如前說三時綺語」，這就是這一段文的略義。

未八、貪欲攝（分二科） 申一、總句

復次，諸貪欲者者，此是總句。

「復次，諸貪欲者者，此是總句。由猛利貪者，謂於他所有，由貪增上，欲為己有」。這十不善業，現在說到第八，說這「貪欲」。這十不善業裡面這個貪欲怎麼講法呢？這裡面的分寸真是……你若不看這個文，很容易也就忽略了，不容易說得那麼合適。

這一句是「總句」，「貪欲者者」，這是經上的總句。底下用「別句」來解釋，「由猛利貪者」，這以下是別句。「別句」也分兩科，「釋經句」，第一是「由猛利貪」。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分三科） 戌一、由猛利貪

由猛利貪者，謂於他所有，由貪增上，欲為己有，起決定執故。

「由猛利貪者」，這個貪欲怎麼回事呢？「由猛利貪」，經上有這麼一句話「猛利貪」。「謂於他所有，由貪增上，欲為己有，起決定執故」，這叫做猛利貪。這個

猛利貪是什麼意思呢？謂於別的人所有的財物，對別人的財物，自己心裡面起了貪心。而這個貪心不是輕微的，而是特別強力的，這貪特別強、特別有力量。有力量是什麼樣子呢？「欲為己有」，他的財物，我起了貪心，想要把它歸屬於我，轉變成我的所有權。

「起決定執故」，到什麼程度呢？就是內心裡面說：我決定把他的財物拿過來，屬於我的。你心裡面若有這樣子，達到這個程度了，是名為猛利貪，這就叫做貪欲。那個意思若是沒有決定執，有一點貪心但是沒有起決定執，那還不算十惡業的數之內的，不屬於十惡業數內。

這是「由猛利貪」，是第一句，第二句「於財或具」。

戊二、於財或具

於財者，謂世俗財類。具者，謂所受用資具。即此二種總名為物。

「於財者，謂世俗財類」，就是社會上一般的，這個國家所施設的這種……就是流動的，像鈔票一類的，這叫做「財」。

「具者」，有財、還有具，這個具是什麼東西呢？「謂所受用資具」，是我們日常生所受用的。你穿的衣服，衣、食、住，這是我們所受用的。

前面的「財」是中間的媒介物，現在是實際上所受用的資具。這個「資」也就是包括一些貨品在內的，當然這個房地產，不動產、動產，流動的、不動的這些，都應該包括在內，這叫做資具。「即此二種，總名為物」，這個財和具這兩種合起來，就叫做物。這個物就是貪增上的所緣緣了，這樣意思。

戊三、凡彼所有定當屬我

凡彼所有定當屬我者，此顯貪欲生起行相。

這是第三句。第三句經上說「凡彼所有」，凡那個人所有的財物，決定要屬於我的，別的人不可以拿去。「此顯貪欲生起」的「行相」，生起的活動的行相。這個「行」，就是內心，我們的心在動的相貌，就叫做行相。內心動的什麼行相呢？就是「凡彼所有」財具，「定當屬我」，就是這麼一個分別心，這就是貪欲的行相。

前邊說的這句話，「由猛利貪者，謂於他所有，由貪增上，欲為己有，起決定執故」，這是猛利貪。

這一共是三節文。

酉二、明略義

此中略義者，當知顯示貪欲自性、貪欲所緣、貪欲行相。

酉二，「此中略義者」，前面「釋經句」，這底下「明略義」。

「當知顯示貪欲自性」，前面是「猛利貪者，謂於他所有，由貪增上，欲為己有，起決定執故。」這是貪欲的自性，它的性質是這樣子。

「貪欲所緣」，就是中間這一句，一個財、一個具。這貪心就是想這些事情，一個財、一個具，想這些事情。

「貪欲行相」，是第三句，「凡彼所有定當屬我」，這是貪欲的行相。貪欲行相和貪欲的自性差別不大，不感覺有什麼不同，那麼這叫做貪欲。

若為人講十不善道的時候，這貪欲怎麼講呢？是這樣意思。「起猛利貪，謂於他所有，由貪增上，欲為己有，起決定執故」，這就是達到了貪欲罪過的範圍了。

未九、瞋恚攝（分二科） 申一、總句

復次，瞋恚心者者，此是總句。

「復次，瞋恚心者者」，這個瞋恚心，這是第九。「瞋恚心者者，此是總句」。底下就是「別句」，別句分五，第一科是「惡意分別」。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分五科） 戌一、惡意分別

惡意分別者，謂於他有情所，由瞋恚增上力，欲為損害，起決定執故。

什麼叫做瞋恚的這個惡業？十惡業，這瞋恚的惡業是什麼呢？就是內心裡面有「惡意」的「分別」，就是有惡心。

什麼叫做惡心呢？「謂於他有情所」，別的有情的地方，別的眾生的地方，「由瞋恚增上力」故，由於我內心裡面有強大的瞋恨心，這個瞋恨心很勇猛。究竟怎麼叫做瞋恚增上力呢？是「欲為損害」，想要損害那個人，要傷害那個人。「起決定執故」，損害的心情是達到什麼程度呢？我決定要損害他，達到這樣的時候，就叫做瞋恚，達到這個程度的時候。決定要損害他，那麼這叫做瞋恚，這是惡意分別。什麼叫做惡意分別？就是要損害他，起了決定的執著，沒有猶豫不決。我雖然不高興，但是還沒有、不願意傷害他，那不叫做這個十惡業之一，不是瞋恚心的這個事情。

戌二、當殺

當殺者，謂欲傷害其身。

這是第二句。前面是惡意分別，這是第二句。

「當殺者」，經上說「當殺者，謂欲傷害其身」，就是瞋恚的那個人，他心裡面他想要傷害那個人的生命，想要傷害他，或者說是要殺害他，這樣是重了。

戌三、當害

當害者，謂欲損惱其身。

第三句，「當害者，謂欲損惱其身」，他不想要殺死他，只是損惱他一下就是了。這樣說這個害是輕一點，殺是重一點。

戌四、當為衰損

當為衰損者，謂欲令彼財物損耗。

這是第四句，「當為衰損」，當為衰損是什麼意思呢？就是「謂欲令彼財物損耗」，就是心裡面在想：「什麼辦法，令那個人的財物能夠損減、耗費了，叫他的財物都損失了。」有這樣的想法，叫做當為衰損。這是惡的咒願，或者是計劃想一個方便，叫他要損失財物，這麼想。

戌五、彼當自獲種種憂惱

彼當自獲種種憂惱者，謂欲令彼自失財物。

「彼當自獲種種憂惱者」，經上還有這麼一句話，這句話什麼意思呢？「謂欲令彼自失財物」，這是說想辦法，讓他自動地失掉了財物；不是由我有採取什麼行動，使令他失掉財物。希望他自動地失掉財物，這也是咒願，不好。

這是解釋這個瞋恚。

酉二、指略義

此中略義，如前應知。

像前面的貪心一樣，「貪心」，先說貪的自性。那麼瞋的自性就是這樣意思。「惡意分別」，就可以說是瞋心的自性。就是「謂於他有情所，由瞋恚增上力，欲為損害，起決定執故」，這是瞋的自性。

「當殺者，謂欲傷害其身。當害者，謂欲損惱其身。當為衰損者，謂欲令彼財物損耗。彼當自獲種種憂惱者，謂欲令彼自失財物。」這都是瞋心的所緣，瞋心發動的時候，就是緣這個事情。

那麼瞋的行相呢？應該就是和前面貪的意思說的一樣，就是達到決定要損害他的程度了。決定要損害他，那麼就是瞋心的行相。

問：師父，問一個……244 頁講欲邪行那個地方，第三行「諸守門者之所守護」，可不可以請師父再講明一點？

答：244 頁，你說那一句？

問：第三行最後兩個字，「諸守門者」，那個守門者是什麼意思？

答：看這個意思，就是那個處所，有個守門的人，譬如現在有個……或是大眾聚，就是那個區、那一棟樓組成一個委員會，這個委員會請了一個人守門，當然這個委員會有規定，符合規定的人才可以進來，不合規定不可以進來。那麼這就是這個守門的人。是不是應該這麼解釋吧？

問：阿彌陀佛！師父！那個 209 頁最後一行，它說：「遍計所執相，唯假非實；依他起相、圓成實相，唯實非假。」記得好像學《攝大乘論》的時候，有講說依他起相是「非實有全無」，是不是……？

答：是的！

問：那這邊講說「唯實非假」的話，是不是……？

答：這個唯實非假是對遍計執來說，依他起對遍計執來說，依他起還是有，還是真實有，這個遍計執是完全沒有。但是這個依他起的有，若和圓成實的有來說，依他起還是虛妄的，雖然有而不真實了，這裡面應該是這個意思。

這個佛法裡邊，我們學習戒、學習定、學習慧，說是學習戒定慧。學習戒定慧，這三法不是分離的，不是各自獨立的。不是學習戒就是戒，學習定就是定，學習慧就是慧，不是這樣。戒也應該有定慧，定也應該有戒、有慧，慧也應該有戒、有定的，不是分開的。如果分開，戒也不是戒，定也不是定，慧也不是慧了。因為你若沒有戒、沒有定，只是慧，這慧是立不住的。只是戒，而沒有定、沒有慧，這戒也很難能守得住；你沒有定、慧，那個戒靠不住。所以佛法的戒定慧，是一而三，三而一的事情，不是分離的。

不是分離，當然也是各有各的別義。你若學習戒，當然我們藏經裡面有略戒、有廣戒；其中有戒條，還有羯磨，有很多大眾僧共住的規約，有這些事情。那麼學習定，當然就是有欲界定、未到地定、有四禪八定，世間的定、有出世間的定。那麼學習慧，就是有四諦、十二因緣、六波羅蜜，各式各樣的智慧。但是這些事都是要統一起來。

在《瑜伽師地論》來說，前邊〈五識身相應地〉、〈意地〉，現在正是〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉三地。我們正在這裡學習，後邊又有很多很多，實在也是戒定慧都具足的。在〈聲聞地〉裡面，在〈菩薩地〉裡面，

很明顯的，〈菩薩地〉裡面說到菩薩戒的。而在定這一方面，說得是很詳細的，不過現在我們還沒有說到，還沒到那地方。所以在這一部論來說，應該是非常全面地介紹佛法，而不是一少部分的，和其他的經論的確是不同。

當然這其中到〈菩薩地〉的時候，前面〈五識身相應地〉有提到，就是說到阿賴耶識，這是和其他學派不同的地方，的確是不同。所以也還是有學派的氣氛，不能說是全面的佛教，不能這麼說。所以《瑜伽師地論》，但是它的確是說了很多很多的事。所以我們學了《瑜伽師地論》，其他的經論也還是應該學，不能說學了這一部論，其他的不要學了，那也不對。

可是《瑜伽師地論》，對於這個修學的聖道，由凡而聖這個次第，說得非常清楚，和其他的經論不同，說得非常清楚。所以我們是應該學習。尤其是今天的中國佛教，更應該學習。

今天的中國佛教，和前幾十年的中國佛教有什麼不同呢？我看是有點不同的。中國佛教是什麼呢？是什麼樣的中國佛教呢？對於修學的聖道，對於由戒定慧，修學佛法由凡而聖的聖道不明了，不明白，不明白怎麼樣由凡而聖。嘴說一說，其實也沒說清楚，何況修行！那麼怎麼辦呢？就念阿彌陀佛了，念阿彌陀佛求生淨土，就是這樣子，這就是聖道了。至於真實的——說佛在世的時候，這些大阿羅漢由初果、由凡而聖，乃至到菩薩由凡而聖的事情——迷迷糊糊的不夠清楚。

但是《瑜伽師地論》說得清清楚楚地告訴你，乃至《大智度論》也是清清楚楚告訴你，怎麼叫做凡？怎麼叫做聖？怎麼樣由凡而聖？說「我不學，這樣的佛法我不學，因為我又不去修止觀；我就念阿彌陀佛。」那也可以，你不用學。你就念阿彌陀佛求生淨土也可以，是可以。但是今天的中國佛教，和以前的佛教不同了，什麼地方不同？我說中國佛教就指漢文佛教來說。學藏文佛教的人，回來看漢文佛教不好，就說漢文佛教怎麼怎麼不對；學南傳佛教的人，回來看中國佛教，中國佛教不好。

