

《解深密經》卷第三・分別瑜伽品第六

妙境長老講述

● 01

【禪七開示】

各位法師，各位居士：我們現在是舉辦七個禪七，四十九天，而各位多數是從遠道來的，我們非常的歡迎。關於修行這件事，我曾經講，有幾個次第：第一個就是迷悟的問題，第二個是凡聖的問題，第三是大小的問題，第四或者說是因果的問題。

迷悟的問題，我們若是肯努力從文字上的佛法去學習，我們應該是能夠通達什麼是佛法的，應該是能做到這一點，這一點應該說不是難事。第二件事就是凡聖的問題，就是修行的這件事。你明白了什麼是佛法之後，才知道自己是個生死凡夫，所以若是肯努力，有這樣的意願——堅定的意願，按照佛法所開示的去修行。修行的法門當然是很多，大體上說就是分兩類：一個是淨土法門，願生佛的世界；第二個就是禪，禪的意思就是現在得無生法忍，現在轉凡成聖，禪是這樣的意思。求生淨土，也是得無生法忍，但是那是到佛的世界去，到佛的世界去向佛學習、聽佛說法，也還是學習禪，在那裡得無生法忍，和禪，得無生法忍是一樣。但是我們現在集會在一起坐禪這件事，從總的方向說，就是現在得無生法忍，這是凡聖的問題。

已經得無生法忍之後，就是大小的問題，就是由小而大。當然我們最初開始學習佛法，開始用功修行的時候，應該是發無上菩提心了，但是還不能做大菩薩，因為本身身口意的不清淨，愛煩惱、見煩惱時常地活動，也只是有個無上菩提願而已，想要行菩薩道是不容易的。所以得無生法忍之後，你才能夠行菩薩道，在行菩薩道的同時，自己也能修行，那個時候完全不同於凡夫境界了，最後功德圓滿，就是成無上菩提了，這是因果的問題。

我們學習禪，打禪七，通常說應該是每一天自己有坐禪功課的人，這個時候想要精進的用功，才有禪七的這件事，是這樣意思。可是從原則上是這樣說，事實上又未必是這樣子，所以我們很多的——不要說在家居士，就是我們出家人每天有坐禪的功課，但是對於坐禪的方法究竟怎麼回事，也還是很多很多的差別。事實上大家也可能會知道，我們歡喜參話頭，學習祖師禪；祖師禪當然也是好，這是古代的祖師施設的方便，也是很好。但是我們現在舉辦的禪七，所用功的方法是四念處，是按照佛說的四念處去用功修行，四念處就是禪，應該是這樣子。

當然有的人歡喜祖師的教導——我不學四念處，我願意參話頭；當然我們現在可以寬容的，大家願意參話頭就參話頭。你願意修四念處，我特別的讚歎這件事。我有什麼理由讚歎這件事呢？這應該就像醫生看病似的，你這個病就是要吃這個藥，我們佛教徒自己如果反省自己，很明顯的會知道自己有煩惱：一個是我見的煩惱，一個是愛煩惱，這是煩惱裡邊最重的，這愛見煩惱，用四念處正好對治。修無我觀、

修無常觀正好對治見煩惱，修不淨觀、觀受是苦正好對治愛煩惱。這樣對治，把愛煩惱對治了，把見煩惱對治了，成功了就是得無生法忍了。說是我不願意修四念處，願意參話頭，參話頭也可能得無生法忍，但是我認為希望不大，希望不是很大。我並不是輕慢祖師，但是我對於佛說的話的信心高過祖師；我可以說是：我對祖師的信心不如對佛的信心強。所以我主張修四念處，修四念處的力量大過看話頭，我是這樣意思。

當然我們還是思想自由，尊重個人的意願，你願意參話頭，如果你長期地參話頭，也可能熟悉了，參話頭的時候感覺相應。所謂相應，就是念頭妄想少一點，或者念佛是誰，這一下子所有的妄念都不起了，那也是很好。不過這件事要按佛所說的，就是有個止的作用，有奢摩他的作用，對於毗鉢舍那還談不到，所以得無生法忍是很難。得無生法忍是由毗鉢舍那得的，但是要有止的幫助才可以。修不淨觀，不淨觀很多的地方都有講，《阿含經》裡也講，《阿毗曇論》裡面也有說，《瑜伽師地論》裡面說得更具體、說得更詳細，智者大師的《釋禪波羅蜜》裡面也有講，我相信各位也很熟，也可能會讀過的。所以修不淨觀是很好，能對治自己內心的欲，自己如果是心能沉靜下來，不要那麼樣的浮動，就會知道自己的欲常常的有問題，常常在欲上引起很多煩惱，就會覺悟到這裡。修不淨觀，它立刻就會清淨，會把你的欲停下來，所以修不淨觀很好。

修無我觀也是非常重要，因為我們在日常生活中，人與人之間常會有些問題。如果你能修無我觀的話，這些問題也都解決了，一方面同人容易和，一方面你容易得聖道。什麼叫做凡夫？就是因為有我見。什麼叫做聖人？就是無我了，無我才是聖人。其實這兩句話很簡單，也應該是很明了，所以修無我觀也非常好。這是我主張修四念處。

另外一件事各位要注意的，就是我剛才說過：我們是七個七；不是一個七，也不是兩個七，也不是三個七。這裡面有什麼不同呢？頭幾天我和見耀法師談話，見耀法師也提出來這件事，就是坐禪時間久，而且是禪七，容易有問題，容易發生問題。我們就可以問：為什麼打七個禪七容易有問題？打一個禪七，可能會沒有問題，也可能有問題，但是可能性少；但是七個禪七，就是有問題的可能性會多一點。這個原因在什麼地方呢？就是你用功不得法。我沒有去過福州的湧泉寺，我看印順老法師的文章上提到，他到福州湧泉寺辦的佛學院去講過課，那時虛雲老和尚做方丈，慈舟老法師負責佛學院的事情，印順老法師也在那裡講課。他發現福州那個地方什麼事情呢？就是在一個地方弄了很多的籠子，一個籠子一個籠子的，那麼問這是幹什麼的呢？就是坐禪發生了毛病的時候，就把他放在籠子裡頭，就這樣來解決這個問題。但是念佛堂就沒有這件事，所以念佛不容易有問題，而參禪久了就有問題，事實擺在這裡。

那麼我們現在打七個禪七，就是時間久了有問題，這個問題在哪裡呢？我姑妄言之，你參話頭的時候，你若不用心參話頭，我認為沒有問題。你不用心參話頭的

時候，你心裡面有的時候「念佛是誰」，可能靜一會兒就打妄想，隨便的想想東想想西，然後打打瞌睡，一支香過去了，沒什麼事。若是你特別的勇猛精進「念佛是誰」，你認真地這樣去參的時候，你就有問題。有什麼問題呢？你這個注意力都注意在頭部，你慢慢久了，火就上來了，頭就會熱。熱得厲害了，就是頭昏腦脹，你的神智就不容易清醒，就容易出問題了，你就出問題了。生理上也有問題，生理就影響到心理，就是顛倒迷惑了，就是說著魔了，說是怎麼怎麼的。其實不一定是魔，就是你本身四大不對了，火大增盛了的時候，使令你的腦得病了，就有問題了。

我認為就是這麼回事，其他的原因也可能會有，但多數是這麼回事。所以我和各位大家都是同學，不是說我是你們的老師，不是這樣說，我提供一個意見——你們不遠千里而來，足見是道心特別的勇猛，也願意在這裡好好用功——你要注意：火不要上來，注意這件事。你若願意參話頭，你有你的自由，我也勉強同意，但是你要注意，不要使火上來，要避免這件事。那麼怎麼樣避免呢？還是得要釋迦牟尼佛的大智慧修奢摩他的啊！用奢摩他把這火降下來，降下來你神志清醒；神智一清醒，火也降下來，四大容易調和，你就很自在，坐第一支香就想坐第二支香，坐完第二支香就想坐第三支香，身體也感覺到舒服，心情也快樂。本來是道心勇猛——「念佛是誰」、「父母未生前的面目怎麼怎麼的」——本來道心強才能這樣認真的努力，結果就是因為你強，火上來就容易有問題。所以你要避免這件事，還是得要用釋迦牟尼佛的辦法，把火降下來，你再參「念佛是誰」也可以，「什麼是父母未生前的本來面目？」「什麼是乾屎橛？」參這祖師的話頭，你願意這樣參也隨你。但是你要一定用釋迦牟尼佛的辦法，用奢摩他調一調。

如果你不用，就不是太好；除非你懈怠——我雖然在這坐禪，我心裡並不參話頭——那也沒有什麼事。所以我提醒各位要注意這件事，你要用奢摩他把火降下來，就不會有著魔這回事。你本身神智清醒，魔不得便，他沒有辦法來干擾你的，你自己神智清醒可以決定事情嘛！會知道這是冷、這是熱，這是好、這是壞。你神智昏迷了，火影響你的腦糊塗了，不知好壞，壞的是好的了，好的是壞的了，所以就容易顛倒，就不正常。若神智清醒，就沒有這個問題。所以我提醒各位，你相信祖師的話我也同意，但是對釋迦牟尼佛的法語要尊重，要用這奢摩他要用一用，使令你這七個七，心情快樂，身體也會好，身體也會健康一點。我提醒這一件事，這是坐禪的一件事。

其次，有一回我看錄影帶，那上面叫「心靈之旅」，這個名字也非常好，但是一開始是印順老法師講開示。印順老法師我當面聽他說話我是聽得懂的，這個錄音帶我一句也聽不懂，他在裡面說話我都聽不懂；但是另外有一位居士他聽懂了，我說你把它記錄下來。記錄下來一看，其中有一句話，他說：「禪不是講道理的，不是講教義的。」這句話我的理解呢，禪是什麼？禪是我們佛教徒開始修行的事情；講道理、講佛教的教義是在修行之前的事情：你先要學習佛法，明白了什麼是佛法，怎麼樣用功修行，然後才開始坐禪的。所以若講到禪的時候，這個時候就開始修行

了，不是和你去講這個，這時候開始辯論什麼是佛法，不是的。我這樣理解這句話，是不是印老法師的意思我也不知道，但是我是這樣的看法。所以對於教義，什麼叫做四念處，實在那是已經學習好了，然後再學四念處，應該是這樣說。但是我現在還是畫蛇添足，多少地講一點四念處。

四念處第一個是觀身不淨是不淨觀，這個我不講了。觀受是苦我也不說了，觀心無常，觀法無我，我稍稍解釋一下。觀心無常這句話，我們中國佛教大概是從南北朝的時候已經有了《起信論》，但是其他的佛法也還是很興盛；但是到了趙宋、明清以後，《楞嚴經》特別的盛行，我們中國人也特別歡喜——我也是歡喜，我也講過《楞嚴經》的。《楞嚴經》它偏要說常，偏要說這心是常——常住真心，偏要這麼講；也說出個「十番顯見，七處徵心」，偏要說常。但是在《般若經》裡邊，《阿含經》、《方等經》（不過也有人說《楞嚴經》也是《方等經》），很多的經論裡面都說是無常，而不說心是常。現在四念處，佛也說是觀心無常，這就是佛法的一個問題——又說無常、又說常，那麼你相信哪一個呢？那麼也隨各人的意，我也不必說一定是《楞嚴經》不對，不必這麼說，隨各人的意。你歡喜常，那你就不要觀心無常，如果你相信無常，就觀心無常。

觀心無常是符合事實，人的心是無常的，忽然間這樣子，忽然間那樣子。觀心無常，在經論上怎麼解釋這個無常呢？心是依據六根、依據六塵的和合，然後生出來識。六根是無常的，六塵也是無常的；無常的因緣所生法，它能是常嗎？經上是這樣講，所以心是無常。心忽然間貪，忽然間瞋，忽然間高慢了，忽然間疑惑了，忽然間這樣子，忽然間那樣子……它就是變，就是無常。剎那剎那生滅心裡面沒有常恆住的——常的心，沒有常，觀心無常，就是這樣思惟，那麼就是好了。這樣子思惟再修奢摩他，你修它或者修一刻鐘也可以，然後思惟心是無常；思惟完了，就再修奢摩他也可以，就是這樣子。這個無常，譬如說這個貪心不可能是常，貪愛心不可能是常；有的人貪愛一個時期，忽然間變成仇恨的人，變成冤家了，就變成瞋心了。所以貪不常，瞋也不常，忽然間又好了，又變成好朋友了。所以所有的心都是不永久的，都是隨著因緣變，我就姑且說到這裡。

觀法無我，本來說是我們讀所有的經論裡面，說到四念處觀法無我說的很少；其實觀法無我說的是最多了，全部的《金剛經》都是觀法無我嘛！都是說觀法無我。全部的《大般若經》，少數的是直接說無我，很多的地方都是說觀法無我，觀一切法空，就是觀法無我嘛！所以觀法無我的地方特別多，但是我們初開始修行，著重修我空觀，偏重於這一方面，修法空觀應該放在第二，修我空觀放在第一，應該是這樣子好一點。修我空觀其實很簡單，就是觀察我們的身體，色受想行識，就是五樣東西組合起來這麼一個生命體，在這裡面沒有「我」。沒有我這句話，我們看這些注解上，只是簡單的說這是沒有我，怎麼叫做「我」？很多地方沒有解釋。你要看《阿毗曇論》才能知道，看《阿含經》你才知道，看《大智度論》裡面有提到，《瑜伽師地論》也有提到。但是這樣的佛法在中國明清以來不興盛，這樣的佛法我

們中國佛教不興盛，就是用《楞嚴經》、《起信論》講一切的佛法；而對於《大智度論》般若的法門就是小小的，講得不多，所以對於無我觀就很難修了。

所以我們現在說修無我觀，就是觀察色受想行識都是剎那剎那生滅的，在這剎那生滅裡面，沒有一個不生滅的我，不生滅的理性是沒有的，只是無常變化的色受想行識而已，就是這樣想——沒有我，色受想行識裡面沒有我，你常在奢摩他裡面這樣修我空觀，你修久了的時候，它就會發生作用。發生什麼作用呢？就是會減少煩惱。減少煩惱了，你就輕鬆自在了，你就會自在。如果我參話頭，我去做種種功德、不得了的功德——你若執著有我，你就不自在，你就有恐怖，就害怕。害怕別人把我的光榮佔去了，我輸了，你就會害怕。有一個法師來了，唉呀！不得了啊！這個法師這麼大的光榮，沒有我的分，我沒有地位了。時時地會想到我，你就心不安。你若有我的話，不管你有幾大的修行，你就有問題；你若無我的時候沒有事，風平浪靜，什麼境界你心裡沒有事。但是你要修我空觀修到一個程度，你才能感覺到這裡。不然的話，一直的我，無論什麼事情，表面上說得很好聽，心裡面是以我為主的。不是說我行菩薩道利益你，是利益我，實在是這麼回事。你若修我空觀，沒有這回事，人與人之間還容易合一點。所以我主張修我空觀會減少煩惱，如果修不淨觀也能減少煩惱，這是修四念處。關於用功的方法，我就說到這裡。

在禪七裡邊我想講《解深密經》裡邊的〈分別瑜伽品〉。它就是講止觀，我們怎麼樣用功修止，怎麼樣修觀的。所以我們現在對於修行的方法就說到這裡。

再其次，我們說一小小關於禪七裡面的規矩的問題。「一個和尚一個磬，一個將軍一個令」，這話是真實不虛。我在那裡打禪七是那樣的規矩，你到另一個地方打禪七，規矩又不一樣，不是一樣的，所以你到哪裡就得要隨順哪裡。假設你繼承了一個道場，你主持禪七，你可能也有你的規矩，這是很難避免的事情。那麼我們這裡，當然通常也有些地方也是相通的，止靜的時候，當然是打三下木魚止靜，開靜的時候就用引磬，打一下引磬開靜；開靜完了的時候，就是放腿的時候再打兩下木魚就放腿子，放腿子這時候就要站起來行香了。行香的時候，我們有三個地方可以行香，禪堂本身也可以行香，在這裡也可以行香，我們的院子裡也可以跑香。在院子裡面現在很少下雨，有的時候可能是有太陽，有的時候也不是太熱。個人酌量情形，願意到院子去跑香，也很好，那裡空氣好，願意到這裡也是好。我們不能全部的都在禪堂裡跑香，因為禪堂容不下這麼多人。容不下的話，我們怎麼辦呢？我們姑且地分一分：男居士，法師比丘或者和男居士一開始的時候到這邊來跑香，我們估且這是齋堂，在這裡跑香。比丘尼和女居士就是禪堂和外面院子跑香，就這樣好了。其中還有不同的地方，你願意慢慢地走，你就在禪堂裡面跑，或者是在這裡走；你若願意快走，就在院子裡面走；當然願意慢走的也可以到院子裡面去，可是姑且地這樣分別一下，這是關於跑香的事。

跑香的時候，你願意快也可以，你願意慢也是可以。可是其中跑香的時候……我們坐在那裡修止觀，跑香的時候心裡面也應該修止觀，修數息觀也是可以，那麼

也可以修止，也可以修觀。假設你這個時候感覺到身體不太舒服，你多修止；那麼走路的時候，跑香的時候怎麼修止呢？你這個止要注意腳的起落。假設你真能夠一心不亂地這樣修止，你身體會舒服一點，也能治病，身體會舒服一點。不過在跑香的時候——靜坐的時候我修止觀，跑香的時候我就不修止觀了，我就是東想西想。坐那裡開靜以後，稍微地放鬆一點也是可以，但是放鬆的時間不要太多，你還是要調整一念心：它不是止就是觀，不是觀就是止，還是這樣調它，這樣調它，在七七四十九天裡面你可能會有點成就。如果跑香的時候我不用功了，那可能會打折扣了，那麼這是跑香。跑香等到接近要止靜的時候，我們別的地方打站板、打板的時候，我們就在那裡站一會兒。

這件事在五十年前——我們姑且這麼說吧！中國大陸的禪堂，現在也是有禪堂，因為那時候禪宗的門下坐禪的人多，當執事的人多，每一個人都是拿著香板，拿著香板在禪堂裡面，那個地當然各式各樣的地。打站板的時候，當執事的人他把香板就是向地下這麼一放，香板在地下會跳；要是幾十條香板，同時有發出來這種聲音的話，你在用功的時候，忽然間聽這聲音你一站下來，你可能會有一個新的境界，有一個不同的感覺，可能一下子就使令你進了一步也可能，有那種事情。我們現在的佛教應該是衰微了，沒有那麼多人拿香板了，所以打站板的時候就聽那麼一個單獨的聲音而已，你很難有一種特別的感覺，不容易。我們這裡的規矩不打站板，不打那個板；我們敲磬，維那、負責的悅眾就敲磬。我們聽見這個磬的聲音我們站一下，站下來你繼續地修止觀，然後他再打一個木魚的時候，我們就歸位了。你在院子也好，在齋堂也好，都到禪堂去按照自己的位置坐下來修止觀。他再打三下木魚，就止靜。我們的規矩是這樣，這是一樣。

在天臺智者大師的《摩訶止觀》裡面說：修行的時候，身體有動靜的不同，跑香的時候就是動，靜坐下來就是靜，站在那裡一會兒也可以說是靜。身口意這口呢，「口論說默」，我們口有時候說話，有時候不說話，不說話就是默。我們現在打禪七，儘量要止語，在禪堂裡不說話。你跑香、止靜也好，不止靜也好，都是不要說話；你到寮房去要睡覺，到寮房去也不要講話。講話勞神、傷氣，那麼你靜坐的時候就受影響；說錯了話還有煩惱，靜坐的時候更有影響，所以不要說話好。不要說話，對靜坐是有幫助的，所以應該默。但是在小參的時候你有問題還是可以講話的，把你的問題說出來。那麼口論說默是這樣。

「意識止觀」，身口意只是一個止，一個觀，這兩個方法，用這兩個方法來調心。心是一切法的根本，所以調心是非常重要的了。調心的時候就是用一個止的方法調，或者是用觀的方法調。我們心裡有妄想的時候用止，就是把它停下來，停下來這個心還安住原來的所緣境上面，這妄想就沒有，自然是沒有了。如果安不住的話，就用觀來調伏妄想，你用我空觀也可以，用法空觀也可以，用不淨觀也可以，用觀來調伏妄想。調伏了，這樣觀了以後，然後也是明靜而住，還是這樣子。修止觀，我相信各位對這些書應該都是讀過，應該怎麼止、怎麼觀，應該是讀過，讀過用這

個方法……經論上說這些止觀的方法，都是佛菩薩的經驗之談。若是現代的人，他有他的智慧，也可能看過古代祖師止觀的書，然後自己也會寫出來東西，寫出來東西也可能都是符合佛菩薩的原意，也可能有其他的問題。若純是佛菩薩所說的，那都是經驗之談，我們應該生出信心，對它應該有信心，有恭敬心，應該是這樣子。這是說身有動靜的分別，「口論說默，意論止觀」，我們在打禪七之內應該這樣子來調伏自己。

● 02

解深密經卷第三·分別瑜伽品第六

【前言】

我們現在這樣的安排，就是一方面坐禪，一方面來學習坐禪的法門。坐禪的法門，當然很多的經論，我認為都是禪；不論是《金剛經》也好，《楞伽經》也好，乃至《法華經》、《華嚴經》都是禪。但是在我們初發心的人來說，如果不說禪這個字，我們就好像不認為是禪，其實也是禪。禪在我們中國佛教的情形有一千多年，逐漸地演變，我們也很歡喜我們祖師說的禪，我在讀禪師語錄，古代的大禪師，都是通達修多羅的，通達教義的，所以他們所說的開示是和修多羅合的，和經論是相契合的；後來的禪師，我看是有點問題。

我讀印順老法師的《中國禪宗史》，他就寫到北宋，唐末到北宋，以後他就不寫了，那什麼意思？當然印老法師智慧很高，他自己沒有說，我姑妄言之：就是不承認以後的禪了，以後的禪就不承認了。我以前也說過，我看虛雲老和尚的語錄，虛雲老和尚的開示錄，是年譜上？有人問他說：止觀是怎麼回事？虛雲老和尚說：那是古法。這句話說得對，就是古代的大禪師是修止觀的，後來的就是看話頭。看話頭似乎也是很微妙，很多人歡喜。但是我在想，我們的本師釋迦牟尼佛和這些菩薩、阿羅漢都是聖人，都是過來人。他們說的話是經過了一番的實驗，經過實驗以後的，那應該是最正確的，是過來人。現在這《解深密經·分別瑜伽品》就是彌勒菩薩請問、釋迦牟尼佛所開示的，而這一品在《瑜伽師地論》裡面解釋得很詳細的。所以我們若是學習祖師禪，歡喜祖師禪，固然也是好；但是要學學佛的禪，不是更好嗎？

我以前看見陳建民他的有一本著作上說：你如果不知道祖師禪高過如來禪，你還沒有開悟。但是也有人，仁俊老法師他說了一句話，他說：自從有人讚歎祖師禪高過如來禪，禪就衰敗了！那和他說的正是相反。但是我在想，佛說的禪，說修行的方法，就是從你現在這個貪瞋癡的心意識，就從我們現在虛妄分別心的這種境界引導你一步一步的向前進，這樣的情形我認為我們容易向前邁步，我們比較容易。祖師禪你看那些大祖師他說那個話，你比較難，你不容易——他說那話如果你對經

論的學習不夠，你還不容易明白那是什麼意思；你想根據他所說的去修行，我認為很難。所以不如佛說的，我們去用功修行，來得容易。

但是佛說的法門，他當然是契理而又契機，機就是我們眾生的程度，也有高低的不同。有的人已經久遠久遠以來善根深厚、智慧廣大的人，佛為他說這個禪，和要為我們說的禪當然是不一樣了。我們是業障深重，愚癡顛倒迷惑，說高深了我們聽不明白，所以說得淺白一點。這樣說呢，如來禪是三根普被。印光老法師讚歎這個淨土法門三根普被，是的！淨土法門不能說是老太婆才修淨土法門，不應該這麼說。禪也是三根普被，它也是有深有淺的。

其中有一樣事情我們應該知道的，就是佛是給你說得明明白白的，然後你隨順他所說的去修行、去學習的，是這樣子，是這樣意思。而這些祖師禪，你不可以解釋，你若解釋就犯了祖師規矩！所以我在想，我昨天說了：我對於佛所說的法語的信心，高過對祖師的法語的信心。我對祖師的信心也是有，但是參考參考是可以。有佛說的法我不學習，把佛說的法放在一邊，坐在那裡就是參「念佛是誰」，我認為那不是上根人，這是我這樣說。當然，話頭禪已經流行在中國很久了，很多人已經是很深刻的執著（我這樣說好像是沒有禮貌了），這是一回事。

其次，就是我們用功的時候，有一樣事我現在先提出來。我們初開始坐禪，當然可能腿子痛；腿子痛我昨天說過，還不是難事，它還容易調伏，最難調的就是心。所以初開始坐禪的人，他還不大昏沉，他就是妄想多，不容易一心不亂，不容易明靜而住。因為腿子痛，所以他很難打瞌睡，不容易這樣子。等到有恆心、有耐心，能夠精進不懈怠，長時期地這樣坐禪呢，腿子也不是那麼痛了，就是痛也不在意了，那麼妄想也不是那麼多；有的時候有點昏沉，有的時候也沒有，有的時候止靜一打木魚，沒打木魚他已經一心不亂了，這一支香一念不生的過去，也可能幾支香連續都是能的。

那麼有了這個境界的時候，是一個最緊要的時候，這個時候是對於坐禪的歡喜心也特別強。其中有一樣事要注意，就是你這樣子以後，就會出現一些境界，會出現一些事情——或者是見到光明了，或者是見到蓮華了，或者見到佛了，或者是見到有人來了，同你談話，說我領你到天上看一看——什麼情形都有的。什麼情形都有的時候，那麼學禪坐禪這個人應該怎麼應付這件事呢？

應付這件事，我現在姑妄地說兩個方法來應付這件事。第一個方法，你完全不要睬他，就是佛來了，你也不要睬他，你還是按照你原來的止、你原來的觀，這樣子去修行。不要說：唉呀！是佛來了，我要請問請問我怎麼修行的事——你若真是請問就可能有問題。在《大莊嚴經論》，是鳩摩羅什法師翻譯的，那上面說是馬鳴菩薩造（不是唯識的那部論），提到一件事。就是一個優婆塞（並不是出家人，是個在家居士），他有一天就看見佛了，那是三十二相、八十種好、放大光明這種大威德的境界；佛教徒看見佛了，心裡面非常歡喜，恭敬禮拜，然後這佛就說話了，就講法、開示了。開示了一段，然後這個優婆塞就說話了：「你不是佛！」你看這

優婆塞就說這麼一句話，為什麼呢？因為你說的道理和經論上不合，所以我知道你不是佛。原來這個佛相是魔王變現的，恢復了原形了，是天人相，就是讚歎：「釋迦牟尼佛真了不起，一個在家的五戒居士能知道我不是佛，能知道這件事。」那麼為什麼他能知道他不是佛呢？他不是從表面上來決定「哦！這個是佛！」不是從表面上來決定的，要從你的智慧、從你說法來決定。那麼這是什麼意思呢？就是這個人學習過佛法，他知道什麼是佛法，什麼是非佛法，所以這境界出現的時候，他本身能決擇，就是這樣子。

那麼我們現在靜坐的時候若有多少成就，就是有妄想，妄想不強；正念一提起來，妄想就沒有了。他就能夠我要止就能止，我要觀就能觀，很自在的時候。那麼出現了一些境界的時候，你應該有這種智慧。若是你讀《金剛般若經》，或者讀《大品般若經》，這一切的經，你若能明白那個經的大意的話——就是這些事情都是假的、都是虛妄的，「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」。你自然是可以掃蕩一切的虛妄，安住不動，自然應該是這樣子。這是一個辦法，這是第一個，你靜坐的時候這是第一個辦法。

第二個辦法有多少危險，就是看見什麼境界你心不要動，可以看，就是注意而已，你心就是不動。靜坐的時候看見老虎來了，你心裡不要動；看見佛來了，心裡面不動，就是不動，這也是個辦法。但這個辦法若是你的道力強呢，是可以，如果道力不強的時候就是隨他轉，就隨著那個境界轉了。

這是我們可以用這兩個辦法來應付這件事，如果你能應付得好是可以，若應付不來呢？說是我一般的境界有什麼妄想——我昨天吃的飯很香，我今天吃的會怎麼樣呢？——我馬上覺悟這是妄想，立刻可以停下來。但是若有特別的事情出現，你還能自在地把它棄捨了它，你心裡面不取著，也還能夠安住在止觀上，當然是最好。如果不能呢？不自在了。一般平常的事情我隨時能夠自在的處理，特別的事情你不容易處理；我想要棄捨不能棄捨，我想要不睬它，不能！作不得主了。那怎麼辦呢？那時候怎麼辦呢？

比如說我們看見一般的事情也會有這種情形，看見一種境界，在路旁看見草被風吹一吹擺動，我的心看完了，我就可以不分別這件事；若是看見特別的，能繫縛你的事情呢，你想棄捨棄不來，就好像很有力量似的，把你綁住了，心老是緣念那件事，放不下。修止觀的時候出現的境界也是一樣，有的時候容易，有的時候不容易，不容易的時候怎麼辦呢？不容易啊，所以我想有一個辦法，假使我們用功修行，不能一條道跑到黑，不可以這樣，你還要其他的法門幫助一下。所以平常，你把大悲咒要念會，要念得熟熟的，有這個事情的時候，心裡面不自在的時候，就是念大悲咒。你要熟，若不熟到時候念不來啊！也不行了。說是我把《金剛經》能背下來，你一定也要背得熟熟的，一有問題的時候，你就是背《金剛經》；一背的時候，你與《金剛經》一相應了，那個虛妄的境界就不現了，就沒有事。這也就是一個關，這個關就過去了，過了這一關。背誦《金剛經》就會有這力量，你常常背大悲咒相

應的時候，也是有這個力量。說我會背《法華經》呢，也是一樣，你就背《法華經》，也是可以，它有這個力量。就把這個苦——這實在就是苦惱境界啊——就把它排遣出去了，那你還可以很自在的止或者是觀。所以我們學習禪的話，你一定還要有一些法門：或者是背大悲咒，或者是背《金剛經》，也有人背《法華經》，也是好，更殊勝！其他的經也是可以，像《摩訶般若波羅蜜經》也是好，或者是《維摩經》也是好。若是你不能多背，你背它一品都好，你要有這個辦法的。當然也有的人用功修行很順利，什麼事沒有，很順利就成功了，就得無生法忍了，那當然是最好的；若是有些業障，那就是困難，就是難。

【釋經題】

解深密經卷第三

我們現在講《解深密經》。「解深密經卷第三」，這是這部經的題目，把這個題目也解釋一下。這部經是唯識宗最重要的一部經，我以前也說過，《解深密經》除了前面的〈序品〉之外，完全放在《瑜伽師地論》裡邊了，一直來解釋它。所以學習《瑜伽師地論》，也就等於是學習《解深密經》了。《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說的，西藏的佛教說是無著菩薩作的，那都不管。反正總而言之，《解深密經》在唯識宗裡面是特別重要的。

《解深密經》

這個「解」，就是解釋；我不明白，你給我解釋解釋。「深」就是深奧，不是淺顯的。「密」就是祕密，不容易明白的事情。深密是所解釋的，所通達的，是指什麼說的呢？經本身就是有三件事，是它所解釋的，就是境、行、果。境是什麼呢？境就是說緣起的事情，這一切法是什麼因緣生起的，說這樣的道理，叫做境。緣起，就是有生死的緣起和涅槃的緣起，生死的緣起就是染汙的緣起，淨緣起就是清淨的緣起。染汙的緣起就是我們凡夫流轉生死的這件事。我們這生死從哪兒來的呢？我們為什麼會受苦呢？為什麼忽然間一個人跑到地獄去了，或是那個人生到天上去了，究竟怎麼回事情？根身器界究竟是怎麼緣起的，說這些事情。這些事情都不是我們凡夫所能明白的，我們凡夫不大知道。不要說我們，連孔夫子他也沒解釋，子路問死，他的學生子路問他：「這個死是怎麼回事？」孔夫子說：「未知生，焉知死？」就是這麼一句話就完了，也算有一點解釋，但是就還是沒有說明白。那麼，只有佛菩薩的大智慧才明白這件事，所以這也是深密。但是在經裡邊的緣起，也多少的提到淨緣起，清淨的緣起。大體上說，境行果的境是指生死的緣起，行果是涅槃的緣起，就是說這兩個緣起的道理。這兩個緣起裡邊就包含了很多很多的事情，很多很多的道理，這些道理都是深密，所以叫做解深密。

行就是修行的事情，佛菩薩為我們說了很多的法門，我們根據那個法門去修行。果，修行到最後會得到果，得到一個結果；結果是包含阿羅漢果、辟支佛果乃至佛

的無上菩提。但是大乘佛法裡面，當然是指無上菩提名之為果，或者是涅槃也包括在內。涅槃是斷果，無上菩提是智果，智斷二德，智慧的智，斷就是斷滅的斷，斷德就是涅槃了。

「經」，梵語叫做修多羅，翻到中國話，我們古德的翻譯就翻個經這個字。經這個字原來的意思，其實你們各位佛學院住過，各位居士也常聽經也應該知道，本來原意是線這個字，就是做衣服的線那個字。但是我們中國人若說個線，「解深密線」，在我們中國人很難接受這樣的說法，所以就是翻為經，經也有線的意思。經這個字在我們中國文學的解釋，經者常也，就是永久不變的意思，永久不變也合乎佛法的道理。因為佛所覺悟的真理，佛這樣宣揚出來，永久就是這樣子，不會再變了，不會再改變，不同於世間上的事情。世間上事情，它有進化，前多少年那麼說，後多少年又改變了，是會有變化，凡夫的智慧是不一定的，以前認為是真理，後來又認為是迷信了，所以凡夫是沒有智慧的人就是這樣變動。佛菩薩大智慧經過無量劫的修行，他的智慧達到最高點了，他所見到的真理，就是永久是這樣子；不會說昨天說的不對，今天再重說一遍，不是這樣子。所以叫做經者常也，就是佛法是永久不變的，這樣講這個經字也是可以。

在佛法裡面講，經這個字有兩個意思，就是叫貫攝，這個意思；就是貫穿的意思，攝是攝持。貫穿，譬如用線，這個花一朵花一朵花散亂地在那裡放著，用線把它貫穿起來，貫穿是這樣意思。攝持也是用線貫穿起來，就是攝持它不零落了，攝持和貫穿有相同的意思，但是可以做不同的解釋。貫穿什麼呢？貫穿所應說義。就是佛的大智慧，觀察眾生的程度，應該學習什麼樣的法門，就為他說這個法門。說這法門的時候，有貫穿的意思，怎麼叫貫穿呢？譬如說四念處有四條：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我——這是四個義，把它組織起來，組成一個法門，那麼就是有貫穿的意思。四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道，八正道用八個法組成了一個法門，這也就是貫穿的意思。貫穿可以說是組織的意思，組成一個法門。組成了這個法門有什麼用處、有什麼好處呢？就是攝持所化有情，用這個法門來攝持所度化的眾生，攝持是……也可以說是把它拿出來，比如說水裡面有魚，用網把它網出來。眾生在生死海裡面流轉，佛用四念處乃至八正道的法門，在生死海裡面的眾生把他救出來，那麼就是攝持，攝持所教化的眾生。或者攝持當引導講也可以；用這個法門，引導眾生從生死海裡面出來，到涅槃那個地方去。攝持所化有情，這就是約法門的作用說的。攝持約法門的作用說的，貫穿約法門的本體說的，把它分開，這就叫做經。什麼叫做經？貫穿所應說義，攝持所化有情，是名為經。

《解深密經》，深密是所解的，也是經所詮顯的。經，實在指什麼說的？就是語言文字，佛用我們所明了的語言文字來表達那個深密之義，所以叫做《解深密經》。這樣說，這個經是解深密的，能解釋那個深密之義；這樣說，解和經是能詮，深密

是所詮，能詮、所詮立出來這個名字的，這叫《解深密經》。經這個字在古德的發揮是說得很廣的，說得很多很多的，我們不必說那麼多了。

【釋品題】

分別瑜伽品第六

這是《解深密經》裡邊的一品，叫〈分別瑜伽品〉。分別瑜伽，「瑜伽」怎麼講呢？瑜伽是梵文，翻到中國話翻個相應，翻個相應的意思。相應這句話就是相合的意思，彼此不相違背，互相隨順，相契合，那麼就叫做相應。這裡面說相應，在《瑜伽師地論》裡有一個詞，是玄奘法師從印度翻譯過來的，解釋《瑜伽師地論》，不過文並不很多，那上面解釋相應的意思解釋很多，我們不要說那麼多。瑜伽翻個相應，究竟指什麼說的呢？就是指四念處，三十七道品，這些修行的法門，修行的事情，修行的事情他是相應的。怎麼叫相應呢？那文上的解釋是「順正教故」：你修止觀，修四念處，要隨順佛的正教；正教就是佛的法語，佛所開示修行的法門。你現在修止、修觀、修四念處，你是修什麼法門，要和佛所說的法語要相順，如果不相順就是邪知邪見，就是不相應了。

我們看古德的著述，你看天臺智者大師他講的法，你看賢首國師、清涼國師、窺基大師，乃至到三論宗的嘉祥大師，這些大師他們若是寫出來什麼著作，他都引證。引證是什麼意思呢？就是引佛語為證，引佛說的話來證明，證明他說的和佛說的法語是相順的，是一致的。那麼，為什麼要引證呢？就是我說的話你相信嗎？就是這個問題嘛！所以引佛以為證的時候，哦！他說的話和佛是相合的，那麼我們就可以相信了。這個就表示我們是相信佛的，你不是佛，你說的話我不相信，就是這個意思。但是這種人我看還不是很多，事實上在中國佛教史上看，尤其是後來的佛教，還不是很多，誰說話都相信，我看，誰說了就相信。但是這個事情（我想到哪裡就說到哪裡，你們不要怪我），你在佛學院裡面學過多少年的時候，這分別心就多一點，他若是聽誰去講經開示，固然可能跟你學，但是也聽一聽你說的對不對，他就會想，就是你說的法和佛說的合不合呢？就是有這個問題。但是有的人，假設沒有在佛學院住過，那就不一定。說什麼……也不錯嘛！就相信這件事。所以我看禪師的語錄，古代的禪師，他也引證的，他說一段話，他也引經論上的話來作證，引《華嚴經》、《法華經》，引《維摩經》的還是很多的，他也引經為證的。後來的禪師就不管那一套了，他就是自己隨便說，他不引證，但是很多人歡喜，就相信。所以陳建民也是位大德，「你若不相信祖師禪高過如來禪，你還沒開悟」，就會說這話。

但是現在《瑜伽師地論》，玄奘大師翻譯過來那個詞上就有這句話。瑜伽翻個相應，「順正教故」，要隨順佛語，與佛語要相應，不然的話，就是不相應的。「合正理故」，你的止觀要合乎佛所說的正理，佛說真俗二諦的道理要合，要相合的，要相合才可以。說不相合，就是不相應，所以順正教故，合正理故；或者說稱，相

稱，稱正理故。「引正果故」，你這樣修行，就能引導你逐漸地向前進，能得無生法忍，能得無上菩提，有這種作用，你這樣修行。所以這叫做相應，如果你修行的法門——我感覺很好，我用功多少年也感覺到有好處——但是你不知道，不合正理也不合正教，也不能引正果，那不是相應了。所以瑜伽翻個相應，在《瑜伽師地論釋》上面，教、理、行、果這四個都論瑜伽的，但是這裡主要還是說行，說修行這一方面。你修行哪一個法門，你要有相應的功德才可以，那才能算是瑜伽，不然的話，不能算是瑜伽的。

〈分別瑜伽品〉這裡邊說到很多的事情，〈分別瑜伽品〉裡邊說到修行的什麼什麼境界，乃至到止觀雙運。我們平常在《菩提道次第廣論》上也提到止觀雙運：什麼叫做止，什麼叫做觀，什麼叫止觀雙運，宗喀巴大師他倒是很有發揮——其實都是引《瑜伽師地論》上的，也就是《解深密經》上的，也就是〈分別瑜伽品〉上面的。說了很多的事情，都叫做瑜伽。「品」這個字怎麼講呢？品者類也，是類的意義；異類相從，名之為品。這一類，它是互相隨順的；說止觀的這是一類，說三自性的又是一類，說心意識的又是一類；一類一類的，所以一品一品的。這一品裡邊，廣說瑜伽的事情，廣說止觀的事情，所以叫做分別，廣說瑜伽止觀怎麼樣修行的這些境行果的相貌，所以叫做〈分別瑜伽品〉。

「唐三藏法師玄奘奉詔譯」，這個我們不解釋了。今天就解釋到這裡，下面我明天再講。

● 03

【釋正文】

甲一、長行廣釋（分二科） 乙一、廣辨止觀相（分十八科）

丁一、依住門（分二科） 辛一、菩薩請問

爾時，慈氏菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！菩薩何依何住，於大乘中修奢摩他、毗鉢（鉢）舍那？」

「爾時，慈氏菩薩摩訶薩白佛言：世尊！菩薩何依何住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，為依為住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那。」

這一品裡邊一共是分三科，此品大文，總判為三。第一科是長行廣釋，第二科是以頌重說，第三科是依教奉持。長行廣釋裡面復分為二：初科廣辨止觀的相貌，第二科是結歎勸學。廣辨止觀相裡邊又有十八門（就是十八類）：一、依住門，二、所緣門，三、方便門，四、隨順作意門，五、二道同異門，六、心境一異門，七、修差別門，八、種數差別門，九、依不依法門，十、有尋伺等地門，十一、止舉捨相門，十二、知法知義門，十三、作意遣相門，十四、能攝諸定門，十五、因果作業障治門，十六、證得門，十七、引發門，十八、無餘受滅門。這裡邊說到止的相

貌和觀的相貌，也說到修止觀所成就的果，究竟會得到什麼樣的好處，說了很多很多。

現在第一科就是依住門。「爾時，慈氏菩薩摩訶薩白佛言」，依住門先是菩薩請問，彌勒菩薩請問。彌勒是梵語，翻到中國話翻個慈氏，慈氏有三個原因：第一個、他母親姓慈，他母親以慈為姓，所以他也姓慈。第二個、《華嚴經》裡邊說，這位菩薩在佛法裡邊修行，初得的是慈心三昧，就是他本身特別的慈悲，他的心性是特別的慈悲，所以他就姓慈。第三、因為他有這樣的願望，久遠久遠以前，他做過仙人，叫一切智光仙人。他做仙人的時候，遇見一位佛，叫做慈佛，他聽這位佛說法，他發願將來成佛，也名為慈佛。就是依這三義而得名為慈，叫做慈氏，他姓慈。

「菩薩摩訶薩」，菩薩是簡單說，具足說叫菩提薩埵，菩提薩埵下面加個摩訶薩，就是菩提薩埵摩訶薩埵。菩提薩埵，古德的解釋很多，我們現在簡單地說，就是翻個覺有情。這個覺有情怎麼講呢？就是覺悟的人，就是已經覺悟了真理的人，就叫做覺有情。覺悟真理的人，聲聞、緣覺也都覺悟真理了，也都是聖人，所以說菩提薩埵是通於聲聞、緣覺、菩薩三種聖人的，覺悟真理的人通於這三種人。下邊說摩訶薩埵是大覺有情，大覺有情就不通於聲聞、緣覺了，就是唯獨發無上菩提心的人，弘揚佛法、廣度眾生的才稱之為摩訶薩埵，那就單獨指大乘佛法的學者說的了。那麼現在彌勒菩薩，慈氏菩薩他是菩薩摩訶薩，是大菩薩，是這樣的。

「白佛言」，就是對佛稟白，說：「世尊！菩薩何依何住」。這「世尊」，佛是無量功德圓滿，為一切世間的賢聖人所尊敬，所以稱為世尊。「菩薩何依何住」，就是覺有情的這種人，就是想要得聖道的人，「何依何住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那？」想要修奢摩他、修毗鉢舍那，他何所依何所住呢？這樣意思。這個依是仗托意，仗托是什麼意思呢？就是一種事情的生起，它要有所仗托，它才能夠生起。譬如說鐘聲，鐘的聲音，就是要有鐘，還有人去敲這個鐘，這個聲音才生出來；聲音的生起，要有仗托，仗托其實就是依托。這樣解釋依，就是明白一點說，這個止觀是什麼因緣生起的？就是這樣子，它依賴什麼因緣才有止，才有觀，這件事是依賴什麼因緣生起的呢？這叫做依，就是何所依而生起呢？這樣意思。或者用我們習慣的話說，你根據什麼來修止修觀？是這樣意思。如果說我什麼也不根據，我就會修止修觀，哪有這種事情呢？住，就是居住，我在這個地方住；這樣的意思就是說生起了以後，它居住在什麼地方？住在什麼地方修止修觀？這個止觀是住在什麼地方？這也是說，它繼續地生起、繼續地生長而不失壞，這個住有這樣的意思。

彌勒菩薩問：覺有情（想要期求聖道的人）何依何住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那呢？大乘是對小乘說的，在《雜集論》上說有七個原因可以名之為大乘，其實也就是說人。第一個是「境大」：境是指什麼說的呢？就是這位佛教徒，他以無量諸佛所說的無量無邊的修多羅做他所學習的境界，就是他學習無量無邊的佛法，叫做境大。不只是《阿含經》，這樣意思。小乘佛法就不是這樣了，因為小乘佛教

的學者，他積極的要了脫生死、得涅槃，不廣度眾生，所以他就在這一位佛這裡，栽培善根、修四念處了脫生死就好了，他不到十方世界去親近無量佛，所以他所學習的佛法是很有限，所以叫做小乘。第二是「智大」：智大就是我空的智慧和法空的智慧，或者說是根本智和後得智，這樣的智慧也是大過小乘的，是小乘所不能及的，所以叫做智大。第三個是「行大」：就是大乘佛教的學者，他一方面自己用功修行，同時也廣度眾生，有利他的功德，所以也就是叫做行大了。「精進大」：就是這樣的菩薩要三大阿僧祇劫自利利他，難行能行，難忍能忍，圓滿無上菩提的，所以他的精進力也是大過小乘佛教學者。

「方便善巧大」：方便就是善巧，就是智慧的意思，就是巧妙的智慧；這樣說前面那個智大，就是我空、法空的智慧。小乘佛教學者重視我空的智慧，法空的智慧也是有多少，但是不是那麼樣的多，所以這個智就還是我空、法空，但是這個加起來就是根本智。方便善巧就是後得智了，後得的智慧；後得智有什麼不同呢？就是這裡邊有了大悲心，加上了大悲心去普度眾生，這裡邊有方便善巧的智慧的力量，所以叫方便善巧大。方便善巧大和二乘人，和聲聞、緣覺對比起來說，二乘人他成功了，得了聖道以後，壽命到了就入無餘涅槃了，就安住在涅槃那裡，不發生作用了，就是全面地休息了，他不再來到眾生的世界度化眾生了。那麼菩薩不是，菩薩也能入涅槃，但是他不住在涅槃那裡，他還來到眾生的世界去廣度眾生，廣度眾生的同時，他也不被世間有為法所染汙，所以叫做方便善巧，是這樣意思。

「證得大」：就是菩薩能得阿耨多羅三藐三菩提，得無上菩提，這也不是二乘人所能及的，所以證得也是大。證得在這裡就當個成就講好了，成就了無上菩提，超過小乘人所成就的涅槃的境界。最後一個是「業大」：就是這樣的大乘學者，他盡未來際地廣度眾生，來到眾生的世界，示現成佛，所謂八相成道的這些事情，成佛去廣度眾生。這一個階段的事情做完了，他也入涅槃了，有因緣的時候，又來到世界上成佛，還是廣度眾生的，這樣的業也是非常偉大的。從這七方面來讚歎大乘佛教學者勝過小乘，所以名之為大乘。乘這個字，也有的地方就翻一個車，大乘就是大車。車是一個譬喻，譬喻什麼呢？譬喻車若大，它能夠承載很多的貨物，從一個地方運到另一個地方去，有這種作用。這就是表示發無上菩提心的這些大菩薩盡未來際地廣度眾生，所以他度化的眾生特別多。小乘佛教學者，就是阿羅漢他沒有入無餘涅槃的時候，從得阿羅漢到命終之間也可能會弘揚佛法、度化眾生的。但是壽命盡了以後，入無餘涅槃，不再度眾生了；所以他度化的眾生少，所以名之為小乘。從這七方面來解釋大乘。

「於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那」：奢摩他翻中國話就是止，止是什麼意思呢？止就是一心不亂的意思；心裡面不散亂、不散動、不動亂、明靜而住，就叫做止。止就是一心不亂的意思，一心不亂應該說是明靜，這樣子會更明顯，它的含意會明顯一點。明靜就是心裡面不惛沉，明明了了的，昭昭現前，默照禪裡面有昭昭現前——默然無言，昭昭現前。默然就是不說話；昭昭現前，心裡面並沒有睡著覺，它

明明了了的，這種心性現前。若是睡著覺了，這種昭昭就沒有了，就不現前了，這叫做默照禪。但是這裡面說止，正好也是這樣意思，就是明靜而住，心裡面沒有惛沉，沒有睡眠，心裡面是明了，有明了性，同時還沒有動亂，沒有東想西想，於所緣境安住不動，那麼就叫做靜，寂靜的意思。這樣的明靜而住就是止的意思，就是把這一切惛沉散亂的境界，都消除了，叫做明靜而住。

我們在一些注解上看到人家的解釋，常會說到：「寂而常照，照而常寂。」寂而常照就是叫做觀，照而常寂叫做止，那麼就是明靜就夠了，明就是觀了，靜就是止了。其實這在止觀的書上，佛菩薩這些大德的注解上，其實這奢摩他的止也就是寂而常照，照而常寂，這兩個寂照合起來叫做止；那也就是昭昭現前的意思，離一切分別而又是明明了了的。我們睡著覺不做夢的時候，心是無分別的，是離一切分別相的。離一切分別相，但是什麼也不知道，他是惛昧了，什麼也不懂，你說話他也聽不見，他什麼也不知道，那就是叫做靜而不明；你睡著覺不做夢的時候是靜而不明，睡醒了東想西想的時候是明而不靜。現在要靜坐修奢摩他止的時候，要怎麼樣呢？就是要明而靜，靜而明，要這樣，不要有惛沉，不要有散亂，這就叫做止。

我們通常說修無念法門，沒有一切散亂的妄想，念真如，念真如的時候怎麼念呢？無念的境界就是真如，其實那裡面不是這麼簡單的事情。現在說這個止，奢摩他的止就是明靜而住，我們為什麼一定要明靜而住呢？我願意睡覺就睡覺，我願意打妄想就打妄想，我這樣自由自在的很好嘛！為什麼要約束我要明靜而住呢？為什麼要這樣子呢？其實我們原來這種動亂的境界，惛昧的境界是一個苦惱的境界，所以佛法要改變我們，佛法改變我們——其實就是自己改變自己，自己改造自己。你若能夠明靜以後，你的能力就是特別強，你的力量就是特別大。

我說一件事：有一個仙人（我這等於是講故事了），有一個仙人在深山裡面住，當然這個仙人是得了四禪八定了的——不是一般的人，在那兒修行。但是他還有個侍者，這個仙人有侍者，這個侍者是什麼呢？是個女人，而這個女人還非常的美，給他作侍者，這樣的境界在仙人他也沒有什麼。可是有一天國王就來到山裡面遊玩，忽然間看見這個女人：這個女人在山裡面住，這樣美，這樣的美女怎麼在山裡面住呢？就問左右的人，左右的人就是如此如此地報告他。國王說仙人是修行人，不需要女人嘛！他就沒有取得人家的同意，就強迫地把這個女人就俘擄了，就帶回去了。當然國王總是那種不尊重人權的境界，可是這個時候這仙人不在這裡。

仙人回來了，一看這個女人沒有了，不在了，是到哪兒去了呢？他入定一看知道了，國王搶去了，他就到國王這兒來，就向國王說：「這個女人要還給我，她是給我做侍者的，給我做一些雜事，要還給我。」國王還是照原來的話說：「你是修行人，不用女人。」這個仙人說：「我只是讓她做侍者，倒不是像一般的世間有夫婦的事情，倒沒有這個事情。我還是用她做侍者，你還是給我好。」國王還是不講道理。這個仙人就對這個女人說：「今天夜間你就一直地念我，想念我，一直地想念我。你若不這樣子，不可以，對你不安全。」當然那女人因為和這仙人也是有緣

的人嘛，也不高興國王這種行為，就照他的話這樣辦。而這仙人回到山上去，他一入定，他心裡面一作念，就是這個很大很大的石頭就像下雨一樣，就落到皇宮裡面，就把國王所有的通通都砸死了，就是這個女人沒有死，同在一處，但是她是安全的。

這就是看出一件事，我們散散亂亂的人，我們能做到這件事嗎？我們得要用武器，或者要按鈕才可以。但是這個仙人他就是坐在那裡，只是一動念，事情就做成了。所以明靜而住能夠得到四禪八定的這種境界的時候，他這個心力非常大。在佛法裡邊的意思倒不是說是得了禪定要去害人，不是這個意思，就是以它為依止，幫助毗鉢舍那的慧，幫助它。你若得到了這樣的定，得到了初禪、二禪、三禪、四禪，你在禪裡面修毗鉢舍那觀的時候，你就能斷煩惱，很容易斷煩惱，能得聖道，你就轉凡成聖了，也可以得廣大的神通去度化眾生，是這樣意思，所以要修奢摩他，要有這個止。我們沒有止的功夫，心裡面散亂，那就不行，沒有這個力量，所以止是需要的，是需要修止。這是說奢摩他的止。

毗鉢舍那的觀呢，毗鉢舍那是印度話，翻到中國話是觀。觀是什麼意思呢？觀是如實見法，名之為觀。觀就是佛法裡邊說的般若的智慧，怎麼叫做智慧呢？如實見法；就是能夠正確、真實地、沒有錯誤地能夠見到，明見一切法的真實相。我們沒有智慧的人，沒有這種觀的人，我們雖然也有眼耳鼻舌身意，也接觸色聲香味觸法，但是我們沒有見到這一切法的真實相，我們都是顛倒、錯誤的智慧。這個智慧不見一切法的真實相，就是迷惑顛倒，做了很多錯誤的事情，受了很多很多的苦惱，所以叫顛倒慧。有了如實見法的智慧呢，能對治顛倒慧，就是能消滅顛倒慧；消滅了顛倒慧，你得到佛法般若的智慧，你就得成聖道了。

所以若是我們用功修行，只是重視這無念的境界，我就是心裡面沒有一切妄想，心裡面明靜而住，你沒有如實見法的智慧；你沒有這個智慧，你不能轉凡成聖，你不行，你還是迷迷糊糊的。說我得了四禪八定，像這個仙人，國王把他的女人搶走了，他就瞋心來了，就要把國王殺死了，就會有這種事。當然殺死也是有罪的，他搶你的女人，他也是不合道理，但是我看仙人這個殺罪還是很大的。我們用功修行只是修止而不修觀，沒有如實見法的觀，你成功了頂多四禪八定，頂多就是這樣子。這樣子你還沒有佛法的般若智慧，你還是個生死凡夫，你還是不能得聖道的，還是不能得聖道。若是按佛法的經論上所講解的，各式各樣的止觀的法門來說，那還不是佛教徒，你只是修止而不是佛教徒。因為你相信了佛的話，佛告訴你修止還要修觀的嘛！你只是修止沒有修觀，你就同於外道，外道也是沒有佛法的般若智慧，他修成功了，就是得四禪八定，可能他自己也認為得涅槃了，結果還是個生死凡夫。那麼到了非非想定，壽命八萬大劫；八萬大劫結束了，他的定也就沒有了，還是又回到生死輪迴裡面去，還是這樣子的，還是這麼回事。

所以我們若看佛所說的修多羅，和印度翻譯過來這些經論，這些大菩薩和中國教下的大德，天臺智者大師、清涼國師、窺基大師、嘉祥大師，教下這些有名大德的著作裡面說的修行方法，它都是合乎佛意。又有止，又有觀，再加上個戒定慧修

行，他符合佛意，他告訴你怎麼修行。如果你不讀經論的話，你很難明白這件事。你修行的法門，我看那個默照禪，上面很多，不但是（我這好像又是說人家的過失），最多就是一個止，就是修個止，而沒有觀，沒有修觀。沒有修觀，你怎麼能夠得無生法忍呢？不能的。你若讀《六祖壇經》，六祖他還是有的，你看他講的法……不過《六祖壇經》從《高僧傳》上看，不全是六祖的意思，有別人摻加上去的，有些文是別人加上去的。你看〈機緣品〉和那些人跟他學習佛法那個一問一答裡面就看出來，他是止觀具足的。但是人都是……說是我拜你做師父，未必就是真實是尊重你的意見。大家都拜六祖是我的師父，這樣傳下來，結果各修各的法門，不完全是那麼回事的，不完全的。初祖達摩禪師是以《楞伽經》來印心，《楞伽經》也是有止有觀；六祖是重視《金剛經》，《金剛經》也是有止也有觀，也是這樣子。但是後來的人，他就是別出心裁，這樣子、那樣子，止觀就不具足了，這就是有這些問題。

這裡邊說這個觀——如實見法，如實見法這個地方叫做觀，能對治顛倒的智慧，就是我們一般世間人的分別心，都叫做顛倒慧，這種顛倒慧都是無明煩惱，就是惑業苦的流轉，這一類的事情。現在用止用觀把它淨化，把它調整一下、改造一下，那麼你就成功了，是這樣的意思。

現在這裡說：「於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那，何依何住」，《解深密經》當然這是大乘佛法裡邊的經，我們在大乘佛法裡面修學佛法，我們要修止修觀的時候，你何所依何所住來修這個止、修這個觀呢？這是彌勒菩薩這樣請問佛。

● 04

丁二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，為依為住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那。」

前面是彌勒菩薩請問：「何依何住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那？」當然彌勒菩薩已經是等覺菩薩了，他也並不是不明白，就是為了可憐我們這苦惱眾生，才請問這個法門。下面佛就回答，「佛告慈氏菩薩曰：善男子」，佛稱呼彌勒菩薩為善男子。我們一般的人，我們能夠受持三皈五戒，能夠修十善法，那就可以稱之為善男子；那麼這樣講，就是不受持三皈五戒的人，就不能稱為善男子了。但是若用這樣的意思來解釋，稱彌勒菩薩為善男子，有點不適合，因為彌勒菩薩的境界很高了；所以在這裡應該說，能證無上菩提名為善男子，那麼對彌勒菩薩來說就比較合適了。

「當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，為依為住」，這是正式回答這個問題。法假安立和不捨菩提願為依為住而修習奢摩他、毗鉢舍那的，可以這麼解釋。前面「菩薩何依何住修習奢摩他、毗鉢舍那」，現在佛說你知道啊，菩薩依法假安立，依菩提願為依為住，就是這樣，意思是這樣。法假安立怎麼解釋呢？法這個字，我們通常的解釋，它有它的特別的體相，能引起人的認識，譬如說是一

個燈，我們就能認識它，知道它是燈。就是一切的事物，都有它的體相的，我們一接觸到，就引起我們的認識，具足這樣的意思的就叫做法。這樣解釋法，善法、惡法，世間法、出世間法，都可以名之為法。現在這裡說法假安立，單獨指佛法說的，單獨指佛為我們說的無量無邊的法門說的，一切的教理行果都包括在內的；也就是一般我們說十二分經（舊的翻譯叫十二部經，新的翻譯叫十二分經），就是長行、重頌、授記……就是那十二分經，這一切的佛法。

假安立，這個假安立怎麼講呢？假這個字是憑藉的意思。假安立，假就是因意，也就是憑藉的意思，就是因此而能夠安立出來一種道理，或者說是因此而能夠顯示出來一種道理。就是不但是佛法，世間上一切法也是，都是有名字的；每一法都有名字，用這個名字來表示那件事，也就是以能詮來顯示所詮，這樣意思，就是以能詮的文來顯示所詮的義。如果沒有能詮的文，文就是名句，語言文字都是文，義，各式各樣的義，如果沒有文句的話，這個義顯示不出來，沒有辦法顯。尤其是我們這個世界，我們思想上的溝通，就是假藉語言文字的；你用這語言文字，思想才能溝通。而在佛法也是，佛所覺悟的真理，也是要假立，要憑藉這些文句，憑藉文句來顯示它。佛所覺悟的義，假藉文句，才能安立出來，這是四念處、這是四正勤、四如意足、七覺支、八正道，這是六波羅蜜，這是《法華經》，這是《華嚴經》，無量無邊的法門，都需要有文句來顯示的，所以叫做法。佛覺悟的一切法，要假藉語言文字才能安立出來，這樣假立的一切法，叫做法假安立。這表示原來是沒有名字的，是離文字相，原來是沒有，沒有這個語言文字的，佛所覺悟的真理，是離文字相，不立文字。但是若想覺悟我們，不用文字，我們沒有辦法明白，所以佛還是得要方便地安立種種的文句，這才顯示出來各式各樣的法門，所以叫做法假安立。

「及不捨阿耨多羅三藐三菩提願」。「法假安立」就是佛為我們所宣說的無量無邊的法門。「及不捨阿耨多羅三藐三菩提願」，阿耨多羅三藐三菩提是佛三大阿僧祇劫所成就的果，所修行的結果，名之為無上菩提。我也解釋一下「阿耨多羅三藐三菩提」，「阿」中國話是個無，「耨多羅」是上，「三藐」翻一個正等，「三菩提」翻個正覺，無上正等正覺，是這樣意思。正等是什麼意思呢？理事遍知名之為正等。正覺，離妄照真叫做正覺。理事遍知名為正等，這個「理」就是勝義諦、第一義諦，那麼通達第一義諦的就是如理智；這個「事」就是一切的緣起法，染緣起、淨緣起，或者生死的緣起、或者涅槃的緣起，這些緣起法你能夠通達，那就叫做如量智。這兩種智慧成就了，就能夠通達了理，也通達了事，就叫做正等。這個正呢，就是通達第一義諦，名之為正；等是普遍的意思，就是如量智通達一切緣起法，那麼就叫做等，這是理事遍知名為正等。這個正覺怎麼講呢，離妄照真名為正覺，離妄照真就是你照理也好，照事也好，都是完全是真實的，一點錯誤也沒有，完全是正確的。譬如說是阿羅漢和辟支佛，和一切的大菩薩，他們也是能知道第一義諦，也通達緣起法，但是沒有佛那麼圓滿。所以唯有佛才可以說是離妄照真，其他的人雖然是通達了，但是還有多少的虛妄；就是他的這些無明煩惱，還沒有究竟

的清淨，所以還有一點妄。佛是完全沒有虛妄了，所以叫做正覺。理事遍知，離妄照真，佛所具足的功德，無有能及之者，再沒有人能高過他的，所以稱之為無上，無上正等正覺。這是指佛的大智慧境界，其實佛的功德是無量無邊，可是以智慧為首，所以說佛的果，就只說出個智，說出他的大智慧，其他的功德當然也都在裡邊了。

「不捨阿耨多羅三藐三菩提願」，就是發願得阿耨多羅三藐三菩提，要有這樣的意願，有這樣的意願，而又能夠很堅定地，遇見了種種惡因緣的時候，這個願能夠不退，能不失掉這個無上菩提願。我們發心學習佛法、信佛，遇見了惡因緣的時候，「我不信佛了！」那麼就是失掉了。現在說不捨，這表示這個人對於佛法的理解很深刻，其他違逆的因緣不能動搖他，所以不捨。但是發阿耨多羅三藐三菩提心，願得無上菩提，用我們一般的話來說，就是我想要成佛。我聽聞了佛法，感覺佛法是真理，我不願意做生死凡夫了，我想要成佛。你有這麼一個誠心的，有這麼一個誠意的這種意願，有這誠懇的意願，那就是發無上菩提心了。但是在《顯揚聖教論》上，有一個發菩提心的文句，也可以說是一個儀軌。

「世俗發心者。謂如有一隨智者前恭敬而住。起增上意發誓願言。長老憶念。或言聖者憶念。或言鄔波拖耶。我如是名。從今日始發阿耨多羅三藐三菩提心。為欲饒益諸有情故。從今已往凡我所修布施持戒忍辱正勤靜慮及慧。一切皆為證得阿耨多羅三藐三菩提故。我今與諸菩薩摩訶薩和合出家。願尊證知。我是菩薩。第二第三亦復如是。」

這個儀軌是說要在師長的面前（沒有說是在佛像前），當然要對師長有恭敬心，應該是禮拜然後跪在那裡，合掌說：「大德憶念」，或者說是「長老憶念，我如是名」（我是這個名字），我叫妙境，我弟子妙境，「從今日始，發阿耨多羅三藐三菩提心，為欲饒益諸有情故。」就是向師長這樣說：從今天開始，我建立了無上菩提的願。為什麼要成佛呢？「為欲饒益諸有情故」，想要利益一切眾生。「從今以往」，從今天以去，「凡我所修布施、持戒、忍辱、正勤、靜慮及慧」，就是六波羅蜜，「皆為證得阿耨多羅三藐三菩提故」。我從今天以後，我修的六波羅蜜，都是迴向無上菩提，我願得無上菩提。「我今與諸菩薩摩訶薩和合出家」，還有這麼一句話：我今天和這一切大菩薩，我要出家。「願尊證知我是菩薩」，希望長老你證明我是菩薩，這樣說三遍，一拜而起。由內心的發願，然後要舉行這麼一個儀式，在師長前舉行一個儀式，這就是發菩提心。

這樣的發菩提心，當然是我們還在凡夫的時候，因為學習佛法生了歡喜心的時候。當然也有的人歡喜神通，說是我看見佛菩薩現了神通的時候，發大歡喜心，我也要成佛，發無上菩提心。或者是聽聞佛法，佛法是真理，我願意成佛。或者看見佛法要滅亡了，佛法是世間上的明燈，如果滅亡了，世間太苦了，所以要發無上菩提心要弘揚佛法，這是一個原因。或者是看見眾生迷惑顛倒，造種種罪，無慚無愧

這些境界，生慈悲心，生大悲心，發無上菩提心——發菩提心有種種的因緣。按照這個辭句，按照這個儀軌這樣子發心，這是《顯揚聖教論》上說的。

這上面說：不捨菩提願，不捨阿耨多羅三藐三菩提願，這表示堅強的意思。「為依為住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那」，就是依佛說的法假安立的十二分經和你堅固的菩提願「為依為住」，修習奢摩他、毗鉢舍那的，是這樣意思。

我們凡夫當然不知道去修奢摩他、毗鉢舍那，是因為學習佛法（就是法假安立），學習佛法才知道修習奢摩他、修習毗鉢舍那的，所以奢摩他、毗鉢舍那是以法假安立為依而生起的，是這樣。這樣生起，這裡邊我前幾次我也說出來，就是要根據佛說的，怎麼叫做止、怎麼叫做觀去修行，是這樣意思。說是我聽某人說的，那個事情就不一定，我聽某人講的，這樣修止，這樣修觀。我昨天也說過，教下的大德，他恭敬佛，他相信佛，所以他說出來的話，要與佛說的相合；他也為了學習佛法的人能生起信心，所以他常引證。如果是不引證，「我就是這樣說，你就是這樣信」，當然信的人還是很多的。昨天說的我再重複一下：你若在佛學院裡學過，你就不容易信，「你說的對不對？我看看是不是和經說的合？和佛說的相合我才相信，不然我就不信。」在佛學院學過的人他會有這種想法。不在佛學院學過，也有可能有個想法，那不一定了。

現在這裡就是說，你在大乘佛法裡面修奢摩他、毗鉢舍那，你要從佛說的修多羅裡面去學習，然後才可以的，所以法假安立。「及不捨阿耨多羅三藐三菩提願」，你有這堅定的願，你也能夠繼續地就能夠修習奢摩他、毗鉢舍那，使令你的奢摩他、毗鉢舍那逐漸地增長、廣大，最後成功了。因為若有願的時候，他就會不斷地去用功修行，所以這個願也很重要。譬如說是有的人歡喜：「我修止觀，我為了得神通，我想要得神通」，這也是個願；有這個願的關係，就不斷地靜坐——腿子痛我也是忍受著，我還是要修——這就是由願的推動，就能不斷地精進。如果沒有願，我不想得神通，那就不需要靜坐了，這個願還是很重要。經上說：譬如說牛能夠拉車向前走，但是要有一個御者，還要有個御者；就是這個汽車要有一個駕車的人，車才能向前走或是怎麼走法。這個御者就譬喻這個願，修止觀當然主要是第六意識，按照所學習止觀的法門這樣修，但是要由願來推動、來引導，才可以；說沒有願，沒有願就不行，說：「我不想成佛！」不想成佛就沒有願，沒有願又何必修行呢？就不想修行了，所以要有願。這樣說，在佛法裡面修奢摩他、修毗鉢舍那的人，要發無上菩提願，要發無上菩提願才可以，要有這個條件。也要在佛經上，在修多羅裡面來學習這個止觀的，所以叫做「當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，為依為住，於大乘中修奢摩他、毗鉢舍那。」

這是第一個門，就是這樣子，你先要發無上菩提願，而且要在佛說的修多羅裡面來學習止觀的。這是第一個門，告訴我們應該這樣子。

丙二、所緣門（分二科） 丁一、菩薩請問（分三科） 戊一、標章舉數

慈氏菩薩復白佛言：「如世尊說『四種所緣境事』：

「慈氏菩薩復白佛言：如世尊說『四種所緣境事』：一者、有分別影像所緣境事，二者、無分別影像所緣境事，三者、事邊際所緣境事，四者、所作成辦所緣境事。於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毗鉢舍那所緣境事？」這是第二門，就是所緣門。前面是依住門，這是所緣門。

修止觀的時候，一定要有一個所緣境，叫做定境修觀；修止觀，你一定要選擇一個所緣境，在這個境上修止觀，不能說沒有所緣境，是不可以的。比如說我們這個眼，眼的所緣就是色——青黃赤白、長短方圓，耳的所緣就是聲音。耳不可以去緣色，眼的所緣只是色，青黃赤白，它不可以去聽聲音的，各有各的境界，做它的所緣。緣就是思慮的意思，籌慮的意思。一定要有一個所緣境，你才可以修止，也才可以修觀的。不能說是就坐在那裡，沒有所緣境；沒有所緣境，你怎麼樣修止，怎麼樣修觀呢？所以說明靜而住，住在什麼地方呢？一定要有個地方嘛！

說是：「經上說無住嘛！怎麼是要有住呢？」這個問題提得好，的確是。「應無所住嘛！怎麼要有個住呢？你說錯了！」所以我們初開始用功修行的人，還是淺一點好，不要說是：「我住在一真法界那裡，我能無所住！」你安住在無住的境界，當然這話是對的，因為聖人的心，聖人他那清淨無分別的心是無住的，所以他能離一切相。但是我們凡夫開始用功修行，你就叫他無住，這是不可能的事情嘛！這是不可能的。所以佛慈悲，佛知道凡夫他辦不到，所以給他一個臺階，他邁第一階、第二階……慢慢程度高了，再無住，這我們比較容易辦得到嘛！若是一下子就無住，這是強人所難，這是不對的。所以我們感覺如來禪我們是應該學習的，祖師禪一下子就是「萬里無寸草處去」，如果一點經論也沒學過，這句話怎麼講都不知道，那怎麼修行呢？所以還是如來禪好，我看如來禪好；如來禪它叫你能邁出第一步，第二步慢慢來。祖師禪也是很高，但是這第一步怎麼邁它沒有說，沒有說，那麼你怎麼修行呢？你不能用功嘛！所以是你的問題提得對，「應無所住嘛！怎麼明靜而住？」這問題提得對。所以第一步，佛告訴我們要有一個所緣境，止觀的修行要有個所緣境才可以。若說你用功修行的時候來了妄想——「來了妄想，就妄想好了」，那怎麼行，怎麼可以呢？怎麼能修止修觀呢？

所以這上面「慈氏菩薩復白佛言：如世尊說四種所緣境事」，那麼這是彌勒菩薩以前聽佛說過，聽佛開示過這個法門，有四種所緣境事。事就是境，以事為所緣境，所以叫做境事。所緣境事有四種，有四種所緣境。

戊二、依數列名

一者、有分別影像所緣境事，二者、無分別影像所緣境事，三者、事邊際所緣境事，四者、所作成辦所緣境事。

第一個就是有分別影像所緣境事，有分別影像所緣境事怎麼講呢？就是你緣慮、觀察、思惟所緣境的時候，對於所緣的境界，比如說我是以蓮華為所緣境，或者是

以佛像為所緣境，或者是以色聲香味觸法、以色受想行識為所緣境，各式各樣的所緣境，你在這個所緣的境界上去觀察、去思惟、去分別，那麼就叫做有分別。

這底下說影像是什麼意思呢？這表示這個所緣境不真實，不是真實的。比如這一棵大樹，太陽光一照，現出個影來；影和樹是相似的，但是不是真實是樹，就是虛妄的。鏡中的影像，水中的月；水中的月和天上的月是相似，但是它不是天上的月，那個水中月是虛妄的，所以這個影像表示虛妄的意思。我們所緣的色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意、色受想行識這一切法，都是像影像似的，都是不真實；不是沒有，但是有而不實，雖有而不真實，所以叫做影像，不是沒有。比如說是我們做善事得善的果報，就是有因有果，這個因果都不真實，都是像鏡中像似的，像水中月似的；不真實不是沒有，是有，你做惡事就得惡報，做善事就得善報，但是不真實，不真實還是有善惡果報，是這個意思。不是說沒有，還是有這件事，只是不真實就是了。現在說這個影像，就表示你所分別的這個境界不真實，像影像似的，就是這樣意思。

「有分別影像所緣境事」，四種所緣境，這是第一種，有分別所緣境事。下邊它一層一層就詳細，這裡大概這樣解釋好了。

「二者、無分別影像所緣境事」，無分別影像所緣境事還是有所緣境，但是在所緣境上不分別，不起分別，是這樣意思，只是心安住在那裡不動，就叫做無分別所緣境事。而這無分別以影像為所緣境，這個影像是作所緣境，在這境界上不分別。不分別，《瑜伽師地論》和《雜集論》也都有說：它還是有一個次第，在所緣境上不起分別，它有一個次第。不是說：你不要分別，你分別心那麼多，你不要分別！這話說的是對，但是他有分別心，無始劫來就是這樣習慣了分別，你叫他不分別他就不分別嗎？這不可能的呀！所以還是佛菩薩慈悲，他告訴你一個次第，逐漸地逐漸地無分別，那就是我們通常說那個九住心。逐漸地用功有九種安住其心的次第，按照這個次第去修，到最後第九住的時候呢，就不分別了。初開始是勉強的，就是內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜，專注一趣、等持——一共是九個住，九住心，到第九住等持的時候，心在所緣境上就不分別，那無分別住也就是明靜而住，那就叫做無分別影像為所緣境事。這個九心住我們現在還是不要講，現在到點了，我們明天講，今天不講。

● 05

戊二、依數列名

一者、有分別影像所緣境事，二者、無分別影像所緣境事，三者、事邊際所緣境事，四者、所作成辦所緣境事。

「慈氏菩薩復白佛言：如世尊說『四種所緣境事』：一者、有分別影像所緣境事，二者、無分別影像所緣境事，三者、事邊際所緣境事，四者、所作成辦所緣境事。於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毗鉢舍那所緣境事？幾是俱所緣境事？」

第一是依住門，第二是所緣門。修正修觀，釋迦牟尼佛的大慈悲、大智慧，先為修行人安立所緣境，先告訴我們止和觀的所緣境界。這裡佛是安立四種所緣境，一個是有分別影像所緣境事，這個昨天講過；第二種是無分別影像所緣境事，昨天沒講完。

無分別影像所緣境事就是我們修正的時候，心裡面不分別，沒有一切雜念，這個時候的所緣境，叫做無分別影像所緣境事。這一個所緣境裡邊，在《瑜伽師地論》裡面、《雜集論》裡面，它分成九個次第，叫做九住心或者是九心住，第一個就是內住。這九個次第，就是從開始修奢摩他的時候，到成就等持，等持印度話就是三昧，翻到中國話就叫做等持。但是這個三昧是起碼的，散亂心初開始得到一點定，就是欲界定，這九心住就是欲界定。到這個時候，也可以名之為無分別影像所緣境了，可以這樣說了。當然，後邊還有很長，很廣大的無分別影像所緣境的。

第一個就是內住，就是我們狂亂的心用奢摩他的方法，使令心不要向外面攀緣散亂，把它收回來，安住在所緣境上，這叫做內住。所緣境可以隨自己的歡喜，以出入息做所緣境也可以，或者以佛像為所緣境，或者是以臍輪為所緣境，都是可以。可以是，也是應該遵照佛所說的，各式各樣的所緣境，你選一種；你不能夠我自己願意用什麼做所緣境就做所緣境，不可以那樣子。因為所緣境你弄得不對，會增長你的過失的。安住在所緣境裡邊，攝心於內，安住在所緣境，不向外攀緣，不散亂，這叫做內住。這是一開始的一個階級。

第二個叫做等住，也有的地方……《菩提道次第廣論》上叫做續住，續和等也是一樣，等是平等；前一念心你能這樣子明靜而住，後一念心和前一念心要相等，也是明靜而住，所以叫等。續住也是相續的，前一念心明靜而住，你相續下來的一念心也是明靜而住，所以叫做續住。等住、續住意思是一樣。這樣子因為初開始修奢摩他，使令我們的散亂心叫它安定下來很不容易，所以又說個等住，就是要繼續地叫它安住，不要亂，叫它明靜而住，叫等住。

第三個是安住，就是心裡面亂了，就想念別的事情去了，你趕快地要覺悟把心收回來，還是安住在所緣境這裡，這叫做安住。收回來，當然我們初開始用功修正的人，心裡面一散亂的時候自己還不知道，自己不知道散亂，已經散亂老半天了，才知道「啊！我心裡亂了！」這時候才知道把它收回來，收回來，這叫做安住。

第四個叫做近住，近住這句話怎麼講呢？近住的意思實在是「願」的意思。「願」就是從開始修奢摩他的時候，你的心一直地願：「我這個心不要散亂，能夠安住在寂靜的境界裡面，不要亂」，從開始這樣的願一直地相續下來。這件事反倒是很重要，你常有這個願，所以才能夠靜坐；你常有這個願，才能夠約束自己的散亂心，叫它不要亂，叫它寂靜而住，完全憑這個願才能做這件事的。所以近住是這樣，近就是親近，禪定等持的境界是這樣的，「好，我歡喜，我要同它親近，我要同它接近」，就是這樣意思，一直地向它親近。但是這是約願說，要自己有這樣的願，一直地要親近等持，叫它能成就三昧，這樣子你才能夠繼續不斷地努力。

調順什麼意思呢？說是我內住、等住、安住、近住，我願意得三昧，你雖然願，事實上事與願違，還是很多的妄想，坐那裡這妄想就不容易叫它不妄想，所以就是要有個辦法，想個什麼辦法叫它不妄想、不亂，叫調順。妄想有兩方面，一個是前五根，眼耳鼻舌身接觸的五種境界——色聲香味觸，雜亂的妄想是從色聲香味觸來的，從這裡來的，這是第一個。第二個就是從第六意根、第六識，心裡面靜坐了，前五根不和前五境接觸的時候，第六意根還在那裡妄想，色聲香味觸怎麼怎麼好……怎麼怎麼妄想；所以前五根來引起一些雜亂的妄想，第六意識又引起了很多的妄想。現在調順就指前五根對前五境說的，也就是智者大師說那個訶五欲。怎麼樣才能夠靜坐的時候心裡面不散亂呢？就是訶斥色聲香味觸的過失，我若愛著這色聲香味觸，我有什麼什麼的苦惱，我有什麼什麼的過患，自己訶斥自己，就是叫做調。你一訶斥，生厭離心，生過患想，我若親近色聲香味觸，我怎麼怎麼的不得了，你這樣訶斥自己，生厭離心，妄想就減少了，這是一個，這就叫做調順。調伏自己的心，它就不散亂了。

寂靜，寂靜什麼意思呢？就指第六意根。我剛才說的：前五根和前五境不接觸了，但是第六意根還妄想，還妄想以前和前五境接觸的事情怎麼怎麼的……心裡面很多雜亂的妄想，這時候也是訶斥！訶斥我若起這個貪心、瞋心、驕慢心、疑惑心、各式各樣的煩惱，我會有什麼什麼樣的災難、有什麼什麼罪過，這樣訶斥。當然由自己的訶斥，厭離心加強了，妄想就減少了，是這樣意思。這樣子你在靜坐的時候，心裡面就寂靜，心裡面就太平一點，妄想就減少了。

最極寂靜，最極寂靜是什麼意思呢？就是經過了調順、寂靜之後，你努力地靜坐的時候，能達到什麼程度呢？就是妄想要起還沒起的時候，你就知道了，立刻就把它消滅了，能達到這個程度；不是妄想已經起來了才知道，不是。妄想要起那個時候，就知道要起妄想，你就有力量把它制伏了，叫它不起。這時候一點雜亂的妄想也沒有，也不惛沉、也不散亂，心裡面最極寂靜，能達到這個程度。

專注一趣，這個時候要努力地去多靜坐，當然這時候每一天至少要坐八小時或者十二個小時，常常坐、常常坐，最後到什麼時候呢，就是完全不起妄想了，一點雜念也沒有了，你這靈明的一念心，安住在所緣境上，一念不生，專注一趣。你的心專一地注意那一個境界，專注在一個境界上，沒有其他的散亂的事情，這時候是沒有一切妄念，明靜而住，這是專注一趣。

等持是什麼呢？等持就是專注一趣這個時候，還是要精進地常常這樣子靜坐，攝心不亂，要精進地這樣做，就是要打禪七了，或者和別人一起打禪七。其實這個時候和人家打禪七不合適的，因為這個時候的人他可能一下子可以坐八、九個鐘頭，可以坐二十四小時都可以的，能有這種境界。打禪七坐一個鐘頭都腿子痛，那種人和我們這個情形一同打禪七是不適合的，但是他自己可以打禪七的。那麼他這個時候加功用行，努力的多多地靜坐，達到等持的境界是什麼境界呢？就是不需要特別努力，不需要特別地注意，他那個心就任運的、自然地就明靜而住，沒有一切的妄

想，那時候就叫做等持。等這個字就是平等，平等是什麼意思呢？我們心裡面散亂，有的時候散亂，有的時候惛沉，這叫不平等；心也不散亂、也不惛沉，這叫做平等。這個平等的境界能保持不失，你得到這樣的定，這個定能攝持你這個心安住在平等的境界上面，這叫等持。但這時候這個定當然還是……它雖然是定了，也能聽見聲音，誰說什麼話、有什麼事情，他都知道，但是心能不動，他心不動。這個時候心理上由散亂而寂靜，所以生理上也會有變化，生理上就是不粗重，不感覺這個身體很重。他感覺這個身體很輕，有若無的樣子，這個時候不是那麼重，這叫做九心住。九心住這個時候，從我們狂亂的分別心開始修奢摩他，一直到等持，中間的這個次第，這時候就可以名之為無分別影像所緣境事，可以給你這個名字了。當然這是欲界定，再進一步是未到地定，再進一步就是四禪八定，乃至到更高深的三昧的境界，都可以名之為無分別影像所緣境事，是這樣子。

「三者、事邊際所緣境事」，第三個、事邊際所緣境事。事的邊際，比如說我們這個身體是色受想行識這五蘊組成的，色，它有它的邊際、受有受的邊際、想行識各有各的邊際，是名為色、是名為受，乃至是名為識，各有各的邊際。比如說桌子它有它的邊際，過了那個邊際就不是桌子了，色有色的邊際，過了這個邊際就不是色了。色受想行識，眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，乃至眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識十八界，五蘊、十二處、十八界這一切法，各有各的邊際，叫做事邊際所緣境事。這個事邊際所緣境事，我們初學奢摩他的人只是小小的明白而已，這要到大菩薩境界才知道這一切法的邊際的，我們很難有這種智慧的，事邊際所緣境事。

「四者、所作成辦所緣境事」，所作成辦，比如說他是由欲界定進步到未到地定，由未到地定進步到初禪，這叫做初禪。初禪的這件事，你完全所作成辦了，你所應該做的事情辦好了，那麼就可以叫做所作成辦所緣境事。初禪、二禪、三禪、四禪，乃至非非想定，也都可以這樣說。但是如果說是事邊際所緣境事是大菩薩境界，那麼所作成辦就應該是佛境界，唯有佛才是所作成辦，其他的人都是少分，成辦少分的境界。這樣說，由初開始修這個止觀，安立所緣境，乃至到佛，他的所緣境，統括起來，就是有這四種，有這四種所緣境。

戊三、正發問辭

於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毗鉢舍那所緣境事？幾是俱所緣境事？」

在這四種所緣境裡面，幾個是奢摩他的所緣境事？幾個是毗鉢舍那的所緣境事呢？「幾是俱所緣境事」，幾個又是止又是觀的所緣境事呢？這樣問。

丁二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！一是奢摩他所緣境事，謂無分別影像；一是

毗鉢舍那所緣境事，謂有分別影像；二是俱所緣境事，謂事邊際、所作成辦。」

「佛告慈氏菩薩曰」，佛就開示：「善男子！一是奢摩他所緣境事，謂無分別影像」，這無分別影像所緣境事是奢摩他所緣境事，奢摩他所緣的就是這個，因為奢摩他是離一切妄念的，所以是無分別。「一是毗鉢舍那所緣境事，謂有分別影像」，有分別影像所緣境事是毗鉢舍那所緣，毗鉢舍那因為是有分別，就是有觀察思惟的。「二是俱所緣境事」，就是事邊際所緣境事、所作成辦所緣境事，這兩個又是止，又是觀所緣境事；「謂事邊際、所作成辦」，這兩個所緣境事又是止又是觀，包括這兩種的。從位次來說，我們凡夫修止觀，只有前面的有分別所緣境事和無分別所緣境事；若是到了得無生法忍以後，它就具足前三個所緣境事，就是有分別、無分別，加上事邊際所緣境事。得無生法忍以後，就是十地菩薩具足前三個所緣境事；若是成佛了，四個都是具足的，可以這樣說。「二是俱所緣境事，謂事邊際、所作成辦。」

丙三、方便門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！云何菩薩依是四種奢摩他、毗鉢舍那所緣境事，能求奢摩他，能善毗鉢舍那？」

這底下是第三「方便門」。方便是什麼意思呢？方便也可以說是個方法，就是依據佛所說的這個法門，你採取行動了，這就叫做方便門，你採取行動的意思；你有這樣的方便，你可以成就奢摩他和毗鉢舍那的，這麼樣意思。方便也做個善巧的解釋，方便是什麼意思？善巧的意思，就是一個巧妙的辦法，一個巧妙的智慧的辦法。本來是很困難的，但是你的方法很妙呢，就能排除一切的困難，而成就了這樣的功德，成就了這樣的止和觀，這就叫做方便門。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！云何菩薩依是四種奢摩他、毗鉢舍那所緣境事，能求奢摩他，能善毗鉢舍那」，這個發無上菩提心的菩薩，他依據這四種所緣境事，他怎麼樣能求奢摩他？追求也就是成就的意思，求者，希求的意思，我希求成就奢摩他，他依據這四種所緣境事，怎麼樣才能夠希求成就奢摩他呢？怎麼樣才能夠善毗鉢舍那呢？求也可以包括毗鉢舍那，能夠尋求成就奢摩他、毗鉢舍那呢？善這個字，就是沒有過失的意思，或者是單指毗鉢舍那說；依這四種所緣境事的修行，你能成就毗鉢舍那，遠離一切過失。

昨天說過，毗鉢舍那能對治諸顛倒慧，能消除一切錯誤的智慧、錯誤的分別心。錯誤的分別心當然就是貪瞋癡的煩惱，或者說是我執、法執這些煩惱，執著有我，執著一切法都是真實的，執著，這都是顛倒慧，顛倒慧就是過失。現在毗鉢舍那它能夠對治、能消除這些過失，就叫做善，使令內心遠離一切顛倒，得到明淨，令心明淨。遠離過失，令心明淨，所以叫做善。如果只是修奢摩他的止，而不修毗鉢舍那，你這些顛倒執著還保留在那裡，還不能消除。所以只有佛法裡面有般若波羅蜜，

能使令你轉凡成聖。而這般若波羅蜜，我們初開始學習，就是毗鉢舍那。說：「我不修毗鉢舍那！」不修毗鉢舍那，你就不能夠對治這些過失。

但是我們初學奢摩他、毗鉢舍那的人，都是歡喜奢摩他，而不歡喜毗鉢舍那，多數是這樣。當然也是有個原因，我們修奢摩他的時候，修止的時候，假設有點相應，能令你身體健康、遠離病痛、心情快樂，能令你心情快樂。並且有點相應的時候，不要說是四禪八定，就是欲界定，到了調順、寂靜的時候，調順、寂靜、最極寂靜的時候就是很好了，已經感覺到很好；何況到等持、到未到地定、到四禪八定，都是不錯的。所以到了那個境界的時候，他自然地就是享受，享受那個定的味道，所以叫做味禪，享受味禪，他自然地就是第六意根就懶，他不想修毗鉢舍那。若說懶這句話還好一點，為什麼呢？就是知道我應該修毗鉢舍那，但是因為懶，就不修，這還是好的。另外一種是不知道修毗鉢舍那，我不要修毗鉢舍那，我現在這一念心是靈光獨耀，迴脫根塵，這個就是欲界定，欲界定到等持的時候，他的感覺身體有若無的樣子，就好像沒有身體似的。到未到地定的時候，當然也是很長一段，就會感覺到沒有身體，只是一念靈明的心，湛然獨立，就是這樣子。這兩句話正好是形容那個境界，靈光獨耀，迴脫根塵，正好是形容這個境界。我們若是學習的經論上，有的時候就和這有點相契合，就是有點契合，那麼他就會說：「我就是佛！」就自然地會有這個妄想，我就是佛了，還修什麼毗鉢舍那呢？就會是這樣子。但是你若多讀經論，讀像《瑜伽師地論》、像《大智度論》、《摩訶般若波羅蜜經》、《華嚴經》、《法華經》。《法華經》：「觀一切法空如實相」，它用一個觀字，那麼它就不同，它就是不一樣了。但是你若不讀經論，把經論放在藏經樓，與我沒有關係，我不立文字，我就是坐在那裡，那就不知道這件事。不知道這件事，你想一想，他那一天的靜坐會是什麼樣，會是什麼樣的？所以我們若不學習經論，當然就不知道這些事情；你若多學習經論，雖然沒有成就佛菩薩的智慧，但是有多少氣分，那個看法就不一樣，看法不一樣的。

若是靜坐的時候，得到欲界定，能夠進一步得到未到地定、得到四禪八定，這時候再修毗鉢舍那也是可以。先修奢摩他，奢摩他成就了，再修毗鉢舍那也是可以，也不是說是不可以。或者是就在欲界定裡面，就在未到地定裡面也同時修毗鉢舍那，也是可以。這樣子，我昨天也說過，比如說我們現在有的時候有的情形，這個雜亂的妄想來了，有的時候不能調伏，有的時候能調伏，很容易把妄想就停下來，心能夠明靜而住。但是有的時候不能，那怎麼辦呢？就可以用觀，就用毗鉢舍那來調伏也是可以，觀察這妄想是畢竟空寂的，也可以這樣觀。你這樣觀就是有正憶念了，你用金剛般若去觀妄想，一觀就沒有了，那麼就可以調伏這個妄想。這樣子，止所辦不到的事情用觀來做，觀就幫助止了；但是你若繼續止，止的功夫多了，觀的力量也是大。所以止能幫助觀，觀也能幫助止，慢慢地，很容易就會進步了，但是人的善根不一樣。

我感覺我們這裡真是很慚愧，我們的設備不好，舉辦禪七是不及格的，實在是不及格。但是我感覺你們各位真是善根深厚，還是坐得很好，還是坐得不錯的。如果有的人止的善根強、定的善根很強，那你就先不要修毗鉢舍那，一直地修奢摩他；有的人止的善根不強，他毗鉢舍那的善根強，人與人是不一樣的。你隨順你相應的那一部分去修，你止的善根強，那麼你就可以這樣明靜而住，繼續這樣修，等到成就未到地定的時候，或者得初禪的時候，再修毗鉢舍那也可以。若是止的善根不強，你毗鉢舍那的善根強，我一思惟「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，離一切相，一思惟的時候心情快樂，能夠遠離一切雜念的妄想；用思惟的力量調伏一切的妄想，有效！那就表示你的毗鉢舍那的善根強，那你就用這個方法來調伏。你這樣調伏了，止的力量也會增長，一增長了的時候，觀的力量也增長，那麼你也就很容易會有成就。不過這種人，因為般若的善根強，他容易得初果，容易得無生法忍。得無生法忍，但這時候不具足禪，不具足初禪這種定力，沒有深定，但是先成就無漏的智慧了，是聖人了。雖然是沒有那高深的禪定，但是你是聖人了，這還是非常好的事情。若是說我止的善根強，我心正念一提起來，一安住在所緣境，一切的妄想都不起，那麼你也可以一直地到初禪、二禪、三禪、四禪，你這時候再修毗鉢舍那也是可以。那時候修毗鉢舍那也很容易就得聖道了，得聖道當然不是得初果，可能一下子就得三果，得三果阿那含，那當然是高過了初果。得了三果，在禪定裡面也容易有神通，容易得神通的。所以人的善根不同，他偏於那一面先成就。

「云何菩薩依是四種奢摩他、毗鉢舍那所緣境事，能求奢摩他，能善毗鉢舍那」呢？怎麼樣依據這四種所緣境，你去成就奢摩他、毗鉢舍那呢？那麼彌勒菩薩這樣問。奢摩他是屬於定，毗鉢舍那屬於慧。剛才說這一段，就是有人修定而不修慧；有人修慧而不修定；有的人定慧雙修，也修定、也修慧；有的人都不修，也不修定也不修慧，那當然是另一回事。我們先修止也可以，以後再修慧；我們偏重於修慧，也多少得修點止，不然的話，你不能得初果，不能得聖道，心亂是不能得聖道的，一定是要有多少止才可以。話又說回來，人都是願意有安樂的享受，任何人都是一樣，所以修止的時候令心快樂，這件事還是不錯的。也可以偏重於修止，使令心情快樂，也是好。

● 06

丁二、如來正答（分二科） 戊一、明修所依教

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！如我為諸菩薩所說法假安立，所謂契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！如我為諸菩薩所說法假安立，所謂契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議。菩薩於此善聽、善受，言善通利，意善尋思，見善通達。」

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！如我為諸菩薩所說法假安立」，前面彌勒菩薩問，所緣境有這四種，那麼我們怎麼樣依據這四種所緣境去學習奢摩他、毗鉢舍那呢？這底下佛就回答。回答是分成兩科，第一科是「明修所依教」，第二科「顯依教正修」，剛才念這個是「明修所依教」。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子」，稱彌勒菩薩為善男子。「如我為諸菩薩所說法假安立」，佛自稱為我，為這些發無上菩提心的菩薩所宣說的這些法假安立，就是十二分教，法假安立。法假安立是什麼呢？所謂契經、應頌……這是十二分教。十二分教古的翻譯叫十二部經，玄奘大師翻個十二分。第一就是「契經」，契經就是指長行說的，是經裡面一行一行的，比那個偈頌長。偈頌因為字數少，或者四個字一句、或者是五個字一句、或者是七個字一句，沒有一行一行那麼長。所以稱之為長行，行，一直連續下來，所以就叫做長行。因為長行一句一句的來表達佛法的真義，那麼這就叫做契經。

「應頌」怎麼講呢？應頌就是前面長行說過了，但是有些地方還不明瞭，應該用這個頌再頌一回，就是等於是再解釋一下，使令他明了，所以叫做應頌；或者是聽經的人後來的——前面長行已經說過了他才來，那麼佛就用頌重說一遍，所以也叫做重頌，也叫應頌。

「記別」，這個記別，別的地方叫做授記，記也就是解釋說明的意思，說明它不同的情形。比如說佛弟子或者是某一個人死掉了，有人問佛說這個人到什麼地方去了呢？佛說：他生天了，或者說他下地獄了，或者怎麼的；或者有的眾生發菩提心，得無生法忍了，那麼佛為他授記成佛，這都算是叫做記別。還有一個解釋，就是佛說的這一段佛法說得很明了，沒有隱晦的意思，也叫做記別，就是了義的經就叫做記別，就是這個道理說得很明了，叫做記別。

「諷誦」，這個諷誦是什麼呢？諷就是背著文，背著本能把它唸下來，就叫做諷，所以諷也有個誦的意思。誦這個字，以聲節之叫做誦。這個意思就是你在諷的時候，用聲來做一個節，做一個限制；那個意思就是有點韻，就叫做誦。這就不是那個重頌，重頌是頌前面的文，前面的文重頌，諷誦就是和前文有連帶的關係，但不是重說，就是等於孤起頌，是這樣意思。

「自說」，就是佛說法的時候，佛自己主動地這樣講解佛法，沒有人請問，不是有人請問的，就是無問自說。

「因緣」，佛這樣說法的時候是有因緣的，就是有人請問，佛說法，這叫做因緣。

有一個故事，佛有一天說法的時候，來一個獅子，來了就是坐在那旁邊，蹲在旁邊。佛依此因緣就說個頌：「不寐夜長，疲倦道長，愚生死長，莫知正法。」依此因緣就說個頌，就是緣起。頌說：「不寐夜長」，如果睡不著覺，失眠了的人，就感覺夜間很長；要是一睡就睡著了，就不感覺夜長。「疲倦道長」，如果走路的時候疲倦了，還要繼續向前走，就感覺這道路很長，疲倦者道長。這個是什麼因緣

說這幾句話呢？就是釋種姓出家的，釋種姓就是佛的俗家的那些釋種姓的人，都是些王子、富貴的人，出家了以後徒步走路；在寂靜處、廟裡面住，然後到城市裡去乞食，就疲倦道長。在家的時候，是放逸的境界，可能一睡就睡著了；出家以後，初夜後夜要用功修行，就感覺到「不寐夜長」，就是說這個事情。「愚生死長」，就是指這個獅子說的，這個獅子在毗婆尸佛的時候，是一個大婆羅門，非常有學問的一個大婆羅門，在社會上也非常有地位的人，大家都是恭而敬之的。那麼，他聽說毗婆尸佛出世了，他也就願意來訪問、來拜訪。到這兒來的時候，毗婆尸佛正在大眾中說法的時候，大比丘都在一心不亂的聽佛說法，沒有注意他來。他是到各地方習慣了人家對他恭敬，他到毗婆尸佛這兒來，大家沒有睬他，他心裡就憤怒，就煩惱了，就說：「你們這些禿驢，不懂得禮貌！」罵這些出家人是禿驢。他就是用瞋心罵出家人，所以後來他就死掉了，死掉了就變成一個獅子。在毗婆尸佛的時候到釋迦牟尼佛這時候，有九十一劫，九十一個大劫這麼長，他做獅子做了九十一劫了；就是那一句話，瞋心罵出家人這一句話，製造九十一劫的獅子的生死，死了以後還是獅子，又做獅子，死了以後又做獅子，就是這樣一直做了九十一劫，所以「愚生死長」。這個生死從哪兒來的？就是自己創造的。佛說那個時候他若不計較這個事情，聽毗婆尸佛說法，可以得聖道，所以今天九十一劫受罪受完了，今天能得聖道，聽釋迦牟尼佛說法能得聖道。這可見這獅子能得聖道，說是三惡道的眾生能得聖道的地方，這樣的經文不多。「愚生死長，莫知正法」，他不明白佛法。就是因緣，佛說法的時候，有因緣才說法的，那就叫做因緣。或者是說佛制的戒律，也是有因緣而制戒的。

