

《瑜伽師地論》卷第十

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

本地分中有尋有伺等地之七

戌八、愛差別（分三科） 亥一、欲愛

欲愛云何？謂欲界諸行為緣所生，於欲界行染汙希求，由此能生欲界苦果。

這十二緣起裡面，也就是十二科，前面的無明、行、識、名色、六處、觸、受，這七科都講完了。現在是第八科解釋「愛」的「差別」，分三科，第一科是「欲愛」。這十二緣起裡面，這個愛這一支是什麼意思呢？先解釋欲界的愛。

欲界的愛是指什麼說的呢？「謂欲界諸行為緣所生」，這是欲界，三界裡面單獨說欲界的愛。欲界的愛是怎麼生起的呢？是「諸行為緣所生」，就是欲界的一切的有為法，欲界的色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，這麼多的有為有漏的境界為因緣所生出來的。當然這個愛就是內心在攀緣色聲香味觸法的時候，心裡面有愛現起，就叫做「諸行為緣所生」。當然這種愛通常說呢，是隨順心所欲的，那麼就會生起愛的這種活動；但是不隨順心所欲的，那麼就是苦惱的境界，或者是不苦不樂的境界，心裡面也會有愛。就是不歡喜的境界，希望它遠離，那麼這裡面也有愛的意思的。當然主要是指隨順內心的境界，生起愛的心理活動，那麼這是一個意思。

「於欲界行染汙希求」，這種生出來這個愛，不是清淨的愛；清淨是解脫的境界，現在是一種繫縛的境界，所以叫做染汙。這種染汙繫縛的愛的心情生起了以後，它不知足、它不會滿足的。「希」，還生起來希求的心情，希求更多、更多、更多的，還有這樣的心理。一方面是染著繫縛，一方面不知足。這個貪求，還要更多的貪求，那麼這都是有愛的相貌。

「由此能生欲界苦果」，這樣的心情生起了以後，會有什麼樣的結果呢？就是能生欲界的苦果。能生欲界的苦果，這種苦惱的結果應該是有兩種：一種是這個染汙的希求，用合理的，或者是合法的手段、合法的行為，那就是五戒十善這一類的；或者是非法的，就做種種惡事了。那麼就會生出來三惡道的果，或者是人天的果。三惡道是苦果，人天也是苦果，所以「由此能生欲界苦果」，這就叫做欲愛。

亥二、色愛

色愛云何？謂色界諸行為緣所生，於色界行染汙希求，由此能生色界苦果。

「色愛云何」，這第二科，就是色界天的愛。色界天的愛是怎麼樣的呢？「謂色

界諸行為緣所生」，就是色界天的他的「諸行」，他的眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，他的色受想行識。當然是主要就是禪悅的境界，禪定裡面的輕安樂，或者是不苦不樂，那麼這些的因緣生出來的愛著心。當然若是佛教徒得到色界禪的話，有四念處在裡面活動，那又是不同了，那情形又不同。現在是說非佛教徒，他的色界的禪定出現了，他經過長時期的修行，他成就了色界禪；或者死掉了以後，生到色界天去，那麼在色界禪裡面，這都叫做色愛。

「於色界行染汙希求」，他有如意的禪悅，他愛著這個禪悅的境界，為禪悅的境界所繫縛，所以也是染汙。他當然有順心的境界，他還是繼續地希求的。有這個「希」，又發起來一種染著的願望，這也是色愛的境界。

「由此能生色界苦果」，因為有這樣的情形了，他也就會引出來色界的苦果。色界的苦果，當然是越染著，這個煩惱就是越重，結果呢，禪定也失掉了，那麼還是有苦惱的境界出現的，所以由此能生色界的苦果。當然那個苦果和欲界是不一樣了，當然是比較輕微。

亥三、無色愛

無色愛云何？謂無色界諸行為緣所生，於無色界行染汙希求，由此能生無色界苦果。

「無色愛云何？」這是第三科，說無色界天的愛。「謂無色界諸行為緣所生」，無色界呢，它沒有色，只是受想行識，這個法塵的境界，當然也有禪，空無邊處定乃至到非想非非想處定。這些有為的諸法為緣，生出來染著心，也還是愛、見、慢；有愛、也有見、也有慢，有這些煩惱的境界。

「於無色界行染汙」的「希求」，這個染汙的希求，這個染汙和希求是同時的，不是說是前後，當然也有前後的關係，也有同時的關係。

「由此能生無色界」的「苦果」。我們在講苦受的時候，就是生老病死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，乃至到五取蘊苦，講到苦的時候也提到這件事。若是非佛教徒得到色界定，生色界天；得無色界定，生無色界天的話，那麼他們認為這是最究竟、最圓滿的境界了。但是以佛法的態度來看，這還是生死的境界，所以也還是苦。不過能覺受到、能覺悟到是苦，那還是要聖人才知道，凡夫自己很難覺悟到這裡。所以「由此能生無色界」的「苦果」。若是他是佛教徒，有四念處，觀法無我，心不受一切法的時候，當然是沒有苦果的這件事。

戌九、取差別（分二科） 亥一、辨相（分四科） 天一、欲取

欲取云何？謂於諸欲所有欲貪。

這底下是第九科，就是十二緣起裡面那個「取」。取是什麼意思呢？它裡面也是有「差別」的，分兩科，第一科是「辨相」，辨別這個取的相貌，這個取究竟是怎麼回事？第二科是「料簡」。分四科，第一科是「欲取」。

怎麼叫做欲取呢？「謂於諸欲所有欲貪」，這個「欲取」就是欲界，欲界的這個五欲，色聲香味觸，對這個五欲有所貪求、有所貪著、有所貪戀，那麼就叫做欲取，當然這是一般的凡夫境界。

可是前面是愛，愛也是欲，現在進一步這個取，就是「愛增長名取」，這個愛欲心比以前強烈了，那麼就叫做取。或者說這個愛只是內心的，內心裡面有強烈的愛；這個取的時候這個愛呢，就是一定要把那件事拿到。還是指內心說的，但是可是比以前力量是更大了，所以叫做欲取。

「謂於諸欲」，當然是各式各樣的欲，色聲香味觸，各式各樣的欲，「所有」的「欲貪」。這個欲是所貪，貪是能貪，就是這樣意思。

天二、見取

見取云何？謂除薩迦耶見，於所餘見所有欲貪。

「見取云何？」這個欲取是一般的凡夫境界；見取不是，見取是聰明的凡夫，就是所謂佛教以外、其他的宗教徒，他心裡面有一大套的思想，他對於那樣的思想，非常地感覺到得意、感覺到滿意。自己有一套的思想，他感覺到滿意，所以叫做「取」。這個「見」是所取，這個見是他的所取。這底下解釋。

「見取云何？謂除薩迦耶見，於所餘見所有欲貪」，薩迦耶見就是我見、我所見，這個我見、我所見除外，不在內，其餘的斷見、或者是邊見，下面有個戒禁取也不在內；邊見、邪見，像前面那個不如理作意，各式各樣的邪知邪見。他有那樣的見的時候，他對於他有那樣的看法，非常的歡喜、愛著，所有的欲貪，那就叫做見取。愛著他自己的思想，他特別的一種思想，那叫做見取。這個愛著也叫做欲貪。

前面那個欲取的欲貪，是指色聲香味觸，散亂的境界，一般的、平常的境界。這個見取，這個「見」，有一點智慧的性質，有特別的見地；他對他這個見地非常的「欲」，非常的歡喜，那麼就叫做見取。

天三、戒禁取

戒禁取云何？謂於邪願所起戒禁所有欲貪。

「戒禁取」，戒禁取是什麼呢？這裡面底下有解釋，「謂於邪願所起戒禁所有欲貪。」

「謂於邪願」，就是不正當的希望。譬如說是持牛狗戒，希望生天，這是不合道理，是不合道理的，那麼就叫做邪願。修種種的苦行，會能得解脫，這都叫做邪願，不合道理。但是這些人，他這個邪願，「所」生「起」來的「戒禁」取；邪願是他的希望，他要有所行動，才能夠滿足他的願，那個行動叫做戒禁。就是要這樣做，要持這個牛狗戒，守牛戒、守狗戒，或者是為太陽曬，周圍點上火，五熱炙身。用這種行動，說是能夠生天，能得解脫，那麼各式各樣的一種行動，叫做戒禁。

這個戒禁，也可以說有所不為，這件事不可以做，這件事可以做，這叫戒禁。但是後面的解釋，也有一個禪定也包括在內的。修學禪定他希望得涅槃，修學禪定能夠生天，能夠得到色界的四禪、無色界的四空定，都包括在內，也叫做戒禁。

他對他這個戒禁，他非常的滿意、歡喜，那叫做「欲貪」。這個所欲貪的境界和前面又不同，和那個見、和那個欲取都不一樣了。

天四、我語取

我語取云何？謂於薩迦耶見所有欲貪。

前面那個見取裡面，除了薩迦耶見，為什麼要除薩迦耶見？因為單獨的列出來了，所以就不包括在見取之內。

「我語取云何？謂於薩迦耶見所有欲貪」，就是那一個有情，他對於所執著的我，非常的歡喜、非常的愛著。在這個色受想行識裡面，有一個常恆住不變異的我；色受想行識有老病死，這個我是沒有老病死的。你看這個多好呢！所以愛著這個我，對於所執著的我，有愛著心，那麼這就叫做欲貪、叫我語取。可是這個字、這個名字，這個「語」這個字，這是佛法裡面的話，這個「我」只有這麼一句話，只有這麼一句空話；說是我、有我，實在是沒有我的，我的體性是沒有的，這個語有這樣的含意的。

這個「取」，這四種取，「欲貪欲取」是一般的人，欲界一般的人都有這種欲取。這個「見取、戒禁取」，這是外道，外道才有這種思想，有這種愛著。「我語取」，是通於一切眾生的，不管是不是外道，所有的凡夫都有這種我語取。這個「欲取」，只是欲界；這個「見取、戒禁取、我語取」，是通於三界的，有這種事情。

前面的這個愛和這裡面的取，的確是不一樣了。這個「愛」似乎是專指所緣境，就是心所攀緣的一切境界；但是這四個「取」裡面，見取、戒禁取不是的，這裡面比前面又深刻了一點。

這是指這個取，解釋這個取的意思。前面是「辨相」，辨取的相貌。這底下「料

簡」。

亥二、料簡

初唯能生欲界苦果，餘三通生三界苦果。

「初唯能生欲界苦果」，前面那個欲取，我們若有欲取的話，它只能夠使令我們引生欲界的苦惱，欲界的或者人天的苦惱、或者是到三惡道的苦惱。「餘三通生三界苦果」，其餘三個取，能夠不只於欲界，還把色界、無色界也包括在內，使令你得到三界的苦惱，都會能引起的。

戌十、有差別（分二科） 亥一、別辨相（分三科）

天一、欲有（分二科） 地一、徵

欲有云何？

這是第十科，「有」的「差別」，愛緣取，取緣有，說這個十二緣起這個「有」支怎麼講。也分兩科，第一科是「別辨相」，辨這個有的相貌。分三科，第一科是「欲有」。欲有先是「徵」。

欲有是什麼意思呢？

地二、釋（分二科） 玄一、辨類

謂欲界本有、業有、死有、中有、生有，及那落迦、傍生、餓鬼、人、天有，總說名欲有。

「謂欲界本有」，就是欲界裡面的境界。欲界裡面是什麼呢？這裡面一共是十個有：「本有、業有、死有、中有、生有，及那落迦、傍生、餓鬼、人、天有，總說名欲有」，這麼多有。

這個「欲界本有」，「本有」就是原來有的。原來有是什麼呢？就在死有之前，死有以前就是「有」，就是有這個色受想行識的果報，也叫做「前死有」，在死有以前所有的色受想行識，那麼這叫做本有。

「業有」，業有就是業力，前生所造的業，能使令我們再得果報，再得後一生的果報，那麼叫做業有。

這個本有也就是業有，由業而有。這個本有是果有，業有就是因有。因能有果，在因上說，就是叫做業有。

「死有」，就是這個本有最後一剎那結束了，它不能長久的有，要結束；叫「死有」，一剎那間結束了，死掉了。

「中有」，中有就是死有和生有中間的這個有，叫做中有。實在這個中有，在階段上說、在時間上說，叫做中有，實在是那個生有的開始就是了。（《阿毘達磨俱舍論》卷第八：於死有後在生有前。即彼中間有自體起。為至生處故起此身。二趣中間故名中有。此身已起何不名生。生謂當來所應至處。依所至義建立生名。此中有身其體雖起而未至彼。故不名生。）

「生有」，就是那個正式的果報開始的一剎那，那麼叫做生有。

「及那落迦、傍生、餓鬼、人、天有」，那落迦是一個地獄，是有，傍生也是有，餓鬼也是有，人有、天有，這是五個有。本有、業有、死有、中有、生有，也是五個有，加起來十個有。這十個有，「總說名」為「欲有」。這是欲界裡面有這麼多的有。

這麼多的有，實在來說，十二緣起裡面那個「有」，主要是指「業有」說的。其餘的有是因業有而有，能有和所有，合起來名為有，這是廣泛的說法。實在單獨說十二緣起裡面那個有，只是業有，指業有說的。

這是解「釋」；前面「辨類」，這第一科前面是辨有的類別，第二科「出體」。

玄二、出體

此復由先所作諸行煩惱攝受之所熏發。

這麼多的有，主要是由「業有」而有，而業有是「此復由先所作諸行煩惱」，「諸行」，就是各式各樣的有為法，各式各樣當然指有漏法，有漏法裡面主要指「煩惱」說，貪瞋癡的煩惱。煩惱的「攝受之所熏發」，你造了業以後，還要有貪瞋癡煩惱的攝受它。這個「攝受」實在來說，也就是給它力量。你常常的貪、你常常的瞋、你常常的邪知邪見、愚癡，就給那個業加強了力量，給它力量。「熏發」，這個熏發也就是「攝受」的意思。用這個煩惱來熏那個業，使令它的力量強大，於是乎就出來果報了，就出來有了，是這樣意思。不然的話，雖然有業力，但是你若修四念處、斷了煩惱，那個業力就力量不夠了，想要得果報的力量不夠了，那麼就不能得果報了。所以加上這一句，「由先所作諸行煩惱攝受之所熏發」，還是要這樣子才能有，不然的話那個業它就不能有。

這是解釋這個「欲有」，這底下第二「色有」。

天二、色有

色有云何？謂除那落迦、傍生、餓鬼、人有，所餘是色有應知。

「色有云何？謂除那落迦、傍生、餓鬼、人有」，把這四個有除掉。「所餘是色有」，剩餘的，那麼就是色界天的有。「應」該「知」道色有是這樣意思。這是和前

面的欲有不同。當然這個色界天也是包括：本有、業有、死有、中有、生有、天有，也是包括這個，總名為色有的，應該是這樣說。

天三、無色有

無色有云何？謂復除中有，所餘是無色有應知。

「無色有」又是怎麼樣呢？這第三科。

「謂復除中有」，因為中有是色法，現在無色界天沒有色了，色界天還有中有，現在無色界天沒有中有了。剩餘的，「所餘是無色有應知」，那麼它也是有：本有、業有、死有、生有、天有，但是沒有中有了。

亥二、明建立（分二科） 天一、問

問：依何義故，建立七有，所謂那落迦、傍生、餓鬼、人、天有，業有，中有？

「問：依何義故，建立七有」，前面其實總結起來可以算是十有。這個七個有根據什麼樣的道理安立呢？安立這七個有呢？「所謂那落迦、傍生、餓鬼、人、天」，這是五有，還有「業有、中有」，那麼就是七有。根據什麼道理安立的呢？

天二、答（分二科） 地一、略標

答：依三種所作故。

這回答這個問題：就是根據三種力量所作的事情，安立這七種有的。那三種所作呢？

地二、配釋

一、能引有，謂一；二、趣有有，謂一；三、受用果有，謂五。

「一、能引有，謂一」，這個「能引有」就是業力，業力能引出來這一切有。這七有裡面，一個是業有；其餘六個有，就是業所引。業是能引的，它能引出來果報，果報叫做有；在七個有裡面只有一個，那麼就是那個業有。

「二、趣有有」，它是趣有之有，這個趣者向也，能向於有那邊去了；它本身是有，它能向於有那邊去了，這是一個，在七有裡面一個，就是「中有」。中有本身有色受想行識，他能向於生有那邊去了，那就是中有。

「三、受用果有」，受用果，得到了果了，這個果可以給你一點享受，它有這種作用，這個果的作用就是給你一點享受。那麼是什麼？就是其餘的五種有：那落迦、

傍生、餓鬼、人、天，這五種有，這五種果報，是給你享受的。

從享受這一方面來說，立五種有；從「能引有」，立一種有；「趣有有」，立一種有，加起來就是七種有，是這樣子。「三種所作」，這樣子。

這就是本論的作者，就是有這種自在力，能廣說、也能略說；由廣而略，由略而廣，能有這種自在力。

戌十一、生差別（分二科） 亥一、別辨相（分十科） 天一、生

生云何？謂於胎、卵二生，初託生時。

「生云何」，這是十二緣起裡面第十一個，叫做生。生是什麼意思呢？

這底下解釋，這分兩科，第一科是「別辨相」，分十科，第一說這「生」。

生是什麼意思呢？「謂於胎、卵二生」，四種生，胎、卵、濕、化四種生，現在這只說胎生的眾生、卵生的眾生，這兩種生。這兩種生，「初託生」的「時」候，他的果報開始寄託在母腹裡面，初開始寄託在母腹裡面受生的時候，就叫做生，這個生指這樣意思講。

這是第一科，第二科叫「等生」。

天二、等生

等生云何？謂即於彼，身分圓滿，仍未出時。

等生什麼意思呢？等生云何？「謂即於彼，身分圓滿，仍未出時」，就是在他母腹裡面的胎藏裡面，卵也是要先是入胎的，就是他的身體的各部分圓滿了，六根，頭、手足等這各部分圓滿了，但是還沒有出胎，這個時候叫做等生。「等」這個字，有個圓滿的意思；由不圓滿到圓滿，這時候叫做等生。

天三、趣

趣云何？謂從彼出。

「趣云何」，這還有個趣字，趣是什麼意思呢？「謂從彼出」，從胎裡面出來，這時候叫做趣。

天四、起

起云何？謂出已增長。

起是什麼意思呢？起云何？「謂出已增長」，從胎裡面出來以後，他的身分逐漸地增長，長大了，成熟了。

天五、出現

出現云何？謂於濕、化二生，身分頓起。

「出現云何」，這個出現是什麼意思呢？「謂於濕、化二生，身分頓起」，前面那個生，是胎生、卵生；現在這個「出現」，是指濕生和化生這兩種眾生說的。這兩種眾生有什麼不同呢？「身分頓起」，他的身體，頭、身、手、足「頓起」，忽然間就大了，就成功了，就現前了，「身分頓起」。

那和前面那個生、等生、趣、起，這是漸漸地他的身分才圓滿；這個濕、化二生不是，「身分頓起」，這和前面不同。

這個加起來，加起來這叫做生，這個生包括這麼多的意思，裡面這麼多的不同。這麼多不同，這裡面還有意思的，下面還有。

窺基大師解釋這個文，裡面還有個不同的意思，是什麼呢？這個化生的眾生，不但是身分頓起，他的根也是頓起，眼耳鼻舌身意，諸根頓起，身分也頓起。但是這個濕生不是，濕生他的諸根還是漸漸地生起，可是身分是頓起，這裡也就有這麼點差別。

天六、蘊得

蘊得云何？謂即於彼諸生位中，五取蘊轉。

「蘊得云何」，這個生這個字，包含的意思不只前五種，還有第六「蘊得」，還有蘊得的意思。這個蘊得是什麼意思呢？

「謂即於彼諸生位中，五取蘊轉」，前面一共有五個，生、等生、趣、起、出現這五個；這五個裡面諸生位中，都是有色受想行識五蘊現起的。

這個「得」就是成就的意思，這個五蘊：色受想行識，或者是由業力種子，現在的果報現前了，叫做「蘊得」，他得到了蘊了，得到了色受想行識了。前一個五蘊生老病死結束了，中間的中有五蘊也死掉了，現在這個生、等生，一直到出現等，又得個五蘊，所以叫五「蘊得」，又得個色受想行識。

這個「五取蘊」，五蘊就五蘊好了，加個「取」什麼意思呢？就是有兩個意思：一個是五蘊是由取而有；一個是有了五蘊以後，它又有取的煩惱。取蘊，可以包括一切煩惱在內的；由煩惱而有五蘊，有了五蘊又會生起很多的煩惱，所以叫做五取蘊。「轉」是現前的意思，出現的意思。

天七、界得

界得云何？謂即彼諸蘊，因緣所攝性。

「界得云何」，這個「界」就是十八界。這個十八界也是現前了，是什麼意思呢？

「謂即彼諸蘊，因緣所攝性。」

就是前面的色受想行識，色受想行識開，把它廣——多多地把它開，多說出它的相貌，也就是十八界。

「謂即彼諸蘊，因緣所攝性」，就是彼色受想行識，五取蘊的因緣所攝性。「因緣」，在四緣裡面是什麼？是種子的意思。「界」，十八界這個界，界這個字就當個種子講。比如說眼，眼界、色界、眼識界，每一界都是由種子現起的，所以叫做界。都是有它的因，由因，由種子而現行，由因而有果，而不是大自在天等邪因緣而有的，是由種子而有的，所以叫做「即彼諸蘊，因緣所攝性」，屬於種子，在種子這個範圍內，這個力量，現出來十八界的，是這樣意思。「謂即彼諸蘊，因緣所攝性」，屬於因緣的功能性，而現起十八界的。

天八、處得

處得云何？謂即彼諸蘊，餘緣所攝性。

「處得云何」，處就是十二處，內六處和外六處；這個「得」，也成就了十二處了，十二處裡面是什麼意思呢？

「謂即彼諸蘊，餘緣所攝性」，就是彼色受想行識五蘊，「餘緣」，前面說到因緣，這個十八界說到因緣，現在指餘緣，其餘的緣就是什麼？增上緣、所緣緣、等無間緣，就是這個。

譬如這個諸處，六根對六識來說，那麼就是增上緣；這六種境界就是它的所緣緣；前一剎那的六識，為後一剎那的六識的等無間緣。這「餘緣」，其餘的緣，屬於其餘的緣而現起的，就是十二處。

這個「生」，十二緣起裡面那個生，包括這個意思，包括有蘊得、有界得、也有處得，有這樣的不同。

天九、諸蘊生起

諸蘊生起云何？謂即彼諸蘊，日日飲食之所資長。

「諸蘊生起云何」，這是第九科「諸蘊生起」，這個色受想行識它一剎那它現起了，這是什麼意思呢？

「謂即彼諸蘊，日日飲食之所資長」，當然由它的種子才能現行有諸蘊。現行呢，不只於此，還要每一天、每一天要有飲食來資長它，它才能夠繼續存在。那就是這欲界，就是具足四種食，要有段食；悅意觸食、意思食、還有識食，當然這些都通於三界的了。（欲界有段食，後三通三界。）

這一法的出現要這麼多的關係，要有種子（有因緣）、四種緣，另外還要有食，不然的話，它很難存在的。

天十、命根出現

命根出現云何？謂即彼諸蘊餘壽力故，得相續住。

這是第十科。這個別辨相，這個「生差別」裡面「別辨相」，分十科，現在第十科。這個生裡面還包括到「命根出現」在內的。

「謂即彼諸蘊餘壽力故，得相續住」，就是彼色受想行識諸蘊，「餘壽力故」，這個色受想行識五蘊的存在，能相續地存在，要另外——這個「餘」就是另外的，另外要有一個壽命的力量來支持它，這個五蘊才能相續地存在。不只是要有飲食，另外還要有個「命根」，命根，那麼就是另外有一種業力，就是生理的組織和心理的組織，它們和合在一起、不分離的力量，和合的力量，那麼那叫做壽。使令它相續地存在，就是叫做壽，壽的力量。

那麼這麼多的事情和合起來，叫做生。

若是我們講十二緣起的時候，很簡單地就把這個「生」字解釋完了。但是它這裡說出這麼多事情來，有這麼多的生。

亥二、結略義

此生支略義者，謂若生自性、若生處位、若所生、若因緣所攝、若任持所引、若俱生依持，是名略義。

「此生支略義者」，前面第一科是「別辨相」，辨出有十種相貌。現在把這十種相貌，再把它由廣而略說出它的要義。

「此生支略義者，謂若生自性」，生自性是指什麼說的呢？就是包括前面那個「生」和「出現」說的。

「若生處位」，這個生的階段，一個階段、一個階段的都有處。在這個地方的、在這個時候，這個地方是這樣子；另一個時候，一個地方，又一樣，那麼這叫做生處位。生處位，包括了「等生」和「趣」和「起」，這三個。

「若所生」，若所生就包括那個「蘊得」在內，就是五蘊是所生，就是種子所生。

「若因緣所攝」，那就是包括那個「界得」和「處得」在內。

「若任持所引」，任持所引謂「諸蘊」的「生起」這一句話。這個諸蘊所引而說是任持所引，當然這由業力的任持，它能夠存在，由業力的攝持的力量。業力的攝持力量就是「引」，能牽引它生出來。這個蘊的出現，由業力的牽引而出來的。就像一

個人在一個隱密的地方住著，你看不見，要另外一個人把他拉出來，這時候我們才看見這個人出來了。這個果報也是不可見的，要由這個「業力」把它拉出來，要這樣講，用這個字，叫做「引」。這個「任持」，叫它抓住它，往外拉，這樣講，叫「任持所引」。這可見得果報不容易，也不是容易的事情。這個引業的力量很大，滿業就比引業的力量弱一點、薄一點。「若任持所引」，這叫做「諸蘊生起」。

「若俱生依持」，俱生依持就是「命根出現」。這個「俱生」，大家同時存在，沒有先後的，大家在一起叫做俱，大家在一起叫俱生。「依持」，這個五蘊以命根為所依，而這個命根能攝持它，使令它不壞，活潑地生存下去，那麼是命根的力量，所以叫做依持。

「是名略義」，這是前面十種生的要義，可以這麼解釋。

戌十二、老死差別（分二科） 亥一、老差別（分二科）

天一、別辨相（分十七科） 地一、衰

衰云何？謂依止劣故，令彼掉動。

「衰云何？」這底下解釋第十二老病死，十二緣起的第十二「老死」的「差別」。也分兩科，第一科是「老」的「差別」，又分兩科，第一科「別辨相」。別辨相，辨這個老的相，分十七科，第一科是「衰」。

衰這個字怎麼講呢？「謂依止劣故，令彼掉動」，「依止」，就是這個色受想行識的身體。我曾經解釋過：一切的活動以色受想行識為依止處，你沒有色受想行識，你還有什麼事情呢？什麼事也沒有了。所以所有的活動，完全要以色受想行識為依止的。現在這個衰是什麼意思呢？就是這個身體「劣故」，沒有力量了，劣弱了，軟弱了。「令彼掉動」，這個衰，就是你這個色受想行識不安穩了，掉動、不安定，所以這就叫做衰。

地二、老

老云何？謂髮色衰變。

「老云何」，這老字怎麼講呢？這第二科「老」。

「謂髮色衰變」，這個髮的顏色也有變化了，老了，白髮蒼蒼而齒牙動搖，這些事情。

地三、褊

褊云何？謂皮膚緩皺。

「禡云何」，這個禡是什麼意思呢？「謂皮膚緩皺」，這個皮膚，這個有情他的皮膚「緩」就是鬆了，鬆了有皺紋了，那就叫做禡。

地四、熟

熟云何？謂火力衰減，無復勢力受用欲塵。

熟是什麼意思呢？「謂火力衰減」，這個四大裡面這火大的力量減少了，吃東西吃不多，吃多了就不消化，身體也怕冷。

「無復勢力受用欲塵」，衰減，火力衰減了，「無復勢力受用欲塵」，他沒有力量來享受這個色聲香味觸了，沒有這個力量了。

地五、氣力損壞

氣力損壞云何？謂性多疾病故，無有勢力能作事業。

這第五科「氣力損壞云何？謂性多疾病」，說是他這個色受想行識裡面，就是容易有病，要常常看醫生了，保險公司都不保險了。你年紀大了，他不保險了，六十五歲以後不保險，是這樣子。

真是苦啊！真是苦！趁著身體還沒老的時候，趕快出家修行，不要再疑惑了、再猶豫了。

「謂性多疾病故，無有勢力能作事業」，沒有力量能作事情了。所以要趁著年紀不大的時候要修行，老了不能修行的啊！沒有力量啊！

地六、黑黧間身

黑黧間身云何？謂黯黑出現，損其容色。

黑黧間身什麼意思呢？「黑黧間身云何？謂黯黑出現，損其容色」，就是這個身體裡面有那個痣，有黑點出來，損害了他的容貌顏色了。你一看，喔！這個人老了。這樣子。

地七、身脊偃曲喘息奔急

身脊偃曲喘息奔急云何？謂行步威儀身形所顯，由此發起極重喘嗽。

這個「身脊」，脊是後面這個脊梁。「偃曲」，就是彎腰駝背了。「喘息奔急」，有的時候這個氣、呼吸不那麼穩定，就是氣急，喘起來了，這麼意思。

「謂行步威儀」，行步的威儀，你若一動起來，他就喘息奔急，這個是行步威儀。「身形所顯」，這個身的形相顯示出來的，那麼就是身脊偃曲，彎腰駝背是身形所顯。

「由此發起極重喘嗽」，你一動，身體一動就喘、就咳嗽，那麼就是喘息奔急，顯示出來的相貌。

地八、形貌僂前

形貌僂前云何？謂坐威儀位，身首低曲。

「形貌僂前云何？」這個身形的相貌，「僂」也是駝背，但是頭向前，身體不是那麼端正。「謂坐威儀位」，坐在那裡，他就駝背，頭就向前，這是一種相貌。「身首低曲」，這頭抬不起來，這樣意思。

地九、憑據杖策

憑據杖策云何？謂住威儀位，依杖力而住。

「憑據杖策云何？謂住威儀位」，住的時候，那個威儀的相貌。「依杖力而住」，他要拄著杖、憑據這個杖；「策」也是杖，策就是杖；要憑據這個杖的力量才能夠立在那裡，才能住在那裡。若沒有杖就站不穩了，是這樣意思。

地十、昏昧

昏昧云何？謂臥威儀位，數重睡眠。

「昏昧云何」，昏昧是怎麼樣？「謂臥威儀位」，就是一昏昧了的時候，坐也坐不住，站也站不住，只好臥下來了。臥下來，「數重睡眠」，就是數數地要睡覺，睡得很重，那麼這就是昏昧，就是精神不夠了。

這是第十科。

地十一、羸劣

羸劣云何？謂即於此位，無力速覺。

就是他這個時候「羸劣」，羸劣就是沒有力量，羸瘦沒有力量。「無力速覺」，沒有力量，就是都遲鈍了，不是那麼靈敏了，這樣子。

地十二、損減

損減云何？謂念慧衰退。

「損減云何？」第十二科。「謂念慧衰退」，這是指心理上說的。前面是也包括這身，說身體的相貌。這裡損減，是指「念慧衰退」，念是記憶力，記憶力不好了；這個智慧也退了。以前是有很大的、很多很多的智慧，現在這個智慧不夠，觀察力不夠

了，衰退。

「損減」，是指心理上的事情。

地十三、衰退

衰退云何？謂念慧劣故，至於善法不能現行。

衰退云何呢？「謂念慧劣故」，由於這個念的力量和智慧的力量劣弱了，「至於善法不能現行」，以前有很多的功德的善法，現在不行，做不來了。我能把《法華經》背下來，這時候背不下來，退了，這是有這個事情。

在《大毘婆沙論》上講，說佛的境界。《大毘婆沙論》說：佛的這個生理、身體上有衰退，有老、衰退的相貌，衰退的事情；但是佛這個無漏的功德不衰退，一直地不變。

有人問我，提出個問題問我。說是這個阿羅漢——有神通的阿羅漢，沒有神通的不說——臨命終的時候，他要入了初禪，由初禪入二禪，乃至入非非想定，由非非想定又入滅盡定，由滅盡定又出來入非非想定，非非想定又入無所有處定，乃至到入初禪，多少回，來回多少回，現種種的神通，然後入涅槃。就在這件事上就提出個問題：你要死了，現什麼神通幹什麼呢？問我這個問題。我想了一想，我想出來了一個回答這個問題。他為什麼要這樣呢？這個阿羅漢，就是根據《大毘婆沙論》這一段文來解釋這個問題。

（《說一切有部發智大毘婆沙論》卷第一百九十一：「尊者妙音說曰。佛將入涅槃時。第四靜慮無間欲界善心現在前。欲界善心無間欲界無覆無記心現在前。則住此心而般涅槃。問豈有能從第四靜慮無間則起欲界善心耶。答有。謂佛非餘。問何故佛般涅槃時最後入第四靜慮耶。答過殑伽沙數。如來應正等覺法皆如是。次第入定而般涅槃。謂一切佛般涅槃時最後法爾入第四靜慮。從彼起已而般涅槃。有說。欲顯佛於彼定極自在故雖將涅槃而猶現入。若不爾者應不能現前。有說。佛欲悲愍後世生故。謂佛滅後有諸眾生當作是念。世尊具一切智臨涅槃時尚入第四靜慮。況我等不於諸等至中勤作加行耶。由此勤修一切等至。有說。與轉輪王相似法故。如轉輪王若先於此地灌頂而受王位。後即於此地而命終。如是十力無上法王先依第四靜慮受法王位。後還依此地而般涅槃。有說。與大富商主相似法故。如富商主最後轉易大價珍寶而無戀著。如是世尊最後棄捨殊勝第四靜慮而無戀著。世尊臨般涅槃時先起欲界善心。從此無間入初靜慮。從初靜慮入第二靜慮。如是次第乃至從無所有處入非想非非想處。從非想非非想處無間入滅受想定。從滅受想定無間入無所有處。從無所有處入非想非非想處。從非想非非想處入識無邊處。從識無邊處入無所有處。從無所有處入空無邊處。

從空無邊處入識無邊處從識無邊處入第四靜慮。從第四靜慮入空無邊處。從空無邊處入第三靜慮。從第三靜慮入第四靜慮。從第四靜慮入第二靜慮。從第二靜慮入第三靜慮。從第三靜慮入初靜慮。從初靜慮入第二靜慮。從第二靜慮入第三靜慮。從第三靜慮入第四靜慮。從第四靜慮起便般涅槃。如是世尊臨涅槃時四度入第四靜慮。前三入時未名不動寂靜定。第四入時乃名不動寂靜定。所以者何。前三入時不緣涅槃。第四入時乃緣涅槃故。問何故世尊臨涅槃時不順超入諸定。而但逆超入耶。答過殑伽沙數如來應正等覺法皆如是超入諸定。有說。欲顯世尊於諸定得自在故。所以者何。若有於定得自在者。乃能不因順超入而便逆超入。若於諸定不自在者尚不能順超。況能逆超而入諸定。有說。欲顯世尊能作難作事故。謂不順超而能逆超入諸定者此事為難。非如順超入已方逆超者。有說。欲顯世尊威力大故。世尊威力乃能不順超而逆超。聲聞獨覺若不順超則不能逆超而入諸定。有說。為欲兼入滅盡定故。謂佛爾時若順超入諸定者則無容入滅盡定。所以者何。以滅盡定要從漸次非想非非想處心無間現在前故。如是佛般涅槃時則不應現入一切靜慮解脫等持等至。然佛般涅槃時決定現入一切靜慮解脫等持等至。是故不順超入諸定而逆超入諸定。問世尊何故臨般涅槃現入一切靜慮解脫等持等至耶。答過殑伽沙數如來應正等覺法皆爾故。謂一切佛臨般涅槃法皆現入一切靜慮等持等至。有說。欲顯世尊於諸定得自在故。謂若於諸定得自在者臨般涅槃時猶能現入。若於諸定不得自在餘時尚不能現入況臨般涅槃。有說。佛為悲愍後時諸有情故。謂佛般涅槃後有諸有情當作是念。世尊具一切智臨般涅槃尚現入一切靜慮解脫等持等至。況我等於彼不勤作加行耶。由此勤修靜慮解脫等持等至。有說。為欲重修所留設利羅故。又為資養羸瘦身故。又為准陀工巧之子福田增廣故。又為止息因碎身所生身中諸苦受故。有說。與大富商主相似法故。如巨富商主臨命終時開諸庫藏觀閱財寶付囑子孫然後捨命。如是世尊為無上正法商主。臨涅槃時開功德庫藏。觀閱一切靜慮解脫等持等至諸法財寶。付囑弟子然後涅槃。尊者妙音說曰。世尊自顯不退法故。謂佛成就一切功德於一切境智得自在臨般涅槃。猶能現起一切靜慮解脫等持等至。」

年紀大了，當然和一般的凡夫還不同，阿羅漢他的生理也有衰退，還好過一般的凡夫，可是也有衰退。他的這個眼耳鼻舌身這五根、這生理組織有衰退。臨命終的時候他自己檢查一下，我這個物質的生命體有衰退；我這個修學的聖道有沒有衰退呢？考驗一下。所以就是入禪定、現神通，結果聖道不衰退，表示這個意思，所以他要現神通。除了辟支佛之外，阿羅漢也可能會有這種心情，一方面自己檢查自己的聖道有沒有衰退，一方面也是增長眾生的善根。聖人雖然也有老病死，但是他的聖道沒有老病死。

所以從這裡來說，那麼這一剎那間，這個壽命結束了，他的無漏的戒定慧就結束

了嗎？這裡也有這個問題，也可提出這個問題。提出來這個問題，那當然在《雜阿含經》（六三八）裡面也可以回答這個問題。就是舍利弗尊者入涅槃的時候，他的弟子均提（原文作純陀）沙彌，均提沙彌是個阿羅漢，就是拿他的舍利、他的衣鉢，來見阿難尊者。阿難尊者帶他去見佛，阿難尊者很悲痛。佛就說：「舍利弗尊者是入涅槃了，他的戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身入涅槃了嗎？」說：「不也，世尊。」這一段文就看出來，阿羅漢的無漏的法身沒有滅。他的有漏的身體老病死，有漏的惑業苦結束了，無漏的戒定慧是常住的。在《雜阿含經》裡面有這麼一段文。

（雜阿含經卷二十四(#638)：「……爾時。尊者舍利弗因病涅槃。時。純陀沙彌供養尊者舍利弗已。取餘舍利。擔持衣鉢。到王舍城。舉衣鉢。洗足已。詣尊者阿難所。禮尊者阿難足已。卻住一面。白尊者阿難。尊者當知。我和上尊者舍利弗已涅槃。我持舍利及衣鉢來。於是尊者阿難聞純陀沙彌語已。往詣佛所。白佛言。世尊。我今舉體離解。四方易韻。持辯閉塞。純陀沙彌來語我言。和上舍利弗已涅槃。持餘舍利及衣鉢來。佛言。云何。阿難。彼舍利弗持所受戒身涅槃耶。定身。慧身。解脫身。解脫知見身涅槃耶。阿難白佛言。不也。世尊。……」）

有這一段文的時候，這段文我認為非常重要，對大乘佛法來說非常重要。大乘佛法來說，就是這一切大菩薩的境界和佛的境界，就在這裡面可以建立信心，信心建立起來，所以你不能否認大乘。說「現在釋迦牟尼佛還在靈鷲山」，這句話是對的。舍利弗尊者他的無漏的法身還在，當然釋迦牟尼佛也是在，一切的阿羅漢都在，一切的聖人都是有的。所以小乘佛教學者，否認大乘的「佛還在世間弘揚佛法，在靈鷲山」。《法華經》這麼說，你不可以否認，因為在《阿含經》裡面有這樣意思。

所以我的想法，我們相信小乘佛法也好，你歡喜大乘佛法也好。小乘、大乘，你若有歡喜心的話，一定要廣學。「我就小小學就好了，我就修行就好了。」你自己了脫生死也或者可以，但是也是容易有問題。但是要住持佛教呢，一定要廣學，你不廣學，人提出問題你不能回答，你不能回答這個問題。你不能回答是你個人的問題，但是把大乘佛法都受影響。

你若用大乘佛教這些理論，從《阿含經》的理論上連繫起來，他沒有話好說了。因為這就是佛說，《阿含經》裡面說過了這件事嘛！所以你不能說這是非佛說。是「大乘是佛說！」這句話是可以完全的，可以非常的理直氣壯，這句話怎麼說的？可以很壯的，很理直氣壯地：「大乘是佛說！」可以這樣說。就講到這裡。

我看印順老法師的書，就是有別人毀謗他，他初到臺灣不久，人家毀謗他很多很多這些事情。他自己說：我就是從臺北善導寺到新竹，從新竹到善導寺，每一天就是讀書、寫作、講課，「有無量的法喜」。那有那麼多的事情呢？沒有世間上的——有

非佛法的行動、有政治上的事情——沒有這些事情，就是「有無量的法喜」。這句話很有意思！就是學習大乘佛法，他自己說：我學這一段，我去讀這部經有個難題不能解答，我看不懂。但是我繼續讀，我在另一部經論裡面明白了，這句話是這個意思，心裡歡喜。讀這小乘經裡面有這一段的意思，很有意思，放在那裡，讀到大乘經的時候，喔！這一段和小乘經又連繫起來，又有一個新的智慧出現，又是法喜。是真實不虛，真實有這件事。

若是你不學習，你能有法喜嗎？是應該好好學。好好學呢，又感覺到這莊子說：「吾生也有涯」，人能活多大年歲？趕快地要學習嘛！那有時間和別人爭論是非呢？和別人計較事情？有一點就執著、有一點就執著，那有時間呢？所以從佛法的真理、殊勝的這一方面，努力學習這一方面來說，沒有時間生煩惱，沒有時間和你生煩惱，和你計較那些事情，這是一。

第二，我們要用功修行嘛！「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電。」真的嗎？他罵我是真的嗎？有什麼好執著的呢？他輕視我、毀辱我，是真的嗎？都是假的嘛！「無我、無我所」，他輕視誰？毀辱誰？靜坐的時候，你這麼思惟、思惟，這個執著心就輕了嘛！說色受想行識如幻如化，無我、無我所，這個我執、我所執、貪瞋癡這些煩惱它就輕，它無形中就輕微。你靜坐的時候這樣思惟、思惟，它就有力量，不思惟不行。

佛教裡面佛說的這種「苦、空、無常、無我」，這個力量很大、很大的。我在什麼地方，我以前說過，這外道得到五通他容易退，他的神通容易退；佛教徒得到五通不容易退。什麼原因？就是「苦、空、無常、無我」的力量大，這個智慧力量大。這個世界上的有漏的色聲香味觸沒有力量，受不了佛法的這個苦、空、無常、無我這種智慧的力量，所以不容易退。你成了道以後，是堅固的，不容易退；不是說決定不退，就是不容易退。

所以我們應該少煩惱，說斷煩惱，其實斷煩惱也應該是能的。我們不要說斷煩惱，應該調伏煩惱，應該是能的。調伏煩惱也很明顯，就是你靜坐的時候多正憶念，就能調伏煩惱嘛！我有病，我要吃藥，我看醫生，只要那個醫生他看得對，藥下得對，一定是有效。如果醫生看錯了，當然那是不對。但是釋迦牟尼佛看的一定是對的，他告訴你「四念處」這個藥是對的，沒有錯，所以一定是有效。既然有效了，為什麼我們執著心那麼大呢？應該減輕嘛！你時常地，我們講課講得不多，剩下還有靜坐的時間，你就是坐那裡思惟，它就有效。希望有點成績表現出來！

——※——※——※——※——※——※——※——※——
——※——※——

問：本論《披尋記》本第 239 頁說到業自性時，「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。」本論《披尋記》第 296 頁又言：「身行云何？謂身業。語行云何？謂語業。」《披尋記》引本論〈決擇分〉說：「入出息風，名為身行。風為導首，身業轉故。身所作業，亦名身行。由愚癡者先起隨順身業風已，然後方起染汙身業，如入出息能起身業，故名身行。如是尋伺與諸語業俱名語行。」

答：這是引這論的文。底下問：

問：此處的入出息風，及尋伺，是否僅限於實際身語業行動之前的那一剎那？及之後與身語業同時俱起的入出息與尋伺而言？

答：是的，當然心先動，然後才有身行、語行。可是身行語行同時也還是心先有尋伺，還是要有入出息的，還是這樣子。如果同時沒有入出息，你同時沒有尋伺，身業、語業還是不能動的。

問：如果不是，則入出息尚可名為身行、身業。那麼睡眠時，不做夢，前六識不起，然而呼吸並未曾中止，

答：所以還要有尋伺才可以。

問：彼時亦是在造作身業？

答：那個時候只有入出息，但是沒有尋伺。所以入出息要有，尋伺也要有，只有入出息不行，只有尋伺也不行。你若沒有這口氣人就死掉了，也是不可以，所以都是要有的。

問：二、尋伺尚可名為語行、語業，則此時的語業與意業有何分別？與之相應的動發思和審慮思，在作用上的差異又何在呢？

答：這個意業，意業應該說兩種：一個是不表現在身業、語業上，單獨是意業，這是一種意業。第二種呢，身業、語業的同時，一定也要有意業。因為意若不動，你身業、語業是不能動的，所以應該是這麼說才是的。嚴格的說，離開了意業，是不能有身業、語業的，一定是這樣子。有身業、語業，一定是有意業的。

問：阿彌陀佛，請問如果只有意業，而沒有身業、語業的相隨的話，那這個意業還是有熏成種子嗎？

答：是的，你心一動，它就熏了。

問：那將來在引那個果報的時候，是那個力量強？因為在禪宗裡面常常講說，守戒他說守心戒。所以這個意是非常重要的，一個念頭一個生死。所以那個一個念頭一個生死，是不是就在將來可能會引到的果報？等於你現在播了一個種下去了？

答：是的，一樣，你譬如說修禪定，那就是意業嘛，只是意業，所以這個意業反倒是更強大。

問：更強大？

答：是更強大的。

問：就是在將來引果報它力量強？

答：也是很強，因為定——不動業是意業。色界定，色界的禪，無色界的定，都是意業。

問：講到種子，剛剛今天上課這一段說蘊得，在講「生的差別」，有蘊得、界得、處得，諸蘊生起。這個蘊得、界得、處得，都說有各個因緣，都有種子，可是後面飲食使它資長。但是命根的時候，那個壽力，它有另外的種子嗎？還是……

答：也是種子。譬如說這個人他這慈悲心強，得這個果報的前邊的那個命，前世那個業力裡面他有慈悲心的力量，那他的壽命就長一點。他若與殺生業同時發生作用，那壽命就短了，所以它是另一個力量，它是另一個力量的。

問：但是它一定要跟原來其他的相應啊？

答：其他在一起，在一起，但是它的力量很大，因為若是壽命短，那麼就是這一個階段到時候就結束了。雖然前面還有因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣，但是那個業力若是它若結束了，就通通結束了，這個生命通通結束了，就死掉了。

問：阿賴耶識裡面的種子無量無邊。那這個果報體的時候，譬如說身體下一刻，為什麼會突然變壞？這個如果阿賴耶識裡面有清淨的種子，也有染汙的種子；有善法、有惡法、有不動的，那是什麼力量來決定？

答：這個經上說呢，殺業重的人，他殺業太重了，到三惡道去走一走，受苦；來到人間的時候多病、短命。

問：是。但是這個病，譬如說他……

答：多病、短命就是殺，你殺害那個眾生的「餘報」，剩餘的力量，使令在人間做人的時候多病，而還短命，壽命也短。就是那個殺的力量，使令他多病短命，就是這麼回事。

問：但是有人他多病短命，他也許他是十二歲小孩子就得了白血癌，那有的人他是老了以後才得這個癌症。那這個就是說好像電腦程式，它什麼時候果報現起，這是不是很複雜，很多其他的因緣？那每一生，我們都說多生以來，生生死死。但是每一個生命的時候它的組合都不一樣，那這跟阿賴耶識裡面的種子它怎麼去擇取？怎麼去揀取？

答：這是要成熟，雖然有這種業力，但是要成熟才能發生作用，它沒有成熟它不發生作用。但是這件事又不決定，就是佛教徒，佛教徒還是不決定。這個《高僧傳》上有，這個人還是有名的大法師（《續高僧傳》卷第五，釋智藏），是梁武帝的時候，他到一個地方去相面，相面師：「哎呀，你的壽命就要到，要死了。」那麼他後來回來就是念《金剛經》，念《金剛經》，到時候壽命又長了，到時候沒有死。其實這種例子是很多的，就是也可以轉變；就是能把那個短命的那個命根能延長，還可以轉變。

說我多病，病很多，但是你也可以常常地懺悔，常常地做功德，那麼它也能轉變，也可以沒有病。當然這裡面和你前生造業的時候，有點關係。造業的時候，你的力量非常的堅定，別人建議：「這件事這種是罪業，不要做。」不可以，一定要造罪。那麼現在要得果報的時候，就是難，你要轉變就難。若是以前造罪的時候，那個力量弱一點，那麼現在得果報，是，也很苦，但是你就容易轉。這裡面也有這個問題。

問：那知道要死了才來念經的話，那是貪求自己的我愛。這樣子……

答：也有關係，還是貪求我愛，也是貪求我愛。

問：那功德還是有用？

答：功德還是有用，是的，就是靈不靈都沒有關係。你能在佛法裡面，尤其是般若法門，在裡面熏修，功德是存在的，不會徒勞的，不會是徒勞的，還是有功德的。

問：阿彌陀佛，昨天講那個觸的時候，觸差別，這個講眼觸說，三和所生，或者是所有其他的眼耳鼻舌身都是這樣。但是講根識境三事，比方舉個例子說聽歌劇、或者聽平劇，那麼有人起歡喜心，有人覺得它這是講悲歡離合，或者是喜怒哀樂，他覺得聽了很有感觸；但是另外一個人他覺得就是扯著嗓子叫而已。那同樣的根、境是一樣的，但是起的分別心是不一樣。這個照這個文上來講，是原來有原來的種子，那如果一直往前推的話，那是怎麼去說，他怎麼能夠他在最當初的時候，也許他前生熏習過，所以他就覺得這個好。但是如果說從來都沒有聽過的人，他去，等於是變成有人教導他是增上緣，跟他說這是好的，這是什麼什麼的，否則的話，就是說根跟境，兩個可以一樣，但是起的識就是不一樣。

答：是的，是的，你說得對。而這個，若有佛法的思想的話，那就又一樣，那就看法又不同。說是那個人唱戲唱得好，那若有佛法的思想呢，那就根本就不同了，而不會再欣賞，扯著喉嚨叫有什麼好。說是那個音要怎麼美，若有佛法的思想的時候，實在是浪費了自己的寶貴的生命的時間。那有那個時間去聽他唱歌呢？那有那個時間？就是，完全是智慧的問題。所以同一樣的境界，智慧不同，大家的觀點就不同，自然是這很正常的。是的，同一種境界，大家看法不一樣。

問：還有昨天講三摩地所行境色，是一個實法。是不是可以這樣說：就是它一定要，所謂實的話就是三摩地所能變現出來，能夠變現出地水火風所成就的，所以才叫做實。如果只是說像戒體的話，那事實上還是一個心法，所以就沒有叫它實？是不是可以這樣來判定？就用地水火風？

答：也是的，也可以這麼說。

問：還有最後一個問題，不是問題。我覺得昨天講燈的事情說：有的燈亮，有的燈不亮。這個有點問題。因為我們人的分別心，我們的眼根比較不利，所以看到就是好像還是亮的。可是如果是剎那生剎那滅的話，把它分割成無限點的話，那個點是不占空間、不占時間的，所以根本就沒有所謂連續，就應該不亮，那這樣就比較符合佛法的意思了。

答：這是那樣，因為我們這個生命，當然眼耳鼻舌身意是六根，前五根是色法組織，

各部分都不同。譬如說是我的左手有病，但是右手沒病，我的左眼有病，右眼沒病；或者都有病，或者有的病好了，有的病不好。這就表示有很多的燈，有的燈正常，有的燈不對了，有的時候明，有的時候暗，是譬喻這件事。智道法師舉這個譬喻，譬喻我們的生命體各部分的好壞的情況的變化，也可以這樣表達就是了。總而言之，我認為這個解釋倒是非常的合理，我們容易接受。這個種子它並不是常恆住的，它剎那剎那地變異，隨時就不同了，不是很靈活的，所以這樣也有一種無常的感覺。說是他有病，我沒有病，我這眼耳鼻舌身意，我是一切正常、是健康的，靠不住，隨時就不對了。譬如說現在燈是明的，隨時也會暗的，也有表示無常的意思，也可以這麼樣去理解了。

問：這個問題，請問十二緣起，它這裡反復說了好多次，用種種方式來說明。那這個講緣起差別來解釋十二緣起。這個可不可以請師父再講，它到底是為什麼會說這一大段？當然有的地方是說，像無明的話，它就講有多少多少種無明，那是種種不同的無明的差別。那有的時候講到像生什麼的，好像都是在三界裡面，就變成你的果的差別了。那它這一科，第四科，緣起差別，到底是在說些什麼差別？阿彌陀佛！

答：就十二緣起的差別嘛！

問：緣起各個，每一個……

答：緣起的不一樣，各式各樣的差別，各式各樣不同的相貌，各有不同的相貌。

問：師父，就是剛剛聖空師問的問題，岔出來一個小問題。這個小問題就是說，以前我們學的時候，就是說：「色聚中曾無極微生，若從自種生時，唯聚集生，或細、或中、或大。」（《瑜伽師地論》卷三）那這樣子來講的話，假設說，一個生命體，他得到這個異熟果報體的時候呢，他將會得到，比方說他老的時候，會得癌症，那就是說，會生了很多的不正常的細胞，那然後最後會因為這個癌症而死掉。那這樣子的話，在他一剛開始得到那個色聚的時候呢，是不是它也就是占了一個方分？

答：是的。

問：也是占了一個方分？

答：是的。

問：那然後呢，也就是按照它後來講的，「大聚無間小聚生，小聚無間大聚生」，（原文：或小聚無間大聚生。或大聚無間小聚生）各式各樣的因緣，然後以後發展出來。

答：是的。所以阿賴耶識裡面的種子，無窮無盡地會變化，無窮無盡地變化。我看《太虛大師年譜》，說是太虛大師他的師祖到東北去，拿到一個人參回來，給太虛大師吃。（見《太虛大師年譜》P. 31）太虛大師原來小孩兒的時候身體不大好，吃到了人參以後，不得了，身體健康，智慧勃發，就完全不同了。說是阿賴耶識的種子變現，但是人參會有這個力量，這又是一種現象。所以這上面也說到，日日的飲食的資長，這五蘊生起了，但是你吃的飲食也會有事情。也是有事情呢，但是也都是，那人參照理說，也是阿賴耶識變現的。所以這個地方呢，唯識當然的確說得非常圓滿。總而言之，裡面的要義，當然是阿賴耶識的變現，好也是它，壞也是它。但是這裡面呢，人為的作用也不否認。就是你去吃人參，這是你智慧的調動，他的師公、師祖給他人參吃。假設若不吃呢？那就知道了，不知道這件事。所以從這上看呢，一切法是唯心所現，但是不否認人為的努力。我們是到點了，到點了我們就下課，那麼這明天再說。

地十、昏昧

昏昧云何？謂臥威儀位，數重睡眠。

這是講十二緣起最後的一個「老死」的「差別」，講到這個「老」，分十七句。這裡說第十句是「昏昧」，昏昧是說他的睡眠，常常地要睡覺，睡得還是很重。

地十一、羸劣

羸劣云何？謂即於此位，無力速覺。

「羸劣云何？謂即於此位」，就是在睡眠的時候，「無力速覺」，沒有力量很快地就醒覺。

地十二、損減

損減云何？謂念慧衰退。

損減是什麼意思呢？「謂念慧衰退」了，記憶力不好。

地十三、衰退

衰退云何？謂念慧劣故，至於善法不能現行。

衰退是什麼意思呢？「念慧劣故，至於善法不能現行」，原來在壯年的時候，所能做到的善法，現在都做不到了；很熟悉的事情也都忘掉了。「至於善法不能現行」。

《披尋記》三〇四頁：

衰退云何等者：由念慧劣，是故名衰。由信等善法不能現行於前，是故名退。

《披尋記》上解釋的這個「衰退」解釋得很好，「念慧劣」所以叫做「衰」。「信等善法不能現行於前」，所以叫做「退」。精神恍惚了，所以都是不及格了。

我記不住是那部經論上說，說是壯年人他造業的時候，多數是要得果報的；老年人若是造業的時候，不一定得果報，就是諸根衰退了，力量不行。這可以很明顯地知道衰老的時候，這個時候不是個好時候。所以若想要做什麼事情能夠成功，要在壯年以前，青少年的時候開始，到壯年的時候應該成功了。若是壯年這個時候沒成功，老了就沒有希望了。「四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」（《論語》子罕第九）所以是要用功、要多努力，這個光陰在你們各位來說都是好時候，要愛惜光陰，我已經老了是不行了。

地十四、諸根耄熟

諸根耄熟云何？謂身體羸羸。

這個「諸根耄熟」，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都是老了。「耄」是高年的時候，稱之為耄；或者是八十歲、九十歲稱之為耄。「熟」也還是老的意思。「謂身體羸羸」，就是身體多病，而特別的羸弱。

地十五、功用破壞

功用破壞云何？謂彼於境不復明利。

功用是什麼呢？就是六根的作用，眼根的作用乃至意根的作用，這個功用破壞了。「謂於彼境」，謂彼六根在六種境界上，色聲香味觸的境界上。「不復明利」，不像以前那麼樣的明，眼睛也不明，耳根也不明，乃至意根也不夠明，就是沒有那麼好用了。

地十六、諸行朽故

諸行朽故云何？謂彼於後將欲終時。

「諸行朽故云何」，就是這個色受想行識、眼耳口鼻舌身意這些諸行，都是朽故，朽故了，不是那麼強壯了。「謂彼於後將欲終時」，謂彼那個老年人，就是在這個時間的以後，就是要結束了，命要終了，所以叫做諸行朽故。這個「故」，就是陳舊的那個故。

地十七、其形腐敗

其形腐敗云何？謂壽量將盡，身形臨壞，於諸事業無復功能。

「其形腐敗云何？謂壽量將盡」了，壽量沒有多少了。「身形臨壞，於諸事業無復功能」，他這個身體就是臨近到破壞的時候，所以對於任何的事情，都沒有能力去做了，所以叫做「其形腐敗」。

天二、結略義

此老略義者，謂依止變壞、鬚髮變壞、充悅變壞、火力變壞、無病變壞、色相變壞、威儀變壞、無色諸根變壞、有色諸根變壞、時分已過壽量將盡，略義應知。

「此老略義者」，前面這一共是十七句，十七句現在再把它歸納成要義。「謂依止變壞、鬚髮變壞、充悅變壞」。「依止變壞」是第一句，「鬚髮變壞」是第二句。

「充悅變壞」，這個充悅，「充」應該說是身體健康的意思，身體健康，心情快樂，叫做充悅；說「變壞」了，不那麼充實了，不是那麼快樂了。

「火力變壞」是第四句，「無病變壞、色相變壞」，「色相變壞」是第六句，「威儀變壞」是第七句，「無色諸根變壞」是第八句。「有色諸根變壞」。

「無色諸根」就是意根，意根裡面很多的功德，像念、慧這一類的事情。「有色諸根」就是眼根等前五根。「時分已過、壽量將盡」，這就是第十句。

那麼前面的十七句歸納成這裡的十句，這就是前面十七句的略義。

這個《披尋記》上解釋的，把它講一下：

《披尋記》三〇五頁：

此老略義等者：老支差別，前文別釋有十七句，今結略義總有十一。依止變壞等，別配差別中初六句；威儀變壞攝差別中次五句；無色諸根變壞攝差別中第十二、十三兩句；有色諸根變壞攝差別中第十四、十五兩句；時分已過、壽量將盡別配差別中第十六、十七兩句，應知。

「老支的差別」，前文別釋有十七句，「今結略義總有十一」，他說十一句。那麼「時分已過」算是一句，「壽量將近」算是一句，那麼就是十一句。「依止變壞等」就是第一句，「別配差別中初六句」，配前面十七句的前六句，就是這麼講好了。「威儀變壞攝差別中」的「次五句」，其次的五句，就是那個從第七句開始，第七、八、九、十、十一，到十一句。

「無色諸根變壞攝差別中」就是「第十二」、第「十三兩句」，就是那個念慧。「損減云何？謂念慧衰退。衰退云何？謂念慧劣故，至於善法不能現行。」就是這兩句。這是無色諸根的變壞，攝第十二、第十三兩句。

「有色諸根」的「變壞」呢，「攝差別中」的「第十四」、第「十五兩句」。「時分已過、壽量將近別配差別中第十六」句、第「十七兩句」，這樣子配合。

亥二、死差別（分二科） 天一、約補特伽羅相辨（分二科） 地一、彼彼有情
彼彼有情云何？謂那落迦等有情。

前面是解釋老的差別。這個「老」，本論的作者用這麼多的名句來形容。我們若為人解釋的時候，能記住五句都很多了。

這底下解釋這個「死差別」，死差別分兩科，第一科「約補特伽羅相」來「辨」別，又分兩科，第一科是「彼彼有情」。

「彼彼有情云何」，或者這裡面的意思類似、可能是在《阿含經》裡面有現成的

句子，那麼等於是解釋經上的句子，就是那一個、那一個眾生，這話這是什麼意思呢？「謂那落迦等有情」，地獄、餓鬼、畜生、人天這一切眾生。

地二、種類

種類云何？謂即彼一切。

「種類云何」，前面第一句「彼彼有情」，這第二句「種類」。「謂即彼一切」，就是那一類有情裡面還有很多的差別。譬如說是人間的有情，也是很多的人在這兒不同的；說畜生的世界，畜生世界也有很多的不同；地獄裡面的眾生，也是各式各樣的。但是這些眾生都是要死的，所以都是有死的這種事情。

天二、約法相辨（分二科） 地一、別辨相（分九科） 玄一、終

終云何？謂諸有情離解支節而死。

這是「約法相辨」，這第二科；前面「約有情辨」。這底下「約法相辨」，就是解釋這個死這個字，究竟是什麼意思？前面說有情，究竟是誰死，這個死是誰呢？就是有情死，所以不可能不說到有情。這上面說這個終，就是約死這一法的相貌來說。分兩科，第一科是「別辨相」分九科，第一科是說「終」。

「終云何？謂諸有情離解支節而死」，這個「解支節而死」，這個支節就是身體裡面有某一部分——在《俱舍論》裡面也有提到，本論前面也有提到——那一部分、那個部位不可以碰的，你若碰到它是痛得厲害，這個人就會死亡的。那麼我們人死亡的時候，就是一個支節、一個支節的被破壞了。因為死亡的時候這個地水火風，這個水火風不平衡，那麼就會碰到這個、破壞這個支節，破壞支節就死掉了。人死亡的時候這個苦，就在這裡受了很多的苦。

現在這裡說「終云何？謂諸有情離解支節而死」，就是沒有解支節而死這件事，那麼這就是化生的有情。化生的有情他是一下子就死掉了，叫頓死，頓然間就死亡了，而不是逐漸地死。這個逐漸地死才有這件事，才有解支節這件事；頓死就沒有這件事了，那麼他的苦輕一點。

玄二、盡

盡云何？謂諸有情由解支節而死。

「盡云何」，這第二句，這個盡是什麼意思呢？「謂諸有情由解支節而死」，這就不是化生的有情，他死亡時是逐漸逐漸地死的，所以就有解這個支節，破壞支節的時就痛，這個苦惱，這樣子痛苦而死。所以這個「終」和「盡」有這樣的差別。

玄三、壞

壞云何？謂識離身。

就是我們這個明了性的眼識，乃至阿賴耶識，它離開了這個生命體了，離開了這個地水火風組織的這個生命體，同它相分離了，這叫做壞。這壞字這麼講。

玄四、沒

沒云何？謂諸色根滅。

前面這個識離身這件事呢，在〈意地〉前面有講過，說是有的做惡業的眾生，先從頭部，識開始離身，那麼到心這裡，就完全死亡了；若做善業的眾生，那麼就從腳開始離身，他若識要離開就涼了，一直到心臟，然後就完全死亡了，這是有這樣的差別。

但是在《俱舍論》上，《俱舍論》說的話多數是《大毘婆沙論》上的，它說的和這就不一樣。它說：三惡道的眾生死亡的時候是由腳，這個識最後也可以說從上面、從頭部開始涼一直到腳，最後這個識從腳這裡分離，那麼就死亡了。死亡的時候，《俱舍論》上又多說了一句，就是這個身根最後完全壞了，這個識就分離了。這樣講呢，眼識、耳識、鼻識、舌識是先離開；身識和意識（《俱舍論》它不說八識），是同時離開的，它這樣講。

（《說一切有部俱舍論》卷第十：「於命終位何身分中識最後滅。頓命終者意識身根欬然總滅。若漸死者往下人天。於足齊心如次識滅。謂墮惡趣說名往下。彼識最後於足處滅。若往人趣識滅於臍，若往生天識滅心處。諸阿羅漢說名不生。彼最後心亦心處滅。有餘師說。彼滅在頂。正命終時於足等處身根滅故。意識隨滅。臨命終時身根漸滅。至足等處欬然都滅。如以少水置炎石上。漸滅漸消一處都盡。又漸命終者。臨命終時多為斷末摩苦受所逼。無有別物名為末摩。然於身中有異支節觸便致死。是謂末摩。若水火風隨一增盛。如利刀刀觸彼末摩。因此便生增上苦受。從斯不久遂致命終。非如斬薪說名為斷。如斷無覺故得斷名。」）

但是本論說到八識、說到阿賴耶識，那又不同一點。那麼說三惡道的眾生，這個識最後捨離的地方，是在腳這裡。沒有特別地把它分開，地獄也是這樣子，餓鬼、畜生都是這樣子。所以人死了，要到三惡道去的話，最後這個識離開身體的這個部位，是在腳，這麼樣講。那麼若是這個人死掉了以後，還是做人的話，在腹部或在臍（肚臍這裡），在肚臍。若是生天，那麼是在心臟，這樣講。

若是做阿羅漢，譬如說這個人是阿羅漢了，他不是凡夫，他最後入涅槃的時候，他的識有兩個說法。《俱舍論》說是在心臟離開，最後捨離的部位是在心臟這裡。但是《大毘婆沙論》又說呢，在頭頂，那麼這也是這樣說法。這是識離身的情况。

「沒云何」，沒這個字是什麼意思呢？「謂諸色根滅」，這個前五根都是物質所成的，就是色根壞了，叫做沒。

玄五、捨壽

捨壽云何？謂氣將盡位。

「捨壽云何」，捨壽這句話是什麼意思呢？「謂氣將盡位」，這是我們的出入息將要盡的這個時候、這個階段，叫做捨壽。

玄六、捨煖

捨煖云何？謂不動位。

「捨煖云何」，這個人身體不能動了，這個時候叫做捨煖。

這個「捨壽」和「捨煖」，捨煖是最後，捨壽是比較在先。

玄七、棄捨諸蘊命根謝滅

棄捨諸蘊、命根謝滅云何？謂時死。

這是第七句。第七句叫做「棄捨諸蘊命根謝滅」，這叫做「謂時死」，就是他的壽命滿了，就死掉了。這個時候，這個「命根」就是「壽」，這個生理的組織和心理連在一起不分離，叫做命；他繼續地存在叫做壽，這其實是一回事。這個「命根謝滅」的時候，就是指「時死」，當然壽命盡了，這叫做時死。這個時候「棄捨諸蘊」，這個說到蘊呢，生存的時候是蘊，若是死掉的時候就成死屍了，不名之為蘊了。

玄八、死

死云何？謂遇橫緣，非時而死。

就遇見一些意外的事情，或者是像是發生車禍；或者從懸崖上掉下來，摔死了；或者其他的水火刀兵這些事情。壽命還沒有盡就死掉了，這個時候叫做死。死的意思是這樣的意思，這麼講。

玄九、時蘊盡（分二科） 黃一、徵

時蘊盡云何？

黃二、釋（分二科） 宇一、第一義

謂初死未久位。

初死還沒有多久的時候，叫做時蘊盡。

宇二、第二義

又死魔業，名時蘊盡。

又重新解釋這個時蘊盡。這個魔，四種魔，死魔是四魔之一。這個死魔的業，怎麼叫做死魔業呢？就是「時蘊盡」叫做「死魔業」，把我們寶貴的生命破壞了，所以叫做死魔業。

地二、結略義

此死略義者，謂若死、若死法、若死差別、若死後位，是名略義。

「此死略義者」，前面這麼多的解釋，一共是九句。這個死的要義怎麼說呢？「若死、若死法、若死差別、若死後位，是名略義」，用這四句解釋。這底下《披尋記》說是：

《披尋記》三〇六頁：

此死略義等者：於中若死攝初二句，若死法攝次二句，若死差別攝次六句，若死後位結後一句，應知。

「若死」是「攝初二句」，「若死法攝次二句，若死差別攝次六句，若死後位結後一句，應知。」

申三、結

如是名為緣起差別應知。

這就是「緣起差別」，這個十二緣起的差別，到這裡完全解釋完了，所以叫「申三、結」。

未五、緣起次第難（分二科） 申一、別辨（分三科）

酉一、順次第說（分二科） 戌一、問難

問：何因緣故，無明等諸有支作如是次第說？

這是第五科「緣起次第難」，前面是第四科「緣起差別」。「生流轉」那裡一共是分九科，現在是第五科「緣起次第難」。這裡分兩科，第一科是「別辨」分三科，第一科「順次第說」，後邊還有不順次第（逆次第說）。這順次第，分兩科，第一科是「問難」。

這是「問：何因緣故，無明等」，問難這個「難」也還是問的意思，就是提出來一個困難的問題，叫你回答，就是這個意思。什麼理由這個「無明等諸有支」作這樣的次第宣說出來？先說無明而後說行，而後說識，乃至最後說生、老死，這個次第為什麼這樣排列呢？這樣子問。

這底下回答。

戌二、答釋（分三科） 亥一、第一差別（分二科） 天一、釋（分十科）

地一、無明緣行

答：諸愚癡者，要先愚於所應知事，次即於彼發起邪行。

回答裡面，「答釋」，解釋。分三科，第一科是「第一差別」。一共分三段、分三大科，這是第一科回答。回答分兩科，第一科是「釋」。這個「釋」這一科，分十科，第一科先解釋「無明緣行」。

「諸愚癡者」，就是很多的這個凡夫都是愚癡的人。「要先愚於所應知事，次即於彼發起邪行」，為什麼要先說無明呢？十二緣起裡面，這原因就是一切的凡夫的眾生，他一定要先不明白所應該明白的事情；所應該明白的事情他不明白，那麼這就是叫做無明。「所應知事」是什麼呢？就是眼耳鼻舌身意，就是色受想行識，而不是、不必說山河大地，主要是自己的生命體。自己的眼耳鼻舌身意，究竟是怎麼回事情呢？自己不明白，糊糊塗塗的。不明白了，還認為自己明白。所以這個無明，並不是說這個人是很笨的，像牛那麼笨的，不是這麼意思。當然笨也包括在內，也包括於世間上特別有知識的人，都在內，都是「於所應知事」而不明白，不明白這個道理。不明白道理，他心裡面不認為不明白，他會作種種的妄想、作種種的分別，於是乎就有種種的行動。「次即於彼發起邪行」，他就會發動種種不合道理的行動。

這段文是說得很略，眾生問題是什麼呢？都是不明白道理，但是他心有所求，都是心有所求。通常的道理應該是所求的事情，對自己應該是有利益的，應該是這樣子。但是用佛菩薩的智慧的觀察，我們眾生不是！眾生所做的事情是對自己有傷害的。為什麼會這樣呢？就是無知，就是愚癡，「愚於所應知事」，他糊塗啊！對於所應該知道的事情不明白，所以做一些傷害自己的事情，有這麼回事情。所以做糊塗的事情傷害自己，為什麼會這樣子？就是「無明」，所以這個最先的一個、重要的一個原因，就是無明。

「次即於彼發起邪行」，不合道理的行動。看下文和前面文都說到這件事。發動的事情當然是很多，可是若是歸類的話，就是一個福行、非福行、不動行，就這三件事。發出來這麼多的活動，這麼多的活動裡面，沒有一件事是對自己真實有利益的。

都是苦惱的事情，所以叫做邪行，不是一個解脫的事情。

這是解釋這「無明緣行」這兩個。

地二、行緣識

由邪行故，令心顛倒。

這是第二科「行緣識」。

「由邪行故，令心顛倒」，我們做了這種事情，做了福行，或者做了非福行，或者是不動行。你做了這樣事情以後，不是白做的，它會發生作用。這個業力、這個「行」這個業力，就使令我們這個心糊塗了。

原來我有一個想法，什麼想法呢？譬如這一個人他多少生，假設都是做男人，做了五百世的男人。但是五百零一世的時候就做女人，男人變成做女人了。做女人，譬如說這個男人他生存的時候，他總是認為自己是男人，沒有忽然間認為自己是女人的，沒有這回事。但是他若是死掉以後，他若還是做人的話，去做女人的時候，就是從中陰身的時候就開始了，他那個心情他認為自己是女人了！他就不自認為自己是男人。我最初心裡想這件事，聽這法師講課，講《四教儀集註》就講到這個地方，我心裡很奇怪。後來我就提出這問題，老師說：「無明緣行，行緣識」，就是這個「由邪行故，令心顛倒。」因為那業力使令他心顛倒了，他自己不知道他原來是男人，他不知道了，他認為他是女人了。比如說是一個女人，她在生存的時候，她會說「我是男人」？我看不會這樣講。可是造這個業力，就使令他糊塗，「由邪行故，令心顛倒」，就糊塗。

譬如說我也講過，這個人下地獄的時候，到這個猛火的地獄去。為什麼會到猛火的地獄去呢？就是臨死的時候，他的身體非常冷，凍得厲害。凍得厲害，他心裡面就希望有火，到火那個地方去身體會暖，所以他心裡要求有火。忽然間看見火了，心裡很歡喜，就到那裡去了，到那裡去就是到地獄去了。所以這件事是「由邪行故，令心顛倒」，所以這個業力啊！真是不可以造業啊！造了這種業，這個業就使令你糊塗。

而在《大毘婆沙論》上說到這個初果須陀洹，初果須陀洹到臨命終的時候，決定是正念分明的。那是聖人了，不是凡夫了，他心裡面明明了了，正念分明，不糊塗！為什麼？因為他得到畢竟空、無我、無我所的智慧了。這也是業，但這是「無漏業」。這個「有漏業」是邪行，使令你糊塗；「無漏業」不是，無漏業使令你心裡明了、明白、不糊塗，還是有這種事情。「由邪行故，令心顛倒」。

（《阿毗達磨大毗婆沙論》〈業蘊第四中自業納息第五之二〉下：「一切預流薩迦耶見已斷已遍知。雖暫起惡業。而不墮惡趣。如世尊說。若有身見已斷已遍知。具五功德。一者障三惡趣。二者遮五無間業。三者解脫種種諸惡見趣。四者無際生死已作分齊。五者臨命終時心神明了。有說。預流智腹淨故。雖有

惡業不墮惡趣。如有二人食不應食。一內火劣所食不消便致大苦。一內火盛所食易消不增大苦。如是異生及預流者。雖俱受境作不善業而諸異生智腹不淨。無聖道火故便墮惡趣受諸劇苦。諸預流者智腹淨故。於人天中但受微苦。」)

「由邪行故，令心顛倒」，這行緣識，你造了這個業，這個業就令你心裡面糊塗。當然這裡面初開始造業呢，這個業是種子，在阿賴耶識裡面是種子，並沒有現行去得果報。但是得果報的時候，這個種子就發生作用了，使令你心裡糊塗，就會有這種事情。

當然這個「心顛倒」，如果明白一點說，就是中有的最後一剎那的心。中有投胎的那個時候的一剎那心，心裡面糊塗，沒有正念；當然也就是有煩惱，有愛煩惱或者瞋煩惱。如果沒有煩惱不能投胎的，不能受果報，他不能得果報的，不能去得果報。

初果聖人和二果，因為他還沒能夠入無餘涅槃，他還在人天裡面，他去受果報的時候，也還是有愛的，因為他這個愛沒有斷。這個三果聖人呢，三果聖人這個欲界的愛是沒有了，但是還是有色愛，不過不是欲界的愛就是了。

所以煩惱沒有斷，若有這個有漏業，這是個問題。所以「由邪行故，令心顛倒」，那麼這就是「行緣識」，行為識作緣。那這樣說，若在種子來說，這個「識」當種子講的話，由於你這「無明」發動出來的「業」，為識種子作因緣。這個「識」的種子從那裡來的呢？從你自己的「行」創造出來的。

地三、識緣名色

心顛倒故，結生相續。

「心顛倒故，結生相續」，而現在這裡是說「現行」。造的那個業種子現在發生作用了，叫你去得果報的時候，你心裡面糊塗、顛倒。「心顛倒故，結生相續」，心裡面不是愛煩惱，就是瞋煩惱，有這樣的顛倒的煩惱的緣故，就結生相續了。這個「結」當個和合講，當和合講好了。就是這一念明了性的識，和父母的遺體相和合了，那麼這個生命體就出來了，叫做「生」，「由結而生」。這時候就是前一個生命雖然是滅了，後一個生命相續下來，沒有斷。雖然有生滅，但是沒有斷，又相續下去了。一個果報、一個果報地相續下來了，那麼這就叫做「識緣名色」。這是第三科「識緣名色」。

這個時候，就是「色受想行識」都具足，當然有阿賴耶識，還有個「識緣名色」。「識緣名色」，這個識——阿賴耶識的種子，也就是阿賴耶識為名色作因緣，是這樣意思，所以叫做「結生相續」。

這個地方還應該再說一下，在「識名色」這個時候，六根還沒有成就。這個時候成就的就是意根和身根有了，眼、耳、鼻、舌還沒有。還沒有這個時候，這個受胎的、

投胎的這個人，他自己不知道。他自己還認為是一個有生命的形體的，有個正常的身體的樣子，在一個地方住在那裡，他心裡面也照常地有種種的妄想，所以也是有色、受、想、行、識都具足的。

受想行識就叫做「名」；另外有父母的遺體，就是「色」；再加上阿賴耶識，就是這麼多東西和合起來，叫做「結生相續」。在十二緣起裡面說呢，就是「識緣名色」。

地四、名色緣六處

生相續故，諸根圓滿。

這是第四科是「名色緣六處」。這個生命體成就了，這個生命相續下去了，沒有中斷。那麼「識、名色」成就了以後，加上由母親的滋養，加上自己的業力的關係，他就逐漸地增長，所以叫做「相續」。相續到一個階段，叫「諸根圓滿」，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都圓滿了，六根都成就了，這時候就叫做「名色緣六處」。

地五、六處緣觸觸緣受

根圓滿故，二受用境。

這是第五科，就是「六處緣觸觸緣受」。

這個「根圓滿」，當然這時候是約人胎生來說，當然就是出胎了。出胎了以後，這個「根圓滿故，二受用境」，這個「根」，眼耳鼻舌身意六根都圓滿了，那麼他就會和色聲香味觸法去接觸；接觸就有識，就會有識。這個「根」和「識」這二個，這「二受用境」，這「二」就是根和識，根和識去「受用」色聲香味觸法的境界，那麼這裡面就是有「觸」，也就是有「受」，有觸、有受。所以這是第五句「六處緣觸觸緣受」。

地六、受緣愛

受用境故，若耽著，若希求。

這是「受用境故」，因為眼耳鼻舌身意這六根和六識，要受用色聲香味觸法的境界的關係。受用境界的時候，當然境界有滿意的、有不滿意的，若滿意的境界就耽著。這當然指現在，現在接觸到滿意的境界，就愛著這個滿意的境界，這貪心就來了。貪心了，就捨不得和這種愛著的境界分離。就希望，「若希求」，就希求繼續有滿意的境界，為我享受，那麼就是未來的了。「若希求」，指未來的所愛的境界，是這樣意思。

那麼這是第六科「受緣愛」，有受就有愛。

地七、愛緣取

由希求故，於方覓時煩惱滋長。

這第七科就是「愛緣取」。

因為這個貪心是愈來愈大，所希求的也是愈來愈多；老是不感覺到滿足，總是感覺不夠，有匱乏苦，追求、不斷地追求。追求的時候「於方覓時」，追求的時候，這個「方」和「時」，一個時間、一個處所，就是在隨時隨地、周遍一切處去追求，追求的時候。這個時候「煩惱滋長」，原來這個愛煩惱，也包括瞋煩惱，一切的煩惱都在內，繼續地增長廣大，那麼這就是「取」。在內心裡面愛煩惱增長，叫做「取」，而實在這裡面是有行動的，但是只在煩惱這一方面說就叫做「愛緣取」，這樣意思。

地八、取緣有

煩惱滋長故，發起後有愛非愛業。

這是第八科「取緣有」。

這個「煩惱」越來越厲害，「滋長」就是生長故。那麼同時也就有行動，就「發起後有」的「愛非愛業」，就會發動出來，招感後來的果報的「愛非愛業」，或者是愛的業、或者是非愛業；也可以說是福業、非福業，也可以這麼說。

當然是由自己的愛來推動，你想做善業也是自己的愛，你想做不動業也是自己的愛，不然的話這件事不能做。你不歡喜這件事，這件事是不能做的。那麼由煩惱增長就去造業，造業這時候，就是由前面「無明緣行」那個所造的業，由現在的「煩惱滋長」的這個「愛取」，使令以前造的業的力量大了，可以招感後來的生命果，招感後來的果報。後來的果報不是愛，就是非愛。

地九、有緣生

由所起業滋長力故，於五趣生死中苦果生。

這是第九「有緣生」。

由於自己，不是上帝，也不是別的東西，是由自己的身口意，主要是內心所發動出來的這個業。由煩惱的滋長的力量，這個業的力量也大起來了，所以在五趣中、「五趣生死」裡邊，這個苦果就現出來了。現在的生命一結束，那個苦果就來了，就來了。在五趣裡面，也就是在生死裡面，那個苦惱的果報就現出來了，那麼這就是「有緣生」。而那個「生」是什麼東西呢？也還就是「識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受。」還是這個。

地十、生緣老死（分二科） 玄一、標說

苦果生已，有老死等苦。

這是第十科「生緣老死」。生緣老死，分二科，第一科是「標說」，第二科「釋苦」。這是「標說」。

「苦果生已」，這個苦果已現前了，就是「識名色」已現前了，繼續地增長，那麼就有老死的這麼多的苦惱，「有老死等苦」惱。

這是「標」出來，下面解「釋」這個老死等「苦」。

玄二、釋苦

謂內身變異，所引老死苦；及境界變異，所引憂歎苦熱惱之苦。

這是第二科，解釋這個「老死等苦」，老死等苦是怎麼回事呢？「謂內身變異」，對外境來說，我們的身體叫做內，這個內裡面的這個身體，就是物質的這個身體，地水火風組成的身體，它有變化，變化的時候，就會有老死的痛苦。身體衰老了要死亡，老病死的痛苦，這是內身的變化有老死苦。