佛教在藏經的經論，的確是非常的圓滿，也不是藏文佛教所能及，也不是南傳佛教所能及的。但是都放在藏經樓上了，放在藏經樓裡面。我們出家的法師，就是學一學，學了幾年佛經。或者根本不願意到佛學院學，「我自己學」，好，自己學，可以，也可能成功了，也可能沒成功。到佛學院去學了幾年，我頂多能講經做老師就好了，其他也不學了；得少為足，究竟怎麼回事還不清楚。等到南傳佛教來了，我們就說葛印卡，也在這裡打禪七，我們怎麼樣？我們華人漢人的出家人：「他們有這樣的修行方法，感覺好，我們有什麼修行的方法？我們有什麼辦法？」你不好好學，你不知道，不知道這個止觀怎麼修？怎麼樣修止觀不知道。

我們這麼多的法寶都放在藏經樓那裡了，你不知道怎麼修？你不知道。

我們的祖師非常地遺憾，就是留下一個話頭，話頭是不及格的，實在來說是不及格的。當然我說這個話，還有人是不同意。祖師的法語，你怎麼可以說不及格？是的，我是這樣說法，不及格。祖師就是中國以前，不是唐朝，在南宋以後。佛菩薩說的法語，不如那個祖師說的話好啊？很明顯地就可以知道：這個話頭，是一時的方便，不是佛法的中心思想所在，很明白地會知道嘛。我這說好像又有問題。你沒能夠多學習由印度翻譯過來中國，漢文佛教各宗派大德的佛法，你沒有學過，你就進入到那個框框，你跳不出來的。那個話頭那是框框，你跳不出來。「哎呀！這是大禪師他說得對！」你跳不出來的。

所以這個《瑜伽師地論》應該學，《大智度論》應該學，這些大乘經論都應該學，小乘經論也應該學。當然這是的確是不容易，學習太難了，的確是不容易。那個《菩提道次第略論》是邢肅芝翻譯的，不是大勇法師翻那個，邢肅芝翻那個《菩提道次第略論》他前面有個序文，他就是訶斥我們漢文佛教，訶斥這個。比如說法尊法師他也寫了幾篇文章，也是批評中國佛教不好。從日本回來的有個叫張曼濤：「中國這麼多千年了，中國的佛教都幹甚麼了？」就是完全看不在眼裡，就是這樣子。我們現在的佛教徒，自己不肯努力；若不肯努力，雖然大乘佛教非常地圓滿，我看它自己不會發生作用的。那個經書在藏經樓上它自己會發生作用？沒有這回事。非要人不可，要有人來弘揚；來弘揚，你要好好學，不可以得少為足的。

我頭幾年在《菩提樹》上，有個居士就說這種話，他發表文章說：「今天我們全中國的佛教（好像全世界的佛教），沒有一個人能領導人修禪的。」我看見這話真是慚愧，非常地慚愧，慚愧。他沒有說錯嘛，誰能去領導人修禪？誰敢說我能領導？誰敢說這話？佛學院學了多少年，不行。這個禪怎麼修？說不清楚，不知道怎麼回事，不知道。事實的確是嘛，是這樣嘛。說有的人歡喜修禪，他不歡喜學教；不歡喜學教，你的禪能修好嗎？不可能的嘛！這個禪是從教來的。這個止，外道也能修止的，也可以得四禪八定的；但是沒有觀，他是生死凡夫。所以佛教培養人才還是不是容易的事情，不是容易的。外道培養一個人才，我感覺容易。天主教、基督教，要培養一個神父、培養一個牧師，我看沒有佛教這麼難。佛教因為經論太多，思想混亂，這是一個困難。佛教的思想混亂，你很難搞得清楚，不知道怎麼回事。所以你學習了以後，你能思想穩定下來，不容易。

未十、邪見攝（分二科） 申一、總句

復次，諸邪見者者，此是總句。

「業雜染」裡面「隨別釋」，有「補特伽羅相差別建立」、「法相差別建立」。第一科是「補特伽羅相差別建立」，分兩科，第一科「黑品」，第二科「白品」。「黑品」裡面，現在是第十科「邪見攝」。

「邪見攝」，這一句是「總句」；「起如是見」以下是「別句」。別句一共是九句，現在第一句。

申二、別句（分二科） 酉一、釋經句（分九科） 戌一、起如是見

起如是見者，此顯自心忍可欲樂當所說義。

這是說這個有邪見的人，他自己內心裡面歡喜他所執著的道理。

戌二、立如是論

立如是論者，此顯授他當所說義。

「立如是論」這是第二句，「此顯授他當所說義」，這是顯示他要把他內心裡面的執著，教授給他人、傳授給他人，這樣意思。

戌三、無有施與等（分二科） 亥一、總標列

無有施與、無有愛養、無有祠祀者，謂由三種意樂誹撥施故。一、財物意樂，二、清淨意樂，三、祀天意樂。

「無有施與、無有愛養、無有祠祀者」，這是第三句，「無有施與等」。又分兩科，第一科是「總標列」，第二科「隨難釋」。

「無有施與、無有愛養、無有祠祀者」，這前面是講過的。這個有邪見的人，他有禪定，有天眼通。他看見一個人在一生中常常地布施，他常能夠對於一般人有苦難的人，有同情心，他肯布施，能「施與」。對於自己有親愛關係的人，有恩德的人，就是有「愛」、有「養」，他也能布施，也能夠供養。這個「祠祀」，就是死去的人，對於他，是他所尊重的，或者是親愛的、有恩德的人，他也常能夠追念，也能夠供養。這個人有這樣的慎終追遠，有這樣的好心腸。但是他死掉了以後，生到貧窮家，沒能得到布施所應得的大富。於是乎這個人就執著，布施是沒有果報的，就是無有愛養。施與也沒有得果報，沒有得到應得的果報；愛養也沒有得到應得的果報；祠祀也沒有得到應得的果報。這叫做「無有施與、無有愛養、無有祠祀」。

「謂由三種意樂誹撥施故」。前面說到邪見是這樣意思，但是這裡，又深一層地

去解釋它的意思。有三種內心裡面的看法，他有三種見地、「意樂」，就是內心裡面有這樣忍可的一種看法。「誹撥施故」，撥就是不同意施與是有果報的，那三種意樂呢？

一是「財物意樂」，這個人他對於財物是特別愛著的，不願意把它施捨給痛苦需要的人，所以他不願意布施。這樣看出來有兩個意思：一個是在天眼通上，看不見布施得大富的果報，所以不願意布施；第二個原因，對於這個財，他特別地愛著、慳吝，所以也不肯布施。

「二、清淨意樂」，就是他所謂斷見，或者各式各樣的邪見的意樂，認為這樣的思想是最清淨的，所以也不肯布施。人死了就完了，布施什麼呢？他認為這是清淨。但是這個不是《披尋記》上的意思。

「三、祀天意樂」，「祀天」，供奉天，祭祀天。供奉天這個意樂，也認為得不到什麼好的果報，所以也不願意布施，所以撥斥布施有果報的道理。

這是「總標列」，底下「隨難釋」。

亥二、隨難釋

供養火天，名為祠祀。

這第三個意樂，怎麼叫做祠祀呢？「供養火天」，在其他的這個文句上說，這個「火」是什麼東西呢？火是天的口。身、口、意，火是天的口。所以你供養祂的食品或者是衣物，用火來燒，天就得到受用了。密宗的確有這種說法，就是用火燒。供養火天，這叫做祠祀，就是這樣意思。在前面這是……這樣子「誹撥」，這是第三句。

戌四、無有妙行無有惡行

又顯誹撥戒修所生善能治所治故，及顯誹撥施所生善能治所治故，說如是言：無有妙行，無有惡行。

經上的句子有九句，現在是第四句。這個「立如是論」，經上解釋這個邪見論者的論。經上「又顯」示那個邪見論者，「誹撥戒」所生善、「修所生善」。就是人若是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，各式各樣的戒。你能夠持戒，當然在佛法上講，能得尊貴身，能為聖道的基礎。現在這個有邪見的人，「誹撥戒所生善」，不同意戒會有功德。

這個「能治所治」，「能治」就是戒，「所治」就是犯戒，做種種罪過的事情。那麼沒有所對治的過失可說，就是你做了種種殺、盜、淫、妄的罪過的事情，你不會得果報的。那麼能治的戒，也是不存在，不存在這件事。所以「能治」的戒，和「所

治」的破戒，都是不承認的。

又顯誹撥「修所生善能治所治故」，這個「修」呢，就是修定。這個「戒」是人天善法，「修」是超過了欲界，是對色界、無色界天的人，他們修的禪定，叫做修。這個力量，是超過了散亂的善法的力量，力量很大，所以叫做修。這個修所生的善法，當然也有能治、也有所治。「能治」，當然就是色界定、無色界定。「所治」，那就有欲界的欲被對治了，色界的人沒有欲界的欲；無色界天又沒有色界的欲；就是散亂的境界被消除了。那麼這個有邪見的人，認為沒有這回事，所以「又顯誹撥戒修」這兩種善法「所生」的「善」；它所生的善就是「能治所治」，能夠消除去所對治的這些不如意的罪過的因果。

「及顯誹撥施所生善能治所治故」，這就包括前面那三種，這一句話。他不同意布施能有功德，布施是「能治」，「所治」的慳吝、貧窮，都是布施所治。施、戒、修這三種善法，他都不承認，不承認這三種善法的功德。

「說如是言」，他總結這三種善法都是沒有這麼回事，所以他說「無有妙行，無有惡行」。沒有「妙行」，就是沒有這個施、戒、修；沒有「惡行」，就沒有施、戒、修所對治的這些惡行，也都沒有。他不承認這件事，那麼這是第四句。這也就是不承認……這個「沒有妙行、沒有惡行」，這是「謗因」，謗毀因。

戊五、無有妙行惡行二業果及異熟

又顯誹撥此三種善能治所治所得果故，說如是言：無有妙行、惡行二業果及異熟。

「又顯誹撥此三種善能治所治所得果故」，這是第五句，是「謗果」，因不承認，當然果也不承認了，所以就謗毀果報的不成立。「說如是言」，他不承認果，他怎麼說的呢？「無有妙行、惡行二業果及異熟」，這兩種業的果沒有；這個妙行所得果、惡行所得果，這叫做果。異熟是什麼呢？異熟是說：你最初這個無明緣行——你造作這種妙行、惡行，在內心裡面熏成了種子；後來又有愛煩惱、取煩惱，各式各樣的煩惱來滋潤這個妙行、惡行的種子，使令它變異而熟去得到果報，那麼就叫做異熟，這樣子說。

這就是在沒有愛、取煩惱來滋潤業力之前，叫做「果」。

《披尋記》

無有妙行惡行二業果及異熟者：由妙行、惡行牽引愛非愛趣自體，是名為果。即彼妙行、惡行二業種子，為愛取潤變異成熟，先所牽引，各別自體當得生起，是名異熟。

滋潤了以後，叫做「異熟」。就是說一個大概，叫做果；說詳細，那麼就叫異熟。

這樣意思。這是謗果。

戌六、無有此世無有他世

又顯誹撥流轉依處緣故，說如是言：無有此世，無有他世。

這是第六句。「又顯誹撥」，經上又有這樣話，顯示誹撥流轉的依止處的因緣故，說如是言：沒有此世，沒有他世。

這個「流轉依處緣」是什麼呢？眾生在三界、五趣中流轉生死，主要是眾生自己的業力，主要是指眾生自己的業力；但是在欲界的眾生又多了一件事，就是流轉依處緣。欲界的眾生，譬如說這個眾生來做人，他前生不管是畜生也好，是餓鬼也好，是天也好，他來做人的時候，當然是他的業力。可是他需要「緣」，譬如是要有個父母，就是「流轉依處緣」。那麼這就是生到欲界天也是有父母，乃至生到餓鬼道也是有父母。生到地獄去，地獄那個地方也有個地獄，那麼也是他的緣，就是叫做「流轉依處緣」。