「譬喻」，佛說法也用譬喻來譬喻佛所說的法，使令聽的人容易明白。佛是善於說譬喻的，也善於說故事的，從經論上就看出來。

「本事」，本事是什麼？就是過去的事情，就是佛弟子（聖弟子）過去生是怎麼怎麼回事。有的呢，說舍利弗尊者過去生做過蛇；舍利弗尊者的弟子均提沙彌七歲出了家，就得阿羅漢果，七歲就得阿羅漢果，還是個沙彌，他前一生做過狗。有些阿羅漢前生做過牛的，就是他栽培了涅槃的善根，但是有多少罪，這個罪業先去受果報，受完了果報，有涅槃的善根，所以見佛聞法，得阿羅漢。所以說聖弟子過去的事，那叫本事。

「本生」，就是說佛以前做菩薩的時候，怎麼樣行菩薩道、教化眾生的事情，那叫本生。

「方廣」，方者正也，就是佛所說的真理是非常中正而不偏的——「理正曰方，文富曰廣」——但是表達真理的文句是特別多，就是說大乘佛法是方廣，是這樣意思。經論上的解釋，一切眾生的利益安樂所依處故。一切眾生的利益安樂所依處，大乘佛法是一切眾生的利益安樂的所依處，要依據大乘佛法，一切眾生才能脫離苦海，得成聖道，小乘佛法不能。因為什麼小乘佛法不能？小乘佛法這個法，語言文字的佛法在世間上不能常住，就是要滅亡的，若說是有佛弟子可以弘揚，它就不滅

亡，是的。但是小乘佛教學者得了阿羅漢以後，壽命到了就入涅槃了，入涅槃以後他不來世間弘揚佛法了。那麼，這樣的佛法，不能為一切眾生利益安樂所依處，不能做一切眾生的安樂的依處。大乘佛法能，大乘佛法因為佛菩薩不入無餘涅槃，他就是不斷地來教化眾生，不斷地來八相成道，教化眾生，所以一切眾生慢慢地都可以得大解脫。所以大乘佛法是一切眾生的安樂處，所以叫做方廣；廣說甚深微妙的佛法，叫大方廣。

「希法」，就是一切的聖人——阿羅漢、大菩薩、佛所示現的希奇的這些事情，或者說是神通的事情，這一部分的佛法，叫希法。

「論議」，就是佛說的甚深的佛法，在我們眾生來看，還不大明白。所以那些隱密的法相，甚深的、隱密的法相，需要一問一答反覆地去論議，才能夠明了的，這一部分的佛法叫做論議。

● 07

戊二、顯依教正修（分二科） 己一、總明止觀方便

菩薩於此善聽、善受，言善通利，意善尋思，見善通達。

「菩薩於此善聽、善受，言善通利，意善尋思、見善通達。即於如是善思惟法，獨處空閒，作意思惟。復即於此，能思惟心內心相續，作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。」

這是方便門。方便門裡邊先是「菩薩請問」，彌勒菩薩問，後來佛答。佛答的時候分兩大科：第一科「明修所依教」，就是十二分教，十二分經，這一科昨天簡略地說過了。第二科「顯依教正修」，就是「菩薩於此善聽、善受」這裡，是「顯依教正修」，就是表示佛教徒依據佛的聖言，十二分教就是佛的法語，去學習、去修行，這底下說這個意思。

這一科又分兩科：第一科是總明止觀的方便。修止觀先要有前方便，不能說我一下子就修止觀了，不是那樣子，你要有一個前方便，就是要先準備一下；準備好了，你再修習止、再修習觀的，是這樣意思。這裡邊止觀的方便是什麼呢？是「菩薩於此善聽、善受」，就是先要學習修多羅，先要學習佛法，作止觀的前方便。說：「那些都是嘴巴皮的事情，我不學！」這是錯誤，是不對的，佛法是要學的。

「菩薩於此」，你發了無上菩提心，你對於佛說的十二分教，要「善聽、善受、言善通利、意善尋思、見善通達」，這一共是五個，善聽是一個，善受、言善通利、意善尋思、見善通達——這就是聞慧，聞思修三慧，就是聞慧，就是要學習佛法。學習佛法要善聽。善有兩個意思：一、善者能也。能是什麼？就是能低下心來，聽就是向人學習，別人講你要能聽；說是他講得不好，我不聽，那當然就是不聽了，這是「善者能也」。第二、善是好好地，好好地聽，不要有驕慢心，也不要有自卑感，聽的時候心裡面也不要散亂，那麼就好好地聽，就是好好地學習，這樣意思。

「善受」，受就是領受，你所聽的、所學的要受持，你能受之於心而不失掉。說是我學是學了，但是都丟掉了，又還給老師了；自己心裡面不知道是什麼，所學的都不懂，那樣不行。「善聽、善受」，這個聽當然是有文也有義，就是要有文句，文句裡面有義，那麼根據文句去表示道理；受當然也就是這個，還是這個文義要受持不失。

「言善通利、意善尋思」，這個言是什麼？就是文句，文句就是言。如果沒有文句，你不能說話，這些名句就是言。也就是你說話這個音聲的屈曲相，安立各式各樣的文字，也就是根據各式各樣的文字你才能說話。所以根據文句，佛的法語，你要能通利，這上面的意思就是要讀誦，要能諷誦，諷誦通利，要能背下來，要把它背下來。比如說我歡喜讀《金剛經》，我把《金剛經》背下來，通利，要這樣子。「通」或者說是你要通達其義而無滯礙，要這樣子。文句能背下來非常的流利，義也要明了，也要通達，「言善通利」。「意善尋思」，你通達了以後，並沒有畢業，你還要思惟的，你還要去憶念，要能夠尋思文裡面的義，去思惟，還要思惟的。

「見善通達」，見就是智慧，智慧要把文義要能通達，就是經過了尋思以後，而又進一步地通達了。通達這句話，比如說我們在社會上學習一樣道理，看那個文，聽老師講，我懂了；等到再想想，喔！我沒懂，我並沒有明白，我以前所謂懂實在是錯了。所以這個通達並不是說就是一次，就通達了，這要經過思惟。先是聽，而後又能受持不失，然後要把這文句要特別地背誦通利，然後心裡面要再加以思惟，然後才能夠通達。這個通達要經過這幾個層次的，要有這麼多的過程，你才算是通達。這個通達，就是依文解義的通達，法假安立，用文字把佛的語言記錄下來，表達一種意義，是依文去解義地通達，這是一種；若離了文字，我們就什麼也不知道，什麼也不知道，離了文句。我們如果不讀佛經，我們能明白佛法嗎？什麼也不明白嘛！所以依文去解義，沒有疑滯（滯礙的滯），沒有疑問，也沒有滯礙，心裡面肯定了，「啊！是這樣子！」那麼叫做見善通達。這樣的通達，真實按照佛菩薩的立場來說，還不是通達，因為你就是依文解義嘛！這個不能算通達。若是你經過一個時期的修行，到見道的時候，大乘佛法得初歡喜地以後，見道的時候，證悟不生不滅的真理了，那個時候才算是通達。我們沒有經過那樣的修行，在文字上有所解，「哦！明白了」，這個解不行，還是不及格的，但是好過不解。現在這裡說見善通達，就是依文解義的通達；依文解義，你明白了，文字的佛法你是明白了，這是修止觀的一個前方便。前方便呢，就是先要學習佛法，學習要經過五個階段，「善聽、善受、言善通利、意善尋思、見善通達」，經過這五個階段，要這樣學習的，這是特別認真地要去學習才可以的。

己二、別釋止觀（分二科） 庚一、別釋止門（分二科）

辛一、正釋（分二科） 壬一、釋能求相

即於如是善思惟法，獨處空間，作意思惟。

這底下來解釋止觀。這裡先解釋止，第二段解釋觀。解釋止的能求相，前面不是說彌勒菩薩問的時候，說到一個能求，能求奢摩他，能善毗鉢舍那。其實，求就是修的意思，能夠修奢摩他，也可以說是能學習奢摩他。「即於如是善思惟法」，求這個奢摩他，修這奢摩他的時候怎麼樣修呢？「即於如是善思惟法」，就是你經過五個過程，善思惟、善通達這個法，那麼也就是那十二分教，十二分經。「善思惟法」，當然是特別認真地去思惟觀察，這是一個。第二呢，是沒有顛倒，沒有錯解佛的意，如果你是學了，但是沒能夠領會佛的正義，佛法的正義，你解偏了，那就不能算是善思惟法，那就是染汙了，那就是有過失的思惟法，而不能稱之為善。這裡邊就是你能領解佛的正義了，審諦地觀察思惟，領會了佛的正義了，這就是「即於如是善思惟法」。

「獨處空間」，「獨處」就是你單獨住在一個地方。單獨住在一個地方，在《瑜伽師地論》裡邊，有解釋得很詳細，就是出家人不和在家人同住，出家人和出家人思想不一致的也不同住，也不要同住。說是我們不說這些事，我願意同人家在一起住，願意一起住的時候當然是有緣的人，沒有緣的我不高興，當然是不同住。但這裡就有問題，什麼問題？在一起住，忽然間那個人走了，沒和你告假，你心裡就有妄想：哪兒去了呢？就是有妄想。在一起住沒走，沒走的時候不願意離別，就有這種事情。這樣子，同住就引起這樣的麻煩。佛法裡面不管是出家人或在家人都有一種愛，什麼愛？都有眷屬愛。師父帶著徒弟，徒弟告假要走了，捨不得；或者師父對徒弟好，徒弟也不願意離開師父；或者相處得不好，變成怨家了，也就離開了。就是各式各樣的情形，不是愛就是恨，這都是不正常，都是不對的；就是應該要有理智，要以法為重，應該是這樣子。有愛，我們出家人的戒律上，說是初出家的徒弟行堂，就是為大眾僧盛飯、分東西，到師父那裡多給一點——不可以這樣子，就是有這個問題。所以從佛法上看，不應該有愛，不要有愛心，大家都一樣，應該是這樣才對。所以這上面說獨處。

在《清淨道論》上也提到這件事，獨處，可是也有種種問題，獨處而又不能獨處。就是你學習的時候，如果你拜一個阿羅漢做師父的話，你說你獨處，和師父還不能太遠，因為有問題，還去請教嘛！太遠了就不方便了，所以獨而不獨，還是有這個問題。其實這只是從過失，從你和人同住會引發很多的過失，所以應該是獨處。但是獨處也會有過失，就是懈怠，因為就我自己嘛！我坐了一刻鐘腿疼我就不坐了嘛！你若和人一起打禪七坐，你腿疼還得忍一點，所以大家在一起住，也有好處。從這個立場來看，應該揀擇有功德的這一方面來決定。我不要有過失、而有功德，從這方面來決定你居住的地方，你和人共住，還是獨處，應該從這個地方來決定。

「空間」，就是你住的地方不能吵鬧，喧雜的地方不可以；寂靜的地方，要在這個地方住。因為寂靜，你心也容易寂靜；如果太吵鬧了，有聲音喧鬧，你就分神，心就被它分去了，擾亂你，你用功修行不容易。世間上的這些貪瞋癡的事情，因為

我們從久遠以來就是這樣子，所以我們的貪心起來也是很厲害，瞋心起來也是很厲害。我們對於學習佛法的聖道，我們熏習得很淺，力量很小，有一點事情，你心就不專注，你想要寂靜住就困難，所以應該在寂靜處住。大家在一起用功修行，儘量地要保護那個修行人，不要做什麼事情，劈里啪啦有聲音擾亂人家，儘量地這樣子，因為很難——修學聖道。我們打禪七自己就可以知道，這一念靈明的心，你叫它寂靜住很不容易的，有一點小小的聲音就能擾亂它。所以應該在寂靜處住，應該是這樣子。

「獨處空閒，作意思惟」，這個作意思惟是什麼呢？就是開始，你的地點選好了，寂靜處，當然也應該沒有潮濕的地方，不潮濕、乾爽的地方，《菩提道次第廣論》、《略論》上也提到這件事。「作意思惟」，這個時候地點選好了，在那裡用功修行了的時候，要作意思惟。作意思惟就是按照……作意這兩個字，經論上的解釋也看出佛菩薩的智慧。作意怎麼意思呢？「警心為性，引心為業」，就是警覺應起的心種，引心趣境的意思。有一個境界出現了的時候，心裡面就警覺一下，我應該怎麼樣去認識它。這個時候就會出來一個心的力量去認識它，是青的、是黃的、是白的、是好的、是壞的，去認識那個境界。這個認識的心要先有一個心理的作用，去引出來一個心的力量去認識它，應該引什麼樣的心情去接觸那個境界呢？負責做這件事的，就叫做作意。這個作意，前面很多的經論也提到，有如理作意、有不如理作意；有合理的作意、有不合理的作意，是不一樣的。同樣的境界，你用如理作意去觀察思惟，是一個結論；你用不如理作意的思惟去觀察那件事，就是另一個方向了，就不同了。現在這裡說的呢，是關於你修行的法門，在這個法門上作意思惟。比如說你修不淨觀的話，你這個作意，你要引出來這樣的心理去明了不淨觀的情況、這個法門的相貌，要明了它，去思惟這個不淨觀的情況，是這樣子，所以叫做作意思惟，那麼這就是能求奢摩他的相貌，能求奢摩他的相貌是這樣子。【成唯識論卷第三：作意謂能警心為性。於所緣境引心為業。謂此警覺應起心種引令趣境故名作意。】

● 08

己二、別釋止觀（分二科） 庚一、別釋止門（分二科）

辛一、正釋（分二科） 壬一、釋能求相

即於如是善思惟法，獨處空閒，作意思惟。

「即於如是善思惟法，獨處空閒，作意思惟。復即於此，能思惟心內心相續，作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。」這一段文是說能求奢摩他的方法。前面當然先要學習佛法，然後再修習止觀，先說修止。「菩薩於此善聽、善受，言善通利，意善尋思，見善通達」，這是說你先把這個止的法門學會，觀的法門……怎麼樣止、怎麼樣觀，要把它完全學習好了。「即於如是善思惟法」，這底下就是解釋你正式地去學習止觀，但是先說止，止的時候怎麼樣止法呢？即於如是善思惟法，「獨處空閒」，這是地點，你要獨處空閒，「作意思惟」。

壬二、釋奢摩他

復即於此，能思惟心內心相續，作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。

「復即於此，能思惟心內心相續，作意思惟，如是正行多安住故」，這底下就是說正式的學習奢摩他。「復即於此，能思惟心」，就是前面「獨處空閒，作意思惟」，現在這底下說「復即於此」，還是前面說那個「作意思惟」的能思惟心，把這個能思惟的心……前面的能思惟心就是聞慧和思慧，已經具足了聞慧和思慧的心；現在修止的時候，就是把那個心作所緣境，聞慧、思慧相應的心作所緣境，就是把這個心制伏住它，叫它不要動，是這個意思。「復即於此，能思惟心」，就是前面那個思惟的心，將那個心怎麼樣呢？

「內心相續，作意思惟」，這個內心，就是九心住的第一住，就是內住。前面是聞慧和思慧，這底下就說修慧了。修慧的時候，你把聞思的那個學習佛法那個心，現在「內心」，安住於內——就是所緣境，所緣境名之為內——叫它不要向外攀緣散亂，就是叫做內住。「相續」就是等住，相續地安住於所緣境。「作意思惟」，就是告訴你內心相續的一個方法。作意就是警覺，警覺這個心叫它不要散亂。「思惟」是什麼呢？就是善取所緣境的相貌，這件事很重要，善取所緣境的相貌。比如說你修數息觀的話，你就要取出息入息的相貌，心在出息的時候你要知，入息的時候也要知，要掌握住這個所緣境的相貌，接著思惟。如果你能緣的心，忘掉了所緣境，就散亂了，就是妄想了。你一直地不要忘了所緣境，這叫做思惟，作意思惟；你一直地不忘所緣境，就相應了，心就不散亂了。所以這裡面說思惟，這是說內住、續住、安住、近住、調順、寂靜這些事情，和前面說作意思惟，「獨處空閒，作意思惟」不同，那是在散亂的境界，這是不一樣的。

「作意思惟」，也可以說就是在定內，因為這時候不向外攀緣嘛！就是一直地注意所緣境。《瑜伽師地論》上有一句話：「於所緣境數數作意」，這樣說。這裡面說作意思惟就是這個意思，於所緣境數數地作意，一次又一次地作意。安住在所緣境一會兒，你自己就問問自己：「我現在是不是妄想了，我現在是不是忘掉了所緣境了？」常常地警覺自己、常常地提醒自己，它這妄念逐漸地就減少。就算是有妄念，也很快地就會覺悟了，很快地心收回來，慢慢地散亂的力量就減弱了，就不那麼強，心就容易收回來。你常靜坐你會知道，有的時候雖然是有了妄念了，不容易收回來，你覺悟是覺悟了，你想收回來收不回來，但是有的時候也容易收回來。你現在常常於所緣境數數作意，就是有妄念，妄念的時間短，因為你很快就覺悟了嘛！數數作意——你若不這樣子警覺自己……宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》上說到奢摩他的地方，他就是提議你常問自己：我是安住於所緣境？怎麼怎麼的。我想他那幾句話呢，就是從這個話來的，就是從《瑜伽師地論》這句話來的。於所緣境數數作意，心就不亂，它就能安住於所緣境，它不散亂。

辛二、結答

如是菩薩能求奢摩他。

「作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。如是菩薩能求奢摩他。」如是正行多安住，就是這樣的，你內心相續，作意思惟，這就是正行，就是於所緣境數數作意。你能夠多多地安住，就是要增加時間，增加靜坐的時間，我原來一天坐四個鐘頭嫌少，我要坐八個鐘頭；八個鐘頭嫌少，我要坐十二個鐘頭；十二個鐘頭嫌少，坐二十四個鐘頭——你這樣子多安住故，你才能得三摩地啊！才能得定啊！欲界定，得到未到地定，四禪八定都能得到，然後得阿羅漢果，得無生法忍了。說我是「哎呀！我再增加半小時睡覺，我很疲勞！」你幾時才能得聖道呢？是的，幾時才能得聖道？

我看印順老法師他那個自傳上，他說一句話，他說世間上的人追求名利，他能夠不怕辛苦，受種種的苦，他還是向前追求，用的那種力量不得了！印順老法師他介紹自己：「我追求佛法的毅力，不次於他！」唉呀！我一看，這老法師了不起，真是了不起！所以這上面說要用功修行，就是要多安住，就是要努力地爭求時間才可以！不然你幾時才能有成就啊？所以如是正行多安住，這個安住也可以是九心住那第三個，內住、續住、安住、近住，也可以說是那個安住也可以。但是這裡面包括了九住，乃至到未到地定，都包括了。

「多安住故，起身輕安及心輕安」，這時候就得到未到地定了，是這樣意思。內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持，等持就是欲界定圓滿了，然後繼續地多安住，才能得到未到地定。欲界定雖然也說之為等持，但是沒有輕安樂，只是心裡面明靜而住而已，還沒有輕安樂；但是你繼續地多安住，就有輕安樂了。有輕安樂這件事，初開始我們心裡面能夠明靜而住，就有微細的輕安樂，不過不容易覺了，微細的輕安樂已經開始有了。可是你若繼續地多安住，慢慢地慢慢地，輕安樂就很明顯地出來了，很明顯地有心一境性。心一境性就是你的心安住在一個所緣境上，這就叫做定，這是定的體性，是這樣意思。

我現在有一個妄想：用功修行有的時候，它就是不相應，是有的。比如說你欲界定得到了，但忽然間就有些業障出現，也可能；你得到未到地定，也忽然間有一些業障出現，這事也是有可能的。若是得到未到地定的時候，雖然有業障出現，但是他本身有一點力量；他有未到地定的力量， he 可以和業障同它對抗，有這種本事，還有這力量。在欲界定就是太差了，力量不大，但是一有了業障出現，就不容易對抗它，心裡面不快樂，就會有些問題。有了問題的時候，我想（連我妙境算在內）我們大家都是讀過書的人，當然讀書有多有少，讀書就表示心裡面有多少知識，有多少智慧的。現在就需要智慧，有時候不快樂，出現一些事情，心裡不快樂，自己要開解自己，使令自己從鬱鬱不樂的境界裡面衝出來，你要這樣子。你不要在那兒鬱鬱不樂，就困在裡邊，困在裡邊就糟糕了，你要知道。這件事很重要，你自己要

解脫自己，要知道「我現在是不對，我要從這裡解脫出來！」使令自己心情快樂，要這樣子。老是愁眉不展的，經行，大家在那裡跑香，不經行，對著牆站在那裡不動，那什麼意思呢？不能夠啊！要覺悟啊，因為你不覺悟就容易出問題啊！容易出問題的。自己要覺悟自己，一覺悟了的時候，很容易嘛！我剛才說，都讀過書的嘛！你至少也會念大悲咒、也會念阿彌陀經、也會念佛嘛！你念念和佛菩薩的大悲心相應了，忽然間豁然開朗，所有的業障都解脫了。你不這樣做，就是老是思惟那個事兒不對勁——不可以，危險啊！你自己找苦惱，苦惱一來了的時候，任何人有什麼辦法，我這是忽然間想起來，就說這個事。

所以「如是正行多安住故，起身輕安及心輕安」，這當然是進步了，由自己的努力。我們從如來禪，我心裡又說這句話，你看經論上佛告訴我們修行的方法，就從開始修行，都是在身心自在快樂中修行的，不是說叫你好像喝醉酒了，迷迷糊糊的，不是！佛告訴我們的法門，都是完全正常，精神完全是正常的情形下，一步一步地修行，不是叫這個人勇猛精進，像喝醉酒了似的，然後磕頭碰到，就開悟了，不是！你讀經，你讀一讀佛說的經論，大菩薩說的經都是這樣子，那個人越修行越正常，他越有智慧，不糊塗的。說修一修糊塗了，說這個人能開悟？我都不相信這件事。的確你要注意這件事，自己精神感覺到有點不正常，你馬上要注意、要警覺，這不是好消息，要注意這件事。

所以「如是正行多安住故，起身輕安及心輕安」，起身輕安、心輕安，這個在《瑜伽師地論》裡面說得非常清楚。就是你常這樣子於所緣境數數憶念，就是很輕鬆、很自在，這樣子用功。如果用功的時候，我剛才說，有微劣的心一境性，有微劣的身輕安、心輕安，不大明顯，但是你不斷地努力，喔！它就會出來了，這個身輕安、心輕安就出來了。但是在出來之前，它先有一個相，叫做前相，就是身輕安、心輕安出現的前面，先出現一個相，有個相出來，什麼呢？就是頭頂上感覺到重，輕重的重，感覺到重。我說我的事情：我在香港，在大嶼山在聖一老法師那裡參加打禪七，我坐坐地就感覺頭就重。唉呀！我說：「我要得身輕安、心輕安了！」其實不是，那是有病，是有病了！所以「唉呀！我要得身輕安心輕安！」不是，那是有病，所以後來去看醫生去了，並不是身輕安、心輕安。所以現在若得身輕安、心輕安，那個重是好相，不是損惱相，是饒益你的一個相貌。

這個重相一起來的時候呢，這個時候你的心裡面「能障樂斷諸煩惱品心羶重性，皆得除滅」，「能障樂斷諸煩惱品」就是障礙我們斷煩惱的那種功能，叫做「心羶重性」。我們的心理上有一種功能，障礙我們斷煩惱，你想斷煩惱，但是心裡面有一個障礙的力量，其實就是煩惱。煩惱它不高興你斷滅它，你想斷滅它，那個貪煩惱它就不高興你斷，瞋煩惱也不高興你斷，你想斷它，它偏要反抗，就是那種力量。這種力量，頭頂上那個重，這種感覺一出現的時候，內心裡面樂斷的「心羶重性」就除滅了。除滅了以後，心的調柔性，心輕安性（不是有身輕安，有心輕安），這個「心輕安性」就出來了。出來了以後……這是兩個輕安，一個身輕安，一個心輕

安；心輕安先出來，心輕安出來以後，身體裡面又有不同的變化，什麼呢？風大偏多（地水火風的風），身體裡面這個風大忽然間多起來，多起來就向身體裡面充溢，有這種境界。這種境界一出現，身羸重性，就是「能障樂斷諸煩惱品」的身羸重性——就是我們這個身體裡邊也有一種功能，障礙我們去斷煩惱——這個時候，這種「身羸重性」也除滅了。風大一增多了的時候，感覺這身體好像充溢，就像一個袋子裡邊好像都鼓起來，類似這樣子。這時候，「身羸重性」，就是障礙斷煩惱的那個功能也消失了；消失了以後，「身調柔性、身輕安性」也就出來了。

心輕安先出來，然後出來身輕安，身輕安、心輕安出來以後，心裡面非常的踴躍，心裡面非常的愉快，心裡面非常的歡喜，就出現這種境界。這樣的境界出來以後，又漸漸地和緩下來。「有妙輕安」，有更微妙的輕安樂，「隨身而行，於身中轉」，在身體裡面。有了這個境界的時候，心裡面並不散亂，因為有奢摩他攝持的力量，心於所緣境「寂靜行轉」，心裡面還是安住於所緣境，很寂靜的、不亂，這個時候這就叫做未到地定。什麼叫未到地？就是沒有到色界初禪，但是也是超過了欲界定了，因為欲界定的時候，雖然也可以名之為等持，但是沒有輕安樂，也不是那麼堅固，也很容易就破壞了。現在超過了欲界定，但是還沒有到色界初禪，在欲界定和色界初禪之間，也叫未至定——未至，就是沒到，沒到色界初禪。《瑜伽師地論》上說也叫做「有作意者」，也是這樣說；也叫做近分定，它的名字。近分定，就是它距離色界初禪很近了，叫近分定。得到這個定以後，你繼續地用功，就很容易得初禪了，得初禪就不難了。

這就叫做「多安住故，起身輕安及心輕安」。這個「輕」就是不重叫做輕，「安」就是調暢，調暢名安；因為到那個時候身心不羸重，它都是很安樂、很自在的。就像我們有病的時候，身體和心裡都是苦惱；病若好了，身心都愉快。我們沒得定的人，身心是這樣子；得了定以後，完全不同了，得了未到地定的時候，就完全不同了，就是用輕安來形容得了未到地定的相貌，它輕而又安。這個時候有一種殊勝的能力，叫做堪能性，這時候用功修行的能力特別強，和我們現在完全不同——我們現在修行，多坐一個鐘頭就不行，說是維那應該開靜了他不開靜，「怎麼還不開靜呢？」心裡有妄想，就不同——那個時候完全不同，你就是入定多少天，他也可以，也是可以。得了輕安樂的時候，這個時候未到地定有了輕安樂了，可是未到地定的人還是有點欲心的，欲心還是有，還是有欲心，還沒能夠完全沒有欲心，他這時候還要修不淨觀破除欲心，才能得色界初禪，還是有的，是這樣子。

「多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他」，這時候可以稱之為奢摩他了。未到地定名之為奢摩他，初禪、二禪、三禪、四禪也都名之為奢摩他了；乃至無色界天的四空定，非非想定不可以。空無邊處定、識無邊處定、無所有處定這三個，也都可以名之為奢摩他，最高的非非想定不可以，這就都名之為奢摩他。這個時候，我們最初用功修行，想要調伏這一念心，叫它安住下來很難，而這個時候忽然間能

安住了，心裡很歡喜，我沒有白辛苦啊！我到了今天有點成就，可以得到一些安慰了。

我曾經說過一句話（我想到哪裡說到哪裡，當然我說的也不會完全都是對），你得到欲界定，能夠心裡面明靜而住，得到未到地定的時候，有了輕安樂，好過你得博士學位，我以前說過這話。當然可能我說的不對，但是有一樣我是執著了，你能夠欲界定明靜而住的時候，心安；雖然這個定不堅固，但是假設沒有人觸惱你，你心能安下來，腿子痛他不介意，心能安。未到地定的時候，心更是安了，還有輕安樂了，他心裡更是安，世間上的榮華富貴，應該能放下了，他都不介意這些事情，他能心安；得了博士學位，你未必心安，你心未必安。我看不要說得博士學位，你做了總統，心也不安，心裡不安。你就是怎麼樣大富貴的人，心都是不安。只有你學習佛法的戒定慧，你有多少初一步的成就以後，就是心安了。心安了的時候比什麼事情都有價值，我看。

● 09

時間非常快，第一個七已經過去了，現在是第二個七的第一天，七個七已經剩了六個七了。我感覺到你們各位不遠千里而來，可見是非常的有誠心，七個七雖然還沒有到最後一天，但是我相信各位會有成就，這七七四十九天這個時間不會空過，應該是這樣相信才對的。時間的確也是很珍貴，各位能發這樣的道心與誠心，也是值得讚歎的，所以能夠這樣用功，真是非常難得。

可是用功的這件事，在這個禪師的語錄上說是「不雜用心」。「不雜用心」，就是常保持正念，不要間雜其他的妄想，雜亂的妄想不要混在正念裡邊，這樣子你時間久了，你才能有成就。如果是歡喜說話、串寮房，從這個寮房到那個寮房去，見面就要說話，就是雜用心了，雜用心就很難有成就。我們凡夫能發好心腸，能發好心用功，很不容易，但是有的時候自己也會辜負自己，就是雜用心了，就是歡喜說話；一歡喜說話也是打自己閒岔，也打別人閒岔。

所以，我希望既然是這麼誠意地願意坐禪，我們還是止語，就是不說話。其中最遺憾的，就是我個人，我有的時候要說話，那麼我一說話，別人也可能：「你說話，那麼我也說話。」這是我是不對了，我說話是不對的。但是，這件事希望各位能原諒這一點。其實我不是願意說話，我是也不善於說話，也不願意說話，實在是不得已的關係。

庚二、別釋觀門（分二科） 辛一、正釋（分二科）

壬一、釋能善相

彼由獲得身心輕安為所依故，即於如所善思惟法，內三摩地所行影像，觀察、勝解、捨離心相。

「彼由獲得身心輕安為所依故，即於如所善思惟法，內三摩地所行影像，觀察、

勝解、捨離心相。即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毗鉢舍那。如是菩薩能善毗鉢舍那。」前面是說明了能求奢摩他，這一段說過了。這以下是第二段「別釋觀門」，別釋這個毗鉢舍那這一門。這一門也是分兩科，第一科是「正釋」，第二科就是「結答」。正釋裡邊，先解釋能善的相貌。

「彼由獲得身心輕安」，怎樣叫做能善毗鉢舍那呢？「彼由」，彼那個修行人，由於他成就了身心輕安，就是成就了奢摩他了。成就了奢摩他，「為所依故」，就是為毗鉢舍那的依止處，這個奢摩他就是身心輕安，是毗鉢舍那的住處，可以這樣說了。這個房子是我們的住處，我們住在這個房子裡，現在這個毗鉢舍那以什麼為住處呢？就是那個身心輕安的奢摩他，是它的住處，「為所依故」。有了住處了以後，就要修這個毗鉢舍那。

「即於如所善思惟法，內三摩地所行影像，觀察、勝解、捨離心相」，這就叫做毗鉢舍那。有了住處的時候，也就是說這個毗鉢舍那就在這個奢摩他裡邊；心能夠寂靜住了，有了身心輕安了，這個毗鉢舍那就在奢摩他裡邊。也就是你得了奢摩他以後，你心裡面就發動毗鉢舍那的這件事，這麼意思。那麼怎麼樣修呢？「即於如所善思惟法」，「如所善思惟法」，就是如那個人在修奢摩他之前，他曾經學過十二分教，「獨處空閒，作意思惟」，就是學習這個佛法，你學習這個法門，那就是你所善思惟的那個法。這個時候，修毗鉢舍那的時候，那個善思惟法就是「內三摩地所行影像」，那個善思惟法就是你現在在三摩地裡面所行的影像，這麼意思。

佛說的經論上這些法是本質，是叫做本質；在三摩地裡邊所思惟的那個法，就是那個本質的影像。比如說我看見一個紅蘿蔔，那個紅蘿蔔在那裡，在那個盤子裡面我看見了，但我閉上眼睛，我也看見那個紅蘿蔔；那閉上眼睛看見的那個紅蘿蔔就是那個盤子裡面紅蘿蔔的影像，盤子裡面那個紅蘿蔔就叫做本質。經論上說的這個法門，比如說《金剛經》說的這個法門，怎麼怎麼、如此如此這樣子，等你在定裡邊，在奢摩他裡邊去思惟的時候：「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」，你這樣思惟的時候，你所觀的這個無我，就是經裡邊那個無我的影像，是這樣意思。就是你心裡面所觀察的這個法門和經上佛說的法門要相似，要相似的，不可以相違的，就是這個意思。

這可見，佛菩薩很知道這個凡夫的毛病，凡夫就是「愚而好自用」，凡夫就是這樣子。這是凡夫不明白聖法，這個修行這件事，這是聖人的經驗過來的事情，都是聖人的境界，不是凡夫境界，但是為了來救護我們、來度化我們、叫我們學習，學習這個聖人的法門，那麼我們就應該隨順佛教，隨順佛的教導才對。但是凡夫不是，凡夫說是愚，就好自用，「我這個也不錯嘛！我這個說法也是對的」，是「愚而好自用」。但是從這個文上來看出來，佛就是處處地告訴你：你不可以自用，你一定學習十二分教，把這個學習好好的，然後你在奢摩他裡面去觀察的時候，這個法門要和佛說的要相似，不可以相違的。這叫做影像，是這樣意思。

這個「善思惟法」，是說你以前曾經用過功、思惟過，那個時候不是在三摩地裡邊，還是在聞慧、思慧的程度，還是散亂心的時候這樣學習過的，所以說是「如所善思惟法」。而現在是內三摩地，是不向外攀緣，是在三摩地，得了等持了，得到身心輕安的奢摩他了，在三摩地裡邊你這個毗鉢舍那，就在那個所思惟法為影像，就在這上活動。在這個法門上去活動，就是觀察，你這個毗鉢舍那的智慧觀察，就觀察你所學習的這個法門，就是叫你觀察。假設的話修四念處，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，你這個心就這樣活動，所以叫做行。

「內三摩地所行」，不是散亂心，就是要有三摩地，要有等持。當然這時候是說已經成就了身心輕安了，而不是沒得奢摩他的時候，也說得非常清楚。那麼這個時候，你以前學習這個法門就在你這個三摩地裡面現出來，那麼就叫做「影像」。這個「行」，就是毗鉢舍那在那影像上「行」、活動。「行」，怎麼行法呢？「觀察、勝解、捨離心相」，就是這樣子行法。所以就是分成三個階段：一個觀察心相、一個勝解心相、捨離心相，就是這三個心相。

這個「觀察」，就是那個法門在這三摩地，在你內心的三摩地裡邊你去再觀察，觀察它是什麼什麼、怎麼怎麼的，觀察它。譬如說是假設修無我觀的話，你就觀察這無我的道理：色無我、無我所，受想行識無我、無我所。色因為是無常的，《中觀論》上說：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有我所；滅我我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。」那麼就是這樣觀察。

「若我是五陰」，說是我執著有一個我，這個我是常恆住、不變異的，這個我就是色受想行識。若這樣的話，「我即為生滅」，因為色受想行識是剎那生、剎那滅的，若我就是五蘊，我也就有生滅了，但是所執著的我是沒有生滅的嘛！所以你若執著他就是五蘊，我就是有生滅的，有生滅就是沒有我了。所以在色受想行識裡邊，色受想行識就是常恆住的我？不對，不是我。

「若我異五陰」，若說是常恆住、不變異的我，不是色受想行識這個生滅法，色受想行識是色受想行識，另外有一個常恆住、不變異的我，這個我在色受想行識裡面，就是這個剎那生滅的五蘊裡面，有一個不生滅的我。如果你這樣講，也不對。因為我們執著我都是執著色受想行識是我，而不是離開了色受想行識，另外執著有我的。我們凡夫執著有我，都是執著這色受想行識是我，而不是離開色受想行識，另外執著我的。所以你說是「若我異五陰」，這是不對。「若我異五陰」，若是這個常恆住、不變異的我，和五蘊是不同的，另外有一個我，「則非五陰相」，那你那個我是什麼樣子呢？既然它不是五蘊，那麼我的相貌就不是五蘊的相貌，五蘊有五蘊的相貌，我有我的相貌，那麼我是什麼樣子，你說說我聽聽。所以這些有我論者，沒有辦法答覆這個問題。你說離開五蘊，另外有我，那我是什麼樣子？你說不上來，沒有辦法講。你一說出來相貌，都是屬於色受想行識的，說是在足能奔，這個我在足就會跑、在手就能夠拿、在眼能見、在耳能聞，那個是我，那都是。在眼能見，

那是眼識嘛！在耳能聞，那是耳識，那也不是嘛！如果說在手能拿，如果你血管不流通了，看你手還能拿不，你還能拿不，這個血管若不流血了，你這個腿還會跑嗎？那時候你還有我沒有呢？你沒有辦法講。離開了色受想行識，另外有一個我的話，你不能說出來我的相貌，我的相貌什麼樣子沒有辦法講，所以就是還是沒有我。這個就是你這麼觀察，這麼觀察的時候，這就是第一個是「觀察」。

這個「勝解」，就是你常這樣觀察，你對這個無我義，決定知道是無我了，不可引轉；任何人說有我，不可以轉變你這個無我的思想，不可以，這叫勝解，就是有力量的認識。這個認識或者說是智慧，你這個理解非常的有力量，不可以動搖的，這就叫做勝解。

這個「捨離」是怎麼講呢？你這樣勝解了無我義以後，就把這件事停下來，就把這個勝解的這種觀察停下來，心裡面無分別住，這叫捨離，你不要一直觀察，叫捨離。

譬如若是你修不淨觀，觀察這個死屍青瘀，這個死屍膨脹了、青瘀膿爛了，這個不淨臭穢的境界，你一樣一樣地觀察，觀察在心裡面現出來。但是你初學觀察，有的時候能現，有的時候不能現，不是那麼自在的，你想現，它不現。譬如說是作其他的觀也是一樣，譬如觀個蓮華，我有一個樣本，看一看然後閉上眼睛觀，有的時候能觀，有的時候就是不能觀，就是不現。說這個時候要不斷地去觀察、訓練，這是屬於觀察。如果說是你觀察的程度高了，觀到明靜、明了現前，心裡面正念一提起來就現前了，那個時候叫做勝解。這無我義，它這個正念一觀就現前了，這就是無我。是六入，是六內入，是眼耳鼻舌身意必定無我，你能勝解了，這時候就叫做勝解。

這個修不淨觀也是，最初學習觀察有的時候能現前，有的時候不能現。可是你不斷地這麼觀，等到力量大了，你就很自在的，隨時能現前，所以就是看見了一個美人來了，你心裡面這個不淨觀立刻能現前，立刻就是沒有心，沒有欲心，立刻能現前。若是你沒有到勝解的功夫，不行，你坐在那兒觀察的時候，這個九想觀，不淨觀能觀上來，但事實上一看見，不行，不淨觀不能現前，這就是沒有勝解，沒有達到那個程度。

所以，我們若從經論上的佛法來看，我們出家人哪有時間同人沖穀子、同人談話？哪有時間做其他的人情的事情？沒有時間！就是這個不淨觀要修多久才能夠勝解，由觀察而勝解，有很多很多事情。

勝解到了這個程度的時候，又把這個不淨觀，又把它安置在不顯現中，就把這一切不淨的形像從心裡面把它消遣出去、排出去，心裡面不念這一切不淨的形像，所以叫做「捨離」，要捨離它。捨離了，當然這是隨你個人的情形，我這一捨離，可以兩個鐘頭，你坐那裡兩個鐘頭心無分別，無分別住，心裡面沒有這個不淨的形像，無分別住兩個小時。或者是兩天也可以，然後再把這個不淨的形像再現出來，又勝解。就是數數地勝解、數數地捨離、數數地除遣。你修無我觀也是，數數地勝

解、數數地捨離，是這樣子，這樣修行。

從這些修行的法門上看，大阿羅漢在三界以內一切的色聲香味觸法，其心清淨無染，這是要經過長時地修行來的，不修行不行！不修行是辦不到的。那個是永明壽禪師《四料簡》，當然印光老法師他常講《四料簡》，說：「陰境若現前，瞥爾隨他去。」「陰境若現前」，陰境是什麼？就是中陰身的境界。假設是人，死了還投生人，那麼那個顛倒的境界出現的時候，一下子就去了，一下子就投胎了，你做不得主的。若阿羅漢呢，沒有這個事，阿羅漢他心不動，所以他這個壽命盡了，前一剎那死了，這五蘊色受想行識滅了，後一剎那不生，入於不生不滅的境界去了。我們有愛染心，你沒有修這不淨觀的時候，他就是有愛染心，一有愛染心，你做不得主的，不行。「陰境若現前，瞥爾隨他去」。

所以這上面就說這個修行，這個毗鉢舍那怎麼修行法呢？就是這樣子。一個是觀察，由觀察而能進步到勝解的程度，由勝解以後怎麼修行呢？還要捨離。捨離然後又勝解，勝解又捨離，這樣子逐漸地這個勝解展轉地增長、展轉地增上，力量越來越大，然後才能得聖道的，要這樣子才可以，展轉明靜，其實這都是《瑜伽師地論》上說的。

他又說個譬喻，譬喻這個畫畫。學畫的人有個樣本，然後照那個畫，畫完了就丟掉了不要了，再拿一張紙來再畫，畫好了以後再拿去不要了，再重畫，這樣慢慢、慢慢地你就成一個畫家了。所以現在修這個毗鉢舍那觀，你修不淨觀也好、修無我觀也好，也是這樣子：由觀察而勝解，由勝解而捨離，捨離又勝解，勝解又捨離，這樣不斷的展轉的這樣子修，慢慢地你就成功了，是這個意思。而這個都是在三摩地裡面，觀察、勝解、捨離心相，那個心相就是前面那個三摩地所行的影像，就是你學那個法門，在三摩地裡面現出來，所以那就是叫做心相。而不是在聞思那個程度的時候，散亂心的境界，現在這是定，是三摩地裡面的境界，所以叫做心相。它是在定心裡面現出來的相，不是散亂的境界，是不一樣的。

在這《高僧傳》上，在《高僧傳》上也看到一些高僧修這些三昧的事情，也看到。當然那是古代的時候，隋唐或者是南北朝的時候，隋唐的時候，還有這些，他按照經論上說的法門去修。有個法進法師，這個法師是在隋朝的時候的人，是在四川，他在他住處，廟的後山上，也預備個繩床，就是打坐的時候一個座位，在那裡修觀。修觀這時候，鄉村裡面的人，可能是他的有親屬關係或什麼的，放牛、砍柴，做這些事，就看見那個繩床上有水，就拿一個石頭就丟在水裡頭，丟在水裡頭那麼就走了，就回家去了。而這個法進法師就是在那繩床上坐，他一出定了以後，就感覺身體裡面不舒服，不舒服就回到廟上去。

第二天早晨就到鄉村去，就找那些放牛的人，說是：「昨天你們到山上去看見什麼事情，怎麼回事情？」那鄉村的人就如此如此一說。「哦！是這樣子。」說是：「今天到午後的時候，你若再看見這個境界，把那個石頭拿出去。」說：「好！好！」那麼果然到了午後一看，還是有繩床，繩床還是有水，那麼就把那石頭……石頭還

在那裡，就把它拿出去。等這個法進法師他一出定了，就沒事了，身體就感覺到舒服。而這個人，這就是地水火風，他這個修定就是以水為所緣境。以水為所緣境，能達到這個程度，達到了這麼程度，就是身體完全不現了，就是以水，完全是水的境界。

我把這個故事說完，還有一段文。這隋文帝不知第幾個兒子，這個時候是在四川，叫什麼王，叫漢王或叫什麼王，他的妃子有病了，就是找什麼醫生也不能好，也看不好。後來聽人說有道士能治病，就請那道士來給他治病，也是治不好。治不好，又聽人說山上有個禪師，法進禪師是有道行，不妨請他來。「好！」那麼就派人去請他，法進禪師說：「我不下山！」就是不去。那麼原來就是請，派一個人去請，後來派一個有地位的人去請，還是不下山，就是不下山，那麼就是回來。這個王就火了，我請你怎麼可以不來，然後就派一個人拿著刀，他若不來，把他腦袋拿來，那麼這人就去了，就是表達這個意思。可是一到那兒就怕，渾身出汗，不敢說出這種話，就回來了。

這時候就報告這個王，說是：「大王您叫我這樣做，我到那兒就害怕，連話都說不出來。」這時候王也害怕了，「這是有道德的人，我怎麼可以這樣子。」就自己親自去，駕著車到那裡恭恭敬敬地向這個禪師哀求。這時候這個禪師說：「你的太太、妃子有病了，你很愛你這個太太，要給她治病，使令她消除病苦；但是你們殺豬宰羊，那個豬羊痛苦不痛苦？你有沒想這個事情？」這個禪師就訶斥這個王，王當然就是要認錯了，哀求這個禪師，這時候禪師同意了，「好，我可以去給你治病。」那麼請禪師坐車，說：「我不坐車，你們先走好了。」那麼他只好依教奉行，他先走了。等王到家了，禪師已經先到了，而禪師來了的時候，就直接到他那個妃子的屋裡頭去了，這個禪師就是一看，病就好了。就是有這種事情。好了，這時候他也不睬他們這些事，他就回來了，這個王從後面看，他那個足不踏在地面上，就是在虛空裡走，大概有一段距離就自然不見了，有這麼一件事。

這件事我可以說兩個意思：一個意思，我們讀《楞嚴經》，《楞嚴經》裡面有一個故事和這個故事差不多，而這個法進禪師是在隋文帝時候的一個大修行人。而《楞嚴經》是唐中宗神龍元年翻譯的，是在這件事以後，但是它那上有這一個，那上說的不是法進禪師，說他在屋子裡面入定了修水觀，沙彌看見屋子裡面都是水，投石頭，那是那麼說，但是和這個故事意思當然是相通的，這是一樣。第二樣，那個時候的佛教，中國的禪宗還不是那麼樣的興盛，就是修如來禪的那個時代，大家都是修如來禪的，那麼他按照佛說的這個法門這麼樣修，這個人成功了，是這樣子。成功了以後，就是能達到這麼一個境界，能大無畏，心裡面沒有恐怖，不要說是你是國王大臣，他心裡面要對你低頭，不是的，你國王大臣向他低頭，他能有這個境界。

我們現在的佛教（我現在是越說越遠了），社會上不信佛教的人說佛教，「你們出家人是寄生蟲，對社會沒有貢獻！」所以我們出家人要做一些維護佛教的事情，

做社會慈善事業，於是乎社會：「喔！佛教也對我們有貢獻。」這對佛法有護持佛教的作用。結果我們能夠這樣嗎？能像法進禪師這樣子嗎？這個國王大臣派人來請我們去，「我不去！」你敢不敢？你走路的時候能足離地四寸，如果能那樣修行，他敢說你是寄生蟲否？恐怕他不敢說。他也就是那麼難治的病，當然他就能一看，他也沒有說是給你吃藥，也沒有說頭去摸一摸，沒有這個事，病就好了。可是這個事情，有的病也是不能治好的，不過這個病，這個禪師是把他治好了。

這上面說：「於如所善思惟法，內三摩地所行影像，觀察、勝解、捨離心相」，說是這個毗鉢舍那怎麼修？就是這樣修，這樣修行。

壬二、釋毗鉢舍那

即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍（徧）尋思、周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毗鉢舍那。

「即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」，這是解釋這個毗鉢舍那。前面說是那個觀察勝解，怎麼樣觀察勝解，這底下解釋。

「即於如是三摩地影像所知義中」，就是這個修行人他是在三摩地裡面。三摩地，當然若是在未到地定（未至定），也可以稱之為三摩地；或者在初禪、二禪、三禪、四禪，那也是三摩地；或者空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，也是三摩地。在未到地定裡邊，因為這個定還不是高深的定，也是有力量，也可以作依止處，修四念處而得聖道的。但是若是初禪以上的力量就是更大，力量是特別大的。在三摩地這個「影像」，就是前面說那個善思惟法，在三摩地裡面現出它那相似的影像，這個影像就是「所知義中」，你修四念處，四念處有四念處的義，就是所知義，你修不淨觀也可以，修不淨觀、各式各樣的法門。

「能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」，就是這個毗鉢舍那有這麼四種差別。四種差別：「能正思擇」，當然這個正就是要符合佛意，要與修多羅合，那麼就是正。說「我開悟了！」開悟了與修多羅合；你不與修多羅合，那是你的邪知邪見，你說你開悟，不一定是開悟的，不一定的。所以在這個《解深密經》上看，佛真是處處防範你，你不要愚而好自用，是這樣意思。要加個正字，能正思擇，這個正思擇是什麼呢？後面那個是最極思擇，這是有兩個不同的意思。

這個「正思擇」就是思惟這個法門的別義。就是有通、有別。譬如說是我們舉個例子，譬如說觀一切法空，無我、無我所，這個無我、無我所這個空義是一切有為法、一切無為法的共有的一個義。無論哪一法，不論他是人也好、牠是牛也好、它是一支草也好，都是空無我、無我所的，這就是共有的義，是遍、是通。如果說是心是有了別性的，受是領納相的，而色法是變礙為義的，地也是堅固相，火是熱相，水是濕相，那這就是別義了，就是別義。此法的這個杯，茶杯這個相它和那個鍋就不一樣，鍋和茶杯就不一樣，每一法有每一法的別義，這就是正極思擇。這個三十七道品，四念處和四正勤不一樣，那麼四念處和八正道當然也可以相通，但是

各有各的別義，每一個法門各有各的別義。思惟這個別義叫正思擇，思惟這個共通的義，就是最極思擇，思惟一切法的真如義，那叫最極思擇，是這樣意思。那麼就是這個最正思擇和最極思擇，思擇也就是思惟、觀察，是這樣意思，是這樣一個分別。

「周遍尋思、周遍伺察」，就是在正思擇裡頭也是有周遍尋思、周遍伺察，最極思擇裡面也是有周遍尋思、周遍伺察。這個周遍尋思，周就是遍，就是在這個你所修這個法門，普遍去思惟觀察，你第一次或者說是你昨天的思惟觀察，那就叫做尋思，你今天也照樣思惟觀察，就可以名之為伺察；就是深入地去思惟觀察叫做伺察，不夠深入的就叫做尋思。說我觀色受想行識是畢竟空寂的，無我無我所，你前一個禪七觀察，感覺這也很相應，但是第二個禪七你也繼續觀察，那就勝過前一個禪七了，就更深入了，這就叫做周遍尋思、周遍伺察，是這樣意思。

這個題目還是一樣，還是無我義，我們就是用這個做例子，還是無我義，但是你展轉地增上、展轉地深入，那就叫做周遍尋思、周遍伺察，就是不斷地重複地觀察思惟，是這樣意思。譬如說是我們修火三昧，你思惟這個火，你今天也思惟，明天也思惟，今天也觀想，明天也觀想；但是你到最後要成功的時候那個觀想，和以前的觀想就不一樣，它就是不一樣，所以叫做周遍尋思、周遍伺察，就是深淺有不同，不一樣。不管是世俗諦的觀察，是第一義諦的觀察，都有這個前後深淺的不同，就是這樣子，那麼就是有這四種差別。同一個所緣境，但是觀察可是不一樣，你不斷地觀察它，前後就有差別。

所以，「如所善思惟法，內三摩地所行影像，觀察、勝解、捨離心相」，其實觀察、勝解、捨離心相是總說的。這底下「三摩地所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」，就是解釋那個觀察、勝解的，你要這樣子觀察、勝解。

● 10

壬二、釋毗鉢舍那

即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍（徧）尋思、周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毗鉢舍那。

「即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」，上一次講到這裡。「三摩地影像所知義中」，這也是上次講過，就在三摩地，「三摩地」就是已經得了等持了，已經得了定了。這個「影像」就是所緣境，你這個所緣境要符合佛菩薩的開示，和它相似，所以叫做影像。這個影像所緣境裡邊有所知義，有所知的義。觀身不淨，不淨就是這個義；觀受是苦，苦也是個義；觀心無常、觀法無我，無常、無我也是義，有各式各樣的法門，有無量無邊的義。

修觀察、勝解就是有四種：「能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」。「正思擇」，就是按照那個法門裡邊的差別的相狀去觀察。觀身不淨，它也是個差別的相貌，不淨本身有各式各樣的相貌；觀受是苦，這個受有各式各樣的受，也有各式

各樣的苦，這也都是差別的相狀。這就是觀這一切法門的緣起法裡面，各別的差別相狀，就叫做正思擇。「最極思擇」，就觀察這個三摩地影像所知義中無差別的相貌，一切法無我、一切法空，這都是無差別；有為法是無我，無為法也是無我；有為法是空，無為法也是空，這無差別相叫最極思擇。最極思擇就是……，正思擇就是應該說是緣起的道理，思惟緣起的道理叫做正思擇；思惟緣起畢竟空就是最極思擇。緣起畢竟空就是第一義諦，第一義諦是一切法的究竟相，究竟的真理，你觀察這究竟的真理，所以叫做最極思擇，這是最圓滿的思擇。

「周遍尋思、周遍伺察」，正思擇和最極思擇都有尋思和伺察的分別，初開始去觀察，就叫做尋思，你再重複不斷地去尋思就變成伺察了，就是這樣意思。譬如說這個燈光，這四十度的燈光，但是還有五十度、六十度、七十度、八十度，或者一百度，或者是一千度。所以你觀察第一義諦，這是一句話，你真實做，今天也觀，明天也觀，今年也觀，明年也觀，但是前後就有深淺的不同了。你觀察緣起法世俗諦，今天也這樣觀，明天也這樣觀，常常地觀，慢慢地你能觀的智慧也有差別，也就有深淺的差別了。所以初開始也是觀，最後也是觀，但是初開始的觀不夠純熟，最後成功了那個觀察，那就和最開始的不一樣了，所以叫做「周遍尋思、周遍伺察」，是這樣意思。

「若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毗鉢舍那」，「正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察」，也叫做忍、也叫做樂、也叫做慧、也叫做見、也叫做觀的，有這麼幾個名字。

「忍」這個字是什麼意思呢？忍者可也，忍可就是同意了。說是觀身不淨，我不同意；這身體很清淨嘛！並不臭穢的，很美妙的嘛！你說是不淨的，我不同意，那叫不忍。現在佛說身是不淨的、是不美妙的，你同意了，這叫做忍。忍者，可也。而這個忍也可以說信，信解行證的信，我相信、我不相信這個信，你相信（忍者，信也），是不淨，也可以這樣說，信忍。而這個信忍，不是說自己沒有原因的就相信，不是；也不是說我聽你說，我就相信，不是，要經過你自己經過了一個時期的學習觀察，認識了，喔！是這樣子，所以那時候才叫做忍，才叫做信。所以佛法也重視信，但是佛法說的信是以智為本，以智慧為根本而生起的信，叫做信。如果沒有經過智慧的觀察，說這個人有信心，說這個人有佛法的信心，那個信是有和沒有差不多。我一有特別的原因，我不信佛了，這個信就是足見他沒有智慧的基礎。佛法說信是有智慧的基礎的，所以忍就是有勝解，有了勝解而後才可以有忍的。這個勝解就是像前面的觀察、勝解，有強有力量的認識為基礎，而後才能夠忍可的，叫做忍。所以觀一切法空，怎麼叫空都不知道，怎麼能夠忍可呢？就是經過了一個時期勝解的學習，你才能忍可，是這麼意思。所以在修止觀之前，一定經過一番的學習、思惟，自己同意了：啊！是這樣的，生死是苦，我是要解脫生死，要到涅槃那兒去；涅槃是樂，所以我要去得涅槃。在內心裡面經過一個時期的醞釀，最後得到這麼一個結論，這是我的方向，是這樣子，所以那叫做忍，是這樣意思。

「若樂」，這個樂是什麼？樂就是歡喜，也就是希望的意思。因為你對於佛法的學習，最後得到的結論和佛菩薩所說的是一致的，所以我歡喜這樣子，我歡喜出家，我歡喜修行，我歡喜修不淨觀，我歡喜修無常觀、無我觀，修的時候很歡喜，所以這個樂和忍是在一起的，不是分離的、不是分開的。所以佛教徒在那兒靜坐，腿子疼還在那兒坐；非佛教徒：那幹什麼呢？他幹什麼？那有什麼意思呢？所以這就是他沒有勝解忍，當然也沒有樂；佛教徒可不是的，佛教徒有樂，有希望，有歡喜心，他有希望心，我希望能達到離一切相的境界，到那不生不滅那個地方去的，有這樣的樂，有這樣的歡喜。那個《法華經》上說：「佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界」，那段文上說，「若諸菩薩……聞諸法空，心大歡喜」，菩薩聽佛說一切法空，心裡歡喜。《智度論》上說：聞諸法空，「如刀傷心」，像刀傷了他的心似的那麼苦，所以人的思想不一樣。現在這裡說修觀，是要有這種意思的，是有忍有樂的。

「若慧」，這個慧正是說觀，正思擇也好，最極思擇也好、周遍尋思、周遍伺察也好，這是個智慧的境界，就是說這個法的當體是智慧。智慧是什麼意思呢？智慧經上解釋是揀擇的意思；揀擇就是選擇的意思，選擇一下。這裡有的是好的，也有是壞的，這個好的、壞的混合在一起，混合在一起，表現出來的相狀不分明，你要有智慧去揀擇，這是虛妄，這是真實，這是清淨的，這是染汙的，這樣子有這種揀擇的智慧。我們看這一切法都是有嘛，但是經過智慧的觀察，無有少法可得，這就叫做揀擇，叫做慧。

「若見、若觀」，這個見是推求的意思，觀是伺察、觀察的意思。這個推求是開始的時候，伺察就是進一步的微細了，都是那個慧的相貌，都是慧的意思。這五樣：忍、樂、慧、見、觀，實在是一回事，不能分離的，用這麼幾個字來表達那件事的內容，就是這樣子。就是用忍、樂、慧、見、觀去正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，這就叫做觀察、勝解、捨離心相，就是用它來做這件事。

「是名毗鉢舍那」，毗鉢舍那就是這個意思，這樣意思。

辛二、結答

如是菩薩能善毗鉢舍那。」

這句話結束這一段文。說是能這樣子學習的這個菩薩，他是能善毗鉢舍那的，他是會很好地學習，很好地去修這個毗鉢舍那的。

丙四、隨順作意門（分二科） 丁一、問答順止作意（分二科）

戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！若諸菩薩，緣心為境，內思惟心，乃至未得身心輕安所有作意，當名何等？」

前面是第三段，第三段是解釋止觀的方便門；就是能修止、能修觀這一門，怎

麼叫做止，怎麼叫做觀。現在這是第四門，一共十八門，這是第四門，「隨順止觀作意門」。「隨順止觀作意門」這裡面你會明白了，先是「問答順止作意」，第二段「問答順觀作意」。

「慈氏菩薩復白佛言」，又請問佛：「世尊！若諸菩薩，緣心為境」，若這一切發無上菩提心的菩薩，他修奢摩他、修毗鉢舍那的時候，「緣心為境」，緣這個心，以心為所緣境。這裡邊倒是有個意思的，譬如說我們以息為所緣境，應該說不是心，出入息作所緣境，息是色法，怎麼能說是心為所緣境呢？這裡邊有兩個意思。一個意思，我們完全不憑藉什麼，就能使令這個心不散亂、明靜而住，是不可能的事情。所以若想要使令心明靜而住，一定要有一個所緣境，有了所緣境的時候，你這個心安住在所緣境，心就不亂了，心就明靜了，所以叫做緣心為境，這意思是這樣意思。第二個意思就是下文有說，一切法都是心，所以緣一切不同的所緣境都是心，所以緣心為境，是這樣意思。

「內思惟心」，緣心為境的時候，這個心不向外攀緣，心不向外散亂，思惟就是念，念這個所緣境的時候，心就靜下來，明靜而住了，這就是修這個止。「乃至未得身心輕安所有作意」，你這樣修，今天修、明天修，修了很久，一直你還沒得到身心輕安、心輕安的時候。「所有作意」，那麼你所有的警覺自己不要攀緣、不要惛沉、不要散亂，警覺這一念心叫它明靜而住，這個時候的作意應該叫什麼名字呢？可以說它是奢摩他嗎？就是這樣意思。就是沒有得到身心輕安的時候，你在攝心不亂、安住所緣境的這些功夫，這樣努力用功的時候，這個時候應該叫什麼名字呢？

戊二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！非奢摩他作意，是隨順奢摩他勝解相應作意。」

「佛告慈氏菩薩曰」，前面是菩薩問，彌勒菩薩問，這底下回答。「佛告慈氏菩薩曰：善男子！非奢摩他」，這個時候不可以名之為奢摩他，不可以說它是止，不可以這麼說。「非奢摩他作意」，不可以說它是奢摩他作意。「是隨順奢摩他勝解相應作意」，不可以說是奢摩他作意，那麼應該說是什麼呢？「是隨順奢摩他勝解相應作意」，就是這個作意，能隨順奢摩他的作意，它能夠對於你這樣努力，對於你成就奢摩他作意無障礙，你能夠逐漸地逐漸地，能成就奢摩他作意。但是現在還沒成就，可是它有幫助你成就的力量，所以叫做「隨順奢摩他勝解相應作意」，是這樣意思。

「勝解相應作意」，「勝解」，其實前面解釋過，就是對於所緣境，要有一個有力量的認識才可以。假設修止的話，譬如說我們以息為所緣境，出息、入息，你能緣的心要把出息和入息要很分明地顯現在心裡面，你的這個能緣的心很分明地認識到，現在是出息，現在是入息；知息出、知息入，知息長、知息短，你能這樣子有力量地認識的時候，你心就不亂了。如果你馬馬虎虎的就打妄想了，就不行。能緣心要有力量地住在所緣境這裡，在這裡也可以說就是勝解了。就像有人寫字，手拿

那個毛筆寫字，別人忽然間來搶你的筆搶不去，就是你手拿得有力量，他搶不去，這時候這個人的字就會寫得好一點，字寫得不錯了。所以修止觀的時候，你修止的時候，你這個能緣所緣境的心也要有力量，住在那裡，安住在所緣境，這就是勝解，這時候所緣境才能分明地顯現出來，所以這叫做勝解。「作意」就是警覺，警覺你的心也去做這件事。作意心所和勝解的心所它們倆和合在一起，所以叫做「相應」；勝解與作意相應在一起，這個時候就叫「奢摩他勝解相應作意」。

現在你沒得身心輕安的時候，你這個作意是隨順那個奢摩他勝解相應作意。隨順，有逐漸地成就，這個隨順有成就的意思，無障礙地能成就你奢摩他勝解相應作意的力量，所以叫做隨順，隨順是這樣意思。所以這樣說，沒得身心輕安的時候，你這樣用功修行的時候，不叫做奢摩他作意，叫做「隨順奢摩他勝解相應作意」，名字是這樣的，不同的程度有不同的名字，這樣意思。

丁二、問答順觀作意（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！若諸菩薩，乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法內三摩地所緣影像作意思惟，如是作意，當名何等？」

這底下是說第二段，問答順觀的作意。「若諸菩薩，乃至未得身心輕安」的時候，你修奢摩他，你還沒有得到身心輕安。「於如所思所有諸法」，對於你同於經論佛所開示的法門那樣去思惟所有這些法門。「於如所思所有諸法」，是在你內修奢摩他之前，你在學習十二分教的時候，「獨處空閒，作意思惟」所學習這些法門，那叫做所思所有諸法。現在修奢摩他、修毗鉢舍那的時候，就是把以前聞思所學習的法門，放在奢摩他裡面，放在你心裡面這樣學習，所以「於如所思所有諸內三摩地所緣影像作意思惟」，就是心裡面不散亂。

「內三摩地所緣影像」，這是你內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持，就是在這麼修九心住的時候，只要內心能有多少安靜，也就可以名之為等持。但是世間止，很容易就散亂了，不堅固。內三摩地所緣的影像，也就是所思所有諸法，「作意思惟」，這個作意思惟和前面那個止是不一樣了。前面那個止是在所緣境上安住不動，現在這個作意思惟是觀察，就是若忍、若樂、若慧、若見、若觀，這個不同一點。

「如是作意，當名何等」，這樣的作意警覺其心，這樣用功，這個時候的情況叫什麼名字呢？

戊二、如來正答

「善男子！非毗鉢舍那作意，是隨順毗鉢舍那勝解相應作意。」

這個時候的觀察，不是毗鉢舍那，不可以名之為毗鉢舍那作意，「是隨順毗鉢舍那勝解相應作意」的。從這一段文看，就是奢摩他沒有成功的時候，內心裡面也可以觀察的，也可以修觀的。我們沒有得定，我們沒有得到未到地定，或者是沒有

得到初禪，我們心裡面有的時候靜，有的時候不寂靜。你也可以修觀，觀一切法無我，觀色受想行識是無常、無我的，觀色受想行識是不淨、是苦、是無常，也可以作如是觀的。所以修止的時候，修隨順奢摩他作意的時候，同時也可以修隨順毗鉢舍那的作意，也是可以這樣。

因為我們這個時候，你沒有得定的關係，你心裡面說是能夠內住、等住，它一面還是要打妄想。所以不如在打妄想之前，你就修這毗鉢舍那作意，這樣觀一切法無我；觀完了再修奢摩他，替代了打妄想，就是止而後觀、觀而後止，這樣用功，從這個文看出來可以有這樣的意思的。從這地方看出來，沒得到身輕安、心輕安之前，也可以修隨順奢摩他作意，同時也可以修隨順毗鉢舍那的作意，這兩個都可以修。

大體上說，先修奢摩他成功了，而後再修毗鉢舍那，才能夠斷惑證真，才可以得聖道。因為奢摩他沒有成就的時候，你修毗鉢舍那，它還是不能斷煩惱；能伏煩惱，有伏煩惱的作用，有降伏、有調伏煩惱的作用，但是還不能斷。若是奢摩他成功了，再修毗鉢舍那，就能斷惑證真，就能斷煩惱。你若常常修奢摩他、毗鉢舍那，應該會有這個經驗；如果你內心裡面有點問題的時候，你用止也可以，止也止不來，可以用觀。觀，就用經論上現成的一切法門去思惟，心就清淨了，一切的染汙心都停了，都沒有了，它就不生氣了，自然是這樣子。

我頭幾天我也說過，有的時候用功，止也可以，也能止，也可以觀，但是有時候又不能止，又不能觀；止也止不來，觀也觀不來，這個時候好像有個無奈的感覺，或者是什麼辦法，也沒有辦法了！其實還是有辦法，你就和打妄想一樣嘛！所以非要背經，是有好處，你不是非要打開本子，你心裡面有一部經，隨時可以念。你念的時候，就是：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」你念這一段、這個頌，然後心裡就想：如夢，都不是真實的，你這正念就來了，就是可以的。如果你心裡面一點經文也沒有，到時候就是沒辦法，無可奈何了！其實，是記憶力差啊！念佛也可以，念觀世音菩薩名號也可以，都是可以的。但是有的時候記憶力就不好，就是記不住，那時候就是無可奈何，不知怎麼辦，也是有這種事情。

比如說打瞌睡了，打瞌睡有兩種：一種是瞌睡忽然間就來了，反正是沒有倒在地上就是了，自己不知道，自己完全不知道打瞌睡。但是有一種是知道，知道要打瞌睡的，知道打瞌睡的時候，應該對治。怎麼對治呢？我也說過，你把注意力放在頭頂上，注意自己的頭頂，就不打瞌睡，瞌睡一會兒就沒有了，就會沒有，可以注意這頭頂，就有效，是有效的。把瞌睡驅除了，心情正常了、心情明靜了，我再修止、修觀。所以這個問題就是，如果你不知道，我這個瞌睡忽然間就來了，沒有辦法；自己不知道，沒有辦法的。

所以修止觀的人，要把止觀的書，要常常讀，常常讀、學習，你歡喜《金剛經》，要常常讀、常常讀；讀就熟，文就熟，你就可以用。說「我是不立文字，我都不要，我閉上眼睛，念佛是誰」，也是可以呀！但是有的人有善根深厚的人，也可能得利

益，但是不是每一個人都是那樣子。所以還是要尊重佛菩薩的法語，生歡喜心，我念《金剛經》，我念《法華經》，你心裡面有一部經，隨時可以用。先不要說不立文字，等你得聖道的時候，再說這句話，是對的，是不立文字的；沒得聖道的時候，文字非常重要啊！沒有文字，我們就不能轉凡成聖了，不能解脫生死。說不立文字這句話是對的，那是聖人境界啊！不是凡夫境界，凡夫說是我看到鳥鳴花笑，這也是文字，你一動眉毛，那也是文字，你拿拂塵、打香板，打香板也是文字啊！沒有不是文字的。不是說只是書本上的文字叫文字，其他的都是文字啊！因為什麼，因為這都是有所表示的，所以我說這話，多讀經，開大智慧。

● 11

丙五、二道同異門（分三科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！奢摩他道與毗鉢舍那道，當言有異？當言無異？」

十八門，現在是第五門「二道同異門」，這是兩條道，是同是異？這是一類。

「慈氏菩薩復白佛言」，又稟白佛說：「世尊！奢摩他道與毗鉢舍那道」，這兩個道，道就是道路，在這道路上行走。在奢摩他的所緣境，奢摩他的時候有個所緣境，毗鉢舍那也有所緣境，奢摩他、毗鉢舍那這兩個都是在所緣境上活動，在所緣境上遊履，就叫做道。道路的意思，就是能到達你的目的地，你從這裡走、你從這條路走，能到達你要到的地方去了，那麼就叫做道。現在你學奢摩他、毗鉢舍那，它也是道，這個道能到涅槃那裡去，能有所至，能到涅槃那裡去，能到無上菩提那裡去，能令你轉凡成聖，所以叫做道，這樣意思。可是奢摩他的道、毗鉢舍那道，就是奢摩他的所緣境和毗鉢舍那的所緣境，「當言有異？當言無異」，應該說是有差別呢？應當說是無差別呢？這是提出這個問題。

丁二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！當言非有異、非無異。」

「佛告慈氏菩薩曰」，前面是彌勒菩薩問，這底下佛回答：「善男子！當言非有異、非無異」，應該是這樣說，也不能說有差別，也不能說無差別。

丁三、依答徵釋

何故非有異？以毗鉢舍那所緣境心為所緣故。何故非無異？有分別影像非所緣故。」

「何故非有異」，這底下是第三節徵問解釋，什麼原因說沒有差別呢？「以毗鉢舍那所緣境心為所緣故」，就是奢摩他的所緣境，奢摩他是以毗鉢舍那所緣境心為所緣，所以不能說有差別。「毗鉢舍那所緣境心」這句話怎麼講呢？所緣境加上一個心，所緣境就是所緣境嘛！加個心什麼意思呢？因為觀（毗鉢舍那翻中國話，

翻個觀），觀的所緣境，同時也可以作為奢摩他的所緣境，也是可以的。比如說是第六意識，可以作毗鉢舍那的所緣境，觀這一念心不可得，就是第六意識作所緣境了，可是第六意識也是奢摩他的所緣境，奢摩他也以它為所緣境。奢摩他的所緣境，不管是以什麼為所緣境，毗鉢舍那也同樣的也可以用它作所緣境的，都是這樣子。

在這地方加一個心是什麼意思呢？這就是一個前後的關係。「毗鉢舍那所緣境」，毗鉢舍那之前一定是先修奢摩他的，先修奢摩他的時候，奢摩他就是止，止的力量使令這一念心叫它不分別，叫它能夠寂靜住，明靜而住。毗鉢舍那在觀察的時候，就是你先修了奢摩他了，那個所緣境有奢摩他攝持的力量、攝護的力量，毗鉢舍那的所緣境有奢摩他攝護的力量、守護的力量。若是我們沒有修奢摩他，我們就是散亂地這樣分別觀察，那就沒有；若是你修奢摩他了，你修它一個鐘頭，那麼你奢摩他的所緣境，毗鉢舍那就在那裡觀察，在那兒觀察的時候，就有奢摩他的力量在裡面，所以叫做心。心，在經論裡面，有的時候心就是定的意思；戒、定、慧這個定，有的時候不說定，而說心，心增上學。戒增上學、心增上學、慧增上學，有的時候用這心字就是說定的意思。所以「以毗鉢舍那所緣境」，那個境有奢摩他攝護的力量，所以叫做心。

奢摩他的所緣境是哪個呢？就這毗鉢舍那的所緣境為所緣，所以大家都是一個所緣境，奢摩他也是止在這裡，毗鉢舍那也是觀察這裡，觀察這個奢摩他的所緣境，所以所緣境是無差別！所以就是非有異，不能說有差別，就是這樣意思。比如說我以佛像為所緣境，這個止以佛像為所緣境，觀也可以觀這個佛像；觀察他是唯心所現的，是畢竟空寂的，即空即假即中的，不就是這所緣境就是同了？相同的！所以就是「非有異」，不是有差別的，這是第一個。

「何故非無異」，什麼原因說是「非無異」，還是有差別？「非無異」，就還是有差別。所以「有分別影像非所緣故」，奢摩他是以無分別影像為所緣，毗鉢舍那是以有分別影像為所緣，這個地方有差別，這個地方還是有差別的。同樣一個境界，奢摩他在緣的時候是無分別，毗鉢舍那緣的時候就是有分別，就是要觀察它是無常的、是無我的、是畢竟空的。那麼這樣一觀察，和奢摩他的無分別就不同了，就是有差別了，所以就是這樣意思。這個似乎是不是太難明白，就說到這裡。

丙六、心境一異門（分六科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！諸毗鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？」

這是第六門。第六門稍微是難一點，也可能說不難。這第六門是什麼呢？「心境一異門」。就是能緣心和所緣境是一呢？是異呢？來討論這個問題。這個問題分成六科，第一科是「菩薩請問」。

慈氏菩薩又對佛說：「世尊！諸毗鉢舍那三摩地所行影像」，諸毗鉢舍那，就是很多的毗鉢舍那；前面有正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察四種毗鉢舍那。

「諸毗鉢舍那三摩地所行影像」，毗鉢舍那在觀的時候，都是在三摩地裡面，在奢摩他、在等持裡面去觀察的，所以加上一個三摩地。「所行影像」，就是三摩地所行影像，也可以這樣講，就是在定裡面，你這無分別的止有個所緣境，那個所緣境就是叫做影像。比如說是以無我為所緣境，觀察色受想行識是無我的，無我的時候奢摩他就是止在無我這裡。比如說「不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」，無住。我們的心，我們平常的這種分別心，是住在色聲香味觸法上的，是住在那裡；住這個字，或者說是執著，我們這個分別心就執著色聲香味觸法，在這上活動。或者現在說觀察色聲香味觸法是空無所有的，就無住了，沒有色可住、沒有聲香味觸法可住，那麼就是離一切分別了。那麼這時候離一切分別相，就可以名之為止，這叫做止的時候，智者大師名之為體真止，當然這個止是深一點，也是止。比如說止在無住的境界，止在離一切相的境界上。

或者無念，我修這個法門是無念，無住、無念。我們姑且簡單地解釋，怎麼叫無念呢？就是沒有一切念，我不念色聲香味觸法，一切雜念都沒有，心裡面明靜而住，無一切念，那麼也可以稱之為無念，這叫無念。如果你若是用《金剛經》的金剛般若觀一切法，「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相」，這個時候離一切念，也可以名之為無念，名字可以一樣，但是內容不一樣了。內容不一樣的時候，但是在初開始用功的時候，我觀一切法空，無我無我所，離一切分別，我就是見到真如理了；真如者，無念也，其實沒有，其實還沒能見到真如。所以《成唯識論述記》窺基大師他這個筆的力量很大，他有一句話，叫「心上變如」，這句話說得好。我觀一切法空，無我無我所，我就是見到真如了，其實沒有，怎麼的呢？就是你依據經論說的文字上的佛法，依據文字的佛法這樣分別，法上告訴你這樣觀察，真如是怎麼怎麼的，然後你就這樣觀；這樣觀，你就說你見到真如，得無生法忍，其實沒有。你這種是什麼境界呢？就是「心上變如」，就是你心裡面按照經論上說的話去想，變一個真如的相貌，放在心裡頭，心上變如。「以有所得故，非實住唯識」，因為你這樣子心裡面還有一個真如的相貌；你如果真能夠依據經論所說的話，能變出來那個樣子，那你還是了不起，我認為還是了不起。但是按照凡聖的分際來說，這還是凡夫境界，因為你有所得！你還有一個真如的相可得，「以有所得故，非實住唯識」，所以就是心上變如。那麼這就是，不是的、這是不對的，還沒有到無生法忍的境界，所以這是無念。

現在這裡說三摩地所行影像，心上變如就可以說是三摩地所行影像；就是依據經論上說的，心裡面變出一個影像出來，這是真如，我住在真如上，這叫做影像。假如我修不淨觀，經上說怎麼怎麼，這麼樣修不淨觀；你也可以事實上到墳墓、到曠野去看看死屍，然後你坐下來的時候，心裡面就這樣觀不淨的相貌，也就是心裡面現出一個不淨的影像。這個影像呢，那個是個本質、依據那個本質現出內心的一個影像出來。但是這個地方加一個三摩地，就不是一般的散亂心，就是已經得了定的人，得了定的人，他修不淨觀。「行」這個字，就是你那無分別心在這上轉，在

這影像上轉。因為這無分別心，我們說安住不動，實在無分別心也是剎那生、剎那滅，剎那生、剎那滅，所以叫做行，還是在那上行的。

三摩地所行這個影像，那麼這個影像也是毗鉢舍那所觀察的，所以是叫做諸毗鉢舍那三摩地所行影像。這樣說有兩個意思：就是毗鉢舍那的心的所觀境，所觀境就是影像；三摩地所行影像，就是在禪定裡邊的所緣境也是心與所緣境；一個慧所緣境，一個定所緣境。定也好、慧也好，都是心，就是能緣的心和所緣境。「彼與此心當言有異？當言無異？」彼那個影像和這個能緣的心，應當說有異？應當說無異呢？這是提出這個問題。

丁二、如來略答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！當言無異。」

前面說是「非有異、非無異」，這裡面佛說「當言無異」，能緣的心和所緣的境應該說是無異，不能分離的，沒有差別的，不能分離的。當言無異，這個異和一是相對的。這裡就是分出這麼兩個範圍：一個是異，一個是一。若是無異，應該就是一了；不是一，那麼就是異，就是這樣意思。現在佛回答得很明白、很肯定，是「無異」。

丁三、菩薩重徵

「何以故？」

前面只是把宗旨標出來了，這底下又提出來問：什麼原因說是能緣心和所緣境是無異呢？

丁四、如來正釋（分二科） 戊一、標宗

「由彼影像唯是識故。」

這底下來回答這個問題，佛來解釋。「由彼影像唯是識故」，因為你那個三摩地的所緣影像，毗鉢舍那所行影像，那個影像「唯是識故」，它就是能緣心的識所現的，是識所變現的，所以說無異。這是一個簡單的解釋，底下第二段又再解釋。

戊二、申理

善男子！我說識所緣，唯識所現故。」

這是解釋前面那句話，「由彼影像唯是識故」這句話。佛招呼彌勒菩薩，「善男子！我說識所緣，唯識所現故」，這個我就指佛說的，假立假名為我，說不是別人說，這是佛說。佛說識所緣的境界，這一念明了性的心，也就是毗鉢舍那也是識，奢摩他也是識，識所緣慮的境界，它所緣的境界，「唯識所現故」，就是能緣識所變現出來的境界，所以它不能和它分離的，這樣解釋就是簡單的這樣說，下邊也就詳細說這個道理。

丁五、菩薩設難

「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？」

這底下是「菩薩設難」，彌勒菩薩設出一個難問來。「世尊！若彼所行影像」，若彼奢摩他所行影像，若彼毗鉢舍那所行影像。「即與此心無有異者」，和彼能緣的毗鉢舍那、奢摩他是沒有異，不是別異的。「云何此心還見此心」，和心無有異，就是它們是一體的了，不是分割的，那麼為什麼此心還見此心？能緣的是心，所緣的也是心，沒有異嘛！所緣的影像也是心，怎麼心還能夠看見心呢？我們自己的心，還能看見自己的心呢？這個意思是說：世間上一般的事情來說，指不自指，這個指，指其它的事情可以——那是天上月，這指可以，但是指頭不能自指，指不自指；刀不自割，刀去割、去切別的東西可以，但是刀不能切自己；眼不自見，我們的眼睛看別的人有不對的可以，不能看見自己有不對，眼不自見嘛！為什麼心能夠還見此心呢？這是什麼道理呢？這是彌勒菩薩設難。

丁六、如來釋通（分二科） 戊一、正釋定境不離於心（分三科）

己一、法說

「善男子！此中無有少法能見少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

這底下「如來釋通」，佛解釋這個道理，先解釋定境不離於心。

「善男子！此中無有少法能見少法」，不要說多，就是一點點的事情，沒有少法能見到少法的，心當然不能見心，就是承認這個道理。「無有少法能見少法」怎麼解釋呢？就是沒有異法（一異的異，別異的異），無餘異法能見餘異法，所以就是這樣解釋。這個意思是說什麼呢？就是異法是不能相見的，所以無有異的少法能見異的少法，是這樣意思。這個道理，看下面可以明白這個道理。

還有另外一個解釋，「無有少法能見少法」，就是按照無常的道理來說。因為世間上一切有為法，都是剎那生滅變化的，一切法都是這樣子，光也是這樣子，我們這個生命，心也是這樣子，色法，一切的色法都是這樣的。所以一切法都這樣變異的時候，此法能見彼法？是不能的，它一下子就滅了，你又何所見呢？所以是無有少法能見少法，也可以這樣解釋。但是前後文這個意思，似乎還是剛才那個解釋比較合適，就是異法是不能見異法，用這個意思解釋，我們看下文可以知道。「無有少法能見少法」，為什麼我們倒是見了呢？就是見了一切法，是怎麼回事呢？這底下解釋。

「然即此心如是生時，即有如是影像顯現」，沒有少法能見少法，為什麼見了呢？是，是見了。那是什麼道理呢？「即此心如是生時」，就是我們現在，你有修行也好，你沒有修行也好，就是這個明了的心這樣生起的時候，譬如說是我們的心，緣念一切色法而生心的時候，心裡面就有一個色相出來，就是有一個色相的影像出

來。比如我們看見一個人，我們認為是看見那個人了，我們通常的想法是這樣子，但是經論上告訴我們不是。你看見那個人的時候，那個人是你所托的本質，你自己又是變現出來一個人，是你所見；你是見你所變出來的這個人，為你所見，為你所緣念的。你不能直接地來見本質那個人，是不能的，是這樣意思。「然即此心如是生時，即有如是影像顯現」，我們這個心一動的時候，緣色法的時候，就有一個色法的影像顯現出來；要緣聲香味觸法這一切法的時候，就會生出來一個聲香味觸法的影像出來，我們就去見這個色聲香味觸法的影像，就是這樣意思。所以「然即此心如是生時，即有如是影像顯現」出來。

我們舉一個小小的例子來顯示這件事，譬如說一個人說一段話形容一件事，請你就是把它傳到另一個地方去，去報告另一個人的時候；那個人說了這一段話完了，你也聽到了（耳朵也沒聾，也聽到了），但是你向他報告的時候，不是那人說的那個意思，你說錯了。就是什麼呢？這就可以顯示出來你所聽到的，你去向另一個人報告，是你心變現出來的，依據那個人的說話，你心裡變現出來一段話去轉告，就是這麼回事兒。怎麼知道？因為你說錯了，這是你的意思，原來那個人說的話不是這個意思，所以這是你自己變現出來的。如果說「我沒有報告錯誤，我和那人說的一樣」，那麼還是你變現出來的，不過你變現的比較和原意相接近而已，還是你變的。這是聽到聲音，見到色相也是一樣，本來是非常醜陋的事情，他看見就是美，也是這樣，本來是很醜陋，他說很美；很美，他認為是很醜陋。所以本質境是一樣，但是你緣念它以後，你就去見聞你所變的那個影像，不是本質。

所以，「然即此心如是生時，即有如是影像顯現」，就是任何事情都是這樣的，你有修行也是這樣子，沒修行也是這樣子。這樣說就和前面說「無有少法能見少法」，就是沒有異法能見異法的，沒有。就是你所見的那法，是你心裡變現出來的，和你的心不能分離的，和你心分離的事情你不可以見的，你不能見的，是這樣意思。所以「無有少法能見少法」。

異法，其餘的異法，是不可以取，你不可以取，你不可以見聞的；你所見聞的，都是你內心變現的，你內心變現的這一切事物，和你的心是不能分離的。離開了你的分別心，那件事是不可得的，是沒有的，任何事情都是這樣子。所以「無有少法能見少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現」，就是這樣意思。

● 12

丁六、如來釋通（分二科） 戊一、正釋定境不離於心（分三科）

己一、法說

「善男子！此中無有少法能見少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

「善男子！我說識所緣，唯識所現故。世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？」這昨天講這一段文講過了。就是在三摩地裡面所行影像，

這個影像和能行影像的心是無有異，佛說是無異的，那麼不異就是一了。「云何此心還見此心」，若是一，就不能自己見自己了。這意思是，若是異，我能看見你，我和你是兩個人，離開了我有你，離開你有我，我們是不同的，各有各的體性，那我也可以看見你，你也看見我。若是三摩地所行影像與心無異，「云何此心還見此心」，是這樣意思。

「善男子！此中無有少法能見少法」，佛回答說：若是異才能見，若是一就不能見，不是的，一異都是不能見的，所以「此中無有少法能見少法」。就是這裡邊沒有一點事情，能見當然指心法說的，這個心意識是能見，其他一切法都是所見，在所見之中當然也包括心在內。現在佛說：「無有少法能見少法。」我昨天大概地說過，是約兩方面說：一個是約一切法都是剎那生滅，能見者一下子滅了、一下子滅了，所以你說它去見彼一切法，也是不可能；所見的一切法也剎那生滅的，不過它是非常的迅速，所以我們感覺到是見到了，這是相續的，所以感覺到我能見，我能見到一切法。實在來說生滅迅速，你說是見，那見者已經滅了，你說是見到它，實在它已經不在了，所以「無有少法能見少法」，也可以這麼說。

另外一個意思，就是無有餘少法能見餘少法，這個「餘」，沒有餘少法能見餘少法，這個和下文是相合的。「然即此心如是生時，即有如是影像顯現」，說「無有少法能見少法」，怎麼我們會見到一切法了呢？可是，「然即此心」，就是我們這一念心生的時候，它就有影像顯現，所以我們自己感覺到是見到了。那麼這個意思是說這個影像是自心所變，離開了我們的心，這個影像是沒有的；所以那影像和我們能見的心是無異，就是不可以分離的。這個「異」是別異，你是你，我是我，中間是別異的；不是同一的，不是一體的，是別異的，各有各的體相的，叫異。現在說「有如是影像顯現」，這個影像是你心變現的，離開了你的心，那個影像是看不存在的，所以那個影像和你的心是無異，這樣解釋；這意思是這樣，叫做無異。這只是大約這樣說，底下再說一個譬喻。

己二、喻說

善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。

這是說一個譬喻來顯示這個道理。佛稱彌勒菩薩為「善男子」，「如依善瑩清淨鏡面」，假設是依止善瑩的清淨鏡面。「善」，是一個好，善者好也，或者正也，不邪曲的；這個鏡是不邪曲的，很好的一個鏡子。「瑩」是光明的意思，「清淨」就是沒有塵垢，上面沒有塵垢的遮蓋，這樣子的一個鏡，善、瑩、又是清淨，具足這三義的一個鏡子。依止這樣的鏡子，誰來依止？是面，就是照鏡子這個人的頭面，頭面依止這個鏡子。

「以質為緣還見本質」，「質」就是面，就是這個人的頭面，以面為質，依善瑩清淨的鏡子為緣。「還見本質」，你就在那善瑩清淨的鏡子裡面，又看見了你的面，

看見你的本質，看見你的面。這個「依」，就是依這個善瑩清淨的鏡，也依這頭面；以面為依，也以清淨的鏡子為依。面是本質，本質與鏡子相對的時候，就是鏡為助緣，在鏡子裡邊就又看見你的面了，「還見本質」。

「而謂我今見於影像」，我們這個顛倒的人，不明白的人，就說了：我現在看見影像了！「及謂離質別有所行影像顯現」，又說：離開了我的面，另外有一個所行的影像，在鏡子裡面顯現出來。這個「所行」就是心所了別的，「影像」是心所了別的境界，所以叫做所行。那麼「離質別有所行影像」這句話是不對的，因為離開了這個面的時候，鏡子裡面那個面就是沒有了，所以鏡子裡面的面和你的頭面是不能分離的。你說是分離的，就是錯了，這是一個譬喻。

己三、法喻合

如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」

「如是」，前面的譬喻是這樣子，我們修行人的修行境界也是這樣子。「此心生時」，我們這個心這樣活動的時候，「相似有異三摩地所行影像顯現」，修不淨觀，在心裡面現出來種種不淨的相貌，這件事當然說是在「三摩地」，就是你在攝心不亂的時候，攝心不亂裡邊，有一個你心所行的那個不淨的影像顯現出來，不淨的影像顯現在這三摩地裡頭。它怎麼能顯現呢？就是你心生的關係，你心生就是心分別，心作如是分別，就如是顯現。你作不淨的分別，就在你心裡面顯現出來一個不淨的影像，這個不淨的影像和你能分別的心，「相似有異」，就好像彼此是不同的；心是心，影像是影像，它們是別異的，就好像是那樣子。就像照鏡子的時候，鏡子裡現出一個影像，這個影像好像是與我沒有關係，鏡子裡面有個影像，這樣是相似，而實在不是的，你離開了你自己的分別心，那個所行影像是沒有存在的，它是沒有自己獨立的存在的體性。你在定的三摩地裡邊，所觀察的一切境界，都是沒有獨立的體性，你心裡不作如是分別的時候，就沒有那件事，所以是無異，和我們的分別心沒有別異的，這樣說就是唯心所現的意思，就是這個意思。

所以這樣說，就是「無有少法能見少法」，就是「無有餘少法能見餘少法」，離開了你的心，你能見到一點事情嗎？沒有的，離開了我們的分別心，另外什麼事情都見不到，什麼都沒有。《成唯識論》上說，我們人的手拿東西，一下子把那個東西就拿過來了。手拿東西是這樣子，我們的心去分別觀察一切事物的時候，不是，我們的心分別觀察一切事物的時候，心與那個境界一接觸的時候，心裡面就變出一個相貌來，然後心去觀察所變的這個相貌，是這麼回事。所以和手拿東西不同，是不一樣的，它是會變的，所以叫做唯心所現，就是這樣意思。

這一段是解釋定境不離於心的道理，「定境不離於心」，在定中所觀察的一切境界，那些境界和能觀察的心是不分離的；你若不想，就沒有事，什麼事也沒有。我曾經說過有一個老修行，他一閉上眼睛坐禪的時候，就感覺到有一個東西，好像是貓又不是貓，就是坐在自己的腿上。一跏趺坐，腿上也感覺有個東西在那兒坐著，

常常是這樣子，他心一靜下來，就這樣感覺。後來向他同參說：我一靜坐的時候，心一靜下來就感覺有這麼一事情，不知道什麼道理？同參說：你拿一個錐子，去給牠一錐看怎麼樣？他就真是這樣做了，拿著錐子，他心一靜下來的時候，哦！又現出來了！他就刺下去，一刺就刺自己的大腿了，根本沒有，什麼也沒有。

這就看出來，定中現出來的並不真實有什麼境界，都是你自己心變現的，不是真實有那個境界，不是的。所以人家說你不要靜坐啊！靜坐就會走火入魔，其實我們若學習佛法，就會知道，都是唯心所現，離開你的分別心，沒有那件事，所以你不要怕，你只要在定中所有的分別都是虛妄的，都不是真實的。說老虎來了，你一睜開眼睛，哪有老虎呢？所以你在靜坐的時候，有什麼過不去的事情，你止和觀都不能有效的時候，你睜開眼睛，什麼事也沒有了。就是一出定（我們好聽一點說），一出定，什麼事也沒有。說是在定，心裡一靜下來的時候，就是有一個人來糾纏我，怎麼也沒有辦法，你睜開眼睛看看有沒有人，什麼事也沒有。所以這是「無有少法能見少法」，沒有那件事，都是心的分別，都是唯心所現。

這是說「定境不離於心」。這底下是第二段，「問答分別散心所緣」的境界，我們散亂心所緣的境界，是不是也是那樣子呢？問這個道理。

戊二、問答分別散心所緣（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？」

「世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？善男子！亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」這底下彌勒菩薩問。若這一切有情識的凡夫眾生，就是沒有修行，不修定的人。「自性而住」，就是原來的這種境界，本來的這種境界。「自性而住」這個地方，就這樣解釋我認為也就好了，就是沒有用佛法來修正過自己，沒有用佛法來改造自己，你原來的那種境界，叫自性而住，這樣意思。但是另外有一個意思，就是在《俱舍論》上、《大毗婆沙論》上，也另外有個說法，說我們有分別心，分別心有三種分別：自性分別、隨念分別、計度分別，這三種分別。這裡說自性而住就指自性分別說的，也有這麼解釋。

自性分別怎麼講呢？自性者，心也，就是我們的心。我們的心就是有明了性的，明了性的時候，它和這一切境界一接觸，這明了性一接觸的時候，不加推測、觀察、思惟，那個時候就叫做自性分別。隨念分別，這個念是憶念，就是過去經驗過的事情，現在再回想我以前做過什麼什麼事情，想念以前什麼什麼事情，這是一種分別。其次是計度分別，就是執著。隨念分別是指過去的，計度分別就是過去、現在、未來，都包括在內，他心裡面接觸一切法的時候，種種的執著、觀察、思惟，這叫做計度分別，這個是第六識；隨念分別也是第六識。自性分別，前五識有這個自性分別，前五識沒有隨念分別和計度分別，是沒有的。前五識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，它接觸境界的時候，就是明了性這樣一過，就只此而已，它不知道這個

事情是什麼性質，什麼名字，都沒有。說我看見個老虎來了，但是心裡還沒有老虎這個名字的時候；知道是老虎的時候那是第六識了，第六識是有名字的，這也是不同的。現在這裡就指這個說的，叫自性而住，是指這個分別。而我們的心識在活動的時候，前五識是隨第六識轉，第六識是總經理，譬喻一個公司裡面的總經理，他有操作指揮的權力，一切都聽他的，前五識隨著第六識去活動的。現在說是把第六識簡出去，就是前五識本身的情況，就是自性而住，也可以這樣解釋。但是這段文的題目是「分別散心所緣」的境界，就是可以不必這麼解釋，就是凡夫沒有佛法的修行的時候，那種境界、那種分別心。

「緣色等心所行影像」，這個時候他的眼耳鼻舌身意緣色聲香味觸法的時候，就現出來眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，貪、瞋、癡、慢、疑，各式各樣的分別心出來活動，「所行影像」，也都是有影像的。心一接觸境界的時候，它就變出個影像來，也是有影像。那個影像，彼影像與此能緣心「亦無異耶」，也和那個修定的人三摩地所緣影像，也是那樣子嗎？心境是不相分離的嗎？

己二、如來正答

「善男子！亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」

「善男子！亦無有異」，這底下佛回答。「亦無有異」，也是沒有，也是不分離的，也不是離開了能緣心，別有所行影像的體性的；離開了能緣心，所行的影像是沒有的，也是不相離的，「亦無有異」。

「而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」，而我們這些沒有聽聞佛法的，都是愚夫，不管怎麼樣有學問，其實都是愚夫。「由顛倒覺」，由於他原來無始劫來這種糊塗、不能正知的這種執著。「於諸影像」，對於內心裡面所行的影像，「不能如實」，他不能真實地「知唯是識」，知道都是自己內心的分別，而不是那個境界有真實性的，只是內心的影像。你所分別的，是內心的影像，不是一切法的真實性，都是內心的影像而已，是不真實的。

不真實，我也說過，其實這件事倒是很重要。譬如說有人傳來的話，說是某某人在打你的主意，在破壞你、在傷害你，怎麼怎麼的，做什麼什麼事情，對你的損失太大了。他來告訴你，你心裡面就是由這個名言，由這幾句話，這幾句話就是幾個字，幾個名字，你聽見了心裡就憤怒了，那麼心裡就是有了影像了。對這個影像的時候，心裡不能永遠起了憤怒，也要採取報復行動，怎麼怎麼的。我們也這樣想，「由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」，你不能知道這個分別只是內心的分別，內心所分別的不就是那個境界，不知道。所分別的是虛妄的，不真實的，你若不分別呢，你心裡面沒有那件事，怎麼知道呢？外面就是真實有人要破壞你，怎麼怎麼破壞你，但沒有人傳說，沒有告訴你，你心裡什麼事也沒有，所有的煩惱也沒有，也沒有這個影像，也沒有什麼煩惱。這兩件事，你知道了和不知道，內心的境

界就是很明顯的知道，一分別就有煩惱了，無分別沒有煩惱，就是這樣子，很明顯的就是這麼回事。

「若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？善男子，亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」，不能，不知道是假，心裡所分別的境界都是假的，都是不真實的。但是若是聽聞了佛法，修學戒定慧，把自己改造了的時候，這時候也是，像是有人破壞你、毀謗你，怎麼怎麼的，也有人傳說過來了，但是這時候因為有定慧的關係，他知道這是假的，心裡不動，就沒有煩惱。心裡沒有煩惱，就能超越所行影像這個境界，超過去，能超過。

阿羅漢我們通常就只是大概介紹，但是阿羅漢內心的境界，在《阿含經》裡面都有提，但是《瑜伽師地論》裡面說的就微細一點。就說：阿羅漢他不入定的時候，他也行住坐臥，也可以到街上走一走或做什麼事情。但是他遇見一切境界的時候，心裡面不取亦不捨，不取著一切境界，所以也無可捨，不取亦不捨。若是他入定的時候，他心裡面能離一切相、離一切分別住，能離一切相的，心裡面沒有相，什麼相也沒有，這時候是三摩地所行影像，那是離一切影像，那種無分別境界。所以阿羅漢心裡沒有煩惱，世間上什麼境界不能動搖阿羅漢的清淨心，不能動搖、就是不能染汙他的。但是他在大乘佛法裡面來說，他的大悲心沒有大菩薩那麼強，他入無餘涅槃就休息了，而他有緣的眾生只有他才能度化，別人沒有緣，別人不能度。就是佛也是，佛若與這個眾生沒有緣，佛都不能度化，佛也不能度化的，佛若想度化就是要同他結緣，先同他結緣；給他做兒子，給他做孫子，或者是給他做父親，和他做朋友，結緣。緣結下以後，然後再說佛法，就有作用，不結緣不行，所以要有緣才可以。世界上的眾生太多了，阿羅漢就自己得解脫，就不管眾生死活了，你受苦是你的事，他就入無餘涅槃不發菩提心了。佛對這件事還不滿意，所以就為他還要說大乘經典，乃至到說《法華經》，勸他發無上菩提心。只是這一點，猶有所不足，但是在凡聖的這一方面來說，阿羅漢是聖人，阿羅漢是很清淨的，世法所不能染汙的。