「及境界變異所引憂歎苦熱惱之苦。」「及境界變異」，就是當然是所緣的境界。所緣的境界有外邊的境界，也有內身的境界。自己老病的時候，自己心裡面也會緣慮，心裡面也不痛快；若外邊所愛的一切的境界也會變化了，那內心裡面就會引起「憂歎苦熱惱之苦」，這個「憂歎」，憂愁，這個歎是什麼呢？就是發出來語言，非常的傷心，所愛的境界都變化，變成不可愛了，心裡面憂歎。「熱惱之苦」，就是內心裡面煩擾不安，這個「熱」也就是煩擾，叫做熱，擾亂，那麼叫「熱惱之苦」。

天二、結

是故世尊，如是次第，說十二支。

這底下把前面這一大段結束了。所以世尊把這十二因緣，是這樣的次第宣說出來的。

這底下《披尋記》的文可以看一看，也都好，這些字怎麼解釋，我念一念也可以。

《披尋記》三〇七頁：

境界變異所引憂歎苦熱惱者：此所引苦，餘處說名愁、歎、苦、憂、惱。由可愛事無常轉變，悲傷心感，故名為愁。由彼發言恣嗟歎歎，故名為歎。因此拊膺，故名為苦。內懷冤結，故名為憂。因茲迷亂，故名為惱。復有餘釋，如下〈攝事分〉說。（陵本八十八卷三頁）今此所說，次第少異，然義無別，故應準釋。

「境界變異所引憂歎苦熱惱者：此所引苦，餘處說名愁、歎、苦、憂、惱」。這「愁歎苦憂惱」和這裡說是「憂歎苦熱惱」，應該是沒有很多的差別。

由可愛的事情無常了，轉變了，悲傷心感，就叫做「愁」，這個愁字這麼講。憂愁，這裡說「憂」；別的地方說「愁」。愁就是憂愁。

「由彼發言恣嗟歔歔，故名為歎」，發出來語言，「恣嗟」就是悲痛，發出來聲音，叫做恣嗟。這個「歔歔」就是哭泣、有哭泣的意思。「故名為歎」，這個歎字，憂歎，就是把這個愁歎、憂歎解釋完了。

「因此拊膺，故名為苦」，「拊膺」就是拍自己的胸，打自己的身體，這就叫做苦。這個人有的時候會這樣做，打自己。打自己，問題解決了嗎？就是這樣子。這個「拊」就是拍，用手拍自己，也就是打自己，「拊膺故名為苦」。

「內懷冤結，故名為憂」，這憂字這麼講，心裡面恨，那叫憂。

「因茲迷亂，故名為惱」，迷惑擾亂，叫做惱。「復有餘釋」，還有不同的解釋。「如下〈攝事分〉」裡面說。

亥二、第二差別（分四科） 天一、標

復有次第差別，謂依二種緣建立緣起次第。

前面解釋這個是第一種次第，「無明緣行，行緣識」這樣子解釋，這是第一種次第。這底下又「第二」種的「差別」，第二種次第。分四科，第一科是「標」。

「復有次第差別」，說前面有那樣的解釋，還有不同的次第差別。「謂依二種緣建立緣起次第」，佛說這個十二緣起，是依兩種因緣，建立十二緣起的次第。有兩個理由，那兩個呢？這底下是第二科，就是「列」出來。前面是標；這底下是列。

天二、列

一、內身緣，二、受用境界緣。

就是我們內裡面的這個生命體的因緣，從這裡來建立緣起的次第。第二個呢，由我們這個貪瞋的分別心，受用外面境界的，從這個立場來安立次第。

這是「列」，底下是「攝」。

天三、攝

內身緣，前六支所攝；受用境界緣，後六支所攝。

第三科是「攝」。「內身緣，前六支所攝」，這個「內身緣」，從內身的這一方面的情況安立緣起，就是十二緣起的「前六支」，無明、行、識、名色、六處、觸這

六個。這六個是按照內身的情況，安立的次第。

「受用境界緣，後六支所攝」，這個是由我們內心享受外境、愛著外境的受用境界這一方面，來安立其餘的後邊那六個支的次第，這樣子。其餘的就是從「受」開始，一直到「生老死」，一共六支。

這是把這個十二緣起來配這二種緣，這是第三科。下面第四科。

天四、釋（分二科） 地一、由內身緣（分二科） 玄一、能引支攝

先於內身起我執等愚，由此不了諸業所引苦果異熟故，發起諸業。既發起已，即隨彼業多起尋思。

這底下解釋，解釋分二科，第一科「由內身緣」，先分二科，先是「能引支攝」，能引生死苦果的，從這一方面解釋。

「先於內身起我執等愚」，為什麼約內身緣安立前六支的次第呢？這是我們眾生最初、最開始的一個大毛病，是什麼呢？先對「內身起我執等愚」，發起這個身體是我，會有這樣的糊塗。這裡面沒有我，而偏要執著有我，「先於內身起我執等愚」。這是一個糊塗，不是有我的、不是我。

當然這是佛說的話，不是我說的，我不敢說什麼話的。佛說要我們修四念處，我有一次向一位大法師講這件事，那位大法師說：修四念處不容易喔！他對我是這樣反應，不容易！但是我的心情不是這樣，我認為修四念處很容易，不是難事。就是按照經論上說的這樣想，你先修奢摩他。先用數息觀修奢摩他也可以，或者用其他的方法，就是觀這個臍輪這裡的起落。像南傳的法師這個方法，我也贊成，好！這樣修止。修止完了，修它一個鐘頭也可以、修半小時也可以，然後就思惟這色受想行識無我、無我所。這是像打妄想一樣嘛，沒有什麼難事。

就是這樣想：「色」是無常敗壞法，必朽之物，它是一定變成死屍的，不可能是永久生存的，這個不是我。你看就這樣想就好了，沒有什麼難事。「受想行識」也不是我，受想行識也是因緣所生嘛，都是由種種的因緣才有這件事。因緣是變化的，所以這個受也是變化。想也是因緣所生的，所以想也是有變化。行也有變化，識也有變化。一有變化就是無常的了，無常就不是我。我是常住的嘛！所以在色想行識裡面沒有我。就是這麼想，不必多想，就是這麼簡單地心裡面想。你想久了就有事情，這微妙就在其中矣！就有事情了，這個大智慧就來了。我不認為很難，不認為是很難的事情。

這上面說是「先於內身起我執等」，當然我們一般的凡夫，我們不是哲學家，哲學家也可能會有一點事情；色是我，受想行識是我，不講什麼理由，反正就是我，就

是這樣講。那麼就是這樣「於內身起我執等愚」，起我執，現在說這是糊塗，不應該有我執。不應該有我執，而執著有我，這就是糊塗。

「由此不了諸業所引苦果異熟故」，起了我執以後，當然就要保護這個我，而自己就要有所求，要有所求來保護這個我。一個是有所求、一個是保護這個我，有所求和我也可能有關係，也可能不一定有關係。總而言之，一個是有所求、一個是執著有我，這裡面就會發出來很多、很多的問題。

所以於「先於內身起我執等愚，由此不了諸業所引苦果異熟故」，由於有了糊塗、不明了，沒有智慧的關係，不但是不明白無我的道理，同時也不明白「諸業所引苦果異熟故」，也不明白。不明白我若是發動出來這樣的業、這種活動——或者福業、非福業、不動業——發動這個業，它將來的後果是苦惱。到三惡道是苦，來到人間也是苦，到諸天去得了禪定也還是苦。不是壞苦就是苦苦，再不然就是行苦，就是這麼多，還有七苦、八苦、無量苦。不知道這個業力將來有後患，是大苦，不知道；認為是樂的，對我是有利的。所以「由此不了諸業所引苦果異熟故」，這個苦果，果就是異熟，異熟就是果，異熟故。「發起諸業」，所以自己毫無疑問地就為了這個目的，而去發動這件事情，就有這種活動了，就創造這個業力，那麼這就是「無明緣行」了。

「既發起已，即隨彼業多起尋思」，你發動了這個業力以後，還沒能停留在這裡，而自己還會生起很多很多的分別心。那麼這是什麼意思呢？就是這個業、發動了很多的業，在造業的時候，也就是內心在活動的時候。這無明也在活動，無明也在活動、內心也在活動，你才能夠造業。這樣一造的時候，在阿賴耶識裡面熏成了業的種子了。所以「既發起已，即隨彼業多起尋思」，造了業以後，隨業又生種種的尋思。種種「尋思」，隨順無明煩惱的尋思，那就是「愛取」，又是潤業。無明發動了業，愛取又來滋長這個業，也有這種事情，業就會強起來。

——※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・
—※—・—※—

這是昨天我沒有回答的問題，它這上寫了名字，我看了一段。我今年三月間在台灣，遇見了很多的法官、檢察官，還到了那個倒不是法庭，就是到法院的大堂裡面去講，聽我講開示，還有這種事情。法官還向我徵求意見，處理案子有時候有困難，不容易，這個案子不容易處理，應該怎麼處理，問我這件事。

我看見提出來這個問題，當然這是一個很……這也就是法官，所以能寫出這篇文來。如果不是法官的話寫不上來，我唸這一段，不要完全唸。

問：在作用顛倒，「誤殺」這一科，佛法的業果是造惡者雖有殺生，無殺生罪？

答：是有這個事情。

問：在餘生感壽量短促的果報，而不落三惡道。

答：這前面十善業道那地方有提到這事。

問：同學對此似乎仍有疑問。想試以一案，以法律的觀點來補充解釋；請院長參考是否可行？案例：某丙惡心欲殺害某甲，

答：記住：某丙欲殺害某甲。

問：以毒酒置桌上，

答：放在桌子上。

問：宴請某甲。

答：當然這是一個陰謀。

問：不料卻由不知情的某乙喝下而致身亡。

答：某乙不知道嘛，到了，把毒酒喝了，他就死掉了。

問：試問：某丙的犯罪行為應如何論斷？

答：當然這件事若正式告到法院，法官要判這件事。她這地方說得很詳細，我念一段好了。這個標題

問：分析：

答：前一段是分析，第二段是結論。

問：在法律的理論上，

答：我們這裡有多少位是學法律的呀！不只一位。

問：在法律的理論上，某丙欲殺害某甲，卻誤殺某乙，是客體、打擊錯誤；

（客體錯誤與打擊錯誤，是二種不同的處理及論證方式。客體錯誤，是一開始開槍的對象就是錯的，例如誤乙為甲加以殺害；打擊錯誤則對象是正確的，開槍的對象是甲，但自己的技術不好，誤打中乙。）

答：這是法律上的話，客體、打擊錯誤。

問：依犯罪構成要件，分析某丙的犯罪行為如下：對某甲，在主觀構成要件，故意致人於死（故意殺人）。

答：他是主動有預謀的。

「構成某丙對某甲的殺人行為」，這個先不說。

（案：1．「故意致人於死」，按故意犯之行為係故意並希求其結果發生，應使用「故意殺人」。「致人於死」之用語，係使用於「過失犯」，過失犯之主觀構成要件為應注意、能注意、而不注意，即在客觀預見可能發生危險性之情況下，應

注意、能注意、而不注意，導致他人因其過失行為而死亡；如開車不小心發生車禍，有人因此車禍而死亡時，應使用駕駛人「過失致人於死」，不能用「過失殺人」一詞，蓋「殺人」一詞屬價值用語，本身即包括「故意」之意涵在內。

2・學說上所稱的「打擊錯誤」（又稱打擊失誤或方法錯誤），係指行為人所為之攻擊行為，由於實行失誤至其所損傷之客體與行為人原所欲損傷之客體不同。問答中所提之案例中，所欲殺害之對象與真實死者對於殺人罪而言，都是適格的行為客體，所以是一種「等價的打擊錯誤」，究應如何處理，學說上有不同看法：

(1)

甲說：只要是打擊錯誤就不用區分等價或不等價，一律成立未遂（原欲損傷之客體）與過失（實際損傷之客體），兩罪想像競合。在等價的打擊錯誤，既然行為人主觀上的目標並沒有受到傷害，就不能算是行為人犯罪既遂，因為此時行為人之故意只具體地針對特定攻擊客體，而不包含其他行為客體。

(2)

乙說：與客體錯誤為相同之處理（視是否等價而定）。換句話說，在等價的打擊錯誤，處理的方式也應該和等價的客體錯誤一樣，論以犯罪既遂。以殺人罪為例，法律概念上應該只有殺人的故意，而無所謂殺死那一個人的故意可言。殺死那一個人的故意，是一個事實上存在，但是就其被害客體的特定化，在法律的評價上並沒有意義。

因此，法律上對於客體錯誤之評價亦有二種看法。）

問：在主觀構成要件，是故意致人於死。

答：那麼這是有意的。

問：明知道有意使其發生。在客觀構成要件，某甲沒有喝下致死的毒酒，並沒有死亡結果。

答：某甲沒喝，他沒有死。

問：從計劃到實行過程的種種行為，

答：「在客觀構成要件……從計劃到實行過程的種種行為」，這個某丙是這樣做了，他的有意是殺害某甲。但是某甲沒有喝下致死的毒酒，沒有死亡。

問：所以不構成某丙對某甲的殺人行為。

答：不成立！因為他要殺某甲，某甲沒有吃，某甲沒有死，這個罪名不成立。（但成立殺人未遂罪）法官這樣判了：罪名不成立。

問：對某乙來說，主觀構成要件，某丙欠缺殺害某乙的「故意」，

答：他沒有這種心，沒有這個動機。

問：只成立過失的犯意，

答：過失殺人（過失致人於死），是這樣意思。

問：應注意、能注意、而不注意。

答：「應注意、能注意、而不注意」，這話怎麼講？（案：即在客觀預見可能發生危險性之情況下，應注意、能注意、而不注意，導致他人因其過失行為而死亡。）

問：在客觀構成要件，某乙喝下某丙預備的毒酒而死亡。構成某丙對某乙，成立過失致死的犯罪。

答：「過失致死的犯罪」，就是成立了誤殺的犯罪，犯這誤殺罪。

這是分析，這底下「結論」：

問：某丙對某甲的犯罪行為不成立，對某乙成立過失致人於死，法律上刑責為有期徒刑五年，或者三年、或一年。

答：法官判好了。

（案：某丙對某甲應該是殺人未遂，且罪名、罪刑應重於對某乙的過失致人於死（依殺人罪減輕，但最重仍可判死刑），且應成立殺人未遂和過失致死兩項罪名。）

問：在故意殺人的刑責為死刑，

答：故意殺人成功了是死刑。

問：無期徒刑或十五年以上有期徒刑。相較之下，過失殺人（過失致人於死）的刑責是輕微許多。此與佛法在業果上對誤殺，只有餘生壽命短促，不墮三惡道；是否同理可解？

答：佛法裡面說誤殺，將來得兩種果報：一個是壽命短促，一個是你還是要還他一命。還他一命的時候也是誤殺，也不是有意的，但是把他殺掉了。一個是還他一命，一個是壽命短促，就是得這樣果報。那麼國家的法律，過失殺人（過失致人於死）犯罪很輕，那麼判他的罪也是很輕。當然這個地方判不到將來壽命短促這件事，也沒有說是要還他一命的事，這事沒有，但是在佛法裡面還是這麼說的。不過是若有這種事情的話呢，可能是要經過法律的制裁；雖然是誤殺，還是要經過法律制裁的。那麼這就是現報，誤殺還是有現報的，除非是跑了，現在來說也很難跑。這底下還有。很有意思，我再把它唸完。

問：對人性，孟子、荀子有性善、性惡之說，佛教唯識家的立場，是單獨建立從心王、心所來看，心王本身不善也不惡。

答：心王是無記的，唯識上這樣分析。

問：心所法有善、有惡、有無記，當心識與染汙心所相應時，創造的思想行為就是染

汗罪惡的。

答：是的，是這個意思。

問：想請問院長，在當今的環境教育普及，人普遍有道德因果的觀念，但是為什麼仍舊有種種罪大惡極的犯罪事情發生？

答：這個我不同意。你說「普遍有道德及因果的觀念」，不是的，有道德觀念的人不多，有因果觀念的人都不多。

只有一部分相信佛法的人，不是全部相信佛法的人；一部分相信佛法的人有道德觀念，有因果觀念，不敢做惡事，惡事不敢做。

我以前我初出家，當然我是一個小小的出家人，仗著老法師的光明，在老法師座下，借老法師的光明，做個出家人而已。但是我也不知道什麼原因，選我做方丈，在一個廟裡做方丈、做了住持，乃至今天我在這裡擔任這個責任。我知道擔這個責任這個人，你心一剎那、差一點，地獄就現前了，就是三惡道。你若不差，當然沒有這三惡道的事情。你在一個團體，尤其是我們佛教，團體負責的時候，你這個心差一點，就是三惡道。但是別人不知道，別人不知道是怎麼回事，只是你自己知道，你差一點就是三惡道。如果說是沒有因果觀念的時候，我認為那件事不得了。如果沒有因果觀念，你在寺院裡面做領導人，在佛教團體做領導人，很危險、很危險。

所以你說是普遍的有道德因果觀念？就是佛教徒不見得完全有道德觀念。但是這是每一人做的事情，自己負責；也不影響你，也不影響我。他做的功德很大，是他的，我若不做，還是沒有功德；他造罪，也是他負責，不是我負責，誰都是完全自己負責。所以我不必去看別人，不去看別人面孔，我自己要努力。我自己不努力，那你就在三惡道裡，或者在人天裡流轉生死，就是這樣子。所以這個社會上，還會有很多的罪大惡極的事情，還是會發生的，還是有的。

問：二、以殺人犯為例，在他殺人的那一剎那的意識狀態為何？

答：殺人當然有貪心殺人，有瞋心殺人，為了保護自己要殺人；或者不是保護自己——我無所謂，我這一說話就能有效，就可以開槍——那他無所謂，不相信因果的人，根本就無所謂。但是我在想，儘管是不相信因果，不相信有道德、非道德，但是若做了惡事以後，心不安，心不會安的，心會不安。

還就是這樣子，就是平常不學習佛法，沒有因果觀念的人，只是權力很大的時候，他這個忿怒來了的時候，他什麼都不管：「你可以管我？我要怎麼的就怎麼的！」就是這種態度，當然就是這樣子。

所以殺人的那一剎是不一樣，你貪心殺人，瞋心殺人，為保護自己殺人，或者自己的權力很大，無所謂，各式各樣的心情都是不一樣的。

問：他清楚自己的罪惡行為嗎？

答：那是不一定的，這很難說，這很難說的。有的人也可能他也清楚，但是這個罪非造不可，停不下來，就是這樣子。

我剛才說，應該再加上一段：我在一個團體裡面，就說是佛教團體——我要做董事長，我要做住持，我要做佛學院院長，我要做領導人——你先要想好，先要想好。在這個地方住，就是和三惡道是為鄰的，就在三惡道的門口，是這樣子。你要想好，你差一點，這個三惡道的門就開了，要知道，你要想好！

所以，幫助別人做事，而是領導人負全部責任，幫助人做事那個人他不負全部責任。因為他和那個領導人商議好了這麼做，他等於是奉命執行，所以他有罪，他罪業不大，要那個領導人負責。而且有些其他的事情，別人不能知道的。

所以佛教裡面做領導人，這件事你要發大悲心，發慈悲心。發大悲心，要相信因果，要把貪瞋癡要去掉，要發清淨心，你再做這件事，你再負這個責任。不然你不要做，你不要做這件事。

問：如果一念的善根發現，有可能放下刀子而懺悔其罪業嗎？

答：這個情形也是有，也會有，但是這種事情多數還是在有佛法流行的地方，才可能有這種事情。沒有佛教的地方還不是太容易，也可能有，但是不會太多。

玄二、所引支攝（分三科） 黃一、標

由業與識為助伴故，能感當來三種苦果。

「由業與識為助伴故，能感當來三種苦果。謂根初起所攝苦果、根圓滿所攝苦果、受用境界所攝苦果。即名色為先，觸為最後。」

這是「三雜染」裡面的最後一個雜染，就是「生雜染」。生雜染裡面的解釋一共是分四科：第一科「生差別」，第二科「生艱辛」，第三科「生不定」，第四科「生流轉」。現在就是第四科「生流轉」裡面的科。這個生流轉裡面「約自身辨」，在這裡面一共是分九科。

分九科裡面，現在是第五科「緣起次第難」，就是十二緣起的次第，為什麼排成這樣的次第？有三種解釋，第一種解釋過了，現在是「第二差別」。第二差別裡面先是「標」，第二科是「列」，第三科是「攝」，第四科是「釋」。解釋這科裡面，第二種差別，就是第二種解釋它的次第，是約兩個理由來解釋的。第一個是「內身緣」，約「內身」，約這個生命體安排它的次第。第二個是「受用境界緣」，就是約我們的這個內心的貪，受緣愛，愛緣取，約這個次第排成這樣的次第的。

這個「內身緣」裡面是「先於內身起我執等愚，由此不了諸業所引苦果異熟故，發起諸業。既發起已，即隨彼業多起尋思。」這就是解釋「無明緣行」的意思。無明緣行、行緣識，這兩個就是能引支。無明緣行、行緣識是「能引支」，是能引來苦果的力量。

「由業與識為助伴故」，這以下是「所引支」，就是所引來的苦果。這分三科，第一科是「標」。

就是「由業與識為助伴故」，這是無明緣行的時候，造了福業，或者是非福業，或者是不動業，這個業力與識為助伴，就是與阿賴耶識做助伴，就是陪伴它、同它合作的意思。同它合作的結果是怎麼樣呢？「能感當來三種苦果」，就是能招感來將來的生命三種苦惱的果報，是這樣的意思。

這句話是「標」出來，底下就是把三種苦果「列」出來。

黃二、列

謂根初起所攝苦果、根圓滿所攝苦果、受用境界所攝苦果。

「謂根初起所攝苦果」，這三種苦果，是那三種呢？「謂根初起」，就是我們眼耳鼻舌身意有六根，六根在初起的時候，只有兩種根，一個身根，一個意根；其他的眼、耳、鼻、舌是後起的，所以「根初起所攝」的「苦果」，那個時候叫什麼名字呢？就是「名色」，就是在十二緣起裡面的名色支。名色支這個時候，就是已經有了身根

和意根了，這就是我們眾生根初起所得的苦果。

「根圓滿所攝苦果」，根圓滿就是六處，「名色緣六處」，這個時候六根都有了，眼、耳、鼻、舌也有了，在這個範圍內的苦果。

「受用境界所攝苦果」，這是第三個。「受用境界」，就是要與境界相接觸，所以「六處緣觸」，接觸的時候，這也是苦果，是我們得到的苦果。

所以業力與識為伴的時候，得到這三種果。這是列出來，底下加以解「釋」。

黃三、釋

即名色為先，觸為最後。

這三種苦果在十二緣起裡面就是「名色為先」，它在前面，最先開始的。然後就是六處，最後就是觸。這就是若約人來說，就是已經出胎以後，同六種境界接觸了的時候。

地二、由受用境界緣（分二科） 玄一、能生支攝

又於現法中，依觸緣受，發起於愛。由受用境界緣廣起追求，或由事業門，或由利養門，或由戒禁門，或由解脫門，發起欲求、內身求、邪解脫求。如是求時，令先所起煩惱及業所引五趣生死果生。

「又於現法中，依觸緣受，發起於愛」，這底下是「由受用境界緣」。前面是由「內身緣」說前六個次第；現在是第二個原因，由享受境界的苦樂，而排成這樣的次第。

這一科分兩科，先說「能生支」。前面是引，能引、所引；這底下是能生、所生。用這一個引、一個生，用的字是不一樣的。

「又於現法中，依觸緣受，發起於愛」，「又於現法中」，就是這個「內身緣」，這個生命體已經完全成就了；成就了以後，又在現實的情況裡面，「依觸緣受」，就是隨順六根去接觸六種境界，這個時候內心裡面有覺受。有覺受又怎麼樣呢？「發起於愛」，心裡面的愛欲就動起來了。因為受有順樂受，有順苦受，有順不苦不樂受的情況。所以順樂受的時候，這個愛心（貪愛心）就生起來了，所以這個時候有「受緣愛」。

「由受用境界緣廣起追求」，受用了可愛的境界的時候，那個貪心就增長了，廣大地去追求所愛的境界，那麼就是取，「愛緣取」了。

「或由事業門，或由利養門，或由戒禁門，或由解脫門，發起欲求」，這底下說到取的煩惱的嚴重性，有這麼厲害。

「或由事業門」，這個廣大的追求，怎麼樣廣大法呢？「或由事業門」，或者這個人他創造出來很多的事業。窺基大師解釋，這個「事業」，就是侍奉王，或者自己做國王、或者是做國王大臣，在政府裡做事的，叫事業門。

「或由利養門」，利養門就不是在政府裡做事，就自己做農工商，做農或者做種種生意的這些事情，得到了財富這些事情。

「或由戒禁門」，這個事業門、利養門這是一般的這種情形，戒禁門就是外道了。這個外道他持種種戒，由這一方面去滿足他所希求的事情。

「或由解脫門」，解脫門就是他心裡面想要得涅槃，當然這就是邪梵行求，要解脫生死，六道輪迴的苦惱，希望得到涅槃，這指外道說的，「或由解脫門」。

「發起欲求、內身求、邪解脫求」，前面事業門和利養門這兩種門，「發起欲求」，發起對世間的塵勞，色聲香味觸的希求。「內身求」，就是由戒禁門，希望將來得到一個快樂的生命，生到天上享天福，有這種求。「邪解脫求」，就是由解脫門，由解脫門希望得到色界的四禪，或者無色界的四空，那認為就是得涅槃了，解脫生死之苦了，這是邪解脫求。

「如是求時，令先所起煩惱及業所引五趣生死果生」，這樣去求的時候，在這個「愛緣取」，這是偏重於內心的煩惱那一方面說。其實在的情形，在煩惱活動的時候同時也有造業了，同時也會造業的。所以這個愛取，由前面這個取，這樣希求的時候，就是愛緣取的時候，「令先所起煩惱」，就是在內身緣的時候，那個無明所起的煩惱，及無明所造的那個行的業力，行的業力就在阿賴耶識裡面就引出來，就是這個識、名色、六入、觸、受。這是業所成就的種子，由現在的愛取的煩惱，來加強了那五支的力量，所以就引「所引」，所以就引出來「五趣生死果生」，這個五趣是三惡道加人天，生死果出現了，就是十二緣起的那個生支，十二緣起：愛緣取，取緣有，有緣生那個生。

前面這說是「能生支」就是受緣愛，愛緣取，取緣有，那麼這三支是能生支。

玄二、所生支攝

既得生已，老死隨逐。

這個「五趣生死果生」，這個生就是所生支；就是前面這個愛緣取、取緣有，能生所生出來的生。不但是生，「既得生已，老死隨逐」，這個老病死、憂悲苦惱也隨著來了，這就是「所生支」。

這樣子，前面是約「內身緣」和「受用境界緣」，成就這樣的十二緣起次第。

亥三、第三差別（分二科） 天一、標列

復有次第差別，謂由三種有情聚。一、樂出世清淨，二、樂世間清淨，三、樂著境界。

「復有次第差別」，這是第三個理由，解釋十二緣起次第的原因，這是第三個不同的理由。第一科是「標列」。

「復有次第差別」，還有不同的理由，說明十二緣起次第的不同。什麼呢？「謂由三種有情聚」，聚者類也，就是無量無邊的眾生裡面可以分成三類，那三類呢？

「一、樂出世清淨」，這個眾生他歡喜佛法，希望解脫生死苦得到涅槃，超越世間的涅槃是最清淨的，這是佛教徒。

「二、樂世間清淨」，他歡喜人天的境界，這是最清淨的。當然就不歡喜三惡道了，這表示不願意做惡事，歡喜做善法。但是這個人還是靠不住的，他若煩惱來了，也會做惡事的。

「三、樂著境界」，第三類的眾生又和前兩類不同，他歡喜，將來的事情我不管，我就現在我要快樂，我歡喜眼前的色聲香味觸都要滿意，這是我所追求的。將來清淨、不清淨，誰知道那件事？

所以這是分眾生有這麼三類，這是標出來。底下第二科解釋，解釋分三科，第一科「由初有情聚」，先解釋第一個。

天二、隨釋（分三科） 地一、由初有情聚

由初聚故，滅諸緣起，增白淨品。

「由初聚故」，樂出世清淨的這個佛教徒，「滅諸緣起，增白淨品」，他修學佛法的時候，他是修這個三十七道品，學習四念處，滅除去無明，無明滅故則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅。「增白淨品」，逐漸地增長無漏的智慧，那麼就得涅槃了。這是滅除出去生死的緣起，這是樂出世清淨的這一類眾生。

地二、由第二有情聚（分二科） 玄一、初三支攝

由第二有情聚故，不如實知諸諦道理。若住正念，或作福業，或作有漏修所引不動業；若不住正念，便發非福業。或起追悔所引，或不追悔歡喜所引心相續住。

「由第二有情聚故，不如實知諸諦道理」，現在解釋這個「第二有情聚」，分兩科，第一科是「初三支攝」，是十二緣起，頭三個支。

「由第二有情聚故」，他是創造生死的這一類，但是還是不是完全是糊塗的。是

「不如實知諸諦道理」，他先決條件還是要有無明，他不能真實的通達苦集滅道四諦的道理。世間，三惡道是苦，人天也是苦，他不知道。他不知道人天也是苦，就不知道苦諦。不知道苦諦是由集諦來的，又不知道出世間的滅諦、道諦，他不明白這個道理。但是這種人還是有多少道德的觀念，所以他還是有點分寸。

「若住正念」，就是約道德觀念的時候，他的心安住在正念，不損害任何人。「或作福業」，他有可能做一些利益別人的事情，也利益自己，也利益他人的這種好的事情。

「或作有漏修所引不動業」，或者他若進一步，他能夠去修學梵行，放捨了世間的欲，修學禪定，得色界定、得無色界定，但是是有漏定。因為什麼呢？沒有修四念處，他只是降伏表面上的煩惱，不能斷煩惱的種子；煩惱的種子還在，所以是有漏。雖然是有漏，但是是屬於禪定的，有大力量，所以叫做「修」。由這樣的努力的修行，能引出來這個「不動業」，就是禪定，他心能夠明靜而住，達到色界定、無色界定的這個高深的禪定的境界，成就了這樣的業。

這個「住正念」的這個眾生，是「第二個有情聚」，樂世間清淨的人能有這麼大的成就，但是這是在住正念的時候。

「若不住正念，便發非福業」，他有時候也會糊塗的，那麼就不管是道德、不道德，不管這件事，只要對我有利就行了。於是乎「便發非福業」，他就會創造很多的不可愛，很多苦惱的事情，有罪過的事情了，那就要到三惡道去了。

「或起追悔所引，或不追悔歡喜所引心相續住」，這兩句話是結束這一段文。「或起追悔所引」，就是發非福業的時候呢，他就創造了一種追悔。這個「追」，就是我以前造了罪業，現在有點後悔。這個後悔不是造業的時候，是業造完了的時候。造完了，這有兩個時候：一個在生存的時候，一個在死亡以後，在中陰身的時候。生存的時候，有時候心不安那麼會後悔了；死亡的時候中陰身一出現，這個惡果報出現了，後悔了，後悔來不及了。那麼這個時候「心相續住」，就是他造了這種業，熏習在他的阿賴耶識裡面。這個加起來就是「無明緣行，行緣識」，就是這麼回事。這是「追悔所引」的「心相續住」。

「或不追悔歡喜所引」，前面住正念的時候做了福業，做了福業的時候心裡歡喜，為善最樂。等到死亡的時候，中陰身現前的時候也快樂，因為有可愛的境界出現了。那麼若造不動業，生到色界天、無色界天，那更是超過了欲界的境界，他也不是追悔、不後悔的，也是心情快樂。那麼這種境界，也還是「無明緣行，行緣識」。「心相續住」，就是「行緣識」的境界。造了這個業，就在阿賴耶識裡面相續地存在下去，造了業，這個業就不失壞了，就相續地安住在阿賴耶識裡面。

這是說初三支，無明、行、識，「無明緣行，行緣識」這三支。

玄二、次三支攝

彼又如前，於下中上生處，次第能感當來三種苦果，謂名色為先，觸為最後。

這是十二緣起裡面「次三支攝」，就是「識緣名色，名色緣六處，六處緣觸」。

「彼又如前」，這個眾生，這個第二類眾生也和前面一樣，「於下中上生處」，這個下中上，就是「下」就是三惡道；「中」就是人天；「上」就是色、無色界的地方，應該這麼說。但是《披尋記》的解釋不一樣。

「下中上生處，次第能感當來三種苦果」，隨其次第，能夠招感當來的三種苦果，就是「名色為先，觸為最後」，中間是六處，就是這樣子，有這種苦果。

《披尋記》三〇八頁：

彼又如前於下中上生處等者：此中彼言，謂第二有情聚。或求欲生，或求樂生，各有三種生處差別，謂下中上。〈有尋有伺地〉中，已說其相。〈陵本五卷六頁〉於彼彼處，依內身緣能感當來三種苦果。謂根初起所攝苦果、根圓滿所攝苦果、受用境界所攝苦果。此三差別，前文已說，故指如前。

地三、由第三有情聚

由第三有情聚故，依現受用境所生受，於現法中，如前次第起後六支，謂受為先，老死為後。

前面的「第二有情聚」解釋完了，這底下「第三有情聚」。

「由第三有情聚故，依現受用境所生受」，第三有情聚呢，這一類的人，他就依據、隨順愛著的心情去活動。現在受用的境界「所生受」，在所受用的境界上，生出來順樂受、順苦受、順不苦不樂受。

「於現法中，如前次第起後六支」，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，這六支就出來了。「謂受為先，老死為後」，就是說這六支就出來了，所以有這樣的次第。

西二、逆次第說（分二科） 戌一、問難

問：何因緣故，逆次第中，老死為先，說諸緣起？

前面這是有三個理由，解釋十二因緣的次第。這加起來，總起來，都是隨順的次

第來說的——都是由無明緣行，行緣識，乃至生緣老死——都是這麼說的，這是順次第。這底下是「逆次第說」，就是不按前面說了，逆次第，就是按照由後面說到前面去。這一段分兩科，第一科是「問難」，先提出這個問題來難問你。

「何因緣故」，什麼理由是「逆次第中，老死為先，說諸緣起？」因為在《阿含經》裡面有這種說法，就是不按照順的次第，逆著次第說，先說老死，然後說生。為什麼有老死？因為有生。為什麼有生？因為有有。為什麼有有？因為有愛取。就是一直說到無明，就這樣子。為什麼要先從老死這地方說十二緣起呢？

戌二、答釋

答：依止宣說諦道理故，以生及老死能顯苦諦。

「答：依止宣說諦道理故」，這是根據佛陀宣說苦集滅道四諦道理的次第，所以就先說老死了。怎麼回事情呢？

「以生及老死能顯苦諦」，這個生命體，識、名色一開始，苦惱就來了，最後就老死了。這樣的講解能顯示人生是苦，使令我們生厭離心，才能夠有解脫出離生死的願望。這是教導我們發道心的意思。所以先從這裡講，是這麼意思。

這是一個問答，逆次第說一個問答。第一科是「順次第」，現在第二科是「逆次第」，底下是第三科「舉異經說」。

酉三、舉異經說（分二科） 戌一、引經難

如世尊言：新名色滅為上首法。問：何故不言諸無明滅為上首耶？

這又是一種說法，是「舉異經說」。也就是這個《阿含經》裡面有不同的說法，和前面的說法不一樣，怎麼說的呢？先「引經難」。

「如世尊言」，像佛在《阿含經》裡面說。「新名色滅為上首法」有這麼一句話。（瑜伽師地論略纂卷第四：新名色滅為首。緣起經說。）這個「新名色滅」，這句話怎麼講呢？這個新是對舊說的。有舊的就有新的，有新的就有舊的。這個「新」，就是現在生起的就是新；若是以前，或者多少天、多少月、多少年，或者是幾千萬年以前就有了，那就是舊的。現在生起，就叫做「新」。這指什麼呢？指「名色」說的。新生起的名色，這話什麼意思呢？「新名色」，在十二緣起裡面來看，就是生老死那個「生」支，十二緣起裡面生、老死，那個「生」。那個生怎麼講呢？就是「識緣名色」就開始了，我們的生命體就從這裡開始。

我們一般說，約人來說，是降生的時候這才開始。但是在十二緣起裡面不是這時候，在「識緣名色」的時候，生命就開始了，那麼回事。生命開始。但是現在說是，

以前那個識緣名色，名色緣識，那是以前熏習的。現在，這個生命體現在的時候生起了，生老死這個生是「新」的。

這樣說呢，就是前面那個「無明緣行，行緣識，識緣名色」那個名色，是指「種子」說的，是以前的、是舊的。現在這個「生老死」的這個生呢，是指「現行」說的，種子生現行了，這個生命體開始了，種子生了現行，這個時候叫「新名色」；「滅」這個名色滅了，不生了。「為上首」，為最重要的部分，開始的部分，從這裡開始。

經上有這麼一句話，就先把經裡的話引出來，底下提出這個「問」題來。

「何故不言諸無明滅為上首耶」，經上這句話是什麼意思？為什麼不講很多的無明滅了為最上首、為最重要的？先要滅除無明，這問題才能解決。怎麼說是新的名色滅為上首呢？為最重要的呢？提出這麼一個問題。

我們若是為人講十二緣起的時候，就是每一個支解釋、解釋就好了，但是這個文你看出來有很多問題，有很多的事情。提出這個問題，看底下解釋很有意思的。

戌二、依義答（分二科） 亥一、標施設

答：依心解脫者而施設故。

這句話是根據什麼說的呢？「依心解脫者」，心解脫者是誰？是阿羅漢，不是凡夫。都不是說是初果、二果、三果，是阿羅漢說的。阿羅漢他得到了心解脫。我們前面講過了，無明滅得慧解脫；愛滅得心解脫，是這麼意思。那麼這個愛滅得心解脫的阿羅漢，前面說「新名色滅」這句話，是根據得心解脫的阿羅漢，「而施設故」，而是這樣說的。「施設」就是這樣安排，安排這樣的言說，根據阿羅漢來說的。

這是「標」，標出來這個意思、這個大意。《阿含經》（緣起經）說「新名色滅為上首法」，說這句話的用意，是「依心解脫而施設的」，這就把大意說出來了。這理由還沒有講、還要再解釋。底下就解釋，「釋所由」。

亥二、釋所由（分二科） 天一、名色不生

由彼於現法中種子苦及當來苦果不生而滅，故說名色為先，受為最後，得究竟滅。

「由彼於現法中種子苦及當來苦果不生而滅，故說名色為先」，說這句話。「由彼於現法中」。這底下解「釋所由」，分兩科，第一科是「名色不生」，第二科是「愛隨眠滅」，這個科分得好。

「由彼於現法中」，就是由於那個阿羅漢、那個聖人，他在現在的生命體裡面、現在的色受想行識裡面，也就是現在的日常生活的境界裡面。「種子苦」，種子苦是

什麼呢？就是那個阿賴耶識裡面的識、名色、六入、觸、受，叫種子苦。這個種子苦沒有力量，阿羅漢他的異熟識裡面的識、名色、六處、觸、受，也有這種種子，但是沒有力量。沒有力量又怎麼的呢？就是「當來苦果不生」，現法中那個名色的種子沒有力量使令將來的苦果生起；沒有這個力量，所以將來苦果不生。將來苦果是什麼？就是生老死那個「生」。生老死那個「生」不能生，它不能生起。不能生起，所以將來的生老死的那個「生」就滅了，「不生而滅」，都不能生起。

我們這個沒有修行的人不行，我們阿賴耶識裡面的那個「識、名色、六入、觸、受」有力量。這個生命體死掉了，還是有生老死出來的。阿羅漢不是，阿羅漢他不生，就是名色不生，就是「新名色滅」，阿羅漢他是這樣子。

因為這樣的關係，名色滅故，說「名色為先，受為最後，得究竟滅」，這個阿羅漢他不會再去投胎了，所以沒有生。名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則受滅，受是最後滅，阿羅漢是這樣子，所以就這麼說。

所以《阿含經》（緣起經）上「新名色滅為上首」，就說出這句話來。這個說的，這裡面的道理還沒有明白，下面這一科就明白了，第二科「愛隨眠滅」。

天二、愛隨眠滅

又於現法中受諸受時，愛及隨眠永拔不起，說名為滅。由彼滅故，以彼為先，餘支亦滅。

阿羅漢他現法中，他的異熟識裡面，那個名色、六處、觸、受的種子，不能夠再生出來生老死。什麼原因呢？這底下說出來了。

「又於現法中」，這個阿羅漢他也不是完全都入定，他也是眼耳鼻舌身意出定了的時候，他也會接觸色聲香味觸法，他也有受。也一樣，有的時候大寒大熱，或者是也會有時候阿羅漢也可能會有病，有老病，或是有種種不如意的事情，也是有的。

「受諸受時，愛及隨眠永拔不起」，阿羅漢有聖道的力量，他有這個苦、空、無常、無我的智慧。受諸受的時候，他有那個無常、無我的般若的智慧，這個愛煩惱不動。沒有愛，遇見可愛的境界他不愛，遇見不可愛的境界也不恨。也不愛、也不憎，也不憂、也不喜，住最上捨。所以愛不起，愛的煩惱也沒有了，就是「愛及隨眠永拔不起」，聖道的力量把愛和隨眠永久的消滅了，永久也不會再生起了，「愛及隨眠永拔不起」。這樣有什麼關係呢？就是這個愛取不再去滋潤那個「識、名色、六入、觸、受」的種子了，不去加強它的力量了。所以「說名為滅」，所以說「新名色滅」，新名色沒辦法生起。

像我們沒有聖道的人，遇見可愛的境界就愛，遇見不可愛的境界就恨，時常地動

煩惱；你動，就把內心裡面的識、名色、六處種子，就加強力量了。加強力量，那麼這個生命體死掉了，又有「識、名色、六入、觸、受」又生起了，就生了。原因就在這裡，原來是這麼回事。

所以「愛及隨眠永拔不起，說名為滅」，「說名為滅」叫做「新名色滅」。也就是生老死那個「生」不起了，不生則不老死了，也就沒有愁、歎、苦、憂、惱，也都沒有了。

「由彼滅故，以彼為先餘支亦滅」，由彼那個生（就是新名色）滅，生滅故，老死滅；老死滅故，憂悲苦惱滅；剩餘的支也都滅了，是這麼回事。

申二、總結

如是等類，宣說緣起次第應知。

前面有順次第的解釋，分三科，和「逆次第」的解釋，還又引《阿含經》（緣起經）的這個「新名色滅」的解釋。所以宣說十二緣起的次第是這樣子，應該知道。

未六、緣起釋詞（分二科） 申一、問

問：何故緣起說為緣起？

前面是第五科，是「緣起次第難」，為什麼十二緣起是這樣的次第？這底下是第六科了，「緣起釋詞」，「緣起」這句話、這兩個字合起來做一個名詞，這個名詞解釋、解釋，什麼叫做緣？什麼叫做起？分兩科，第一科是問。

「何故緣起說為緣起」，有什麼理由，佛安立了緣起的名字？你講一講，這緣起這名字怎麼講？你講給我聽聽。

這是「問」。底下回「答」，回答分五科，第一科「依字釋名」。

申二、答（分五科） 酉一、依字釋名

答：由煩惱繫縛，往諸趣中，數數生起故，名為緣起。此依字釋名。

「由煩惱繫縛」，這先解釋這個「緣」字，後來解釋這個「起」字。什麼是緣呢？

「由煩惱繫縛」，我們有愛，主要是愛煩惱。有愛、有憎，有各式各樣的煩惱。煩惱把我們綁住了，這就叫做緣。

「往諸趣中」，把我們綁住了，綁到什麼地方去了？綁到在天道、人道、三惡道裡面去。

「數數生起」，一次、又一次地在五趣裡面現出來生命，就叫做起。

這樣說呢，就好像人犯罪了，把你綁起來送到牢獄裡頭去，你不去也要去。人的

心是無記的，在唯識上說「心性は無記的」、沒有煩惱。沒有煩惱，你起了煩惱，煩惱就把你這一念心綁去了，不是在天上，就是人間，再就是三惡道。

「由煩惱繫縛」的緣，「往諸趣中，數數生起故，名為緣起」。緣起這麼講法。

「此依字釋名」，解釋這兩個字，這樣解釋緣起的名字。

酉二、依剎那義釋

復次，依託眾緣，速謝滅已，續和合生，故名緣起。此依剎那義釋。

第二科「依剎那義」解「釋」，剎那滅的意思解釋。

「依託眾緣，速謝滅已」，前面只是提到煩惱，煩惱繫縛的緣，其實緣是很多的，不只是煩惱，但是煩惱這個緣是太厲害了。現在這第二科呢，就不單指煩惱。

「依託眾緣」，依止很多的緣：因緣、次第緣、所緣緣、增上緣。

「速謝滅已，續和合生」，這個「速」指剎那剎那地滅，剎那生、剎那滅；剎那滅、剎那生。滅了是沒有了，但是又繼續地和合生了。和合生，又滅了；滅了，又生了，「故名緣起」。是這樣的意思。

「依託眾緣」就是緣；「速謝滅已，續和合生」就是起。

「此依剎那義釋」，這是依止剎那生滅來說的，來解釋的。

酉三、依有作用義釋（分三科） 戌一、標義

復次，眾緣過去而不捨離，依自相續而得生起，故名緣起。

「復次，眾緣過去而不捨離，依自相續而得生起，故名緣起。如說：此有故彼有，此生故彼生，非餘。依此義故，釋名應知。」

這是第三科「依有作用義釋」，從這方面解釋緣起。

「眾緣過去而不捨離」，說依託眾緣生起，一剎那間就過去了。剎那、剎那地都過去了。這個話的意思包括的範圍廣一點，如果是明白一點說呢，譬如說是約人這一生，他造了很多的善業，或者是造了很多的罪業，在時間上剎那、剎那都過去了。雖然造了很多的業，但是過去了；過去是過去了，而沒有捨離。你看這句話說得妙，還沒有捨離。

怎麼講呢？這個唯識的經論上說的道理，有些地方說得很複雜，我們很難懂。但是他還是有一個道理講出來：就是我們剎那、剎那地造了很多的業過去了；但是同時在我們內心裡面熏成了種子，這個種子不捨離，它和你的心在一起住，它不走。這個造業的這些現行的活動，是剎那、剎那地都過去了，沒有了。譬如昨天我們吃饅頭，或者念佛、或者拜佛、或者拜大悲懺；這個時間已經過去了，現在已經沒有了。但是

你拜大悲懺的功德在你心裡面存在，它沒有過去，還是現在，所以叫做「不捨離」。

「眾緣過去而不捨離」，眾多現行的事情剎那、剎那地都過去了，但是在創造的時候，剎那、剎那地熏成了種子，還在你心裡面相續住，沒有分離，沒有捨離。沒有捨離，「依自相續而得生起」，所以將來的時候，你內心裡面那個種子，那個業力，它就發生作用了，又得果報了。所以「依自相續而得生起」，又生起果報了。那就叫做「緣起」，這叫做緣起。

「眾緣過去而不捨離，依自相續而得生起。」這個解釋倒是很重要，就是讓你相信因果的道理，在這個地方。

戌二、引證

如說：此有故彼有，此生故彼生，非餘。

前面是「標義」，這底下是「引證」。這句話也是《阿含經》上說的話。

「如說：此有故彼有，此生故彼生」，這件事情有了，所以就有那件事。在十二因緣上：無明有故行有，行有故識有，識有故名色有，名色有故六處有，乃至生有故老死有，是這樣。「此生故彼生」，無明生故行生，行生故識生，識生故名色生，乃至生生故老死生，就是這樣子。那麼這就叫做「此有故彼有，此生故彼生」。

但是這個文，在《瑜伽師地論》下文，自己有解釋。自己就解釋這「此有故彼有，此生故彼生」。那上面的解釋呢，現在這裡的《披尋記》的解釋，也是本論下文的解釋。《瑜伽師地論》對這個文有不同的解釋。《披尋記》這個解釋，我們一看就可以知道。

另外一種解釋「此有故彼有」，是「無作用緣生義」。「此生故彼生」，是「無常緣生義」，這個解釋也很好。

「無作用緣生」是怎麼講呢？就是：不是大自在天生的，也不是梵天、也不是神我生的，像前面說過這話，不是這個生的，叫做「此有故彼有」。就是每一個無量無邊的所生法，各有各的因緣，就是這樣的因緣，而生起一切法的。不是大自在天生的，也不是那個神我生的，不是這些邪因緣生的，是這個意思。

「此生故彼生」是「無常因緣生」，是什麼意思呢？這個所生法是無常的，能生的因緣也是無常的。如果說是無為法，不生不滅的無為法，它不能生一切法的。「此生故彼生」，就是否認無為能生一切法，否認這件事。就是所生的是有為，是有生有滅；能生的因緣，也是有生有滅的。

唯識的經論上，它說話，明明白白地告訴你，這樣講。就是這樣子，「無為」不能生一切法；能生的、所生的都是有為，都是有生滅的，這樣子說。

我們有的時候，你去讀別的經論，或者是看有的大德，或者寫出的對聯，寫出的文章，有的時候就有這種事情。你若是看見這個話，再去看那個話，就有分別，就覺到有問題。所以我們佛教是思想自由，但是你若不注意看還不知道；你若注意你就會知道。哦！是有為，所生的是有為、有生滅，能生的也是有生、有滅。無生無滅的法，不能生法，不能做生起的因緣。

「非餘」，就是這個意思。就是「此有故彼有，此生故彼生」，是這樣子。無作用、無作緣起，無生的緣起，就是作用也不能夠……梵天王也不能生一切法，無生無滅的無為法也不能生一切法。所以「非餘」，不是，不是那個餘。「餘」就指梵天王來說，指無為法來說。那個是不能做生諸法的因緣的。所以「如說：此有故彼有，此生故彼生」。

所以這樣說，和前面說「眾緣過去而不捨離，依自相續而得生起」，這都是有為的境界。都是你自己的分別心，你自己的身口意，眼耳鼻舌身意、色受想行識創造的。這樣子生起是諸法的因緣，諸法生起的因緣；不是梵天王，也不是無為法。

戌三、結名

依此義故，釋名應知。

根據「此有故彼有，此生故彼生」，以此道理解釋這個緣起的名字，應該知道。

《披尋記》三一〇頁：

眾緣過去而不捨離等者：諸緣生法依託眾緣生現行已，因已受盡，自性已滅。然彼無間熏習相續有種子生，雖經久劫，猶能令彼愛非愛果異熟當熟，是即因性名為緣起。《緣起經》說：此有故彼有，此生故彼生。當知謂此無明隨眠不斷有故，彼無明纏有；此無明纏生故，彼諸行轉。如是諸行種子不斷故，諸行得生；諸行生故，得有識轉。如是所餘諸緣起支流轉道理，如其所應，當知亦爾。因名緣起，果名緣生，即此差別。如下〈決擇分〉說。（陵本五十六卷十五頁）

酉四、依數壞數滅義釋

復次，數數謝滅，復相續起，故名緣起。此依數壞、數滅義釋。

又第四個解釋，「依數壞數滅」的「義」解「釋」。

「數數謝滅」，這個「數數」，指一期生命說的。有剎那生滅，有一期的生滅，還有大期的生滅，有三種生滅。現在指第二個生滅，是一期生滅。譬如說約人來說，我活一百歲，這一百歲叫做生，死掉了以後叫做滅。死亡的時候叫做滅，沒有死的時

候叫做生，加起來，就叫做一期生滅。這個生滅之後，死了，滅了以後又相續地生起了，又有新的生命生起了，那麼這就叫做「緣起」。就是「數數謝滅，復相續起」，就是數數地有因緣生起了，而又數數地滅壞了；滅壞了，又有因緣又生起了，就是這樣子，所以叫做「緣起」。

「此依數壞、數滅義釋」，來解釋，數數地有破壞的因緣，數數地滅壞了，這樣解釋。

酉五、依等覺義釋（分二科） 戌一、標義

復次，於過去世，覺緣性已，等相續起，故名緣起。

這底下是第五個解釋，「依等覺義釋」，分兩科，第一科是「標義」。

「復次，於過去世」，就是以前。說是這個緣起的道理是誰講的？是佛陀說的。其他的人，誰知道這個道理呢？佛在過去世，他成佛的時候，他覺悟了一切眾生在生死裡流轉，是由因緣有的，覺悟了都是因緣有的。

這個「緣性」是什麼意思呢？就是因緣的體性。因緣體性，有的是因緣，有的是等無間緣，有的是增上緣，有的是所緣緣，這個因緣的體性有這麼多的差別。

佛成道的時候，覺悟了一切緣起的體性，覺悟了。覺悟了以後，「等相續起」，這個等字怎麼講呢？就是佛所宣說的緣起，和佛所覺悟的緣起，是相等的。這麼講可能好一點。就是這個「等」，就是如實的意思，也不增也不減。按照諸法這個緣起的真實的情況，相續地為我們宣說出來，那麼叫做起。

「覺緣性」是緣，「等相續起」是起。這「相續起」，就是佛慈悲，相續地為我們宣說這樣的佛法，這叫做起。佛自己覺悟，叫做「緣」；為我們宣說，叫做「起」。佛的大慈悲、大智慧，這個「等」是佛的智慧的意思，他說法說得非常的真實。佛為我們說法也是大慈悲，所以能相續地為一切眾生死轉法輪的意思，「故名緣起」。

戌二、引證

如世尊言：我已覺悟，正起宣說，即由此名展轉傳說，故名緣起。

「如世尊言」這底下引證，就說「我已覺悟，正起宣說」，就是佛自己說：我已經覺悟了緣起的道理。「正起宣說」，這個「正」就是那個「等」的意思，也就是真實不虛的意思。是為我們發起這樣的言說，發起這樣的宣說，來開導我們。「即由此名展轉傳說」，「故名」，叫做「緣起」。

——※——※——※——※——※——※——※——※——

問：請問師父，剛剛講那個「此有故彼有，此生故彼生」，此有故彼有是無作用緣生，此生故彼生是無常因緣生。能不能請師父再詳細地解釋？

答：「此有故彼有，此生故彼生」，我們通常解釋：「此有故彼有」，是同時的，「此生故彼生」是前後的，通常這麼說。但是在《瑜伽師地論》裡面，它沒有這樣說。它是說「此有故彼有」，就是每一種因緣所生法，都有它各別的因緣，有那個因緣就有那個因緣所生法，這就叫做「此有故彼有」，是各別的，每一法都有各別的因緣。如果說是大自在天生一切法呢，一切法雖然有差別，生一切法的因緣無差別，就是一個大自在天能生一切法。那麼這樣的呢，佛法是說不同意，不同意大自在天有這種作用，否認這件事，所以叫做「無作用緣起」。每一法有每一法的因緣，是不同的。下地獄去是有下地獄的因緣，生天有生天的因緣；說這個人的壽命長，那壽命長有個因緣；這個人有智慧，他有智慧的因緣；這個人笨，他有笨的因緣。因緣是很差別的，無量無邊的。如果說就是一個上帝，就是一個大自在天，那為什麼有這麼多的差別，怎麼解釋？所以是否認大自在天能生一切法，沒有這件事，沒有這種作用，大自在天沒有這個作用。而是「此有故彼有」，是這樣的，一切法的有，是這樣子有的，也就是：無明有故行有，行有故識有，識有故名色有，乃至生有故老死有，這樣子。

「此生故彼生」，那麼就是也有人主張：不是大自在天生的，也不是神我生的。是怎麼生的呢？無為生一切法，由無為而有一切法的。大自在天是一種，還是有情識的，有情識的一種有力量的天神。現在說無為不是這樣子，無為是一種理性。這一切差別，無量無邊差別的事物，是由那無差別的理性生起的，這樣講。這樣講，其中有一點，和大自在天相同，就是一因生一切法，一因生一切法。圭峰禪師，華嚴宗的五祖圭峰禪師，《原人論》，他說的也有道理。中國的儒家、道家，主張：道生一，一生二，二生三，三生萬物。那麼推源來說，推其本源來說，就是道能生一切法。說是老虎是吃人的，老虎從那兒來的？是道生老虎。這話對不對呢？不可能有這種道理。人也是由道生的，老虎也是由道生的；也可以說這個道就是無為，由無為生出一個老虎來，由無為生出一個毒蛇來，由無為生出一個人來。無為為什麼會有這種差別的作用？怎麼講？這就很難為人接受。若佛法來說呢，不是！不是無為，而是有為。每一法有各別的因緣能生法的，而這能生的因緣都是有生滅的；而不是不生不滅的無為，不是道生一切法，不是這樣。所以否認是不生不滅的無、否認不生不滅的無為生一切法，所以叫做「此生故彼生」。

未七、緣起緣性（分二科） 申一、辨緣性（分二科）

酉一、舉無明望行（分二科） 戌一、問

問：無明望行為幾種緣？

「問：無明望行為幾種緣？答：望諸色行為增上緣，望無色行為三緣，謂等無間緣、所緣緣、增上緣。」

現在是第七科「緣起緣性」。「緣起」就是十二緣起，無明緣行，行緣識……，這一共是十二支。「緣性」就是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣；就是「因緣的體性」，因緣、緣起的差別性，叫緣性。這一段裡面分成兩科，第一科是「辨緣性」，第二科是「釋妨難」。現在第一科來說這個因緣的差別性，這麼講好了。分成兩科，第一科「舉無明望行」。分兩科，第一科是「問」，第二科是「答」。現在是問。

「無明望行為幾種緣？」這個十二緣起的第一支是無明。「無明」在前面我們解釋過，無明是什麼？是心法。有色法，有心法，無明是心裡面的昏昧性。「望行」，第二支是行，這個無明和行相望，就是相對的時候，為幾種緣？無明對行來說，無明有幾個力量來幫助這個行呢？是這個意思。這個行的生起，無明給它多少力量，或者這麼講也可以，就是給它做幾種緣。一共就是四種緣，因緣、次第緣、所緣緣、增上緣，一共四個緣。那麼無明對行來說，它能給它做幾種緣，做幾個力量呢？

戌二、答（分二科） 亥一、辨二種

答：望諸色行為增上緣，望無色行為三緣。

這底下是回「答」，回答分兩科。第一科是「辨二種」，辨別兩種情形，那兩種呢？色行、無色行。「望諸色行」，這是一種；「望無色行」，這又是一種。

無明緣行這個「行」，分兩種行：一個是色行、一個無色行。「行」這個字，一共是分三種行，就是身行、口行、意行，身口意三行。身口意三行裡面，這個身行、口行是屬於「色行」，是有形相的；這個意行，是心法，不是地水火風，那麼就叫「無色行」。是這樣意思。

這兩種行，「無明望行」，這個無明若對色行來說它幾種緣？是什麼力量呢？「為增上緣」，無明對這個色行來說，它在四緣裡面是增上緣，就是幫助它起來活動，幫助它生起活動，那麼叫做增上緣。這個身的活動、語言的活動，無明都能有力量幫助它們，就是這麼一個緣，幫助它們生起活動。這個無明是心、是心法。這個心幫助身活動，幫助語言的活動，這當然是很順理成章，應該是說得過去了。

「望無色行為三緣」，無明若對無色行，對這個意行，那麼內心的活動，指內心的活動來說，那個無明能給它幾種力量呢？

亥二、釋三緣

謂等無間緣、所緣緣、增上緣。

「謂等無間緣、所緣緣、增上緣」，就是三種。三種，第一種是「等無間」，等無間我們前面講過好多次了，就是前一剎那心過去了，倒出來一個空位，後一剎那才能生起，那麼這就叫做等無間緣。前一剎那滅去了，後一剎那才能生起，有這麼一個緣。如果它不滅，後一剎那不能生起，那就沒有等無間緣了。現在這個無明望無色行，就是望心行，對這心行來說，第一個緣就是等無間緣。

第二個是「所緣緣」，就是次一剎那心要依前一剎那心為緣，才能生起，生起來以後又能去緣前一剎那心，所以就是所緣緣了。

還有一個「增上緣」，增上緣那就是幫助它活動，次一念心生起來幫助它活動，做種種的活動，它都能有助力。

這樣說呢，無明這個心法，對於無色行的心法有三種緣；對於色法只有一種緣——增上緣，有這樣的差別。

第一科是「辨二種」，第二科是「釋三緣」，解釋這三種緣。

酉二、例餘支相望（分二科） 戌一、標例

如是餘支為緣多少，應如此知。

這無明望行是這樣子，識緣名色，名色緣六入，乃至生緣老死，其餘的支，它有多少緣，也應該這樣子可以知道了。這就是說了這麼一句。

「標例」。這是第二科「例餘支相望」，前面說無明望行，那麼例餘支相望也就應該知道多少了。分兩科，第一科是「標例」。第二科「別辨」，別辨裡面先「約有色支辨」。

戌二、別辨（分二科） 亥一、約有色支辨

謂有色支望有色支，為一增上緣；望無色支為二緣，謂所緣緣及增上緣。

「謂有色支望有色支，為一增上緣」，這個有色的支望有色支，那一支是有色支呢？譬如說這個名色支；無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，名色這一支，這個名是心法，色就是色法了。這個有色支望有色支，望六處，名色緣六處。六處裡面，眼耳鼻舌身這五處是色支；意處就是心法，就是無色支了。所以名色裡面的色，若對六處來說就是「有色支望有色支」，有色與有色相望。相望，看看它們的關係，在四緣裡面是那一種關係呢？「為一增上緣」，只有一個緣，就是增上。前面的四大、名色裡面的四大，能逐漸地、逐漸地加強前五處的成就，就是這麼一個緣。

「望無色支為二緣，謂所緣緣及增上緣」，就這有色支若對無色支來說，對無色支來說，那是那一個呢？就是有望於生（我們或者說這個有望於生）；愛緣取，取緣有，有緣生，這個「有」這個字就是無明緣行那個「行」，裡面也有心，也有無色支，也有有色支。身口就是「有色支」，意就是「無色支」了。

現在說那個「有色支望有色支」，那麼就是望生，有緣生。生，就是識緣名色，就是名色，裡面也有色、也有無色。若有色就是拿一部分，就是這兩支拿出來一部分，就是有色支對有色支，那就是謂一個緣，就是「增上緣」了。

或者生緣老死，老死裡面，這老裡面也有心，也有無色支，也有有色支。四大衰退了，那就是「有色支」；這個念慧衰退，就是「無色支」。老這個字是通於有色支，通於無色支。念慧衰退是心，是「無色支」；四大衰退，諸根衰退，那就是「有色支」。

那麼生緣老死那個「生」，生就是名色支，名色支裡面有色，就是有色支對有色支。若是對這個「老」裡面的無色支，那就是有色對無色。

「謂有色支望無色支為二緣，謂所緣緣及增上緣」，這個所緣緣，是心法，才有所緣緣的。那個念慧它能緣這個生支，也有「增上緣」的力量。

亥二、約無色支辨

若無色支望有色支，唯為一緣；望無色支為三緣，謂等無間緣、所緣緣、增上緣。

「若無色支望有色支，唯為一緣」，無色支望有色支，剛才也講過了。譬如無明緣行，無明望行，那麼就是無明是心法，是「無色支」；「望有色支」，就是行支裡面有一個色支，有個色。「唯為一緣」就是增上緣了。

「望無色支為三緣」，這個無色支望無色支，譬如說「愛緣取」，愛是心法，是無色支，取也是無色支。就是無色支望無色支它有三個緣，一個是等無間緣、一個所緣緣、增上緣，這樣子一共是四句，通通講過了。

申二、釋妨難（分二科） 酉一、不說因緣難（分二科） 戌一、問

問：何故諸支相望無因緣耶？

前面是說「辨緣性」，就是在十二緣起裡面辨別這個因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，辨別這四個緣。這以下是「釋妨難」，解釋其中有些妨礙的地方，解釋解釋。分兩科，第一科是「不說因緣難」。

這四緣裡面，前面講這一段裡面，只說到增上緣、等無間緣、所緣緣，沒有說到因緣，所以這是個問題，就提出來。

「問：何故諸支相望無因緣耶」，四緣裡面沒有說因緣呢，這是什麼道理呢？這是問，底下回答。

戌二、答

答：因緣者，自體種子緣所顯故。

這個因緣，不是說彼此相望，這一個支和那一個支相對望，不是這樣。「因緣」是自己和自己來相望的，自己和自己相望的。譬如說無明，就是無明的種子能生起無明的現行。譬如愛煩惱，生起愛煩惱的現行；六處，六處的種子生六處的現行。它不是和別的支相望，是自己和自己相望，那叫做「自體種子緣所顯故」，自家的種子來顯示這個因緣的道理。

而現在這個文是諸支相望，無明支對行支，行支對名色支，名色支對六處支，六處緣觸，觸緣生，生緣老死，都是在現行上的法上相望的，沒有談到「自體種子緣所顯」的意思，所以沒有提到「因緣」。當然是有因緣的，每一法都有因緣，可是這裡就沒有提這件事，是這麼意思。

酉二、說依因果難（分二科） 戌一、問

問：若諸支相望無因緣者，何故說言：依因果體性建立緣起耶？

「問：若諸支相望無因緣者」，這底下第二科「說依因緣果難」，你說不依因緣，為什麼又說依因緣果呢？這又是一個問題。也是分兩科，先「問」然後「答」。「答」中分兩科，「總明攝」，總明它們有該攝的道理，也有因緣的道理。

「問：若諸支相望無因緣者」，若是說現行的十二緣起，不談種子，就是活動出來的無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，彼此相望，就不需要談到因緣。若這樣的話，「何故說言：依因果體性建立緣起耶」，那你又為什麼說依這個因果的體性，因的體性、果的體性來建立十二緣起呢？這樣說就有因緣的意思啊，怎麼能說沒有呢？

問，底下就回答。「總明攝」，總明也包括這個意思。

戌二、答（分二科） 亥一、總明攝

答：依增上緣所攝引發因、牽引因、生起因故，說名為因。

前面說「因果體性建立緣起」，這個話，還不是依因緣的意思來講的，是「依增上緣所攝」的，所攝屬的「引發因、牽引因、生起因」，這三因都是屬於增上緣，都屬於增上緣。屬於增上緣的引發因叫做因、牽引因叫做因、生起因叫做因，所以叫做

「因果體性建立緣起」，還不是說決定是指因緣說的，當然這裡面是包括著因緣在裡面的。

這個牽引因和生起因、引發因，這說了三個因。引發因、牽引因、生起因，前面那個十因四緣裡面有解釋過。《披尋記》裡面說的也很好：

《披尋記》三一二頁：

依增上緣所攝引發因等者：《緣起初勝法門經》說：唯依一增上緣，說無明緣行，次第乃至生緣老死。此增上緣復有二種：一、遠，二、近。當知遠增上緣，即此所說牽引因；近增上緣，即此所說生起因；前能引後，展轉增勝，即此所說引發因。是故經說唯依一增上緣。此中三因，如前〈有尋有伺地〉釋。（陵本五卷十頁）

（《分別緣起初勝法門經》：「惟依一增上緣。說無明緣行。次第乃至生緣老死。此增上緣復有二種。一遠二近。復言世尊。此增上緣云何為遠。云何為近。世尊告曰。非理作意若未生時。無明隨眠能為諸行遠增上緣。生已便作近增上緣非理作意所引諸行。與六識身相應俱有同生同滅。」）

「依增上緣所攝引發因等者」，這《緣起初勝法門經》裡面說：唯依一個增上緣，說無明緣行，次第乃至生緣老死的。此增上緣復有兩種，一個是遠的增上緣、第二個是近的增上緣。當知遠的增上緣是什麼呢？即此所說的牽引因。

這個牽引因是什麼呢？就是無明緣行，行緣識是牽引因。它引什麼呢？引出來識、名色、六處、觸、受。這是牽引因。

「近增上緣，即此所說生起因。」這個遠的增上緣就是牽引因；近的增上緣就叫做生起因。

生起因是什麼呢？就是觸緣受不在內。就是受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，這樣愛取有就是生起因。這個愛取有這個生起因這個話，為什麼叫做近增上緣呢？約它和生老死相近，愛取有就是生老死了，它近。若是前面的無明緣行，無明、行、識、名色、六處、觸、受，對生老死來說就是遠了一點。所以都是增上緣，但是有遠近之別，立的名字就不同，一個是牽引因，一個是生起因，是這樣意思。

還有一個因就是引發因，怎麼講呢？「前能引後，展轉增勝」，前一支引起了後一支，無明引起行，行引起識，識引起名色，名色緣六處，就是生緣老死，這叫做引發因；引發因是通於牽引因和生起因的。所以這三個因是不同的，故名為因，就是這麼回事。

這樣子說牽引因是遠一點，生起因是近一點，有遠近之別。在這裡面譬如說愛緣取，當然也有一個因緣的意思，也有因緣的意思的，也不能說沒有。

亥二、別配屬（分三科） 天一、引因攝

問：幾支是引因所攝？答：從無明乃至受。

這底下「別配屬」，前面是「總明攝」。這底下「別配屬」，各別地來配這個兩種因。

「幾支是引因所攝」，在十二緣起裡面，那幾個支是屬於引因的呢？「答：從無明乃至受」，這個無明、行，這是能引支。識、名色、六處、觸、受，是所引支。就是一個能引、一個所引。

天二、生因攝

問：幾支是生因所攝？答：從愛乃至有。

就是愛緣取，取緣有，那麼這就是「生因所攝」。

天三、二果攝

問：幾支是生、引二因果所攝耶？答：於現法、後法中，識等乃至受，於生老死位所攝諸支。

「問：幾支是生、引二因果所攝耶？」這個生因所攝，能生因就是愛取有，所生的就是生老死了。這裡面又問，又提出一個問題，這是「二果攝」。

「幾支是生、引二因果所攝耶」，它是生因和引因所造成的果，這造成的果有幾支呢？這是問。

「答：於現法、後法中，識等乃至受，於生老死位所攝諸支」，那就是生、引二因果所攝。「於現法中」，就是現在的生命體裡面，有識、名色、六處、觸、受，一共是五支，這五支是引因，「於現法中，識乃至受」。

「於後法中」呢，後法中就是生、老死，後法中，加上了愛取有，加上愛取有去熏習識、名色、六處、觸、受，那麼這個就變成了生因了。就是有愛取的熏習，這個識、名色、六處、觸、受，就叫做有，就叫做生因。若沒有愛取的熏習，識、名色、六處、觸、受，就叫做引因。有熏習，叫做生因；沒有熏習的時候，叫做引因。那麼生老死呢，就是這個生因的果，生因的果。

所以這樣說呢，生引二因果所攝是誰呢？就是現法、後法中的識、名色乃至受，它就是引因，它也是生因。由此引因、生因感得生老死的果。這生老死是果，這就是二因所得果，這就是這一句話，「於生老死位所攝諸支」，那就是生、引二因所得果，這樣意思。

未八、緣起分別緣（分九科） 申一、十二支次第分別（分二科）

酉一、辨為緣（分十一科） 戌一、無明緣行（分二科）

亥一、望與無明為緣（分二科） 天一、約不如理作意辨（分二科） 地一、問

問：若說無明以不如理作意為因，何因緣故，於緣起教中不先說耶？

這是第八科，前面是第七科。這第八科「緣起」的「分別緣」，分別這個它為什麼是緣？為什麼它是緣？這個無明，為什麼它是十二緣起裡面的一個緣？這是分別這個緣，分九科。第一科是「十二支次第」的「分別」，分兩科，第一科「辨為緣」，辨別為什麼它是緣。又分十一科，第一科是「無明緣行」，先解釋這一科。這一科又分兩科，第一科「望與無明為緣」，又分兩科，第一科「約不如理作意」來「辨」別。第一科是「問」。

「若說無明以不如理作意為因」，這在《阿含經》也有這個說法，（《分別緣起初勝法門經》卷下：世尊告曰。外法異生非理作意所引四種轉異無明。由此為緣。生福非福及不動行。）《阿毘達磨論》上（《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第二十四〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之二〉：「無明因者。謂不如理作意。」）（《阿毘達磨順正理論》卷第二十八：「餘經中說。非理作意。為無明因。無明復生非理作意。」）也是這樣說，說是十二緣起裡面第一個是無明，無明有沒有因緣，有沒有因呢？「無明以不如理作意為因」，因為有不如理作意，才引起無明的。無明是怎麼來的呢？由不如理作意來的。你合道理的分別心，就會引起無明的活動，是這樣意思。

若是這樣的話，「何因緣故，於緣起教中不先說耶」，在這麼多、很多的經裡面說到緣起的時候，沒有先說這個不如理作意呢？無明是由不如理作意為因生起的，那麼只說無明，為什麼不說不如理作意呢？

提出這個問題。底下回答，底下回答分四科，第一科「標」，第二科「徵」。

地二、答（分四科） 玄一、標

答：彼唯是不斷因故，非雜染因故。

這個十二緣起裡面，沒有說不如理作意。不如理作意是無明的因，因不如理作意而有無明的生起，那為什麼不說不如理作意呢？底下回答，「彼唯是不斷因故」，彼不如理作意「唯是」，只是不能斷無明，不能使令無明中斷的一個因由。

「非雜染因故」，它不是無明雜染的原因。無明雜染不是由不如理作意來的，所以就沒有說不如理作意。

這個十二緣起裡面，沒有說不如理作意，不說不如理作意有兩個理由，一個是不斷因、一個非雜染。不如理作意不是雜染，一個是不是斷無明的因，要把無明消除了，

不是不如理作意，不是它。

這前面是「標」，這後面解釋。

玄二、徵

所以者何？

為什麼這樣講呢？

底下又回答。下面先解「釋」，解釋分兩科，第一科「由非染汙」，因為不如理作意不是染汙的。

玄三、釋（分二科） 黃一、由非染汙

非不愚者起此作意，依雜染因說緣起教，無明自性是染汙，不如理作意自性非染汙，故彼不能染汙無明，然由無明力所染汙。

「非不愚者起此作意」，這個不如理作意，它也是個有為法，誰生起不如理作意呢？「非不愚者」，不是那個沒有無明的人；就是有無明的人才會生起不如理作意，就是這樣。這樣說呢，無明以不如理作意為因，不如理作意還以無明為因，互相為因緣而生起的，這個事情是這樣的。

「依雜染因說緣起教」，這個依雜染因說緣起教，說這個十二緣起的聖教，它裡面有原則的，有一個原則的，什麼原則呢？要是染汙的，才把它列在十二緣起裡面。

「無明自性是染汙」，列出無明來了，什麼原因呢？無明它的體性是染汙的，不是個好的，是有汙染。

「不如理作意自性非染汙」，它不是染汙性，就不符合緣起的規則。「故彼不能染汙無明」，這個非不如理作意，雖然能夠為無明做因，但是它不能染汙無明。因為什麼？因為它沒有染汙，不如理作意這個時候還沒有染汙。「然由無明力所染汙」，那麼不如理作意，它本身是不染汙的，但是由無明的力量把它染汙了，把不如理作意染汙了。

這樣情形呢，不如理作意不是最初的，所以不說它，十二緣起裡面不說它了，不說它的名字。不說它的名字，就是它不是雜染法，它也是在無明以後生起的。因有無明故，所以有不如理作意，所以不把它列在前面，是這樣意思。

黃二、由非業因

又生雜染業煩惱力之所熏發，業之初因，謂初緣起。

這是第二科「由非業因」。這個不如理作意不是業雜染的理由，不是業雜染的原

因，所以也就不列在緣起裡面。這底下說明這個道理，「由非業因」。

「又生雜染業煩惱力之所熏發」，這個生雜染，就是色受想行識在五道裡面現起來，在五道裡面現出來色受想行識了，那都是染汙的。這個染汙是怎麼來的呢？是業所熏發，是你造了或者福業、或者是非福業、或者不動業，得到果報了，才有這個生雜染的現起，是這樣。這個生雜染是業所熏發，「業之初因」，生雜染是業所熏發，業之初起，「謂初緣起」，也就是無明。

生雜染呢，是「煩惱力之所熏發」，不但是業，還有煩惱。煩惱的力量來熏發它，它才能夠現行，它才能夠成為果報，是這樣的。這個生所以是雜染的關係，就是業的雜染的力量、煩惱雜染的力量，沒有提到不如理作意，這裡面沒有不如理作意的事情。

「業之初因，謂初緣起」，業的開始的那個因緣，那就是最初的緣起就是無明了。

玄四、結

是故不說不如理作意。

「是故不說不如理作意」，所以就不提這個不如理作意了。因為不如理作意它非染汙，它不應該排在十二緣起裡面。第二，它為無明作因緣，但是無明也為不如理作意為因緣的，所以它不是最開始的一個，所以不能夠把它排在十二緣起裡面。

這是解釋問難這個事情。

天二、約自體辨（分二科） 地一、問

問：何故不說自體為自體緣耶？

「問：何故不說自體為自體緣耶？答：由彼自體，若不得餘緣，於自體雜染不能增長亦不損減，是故不說。」這是第二科「約自體辨」。前面是「約不如理作意辨」，現在第二科「約自體辨」。約不如理作意辨別無明。現在約無明自體說，它本身來說。分兩科，第一科是「問」。

「何故不說自體為自體緣耶」，什麼原因不說無明的自體，為自體作因緣呢？過去的無明為現在的無明作因緣，可以這樣說嗎？為什麼不這樣說，要說不如理作意為無明之因呢？這樣說。這裡回答。

地二、答

答：由彼自體，若不得餘緣，於自體雜染不能增長，亦不損減，是故不說。

由彼無明的自體，無明這一法就是我們的心，這一剎那心就是無明。這個無明的自體，若不得其他的因緣來影響它的話，無明自體的雜染，它不能增長，它也不損減，

也不減少。若得到其他的因緣，得到如理作意的因緣，得到其他種種戒定慧的因緣，那無明逐漸逐漸就損減了，所以不是它本身就能夠有這個作用。

「是故不說」，所以沒有說無明自體為自體因緣，沒說這個話，就是它本身沒有這個力量，所以不說了。

亥二、望與行為緣（分三科） 天一、約二愚辨（分二科） 地一、問

問：何因緣故，福行、不動行由正揀擇功力而起，仍說用無明為緣耶？

這是第二科「望與行為緣」。前面說「約自體辨」（大科對比應是：亥一是「望與無明為緣」）。現在說「望與行為緣」。

「何因緣故，福行、不動行由正揀擇功力而起，仍說用無明為緣耶？」這個問題也有意思。是什麼理由、什麼原因這個福行、不動行，也是以無明為緣起呢？說這個意思。這個「福行、不動行由正揀擇功力而起」，這是由於那個人是一個有正確智慧的人，有正確智慧的人的觀察，應該做好事，不要做壞事，所以正揀擇的力量生起這個福行、生起不動行的。這個福行、不動行還是由智慧發動的。譬如說做三惡道的事情，那當然是無明發動的，是煩惱發動的。

現在這裡說是福行、不動行是由正確的智慧（揀擇就是智慧），智慧的能力所發起、所創造的。應該說這個行，就應該說是由如理作意發動，就是對了；為什麼「仍說用無明為緣」，由無明的因緣就會發動出來福行、不動行呢？這個是不合道理嘛！

地二、答

答：由不了達世俗苦因為緣，起非福行；由不了達勝義苦因為緣，生福及不動行；是故亦說彼以無明為緣。

「答」，這裡回答。

「由不了達世俗苦因為緣，起非福行」，這裡還是說由無明為緣而生起，它還是有道理的。怎麼說呢？「由不了達世俗」，由於有無明的關係，不明白世俗苦因為緣。世俗的苦因為緣是什麼呢？就是世俗的人，一般社會上的人，也知道這是苦。譬如說老病死，人都是感覺到苦，沒有一個人認為這是樂的。說愛別離，我們社會上的人也知道是苦，怨憎會也知道是苦，所以這些苦惱都是世俗的人就知道。但是若是有了無明，他就不知道，他不了達世俗苦因緣故。「起非福行」，就是造作了很多罪過的事情，而這些罪過的事情，就使令你去受苦的：到地獄受苦、到畜生、餓鬼道去受苦，或者在人間受苦。你不知道你做了這種事情，將來是要受苦的，那麼這個不知道就是無明，所以「仍說用無明為緣」，這樣意思，這是一段。

「由不了達勝義苦因為緣，生福及不動行」，不了達世俗苦因為緣就會造惡業；那麼第二個造福業、不動業，那是那一個無明造的呢？由彼「不了達勝義苦因為緣」，由於那個人（就是我們了）不明白，從勝義諦上來看，天上的人還是苦，人間的富貴榮華也好，天上的富貴榮華，乃至到色界天、無色界天的那個最殊勝的禪定，那還是「勝義苦」，在勝義上來說，也都是苦惱的境界，並不是樂，那麼這麼還是無明嘛。「由不了達勝義苦因為緣，生福及不動行」，所以他也就會創造一種——這種福德應該是稍微大一點的福報，就是在廣大的地區，為人民、對人民有貢獻，或者是在佛法僧裡面有大的功德。那麼這個事，這種人，他還是有無明的，有執著心的；他做了功德有執著心，那還是無明。所以「不了達勝義苦因為緣」，他不知道這是勝義苦的因緣。你若不做這種功德，你不能生天；你不修這樣的禪定，你不能到色界天、無色界天去，那麼這樣呢？而去到人間也好、到天上也好，雖然也是不錯，但是在佛菩薩來看，那裡還是苦，並不是樂，所以「由不了達勝義苦因為緣」。

這個勝義什麼意思呢？這種苦要通達勝義的人才能知道，就是聖人才能知道。聖人才能知道世間的富貴榮華是苦，天上的禪定境界也是苦；凡夫不知道，所以叫做「勝義苦」。那個世俗苦，世間人是知道的；勝義苦，世間人不明白。說是我們沒有生到天上去，我們在人間。在人間這個時候，他如果這心情是不感覺苦，也不感覺樂的時候，不苦不樂的境界這還是苦，但是我們凡夫不知道，要聖人才能知道。所以「勝義」。

「不了達勝義苦因為緣，生福及不動」，他就能夠去創造這五戒十善的功德，就生福了；努力地去修行色界四禪、無色界四空定，他成就了這個不動行，就是成就了。

「是故亦說彼以無明為緣」，所以也就說福行、不動行是正揀擇功力而起，也是說以無明為緣的。後邊這個是說「不了達世俗苦因為緣，起非福行；由不了達勝義苦因為緣，生福及不動行」，這也是以無明為緣的，他也不知道這是苦、空、無常、無我。

天二、約三業辨（分二科） 地一、問

問：如經中說：諸業以貪瞋癡為緣，何故此中唯說癡為緣耶？

這底下來辨別這個無明，前面是「約二愚辨」，一個「不達世俗愚」、「不達勝義愚」，這一科講完了。這底下「約三業辨」，約三業來辨別。「天一、約二愚辨」，「天二、約三業辨」，約身口意三業辨、辨別這件事。分兩科，第一科「問」。