「說如是言」，他誹撥流轉依處的緣，他怎麼說的呢？「無有此世，無有他世」。前面解釋那個地方的時候，不是說現在這一世的剎帝利，來生又做剎帝利了，不是的！今生剎帝利，來生可能做個婆羅門，也可能做個乞丐，也可能到餓鬼道去了。說今生他是個乞丐，來生可能做了皇帝了，做了剎帝利了。前生沒有讀過書，後來做個有學問的人了。前面那個文的意思，大意是這樣。這裡說是呢，就是不是決定的，不是決定剎帝利永久做剎帝利，一般的人永久做一般的人，不是，都是變化性很大的。前面的文上有這個意思，現在這裡給它一句話，叫流轉依處緣，「誹撥流轉依處」的「緣」。那麼這若會合在一起說，剎帝利不是決定為剎帝利作緣，不是的；婆羅門也不是決定就是婆羅門的緣，也不是，因為它本身都不決定。

「無有此世，無有他世」，就是這話應該這麼說，此世不管是人、是天、是貧、是富、是貴、是賤，都是不決定；來生也是不決定。過去世不決定，現在世不決定，未來世也不決定，所以叫做無有此世，無有他世。

戌七、無母無父

又顯誹撥彼所託緣故，及誹撥彼種子緣故，說如是言：無母無父。

這是第七句，經上又顯示那個邪見者，他謗毀、沒有「彼所託緣」。眾生流轉生死的時候——或者在人間；或者到三惡道，像餓鬼或者是畜生；或者天人——都有寄託的地方。寄託的地方，若約人來說，是要有個母親的。不然的話，這個人身怎麼能得到呢？

「及誹撥彼種子緣故」，那就是不同意有父親，父親是「種子緣」。他這樣事情，他不同意這件事呢，「說如是言：無母無父」。她不是決定是母親，因為第二生可能做他（她）的女兒了；不同意他決定是父親，第二生可能做兒子了；就是互相的變化，是沒有決定性，所以說叫做「無母無父」。這個話文句上這麼說，按那意思就是不決定的意思，不是不同意有母親、父親。是有父親、母親，但是不決定，是這樣意思。

戌八、無化生有情

又顯誹撥流轉士夫故，說如是言：無有化生有情。

這是第八句話，「誹撥流轉士夫故」。

「流轉士夫」，有兩種情形。就是人死了，欲界和色界，這兩個世界的眾生死亡了以後，是有中有；由這個中有到另一個地方去得果報，這叫「流轉士夫」。這個中有是個流轉士夫，這是一個情形。

第二個情形，這個流轉士夫有什麼情形呢？就是下一生的果報初起的那個形相。下一個果報初開始有，就叫生有，一剎那間是生有；第二剎那以後，就叫做本有；等最後死亡的時候，叫死有；死有以後，就是中有。中有、生有、本有、死有，這四個有。那麼流轉士夫這個地方呢？也包括那個「生有」在內。

譬如說是人間得禪定的人，人間得了色界第四禪的無想定的人。他死了以後，當然還是有「中有」，這個中有就跑到（色界天）第四禪天的無想天去受生。這裡面有兩個事情，一個是中有、一個生有。而這位有神通的外道邪見者，他看不見；他也沒有看見中有，也沒有看見生有，所以就「誹撥流轉士夫」。

說是在人間得了無色界四空定的人，他死了以後，他沒有中有，也沒有生有，所以他沒有辦法看見。若是入無餘涅槃的聖人、佛教徒入無餘涅槃，當然死了以後，也沒有中有，也沒有生有，他也看不見這些事情。

所以，又顯誹撥流轉士夫故，說如是言：「無有化生有情」，這個化生，無而忽有的有情是沒有的。那麼若沒有這件事，當然這也就是等於說是「斷滅論」，這個生死的流轉這件事是不成立了。是這樣意思。

戌九、世間無有真阿羅漢等（分二科） 亥一、標廣說

又顯誹撥流轉對治還滅故，說如是言：世間無有真阿羅漢，乃至廣說。

這是第九句。又顯示那個邪見者，他不同意「流轉對治還滅故」。你若能夠修學佛法的無漏的戒定慧，就能夠對治這個流轉生死的貪瞋癡；成功了，就還歸於不生不滅的涅槃的境界了。這件事他不承認，不承認，他怎麼說的呢？「說如是言：世間無

有真阿羅漢」，沒有真實的阿羅漢。

這個阿羅漢是對治生死的流轉成功了，還滅到諸法寂滅相去了。他說沒有真阿羅漢，那就等於是說「誹撥流轉對治還滅」，他有這樣意思。

這是「乃至廣說」，前面說了，就是這個人他自己是佛教徒，不是外道。佛教徒，他就是修世間的禪，或者修數息觀、或者修不淨觀，他能夠滅了欲，那麼他得到色界四禪了。他是個佛教徒，得了色界四禪，得了初禪的時候，認為是初果；二禪是二果、三禪是三果；得到第四禪的時候，認為是阿羅漢果。他這樣得了阿羅漢果，心裡頭他認為是得了阿羅漢果，也是心情很快樂，常常地入定。他不聽佛說法，這個人他若聽佛說法，這件事應該是能夠調整過來，應該能轉變過來的。但是他不！他不聽佛說法！所以他一直有這種過失而不能夠改變。臨命終的時候，他不是阿羅漢，只是世間的禪定，所以死了以後，有中有，那麼與這個不生不滅的道理不符合了。所以他認為佛是欺騙他，那麼他就有謗佛的這種瞋恨心出來；於是乎又有地獄的中有出來了，就是到地獄去了。所以「乃至廣說」。這是第九句。

亥二、釋別義（分十科） 天一、正至

已趣各別煩惱寂靜故，名正至。

這個第九句，「世間無有真阿羅漢」，這一科分成兩科，第一科「標廣說」，乃至廣說。底下第二科「釋別義」，釋別義就是把「廣說」裡面的意思：就是有真阿羅漢，不是沒有！你謗毀沒有阿羅漢，那是他個人的邪知邪見，但事實上有阿羅漢。下面這一共是十句，表示有阿羅漢的，有這些聖人的。

一共有十句，第一句叫做「正至」，是「已趣各別煩惱寂靜故」。

說怎麼知道有真實阿羅漢呢？「已趣各別煩惱寂靜故」，因為是有佛出現世間之後，為一切眾生轉法輪，所以這些相信佛法的人，他能隨順佛教修這個四念處成功了；成功了的人，就是「已趣」，已經到達了聖人的境界了。到達聖人境界，是「各別煩惱寂靜故」，你修行的時候修四念處，你就把見煩惱滅了，愛煩惱也滅了；另外一個人修行，他也能夠把見煩惱、愛煩惱滅了。比如說初果聖人，把見煩惱、分別我執滅了；二果聖人，他又是能夠盡斷六品愛煩惱；三果聖人，又盡斷剩餘的三品煩惱，「各別煩惱寂靜故」。乃至到阿羅漢果呢，就把色界、無色界天的煩惱，也都寂靜了。

「煩惱」是動亂的，「各別寂靜」了，就是煩惱消除了。他修學四念處有這樣的力量，所以「名正至」，就能達到這個涅槃的境界了，所以叫做正至。

這是你不聽佛說法，錯會了色界四禪是四果，所以不是真的阿羅漢。但是有人沒有錯會，他真實修四念處得阿羅漢了。所以阿羅漢是世間上的事實，不是虛偽，是有

的。

天二、正行

於諸有情遠離邪行，行無倒行，故名正行。

這個就是指戒定慧的道力。「於諸有情」，就是佛法裡面對於所有的一切眾生，他們若能相信佛法，「遠離邪行」，他們能遠離這一切的愛煩惱，見煩惱的邪行，這錯誤的，這個我、我所，這個貪瞋癡的煩惱這些邪行。

「行無倒行」，就修行這個四念處，無漏的、不顛倒的，沒有常樂我淨的顛倒的這種行，這種聖行。這樣聖道建立起來了，無漏的法身成立了，「名正行」。

天三、此世間

因時，名此世間。

「因時，名此世間。果時，名彼世間。」這是第三句、第四句，「此世間」、「彼世間」。

這個「因時」，就是修行對治道的時候。修學對治道的時候：修學四念處的時候、修學戒定慧的時候，這時候叫做因。這在「此世間」，在因的時候，在此世間。

天四、彼世間

果時，名彼世間。

「果時」呢，「名彼世間」，這時候得到寂滅涅槃了，那麼就是果，那就是彼世間。

那麼「因」的時候修對治道，當然還沒有滅煩惱；煩惱還在，所以是「此世間」，那麼就是繫縛的世間。到聖道成就了，「果」世間是大解脫的世間，「名彼世間」。

天五、自然

自士夫力之所作故，名為自然。

這是第五科。「自士夫力之所作故」，說是那個人，他能夠得初果，他能得二果、得三果、得四果阿羅漢。為什麼能夠成就這樣的聖道呢？他自己肯努力嘛！「自士夫」，他自己，那個人他自己肯努力、肯創造，所以他就有成就了，這叫做自然。「自然」這個「自」可以這麼講，他自己努力的成就。憑藉自家努力而有這樣的成就，這叫做「自然」。「自士夫力之所作故，名為自然」。

這樣解釋，是符合這一大段文的文義。這一大段文的文義：你不可以否認世間有

真實阿羅漢。世間是有阿羅漢的，這一共這個十句，都是表示這個意思，這麼講也符合。

在《披尋記》上講，出無佛世，他就能修三十七道品，得辟支佛，那是「自士夫力之所作故」；乃至發無上菩提心的菩薩，他出無佛世，他自然地能夠修三十七道品得無上菩提，「自士夫力之所作故」。當然這也是可以這麼講。

天六、通慧

通慧者，謂第六。

「通慧者」是第六句。第六句是特別提到「第六」，六種神通的第六個神通。「謂第六」，就是漏盡通。漏盡通，那你要得到無我、無我所的智慧，得到苦、空、無常、無我的無漏的智慧。能滅除去見煩惱，也能滅除去愛煩惱，成就了通達無礙的智慧，那麼這才成就了漏盡通。那麼，這不是外道所能及的，因為前五通，外道也可以得到。但是第六漏盡通，唯有佛教徒才能成就，那這就是阿羅漢的境界。

天七、已證

已證者，謂由見道。

這是第七句，「已證者，謂由見道」。「見道」就是在初開始學習的時候，是聽佛說法，經論上這樣說，怎麼回事情還是不知道的。但是經過了努力以後，初開始成就了諸行無常、無我無我所的智慧的時候——啊！諸法是寂滅相的——見道了，他證實這件事了。「已證者」，他已經證實有這件事，這聖道是有的；那就是「見道」，就是初果須陀洹。那就是「現觀智諦現觀」，後面有詳細解釋的。

天八、具足

具足者，謂由修道。

見道以後，雖然見到聖道，這聖道還沒有圓滿，他若需要圓滿呢？為了圓滿聖道，為了圓滿所謂成就的無漏功德，繼續地要修學四念處，那就是「修道」了，就是八正道。八正道繼續地修，最後圓滿了，就是「具足」，這個阿羅漢的功德具足了。

天九、顯示

顯示者，自所知故，為他說故。

第八句是「具足」，第九句是「顯示」。

顯示是什麼意思呢？「自所知故，為他說故」。「自所知故」，就是得初果聖人

也好，初果、二果、三果、四果也好，他們經過修學四念處，得到聖道的時候，得到聖道就是斷惑證真——斷煩惱，這個清淨無漏的智慧出現了；無漏的智慧出現了呢，能見到諸法的真理，就是諸法寂滅相——一個斷惑、一個證真，這件事他自己知道。自己了了分明，了了分明地，他自己知道得悟聖道了，了了分明地這樣知道。這可見得悟聖道的人，他自己知道，知道這回事，自所知故。

「為他說故」，他還有能力，能夠為他人開示他所覺悟的真理，他也有這個能力。那個聖道是離言說相的，但是他能夠安立名言；在無言說中安立言說，安立種種的名句，為人講說。他有這個能力的，「為他說故」，那麼這是第九句。

天十、我生已盡等

我生已盡等，當知如餘處分別。

這是第十句「我生已盡等」。這一共是四句：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」在《阿含經》裡面常提到這四句。「當知如餘處分別」，這裡不講了，在別的地方有講。

真實說起來，講起來還真是不是那麼容易講。《披尋記》上說《瑜伽師地論》是八十三卷那兒有解釋。說這個「我生已盡」，我生已盡怎麼講呢？是指須陀洹果說的。須陀洹果還有七番生死，這個「生」指生死說的；生死已盡。還有七番生死，怎麼能說我生已盡呢？這個《瑜伽師地論》作者說：第八番生死是盡了，叫「我生已盡」。第八番生死已盡，所以叫我生已盡。這麼講。