所以我們那一天，我回答那個問題（過點太多了，我把它說完），我們在凡夫的時候，不學習佛法，到社會學校去讀書，學習很多的知識，將來我們去行菩薩道。當然也是好心，也不是說不對，但是一口氣不來就死了；你出了家，你佛法沒有努力地學習，臨死的時候，唉呀！我白出家了，不是後悔了？所以這個時候趕快地學習佛法，自己好好修行，等到你得入聖道以後，世法所不能染汙，世間塵勞的事情不能染汙你了，你這時去學一切法，學世間一切法，什麼都學習，沒有菩薩所不能知道的事情。凡夫所有的知識，他都學習，而能勝過一切凡夫的，所以到佛的時候，成佛的時候得一切種智。所以是應該學習，但是不是現在這個時候。但是在菩薩戒上說：特別有智慧的人也可以學習，但是這一天分三個時間，兩個時間你精神最好的時候學習佛法，差一點那個時候學習世間法，菩薩戒裡面有告訴這件事。

其中有一件事，就是我們出家人的戒律上，說這個人原來是書法家，字寫得非

常好，出了家以後，你這個筆、硯還可以保留，你還可以寫，因為佛法一個寺院裡面，有時候還是需要的。我有一回到新加坡去看那些大廟裡面，山門上寫那個對聯，不是葉公超、葉公綽，就是豐子愷，再不就是弘一律師寫的，字也好、詞也好。在家人有學問的人多數都是輕視出家人：「出家人無知識」，但是你看了這種境界，不敢輕視。雖然還沒有和出家人說話，但一看見這個境界，不敢輕視，所以這文字還是有用。

● 13

己二、如來正答

「善男子！亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」

「若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？善男子！亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」一切法是唯心所現，心所緣的一切境界，都是心所變現的，所變現的這個影像，離開了我們自己的心，它本身是沒有體性的。這樣的道理，是佛法裡邊重要的教義之一。《瑜伽師地論》有一部分都是說這個道理，現在《解深密經》也是說這個道理，乃至《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《成唯識論》、《辯中邊論》這些都是說這個。如果對這樣的道理能夠注意、深刻地去思惟學習，通達了的時候，在修行上的確是非常重要的，隨時能夠提醒自己，慢慢地、慢慢地就可以轉凡成聖了，這倒是很重要的一件事。

我們學習佛法，弘揚佛法，通常的注解上（不說經論），就是講解佛法的人，或者是寫出來的文章，關於這一部分的佛法，能提到的不多。或者有的時候也有，就是那麼小小的接觸了一下，而沒能夠仔細地說明白、詳細地說，但是唯識的經論裡面，的確是深入地發揮了這樣的教義的。《楞伽經》也有這樣的教義的，你若講解《楞伽經》的話，你一定要通達唯識義才可以，不然的話，有幾部分、有多少個地方講不通，你通不過去的。

書本上這麼講：唯心所現，一切唯心所現。如果自己日常生活常重視自己的經驗，你常重視自己的經驗，這個記憶力也很重要，我以前經過一件事，我是怎麼怎麼情形。事情過去以後再去思惟，有的時候你就會覺察到和教義是相合的，就會是相合。相合了，也就是從那件的事實上證明是這樣的道理，這樣的道理也就能糾正自己以前的錯誤，是我的虛妄分別嘛！而不承認，是你真是錯了，不是我的虛妄分別。你應該覺悟到這裡，慢慢地自己的煩惱就會減少，而和別人也容易合一點，而不會拿不是當理說，一直地煩煩惱惱的，就不會這樣子。

前面一段是約定境，在禪定裡面的境界說。這一段是約我們沒有禪定的人、平常的人，心裡面的虛妄分別也是一樣，也都是「彼與此心，亦無有異」，「由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」，不能真實地知道是自己的分別，作顛倒覺。

丙七、修差別門（分二科） 丁一、明修差別（分三科）

戊一、問答一向修觀（分二科） 己一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！齊何當言菩薩一向修毗鉢舍那？」

這底下是第七門「修差別門」，修的差別。「修差別門」分兩科，第一科「明修差別」，第二科「重釋三種所緣境相」，分這麼兩科。修差別這裡分三科，第一科是「問答一向修觀」。「一向修觀」，就是你這時候用功修行，只是修觀，而不是修止。這分兩科：第一科「菩薩請問」，第二「如來正答」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！齊何當言菩薩一向修毗鉢舍那？」到什麼時候為止，到什麼境界為止，是說這個菩薩只是修觀，而不是修止呢？這樣意思。

己二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若相續作意，唯思惟心相。」

這就叫做一向修觀。「若相續作意」，這句話什麼意思？「相續作意」，就是不間斷地、一直地持續下去這樣的作意。「作意」，前面解釋過，就是警覺自己，引心趣境，引導一個應該生起的心理，叫它到那個境界去，引導一個應該生起的心，應該生起這樣的心，到那個境界那裡去。這樣子，我們靜坐的時候就是不要昏沉、不要散亂，無分別住，明靜而住，應該引這樣的心情安住在所緣境，這也就是靜坐的方法了。相續地這樣作意，就是沒有間斷，就是也不昏沉，昏沉也能把你的作意間斷了；或者是你打妄想，有其他的雜念，也把這個作意間斷了。現在沒有間斷，沒有昏沉，也沒有散亂的間斷，能相續地這樣作意，相續地明靜而住，那麼就是得定了，就是在定中。

若相續作意，「唯思惟心相」，就是只是——沒有其他的事情，就是思惟觀察定心裡邊的所緣相，就是這個所緣境，就是毗鉢舍那的所緣境，「心相」就是毗鉢舍那的所緣境。但是是在相續作意裡邊，而不是散亂心、一般的散亂心，這就叫做一向修毗鉢舍那。「一向」，一個方向，而不是忽此忽彼的，一個方向也就是唯的意思，唯心所現的唯。唯獨是思惟心相，唯獨這樣思惟觀察這個所緣境，這就叫做一向修毗鉢舍那。我們初開始用功的人，毗鉢舍那也沒成功，奢摩他也沒成功，我們在學習奢摩他，學習毗鉢舍那，但這兩個都沒有成功，在這沒有成功的時候，我們也還是學習毗鉢舍那的，這個時候的毗鉢舍那就叫一向修毗鉢舍那，可也是寂靜住的。

戊二、問答一向修止（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！齊何當言菩薩一向修奢摩他？」

這是第二個問題，唯獨是修這個止，底下回答。

己二、如來正答

「善男子！若相續作意，唯思惟無間心。」

「相續作意」也就是沒有昏沉的間斷，也沒有散亂的間斷。只是「思惟無間」，沒有妄想、沒有散亂間雜的那個明靜而住的心，就是那個所緣境一直地念、思惟，在這裡思惟就是念，數數地憶念這個所緣境，那麼這就叫做一向修奢摩他，是這樣子。你這半小時，假設的話，半小時一直地攝心不亂、明靜而住，這就叫一向修奢摩他。那麼過了半小時了，我這時候修觀，觀色受想行識無我，就這樣觀。這時候在觀的時候，因為止沒有成功，只是修觀，可也是有一點寂靜，但是那個止還是不成功的，所以說只是修毗鉢舍那的觀。

戊三、問答止觀和合俱轉（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！齊何當言菩薩奢摩他、毗鉢舍那和合俱轉？」

這是成功了的人，奢摩他也修成功了，毗鉢舍那也修成功了。到了什麼程度應該說這個菩薩，他的奢摩他、他的毗鉢舍那和合在一起「俱轉」，同時地現起，同時也有止，也有觀；也有觀，也有止呢？這樣提出這個問題。

己二、如來正答

「善男子！若正思惟心一境性。」

這就叫做止觀雙運的意思。「若正思惟心一境性」，「心一境性」後面有解釋，但在這裡我們簡單地說，心一境性就是奢摩他成功了，心安住在一個境界裡面，這就是止成功了。「正思惟」呢，正思惟就是毗鉢舍那，毗鉢舍那就是觀；就是同時也有止，同時也有觀，那麼就是止觀雙運。在《瑜伽師地論》裡邊是解釋了，有解釋止觀雙運的境界；《菩提道次第廣論》上，宗喀巴大師又加以解釋，就明了一點，就更明顯一點、容易明白一點。他的意思就是，你的九心住成功了，到了第九住等持，當然後邊說到奢摩他不只是未到地定，就是四禪也都是奢摩他，乃至非非想也都是奢摩他，都是止；不過這裡就沒有詳細說，就是只是說到心一境性，這都是心一境性，就是止。修到第九心住的時候，那個時候內心裡面的寂靜，就是無功用的一種境界。

我們常靜坐的人就會知道，你若不注意，心就會亂，就散亂，非要注意的時候，心才能明靜住，這就叫做加行；加行就是努力，這個加是努力的意思。加，當然也可以說一次又一次地這麼修行，那麼也叫做加，但是也可以說是努力地攝心不亂，這就叫做加行、就叫做功用。功，功德的功也是個力，一個工、一個力，就是有巧妙的力量，還和加有相同的意思，就是特別努力地、特別注意地攝心不亂，你才能夠一心不亂。現在到了第九心住的時候，不需要特別地用力，它就很自然地就能夠不昏沉、不散亂、明靜而住，這就是第九心住的境界。這是第九心住，其實那是個欲界定，進一步到了未到地定，等持的境界是更深了，到了四禪，是更深了，就是一步一步地有力量，這是說奢摩他。

說到觀，當然修四念處觀，四念處觀我們姑且就說無我觀，觀法無我。觀法無我，你常常這樣子，經過了一番的學習，就是聞慧和思慧，經過這樣聞思慧的學習，你通達了這個無我義，等到你在欲界定裡面，有的時候也是修無我觀，不過那都不算數，到了第九心住成功以後，到四禪裡邊的時候，就把以前的無我觀，在這時候修觀就在奢摩他裡面修觀。

在台灣佛學院裡面還發生一個問題，就是修觀，譬如說你已經得定了，定是內心裡面無分別住，修觀是有分別，那麼這個有分別住，是在定裡面修呢？是出了定再修？發生這個問題。發生這個問題的時候，那個老師就說是出了定，出定以外修觀。這個學生就問我，問我是怎麼才是對？我說是在定裡面，不是出定，出定就不對的。因為佛已經說了，為什麼佛教徒修四念處才能得聖道，為什麼修禪定做什麼呢？就是幫助你修四念處的，你得了定，在定裡面修四念處，定的力量強，你修觀的時候就容易斷煩惱，斷惑證真。如果出了定，就是不假借定來幫助了，那又何必修定呢？並且你從文上也就看出來，止觀雙運很明白地三摩地所行影像就是毗鉢舍那的所緣境，很明白毗鉢舍那就是在定裡面而不是在定外的。

現在說止觀雙運，奢摩他達到了無功用，不用特別努力的，任運地就能明靜而住的時候，就是在奢摩他裡面修觀法無我，這樣觀，覓心了不可得也可以，也是一樣的。這樣觀的時候，是不是就是止觀雙運呢？不是，還不是止觀雙運。要到什麼程度才是止觀雙運？就是你在無功用的奢摩他裡邊，修毗鉢舍那觀，毗鉢舍那的觀也達到了無功用的境界；而又能夠任運地由毗鉢舍那的觀，又得到了奢摩他，任運地由有分別入於無分別境界；無分別就是心一境性，心一境性就是身心輕安，身心輕安就是心一境性，這個時候名之為止觀雙運。宗喀巴大師是看《瑜伽師地論》那段文做這樣的解釋，叫做止觀雙運。當然止觀雙運和前面一向修奢摩他、一向修毗鉢舍那完全不同了，完全是不一樣的了。『若正思惟心一境性』，這就叫做止觀雙運，這樣解釋。

丁二、重釋三種所緣境相（分三科）

戊一、問答唯觀所緣境相（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！云何心相？」

前面這是「明修差別」，修奢摩他、修毗鉢舍那、修止觀雙運的差別，這一科說完了。這下面就是「重釋三種所緣境相」，這三種所緣境相分三科，第一科「問答唯觀所緣境相」。

「世尊！云何心相？」前面說是「善男子！若相續作意，唯思惟心相」，就是一向修毗鉢舍那是這樣。這「心相」怎麼講呢？這是彌勒菩薩問。

己二、如來正答

「善男子！謂三摩地所行有分別影像，毗鉢舍那所緣。」

這也看出來這件事。「謂三摩地」，三摩地那個無分別心、那個明靜而住的心所行的所緣境，那個所緣境也是無分別影像。但是現在是修毗鉢舍那，就是在三摩地裡邊起分別、起觀察，生起觀察的作用，所以是有分別影像。這個有分別影像，就是毗鉢舍那所緣，這就叫做心相。「三摩地所行」，所以叫做心，「有分別影像，毗鉢舍那所緣」，所以叫做相，就是有差別相。那就是定中的毗鉢舍那所緣境，就叫做心相。

從這句話也可以看出來，毗鉢舍那是在三摩地裡邊發出來的觀察作用，而不是離開了三摩地，不是從三摩地裡面出來。「三摩地」，當然欲界定還算淺，未到地定也是淺，但是若到初禪以後，定就深了，定深的時候有什麼不同呢？就是你在欲界定、未到地定的時候，你還都能聽見聲音，誰說話你都能聽見，但是因為有定的關係，心不動。若到初禪以後就不是了，前五識不活動了，你說話的聲音他聽不見，你打引磬他聽不見的，所以用引磬能開靜，那個定都是很淺的，還是很淺的。所以我用引磬來令你開靜，可以知道那個定是很淺的，你就是在未到地定和欲界定之間，在這個境界裡頭。若是初禪以後因為耳識不作用了，不發生作用，聲音他聽不見了，你不能用引磬開靜的，是有這個事情。那麼到這個時候是怎麼一個境界呢？前五識都不動，而第六識能活動，第六識可以觀一切法無我，觀心不可得，可以修觀。所以同時有止，也有觀，止觀雙運，就開始止觀雙運，但是還不是那麼圓滿，是這麼回事。

我們說是要出了定才能修觀，他那個意思：因為定心是無分別，無分別不能修觀，所以要出定以後心才分別、修觀，大概他那意思是這樣。其實不是，修定，定出現了的時候，前五識是不動的，第六識還是可以動，第六識也可以不動，也可以動。第六識如果不動，這就完全是奢摩他的境界，它若動，就是毗鉢舍那了，而前五識還是不動的，是這麼回事，所以可以修觀。

而且你看《佛本行集經》，還有其他的經，《阿含經》也提到，佛成道的時候，是在第四禪裡面，在第四禪裡面修緣起觀，觀十二緣起得阿耨多羅三藐三菩提。這也很明白的是，修觀是在定裡頭，而不是出定，可以知道。「謂三摩地所行有分別影像，毗鉢舍那所緣」，這就叫做心相，就是一向修毗鉢舍那，它的所緣境叫做心相。

戊二、問答唯止所緣境相（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！云何無間心？」

「無間心」，就是一向修奢摩他的所緣境，若「相續作意，唯思惟無間心」，怎麼叫做「無間心」呢？

己二、如來正答

「善男子！謂緣彼影像心，奢摩他所緣。」

這和前面的意思一樣，就是緣彼三摩地裡的所行影像，那個所行影像；但是不是毗鉢舍那，是奢摩他所緣，就是無分別住，無分別地安住在所緣境。你看經上也是這麼說，教下的法師，智者大師不管是《小止觀》、是《釋禪波羅蜜》，是《摩訶止觀》，都是說要有所緣境，心要住在所緣境修止觀的。說「不用！」就是你住在那裡不分別就好了，那怎麼可以呢？那就很難，你很難令心無分別住的，不容易的。
「善男子！謂緣彼影像心，奢摩他所緣。」

戊三、問答和合俱轉境相（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！云何心一境性？」

這底下說止觀雙運。止觀雙運，「若正思惟心一境性」，怎麼叫做心一境性呢？

己二、如來正答

「善男子！謂通達三摩地所行影像唯是其識；或通達此已，復思惟如性。」

這叫做心一境性。「謂通達三摩地所行影像唯是其識」，這叫做心一境性，這樣講就是止裡邊有智慧的關係。如果是不修毗鉢舍那的話，一直地修止的時候，假設這個人定的善根強一點，他也能得定，有所緣境，心就慢慢安住在所緣境。安住在所緣境，那個所緣境是心所變現的，但是你若不修觀，你不知道，不知道那個所緣境是心的變現，不知道。因為佛來了，「啊！佛是看我有修行，所以來了，他來同我說話」，就是心向外攀緣，心會向外攀緣，而不知道一切是心的影像，是心所現，就不知道。

現在是說「謂通達三摩地」，一般地我們說心一境性，就是心安住在所緣境裡面，沒有惛沉、沒有散亂，就是心一境性。這裡解釋就深一層，就是三摩地所行的影像，你能通達你禪定裡邊所緣境的影像，就是你識變現的——「唯是其識」，就是你的心，你心若不這樣分別，就沒有那件事。比如說你修不淨觀，你心思惟不淨，就現出不淨的形相，但是忽然間你改變了，我去觀一個大蓮花，那麼那不淨觀就不現了，就出現個蓮花。如果那個所緣境有真實性，那它不能沒有的，它不應該不現了，它已經有那個東西，怎麼能沒有呢？這也看出來，定裡邊的所緣境，離開了你的心，它本身是沒有體性的，所以是空的。所以「唯是其識」，就是通達了一切的所緣境，都是無所有的，都是自己的分別，都是內心的分別，是這麼回事。所以這等於是觀察所緣境是不可得的意思，是這樣意思，所以是「通達三摩地所行影像唯是其識」，只是內心的分別。

「或通達此已，復思惟如性」，前面說是你能夠無分別的明靜而住於所緣境，同時也通達所緣境是內心的分別，同時也能知道這樣，這是第一個階段。第一個階段：觀察所緣境是空的，空無所有的。「或通達此已，復思惟如性」是第二個階段，第二個階段「復思惟如性」是什麼呢？就是能觀察所緣境的那個分別心，也是不可

得。就是能緣的識和所緣的境都不可得了，就是如，名之為如，是這樣意思。境是心的變現，所以境本身是沒有的，是空的，而心識的生起，還是要仗所緣境，心識才能活動起來；心要依止所緣境，心才能夠生起，若沒有所緣境，心也就不生起了。所以心本身也不決定，心本身也是空無所有的。境也是空的，心也是空的，那麼就叫做如。乃至通達心境空的那個智慧，也是空無所有的，令心無所得了，無有少法可得，離一切分別相，離一切戲論相，那就叫做復思惟如性。能夠離一切戲論相，這時候得無生法忍了，就是聖人了。如果沒有那樣子，但是能思惟所緣境是空無所有，思惟能緣心也是不真實，這時候是內凡位，就是煖、頂、忍、世第一這時候的境界，是這樣子。

這是說止觀雙運的時候，就是得無生法忍的時候，明白點說就是這個意思；得無生法忍以後，都是止觀雙運的了。不過修行的人根性不一樣，有的人止的力量薄一點，觀的力量大，這時候還不能得深定，只是得欲界定、未到地定，還沒能得四禪，但是在欲界定、未到地定裡面得無生法忍了。當然這時候不能止觀雙運，還沒有，這就是不同，所謂慧解脫的人就是這樣意思。

● 14

丙八、種數差別門（分二科） 丁一、問答觀門種別（分二科）

戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！毗鉢舍那凡有幾種？」

昨天我們講到的：「世尊！云何心一境性？善男子！謂通達三摩地所行影像唯是其識；或通達此已，復思惟如性。」這在後文還有解釋的。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！毗鉢舍那凡有幾種？」這以下是第八門，一共有十八門，這是第八門，就是止觀種類差別門，止有多少種類的，觀也有多少種類的，所以止本身也有差別，觀本身也有差別。現在這一門就說這件事。分兩科，第一科是「問答觀門種別」。這一科分兩科，第一科是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！毗鉢舍那凡有幾種」，總有多少類？

戊二、如來正答（分三科） 己一、標數

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！略有三種：

「佛告慈氏菩薩曰」，佛這時候回答說：「善男子！略有三種」，簡略地說是有三種毗鉢舍那。我們說是毗鉢舍那，中國話是觀、修觀，那麼就是怎麼叫觀就算了，但是這上面把它分成三種。

己二、列名

一者、有相毗鉢舍那，二者、尋求毗鉢舍那，三者、伺察毗鉢舍那。

分這麼三種，這是把這三種的名字列出來。

己三、別釋（分三科） 庚一、釋有相毗鉢舍那

云何有相毗鉢舍那？謂純思惟三摩地所行有分別影像毗鉢舍那。

「云何有相毗鉢舍那？」這底下解釋，先解釋有相毗鉢舍那。「謂純思惟三摩地所行有分別影像毗鉢舍那」，這就叫做有相毗鉢舍那。「純」就是唯獨的意思，唯獨是思惟；這個思惟是思惟所緣境（思惟是能思惟的，所思惟的就是所緣境），但是這裡面說思惟只是暫時地、簡略地、大概地這樣子了別而已。「三摩地所行有分別影像毗鉢舍那」，這個影像是三摩地所行，三摩地就是等持。在止裡邊，止也是心，是了別性的心，這個心它所遊行的境界就是影像，在影像上活動，繼續不斷地明靜而住，叫做影像。但是這裡面是說毗鉢舍那，所以這個影像變成有分別的影像。毗鉢舍那是觀，是有分別的，它不是寂靜住，它觀察所緣境，什麼什麼各式各樣的情況，所以是有分別。也就是觀察所行的影像有各式各樣差別的相貌，所以有分別分兩部分：一個是毗鉢舍那是能分別，所緣境是所分別，都是有差別的情況，所以叫做有分別影像毗鉢舍那。

前面說「純思惟三摩地所行有分別影像毗鉢舍那」，就是簡略地、暫時地這樣子思惟所緣境，這就叫做「有相毗鉢舍那」，是這樣意思。這也正是說明修行人對於所緣境的思惟有這樣的差別，對所緣境很簡略地、大概地這樣了別，那就叫做「有相毗鉢舍那」。

庚二、釋尋求毗鉢舍那

云何尋求毗鉢舍那？謂由慧故，遍於彼彼未善解了一切法中，為善了故，作意思惟毗鉢舍那。

「謂由慧故」，就是智慧，智慧是什麼呢？不是世間上的讀過多少書，有多少知識，有多少智慧，不是那個智慧，是在佛法裡邊，聞、思、修所成就的智慧，這三種智慧。但是這個地方，主要是聞、思的智慧。

「遍於彼彼未善解了」，就是普遍地於彼彼，就是在佛法裡面，佛法一樣一樣地，叫彼彼。「未善解了」，前面是純思惟三摩地所行有分別影像毗鉢舍那，雖然說是純思惟，還是未善解了，還沒能夠通達無礙，還沒能夠沒有過失，「善」是沒有過失的意思。還沒能夠遠離過失，沒能夠通達無礙，就是對於那樣解了的一切法中，「為善了故」，為求、為期「善了」，遠離一切過失，能正確地通達佛意故。「作意思惟」，能警覺自己這一念靈明的心，去思惟彼彼這樣的佛法。這樣的毗鉢舍那，叫做尋求毗鉢舍那。

「於彼彼未善解了一切法」裡邊，包括兩種名相的佛法，就是法假安立，假借一切文句所表達的一切法。現在說是兩種，就是於文句而了達一切佛法，這叫做依文講，重於文這一方面的。第二種就是文裡面所詮的義，對於這個義要作意思惟，這樣子。所以分一個文，一個義，文或者說是法，法和義；法無礙辯、義無礙辯，

四無礙辯裡面前兩個，一個法無礙辯、一個義無礙辯。法就指文句的這一切佛法，文字的一切佛法；比如這是《華嚴經》，這是《法華經》，這是《般若經》，雖然都是法，可是不一樣，裡面所詮的義也是不一樣。所以從這兩方面去作意思惟，這樣子，這一類的叫做毗鉢舍那。

庚三、釋伺察毗鉢舍那

云何伺察毗鉢舍那？謂由慧故，遍於彼彼已善解了一切法中，為善證得極解脫故，作意思惟毗鉢舍那。」

這是第三種，「謂由慧故」，這就是修慧了，聞慧、思慧、修慧，這是修慧了，因為前面說「謂由慧故，遍於彼彼已善解了」，就是前面尋求毗鉢舍那，經過智慧的作意、觀察、思惟，對於佛法是解了了，通達無礙了。現在伺察毗鉢舍那是「謂由慧故」，就是進一步的修慧，就是在禪定裡邊，用智慧去遍於彼彼已善解了的一切法裡邊。已善解了的一切法中，「為善證得極解脫故」，為了能夠善證得，很好地成就了極高深的解脫境界故，「作意思惟毗鉢舍那」，就是在禪定裡面去作意思惟。在禪定裡面思惟，你就能證得極解脫；如果不在禪定裡面，就很難得解脫，所以叫聞思修三慧，分成三種智慧，才能夠圓滿。若是只是聞慧，也不能圓滿；如果沒有聞慧、沒有思慧，只是修慧也不行，你也不能圓滿的。所以我不去學習佛法，那都是戲論，我就是坐在這裡一念不生，我就成佛了，這樣也不行，也是不對的。所以在這些經論上說得很清楚，你一定聞思修三慧都具足，才能得無生法忍，這樣意思。

「已善解了一切法中，為善證得極解脫故」，「解脫」，我們出家人學習佛法，這是口頭上常說的一句話，解脫！「解脫」當然這是對繫縛說的，就是煩惱，煩惱能繫縛我們。貪煩惱來了的時候，沒有貪煩惱、沒有煩惱的聖人，就看見那個凡夫貪心來了，那個凡夫的心被貪煩惱繫住了、綁住了，他不能解脫；瞋煩惱來了，聖人看那凡夫，哦！他被那個瞋就像大毒蛇似的，把他纏住了，不解脫；各式各樣的煩惱都是這樣子，就把凡夫那一念靈明的心，纏得很牢固很牢固地不解脫。現在是為解脫，為證得極解脫，主要就是要解脫煩惱，煩惱解脫了，心就解脫了，世間上其他的一切事情，都不能繫縛人。所以聖人他若是解脫了貪瞋癡以後，凡夫有的時候去苦惱聖人，把聖人綁起來，怎麼樣苦惱他。我們肉眼看這個人被繫縛、被綁住了，但是聖人還是大自在的，還是解脫的，你不能綁住他的，綁不住他的。

「為善證得極解脫故，作意思惟毗鉢舍那」，這就叫做伺察毗鉢舍那。這樣子，佛菩薩告訴我們毗鉢舍那分成三個階段：第一個是「有相毗鉢舍那」，就是簡略地去學習佛法，實在還並沒明白什麼。第二是「尋求毗鉢舍那」，「遍於彼彼未善解了一切法中，為善了故，作意思惟毗鉢舍那」，這就是有聞慧、有思慧的境界了，又進一步地通達了佛法，但是這還是散亂的境界。「伺察毗鉢舍那」就是在修慧的

時候，在禪定裡面你去觀察思惟，就能夠斷煩惱得解脫了，是這樣子。由聞思修三慧，總而言之，還是聞思修三慧而得解脫。

「為善證得極解脫故，作意思惟毗鉢舍那」，這個地方我們多說幾句。修行的次第，從佛菩薩的聖言量上，才能知道修行的次第。說是不，我們不學習經論，你不知道這件事。在聖言量上說「作意思惟」，就是修毗鉢舍那這個事情，它分七個次第。第一個是叫了相作意，了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，一共有七個作意，這也就是修行的一個次第。這種次第也就是佛才能說出來，凡夫怎能知道這件事？

第一個你想修行就是要有了相作意（明了的了，相貌的相，了相作意），了相作意內容是什麼呢？就是要明了它的相貌，先要明白，先要明明白白的；你要做這件事，要把這件事搞清楚，明明白白的，是這麼意思。明明白白究竟是什麼呢？明白什麼呢？也就是你學習了佛法，你就會知道我有煩惱，是不應該有煩惱的，我應該有聖道，我應該有禪定。禪定或者聖道是我應該成就的，我的煩惱、我的罪過是我不應該成就的，我應該去掉他，我應該斷除它，我應該成就（我們簡單說），我應該成就四禪八定，假設這樣說。這樣說就是應該斷除的、應該除滅的，你要明白它，你要明白這個東西是怎麼回事；我應該成就的禪定、四禪八定是怎麼回事，都要明明白白的，你能把這件事做好，就叫做作了相作意；要明白，這叫了相作意，這是第一步。

第二步叫勝解作意，就是你明了了以後，就採取行動了，就是去觀察思惟。觀察思惟這個情形，或者你已經得了欲界定，或者你得了未到地定，或者你得了四禪八定，就是在定裡邊去勝解、思惟、觀察。這就是按照原來你了相作意所明了的，再深入地去觀察思惟。說這欲界的欲是令人苦惱、令人不清淨、令人有罪過、令人有苦，就是這樣子去思惟；禪定是怎麼怎麼好，有什麼功德，怎麼怎麼的，要深入地去思惟觀察，就叫做勝解。勝解當然有程度的不同，一個層次一個層次的。原來這個修行，我們通常說要用功修行，究竟怎麼叫做修行呢？實在就是把自己的明了性，或者說是智慧，就是不斷地提高自己的智慧，叫做修行。對於應該棄捨的東西，要深入地認識它，不被它欺誑；對於應該成就的事情，也要深入地認識它，這是有價值的。你這個認識的智慧逐漸地提高，逐漸地增長，這叫做勝解，這是第二個作意叫勝解；第一是了相作意，第二是勝解作意。

第三是遠離作意，遠離怎麼講呢？就是你不斷地勝解的時候，到這個時候，你有一點成就了，有什麼成就了呢？沒有煩惱了，欲界的煩惱不活動了。若行若住，或者是動的境界、或者靜的，動靜的境界，心沒有欲了，遠離了欲，沒有欲了。以前不是，以前同樣的境界，心都是很衝動，很多很多的煩惱；現在不是，現在心裡很寂靜，心情很寂靜，沒有煩惱，這叫做遠離作意。由勝解的力量，就是能斷煩惱了，煩惱不起了。了相作意、勝解作意、遠離作意。

第四個是攝樂作意，攝就是攝取的攝，攝政王的攝（提手加三個耳），攝樂（快樂的樂），攝樂作意。攝樂作意是什麼呢？就是沒有煩惱的時候，心情感覺到快樂；有煩惱的時候，你這煩惱一動的時候，為煩惱動、為欲所動的時候，在那無煩惱，剛才說那沒有煩惱的人一看，是苦惱境界；不管你是貪心動了是苦惱，瞋心動也是苦惱，疑惑心動了也是苦惱，貪瞋癡慢疑，所有的煩惱動了，都是苦惱的境界，都是不安的。現在這個人沒有煩惱了，他心裡面感覺到快樂，感覺到自在，感覺到清淨、自在、快樂，所以叫攝樂作意。一快樂的時候，自己在思惟：啊！我這時候沒有煩惱了，心裡很快樂，就是想這件事心裡快樂，就是對於有煩惱的境界，加強了厭離心，有煩惱這真是苦惱，實在是苦惱，不是快樂。對煩惱的境界就是深刻的厭離，對沒有煩惱清淨自在的就是時時地慶悅自己，自己對自己慶賀自己：哎呀！我今天才知道，沒有煩惱是這樣快樂的，這叫攝樂作意。因為這樣一快樂，他更是精進地這樣用功，修奢摩他、毗鉢舍那，所以叫攝樂作意。了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意。攝樂的攝在這裡或者說增長，增長自己的快樂，有意地增長自己的歡喜心，增長自己的快樂，應該是這樣意思。我還沒看見誰解釋攝樂的攝怎麼講，這是我個人的解釋，攝樂作意。

第五是觀察作意，他這個時候心裡面清淨，很自在、很快樂，但是修行人要謹慎，就是觀察作意：我再觀察我，我是不是所有的煩惱都清除了呢？自己要觀察自己，是這樣子。觀察自己怎麼樣觀察法呢？就思惟凡夫的時候，所歡喜的這些事情，思惟這些事情，思惟又思惟，思惟又思惟的時候，看看內心怎麼反應，哦！還感覺心不能夠安住在平等捨，不能安住在捨（慈悲喜捨的捨；捨，棄捨），不能安住在捨的境界；心還有一點愛，還愛著這個欲，還有這種事情，心又能夠微微地、又生起染汙心。這樣子這個修行人：哦！我原來對這個欲還沒得解脫，我還是有欲的，這就叫做觀察作意。了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意。

第六、加行究竟作意，這時候：哦！原來我還沒有解脫這個欲的煩惱，於是乎又努力地，又精進地修奢摩他、毗鉢舍那，來對治剩餘的煩惱，還繼續修奢摩他、毗鉢舍那。這樣子修行，這時候就把剩餘的這一點欲煩惱清除了，這是加行究竟作意。

加行究竟果作意，就是在這個境界向前進一步，就得到初禪了，得到初禪，就是超過了欲界，超過了欲界定、未到地定，到了初禪了，就是得到這個果。初禪就是這個果，是你所成就的果，是前六個作意所成就的果，就是加行究竟果作意。經過這七種作意，這是講修定的話，就是這麼一個次第。如果你是修四念處也是一樣，了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，也是這樣。加行究竟果作意就是得初果了，得無生法忍了，那就是聖人了，經過這樣子。所以這文上說：「謂由慧故，遍於彼彼已善解了一切法中，為善證得極解脫故，作意思惟毗鉢舍那。」這樣思惟，才能夠成就的。

其實這些事情，都是《瑜伽師地論》上說的，《瑜伽師地論》說得很詳細的，一樣一樣說得清清楚楚的，所以我認為《瑜伽師地論》應該好好學。你好好學，你知道怎麼修行，不管它哪一個法門，都給你很詳細的解釋，說得清清楚楚的。你願意修不淨觀，它說得清清楚楚的；修無我觀，它清清楚楚的說出來。所以若把《瑜伽師地論》你若是畢業了的話，你自己也知道怎麼修行，你也可以和別人共同的修行，就不會說：唉呀！我已經學了很多年的佛法了，用功修行的時候還迷迷糊糊的，就不會有這件事了。

● 15

丁二、問答止門種別（分二科） 戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！是奢摩他凡有幾種？」

第八門是「種數差別門」，止觀種數差別門。分兩科，第一科問答觀門的種別，就是毗鉢舍那門的差別，這個已經說過了。現在第二問答止門的種數差別。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！是奢摩他凡有幾種？佛告慈氏菩薩曰：善男子！即由隨彼無間心故，當知此中亦有三種。」這底下說奢摩他有多少種類。先是「菩薩請問」，慈氏菩薩又對佛說：世尊！是奢摩他總起來有多少種類呢？

戊二、如來正答（分三科） 己一、明三種奢摩他

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！即由隨彼無間心故，當知此中亦有三種。」

這是說有三種奢摩他。「即由隨彼」，就是由於隨住彼毗鉢舍那的「無間心故」，每一個毗鉢舍那，都是在無間心裡面修習的。無間心就是止，就是奢摩他，奢摩他就是沒有妄想昏沉的夾雜、間雜，前後相續地明靜而住，那就叫做無間心。在這樣的無間心裡面，修習毗鉢舍那觀，所以毗鉢舍那有三種，隨住彼の無間心也是有三種，「當知此中亦有三種」。「亦有三種」，那就是：隨有相毗鉢舍那的奢摩他是一個，第二種、隨尋求毗鉢舍那的無間心的奢摩他，第三種、隨伺察毗鉢舍那的奢摩他，就是這三種。這可見有毗鉢舍那的一定是有奢摩他，所以毗鉢舍那有三種，奢摩他也是有三種，就是這樣子分別，這是說三種奢摩他。

己二、明八種奢摩他

復有八種，謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故。

「復有八種」，前面說三種，這以下又說有八種奢摩他。「謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故」，這就是四靜慮和四空定，加起來就是八種奢摩他了。這是說成就了未至定（就是未到地定），靜坐的人成就了未到地定之後，有兩條道路向前走：一種道路就是往世間去，就是學習初禪、二禪、三禪、四禪乃至非非想定。這樣高深的定，還是屬於世間法的，它還不是出世間的聖道，這是往世間道。第二種就是往出世間的道，那就是在奢摩他裡邊修四念處了，修四念處能得聖

道，聖道是超越世間的。這一方面就是要發出離心的人，發了出離心，他就能夠修四念處，在未到地定裡面修四念處，可以得初果；你發無上菩提心，就可以得無生法忍的。如果他沒有發出離心，也沒有發無上菩提心，那就不是佛教徒。不是佛教徒，他得到未到地定，當然他就去修初禪，這就是所謂外道了；這些外道他繼續地修禪定，在未到地定裡面繼續深入地修定，再進步就是初禪了。因為得到了未到地定，繼續地修定，很容易得初禪，不是很難的，很容易的就成就了。

但是在佛教裡邊這個鈍根人——佛教裡邊有些雖然是佛教徒，但是他是鈍根人——他現在不能修四念處，你告訴他四念處，他頭疼，他不歡喜。什麼觀身不淨，不歡喜，觀心無常、觀法無我，也不歡喜；就歡喜靜，歡喜寂靜住，快樂。這樣的佛教徒，當然也不修四念處，也不往出世間去。還有一種人，就是發了無上菩提心的菩薩，他這個時候不想得無生法忍，他願意修定，由定然後可以修神通，有了神通就可以廣度眾生；發無上菩提心的人，這時候不修四念處，他也是去修禪，也有這種情形。另外一種人，是佛教徒，根性不是很利，但是無漏的善根沒成熟，他還只是修定，而不能夠修四念處。那麼就是有這麼多的人就是修色界四禪、無色界的四空定，而不能修四念處。只有佛教徒裡面的利根人，無漏道成熟了，無漏的善根成熟了，想得無生法忍的菩薩，他才能修四念處。不過這是人的心情不一樣，因為得到了未到地定然後得初禪很容易，得了初禪再修四念處也是可以。

現在這是說「復有八種，謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故」，這是八種奢摩他。八種奢摩他，這是高深的禪定了，前面的未到地定不是很高。我上一次說過，因為前五識還在動，雖然心裡面感覺到有一點力量，能夠明靜而住，可是還能聽見聲音，別人說話他還能聽見；不過他聽見是聽見了，不感覺是打閒岔，不感覺，他心裡不動。我們若是心裡面寂靜住了，別人有一點聲音，自己就煩，這個人還沒得未到地定，因為那個定力還不夠，他還不夠。修初禪，我們上一次說過，就是那七種作意，在未到地定的時候，修這七種作意就得到初禪了。得到初禪的時候，這個定力是更高深了，你成就了的時候，你打引磬也好、打木魚也好，他聽不見，他聽不見聲音了，這個耳識不動了，到這個程度。

在初禪裡邊有五種功德：尋、伺、喜、樂、心一境性，這五種。「尋、伺」實在就是七種作意，由這七種作意去得初禪，所以尋伺也就是如理作意，修不淨觀這一類的。「喜」就是心裡面歡喜，菩薩的十地，第一地也叫歡喜地，或者叫極喜地，也是喜，也是有喜的。這七覺支裡面也有個喜，念、擇、進、喜、輕安、定、捨，也有個喜。這個喜有相同的意思，什麼呢？就是自己排除一切困難，勇猛精進地這麼修行，一下子成功了，心裡歡喜，就是這樣意思，他歡喜。七覺支裡面那個喜就是得初果，菩薩十地極喜地那個喜就是得無生法忍，是大乘菩薩的境界。現在這裡的喜就是得初禪的人，得初禪他成功了，心裡面歡喜。苦、樂、憂、喜、捨，一共有五種，其中這個喜，苦、樂是約前五識說，憂、喜約第六識說的，所以這個喜就是第六識。「樂」是輕安樂，就是我們前面講未到地定的時候提過這個樂，但是到

了初禪的時候，這個樂是更殊勝了，那不是未到地定所能及的，更殊勝的快樂。那麼他成功了，得到這種樂了，喜和樂就是它所得到的利益。尋伺也叫做對治，對治什麼呢？就是用尋伺的方法，用七種作意的尋伺來對治欲。因為得了欲界定，得了未到地定，心裡還是有欲的，還是有煩惱，用這七種作意，其實就是不淨觀，不淨觀來破這個欲。對治，就是用尋伺來破這個欲叫對治，把它破除去，消滅了這個欲，所以尋伺實在就是得初禪的一個方法。得到初禪了，有喜有樂，是得到的利益。這個心一境性是初禪的體，雖然說是有喜有樂，照理說心還是有點動，但是還是寂靜住的，他的心還是安住在一個境界上不亂、不動，那麼有這五種功德，所以叫做初靜慮。

靜慮就是於一個所緣境上，繫心寂靜，正審思慮，就叫做靜慮，是這樣意思。初禪，禪翻到中國話是靜慮，初禪、二禪、三禪、四禪，都叫做禪，都叫做靜慮。都叫做靜慮的意思，就是它有兩種特別的功德：就是正觀分明、能斷煩惱；這個初禪、二禪、三禪、四禪都是有這種作用，正觀分明、能斷煩惱。欲界定也是正觀分明，但是不能斷煩惱，說一切有部是這樣說，《成實論》上說它也能斷煩惱，它也能斷，說一切有部說它不能斷煩惱，但是它也能修觀。未到地定也是正觀分明、也能斷煩惱，在未到地定裡面可以得阿羅漢果，在未到地定裡面，得初果、二果、三果、四果都可以，但是沒有神通，不能得神通。在初禪裡邊就是能正觀分明、能斷煩惱、能得神通，初禪、二禪、三禪、四禪都是有這種作用。這個無色界天的四空定，只是前三個：空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，也能正觀分明、也能斷煩惱，但是不能斷所有的煩惱，只能斷少分的煩惱。

煩惱有兩種：一種是染汙性的，一種是無記性的煩惱。染汙性的煩惱是什麼呢？我見——執著有我，這是個染汙性的煩惱。執著我有兩種：一種是分別我執，一種是俱生我執；分別我執是個染汙性的。這種我見，因此我見而有貪、有瞋，各式各樣的煩惱都生起來。色界定（初禪、二禪、三禪、四禪）的人能斷，能把這個我見斷掉，能斷這染汙性的煩惱，也能斷這無記性的煩惱。無記性的煩惱是什麼呢？就是不是在欲界裡，他生到色界天的人；或者沒生色界天、無色界天，還在欲界裡面，但是他得到色界定、無色界定了，他的煩惱，如果是沒修四念處，他還是有我見，有這一切的煩惱，但是是無記性的。煩惱被這個定力，受到定的影響就變成無記性的了，不是惡，惡就是雜染了，它不是惡。這種無記的煩惱，在色界四禪裡面能斷，在無色界的前三個定也能斷。那麼無色界有這種定的人斷煩惱，只斷無記性的煩惱，雜染的煩惱無色界定不能斷。只有色界定（色界的四禪），所有的煩惱都能斷，所以色界四禪是最殊勝的，是這樣意思，那麼這是初靜慮。

第二靜慮，就是這個人，也就是初禪成功了這個人，久了的時候，這個初禪的人他還是常有尋伺的，有這種作意，但是久了他就不高興這個尋伺，就訶斥這個尋伺，就破這個尋伺。你把尋伺一破除去了，就不尋伺了，這時候他的心裡面沒有那個尋伺了，心裡面清淨了，所以叫做內淨。等是什麼呢？是離外散亂，定內均流，

這麼幾句話。這樣說均流叫做等，等就是等流的意思，就是他在定裡邊前一念、後一念平等的明靜而住，就是這個意思，等就是定的意思。內心裡面寂靜住、明靜住，而沒有尋伺了，心清淨了，它不高興這個尋伺，認為尋伺是雜染，把它破壞了、破除去，成功了的時候就是內等淨。而這時候也是心裡面喜、樂、心一境性。初禪是有五支，二禪就是有這四支，二禪這個時候當然定力要比初禪還要高深，還要深，這是二禪。【《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈分別定品〉：謂若證得第二靜慮則於定地亦可離中有深信生名內等淨。信是淨相故立淨名。離外均流故名內等。淨而內等故立內等淨名。】

可是在二禪裡邊的人，他修行久了，他不高興這個喜，心裡面一直地歡喜也是不高興，不高興那麼他就是訶斥，他在定裡面訶斥這個喜，訶斥訶斥慢慢地就沒有喜了。有禪定的人，他只是在內心裡面這樣子作意觀察，就能夠改造自己。所以我們凡夫，我們沒有得定的人，我們有的時候也感覺到自己不對，反省自己有什麼錯誤，也可以用這種方法，如果沒有修四念處的時候，你也可以用這個方法訶斥自己。我有什麼錯誤的時候，不要叫人看見，你自己在一個地方訶斥自己，也是有效的。比如說我們人，不管是男人、女人都有嫉妒心，如果是稍微地智慧高一點的時候，就感覺到嫉妒不好，但是做不得主，還非嫉妒不可，那怎麼辦呢？就可以用這個辦法訶斥自己，在一個秘密的地方，自己訶斥自己。或者是大殿上拜佛，向佛心念口言：啊！我嫉妒了，我怎麼怎麼的，希望佛菩薩慈悲幫助我，也有效，你做幾次它就也有效的。有效了的時候，就是有嫉妒的因緣，心裡不嫉妒了，心裡快樂，心裡面感覺快樂，所以也可以用這種方法。所以有禪定的人，他的心力大，和我們沒有禪定的人都不一樣，沒有禪定的人，心的力量不是那麼強大。有禪定的人力量大，他就一訶斥，慢慢，哦！就把那個喜消滅了。這個喜，它也是使令心裡面動亂，在禪定裡面感覺到它打閒岔，感覺它有擾亂性，所以就把它破除去，成功了，就是第三禪。所以第三禪叫做離喜妙樂地，離喜妙樂禪。

第三禪這個時候，三禪也有五支。第一就是捨，捨就是把喜棄捨了，當然這是用訶斥的方法把它破除去了。破除去了以後，心平等性、心正直性、心無警覺寂靜住，叫做捨。這個不是那個不苦不樂的捨，不是那個捨，這叫做行捨。第一個功德叫做捨，就是把那個喜不要了。念，就是正念的念，正念分明，這個平等住，心裡面很分明的。我們常常靜坐雖然沒得禪，你久了你也會有感覺，這個時候也不昏沉、也不散亂，我們的一念心安住在所緣境的時候，明明了了地憶念所緣境；明明了了的，這就是念的意思，念的境界。

正知是什麼意思呢？正知是忽然間這個喜又來了，就是要正知，趕快把它消滅，正知是這個意思；這時候所得到的樂是更殊勝，又高過了二禪。這經論上說這個樂，三界裡邊樂最第一的，就是三禪裡面的樂，三禪的樂是最殊勝了，初禪二禪所不能及，乃至四禪以後，都不如三禪這個樂，是最殊勝的。這種樂，「聖人能捨，凡夫捨為難」，聖人得到三禪了的時候，他能棄捨這個樂，他若不要它，他心裡面能捨；但是凡夫得到三禪的時候，想要棄捨這個樂就難，就捨不得這個樂。聖人能捨，凡

夫捨為難，就不容易。還是心一境性，這是三禪，叫做離喜妙樂地，這是三禪的境界。

三禪的時候有這殊勝的樂，但是久了的時候，也不歡喜，也不歡喜這個樂，樂久了的時候，感覺這個樂也是擾亂，心裡面不夠寂靜，所以也是訶斥它，又破壞它，成功了就變成四禪。四禪有四支，四個部分。第一個是捨，就是把三禪的樂棄捨了，也是心平等性、心正直性、心無警覺寂靜住。心平等當然就是不散亂、不惛沉，就是平等。正直就是相續地這樣子平等住，明靜而住。心無警覺是什麼意思呢？就是他不需要特別警覺，任運地就能夠明靜而住。若是我們初學靜坐的人，時時要警覺，你不警覺，妄想就來了，所以這就是很明顯的我們的功夫不夠，時時要警覺。但是到這個時候，沒有這件事，不需要警覺，它就是很自然地明靜而住，所以叫做捨。所以捨的這個境界，也就是定的境界，也就是定。念，也是心裡面很分明地憶念所緣境。不苦不樂，這時候因為棄捨了樂，所以沒有樂了，沒有樂了，這個不苦呢……

一共是五個受，苦、樂、憂、喜、捨五受。五受的時候，我們欲界的人，這五種受都是有的，苦樂憂喜捨都有。到了初禪的時候沒有憂，沒有憂愁了。憂愁就是有欲的人就有憂愁，有欲的人有憂愁；他若是沒得到欲，想要去得到欲，他心裡面憂。得到欲以後，對欲又有顧慮，很多很多的顧慮，也是憂，有憂，若失掉了更不得了，這是憂。現在沒有欲了的時候，心裡面就是不憂，不再憂愁了，所以叫無憂。第二禪沒有苦受，苦受沒有了，實在來說，初禪就沒有苦，但是說二禪才沒有苦，就是因為中間隔個初禪；欲界是苦，二禪離欲界的苦離得很遠了，所以它這時候離了苦了，沒有苦了，是這樣意思。第三禪的時候沒有喜，到第四禪的時候沒有樂，這時候這四種受都沒有了，那麼它是什麼受？就是捨受。苦樂憂喜這四個受都沒有了，就剩一個捨受。四禪以上的人，空無邊處定，乃至非想非非想處定，他們那個定的境界都是捨受，沒有苦樂憂喜，都沒有。到了滅盡定的時候，連捨受也沒有了，叫無受，不受一切法了。不過滅盡定是三果聖人也可以得，這聖人的境界，它真是無住，不住一切法，所以是連捨受都沒有了。現在是說第四禪，叫捨念清淨地，捨清淨、念清淨、不苦不樂、心一境性，這是四禪的境界。

● 16

己二、明八種奢摩他

復有八種，謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故。

昨天簡略地說了四靜慮，就是初禪、二禪、三禪、四禪，簡單地這樣解釋。到了第四禪的時候，沒有出入息了，所以是更深的寂靜。無色界天的空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，這是無色界天的四空定，四空定也各有一個止。論止的功夫來說，四空定的止是深過色界四禪的，比色界四禪的止的功夫還要深，但是它觀的功夫不夠，所以四禪是止觀均衡的，所以修習聖道最好。

空無邊處定是指什麼說呢？就是它把色受想行識五蘊裡邊這個色蘊破壞了、破

掉了。他是感覺到，就是在我們欲界的人，在我們人間的人（多數是指我們人間的人，不是指天上人），人間很多很多苦惱的事情，使令人生厭離心，就容易求解脫，容易修行。天上的人因為五欲樂太盛，欲界天以上的人五欲樂太盛，你讓他去修行是不容易的，是很難的。所以人間有這種好處，就是能發心修行；發心修行的原因呢，就是為苦所逼，為痛苦、很多各式各樣不如意的事情的逼迫。當然也要有一點智慧的人，他能警覺，愚癡的人怎麼苦他也不想修行，不想。在智者大師的開示裡面說一件事，那就是在南北朝，是北朝的什麼時候，就是一個窮苦的人，生活特別困難。國王有一天出去，遇見這個苦惱的人生活困難，說：「你生活這麼苦，你出家好不好？出家不用做什麼事，一天衣食住都是現成的，你出家吧！」我「我不出家，我不出家！」說：「為什麼不出家？」「出家人住那屋子裡，四面都是牆，一個人住在四面都是牆那個境界，我不歡喜。」這是什麼意思？沒有伴！就是沒有伴。就是那麼苦，他還是願意在家，不想修行，人就是這樣。所以欲界人間的人……，天上的人有很多的樂，他修行是不容易，很難放得下；人間的人，有些人有智慧，是能放下修行。

為什麼得到色界四禪以後，為什麼要修空無邊處定呢？修空無邊處定的這個人，是色界第四禪的人，你沒有到第四禪，是不能修這空無邊處定的，不能的。所以人間這個人得到色界第四禪了以後，他又感覺這個身體不好；你有這個身體的存在，有時候寒，有時候熱，有時候人拿著刀杖就可以來傷害你，你有這身體就有這問題，所以他就……我不要這個身體。因為他是經過欲界定、未到地定、初禪、二禪、三禪、四禪，他明白一個道理，世間上的事情沒有做不到的事情，你若想做，都能做得到。所以他就感覺：哦！有這個身體就有苦，我把這個身體不要了！那麼他就想這個空。想這個空，有兩個方法：就是這是個牆，牆壁，這個房子的牆壁，牆壁外面就是個空，就想這個空，慢慢就是把這身體也空掉它，這樣想，這是一個方法。第二個方法，現在也可能有這種東西，就是農村裡邊有這個籬、篩子這種東西，這種東西就是一個橫豎的鐵絲織起來的，有著小小的孔，一個孔一個孔的，可以篩東西的那個。那麼他觀想這個身體毛孔擴大，就像那個篩子似的，毛孔漸漸大，而這個身體漸漸地就沒有了，就變成虛空了。他是在禪定裡面這樣想，真就把這個身體沒有了，就變成虛空，成功了就是空無邊處定，就是這樣子。

空無邊處定成功了，住在空無邊處定，初成功的時候當然他也是很滿意，但是久了又不高興，又感覺到沒有什麼意思，就修識無邊處定。修識無邊處定就棄捨這個空，思惟這個識，以識為所緣境，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。思惟這個識，過去的識無量無邊、未來的識也是無量無邊、現在識也是無量無邊，就思惟這個識無量無邊。這樣久了，他也就得識無邊處定了。

無所有處定。思惟識無邊處定，這個識有這樣的分別，有那樣的分別，久了他也不歡喜，就棄捨這個識。棄捨這個識，以什麼為所緣境呢？就是先是棄捨了色，以空為所緣境；後來棄捨了空，以識為所緣境；現在要棄捨這個識，還以什麼為所

緣境？以無所有，離開了識以外，再不能找到什麼東西了，以無所有為所緣境。就是想這個無所有，不是色，也不是空，也不是識，無所有，就想這個無所有。想成功了，就是住在這個無所有這裡，這就叫做無所有處定。

無所有處定，想空是個想，識也是想，無所有也是想，在無所有這個想的時候，就是超過了空的想和識的想，那是有所有，超過了有所有想。超過有所有想，又不是完全無想，超過有所有想，所以叫非有想；又不是完全沒有想，所以叫做非無想，或是叫非非想。超過有所有想，什麼意思呢？就是有所有想是粗想；非非想呢，還不是無想，就是還有微細的想，就是這樣意思，所以合起來叫非有想非無想。他這樣以此為所緣境，修成功了，就是非想非非想定，是這樣意思。世間的禪定到此為止了，最高就是到此為止了，不能再進步了。外道認為這就是得涅槃了，得八解脫了，但在佛法上來看，你還是有想的啊！還是無常的，壽命有八萬大劫，到時候又是死掉了，定也就是被破壞了，還沒能得涅槃。

這就是「乃至非想非非想定」，到這個境界，每一個地方都有一個奢摩他，加起來就是有八種奢摩他。八種奢摩他在佛法裡面說，非非想定，因為它雖然不是說是無想，但是太微細了、太闇昧了，不能作依止修毗鉢舍那觀，所以它不是依止。色界的四禪，加無色界的前三個定，空無邊處定、識無邊處定，無所有處定，加起來就是七個，這七個叫七依止。就是這七個奢摩他可以作為毗鉢舍那的依止處，可以依止它去修四念處，就可以得聖道，是這樣意思。不過把非非想算起來就是八種止，這八個地方「各有一種奢摩他故」。

己三、明四種奢摩他

復有四種，謂慈悲喜捨四無量中，各有一種奢摩他故。」

四禪、四空、四無量就是十二門禪，加起來有十二個。慈悲喜捨，這是四無量心，四無量心是在四禪、四空裡面修慈悲喜捨的，不是散亂心所修的，這是指在禪定裡面修的。修慈悲喜捨是怎麼修法呢？就是入在禪定裡面，或者入在初禪，或者二禪、或者三禪、四禪，入在禪裡面，就是已經成就了色界四禪，或者是四空定的人，在禪定裡面思惟慈悲喜捨的事情。

「慈」是什麼意思呢？「授與饒益」，就是贈送給你很多很多滿意的事情，就是慈能與樂的意思，就是思惟很多很多的人，或者我的父親、我的母親、我的哥哥、我的弟弟、我的姐姐、我的妹妹，我的好朋友，思惟他們都來了，來了送給他們很多很多如意的事情。或者給他們世間的五欲，或者出世間的禪定，給他第三禪的快樂，送給他們，叫做授與饒益，就是這樣思惟。思惟東方無量無邊的人都是得到快樂，東南西北上下十方四域，十方世界的人，無量無邊的人都得到樂，這樣思惟。思惟我的好朋友、思惟我的怨家也都得到快樂，這樣子就是慈無量心。這樣子思惟能斷除自己的瞋心、憎惡的心，對於怨家有怨恨的人就是憎惡，現在不憎惡，同他有愛心，這樣子。

眾生這一方面，大概地分類有三種人：一種人無苦亦無樂，也沒有苦惱的事情，也沒有快樂的事情，這種人就是入慈三昧裡面，就是與樂，授與饒益。第二種人就是沒有樂而有苦惱，有苦惱，這就是要入悲三昧裡邊，悲無量心，入這悲無量心就是入在禪定裡面，思惟這一切苦惱、有痛苦的人，心裡面這樣思惟，這樣觀想，思惟這有痛苦的人這些痛苦都沒有了，消除了，消除一切痛苦了，這樣思惟；思惟自己親愛的人，或自己有恨的人，或者也不愛也不恨的人，思惟他們的痛苦都解除了，這就是悲無量心。喜，喜無量心是什麼意思呢？思惟有快樂、得到快樂的人，在禪定裡面思惟得到快樂的人，他們得到各式各樣滿意的事情，然後自己心裡面歡喜，他們得到快樂了，自己也歡喜，這叫喜無量心，就是不嫉妒的意思，能破除嫉妒心，這是喜無量心。

這三種人：一個無苦無樂的人，一個是有苦無樂的人，一個是有樂無苦的人。有樂無苦的人是喜無量心所緣境，有苦無樂的人是悲無量心所緣境，無苦無樂的人是慈無量心所緣境，慈、悲、喜。捨是什麼意思呢？捨有兩個意思：忘懷平等，就是你入了捨無量心的時候，就是在禪定裡面，對於這一切的所緣境，心裡面都是平等的；無愛亦無憎，無取亦無捨，心裡面平等，那叫做捨無量心，這是第一個解釋。第二個解釋，就是入在禪定裡面，思惟有樂的人不要有貪心，有苦的人也不要有瞋心，無苦無樂的人不要有愚癡心，就是思惟這一切人都棄捨了貪瞋癡的煩惱，這叫做捨無量心；就是這樣觀想、這樣思惟。《阿含經》裡面還是讚歎這件事，修這樣三昧，佛很讚歎。

佛法裡邊有兩種情形：一種情形就是大菩薩，發無上菩提心、得無生法忍的大菩薩，他有實際的行動去廣度眾生，饒益一切眾生，勸導你、教化你改過遷善，做種種有意義的事情，能夠不會墮落三惡道，在人間天上，或者得三乘聖道；有實際的行動教化一切眾生，這是大菩薩境界。第二個情形，《阿含經》裡面並沒有勸阿羅漢，「你們不要入涅槃，你要行菩薩道」，佛沒有說這個話，但是叫你修這四無量心，就是心裡面思惟這慈悲喜捨，利益眾生的事情。所以我們從《阿含經》佛這樣的開示裡邊，我們也應該學習，我們現在不是大菩薩，沒有三明也沒有六通，沒得無生法忍，說是去廣度眾生這事情辦不到；但是可以靜坐的時候，心裡先發這好心，修慈、悲、喜、捨這樣思惟，可以做這樣事，可以這樣修行。這個是能對治自己的瞋心，也有這種好處。但是這種慈悲喜捨這樣修行，它不是散亂心，它是每一個裡邊都有一個奢摩他，都有一個止的，這又是四種，復有四種奢摩他故。

從這前面來看，有止也有觀、有觀也有止，而不是有止而無觀，有觀而無止，不是的，有觀也有止，有止也有觀的。佛是這樣開示我們用功的方法的，佛是這樣開示的，如果我們修行的時候，只是修止，不知道修觀，那就是不符合佛意了。

丙九、依法不依法門（分三科） 丁一、問答依不依法（分二科）

戊一、菩薩請問（分二科） 己一、舉所依教

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！如說依法奢摩他、毗鉢舍那，復說不依法奢摩他、毗鉢舍那。」

十八門，這是第九門，第九門叫什麼呢？叫依不依法的奢摩他、毗鉢舍那。這一門裡面分三科，第一科是「問答依不依法」。又分兩科，第一科是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！如說依法奢摩他」，「如說」，就是如佛所說過，佛曾經說過、開示過，依法的奢摩他、毗鉢舍那，佛又說不依法奢摩他、毗鉢舍那。

這是「舉所依教」，這是彌勒菩薩舉佛所說過的，以此為依，這是第一科。第二科「依教發問」。

己二、依教發問

云何名依法奢摩他、毗鉢舍那？云何復名不依法奢摩他、毗鉢舍那？」

依法不依法怎麼講法呢？彌勒菩薩這樣問。這是第一科「菩薩請問」。第二科「如來正答」。

戊二、如來正答（分二科） 己一、對問正說（分二科） 庚一、釋依法
佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若諸菩薩，隨先所受所思法相，而於其義得奢摩他、毗鉢舍那，名依法奢摩他、毗鉢舍那。」

這底下回答，分兩科，第一科「對問正說」，佛對彌勒菩薩的問，正式為他說明這個道理。分兩科，第一科是解「釋依法」。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩」，說若是這麼多的菩薩，「隨先所受所思法相」，隨順他過去、他以前所領受的所學習的十二分教，就是所學習的修多羅這些法門。「所思法相」，「受」是指聞慧說的，「思」就是思慧，你聽聞了這樣的佛法以後，還要思惟，在一個閒靜的地方專精思惟。所受的法相、所思惟的法相，就是聞思所學習來的法門。「隨先所受所思法相」，重心就是在修多羅這裡，在這個地方。

「而於其義得奢摩他、毗鉢舍那，名依法奢摩他、毗鉢舍那」，「而於其義」，就是聞思的法相所詮顯的那個道理。文字、語文叫做法，語文裡面所表達的意義，所詮顯的意義叫義；就是能詮的文，所詮的義，能詮的叫法，所詮的叫義。根據這個義，根據佛所開示的義，得奢摩他、毗鉢舍那。你去修行，修奢摩他的時候，得身心輕安了，得心輕安、得到身輕安了，這個時候就可以名之為奢摩他了。如果沒得奢摩他的時候，也是用功修行止的時候，那是隨順奢摩他，而不能正名為奢摩他的。毗鉢舍那，毗鉢舍那就是觀，就是在奢摩他裡邊正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，這四種毗鉢舍那。你能這樣子學習，這樣去觀察，成就了，那就叫做得毗鉢舍那。得奢摩他、得毗鉢舍那，或者這個地方也包括了止觀雙運在裡邊了，這就叫做「依法奢摩他、毗鉢舍那」。這個「依法」的「法」就指十二分教，指佛說的這一切修多羅，你所學習的法門。這可見不是不立文字，最開始的時候，你一定

要依據佛所說的文字的佛法，以文字的佛法為依，這樣去修止、去修觀的，這就叫做「依法奢摩他、毗鉢舍那」。

● 17

當知此中亦有三種。復有八種，謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故。

這個「非非想」我再講一下。空無邊處定、識無邊處定、無所有處定都是想；就是以空為所緣境，心就是一直地在想念這個空；以識為所緣境，就是想這個識；以無所有為所緣境，就是想這個無所有，都是想。現在這個第四，非想非非想定，非想，不想了；不想空，也不想識，也不想無所有，不想了，不想實在就是無想的意思。非非想呢，又不是無想，文就是這樣意思。又說無想而又說不是無想，是怎麼回事呢？非想就是沒有那個空、識、無所有那樣粗動的想；非非想就是還有微細的、闇昧的想，是這樣意思，所以叫做非想非非想處。

丙九、依法不依法門（分三科） 丁一、問答依不依法（分二科）

戊一、菩薩請問（分二科） 己一、舉所依教

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！如說依法奢摩他、毗鉢舍那，復說不依法奢摩他、毗鉢舍那。」

這是第九門「依不依法門」，有依法有不合法的差別。這一科裡面分成三科，第一是「問答依不依法」。這一科又分兩科，第一科是「菩薩請問」，第二「如來正答」。「菩薩請問」分兩科，第一科是「舉所依教」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！如說依法奢摩他、毗鉢舍那」，這是彌勒菩薩他舉佛所說的教，佛曾經這樣說過，所以說「世尊！如說」，如佛以前所開示的，有「依法奢摩他、毗鉢舍那，復說不依法奢摩他、毗鉢舍那」，佛開示這兩種：一個是依法，一個是不依法奢摩他、毗鉢舍那。

這幾句話是「舉所依教」，舉出來他所依據的聖言，佛的法語。

己二、依教發問

云何名依法奢摩他、毗鉢舍那？云何復名不依法奢摩他、毗鉢舍那？」

這是「依教發問」，依據佛的聖教提出問題來。怎麼叫做「依法奢摩他、毗鉢舍那」？怎麼叫做「不依法奢摩他、毗鉢舍那」？提出這個問題。這兩科合起來是「菩薩請問」，下面「如來正答」。

戊二、如來正答（分二科） 己一、對問正說（分二科） 庚一、釋依法

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若諸菩薩，隨先所受所思法相，而於其義得奢摩他、毗鉢舍那，名依法奢摩他、毗鉢舍那。」

這底下佛回答。分兩科，第一科是「對問正說」。對問正說分兩科，第一「釋依法」，解釋依法的奢摩他、毗鉢舍那。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩，隨先所受」，發了無上菩提心的菩薩「隨先所受」，隨順過去以前他所領受的，也就是所學習的法門，也就是聞慧。「所思法相」，所受的法相也就是他所思惟的法相，這個法門；這個法門它裡邊有很多的差別相，去學習思惟。

「而於其義得奢摩他、毗鉢舍那」，他所受、所思惟的這個法門，這個法是能詮，義是所詮，能詮顯的文句，所詮顯的義理，是不相離的。「而於其義」，於那個法相所詮的義理，「得奢摩他、毗鉢舍那，名依法奢摩他、毗鉢舍那」，這時候你能夠依法去修行，修奢摩他；修奢摩他的時候得到輕安樂了，得到身輕安、得到心輕安了，這時候就是得奢摩他了。得奢摩他只是開始，開始可以名之為奢摩他了，這就是未至定。未至定以後初禪、二禪、三禪、四禪，那就是更深的奢摩他了。這個「得」字貫下來，得毗鉢舍那，就是去觀察，正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察四種毗鉢舍那，這就叫做依法奢摩他、毗鉢舍那。這個就是依據佛的法語去學習奢摩他、毗鉢舍那，這就叫做依法。這是解釋依法。

庚二、釋不依法（分三科） 辛一、略釋

若諸菩薩，不待所受所思法相，但依於他教誡教授，而於其義得奢摩他、毗鉢舍那。

下面解釋不依法。「若諸菩薩，不待所受所思法相，但依於他教誡教授，而於其義得奢摩他、毗鉢舍那」，這底下「釋不依法」，不依法分三科，第一科「略釋」。

「若諸菩薩」，很多的這些菩薩。「不待所受所思法相」，就是不假借佛的法語，不假借。「不待所受所思法相」，就是自己不能夠從佛的修多羅、十二分教裡面去學習，不能，所以叫「不待所受所思法相」。他沒有能力這樣學習，他怎麼樣能夠去修行奢摩他、毗鉢舍那呢？「但依於他教誡教授」，他只能夠「依於他」，就是隨順一個人、一個法師、一個師長，他自己不能從經書上去學習這個法門，要去親近一個人，隨順那個人的教誡、教授，他才能修奢摩他、毗鉢舍那，這就叫做不依於法，是這樣意思。

「教誡」是什麼意思呢？教誡就是師長開導他：這個事情不可以做！這個是有罪的事情，你不可以做！這件事是沒有罪、有功德，你可以做，這樣教導他，叫做教誡。但是他如果是偶然地失掉了正念，違犯了，做了有罪過的事情，師長要諫誨，要糾正他的錯誤，要教誨他：你不可以這樣做，怎麼怎麼的。可是也有的人業障重、煩惱重，他輕視這件事，不在乎；什麼叫有罪、無罪？沒有關係。那麼這樣子呢，師長要訶擯，用慈悲心訶斥他、驅逐他了，擯就是默擯，就是放棄他了，這是用慈悲心這樣做；如果這個人他沒有毀犯，而能夠依教奉行，這樣子去修行的話，師長要讚歎他，讚歎他的真實功德，令他歡喜，所以這叫做慶慰其人；這就叫做教誡。

「教授」是什麼意思呢？教授就是隨這個人的根性所依，隨其所依、隨其所應，開示種種的法門，令他依法修行，能得入聖道，那麼叫做教授。這若從經論上看「教誡教授」，這一定要是聖人才可以，凡夫是沒有這個能力的，要聖人、要大菩薩才可以，像優波鞠多尊者那種人，其他的人是不及格的了。

「但依於他教誡教授，而於其義得奢摩他、毗鉢舍那」，這樣子這就是「不依法奢摩他、毗鉢舍那」，就是他自己不可以，他自己去學習佛的聖言量學不來的，要有人，他要依止人。依法不依人，這個人就得依止人，以人為依止，才能學習這樣的法門，才能修奢摩他、毗鉢舍那的。所以分這麼兩種，這是「略釋」，底下「廣釋」。

辛二、廣釋

謂觀青瘀及膿爛等，或一切行皆是無常，或諸行苦，或一切法皆無有我，或復涅槃畢竟寂靜。

「謂觀青瘀及膿爛等，或一切行皆是無常，或諸行苦，或一切法皆無有我，或復涅槃畢竟寂靜。如是等類奢摩他、毗鉢舍那，名不依法奢摩他、毗鉢舍那。」這底下就是詳細說了一點。這是說不依法的奢摩他、毗鉢舍那，就是「觀青瘀」，譬如說修不淨觀，觀人死了的時候，他的身相青瘀了、膿爛了這些事情；或者是膨脹了、變壞了；或者為狗、或者狼吃掉了多少了，或者只剩下骨頭了，一節一節的骨頭；或者手骨在一處，足骨另在一處，頭顱骨又在一處，就是分散了，就是這樣子。「及膿爛等」，這樣觀察修不淨觀。這樣就是聽他師長的教授、教誡而去這樣學習。「或一切行皆是無常」，或者是先修不淨觀，使令自己的欲心不現行了，這時候心就平靜下來了，然後再修無常觀、修苦觀、修無我觀、修涅槃畢竟寂滅，畢竟寂靜，這樣修觀，這樣意思。

「或一切行皆是無常」，就是一切有為法，三界以內的這一切的有為法，遷流變化叫做「行」。這一切有為法都是無常的，裡邊沒有常恆住、不變異的東西，都是剎那剎那變化的；或者人有老病死，世界有成住壞空，總而言之，都是生住異滅，不固定的，都是無常的。說一般的無常，好像也無所謂，但是若說有老病死，人是不歡喜。我們若常常作如是觀，就能生厭離心，對世間上的這些色聲香味觸生厭離心，貪、瞋的煩惱就會輕微，就容易放下了，就容易得聖道了。

「或諸行苦」，這一切有為法，都是令人苦惱的，比如說是有壞苦、苦苦、行苦這三種苦。本來我們凡夫所接觸到的一切境界不全是苦，也有如意的事情，也有樂受、也有苦受、不苦不樂受，還有三受的差別。但說諸行都是苦，是約無常的意思說的，因為如意的事情雖是不感覺到苦，但這如意的事情一定會無常了，會敗壞了，沒有了，由有而無了；由有而無，心裡面就苦惱了，所以是壞苦，也是苦，其他的苦惱的事情當然更是苦了。另外有一種就是不苦不樂的這些無記性的事情，無記性的事情也是苦，因為它不能夠停留在那裡，它不停止地向前進，往前進終究是

會遇到這兩種苦，不是壞苦，就是苦苦，所以諸行就是苦。諸行都是苦，能這樣作如是觀的時候，對於世間上的五欲樂就不貪著了，因為那個樂會使令你苦的，所以就不貪著了，不貪著就放下了，所以修苦觀也是很重要。

我們拿一般的事情做一個例子來說，以前在香港的時候，股票漲價漲得很厲害，大家很瘋狂地去買股票，忽然間一跌了，就很多人跳樓自殺！如果說是我也不想發財，我就是安分守己地過這平常的日子，知足常樂，股票漲也好、股票跌也好，他沒有事，就沒有事。所以這就看出來這個樂，你發財了雖然是快樂，但是這個快樂裡面有危險，就是使令你苦。所以世間上的事情，佛開示我們的時候，我們心裡還迷迷糊糊的，但是你自己若是心靜下來去注意這件事，你應該覺悟到，樂就是苦，所以「或諸行苦」。

「或一切法皆無有我」，一切法：一切有為法，一切無為法。無常、苦，只是說有為法，一切法就包括無為法了。「皆無有我」，都是沒有我的。什麼叫做我呢？就是常恆住、不變異、有主宰作用的，叫做我。這一切法裡面沒有這個東西，沒有常恆住、不變異、可以有主宰作用的，沒有這件事，所以「一切法皆無有我」。

「或復涅槃畢竟寂靜」，或者你再觀察涅槃是畢竟寂靜的。涅槃是什麼呢？前面這個諸行無常、諸行苦，就是惑業苦，我們凡夫由迷惑而造業，由造業就去得果報，得了果報就是苦。這些惑業苦，由於你修學戒定慧，你現前的一念心修四念處，一契合了第一義諦的時候，這些惑業苦都不見了，惑業苦都不見了，是畢竟寂靜，究竟的寂靜了。惑業苦是流動的，是動的，有生有滅，是有流動相的。惑業苦都寂滅了，沒有惑、也沒有業、沒有苦的時候，與第一義諦相應的時候，畢竟寂靜，那個畢竟寂靜就是涅槃，就是涅槃的境界了。這若在大乘佛法來說，那就是觀一切法畢竟空，就是畢竟寂靜，不是說已經入涅槃了，才畢竟寂靜，就是在生死流轉裡面就是畢竟寂靜了。

這樣的次第，就是修奢摩他，依憑師長的教誡教授，修不淨觀，然後就修無常觀、修苦觀、修無我觀、修諸法畢竟寂滅的毗鉢舍那，這樣觀察。這就是由師長的教誡教授，而這樣去修奢摩他、毗鉢舍那的。

辛三、總結

如是等類奢摩他、毗鉢舍那，名不依法奢摩他、毗鉢舍那。

「不依法」，就是他不能夠自己從修多羅裡邊去學習，而是要憑師長的教誡教授才能學習的，就叫做「不依法奢摩他、毗鉢舍那」。

己二、施設根性（分二科） 庚一、利根

由依止法得奢摩他、毗鉢舍那故，我施設隨法行菩薩，是利根性；

這一段是「施設根性」。前面是「對問正說」，前面那一大段是對彌勒菩薩的問，就是解釋什麼叫做依法，什麼叫做不依法。這底下是第二科「施設根性」，就是安

立根性的利鈍的不同。

「由依止法得奢摩他、毗鉢舍那故」，因為這一個補特伽羅，這一個修行人「依止法」，他能夠自己有力量，有能力，就是依據佛所說的法，他就能夠成就奢摩他、毗鉢舍那。這樣的人，「我施設隨法行菩薩」，我就給他安立一個名字，叫「隨法行菩薩」，就是他自己有能力隨順佛說的法。「是利根性」，這個人是利根，他的眼耳鼻舌身意就是特別的利，而不是遲鈍，不是遲鈍的人。這種人就是前生栽培般若波羅蜜，般若的善根栽培得多，他對般若法門他用過功，現在得的果報他就利；如果說「我不是，我對於般若不高興學習，我就是做其他的功德。」那根就不利，就是有這個分別。

庚二、鈍根

由不依法得奢摩他、毗鉢舍那故，我施設隨信行菩薩，是鈍根性。」

「由不依法」，由於這個人他自己沒有能力，從佛的法語上去學習奢摩他、毗鉢舍那，他要去親近一個善知識，去請求他來教授教誡，這樣子才能夠修奢摩他、毗鉢舍那。「我施設隨信行菩薩」，那麼我就給這個人安立一個名字叫做隨信行菩薩，不是隨法行，這就是鈍根性。他「隨信行」，他要「隨」，就是要親近一個人，聽信那個人的教授教誡，才能修奢摩他、毗鉢舍那，那麼這個人就是鈍根性了。他的根，他的眼耳鼻舌身意不是那麼利，就是遲鈍、慢，很慢的，所以叫做鈍根性，那麼這是「施設根性」。

丁二、明依法中間答緣法總別（分二科） 戊一、菩薩請問（分二科）

己一、舉所依教

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！如說緣別法奢摩他、毗鉢舍那，復說緣總法奢摩他、毗鉢舍那。」

這底下「明依法中緣法總別」，這是這一科。前面是「問答依不依法」，是第一科。這底下是第二科「明依法中緣法總別」，在依法奢摩他、毗鉢舍那裡面，有總別的不同。這裡分兩科，一科是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！如說緣別法奢摩他、毗鉢舍那，復說緣總法奢摩他、毗鉢舍那」，這也是「舉所依教」，舉佛曾經這樣說過。說過了，這底下提出問題，「依教發問」。

己二、依教發問

云何名為緣別法奢摩他、毗鉢舍那？云何復名緣總法奢摩他、毗鉢舍那？」

這是提出這個問題，怎麼叫做「緣別法奢摩他、毗鉢舍那」？怎麼叫做「緣總法奢摩他、毗鉢舍那」？提出這兩個問題。以下是「如來正答」。

戊二、如來正答（分二科） 己一、釋緣別法（分二科） 庚一、釋

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若諸菩薩，緣於各別契經等法，於如所受所思惟法，修奢摩他、毗鉢舍那，

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩，緣於各別契經等法，於如所受所思惟法，修奢摩他、毗鉢舍那，是名緣別法奢摩他、毗鉢舍那。」佛回答，回答分兩科，第一科「釋緣別法」，解釋緣別法是什麼意思。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩，緣於各別契經等法」，若是這麼多的菩薩，緣於各別契經等法。怎麼叫「各別」呢？就是一樣一樣的，一樣一樣究竟是什麼呢？就是契經等法。「契經」，就是十二分教，契經就是「長行重頌並授記，孤起無問而自說……」，乃至到最後的論議，一共有十二分教，或者十二部經，就是各別的。你去學習這十二分教，就是佛所說的法。「於如所受所思惟法，修奢摩他、毗鉢舍那」，這個所受所思惟法就是十二分教。在你「如所受」，就是你所修行的法門，要同所受所思惟法要相如，要如；不能相違，相違就不行了，修這奢摩他、毗鉢舍那。

庚二、結

是名緣別法奢摩他、毗鉢舍那。

是這樣意思。

己二、釋緣總法（分二科） 庚一、釋（分二科） 辛一、釋總緣相

若諸菩薩，即緣一切契經等法，集為一團、一積、一分、一聚，作意思惟：

「若諸菩薩，即緣一切契經等法，集為一團、一積、一分、一聚，作意思惟：此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如；隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼。此一切法，宣說無量無數善法。如是思惟修奢摩他、毗鉢舍那，是名緣總法奢摩他、毗鉢舍那。」這樣解釋。「若諸菩薩，即緣……」，前面說是緣別法，這底下解釋緣總法。總法分兩科，第一科是解「釋」，解釋裡分兩科，第一科「釋總緣相」。

「若諸菩薩，即緣一切契經等法」，若是這麼多的菩薩，他有能力緣一切契經等法。「一切」這個地方，有兩種一切，就是少分一切，少分一切是什麼呢？譬如說諸行無常，諸行無常就是少分一切法名為無常，若無為法就不能說無常，所以它並不是包括了一切無為法在內的，所以說諸行無常，就是少分一切。若說一切法無我（諸行無常，諸法無我），諸法無我這個地方是說個法，而不是說諸行無我，是諸法無我，就表示有為法是無我，無為法也是無我。這樣說無我，就是一切是一切，沒有餘剩的了，包括了一切。現在這裡說一切，就是諸法無我這個一切，就是沒有剩餘的，不是少分的一切。

「即緣一切契經等法」，一部經裡邊有十二分教，這也可以算是各別的，「長行重頌並授記」，各別的情形。若說一切所有的經，佛說的一切經，「集為一團」，把它總合為一團，「一團、一積、一分、一聚」，這個團、積、分、聚，這個字是不一樣，裡邊的含義可以說是一樣的。「一團」，就是周遍的意思，普遍地合在一起。「積」，這個草字頭兒和這沒有草字頭兒的意思也是一樣，其實也就是下面說的一聚，意思也是積聚在一起。「一分」，我們說分成多少分，一分一分的，現在總合起來，總合在一起，名為一分，意思也是一樣。「一聚」，就是無量的契經聚集在一起，叫做一聚，這樣說。「作意思惟」，就是把佛所有的、無量無邊所宣說的佛法合在一起，去作意思惟，去觀察思惟，這樣子。

這一段是解「釋總緣相」，總緣的行相；下邊是第二段了，就是「顯勝勢用」，這一段是「能得勝果」。

辛二、顯勝勢用（分二科） 壬一、能得勝果

此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如；隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼。

「此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如」，這是說到真如的理性，下面「隨順菩提，隨順涅槃」是果，你若證悟了真如，才能得菩提果，得涅槃果的，是這樣意思。

「此一切法，隨順真如」，「此一切法」就是前面說的「一團、一積、一分、一聚」，總合佛所說的一切契經，這一切法。總合一切法，是佛說的這一切法，就是佛的聖教，當然也包括了眾生世界的一切法，乃至到聖人世界的一切法，也都包括在內。前面說是一切契經等法，約佛法僧三寶來說，這就屬於法寶，也是屬於教法，教行理三經，「緣一切契經等法」，這是屬於教的。你這樣子去「所受所思惟」，就是這樣學習、思惟的時候，作意思惟的時候，「此一切法，隨順真如」，隨順是一個、趣向是一個、臨入是一個，這是三個，三個詞就是聞思修三慧，可以這樣解釋。就是你學習佛的契經等法的時候，你能夠如言解了，如佛所說去明了這個義。因為你明了的時候，你就能隨順真如，不違背真如，能隨順。當然，這裡面就是有了信心，你學習了以後，你生起了信心，就能夠隨順真如，與真如不相違背，是這樣意思，隨順它。

這個隨順裡邊，有個「欲」的意思，「信為欲依」，是這樣意思。「信為欲依」，因為你學習了佛法的時候，有了信心，當然就是歸依三寶了。信心裡邊一定會引起欲，欲就是佛法裡邊所講解的道理、聖人的大安樂處、涅槃的境界、無上菩提的境界，你就會生歡喜心：我也想要成佛，我也想要得涅槃，我也想要得菩提，這叫做欲。因為有信，而後就有欲。所以歸依三寶明白點說，就是發菩提心的意思，就是發了無上菩提心了，所以叫做順。「此一切法，隨順真如」，一發了心的時候，心就向那一方面去了，所以就叫做順，叫做隨順，隨順的意思。

「真如」，「如」就是一切法的寂滅相，諸法寂滅相，一切法畢竟空性是如。「如」是無差別的意思，在一切因緣生法的表面上看，是有差別的，是不一樣的；但是觀察它一切因緣生法的畢竟空性就無差別。比如說我們人，各式各樣的人是不一樣，但是畢竟空性來說，是無差別的。我們凡夫不是聖人，一切聖人都不如佛那麼圓滿，他還是都是有差別；但是在真如那個如理上是無差別的，所以叫做如，是無差別的意思。「真」是什麼意思呢？「真」就是讚歎這個如，形容這個如是最可靠的，是不虛妄的。比如我們讀的《金剛經》上說：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相」，這個非相就是真如了。一切因緣生法都是虛妄的，因緣生法的本性，就不是虛妄的了，所以「若見諸相非相，即見如來」。

《楞伽經》上有一個頌：「涅槃離心意，唯此一法實，觀世悉虛妄，如幻夢芭蕉。」「涅槃離心意」，涅槃的境界，不是心念所能思議的境界。我們凡夫的心念，在這一切虛妄法上活動，不能夠在涅槃上活動，是不能的，達不到那個境界去的，達不到那裡，所以是離心念。《楞伽經》說「離心意識」，「離」，就是一切虛妄分別在涅槃那裡都不能夠發生作用了，是不可思議境界。「唯此一法實」，佛告訴我們，只有涅槃這一法是真實的，是不虛妄的，你若成就了的時候，就是成就了，永久不可破壞了，就靠得住的。其他世間上一切榮華富貴的境界，你就是生到天上也好，都是虛妄的。你看著好像也很好，到那個時候就苦惱了，就不是了。你看那個雲像一個大魚似的，過一會兒就沒有了，不是了。就是世間上一切有為法的境界，都是不真實，都是靠不住的。

但是我們若是讀歷史，照理說應該是覺悟這件事，那些大福德人，就是把其他的英雄好漢都打倒了，他自己做了皇帝了；沒有多久，又有其他的英雄起來把這個也打倒了，就是這樣子嘛！歷史上就是這麼回事，另外沒有別的事。那麼讀歷史的人，而後來的英雄豪傑，也知道這個事，但是也還是要去做這個事。宋太祖做了皇帝以後，他對人說還不如以前做節度使好，以前做節度使能睡著覺，做了皇帝以後睡不著覺。為什麼睡不著覺呢？說是我把人家推倒了，你能知道沒有人推倒我嗎？既然這樣子，為什麼要把別人推倒呢？不必嘛！但是還是願意做這個事，這就是世間上都是虛妄的，都是苦惱事啊！唯有涅槃是安樂處啊！「唯此一法實」。

「觀世悉虛妄，如幻夢芭蕉」，觀察世間上的事情，沒有一樣事是靠得住的，沒有一樣，都是靠不住的。「如幻夢芭蕉」，就像如幻、如夢、如芭蕉似的，不真實的。若是能夠有這樣的信心的時候，也就應該能放得下，那我就去求涅槃，我不要求世間上的事情了，應該是這樣子。

但是這個地方有一個特別的意思，就是隨順真如，這個地方有個特別的意思。什麼意思呢？真如是離一切相的，諸法寂滅相，是離一切相的。而我們學習佛法的人，我們是求那個寂滅相嗎？我們靜坐的時候，拜佛、念佛、念經、學靜坐、修止觀，我們心裡面是求寂滅相的嗎？是嗎？是不是？是不是求寂滅相的？恐怕不是。所以這個地方，「一切法隨順真如」，這是有一個特別的意思的。

《金剛經》上就是很能夠隨順修止觀的需要，「不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」，我曾經解釋過，我再解釋一下。「住」，就是我們凡夫的心在色聲香味觸法上活動，叫做住。這裡面包括一切的煩惱，虛妄分別，包括一切的執著，都在內的。現在說不住色生心，一切的色法也都是老病死，都是虛妄的；能分別的心，也是生住異滅，也是不真實的，也是畢竟空寂的，是無住；也沒有能住，也沒有所住。聲香味觸法也都是老病死，也都是無常敗壞法；那麼在聲香味觸法上活動的虛妄分別心，也是虛妄不真實的，也是畢竟空寂的。你這樣一觀察呢，就是無住了，沒有色聲香味觸法的所住，也沒有能住的眼耳鼻舌身意，眼識耳識鼻識舌識身識意識，也是無住。「不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」。能住也不可，所住也不可，就是無住，無住的時候，還生什麼心呢？就生出了無所得的智慧了，叫「而生其心」，無所得的智慧現前了。「一切法不生，般若生」，這樣意思。所以「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，就是「一切法不生」；「而生其心」就是「般若生」，無所得的智慧成就了。無所得的智慧就是見真如的智慧，見真如的智慧就是一切法是寂滅相，內心裡面離一切分別相，那就叫做隨順真如。

我們修止觀也好，或者坐在那裡修止觀也好，或者是走路，心能順於真如，順一切法的寂滅相，當然這樣說就是在說毗鉢舍那的意思了。現在說「作意思惟，此一切法，隨順真如」，「此一切法，隨順真如」，也可以做兩個解釋。就是佛所說的教法，經書上佛這個法語，它是順於真如的，你讀經……譬如說我們靜坐的時候，我們靜坐之前，同人吵架，或者是打一通電話，或者是同人沖殼子，然後靜坐的時候就不順，它就不順。你若念完了一部《金剛經》，然後靜坐，它就順，它就不同，就是不一樣。你若是按照《金剛經》佛的法語去思惟，就是更進一步地會順，隨順真如，進一步的更能隨順，就不同。說我把《金剛經》背下來，我把《法華經》背下來，你就會感覺到身心輕安，身心就會輕安，不那麼粗重，你靜坐的時候，它就順。若世間上塵勞的事情，你去做那些塵勞的事情，然後你靜坐的時候，就不順，它就不順，這個作用不同。佛說的教法，不能夠放在藏經樓上叫它生蟲子。你若是恭恭敬敬地放在檯面上，這個桌子要弄得清淨一點，放在檯面上恭恭敬敬地受持讀誦，它就順，你靜坐的時候它就順，這叫做順，有這種作用，這是一個解釋。

其他的說是在院子裡面經行，或者我在曠野高山上經行，看見白雲、看見鳥在鳴、看見花在笑，你若是讀了《金剛經》以後，這一切法都是順於真如的，也是順於真如的。若是你不學習佛法，這些都不順於真如，都不順，它都不順的，令你迷惑顛倒。所以這上面說「作意思惟，此一切法，隨順真如」，當然現在這裡，著重在佛的契經，佛所說的一切的契經，你能「作意思惟，此一切法，隨順真如」，這是說聞慧的時候。

「趣向真如」，就是開步走了，就是思慧。思慧就是從佛的語言文字，能詮的文句，著重於所詮的義去思惟，思惟這一切法空，怎麼叫做一切法空，這樣思惟。

聞慧實在來說，還不能降伏煩惱，就是我們在聞慧，在這裡用功的時候，煩惱還不能調伏，照樣還會起煩惱。若是進一步地修思慧的時候，能調伏煩惱，這力量就大了，力量會大一點；就能夠「趣向真如」，它就不顛倒向於生死，不能對向生死去了。現在是調轉過來，向於涅槃，向於真如，向於諸法寂滅相，對向於諸法寂滅相。

我看那《祖師語錄》，好像有一位叫道明禪師，他俗家姓陳，他還有一個老母親，他就編草鞋賣，養他的老母親，所以稱他為陳蒲鞋，這個人。但是我看他的語錄，這個人很利，因為有修行、有道德，就有很多其他的禪師跟他學習，就到他這兒來向他學習。他遠遠一來了時候，他就回到屋子裡，把門關起來，就是這樣子，我就想這是什麼意思呢？

我再說一個福州的雪峰禪師，他那時是唐朝的晚唐了，那麼當然他的聲望也是很高了，很多遠遠的這些修行人，也向他來參學。就是一見面了，他就問他：「你從什麼地方來？」「我從什麼什麼地方來。」「唉呀！你這麼老遠，不辛苦嗎？」就是這麼說。那個來向他參學的人說：「仰慕道德，何憚關山？」這話說得好，那個人就回答說：仰慕你老人家的道德，「何憚關山」，我怎麼會怕關山難越？怕辛苦？我不能怕辛苦，我願意來向你學習。雪峰禪師回答一句話：「汝猶醉在！」你說是仰慕道德，何憚關山，但是實在來說你現在就像喝酒的人喝醉了，你是一個醉漢，是這樣意思。那麼這是什麼意思呢？這話什麼意思？我剛才說那個道明禪師，人家遠遠來向他親近的時候，他還不和你見面，還沒有到一起說話，他就到寮房裡把門關起來，這什麼意思呢？就是「可以身相見如來不？」「不可以身相得見如來。」不住色生心，不住聲香味觸法生心，就是一切法都是寂滅相，是這樣意思。你說我看這個人有道德，我去學習，「汝猶醉在」，你還有所得，你的心還在色聲香味觸法上活動，在糊塗，你沒有隨順真如，沒有趣向真如。這就等於告訴你，告訴那個來參學的人，「不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」，等於就是說了這麼一段佛法了，等於這樣意思。現在雪峰禪師「汝猶醉在」，就是你還在色聲香味觸法上生心，還有一個雪峰禪師有道德，去參學，你還在有所得上活動。就是「汝猶醉在」，你飲這無明酒，你還在糊塗，是這麼意思，這麼一個境界。若是我們聽見這句話「仰慕道德，何憚關山」，我們心裡：啊！我有道德！你讚歎我！我有道德！但是雪峰禪師他那個心是隨順真如、趣向真如、臨入真如的，是念念在道，所以他不會被你那句話轉的，他不會；他立刻地告訴你：「汝猶醉在。」

所以這句話，修行人念念無所得，心沒有執著，不著一切法，不執著一切法的，不執著。就是如意的境界，他也向道上會，不如意的境界，也向道上會，使令這一念心無所著。不受一切法，得阿羅漢；不受一切法，得無生法忍。一切的境界，它都用真如的智慧把它化了，令心無所得，要這樣子才可以。所以這上面說隨順真如、趣向真如，你久了，常常這樣用功修行，他就是臨入真如，他就是能這樣子了。

佛也說了，《金剛經》上說：「法尚應捨，何況非法？」法尚應捨那個「法」是什麼意思？就是語言文字的佛法，語言文字的佛法要捨。語言文字的佛法是我們度

生死海的船，我們沒有這個船是不行的，但是究竟這個船是要棄捨的，你到了岸了，這個船是不用了的，是那麼回事。所以你若是從經論上，般若經——《金剛般若經》、或《摩訶般若波羅蜜經》，或者是《攝大乘論》、《瑜伽師地論》這些佛法，你聞思修，深入地去思惟、去學習，慢慢、慢慢……哦！原來是這樣子。這樣子，你這個法門熟悉了，你就可以這樣慢慢學習，學習久了，也就是「汝猶醉在」，你也有這種境界。像那道明禪師，有人來向他參學，他立刻把門關起來，「無有少法可得」，就會有這種境界。所以這叫做「隨順真如、趣向真如」，這不是用嘴說的，用嘴說那個還沒能隨順，也更沒能趣向，這是一個修行的境界。你修行這樣子慢慢地、慢慢地這樣學習，慢慢學習，時常地學習，智慧也就逐漸地增長，慢慢、慢慢就不是嘴巴皮了，就真有隨順的作用，有趣向真如的作用了，要這樣子。若這樣子，我們自然就是不會常常有煩惱。

我看那《禪師語錄》上說到一件事，大家在一起住要鄰單——就是在我旁邊睡覺這位修行人，他在這睡覺、我在這睡覺——住了十幾年，不知道他叫什麼名字，這鄰單這個法師，這個禪師叫什麼名字不知道。這是什麼意思？他這個心念念在道，他不去和他沖閒穀子：「你從哪裡來啊？你的飛機票什麼時候到期啊？」他沒有這種……，不雜用心，所以那個人他就容易有成就。我們……你看說明了不要說話，偏還是要說話。所以有的人說是嚴格一點，我也是同意，但是我也不完全同意，初發心修行的人就是這樣子。你特別嚴格，就走了，他跑了，他不打禪七了（我這句話應該放在心裡，不說出來好），就是慢慢進步，慢慢進步就好了。

● 18

辛二、顯勝勢用（分二科） 壬一、能得勝果

此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如；隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼。

「若諸菩薩，即緣一切契經等法，集為一團、一積、一分、一聚，作意思惟：此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如。」這話的意思就是把一切的契經集為一聚，你去思惟契經裡面的義，那就是思惟真如的意思。思惟真如的時候，你這麼思惟這一切的契經，就是佛所說的言教的這一切法，「長行重頌並授記」這十二分教，思惟這一切法就使令你隨順真如、趣向真如、臨入真如了，你能夠得到這樣的功德。昨天說過，隨順真如是聞慧的境界，趣向真如是思慧的境界。

「趣向真如」有一個意思，就是這個修行人經過了閒居靜處，專精思惟之後（就是這個思慧的境界），他這個人的身口意就能夠對向真如，一切法寂滅相的境界；而不會隨時顛倒迷惑、向於不寂滅的這些境界。這個修行人，他接觸到清淨的境界也好，接觸到染汙的境界也好，他都能向於真如，他能有這麼個程度了——聞慧還不行的，聞慧的道力還不夠——能向於真如。

「臨入真如」，就是修慧的境界，修慧就是要得到禪定了，在禪定裡面去思惟

真如的理性，就能夠契入真如了，就像你到了門口的時候，就能入這個門。臨就是接近的意思，接近契入真如的境界，那麼就是得無生法忍了。這是作意思惟有這樣的功德，有這樣的作用，所以這就是毗鉢舍那學習佛法的一種作用。

「隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼」，前面這三種作用：「隨順真如，趣向真如，臨入真如」，這是按照法性之理來說，也就是毗鉢舍那、奢摩他所緣境。這是深入一層的境界了，不是說我修數息觀那種境界，修不淨觀那種境界。「隨順菩提，隨順涅槃」，菩提就是翻一個清淨的智慧。清淨的智慧是什麼呢？就是聖人的智慧；不是凡夫，凡夫的智慧不清淨。聖人的智慧，聲聞菩提、緣覺菩提、佛菩提，這三乘聖人都有這種清淨的智慧，所以叫做菩提。你常常地思惟真如，你的智慧也就逐漸地增長，到得無生法忍以後，就可以名之為菩提了，那個智慧就叫做菩提，就是清淨的智慧。你能夠常常隨順真如、趣向真如、臨入真如，也就能斷煩惱，你深入諸法實相的時候，就能斷煩惱。斷煩惱，那就是到了諸法寂滅相，到了涅槃的境界，就是涅槃的境界了。

「菩提」，在唯識的經論上說，大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，這就是菩提，這是無上菩提。大圓鏡智就是無分別智，圓滿地證悟了真如理的那個無分別智。圓滿的，那就是佛的才圓滿，其他的人都不能圓滿，成就了大圓鏡智，那是佛的境界，是無分別智。平等性智、妙觀察智、成所作智是有分別智，或者說是後得智；大圓鏡智是根本智，其他的三智說是後得智也可以。

平等性智，有的地方又說它無分別，又說它有分別。若說它無分別，那就和大圓鏡智一樣了。平等性智，它是能夠為大菩薩、為法身菩薩現受用身的境界。佛本身的法身是離一切相的，若為度化眾生現兩種身，就是為法身菩薩。法身菩薩怎麼講呢？法身是對肉身說的，已入聖位的菩薩有兩種，一種是肉身菩薩，一種是法身菩薩。肉身菩薩就是原來他這個時候，他這一生還是個凡夫，但是修學佛法得無生法忍了，得無生法忍之後，這個身體還是肉身，父母所生的身。他在這裡教化眾生，自己也修行，死了以後，他還不離開這裡，還不離開三界，他多數還是在欲界，也可能是在欲界做人或者做天，這樣子，這還是肉身。若到第八地菩薩以後就是法身，法身就不是有漏的肉身，就是無漏的，不可思議神通變化的，那叫做法身，那是肉眼、天眼所不能見的法身菩薩。那樣的菩薩就是在受用土，不是在凡夫的世界了，那是在佛的無漏的世界，在那裡。在那裡的時候，這個菩薩他的功德還沒有圓滿，所以佛還要教化他的時候，就是現受用身，現受用身來教化他。現受用身者是誰呢？是平等性智，大般若的智慧，大慈悲心，現這受用身，也是由妙觀察智為這些大菩薩說法。

成所作智，就是為我們在三界以內的這些凡夫的佛教徒，或者非佛教徒，或者是有三乘根性的人，連肉身的菩薩也在內，成所作智為這些眾生現化身。化身就是三十二相、八十種好，有父母，然後出家成道的，叫化身。現在化身，還是妙觀察智；為這些三乘的眾生說法，這就叫成所作智。成所作智和平等性智有這樣的分別。