「問：如經中說：諸業以貪瞋癡為緣」，我們做福業也好、做不動業、做罪業，是從什麼因緣創造的呢？「以貪瞋癡為緣」，不是貪心，就是瞋心，再不愚癡心，所以才會有種種的業的創造。

「何故此中唯說癡為緣耶」，經裡面說以貪瞋癡為緣嘛！你現在為什麼只說愚癡的無明為緣，而沒有說那貪瞋為緣呢？

這樣問，這是提出問題。第二科就回答。

地二、答

答：此中通說福、非福、不動業緣，貪瞋癡緣唯生非福業故。

「答：此中通說福、非福、不動業緣」，這裡面不是個別地說福業、非福業、不動業，不是個別地；這裡面是統一起來，統一起來，這三種業通是以無明為緣的，而去造福業、非福業、不動業的。

「貪瞋癡緣唯生非福業故」，若說是貪瞋癡為因緣，說會造業，它只是造非福業說的。若無明為緣，能造福業，還能造不動業，也能造非福業。若無明為緣，它裡面的涵義就廣大了；若只是說貪瞋癡為緣，那個範圍是小的，範圍小一點。所以「通說福、非福、不動業」，所以就說無明為緣了。

「貪瞋癡緣唯生非福業故」，如果是經中說以貪瞋癡為因緣，那只是說創造了一些不可愛的果報，所以叫做「非福業故」，非福業所感的苦惱果報。

這是第二科「約三業辨」，這底下第三科「約遍行辨」，也是分兩科，第一科「問」。

天二、約遍行辨（分二科） 地一、問

問：身業、語業，思所發起，是則行亦緣行；何故但說無明緣行？

這解釋這個問題。「身業、語業」，身業的活動、語言的活動，是「思所發起」，由你的思心所發動你的身業、語業的。由思心所發動出來這件事的，不然它不會去做這件事。身業、語業是思所發起的。

「是則行亦緣行；何故但說無明緣行」，這樣說呢，我們的身業、語業的行，也能發起種種有功德的事情，也能這樣子的，也有這個力量。「是則行亦緣行」，這樣說，這無明緣行，不只是無明緣行，行也能緣行的，就是我們的行動上的要求能做出來這種事情，所以「行亦緣行」。「何故但說無明緣行」，為什麼十二緣起裡面只說無明緣行呢？這個道理說得不圓滿了！這批評這件事。

底下回「答」。

地二、答

答：依發起一切行緣而說故，及依生善、染汙思緣而說故。

這裡有兩個理由，一個是「依發起一切行緣」，就是這個無明它能發動一切的行

緣，一切行的因緣。世間上一切的色受想行識、眼耳鼻舌身意，所發動的一切的事業，就是都是無明發動的。無明「發起一切行緣而說故」，所以說無明緣行。而不去說是「身業、語業，思所發起，行亦緣行」，不這麼說，身業、語業。

「問：身業、語業……。」這是「約遍行辨」，前面是「約三業」說。這個身業、語業是思心所發動的，就是有一個目的的，為了完成那個目的，就發動身業、發動語業去創造這件事，是這樣子。「是則行亦緣行」，這樣說呢，行也能為行作緣起。「何故但說無明緣行」，為什麼只說無明能緣行呢？這是提出一個問題，提出這個問題。通常經論裡面都說是無明能發動福行、罪行或是不動行。現在提出問題：這個思心所也能發動出來身業、語業的行，那麼為什麼不說思所發起，而單說無明發起呢？提出這問題。

「答：依發起一切行緣而說故」，這是第一個理由。這個無明它能夠普遍地發動一切的行，為一切行作因緣。福行、非福行、不動行，無明都能發動出來，所以就說無明緣行。若是思心所也能發動出來行，它只能發出身業、語業的行，那就不是廣，不是普遍的，那個涵義是狹的、狹窄的，所以就不說了。

「及依生善、染汙思緣而說故」，還有一個原因呢，這個思心所能推動出來的是身業、語業，但是有的時候它的力量不是很強；若是由無明來發動，就是特別有力量，所以「及依生善、染汙思緣而說故」。譬如說是：由思心所能發動出來善的活動，生善，生出來善的活動，或者是發動出來染汙的活動，由內心的思心所發動出這兩種活動。但是有的時候思心所發動出來是無記，並不是善、也不是惡。若由無明發動，那就比思心所來得力量大，所以依無明來發動生善、染汙作緣，所以就說無明，而不說思心所了。而思心所發動出來的因緣，也是由無明發動的，所以無明是最根本的。所以就說無明緣行，而不說思心所了，這樣意思。

戌二、行緣識（分二科） 亥一、問

問：識亦以名色為緣，何故此中但說行為緣耶？

前面是「無明緣行」，這底下第二科「行緣識」。

這個「識亦以名色為緣」，說我們這個明了性的識，它的活動，它「以名色為緣」，它要以名色為它活動的因緣，要有名色這個識才能活動，所以名色是識活動的因緣。說是活動因緣，「何故此中但說行為緣耶」，這十二緣起裡面只說行為緣，說行為識的緣——無明緣行，行緣識——而不說名色為識的緣，不那麼說，這什麼原因呢？

亥二、答

答：行為識雜染緣，能引、能生後有果故。非如名色，但為所依、所緣，生起緣故。

「答：行為識雜染緣，能引、能生後有果故」，這個行，由無明發動出來的種種的福行、罪行、不動行，這個行，它能夠為識做雜染的因緣。因為有無明的關係，這個行都是雜染的，能令識雜染，能令識不清淨；這樣地創造了以後呢，「能引、能生後有果故」，它就能引發出來識、名色、六處種子的果。能生出來後有的生老死的果，能有這樣的作用，所以就說行為緣識，而不說以名色為緣，就不那麼說了。

「非如名色，但為所依、所緣，生起緣故」，這底下就是說不以名色為緣的理由。「非如名色」這一支，它但能為識做依止處，為識作所緣境，能令識生起而已。它沒有無明的那個力量，能令它「行為識雜染緣，能引、能生後有果」的力量。名色沒有這個力量，還是由無明這個行才有這樣的力量，名色沒有這個力量，所以說行緣識，而不說名色為識緣，為識的緣。

「為所依」，名色這個「色」為識的所依，就是前五根。若是第六識，也有第六意根，那就是「名」了，這是所依。「所緣」呢，識生起了嘛，又能夠緣受想行識。這樣說呢，這個名色是識生起的因緣，能生起活動的因緣。但是造種種業，那還是行的力量，所以說行為緣識，不說名色緣識，不那麼說。

我們做善業、做福業，當然是要有一些智慧，要有一些善心所，才能發動這個福業、發動這個不動業。可是呢，這個福業和不動業最後的結果，也還是在生死裡邊的事情。在生死裡邊的事情，還不是解脫的涅槃，所以也還有無明的成分，還有無明的成分來發動這件事。若是造作罪過的事情，那就是發動福業的智慧是沒有，沒有發動福業的那個智慧，那就是說造這個罪業的時候，也還是無明為因緣生起的，全是無明的因緣所生起的。

或者用近、遠兩個字分別：作福業的時候、造不動業的時候，於它直接發動的這個力量，是一種良善的心理活動。或者是相信因果的這種信心、智慧發動的。但是遠的方面來說呢，也有無明的力量在裡面。若是造罪業的時候，不管是近、不管是遠都是無明了，都是無明創造所有的罪業的，所有的罪業都是無明創造的了。所以發動非福業的時候，和發動福業、不動業有一點不同。現成的文句上說，就是「異熟果愚，發動非福業」；「勝義愚，發動福業、不動業」，現成的話是這樣意思說的。

——※——※——※——※——※——※——※——※——※——
——※——※——

問：阿彌陀佛，師父，今天講的這個，前面講無色支望無色支為三緣。師父舉那個例子就是愛緣取，但是我對那個所緣緣，還是不太了解。就是說愛緣取的話，無色支望無色支，這個所緣緣是怎麼解釋？

答：因為愛緣取都是心法，愛也是心，也是無色支，取也是無色支。這無色支的心法，它能夠緣這個愛，它以愛為所依，而生起取的煩惱，所以就是那個第二個緣，所緣緣，那個第二個緣。生起了以後又能緣這個愛，那麼就變成所緣了，所以叫愛是取的所緣緣，是這樣意思。看這個文前後，所生出來的支，對前面的能生，叫做所緣緣。如果是這是無色支對無色支，這麼講。

若是無色支對有色支來說，就沒有所緣緣了，就沒有所緣緣。譬如說是無明緣行，無明緣行，若是行裡面的身行、語行來說，就沒有所緣緣了；若是對意行來說，就有所緣緣。你看那個文就有所緣緣。

這麼就知道，所生出來的這個支，如果是屬於無色支，屬於心法，它就有所緣緣，它有所緣緣。若是所生出來這個支是有色支，就沒有所緣緣了。

愛緣取是無色支對無色支，所以有所緣緣，也有增上緣，也有等無間緣。不過它本身沒有解釋，只是這麼說，只是說有這麼一個緣。

問：阿彌陀佛，師父慈悲。今天講到：無明是染汙，不如理作意自性非染汙故。不如理作意自性非染汙，是不是因為作意是遍行心所，它自己的體性是非染汙的；而無明本身的體性，它是屬於染汙的心所，所以才這樣講？

答：是的。

問：那麼當作意生起的時候，如果是和無明共起的話呢，就稱作不如理作意；如果是不和無明共起的話，那這作意就是如理作意了？是不是因為這種關係呢，所以說無明和不如理作意之間有這個因緣的關係？

答：這個不如理作意是無明的生起之因，不如理作意是生起無明的因，就是因有不如理作意而有無明的生起。看這個文的意思，不如理作意，這個是還沒有無明。因不如理作意，而後才生起無明，但是沒有無明的人，沒有不如理作意。就是還是要有無明才生起不如理作意，有不如理作意才生起無明，就是互相為因緣的。但是其中有個差別呢，不如理作意自性非染汙，無明是染汙的。不如理作意非染汙，所以它不能染汙無明，它反倒被無明染汙了，這文上就是這樣意思。

這樣意思我們怎麼樣去認識它染汙不染汙呢？我們在前面〈五識身相應地〉和〈意地〉的時候，我們學習過率爾、尋求、決定、染淨、等流，說這個五心。說這個五心的時候，率爾、尋求、決定，這時候不是染汙的，也不是清淨，無記性；到了第四染淨才是染淨，決定以後才有染淨，然後等流。從這五心的染淨、非染淨來看呢，就知道不如理作意的時候，它自性非染汙，到無明的時候才是染汙的。從這裡去認識什麼叫無明染汙，我們也就差不多可以明白了。這個無明是染汙的，就是到那個時候才叫做無明；雖然心是有執著的、有不如理作意的分別，但是還沒有到染汙的程度；前後還有差別，還有一點差別的。

你修不淨觀的時候，也會體會到這件事：你不如理作意，你繼續地不如理作意，就由無記到染汙。那麼你由如理作意，你調過來，反過來由如理作意地思惟觀察，就由染汙而不染汙，就是有差別，有前後的差別。所以從你自己修不淨觀的經驗，你去思惟這一段文——哦！不如理作意自性非染汙，無明才是染汙的——你就可以差不多可以明白這個意思了。這樣說呢，無明是緣起的，也可以明白無明是緣起的。

問：師父，您剛剛講這個無明是緣起的，那是不是只是講的是第六識？因為第七識的不共無明，恆行不共無明它是一直有的，不管你開始是率爾、尋求，它那個不共無明應該是一直有的吧！

答：是的，第七識是俱生的煩惱，煩惱是俱生的，好像也不是由我們學習來的。我們第六識或者是無明煩惱也好，染汙的心所也好，或者善心所也好，都是學習來的，分別的，分別來的，和第七識不同。不同，其中有一樣事，使令我們生歡喜心，是什麼呢？我們用功修行的時候，就是第六識嘛。你沒能夠用到第七識，你也沒能夠去用第八識，只是自己能感覺到的，完全是第六識在活動。做善業也好，做惡業也好，是修止觀也好，但是你這樣用功的時候，逐漸逐漸地就把第七識轉變了，第七識沒有我了，無我，就變成無我的智慧了，就轉了。

所以你說，這個清淨，你剛才提出這個問題，那也就從這地方得到解答了，得到了一個回答。就是由第六識的清淨的緣起，就直接地轉變了第七識。這個清淨的緣起是這樣子，染緣起也同樣有同樣的力量。我們繼續地迷惑顛倒，執著有我有法，那麼第六識這樣熏習，也就是有了第七識，有了第八阿賴耶識裡面的這些雜染的種子，就有了這個種子了。若是第六識能夠背塵合覺，修四念處，不斷地觀一切法畢竟空，無我無我所；它本身清淨了，逐漸地也把阿賴耶識也清淨了，第七識也清淨了，就是轉識成智了。

所以你剛才提這個問題呢，第七識似乎是與生俱來地就有這種煩惱，好像不是因為有第六識，不是我們人為的，不是人為的一種煩惱。那麼那和剛才說的，由不如理作意才引起無明的染汙，無明才染汙，無明又染汙了不如理作意。那麼第七識就沒有這個過程，它一向本來都是染汙的，而且還是俱生的。但是這個俱生的煩惱和我們分別的煩惱，和這個清淨的作意，還是有直接關係，有直接關係的。所以我們用功修行，先要知道分別的煩惱是什麼樣子，然後我們去修無我觀，就是去斷滅、去消除分別的煩惱，但是同時也把那俱生的煩惱也是這樣消除的。所以得無生法忍以後，他繼續修四念處呢，就把俱生的煩惱逐漸地逐漸地消除了，也還是這樣消除的。和初開始修學四念處，那個方法是沒有變化的。就這樣修行，分別的煩惱、俱生的煩惱，前後地都消除了。

問：師父，所以您剛才開示的呢，就是說由不如理作意為因，而產生的這個無明呢，是由分別起的；所以它是染汙的無明，是以第六識為主，所起的這個無明。那麼第七識的不共無明，就不是染汙的無明？

答：當然也是染汙的。

問：它是有覆無記。

答：有覆無記也是染汙，也不清淨，到了阿羅漢把第七識是清淨了。

我初開始讀唯識這一部分的教義的時候，第六識這些煩惱是分別起的，那我用分別心的修止觀可以消滅它。那麼俱生無明不是分別起的，那怎麼辦法能消滅呢？就感覺到困難。但是經論上說不是，你就是第六識繼續修止觀，就把第七識的俱生的煩惱就消滅了，也是一樣的消滅了。這樣說，譬如我們平常，我們第六識是清淨的，我們去受三歸五戒、修學十善，或者是去弘揚佛法，讀經、靜坐，但是這些都是有漏的善，為什麼呢？就受第七識的影響，第七識是有我，有我執，就使令你第六識做的功德都變成有漏了，就是它那個力量能影響到前六識。但是我們繼續修四念處觀，把這個清淨的、這種強力的功德力繼續地加強的時候，也影響了第七識，影響了末那識，也能影響它，逐漸地都就變成無漏的了。這個話一想起來也有道理，我們在顛倒迷惑的時候，我們有一點好心腸，做一點好事，受到第七識的影響，變成有漏的。但是我們修四念處，無漏的功德強起來，又去反過來也影響了第七識，這話也有道理。很公平嘛，你能影響我，但是我也能影響你，這反倒是很公平，也好，也是有道理的。

問：師父，我有一個問題。292 頁，「內無知跟外無知」，第 1 行，那麼就產生了內外等愛，還有後有愛，還有喜貪俱行愛，還有彼彼喜樂愛。我不太懂這兩者之間是什麼意思？又有什麼分別？

答：292 頁。

問：《披尋記》的解釋，什麼叫喜貪俱行愛？什麼叫彼彼喜樂愛？

答：292 頁第幾行？

問：第 1 行。

答：由此能生內外等愛及後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。這是那樣，內外等愛，這個內就是對這個生命體的愛著，就是我愛。後有愛也是內，就是將來的生命的愛，後有。現在這個生命體，我們也是愛；這個生命體死掉了嘛，將來又出來一個生命體，我們也是愛；這都是內愛。喜貪俱行愛呢，就是境界愛。境界愛是分兩種：一種是你已經得到了，你已經得到了所愛的境界，對所愛的這個境界就喜貪，和你的內心同時的，所愛的境界和你的愛的心在一起，叫俱行。彼彼喜樂愛呢，是沒得到的，沒得到的也要愛，也希望能得到，那叫做彼彼喜樂愛，是這樣意思。

問：謝謝，那還有一個問題。我自己是曾經參加廣論研討班，日常法師在《廣論》的錄音帶裡面，曾經提到十二緣起有支的修法。他曾經引用一個善知識所說的話，曾經修過十二緣起有支的修法，他說，西藏有個西藏大德叫做樸窮瓦善知識，那麼他在十二緣起有支的修法，是從十二緣起的有支上去修。（《廣論》中士道 P. 186 「樸窮瓦大善知識，專於十二緣起有支，淨修其心，思惟緣起流轉還滅，著道次第。」）因為我們曾經提過，我們可以從觸上去修，就是說無明觸，無明相應觸跟明相應觸，然後去觀察，然後也可以從有支上去修。因為他認為大乘佛法不共小乘，是它不從愛取上去斷，斷愛、斷欲、斷取，如果是從這樣去斷的話，就急著證入涅槃，那麼大乘不共小乘是應該從有支上去修。換句話說他就是從現在，現在現起的我們身心的一切習氣或者是煩惱，然後或者是其他善惡業的這些行為，三業的行為去觀察：現有的一切，如果是惡的話，要懺悔，要去斷除，或者是修正；沒有善的話，要趕快生起。就從現在有支上面去觀察、去修行，而不是從愛取上去斷，他認為這是屬於生生世世菩提心的一個修法，而不是從愛取上去著手。是不是有這樣的修法？師父有沒有聽過？師父懂我在說什麼？

答：反正不管是從觸修也好，從受修也好，愛取有修也好，總而言之是用般若來修習。不管是在那個境界上修，般若這個地方不能變動，不可以變動的。總是，般若當

然是，或者用無常、苦、無我、不淨，這是般若；或者用金剛般若，一切法無相，觀諸法無相，諸相非相，都是般若。從無明支開始修行也好，從行、識、名色那一支修行也好，總而言之，般若是不可變的。沒有般若的時候，不能修行，你不用佛說的般若，談不到修行這件事，就是原來的。

比如說這個禪師，有人問：我初到你這兒來，請你開示怎麼樣修行？說你吃飯沒有？說沒有，吃飯去！吃完飯了，說喝茶去！這就是修行。其實我若去體會這件事情，你說是從有，說從觸、受、愛、取、有這樣修行，其實呢，就是從這一念心修行。觸也好，受也好，愛、取、有也好，都是指這一念心來說，就是這一念心。你吃茶也好、你吃飯也好、你睡覺也好，反正離不開這一念心。離不開這一念心，那麼怎麼叫做修行呢？我看還是，由世俗諦到第一義諦那裡去，這叫做修行，我認為應該是這樣說。

如果說是一切時、一切處，吃飯的時候心裡面明明了了的，說是喝茶的時候也是明明了了的，走路的時候也是明明了了的，當然這也是修行，但這個修行靠不住，這個修行是靠不住的。這個修行叫做止，叫做正念正知，只是正念正知而已。你一定從現有的五蘊、六處，或者十二處、十八界，這一切的虛妄的境界上到第一義諦去，諸法寂滅相，這才是修行。而這個修行，就是般若波羅蜜，還是般若波羅蜜才行的。你一定不住色生心，不住聲香味觸法生心，因為什麼不住？無有一切法，色不可得、聲香味觸法不可得，眼不可得、耳鼻舌身意不可得，色不可得、受想行識不可得，乃至阿耨多羅三藐三菩提，十方一切佛都是不可得，心無所住，那麼就是從虛妄相到第一義諦去了，令心無所住。不是止就是觀，不是觀就是止，要這樣子才是修行。

說從有修行，十二因緣從有支修行，也復如是；你從觸、受、愛修，亦復如是；般若波羅蜜不能變。其他的所緣境，從那裡修行？那是隨各人的因緣，你從那個地方感覺到容易相應，那你就從那兒修行。你是從這裡相應，就從這裡修行，可以因人而異。

當然我若說，又是有問題。從愛取修行，亦復如是。非是小乘才這樣修，大乘不這麼修行啊，沒有這個道理嘛。大乘就是一定要愛取呀？我認為不是那麼回事。就是有沒有大悲心？你有大悲心就是大乘；沒有大悲心，你有出離心，那麼就是小乘。出離心是小乘，出離心也很好，也不要輕視。有出離心能得解脫，得阿羅漢，是聖人，也是滿好嘛。不是凡夫，凡夫是苦惱人，我們先是不做凡夫，先做聖人，然後再做菩薩也好。你問我，我就是這個意思，你明白不明白我說什麼？

問：阿彌陀佛，師父慈悲。昨天禮拜一，師父講這個十二緣起，我有一個體會，不知道是不是對？就是說好像師父的意思是，慧解脫可以來斷無明，然後是心解脫來斷這個愛。就是在這個十二緣起裡面從無明可以斷，還有從愛也可以斷。不知道是不是這樣？請師父開示。阿彌陀佛！

答：是的，是這個意思。它按次第來說呢，有的人禪定的善根強，般若的善根薄一點，薄弱一點；這種人他用功修行的時候，他就願意多修止，很快地就有成就。有了禪定成就了，就是沒有欲了。沒有欲的時候，他的眼耳鼻舌身意，行住坐臥接觸到一切境界的時候，沒有愛，沒有愛取的事情；心在一切境界上不束縛，沒有繫縛，就是解脫。那麼這就稱之為心解脫。但是這個人，太陽還沒有出來，這個人沒得到聖人的智慧，所以不是慧解脫，還是凡夫，不是聖人。

那麼佛教徒有的人，聖道的栽培、般若的栽培特別強；他對《金剛般若經》、《大般若經》、《華嚴經》、《法華經》，好樂歡喜、受持讀誦、專精思惟。他這樣子修行，般若的善根強；他以前栽培般若的善根強，他今生遇見因緣修行的時候，他就是先得聖道，禪定還沒得。他先太陽出來了，就是般若的智慧出來了，只是成了聖人了；繼續地修行，得阿羅漢了。得阿羅漢這種人，沒有無明緣行這件事了。無明滅則行滅了，行滅則識滅、識滅則名色滅、名色滅則六處滅、六處滅則觸滅、觸滅則受滅；他心裡面不受一切法，得無生法忍。那這種人他在定裡面是這樣子，他出定了以後，遇見一切境界，也還是——明相應觸，也是不愛也不取。愛滅則取滅、取滅則有滅，所以這時候，叫做心解脫。先得慧解脫，而後就得到心解脫，那這時候這心解脫是真實的。

而那個得了心解脫而沒得慧解脫，他要繼續修行，繼續要修般若波羅蜜，也成功了也是慧解脫。那麼都是一樣，大家是平等的。

這樣說呢，先得心解脫還是凡夫，先得慧解脫是聖人。他若得慧解脫，一定是也得心解脫。不過其中有一樣是有點差別，譬如這個人是聖人，得到了四禪，沒得到四空定，沒得到滅盡定，有這個事情。只得個初禪，二禪也沒得到，也可能是這樣子；有的連初禪都沒得到，只得個未到地定。在未到地定裡面修般若波羅蜜，修四念處得阿羅漢，這是慧解脫，而不能說心解脫。若是這個人啊，修般若波羅蜜、四念處修成功了，同時得到滅盡定，四禪八定之上又有個滅盡定，通通得到了，那麼這個人是心解脫，也叫做俱解脫，那這個阿羅漢是大阿羅漢。慧解脫阿羅漢沒有神通，他是解脫了，但是沒有神通，沒有禪定，沒有神通。而那個心解脫、俱解脫這個人，不但有慧解脫，還有神通，那是大阿羅漢了。那麼這個地方還是有差別，所以都是阿羅漢但是有差別，還是不一樣的。

戌三、識緣名色（分二科） 亥一、約大種及觸辨（分二科） 天一、問

問：名色亦由大種所造及由觸生，何故但說識為緣耶？

這是第八科「緣起分別緣」，這一科裡分九科，第一科「十二支次第分別」，次第分別裡面分兩科，第一科「辨為緣」。辨為緣裡分十一科，現在是第三科「識緣名色」，說這科。第一科又分兩科，第一科「約大種及觸辨」，先提出這個問題。

「名色亦由大種所造及由觸生」，在十二緣起裡面說是識緣名色，就是識為名色作緣，名色才能夠生起。現在提出這個問題，「名色亦由大種所造」，名色裡面這個色，當然是大種所造。按現行的情況說，當然是父母的遺體，那麼是大種所造的色。「及由觸生」，就是裡面也有受、想、行、識，受想行識和這個色和合，它就有觸，而生出來受想行識這一切的事情。這樣說，就不但是識作緣生起名色的。「何故但說識為緣耶」，什麼理由在十二緣起裡面只說識是名色的緣，才生起的呢？提出這個問題。

天二、答

答：識能為彼新生因故。彼既生已，或正生時，大種及觸唯能與彼為建立因。

這裡提出來一個理由，「識能為彼新生因故」，名色的出現，名色的現起，是要以識為它生起的一個增上緣。因為一切眾生去得果報的時候，是由識做前導，才得果報的。識先入母胎，這個時候才有名色現起的，所以「識能為彼新生因故」，為彼名色，做開始生起的一個重要的條件。識若不來入母胎的話，名色是不能夠出現的，所以它太重要了。

「彼既生已」，彼名色既然現起來以後，「或」者是「正生」的「時」候，正生的時候，這個時候才談到大種或觸的事情。這個「大種」和「觸」出現了，那麼就是為名色，「能與彼」名色做「建立」的一個「因」，也是它有重要的關係，但是它是後來的。識的力量是最初開始的，所以就說識緣名色了，這個理由就是這麼回事。識是最先的，名色才能建立。

亥二、約六界入胎辨（分二科） 天一、問

問：如經中說六界為緣得入母胎，何故此中唯說識界？

「問：如經中說六界為緣得入母胎，何故此中唯說識界？答：若有識界，決定於母胎中精血、大種、腹穴無關故。又識界勝故。」

「識緣名色」這裡面分兩科，第一科「約大種及觸」來說明這件事，來提出這個

問題，這一科說完了。底下第二科「約六界入胎辨」，這分兩科，第一科是「問」，底下第二科是「答」。

這是問：「如經中說」，這在《阿含經》、《阿毘達磨論》都有提到「說六界為緣得入母胎」，「六界為緣」就是地、水、火、風、空、識，其實就是中陰身，中陰身這個時候，它是六界具足的，其實色受想行識都具足的。「得入母胎」，當然識是不能夠單獨的就會從此至彼的，一定是識和色在一起。

這個中有，有一個地方，在本論《瑜伽師地論》也提到，在其他的論也提到。這個識去入母胎的時候，不但是識，一定是有色法，就是所謂中有。為什麼識單獨不能夠去入母胎呢？因為要有色，這個識寄託在色上，才能由此至彼，所以一定要有中有。這是有中有的一個理由，能傳識故，這樣意思。這樣說在入母胎的時候，它一定是中有去入母胎，當然是一入這個時候，這個中有就悶絕了，這個意思。「如經中說六界為緣得入母胎」，就是在母胎才能成立。

「何故此中唯說識界」，但說一個識，而沒說其他的，就不提了，那麼這是不合道理嘛！提出這個問題。

這是「問」，底下是回「答」。回答這個理由是「由定俱」，其他的一定是同時都在的，但是識為主，所以這樣說。

天二、答（分三科） 地一、由定俱

答：若有識界，決定於母胎中精血、大種、腹穴無闕故。

「若有識界」，假設入母胎的時候有識的話，有識為主要因緣的話，「決定於母胎中」也會具足父母的遺體，那麼就是四「大種」，也有「腹穴」，這些事情都是具足的，也一定是有的，所以就只說識入母胎。

這裡邊說入母胎，這還是不是說中陰身入母胎。中陰身是滅了，可是識一剎那入母胎，那麼當然就說阿賴耶識。同時就是有精血和大種，有腹穴，這當然這裡面就是地、水、火、風、空、識都具足了，不是由外邊來的，這樣意思。

地二、由最勝

又識界勝故。

第二個理由，在這麼多的地、水、火、風、空、識裡面是六界，六界裡面以識界為最殊勝，力量是最強大的，所以就說識，其他的就不說了。不說，並不是說沒有，還是有，但是以識為主，就說識了，這是用這個理由來說明這件事。

地三、由遍行

又依一切生、一切有生時而說故。

「地三、由遍行」，這裡回答的時候分三科。第一科「由定俱」，第二科「由最勝」，第三科「由遍行」，看這個遍行什麼意思。

「又依一切生、一切有生時而說故」，這上面說入母胎的時候只說識，其他的沒有說，這個還有第三個理由，第三個理由就是識是遍行的。

「依一切生」，就是依據、根據一切的眾生，這裡下面也是「一切有生」。「一切生」就是胎、卵、濕、化這個四生，約這個說。底下的「一切有生」就指這個三有：欲有、色有、無色有。一切的胎、卵、濕、化的眾生，一切三有的眾生受生的時候，都是要有識的，識是遍一切處的，所以就說識。這個理由更充足了，如果沒有識，這個事情是不成功的。所以這是第三個理由，所以說「由識入母胎」，這樣說。

戌四、名色緣六處（分二科） 亥一、問

問：六處亦以飲食為緣，何故此中但說名色為緣耶？

這是第四科「名色緣六處」，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，這是第四科，從這個地方又提出問題來，分作兩科，第一科是「問」。

「六處亦以飲食為緣」，說是我們的眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處這個六根，六根的成就也是要有飲食作因緣的，做增上緣的，才能夠成立。

「何故此中但說名色為緣耶」，為什麼理由十二緣起裡面，只說名色為六處的因緣呢？只說名色，這個是什麼道理呢？

這是「問」，底下回「答」。

亥二、答

答：此中說名色，是彼生因故。彼既生已，亦以飲食為任持因。

說「以飲食為緣」，對的，是以飲食為緣，但是以名色為緣是特別重要了。「是彼生因故」，是彼六處生起的一個重要的條件。如果沒有名色的話，那六處是不能生起的。「是彼生因」，前面文有引因、有生因。就是無明緣行的時候有了引因，愛緣取、取緣有的時候，名色就變成生因了，是生起六處的重要的條件，所以說「名色緣六處」。

六處以名色為因生起了以後，「亦以飲食為任持因」，生起了以後還是需要飲食的。在母腹裡面也需要母親的滋養他，出胎以後也需要飲食來任持、來攝持他，使他安住不壞，繼續增長廣大。六處以飲食為緣，這句話是對的，但是以名色為緣是特

別重要。

戌五、六處緣觸（分二科） 亥一、問

問：觸以三和為緣，何故此中但說六處為緣？

這是第五科「六處緣觸」，也是先「問」。

「觸以三和為緣」，這個觸就是根、境、識，這三法和合起來叫做觸，這是很明顯的事情。

「何故此中但說六處為緣」呢？在十二緣起裡面只說是六處為觸的因緣，那這話說得不圓滿，有過失吧？

亥二、答（分二科） 天一、由定俱

答：若有六處，定有餘二無闕故。

「答」，回答。「若有六處，定有餘二無闕故」，你說三和為緣才有觸，是對的，可是說六處為緣也有道理。若有了六處的時候，他一定、他決定有其餘的兩種，一定有六識，還有六境（就是六塵）。那兩種也不會缺少的，那麼不就是有觸了，一定是這樣子嘛！因為這個六識是依據六根生起的，六境——色聲香味觸法是現成的，自然是有六境可接觸做所緣緣的。

這是第一個理由「由定俱」，第二個理由「由最勝」。

天二、由最勝

又六處勝故，由六處攝二種故。

「又六處勝故」，又這個六處在三法之中，根、境、識來說，這個六根是太重要了，所以從這一方面說。「由六處攝二種故」，由這六處能夠該攝那兩種，能把那兩種該攝在內。因為你有六根的時候，你有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，這時候才有六識。假設說是沒有眼根了，沒有眼根這眼識就沒有了，沒有六根就沒有六識了，所以根還是很重要的。所以「又六處勝故，由六處攝二種故」，所以就說六處也就包括了這個道理。

戌六、觸緣受（分二科） 亥一、問

問：若自所逼迫，若他所逼迫，若時候變異，若先業所引，皆得生受；何故此中但顯觸為彼緣？

「問：若自所逼迫，若他所逼迫，若時候變異，若先業所引，皆得生受」，這底

下是第六科「觸緣受」。觸緣受這個地方又有問題，分兩科，先「問」。

「問：若自所逼迫」，說是我們這個觸緣受，受這個問題，這個受生起的因緣也是很多的。譬如說是「自所逼迫」，說這個人他自己逼迫自己，他要：我一天要拜一千拜佛，我拜五百拜的時候就辛苦了，不！我要繼續拜五百拜，我要逼迫我要多用功。我靜坐一個小時不可以，我要靜坐八個鐘頭，自己逼迫自己要進步，那麼這裡面就會有受，有不同的受。

「若他所逼迫」，或者別的人逼迫你，叫你拜一千拜、叫你坐二十個鐘頭靜坐、叫你《法華經》背下來，當然這也是有受。

「若時候變異」，這個氣節，春夏秋冬，寒熱的天氣有變化。

「若先業所引」，或者過去有什麼特別的業力、或者大功德的業力、或者有什麼罪過的業力引起問題，你就會有特別，「皆得生受」，都會生起一種特別的感受。或者是樂受、或者是苦受、或者不苦不樂受。

「何故此中但顯觸為彼緣」，這裡面觸；這個受既然是有這麼多不同的原因，為什麼這裡面，十二因緣裡面但說「觸緣受」呢，觸是受的一個條件呢？

「答」，第二科回答。

亥二、答

答：觸是彼近因故，由觸所引故，餘緣所生受亦從觸生故，必不離觸，是故偏說。

「答：觸是彼近因故」，觸生受，是那個受最親近的一個條件。你自所逼迫也好、他所逼迫也好、時候變異也好、先業所引也好，都是要經過觸才能夠有受的，所以說觸緣受還是對的。

「由觸所引故，餘緣所生受亦從觸生故」，由於觸的做導引，它也有受，其他的因緣所生受也還是「亦從觸生故」，也要通過觸才能生起。

「必不離觸」，雖然是生起受的原因很多，總而言之，決定不可以離開觸而有受的，所以偏說觸緣受。

戌七、受緣愛（分二科） 亥一、問

問：經中亦說無明為緣生愛，順愛境界亦得為緣，何故此中但說受為緣耶？

這第七科「受緣愛」，分兩科，先「問」。

「經中」也有這樣的說法，就是「無明為緣生愛」，由於這個人的糊塗，沒有智慧，各式各樣的無明的因緣，引起這個人的愛欲心生起，這個愛是由無明生起。

「順愛境界亦得為緣」，隨順愛的這種境界，這個境界出現的時候，能令你生起愛心。可愛的境界出現的時候，就是你一接觸它，它就會有愛出現了，所以叫「順愛境界」，也可以為緣而生愛。

《披尋記》三一六頁：

順愛境界亦得為緣者：若可意事、不可意事為所緣時，是名順愛境界。由可意事順和合愛，不可意事順乖離愛，由是故說順愛境界亦得為緣生愛。

這個《披尋記》解釋得很好。《披尋記》解的意思，「若可意事、不可意事為所緣」的時候，「是名順愛境界」。「由可意事順和合愛，不可意事順乖離愛」，不可意的事，不願意同它在一起，就願意乖離，裡面也有個愛，就是愛它乖離，所以說叫做「順愛境界亦得為緣生愛」，這麼講法。

這就提出兩個理由，一個「無明為緣生愛」，一個「順愛境界亦得為緣」生愛。「何故此中但說受為緣耶」，受為緣而生起愛呢？提出這麼一個理由來難問這件事。底下回「答」，第一科是「顯正」。

亥二、答（分二科） 天一、顯正

答：以受力故，於相似境，或求和合，或求乖離。

這是「顯正」義。

「以受力故」，這個愛心的生起是以受的力量的緣故。就是我們的心與境界接觸以後，有順樂受、順苦受、順不苦不樂受，有這個受的力量才生起愛的。

「於相似境」，這個相似境怎麼講呢？就是所受的境界和所愛的境界是相似的，但是在心理上是前後的差別，前一剎那是受，後一剎那是愛，在時間上有剎那、剎那的不同，但是是相似的。

這個受的境界，受的力量與相似的境界，「或求和合」，可意、滿意的境界就希望占有了它，這就是求和合。若是不滿意的、不高興的境界，就要它遠離、離開，那麼這就叫做愛，就生起了愛。

所以受緣愛是對的，這是「顯正」義。因為受緣愛，受是愛生起的最近的一個條件，不是疏遠的。底下「簡非」。

天二、簡非

由愚癡力，但於諸受起盡等相不如實知，由此不能制御其心。

你說「由無明生愛」，由無明生愛這句話也有道理。

「由愚癡力」，就是無明，由無明的力量會有什麼事情出現呢？「但於諸受起盡等相」，無明的力量「但於」，只是在「諸受」的境界，各式各樣的受，或者苦受、或者是樂受、不苦不樂受；或者是生起受的因緣；或者受息滅的因緣；或者苦、集、滅、道，從這地方分別苦、集、滅、道的事情；或者是觀察這個受的過失；受的味，於受起的味、起的愛著的滋味；或者於受觀察受的過失、過患；觀察受的出離，各式各樣的情形。各式各樣的情形就是各式各樣的受。「起」盡，就是生起的時候，「盡」就是滅的時候。各式各樣的受生起的時候、滅盡的時候，或者是其他的行相。

「不如實知」，無明在這樣的法相上，不能夠真實了知這些都是畢竟空寂的，無常、無我的、無所有的，不知道。不知道就認為是有，有這一回事，而在這地方生種種執著。

「由此不能制御其心」，由這個原因，由於不了知，執著它是真實有，那麼就不能夠來制伏、駕御，就是不能降伏自己的心了，心就是生了愛心了，是這麼回事。

這裡面的情形呢？無明，是普遍地為一切煩惱作生起的因緣；這個受，是特別地為愛作生起的因緣。這裡面有通別的意思：無明是通於一切煩惱，這個受它是為愛煩惱作最親近生起的因緣，有通別的不同，這樣的關係。不否認無明為愛作因緣，無明為愛因緣這句話是對的，但是無明是「通」，普遍為一切煩惱作生起的因緣；這個受，單獨是為愛作因緣的，這地方有這麼一點差別。

戌八、愛緣取（分二科） 亥一、問

問：由隨眠未斷，順彼諸法取皆得生，何故此中但說愛為取緣？

這是第八科「愛緣取」。在愛緣取這地方也有問題，先提出這個問題。

「問：由隨眠未斷」，隨眠就是種子。煩惱的種子，當然這裡面，前面解釋取的時候，有欲取、見取、戒禁取、我語取，有這四個取，四個取的隨眠沒有斷。你沒有修學聖道，這個種子是不能斷的。

不修學聖道，種子是不能斷的，這句話很重要！這句話非常重要！我只是在那兒靜坐，你修奢摩他的止，是不能斷煩惱的，這個煩惱種子是不能斷的。非要有毘鉢舍那的般若才行的，沒有般若不能斷煩惱。為什麼般若能斷煩惱呢？般若能深入法性，所以能斷煩惱。所以人家「問：由隨眠未斷」，為什麼隨眠沒有斷？沒有聖道的關係。你沒有修這毘鉢舍那的觀是不能斷煩惱的。

這個煩惱的種子沒有斷，「順彼諸法取皆得生」，出現種種的情況的時候，隨順彼法的因緣出現的時候，這個欲取、見取、戒禁取、我語取就會現出來。這個欲取就會現出來，這色聲香味觸，你有欲的隨眠未斷，那麼你接觸色聲香味觸的時候，這個

欲就出來了。見取也是如是，戒禁取也是這樣子，我語取也是這樣子，這四種取都有貪、都有欲貪，「皆得生」。

「何故此中但說愛為取緣」，這樣講，隨眠未斷就會生，什麼原因這十二緣起裡面但說愛緣取呢？愛為取作因緣，而生起取的煩惱呢？為什麼這麼講呢？提出這個理由來。

亥二、答

答：由希望生故，於追求時，能發隨眠，及能引彼隨順法故。

這是說出這麼一個理由，回答這個問題。

「答：由希望生故」，由於這個愛煩惱，愛煩惱若是它一現起來的時候，這個愛煩惱一生起的時候，它就有個希望心，它對於所愛的境界生起希望，就是總感覺到不足，要希望到更多、更多、更好的，這個希望心。這個心一生起來的時候，「於追求時」，一希望了，又有更多更好的希望的時候，就要去求、去追求。

這個時候內心裡面有強烈的愛，同時還有了行動的時候，「能發隨眠」，就能夠增長取的種子，能增長這個欲取、見取、戒禁取、我語取的種子，它就能發動、能增長這個隨眠的種子的力量。

「及能引彼隨順法故」，這個愛煩惱有強烈的希望，在追求的時候，不但是能夠增長隨眠的力量，增長取的隨眠的力量，還能夠引出來，製造出來彼取的隨順法，隨順於欲取的、隨順於見取、戒禁取、我語取的事情。有愛的追求，就是創造了取的生起的條件。所以這個愛對於取的生起，力量太大了，不只是隨眠的力量，所以就說愛緣取了，這麼意思，這麼講。

戌九、取緣有（分二科） 亥一、問

問：前已說無明為緣發起業有，何故今者說取緣有？

這是第九科說這個「取緣有」，取以後就有，在這裡又提出問題來。

「問：前已說無明為緣發起業有」，這個十二緣起的次第，在取緣有之前，已經說過無明為緣，無明緣行，有了這麼一句話了。已經說了「無明為緣」，為增上緣會發出來業，就是發出來行，行就是有，發出來這個，已經說了。

「何故今者說取緣有」，現在什麼理由又說取緣有呢？前面已經說業就是有。業能有果，業是因，由因而有果，所以業就是有，前面已經說業了，這裡為什麼又說取緣有？

提出這個問題，這底下回「答」。

亥二、答

答：由取力故，即令彼業於彼彼生處能引識、名色等果。

這個和十二緣起裡面說的理由是相同的。「由取力故」，因為是由廣大地追求的關係，愛的力量增長了，廣大地去追求所愛的事情的關係，由這個力量的關係。「即令彼業」，即令彼無明發出來的那個業，又力量增長了，那就不同於無明緣行的那個時候的行了。到這個時候受到了取的熏習的關係，「於彼彼生處」，於或者天的生處、人間的生處、或者三惡道的生處。「能引識、名色等果」，就有力量能引發出來這個生死的果報，就是識、名色等，這個六處等果就生出來了，所以就說取緣有。所以和那個無明發起業有還是不一樣的。

戌十、有緣生（分二科） 亥一、問

問：生亦以精血等為緣，何故此中唯說有緣生耶？

這是第十科「有緣生」。先提出這個問題。

「問：生亦以精血等為緣」，這個是這十二緣起裡面生緣老死這個生，生緣老死這個生，實在就是識緣名色，就是這個，所以也是以父母的遺體為緣，這時候才叫做生。

「何故此中唯說有緣生耶」，只是說那個業力，業力令生命生起的呢？那麼這為什麼這樣講？

底下回「答」，回答裡面第一科是「由定俱」。

亥二、答（分二科） 天一、由定俱

答：由有有故，定有餘緣無關。

你說「生亦以精血等為緣」，這句話也是對，沒有錯。可是呢，「有」還是最重要的。由於那個有情他具足了「有」的業力，這業力若是具足了的話，「定有餘緣無關」，也就決定有其他的那些緣，就是決定父母的遺體的因緣，也一定是有的，乃至中有這些事也都具足了，不會缺少的，所以就這樣說了，說是「有緣生」。

天二、由最勝

又有勝故，唯說彼為緣。

這是第二科「由最勝」。

雖然有這麼多的緣，可是「有」的力量是最強大的，所以就說彼有為緣，「有緣生」。

戌十一、生緣老死（分二科） 亥一、問

問：亦由遠行、不避不平等、他所逼迫為緣，老死可得，何故此中但說生緣老死耶？

這是第十一科「生緣老死」，生緣老死分兩段，第一科是問。

「亦由遠行」，這個老死，人的生命衰老了、死亡了這件事，也是由於那個眾生他「遠行」，走遠路，旅途的勞頓，使令他老，使令他死了。

或者是「不避不平等」，你已經吃飽了還吃，或者肚子沒消化又再吃，當然這可能就會有問題，還有其他的很多的事情。你不能夠躲避這些不平等的事情，那麼也會老、也就會死。還有「他所逼迫」等這些事情「為緣，老死可得，何故此中但說生緣老死耶？」為什麼、有什麼理由這樣說呢？

亥二、答

答：雖由彼諸緣，必以生為根本故。縱闕彼緣，但生為緣，定有老死故。

「答」，這就回答。「雖由彼諸緣，必以生為根本故」，說一個人他老了、他死了，有很多的因緣會造成這件事，但是其中一定是「生」是最根本的。

「縱闕彼緣，但生為緣，定有老死故」，若是有其他的遠行、不避不平等等這些因緣，但是雖然由彼諸緣會有老死，但是以生為根本。一定是識、名色、六處、觸、受生了以後，才有老死的。「縱闕彼緣」，就算是闕了那個遠行、不避不平等、他所逼迫等，「但生為緣」，也決定是要有老死的，所以還是要這麼說才圓滿的。

酉二、明彼攝（分三科） 戌一、約煩惱等道辨（分二科） 亥一、問

問：此十二支，幾是煩惱道？幾是業道？幾是苦道？

這是第二科「明彼攝」，這個「十二支次第分別」，分兩科，第一科是「辨為緣」，這一科講完了。十二個因緣每一科都有不同的理由提出來，但是還是原來的無明緣行這十二個緣起，說得比較圓滿。現在第二科「明彼攝」，這下面是以三道來說十二因緣，以因果等來攝十二因緣，就是這樣意思。

「此十二支，幾是煩惱道？」這三道就是煩惱道、業道、苦道；這個三雜染裡面叫生雜染，但這裡面說是苦道。這個「道」就是從這裡通過去，通到另一個地方去，不是停留在這裡。由煩惱通到業，由業又到了果報，由果報又通到煩惱，就是這樣流轉生死的，所以叫做「道」。

這個十二支，無明緣行，一共有十二個部分，若按同這個三種道來說，幾個是煩惱道？幾個是業道？幾個是苦道呢？這是提出這個問題。

這個問，底下第二就是回「答」。

亥二、答

答：三是煩惱道，二是業道，餘是苦道。

「三是煩惱道」，就是無明、愛、取。「無明、愛、取」，從十二緣起上的解釋，「無明」是發業的，能發動出來種種的業。這「愛、取」呢，是發動了業力以後，有愛取的因緣，又能增長了已經發動的業力的力量，使令它的力量強大起來，能夠去招感果報。雖然同是無明，同是煩惱，但是有這樣的差別。

但是我們仔細去想這件事的時候，也會發現愛取的時候也是有無明的；無明的時候也是有愛取的。並不是說是有愛取沒有無明，有無明沒有愛取，還不是！只是在已經造成了的業力上，再增加它的力量的時候，叫做愛、取，是那麼回事，在所造的業力上有點差別。在能發動的煩惱，在滋潤加強業力的力量的是那個煩惱，它們並不是有分明的是分開的，一點不是，不是分開。所以這個十二支裡面有無明、有愛取的煩惱。有無明的煩惱，也有愛取的煩惱，就是分這麼兩種。這三個煩惱，十二支裡面這三個是屬於煩惱道。

從修行人的分別心，從修行已經成功了的阿羅漢來看，也是有分別。就是以前阿羅漢，他沒有證阿羅漢果，沒有得初果須陀洹之前，當然也是有無明、有愛取，就是造了很多的業。但是等到現在得了阿羅漢果以後，他沒有愛取，也沒有無明。沒有愛取的時候，雖然他沒有入定，他也見色聞聲的時候，他沒有愛取。沒有愛取，過去的識、名色的業力沒有得到幫助，那麼就是沒有力量，將來就不再得果報了，這個時候叫做心解脫。斷無明的時候叫慧解脫，沒有愛取的時候叫做心解脫。從十二因緣的次第上，立出來不同的名字，一個叫慧解脫、一個叫心解脫。

「此十二支，幾是煩惱道？幾是業道？幾是苦道？答：三是煩惱道」，「二是業道」，其中兩個，一個行——無明緣行的行，加上有——取緣有這個有，這兩個是屬於業道。就是無明在行動的時候，通過身口意行動的時候，有所造作，這個時候就有業的出現，有業力的出現。

這件事在我們中國哲學裡面不明白、不明顯地說到這件事。有默默中有《易經》上多少有那麼一句話，也有業的意思，但是總是說得不夠分明。可是印度的外道也說到這件事，承認凡夫的煩惱一動了，就有業力。由業力招感生死，外道也承認這件事的，有的外道承認這件事，有業。

「二是業道，餘是苦道」，三再加二就是五，十二緣起，十二支去掉了五，還有七支，那七支是苦道。就是識、名色、六入、觸、受，這是五個，再加生、老死，是

七個，這七個是我們苦惱的境界。生老死這個「生」，其實就是包括「識、名色、六入、觸、受」，就是這個生。生就有老死，就是這麼意思，那麼這是一個苦惱的境界。不但是三惡道，人天也一樣都是苦。一樣都是苦，在解釋苦的時候，在唯識上它說得微細，就是有世俗的苦、有勝義苦。「世俗苦」是我們能覺知到的，我們知道你罵我，我就心裡不高興，這我也知道是苦。有病了是苦，這個誰都知道。現在有個「勝義苦」，是自己不知道的，就是五取蘊苦。那麼這都是包括在內，這叫做苦道。

那麼這是用三道來攝十二支。

戌二、約因果等辨（分二科） 亥一、問

問：幾唯是因？幾唯是果？幾通因果？

這是第二科，前面第一科「約煩惱等道」，約三道來攝。這底下「約因果等辨」，約因果等事情來辨別這個十二緣起。也是分兩科，第一科是「問」。

「幾唯是因？幾唯是果？」十二支裡面，那幾個只是因？那幾個只是果？又那幾個又是因、又是果呢？通於因、也通於果呢？

提出三個問題，這底下回答。

亥二、答（分二科） 天一、第一義

答：初一唯因，後一唯果，餘通因果。

「初一唯因」，這個「初一」，就指第一個是無明，不是每一個月的那個初一。第一個無明，無明它只是因，它是因。它能夠創造出來生死的業力去得果報的，它有這個力量。它是染汙的，別的法不能染汙它，它能夠有力量染汙其他的法的，這是生死的根本，「初一唯因」。

「後一唯果」，最後邊那一個就是老死憂悲苦惱，那只是果，它只是果。它是受染汙的，它不能染汙別的。

「餘通因果」，其餘的那十個也是因、也是果。譬如說是無明緣行，這個行若對無明來說，行就是果了；但是行若對識，行緣識，行又是因了，展轉地也都通於因、也都通於果。到生老死的時候，這老死和生來說，生也變成因了，是老死的因；但是若有緣生來說，生就變成果了。

所以從十二緣起展轉地這樣說，只有第一個是因；最後一個是果；其餘的都是又通於因、又通於果的，這樣子。

這是「第一義」，第一個理由，第一個解釋。底下「第二義」。

天二、第二義

又即於此問，更作餘答：三唯是因，二唯是果，當知所餘亦因亦果。

「又即於此問，更作餘答」，又即於前面這個問，提出這個問題，「幾是因？幾是果？幾通因果？」更作其他的不同於前面的回答。

「三唯是因，二唯是果，當知所餘亦因亦果」，這個不同的回答了。「三唯是因」，就是無明、愛、取，這三個它們是因。「二唯是果」，後面的生、老死是果。「三唯是因」，那麼其餘的都是它所創造的果了。若「二唯是果」，前十個都是因，最後的生老死是果，有這樣的意思。

這《披尋記》解釋很清楚。

《披尋記》三一八頁：

三唯是因等者：三謂無明、愛、取，發業潤生此為根本，說唯是因。二謂生、老死，樂著戲論及業異熟之所生故，此酬前相，說唯是果。諸所餘支，望義說別，亦因亦果。

「三謂無明、愛、取，發業潤生此為根本」，「發業」就是無明，「潤生」就是愛、取。以「此為根本」，才有這麼多的麻煩，這麼多的苦惱，所以「說唯是因」。

「二謂生、老死，樂著戲論及業異熟之所生故」，「樂著戲論」就是煩惱。「及業異熟之所生故」，那麼就是有生、老死。「此酬前相，說唯是果」，它來酬謝前面的十種，所以它就是果了。

「諸所餘支，望義說別，亦因亦果」，其餘的也是因、也是果，這樣子說法。這個問題也解答完了。

戌三、約獨雜相辨（分二科） 亥一、問

問：幾是獨相？幾是雜相？

「問：幾是獨相？幾是雜相？答：三是獨相，行等是雜相。」這底下說，這是第三科。第一科是「約煩惱等道辨」，第二科「約因果等辨」。第三科「約獨雜相辨」，有獨相、有雜相來辨這個十二緣起。第一科是「問」。

「幾是獨相？幾是雜相？」十二支裡面，那幾個是單獨的相貌？它有自己的獨立的相貌，個別的相貌。幾個是混雜、混合的相貌？又是這樣子，又是那樣的。

亥二、答（分二科） 天一、總標

答：三是獨相，行等是雜相。

這三個是「獨相」，三個就是那個無明、愛、取。它和其他的支是不相混雜的，

所以叫做獨相。其他的「行等」就是有雜相，就是與其他的支有混合的行相。

這是一個總標，這一科是「總標」。「答」，第一科是「總標」。

這底下「別辨」，這底下來解釋前面說的「雜相」、「獨相」。分三科，第一科是「說行有」，分兩科，第一科「問」。

天二、別辨（分三科） 地一、說行有（分二科） 玄一、問

問：何故行、有是雜相？

前面說無明、愛、取三是獨相，行等是雜相。是什麼原因行等是雜相呢？行、有等是雜相呢？

玄二、答

答：由二種說故，謂能引愛非愛果故，及能生趣差別故。

所以行有是雜相，這個理由在這裡。「由二種說故」，因為它們發生的作用不是一種，有不同的差別。那不同的呢？謂能引發出來可愛的果報和不可愛的果報。行、有這個業力發出人天可愛的果報，三惡道不可愛的果報故，所以這就是叫做雜相。

「及能生趣差別故」，「能生趣」，能生五趣的差別，人、天是兩趣，三惡道是三趣，加起來是五趣的差別。它有這種差別，所以叫做雜相。

這底下又繼續解釋，前面說是約「行有」，這第一科，這第二科「說識與名色六處一分」也是雜相。玄一「問」。

地二、說識與名色六處一分（分二科） 玄一、問

問：何故識與名色、六處一分有雜相？

這提出來，提出這個問題，識和名色和六處一分，它們怎麼也是有雜相呢？提出這個問題。

這個名色裡邊，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色支裡邊有一個「識」。這個名色裡邊這個「名」，名就是識。這個「名」裡面有受想行識，有個「識」。六處之中，六處裡邊，這個「識」是叫做意處。六處裡面那個意處，就是識。這樣說，這個「識」在名色裡面叫「名」；在六處裡面叫「意處」；識與名色六處，它是其中的一分，所以叫做「雜」。有這樣的理由。所以也叫做「六處一分」，這個一分有這個意思，是名色裡面的一分，六處中的一部分。

前面是提出問題來，這底下回「答」。

剎那前後的變異，它不能夠同時地很多的事情變現出來，不能。比如說瞋心動了，瞋心動了，逐漸地又滅了，又出來歡喜心、出來貪心了，總是有次第，有前後的次第。所以這個地方，是變現為色法的阿賴耶的種子為很多個同時，或此起彼落地現行。是分兩部分的，分兩部分：就是阿賴耶識本身，若變現的時候，那是頓現一切，根身器界是同時變現的；但是若第六識，也是依據阿賴耶識的種子變現，那就是前後次第。

問：而心法的種子是剎那生剎那滅，相續不斷地起現行？

答：是的！但是也是有次第，是這樣。

問：不管是色法或心法的種子，在生起時卻都是頓生頓滅？

答：也是的。

問：說它們不占時間。

答：還是有時間，剎那剎那就是時間嘛！

問：如此觀想是否就容易契入空性？

答：對的。你若從種子是剎那剎那生滅，現行也是剎那生滅，那麼一切法都是不牢固的。我們肉眼所見好像它沒有動，它好像很穩固。若是從種子的變現來說，一切法都是虛妄，都是不牢固的，都是虛妄的。不管是快樂的也好，苦惱的事情也好，都是剎那生滅變化的，都是虛妄的，都是很脆弱的，都是容易可以轉變的，也可以這樣講。這就是觀察一切法的無常了，由無常的觀察就可以入於空性，無常是空的門，是可以這樣觀察。

我們沒有煩惱，有煩惱的時候可能自己不能如理作意。其實說起來，有煩惱的時候是少的，沒有煩惱的時候是多的。所以在沒有煩惱的時候如理作意，就思惟這些事情，思惟無常，先思惟無常，無常故苦、故空、故無我。你沒有事情的時候就這樣思惟，思惟的時候，一方面障礙煩惱的生起；你如理作意的時候，煩惱就不生起。那麼如理作意慢慢地、慢慢地就能與真理接近，與真理能夠接近。並且常常的思惟，對於法的道理熟悉，熟悉就容易現前，這個智慧容易現前。你若不思惟這些事情，你不思惟，只是偶然，我放個經本子我再看一看，或者與人討論的時候，這時內心裡面有一點如理作意，其他的時間不思惟，你還是老習慣，那樣就是慢了，就遲鈍。

問：如果在禪坐中能真實地體悟，或察覺到這裡，是否就是破了第七識？

答：雖然是沒有破，但是可是由小而大，就有希望了。所以在禪坐中可以這樣思惟，就是思惟無常的道理就可以。但是為了身體的健康，你還是有點奢摩他，然後再

思惟；思惟了，再奢摩他；這樣對身體健康有幫助。但是你能夠思惟第一義諦，能滅罪，由奢摩他的幫助，思惟諸法空相，照見五蘊皆空，度一切苦厄，能夠滅罪，不次於拜大悲懺的力量。假設你越思惟越巧，你越思惟越熟悉，能超過取相懺的力量，這就是無生懺了，能斷煩惱，力量是很大的。就是我們不知道是什麼原因，總是少，如理作意少，就是還用原來的執著心分別煩惱，分別這些是是非非的煩惱，不能夠轉變，這是一個困難，也可能有人不困難。

問：這是否就是破了第七識，或就是破了生死牢關？

答：禪宗的話，這生死牢關是禪宗的話，禪宗的話就放在一邊，不必去做標準，佛菩薩說的話做標準可以，禪宗的禪師說的話作參考可以。當然我這話好像有點歧視，但我想，我想你們現在也可能同意我說的話，你多學幾年，自然是會有這種想法。只有佛菩薩立刻知道你是初果，你是阿羅漢果，別的人誰能說這話呢？別人誰能說這話？

我現在又想起來印順老法師。我問印老，我說佛法流傳到中國來，我們中國有沒有聖人，得聖道的人？印老就是不吱聲，就是默然，也不說有，也不說沒有。但是我看，我自己這麼想，南北朝到隋唐的時候，也應該是有聖人，當然我這個想法，別人可能不同意。是凡是般若的經典有深入學習的人，有得聖道的可能，有得聖道的希望。有所得，當然我這話好像是《中論》的口氣，《大智度論》的口氣。你心裡有所得的時候，得聖道是困難的。你自己試一試你就知道。你依據《金剛經》去修四念處的時候，它心就能無障礙，就是「不住色生心，不住聲香味觸法生心」。無論什麼大的煩惱，都不能做障礙。如果你有我我所的這種分別的時候，就不行了，就阻礙，擋住了。

問：本論《披尋記》本第 257 頁，因對殺生下的定義是：「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。」這是下的定義就是這樣，殺的定義是這樣。所以對於誤殺一事：「謂如有一，於餘眾生思欲殺害，誤害餘者。當中此中，雖有殺生，無殺生罪；然有殺生種類、殺生相似同分罪生」之說。《披尋記》並為之加注釋，「此業非是圓滿業道所攝」，這個「非是圓滿業道所攝」就是這個業力沒做成功。「然於餘生感得壽量短促彼等流果」，《披尋記》本第 266 頁。這是引《披尋記》，這底下他提出意見。

但若依《唯識二十頌》，其第十八頌：「由他識轉變，有殺害事業，如鬼等意力，令他失念等。」則殺生罪的成就，是因能殺者造作殺業時，心力特別的強，會令被殺者之識發生轉變，生起有被殺死亡的痛苦感覺。所以即使唯識學主張唯識無

境，但是在雙方心識均認為確有能殺及被殺情勢之下，殺生罪就成立了。依此說法，縱然結果是誤殺，但在殺害的當下，殺人者並未認知對方非其要殺之對象，所以其意欲要殺害對方的心，並未因事實上是誤殺而減弱；而被誤殺者所感受到的痛苦，也不會因為是被誤殺而稍減一些。現殺人之行為既已完成，也有人被殺害的結果產生，若僅因殺人者對應了知的境界不明了、無明，殺錯了人，所以主張此不構成殺生罪，卻僅於餘生感壽量短促的果報，令人頗難理解。

答：哦！你要翻案！這個事情，殺人者，某丙去殺某甲，可能在殺的時候，乃至殺完的那個時候，不知道殺錯，但是後來會知道，後來會知道是殺錯了人，會知道的，不會說是一直地不知道。除非是這樣子，他把被殺者殺完了，是殺錯了，但是他立刻他也死了，這時候他可能不知道，他不知道殺錯了人，這個也有可能。也有可能，但事實上還是殺錯，還是殺錯了人，還是殺錯人。不過這個時候情形可能不同了，情形是不同的。

你認為這樣子，壽量短促的果報，好像受的果報太輕了，這事頗難理解，很難理解。但是那個說法是《披尋記》的解釋，《披尋記》這麼解釋的。《披尋記》韓清淨居士這麼解釋，韓清淨這個人《瑜伽師地論》非常的熟，可也不是隨便云云的，也應該也還會有點根據的。

你根據的理由就是當時不知道殺錯了人，但是後來會知道的，我認為一定會知道。在《藥師經》上也提到，它說有一個平等王，就是閻羅王（閻摩法王）。假設這個被誤殺的人到陰間去告狀的時候，某某人殺我，閻羅王派人把那個殺者也拘來，說我不是想要殺你，我是想要殺某人沒成功，這件事終究是會暴露出來。所以對於某乙是誤殺，想要殺某甲，某甲沒殺到，殺到某乙，那當然是某丙說我的意思不是殺你。那麼閻羅王也會知道他是誤殺，那是殺錯了。我沒有心殺你，這個動機不具足，殺罪不能成立，還是一樣，還是有這回事。不過這個彼此間雖然是誤殺，但是引起的糾紛，不會因為得了短命就結束了的，還沒結束，對方還是不滿意的，被誤殺這個人不滿足的。就像你要翻案，感覺到難解。那個被誤殺的人也是「你誤殺，我不管，我還是要你一命的。」那這個糾紛還是要繼續下去的。所以你也不必擔心他受的罪太輕了，不用擔心，他還是要——苦惱還在後頭。我認為還是重的那個苦惱還在後頭。

問：被誤殺者的被殺，自是他自身惡業種子成熟以致，但也與殺害者之間一定有宿緣。

答：也是有宿緣，就是你誤殺別人，將來也同樣地也被別人誤殺，是這樣子。當然這誤殺是心情上是沒有殺心。沒有殺心的時候，有點愚癡罪，有愚癡罪在裡面，有這樣意思。

問：懇請師父解惑。

答：這個事情，我的看法就是剛才我說這個意思。受的罪報，雖然說是《披尋記》的解釋就是得個短命就算了，那是指誤殺說，那件事引發出來的。但是在心理上的這個恨是沒有完的，被誤殺的還是恨的，他不會說「你誤殺，沒有殺心，我不怪你了！」沒有這回事情，他還是要報復的。所以那個苦惱還在後頭，還是很厲害的。我的解釋還是這樣。

問：師父！你剛剛說，那個誤殺他沒有殺心，他沒有殺心，那不會做這件事啊！

答：那是對這個誤殺來說沒有殺心，他是另外一個人，他想要殺某甲，對某甲來說，他有殺心，但是沒有殺的事情；對某乙來說，有殺的事，但是沒有殺心，就是動機不具足。動機不具足，所以殺罪不能成立。上一次有一個法師已經說了，那是用法官的立場來判，殺罪不成立。

問：這個是另外一個立場，就是在戒法裡面，我雖然可能殺的是畜生，可能也是誤殺，但是我心裡想：他是人。這個時候他的罪又要重一點，這是為什麼？

答：是的，罪就會重一點。

問：這跟我們剛討論的有沒有什麼關係？

答：也有關係，也是有關係。就是誤殺裡面也是各式各樣的情形，也是不一樣的。《智度論》上好像提到，他想要殺人的，但是殺的時候是殺一個木頭，他這個心，也是殺心也很重的殺的時候，沒有殺到人，其實還是有罪。

問：也是要短命嗎？

答：那就沒有說他將來得什麼果報，但是我看說短命也是可以，我看還不只是短命，應該還有可能因此他自己的瞋心加強了，會造更大的罪業，應該是有這種，有這樣的展轉緣起的事情，有這種事情。

因為熏習的道理就是這樣子，你動一回瞋心，瞋心種子就重了一回；你再動瞋心，瞋心又重。殺心也是一樣，你重了一回，你熏習了一回，有實際的行動，熏習了這一念的殺心，這殺心是很重的，有一回就重一回，有一回就重一回。說殺心重了，他一有因緣的時候，他殺心就要動，殺心動就容易犯罪。所以在已經造了的業上會引起一些罪過，而在自己內心，熏成了更重的殺心，還是厲害的，還是一方面，還有這樣事情的。所以這兩方面，由這樣的因緣延續下去，那苦惱事情多得很。像我們因為學習佛法了以後，一個螞蟻都不敢打，都不敢碰牠呀，這很不容易了。

問：阿彌陀佛！像以前打球的時候，常常就說：「我非把你宰個二十分，我才過癮！」那這樣，常常就這樣熏習，好像是綺語。那時候心就是一個好勝心，並不是要殺人的心。但是這種心力是很強的，也常常在語言上常常這樣說。那平常講話也常常說：「老子把你宰了！」假如常常說這樣的話的話，會不會就是像剛剛師父說的，瞋心一直加強？將來有一天很可能真的去拿刀殺人了？

答：有關係，的確有關係呀！所以我們佛法裡面說，要學習十善業，說話的時候要注意讓它清淨，不說這些雜穢語，雜穢的語不說。我認為常常靜坐非常重要，常常靜坐有什麼好處呢？能令你的心不麤、不麤動，能逐漸地微細下去。什麼叫做微細呢？我要說出話來，我要想一想，我這句話對人家是不是有好處、是有害處？對人家有害的話，我要想一想，不能隨便就說的，這時候就是你心細緻了。像我們大家都是同學在一起，這不見得就是有意的，但是說出話來會傷害對方，那麼這就是心麤了。所以自己要常常注意！尤其是對於初發心的，初發道心來參加我們這個團體，我們要愛護人家一點，愛護一點。不要讓人家退了道心，我們就有過失。因為我說的話，因為我做的事，使別人退道心，這是不對的，這要注意這件事。

問：師父！我曾經看那個《弘一律師傳》上他曾寫一段，就是不曉是不是有人請他好像是屬於編什麼辭典之類，他曾經有一段回他的信，他好像說，在我們的文字當中，有人像刀部，他就說那是非常的殘忍；或者是說女部就很淫穢，屍體的尸部就有怎麼怎麼……。那是不是他內心非常清淨才有這種想法？

答：是的，是這樣。弘一律師心非常細。弘一律師，我認為：他出家以前，他沒做出家人他心就細，他就不麤，心不麤動，心就特別細緻。你看那《弘一律師傳》、《弘一律師年譜》，還有那個夏丐尊、還有誰給他寫那個紀念文上就看出來，他心細緻，心不麤。

但是不要緊，我們心麤也不要緊，但是你常常靜坐，它就會轉變，自動地會轉變。我有一個看法，說這個人很多的缺點，他要出家是不及格的。但是我的看法不一定，如果這個人歡喜靜坐，其他都不可以計較，都不計較。就由這一個靜坐，他若歡喜靜坐，所有的缺點都能改變過來；若是不歡喜靜坐，那有問題，他的毛病不容易改，當然少數人也是例外。他若能靜坐，所有的問題都能改變過來，因為他一靜坐，心能靜下來的時候，這個靜非常的寶貴，心能寂靜下來，心若靜的時候，慢慢慢慢他就智慧就來了。當然有人不歡喜靜坐，但是他也品德也很正常，那是又一種，又一種情形。

所以我主張自己練習，訓練自己能夠靜坐，能調伏這一念心叫它不要動，不要亂動，叫它靜下來，靜下來，你就會有很多很多的……，這個道心就來了，道心會出來。

戌三、約獨雜相辨（分二科） 亥一、問

問：幾是獨相？幾是雜相？

「問：幾是獨相？幾是雜相？答：三是獨相，行等是雜相。」這個第八科「緣起分別緣」，分九科。第一科是「十二支次第分別」，這一科又分兩科，第一科「辨為緣」，辨為緣這一科講完了，現在是第二科「明彼攝」。「明彼攝」裡面分三科，第一科「約煩惱等道辨」，這一科也講完了，第二科「約因果等辨」，也講完了。

現在第三科「約獨雜相辨」，這個十二緣起一共十二支，十二支裡面有兩種相，一個是獨相、一個是雜相，那麼約這兩種相來辨別這十二支，這樣意思。

第一科是「問：幾是獨相？幾是雜相？」這底下回答。

亥二、答（分二科） 天一、總標

答：三是獨相，行等是雜相。

「三是獨相」，就是無明、愛、取是獨相，就是它和其他的支不混雜，它能保持它本身的特別的相貌，所以叫做獨相。

「行等是雜相」，就是它和其他的支會合起來，所以叫做雜相。

前面是「標」，這底下「辨」，就是說明。分三科，第一科「說行有」這兩支的相貌，先「問」後「答」。

天二、別辨（分三科） 地一、說行有（分二科） 玄一、問

問：何故行、有是雜相？

底下回答。

玄二、答

答：由二種說故，謂能引愛非愛果故，及能生趣差別故。

「由二種說故」，就是從兩方面來解釋它是雜相，就是有兩個理由：「謂能引愛非愛果故，及能生趣差別故。」

這個「行、有」都是業力，但是還是有差別。這個「行」，就是這一種業力開始創造好了以後，這個時候叫做行。「有」是什麼意思呢？經過後來愛取煩惱的滋潤，就又加強了它的力量了，這時候轉名為有。這個「行」改個名字叫做「有」，就是可以有果報了，這樣意思。說「行、有」都是業力，但是它們是互相混合的，混合的時候有什麼不同呢？

「由二種說故」，從兩方面可以看出來它的相貌。「謂能引愛非愛果故」，這個

「行」這個時期、這個階段，它有能力引發出來可愛的果報和不可愛的果報，這個時候有這個力量。只是有這個力量去引，事實上還沒有出來、還沒有出現事實。「及能生趣差別故」，到了「有」的時候，就是由愛取煩惱的滋潤，它就能發生出來五趣果報的差別了。

它們兩個是有點混合，這「行」和「有」是混合的，所以是雜。「雜」就有引愛非愛果、生趣差別果報的不同，所以叫做雜相。就是它們的關係有混雜的這種事情，不是純的，不是單純的。

地二、說識與名色六處一分（分二科） 玄一、問

問：何故識與名色、六處一分有雜相？

前面這個「行、有」這兩支說完了，這底下第二科「說識與名色六處一分」也有雜相，分兩科，先是「問」。

什麼原因識、名色、六處一分，它有混合的相貌呢？

本來這一段文是昨天講過的，但是昨天講的還是不夠清楚。

「識」這個時候，其實並不但是識，其實裡面還是有色、受、想、行和識在一起的，可是只說「識」，其他的色受想行沒有提。所以說這個「識」是五蘊中的一部分，這是一分。說到「識」的時候，它是名色裡面的一部分。

我們通常解釋「識緣名色」，說到那個「識」指阿賴耶識，但是這裡又不是指阿賴耶識說，指「六識」說。

所以這個「識」是名色裡面的一部分，這個「名」就是受想行識，那麼這個「識」就是名裡面的一部分，還不全是名；它並不包括名的全部，只是名裡面的一部分，所以它是「名色」裡面的一少分。

「六處」，六處就是眼耳鼻舌身意六根。這個六根裡面有個意處，這個「識」就是那個意處。

這樣說，這個「識」在五蘊裡面是一分；到名色裡面又是一分；到六處裡面的一部分。它這一個支，到名色裡面也有它，六處裡面還有它，所以它和那麼多的支合、合起來了，所以它有「雜相」，這個「雜」是這個意思。

說是為什麼這個識它有雜相呢？

玄二、答

答：由三種說故，謂依雜染時故，依潤時故，依轉時故。

「答：由三種說故」，從三方面去說明它，說明它有雜相。「謂依雜染時故，依

潤時故，依轉時故」，依雜染時故、依潤時故、依轉時故，從三個時間去說明它有雜的關係，這個理由，它有這個事情。

「謂依雜染時故」，這個昨天講了。就是由於邪行令心顛倒，所以它有雜，「雜染時」。識這個時候，也就「由邪行故令心顛倒」，這個邪行當然是一種錯誤的、一種罪過的活動，罪過的活動其實裡面主要還是無明，這無明就令心顛倒了。無明和行令心顛倒，邪行裡面包括無明的。

本來這個識是無記的，它也不善、也不惡。它是不善、也不惡，但是現在很惡，就是因為無明和行。無明就是它有所希圖，有所希圖要採取行動的時候，這個識就糊塗了，不明白道理了，所以這是個「雜」。它不能保持它本來的那個相貌了，它就是加上了別的力量在裡面，它糊塗了，所以這是一個雜染的時候，它是雜。

「依潤時故」，這是什麼意思呢？就是建立這個名色支，就是識種子。這個邪行嚴重地影響了識去造業了，造業就是變成了種子了。變成種子，而這時候又有愛取又來了，愛取又來了的時候，滋潤它，就使令它就是變成了識名色的種子了，有這種情形。這個時候，它也是糊塗，這個識也是糊塗的，所以叫做「雜」，雜染。

那麼它被潤的時候，就是潤生。它由愛取煩惱，其實心裡面有愛取煩惱的活動，多數不只是愛取，同時有業。愛取只是單在煩惱這方面說，名為愛取而已。但是煩惱動的時候不純是煩惱，就是還有業，還有行動的。所以使令原來無明行所栽培的那個種子就有了力量了，有力量能夠招感未來的果報了。這個時候都有識在裡面，所以依潤時，所以也是雜。

六處這個時候，「依轉時故」，這個時候，這個六處得了果報的時候，得了果報的時候，當然是有眼耳鼻舌身意六根、六處。六處它裡面有六識，當然現在是指識，也是包括前五識，而主要是第六識。第六識依據這個六處去活動，去攀緣色聲香味觸法。所以「依轉時故」，就是依據六處在色聲香味觸法上活動，這時候就是識。

這樣說，在雜染的時候有識，依潤生的時候也有識，到六處的時候還有識；所以這個識這一支它不是一個不變的，它能到名色支去，又到六處裡面去，所以它是雜，是這麼意思。

地三、說識乃至受與生老死（分二科） 玄一、問

問：何故識乃至受，與生、老死有雜相？

這一大段文全部都是說十二緣起。這就是智慧境界，就是把十二緣起愈解釋愈微細，還有這種事情，使令我們認識得更清楚了一點。

這底下是第三科，「說識乃至受與生老死」，也是有雜相。先「問」後「答」。

說什麼緣故，識、名色、六處、觸、受這五支和生老死有混合的相貌？它們中間是有和合的相貌，什麼相法呢？

玄二、答

答：由二種說故，謂別顯苦相故，及顯引生差別故。

「由二種說故」，從兩方面可以看出來這個雜相。「謂別顯苦相故，及顯引生差別故」，從這兩方面來說它的苦相。

「別顯苦相故，及顯引生差別故」，顯由苦相，別顯苦相有兩種：一個是苦的因相，一個是苦的果相。

最初無明緣行、行緣識，行緣識的時候，就栽培了識、名色、六處、觸、受的種子。行緣識的時候，就在識裡面栽培了這麼多的種子，這個是「苦的因相」，特別地顯示出來苦惱的因相。

到了生、老死的時候，生、老死出現的時候，生、老死這個生是什麼呢？就是種子生現行了。種子生現行的時候，約人來說就是得果報了，得果報不是出胎以後，不是單指出胎以後，就是投胎的時候就開始了。識、名色、六處、觸、受這時候就開始了，所以這時候已經開始有果，這是顯示苦惱的果相。

這個在苦惱的因相、苦惱的果相就看出來，識、名色乃至受與生、老死是雜，它們是在一起的，由因而有果不就是放在一起了。

「及顯引生差別故」，「引生差別故」這個是說什麼呢？這當然還是前面這個業力，到五趣裡面得果報，或者天，或者是人，或者三惡道的差別。那麼這還是識、名色、六處、觸、受、生、老死，還是這樣。從這兩方面看出來它們是有雜相，這樣意思。

本來我們若解釋十二緣起的時候，也是應該這樣解釋，生老死這個生是什麼？就是識、名色、六處、觸、受，叫做生。這個老死是什麼？老死還是這個，就是你的色受想行識，就是你這個識、名色、六處、觸、受，還是這個；當然這個時候是老死的衰、衰退的相貌。

申二、緣義分別（分二科） 酉一、辨為緣（分四科） 戌一、由生已不住義復次，於緣起中，云何數往義？謂生已不住義。

這前面是「明彼攝」。「十二支次第分別」第一科是「辨為緣」說完了，現在第二科「明彼攝」也講完了。

「復次，於緣起中」，這是第八科「緣起分別緣」，九科裡面的第二科。第一科

是「十二支次第分別」，現在第二科「緣義分別」，緣的道理再解釋解釋。這個前面是解釋過了的。分兩科，酉一是「辨為緣」，分四科，第一科「由生已不住義」，來解釋緣的意思。

「於緣起中」，在十二緣起中，這個緣起的道理怎麼講呢？「云何數往義」，前面解釋這個緣起的時候，曾經說「由煩惱繫縛數往諸趣中」，曾經說過「數往」。這個數往是什麼意思呢？什麼道理呢？這底下解釋。

「謂生已不住義」，就是它在某一道裡面得到果報，得到果報以後，他並不是永久在那裡存在，他又結束了，又到另一個地方又重新開始；開始了結束，又重新開始。就是數數地去，就是生已不住的意思。在那裡出現了果報，叫做生。生了以後又不是在那裡常住，又結束了，結束了又生，生了又不住，不住又生……，就是這樣子，這就叫做數往義，是這樣意思。這就叫做「緣起義」，數數生起，名為緣起。

戌二、由諸緣聚集義

云何和合義？謂諸緣聚集義。

這也是解釋前面那個意思，前面說「依託眾緣，速謝滅已，續和合生」，叫做緣起。現在什麼叫做和合呢？

「謂諸緣聚集義」，就是各式各樣的應該具足的條件，都聚集在一起了，這就叫做和合。當然一個是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，這四緣具足了，它就叫做和合了。

這四個緣叫「緣性」，十二支叫「緣起」，你要記住這個解釋。因為其他的地方常會提到、提到說緣性。緣性是什麼？我最初看到這個名字，四緣叫緣性，又忘了，忘了，到其他地方，又叫做緣，又提到緣性。不知怎麼解釋？就是這個意思。

戌三、由諸緣引攝新新生義

云何起義？謂諸緣和合之所引攝新新生義。

「云何起義？」前面只說緣，「諸緣聚集義」，只是說緣；這底下「云何起義」，只說起。

「謂諸緣和合之所引攝新新生義」，就是眾多的因緣和合了以後，就是引發出來，就是得到了，這個「攝」就是拿到了，也就是成就了的意思，成就了一個果報，那叫做起。而這個起是「新新生義」，它也不是一個真實的東西，就是剎那、剎那的變化，所得的果報是剎那、剎那的，這個「新新」就是剎那、剎那的意思。如果說是它能經過兩個剎那，第二剎那就是舊的了；第一剎那是新的，第二剎那是舊的，第三剎那、

第四剎那那更就是舊的。現在不是！它不能夠有那麼時間的安住，一剎那就過去了，又一剎那又生起來，所以是「新新生義」。這一切法剎那、剎那的生起，所以是「新新生義」。

這個「新新生義」就叫做起，也就是果報。這果報就是剎那剎那在變動，那麼叫做起。

戊四、由諸行生起法性及現行義

云何緣起？云何緣生？謂諸行生起法性，是名緣起；即彼生已，說名緣生。

「云何緣起？云何緣生？」前面那個「復次，於緣起中，云何數往義？謂生已不住義。」那也是，又說緣、又說起。現在最後這個，不但說緣起、又說緣生。怎麼叫做緣起？怎麼叫做緣生呢？

「謂諸行生起法性，是名緣起；即彼生已，說名緣生。」這樣就是：緣起是在因上說的，緣生是在果上說的，是這樣意思。

怎麼叫做緣生？「謂諸行生起法性」，就是這一切的有為法，這個有為法就是已經生起的有為法，是「生起法性」，能生起有為法的那個因緣，叫做緣起，「是名緣起」。就是諸行的生起法，「諸行」就是果，這一切諸有為法就是果法，它不是自然有的，它是由因緣，因緣能生起一切有為法。這個能生的因，能生起有為法的因，就是每一法有每一法的因緣，那個因緣法，叫做「生起法性」。它的性質是能為果法做因，能為果法做因，叫做「生起法性」。因能起果，所以叫做「是名緣起」。

「即彼生已」，就是彼緣起法生出來果法以後，叫做「緣生」。就是每一法都有很多的別相，每一個別相給它立個名字，就是這麼回事，所以名字很多，「說名緣生」。

酉二、明彼攝（分二科） 戌一、苦諦攝（分二科） 亥一、現法為苦

問：幾支苦諦攝，及現法為苦？答：二，謂生及老死。

「問：幾支苦諦攝，及現法為苦？」這底下是第二科「明彼攝」。這科的名字和前面一樣，前面那是「辨為緣」，這個就是解釋緣起，現在第二科「明彼攝」。這個「明彼攝」是分兩科，第一科是「苦諦攝」，就是屬於苦諦。第二科是「集諦攝」，就是分這麼兩科。「苦諦攝」分兩科，第一科是「現法為苦」，這是「問」。