我看到《瑜伽師地論》上，後面還有很多地方發覺到，這個聖人的智慧不可思議。你看到那個文應該怎麼講，若我們就想不出來怎麼講，他會有辦法解釋。還有我讀《摩訶止觀》，看天台智者大師，也是不可思議。那就是經上有些句子，我看上去，真是難講！很不容易解釋。但是他會講得很妙，令你很歡喜，這個智慧是不可思議。

「我生已盡」，指須陀洹果說。「梵行已立」，是得聖道了。這個聖道——清淨的聖德，無漏的戒定慧，這個聖道成就了。成就了以後不退轉，不會再失掉的。這個就是一切的聖人都是有這種梵行的功德。

第三句是「所作已辦」，所作已辦指什麼呢？就是一切的煩惱都已經結束了。這個一切煩惱都沒有了，一切道果也都成就了。這樣按這個句子來說呢，「所作已辦」，他應該作的事情都已經作好了，叫做所作已辦。

那麼什麼是我們佛教徒應該做的事情？是斷煩惱，斷煩惱是應該所作的事情。這句話我感覺有點意思，有什麼意思呢？我們不要說在家佛教徒，就是連我們出家的佛教徒都是，有這種傾向。哎呀！我看那個人有天眼通、那個人有他心通，或是有什麼

什麼特異功能。啊！能夠發功！就會有什麼什麼效果出來。這手一摸，這個病就好了，或者怎麼地……我們心裡面就會動，就感覺到這件事很好，要去學一學什麼的。

但是現在這個……尤其是《阿含經》上，在《大般若經》上也是一樣，不是這樣想法。佛法裡面的意思，它是以對治有所得為主要的一件工作，是佛教徒最重要的一件事。對治內心的有所得的執著，要做這件事，這是煩惱的根本。煩惱的根本就是執著、就是有所得。

為什麼這件事這麼重要呢？比得神通重要呢？因為我們為什麼要學習佛法呢？就是心裡不安，感覺無論做什麼事情，感覺到很苦。這個苦令心裡不安，根本上的不安就是有煩惱，這件事使令我們苦惱，所以才來學習佛法的。學習佛法，那你就應該做這件事，就把這件事做好了。做好了以後，把所有的煩惱都消除了，心就安了，心就平安。遇見什麼事情的時候心裡不動，要做這件事。如果說你不做這件事，你歡喜特異功能。歡喜特異功能，但是你內心裡那個不安還在，就算你成功了，有特異功能，你心裡面的不安還在的，問題還沒解決。

所以這上「所作已辦」，是指斷煩惱說的，斷了煩惱，一切道果也成就了，這麼意思。「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

「不受後有」，就是那七有，也沒有了；初果還有七番生死，那個「有」也沒有了，不受後有，那這是阿羅漢果了。是這麼樣解釋。

另外一個解釋，「我生已盡」，這個「生」，有兩種生：一個是五蘊身的這個生死的果報；第二個是煩惱生，心裡面有煩惱就叫做生。初果、二果聖人還是有煩惱的，但是煩惱不重、輕微，他雖然有煩惱，但是煩惱不重。這《阿含經》上有譬喻，就像這個鍋燒熱了，燒得紅紅的，滴上一滴水，很快這滴水就乾了。就是聖人哪，他偶然地失掉了正念，他也會有貪心、也會有瞋心、高慢心，各式各樣的煩惱也是有；但是他一有了煩惱，他的警覺性非常地敏，他立刻地就把煩惱消除了，立刻地就消除了。這表示除了佛以外，其餘的聖人也是有煩惱，但是很快地就消失，所以和凡夫不同，這個煩惱輕微。煩惱輕微，也就名之為「我生已盡」，這麼講。那麼這是指「我生已盡」，就指初果和二果說的。

「梵行已立」，就是指三果聖人。三果聖人他對於非梵行的欲沒有了，非梵行的欲，就是欲界的欲是沒有了。所以「梵行已立」，是指三果說的。

「所作已辦，不受後有」，就指阿羅漢果說的了。阿羅漢果當然是，他把見煩惱，愛煩惱都消除了，「不受後有」，得大解脫了。所以這四句話就是四果聖人的境界。

「我生已盡」等，在經上《阿含經》裡面有這樣的文句。而佛陀的弟子裡面成就這樣的功德，恆河沙數之多。世間上是有阿羅漢的，你不可以否認世間上沒有阿羅漢，

是這樣意思。我生已盡。

「當知如餘處分別」，這樣的解釋這四句話是按照《瑜伽師地論》的解釋。我們中國的古德又有不同，不是這麼解釋。

西二、明略義（分二科） 戌一、第一略義（分二科） 亥一、總標列

此中略義者，謂顯示謗因、謗果、誹謗功用、謗真實事。

這底下嘛，又是「略義」，前面是廣說，這裡面略說，把它的要義標出來。

這前面的「略義」，要義是什麼呢？「謂顯示謗因」，沒有施與、沒有愛養、沒有祠祀、沒有妙行、沒有惡行，那麼這都是謗因。沒有妙行、惡行的果，那麼是「謗果」。

「誹謗功用」，那就是「沒有此世、沒有他世」，沒有從此世到彼世的功用，那麼這都是謗功用。「沒有化生有情」也可以說是謗功用。

「謗真實事」，就是誹謗沒有真實的阿羅漢，謗真實事。

這是「第一略義」，略義裡面第一科，第一科是「總標列」，現在第二「隨難釋」。

亥二、隨難釋

功用者，謂植種功用、任持功用、來往功用、感生業功用。

「功用者」，這個謗功用這句話怎麼講呢？「謂植種功用、任持功用、來往功用、感生業功用」，這裡分成了四種功用。

第一個是「植種功用」，那在人間來說，就是父親是「植種功用」，有種子的這種作用。「任持功用」，就是母親，母親她能來長養，逐漸地長養這個身體，有這種功用。「來往功用」，就是從此世到彼世，這是來往功用。

「感生業功用」，那麼就是中有。中有他能夠「感」，這個感或者當個成就講。「生」，現在這個身體死掉了，下一生的生命，叫做生。「感」就是成就，成就後一生的生命體。那個生命體，就是「業」，就是由業力成就的。而這個業的出現的作用，就是中有。那個中有去得那個果報的。那麼他有這樣的「功用」，那麼就是中有。你若誹謗沒有化生的有情，就是沒有「中有」，是這個意思。

戌二、第二略義（分二科） 亥一、總標列

又有略義差別。謂顯示誹謗若因、若果、若流轉緣、若流轉士夫，及顯誹謗彼對治還滅。

「又有略義差別」，這個「明略義」有兩科，前面是第一科，現在是第二科。又

分兩科，第一科「總標列」。

「謂顯示誹謗若因、若果」，前面又表示這個有邪見的這個人，他又謗毀因，又謗毀果。那個斷滅論者謗毀果，斷滅論者在生存的時候，還承認有我，有生命體；對這個生命的存在，生命或苦或樂，還是承認的。死掉了以後，我斷滅了，所以也沒有人去受果報了，果報也沒有了。斷滅論是謗毀果；現在這個邪見論者，又謗因、又謗果。

「若流轉緣」，就是從此世往彼世，五道裡都有流轉的緣。「若流轉士夫」，就是沒有化生的有情。「及顯誹謗彼對治還滅」，這等於否認了佛法的存在，那就是謗沒有真實的阿羅漢的意思。

這是第一科「總標列」。這底下「別料簡」，別料簡分兩科，第一科是「謗流轉」。

亥二、別料簡（分二科） 天一、謗流轉

又誹謗流轉者，應知謗因，不謗自相。

「謗」沒有善、惡行，從此世往彼世，這個流轉因。「不謗自相」，不誹謗有父母這一方面，還是承認有父母的，不過不決定就是了，不是有決定的父母。但是不決定，並不否認有父母，是這個意思。

天二、謗還滅

謗還滅者，應知謗彼功德，不謗補特伽羅。

這是第二科，「謗還滅者，應知謗彼功德，不謗補特伽羅」。「謗還滅者」，是謗毀彼成就的功德——那個人沒得阿羅漢——那麼這是這個意思，是沒有得到滅諦、道諦的功德。「不謗補特伽羅」，他沒有誹撥那個修行人；修行人是有，還是有。這又更微細地說到這件事。

前邊說到這個黑品的十惡業。

午二、白品（分二科） 未一、翻前相

復次，白品一切，翻前應知。

「復次，白品一切，翻前應知。所有差別，我今當說。」

這個「業分別」裡面「補特伽羅相差別建立」，有黑品、有白品，「黑品」的十惡業說完了，現在說這個「白品」，就是十善道。這一科分兩科，第一科是「翻前相」，就和前面黑品相翻，就是相反的，那麼就是白品了。

「復次，白品」的「一切」善法，「翻前應知」，和前面的黑品相反那就是白品

了。

這是第一科。第二科「釋差別」，先「標說」。

未二、釋差別（分二科） 申一、標說

所有差別，我今當說。

但是這個白品的差別相，白品本身也是各式各樣的行相的，還是要再說一說。

申二、釋經（分二科） 酉一、翻欲邪行攝（分三科） 戌一、舉總句

謂翻欲邪行中，諸梵行者者，此是總句。

這底下解釋經裡面說的十善法，分兩科。第一科「翻欲邪行攝」，就是和前面說的欲邪行相反。

相反，那是怎麼說的呢？「諸梵行者者，此是總句」，這一切淨行者的功德，這是總句，這一句是總啟大意說的。

戌二、釋差別（分二科） 亥一、標列

當知此由三種清淨而得清淨。一、時分清淨，二、他信清淨，三、正行清淨。

前面「舉總句」，這底下解釋差別，解釋差別裡面，先「標列」。

「當知此」，當知這麼一個梵行，有三種梵行才算是梵行，才是成就了清淨的功德。那三種呢？一個是「時分清淨」，第二「他信清淨」，第三是「正行清淨」，有三種清淨。

前面是「標」，這底下解釋。前面「標列」，第二、文上說這「引釋」，我看應該是「別釋」才對，「標列」、「別釋」。分三科，第一科是「時分清淨」。怎麼叫做時分清淨呢？

亥二、引（別）釋（分三科） 天一、時分清淨

盡壽行故、久遠行故者，此顯時分清淨。

經上說「盡壽行、久遠行」這兩句話，就在顯示那個「時分清淨」的意思。「盡壽行故」，就盡他的壽命存在一天，他都是修梵行的，那麼這叫做盡壽行；「久遠行故」，就是時間很久很久地，一直地修梵行；那就叫做「時分清淨」。《披尋記》上就是這麼解釋。

但是在這個《遁倫記》上看，《遁倫記》也是根據窺基大師的解釋。這「盡壽行」

是比丘戒，就是小乘戒。譬如說：五戒是盡壽，那個比丘、比丘尼戒，沙彌、沙彌尼，都是盡形壽。那麼「久遠行」是什麼？是菩薩戒，菩薩戒是盡未來際的。這樣講也有道理。「此顯時分清淨」，這是從時間上表示你的梵行清淨。

天二、他信清淨（分二科） 地一、標二種

諍處雪故名清，無違越故名淨，此二總顯他信清淨。

現在解釋這個「他信清淨」，他信清淨怎麼講呢？先是「標二種」。

「諍處雪故」怎麼講呢？「諍」，就是彼此有諍論，我說我沒有破戒，你就偏要說我破戒；你說我破戒，我說我沒有破戒，大家諍。諍的時候，我能夠有力量，把你加上我的罪名消除；「雪」，就是消滅的意思，清洗的意思，洗掉了。我沒有犯戒，但是你說我犯戒了；我有辦法把你說的話消除了，恢復我的清淨，「名清」，這叫做清。

「無違越故名淨」，但是光嘴說不算數，你要真實地沒有犯戒，那叫無違越，那叫做淨。

這合起來「此二總顯他信清淨」，這也顯示別人對你的信心也清淨。說是你是持戒清淨，但是大家都說你犯戒，很多人就不相信了：「你這個人犯戒了。」這樣也是不圓滿。現在是說「他信清淨」，要達到這個程度才可以。