為一切眾生說法都是妙觀察智的境界。而這三種智慧呢，都是以大圓鏡智為依止處，這四智就是佛的無上菩提的境界。

現在說「作意思惟，此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如」，你能這樣用功修行的話，就能「隨順菩提」，這還是聞慧的境界，它不違背，能隨順，就是能使令你成就金剛的智慧。「隨順涅槃」，這時候還不是涅槃，但是他能隨順涅槃，是這樣意思，都是聞慧的境界。「涅槃」，或者說就是在真如理上消除去見思惑、塵沙惑、無明惑；或者是消滅了、息滅了煩惱障、所知障，真如的境界，那就叫做涅槃，是這樣意思。涅槃是無為法，隨順菩提的菩提是有為法，是修成的，經過你長時的修行才成就的。「隨順菩提，隨順涅槃」，這就是你要思惟一切法的真如，這樣子就能隨順菩提、隨順涅槃，這就說得非常的恰當。如果你只是修止，而不修毗鉢舍那，那不隨順菩提，也不隨順涅槃，那還是在生死裡流轉的事情。

「隨順轉依」，這個轉依怎麼講呢？這個依就是阿賴耶識，或者說依他起。其實我們就說阿賴耶識好了，阿賴耶識叫做依。這個依，為什麼叫做依？依就是依止的意思，我們在生死裡流轉，這麼多的煩惱、業障，這些東西都在哪裡呢？都在阿賴耶識裡邊，以阿賴耶識為依止處。我們學習佛法，栽培善根，從聞思修，得無生法忍，這些清淨的、無漏的這些善法，我們逐漸地去努力地學習，所栽培這些善法的功德，都在什麼處？也在阿賴耶識裡頭，也在那裡。所以這阿賴耶識是一切染汙法、一切清淨法的依止處，叫依。

當然我們現在從無始劫來，沒有接觸過佛法的人，那麼他就是沒有栽培這個清淨功德的人，那只是惑業苦，不斷地在生死裡面積集惑業苦的苦惱，那麼這些東西就是在阿賴耶識裡面，依止在阿賴耶識裡面。那麼幾時信佛了，接觸佛法了，開始學習佛法有信心了，慢慢地慢慢地栽培，那麼阿賴耶識裡面就是有清淨的功德了，所以它是一個清淨和染汙的依止處。現在說轉依怎麼講呢？轉是轉變，轉變它，把這個依，這阿賴耶識轉變一下，怎麼叫轉變呢？就是把阿賴耶識裡邊的染汙，那些惑業苦棄捨它，棄捨這一切染汙的惑業苦；主要是煩惱障和所知障，棄捨，棄捨它，轉得清淨的功德，清淨分；轉捨雜染分，轉得清淨分。清淨分包括兩種：一種就是有為的一切功德，一種是無為的真如理，你能轉捨一切的煩惱，你成就了清淨的智慧，這個真如理逐漸地就顯現出來了。《金剛經》上說：「信心清淨，則生實相」，就是這個意思。轉依就是這樣意思，轉捨雜染分，轉得清淨分，究竟圓滿了，就是無上菩提、無上涅槃，就是得到清淨法身了；得到法身，那麼叫做轉依。現在說是你能夠緣一切契經等法，作意思惟，「此一切法，隨順真如，趣向真如，臨入真如」，你就能夠「隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依」，就是能這樣子，能隨順。

「及趣向彼，若臨入彼」，前面隨順就是聞慧，及趣向彼就是思慧，臨入彼就是修慧。所以佛的十二分教一定要學習它，思惟此十二分教的一切法，就會有這樣的作用。「及趣向彼」這個彼，就是彼菩提、彼涅槃、彼轉依，「若臨入彼」也是這樣子。

壬二、能善宣說

此一切法，宣說無量無數善法。

就是作意思惟，此一切法，你就能宣說無量無數的善法。你作意思惟佛所說的這些文字的佛法，你思惟它的文，也思惟文裡邊的義，你就能夠宣說無量無數的善法，也就是無量無邊的佛法去教化眾生了，這樣意思。前面說「隨順真如，趣向真如，臨入真如；隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼」，這是約自力說的，自己用功修行。這底下「此一切法，宣說無量無數善法」，就是你同時也能利益眾生了，這樣意思，弘揚佛法利益眾生了。

庚二、結

如是思惟修奢摩他、毗鉢舍那，是名緣總法奢摩他、毗鉢舍那。」

這是結束前面這一大段。前面說是緣總相，「緣總法」，這裡結束。這樣的思惟，「如是思惟修」習「奢摩他、毗鉢舍那，是名緣總法奢摩他、毗鉢舍那」，這是結束這一段。

丁三、釋緣總法差別（分三科） 戊一、問答緣小總等差別（分二科）

己一、菩薩請問（分二科） 庚一、舉所依教

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！如說緣小總法奢摩他、毗鉢舍那，復說緣大總法奢摩他、毗鉢舍那，又說緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那。」

這底下是第三段，「釋緣總法差別」。前面是「釋依法中緣法總別」，這是第二科，第一科是「問答依不依法」奢摩他、毗鉢舍那。第九「依不依法門」分為三段，現在是第三段「釋緣總法」的「差別」。差別又是分三段，第一段「問答緣小總等差別」。分兩科，第一科是「菩薩請問」，請問「舉所依教」。

「慈氏菩薩復白佛言」，又說：「世尊！如」佛所「說緣小總法奢摩他、毗鉢舍那」，這是一種，第二種又說「緣大總法奢摩他、毗鉢舍那」，第三種又說「緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那」，這是「舉所依教」，就是舉出來、標出來，佛所說過的這樣的三種不同的法。這底下「依教發問」。

庚二、依教發問

云何名緣小總法奢摩他、毗鉢舍那？云何名緣大總法奢摩他、毗鉢舍那？云何復名緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那？」

佛說出這三種法，現在彌勒菩薩請佛解釋這三種法。

己二、如來正答（分三科） 庚一、釋緣小總法

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若緣各別契經，乃至各別論議，為一團等作

意思惟，當知是名緣小總法奢摩他、毗鉢舍那。

這底下「如來正答」，回答分三科，第一科「釋緣小總法」。小、大、無量，這麼三種法，現在先解釋這個小總法。

「若緣各別契經，乃至各別論議」，佛回答解釋。假設這位發菩提心的菩薩，他「緣」，就是去學習觀察各別的契經、應頌、授記等這些十二分教，乃至到各別的論議。就是契經和論議不同，長行和論議不同，論議和授記不同，因緣和緣起也不同，本生、本事都是不同。各別的契經，乃至各別論議，「為一團等」，就是前面那四種，一團、一積、一分、一聚等，「作意思惟」，你能去思惟，「當知是名緣小總法奢摩他、毗鉢舍那」。

這裡邊的意思，小、大、無量，其實小總法就指聞慧說的。因為初開始學習佛法，我們學習的能力很有限，所以叫小總法，而不是大。第一個能力有限，所以叫做小。第二個原因，我們初開始學習佛法的人，不能離開文句，不能離開文字。佛是用文字表達他所覺悟的道理，我們也就從文字上去思惟觀察，我們不能離開了文字；離開了文字，什麼也沒有辦法學習。所以受到文字的限制，所以就是受到它的侷限，所以叫做小，叫做小總法。就像人游泳，要用那個浮泡還是什麼，用那個東西；你初開始學，你不能丟它，丟它你就是被水淹死了，你不能棄它，所以就是有了侷限。

庚二、釋緣大總法

若緣乃至所受所思契經等法，為一團等作意思惟，非緣各別，當知是名緣大總法奢摩他、毗鉢舍那。

這是第二，第二是緣大總法，緣大總法是什麼意思呢？

「若緣乃至所受所思」，就是思慧的境界，思慧它有的時候依於文，要依據佛的經論，佛所說的文字的佛法，有的時候也不依於文。所以他的智慧高了的時候，就和前面的聞慧就不同了，所以「乃至所受」，就是聞慧所領受的，思慧所思惟的。聞慧所受的，也是契經等法，思慧所思惟的，也是契經等法，所以還是依文，「為一團等作意思惟」，專精思惟。「非緣各別」，但是也不依文，所以就是非緣各別的契經乃至論議了，也能思惟這個義。就像那游泳的人，有的時候他也不用那個浮泡，他也能在水裡游，有的時候還是要用。所以有時候依文，有時候不依文，就高過聞慧的境界了，所以「是名緣大總法奢摩他、毗鉢舍那」。

庚三、釋緣無量總法

若緣無量如來法教、無量法句文字、無量後後慧所照了，為一團等作意思惟，非緣乃至所受所思，當知是名緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那。」

這是第三種，第三種就是修慧了。修慧就是有了禪定了，有了禪定的人，他學習佛法的能力就是廣大了，他能夠緣無量如來的法教無量、法句文字無量。說「如

來」呢，是能說法教的人，「法教」是指如來所說的。如來說這句話呢，這個法教就是屬於音聲的佛法，佛說法的時候，就按照我們這個世界上的情況，用音聲來表達佛法的真理；所以這個法教，就指音聲說了，以音聲為佛事。如來，佛不只是一位佛，很多很多的佛，他能夠到無量佛所去學習，學習無量佛說的無量的法教。「法句文字無量」，這就是用筆寫下來了，這就名之為法，就是法句文字也是無量無邊的。「法教無量」，在四無礙解上看呢，就是詞無礙解，言詞無礙解。佛說法的時候是用語言、用語言的言詞來說法，這個法教就指詞無礙解說的。法句文字就是法無礙解。詞無礙解，法無礙解。這法無礙解，譬如《華嚴經》裡邊有很多的文句，文句裡邊很多很多的義，在文句那方面來說，你能無障無礙地通達演說，那就叫做法無礙解。

「無量後後慧所照了」，這就是義無礙解。詞無礙解、法無礙解、義無礙解，這裡邊也包括辯無礙解，這四無礙解，有時候有的翻譯叫做樂說無礙，但是玄奘大師翻個辯無礙解，就是智慧。「後後慧所照了」是什麼意思呢？就是佛的法教，無量的法句文字這些是前後展轉地解釋，叫做「後後慧所照了」。後邊的解釋前面的，展轉地這麼解釋這個道理，叫「後後慧」；「所照了」的，那就是這個義，就是法教無量所顯示的義，法句文字無量所顯示的義。

「為一團等作意思惟」，也把它積聚在一起，作意思惟。「非緣乃至所受所思，當知是名緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那」，這就表示超越了前面的聞慧和思慧的境界了。我們讀《法華經·化城喻品》，大通智勝佛成佛的時候，十方五百萬億世界裡面大梵天王，乘著梵天的宮殿，到達大通智勝佛這兒來學習，聽他說法。從這上看，天上的人有這種能力，能乘著他的宮殿，到無量無邊的世界去，有這種能力。我們人到現在能力也不小，但是可不能和天上比，不能和天人相比。所以這上面說有修慧的人，他們能夠有這樣學習的能力，能學習無量如來所說的法、義，這是作意思惟。「非緣乃至所受所思，當知是名緣無量總法奢摩他、毗鉢舍那」，分那麼三種，就還是從聞思修三慧來說，這也表示人學習佛法的前後，進步的程度是不一樣的。

我們若是得了禪定，得了四禪八定的時候，這件事是不可思議的。得了四禪八定，如果你是學習佛法的，在禪定裡面，若想要見佛，就能見佛；他就是這個身體還在這裡，他一作念就到阿彌陀佛國去了，他一作念就到彌勒菩薩那兒去了，就有這種能力。我們沒得禪定的人，就是老是平平常常這樣子，苦苦惱惱的樣子。得了禪定的時候才能不可思議，才有特別的境界。我們佛教徒就是看眼前的事情在忙，忙著眼前的事情，對於修禪定、學習佛法廣大無邊的境界就忘了。其實我們若是小孩子出家，一開始就是學習這樣的佛法，若是得了禪定，又得了毗鉢舍那的智慧，這件事太殊勝了。隨時可以見彌勒菩薩，聽彌勒菩薩說法，可以到彌勒菩薩那兒去，你看那是什麼境界！但是我們就是忙現前的事情，不修奢摩他，也不修毗鉢舍那，就是現在這樣苦惱境界。

● 19

戊二、問答緣總名得分齊（分二科） 己一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！菩薩齊何名得緣總法奢摩他、毗鉢舍那？」

這是第二科，問答得緣總法的分齊。解「釋緣總法差別」分三科，第一科「問答緣小總等差別」，這一科是講完了。現在是第二科，問答得緣總法的分齊，「得」應該說就是成就了，成就了緣總法的分齊。「分齊」，或者說是範圍，在這裡或者說是位次，也就是階級，到什麼時候算是成就了？這一科分兩科，第一科「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！菩薩齊何名得緣總法奢摩他、毗鉢舍那」，發無上菩提心的菩薩，到什麼時候才算是「得」，才算是成就緣總法的止觀呢？這個總法的止觀成就了呢？這樣說。

己二、如來正答（分二科） 庚一、標數

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！由五緣故，當知名得：

這底下佛回答。第一科是「標數」。

佛告慈氏菩薩說：「善男子！由五緣故，當知名得。」你問：到什麼時候才能夠成就緣總法的止觀？我現在告訴你「由五緣故」，由五個因緣，由於你成就了五個因緣，你就知道那個時候得到緣總法的止觀了。這五個緣你成就了，就是成就了總法的止觀了。這是「標數」，下面「別釋」。

庚二、別釋

一者、於思惟時，剎那剎那融銷一切麤重所依。

這是第一緣。說成就，說得，得到了這樣的止觀了，這就是到聖位了的時候，才能說得，就是得無生法忍了的聖人了。這裡邊分五個部分來說明得止觀的相貌。

第一個就是「於思惟時，剎那剎那融銷一切麤重所依」，已經入聖位了的人，當然他也是由凡位過來的，他不斷努力地修行，超凡入聖了。入了聖位的時候，就是有這樣的境界。「於思惟時」，這就是在奢摩他裡邊修毗鉢舍那，叫「思惟時」。可是這個思惟通於兩方面，奢摩他也可以名之為思惟，毗鉢舍那也可以名之為思惟；奢摩他的思惟就是憶念所緣境，憶念所緣境的時候也叫思惟。我們沒有入聖位的人，所緣境是各式各樣的所緣境；入了聖位的人，所緣境也是各式各樣。但是其中有一樣，他的所緣境，就是以第一義諦為所緣境，奢摩他的止就止在第一義諦這裡，住在那裡，安住在第一義諦，那叫做止。

思惟呢，毗鉢舍那是觀，毗鉢舍那分兩部分，在我們凡位的時候，我們現在還是凡夫的時候，我們也可以學習觀察第一義諦，但是不能直接去觀察第一義諦。你一定觀有為法，思惟觀察有為法是因緣所生、是畢竟空，這樣子才能悟入第一義諦，我們在凡位的人是這樣子。若是入聖位的人，他可以分兩部分：也是觀察這些有為

法無常、無我、畢竟空寂，可以這樣觀。經論上有現成的一句話：「重慮緣真」，就是在凡位的時候，或者在外凡、或者內凡，內凡的時候，觀色受想行識、眼耳鼻舌身意都是無常的、無我的、畢竟空、無我無我所，這樣子觀。入了聖位呢，「重慮緣真」，還是觀察色受想行識是無常的、無我的、是畢竟空的、無我無我所，還是這樣觀，叫「重慮緣真」，這都叫做思惟。

可是入了聖位以後的人，他這個思惟，不管是止或者是觀，這樣思惟時，「剎那剎那融消一切麤重所依」，就有這種作用。就是剎那剎那地他就能融消，可以說是破壞，融消就是破壞的意思，破壞一切麤重所依。或者說是羸損，羸損也就是破壞的意思，破壞什麼呢？「一切麤重所依」，麤重是什麼東西呢？麤重就是煩惱障和所知障的種子。就是從久遠以來，我們無明煩惱不斷地在熏習，所以在內心裡面就熏習了很多很多的種子。種子就是叫做功能，種子是功能義，熏習成一種功能在內心裡面，它這功能就是有再現起煩惱的力量，所以叫做功能。

像我們坐禪，也是同樣的道理，其實我這是說得離了題了，但是也有意思，我還是說。譬如我靜坐，靜坐這一小時，我前半小時，心裡面或者是修止、或者修觀，假設修得很合適，比如修止沒有昏沉、沒有散亂，心裡面明靜而住，於所緣境明靜而住。假設這一定就是定半小時的話，假設的話，半小時過以後就來了妄想了，或者是昏沉、或者妄想了。那麼我前半小時的明靜而住，到現在是一點兒效力都沒有，這個事情那算怎麼回事呢？所以從種子起現行，現行熏種子的道理來解釋，有需要，有需要這樣解釋。就是你這半小時的這麼明靜而住，就在你內心裡面熏成了種子了，熏成了功能了。熏成了的時候，這時候我不明靜而住了，我打了妄想了，我又昏沉了，那麼你這個昏沉妄想又熏成種子，也熏成種子了，也是熏了。可是你按教義上的解釋呢，我現在靜坐一點意味沒有，我以前修得很好，現在一點沒有意思。但是你沒有白辛苦，你那個明靜而住，你那個如理作意熏成種子了，你心裡面有那樣良好的功能在裡邊，你沒有白辛苦的。所以我那一支香只有半小時坐得不錯，後來半小時很不好，但是開靜了，出去跑跑，回來再坐。再坐又是妄想、昏沉，哦！妄想昏沉一刻鐘以後，精神又好了，這時候止也止得好、觀也觀得好，這樣子，又把以前熏習那個種子，加強了力量；你那個止把以前止的力量加強了，觀把以前的力量也加強了。加強是加強了，但是又不對了，妄想又來了，昏沉又來了，但是不要緊，你今天也這樣坐，明天也坐，那麼你漸漸地漸漸地止的功能強起來了，觀的功能也強起來了，終究有一天太陽出來了。我們清淨的戒定慧的熏習是這樣子，雜染的熏習亦復如是，也是這樣子，所以有的人煩惱重，有的人煩惱就輕，他就是不一樣，就是熏習的不一樣，因緣不一樣，就是這樣子。但是都不是固定的，都可以變動，所以任何人說：唉呀！我現在靜坐坐不來，我沒有希望，你一樣有希望！只要肯努力，還是可以有希望的。說我坐得很好，如果你不努力，還是不行，所以就是努力很重要。

所以現在說「融消一切麤重」，就指煩惱障、所知障的種子說的，久遠以來熏

習的種子。熏習的種子，為什麼叫做麤重呢？其實這個字，我出家以後，佛學院裡都聽很久了，但是究竟怎麼講，還是說不清楚。「麤重」怎麼講？所以《攝大乘論》要學習，《攝大乘論》無性菩薩他解釋一下，他解釋了。他解釋：「麤」者，惡也（善惡的惡），麤是惡的意思。重是什麼意思呢？「重」者，是沉沒的意思，下沉。說是你若有這種事情的話，就使令你惡，使令你向下沉，使令你墮落，你這個煩惱來了就是不對嘛！就是惡嘛！煩惱一來了，使令人的品德的分數就少了，逐漸逐漸地就不對了，所以這叫麤重。還有一個意思呢，「無堪能性」，你有這種種子煩惱，就是無堪能性，沒有能力。沒有什麼能力？它是順於雜染品，這些染汙的事情，它同它合作；煩惱的種子一活動起來，同雜染的事情合作，它隨順雜染。「順雜染品，違清淨品」，說是我想要靜坐，它就來障礙你，你想要做功德，它就來障礙你，沒有做善法的堪能性，所以叫做麤重，是這樣，他這麼解釋。所謂麤，就是不細的意思，重就是不輕，這樣解釋當然那個字是解釋了，還是不大明白。這表示細和輕是讚歎善法，善法就是有光華、光澤、輕快，善法是光澤、輕快的；惡法就是麤重，是這樣意思，可以這樣講。

修這個止觀的聖人，已得無生法忍的聖人，他奢摩他也好，毗鉢舍那也好，剎那剎那地破壞他內心裡面無始劫來熏習的種子，這個麤重的種子，能破壞它，剎那剎那能破壞。「所依」怎麼講呢？麤重是指種子說的，它是誰的依止處呢？它是現行的依止處，比如說我們心裡面來了貪心了，就是內心裡面那個貪的種子做貪心的依止處。這樣就是破壞煩惱的種子，就叫做「剎那剎那融消一切麤重所依」。還有一個解釋，所依就指阿賴耶識說，阿賴耶識裡邊它是一切雜染種子的依止處，就破壞了阿賴耶識，成功了就是轉識成智了，成了大圓鏡智了。總而言之這個地方是斷除這雜染的種子，就是這個意思。修習止觀，到聖人的時候，有這種境界，「剎那剎那融消一切麤重所依」。

二者、離種種想，得樂法樂。

前面是斷德，斷除去這些雜染的東西，這裡是成就的功德，「離種種想，得樂法樂」。前邊是說過要依十二分教，「為依為住」，「修奢摩他、毗鉢舍那」，就是要學習佛法，從佛所說的法語裡邊去學習止觀的，法語裡邊他開示我們種種的想，種種的觀想，思惟觀察，這樣子。什麼無常想，修不淨觀是不淨想，無常想、苦想、無我想、畢竟空想……很多很多這些如理作意的，都是想。但是現在入了聖位的時候，到了這個時候，第一個功德是斷除煩惱的種子，破壞煩惱的種子。第二個功德是離種種想，就是像《金剛經》上說：「法尚應捨」，那句話就是離種種想，就是這個意思。

「離種種想」是什麼呢？我這是舉一個例這麼說，「依言真如」，我們姑且就說一切法空是真如。「一切法空」，這四個字就是言，就是語言文字的言，要依言，它叫法假安立，就是這個意思，若是依語言文字來形容真如是這樣子，這叫「依言真

如」。如果沒有這句話，你就不知道什麼叫真如了，不知道了。所以這個真如是依言真如，也叫做「安立真如」，用語言文字安立出來這麼一個相貌——啊！這叫做真如。實在你若這樣想呢，叫做真如想，這是真如想，就是這樣叫做想。若叫「離言真如」，就是不用語言文字，還有一個真如，那麼也叫做「非安立真如」，不需要假藉語言文字來安立真如的相貌的。現在這上面「離種種想，得樂法樂」，就是這個意思。「離種種想」，就是也不做不淨想，也不做無常想、苦想、無我想、真如想，一切想都停下來，這個是什麼呢？應該是那樣，我們修止觀，先應該是學習這個「安立真如」，學習「依言真如」，但是也要明白什麼叫做「離言真如」、「非安立真如」。可是修止觀一開始，先學習這個依言真如，先修習這依言真如，按照依言真如這樣思惟，就是想，就是所謂觀，就是這樣想。你作如是觀，作如是想，完了，就把這個想停下來，就變成離言真如了。比如說我們這個心，我們的身體在這坐著，我以前去過紐約，在什麼什麼地方住，什麼什麼樣子，記得清清楚楚；你身體在這坐著，但是你心一想到那個境界，那個第六意識就在那裡了，就不在這裡了，就是這樣子。現在修止觀這個意思呢，你作如是想，就是依言真如。把這個想停下來，就變成了離言真如了。離言真如，但是你初開始沒有得無生法忍，還不是的。一定得無生法忍以後，已經入聖位了，他的心能離種種想的時候，他就與那個真如相契合了，所以是「離種種想」。這原來的一切如理作意的這些觀想都停下了，都離了，離了就和離一切相的真如相契合了，那就叫做「得樂法樂」，這時候就會得到樂，得到大喜樂。

什麼事情都是一樣，你說是老虎來了，立刻你心裡有個感覺；說是看一個寂靜處有個蓮花池，你這一看的時候，心裡另一個感覺，我們在凡夫境界這樣子。若是你同真如相契合的時候，有法樂，他也有感覺，得大法樂，是這個意思。或者說這個真如叫做「一真法界」，你常常思惟，成就了無漏的無分別的智慧，就是契合了一真法界的境界，這時候得大法樂，得到樂，而這個樂是什麼樂？是法樂。這個法就是真如，就是一真法界，法性、法界、如、法性、實際，這些都是相同的意思，就會於中喜樂，這樣意思，就叫得大法樂。就像人在一個特別莊嚴美妙的花園裡邊，在那裡欣賞，就得大喜樂；聖人他的無分別智在真如理上也是，就是得樂法樂，是這樣意思。「離種種想，得樂法樂」，這是一種解釋，還有第二個解釋。第二個解釋呢，「離種種想」就是遠離了這個麤顯的種種想，就還有微細的、深入的，微細的想；就是依據佛的法語，做毗鉢舍那觀、觀真如理的時候，但是不是麤顯的，是特別微細的。這個時候呢，得大法樂，「得樂法樂」，也可以這樣講。

三者、解了十方無差別相無量法光。

「解了」，就是修奢摩他、毗鉢舍那這個菩薩，這時候就是聖人了，他能夠解了，就是通達明了。明了什麼呢？「十方無差別相無量法光」，「十方」是遍一切處了，一切佛世界，或者是一切佛，十方一切佛；「無差別相」就是平等無差別的。「無

量法光」，法是什麼？就是十方一切佛所宣說無量無邊的語言文字的佛法，叫做法。我們學習這個法的時候，就令你得大智慧，所以叫做法光，無量法光。就是十方，或者說是十方佛，佛佛道同，所宣說的佛法都是無差別的，無量無邊的佛法的光明，你能夠解了，能夠通，能明了。就是得無生法忍的這些大菩薩，這些菩薩他們繼續不斷地修奢摩他、毗鉢舍那，他對於十方無差別的這些佛法通達，得大智慧，能有這種智慧，這樣意思。這樣這個是教，這個無差別，無量法光是諸佛的言教，他們能夠明了。我們凡夫還是不行的，佛說的法，我們有的能聽得懂，有的不懂；記錄成文字了，左思惟、右思惟，有的懂、有的還是不懂。但是聖人不是，得入聖位的聖人，「解了十方無差別相無量法光」，都明了，能夠通達無礙。

四者、所作成滿相應淨分無分別相，恆現在前。

第四個緣是什麼呢？「所作成滿」，「所作」就是修學聖道，聖道是他所作的事情，那個人已經成辦、已經圓滿了所相應的那個清淨的境界，這就是佛才可以說是「所作成滿」。或者說十地菩薩叫做滿，佛就是成，佛是成辦了；他們成辦了離一切垢染，純是清淨的那種功德的境界。「無分別相，恆現在前」，前面這句話「所作成滿相應淨分」，這是果，佛所成的果；底下「無分別相，恆現在前」，是因，就是這位菩薩所修行的因，這個因能引發佛的「所作成滿相應淨分」，能成就佛果，就是這樣意思。所以他那「無分別相，恆現在前」，這也是不容易，恆現在前還不是容易。若是從《華嚴經·十地品》上看，那要到八地菩薩以上才可以，這是「無分別相，恆現在前」。

五者、為令法身得成滿故，攝受後後轉勝妙因。」

這是第五個果，「為令」，為求使令自己的法身得成滿，法身的功德成就圓滿，所以要「攝受後後轉勝妙因」。「攝受」就是積聚，或者說積聚、或者說是成就也可以。「後後轉勝妙因」，「後後」是對前前說的，前而又前，不斷地修奢摩他、毗鉢舍那，所以就是成就了後後的轉勝的妙因，就是成就佛的法身的那個因叫做勝因，也叫做妙因，不可思議、特別殊勝的妙因。這個妙因是怎麼來的呢？就是由前前的修行成就了後後的功德，展轉的、殊勝的成佛的妙因，就是繼續努力地這樣修行。這是第五個因，「五者、為令法身得成滿故，攝受後後轉勝妙因。」

這五個是在《攝大乘論》上，曾經引到《攝大乘論》去，有解釋這幾句話的。但是那個地方，比如說「離種種想，得樂法樂」，有幾個字不同，「得法願樂」，它這麼說；這裡翻一個「得樂法樂」，在《攝大乘論》翻個「得法願樂」，這有點不同。由這五緣，「當知名得」，你就是得到緣總法的止觀了，這也看出這個道理，佛的時候才圓滿，可以這麼說了。

戊三、問答通達與得地位（分二科） 己一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！此緣總法奢摩他、毗鉢舍那，當知從何名為通達？從何名得？」

前面是第二科，問答得緣總法的分齊，這底下是第三科了，「問答通達與得地位」，通達和得的地位，它們的階級，就是這個意思。分兩科，第一科是「菩薩請問」。

慈氏菩薩又對佛說：「世尊！此緣總法奢摩他」的止、「毗鉢舍那」的觀，「當知從何名為通達？從何名得？」從它到什麼地方，才算是通達這樣的止觀了？從它到了什麼地方，才算是得？這樣問。

己二、如來正答（分二科） 庚一、正答前問

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！從初極喜地，名為通達；從第三發光地，乃名為得。」

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！從初極喜地，名為通達；從第三發光地，乃名為得。善男子！初業菩薩亦於是中隨學作意。雖未可歎，不應懈廢。」這底下是佛回答，分兩科，第一科「正答前問」。

佛告慈氏菩薩說：「善男子！從初極喜地，名為通達」。菩薩有十地的位次：一、極喜地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、難勝地，六、現前地，七、遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地，一共有十個位次。第一個位次叫做極喜地，我昨天也說過，修行成功了，心裡面大歡喜，所以叫極喜地。極喜地是斷除分別我執和分別法執，通達了我空法、空的道理，這個時候入了聖位了，有自度度他的能力了，自己了脫生死的能力逐漸地開始成就了，也有能力去弘揚佛法、去度化眾生了。這可見從經論上看，弘揚佛法，到了初地的時候有這種能力，有利益眾生的能力了。前面勝解行地，就是內凡、外凡的時候，佛沒有這樣說，佛沒有說你有度化眾生的能力了，佛沒有這麼說；到了初地的時候，才說這句話。所以他大歡喜，所以叫做極喜地，極喜地這個時候，叫做通達。

「通達」，其中主要的一個原因，就是通達真如了，證悟諸法實相的真理了，他證悟這個真理了，所以叫做通達。我們現在講是用嘴講的，這個時候你實在沒有明白，現在到極喜地那個時候，他是契會真如理了，和真如理是統一了，那是聖人的境界了，所以從初極喜地，這個時候叫做通達。這時候因為這個止，止在第一義諦，能安住在第一義諦；觀，也能觀第一義諦，所以這時候叫做通達。我們現在止也不能止在第一義諦，觀也不能觀在第一義諦，還是不能的。不過是由經論上佛菩薩開示我們的，這個可以作所緣境，這個可以作所緣境。佛菩薩沒有准許的，我們初開始用功的人，不要自作聰明，我願意觀這個，我用師父作所緣境。其實不必，佛告訴你這個，還是聽佛的話好，我的意思是這樣子，聽佛的話。因為你用這個所緣境，若是對了的話，這個所緣境對你有好處；你若搞錯了，這所緣境也會有作用，叫你顛倒迷惑，有這個事情。所以到了聖位的時候，止、觀都是第一義諦的境界，

所以叫做通達。「從初極喜地」的時候，「名為通達」，他證悟第一義諦了。

「從第三發光地，乃名為得」，用這兩個字，彌勒菩薩問的時候，用這兩個詞：一個通達、一個得。佛現在回答，初地名為通達，二地沒有說，照理說也應該是通達，第三地是發光地。發光地在《成唯識論》、《攝大乘論》都有解釋，發光地這個菩薩成就了勝定，殊勝的禪定，成就了殊勝的禪定，得大總持，得到大法的總持。大法總持是什麼呢？就是這個聖人到第三地的時候，他這個念力（念佛的念，不用口），念力就是記憶力，不可思議。比如說是《華嚴經》，或者是《法華經》，或者是《大般若經》，或者是無量無邊的修多羅，他都能記住，都能背下來；一部一部的都能背下來，有這種力量，叫大法總持，完全能記下來。

就是說佛滅度後那一年的夏安居，迦葉尊者他集會了五百阿羅漢來結集。結集這件事，選阿難尊者來誦佛說的這些經，然後那些阿羅漢在下面坐著聽。從這件事就知道，這些阿羅漢的聖人，他們都能背，都能把佛說的經背下來，都是有這種大智慧，有這種不可思議的念力。但是菩薩，你若從《華嚴經》上看，那是更多了，無量無邊的修多羅都能背下來，大法總持，有這種力量。我們凡夫沒得定的人，記憶力不是太好，但是我們若能夠背一部經、兩部經，也是不容易，也很難得了。經上曾經說過，這是釋迦牟尼佛的寶貝的弟子，寶，用個寶字，唉呀！這個徒弟能把什麼經背下來，這是佛的寶貝的弟子，有這個讚歎的話。現在入了聖位的人，到了第三地的時候，他成就了殊勝的禪定，他就成就了大法總持，有這種功德。所以他能發出來妙慧的光明，就是發光地；因為有禪定，又是有這個陀羅尼、大法總持（總持就是陀羅尼），能夠憶持、念持佛的無量無邊的修多羅，所以他能發出來妙慧，大智慧的光明（智慧就是光），大慧光明，所以叫做發光地。

「從第三發光地，乃名為得」，這時候才叫做得，前面解釋這個「得」，就是具足那五種叫做得，那麼這應該說是到了第三發光地的時候，就有這五種的功德。當然三地還是不如四地，四地還不如五地，乃至不如第十地，還不如佛，只是他可是具足這五種功德了，叫做得。或者說這個得是純熟的意思，純熟名得，若是初地和二地就不見，就不行，就不如三地；初地二地沒有名之為得，沒有給它這個名字，不名為得，這要是第三地才名為得。所以初得無生法忍的人，也可能得四禪八定了，也可能沒得，只是有個未到地定，只有未到地定，在未到地定裡面得無生法忍，那麼他就是沒有勝定，就是沒有，到第三地就是有了。所以得初果的聖人，只是得個未到地定，還沒得到初禪、二禪、三禪、四禪。沒有得，但是他也可以得，他這時候就不修四念處，而是修禪定也可以。當然初果聖人他要修禪定也很容易就得了，得了以後，在禪定裡面修四念處，一下子得三果、四果，就是得阿羅漢了，也有這種次第。所以人的根性不一樣，同樣的法門，但是次第不一樣。有的人先得定而後得聖道，有的人先得聖道而後得定，這不一樣的。有的人已經得了阿羅漢了，他還沒得定，還有這種事情。現在菩薩也應該是有這種情形，就是初地的時候沒得勝定，到第三地才得到，得了定以後，這個念力不可思議。

天台智者大師你看他講的法裡面，他隨時就引證，隨時從這部經裡面引出幾句話，從那部經引出幾句話，這件事不簡單，你不容易的。不像我們在那裡寫文章的時候，這裡抄一抄、那裡抄一抄，再翻一翻，那你可以引證，可以。智者大師講《摩訶止觀》的時候，在荊州的玉泉山，在那裡講的時候「二時慈靈」，一天講兩次，三個月，安居時講三個月，就是講了一部，章安尊者把它記下來。你看他不斷地去引證，這就是可以知道智者大師也是得陀羅尼了，他就是把這些經書一讀，就是不忘，隨時可以用。我們現在的人也很聰明，把它放在電腦裡頭，我一按鈕，也出來了，我也可以用，也是不錯。所以現在這裡說發光地這些聖人，他完全用自己的戒定慧，而不假藉其他的物質，不假藉什麼機器，他不假藉那個東西。「從第三發光地，乃名為得」，這是完全說的是聖人的事情。

庚二、勸初學者

善男子！初業菩薩亦於是中隨學作意。雖未可歎，不應懈廢。」

這是第二科「勸初學者」。前面說緣總法的奢摩他、毗鉢舍那，那都是十地菩薩的境界。後面這個問題，一個是通達，一個是得，也都是聖人的事情。那麼我們凡夫就是沒有份了？所以這就是佛菩薩慈悲，安慰安慰我們，就說了：「善男子！初業菩薩亦於是中隨學作意」，說我們這個凡夫的菩薩，你也有份，初開始修學聖道叫做「業」，初開始修學聖道的這種人。「亦於是中隨學作意」，你也可以在這十二分教裡邊去學習緣總法的奢摩他、毗鉢舍那，也可以觀察這個真如，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，就是這樣的學習，隨順學習止觀的作意，也可以這樣子。

「雖未可歎，不應懈廢」，說我學習是學習了，止也止不好、觀也觀不好，不值得讚歎的。現在大菩薩他的止也特別好、觀也特別好，那是應該讚歎的，我們是……總感覺不滿意、是不可歎。雖然是不值得讚歎，「不應懈廢」，你可以精進地用功，不要懈怠；終究有一天，你也是通達了，你也是得了，也是值得讚歎了。

● 20

丙十、有尋伺等地門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！是奢摩他、毗鉢舍那，云何名有尋有伺三摩地？云何名無尋唯伺三摩地？云何名無尋無伺三摩地？」

這是第十門，「有尋伺等差別門」。這一門裡邊分兩科，第一科是「菩薩請問」，第二科「如來正答」，現在是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！是奢摩他、毗鉢舍那」，這個止和觀，「云何名有尋有伺三摩地？云何名無尋唯伺三摩地？云何名無尋無伺三摩地？」這三個問題，請問這三個問題，以下佛就回答這個問題。

丁二、如來正答（分二科） 戊一、約有漏釋辨差別相（分三科）

己一、有尋伺相

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！於如所取尋伺法相，若有麤顯領受觀察諸奢摩他、毗鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。」

這是如來回答，如來回答分兩段，第一段約有漏解釋它的差別相。有漏分兩種：一個是佛教徒依據佛說的四念處去修行，沒有得無生法忍之前，都叫做有漏，這是第一種。第二種就不是修四念處，就是修世間的禪定，欲界定、未到地定、初禪、二禪、三禪、四禪，就是修這些禪定，修禪定，當然這都是有漏的境界。從這兩種都可以名之為有漏，都可以說是有漏。但是佛教徒修四念處，雖然也可以名之為有漏，但是他的目的是向於無漏的，對向無漏的境界，是要得無生法忍的。修世間的禪定，他沒有轉凡成聖的意願，那就是生死的境界。現在這裡包括這兩個意思在裡邊，包括這兩個意思的。解釋裡面分三段，第一段就是有尋伺的相狀，「有尋伺相」。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！於如所取尋伺法相」，就是如你所取的尋伺法相。「尋伺法相」怎麼講呢？「尋」這個字，尋就是尋求、推求、觀察、思惟的意思；「伺」者察也，就是更微細地去思惟觀察，叫做「伺」。這樣「尋」和「伺」都是思惟觀察，但是有個粗略的觀察，叫做「尋」，微細的觀察，就叫做「伺」。但這兩個思想心理上的一個活動的相貌，它本身有一個定義。我們的內心，「令心忽遽，於意言境，麤轉為性」，尋伺這個心所法，它所表達的意義就是這樣。「尋」是什麼意思呢？「令心忽遽」，忽遽就是不是那麼安靜、很忙的樣子，使令心在所緣境上活動得很忙，叫「忽遽」。所緣境是什麼？「於意言境，麤轉為性」。意言境是什麼呢？可以分成幾個解釋。一個就是用言來譬喻意：這個語言它能表達一種境界，用語言去介紹一種境界，能把那個境界的意思說明白它，言有這樣的意思。我們的意也是，意能了達所緣境的情況，就是用這個言來譬喻這個意，所以叫做意言境，就是意所了達的境界。第二個意思呢，言是意所了達的，語言是意所了達的。我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識不懂、不明白，你說什麼話，我們的前五識不懂，它不懂得這個話的意思；要第六意識才懂，第六意識才能知道這句話什麼意思，所以叫做意言境。第三個意思呢，言是意生起的，就是說話這個語言，是由第六意識發動出來。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識不能說話，它不能說話的，第六意識才會說話，所以叫做意言境。但是言在這裡究竟是什麼呢？言就是一切的名字、就是一切法，每一法都有名字，名字就是言，你若不明白一切法的名，你沒有辦法講話的，不會說話。這樣說，意言就是意所了達一切的名相，所了達的一切名相，這就是一切的境界，就是這樣的意思。

現在說「令心忽遽，於意言境，麤轉為性」，尋這個心理活動，它就是在這個所緣境上，意言境當然包括了一切的所緣境，尋是「麤轉為性」，粗略地了達所緣境，就叫做尋，是這樣意思。尋伺這兩個心所，它的含義很廣，現在不要說那麼多。這裡邊約有漏來解釋，就是初禪，初禪裡面有尋、伺、喜、樂、心一境性，有這麼五個境界。那麼約初禪裡邊來說，你由未到地定進入初禪的時候，初禪的境界一出

現的時候，或者是感覺頭這裡重，或者是要搖動，動；有八觸，有各式各樣的感覺。這個時候輕安樂就來了；輕安樂來了，就是有喜、有樂，令心踴躍，這種境界出現的時候，就是在這個境界上麤轉。意言境就是這個初禪的境界，在這個意言境上「麤轉為性」，就粗略地去觀察思惟，是這個意思。如果約入定來說，由散亂而寂靜，約這個義來說，尋就是最初你入定的那一念心，接觸那個所緣境的時候，像我們學習坐禪的時候，也應該有尋伺這兩種作用。一開始的時候，心要觀察所緣境，思惟所緣境，我們的心就住在所緣境上了。但這也是個粗略的，粗略了以後，伺就是又深入地、數數地於所緣境作意；於所緣境數數作意，那就是伺了。這也等於說是學習坐禪的方法，也是一個成功了的時候，入初禪的時候的境界，也是這樣子。初禪的境界一出現的時候，就觀察這個喜樂的境界，令心踴躍，這種境界去觀察思惟，初開始觀察思惟的時候，「麤轉為性」，也是尋。頭幾天我們講那七種作意，其實那也是尋伺，如理作意就是尋伺了，這是尋的意思。

伺者，「令心忽遽，於意言境，細轉為性」，就是更微細地思惟觀察所緣境，當然不是毗鉢舍那那個思惟觀察。不深推度就是尋，深推度就是伺，你能這樣子，心就安住在所緣境上，就牢固了一點。我們初開始學靜坐的時候，你用尋伺兩個字這個方法，就是住在所緣境住得牢固一點，這妄想就不能進來，也有這個意思的。所以這兩個心所，其中有一個通相，就是「忽遽」，就是很忙，好像很匆忙的，不是那麼安詳的意思。

「善男子！於如所取尋伺法相」，在初禪就是尋、伺、喜、樂、心一境性這個法相，若是二禪，那又不同了。「於如所取尋伺法相」，就是在你所取的法相，「如」，這等於是舉一個例子，舉一個事實，像你所尋伺的心理活動，所取的法相；就是按初禪來說，這個初禪的境界，叫法相。

「若有麤顯領受觀察諸奢摩他、毗鉢舍那，是名有尋有伺三摩地」，麤顯的領受、麤顯的觀察；麤顯的領受就是奢摩他，麤顯的觀察就是毗鉢舍那了。麤顯的境界就是前面那個尋伺法相，若初禪裡面就是那個喜樂的、令心踴躍的境界，叫做麤顯。你領受了這個麤顯境界的時候，那時就是奢摩他，你去觀察它，那就是毗鉢舍那了，而這個奢摩他和毗鉢舍那都屬於尋伺的境界。「是名有尋有伺三摩地」，有尋有伺三摩地，就是指初禪說的，初禪的時候，就是這個境界。

有尋有伺在欲界裡頭也是有，我們欲界；我們這些欲界裡面的眾生，我們出現了什麼不如意的事情也好，出現一些如意的事情也好，也有尋伺的這種心理活動，也是有。經上說「欲尋伺」，就是對於所歡喜的五欲，心裡面尋伺，這樣子。再來就是悲尋伺、害尋伺。悲尋伺（瞋恚的悲）就是憤怒得很厲害，就是要殺害人這種境界；害尋伺他是不想殺，但是想要傷害他，不饒益，要損害他，叫害尋伺。悲尋伺、害尋伺都是憤怒的境界，但是有輕重的不同。由欲尋伺、悲尋伺、害尋伺造作了身語意的惡不善業，造作這些事情，所以我們欲界的人也是有尋有伺地。但是若是修行人，修欲界定、未到地定，到初禪的時候，就用善的尋伺；修定的方法就是

善尋伺，破除去欲界的欲尋伺、恚尋伺、害尋伺，那麼就得到初禪了。得到初禪的時候，也有尋伺的這種作用、這種事情，所以也叫做有尋有伺三摩地，也是屬於有尋有伺地，這樣意思。

己二、無尋唯伺相

若於彼相雖無麤顯領受觀察，而有微細彼光明念，領受觀察諸奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。

這是第二種，「若於彼相雖無麤顯領受觀察」，就是在初禪裡面，初禪的喜樂的那些境界，那叫「彼相」，沒有麤顯的領受觀察，麤顯的領受觀察就是尋。「而有微細彼光明念，領受觀察」，那就是伺，是這個意思；就是把尋滅除去了，但是還有微細的伺的存在，這樣意思。

我們沒有得禪定的人，我們從書本上或者聽人講解，讚歎禪定的微妙功德，我們生歡喜心，就是這樣修，得到初禪了，很歡喜。但是安住在初禪的修行人久了，他又不高興這個尋伺，就是心裡面老是去觀察思惟這個定裡面的境界，他還是感覺到不寂靜，所以叫做「躁擾而轉」；感覺在禪定裡面有尋伺的活動，感覺到它有擾亂性，就是不高興了，不高興它，就要除滅它，除掉它，尋伺有擾亂性，就是要消滅它，要除掉它。先能夠除掉這個尋，麤顯的領受觀察不要了。這個事情也不是那麼容易除掉的，因為你常常這樣修，修成功了，你想除掉它也不是一下子就能除掉的，也是要慢慢地慢慢地才能除掉它。除掉了就是沒有麤顯的領受觀察，而有微細的彼光明念，這個微細的彼光明念就是那個伺心所，就是這個伺了，它就是不是那麼粗動，比較微細。

微細的光明念是什麼意思呢？光明就是能把所緣境很分明地顯現出來，就叫做光明。念就有這種力量，其實這個念就指那個伺，尋伺的伺。這個伺它能夠緣所緣境那個喜樂的境界，很分明地顯現出來，所以叫做光明念；有微細的彼光明念，領受觀察那個喜樂的境界，這樣意思。領受就是指觀察，就是毗鉢舍那了，這樣的「諸奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地」。這個無尋唯伺三摩地，又名為中間禪，就是初禪和二禪之間，叫做中間禪，這樣意思，「是名無尋唯伺三摩地」。

己三、無尋伺相

若即於彼一切法相，都無作意領受觀察諸奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋無伺三摩地。

這是第三段。「若即於彼」，若是這個修行人，就在彼這個禪定裡面，就是或者是中間禪，即在彼中間禪的一切法相，就是禪裡邊一切喜樂的境界。「都無作意領受觀察」，沒有尋也沒有伺的作意，去領受觀察這個所緣境，這個時候的奢摩他、毗鉢舍那就叫做無尋無伺三摩地，是這樣講法。這樣的「都無作意」實在怎麼解釋法呢？就是無功用的運轉作意的意思，無功用運轉作意，這樣子來形容無尋無伺三

摩地。

無尋無伺三摩地就是二禪以上的境界，二禪、三禪、四禪、乃至空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，都叫做無尋無伺三摩地，都是這樣意思。就是沒有初禪尋伺躁擾的境界，心裡面就更深刻地寂靜住了，這樣意思。可是二禪以上的人，二禪、三禪、四禪，乃至無色界的四空定的人，這些禪定的人分兩種：一種是在人間，人間的人修禪定成功了，他得到初禪、二禪、三禪、四禪，乃至四空定；另一種就是這個修行人死掉了，他生到色界天、無色界天去了，所以這是兩種人。這兩種人都有出入定的分別，比如到了二禪他有時候入定、有時候也出定，並不是一直地入定，也不是的。無色界定的人也是一樣，也有出定也有入定，他出定的時候，他也有尋伺的這種心理活動，也有尋伺這種事情。

我們欲界的人呢，我們是有尋有伺，但是也有時候無尋無伺。如果我們學習佛法，我們在欲上有尋伺的心理活動，但是若修不淨觀修成功了，心裡面寂靜住，就沒有尋伺，也有這種事情。說欲界、說初禪是有尋有伺地，說中間禪是無尋唯伺地，說二禪以上是無尋無伺地，這個話約什麼說的呢？《瑜伽師地論》上解釋這件事，它說是約欲說的，有尋伺欲。有尋伺欲這句話也不是太容易懂，怎麼叫尋伺欲呢？就是我們人世間，我們叫做有尋有伺地（這個欲界），色界初禪也叫有尋有伺地，就是我們對這個欲的境界有尋伺，有尋伺欲，就是心裡面要去觀察思惟，有這種事情。初禪三摩地的人，初禪天的人，他也有尋伺欲，禪定裡面喜樂的境界一出現的時候，他就是要尋伺，也有這種欲，尋伺這個喜樂的境界；若是二禪、三禪、四禪以上就沒有了，沒有這種欲了，不尋伺這件事。所以約此義來分別，這是有尋有伺三摩地、無尋唯伺三摩地、無尋無伺三摩地，這樣分別。不是說二禪以上的人沒有尋伺，不是這個意思；無尋無伺三摩地的人，也是有尋伺的，但是沒有尋伺欲，只此而已，是這樣意思。

戊二、約無漏釋辨差別相（分三科） 己一、有尋伺相

復次，善男子！若有尋求奢摩他、毗鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。

「復次，善男子！若有尋求奢摩他、毗鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。若有伺察奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。若緣總法奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋無伺三摩地。」這以下是第二科，約無漏來解釋它們的三種差別相。也分三科，第一是「有尋伺相」。約無漏，就是約佛教徒裡邊已經入聖位的人，已經得無生法忍的人，來說明這三種差別相。

「復次，善男子！若有尋求奢摩他、毗鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。」最明顯的事情，就是得到了初禪的人，在初禪裡邊去思惟觀察，就是用尋伺的這種心所思惟觀察真如的道理，那麼就叫做有尋求奢摩他、毗鉢舍那。或者是止、或者是觀，這就叫做尋求奢摩他、毗鉢舍那，這就叫做有尋有伺三摩地，就是這樣意思。雖然是入了聖位，但是你若入在初禪裡邊，這個聖人他在初禪裡面去思惟觀察真如，或

止或觀，那就叫做有尋有伺三摩地，還是這樣子說的。

己二、無尋唯伺相

若有伺察奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。

這也和前面意思一樣，就是這個是無漏的尋伺，無漏的尋伺的時候，不用尋，而只是用伺，微細地去觀察真如的道理，就是伺察。或止或觀，奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。這樣子或者就是入在中間禪裡面去思惟觀察真如的道理，那就叫做「無尋唯伺三摩地」，也有這種分別。

己三、無尋無伺相

若緣總法奢摩他、毗鉢舍那，是名無尋無伺三摩地。」

「若緣總法」，總法前面解釋過，就是一切法的真如理，去觀察這個真如理的奢摩他、毗鉢舍那，那就叫做無尋無伺三摩地。這樣子就是二禪以上，你入在二禪以上的時候，你也是同樣的尋求、思惟、觀察奢摩他、毗鉢舍那，那就叫做無尋無伺三摩地了，就不同於前兩個了；就是離一切分別相，不一樣了。

這樣說，尋伺通於有漏，也通於無漏。在無漏的境界裡邊，也還有這樣的分別，初禪、中間禪、二禪、三禪、四禪也是有這三種分別的。若是一般的說法，比如說是沒有得無生法忍的人，他現在還是在凡位的時候，比如說是煖、頂、忍、世第一是內凡，在煖、頂的時候，那就是尋求奢摩他、毗鉢舍那，就是有尋有伺地了；若是忍、世第一，就是伺察奢摩他、毗鉢舍那，就是無尋唯伺三摩地；若是得無生法忍了的時候，這時候就是緣總法奢摩他、毗鉢舍那，就是無尋無伺三摩地，也可以這樣分別，這是不一樣了。其中的情形，就是你沒有入聖位的時候，用現前自己的日常的第六意識分別心的時候，你思惟真如理，還沒能真實見到真如理，只是見到真如相；就是依據佛說的法語，說真如的相貌，你去那樣思惟觀察。所以就是心沒能真實的成就聖智、成就聖人清淨的智慧；這個時候這個智慧還不是無漏的，所以只見真如相。真如是無相，但是用言語文字去形容，就變成有相了，依據語言文字的相貌去思惟觀察真如，這個時候就是前兩個，有尋有伺三摩地、無尋唯伺三摩地；若是真實地證入無生法忍了，離一切名言相了，那就是無尋無伺三摩地，這樣分別。

丙十一、止舉捨相門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！云何止相？云何舉相？云何捨相？」

這是第十一門，一共是十八門，現在是第十一門：「止舉捨相門」，有止、有舉、有捨的不同。也是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！云何止相」，怎麼叫做止？怎麼叫做舉？怎麼叫做捨相？

「止」就是奢摩他，翻到中國話翻個止，這是因為內心裡面動亂，這時候用止

的方法把這動亂停下來，把這一切的妄想把它排遣出去，安住在所緣境上，明靜而住，那麼就叫做止相。

「云何舉相」？舉是什麼意思呢？就是這個時候這個用功的人，心裡面昏沉了、沉沒了，昏沉就是我們這個心的明了性不現前了，也叫做沉沒，沉沒就是沉下去了，沒有了，叫沉沒。這怎麼樣解釋呢？就是你用功修行的時候，失掉了所緣境了，這所緣境沒有了。有所緣境的時候，有所緣境就有能緣的心，那麼這個時候就不是昏沉，你若昏沉的時候就沒有所緣境了，失掉了所緣境了，所緣境沉沒了，沒有了，所以就叫做昏沉，或者叫做沉沒。不過在《菩提道次第略論》、《廣論》上（宗喀巴大師他心很微細）：昏沉是很重的，重昏沉；沉沒是微細的昏沉，這個時候心裡面沒有雜念，但是對於所緣境也不分明，有這個事情。我們本身若是心粗略的時候，哦！我現在得到奢摩他了，我坐這裡一念不生了，我得到定了！其實不是，是沉沒，而不是定，不是奢摩他。現在這裡就是包括掉舉這個舉，「云何舉相」，就把這個包括在內，你這個時候你若發覺了的時候，趕快地把所緣境舉出來，把它提出來，把所緣境檢回來。《辯中邊論》上叫做「忘聖言」，就是聖言，佛開示你的，你要安住在所緣境上，這是佛告訴你的話，這時候昏沉來了就忘了；把這所緣境沒有了，丟了，是忘聖言。這時候你就應該修舉，把這個所緣境提出來，叫做舉。

「云何捨相」，捨相，捨這個字，我感覺最初翻譯經的人真是大智慧，他會用這個字形容這個意思！我也解釋過，就是在你這個時候心裡面也不昏沉、也沒有雜念；也不昏沉、也不掉舉，心裡面明靜而住的時候，這個時候這個修行人應該怎麼辦呢？應該捨，用這個捨，用這個字，用這個辦法。這個辦法，在經上解釋這個捨字，我頭幾天說過：心平等性、心正直性、心無功用而安住性，這叫做「捨」，用這個捨字形容這三個意思。「心平等性」，平等就是如果你心裡面昏沉，或者是掉舉，都不是平等，就是不平等；就是也不昏沉、也不掉舉，這時候心裡面明靜而住的時候，叫做平等。「心正直性」，就是明靜而住相續不斷地住下去，叫正直性。「心無功用而安住性」，這個時候你就這樣子住下去，你不要去加上什麼，不要特別地要控制它或是怎麼的，你不要加上其他的事情，無功用。「而安住性」，就安住就好了，這就叫做捨，應該這樣，叫捨。

現在這裡說彌勒菩薩復白佛言：「云何止相？云何舉相？云何捨相？」就是用功修行的人，什麼時候應該修止？什麼時候應該修舉？什麼時候應該修捨相呢？怎麼叫做止？怎麼叫做舉？怎麼叫做捨呢？這樣問。

丁二、如來正答（分三科） 戊一、辨止相

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若心掉舉，或恐掉舉時，諸可厭法作意，及彼無間心作意，是名止相。」

掉舉是什麼意思呢？心不是沉沒，心裡面掉動、不安靜，心於所緣掉動不安，無堪能性，叫做掉舉。這個掉舉，平常我們也說散亂，心裡面不能夠安、心一境性，

想這個、想那個也散亂，但是掉舉的意思有個特別的意思。掉舉是什麼呢？就是於可愛的事情上打妄想，於可愛的事情心裡面很多很多的雜念妄想，叫做掉舉。

但是掉舉其中有這個（也就是用那尋伺兩個字），有親屬尋伺、國土尋伺、不死尋伺等等的。親屬尋伺就是自己親愛的人，我的父親、我的母親、我的哥哥、弟弟、姐姐、妹妹、好朋友，就是想念這些人，在那靜坐的時候不修止觀了，去想念自己愛的人，去想念他：哎呀！他今天好吧！怎麼怎麼的這些事情，這叫做親屬尋伺。國土尋伺，我在這裡用功，這個地方天氣很冷啊！在這吃這苦頭，我原來住的地方很好嘛！天氣溫度都很好，也不冷、也不熱，很舒服的，我到這兒來吃這個苦，這是國土尋伺。還有不死尋伺，哎呀！我現在年紀不大嘛！何必在這裡修梵行，我在世間上看看世界也好，享受享受也好，何必這麼早就出家呢？叫不死尋伺。還有說是，我何必這麼早就修止觀呢？等我寫幾篇文章，或者出版多少著作以後我再用功嘛！何必在這裡這麼早就修止觀呢？也沒有著作發表，經常自己就這麼說。這都叫做不死尋伺，就是不知道一口氣不來就死了，你沒有這種警覺性，還想些其他的事情，叫不死尋伺。實在來說，不但是在家居士，就是我們出家人也有這個問題，就是不死尋伺。就是沒有無常的觀念，又想這個，還想那個，一口氣不來，你什麼事情都不管事，什麼事都沒有用了；只有你常常地修四念處，也是有用的事，其他的事情都用不上。我頭幾天（昨天還是今天），我和人說：「我想出家，我還放不下，不能出家。」說：「一口氣不來了，你放下不放下？你不放下也得放下。」所以這個不死尋伺就是沒有無常的觀念，是這樣意思。這都屬於掉舉，所以「若心掉舉」。

「或恐掉舉時」，或者是害怕，心裡面沒有掉舉，心裡面也沒有惛沉，也沒有掉舉，心裡寂靜住，明靜住的時候，心裡頭感覺到很好。但是又怕，哎呀！不要掉舉，不要掉舉，叫恐掉舉，這個時候。那怎麼辦呢？「諸可厭法作意，及彼無間心作意，是名止相」，這個時候若有掉舉了的時候，或恐掉舉的時候，怎麼辦呢？「諸可厭法作意」，就是「可厭」，這件事是可厭惡的，要修這樣的作意來對治這個掉舉。我講九心住的時候提過，就是我這樣掉舉的時候，自己馬上覺悟：我這樣掉舉，我這止觀修不成了。所以掉舉是個障道的因緣，這是可厭惡的，怎麼怎麼的，就是修這個，取過患想。取這個過患想，掉舉是有過患的，就是思惟掉舉的過失、思惟掉舉的過患，心就厭惡這個掉舉，就是來對治這個掉舉，這樣修。「諸可厭法作意」，這也不只是一樣，「及彼無間心作意」，這個「諸可厭法作意」，這就等於是毗鉢舍那了，觀察掉舉的過失生了厭離心了，這樣子也能夠對治掉舉，把掉舉能對治出去，心就可以寂靜住了。

「及彼無間心作意」，或者是不修可厭法作意，你立刻地把這個心收回來，住在所緣境裡邊，就是相續不斷地明靜而住，叫「無間心作意」，就是沒有妄想雜亂的、掉舉的間雜，相續不斷地安住在所緣境上，叫「無間心作意」。這就是修奢摩他了，前面「可厭法作意」就是修毗鉢舍那，就是修觀。這樣子你若掉舉或恐掉舉時，還是用觀、用止來對治的，是這樣意思，用觀、用止來對治它。「是名止相」，

這時候就是叫做止，止相是這樣意思。

戊二、辨舉相

若心沈沒，或恐沈沒時，諸可欣法作意，及彼心相作意，是名舉相。

前面說是掉舉，這因為坐禪的人就是兩個障礙：一個是掉舉，一個是沉沒（就是惛沉）。這個時候我這個心不明靜了，它沉沒了，失掉了所緣境了，就惛沉了，沒有明了性了。「或恐沉沒時」，或者這個時候並沒有沉沒，但是那個修行人有點害怕，有點顧慮，恐怕沉沒，恐怕惛沉，那時候怎麼辦呢？

「諸可欣法作意，及彼心相作意，是名舉相」，這一切「可欣」，令你歡喜的這些事情的作意，你可以修，修這可欣法的作意。比如說我們看觀世音菩薩的相莊嚴，妙相莊嚴，心裡面歡喜，那麼你就思惟觀世音菩薩相好光明，也是可以。或者說是我對於《華嚴經》裡邊一段文我非常歡喜，你就把那段文把它念、思惟，也是可以。或者其他的經典上，或者《法華經》，或者是《涅槃經》，或者是《大般若經》，或者《維摩詰所說經》都可以，或者《解深密經》、或者《楞伽經》也都可以。或者說，你思惟自己歡喜的事情，我把《法華經》背下來，心裡很歡喜，就思惟背《法華經》的功德，把《法華經》念它一段，這個時候它就不沉沒了，就不惛沉了，思惟自己歡喜的事情。其他經上也說：「我從出家以來我沒有破戒，我身口意很清淨」，這一思惟心裡很歡喜，用這樣可欣的作意，也能破除去這個沉沒，「可欣法作意」。

「及彼心相作意」，心相是什麼？就是前面修毗鉢舍那觀，毗鉢舍那所緣境就是心相，就是心裡面就是定，心就是定，在定裡面為毗鉢舍那所緣境的那個叫做心相，這就是修毗鉢舍那的意思。你修毗鉢舍那的時候，就是思惟色受想行識是無常、無我的道理，思惟一切法畢竟空的道理，思惟不淨，修不淨觀、無常觀、無我觀，這樣去思惟。修四念處，這樣思惟觀察，思惟觀察了，這個沉沒的境界就破除去了，心裡面就寂靜住了，而就沒有沉沒的境界了。

另外在《釋禪波羅蜜》裡邊，智者大師說若是沉沒的時候，你這個心注意頭頂，注意頭頂這個沉沒也就沒有了。有的人這樣用，有效是有效，時間不久又惛沉了，那怎麼辦呢？所以不妨還是——也還是可以用，就是心注意頭頂，把惛沉破除去多少，然後你心裡面這明了性就增強了，你就背一段經，把《金剛經》裡面一段背，背完了，心裡面就思惟這一段的道理，「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」，去思惟這個道理。你一思惟，這時候惛沉就完全沒有了；思惟，可以這樣子對治它。

「是名舉相」，這叫做舉。舉裡面也就包括觀的意思，包括這個觀（毗鉢舍那觀的意思），用觀來破沉沒。前面掉舉又是止、又是觀來破那掉舉，心沉沒的時候，不能用止來破，你心沉沒的時候不會修止了；所以就是要用觀才能有效，才能破除沉沒的，是名舉相。

● 21

戊三、辨捨相

若於一向止道，或於一向觀道，或於雙運轉道，二隨煩惱所染汙時，諸無功用作意，及心任運轉中所有作意，是名捨相。」

昨天說到第十一門「止舉捨」，現在說第三，說到辨捨的相貌。「若於一向止道，或於一向觀道，或於雙運轉道，二隨煩惱所染汙時，諸無功用作意，及心任運轉中所有作意，是名捨相。」前面那個止相和舉相說過了，這裡說這個捨相。

怎麼叫做捨相呢？「若於一向止道」，假設這個修行人，他現在還沒能夠成就奢摩他，也沒能成就毗鉢舍那，而這時候他修止，在修止的時候，只有止而沒有觀，這叫「一向止道」。道，就是向前進，向前進叫做道。「或於一向觀道」，沒有成就止也沒有成就觀，他這個時候修觀，或者四念處觀，或者是修什麼觀。「或於雙運轉道」，這時候到達這個境界是很高了，就是止也成就了，觀也成就了，而止和觀在一起同時活動，就是雙運轉道，這個時候就接近聖位了。

「二隨煩惱所染汙時」，就是一向止道的時候，二隨煩惱就是昏沉和掉舉，昏沉和掉舉它不是根本煩惱，是根本煩惱的流類，同一個類，同一類而已，但是比根本煩惱輕微，是隨逐根本煩惱的，而不是根本煩惱。就是遇見不同的境界，你這個貪瞋癡的煩惱遇見不同的境界，反應出來的貪瞋癡的相貌有輕重之別；但是同一類，同是一類的，所以叫做「隨」。

掉舉就有一點貪的意思，若昏沉，就是有一點愚癡的意思，是這樣意思。這兩種煩惱所染汙的時候，你修止的時候，昏沉來了，昏沉了、打瞌睡了，心裡面沒有明了性了，這個止就被昏沉所染汙了。修觀的時候，毗鉢舍那的時候，掉舉來了，就想一些塵勞的事情，或者想起來愛的事情，或者想到恨的事情，毗鉢舍那觀就被這個隨煩惱所染汙了。那麼就是障礙了，奢摩他被昏沉所障礙，毗鉢舍那被掉舉所障礙。其實修奢摩他的時候，就是沒有昏沉，掉舉來了也是能障礙止的；修毗鉢舍那的時候，掉舉能障礙，但是你若昏沉來了也是能障礙的，所以這個就是二隨煩惱都能染汙這個止，或者染汙這個觀。

「或於雙運轉道」，雙運轉道這個時候境界高了，和一向修止、一向修觀的時候不一樣。我們現在的程度，就是一向修止、一向修觀的，這個時候昏沉的相貌是很粗顯的，我們知道這是昏沉來了。有的昏沉它好像稍微緩和一點，你還知道它來，有的昏沉是一下子就來了，你不知道，一下子就不知道了；觀被昏沉、掉舉的障礙也是這樣子。到了雙運轉道的時候，那個時候是很高的境界了，也一樣有昏沉、掉舉的事情，不過是微細的，不那麼粗顯，不是很粗顯的；也有昏沉和掉舉的分別，就是它非常微細。所以叫做修止的時候、修觀的時候、雙運轉道的時候，被這兩種煩惱所染汙的時候。染汙的時候，怎麼叫做捨相呢？

「諸無功用作意」是怎麼個意思呢？就是我們現在因為功夫沒成就，這個道理沒有成就，我們昏沉來了，唉呀！我知道，或者說不知道，不知道就打了瞌睡了。

打了瞌睡的時候，瞌睡停下來了，自己不知道我剛才幹什麼？不知道。也可能會知道，也可能不知道；不知道，就知道那就是打瞌睡了。我們功夫雖然淺，但是我們來了惛沉的時候是知道，或者事情要來的時候知道，或是過去了才知道。掉舉也是，當時不知道在掉舉，過了一會兒才知道。到了雙運轉道的時候，他也是知道，那個境界高了，他那個心微細、特別明利，他那個心的智慧明利；他也知道有微細的惛沉來了，有微細的掉舉、散亂來了，他也是知道的。知道了的時候，都是一樣，一向修止、一向修觀的時候，或者雙運轉道的時候，知道有惛沉掉舉的時候，就要修習對治的加行。就是我惛沉來了的時候，這前面已經說過，我用觀，修毗鉢舍那觀來對治；修觀前面已經說過，這個可欣法作意，修這可欣法作意；就是自己很歡喜的這種觀，用這個觀你很歡喜，這時候注意力就特別強，你一作意的時候惛沉就沒有了，它就能有破除惛沉的作用。若是掉舉來了的時候，用可厭法作意，也能破這個掉舉，就能破。就是用這樣的法來對治，但是功夫沒有成就的時候，說是我破這個惛沉，用這可欣法的作意來破惛沉，惛沉破去了，結果破過頭了，又變成掉舉了；所以還要再收攝一下，再攝心不亂，還要用止的功夫，把它糾正一下。就是你這是破惛沉這樣，破掉舉也是一樣，你破了以後，再把它平衡一下，要這樣做。這樣做的時候，把這個惛沉、掉舉完全破除了，心裡面這個時候「心平等性」。如果掉舉來了、或者是惛沉來了，這個心就沒有平等性，就是不平等；破除去這兩種煩惱以後，這個心平等性現前了，就是明靜而住，這個時候。惛沉去了就是明，內心裡面明了；沒有掉舉的時候，心裡面是寂靜，所以明靜而住。

明靜而住的時候，你這個時候，就是任運地使令它繼續這樣子相續下去，不要再對治，不要再用對治的方法，你再去對治就把明靜的境界破壞了。所以你如果惛沉掉舉來了不對治，也是不對；惛沉掉舉沒有了，心裡明靜而住，你還要對治，也是不對。不對治也不對，對治也不對，這兩種過失都沒有了，心裡面就是明靜的境界相續不斷地住下去，相續下去，那麼就叫「正直性」。心平等性、心正直性，正直就是相續不斷的意思。心正直性當然有功夫到了的時候，我們功夫不到的時候，心裡面明靜而住，心裡面還擔心：惛沉不要來！掉舉不要來！還擔心這件事。但是功夫高了，他就不用顧慮，沒有顧慮，就能夠明靜而住的，任運的，不需要加上功夫，任運地就相續下去，那叫做「無功用作意」，這就叫做無功用作意，這個無功用作意就是恰到好處的地方，是這個意思。

「及心任運轉中所有作意，是名捨相」，心任運轉中這個「任運轉」就是不需要修對治的加行，它自然地就能夠平等地流注，平等就是明靜，心裡面明了而又寂靜，寂靜而又明了，叫平等。明靜，相續地明靜而住，不需要加上一些什麼功夫，它就自然地、任運地相續而住，那就叫任運轉作意，「任運轉中所有作意」。而這個任運轉中的作意，和前面的無功用作意有什麼不同呢？

這裡邊解釋這個「捨」，在《成唯識論》上，或者《瑜伽師地論》上解釋，捨有三個相貌：第一個是「心平等性」，剛才解釋過，就是也不惛沉、也不掉舉，本

來是有昏沉掉舉的，但是被對治了就沒有了，這時候明靜而住，就叫做心平等性。這個「心正直性」，就是這個心平等性它能夠繼續地相續下去，沒有昏沉來干擾它，也沒有掉舉來干擾它，它相續地明靜而住。「無功用而安住性」，或者說「無功用住性」，不過這是因為你的功夫好了的時候，就是不需要再加上什麼功夫，它就是任運的，不需要加強什麼力量，它任運地相續下去，就沒有顧慮，不顧慮會有昏沉、會有掉舉來，這就叫做無功用而安住性。分這麼三個時候：一開始是心平等性，最後是無功用而安住性，分這麼初、中、後三個階段。

現在這裡說「諸無功用作意」，就是前面心平等性、心正直性，指這個說的；「心任運轉中所有作意」，就是後邊無功用而安住性，是這樣解釋。或者是作另一個解釋：初開始得到心平等性、心正直性、無功用而安住性，這就叫做「無功用作意」；繼續地這樣修行，功夫更進步了、更純熟了，那麼就叫做「任運轉中所有作意」，這樣解釋也可以。因為修行不是一個短時間的事情，要長時間的用功，功夫逐漸地逐漸地會進步，就是這樣子，所有作意。這樣的作意就叫做「捨」，捨就是這樣意思：心平等性、心正直性、無功用而安住性，這叫做捨。所以這個捨就是在這個定的境界裡邊，把掉舉、昏沉棄捨了，不要了，沒有了，遠離了；遠離了昏沉、掉舉了，棄捨了。但是這個境界還是定，還是定的境界，所以這個捨是遠離了昏沉、掉舉的意思，但是同時就是定的境界。這和我們受苦、受樂、受不苦不樂的那個捨受不同，現在這只是定的境界，這是一種德行，修定的時候成就的德行，這樣意思。

前面是止相和舉相，這是第三個，辨那個捨相，這些都是用功的一個方法。這個時候應該修止，這個時候應該修舉，其實舉也有觀的意思。但是觀和舉有同、有不同，舉是說你昏沉了，沉沒了，這時候應該舉，修這個舉，用觀來破昏沉也就是舉的意思。但是有的時候修觀並不是破昏沉，心裡不昏沉，而也是修觀，那就是不同於舉了，和舉就不一樣。這裡面說到修止、修觀和捨的相貌是這樣子。

丙十二、知法知義門（分二科） 丁一、約所知辨（分二科）

戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毗鉢舍那諸菩薩眾，知法知義。云何知法？云何知義？」

這是第十二門，「知法知義門」。知法知義，這是一類。修止修成功了，能令人快樂、身體健康，能夠減少病痛，也能令人長壽，有很多如意的事情。可是在經論上看，修止還是容易，修觀是難，修觀是難一點。所以這底下說知法知義，這裡面就是說觀，說觀的事情，觀是有淺也有深，這不是能一下子就畢業了的。「知法知義門」分兩科，第一科是「約所知辨」，約所知的法和義來辨別、來說明，第二科就是約能知的智慧來說明。第一科「約所知辨」有兩科，第一科是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！修奢摩他、毗鉢舍那諸菩薩眾」，很多的這些菩薩，他要修奢摩他、要修毗鉢舍那的。我們去讀《阿含經》也好，或者讀《阿毗曇

論》，或者讀這些大乘經論，我們會知道：佛菩薩那些功德都是他不斷地努力成就的，不是自然的就有了，都是努力地修行成就的，很容易會看出來這一點。而我們中國佛教也常……，尤其是天台宗也是，常強調本具的，本來就是有的。這樣說也令人歡喜，啊！我有這麼多的功德，我不修行就有這麼多的功德也是歡喜，但是歡喜是歡喜，你不修行，還是有好像和沒有一樣，所以應該強調努力修行這一方面的事情。彌勒菩薩說：修奢摩他、修毗鉢舍那很多的菩薩眾，他們都是知法知義的，明白什麼是法、什麼是義，有這樣的智慧的，所以「云何知法？云何知義？」怎麼叫做知法？怎麼叫做知義呢？這樣請問。

戊二、如來正答（分二科） 己一、明所知法（分四科） 庚一、標章舉數
佛告慈氏菩薩曰：「善男子！彼諸菩薩，由五種相了知於法：

「佛告慈氏菩薩」，這底下如來回答。回答分兩科，第一科「明所知法」。又分四科，第一科「標章舉數」。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！彼諸菩薩，由五種相了知於法」，知法和知義，現在要回答知法。知法有五種相，也可以說是有五個門，從這五個門去認識這個法、通達這個法、覺悟這個法的。這是「標章舉數」，底下「依數列名」。

庚二、依數列名

一者、知名，二者、知句，三者、知文，四者、知別，五者、知總。

從這五種相上來了知於法，這是第二科，依數列出來這五個法的名字。

庚三、次第別釋（分五科） 辛一、釋名

云何為名？謂於一切染淨法中所立自性想假施設。

第三科「次第別釋」。「云何為名」，這以下來解釋這五相，第一解釋這個名。「云何為名」怎麼叫做名？名是什麼意思呢？「謂於一切染淨法中所立自性想假施設」，這就叫做名，這樣解釋。「一切染淨法中」，就是世出世間一切法不出兩類：一個是雜染法，一個是清淨法。我們凡夫這個煩惱、業障、這些苦惱，這都是雜染；清淨法就是出世間的無漏，聖人的戒定慧、三十七道品、六波羅蜜、菩提、涅槃，這都是清淨法。一切的染汙法、一切的清淨法裡邊「所立自性」，所立的自性，是「想假施設」，這就叫做名。一切染淨法裡邊，這一切法本身上，是沒有名字的，都是沒有名字；沒有名字，但是就有了名字，這個名字是安立上去的。

所安立的自性，這個「自性」怎麼講呢？就是此一法所有的義不同於他法的，就是此法的自性，這個意思。比如說地水火風：地是堅固、水是濕、火是熱、風是動，這個動就是風的自性，它就不同於其他的三法，就是它本身特有的一種事情，就叫做自性，它自己特有的一種事情，那麼就叫做自性。這個自性，每一法都有每一法的自性，這個自性它本身沒有名字，沒有名字給它安立個名字，這叫地、這叫

水、這叫火、這叫風、這叫色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，就是每一法都有名字，用這個名來詮顯它的自性。這個名字從哪來的呢？自性的名字從哪來的呢？「想假施設」，就是我們人的思想給它安立這個名字的，它原來沒有，我們就給它安立一個，所以這是假立的，假立的就叫假施設，就是這麼意思。我上回那個法假安立的時候解釋過這個「假」，假在這裡可以有兩個意思：一個意思是憑藉的意思，憑藉這個名來表顯它的那件事，所以這叫假。第二個呢，是虛妄的意思，不真實的意思，用這個名字去顯示那一法的自性，這是一個方便的安立，不是真實的，不是真實的意思，所以叫做假施設。

我又想起來以前說過那句話：「非離彼能詮，智於所詮轉」這句話。這就是指《攝大乘論》上的那個頌文裡面的話，我認為這句話很有意思。「非離彼能詮，智於所詮轉」，「智於所詮轉」，就是我們的智慧，我們的分別心在所詮的義上活動，這是燈、這是風扇、這是光明、這是房子、這是一棵樹、這是花、這是禪、這是般若……一切一切的這些事情，我們的智慧就在這上活動。在這上活動的時候，要有一個能詮的，你這個智慧才能在所詮上活動。要有個能詮，這個智慧才能夠在所詮上活動。能詮的是什麼呢？就是名，要有個名，智慧從這個能詮的名上，才能在所詮的義上活動。若是「離彼能詮」呢，「智於所詮轉」嗎？就不能了，離彼能詮，智就……所以「非離彼能詮，智於所詮轉」，就不能，離彼能詮的時候沒有辦法轉。譬如說現在有個什麼什麼事情，一定要用各式各樣的名，把這件事報告出來，大家聽了一個字一個字的連接起來，才明白這件事，我們就會想：啊！這件事是做得對、是做得不對，是圓滿、是不圓滿，怎麼怎麼的。如果完全沒有名的時候，也不能報告，你也沒有辦法能知道。所以「非離彼能詮，智於所詮轉」。

這樣子來說，所詮的這件事要假藉能詮才能顯示出來，若沒有能詮的時候，所詮就不成立了。這就是假這個字在這裡就看出來：這個「假」，如果是真實的，你有沒有能詮，它都是存在的。若是真實的，有沒有能詮，它也是存在的；若沒有能詮它就不存在了，所以它就是假，就是不真實了。很明顯的一件事我也是說過，比如說有人罵你，就有人、好心腸的人來告訴我：誰罵你，怎麼怎麼的，我一聽見我就火了；這就是智於假藉的能詮於所詮轉，就是這樣意思。若是那個人沒有告訴你，你不知道，不知道就是沒有能詮；沒有能詮，智就不能於所詮轉。說告訴了，但是你心不分別，也沒有事，這個火也沒有火，什麼事沒有。這可見一切假藉名字所分別出來的一切事情通通都是假的，不真實，都是空無所有的。所以就是因為你自己分別出來的，你不作如是分別，就沒有那件事。但是在佛法裡面你能用功修行，得到金剛般若了的時候，把內心的煩惱種子清除了，清除了的時候，他告訴你也沒有事；他告訴你好話也好、壞話也好，心裡不動、沒有事。我們沒有修行的就不行，就是被那個名轉了，被他的舌頭轉了，就是這麼回事。所以叫做「想假施設」，安立的那個名字是假的，這個假名字是人的想所安立的，所以叫做「想假施設」。

● 22

庚三、次第別釋（分五科） 辛一、釋名

云何為名？謂於一切染淨法中所立自性想假施設。

這就是「名」。我們的分別心，能發出來很多很多的作用，可是若是不讀唯識的經論，還不是太明白，從唯識的經論上，才知道這個名字的厲害。「名」，一切法的這個名字，每一法都有名，我們熟悉了這個名的時候，然後這個心才能發生作用，不然那個心不能動。如果若是離開了名的時候，心就無分別了，心就無分別住的。所以從唯識的經論上看出來這麼一件事，不管是說這個染汙法裡面的一切名、清淨法裡面的一切名，都是一樣的，我們因此而有種種分別的，離開了名就是沒有分別。「云何為名？謂於一切染淨法中所立自性想假施設」，這就叫做名。

辛二、釋句

云何為句？謂即於彼名聚集中，能隨宣說諸染淨義，依持建立。

這底下解釋第二個法，就是「句」。句是什麼呢？「謂即於彼名聚集中」，也就是前面說那個名，聚集了很多的名，積聚了很多的名就變成句了。這個句它有什麼作用呢？「能隨宣說諸染淨義，依持建立」，就是能宣說，你隨順這一切法，隨著名句，就能宣說出來，能表達出來染汙法、清淨法的義，怎麼怎麼回事就都表示出來、都演說出來了，表達出來了。「依持建立」，這一切染淨法的義，就是依那個名句為所依，染淨法的義是能依。染淨法的義如果沒有所依的名句，義是自己不能表示出來，所以很多很多的義要假藉這個名句才能宣說出來的，這是依的意思。持是攝持，名句裡邊能攝持很多很多的義，能攝持很多的義，義就是所攝持的；名句，句是能攝持的，這是攝持。也就這樣的，依止一切的名句，建立了無量無邊染淨法的義。或者是依名來顯義，或者依義以立名，所以這個建立也可以互相的說，互相的解釋，這是說「句」是這樣子。

辛三、釋文

云何為文？謂即彼二所依止字。

「云何為文」，這個名句文的文什麼意思呢？「謂即彼二所依止字」，就是那兩個，名和句所依賴的這個字，字就是文，若離開了文，名句就沒有了，名句就不能成立了，所以文是名句的依止處，所以這個字是很重要。

辛四、釋別

云何於彼各別了知？謂由各別所緣作意。

前面三個解釋完了，這底下解釋一個別，一個是總。「云何於彼各別了知」呢？就是名句文，佛陀的大慈悲、大智慧憑藉這個名句文來宣說無量無邊的染淨義。「於彼各別了知」這句話怎麼解釋呢？「謂由各別所緣作意」，這各別所緣作意，比如

說這是《華嚴經》、這是《法華經》、這是《般若經》、這是《阿含經》、這是四念處、這是四正勤、這是四如意足、這是六波羅蜜、這是戒定慧，就是各別各別的義，一樣一樣地去觀察思惟，這就叫做「於彼各別了知」，是這樣意思。

辛五、釋總

云何於彼總合了知？謂由總合所緣作意。

「總合所緣作意」，就是把這麼多的別別的法門，別別的名相總合起來，合而為一，加以觀察思惟，那就叫做總合了知。這個合而為一的，就是這麼無量無邊的佛法，是各有各的差別義，怎麼能夠合而為一呢？那就是一切法的真如義，真如在一一切法上是無差別相，所以可以合而為一。無量無邊的法相，彼此相對的來說，不是一，而是很多的差別的，但是它每一法的真如是無差別的，所以可以合而為一，在這樣合而為一的作意觀察，就叫做總合了知。

庚四、總結

如是一切，總略為一，名為知法。如是名為菩薩知法。

「如是一切，總略為一，名為知法」，前面這五種，也就是包括了一切了，總略為一樣的名字，用一個詞來說，就叫做「知法」。這樣說「知法」，也包括了義，因為說到總合所緣作意就指真如理說的嘛！不過是在作意方面來說，只要你內心裡面還在分別，那還沒能夠真實地契合真如理的，所以也還是屬於法也是可以。「如是名為菩薩知法」，才叫做知法，知法是這樣意思。

己二、明所知義（分四科） 庚一、約十種義（分四科） 辛一、標章舉數
善男子！彼諸菩薩，由十種相了知於義：

前面「明所知法」，這是第二科「明所知義」。怎麼叫做所知義？佛招呼彌勒菩薩說：善男子！「彼諸菩薩」，彼學習佛法的這一切的菩薩，由十種的差別相來了知於義，這一切法裡面的義，哪十種相呢？

辛二、依數列名

一者、知盡所有性，二者、知如所有性，三者、知能取義，四者、知所取義，五者、知建立義，六者、知受用義，七者、知顛倒義，八者、知無倒義，九者、知雜染義，十者、知清淨義。

前面說出十種相，這底下列出來十種相的名字，下面就解釋。

辛三、次第別釋（分十科） 壬一、釋盡所有性（分二科） 癸一、正釋

善男子！盡所有性者：謂諸雜染清淨法中，所有一切品別邊際，是名此中盡所有性。

這是次第解釋，先解釋第一種「盡所有性」。佛招呼彌勒菩薩：「善男子！」盡所有性是什麼意思呢？「謂諸雜染清淨法中」，這就是佛所宣說的雜染法，生死流轉裡面的眾生，他的煩惱、他的業力和他所得的果報，這都是雜染，無量無邊的雜染。雜染裡邊其中有一樣也可以加以解釋的呢，本來這一切雜染法也可以分成善、惡、無記，有的是屬於善法、有的是屬於惡法、有的是屬於無記的。惡法可以說是雜染，是染汙的，善法怎麼能說也是雜染呢？就是因為雖然是屬於善法，但是眾生是用有執著的心做的，有我執，主要是我執，執著是我做的，在這裡引起很多的煩惱，所以善法也就不清淨了，所以也名之為雜染。清淨法就是出世間聖人所修學的戒定慧了，戒定慧都是無我的，所以都是清淨，能消除一切煩惱，得大安樂，所以是清淨的。

這兩大類法裡邊，「所有一切品別邊際」。這一切法裡邊品類，「品」者類也，就是有善法、有惡法，有世間法、有出世間法，這是聲聞法、緣覺法、菩薩法、佛法，一類一類的，都是有差別的，都不是一樣的。「邊際」，每一類有它的邊際，每一法有它的邊際，超過了這個邊際就不屬於這一法了，就是另一法的事情，這就叫做「是名此中盡所有性」，就是這樣意思。這也就是應該說是指世俗諦說的，說這一切緣起法，這一切緣起法裡面有無量無邊的品別邊際，也叫做「盡所有性」。

癸二、指事類釋

如五數蘊、六數內處、六數外處，如是一切。

這是舉一個例來解釋，一切品別邊際究竟是什麼呢？舉一個例子：「如五數蘊」，比如說這個五蘊，蘊有五個數：色、受、想、行、識，我們的生命體就是這五種因素組織成的，叫五蘊。蘊，就是積聚的意思；色是一大堆，受也是一大堆，想行識都是一大堆，很多很多的，所以叫做蘊。色有色的品別邊際，受想行識各有各的品別邊際，所以這就是「盡所有性」。

「六數內處、六數外處」，「處」有內處、外處的不同，就是我們的眼耳鼻舌身意是內處，色聲香味觸法是外處。「處」這個字怎麼講呢？「處」在經論上的解釋，叫生長門義。「生長門」怎麼講呢？眼耳鼻舌身意是六個識所依止的地方，就是所謂六根了，所依止的地方；六數外處就是色聲香味觸法，是六識的所緣境。六識依止六根，緣外邊的六種境界，有了所緣境，有所依止的根，這六個識才能生長出來，才能生出來。「長」是什麼意思呢？佛法都是緣起論，就是你這個識一生，它就熏習了種子了，所以這個種子還會生識，就是從無始劫來就是不斷地這樣子生長，所以出生名生，繼續地生就是名之為長，也可以這樣說。就是有所依止的根，有所緣的境，識才能生長，所以叫做「處」。不然的話，你光有所依止的根，沒有所緣境，它也不能生長；有所緣境，沒有依止的根，也不能生長，所以這個處，都內外具足

了，才能生出識來，所以叫做處。

這個內六處，內處有六個數，外處也是有六個數，所以合起來就是十二處了。十二處這也是，它有它的品別邊際；人的六根內六處、外六處，天的內處、外處，六道眾生各有不同。就是人與人也不完全一樣，都是有品別邊際的。「如是一切」，這只是舉出來一個五蘊，舉出一個十二處，還有其他的十八界，還有很多很多的事情，也都是這樣子，都可以名之為盡所有性。

壬二、釋如所有性（分二科） 癸一、略

如所有性者：謂即一切染淨法中所有真如，是名此中如所有性。

「如所有性者」，前面這個盡所有性解釋完了，現在解釋這個如所有性。「謂一切染淨法中所有真如，是名此中如所有性」，這是先簡單地解釋這麼一句，下面就廣說。「謂一切染淨法中」，一切染汙法、一切清淨法裡邊所有真如的理性，就是此中所說的如所有性，就是所有染淨法的如義，叫做如所有性。這個「真如」我們頭幾天也解釋過，這裡不再解釋。

癸二、廣（分三科） 子一、標章舉數

此復七種：

「此復七種：一者、流轉真如，謂一切行無先後性。」這底下一共有七種真如，真如與真如是無差別的，真如本身是沒有別異相。那為什麼要說七種？就說一種好了嘛！要說七種呢？約能詮義，約能詮顯真如的這一方面，就可以列出來七種，是這樣，約能詮說的，約能詮義，詮顯真如的義就說它有七種，第一種叫做流轉真如。

子二、次第別釋

一者、流轉真如，謂一切行無先後性。

流轉這句話是什麼意思呢？流就是水流，河裡面、海裡面那個瀑流，相續不斷地流，白天也流、晚間也流，今天也流、明天也流，無窮無盡地流。那麼這是用它來譬喻，譬喻我們生死凡夫在三界裡面流轉生死，就是無窮無盡的，從無始劫以來，一直無窮盡地就是流轉。「此有故彼有，此生故彼生」，就是這樣子流轉下去，相續不斷地流轉。「轉」就是變化，「流」表示不間斷的意思，不間斷地、相續不斷地這樣子生存下去，但是有轉變、有變化，不是固定的。比如現在是人，下一生可能是天，或者再下一生也可能是鬼，就是變，不斷地在變，但是一直地流下去，所以叫做流轉，這就是凡夫的苦惱境界。這個流轉也是真如，也可以名之為真如。

「謂一切行無先後性」，這叫做流轉真如。一切行，「行」這個字就是遷流無常的意思，其實那個流轉就是行的意思，就是一直地向前進，但是也是無常的，所以叫做行，一直向前進；行就是向前走，一直地向前走，一切有為法都是這樣子。當然這裡主要是說我們凡夫的流轉生死的境界，這一切有為法，這一切有漏的流轉生

死的法。

「無先後性」，流轉生死這件事，每一樣事，比如說是人的境界，最初你造了人的因，造了人的因可能連續就得了人的果報。比如說前生做了一點好事，今生就做人了。也可能前生做了很多能得人果報的功德，但是第二生沒得人的果報，到天上去了，也可能到地獄去了；等那個果報結束了，你以前那個得人的果報的因才發生作用。不管是怎麼樣，總之這個人，當初是有一個因的，而後現在得了果報了；得到果報以後，這個果報也不常住，過了一個時期又滅了，所以就是有先有後，就是以因為先，以果為後，就是有因果性，說是有先後性。

現在說「一切行無先後性」，先也不可得，後也不可得，無先後性。怎麼樣解釋叫做無先後性呢？先的時候，作因的時候，就是因緣和合就生起了，但是沒有這個因緣的時候，之前是沒有的，沒有這件事。比如說我們有一點好心腸，就做一些利益人的事情，那麼這就是人的開始，做人的開始。但這個開始之前，這件事是沒有的，就是無先性，叫做無先性。得了果報以後，又要滅了，又沒有了，後邊又沒有了，就是無後性，後來又沒有了，就是無後性。就是由無而有，由有而無，就是由無而有，有的前面是沒有，有了以後又沒有了，後來也沒有了；先也是無，後也是無，那個空性就是真如。這樣解釋，這個意思也很好，也是很有意思，要想、你也要思惟一下，思惟一下的。

現在這個《解深密經》是屬於唯識的經論，屬於唯識的思想，和《般若經》有一點不同，但是也是通，彼此還是相通的。這若在《般若經》的理論上來解釋，這一切法空的真如，就是無自性的意思，無自性，所以這個「無先後性」用這個無自性義來對比一下，可能會更明白，更清楚一點。「自性」這句話怎麼講呢？就是一切因緣生法它本身的體性，它本身就是有體性的，就叫做自性。譬如說這個茶杯，茶杯當然要有工廠，有工程師或是什麼什麼的這些事情，就把它造出來了。但是若說這個茶杯有自性呢，就是不需要造，茶杯的體性就是有的，就叫做有自性。現在說無先後性，一切行無先性、無後性，就是因緣還沒有的時候，是無，那麼就等於是無自性的意思。就是因緣沒有的時候，譬如說我有一點好心腸，做了一點善事，這時候人的業力造成了，雖然還沒得人的果報，但是力量是造成了，這個力量會令你得人的果報，這個力量沒有造以前的時候是沒有的；如果說若有自性的話，沒造以前也是有。現在說無先性，就是沒有造以前是沒有，沒有造以前沒有就是無自性的意思了，就是無自性。

譬如說我們敲這個磬，敲磬的時候，要敲的時候才發出聲音來嘛！這個聲音若有自性的話，就是不敲的時候也有聲音，這個聲音自己有，自己本身是有的，那叫有自性。沒有敲磬的時候你聽一聽那個自性的聲音，什麼樣？你聽一聽，是沒有聲音的，自性的聲音是無聲音的，那麼在這裡說無先性，以前是沒有的。無後性，若有自性的時候，就是因緣所生的聲音，敲這個磬的聲音有了，有了它逐漸逐漸地就沒有了，沒有了，但是那個自性的聲音還應該在，還應該在的，還應該有一個自

性的聲音的，但是你聽一聽有沒有聲音？沒有，所以無後性，這叫無後性。你可以這樣子用無自性的意思去觀察「無先後性」這句話，就可以容易明白一點。沒有先性也沒有後性，當然中間也是沒有性，也沒有體性的。就說做人，這個人性沒有先性，也沒有後性，但是你做了人的時候，就是現在，現在它也是無性的，就是沒有那個自己的體性，無自性的。

「前際空，後際空，中際亦空」，「常性空，無不性空時」，就叫做「一切行無先後性」，那個無所得性，但是在《般若經》上的意思，就是這樣一解釋就好了。但是唯識的經論又不同，又多出一句話來，這個無所得性還是有的，這個無性本身還是有性，所以還多出這麼一句話來，這就是「謂一切行無先後性」，離一切相不可分別的那個體性，就是流轉真如。這個真如，「我相即是非相，人相、眾生相即是非相；離一切諸相，即名諸佛」，「離一切諸相即名諸佛」這句話，就是那個真如是離一切相的，那就是佛境界。「如來者，諸法如義」，那個如義就是佛。現在說，我們現在是凡夫，我們不是佛，但是我們也是無先性，也沒有後性，無前際、無中際、無後際，那個離一切相的性就是佛。天台宗就說一切眾生都是理即佛，這個道理也可以這樣解釋。其實在那個地方是沒有名字的，沒有名字而安立一個名字，叫做佛，「離一切相，即名諸佛」。當然這是修成功了的人，就是與離一切相的，一切行無先後性的真如，覺悟這個真如，圓滿地覺悟這個真如了，是名為佛。我們生死凡夫，雖然是流轉真如，一切行無先後性，但是你沒有覺悟，沒有覺悟你沒有智慧，沒有這個智慧，這個時候就不名為佛，名為凡夫，可以這樣解釋。

所以是「一者、流轉真如，謂一切行無先後性」。這個如義，無先性，無後性，當然也沒有中間性。沒有先後性這個理性上，是離一切相的，是沒有流轉的這些虛妄分別的，是寂滅相的，也就是《法華經》上「諸法寂滅相，不可以言宣」。

二者、相真如，謂一切法補特伽羅無我性及法無我性。

前面「流轉真如」，就是在流轉上即非流轉，那就是真如；可是從流轉上就會覺悟到不流轉的真如性。《維摩經》上說：「諸法畢竟不生不滅，是無常義」，有這麼一句話，這也正好可以說是流轉真如。「諸法畢竟不生不滅，是無常義」，無常是生滅嘛，不生不滅是無常義，那正好是這句話的意思。「流轉真如，謂一切行無先後性」，就是這個意思。

「二者、相真如，謂一切法補特伽羅無我性及法無我性。」這個「相真如」怎麼講呢？相，看下文這句話，就是兩種相：一個法相，一個我相。法相和我相不是真如；不是真如，就是真如，就是這個意思。「謂一切法補特伽羅無我性及法無我性」，補特伽羅翻到中國話是「數取趣」，翻個數取趣。這個「趣」是什麼？就是煩惱和業力是能趣，所趣就是果報；或是人的果報、或者天的果報、或者三惡道的果報，這個果報叫做趣，這叫趣是什麼意思？就是它還不是就到此為止了，它還要動的，還要變動的，所以叫做趣。「數取趣」就是一次又一次地去得果報，就是這樣

意思。一次又一次得果報，但這裡面是指什麼說的呢？就指這個我說的，指這個我。

這個我，本來是無我的，但是有我論者就執著有我，他執著有一個我。執著這個我是什麼樣子呢？執著這個我是常恆住、不變異、有主宰性的，有這麼一個東西，常恆住、不變異。不變異多數是寫這個異，也有時候寫那個易（我們中國詩、禮、春秋的那個易）；易，也是變異的異。常恆住、不變異，就是我的體性它是永久存在的，常恆住，它不變化的。例如說是我們看燈的光，燈的光是剎那剎那的變動的，有剎那生滅的變動。比如我們說人有生老病死，生老病死這是一個粗顯的變動，我看這個燈光它有剎那剎那的變動，是微細的生滅，所以這個變有這麼兩種，有粗、有細的不同。現在有我論者，就是外道，外道執著這個我，也沒有粗顯的變異，也沒有微細的變異，它是常恆住、不變異的，這個東西有主宰的能力，就是它能做得主，它說了算，決定這樣子的，就這樣子叫做我，是名為我，外道有我論者說這個我的相貌是這樣的。

這個我是「數取趣」，它這個時候得了人的果報了，人的生老病死死了，它又去得一個天的果報。就是我是能取的，這個我，它是能取的，它去取人的果報，人的果報死掉了，也可能再得人的果報，也可能是得三惡道的果報。反正是這個果得了又丟掉了，得了又丟掉了，它不斷地去得，就叫「數取趣」。這個能取的就是我，就是這個意思，叫「補特伽羅我」，補特伽羅就是所執著的我，是這樣意思。

現在佛法裡面說，「相真如，謂一切法補特伽羅無我性」，沒有這個補特伽羅的我，沒有的，沒有這個常恆住、不變異的我的，沒有，只是色受想行識。色受想行識，老病死死了的時候，由他的煩惱和業力再去得果報，不是由我去得果報，由自己的煩惱和業力去得果報。所以若斷了煩惱，不造業了的時候，就不得果報了，就是了脫生死，佛法是這樣說。現在說「一切法補特伽羅無我性」，沒有我，只是色受想行識，色受想行識裡面沒有我，這就叫做「相真如」。

「及法無我性」，法無我性，譬如說是，外道的意思：五蘊裡面有一個我，就是六個，色、受、想、行、識、我，就是六個。六個沒有那個我，還是五個，還是色受想行識，色受想行識這個法也是無我的。這在這個《中觀論》上、其他的《阿毗曇論》也是說，《阿含經》裡也是說，執著有我有兩個意思：一個是五蘊就是我，「即蘊是我」。

這個執著我有兩種，就是「即蘊是我」，就是這個五蘊就是我，這是一種執著。第二種執著呢？這五蘊不是我，另外有一個我。現在這裡說：「一切法補特伽羅無我性」，這個補特伽羅就是那個「離蘊是我」，離蘊、離開，各有各的體性；五蘊是五蘊，我是我，各有各的體性。但這個我是住在五蘊裡邊，住在眼耳鼻舌身意裡頭，住在這色受想行識裡頭，但是各有各的體性的，離開了色受想行識的體，另外有我的體性，這就是離蘊有我，這是一種執著。一種執著：色受想行識就是我。這兩個，兩種執著不同。現在說「補特伽羅無我性」，就指離蘊沒有我，另外沒有我。「法無我性」就是即蘊也沒有我，色受想行識也都是因緣所生的，也都是無常生滅變化的，