「幾支苦諦攝」，這個十二緣起裡面十二支，那一支是屬於苦諦？苦諦應該是一種果報。「及現法為苦」，這個苦有因、有果的不同，就是現在它是苦，它就是苦了。要屬於這兩個意思，才符合這個道理。

「答：二，謂生及老死」，就是那幾支是苦諦？就是生和老死這兩支是苦諦。而

這兩個苦諦是「現法為苦」，就是現在的五蘊就是苦、就是苦了，這是符合這個意思。

亥二、當來為苦

問：幾支苦諦攝，當來為苦？答：識乃至受種子性。

「問：幾支苦諦攝，當來為苦？」現在不是苦，它將來才是苦。

「答：識乃至受」這五支，這五支的種子性，就是那個「生」的種子性，它還在種子的時候。由無明緣行創造了這樣的種子，它還沒有得果報，沒有成為現行，這個時候就是「當來為苦」，它將來這個種子若是生現行的時候就苦了，現在還不苦，就是潛藏在那裡。

戌二、集諦攝

問：幾支集諦攝？答：所餘支。

「問：幾支集諦攝？」前面是說這個苦諦攝，苦諦攝加起來是幾支？加起來是七支。一共十二支去掉了七支，還有五支。那五支是「幾支集諦攝？答：所餘支」那五支，那五支就是集諦。「集諦」就是煩惱了，無明、愛、取，還有什麼？還有個行、有。「無明、愛、取三煩惱，行、有二支屬業道」，加起來就是集諦，是屬於能集成種種的痛苦。

這是現法為苦，一個當來為苦。第二科是「集諦攝」，「幾支集諦攝？」這一科解釋完了。

申三、十二支前後相望分別（分二科） 酉一、辨為緣（分二科）

戌一、前支是後支緣（分二科） 亥一、唯望近支（分二科）

天一、明次第（分六科） 地一、無明望行（分二科） 玄一、問

問：無明與行，為作俱有緣？為作無間滅緣？為作久遠滅緣？

這底下是第三科。「緣起分別緣」分九科，這個第三科。第三科就是「十二支前後相望分別」，這十二支前後互相地相望，我和你的關係怎麼樣？你和他的關係怎麼樣？就是這樣子去分析觀察。

這一科裡面分兩科，第一科「辨為緣」。「辨為緣」裡面又分兩科，「前支是後支」的「緣」。就是這一科，又分兩科，「唯望近支」。這裡面又分兩科，第一科是「明」它的「次第」。分六科，第一科是「無明望行」，這一科先是「問」。

「問：無明與行，為作俱有緣」，十二緣起裡面第一支是無明，第二個就是行，無明和行的關係，是什麼樣的關係呢？這底下說出來三種。

「為作俱有緣，為作無間滅緣，為作久遠滅緣」，一共這說出來三種緣、三種關係。這三種關係裡面，它是屬於那一種呢？無明與行是那一種關係呢？

玄二、答（分二科） 黃一、標

答：當知具作三緣。

這底下回答，就是「具作三緣」，這三種關係都有，無明與行有這三種的關係。

這是「標」，第二科是解「釋」，解釋裡面先解釋第一科，是「俱有覆障緣」，有這樣的關係。

黃二、釋（分三科） 宇一、為俱有覆障緣

謂由無知，於隨順諸行法中，為俱有覆障緣，為彼彼事發起諸行。

這樣解釋。「謂由無知」，無知就是那個無明。由於這個無明的力量，「於隨順諸行法中」，他不明白，不知道隨順法的情況，不知道諸法它的真實相，不知道。

《披尋記》三二〇頁：

謂由無知至發起諸行者：此中諸行，通說身語意三，非福與福及不動行。由說無明與行作俱有緣故，色無色行俱有轉故，諸有現前愛非愛境，此能隨順造非福行；於死及生起決定信，求可愛生，此能隨順造諸福行；於色無色有過患身起功德想，此能隨順造不動行；如是等類，是名隨順行法。於此諸法由無知故令不顯了，是故無明與行能作俱有覆障緣。由覆障故，不知過患、不知出離，依三界愛，或無有愛，造作非福、福行、或不動行，是名為彼彼事發起諸行。

這個「隨順諸行法中」，《披尋記》解釋得很好，很明白。就是我們當前的這種境界，這個愛非愛的境界出現的時候，我們可能會造罪業。我們這個貪心來了、瞋心來了，這個境界如果是很順，能順於自己的貪心、瞋心沒有困難，可能不做什麼惡事，也可能會做點善事，那麼就做福業了。如果貪心、瞋心不能滿願，就是要用非法的手段來完成，那麼就可能是造罪了，就是這麼回事情。那麼這個境界出現的時候，有的時候是順於做善、做福業；有的時候是順於造罪業的。當然這是看各人的煩惱的輕重，理智的深淺多少的關係，那叫做「隨順諸行法中」。

若是同樣的情況，出現在一個放得下的人，他就去修學色界定、無色界定去了，他不去造福業、非福業，他不去造。同樣的境界，反應不一樣，那都可以名之為「順」。

所以從兩方面說，從心裡面的順，從境界上的順。境界上可能……，人的心情不一樣，有可能是與你的希望是相違背的，你可能去做惡，也可能去做善，也可能完全

放下了，去修學禪定去了。「隨順」這個字，就是應該是這麼活動的這麼解釋。

「為俱有覆障緣」，這個情況和內心的關係，我們總而言之或者用「隨順」這個字來形容，其實，在四諦來說都是苦諦。不是苦諦就是集諦，不是集諦就是苦諦；或者說就是苦諦，佛已經說了，三界以內沒有安樂的事情，都是苦惱的事情。但是由無知，我們是無明，不知道，認為這樣子對我有利，這就叫做無知。這個無知的情況，不知道這是苦惱，「為俱有覆障緣」，就把這個諸法的真實相遮蓋住了，障礙你去知道它的真實相，這個無知有這種作用，這個無明有這種作用。那麼我們不知道是苦，這是一個火坑，但是不知道是火坑，就會跳下去了，就是這麼回事情。

「為彼彼事發起諸行」，就是為了彼彼的事情：我想要——若相信因果的，我想要得人天的福報，生到天上去享天福；或者人間的富貴，我歡喜做國王，就去做善，為了做國王，我相信因果嘛，所以我要多去做很多、很多的福業，迴向我將來做王；或者說我都放下來，我想要得禪定。「為彼彼」的你所希望的事情，「發起諸行」，發出來種種的行動，這就叫做「為俱有覆障緣」。無明與行什麼關係？就是這樣的關係，「為作俱有緣」。這個「俱有緣」就加上「覆障」兩個字，這是無明的作用，這就是那麼關係。這一個緣比較還算是容易懂，還算容易明白。

字二、為無間滅生起緣

又由惡見放逸俱行無知，為無間滅生起緣，發起諸行。

這是第二個緣，就是「為無間滅」。前面是「俱有」，是同時的活動，無明與行同時活動。無明和行，在行的時候就有無明，無明這個時候就有行，它們兩個是同時存在、合作去發動，去做事情。這底下這一個是「無間滅生起緣」，不是的，就是有前後了，前後是不同的。

「又由惡見放逸俱行無知」，這個「惡見」，就是身見、邊見、見取、戒禁取、邪見，這是惡見，就是這五見，五種惡見。總而言之，指過去、現在、未來這一切的有為法，一切因緣所生法，不明白諸法真實相，不能夠如理地分別，都搞錯了，那麼叫做惡見，就是這樣說。這樣說，這個惡見是很廣的了，誰沒有這種惡見？所有的凡夫都有這個問題。

「由惡見放逸」，因為惡見，當然不知道如理作意，不知道這是有過患的，就這樣做了，放逸自己。「俱行無知」，和惡見放逸同時活動的無明，這還在無明的階段。

「為無間滅生起緣」，這個為無間滅生起緣，就是「無間滅」，前一剎那、後一剎那中間沒有間隔，前一剎那滅了，就是無明前一剎那滅了，後一剎那這個行就出現了。「發起諸行」，發起來各式各樣的活動。那麼這就叫做「無間滅生起緣」。

《披尋記》三二〇頁：

又由惡見至發起諸行者：此中諸行，唯意所攝非福與福及不動行，由說無明為無間滅緣故，唯望無色有此緣故。於三世內外諸行，及於因所生法，起不如理分別，是名惡見。於業異熟及俱，不能思擇諸行過失，是名放逸。此與無知同行相應，是名俱行。由是無明差別，說有見愚及放逸愚。（陵本九卷十八頁）由此無知，前無間滅，後決定生，故說與行為無間滅生起緣，由是發起諸無色行。

《披尋記》上說，這是說無色行，是無色行的因緣。無色行，你們想起來無色行怎麼講？這個行，有「有色行」、有「無色行」。身行、語行是色行。意行就是「無色行」，就是完全是在內心裡的事情。

但這個話這麼講，韓清淨居士當然是有道理。但是我在想：一切行完全都不能缺少無色行的，不能夠沒有心的。不管你是怎麼樣，不能沒有心，沒有心就沒有這件事。這裡面就是他單獨說是解釋這段文，單獨指是「無色行」說的，不包括有色行，他這樣解釋。但是窺基大師的意思似乎不是這樣。

那麼這就叫做「無間滅生起緣，發起諸行」，發起一切的行。那麼這樣說這「無色行」，只是內心裡面的活動，而不表現在身語上面，那應該這麼講。那這麼講，這是什麼行？或者是有表現在身語的色行的，但是那不在內，不在這個名詞的包括，不在這個名詞之內的，或者那麼解釋。可是這個文看下邊，還有繼續有別的解釋，能幫助我們這一段文的解釋，看下文就明白。

實在來說，一切法都有這種情況的。就是一剎那間，這種無明緣行這種業力出現了，出現了的時候，它沒有結束，還是剎那剎那的要存在下去，那就叫「等無間滅緣」。有這種意思，看下文看出來有這種意思的。

宇三、為久遠滅引發緣

又由無知，為久遠滅引發緣故，建立順彼當生相續。

這是第三科「為久遠滅引發緣」。

「又由無知」，又由於我們沒能夠遇見佛法僧的三寶，沒能修學聖道。沒有修學聖道，當然我們就是無明緣行這樣子了，愛取有這樣子，所以我們就造了很多的業。造了很多的業，就是識、名色、六處、觸、受就有了。這個識、名色、六處、觸、受他有了以後，他沒有立刻得果報，他要經過很久，或者經過到第二生，或者第三生、第四生，或者百千萬年以後，那麼這就「久遠」，很久遠以後，這件事才停下來，才結束。這樣子，叫「引發緣故」，就是由於無明造了業，這個業久遠以後能引發果報出現，到那個時候果報經過多久，它結束了，那麼叫做「久遠滅」。

由於這樣的關係，「建立順彼當生相續」，就是建立了，就是成就了隨順彼當來的生命的相續的果報出現了，當來的生命的果報又相續下去了，所以這是「久遠滅」的「引發緣」。

我們說得果報，有現報、有生報、有後報，這裡面類似這種情形。比如說「現報」，就像前面這個「俱有覆障緣」，類似這個情形。這個「等無間滅緣」，不是當時的，以後的，類似那個「生報」。「為久遠滅引發緣」，就是類似那個「後報」，分這麼三個時期。

若是從這個因緣的展轉，只要你發動了、建立了一種關係，它很難就結束了的，它一定相續，一直地相續下去，展轉不間斷地引發下去。所以人與人相愛，不會完的，雖然是愛變成個冤家了，也不會完的，他還是繼續下去，不管什麼都是。所以我們在佛法裡面栽培善根，栽培善根也是一樣沒有完。你栽培了，哦！第二生遇見因緣了，這個善根又發動，就增長了，第三生、第四生繼續地增長；也可能中間有幾生，停在那裡沒動，但是這個事情沒有完，一定繼續發展下去。什麼事情都是這樣子，所以就是都是有這三個現象，都是這樣子的。

地二、行望識等（分二科） 玄一、舉行望識（分二科） 黃一、問

問：云何應知諸行望識為三種緣？

前面是說無明與行的關係有這三種緣，有這三種關係。這底下第二科「行望識等」，它們是怎麼個關係呢？這底下分兩科，第一科「舉行望識」，分兩科，先問。

「問：云何應知諸行望識為三種緣」，說是我們怎麼樣我們才能知道這個「諸行望識」的三種緣呢？這行和識這三種緣，我們也應該知道，要怎麼樣才能知道呢？

黃二、答（分三科） 宇一、為俱有緣

答：由能熏發彼種子故，為俱有緣。

這又是這麼回事。由於你在行的時候，你創這個身行、語行、意行；或者福行、罪行、不動行，不管那種行。那麼這個行在造作、創造的時候，就在識裡面又熏習了在阿賴耶識。一熏習，在阿賴耶識裡面就造成了種子了，造成一種力量，一種功能就造成。

這個種子和這個行，用行來熏種子的時候是同時的。現行熏種子是同時的，種子生現行也是同時的，所以叫做「俱有緣」，這是這一個緣，這個行和識也有這一個緣。

宇二、為無間滅生起緣

次後由彼勢力轉故，為無間滅生起緣。

第二科「為無間滅生起緣」。

「次後」，在熏成了種子以後，「由彼勢力轉故」，由彼那個種子的力量，它繼續地相續下去的。繼續相續下去，並不是凝然不動，那個種子還是在動，還是在剎那剎那生滅的。剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生，那就是「為無間滅生起緣」。那個種子是「行」創造的，行就為那個種子的無間滅生起的因緣，也是有這種事情。

宇三、為久遠滅引發緣

由彼當來果得生故，為久遠滅引發緣。

由於那個種子。第三科。「彼當來」，這個種子到將來受到愛取的熏習的時候，果就生出來了。那麼就是久遠滅的引發緣了，也有這個緣。

所以這個行緣識，行望識也有這三種緣的。

玄二、例識望名色等

如行望識如是，識望名色，名色望六處，六處望觸，觸望受，亦爾。

也同樣有這三種緣。這裡面這個道理可就是要解釋一下，這第二科「例識望名色等」，只是把它說出來，沒加以解釋，原因是在那裡呢？

這是約種子說的。這個種子是同時熏習成就的，所以這個「識望名色，名色望六處，六處望觸，觸望受」，沒有前後的次第，都是同時的。所以就是有那一個因緣了，也就有「俱有緣」；它也一樣也是「為無間滅生起緣」；它將來會得果報，所以「為久遠滅引發緣」；它也具足了這三種緣的。

若是得果報以後，還是有次第。識、名色，就是有先後的次第，名色緣六處、六處緣觸、觸緣受，就有先後次第了，得果報的時候有先後次第。

地三、受望愛（分二科） 玄一、問

問：云何應知受望愛為三種緣？

這是第三科「受望愛」，這是分兩科，第一科是「問」。

說怎麼樣才知道這個受對這個愛，它們兩個相對來看一看，我看看你，你看看我，也有這三種關係？

玄二、答（分三科） 黃一、為俱有緣

答：當知由彼起樂著故，為俱有緣。

「由彼起樂著故」，由彼這個愛，受緣愛，有了受的時候，就會有愛；愛，就是樂著這個樂受，「樂著故」。那麼受和這個愛就是同時的，所以叫做「俱有緣」。這個還是容易明白。

黃二、為無間滅生起緣

從此無間，由彼勢力起追求等作用轉故，為無間滅生起緣。

這就是無間滅緣，「為無間滅生起緣」。

「從此無間」，從這個愛去樂著樂受，樂著樂受當然就不能停下來了。由這愛的力量就會發動廣大的追求，有這種作用的活動。那麼這就是剎那剎那地延續下去了，叫「無間滅生起緣」。有這個意思。

黃三、為久遠滅引發緣

建立當來難可解脫彼相續故，為久遠滅引發緣。

一追求的時候，使令這愛的種子更牢固，更有力量了。這樣，這個愛的種子，愛與所愛建立了這樣的關係，是很難解脫的。「建立當來難可解脫彼相續故」，「彼相續」，一直地相續下去了。不但是種子是相續的，現行也要相續下去的，這就叫做「為久遠滅引發緣」，也有這個事情。

當然這是從內心的要求這一方面說，只是偏重於愛，其實愛裡面就有苦，是有苦的。因為他不是聖人嘛！他一定愛，不可能完全如意，就是有苦。但是他不會中斷，一定還是愛下去的。

前面是「受緣愛」，受和愛有這三種緣。這地方說是「為久遠滅引發緣」，就好像這件事，世間上的事情就是一直是要流轉下去了，是的，一直流轉下去。但是若遇見了佛法就變了，就會變，它就會變，所以又不相續了。

地四、愛望取（分二科） 玄一、問

問：云何愛望取為三種緣？

玄二、答（分三科） 黃一、為俱有緣

答：由欲貪俱行，於隨順取法中，欲樂安立故，為俱有緣。

這是加以解釋。前面是「問」，「云何愛望取為三種緣？」這是「問」。底下回

「答」，回答先解釋這個「俱有緣」。

這個「欲貪俱行」，欲貪「俱行」，和這個心同時的活動，就是這個愛的欲貪，這個欲貪就是愛。愛和取，有愛的時候就有取，它們是同時活動的。只是這個「取」就是嚴重了一點，「愛增長名取」，嚴重了一點，所以取裡面一定是有愛，所以它們是同時活動的。

「於隨順取法中」，「隨順取法中」，前面解釋「取」的時候，解釋到四取；欲取、見取、戒禁取、我語取，這四種取各有各的因緣，那麼就是各有各的隨順取法。

「欲樂安立故」，就是隨順他自己的希求，去那樣去努力，就是這樣子叫「欲樂安立」，隨順自己的愛好去安排那件事，也就是去努力地創造那件事。那麼這個時候，愛和取就是同時的，所以叫做「俱有緣」。

黃二、為無間滅生起緣

由無間滅勢力轉故，為生起緣。

「由無間滅勢力轉故，為生起緣。建立當來難可解脫彼相續故，為久遠滅引發緣。」這也一樣。

「由無間滅勢力轉故」，雖然一切法生起了以後，它不會就滅掉，還繼續地相續下去，但是是剎那、剎那生滅地相續下去。所以這個剎那滅、剎那生，剎那生、剎那滅，這中間是沒有間隔的，所以叫「無間滅」。

無間滅這個力量繼續地活動，那麼就是「生起緣」，這就是為無間滅的生起緣。雖然是有滅，但是繼續地生起，這個有為法是這樣子。有為法繼續存在的時候，還是剎那生滅的，剎那生滅而不斷，還繼續地生滅下去，這裡面是有一種力量的，「由無間滅」的「勢力轉故，為生起緣」。

這就是第二科「為無間滅生起緣」，這底下第三科「為久遠滅引發緣」。

黃三、為久遠滅引發緣

建立當來難可解脫彼相續故，為久遠滅引發緣。

「建立當來難可解脫」的「彼相續故，為久遠滅」的「引發緣」，這麼解釋這件事。這是愛緣取。

所以有的人相信了佛教，又不相信佛法了，又去相信其他的宗教去了，當然可能對於佛教沒能深入的關係。相信其他的宗教，相信了一個時期，又不相信了，又來相信佛教了。當然也有人，他很頑固地繼續相信上帝，也是有，就是各式各樣的情形。

地五、取望有（分二科） 玄一、問

問：云何取望有為三種緣？

玄二、答（分三科） 黃一、為俱有緣

答：由與彼俱，令業能招諸趣果故，為俱有緣。

這是解釋這個，這是第五科「取望有」。

這個愛望取同是煩惱，取若望有可是不同了，「取」是煩惱，「有」是業力了，這個情形是不同一點。

地四、愛望取（分二科） 玄一、問

問：云何愛望取為三種緣？

玄二、答（分三科） 黃一、為俱有緣

答：由欲貪俱行，於隨順取法中，欲樂安立故，為俱有緣。

這是三雜染裡面的生雜染，煩惱雜染、業雜染、生雜染。「生雜染」裡面的（生流轉），一共是分九科。現在是（十二支前後相望分別）裡面的第四科是「愛望取」，就是十二支互相望，分別它有多少緣，這樣意思。前面的三科說完了，現在第四科「愛望取」。

「問：云何愛望取為三種緣？」這是用問答的方式，表示這件事的道理。愛望取，前面說到緣起的體性的時候，解釋過十二緣起的事情，現在這裡又繼續分別它的道理。這個愛的煩惱和取也是煩惱，這兩種煩惱相對望的時候，它們彼此間的關係是怎麼樣的呢？按前面文來說，彼此都是有三種緣，有三種關係就是，它們的三種關係是怎麼樣的呢？這底下回答。

「由欲貪俱行，於隨順取法中，欲樂安立故，為俱有緣。」三種緣，第一個緣就是俱有緣。俱有緣這句話怎麼講呢？就是同時地在一起活動，不是前後，是同時，同時在一起做事情，彼此都有相助的力量，我能幫助你，你能幫助我，就叫做俱有緣。

現在這裡說「愛望取」來說，取裡面第一個取，就是欲貪，就是欲取，第二個是見取，第三個是戒禁取，第四個是我語取；而這四個取裡面都有欲貪。

第一個取就是貪著色聲香味觸，愛著欲樂的事情。這個所欲的，色聲香味觸是所欲，心裡面的欲貪就是能欲、也就是能取。這個「欲貪俱行」，能欲的取與所欲的境界是同時的，同時活動叫俱行。「行」是活動的意思，「俱」就是在一起活動。在一起活動的時候，「於隨順取法中」，這個隨順取法中，譬如說我們歡喜色聲香味觸，歡喜五種欲，那麼可意的五種欲就隨順你的欲貪，對你的欲貪來說，它是相隨順的，所以就叫隨順。如果是不可意的，不是你所欲的，那就是不隨順，沒有隨順這件事。見取、戒禁取也是，他們所取著的，也是隨順他能取著的，乃至到我語取也是這樣意思。

「於隨順取法中」，就是隨順能取的心情，所取的境界裡面，「欲樂安立故」，你所歡喜的事情就是願意那樣子安排，願意那樣的創造出來，就叫安立。我願意有如意的色聲香味觸，我就去這樣追求這樣的色、這樣的聲香味觸，那麼就安立出來了、就出現了，那麼就是欲樂安立。

這個見取，「見取」是思想上的事情。他歡喜斷見、歡喜常見，就是所謂邊見，

或者是邪見，各式各樣的思想。當然指佛法以外的，佛法以外的思想他歡喜，哦！這個世間上的事情都是大自在天創造的，他感覺這樣的理論心裡很滿意，感覺到滿意，那麼他就這樣去安立怎麼怎麼的，這四個取都是隨他所願意的去創造去、去安立去、去追求去。

這樣子說，這個所追求的也就是所欲的，和能取的，所取的和能取的心情是同時的，同時存在，有所支持的，那就叫做「俱有緣」，是這樣意思，叫俱有緣。說我現在我很貧苦，生活很困難，但是我觀察我所能活動的條件，能取到富貴，這個富貴還沒拿到，但是認為有希望，就這樣的這個希望的境界，就能支持自己去努力活動，這叫做「俱有緣」。如果完全沒有希望了，這是不行的。你雖然有貪心，沒有希望了，那不是俱有緣，這是不行的，這裡面有這個味道，那麼這是說俱有緣。

這個「愛望取」，第一個緣就是「俱有緣」，這個愛對這個取來說，他所取的境界對他來說，在心情上說是同時的，所以有很大的希望，對他有助力，這是第一個緣。

黃二、為無間滅生起緣

由無間滅勢力轉故，為生起緣。

因為俱有緣的關係，他就能夠有毅力發動身口意去創造、去努力做這件事，做這件事做成功了，做成功了以後，當然這事情就是過去了。「由無間滅勢力轉故，為生起緣」，這個在佛法裡面講，比如說是我們做善業、或者是做惡業，當然不是立刻得果報，但是這種業是造好了、造完了，造的時候就把那個力量、那個種子造成了。做善業，我一天拜三千拜佛，我並沒有見到佛，但是你拜佛那個誠心的努力不怕辛苦，這三千拜拜好了，那個善根栽培下來了，善根栽培下來的那個力量、那個善根的力量，就是「無間滅勢力轉故」，就是那個力量不間斷地相續地下去，那個力量繼續地存在下去。

「無間滅勢力」，那個力量繼續地存在下去，存在下去做什麼呢？「為生起緣」，為將來得果報的一個因緣。他現在是沒有什麼事，表面上不看見有什麼事，但是將來得果報的力量已經成就了，那個力量剎那剎那地相續下去，所以那叫做「無間滅生起緣」，這是這個因緣。

黃三、為久遠滅引發緣

建立當來難可解脫彼相續故，為久遠滅引發緣。

這是第三個緣。

「建立當來」，你現在所造成的染汙的、罪過的，或者是清淨的、安樂的業力，

它在你心裡面剎那、剎那地相續下去，將來「建立」，也就是能創造出來，能出現在將來，不是現在。「難可解脫彼相續」，那個事情若出現了的時候，是不容易解脫的。

說是苦惱的境界若出現的時候，你說我不要再有苦惱，這不可以。說是一個大安樂的境界出現了，也是，你說誰來破壞，不容易破壞的。他這個富貴來了，任何人不能破壞，就是難可解脫。

那就是「為久遠滅引發緣」，就是這一生，這裡是指來生，不是現生，所以叫做「久遠」。當然那件事出現的時候也不是永久的，所以也是要無常了，所以叫做「滅」。就是你現在創造的力量能引發將來久遠的時候的果報，有這樣的緣。這是一種緣。

所以有的人他遇見了佛法，他就是要相信，說不出來理由。有的人遇見了其他的宗教，他也就歡喜相信。這是以前有過熏習，他就會出現這件事。這是說「愛望取」是這樣的關係。

地五、取望有（分二科） 玄一、問

問：云何取望有為三種緣？

前面是第四科，現在底下說第五科「取望有」。這個「取」是屬於煩惱，「有」是屬於業力。這個煩惱，取煩惱和那個業力，它們相對起來有什麼樣的關係呢？怎麼樣也能成為三種緣呢？

玄二、答（分三科） 黃一、為俱有緣

答：由與彼俱，令業能招諸趣果故，為俱有緣。

「答：由與彼俱，令業能招諸趣果故」，這個取望有，這是第一種緣，叫做「俱有緣」。「由與彼俱」，就是有與彼取，「彼」指那個取說，這個有和那個取在一起，這個煩惱在活動的時候，就把那個「有」造成了，就是業力。以前在無明緣行的時候，你造成了這個業力。現在這個愛取的煩惱一出現的時候，就是把以前的那個業力變成了「有」了，將來能有果報了。而這時候果報還沒有出現，沒有出現的時候這個業力和那個取是同時的，所以叫做「與彼俱」。

「令業能招諸趣果故」，這個取和那個業在一起，它們有了什麼樣的事情出現呢？就是使令那個業加強了力量，它能取得果報。「招諸趣果」報，招就是「取」，就是拿到了，拿到諸趣的果報，或者是人趣、或者是天趣、或者三惡道的果報。所以「為俱有緣」，這叫做俱有，俱有緣是這樣意思。

黃二、為無間滅生起緣

又由彼力，於此生處能引識等故，為無間滅生起緣。

這是第二個「無間滅生起緣」。

「又由彼力」，就是由彼取的力量、由彼取煩惱的力量。「於此生處能引識等故」，「於此生處」，或者此生、或者人、或者是天、或者三惡道受生之處。「能引識等故」，能引發出來識、名色、六入、觸、受的果報。能把這個果報生出來，它有這種力量，那麼這個就叫做「為無間滅生起緣」。

這個取緣有，這是取對有來說，能有這種力量，為它「無間滅的生起緣」，也是把原先的業力造成了有以後，這個「有」就能夠生起將來的果報。現在還沒生，那麼它現在這個時候剎那、剎那地相續下去，就是「無間滅」，也剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生，這樣子相續下去，將來能生起果報，就是能造成這個力量。

黃三、為久遠滅引發緣

又能引發彼界功能故，為久遠滅引發緣。

這是第三個。

「又能引發」，這個取望有，取對有來說能夠「引發彼界功能故」，彼那個世界的功能，或者地獄的世界、或者餓鬼的世界、或者人的世界、或者天的世界，能引發那個世界的果報的功能故。「為久遠滅引發緣」，這是隔一生，所以叫做「久遠」，能引發出來那個力量。

我們在社會上的學校讀書，就是學的這個生存之道，你有這種知識，然後在社會上能生存，或者是能發財、或者是能做官、或者能做律師、或者是能做建築師，有這種生存之道，生存的知識。現在佛法不是！佛法是說人的生命究竟是怎麼回事情？為什麼有這樣的生命？說這件事，那麼說這件事幹什麼呢？為改變生命做準備。我對這個生命我不同意，生命可以改變的，怎麼樣可以改變呢？就是說這個道理。

因為這個生命是你自己的煩惱業力創造的，那麼我若不滿意，我就把這個煩惱和業力改變一下，那得的果報就不同了。所以，所學的佛法和社會上的知識不一樣，不然的話，學這個做什麼？就是讓你知道我們人的生命是怎麼回事情，生命是怎麼來的？就是這麼來的。由你的煩惱、由你的煩惱的行動，創造出來的生命，是這樣意思。

這裡面說「三種緣」：第一種緣「俱有緣」，是在創造的時候。「無間滅生起緣」，創造了以後，這個業力還沒得果報，還繼續存在那個情況。「久遠滅引發緣」，那就是他要得果報了，到了一個時候，他得果報了，是這麼意思。

地六、有望生生望老死（分二科） 玄一、正辨二支為緣（分二科）

黃一、舉有望生（分二科） 宇一、問

問：云何有望生為三種緣？

這是第六科。這個「有」就是業力，這個業力能令你有果報，或者是欲有、或者色有、無色有，能令你有果報。這個「生」，就是果報的出現了，叫做生。「有」是出現果報的一個力量，那麼這個力量對那個果報來說，相對也是有三種緣，這三種緣是怎麼情形呢？

宇二、答（分三科） 宙一、為俱有緣

答：熏發彼種子故，為俱有緣。

這個「有」，就是我們的身口意，加上貪瞋癡去活動的時候，「熏發彼種子故」，這個熏就去影響它。你身口意的活動，就在自己的這個微細的識，微細的識也就是阿賴耶識，能熏它。你身口意的活動熏它，熏它就在它那裡面發出來種子——種子者，功能的意思——就是創造了一種功能，這是無明緣行的時候創造這種功能。

但是有望生，「有」這個時候，又由煩惱的發動，又加強了以前那種子的功能，這是不同一點。「熏發種子故」，說所熏發的種子，這個種子，它也可以說是有，但是它也就是生。所以這個有和生，是在一起的，「為俱有緣」，大家在一起。就是現在的「有」，就是未來的「生」，是這樣意思。

宙二、為無間滅生起緣

由彼勢力無間隨轉故，為生起緣。

那個「有」的力量無間斷地，隨順你的識不斷地活動下去、相續下去，叫做「轉」。「為生起緣」，為那個生的起、出現的一個力量，這是生起緣。

宙三、為久遠滅引發緣

雖久遠滅而果轉故，為引發緣。

「久遠滅」就是第二生，不是現在生，所以久遠是指第二生說。那個第二生不是現在生，時間可能是很久，但是到第二生的時候，那個果是現出來了，那麼就叫做引發緣。

這是說「有望生」也有這三種力量。

黃二、例生望老死

如有望生，當知生望老死為緣亦爾。

這是「例生望老死」也有這三種緣，有望生有這三種緣，那麼生望老死也有這三種緣，也是一樣。

也有這個「俱有緣」，因為這個老死就在生上說的，生就是識、名色、六入、觸、受，加起來就是一個生，就是我們的生命體。這個老病死在那兒上？也就在眼耳鼻舌身意上面，也就在色受想行識上面說老病死的。所以生和老死是俱有、是同時的。那麼由生的相續不斷，那麼就「無間滅」。由它「久遠滅的引發緣」，就是老死的出現也是有生的關係。

玄二、兼釋有支建立（分二科） 黃一、略標

復次，建立有支有二種。

黃二、列釋（分二科） 宇一、勝分建立

一、就勝分建立，謂取所攝受業，如前已說。

這是第二科「兼釋有支」。前面第一科是「正辨」。「有望生生望老死」這一科分兩科。第一科是「正辨」這「二支」的「緣」，這一科說完了。現在第二科「兼釋有支」，說到生和老死，或者有緣生、生緣老死的事情，但是現在又「兼」，並且又解釋「有支建立」的事情。第一科是「標」，第二科是「列釋」。第一科是「勝分建立」。

「復次，建立有支有二種」有支，「一、就勝分建立」，就是按特別殊勝的、特別有力量的這一方面來說這個有支。「謂取所攝受業」，就是因為愛的煩惱特別強了的時候，叫做取。這個時候「所攝受」的業力，就是所支持的業力，又是給與力量的業力。這個取的煩惱給業的力量強大了，加強它的力量了，所以叫做「攝受業」，這就叫做勝、「勝分」的意思，如前面十二緣起上說過了。

宇二、全分建立

二、全分建立，謂業及識乃至受所有種子，取所攝受，建立為有，應知。

「二、全分建立，謂業及識乃至受所有種子，取所攝受」，前面是約勝的這一部分、有大力量這一部分來說這個有支，現在是約全部分來說。全部分是指什麼的呢？「謂業及識乃至受所有種子」，就是無明所造的那個業，造了業的時候，這個業就在識裡面有名色、六入、觸、受的種子了。這些種子又經過取煩惱的力量，使令它的力

量加強了，所以叫「取所攝受」。

「取」就是人的心，就是煩惱心。有煩惱這個心在動作的時候，強大的煩惱的力量來攝受這個業力，使令它的力量加強。「建立為有」，這時候這個業力叫做有。以前的時候叫做種子，叫做名色、六入、觸、受種子，現在「建立為有」，就是力量強了可以有果報了，說是叫做建立為有，「應知」，應知道全分建立是這樣。

這個全分建立和勝分建立有什麼不同呢？「勝分建立」是約取煩惱說，這個「全分建立」是約取煩惱所加強的業力說。那麼就是所加強的就是種子了，這個種子是全面的，業及識、名色、六入、觸，受全面地說。

天二、顯業用（分二科） 地一、問

問：是諸有支唯有次第與行為緣乃至老死，更有餘業用耶？

前面顯十二支的次第緣，現在「顯」它們十二支的作用、「業用」。分兩科，第一科是「問」。

「是諸有支唯有次第與行為緣乃至老死，更有餘業用耶？」這麼多的「有支」，無明支、行、識、名色乃至生緣老死，這麼多的支，這麼多的支都是屬於有支，能令我們有生死苦的。它們是「次第與行為緣乃至老死」，無明為行做緣，行為識、名色做緣，名色為六處做緣，六處為觸做緣，觸緣受、受緣愛乃至生緣老死，這樣的因緣是這樣講的。

「是諸有支唯有」這樣的緣，是「更有餘業用耶」，是更還有其他的作用呢？

這裡面提出這個問題。這是第一科是「問」，底下回「答」。

地二、答

答：即此業用，及於各別所行境中，如其所應所有業用，當知是名第二業用。

「即此業用」，就是前面說的無明，它的作用能發動行，行的作用能發動出來名色，名色能發動出來六處，就是這樣的業用。這個業用，「即此業用，及於各別所行境中」，無明所行境、行所行境，識、名色、六入、觸各別的境界裡面。「如其所應」，隨它各別的情形所適合的，它們也有作用，也有它們的作用。

那麼這樣說，我們前面曾經講過，譬如說無明，它是由無明的種子生出來無明的現行的，行也由種子生現行，識、名色、六入、觸、受，每一法都由它自己本身的種子，由種子生現行，都是這樣的，那麼這樣說這是因緣，就是因緣了。

「如其所應所有業用」，那有的時候是增上緣。比如說無明緣行，無明對行來說

是增上緣，因為我們發動出來福行、罪行、或者是不動行，那是由無明的力量發動出來的。那無明能幫助你去造罪、造罪行，也能幫助你去做福行，也能幫助你去靜坐修禪定的。若是你修四念處、修禪定，那就不是無明緣行了。若是我們不願意修四念處、不願意修般若波羅蜜的話，我們去靜坐，那是以無明為緣的，這情形是不一樣的。

現在說是「如其所應所有」的「業用」，就是各別各別的情形，有的是無明緣行，那麼這就是增上緣。行緣識也是可以增上緣，但是裡面也有可能是因緣，行緣識有身行、語行，還有個意行。意行和識來對比來說，有可能是因緣，也有的是次第緣，也有的是無間滅緣，各式各樣的。那麼「如其所應」，所有的作用就是不同了。「當知是名第二業用」，第二業用就是增上緣。

第一個業用是什麼？是因緣，每一法都由它自己的種子現出來的，那就是因緣。但是第二個就是增上緣，增上緣也非常重要的。比如說是我們眼根和眼識來說，眼識是由眼識的種子出現的。但是眼根對眼識來說就是增上緣，如果沒有眼根，眼識也很難生起，增上緣也是很厲害的，也很重要。所以就是有因緣、有增上緣、還有無間滅緣、還有一個所緣緣。這一切法雖然是很複雜的，不出這四緣。

亥二、亦望餘支（分二科） 天一、舉無明（分二科） 地一、問

問：無明唯與行為緣，亦與餘支為緣耶？

前面是說「顯業用」，第一科「問」，第二科「答」。這是第二科「亦望餘支」。就是前面的次第，無明緣行、行緣識，是按照次第論它的緣。現在「亦望餘支」，那就是不按照次第，不按照次第說。第一科是「舉無明」，先「問」。

「無明唯與行為緣，亦與餘支為緣耶」，這個無明的煩惱，它是能為行做增上緣的，因為有無明，所以就是會發動種種的福行、或者是罪行、或者不動行，所以無明為行是做緣的。

「亦與餘支為緣耶」，或與其他的支，識、名色、六入、生、老死，無明也為它們有助力嗎？

這樣「問」，底下回答。

地二、答（分二科） 玄一、通一切

答：無明乃至亦與老死為緣。

這地方說第一科是「通一切」，第二科「會前說」。

無明也是為行作緣，但是那是特別親切有力量的。但是它的關係又不只於此，它又能為識、名色、六處、觸、受乃至愛、取、有、生、老死，它都能為緣的，也是能

作因緣的。「無明乃至亦與老死為緣」，那不但是為行作緣，也能為這麼多的緣，也都能有力量，就是無明是普遍地為一切染汙法作因緣，都有力量，所以「乃至亦與老死為緣」。

玄二、會前說

前言唯與行為緣者，但說近緣義。

「前言唯與行為緣者」，這是第二科「會前說」，把前面的說法會通一下。

前面說「無明唯與行為緣」，只是幫助行生起的，無明只是這樣子。「但說近緣」，那個說法是說無明與行，它們是很親切的關係，所以有那樣的緣。

天二、例所餘

如是所餘，盡應當知。

如是除了行以外，識、名色也與阿賴耶識有關係。「所餘」，剩餘的，就是除掉了行以外，剩餘的就是識、名色以下。「盡應當知」，完全都有無明的力量，所以你應該知道。不是說沒有關係的，不是，都有無明的力量的。

戌二、後支非前支緣（分四科） 亥一、標

復次，後支非前支緣。

這是「後支非前支緣」。前面一大段文說是前支為後支作因緣，那麼後支是不是為前支也作因緣？不是，「後支非前支的緣」。無明為行作緣，而行不可以為無明作緣，這不能，這是有差別。

「復次，後支非前支緣」，這底下第二科是「後支非前支緣」，分四科，第一科是「標」。說後支不是前支生起的因緣，不是這樣子。

亥二、徵

何以故？

這是問，什麼理由呢？就是十二緣起，後面的支不能為前支做因緣。比如老死不是給生做因緣，生為老死做因緣；取能為有做緣，有能為生做緣，而生不能為有做緣；後支非前支的緣，不能為前支做緣。

「何以故」，什麼理由？底下解釋。

亥三、釋

如為斷後支故，勤作功用斷於前支。由前斷故，後亦隨斷。非為斷前故，勤作功用斷於後支。

「如為斷後支故，勤作功用斷於前支」，比如說這個修行人，我不願意有老病死，老病死是從那兒來的呢？老病死從生來的。你若斷掉了生，就沒有老死了。若有生就要有老死，它不能斷。所以這上面說「如為斷後支故，勤作功用斷於前支」，說這修行人他為斷滅、為消除後面的老死，所以「勤作功用斷於前支」，就是消滅前面的生支，不生就沒有老死了，是這麼意思。

是「後支非前支緣。何以故？」這底下又問。

何以故？這是解釋。「勤作功用斷於前支。由前斷故，後亦隨斷」，這是舉個例子。「如為斷後支故，勤作功用斷於前支」，比如說老死從那兒來的呢？從生來的。想要滅除老死就得要滅這個生，生滅則老死滅，是這樣意思。所以「為斷後支故」，勤加功用斷於前支，那麼就精進地加功夫，不可以懈怠，就精進地修四念處，修一切法無我無我所，就「斷於前支」，就把前面那個生斷了。生斷了，老死就自然沒有了，是這樣意思。「由前斷故，後亦隨斷」，因為前面那一支斷了，後面也就隨著也斷了。沒有生，老死也就沒有了，是這樣意思。

「非為斷前故，勤作功用斷於後支」，說是這個修行人不是說為了斷滅生支，生緣老死，我為了把前面那個生支斷掉它，勤加功用斷於後支，「非為斷前」支「故，勤作功用斷於後支」的，是不能這樣子的。

亥四、結

是故當知唯此為彼緣。

所以可以知道「唯此為彼緣」，唯前支為後支的緣，前支是後支的緣，若想要斷後支，就要斷前支，是這樣意思。

這是結束這一段文。

酉二、釋義別（分二科） 戌一、由順觀（分二科） 亥一、釋此有故彼有

問：云何說言此有故彼有？答：由未斷緣，餘得生義故。

這底下是「釋義別」。前面十二支相望論次第，這個分別它的緣說完了。現在說它的緣起義的差別，分兩科，第一科「由順觀」。

「云何說言此有故彼有」，像《阿含經》裡面有這樣的話，為什麼這麼說呢？說什麼呢？說「此有故彼有」，這樣事情有了，就會有那件事。比如有無明就提到有行，

是這麼意思。

「云何說言此有故彼有？」這是個「問」。

「答：由未斷緣，餘得生義故」，由於你若沒有斷除去這個緣，那麼其餘的這就會生起。你沒有斷無明，無明就有行；你沒有斷行，就識、名色也不能斷，所以就是這樣意思。

「云何說言此有故彼有？」無明有故行有，行有故識有，識有故名色有，所以「此有故彼有」。

「由未斷緣，餘得生義」，這句話的意思表示什麼呢？表示這個修行人他還沒能斷除去煩惱的種子，四念處這個身、受、心、法的種子，我、我所的種子，你還沒有斷。沒有斷，由種子，由種子就有生現行。中陰身出來了，眼耳鼻舌身意出來了。「由未斷緣，餘得生義故」，這個種子若沒有斷，現行的果報就會生起，所以「由未斷緣，餘得生義」。

亥二、釋此生故彼生

問：云何此生故彼生？答：由無常緣，餘得生義故。

「問：云何此生故彼生？」這是第二「釋此生故彼生」這一句話。

「云何此生故彼生？答：由無常緣，餘得生義故。」這個是無常，「由無常緣」就是沒有常住，總是有生滅變化的，一切法都是由生滅變化的因緣造成的。所以「由無常緣，餘得生義故」，那麼其餘的法就出現了。譬如說這個有緣生老死，生老死是所生的，有就是能生的。這個有，它是無常的，那麼它生出來的生老死也是無常的，是這個意思。

「云何說言此有故彼有？」怎麼這麼講法呢？「答：由未斷緣，餘得生義故」，由於我們沒有修四念處來斷愛取煩惱的種子，沒有斷這個煩惱的種子。沒有斷的關係就是「餘得生義」，那個果就是餘，那個果就會出現了，你沒有斷，它就有果。比如說你沒能斷生，它就有老死；你沒能斷有，有緣生，生就會有；所以是「餘得生義」。

這是第二科「釋此生故彼生」，底下「由逆觀」。

戌二、由逆觀（分二科） 亥一、釋要由生緣而有老死等（分二科） 天一、問

問：何故說言有生故有老死，要由生緣而有老死，如是乃至無明望行？

這底下「戌二、由逆觀」，就是逆觀。無明緣行，行緣識這是順。比如是老死，生緣老死，為什麼有老死呢？有生有故有老死，那麼這就是逆著去觀察，不順前面的生起的次第。

「問：何故言有生故有老死」，這底下「逆觀」，分兩科，第一科是「釋要由生緣而有老死」。為什麼有生所以有老死呢？「要由生緣而有老死」，一定要有生的因緣才能夠有老死的。生緣就是識、名色、六入、觸、受，這五種法現前、果報現前了，然後才能夠有老死的，所以「要由生緣而有老死」。

「如是乃至無明望行」，怎麼樣會有老死生呢？有生故有老死生。怎麼樣會有生呢？由有故有生。怎麼會有有呢？有愛取故有有。為什麼會有愛取呢？就是觸緣受，有受故有愛取。為什麼會有受呢？就是有觸。為什麼有觸呢？有六處。為什麼有六處？有名色。為什麼有名色？就是有識，就是有業力。所以是這樣向上推，就是所謂「逆觀」。

「要由生緣而有老死，如是乃至無明望行」，就這樣向前推，推到最初，就是由無明而有行。就前面說過：不知道是無我的，不知道是有因有果的，不知道所熏習的善法只是種子而已，還沒有成就。「要由生緣而有老死，如是乃至無明望行」，乃至到最初這一支。

天二、答

答：由此言教道理，顯從無實作用緣，餘得生義故。

前面是解釋「要由生緣而有老死」，分兩科，第一科是「問」，現在第二科是「答」。

「答：由此言教道理」，由於前面這個說，「此有故彼有，此生故彼生，此滅故彼滅，此無故彼無」，由於這樣的法語所表示的道理的緣故。「而有老死」，所以我們有了老死，就是有生緣老死。「如是乃至無明望行」，因為有無明，所以有行，有行才有識、名色，都是這樣相望而有，但是這個是由逆次第去向上推的。「何故言有生故有老死？」這是問，底下回答。

「由此言教道理，顯從無實作用緣，餘得生義故」，由於這樣佛在《阿含經》裡面說這樣的道理，叫「言教道理」，就是假立名字，用名字來表達佛所覺悟的道理，這叫言教道理。

「顯從無實作用緣」，這樣說的道理顯示什麼事情呢？「顯」示「從無實作用緣，餘得生義故。」顯示「無實作用緣」，就是所生法不是自然有的，要有因緣才有所生法，那個因緣是無實的，是不真實的。「由此言教道理，顯從無實作用」，它沒有真實的作用。譬如說種子，它不能單獨地去得果報。說是要假藉其他的因緣，假藉其他的因緣，若沒有識的話，其他的因緣也還是不能得果報。所以都有一個「不生義」，因有不生義，緣也有不生義。

「由此言教道理，顯從無實作用緣，餘得生義故。」

「無實作用緣」，就是一切法是由因緣生，但是看出來生也沒有真實的作用，所有的因緣都沒有真實作用，但是一切法由因緣出現了。就是兩個意思，一個是餘法得生，是一個意思。第二，因緣是沒有真實性，看不出來有得果報的力量。

「無實作用」，沒有真實的作用能令你得果報的。但是果報也出現了，是「餘得生義故」。就是因緣法有一個不生的意思；但是也是由因緣法出現一切有為法的，所以「餘得生義故」。

亥二、釋非離生緣而有老死等（分二科） 天一、問

問：何故說言有生故有老死，非離生緣而有老死，如是乃至無明望行？

這底下第二段「非離生緣而有老死等」。

「何故說言」，經上有什麼理由這樣說：是「有生故有老死」，有生才有老死，何故說這句話呢？「非離生緣而有老死」，離開了生緣，有老死嗎？沒有。「如是乃至無明望行」。

天二、答

答：由此言教道理，顯從自相續緣，即自相續，餘得生義故。

由前面這句話：有生故有老死。這句話的道理顯示出來什麼呢？「從自相續緣」從你自己流轉生死相續的因緣，看你的生死輪迴不斷，這樣意思。

「即自相續，餘得生義故」，而這個「從自相續緣」怎麼講呢？「即自相續，餘得生義故」，就是自相續，就是你自己得到一個色受想行識，而這色受想行識又會去創造生死的因，又去得果報。這個果報還是色受想行識，色受想行識又會再創造一個自己的果報。就是你創造的你負責，別人創造的別人負責，所以是這樣意思。

「顯從自相續緣，即自相續」，你自己的生命體由自家的力量創造的，也就是你的色受想行識創造的。「餘得生義故」，剩餘的也就出現了。

前面這個「自相續」由它能生起，那叫做自相續。而不是說是我做業，你得果報，那就不是這樣意思了。「餘得生義故」，別的人會得果報，沒有這回事。

申四、十二支為緣決擇分別（分二科） 酉一、依四句答（分三科）

戌一、無明與行（分二科） 亥一、問

問：若法無明為緣，彼法是行耶？設是行者，彼無明為緣耶？

前面第三科說完了，底下第四科，「十二支為緣決擇分別」，說這個道理，分兩科，第一科是「依四句答」。

「若法無明為緣，彼法是行耶」，若這件事的出現是由無明煩惱做因緣，使令那件事出現的嗎？「彼法是行耶」，就是十二緣起，第二支是行。

「設是行者，彼無明為緣耶？」說假設是行，是一個人，人的身體的一部分。「彼無明為緣耶」，是行的時候，彼那個無明能為行做緣嗎？

這是「問」。

亥二、答（分二科） 天一、標

答：應作四句。

應該分成四句來說明這個道理。

天二、辨

或有行非無明為緣，謂無漏及無覆無記身語意行。或無明為緣而非是行，謂除行所攝有支所餘有支。或有亦無明為緣亦是行，謂福、非福、不動身語意行。除如是相，是第四句。

「或有行非無明為緣」，或者是有身行、語行、意行，身語意這三行，或者罪行、福行、不動行。答：分作四句。現在說第一句。

「或有行非無明為緣」，是有行，但是不是無明為行做緣的，是什麼呢？「謂無漏及無覆無記身語意行。」

「無漏」就是沒有煩惱，沒有煩惱就是有般若的智慧。他的三業是般若的智慧來領導活動，這樣的無漏的智慧，無明不能為它做因緣，不行。

「及無覆無記身語意行」，無覆無記，這是我們凡夫，凡夫這個阿賴耶識是無覆無記的。就是也沒有什麼煩惱的覆障，無記也不能說它是貪，或是染汙、是清淨，所以叫做無記。「身語意行」，這無漏的身語意行、無覆無記的身語意行。這樣意思就是：這個人他修學聖道得到般若的智慧了，那麼就是無漏、無漏的身語意行；說那個人沒得聖道，但是他也學習聖道，能令煩惱不起，所以他的心的無覆無記身語意現行了，這樣子。

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

問：阿彌陀佛，師父慈悲。剛才講的這個，就是由於《阿含經》的言教道理，顯示「無實作用緣」。就是《披尋記》325 頁，能不能請師父再詳細地講一講。還有就是韓清淨居士的科記裡頭有兩個頌，也請師父給解釋一下。

（《披尋記》三二五頁：

顯從無實作用緣餘得生義故者：如有頌言：諸行皆剎那，住尚無況用，即說彼生起，為用為作者。又言：法不能生他，亦不能自生，眾緣有故生，非故新新有。（陵本十六卷七頁 1390）如是前支為後支緣，但由勢用為緣，無實作用，道理亦爾。由剎那滅義，無動作義，是緣起義故。）

答：我們前面是講過這個意思的。「如有頌言：諸行皆剎那，住尚無況用」，無明緣行，行緣識，乃至十二個，這都叫做行，都是剎那剎那生滅變化的，剎那生就剎那滅了。這樣說，如果你覺悟到這裡的話，「住尚無」，說是那件事、那件因緣所生法，它能夠平靜地安住在那裡的境界都沒有；「住」，平靜地安住在那裡都沒有；「況用」，何況再發生作用，能為其他的法做緣，能生出來其他的事情呢？這句話是這個意思。剎那生，一剎那就滅了，就沒有了，它還能做因緣，生別的事情嗎？生出來別的所生法嗎？就是這個意思。所以若是從諸行剎那，你若仔細地觀察，一切法一剎那地現起了，一剎那就滅了。這個高山，一剎那就出現了，一剎那就沒有了，一切的有為法都是這樣子，如夢幻泡影，如露亦如電，都是這樣子。若這樣地觀察的話，「住尚無況用」，它存在都沒有，它怎麼能夠發生，生起其他的法的作用呢？就是這樣意思，「住尚無況用」。

「即說彼生起，為用為作者」，但是，前面這個說是「無實作用緣」，你從一切法剎那滅這方面看，一切法是不生的，不能做因緣生出來一切法的，是這樣意思。這底下這一句，「為用為……」，就是這樣的法，它也能生一切法，又說它生，又說不生，生也是它，不生也是它，這樣意思。「即說彼生起，為用為作者」，就是這樣剎那生滅的一切法，是一切法的因緣，一切法的作者，一切法就是這樣子作的。

「又言：法不能生他，亦不能自生。」「法不能生他」，譬如說是穀的種，穀的種放在土裡面，放在土裡面，有土，有水，還有陽光，還有風，各式各樣的因緣。「法不能生他」，這個土和水，還有其他的因緣，不能生出芽來的，它不能生芽的，它不能夠令這個穀生芽。「法不能生他，亦不能自生」，說這個種，種子生

芽，這個芽和種來說，這叫做「自」；若對土和水來說就是「他」，因為它們和芽來說，關係是疏遠一點；這個種和芽來說是特別密切的，所以叫做「自」。關係疏遠一點的叫做「他」，關係密切的叫做「自」。這樣說，「亦不能自生」，這個種不能生芽，它自己不能生芽的，它沒有這個生的力量。種不能生芽，那麼「他」就是另外的因緣，另外的水土、人工、或者是肥料，或者陽光這些緣，這些緣也不能生芽，也不能生，就是「法不能生他」，是這樣「法不能生他」。「亦不能自生」，這就是一一法都沒有生的作用，都沒有生的力量，那麼這叫做「無實作用」。

「眾緣有故生」，但是也有種子的因緣，也有其他的增上緣，還有所緣緣，還有等無間滅緣，這因緣和合了，一切法就生出來了，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識都有了，說「眾緣有故生」。

「非故新新有」，一切法、一切有為法都不是「故」者舊也，非舊。「新新有」，是剎那、剎那地新新地出現，一剎那生、一剎那滅；一剎那生、一剎那滅，所以都是新出現的。然而約阿賴耶識說，是頓生頓滅，宇宙間的萬事萬物忽然間就出現了，由阿賴耶識的力量，一下子又滅了，就是又生又滅，又滅又生，是這樣子。這段文的意思，就是「無實作用緣，餘得生義故」，是他也不生，自也不生，都不能生，叫無實作用，沒有生的真實作用。因為他本身一剎那間就滅了，一剎那生起、一剎那滅了，沒有真實的法能生一切法的。但是一切法怎麼有的，就是這麼有的，就是由這些因緣出現的，所以叫做「餘得生義故」，就是這樣意思。

我上一回講到這個，前面我也講過，所以智者大師說的和唯識宗的意思有點相似。智者大師也是這樣說，因也不生，緣也不生，因緣和合也不生，沒有因緣也不生，「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」那麼怎麼生的？還是因緣所生的。智者大師這麼講，還是這麼說。還是這麼說呢，和唯識就有點相似。這要是你靜坐的時候想一想，深入地去想一想：因也不生，緣也不生，因緣和合也不生，離開了因緣也不生，怎麼生呢？就是這麼生的！就是這樣說。

我上一回說是，《楞嚴經》上那個地水火風，世間一切法的生起，也是這樣說，也不是因緣，也不是自然，那麼怎麼生的呢？是不可思議！和天台宗的教義相符合。若看這一段文，和唯識也有關係，唯識上也有這樣的義，就是一切法是不生，不生也就是生。

若是《中觀論》上的說法，一切法不自生、不他生、不共生、不無因生，是不生的，離開了因緣，一切法是不可得的，自性空，是無生。那麼怎麼有一切法的，因緣有的，《中論》上這麼講。這麼講我認為容易懂一點，我們能夠用我們的想

法，應該能夠通得過去。

而唯識上這個說法，和智者大師那個說法就是深一點。自也不生、他也不生、和合也不生、無因也不生，怎麼生的呢？還是自生、他生、共生，還是這麼生的，因緣和合生的。這個就是你要再想一想，你要用點心，去思惟一下。

問：還有下面它講那個「剎那滅義，無動作義，是緣起義」，那個無動作義是什麼意思？

答：無動作義就是一剎那滅了，它不能動作。

問：動作是和作用是一樣的嗎？

答：對，就是指作用的意思。

問：我還有一點問題，剛才講這個就是說不共生，就是說由種子，有眾緣，合在一起不就生了嗎？不共生是什麼意思呢？

答：不共生就是他自己不能生，自也不生、他也不生，他本身沒有生的能力，那麼合起來也不能生，就是這樣意思。但是我們平常的人，我們的習慣來說，譬如說是我們兩個打架，我同你鬥，我打不過你，但是我找來一個人，我們兩個打你一個，就可以打你了，也可以打倒你了。這個意思是說，我自不生，我自己力量不夠，但是我有和他——土和水，還有肥料、還有陽光，與他這麼多的因緣合起來，就可以生芽了。這個意思，就是我們可以接受，我們容易能夠理解，我們可以理解這個道理，叫做因緣生，沒有因緣的時候，一切法是不生的，這樣子我們容易理解。

但是唯識上它就是要這樣講，自也不生、他也不生、共也不生、無因也不生，但是怎麼生的呢？就是有種子的因，有其他的緣，眾緣和合生的。

那麼這兩個事情怎麼能夠融合叫它沒有矛盾呢？就不解釋了，不再解釋了。不過這個地方有這麼一點，「由剎那滅義故，無動作義故」，所以一切法不生，這麼講。

這個地方你要多靜坐去想一想，這是一個事情。後面還有問題，還有難的地方，你也需要靜坐，靜坐想一想。不過智者大師說的那個，似乎是和這意思是一樣，但是智者大師說得妙了一點，就是像剛才說：自也不生、他也不生、共也不生、無因也不生，那麼怎麼生的？就是這麼生的。這樣子，可能會有點意味，你可以去思惟一下。

問：因為它那上頭講的是說無實作用，無實作用就是說它沒有真實的作用，但實際上它還是有剎那的作用。那麼剎那的作用，所以它就說是無實作用，但是實際上還是應該有剎那的作用，是不是這個意思？

答：是的，因為一切法本身一下子就滅了，一下子生了，一下子滅了，本身沒有真實的體性，所以它不能有真實的作用。這樣子應該是容易理解，但是既然說不生，又說生；說生，又說不生；你在你的心裡面要能夠過得去，這個地方的道理你能過得去，你要想一想。

問：阿彌陀佛，師父慈悲，剛剛那個頌：「諸行皆剎那，住尚無況用，即說彼生起，為用為作者。」這個第二句就是「住尚無況用」，這個意思好像說，諸行剎那好像，「住」是不是就是留存在那裡，即使是真實有都沒有什麼用。「即說彼生起，為用為作者。」在這個文裡面，我們看到它這個後面這個是一個句號。如果說照字義來想，我的這個妄想分別，如果它是一個問號的話，那這個意思就不同。「諸行皆剎那，住尚無況用」，「無況用」是一個否定的意思。那再來，「即說彼生起，為用為作者」，就是說，它這個生起是一個用嗎？因為我們常常在講佛法會說「無作者、無受者」，所以就說是一個無受者，它會是一個有用的受者或是作者？是不是可以一個這樣的妄想？

答：是！這個文就是這樣子，「諸行皆剎那」，所以沒有住，還那會有作用呢？所以就是沒有實作用的生起，沒有實作用，一切法是不生的，這樣意思。「即說彼生起」，但是又說就是這麼生起的，還是說一切法是剎那滅，但是也就是這樣生起的，一切法生起了，有種子的因緣加上一些增上緣、再有所緣緣，還有次第緣，一切法生起了。就是還是這些，又說不生起，又說生起，就是這麼意思。「諸行皆剎那，住尚無況用」，這表示是不能生起，沒有生起的作用。「顯從無實作用緣」，就是無實作用，就是不生。這底下，「即說彼生起，為用為作者」，它又能生起一切法。又說它不生起，又說它生起，就是這樣意思。

你怎麼意思？

問：師父！我在想這個偈頌裡面剛剛解釋的，主要是不是可以說，我們佛法裡面講說這個緣起性空無實義，這是諸法的共相；但是不壞假名和合用，這個是諸法的自相。因為共相是空，但是自相是有，就是業用。這個因果還是存在，我們可不可以這麼講？

答：是的，是這樣意思，它這個意思是這樣。又說有因果，而又說都是空的；就是同

一個理由，說它是有，同一個理由，又說它是沒有，這裡就是這樣意思。

問：師父，它在同一個文字裡面還有，「但由勢用為緣，無實作用」，所以它這個就是說，雖然沒有作用，就像種子一樣，這個種子它本身有功能，那就是勢用，它有這個勢力，有這個功能，那麼這個種子是有功能的，但是它是沒有作用的。

答：這個詞就是這樣子，是有功能緣，沒有作用緣，詞就是這麼說。沒有作用，所以是不生的，但是有功能，所以生了。用那個名句文，是有這麼點差別。但事實上你再想這件事，文字上的差別還不是那麼重要，其實還是同樣的情形，同樣的理由說不生，但是又說同樣的理由說生，這個文就是這樣意思。

問：師父，同樣的那一頁，那個前面它說「此生故彼生」，這個地方，它說是「有無常緣」，那有無常緣，此生故彼生，這一段我通不過去，可不可以師父再明說一下？

答：這個是那樣，「此生故彼生」，就是為法做因緣的這一切法都是有生滅的，有生滅的法為生滅的法做因緣，就是這麼意思。不是無生滅的法為生滅的法做因緣，是這個意思，就是這樣意思。

譬如說是眼根，我們的眼根是無常的，是生滅的。一切的色境，地水火風，青黃赤白，這些也都是有生有滅變化的，它為識生起做因緣。譬如眼識，眼識的生起，就是以眼根為因，以色境為緣，還有其他的因緣和合起來，有眼識出現。就是以有生滅的因緣，作法生起的因緣，不是無生滅的事情，作法生起的因緣，這句話就是這個意思。這裡當然就是很明白地說出來：無生滅的無為法，不能作有為法生起的因緣，很明白地這樣講。就是有為法為有為法做因緣，而不是無為法作有為法的因緣。唯識是很明白地說出來，它不含蓄。

問：師父，那就是說無常法為無常法因，這個就是說，如果是他們這個如來藏的思想是真如緣起，那麼他這個真如緣起，好像跟我們所講的，唯識裡頭所講的真如又不一樣。因為他那個真如還能夠隨緣，他不變，還能隨緣。所以他那個真如是不是既包含了無為法，也包含了有為法，所以他才能夠說有一部分不變的，然後還有一部分變的，那麼這兩個東西是不二的，所以他才既能夠作為緣起的這個支柱，作為緣起的一個支柱，這麼講是不是可以？

答：他說如來藏緣起，一切生死流轉的緣起是無明為緣的，是以無明為因緣，當然無明是以如來藏為依止的，生起一切惑業苦。以無明為緣，不是單獨的清淨的如來

藏能生起染汙的有為法的，他也不那麼說，那麼說就有過失了。裡面有個無明，他這麼講。那麼清淨的緣起，當然就是要遇見佛法僧，也是如來藏，若遇見佛法僧的時候，這時候逐漸地聞思修，才有清淨法的現起，應該是這麼說。不過這個說法有時候也應該是能夠，應該是可以接受。

問：剛才說那個「因也不生，緣也不生，因緣和合也不生，離開因緣也不生，就是這麼生。」那弟子可以不可以做這樣的分別？就說因也不生，比如說我們看這個種子，有了這個穀的種子，如果我們拿去把它炒一炒，它雖然有因，可是它現在沒有足夠的緣了，已經壞了，或者是沒有陽光了、或者水份、肥料了，它就不能夠長。那如果是說緣也不生，雖然有穀的種子，可是如果沒有足夠的水分、陽光、肥料，它也不能夠長。那如果是說因緣和合也不生，譬如說聖人的境界，他雖然有這麼多的因緣，這個十二因緣是存在的，可是聖人已經解脫了生死了，所以他也不受這個因緣和合而受它轉，雖然有因緣和合，可是已經是解脫了生死，所以因緣和合他也不一定要生。那如果是離開因緣也不生，那離開因緣當然不能夠生，那要怎麼生呢？就是這麼生。是不是可以做這樣的分別？阿彌陀佛。

答：不是的，不能。因緣具足了，這法才能生起，因緣不具足，法是不能生起的，這樣的說法我們能接受。

但是現在是說因緣都具足了，因也好，緣也好，都是剎那都滅了，剎那滅、剎那生，這樣說一切法是不真實，不真實的時候就是無實作用，不能生一切法，不生一切法的。但是又生一切法，這是在因緣具足上說，不是說有所少，有所缺當然是不生；現在就是沒有缺，沒有缺它也是不生，這個地方是深一點，就是你要再去想一想。

若是按照嘉祥大師，三論宗的嘉祥大師解釋《中觀論》這樣解釋，那個解釋我們也容易接受。就是因緣具足了，是有所生法的，是有所生法，那麼怎麼說一切法不生呢？因緣所生法具足了才生，就是因緣法自性是空的，自性空是不生的，這個我們是容易接受，我們可以理解。

但是這裡說，就是同樣的情況，又說生，又說不生，反正文字上可以變化，沒有作用緣，有勢用緣，有功能緣，有功能緣沒有作用緣，文字上變動一下，但是還是那麼多，還是那麼多事情，所以也可以說又說生，又說不生。你能不能接受？問題在這裡。

不過這個，唯識上在這裡說緣起這麼說，但是到另一個地方去，它又不這麼說了，又另有一個說法了。另有一個說法的時候，似乎是容易接受，這個說法難一點，

另還有個說法的，還沒到，在後邊。

問：師父，阿彌陀佛！不共生，我想是這樣，菩薩講這個法也是讓我們、幫助我們理解實相的。我們在這個三維世界，在這個世界中所看到的好像一切都是因緣一具足，一和合，就生了。但是彌勒菩薩講的是實相，就是說，因自己不生，所有的緣單獨拿出來分析，沒有一個有生的作用。我們先用一個數學的譬喻，都是零，每一個都是零，零加零加一萬個零，到時候還是零，它是個沒有，所以說不共生，這是講那個實相。但是我們在這兒看，好像一和合都生了，到最後說怎麼生的？就是這麼生的！莫名奇妙生的！那就是說我們看到的都是幻化，都是在夢裡邊，都是假的。真正那個實相，真正那個是不共生的，是沒有的，是空的，是不是這麼理解？阿彌陀佛。

答：譬如說《心經》上，「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減，是故空中無色、無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。」當然這是說，若諸法實相說到畢竟空的時候，畢竟空中是無法生，也無法滅的，不說實相生一切法，不說畢竟空生一切法，不這麼說。說生一切法，還是從因緣上說生一切法的。所以在這個《中觀論》上的，《摩訶般若波羅蜜經》，龍樹菩薩用《中觀論》來解釋的話，我想我們容易接受，這個是容易接受的。說不生，不是說是因緣，而是說諸法畢竟空，無法生，無法滅，是不生。那麼諸法怎麼才生呢？是因緣生的。這是能解決這個問題，怎麼叫不生？因緣不足也不生，沒有因緣也不生，要因緣具足才生。那麼因緣具足生，那麼怎麼說不生呢？因緣具足才生，就是一切法是自性空，自性空中無有法生，所以是一切法不生不滅、也不垢不淨、不增不減。這個理論，我們也是用靜坐的時候想一想，也容易接受。

但是唯識這一段，我看還要用點心，你要用點心的，就和智者大師說的是有點相似，你要用點心去思惟，你才可以，不然是不能明白的。

可以把這個話記住，「諸行皆剎那，住尚無況用」，所以沒有實作用，所以諸法是不生的。「即說彼生起，為用為作者」，又說一切法生起，這就是緣起甚深義，可以這麼說。「法不能生他，亦不能自生，眾緣有故生，非故新新有。」「但由勢用為緣，無實作用，道理亦爾。由剎那滅義，無動作義，是緣起義」，這兒這樣講。

我們再想一想，以後再研究。今天我們就結束了！

申四、十二支為緣決擇分別（分二科） 酉一、依四句答（分三科）

戌一、無明與行（分二科） 亥一、問

問：若法無明為緣，彼法是行耶？設是行者，彼無明為緣耶？

現在這個大科是三雜染的第三科「生雜染」。生雜染裡面一共是有四大科，第四科是「生流轉」，生流轉這一科也就是生雜染的最後一科。「生流轉」，它是「約自身辨」這一科，這一科裡面一共是分成九科，九科裡面第八科就是「緣起分別緣」，這一科非常多，很多。這緣起分別緣裡面又分九科，九科裡面現在是第四科「十二支為緣決擇分別」。

現在是第四科，前三科都已經講過了。前三科第一科是「十二支次第分別」這講過了，第二科是「緣義分別」，第三科是「十二支前後相望」的「分別」，前後相望的分別這一科也很長。現在是第四科「十二支為緣決擇分別」。看這十二支為緣是什麼意思？也還是有一點十二支相望，還是有點意思。這裡面分兩科，第一科是「依四句答」。分三科，第一科是「無明與行」。先問。

「問：若法無明為緣，彼法是行耶？」假設一件事情它是由無明的力量生起的，由於自己的沒有知識、沒有智慧，有特別錯誤的見解，因此而發動出來一種活動，那麼這個活動就是以無明為緣而生起的。這個以無明為緣而生起的東西，「彼法是行耶」，那件事是不是就是十二緣起裡面那個行呢？十二緣起裡面第二支是行。那麼這是提出這個問題，這是一個問題。

「設是行者，彼無明為緣耶？」假設說那一件事是行，什麼是行呢？前面解釋過，或者是我們發動出來的行為是對自己、對於他人都是有利益的；對別人有利益、對自己也好，那麼這是一種行為。第二種行為對自己有傷害，對於別人也有傷害，這是一種行為。第三種就是超越了這種境界，就是修了色界定，或者無色界定，這個不動的這種高深的禪定的一種行為，這也是行。就是福行、罪行、不動行這三行。

「設是行者，彼無明為緣耶」，這發動出來的活動是行，那麼這種行是以無明的力量發動出來的嗎？就是「彼無明為緣耶？」是這麼意思，這兩句話。

亥二、答（分二科） 天一、標

答：應作四句。

這底下回答，回答這個問題。說是你提出這個問題，「應」該「作」成「四句」話來回答這個問題，應該這麼講才比較圓滿。

這句話是「標」出來四句，第二科是「辨」，就是說明這四句。

天二、辨

或有行非無明為緣，謂無漏及無覆無記身語意行。

「或有行非無明為緣」，說是有可能有一種行動，但是不是無明的力量發動的，不是，那是什麼呢？「謂無漏及無覆無記身語意行。」「謂無漏」，無漏就是佛教徒他放下世間上的塵勞，修學四念處想要得涅槃，想要做這件事。那麼修四念處是斷煩惱，而無漏；漏是煩惱的意思；沒有煩惱，你這種行動是能滅除煩惱，不滋長煩惱的，所以它是「無漏」。這種無漏的行為，那不是無明為緣而有的，這不是。它也是行，但是不是無明的力量發動的。

「及無覆無記身語意行」，這個無覆無記，這個「無記」，就是不能說它是善、也不能說它是惡，所以叫做無記。這種無記有兩種：一種是裡邊是「有覆」，這個「覆」是個隱藏的意思，隱藏，表面上看不出來什麼事情，好像沒有什麼，但是裡面有這個問題，裡面也是有貪瞋癡的煩惱的，但是表面上沒有痕跡，那就是「有覆」。表面上是「無記」，但是裡面是有煩惱的，這叫做「有覆」。

這種情形，譬如說是得到色界定的人、得到無色界定的人，他也是有煩惱的，他也有貪煩惱、各式各樣的煩惱也是有，有的時候沒有瞋。但是因為有高深的禪定，就把那個煩惱折伏了，就是不明顯。譬如說是這個警察的力量非常的大，這個土匪，是有土匪，但是土匪不敢活動，所以表面上沒有土匪，就是警察的力量大，把土匪鎮伏住了，表面上就是沒有土匪，那麼這個治安的情況很好。那麼這種情形就叫做「覆」，叫做「有覆無記」，不能說有土匪，因為土匪沒有活動嘛！就是這麼意思。

現在是說有禪定的人，有禪定的人他的煩惱被禪定折伏了，就好像沒有似的，這是一種情形。第二種情形沒有煩惱，是無覆，沒有煩惱隱伏在那裡，但是你也說它是善，也不能說它是惡的。

「不思善、不思惡，正恁麼時，那箇是明上座本來面目。」這是《六祖壇經》上說的。但是《維摩經》說：「善不善為二，若不起善不善，入無相際而通達者，是為入不二法門。」這和六祖大師說的不一樣，這個《維摩經》入不二法門，那個菩薩我認為是高明一點的，這樣說是對的。只是說「不思善、不思惡」，那是上座本來面目？那是無記嘛！怎麼能說是本來面目呢？不過這可以給它圓滿一點，虛雲老和尚就是把六祖大師這句話，又圓滿了一點解釋解釋。

現在是無記，「無覆無記」就是真實沒有善、也沒有惡，是這麼一種境界，沒有善、也沒有惡的身語意行。或者是我們這個身體發出來的行動，說出來的話，內心裡面的思想，是屬於「無覆無記」的，屬於這樣情形的。屬於這樣的情形，那也不是無明為緣的，無明是染汙的，染汙的無明，由它來推動出來的身行、語行、意行，那也

是染汙的，而不能說是無記的，不能這麼說。所以「無漏」，那是佛教徒修學聖道的境界。

《披尋記》三二六頁：

謂無漏及無覆無記身語意行者：此中身語意行，通說無漏及與有（無）覆無記二種應知。

（於彌勒講堂出版之《披尋記》為：「通說無漏及與無覆無記二種應知。」「有覆無記」或為「無覆無記」之誤。）

「無覆無記」的身語意行，這個《披尋記》上面說：有覆無記也在內，也在這句話以內的。那也不是無明的力量發動，不是，不是無明力量發動。不過這句話再考慮一下，可以再思惟一下，有覆無記不是無明為緣，這句話再想一想。

這樣說，是「行」，但是不是無明為緣發動出的，那就是「無漏」，佛教徒修學聖道的行為，加上「無覆無記」的身語意行，那就不是無明發動的，這是一種情形。

（《瑜伽論記》：「四句等分別中，非必是支，汎說彼故，無明第二句不說有覆無記別報業果者，略故，行第二句不說有覆無記識亦爾。」）

或無明為緣而非是行，謂除行所攝有支所餘有支。

佛法和世間法不是相同。除非是學習法律的，或者就是說你這個行為的動機是什麼？要考察一下。若是不是屬於這一類的範圍內的，不管那個事情，不管動機是什麼，不管這件事，只要是有利可圖，這件事就可以做，當然不管動機，這是一種情形。

但是佛教不是，佛教是你這個行為是由什麼動機發動的？是由無明發動的、不是無明發動的，要注意這件事，要觀察這件事，觀察自己的心怎麼樣動。那麼這可見我們佛教徒舉心動念的時候要注意、要注意這件事。

所以說是「或有行非無明為緣，謂無漏及無覆無記身語意行」，這是一種情形，這是第一句。

第二句「或無明為緣而非是行」，是無明發動的，但是不是屬於行，不是屬於行的，那是什麼情形呢？「謂除行所攝有支所餘有支」，在十二緣起裡面就是把這個行，無明緣行這個「行」，屬於行的這一部分除掉，不在內，叫「所餘有支」，所剩餘的，其餘的十個支，那就不是屬於行了，那也是無明為緣的。譬如說無明為緣，識、名色、六處、觸、受出來了，那就不是行支了，不是行支。或者是底下生、老死也不是行支了。這是一句。

或有亦無明為緣亦是行，謂福、非福、不動身語意行。除如是相，是第四句。

「或有亦無明為緣亦是行」，這是第三句，或者有的情形是無明為緣發動出來的行，什麼行呢？「謂福」行、「非福」行、「不動」行，這個福行、非福行、不動行也都是「身語意行」。福行裡面也一定是要通過身語意才能造作出來；非福就是有罪過的事情，也是要通過身語意；不動也是要身語意的，是這樣意思。這樣子這第三句，這是「無明為緣而有行」，是這樣意思。

「除如是相」，把前面這三句都除掉，剩餘的就是第四句了。不是前三句，前三句都不包括在內了。這就是分這麼四句。

（案：此共分四句，前三句如論文所示，第四句則既非以無明為緣亦非行。第四句應指心不相應行法、無為法等。）

那麼這是回答了這個問題。「若法無明為緣，彼法是行耶？設是行者，彼無明為緣耶？」這個問題回答完了，這是用四句回答。

戌二、行與識等（分二科） 亥一、舉行與識（分二科） 天一、問

問：若行為緣，彼亦識耶？設是識者，行為緣耶？

這是第二科「行與識等」。先「舉」出來「行與識」，先「問」。

「若行為緣，彼亦識耶？」由於我們的「行」，就是我們造作出來的行為、造作出來的業力，這個業力的力量使令這個人的心，使令他的思想變成這樣子。

比如說是我舉個例子：比如這個人是個……，頭幾天我也說過，比如說這個人是個男人，生存的時候是個男人，但死了以後第二生變成女人了，變成女人是什麼？就是她那個思想是女人的思想。那個中陰身她投胎的時候，那中陰身是個女人的思想。他原來生存的時候，他是活了一百歲，或者活了幾千歲，都是男人的思想。但是死了的時候，變成女人的時候，她的心就是女人的想法，不是男人了，為什麼會變呢？「行為緣」，這個業力，這個業力使令他就變了，業力使令他變成這樣子，所以行為緣。

現在說是提出這個問題：「行為緣，彼亦識耶」，說這個業力的發動出來的情形，那一定是識嗎？一定是識嗎？是這樣子嗎？這麼問。

「設是識者，行為緣耶？」假設是「識」，是他的思想上的活動，思想上的活動一定是行做發動的因緣嗎？一定是這樣子嗎？

這提出這兩個問題。

天二、答（分二科） 地一、標

答：應作四句。

這是第二科回「答」這個問題，先「標」出來。

應該列出來四句來解答這個問題。底下，是怎麼四句呢？

地二、辨

或行為緣非識，謂除識所餘有支。或識非行為緣，謂無漏識及無覆無記識，除異熟生。或亦識亦行為緣，謂後有種子識及果識。除如是相，是第四句。

「或行為緣非識，謂除識所餘有支。」「或行為緣」，說是這個人的業力發動出來的事情，但是那還不是識。不是那個識，是什麼呢？「除識所餘的有支」，那麼不是那個識，其餘的有支：比如說名色、六處它也與無明有關係的，也是與行有關係的，那個就不是識了。名色、六處、觸、受也與無明有關係，也與行有關係的，但是那個不是識，就是這樣。可見這個「行」，它發動出來的事情，不限於識。

「或識非行為緣，謂無漏識」，或者是「識」，是思想上的事情，但是不是以行為緣的，是什麼呢？「謂無漏識」，比如說佛教徒，這個人他經過長時期地修行，他修四念處、八正道成功了，他是聖人了。聖人的時候，他的正念一提起來，他的這個識是無漏、是「無漏識」，就是沒有煩惱，只是般若的智慧，光明的智慧和這個識在一起活動；在一起活動的時候，沒有煩惱，那叫「無漏識」。而這個識，識的活動就不是行為緣，不是我們做世間上這個有漏的業力作因緣的，這不是的，那是「無漏業」的力量。

「及無覆無記識，除異熟生。」這個「無覆無記識」就指阿賴耶識，阿賴耶識是無覆無記識。「除異熟生」，異熟生，「異熟」就是阿賴耶識，由阿賴耶識「生」出來的識，那麼就是前六識。前六識不在內，只是阿賴耶識的無覆無記識，阿賴耶識的無覆無記識，是它自己的種子現出來的，那就不是行為緣，也不是行為緣的。

不過這個地方還是可以、還要再分別。阿賴耶識若約增上緣來說，行也是有力量，這個業力使令你得到一個阿賴耶識。就是在因中的時候，因果的「因」，是有善、有惡，到果上的時候是「無記」的。不是這樣說嗎？當然這約增上緣來說，那就是行為緣。若說是按因緣來說，那就不是行為緣了。就是它本身的種子現出來無覆無記識，那就不是行為緣了。

所以這個「無漏識」和「無覆無記識」，不算這個「異熟生」，那就是：是識而不是以行為緣的，這麼講。

「或亦識亦行為緣」，這是第三句，也是識，也是行為緣的，那正好就是行緣識

這句話。「謂後有種子識及果識」，那麼後有的種子識，「後有」是對現有說的，現在的有就是現在這個生命體、這個身體，「後有」是指這個身體以後的那個生命體，那麼那叫後有。這個後有的、後來有的那個生命體，它是由阿賴耶的種子變現出來的，那麼那一個後有的「種子識」，種子識就是後有。「後有」從那兒來的？從「種子識」來的。而那個「種子識」是由「行」來的，你這樣創造就在阿賴耶識裡熏成了種子，那個種子將來得一個後有的果報，這樣意思。

「及果識」，那個種子識是在因上說的；若在果的時候，就是那個種子變現出來果報了，那叫果識。

那麼這個是「亦識」，也是行、是「行為緣」而有識的，那個識是由行來的，正好是這個第三句。

「除如是相」，那麼就是第四句，其他的那就是第四句了。那麼比如說是生、老死，那就不是、就不一樣了；或者是愛緣取，那也不是這一句話了。

亥二、例識與名色等

由此道理，乃至觸緣受，隨其所應，四句應知。

由前面這個「行與識」，這個情況也是四句。而這個行與識的道理是這樣子，「乃至」就是經過了那個識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受。這幾句話也和前面行緣識是一樣的。

因為這幾句也都是由行的業力，在阿賴耶識裡面熏成的種子，這些種子有識、有名色、有六處、有觸、有受，都是行熏成的種子。那麼就是和識是一樣的，所以也就不必另外說了。

戌三、受與愛（分二科） 亥一、問

問：若受為緣，皆是愛耶？設是愛者，皆受為緣耶？

這是第三科是「受與愛」，受與愛是怎麼個情形？先問：「若受為緣，皆是愛耶？」說是我們現在的內裡面的這一念靈明的心，我們這一念的靈明的心可以見色、可以聞聲、可以分別，知道好、知道壞。這一念分別心，和境界一接觸的時候，就是受，和境界——色聲香味觸法的境界一接觸的時候，它就有「受」，就是有感覺。

這個「受為緣，皆是愛耶」，有了受的時候，就會再生出來一個愛嗎？我們有了受，我們通常說是享受，在受的境界裡面，因為自古以來的經驗太多了，見一樣學一樣，我的父母是這樣子，我也這樣學，我的老師這樣子，我也這樣學。可是父母和老師也是向前人學習，當然繼續地讀書，繼續地做事，從經驗中又會選擇出來自己所歡