地二、辨四句（分二科） 玄一、標

此中或有清而非淨，應作四句。

這是第二科「辨四句」，前面「標二種」，這是「辨四句」。分兩科，第一科是「標」，是說這裡面這件事——「諍處雪故名清，無違越故名淨」，這裡面的事情應該有四句話才好，這個意思才能夠圓滿地表示出來。

第一句，「此中或有清而非淨」，是清但是不淨。所以應該有四句話來說、來形容這件事，才是圓滿。第一句是什麼呢？

玄二、辨（分四科） 黃一、初句

初句者，謂實毀犯，於諍得勝。

說是那個人他真實是犯戒了，但是大家在評論的時候呢？別人說你犯戒了，他自己說沒有犯戒，大家諍論的時候，犯戒者勝利了。他有辯才，那個說他犯戒那個人，辯才不夠，所以這個犯戒者勝利了。勝利了，就是他說的話有道理、站得住，他沒犯戒，所以得勝。這是不合道理的事情。

黃二、第二句

第二句者，謂實不犯，於淨墮負。

第二句是說那個人他真實沒犯戒，他很清淨。但是「於淨墮負」，大家要作羯磨，要判他罪的時候，他輸了。他持戒清淨，但是辯才不夠，人家說他犯戒，說出來種種的理由，他不能反駁，大家這個羯磨就是：你犯罪了。這事也不圓滿，也不太好。

黃三、第三句

第三句者，謂實不犯，於淨得勝。

這一句是最好了。就是他真實沒有犯戒，那麼大家在淨論的時候，他沒有輸，他勝利了。就是那句話「於淨處雪故」，正好是這句話，「於淨得勝」。

黃四、第四句

第四句者，謂實毀犯，於淨墮負。

「第四句者，謂實毀犯」，他實在是犯戒了、毀犯了戒。「於淨墮負」，他自己不承認，別人說他犯了，大家淨論，淨論的時候，他輸了。輸了，那麼只好承認是犯戒了。這個也是真實的，這也是如法的。

有這麼四句。說出四句，就把這件事說得圓滿了一點。說得圓滿了一點，就是這個第三句「清而復淨」，這一句話是這裡的意思，這就叫做是「他信清淨」，是這樣意思的。（《瑜伽論記》第二之下：「淨處雪故名清等者。於欲邪行中濫招誹謗於理得雪名清。實無違犯名淨。下雖舉四句。但取俱句亦清亦淨名他信清淨。」）

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

問：《披尋記》206 頁。這上提出這個問題：斷見論者既主張死後斷滅，則對生命之生起，應是主張無因而有了？

答：從這個緣起上看，斷滅論者就是看見這個人死了，沒有後一生。就是他的理由呢，「我不存在了」，這是邊見裡面的那個斷見。這個我不存在了，所以一切的因果也都不存在了，那麼就是斷了，這稱之為斷見論者。但是我們若看這個斷見論者來說，就提出一個疑問：「則對生命之生起，應是主張無因而有了？」對！他的確是這樣意思。如果說死掉了以後，繼續有生命的存在呢，那就是啊，他沒有造業，他就受果了，那段文是有這個意思。

206 頁：「何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前說。理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。彼如是思：若我死後復有身者，應不作業而得果異熟。」正好是這個意思。就是無因而有了，你不作業而得果異熟，是這個意思。

問：他又如何認可「受業果異熟的存在」呢？

答：他的意思似乎是……下面說「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟」，這句話指生存的時候，生存的時候是有我的體性的，我是有的。因為有我，所以他能夠受業果異熟。有我，也有這個生命體的存在。這個生命體有的時候可能是苦，也可能是樂，那麼這個我來受苦、受樂。死亡的時候，我斷滅了，就沒有受者了；沒有受者，也沒有所受的果報了，所以就是斷了，斷滅論，他是這樣意思。

所以，「他又如何認可受業果異熟的存在？」他認為生存的時候，有我的存在，所以能受業果異熟。那麼死亡了為什麼不能？死亡了因為沒有我了，我斷了，所以不能受業果異熟，所以中斷了。當然若再進一步來說，向後看，你死了以後，我斷了，就沒有生命了。那麼你在生存的時候，你這個生命怎麼有的呢？所以這還是……這個斷滅論不能存在，是不能存在的。你怎麼有的？說是無因而有，這不合道理，一定還是有原因。有原因那就還是佛法說得對了。所以五蘊是無常的，但是又是生滅相續的，所以是無常而又相續，所以是不常亦不斷，還是這麼說比較合道理。

問：這是第二，說到不與取的不捨時，佛說：若物主無有施心，你取走是犯了不與取；若物主也同意了，你搶走了，「好！我送給你！」則不犯不與取。這麼說罪的成立，不全賴偷盜者當時的動機和行為，也仰賴物主事後的反應而定了。這種情形可適用於殺生罪嗎？如提婆尊者？

答：這個事情，殺生罪恐怕不行，恐怕是不可以。這個不與取，物的主人放棄了所有權，沒有主了。他放棄所有權就是沒有主，沒有主，你這盜罪不成立。有主的時候，是他人所有，你把它盜過來，舉離本處，那麼你的盜罪成立了。他若放棄了所有權的時候，這個盜罪不成立，有這個道理。戒律上倒是很明白地說，土匪搶你東西走了，你當時放棄了所有權，你不可以要回來。是的！有道理。

殺生罪恐怕不能，不能這麼說，雖然也可能也有這個問題。比如說聖人，聖人對於生命，是無我——觀察無我、無我所，他沒有執著這是我，沒有這麼執著。你若殺掉他的時候，殺害聖人是逆罪。我們凡夫「這是我的生命，你不可以殺，你殺我，我要殺你。」那個聖人沒有這個心情，聖人如果真是被人殺的時候，他沒

有這個想法。但是判這個人是逆罪，而沒有因為聖人無我、無我所，而認為這個人不犯殺罪，沒有這樣講，反倒罪過還是重的。這個是不能夠等論，不能這麼說。說是人家同意了，但是你可能還是用偷盜的心情偷，還是有罪過，我看還是有罪過，終究還是有問題。

問：請問為何「非先所與的不與」以「酬債法」為喻？什麼叫酬債法？

答：譬如說是：事先我和你說好，我同你要這個東西，你同意了；後來我同你要，不給。那麼這樣說呢，那個盜者的意思就是酬債法，你以前答應給我，是這麼意思。但是那個人到時候不給，「非先所與」，我以前沒有答應給你，我心裡面不給你。那麼而那個盜者就是不給不可以，那等於是強迫了，是這樣意思，有這種情形。為何「非先所與的不與」以「酬債法」為喻？這個事可以這麼譬喻，他同人要東西，就好像人家欠他的似的，是這樣意思。而那個人心情上是不與，你若強迫拿去就是盜，不與而取就是盜。也可以這麼講。

問：業分別中補特伽羅相差別建立，分成兩科。先是黑品，後是白品。為何在麤惡語攝裡要先安排舉相違的白品，而不安排歸屬於後文的白品？

答：這是這個說法者的自在力，這是本論的作者，他有這種大自在的智慧。他願意這麼說，也可以那樣說，這是他的自在力，他要這樣說。說法的方式也不是固定的，就是多樣式的說法。

問：解釋美妙音，音如羯羅頻迦。形容這個音聲清美，但文後將美妙攝屬於說法語。在此是不是將美妙解釋為有意趣、有深味的法語較恰當？

答：也可以這麼講。但是《披尋記》的作者，偏說音聲清美。他願意那麼講，也就同意他好了，不要駁他。「在此是不是將……深味的法語較恰當？」

問：而非單指說法聲音的美妙作宣流變化的主因？

答：是的！就還是同意這個的好，《披尋記》的作者他願意這麼講，就同意好了，不要駁他。如果講其他的情形，也可以應用。這樣講，雖然似乎是與原文、前後的文不是十分吻合，但是也沒有什麼那麼樣的嚴重的過失，就還是承認了好，不必說他不對。若是前後文有特別的矛盾，那就不應該承認了。沒有大的矛盾，還是承認了好一點。

問：師父！你剛提到的一個同學問的問題。另外一個情況說如果原先你，譬如說是共住的人或是說同樣是修道的人，有曾經許諾過說要給予某些東西或是說種種的，

但是後來你能力不及，不管是體力、能力方面不及，你沒有做到。這樣有沒有過失？

答：這樣應該沒有過失。因為當初說答應的時候，應該是用誠心說的話。後來因緣變了，不能滿所願，不能夠履行諾言了。這不是妄語，所以也不應該說他有過失。若是當初說話的時候，為了交換另一個條件，而現在有這樣的諾言，但是也用誠實心說，還是可以。如果是有說謊的意圖，那就是犯妄語了，那等於是欺騙他，那就是不對。而對方也應該原諒這一點，他不是說謊話，而是到時候因緣變了，事與願違，這辦不到，也應該原諒這一點。自己也應該解釋，加以解釋的。可以這樣說。

問：我有一個問題，就是我們今天講的最後一段，在講到那個「他信清淨」的時候，我記得以前師父講過一個故事，就是講一個辟支佛，他有一口井，住處旁邊有一口井，後來有一個常常來打水、跟他聊天，後來那個女的就懷孕了，結果人家就誣賴這個辟支佛，辟支佛一句話也不說，你說我就走了，就離開了。那後來人家知道不是因為他而那女人懷孕，又請他來，他又來了，他什麼也不說。那這樣子的話，師父覺得說是……照這樣講的話，那就是不圓滿了，照今天的這個本論來看，就是不圓滿了？

答：是的！他沒有雪。

問：那我們的態度應該是怎麼樣呢？

答：他那個聖人，就是他沒有於諍處雪，諍，他不雪，他就隨你說什麼，他不介意，他就走了。

問：那我們是應該向聖人學呢？還是向本論學？

答：看這文上說，這上所謂諍是大眾僧作羯磨。那個修行人不是大眾僧作羯磨，只是一般的俗人和他有這樣的問題。所以這個情形不一樣。

問：院長！我自己有一個意見，這個其實不重要，只是一句話而已。就是《披尋記》二百四十四頁，第一行下面有一小句話，它這邊講：「或彼舅姑，為自兒故，勤加守護。」我的解釋，這個舅姑應該是指丈夫的父母。就是說如果這個女孩子，因為古時候大概結婚，都是兩個家庭的事情，如果這個女孩子已經提親了，給了別人。那結果因為她本身……前面已經講了，她其他的親戚也沒有辦法守，也沒有其他的親戚守護她，她自己也沒有辦法守護她自己。那麼這時候，我覺得應該

是指她夫家的父母來保護她。

答：丈夫家的父母。

問：為了保護他自己兒子，「為自兒」就是要保護他自己的兒，因為前面一段它這邊講：「猶如父母於己處女，為適事他故。」我覺得古時候是因為男性至上，所以事實上，他們是保護男的，當然為了保護那個男的，也保護這個女孩。我的感覺是這樣。

答：你說得對，我同意你的說法。「為自兒故」，就是那個女孩是未婚妻，你是這個意思？

問：是！

答：為了保護他的兒，所以要保護他的女——保護那個未婚妻；為了保護自己的兒，要保護他的未婚妻。是這樣意思。對！我認為你說得對。是的！是的！這樣說好。

問：院長！剛才你說那個「謂實毀犯，於諍得勝。」我們不是說聖者無諍嗎？那假如是阿羅漢的話，遇到這種情況，他會起來辯論嗎？

答：這個大眾僧作羯磨的時候，你應該說，應該照實說。就是這個意思。當然聖人和凡夫不同，應該是不一樣。

問：聖者無諍是指什麼？

答：諍就是煩惱，無諍是沒有煩惱。他是沒有煩惱的。

答：對，「或彼舅姑，為自兒故，勤加守護。」這個你說得對，這樣比較好。你是學法律的，想得好，想得圓滿一點。

問：阿彌陀佛！請問三種雜染，它是不是有一點順序的味道？好像「煩惱雜染」是比較在這個種子上，或者說意地還是就意的分別作用。當然這意就是包括心意識——第六識、第七識、第八識。然後「業雜染」就是已經到果，就是有行動了，除了心意動了之後。好像有一點點分別。業就是開始有這個行為、有業了。那「生雜染」的話，就等於說……這業當然也算是一種果報，那生雜染就是果報的更長時間來講，業可能短時間……做一件事情是一件事情的業。那生雜染就是生死的那就是比較長時間，是有這樣一個順序的味道？