也沒有那個常恆住、不變異的，色蘊也不是常恆住、不變異，色受想行識，乃至識也不是常恆住、不變異的，所以都不是我，即蘊也不是我。

什麼叫做「相真如」呢？我相和法相，無我相亦無有法相，是名為相真如，就是這個意思。我也不可得、法也不可得，那麼這叫做相真如，是這意思。就是你所執著那個我是不可得的，就是無我相，在一切的因緣生法裡邊，它也本身都沒有那個常恆住、不變異的這種事情，那麼都是無我、無法相的，這就是叫做相真如，這樣意思。但是這是說這個相真如，佛這樣開示我們，是你要加上修行，你才能證悟它，不然的話，只是用嘴說那還是不行的。這是什麼叫做相真如呢？「謂一切法補特伽羅無我性」、一切「法無我性」，這叫做相真如。

三者、了別真如，謂一切行唯是識性。

「了別真如」是什麼呢？了別就是識，識它本身是有明了性的，地水火風是無知之物，是無情物。識，這個心意識，眼識、耳識乃至意識，識這一法，它有明了性，它能分別這是青黃赤白，各式各樣的事情它了能別，能夠去分別，有這種作用的，所以這是個識。能了別的就是識，所了別就是一切法了。識也是真如，怎麼說識也是真如呢？

「謂一切行唯是識性」，就是這一切有為法，它也都是識，因為一切法都是識所變現的影像。根與識與一切法一接觸的時候，心一了別，它是了別它所變現的這個法，所以那個法是心所變現的了。當然是由業力，你造了業力，種子藏在阿賴耶識裡面，阿賴耶識的業力變現一切法，所以一切法是阿賴耶識所變。我們的前六識與一切法一接觸，又有變，又是變現，依阿賴耶識所變的一切法，再變自識所緣的影像，所以都是識所變。識所變，離開了識，所變的一切法都是沒有體性的，沒有它自己的體性，所以你這樣觀察的時候，一切法本身都是空無所有的。本身一切法是空無所有了，所以能了別的識也就不存在了，因為識它要依仗一切法才能活動，所以一切法空了，識也就不活動了，這樣就叫做別真如，是名為了別真如，「謂一切行唯是識性」。

我們這個眾生，是由自己的煩惱去活動，造成了很多的業力，由自己的業力招感自己生命的果報。這個果報，在我們欲界的人的果報是軟弱一點，你要吃飯，你要衣、食、住，要這樣生存，但是欲界天上的人也要吃東西，不過他們吃的比我們吃的好一點就是。我們人世間的人有的時候多數會吃毒，這個飲食裡面有毒，我們會吃毒的，這個欲界，我們人世間的人；天上的人不，欲界天上的人都是營養，所以他們沒有病，天上人不老不病，但是也要死。欲界的人就是生命的存在要吃飯、衣食住這樣子。色界天、無色界天的人不吃飯，他們不吃飯，他們一生來就有衣服；我們欲界的人，生來的時候不穿衣服，不穿衣服的，我們欲界的人。不過佛在世的時候說有一個比丘尼，生來是有穿衣服，不過那是特別的。色界天上的人生來就有衣服，就是他們那些人有慚愧心，所以他老是有衣服穿，我們人間的人的功德不多。

他們不需要像我們吃飯，他們不吃飯，他們的生命力強得多；就是他們修定，修禪定成功了，所以不需要吃飯，宮殿也是自然的，衣服也是自然的，生命力特別強，但是也要死。

現在說，我們這上說了別真如，聖人這個境界，聖人，阿羅漢或者到佛的境界，就是所謂法身了，法身是離一切相的；我們根據《攝大乘論》說也有這個意思，《般若經》也有這個意思，但是其他的《大乘起信論》或者什麼，那個說法有點不同一點。法身是離一切相的，但是為了度化眾生，他會現出相來，現出受用身的相、化身的相。若在佛本身來說，就是無分別智，「唯如如及如如智獨存」，這個如如就是這裡所謂這個真如，還有一個如如智，如如智就是證悟如如理的無分別智，獨存，就是離一切相的。當然這個境界呢，就是遠離一切老病死，一切生老病死都沒有了，就是這樣子，是這樣的境界。

我們凡夫有惑業苦，內心裡面有很多煩惱，就算是發點好心腸，做一點善事，但善事不是很殊勝，就是在人間得果報這種境界。到天上去稍好一點，好一點，到色界天、無色界天終究還是要死掉的。唯有到佛的境界，流轉真如、相真如、了別真如，這個如如、如如智獨存的時候，沒有一切老病死，大安樂自在的境界。若是按我們人的這個……任何人都有相同的情形，按照自己所知道的事情來衡量那件事，人都是這樣子，按照自己的知識來衡量那件事的。說是要吃飯，我若那樣子……有人說都出家了，你還能有飯吃嗎？若都出家了，這世界上人種都斷滅了！就是按照自己的想法去衡量那件事。其實在佛法上，佛菩薩這個智慧觀察，無量無邊的眾生世界，有無量無邊的生活方式，到了佛的時候才究竟圓滿，不是非要吃飯不可的，不是的。我這是說太遠了，我們再回來。

「三者、了別真如，謂一切行唯是識性」，識和識性有一點分別，說識的時候當然有眼識乃至意識；若說識性，那就是真如的境界，不同的，所以也是了別真如。

四者、安立真如，謂我所說諸苦聖諦。

這是第四個「安立真如」，安立真如是什麼意思呢？這個真如是安立的，就是原來沒有這種名字的，但是佛給它個名字，叫做真如，就是這樣意思。其實世間上一切法都是這樣子，所有的名字都是人安立的，本來那個法本身是沒有名字的。現在這裡邊說安立真如指什麼說的呢？

「謂我所說諸苦聖諦」，苦，一共有四個聖諦，苦集滅道四聖諦，四聖諦現在只說一個苦聖諦。其實安立真如，四聖諦都可以名之為安立真如，但是苦聖諦在最初，四聖諦它是第一個，所以把這個名字就給它了，其他的集滅道，另外再起名字，就是這樣意思。

「安立真如，謂我所說諸苦聖諦」，就是為佛所宣說的諸苦聖諦：世間上有無量無邊的苦，這個苦是聖諦，這樣意思。「聖諦」是什麼意思呢？就是佛的那個清淨法界，那個如如、如如智的大悲心所宣說出來的這樣的法，苦集滅道這樣的佛法；

宣示這個法唯獨是聖人才能證悟，才能承認：啊！此是苦、此是集、此是滅、此是道，才能承認這一點，所以叫安立真如。凡夫是不知道這是苦，凡夫不知道是苦，「此是苦、此是集、此是滅、此是道」，凡夫不知道，凡夫在苦惱裡邊，凡夫自己不知道是苦，凡夫不知道是苦的，這個是要佛教徒才能知道是苦。其實世間上的人，也知道是苦，但是他又繼續製造苦；如果真知道是苦，你不要再做這苦惱了。不！他繼續製造這苦惱的事情。所以嚴格地說，凡夫不知道是苦。

這個苦，我們頭幾天說過，是有苦、有樂、有不苦不樂；苦是苦苦，樂是壞苦，不苦不樂是行苦。我們凡夫所能覺悟的，就是苦苦，對於苦苦能知道。比如說老了感覺苦，有病了是苦，愛別離的時候是苦，怨憎會的時候是苦，求不得的時候是苦，這些事情知道是苦，但是這個樂不知道是苦，不知道樂是苦，不苦不樂的行也不知道是苦，這就是唯獨聖人才能知道。比如說色界天、無色界天的境界，就可以名之為行苦，叫做行苦，這個「行」我們一般人是不能覺悟是苦的，譬如說我們這個身體，這個時候也沒有什麼病痛，不感覺到有什麼樂，但是也不感覺到有什麼苦，這時候佛法就名之為行苦，名這個身體叫做行苦，就是五取蘊苦，五取蘊苦就是行苦。

這個苦，經論上有個譬喻，譬喻這個眼睫毛，就是我們這個眼睛的眼皮邊上有個毛，這個毛若放在手掌上的時候，我們不感覺什麼；若放在眼睛裡頭就不行，感覺到不得了。那麼這譬喻什麼呢？譬喻這個行苦在我們凡夫來說，就像那毛放在手掌上似的，不感覺到苦；若在聖人的時候，聖人就像毛放在眼睛裡頭，感覺到苦，感覺是苦。這個苦我們也可以從靜坐上來表示，你常常靜坐，有一點境界的時候，感覺身體，就算是沒得輕安樂，也感覺到很輕鬆、很自在。但是有其他的因緣懈怠了，多少天沒有靜坐了，這身體的感覺就不同，你就感覺到不如常常靜坐時那個感覺。所以若是聖人，他得了聖道的時候，他對於身體的感覺不同，和我們凡夫完全不同。所以凡夫的境界是苦，就是苦，不能說不是苦，不過我們凡夫不知道就是了，所以行就是苦，現在這是一個義。

第二個解釋，譬如說是駕車的人，這個車有毛病了，但是還是可以駕駛的，在公路上跑，雖然有毛病，還是正常地在活動嘛！但是裡面的毛病若一發作了就不得了，所以雖然是還沒有發作，其實也是苦，你若知道裡邊有毛病，你心就不安。但是我們凡夫就跟這個譬喻……不知道有問題，就感覺到好像很正常，要發作了才知道是苦。但是聖人就知道，雖然這時候還沒有發作，但是這裡面有很多問題，就是什麼問題？無始劫來造了很多罪，就在五蘊裡面，潛藏在那裡，忽然間這個問題發作了就不得了，所以就是苦，不能說不是苦，這是說這個行是苦。

其次說這個樂受是壞苦，樂受是很樂，為什麼說是壞苦呢？就是樂要壞了的時候就苦。比如說這個人他的事業很成功，感覺到很得意，忽然間倒下來的时候，他受不了。比如說這楚霸王，項羽被劉邦打垮了的時候，他烏江自刎那個時候，就是他那個榮耀的事情失掉了，他受不了，就要自殺。如果根本也不要同劉邦爭天下，我們就是安分守己做個老百姓的時候，他也就沒有事情嘛，所以這要正常的生活嘛！

到時候種田也好，回到家來讀書也好，沒什麼事嘛！沒有什麼受不了。但是他楚霸王，到了咸陽的時候，各地方的這些大的王侯來見他的時候，跪在地下、爬著來見楚霸王，都是那樣子，楚霸王的威力到那種境界，還了得！他感覺到很光榮，後來回到這個徐州，就是現在的徐州，自封為楚霸王。一失敗了的時候，不行了！好像有個漁翁說是不要緊嘛！你回到江東，江東的父老還會支持你，你還可以再戰，同劉邦還可以再戰！他說：「我沒有面目再見江東父老了！」所以自殺了，就是壞苦。

樂是壞苦，苦惱不如意的事情來是苦苦，如意的事情終究是要無常，無常的時候你受不了。我頭幾年遇見有一個人，說他的事情，他什麼事情呢？他的太太，他好像史丹佛大學畢業，當然也是很有才華的人，但是他的愛人，這個太太就是這樣離開他走了。一走了，他就是什麼事情都不能做，自己的生活都不能維持，靠自己的父母、哥兄弟來幫助，什麼事情都提不起來，就是這樣子。所以壞苦，樂的事情壞了的時候你受不了，叫壞苦。苦也是苦，樂也是苦，行苦也是苦，所以叫做苦諦，這叫做苦諦。「謂我所說諸苦聖諦」。

● 23

四者、安立真如，謂我所說諸苦聖諦。

第八頁，昨天就是講到這裡，「諸苦聖諦」。

昨天講過苦苦、壞苦、行苦，講這三苦。我們遭遇到的不如意的事情叫做苦苦，用兩個苦字是什麼意思呢？一切法有三個相貌：生、住、滅，苦的事情發生出來叫生，就是苦，它繼續存在的時候也是苦，所以是兩個苦。到滅了的時候就不苦了，苦若滅了就不苦，所以不如意的事叫做苦苦。如意的事情出現的時候是樂，繼續存在的時候也是樂，但是壞了的時候是苦，所以叫做壞苦。這就是從無常的觀點，深一層地說，樂受是壞苦，是這樣意思。行苦這個字，行這個字就是向前進的意思，它不停地、不間斷地向前進，世間上一切法都是在時間上面向前進。向前進的時候它不是固定的，它要變，一變了的時候，就會遇見不是壞苦就是苦苦。世間上的事情不是樂受就是苦受，若遇見樂受就是壞苦，遇見了苦受就是苦苦，所以行苦也是苦，這是一個解釋。

在《雜集論》上又提到一件事，就說是樂受壞了的時候是苦，那有人就會提出來不同的意見，說我的樂受還沒壞，我有很多如意的事情等著我去享受，一樣一樣沒個完的，就這樣享受，所以還沒有壞，我還沒有壞苦。《雜集論》上說：一切法都是無常的，也是一定要壞的，終究是要壞，所以也還是壞苦。「所說諸苦聖諦」，世間上，我昨天說過，樂受壞了這個苦，也是人世間常有的事情，苦惱的事情令人苦惱也是常有的事情，行苦也是苦也是常有的事情。人是常常地受這個苦的折磨，但是還是不覺悟這個苦，他不是不知道苦，也知道苦來了的時候也感覺到苦惱，也是想辦法避免的，但是佛說這些人不知道苦。所以說苦聖諦，這是約聖人說的，是聖人才知道是苦，凡夫不知道是苦，凡夫若受苦的時候知道苦，怎麼能說不知道苦

呢？因為凡夫雖然受了苦，他自己還去製造苦，他繼續做這些顛倒迷惑的事情，這些事情使令他還苦，使令他繼續受苦，他不能夠覺悟，他所做的事情就是令他苦的，他不知道，所以說苦聖諦，這是聖人才知道，凡夫只能說苦而不能說苦聖諦。

「諦」這個字，是個真實不虛的意思，還有一個不顛倒的意思。聖人才能知道真實是苦，生死是苦，生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦，各式各樣的苦，聖人才知道真實是苦，凡夫不是太知道的。凡夫不知道，所以叫做聖諦，聖人才認識這是真實是苦。不顛倒就是不迷惑，不錯誤，知道是苦了，聖人就不再造這種錯誤的事情了，就斷這些能引發眾多苦惱的這些原因，這些因緣。他不會去再製造眾苦的因緣的，所以叫做聖諦，苦聖諦。

「安立真如，謂我所說諸苦聖諦」，安立這句話，或者就是一個言說的意思。這些世間上所遭遇到的事情，不管是人間的、是天上的，欲界天和色界天、無色界天，那些地方都是壞苦，欲界天多少也有一點怨憎會苦，人間是三苦都具足的。這些苦的事情是佛所安立的，也就是佛來開示這件事，開示我們世間是苦，所以叫做安立，這一個解釋。第二個解釋，世間上一切的苦惱，是凡夫的眾生心裡面的煩惱，和煩惱所製造出來的業力所招感的，所以叫做安立，就是苦諦是由集諦安立的，是這樣意思，所以叫做安立，「安立真如」。說苦諦是真如是什麼意思？因為這些苦諦，實質上來說，就是一念分別心，就是眾生的一念分別心。這個分別心，昨天講那個了別真如的時候就可以知道，所以知道這也是真如，也是如義，這樣意思。

五者、邪行真如，謂我所說諸集聖諦。

「邪行真如」，就指四諦裡面集諦說的，為什麼叫做邪行呢？就是由煩惱推動出來的一切的惡不善業，都算是邪行，惡不善業叫做邪，邪行也是真如。「謂我所說諸集聖諦」，集聖諦是指什麼說的呢？就是一個煩惱和煩惱所製造出來的業力，煩惱和業它有積聚諸苦的能力，所以叫做集聖諦。集聖諦裡邊說到煩惱和煩惱的業力，其中主要的究竟指什麼說的？就是指我們凡夫這個愛，我們凡夫這個分別心，一接觸到色聲香味觸法的時候就有愛。這個愛它能使令我們生死不斷，相續不斷地受苦下去，相續不斷地受苦，由我們的愛來製造這些事情，所以愛是集聖諦。但我們凡夫不知道這件事，不知道愛是集，它能集來苦，唯有聖人才能覺悟愛是苦，所以說「謂我所說諸集聖諦」。「集聖諦」，也還是我們現前的一念分別心，愛也是分別心，我們感覺到苦也是分別心；這樣說一切法都是心，心也不可得，那就是如了，這樣意思。

六者、清淨真如，謂我所說諸滅聖諦。

「清淨真如」，前面的苦集聖諦，實在是不清淨的真如，現在說這清淨真如，就是滅諦，滅諦是清淨。因為凡夫的惑業苦都息滅了，唯獨離一切相、離一切分別的、湛然常住的這個不生不滅的理性了，所以叫做清淨，叫做清淨真如。但主要是

說煩惱是染汙的，惑業苦以煩惱為根本，煩惱是染汙，煩惱不生不滅了，所以真如就清淨了。『謂我所說諸滅聖諦』，諸滅聖諦就是一切聖人所證悟的不生不滅的理性，這唯獨聖人才能證悟。

七者、正行真如，謂我所說諸道聖諦。

一共七個真如，現在是第七個「正行真如」。「正行真如」是指什麼說的呢？「謂我所說諸道聖諦」，就是四諦裡面這個戒定慧、三十七道品、六波羅蜜，這一切清淨的佛法，這是道聖諦。這個道，就是一切佛教徒趣向涅槃的道路，那就叫做道聖諦。戒定慧是到涅槃那裡的道路，修學戒定慧就是正行，它能向於涅槃，所以叫做正行；如果向於生死，那就是邪行了。而正行真如也說它是真如，其實戒定慧也是這一念心，戒也是心、定也是心、慧也是心，這一念心了不可得，就是真如了。「正行真如，謂我所說諸道聖諦」，因為前面是苦集聖諦，是眾生流轉生死的境界，所以佛教徒覺悟生死之苦了，就修學聖道而得那個滅諦的涅槃，就解脫了苦集，所以這個時候就叫做正行真如、叫做清淨真如。這七種真如，是佛為眾生開示的佛法，叫我們這樣學習，是這樣意思。

子三、配屬平等

當知此中，由流轉真如、安立真如、邪行真如故，一切有情平等平等。

這是第三科「配屬平等」，前面是解釋七種真如，這是把七種真如「配屬平等」，看怎麼樣配法呢？「此中，由流轉真如、安立真如、邪行真如故」，流轉真如實在是總說的，眾生在生死裡流轉；安立真如就是苦諦，邪行真如就是集諦，苦諦和集諦合起來就是流轉，在生死流轉的境界。由這三個真如，「故一切有情平等平等」，所以一切有情都是在生死裡流轉，所以都是平等的，彼此是無差別的。

由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等。

前面的「相真如」，就是補特伽羅無我和法無我，叫做相真如；「了別真如」就是一切法都是心，叫了別真如。這兩個真如的道理，可以令我們覺悟到一切諸法都是平等平等的，都是無差別，一切法我空、法空，一切法都是識，都是一樣的，所以叫做平等無差別的。

若說到一切法都是識，都是內心的分別，內心若無分別，就沒有這件事。這在《成唯識論》、《攝大乘論》、《瑜伽師地論》裡面，說得倒是很詳細。雖然三論宗的人他不讚歎，但是我感覺到在修行人的立場來看，倒是一個非常精要的一個修行的方法。你念念地觀察我們的心接觸到一切事情的時候，我們不明白一切法是心的道理的時候，總是向外攀緣：「是他不對，他在觸惱我！」我們總是說別人不對。若是你用一切法都是識的道理去思惟觀察，就完全不同了：「是我內心的虛妄分別，我不這樣分別，沒有事。」所以如果是用這樣的教義，常常的在內心裡面去修行的

話，我感覺到非常有力量，非常的有力量。當然三論宗，像《中觀論》、《般若經》，觀一切法自性空也是很好，也是一下子問題就解決了，也有這個力量。所以這兩部分的佛法，實在是佛法裡邊最重要的部分。所以「由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等」，平等不二，這是無差別的。

由清淨真如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提，平等平等。

這是在聖人的境界來說，「由清淨真如」就是滅諦，惑業苦都息滅了，唯獨是一個清淨不生不滅的真如理性。由這樣的清淨真如的緣故，「一切聲聞菩提」，就是由初果到四果，主要是四果阿羅漢，他所證悟的涅槃的境界。能證悟涅槃的當然就是智慧，所以就是菩提，但是前面說清淨真如是智慧所覺悟的理性。一切聲聞菩提、和「獨覺菩提」，出無佛世的獨覺，這個辟支佛他的那個清淨無漏的智慧。「阿耨多羅三藐三菩提」是佛的境界，究竟圓滿的無上菩提的境界。這三種聖人，由清淨真如的立場來看，也是平等平等的。

這裡邊的意思，就是由學習清淨真如，就是滅諦。修戒定慧的道，證悟了清淨真如的滅諦，斷除煩惱障這一方面來說，阿羅漢、和辟支佛、和佛是平等的，是無差別。在斷除煩惱障這一方面來說，阿羅漢也斷除煩惱障、辟支佛也斷除煩惱障、佛也是斷除煩惱障，這一部分就是平等的，是無差別的，是這樣意思。說一個譬喻，說是這個人是小學畢業，那個人是大學畢業了，說這個大學畢業的人和小學畢業的人是平等的，是約什麼意思說他們兩個人平等呢？因為大學畢業，他也是小學畢業了，他那中學和大學不說，就單說他小學畢業和那個人小學畢業是一樣的，就是這個意思，我看是這樣意思。

而這個說法，在《阿含經》裡面也有這個話。也有人寫文章，就是引《阿含經》那一段文，說佛和阿羅漢是平等的，他的意思就是離開了《阿含經》之外，沒有大乘佛法，他的目的是這個意思。但是去查一查他那一段文，《阿含經》那一段文，就在那裡還有下一段，下一段就說佛是超過阿羅漢的！但是那一段他不引了，就只引這一段，引平等的這一段，不平等那一段不說了。《阿含經》上其中也提到很多很多的事情阿羅漢不明白，阿羅漢還不明白是怎麼回事，但是你若問佛，佛就知道。佛能在無佛法的世界建立佛法，阿羅漢沒這個能力；佛能夠在這個世界上建立無量無邊的佛法來度化眾生，隨機說法，也不是阿羅漢所能辦得到的。那麼這一部分就是佛的無上菩提了，那是阿羅漢所不能及，也是辟支佛所不能及，那是不平等的。但是從平等的這一方面說，佛也是斷除煩惱障了，同辟支佛、同阿羅漢這一方面也可以說是平等，是這樣意思。

由正行真如故，聽聞正法，緣總境界勝奢摩他、毗鉢舍那所攝受慧，平等平等。

清淨真如是指滅諦、涅槃說的，現在還沒有提到正行真如，所以這又再說。「由正行真如故」，就是學習戒定慧的道諦，道諦也是真如。學習道諦怎麼樣學呢？就是一開始呢，「聽聞正法，緣總境界勝奢摩他、毗鉢舍那」，就是這樣開始學習戒定慧。

我們讀《金剛經》，「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」，皆從此經出，怎麼從此經出呢？我看《玄奘法師傳》，唐太宗他讀了《金剛經》就單獨提出這句話來，哎呀！感覺《金剛經》不得了，所以要請玄奘法師再重新翻譯。《玄奘法師傳》上有這一段，就是他看見這一句話「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」，哎呀！此經這麼樣的重要！有這麼一句話。但是在現在來說呢，怎麼樣從此經出？就是聽聞正法開始，你聽聞《金剛經》，明白什麼是《金剛經》了，然後「緣總境界」，就是思慧。聽聞正法是聞慧，緣總境界就是思慧，專精思惟，閒居靜處，專精思惟；思惟了的，這叫做緣總境界，緣總境界前文提到，就是思惟真如義。

底下「勝奢摩他、毗鉢舍那」就是修慧了。先是聞慧，而後思慧；思慧以後，進步到修慧，修慧就是修奢摩他、毗鉢舍那了。由修慧逐漸地修行到止觀雙運以後，就是一念相應，就得成聖道了。所以叫做「所攝受慧」，就是所成就的慧，所得到的智慧，是「平等平等」，也就是得到這個真如的境界，真如，一切法都是平等的了。正行真如當然也是通於三乘，通於聲聞、緣覺、佛，通於三乘的，所以所得到的，大家都是這樣子，從聞思修得入聖道，證悟真如的，所以也是平等平等的。

這是解釋了七種真如，然後配屬平等；最後說的這個道諦，是告訴我們學習佛法的次第，就是從聞思修得無生法忍的，這樣意思。

壬三、釋能取義

能取義者：謂內五色處，若心、意、識及諸心法。

什麼叫做所知義？如所有性有十種義，由十種義來認識所知義。前面是盡所有性、如所有性，這裡一共是有十義。解釋如所有性，這裡解釋完了。就在那十種義裡邊，「盡所有性」、「如所有性」，這兩科解釋完了，現在第三科「知能取義」。

「能取義者：謂內五色處，若心、意、識及諸心法。」這個能取義是什麼呢？「謂內五色處」，內五色處是對外五色處說，外邊就是色聲香味觸，是外五色處；「內五色處」就是眼耳鼻舌身這五種。這五種都是地水火風，清淨的、或者說精微的地水火風所組成的，所以都是屬於色，都是屬於色的。它也有能取的功能，譬如說眼根，這個清淨的四大所組成的這個眼根，它也能取色為所緣境，以為境界；耳根以聲音為境界，乃至身以觸為它的境界，所以都有能取義。這個「能取」和「能緣」不同，能緣是有籌慮的意思，有籌劃思慮，有思惟觀察的意思，叫能緣；現在說「能

取」，就是能領取所緣境而已，所以這個五根它也有能取義。

「若心、意、識」，心意識，前面這五色處雖然有能取義，但是它沒有明了性，現在說心意識就是有明了性，能思惟觀察的心法了。心法，我們通常說眼耳鼻舌身意，這個意根，心和意就是意根，由意根發出來六識，就是識，所以說心意識，等於就是說意根和意識，是這樣意思。意根實在來說，在《成唯識論》、《攝大乘論》也提到，就是末那識，末那識是意根。微細的意識……，意根，但是在真諦三藏他說，末那識就是阿陀那識，就變成阿賴耶識了，所以這也就包括這八個識都在內了。

「若心、意、識」，這個心意識都是有明了性，但是用三個字來表示，也有些差別的地方。心是什麼意思呢？心是種種義，就是各式各樣的事情。在《阿毗曇論》上也有提到，《成唯識論》、唯識經論也有提到，心是「集起義」：集聚諸法的種子能起一切法的現行，那麼叫做集起義。可是在心、意、識對論的時候，意是個依止義。「意」可以分做兩個解釋：一個是「染汙義」，意是染汙義，染汙什麼呢？執著有我，我癡、我愛、我見、我慢，有這四種染汙的煩惱，所以叫做染汙義。第二個義是「依止義」，依止什麼呢？依這個末那識為依止，前六識才能活動，所以依止眼根，眼識才能活動；依止意根，這個第六意識才能活動，所以叫做依止義。這樣說意當依止講，它為識所依止，這時候有六個識向外活動，活動的時候就是得到了無量無邊的資料，就積聚在心裡面，這時候就叫做心。所以「心」和「意」，意為前六識的依止，是向外；前六識活動以後又回到心裡面來，這時候叫心。心也就是意，若當依止的時候，心就是意；等到六識的活動，收集了很多很多的事情的時候，儲藏起來就叫做心。所以心、意實在是一件事有兩種作用，這樣講。就是由意，就面向外，由意到識，由識到心；由識到心是向內，由意到識是向外，是這樣的差別義。這個心意識也有能取義，它也是能取種種境界的，所以「能取義者：謂內五色處，若心、意、識」，這個「若」字有當「及」字講，就是「及心、意、識」。「及諸心法」，還有很多的心所法，善心所、惡心所，很多很多的心所法，都是有能取義的。

● 24

壬三、釋能取義

能取義者：謂內五色處，若心、意、識及諸心法。

「能取義者：謂內五色處，若心、意、識及諸心法。所取義者：謂外六處。又能取義亦所取義。」這是一共是十種義，現在是第三種說「能取義」。

「能取義」，這個取就是能夠領受，但是對所領受的境界還沒有去思惟觀察，這叫做取。所以我們的眼根這個組織，它有能力去取青黃赤白的這個色的境界，這叫能取，但是它並不能夠去觀察思惟。所以「內五色處」，眼耳鼻舌身它都有這種功能，能取外邊的色聲香味觸。「若心、意、識」，這是有明了性的，它也是依眼根的眼識，它也能取色，依耳根的耳識，它能夠取聲；眼睛不能聽聲，耳就不能見色，

它不能取，就是各取自所緣境，這樣子。「及諸心法」，及它一切的心所法也都是，貪心、瞋心，它都能取它的所緣境。

壬四、釋所取義

所取義者：謂外六處。又能取義亦所取義。

「所取義者」，這是第四，「所取義」是什麼呢？「謂外六處」，色聲香味觸法，外六處。「又能取義亦所取義」，能取的「內五色處，若心、意、識及諸心法」，也是所取，就是我們這個第六識它能遍緣一切法，所以它也變成了所取義，它能有這種能力。

壬五、釋建立義（分二科） 癸一、總標

建立義者：謂器世界，於中可得建立一切諸有情界。

「建立義者」現在第五。「建立義者：謂器世界，於中可得建立一切諸有情界」，這個「建立義者」，建立義是什麼意思呢？就是「謂器世界，於中可得建立一切諸有情界」，器世界就是我們居住的這個世界，這個世界是我們一切眾生生存的地方，就是在這個地方生存。在這個地方生存，這個世界對我們是非常重要的了，我們說「靠天吃飯」，我們吃的東西都是這個世界上的，衣食住都是這個世界的。器，比如說一個器，一個筐，或者是一個什麼，裡面放著蘋果，放著橙子，放著什麼什麼東西。這個器它能承載什麼什麼東西，這樣的形容，形容這個世界裡面有這麼多的眾生。但是這個關係是太密切了，眾生在這個世界上居住、生存，這個關係非常的密切，不像生果在那器裡面放著那麼簡單的。所以這個建立，就是包括了依賴它生存的關係在內，這個建立；就是你若沒有它，我們還不能生存，是這樣意思。「謂器世界，於中可得建立一切諸有情界」，這一切有情界就在這裡生存的地方，這是大概地解釋。這底下別說。

癸二、別釋（分五科） 子一、村田量

謂一村田，若百村田，若千村田，若百千村田。

「謂一村田，若百村田」，一個鄉村的土地，或者是百個村田，「若千村田，若百千村田」。我們中國人的漢文裡面有個萬字，梵文必是沒有這個字，所以百、千以後，它不說萬，它說百千，百千就是萬，「百千村田」。

子二、大地量

或一大地至海邊際，此百、此千、若此百千。

「或一大地至海邊際」，前面說是村田，這底下說大地，大地量。或一個廣大的土地到了海的邊際了。「此百」，這一個大地它的範圍，乘一百；或者「此千」，乘一千；或此「百千」，這是越來越大了。

子三、四洲量

或一瞻部洲，此百、此千、若此百千。或一四大洲，此百、此千、若此百千。

「或一瞻部洲，此百、此千、若此百千。或一四大洲」，這是第三節，四大洲。「或一瞻部洲」，瞻部，這是四大洲之一，是南瞻部洲。這個瞻部洲，「瞻部」是個樹的名字，這是我們南瞻部洲在雪山上面有個無熱池，無熱池的南邊有這種樹，叫這個名字，也有翻個穢樹，也有翻個勝金，因為這個樹下面的河裡邊有殊勝的金，有殊勝的黃金，所以用金為樹做名字。這個翻譯，究竟是翻穢樹、翻勝金樹呢？就是有這不同的翻譯。「此百」，這個瞻部洲，或者一百個瞻部洲，或者是「千」，或是「若此百千」。

「或一四大洲」，四大洲就是東勝身洲、西牛貨洲、北俱盧洲、南瞻部洲。東勝身洲，經論上說的意思，須彌山在中間，四大部洲就在須彌山的四面，有這樣的說法。東勝身洲，這個洲裡邊的人，他的身相特別殊勝，所以叫做勝身洲，東勝身洲。南瞻部洲呢，就是用樹做名字。西牛貨洲，就是須彌山是在大海裡邊，大海裡邊的西邊，須彌山的西邊，大海裡邊有個洲，西牛貨洲（這個翻的是中國話），那個洲上的人就是販賣牛羊，做這種生意，所以叫西牛貨洲。另外一個叫北俱盧洲，俱盧翻到中國話是勝處，最殊勝的地方，那個地方的人福報是很大，壽命一定是活一千歲，生活都是自然的；有的地方說得倒是很詳細的，叫四大洲。「此百」四大洲，「此千」四大洲，「若此百千」。

子四、三千界量（分三科） 丑一、百千量

或一小千世界，此百、此千、若此百千。或一中千世界，此百、此千、若此百千。或一三千大千世界，此百、此千、若此百千。

「或一小千世界」，這個小千世界就是一千個四大部洲，也就是一千個須彌山。一千個須彌山，一千個四大部洲，也就是一千個六欲天，上面有一千個初禪天，這叫一小千世界。「此百、此千、若此百千」。「或一中千世界」，就是小千世界再乘一千個小千世界，那叫做中千世界。「此百、此千」，此中千世界一百，乘一百、乘千，「若此百千」。

「或一三千大千世界」，就是一千個中千世界叫做大千世界。這樣說三個千，一個小千，一個中千，一個大千，加起來就叫做三千大千世界。小千世界最上面是二禪天，小千世界的上面是一個二禪天；中千世界的上面是三禪天；大千世界的上面是第四禪天，是這樣子。「或一三千大千世界」，此大千世界，「此百、此千、若此百千」這麼多，這是這麼大的世界。

丑二、拘胝量

或此拘胝，此百拘胝、此千拘胝、此百千拘胝。

「或此拘胝」，拘胝翻一個億（中國這個億），就是或此大千世界有億那麼多。
「此百拘胝」，就是百億；「此千拘胝、此百千拘胝」，這麼大的世界。

丑三、無數量

或此無數，此百無數、此千無數、此百千無數。

「或此無數，此百無數、此千無數」，「無數」就是阿僧祇，印度的話叫阿僧祇。菩薩三大阿僧祇劫的功德圓滿成佛了，就是那個阿僧祇；阿僧祇翻到中國話就翻個無數，它也是一個數的。《華嚴經》上有一百二十個大數，這個阿僧祇當一百三那個數，叫阿僧祇。那麼這麼多的無數，「此百千無數」。

子五、十方界量

或三千大千世界無數百千微塵量等，於十方面無量無數諸器世界。

「或三千大千世界無數百千微塵量等」，微塵數這麼多的大千世界。「於十方面無量無數諸器世界」，在這虛空的十方面，有無量無數的這麼多的器世界。

「受用義者」，前面這就是建立義，這麼多的世界上都有眾生在那邊居住。我們科學家用望遠鏡看這些世界，有的時候報紙上看見，究竟那個世界上是有沒有動物這些事情，總是說不清楚。但是在佛法的道理上講，宇宙間的事情，是以人為主的，以人為本的。這個器世界，居住的這個大地是人、是眾生居住的地方，眾生居住的地方。也像說這個地方有房子，就是一定有人在那兒，那個人造那個房子，他在那房子裡住；若說那邊有房子，就是一定那個房子有人住過，不然那個地方沒有房子的，房子因為是人造的嘛！說是那個地方有個世界，就是有眾生的業力創造那個世界的，所以有世界，就是有眾生。但是那個道理我們不能完全明白，我們很難完全明白。

譬如說一個有錢的人，他這裡也有個別墅、那裡有別墅、那裡也有別墅，他隨時願意在這裡住也可以，到那裡隨時也可以住，所以那房子有時候有人住，有時候沒有人住，但是是有主物，是個有主物的。世界也應該是這樣意思，眾生的業力，這麼多的眾生共同的業力創造這個世界，所以有世界就是應該有眾生的。不過是這個世界有成住壞空的不同：初「成」立的時候，眾生沒有去住；要到「住」的時候，眾生才到那邊住；「壞」的時候，眾生不在那裡住了，眾生走了。「壞」的時候這個世界也沒有人，初「成」立的時候也沒有，就是「住」的時候才有人，「空」的時候當然這世界沒有了，也沒有人。所以成住壞空，只是在住劫的時候有眾生住，其他的三個時候是沒有眾生住的。

當然這個世界因為眾生的業力有染汙、有清淨的不同，所以所創造的世界也不一樣，也是不一樣的。阿彌陀佛國也是世界，我們這裡也是世界，但是不一樣，就是因為業力不同的關係。

壬六、釋受用義

受用義者：謂我所說諸有情類，為受用故，攝受資具。

「受用義」，這是第六段了，第六段「釋受用義」。「受」是領納義，「用」是資益義。「受用義者：謂我所說諸有情類」，諸有情就是五趣四生，或者說是六趣：地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅這六道眾生，或者胎卵溼化這麼多的有情類。「為受用故，攝受資具」，就是為了攝受、領受和資益，就是他領受了以後，對他的生命有資益的作用，所以為求受用故，攝受資具，攝受就是攝取，攝取種種的資具來資益他。比如說很明顯地要吃飯，攝取營養就是資益，還有其他的很多的事情：要有住處，還要有車，很多遊戲的事情，很多的財物……各式各樣的這些事情，都叫做攝受資具，這是受用義。

壬七、釋顛倒義

顛倒義者：謂即於彼能取等義，無常計常，想倒、心倒、見倒。苦計為樂，不淨計淨，無我計我，想倒、心倒、見倒。

「顛倒義者」，這是第七義。「謂即於彼能取等義，無常計常，想倒、心倒、見倒。苦計為樂，不淨計淨，無我計我，想倒、心倒、見倒」，這是說顛倒義。就是說眾生的迷惑，就是不正確，都是搞錯了，所以叫做顛倒。是什麼呢？「謂即於彼能取等」，就是能取、所取這些事情，就是眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法這些事情。「於彼能取等義，無常計常」，當然這些依正二報，當然正報為主，色受想行識，眼耳鼻舌身意這些事情，「無常計常」，它不是常住不壞的，但是我們就是思惟、觀察、執著它是常住不壞的，就叫做常。因為我們看那高山，昨天也看見，今天也看見，我幾十年前也看見它，幾十年後又看見它，總感覺是常，是這樣意思。「無常計常」，這就是顛倒，無常你就認為它是無常，那就是沒有搞錯嘛！你認為它是常，與它的本來面目相違反了，所以就是顛倒，這個「無常計常」。

下面「苦計為樂」，我們的眼耳鼻舌身意，接觸色聲香味觸法的時候是有受。這個受不管是苦受、樂受、不苦不樂受，都是苦惱境界，但是我們的智慧不夠，就認為是快樂，總感覺到快樂。說是……苦也知道是苦，但是樂受認為是樂，去追求這個樂，其實樂很少，都是苦惱，這是苦計為樂，這是顛倒。

「不淨計淨」，世間上的事情，眼耳鼻舌身意，色受想行識，色聲香味觸法，都是醜陋的啊！而就認為是很美妙的、很清淨的、很美妙，這也是顛倒。「無我計我」，這一切法裡邊，沒有我可得，沒有一個常恆住、不變異、有主宰性的東西，但是就是認為有我嘛！這也是個顛倒。

「常樂我淨」，在無常、苦、不淨、無我的境界上執著是常、樂、我、淨，這就叫做顛倒。但這個顛倒有三種，就是「想倒、心倒、見倒」，這三種。這個想，就是無常計常乃至無我計我，這就是想倒，心裡面這樣子妄想執著，這就是想倒，

就是這樣想。在那無常的境界去取著一個常，認為是常，無我的境界認為有一個我，就是叫做想倒。「心倒」是什麼呢？就在想倒上，想顛倒上面，在常樂我淨的想顛倒上面生貪心、生瞋心、生愚癡，貪瞋癡慢疑各式各樣的煩惱，那叫做心倒。惱亂自己，生了很多的煩惱來惱亂自己，所以叫做心倒。「見倒」是什麼意思呢？見倒就是這些聰明人，不聰明的人只是這樣子想倒、心倒就算了，聰明的人還要說出個理由來：是常、是樂、是我、是淨，說出了一大堆理由——是的，說是對的——去執著，執著這個常樂我淨，那就叫做見倒。所以這叫做顛倒。

這四種顛倒，常樂我淨四種顛倒，又說到想倒、心倒、見倒，加起來就是七倒，七種顛倒。這七種顛倒也就是我們凡夫日常生活的境界，日常生活就是時時在顛倒裡面生活，所以叫顛倒。

壬八、釋無倒義

無倒義者：與上相違，能對治彼，應知其相。

無顛倒的意思，這是第八段、第八義。無顛倒者，謂「與上相違」，就是和前面這個顛倒是相違的。怎麼叫相違呢？「能對治彼」，就是修四念處，能滅除去，能消滅這個顛倒，所以叫做無顛倒義。「應知其相」，你應該知道那無顛倒就是這樣的。

「能對治彼」這句話，這是佛法流行在世間上的一個作用，佛法在世間流行，就是在這句話：「能對治彼」，能對治常樂我淨的顛倒。把這常樂我淨對治了，我們這貪瞋癡煩惱就沒有了，心就清淨了，就不苦惱了。但事實上，我們去學習這件事的時候，它就是不容易，你這個觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，就是不容易，不容易作觀，觀察起來就是沒有味道，不感覺到怎麼合適，就是不容易。

在《大智度論》裡面，說出了一件事，說是佛，菩薩成佛，他為什麼一定要三十二相、八十種好，那種大莊嚴、大威德的境界？成佛的時候一定要那樣子呢？龍樹菩薩說：佛的那種威德，若對來信佛的人來說，佛說叫你死，那個人就會死，佛那種威德，有那種威德。所以佛若開示了你，告訴你，講解苦集滅道的佛法，叫你修學四念處的時候，那個聽的人就是百分之百的相信，他就是努力地就這樣修行，修行就成功了。若是一個平常的人，你去講苦集滅道，說觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，沒有力量，這威德不夠，很多很多的條件都沒有。所以能夠我們佛教徒好好栽培善根，生在有佛出世的時候，遇見佛、聽佛說法才可以，才能有希望，在修行的時候容易。我們不遇見佛出世，就是很難很難的；退而求其次，遇見一個阿羅漢都好。

我們中國佛教當然就是大乘佛教是歎大褒圓，讚歎大乘佛法殊勝，貶斥阿羅漢焦芽敗種，貶斥他。當然這是大乘的境界，也是的，但是若是我們實際上自己用佛法來實驗自己的時候，你才知道阿羅漢是聖人，不是凡夫，我們還是應該恭敬，還是應該恭敬的。所以我在想，我們平常的時候，初出家的時候，我們到寺廟上來念

供，沒有阿羅漢；只是重視律的地方，設一個聖僧位，但是念供裡面並沒有念賓頭盧頗羅墮的名字。但是一天一天地學習佛法，逐漸地逐漸地反省自己，說是「二乘人是焦芽敗種」，那是佛菩薩訶斥他們，我是凡夫，我不要這樣子啊！所以我們念供的時候加上念「尊者舍利弗、尊者目犍連……」，對阿羅漢要生恭敬心啊！應該是這樣子。

所以現在說是破這個顛倒，我們說是讚歎佛菩薩大威德，是的，佛菩薩大威德阿羅漢所不能及，你讀《維摩詰經》天女這個神通，舍利弗尊者就是不行、不如人家嘛！但是那是高的境界，我們一般日常生活小小的境界心就動心啊！我們怎麼說那個大話！怎麼可以說大話！

所以這上面說「能對治彼」，是了不起的人，一修四念處就相應了，是了不起的人。我們靜坐的時候，很多很多的不如意，所以「能對治彼」這句話在我們來說，我們要什麼時候才能和這句話能合適啊？能對治彼，是的。所以「與上相違，能對治彼，應知其相」，這叫不顛倒啊！要知道這件事啊！

壬九、釋雜染義

雜染義者：謂三界中三種雜染：一者、煩惱雜染，二者、業雜染，三者、生雜染。

這底下是第九段「雜染」。雜染就是汙穢、不清淨的意思，究竟是指什麼說的呢？「謂三界中三種雜染」，欲界、色界、無色界這三個世界，三個世界，我簡單解釋。欲界的人都有欲，不管是地獄的人也好，餓鬼也好，乃至畜生也好，就是我們人或者天上，大家都有欲。有淫欲、有食欲、還有睡眠欲，都要吃飯，有食欲，還有睡眠的這件事，大家都是有的；不過有的地方說鬼不睡覺，有這種說法。色界天他們有禪定的欲，沒有我們欲界的欲了，他們比我們清淨得多。無色界天沒有業果色。

色有兩種：「業果色」，就是由眾生自己的業力造成的身體，那就叫做業果色，得的果報。我們的眼睛就是這樣子，耳鼻舌身這樣子，就是我們的業力造的；那一個人他的眼耳鼻舌身是另一樣，這是因為他的業力不同。所以同樣是人，但是不完全一樣，這是業果色。當然這種業果色也還要吃飯來長養，你不吃飯還不行的。「定自在所生色」，那就是色界天、無色界天的人，他們有高深的禪定，入了定裡邊的時候可以隨意自在地變現，願意變什麼就可以變什麼。那個是他的定力所變現的物質，隨時也可以改變，隨時也可以把它化滅了，那就不同了。現在說色界天他這個色，當然他也是業果色，他同時也有定自在所生色；無色界天，就是沒有業果這個色，可是有定自在所生色。

上二界的人，他們沒有欲，沒有我們欲界的這種欲，可是他們對自己所成就的定，他也有愛的，他愛他所成就的定，也是有愛，所以也是有煩惱，也是有我、有愛。謂三界中有三種雜染的事情，哪三種呢？「一者、煩惱雜染，二者、業雜染，

三者、生雜染」，煩惱雜染和業雜染都是屬於因，生雜染就是果，由因而得果，是這樣意思。

● 25

壬八、釋無倒義

無倒義者：與上相違，能對治彼，應知其相。

前面說顛倒，這裡就說無顛倒，怎麼樣能對治彼，這在下文才有詳細的解釋。

壬九、釋雜染義

雜染義者：謂三界中三種雜染：一者、煩惱雜染，二者、業雜染，三者、生雜染。

這是十八門中，這是第九門「雜染義」。什麼叫做雜染呢？就是染汙，雜染就是染汙。「謂三界中三種雜染」，一共有三種不清淨的汙穢的事情。第一種就是「煩惱雜染」，這是雜染的根本，染汙的根本，就是我們內心裡面的煩惱。「煩惱」這句話，煩是擾亂的意思，煩者擾也，惱者亂也。這種事情一出現的時候，它能擾亂我們的內心不寂靜，心裡面躁動。所有的煩惱都有這樣的相貌，都是不寂靜，其中都是什麼煩惱呢？主要就是十種煩惱，雖然是無量無邊的煩惱，佛的大智慧就說出來主要的十種煩惱。

第一個就是貪煩惱，貪著、貪愛，貪煩惱，貪煩惱就是三界愛：欲界的愛，色界、無色界的愛。我們欲界的人的愛主要就是愛著五欲，主要就是愛著色聲香味觸的這五種欲，希望這個欲怎麼樣的豐滿，怎麼樣的理想，主要就是這個；學了很多的知識能力，其實目的就是這樣子。色界、無色界天上的人，他們是定，愛著這個禪定的境界，色界天也是，無色界天也是。就是這兩種：一個是五欲的愛，一個是禪定的定愛，就是這種。非佛教徒得了色界定、無色界定，還有一種邪知邪見，就是認為得涅槃了，這是究竟圓滿了的境界。而以佛法的觀點來看，那還是不能夠超越生死的，還是在生死裡流轉的，所以這個愛原來就是這樣子。三界愛，這個愛會有什麼樣的問題呢？當然對於如意的境界有愛著心，可是後來會怎麼樣呢？會生出來很多的苦惱。暫時於三界有欲愛、有定愛，好像感覺到滿意，或者還不知足，但是將來會生出來很多的後患，所以這個貪煩惱不是個好事情。

第二個就是瞋煩惱，瞋煩惱的所緣境，大概地說有三種：一個是一切有情，第二是苦，第三個是苦聚。對於眾生觸惱他，或者是合理或者不合理，就引起憤怒；還有其他的一些事情不如意，也是這些苦惱的事情出現。還有第三個是苦聚，就是引起痛苦的因緣，也是不歡喜，也會憤怒，心裡面憎恨。若憎恨了以後，心裡面就不安隱住，心裡面不安隱，就會發出來很多的……可能會採取了什麼罪過的行動，就造罪了，會這樣子。那麼這是瞋煩惱。

貪煩惱、瞋煩惱，貪瞋癡，還有一個就是無明，無明的煩惱是什麼意思呢？就

是對世間上的什麼事理，因緣和合的種種的事，和種種的道理不明白。不明白事理的真相，做種種愚癡的分別、執著，就會引出來一切染汙的事情，貪煩惱也從這裡出來，瞋煩惱也從這裡出來，所以這叫做無明。無明，但是有貪煩惱，也有瞋煩惱，也有無明愚癡的煩惱，凡夫都是這樣子，但是佛教徒多少有一點僥倖的事情。我們初開始來到佛法裡面來，我們還是有貪瞋癡的，有貪瞋癡，但是佛菩薩慈悲，告訴我們一個微妙的法門，就能避免這個貪瞋癡。什麼法門呢？如理作意，告訴你如理作意，遇見什麼事情的時候，你要理智要強一點，用理智去觀察思惟，這個貪瞋癡就不動。是有貪煩惱、瞋煩惱、無明煩惱，都具足的；但是你若如理作意的时候，它就不煩惱，它就會不煩惱。比如說修不淨觀，這就是如理作意，你用不淨來觀察，貪煩惱就沒有了，它就不起。你若「一切有為法，如夢幻泡影」，用無我的智慧對它觀察，用空來觀察，這都是如理作意，煩惱就不動。所以雖然有煩惱，煩惱可以不動，還是有這個辦法；不是佛教徒，那不行。學習孔孟之道，也可能會有多少修養，但是究竟沒有般若的關係，煩惱還是不能斷，這是貪、瞋、癡。

「慢」，高慢心，第四個煩惱是高慢心，高慢心就是因為在色受想行識裡邊執著是我。有的人有學問，讀了很多書，相信這件事，相信這個生命體裡邊有一個真實的我，那麼當然這樣一講，這樣一思惟，一觀察的話，他的我見是更牢、更強了。我們一般人沒有那麼多的學問，但是也無形中是認為有我，「啊！你怎麼可以輕視我！」也執著有我。因為執著有我的關係，它自然地就高舉，自己就會高起來，輕視別人、提高自己，「我比你強！」如果是若有什麼優點的時候，那高慢心更是很容易就生起來，有了高慢心，高慢心一生起來呢，就沒有恭敬心了，對任何人都是沒有恭敬心，對有道德的人也沒有恭敬心，對於師長也沒有恭敬心，以後會引起來很多苦惱，這高慢。煩惱，大家都有煩惱，有智慧的人能令煩惱微細，有智慧的人他會令煩惱微細一點；沒有智慧的人，就是很粗，煩惱很粗地現出來。有智慧的人會很微細的，令你不覺知，有這種事情。其實一樣，都是有煩惱。

貪、瞋、癡、慢、疑，疑惑心是越聰明的人越疑惑，疑惑心越大。但是智慧特別高的人，他不疑惑，他是決定的，決定就是這樣，不再疑惑；就是智慧還沒有到那個程度的時候，這樣想，又那樣想，不決定。但是現在這裡說這個疑惑不是指這個疑惑，就是指在佛法裡邊，佛法說苦、集、滅、道，佛、法、僧這些事情，對這些事情疑惑；有世間的因果、有出世間的因果，有阿羅漢、有佛。「真的嗎？我都沒看見過。」就是疑惑。這樣子疑惑會有什麼問題呢？他對佛法沒有信心了，佛法的善法，修學聖道的這種善法不能生起，沒有辦法生起，這個疑就障礙住了，把自己障礙住，不能在佛法裡面有成就。疑，在佛法裡面看，也是一個很重的一個煩惱，障礙你學習聖道的。貪、瞋、癡、慢、疑，這是五種煩惱。

第六種煩惱就是薩迦耶見，薩迦耶見就是我見，就是執著我們這個身體裡有個我。執著有我，就是我剛才說過，有學問的人，當然就是印度的外道是有學問的人，他能夠說出一大套的理論來，證明我們是有我的，會這樣子。那沒有學問的人呢，

說不出來理由，但無形中也是執著有我。因為一執著有我，就會引起很多很多的染汙的事情，很多的惡知見都生出來了，所以我見倒是煩惱的根本。剛才說那愛煩惱是生死的根本，這個愛也包括這個我見在內的。就是有了我的知見，有了我的執著，有我的這種思想的人，他一定會愛這個我，比愛著一切境界更厲害，所以叫做我愛。所以有我愛，這個煩惱是很微細的，有我愛就有我見，還有我慢，還有我癡，所以說我、我見這個煩惱，也是很重，所以佛叫我們修無我觀來對治這個我。薩迦耶見，這是一個，這是第六。

第七就是邊見，邊就是有中間和兩邊。中道，就是佛法所說的一切法是緣起的，不常亦不斷。但是外道他不明白緣起的道理，就執著邊見，邊見就是兩個邊見：一個常、一個斷，執有常見、有斷見。常見就是剛才說這個我見，執著這個我是常住不壞的；執著有老病死，有天上、有人間、有地獄、餓鬼、畜生六道的輪迴，但是我是常住不變的；外道也是這樣講，有的外道也這樣講，也承認有業力，也承認這件事。六道輪迴有種種變異，但是我不變的，是常住不壞的，這是常見。斷見就是人死了就完了，就結束了、沒有了，那麼那是斷見。那麼這兩方面呢，這叫做邊見，因為這是從我見來的，若沒有我見的時候，這個邊見也就沒有了。

薩迦耶見、邊見，還有一個見取見。見取什麼意思呢？就是執著我見、常見、斷見是最殊勝的、最微妙的，是最好的。我們若是不學習佛法，如果聽聞了這樣的思想，說是我們這個生命體有老病死，老病死內有一個不老病死的，一個常恆住、不變異的我，我們能知道這是錯誤的想法嗎？我看不一定，我看不知道。會讚歎這種說法是好的，很妙、很微妙，那麼這叫做見取見。或讚歎這個常見好、讚歎這個斷見好，這就叫做見取見，這樣意思。讚歎這個，執著這個好。

那麼這是薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見，「戒禁取見」是第九個了。戒禁取怎麼講呢？戒禁就是在一切宗教裡邊的這些戒條，它的儀軌制度，這都是屬於戒禁，就是規定說：這個不可以、這個不可以，是這樣。這樣的做法，這樣的規定，和前面的見取見，見取見就包括了一切宗教裡邊的教義，戒禁取見就是一切宗教裡邊的儀軌、儀制，這兩方面。你有教義說出來一種思想，但是沒有戒禁取，沒有儀制，沒有制度，那只是學者說一說而已，不能成為宗教。你有禁忌：這個不可以、那個不可以，但是沒有高深的思想，沒有這見取見，那也不行。這兩個法都具足了，才能成為宗教的。但是以佛法的理、智慧來觀察，認為都是搞錯了，所以稱之為見取見、戒禁取見，都變成惡知見了。戒禁取見有這樣的規定、有那樣的規定，叫人奉行，結果是勞而無果，你很辛苦地去奉行這件事，結果是一無所成、一無所得，所以叫做戒禁取見，這是第九。

第十個就是「邪見」，邪執見。邪執見是指什麼說的呢？就是誹謗因果的道理，沒有因也沒有果。什麼叫做因呢？就是善惡，善行和惡行，就是道德的、不道德的，這是因。由道德的、不道德的行為招感的果報，那是果；善有善的果，惡有惡的果。現在也不承認有因，也不承認有果，那麼就是不承認有道德、不道德的差別，也不

承認道德、不道德會有果報，會有後來的事情的，不承認這件事，這就叫做邪見。這其中換一句話說，也就是等於是誹謗了此世、彼世往來的作用。我們相信有六道輪迴的時候，人有此世，會到彼世去，由今生會到來生去，由今生能到來生去，他死掉了以後不斷滅，不斷滅的，就是有一個從此至彼的一個作用。邪執見的人就不承認有這件事，不承認有這件事。譬如說我們佛法裡面講中有、中陰身，就是這個生命體一結束了的時候，一剎那間就有一個中陰身。這個中陰身就去得一個新的生命，就是後一個生命和現在這個生命中間的一個連繫者，這個相續，前一生和後一生中間的相續的作用。假設是不承認有今生到來生的作用，當然也就不承認有這件事了，不承認有阿羅漢的這些事情，不承認有什麼佛菩薩事情，這樣子的思想叫做邪執見，叫做邪見。

這一共就是十種煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑、身見（薩迦耶見就是身見）、邊執見（邊見）、見取見、戒禁取見、邪見，就是這十種煩惱。十種煩惱，有的是在初果的時候就斷了，身見、戒取、疑在初果的時候就斷掉了；剩下來的就是由初果以後再繼續斷，就是修道的時候斷的煩惱，修道斷的煩惱是任運起者。煩惱有兩種形式：就是由分別起者，心若去分別的時候：這個境界是很美的！然後這個貪心才出來；說這個東西很汙穢，貪心就不起了。這個煩惱由分別生起的，這個是見道的時候斷這個分別的煩惱。這任運起的，就是不假分別，任運地這個貪心就來了，這個煩惱就是要修道的時候斷，或者貪心、或者瞋心，各個攝在屬於任運地生起的，不假分別煩惱就動了，那時候修道的時候消滅它，消滅這個煩惱。當然再細說到阿羅漢以後，另外還有一種不染汙無知的煩惱，那就是也是聖人所斷的煩惱。染汙的煩惱，還有一個不染汙的煩惱，這兩種煩惱都斷掉了，就成佛了。這是說煩惱雜染。

第二個就是「業雜染」。業雜染，就是有煩惱的時候，煩惱它不甘寂寞，它要動，一動就有業力了，就有了業力。這個業力，瞋心一動了的時候，它做出來種種的罪過的事情，那麼就是業力。但是貪心有的時候也會做善，也會做善業的，所以由煩惱會做惡事，但是煩惱也會做善事，就叫做福業、非福業，或者福業、罪業。欲界的人天、三惡道，人天是屬於福業，三惡道是屬於非福業，就是罪業；色界、無色界天叫不動業，就是禪定。但這不動業也有一個不同的解釋，不同的解釋是什麼呢？譬如說我們人間做這個善業，我們做了很多對於社會、對於大眾有利益的事情，你有了善業，但這個善業應該是在人間或者天上去得果報，但是不一定，可能在畜生的世界得果報。

那天有人提問的時候說，美國什麼人的哈巴狗，牠的福報很大，有很多人的福報還不如牠的福報大，就是這個福報是在畜生世界去享受。那麼這個業就會動、變動，就是應該在人間，而跑到畜生世界，或者應該是在人間受苦，跑到鬼道去享福，它就是有變動。譬如這個罪業應該在三惡道受苦，不，跑到人間來受，人間的時候，受了很多苦啊！就是這個業有變動，所以不能說不動業。若是色界天、無色界天，它那個禪定的業不能變動。你是修好了初禪，你不可以到第二禪天去的，你只能到

初禪天，你修了二禪成功了，你就是到二禪去；二禪、三禪、四禪都是這樣子，那就是固定的，你不可以變動。空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天，這種定業，你不可以變動，所以叫不動業，有這麼解釋的。而這些業，也都是雜染。一個是造業者，就是煩惱，煩惱是染汙的，造善業其中也有染汙，就是我見：「這是我做的，你沒有我做的多，我能超過你。」就是有這個我見，就把這個善業變成有漏的善業了，所以是染汙。到了天上去，到了無色界天，這個我見一直隨著你到無色界天去，還是有我的，所以都是染汙，而不是清淨。

有人問我一個問題，說是：「為什麼人死了以後還有來生？」我沒回答，沒有回答這問題。沒有回答問題，他就去問別的法師，問完了就回來告訴我，說是我問某某法師，某某法師說是：「因為什麼人死了以後還有來生呢？因為有一個常住真心，所以會有來生。」他這麼回答。我想你們各位也學習過很多佛法，在佛學院也住過很久的，這個解釋對不對？不回答。在《顯揚聖教論》裡面有提到這個問題，說有常住真心也可以解釋就是人死了不斷滅，因為常住嘛！不斷滅。但是為什麼會到天上去？為什麼會下地獄？沒解釋。因為你說有常住真心，這是一個普遍性，你到天上也是常住真心，到地獄去也是常住真心，你不能分別有善惡之別。所以解答這個問題，應該用業雜染解釋，為什麼死了以後會到天上去？因為你有福業。為什麼到地獄去？因為你有罪業。這樣子就可以分別，所以也不斷滅而有善惡之別。可以這樣解釋，應該這樣解釋比較好。你們再想一想，看看怎麼解釋好。

所以這個業雜染……頭幾年我還聽到一個消息，英國倫敦有一個有錢佬，就是公開地徵求人：「你能證明有業力的存在，我就送給你多少英鎊。」有這麼一件事。業雜染這個說法在我們中國的哲學裡面，「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」，也有這個業的味道，也有這個味道。但是很不幸的就是他本人不能承受，比如說父親他若是做了善，父親本人不能承受善的餘慶，不能。由誰來接受呢？由他的後人，由他的後人來接受。他為什麼這麼解釋呢？就是不知道人死了以後不斷滅，不知道，不知道這件事。

我看那《易經》上說：「天行健，君子以自強不息」，其實我並沒有去用心學《易經》，但是有一點興趣。「天行健，君子以自強不息」，其實「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」也是《易經》上的話，但是我認為《易經》就是有點矛盾了，就是矛盾。「天行健」，他們「天行健」，他們注解上說什麼叫做天？就是「自然律」，宇宙間的自然律，是健，就是不可破壞的，就是一直地這樣運行下去，是常的意思，常久的意思。君子自強不息，自然界是這樣子，君子若向天學習，也是自強不息，一直地這樣子做。那麼這有個常的味道，有常的味道，為什麼「積善之家，必有餘慶」的時候，自己不能承擔？要他的後代來承擔？如果他若沒有兒女，那誰承擔呢？就是這個地方就不如佛法圓滿了。

佛法是說就是自己承擔，你造了業，你將來來承受它的後果，做惡也是，做善也是。為什麼說他父親眼睛有病，他兒也是眼睛有病，那怎麼回事呢？醫生說是遺

傳，這樣子他父親也不歡喜，他兒也不歡喜：「你看，你有病遺傳給我！」也是不歡喜；父親自己也感覺到不好意思。其實按照佛法，不是這個意思，不是遺傳，就是共業。最初造罪的時候，兩個人合夥共同造這個罪，所以你得果報的時候，你父親有病，你也有病。所以我說我自己，我父親腿有病，所以我弟弟腿也有病，我哥哥腿也有病，我腿也有點病。所以說起來其實就是共業，這樣比較合道理。造罪的時候共同地來受這個苦；你享福的時候，她先生也享福，他太太也享福，兒女也享福，也是共業。做福的時候，大家和合共同做的，所以享福的時候，也大家共同地享福。這樣子解釋，我認為人容易接受，很公平嘛！所以遺傳這件事不合道理嘛！我就心裡不舒服，怎麼你有病傳給我，我不高興。你造的罪你自己不承擔它的後果，要我來接受；我沒造罪，為什麼我接受呢？心裡面也不平，也不公平。說上帝叫你受苦，我們心裡也是不同意。佛法的解釋是你自己造的，說是你父親也是這樣，母親也是這樣，你們共同造的嘛！這樣子說得非常的令人心裡面很舒服。

所以這個業雜染，佛法裡面說這個業雜染，是佛的智慧看到這一點，其他的人呢，看到小小一部分，說出來令人心裡面不同意，但是又說不出來一個合理的解釋，又不能。所以你學習佛法，你就發現佛菩薩智慧是廣大的，有大智慧。

「一者、煩惱雜染，二者、業雜染，三者、生雜染」，「生雜染」，由煩惱雜染而發生了業雜染，因為有了業雜染，於是乎就得果報了，得的果報就是生雜染，就是六趣，三惡道或三善道，都是生雜染，這個果報都不是那麼好。地獄、餓鬼、畜生的果報很苦惱，所以他們地獄、餓鬼、畜生想要學習佛法得聖道很難，他的果報就是有障礙，他那個身體不行，不能得聖道。

得聖道要有兩個條件：一個是依止，就是這個身體，身體能夠無障礙，能隨順聖道，才可以。第二個要有厭離心，厭離苦，生死是苦，有厭離心，才能夠放下欲，然後才能夠去修學聖道。三惡道的眾生厭離心都是很強的，它知道很苦，但是身體不行，所以不能修學聖道。天上的人他們的生活他感覺到滿意了，所以沒有厭離心，沒有厭離心，也不能修學聖道。就是我們人間的人最好，人間的人，我們這身體若沒有病痛的時候，感覺到很輕鬆、很自在。你若靜坐的時候腰不疼，頭也不疼，也不昏沉，也不散亂，你慢慢都能做得到，這個身體能順於這件事，就可以。另外，我們人間又不是有殊勝的那種樂，像天上那種樂，所以我們也能生起厭離心；生起厭離心，所以能夠發心修學聖道。然後我們這個身體也可以，也能承受這件事，所以這兩件事有了，就可以修行了。當然人間的人，福報太大的人，修學聖道也有困難，他放不下就不行，沒有厭離心就修不來；身體多病痛修學也有困難，就是很明顯是這樣子。所以若是身體少病痛，完全沒有病是很難，病痛不多，而又能夠對世間上的事能看淡、能放下，所以就是修學聖道的一個最好、最難得的一個因緣。這個因緣你不把握住就過去，過去，將來還有沒有這個因緣不知道，不知道的。

所以這「生雜染」，就是三惡道眾生的果報很苦，人間的果報這個身體也是不淨、臭穢的，天上的人他們自己感覺到滿意也不錯，佛菩薩看了也還是臭穢的啊！

也是不清淨，因為什麼？因為你最初修因的時候心不清淨，因不清淨，果也就不清淨。但是我們凡夫這個識，心意識這個識鈍，我們自己不知道；天上的人也是，他也是不知道，他的果報不清淨，他也不知道。若用我們人間的人的知識來看，天上的人是太好了，他那個身體是太妙了，太微妙了，不老不病。其中有一樣事，不需要預備廁所，就是這一樣事兒，人就是沒有辦法。你看他沒有那種事，那身體就是清淨啊！所以人間的人所不能及。但是若諸佛菩薩那個境界來看，還是不太好，還是不好。所以生雜染，由煩惱雜染造出來的業雜染，所得的果報也是生雜染，都是不清淨的。

● 26

壬十、釋清淨義

清淨義者：謂即如是三種雜染，所有離繫菩提分法。

「清淨義者」，前面是雜染義，這個汙穢的境界，這底下說清淨義。清淨的意思就是，沒有雜染就是清淨了，應該是這樣解釋。但是《攝大乘論》的無性菩薩的釋《攝大乘論釋》，無性菩薩他解釋「清淨」是「掃除」的意思，掃除義。用「掃除義」來解釋清淨義，就是約清淨義的作用說的；它能夠掃除去煩惱雜染、業雜染、生雜染，所以叫做清淨。這樣解釋也很好。

「謂即如是三種雜染，所有離繫菩提分法」，「清淨」究竟指什麼說的呢？就是「如是三種雜染」，像前面那三種雜染，「所有離繫」，因為那三種雜染把我們一切眾生都綁住了，在這裡受苦；現在這個清淨義，就把這三種雜染都掃除去，叫做遠離它，不被它繫縛了。究竟是誰呢？「菩提分法」。分者，因也，就是菩提因，菩提是果，三乘聖道所成就的清淨的、無漏的智慧就是菩提，就是菩提的因，就是三十七道品。舊的翻譯叫做道品，新的翻譯，玄奘法師翻的就翻個菩提分，就是聖道之因。三十七菩提分能掃除三種雜染，所以菩提分法是清淨的，它的體相也是清淨的，它的作用也是清淨，所以叫做清淨義。

三十七菩提分法，一開始就是四念住；舊的翻譯叫四念處，新的翻譯叫四念住。四念住就是身、受、心、法這四個，這四個是念住。念就是憶念，所緣境分明地現前而不忘失，於所緣境繫念不散，名之為念，叫做念。而實在四念住是智慧，是個智慧的境界，這個智慧是什麼呢？因為你有這個念了的時候，把清淨這個法門現前，在心裡面由憶念的力量現前了，然後用智慧去觀察，所以是，又是念而又是慧。四念住，這個四念住就是這個修行人就安住在這個法門裡面修行，是這樣意思。佛臨涅槃的時候，阿難尊者問佛，說是：「佛在世的時候，我們出家人、佛弟子，在家佛教徒、出家的佛教徒是依佛而住，佛若滅度了呢，依誰而住？」佛說：「依四念處住。」就是我們的身語意，尤其是這個心，這個第六意識，不要離開四念住，就是常在四念住裡面思惟觀察，或者是奢摩他、或者毗鉢舍那這樣修行，所以叫做住。

身、受、心、法怎麼意思呢？為什麼分這麼四個所緣境——身、受、心、法？

就是我們愚癡顛倒的凡夫，多數是執著有一個我的，執著有個我，這個我是依身而住，身是「我所依事」，是我所依止的地方，這個我以身為依止處，就像我們在房子裡面住；現在色受想行識這個身體，「身」，就是眼耳鼻舌身前五根，是我們這個我的依止處，所以「我所依事」。「受」呢，「我受用事」，我依止在這個身體裡邊，去受用或者是苦、或者是樂、或者是不苦不樂，所以叫做受。身、受、心，這個「心」是什麼呢？「我自體事」，心就是我自體事，執著我，多數來說心若細緻一點的話，不是執著有形相的身體，地水火風是我的，不會執著這個，而多數執著這個心，心是我的體性，這個明了性的心，誰是我？就是明了性那個心就是我。說念佛是誰？念佛是心嘛！別的什麼能念佛呢？說是「我自體事」，就是這個心，心能明了一切境界，這個明了性這個心是我的自體，心就是我，就是這個意思。身、受、心、法，這個「法」是什麼呢？是「我染淨事」，我有時候來了瞋心了，來了貪心了，就做些染汙的事情，是我做的染汙的事情；我有時候有慚愧心，無貪無瞋無癡的時候，有慈悲心，有好心腸，我就會做一些有意義的事情、清淨的事情。所以這個法就是染汙法、清淨法，這兩種法都是我所發出來的作用，我所做的染淨的事情。

執著有我的人，就是身受心法就是這樣的意思。佛教徒是無我論者，只是身受心法而已，沒有我，我是不可得的，所以就是分成四個所緣境去修四念住的觀察，是這樣意思。觀身不淨，當然我們若真實去觀這個不淨，那是很明顯，身體是不清淨。觀受也的確是苦；苦受是苦、樂受也是苦、不苦不樂受也是苦。我們講八正道的時候會說到，這是真實不虛的，實際的確是苦，觀受是苦，那麼這個厭離心就會強起來。

觀心無常，觀法無我，這個地方有個問題：心是我的自體，身受心法這四個裡邊，心是我的體性、我的自體；應該是觀心無我，怎麼觀心無常呢？這是個問題，有這個問題。這個問題就是我們執著有我，有我論者多數是執著我是常恆住、不變異的，我是常住不變的。我是常住不變的，現在觀心無常，就等於是觀心無我了，就是沒有我的體性。我們這個識它是依根緣境，所依的根不同，所緣的境不同，識就受到影響；所依的根有變化，所緣的境也有變化，識也隨著有變化。所以佛曾經說：眼耳鼻舌身意六根是無常的，有生住異滅的變化，所緣慮的色聲香味觸法也是無常的，這樣的因緣和合所生出來的識能是常住不變的嗎？佛這樣問。所以我們自己若是常觀察這一念心的時候，比如修這四念處觀，先修奢摩他把這個心寂靜住，明靜而住，住一個時候，然後再觀察這個心的時候，你就很明白地會知道這個心是不常，是有變異的。忽然間貪來了，忽然間瞋又來了，忽然間又笑了，忽然間又流淚了，就是變，常常地變，忽然間這樣子，忽然間那樣子。我今天願意吃麵條，明天又願意吃飯了，今天願意吃淡一點，明天願意吃鹹了，就是心老是變，足見不是常住的，不是常住，老是變異的。所以觀心無常，就等於是觀心無我，是沒有我的常恆住、不變異的體性，是不可得的。

我們讀《阿含經》也是說，當然是觀心無常，讀《瑜伽師地論》也是這樣講，

讀《般若經》、《大智度論》也都是觀心無常，它們當然是可以說，觀心是自性不可得。剛才說《金剛經》：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，如果心是常住的，是不能不可得的，就是可得；心若是無常，就是因緣生，因緣生所以是無常；如果是常住，就是非因緣生了。所以因緣是無常，而能生出個常住的心，這是不合道理；如果若是心是常住的，就一定是非因緣生了。但是在《般若經》上看，「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」，所以就無常，所以也一定是自性空了；所以「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，這個道理是相通的。如果是心若是常，就不行了，不能不可得，一定是可得，那也就不能夠觀心無常了。

但是我們學習《楞嚴經》的時候，就不是了，就是說心是常，心就是常。「七處徵心」「十番辨見」，當然很多人都歡喜《楞嚴經》，但是在佛法的思想上有問題，就是有問題。所以我認為佛在世的時候，人容易得聖道；正法住世的時候，人也容易得聖道；在末法的時候不容易，因為思想混亂了。「我相信這樣的佛法」，你那樣的時候，你就是有所得，你一直地要有所得，那怎麼能夠無所得。在這些經論上說無我就是聖人，你若有我，那麼就是凡夫嘛！但是這樣的佛法，偏說有我，那怎麼辦？就是很難。所以在末法時代想得聖道很不容易，所以這就是說，末法的時候只有念佛了，因為你修不來嘛！說：「我對於佛法，我很歡喜，我很讚歎，誰若說不對，誰就是魔王！」但是結果不能修行，你不能按那去修行。那怎麼辦呢？佛菩薩慧眼、法眼看得非常的清楚，所以說念佛了，念阿彌陀佛，念佛求生淨土，還有得救。如果佛也不念了，就是完了，就是沒有辦法了。

● 27

壬十、釋清淨義

清淨義者：謂即如是三種雜染，所有離繫菩提分法。

就是三十七道品，三十七道品你能夠學習，就能夠遠離這三種雜染的繫縛，就可以得解脫了，就是得聖道了。「菩提分」昨天說過，菩提是果，分是因的意思，這個果就是聖道，聖道之因就是這三十七法，你學習這三十七法，可以得聖道。

三十七法裡面第一個就是有四法，就是四念住，四念住就是身、受、心、法，我昨天講了多少。昨天講的就是有我論者，執著有我的人身受心法，身是這個生命體是我的住處，所執著這個我的體性在什麼地方？就在這個身體裡頭，在這裡住。身是我所依事，這個我所依止的地方，就是我的住處，這個身體是我的住處，我住在這個身體裡面。受，或受苦、或者受樂。身、受、心，心就是我的體性，什麼是我呢？就是這一念心，這一念心是我，正好就是這個「常住真心，性淨明體」，這個是我，是我自體，這是我。法呢，這個我有的時候，就是無慚無愧了，有貪瞋癡的時候，做種種惡事，我就染汙了；若是我有慚愧心，無貪瞋癡，有好心腸、有慈悲心，做種種善事，那麼我就是清淨了，所以這叫做法。這是我論者是這樣子來

詮釋身受心法。現在佛法是無我論者，觀察沒有我，只是身受心法而已，就是你的業力，你的煩惱得的果報，身受心法是你得的果報；就觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我這樣觀察。

在我們中國佛教，不淨觀或者數息觀，少數人是這麼樣修行，少數人也是這樣學習，但是大多數學禪的人，就是從宋朝，趙宋、南宋的時候開始，就是話頭禪。以前都是如來禪，如來禪也還是依據經論去修止觀的，像六祖大師他就是依《金剛經》修行，達摩禪師是以《楞伽經》來印心，也是這樣依據經論來修行的，不是廢棄了經論，就只是參話頭，這是後來的一個方便，這麼意思。那麼這樣子的佛法義，這個禪，這樣子修行了，修話頭禪以後，很多人修話頭禪，因為很簡單、很容易，所以就是這樣修；但至於修不淨觀、修無我觀，這個就很少了，不多。所以也就是明白一點說，佛法就開始衰了，只是有人學習佛法而已。教理行果這四種法，佛法僧這個法；教理行果，就是有教，有佛的語言文字的佛法在這個世界上流行，修行的事情就少了，修行的事情不多。這就是念佛法門在中國算是最重要了，因為這樣子，你能專心念佛，能往生阿彌陀佛國去。到了阿彌陀佛國，阿彌陀佛、觀世音菩薩為你說法，大勢至菩薩為你說法，那是真實的正法，清淨的正法。如果不念佛的時候，只是學學經論，用口這麼講一講，修止觀的人不能說一點沒有，但是少了。再就是參話頭禪，就是這樣子。這樣子當然就是逐漸逐漸佛法就是這樣子了。

我現在再說一句話，我看印順老法師有一篇文章叫〈中國佛教〉，〈中國佛教〉裡面有一件事，他說出一句話來，就說到南傳佛教，錫蘭佛教，說：中國佛教不能和人家南傳佛教相比；不但是現在，就是隋唐的佛教也不能和人相比。就說這麼一句話。我看見這裡，心裡面難過，心裡就難過了，真是。為什麼我們中國佛教衰到這麼個程度？這原因就是，南傳佛教是佛在世一直傳下來，就是托鉢乞食，然後修四念處，就是這樣子。我們中國佛教又是這個經、那個論，也是修四念處，但是就是逐漸逐漸衰了。剛才說這個情形就是逐漸已經衰了，不修四念處，修參話頭；連話頭也不參了，一天就是看看經，然後沒有什麼事，那怎麼可以！所以我們若是學習經教以後，然後再看看我們中國佛教，才知道什麼叫做正法，什麼叫做像法，怎麼叫做末法。你說現在佛教很興盛啊！是的，是的。這個四念處呢，就是我這話的意思，現在想起我要說什麼。

按照經論上說，比如說是：「須菩提！於意云何？可以身相見如來不？不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。……凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。」這就是身念處嘛！你按照這個意思去修行，就好了。如果按照佛說這五停心的意思來說，如果你這樣的身念處……譬如說後面又說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」這就是心念處嘛！「忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜」，那麼就是受念處嘛！身受心法。「如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」那麼這就是法念處嘛！這是大乘經論裡面，就是這樣修四念處。

修四念處，那麼觀身不淨這個修不修呢？按佛陀的意思是這樣，我們若是來到佛法裡邊來，受了戒；我受了五戒、受了八戒、受了菩薩戒、受了比丘戒、受了比丘尼戒，受了戒以後，學學戒。學了戒以後，自己反省自己，我是有煩惱，但是煩惱很輕微，有若無，貪心、欲心也沒有什麼，也不是那麼重，很輕微，很容易就平伏了，貪瞋癡慢疑各式各樣的煩惱都是很輕微，若是按照四念處一修行，它就能相應，那就不需要修這不淨觀也可以，也不要觀身不淨、觀受是苦，都不用，也不要觀心無常，也是可以，就直接用般若波羅蜜觀身受心法都畢竟空寂，無我無我所，也是可以，就可以。若是說是我有煩惱，我的貪心也很大，我的瞋心也很大，我的疑惑心也很大，我高慢心也很大，這個心隨時接觸到什麼境界的時候，煩惱就是很重。你這種人，你修這樣的四念處修不來，你一靜坐的時候，別人稍微有一點對你不對，你立刻就要發脾氣，你這個人怎麼能……你不能修行嘛！你的煩惱就是障礙你，不是別人障礙你，是你煩惱障礙你，那麼怎麼辦？你就得要對治自己。我的瞋心大，我修慈悲觀；或者我高慢心大，修界分別觀；我的散亂心特別大，修數息觀；我的貪心很大、欲心很重，修不淨觀，要對治。把這些煩惱對治，雖然沒有入聖道，但是不能作障礙了，那時候可以依照大乘經論的般若波羅蜜修四念處，那就很容易得無生法忍的，按照佛陀的教義來說是這樣意思，是這樣意思的。

但是因為禪宗的人參了話頭，其他的人多數念佛，經論只是講一講而已，結果是什麼也不修了。不修的時候，煩惱不能伏，煩惱不能降伏。在家居士和在家居士一行菩薩道的時候也不和，在家居士和出家人也不和，出家人和出家人也不和，出家人和在家居士也不和。不和什麼原因呢？就是貪瞋癡重，一有了利害關係的時候，這個凡夫的境界出來了，佛法的氣分沒有了，就不和嘛！就是沒有修四念處嘛！你修四念處的時候，不管怎麼高的名、權力、什麼事情，心不動，不介意這件事，以道為重。一個道、一個財，財是他不動心，心重於道；我心裡面與道相應，這件事重要，其他的事情不介意。你做佛教會長也好，我支持你；你做董事長，我支持你，權力都給你，我一點也不要，我就在一個偏僻的地方，一個小房子住下來，我就知足了。他不介意這件事，人還有不和的嗎？哪有不和的事情呢？他一定是和嘛！一定要大家和，出家人和出家人也和，在家居士和在家居士也和，出家法師和在家居士也是和，佛法這時候才是興盛的。所以不修四念處，如果真是道心強，能夠念佛，也可以，也是可以。就是佛念念的，也不念佛，我要去做大菩薩，結果也是不行。

● 28

壬十、釋清淨義

清淨義者：謂即如是三種雜染，所有離繫菩提分法。

「清淨義者」，這裡說的就是三十七道品。三十七道品，第一就是四念住，由正念能安住其心不散亂，然後由般若的智慧去觀察，觀察身受心法，這合起來就是叫做四念住。四念住我昨天說了，應該就是說到此就好了。可以觀身不淨、觀受是

苦、觀心無常、觀法無我，就算是我金剛般若的義很熟、很深刻，然而還是觀身不淨、觀受是苦這樣修，很好。因為這樣子就是在事實上叫它發生作用，所以這樣修是，我認為是非常實際。從讀《阿含經》看出一件事來，就是你有這樣的病，就吃這樣的藥，就是這樣意思。所以觀身不淨應該是對的，我們應該這樣去學習。

但是在大乘的經論裡面，就是深入第一義諦，那是更深、更是微妙，那就是對治了煩惱以後的事情。煩惱對治了以後，心裡面太平了，心裡面沒有賊了，心裡面太平了，然後用般若深入地觀察諸法實相，得無上菩提，應該是這樣是對的。說是不去對治這個煩惱，我直接去深入地觀察第一義諦，也是可以，若是你能夠不為煩惱所障礙，當然是可以，也可以這樣修。若是因為還有欲的煩惱，有瞋的煩惱，有各式各樣的煩惱打你的閒岔，你的第一義諦止觀就不容易成就。所以觀身不淨，是應該這樣觀的。這是四念住。

四念住也是在定裡邊修觀的，或者是欲界定、或者是未到地定、或者是初禪，在定裡面修。但是修的人也是各式各樣的各種情形，如果是在欲界定裡面修也應該有力量，但是有的時候也可能會有問題，就是把欲界定失掉了，欲界定失掉了就是散亂心來修四念住了，也有這種情形。所以若是深入地由未到地定，那就又好一點。如果說我們完全沒得定，我們坐在那裡攝心不亂，然後修修四念住，也是可以，力量沒那麼大。這個意思先不說，再說第二個。

四念住之後就是「四正勤」，四正勤的大意就是精進的意思。就是修四念住，初發心的時候也很勇猛的修行，但是修了一個時期，就懈怠了，就「等我放假幾天再修」，不修了，這樣子是不行的。所以佛就又說四正勤，就是要精進，不懈怠。不懈怠，這個四正勤怎麼說的呢？就是已生惡法令斷，發勤精進；未生惡法令不生，發勤精進；未生善令生，發勤精進；已生善令增廣，發勤精進，這就是四正勤。就是惡法分兩種，善法也分兩種。

惡法這兩種就是：已經發生的過失；一個未發生，這個過失沒有發生，這麼兩種。善法也分這麼兩種。已生的惡法是什麼呢？是什麼惡法呢？就是你修四念住的時候，止而後觀、觀而後止，就是這樣修；這樣修的時候，已生惡法就是昏沉和掉舉這兩種事，就是這兩種事叫做已生惡法。已生惡法應該斷掉它，應該除掉這個昏沉、除掉這個掉舉，使令心裡面明靜而住地修這個四念處。所以經上說個譬喻：「猶如除毒蛇」，斷已生惡法猶如除毒蛇，就像屋子裡有個毒蛇了，那你趕快要把牠除掉，不然的話你在這裡心不安。未生惡法令不生，「如預防流水」，大水要來，預先要防好，預防住它；就是預防昏沉、掉舉的生起，要預先防止它。這是惡法的兩種。

善法的兩種：已生善、未生善。善法的兩種，什麼是已生善和未生善法呢？善法就是四念住，就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我；把大乘佛法裡面的四念住都包括在觀法無我裡面可以了。這樣子這個善法就是未生善法令生：四念住你若一昏沉了、一掉舉了，這善法沒有了，它沒生起來，沒生起叫它趕快地要生起來，趕快地要修四念住。若是已經生起了，令增廣，使令它增長廣大，是這樣意

思。也說一個譬喻，未生善法令生，猶如鑽木取火。古代的人沒有火柴，鑽這個燧取火，類似那樣子。若是已生善法，「如澆甘果栽」，甜美的果實的栽已經在那裡了，你要精勤地灌溉它，它就漸漸地就增長廣大了，這樣子就精進地去修四念住。精進地修四念住，其中究竟是怎麼精進法呢？也還就是要有對聖道的願，願得聖道的願要特別強，要特別強。當然願就是欲，欲得聖道的欲要特別強，你就不容易懈怠，當然這裡與信心有關係。你精進勇猛地去修行，要警策自己常常地努力，不懈怠這麼修行，就簡單說到這裡。

這是「四正勤」，四正勤也名為四正斷：斷諸惡法，所以叫四正斷；除滅惡法，名為四正斷；修習善法，叫四正勤。四正勤、四正斷，其實這斷惡、修善，兩方面都是具足的。這是四念住、四正勤。

四神足，也叫四如意足，也叫四神足。神就是神通，六種神通或者五種神通：天眼通、天耳通、神足通、宿命通、漏盡通、還有他心通。神通的變化，它是以禪定為依止而成就的，足就是依止的意思，我們依賴這個足能有所至，能遠有所至，能達到遠的地方去；神通的足就是禪定，依賴禪定而有神通。四神足，所以想要得神通就一定要修禪定，是這樣意思。現在修這個四念處（四念住），能由四正勤的精進修行，就感覺到定力不夠，原來這個依止的定不夠，慧很強而定力不夠，所以需要修定，所以需要修四神足了。

四神足是哪四個呢？欲、勤、心、慧。欲、勤、心、慧，用這四個方法去修定。怎麼樣修法呢？剛才說過，第一個是「欲」，因為欲而得到了三摩地，得到了禪定。就是有強大的欲望：「我想要得定。」這個欲望非常的強，因此而能不懈怠地精進地去修這個定。如果是欲望心不強，好像得定也可以，不得定也可以，那這個定就很難修成功的，所以希望心要強才可以。第二是「勤」，勤就是精進勇猛地去修行，不可以懈怠；你不精進，這個定也很難得到，要精進才可以。

第三個就是「心」，由心而得三摩地，心三摩地有兩個意思：就是精進勇猛地修禪定，究竟怎麼修呢？就是攝心不亂，攝持這一念散亂的心，叫它不散亂，叫它明靜而住，一直地這樣子，它就得了定了，這是一個意思。第二個意思，這個心是什麼呢？心，就是我們依據修定的方法修習的時候，我們這一念心明靜而住了，住它三分鐘，住它一分鐘、兩分鐘、三分鐘、四分鐘或者五分鐘。這樣住的時候，在內心的深處熏習了種子，這個種子名之為心。我昨天坐了十支香，十支香有兩支香，心能明靜而住，其他的都是亂的；但是我今天繼續修行，又有明靜而住了，現在就把以前熏習的明靜而住的種子增長了，增長那個力量了。但是增長了多少也好，心還是亂，但是繼續不斷地修行，就是一天一天這樣修行，慢慢地、慢慢地就把心裡面那明靜而住的種子力量強大了，一下子得定了，就得到欲界定、未到地定、色界四禪或者四空定，所以叫做心三摩地。所以有的人他就是修習了七天，就得色界初禪了，他以前沒有修過！他前生修過，他心裡面以前栽培的定的善根，明靜而住那個種子很強，所以今生少少地修習一下就成功了。我們修習了多少年還沒成功，就

是以以前的栽培不夠。以前為什麼不栽培？沒有時間，我沒有時間，以前人家教靜坐的時候，我沒有時間；人家打禪七，我沒有時間。等到現在願意修了，看人家得定了，自己著急也不行，沒有辦法，就是只好這樣子。所以心三摩地說有欲、有勤，心三摩地也很重要，也是很重要的。

第四個是欲、勤、心、「慧」，也有的地方說是觀，觀就是慧，欲勤心觀。觀和慧是什麼呢？就是聖人所說的修定的法門，你要學習。學習了的時候，你要依據他那個法門，不斷地在心裡面觀察思惟，隨順那個方法去努力修行，叫做慧，叫做觀，依據那個方法修。你不依據人家過來人的方法，還是不行的，所以慧也是很重要的。這樣子你就成功了，就得了禪定了。

但是在《辯中邊論》上，其實《瑜伽師地論》裡面說得詳細，它是說修定是叫做八斷行，你用這個八斷行的方法來修定。八斷行是哪八斷行呢？第一個就是欲，第二個是勤，欲、勤、信、安、正念、正知、思、捨，這八個方法，用這八個方法來修禪定。這八個方法，第一個是「欲」，就是剛才這個意思，我很歡喜，我很想要得神通，我很想要得禪定，這個歡喜心很強，就是叫做欲。有了歡喜心，歡喜心若強，他就會採取行動，叫做「勤」。勤也是精進，就是精進勇猛地去修禪定，精進勇猛地修禪定就是因為你這個欲望強的關係。第三個是「信」，信是什麼？是欲的因緣，因為我相信有禪定這件事，我相信有神通這件事，我相信人家講神通怎麼怎麼好，禪定怎麼怎麼妙，我相信這件事，那麼就生起歡喜心，才能有欲。「信為欲依，欲為勤依」，因為有信，而才有欲，有欲而後才能有勤，所以它是互相依持的。第四個是「安」，就是輕安的安，就是因為勤的關係，所以會得到輕安樂，這個定就修成功了，你不斷地精進不要懈怠，你就會得了定，得了定的時候，就是得了輕安樂了。輕安樂就是你心安樂了，由心喜樂故，身得調適，我們這個身體也就完全好了，也就沒有這些……就會減少那些病痛，身體也感覺到輕快安樂。「由心喜故，身得調適」，就是得到禪定了的時候，你就會有輕安樂的。這是欲、勤、信、安。

其次是正念、正知，正念、正知，這是修定的一個方法，就是內心裡面不要忘掉了聖人的教導，不能忘失尊教，不要忘失所尊敬人的教導。忘失尊教就沒有念了，就是忘掉了；不要忘失尊教就是把這一念心安住在所緣境這裡，不要忘掉了所緣境，一直地念這個所緣境，叫做「正念」。正念的時候，但是沒得定的關係，他還會有的時候會有掉舉，有的時候會有惛沉，那麼就是要「正知」。若是有不對的地方，要如實地了知，就是有正知，知道：「啊！我現在要掉舉了，我現在惛沉了。」要知道。知道以後就是思、捨。思是什麼？「思」就是令我們自己的心採取行動來對治掉舉和惛沉，這一個作用叫作思，就是思惟的思。由思惟的思心所，思惟的力量來對治這個掉舉、對治惛沉，要對治它。對治它，這時候也不掉舉、也不惛沉了，心裡面明靜而住的時候，這個時候就這樣子相續地明靜而住，不要再加對治，你不要再加對治。或者是有了掉舉、有了惛沉的時候不對治；沒有惛沉、沒有掉舉的時

候又對治，都是不對的。所以這個時候應該怎麼樣？應該「捨」，棄捨的捨，應該是捨；就是捨掉那個不對的、不合適的活動，應該對治的時候對治，不應該對治的時候就不要對治，這就叫做捨。使令這個心：心平等性、心正直性、無功用住性，這時候叫做捨。就是這樣子，你這個禪定就修好了、修成功了，就是加上勤、慧，這就成功了。

八斷行就是用這八法斷除去一切的過失，斷除去這個懈怠的過失、斷除去這個掉舉的過失、惛沉的過失，加上不對治的過失和對治的過失，一共是五個過失。用這八法斷除這五種過失，這樣來修禪定就成功了，那麼這叫做四神足。由四正勤修四念住，感覺到慧很強，定力不夠，所以這時候修定。修定，又有定又有慧這個時候，這樣繼續地修四念住，就成就了五根、五力這些功德。

前面修四念住、四正勤、四如意足，這還是屬於外凡的事情，屬於外凡的境界；到五根以後，就是內凡了，就是內凡的境界。所以外凡的時候也是修行的，但是修行的程度不是那麼好，就稱之為外凡，等到進步到成就五根的時候，這時候就稱之為內凡了。「根」怎麼講呢？是個增上緣的意思。就是它是聖道成就的增上緣，能幫助你成就聖道，很有力量的一個因緣，所以叫做根，根是有力量的意思。

五根就是信、進、念、定、慧這五種。第一個是「信」，第一個信是什麼意思呢？就是由前面四念住的修行，而又去修了禪定，在定中繼續地修四念住，這個時候對佛菩薩，對佛、對阿羅漢、對一切聖人他們所證悟的境界，就會有深入的勝解，有深入的信心，有廣大的信心。我們一點沒有修行的人，我們只知道這是佛、這是菩薩、這是阿羅漢的名字，他們所以名為佛、名為大菩薩、名為阿羅漢，那個所以的地方，我們是完全不明白，茫然無知，不知怎麼回事。若是你能修四念住、修四正勤、四如意足以後，你這個時候你對佛菩薩的聖境，就會有深刻的認識，就會生起清淨的信心，生起來清淨的信心了。說這個「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。我們凡夫你沒有去修聖道的時候，就是表面上的事情，看這個人的身相怎麼樣，聽他聲音怎麼樣，真實的事情不知道，還是一個有所得，一個取相的煩惱在那裡活動，所以「是人行邪道，不能見如來」。若是你修這個四正勤、四如意足、修四念處的時候，達到內凡的時候，心情就不同了，你對聖人的信心就增長了，所以叫做信根。這是五根的一開始這個信根，很有力量的清淨的信心；對於佛菩薩、聖人的信心增長，對於苦集滅道的道理有深刻的勝解，所以叫做信。

有這樣的信心，前面說：「信為欲依，欲為勤依」，所以就是有信而後就有「進」，就是精進，你就會精進勇猛的繼續地修四念住了，這樣子。所以信為進所依，就是能幫助你得出世間的聖道了，所以叫做增上緣，這樣意思。信、進、念、定、慧。你精進地修行，所以對念、定、慧也就是有更大的進步了，這樣意思。也還就是在禪定裡邊修四念住，使令你清淨的信心，信、進、念、定、慧通通都繼續地增長廣大，是這樣意思，這就叫做五根。信、進、念，「念」就是不忘失的意思，不忘失，所學習的法門的善法不忘失，心裡面很分明地能令它在心裡面出現，這就是念。所

以這上面說忘我是不符合佛法的，忘我，那麼你想起來，又有我了；所以不是忘我，而實在就是無我，應該是這麼說。念、定、慧，因為不忘所緣境，所以定力也增長，定力增長，在定裡面修四念住，智慧也增長，能達到有力量的一個程度，能為聖道做強有力的一個助緣，所以叫做五根。

五力，五力還是信、進、念、定、慧，但是這個時候繼續地這樣修行的時候，信進念定慧的力量就非常的強大了，不可屈服。他對於佛法僧、對於苦集滅道四諦的信心沒有人能夠轉變他的。若天、若魔、若凡、若沙門、婆羅門及一切世間，不可以破壞他的信心，不可以動搖他的信心的，所以不可屈服，所以叫做力，這是信。進、念、定、慧就是更強大了，能斷除一切懈怠、散亂、不正知這些煩惱，這樣子。五根和五力剛才說過是屬於內凡，五根就是煖、頂位，內凡就是四善根：煖、頂、忍、世第一。五根就是煖、頂，五力就是忍、世第一，這樣分配，分配這個法，這是五根、五力。

再進一步就是七覺支，七覺支，前面就是一個外凡、一個內凡，七覺支就是見道了，八正道就是修道，見道、修道。七覺支這個「覺」這個字，「覺」這個字是什麼呢？就是覺悟了，就是聖人的清淨無漏的無分別的智慧出現了，叫做覺。也說個譬喻，像我們人做夢，一下子醒了，從夢裡醒過來了，就譬喻我們凡夫在夢裡面，做聖人的時候就是覺悟了，不在生死大夢裡面。久處生死大夢，這一天忽然間從夢裡醒過來了，覺悟了真諦理了，那麼就叫做七覺支。「支」，這裡說是分，七覺分或者說七覺支。這個覺，不單獨一個智慧，一共有七樣，分成七個部分，和合起來成就了見道，就是得入聖位，這樣意思。

第一個就是「念」，念、擇、進、喜、輕安、定、捨，一共這麼七種。七種第一個就是念，念還是對於所修的法門很分明地在心裡面現前，叫做念，還是這個所緣境，正念所緣境而不忘失，還是這樣意思，但這是通於定慧，念是通於定，也通於慧。這個「擇」呢，擇法就是智慧，就是覺悟真理的智慧，叫做擇。「擇」明白點說，就是觀察色受想行識是畢竟空寂的、無我無我所的，就是這個智慧。但是這個時候已經見道了，已經成為聖人了，是屬於無漏無分別的智慧了，所以這時候叫做擇。念、擇、進，這個「進」就是精進，你能夠成就聖人的智慧，是由精進而成就的，懈怠是不行的，能到所到，能到你所要到的地方去是精進的力量，有精進的力量才成就這個擇。念、擇、進、「喜」，到了見道的這個地方的時候，見到真理了，心裡面得大歡喜，所以叫做喜。我們凡夫遇見一些如意的事情會歡喜，聖人修學聖道成功了也是歡喜，也有這個喜的事情。

念、擇、進、喜。擇、進、喜是屬於慧，屬於觀慧這一面；輕安、定、捨這三個是屬於定。「輕安」就是得了定的時候，心裡面有輕安，身輕安、心輕安，我們前面解釋過。就是身特別輕快而安樂，這個不是喜，和喜不同，得到這種輕安樂。輕安樂我前面解釋過，欲界定的時候開始得輕安樂，到了色界初禪的時候是更強烈的輕安樂。得到了這種樂的時候，這個樂，它是因為得定的時候才有這個輕安樂的，

得「定」，或者是欲界定、或者是色界定。未到地定和初禪以上就是有輕安樂，欲界定沒有樂；就是有也非常微細，不是那麼明顯，那麼叫做安。輕安、定，再來就是「捨」，這個定在捨的時候，前面我們解釋過，就是心平等性、心正直性、無功用而安住性，或者心無動轉而安住性一樣，那麼這叫做捨，也就是清淨的覺慧在禪定裡面見到真理了。這個捨就是形容禪定的境界，是這樣意思。

這叫做七覺支：念、擇、進、喜、輕安、定、捨，這是見道，見道的時候。見道和修道的不同，見道是「率爾智生」名為見道，「率爾智生」就是忽然間這個智慧生出來了，就是那五力的力量：信、進、念、定、慧，也還就是在禪定裡面修四念住觀。四念住觀按照《大智度論》的解釋，有的時候是在修止的時候，清淨的智慧就是那個擇，七覺支那個「擇」，擇的智慧忽然間出現了；有的時候是在觀的時候出現，還是不一樣的。忽然間那個清淨的覺慧生出來了，這是叫做見道。長時修習名為修道，我們昨天說過，就是把分別的煩惱斷除去了，這是見道的力量；任運生起的煩惱，要長時期地修道才能斷，才能斷任運而起的煩惱，長時修習才能斷掉的。見道時間短，那上面說有十六心，十六剎那。說一切有部的意思，前十五剎那就是見道，第十六剎那就變成修道了，有這樣講。這十六剎那時間很短，所以叫做見道。