喜的。總而言之，選擇自己所歡喜的境界去享受。因為從受裡面知道能感覺到有點滿意，所以就是受的時候，一定是有可意的事情就是愛，因受而得愛，因受而得到一個滿意的、可愛的境界去享受。若是不受的時候，這個愛是沒有的。所以叫做「受為緣」，受緣愛。現在就提出這個問題：因受就決定是愛嗎？就是這麼意思。你所受的一定是可愛的嗎？提出這個問題。

「設是愛者，皆受為緣耶」，說是我感覺到可愛的事情，一定是受作因緣的嗎？這提出這兩個問題。

亥二、答（分二科） 天一、標

答：應作四句。

應該還是作四句來回答這個問題。

天二、辨

或有是愛非受為緣，謂希求勝解脫，及依善愛而捨餘愛。或受為緣而非是愛，謂除無明觸所生受為緣，所餘有支法生。或有受為緣亦是愛，謂無明觸所生受為緣，染汙愛生。除如是相，是第四句。

「或有是愛非受為緣」，或者是可愛的，我所追求的一定是我所歡喜的、我所愛的事情。我所愛的，是我所愛，我才去追求，我不能自己追求苦惱，沒有這回事情。是愛！但是不是以「受為緣」的，不是以受為緣的，就不是以日常的經驗中的這個受作因緣的，不是。

比如說我們生活上的習慣，總是在色聲香味觸這個五欲，五欲裡面追求可愛的欲，我們習慣生活上是这样子。但是有的時候不是這麼回事，這個可愛的境界不是從受來的，就是從來我沒有經驗過；由經驗中選擇自己可愛的事情來追求，現在不是！你沒有經驗過。什麼呢？「謂希求勝解脫，及依善愛而捨餘愛。」

那就是佛教徒，佛教徒就能夠從這個一般的平凡的境界出來，更上一層、更高一層，超越了一般的境界，有一個不同的追求的事情，是什麼呢？「謂希求勝解脫」，就是佛教徒他因為學習了佛法，他對於世間上的欲、這些愛的事情不滿意，希求一個更高尚的境界，那就是「勝解脫」，有大的力量、有強大的力量能解脫一切苦。因為世間上的受緣愛，都是令人苦惱的事情，令人苦惱。

追求這個愛就是個苦惱的事情，假設你追求到了，追求到了還是苦惱。苦惱的時候，還非有一天會失掉的不可，失掉了還是苦惱。所以追求的時候是苦，保護不要失掉，保護就是苦，失掉了還是苦。那麼佛教徒因為看到這一點，我不要了！就不再追

求這件事。追求更殊勝的境界，那就是涅槃的境界、聖人的境界。追求這個，這件事也是你自己你所愛的，我歡喜這件事，你有這樣歡喜才能這樣做，一定是有願，有這個願望，有這個願望我才肯去採取行動，所以那也是可以說是個愛，也可以說是愛。

「及依善愛而捨餘愛」，這是另一種，另一種是「善愛」，就是好過一般的欲愛，好過一般的欲愛那是什麼？就是禪定：修學色界定、修學無色界定。這個色界定、無色界定是好過欲，所以稱之為「善愛」。「而捨餘愛」，就棄捨那個餘愛，剩餘的，世界上的榮華富貴，世間上的這個五欲的愛，我不要了、不要這個愛。

「及依善愛而捨餘愛」，這個也是，「是愛非受為緣」，並不是受為緣的，就是想要得禪定的人只是從書本上，或者別的人介紹：這個是怎麼怎麼的……，他沒有經驗過。這個「受」是經驗的，已經受到了。我吃這個餃子感覺到好，我受了還要繼續吃餃子，那就是已經有了受以後，願意繼續地受，來滿足自己的愛。

現在是這個勝解脫的涅槃的境界，只要是凡夫他都沒有經驗過；沒得禪定的人，對禪定究竟怎麼回事也是不知道，只是從書本上聽人說而已；所以他不是以受為緣的。不是你以前經驗的作因緣，是另一種智慧，加上一個信心、清淨的信心，沒信心這件事也是不行的。所以「及依善愛而捨餘愛」，這樣子，這也是愛，但是不是受為緣的，所以「有是愛而非受為緣」，這才成就的。

昨天我看了一本書，我是另外查一個問題，忽然間就是遇見一段文說出一件事，說什麼事呢？說一個人丟了一樣東西，那地方說是鐵，其實就是斧頭、斧子。匠人拿著用的斧頭，他丟了，怎麼找也找不到，找不到心裡面不舒服。因為常常要用這個東西做工，找不到了怎麼辦呢？那麼就老是在想這個事。忽然間看見鄰居，鄰居有個青年人出來走路，出來，他就看這人，哎呀！是他偷我這個斧頭，我這個斧頭是他偷去了。我看他這個人的眼神就「像」，他是偷我的斧頭了；我看他說話也「像」，是偷我斧頭了；他那個說話的表情、那個走路的態度都「像」，是他偷我斧頭了；心裡面一點也不疑惑，是這個人把我斧頭偷去了，心裡一點也不疑惑。但是不能坐在那裡光疑惑不行，還是要出去做工，來山上去刨地、去做工，喔！到那裡刨地，這斧頭在那裡找到了，找到了！那麼回到家來了心情好得很、舒服了一點。又看見那個青年人出來了，說是看那眼神不像、不像偷我斧頭的，這說話也不像、那個表情也不像、走路也不像，這思想完全轉變了、完全不同了。

我看見這件事很有道理，這事情很有深的道理！我們的日常生活的事情，其實一樣、一樣的。自己遇見了事情，感覺這事情為什麼會有這件事情呢？就在想是怎麼來的，這樣子、這樣子，就疑惑是這樣子、這樣子，然後疑惑疑惑的完全沒有疑問了，就是決定是這樣子。等到忽然間有其他的因緣的衝擊，喔！改變了，不是！那麼原來

疑惑的對象在心裡面完全沒有了，完全沒有這件事。這是我們平常的一點小事情！其實也就是大事情。

若是我們在佛法裡面修行想要得涅槃，我從書本上看見佛、供的佛像，得涅槃的，這是得涅槃的人；看見一個同梵行者他在那裡走路，這個人他是希求得涅槃的人，同他說話也是得涅槃，自己完全沒有疑惑，自己也希求這樣子。那麼繼續這樣行動，那麼就成功了。完全是憑自己空想，一點沒有根據，就是憑一念信心，沒得果而又相信有因，這是一個很難的事情。

比如說是我看見天上有人來了，來到我們這兒來了，他告訴我，我前生是在這個地方做佛教徒的，我因為拜佛所以現在生天了，那你可能相信這件事。根本沒有這件事，人家就說你拜佛將來能生天，你能相信這是很不容易、很不容易的。但是從我們日常生活的事情來說，也不是太難，你就是丟了一個斧頭，我就認為是他偷去了的，這完全沒有根據，就憑空想，道理是一樣的。但是我們日常有什麼煩惱的事，也是一樣的；所以若從這些事情來看，自己應該紓解自己，不要自己給自己造煩惱，造成了人與人之間的煩惱，不應該這樣子做。

這上面說「希求勝解脫，及依善愛而捨餘愛」這件事，來到佛法裡面說一些完全我不知道的事情，真的嗎？真實不虛！你若真能相信不疑惑，那真就可以成功的，你若不相信，不相信就是沒希望了。

「或受為緣而非是愛，謂除無明觸所生受為緣，所餘有支法生。」這是第二句。

「或受為緣而非是愛」，是受為緣，但是不是愛，是什麼呢？「謂除無明觸所生受為緣」。這個「無明觸所生受」，無明觸就是我們沒有智慧的人，沒有學習過佛法；就算是學習佛法，你沒能夠修四念處，你不修四念處，我只是在書本上翻一翻、看一看、講一講，或者寫文章這些事情，但是自己日常生活的時候、舉心動念的時候，完全不用四念處；那麼他的眼耳鼻舌身意活動的時候，就是「無明觸所生受」，就是沒有明、沒有這個四念處的光明，他就是原來的生死凡夫的這種習慣。這個時候，他的眼耳鼻舌身意，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，去接觸色聲香味觸法的時候，沒有四念處的氣氛、沒有般若的氣氛，就是原來的貪瞋癡的這種習慣，就叫做「無明觸所生受」。這時候「生受為緣」，那當然這就是一般凡夫的境界。

現在是「除無明觸所生受為緣」，去掉這個，這個不算數。就是修行人他的眼耳鼻舌身意，這個六根、六識和六種境界接觸的時候，有「明觸所生受」，就是有般若的智慧，這個時候的境界。這個時候的境界不是愛，那不是愛的境界。他見到滿意的境界，心裡面不生愛著；見到不滿意的境界也不執著；見到非滿意、非不滿意的境界也不執著。因為他用這般若智慧，「若見諸相非相」，就是超越了相的境界，超越這

些境界。認為這都是如幻如化的，如夢中境、如鏡中像的，都是畢竟空寂的。他心無住了，不住色生心、不住聲香味觸法生心，是這麼一種清淨超越的境界了，所以不是愛。

雖然也是觸，他也是眼耳鼻舌身意，和色聲香味觸法接觸了，但是可不是愛，就改變了，所以受為緣而不是愛。他因為也是有觸，但是可不是愛了，所以「所餘有支生」，就是另外的屬於聖道的無漏的行，無漏的一種境界，無漏的功德境界出現了，不是一般的有漏的境界，所以說「所餘有支法生」。這個「所餘有支法生」，那麼這就是意生身、法性生身的。你在栽培法性生身的因緣，而不是生死的因緣了；就是這個愛煩惱、見煩惱斷盡了以後，入無餘涅槃以後，得到的法性生身那種因緣了，這個不是凡夫境界了。

「或有受為緣亦是愛」，這是第三句，也是受為緣也是愛。「謂無明觸所生受為緣，染汙愛生」，這就是我們一般的這種不修行的人的這種境界。不修行的境界就是無明觸，就是糊塗、就是糊塗的執著心，執著心去與受的境界一接觸了的時候，這個染汙的愛心就生起了。就是要找一個可愛的境界，不可愛的境界希望它遠離，就是這種一個愛、一個憎，就在愛憎裡面生活。我們這個不修行的人，就是在內心上來說，表面上都是假的，內心裡面不是愛就是憎，也會有不愛不憎的無記的境界也會有，就是在這愛憎裡面生活。那麼修行人就是明相應觸的時候，超越了愛憎的境界，就是無住生心的境界。

所以我們從經本子、從語言文字上的佛法上的學習發覺到一件事，常常地用四念處來調心的時候，隨時隨處就是用四念處來調心，愛的時候不愛，憎的時候也不憎。尤其是你若是天天讀這《阿含經》也好，你讀《大般若經》也好，讀《金剛經》也是一樣，常讀這個《金剛經》，你把《金剛經》這個文記住，隨時這麼思惟、隨時這樣子觀察，那麼你不靜坐的時候，說是同這個色聲香味觸接觸的時候，還是這樣觀察。

所緣的境界可以有變化，今天是看這是餃子，明天看的是米、是飯，後天是看麵條，明天看的是一朵花，後天又看見像毒蛇，所緣境可以有差別，但是這個能緣的智慧無差別，都是用諸法實相的智慧觀一切法，無有差別，他就超越了這個愛憎的境界。所以是「除無明觸所生受為緣，所餘有支法生」，你天天這樣子靜坐，天天這樣觀察，他就完全不同、完全不同了。如果你不這樣做，不這樣做就是「無明觸所生受為緣，染汙愛生」，就是這樣子，這是一般的境界，這個「染汙愛生」就是我們一般的人的生活境界，不修學四念處的人就是這樣子，染汙愛生。

「除如是相，是第四句」，它是第四句。

酉二、依順後句答（分四科） 戌一、愛與取（分二科） 亥一、問

問：若愛為緣，皆是取耶？設是取者，皆愛為緣耶？

這是第二「依順後句答」，前面是「依四句」來回「答」，現在不！現在用兩句來回答。兩句是順後句，一個是前一句、後一句，就是兩句。也可以說是用兩句來回答了，不用四句了，這樣意思。

「問：若愛為緣，皆是取耶？」就是這樣子提出這個問題。這一科裡分四科，第一科是「愛與取」。

「若愛為緣，皆是取耶？設是取者，皆愛為緣耶？」我們不修學四念處的人，我們睜開眼睛看別人，或者是自己和自己一樣，日常生活是一樣，就是用自己的這種凡夫的分別心去看別人，也都是這樣子。但是若是個修行人，你用凡夫的心來衡量修行人就是搞錯了，那就是不一樣了，所以那也就是出乎意料之外。

就是說阿育王有個弟弟，阿育王是信佛，阿育王的弟弟還不信佛，他弟弟就向他哥哥、向阿育王說：你相信佛，對出家人那麼恭敬，我看不值得恭敬。他說：什麼道理呢？說是那個外道修苦行，一天就是不吃飯，吃這空氣，或者吃得很少，或者是在那個有刺的草上面，臥在那上面修苦行。修苦行，來問他：你有沒有欲心？他說：還是有欲心。出家人佛教徒住的房子、大廟也很好，穿的衣服也好、一天吃的也很好，看那面色也都很正常的、健康的，他沒有欲心嗎？若有欲心和一般人一樣，怎麼這麼恭敬他呢？這個不修行的人對於出家人就是這樣想的，像這樣想。

等到阿育王一看我這個弟弟，喔！這樣子！於是乎就是對他的大臣就設了一個計，就是讓他弟弟做皇帝，他自己退位，讓他弟弟做皇帝，這就是王了啊！讓他做王的時候，阿育王自己出去，等回來的時候，多少天以後回來，就說他犯罪了，他在皇宮裡面怎麼樣、怎麼樣，有很多的非法的事情，就判他死刑。但是現在不執行這個死刑，留著七天，給他非常五欲的欲樂的境界，非常的美滿。

但是天天派一個人就說：你還有七天的壽命。天天告訴他：你有七天的壽命，今天過去一天了，還有六天！就是這樣子囉，這麼樣對他講。到了第七天的時候，阿育王就問他：你心情怎麼樣呢？你這享受五欲樂的情形怎麼樣？他說：我沒有心享受，我一聽這個旃陀羅在那裡敲鑼，唱說我還有七天的壽命，已經剩了五天了、剩了三天、剩最後一天，我心裡就驚啊！沒有心享受五欲。

說是你自己知道你自己思惟就要死了，這個享受五欲樂的心情沒有了。說是那些比丘沙門，佛的弟子修學四念處的時候，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，比你還嚴重、比你還厲害，沒有欲心。雖然吃的飯吃得很飽、吃的營養很好，你看這面色很正常，但是心清淨，就是因為修四念處的關係。

所以也是若愛為緣，皆是取耶？若受為緣，一定是愛嗎？是有這個問題。若是我們不修四念處、不修四念處不行！不修四念處是不行的，你沒有這個境界。

這底下是依順後句回答。「若愛為緣，皆是取耶？設是取者，皆愛為緣耶？」

說「若愛為緣，皆是取耶？」我們平常的我們凡夫的這個習慣，這個愛、愛著一個境界的時候，繼續地愛、繼續地要追求這個愛。你不追求這個愛就沒有、就失掉了，你要繼續追求它。

我也看見報紙上有人說：世間上愛的事情像澆花似的，養了一盆花，你要天天要打理它，給它澆水，給它施肥，然後這個花才茂盛，你若不睬它還不行的。所以這個愛，社會上這個人這個「愛」，還繼續地要有服務的事情，這個愛才能增長，那就叫做「取」，要追求這個愛的，才有取。

我們這個凡夫的境界，從經驗上就會知道這愛和取的關係。愛增長名「取」，這愛你若是不去保護它，你還雖然是愛，但是這個會有變化，就不能愛了。所以這愛非要繼續地加上一些增上緣去保護它、去滋潤它，這個愛就會增長，叫做「愛緣取」，我們的習慣是這樣子。

「設是取者，皆愛為緣耶」，這個煩惱增長了，都是以愛為因緣的嗎？

這提出兩個問題。

亥二、答（分三科） 天一、標

答：當知此中是順後句。

這個問題是提出來兩句，「若愛為緣，皆是取耶？」這是前句。「設是取者，皆愛為緣耶？」這是後一句。那麼這地方說「當知此中」，要回答這個問題。「當知此中是順後句」，就是從那個第二句，從後面那一句來解釋這個問題，應該這樣。從後面那一句解答問題，就把前一句也包括在內了，它是這麼意思。

所以就是前面以四句回答，這裡就是用兩句回答，這樣意思。前面是「標」，這裡解「釋」。

天二、釋

謂所有取皆愛為緣，或愛為緣而非是取。

這裡回答，「謂所有取皆愛為緣」，這個取，煩惱一天一天的增長、煩惱一天一天重，這愛心非常重，愛心非常重，那個瞋心也一定隨著會重的，道理是一樣的。所以那個愛心特別重，就是「愛為緣」，就是你不斷地愛，這個愛就會嚴重了，這個道理是一定的，所以「所有取皆愛為緣」，是這樣。

「或愛為緣而非是取」，但是以愛為緣不是取了，愛沒增長，是這樣子有這種情形。

這是解釋，後面就是簡別一下。第三科是「簡」別。

天三、簡

謂除取所餘有支，及緣善愛、勤精進等諸善法生。

「謂除取所餘有支」，就是愛為緣，不是取，是其他的有支，「取」是個有支，其他的支。比如說生老死，你也會愛這個生，自己的生命體你也會愛它，這個老死也就是生，這個生不斷地增長就變成老死了，自己還是愛的。雖然自己老了也是愛，死的時候也還是愛，也還是放不下，還是不想死，這就不是愛緣取了，這就是這麼樣。

「及緣善愛、勤精進等諸善法生」，這和前面那一句是相同的。那麼是愛為緣而不是取，那是什麼呢？就是「緣善愛」，就是另外殊勝的善法，那情形不同。比如說這個人歡喜寫字、歡喜畫畫，那和一般的欲還是不同一點，那也是愛，但是和其他的愛好像不一樣。

當然這裡面說是「緣善愛」，比如說是他要造一個醫院，這個地區缺少醫院，他有條件能集聚力量造一個醫院，為這個地區的人服務，或者造一個學校、或在這個地方造一個廟，做一個佛教的事業來利益這個地區，那麼這叫「善愛」，這是另一種殊勝的善法的愛。他這樣子愛，「勤精進等」，或者是修學聖道，精進的勇猛的修學戒定慧，「諸善法生」，得到四禪八定了，或者是得初果、二果、三果、四果了，或者得無生法忍了，或者是把《華嚴經》背下來了，或者把《法華經》背下來了，那這個人情形就變了。那就是愛為緣而不是取，轉變了、變化了。

$$\begin{array}{cccccccccccccccccccccccc} _ & _ & \times & - & . & - & \times & - & . & - & \times & - & . & - & \times & - & . & - & \times & - & . & - & \times & - & . & - \\ \times & - & . & - & \times & - \end{array}$$

問：師父，我問一個問題。在這《披尋記》326 頁最後一行，作四句下面，「或有是愛非受為緣，謂希求勝解脫，及依善愛而捨餘愛。」這個部分剛剛我聽師父講是說，後面「依善愛而捨餘愛」這個部分是講禪定，對不對？

答：我是這麼解釋。至於這個……第幾頁？326 頁。

問：最後一行。

答：最後一行。

問：下面。

答：或有是愛非受為緣。

問：非受為緣，我們從這句話來看。

答：這個善愛，我剛才是說，的確我是指禪定說。但是若其他的善法也應該包括在內，譬如說做這些慈善的事業。

問：那受的話，我們講是初禪、二禪、三禪、四禪，這不是有受嗎？比如說離生喜樂地、什麼定生喜樂、什麼離喜妙樂，那個不是受嗎？

答：那也是受，是受。

問：對，它這裡是講說「非受為緣」。

答：「若受為緣，皆是愛耶？設是愛者，皆受為緣耶？答：應作四句。或有是愛非受為緣。」這裡面說受似乎是單指五欲說。以五欲的受，你受了這個五欲以後，是增長你的愛，所以愛是以受為緣的。

但是這裡面有例外的事情，就是「希求勝解脫」，那這就不是一般的五欲了。「及依善愛而捨餘愛」，主要的應該是屬於超越了欲，得到色界定、無色界定的那種境界，那麼叫做善愛、善法愛。但是若是包括在社會上做些慈善事業，講究仁義道德，那也應該包括在內，也是超過一般的境界的。

問：還有一個問題，我就是問那個四念處。在南傳的講四念處，它說觀身是身，觀受是受。但是在我們大乘佛法講四念處，又說觀身不淨、觀受是苦，好像是變成有種對治的法門。但是整體在原始經典講的四念處，是純粹是注重你心念的當下的正念分明，你的覺受很清楚，它是這樣子的，那這種是不是有一點不同？

答：從《阿含經》上看，的確是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。但是現在南傳的佛教的法師，他們舉行禪七中，所修學的法門，在觀的方面，止觀的觀的方面，似乎是不是那麼多，這是止的成分多。比如說心裡面有妄想的時候，心裡面就說：妄想、妄想、妄想，妄想就沒有了，那麼心裡還恢復到去修止，只是這樣子。或者心裡面緣這個身體，或者從足，從這個腳趾頭，一直向上慢慢地一少分一少分的向上緣，緣到頭；或者從手指頭一直緣到肩；或者從頭又緣到趾，腳趾頭；由下而上，或者由上而下，這個心一直在身體上緣。這樣緣就排除了其他的雜念，那麼也能得到一些寂靜，得到一些輕鬆的覺受，不見得會得到輕安樂，輕安樂是要未到地定以上才有。

那麼從多少個人的參加南傳佛教的禪，他們回來的報告，都是偏重於奢摩他的止，對於是修無常觀、無我觀，好像很少，就是不主動地去修無常觀、無我觀，都是這樣子，似乎從北傳的《阿含經》上看不是這樣的。我們讀《阿含經》上，感覺

到佛的意思是主動地去修無我觀，是這樣的。當然也要修無常觀，這樣子才容易得聖道。只是止，是不能得聖道的。

所以從這個經論上看，我這個話又有過失了。我們的祖師提倡的修行法門都有這個問題，比如說是得道了，就是「不思善、不思惡，正恁麼時，那箇是上座本來面目。」（《六祖壇經》：「惠能云。不思善。不思惡。正與麼時。那箇是明上座本來面目。」）這種的說法，這樣的講法，會引導我們到什麼地方去呢？不修觀。只是把那個不善不惡的境界顯現出來，就好了。本來就是佛，就把本來那個佛顯現出來就成功了。這樣修行的方法，就是不用修觀，就是不需要修觀，只是把這個雜念，這些善惡的分別心停下來，不善不惡的境界出現了，就成功了。這樣的方法，我們從《阿含經》上看，從《大般若經》上看，從《瑜伽師地論》上看，乃至從《楞伽經》上看，《楞伽經》是達磨禪師所推重的，都不是這麼回事情，都不是說你只是修止，只是說把本性現出來就好了，不是這樣說法。你自己要創造般若波羅蜜，要把智慧成功了，你才成功的。

《華嚴經》上說：「法性真常離心念，二乘於此亦能得，不以此故為世尊，但以甚深無礙智。」就是，你若成就了甚深無礙的般若智慧，就是阿耨多羅三藐三菩提，阿耨多羅三藐三菩提是智慧，無上正等正覺是智慧，要成就了智慧的時候，這才是成佛。你看《般若經》上，你看後面《瑜伽師地論》也好，你看《大智度論》也好，都是這樣子說法。

要成就智慧，而智慧從那兒來的呢？就從毘鉢舍那的觀來的，這個觀需要有止的幫助，止能幫助你的觀，成就根本智、後得智，是這樣子，這時候你才能夠成功。得無生法忍是成就了畢竟空、無我、無我所的智慧，見到一切法不生不滅，是無分別的境界，這時候才稱為成道。如果說是你沒有去修畢竟空的觀慧，你那來的畢竟空的智慧呢？沒有智慧的時候，怎麼能說是得聖道呢？怎麼能說開悟了呢？那不是有問題嗎？

所以這個：「善不善為二，若不起善不善，入無相際而通達者，是為入不二法門。」（《維摩詰經・入不二法門品》）這是有智慧，這裡面有智慧的事情，入無相際而通達者是智慧。你成就了這個智慧，是諸法空相，不生不滅，才契合了，這才算是成道嘛！只是說是把那個境界出現，你沒有智慧，那個境界能出現嗎？你要修智慧的，才可以！

所以南傳佛教，也可能一部分的南傳佛教的學者是這樣，也可能還有其他的不一樣的，不過那就知道了。所以我們用功修行，我們佛教徒修行的時候，不可以離開聖言量，你不可以離開經論，經上這麼說，你這麼修行，你可能沒有走錯路；

離開經論，自己呀，自己有時候就走錯了。

而且現在的人多數有一種撿便宜的心理，什麼叫撿便宜呢？你成功了，我就把你那幾句話拿來，我就這樣用，別的不要搞，沒有時間，我還要到 office 去，我怎麼能夠用很多的時間去學習經論呢？於是乎，如果那幾句話是錯的，就錯下去了。所以我們若學習佛法，你不要撿便宜，你就是老老實實的笨一點，把這經論去好好讀，一句一句的好好讀，就是笨一點。

《金剛經》實在是一個得無生法忍的法門，實在是很重要。但是這是一種很遺憾的事情。就是讀《大智度論》比較好，《摩訶般若波羅蜜經》，你一天讀一卷，三十卷，一個月讀一部，天天做功課，天天讀，那麼你就從這裡面得到般若的智慧和智慧，再去修行，從聞思修得無生法忍，要這樣辦才好。我們現在學《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》更是很圓滿，這個止說得很圓滿，觀也說得非常的圓滿，而且它又說到位次。凡夫從開始，從虛妄分別心開始用功修行，向前進步，從資糧位、加行位、勝解行地，然後到見道位、修道位，到無學道。十住、十行、十迴向、十地，乃至到佛的境界，後面都有提到，有說到位次，說到怎麼樣修這個四如實智；四種尋思，四如實智，後面說得非常清楚，比《攝大乘論》說得更詳細。

有些禪師的話，從那禪師語錄上看，有些禪師的確是開悟了，他說的話真是說得好，而和經論上是一致的，媲美。但是有的禪師不是的，他說的話沒有意思，是不需要，其實那個書是不用看了，都是好的。可是我們不是深入經藏的學習的人，不知道這回事情。你若說那個祖師說得不對，這就是有問題了，你怎麼可以輕視祖師呢？這是有問題了，就是有了是非了。

但是我也看過其他的一些教下的大法師，也有這種感嘆。就是看禪宗語錄法師說這話，完全有問題，完全是有問題，還不如一個學教的人好，就是學教的人沒有修行，他也好過那個禪師。因為經是佛菩薩說的，從印度翻譯過來，這是正法所在，你學習了，熏習了這個善根，是非常重要的。

他那個禪師說的話完全不符合佛法，但是後來的人不懂得那回事，就說這個禪師不得了，這個禪師不得了不得了，這是寶貝，把它編輯起來，把它弘揚，不得了、不得了！其實不是那麼回事情。

但是學習佛法這事情，要有點忍耐心，我們今天學一點，明天學一點，就是這樣子一天一天慢慢地細水長流。常常地溫習，慢慢地完全畢業了，你還要繼續重複地溫習、去思惟。然後你才能有心得，才能有成就。你如果沒有點忍力，「這有什麼意思？」那就是很難了，就很難能學得好。

問：師父，阿彌陀佛，有個問題，可能您老人家已經在前講過，我沒有聽到。能不能請您老人家慈悲再講一講？就是說，世尊，釋迦牟尼佛，在菩提樹下成道的時候，就是思惟的這個十二因緣法？

答：是的！

問：順的就是順生死，逆的就是了脫生死，成正道？

答：一個逆一個順，順是從無明那裡開始，無明緣行，行緣識這樣子。逆是從生老死那裡開始向前觀，生滅則老死滅，有滅則生滅，取滅則有滅，一直到無明滅則行滅。這是逆觀、順觀。我們現在你若用功修四念處，也可以這樣觀，你常常觀常常觀的時候，就觀一切法空了，自然地通達一切法空，也是通達一切法是有，是無障礙的，空和有是無障礙的，你不這樣觀就不知道。

問：就是現在看彌勒菩薩這個智慧法語，它每一個裡邊它都有例外，又有肯定，又有否定，有作四句，有作兩句。那釋迦牟尼佛當年一定也是這麼清楚的思惟過了，分析過了。但是我們要破的，是不是只是破這個汙染的部分？就是愛緣這個取，我們就破那個，破這染汙部分？清淨部分？

答：是的。我們現在這裡邊說十二緣起，應該分兩大部分：一個是由緣起而通達一切法空，無我、無我所，這是一。第二是，就是方便的智慧，方便的智慧，比如說這裡有四句，這裡有兩句，是無明緣行，行緣識，行一定是緣識嗎？識緣名色嗎？受緣愛、愛緣取、取緣有，一定是這樣？不是！還有多方面的情形，這就是叫差別的智慧，諸法緣起，無量無邊的行相的智慧。

若是得無生忍的時候，是由差別智入平等智，就是得聖道了。若是從聖道出來的時候，就是從無分別的智慧，到有分別的智慧，那就是不只是第一義諦的境界，就是包括緣起世俗諦的事情，包括這個。那麼這樣去為眾生說法的時候，就會在世俗諦上，分別這個生死的緣起的差別，然後再入於第一義諦。

佛菩薩為眾生說法是由第一義諦到世俗諦來，佛菩薩在世俗諦為一切眾生說法，引導眾生從世俗諦到第一義諦去，這個次第是這樣子。

問：阿彌陀佛！

答：所以在得道的時候，佛在菩提樹下得道的時候，是由世俗諦到第一義諦去，他是由差別的智慧的觀察，引發根本無分別智，入於第一義諦，這時候是得無上菩提，是這樣意思。

若為眾生說法呢，要側重於緣起，就是無明也是各式各樣的，行還是各式各樣的，識、名色、六處、觸、受、愛、取、有，生、老死也是各式各樣的。這是在差別的這一方面說，在世俗諦這一方面說的。

若是我們修四念處，我們如果是想要得無生法忍，也應該是由世俗諦到第一義諦去，就是從這個緣起去觀到離一切相，偏重於這一面。

戌二、取與有（分二科） 亥一、問

問：若取為緣，皆是有耶？設是有者，皆取為緣耶？

這是第八科「緣起分別緣」，這一科裡面分九科，現在是第四科「十二支為緣決擇分別」，這一科分兩科。第一科是「依四句答」這個解釋完了。現在是第二科「順後句答」，順後句這一科是分四科，現在是第二科「取與有」，分兩科，第一科「問」。

「若取為緣，皆是有耶？」在十二支裡面是取緣有，受緣愛、愛緣取，都講過了，現在講取緣有。這個取緣有這件事，這裡面提出個問題：若取作助緣而生起來的，一定是有嗎？「皆是有耶？」「有」就是有強大的力量能招感果報了，那個時候名之為有。那麼這個有是以取為緣的，以取作助緣。現在提出問題：若取作緣的時候，都是有嗎？

「設是有者，皆取為緣耶？」假設取為緣是有，它是有強大的力量能有果報的，「皆取為緣耶」，都是用取作助緣的嗎？

提出兩個問題，底下回答。

亥二、答（分三科） 天一、標

答：亦應作順後句。

這個問題，也應該是從後面這一句來回答，就是「設是有者，皆取為緣耶？」這句話。

前面是「問」，這底下第二科是回「答」，回答裡面第一科是「標」。「亦應作順後句」是標。第二科是「釋」。

天二、釋

謂所有有皆取為緣，或取為緣而非是有。

「謂所有有皆取為緣」，這句話說得很肯定。所有的有，只要它的力量強大能達到有果報的程度，這樣的業力一定是取作助緣的，這樣回答「皆取為緣」。

「或取為緣而非是有」，這就是不決定了，或者是取是為它作緣，但是它不是有，這是變了。

這是解釋。底下第三科是「簡」別。

天三、簡

謂除有，所餘有支。

那就是除掉了這個有支，剩下來的其他的有支，就是十二緣起裡面別的支，別的

支也可以是這樣的，取為緣而不是有支，可能是其他的生老死，也可能其他的支，會有這樣的情形的。

這一科說完了，第三科是「有與生」。

戌三、有與生（分二科） 亥一、問

問：若有為緣，皆是生耶？設是生者，皆有為緣耶？

「若有為緣，皆是生耶」，這個強大的業力為助緣，使令它的果報現起了，那麼有為緣皆是生嗎？「設是生者，皆有為緣耶？」

又提出兩個問題，底下回答。

亥二、答（分二科） 天一、釋

答：諸所有生皆有為緣，或有為緣而非是生。

「諸所有生皆有為緣」，這回「答」就是分兩科。第一科是解「釋」，第二科是「簡」。

諸所有的「生」，眾生的生命現起的時候，都是這個「有」作緣才能現起的，這是肯定是這樣子。「或有為緣而非是生」，不是生。

那是什麼呢？底下說了。

天二、簡

謂除生，所餘老死最後有支。

「謂除生，所餘老死」，就是把這個「生」簡出去不算數，就是剩下來的老死。老死當然也是有為緣的，不然也沒有這件事。這個老死是「最後有支」，在十二緣起裡面它是最後的一個支。

戌四、生與老死（分二科） 亥一、問

問：若生為緣，皆老死耶？設是老死，皆生為緣耶？

「問：若生為緣，皆老死耶？」這是第四科「生與老死」，這也分兩科，第一科「問」。

說是若生為緣，那麼就一定是老死嗎？「設是老死，皆生為緣耶？」

這樣問。

亥二、答（分二科） 天一、釋

答：所有老死皆生為緣，或生為緣而非老死。

「答：所有老死皆生為緣」，這句話也是很肯定地說了。只要這個生命體他衰老了，他死亡了，他一定是有一個生命現起作緣的，不然的話誰老、誰死呢？「或生為緣而非老死」，這又是不決定。是生命體是現前了，但是不是老死，不是給老死作緣。那麼是什麼呢？

第二科「簡別」。

天二、簡

所謂疾病、怨憎會、親愛別離、所求不遂，及彼所起愁歎憂苦種種熱惱。

「所謂疾病」，就是這個生命體現前了，不是老、不是死，而是有病了，當然也是生為緣。或者不是病，而是「怨憎會」，和憎惡的人、憎恨的人在一起，不可以分離，這也是生為緣。「親愛別離」，和親愛的人願意在一起，但非要分開不可，這也是生為緣的。「所求不遂」，還有其他種種的希求，希求的事情有障礙，就是不能成就，那也是生為緣。

「及彼所起愁歎憂苦種種熱惱」，那就是前面因為有病而愁歎憂苦種種熱惱；或者是怨憎會，有怨家不能在一起，偏要在一起，而引起的愁歎憂苦種種熱惱；還有親愛別離、所求不遂，這一切的引起的愁歎憂苦種種熱惱，也是以生為緣的。

這個生，為老死作緣，為怨憎會、為愛別離、所求不遂，這些愁歎憂苦種種熱惱。當然這是說非佛教徒，若是佛教徒，你若是修行四念處的時候，雖然是也是生為緣，但是沒有怨憎會、也沒有愛別離、也沒有所求不遂、也沒有愁歎憂苦種種熱惱。

這是佛法的可貴的地方就在這裡，能消除去這一切的苦惱，那就是你能夠「若見諸相非相」，就沒有問題了。這個倒是很現成的一件事，說起來就是一轉念之間爾，並不是距離一萬八千里，就在你現在一念心，一轉就是了。但是就是不容易轉，你向那一方面轉什麼事也沒有，你不轉很多的苦惱。這是說難也很難！說容易也很容易！

申五、所障能障分別（分二科） 酉一、所障（分三科）

戌一、障正見等（分二科） 亥一、舉於正見（分二科） 天一、問

問：是諸有支，幾與道支所攝正見為勝障礙？

這是第五科。「緣起分別緣」，一共是九科，前四科講完了。第四科剛才講就是「十二支為緣決擇分別」，這一科講完。現在是第五科「所障能障分別」，有「所障」礙的、有「能障」礙的不同。

「是諸有支，幾與道支所攝正見為勝障礙？」有這麼多的部分，一共是十二有支，十二支。「幾與道支所攝正見為勝障礙」，那幾個支，這十二個支裡面，那一個支與這個道支——道就是八正道，八正道裡面有：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，一共是八支——那麼這十二緣起支，那幾個支，給道支裡面所攝的「正見為勝障礙」，為最強大的障礙？

這個正見是什麼呢？就是得初果以後的聖人，他那一念清淨的無分別智慧，觀色受想行識是畢竟空寂，無我、無我所的那個無分別的智慧，那個智慧就叫做「正見」。因為他能與諸法實相相應了、與第一義諦相應了，所以叫做「正見」。

這個「障礙」叫你不出現，你想要得正見，不行，有障礙。障礙上面加個「勝」那就不同了，就是特別有力量、特別地能障礙你。這十二緣起是生死流轉的惑業苦的境界，都是對於正見有障礙的。但是現在不說這個，說「勝障礙」，就是障礙中它的力量最大，它有最大的力量障礙你，叫你不出現，你想要得聖道不可以，障礙你。那一個支是障礙中有最大障礙力量的？這樣意思。

天二、答

答：無明及彼所起意行，若有一分能為勝障。

這是說出來，十二緣起裡面第一個就是「無明」，無明在前面解釋的時候說得非常清楚。主要的就是我我所、我見，執著色受想行識裡面有個我，主要是這個力量太大了，這個「我」。

前面說是生緣老死，不是老死，「謂疾病、怨憎會、親愛別離、所求不遂」這些為緣；其實你能夠與無我、無我所的智慧相應了就沒有事，就沒有這個問題了。

現在又是提出這個問題，就是與「正見為勝障礙」，誰呢？就是「無明」，就是執著有個我就是這個事情，執著有個我，當然是執著人我和法我都應該在內。那麼得聖道第一個就是要「無我」，你有「我」正好是障礙這個無我的智慧。

「及彼所起意行」，這個無明發動出來的無明緣行，無明為行作因緣，使令行生起。「行」就是身行、語行、意行，這三行。三行裡面最重要的是「意行」，心為本，心若動了才發動到身語，所以說到意行，就是它的力量大，它的力量大，它也能障礙，能障礙你這個正見得生起。

「若有一分」，這個「若」字當個「及」字講，就是及有一分。這個「有」就是有支，愛緣取，取緣有，這個「有支」就是自己造的這個業，造的這個罪業也好，或者造的福業也好，達到有感果報的程度的時候也是很厲害的。

這個「有支」現前的時候也是能障礙你，你想要修行不行、不可以。若到三惡道

去，那個「有」若到三惡道去，當然很明顯的是不能修行。就在人天的世界也是，這個大福德的境界一來了，你想修行也不行，就把你障礙住了，也是有這種事情。

當然這個事情還是力量的問題，就是你這個正見，正見就是般若、就是智慧，智慧力量若大，那無明和有也不能障礙。你這個正見的善根力量小，那個無明和意行和有，也是障礙正見。就是誰的力量大誰就發生作用，你的力量大就障礙我，我的力量大就障礙你。但是一般的人來說，多數是善根的力量輸了、輸掉了，無明和意行、有這個力量太大。

有也是行，意行也是行，就是有是愛取滋潤了以後，意行就變成有了，那麼意思，意行變成有了。

若是這個有，這個業力沒得果報的時候，在得果報之前，這不要緊，在那之前的時候出家還可以。若是雖然有善根，但是你那個時候，塵勞的境界都現前了，不行了！佛沒有辦法。

那個因儒童，《大毗婆沙論》（卷第一百七十九有：「佛於化事終不失時……」）說那個因儒童就是在沒有結婚以前，佛就去把他度化，給他說了法，得了三果就出家了。如果佛晚兩個鐘頭去就不成了，他結婚了，所以佛對阿難尊者說要早一點去，晚了就不行了。其實佛在世的時候不只這一件事，還有好多事都是這樣子。

（註：《說一切有部發智大毗婆沙論》卷第一百七十九：「佛於化事終不失時。是日晨朝為化彼故著衣持鉢命阿難陀。汝可隨我入城乞食。命已便入室羅筏城至因儒童宅門而住。外道梵志遙見叱言。今日此家設吉祥會此不祥物何用來為。佛聞便告阿難陀曰。汝往語彼諸外道等。三界大師吉祥中最。汝不欲見吉事。豈成此因儒童定於今日棄捨汝等投我出家。…時佛即以所化作形告儒童言。今作何事如是喧擾。儒童羞赧俯首答曰。今隨俗法正欲娶婦。佛問所費。答言我費三百千金。復問所用。答言百千與婦作莊嚴具。百千為眾辦諸飲食。百千用施諸婆羅門。佛言汝設飲食施婆羅門用二百千。當獲愛果事容可爾。餘百千者用買婦耶。彼心直故即答言買。佛言汝婦直爾許耶。且汝婦髮為直幾許。儒童答言此無多直若諸倡伎姪女置之。直一迦羯尼。或唯直半。復問彼爪為直幾耶。儒童答言此無所直。佛復次第舉彼身中三十六物一一問之。儒童亦一一而答皆言此無所直。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。」）

所以這個「有」支就看出來，這個「有」也有障礙的力量。誰對於正見有勝力的障礙、有大障礙呢？「無明」和行，三行裡面是「意行」，再加上「有支的一分」，有支的一分，有支裡面也是有身、語、意也是分三分，其中就說意的這一分，「能為勝障」，能為一個大力量的障礙。

亥二、例正思惟等

如於正見如是，於正思惟及正精進亦爾。

這是第二科是正思惟。亥一「舉於正見」，亥二「例正思惟等」。

「如於正見如是」，像前面說的這個正見，是無明和意行，和有的一分能障礙它。那麼對於八正道裡面還有那個「正思惟和正精進亦爾」，也是有障礙的、有勝障。「正見」是無分別的智慧，得了聖道的人無分別的智慧。

這個「正思惟和正精進」，是聖人的有分別的智慧，還是智慧，戒定慧，這屬於慧，「正思惟」。這個「慧」也是無明和所起意行及有一分能做障礙的，一樣。

這個障礙當然是在沒成就的時候，沒得聖道之前它有作用，你已經成就了它不能障礙了。已經得聖道的人，他的正見、正思惟、正精進，已經成就無漏的正見、正思惟、正精進已經出現了，那無明是不能障礙的。

戌二、障正語等

若正語、正業、正命，以身行、語行及有一分為勝障礙。

這是戌二第二科。這個「所障」礙中分三科，第一科「障正見等」，現在第二科是「障正語等」。這個正語、正業、正命是屬於「戒」，戒定慧是屬於戒。

這個「正語、正業、正命」這三支，八正道裡面的三個支、三個部分。「以身行、語行」，就是那個無明緣行那個行裡面，有一個身行和語行，當然這裡面也應該有無明的力量，不然怎麼能有行呢？無明發動出來的身行和語行，「及有一分」就是屬於身、屬於語那一分，它對於正語、正業、正命有障礙，是這樣子。

戌三、障正念等

若正念、正定，以餘有支為勝障礙應知。

這是第三科「障正念等」。

「正念、正定」就是屬於定，前面是一個慧和戒這兩個。這底下「正念、正定」就屬於定。戒定慧，八正道就是把它彙成三無漏學。這個正念，由正念而得正定，所以正念也就屬於定了。

「以餘有支」，這十二有支裡面，除了前面說的這幾支以外，剩餘的支，「為勝障礙」，那是最有力量的障礙，使令你這個正念、正定不能成就，最厲害的就是愛取了，這愛取了。你這個愛取在活動的時候，你想要得禪定、你想要得定，這是不可能的事情。所以「若正念、正定，以餘有支為勝障礙應知。」

這是約「所障」，八正道裡面戒定慧這是所障。

酉二、能障（分二科） 戌一、問

問：是諸有支，幾唯雜染品？幾通雜染、清淨品？

這是第二科是「能障」，「能障」分兩科，第一科就是問。

「是諸有支，幾唯雜染品」，那幾支唯獨是雜染？唯獨是不清淨的？「幾通雜染、清淨品」，那幾支又是雜染、又不是雜染而是清淨的呢？這樣提出這個問題。

這十二有支是「能障」礙，現在說這個能障礙，來提出這個問題。底下回「答」，回答第一科是「總辨品」。

戌二、答（分三科） 亥一、總辨品

答：四唯雜染品，餘通雜染、清淨品。

這個「總辨品」。

「四唯雜染品」，十二有支裡面四個品那是雜染。但是在《披尋記》裡面他說這個「四」，他疑惑它是應該做「三」，應該是「三唯雜染」。他這句話也有根據。三是什麼呢？謂無明、愛、取這三個，這三個是雜染。無明也是雜染，愛、取都是雜染。根據什麼說那個「四」應該是「三」呢？《成唯識論》上說：「三唯是染，煩惱性故。」無明、愛、取是屬於雜染的煩惱，所以就是說三而不說四。

但是在窺基大師的解釋又不同，說「四唯雜染品」，無明、愛、取是三個，另外是誰呢？是老、老死。老是什麼意思呢？人到老的時候不能修行了，他不能用戒定慧來調自己了，就是雜染，這是一個解釋。另外一個不是說老，是說「識」，無明緣行、行緣識，這個識支。識也是雜染，那是什麼呢？就是指中有的末心，中有投胎的時候最後一剎那，最後一剎那是染汙心，所以那個也是染汙，「唯雜染」。這樣說無明、愛、取加識，或者是加老，那麼就是「雜染品」。

「餘通雜染、清淨品」其餘的，這說四個支，剩下就是八個支了。那八支也是通於雜染，也通於清淨的。這樣解釋。

《披尋記》三二八頁：

四唯雜染品等者：此中四言，疑應作三，謂無明、愛、取。《成唯識》說：三唯是染，煩惱性故。七唯不染，異熟果故。七分位中容起染故，假說通二；餘通二種。由是當知此所說義。

底下「釋妨難」，再解釋。前面是「總辨」，後面再解釋有困難的地方，分兩科，第一科「問」，第二科回「答」。

亥二、釋妨難（分二科） 天一、問

問：云何生支通二品耶？

這個最後的第十一品，生老死這個「生支」，生支怎麼能說它是通於兩方面，又是清淨又是不清淨呢？

天二、答

答：若生惡趣及有難處，唯是雜染品；若生人天諸無難處，此通染淨品。

「答：若生惡趣及有難處，唯是雜染品」，這個眾生他生到三惡道去了，生到地獄、餓鬼、畜生世界去了，當然這都是苦惱的境界，這是雜染。「及有難處」，及生到有難的地方去。又說八難，或者八無暇，三惡道就是八難中的三個，另外譬如你若是生到長壽天，生到色界天、無色界天去了。

玄奘法師翻個八無暇，「無暇」就是沒有時間。說釋迦牟尼佛在人間講解佛法，去聽法去，不行！我沒有時間，無暇！我沒有時間。在人也是一樣，說是你來打禪七吧！我沒有時間，這叫做「難」，就是有困難，讓他來學習佛法有困難。譬如說去聽經去吧！不！不！我沒有時間，這叫做「難」。他學習佛法有困難，不能學習佛法，那麼就是貪瞋癡在活動了，那麼就叫做染汙。他說這個生，他說生就是染汙。

這個是生在人間，有盲、聾、瘡、啞，也不能學習佛法，那麼就只好貪瞋癡活動了。再就是佛前、佛後，世間上沒有佛法。還有世智辯聰、邪知邪見，他毀謗佛法不肯學習佛法，那也是邪知邪見。第三是北俱盧洲，到了北俱盧洲的時候也不肯學習佛法，沒有這個需要嘛！我的生活什麼都是自在的、滿意的。你要我學習佛法，學習佛法幹什麼，不需要。

所以我們也不是三惡道，也不是盲、聾、瘡、啞，也不是佛前、佛後，又不是世智辯聰、又不是北俱盧洲、也不是生在長壽天。我們遇見佛法了，我們又能來到一個學習《瑜伽師地論》的一個因緣裡，這就是清淨了，我們應該說是清淨的、這是一個好因緣。

「若生惡趣及有難處」，那麼他這個生就是「雜染品」。

「若生人天諸無難處」，說是若生在人間，或者生在天上也沒有「難」，沒有這麼多的困難，有時間來學習佛法。其實也沒有時間，就是把那些事情都放下了，我用這個時間來學習佛法，有沒有時間，是你自己決定的。所以「無難處」，你感覺學習佛法沒有困難，那麼這就好了，所以這就是清淨了。你這樣的一個「生」，你這個生命體就是清淨的。「此通染淨品」，所以這個「生」也通於染、也通於淨，就在乎你自己決定了，來到人間就在乎自己決定了。

亥三、例隨應

當知餘支，隨其所應皆通二品。

其餘的支，無明、愛、取、識都算是染汙，其餘的支就是行、名色、六處、觸、受、有、生、老死，都是通於清淨、也通於染汙。「隨其所應皆通二品」，通於染、淨兩品。

申六、不有及滅分別（分二科） 酉一、約煩惱業生雜染品辨（分二科）

戌一、舉三道理（分三科） 亥一、無明緣行（分二科） 天一、問

問：何等無明不有故行不有，何等無明滅故行滅耶？

前面是第五科「所障能障」的「分別」；「所障」的就是八正道，「能障」的就是十二緣起了，這是第五科。第六科「不有及滅分別」，申六「不有及滅分別」，從十二緣起上來分辨這件事情。裡邊分兩科，第一科「約煩惱業生雜染品辨」，約三雜染來辨別。第一科「舉三道理」，舉出來三種道理，分三科。第一科是「無明緣行」，這一個道理，分兩科，第一科「問」。

「何等無明不有」，無明也是各式各樣的，那一種無明沒有了，「故行不有」，無明緣行，無明若不有，行也就不有了？是這樣意思。「何等無明滅故行滅耶」，那一類的無明滅掉了，那個行就沒有了呢？「故行滅耶？」這是提出這個問題。

這個有和滅、不有和滅，這是《阿含經》上說這個話：「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅。」一共是四句，這裡面引來兩句：一個是有無，一個是生滅，拿來兩句。這個有無和生滅的差別，前後都有解釋過。

天二、答

答：有三種。發起、纏、隨眠無明。由此無明滅故，彼無明滅；由彼滅故，行亦隨滅。

「答：有三種。發起、纏、隨眠無明」，這個無明有三種無明。那三種呢？第一個是發起無明、第二個是纏無明、第三個是隨眠的無明，這三種無明。

「發起無明」，就是這個無明能發起種種的業，就是發業無明，最初發動要這樣做，造這個業力，或者福業、罪業、不動業，發業無明。

「纏無明」，纏是什麼意思呢？纏就是無明活動了、活動出來，活動出來的時候，我們的心意識、眼耳鼻舌身意六根，不能自主，就是無明來作主，無明叫你怎麼的，你怎麼的。自己還有一點智慧感覺這個事不對，不應該這樣做，不可以！非這樣做不可，就被它纏住了，所以叫做「纏」，就是不能自主的意思，叫纏。

「隨眠」，就是無明它沒有活動出來，在那裡睡覺，就是在阿賴耶識裡面沒有動，這是無明的種子。無明種子發動出來叫「纏」，纏的無明去造種種業，就叫「發起」無明。

或者這樣分別，「發起無明」就是無明緣行這個無明；「纏」就是愛取有那個愛取，叫做「纏」，就是「潤生無明」；「隨眠無明」就是無明沒有動，它沒有活動出來，沒有活動出來就是因緣不夠，沒有所緣緣也不行，沒有增上緣也不可以。或者是這個佛教徒他有四念處的修行，無明被障礙了，那它也不動。現在說無明有這三種不同。

「由此無明滅故，彼無明滅」，有這樣的無明滅了，「由此無明滅故，彼無明滅；由彼滅故，行亦隨滅」，這個意思，這個斷無明實在來說、根本上來說，隨眠無明滅了，纏無明也就沒有了，纏無明沒有了，隨眠、纏沒有了，當然發業無明也沒有了。最重要的就是隨眠無明要滅，要滅除這個隨眠無明，隨眠無明怎麼樣滅呢？

在《顯揚聖教論》上有一句話：要深入諸法實相，才能斷除煩惱的種子。深入諸法實相是什麼呢？就是般若波羅蜜，觀諸法實相，就是毘鉢舍那。所以只是修止而不修觀，你不修我空觀、你不修法空觀，你這我執還在，你這法執也是在，你就不能夠斷惑證真，你不能斷。

（《顯揚聖教論》：「謂由四種對治故。遠離現行諸煩惱纏。四對治者。一散亂對治。二顯了對治。三羸劣對治。四摧伏對治。散亂對治者。謂於前八妙法行中方便修習。或復於餘定地善法方便修習。顯了對治者謂於第九法行方便修習。羸劣對治者。謂由先善根資助心故煩惱羸弱。摧伏對治者。謂由世間道隨力制伏煩惱種子。二隨眠斷。謂由出世間道隨力永斷煩惱種子。三永盡貪斷。謂由永斷隨眠惑故。貪煩惱斷。如永盡貪斷。如是第四永盡瞋斷第五永盡癡斷。應知由極淨善通達見力。諸事煩惱畢竟斷故。名永盡斷。」）

你這個定，你心裡面怎麼樣明靜而住，都是不行的，你不能夠見法性，不可以！你就不能夠斷這個無明的隨眠，那還就是個生死凡夫，頂多得一點禪定，但是無明還是在的。但是自己認為自己是得聖道了，我開悟了！其實是糊塗，那裡開悟了呢？

從古代唐朝那個時候荊溪尊者，他的著作裡面就提到，訶斥這個禪宗的人叫暗證，黑暗的暗，信解行證的證，叫暗證，就訶斥這件事。所以你若學習了經論，你就會知道怎麼叫做證？怎麼叫做信、解、行、證？你學習了這樣的佛法以後，你就是有了一個擇法眼了，有了擇法眼，再看看這個人這樣修行，那個人那樣修行，喔！你心裡面就有數，你修行得不對！自然就會這樣說，自然是會知道。若是你沒有學過這些經論，不知道，你不知道這件事，不知道這件事，哎呀！這了不起、了不起，好。只知道這麼說一句就算了，你不能夠鑑別這件事。

你若是說「發起、纏、隨眠無明。由此無明滅故，彼無明滅；由彼滅故，行亦隨滅」。若是引《顯揚聖教論》上講的，你要深入諸法實相，就是毘鉢舍那才能斷煩惱，若沒有這樣的修行，你不能斷煩惱的，你還是沒有開悟！這就有是非了。啊！你毀謗誰？你輕視祖師，就說出這句話來了。若不吱聲，你沒有可批評的。但是也就表示不同意，不同意這種說法，不同意你說你開悟了。

所以「由此無明滅故，彼無明滅」，由隨眠無明滅故，則纏無明、發起業的無明也都沒有了。不是從表面上看，表面上我也沒有貪、也沒有瞋、沒有煩惱了，沒有煩惱就是聖人了嗎？其實不是。要是煩惱種子滅掉了，才是聖人。所以經教上它說的是很吻合的、很契合的，這個道理是很契合的，沒有自相矛盾的地方。他說得微細，唯識的經論說出的事情都是很微細的，不是粗枝大葉那樣講法，不是的。

「由彼滅故，行亦隨滅」，由無明滅了，那麼行就滅，就不發動行了，就沒有了。但是有般若波羅蜜行六波羅蜜、行六度萬行，廣度眾生而無眾生可度，這是聖人的境界了。前面說「由彼滅故，行亦隨滅」，這是有漏的生死凡夫的惑業苦的境界。無漏的大菩薩的境界那還是廣大無邊的，還是這樣子的。

亥二、行緣識（分二科） 天一、問

問：何等行不有故識不有，何等行滅故識滅耶？

「問：何等行不有故識不有」，前面是「不有及滅分別」，分兩科，第一科「約煩惱業生雜染品辨」，分兩科，第一科「舉三道理」，成一、舉三道理，這裡邊分三科，第一科就是「無明緣行」，這是個道理。現在第二科「行緣識」，這是第二個道理，分兩科，第一科是「問」。

「問：何等行不有故識不有」，這個行也是各式各樣的，行不有了，識也不有，因為行緣識，所以行若不有了，識也就不有了。何等行不有故識不有呢？「何等行滅故識滅呢？」這是提出這個問題。

底下回答，「答」，分兩科，第一科是「舉有」。

天二、答（分二科） 地一、舉有

答：諸行於自相續中已作已滅，及未起對治，又由意行有故，起身語行；由此有故彼有。

這時候這樣子回答這個問題。「諸行於自相續中」，就是無明緣行的時候，你這樣身行、語行一動作了，就是在你的生命體，「相續」就是生命體，這個生命是相續不斷的。這個生命出現了，又老死了、又死掉了，死了又出現了、出現又死了、死了

又出現了，總是相續的、不會斷的。

（《中華佛教百科全書》：「相續（梵 sam!tati，巴 sam!tati）即法之前後連續無間斷之意。《俱舍論》卷四云：「何名相續？謂因果性三世諸行。」卷三十云：「業為先後色心起，中無間斷，名為相續。」陳那《取因假設論》云：「言相續者，謂於異時，因果不絕。」此言有為法之前因後果連續不絕，名為相續。《大毗婆沙論》卷六十稱：「相續有五：(1)中有相續 (2)生有相續 (3)時分相續 (4)法性相續 (5)剎那相續。」此外，又有稱人等之依身為相續者，如《俱舍論》卷五：「相續有異，異生、聖者相續起故。」同書卷二十二云：「由此比知，以有愛故，能令相續馳趣後有。」由此可知，又可將自己之依身稱為自相續，他人之依身稱為他相續，一人稱一相續，多人稱多相續。」）

「自相續中已作已滅」，就是你已經做的這個行，當然得了果報了，得果報了又滅了。當然這可能會得了幾百年、幾千年、幾萬年的果報。在人間、天上要多少回，然後這一段的業力結束了。但是還繼續造，所以還是有無量無邊的業力的，這個業力，眾生一直是這樣子的。

這樣的諸行是「及未起對治」，這是一樣，和前面有點不同了，就是他沒有遇見三寶、沒有遇見佛法僧、沒遇見佛法；沒有遇見佛法，他不能夠修四念處，就是遇見了你沒有修四念處來對治，你沒有修四念處用般若來對治你的業力，沒對治它，沒有對治它，所以這個行，就行緣識了，有這個行就有這個識，若是沒有這個行就沒有識，是這樣意思。

「又由意行有故，起身語行」，無明緣行這個行，主要是「意行」，就是那個第六意識。第六意識你要造福行、罪行、不動行，這個有了，一造好了，有了！那麼這個意行有了，就發動到身行、語行去，就不限於在心裡面，他會發出來語言、發出來動作的，那麼就是身、語行。所以「由此有故彼有」，就是意行有故，身語行就是要有的，是這樣意思。

這是「舉有」。

地二、例無

彼無故，彼緣識亦無；此若全滅，當知識亦隨滅。

「彼無故」，說是沒有經過佛法的四念處，譬如說三十七道品。你沒有修這個止觀，奢摩他、毘鉢舍那，你沒有這樣聖道的對治，那麼你造的那個行，當然它有行，就行緣識。若是你能對治，一對治那個行就沒有了，行就沒有作用了。

對治這裡面應該是那麼說，就是行若發動的時候，得果報要有煩惱的愛取的滋潤、支持，愛取煩惱的支持，這個業力才能得果報。但是你若修四念處就把愛取消滅了，那麼你以前造的業力，得不到愛取的資助，愛取不給它力量，那麼那個「行」就不能

發生作用，那麼就等於是沒有了。所以「彼無故，彼緣識亦無」，那個行不能發生作用了，不能發生作用，所以「彼為緣而識生起」這件事也沒有了，行就不為識作緣了。

所以過去生中造了很多的業，是在人間、天上，或者到地獄去受果報的，但是你修學佛法，得了初果了，或得阿羅漢果了，就不行了，就是無明滅則行滅，行滅則識滅了，這件事就結束了，不流轉生死了。所以「彼無故，彼緣識亦無」。

「此若全滅，當知識亦隨滅」，當然彼若全滅，意行所造的滅，身行、語行也都滅了。若是我們修行只得個初果，三惡道的這一部分是滅了，人、天還沒滅，還在人、天裡，還要流轉七番生死的，那就不是全滅。假設得阿羅漢果以上，就是完全滅了。完全滅了，「當知識亦隨滅」，那麼這個中有就不顛倒了。「陰境若現前，瞥爾隨他去」，就沒有這件事了，所以「此若全滅，當知識亦隨滅」，識也就滅了。

（《阿彌陀經疏鈔演義》：「永明四料簡云。無禪無淨土。鐵牀并鐵磨。萬劫與千生。沒個人依怙。有禪有淨土。猶如帶角虎。現世為人師。將來作佛祖。有禪無淨土。十人九錯路。陰境若現前。瞥爾隨他去。無禪有淨土。萬修萬人去。但得見彌陀。何愁不開悟。」）

這可見，我們若說是從經論上學習，知道這件事，知道完就算了，那也倒沒有什麼。如果是自己還有出離生死的願望，我想要不受生死苦，那麼這件事就應該注意了。哎呀！這個行緣識，行緣識的時候，就是「陰境若現前」的這個時候嘛，行一發生作用的時候，就出來中有了，中有就會顛倒迷惑了，就是可能是到三惡道去受果報，可能在人、天裡受果報，就流轉生死了。那麼怎麼辦呢？怎麼樣才能滅呢？

「何等行不有故識不有，何等行滅故識滅？」這要積極地要修四念處了，自然是這麼回事，積極地要修四念處，要把它滅了才可以，要把愛取心滅。我怎麼知道是滅了呢？就在生存的時候，就知道了。生存的時候，你常常四念處修行，你就知道你這時候眼耳鼻舌身意，面對色聲香味觸的時候，你就知道我這個愛取滅沒滅，是滅了？是沒滅？就知道嘛！就知道了。還用別人告訴嗎？當然別人也會告訴你，你的善知識會告訴你的。所以是「此若全滅，當知識亦隨滅。」如果說我只是書本上看看就完了，那就是不在意這件事。將來行緣識的時候，行緣識就行緣識好了，那就是這麼回事了。

亥三、識緣名色六處觸受（分二科） 天一、舉識緣名色（分二科） 地一、問問：何等識不有故名色不有，何等識滅故名色滅耶？

「問：何等識不有故名色不有」，這是第三科、第三個道理。前面是「行緣識」的道理，現在說是「識緣名色六處觸受」的道理，分兩科，第一科是「舉識緣名色」。

「何等識不有故名色」就「不有」，「何等識滅故名色滅耶」呢？舉這個問題，

提出這個問題。

地二、答

答：種子識不有故，果識不有。此俱滅故，俱名色滅。

「答：種子識不有故，果識不有」，這樣回答。「種子識不有故，果識不有」，這個「種子識不有」這句話什麼呢？這就是阿賴耶識，就是阿賴耶識的時候，就是人在生存的時候，生存的時候，前六識遇見境界的時候，那麼就是愛取，就是無明愛取去活動，活動就在識裡面熏成了種子，熏成了種子的時候，這時候就叫做「種子識」。

如果你沒有熏成種子，「種子識不有」，因為你修了四念處，四念處的力量強大了，雖然眼耳鼻舌身意與色聲香味觸法接觸的時候，「住最上捨」，心裡不著，不住色生心，不住聲香味觸法生心。這是阿羅漢以上的境界，是大菩薩境界，阿羅漢也有這種境界，他就不熏習了，不去愛也不憎，也不愛也不憎，心裡面住最上捨，那不熏成種子了。不熏成種子這時候，「種子識不有」，就沒有，不有的緣故「果識不有」，將來也不會再去得果。你若有這個「種子識」，將來因緣成熟的時候，種子就要去得果報，那就叫做「果識」。

譬如我們現在得到人的果報，看上去是有一個色受想行識，有個眼耳鼻舌身意，在那活潑地在那兒動，實際上就是那個種子在動。那個種子結束了，說他還有很多的飯，可以吃飯的，沒有用，你吃飯也活不下去，要結束了，果報要結束了。就是種子在那邊動，那就叫做「果識」。他們有了種子但是還沒得果報，那就叫做「種子識」。因識、果識，有這樣的不同。你沒有種子的時候，他就沒有去得果報那個時候了，果識也就不有。

「此俱滅故，俱名色滅」，沒有因識那麼也就沒有果識，這個因果的識都沒有，「此俱滅故」，這兩個識都沒有了，「俱名色滅」，和識在一起現出來名色的果報也就沒有了，也不出現了，自然是滅了。

你說是了生死，怎麼了生死？怎麼叫做了生死？這地方說得很清楚，就是這樣子了生死。就是要把種子識滅了，怎麼樣種子識才能滅呢？

就是不要有愛取。六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有。現在說明相應觸，用般若與六根相應，去接觸色聲香味觸法的時候，有般若的智慧，有般若智慧的時候，他就沒有愛取的熏習了，是「種子識不有」。種子識不有，果識也不有；果識也不有，名色也不有，那麼就是入於不生不滅的境界了。

不是說是死了以後，不是！就是現在他的正念四念處的觀，觀智相應了，就入於諸法實相，與諸法實相統一了。就是現在，不是說死亡了以後，不是的，就是現在。

現在與諸法實相相應了，他就是不愛，他就是住最上捨了。他入定的時候住最上捨，出定以後還是住最上捨，他心裡面不著。當然阿羅漢還有一點習氣，雖然有習氣但是還是清淨。「種子識不有故，果識不有，此俱滅故，俱名色滅。」

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

問：有一位同學提出來他的心得，他說是《中觀論頌》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

答：這是《中觀論》上的頌，很有名的一個頌。

問：今日《瑜伽論》中說及緣起義時，離有情義是無我，總說二緣起無我義。緣起有兩種：一個是賴耶緣起，

答：就是自性緣起。

問：一個是愛非愛緣起。

答：愛非愛緣起，是約增上緣說；賴耶緣起，是約名言種子說，約因緣說。現在這位同學的意思，「離有情義是無我」，這無我是總說二緣起都是無我義，是這樣意思。

問：第二是無常復暫住。

答：前面是解釋緣起那個地方是這樣，無常嘛還是暫住，因為是一剎那，一剎那就是暫住。

問：第三是暫住而依他。

答：諸法一剎那住而是依他，依他而現起的，在《攝大乘論》上也有解釋，這裡還是這樣意思。第三義，依他而暫住。

問：第四，依他離作用。

答：「依他離作用」，因緣沒有生法的作用。

問：這三樣，這三條合起來是賴耶緣起。

答：那麼也就是因緣的緣起，自性緣起。

問：第五是於離作用，因果相續不斷。

答：這前面解釋緣起就這樣說。

問：六、於因果相續不斷，因果相似轉。第七、於因果相似轉復自業所成義。這三條加起來是愛非愛緣起。

答：這是這位同學他的這樣看法。這加起來呢，這幾條一共是七條，第一條是離有情

義是緣起，乃至到第七、於因果相似轉復自業所成。就是分成兩個緣起，合成兩個緣起。但是第一個是離有情義，是總說二緣起都是無我義，這樣意思。

問：《瑜伽師地論》後面又提到，不共是無作無用無運轉的意思。以上三義都是超越了遍計執的認識。

答：是的，遍計執是錯誤的，是沒有那麼回事。

問：若直接趣向依他起的依他緣故，生剎那後無有功能自然住故之理，

答：從緣起的這種道理，

問：可以直接地可以覺悟到，依他起是生剎那後無功能自然住故的道理，對不對？於此作觀可會入圓成實，是以有人聞《中觀論頌》即證初果，方可理解？

答：是的，是這樣意思。緣起義的確是很深，要認真地去思惟，明白那個道理，你才能夠從聽法中得無生法忍。不然聽過去了，和沒聽到差不多。這位同學他有這樣的看法，我是同意這個看法的。

而這個緣起的深義，已經講過去幾次，後面還有繼續又講，後面還是有講的。所以前面過去的要不斷地溫習，後面再重講的時候，可能幫助你更進一步地去理解，應該是這樣。

問：本週一學到，「問：何故說言有生故有老死，要由生緣而有老死，如是乃至無明望行？答：由此言教道理，顯從無實作用緣，餘得生義故。」《披尋記》本第325頁。同學們在討論中將緣起法說得似乎有些玄妙，我有一粗淺的看法，不知道對不對？說出來懇請師父指正。

《中論頌》言：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」自生，如因中有果論主張：果在因時即已具足，果從因生，不從餘生，這是自生的意思。他生，如自在等作者論主張：世間諸物是大自然或梵天王所作、所生、所變化的，這是他生。共生，如從緣顯了論主張：因中有果，果從因生，然有障緣障覆，令不現前，故須從緣以顯果，共生。無因生，如無因見論主張：我及世間皆無因而忽然生起。無生，佛法主張諸法無自性，因緣和合而生。它和因中有果論、從緣顯了論根本的不同，在於佛法主張因中非先有果，也要有因待緣，果才生。佛法說，因緣和合即是說眾緣和合，因為因也是四緣之一，它是影響果生起、存在最主要的力量而已，一切法皆是無常生滅變化的，隨著因緣，應一法的變異，果法亦隨之變異，所以沒有因緣是有決定真實的作用的。果法的變異是隨著因緣的變異，因緣變異了，果法也隨之變異，所以沒有一因緣是有決定真實的作用的。

答：你這一段話這個解釋法，自生、他生、共生、無因生，「諸法不自生，亦不從他

生，不共不無因，是故知無生」，在《中觀論頌講記》是有這樣說法。所以這四種生都是不能生，所以「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」是這麼解釋。當然也還有一種不同的解釋。這只是說，像因中有果論，或者其他這些論，他們說的緣起都是不對的，諸法是不能生的。不能生，而諸法事實上是生了，那麼是怎麼生的？你怎麼回答這個問題？

所以在《中觀論》上的說法，就是因緣生。外道所說的自性生、他性生、共性生、無因生都是不能生，不能生，那諸法怎麼生的？因緣生。那麼這樣說這個因緣，就是每一法有每一法的因緣。這和外道說的不同了。比如說這個橙子，它有一個種子，麥、穀、高粱、包米、蘋果，每一法有每一法的種子；光有種子還不可以，還要有緣，每一法有每一法的緣；因緣和合了，諸法就生了。所以有因緣具足了就生了；沒有因緣，沒有因緣不能生，是這樣意思。那麼因緣生就知道，一切法是無自性，就是空的。這個說法在《中觀論》上是這麼說。

而現在這個《瑜伽師地論》，我們學習《瑜伽師地論》和其他的《雜集論》，都是一致的，都是這樣說。這個說法和你這個解釋的不一樣。我們學的《瑜伽師地論》上說呢，它也是不同意因中有果論這些，梵天王這些，自生、他生通通都不承認。它也認為是諸法是待種子，種子是因緣，還要有增上緣，各式各樣的增上緣，還要所緣緣、等無間緣，各式各樣的因緣，而是這些因緣生的，但是這些因緣又是不生的，是這樣意思。不是你說這個，（這是誰寫，他沒有寫名字，這字寫得好）不是這樣意思。你再重新看看那個文，不是你這個說法。

它這個說法，的確是和智者大師有點相似。諸法是這樣的因緣生的，而這個因緣又是不生，唯識上是這樣意思。前面已經說出來有多少消息，一切法一剎那間就滅了，它怎麼能生呢？哎！但是生了，事實上是這樣生了，就是這樣意思。你去觀察一切法是剎那間，一剎那一剎那一切法都是滅掉了，怎麼能生呢？哎，就是生了。智者大師說的《摩訶止觀》上說得很詳細的，諸法不自生、不他生、不共生、不無因生。不是按照你講的這個，不是外道那些，不是那樣的生，不是那個說法。是諸法每一個因緣而生的。這樣生呢，的確是像你剛才說的有一點玄妙，「討論的時候有一點玄妙」。玄妙就是這樣意思。這個意思好像我們說一句發起疑問，小疑小悟，大疑大悟，我們用疑惑心來說就是有一點矛盾，你說它生，又說它不生，不是有點矛盾嗎？是這樣意思。

但是這些大菩薩他就是這麼說的，一切法剎那剎那地頓生頓滅，一切法就是這樣生了，有這樣的因緣就是這樣生了，不同的因緣有不同的因緣所生法，而一切法還都是不生的。當然這是這樣說。若在唯識的理論上說呢，又不是，又不是這樣

意思，又另一個說法，唯識的理論是另一個說法。

我那天說那個小伙子丟了一個斧頭，他斧頭丟了，他疑惑鄰居那個青年偷去了，我看他說話也像，他是偷我斧頭了，他的笑也像，眼神也是像，他走路也是像；等到後來自己到田裡面找到斧頭了，再來看那個人，他不像了，怎麼都不像。還是那個人，但是就是不像了，怎麼回事呢？這是唯心所現嘛！你是疑惑他的時候，你說像，這是你自己心裡面疑惑，是你那個分別心、疑惑心的變現，說他是像，他偷的。說自己找到斧頭了，不疑惑了，不疑惑，他沒有偷，什麼都不像，這也是唯心所現。唯心所現的時候，實在只是主觀上的這樣想而已，客觀本身還沒有這麼回事，是唯心所現，遍計執是畢竟空的。在這個譬喻上，我感覺到和這個有點相合，你們再想一想，看是不是合的？遍計執是空的，你疑惑他是偷你斧頭了，實在完全沒有這麼回事，不是空的嗎？說是我這斧頭找到了，他沒有偷，其實也是你的分別，也是這個分別心，也是空的。是按這樣的意思觀一切法空，和這個說法又不同，也是不一樣，但是有關聯的，你疑惑他是偷你斧頭了，那個分別心一剎那剎那是頓生頓滅的，就是這樣意思。

造房子的因緣都是頓生頓滅的，但是房子出現了，房子也是頓生頓滅的。是有？是空？就是這樣意思。諸法不自生，亦不從他生。

這樣子呢，你也可以寫一篇文章。就是剛才這一段話，把《中觀論》上的解釋，「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，這一段，加上《瑜伽師地論》說的，《雜集論》也是這麼說，把智者大師的《摩訶止觀》那段文也是，這幾段文聯合起來，你作深入的研究，寫一篇心得報告，也很有意思。然後把丟斧頭的事也是加上去，你看這篇文有沒有意思？這個地方要用心，你要用心去思惟，不要只是在文字上想一想就算了，要深入地去思惟一下，你就會有進一步的深刻的認識，不思惟不行。

你這個文上，最後你這一段文，「佛法說因緣和合即是說眾緣和合」，是的。「因為因也是四緣之一，它是影響果生起、存在最主要的力量而已」，是的。「一切法皆是無常生滅變化的，隨著因緣的變異，果法也隨之變異，所以沒有一因，沒有一緣，是有決定真實作用的。」但是你這個結論有點問題，你最後一句話。由因緣變異，所以果法也就隨著變異，因緣若不變異，果法就不能變異，這可見，因緣的力量很大。你說是因緣是沒有決定真實的作用的，你這個結論和你前面的話有一點不合，你再想一想。

由因緣來決定所生法，所生法本身沒有力量，由因緣來決定它，所生法本身不能自己決定，自己不能決定自己，所生法沒有力量。誰有力量？是因緣有力量，因

緣若變化，所生法就要變化，它不能說我不變，不可以。因緣若變了，果法就非變不可。這可以做一個結論呢，所生法本身沒有決定性，所以所生法都是畢竟空的。可以有這麼個結論，這是對了，這就和《中觀論》上說的是相合了，說因緣所生法即是寂滅相，就是沒有決定性嘛！

問：阿彌陀佛，師父，您說這段文的時候，您說您覺得好像不知說到那兒去了；可是我是聽了很高興，因為聽到說，因有不生義，緣有不生義。那剛剛這個同學寫的這段話，那一天我也想到，我也是這麼分別，如果這樣的話，就是等於因緣放在那裡，但是它可以不現果的原因，可以和合而又不生的時候，是不是就是以前師父講過，那個第六意識它是把關的？所以就是遍計執，你依他起現起的時候，是看你的第六意識往那裡走？那我們凡夫當然就是遍計執。但是現在就引出一個問題：假如在四個緣裡面看的話，一個因緣，種子緣嘛，然後再一個增上緣，一個所緣緣，就是所緣境，再一個等無間滅，那這時候第六意識它起的這個分別心，應該是算因緣呢？還是說因為你前面一個意，相續下來的那個等無間滅？

答：這個第六意識四緣都具足的，四緣都是有的，不只是因緣。

問：第六意識一起來？

答：第六意識一起，四緣都具足的，缺一個緣都不行的。當然因緣是很明顯的是有力量，因緣是很明顯的是有力量的。在這個地方看出，我們要在自己實際上的體驗上可這樣觀察，譬如說我現在我身體生瘡了，流膿流血，很痛很苦，但是你修觀，這是因緣所生法——這個瘡是因緣所生法，由因緣出現這件事；因緣若變了，所生法非變不可；因緣若不變，所生法也不變；所生法本身沒有決定性，完全靠因緣來決定。這樣一觀察的結果呢，這個流膿流血這個瘡是畢竟空的，它本身是沒有決定性的，就是沒有瘡，有就是空。

問：那這是在理上面這麼了解。

答：在理上那麼看呢，事上就是這樣子，事實上就是這樣子。在因緣所生的瘡上面，這個瘡是自性空的，在自性空那一方面是沒有瘡可得的，事實就是這樣子。當然這就是你在沒有瘡的時候，你靜坐的時候多訓練，心裡也沒有貪也沒有瞋，心裡沒有壓力的時候，你這樣子訓練。訓練熟了，再加上奢摩他的力量，奢摩他的力量若大的話，在有瘡就是沒有瘡；奢摩他的力量小不行，你轉不過來。我們沒有生瘡，我們四大調和，沒有壓力的時候，你可以這樣想，觀一切法空，無我、無我所，可以這樣想。當然時間久了，它也相應的，也是相應的。但是瘡若來了的時候，你就不相應了，不相應的原因就是奢摩他不夠力量。所以要有奢摩他，

還要毘鉢舍那，這件事就出現了。

你常常這樣做，就是把這樣，書本上的佛法就應用在你的眼耳鼻舌身意的經驗上面了，因為你平常靜坐你不用，那就用不來，你若事實上用不上，用不上，那你就是原來的這個情況，我若打你一下子你就感覺痛，我若讚歎你一下你又怎麼樣，就是一般的境界，你不能超越這個一般的境界。你若用四念處，用「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，你時常地這樣思惟，時常這樣思惟，你就能用，就用上了。用上了的時候，那一般的這些苦樂的境界，你就超越了，超越這個苦樂的境界，能超越。苦若來了的時候，你不苦，樂來的時候也不樂。是洞山禪師說那句話：「何不向無寒暑處去」，怎麼叫做無寒暑處去呢？「寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎。」（〈筠州洞山悟本禪師語錄〉：「僧問。寒暑到來如何回避。師曰。何不向無寒暑處去。云如何是無寒暑處。師曰。寒時寒殺闍黎。熱時熱殺闍黎。」）他這個說呢，那等於是空，修我空觀，修我空觀也就是法空觀。「寒時寒殺闍黎」，寒的時候我也不可得，熱的時候我也不可得，我不可得，法也不可得，就是「無寒暑處去」。

你若是對經論上的道理也不大懂，這句話怎麼講？「何不向無寒暑處去」，這句話怎麼講？說禪師，有些那一個時代以前的大禪師，話是有道理，「喫茶去」，你以前來這兒住過，你今天來了，「喫茶去」；我今天是新來的，以前沒來過，「喫茶去」。這個話也是有道理。

有一位法師說，修四念處不容易。我認為沒有什麼難，就是問題就是，你先要心情上沒有壓力的時候，你要訓練自己，訓練自己就是佛菩薩的現成的法語，不需要自己另外去開個爐灶，不需要另開爐灶，就是現成的，現成的。

我這麼想呢，如果是《瑜伽師地論》說的這個緣起義你還過不去，你暫時用《中觀論》的緣起義，諸法不自生、不他生、不共生、不無因生，用這個四句話。這四句話我認為是容易，應該可以接受。你先以它為前方便，就過去了，然後你再學《瑜伽師地論》這個諸法不自生、不他生、不共生、不無因生，有可能就容易明白一點。這樣子，你就長時期地這樣訓練，到時候就可以了，你就能用上，就和任何人都容易合。你和我講道理也能合，不講道理我也同你合，心裡沒有事，你心裡面沒有什麼事情，一樣的，無差別相。

問：對不起，師父，我是對於剛剛那個……師父說那個理由跟那個結論不符合。我的看法是說，比方我們說有一個人他有決定勝解，就是說他不會受別人的影響。那如果說是一個因、一個緣跟一個果，如果你說它有真實決定的作用。那麼就是說，

它不受其他的緣影響，那麼這個果就一直就是那樣，不會變。那我們說它是有……那麼我們可以說這個緣，或者是這個因，對那個果是有真實決定的作用。

那麼現在事實上不是，那麼就是說：任何一件小事情，它對這果都會有影響，當然是說多多少少，有的時候，在我們世間法，這個生滅相看的時候，它非常微小，你看不太出來，可是事實上應該是多多少少都會有點影響。那麼這麼說的話就是說：沒有一個因、一個緣，對於那個果，是有真實決定的作用。我的意思是這樣。可不可以這樣解釋呢？

答：你說這個我同意，你說這個我同意。就是你對於這樣的諸法寂滅相的這種理論，有勝解了，有勝解的時候呢，別人不能夠動搖你。這我同意，我同意這個說法。那當然這就是你的因緣，你對於諸法不自生、不他生，不共生、不無因生，你準備你這個因緣很強，所以你這個所生的果，就是這個勝解很有力量。這個勝解是個所生法，這個勝解發生作用的時候，就是其他的人有不同的理論，不可以動搖你。這個對的，是這樣意思。

而這個理論呢，這個勝解是個所生法，為什麼會有這麼大的力量？就是因緣來的，從因緣來的。

那四句話，「問渠那得清如許？為有源頭活水來。」我的解釋，和那個華梵工學院，那個記錄的人，他寫的，不是我說的，和我說的不一樣，說的不一樣，他改了，他把我的話完全改了。

是的，這個勝解的因緣準備得特別好，時間特別長，你自己這樣子如理作意的時間久了，加上奢摩他的力量，所以你這個智慧強，別的人不能動搖你。就是煩惱來了，也不能動搖你，就是觀察這個煩惱是畢竟空的，你心就不動，就是煩惱不能動搖你。其實這道理是一樣的。

而這個所生法，是由因緣來的，是由因緣來的。但是你若說，「須菩提白佛言：世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？佛言：如是，如是！……我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得。」就是我對於諸法不自生、不他生、不共、不無因生——這畢竟空的智慧，也是不可得的。因為它是由因緣來的嘛，自性空的。這也等於說，因、緣是不生的，本來是這個阿耨多羅三藐三菩提，你對於諸法實相的智慧，是由因緣來的，現在觀這個因緣所生法是畢竟空的，也等於是不自生、不他生、不共生、不無因生，不生，諸法是不生的，也等於是這樣意思。