答：是的！是的！

問：所以以後它講三摩呬多地，那就是等於修行也是類似的順序，先把這些事情講清楚了以後，再一個一個情形去再分段。

答：是的！是的！

問：院長，在「無有此世，無有他世」這個地方，以前曾經解釋，我憑印象大概是說從這一世到下一世，比方是剎帝利，他不決定是如此。記得我在《中觀論頌講記》裡面，〈六情品〉看到那個世間，它其實指的是有情的六根還是六識，那是不是可以說是沒有這個……就是說剎帝利的六根或六識，在下一世他並不決定是成為仍然是剎帝利的六根或六識，他可能換成其他的，可以這樣子說嗎？

答：是，是可以，是可以這樣說。是的！

問：另外還有一個問題，就是院長曾經提到思想的問題，這也是我一直有的一個疑惑。就是說我們如果要修行，自己要採取某一種見地，或者是中觀、或者是唯識、或者是真常。如果說我們自己對於這個系統的思想並不清楚，但是這個清楚要清楚到什麼程度？這是一個問題。如果並不清楚的話，那是不是在修證上會有瓶頸，會有困難？那再來有一種想法，是覺得說一切法都是佛法，所以我們都應該要尊重。那麼他很可能……

答：一切法什麼？

問：都是佛法。所以他在選擇的時候，很可能是模稜兩可：這個也好，那個也好；這個也對，那個也對。那這樣子的話，他在修證上有希望嗎？

答：如果他對這一個學派的思想，不是明瞭，他就那樣地去開始修行，他一定有瓶頸通不過去的，一定是這樣子。若是對於那一派的教義學習得非常地熟，對修行的道路，凡聖的位次也特別清楚，應該是沒有瓶頸。因為預先學習的時候，已經通達了。就像一個人到一個遙遠的地方，在地圖上已經看清楚了，怎麼走怎麼走。修行也是這樣子，預先你沒有搞通，到時候，你就不清楚，就會有困難，一定是這樣子。

問：那麼在修行的技巧跟方法上，我曾經聽過一種說法，就是說到了煖頂忍這個階段的時候，他應該是已經固定。但是……

答：到了忍，煖頂還不一定。

問：這個固定是指的他的修行方法——比方他是用數息或者是用參話頭，或者是用四念住？還是說他的見地？

答：應該是見地，倒不是說是數息、不淨，不是這個事。是根本上的問題決定了。

問：那技巧只是……

答：技巧還是可以變動的，技巧上是可以變動，根本上的思想是固定了。應該是這麼

說。

問：那也就是說我們現在在學習佛法的時候，我們就自己一方面要觀察——從自己的或者是情感、意志，或者是在理性上——就要開始觀察自己適合，或者是歡喜的取向。然後就依著這個方法，就開始琢磨，開始練習？

答：是！應該是這樣。所以我在想：有一個問題，我認為不須要隱藏，有問題就說出來，不用隱藏。就是你若是「我歡喜《楞嚴經》」也可以，也不是說不可以歡喜，但是修無常觀有困難。你觀心無常，和《楞嚴經》就是有問題。《楞嚴經》是十番顯見，它是說心是常住的，常住真心。現在要修四念住是觀心無常，就是很明白地有衝突，這就是個瓶頸。那麼學《楞嚴經》的人怎麼辦？這個瓶頸怎麼辦？怎麼辦？若是學習《阿含經》當然不說有常住真心，所以沒有這個矛盾。學這個《瑜伽師地論》，學這個《大智度論》、《摩訶般若波羅蜜經》，像鳩摩羅什法師翻的這些經論，也沒有這個矛盾。但是你若學《楞嚴經》就有這個矛盾，就是無常和常的矛盾怎麼辦？你就念阿彌陀佛，「我不修四念處」，不感覺到矛盾，不感覺到有矛盾的問題。我念阿彌陀佛求生阿彌陀佛國去，雖然我在講是那麼講，但是我修行時我不用。不感覺到矛盾，那也沒有關係。

昨天我也聽一位法師說，《念處經》上說到觀心無常，但修行的時候，沒有用這個無常觀，那也無所謂，他也沒有事。就是你要用的時候，就有問題。我們中國佛教似乎就是有這個問題，講得很圓、很妙，但是我不用。我只是講的時候這樣講，我用的時候念阿彌陀佛，我求生阿彌陀佛國去。你怎麼講也沒有關係，因為沒有矛盾。但是要用就有問題。但是那個講的人，因為他不用，他不感覺有問題，也無所謂。但是在用的人有矛盾的時候，他不管。他就是放在那裡：你不要問我，我不管這個事情。那就有問題了，那怎麼辦？

問：那另外這個是比較在常、無常，或有我或無我上比較會有困難。但是比方說以中觀跟唯識來說的話，像自續派，他就是好像有一點中間路線，他是中觀，但是他也多少採取了唯識的一些修行的方式和見地，似乎並不會有太大的影響在修證上。

答：但是唯識的經論上，它和無常還是合的，在修行上它還是合，它並沒有衝突。

問：所以所謂的跟見地在根本上，是你要採取常或無常、是我或無我，就是真常跟中觀、唯識之間，會比較有……

答：有問題，是有點問題的。

天三、正行清淨（分二科） 地一、釋經（分四科） 玄一、遠離生臭

不以愛染身觸母邑故，名遠離生臭。

「不以愛染身觸母邑故，名遠離生臭。不行兩兩交會鄙事故，名遠離婬欲。不以餘手觸等方便而出不淨故，名非鄙愛。願受持梵行故，名遠離猥法。如是名為正行清淨具足。」

這一段文一共是說三種清淨，第一種「時分清淨」，第二種「他信清淨」，這兩種清淨說過了。現在是第三科「正行」的「清淨」。分兩科，第一科是解「釋經」上的法語，分四句，第一是「遠離生臭」。

「不以愛染」的「身」體，也就是不以愛染心。「觸母邑故」，這接觸母邑。這個「邑」在查了字典才知道，「邑」就是女人的意思；這《易經》上有這樣的解釋。這是不以愛染身接觸女人。「名遠離生臭」，這可見身體就叫這個名字。這是第一句。

玄二、遠離婬欲

不行兩兩交會鄙事故，名遠離婬欲。

第二句，「不行兩兩交會」的「鄙事」，所以「名」為「遠離婬欲」。

玄三、非鄙愛

不以餘手觸等方便而出不淨故，名非鄙愛。

第三句，「不以餘手觸等方便而出不淨故，名非鄙愛」。

玄四、遠離猥法

願受持梵行故，名遠離猥法。

第四句，「願受持梵行故，名遠離猥法」。

地二、結名

如是名為正行清淨具足。

「如是名為正行清淨具足」，這是第二科「結名」。第一科是解釋經上的四句，第二科結名字。

前面這四句話，統起來名之為「正行清淨具足」了。

戌三、指略義

當知略義即在此中。

這三種清淨，前面這一大段文的要義，就在這三句之中。「時分清淨、他信清淨、正行清淨」，這就是這裡面的要義。

酉二、翻妄語攝（分二科） 戌一、釋經言（分四科） 亥一、可信

又翻妄語中，可信者，謂可委故。

這底下，前面是翻欲邪行，這是「翻妄語攝」；翻欲邪行攝，翻妄語攝。就是與妄語相反的，就是不妄語，就是誠實語。這一科裡面也分兩科，第一科「釋經言」，也是有四句，第一句是「可信」。

經上說「可信」什麼意思？「謂可委故」，就是可以信賴的意思，可以信任的意思。就是他是真實的，不是虛偽，我們可以相信。這是第一句。第二句呢？

亥二、可委

可委者，謂可寄託故。

「可委者」，什麼意思呢？「謂可寄託故」，就是你有重要的事情可以託他辦理，這是不妄語的意思。第三科呢？

亥三、應可建立

應可建立者，謂於彼彼違諍事中，應可建立為正證故。

「應可建立者，謂於彼彼違諍事中」，就是說在各式各樣糾紛的事情裡面；「應可建立為正證故」，可以舉這個人做一個中間人。因為這個人不虛偽，他不會袒護那一邊，能說真實語，所以可算是個「正證」，一個中正不偏袒的一個證人，他可以做這個人。

亥四、無有虛誑

無有虛誑者，於委寄中不虛誑故，不欺罔故。

這是第四句，「於委寄中不虛誑故，不欺罔故」，這個不虛誑是什麼意思呢？就是你委託他辦什麼事情，他到時候不會說虛妄，不會說謊話的。「不欺罔」，就是不欺瞞你，也還是不欺騙的意思。

譬如說是你寄託他十萬美鈔，放在他那裡，到什麼時候這個錢怎麼做，他能照實辦，不會到時說：「沒有！你沒有放錢在我這裡。」他不會這樣，那麼這個人就是可信，這也就是不妄語。

戌二、明略義

此中略義者，謂顯三種攝受。一、欲解攝受，二、保任攝受，三、作用攝受。

「此中略義者」，這個翻妄語攝這一段文的略義，「謂顯三種攝受」，有三種攝受的力量，就是一種良好的，可以信賴的力量。一是「欲解攝受」這個攝受，第二「保任攝受」，第三「作用攝受」。

「欲解攝受」，也就是可信、可委那個意思，可信賴的意思。第二個是「保任攝受」，也就是前面可建立那個意思。第三個是「作用攝受」，作用攝受就是最後那個不虛誑的意思。有這三種可以信賴的一種優點，那就叫做不妄語。

巳二、法相差別建立（分三科） 午一、標一切

復次，法相差別建立者，謂即殺生、離殺生等。

前面是約補特伽羅說的，約人說的。這底下約法來說，說這善法、不善法的差別相。

這個「法相差別」，法相上的不同安立，是什麼說的呢？「謂即殺生、離殺生等」，殺生是黑品，遠離殺生就是白品，慈悲心，這是善法。一個是惡法，一個是善法。善法有善法的相貌，惡法有惡法的相貌，這叫做「法相差別建立」。

這第一科是標出來，底下「隨別釋」，先解釋「黑品」，分十科，第一科是「殺生」。

午二、隨別釋（分二科） 未一、黑品（分十科） 申一、殺生

云何殺生？謂於他眾生起殺欲樂，起染汙心，若即於彼起殺方便，及即於彼殺究竟中所有身業。

「云何殺生」呢？怎麼叫做殺生呢？「謂於他眾生起殺欲樂」，這就是「謂於他眾生」，這個意思呢，這個「他」簡別不是自殺，不是自己殺自己，是另一個人去殺害另一個眾生。這個「眾生」表示是有情的眾生，不是無情物；若殺草木那不算是殺生。這個「他」和「眾生」有這樣的簡別。如果是自殺，如果是殺害草木，那不在此例。現在是說「於他」，此眾生殺害彼有情「眾生」，是這樣的意思。這是兩個緣：一個他，一個眾生，兩個緣。

「起殺欲樂」，這是第三個緣。第三個緣是什麼呢？就是他發起殺害那個眾生的想法。「欲樂」，就是內心的想法，內心想他歡喜這樣做。他心裡面明明了了地現出來這樣的想法，那麼叫做起殺想，就是律上說這「想」的意思。這個「想」，就是殺

某某、某某眾生。或是殺這個牛，意思是，不是殺那個牛，是殺這個牛；是殺某甲，而不是殺某乙。就是在所要殺的這個境界上，起殺的想法，這叫「起殺欲樂」。

「起染汙心」，或者是因為貪心而殺，或是瞋心，或者邪知邪見，各式各樣的煩惱。因為這樣的煩惱染汙了他的清淨心，染汙了他那個無記的心，那麼他去做這個罪過的事情。這又有什麼簡別呢？譬如說大菩薩他也可能有因緣要殺害眾生，但是不是染汙心。那是大悲心，是離一切相的無分別心，那就不是染汙心，那又不同了。

「若即於彼起殺方便，及即於彼殺究竟中所有身業」，這又是說這件事。假設這個人、這個有情，他發動了殺的想，有殺想，由煩惱來發動這件事。這個時候他都準備好了，他就對彼眾生發動，發出來殺的行動，叫做「方便」。這個方便是行為的意思，以行為為方便，來成就、來滿足他的願望。