修道就是八聖道分。八聖道分是正見、正思惟、正語、正業、正命、正念、正定、正精進，這一共是八個。頭一個是「正見」，正見是什麼呢？就是前面那個七覺支裡邊的擇，就是那個擇，因為它能夠沒有過失的正見真理了，那麼叫做正見。但是這個地方也有一點分別，也有根本無分別智和有分別智的不同，就是根本智、後得智的不同；根本智是無分別，後得智是有分別，分這麼兩種。《瑜伽師地論》和《雜集論》的解釋不一樣，就是《瑜伽師地論》解釋，這兩種智慧，根本無分別智、後得有分別智合起來名之為正見。有分別智是什麼意思呢？就是他這樣見道以後，他還為他人來開示這個見道的境界，所以內心裡面要思惟，思惟所見的道要安立名言，用什麼樣的語言來表示它，這需要經過思惟的，這樣就變成後得智了，所以合起來名之為正見。但《雜集論》上的意思就是：無分別智叫做正見，有分別智叫做正思惟，有這樣，有開、合的不同。但是若是把根本智、後得智合起來名為正見，那麼第二個就是正思惟。

「正思惟」是什麼意思呢？就是這個修道的人，他心裡面有出離的尋思、無患的尋思、無害的尋思。我們凡夫就是有欲尋思、患尋思、害尋思。欲就是貪著五欲的，就是思惟欲的事情。這個患尋思、害尋思，人家對他不對勁兒的時候，他就是要傷害對方；想要殺害對方叫做患尋思，想要傷害他叫做害尋思，害尋思好像輕一點，患尋思好像重一點。就是一個貪、一個瞋，叫做欲尋思、患尋思、害尋思，當然還有其他的很多的妄想分別。現在這個聖人沒有欲尋思了，他修道的時候他沒有欲尋思，就是出離了欲的尋思，也沒有患尋思、沒有害尋思了，所以叫做正思惟，可以這麼講。

正見、正思惟、「正語」，這個聖人，七覺支就是得初果了，按小乘佛法就是等於初果，大乘佛法就是初地。正見、正思惟，這個正語就是這個聖人他不說謊話，他不會說虛妄語、離間語、雜穢語、暴惡語，這些話都不說的。他能說些清淨的義語，合乎道理的語言，這叫正語；或者說是把他所覺悟的聖道，能去為人開示，也叫正語。

正語、「正業」，這個正業怎麼講呢？正業就是這個聖人他要「往」，到人間去乞食去，到聚落裡面去乞食，或者是在寺院裡面，或者寂靜處裡面，若往、若來、若瞻、若視、若屈、若伸，或者舉足、下足，就是他這個身口意一舉一動的時候，他都能夠了了分明地正知，這叫做正業。他心裡面常能知道自己現在是幹什麼？這件事還是不容易。比如說我們，比如說你自己有機會，或者就是打禪七的時候也可以這樣試驗，從早晨一起來的時候，你就常能知道自己現在在做什麼？你試一試，常能知道自己現在在做什麼？知道我這一念心現在在想什麼？常常這樣子，常常知道現在在做什麼？你不妨用這一個方法試一試，也不是容易的。但是現在這個初果聖人他在修行的時候，他有這麼一個方法，叫做正業，常能夠正知。走路的時候，他不回頭轉腦的東看西看，不，他就是看到自己這一部分，舉足下足他常常知道。若吃飯的時候，拿筷子去夾菜，他也知道，拿回來放在嘴裡也知道，就是一直地知道現在，而沒有其他的妄念，這事情還是不容易。

正語、正業、「正命」，正命是什麼意思呢？就是生活所需的一切衣食住都是合法來的，就是他這個財是合法來的，不能夠用欺騙性去同人要錢，不能。我現在是乞食，我沒有飯吃，我就去乞食；我沒有衣服穿，我就去乞衣服，就是都是真實的，不是假借什麼名義去……其實假借就是有點欺誑，就是假借這個名，其實他心是另有所……他的心在另一個地方，但說出來的辦法在另一個地方，就是讓你注意這個地方，而他那個心在那裡，就是有點欺誑，有點欺誑性，那就不是正命了。就是他的衣食住的這些財都是合法來的，用合法的方法來的，而沒有欺誑性，那麼叫做正命，就是他這個命是清淨的命。如果是用欺騙的手段去騙人家的錢，就不是正命，就是邪命，就叫做邪命了。

我也想到一句話，比如在家居士對我們出家人很誠懇、很恭敬，我們出家人心裡面不老實，愚弄人家，這實在說不過去，說不過去，這件事我認為。但是在家居士相信佛法的人，在佛教徒，在佛的經論上也提到這件事，也應該修學正命，在家居士也應該這樣子，就是在社會上做生意、做什麼事情，也要合法，不能用欺騙性騙人的錢，不可以，所以在家居士要學習正命。第二要學習正見，那就是要學習佛法，什麼是佛法？我對佛法有信心嘛，我就用佛法作我的思想，我的思想是這樣子，正見、正命。其實在家居士要這樣學習，出家人也應該這樣學習的，學習正命、學習正見，也是應該這樣。當然出家人就不止於……，不像在家居士那麼簡單了，就是要更深入地修學聖道才可以。正見、正思惟、正語、正業、正命，我們出家人常常地守住這幾樣，也就不錯，我看很好，不容易，當然這是指聖人說。

正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。因為正語、正業、正命是屬於戒，正見、正思惟是屬於慧，有這樣的慧，還是要有這樣的戒，但是還有很多煩惱，初果聖人還有很多煩惱，還沒有斷，所以還要精進地修學四念處，還繼續地修不淨觀的。初果聖人還要修不淨觀的，所以要精進。「正念、正定」，這個修行的時候，還是把這個佛說的法門，正念把它清楚地、分明地顯現在心裡面，有正念就有正定，在定裡面修四念處，還是這樣修行，也就是合起來還是戒定慧。這樣子才能夠把沒斷的煩惱斷掉了，然後得到涅槃，才能得涅槃的。

所以從四念處、四正勤、四如意足（四神足）、五根、五力、七覺支、八正道，合起來就是戒、定、慧。而修行的時候就是以戒為基礎，在定裡面修四念處，而見道、而修道、而無學道，就是這樣子。而發無上菩提心這樣修行，那麼你就是大乘菩薩；你發出離心這樣修行，那你就是小乘佛教學者，就是這樣的意思。這樣修的時候，修這個八正道，這樣看出來也很清楚，四念住、四正勤、四如意足是外凡，五根、五力是內凡，七覺支是見道，八正道是修道。由外凡而內凡、由內凡而見道，由見道而修道，然後得阿羅漢果，是這樣子。大乘佛法裡面就是得無生法忍。得無生法忍，因為他有大悲心，他要去廣度眾生，在廣度眾生裡面他一方面修學聖道，大乘菩薩是這樣子。

若是小乘，從律上看，我們出家人的戒律上，從《阿含經》上看，他都是得了初果以後，也還要積極地用功修行，一直到得阿羅漢果；得阿羅漢果以後，他才去度眾生。但是有的阿羅漢得阿羅漢果不度眾生，我看阿育王的弟弟，他得了阿羅漢果以後，他不去弘揚佛法、不度眾生，一天就是去乞食，乞食完了的時候就經行，經行完了就入定，其他什麼也不做，阿育王的弟弟。再這個舍利弗尊者、目犍連尊者，還有一個烏陀夷（烏陀夷和優陀夷是兩個人），這些阿羅漢，他們都是度眾生的，弘揚佛法、廣度眾生。他們度眾生，其中有一件特別的事情，和我們凡夫不一樣的，他先入定，先入了定的時候，他看所度的眾生和我有緣沒有緣，先這樣觀察。如果和我沒有緣，他就不管了，他不去度化；和我有緣，啊！他就去度化。阿羅漢這樣子，先有這種方便的，和我們凡夫不同，和凡夫不一樣的。

「清淨義者：謂即如是三種雜染，所有離繫菩提分法」，就指這三十七道品，名之為清淨；用修學三十七道品，就是斷除去煩惱雜染、業雜染、生雜染。可是在《大智度論》上說，業雜染是不能斷的，業是不能斷，但是斷煩惱的時候，業雜染就無效了。因為業的活動要靠煩惱的支持，要靠煩惱的助力，這個業才能發生作用，斷了煩惱的時候，以前所造的業就無效了。所以阿羅漢無始劫來所造的業還是很多，但是斷了愛煩惱、見煩惱了，他臨命終的時候，這個業不發生作用，不能夠把他拉回來：「你還在三界裡受生死」，不行，他就能入於無餘涅槃了，是這樣子。所以煩惱一解決了，業雜染、生雜染也都清淨了，是這樣意思。所以叫做清淨分，就是菩提分；菩提是果，分是因，有三十七道品的因，得三乘道果的菩提，這樣意思。

辛四、總結

善男子！如是十種，當知普攝一切諸義。

這是總結這一段文。前面這十種義，能普攝一切諸義，都包括在內了。

這底下是第二段，前面是「約十種義」，現在「所知義」，第二段約五種義來解釋。

庚二、約五種義（分四科） 辛一、標章舉數

復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知五種義故，名為知義。

前面說約十種義名為知義，現在說五種義名為知義。

辛二、問答列名

何等五義？一者、遍知事，二者、遍知義，三者、遍知因，四者、得遍知果，五者、於此覺了。

「何等五義」，哪五義呢？「一者、遍知事，二者、遍知義，三者、遍知因，四者、得遍知果，五者、於此覺了」，這五種義，能夠知這五種義，也可以說名為知義。

這是把這五種義的名字列出來，這以下次第解釋。

辛三、次第別釋（分五科） 壬一、釋遍知事（分三科） 癸一、牒

善男子！此中遍知事者：

這是五義第一個，「遍知事」。

癸二、釋

當知即是一切所知。謂或諸蘊，或諸內處，或諸外處，

「當知即是一切所知」，這個範圍也很廣，說是一切所知的，是凡你的識所接觸的一切境界都包括在內了，但是這底下舉個例。

「謂或諸蘊，或諸內處，或諸外處」，這是所知事，所知的事。「或諸蘊」，就是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，色受想行識這五蘊。蘊是「積聚」的意思，說個白話就是一大堆，色蘊也是一大堆，地水火風、眼耳鼻舌身，都是屬於色蘊。色蘊是最粗顯的，這個世界、地水火風也都是屬於色蘊。受想行識這四蘊是屬於心法，色蘊是屬於物質，和合起來名為五蘊。心法裡邊，受想行是屬於心所法，行裡邊也包括不相應法。色受想行是識的住處，就是四識住，這四法是識之所住，識之所住這個住，有個愛著的意思，識就在色受想行上活動，所以叫四識住。這個包括一切凡夫的境界都在這裡邊。

「或諸蘊」，如果說取蘊，蘊是由取所生，取就是煩惱，因為有煩惱，主要就是愛，愛緣取，主要這愛煩惱而使令我們得到這個蘊，得到這個生命的果報，所以

叫做取蘊。由取而得蘊，得了蘊以後又生取，又會生煩惱，就生出來種種的煩惱，所以叫做取蘊。現在修學聖道就滅除這個取：「觀色如聚沫，觀受如浮泡，觀想如陽焰，觀行如芭蕉，觀識如幻事」，這樣子去逐漸地逐漸這麼思惟觀察，就滅除這個取的時候，能得阿羅漢果了，那就不叫取蘊了，有蘊而無取。雖然也有色受想行識，而不生取了，那就是聖人了。所以我們若靜坐的時候，你不妨也可以這樣思惟：「觀色如聚沫，觀受如浮泡，觀想如陽焰，觀行如芭蕉，觀識如幻事」，也可以這樣子思惟觀察。初開始這樣觀察，好像也沒有什麼，但是時間久了就有作用，它就有作用。你對色受想行識的不真實印象深刻了，你的正念就容易堅固起來，所接觸的一切境界，你能夠用正念去面對一切境界，而不會像以前，用貪心接觸一切境界、用瞋心接觸一切境界，就不同了。所以說到諸蘊，佛說五蘊，所以我們也可以問：為什麼要說蘊呢？這是一個修行的法門，令我們知道是無我的意思，觀色受想行識這五蘊沒有我可得，色受想行識本身也是不堅實的，就是虛妄不真實的，是這樣意思。

● 29

癸二、釋

當知即是一切所知。謂或諸蘊，或諸內處，或諸外處，

這裡是第二「約五種義」。「何等五義？一者、遍知事，二者、遍知義，三者、遍知因，四者、得遍知果，五者、於此覺了。」這五種義。「善男子！此中遍知事者：當知即是一切所知」，就是我們的識所接觸到的一切境界，就是一切因緣所生法，名之為事了。都是什麼呢？「或諸蘊，或諸內處，或諸外處」。

「諸蘊」，剛才說就是色受想行識，色受想行識都是不真實的。都是不真實，我們講四念處的時候，說到其中多數的執著，執著這個識是我；地水火風組織的這個身體是我的住處，我住在這裡受苦或者是受樂。身、受、心、法，受苦受樂，或者是做善事，或者是做惡事，那麼就叫做法。所以說身受心法這個「心」，是我的自體。說「法」，就是我的作為，我在發生作用的時候，做種種事，這樣解釋。但是在色受想行識裡面，色、受，這個「想」在有我論者的解釋，就是我的言說，我會說種種話，我會寫文章，這些事情以我為依止，由我發出來種種的言論，所以叫做「想」。色受想行識，「行」就包括這個法，身受心法這個「法」，我去做善事，我去做惡事，名之為行，名之為法。色受想行識，「識」就是我的自體，這是我論者的其中的一種執著，是這樣意思。也有不這樣執著，執著受是我，受是我的，執著想是我的，也有這樣執著，有各式各樣的執著。現在說只是五蘊而已，沒有我可得，是這樣意思。

「或諸內處」，內處就是眼耳鼻舌身意。「或諸外處」，就是色聲香味觸法。這裡邊也是佛破斥這個有我論的意思，有我論者說我這個體性，真常的我就在眼耳鼻舌身意這裡邊，依眼耳鼻舌身意為我的住處，去攀緣色聲香味觸法的外處，是這樣

意思。現在佛說，只是識，識依止眼耳鼻舌身意，去攀緣色聲香味觸法而已，不是我，沒有我可得的，是這樣意思。

癸三、類

如是一切。

「一切」就是十八界。前面是先說蘊，而後說十二處，最後「如是一切」就指十八界，十八界也是所知境，也是這樣子。十八界，「界」這個字的意思，就是種子的意思。因為非佛教裡邊的外道，認為是大自然或者梵天創造的六根、六境、六識，一切是梵天創造的；或者是有的主張都是無因而有的。現在佛說不是，也不是梵天造的，也不是無因而有，都是有因的，眼耳鼻舌身意各有各的種子，眼識的種子生眼識，眼根的種子生眼根，乃至色聲香味觸法，一切都是由種子，由它各別的種子而有的，所以也不是無因，也不是梵天而有，是這樣意思。所以「如是一切」，就是十八界也是所知，也是所知境，也是所知事。什麼叫所知事呢？就是蘊、處、界，這一切是所知事。

壬二、釋遍知義（分三科） 癸一、牒

遍知義者：乃至所有品類差別所應知境。

這是第二個意思叫遍知義。怎麼叫做「遍知義」呢？就是前面說遍知事，事上所有的差別義，就是所遍知的義，是這樣意思。「乃至所有品類差別」，就是蘊、處、界它們的品類差別。品就是類，或者三惡道、或者是三善道，或者世間、出世間種種差別所應知的境界，這裡面就是遍知義。這個是遍知義，遍知義先標出來這一句話，底下解釋。解釋一共分成十一科。第一科是「世俗勝義門」。

癸二、釋（分十一科） 子一、世俗勝義門

謂世俗故，或勝義故；

這底下解釋蘊、處、界裡邊的義，先說世俗和勝義，用這兩種義來解釋。「世俗」怎麼講法呢？世俗有兩個意思：「敗壞義」，就是蘊處界這一切法都是敗壞的，它不是真常，它是要老病死，都是要無常、破壞了；不管是人間、天上，乃至地獄，都是無常的，所以就是敗壞義。「隱覆義」是什麼呢？就是在這裡邊有諸法實相的道理的，但是隱覆在裡面，遮蓋住了不顯現出來，所以叫做隱覆義。舉一個譬喻說，譬如說是這個幻術師，拿一個毛巾，就變成個兔子，我們看上去就是看這個兔子在那跑，就想不到那是個毛巾，這個毛巾就被隱覆住了，就不顯現了，所以就是這樣意思。所以這個敗壞無常的蘊界處裡邊，世間上一切的有為法，那裡就是有諸法實相義的，有諸法實相義。我們凡夫在蘊界處裡邊顛倒妄想，然後就是造種種罪，受種種苦；若是佛教徒學習佛法，在蘊界處上觀察是因緣所生的，生厭背想，而就能夠見到諸法實相，得大涅槃了，得解脫了，所以裡面有個隱覆義，這樣意思。這個

俗，俗是什麼呢？俗就是顯現的意思，顯現，就是世間人的心意識所見的一切法，都是浮虛不實的，叫做「俗」。這個隱覆義應該是把世俗兩個字都包括在內，都是隱覆著佛菩薩的勝義的境界，所以叫做隱覆義。俗是顯現的意思，顯現，就是我們凡夫的心意識所覺知的一切，那麼就顯現在凡夫的心意識裡面的這一切境界，都是敗壞無常的。但是它隱覆著勝義諦、佛菩薩的境界的，所以叫做世俗故。

「或勝義故」，前面蘊處界這一切苦集的境界，勝義故，就是剛才說過，佛菩薩的勝義智，佛菩薩的殊勝的智慧所領悟的境界，也是這裡，也是在這裡；不是離開這裡，另外有勝義的，所以「謂世俗故，或勝義故」。

子二、功德過失門

或功德故，或過失故；

這是第二個解釋，就是「功德過失門」。也就是剛才說的這個意思，就是凡夫在蘊處界裡邊會造成了種種的過失，也就是前面說那個煩惱雜染、業雜染、生雜染。若是佛教徒覺悟了，就會有種種功德，做種種功德，或者是戒定慧這個種種的功德，或者三明六通、八解脫，乃至到一切佛所成就的一切功德。

子三、四緣門

緣故；

這個「緣故」是第三科、第三節。緣是「四緣門」，有四緣，四緣就是因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣，這四緣。這四緣故，在《成唯識論》裡面說到這四緣，說得很詳細。

因緣，就是一切法是因緣所生，但是在經論上把這個因緣分析成四種緣，第一個就是因緣。因和緣都是依止義，依止這樣的因緣，才有這樣的事情的出現，就是這樣意思。但是在四緣裡面這個因緣有個特別的意思，就是它是主要的一個力量。譬如說是種這個麥，麥的種子你栽培到地裡邊去，它就會生出麥來，那麼那個種子叫做因緣，是這樣意思。其他的水、土、肥料，這都是增上緣，不名為因緣。但是現在這裡說四緣，是約心法說的，約心意識說。因為色法只具足兩個因緣而已：一個是因緣，一個增上緣，不具足所緣緣和等無間緣的，所以心法才具足四緣。那麼這是因緣這樣解釋。

譬如說我們人老是在生死裡流轉，受種種苦，說我們是因為有業力的關係，業力實在是個增上緣，是生死的增上緣，還不是因緣；因緣就是唯識裡面說這個名言種子，那才是因緣。每一法有它自己直接的功能，生出來的功能，那個功能是它的因緣。譬如我們心一動，所栽培的那個力量，是心再生的一個因緣。譬如說是我們這個眼識，眼識一動就熏成一個種子，那個種子是眼識的因緣；我們的第六識一動、一分別，所熏成的種子是第六識的因緣，是它直接生起它的一個因緣。眼根是眼識的增上緣，沒有眼根的時候，眼識也就不起了，所以增上緣也是很重要的。說第六

意識，第六意識的增上緣就是第六意根，意根是它的增上緣，在每一識的生起有個作意心所，這個作意心所也是增上緣，沒有作意心所也還不生起的。

現在說這個「所緣緣」，所緣緣怎麼講呢？所緣就是識所緣慮的境界，叫做所緣；後面那個緣，就是依賴它，識才生起，這是第二個緣。生起了以後，一生起的時候，識自己變出來一個境界，作它的所緣，合起來就叫所緣緣。這樣子就是可以分成兩個：一個疏所緣緣，一個親所緣緣，有疏親的不同；有疏遠的所緣緣，有親近的所緣緣，這是不同。比如說我們眼識所見的一切境界，當然是阿賴耶識所變的一切境界，這個就是疏所緣緣了。但是眼識一緣的時候，自己又變出來一個，那麼就是親所緣緣了。或者說我們來舉個例子，或者有人同你吵架、罵你，這個境界出現的時候，你的識，你的眼識、耳識這六根一接觸的時候，那個境界就是所緣緣。可是一緣的時候，自己變現一個煩惱的境界，這個境界也是你的識所依托生起的緣，同時你又緣慮它，去分別它，生種種煩惱的，所以這就叫做親所緣緣。有疏所緣緣，有親所緣緣，這是所緣緣的這樣解釋。最後這個緣是仗托的地方，依托它而識得生起；第一個所緣那個緣呢，生起了以後，識在那裡去思惟分別，叫做所緣。

「等無間緣」是什麼意思呢？等無間緣就是這個識，前一念識滅了，就是倒出來一個位置，後一念識才能生起，這叫做等無間緣。就是前一念識和後一念識中間是沒有其他的識作間隔的。你譬如說是入了滅盡定的人，他這一剎那間，眼識耳識鼻識舌識身識意識都不動了。不動了，假設他入定七天的話，入定七天以後他出定，出定這六個識才生起。那麼是七天前的那個一剎那間滅的眼識，就是七天後又生起那個眼識的等無間緣，中間沒有其他的眼識作間隔，耳識鼻識舌識身識意識都是這樣子。你就入定一百年、一千年、一萬年也是，也都是以前滅掉的那個識，那個識滅了，是一千年後這個識生起的等無間緣，這樣意思。眼識，前一念的眼識為後一念眼識的等無間緣，前一念的意識為後一念的意識等無間緣，不能說眼識是其他識的等無間緣，不能，不那麼解釋。但是眼識生起，乃至意識生起，也不是孤獨的，也有很多的心所法和它在一起。前（一念識）滅了，倒了空位子來，引起後一念識的生起，就叫做等無間緣。等是前一念識、後一念識是平等的，所以叫做等。無間呢，前一念識和後一念識中間沒有其他識的間隔，它也是識生起的一個緣，你沒有這個就不行。這只是心法才有這件事，色法是沒有的。

「增上緣」，增上緣剛才解釋過，就是這一件事有力量幫助另一件事的生起，那麼就叫做增上緣。增上緣也有兩個意思，一個是我不障礙你，你生起的時候，我沒有障礙，也名為增上緣；你生起的時候，我有很大的力量支持你，那麼也就是增上緣，有這兩樣意思的。所以叫做「緣故」。

子四、三世門

世故；

這個「世」是什麼？就是過去、現在、未來，這是世，在時間上這樣子說。「世」

是怎麼解釋呢？世就是時間，時間在佛法上說，時間本身沒有體性，本身是沒有自體的，它是依賴這些有為法的變化而建立時間這一法的。比如說這個法是還沒有生起，就名之為未來；它生起，它滅掉了，就叫做過去；法生起而又沒有滅呢，就名為現在，也可以這樣解釋，解釋這個三世。或者說是現在這一法，它能夠引起後來的法生起，引起後來的法的生起，那麼這個時候，現在就叫做因，後來就是果了，現在是因，後來是果。若是觀察這一法有酬謝以前事情的作用，那麼以前就是過去了，過去就是因，現在是果了。所以這樣子說呢，就是從因果上來建立三種世：過去世、現在世、未來世，或者是過去是因，現在是果；或者是現在是因，未來是果。從因果的未生起、已生起建立三世的差別，所以叫做「世故」，當然這裡面也有無常的意思在裡邊。

子五、生等三相門

或生，或住，或壞相故；

這是第五科。「或生，或住，或壞相故」，生相、住相、壞相，這三相，這也正是無常的意思。生，就是原來這件事沒有，現在因緣和合有了，那麼就叫生。說是它破壞了，滅掉了，那麼就是壞相。或者生起了以後沒有立刻破壞，那麼就叫做住相。不過其中有一點差別，就是有一個「異相」，生住異滅，異就包括在住相裡邊，說是它現在還存在，是有變化，但是還存在，那麼也叫做住相；那就是異相，有變化叫做異，但是還沒失壞，所以還是屬於住相之內的。

子六、如病等想門

或如病等故；

這是第六科「如病等想門」。「如病等故」，這是什麼呢？就是修行人修厭背想，剛才說修厭背想，這樣觀察色受想行識如病。人本來身體健康的，忽然間地水火風它們不和合，互相有剋制的，就有病了，有病了破壞了健康，就感覺到苦惱。現在說色受想行識全部都是個病，生厭離心，生厭背想，不愛著這個色受想行識，「如病」。等，表示「如癰」，癰就是瘡，有毒的瘡，很難治。說是前一生造過什麼罪，現在得了這種惡病，使令人受苦。現在說修行人觀察色受想行識全部都是一個癰瘡，所以叫做如癰。如病、如癰、「如箭」，如箭這就是怨家用箭來射你，射你，你身中了箭了，不得了，身體很苦惱。現在觀察這色受想行識，全部都是為箭所中的這種苦惱境界，所以叫如箭。最後是，一共四個想，就是「如惱害」，有種種的苦惱，使令自己心不安隱。什麼苦惱呢？或者是自己的親愛的人生活苦惱，缺乏生活所需的這些事情，很苦惱；或者觀察自己也有這種事情，很苦惱。現在這個色受想行識也是這樣子，都是一個惱害的境界，生出來這種厭背想。我們人當然是對自己身體是特別愛著的，因愛著所以不能夠修學聖道，對修聖道有障礙，所以佛就這樣子開示：你修如病、如癰、如箭、如惱害，這樣子修，使那愛著身體的愛心薄下來，漸

漸地微薄，這樣意思。

子七、四諦門

或苦集等故；

這是第七段。「苦集等」就是苦集滅道，這前面我們也解釋過，這樣觀察。

子八、真如眾名門

或真如、實際、法界等故；

觀察苦集滅道，前面有七真如這個意思，觀察它是真如、它是實際、它是法界、是空、是無我、無相，這樣觀察。「真如」前面我們也講過，就是沒有一切顛倒虛妄，觀察色受想行識是因緣所生，都是畢竟空寂的。在畢竟空上「無苦集滅道」，「無眼耳鼻舌身意」，像《心經》所說的這個：「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨」，那麼就叫做真如，就是遠離一切顛倒妄想，名為真如。「實際」，就是因緣生法，老病死是虛妄的，逐漸地推求、逐漸地觀察，到最後的邊際的時候離一切相，究竟是離一切相的，那就叫做實際。「法界」，這個法界什麼意思呢？法就是真如，就是實際；界者，因也，因果的因。三乘的聖道依真如、實際為因，你非要觀察、思惟真如、實際，才能得聖道的，所以叫做法界，是這樣意思。「等故」就是空、無相、無願等，這些名字。

子九、廣略門

或廣、略故；

「或廣、略故」，就是佛說這一切法的時候，先說一個總句，總說一句，然後用很多句來解釋這一句，那麼先總說一句就是略，後來說了很多很多句的解釋就是廣，這樣意思。

子十、四記門

或一向記故，或分別記故，或反問記故，或置記故；

這是「四記」，就是有人提出問題問佛的時候，佛有這四種回答的形式，四種的回答。第一個就是「一向記」，一向記就是一個方向，沒有它的不同的方向。這個就是一切有生的法，一切因緣所生法都是決定是要滅的，一切法都是向於滅的，這是一向記，一向是這樣子，佛是可以肯定地這樣回答你，叫一向記故。

「或分別記故」，分別記故就是不是一向，就是有不同的情況。譬如說是滅了，一切法滅了，它是不是會生呢？若提出這個問題的時候，佛會分別記。我們凡夫死掉了以後，是要生的；若是阿羅漢他的色受想行識滅了，滅了就不生了，所以這一切法滅了以後生不生，這是要分別記，不能一向記的。

「或反問記」，在《瑜伽師地論》上解釋，就是說是有人問：佛法僧三寶有沒

有勝劣的差別呢？這個時候佛就反問，反問來回答你，說是你是對誰來說呢？比如說是聖人，佛法僧，比如說僧寶裡面來說，是凡是斷了煩惱以後，這一切聖人都可以稱之為僧寶，初果、二果、三果、四果，十地菩薩，初地、二地、三地、四地乃至到第十地，這都可以稱之為僧寶，因為都是聖人了。若是初果若對二果來說，二果就是勝，初果就是劣了；但是二果若對三果來說，二果又是劣了，這就是不決定，這勝劣是不決定的，這樣意思。

「或置記故」，「置記故」就是不回答，不回答你的意思。這不回答是什麼意思呢？就是說譬如說是外道這個有我論者執著這個我，這個我是善呢？是惡呢？這樣問，佛就不回答。或者說是佛入涅槃以後是有？是無呢？佛不回答這個問題。或者說是有人提出來問題，說石女兒是白的呢？是黑的呢？佛不回答，不回答這個問題。所以叫做置記故。這是四個態度的回答問題。

子十一、隱顯門

或隱密故，或顯了故。

「隱密」，就是裡邊還有義，沒有解釋出來，沒有講出來，叫隱密。「顯了故」，就是說得非常的明白。像是昨天、是前天我們講如來藏和無我義，按《楞伽經》的意思，依無我義說之為如來藏；那麼在信如來藏的人，他還不知道如來藏就是無我，那麼就是隱密的意思了。如果你讀了《楞伽經》的時候，哦！如來藏就是無我，那麼就是顯了義，是這樣意思。「或隱密故，或顯了故」。

癸三、類

如是等類，當知一切名遍知義。

這是結束這一段文了。就是這些類，或是功德、或者過失、或者緣故、世故、生、住、壞相等，「如是等類，當知一切名遍知義」，就是這樣意思。

壬三、釋遍知因（分二科） 癸一、牒

遍知因者：

前面第一是「遍知事」，第二「遍知義」，第三是「遍知因」。

癸二、釋

當知即是能取前二菩提分法，所謂念住或正斷等。

這是解釋遍知因。遍知因是什麼呢？「即是能取前二」，前二是什麼？就是遍知事和遍知義，這是前二，前二是所取，能取的就是菩提分法。菩提分法是什麼呢？就是所謂念住，四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分，就是三十七道品。三十七道品是能得，能令你得到聖道，你得到聖道了，你就會通達了什麼是蘊，什麼是內處、外處，什麼是世俗，什麼是勝義，什麼是功德、過失，

這些事都通達無礙了，所以這叫做遍知因。

壬四、釋得遍知果（分二科） 癸一、牒

得遍知果者：

這個遍知果是什麼呢？

癸二、釋（分二科） 子一、釋無為果

謂貪恚癡永斷毗奈耶，及貪恚癡一切永斷諸沙門果；

「謂貪恚癡永斷毗奈耶，及貪恚癡一切永斷諸沙門果。及我所說聲聞、如來，若共不共、世出世間所有功德，於彼作證。」這是得遍知果。「得遍知果者：謂貪恚癡永斷毗奈耶」，這個果分兩種：一種是無為果，一種是有為果。這個無為果，什麼叫做無為果呢？「謂貪恚癡永斷」，就是我們修行人內心裡面貪煩惱、恚、癡的煩惱永久地斷滅了。這個毗奈耶是印度話，翻到中國話也翻個調伏，也翻個滅。貪恚癡是所斷的，毗奈耶就是約戒定慧來調伏、來滅貪恚癡，就是這樣意思，這叫做無為果。這底下「及貪恚癡一切永斷諸沙門果」，這也都是無為果，一切貪恚癡都斷掉了的一切諸沙門果，諸沙門果，小乘佛法說就是初果、二果、三果、四果，這就叫做無為果。

這個地方若是分別它的話，就是「謂貪恚癡永斷毗奈耶」是斷煩惱的現行，永斷煩惱的現行，「及貪恚癡一切永斷諸沙門果」就是斷煩惱的種子。斷煩惱的種子，所以現行也就永斷；現行永斷，也就是斷了煩惱的種子了。斷了煩惱的種子了，真如、實際、法界這個理性是被煩惱所覆障，現在斷掉了，這個理性就顯現出來了。所以「一切賢聖皆以無為法而有差別」，這無為法就顯現出來了，所以是叫做無為果。

「諸沙門果」，這個預流果，須陀洹果翻到中國話翻一個預流，「預」有兩個意思：有一個參預的意思，一個是最先的意思。「流」是流類，這裡邊就是生死流和涅槃流，分這麼兩類，流者類也。現在這位聖人他參預了聖人的這一個涅槃流，涅槃這一類的，所以叫做預。在一切聖人裡面，他最先參預了涅槃流裡面，所以叫做預流。

第二果叫斯陀含果，斯陀含果翻中國話是一往來，就是他把身見、戒取、疑，這初果所斷的煩惱——身見、戒取、疑——二果當然是已經斷了這三種煩惱。而又把欲界的上品煩惱、中品煩惱也斷掉了，就是愛煩惱，上品的愛煩惱，中品的愛煩惱斷掉了。還剩了一品煩惱使令他在欲界還要一往一來，才能把那個煩惱斷掉，所以叫一往來。一往人間、一來天上，或者是一往天上、一來人間，就把剩下的煩惱斷掉了，所以叫做一來果。

第三果就是阿那含果，翻個不來，就是他把下品的欲界的煩惱也斷掉了，他就不來欲界受生死了，所以叫做不來。阿羅漢果就把色界、無色界天的煩惱也斷掉了；

三果聖人也有把欲界的煩惱斷了，也繼續地用功修行，把色界天、無色界天的，空無邊處定、識無邊處定、無所有處定的愛煩惱也斷掉了，剩下的非非想天的煩惱還沒斷，也名為三果聖人。那麼繼續地修四念處觀，斷掉了非非想天的煩惱，那麼就是四果阿羅漢了。四果，翻到中國話翻個無生、也翻個殺賊、也翻個應供。

「及貪恚癡一切永斷諸沙門果」，這是得遍知果，就是得一個無為果。底下「及我所說聲聞、如來，若共不共、世出世間所有功德，於彼作證」，這個是有為果。

● 30

壬四、釋得遍知果（分二科） 癸一、牒

得遍知果者：

「得遍知果者：謂貪恚癡永斷毗奈耶，及貪恚癡一切永斷諸沙門果；及我所說聲聞、如來若共不共世出世間所有功德，於彼作證。」這是五法中的第四「得遍知果」，遍知果是指什麼說的呢？

癸二、釋（分二科） 子一、釋無為果

謂貪恚癡永斷毗奈耶，及貪恚癡一切永斷諸沙門果；

「謂貪恚癡永斷毗奈耶」，滅除去這三毒的煩惱，「及貪恚癡一切永斷諸沙門果」。我昨天解釋是說，「貪恚癡永斷毗奈耶」指斷除煩惱的現行說的，下面說「貪恚癡一切永斷」是斷煩惱的種子，分這麼兩種。其實不用這麼講，就是「貪恚癡永斷毗奈耶」，就是煩惱的種子、煩惱的現行完全息滅了，就叫做永斷毗奈耶。下面這句話就是「貪恚癡一切永斷諸沙門果」指能斷說的，沙門果是能斷一切煩惱的，能斷貪恚癡的是諸沙門果。這樣說是對的。

「沙門」是印度話，翻到中國話翻個「息」(休息的息)，就是斷除一切惡法，叫做息。或者說是沒有修行的時候，身口意在那裡攀緣、勞碌，種種的苦惱；現在修行成功了，得休息了，或者這樣解釋也好。也有其他的翻譯：也翻一個勤、也翻個息、也翻個功勞。「諸沙門果」昨天解釋過，就是初果、二果、三果、四果，叫做諸沙門果。沙門，就是非佛教徒，其他的外道出家的，也名為沙門；在佛教裡面出家修行的，也名為沙門，所以沙門是通於內外的。現在這裡說「果」，就是佛法裡面說的初果、二果、三果、四果。

得到初果的時候，大概地說分兩類：一類得初果的聖人，得到了初果以後，他不用功修行了，他就隨緣地逍遙自在地這樣生活。因為什麼呢？因為他說反正再受七番生死，就得阿羅漢了，所以就不要再努力去修行，何必那麼辛苦呢？這個意思。另一種就是精進勇猛地修行，希望得四果阿羅漢，分這麼兩類。分這麼兩類，也可能是在初開始修行的情形不一樣。有的人在凡夫地來到佛法裡邊修學聖道，很容易就得初果了，沒有怎麼辛苦；聽佛說法，說個一小時的佛法，他就再坐一小時，就得初果了，那麼很容易，這樣的人有可能會繼續努力地修行，就得阿羅漢果。另外

一種人得初果很難，修行了很久，很辛苦才得初果，「辛苦了這麼久了，我現在休息休息」，也可能是有這種情形，也可能人的心情不一樣。這是初果。

初果聖人說是再有七番生死就得阿羅漢果，這個地方有一點事情。七番生死是怎麼說的呢？就是在欲界的煩惱，欲界的煩惱分成九品：上品、中品、下品各分三品，三三就是九品。這九品煩惱能使令這個人再受七番生死，在人間、天上再受七番生死的。斷除了九品煩惱，欲界的這七番生死就完全結束了；結束了，其實就是個三果嘛！是個三果聖人，就是生到色界天才對，為什麼說是得阿羅漢果呢？這個地方有一點事情，是什麼呢？就是這個聖人，初果聖人他如果真是不精進修行，經過七番生死在人間、天上的時候，最後的這一生的時候，他的無漏的智慧特別強，一下子把色界、無色界的煩惱都斷掉了，所以得阿羅漢果了，是這樣意思。

得二果、得三果，那就是要繼續修行。他得了初果以後，他繼續修行得到二果，他命終了，就死了，死了就生到天上去，或者再來人間，有這個情形。得了三果以後，他就離開了欲界，到天上去，或者色界天、或者無色界天。到天上去也有不同的情形，就是在人間死了，他生到色界天的中間，就是在中陰身的時候，得阿羅漢果了，也有這種情形。也有的情形，中陰身的時候沒有得阿羅漢果，就是生到色界天，初禪、二禪、三禪、四禪，或者是五淨居天，色界天第四禪之上有個五淨居天，那是三果聖人在那裡。到那裡去，他肯能夠再修行，修行就得阿羅漢果了；或者不用修行就得阿羅漢果了，也是各式各樣的差別。有的最鈍的呢，就是一級一級地向上升，一直升到無所有處天、非非想處天，這時候得阿羅漢果，就是各式各樣的情形。

所以「及貪恚癡一切永斷諸沙門果」，這個說的是得無為果，就是滅除一切煩惱，證悟我、我所空，無我、無我所的真諦理，那麼這是無為果。

子二、釋有為果

及我所說聲聞、如來若共不共世出世間所有功德，於彼作證。

那麼這就是「有為果」。「我所說」就指佛說，佛所說的「聲聞、如來若共不共」，聲聞人，初果、二果、三果、四果，聽佛說法而修行得聖道的聖人，叫聲聞。那是對獨覺說的，獨覺出無佛世，沒有佛、沒有佛法的世間，他自己就覺悟了佛法的道理，得了聖道，那叫獨覺。聲聞人他不是能獨覺的，他就是要聽佛說法才可以明白聖道的，可以覺悟的。他所有的功德佛也都有，所以是共；而佛微妙的功德是阿羅漢所沒有的，就是不共，是這樣意思，所以「聲聞、如來若共不共」。

「世出世間所有功德」，世間的功德就指色界四禪、無色界的四空定說的，或者是六神通中的前五種神通，外道也能得這五種神通，這就是共世間的功德。若是漏盡通，就不共世間了，唯獨出世間的聖人才能有的。出世間的聖人，初果以上都是超出世間了。聖人中，有慧解脫阿羅漢沒有神通，但是他若修神通也很容易就得到了。這是指有為果說的。

「於彼作證」，就是於這個無為果、有為果經過修行而成就了；「作」是修行的意思，「證」是成就的意思，成就了這個滅果、無為果，成就了有為果。這裡面包括到，前面「諸沙門果」是指小乘佛法裡邊，後邊說是「如來」，那就是大乘佛法那個究竟圓滿的果，就是佛果了，那裡邊也包括了十地菩薩了，所以這是一切的果都包括在內了。

這是第四「得遍知果」。第一是「遍知事」，第二是「遍知義」，第三是「遍知因」，第四是「得遍知果」，第五「於此覺了」。從這些文字、名詞上可以看出來，都是要有知，第一個「遍知事」也是知，乃至最後「於此覺了」也是要知，這可見佛法是重視智慧的，不是無所知能夠得聖道的。

壬五、釋於此覺了（分二科） 癸一、牒

於此覺了者：

這是第五個，第五個「於此覺了」怎麼講呢？

癸二、釋

謂即於此作證法中，諸解脫智，廣為他說、宣揚、開示。

這叫做「於此覺了」。「謂即於此作證法中」，就是前面得無為果、得有為果這個作證法中。「諸解脫智」，得了無為果和有為果的人，他當然是有清淨無漏的智慧的，這個智慧是沒有障礙的，所以叫做解脫智。像我們凡夫，不要說凡夫，說這個聖人，像初果聖人，初果、二果、三果，智慧還不是那麼……還是有一點障礙的，因為煩惱沒有斷盡，還有煩惱嘛！所以他那個智慧還不能稱為解脫智。要到阿羅漢，小乘佛法裡面說他是解脫智；其實圓滿的說，佛才是解脫智。我們凡夫的境界，也有的人也是有智慧，但是智慧不解脫，就是有很多的煩惱。有的人去觀察別人的事情，就是心裡面很公平，若於自己有利害關係的時候，智慧就不公平了，這就不是解脫智，因為有煩惱就是這樣子。若是聖人，那當然是最好的。「作證法中，諸解脫智」，廣大無邊的智：根本智和後得智，或者是如理智、如量智，「諸解脫智」。

「廣為他說、宣揚、開示」，就是廣博地為他人來說他所覺悟的真理，就是度化眾生了；自己得解脫了，還要發大悲心去度化眾生的意思。「宣揚、開示」，就是宣傳、讚揚佛法的功德微妙。「開示」，這個開或者說簡略地說明佛法的大義叫做「開」；詳細地解釋叫做「示」，或者也可以這樣講。宣揚、開示，覺悟迷惑顛倒的眾生，這就叫做「於此覺了」。自己得了解脫智是自覺，廣為一切眾生宣揚、開示就是覺悟眾生，這叫做「覺了」。

辛四、總結

善男子！如是五義，當知普攝一切諸義。

這是結束這一段文。前面這五種義：遍知事、遍知義、遍知因、得遍知果、於

此覺了這五種義，「當知普攝」世、出世間「一切諸義」，都包括在內了。

庚三、約四種義（分三科） 辛一、總

復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知四種義故，名為知義。

佛說法是自在的境界，也可以廣說、也可以略說，所以前面說十義、說五義，現在這裡說四義。四種義故，叫做知義。

辛二、別

何等四義？一者、心執受義，二者、領納義，三者、了別義，四者、雜染清淨義。

那麼這是四義。四義，第一個是「心執受義」，這個執受義怎麼講呢？前面這個「心執受義」，這個心能夠有執受的作用，當然是指阿賴耶識，阿賴耶識才能有這個作用，其他的識不行，所以這裡的「心執受」這個心指阿賴耶識說。心是集起義，我們頭一些日子解釋過，它能夠積聚諸法的種子，生起一切法的現行，有這種作用，所以名之為心。

「執受義」，這個「執」怎麼講呢？執有個攝義、持義，有這兩個意思。執這個字有這兩個意思：一個攝、一個持。「攝」是什麼意思呢？攝，實在也就是把它拿過來，攝者取也，這是說這個阿賴耶識，它能夠攝取一切法的種子，藏在阿賴耶識裡邊，攝藏的意思。一切法的種子，其實在也是心，主要是前六識。前六識於一切法在活動的時候，一動的時候，就在阿賴耶識裡面熏成了力量，熏成了一種功能。這個功能阿賴耶識有力量把它收集起來而不失掉，所以叫做攝；能攝一切法的種子，這是一個義。

第二個「持」是什麼？持是指什麼說的呢？是指這個身體，我們這個有根身。有根身這句話怎麼講呢？就是有眼耳鼻舌身意六根的這個身體。身是積聚的意思，其他的法也有很多事情都是積聚而成，不是一個法單獨能成立的，但是沒有根，沒有眼耳鼻舌身意的根。我們這個有情，他有眼耳鼻舌身意的根，有這個根，當然這是指前五根來說，眼耳鼻舌身前五根，前五根為阿賴耶識能夠持，「持令不壞」，它能夠攝持這個身體，叫它不敗壞。經論上的意思，人死亡了的時候，就是阿賴耶識離開了身體了，它不攝持它了，不攝持它，這個身體就壞了。它若在的時候，它這個生命是個活的，是一個活潑潑的生命，它不死，不壞。所以持令不壞這個作用是誰呢？就是阿賴耶識，阿賴耶識能令它不壞，所以叫做持。有攝義，有持義，持令不壞，所以這叫做執，這是「執」的意思。

「受」是什麼意思呢？受是覺受，就是有覺知性，令生覺受。譬如說我們這個身體，眼耳鼻舌身的這五根，它有覺知性，有覺知性就是能有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這些識是由阿賴耶識裡面的種子現出來的；若沒有阿賴耶識，這個覺性就沒有了，沒有這個作用了。所以受是令生覺受；持令不壞，令生覺受，

這都是阿賴耶識的作用，這是「心執受義」。這是一條。

「二者、領納義」，第二是領納。領納是什麼呢？這是指器世間說的。剛才說它能攝一切法的種子，又能持有根身令不壞，這是指我們的正報說的；現在這個領納義指器世間，我們居住的這個世界。這個器世界也是由阿賴耶識所變現出來的，當然不是一個人，就是所有的眾生，在這個世界上生存的眾生的業力，共同地變現這個世界的。

我們不相信宗教的人，當然不知道這個世界怎麼回事，究竟這個世界怎麼會有呢？都不明白，或者種種的虛妄分別。現在佛法裡面的意思，是由阿賴耶識變現的。《楞嚴經》上說：「清淨本然，云何忽生山河大地？」這句子非常好。清淨就是離一切相的真如，本來就是這樣子，沒有這一切雜染的，這些染汙事情，那怎麼忽然間有了山河大地呢？就是這樣問。現在唯識上的意思，這是由阿賴耶識變現的。阿賴耶識為什麼會變現？就是你自己身口意的熏習，熏習了種種的業力，煩惱、業力。業力就是種子，煩惱其實也是種子，阿賴耶識由這個種子就變現出來這個山河大地，是這樣意思。

這個「領納」是什麼意思呢？就是「領以為境」，就是阿賴耶識以山河大地為它的所緣境，它所變現的還亦為所緣的境界，所以叫做領納義。這和身體不一樣，身體也是它的所緣境，但是山河大地不令生覺受，我們的身體阿賴耶識能令它生覺受，有感覺、有分別，山河大地就是沒有這個，這是不一樣的。領納義。

「三者、了別義」，了別是識的意思。識，它不是地水火風的物質，所以它有了別，明了、分別的作用，那就是識的意思。這個識當然我們最明顯的就是前六識，前六識了別色聲香味觸法的境界，各各地了別它的所緣境，眼識了別色、耳識了別聲音，乃至意識了別一切法，那麼叫做了別義。但是前邊心執受義、領納義，其中也有了別義，就是阿賴耶識能了別所集的一切法的種子，根身、器界，領納義，都有了別性，所以這個了別義應該是通於阿賴耶識。最明顯的當然……我們能覺知到的就是六識，阿賴耶識的了別義我們是不能覺知的。這是了別義。這樣說，心執受義和領納義，這樣解釋就指阿賴耶識說的了，這裡面就沒有提到末那識。若是用了別義來解釋，末那的意思就是了別阿賴耶識的見分，這在《成唯識論》上這樣解釋，在《攝大乘論》上又有點不同。「了別義」，各有各的了別。

「四者、雜染、清淨義」，第四個是雜染，就是染汙和清淨的不同。前面心執受義和領納義和了別義，這是按照一般的流轉生死的這種染汙雜染的境界；但是在第四條上，說到雜染又說清淨義，就廣博了一點。在《成唯識論》上，它引經上一個偈：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」正是解釋雜染清淨義的意思。

「無始時來界」，無始，始是開頭，就是沒有開頭。時間在佛法上講，向前推，你推不到最初的一個頭來的，所以佛法說叫做無始以來，所以叫無始時來界。無始這個地方可的確是有個道理，如果你若說有始的話，有開頭的話，在佛法裡面講因

緣所生法，一切法都是因緣生的道理不能成立了，就不能成立。若說無始呢，一切法都是因緣生這個道理就可以成立，這個地方有這樣事情。怎麼知道呢？如果說有始的話，或者是世界、或者是人，就從這時候開始的，那從這時候開始的這個世界、這個人，他怎麼因緣有的呢？沒有辦法解釋，只好說自然有的了。如果說是無始呢，就是以前向前推還是有因緣，向前推還是有因緣，一直地向前推沒有開頭，所以一切法都是因緣生。所以佛法說無始，而不說是梵天創造的、是自在天創造，那樣說就是……所以佛法有說不平等因。說是一切法，這個世界也好，一切人類、萬物也好，都是梵天造的；梵天是誰造的呢？梵天自然有的。那麼這是不一樣，不平等，這叫不平等因，是不對的。若說無始呢，就是一切法都是因緣生，所以這個時間是太久了。無始時來界，這個界是什麼？界是因也（因果的因），這個因是什麼？就是阿賴耶識。阿賴耶識是一切法的因，阿賴耶識裡面有很多的一切法的種子，每一法都有它每一法的種子。每一法的種子，剛才說過，其實一切法都是自己的心，心一動的時候就熏成了各式各樣的種子。

「一切法等依」，這個種子是一切法的依止處，一切法都由這個種子變現出來的，由這個種子變現出來。這個種子從哪來的？還是由一切法熏習來的，所以就是這麼循環、沒有停止的時候。「由此有諸趣」，因此而有了諸趣，六道的輪迴，就是這樣，有六道的輪迴。就是因為有阿賴耶識，阿賴耶識有這麼多的種子，所以有生死的流轉，是這樣意思，那麼這就是雜染義。「及涅槃證得」就是清淨義了，那就是遇見三寶了以後，修學戒定慧的時候，逐漸地除滅了雜染，成就了清淨的功德，叫清淨義。清淨義，其中也還是在阿賴耶識裡面來分別這件事，前六識，主要還是一個第六識，第六識它能夠學習戒定慧，學習佛法的戒定慧逐漸地熏習，就改變了阿賴耶識裡面的種子了，把雜染種子逐漸減少，清淨的種子逐漸增多，最後是純淨的、無漏的大圓鏡智了，是這樣意思。所以第四是雜染、清淨義，這是這樣解釋。

還有第二個解釋，「心執受義」是指身說的；心是能執受，身體是所執受。「領納」是受，就是身、受；「了別」是心，身、受、心；「雜染、清淨」就是法，身、受、心、法，就是指四念住說的，這樣解釋，這是一個解釋。

辛三、結

善男子！如是四義，當知普攝一切諸義。

這四個意思，「當知普攝一切諸義」，世、出世間一切的道理，都包括在裡邊了。

這其中在《瑜伽師地論》裡面說到一件事，譬如我們是凡夫，我們來學習佛法，從經論上講到阿賴耶識的事情，其實我們只是在語言文字上這樣子學習而已，究竟是怎麼回事還是不是太明白的。那麼到什麼時候才能知道呢？發無上菩提心的大菩薩，得無生法忍的時候，得無生法忍的時候才知道阿賴耶識的事情，才覺悟。若是小乘佛教學者，得了初果須陀洹的時候還是不明白，乃至得到阿羅漢也還是不明白，《瑜伽師地論》裡面說到這麼一件事。當然，小乘佛教學者如果他若是迴小向大的

話，觀一切法空，無我、無我所的時候也能知道。所以只偏重於我空，還不能知道阿賴耶識的事情，要迴小向大才能知道。

庚四、約三種義（分四科） 辛一、總標

復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知三種義故，名為知義。

前面說四，這裡又說三。彼諸菩薩，由能了知三種義的緣故，就叫做知義。

辛二、列名

何等三義？一者、文義，二者、義義，三者、界義。

這三種義。這是標出來這個數，這底下一一解釋。

辛三、別釋（分三科） 壬一、釋文義

善男子！言文義者，謂名身等。

這底下解釋這三義，第一先解釋「文義」。文義是什麼呢？這三種都名之為義，文義、義義、界義。文義就是「名身等」，就是名身、句身、文身，名、句、文。這個身是什麼意思呢？身，剛才說就是積聚的意思；名也要積聚很多的名，句、文都是積聚很多，所以叫做身。因為它也稱之為義，就是它能顯示各種義，顯示諸義，它能顯示故，所以也名之為義。「言文義者，謂名身等。」

壬二、釋義義（分二科） 癸一、標章舉數

義義，當知復有十種：

現在解釋這個「義義」，義義是什麼呢？就是名句文裡邊所顯示的義，有十種。

癸二、依數列名

一者、真實相，二者、遍知相，三者、永斷相，四者、作證相，五者、修習相，六者、即彼真實相等品類差別相，七者、所依能依相屬相，八者、即遍知等障礙法相，九者、即彼隨順法相，十者、不遍知等及遍知等過患功德相。

有這麼十相、十義。第一個是「真實相」，真實相是指什麼說的呢？就指苦集滅道說的。苦集滅道，是佛的大智慧觀察世、出世間一切法所說出來的道理，這個道理是非常正確而沒有錯誤的，所以叫做「真實相」，這樣意思。也包括到二諦義，就是世俗諦和勝義諦，世俗諦是雜染所緣，勝義諦是清淨所緣。雜染所緣，就是世間人這個虛妄分別心所接觸到的一切境界，都名之為世俗諦，就是苦集二諦了。清淨所緣就是聖人的智慧，聖智所緣境，那麼就叫做勝義諦。在其他的經論上，名之為凡聖二諦；世俗諦就是凡夫的境界，勝義諦就是聖人的境界。其實聖人也是通達世俗諦，也通達勝義諦；但是聖人的世俗諦和勝義諦都名之為勝義諦，凡夫所有都

名之為世俗諦。凡聖二諦，這二諦就是佛這樣子開示我們，也是開示得非常的正確，而沒有錯誤，所以叫做「真實相」，這樣意思。

「二者、遍知相」，這個遍知相是什麼呢？就是對於佛所說的苦集滅道這真實相，所說的世俗諦和勝義諦，就是能普遍地能夠覺悟，能覺悟的智慧，那麼叫做遍知相，是這樣意思。

「三者、永斷相」，永斷相是什麼意思呢？永斷相就是經過了修行的時候，就把一切的障礙、苦惱的境界都息滅了，都息滅了，斷除去一切繫縛障礙，叫永斷相。

「四者、作證相」，作證相就是你斷除去一切煩惱繫縛的障礙，你就得解脫了，得大解脫的境界，那麼就叫做作證相。永斷相和作證相都是修行所成就的果，就是前面說那個無為果、有為果，可以這麼說。

「五者、修習相」，這樣子先說果而後說因；永斷相、作證相是果，修習相就是因，修習聖道。修習聖道的意思，就是遠離顛倒妄想，離顛倒心，叫做修習相。遠離顛倒妄想，多多地修習，那叫做修習相。這些解釋都是《瑜伽師地論》上的解釋，《雜集論》上也有解釋。我們出家人、佛教徒所謂修行，修行是什麼意思呢？遠離顛倒夢想叫做修行，遠離顛倒妄想叫做修行，心不要顛倒叫做修行。佛菩薩給它一個定義，什麼叫做修習？就是不要顛倒妄想，這叫做修行。所以我們說修行就是改造自己，說改造這句話也是對，但是還沒能說到切要的地方，就是不要顛倒叫做修行，「修習相」這樣意思。

「六者、即彼真實相等品類差別相」，「彼真實相」就是前面這五相：真實相、遍知相、永斷相、作證相、修習相，這五個相裡邊有「品類差別」，它們裡邊還有不同的相貌。那麼是什麼呢？「真實相」裡邊，說苦集滅道，說世俗諦，說勝義諦；這裡邊就是說我們的五蘊，說我們的色受想行識。色受想行識，這裡面苦集滅道都在裡邊了，可以這樣講。那麼這就是它的差別相，品類差別相，當然各有各的色受想行識，不同。

「遍知相」裡邊有三個差別，三個差別是什麼呢？就是有愛味相、過患相、出離相；第一個是愛味相，第二個就是過患相，第三是出離相。「愛味相」，就是我們凡夫愛著五欲，愛著色受想行識，愛著眼耳鼻舌身意，愛著色聲香味觸法；就是感覺到裡面有味，愛著這個味。愛著味這件事，但是佛教徒應該知道過患相，愛著這個味的時候是有過患的，有過失、有災患，有災患就是有很多的苦惱，不得解脫。受了很多很多的苦要到三惡道去，或者是在人間、天上也不得解脫，那麼就是「過患相」。第三是「出離相」，因為知道有過患，就要出離這個過患，就是得解脫了。這裡邊有這三種義。遍知就是遍知什麼呢？遍知這三種相，所以這個遍知相裡面有這三種差別，這是「遍知相」。

「永斷相」裡邊有兩個差別，就是斷除去煩惱，解脫煩惱同時也解脫了苦；因為苦是由煩惱來的，所以解脫了煩惱就沒有苦了，沒有苦惱了。若修學聖道是為了離苦得樂的話，就是要斷煩惱，要斷煩惱才能解脫苦；心裡面有煩惱是不能解脫苦

的，有煩惱就有苦。我們凡夫向來的習慣，就是認為這個苦……不知道苦是由自己的煩惱來的，「是因為你對不住我，才令我苦」，我們的習慣是這樣子的，我們知識的習慣性是這樣子想法的：「是你對不住我，所以使令我苦。」但是現在佛法不這麼說，佛法說你心裡有煩惱，你就有苦；如果沒有煩惱的時候，別人對不住你，你也不苦，你也是不苦的，佛法這麼樣講這個道理。所以永斷相就是斷這兩種：一個煩惱得解脫，苦也就解脫了；現在的苦得解脫，將來的苦也得解脫。所以修學禪定這件事，也能解脫一些苦，但是若沒有佛法的般若的時候，終究是還要顛倒迷惑、流轉生死，苦還是不能得解脫，煩惱也不能解脫。

「四者、作證相」也有這兩個差別相，就是煩惱得解脫，苦也得解脫了。這樣意思。

「修習相」其中也有兩種，就是見道和修道，離顛倒妄想是見道，多多地修習就是修道，有這兩種差別。所以「即彼真實相等品類差別相」，就是前五種其中有這麼多的差別相的。

「七者、所依能依相屬相」，「所依能依相屬相」怎麼講呢？如果拿苦集滅道四諦來說，所依就是因，能依就是果。集諦是苦諦的因，所以集是苦之所依，苦是能依的。滅、道呢？道是因，滅是果；出世間的因果，道諦是因，滅諦是果。因為修學聖道成功了，才能得到滅諦的涅槃的果，就是所依、能依，有所依、有能依，能依、所依它們互相有關係的，不是孤立的。沒有因就沒有果，沒有果也不會有因；若不能得涅槃，當然也不會修學戒定慧，所以所依和能依是互相繫屬的。或者是說真實相是遍知相的所依，遍知相又是永斷相的所依，永斷相又是作證相的所依，作證相又是修習相的所依，這樣講也是可以。「所依能依相屬相」，這麼解釋。

「八者、即遍知等障礙法相」，就是遍知相有障礙。即彼遍知等，就是底下永斷相、作證相等。「障礙法相」，能障礙你遍知的，那是什麼呢？障礙彼遍知的，就是你有愛味，你不知道愛味有過患，你不知道出離。你對愛味、過患、出離你不能夠通達，不能明了，就障礙你遍知相，障礙你永斷、作證、修習相，都不能成就了。

這個地方我講一個故事，講個故事聽聽。我昨天想要講這個故事，但是沒有講，今天講。這故事是佛滅度以後，是在馬鳴菩薩出世，馬鳴菩薩是指在龍樹菩薩以前的那個馬鳴菩薩，就是迦膩色迦王那個時代的人。那個時代，有一個祇夜多阿羅漢，祇夜多阿羅漢是在北天竺住，在罽賓國那邊住，他當時的名望是很高的。南天竺有兩個比丘，聽人家讚歎祇夜多阿羅漢是有道德，他能善於教導人家修行的，所以心裡面很歡喜，就從南天竺到北天竺來了。到這個地方的時候，看見一個大樹旁邊有一個老比丘，看上去很憔悴的樣子，在那兒燒火，舊時代的那種鍋、灶坑，那裡在燒火。那麼這兩個比丘問這個老比丘：「你認識祇夜多阿羅漢嗎？認識祇夜多長老嗎？」他說：「我認識。」「他在什麼地方呢？」這個老比丘說：「是在第三窟（窟窿的窟，必是有洞），他在那邊住。」這兩個比丘就不辭辛苦地到第三窟去了。到那裡一看，還是這個老比丘，就是燒火的那老比丘在那裡。說是：「我們先來嘛，

他怎麼先到了呢？」另外一個比丘說：「有這麼大名德的人，這有什麼難事呢？」另外一個比丘就問這個老比丘說：「我們在南天竺就聽說你老人家大威德的境界，怎麼自己在那裡燒火呢？」這種事應該你有侍者，或者有什麼人來做這個事嘛，怎麼你自己做這個事呢？那麼祇夜多阿羅漢就說：「我回想以前受生死苦，我現在為大眾僧做事，如果我的頭、我的四肢、手足、身體可以燒的話，都可以為大眾僧燒的話，何況只是燒薪、燒柴呢？」

這時候這兩個比丘說：「您老人家說回想以前的生死苦，怎麼苦法呢？說給我們聽聽。」這個阿羅漢說：「我前生五百世做狗，五百世這麼長久做狗，只吃飽了兩次，其他的時候都是飢餓，一直地飢餓，只有兩次吃飽了。」說：「哪兩次呢？」「有一次喝醉酒了的人吐了，吐了滿地，所以一下子我就吃飽了，這一次。第二次，就是兩夫婦生活，丈夫在田裡面種田，他的太太在家裡燒飯。飯燒好了，有點小的事情太太出去了，我就偷著到廚房裡把他的飯就吃了，吃飽了。但是盛飯的那個器的口小，我最初一伸，頭伸進去能伸進去，等到要拔出來就拔不出來了，好辛苦。後來她先生回來了，就憤怒了，拿著刀一下子就把我的頭斬斷了，就是這一次吃飽了。所以這個苦，真是苦啊！」說這麼苦的時候，這兩個比丘的厭離心，生起了厭背想，生得很勇猛，得須陀洹果，得了須陀洹果。

所以這個是愛味、過患、出離，要知道生死的過患才能出離，不然很難，沒有厭離心是很難得解脫的。

這個故事還有下文，我剛才說迦膩色迦王，但這一段經文上說叫梅檀闍尼吒王，叫這個名字。他是大國王，聽說北天竺祇夜多阿羅漢的威德，他也信佛，也願意來拜見他，遠遠地就來了。來了的時候，在路途中間的時候，心裡就是有一個妄想：「我有這麼大的威德（好像是統一了印度，這個王，這是個大福德境界），國土裡面所有的人民沒有不恭敬我的，有什麼樣的人能受得我的禮拜？你有什麼功德能受得了我的禮拜供養呢？」心裡面打這個妄想。快要到了的時候就有人報告祇夜多阿羅漢說：「現在梅檀闍尼吒王要來拜見你，你應該穿上好的衣服，去歡迎他去。」祇夜多阿羅漢說：「我們出家人以道為重，是道超俗表。我們不要動，他要來拜見，就隨他拜見好了，不要動。」【道尊俗表，唯德是務】

這時候這王逐漸地就來到了，一看祇夜多大阿羅漢的威德，就生恭敬心，就向他禮拜，禮拜完了，就在一邊住，在一邊站著，站在那裡。這個阿羅漢就要吐痰，他要吐痰，王就拿吐器去接。接完了的時候，這阿羅漢就說：「我是一個沒有道德的人，受不了你的恭敬，你怎麼可以遠遠地枉駕到這兒來看我呢？」他一說，王就心裡面慚愧了：我在路途的時候打的妄想，他知道了！於是乎對他更加恭敬。這時候祇夜多阿羅漢就說：「王來時道好（王來的時候這個道好），去如來時（你回去的時候也和來的時候一樣）。」就說這麼一句話就不吱聲了。王聽完這個話，就帶領他的臣下就拜別就走了。

走了，他的臣下就說：「哎呀！我們空來一趟，見面也沒有說什麼話，這是空

來了一趟。」王說：「不是！他說了，他說：『王來時道好，去如來時。』」這句話有意思的。」「這有什麼道理呢？」「他的意思是說：前多少生我在佛法裡面有很多栽培，我能夠持戒、我能夠布施、我能夠修廟、我能造塔，做了很多功德，所以今生我能做王，這叫做來時道好，這句話是這個意思。去如來時，就叫我要繼續做功德，將來還繼續有福報，是這個意思。」「喔！是這樣，不是說我們來的這條道路很安全，不是這個意思。」臣下就讚歎王的智慧。

看這個阿羅漢他為王說法，就是這麼簡單兩句話，沒有多說什麼，就是這樣子簡單，但是王很滿意，也很歡喜。這就表示出離了，知道愛味的過患，能夠出離了，是有大功德的；若不知道出離，只是愛味那裡在那裡留戀，留戀這個愛味，不知道過患，就苦了。所以這上面說：「即遍知等障礙法相」，要知道遍知等障礙法相，就是不知道愛味的過患，不知道出離，就是障礙遍知相、障礙永斷相、障礙作證相、障礙修習相，是這個意思。

「九者、即彼隨順法相」，即彼隨順法相就是彼這個遍知，你若能觀察世間上這一切虛妄的事情，愛味是有過患的，要出離。你若能這樣地觀察呢，就能隨順遍知相、隨順永斷相、作證相、修習相了，所以「即彼隨順法相」。

「十者、不遍知等及遍知等過患功德相」，就是你若不遍知、不永斷相、不作證相、不修習相，就是有過患；你遍知呢，有遍知相就有永斷相、有作證相、有修習相，就有功德相。這是把它合起來，總說這一段的意思。

這是十種義，「義義」有這十相。

壬三、釋界義（分二科） 癸一、標章舉數

言界義者，謂五種界：

「言界義者，謂五種界：一者、器世界，二者、有情界，三者、法界，四者、所調伏界，五者、調伏方便界。」這是三義中的最後一個義，叫做界義。「界」在這裡是可以當個「持」義：能攝持一切法義，能攝持一切法的差別義，是這樣意思。這個界義就是五種界。

癸二、依數列名

一者、器世界，二者、有情界，三者、法界，四者、所調伏界，五者、調伏方便界。

「一者、器世界」，器世界我們前面解釋過，就是我們居住的地方。居住的地方，當然有雜染的世界，有清淨的世界。這些有漏的世界有成住壞空，有種種的災難，有水災、火災、風災，又有饑饉、瘟疫病，還有刀兵戰爭苦惱的事情，那麼這是染汙的世界。清淨的世界，有佛菩薩教導、有佛法的流行，我們在那裡用功修行容易得聖道。器世界有各式各樣的情形不同，但是這一切的世界，都是那個世界上的人他們的業力所變現，都是如幻如化、是不真實的。說是淨土是唯心變現，我們

這個所居住的穢土也是唯心變現的，「唯心淨土，唯心穢土」，不是說淨土是唯心，而穢土不是唯心，不是的。都是平等的，都是唯心所變現的，都是虛妄畢竟空的。

「二者、有情界」，有情界就是在器世界裡面所居住的人。當然在凡夫的世界，就是在地獄、餓鬼、畜生、有人、有天、有阿修羅。但是有的地方說是有一足、二足、四足、多足的眾生，胎、卵、濕、化，各式各樣無量無邊很多的眾生，那麼這是有情界。有的覺悟的、有的不覺悟的這些事情，或者是凡夫，或者是聖人。

「三者、法界」，法界就是在世界裡面的有情界裡面的一切法。有善法、有惡法、有無記法，有世間法、有出世間法，有聲聞法、獨覺法、菩薩法、佛法，有有漏、無漏，各式各樣一切一切法，無量無邊的，那麼叫做法界。

「四者、所調伏界」，所調伏界就是在有情界裡邊，他能接受佛菩薩教導的、所教化的這些有情。像來到佛法裡面的人，這些人有利根、有鈍根，有聲聞種姓、有緣覺種姓、有菩薩種姓，有各式各樣的差別的。有的有善根而有業障，有的人沒有業障而善根深厚，很容易得聖道，也是各式各樣的差別的，所以叫做調伏界。

● 31

癸二、依數列名

一者、器世界，二者、有情界，三者、法界，四者、所調伏界，五者、調伏方便界。

「言界義者，謂五種界：一者、器世界，二者、有情界，三者、法界，四者、所調伏界」，「所調伏界」昨天講過，就是在一切有情界裡面，他們遇見了佛法，為佛菩薩所教化，那麼就叫所調伏界。

「五者、調伏方便界」，就是調伏眾生的方法，方便就是方法；或者用小乘佛法調伏，或者大乘佛法調伏。而眾生的根性也不一樣，有的是鈍根、有的是利根，有的眾生有般若的善根，但是很多的業障；有的眾生有定的善根，沒有業障，就是很多很多不同的情形，而佛菩薩教化眾生，有無量無邊的善巧方便來度化他。

我講一個小小的故事。佛在世的時候，有一個國家的相，就是王的輔相，或者說是宰相，當然這是一個很有權力的人，這個相就是不相信佛法；他的夫人也是不相信佛法，而且特別地仇視佛法、仇視佛教，看見出家人、看見佛都是態度很不好。但是這一天佛就是到他家來教化他，他是把門關起來的，門關起來，忽然間佛就在他家裡出現了。出現了的時候，這個相不在家，這個宰相不在家，他的夫人在。佛就說：「你這個人愚癡，邪知邪見，不相信佛法！」訶斥她。這個夫人一看見佛就不高興，聽見佛說這話，更是憤怒，憤怒怎麼辦呢？就把自己穿上的衣服，戴著什麼瓔珞就扯掉了，然後穿著汙穢的衣服，坐在那裡不吱聲，就在那裡恨，憤怒的樣子。這時候，佛就走了。她的先生回來了，這個宰相回來，看她這個憤怒的樣子，說：「為什麼這樣子？」說：「剛才瞿曇來了，毀辱我！」如此如此地報告。說：「這樣子，明天我們不要關門，把門開著，等他進來我們來對付他。」第二天果然

佛又來了，開著門佛就進來，這個相拿著刀就來砍佛，他一砍就看到佛在空中，砍不到佛。忽然想：哎呀！這不是平常人！於是乎就跪下來懺悔，向佛懺悔，他又和他太太一同向佛磕頭懺悔。佛這時候為他說法，得了須陀洹果。

我們說教化眾生的態度，像佛：「你愚癡！你邪知邪見！」這是用訶斥的態度，但是因此而能度化他。這就是度化眾生的態度就是這樣子，有時是一種折服他、訶斥他的態度來度化他的；有的時候不是，有的時候非常的親善，非常的歡喜的態度來度化，有這種情形。那麼這就是「調伏方便界」，調伏眾生的方法也是不一樣的，各式各樣的方法；有的現神通來度化眾生，或者用智慧來度化眾生，或者怎麼怎麼的，這樣子。

辛四、總結

善男子！如是三義，當知普攝一切諸義。」

這三種義，普攝一切的義。其他的本子這地方有個「諸」字，「一切諸義」，這上沒有這個「諸」字。

丁二、約能知辨（分二科） 戊一、問答三慧差別（分二科）

己一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！若聞所成慧了知其義，若思所成慧了知其義，若奢摩他、毗鉢舍那修所成慧了知其義，此何差別？」

前邊那一大段約法、約義，是「約所知」說的。這底下是「約能知辨」，能知的智慧，知法、知義；法義是所知，現在約能知法義的智慧來說明。這裡邊分兩大科，第一科「問答三慧差別」。分兩科，第一科「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！若聞所成慧了知其義」，所知是法、是義，現在能知是三慧，三種智慧。這三種智慧，第一就是聞所成慧。

「聞所成慧」怎麼講呢？就是由聞所成就的智慧；聞不是慧，但是慧由聞而成就，所以叫做聞所成慧。在聞所成慧之前還有一種智慧，叫做生得慧。生得慧，就是一生來就成就了這種智慧，不需要經過學習，就是前生帶來的智慧，倒不是天生的；前生有栽培，帶到今生來，那麼叫做生得慧。這個生得慧也是人與人也一樣，從聞慧就可以看出來。有的小孩子讀書，比如說讀一篇「陋室銘」，或者說是「赤壁賦」，讀一遍就背下來了；若是笨一點的，要讀十遍、二十遍才能背下來，那麼就是這個生得慧有差別，不一樣的。現在這是說聞所成慧，不是生得慧，你要經過一番的努力，你才能得到這種智慧，所以叫聞所成慧。「了知其義」，經過聞，這裡面也包括自己閱讀，也在內，所了知的法義，這是第一種。

第二種，「若思所成慧了知其義」，聞當然是一定要有文句，要聽講，那就是語言，語言也是文句。現在這個思所成慧也應該是有文句，裡邊也應該有義，有文還有義去思惟，經過思惟所成就的智慧。有聞慧的人，有多少聞慧的人，在佛教徒

裡面多數能有一點；思所成慧，有思所成慧的人不多。因為聞慧以後就是停在那裡，不再多思惟，不去專精思惟，所以思所成慧多數不具足。「了知其義」，思所成慧所知道的義當然要比聞慧更深刻了，就不同了。

第三，「若奢摩他、毗鉢舍那修所成慧」，第三種是修慧，修慧就是要修奢摩他、毗鉢舍那的人，他所成就的智慧叫修所成慧。這個「修」就是在定裡邊的思惟成就的智慧，力量是更強大了，所以叫做修所成慧。在禪定裡面有所思惟，力量大，你想要消滅什麼也容易，你想要成就什麼也容易，力量大，所以和聞思的智慧不一樣了。

我心裡有個故事，這個修所成慧有個故事，但是這個故事先不要講好，還是不講。

「了知其義，此何差別」，這三種智慧都是了知其義，但是有什麼不同呢？

己二、如來正答（分二科） 庚一、釋（分三科） 辛一、釋聞慧

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！聞所成慧依止於文，但如其說，未善意趣，未現在前，隨順解脫，未能領受成解脫義。」

「佛告慈氏菩薩曰」，前面是「菩薩請問」，這底下如來回答。回答分兩科，第一科是解「釋」；解釋分三段，第一解「釋聞慧」。「善男子！聞所成慧依止於文，但如其說，未善意趣，未現在前，隨順解脫，未能領受成解脫義。」這一共是有六節的不同。

「聞所成慧依止於文」，聞所成慧這個智慧是怎麼有的呢？它「依止於文」，以文句為依止而成就的，就是要有語言、文字，這樣的書，這樣的經書，依止這樣的文句，這個聞慧才能成就、才能生起的，依止於文。「但如其說」，但如其說怎麼講呢？就是他依止於文成就了聞所成慧的時候，他若為人解說的時候，「但如其說」，他只能夠如文說，在文的範圍內去為人講說，不能離開了文去講解法義的，不能；不能捨文而說其義，不能離開了文字去講解佛法，他不能，所以「但如其說」。

「未善意趣」，這是第三個意思。未善意趣，就是對於這個經，修多羅、十二分教，佛法裡面，他還沒能夠通達佛法的真義所在，他還不是完全明白，還沒能夠通達。

「未現在前」，這個未現在前是什麼呢？就是他還沒能修定，這個定還沒有現在前，沒有成就定，沒有，沒有得定。這就是聞所成慧雖然是慧，還是散散亂亂的境界，所以未現在前，禪定沒有現在前。這個聞所成慧也是很不錯的，不過不是那麼圓滿就是了。

「隨順解脫」，成就了聞所成慧的時候，他能夠遠遠地隨順涅槃的解脫，有多少向於涅槃的力量，有多少，這就是很不錯了，不過很遠就是了。

「未能領受成解脫義」，他現在他還沒能夠取得解脫義，還沒得解脫。他的身口意還是為煩惱所繫縛，煩惱還是很多很多的，他不能夠改變自己；雖然有了聞所

成慧，但是還是平常人，就是這麼意思。「領受」就是沒能取得，沒能取得聖人的境界，沒能解脫煩惱的繫縛，這種聖境還沒成就。這是一共有六樣。

辛二、釋思慧

思所成慧亦依於文，不惟（唯）如說，能善意趣，未現在前，轉順解脫，未能領受成解脫義。

聞所成慧是這樣子，現在說第二段「思所成慧」。思所成慧是怎麼樣呢？「亦依於文」，這個思慧的成就也要依靠文，依靠文句才能生起思慧。思慧的生起也一定要有經文，修多羅的文句；根據文句去思惟，這個思慧才能夠逐漸地生起來，你不能離開文的。「亦依於文，不惟如說」，但是這個思慧若是成就了的時候，「不惟如說」，它不單獨是如文的義去說去；就是依文釋義、依義釋文，有這兩種分別。文裡面有義，依文來表達佛所覺悟的義。學習佛法的人，就是有這麼兩種；依文去解義，你不依文那不行，不依文就講錯了；可是第二種人，依義釋文，他不完全根據文的，他是依據義來講那個文，他把那個文隨順那個義去解釋。

我們從古德的注解上就會看出來，你看慧思禪師，就是天台智者大師的法師。慧思禪師和天台智者大師他講的經你看，他就有這種情形，他依義釋文，而不是依文釋義，這個情形不一樣。現在思慧這個人，就是「不惟如說」（這個惟和口字邊的唯字，在這裡是通於那個字），不唯獨如文而說其義的，他也能夠依義釋文，就是也依文、也不依文，就是這麼意思。當然那要大智慧的人、思慧的人，他有這種境界。也有的人聞慧也不具足，但是他亂說，那也是會說了很多很多很奇怪的事情，也是有的，那是又一回事。

「能善意趣」，這個思慧的人，因為他在閒靜處專精思惟，智慧增長了，所以他若是閱讀經論的時候，「能善意趣」，他能夠通達佛的意趣所在，知道這一大段文佛的意是在什麼地方，他能知道，這是要大智慧的人。

「未現在前」，但是他這個時候還是沒有修定，沒有修奢摩他、毗鉢舍那，所以他這定力還沒現前，也還是在散亂的境界，不過和聞慧又不同，這樣子。

「轉順解脫」，前面聞慧也是隨順解脫，而這個時候就是「轉順解脫」。轉者，勝也，能勝過聞慧的力量，更能隨順涅槃的解脫了，這是和聞慧不一樣的地方。

「亦依於文」是同於聞慧，「不惟如說」就不同於聞慧了，「能善意趣」也不同於聞慧，「未現在前」是同於聞慧的，「轉順解脫」就不同於聞慧了。

「未能領受成解脫義」，這也同於聞慧，他還沒能得解脫，也還為煩惱所繫縛了。但是思慧成就的人，能夠調伏多少煩惱，不同了，和聞慧是不一樣了。這是思慧。

辛三、釋修慧

若諸菩薩修所成慧，亦依於文亦不依文，亦如其說亦不如說，能善意趣，

所知事同分三摩地所行影像現前，極順解脫，已能領受成解脫義。

「若諸菩薩修所成慧，亦依於文亦不依文」，這是第三段，解釋「修所成慧」。修，剛才解釋過，就是有禪定的力量，在禪定裡面思惟法義所成就的智慧。這樣的智慧，「亦依於文亦不依文」，它生起的時候，也是依文，依據十二分教，佛這樣開示他這樣去學習。「亦不依文」，也不依據文字的；也能離文，能捨文而觀其義，能棄捨文字而觀其義，他能這樣，這就是超過了聞慧和思慧的境界。離文而能思惟其義，能觀其義，這是不可思議境界，這是要聖人才可以。

「亦如其說亦不如說」，前面「亦依於文亦不依文」是說修慧的生起，這是說修慧的作用。他若說法的時候，「亦如其說亦不如說」，也就是依文，也不依文，他是這樣子。這也不同於思慧。「能善意趣」，這是同於思慧的，能通達佛意。

「所知事同分三摩地所行影像現前」，就是得了禪定了。「所知事」怎麼講呢？就是所通達的事，比如說是五停心觀：多貪眾生不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，愚癡眾生因緣觀，我慢眾生界分別觀，散亂眾生數息觀，這就是所知事。不淨觀、慈悲觀，乃至到數息觀，這是在佛的十二分教裡面，佛這樣開示，你能這樣去學習，你知道這件事，這叫所知事。或者是你學習苦集滅道的四諦，依據三十七道品去修觀，修四念處怎麼怎麼地，那麼這都叫做所知事。

「同分三摩地所行影像」，若得了禪定的時候，三摩地就是定，得了禪定的時候，在禪定裡邊那個所知事就變成了影像了。就是你在聞思的時候，聞慧、思慧的時候，你學習的佛法，在得了禪定的時候，那個佛法，你修哪一個法門，那個法門就是在禪定裡面心所緣的一個影像了，是心所緣的影像。這個影像和那個經上開示那個法門是相同的，所以叫同分，相同的。你不能夠違背修多羅所開示的，要和它相同，所以叫做同分。「所行影像」，那個所知事就是所緣境，就是第六意識所變的了，就變成影像，三摩地那個禪定的心就緣這個影像，所以叫做所行影像。「現前」了，這個禪定的境界，這個三摩地所行影像的境界成就了。

修慧，這就是得了禪定，在禪定裡邊修行各式各樣的法門，這個時候你不斷地修奢摩他、毗鉢舍那所成就的智慧，叫做修慧。前面你怎麼樣專精思惟也好，怎麼樣學習佛法也好，那都是屬於聞慧和思慧的境界。

「所知事同分三摩地所行影像現前，極順解脫」，這個時候，修慧這個時候，如果是他還沒得解脫，但是他也「極順解脫」，最極隨順涅槃的解脫的，這個力量很大的。修慧是通於有漏、通於無漏的。沒有入聖道之前的禪定的奢摩他、毗鉢舍那的修行算有漏，得入聖道之後的三摩地這個修慧就是叫做無漏。所以修慧也是很長，乃至到佛的境界，都是在修慧裡邊的。所以聖人他用功修行的時候都是在定裡邊，而不是在散亂心修行的。「極順解脫」，說這時候還沒有得聖道，但是他順於解脫的聖道，「極順解脫」。

「已能領受成解脫義」，你若不斷地努力，在禪定裡面修毗鉢舍那觀，終究有一天得解脫了，所以「已能領受成解脫義」。他已經成就了聖人的境界，或者初果，

或者二果、三果、或者四果，或者初地、二地、三地、四地乃至十地，都是在禪定裡面，都是在修慧裡面的境界，就是斷惑證真了。

這是聞所成慧、思所成慧、修所成慧。聞所成慧要依於文，思所成慧一開始的時候也是要依於文，但修所成慧一開始的時候亦依於文，亦不依文，最後是離一切文字相，與第一義諦相應了，那就是修慧的境界。

庚二、結

善男子！是名三種知義差別。」

這是結束這一段文，這是三種知義的差別，由聞思修知義差別。我們學習佛法，初開始學習佛法的人，多數會提出這個問題，就是：「我們要怎麼樣的次第來學習佛法？」聞思修就是個次第，就是這樣子。當然，由聞的學習佛法，有了信心的時候，應該是要受戒，應該是受戒的；那麼再有思慧、再有修慧，這樣子慢慢就轉凡成聖了，次第就是這樣子的。

戊二、問答智見差別（分二科） 己一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毗鉢舍那諸菩薩眾，知法知義。云何為智？云何為見？」

前邊是問答三慧的差別，這是第二科「問答智見差別」，智和見有什麼不同。第一科是「菩薩請問」，還是彌勒菩薩問。「復白佛言：世尊」，修奢摩他、又修毗鉢舍那的這些諸菩薩眾，他們又能知法、又能夠知義。能知的智慧，能知的見，怎麼叫做智？怎麼叫做見？智和見有什麼不同呢？提出這個問題。

己二、如來正答（分二科） 庚一、總標

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！我無量門宣說智、見二種差別，今當為汝略說其相。」

「佛告慈氏菩薩曰」，這底下如來回答。「善男子！我無量門宣說智、見二種差別，今當為汝略說其相」，佛說：我無量無邊的類別來宣說智、見的不同，現在為你「略說其相」，不要說太多，簡略地、要略地說智、見的相貌。

《瑜伽師地論》裡面說：過去、現在、未來，現在的事情你現在可以眼見耳聞、可以思惟，過去的事情和未來的事情，不現見了，不同的。你去思惟觀察過去、未來的事情叫做智，現在的事情思惟觀察叫做見，有這樣的解釋，這個解釋也有點意思，也很好。「略說其相」。

庚二、別釋（分二科） 辛一、釋智相

若緣總法，修奢摩他、毗鉢舍那所有妙慧，是名為智；

「若緣總法，修奢摩他、毗鉢舍那所有妙慧，是名為智；若緣別法，修奢摩他、毗鉢舍那所有妙慧，是名為見。」這裡就是這麼簡單解釋。

「若緣總法」，這前面解釋過，就是去緣一切的修多羅，一切的契經。把一切的契經集為一團、一聚、一積、一分，作意思惟，「修奢摩他、毗鉢舍那所有妙慧，是名為智」，那就是觀察真如的智慧叫做智，這樣的意思。

辛二、釋見相

若緣別法，修奢摩他、毗鉢舍那所有妙慧，是名為見。」

別法，就是別別的契經；就這一部經，由十二分教這樣去思惟觀察的，那樣的智慧叫做見。這是用智和見這樣子分別它的不同。

丙十三、作意遣相門（分三科） 丁一、問答作意遣相（分四科）

戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毗鉢舍那諸菩薩眾，由何作意、何等、云何除遣諸相？」

底下這一科可是很重要的，也不是容易講；可能會容易聽，但是不容易講。「慈氏菩薩復白佛言」，這底下，一共十八門，這是第十三門「作意遣相門」。「作意遣相門」分三科，第一科「問答作意遣相」，這一科裡面分四科，第一科就是「菩薩請問」。

「復白佛言：世尊！修奢摩他」、又修「毗鉢舍那」的「諸菩薩眾，由何作意、何等、云何除遣諸相？」這句話裡邊有三個意思，第一個就是問「由何作意」，我們前面曾經說過有七種作意，但是《瑜伽師地論》又說有四十種作意，所以作意是很多的。修行的事情，真不是個簡單的事情。「由何作意」，就是那麼多的作意裡邊，修行人要修哪一個作意呢？你要用哪一個作意來修行呢？這是一個問題。第二個意思，是問「除遣何等諸相」，何等就是這句話，「何等除遣諸相」就是除遣什麼相？第三個意思，就是「云何除遣諸相」，就是怎麼樣依據這樣的作意去破除這一切相呢？這樣子。

「由何作意」，第一個意思，「除遣何等諸相」一個意思，「云何除遣諸相」一個意思。破除去相，破除去所執著的相。我們在靜坐的時候，修奢摩他、毗鉢舍那的時候，有的時候也很自在，我不想什麼，什麼就不現前；我若想什麼，什麼就現前。但是有的時候不是，你不想它偏要現前，你想要現前它偏不現前，就是自己和自己矛盾，有這種事情。現在這裡就是開示用什麼樣的方法來除遣諸相，要義就是這樣子。這是彌勒菩薩這樣問，這底下佛回答。

戊二、如來正答（分三科） 己一、答由何遣

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！由真如作意，

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！由真如作意，除遣法相及與義相」，由真如作意。佛回答的時候又分成三科，第一科「答由何遣」，就是由何作意去遣相。那麼佛回答，由真如作意來除遣法相及義相，由這個真如的作意。前面解釋過七種真如，那就是來除遣諸相，但是下邊有解釋。

己二、答何等遣

除遣法相及與義相。

這是第二段「答何等遣」，就是要除什麼相；「何等除遣諸相」，除遣什麼相？就是除遣法相及與義相。前面那個所知裡面有法有義，就是把這個法和義都把它破除去，就是這個意思，除遣諸相。用真如作意是能除遣的，法相及與義相是所除遣的。

己三、答云何遣（分二科） 庚一、約名釋相

若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。

這是回答第三個問題：「云何遣」，怎麼樣用這個真如作意來破除去法相及與義相呢？怎麼樣破呢？這底下就回答這個問題。

我們這個心……這件事也是很妙，但是你若不注意就不知道這件事。譬如說我們有的時候用神通的字樣來形容這件事，說：「這個人有神通」，說他現在是在三藩市住，但是你在台灣，你是在香港，你在新加坡，你有什麼事情，他這個人一入定就看見了，就和你在面前，面對面一樣，他就是這種境界。那麼這是什麼意思呢？就是第六意識是無障礙的境界，第六意識。若說我們沒有修行的人、沒有道力的人，比方說我以前在紐約住過，房子裡面的情況都很熟悉。說我現在在三藩市這裡住的時候，我盤腿一坐，心裡一想以前住的地方怎麼怎麼的，那也就是你這個識就到那兒去了，也就是這樣子。但是這個身體並沒有死亡，就是阿賴耶識還在這裡，還是不同的。現在這裡說「除遣法相及與義相」，也有這種事情；你在思惟真如義的時候，你這個意識這個識就與真如義相應，就與那個義相應的。如果你思惟法相、義相，你這個心就與法相、義相相應，是這樣子的。你思惟什麼，心就與什麼相應，和有神通的境界也是相似的。但是沒有成就道力的人，沒那麼自在，是這樣意思。

「由真如作意，除遣法相及與義相」，真如作意，就是思惟一切法空，思惟一切法無相，那麼心就與無相相應了。這個時候也沒有法相、也沒有義相，就是用真如作意除遣了法相和義相了，是這樣意思。

所以佛的大智慧就告訴修行人，你先要持戒清淨，然後修五停心觀，修五停心觀把這些自己特別重的煩惱先對治一下。對治了的時候，成功了，雖然還是有煩惱，但是煩惱有若無、不活動，這個時候你修四念處就容易，你要怎麼修，它就能現前。若是持戒不清淨就困難，持戒不清淨困難，而沒有修五停心觀，直接去修四念處，

也有困難，也是有困難，因為就是原來內心的煩惱它障礙你。就是剛才說的：「我想要觀阿彌陀佛像，在心裡面現阿彌陀佛像，偏要現我一個朋友的像。我沒有想他，但是就要現出來，他就是在障礙。」其實都是自己的障礙，並不是朋友他能作障礙，不是。若是你都按照佛教導的次第去修，就沒有這個事。

所以我們凡夫用功修行，一方面要依據佛的開導，也就是多懺悔，多拜懺。拜什麼懺都好，你拜大悲懺、拜法華三昧懺、拜梁皇懺、拜淨土懺，什麼懺都是好。當然要是我們佛教徒所編寫的，就是這些古德、這些有名的大德所編的。多懺悔、多讀誦大乘經論能滅罪，多懺悔也能滅罪，然後你用功修行，它就順利一點，也不容易有些魔障的。現在這裡說這個真如作意，也就是觀法無我的意思，觀法無我這個法門的義是很廣很廣的，「除遣法相及與義相」。

「若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。」這是第三段「答云何遣」。「答云何遣」裡邊分成兩科，第一科「約名釋相」，這就是「約名釋相」，這個就包括前面「真如作意」和「除遣法相及與義相」，包括這兩個意思在內的。

「若於其名及名自性無所得時」，這句話，名無所得及名自性無所得，這是兩個意思：名無所得、名自性無所得時，「亦不觀彼所依之相」，就是名自性所依之相。「如是除遣」，就是這樣子就把法相和義相就除掉了。

我頭幾天曾經解釋過：「非離彼能詮，智於所詮轉」。「非離彼能詮」，能詮就是名，能詮一切法，就是什麼？就是名；每一法都有一個名，這個名來詮顯那一法的自性。譬如說茶杯，「茶杯」是個名，但是名有個茶杯這件事，每一法都是這樣子。每一法有這樣事呢，現在修觀的時候，就觀察這個名不可得，名自性也不可得，就是這樣意思。觀察名自性不可得，這是一個很難的事情，本來是很明顯的有這件事，怎麼能說沒有呢？這就是很難的事情。舉這個例：「非離彼能詮，智於所詮轉」，智是我們這個分別心，或者說智慧，就這個分別心在所詮上活動，在茶杯上活動，在說話的音聲上活動，在這個房子上，在這個吃的飯，色聲香味觸法，眼耳鼻舌身意這一切法上活動，在活動的時候一定要有個名。這個智，我們的分別心假借這個名在所詮上活動。如果若是離彼能詮的名的時候，我們的智就不能在所詮的法上活動，就不能，沒有這個能力的。

我上一回舉過這個例子，我們再重新說。這件事在《攝大乘論》上有講，《顯揚聖教論》上也有說，《瑜伽師地論》說的是更多。在修止觀，如果修唯識觀的話，這地方就等於說是修唯識觀的意思，修真如作意實在就是修唯識觀，倒是非常重要的，但似乎不是那麼容易懂。

「非離彼能詮，智於所詮轉」，這就看出這個「名」的重要，各式各樣的名字的重要，如果沒有這個名字的時候，智就不能在名所詮的境界上轉，這句話的意思就是這樣。舉一個例子，就是我們那一天舉同樣的例子：說是有人破壞我們，做出種種的一些傷害我們的事情，但是我不知道。我不知道的時候，我心裡什麼事沒有；

等到有人傳過來對我說了，我就憤怒了。這是什麼意思呢？就是你得到這個名了，語言就是名，每一個言就是名；你得到這個名，名有所詮顯，我們這時候就在這上活動了，心裡面就種種的憤怒，種種的妄想分別。得到了名以後，我們的智就在名所詮上活動，叫做「轉」；若離彼能詮呢，智就不能轉了。這表示什麼呢？表示名所詮的義離開了名的時候沒有那件事，就沒有那件事，你心裡就沒有那件事。所以名所詮的那個自性是假的，是空無所有的。如果它真實是有的話，沒有名的時候，它也是有的。我們想一下！想一下！

所以你心裡若不分別的時候，什麼事沒有，你心裡面一分別，分別就是有這個名了的時候，分別一定要有名：這是茶杯，於是乎你心裡面有一個茶杯的名，飲茶，怎麼怎麼的。這裡面可以做禪堂，這可以做講堂，這可以做大殿，講堂、禪堂都是名字。你有了這個名字，各式各樣的名字連在一起，你心裡面就這樣分別；沒有這個名的時候，你心裡什麼分別也不能活動。那麼這就表示這一切你愛好的事情也好，你憎惡的事情也好，你的煩惱也好，你的歡喜心也好，都是要有名，假借這個名才能夠活動；沒有這個名的時候，這些事情都是沒有的。所以唯識經上說：諸法是心的變現，心就是假借這個名的時候，變現出來這些可愛的事情，或者是可憎的事情，都是心變現的。而那些事情如果沒有名的時候，你心裡就不分別了，不分別什麼事兒沒有。所以那個自性亦不可得，名也是不可得，名也不是真實的。

《攝大乘論》、《瑜伽師地論》上有一句話：「名前覺無」，和那意思一樣。「名前」，就是沒有名，在有名以前就是沒有名；沒有名的時候，沒有那個分別，「覺無」，沒有那個分別的時候。這可見，因名而起的一切分別的事情都是假的，都是空的，都是沒有的。而這個名是怎麼來的呢？名也是我們世間上的人、那些智者安立的，立出來種種、種種的名字。如果你不安立的時候，這個名字也沒有，所以名字也是假的；因名而引起的一些分別也都是假的。

不過在《攝大乘論》上另外它有一個說法，就是用夢作譬喻，用夢來作譬喻。做夢的時候現出來，在夢裡邊現出來很多可愛的事情，或者可恐怖的事情，在夢境的時候不知道是夢，心裡面歡喜了、心裡面害怕了，作種種、種種的分別。等到夢醒了，沒有那件事，那麼這表示什麼呢？就是世間上我們的生命體、我們居住的世界、所有的見聞覺知的一切境界，都是你的阿賴耶識變現的。夢中的境界是夢心所變的，我們醒覺的時候才知道一切法都是阿賴耶識的種子所變的，離開了它這個種子，一切法沒有本身的體性的；有是有，但是不真實。「非無幻化人，幻化人非真人也」，不是說沒有幻化人；幻術幻化出來的人，人是有，但是不真實。說是由心所變現的根身、器界一切法是有，但都是虛妄的、不真實，如夢中境、如鏡中像、如水中月似的，不真實。

現在要修這個唯識觀，修這個真如作意，就是觀察名是虛妄不真實，名所詮的自性也都不真實，都是假的。離開了名，離開了我們內心的分別，所分別的一切境界都是無所有、都是空的。所分別的境界是空的，能分別的心也就不可得了。唯識

上說，能分別的心是依他起性，依他起性還是有，但是它也不真實，所以所分別的境界無所有的時候，能分別心也不現前了。所分別的境界、能分別的心，平等平等的畢竟空了，就是真如作意；那就是離一切分別相了，叫真如作意。由真如作意，除遣一切法相、除遣一切義相，是這樣意思。

「若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣」，這樣無所得的時候，你就不要再去觀察這一切法相，這個時候這一切法相、一切義相就除遣了。這個意思我還沒說完，我們明天再講。

● 32

丙十三、作意遣相門（分三科） 丁一、問答作意遣相（分四科）

戊一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毗鉢舍那諸菩薩眾，由何作意、何等、云何除遣諸相？」

這是十八門中的第十三門「作意遣相門」。作意觀察，破除去一切相；其實就是觀空的意思，破一切相。先是彌勒菩薩問，「世尊！修奢摩他、毗鉢舍那」的「諸菩薩眾，由何作意」，用什麼樣的作意觀察？破除什麼樣的相？怎麼樣來破除一切相？這樣子，這等於是三個問題。這底下佛回答。

戊二、如來正答（分三科） 己一、答由何遣

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！由真如作意，

就是修真如觀。修真如觀，在下面的回答，去對照《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《顯揚聖教論》這唯識的經論，那就是修唯識觀，真如作意就是唯識觀的意思。

己二、答何等遣

除遣法相及與義相。

除什麼相呢？就是除法相和義相。前面解釋過什麼叫做法相，也說了很多的義相：有十種義、五種義、四種義、三種義，很多的義相，就是除去這些相。法相和義相，也是佛對我們的慈悲這樣施設安立，施設安立了以後又要除掉，這裡面也是有道理的。

己三、答云何遣（分二科） 庚一、約名釋相

若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。

這底下就說到怎麼樣除遣諸相，也就是正式地修真如的作意，修唯識觀了。

「若於其名及名自性」，在《瑜伽師地論》也好，《攝大乘論》也好，它一共是說四種，就是四尋思和四如實智。四種尋思，這裡只說個名和自性，說這兩種。

說四種，就是名、義、自性、差別這四種。四尋思和四如實智，這是修行的境界上面的次第。由初開始修唯識觀的時候叫做尋思；就是內心裡面推求觀察，這個時候叫做尋思。如實智呢，就是經過了推求觀察之後，內心裡面對於這個名、義、自性、差別的義是決定了，對它的認識是決定了，不是還不肯定的樣子，那就叫做如實智。就是煖、頂、忍、世第一這個時候的位置，煖、頂的時候就是四尋思，忍、世第一是四如實智，是這樣的一個次第。當然，《攝大乘論》和《成唯識論》又多少有點不同。