不過，這麼講呢，和剛才《瑜伽師地論》說那個也不是自生、也不是他生、也不共生、不無因生，你也可以去會合一下，會合一下。

所以你這個說的呢，你剛才解釋這個，我是同意。同意，但是和你這個文上說的，和你這個文，還是有點事情，可以再思惟一下、再思惟一下。

「一切法皆是無常生滅變化的，隨著因緣，應一法的變異，果法亦隨之變異」，果法也隨著變異，所以果法沒有決定的力量。誰有決定的力量？是因緣。你的文是這個意思嘛。「所以沒有因緣是有決定真實的作用的」，這個說，不妨是「所以所生法沒有決定真實的作用」，應該這麼個結論。

問：對不起，我再浪費大家幾秒鐘。我的意思是說，如果照那樣講，應該是說：對於那個果有決定，是說因緣和合對果有決定；而不能說某一因對某一果，是不是這樣子呢？

答：也不要緊，也可以啦！就是由因緣來決定果，由因緣來決定果。這個因緣，當然在我們在凡夫的時候，是很明顯，很明顯。比如說，我在經本子上，我這樣學習，說了一大套，說是天花亂墜。但是有人若是罵我的時候，我心裡面就煩惱了。這是因為什麼呢？因為我這個所生法沒有力量。為什麼所生法沒有力量？我準備得不夠，我修行得不夠，我的奢摩他、毘鉢舍那準備得不夠。若是得了聖道的人，那不是，他準備的時間久了，他已經成就了無漏的智慧的時候，那不要緊，你觸惱他也好，他心不動。為什麼呢？因為他那個因緣有力量，所以所生法有力量。但是若佛的境界來說，「無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」那個是觀察這個所生法是畢竟空的了。當然這又是一回事，又是一回事，但是和《瑜伽師地論》說的不自生、不他生、不共、不無因生，這個是無作用緣，是不是可以會合一下？也可以這樣會合。

啊，這個是你寫的，很好！你寫得好。

這個我已經是重複多少遍了，的確是，如果你預先準備不好，這是辦不到的事情，辦不到的。用經論上的佛法，在身口意上發生作用，要準備，預先要準備，你不準備是做不來的。

天二、例緣六處等

如識望名色如是道理，餘支乃至受，隨其所應，當知亦爾。

這是第六科「不有及滅分別」，這一科裡分兩科，第一科「約煩惱業生雜染品辨」。這一科又分兩科，第一科「舉三道理」，舉三道理，第一個道理是「無明緣行」，第二個就是「行緣識」，行緣識講完了；第三科是「識緣名色六處觸受」，分兩科，第一科是「舉識緣名色」，識緣名色裡面，第一科「問」，第二科「答」也講完了。現在是第二科「例緣六處等」。

「如識望名色道理如是」，就是前面這一科「識緣名色等」是這樣子，是「種子識不有故，果識不有。此俱滅故，俱名色滅。」這個識緣名色這樣情形，如識望名色的道理是這樣子，「餘支乃至受，隨其所應，當知亦爾」，「餘支」就是名色緣六處、六處緣觸、觸緣受這幾支，隨它們所適當的、所合適的，也和識望名色一樣，就是識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則受滅，也是這樣子。但是這個事情，是約種子說的；下面生老死，這個生才是識、名色、六處、觸、受的現行的，這是這一科說完了。

戌二、例餘當知（分三科） 亥一、愛緣取取緣有

如無明緣行道理如是，愛緣取、取緣有道理，當知亦爾。

這是第二科「例餘當知」。這個「舉三道理」這一科說完了，三道理就是：「無明緣行」一個道理，「行緣識」一個道理，「識緣名色、六處、觸、受」一個道理。現在是「例餘當知」，就是以此為例，其他的也是一樣，所以叫「例餘當知」。分三科，第一科是「愛緣取取緣有」。

「如無明緣行道理」，前面的三科這樣子，愛緣取、取緣有的道理，也是這樣子，總是愛滅則取滅，取滅則有滅，也是這樣子的。這裡邊細的分別，也是有一點需要注意的。這個無明緣行，無明是煩惱，行是業力，這個無明的煩惱為業力生起的因緣，這個業力它自己不會出現的，它要煩惱來發動它，那麼這個道理是要這樣子。

這「愛緣取、取緣有道理，當知亦爾」，但是愛緣取，愛和取都是煩惱，就是愛的煩惱它若是得到了因緣的時候，愛的煩惱會增長，那麼就變成取了。這個取緣有和前面無明緣行道理是一樣，就是由煩惱而增長了業的力量，所以彼此是相似的，說「當知亦爾」。這是第一科說完了。

亥二、有緣生

如行緣識道理如是，有緣生當知亦爾。

這第二科是「有緣生」。「如行緣識」，就是前邊那個第二科，無明緣行的道理是前面三道理的第一個，行緣識是前面三道理的第二個，第二科「行緣識」。

這個「行緣識」，就是由業力來發動了以後，就造成了果報，是果報生起的一個力量。但是這果報生起，從這裡面看，它分成兩個階段，果報的生起分兩個階段，而不是一下子果報就現起，也不是。是先造成種子，先把果報的種子，在四緣裡面就是因緣，果報的種子先造好，這是第一個階段。第二個階段再由煩惱的資助它，這個種子、這個因緣才發動出來，才得果報，果報分成兩個階段才出現的。

愛緣取是同一性質的煩惱，但是也分成兩個階段，取就是重了，比愛那個時候重。愛煩惱動的時候和取煩惱的不同在那裡呢？取就是開始行動了的時候，追求所愛而有了行動，在行動的時候，是單說內心的愛，叫做取，所以這個取是有了行動的愛煩惱，所以比愛來得強了，是這樣意思。

「如行緣識道理如是，有緣生當知亦爾」，那麼這個有緣生的道理，和前面行緣識是一樣的。其實道理是一樣，但事實上有點差別，差別就是行緣識那個「行」，是由無明發動出來的業；這個有緣生的「有」，是經過愛取又加強了力量的業力；所以「有」和「行」也有這樣的差別。「生當知亦爾」，那個識、名色、六處、觸、受，是在種子那個時期說的，生老死這個生是有現行了，就是得果報的開始了，約人來說就是已經投胎了。那麼這是指現行說的，現在是指現行說，但是也是屬於果報。

亥三、生緣老死

如識緣名色道理，生緣老死，當知亦爾。

這是第三科，第三科是「生緣老死」。

「如識緣名色道理」，前面這個識能為名色作因緣，名色才能現起，前面這個道理這樣說。才能現起，而「生緣老死」亦復如是，當知也是這樣子。這個老死指什麼說的呢？就指那個「生」說的，識、名色、六處、觸、受，這五種種子成為現行的果報的時候，他老了，他死了，離開了識、名色、六處、觸、受，另外那有老死可說呢？所以這個老死就是指生說，和那個識緣名色的道理是一致。就是這個識、名色、六處、觸、受生了以後，他各部分的機能衰退了，最後死亡了。所以和識名色，由識而有名色，由生而有老死，那個意思有相同的地方，但是也不是說百分之百的一樣。

西二、約受雜染品辨（分二科） 戌一、問

問：何等受不有故愛不有，何等受滅故愛滅耶？

這是第二科「約受雜染品辨」。前一科，這個第六科是「不有及滅分別」，分兩

大科，第一科「約煩惱業生雜染品辨」，約三雜染來辨、來說明；現在第二科「約受雜染品」來說明。這個還是裡面的情形，不是完全一樣的。

前面這個三個道理裡面，三個道理：第一個是無明緣行，第二個行緣識，第三個識緣名色、六處、觸、受。那麼底下這個是「例」，也是愛緣取、有緣生、生緣老死、取緣有這麼例。但是其中這個「受」這個地方，有特別的意思，所以又特別立一科「約受雜染品」。這個「受」是屬於「生雜染」，在三雜染裡面屬於生雜染，煩惱雜染、業雜染、生雜染，是屬於生雜染的。但是在前面的「生雜染」已經說了，但是這裡又重說，單獨「約受雜染」來說。

「何等受不有故愛不有」，這個在十二緣起裡面，這十二支把它會合成三雜染：煩惱雜染、業雜染、生雜染。煩惱雜染以前就是無明以前，怎麼回事沒說；老死以後怎麼也沒說，就不說。但是這個地方，受與愛來說，這裡面就是有問題，這個「受」，前面說識、名色、六處、觸、受，就是老病死嘛，就是老病死了。這個愛緣取，愛取就是無明，是無明的。所以在這個地方，這個煩惱雜染就是無明雜染和生雜染連接起來了，這裡有這麼一件事。由煩惱雜染而有業雜染，有業雜染而有生雜染，那麼生雜染和煩惱雜染都沒提，就是這樣子。

無明就是開頭了，十二緣起一開頭是煩惱雜染，後面就是生雜染。生雜染和煩惱雜染的關係怎麼樣呢？這地方說出來，就是受是生雜染，愛就是煩惱雜染。煩惱雜染從那裡來的？從受雜染來的，受緣愛是這麼回事。從受雜染，受緣愛，這個時候「何等受不有故愛不有」，那麼這就是修行的問題了，不修行沒有這件事。「何等受不有故愛不有，何等受滅故愛滅耶？」就是提出這兩個問題：一個是不有，一個是滅。那當然是包括四句，「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，但是那兩句不提，現在單說這個「不有」和「滅」。

戊二、答

答：如行緣識道理，當知亦爾。

「如行緣識道理」，也是一樣。這個地方多少有一點費解。這個受緣愛、愛緣取這個地方，在十二緣起裡面是能生支，能生與所生，愛、取、有是能生支，生、老死是所生。而前面那個「行緣識」的道理是能引支，無明、行是能引，識、名色、六處、觸、受是所引。這個能生與所生，能引與所引，這個道理是一樣的，所以這地方說「如行緣識」的「道理」，「當知亦爾」。

「何等受不有故愛不有，何等受滅故愛滅？」就和那個「行緣識」的道理一樣，行滅故識滅，就是這樣意思，行不有故識不有，道理是一樣的。當然這個是在十二緣

起來說，無明緣行，行緣識，識緣名色、六處、觸、受，是過去了的事情，是過去；那麼現在是受緣愛、愛緣取、取緣有，是現在。那麼這當然加起來都是屬於因，生、老死是果，是將來所得到的果。所以現在這個時候，而「何等受不有故愛不有」，當然無明相應受不有，無明相應受不有，就是明相應受出來了，明相應受若出來了，那麼這染汙的愛就沒有了，就是這樣子。

「何等受滅故愛滅耶」，那就是無明相應受，就是無明相應觸，就是無明相應受，無明相應受為明所滅，所以染汙的愛也就不出現了，是這麼回事。「如行緣識道理，當知」也是這樣子，行滅則識滅，行不有故識也就是不有。那麼這樣說呢，是說過去的行緣識，那麼若是你現在能夠「受不有故愛不有，受滅故愛滅」，你將來那個行緣識的道理，也就沒有了，將來不會有行的業力，有中陰身的顛倒去投胎去了，沒有這回事情了，那麼這個生死就解脫了。

這是「約受雜染品辨」。第一科、第二科說完了。

申七、依緣起門分別（分二科） 酉一、問

問：如前所說八緣起門，幾門是十二支緣起所顯，幾門非耶？

這是第七科，這「緣起分別緣」一共是分九科，現在是第七科「依緣起門分別」。緣起門，前面我們是說過了，緣起門，依那個緣起門才有流轉生死。第一、內識生門，第二、外稼成熟門，第三、有情世間死生門，第四、器世間成壞門，第五、食任持門，第六、自所作業增上勢力受用隨業所得愛非愛果門，第七、威勢門，第八、清淨門。第八當然是還滅了，得涅槃了，一共是八門。

現在這裡說是問：如前所說的八個緣起門，「幾門是十二支緣起所顯」，那個八個門裡面，有幾個門是這裡說這個十二緣起所顯示的道理呢？「幾門非耶」，有幾個門不是十二緣起？它說的道理和十二緣起是不一致的，不是十二緣起，不屬於十二緣起的。

那麼就是提出這個問題，提出這個問題，這底下就回答。

酉二、答（分二科） 戌一、標

答：三門是彼所顯，謂二一分所顯，一全分所顯；餘門非。

「答：三門是彼所顯，謂二一分所顯，一全分所顯」，這就回答。這八個門裡面有三個門是「彼所顯」，是彼十二門所顯示的道理，那三個門和十二緣起的道理說的是一致的。

那麼那三個呢？「謂二一分所顯」，其中有兩個門是十二緣起裡面的一分，不是

全部的，顯示十二緣起裡面一分的道理。「一全分所顯」，一個門是顯示十二緣起全部的道理，不是一分，而是全分的所顯。除了這三門之外，「餘門非」，其餘，一共八個門除掉了三個，還有五個，那五個都不是，都和這十二緣起沒有關係，沒有那麼親密的關係的。

這前面是「標」，底下第二科才是顯示出來，才把它解「釋」一下。解釋分兩科，第一科是「二一分所顯」。

戌二、釋（分二科） 亥一、二一分所顯

何等為二一分所顯？謂內識生門、自業所作門。

「何等為二一分所顯」，「二一分所顯」這句話，說得我還不明白，你再解釋解釋，我聽聽。「謂內識生門、自業所作門」，就是那八門裡面，第一個門就是「內識生門」，內識生門就是識，識就是無明緣行、行緣識，就是這個識。這個識是十二支裡面的一支，也就是十二分裡面的一分，所以「內識生門」，就是說的識支，所以指十二支裡面的一分。「自業所作門」，這個「自業所作門」是八門裡面那個第六門，「自業所作門」就是無明緣行的行，就是行這一門，或者說是那個有也是一門，就是這樣子嘛。

亥二、一全分所顯

何等為一全分所顯？謂有情世間轉門。

「何等為一全分所顯」，前面標的「一全分所顯」，「一全分所顯」，有一個門就可以全部地顯示了十二緣起的道理。那是那一門呢？「謂有情世間轉門」，「有情世間轉門」就是第三門，八門裡面的第三門。那麼「有情世間轉門」，有情世間在世間上怎麼流轉呢？就是無明緣行、行緣識乃至生緣老死，有情世間就是這麼回事。那麼在世間上有情的心情，我若做國王很好，做天王很好，但是佛法說就是無明緣行、行緣識，乃至生緣老死而已，是一個苦惱的事情，另外還有什麼事情？是這樣解釋。

申八、緣起過患勝利分別（分二科） 酉一、舉過患（分二科） 戌一、問

問：不如實知緣起道理者，有幾種過患耶？

這是「緣起分別緣」裡面分九科的第八科，第八科「緣起過患勝利分別」。佛說十二緣起的道理，是表示我們凡夫在生死裡面的過患，有這麼多的災難苦惱，還有勝利，有殊勝的利益，能令你就是轉變你的生命，消除了一切的過患，得到勝大的功德。佛說這十二緣起，對我們眾生來說有這樣的啓示，告訴我們你會得到這樣的好處，會

消除什麼什麼的過患的。這裡面分成兩科，第一科是「舉過患」，說出來十二緣起這種開示，叫我們知道它是有過患的，生死的大患，說這個意思。第一科是「問」。

「不如實知緣起道理者」，若是我們不能夠真實地知道緣起的道理，無明緣行、行緣識的道理，我們不知道。那麼我們會有幾種的過患呢？有什麼會錯誤呢？但是我們要問一問，怎麼叫做真實地知道如實知緣起道理？怎麼叫做不如實知緣起道理？怎麼叫做真實知道？怎麼叫做不真實知道呢？這個問題怎麼回答？照理說也很明白。譬如說我餓了，就是想要吃飯，想要吃東西。人家說這個飯做得非常好，這個麵條也做得好，這個菜也是做得非常令你滿意的，但是你心裡面沒有食欲生起，說菜怎麼好吃，飯怎麼好吃，但是我不想吃。譬如說這個菜非常好吃，你立刻就想要吃，這是一個很明白的事，分別不同。

說這個緣起的道理，生死大苦你有厭離心，想要採取行動，我趕快地要消除這個生老死，這就表示你真實知道緣起的過患。人說生死大苦很壞，在我來說沒有這個需要，我不需要修行這件事，那就表示你不如實知。

我的看法出家不出家亦復如是，你若想真實修行就是出家好，那就自然是要出家。說是一個出家人，也會說出這種話：「修行不在乎出家。」這個人不知道生死苦，不知道生死大苦。出家人若唱這個調，這個出家人有問題，你們同意不同意？我認為是這樣子，出家人這樣說話是有問題。除非說是那個人他不適合出家，出家雖然好，但是那個人不能出家，他還是在家好，那是個別的情形。

從這個轉凡成聖的道理來看，那自然是出家容易修行，你一剃光了頭，哎呀！我是出家人了，我心裡面有這樣的念頭是不對的！你立刻能警覺啊。如果說你還是個俗人的時候，你心裡：我是在家人，這是對的啊，我做這種事情，我心裡面有這妄想，這是對的嘛。若是出家，那就完全不同：哎呀！我不應該這樣！自然是在心理上有這樣的警覺，自然是這樣子。所以還是出家好，你看不要說我們凡夫，你看那個《大般若經》上，說到那個十地菩薩，十地菩薩不是凡夫了，他在家的時候就能用功修行，他時時地想要出家，他是聖人都想要出家，還想要出家修行，何況是凡夫！

所以是「不如實知緣起道理者，有幾種」的「過患」呢？有什麼樣的不對呢？

戌二、答（分二科） 亥一、標

答：有五。

有五種的錯誤。

亥二、列（分二科） 天一、初四過患（分二科） 地一、舉由我見及前際俱行見
謂起我見，及能發起前際俱行見。

第一個錯誤，不知道緣起的道理，那就會生起我見。

這裡分兩大科，「緣起過患勝利分別」分兩大科，第一科是「舉過患」。分兩科，第一科是「問」，現在這就是問。底下這個「答」，是第二科回答，回答又分兩科，第一科是「標」，「答：有五」，這是標出來五種過患。第二科就是「列」，列出來這五種過患。分兩科，第一科是「初四過患」，五種過患分兩部分來解釋，先說前四種過患。又分兩科，第一科「舉由我見及前際俱行見」，舉出這個，這就是第一個過患。

「謂起我見」，這就是凡夫在色受想行識上面、在眼耳鼻舌身意上面，發起了一個錯誤的認識，就是有我，發起這個錯誤。你不修無我觀，自己也不是太明顯，自己也不大注意這件事。我來發心做這個事，我已經做什麼什麼事情，事情做好了的時候，如果這件事是特別有意義的事情，做成功了心裡也是快樂。但是這時候這個我，和沒有做功德的時候的我，也不同、不一樣。我沒有做什麼事，也沒有做什麼罪過的事情，也沒有做什麼功德的事情，雖然也是有我見，但是都是一般性的。若是做了有意義的事情的時候，這個我就會大一點，無形中這個我就會大一點，這時候就是有一點不同。這裡說「起我見」，是包括了一切一切的情形，起我見，我、我，實在是無時無處不是有我的，無時無處不是有我的。

我今天早晨去翻《成唯識論述記》，《披尋記》他有的時候他有解釋解釋，有的時候他又不解釋，告訴我在《成唯識論》，我也去翻一翻。我發現一件事，發現什麼一件事呢？

前面說無明緣行，無明緣行這件事，這個行在這裡就沒有明白地說；但是在《成唯識論》上就說得很明白。這個無明緣行，這個行是指什麼說的？是指主要的是說能招感後一生的果報的這個業力，就叫做行。這裡表示什麼意思呢？我們做的業力有時招感現報，這個不是行，不是無明緣行的行，不是這個。這個招感來生的果報的這個業力，是非常強大的一種業力，所以叫做引業，也叫做總報，總報的業力，招感總報的業力。

我們這個果報分兩種：一個是總報，一個是別報。招感來生的別報的業力，也不是無明緣行的行。這業力分三種：一個是招感現報，這也不是無明緣行的行；一個是它單獨的能招感來生的總報，這是一種業力；第三種，它這個業力能招感來生的總報，同時也能招感來生的別報，這也是一種業力。那麼無明緣行這個行，不是現報，也不是別報，就是要招感來生的總報，當然那個又能招感總報又能招感別報也算在內，這

樣才算是業力，才算是行。

其中有什麼問題呢？就是得了初果以後的聖人，他不再造這種業力了，無明緣行，他沒有這個行了。沒有這個行，為什麼呢？他斷了真實義愚，這個真實義愚，於真實義不明了的這個愚沒有了。真實義的愚是什麼？主要的就是我，執著有我。這個初果聖人他不再造這種業力，他是觀察色受想行識無我、無我所，修這個空、無相、無願三三昧，三解脫門。這個聖人這樣做，他所有的行動，都不是用我來發動造業的。當然有的時候，他也會有點瞋心，也可能有點貪心，但是那不是有我的關係；所以那個業力，他造了那點過失，不會因此而使令來生他會有生死的，不會。

但是其中有一件遺憾的事情，譬如說是這個內凡，由外凡而內凡，外凡這不提，我們說內凡，就是我們在家、出家的佛教徒修四念處，常是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。這個觀很純熟了，這個心都不動了，這些煩惱的分別心都不動了，也不執著有我了，但是他了脫生死嗎？沒有。他死掉了以後，自然還要招感果報，來生的果報，那是什麼呢？因為就算是你這四念處的觀行很強，但是你這我我所的這個隨眠還在，隨眠的無明還在，還是令你得果報的。就是三果聖人，不是初果、不是二果，三果了，他死了以後，還是要在三界裡面要得果報，跑到色界天第四禪天以上得個果報。那是用什麼來招感果報呢？就是隨眠。還有這種事情，這是太厲害了。等到阿羅漢的時候，把這個真實義愚，這個無明的隨眠也沒有了，再也不受生死苦了。說到這一點。那段文我看了兩遍。

「起我見」，第一個過患就是起我見，這是個生死的原因，生死的一個根本，執著有我，執著有我做的，是什麼時候無論什麼時候都是執有我，有我。所以我們一般的人，一共有七種我【《略授三歸五八戒并菩薩戒》：「……然求戒心有其九品，必須發起上上品心，若上上品心者，總有七種我，今問汝隨我問答……」】，一般的人，我們平平常常的人，也總感覺我還不錯，若是要是做了點什麼事，哦！這個我更是大一點，原來這就是個生死大患，「謂起我見」。

「及能發起前際俱行見」，這當然是從無始以來，已過去的事叫做「前際」，因為有我的時候，過去的事是怎麼回事？「前際」就是過去的，過去的時間內，久遠以來過去的時候。因為有我見，會發起我以前、我在過去世曾有耶？就是前面已經解釋那一段，我於過去世曾有耶？我於過去世沒有嗎？我是什麼樣子的？什麼體性的？什麼樣子？就會執著。那麼這就是或者是常見，或者是斷見，就是這樣子，這是「前際俱行見」。「俱行見」就是和這五蘊是一起的，和這一切有為法在一起的，叫「俱行」，它不是單獨的。

地二、例後際俱行見等

如前際俱行見如是，後際俱行見、前後際俱行見亦爾。

這是第二科，第一「舉由我見及前際俱行見」，第二「例後際俱行見等」。

「如前際俱行見如是」，自己在想：我過去世是曾有？我過去世曾有？我是在天上、是在人間？我那個我又是什麼樣子？或者是沒有我？這個是「前際俱行見如是」。「後際俱行見、前後際俱行見亦爾」，前際俱行見是那樣子，後際俱行見、前後際俱行見也是那樣子。我這個生命死了，我以後還有我嗎？有我，那麼就變成常見；說沒有我，那麼就變成斷見了，是這樣子。但是如果現在這個人去思惟過去世是有沒有我？那多數是常見，因為你現在有是從過去來的，多數是常見。若是現在執著有我見、有常見，去思惟將來，那就有可能是有斷見，所以是「前後際俱行見亦爾」。「前後際」就是現在，現在是在後際之前，是在前際之後，所以叫「前後際俱行見」。執著有個我，這個我是常、是不常，這樣子，「亦爾」，也是這樣子。這裡面就沒有提到這個戒取見。

天二、第五過患

又於彼見猛利堅執，有取有怖，於現法中不般涅槃，是名第五過患。

「又於彼見猛利堅執，有取有怖」，那麼這就是見取見。我見是薩迦耶見；那個前際、中際、後際，那麼這就是邊見。「又於彼見猛利堅執，有取有怖」，那麼這是第二科，第二科是「第五過患」。

「又於彼見猛利堅執，有取有怖」，這個起我見這是一，然後有前際、後際、前後際又三個，加起來就是四個，那麼這再一個第五就是「又於彼見猛利堅執」。那麼這一個有情對於他自己那個「見」解，他那個思想，他那個思想「猛利堅執」，特別有大力量的執著，執著有個我，這個我是常住的，是怎麼怎麼的。當然我們一般人只是追求欲、求生活，別的事不管。有沒有我？那是一種哲學家的事情，我都不管，反正一天就是要衣食住要好一點，色聲香味觸要滿意一點就知足了，這是一般欲的眾生這樣子。

而這個人，這個有這種我見、邊見，有這種執著的人，是一種有學問的人、有高尚的思想的人。他不去追求欲，也可能是有欲，但是他另外有個見地，他發現要得解脫，或者怎麼怎麼地，這個我怎麼怎麼地，要把這個我，在欲裡面解脫出來，於是乎他感覺這是最高尚的，驕慢心也是很大的。所以他就是「彼見猛利」地「堅執」，堅固地執著，若誰說你是邪見，那是不得了，所以「堅執」。

「有取有怖」，他若是「有取」，多數是常住，執常見的人，我這個我是常住不

壞的，天地那麼樣長久都會壞，這個我是常住不壞的，這麼執著，有取著；「有怖」，如果說是沒有我了，哎呀！這是什麼境界，可能會很恐怖，又是有這些事情。

「於現法中不般涅槃」，執著這個過患，有這樣的執著，對於自己的見地執著得很厲害，有恐有怖這樣的人，「於現法中不般涅槃」。於他在現在的生命體，就算是遇見佛法了，他也不能夠接受，所以他不可能入涅槃，不能入涅槃。他對於涅槃是害怕，沒有我了，怎麼可以呢？入涅槃要用無我才能入涅槃的，有我，那對涅槃有怖，所以他不能入涅槃。那麼有我的人也不接受佛法，當然他也不可能修學佛法，當然是還是不能夠於現法中般涅槃，「是名第五過患」。

這個是說過患的根本，過患的根本就是有我。而一般的在欲裡面生活的人，他並不是不去追求這件事，但是他還是有我，還是有我的執著。有我的執著，但是不像哲學家那麼樣的偏重，偏重於思想上的事情，他不重視那件事。

但是若真實地要想修行的時候，一樣還是要修無我觀的，你這個欲不重，你這個見特別重，你要修無我觀；就是欲重的人，他當然可能加修一個不淨觀，但還是要修無我觀。所以趙州禪師說：喫茶去！你以前來過這裡住，來到這兒，喫茶去！新來的，也喫茶去！是什麼意思？大家都一樣修這個法門，無差別，那麼意思。「是名第五」個「過患」。

這種過患是從根本上說，過患的根本就是我，有我見，觀察色受想行識裡面有我，或者是即色受想行識是我，或者是離開色受想行識另外有個我，總而言之是執著有我。這個我是大患之本，一切的貪瞋癡都從這裡來的，所以它是過患。

西二、例勝利（分二科） 戌一、問

問：如實知者，有幾種勝利耶？

「問：如實知者」，這是第二科「例勝利」。前面是「舉過患」，這第二科舉這個勝利。

「問：如實知者」，說是假設一個眾生他有善根，他有佛法的栽培的善根，他遇見了佛法的時候，遇見佛說十二緣起的道理的時候，他能信受，他能如實地知道：一切眾生都是這樣子惑業苦的流轉，只是惑業苦的流轉而已，不是我在流轉。這地方還有這問題，執著有我的人，流轉生死就是我在流轉，我跑到天上去了，無常了以後，天上的境界過去了，我還是存在的，我又跑到地獄去了，我又從地獄出來了，又來到人間了，這個我在六道裡輪迴流轉，是這麼回事。

若如實知緣起的人，無我，沒有我流轉生死，只是惑業苦在流轉，那有我可得呢？是這麼回事。但是你如實知了以後，這個「如實」這個地方，表示你能信受奉行，能

去修四念處，能這樣子做，破除自己這顛倒妄想執著，破除這個我見，破除這五種的邪知見

「有幾種勝利耶」，那麼你會得到多少種的利益、殊勝的利益？殊勝利益不是世間上的榮華富貴，也不是世間上的禪定樂，不是、這是要得到出世間聖人的空、無相、無願的三三昧、三解脫，乃至得涅槃的勝利的。

戊二、答

答：翻前五過，應知勝利亦有五種。

「答：翻前五過」，就把前面那五種過失翻過來。「應知勝利亦有五種」，那就可以知道五種的過患翻過來，就是五種勝利，就是「不起我見」是一個大利，是大功德的力量；一個是「於前發起前際俱行見」也沒有了；「後際俱行見」也沒有了；「前後際俱行見」也沒有了；「又於彼見猛利堅執，有取有怖，於現法中不般涅槃」的這種過失也沒有了，就是於現法中能般涅槃了，能般涅槃。

如果是你能夠常常地修四念處，加上奢摩他的力量，你很快地你就相信你能得聖道，你就會有這信心。你沒修的時候，也不知道是能不能得，我能得初果嗎？自己不知道，也不知道是能得，也不知道是不得，應該是這麼說。若是你常常修四念處，修奢摩他、毘鉢舍那的時候，觀察無我、無我所，你奢摩他有一點相應了以後，你就知道我能得，能得須陀洹，能得無生法忍。這個信心是從你自己修行來的，不是聽別人講來的，聽別人說話，那靠不住，是靠不住的。你若自己努力去做，去靜坐，去專心思惟，你這信心才出來了的，才出來的。你若常常靜坐，我認為常常靜坐、常常思惟，也一定是歡喜出家的，因為我感覺這不同，出家 and 在家不同，不一樣，完全不同。

申九、諸門分別（分十四科） 酉一、實非實有攝

復次，是十二支緣起，幾支是實有？謂九。幾支非實有？謂餘。

我應該反省自己，說話不要太囉嗦，一次又一次說，太厭煩了是不是？現在減少一點。

「復次，是十二支緣起」，這是第九科，這個「緣起分別緣」分九科，現在第九科「諸門分別」，從各種立場來觀察這個緣起，不同的立場觀察這個十二緣起的事情。

「復次，是十二支緣起，幾支是實有？謂九。幾支非實有？謂餘。」用假實，是假的就是不是真實有，真實有就不是假的。幾支是真實有？就是有這麼一件事，「謂九」，那麼這九支是真實有。幾支非真實有呢？「謂餘」，就是剩餘的三支，剩餘那三支不是真實有。那個三支非真實有，是指什麼說的呢？指有和生、老死這三支，愛

緣取、取緣有，這個取緣有這個「有」，這個「有」不是真實的，是一；那個「生」和「老死」，也不是真實的，這三支是假的。是怎麼道理？是怎麼回事情呢？

這個「有」就是前面那個行，前面那個無明緣行那個行，經過愛取的滋潤，經過愛取的支持給與力量，就名為「有」了。所以離開那個行，另外沒有「有」可得，所以這個「有」是假的，變成假的了，它本身是離開了行，另外沒有「有」可得，所以這個「有」是不實有。

這個生和老死，「生」是什麼呢？就是那個識、名色，這個行、識、名色、六處、觸、受，這個無明發動了行，去造成了識、名色、六處、觸、受的種子，這個愛緣取去滋潤它，於是乎它就出現了，它的力量夠了，這個因緣就變成這個生命就出現了。生命出現了，就是生、老死，所以生、老死本身就是識、名色、六處、觸、受，離開了那一個，另外沒有生，沒有老死可得。所以「生」和「老死」，沒有自己的體性，所以是假名有而已，是這麼意思。

這個生、老死，也就是一般說是這一切有為法，都有生、異、滅的不同。我們說生、住、異、滅，那個住不提，就是生、異、滅。那麼生就是生，異就是老，滅就是死了，所以是假名。生、異、滅是在一切法上，假名說為生、異、滅，離開了因緣所生法以外，另外那有生、異、滅呢，所以這是假名的。

那麼說我們看這個書桌，我們看這個書桌，你說這是什麼？是桌，是個書桌。這句話是誰說的？是我們的第六識說的，不是眼，眼只能看見青黃赤白，眼識只能看見青黃赤白的色，但是眼識沒有名字，它不能說這是青黃赤白，這話說不上來。說青黃赤白，說這是書桌，這是燈，是第六識了。第六識看這個書桌說出書桌，這都是假法，離開了眾多的零件和合，另外那有個桌子可得呢？這桌、樹林子，或者房、軍隊，這都是假名字，它本身沒有實體的，都是假法，是這麼意思。

現在這裡面說十二有支，這個有、生、老死這三個都是假的，它本身沒有，是沒有的。那麼其餘的九個，無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取，都是它本身有體性的，是有一個無明，是有一個行，是有個識、名色、六處、觸、受，是有的，愛、取也是有的，所以它們是有體法，它本身是有體性的。所以是叫做用假實來觀察，觀察這十二支緣起裡面，九個是實有，其他的三個是假有，這樣意思。

酉二、一事非一事攝

幾一事為自性？謂五。幾非一事為自性？謂餘。

前面第一科是「實非實有攝」，現在第二科「一事非一事攝」。什麼叫做一事？什麼叫做非一事？

「幾一事為自性？」「幾非一事為自性？」這底下提出這個問題，這十二緣起裡面，那幾個支是一事為自體性的？「謂五」，謂五個。五個是什麼呢？無明、識、觸、受、愛，這是一，它本身就是一，是一個。

譬如說無明緣行這個「行」，就不是一了，無明緣行這個行，有身行、語行、意行，這是三個，它不是一，這就不是了。

譬如說那個愛取有這個「有」，它不是一，它就是也是有身口意，也是身行、語行、意行，那就不是一。譬如說生老死的這個「生」，生裡面很多事情，裡面有識、名色、六處、觸、受，這都叫做生，所以不是一。「老死」也不是一，老死裡面，我們前面解釋老死的時候，屬於心法，也屬於色法。我們的生理組織衰退了，那麼這也是老；但是那個精神性的，那個記憶性衰退了，也是老，所以老死那個地方也是不是一。

說這是「幾一事為自性？謂五」，這五個。「幾非一事為自性？謂餘」，其餘的七個都不是一，這麼樣的觀察了一下。

[illegible]

問：師父，昨天那個問題，我覺得沒有問得清楚，我還是有些懷疑。就是，我們都當然知道，當然是厭離生死苦才來出家，要不然不會放棄世間的一些以為是好玩好樂的事情。但是現在懷疑的是說，因為我們現在像念《攝大乘論》，念《瑜伽師地論》，屬於唯識，一直都在說，生死流轉是跟阿賴耶識有關，現在是無明緣行，這個行，身口意的行，身語意的行，如果一直都不清淨，假如你心力強的話，你遇到什麼不如意的事情的話，的確，你可以如理作意，你覺得說無我無我所，就立刻，這心力強可以轉過來，是一念之間，是這樣的。但是當你心力弱的時候，或者你不熟悉的環境的時候，你心力就是比較弱，你轉不過來的時候，在那個時候，那個關鍵點，你就變成是不是說一直，就會一直熏習到不清淨的阿賴耶識。那這樣子的話，在這種情況下，就變成你阿賴耶識越來越汙染，這是我的懷疑，如果阿賴耶識越來越汙染的話，那將來不是更恐怖？更會在生死流轉嗎？那如果平常的人說持名念佛，或者他就修四念處，然後說往生西方，那這樣是不是反而比較保險一點？是這個原因。阿彌陀佛！

答：也可以的，念阿彌陀佛也好。是的，四念處修不來，就念阿彌陀佛也可以，不過是，念阿彌陀佛也可以，多拜佛也可以。這個十大願王，印光老法師讚歎得也是

特別高。但是我認為呢，沒得無生法忍的人多拜佛也是好，一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恆順眾生，十者、普皆迴向。十個方法，用這十個方法來修行，修行就能滅罪，滅罪了以後，再修四念處就容易，也是可以的。

問：那如果常常背誦《心經》可以嗎？因為不習慣念佛。

答：也可以。若背誦《心經》呢，就是背《金剛經》也好，背《金剛經》，就是背《大品般若經》更好。不過先背《心經》，然後背《金剛經》，然後再背《大品般若經》，那就不需要修四念處也可以，這一生也決定成功！就是背經，背經這件事，我看，我這麼推想，要有一點學問，讀過書的人好，當然沒有讀過書的人背經很困難。讀過書的人，你有多少文學的人，如果修四念處修不來，如果念佛也念不來的話，就讀經、背經也可以。當然是從背《金剛經》開始，因為《金剛經》短，有的記憶力好，可能兩個鐘頭、三個鐘頭就背下來，我看很容易，背《金剛經》的確不難。背下來以後呢，你一天背十部《金剛經》。然後拜佛，是三百拜、五百拜，也就很好，不得了。然後背一個時期，背《大品般若經》三十卷，背《金剛經》以後，再背《大品般若經》不難，也可以。

問：師父，《般若經》不是也有一百卷的嗎？

答：一百卷？六百卷是《大般若經》，《大般若經》那是太廣了，第一分就是四百卷，一共十六分，第一分四百卷。當然也是能背，當然這不是平常人了，平常人是背不來的。第二分，鳩摩羅什法師翻就是三十卷，那麼玄奘法師他翻得廣，它有七十多卷吧，那麼也是可以背。背了的時候，如果背三十卷，如果你初開始背下來，可能要兩天背一部，你一天背十五卷，第二天背十五卷，要兩天才能背下來。可是久了的話，那就不可思議，你一天也可能背下來。就這樣子背經，你也就成功了。第二生，你願意到那兒去都可以，你願意到彌勒菩薩那兒去也可以，你願意到阿彌陀國那裡去，到阿閼佛國，到藥師佛國，十方世界你都可以去，就是由背經的力量就可以。你常常背，你自己也有信心，信心也來了，也是不可思議。

問：師父，我的問題，我覺得是不是我問題問得不清楚，我覺得每個我問題的重點，師父好像都閃過去了。就是講阿賴耶識不清淨了，就是累積，因為我們一直覺得阿賴耶識不清淨，所以很急著說要把它清淨下來，那現在就是總是累積不清淨的種子。所以如果背經的話，是不是等於說像於念念中滅無量罪這樣？等於滅罪的方式來清淨這個阿賴耶識種子。要不然每次遇到境界，你仍然是起了一個，假如

心力強的話，你可能第一念是一個不如理作意，這個人怎麼會這樣？那第二念你馬上就覺得不對，也許就像看一個斧頭的那個故事，你馬上會轉過來。但是不管怎麼樣，一個清淨的，一個汙染的，汙染的種子還在那兒。所以我現在問題重點是說，你這個無量無邊的阿賴耶識裡面雜染的種子，要如何去清淨它？因為你隨時念念中，都會起一個不如理作意，畢竟是有我。

答：這個事兒是那樣：真實要清淨呢，非要修四念處不可。四念處能把阿賴耶識汙染種子全部地清除，重新栽培清淨的種子，四念處有這個力量。但是若是四念處修不來的話，假設歡喜讀經，歡喜讀《華嚴經》也可以，歡喜讀《法華經》、讀《摩訶般若波羅蜜經》都可以。讀完了就背，完全背下來，完全背下來呢，能夠雜染種子的熏習被停下來了。你天天背經，因為你要背，我剛才說，《摩訶般若波羅蜜經》三十卷，初開始背下來，一天背不完，要兩天才能背，這還是要精進的人，你一天和人說雜話的時間都沒有，連睡覺的時間都不夠。

歡喜背經的人，我認為比學習《瑜伽師地論》難。你若背經，說背經功德很大，是的，是不可思議，但是比學習《瑜伽師地論》難。《瑜伽師地論》你學的時候，搖鈴了上課，下來了，還可以跑跑，然後去靜坐或者溫習、回講，當然也是不是那麼輕鬆，但是還是活動，比較自在一點。

若背經啊，越背越緊張，越背越多了的時候，已經背好的要背，還有生的，還要繼續背，繼續要念，越背越多，你睡覺的時間都不夠，睡眠的時間都不夠。睡眠的時間不夠了，你繼續一天要睡八個鐘頭不可以，睡六個鐘頭都不可以，要睡四個鐘頭勉強還可以，睡眠的時間都不夠。和人說話的時間都沒有，你要和人說一段話的時候，來了客人說話，等再背經就困難，就有困難，背不下來，已經背了，但是這時候背不來，你看會有困難。

我說這個話是我的經驗，我有這個經驗，和人家，有個客人來了，談談話，客人走了，你想背經背不來。我是鈍根人，我這業障重的人是這樣子，你們的業可能會比我好一點。

好像是修四念處很難，修不來，我就背經，也是可以。所以先不要背大部的經，背短的，背《金剛經》，《金剛經》很容易就背下來。背下來的時候每天背，先背它兩部，一天背兩部，然後增加，一天背四部，一天背八部，最少背十部金剛經。你背下來十五分鐘一部，不要太快嘛，二十分鐘一部，一個鐘頭可以背三部，若背十部要幾個鐘頭？這還不是很多，若背《金剛經》能背下來呢，你自己對自己就有信心了，就背《摩訶般若波羅蜜經》，也是能背的。

是武則天，就是唐高宗的后，唐高宗最後在的時候，大權已經武則天拿過去了，

所以人說唐高宗是半個皇帝。唐高宗死了以後，她就是做了皇帝了。做皇帝有一個時期，天旱，不下雨，華嚴宗的賢首國師，她護持賢首國師，就向賢首國師，怎麼辦呢？天旱不下雨。賢首國師說是：有一位法師背《金剛經》，請他來祈雨。好！武則天就請他來。他一念一天，好像是「好，我念七天《金剛經》。」一念，天就下雨了。就是有這種境界。說是下得還少，再念，又下雨，最後是下得滿意了，就是有這種事情。他是讀《金剛經》。你看若是讀《摩訶般若波羅蜜經》，那更不得了，讀《華嚴經》、《法華經》，看那個《持驗記》上看，不可思議啊，不可思議功德。

那你天天這樣背的時候，會出現，會有什麼事情呢？若說阿賴耶識是雜染的，你若天天背經呢，就不繼續地有雜染的熏習了，雜染熏習都被割斷了。那麼天天背經，這種法音的流入，就繼續熏習，熏習清淨的熏習。但是，如果你對裡面的義只是文字上有多少，也讀過書嘛，那個字都認識，那個字會講，但是裡面的義不見得能夠究竟地如實知，不見得如實知，但是也是可以。可以看看《大智度論》嘛，讀一讀《大智度論》也就逐漸逐漸地就能，可能深入地理解。那我相信這個人，今生，因為你不修觀，不修止觀的話，今生得無生法忍恐怕不行，來生，一定得無生法忍。若是現在修四念處，如果你準備得好，現在得無生法忍。你念《阿彌陀經》，我念阿彌陀佛能合適，就來生到阿彌陀佛國去得無生法忍，是這麼回事。那麼阿賴耶識就清淨了，得無生法忍的時候，修實相的、無相的四念處，阿賴耶識不再繼續熏雜染的熏習，有清淨的熏習了，那麼就成功了。

佛教裡面法門還是很多的，十大願王也是方法，去拜懺也是方法，讀經也是方法，念大悲咒也是方法。你發願，我這個法門學不來，很多的困難，我發願從今天開始，每一天念五百遍、六百遍大悲咒，連續不斷地念它十萬遍大悲咒。你看看，也不可思議，就是不可思議的。如果說是我發願一天念五百遍大悲咒，我念三年，三年以後就不可思議。發心學習《瑜伽師地論》，發心學習《摩訶般若波羅蜜經》，然後自己專心地修四念處。

這個《瑜伽師地論》和《大般若經》我看最慢五年可以畢業，五年就可以畢業。我們這樣文字上講一講，這只是開頭、開荒，不是這樣就完了的。這樣開個荒以後，你自己繼續地要學習，要讀，要讀這個《瑜伽師地論》，不過那時候就容易了。容易了，你要用它多少年的時間，再加上《摩訶般若波羅蜜經》用一番，加起來五年的時間吧，可以了。然後你就可以修四念處，修四念處五年。《瑜伽師地論》、《摩訶般若波羅蜜經》加起來五年，另外再修四念處五年，十年的功夫應該可以了，應該是最少初果得到了。我認為是成功了，是可以了，成功了以後

你就是聖人了，得了初果，得了無生法忍，是聖人了。聖人的時候，你一入定，《瑜伽師地論》就能背下來，聖人和凡夫不同，不一樣的。

得了初果的時候，如果你不要急於為人師呢，得初果以後，繼續修奢摩他，就會能得到初禪、二禪、三禪、四禪，得了四禪的時候就得三果了。那時候發無上菩提心，就是大菩薩。大菩薩這個時候你一入定，然後去讀《瑜伽師地論》、讀《摩訶般若波羅蜜經》、讀《法華經》、讀《華嚴經》，就讀一遍就背下來，不用是讀很多遍，不需要，就背下來，背下來永久也不忘。像我們，你背下來，天天要背，你不背，不背就忘了。那個時候你可以去弘揚佛法，去廣度眾生。你若得了四禪了，隨時可以也很容易有神通，那是真實有神通，不是說謊話，你是聖人了，有神通的聖人還了得！不可思議！

問：院長講的這個法門呢，我是知道院長是苦口婆心，那是真實不虛的，我們的確修行是需要是這樣子。不過，最重要的是剛才聖空師她講的，就是阿賴耶識，阿賴耶識裡面有染汙的種子，如果現行的時候，她的意思就是說，如果心力強，她還能夠如理作意；她心力弱的話，就不能夠如理作意，就不能夠把這個煩惱制伏。不過這一點，我有一個意見：你就是你平時沒有訓練的話，就算你心力強，你也沒有辦法如理作意，因為很簡單，你就是不懂得用嘛，你就不知道嘛，你也沒有察覺到，你還沒有覺悟到，你就是不懂得用嘛。

只有要先熏習。所以院長的答案是對了，要先熏習。不是說因為我們心力強就能夠斷煩惱，不是這樣。很多心力強的人他們在社會上當博士什麼啦，但是他們還是沒辦法斷煩惱，因為他不知道如理作意嘛。所以還是要先訓練這個如理作意，然後才能夠斷。

那至於她心力弱，然後沒有辦法如理作意，不能夠制伏的話，這些染汙的種子，就現行給她看。不過現行給她看，她就認為說：這樣子我是不是更糟糕嗎？我的意見是：不會更糟糕，因為至少這個時候你已經知道了，你已經知道說這些染汙種子已經現行了。雖然你沒有力量制伏它，但是你知道之後呢，等於說這整個狀況你都能夠控制了。雖然你還沒有力量把它打下來，但是已經有在控制了。好過你完全不知道的時候，那真的是很危險，就是為所欲為了，就讓這些染汙的種子為所欲為，那個時候你會熏習得很重。所以我想是這樣子，院長是已經有答了，但是對這個問題呢，院長沒有給她解釋清楚，所以可能她還會不服氣，阿彌陀佛！

答：這事兒是那樣，初開始呢是有一些困難，初開始是這樣。如果是小孩子出家，是占了便宜，小孩子出家，因為社會上的經驗沒有；社會上的經驗沒有，所以他思

想單純，那麼來到佛教裡面來，就容易接受佛法的教授，容易。因為他內心裡面沒有那麼多的知識，沒有那麼多的知識，他本身的思想就單純，容易接受外來的教導。如果是年紀大了，社會上讀書很多，經驗也很多，然後出家的時候，這個時候不一定，也可能很順，也可能不順。

如果不順的時候呢，當然就是，或是多念佛，或者念觀世音菩薩。念佛、念觀世音菩薩，相應也好，不然的話就是用背經的方法也是可以，或者是念咒的方法也是可以，若是拜懺的話，就是多拜佛，密宗說是修四加行之前，先磕十萬大頭，這是對的。就是多拜佛消除業障，消除業障以後就是再修行，這個方法是對的。我們也酌量自己的情形，看怎麼樣合適，就怎麼安排，方法很多，這幾個方法你都可以用一下，看自己那一個方法合適。有一個方法合適了，那麼就是有希望了，這個困難就過去了。也不需要每一個方法都合適，也不必；就像吃飯吃菜，有一個菜可口就好了，就可以把這個飯送下去，就吃得很歡喜，就好了。

問：對不起，院長，有問題想請問您。今天說到那個假實的問題，十二支裡頭的假實的問題，已經院長已經講過很多次無明跟愛、取是有點關係，或者說愛增長名取，那麼如果若說到它們實際的體性的話，可能也會跟生、老死的狀況一樣，那為什麼在這邊它被列為實，而不是列為假？愛取？

答：愛取為什麼不列為假？

問：它被列為實，沒有被列為假？

答：現在是說愛取是實，而沒說它是假。為什麼不列為假？

問：因為根據前面聽課的記憶是覺得說，無明跟愛、取它們之間的關係是很相似的，那種狀態是很相似的，也是屬於煩惱，或者說愛跟取，它是，愛增長名取，那至少是說那個取它應該是假，或者說愛、取是假，無明是實。但是在這裡它把愛、取也列為實？

答：愛、取列為實，就是有輕重的不同，愛和取對比，取這個煩惱是重，愛比較輕一點，所以還是有體性的。這個和《中觀論》說的一切法自性空沒有實體，和那個意思不同，和那個講法不同。就是它有這麼一件事，就是它算有體。譬如做個夢，做夢，是有這個夢的，那麼就算是有體。說「現在這屋裡有條龍」，這句話沒有體，因為沒有龍嘛。這是按這樣的情況，來分別假實的道理。

問：可是不是說像生它是屬於——識、名色、六入、觸、受，所以它就不算是實，它算是假。那麼無明它是煩惱，愛、取也是煩惱，那愛增長名取，取是煩惱更強了，那在這樣的關係上，愛跟取應該也可以算是假？

答：不過那就是從另一個立場來說，那麼所有的這法，都可以說是假，那是另一個立場。若說是它本身有這麼一件事，就叫做實有；如果說自身沒有這件事，那就是假有。用這樣的立場來分別的話，愛緣取可以說是實有，它是有這麼回事。取是和愛不同，所以說它是實有，就說它是有。若是生、老死就不是了，生、老死因為就是識、名色、六處、觸、受嘛，另外沒有生、老死嘛，所以說它是假法了。但是十二緣起這樣安立呢，這是在未來來說，生、老死是指未來的果說的。

問：還有一個問題想問，可以問嗎？

答：好，好。

問：另外就是，在《披尋記》323 頁的正文最後一行，在顯業用那個地方說到：「是諸有支唯有次第與行為緣乃至老死，更有餘業用耶？」這個是問。那回答的地方我不太明白，因為院長那時候說的，好像是說，因緣跟增上緣，甚至所緣緣跟次第緣都可以算進來，但是後面它說第二業用，我這樣問是有點糊塗，因為我看這一段也看得很糊塗？

答：323 頁？

問：真正的問題在 324 頁，「即此業用，及於各別所行境中，如其所應所有業用，當知是名第二業用。」院長說第一業用是因緣，第二業用是增上緣，但是後面又說，如果像行緣識，它可以說是因緣，但也可以說是次第緣，或者是其他的，依它的作用就可以有不同。那到底這個這是怎麼說？當時院長的解釋大概是這樣，我不明白。

答：「如有望生，當知生望老死為緣亦爾。復次，建立有支有二種。一、就勝分建立，謂取所攝受業，如前已說。」「謂取所攝受如前已說者：謂如前說，煩惱滋長故，發起愛非愛業。當知唯就勝分建立，說取緣有。今此義同，故置如前。」「二、全分建立，謂業及識乃至受所有種子，取所攝受，建立為有應知。問：是諸有支唯有次第與行為緣乃至老死，更有餘業用耶？」「是諸有支至更有餘業用者：十二有支，從初無明乃至最後老死，前為後緣，漸次相稱，當知唯依增上緣說。今此問意，謂諸有支，為唯如是一增上緣耶？為更有餘緣業用耶？」「答：即此業用，及於各別所行境中，如其所應所有業用，當知是名第二業用。」那就是第二業用就是增上緣，那麼第一業用就是因緣。

問：每一支在它的各別所行境當中的第一業用是因緣？

答：每一支都有它自己的因緣。

問：這個各別所行境怎麼說呢？

答：各別所行境，行支有行支的所行境，識、名色、六處、觸、受各有各的境界嘛，愛、取、有也各有各的境界，不一樣的。生、老死也各有各別的境界，不是一樣的嘛，不是一個所緣境。

問：比方念慧衰退啦，身體羸弱啦等等是老死的所緣境？

答：也是不同，這所緣境也是不一樣。

問：那它們是由它們自種子生起，所以叫作因緣，那增上緣是……？

答：它本身的名言種子就是因緣，其他幫助它的就是增上緣了，就可以這樣說。

問：那就不是各別所行境了，是其他的支來幫助它？

答：各別所行境，就是每一支的因緣都有各自的所緣境，各自所緣境是不一樣，是不是？譬如說受、愛、取、有，這所緣境是不同，各別的所緣境是不同，所緣境是不同就是所緣緣不同。而它的因緣也不同，增上緣也不同，但增上緣有的時候也是共有的，你比如種這個花，都是要澆水，水就是一個共有的增上緣，但是種子不是的，各有各別的種子，因緣不是共有的，是各別的。

問：那我再想想。

答：因緣是很重要，但是增上緣也是很重要，所緣緣也是很厲害、也是很重要，等無間緣也是很厲害，沒有等無間緣也不行。但是色法不論等無間緣，也不論所緣緣；唯獨是心法才具足四緣。

問：我再想想，謝謝院長。

酉三、所知障因攝

幾是所知障因？謂一。

這是第八科「緣起分別緣」，一共分九大科，第九科「諸門分別」。諸門分別裡面分十四科，第一科「實非實有攝」，第二科「一事非一事攝」，第三科就是「所知障因攝」。就是從各種的立場來觀察十二因緣，這樣意思。

這十二緣起裡面，那幾個緣起支是「所知障因」所攝的？這樣意思。「障」就是障礙，一種是煩惱障，一種是所知障。煩惱障是凡夫的煩惱，所知障是聖人的煩惱。當然我們凡夫也是有這種煩惱，可是到了聖人的時候，還是有這個煩惱的，它是能障礙所知的真理，所以叫做所知障。就是阿羅漢斷了煩惱障，他還是有所知障的，這個煩惱是最微細的，它不能夠發業，它不能造生死業，不能令我們得生死果報；雖然有這種煩惱，但是他能得涅槃，能夠入涅槃的，不斷它，也能入涅槃。但是對於度化眾生有妨礙，度化眾生是需要有大智慧的，這個所知障若存在的話，智慧就有所不足了。在十二緣起支裡面，那幾個是屬於所知障的因呢？「謂一」，就是其中一個，就是無明第一支，這個無明就是包括不染汙的煩惱在內，就是所知障。

酉四、苦因果攝

幾能生苦？謂五。幾苦胎藏？謂五。幾唯是苦？謂二。

「幾能生苦？謂五。」這底下是第四科是「苦因果攝」，苦的苦果，還有苦的因，苦的因，苦的果。在十二支裡面，那幾支是能生出來苦惱的？「謂五」，就在十二支裡面，有五個支是屬於這一類的。這五個支就是無明、行、愛、取、有。無明和愛、取是屬於煩惱，行、有是屬於業，加起來這五支能製造痛苦給自己，所以「謂五」。

「幾苦胎藏」，幾個支是屬於在胎藏裡受苦的？「謂五」，也是五個。這個五個就是識、名色、六處、觸、受這五法，這五法是在母胎裡面，這個眾生在母胎的時候，由這五法受這胎藏的苦。這五法是生、老死的因，由它而有生、老死，所以它也算是在因裡，是因苦。

「幾唯是苦」，那幾個唯獨是苦的體性？那麼就是生、老死了，生、老死這兩個唯獨是苦。

這是解答了這個問題。

酉五、因果分等攝（分三科） 戌一、因分

幾說為因分？謂前六，無明乃至觸，及愛、取、有三，說為因分。

這是第五科「因果分等攝」，屬於因、屬於果，這樣用因果來觀察它。

這十二支裡面，那幾支是屬於因的一部分的？「謂前六」，十二支前面六個支是無明、行、識、名色、六處、觸這六個，這六支是屬於因，它不是果，它是能招感果的因。「及愛、取、有」，後面的三個支，觸和愛之間有個受，受這地方沒有講，就把它跳過去了，提到愛、取、有三個，這三個加前面的六個，九個「說為因分」，來製造痛苦的因。

戌二、果分

幾說為果分？謂後二說為果分。

「幾說為果分」，這是第二，那幾支是說它是果分？「謂後二」，就是生、老死這兩支是果。這可見我們凡夫不管是希求什麼，所得到的果就是生、老死，「說為果分」。

戌三、雜因果分（分二科） 亥一、徵

幾說為雜因果分？

前面是六個加三個就是九個，又加上生、老死就是十一個，這十一個分為因、分為果，還剩下來一支，所以這底下又提出來問題：幾支說它是「雜因果分」，又是因又是果呢？這樣意思。

亥二、釋（分三科） 天一、標

謂所餘支說為雜分。

「謂所餘支」，前面把因也說了，果也說了，剩下那一支就是受。

天二、徵

所以者何？

什麼原因說受是屬於因又屬於果呢？

這是問，底下回答。

天三、釋

有二種受名為雜分：一、謂後法以觸為緣因受；二、謂現法與愛為緣果受；此二雜說為觸緣受。

「有二種受名為雜分」，這個受這一支，事實上的情形有兩種受，就說它是「雜分」，它又屬於因又屬於果，又屬於果又屬於因，因果相雜說為雜分。

「一、謂後法以觸為緣因受」，這底下說它是因，第二以下說它是果。「謂後法」，果是在因的以後，因是在果之前，現在的這個受，它是後法的因。怎麼做因法呢？「以觸為緣因受」，這個受是以觸做因緣，才能生起受的。現在是在種子的時期，還沒有現行，所以這個受是「因受」，它不是果，將來有了果，那個果是以此為因的，是這樣意思。

「二、謂現法」，第二個受，就是由因有現行了，顯現出來形相形體，顯現出來色受想行識的形體了，顯現出來眼耳鼻舌身意了。這個時候的這個受，「與愛為緣」，它能夠給愛欲做生起的因緣，要有受而後才能生起愛，所以受是愛的生起之緣，這個就是果了，而不是因，是由因現出來的果。不管是什麼樣的果，經過了色受想行識，經過了眼耳鼻舌身意，你內心裡面有了感受，那就是果報。這句話說得非常實際，表面上說是怎麼樣的不如意，怎麼樣的如意，那都是表面上的事；真實的情形，就是你內心的那一念分別，那是果。你內心裡面感覺到如意那就是果，感覺到不如意也是果，原來是這麼回事。

這樣說「受」通於因、通於果，所以受是「雜分」，就是因果相雜的。

西六、能生二果攝

復次，幾支能生愛非愛境界果？幾支能生自體果？謂前六支能生前果，後三支能生後果，一支俱生二果。

「復次，幾支能生愛非愛境界果？」前面是第五科，現在第六科「能生二果攝」，兩種果。

除前面的道理講出來的事情之外，又有「幾支」，十二支裡面幾個部分「能生出來愛非愛境界果？」有愛境界的果，有非愛境界的果，就是順心的境界就是愛，違背心的境界就不是可愛的了，這兩種也都是果。這兩種果是幾支能生出來的呢？是「幾支能生自體果？」這個「自體」就是生命體，我們這個五蘊身，這個眼耳鼻舌身意這個果。

這麼分別出來兩種果，生命體是一個果，愛非愛又是一種果。

「謂前六支能生前果」，這底下回答這個問題，謂前面無明乃至觸這六支，是能生前面的愛非愛境界果。因為有了觸才生出來受，於是乎就有愛非愛的境界果出現了。「後三支能生後果」，後面的三支是什麼？就是愛、取、有。愛、取、有這三支能生出自體果，生命體，這個生命體是由愛、取、有生出來的。

這樣看這種說法，能生自體果的是隔一生，隔一生的力量，前一生的愛、取、有生現在的生命體，這叫做「能生自體果」。這個「能生愛非愛境界果」是現在，當時

的境界，是當時的感覺。所以這是「後三支能生後果」，就是生自體果。

「一支俱生二果」，一支是什麼？就是受。受是通於愛非愛境界果也是受，生自體果也是受，受這一支這麼厲害，這麼重要。

西七、受俱不俱攝（分四科） 戌一、樂受俱行

復次，幾支樂受俱行？謂除二，所餘支。

這是第七科「受俱不俱攝」，有這種受與你相應，這種受與你不在一起；俱就是在一起，不俱就是不在一起。分四科，第一科是「樂受俱行」。

「復次，幾支樂受俱行？」這個如意的感覺和你在一起，和你在一起活動。「謂除二，所餘支」，這個「除二」，就是一共十二支把那個受支除去，還有一個老死，老死也不在內，這兩支除掉。十二支除掉了這兩支，就還有十支，就是「所餘支」，所剩餘的這十支，就是有樂受俱行。除老死，因為老死這一支多數是苦惱境界，不是樂受，所以把它除掉。這個受這一支也除掉，也除掉的原因就是它本身就是受了，不能說它還與受支相應，不能這麼說。

這個地方我是想了一想，怎麼回事要除受？想了一想。譬如說前面這十支，無明、行、識、名色、六入、觸這些，這個無明這一支的時候，當然也具足眼耳鼻舌身意、色受想行識都是具足的。但是這時候說它是無明，這無明它與樂受相應，它這時候有樂受和它在一起，那麼無明、行、識、名色都是這樣子。等到受支那個地方，受本身就是樂受，現在說幾支是樂受？受支那個支裡面也有樂受、苦受、不苦不樂受，就是有樂受，有樂受就不能說再有一個樂受同它在一起，那這話就是多餘的了，不需要那麼說。所以就是這等於說「幾支樂受俱行」？就是十一個支，十二緣起等於去掉了老死，其他的十一支都是有樂受的，是這麼意思。

我們譬喻說是某甲和某乙是朋友，這個某乙現在來到某甲來作客，這就是譬喻這個樂受與無明相應了，與行支相應，與這麼多支相應了，這樣意思。樂受是某乙，樂受本身這個某乙，本身就是樂受，他本身與他自己作朋友，這話說的不通，不能說某乙到某乙家去作朋友，這話說不通。只有一個某乙，只有一個某乙就是自己和自己作朋友，這說的不是太合道理，所以它不算數。把老死也不算數，老死是苦，所以也不算數，其餘的十支都有樂受與它相應，那麼再加上受支，受支它也是樂受，所以十二支緣起裡面，有十一支都是有樂受的，是這麼意思。

戌二、苦受俱行

幾支苦受俱行？謂即彼及所除中一。

「幾支苦受俱行」，十二支裡面那幾支是與苦受在一起活動的呢？「謂即彼」支，即彼前面那十支，樂受那十支，及所除掉的一支，所除掉的一支就是老死。老死也是苦受，前面那十個也是苦受，就是無明它有的時候也與苦受相應的，行、識、名色都是，愛、取也是有與苦受相應的。這樣說受支還是個苦受，十二支都是苦。幾支與苦受相應？十二支都是苦，這是這麼意思。

戊三、不苦不樂受俱行

幾支不苦不樂受俱行？謂如樂受道理應知。

「幾支不苦不樂受俱行？」這是第三科。「謂如樂受道理應知」，就是前面那個樂受，樂受就是十一支，現在這個不苦不樂受就和樂受一樣，那個老死，老死是苦支，那不能說是不苦不樂，前面與不苦不樂支相應，所以一共是十一支，是與不苦不樂相應的。

戊四、不與受俱行

幾支不與受俱行？謂所除中一。

這幾個支裡面，第四科「不與受俱行」。那麼「不與受俱行」的，就是所除掉的那一個，就是那個受支。受支就是剛才說這個道理，它本身是受了，就不能說再與受相應，這句話那是多餘的了，不能這麼說，這是這樣意思。

酉八、三苦俱行攝（分三科） 戊一、壞苦

復次幾支壞苦攝？謂樂受俱行支及非受俱行支一分。

「復次幾支壞苦攝？」這第八科「三苦俱行攝」，分三科，第一科是「壞苦」。

幾支是壞苦所攝的？屬於壞苦，壞苦就是樂受，這個樂的感覺被破壞以後就苦了，所以壞的時候叫做苦。「幾支是壞苦攝？謂樂受俱行支」，就是前面那個樂受，樂受被破壞了，就是壞苦攝了。

「及非受俱行支一分」，非受俱行支一分就是那個受支，這個道理前面說過了，這是壞苦所攝。壞苦所攝，那麼和樂受是有十一支，樂受是十一支，壞苦也是十一支了，這樣意思。

這裡面說到「一分」，這個一分這裡還有點意思，「及非受俱行支一分」，樂受其實也是一分。譬如說無明，無明也有樂受，也有苦受，也有不苦不樂受，所以壞苦受是無明支裡面的一分，不是全部的。這樣樂受是一分，苦受也是一分，不苦不樂受也是一分，那麼壞苦也是一分。這個「非受俱行支」也是「一分」，非受俱行支就是

受支，受支裡面有樂受、有苦受、有不苦不樂受，現在說壞苦也就是樂受，也是受支的一分，而不是全部的，這樣意思。

戌二、苦苦

幾支苦苦攝？謂苦受俱行支及非受俱行支一分。

「幾支苦苦攝？」「苦苦攝」就是前面那個苦受，苦受叫做苦苦。苦苦怎麼講呢？就是這一切有為法一生起的時候有三相，生、異、滅三相。這個苦一生起來就是苦，苦的境界一現出來，人就感覺到受不了，苦。異的時候，或者說是生、住、異、滅，這個異合在住裡面，合在一起，住，生、住、滅，這苦存在的時候，繼續是苦，只有苦滅掉了才不苦，所以這個苦叫做「苦苦」。生時苦，住時苦，滅時就不苦了，所以叫做「苦苦」。這個「壞苦」，樂的境界出現的時候是樂，繼續存在的時候也是樂，只有破壞了才是苦，所以叫做壞苦。樂受是壞苦，苦受是苦苦，是這樣意思。

現在幾支是苦苦攝呢？「謂苦受俱行支」，無明、行、識、名色、六處、觸、愛、取、有、生、老死，是凡有苦受的俱行支那都有苦苦，也是其中的一分。「及非受俱行支」，俱行支的一分也是苦。這樣說苦苦攝的，是十二支都有苦，都是有苦的，這苦是多了。

戌三、行苦（分二科） 亥一、徵

幾支行苦攝？

這是第三科「行苦」，就是這一切有為法，都是在生住異滅的變化，在時間上說都是剎那剎那的向前進，那麼就叫做行，行苦。這個「行苦」就是我們也不感覺到苦、也不感覺到樂，這個時候的色受想行識、眼耳鼻舌身意的境界，就叫做行苦。這個行苦包括了色界四禪，無色界的四空定都在內，這個範圍是很廣的。這種行苦能感覺到它是苦，聖人才能知道，我們凡夫還是不感覺，我們凡夫感覺到沒有什麼。我身體沒有病痛的時候，吃得飽睡得著，我要走路就走路，願意睡覺就睡覺，感覺到很自在，這是沒有苦；但是在聖人來看，這個也是苦。這是「行苦攝」。

亥二、辨（分二科） 天一、總標攝

謂所有壞苦、苦苦支，亦是行苦支。或有行苦所攝，非餘二苦。

這底下「行苦」分兩科，第一科是「徵」，第一科是問；第二科是「辨」，就是說明。說明裡分兩科，第一科是「總標攝」。

「謂所有壞苦」和「苦苦」這兩部分，「亦是行苦」攝，也是屬於行苦在內的，

不過我們不覺知就是了。因為這個壞苦和苦苦，它們特別的顯著，引起我們內心的注意，就把行苦的現貌覆住了、遮覆住了，心裡面不感覺，實在也是有行苦的，所以壞苦、苦苦，也是行苦支的。

「或有行苦所攝，非餘二苦」，這是又一個解釋，這和前面的解釋不同了。或者這個「行苦所攝」這一部分的苦，「非餘二苦」，不是那個壞苦、苦苦這兩個苦，單獨的有行苦。單獨的行苦，就是苦苦也沒有顯現，壞苦也沒顯現的時候，這個時候才叫做行苦。而這個行苦是什麼情形呢？

天二、隨難釋

謂不苦不樂受俱行支及非受俱行支一分。

「謂不苦不樂受俱行支」，就是在十二緣起裡面，有無明支、行支、識、名色這個支裡面，這個時候也沒有苦，也沒有樂，這樣的覺受和無明、行、識、名色，在一起活動的時候，那就叫做行苦。

「及非受俱行支一分」，就是十二緣起支裡面受那個支，受支這個時候「俱行支一分」，因為那裡面有苦受、有樂受，把苦受、樂受不算，單獨指不苦不樂受來說，所以是那一支的一分；其他的不苦不樂受俱行支，也是一分。這樣說應該是只是除掉了老死這一支；若是前面說是壞苦、苦苦也是行苦，那十二支通通都是行苦了，這樣說。

酉九、定生可得不可得攝（分二科） 戌一、問

問：於一切生處及三摩鉢底中，皆有一切支現行可得耶？

前面是第八科，現在是第九科「定生可得不可得攝」，這是說定，得了定的人，得到了禪定的人，或者生到禪定的世界去，他們是不是都有十二支、十二緣起支？這樣意思。「定生可得不可得攝」，分兩科，第一科是「問」。

「於一切生處及三摩鉢底中」，就是三界，欲界、色界、無色界，一切受生的地點。我們這個凡夫的世界，因為思想也不同，行為也不同，得的果報也不同，但是都是無常的，都是變異的，忽然間在這裡，忽然間又在那裡，所以這個生處是很多的，「一切生處」。「及三摩鉢底」，三摩鉢底是翻個等至，平等的等，至就是到了地方了，抵達了，你到沒到那裡，去掉了立刀那個至，等至。等至，等就是定，平等就是定，我們心裡面也不昏沉也不散亂，就叫做平等，你達到了那個境界，那就叫做等至。當然這樣的說法就是色界定、無色界定，都叫做等至，這樣意思。

「皆有一切支現行可得耶」，前面講得那麼多，多數還是按照我們人的世界，觀

察十二緣起的相貌。現在這就是說色界、無色界天的眾生，他們都是得了定的人，他們是不是「皆有一切支現行」，就是十二支都出現了——可得呢？可以覺察到呢？

這是問。底下就是回答。回答分兩科，「標非一切」。

戌二、答（分二科） 亥一、標非一切

答：不可得。

不是一切都有的。

這是標。底下解釋它的差別，也分兩科，第一科是「生無想天等」。

亥二、釋其差別（分二科） 天一、生無想天等

謂無想天中，及滅盡定、無想定中，有色支可得，非無色支。

「無想天」是在色界天的第四禪裡面，有一層天叫做無想天，那個天的人，他們的十二支和我們人間的人不一樣。「及滅盡定」，滅盡定是超過了非非想定以上的佛教徒，佛教徒能入這個滅盡定，把一切的受想心所，第六意識乃至第七識都清淨了，入於無分別的境界。「無想定中」，無想天是指在地上的人，無想定是在人間的人，人間修學四禪，他得到了無想定，還沒生到無想天去，還在人間，這樣的人。

「有色支可得」，這三種人：無想天，滅盡定的人，無想定的人，這三種人「有色支可得」，是有眼耳鼻舌身，這個四大地水火風，這個生理的組織，這樣的色支是有的。「非無色支」，無色支沒有，他們沒有愛、取，愛、取的煩惱沒有。這「無想天」，他在入了無想定的時候，他心裡沒有愛、取；「滅盡定」的人，也沒有愛、取支；入「無想定」的人，也是沒有，這些染汙心所還是沒有，沒有的，這十二支就不具足了。但是這是按照方便的說法，指六識說的，阿賴耶識不在內；若是把阿賴耶識在內，那還是有支的，還是有無色支的。

天二、生無色界

若生無色界，無色支可得，非有色支。

這第二科是「生無色界」。前面是無想天、滅盡定、無想定，這是生到無色界天去。生到無色界天的人，「無色支可得」，就是有心，有受想行識的心法，這心支是有。「非有色支」，果報上面的眼、耳、鼻、舌、身是沒有的，他沒有色支。

酉十、上下地攝（分二科） 戌一、問

問：頗有依支得離支耶？

這底下是第十科「上下地攝」，第一先「問」。

「頗有依支得離支耶」，可能有這樣的人，依此支的成就，可以遠離另一種支嗎？在十二支裡面來說。

這是「問」，底下回答。

戌二、答（分二科） 亥一、標相

答：有。謂依上地支離下地支。

「答：有」，有這種情形。這有分兩科，第一科「標相」，第二科「料簡」。

「謂依上地支離下地支」，譬如說是得了初禪的人，或者得二禪的人，他就觀想二禪的境界是有大功德的，初禪是有過患的，他若這樣觀想，就把初禪的境界取消了，就得到了二禪。那麼在二禪成就久了，又觀察二禪的過患，觀察三禪的功德，那麼就是除掉了二禪的境界了。所以是「依上地支離下地支」，這是有這種事情，有這個變化。

亥二、料簡

此但一分，非全；唯暫時，非究竟。

這第二科是「料簡」。

這樣講法，在十二支裡面，只是其中的一支，就是行支，無明緣行那個行支。這個行支，你這樣修觀，這是一種修行。「非全」，不是全部的十二緣起，不是。「唯暫時，非究竟」，這是暫時的，不是究竟的。這是什麼呢？就是入定的時候這樣，出定的時候又不是了；入定的時候是這樣的，出定的時候又不這樣，所以是暫時而不是究竟的。

這個《披尋記》上有解釋，「唯定位中有如是相，非已出定」，出定就不是了。雖然是有這樣的變化，總而言之，還是有行支，行支還是有，無明緣行，行還是有的。

《披尋記》三三四頁：

謂依上地支離下地支等者：如修世間道時，於諸下地修過患想，即於上地起功德想，由上地想伏下地想，是名依上地支離下地支。然此唯是十二支中行支一分，以不動行之所攝故，由是說言一分非全。依下地身修上地定，唯定位中有如是相，非已出定，由是說言唯暫時非究竟。

酉十一、染汙不染汙攝（分二科） 戌一、問

問：幾支染汙？幾支不染汙？

這是第十一科。

十二緣起裡面，那幾支是染汙的、不清淨？幾支是沒有染汙是清淨的呢？

這樣「問」，底下回「答」。

戌二、答

答：三染，餘通二種。若不染汙，善及無覆無記別故，分為二種應知。

「答：三染，餘通二種」，就是無明、愛、取。無明、愛、取這三支是染汙，因為它是煩惱，所以是染汙的，這和前面文也提過。「餘通二種」，其他的九支，十二支去掉了三支，還有九支，那九支是通於染、通於淨的。

「若不染汙，善及無覆無記別故，分為二種應知」，這底下又解釋，解釋這個不染汙。不染汙有兩種：一個是善，一個是無覆無記的分別。這個不染汙這個是善和無覆無記，因為這惡心所活動的時候那是染汙，惡心所不活動的時候，有兩種情況，一個是善心所活動，一個是無覆無記心所活動，所以有這兩種差別。

兩種差別，這個事情有一種情形，若是說第七識，第七識因為有我癡、我愛、我見、我慢，也是染汙，也不清淨。但是這個第七識是緣第八識，而不是緣色聲香味觸法的，所以在面對一切外境來說，就不提這個第七識了，不提的。所以若是提第七識就是有覆無記了，不提第七識，只是提第八識那就是無覆無記，就是它沒有煩惱所以無覆，它也沒有善也沒有惡所以是無記。

所以不染汙分這麼兩種：一個是善，一個無覆無記，分這麼兩種應該知道。

酉十二、三界繫攝（分二科） 戌一、欲界（分二科） 亥一、問

問：幾支欲界繫？

這底下是第十二科說「三界繫」，屬於欲界的、屬於色界的、屬於無色界的。那麼分兩科，第一科先說「欲界」，先「問」。

說十二支裡面，那幾個支是屬於欲界的、欲界煩惱所繫縛的？

亥二、答

答：一切支，和合等起故。

「答：一切支」，十二支通通都是，欲界眾生都有這十二支。「和合等起故」，他的因緣具足了，就全面的都會現起來，一個也不會少的，所以「等起」。無明、行、

識、名色、六處乃至生老死都具足的，具足一切支的。

戌二、色無色界（分二科） 亥一、舉色界（分二科） 天一、問

問：幾支色界繫？

這是第二科「色無色界」，色無色界裡面分兩科，先「舉色界」，第一科「問」。
十二支裡面那幾支是屬於色界的煩惱的？

天二、答（分二科） 地一、略標

答：一切一分。

十二支裡面都是一部分是屬於色界的，每一支裡面只有一分，這樣意思。

《披尋記》三三四頁：

色界繫一切一分者：色界繫中，無明、愛、取唯是有覆無記，不通不善；行中唯善非惡；有唯善及無覆無記；餘七分位起善非染；由是說言一切一分。無色界繫，當知亦爾。

看《披尋記》「色界繫中，無明、愛、取唯是有覆無記，不通不善」，說到「一切一分」，怎麼叫做一分呢？譬如拿無明支來說，色界天的無明、愛、取唯是有覆無記，他的這個煩惱，他也有愛煩惱，愛見慢的煩惱，但是被他的禪定鎮伏住了，不明顯，雖然有煩惱，煩惱的相貌不明顯，所以只是有覆無記這個煩惱。是「不通不善」，不通於不善法，像欲界眾生這個貪瞋癡太多了，那就是不善，但是色界天裡面不是的。

「行中唯善非惡」，前面說無明只是其中的一分，說第二支這個行中，「唯善非惡」，那他唯獨是善法而沒有惡法，因為沒有欲界這麼多的煩惱，所以這樣子。底下又說到有，「有唯善及無覆無記」，愛、取、有這個有，那是屬於「善及無覆無記」。「餘七分位起善非染」，前面說到無明、說到行、說到有，說到這麼多。無明、愛、取是三個，加「行」是四個，加「有」是五個；十二支去掉了五還有七個，七個也都是善而不是染。這樣說色界天的十二支，是和欲界完全不同了，是清淨的。

地二、釋難

問：云何應知彼有老耶？答：彼諸行有朽壞腐敗性故。

「問：云何應知彼有老耶」，這樣說生、老死，色界天的人也具足的，也是有的，十二支，怎麼知道彼有老呢？「答：彼諸行有朽壞腐敗性故」，彼色界天的人，他那

個壽命特別長，到最後也是一樣也要死，所以也有朽壞、有腐敗的這種情形。

亥二、例無色界

如色界繫，當知無色界繫亦爾。

這第二科「例無色界」。

像色界繫是這樣子，無色界繫也是這樣子。

酉十三、學等攝（分三科） 戌一、學

問：幾支是學？答：無。

這是第十三科，學、無學、非學非無學，從聖人這一方面來看一看十二支。分三科，第一科是說「學」。

「問：幾支是學」，十二支裡面，那幾個支是學人所有的？學人是誰呢？就是從初果以上，我們佛教徒修學聖道，開始入聖道以後，都名之為學。

這是說一切有部是這樣規定的，說是我們在凡位的時候，我們學習佛法也稱之為學吧？但是說一切有部說：不！這個不能稱之為學。

我以前曾經講過這個事情，本來我們凡夫這個時候，應該稱之為「學」，我們發心學習佛法嘛。但是不給我們這個名字，你是凡夫，你學習佛法不給你學的名字。什麼理由呢？因為你在現在，你說你學，過幾天就不學了。我不學了，我不信佛了！凡夫都有可能是這樣子。說是沒有，我今天也來學，我明天也來學，我這個月也學，下個月也學，我今年學，明年也學，我一直地學，一直學到最後我都是學，我沒有退，也不給你這個學的名字。因為什麼？你來生還不一定學。你這個生命死掉了，來生你還學習佛法嗎？不一定，來生信佛不信佛都不一定的，所以不給你這名字。

什麼人可以給你「學」呢？入聖道以後，入聖道以後這個人不會退了，不但今生繼續學習佛法，來生就是沒有老師教他，也能學習佛法，得了初果的聖人能有這種境界，所以那才名之為「學」。

哎呀，我看這個事說得也有道理，是有道理的。所以這個「學」就是指聖人，指初果、二果、三果、四果向，這些都叫做學。

幾支是學？「答：無」，無明、行、識、名色、六處、觸、受、生、老死，他都沒有，他都沒有這個事情。哎呀！你看這真是厲害，得到初果以後，就沒有十二支了，沒有了。

這個沒有了的原因在那裡呢？他就是無我了，修四念處破除這個我了，他正念現前的時候，不住色生心，不住聲香味觸法生心，他心無所住，他心不受一切法，能這

樣有這種境界。有這境界，所以沒有無明了，也就沒有無明、行，也就沒有識、名色，這些通通都沒有。

但是我們有的時候在《阿含經》上也會看出來，在《阿毘達磨論》上也會看出來，初果聖人有時候也有煩惱，他的貪瞋癡還有的。為什麼說他沒有無明、行呢？不是，他有那個煩惱是很輕微的，一剎那有，一剎那就滅了。那個煩惱，不像我們凡夫來了煩惱，很久很久還不滅，有人都開示了、讀了《金剛經》讀了一遍了，煩惱還是不能取消，聽聞了佛法以後，還不能覺悟。這煩惱還執著，還是你不對，我是對的，還是這麼執著，我們凡夫是這樣子。

初果、二果聖人他也有這貪瞋癡，但是一剎那間就滅了，他立刻就滅了；就像人跌倒了的時候，抬頭看看，沒有人看見我，立刻起來了。所以這個聖人的煩惱，稍有煩惱，但是煩惱時間很短，立刻就覺悟，他這個警覺性很高，立刻地把煩惱消滅了。所以他那個煩惱，佛在《緣起經》說，不名為無明緣行，不能這麼說。我們凡夫可不是，凡夫起了煩惱造了業，就使令你要去流轉生死的。聖人可不是，聖人頂多叫你來人間、天上得個果報，而不會跑到三惡道去的，並且逐漸地減少、逐漸減少，就是沒有生死了，所以這個「學」是「無」，沒有。

（《緣生初勝分法本經卷下》：「比丘。然聖學者由斷不共無明。不作新業。所有故業由順眠力。若未除斷。彼頻觸已亦可盡邊。如是彼無明緣行生生漸減不復增長。以此因緣故。應知此內法學者。不作無明緣行。」）