「及即於彼殺究竟」，他開始了殺的行動，最後對殺的這件事，完全做完了。「究竟」，這件事做圓滿了。「所有身業」，一開始到最後，他表現在身體上的行動，這就叫做殺，這個殺罪成立了。

前面說是「於他眾生起殺欲樂，起染汙心」，這都屬於心。「若即於彼起殺方便，及即於彼殺究竟中」，這是由內心發動出來了行動，由身口的行動，來進行這件事，最後成功了。彼眾生因此而死，或者當時沒死，過後因此而死；那麼這個罪過成立了，這就叫做殺。

申二、不與取

云何不與取？謂於他攝物起盜欲樂，起染汙心，若即於彼起盜方便，及即於彼盜究竟中所有身業。

「云何不與取？謂於他攝物起盜欲樂」，這就是對於他，另外一個有情的他所有權的財物，是起了盜想，「起盜欲樂」，發起這個盜的想。這個是某某人所有的東西，不是我的，我現在要把它搶過來、偷過來——心裡面有這樣的，明明了了的這樣的想法，「起」了「染汙心」。

「若即於彼起盜方便」，就是行動。「及即於彼盜究竟中所有身業」，就是舉離本處了，這個財物舉離本處。當然也包括到有情物在內，就是那個眾生、那個有情裡面他有條牛，把他的牛偷過來了，牛是個有情。而現在這個世界上也偷人家的小孩子，有這種事情，也可能偷一個大人，也不一定，這是盜業。

申三、欲邪行

云何欲邪行？謂於所不應行，非道、非處、非時起習近欲樂，起染汙心，若即於彼起欲邪行方便，及於欲邪行究竟中所有身業。

「云何欲邪行」呢？這是第三科「欲邪行」。

「謂於所不應行，非道、非處、非時起習近欲樂」，這前面說得很詳細。或者如果說是女人的話，就是她沒有嫁，或者已經嫁了；這兩方面、兩類的人，你都不應該去行欲邪行的，不應該。

但是你「非道、非處、非時」，你「起習近欲樂」，你數數地和那個人接觸，你先有這個動機，也就是有這種想。「欲樂」就是想，「起」了「染汙心」。「若即於彼起欲邪行」的行動「方便」，「及於欲邪行究竟中所有」的「身業」。

這是欲邪行，這樣解釋。

申四、妄語

云何妄語？謂於他有情起覆想說欲樂，起染汙心，若即於彼起偽證方便，及於偽證究竟中所有語業。

「云何妄語？謂於他有情起覆想說欲樂」，這個「覆想」，就是你心裡面明明白白的是這樣意思，但是把它隱藏起來。「覆」是隱藏起來，隱藏起來嘛，用另一個意思去表達，向他講，就是在說謊話了。你先是有這樣明明白了的想法，要欺騙他，心裡面這樣打主意。「起」了「染汙心」，為什麼要同人說謊話？他就是有動機，或者是貪心，或者是瞋心，或者是各式各樣的邪知邪見，起染汙心。

「若即於彼起偽證方便」，這個妄語就是虛偽的一種方便，這個方便是假的，但是用真實的態度做出來的。若即於彼發動了偽證的方便，就說他怎麼、怎麼的，這樣子。

「及於偽證究竟中所有」的「語業」，那麼這就是你說出來了，前面那個人聽懂了，那這個妄語的罪過就成就了。不管是成功、沒成功，但是只要你有這樣的想，你這樣子把這話說出去，對方聽懂了，這個罪就成立了。

申五、離間語

云何離間語？謂於他有情起破壞欲樂，起染汙心，若即於彼起破壞方便，及於破壞究竟中所有語業。

「云何離間語」，怎麼叫做離間語呢？「謂於他有情」起「破壞」的「欲樂」，你心裡面明明白了的，打主意要破壞他們的感情，要破壞。那麼為什麼要破壞呢？「起

染汙心」。

「若即於彼」起「破壞」的「方便」，開始進行這件事。「及於破壞究竟中」，這件事有始有終地做完了。那麼你「所有」的「語業」，你所有的離間語，這個罪過就成立了。

這裡邊就是你內心裡明明白白的，你說出來的語言去發動這件事，去破壞；對方明瞭了，明瞭你說的話，那麼這個罪過也就成立了。若是你說謊話，說虛妄語也好，說離間語也好，你說話沒有說明白，對方沒有聽懂；沒能發生這個妄語、離間語，這不算數。你說話沒聽懂，那不算數，要對方要明白。

申六、麤惡語

云何麤惡語？謂於他有情起麤語欲樂，起染汙心，若即於彼起麤語方便，及於麤語究竟中所有語業。

「云何麤惡語？謂於他有情起麤語欲樂」，這是第六科、第六段。

怎麼叫做麤惡語呢？「謂於他有情」，對一個人起這個「麤語」的「欲樂」，也是心裡面打這個主意，或者是我罵他、我要毀辱他、陷害他，怎麼、怎麼地，「起」了「染汙心」。

「若即於彼起麤語方便」行動，「及於麤語究竟中」，你要計劃想要罵他的這個語言都說出來了——「所有」的「語業」，那麼這個麤惡語的罪過就成立了。

申七、綺語

云何綺語？謂起綺語欲樂，起染汙心，若即於彼起不相應語方便，及於不相應語究竟中所有語業。

「云何綺語？謂起綺語欲樂，起染汙心。」這也是這樣意思。但是在前邊那倒說得很詳細。

「若即於彼起不相應語方便」，前面有邪舉罪、邪說法。邪舉罪，這個有五種，你說得都不對。邪說法的時候有六種（不思量語、不靜語、雜亂語、非有教語、非有喻語、及非有法語），也都是不相應，都是不對。但是用那樣的話去說，那就是綺語；所以，即於彼起不相應的語的「方便」，也就是把這種語說出來。

「即於不相應語究竟中」，究竟都說出來了，「所有」的「語業」，那就是綺語了。當然那個邪舉罪時、邪說法時，還有一個放逸的語言，那麼這都是綺語。

申八、貪欲

云何貪欲？謂於他所有起己有欲樂，起染汙心，若於他所有起己有欲樂決定方便，及於彼究竟中所有意業。

「云何貪欲」，這是第八科，怎麼叫做貪欲呢？「謂於他所有」，他人所有的財物；「起己有欲樂」，發起這個東西屬於我最好，就這樣想，是屬於我的，「起」了「染汙心」。「若於他所有起己有欲樂決定方便」，只是內心還沒有採取行動，內心決定是這樣子要想了。「及於彼究竟中所有意業」，決定希望他人所有的財物屬於我，這麼計劃，那麼這就決定了。這叫做貪欲。那麼若是表現在身、口去……或者是偷盜，那就是不與取了，那又不同了。

申九、瞋恚

云何瞋恚？謂於他起害欲樂，起染汙心，若於他起害欲樂決定方便，及於彼究竟中所有意業。

「云何瞋恚？謂於他起害欲樂」，對於另外一個有情，想要傷害他，有這樣的惡心，「起染汙心」。

「若於他起害欲樂決定方便」，最初發起乃至到「彼究竟中」，就是這種欲樂、這種瞋恨心，要傷害他人的心情，也是逐漸逐漸地成就的，所以最後這個心情決定，計劃要傷害他，那麼所有的意業，就叫做瞋恚。

申十、邪見

云何邪見？謂起誹謗欲樂，起染汙心，若於起誹謗欲樂決定方便，及於彼究竟中所有意業。

「云何邪見？」這是第十個。「謂起誹謗欲樂」，這是發起誹謗，撥無因果這些事情；「起」了「染汙心」，這個邪知邪見，這多數是屬於無明，染汙其心。

「若於起誹謗欲樂決定方便」，我們一般人多數是猶豫，是沒有因果嗎？這還不一定。若是特別有異能的人，有特殊的能力的人，比如說他有多少定力，或者是修來的定力，或者是果報帶來的一種特異功能；他有所見，在某一種事情有所見，他就比一般人肯定了一點，這種人。所以他起了染汙心，「若於起誹謗欲樂決定方便，及於彼究竟中所有意業」，他決定起如是見，立如是論，這個時候，那麼這就是邪見成就了，邪見的這個惡業成就了，是這樣意思。

這前面是黑品法相的差別，這以下是說白品的法相差別，分兩科，第一科「舉離殺生」。

未二、白品（分二科） 申一、舉離殺生

云何離殺生？謂於殺生起過患欲解，起勝善心，若於彼起靜息方便，及於彼靜息究竟中所有身業。

「云何離殺生？謂於殺生起過患欲解」，這第一段是這樣意思，什麼叫做殺生呢？什麼叫做離殺生，就是不殺生呢？「謂於殺生」這件事，「起過患」的想法，這是有罪過的。若殺害生命的話，能自害、能他害、能自他俱害；能生現法罪、能生後法罪、能生現法後法罪，而會受到種種的身心的憂苦，這就是「謂於殺生起過患欲解」，這後邊有解釋。

「起勝善心」，是對於殺生起過患想，那麼不殺生呢？就是對於不殺生的事情自己也歡喜；對這件事起殊勝的、最良好的心情，就是無貪、無瞋、無癡，這是一切善法的根本，叫起勝善心。

「若於彼起靜息方便」，因為若想要殺生，他還是有個原因的，原因不會超過貪、瞋、癡；不是貪心殺生，就是瞋心殺生，再不然就是邪知邪見。現在「起勝善心」，沒有貪瞋癡，當然是沒有這件事的。「若於彼起靜息方便」，這個人他起了勝善心，發動、發起了對於殺生有過患想，那麼這個人怎麼辦呢？他就「於彼起靜息」的「方便」，就是停止殺生的活動。這個是什麼呢？就是受戒，在三寶所，受這個不殺生戒，這是靜息殺生的一個最好的行動。

「及於彼靜息究竟中所有身業」，比如這個靜息方便中，你最初發心受戒，乃至到受戒的儀式完全圓滿了，那麼你這個不殺生的功德成就了，這樣意思。

這按佛法的意思呢，不殺生是要受戒才算是好，才算是圓滿。

申二、例離不與取等（分二科） 酉一、例同

如離殺生如是，離不與取乃至離邪見，應知亦爾。

「如離殺生如是」，這是底下第二科「例離不與取等」，也是一樣。

如遠離殺生是這樣子，「離不與取乃至離邪見，應知亦爾」，也是這樣子。

這一科分兩科，第一科是「例同」。這個離殺生這樣子，其餘的九種善業也是這樣子。這是第一科，第二科「顯別」。

酉二、顯別

此中差別者，謂於不與取起過患欲解，乃至於邪見起過患欲解，起勝善心，若於彼起靜息方便，及於彼靜息究竟中所有意業。

「此中差別者」，這裡邊說這個遠離殺生這樣子，不與取乃至邪見也這樣子，但

是這裡面的差別相是什麼樣子？還是要說一說好。

「謂於不與取起過患」的「欲解」，不與取也是會自害、害他、自他俱害，生現法罪、生後法罪、生現法後法罪；也會受到很多很多的身心憂苦，所以「於不與取起過患欲解」。「乃至於邪見」呢，也「起」這個「過患」的「欲解」。

「起勝善心」，就是自己要學習無貪、無瞋、無癡，學習這個三種善法。這個不貪、不瞋、不癡，我看世間的善法裡面，沒有辦法能發起這三種善根，只有佛法才能。因為佛法能把一切法，看到諸法實相去，所以能夠無貪、無瞋、無癡，不然的話恐怕很難。

「若於彼起靜息方便，及於彼靜息究竟中所有意業」，那麼就是受十善法的戒；也和受五戒那樣子，先懺悔發願，然後受三歸，然後受十善戒這樣子；「及於彼靜息究竟中所有意業」，那麼這時候十善業的功德就是成就了！