「名」，就是這一切法裡邊，每一法都有它的名字，都有它的名稱，這些名字。這上面說的「自性」，自性就是每一法的體；比如說色受想行識，色有色的體性，受、想、行、識各有各的體性，那麼叫做自性。「義」，名義的義，名是能詮顯的，義是所詮顯的義，所詮顯的義是很多很多，前面說有十種義，或者五種義，很多很多的義。名、義、自性、差別，「差別」就是自性裡邊的差別，就是有不同的情形。比如說有常、無常，可見、不可見。比如說色聲香味觸法，這個色是眼可見，聲香味觸法眼就不能見；可見、不可見等，這是很多很多的差別。

「尋思」，就觀察名、義、自性的差別都是內心的分別，不是真實有的。比如說是生死、涅槃、菩提、佛、凡夫、眾生，這些都是名字，在心裡面這樣子思惟、分別，都是心的分別。心若不這麼樣分別的時候沒有這些事，在心裡面是沒有這些事情的。這樣子去分別、去觀察，這個分別當然不是一般的染汙的分別，這是修行人在禪定裡面，在奢摩他裡面修毗鉢舍那，觀察這一切法的名都是內心的分別，離開了我的心，離開了我的心分別，沒有這一切的名字的，是這樣子去觀察。

「義」，說的種種的義，說一切法空，說一切法是有，是亦空亦有、非空非有，說亦是無常、是常，這一切的義也是內心的分別，離開了內心的分別，那個義也是不可得，就是這樣子去觀察思惟。自性和差別也都這樣觀察，都是內心的分別，離開了內心的分別，沒有心外的名、義、自性、差別可得的。內心的分別的這些名、義、自性、差別，都是假安立的，是不真實的，是這樣意思，就是這樣觀察，這個時候叫做尋思。經過了長時期的尋思，這個時候智慧增長了，就變成四如實智。「四如實智」就是智慧決定了，一切法決定都是心的分別，離開了心的分別，無一切法可得，這件事決定了，這時候叫做四如實智，分這麼兩個階段。

這裡邊說：「若於其名及名自性無所得時」，就是包括這四種，四種都是無所得的。離開了我們內心的分別，名也不可得、義也不可得、自性也不可得、差別也不可得。無所得的時候「亦不觀彼所依之相」，所依之相是什麼呢？就是依他起相，前面說名、義、自性、差別，都屬於遍計執。依他起相是遍計執相的依止處，遍計執相是依止依他起而生起的，而依他起也是依止遍計執相而生起的，它們互相依止。所以若沒有遍計執了，依他起相也不可得了，是這樣意思。

但是這裡邊在《解深密經》上說，解釋遍計所執的時候，有一句話叫做……

我先簡單說我的苦惱相，我讀這個書，讀《解深密經》這幾段文，讀《攝大乘論》的時候，讀了又讀、讀了又讀，也不懂，讀了很久都不明白，不明白是怎麼一回事。讀《中觀論》也是讀過很多次，但是感覺《中觀論》似乎容易懂，它說的道理容易懂。但是唯識的道理「說一切法空」，就是不是容易懂，我感覺要費很多的心力。

「名假安立」，就是假借這個名來安立這件事，如果沒有名，這件事不能成立，叫名假安立。而遍計所執性就是名假安立的，這個意思怎麼樣解釋呢？我們昨天曾經舉過一個例子，現在再舉一個不同的例子。譬如說我們在走路，或者是在一個地方看見一個人，我不知道他的名姓；不知道叫什麼名字，姓什麼、什麼名字完全都不知道。那麼你看見他的時候，你沒有辦法稱呼他的名字，不可說，不可以說他是張三李四，沒有辦法可講的。若是知道了以後，喔！這個人是某甲，這是某乙，某某、某某，就可以知道。知道，再見面的時候：「喔！你是某甲，你是某乙」，還知道這個決定是某甲而不是某乙，這個決定是某乙而不是某甲，就是會這樣子確定這件事。

其他的一切事情也好，青黃赤白、地水火風，一切一切法都是有名字，由這個名字去分別這件事，就會執著這是真的，是真實的。人家說了一句話，這句話是真的，這句話裡面的意思都是真實的，就是執著，執著這件事，那麼這就是遍計所執。遍計所執一定要假借這個名，這個遍計執才能生起，而這個名就是依他起了，也就是依他起，那麼這叫做名假安立。名假安立也叫做「言說自性」，遍計執以言說為自性，言說就是名字，以這些語言名字為它的體性；若沒有這一切名字的時候，遍計所執不能生起，是這樣意思。那麼這就是「名」，「名自性」。

現在說是觀察「名自性無所得」，觀察它是沒有，「無所得時」，「亦不觀彼所依之相」，是怎麼樣呢？「所依之相」是依他起，依他起和遍計執不一樣，依他起是指什麼說的呢？《攝大乘論》上的解釋是「阿賴耶識為種子，虛妄分別諸識」，這是依他起。而在《解深密經》上解釋，就是一切因緣生法，「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」，這一切法都是依他起，這一類的法是依他起。這依他起，前面說阿賴耶識為種子而變現的一切識，這個識若現起的時候，一定是有見分和相分的，有這一切法。而這一切法都是如幻如化、不真實的，有而不實，就像做夢的境界。

現在這個遍計執，就是我們世間上的人，或者是聖人，就在依他起的一切法上立出來種種的名字，各式各樣的名字。依這個名字而去生起種種的執著，生出種種的煩惱，造種種業，就又熏成了種子。熏成了種子，種子又變出來根身器界、依他起相。所以依他起是由遍計執的虛妄分別執著而出現的，出現了以後，它本身是虛妄的，但是我們凡夫的分別心執著它是真實的。若沒有依他起，遍計執也沒有辦法生起，所以互相為因緣。

現在這裡說「亦不觀彼所依之相」，就是修四如實智，這樣觀察的時候，心裡面也沒有名、也沒有相，也沒有名、義、自性、差別，都不可得。這個不可得是遍計執的名、義、自性、差別不可得，剩下來的還有一個依他起的名、義、自性、差別，這些還是有，並不是沒有，不過不真實就是了。那麼修觀的人在這個時候，對依他起，對於遍計執所依的依他起相也不觀，不分別它，就是這樣子。這個時候「如是除遣」，就是這樣子修真如作意，來除遣法相和義相，是這樣子除遣，這樣觀察。

這一段文，和《攝大乘論》，和《瑜伽師地論》都是相合的；「若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣」。

我們只是從文字上的學習的時候，就是依據文字這樣去分別；若是你常常作這樣的觀察的時候，去觀察這個依他起如夢，依他起一切法如夢中境，有而不實，是夢心所變現的；離開了夢心，夢的境界是沒有的。「合法」呢，就是離開了阿賴耶識的種子變現一切法，離開了阿賴耶識，一切法都是不可得。離開了名，名是依他起依賴生起的一個很重要的一點，要依賴它才能生起。那麼觀察名都是假立的，是內心的分別，名、義、自性、差別都是內心的分別的時候，離開心也是不可得。這樣子觀察久了的時候，他就能夠心能不緣一切法，離一切分別相的，能離一切分別相。

但是我們很顯著的一個問題就是我們這個身體，有這個身體的時候，感覺這個身體在這裡，或者它有兩百磅重，或者是有五百磅。說是我不分別的時候，身體還在，也還是有嘛！不能說沒有。但是你常靜坐的人會有感覺，常常靜坐的人有的時候就感覺身體沒有，不感覺有身體在。那麼這樣子和經上說「一切法是內心的分別」，身體的有無是你的分別，有也是你的分別，無也是你的分別，不是離開了心的分別，有一個自性的身體在那裡，不是的。所以從這上看，我們不用功修行的時候，要觀一切法空是有點難；你常常用功修行，多修奢摩他、毗鉢舍那的時候，慢慢、慢慢你就會體悟這件事，體悟內心裡不分別的時候沒有事。

經上還有四句偈：「欲我知汝本」，這就是我們這個欲心，我知道你的根本。「欲我知汝本，汝由分別生，我更不分別，汝何由得生？」這四句話。說是我們人有欲心，欲心來了的時候好像很苦惱，現在這四句話告訴我們一個方法，欲是由自己心分別來的，你繼續在這所緣境上分別，你越分別，這個煩惱越重；如果你若不分別的時候，欲就沒有了。所以你轉變一個所緣境，欲就沒有，它就不起。這樣看出來，遍計執要依賴這個名，要假借這個名才能生起；沒有名的時候，遍計執不能生起。但是分別也是很厲害的，若有名的時候，名就是內心的分別，「名為先故想，想為先故說」，先有名而後心裡才會思想，所以名和分別也是不離的。所以若是不分別的時候，就沒有事，這個煩惱它就不起。所以一切法本身沒有決定性，就在乎你本身你能善於轉變，你能善於轉變。【法蘊足論卷第六：欲我知汝本，汝從分別生，我更不分別，汝復從誰起。】

我們前天講那四緣：因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣，就是這麼回事。因緣，當然是非常的重要，所以一切聖人他把煩惱的種子斷掉了，你有所緣緣也不能動其心的，有增上緣也是不可以。若是我們是凡夫，沒有斷這煩惱的種子的因緣，若有增上緣、有所緣緣，就不得了。佛說了：心動的時候，要有作意的心所作增上緣，心才能動，有作意心所。作意心所就是引心趣境，引導你的心到境界上去活動，那個力量叫作意心所。所以有如理作意、有不如理作意，所以佛告訴你修四念處，這是如理作意，那麼問題就解決了。雖然還是凡夫，但是煩惱不動；因為沒有增上緣，沒有不如理作意的增上緣，所以它就不動。

現在這裡邊從《攝大乘論》上看，從《解深密經》和《瑜伽師地論》上看，這個名很厲害，這個名字，一切法的名字力量很大很大。你常在名字上去作種種分別，執著心就活動起來，煩惱就會動起來。現在若我們觀察遍計執，執著一切法，假借這個名字去執著名所詮的義是真實的，這個地方，佛說那個義是不真實的。沒有名的時候，沒有能詮的名的時候，那個義是不可得的；沒有能詮的名，那個義是不可得的，它不能獨自的存在。譬如說是我們如理作意，我們讀《金剛經》，按《金剛經》一段的義去觀察思惟，也就是名字，就是一個字一個字組織起來的，都是名字，你依賴這個名字去分別那個義。如果你沒有名，沒有那個名的時候，那個義你沒有辦法觀察，就觀察不上來。清淨的事情是這樣子，染汙的事情也是這樣子。

現在佛告訴我們，這一切義是依賴名才能現出來，義本身是沒有的，本身是無所有的。本身無所有，這個名也沒有辦法安立了，名字也不可得，是「名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相」，也不去觀察那個依他起相，也不去觀察。

在《攝大乘論》上說，依他起相當然這是阿賴耶識所變現的如幻如化的一切法，也不觀察它。這不觀察它裡邊分兩個意思：一個是依他起的那個體相，它也是因緣有的，因緣有也是不真實的，也是空無所有的，所以不觀察。第二個意思，依他起相是根據遍計執來的，依他起的名、義、自性、差別無所得了，那麼遍計執也是不顯現了，也是不顯現的，所以是「亦不觀彼所依之相」。那麼這個時候純是一個無分別的境界，也沒有名、義、自性、差別、遍計執、依他起，一切的分別相都不可得了。「如是除遣」，這樣子法相和義相就不現了，就不現前了，就不現前。

《成唯識論》上有一個頌，《攝大乘論》也有引：「菩薩於定位，觀影唯是心；義想既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。」這個頌就把名、自性、無所得的次第完全說出來了。

「菩薩於定位，觀影唯是心」，定就是奢摩他了，菩薩在奢摩他的定裡邊，「觀影唯是心」，觀這一切法都是影，就像鏡中的影像似的，像水中月、像夢中境似的。這些影像不是離開了我們的心有它獨立的體性的，它就是心變現的，都是心變現。依他起也是說一切法是心的變現，遍計執的虛妄分別當然不承認一切法是心的變現，但是也是內心的虛妄分別，「觀影唯是心」。

「義想既滅除」，「義想」是什麼呢？就是離開了心，有一切法的體性，叫做義想，這個滅除了。觀影唯是心，一切法都是心的分別嘛！心若不分別的時候，一切法不可得，所以心外無法可得了，所以「義想既滅除，審觀唯自想」，審實地、切實地、深入地觀察，決定了一切法都是內心的妄想，就肯定了這件事，所以是「審觀唯自想」，這個時候就是破除去遍計執了。執著一切法真實，也就是說執著一切法離開了心，有它的體性的，這是遍計執。現在是「審觀唯自想」，就沒有這個分別了，一切時、一切處，這個修行人他常常能守住這個正念：是內心的分別，離開了我的內心，無一切法可得，是這樣子。

「如是住內心」，安住在內心。「知所取非有」，決定知道所分別的一切法沒有自性可得的，無自性可得。「次能取亦無」，觀所取空了，其次呢，這時候再觀察能取是空。煖、頂、忍、世第一，煖位、頂位這兩個位次，都是觀察所取空，觀察所取空的。煖、頂，到了忍位有下、中、上，下忍的時候，是印證所取空，所取是空的，「知所取非有」，印證所取空。中忍的時候，所取是空，也觀察能取的心，也如所取境也是空的。上忍的時候，就是印證能取也是空。到世第一的時候，「雙印二空」，所取是空，能取也是空，再一剎那間就是見道了，就是到見道位，就是入了聖位了。所以「知所取非有，次能取亦無」，再進一步的時候，能分別的心離開了所緣境也是不可得的，也是不可得，「次能取亦無」，它也不是有決定的體性的。

「後觸無所得」，再進一步就是證道了，就是到了無所得的聖人的境界，就是真如境界了，到了真如境界。前面的煖、頂、忍、世第一這四個位次的時候，雖然這樣觀察，觀察所取空，觀察能取也是空，但是還沒有入聖位；就是因為他心裡面還有所得，心裡面觀察是空的，還有個空的分別。「後觸無所得」，到入聖位的時候，空的分別也不可得了，也無所有了，就是離一切分別相了，「後觸無所得」。

所以這個地方就是：「若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相」，這也可以說「所依之相」是依他起，依他起就是識；「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，這是依他起。「名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相」，所依之相是依他起，什麼是依他起呢？「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，前七識都是虛妄分別，這個虛妄分別的識，由阿賴耶識的種子顯現出來的，這些識都不可得了，也不可得了，那麼這就是成了無分別智了。所以說：「亦不觀彼所依之相，如是除遣」，你這樣觀察的時候，法相和義相都不顯現了。所以初得無生法忍到極喜地的時候，真如的境界現前的時候，一切法相不可得，一切法相、一切義相都不可得了，都不現前了。「如是除遣」，除遣諸相怎麼除遣？就是這樣除遣。

我們看佛施設這個法門，法相和義相，告訴我們：你思惟名、義、自性、差別，一切法有名、有義、有自性、差別，這樣子。然後讓你這樣去分別、去觀察，觀察到最後，要把這些去掉了，要把這些法相、義相都去掉，那麼就與聖道相應了，佛是這樣施設這件事，法門的次第是這樣子。所以「法尚應捨」，《金剛經》說「法

尚應捨」就是這個意思，法相、義相都是要去掉。但是開始的時候你不能不用它，你還是要這樣觀察的，可是到成功的時候就不用它了。

我那天在什麼地方講過，在禪師的語錄上有一句話：「太平本是將軍致，不許將軍見太平。」也有道理。像《金剛經》上：「般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」，就是這個意思。太平是將軍得來的，沒有將軍，哪有太平呢？但是不許將軍見太平，世間法上是這樣子。修行的時候也是這樣子，就是心裡要無所得，無所得也無所得。但初開始要修行的時候，你不要要求那麼圓融、那麼圓滿，不要。你就是用這個執著心這樣觀察不可得，一切法都是心的分別，就是這樣觀察；離開了我的分別心，沒有法可得，你就是執著這件事，把這個義執著在心裡面不要放鬆。久了的時候，智慧漸漸增長了的時候，它就會妙，境界就不同了。所以這上面是說：「若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣」。

不過我們若是不用如夢的觀，不用如夢的觀察，只是說用名，我們的執著心需要借重這個名、要憑藉這個名才能發出來這一切的執著、分別。當然我們若是常常地修奢摩他，奢摩他裡面然後去這樣……由自己日常生活上的經驗可以證實這件事。但是你要先用如夢觀，去體解這個依他起性：一切法都是有而不實，也是離開了心不可得，這樣子會能夠動搖我們的執著心，一切法都是虛妄，這執著心能動起來，能被搖動了，不執著都是真實的。因為做夢的時候是這樣子嘛！做夢的時候看什麼都是真的，醒了夢才知道：「喔！不是真的，都是虛妄的。」這個對於我們原來執著真實的這個分別心，攻擊的力量大一點。

由日常生活上的經驗，有了名句文的時候，心的分別也是很厲害，從日常經驗上會感覺到。若是我們常常作如是觀，常常讀經，常常這樣觀察、學習，那麼就是有了名句來了的時候，心也可能不動，也可以不動。你也可以觀察嘛，這一切的境界是由名的力量引發出來的，若沒有這個名句的時候，引發不出來這件事情，所以這些分別本身是無所有的，本身是不真實的。你不要去隨著那個人的舌頭轉，你去觀察這個名的力量使令人煩惱，所以這一切事情都是虛妄，本身是不真實的，你在這上觀察的時候，煩惱就不動，情形不同。

所以我們佛教徒，你用般若，用《中觀論》的修行法作毗鉢舍那也是好，天台智者大師是讚歎龍樹菩薩的空觀。因為真諦三藏翻譯了《攝大乘論》，所以天台智者大師也讀過，《瑜伽師地論》沒有完全翻出來，一大部分都沒有翻出來，智者大師那個時候他可能還沒有讀到。可是這個唯識觀你若深入地去學習，這個真如作意，這個唯識觀也是很妙，我感覺到。你常常這樣抓住唯識的三自性：遍計執性、依他起性、圓成實性這個要義，在心裡面分別，也有降伏煩惱的作用，使令你心裡安，煩惱不動。再加上奢摩他的力量，假設年輕的時候就出家修行，我看得聖道是有很大的希望，是有很大的希望的。若是年紀大了再出家呢，不一定！出家是個形式，穿上出家人的衣服是個形式；就是你要努力修行就是出家，就可以這樣說。努力地

用功修行，與道相應，那就是出家了；不努力修行，只是穿個出家人的衣服，那不行的。

庚二、類釋句等

如於其名，於句、於文，於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。」

前面是第一科「約名釋相」，約名解釋相貌，就是名、自性無所有，「亦不觀彼所依之相」，這樣解釋。現在第二科是「類釋句等」，就是句、文、一切義，以名為例，彼此是相同的。

「如於其名」，如前面，名、名自性無所得，這樣子用功修行。「於句」，句詮差別，名詮自性。「於文」，名句所依止的是字。「於一切義，當知亦爾」，也是這樣子。

這個「句詮差別」，前面是解釋過。比如說一個名，比如說是無著菩薩，無著；《攝大乘論》的作者是無著菩薩，無著菩薩是一個名，是這個人的名字。「名詮自性」，無著菩薩他的體性，就這樣解釋。「句詮差別」怎麼講呢？那麼就是說明無著菩薩的事情：無著菩薩是唯識學者，這就是有差別了。說龍樹菩薩是中觀般若的學者，那麼就是另一個學派的學者，他不是那個學派的學者，這裡面就有差別了，所以「句詮差別」。而這些「名詮自性，句詮差別」都是內心上的分別；離開了你心的分別，都是不可得的。

所以，「如於其名，於句、於文、於一切義」，前面說了多少個義，「當知亦爾」，也都是這樣意思，都是內心的分別，都是不可得的。

「乃至於界」，前面有多少個界，五個界。「及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣」，也就是這樣子可以除遣。這個除遣的方法，觀察一切法都是心的分別，名、義、自性、差別都是內心的分別，所分別的境界離開了心不可得，就是空了，唯是內心的分別。那麼內心也不可得的時候，就是法相、義相都除遣了，「如是除遣」。

這是說我們用功靜坐的時候，我們的心裡面有妄想，心裡有妄想，我不願意有這個妄想，停不下來；停不下來，就可以用觀來破這個妄想，用觀。觀察這個妄想是虛妄不真實的，是空無所有的，你觀一會兒呢，喔！就停下來了，你願意停下來就停下來。所以用止止不住，可以用觀，用觀能止住。「如是除遣」，這裡面有這個意思，就是用觀來除遣，用觀來除遣，也還是一切法本身不真實，有這個意思；就是除遣是除遣，而實在無所除遣，是這樣意思。

戊三、菩薩更徵

「世尊！諸所了知真如義相，此真如相亦可遣不？」

這是第三段。前面是第一段「菩薩請問」，第二段「如來正答」，現在第三段「菩薩更徵」，菩薩又請問。

「諸所了知真如義相」，就是很多的修行人，觀一切法是真如義，所取的一切法是畢竟空，能取的心也不可得，那麼就離一切相了，這個時候就是真如相。那麼這個真如相，「此真如相亦可遣不」，也可以把它除遣嗎？也把它排遣出去嗎？這樣問。

戊四、如來詰釋（分二科） 己一、反詰

「善男子！於所了知真如義中都無有相，亦無所得，當何所遣？」

這底下佛回答。佛回答的時候分兩科，第一科是「反詰」。

「善男子！於所了知真如義中」，佛招呼彌勒菩薩，稱他為善男子。說是這個修行人在他所觀察了知的真如義中「都無有相」，完全是沒有相可得的。你說這個真如義相可不可以除遣？現在你要知道：「真如義中都無有相」，沒有一個有相、無相、亦有亦無相、非有非無相，一切相都是沒有的。這個相是從哪兒來的？相是由分別心來的，你心若一分別就有相，所以你心裡一分別就有影，有一個所分別的影像。現在你「無所得」——就是有所得的心，有所得的心就是有分別心，這個分別心去得那個所分別的境界，在所分別的境界上各式各樣地去構劃，那樣子就是有相了——現在這個修行人無所得，超越了這個有所得的境界，心裡面沒有所得的境界，就是沒有相了。「當何所遣」，有什麼相可排遣呢？這是佛反問他。這底下第二段解釋。

己二、正釋

善男子！我說了知真如義時，能伏一切法義之相，非此了達餘所能伏。」

這底下正式解釋這個真如相。「我說了知真如義時」，佛說了知真如義時，這個「了知真如義時」就是超過了四尋思、四如實智以上；就是到了通達位，到了見道位以後的時候，就是已經得無生法忍以上的境界了。到這個時候，他通達真如義時，「能伏一切法義之相」，他那個無所得的智慧、無分別的智慧，他能伏滅一切法相、一切義相的。你說若有相可排遣，就是那無分別智已經伏滅了，「能伏一切法義之相」。這個意思就是，如果沒有到通達位，沒有到聖位的時候，心裡還是有相。

《成唯識論》上的頌說：「現前立少物，謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。」「現前立少物，謂是唯識性」，這就是在四尋思、四如實智的時候，這個修行人他「立少物」，就是觀察名、義、自性、差別都是無所得的，都是空無所有的，心也是不可得的，心裡面有一個所取、能取不可得的分別，有這麼一個分別，這叫做立少物；就是心裡面變現一個無所得的境界，在那裡分別，「現前立少物」。「謂

是唯識性」，這個無所得就叫做唯識的勝義性，就是第一義諦，就是真如了。這樣子去觀察，他證悟真如的勝義性沒有呢，沒有！「以有所得故」，他心裡面還有一個真如相，他還有一個無所得的相貌。所以「非實住唯識」，他並沒有真實地安住在真如的理性上面，他還沒有，他心裡面還有這個分別，就是分別所取的境界、能取的識都是無所得，還有這個。「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故」，若是這個時候心裡面無所得了，不是有所得，也不分別無所得的境界，「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故」，這時候是安住在真如的理性了，因為什麼呢？因為心裡面沒有取著了，沒有分別了。

現在這裡說：「我說了知真如義時」，就是到了入聖位的時候，到極喜地的時候。極喜地的時候，那個無分別智現前了，叫做了知真如義時，不是在凡位的時候，凡位的時候還是不行。「能伏一切法義之相」，這時候的那無分別智能伏滅一切相，一切法相，也就是名句文，一切名句文所詮的義相，都是不可得的，能伏。「非此了達餘所能伏」，這個了達真如義的無分別智境界是最高上的了、最上，這無為的真如義的境界是最殊勝的，不是其他的有為法所能降伏的，它是最殊勝，所以「非此了達餘所能伏」。所以這是到了成佛的時候，就是功德圓滿了，就是在那裡常住不變了。其他的，以下的位次，因為還有多少的戲論、分別，多少微細的煩惱還存在，還需要有止觀的對治，它都有微細的變化；到了成佛的時候，「非此了達餘所能伏」，究竟圓滿了，就是這樣意思。

丁二、問答堪任觀察真如（分二科） 戊一、菩薩請問（分二科）

己一、問所依教（分二科） 庚一、喻

「世尊！如世尊說『濁水器喻、不淨鏡喻、撓泉池喻，不任觀察自面影相。若堪任者，與上相違。』

「世尊！如世尊說『濁水器喻、不淨鏡喻、撓泉池喻，不任觀察自面影相。若堪任者，與上相違。如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如；若善修心，堪任觀察』。此說何等能觀察心？依何真如而作是說？」這底下是第二段，前面是「問答遣相作意」。第十三門「作意遣相門」，這裡分三科，第一科「問答作意遣相」，現在第二科「問答堪任觀察真如」。這一科先「菩薩請問」，請問裡面分兩科，第一科「問答依教」，第二科「依教發問」。現在「問答依教」，先說個譬喻。「問答依教」，問答的這個事情是佛曾經說過的法語，所以依據佛的教、佛的聖言，所以叫依教。

「如世尊說」，如世尊以前曾經說過濁水器的譬喻，這個器裡面所盛的水是濁水，汙濁的水。「不淨鏡喻」，還有一個譬喻，這個鏡子，鏡面上不清淨，說這麼一個譬喻。又說一個「撓泉池喻」，撓泉就是泉水在流動、動亂，不是寂靜的，說這個譬喻。這譬喻什麼呢？「不任觀察自面影相」，器裡面的濁水、鏡面上不清淨、撓泉池，是「不」堪「任觀察自面影相」，你對著它，不能夠觀察你的影相，你看

不清楚，不堪任，不能。「自面影相」就是譬喻真如的理性，就是不能夠觀察真如的理性的，這個境界不及格。

「若堪任者，與上相違」，若是可以觀察自面影相，就與前面說的是不一樣。譬如說這個濁水器，現在不是，是清水器，器裡面的水是清水；或者鏡子是清淨的鏡；不是撓泉，是澄清、寂靜的泉池；那麼就是堪任觀察自面影相了，就是堪任了。這是佛以前說這樣的譬喻。這底下「合」。

庚二、合

如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如；若善修心，堪任觀察』。

「如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如」，這個譬喻是這樣子，若在修行人這方面來說呢，「若有不善修心」，他不能善巧地來清淨自己的心、來寂靜自己的心的話，不善於修心。「則不堪任如實觀察」，那麼這個人他的智慧不夠，他的定力也不夠，他就不能如實地觀察所有真如，他就觀不來，觀不來的。「若善修心，堪任觀察」，若是這個人他能善巧地修心，依據佛所說的這個修奢摩他、修毗鉢舍那的次第，能夠這麼樣去用功修行的話，「堪任觀察」，那麼他就能夠觀察真如理了，就如實地能觀察。

這個事情是這樣，初開始的時候，用功修行的人，都是心裡面也不清淨、也不寂靜，你說去觀察真如理這是不可能的。都是要經過一個時期的調伏，使令這個心逐漸地寂靜了，智慧逐漸增長了，這個時候慢慢地就可以了，能力就夠了。說是這一棵樹，我要砍這棵樹，有一個器，或者是刀，或者是鋸，或者什麼，可以砍那棵樹。但是這小孩子沒有力量，你拿鋸、拿刀砍那棵樹還是不行。但這個小孩子漸漸長大了，有力量了，他用的還是那個器，但是就把這棵樹砍倒了。這表示說我們用功修行，也是這樣子，就是逐漸地修行，戒定慧逐漸地增長、逐漸地增長，就成功了。

說是「我現在不行，我這心裡面還有很多的障礙，我這心裡有很多的妄想，我出家修行不行。」是的，是不行！但是出家也不都是聖人出家，也不是，都是凡夫出家。就是你出了家以後，在佛法裡面逐漸地熏習，你肯努力熏習，常常熏習，今天也熏習，明天也熏習，逐漸地增長，道心、智慧逐漸地增長，到時候就可以了。說是「我一定要有把握的時候我再出家」，我看有把握，你若到那個時候再出家呢，沒有出家那一天！

● 33

庚二、合

如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如；若善修心，堪任觀察』。

「如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如；若善修心，堪任觀察。此說何等能觀察心？依何真如而作是說？」這是「問答堪任觀察真如」的意思。前面說了三個譬喻，這底下正式合法。

「若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如」，我們佛教徒若不善於調適自己的心的話，就不能夠如實地觀察所有真如，就沒有這個能力。就像撓泉、濁水器，或者不清淨的鏡子，就不能夠，不任觀察自面影相。「若善修心」，就能「堪任觀察」。

己二、依教發問

此說何等能觀察心？依何真如而作是說？」

「此說何等能觀察心」，前面這是指佛以前說的，這底下彌勒菩薩就問佛，「依教發問」，這裡邊說什麼是能觀察的心？堪任觀察所有真如，什麼是能觀察的心？善修心是怎麼一個情況呢？是這樣意思。「依何真如而作是說」，堪任觀察所有真如，像前面說了那麼多的真如，這裡說是堪任觀察所有真如，是指哪一個真如說的呢？「而作是說」呢？這是彌勒菩薩問。這以下是「如來正答」。

戊二、如來正答（分二科） 己一、答能觀心

「善男子！此說三種能觀察心，謂聞所成能觀察心，若思所成能觀察心，若修所成能觀察心。」

佛很明白地回答這個問題。能觀察心是指什麼說的呢？是指「三種能觀察心」說的，心是能觀察，是這樣意思；或者說心是所觀察也是可以。是哪三種呢？「謂聞所成能觀察心」，就是要學習佛法，你成就了聞所成慧了，你得到聞所成的智慧了，你這時候有能力能觀察心。就像清水的器，器裡面有清水，能現出來自己的面的影相，要有聞所成慧，就是要學習佛法，才可以觀察的。

「若思所成能觀察心」，若是能夠專精思惟，學習了佛法之後，又能閒居靜處、專精思惟，這樣的人他也能觀察心；就像那個清淨的鏡子，堪任觀察自面影相似的。

「若修所成能觀察心」，若是修所成慧，就是得到了禪定了，他也是經過了聞所成慧、思所成慧，他又能修學禪定，在禪定裡面去觀察，這個時候叫修所成慧。這個人他也有能力觀察所有真如的，就像澄泉，澄清寂靜的泉水，也能夠觀察自面影相的。「若修所成能觀察心」。

這是回答「何等能觀察心」，回答這個問題。這樣說呢，修奢摩他、毗鉢舍那的人，一定是要從經論上成就了聞思修的智慧，成就了聞所成慧、思慧、修慧這三種智慧，你才能夠觀察心，才能夠修止觀的，才能夠坐禪的，是這樣意思。如果這三種智慧都沒有成就，看這樣意思，他就是沒有能力坐禪了，就是沒有能力的。這可見說得非常的明白。

己二、答所依真如

依了別真如作如是說。」

下面說「依何真如」，就是所緣境，依這個所緣境，哪一個真如作你的所緣境？就是這樣意思。「依了別真如作如是說」，就是前面七種真如，其中有一個了別真如，依了別真如這樣說的，這樣子觀察心。「了別真如」前面解釋過，就是說一切行唯是識性，一切行皆是識性，或者唯是識性。了別真如，就是說觀察一切的有為行皆是識性，那叫做「了別真如」。了別，就是有能了別和所了別，能了別的就是識，所了別的就是一切行。是說所了別的一切行都是識所變現出來的影相，所了別的一切法都是識所變現出來的，它離開了心，離開了我們的了別的識，沒有它的體性的。這樣的意思就是，離開了心，有獨立自體的法，是不可得的，那麼這就叫做真如，叫做「了別真如」，這是「了別真如」。

在修唯識觀的次第，是有兩個不同，是有兩個次第：初開始修唯識觀的時候，先觀察所緣境不可得，就是所了別的一切境界，沒有它自己的體性，它自己本身沒有獨立的體性；它是心所變現的，離開了心沒有自己的體性。就是所見聞覺知的一切的境界，都是內心的分別，就是這樣觀察、思惟；我不分別的時候，沒有這件事，就是這樣意思，這是第一步的唯識觀。第二步，因為所觀察的一切的境界，離開了心是不可得的，所以能了別的心也不可得了，這是第二步。分這麼樣的次第。

這樣子觀察呢，我們在《中觀論》上也好，或者在唯識的經論上也好，它說這修行的方法，它就是次第，一個次第、一個次第這樣說，就這樣子觀。就像天台智者大師也說：「先空，次假，後中」，也可以這麼說。「先空，次假，後中」，就是先修空觀，或者是修無常觀，或者修體空觀，觀五蘊、十二處、十八界都是空無所有的，這樣子先修空觀。先修空觀的時候，得無生法忍了，或者小乘佛法，就是得了初果、二果、三果、四果阿羅漢了，那麼這是轉凡成聖了，先空觀成功了是這樣子。然後再修假觀，就是從空入假。原來是空觀成功了，然後發大悲心，在凡夫的世界，或者到佛的世界去，眾生也是假的，佛也是假的，但是親近諸佛學習無量佛法，到了眾生的世界也學習眾生的無量無邊的法，去度化一切眾生。度化眾生，而眾生都是虛假的，也就是度眾生無眾生可度，這叫做假。「先空、次假」。「後中」，這個時候經過十住、十行、十迴向，到初地以後去修中觀，到十迴向的時候開始修中觀，空也不可得、假也不可得、不可得也不可得，修中觀，就是破無明、見法性了；到最後功德圓滿，得無上菩提。天台宗有這樣的觀法，叫次第三觀，先修空觀的時候，就是這樣修空；天台宗說那個圓教就是「即空、即假、即中」，就不次第了。

次第三觀，先修空觀，《中觀論》和這裡唯識的經論，都是先修空觀。而修空觀的次第分兩個：先觀所緣境不可得，所緣境是不可得的，是空無所有，是心變現的；離開了心，沒有自體。說是那個人在罵我，這是我心的分別，我心若不分別的

時候，罵就是沒有罵。你常這樣子觀察思惟，這個觀察的境界，就是那個所緣緣的意思，我們的心接觸了所緣的境界的時候，我們的心自己變現一個境界，來緣這個所變的境界；所以我們心裡面所緣的，是自己心變的，不是真實的，是空無所有，離開了心是沒有的，是這樣子解釋，當然事實上是符合事實的。但是對方也是唯識所變，也是唯心所變，也都是假的，也是空的，道理也是一樣的。這樣觀，先這樣觀所緣境是空的。

第二步，觀能觀察的心離開了所緣境，心也不可得；所緣境也是空，能緣的也是空，那麼就是無所得了的時候。而這個時候當然……我昨天說的，「現前立少物，謂是唯識性」，就是這個意思。你有一個空的分別心，那還沒能真實得無生法忍；到了初地的時候，「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故」，就是分這麼兩個次第。分這麼兩個次第，可見得佛菩薩慈悲，就是我們凡夫開始用功修行很難很難的，就給你一步一步地向前修，像上台階的時候，一個台階、一個台階這樣上，你就比較容易。

那麼這裡說「了別真如」就是這個意思。「依了別真如作如是說」，聞所成慧、思所成慧、修所成慧，你在修觀的時候，要按照這個次第去觀。先觀察所取的境界是空的，第二步再觀察能取的識也是空的，這樣觀。「依了別真如作如是說」。

經論上，我們去看祖師的語錄感覺到很難，就是搞不清楚；但是看佛菩薩說的法，是很清楚的，方法說得明明白白的，你就按照這個方法去做。他很知道眾生的凡夫的心識是鈍的，所以他不要太高，不要求你很高，不要求你很多，你先做第一步，然後第二步、第三步，這樣子。所以你若是讀經論的時候，我們就感覺到佛菩薩慈悲。最遺憾的是，就是我們沒有時間，拿不出來時間，問題就在這裡。若能拿出時間的話，我認為是應該有成就，應該是能有成就的。「依了別真如作如是說」。

佛菩薩說法，當然他不是就給鈍根人說法，他也給利根人說法。所以我們鈍根人有貪心，讀這部經、也要讀那部經，讀這部論、也要讀那部論。那麼這裡面就發覺有什麼問題呢？就是佛略說法，不是廣，不廣博詳細說，略說法，就把那廣博的大經論裡邊的要義簡略地說出來，我們若讀這樣的論，就是不行了，就是不知東西南北，不知道。讀廣博的經論，讀到前頭、忘了後頭，讀到後頭、忘了前頭，就是也有這個問題。但是佛滅度以後，這些大菩薩、大阿羅漢慈悲，他就給我們造一個台階，叫我們容易明白，把這一部分的佛法寫一部論、這一部分的佛法寫一部論，你若去讀就明白了，就可以明白，就不難了，就不是那麼困難的。

這上說：「此說三種能觀察心，謂聞所成能觀察心，若思所成能觀察心，若修所成能觀察心」，這裡面看出一個消息，你對經律論沒有成就聞思修，你是不能的，就是不能，就是不能去坐禪，不能坐禪的。當然這種話，教下的人就是這樣講，禪宗的人聽了就不對勁。禪宗的人，你看臨濟禪師的語錄，把那個教，佛說的經律論，用很不恭敬的字眼兒來形容。所以也有一位大法師，從日本留學，這個人已經死掉了，他做了一本關於禪的書，就說這件事：「若這樣子，參禪還不如學教。因為你

學教，真是佛菩薩的聖言，你在學習思惟，還栽培一點善根；若看禪師的語錄，善根很難栽培的。」他是這樣說。當然，我也聽過別人講開示，都是說就是難，學習佛法不容易；學習也不容易，修行也不容易，就是難，的確是難。

「依了別真如作如是說」，你要經過了聞思修的訓練，然後依了別真如這樣去修奢摩他、毗鉢舍那。

丁三、問答難遣諸相及能除空（分四科）

戊一、問答一一難除相等及能除空（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！如是了知法義菩薩，為遣諸相勤修加行。有幾種相難可除遣？誰能除遣？」

這是第三科「問答難遣諸相及能除空」。彌勒菩薩問，修行的時候，有不容易破除去的諸相；「及能除空」，能除遣諸相的空慧，空的智慧，空的理性。佛菩薩在經論裡面說一切法空，這是一種理性，同時也是一種智慧，也是一個修行的方法。這裡說是彌勒菩薩問，難遣的諸相及能除空，這一大科就是這個意思。這裡分四科，第一科是「問答一一難除相等及能除空」。又分成兩科，第一科是「菩薩請問」。

彌勒菩薩又繼續問：「世尊！如是了知法義菩薩」，就是前面說什麼是法、什麼是義，學習了法和義的菩薩。「為遣諸相勤修加行」，為了破除去心裡面所執著的這一切相，「勤修加行」，精進、不懈怠地努力地修行。「有幾種相難可除遣」，為了排遣諸相，這個相，有多少相不容易除遣呢？是問這個數目。「誰能除遣」，用什麼方法來除遣諸相呢？這是兩個問題，這樣問。這底下佛回答。

己二、如來正答（分三科） 庚一、標數略答

「善男子！有十種相，空能除遣。」

「善男子！有十種相，空能除遣。何等為十？一者、了知法義故，有種種文字相；此由一切法空，能正除遣。」這底下佛回答，分三科，第一科「標數略答」。

佛招呼彌勒菩薩：「善男子！有十種相」，你問有幾種相不容易除遣？說是有十種相，有這麼多。這裡略說就是有十種相，下邊實際上是有十六種相，把十六種相的義攝為十種，所以這裡就是有十種相。「空能除遣」，你問誰能除遣呢？這要觀一切法空，觀空，用空觀能除遣這麼多的相，可以這樣觀。那麼這就是在奢摩他裡面修毗鉢舍那，這樣子修行。

庚二、菩薩更徵

「何等為十？」

前面這是簡略地回答，這以下又問：「何等為十」，說十種相，哪十種相呢？就問。

庚三、如來廣釋（分十科） 辛一、明第一相（分二科） 壬一、所有相

「一者、了知法義故，有種種文字相；

現在標出來所除的相，這是第一個相：「了知法義故，有種種文字相」。這以下是佛廣博地解釋這十種相。

現在這是解釋第一種相：「了知法義故，有種種文字相」，發心的菩薩，我們佛教徒去聞思修、去學習佛法。學習佛法的時候，修奢摩他、毗鉢舍那的時候，就把經裡邊的文字、文句，經裡邊的文句，譬如說是「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」、「通達無我法者，是名菩薩」，怎麼怎麼的。那麼這都是文句，名句文，修止觀的人就把這名句文在奢摩他裡面現出來，所以是念，四念住的念。念，就是明明了了地把這個所緣境現出來，所以也就是聖言，不能忘了聖言，忘聖言也是一個過失，忘失尊教是不對的。

把所了知的法義，在三摩地裡面現出來的時候，所以修奢摩他的這個人，他在三摩地裡的心裡面有種種文字相，各式各樣的文字相。你修不淨觀，你心裡面也有相；修無我觀，也還是有相；修無常觀、修苦觀，都是有相。初開始都是應該以經上說的，修多羅裡面說的這一個法門；你是修不淨觀也好、修慈悲觀也好、修緣起觀、修數息觀，都是要經論上現成的文句，你自己不要用自己的智慧。那麼你心裡面就有種種的文字相，根據這個文字相去修觀、修毗鉢舍那，這樣子，所以有種種的文字相。

前面說法相的時候，說有五種：名、句、文、有別、有總，這有五種。這裡面只說文字，文即是字，其實呢，這個文字就是名句所依，所以也包括了名句在內的，就是有種種的名句文的相貌在心裡面，有這個相。有這個相的時候，這件事，沒有相，我們沒有辦法去修止觀，沒有辦法修止觀的，所以要有相，有文句，有聖言量的法語。有了相以後，到一個時候，這時候這個相還是要廢掉的，你如果執著它，也還不能得聖道，所以還是得要去掉這個相。

那麼從這裡看出來一個消息，文字是入聖道之門，是入聖道的一個門，像這個房子有門，你從這個門可以到房子裡面來。佛覺悟了真理才是成佛的，不見真理不是聖人。為了覺悟我們，要用文字把這個真理表達出來，不然的話沒有辦法表達；不能表達，我們很難能夠相信佛法，你很難轉迷啟悟，你很難這樣子，所以要從文字開始。所以文字，就是佛的法語這個文字，是入道之門，不能說不立文字的，不能那麼說，除非得聖道以後可以；得聖道以後，種種文字相都是不可得，初開始就是要有這些文字相。現在說修奢摩他、毗鉢舍那的時候，到了一個程度的時候，「了知法義故，有種種文字相」。

《金剛經》：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法？」那個也能表示這個意思。你若不坐船，你很難渡這個河，河你過不去，坐筏才能過河。到了岸邊上，從這個筏要下來，才能登到岸上面，如果一直在船上，你還是不能上岸，是這個意思。說是我們修止觀的時候，你沒有佛的法語作所緣境的時候，你很難渡這個生死的河，

你很難的。可是若一直留在文字上面，還不能得聖道的。這可見，我昨天說過，佛的意思，先說出這個文字的佛法，然後又去掉，要用這樣的方便，我們才能得聖道。

這個地方，「了知法義故，有種種文字相」，文字相是說佛的法語，佛的法語我們把它取到心裡面來，然後用它修毗鉢舍那觀，這樣子觀察，這樣子修行的。我們平常起煩惱，平常有了貪心、有了瞋心的時候，似乎是有個境界，有色聲香味觸前五塵，然後又有一個法塵的。生煩惱的時候，煩惱的所緣境不常是在五塵，而是在法塵這個地方發生作用很大，在法塵作用的時候，其實也是一個文字，種種文字相，也就是種種文字相，也是這樣子的。現在修行的時候，佛菩薩也是採取這樣的一個辦法，也是在法塵，你靜坐的時候前五識不發生作用，就是在第六意識緣佛的法語為所緣境，這樣觀察。這樣觀察，慢慢地由外凡而內凡，由內凡而入見道，見道的時候，這些文字就不可得了。就像過河的時候，到了岸的時候，棄捨了船就上岸了，也是這樣相似的。

長時期地這樣觀察，假設是修無我觀，常常這樣觀察、修無我觀，思惟這無我觀的義；思惟無我觀的義，是根據無我觀的名句文，來觀名句文所詮的義，長期這樣觀察，就是有名句文這種相。到這一個時候需要空的時候，怎麼空法呢？要去掉它，怎麼去掉它呢？

壬二、能除空

此由一切法空，能正除遣。

前面說是空，誰能除遣呢？佛回答說就是用空，空能除遣。空也有很多種空，這個地方說是「一切法空，能正除遣」，是這樣說。這一切法空，是在《大般若經》有解釋，那裡面有說到二十四種空，說二十個空，又說四空。《大品般若經》又說到十八空，《大智度論》有解釋；《大品般若經》本身也有解釋，解釋得略，《大智度論》就解釋得詳細，詳細說這一切法空。什麼叫一切法空？它是說五蘊、十二處、十八界這一切法都是空的，都是無所有的，說那些法空。

現在這裡邊是說「有種種文字相」是空，是這樣意思。這樣子說，空這個意思，主要是說一切法都沒有真實性，所以叫做空。我們的五蘊、十二處、十八界是不真實的，是虛妄、不真實的、是空的。那麼用同樣的意義觀察佛的法語這個文字相，就是在修止觀這個人的內心裡面，他觀察這個文字相，這文字相是怎麼來的呢？就是修多羅裡面佛說的法語。佛說的法語，這個法語到這時候你也不能執著它。什麼道理呢？佛是用這個法語，名句文，來表示佛所覺悟的真理的。佛所覺悟的真理是沒有名言相，是沒有名言相，但是不用名言相來表達的時候，怎麼度眾生呢？所以不得已，沒有名言相，就方便善巧地假立名言相，你不能執著它是真實的，不能執著真實的。

我們頭幾天曾經講過這個意思，就是那天我們說那個話：「非離彼能詮，智於所詮轉」，這句話要多思惟，多思惟會生出來一個智慧的，會生出來很多智慧。「非

離彼能詮，智於所詮轉」，我們這個智慧是假借能詮，在所詮上活動的；若是沒有能詮的時候，我們的智慧不能在所詮轉，就是這麼意思。這裡面有什麼消息呢？就是所詮的義本身都是不真實，本身是畢竟空寂的，本身是沒有的。說是無常、無我、是空，這都是名言；沒有名言的時候，這個無常義、無我義、空義是不可得的。沒有名言的時候，你不能去觀察什麼叫無常、無我、空，沒有辦法觀的，沒有辦法就是無分別境界了；所以去掉了名言的時候，是無分別的境界。那些無常義、無我義、空義，是沒有名相的了，就是這樣子，所以有名相是方便假立的，是假立的，這個意思。從這裡你就看出來一件事，能詮的文字，也是佛菩薩假立的，所詮的義也是假立的，都不是真實的，你這樣觀察就會知道。

這裡面其中有一個意思，如果是真實有這件事的話，它就不假借其他的因緣來顯示它的，它本身就是存在的，如果是真實的話。它本身若是存在的話，說是不需要假借佛的聖言量，佛沒有說苦、空、無常、無我，把這個都去掉，你能覺悟苦、空、無常、無我嗎？不能！所以那個義不是真實，是空無所有的。所以從這句話來說，就知道所詮的義是空無所有的，能詮的名句也是方便安立的。所詮義是沒有，但是有一句話叫做空，這個空不就是不真實了？沒有這個空的義嘛！你說是空，這個名句文就不對了；所有無常、無我、如來藏、佛性、涅槃，所有一切有名字的，都是畢竟空寂的。

這樣子呢，都是不真實，都是方便安立的，你這樣思惟，這一切法都是空無所有的。能詮也是空無所有，所詮也是空無所有，那麼心就不再起分別了。不起分別的時候，種種文字相，就除遣了，就是離一切文字相，離一切分別相了，就與離一切相的真如義相應了，就是見道了，是這樣意思。所以，「此由一切法空，能正除遣」。

辛二、明第二相（分二科） 壬一、所有相

二者、了知安立真如義故，有生滅住異性，相續隨轉相；

「二者、了知安立真如義故，有生滅住異性，相續隨轉相；此由相空及無先後空，能正除遣。」一共有十段，前面是第一段，這是第二段。

「二者、了知安立真如義故，有生滅住異性，相續隨轉相」，「安立真如」，就是前面說七真如裡面的安立真如，是約苦諦說的，苦聖諦叫做安立真如。當時曾經解釋，怎麼叫做安立真如呢？當然也是說，一切法，不管是有漏法也好，無漏法、有為法、無為法，這一切法都是沒有名言相的；沒有名言相，佛就是安立上名言，叫做苦聖諦，這是安立，也可以這樣解釋。其次，第二個解釋：這個苦聖諦是由煩惱、由業力所安立的，因為你有煩惱、你有業力，你才有苦的果報現前，所以叫做安立，就是安立的。安立的本身也就是真如，是這樣意思，因為它也是畢竟空寂的。

「了知安立真如義故」，你通達了苦聖諦的真義的時候，就會有什麼事情呢？「有生滅住異性，相續隨轉相」，有這兩個相，就是生滅住異相、相續隨轉相，有

這兩個相；或者是生滅住異性相續隨轉相，說是一相也可以。還是說兩相。「生滅住異」就是苦諦，苦諦是什麼呢？就是我們的色受想行識，色受想行識是個苦諦。這裡邊很多苦，有生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、五取蘊苦，這是說八苦，無量無邊的苦。在苦聖諦裡邊這個五蘊，就是有生滅住異的這種體性，有這種體性的。

「生滅住異」這個生，初生、初開始，原來是沒有，由無而有叫做「生」，由有而無就是「滅」了，就是沒有了。「住」，是生了以後暫時存在，暫時的存在叫做住；相似相續名之為住。「異」，是相續的轉變，有轉變的時候叫做異，有變異，它不是凝然不變的。「住」，也表示它有作用，有它的作用的。生滅住異「性」，有生的體性，有滅、有住、有異的體性。這是色法，色受想行識這個色也是生滅住異，乃至到識也是生滅住異，都是變化的，剎那剎那的變化的，有這種相、有這種性。

「相續隨轉相」，就是生住異滅相續地隨轉，並沒有斷滅，又相續下去了；相續下去，生滅住異、生滅住異一直地在變化，也可以這樣講。或者是在生死裡流轉，也是一直地相續隨轉。「相續」是不斷的意思，「隨轉」還是有變化的，隨順因緣轉變有變化。「相續」是不斷，「隨轉」是不常，不常亦不斷。這樣子從無始劫以來，一直地在生死裡流轉，受這個苦，這就是安立真如相，「安立真如義」。思惟這個安立真如，就是無始劫來的，微細的是生滅住異，粗顯的就是相續隨轉，六道裡面輪迴的苦有這兩種相。這兩種相，你在觀察安立真如的時候，你心裡面就有這個相，心裡面會現出來這樣的相的。

壬二、能除空

此由相空及無先後空，能正除遣。

生滅住異這四相，相續隨轉的流轉相，過去、現在、未來一直地流動變化，就用這兩個空來除遣。用「相空」來除遣那四相，用「無先後空」來除遣相續隨轉相，是這樣意思。

「相空」，在《大智度論》裡面解釋的，名字叫做「自相空」，在《大般若經》上又有一個「共相空」，自相空和共相空合起來名為「相空」，也有這樣說法，這兩個空合起來名為相空。「自相空」也有幾種解釋，譬如說色是變礙相，色受想行識的色是變礙相，受是領納相、想是取像為相、行是造作為相、識是了別為它的自相，是它的體相，這麼解釋，這叫做自相。「共相」，譬如說一切有漏法，苦為共相，一切有漏法都是苦惱的；欲界、色界、無色界都是有漏法，都是苦惱相，苦也是共相，有漏法的共相。諸行無常，一切有為法是無常為共相，一切有為法都是無常的。有為法、無為法都是無我，無我是有為法、無為法的共相，都是無我。這叫做共相。

「由相空」，自相也是空、共相也是空，所以叫做相空，這裡邊「相空」也可以作幾種解釋。若按照唯識的經論的意思解釋，因為這都是佛菩薩為了覺悟我們安立的名言，方便安立的名言，都是不真實的，所以是空，你若執著就不對了，可以這樣解釋。其次，按照《智度論》的解釋，自相空，就是每一法都是因緣所有，這是沒有自相的，自相是不可得的；都是因緣所有，所以沒有自相，自相是空無所有。若有自相的時候，就是不需要因緣有了，不需要因緣有。像這個布，說這個布是由縷織成的，縷就是紗，用紗織成布，布就是因緣所有了。如果說這個布有自相的話，就不需要用縷去織、來織成布了，它本身是有的了嘛！若是本身有，就是有自相。現在說離開了紗就沒有布，就表示布是沒有自相，自相是空的。現在說是用紗，已經織成布，應該有布了，有布，那是因緣有的，是因緣有的，還不是布有自相。你思惟這個道理！說是這個人來了，看上去很明顯的眼耳鼻舌身意，會走路，他也會說話；但是這是因緣有的，他是沒有自相的。自相是：無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法、無色受想行識。

說是那個洞山禪師，他初出家的時候拜一個師父，師父讓他念《心經》。聽說「無眼耳鼻舌身意」，他就自己摸摸頭：「我有眼耳鼻舌身意，怎麼說沒有？」說了這句話，他師父說：「好，你去拜某某法師做師父，我不能收你做徒弟。」洞山禪師的確是個大禪師，也是很了不起的人，你看他讀《心經》的時候，他立刻會提出這個問題。我們最初讀《心經》的時候，有沒有提出問題？所以這個「自相空」就是這樣意思。用自相來觀一切法的時候，一切法是無有少法可得了，是無眼耳鼻舌身意，的確是這樣子，可以這樣觀察，「自相空」。

這樣子講，生滅住異就不可得了，就是「法本不生，今則不滅」。在自相是空上看，生不可得、住不可得，異、滅都不可得了，都是不可得的。這樣子觀就是照見五蘊皆空了，色受想行識，色自相不可得、受的自相不可得，乃至識的自相也不可得，都是畢竟空寂的了，就是無色受想行識，也就是無生住異滅，不可得了，所以「此由相空，能正除遣」。

「及無先後空」，就是相續隨轉相。「相續隨轉相」就是生死的輪迴，這種境界。生死輪迴，每一個生死，人這一段的生死，他也有個先後；跑到天上去了呢，他也是有先後；你到畜生的世界去，他有一個因就是先，果就是後，都是有先後相。但是你推每一法的時候，都是有因緣而成的，你推不到最初因，推不到那個最初的因。這裡面說是「無先後相」，也就是那個流轉相不可得了。先的因，你觀察它也是自相空；自相空，沒有先，也就沒有後；沒有先，沒有後，也沒有中間。我那天說過，「前際空、後際空、中際亦空」，「無不性空時」，就是無先後空。這樣流轉生死相也不可得了，所以叫做「及無先後空，能正除遣」。「無先後空」也叫做無際空（邊際的際），無際空；沒有前際、沒有後際、沒有中際。

用這個「無先後空」除相續隨轉相，用「相空」除遣生滅住異的四相，那麼也觀察它了不可得。這樣子安立就是真如了，就是苦諦也是真如，是這樣意思。「能正除遣」。

辛三、明第三相（分二科） 壬一、所有相

三者、了知能取義故，有顧戀身相及我慢相；

「三者、了知能取義故，有顧戀身相及我慢相；此由內空及無所得空，能正除遣。」第三個相是什麼呢？「了知能取義故」，「能取」，前面我們解釋過，就是內五色根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這五根它有取色聲香味觸的作用，所以是取；眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識也是有能取的作用。「了知能取義故，有顧戀身相」，「能取義」就是心意識了，心意識加上前五根，眼耳鼻舌身，實在就是心意識的住處，心意識的依止處。依止前五根而種種的攀緣、分別，那麼就是受想行識了，這是「能取義故」。

「有顧戀身相」，「顧戀」就是染著的意思，顧戀是染著的意思。染著什麼呢？染著身相。這個「身相」有兩個意思：就是眼耳鼻舌身意，加上這麼多的識，這都是身，就是愛著這個身體，這是一個意思。其次，這個身相就是我相，「我相、人相、眾生相、壽者相」的我相，就是執著眼耳鼻舌身意裡面有一個真常的我，愛著這個我，那麼就叫做顧戀身相。

「顧戀身相」，愛著我相就是我愛，我愛，愛著這個我。粗顯的人，我們如果不修止觀的人、不靜坐的人，或者說是不信佛的人，這樣的人，因為你不靜坐的關係，心粗，心粗略，就是不能夠微細的觀察，這樣的人多數就是指這個臭皮囊是我。當然也有些有智慧的人，也可能深入地思惟，多讀書也可能會知道多一點，就會去執著，還是執著那個識是我，但是這個臭皮囊也很可愛，所以「顧戀」，愛著這個身體，「顧戀身相」。所以這個是包括一切人所愛著的身體，都包括在內，這是我愛。我癡，就是不知道是無我的，不知道這個我是自己的虛妄分別，並沒有我，我癡。我見，就是執著一定有我，這樣子。再加上一個我慢，就是下面這個。我慢是什麼意思呢？執著有我了以後，他就心生高舉，我慢就是高舉，心生高舉。

我有時候，人多的時候，不一定是在寺廟裡面，其他的地方，看見很多人在一起的時候，我看人那個眼神、態度，人的我慢都是很大的。你看他那個眼神，他就是一個字不識都好、沒有讀過書也好，但是心是很高的，我有這種感覺，感覺這個我慢心都是很大的。所以佛菩薩大智慧，就是與生俱來的，從無始劫來都是有這個我慢的心。若是一個人有優點的時候，那更不得了，我慢心更是強。只有佛教徒，你若常常學習無我觀，那又不同一點；如果不學習無我觀，也還是一樣，還是我慢心很高。

壬二、能除空

此由內空及無所得空，能正除遣。

現在說「此由內空及無所得空，能正除遣」，用「內空」來除遣顧戀身相，「無所得空」除我慢相。

這個地方有一個問題，就是「顧戀身相」，如果愛著心正在發動的時候，這個愛心正在發動的時候，我們平常，尤其是不靜坐的人，就算是靜坐而沒有什麼成就的人也好，這個愛心正在動的時候，你修無我觀、修內空，不可能的，修不來的，沒有辦法修。有人問我：「修不淨觀觀不上來啊！我愛的地方我修不淨觀，觀不來，怎麼辦呢？」我說：「你不要觀別人，觀自己。你觀察自己的身體是不淨，還是能觀察來的」。

那麼這裡面說，我也在想：顧戀心強的時候，你修內空也是修不來，也是修不來的。修不來怎麼辦呢？我在想，我們就是多磕頭，你願意拜釋迦佛、拜阿彌陀佛、拜觀世音菩薩、拜文殊菩薩、普賢菩薩、彌勒菩薩都好，大願地藏王菩薩。尤其現在很多人會畫，你找一個好的畫家，畫一個你最滿意的地藏菩薩相、觀世音菩薩相，稍微大一點，大一點。現在的人福報都很大，你這個房子不妨稍高一點，大的像能掛起來，房子太矮掛不起來；你不要拜墩，用個毯子或什麼，弄得莊嚴一點。然後你站在那裡，心靜下來一會兒，然後口稱名，先稱名：「南無大願地藏王菩薩」，先稱名，然後一心頂禮，多磕頭，多磕頭能滅罪。滅了罪以後，顧戀身相也還是有，就是低了一點；然後你修內空，就修來了，就能修。說是直接就去修奢摩他、毗鉢舍那，不可以。

所以普賢菩薩，《華嚴經·普賢行願品》十大願王，第一就是禮敬諸佛，「一者、禮敬諸佛」，就是磕頭。說是把「禮敬諸佛」講得很深，當然也是好了，但是我不是普賢菩薩那個慈悲的意思。這是給我們凡夫、鈍根人，般若智慧不夠的人，施設出來的一個微妙法門，你講得太高了，「能禮所禮性空寂」，這不行，是不行的。我們就是實在的，就是地藏菩薩在這裡，觀世音菩薩在這裡，不要說空，就是在這裡，我們就是磕頭。就這樣子就有作用，就是有作用的，這樣子然後你再觀，密宗要磕十萬大頭，這是對的。你先不要修觀，先磕頭，這是合普賢菩薩的意思，是對的啊！先這樣子。然後你就好好地修觀，就修來了。說是「我不願意拜佛」，你不願意拜佛，不行！這個業障障礙你，你靜坐是坐不來。少數人是可以，少數人他也沒有怎麼拜佛，但是坐下來相應，有這種人，那是少數人，多數是不行。就算是坐在那裡腰不疼、頭也不疼、牙也不疼，但是不相應。你說是修空觀，「我不可得」，不行！他不入，不契入。

我們常常靜坐，你要重視經驗，你吃飽了飯坐在那裡，就不容易相應；但是稍微消化了以後坐那裡就好一點，就不同。但是功夫高的人沒有這個分別，什麼時候都可以坐禪，他沒有這個分別。所以我們就是重視自己的經驗，你就改善自己，「這個事是不對的，下次不要這樣做」，慢慢、慢慢它就好了。所以，由經論上佛菩薩的法語的開示就知道，沒有做不成的事情！就是方法的問題；你若把方法搞通了，

這事情是一定可以做成的。說我止觀不相應，我不要！我就是多拜懺、多拜佛就成功了，先消消業障嘛！他就成功了。

所以，「有顧戀身相及我慢相」的時候，「此由內空及無所得空，能正除遣」，「內空」就是內的眼耳鼻舌身意，觀察它是自相空的，觀察它是畢竟空的。你從經論上的文句，初開始，《中觀論》：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」從《中論》上的解釋的文，或者看別人的注解，初開始可能還不大容易懂，但是你看了又看、看了又看，可能就會懂了。但是你真坐那裡去觀呢，觀不來，你就觀不來，觀自己身體是空，就是怎麼也觀不來。但是可以什麼？你觀察別人能觀得上來，觀察別人：他的眼耳鼻舌身意是因緣有、自性空，就可能觀上來，就有可能。你常常觀察別人空，然後再回來觀自己，也有可能就觀察空，有可能一下子就相應了，就能觀。

我曾經以前說過一個觀察內空有個方法，觀察自己的眼耳鼻舌身意是空的一個方法。怎麼辦呢？假設是在這裡的話，你到外邊去，你站在一角，不要站在院子中心，站在一邊上，你看院子裡面這個空，把這個空取下來，取在心裡面，取下來。取下來的時候，當然應該是在白天，太陽、陽光普照的時候，清清楚楚地看出來空，然後再回到房間裡面，回到禪堂裡坐下來。坐下來時候，這個時候你就觀想你在外邊，不是在禪堂裡。這個時候說「色即是空，受想行識即是空，眼耳鼻舌身意即是空」，就相應了，你試一試。

這個時候，假設經過多拜佛、多懺悔的時候，心情平靜了多少的時候，就是雖然是顧戀，顧戀不現行的時候，你就容易相應，這個就是空了；眼不可得，耳鼻舌身意不可得，就空了，就能夠相應。當然，其他的人也是一樣，你利用那個形式……。《阿含經》上說我們出家人在高崖上住，就是懸崖上、高的地方住，容易得空三昧，它這話是有道理的，就是經驗之談。你若是在城市裡住，現在各地方看，城市裡當然有些地方也是有空，也不是完全密集的。

「此由內空及無所得空，能正除遣」，無所得空就是除我慢。除那我慢呢，無所得；就是你有什麼成就都是因緣生法，因緣生法都是自性空的，就是無所得。無所得，那麼就是一切人都是平等無差別的，有本事、無本事，在無所得空上都是平等的，就沒有我慢。這當然要長時期地訓練、長時期地觀察，假設奢摩他有一點境界的時候，力量就是更大一點，就容易成就的。

● 34

辛四、明第四相（分二科） 壬一、所有相

四者、了知所取義故，有顧戀財相；

「四者、了知所取義故，有顧戀財相；此由外空，能正除遣。」這裡一共是十段，現在是第四段，「了知所取義故，有顧戀財相」。前面第三節是「顧戀身相及我慢相」，現在是「了知所取義故，有顧戀財相」。前面是「了知能取義」，「能取」主

要是自己的分別心，所以執著是我而起我慢，生起這樣的煩惱。現在這第四節是「所取義」，就是我們的分別心所分別的境界。分別的境界裡邊有什麼問題呢？「有顧戀財相」，就是顧戀財富，對這財富放不下、有愛著心，這樣意思。這樣子也對於修行有障礙，所以需要對治。

壬二、能除空

此由外空，能正除遣。

因為所顧戀的財是身外之物，身外之物用「外空」來息滅它，就是觀色聲香味觸法都是無常的，都是畢竟空寂的，令心無所得，不住色生心、不住聲香味觸法生心，就觀察色聲香味觸法是空的，就能夠對治對於財的顧戀。

對於財的顧戀，經論裡邊當然多數是用無常義來對治的。在《大毗婆沙論》上說到一個在阿蘭若處住的一個比丘，夜間的時候聽了一個鬼說一個頌，說了四句話，他說：「我昔集珍財，以法或非法」，就是我以前做人的時候，我積聚了很多的財富，很多很多的。「以法或非法」，或者我是合法的手段，我發財了，沒有犯法；有的是非法，是不合法、違法的手段，也是積聚了財富，總而言之我是發財了。「他今受富樂，我獨受貧苦」，意思是這樣子。就是他已經死掉、做鬼了，以前積的財富，對他來說完全都用不著了，沒有辦法用了。那麼那些財富就是他的這些親屬在那裡享受安樂、自在；他在鬼道裡面受了很多很多的苦，衣食住都是很苦，沒有飯吃、沒有水飲，受餓鬼之苦。「我昔集珍財，以法或非法。他今受富樂，我獨受貧苦」，有這麼一句話。

《大智度論》在布施波羅蜜那個地方也提到過，也提到了，就是說一個譬喻。說個什麼譬喻？說是這個人這個房子起火了，起火了，那個人他就急急地去救火，結果火也沒能熄滅，房子裡邊的財物加房子通通都燒了，說這個譬喻。這譬喻是什麼？火就是無常的火。這個意思是說，有財富的人，趁著無常沒有到來的時候，你用這個錢，你要用這個錢，用這個錢的時候，你繼續有多的財富。救火的人你酌量那個火的情勢，沒有辦法救的時候，你趕快把房子裡面的財富、錢財把它拿出來，拿出來火就燒不到了。這譬喻說是你有財富的時候，你能夠控制使用的時候，你趕快拿出來用。說是：「我就是愛這個財富，我不用！」不用，這無常到來就完了，你什麼也沒有辦法，一點也沒有辦法用了。這個《智度論》上有這個譬喻。

「有顧戀財相；此由外空，能正除遣」，這由外空能正除遣，就觀察色受想行識都是不真實的，能正除遣。

在《賢愚因緣經》上也提到一個，有一個蛇，這個蛇牠在一個地方有七瓶金，可能是七個缸，可能不是少數的金，就是裡邊有很多黃金，就是一瓶一瓶的金藏在那裡，這個蛇也常在那裡住。後來就感覺到有點厭煩這件事，牠就在路邊臥在那裡等著，後來有個人來了，來了牠就會說話，牠就叫那人：「我求你一點事情，你給我做，你若不給我做，我就要咬你！」那個人一看，這蛇會說話！「喔！你有什麼

事情要我做呢？」說：「有一樣事，我這裡有多少黃金，你給我到廟上去供齋、供僧。」說：「這個事情好辦嘛！那麼，好！」那個人就同牠商議了一下，就是用一個筐，一個竹器，把這個蛇就是在那個竹器裡頭，另外有多少黃金在裡面，他就擔著牠就到廟上去供齋。牠就看見大眾僧吃飯，心裡很快樂。然後牠又對這個人說：「我還有黃金。」他就一同給牠都這樣子做了功德，做完心情快樂就死掉了，死了就生到天上去了。經上說，就是他前多少生就是積聚了很多的財富他不用，積了很多黃金藏在那裡，誰也不知道。但是他死了做毒蛇呢，就是還到黃金那個地方去，守護那個金，有這個事情。

所以，「有顧戀財相；此由外空，能正除遣」，就是這樣子。

辛五、明第五相（分二科） 壬一、所有相

五者、了知受用義，男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；

「五者、了知受用義，男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。」第五個，「了知受用義」，看這樣，這不是一個平常的人，這是說修行人，說修奢摩他、毗鉢舍那的人，這個修行人。但是這個修行人一定不是小孩子時就出家的，他是大富貴的人，他在家的時候有「男女承事資具相應」，他有這種受用。現在他覺悟了，「了知」是覺悟，覺悟了受用義。「受用」，這裡面就是兩種：一個男女承事的受用，一個資具相應的受用。

「承事」這句話怎麼講呢？就是承其意而來做這件事。承其意是什麼意思呢？就是我隨順你的意思來為你做事，叫承意。有的人為人做事的時候，按照自己的意思去做這件事；這件事不是我的事，是你的事，但是你讓我做的時候，我按我的意思做，我不按你的意思做。現在這個「承」就是不是，「承」就是我承受、領受、聽受你的意思，尊重你的意思來為你做事，叫承事。

「男女承事」，這是一種受用。其次是「資具相應」，資具相應就是應該是衣食住了，衣食住這些生活的資具，也都是很如意的，所以叫做相應，也都是很如意的，有這些受用。有這些受用的時候，在本身來說就有「安樂相」；因為人是有情物，心意識接觸到如意的男女承事，有安樂相。資具相應就是「外淨妙相」，有淨妙的資具。修止觀的人，這個修行人，他以前是富貴人，現在出了家修行的時候，就是還有這種事情，他心裡面有這個法塵。那麼他覺悟了這是一個障礙，那麼怎麼樣對治呢？

壬二、能除空

此由內外空及本性空，能正除遣。

「內外空」，就是來對治這個男女承事；「及本性空」，來對治這個資具相應，來這樣對治這個過患。內空和外空，只是空的境界，什麼是空？內裡面的眼耳鼻舌身意是內，色聲香味觸法是外，這兩個地方是空的。本性空，倒是說出來怎麼叫做

空？說是本性空。「本性空」，就是一件事因緣和合生起了之前，叫做本，那個時候這個因緣生法是沒有的，叫做本性空。

或者說一件事，說一件事來形容這個本性空。譬如說有好多的房子，這一個房子、這一個房子，一個房子連一個房子。這個人在房子裡邊住，你往外邊看不見，外邊看不見。他從那個房子出來，到另一個房子去，這時候你看見他了。他從這個房子又到那個房子去，又到另一個房子，一直這樣子，這是一件事。譬如說是這個房子裡這個人，他從哪一天開始在這裡住，從哪一天開始離開這裡，在這個時間內，喔！這個人在這裡，他以前他有沒有？他還是有的，他以前是在那個房子住的。所以在這個房子一開始住那一天之前，就是他的本性，本性是不空的，他以前是有的，一直是有，一直從一個房子到一個房子、到一個房子去，這就是本性有了，這是本性有的意思。現在說本性空，不是，不是這個意思。本性空是說，因緣和合的這時候有，在和合之前說是沒有，那叫本性空，以前是沒有它的體性的。

譬如說是我們現在做人，說是我們死了以後，一百年以後，還要有一個生命的。我們現在看我們自己未來的生命是沒有的，是沒有；他現在是無色受想行識、無眼耳鼻舌身意、無有少法可得。這樣說呢，就是站在未來的生命的立場來看，他就是本性空了。就是以現在來看未來，若是以過去來看現在，亦復如是。所以一百年前看現在的生命的時候，也是無有少法可得，所以也是本性空。

本性空，那麼現在有了的時候，現在因緣和合了的時候就是有了；有了呢，這是因緣有的，還是沒有性，那個性還是沒有，所以叫本性空。那麼用這個本性空來觀察這個資具，其實內外空也還是用本性空來觀察，觀察男女承事、觀察資具相應，都是本性畢竟空的。本性畢竟空，所以現在也是畢竟空，將來還是畢竟空，令心無所得。這樣一觀察思惟的時候，你在奢摩他裡邊，就沒有受用義的障礙了，是這樣子，這樣觀察。

我講一個禪的故事，禪師的故事，這個故事我以前講過多少次了，這個故事是雪峰禪師的語錄上的。雪峰禪師，在他那裡同住的有一個叫做神晏禪師，神晏禪師在福州，這是晚唐的時候的事情。有一個王，可能是和皇帝有關係的人，封之為王，在那個地方，這個王就請神晏禪師到鼓山去住持，非常的隆重。臨走的時候，雪峰禪師還有一個孚上座，就是送他到山門口。回來了，回來到了法堂的時候，回到法堂的時候，這個雪峰禪師就說了一句話：「一隻聖箭射入九重城中去也！」一隻聖箭，用個聖字，這很不簡單，就是雪峰禪師讚歎這位神晏禪師是一個開悟了的人。若說用個聖字，應該說這個人就是聖人，得無生法忍的人了，這個禪師，他就是這個意思。但是這個時候孚上座在旁邊說：「伊未在。」「伊未在」就是他還沒有到這個程度。可是雪峰禪師不同意，不同意孚上座的這種話，那麼孚上座說是：「若不相信我的話，我去勘察一下。」於是乎他就換了鞋，就急急地追上去。

追上了的時候，他就問他：「你到什麼地方去？」就問這個神晏禪師。神晏禪師回答說：「九重城裡去。」那麼孚上座又說一句：「三軍圍閉時作麼生？」三軍就

是三個軍，一個軍有幾萬人哪！一個軍有一萬人？是多少萬人？就是很多的軍隊圍繞你，那個時候你感覺怎麼樣？你心裡怎麼樣？這個修行人，這些有智慧的人說話，就是說得非常的妙。他到九重城裡去，是這個王請他去。王請他去，那麼到的地方當然不是廟，就是他家裡面，家裡面就是世俗的一般的這種境界；一般的境界，我們若含蓄一點說，就是色聲香味觸，就是這個。那麼現在說「三軍」，三軍是什麼呢？就是色聲香味觸。你在寺廟裡面住，就是佛像、經書，大家都是出家人，這麼一個清淡的境界。你到王的家裡去，那裡面就是色聲香味觸，這個色聲香味觸圍繞你的時候，你感覺怎麼樣呢？就是「三軍圍繞時作麼生？」（有的地方說三軍圍繞時，有的地方說圍閉。）「圍閉時如何？」怎麼樣呢？

這個神晏禪師說：「他家自有通霄路。」通霄，霄是雲霄，就是到天空裡去了，三軍圍繞圍不住我的，我有通霄路！這裡頭有意思的。於是這個時候這位孚上座又說一句，他說是：「恁麼則離宮失殿去也！」「恁麼」其實就是如此，就是這樣子，你若是只有通霄路，你跑到天空裡去了，那麼就是離宮失殿了，是這樣意思。「離宮失殿」是什麼意思呢？這裡說宮殿就是聖道，指聖道說。「離宮失殿去也」，你就是遠離了聖道了。其實呢，「他家自有通霄路」，通霄這個霄就是聖道，應該是這樣意思。這個神晏禪師說：「他家自有通霄路」，就是什麼境界來，都是與聖道相應的，就是這個意思。但是這個話上說是通霄路，是跑到天空去了，所以這位孚上座就訶斥他說：「離宮失殿去也！」在聖道上說，是沒有來去相的，你還可以向哪裡跑呢？沒個地方好跑的。所以他說你這樣子「離宮失殿」，你就離開了道了，與道不相應了。那麼這個話就有一點不夠投契，這時候神晏禪師又一句：「何處不稱尊！」也是好，這句話說得好。說離宮失殿，沒有離宮失殿，到處都是大自在的。

我們這上說：「此由內外空及本性空，能正除遣」，除遣這個受用義、男女承事資具相應。這就是這個禪師，這個雪峰禪師說他是「一隻聖箭射入九重城中去也！」說他是得了道的人了，得了聖道的人。這個話說出來的確是不錯的。這樣子說完了，這位孚上座他一甩袖子就回來了，回來了就如此如此地報告了雪峰禪師，雪峰禪師說：「他有語在」，他說的話說得對。這個有修行的人的確是不同，這話說出來是很有意思，的確是很有意思的。

我再講一個禪師的故事。有一個禪師來拜見雪峰禪師，雪峰禪師說是：「你從什麼地方來？」說是：「覆船來。」我從覆船禪師那裡來，從那裡來的。這時候雪峰禪師說：「生死海未渡，為什麼覆卻船？」這個生死海，渡生死海要用船的呀！你生死海還沒過去，怎麼可以把船翻過來呢？不可以嘛！你翻過來，這個船怎麼坐法呢？怎麼開船呢？這個船沒有辦法渡了啊！這個禪師，就是來拜見雪峰禪師這個人，沒有辦法回答，不能回答。不能回答就告辭了，就回到覆船禪師那裡，就向覆船禪師報告雪峰禪師怎麼怎麼說。覆船禪師說：「你何不說他無生死？」無生死，「渠無生死」，沒有生死海可渡，你可以這樣說嘛！

喔！他得了這句話，他又回去了，又到雪峰禪師這兒來。雪峰禪師說：「你回

來了（當然這話就是這樣了），你向覆船禪師怎麼說的？」他如此如此說。接著又問他：「你從什麼地方來？」說：「從覆船來。」說是：「生死海未渡，為什麼覆卻船？」說：「渠無生死。」他就這麼回答。雪峰禪師說：「這句話不是你說的。」這個禪師也很誠實：「是的，不是我說的，這是覆船禪師他告訴我的，他告訴我『渠無生死』。」然後雪峰禪師說：「有二十棒寄給你，你把它送給覆船禪師，打他二十棒。還有二十棒打我自己，與你沒關係。」所以我感覺這些禪師很有意思，這些人經過幾十年的修行、坐禪修行，的確是有境界，是不同。所以《禪師語錄》我也很歡喜看，但是有些《禪師語錄》我不願意看。

這上說：「了知受用義、男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。」所以「三軍圍繞時如何」呢？就是你要這樣子，要修聖道，觀法無我，修內空、外空、內外空、本性空，這樣子修毗鉢舍那，就把受用的這種執著就排遣出去了，就可以排遣的，是這樣意思。

辛六、明第六相（分二科） 壬一、所有相

六者、了知建立義故，有無量相；

「六者、了知建立義故，有無量相；此由大空，能正除遣。」這是第六個「明第六相」。「了知建立義故，有無量相」，這在前面文有解釋過，這個「建立義」是什麼？就是器世界。我們居住的這個世界，它能夠建立無量無邊的有情在這裡生存，很多的眾生在這個世界上生存，叫建立義。前面文上說的很多，所以從十方虛空裡邊有無量無邊的三千大千世界，是有無量相。「了知建立義故，有無量相」。

壬二、能除空

此由大空，能正除遣。

無量無邊的世界，當然前面我們說過，也有穢土、也有淨土，有凡夫的世界、有聖人的世界，無量無邊的差別相。我們於這些事情有所得、有所執著的話，這也是不行，也是不能得聖道的，所以要對治，怎麼對治呢？「此由大空，能正除遣」。這個「大空」，在《大智度論》上解釋，就是十方的虛空。虛空有東西南北四維上下的分別，它是遍一切處的，遍一切色法，是常有的，能夠利益一切眾生的，使令一切眾生沒有迷悶相。有虛空的時候，有空的時候，眾生可以生存、不會迷悶；如果沒有空，人的生存就困難了，所以名之為大，這是《大智度論》這麼解釋。「此由大空，能正除遣」，但是《辯中邊論》上解釋這個「大」，不這麼解釋。就說是十方虛空裡邊有無量無邊的世界，觀察這個世界很多很多很多的，叫做大；觀察這一切世界都是空無所有的，是名為大空，這就是用大空來除遣。當然也是用本性空、自性、自相空，這樣觀察它是空無所有的。

在《大智度論》上形容空的時候，解釋空的時候，說一個譬喻，怎麼說的呢？說這個水原來是涼的，你若是用火來燒它，「假火故熱」，藉這個火來燒它，這個水

就熱了；若是把這個火停下來，經過一個時候，那麼這水又涼了。這個涼，水的涼，譬喻一切法是本性空的。本性是空無所有的，為什麼有了呢？是「假火故熱」，就是有眾多因緣和合的時候，就出現了所生法了，所以叫「假火故熱」。本性是空的，為什麼有呢？因為因緣和合就有了，但是過了多少時間的話，因緣離散了，就無所有了。所以火若停下來時候，這水又涼了，就又是本性空的，一樣了，用這個來譬喻本性空的道理。

那麼這個世界，我們上一次講過，就是在這個世界上居住的人、眾生共業所造，共業所造成的，等到一個時期結束了的時候，這個世界也就沒有了，成住壞空，它又沒有了。所以用這個大空「能正除遣」，能除遣世界的無量相，使令你心能無住生心，這樣意思。

辛七、明第七相（分二科） 壬一、所有相

七者、了知無色故，有內寂靜解脫相；

「七者、了知無色故，有內寂靜解脫相；此由有為空，能正除遣。」這裡面說到第七個。「了知無色故」，「無色故」就是無色界天。前面說那個「建立義」有無量相，那是指欲界、色界說的。這個無色界天，就是在上一次也是解釋過，就是已經成就了色界第四禪天的靜慮，成就了，後來他又不高興這個物質的、生理的身體，所以他在禪定裡面破這個色。因為他有禪定相應的力量非常大，所以他經過長時期的思惟，他就把這個色就破了，就只有受想行識而沒有色蘊；五蘊裡面，色蘊破除了，只有受想行識蘊了。

無色了的這個四空天，這個人「內寂靜解脫相」，內就是心，內心就是受想行識，心裡面寂靜，從這個色解脫出來了。或者是若外道的人，如果修到成就了無色界的四空定，他就認為是解脫了，認為是涅槃的境界，那也稱之為解脫，就執著這個解脫的境界。假設這個說是佛教徒，他得到四禪，而又成就了無色的四空定，對這個四空定：空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，愛著這個空、寂靜的境界，那麼這也是障礙聖道的，也使令他不能得聖道的。

壬二、能除空

此由有為空，能正除遣。

那麼就用這個有為空。「有為空」，「有為」在《大般若經》上解釋，就是欲界、色界、無色界叫做有為，有為都是空無所有的，也就是都是因緣所生，都是本性空的。若在無色界天上說，無色界的四空定裡面說，它只是受想行識，受想行識也是因緣有，因緣有就是不真實，就是空無所有的，不能執著那是一個解脫的境界，還是個生死凡夫的。所以用這有為空來破，相應了，就是得無生法忍了。所以，「此由有為空，能正除遣」。

辛八、明第八相（分二科） 壬一、所有相

八者、了知相真如義故，有補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；

「八者、了知相真如義故，有補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；此由畢竟空、無性空，無性自性空及勝義空，能正除遣。」這是說修行人按照相真如去修行的時候、思惟的時候；前面那七真如裡面說到相真如，「相真如」是什麼呢？就是觀察補特伽羅無我、觀察法無我，這叫做相真如。就是思惟色受想行識裡邊沒有那個我，沒有那個真常不壞的，常恆住、不變異、有主宰的我，不可得，這樣思惟。又思惟剎那剎那生滅的色受想行識也都是虛妄不真實、畢竟空寂的，那麼就是法無我相。法也不可得，我也不可得，思惟我、法都是不可得，你心裡面這樣思惟，就是有這樣的相。有這樣的相，這還是不能得聖道，還是不能。你不這樣思惟是不能得聖道，可是這樣思惟了以後，到達一個程度的時候，你繼續這樣思惟也不能得聖道，所以這地方要對治、要排遣。這是相真如。

「若唯識相」，唯識相前面就是那個了別真如。了別真如，它是觀察「謂一切行唯是識性」，那麼就是了別真如。一切有為法都是這一念了別心所變現的，以識為體性；離開了識以外，沒有一切法可得，所以說那叫做「一切義相，無容生起」，有這麼一句話。「義相」，在《攝大乘論》上的意思，這個義相是什麼呢？就是不是心所變現的一切法，就是執著心外有法，叫做義相。「無容生起」，不可能會有這種事情。就是他思惟觀察一切法，都是心變現的，所以「一切義相，無容生起」，那麼這就是唯識真如，這也叫做世俗的唯識觀。「勝義相」，就是進一步地觀察識也不可得，識也不可得的時候，叫做勝義相。所取的一切境界不可得，能取的識也是不可得，一切法不生不滅了，那麼叫做勝義相。【一切似義，無容得生。】

現在這上面說，這個修行人有四個相：一個是補特伽羅無我相、一個法無我相、一個唯識相、一個勝義相，有四個相。就是在奢摩他裡面修這樣的毗鉢舍那，這樣觀察。這樣觀察的時候，你一直地這樣觀察，也還是不可以，所以要把這個相要對治，要把它除遣。怎麼除遣呢？

壬二、能除空

此由畢竟空、無性空，無性自性空及勝義空，能正除遣。

用這四個空來除這四個相，這樣意思。

「畢竟空」，在《大智度論》裡面解釋，就是破一切法無有遺餘，一切法都破了，無有少法可得了，究竟都是空無所有的。如果是空了一部分，還有一部分不空，那不能說是畢竟空，現在說畢竟空，就是究竟無有少法可得了。

我們看《維摩經》，《維摩詰所說經》，嘉祥大師有個疏，他就說出一件事，他說有為法是空的，無為法是不空的，有這麼一句話。但是你若在《中觀論》……嘉祥大師還有《中觀論疏》，就看不出來他有這個說法，就很難說有這種思想，但是

在別的經論他的注疏上，他有這個話。所以印順老法師說：「你是學三論宗呢？你是學三論？」他的意思說三論和三論宗還不是一樣的，所以看出來的確是。嘉祥大師他是三論宗的人，但是他的《中觀論疏》、《十二門論疏》、《百論疏》，他有三論疏，我們現在若學習三論，他的三論疏還是得要學，你還非要看不可以的。

在這裡是說這個畢竟空，就是破一切法無有遺餘，不剩，不剩一點，沒有剩下一點，都是空無所有的，那麼這叫做畢竟空。

「無性空」，無性空就是沒有一點性可得。這個「性」字怎麼講呢？性名為自有，不待異法成。性這個字表示的意思就是：它是怎麼有的呢？它自己就有的。「不待異法成」，不需要借助其他的因緣來成就它，它本身就是成就了，那麼這叫做性。現在說「無性空」，若有性，那就是不空了；說沒有性，所以是空的，就是沒有一點性可得，這叫做無性空。【大智度論：性名自有，不待因緣。中觀論：性名為無作，不待異法成。】

「無性自性空」，那個無性就指無為法說的，無為法沒有生住異滅，叫做無性。前面這個自性，就是一切有為法，有為法有生住異滅的。現在說無性也好、自性也好，都是空無所有的，所以叫做無性自性空，這樣意思。

「勝義空」，這個勝義空就是剛才說，在唯識上說，唯識的真如就是了別真如，就是識還是有，「依識有所得，境無所得生」，承認識的存在，但是不承認離開了識，有法可得，那就叫做唯識相，這樣子是第一步；第二步，識也不可得，那麼這叫做勝義相，叫做勝義相。現在這「勝義空」，就這樣的勝義相也不可得了，那叫勝義空，所以用勝義空來破唯識相及勝義相，你若執著有勝義相可得，你還不能夠悟無生法忍的。【辯中邊論：依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。】

所以這裡面就是用畢竟空來破補特伽羅無我相、用無性空破這個法無我相、用無性自性空破這個唯識相、用勝義空破這個勝義相，可以這樣解釋。「能正除遣」，用這樣的毗鉢舍那觀來除前面那個四相，這樣意思，除這四相。

這個就是前後的次第，你先用我空來破所執我，用法空來破所執法，然後再用畢竟空、無性空、無性自性空、勝義空來破補特伽羅無我相、法無我相、唯識相、勝義相，就是這樣意思。這樣子使令你的心入於無分別境界，就與道相應，就得無生法忍了，是這樣意思。

辛九、明第九相（分二科） 壬一、所有相

九者、由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相；

「九者、由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相；此由無為空、無變異空，能正除遣。」這是第九相。「由了知清淨真如義故」，清淨真如是指什麼說的呢？「清淨真如」就是前面七個真如裡面那個清淨真如，就指苦集滅道四諦那個滅諦說的，滅諦名之為清淨真如。就把惑業苦三雜染：煩惱雜染、業雜染、生雜染，這三種雜染都消除了，這時候所呈現出來的境界就是清淨真如的境界。「清淨真如義故」。

「有無為相、無變異相」，你在奢摩他裡面修毗鉢舍那的時候，你觀察這個清淨真如的時候，你心裡面有兩個相出現：一個是無為相、一個是無變異相，有這兩個相出來。三雜染是有為，有為除遣了，剩下來就是無為相，「諸行無常，是生滅法；生滅滅已」，生滅滅已就是無為了，就是這個無為相。「無變異相」，無變異相也就是沒有流轉相。流轉的時候，現在是人，第二生跑到天上去了，天上又下到地獄去了，就是六道流轉的變化。這樣說呢，前面的無為相沒有微細的生滅，這個無變異相就是沒有粗顯的生滅變化，是這樣意思。那麼你在思惟清淨真如的時候，你心裡面有這樣的相貌：有個無為的相狀，有個無變異的相狀。

你若自己觀察……我們昨天說到，修內空，觀察自己的色受想行識是空無所有的。色受想行識，有色，有地水火風、眼耳鼻舌身前五根的這個老病死的境界，受想行識的生滅變化。如果你用那個自性空、本性空觀察的時候，無色、無受想行識，無眼耳鼻舌身意的時候，你本身就出現猶如虛空的境界。「觀諸法性，無有二相，猶如虛空」，就出現這種境界，那麼也就是這個無為相、無變異相，就會出現這個境界。出現這個境界，我們初開始用功，修這樣的毗鉢舍那觀，你能出現一個無為相、無變異相，很不容易的，你很不容易啊！自己觀自己身體是空無所有，很不容易觀，很不容易觀的。如果能夠第一次，你能夠……，這個心力也是要逐漸地訓練，心力稍強了一點，一下子，這個心似乎是不感覺有身體的存在。所以用奢摩他的定力的幫助是非常好，很容易就能相應，但是你若不學習經論，就容易出岔頭。我也說過，因為你奢摩他若是達到了未到地定的時候，就可能感覺身體沒有了，但是那個不是無為相、無變異相，不是，那是個感覺。那是欲界定最後到未到地定的境界，連色界定還沒到，是那麼一個境界，哪裡是得無生法忍呢？那是一個感覺的境界。

現在說是照見五蘊皆空，色不可得、受想行識不可得這個空，這是一個智慧。智慧觀察它本性空，你的智慧同本性空相應了，相應的時候，「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」。這個諸法空相在心裡面現出來的時候，無色、無受想行識，所以無生滅、垢淨、增減，就會出現這個。一開始出現這個境界很不容易的，但是你常常這樣觀，常常觀就很容易了，就很容易。但是你可知道，這還是不對。所以思惟這清淨真如，有無為相、無變異相，你還要對治，用無為空、無變異空來對治，把它消除去，對治出去才可以。

可是，若是我們常這樣用功修行，最好是什麼呢？不要去做大菩薩，你自己常常用功，它就能降伏煩惱。你和人見聞接觸的時候，你常用這樣的智慧觀察，你用「照見五蘊皆空」的這種智慧在觀察；觀察自己是這樣，對方也是這樣子，你不要隨他的舌頭轉，這個事情很重要啊！我們沒有用功修行的人，人家一讚歎我們就歡喜了，一貶斥就不高興了。就是心裡面心隨境轉，不是貪、就是瞋，就是愛憎取捨，就是在這裡面活動，我們的心。但是你若是一下子與清淨真如、與虛空相相應了，當然這還是不及格，不及格但是也很難得！相應的時候，你就不隨別人的舌頭轉了，

別人讚歎也不要緊，毀謗也不要緊，心裡面不介意。一開始有這麼一個境界還不容易的，但時間久了，智慧逐漸地增長、增長、增長的時候，還要再對治，所以要用無為空、無變異空，就把無為相和無變異相也要取消它，取消了就入於無分別境界了。你心裡面有一個無為相、有無變異相，還是有分別的，還是有分別，所以這要長時期地用功修行才可以。

我再講一個故事，講一個禪的故事。當然這是一個……我講完再說。還是這雪峰禪師。這一天來了一個法師，禪師都是這種家風：「從什麼地方來？」他就問。這個禪師說：「浙中來。」從浙江來，浙中來。「船來？陸來？」說是你是坐船來的呢？是從陸地來的呢？這樣問。這位禪師說：「二途俱不涉。」這個話說得好！「二途俱不涉」，也不是從船來，也不是從陸地來的。這個時候雪峰禪師就緊跟著又一句：「那怎麼能到此間呢？」喔！你從浙中來，由浙江到福建、到雪峰也很遠的，關山難越，那麼你怎麼能到此間呢？他又說一句：「有什麼隔礙？」就是有什麼距離呢？說是從浙中到這裡，有多少距離？沒有距離啊！那怎麼不能到此間呢？是這個意思。我認為這話說得都是很對的。但是雪峰禪師拿起來香板就打他，就把他驅逐出去了。

驅逐出去以後，就是經過了十年，這個禪師又來了，他又來見雪峰禪師。見到了，雪峰禪師問：「你從什麼地方來？」他說：「湖南來。」雪峰禪師說是：「湖南同這裡有多少距離？」距離有多少遠呢？他還是說：「有什麼隔礙？」他這話還是用問話說的，「有什麼隔礙？」這時候雪峰禪師還是拿香板把他打出去了。打出去了的時候，他從這麼以後，他見到人他就罵雪峰禪師，就罵他。這個語錄上後邊就是有一段文，就說是這個禪師也有同參，知道他老罵雪峰禪師，就來同他見面，就來疏通這件事、給他解釋。解釋完了，他自己就流淚了，就向雪峰禪師懺悔，這樣說。但究竟怎麼解釋，他沒有說。

沒有說，但是我是學教的，我不是禪師，我也有個解釋。我認為這個禪師說的「二途俱不涉，有什麼隔礙？」這話完全都是對的，沒有錯。那麼為什麼雪峰禪師打他呢？雪峰禪師知道你是嘴巴皮，你只是嘴講，一點兒功夫沒有，所以是打他。我認為打就是打這個地方，其他沒有別的原因，就是這麼回事。他能夠覺悟到這裡，佛法裡面說開悟，就是文字上有一點了解，聞所成慧，有一點了解。這個人他還罵雪峰禪師，足可以知道這個人沒有思慧、也沒有修慧，有小小的聞慧，連自己這種習氣都不能降伏啊！像雪峰禪師那樣有道德、有修行的禪師，他都還要罵他，就看出這個人的確是個業障鬼啊！的確是業障鬼，所以就是沒有修行，小小有一點聞慧，是那麼回事。

所以，「由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相」，你真能夠照見五蘊皆空，就是真實會有這個相，有無為相，有無變異相，但是這個還是個生死凡夫，你還沒得聖道的，還是不行的。

壬二、能除空

此由無為空、無變異空，能正除遣。

這樣子修，在奢摩他裡邊，當然奢摩他也有淺有深，你作如是觀的時候，你還要知道你心裡面所現的無為相不可以取著的，還是心的影像，還是心裡面的影像而已。說是有個毒蛇來，我心裡面一想也現出個毒蛇的相；現在佛經上說是有個無為，你心裡面還算好，能現出無為相，都是「法塵分別影事」，還不是聖道的，所以要用無為空能正除遣。

現在無變異相呢，要無變異空能正除遣，就是「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，不住非色生心，不住非聲香味觸法生心，「應無所住而生其心」，心無所住，心要無所住。當然我們初開始修行，你不要這樣，你還是分開，分幾個台階，分幾個段落。先是「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，常常這樣訓練自己，訓練久了以後，再不住非色聲香味觸法生心，不住非眼耳鼻舌身意而生其心，「應無所住而生其心」。你還是分開一個階段，你才比較合適，不要修圓頓觀，不要修那一心三觀，你還是修次第觀好一點。「此由無為空、無變異空，能正除遣」。

辛十、明第十相（分二科） 壬一、所有相

十者、即於彼相對治空性，作意思惟故，有空性相；

這是第十。「即於彼相對治空性」，前面有十種相，一共有十六個空，這個十六個空呢，思惟這十六個空來對治彼相。這樣對治的時候，還是思惟嘛！心裡面還是這樣思惟觀察的，所以也是作意，作意思惟。「作意思惟故，有空性相」，你心裡面還是有個空的性相。把那個相排遣了以後，你心裡面還是有個空的相，還是有個空的相的，還是這樣的。

壬二、能除空

此由空空，能正除遣。」

你有空相，你還是沒得聖道，所以這就是由「空空」，就是從空觀，「由空空，能正除遣」，空也不可得，就是這樣意思。能除遣前面這空性相。

在沒有聖道，你無所得的智慧沒有成就的時候，其實還是空，你心裡面還是有個空相。但是你長期這樣子思惟觀察，你就會覺悟到，雖然做不到，但是能覺悟到，覺悟到只要有分別，就是影像；若有影像，就不能與離一切相的真如相應。所以你一定要繼續這樣子訓練，慢慢、慢慢……喔！忽然間有一天相應了，一念相應慧、得無生法忍，就成功了。所以，「此由空空，能正除遣」。

前面就是要怎麼樣修奢摩他，你看修行這裡面的事，不管是在家居士，或出家的法師，當然都要受戒，以戒為基礎，然後修奢摩他、毗鉢舍那的時候，怎麼樣修奢摩他？怎麼樣修毗鉢舍那？就是這兩件事。而毗鉢舍那是最廣大無邊的，毗鉢舍那是最多。你看《金剛經》裡面，很多很多都是毗鉢舍那，當然也通於奢摩他的。

「云何應住？云何降伏其心？」當然這裡面就有奢摩他，可是「無我相，無人相，無眾生相，無壽者相」，裡面說一段一段的，多數都是毗鉢舍那，所以都是修行的方法。《金剛經》全部都是修行的方法，《大般若經》也都是，《摩訶般若波羅蜜經》也是。當然我們若是只是讀一讀，你不常作觀的時候就不大明白，你不修毗鉢舍那觀的時候，不大知道那回事情。

● 35

戊二、問答除相解脫（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！除遣如是十種相時，除遣何等？從何等相而得解脫？」

這是第二科「問答除相解脫」，前面是問——難除的相及能除的空；現在總起來說，除什麼相？怎麼樣得解脫？提出這個問題。先是「菩薩請問」。

彌勒菩薩先稱呼「世尊！」「除遣如是十種相時」，說是這個菩薩在奢摩他裡邊修觀，「除遣」就是破除去像前面說的這十種相的時候。前面是十六個空，加最後一個空空，就是十七空，用這十七空破除去那十種相。這個時候，除遣如是十種相的時候，「除遣何等」，除遣什麼相？