（《分別緣起初勝法門經卷下》：「若不放逸勤修學者。及聖有學三種無明。引發妄念為非福緣。然此非福。不能為緣招三惡趣。故此非福。我不說為無明緣行。如是所說不共無明。內法異生雖不放逸。而修學者亦未能斷。諸聖有學應知永斷。又不放逸內法異生。若造福行及不動行。彼是正法如理作意。相應善心之所引發。解脫為依迴向解脫。而引發故。雖於善趣感殊勝生。而非無明起增上緣。然能作彼四種無明。斷增上緣諸聖有學。不共無明已永斷故。不造新業。所有故業由隨眠力未永斷滅。暫觸還吐。如是所有無明緣行。生生漸減不復增長。由此道理。應知內法諸有學者。不緣無明更造諸行。是故惟依外法異生。我說順次雜染緣起。最極圓滿。非住內法。是名無明轉異殊勝。」）

戌二、無學

問：幾支是無學？答：亦無。

「問：幾支是無學？」就是到阿羅漢果了，阿羅漢果把分段生死完全消滅了，在分段生死的立場來看，阿羅漢已經到無學的境界了，他不用再學，這件事完全成功了，

有這種境界。

「幾支是無學？答：亦無」，阿羅漢也是沒有這十二支。

但是初果聖人、二果聖人，三果、四果的聖人，他還是有個色受想行識，還是有，這色受想行識還是有，但是這個色受想行識是清淨的，他與無漏的般若的智慧在一起活動，和我們凡夫完全不同，不一樣的，不是染汙的。

戌三、非學非無學（分二科） 亥一、問

問：幾支是非學非無學？

這是第三科「非學非無學」。第一科「問」，第二科是回「答」。回答分兩科，第一科是「略標」。

「幾支是非學非無學」呢？也不是學，也不是無學。

亥二、答（分二科） 天一、略標

答：一切。

那麼這個是誰？就是凡夫了。我們凡夫，我們也不是阿羅漢果，也不是四果向，也不是三果、二果，初果也不是。我們凡夫一切通通都有，無明乃至生老死，我們都是有的。我們若來了煩惱，一造了，一有了行動，那就是無明緣行了，就是愛緣取、取緣有了，就是要有生、老死了。

這是第一科是「略標」，第二科「釋難」，這裡面還有問題，還要再解釋解釋。第一科是「問」。

天二、釋難（分二科） 地一、問

問：所有善有漏支，彼何故非學耶？

這個「非學非無學」，當然是一切的凡夫都在內，但是其中有個特別的，就是我們相信了佛法的人，我們已經做了佛教徒了，我們受了三歸、五戒、八戒、十戒，受了沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒，受了菩薩戒的這些佛教徒。佛教徒我們在學習經論，也是在修四念處，也是靜坐拜佛，這樣人應該怎麼解釋呢？和一般的凡夫還是不完全同的，所以這要再問一問。

「所有善有漏支，彼何故非學耶？」我們也是在修行，我們念《金剛經》、我們念《般若經》，我們修四念處：觀心無常、觀法無我，修奢摩他、毘鉢舍那，我們這也不能說是惡法，這是善法呀。這個「善」，但是我們還有的時候能調伏煩惱，我們一精進了的時候，也能使令煩惱不動；但是有時候懈怠了，煩惱又動了，就是進進退

退的這種境界。進進退退的境界，不管是進是退的話，他總是道心還在，向道的意願還在，總是還會做功課，每天還是用功，這個是「善有漏」法，不是無漏。因為我們煩惱還動，所以還是善有漏法，不是惡有漏法，是善有漏法。

這個「善有漏支，彼何故非學耶？」這個還是「善法」，我們還是有意願去得涅槃的，我們心裡面向於第一義諦去了，我們還是有這樣意願的。「彼何故非學耶」，怎麼不是說他是學呢？這也是學嘛。

地二、答（分二科） 玄一、明非學

答：墮流轉故。

這裡又說出個理由來，「墮流轉故」。因為我們雖然是觀心無常，觀法無我，修無我觀，這個我執、我見還在，這個我見還在。我見一在，你無明一動就是生死業，就叫你流轉生死，這個力量太大了。這個我執若在這時候，無明一動了，你作善業也好、作惡業也好，都是生死的力量。你作善也是在人天裡流轉生死，作惡跑到三惡道去了，這個力量太大了，所以「墮流轉故」。你沒有斷除我見，你有我執的時候，你一發動了，或者作善、作惡，就使你從清淨的、無為的境界掉下來了，在有為的世界生死流轉了。所以不給你這個名字，不給你「學」的名字，非學，不給你，是「墮流轉故」。原來是這麼回事情，「墮流轉故」。這可見修無我觀的重要，不修無我觀不行。

玄二、簡有學

若學所有善有漏法，彼與流轉相違故，及用明為緣故，非支。

這地方說得清楚，很清楚。地二是「答」。第（天）二「釋難」，地一是「問」，這個回「答」這個地方是玄二。玄一「明非學」，玄二「簡有學」。「玄一明非學」，就是「墮流轉」，不能給你學的名字，你跑到生死流轉去了。

第二個「若學所有善有漏法」，就是初果、二果、三果、四果向，這個聖人，聖人他們是所有的善有漏法。他修四念處，或者是所有的功德，所有的善法；因為他煩惱沒有清淨，就是得了色界定、無色界定，他還有色界定、無色界定的愛、見、慢；只是得了初果，欲界的煩惱還沒斷，若得了三果欲界的煩惱都沒有了，可是有色界、無色界天的愛、見、慢的煩惱；但是他還有無漏的智慧，他這無漏的智慧一動的時候，也能調伏煩惱，但是煩惱還沒有清淨，所以他的善法還是有漏法，「善有漏法」。

他那個善有漏法，前面沒入聖道的人，也是善有漏法，名字都是有點相同的，但是裡邊的境界不一樣。「彼與流轉相違故」，入了聖道的人，他那種無漏的無我、無

我所的畢竟空的智慧，和流轉生死是衝突的，他不流轉生死的，他那個煩惱不能牽引他到生死來流轉，沒有這個力量。所以還有「學」的名字，還是給他做「學」，他有這樣的力量，所以「彼與流轉相違故」，這個不同。

「及用明為緣故」，那個有漏法是說他那個功德，第二個功德是最重要的功德，就是「明」，明相應觸、明相應受，就是般若的智慧。他心若一動的時候，他有「明」與他相應活動，他不執著常樂我淨，不執著有我我所，這個般若的智慧使令煩惱不活動，而且繼續地用「明」的話，能消滅一切的煩惱。這樣說，所以在凡夫的無明緣行、行緣識，識緣名色、六處、觸、受乃至生老死，在這位聖人來說是沒有的，叫「非支」，所以沒有這麼多的十二緣起支的，沒有這件事。

酉十四、分斷全斷攝（分三科） 戌一、一切一分斷（分二科） 亥一、舉預流果問：預流果當言幾支已斷耶？答：一切一分，無全斷者。

這底下是第十四科「分斷全斷攝」，一部分斷，或者完全斷，屬於這一方面。分三科，第一科是「一切一分斷」。分兩科，第一科是「舉預流果」。

「預流果當言幾支已斷耶？」這個預流果，這個「預」有兩個意思，「預」是先、預先，就是所有的聖人，他是最先證悟聖道，所以叫做預、叫做先。還有個解釋是參預的意思，原來是凡夫，他現在證悟聖道了，所以叫做「預」，這樣意思。這個「流」就是聖境，聖人的境界，他能夠悟入了聖人的境界了，成就了聖人的功德了，也就是見到諸法實相了，是這樣意思。

「當言幾支已斷耶」，應該說他十二支裡面，那幾支他斷了呢？「答：一切一分」，一切一分是斷了。「無全斷者」，他沒有把十二支完全斷掉，沒有。當然比如無明，他這個我我所的無明是沒有了，可是他有時候還有貪瞋癡，還是有一點，所以沒有完全斷，每一支他都是一部分，這樣子，「無全斷者」。

這是第一科，底下第二科亥二。

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

問：師父，請問您一個問題。我們說「依上地支離下地支」，依是怎麼依？離是怎麼離？可不可以請您解釋一下？

答：這個「依」，就是以上地的功德為所依，「依」是依止、或者依靠。譬如說這個人得了初禪，得了初禪的時候，他心裡面觀察，在初禪的禪定裡面，觀察二禪的

功德，這個觀，所觀是二禪的功德，以二禪的功德為他的觀的依止處，就是依。「離」下邊的初禪的過患，初禪的過患就是尋伺，初禪有尋伺的過患。怎麼樣離呢？觀察尋伺的過患，就有厭捨它、有棄捨它的意思。這樣子不斷地觀，慢慢地觀成功了，就把初禪裡面的尋伺去掉了。說怎麼樣離的呢？就是由觀而離，由不斷地止觀就把初禪的過失棄捨了，叫做離。這個「依」，看這樣情形呢，就是以二禪的功德為他修觀的依止處，不斷地觀就棄捨了初禪的過失，是這樣子。那二禪又進一步去觀察三禪的功德，又棄捨二禪的過失，展轉地向上面，一直到四禪，乃至到空無邊處定、識無邊處定、非非想處定。乃至到滅盡定，那麼就是聖境了，就不是凡夫了。

問：師父，另外一個問題，就是有學聖者他的善是有漏法，它是與生死輪迴是相違的，因為他以明為緣。那我就想到一個問題，在阿羅漢斷上五分結裡面有一個是無明，這個上五分結的無明與這十二支緣起的無明，那它最大的不同點在那裡？（《尊婆須蜜菩薩所集論卷第七》：「云何是上五分結。或作是說。五上分結。」）

答：這個無明就是不知道緣起，執著有真實性，所以會有我見，我癡、我愛、我見、我慢，但是主要的根本是我癡，這個是無明。這個無明在初果已經斷了，斷了這個無明呢，所以他雖然還有煩惱，但是不是無明緣行，可是還有不加分別地、任運地還會起煩惱，還會起煩惱，所以那個無明沒有清淨，沒有究竟清淨。他還是有愛、見、慢，就是這個初果聖人他二果到三果的時候，得了四禪八定了，在四禪八定裡面還有愛、見、慢，還需要繼續地修四念處，把它滅掉它。但是那個在《阿毘達磨論》上說那叫做真實義愚。（《大乘阿毘達磨集論》：「云何福及不動行緣無明生。有二種愚。一異熟果愚。二真實義愚。由異熟果愚故發非福行。由真實義愚故發福及不動行。」）這個真實義愚到初果就斷了。就是我們說到，四無記根，《阿毘達磨論》叫做四無記根，（《阿毘達磨品類足論》有文如下：「無記根云何。謂四無記根。即無記愛無記見無記慢無記無明。」）等到唯識的經論上就把它安排在第七識那裡，第七識有四種煩惱，我癡、我愛、我見、我慢，就是那個我癡，它是真實義愚，真實義愚在初果聖人都斷了，初果、二果、三果、四果都斷了。但是無分別的、俱生的煩惱還在，還繼續地這樣修四念處才能斷。那就是要分：初果的煩惱是斷欲界的煩惱，三果和四果是斷色界、無色界天的煩惱，煩惱與煩惱還不同。我們是凡夫，在欲界的欲使令我們心裡面不清淨，但是色界天、無色界天的人呢，是在禪定裡面，禪定是他所愛著的境界，他裡面有愛、有見、有慢的煩惱，煩惱不一樣。就是聖人，如果他沒有得色界定，那他也不可能生到色界天以上，他還是在欲界，在欲界的時候，他一定是在未到地定裡面，

在未到地定裡面修四念處，也一樣能斷除去上二界的煩惱，那就得阿羅漢果了，是這樣意思。

我們不是聖人，我們初學習修四念處，修無我觀，我感覺也是很厲害的。當然是，有點奢摩他的基礎，吃飯不要吃太飽，睡覺不要睡太多，頭腦清醒。睡覺睡太多了，頭腦反倒不清醒，吃飯吃太多了，這個頭腦也感覺到不靈。所以吃飯吃個八分飽，經行一會兒，或者是打打瞌睡以後，這個頭腦非常的清明，這時候修無我觀的時候是最好的機會，觀這個色受想行識無我無我所，也是有很大的力量。雖然是沒有入聖境，但是你那毘鉢舍那觀了以後，就是日常生活面對一切境界的時候，這個心想完全不同，完全不一樣，就是有煩惱的時候，煩惱輕。就是遇見什麼境界的衝動，他正念一提起來了，煩惱沒有力量，這也是一個很吉祥的、很吉祥的一個預兆。但是你若不修，不知道這個事情。並且常讀《金剛經》也好，讀《摩訶般若波羅蜜經》也好，讀《大般若經》也好，還沒有修觀，已經有威力，在你心裡面已經有般若波羅蜜的威力了，使令你心清淨。

我們凡夫生煩惱的時候，先有不如理作意，當然也是很微細的事情，這個煩惱就動了，這叫做分別煩惱。聖人的煩惱呢，是無分別，就是任運地這煩惱就來了，叫俱生煩惱。但是他的……這樣煩惱當然比我們凡夫煩惱來得利，可是聖人的無我無我所的智慧也更利，它很快地就能夠警覺，就知道了。我們凡夫經過了分別而生煩惱，還不知道有煩惱，已經有了煩惱，自己還沒有覺悟，這是因為我們心裡面沒有聖道。若是聖人，心裡面有聖道，所以對於俱生的煩惱他能很快地就知道了，也能很快地就消滅了。消滅歸消滅，有因緣還是起，聖人還是起，聖人也有高慢心，愛、見、慢，到了阿羅漢果沒有了，沒有這個慢的心情。

問：師父，再問一個問題。我們一直說受，這個受是很重要的，那麼這個受指苦受、樂受，是指心受？還是身受？那麼我們凡夫的身受是不是應該一定會有心受，然後再引起身受？有沒有沒有心受而只有身受的？

答：從唯識的經論說得很微細，前五識的動，不可能沒有阿賴耶識、末那識和第六識的助緣的，一定要具足阿賴耶識，和末那識，和六識，前五識才能動。所以不可能夠前五識，離開了六識、七識、八識，單獨活動，沒有這回事；所以一定是通過那三個識，而後前五識才能動。前五識動的時候，這個時候呢，就叫做身受。身受以後，經過頂多一剎那，那麼也就是心受了，也是很快的，是這樣子。我們通常解釋呢，前五識的活動叫身受，第六識的活動叫做心受。這個前五識，眼識在活動，耳識、鼻識、舌識、身識在活動，但是第六識若是特別地專注一事的時

候，前五識立刻就不動了。立刻不動，就是因為前五識得不到第六識的支持了，所以前五識不能動。

問：那如果這麼講的話，我們有心受、有身受，如果我們觀身受是苦，那麼身其實主要是指前五根，那麼如果我們能觀察的應該是第五的身根，因為前四個根是觀不到的。

答：這個事兒是那樣，前五識只是一剎那，只是一剎那，這個第六識就動了。所以主要的苦還是第六識，觀受是苦，主要還是第六識，但是第六識又不可能夠超越前五識，一定是通過前五識，而後第六識才感覺到苦。所以就是從名字上，從受的經過來說呢，是通過前五識。但事實上我們感覺到苦還是第六識，第六識感覺到苦，對我們的影響很大，而不是前五識。所以觀受是苦，是觀身受是苦？觀心受是苦？應該是統起來說，統起來說，事實上還是心受這方面占的成分多，而不是身受，因為身受只是一剎那。

問：阿彌陀佛！能不能請師父慈悲再開示一下，為什麼色受想行識觀身是沒有我？這個識為什麼是沒有、是空的？識是包括第八、第七、第六，尤其這個第八識，這個阿賴耶識怎麼也說沒有的？怎麼也說空的？那不是個原來最根本的東西嘛，阿彌陀佛！

答：若在《阿含經》來說呢，它不講阿賴耶識，只講六識。只講六識，也就是觀察六識，當然還有一個意根，觀察這是無我的，就這樣觀而已。根也好、識也好，都是因緣所生的，因緣所生的就是無常的，無常的就是無我的。這是在《阿含經》上就是這麼講。若在大乘佛法裡面說呢，像我們現在學的《攝大乘論》，或者《瑜伽師地論》，當然阿賴耶識是一個雜染的大集匯，凡夫所有的惑業苦的種子都在這裡，所以名之為阿賴耶識。如果所有的這些雜染的這些汙穢清除了，也就不名為阿賴耶識了。所以阿賴耶識也是因緣生法，因緣生法也就是無常、無我，道理還是一樣的。

上一次在北院也提到，我們學習《阿含經》、學習《般若經》，就沒有談阿賴耶識，我們就這樣修四念處，也一樣會把阿賴耶識清淨了，也可以得無生法忍，可以得無上菩提。若是由唯識的經論，若提到阿賴耶識，修四尋思、四如實智，修這唯識觀呢，也還是第六意識在修，和那個不知道有阿賴耶識法門的修法一樣，還是修四念處，修唯識觀也是四念處，也還是主要是第六識，並沒有是用第八識去修四念處，也不是用第七識，還是用第六識。用第六識這樣修的時候呢，就把第七識也轉了、第八識也轉了，都轉依了。觀察都是因緣所生法，因緣所生法，

那麼就是苦、空、無常、無我。

不過是唯識觀修依他起和遍計執這個地方，這個法空觀和《阿含經》和《般若經》不同一點，有一點不同。但是原則上說還是一樣，都是觀一切法空，無我、無我所。若說怎麼也是無我呢？「我」的定義是：不是因緣有的，不是因緣生法，這個法它就是常住不變的，有主宰作用的，所以叫做我。阿賴耶識是因緣有，它也是剎那生滅的，所以和常恆住、不變異的「我」，這個定義是不同的，所以也是無我，還是無我的。它本身是無我，可是要經過無我的止觀的修行，長時期地訓練，這個我的執著才取消，取消了，就是聖人了，是這樣意思。所以你問：阿賴耶識是根本，為什麼也是無我？阿賴耶識是根本，但是它也是無常的嘛，它也是因緣有的，所以也是無我的。

這個事情，我昨天曾經想過一個問題，這個錄音機，錄音機錄音了，但是那個錄音帶子，我想它也不是常恆住不變異，它也是剎那剎那生滅的，是不是？那麼你昨天錄音了，你沒錄音以前，也是，只要一開始它就是剎那剎那生滅，錄音的時候也剎那剎那生滅，錄音以後還是剎那剎那生滅，你把它放在機器上，把它放出來音聲，它能放出音聲來，當然久了也可能放不出來了，可能。

我想阿賴耶識它能夠從久遠以來，「無始時來界，一切法等依」，這些雜念的熏習，能夠不失掉，千萬億劫它也不失掉，那麼這就是剎那剎那生滅，而它所攝持的無量無邊的惑業苦的種子不失掉，雖然它有剎那滅，但是不失掉。所以這無我，無我怎麼能夠流轉生死？造了生死的業力，有了我，它那個意思是，我的體性是常住不壞的，所有的惑業以我為依止處，所以有我才能流轉生死。現在沒有我，沒有我這個惑業怎麼辦法能流轉生死？能使令你受生死苦呢？有這個問題。那麼現在佛教說，沒有我，只是阿賴耶識，惑業苦的種子都在阿賴耶識這裡。在這裡，雖然沒有我，你作善，善業不會失掉的，作惡，惡業也不會失掉的，我們修無漏的功德，也是不會失掉的，它在阿賴耶識這裡面儲藏的。它會因緣和合了就會發生作用，而還是無我的。所以沒有我，生死流轉也能成立，也一樣能成立的。

在理論上的安排呢，有前五識，有第六識，還有第七識，還有第八識，怎麼怎麼地，但事實上就是當前的一念分別心。你這一念分別心如理作意，那麼就是清淨的；你不如理作意，就是染汙的。在事實上就是這麼一點嘛，就是這麼一點。那麼修行呢，就是把它調轉過來，用功的時候，初開始的時候，要心平氣和的時候，四大沒有什麼壓力，沒有什麼嚴重的病痛，小病不可能沒有，雖然有病，不妨礙用功，就好了，雖然有煩惱，但是煩惱也沒有活動，心還算清淨，那麼就可以靜坐、可以經行、可以正憶念，就這麼用功。用功，怎麼叫做用功了？就是你這一

念心不顛倒就是了，就行了！不要說是什麼是第八識、什麼第七識、第六識，什麼前五識，這話都不必說。就是，你這一念心面對一切境界的時候是清淨無染，任何的境界不能影響它，就好了，就成功了。

在事實、在修行上，就是這一點。佛菩薩慈悲，我們眾生的分別心多，這個執著心很多，就是從這裡有分別、從這裡有分別、這裡有分別。所以佛說，阿賴耶識可以解決這個問題，末那識解決這個問題，第七識解決這個問題，哦！沒有疑問了，這時候安心來修止觀。修止觀的時候，你修止觀的時候你還分別這是第八識、第七識？沒有這個事情，還是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，常常這樣修、常常這樣修的時候呢，不受一切法，得無生法忍。就是當前這一念心，是光明的，沒有糊塗的時候了，乃至到得了禪定，乃至到得了滅盡定，到了第八地菩薩，沒有睡覺的問題了，也沒有飲食的問題，天天要想吃、找吃飯的事情，衣食住的問題都不是問題，更沒有睡眠的問題，心裡面無一切分別相的時候，就是全是個大光明的境界，就是這樣子嘛。

我們從理論上說，哎呀！阿賴耶識這樣重要，怎麼可以空了呢？空了，這些生死輪迴，清淨的緣起、染汙的緣起，由誰來負責呢？我們會顧慮很多事情，但是你修行成功了呢，沒有這件事，不需要去顧慮那麼多事情，只要心清淨，這個問題就成功了。

亥二、例一來果

如預流果如是，一來果亦爾。

這是「生流轉」的最後一科，第九科「諸門分別」。這個「諸門分別」裡面的第十四科「分斷全斷攝」，分三科，第一科是「一切一分斷」。分兩科，第一科是「舉預流果」。

「預流果當言幾支已斷耶？答：一切一分，無全斷者。」這個預流果昨天講過了。就是初果，初入聖道的修行人，他對十二緣起，這個無明乃至生老死這十二支，這十二支是生死流轉的相貌。這個預流果的聖人修行了到這個程度，他對十二緣起這十二支，那幾支他已經消滅了呢？「答：一切一分」，回答說這十二支每一支，他只消滅了一部分，消除了一部分，沒有完全斷，他沒有完全把十二支都斷掉了。因為預流果他還有煩惱，但是他主要的最重要的部分，他斷了我見。這個斷了我見以後，他在他的身語意發出來的行動，就不是無明緣行了。

這個我見就是無明，這個煩惱是流轉生死的一個重要的力量，所以這個無明支不只是我見。那麼他把我見斷了，只是斷一部分。這個行、識、名色、六處、觸、受，也都是一部分，不是全部的。這個愛、取的煩惱，本來是說二果以後的聖人才能斷掉，是修道的時候才斷的。這個見道的時候還沒能斷掉這個愛、取，那麼所以他不是完全斷，還有很多沒有斷。但是一般的現行的煩惱，這個眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法的時候，他也是能夠把愛、取消除了多少的，也和我們一般的凡夫不同，所以也是消除了一分。

這是「舉」這個「預流果」。現在第二科「例」這個「一來果」。

「如預流果如是」，這個初果聖人是這樣子，那麼「一來果亦爾」，也是和初果一樣。這「一來」這句話什麼意思呢？就是他欲界的煩惱沒有完全的消除，還有一部分；這一部分的欲界的煩惱的力量，能使令這個聖人還在欲界一往來；能使令他這樣子，一來一往。或者從人間到天上去，從天上回到人間；或者是從天上來到人間，由人間又回到天上去，總是這麼一往來。一往來，這個欲界的煩惱就沒有了，這是說不是特別用功的人，不是特別精進的聖人，那麼就稱他為一來果。「亦爾」，也和初果聖人一樣，他還有欲界的煩惱沒有斷，也是十二緣起，只是每一支裡面斷除去一部分。

戌二、欲界一切斷

問：不還果當言幾支已斷耶？答：欲界一切，色無色界不定。

這是第二科「欲界一切斷」。這個「不還果」就是三果，三果聖人他不還；也就是二果聖人他把欲界的煩惱全部地消除了，他就生到色界天、無色界天去了，不再回

到欲界來了。這個不回到欲界來，就是不是有煩惱使令他回來，是這樣意思。這個三果聖人在色界天，他還是可以自由地來到人間來的。但是那是他的意願，他的神通道力，而不是有煩惱強迫他不來也要來，不是的，不是這個意思。

說是「不還果」，這個三果聖人，「當言幾支已斷耶」，十二緣起裡面，那幾個支他已經斷了呢？「答：欲界一切」，這個欲界的煩惱完全是沒有了，欲界的十二緣起通通沒有了。「色無色界」是不決定，因為三果聖人就是欲界的煩惱斷了，他還有很長一大段才能到阿羅漢果。佛把這個修行的階位，在欲界裡面定出了三個果，一個初果、二果、三果；色界天、無色界天這兩個世界合成一個阿羅漢果。從三果到阿羅漢果這一段的距離很長，在欲界這個地方定的果特別多。

在《阿毘達磨論》上的意思，因為欲界的煩惱難斷，斷欲界的煩惱，若是沒有禪定的人，斷欲界的煩惱很難，所以就多設幾個果位。你斷了一段煩惱給你立一個名字，再斷一段煩惱再立一個名字，再斷一個煩惱立個名字，表示你有成就；很辛苦，但是有成就，得到一點安慰呀，再繼續努力。若是色界天、無色界天有定的人，聖人，他斷煩惱容易，他得了三果以後容易；所以那就是統一立一個位子，就是阿羅漢果。

可是色界有四禪：初禪、二禪、三禪、四禪，無色界天有四空定。四禪：初禪一個世界，二禪又一個世界，三禪、四禪，乃至非非想天都是一個世界、一個世界的，也都是有禪定的。你得到了那個禪定之後，你對於那個禪定就有愛、見、慢，愛著那個禪定，我成就這個禪定了，你還沒成就，就是有這個愛、見、慢的執著，這就是煩惱。初禪也是這樣子，二禪、三禪乃至非非想天都是這樣子。

那麼得了三果的聖人，有可能是由初禪生到二禪，由二禪到三禪，由三禪到四禪，由四禪到空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非非想處定，也有可能一個一個、一個一個向前進。這樣說他斷了初禪的煩惱，二禪還沒有；斷了二禪，三禪還沒有；所以這個色無色界的這些十二因緣是不決定的，不能說決定。斷了色界四禪的十二因緣，無色界的還在；你空無邊處定、識無邊處定的十二因緣斷了，你無所有處定還沒有；這個是很長遠的這一大段路，不能決定說。但是有一樣事可以說決定，就是總是有一部分你沒斷，所以你還是三果，若完全斷那就是四果了，有這樣意思。

戌三、三界一切斷

問：阿羅漢當言幾支已斷耶？答：三界一切。

這是第三科「三界一切斷」。

這阿羅漢果應該說幾支已斷耶？「答：三界一切」，欲界的、色界的、無色界的十二因緣通通是消滅了。他是得大解脫了，三界內的一切煩惱都不能繫縛他了，他是

清淨無為了。在《阿毘達磨論》上、《大毘婆沙論》上有一個譬喻，十二因緣用樹做譬喻，就是我們外邊這個樹，樹是有根、有幹、有花、有果。這個根就用無明、行做譬喻，無明與行譬喻是樹的根；識、名色、六處、觸、受譬如如幹，這個樹的這個身體，這個大軀幹；愛、取、有譬如如花，譬如樹開的花；生、老死譬如樹開的果。若是阿羅漢就是根、幹、花、果通通沒有了；若是初果聖人那麼在這來說，當然十二支只是一部分，都還是有一部分沒有完全斷，或者說是有愛、取、有，有生、老死的一部分，可以這麼說；我們凡夫是完全具足的，根、幹、花、果都是有的；阿羅漢是完全沒有了。（《阿毘曇毘婆沙論》卷第十三：此十二支緣。如樹有根有體有花有果。無明行是其根。識名色六入觸受是其體。愛取有是其花。生老死是其果。此十二支緣。或有花有果或無花無果。有花有果者。謂凡夫人學人。無花無果者。謂阿羅漢。）

未九、緣起諸經（分四科） 申一、釋說道理（分三科） 酉一、徵

復次，於彼彼經中，由幾種言說道理說緣起耶？

這是第九科，就是「生流轉」這一科，一共是分九大科，現在是第九科，最後一科了。最後這一科是「緣起諸經」，就是十二緣起在諸經裡面說法還不一樣，有不同的說法。這裡分四科，第一科「釋說道理」，解釋言說的道理。就是為什麼這樣說？為什麼又那樣說？這不同的說法它有什麼道理呢？是這個意思。分三科，第一科是「徵」。

「復次，於彼彼經中」，彼那一部經、那一部經裡面，有多少種的、多少不同的說這個十二緣起的道理？那麼那是什麼道理說不同的緣起呢？譬如說有十二支緣起，又說是十支；不說十二支，少說二支，說十支。就是有說九支，還有說五支的，或者各式各樣不同的說法。那有什麼道理呢？

這底下「標」，標出。

酉二、標

謂略說由六種言說道理。

有六個道理才有這樣的說法的。

這是「標」，底下「列」出來，那六種呢？

酉三、列

一、由順次第說，二、由逆次第說，三、由一分支說，四、由具分支說，五、由黑品說，六、由白品說。

「一、由順次第說，二、由逆次第說」，這個「順次第說」，譬如說無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死，這是順著這個次第去說明十二緣起的道理，「順次第」。「二、由逆次第說」，不順次第，從後面說就是生緣老死，為什麼有老死呢？因為有生，生緣老死。為什麼有生呢？因為有有，有緣生。為什麼有有呢？因為有取。為什麼有取呢？因為有愛。為什麼有愛呢？因為有受。為什麼有受呢？有觸。乃至到為什麼有行？因為有無明的關係，無明則有行。就是「逆著次第」去說。那這樣當然是「流轉門」，這是有漏的十二緣起是這樣子。

若是佛教徒修學聖道的時候，那就是也有順次第說，也有逆次第說。「順次第說」：無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅、名色滅則六處滅、六處滅則觸滅，乃至生滅則老死滅，這是順著次第說。「逆著次第說」：就是生滅則老死滅、有滅則生滅、取滅則有滅、愛滅則取滅、受滅則愛滅，乃至無明滅則行滅。

所以流轉門也有順次第的說法，也有逆次第的說法，還滅門也有這兩種說法，這是一個意思。

「三、由一支說」，第三個道理「由一分」，沒有說十二個緣起，沒有一直說十二個，只說了一分。

這個《披尋記》裡面解釋，如說「受用世俗境界緣起」，受用緣起，那麼這個受就是十二支裡面有個受，那麼就是受用緣起。或者說「一切生身差別緣起」，那麼就是生，生老死這個生，這是生；或者約因說就是行；譬如這個有支，愛緣取、取緣有，因為有，所以眾生有各式各樣的果報，不同的果報。那麼這樣說就是一分支說，只一分，十二緣起裡面只說一分，說一支而不是全部的。

這經裡面又有一種說法，就是「一切生身相續緣起」，一切眾生的果報由此至終相續不斷地生死流轉，那麼這就是「由具分支說」，就是具足了十二緣起、十二個分，十二支都具足了，這是第「四」個道理。

第「五、由黑品說」，黑品說當然就是染汙的有漏法，那就是無明緣行、行緣識、識緣名色，那麼這就是黑品說了。

「六、由白品說」，無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅，這就是無漏的修行人的境界了。

加起來有這六種的道理，經上有六種不同的情形來說這個十二緣起的。

這前面第一科是「釋說道理」，底下第二科「釋甚深義」，解釋甚深的道理，這個緣起的甚深的道理。這分兩科，第一科是「所知義」，所知的甚深義。所知的甚深義，當然這是聖人的智慧，佛菩薩的智慧能知道緣起的甚深義。這分兩科，第一科是

「問」。

《披尋記》三三六頁：

謂略說由六種言說道理等者：如說無明緣行，乃至生緣老死，名由順次第說。又說由生有故老死有，乃至由無明有故行有，名由逆次第說。又復說有受用世俗境界緣起及一切生身差別緣起，當知此唯識支、行支所攝，名由一分支說。又復說有一切生身相續緣起，名由具分支說。或於緣起說名增益，由諸有支，前前為緣，後後所隨故，當知此名由黑品說。或於緣起說名損減，由一切支，前前永斷，後後滅故，當知此名由白品說。

申二、釋甚深義（分二科） 酉一、所知義（分二科） 戌一、問

問：如世尊說緣起甚深，此甚深義云何應知？

這經裡面佛說緣起的道理，「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，這裡面這個道理是很深妙的。「此甚深義云何應知」，若我們沒有成佛，沒有得阿羅漢，我們怎能知道這個甚深義呢？我們怎麼知道呢？要怎麼樣才能明白呢？

「答」，底下回答，回答分兩科，第一科是「標列」。

戌二、答（分二科） 亥一、標列

答：由十種相，應知緣起甚深義。謂依無常義、苦義、空義、無我義說。

「由十種相」，我們怎麼可以知道呢？佛菩薩慈悲開示我們十種相貌，我們從十種相貌就可以知道緣起的深義。這十種相，那十種呢？「應知緣起甚深義」，從十種相可以知道緣起的甚深義。那十種呢？「謂依無常義、苦義、空義、無我義」，這是四個義。「依無常義」這底下有六義，前面「依苦義、依空義、依無我義（無我義下有二義）」，那麼加起來就是十義。

那麼這是「標列」，標列出來。底下就解釋，第二科「隨釋」，「隨釋」分四科，第一科是「依無常義」。「依無常義」分六科，第一科是「非自作」。

依無常的道理顯示緣起的深義，無常是什麼呢？由無而有，原來沒有現在有了，由有而無，就是無常。若是一直地是無，那也不能說無常；一直地是有，也不能是無常。無不定無，有也不定有，由有而無，由無而有，那麼叫做無常，「無常義」。這個「無常義」，倒是一個非常使令我們苦惱的人、苦惱的眾生，是一個有希望的一個道理。我們在苦惱的境界裡面受苦，我們不能解脫，但是佛說苦是無常的，你有一天苦會沒有了，這樣子所以我們有希望可以解脫。若永久的苦，就不行了，就是不可以

了。

但是這無常表示我們有希望，也表示我們苦惱。如果我們現在的境界感覺到滿意，佛說這個滿意的境界是無常的，它也會沒有，就有苦了。

所以這個無常裡面的意思倒是很多的意思；說是無常好像是很消極，其實無常裡面有積極的意思的，你從這裡面可以思惟出來很多的道理的。

現在是表示「緣起甚深義」，也用「無常」來表示，怎麼講呢？底下說第一個是「非自作」。

亥二、隨釋（分四科） 天一、依無常義（分六科） 地一、非自作

依無常義者：謂從自種子生，亦待他緣。

「謂從自種子生，亦待他緣」，這無常的意思就是原來沒有，這個十二緣起本來是沒有的，沒有這麼回事。沒有，怎麼有了呢？「自種子生」，是你創造的這個種子，你創造的或者是福業的種子，或者是罪業的種子，或者是不動業的種子；你創造這個種子了，所以十二緣起就開始了，是這麼回事。「亦待他緣」，自種子能生出十二緣起就開始了，但是它自己還不夠力量，還要借重於其他的因緣。種子是個因緣，還要借重其他的增上緣，這樣才可以，還要有所緣緣，還要等無間緣，還要借重其他的因緣，這個時候十二因緣才能開始。但是種子也是力量是太大了，沒有種子還是不行的。這就是由無而有了，所以這是無常的相貌。

地二、非他作

又從他緣生，亦待自種子。

這個緣起法，也要有其他重要的力量的幫助，這件事才能現起。但是沒有自種子還是不行，你自己熏習的種子若是沒有，也是不能生起，還是要有自家的種子的。就是自己要努力，還要其他的因緣的協助才可以。色法也是這樣子，心法也是這樣子。心法要四緣：因緣、增上緣、等無間緣、所緣緣。色法只是因緣和增上緣就可以了。總而言之，單獨是因也不可以，單獨是緣也不可以。

地三、非俱作

又從自種子及從他緣生，而種及緣於此生事無作、無用，亦無運轉。

「又從自種子及從他緣生」，這是第三科。又一定是要從自己的種子，還要從他的因緣和合起來，才可以生起的。單獨是自己的種子也不能生，單獨是助緣也是不能生起的，一定是因緣和合才可以生起的。這是第三科。

「而種及緣於此生事無作、無用，亦無運轉」，而這個自家創造的種子和另外的助緣，「於此生事」，於此因緣所發生的所生法，是「無作、無用，亦無運轉」。那麼這個種子它也沒有這種作用，緣也沒有這個作用，所以不能夠創造出來所生法的運轉，「亦無運轉」。

這個地方就是，前面說是自種子和從他因緣和合，所生法就出現了。可是這個地方緊接著就說，種子和緣「於此生事無作、無用，亦無運轉」，就是沒有，又不能夠有所生法，緊接著就是這麼說。

這個地方就是可以從兩方面解釋這個道理：一個是因緣所生法，因和緣它們本身也都是剎那生滅變化的，不是一個牢固不可破壞的東西。它們也是因緣所生法，所以它是無常敗壞法，它沒有作用能引起所生法，可以這麼說，這是一個理由。

第二個理由，也可以用一切法本身畢竟空寂，是因緣所生，所生法自性是空無所有的。自性空無所有的，因緣和合了，你也不能令它有的，就是因緣所生法，不管是色聲香味觸，一切法都是一樣。但是你觀察一切法的本性都是畢竟空的，雖然是有因緣，因緣具足了還是畢竟空的，還是生即不生，因緣是不能發生作用，不能令它有的，也可以這麼講嗎？你若這樣觀察，就觀察因緣所生法已經出現了色聲香味觸了，已經出現了一個眾生流轉生死；但是觀察一切法本性空的時候，無眾生可得，無一切法可得，所以是「無作、無用，亦無運轉」，也可以這樣講，那麼這是一個解釋法。

這底下第四科。

地四、非無因

又復此二因性功能，非不是有。

說是這個因和緣，因緣和合它們的功能，對於所生法還不是沒有，還是能生出所生法來。你這個大鐘在那裡一叩，這個鐘的聲音就發出來了。這個太陽出來了，下了雨了，有肥沃的土地，這個萬物就生長了。所以因緣還是有功能，有生法的功能，有生果的功能的。但是又說「無作、無用，亦無運轉」，就是這樣講。

天台智者大師的……。這是按照龍樹論，按照《中觀論》解釋，因緣所生法，因不能生一切法，就是你只有個種子，你不能生一切法；那麼要有因緣，有因緣，因緣也不能生一切法。你不種種子，下了很多的雨它也不行，也不能生出穀來，也不生出麥來，還是不行。那麼有了因有了緣以後，也不能生；因為因若不能生，緣也不能生，和合起來還是不能生。舉一個譬喻：就是一個沙子不能造出油來，一堆沙子也不能造出油來。你用米、用黃豆來造油，一粒米、一粒豆也能造出油來，或者是玉蜀黍，一支玉蜀黍也能造出油來。所以就是有因，因若是不能生，緣也是不能生，和合起來也

是不能生。是因不生，緣不生，因緣和合也不生，沒有因緣也不生，一切法是不生的，一切法不生。

那麼又反過來，「又復此二因性功能，非不是有」，還是生了，一切法還是因緣所生，這文就是這樣子。

天台智者大師這麼講，現在彌勒菩薩也是這麼講，《中觀論》上龍樹論，智者大師也認為龍樹菩薩也是這樣講。

但是三論宗的嘉祥大師不這麼說。嘉祥大師還是說因不生，只是說像外道所執著一切法有自性，有自性是不能生。有自性不能生，他性不能生，共也不能生，無因也不能生，要因緣才能生。這個因緣和共不一樣，不是一樣的，不同的，不是一樣的。那麼三論宗的意思，你執著有真實性，那樣的因緣是不能生，單因也不生，緣也不生，和合也不生；若一切法都是無自性的，無自性的因緣和合是生的。這嘉祥大師中國三論宗的大德，現代的印順老法師和嘉祥大師這個說法，他們是一致的，要無性的因緣才能生法的，因緣所生法。

現在這裡彌勒菩薩就是這麼講，他沒有去詳細去解釋性不性的問題，但是也說出，說得也很明白了。這個自生是種子為「自」，種子為自，就是因緣為自；增上緣、所緣緣、等無間緣是「他」，這個是也說得很清楚。那麼自種子不生，他緣也不生，那麼若是和合了就是生了；那麼和合也不生。這個地方就是這麼講：和合也不生，和合又生，就是這麼個意思。

我以前曾經以《摩訶般若波羅蜜經》做功課的，我沒有去念《楞嚴咒》，我就天天讀《摩訶般若波羅蜜經》；所以《摩訶般若波羅蜜經》我以前也是熟，但是有的時候也都忘記。但是忽然間，最近這一個星期想起來，也有這個意思的。《摩訶般若波羅蜜經》也有這個意思，因緣生，因緣也不生，也有這個意思。玄奘大師翻譯的《瑜伽師地論》，智者大師沒看見。因為智者大師在隋朝的人，玄奘大師唐朝才……，唐太宗二十幾年，唐太宗二十二年、二十三年才翻《瑜伽師地論》（本論的譯者唐·玄奘為求取本論全文赴印遊學，從戒賢得到了傳授，回國後，即於貞觀二十一年（647）五月，於弘福寺翻經院開始傳譯。當時列席譯場的，有名僧靈會、靈雋、辯機、文備、神泰等二十餘人，到二十二年五月譯完。），智者大師沒看見。但是他是讀過《大智度論》，讀了《摩訶般若波羅蜜經》，所以他還是有這樣的道理說出來。但是智者大師在說那一段道理的時候，似乎是沒有引《大品般若經》作證，沒有引。

但是《大品般若經》是有這種意思，有那麼一段文，不妨你們各位誰願意有這興趣再讀它一遍，會讀到那段文。是須菩提尊者提出來這個問題問佛，佛在回答的時候，你若不細心就不知道佛怎麼回答的，你不容易看得懂。看見這些文了，再去和《大品

般若經》去會合去，才知道是一致的。其實彌勒菩薩也是讀《大品般若經》了，天台智者大師也是讀《大品般若經》了，所以會說出來相同的道理。不過是唯識宗的人，對天台宗的教義，也不是完全認同的。

地五、剎那生

又諸有支雖無始來其相成就，然剎那剎那新新相轉。

這是第五科「剎那生」，這個緣起義，緣起的甚深義有這樣的意思。

「又諸有支」，又這個十二緣起十二有支，「雖無始來其相成就」，十二有支就是眾生流轉生死的相貌。眾生是從什麼時候開始的？是沒有開頭那一天，從無始以來這種相貌就是成就的，就是無明緣行、行緣識、識緣名色，就是這樣子。但是這種流轉生死的相貌，只有佛菩薩這個聖人的慧眼才看得出來，無明緣行、行緣識，會複雜紛亂的境界看出來一個因果關係，看出因果關係。

就是我們中國的聖人老莊，我看還沒看出來，沒有看出來這個道理。我們的孔夫子，從我們讀他的四書也沒有說清楚，也沒有說清楚這個十二緣起的道理。但是就是子路問死，子曰：「未知生，焉知死？」這個話說了等於沒說，但是也還不能否定孔夫子不懂。孔夫子說是：「未知生，焉知死？」這話就是說了，你若明白生就知道死。這句話和十二緣起、和佛經是合的，我們要明白就是這樣子：明白怎麼生怎麼死，怎麼死怎麼生，從十二緣起的確看出是一致的。但是孔夫子沒講出來，他沒講，所以這是佛菩薩的大智慧把它說清楚了。

但是這上面說第五科，「又諸有支雖無始來其相成就」，這種因果流轉的相貌，本來就是那樣，就成就的。「然剎那剎那新新相轉」，成就是成就，它是剎那剎那地變動。這個「新新」就是變動的意思，如果它不變動就是舊的了。今天的一切法就是昨天的，那麼就是陳舊的了。但是一剎那間就不是，後一剎那不是前一剎那、後一剎那不是前一剎那，所以都是新的，都是新新而有的，不是舊的，就是剎那剎那地變動。這個「轉」就是變動的意思，它不是寧靜不動的，它相貌是轉變有變化的，所以「剎那剎那新新相轉」。

在僧肇大師《肇論》上說孔夫子，子臨川上曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」（出處為《肇論疏》、《肇論略注》、《注肇論疏》：「論語云。子在川上曰。逝者如斯夫。不捨晝夜。」）這個河流，河的流水就是這麼流、流，白天也流、晚間也流。僧肇大師認為孔夫子明白了無常變動的道理，是無常的意思，僧肇大師這麼講這個道理，那麼也有一個「新新相轉」的意思，表示這個意思。

「然剎那剎那新新相轉」，當然這個事情在唯識上說，阿賴耶識是頓變，這個說

得已經說到家了，的確說到究竟了，一剎那間就沒有了，一剎那間又現前了，這樣子剎那生剎那滅。按我們這個執著心特別強的人說，感覺到真是太深奧了，一剎那間就完全都滅了，一剎那間又完全現前了，頓生頓滅，這樣子相續不斷地下去，這個緣起裡面有這樣的道理。

地六、剎那滅

又緣起支雖剎那速滅，然似停住運動相現。

我們的古人作詩，說是我們沒有看見古人，但是照見古人的月亮我們看見了，詩上說這句話；其實這就是還沒有覺悟孔夫子說的道理。

那個月亮是頓生頓滅的，一剎那就不見了，一見就不能再見。我們人有時說：再見！其實不能再見的，你再見的不是那個人了，應該是這樣意思才對的。

「又緣起支雖剎那速滅」，這是第六科。前面說「剎那生」，這是「剎那滅」。

「雖剎那速滅，然似停住運動相現」，然而還是好像沒有變動似的，還停在那裡。這個運動的相貌還是顯現在那裡，我們又不感覺到頓生頓滅，感覺到繼續停在那裡。當然這是我們的肉眼遲鈍，肉眼遲鈍看不那麼清楚，再加上頓生頓滅的迅速。又會知道一點：頓生頓滅的後邊有一個不可思議的力量，能使令它頓生也是頓滅，不能說自然地就會生就會滅的，後邊有個力量是頓生頓滅。那個是誰呢？就是種子，就是阿賴耶識裡面的種子，阿賴耶識的種子是頓生頓滅。所以種子生現行的一切法，也是頓生頓滅。種子從那兒來的？是自己的創造的，你自己熏習來的。

這就是從「無常義」觀察緣起的深義，這是一段，這一段解釋完了。天二、「依苦義」來解釋這個甚深義。

天二、依苦義

依苦義者，謂緣起支一味苦相，而似三種相現。

「依苦義者，謂緣起支一味苦相」，這個因緣所生法，這個十二緣起是「一味苦相」，一味苦相就是行苦。有壞苦、苦苦、行苦，行苦是一味，只是這麼一個味，而不是另外有其它的味的，叫一味的苦相。「而似三種相現」，但是有相似的，似乎彼此相似就是不真實，這個「似」是不真實的意思，就好像是那樣子，就變出來三種的相貌現出來。有壞苦，還有苦苦的相貌，那麼加上行苦，就是三種相貌現出來。也就是在行苦之中，我們感覺到壞苦出現了，感覺到苦苦出現了；而這個壞苦和苦苦裡面也就有這個行苦的。當然有的時候沒有壞苦，沒有苦苦，這個行苦就現出來了，是這樣。

但是這個《披尋記》上，似乎說「一味苦相」就是這個果報，三雜染裡面這個生雜染的苦果。苦果從那兒來的？一定是從煩惱雜染來，從業雜染出現了生雜染的苦。而這些事情都是相似的，都是不真實的，都是頓生頓滅的。但是在我們有執著的分別心來說，就感覺到苦。

這是「約苦義」這麼解釋，第三科約「依空義」。

《披尋記》三三七頁：

依苦義者等者：諸行麤重，是名為苦，以從業煩惱生，及能順生一切煩惱與眾苦故，於三苦中是即行苦。如是行苦，遍行一切若樂受中，若苦受中，若不苦不樂受中，是名一味苦相。如熱癰喻，冷觸封（依韓居士手稿影本為「觸封」）時，即生樂想；熱灰墮上，便生苦想；若二俱離，便住不苦不樂受自性苦中；由是說言似三相現。

天三、依空義

依空義者，謂緣起支，雖離有情作者、受者，然似不離顯現而說。

這個「空義者，謂緣起支」，這十二緣起支，「雖離有情作者、受者」，雖然是說沒有這個有情——就是我、我見。這個我見就是有情識的眾生都有我見，就是執著在這色受想行識裡面，執著有個常恆住不變異的我，叫做有情。那麼一切法的存在，一切法的十二支的緣起都是因緣有的，不是由我創造的，不是我，是因緣有的，不是我。所以也沒有作者，也沒有受者。這個若是有我，我們的心情通常的沒有哲學的心情的話，都是我來創造一件事，成功了我來享受，所以我也作者，也是受者。

但是印度的數論的哲學家，認為「我」是受者而不是作者。作者是自性，也叫做冥性，也叫做冥諦。這個自性創造一切法，然後給這個我來享受。最初是沒有一切法的，那麼我感覺到寂寞，沒有什麼享受，心裡面不歡喜。心裡面動了想要有享受，於是乎這個自性就給他創造宇宙萬有，創造這個色聲香味觸，給這個我享受。我一享受就被這些境界困住了，他又感覺到苦，又不歡喜了，不歡喜，就修禪定離欲。於是乎自性又把一切法收回來了，那麼我就得解脫了。這是數論的哲學，說我是受者，而不是作者，自性才是作者。

另外印度的勝論的哲學家，認為我也是受者，我也是作者，這就是和這數論的哲學不同。

現在佛法裡面否認這件事，不承認有我是作者、是受者，也不承認一切法有自性的。

「然似不離顯現而說」，然而事實上又好像有我，你是你、我是我、他是他，就

是彼此間這個因果關係一點也不混亂。我造的罪業也好，我造福業也好，我負責。你造的罪業，你造福業，你負責。不能說你造的罪業、福業由我負責，我造的罪業我不負責，由你負責，就是亂，就是混亂了，沒有這回事，不混亂的。造的這個業，惑業苦它是有一個系統，很整齊地延續下來而不混亂，這就表示好像有我似的，就是這個意思。所以「然似不離顯現而說」，又好像不離開，好像還是有我，顯現出來的這種因果關係不混亂，好像還是有我。我是我、你是你，這個不混亂的境界還是很明顯的。這也是一個深義，緣起的深義。

天四、依無我義（分二科） 地一、補特伽羅無我

依無我義者，謂緣起支雖不自在，實無有我相，然似我相顯現。

這第四科「依無我義」，顯示十二緣起的深義。

「謂緣起支雖不自在，實無有我相，然似我相顯現。」

這個「空義」是說一切法，當然主要是色受想行識、眼耳鼻舌身意，離開了色受想行識有一個我的體性，現在說無我，這叫做空。下邊這個「依無我義」，這是即一切法有我，即色受想行識有我，這個我也沒有，這也叫做「無我義」。這是兩個有點不同，我這樣說不知你們聽明白不？「即」色受想行識是我，這個我是沒有的叫做「依無我義」；這個「空義」是「離」色受想行識另外有個我，沒有這個我，叫做空義，這是不同。

「依無我義者，謂緣起支雖不自在」，每一個緣起支都是此有故彼有，譬如說有生才有老死，「此生故彼生，此無故彼無」，沒有生就沒有老死了，所以老死是不自在的。這個生它也不自在，要有有才有生，「此有故彼有，此無故彼無」，所以生本身的自性不可得。你這麼樣觀察的時候，每一個緣起支都是不自在的，所以每一個緣起支都沒有我相可得。「實無有我相」，實在是沒有常恆住不變異的這個我是可得的。「然似我相顯現」，可是又好像有個我，從無明緣行、行緣識，乃至到生緣老死；老死又是無明緣行、行緣識，一直地延續下去，這樣子又好像有個我，「似我相顯現」。

這是「依無我義者，謂緣起支雖不自在，實無有我相，然似我相顯現」，又好像有我的相貌顯現出來。它還是很清楚地顯現出來一個行，無明緣行，顯現出來一個識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。這個系統還是很清楚地顯現出來，它不變，不會同其他的眾生混亂，所以「似我相顯現」的，這裡面也有深義。

那麼這是第一科「約補特伽羅無我」來說。

地二、法無我

依勝義諦，諸法自性雖不可說，而言諸法自性可說。

這個依補特伽羅我說，補特伽羅我是什麼意思呢？就是數取趣，中國話翻個數取趣。就是得到一個生命以後，又捨掉了，再去得一個生命；得了一個生命又老死了又結束了，又得一個生命；就是這樣一個生命一個生命地延續下去。那麼我們不明白，沒有修行的人認為就是我，我在這樣流轉生死，那麼叫補特伽羅我。

第二個叫做「法無我」，「依勝義諦，諸法自性雖不可說，而言諸法自性可說。」「依勝義諦」，勝義諦就是圓成實性。這個勝義諦，我們通常方便的說法，譬如說是：我們用語言文字表達一個道理，這個語言文字是能詮的，這個道理是所詮的，有能詮、有所詮。假藉能詮的語言文字，去通達所詮的道理；所詮的道理現在說就是佛所覺悟的勝義諦，這叫做「勝義諦」。就是最殊勝的境界，就是佛的無分別智所證悟的境界，叫做「勝義」；這個「諦」是不顛倒沒有錯誤的意思。

那麼依勝義諦來說，就是佛所覺悟的境界。佛所覺悟的那個道理是什麼呢？「諸法自性」，就是色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，也就是山河大地。這個山河大地，我們眼所見的這一切境界，也都是能詮，我們看見一棵樹、一朵花，這也都是能詮，它也能詮勝義諦，也有能詮、所詮的意思。我們人與人之間思想上的溝通，我們要有一個符號，假藉語言文字的能詮，把自己所要講的道理表達出來。別人有相同的符號，若不相同的符號就不行了。有相同的符號，我看見這個符號，我就知道什麼意思了，有能詮、有所詮。但是我們自己去眼耳鼻舌身意，接觸這一切法的時候，這一切法也都是能詮。那個樹枝一搖動，這就是能詮，裡面也有事情。那個鳥一飛、鳥一叫，也是個能詮，也是有事情。一切有為法的這些境界都是能詮，它裡面也有所詮義。但是義是無量無邊的，但是現在是說佛所覺悟的義，叫「勝義諦」。

這個勝義諦是什麼呢？「諸法自性」，就是一切法本來的境界，本來的那個事情，不是我們人工去修飾了一下的，不是這件事情，本來是怎麼回事情。那個勝義諦是佛所覺悟的。

但是這個在《攝大乘論》上，我們若不學《攝大乘論》，我們也不大容易明白。再來就是《楞伽經》上也有提到這件事。譬如說我們說：有能詮就有所詮，憑藉能詮的語言文字或者一切相，去通達所詮義，這樣對不對？其實是不對的。因為我們，譬如說是：有人好心腸來告訴我，說某某人在罵你，某某人在挖你的牆腳來破壞你。這是文字，我聽見這文字，我才知道有這件事。我若不知道，這個文字沒有到我的眼耳鼻舌身意的時候，沒有這文字我就不知道這件事，這件事在我就等於是沒有。

那佛所覺悟的「勝義諦」是這樣子嗎？不是的。我們這樣利用能詮去通達所詮，

這實在自己的虛妄分別，說有這麼一個境界，是你假藉語言文字生起的虛妄分別。就是現在我們說：「諸法是空的、是假的」，這是一句話，這句話也是個語言文字，用這句話去明白一切法空。若沒有這句話，還有個諸法空嗎？所以所有的這些名言相，通通都是假的，都是沒有那麼回事。所以佛所覺悟的勝義諦是離一切名言相的，不能有能所這樣分別的，不是那麼回事。所以是「諸法自性」不可說，是不可以用詮，用語言文字去表達的，那不是的，是不可說的。

雖然是不可說，「而言諸法自性可說」，所以這個問題也就是像前面說：一切法是自不生、他不生、共不生，無因也不生，是沒有生的作用，但是也是生了，這個意思也是相同的。這一切法，佛所覺悟的諸法自性的勝義諦，是不可言說的。雖然是不可說，而佛菩薩還說出來很多的經論。「而言諸法自性可說」，還是說：一切法是無常的、是苦的、是畢竟空寂的，佛怎麼修行，修四念處，怎麼得道了，還是這麼說。這也是一個甚深義，就是佛這樣子給我們一個橋，我們從這個橋可以過這條河而已，實在這個橋還不是的，還不是彼岸。所以這個不可說，佛還是說了；因為佛若實在是不說，我們沒有辦法明白。所以就是佛是假藉語言文字來開示我們，我們假藉語言文字要通到離文字那裡去，這件事才圓滿了。所以這個地方無文字還需要有文字，有文字還不能有文字，這是「緣起的甚深義」。

[illegible]

問：請問師父，剛剛師父提到因緣生，因緣亦不生，在《大品般若經》，須菩提尊者有一段話，那個是那一品？能不能請師父把大意講一下？謝謝！

答：我只能知道是在後邊，一共是九十品，一共三十卷，鳩摩羅什法師翻的是九十品，在後邊。我只能記這樣，那一品（案：〈深奧品〉）我記不清楚，但是我可有心去讀一讀，一定要找到這段文，找到這一段文的意思，這一段文可以寫一篇文章。就是《中論》的四句：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」這四句，加上《瑜伽師地論》這四句，和《雜集論》上也是有，加上這四句，加上智者大師《摩訶止觀》的解釋，再加上《大品般若經》那一段文，這是一共是五段，可以寫一篇文章。這樣的教義不是常見人講的，不看見這些大德都常解釋的，你不去用心地去思惟，也還不是容易明白的。可以讀一讀，把《大品般若經》讀它一遍也可以，也可以對照玄奘法師翻的第二分（會）的《大般若經》，可以對照一下，看他翻的怎麼翻的。

問：請問師父一下，我覺得好像有些地方請師父再說明一下。關於好像這裡所說的我空跟法空的問題，從十二因緣上是可以通達從小乘到大乘。好像各部派對於十二因緣是不是也有一些不同的看法？我就看有些部派只是重視十二因緣裡面的起滅性，關於滅諦上面也是造成了大小乘不同的這個修行的法門：一個是重視起滅；一個重視寂滅。那有的時候我還看到說，在印老的《成佛之道》裡面談到說：如果你小乘重視我空的人，如果親證無我的境界以後，他也應該能通達到法空。那還沒有證入的人，就會有一些好像是我空法有這一方面的事情，好像把生死跟涅槃也截然地劃分，或者說重視諸法的起滅，重視它的法則，重視它的寂滅。這十二因緣上面，對於各宗派，對於十二因緣的看法，師父能不能稍微解說一下？

答：這個是那樣。小乘解釋的十二緣起解釋簡單，解釋得簡單；《瑜伽師地論》解釋十二緣起解釋得特別詳細，所以也說到我空、說到法空。但是從《阿含經》那四句話來說呢，「此生故彼生，此滅故彼滅，此有故彼有，此無故彼無。」從這句話來說呢，十二緣起直接地可以到第一義諦那裡去了，應該是這樣說。從這四句話也可以知道，有我空，也是有法空；我也是這樣空，法也是這樣空，不是只是我空而沒有法空。所以若是讀《阿含經》的時候呢，讀這個《雜阿含經》，若是細心讀的時候，也會發覺到：這個阿含就是小乘佛教學者能斷除去我執，也應該不執著法執的，也應該是這樣子說。但是從《阿含經》上的說法，是特別著重我空，這也是事實，特別地注重我空；雖然也說到法空，說法空的地方少，而特別地注重我空。這一點在《中觀論》上，龍樹菩薩說《中觀論》是大乘，他還是取《阿含經》的這個道理，還是注重我空的。如果你不注重我空，只是觀一切法空，假設還繼續執著有我的話，那不是佛法，有這樣的意義的。

大小乘對十二緣起的不同呢，你若是讀了《中觀論》、《大智度論》，讀了《華嚴經》、《法華經》、《大般若經》，大乘修多羅的教義你讀了，然後再去講十二緣起，那當然是超越了一般的阿毘達磨論者的解釋。

如果你學了《中觀論》、學了《大智度論》、尤其學了《瑜伽師地論》和這個大乘經論，再去讀《阿含經》，《阿含經》的深義能讀出來，是不同的。因為你就是有這個佛菩薩的智慧，再去讀《阿含經》，那你就和沒有讀大乘經論的人去讀《阿含經》不同，不一樣。你就是我們也是一樣，你沒有去學《瑜伽師地論》，你沒學《大智度論》、《中觀論》的時候，你直接去讀《阿含經》，你試試看什麼味道，你看那是什麼味道？那就不行的，我們也讀不出來什麼，反而讀讀了就膩味了，老是無我無我所，有什麼意思？你感覺有意思啊！但是你若讀了，把《中觀論》你若真實深入地學習了，再去讀《阿含經》那就不同，他不嫌它重複。你

看《大品般若經》、《大般若經》，一直地說空，你心裡面不厭煩，生歡喜心。

「聞諸法空，生大歡喜」，這是《法華經・序品》上的話，（應是《妙法蓮華經》卷第三〈藥草喻品〉第五：「復有住禪，得神通力，聞諸法空，心大歡喜，放無數光，度諸眾生，是名大樹，而得增長。」）這是佛菩薩說這種話。若是我們呢？老是重複，沒有意思，我不讀了，就放棄了、不讀了。

另外一個意思呢，你只是在文字上去學習，你不去靜坐、思惟、修四念處、修這法空觀、修我空觀，也同樣容易有這個毛病：我已經知道了，你不要給我講了，都是這種味道。你若是在修觀的時候，修毘鉢舍那觀、修奢摩他的時候，觀色受想行識無我、無我所，那就完全不同，心情不一樣。你就講這十二緣起，它也是不一樣。當然這個《中觀論》呢，這是龍樹菩薩的智慧啊，從多方面地觀一切法空，無我、無我所。你若是有深的印象的時候呢，你作如是觀呢，他就是有法喜了，他不會有厭煩，不會有那個意思。所以，像《大智度論》、《大品般若經》，也說我空，也說法空，但說法空的地方特別多。你有這樣的熏習，然後去解釋十二緣起，當然就是不同。你沒有這樣的認識的人去解釋十二緣起，那個空的味道顯示不出來，頂多說出我空。那麼就現出來部派的佛教是不一樣的；所謂部派，其實就是智慧的不同，智慧的不一樣了。

雖然說是大乘佛法又是我空、也是法空；有的經論上，尤其是唯識的經論上：小乘只是我空，而沒有法空。這個話呢，我們可能會有一點不同意了。可是小乘佛教學者，也就是智者大師說過，你沒有聽聞過大乘經論，沒有聽過《般若經》，你聽《阿含經》去學習聖道的聲聞學者，那當然他就是重視我空，對於法空他就隔一層。你若聽聞了《般若經》，大乘經論，那麼又通達我空，又通達法空，他也證阿羅漢果，這兩個阿羅漢就是不一樣，這個智慧不同。這個智慧呢，就是我空也就是法空，法空也就是我空，也就不同。但是不同歸不同，還是可以說，你只是通達了我空，法空還沒有通，還是可以這麼說。什麼道理呢？因為你修行的時間短，還有很多無量無邊的戲論、執著還沒有破，所以阿羅漢只斷了一個染汙的無知，不染汙無知還是很多，還有無明煩惱、還有這習氣、還有所知障沒有斷。所以說他只是斷了我空，法空還沒有通達，也是有道理。就算是聽了《般若經》，通達一切法空的阿羅漢，他還是有執著，有戲論。

我們人都願意撿便宜，你五十年成了大法師，我二十年就成了大法師；二十年還太多，我十年就……；十年還太多，我三年就是大法師，總是願意這樣子。但是從經論上看，初果、二果、三果、四果、辟支佛、大菩薩到佛，修行越久的人才有大成就，而不是短時間的，所以三大阿僧祇劫才是成佛的。

所以那個叫福增比丘，是誰？我們頭幾天講過，在祇樹給孤獨園，祇洹精舍（應是：王舍城迦蘭陀竹園）門口哭。佛回來：你哭什麼？他說：我就想要出家，我在家我兒女都討厭我老了，我現在來出家；這些大阿羅漢也不高興我，不收我做徒弟，我沒有路走了，我哭。佛說：阿羅漢他敢說不收你做徒弟？誰三大阿僧祇劫修行成佛的？不是阿羅漢，我收你做徒弟！經上這樣說。這可見，阿羅漢的智慧還不夠，要佛的智慧才圓滿的。他還是有所不知，有所不知就是還是有執著，就是有障，他那個無分別心裡面還有障。

天台智者大師在《摩訶止觀》上有個解釋：這個煩惱障和智慧，智慧是智慧，煩惱是煩惱，是這樣子的。但是所知障不是，智慧就是煩惱！你看智者大師說出這麼一句話來。就是阿羅漢那個清淨的智慧就是所知障，就是煩惱，這樣解釋。

（《摩訶止觀》卷第三：「若析體二乘及通菩薩等。先斷界內惑盡。而未曾修習假中者。生於界外。界外惑全未被伏其根則鈍。若於彼習觀時。必須次第歷劫修行學恒沙佛法。先破塵沙。塵沙雖不潤生。能障化道故須前斷。斷此惑者。止是調心方便。伏界外惑。進斷三道相應獨頭枝本皆去。故知假觀正攝得塵沙。亦攝得無明。若別圓二人通惑先盡別惑被伏。生彼界者神根即利。但修中觀治彼三道。從於初地乃至後地。地地中皆有六道。地地無明分分滅。業滅苦滅。地地相應去時獨頭亦去。地地雖有智智與無明雜。雜故亦得呼為智障。障上分智故。唯佛心中無無明則煩惱道盡。煩惱道盡故業盡。業盡故苦盡。三道究竟唯在如來。是故中觀攝得界外惑也。」）

這樣解釋我們在別的地方看不見，看不見這個解釋。所以經論上的話呢，有的地方說，像《金剛經》上說：你有我相、人相、眾生相、壽者相，你也就是有法執；你有法執也就是有我執，我執和法執統一了。但是同阿羅漢和佛來對比，還是可以說，阿羅漢法執還沒有清淨，斷掉了我執，法執還沒清淨；還是佛才究竟清淨，還是可以這樣說的。

問：可不可以再明確的解釋一下法執跟法空？廣泛地再說明一下。

答：這個是那樣的，我執就是在色受想行識裡面，另外有一個有體性的我，應該是這樣說：色、受、想、行、識、我，離開了色受想行識，另外有一個有體性的東西叫做我。計我論者，就是這麼執著。佛說沒有，只是有色受想行識，另外沒有我。你能觀察色受想行識都是無常的，都是剎那剎那生滅的，在剎那生滅的一切法中沒有一個不生滅、不老病死的、常恆住的我，沒有。你能決定這樣通達了，沒有我，而色受想行識也都是從因緣有的。所以從這裡呢，就通達了生滅滅已、寂滅為樂的涅槃了，那麼就是阿羅漢。

那麼這個法執是什麼呢？法執就是：沒有我了，但是這一切的色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意、色受想行識這一切法，也都是畢竟空寂、如幻如化、畢竟空的；那就是，你若執著都是真實的，那麼就是法執。觀察都是畢竟空寂的，那麼就是沒有法執了。

但是我們學習這唯識，它說的不同，它這法執不這麼說。它是說：心就是一切法，一切法就是心，離開了這一念分別心，一切法不可得。所以一切法都是「名事互為客，其性應尋思」，是這麼回事。我們這一念分別心才有一切法，我們這分別心一動，就有一切法可得，離開了我們內心的分別，一切法都是不可得的。當然不是我一個人，每一個人都是這樣子，所以有一切法可得。宇宙間的萬事萬物，一切都是心所變現的，即心是一切法，即一切法就是心。這樣說嘛，一切法不可得，心也不可得，就是沒有法執了，不可得也不可得，這麼說，破一切法執。

若是我們認為：我的分別心是分別心，一切法是一切法，和我心沒有關係，這就是法執。執著有心可得，執著有一切法可得，各有各的體性，那就叫做「法執」。這個和龍樹論的解釋不一樣，但是這個地方也是很妙的，即心是一切法，這個道理也是很妙的。我們從《攝大乘論》上也看出來，從《瑜伽師地論》後面也會有解釋。

所以，唯識的學派，在印度就是一個大的學派，《龍樹論》也是一個大的學派，但是似乎是唯識的這個學派人才多。龍樹菩薩在的時候，大概龍樹這個學派的人也是多；但是到了彌勒菩薩、無著菩薩、天親菩薩的時候，唯識學派的人才很多。翻譯到藏文的唯識的這些參考書，我們中國漢文還沒有，有一些我們還沒有。我們不懂藏文，也沒有辦法去讀這種書。

《攝大乘論》還是要學的，我們只學了一遍是不夠的，還要再學。這種無上甚深微妙法，若是自己其他的雜事能放下，深入地去思惟，專精思惟，息諸緣務，在寂靜處專精思惟，是不可思議的。

酉二、能知智（分二科） 戌一、問

問：應以幾智知緣起耶？

這是第九科的「緣起諸經」，這一科裡邊的第二科「釋甚深義」，解釋緣起的甚深義。分兩科，第一科「所知義」解釋完了。現在是第二科「能知智」，能知緣起甚深義的智慧。要什麼樣的智慧才能知道緣起甚深義？分兩科，第一科「問」。

「應以幾智」，應該具足幾種智慧，才能通達「緣起」的道理呢？

底下回「答」。

戌二、答（分二科） 亥一、標列

答：二。謂以法住智及真實智。

用這兩種智慧才可以明白的。

這個分兩科，第一科是「標列」，就是標出來這兩種智慧；第二科「隨釋」，解釋這兩種智慧。

亥二、隨釋（分二科） 天一、法住智

云何以法住智？謂如佛施設開示，無倒而知。

這是解釋什麼叫做法住智。怎麼叫做法住智呢？「謂如佛施設開示」，就是說如佛所安立的文句，所安立的語言文句開示緣起的道理，你能夠虛心地在這上面學習，那麼就是聞思修了。學習的你自己不存成見，你能夠不顛倒、沒有錯誤地如實而知，那就叫做「法住智」，法住智就是這樣解釋。

這樣解釋看這文的意思，還沒有得聖道，沒有入聖道。但是也是要經過聞思修的學習，你才能夠成就「法住智」，通達緣起甚深義的。這個《披尋記》它引本論〈攝事分〉的解釋，我念一遍也好。

《披尋記》三三八頁：

云何以法住智等者：〈攝事分〉說：謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞思修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道，諸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。（陵本九十四卷七頁）今應準知。

「云何以法住智等者：〈攝事分〉說：謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已」，能聽聞佛說的四種緣：因緣、次第緣、所緣緣、增上緣，和十二緣起這種正確的教法。「於緣生行因果分位，住異生地」，住異生地就是沒得聖道。「便能如實以聞思修所

成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解」，悟入所學習的這個緣性緣起無倒的正教，有了信解：「苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道，諸如是等」，這樣的緣起的佛法。「如其因果安立法中所有妙智，名法住智。」這個法住智是這樣解釋。

這在《阿含經》裡面提過這個智慧的，現在這是《瑜伽師地論》上的解釋，法住智是這樣意思。但是如實悟入「苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道」，也不是容易，的確也不是容易。我們知道苦真是苦，集真是集，這還不是容易的事情。

天二、真實智

云何以真實智？謂如學見跡，觀甚深義。

這是第二科解釋這個「真實智」，《阿含經》叫做「涅槃智」；這上面叫做真實的智慧，那可見前面的法住智還是不夠真實。

「云何」叫做「真實」的「智」慧呢？「謂如學見跡，觀甚深義」，那就是真實智了，那是聖人的智慧，初果以上的聖人才得到這種智慧的。這個「如學見跡」，「學」是初果以上的人，才稱之為學；「見跡」就是見道，初果以上的人，他是見到勝義諦了。就是苦真是苦，苦集滅道這個四諦，他真實知，不是聽聞的，不是思惟推度的，他就像眼睛看見青黃赤白了，那麼叫做見跡。

「跡」這個字，這是一個譬喻。跡是什麼呢？跡是行跡，或者足跡，就是舊時代沒有英泥的路，都是泥巴路，人在路上走，腳是有痕跡的，一個跡、一個跡。你順著他的足跡，就可以知道他走到什麼地方去了，是這樣意思。

就是把這樣的意思引申到我們法義上來，也有這樣相同的意義，是什麼呢？就是佛菩薩大智慧安立種種的名言文句，安立文句，這個文句是能詮顯佛菩薩所見的真理的。佛菩薩所見的真理，我們凡夫是不能見到，不能。但是我們順著佛菩薩安立的名句、法語、文句，順這個真理去尋求，那麼就見到了，就見到佛所見的真理了，就是這樣意思。

這樣說這個「跡」，就譬喻能詮一切真理的語言文句叫做跡；也可以說叫做句、法句、義句，能詮的是「法」，所詮的是「義」。但是為我們凡夫的方便，一定要有句，要有語言文句。能詮的句、所詮的義，就是叫做義句；或者說法句，或者義句，那麼這個字是這麼樣地安立的。

現在是說「見跡」，由這個佛的法語去起聞思修，見到佛所見的第一義諦了。那就是一開始就是須陀洹果，或者二果、三果、四果阿羅漢果，乃至一切得無生法忍的十地菩薩，這些人都是見諦的聖人。這個「如學見跡」，什麼叫做真實智？那就是得到了「學」的程度的聖人，見到諸法真義的人，他們成就了無漏的、無分別的智慧了，

他能觀甚深義，能觀察諸法緣起的甚深義。這個無常、無我的甚深義，他知道了，他明白了，那個智慧就叫做「真實智」。當然這就是一點不含糊的、一點也沒有錯誤的那個清淨的智慧，他能通達諸法甚深義。

前面是法住智，這個法住智通達緣起義，真實智也通達緣起義，按道理來說都應該是通於二諦的。法住智也是通達世俗諦，通達第一義諦，當然這個不是真實的，還是相似地知道，但是佛菩薩同意，這個智慧他通達的還算是正確。這個以「真實智」是聖人，聖人見一切法如幻如化，見一切緣起法畢竟空寂，那當然是真實的智慧。應該這兩種智慧都是通於二諦的。聖人才能真實地通達見到第一義諦，凡夫是沒有，凡夫就算是通達世俗諦，就把通達的第一義諦，也算在世俗諦之內，這樣講也可以。

那麼這是說甚深的緣起義，要什麼樣的智慧才能夠通達？現在說得很肯定，一個法住智，一個真實智。「法住智」就是在凡位的時候，以聞思修去學習佛法所成就的智慧；那麼「真實智」，就是已入聖道以後的無漏的智慧。

申三、釋說緣起（分二科） 西一、舉經問

問：如世尊言：是諸緣起，非我所作，亦非餘作。所以者何？若佛出世，若不出世，安住法性、法住、法界。云何法性？云何法住？云何法界？

這是第三科「釋說緣起」。這個「緣起諸經」這一大科，第一科是「釋說道理」，有六種言說道理，第二科是「釋甚深義」，現在第三科「釋說緣起」。

「問：如世尊」這麼說：「是諸緣起」，也就是十二緣起、緣性緣起，一切法的緣起。「非我所作」，就是不是佛，這個「我」是佛自稱，非是佛所製造的、所創作的；「亦非餘作」，也不是其他的人所作的，那麼就是本來就是這樣子的。

「所以者何」，它的所以然是什麼呢？為什麼這麼說呢？「若佛出世，若不出世，安住法性、法住、法界」，這個緣起的道理，若是佛出現世間了，為我們講說；或者佛沒有出現世間，沒有人同我們講說，那個緣起的道理還是那樣子。佛就是沒有同我們講，但是緣起道理也是那樣子。所以說不是佛所作的，不是佛所創造的，但是佛才能講說，其他的人還是搞不清楚。這樣子所以名之為「安住法性、法住、法界」，這就叫做緣起，這樣解釋。這是「安住法性、法住、法界」。

「云何法性？云何法住？云何法界？」這把問的意思標出來。前面已經說了，若佛出世，若不出世，這個法性這個緣起道理就是這樣子。怎麼叫做法性？怎麼叫做法住？怎麼叫做法界呢？這就是提出這三個問題。

底下「依義答」，前面是「舉經問」。這是依義回答，第一科先解釋「法性」。

酉二、依義答（分三科） 戌一、法性

答：是諸緣起無始時來理成就性，是名法性。

這麼多的緣起的道理，或者說是十二緣起，或者說染緣起、淨緣起。這個緣起的道理從無始時以來，這個道理本來就是那樣子成就了。那麼就是自然就是那樣子，這就叫做「法性」，法的本性就是這樣子。那麼這麼樣講這個道理。當然這個道理從無始來就是這樣子，那麼可見是常住不變的，永久是這樣的緣起。

戌二、法住

如成就性，以無顛倒文句安立，是名法住。

這第二科回答什麼叫做「法住」。

「如成就性」，如前邊無始時來成就的法性，「以無顛倒文句安立」，佛菩薩的大智慧沒有錯誤地，非常正確恰到好處的文句來安立，安立出來正確的文句，來表達那個理成就性，表達那個法性的道理，「是名法住」，這叫做法住。

那麼「法性」以無倒的語言文句把它表達出來，那麼這叫做「法住」。這個法住，這個「住」有個安定不變的意思，還是原來樣，並沒有變化。或者說用語言文字表達出來以後，我們這些愚癡的凡夫若是肯學習，就能有法性的相貌顯現在心裡面，顯現在你心裡面就叫做「住」。不然的話它是不住的，不然的話我們看不出來，不知道什麼叫做法性，不知道什麼叫做緣起。

戌三、法界

由此法住，以彼法性為因，是故說彼名為法界。

「以彼法性為因」，無始時來理成就性的法性作因。這個「法住」是「以彼法性為因」，以彼法性為因，才有語言文字的安立，有了語言文字的安立，這個法性理才能表達出來。「是故說彼名為法界」，所以說彼法性叫做法界。這個「界」就是因的意思，說彼法性名為法界。因為「法性」的因，才有「法住」的這種語言文字的表達；所以法住以法性為因，所以法性也名為「法界」。原來是沒有語言文字的，沒有語言文字的時候叫做「法性」；有了語言文字時候就叫做「法住」。從法住這方面，是語言文字所表達的叫法住。從根本上說是以法性為因的，所以法性又名為「法界」。這麼樣解釋這三個名字，這底下《披尋記》解釋也好。

《披尋記》三三八頁：

是諸緣起非我所作等者：由諸緣起唯法所顯，非以他作為因，是故說言非我所作；亦非自作俱作為因，是故說言亦非餘作。佛不出世，此緣起性法爾成就，是名安住法性。佛出世已，如其法性安立法句，即彼法性無有變異，是名法住。又此法住，法性為因，平等平等，是名法界。

「是諸緣起非我所作等者：由諸緣起唯法所顯，非以他作為因，是故說言非我所作」，這個緣起就是本來樣，本來樣的顯示，而不是另外加上什麼事情，所以非以他作為因，它本身就是這樣子。就像花草樹木它能夠增長，這就是緣起；一切眾生在這流轉生死，這就是緣起。本來就是這樣子，所以叫做「唯法所顯」，法的本來面目就這樣子。「非以他作」，並不是另外別的人假藉有什麼行動，有什麼語言去表達它去。「是故說言非我所作」，它這件事的出現本來就是這樣子，所以非我所作。

「亦非自作俱作為因」，也不是自作，也不是他作為因緣而顯現出來的。

這個「非他作」，佛說亦「非我所作，亦非餘作。」現在《披尋記》的作者韓清淨說：「亦非自作亦非俱作為因，是故說言亦非餘作。」就把這個自作也加上，應該自作就算在前面「非我所作」就好了。「非我所作」。或者說是，前面說是「唯法所顯」，應該是自作，它自己就是那樣子；但是你能不能認識那另一回事，但是法性本身就是這樣顯示出來的。現在這裡說「非自作亦非俱作為因，是故說言亦非餘作」，這個地方我不完全同意，就隨他好了。

「佛不出世，此緣起性法爾成就」，本來就是那樣成就的，「是名安住法性」。這樣把安住那個字和法性連接起來，就是安住法性，就是唯法所顯，那叫做安住法性。它這一切法的生滅變化，而緣起的道理是不變異的，所以叫做「安住法性」。「佛出世已，如其法性安立法句，即彼法性無有變異，是名法住。又此法住，法性為因，平等平等，是名法界」，這樣解釋。

申四、釋別別說（分三科） 酉一、釋妨難（分三科）

戌一、自性為緣難（分二科） 亥一、舉生支（分二科） 天一、引經問

問：如經言：生若無者，無處無位生可是有。若一切種生非有者，生緣老死應不可得。何故此中說彼自性緣自性耶？

這是第四科「釋別別說」。這個「緣起諸經」，這一大科裡面一共是分四科，現在是第四科，釋別別地、各別各別地一種講說。

這個緣起的安住法性、法住、法界，這個《瑜伽師地論》上的作者這麼解釋這個道理。在《般若經》上也常有這種話：緣起的道理「非我所作，亦非餘作。」（大般

若波羅蜜多經卷 365,463,526：「諸法皆以無性為性，如是無性，本性自爾，非佛所作，非獨覺作，非聲聞作，亦非餘作。以一切法皆無作者，離作者故。」）

這是《瑜伽師地論》上加以解釋。這是第四科「釋別別說」，分三科，酉一「釋妨難」，解釋有妨難。分三科，第一科「自性為緣難」，先「舉生支」。

「如經言」像經上說，這上沒有說出名字來，可能是《阿含經》。「生若無者，無處無位生可是有」，舉出一個例：就是十二緣起裡面生老死，生支和老死支，最後這個苦惱的境界，說這個生、生支。生若是沒有的話，「生若無者」。「無處無位生可是有」，那當然沒有就是沒有，「無處」就是處所，應該說是欲界、色界、無色界，那麼就是處、處所；或者是五趣六道，那麼都可以說是處。「無位」，「位」就是每一類的眾生，他這個生命體生老死，從無明開始，無明、行乃至到老死，一個階級一個階級的，那麼那就叫做位。那麼「無處無位生可是有」，就不可能是有了——無處無位有生這件事的，生是沒有的。

「若一切種生非有者，生緣老死應不可得」，「若一切種生非有者」，就是一切處一切位叫做「種」，這些都是沒有生的話，那麼由生為緣而有老死這件事，應該是沒有了。

這樣講的話，這表示什麼意思呢？就是生而有老死，由生而有老死，應該說這是個增上緣，由生而有老死。現在說若是沒有生的話，也就沒有老死，若一切種生沒有的話，生緣老死這句話是不可得的，不可能有老死。若是這樣講的話，這個十二緣起裡面，經上是這樣講的。

「何故此中說彼自性緣自性耶」，那麼經上什麼原因、什麼理由在這一個緣起上面，說彼自性為緣自性得生起？這是因緣的意思，不是增上緣了。經上是說：沒有生就沒有老死，那麼這可見生和老死不是因緣。而這上面說「此中說彼自性緣自性」，這靠因緣說。這個因緣和增上緣是兩回事情，那麼究竟怎麼說才對呢？約自性為緣來難生緣老死的道理，生緣老死，這樣講。