午三、結略廣

如是十種略為三種，所謂身業、語業、意業。即此三種廣開十種應知。

「如是十種略為三種」，這是第三科「結略廣」，這三種略義是什麼呢？「所謂身業、語業、意業」，就是從這三方面，你能把握住這個善，無貪、無瞋、無癡，十善業就圓滿了。

「即此三種廣開十種應知」，從這身業的妙行，語業妙行，意業妙行；妙的身業、妙語業、妙意業，就廣開為十種善法，就是這樣子，應知。

寅三、業因（分三科） 卯一、徵

業因云何？

這個「業」，第一科是「業自性」，第二科是「業分別」，現在是第三科「業因」，業是由什麼樣的原因發出來的呢？這是第一科是問，第二科是「標」。

卯二、標

應知有十二種相：

「應知有十二種相」貌，是業的因。

這底下就「列」出來。

卯三、列

一、貪，二、瞋，三、癡，四、自，五、他，六、隨他轉，七、所愛味，八、怖畏，九、為損害，十、戲樂，十一，法想，十二、邪見。

「一、貪，二、瞋，三、癡」，所有的業，惡業也好，善業也好，都是由貪瞋癡發出來的。貪瞋癡是通於一切業的原因。不過有的時候是偏於貪心，偏於瞋心，偏於邪知邪見；有的可能又有貪，又有瞋，又有癡，各式各樣的情形。

第四是「自」，就是自己要這樣做的，那就是自。第五是「他」，我叫別人去做，我只是下個命令叫別人去做。「六、隨他轉」，就是隨別人的意願去做這件事，就是別人下命令我去做，我聽別人的命令，不是我要做，是別人叫我做，這是隨他轉。

「七、所愛味」，就是自己歡喜這樣做。前面比如說是那個偷盜業，偷盜是偷別人的財物，但是這裡面也可能是自己的東西，自己也有特別特別的愛好，因此而造了業，這是很複雜的一種事情。或者是貪財而造這個惡業，或者有的要殺生為了吃肉，這各式各樣的原因，但是都是愛味，從愛味中發出來這種罪業的行動。

第八是「怖畏」，是害怕。說那個人他要殺我，那麼不妨我殺他。我殺他，就把這問題解決了。所以因怖畏而去造罪，這是各式各樣情形。

「九、為損害」，他的存在對我有所損。說是老鼠會咬人的東西或者怎麼的，或者看見毒蛇要損害他，那他先去殺牠，那也是叫損害。

第十是「戲樂」，就是他做這種惡事的時候，像遊戲似的，就非常地快樂。我在《隋書》，就是唐朝以前這個隋，隋文帝他下面有個大將軍。我看那個傳上有這種意思，他殺一個人的時候，心情快樂得很！一點沒有說是感覺到殘忍，沒有這種想法。戲樂。

十一是「法想」，就是認為這是合法的，我做這種事是對的。

第十二是「邪見」，就是撥無因果。殺眾生也不會有惡報，不殺也不會有好報；有這種邪知邪見，所以對殺害一個眾生也無所謂，這樣子殺害的。

這是前邊，這是業的因，說到十二種相。底下「業位」這是第四科。

寅四、業位（分二科） 卯一、徵

業位云何？

「業位云何？應知略說有五種相。謂轉位、中位、上位、生位、習氣位。」這個業的位，業的階級；業由有而無，由無而有，其中的次第，就叫做位。

分兩科，第一科是問，說業的這個階級，這個次第的相貌，是怎麼樣呢？這是問。底下解「釋」，第一科是「標列」。

卯二、釋（分二科） 辰一、標列

應知略說有五種相。謂輕位、中位、上位、生位、習氣位。

「應知略說有五種相」，業的位，倒是應該要認識的，若是重要地說，就是有五個相貌，那五個呢？「謂輕位、中位、上位、生位、習氣位」，這五個位子。

這是「標列」。底下「隨釋」分三科，先解釋「輕中上位」，然後就解釋「生位」，然後再解釋「習氣位」，所以分三科。

現在解釋「輕中上位」的這個相貌，分兩科，第一科「約受生辨」，眾生得到果報，從這一方面來看輕、中、上的差別，這個業力的輕、中、上的差別，先說第一科「由輕位」。

辰二、隨釋（分三科） 巳一、輕中上位（分二科）

午一、約受生辨（分二科） 未一、不善業攝（分三科） 申一、由輕位

由輕不善業故，生旁生中。

這個不善業分三品，就是輕品、中品、上品。上品的不善業是最嚴重的，這個「輕品」就是下品，下品雖然是罪過，但是不是那麼嚴重，所以叫做輕品。就是說這業的輕重，由無而有，原來沒有這種罪過，現在有了，有了以後這個罪業是輕、是重呢？現在是有三種差別，輕、中、上的差別。

若是輕品的不善業呢，「生旁生中」，能令你的生命體，能令你在畜生的世界得到一個生命體，這就是輕不善業的力量。

這個業力的輕重，在後文解釋得很清楚，這裡就是這麼說一說就好了。

申二、由中位

由中不善業故，生餓鬼中。

有中品的、中等的罪業，創造了中品的不善業的人，他將來會生到餓鬼的世界得到一個生命體。

這個在《華嚴經》的〈十地品〉上，和這個說得不一樣。《華嚴經·十地品》是說：「餓鬼是輕不善業，畜生是中不善業。」

這裡把它倒過來。倒過來，但是其中也有差別。就是這個畜生也好，餓鬼也好，也都有特別苦的，或者是不是太重的，都有這種差別。如果是，不是特別苦的，比如說餓鬼，也有福德鬼，也有薄福德鬼。若薄福德鬼那就是中不善業，有福德鬼就是輕不善業，這罪過不是那麼嚴重，他也有福報。畜生也是，也有大福德的畜生，也有特別苦惱的畜生。

所以這上面有的地方說：「由輕不善業故，生旁生中。」有的地方說：「由中不善業故，生旁生中。」這餓鬼和畜生有的時候不一樣。

申三、由上位

由上不善業故，生那落迦中。

這是最嚴重的罪業，使令這個眾生到地獄去得一個生命體，這是特別苦了。

這是不善業這麼說，由「不善業攝」分為三種。底下是第二科是「善業攝」，也分三種。

未二、善業攝（分三科） 申一、由輕位

由輕善業故，生人中。

就是下品的善法生在人中，在人中得果報，得到富貴的果報。

申二、由中位

由中善業故，生欲界天中。

由中品的善業故，生到欲界天中得果報。

申三、由上位

由上善業故，生色、無色界。

生到色界天、無色界天去得果報。這意思在善業這一方面，你做善業的時候，你心情有點勉強的意味，做這個功德，那麼你就在人間得果報。如果你很自然地、很歡喜地去做這個善業，這善業做成功了，就生到天上去受果報。

這個如是因、如是果，因為你創造善業的時候有一點勉強；所以得果報的時候，你還要去努力，要加上辛苦才能得到富貴，你要辛苦一點。若是完全很自然地去做善業，生到天上去，不需要努力，果報是自然地就來了，有這種差別。

那麼你若是造惡業的時候，也是有這樣子，勉強強強地去做惡業，這惡業輕；若很歡喜地去做惡業，惡業就重了，那也是有點問題的。

所以由輕善業故，生人中。由中品的善業就生欲界天中，但是欲界天的空居天，加上一點欲界定才可以。那麼若是上品善業生到色界、無色界，那就是有四禪八定才可以了。

午二、約因緣辨（分二科） 未一、舉不善業（分三科） 申一、輕位

何等名為輕位不善業耶？謂以輕品貪瞋癡為因緣故。

這是第二科「約因緣辨」。前邊「約受生辨」，約你去得果報來說；這底下約因緣來辨。就是問。

「何等名為輕位不善業耶？」這個輕位的不善業，「謂以輕品貪瞋癡為因緣故」，那麼所造的不善業，就名為輕位。業力是由煩惱決定的，果報是由業力決定的。現在若是問：這個輕品的不善業怎麼回事？那就是煩惱是輕品，創造業力的煩惱是輕品，就是你的貪瞋癡不是很重，所以所造的業也就不重。

申二、中位

何等名為中位不善業耶？謂以中品貪瞋癡為因緣故。

所以所造的那個業也是中品的不善業。

申三、上位

何等名為上位不善業耶？謂以上品貪瞋癡為因緣故。

那麼就是上品的不善業。

說是在《高僧傳》上說一件事，說有個比丘尼她請一個書法家寫這個《法華經》。寫《法華經》的時候，用香木造個房子，把這個地的土都換成香土，這土都掘出來不要，換成香土，用香木造成房子。買了好紙，請了書法家來寫。寫的時候用一個筒把這個鼻子口圍起來，這個氣通到外面去，不能用這口裡出的氣去碰到這個紙墨。這個紙墨都是特別考究的，就是這樣子恭敬地、她特別恭敬那個書法家，把這《法華經》寫好了，那這個比丘尼就來受持《法華經》，誦這《法華經》。

後來有一個法師，是個男眾啊，講《法華經》要借她這個本子，要借她的本子來講。這比丘尼不願意借，不願意借也勉強借給他。這個法師一升座，把這經本子一打開，看不見字；裡面的「如是我聞，一時佛在王舍城……」這個字看不見，沒有。這法師生慚愧心了，下座開始磕頭，磕了頭以後再升座，就看見了，就看見字了。

所以這個寫經啊，就是隨便拿紙寫，對著經就咳嗽；那這樣子，怎麼能和那個比丘尼請書法家來寫的情形比呢？所以同樣是善法，是不同，還是有位，有淺深的不同的。

比如說我們拜大悲懺，說是一打板了，好了我就去了。但是經上說你要洗澡，穿上清淨的衣服，這就不同，就是有點不同了。在那裡你能夠……人家維那說：「一切恭敬」，這四個字一念，不得了！你身口意都能與法相應，就是清淨了。那你在那裡

打妄想，想東想西，那你也是拜大悲懺，那你能和那個「一切恭敬」相比嗎？所以這個善法是有位的，是有淺深的不同的，是不一樣的。

你看我們學靜坐、修禪定，一樣是都坐一支香；但是人家坐在那裡與法相應，我坐在那裡就是打妄想、打瞌睡。所以無論是戒也好，戒定慧都是有分別，都是有差別的。

所以我們若用功修行的時候，常常要反省自己是不足的。我的功德雖然有一點，太少了！還是要繼續努力的。若到聖人的境界，一切是清淨的，他能無住生心。一切世法所不能染，所不能染汙，這是聖人的境界。所以我們從這個經上看，佛菩薩告訴我們，罪過惡業有深淺，善業有深淺，我們學習無漏法還是有深淺。

所以這上面說：「何等名為下位不善業耶？謂以下品貪瞋癡為因緣故。何等名為中位不善業耶？謂以中品貪瞋癡為因緣故。何等名為上位不善業耶？謂以上品貪瞋癡為因緣故。」所以有這樣的差別。

這是「舉不善業」。這下面「例諸善業」。

未二、例諸善業

若諸善業，隨其所應，以無貪、無瞋、無癡為因緣應知。

這前面是做不善業有下、中、上的差別。若是我們發好心做種種的善法，那也是有差別。「隨其所應」，隨那個眾生的智慧的深淺，也就有「無貪、無瞋、無癡為因緣」故，造成他善業的差別。無貪、無瞋、無癡也有上、中、下的差別，所以善業也有差別「應知」。

這前面是解釋這個「下中上位」，第一科。

已二、生位

何等生位業？謂已生未滅現在前業。

「何等生位業？」就是那個第四句，生位的業。

怎麼叫做生位業呢？「謂已生未滅現在前業」，就是以前我沒有發心，但是現在發心了，發心了的時候我創造一些功德，創造或者是罪過；「謂已生」，就是這個業已經創造了，但是還沒停下來，沒有停下來、沒有滅。「現在前業」，就是當前在做這種功德的時候；這個業就叫做「已生未滅」。

但是「滅」這個字怎麼講呢？這個「滅」，這個業力創造了的時候，正在創造叫做「生」；創造業的行動沒有停下來，叫「未滅」，是這樣意思。

已三、習氣位

何等習氣位業？謂已生已滅不現前業。

這是第三科「習氣位」。

由於你這個前六識的，加上第七識也可以，你去……或者是煩惱、或者是有貪瞋癡、或者無貪瞋癡去發動造業。這個「習」，就是數數地這樣做叫習。這樣做了以後，在你心裡面就造成了一種氣氛，那就是種子了。

何等習氣位業？「謂已生已滅不現前業」，就是業是造成了，但是造業的行動停下來了，這時候這業不現前；不現前並不是沒有，就是在你阿賴耶識裡面儲藏起來了，那個習氣就是業種子，那叫做不現前業。

不現前業就是習氣位；現前業就是現行。由現行熏成了種子，由種子再發動就得果報了。這樣意思，這是業的位。