這底下《披尋記》說。

《披尋記》三三九頁：

問如經言生若無者等者：依下答釋，當知識乃至受五法種子亦名為生，生因義故。此若無者，於一切處、於一切位生應非有。此中生言即是生支，自體果故。若因及果一切種無，餘定無能與老死果；由是說言，生緣老死應不可得。

「如經言生若無者等者：依下答釋，當知識乃至受五法種子亦名為生」，這個識乃至受這五法的種子，五法種子也叫做生。「生因義故」，這個生也叫做生，這個生

它是果的因的意思。「此若無者，於一切處、於一切位生應非有」，沒有這個因就沒有那個果，這個意思。「此中生言即是生支，自體果故。若因及果一切種無，餘定無能與老死果；由是說言，生緣老死應不可得」，就是這樣意思。「此中生」的這一句話就指生說，《瑜伽師地論》上有這一段文，生那句話，「生非有者」這個「生」，「即是生支」，即是生老死那個生支。生支是「自體果故」，這個生支這時候就是果，就是前面識、名色、六處、觸、受那個種子的自體果故。

那麼因，種子是因緣，由因緣生現行。現行是以因緣為自體的，因為它們是同一類的。譬如說無漏的種子生無漏的現行，若有漏的種子生無漏的現行，那不是因緣，那是增上緣，也可以這麼說。

現在這裡就是一個增上緣和因緣的辨別、辨難。「若因及果一切種無」，生也沒有，果也沒有，「餘定無能與老死果」，除了這個以外，還有誰有這個力量給你一個老死的果呢？這樣意思。這果從那兒來呢？「由是說言，生緣老死應不可得」，這個地方有這樣意思，除了生還有誰能給你老死果呢？沒有生就沒有老死果了，這麼講。

天二、依義答（分二科） 地一、標

答：依自種子果生說故。

這個老死是果，生老死是果。它的生起是要依靠它自家的種子，它這果才能現起。就像種子能生芽，種子是芽的因緣，水土是增上緣。那麼「依自種子果生說故」，所以就是自性為緣自性，自性為自性的緣，這話就是這麼意思。「依自種子果生故」，所以此中說「彼自性緣自性」，這麼意思。

這是「標」，底下第二科是解「釋」。

地二、釋

謂識乃至受支是生種子故，義說為生；由此有故，後時即此果支，名有緣生。

「謂識乃至受支是生種子故」，這個識、名色、六處、觸、受是生緣老死這個「生」的種子，是生的種子。那麼識乃至受，這是無明緣行這個行所造的種子，所製造的種子，「種子故」。「義說為生」，按這個種子義來說，這個種子就叫做生。這裡面的意思應該分別：我們拿人來說，已經投胎了，這時候識、名色、六處、觸、受，這在母胎的時候有這五種；這個時候就已經現行了，這時果報開始了，果報開始了。說種子是在這以前，還沒投胎以前，投胎就受果報了。是在行緣識的時候，創造了這五種種子，由這五種子才能夠得果報，才能有識、名色、六處、觸、受的投胎。那麼這就

是由種子叫做自性為緣自性，是這樣意思。

「謂識乃至受支是生種子故」，所以就是「自性緣自性」，這話這麼意思。「義說為生」，自性緣自性，所以按道理來說，這時候五個種子成了現行了，就叫做「生」，就是這果報開始現出來了。

「由此有故，後時即此果支」，「由此有故」，由有識、名色、六處、觸、受種子的現行，所以後時也就有生老死的果出現了，就有老死現了。這個「由此有故」，後面說「名有緣生」這句話，這個「有」是在「生」以前，「有緣生」；「有」的時候還在種子的階段，還沒有受胎，還沒有投胎。所以由此識、名色、六處種子的「有」，所以後時即有生老死的果出現，所以叫做「有緣生」。

這樣說這個「有緣生」，前面如果是不談種子，只說是愛緣取、取緣有、有緣生，這是增上緣。現在說「由此有故」，由種子有故，把因緣算上去了。「即此果」生，才有這個生老死的果，所以這時候叫做「有緣生」。那麼若說有緣生的時候，就不能說是自性緣自性；若說種子才能說自性緣自性，這樣意思。

亥二、例餘支

如是餘支，如經所說，隨其所應盡當知。

「如是餘支」，這是第二科「例餘支」。

「如經所說，隨其所應盡當知」，其餘的那些支，也應該知道有這樣的不同。

這個《披尋記》上說得很詳細，是引《瑜伽師地論》本身的文。

《披尋記》三三九頁：

如是餘支至盡當知者：〈攝事分〉說：由三種相於其老死如理觀察：一者、觀察細因緣故，二者、觀察麤因緣故，三者、觀察非不定故。感生因緣，亦名為生；即生自體，亦名為生。前生是細，後生為麤。此中觀前細生有故，而有老死；亦觀由後麤生緣故，得有老死。當來老死，細生為因；現法老死，麤生為因。乃至廣說如觀老死，生有取愛各由三種如理觀察，當知亦爾。（陵本九十三卷六頁）今說餘支隨其所應，意謂生、有、取、愛應知。

「如是餘支至盡當知者：〈攝事分〉說：由三種相於其老死如理觀察：一者、觀察細因緣故，二者、觀察麤因緣故，三者、觀察非不定故」，有這三種觀察，看這底下解釋。「感生因緣，亦名為生；即生自體，亦名為生。前生是細，後生為麤。」這個應該怎麼解釋呢？「感生因緣，亦名為生」，這是識、名色、六處、觸、受在種子的時候，是感生的因緣，這也叫做因緣，「感生因緣，亦名為生」，也叫做生，在種

子的時候也叫做生。「即生自體，亦名為生」，「即生自體」是什麼呢？就是已經投胎了，這時候有識、名色、六處、觸、受，這時候也叫做生。這兩個生可是不一樣，但是都名為生，名為生可有點分別。「前生是細」，在種子的時候是微細的；「後生為麤」，已經投胎了，已經現行了識、名色、六處、觸、受，這時候就是麤、麤的生。

「此中觀前細生有故，而有老死」，現在這裡面說是自性，「何故此中說彼自性緣自性耶？」「此中觀前細生有故」，就是微細的種子有故，「而有老死」，那麼就是自性為自性的因緣，這樣意思。「亦觀由後麤生緣故，得有老死」，後生就是已經投胎的那個所謂現行的識、名色。由那個因這個是麤的，是生緣故得有老死，這是分兩層的關係，得有老死。

「當來老死，細生為因；現法老死，麤生為因」，這個當來老死和現法老死怎麼講呢？「當來老死」，就是你最初無明緣行創造了識、名色、六處、觸、受的種子的時候，這時候老死還沒有出現，老死還沒有出現，叫做當來老死。當來老死是「細生為因」，以種子為因。「現法老死」以麤生為因，就是老死已經出現了，我們已經有老死了，這個時候以「麤生為因」，就是種子生現行，成為識、名色、六處、觸、受，這個時候就是麤生為因。而這個「麤生」也就是出了母胎的時候那個生。這個生緣老死那個生指什麼說的？就指識、名色、六處、觸、受說的。在這個過去的時候叫做識、名色、六處、觸、受；現在的時候叫做生，這樣意思。現在說這生老死，前面這個生，什麼叫做生？就是我們已經開始投胎了，已經識、名色、六處、觸、受有了，這時候就叫做生。

我們通常算你多大年歲了，總是從出胎的時候開始算，因為這時候才生，降生了。但是現在佛法的意思是從中陰身死掉了，生有開始的時候計算，就是從識、名色、六處、觸、受那時候開始算的。說我們中國人計算壽命的時候，從出胎的時候算，這樣算也是行，也是可以；但是從懷孕的時候算，也是合道理，懷孕你有十個月的時間了，算你一歲也是可以的，是不是？也是可以的。不過是按照出胎算，這樣算就少了一歲。假設是你十月間降生的，你就便宜了幾個月，最少你便宜八個月，還有十一月、十二月，這時候加上你在胎還有十個月，已經是十二個月了，你這十二個月都不算，只算兩個月，算得不是合道理。

這裡邊的意思，這是十二緣起上來說，是從識、名色、六處這時候開始算的。這是說的「自性為緣難」，這個地方有這樣的差別。

戌二、更互為緣難（分二科） 亥一、問

問：已說一切支非更互為緣，何故建立名色與識互為緣耶？

前面是「自性為緣難」，現在是「更互為緣難」。「釋別別說」，這是別別地提出一些問題，「更互為緣」這裡面有點問題，先是「問」。

「已說一切支非更互為緣」，前面已經說了，十二緣起前面都是說不是互相為因緣的，不是。這個互相為因緣這句話怎麼講呢？我們說無明緣行，無明給行作因緣，只是單方面的，沒有說行為無明作因緣。若是無明為行作因緣，只是單方面；若說行為無明也作因緣呢，就是更互為緣了。但是前面我們沒有那麼講，只是說無明為行作因緣，行為識作因緣，識為名色作因緣，乃至受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死，只是這麼樣講，沒有說更互為緣。

「何故建立名色與識互為緣耶」，但是識和名色這個地方特別，在《阿含經》裡面也這樣講。（長阿含經卷第十 No. 13：「阿難。我以此緣。知識由名色。緣名色有識。我所說者。義在於此。阿難。是故名色緣識。識緣名色。」）它們是更互為緣的：我為你作生起的因緣，你也為我作生起的因緣。十二緣起裡面單獨這個地方這樣講，為什麼會這樣子呢？提出這個問題。

亥二、答（分三科） 天一、標

答：識於現法中，用名色為緣故；名色復於後法中，用識為緣故。

這底下回「答」，回答分三科，第一科是「標」。

「識於現法中，用名色為緣故」，這個識，無明緣行、行緣識，這個識，「識」在「現法中」，就是不是過去，也不是未來，就是現前，現前的時候。這個「法」就指五蘊說，就是現在的色受想行識裡面的情形。「用名色為緣故」，這個識它要用名色作它的因緣，這個識才能夠存在，才能夠現起的。這個地方怎麼講呢？這地方說的意思，就是名色是識的依託的地方，叫做「名色為緣」，名色是識的依止的因緣，依止處，阿賴耶識要有個依止處。阿賴耶識在我們生命體，開始的時候一直到最後結束，阿賴耶識以名色為它的依止處，所以名色也是阿賴耶識在這裡出現的一個緣，是這樣意思。這樣說名色為識的緣，這是一個。

「名色復於後法中，用識為緣故」，這個名色在後法中，怎麼叫做後法呢？其實我看如果說前一個生命、後一個生命，後一個生命叫後法；這樣講固然是可以，其實可以說後一剎那。就是前一剎那的時候，這個識以名色為緣，後一剎那的時候，名色也用識為緣，也用識為緣的，沒有識這名色也沒有辦法存在。那麼這表示前後都是一樣的，只是單方面說，事實上前後都是一樣。

它回答的這個標是很簡略，在後面解釋就說出來了。第二科是「徵」。

天二、徵

所以者何？

為什麼這樣子呢？第三科「釋」。

天三、釋

以於母腹中有相續時，說互為緣故。由識為緣，於母腹中諸精血色，名所攝受，和合共成羯羅藍性。即此名色為緣，復令彼識於此得住。

「以於母腹中有相續時」，這個有情，這個胎生的眾生在母腹中的時候，這個「有」相續的時候；就是中有死了就是生有，生有一剎那以後就是本有，生有、本有，那麼這生命就相續下來了。相續的時候，「說互為緣故」，是說識也為名色作緣，名色也以識為緣，就是「互為緣故」。這句話說得比較周到了一點，前面就是說了單方面，互為緣故。

這底下解釋，「由識為緣，於母腹中諸精血色，名所攝受，和合共成羯羅藍性」，其實這個在〈意地〉也說過，前面〈五識身相應地〉是第一地，〈意地〉是第二地，第二地說過這件事。「由識為緣，於母腹中」，這個眾生有情在母腹中的時候，這父母的精血色，這父母的精血它是為心、心所的依託處，同時它也是阿賴耶識的執受；父母的精血要阿賴耶識的執受，這個時候才成為「羯羅藍性」。如果沒有阿賴耶識的執受，這胎是不成就的，胎就壞了，這個精血就是壞了，就不能成胎了。所以於母腹中這個精血的地水火風這個四大，它為阿賴耶識的執受，又為心、心所法的依託處。這樣就是這心法與父母的精血和合，這個時候名為「羯羅藍性」。如果沒有阿賴耶識的執受，也就沒有心、心所的依託，那就不叫做羯羅藍性。所以從這地方看出來，名色是以識為緣的，以識為緣才能夠成立的。

「即此名色為緣，復令彼識於此得住」，就是前面這個名色，這個精血和受想行識，它又是為阿賴耶識作緣的。作什麼緣呢？「復令彼識於此得住」，彼阿賴耶識在這裡寄託，如果沒有名色，阿賴耶識也是不能住的，所以就是互相為緣的，互相為因緣。在十二緣起裡面，這個地方有這種特別的意思，它們是更互為緣的，其他的不是，所以這個地方這樣講，就是有這個道理才這樣說的。

戌三、齊識轉還難（分二科） 亥一、問

問：何故菩薩觀黑品時，唯至識支，其意轉還，非至餘支耶？

這是第三科「齊識轉還難」，這個地方也是，像第二科「更互為緣難」，現在第三科「齊識轉還難」，先是「問」。

什麼原因「菩薩觀黑品時」，就是觀生死的緣起，觀苦集二諦。苦集二諦是黑品，滅諦、道諦是白品，就是無漏的還滅的緣起。菩薩修緣起觀的時候，就是修生死的緣起，也觀察涅槃的緣起。在觀察生死的緣起的時候，「唯至識支」，本來是十二支，他就是到了識支就停下來了。就從老死這兒觀，為什麼有老死？因為是有生；為什麼有生？因為有有的關係，有所以才有生；為什麼有有？因為有取；為什麼有取？因為有愛；為什麼有愛？因為有受，就這麼向上推，向上推為什麼有名色？因為有識的關係。就到這兒來了，就不超過這個識支，不去觀行和無明，不觀了。

又回來，「其意轉還」，到了識支以後，識又緣名色，名色緣識就這樣，又是名色緣六處、六處緣觸乃至生緣老死，又回到老死這兒來。從老死這裡開始觀，觀到識，然後識又回到名色、六處，又回到老死去，又轉還，又回去了。「非至餘支耶」，不到剩餘的那個行和無明呢？怎麼不向前觀呢？有什麼理由要這樣觀察呢？這是這麼樣的問。

底下這個《披尋記》也是解釋得好。

《披尋記》三四〇頁：

唯至識支其意轉還者：逆觀緣起，從初老死乃至識支，意便退還，不越度轉。此復云何？謂即以識為其邊際，齊此作意不更向前觀行、無明，是名不越度轉。便復順次重觀一一所已觀處，是名退還，如緣起聖道經說。今約識與名色更互為緣為問，說意轉還，略有差別；謂觀識支不越度轉，還觀名色，是名轉還。菩薩觀緣起時，若觀此有故彼有，此生故彼生，是名觀察黑品，由增益義是黑品故，如下自釋。

「唯至識支其意轉還者：逆觀緣起，從初老死乃至識支」，是逆觀緣起，「意便退還」，菩薩觀察的智慧到那裡就回來了。「不越度轉」，沒有超過這個識。「此復云何」，這又有什麼意思呢？「謂即以識為其邊際，齊此作意不更向前觀行、無明」，他這個作意到這裡停下來了，不再向前去觀察行和無明的事情，「是名不越度轉」，不越度的意思是這個意思。「便復順次重觀一一所已觀處，是名退還」，又重覆觀以前已經觀的這個，又重新觀一遍，又觀到老死。「如緣起聖道經說。今約識與名色更互為緣為問」，現在約識與名色更互為緣為問，「說意轉還，略有差別」，和這個《聖道經》有一點不同。

「謂觀識支不越度轉，還觀名色，是名轉還」，又回來觀名色，「是名轉還」。「菩薩觀緣起時，若觀此有故彼有，此生故彼生，是名觀察黑品，由增益義是黑品故」，這樣講和前面有點不同。

《大毘婆沙論》上有個解釋法，說菩薩這個時候，用愛著心觀緣起的時候，就到此為止。若是不愛著了，歡喜寂滅法性的時候就過去了。（《說一切有部發智大毘婆沙論》

卷二十四有文如下：「尊者世友作如是說。何故齊識心便轉還。以識樂住識住中故。謂識不欲捨於識住。識住者即名色。故觀識已還觀名色。復作是說。識與名色互為緣故。復作是說。此二展轉為因果故。」)識緣名色，誰是識的因緣？是行；行是以誰為緣？無明緣行。無明滅則行滅，行滅則識滅，這樣觀一切法寂滅了。當時的心情不同，所以這樣觀。

但是這裡邊我不那麼解釋，底下就回「答」，回答先「顯流轉」，先「正觀」。

亥二、答（分二科） 天一、顯流轉（分二科） 地一、明正觀

答：由此二支更互為緣故，如識緣名色，如是名色亦緣識，是故觀心至識轉還。

「答：由此二支更互為緣故」，這個識緣名色這個地方，它們互相為因緣的關係，所以就不過去了；識緣名色、名色緣識——就是這麼觀了。「如識緣名色，如是名色亦緣識」，互相為因緣。「是故觀心至識轉還」，所以菩薩修緣起觀的時候，修雜染品、染品的流轉生死的緣起的時候，就到識這裡就回來了，就不過去了。

這是「正觀」，底下第二科是解「釋道理」。

地二、釋道理

於餘支中，無有如是轉還道理。於此一處，顯示更互為緣道理，故名轉還。

一共是十二支去掉了這一支，剩餘的那麼多的支裡面沒有這個轉還的道理；所以在其餘的地方不這麼觀，唯獨在這裡顯示更互為緣的道理。當然這也是生死的緣起，「故名轉還」，所以有轉還的意思。

天二、簡還滅

於還滅品中，名色非是後有識還滅因，由此因緣，復還觀察。

這第二科「簡還滅」，前面是「流轉」。

「於還滅品」來說，就是觀白品的十二緣起，就是還滅道理的時候，涅槃的緣起的時候，「名色非是後有識還滅因」，名色雖然也是給識作緣，但是它不是識還滅的原因。就是名色滅了，識還是不滅的，所以它不是後有識還滅因。說「後有識」，後有是以「識」為開頭、為開始，才開始有的；若沒有識，後有是不能成立的，所以就是後有。其實現在的有，也是一樣要有識。名色不是後有識，就是不是阿賴耶識還滅的一個主要的原因。

「由此因緣，復還觀察」，所以因為它不是還滅的因緣，所以觀察還滅緣起的時候，還要越度，越度這個識。識為什麼才能滅呢？行滅則識滅，不是名色滅則識滅，

而是行滅則識滅的。行為什麼能滅呢？無明滅則行滅，無明和行若滅了，就是完全都滅了。所以這樣子說就是觀還滅的緣起的時候，就是越度，越度這個識，就觀行、觀無明去了。若不是還滅的緣起，就是流轉緣起的時候，就是不觀，觀到識這裡就停下來了。為什麼能停下來呢？原因就是識和名色是互為緣的，所以就觀到這裡，這樣解釋。

——※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・
—※—・—※—

問：請問《披尋記》第 327 頁，最後一行：

答：「是諸有支，幾與道支所攝正見為勝障礙？答：無明，及彼所起意行、若有一分能為勝障。」「無明至能為勝障者：謂無明支，及與行支、有支一分，能為正見勝障。行支一分者，謂無明所起意行；有支一分者，謂取所攝受意業一分應知。」

問：請問《披尋記》第 327 頁，最後一行：「有支一分者，謂取所攝受意業一分應知。」此一部分和院長解釋「有支一分是指有支的意行部分」，顯然不同？

答：我倒的確是，我還記住。這個有裡面，也就是那個行——行是通身行、語行、意行，所以有支也是身行、語行、意行，但是它是有愛取的潤生無明的力量了；由愛取給它增加了它的力量了，所以也還是屬於意行，我是這樣意思。

你說此一部分——「有支一分者，謂取所攝受意業」，那麼就是意行——你說我解釋得有點不同。「此一部分和院長解釋『有支一分是指有支的意行部分』不同。」我的意思是一樣。這個有支是意行，當然是取所攝受，經過愛取的力量，增加了那個行的力量。這時候行轉名為有，是這樣意思。我的意思就只此而已，就是這樣子，不是特別有什麼很多的意思。

「有支一分者，謂取所攝受意業」，有支的一分就指意這一分，但是它是由經過了取的熏習，愛緣取的熏習的意業一分。它也對於正道、正見有障礙的作用，有殊勝的作用。

「是指有支的意行部分，顯然不同」，你認為很明顯地我解釋和它不同。我認為是一樣，你可以再表示一下。

問：《中觀論》上，諸法不自生的自，是諸法自體；而唯識的自是指因緣（種子）說的，立場不同，請院長再略為分辨好嗎？

答：我也就是這麼多的想法。諸法不自生呢，是諸法的自體。諸法的自體，就是因緣

沒和合以前，諸法是沒有自體的。沒有自體而說有自體，就是自性了，就是執著一切法因緣沒有生以前是有自性的，那叫做自體。由那個自性再來生起它的自性，就是自己生自己。比如喝水的杯子，在工廠沒有製造這個杯子以前，就有杯子的自性。這個後來這杯子怎麼出現的呢？由自性生出來這個杯子，就是自己生自己，那麼這就叫做自性生。這個自性生，從事實上看是沒有這回事。如果自性能生出個杯子來，就不需要有工廠了，不需要人去創造，就自性它就會生出個杯子來，那麼不是很好？但是事實上沒有這樣子。

但是天台智者大師的解釋，不這樣解釋。天台智者大師解釋是：因緣生法那個因叫做自性生，緣叫做他生，是這樣意思。這個解釋完全不同。智者大師那個解釋還和唯識有點相似。唯識的解釋是以種子為自，每一法的自己的種子為自，是這樣意思。「而唯識的自是指因緣」，因緣就是「種子」，以種子為自。和《中觀論》上說自性生，說自性生。但是這話是這樣說，就是青目菩薩——《中觀論》是龍樹菩薩做的頌，那個長行文是青目菩薩是他做的。而嘉祥大師，中國古代的三論宗的解釋：不是自生，就是不是自性生，這麼解釋。若智者大師的解釋：因生就是自生，不是因生，叫做不是自生。這是三論宗的解釋和智者大師的解釋不一樣。而現在的印順老法師的解釋，和古代的三論宗的解釋相接近，意思是接近的。

「諸法不自生的自，是指諸法自體；而唯識的自是指因緣」，這是不一樣的，解釋是不一樣。「立場不同，請院長再略為分辨好嗎？」我也就是講這麼多。

同樣是一句話，但是大家的解釋不一樣，解釋是不一樣的。不一樣的。那麼智者大師的解釋和唯識有點相似，是相似的，是這樣意思。

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」

但是看窺基大師的《略纂》上的解釋，又有一點像那一天，吳月霖居士她寫的那個，提出那問題，與那個有點相似的，有那麼解釋。我這個就是解釋這麼多。

問：請問唯識說的圓成實性，與中觀的無自性空的諸法畢竟空性是否一致？

答：我看是不一致。唯識上說的圓成實性，它不怕人抓它小辮子，它若是這麼想它就是這麼說。它就是說，圓成實性是有真實體性的。它不怕你說它有所得，它不怕你說這句話：它是有所得。但是唯識另外有一個很微妙的地方，就是一切是離名言相的，這句話也很厲害，也是很厲害的。

《中觀論》上的無自性空，是沒有體性可得的，那就和圓成實性不同。但是，《中觀論》上說那個無自性空，也是聖人的無分別智才能見到；唯識上說的圓成

實性，也是入聖位的人才能見到，沒有入聖位的人是不能知道的，這個地方是共同的。但是所見的，一個說是有體性，一個說無體性，這個地方有差別。

《中觀論》上的說法呢，的確是令你 cannot 抓住什麼，你不能有所取著，於一切法都不可以取相，不可以取著的，一切法不受，無有法可受。的確是能令你無住生心，無所住而生其心，的確是能這樣子。

但是唯識上呢，就是圓成實性它是有體性，說依他起也是有體性。但是這個我們可以和《中觀論》還可以會通。

《中觀論》說：一切法如幻如化，一切因緣生法都是如幻如化的。唯識說：依他起也是如幻如化的。這個是無差別。但是《中觀論》說：一切因緣生法都是自性空的。這個唯識就不同意了，這不同意。

現在說這個圓成實性是有真實體性，你若認為是無體性，那就是損減見，有損減的見，這個是不同的地方。與中觀的無自性空、諸法畢竟空，和圓成實性，是不一樣。但是《中觀論》的學者也同意這個自性空也是離名言相的，也是這樣，這樣子和唯識是相同的。若離名言相呢，那也就是在離名言相上的境界上，用語言文字方便地表示出的時候，一個說是有體性，一個說無體性，還是有這個差別。但是離名言相這一方面是无差別。

但是我在想，如果我們修止觀的時候，既然離名言相了，他說無體、他說有體，你不可以分別的，因為那地方沒有名言。要有名言你才能分別嘛，沒有名言就不能分別了。所以那個我看也不要緊，並不影響你修止觀。可是學習了《中觀論》的人呢，總願意無所得，這樣子他修止觀的時候很順。若是一個有所得，有個真實體性，他修止觀的時候心裡面不舒服，有那麼一點事情。就是好像有一點滯礙，容易那就是我了，那不是我了嗎？容易這樣子。但是，既然離名言相了，應該是無障礙才對，這樣子。

《瑜伽師地論》我明天若講的時候又是講到這裡，釋差別：「緣起支非自作、非他作、非俱作亦非無因生耶？」又是說到這裡，有這個意思的。但是我認為：十二緣起，苦集滅道，唯識說得最明白，最清楚；其他所有的學派，你若不去引證唯識的文句來解釋，你說得不清楚，你說不清楚。

問：請問院長，我現在這樣子問，可能有一點不太了解唯識和中觀的立場。不過因為好奇，還是想問：圓成實性說它是真實有。但是它本身應該也是因緣和合而有的，那為什麼要說它是真實？

答：你有什麼根據說這個話？你有什麼根據說它是因緣和合而有？

問：我這樣講可能有點幼稚，就是比方說：它是透過聞思修，學習止觀，然後契入了那個真實義。然後這可以說是因緣而有？

答：這可以說因緣所顯，也可以這麼說。因為因緣顯示出來，它的本體不是因緣有。若是真實有就不能是因緣有了；若是因緣有，沒有因緣就沒有，有因緣才有。因緣是無常的，那這就不能是真實有了。所以唯識上說圓成實性是真實有，那就不是因緣有，就是自性有；不是緣起有，而是自性有。依他起才是緣起有，遍計執是妄執有。有三有：自性有、緣起有、妄執有。在《中觀論》（卷四）的看法呢，一切都是緣起有：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」但是在唯識的經論呢，是有自性有的，只是圓成實是有自性有，其他的不是。

問：這等於是說，唯識它這個學派把圓成實性就定義成它是真實有，你不能有別的意見了是嗎？

答：是的。印順老法師好像也有這個想法，就是：當時的佛教裡面的學派，已經有了如來藏了，有如來藏的說法。唯識的學者就是把那個如來藏清淨了一下，清淨一下，就是歸入到圓成實。也不否認這件事，但是用離名言相呢，就把它清淨了，清淨了。還是遍計執一切法是自性空的，遍計執的一切法都是自性空的，從這裡悟入一切法如幻有，就通到圓成實這裡，就是得入聖道了。

問：謝謝院長。

答：阿彌陀佛。

問：另外還有一個問題，今天我們前面講到：「先得法住智，後得涅槃智。」有這樣的一句話。對於這個法住智，要到什麼樣的狀況才叫做得？因為比方像周利槃陀伽，或者像緣覺，在沒有佛出世時候的緣覺，他們似乎……。以周利槃陀伽尊者來說，他學習佛法似乎並沒有學習得很多；那在佛沒有出世的時候的緣覺能夠悟道，似乎並沒有經過聞思修的學習。那這個法住智，要到什麼樣的狀況才叫做得到了法住智？然後怎麼樣才可以說他由這個可以獲得涅槃智？

答：周利槃陀伽當然不是辟支佛，但是和辟支佛有類似。辟支佛就是久種三多，他過去生中，見佛多、聞法多、善根多，修四念處。見佛、聞法、修四念處，他栽培的善根太多、很多了。由於他有這個願，就是出無佛世得聖道。所以他這善根多的關係，他這一世出現在人間的時候，接觸到小小的因緣，他過去世的善根就現出來，也就是這個法住智就會出來了。當然，也應該說修行一個時候，比如說這個法住智出現了，他就能如理作意；如理作意的時間或長或短，就得辟支佛道了，應該是這樣說。

那麼周利槃陀伽，也應該是類似這樣子，他聽佛的說法、教導，他當然是有些業障，滅除了業障，逐漸地聽佛說法，慢慢地慢慢地這個法住智就出來了，也應該是這樣子。

法住智出來，在現在的文上解釋的情形：是從聞思修而成就法住智。當然這個聞思修來說，也可以說這個人是非常的有學問的人，譬如說世間法、世間的書也都讀過，又學習了佛法的無量無邊的法門。那麼他這聞思修的境界很廣，是有大智慧，世俗智是非常廣大的。

但是在周利槃陀伽，似乎是在家時候也沒有讀過什麼書，出家以後就是，當然這個人還是善根不得了，遇見佛、遇見阿羅漢為他說法，他慢慢地業障消除了，他也就會有了法住智。有了法住智，這個法住智，得了阿羅漢以後，周利槃陀伽的情形看呢，他的世俗智不是太多，世俗智不那麼圓滿。所以他那個法住智應該也是：僅限於順於觀無我無我所畢竟空的這一部分，這法住智應該是有的。所以說，他也不能和辟支佛比，也不能和其餘的這些大阿羅漢比，他的法住智似乎是範圍少一點，應該是這麼說。就是他已經得了阿羅漢了，他為人說法還是有限度、有局限。當然也是能通入到第一義諦的，不然的話怎麼能夠稱阿羅漢呢？

從這些事情看呢，特別笨的人也能得阿羅漢道，也能得聖道。印順老法師也提到這件事（寶積經講記 P.92）：特別笨的，像周利槃陀伽能得聖道；特別老的，須跋陀羅 120 歲，他也得阿羅漢果；特別年輕的，舍利弗尊者的那個弟子純陀，七歲也得阿羅漢。

好像在什麼地方看見，羅睺羅尊者，那時候可能還沒得阿羅漢，所以與純陀在一起走路談話的時候，就說到這個：哎呀，誰能趕上你？你這麼年輕就得阿羅漢了。羅睺羅尊者有這個話。不過有的地方有一點疑惑，就是似乎佛在世的時候，羅睺羅尊者已經得阿羅漢。但是舍利弗尊者在佛涅槃前三個月入涅槃，舍利弗尊者入涅槃之前和羅睺羅尊者見見面、談談話，還叫他親近善知識，叫他這樣子；要謹慎，要親近善知識學習。開示的話裡面有這個味道，這可見他還沒有得阿羅漢的意思，就還有這麼多的分別。

就是：年輕的純陀，年老的須跋陀羅，乃至最笨的周利槃陀伽，都能得阿羅漢，都能得聖道。可見得聖道也不是太難，不是太難，應該是容易做到。但是問題是，你要能夠遇到得聖道的法門，你要能遇見這個法門。這個思想混亂的時代就困難。你遇見這個法門還能放下，這個障道的因緣都能放下，你能夠專精思惟，那就有希望，就是可以。

而我感覺，我們一般人，當然剛才說，連周利槃陀伽，這個頭腦都是，那麼樣的

能得阿羅漢。假設是現時代學法律的人，我認為學法律的人頭腦是，不是說不學法律的人頭腦不好，不是這個意思；但是學法律的人頭腦一定是好的，可以這麼說。他的頭腦就是很有分寸，一條一條的很有條理的，這樣的人意根是利的，得聖道應該是比一般人容易，應該是容易。

薄益大師他讀了《大般若經》以後，他說出一句話來，學習般若法門成佛會成得快，成佛會成得快。若我來說呢，你若讀了《大般若經》，常常讀，你就會有信心能得聖道，對於得聖道這件事有信心，不感覺很難，可以這麼講。若看見佛在世的時候得聖道的人，我們若說：像舍利弗尊者、摩訶迦葉尊者、須菩提尊者，這些人我們不敢比，我們一點也不敢高攀。若是對周利槃陀伽來說呢，我們有希望，我們也有希望能得聖道。得聖道的意……，當然這個原因就是，你要遇見這個法門，而你要能專精思惟，你要有這個條件。你馬馬虎虎、不求甚解，這不可以。

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」這個偈子背下來也不難。「眾因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」（《中論》：「眾因緣生法。我說即是空。亦為是假名。亦是中道義。」《中觀論頌講記》此偈頌出現於二處：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」）很簡單的話。但是你若把《中觀論》嘉祥大師的疏、印順老法師的講記，還有其他這些大德的註解，你能夠專精思惟，那這件事不可思議；也可能在一個星期內得初果，都有可能的。說是不。你不歡喜專精思惟。我願意靜坐的時候寂靜住，那不行，那不能得聖道。得聖道的一個很有力量的一個助緣，他只是這樣子不行，不能得聖道，因為外道也能得四禪八定嘛，他還是個凡夫。所以只是修奢摩他不可以，一定要加上毘鉢舍那，才可以，而且是要專精思惟，要努力的。從《阿含經》也看出來，從《解深密經・分別瑜伽品》也看出來，有毘鉢舍那，而且還是要特別努力的，才行，馬馬虎虎不可以。

酉二、釋差別（分五科） 戌一、緣起道理別（分二科） 亥一、問

問：何因緣故，說緣起支非自作、非他作、非俱作，亦非無因生耶？

這是第九科「緣起諸經」的第四科「釋別別說」，這一科分三科，第一科「釋妨難」解釋完了，第二科「釋差別」。「釋差別」裡面分五科，第一科是「緣起道理別」，這個緣起道理的差別。

「問：何因緣故」，是什麼原因？「說緣起支」，說這個十二緣起，不是「自作」的、也不是「他作」、也不是「俱作」，「亦非無因生耶」，也不是無因而有。那麼前面自作、他作、俱作是因緣有，無因生是自然有；現在也不是因緣，也不是自然，為什麼要這樣說呢？

亥二、答

答：生者非有故，緣無作用故，緣力所生故。

那麼前面是問，這是回答。

「生者非有故」，前面說是自作、他作都是生者，這個生者是沒有的。「緣無作用故」，就是非俱作；亦非無因生，就是「緣力所生故」。這是三句，解釋前面那四句。

「生者非有故」，這個自作和他作是沒有的，或者說是沒有這個力量，沒有這個力量能生起。說「自作」，前面的解釋是因緣，就是種子；「他作」就是其餘一切的增上緣，都沒有這個生起的力量，不能生起。這個句子上只是說非有，只是這麼樣解釋；怎麼非有呢？就沒有再進一步地解釋。

這個頭幾次的討論曾經提過，可以從兩方面說：一方面說就是這個自作的種子——因緣，他作的增上緣或者是所緣緣、次第緣，這一切法都是剎那間就滅了。剎那間生起了，剎那間就滅了，這是一種虛妄的境界，是沒有生的力量，也可以這樣說，這是第一個解釋。第二個解釋在《攝大乘論》裡面提到，在本論後面也提到：這一切的緣起法，就是依他起法，依他起法是非自然有；這個遍計執是本性空，是無有少法可得。說依他起法是非自然有，非自然有這句話，若按照《中觀論》的觀察，就是本性空的意思，在畢竟空上看當然「非有故」，沒有「有」的可能，這是非有故，這樣子當然是不可能有所生法，不能有。

「緣無作用故」，非俱作，就是自單獨地不能生，他也不能單獨地生，不能緣起；那麼和合起來也是不能作，不能有作用，就是「緣無作用故」。這當然也按照剛才所說的兩種道理解釋，也一樣不能夠生。

「緣力所生故」，就是解釋第四句，亦非無因生。那麼自不生、他不生，俱起來

也不生，那麼有因緣不能生，無因緣就生了嗎？無因緣也不能生，還是要因緣生。因緣已經說是畢竟空故不能生，剎那頓滅、頓生頓滅，是一種虛妄的境界，也是不能生，不能生就生了。所以就是「緣力所生故」，還是因緣生，還是那個自、他因緣所生，所以這就叫作緣起甚深義，這麼解釋。

我當初讀智者大師的這個解釋法，自不生，他也不生，共也不生，無因也不生，不可思議，即空即假。這個「即空」，就是自也不生，他也不生，共也不生，無因也不生；這個「即假」，不生就是生。我心裡面很久很久不能接受，不懂這個意思；可是雖然不能接受，這心裡面可常有這件事，常在想這件事。等到只是單獨看到《摩訶止觀》上，在《釋禪波羅蜜》也有這個話，《釋禪波羅蜜》、《摩訶止觀》上說得很詳細的，就是一切法不生。等到讀到《摩訶止觀》一心三觀的時候，是即空即假即中。這次第三觀不是，是先空次假後中。先空次假後中，我心裡面能接受；是即空即假即中，倒沒有說是不接受，可是無形中對那個不生就是生，心裡面有好感，有好的感覺。但是也不是太……，還沒能說是百分之百的就是這麼樣就忍可了，沒有。

可是現在讀這唯識的經論，原來也是這麼說的。後來又想起來，其實我以前是讀這個《摩訶般若波羅蜜經》，我是做功課本子讀的，每天讀，讀到那個地方了，但是還沒能和智者大師這個止觀的門會合，也沒能會合。可是有個印象，（〈深奧品〉）須菩提尊者說是：一切法因緣生，這個因是虛妄，緣也是虛妄，能生出來一切種智嗎？因緣生法能生出來一切法嗎？這個提出這個問題，提得有道理。但是佛回答這一段，我還不大明白；常常讀，讀過去了，想一想也不大明白。現在感覺到龍樹菩薩《中觀論》上，似乎也有這樣的說法。《中觀論》的說法就是：因緣所生法，而因也是所生法，緣也是所生法，所以因也不可得，緣也不可得，不可得能不能生一切法？也有這個說法。這麼多的地方提出這樣，這個因緣的差別的確不可思議，就是這樣子。那麼《楞嚴經》上也是，《楞嚴經》上更是明白地說：不是因緣生，也不是自然生。也是說出這句話。（卷三：是故當知法則與心俱無處所。則意與法二俱虛妄。本非因緣非自然性。）

這樣子這個標的題目，就是緣起甚深不可思議。那這樣說，智者大師說是即空即假，這話就是這樣了。唯識上也是這樣說，《大品般若經》也是這樣說，《中觀論》也是這樣說，是一致的。

也是這樣說，我現在好像講天台教似的。這個天台智者大師說：《般若經》是通、別、圓，是正說圓教，帶說通教、別教，這樣講；《方等經》是正說圓教，是對藏、通、別而說圓教。但是《般若經》是帶通、別的方便說圓教。這個理論就是即空即假即中，這是圓教，智者大師是這樣意思。

所以印順老法師這三個系，性空唯名系，虛妄唯識系，真常唯心系，當然這個標

得是非常清楚，一個性空，一個阿賴耶，一個如來藏。但是智者大師說如來藏，也是別教，也是圓教，不全是圓教的意思。可是智者大師也是判大乘佛教分三系（即通、別、圓），也是這樣判。（《中華佛教百科全書》〈判教〉：「隋・智顗立藏、通、別、圓四教：依據講因緣生法而不究竟的小乘經律論立藏教；依據大小乘相共而與前藏後別圓相貫；如《般若經》中共般若之說立通教；依據但說大乘不共佛法如《般若經》中不共般若之說立別教；依據大乘究竟義理，圓滿具足圓融無礙之說立圓教。」）印順老法師也是分三系。

這樣用智者大師判教的方法，印順老法師說的三系，完全都是別教和通教，通教和別教，也沒有說到圓教，態度也是這樣子不同了。凡是古代的大德，天台智者大師是——我們用現在的人說話——有修有證，是經過修行。讀《法華經》三七二十一天，讀到〈藥王品〉的時候，「是真精進，是真法供養如來」，就看見靈山法會儼然未散，釋迦牟尼佛正在說《法華經》。這種境界不可思議，是不可思議。但是智者大師說的這個藏教、通教、別教，我們是容易明白，這個圓教是不大容易懂的，是不容易懂。

但是到今天為止，這個「即空即假即中」這個地方，比以前明白得多了一點。所以我想對於現代的這些大德的判教，當然也是大智慧境界，可是也不必否認古德的說法。我們「知之為知之，不知為不知」，謙讓一點，先不必執著，慢慢地學習，慢慢地思惟，我們的智慧慢慢地、慢慢地進步。不必一定說執著那一個人去否認誰，也不必執著依據古德否認現在的，也不必執著現在的去否認古代的；都是學習，慢慢地學習，慢慢地增長，慢慢地增長智慧。我們是讀龍樹菩薩的著作，讀彌勒菩薩、無著菩薩的著作，讀釋迦牟尼佛的法語，慢慢地體會、慢慢地體會，我看這樣比較圓滿一點。

戌二、緣起譬喻別（分二科） 亥一、苦芽等喻（分二科） 天一、問

問：於緣起中，何等是苦芽？誰守養苦芽？何等為苦樹？

前邊是「釋差別」，「緣起道理別」，緣起的道理有差別，這樣講緣起，那樣講緣起，各式各樣的講。現在這是第二科「緣起譬喻別」，緣起的道理用譬喻去形容它的差別，是分兩科，第一科「苦芽等喻」。

「問：於緣起中，何等是苦芽」，這個芽是從種子剛剛生出來，就是苦的開始？這句話的意思是這樣意思。「誰守養苦芽」，那幾支它是保護這個苦的芽，叫它不要枯萎，繼續滋養它，叫它強大起來，叫這苦惱強大起來，那幾支是這樣的呢？「何等為苦樹」，這十二支裡面，那幾支這個苦是完全壯大起來了？

這個是三個問，底下就回「答」，回答是分三科，第一是「苦芽」。

天二、答（分三科） 地一、苦芽喻

答：無明、行緣所引識乃至受，是苦芽。

「無明、行緣所引識乃至受，是苦芽」，這個十二支的最先的兩個支是無明、行，無明、行作緣，引發出來的識、名色、六入、觸、受，這五支是所引，無明、行是能引。這無明、行是引出來的「識乃至受，是苦芽」，那麼無明、行是能引，這個識乃至受就是所引出來的種子，種子是苦芽，原來是這個意思，種子是苦芽了。這個苦芽是由無明、行引發出來的，創造出來的。

地二、守養苦芽喻

受緣所引愛乃至有，是守養苦芽。

「受緣所引愛乃至有，是守養苦芽」，這個受緣愛，由受的因緣，觸緣受，受的因緣，由受為緣所引發出的愛、取、有這三個，這是「守養苦芽」。是我們自己保護這個苦芽，保護這個種子漸漸叫它有力量，叫它有力量，叫它不要枯萎。因為這個受是無明相應受，所以能保護這個有漏的種子不枯萎，而且漸漸地強大，「守養苦芽」。

地三、苦樹喻

生與老死，當知是苦樹。

這是回答第三個，第三科譬喻。

那麼這個「生」就是果報開始了，果報開始了，這個識、名色、六入、觸、受出來了，然後有「老死」來了，這是苦的樹，苦的軀幹，這個就是具體地顯現出來了，這是「苦樹」，這樣講，這樣子來說。

這可見無明、行創造出來苦的種子，然後由受緣愛、愛緣取，把這個種子又強大起來，然後生出來這個生死苦，生老死的苦。

亥二、炷膏等喻（分三科） 天一、如炷

問：幾緣起支當知如炷？答：識乃至受。

這是第二科，前面是「苦芽等喻」，現在第二科「炷膏等喻」。分三科，第一科「如炷」，第二科「如膏」，第三科「如燄」。

「問：幾緣起支當知如炷」，這是用燈作譬喻，這個燈裡面有一個炷，那個炷就是點著的火苗的那個物體。幾支是炷？幾個緣起支當知在譬喻像那個燈炷、燈心似的？「答：識乃至受」，就是識、名色、六入、觸、受，這個是那個燈的「炷」，也就是生命的中心，我們生命體的中心、重要的部分。

天二、如膏

問：幾支如膏？答：無明、行、愛、取、有。

「問：幾支如膏」，這個燈的燈心，光是燈心還不行，還要有油，膏就是油，這個油來滋潤這個燈炷，然後才能夠有燈燄，說幾支如膏油呢？「答：無明、行、愛、取、有」，這是油。用這五樣，無明、行、愛、取、有這五樣，五樣就是一個煩惱、一個業力，煩惱和業力來滋養這個識、名色、六入、觸、受。

天三、如燄

問：幾支如燄？答：生、老死應知。

「問：幾支如燄？」那個火燄。「答：生、老死」，生、老死正是苦惱的境界出現了。

我們可以從這個譬喻，可以知道這個生死流轉的重點所在，可以知道。

戌三、緣起增減別（分二科） 亥一、增益（分二科） 天一、問

問：何因緣故，於緣起黑品教中說名增益？

這第三科「緣起增減別」，緣起裡面有增、有減的（是減不是滅），增減別。「增減別」，分兩科，第一科是「增益」，第二科是「損減」。先說這第一科「增益」，分兩科，第一科「問」。

說「何因緣故，於緣起黑品教中說名增益」，什麼理由在十二緣起的黑品教中——黑品就是苦、集，苦諦、集諦，這是一個汙染，是有雜染分別的地方，令我們在無明長夜裡面受苦，所以是黑品。不是光明的，沒有般若波羅蜜的智慧的無明長夜，所以就是「黑品」。佛開導我們流轉生死的境界裡面，說它是「增益」，總是增長這件事，往上增加。我們做惡事；本來也沒有三惡道，也沒有人天這種苦惱的境界，都沒有；沒有，有了，就是你自己創造的增加的，是這麼意思。但是現在說是「於緣起黑品教中說名增益」，是什麼理由？

這是「問」，底下回答，回答第一科是「由積聚」。

天二、答（分二科） 地一、由積聚

答：一切有支純大苦聚為後果故。

這是第一科「由積聚」。

「一切有支」，十二個支裡面都是有支，都是無中生有，由虛妄分別把它創造出來的。創造出來的大體上去看，從無明、行一直向後看，「純大苦聚為後果故」，就

是生老死，這是一個大苦惱的積聚，積聚了很多很多的苦：三惡道的苦，怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦。「為後果故」，為緣起支後面的一個結果，就是這樣子，這個果就是自己創造的，自己無明、行，後面愛、取、有，這麼創造這些果。

我們說是，我們發心勸人做善事，你做功德將來怎麼怎麼好，實在就是創造生死的果報；當然是不勸人做惡事，勸人做善事就在人天的世界，受了人天的果報。人天的果報當然好過三惡道，但是也是愛別離苦的境界。人天的世界就是愛別離苦的境界，也一樣也可以說是怨憎會苦，也是一樣。說是功德做太多了，福報太大了，就是做國王，做國王多數是小國王，而不是轉輪王。小國王多數是怨憎會苦，你若去侵略別人，別人就和你對抗，這就是怨憎會苦。大家鬥起來，團體與團體，國家與國家，不管是各式各樣的鬥爭，總而言之，我要占你的便宜，你也要占我的便宜，就是這樣子，這是「純大苦聚」。一般的老百姓也是苦，雖然是沒有那麼複雜，也是很苦，生活困難是苦，生活不困難的時候，苦惱是更厲害。

「純大苦聚為後果故」，這就是「增益」，本來沒有這件事，沒有這件事自己創造出來的，「純大苦聚為後果故」。

這個從十二緣起一段一段地解釋，就是愈描愈清楚，人生是苦啊！人生是苦啊！我們要發心解脫苦這個意願，這個意願應該是越來越明顯，越來越有力量，任何力量都擋不住你出家的；你要發心出家修行這件事，任何力量不能擋住的。因為看出來：只要是你的無明煩惱在的時候，都是苦惱的境界，到天上，天上也是苦惱，人間是更苦，所以「純大苦聚為後果故」。

地二、由隨增

又諸有支，前前為緣，後後所隨故。

第二個解釋「由隨增」，前面是「由積聚」，這個苦是由積聚來的。那麼現在這第二科「由隨增」，看怎麼叫隨增。

「又諸有支，前前為緣，後後所隨故」，你從這個老死向前看，從前面一個支為後一個支的生起的因緣，一直到無明。無明是行生起的因緣，行是識生起的因緣，總是前前的那一支生起，後後那一支隨著就生起來；它就有了力量了，它就能生起，所以這也是增。可是這個文的意思，「前前為緣，後後所隨」，就是前面那個力量大，把後面那個帶起來了，前面那個緣就是因，後面就是果。

第一個回答，就是「一切有支，純大苦聚為後果故」，這個不是「前前為緣，後後所隨」，不是。就是很明顯的，前面的十支都是因，後邊生、老死是大苦聚，這是很明白地把因果分開。所以由前面的積聚引出來後邊的大苦惱。這個第二個回答是「前

前為緣，後後所隨」，不是那麼分別，都是「前前為緣」。除了無明和生、老死，無明是因，老死是果，中間的十支都是又是因又是果，都是「前前為緣，後後所隨」，是這樣子。

這看出來前面若不作緣，後面這一支就沒有這件事，所以這苦惱你若創造了，這苦惱就不能避免了。但是其中看出來有一個不決定的可能性，就是我若不造因，就沒有果。我沒有生，就沒有老死；沒有有，就沒有生、老死；沒有愛、取，也就沒有有。你若有愛、取，就是要要有有，有就有生，就有老死。那麼就看出來那個鎖鏈連在一起很厲害，但是有一個鬆解的可能，在這裡看出來。

這前面是增益，約增益來回答這個問題，「緣起增減別」，這是「增益」的解釋。底下第二段是「損減」別，天一「問」，天二「答」。

亥二、損減（分二科） 天一、問

問：何因緣故，於白品教中說名損減？

「於白品教中」，就是滅道二諦，滅諦和道諦。滅諦和道諦是般若波羅蜜的光明境界，是清淨的、不是汙染的，所以叫做白品。在這個聖教，這個無明長夜的苦惱中，釋迦牟尼佛的慈悲給我們安立一個光明的道路。這條道路大意來說，就是「損減」，意思是損減。是什麼理由名之為損減呢？

天二、答（分二科） 地一、由隨滅（依手稿影本）

答：由一切支，前前永斷，後後滅故。

就是十二個支，每一個支看，「前前」那一支若是「永斷」了，「後後」的那一支就「滅」了，就沒有了。無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，乃至有滅則生滅，生滅則老死滅，都是這樣子。

所以都是「滅」，把苦惱的境界把它息滅了，所以是損減，是去掉它、去掉它，所以叫損減。

地二、由漸滅

又是純大苦聚損滅因故。

又是你學習聖道的時候，學習戒定慧的時候，就是把這個純大苦聚，這個生老死的純大苦聚就消滅了，把前面的因都消滅了。前面的因就是無明、行消滅了，就沒有識、名色、六處、觸、受的種子了。沒有種子了，有明相應觸、明相應受的時候，也沒有愛取；沒有愛取就沒有有，這樣生老死就沒有了。所以「純大苦聚」，這個生老

死也就損減，把因先滅了，果也就沒有了。「損減因故」，你不滅因，果是沒有辦法滅掉的，果沒有滅掉。

從這些文字上看出來什麼事情呢？就是學習佛法是要滅除去「大苦聚」，就是生老死，滅除大苦聚的果，大苦聚是由煩惱和業力來的，所以要滅煩惱；滅煩惱而後就沒有業，沒有業就沒有果。所有的佛教徒，出家、不出家，修學聖道先要滅煩惱。這就看出來：我們損減內心裡面的煩惱，是我們最重要的事情，第一要務，重要的事情。不是說得神通，不是這件事，是要滅煩惱；滅了煩惱，我們心情自在。如果沒有滅煩惱，你也可以修禪定得神通，但是煩惱沒有滅，心裡不自在。心裡還有問題，還是有苦惱的，別人不知道，你自己知道的。所以從這些十二緣起支上，會看出來這些事情，看出我們修行人應該做什麼事情，什麼是最重要的事情。

這是第三科，現在第四科「有因法苦別」。

戊四、有因法苦別（分二科） 亥一、有因法

問：幾緣起支名有因法？答：謂前七。

這是第四科，這個「釋差別」第四科是「有因法苦別」，有因法的苦，這個苦是有因的，不是沒原因的，這個也有各式各樣的差別。第一個是「有因法」。

「幾緣起支」叫做「有因法」？就是這個法是有因的。「答：謂前七」，就是前七支。前七支就是：無明、行這是二支，識、名色、六處、觸、受這是五支。這五支識、名色、六處、觸、受，這是苦的芽；這苦的芽就是法，它是有因的，就是由無明、行為它的因，它才出來的，才有識、名色，才有苦芽。所以若消滅了苦因，那麼這個苦這個法，這個識、名色、六處也就沒有了。所以從這七支總合起來叫做「有因法」，就是後邊的識、名色、六處、觸、受，以無明、行為因，這叫做有因法。

亥二、有因苦

問：幾緣起支名有因苦？答：餘五。

「問：幾緣起支名有因苦」，法是有因，合起來叫有因法，那麼又幾個緣起支名叫做有因苦呢？「答：餘五」，餘五就是愛、取、有這三個，生、老死兩個，加起來就五個。這五個，生、老死是苦，愛、取、有是這苦的因，叫做「有因苦」，合起來就是這樣解釋的。

戊五、滅盡所顯別（分三科） 亥一、漏盡所顯

問：幾支滅是漏盡所顯？答：三。

這第五科「滅盡所顯別」，分三科，第一科是「漏盡所顯」。

「幾支」，十二支裡面那幾個支滅掉了是「漏盡所顯」？就是煩惱盡了，表示這樣意思。那幾支是表示煩惱盡了？是這樣意思。「答：三」，其中的三支，三支是什麼呢？就是無明和愛、取，這是煩惱。說煩惱雖然是很多，主要就是無明和愛、取，這是煩惱的本體，就是無明、愛、取。無明、愛、取若是盡了，斷掉了它的種子，就是永久地滅除了，那就叫做「漏盡」。所以「漏盡所顯」，就是把無明、愛、取消滅了的意思。

亥二、緣盡所顯

問：幾支滅是緣盡所顯？答：即此三是餘支緣故。

就是這無明、愛、取這三個，它是其餘的一切支生起的因緣。其餘的一切支自己不能生起的，它要靠、要依賴無明、愛、取的力量才能生起，所以無明、愛、取是其餘支生起的緣。

現在說幾支滅掉了是緣盡所顯？那麼還是這無明、愛、取，這個生起的緣沒有了，還是無明、愛、取，還是這三個，緣盡所顯故。所以說因緣是很重要，但是增上緣也非常厲害，也是非常厲害的。

亥三、受盡所顯

問：幾支滅是受盡所顯？答：一。謂由煩惱已斷故，所依滅時，此一切受皆永息滅故。

這是第三科「受盡所顯」。第一科是「漏盡所顯」，第二科「緣盡所顯」，第三科「受盡所顯」。

說幾個支滅掉了是受盡所顯？這個心與一切法接觸的時候有所受，你心裡有感覺：感覺到苦，感覺到樂，感覺到不苦不樂，這個是受。這個支滅掉了，就沒有受了。那幾個支有這種作用呢？「答：一」，就是一個支，就是受。那麼這個受，實在說就是苦受、樂受、不苦不樂受，或者苦、樂、憂、喜、捨這五受，其實這樣說也是對，沒有說錯。但是按佛法的立場來說，只有兩種受。站在佛教的立場來說、站在佛法的立場來說、站在修行人的立場來說，只有兩種受：一個是無明觸所生受，一個是明觸所生受，只是這兩種，這兩種受。現在說幾支滅是受盡所顯？那怎麼樣回答這個問題呢？底下回答分成兩個。

「謂由煩惱已斷故」，就是無明、愛、取斷掉了以後，滅除了，就是無明觸所生受消滅了。消滅了以後，這就是阿羅漢以上的聖人的境界，這就是明相應觸當令的時

候，他的眼耳鼻舌身意，與一切法相觸的時候，就是明；用明的智慧、般若的明去與一切法接觸的，是這樣子。

「所依滅時，此一切受皆永息滅故」，「所依滅時」，這個所依是什麼？就是眼耳鼻舌身意，就是色受想行識，就是你這個生命體。這個生命體這個時候，若是一切煩惱永斷了，只有明相應受還在。但是若是眼耳鼻舌身意，色受想行識完全滅了，一剎那間滅掉，後一剎那不生，入於不生不滅的時候，就是「所依滅時」，這時候色受想行識沒有了。「此一切受皆永息滅」，這個時候這個明相應受也沒有了，一切受都沒有了，「此一切受皆永息滅故」，完全都滅了。

若是你常常讀經，讀那個經、讀這個經，讀這個論、讀那個論，常常讀，他心裡在這句話就有分別心。有什麼分別心？如果說《起信論》上說：真如有大智慧光明義。那麼這個明相應受是不滅的，怎麼能夠滅呢？而這上說，「此一切受皆永息滅」，這是個問題。怎麼回答這個問題？所以我以前說過，《大毘婆沙論》說阿羅漢入無餘涅槃以後就不是有情了。（卷九十：般涅槃已非有情數。）我看見這句話，心裡面跳了一下子，唉呀！阿羅漢入無餘涅槃以後就不是有情了，是這種境界。所以「此一切受皆永息滅」了，到這時候就是無生無滅。在《瑜伽師地論》上後邊有解釋，這就是真如的境界。這可見《瑜伽師地論》，唯識學的經論和《起信論》思想不同，思想是不一樣的。當然這可以我們繼續學習，看看還有什麼樣的轉機，繼續學習。這是「受盡所顯」。

酉三、釋建立（分二科） 戌一、七十七智（分二科） 亥一、問

問：何因緣故，依止緣起建立七十七智耶？

這是第三科「釋建立」，釋這個建立。「緣起諸經」的第四科「釋別別說」，別別說分三科，第一科「釋妨難」，有「自性為緣難」，「更互為緣難」，「齊識轉還難」；第二科「釋差別」，有五種差別解釋完了；現在第三科「釋建立」，解釋建立的這個問題。這個建立分兩科，第一科是「七十七智」，有七十七個智慧的建立；還有四十四個智慧的建立。這兩種說法。現在第一科解釋「七十七智」的建立，建立分兩科，第一科是「問」，第二科是「答」。分兩科，第一科「別列七智」。

前面「何因緣故，依止緣起建立七十七智耶？」這是問，底下回答。

亥二、答（分二科） 天一、別列七智

答：為顯有因雜染智故，又復為顯於自相續自己所作雜染智故，又復為顯前際諸支無始時故，又復為顯後際諸支容有雜染還滅義故，又復為顯支所不攝諸有漏慧遍知義故。

這是「七十七智」，先列出來七個智慧。這個地方你看這裡有幾句？這裡才五句。「為顯有因雜染智故」是一句，「又復為顯於自相續自己所作雜染智故」第二句，「又復為顯前際諸支無始時故」第三句，「又復為顯後際諸支容有雜染還滅義故」第四句，「又復為顯支所不攝諸有漏慧遍知義故」這第五句。底下「於一支皆作七智」，那就是第二個意思了。這五個句裡面有七個智慧，先標這七個智。

「為顯有因雜染智故」，怎麼樣能建立七十七個智慧呢？先說這第一個智慧，「為顯有因雜染智故」。「為顯有因」，這個十二緣起其中有一個重要的理論，就是顯示我們在三界裡面流轉生死，受生死大苦是有因的，不是無因。當然我們不學習佛法的人，當然不講了，當然不講這個道理，不學習佛法的人就是追求欲。明白一點說，在社會生活，你為什麼生存？你為什麼活著？其實很明白的，就是追求欲，沒有第二件事，追求名、追求利、追求權位，也是為了追求欲，總而言之為了欲。但是受苦這個事情不管，受極大的苦，都儘量地排除萬難去追求欲，是這麼回事。

現在佛教徒不是這樣意思，佛教徒去看一看我們在人世間三界裡面受苦，這個苦從那裡來的？現在佛開示十二緣起，告訴我們苦是有原因的；這些雜染的苦惱的境界是有原因的，讓你增長、教你、開導你建立這樣的智慧，這叫做「有因雜染智」，是有原因的，不是無因的。外道裡面講無因論，而佛教徒看這無因論，是的嗎？一切法宇宙間的萬事萬物無因而有嗎？這話不合道理。所以就是告訴你，你聽佛說的緣起論，你從聞思修這裡學習上可以決定：是有因而不是無因，這是一種智慧。這叫「雜染智」，就是可以這麼講，就是在這雜染法裡面你生起了智慧，生起了一個有因的智慧。

或者說你雖然知道了，生出來正見，生出來一個正知正見：一切法是有因果的。但是你還是凡夫，所以還是雜染，或者這麼講也可以。

「又復為顯於自相續自己所作雜染智故」，但是在外道裡面說是梵天創造，大自在天創造的。這個道理，我們佛教徒就是去觀察外道的這種邪因論，上帝創造的，梵天創造的，大自在天創造的，是嗎？這是不合道理。大自在天不創造的時候，我們沒有什麼事，忽然間創造了，我們受了很多苦，又何必多這事呢？何必多事呢？使令我們受這麼多苦，何必呢？所以這不合道理。所以若學習佛所說的緣起論，我們就明白一件事：「為顯於自相續」，顯示出來你自己的生命，你受苦也好、你受樂也好，你自己所做，是你自己創造的！不是上帝創造，也不是梵天，也不是大自在天，是你自

己。你受苦也是你自己造的，受樂也是你自己造的，又受苦又受樂也是自己做的，自作自受的，是那麼回事，這也是顯示這樣的智慧。

這個十二緣起就顯示出來，你的生命體是苦也好、是樂也好，總而言之都是苦，是你自己創造的。你的無明、愛、取創造的，自己所作，不能怨天尤人的，不能怨誰。「所作雜染智故」，你有這樣的智慧，生出來這樣的智慧。

這是兩種智慧，這兩種智慧就破除去無因論和邪因論。你去這樣思惟的時候，無因這話使令我不能決定，很難信受、很難接受這種無因論和邪因論，這不平等論。

「又復為顯前際諸支無始時故」，說這個十二緣起又顯示出來一種智慧，顯示什麼智慧呢？「前際」就是向前推，就是無始以來，無始以來就有無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。無始以來就是有這種，你推不到一個最初的，無始以來就是有。無始以來就是為什麼有老死？就是由生來的；為什麼有生？由有來的；為什麼有有？由愛取。就是最初是無明緣行是從這來的，無始以來就是這樣子。你若說是上帝造的，說梵天造的，那麼宇宙間的萬事萬物由梵天那裡開始的，他是萬物之始，但這個事不合道理。是無始，這樣這個因果是平等的。你若說有始，那麼最初那個地方從那兒來的？一定是沒有因緣的，它是自然有的。其餘的一切法是由因有，是由因緣，就是有的是無因緣，有的有因緣，這是不平等。若說「無始」，這就平等了，你推不到頭，都是由因緣有的。這個理論很公平，所以我們容易接受。這是又顯示告訴你，可以從佛說的十二緣起裡面，顯示出來這樣的智慧，有這樣的智慧。

「又復為顯後際諸支容有雜染還滅義故」，過去的事情已經過去了，來不及了；就是後際以後，將來的時候，將來還是一樣的，無明緣行、行緣識，乃至生老死，還是這樣子。後際的時候，我們可以把握的。我們若是遇見惡知識，我們就是無明緣行，就是愛取有。若遇見善知識了，我們就是無明滅則行滅，愛滅則取滅，取滅則有滅了；就會有還滅，這時就有希望可得解脫的，我們也會有這樣的智慧的。

這就是兩種智慧。但這說了「前際」和「後際」，當然還有中際，由前際而中際生，由中際而後際生，所以一定是有中際，就是現在際。這裡面就是三種智慧：有前際的十二緣起，後際的十二緣起，和現在際十二緣起，這是三種智慧，都是這樣子，都是緣起。

加上前面的兩種智慧就是五種，是五種智慧。

「又復為顯支所不攝諸有漏慧遍知義故」，這是第五句。第五句這裡面有兩種智慧，加上前面五種就是七種智慧了。「又復為顯」，又佛為我們開示十二緣起的時候，也就又顯示出來，這個十二支所不攝的諸有漏的智慧，能顯示出來這個智慧。什麼智慧呢？就是佛說了緣起法，我們從這緣起上去聞思修，去學習。學習的時候，我們就

有了信心了，從聞思修建立了清淨的信心；我們就會修四念處了，修四念處觀色受想行識，眼耳鼻舌身意的世間集，觀眼耳鼻舌身意、色受想行識，這個世間的因緣和合就生起了，愛緣取、取緣有、有緣生緣老死，這苦惱就出來了。那麼我們也會觀察，修四念處就會滅，生滅則老死滅，取滅則有滅，愛滅則取滅，無明滅則行滅；又會這樣觀，就是觀察這個大苦聚又滅了。大苦聚是由因緣生，因緣若滅了，苦聚就滅了。

這又是兩種智慧：觀世間集是一個智慧，觀世間滅又是一種智慧。

我們能夠這樣修止觀，修止觀慢慢修、慢慢修，奢摩他、毘鉢舍那的進步，就得無生法忍了。這樣地學習佛法成就的聞思修的智慧，乃至得無生法忍，這是「支所不攝」，十二緣起是雜染法，所不攝的。而從聞思修上的學習，得到聞思修的智慧，去修四念處得無生法忍，這個十二緣起所不攝。十二緣起是苦集二諦，現在是滅道二諦，這個滅道二諦是清淨的，不是苦集二諦所攝。「諸有漏慧」，我們沒得無生法忍以前，這是有漏慧，還是有煩惱的慧，還不是清淨無漏的。「遍知義」，知道是苦、空、無常、無我的這些道理，我們這麼修行。

那麼這就有兩種智慧，加上前面的五種，合起來就是七種智慧。

這是標，標出來這七種智慧，這個是「別列七智」，標出這七種智慧。

天二、總結建立

於一一支皆作七智，當知總有七十七智。

這是第二科「總結建立」。第一科是「別列七智」，現在第二科「總結建立」。

就是於這十二支裡面，一一支都作這七種智慧，都安立這七種智慧。當知總有七十七個智慧。

其實在這個地方要算一算，十二支，十二個七是多少？是八十四。若說七十七就是少了七支，少了七個智慧，就是無明這個地方。那麼這是每一支都是像前面這個，一共七種智慧都有，都有這七種智慧。到了無明那個地方就不立了，不立這個，那麼這就是後面的十一支，每一支有七種智慧，就是七十七個智慧，這樣意思。

但是無明裡面，在前面解釋無明的體性的時候，什麼叫做無明？主要就是我執：執著有我，執著薩迦耶見、我我所。那麼通達是無我、無我所，就是滅這無明；所以要是修無我觀，就是滅除這個緣起的根本了。

那麼這是七十七智的建立，就是佛說了十二緣起的時候，我們若能夠虛心從聞思修上去學習，我們能建立七十七種智慧。這樣意思。

戌二、四十四智（分二科） 亥一、問

問：何因緣故，於緣起中建立四十四智耶？

前面是建立七十七智，這裡是建立四十四智，什麼理由呢？

亥二、答

答：為顯於一一支，依四聖諦觀察道理，是故總有四十四智。

「答：為顯於一一支，依四聖諦觀察道理」，像我們剛才說這個，在每一支的支上都觀察四聖諦的道理。譬如說是老死，可以用四諦的道理觀察：觀老死是個智慧，老死集一個智慧，老死滅一個智慧，老死滅的趣滅行跡，就是修學無漏的戒定慧，到滅老死的那個地方，無老死那地方去了，就是道諦。每一支裡面都是苦集滅道的四支，你這樣觀。（從前段至此）生也是一樣，觀察這個生，那麼就是苦諦。這個苦是怎麼來的？生怎麼來的？那就是生的集。生的滅，沒有生的時候，無識、名色、六處、觸、受，就是無眼耳鼻舌身意，這個境界就是滅。這個滅不能自然的滅，你要修學聖道，趣滅行跡，那才能夠滅除這個生。這樣有、愛、取，一直到前面都是一樣；但是到無明那個地方，就沒有這麼多。那麼這又是有四十四個智慧，「是故總有四十四智」。

這是這一段講完了。

辰二、約緣境辨（分二科） 巳一、生欲界（分二科） 午一、由眼耳

復次，若生欲界，依欲界身，引發上地若眼若耳，由此見聞下地、自地所有色聲。

這個「約緣境辨」，這一科倒是很遠，就是「生雜染」。「三雜染」裡面最後是「生雜染」。「生雜染」裡面，是「生流轉」那一科裡面，分兩科，第一科是「徵」，第二科是解「釋」。解釋裡面分兩科，第一科是「約自身辨」，約自身辨，就是「緣起」這一大科通通都是約自身辨。現在是第二科「約緣境辨」。「約緣境辨」，分兩科，第一科是「生欲界」。又分兩科，第一科是「由眼耳」。

「若生欲界，依欲界身，引發上地若眼若耳」，說是若是我們很僥倖遇見了佛菩薩的慈悲，我們生到欲界去，而在欲界的人天世界，不是到三惡道去。在人的世界能遇見佛法，修學四禪八定成就了，成就了四禪八定，雖然成就了四禪，但是你還不是四禪天上的人，還是欲界的人。欲界的人，「依欲界身」，你依靠欲界的生命體引發出來，「上地」，就是四禪八定，你得到了上面的禪定了，你就在禪定裡面就引發出來色界天的眼耳，眼睛、耳朵，那麼就是天眼通、天耳通的意思。

「由此見聞下地自地所有色聲」，你得到了四禪，你得到了四禪的天眼、天耳了，

就用初禪或者二禪的天眼，由初禪的天眼、天耳可以見聞「下地」，就是欲界地乃至三惡道都可以看得見，下地；「自地」，就是欲界所有的色、所有的聲都可以看見、聽見。不是用欲界的眼耳，是用色界天的眼耳看見、聽見。

這是第一科「由眼耳」，現在第二科「由意根」。

午二、由意根

又依此身，起三界意及不繫意而現在前。

「又依此身」，還是這依欲界這個身體，但是在禪定裡面起「三界」的「意」，也可以起欲界的意。你本來是欲界散心的意，又能起色界天、無色界天的意，這個禪定意。「及不繫意」，那得聖道了，這一切愛見慢煩惱所不繫縛的清淨心，這是聖人的清淨的智慧。「而現在前」，顯現在前了，聖人的境界出現了的意思。

巳二、生色無色界

若生色無色界，除其下地，一切現前如在欲界。

「若生色無色界，除其下地」，前面是這個欲界的人得到色界定、無色界定，還是依欲界身的。現在說是在欲界死掉了，他生到色界天、無色界天去了，他在色界定、無色界定裡面。「除其下地，一切現前如在欲界」，這個時候他們不願意看下欲界的事情，欲界的事情不願意看。他們就是本身的色界天、無色界天的境界，一切都是現前明明了了，如觀掌中菴摩羅果，清清楚楚的；就像你在欲界的時候，看欲界的世界，也是那樣子。

那麼這是「約緣境辨」，這樣子解釋。

辛二、明對治（分三科） 壬一、標

復次，此三種雜染，謂煩惱雜染、業雜染、生雜染，為欲斷故，修六種現觀應知。

這是第二科「明對治」，明對治這一科就是更是遠了。就是那第五科「雜染施設建立」，這第五科從那裡來的呢？就是〈有尋有伺地〉那三地，〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉三地。三地那一大科裡面一共有兩科，一科是「結前生後」，第二科是「總別標釋」。「總別標釋」裡又分兩科，第一科「總標列」，第二科是「廣分別」。「廣分別」裡邊第一科是「界施設建立」，第二科「相施設建立」，第三科「如理作意施設建立」，第四科「不如理作意施設建立」，這四科都講完了，那麼第五科就是「雜染施設建立」。這個「雜染施設建立」裡面，就是前面說到煩惱

雜染、業雜染、生雜染，這三雜染都講完了。現在第二科是「明對治」，就是來對治三雜染，來消滅這三雜染的意思。這裡分三科，第一科是「標」。

「復次此三種雜染」，前面說了煩惱雜染、業雜染、生雜染，都說完了，三雜染說完了。三雜染是什麼呢？「謂煩惱雜染、業雜染、生雜染」，都說完了。我們凡夫有煩惱、業、生三雜染，三雜染就是十二緣起。「為欲斷故，修六種現觀應知」，因為是佛教徒為了要斷除去這三種雜染，那怎麼能斷除呢？要「修六種現觀應知」，要學習六種現觀，你才能夠斷除去三雜染的，這應該知道。

這是「標」，底下是「徵」。

壬二、徵

何等為六？

那六種現觀呢？

這是問，底下「列」出來。

壬三、列

謂思現觀、信現觀、戒現觀、現觀智諦現觀、現觀邊智諦現觀、究竟現觀。

就是這六種，這六種現觀是在本論裡面五十五卷十六頁有解釋，有解釋的。我今天早晨也把它翻開來看了一段，看了看，現在我們不需要去詳細解釋。

「思現觀」，就是我們經過聞所成慧的學習，然後去思惟這個緣起的道理，思惟到什麼程度了呢？是決定無疑了，決定是這樣子：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。就是無明是緣行、行緣識的，無明滅則行滅，生滅則老死滅，思惟到決定的時候，那時候叫做思現觀。

「信現觀」，就是相信三寶，相信佛寶、法寶、僧寶，是由修緣起觀成功了聖人的境界。佛也是圓滿的聖人，法是大般涅槃的境界，僧是隨佛修學得入聖道的這一切聖人，那這樣子對三寶這個信心是特別地牢固而不可破壞了。

「戒現觀」，就是得到了對於惡事決定不做的律儀，決定不做惡事了。

「信現觀」，就是不壞信，得到不可破壞的信心——就是佛、法、僧、戒。這個時候要到初果的時候，小乘佛法要到初果的時候，才有這種功德。所以「思現觀」是在凡位，在凡位的時候；思現觀進一步就是修慧，這個時候應該包括修慧在內。那「信現觀」以後，就應該是入無生法忍了，就是得初果以後。「戒現觀」，剛才說了，就是得了聖道時候，戒是清淨了，決定不會再做惡事了，所以也決定不會墮落三惡道了。

「現觀智諦現觀」，這個是說慧，就是得初果了，得初地的無生法忍了。那個清淨無漏的智慧出現了，見到諸法的真諦了，這個現觀智諦現觀。

「現觀邊智諦現觀」，就是後得智。

「現觀智諦現觀」是根本智，「現觀邊智諦現觀」是後得智。而初得無生法忍就有這兩種智慧，但是慧還沒有圓滿。還要初果、二果、三果、四果，還要初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地、十地，到佛的時候是「究竟現觀」，功德究竟圓滿了。這個時候煩惱雜染、業雜染、生雜染，也究竟清淨了，得大自在了，圓滿阿耨多羅三藐三菩提了。

這六種現觀，後邊文有解釋，乃至《顯揚聖教論》、《雜集論》上也都有解釋，現在就是簡單解釋解釋就好了。

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

問：請問《披尋記》第336頁第11行，依無常義是緣起甚深，其中說到：「而種及緣於此生事，無作無用亦無運轉。」這樣說是否指依他起的緣起是無自性？而通達緣起的圓成實性是有自性？就這一點而言，與中論主張緣起本身也是無自性，有所不同？

答：對，若是深細地說呢，唯識是和中觀是不同，是不同的。因為中觀它還不說畢竟空是有體性的，所以和唯識說的圓成實是有差別，是的。也是無自性，而有所不同，對的。

問：二、若圓成實有實體性，從緣顯了，那與外道的從緣顯了有何不同？

答：是的。外道說的從緣顯了，只是眼前的事情。譬如這個聲音，它說聲音是本來有的，本來有的，我們從緣顯了。你這喉嚨一動，你的心一動，就發出聲音來，你這鐘一叩，就發出聲音來，只此而已，就說到這些眼前的事情。但是唯識上說，圓成實性是本有，也是從緣顯了，但是那是要觀遍計執空。遍計執空了，「名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假」，這樣子嘛，就顯示出來圓成實性是把生死大苦消滅了，和外道說的那個淺顯的境界不同，是完全不相同的。

問：又為何如來的無垢識也是無常的？

答：如來的無垢識。若是從凡夫的時候說，凡夫的時候，這個識都是名言種子現起的，

我們凡夫的時候是雜染的名言種子現起。但是在心所法的分類上呢，善心所、煩惱心所都把它分列出來，剩下來的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識就是無記的了。這無記的，它不是煩惱，它也不是善，既然沒有煩惱，當然也可以說是清淨，那麼這是凡夫的時候。等到轉入聖道的時候，若說佛不入無餘涅槃；佛不入無餘涅槃這件事，當然唯識上說的，像窺基大師，《瑜伽師地論》這樣的思想呢：佛是大悲心，所以不入無餘涅槃，佛也能入無餘涅槃的，因為有大悲心，所以不入無餘涅槃。不入無餘涅槃，所以色受想行識就不能放棄，眼耳鼻舌身意還要保有，還要保留。

那麼這樣說呢，剛才說，我們現在的一念的分別心，這個無記的分別心，只是名言種子的現行。我們等到修學戒定慧，無漏的戒定慧的時候呢，把雜染種子，六種現觀修成功了，雜染種子通通消滅了，有無量無邊無漏的強力、強大力量的無漏的種子出現了，這個時候這個識就是無垢識，因為沒有煩惱種子了；而它是與清淨的、強大力量的無漏的功德種子和它在一起，所以單獨在識方面，就叫做無垢識。這樣說呢，它還是種子生現行，還是種子生現行，那麼就稱之為無垢識。那麼我們就用什麼理由，說這個識不是種子生現行？若是種子生現行，種子是剎那剎那滅的，那麼現行也是剎那剎那滅的。我們有什麼理由，說這個識是真常呢？不是剎那滅呢？有什麼理由說它是真常？有什麼理由否認它不是剎那滅？我看沒有理由，因為唯識這個經論上，它沒有說圓成實性有大智慧光明義，它沒有這句話，沒有這句話，真如本身沒有光明義，就是一定另外要有一個心，有個心王；一切種智這個智還是個心所，心所與心王相應，同時也是與圓成實相應。這三法，圓成實——如如理，還有一個無垢識，還有一個如如智，就是如如理、如如智，裡面還有一個無垢識。這個無垢識裡面有無量的陀羅尼門、三摩地門、無量功德莊嚴，那這就是一個圓滿的無上菩提，就是這麼回事，它是這樣解釋。在窺基大師的著作裡面說得明白，就是受用身的佛他還是能入無餘涅槃的，但是為大悲心，所以不能入，他不入。

如果若是說佛的無垢識不是有剎那滅的，它是真如體上的大光明義。若這樣的教義呢，佛永遠不能入無餘涅槃，因為真如不可以滅嘛，真如是不可以滅的，真如不可以滅，那個識也就不滅。因為真如體上有大智慧光明義，它們是一體的，如如理、如如智和如如心是一體的，真如不滅，這一切都不能滅，那就不可以入無餘涅槃。

若在唯識的教義上，它沒有把它說成一體，沒有說這個識和真如是一體的，沒有這個話，所以他要入無餘涅槃是可以入的。那若入無餘涅槃和阿羅漢是一樣的，

就是離心意識，就是無心意識了；那就是和《大毘婆沙論》說的一樣，都是無情物了，是這樣子。當然這個理論呢，要仔細地去學習。所以這個地方是，「為何如來的無垢識也是無常的？」那在答覆這個問題就是，它也是種子生現行，所以它是無常的，可以這樣回答。

問：無垢識若是圓成實的話，應是常住不滅的。

答：是的，那就是常住不滅的了；但這個問題就是，佛是不能入無餘涅槃的。這是第二。

問：第三，就緣起義說，自性緣自性；就緣生義說，自性無實作用，能生自性嗎？

答：是的，自性緣自性。「就緣生義說」，緣生是果，緣起是因，緣生義說。「自性無實作用」，無實作用「能生自性嗎？」是不能的，是不能生自性的。

但是我們另外可以假藉一點事來表示這個道理。比如說：我煩惱來了，我罵你，我苦惱你。當然你們會說我不對，你怎麼出家這麼多年還有煩惱，欺負人，你欺負人你是不對。但是另一方面那個被欺負的人、被毀辱的人向道上會，觀妙境說這麼多的不清淨的語言，觀察它是自性空的、是畢竟空的。你這麼一觀呢，你這個清淨的智慧就增長了，就增長了。我們拿這件事就可以比出來，說罵人這是個染汙的事情，汙染的、是罪過的事情；但是它能引起你的聖道，為聖道生起作因緣。所以說染汙法，罵人這件事是不能生起聖道的，你說的對不對？但是若遇見那個人了的時候，這就是清淨的因緣，就能生起聖道，是不是？你認為有道理嗎？這是也可以說，這是有這個道理。

但是反過來說，這個染汙法是不能生起聖道的，是不能的；而罵人的這個人，他毀辱這個修行人，他是要下地獄的，各有各的因果。這個造罪的人、罵人的人，他是到三惡道走一走；而那個人，他就能夠反倒是有聖道現起。大家是原來是一件事，有不同的道路，也可以這樣說。但是若是罵人的這個人，動機不是用瞋心說的，不是用瞋心來罵人的；用慈悲心說的，考驗你一下，考驗考驗你，看你的修行怎麼樣？毀辱你，非理相加。而那個人向道上會，這正好。這樣說，大家都是清淨的，是清淨的因緣，也可以這樣說。

如果說是觀察你清淨也好、不清淨也好，都是因緣生法，都是畢竟空寂的，沒有這回事，那有道可生呢，都是不生不滅的。是諸法空相不生不滅、不垢不淨，不增不減，那麼這個和這個道理就可以合上了：就是自也不生，緣也不生，共也不生，無因也不生，也就是相合了。

所以「就緣起義說，自性緣自性，就緣生義說呢，自性無實作用，能生自性嗎？」

就是說，說不生也是可以，說生也是有道理。所以智者大師說「即空即假」，即假就是生的意思，生但是不真實、都是假的，一切法生起都是如幻如化的。我看智者大師說得對，說的是對的。這是第三，底下。

問：是否只要是名言，無論中觀或唯識，都認為是無自性、無實、幻化無常的？雖然在解釋緣起時有「有」和「無」的差別，可是為欲以此名言相而契證離名言相的真實智上，宗旨是一？

答：也可以這麼說，也是可以這麼說的，也可以說是一致的，中觀和唯識在這個地方是一致的。他也說緣起即非緣起，即非緣起即是緣起，唯識這一段文應該是這樣意思；而中觀也是這樣意思，也有這個味道，所以應該是無差別。

問：所以廣學一切佛法以後，只要選擇與自己相應的論典來修止觀，以菩提心為根本，

答：以菩提心為根本，以菩提心為前導也是可以。

問：不斷用功，即可成就阿耨多羅三藐三菩提。

答：是的，即可成就無上菩提。