這裡面的意思就是，這個「相」，按大概地說，也可以說兩種相：一個就是我們沒有修行的人，我們這個散亂心，我們的心散散亂亂的。這個散亂心接觸到任何的境界的時候，也都是自己變現的一個所緣境，作自己心的分別，作分別心的所緣境，也都是這樣子。有禪定的人，他在禪定裡面有種種思惟觀察的時候，也是，也是由他禪定的心變現一個影像作他的所緣境。有禪定也好，沒有禪定也好，都是這樣子，都是變現一個影像，作自己的所緣境，但是有散亂、有禪定的不同，有這個分別。現在這裡的意思就是，除遣如是十種相的時候，除遣何等？就是是在禪定的影像，十種相？是散亂心裡面的十種相？是這樣意思。「除遣何等？」

「從何等相而得解脫」，從什麼樣的相裡面得解脫？這是兩個問題：除遣什麼相？一個是從何而得解脫？「解脫」就是對繫縛說的，繫縛住了就不是解脫了，若解脫就是沒有繫縛了。我們平常人說到繫縛的時候，也不大明白這個意思，不大知道怎麼叫做繫縛，但是佛法裡面說，一切的凡夫都是為貪瞋癡所繫縛。我們平常的時候，沒有明顯的有煩惱的時候，心平氣和的時候，這個貪也不明顯、瞋也不明顯、愚癡也不明顯；他很和平的態度的時候，是那樣的態度。但是貪心一來了的時候，他的心就被那個貪繫縛住了；這個瞋心來了的時候，那個心就被瞋所繫縛了，各式各樣的煩惱來的時候，就把他綁住了，他不能從那個煩惱裡面解脫出來，他不能。

只有佛教徒，若是常常讀經論、常常用功、常常靜坐的時候，能知道這件事，你若是一下子覺悟了，就可以解脫了；就是變換所緣境，立刻就解脫了，變換一個所緣境。你不要繼續追求，說「他不對，他怎麼可以輕視我！」你繼續這麼思惟，你這個心繼續被那個瞋煩惱繫縛住。那麼你用經論上的佛法的正知正見的般若的智慧觀察，不要去想這個事情，不要想這個事情，就是他真是對不起你，不要介意，

不要介意這個事情。那麼你就從那個境界裡面，用這智慧破掉了這種分別，這都是虛妄的，「凡所有相皆是虛妄」，不要去介意這個事，立刻就解脫了。說是不能這樣的話，你就轉變一個所緣境，也可以就沒有事。

所以這個名很厲害，叫名增上力，這個名句文它有一種力量，你這個名句文一現在心上，就有事情。或者換一句話說，就是一分別就有問題，就有事情；你一轉變了呢，心就不同了，心就不一樣。所以這裡面就是從何而得解脫？所以你若從佛法上看，眾生為煩惱所繫縛，就是從煩惱裡面解脫出來，解脫出來就自在了。現在這裡問：「從何等相而得解脫？」

己二、如來正答

「善男子！除遣三摩地所行影像相，從雜染縛相而得解脫，彼亦除遣。」

這先回答第一個問題，就是「除遣十種相時，除遣何等」，除遣何等相？佛招呼彌勒菩薩：「善男子！除遣三摩地所行影像相」，這一句話說得很緊要！就是前面說那個十段文、十種相，用那個空，用那個十七空除十種相，都是在三摩地那裡，不是在散亂心的境界。在三摩地的定裡邊，三摩地裡面所行的「影像相」，那個影像相是所行，能行的就是分別心，這個第六意識。第六意識有這麼多的相的繫縛，有這個相的繫縛，現在就是用這麼多的空來除遣、來破除去這個所行影像相，就是前面那十幾種相，是這樣意思，不是散亂的境界；散亂心能夠有正憶念，也是會有多少作用，但是力量很微小。若是在禪定裡邊有正憶念，或者觀一切法空、或者觀察不淨、或者觀察無我，這個力量大。所以就是修毗鉢舍那的人一定要修奢摩他，修奢摩他的人也應該修毗鉢舍那的，是這樣意思。

「除遣三摩地所行影像相」，那個相是心裡面所變的一個影像，不是真實的，有這個意思。那個相貌的相，也還是內心的分別，因為那個影像的相貌，離開了你心的分別，沒有那件事嘛！所以也還是內心的分別。這是回答第一個問題。

「從雜染縛相而得解脫」，第二個問題就是「從何等相而得解脫？」這上面說「從雜染縛相而得解脫」，雜染就是染汙，你有所著就是染汙。「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，那個「住」實在就是執著的意思，也就是染汙。前面那十種相，你每一種相，顧戀身相、我慢相、所取義顧戀財相、受用義男女承事資具相……這一切的，這每一個相，你執著它就都是雜染，就都是雜染了，所以都是雜染相。雜染相就能繫縛你，使令你不得解脫，就障礙你得聖道的。所以現在修這種空相，修這個空的智慧來破除去所行影像，也就是從雜染縛相而得解脫了，從那裡解脫出來，「而得解脫」。

「彼亦除遣」，這個相在這裡也是說兩種相，這兩種縛，兩種繫縛：第一個就是相縛，相縛是什麼意思呢？這個相也就是所緣的相，我們的心意識接觸所緣境的時候就是相，所緣境就是相。接觸所緣境的時候，不知道這個所緣境如夢中境、如水中月，如幻如化、是個虛妄不真實的，不知道是不真實，認為是真的。你這麼一

分別呢，煩惱就來了，這個相就能拘束你不得自在了，這煩惱就來了，所以這叫做相縛。這個煩惱來了，各式各樣的煩惱一來，就叫做羂重縛，它們是不分離的，不能分離。

有的地方說，相縛就是苦集滅道四諦裡邊那個苦諦，這苦的境界都是相縛；羂重縛就是集諦，四諦裡面那個集諦，集諦就是一切的煩惱和業力都是屬於羂重縛。第二個，還有一種解釋，我們這個心一緣境的時候，有相分、有見分不同，見分就指能緣慮的心，能緣慮的心緣慮所緣境，所緣境就是相分。這個相分，緣這個相的時候，相能拘束你，就叫相縛，心裡面起了種種煩惱就是見分，有這麼解釋。還有解釋，相縛就指遍計執上的煩惱，羂重縛是依他起性上的煩惱，有這麼解釋。

現在這裡說「從雜染縛相而得解脫」就是指相縛，相縛就是前面那十種相，你這樣去執著它的時候，這個相就繫縛你。不過這些相縛裡邊，有很明顯的能繫縛你、令你苦惱，有的是微細的，這不完全一樣的。「從雜染縛相而得解脫」，那麼從相縛得解脫，「彼亦除遣」，彼羂重縛也就破除了，也就沒有了。或者說那十種相都是相縛，是在所緣境上說，有所緣境就是有能執著的心，所以從雜染縛相而得解脫之後，就是能取著十種相的心也除遣了，也沒有繫縛了，是這樣解釋。

戊三、說一一空除一切相（分三科） 己一、法說

善男子！當知就勝說如是空治如是相，非不一一治一切相。

這底下是第三科。前面「問答除相解脫」是第二科，這是第三科「說一一空除一切相」。

「善男子！當知就勝說如是空治如是相」，前面一共是十段，用一一空來對治一一相，但是應該知道，是就殊勝的這一方面來說，這個空來對治這個相，這是這樣說。「非不一一治一切相」，不是說每一個空都不能治一切相，每一個空都能治一切相的，不是說只是像前面一個空治一個相，不是那樣的。非不一一空能對治一切相的。

己二、喻說

譬如無明，非不能生乃至老死諸雜染法，就勝但說能生於行，由是諸行親近緣故。

「譬如無明，非不能生乃至老死諸雜染法，就勝但說能生於行，由是諸行親近緣故。此中道理，當知亦爾。」這底下說出一個譬喻，「譬如無明」，就是十二緣起，十二因緣裡面，第一個就是無明。「無明」就是我們的顛倒迷惑，無常而執著常、不淨而執著淨、無我而執著我，這都是無明；不知道因果的道理，不知道第一義諦，這一切都是無明。「非不能生乃至老死」，無明它也能生識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，無明也能生出來這些苦惱事情來的。「非不能生乃至老死」的，也能生；這些雜染，「非不能生乃至老死諸雜染法」，也是能生的。

能生為什麼沒有說呢？「就勝但說能生於行」，就這個無明的最有力量，它最直接發生力量的這一方面來說，就說它「能生於行」，能生福行、罪行、不動行。福行，比如說五戒十善這一類的善法，就可以算是福行，能在人天的世界上享福。罪行，就是造很多的罪過，五逆十惡的這一切惡法，到三惡道去受果報了。不動行，就是色、無色界禪定的功德，這個善法。這都是屬於世間的事情，所以都是由無明發動的。「就勝但說能生於行」，它能生出來這三種行。

「由是諸行親近緣故」，怎麼叫做勝呢？因為這個無明它是諸行最接近、最直接的一個力量。無明就是心，無明是我們的心，無明相應的心一動，就動了身口意了，不是做惡、就是做善，再不然就是修禪定，就是做這個事，所以從這一方面來說，就說它能生行。行緣識，行能生出來識、識生出名色，然後乃至到愛緣取、取緣有、有緣生、老死這樣子。其實每一個這些有漏的雜染法，無明都有力量，都有一種力量使令它生起的，不只是能生行的。

己三、舉法同喻

此中道理，當知亦爾。」

這個地方說到這麼多的空，這個空能對治這個相，那個空能對治那個相，這也是就勝說的。實際上的情形，每一個空都能對治一切相的，是這樣意思。

戊四、問答總空性相（分二科） 己一、菩薩請問

爾時，慈氏菩薩復白佛言：「世尊！此中何等空，是總空性相？若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相，離增上慢？」

前面是第三科「說一一空除一切相」，現在第四科「問答總空性相」，先是問。

爾時，慈氏菩薩又對佛說：「世尊！此中何等空，是總空性相？」前邊說到了十七空，《大般若經》上也是，還更多，說了很多的空，那是按照一個義一個義立名為空的。現在這裡說「總空性相」，包括了一切空，究竟是什麼原因是空？從這個立場來說，「總空性相」就包括了一切空都在內的，就是因此而說名為空的，這叫總空性相。「何等空，是總空性相」，什麼樣的空，是包括了一切空的空相呢？就是這樣意思。

「若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相，離增上慢」，「空性相」，「性」這個字，如果是當雜染方面來講，就是把這個性空掉了，叫空性；如果是清淨的，那它是要存在的。所以這裡面的「性」，按下面回答的文來看，是通於這兩個意思的，通於這兩個意思。「相」就是相貌，你若用語言文字去解釋，它就有個相貌的，是總空性相。「若諸菩薩了知是已」，若是一切發無上菩提心的菩薩，他若通達了這個總空性相，「無有失壞於空性相，離增上慢」，就不會有過失，明白了這個空，就不會有過失，這叫做無有失壞。

通常我們講空，有人學空，不相信因果，那就是這個空學得就是叫做失壞了，

就是有了過失，壞了他自己的正知正見了，有這種過患，所以叫做失壞。現在，若諸菩薩能了知總空性相，就是「無有失壞」，就不會有這個過失，有這些災患。「於空性相，離增上慢」，對正確的空性相的道理覺悟了，就不會有增上慢的過失了。增上慢就是未證謂證，叫做增上慢。

我以前在香港參加打禪七，參加聖一法師舉辦的禪七，好像是以一年為期，不是七個七，就是一年全都是一直坐禪，坐禪一年。我坐到中間的時候，坐禪的時候感覺是頭重。因為說到止觀的書上說是，重是八觸之一，那就是要得了初禪的時候。但是我又一想，得到那個重的觸的時候，有輕安樂，我沒有輕安樂啊！所以這個不是得禪了，所以修行的事情真是不容易。

「未證謂證」，我沒有成就那樣的功德，我說我成就了，這就是增上慢。「未得謂得」，沒有得到那樣的功德，我就說得到了，叫增上慢。但是這個增上慢並不是欺騙人，不是說謊話，他就是錯認消息了，是那麼意思。若是自己明知道自己是沒得到那樣功德，說謊話，那不叫增上慢，那叫做妄語了，那叫做大妄語，這個名字不同。「未證謂證」指無為的功德說，「未得謂得」指有為的功德說。說是「天來了、龍來了，給我做大護法了」，這都是大妄語的一條戒，都是不對的。現在說「總空性相」，如果是覺悟了的話，就不會有這個增上慢的事情。譬如說是得未到地定的時候，感覺到身體都是空了，「哦！我得無生法忍了」，這就是一個增上慢，這就是增上慢了，這就是「未證謂證，未得謂得」，是這樣子。而你常常靜坐，自己從自己的經驗上就會知道一件事，所成就的那個境界都是靠不住的。初開始，「哦！我這回不得了！怎麼怎麼的」，其實再坐幾支香你就知道了，都靠不住的，靠不住的啊！

所以就是，你不要著急、不要急躁，就是真的有成就了，你心裡面也不要動。真是得四禪八定了，得到了天眼通了、天耳通了，你得了聖道了，也不要動。我看，有的時候坐車，有的車你坐著很穩，有的車就顛；這就是我們用功修行的人這個心也是，你是穩一點，不要顛，有一點事情就不得了了，不要這樣子。現在這裡說，從根本上說，就是佛法裡面說這個空的理論，要把它搞正確，要把它弄正確了，不要搞錯了，是這樣意思。

己二、如來正答（分二科） 庚一、讚問許說（分三科） 辛一、讚問有益
爾時，世尊歎慈氏菩薩曰：「善哉！善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義，令諸菩薩於空性相無有失壞。」

「爾時，世尊歎慈氏菩薩曰」，這前面是彌勒菩薩問，這底下是「如來正答」。正答裡面分兩科，第一科「讚問許說」。爾時，世尊就讚歎慈氏菩薩曰：「善哉！善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義」，說是你現在才能問這個深義，就是你的智慧，很大智慧了。「如是深義」，這樣微妙甚深的道理。《解深密經》是屬於唯識宗的經，唯識宗裡面說到也叫做離言法性，「離言法性」就是不是言語所能形容

的。《楞伽經》有「離心意識」，就是心意識不相應了，你用心意識去推測、思惟、觀察，是觀察不到的，不是分別的境界。那麼這個「如是深義」就指離言法性這一方面說。

「乃能請問如來如是深義，令諸菩薩於空性相無有失壞」，令這些發無上菩提心的菩薩，對空性的相「無有失壞」，能夠正確地通達而沒有過失，不犯過失。這是讚歎彌勒菩薩。

辛二、徵詰所由

何以故？善男子！若諸菩薩，於空性相有失壞者，便為失壞一切大乘。

這底下是第二科「徵詰所由」，為什麼這個「總空性相」這麼重要？「善男子！若諸菩薩，於空性相有失壞者」，他若是沒有正確地通達總空性相，他犯了過失了，「便為失壞一切大乘」，他就會破壞了、就失壞了一切大乘的功德，他都失掉了，他都不能成就了。

我們從《金剛經》上的意思來看，「發阿耨多羅三藐三菩提心者，應如是住，如是降伏其心」，就是已經發心了，但是你要學習般若波羅蜜；如果你不學習般若波羅蜜，你這個菩提心，這個無上菩提心就會失掉，就會失壞。你有了金剛般若的時候，你這無上菩提心就不退轉了，就能不退轉。所以，你若沒能夠通達正確的空性，就能失壞你的無上菩提心的。因為你若沒能夠通達總空性相，也就是沒有成就金剛般若；沒有成就金剛般若，你發的大悲心都叫做愛見大悲。愛見大悲，這不是佛教徒所應該有的，因為愛見大悲本身就會引起煩惱，這是一。第二個，你會失掉了，這個大悲心會失掉了的，失掉了就沒有慈悲心了，沒有慈悲心就是一般人的樣子了，就不是行菩薩道了。原來發大悲心是行菩薩道的，而因為沒有金剛般若的關係，這個愛見大悲就會行人天道、行三惡道了，這叫失壞，你沒有通達總空性相，你就會有失壞、有破壞佛教的事情。在佛教裡邊這個教理行果這一切正法，都能破壞了，都能破壞的。

所以若是……後邊也有提到，所以我們佛教徒想要在佛法裡面有一點作為，自己先要成就正見，你先要成就正見才行的。你要知道什麼是佛法？佛法的真義在哪裡？你要知道，你要能辨別、能夠鑑別這件事。如果說是我不能鑑別，那你還不能做事的，你做也會有問題。那麼自己問自己：「我得沒得佛法的正見？」如果你回答說：「我還不知道。」就是你還沒得正見，就是你還沒得，就是還沒得正見。我們姑妄言之，我們佛教徒裡邊得正見的人如果多，佛法是會興盛的；如果很多人都沒得正見，佛法很難興盛，很難，很難興盛的。

那天我說過一件事，這是出在《大莊嚴論》裡面。就是一個優婆塞的五戒的居士，他看見佛來了，三十二相、八十種好、現大神通，他看見這個境界，然後就聽這個佛說法。說完法的時候，這個優婆塞說話了，說：「你不是佛！」這就表示這個居士有了正見。他說：「怎麼知道我不是佛？」「因為你說的法，不符合佛法的真

義。」他能這樣子批判，能這樣判斷。若是我們一般人說是有三十二相、八十種好、現大神通，你敢說他不是佛？你敢說他不是佛嗎？但是那個居士有這種智慧，他就能這麼說，所以得正見、不得正見很重要。這個話還沒說完，這個居士說完這個話，實在那個是魔王，他就恢復原形了，然後就讚歎釋迦佛的偉大，說是一個五戒的居士有這樣的智慧，真是了不起。所以這上面「總空性相」這個地方，這一大段文我看也是有這個意思，就是要得到正見，要得到正見才可以。

「善男子！若諸菩薩，於空性相有失壞者，便為失壞一切大乘」，一切大乘都失掉了。

辛三、敕聽許說

是故汝應諦聽諦聽，當為汝說總空性相。

這個總空性相這麼重要，所以你應該注意聽！你注意要聽啊！我給你說一說什麼叫做總空性相，給你說這個道理。

庚二、依問正答

善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。」

這一段文倒是很簡要地把它說出來。底下這是第二段「依問正答」，佛依彌勒菩薩的問，正式地回答這個問題。

「若於依他起相及圓成實相中」，這個「依他起」我頭幾天解釋過，這個「他」就是因緣，依因緣而生起的，叫做依他起相。依因緣而生起，我那一天解釋，有兩個解釋：一個就是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」。阿賴耶識為種子，就是阿賴耶識裡邊……，阿賴耶識也叫一切種子識，它為轉識的種子。我們的這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都是由阿賴耶識的種子生起來的，這個識是由種子生出來的，如果沒有種子就不能生。而這個種子，「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝」，這個虛妄分別怎麼講呢？因為我們現在的三界以內的所有這些凡夫，他的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識都是虛妄分別，眼見色、耳聞聲，乃至意分別法，都是虛妄分別。為什麼這麼說呢？因為他不能夠見第一義諦，他沒有見第一義諦，所以他所有的了別、各式各樣的分別都是虛妄分別，都是不對的。是凡屬於這個範圍的，說是阿賴耶識的種子所現的，這一切識，這一切的識，都是叫做依他起。這是《攝大乘論》這一個解釋。

還有第二個解釋，就是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，是屬於這個範圍的，都叫做依他起。譬如說有無明，它就有行，有行就有識，有識就有名色，有名色就有六入，有六入就有觸、受、愛、取、有、生、老死，「此有故彼有」。「此無故彼無」，說是若沒有無明就沒有行了、沒有行也就沒有識、沒有識也就沒有名色，乃至沒有愛就沒有取、沒有取也就沒有有、沒有有也就沒有生、

沒有生就沒有老死了。說是我們不生的話，就不會有老死。

我們人的境界，譬如說這一個人家裡面有小孩了，小孩生了，大家歡喜。佛菩薩看，有生就有老死。唉呀！佛這樣看法，佛是這樣看的，「有生就有老死」，佛這樣看法。但是，我們若是在奢摩他裡面靜坐也應該這樣觀察，就是有這個身體生，就是要有老病死。所以我們如果按凡夫的心情來說，天上的人的身體好一點，天上人的身體不老不病，就好得多了，但是還是要死，就差這一點。所以你觀的時候，「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，就是是凡屬於這個範圍內的，都叫做依他起。這是依他起法，那麼這就是一切的因果了。

依他起分兩部分：一個雜染的依他起，一種是清淨的依他起。我們凡夫這個惑業苦都是雜染的境界；聖人的境界，出世間的聖道，那是清淨的緣，清淨的依他起。現在主要是說雜染的依他起，這樣子。

「圓成實相」就是清淨真如，清淨真如是圓成實相。觀一切法空，沒有惑業苦的時候，所顯示那個清淨、不生不滅、離一切相、離一切分別的境界，那就是佛的境界，「離一切相，即名諸佛」，佛的境界，一切聖人所證的涅槃的境界，那就是「圓成實相」，圓滿成就，是真實的。在唯識的經論上看，它不是因緣生法，是本來成就的，也是不可破壞的，所以叫做「實」。它是圓滿的，而沒有所缺欠，遍一切處的，所以叫做「圓成實相中」。

「若於依他起相」，就是一切的因緣生法。及圓成實相裡邊，「一切品類雜染清淨遍計所執相」，「一切品類」，品就是類，哪樣的品類呢？雜染是一類、清淨也是一類。雜染裡面有人、有天、有阿修羅、有地獄、餓鬼、畜生，這是一類一類的。清淨，這是聲聞、緣覺、菩薩、佛，各式各樣的。這一切品類的「雜染清淨遍計所執相」，這個「遍計所執相」，就是雜染也好、清淨也好，我們凡夫、有執著的人，就是普遍的執著。雜染法裡面執著我相、人相、眾生相，也執著一切法相。在清淨法裡面也是執著，這是菩提、這是涅槃，這是阿羅漢、這是菩薩、這是佛，都是這樣執著。

執著，就是假名安立的一切法，假名安立，就是假借這個名來安立這件事。譬如說菩提，這是個名字，用這個名字來安立這一切聖人所覺悟的事情，這是安立，如果沒有這個名字，那麼那件事沒有辦法了解。用名字安立的一切法，不管是世間法、是出世間法，是清淨、是不清淨，這些都是空無所有的。因為假名安立，沒有名字的時候這件事就不行了，就不能成立，叫假名，假名安立的。假名安立的，在我們凡夫來說，用名字說出來這件事、寫出來那件事，假名安立的一切法，我們就執著是真實的，這就叫做遍計所執相，普遍地執著。

說是「我」，這是個名字，我們就執著有個我，執著有個我的體性，就是這樣子。所以人家在罵我的時候說出那句話，我們就執著那句話生煩惱。其實你若用唯識的這句話，「是假名安立的」，都是假的、都是沒有的、都是空的，是這樣意思。「遍計所執相」，普遍地執著、思惟，「計」就是普遍地去思惟、去執，執著，都是

我們這個第六意識所執著的境界。

「畢竟遠離性」，就是究竟地遠離遍計所執相，這是無所有的、是沒有這件事的。「及於此中都無所得」，畢竟遠離性中，前面那十種相都是沒有的，前面那個空所對治的一切相都是不可得的，「此中都無所得」。那這樣子一說出來呢，就剩下來什麼呢？剩下來一個依他起相、圓成實相了。依他起相，就是一切因緣生法都是不真實，如幻如化的。那遍計執相，就不知道是如幻如化，執著是真實的。所以這個地方，遍計執和依他起分別在這裡。但是你若是明白依他起是假的，這件事我們凡夫是很難，凡夫很難知道這一切因緣生法都是假的。那麼誰能知道這一切因緣生法？要聖人！

有一個頌【成唯識論】：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」
「非不見真如」，我們凡夫是不見真如，沒有看見、不明白怎麼叫做真如，只是聽見一個假名字而已，這個真如的道理我們還是沒能覺悟。「非不見真如」呢，就是見真如了，見真如的人，「能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」，才知道諸法都是假的，才能知道都是假，不是真的。我們沒有見真如的人就不行，認為都是真的，做夢的境界也是真的。夢的境界本來是假的嘛，做一個夢心裡面就不安了，「唉呀！這有什麼事情啊！」就是這樣子，心裡不安。若是學習佛法了的，就是用金剛般若面對一切的境界，應該是這樣子。所以若是對於佛法能夠有真實的堅定的信心，還都不容易，在佛法裡面得正見不容易，你得一個信心也不是容易的，在佛法裡面有信心還不容易。

我們心不安，「看看選一個吉祥的日子做這個事情」，選一個吉祥的，很多的忌諱啊！忌諱很多啊！說是「我現在辦一個喜事，那個人他的父親剛剛死，他不可以來！」這個忌諱很多很多的，就是又怕這個、又怕那個，就是很多很多事情。若是在佛法裡面，你若常常這樣子靜坐的人，常常地閱讀、讀誦大乘經論，不要說多，就是一個金剛般若，你讀得多了，能搞通了，都不可思議功德，你就有大智慧啊！不要說得聖道，就在凡夫時候，你能夠常常地思惟，按照金剛般若去思惟觀察，就是不可思議了，你的身口意裡面就有佛法的氣分了，當然要思惟觀察，就不是一般人了。但是我們若是不這樣做，心裡面老是計較其他的事情，就不行，那樣是不行的。

● 36

庚二、依問正答

善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。」

昨天講的這一段：「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。」簡單地說，我昨天說過，遍計執的一切法都是空無所有的，依他起、圓成實是有。遍

計執的無所有，如果認為是有，叫做增益執；依他起、圓成實是有，你認為沒有，叫損減執，那麼這叫邊見，就是錯誤的。應該覺悟到遍計執的一切法都是空無所有的，剛才說是唯有識而沒有義，就是我們執著的一切的所緣境，離開了我們的心有它的體性，這是錯誤，是不可得的。這樣的道理，我看不是這一段文我們就能夠明白的，這需要最低限度要把《攝大乘論》深入地學習多少遍，才能把這件事認識清楚。

但是《中觀論》的學者，就是龍樹論的學者，當然對唯識宗的說法又不同意，龍樹論又有龍樹論的說法，要深入地去讀嘉祥大師的《三論疏》，加上《大智度論》，讀這個《大智度論》，應該會把般若的深義，應該能搞得通，可以搞通了。加上現在的印順老法師的《中觀論頌講記》也非常好，也可以讀。在《菩提道次第廣論》上，毗鉢舍那那一部分，宗喀巴大師他有他的智慧，他也有一些地方說得好，也可以參考。這兩部分佛法，我認為是佛法的中心思想所在，應該要努力地把它學習才好。

丙十四、能攝諸定門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，能攝幾種勝三摩地？」

一共是十八門，現在這是十四「能攝諸定門」。「慈氏菩薩復白佛言：世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，能攝幾種勝三摩地？」這裡佛所開示的奢摩他和毗鉢舍那，它能夠該攝幾種勝三摩地，殊勝的定？我們初開始學習止觀的人，學止就是止，學毗鉢舍那就是毗鉢舍那。但是若是成就了以後，這是說我們佛教徒，佛教徒學習了佛法，修奢摩他、毗鉢舍那成功了的時候，止裡面也會有觀，觀裡面也是有止的，那是不同的。所以這裡面說「能攝幾種勝三摩地」，這裡面的義是很廣的。看底下回答的。

丁二、如來正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！如我所說，無量聲聞、菩薩、如來，有無量種勝三摩地，當知一切皆此所攝。」

這時候佛回答彌勒菩薩說：善男子！如我所說的，所宣說的無量的「聲聞、菩薩、如來」，聲聞也是很多、菩薩也很多、如來也是很多很多。「無量種勝三摩地」，聲聞也有無量種勝三摩地，菩薩、如來都有無量種勝三摩地。這麼多的勝三摩地，「當知一切皆此所攝」，你應該知道這一切的無量種勝三摩地，都是奢摩他、毗鉢舍那所該攝的。

初開始我們修奢摩他、毗鉢舍那，當然是很簡單，你太複雜了也就會有困難，簡單一點還倒容易。但是慢慢的進步，他所成就的，就可以得阿羅漢、得辟支佛、得十地菩薩，乃至到佛的境界，所以「無量種勝三摩地」都可以包攝在內了。而一切的三摩地都是在四禪裡邊，初禪、二禪、三禪、四禪裡邊的，都是在禪裡面所成

就的，所以叫做禪波羅蜜。

有一個故事，我們以前也常講過。就是佛和五百阿羅漢到龍宮去，阿耨達池，在那裡說法，但是龍王看見舍利弗尊者不在，佛就派目犍連尊者去請舍利弗來。請的時候，舍利弗尊者在靈鷲山？是在哪裡？就是在補衣服，衣服破了在拿著針補。目犍連尊者就說是：「佛叫我來請你到阿耨達池去。」他說：「等我把這衣服補完了。」目犍連尊者一伸手一摸，就補完了。舍利弗尊者說：「哦！你要用神通，好！」舍利弗尊者就把這衣服放在地下，把這個針就插在地下，說：「你把這個衣服拿起來。」目犍連尊者拿著衣服，就是拿不起來，大地都震動了，這個衣服還是拿不起來。

說是：「我們還是到佛那兒去吧！」舍利弗尊者說：「好，你先去。」目犍連尊者到了龍宮的時候，舍利弗尊者在那裡，已經坐在那裡了。這個時候目犍連尊者就問佛，說是：「佛說我神通第一，看這樣不是我第一了。」這時候佛就是告訴目犍連尊者說：「舍利弗尊者入的禪定，得的三昧，你不知道名字，不知道名字啊！」所以，「聲聞、菩薩、如來，有無量種勝三摩地」，這裡面這是不可思議境界，不可思議的。

在《阿含經》還說到一個事，就是佛和眾多的比丘在講堂裡說法，提出一個問題問舍利弗尊者，舍利弗尊者不知道，佛就開個端，開個頭，啊！舍利弗尊者就明白了。明白了，佛就離開了大眾，回到房裡面去，舍利弗尊者這時候在大眾裡師子吼：「用這個義我七天七夜說之不盡。」就這樣講。這時候就有比丘到佛那裡去報告，就說舍利弗尊者怎麼怎麼的，說是：「他說的話說得對不對？」佛說是：「對的。」說：「為什麼他能這樣？」說：「舍利弗尊者深入法界故。」所以，舍利弗尊者這個境界是不可思議！

所以也是在佛法裡邊，初開始學習佛法就是這樣子，簡簡單單，四禪八定，初禪這樣子、四禪這樣子，乃至到非非想天這樣子。可是到了聖境的時候，就是在那裡有更不可思議境界的。所以這上面說：「聲聞、菩薩、如來，有無量種勝三摩地，當知一切，皆此所攝」。

我現在又有個妄想，今年是九五年，可能在八、九年前，我遇見一個基督教的人，他是個華人，是給英文不大好的牧師做翻譯。他要拿基督教的書給我看，然後他說出一句話來，他說：「研究聖經越久的人，對於聖經的疑惑心就是更多。」說這麼一句話來。但是我們在想，「善男子！如我所說，無量聲聞、菩薩、如來，有無量種勝三摩地，當知一切，皆此所攝」，我們學習佛法的人，不是！初開始的疑惑心多得很，一個問題、一個問題，很多很多的問題；但是你越學習越久的時候，越發歡喜心，而信心越來越堅固，反倒是這樣，而和其他的宗教不一樣，不一樣的。

我還聽見一件事，就是關於《楞嚴經》的問題，初來佛教的人，初來到佛法的人，當然說這個話就說得太雜了一點，就是有了問題大家辯論。有人就提：「不要辯論了，越辯論越糟糕。」這種說法是錯誤的，我不同意！佛法還是不怕辯論，你是真理，不怕辯論，不怕辯論的！

佛在世的時候，有一個優婆離的大富翁，他相信尼犍子，相信尼犍子這個外道。但是尼犍子有個徒弟這一天到佛那兒去，和佛坐下來，和佛談論一段佛法（不要說太多）。這件事出在《中阿含經》，談論了一點事情，就是佛說佛的佛法，他說他外道的論議，就是兩方面這麼談了一下，但尼犍子這個外道他還保持住他原來的立場，他沒有向佛投降，沒有。回來了的時候，他的大老師尼犍子就問他，他如此如此報告了一下，他的老師就讚歎他：「好，你是我的好徒弟，你能夠和瞿曇辯論，站穩立場。」說了很多好話。另外這時候座下就是優婆離這個大富翁、很有地位的人，說：「我也可以！我也可以到瞿曇那兒同他辯論，也能夠不會輸給他的，我能夠勝過他，怎麼怎麼的。」這時候和佛辯論過的那個尼犍子，說是：「你不可以，你若去，你準是輸給他了。」然後這個大老師這個尼犍子就讚歎優婆離：「不會，他一定會勝利的。」

然後這個優婆離他就到佛那兒去了，就和佛辯論。這一段的辯論也很有意思，也是很有道理、很有意思，但是今天我們不要講，有機會再說。那麼就他輸了，輸給佛了，就歸依佛了，歸依、聽佛說法，得了初果須陀洹。回到家裡來，他就對那個守門人說了：「從今天開始，我是釋迦牟尼佛的弟子，我是三寶弟子了。佛、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷都可以進到我的家裡來，隨時都歡迎他們進來。尼犍子、以前的那些人到這兒來的時候，要我的許可才可以進來，不然不准他進來。」就說了一些話。這時候大尼犍子就等消息，說是他若去會勝過瞿曇的嘛！但是一直他也沒有消息，然後原來和佛辯論那個尼犍，這個人是心細一點，他就來調查一下，就知道了，回來就報告大尼犍：「他已經是投降了，怎麼怎麼的。」說：「是嗎？不會的。」說：「不會？那麼你去看看。」

這個大尼犍就領著他的徒弟就到優婆離家裡來，遇見守門人，守門人說是：「你有什麼意思？」說：「我來看優婆離。」優婆離告訴我了，你不可以隨便進來，你在這兒等，我要去報告他。」說是：「好，你在中門那裡擺一個高座。」擺好了，又報告他了，他就出來了：「好，你去請他進來。」進來的時候，尼犍子以為這高座是讓他坐的，不是，優婆離自己坐上去了。坐好了，說是：「向來你對我很恭敬、很尊重的，今天為什麼這樣子？」他說：「你不知道，你聽我開示你。」說什麼呢？說是：譬喻兩夫妻結婚多久，要生孩子，還沒生。但這個太太對她先生說：「去買個玩具來。」先生就不去買，說是：「你還沒有生孩子，生了孩子再買也來得及嘛！買這麼早幹什麼？」說：「一定要買！」「好！好！」先生總是讓她一步，讓這太太一步。他就：「買什麼玩具？」說是：「買個猴來！」「好！」就去買猴來。買回來，太太說：「你到街上去那個染房，把布、衣服染顏色的染房，到那兒去把這個猴子擣一擣，然後再染，染成黃顏色，然後給這個小孩做玩具。」先生就這樣子依教奉行，就到染房去向那裡的職員、工人就說了。工人說：「你若拿那個好的布，好的絲布、棉布什麼擣一擣，染還是可以的。猴子是不可以擣，若一擣就臭了，更不能染啊！一擣就爛了嘛，這不能染呀！」這個譬喻就說到這裡，然後就正式說道理了。

優婆離說：「你以前都是騙人了，說出那個道理禁不住人家的辯論，不可以擣，這猴子是不可以擣，越擣越臭。所以經過有智慧的人一辯論，你這個道理都是臭穢的，不值得相信。人家說的道理，釋迦牟尼佛的道理非常的正確，是越擣越亮。你拿好的什麼布、衣用力的擣，越擣是顏色越亮、越好。他說的真理，越辯論、顯示他是越偉大，不怕人家辯論。」這是《中阿含經》有這麼一段。

我認為這是對的，不怕辯論！所以佛法的真理，你越學習，越生歡喜心，而不會生疑惑心，不會的。所以這裡就看出來，「我所說，無量聲聞、菩薩、如來，有無量種勝三摩地」。這個聖人的境界，阿羅漢已經很高了，辟支佛更高，十地菩薩更高，到佛的究竟圓滿的時候更是不可思議。所以我們也真是很僥倖，成了佛教徒，是這樣子。所以，「當知一切，皆此所攝」，所以我們應該努力地學習奢摩他、毗鉢舍那，這裡面有無量無邊的寶啊！

丙十五、因果作業障治門（分五科）

丁一、問答何因（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，以何為因？」

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，以何為因？善男子！清淨尸羅、清淨聞思所成正見，以為其因。」前面是第十四門，這底下是第十五門「因果作業障治門」，就說到奢摩他、毗鉢舍那的因果，和它的作業、障治，這幾類、這幾樣事，這一大科裡面比較長一點。這裡邊分五科，第一科是「問答何因」。

「世尊！」彌勒菩薩問：「此奢摩他、毗鉢舍那，以何為因？」以什麼為因由來修奢摩他、毗鉢舍那？或者是因，或者由，由什麼為因，由什麼因由而修這個奢摩他、毗鉢舍那？或者說因是個順益的意思，這個因它是有力量得果的。所以，以何為因呢？就是以什麼因由能順益於果，使令你修奢摩他、毗鉢舍那能有所成就？那個順益的力量就叫做因了，也可以這樣說。這是一個問，「以何為因」。底下佛就回答。

戊二、如來正答

「善男子！清淨尸羅、清淨聞思所成正見，以為其因。」

這樣子回答。這地方舉出來三樣事：一個是清淨尸羅，一個是清淨的聞、清淨的思，清淨的聞思所成正見，以此為因的。這是說第一個就是要……尸羅就是戒，就是我們受五戒、八戒、沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒，乃至菩薩戒這個戒，這個戒要受持得清淨，受持清淨，這是一個殊勝的條件。也就像造房子這個地基似的，這個地基要穩固，然後在上面造房子才可以，是這樣意思。如果是尸羅不清淨，就有困難，就是有障礙。尸羅清淨，會生歡喜心，生了歡喜心的時候，你修止、修觀的時候，它就容易，容易有成就，這是一個重要的條件。

第二是清淨的聞思，「聞思」就是前面說的，一開始由「法假安立」，就是佛為

我們宣說的這些一切的修多羅、十二分教，從這上要去聞、去思，一次又一次不斷地學習，能夠這樣子叫聞。我們頭幾天也講過這三慧，聞所成慧，其實聞所成慧也是很高的。第二就是思慧，思慧就是你聽聞了佛法，學習佛法已經是明了、明白、通達了什麼是佛法了，而還要專精思惟，那叫做思所成慧。

由聞、由思「所成正見」，通過聞思的學習，你對於佛法的理解沒有錯誤了，你得到的智慧對於佛法的理解沒有迷謬，沒有錯誤了，你能夠通達什麼是佛法了，這個時候叫做正見。這個正見是由聞思來的，是由聞思而成就正見，就是一個聽聞正法，一個如理作意；就是聽聞正法就是聞，如理作意就是思，這樣子才能得到正見的。成就正見，以此為因，為奢摩他、毗鉢舍那的因。那麼這可以很明白的，很明白了，明白我們修奢摩他、毗鉢舍那的開始，先要準備這幾件事。

如果說是我們佛法不學習，也不聞、也不思，說「我也聽聞佛法」，一知半解沒有用；然後就去坐在那裡「念佛是誰？」說是我專精，我就是「念佛是誰？」就是這麼樣修行，一下子一個頭撞到南牆上，開悟了！你若是從〈分別瑜伽品〉上看，開什麼悟啊！是開悟嗎？就是我們學習佛法，你開悟的時候是不是正確都不一定，說是不學佛法，就說開悟了？所以我在想，印順老法師（我以前說過），寫那個《中國禪宗史》，寫到北宋，到南宋一開始就不寫了，為什麼不寫了？所以你真實地、深入地學習佛法以後，你有了正見的時候，你才知道東西南北，不然的話不知道。我們誰敢說：「哎呀！這不是佛法，這是魔王啊！」你敢說這個話啊？誰敢說這個話？

所以這個經論，我們是佛教徒，是不可以不學習的，就是在家居士想要對佛法有成就，也一樣，和出家人一樣，都是要學習佛法。說我不學習佛法，你能不能開口說話呢？你一開口就不對了，一開口就不對。因為你不懂嘛！不知怎麼回事兒。我們不要說今天的佛教，就是在唐朝時候的佛教，那些大德的著作裡面看，就批評這些禪師叫暗證禪師，就是這樣批評，叫「暗證」。不是今天……，那時候教下那些大德就是這樣批評的。

所以從這上面看出來，修奢摩他、毗鉢舍那就是禪嘛！這個禪要怎麼樣準備才能去修呢？要清淨的尸羅，還要清淨的聞思所成正見，以為其因，才可以的，你才可以。

丁二、問答何果（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，以何為果？」

若以此為因，我們這樣去學習、去修行，那麼將來能得到什麼樣的利益，得到什麼樣的功德呢？這樣意思。

戊二、如來正答（分二科） 己一、初釋

「善男子！善清淨心、善清淨慧，以為其果。」

這就是佛說得很簡要。「善清淨心」，這個善，這是指無漏，無漏的名之為善；沒有染汙，所以叫做清淨。這樣的心，叫善清淨心。前面說是修奢摩他，奢摩他所得的果，可以說是善清淨心。心也就是定。有的經論上說：戒增上、心增上、慧增上，而沒有這個定字，就是用心來代替那個定字，所以說心就是定了，所以說奢摩他所得的果是善清淨心。「善清淨」的智「慧」，那麼就是毗鉢舍那所得果了。

這樣說呢，這是說等流果，由奢摩他得善清淨心，由毗鉢舍那得善清淨慧，這是按等流果來說。若按增上果來說，就是互相幫助，止也能幫助觀，觀也能幫助止的。這樣說呢，那就不用分別了，就是善清淨心、善清淨慧，這兩個果都是止所得，也都是慧所得；都是止所得，都是觀所得，這樣說也是可以。

「善清淨心」，或者是這麼說，就是說心遠離了一切的煩惱的雜染，叫善清淨心。慧呢，有了清淨心的時候，又會有根本智和後得智，那麼就是「善清淨慧」了。這兩種智慧究竟圓滿，就是阿耨多羅三藐三菩提，也可以這樣說。「以為其果」。

己二、復釋

復次，善男子！一切聲聞及如來等，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毗鉢舍那所得之果。」

前面那個是第一個解釋，所以現在這第二個解釋。「一切」的「聲聞」，也包括了辟支佛，「及如來等」，及成就無上菩提的佛，「等」應該包括菩薩，那麼這是三乘聖人。「所有世間及出世間一切善法」，這一切聖人所得的功德，有屬於世間的、有屬於出世間的。這些善法，「當知皆是此奢摩他、毗鉢舍那所得之果」，所得的利益。

這個世間呢……因為這些聖人，菩薩和佛，當然是一定是要有禪定。阿羅漢呢，初開始成阿羅漢的人，有可能沒有禪定，但是他以後也一定會有禪定。不過在小乘佛法裡面說，那就不一定，因為他就在未到地定裡面也很好，也是心清淨，愛煩惱、見煩惱都消除了；那麼入定，由欲界定入到未到地定，那麼出定，心也是清淨，入定也清淨。他大悲心不強，他也不去為人說法、也不度眾生，也就好了，也就可以了。但是若從大乘佛法說呢，一切阿羅漢也都要成佛的，所以他也就會進步，所以也會得世出世間的禪定，一切功德也會有成就。

但是說「世間」這個話，應該說分成兩類：一個就是有漏的，可破壞的這個世間。譬如說世間善法，或者五戒十善，善法，雖然是善，也不圓滿。若得到了色界的四禪、無色界的四空定，那又高過了欲界的善法，但是也還是有漏，那是屬於世間的有漏善法。若是三乘聖人，他得到了四禪八定，他是共於世間，但是他是無漏的，還是可以說是出世間，還是可以說是出世間的善法的。

但是，這一切的佛和大菩薩，都有大悲心，他有根本智、也有後得智。後得智也就是有分別的智慧，他還是觀察世間法的，觀察世間上的一切的事情，所以也可

以說通於世間法。所以出世間是殊勝的善法，但是三乘聖人也有世間的善法，但是也是無漏的，應該是這麼說。這麼多的善法，「當知皆是此奢摩他、毗鉢舍那所得之果」，所得的果，當然也是這個修行人要繼續努力，不然的話也是得不到的，「所得之果」。

丁三、問答作業（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，能作何業？」

前面「問答何因」是第一科，第二科是「問答何果」，現在第三科「問答作業」，就是奢摩他和毗鉢舍那，它能做什麼事情呢？是這樣意思。這一科分兩科，第一科「菩薩請問」。「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那」能做什麼事情呢？

戊二、如來正答

「善男子！此能解脫二縛為業，所謂相縛及麤重縛。」

佛這麼回答。它能夠解脫兩種繫縛，這是它應該做的事情，它所做的事情。哪兩種繫縛呢？就是相縛和麤重縛。這個昨天我們講過，就是我們這個心和一切境界、一切相接觸的時候，心不得自在，為相所拘束，所拘束的時候就不自在了，那就叫做「相縛」。譬如說我們有貪心的時候，遇見可意的境界，就被這可意的境界綁住了，這個心就不自在了。我們有瞋心，遇見可憎的事情的時候，瞋心一動來的時候，也是不自在。所以是為相所繫縛，所以叫做相縛。

「麤重縛」，這個麤重是個什麼意思？我們曾經講過，就是它是個惡法，是沉重，能令你下墜，你很難向上，很難進步，很難向前進步，就是使令你後退，所以叫做重。那麼這就是煩惱和煩惱的種子有這種作用，所以麤重也叫「無堪能性」。這種事情一出現的時候，你就沒有能力修學出世間的善法，所以叫無堪能，「無堪能性」，就是指煩惱說的。或者說，麤重指煩惱的種子說的，相縛就是煩惱的現行說的。

現在你修奢摩他和毗鉢舍那，就能夠解脫、能夠消除這兩種繫縛。奢摩他你修得好了的時候，能降伏煩惱的現行，使令煩惱不動；毗鉢舍那若修成功了的時候，能斷煩惱的種子。所以奢摩他和毗鉢舍那能做這兩件事，就不被煩惱的現行、煩惱的種子給繫縛了，就得大自在了。

我曾經說過，我們由凡入聖，這是一個關，這是一個難過的關，你不容易過這個關。過這一關就是聖人了，成了聖人以後，有了無漏的智慧的時候，修行就比較容易。我們沒有無漏智慧的時候，煩惱還作主的時候，修行難，修行不容易，而修止觀的時候，困難就困難在這裡。所以這個第一關，把這愛煩惱、見煩惱斷了的時候，就是斷了相縛及麤重縛。等到得了阿羅漢果以後，這大小一關，迴小向大，做大菩薩，做大菩薩也不是容易，也是很難的，但是也終究比我們凡夫好得多。所以，「能作何業」呢？能做這件事。

● 37

戊二、如來正答

「善男子！此能解脫二縛為業，所謂相縛及麤重縛。」

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，能作何業？善男子！此能解脫二縛為業，所謂相縛及麤重縛。」昨天講到這裡。「相縛及麤重縛」，昨天解釋就是，相縛是煩惱的現行，麤重縛就是煩惱的種子。煩惱不動的時候，就像沒有煩惱似的，但是煩惱的種子還存在，所以有所緣緣的時候，加上不能如理作意，這個相縛就出來了，煩惱就出來了。若是如理作意的時候，有所緣緣的時候，也還是沒有煩惱，煩惱還不動，但是煩惱的種子還存在。這種情形是我們自己的經驗，一切的凡夫都是這樣子，誰也不必恥笑誰。但是有一件事，我們佛教徒，尤其是我們出家人，應該多思惟，什麼事情呢？

這個煩惱，經上常說一個譬喻，叫做賊，煩惱賊。說是我們心裡面的煩惱常常活動的，活動的時候，若是常常讀經論的人，有可能會知道我現在煩惱動了，若不常讀經論的人不知道，煩惱動的時候還不知道煩惱動，就是隨著煩惱去活動，就是儘量地在發作，貪心也好、瞋心也好，儘量地發作。發作了、引起了很多很多的問題，還是不容易覺悟，還是不容易覺悟的。若是常常地讀經論，就會容易覺悟一點，就像人照鏡子，照著鏡子：「啊！我這裡有個黑點，有個汙點」，就知道。因為看一看經論，佛就是說，「你煩惱動了」，「你沒有煩惱，證初果了」，就是常會這麼說，你在這裡就有這個印象，深刻一點，所以自己煩惱動的時候會知道。知道煩惱的時候，煩惱的動作就會受到影響，就會輕一點，慢慢就會好轉。

所以應該常讀經論，「云何應住？云何降伏其心？」就是常讀經的時候，讀完了的時候，靜坐的時候就思惟：「云何應住？云何降伏其心？」常思惟：「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。」常常思惟，它就好一點，就會好一點。你不讀經，沒有佛法的熏習，在家人在欲裡面生活，在愛憎取捨裡面活動，「非行人」，我們不說了。就是我們出家人，出家人穿上出家人的衣服了、受了大戒了，若沒有經律論的法的熏習，就不吉祥，太不吉祥了，真是太不吉祥！

應該有一個觀想，有個思惟，煩惱是賊！說是我知道某人是賊，我和他共住，我心裡不安。我和他在一起住：唉呀！不知什麼時候他要偷我的財富？就會心裡不安。現在說是我時常有煩惱活動，就知道我心裡有賊，就應該是這樣想：我怎麼辦呢？我若和賊同住，我希望這個賊早點走的好，不要在這住。那麼和煩惱賊同住也應該這樣想：其實我是有辦法能消滅煩惱賊。常常應該有這樣的想法。我煩惱一動了的時候，我隨著煩惱活動，這是錯誤。要有這個想法。我不要說：「他觸惱我，不是我觸惱他。」不是的，觸惱也好、不觸惱也好，我應該不動，我心不應該動，我們出家人應該要求自己這樣子。我不要求人家都對我好、對我要有禮貌、要

讚歎我，不要求這個事。我就要求我自己不動心，常應該是這樣子，這樣你才有希望，才能有希望煩惱漸漸減低，煩惱漸漸微小。

說是老是要講道理，他要一定對我要好，對我要恭敬；為什麼這個方丈和尚不公平，對那個人好，對我不好；我師父對我也不公平，怎麼怎麼的。當然，方丈和尚也好、師父也好，應該是公平的；但是我們自己不要求這件事，就要求自己不動心。我看我們應該是這樣子，這樣才有清淨的希望。所以這樣子奢摩他和毗鉢舍那，我們才能夠對奢摩他、毗鉢舍那有急需要學習、要修行的需要。如果感覺我有煩惱，沒有關係嘛！那修奢摩他、毗鉢舍那幹什麼？不需要修嘛！

所以這上面說：此奢摩他、毗鉢舍那是幹什麼的？是做什麼事情的？佛說：「善男子！此能解脫二縛為業，所謂相縛及麤重縛。」能把我們心裡面的煩惱賊驅逐出去，沒有賊了的時候，我們就得安居了；我們睡覺心裡也是安，吃飯時候也心安，行住坐臥，什麼時候都心是安的，都能平安，應該是這樣才好。如果是對於煩惱：我有煩惱的時候，無所謂！那就不行，你就很難去用功、去靜坐、去修行，就很難，很難很難的。

這是前面「作何業」，問到這件事。這底下這一段。

丁四、問答能障（分三科） 戊一、約五繫障（分二科） 己一、菩薩請問
「世尊！如佛所說『五種繫』中，幾是奢摩他障？幾是毗鉢舍那障？幾是俱障？」

這是第四段。前面第一科是「問答何因」，第二科「問答何果」，第三科是「問答作業」，就是能解脫這兩種縛。現在第四科「問答能障」，就是我發心要修奢摩他、毗鉢舍那，但是有一些事情能障礙，障礙我修奢摩他、毗鉢舍那，這個能障的是什麼？這是分三科，第一科「約五繫障」來說這個障。這又分兩科，第一科是「菩薩請問」。

彌勒菩薩又說：「世尊！如佛所說」，佛曾經開示過我們，說有「五種繫」，這五種是惡法，它常繫縛我們用功修行的人，五種繫。這裡邊幾是奢摩他的障礙？幾個是毗鉢舍那的障礙呢？「幾是俱障」，也障奢摩他、也障礙毗鉢舍那呢？這麼樣請問。這以下是佛回答。

己二、如來正答

「善男子！顧戀身、財，是奢摩他障。於諸聖教不得隨欲，是毗鉢舍那障。樂相雜住、於少喜足，當知俱障。由第一故，不能造修；由第二故，所修加行不到究竟。」

這是佛回答。佛回答的時候，先說「善男子」。「顧戀身、財，是奢摩他障」，「顧戀」就是常常地思念，心裡面常想這件事，常愛著這件事。這個心裡愛著什麼呢，心裡就常憶念那件事，是這樣子。現在說愛著什麼呢？愛著身、財這兩件事，愛著

自己的身體、愛著財富。怎麼辦法能發財呢？就想這個事。我這個身體不要凍著，還要不要熱著，就是時時地注意這件事。這樣子呢，它就是奢摩他障，那麼你這個心就安不下來，很難去靜坐的時候修奢摩他了。坐那裡還在想：這股票什麼地方漲了？我應該去買去、去賣去。所以老是心安不下來，這是不行啊！所以是奢摩他障。

「於諸聖教不得隨欲，是毗鉢舍那障」，「聖教不得隨欲」，聖教就指聖人所教導我們的，主要是佛說的，和這些大菩薩、大阿羅漢解釋佛所說的法，這些都是聖教。這些聖教「不得隨欲」，我不能夠隨意自在通達、演說、思惟、觀察，都不能。也就是因為沒有學習的關係，你沒有學習聖教，你說是修不淨觀、修不來，修無我觀也修不來，說有居士要請問一個問題，也沒有辦法回答，沒有學過就不行。什麼叫做戒定慧？什麼叫做因緣、增上緣？就怕人家問，所以就不得隨欲自在，那麼是毗鉢舍那障。就你想要修觀修不來，修不來的，不知道怎麼樣修，這是個障礙，這是「於諸聖教不得隨欲，是毗鉢舍那障」。所以若是我們沒有學習聖教，沒有學習聖教，你怎麼樣修毗鉢舍那呢？沒辦法修嘛！沒辦法修啊！所以這不能修，怎麼能夠斷煩惱呢？怎麼能斷相縛、羂重縛呢？

「樂相雜住、於少喜足，當知俱障」，「樂相雜住」，歡喜和多數人在一起住。和多數人在一起住就有問題，我們現在應該知道，如果是大家思想不一致，行為就不一致，就互相有點妨礙，就會有妨礙，那麼有妨礙就是用功修行就難。如果是大家合得來，但是一定有事情，有事情呢，一個人要走，要走的時候也不歡喜；或沒有回來，就心裡常想念，這邊通個電話、那邊寫封信，「你什麼時候回來啊？」就是這個事情，也就是不能夠用功。這就是樂相雜住。「樂相雜住」，這表示一件事，就是歡喜慣鬧，歡喜熱鬧。你常常修止觀的人，有多少相應的人，不怕寂寞，沒有這件事；若是不歡喜靜坐的人，不歡喜修止觀的人，多數就是怕寂寞，一個人不行，住不來。若有多少人在一起住，談談話，心裡面就好一點。所以「樂相雜住」就表示這個人是怕寂寞，與止觀不相應，叫樂相雜住，也就是沒有放下，有很多很多的問題。

「於少喜足」，說是我也不願戀身、財，我能放下這些事情，於諸聖教也能隨意地去觀察修止觀的，我也不歡喜相雜住。但是「於少喜足」，我能用功修行，少得到一點成就的時候就滿足了，心裡面就歡喜了，好了！就是這樣子，就是我比你強了，這就滿足了，這樣也是個問題，也是不行。修行用功，有的時候就會有很多很多問題。這裡說是「樂相雜住、於少喜足，當知俱障」，應該知道也障礙你修奢摩他的止，也障礙你修毗鉢舍那的觀的，也都有障礙。

「由第一故，不能造修」，「由第一故」就是前面樂相雜住，樂相雜住，在一起就是老沖閒殼子，常是說話，喔！今天我歡喜到什麼地方，你陪著我去一去。很多事兒，就不能去修止修觀，不能。

「由第二故，所修加行不到究竟」，第二句「於少喜足」，我得到欲界定就蠻好了，得到未到地定也蠻好了，就知足了。那麼你這樣的修行，「不到究竟」，就達不

到究竟圓滿的境界了，就不能成功。你成就了未到地定，雖然也是很好，但是很容易就失掉了。說我是超過了欲界定、未到地定，我得到色界四禪了！四禪還靠不住的。因為你沒能修四念處，你還會失掉，就是定也沒有了，還是一般的人一樣，總有一天是會失掉的。說是我生到色界天，壽命很長，終究有一天也要死的，死了以後又什麼也沒有了。所以於少喜足就不到究竟，非要得聖道以後，才能不退轉；沒得聖道，你所成就的功德都靠不住的，所以於少喜足也是一個過失，這也是一個障礙。

這是「五繫」，佛這樣回答彌勒菩薩的問題。

戊二、約五蓋障（分二科） 己一、正辨能障（分二科） 庚一、菩薩請問
「世尊！於五蓋中，幾是奢摩他障？幾是毗鉢舍那障？幾是俱障？」

這是第二科，前面約五繫來說障，現在是約五蓋來說障。

「於五蓋中」，五個蓋，「蓋」這個字是障礙的意思，能障礙你得聖道，能障礙你聖道的加行善根不得成就。你想要得聖道，你修煖、頂、忍、世第一，你修四念處，這個加行的功夫，它能障礙你，使令你不得成就，故名為蓋。這五個蓋裡邊，「幾是奢摩他障？幾是毗鉢舍那障？幾是俱障？」這是彌勒菩薩問。這底下佛回答。

庚二、如來正答

「善男子！掉舉惡作，是奢摩他障；惛沈睡眠、疑，是毗鉢舍那障；貪欲、瞋恚，當知俱障。」

這是佛回答。「掉舉惡作，是奢摩他障」，「掉舉」我們講過，就是這妄想一生起來就停不下來，就是在以前經過的這些可愛的事情上妄想，做種種這些妄想，叫做掉舉。「惡作」就是惡所作，惡所作業，就是不高興自己做過的事情，就是後悔了，我以前做的事情做錯了，這個是通於善，也通於惡。如果我以前做的事情，做的是有罪過的事情，我現在後悔了，這是屬於善；如果做的是有功德的事情，現在後悔了，那麼就屬於惡了。而這裡面所說的惡作，就是修行人想念自己的親友，想念以前住的地方好，叫做親友尋思、國土尋思、不死尋思，我們頭些日子也講過。

想念自己的親友，唉呀！我何必來這來呢？這麼樣寂寞。我以前和我親愛的人在一起有多好呢！這是悔，到這來後悔了。國土尋思，唉呀！我到這來很冷，靜坐在這裡還凍得不得了，我以前住的地方很暖、很好、很舒服嘛！何必來這受這個苦呢？就是後悔，就是追悔這個事情。不死尋思，就是我現在還年輕，我何必這麼早就出家修行呢？我應該等一等，等我老了的時候再出家嘛！就是後悔，就是後悔了，追悔所做的事情。那麼就是這樣子，有很多很多的事情，就是後悔現在自己發心修行，那麼叫做惡作。「是奢摩他障」，這是障礙修止，因為這樣一想起來的時候，心就安不下來，止不住的，所以是奢摩他的障礙。

「惛沉睡眠、疑，是毗鉢舍那障」，掉舉、惡作是心裡面動起來了，你就很難停下來。奢摩他是個靜，寂靜的靜，掉舉、惡作是個動，這個動能為靜作障礙，相翻、互相翻。「惛沉睡眠、疑，是毗鉢舍那障」，惛沉和睡眠，這是心裡面不大分別，你一惛沉了，心裡面什麼也不知道了；睡著覺了，也什麼也不知道了。可是毗鉢舍那如理作意是個動，也是相翻的障，就是靜為動的障礙。

「惛沉」是什麼意思呢？就是我們這個時候，用功修行的時候，是要求自己在所緣境上明靜而住，作如理作意。現在不能，不能安住在所緣境上，沒有這種能力了，所以叫做惛沉。這惛沉一來了，這件事不能做了，所以叫做惛沉，就是什麼也不知道了。惛沉，是你在用功的時候，用功的時候，心裡用功的時候這惛沉來了。

「睡眠」，是在你休息的時候，我這個時候不用功，我要睡覺，但是睡太多了，使令你靜坐的時候就惛沉，你就會惛沉。睡少了也會惛沉，你睡多，睡多也惛沉，你常常靜坐的人你會知道這個事情。所以睡眠也是毗鉢舍那障，是這樣意思。

「疑」，就是疑惑，這裡說是不是其他的人與人之間的那一般的疑惑，是說：唉呀！我修奢摩他、毗鉢舍那行嗎？我能成功嗎？疑惑自己可能辦不到，疑惑。第二，說這個方法對嗎？它是能得到禪定嗎？能得聖道嗎？疑惑。佛是佛，有這種人嗎？世界上有這樣的不可思議的人嗎？就是疑惑佛、疑惑法、也疑惑自己，那麼這個信心沒有了；沒有信心，也就不能修行了，這是毗鉢舍那障。

「貪欲、瞋恚，當知俱障」，貪欲心，對於欲心強起來的時候，或者憤怒的心若強起來的時候，「當知俱障」，奢摩他也不能修，毗鉢舍那也不能修，修不來。

「掉舉惡作，是奢摩他障」，就是一個是動、一個是靜，動為靜的障礙。惛沉睡眠是靜，靜為毗鉢舍那的動的障礙，就是相翻，互相翻，這麼講。但是你掉過來說也是可以，惛沉睡眠也是障礙奢摩他的，惛沉睡眠，你惛沉的時候、睡眠的時候、疑惑的時候，你奢摩他也是修不來了；說掉舉、惡作的時候，這時候也不能修毗鉢舍那，也是障礙的。但是現在約某一個特殊的意思來說，就這麼講，動為靜的障礙、靜為動的障礙。「貪欲、瞋恚，當知俱障」。

己二、乘辦滿淨分齊（分二科） 庚一、得止滿淨（分二科）

辛一、菩薩請問

「世尊！齊何名得奢摩他道圓滿清淨？」

這底下是第二科「乘辦滿淨分齊」，前面說到障，就在這裡來辨別滿淨的分齊，圓滿清淨的一個範圍。你到了這個時候，才是這樣的；沒有到達的時候就不是，是這樣意思。

「世尊！齊何名得奢摩他道圓滿清淨」，彌勒菩薩稱「世尊」。「齊何」，就是到達什麼時候停止下來，可以名之為奢摩他道圓滿清淨了。「奢摩他」是得涅槃的道路，所以叫奢摩他道。到達什麼境界，才可以名之為奢摩他道圓滿清淨了？就是修成功了。這是一個問。

辛二、如來正答

「善男子！乃至所有惛沈睡眠正善除遣，齊是名得奢摩他道圓滿清淨。」

就是乃至到所有的惛沉和睡眠「正善除遣」，你依據佛法，那叫做正，能夠除遣了惛沉、睡眠，到這個時候，就叫做得奢摩他道圓滿清淨。這個應該是得到四禪，得到四禪就是應該是圓滿清淨，是這樣子。

但是佛在《阿含經》裡面說，外道也來問佛：「你睡覺不睡覺？」我們也可能會有這種問題，就是來問佛：「你睡覺不睡覺？」佛說：「我也有睡覺。」這外道說：「睡覺是愚癡相，所以你睡覺，你有愚癡。」這外道就這麼說來訶斥佛。佛說：「你不知道什麼叫做愚癡不愚癡！」佛說：「你有貪瞋癡的煩惱，叫做愚癡；無貪瞋癡就不是愚癡，不能算是愚癡。」佛說：「我在什麼時候要睡覺呢？」佛就說在夏天最熱的時候，就是臨近天亮的時候，佛出去經行一會兒，然後回到寮房裡休息一會兒，有睡眠。說為什麼要這樣呢？「為調身故」，這個身體需要這樣調一調。

看《南海寄歸傳》上說，佛也是經行，佛也常常的出來經行的。所以我們靜坐，可以注意自己的經驗，你靜坐的時間多，你經行的時間少，你看看會怎麼樣，會有什麼情形，你注意經驗。若從《南海寄歸傳》上看，經行不應該太少，也不好。有的地方說，你不經行，就算是你得定了，你能得定，你住在禪定裡，時間不多就得出定，經上是有這個話，有這件事的。

所以這經上，惛沉、睡眠，睡眠這件事，在《阿含經》和《大智度論》裡提到，佛也有睡眠，就是在天氣最炎熱的那個時候，有一點，其餘的時候佛都不睡覺，有這種事情，佛不睡覺。這些大阿羅漢、俱解脫阿羅漢，就得了四禪八定、滅盡定的大阿羅漢，如果他們是想要不睡覺也可以；若是慧解脫阿羅漢還是要睡覺，還是要睡覺。不過可能和我們一般人比較起來睡得少，不多，可是還是要睡的。

這裡說的「乃至所有惛沈睡眠正善除遣」，就是你若成就了色界四禪的時候，就是可以不睡覺，可以不睡覺了。當然你也要努力一番，不然的話他到時候不睡，身體還是有點問題的。你經過一番努力，就是不睡，常常入定，就可能改變過來。說是我得到色界四禪了，但是你還隨順原來的習慣，我還是到時候有點疲倦，就睡覺，那麼還是要睡的，的確是還有這個事情。「正善除遣」了，就是奢摩他道圓滿清淨了，是這樣意思。「是名得奢摩他道圓滿清淨」。

庚二、得觀滿淨（分二科） 辛一、菩薩請問

「世尊！齊何名得毗鉢舍那道圓滿清淨？」

我們欲界的人，欲界的人因為要吃飯，你非要睡覺不可；睡覺是由吃飯來的，你要吃飯，所以你要睡覺。一個是由習慣來的，你習慣了那個時候睡覺，到那時候就得睡。第三個就是放逸，你放逸也得睡覺，有三個原因。所以，你不放逸就可以減少睡覺，把習慣來的那個睡覺也可以去掉，但是由吃飯來的那個睡覺就稍難一點，

稍難一點，但是得了禪定的人，也是可以去掉。現在這裡說第二個，「齊何名得毗鉢舍那道圓滿清淨？」就是修觀修圓滿了、清淨了。

辛二、如來正答

「善男子！乃至所有掉舉惡作正善除遣，齊是名得毗鉢舍那道圓滿清淨。」

前面奢摩他道的圓滿清淨，要除掉惛沉、睡眠，這和前面說那個就不一樣，前面奢摩他障是掉舉、惡作，這地方說奢摩他的障是惛沉、睡眠。所以可以知道，惛沉、睡眠也障礙奢摩他，也障礙毗鉢舍那，應該是這樣意思。奢摩他是靜，奢摩他是止，心裡面明靜而住；而惛沉、睡眠，心裡面也沒有妄想，也是沒有妄想，是相順的。但是你一惛沉睡眠了就不能奢摩他，相順為障。這底下「毗鉢舍那道圓滿清淨」，就是所有的掉舉惡作正善除遣，是名得毗鉢舍那道圓滿清淨。掉舉、惡作也是動，心裡面動起來，這和毗鉢舍那道的如理作意也是心是動，所以也是相順為障，彼此相隨順的，但是它能障礙它。

「掉舉惡作正善除遣，齊是名得毗鉢舍那道圓滿清淨」，但是有的地方說，「毗鉢舍那道圓滿清淨」是諸漏永盡的時候，毗鉢舍那道才是清淨的。「諸漏永盡」，就是一切的煩惱永久地息滅了，那麼毗鉢舍那道才圓滿清淨，若是初果、二果、三果，他還沒能諸漏永盡，所以還不能說是圓滿清淨的，所以這個分齊應該是很長一大段的。

戊三、約心散動（分二科） 己一、菩薩請問

「世尊！若諸菩薩，於奢摩他、毗鉢舍那現在前時，應知幾種心散動法？」

這是第三科，「約心散動」來說這個障。「正辨能障」，這是約內心的散亂、流動說這個障。分兩科，第一科「菩薩請問」。

「世尊！若諸菩薩，於奢摩他、毗鉢舍那現在前時」，就是你心裡面有多少止了，也有多少的毗鉢舍那現前了，止也現前了、毗鉢舍那也現前了。心裡面能夠明靜而住了，就是奢摩他現前；也能夠如理作意，那麼就是毗鉢舍那現前的時候。這個時候，現前的時候，「應知幾種心散動法？」但是這個時候還是有障礙，能令你奢摩他、毗鉢舍那會散動，能破壞你的奢摩他、毗鉢舍那的。那麼就是散亂，散動也就是散亂，使令你的心流蕩，不能安住於所緣境，不能夠如理作意。有幾種呢？彌勒菩薩問有幾種。

己二、如來正答（分二科） 庚一、標數列名

「善男子！應知五種：一者、作意散動，二者、外心散動，三者、內心散動，四者、相散動，五者、麤重散動。」

「善男子！應知五種」，這底下佛回答。回答分兩科，第一科是「標數列名」。「應知五種」，這是標出來數目，底下列名字。「一者、作意散動，二者、外心散動，

三者、內心散動，四者、相散動，五者、麤重散動。」這是這麼五種，列出名字來。

第二科是「次第別釋」，次第別釋分五科，第一科解釋「作意散動」。

庚二、次第別釋（分五科） 辛一、作意散動

善男子！若諸菩薩，捨於大乘相應作意，墮在聲聞、獨覺相應諸作意中，當知是名作意散動。

這是第一個。「若諸菩薩，捨於大乘相應作意」，就是棄捨了屬於大乘佛法的相應的作意。大乘佛法相應的作意是什麼呢？就是菩薩學習佛法，觀察生死的過患使令一切眾生苦惱，學習了佛法，知道佛法是出離生死的唯一的妙法，知道這個；這時候發宏誓願去廣度眾生，得無上菩提，共趣無上菩提，屬於這個範圍的，這就是「大乘相應作意」。

現在這個菩薩棄捨了大乘相應作意，「墮在聲聞、獨覺相應諸作意中」，眾生難度，菩薩發了很多的好心腸，眾生並不感恩你，反而會來傷害你這個發菩提心的人。這樣子，你沒有金剛般若的菩薩，愛見大悲的人就會退，這菩提心就退了，就會：我何必這樣辛苦去度化眾生？我自己了生死就好了嘛！所以就是退到聲聞、獨覺相應作意，就做自了漢了，我自己用功修行就好了！墮在聲聞、獨覺相應作意。

這個「大乘相應作意」是高上的境界，從高上的境界退下來，所以叫做墮，墮下來了，墮在聲聞、獨覺相應作意裡面。「聲聞」，就是出在有佛法的世間，有佛、有法的世間，去聽聞佛法、修四念處得阿羅漢的，是這樣的人。「獨覺」，他就是要供養了很多的佛，聽佛說法、修四念處，這樣栽培善根，但是願意在無佛、無佛法的世間得道。人的個性是不一樣的，他就是歡喜這樣子，這樣的人叫獨覺，就是無師自悟。

「相應諸作意中」，在聲聞的諸作意中相應，在獨覺的諸作意中相應，就是歡喜這樣子，退大取小了。「當知是名作意散動」，這就是「作意散動」，就是把自己原來的大乘相應的作意棄捨了，所以叫做散動。這裡面也多少有一點貶斥小乘聲聞、獨覺相應作意的味道，所以稱之為散動。這就是這樣子，退大取小，這叫做「作意散動」，第一個。

辛二、外心散動

若於其外五種妙欲諸雜亂相，所有尋思、隨煩惱中，及於其外所緣境中，縱心流散，當知是名外心散動。

這是解釋第二個，前面是第一個，這是解釋第二個。

「若於其外」，說是若諸菩薩，發了無上菩提心了、受了菩薩戒了，或者受了五戒、八戒，或者受了沙彌戒、沙彌尼戒、比丘、比丘尼戒，都是在佛法裡面學習佛法，都是修行人了。但是他修止觀的時候，他忘掉了聖言，忘失尊教，這時候把佛菩薩或者師長的教導忘掉了，不想；說怎麼樣修止、怎麼樣修觀這個事忘掉了。

就想什麼呢？「若於其外五種妙欲」，最滿意的是色聲香味觸這五種妙欲。「諸雜亂相」，種種的色、種種的聲香味觸法，這些放逸的境界，叫雜亂相。「所有尋思」，這個雜亂相的尋思，所有的在那上東想西想的，這樣子。

「若於其外五種妙欲諸雜亂相，所有尋思、隨煩惱中」，這個地方，下面有一個「及於其外所緣境中，縱心流散」，這是分兩段，這個文。第一段，「若於其外五種妙欲諸雜亂相，所有尋思、隨煩惱中」，這是表示在靜坐的時候，法塵，第六意識緣法塵，法塵裡面是什麼呢？就是外邊那五種妙欲諸雜亂相，心裡面在尋思，各式各樣的思惟。

「隨煩惱中」，隨煩惱也就是貪、貪心，貪煩惱、瞋煩惱，各式各樣的煩惱，隨逐我們的心不捨離，所以叫做隨煩惱。從無始劫來一直地隨逐我們不相捨離，不捨離，所以叫隨煩惱。另外一種也叫隨煩惱，就是貪瞋癡嚴重的煩惱，隨你接觸到各式各樣的情況會有不同的反應，那個也叫做隨煩惱；那個隨煩惱就是稍微輕一點，不那麼嚴重。這裡是包括輕、重都在內了。「隨煩惱中」，就是你在靜坐的時候，第六意識就攀緣以前所經過的五種妙欲的諸雜亂相，心裡面在那裡種種的尋思。這是第一個，「隨煩惱中」，心裡在這個煩惱裡面動。

「及於其外所緣境中」，就是你不靜坐了，不靜坐你放了腿子這個時候。這個時候你的心就在注意外邊所緣境中，還是五種妙欲，「縱心流散」，不靜坐的時候，眼耳鼻舌身意就在外面的五種境界上，放縱自己的心流動散亂，而不知道保護自己的心的清淨，不知道。「當知是名外心散動」，這叫做外心散動，是這樣意思。

辛三、內心散動

若由惛沈及以睡眠，或由沈沒，或由愛味三摩鉢底，或由隨一三摩鉢底諸隨煩惱之所染汙，當知是名內心散動。

這個又不同了，前面這個「外心散動」完全是染汙的，這底下情形不同了。「若由惛沉及以睡眠」，若是這個修行人，他靜坐的時候，境界蠻好，奢摩他也現前、毗鉢舍那也能現前，但是又惛沉了，這惛沉來了。惛沉和沉沒，惛沉，就是心裡面不知道所緣境了，不知道止、也不知道觀了，叫惛沉。「及以睡眠」，如果惛沉重了，前面惛沉不是有意的，不是有意的；睡眠就是惛沉重了，身體很不舒服，就是有意地去睡覺了，有意坐那裡就睡了，那叫睡眠。

「或由沉沒」，惛沉和睡眠是很嚴重的情形，這個沉沒是輕微的，就是還沒到惛沉的程度，但是對於所緣境也不分明了。那個所緣境在心裡面沒有了，沒有那個所緣境了，但是心裡並沒有惛沉，還有明了性，心裡面還是明明白白，但是沒有所緣境了，沒有所緣境。如果你常常靜坐，你注意內心的相狀，也會發覺這件事，尤其是早晨起來的時候，睡眠正常的時候，早晨第一枝香，好像很容易就有這個境界。好像沒有說是安住在所緣境，但是心不動了，也不散亂、掉舉，也不惛沉、睡眠，心裡面寂靜住，是有這種事情。不過你們也可以注意，反省自己，也有這種事情，

那個時候你沒有所緣境，就叫做沉沒，叫做沉沒。那麼由沉沒失掉了所緣境了，這是一個過失，失掉了所緣境是個過失，是不對的。若是我們自己，當然我們若是不讀止觀的書，當然那就不說了；讀了止觀的書，才知道有這件事，知道有這麼一件事。雖然心裡面還是明靜，但是沒有安住所緣境，所緣境在心裡面沉沒了，失掉了。譬如那魚在水裡面游到水面上來，忽然間牠又沉沒了，沉沒就不見了。所以所緣境在心裡面不見了，所以也可以說是沉沒，那麼這也是個過失。

「或由愛味三摩鉢底」，三摩鉢底翻個「等至」，等至這個「等」，也還和那個等持的意思一樣，就是心裡面也不惛沉、也不散亂，明靜而住，叫做等。這個「至」呢，至者得也，就是你按照修止觀的方法不斷地努力，就得到了這個等的境界，所以叫做等至。而這個「等至」多數是形容初禪、二禪、三禪、四禪乃至非非想定，都可以名之為三摩鉢底的。這是得了禪定，得到那麼高的境界了。

「或由愛味三摩鉢底」這話什麼意思呢？就是得到了定以後，定裡面有味，定裡面有可愛的滋味，就是或者是喜樂的味道，那個殊勝禪定輕安樂的味道，或者是殊勝的捨，到第四禪以上就是捨的境界。愛著那個滋味的時候，有愛著，這一愛著，在佛法的態度來說，還是染汙，就是不清淨，還是一種過失的。愛著這件事，假設你得到初禪的話，得到初禪，因為要比未到地定更殊勝了，得到了的時候，心裡面非常愛，愛這個初禪，這一愛呢，用的心力會強一點，也是不容易退，也不退下來。但是因為愛的關係，也不容易進步，就是停留在那裡，就是住在那裡不動了，所以愛味有這個意思。不管是怎麼樣，只要有愛著的心，在佛法的態度、按佛法的立場來說，也是染汙、也是過失、也是散亂，也可以名之為散亂。

「或由隨一三摩鉢底諸隨煩惱之所染汙」，前面這是說愛，說愛煩惱。我們欲界的人，愛著這個五欲，愛著欲界的欲。色界定以上的人，得了色界定，對於欲界的欲是不愛了，但是他得了色界定，色界定也是他所愛的，還是有愛，這個事情就是這樣子。「或由隨一三摩鉢底諸隨煩惱」，就是不只於愛，另外還有其他的煩惱，其他什麼煩惱呢？就是見煩惱、慢煩惱，還有疑惑的煩惱，各式各樣的煩惱。

這個疑煩惱，疑惑的煩惱怎麼意思呢？譬如說是得了初禪，當然這種人也會知道二禪的事情，就想要再進一步去修這二禪。但是有的人是鈍根人，他修了很久也不成就這個二禪，心裡就疑惑：唉呀！我不能得到二禪，就疑惑了。所以有疑這個事情。另外還有見（看見的見），「見」就是他也可能是佛教徒，也可能不是佛教徒，也會讀到其他不同思想的人的著作，就會想到宇宙間這個事情，我、我所的這些事情，是常，宇宙間的事情是常住不變的，有一部分是無常的，就是各式各樣的執著，執著常、或執著無常、或者執著亦常亦無常、非常非無常，各式各樣的這些知見，這是一種煩惱。

其次是慢（高慢的慢），自己得到初禪、二禪、三禪、四禪了，這高慢心就來了：我才能得，你不能得！這是慢，已經得了以後，生了慢。或者是看見自己的朋友、相識的人，他得到初禪、二禪、三禪、四禪，但心裡想：你這個人不如我，你

都能得到；我強過你，我也能得！於是乎他也發心靜坐要修行，就是因慢而去學禪，這也是慢。就是各式各樣的煩惱，這都是指煩惱。

「隨一」，隨一就是不一定完全俱足，不一定所有的煩惱都有，就是可能有一樣，或者是有兩樣。「諸隨煩惱」，就是或者愛煩惱、或者疑惑的煩惱、或者見煩惱、或者慢煩惱，在三摩鉢底裡面現出來了。「之所染汙」，你這三摩鉢底本來很好嘛，但是被你這個煩惱染汙了。「當知是名內心散動」，這就叫做內心散動。內心散動這樣講，這和前面那個外心散動不一樣了，不一樣。

辛四、相散動

若依外相，於內等持所行諸相，作意思惟，名相散動。

第四個，這第四個名字叫「相散動」，相散動怎麼講呢？「若依外相，於內等持」，這什麼意思呢？「外相」就是你沒有入定的時候，或者沒有成就定的時候，你所見、所聞、所覺、所知的這一切事，或者所學習的修禪定的方法，這一切的事情，叫外。「於內等持」，你學習了以後，然後靜坐的時候，你心裡面能夠明靜而住的時候，就把以前在定以外的時候所見、所聞、所覺、所知的這些事情，在定裡邊等持，在定裡面現出來。在這個等持裡面，定，「等持」就是三摩地，在定裡邊現出來，叫「所行諸相」。

在定裡面所行諸相，也就是在外邊，你沒入定以前所見聞覺知的相。這裡邊有個什麼不同呢？這個不同就是一個親疏的不同，有親的所緣緣、有疏的所緣緣。疏所緣緣就是所見、所聞、所覺知那個事情的本質，那個本質就是在沒有入定的時候，你所見聞覺知的境界，所以就是疏遠了一點，所以叫做外。「於內等持」就是親所緣緣了，就是在定裡邊你心裡面所思惟的境界。所以叫做「若依外相，於內等持所行諸相，作意思惟，名相散動」。這個時候，你還沒能成就定，定還是沒成功的時候，但是有的時候心裡面也能夠明靜而住，但是有的時候又不能。這個時候你心裡面思惟「於內等持所行諸相，作意思惟」的時候，叫做相散動。這是又一種散動。

辛五、麤重散動

若內作意為緣，生起所有諸受，由麤重身計我起慢，當知是名麤重散動。」

這是第五個。「若內作意為緣，生起所有諸受」，「內作意」就是定地的作意，就是在禪定裡邊的時候，你心裡面作意思惟什麼。「為緣，生起所有諸受」，你心裡面為緣，因為你得了定的時候，你這個定地作意現前的時候，就是得了定的時候，就會生起所有諸受，生起來各式各樣的覺受，或者生輕安樂也是覺受，生歡喜心也是覺受，各式各樣的喜樂覺受。

「由麤重身計我起慢」，「由麤重身」，這個麤重是什麼呢？就是「計我起慢」，執著有我，生起來我慢，都是由種子的。「麤重」就指我執的種子，或我慢的種子，這個種子叫做麤重。「身」是什麼意思呢？「身」是麤重的依止處，就是你的身體，

你身體裡面還有我和慢的種子。因為你有這個種子的關係，你由原來有我、我慢的種子，你現在一生起來禪定的喜樂的覺受的時候，你這個我和我慢就動起來了，從麤重的種子就生現行了，就起慢：我現在不得了了，我現在得到初禪、二禪、三禪、四禪了！自己生我慢心，這樣子。

所以是「若內作意為緣，生起所有諸受」，因為生起諸受了，這個我、我慢也就起來了，就是生這種分別心。「當知是名麤重散動」，這就叫做麤重散動，是這個意思。這就是你沒有修四念處觀，貪瞋癡的煩惱就是隨時會生起來，所以都是散亂的境界，只有那個第一個是「作意散動」，就是退大取小的意思。

丁五、問答所治（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，從初菩薩地乃至如來地，能對治何障？」

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，從初菩薩地乃至如來地，能對治何障？善男子！此奢摩他、毗鉢舍那，於初地中，對治惡趣煩惱業生雜染障。」這以下是第五科。前面是說第四科「問答能障」，五繫、五蓋、五種散動的這些事情，這是能障。這底下「問答所治」，看這個文是指十地菩薩的境界，這是屬於聖人的事情，前面還是凡夫境界。這底下分兩科，第一科是「菩薩請問」。

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，從初菩薩地乃至如來地」，一直地都是修奢摩他、毗鉢舍那的，但是他們「能對治何障」，能滅除去什麼障礙呢？初地菩薩乃至十地菩薩，他們不可能滅除相同的障礙的，應該障礙是不一樣的。

「初菩薩地」就是極喜地，我們前面也講過，初見道的時候，初開始見到勝義諦，就是我空、法空的道理。自己用功修行，也能有度化眾生的能力了，心裡面得大歡喜，所以叫初菩薩地。「地」這個字怎麼講呢？在《仁王般若經》上是說：「入理般若名為住，住生功德名為地。」這樣解釋。「入理般若名為住」，「入」就是相應的意思，就是契入，契入第一義諦了，叫做「住」。契入第一義諦，心就安下來了，所以叫做住，「住」有安靜的意思，有一個尊重的意思，就是指十住，十住菩薩說。「住生功德名為地」，你入理了以後，你還是要發大悲心，要廣度眾生，就能夠發生很多的功德，那麼叫做地。「地」是能生為義，能生長功德的意思，像大地能生長萬物。你契入了第一義諦的真理以後，就能夠生很多很多的功德。【佛說仁王般若波羅蜜經卷上：入理般若名為住，住生德行名為地，初住一心足德行，於第一義而不動。】

但是宗喀巴大師是在《入中論善顯密義疏》，他有個解釋，他解釋得也很好，他說地是無漏的、無相的般若大悲相應，名之為地。因為在一切聖人，初地、二地、三地、四地乃至佛，所有的功德都是由無相的般若、無相的大悲心發出來的，所以這一個悲、一個智是地的意思。我感覺這個解釋也是很好，的確是這麼回事，沒有無相的大悲，沒有無相的般若，你就沒有地，還沒有地的意思。我們初發心的凡夫的菩薩，凡夫菩薩，地義還不成就，因為沒有無相、無漏的般若大悲，地義還沒成就，所以也不堅固。【入中論善顯密義疏：菩薩無漏為悲等所攝持，各別分位，名之為地。是

功德所依故。】

● 38

我感覺很多人坐得都很好，因為你坐得不錯，所以常常有人發慈悲心來考驗你，看你心動不動；你靜坐的時候常來打攪你一下，不是這裡有事情、那裡有事情。我們用功修行這件事，常常能夠反省自己，我的身口意的動作不觸惱任何人。自己常能夠反省自己、約束自己，我的身口意不觸惱任何人，別人觸惱我的時候，我心不動，我們用功修行的人應該是這樣子。別人若是觸惱我的時候，我的瞋心就來了，還是差一點，當然，觸惱的人也不能說是對，可是我們自己若是動了心也是不對。所以我們從禪七一開始，大家對於功課表還不那麼熟悉，有的時候就有一點事情；但是已經到了第六個七了，還不能說不熟悉，我們有的時候還有些粗心大意的地方去觸惱人，使令那個靜坐的人動念頭，這是不對的，使令人動念頭是不對的。所以應該要自己要……不需要人家來講話，我們應該有自治的能力才對的。

丁五、問答所治（分二科） 戊一、菩薩請問

「世尊！此奢摩他、毗鉢舍那，從初菩薩地乃至如來地，能對治何障？」

昨天講到這裡。從這裡也看出來，從我們來到佛法裡面來，一直到佛的時候，都是奢摩他、毗鉢舍那的，這是一個很長遠的事情，菩提道長，是很長遠的事情。但這裡彌勒菩薩問佛：已入聖地以後，「初菩薩地」就是初極喜地，也就是初歡喜地。入聖位以後，第一個位次就是歡喜地，叫初菩薩地，乃至到最後的是如來地，這些聖人修奢摩他、毗鉢舍那的時候，「對治何障」他們是來息滅什麼樣的障礙呢？前面說的，都是在凡位的時候所對治的障，現在這底下就是聖位。

戊二、如來正答（分二科） 己一、十地所治障（分十科） 庚一、初地障

「善男子！此奢摩他、毗鉢舍那，於初地中，對治惡趣煩惱業生雜染障。」

這以下是佛回答，回答就是分十地，第一段就是「十地所治障」。十地，第一地就是初歡喜地。

「此奢摩他、毗鉢舍那，於初地中，對治惡趣煩惱業生雜染障」，初歡喜地就是已入聖位了。「對治惡趣煩惱業生雜染障」，就是在初地的時候，他消滅了「惡趣煩惱業生雜染障」，消滅了這樣的障，就是入於初地，是這樣意思。「惡趣」就是地獄、餓鬼、畜生，這是三惡趣。因為這三個地方的眾生，都是惡業所招感的，所以稱之為惡趣，都是罪業所得的果報，所以叫惡趣。惡趣裡邊有三種雜染：一個煩惱雜染、業雜染、生雜染。我們前面曾經解釋過，什麼是煩惱雜染？什麼是業雜染？什麼是生雜染？

「煩惱雜染」，就是貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，主要這六個煩惱，這六個煩惱就是煩惱雜染。但是若是遇見了好朋友，煩惱輕一點也能做好事，就是跑到人間、

跑到天上去受果報了，就不會到三惡道去了，那個不在這個範圍內。這就是煩惱重、沒有理智，再加上遇見了惡知識，煩惱特別的重，不講道理，不相信因果，這樣重的煩惱。「業」，就是由這重的煩惱所發出來的活動，或者是由煩惱去做善法，那個善法被煩惱的利用也變成罪業了，那麼也叫做業。這個「生雜染」，就是由煩惱、業所生出來的果報，就是到地獄去了，或者到餓鬼道、到畜生世界去了，那種汙穢的地方、汙染的地方受苦。

初地的聖人，就是沒有入初地之前，就是煖、頂、忍、世第一的時候，忍位、世第一的時候，他們修四念處的法門，就是對治了「惡趣煩惱業生雜染障」，就是消滅了這個障礙。消滅了這個障礙的時候，就是沒有那樣的煩惱，也不造那種業，當然也不得到三惡道的果報，也不得了。這就是煩惱輕微，或者不活動，由煖、頂、忍、世第一這個修行人，他由四念處觀再加上多少的定力，他的煩惱不活動，這個智慧逐漸逐漸地增長，所以就沒有那三種雜染，他不會到三惡道去了。所以初果聖人究竟是得到什麼好處了呢？就是決定不到三惡道去了。說過去世他也可能會造了這種罪，造了這種罪，那個罪不能發生作用了，也不會使令他到三惡道去的，也是不能，所以初果聖人也是這樣子。現在這上面說初地，初菩薩地他能夠證得我空、法空的道理，就是分別我執、分別法執都息滅了，所以他們能夠得到這樣的好處，「對治惡趣煩惱業生雜染障」。

在《大毗婆沙論》上說到一件事，就是初果聖人他臨命終的時候，臨死的時候，他的內心決定是正念分明的，不會糊塗的；他心裡面明明了了的，很清淨、很和平，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，他能夠有正念，而不會有惡念、有雜染的念頭的，所以他不會到三惡道去。當然這裡說初歡喜地，當然也是這樣子。你就說我們凡夫，我們沒有那種修行，我們臨命終的時候也正念分明的話，也不會到三惡道去，也不會的。

我們凡夫一個問題，就是煩惱若來了的時候，是佛教徒好一點，非佛教徒就是很可憐了，佛教徒因為平常常常能夠學習戒定慧，常常有戒定慧的熏習，知道要有正念，那麼也努力地學習這個正念，常常學習。常學習有什麼好處呢？就是忽然間有不如理作意來了，就立刻能覺悟：我現在這心是不對。立刻把它排遣出去，保持正念。你常養成這個習慣了的時候，臨命終時候也是一樣，它就是也能保持正念。保持正念其中有一點差別，聖人他因為與第一義諦相應了，他能夠不憑藉什麼，心就可以清淨，聖人有這種力量。凡夫不行，凡夫一定要有一點假藉其他的增上緣的支持才可以，所以我們就可以，你念佛，佛的萬德宏名是我們的增上緣，我們一念佛名，這個正念就好了，其他的染汙念就不起。說我能夠念經，我臨命終的時候，就是八苦交煎也好，我心裡面還是能把這個經念。念《金剛經》也好、念《阿彌陀經》也好、你念大悲咒也好，經論的這個法語，你心裡面一念，心就清淨了，要有所憑藉，凡夫是這樣子。這還是不錯了，有所憑藉而能清淨還是很好，就不會墮落，就不會墮落的。

但是這裡是說聖人，聖人他於初地中他已經對治了，就是用奢摩他、毗鉢舍那已經對治了，就是已經消滅了惡趣的三雜染，所以他決定不到三惡道去了，他能這樣子，就是有這種好處。這裡就說出這一件事情，但是在其他的經論上，就說他還能夠對治執著我、法的這種障。執著我、法障，就是我們凡夫向來這個習慣就是常常有我的執著，也有法的執著，因為有這樣的執著，就會引起很多的煩惱。而這個初歡喜地的聖人，他也沒有這個障，也沒有了，他不執著有我、有法可得，當然這是分別我執和分別法執，屬於這個範圍內他沒有了。這樣子他也容易心裡面清淨，不容易引起煩惱的。這是初地的時候，他有這樣的成就，修奢摩他、毗鉢舍那息滅了惡趣煩惱、業、生雜染障，破除去這種障礙了。

庚二、第二地障

第二地中，對治微細誤犯現行障。

前面是初地，現在說第二地，叫做離垢地。離垢地中，離什麼垢？遠離了垢染，它什麼垢呢？「對治微細誤犯現行障」，「微細誤犯現行障」，這是指什麼說的呢？就是對於這個戒波羅蜜，六波羅蜜裡面有一個戒波羅蜜，戒波羅蜜裡邊有兩樣事情，這兩樣事：一個是性戒，一個是遮戒。性戒，就是你受戒、不受戒都是一樣，你做這種事情就有罪，像殺盜淫妄這些事情，你不受戒也是一樣，你犯了，你就有罪。遮戒，就是佛所制立的，就是為了保護這個性戒的，遠離人家的譏嫌，就是我們佛教徒避免非佛教徒的譏嫌，說出家人避免在家居士的譏嫌，你要持這條戒，這些戒是佛所立的。這個遮呢，就是不許可你做這件事，不可以做這件事，叫遮戒。

現在這裡邊說「對治微細誤犯現行障」，就是初地的菩薩，他對性戒已經具足得清淨，不犯了，但是對於遮戒有的時候還有誤犯。現在初地菩薩繼續地修奢摩他、毗鉢舍那，他就把遮戒也持得清淨了，那微細的遮戒的毀犯的現行障也沒有了，那麼就叫做「離垢地」，就是遠離了犯戒的垢染。那就是一切微細的戒毀犯現行，你犯了這種遮戒，就是有了這種的行為，那就是一種垢染，是一種汙染，也就是障礙你由初地到二地去，障礙你不能夠達到二地的境界。現在這個初地若進一步地修奢摩他、毗鉢舍那，能夠對治這微細的誤犯現行，所以就是第二地「對治微細誤犯現行障」。「現行」就是在身口意上現出來犯戒的行為，「誤犯」其實也就是毀犯，但是屬於微細的這一面，不是粗顯的。這是說第二地有這樣的功德，所以叫做「離垢地」。

庚三、第三地障

第三地中，對治欲貪障。

第三地是「發光地」，發光地好像我們前面講過，就是這一地得到殊勝的定，大法總持，能發妙慧光故，所以叫做發光地。就是他得到了高深的定，成就了陀羅尼了。這個陀羅尼主要就是不可思議的念力，就是記憶力不得了，所以對於無量

無邊的佛法，法和義他都能夠記憶而不忘失的，所以叫做陀羅尼。有法陀羅尼、有義陀羅尼，還有咒陀羅尼、有忍陀羅尼。妙慧的光明，妙慧是什麼？就是聞思修三慧，他能夠念無量無邊的佛法，所以有聞、有思、有修這三種智慧的光明，所以他通達了無量無邊的佛法，所以叫做發光地。

發光地，它「對治欲貪障」，欲貪，在五欲上有貪著心，就是向外散亂，心裡面散亂，現在是得了定，就沒有欲了，就把這個欲貪對治了。所以這上面看這個意思，初地、二地還都是有欲的，有欲，到第三地的時候得了定，就把欲界的一切煩惱都清除了，對治這個欲貪。對治這個欲貪了，所以就成就、得到很高深的定，得了陀羅尼，能發出來聞思修的大智慧的光明，通達無量無邊的佛法，所以叫做對治欲貪障。若是有欲貪，就不可能有定，就不可能是有定了；沒有定，也不可能有陀羅尼了，那麼他的聞思修三慧也是很有限度的，若有欲的時候，不可能會有修慧。所以在其他的經論上，欲貪障叫做闇鈍障；就是有欲貪的人，就是闇鈍，也就是沒有定，所以也沒有那麼好的記憶力，也就是闇鈍。但是現在這裡直接說出來欲貪，對治欲貪，所以成就了發光地。這就是由奢摩他、毗鉢舍那的進步，達到了發光地的境界。

庚四、第四地障

第四地中，對治定愛及法愛障。

第四就是燄慧地。燄就是火燄，火是個譬喻，就是譬喻智慧，智慧火。這個火是能燒薪，智慧火能燒煩惱薪，就是智慧的力量大了，能消滅很多很多的煩惱，所以叫做燄慧地。究竟什麼煩惱呢？「第四地中，對治定愛及法愛障」，對治定愛，第三地是得了定了，得了定，就是對定有愛著心，愛著這個定。愛著這個定，這也是個障、也是個煩惱，當然這個不是欲界的煩惱了，也使令它對聖道有妨礙的，所以就有了智慧，用智慧火來斷除這個定的愛。

「及法愛障」，這個「法」就是聞思的智慧，學習無量無邊的佛法，對無量無邊的佛法也有愛心，有愛著心。有的經文上，說是第三地對治欲貪障，第三地還有一個「解法慢障」。第三地有聞思修三慧，又有陀羅尼，他通達了無量無邊的佛法，所以他有這個法愛，所以有這個慢——我通達的佛法很多很多、很高很高、很深很深，是你所不能及的！所以有了高慢心，就是攝在這個法愛裡邊了。但是聖人和凡夫不同的地方，這樣的聖人他立刻就知道，知道自己不對了，他就去用四念處來對治，奢摩他、毗鉢舍那來對治的。所以到第三地進一步地用功修行，就是對治定的愛，對治解法慢這種執著，對治法的愛，於法也不能愛著的，所以這叫做燄慧地。

庚五、第五地障

第五地中，對治生死涅槃一向背趣障。

第五地叫極難勝地，極難勝地是指什麼說的呢？這上面解釋是「對治生死涅槃

一向背趣障」，這就是表示極難勝的境界。「對治生死涅槃一向背趣障」，就是對於生死的苦惱境界，一向的厭離，叫做背，一向的厭離生死；對於涅槃，是一向的欣樂，或者是樂趣，歡喜涅槃的境界，就是對向於涅槃；這兩件事是相反的。現在第五地的菩薩把這兩個相反的事情對治了，不相反了，能夠融合在一起，這件事是不容易的，是不容易。別的地方說，智慧，有真諦的智慧、有俗諦的智慧。俗諦的智慧，或者是雜染的、或者是清淨的一切的緣起法，通達這一切緣起法，這是俗諦的智慧。一切法的寂滅相，通達一切法的寂滅相，就是涅槃的境界，就是真諦的智慧。這兩個智慧，一個是有、一個是空，很難融合在一起。而現在到了第五地的時候，能夠對治「一向背趣障」，生死即涅槃，就是不二相了，所以叫做極難勝，難勝而能勝，所以叫做極難勝地，極難勝地是這樣意思。

如果是常修無我觀，修一切法空觀，或者修十二緣起的觀，或者是觀苦集滅道四諦，修滅諦的觀法的話，就會覺悟到一切法的寂滅相。這個心常這樣去思惟，就是在凡夫地的時候，沒有入聖位的時候，也會這樣思惟。但是你能夠，不是說無著，不是說沒有執著，就算有執著的心，常常能向於寂滅相，心能夠觀一切法寂滅相，安住於寂滅相這裡，不容易。凡夫就是歡喜有的境界，不歡喜寂滅，不歡喜。只有把這個顛倒心翻過來，像煖、頂、忍、世第一這個時候就不同了，它是向於寂滅，能令心無所住，能令心無住生心，能夠這樣子，所以它才能得無生法忍，得到初地。真如的理性現前的時候，一切法都不生不滅了，它才能現前的。就是修四念處觀呢，也就包含了這個意思在內的，就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，身受心法都還是這一切緣起法，但是觀法無我這地方就包含著一切法寂滅相在內的。思惟苦、空、無常、無我這些苦惱的境界，思惟完了的時候，也思惟一切法寂滅相，思惟這個涅槃的寂滅的境界，也是這樣思惟的。

現在這裡是說聖人，說到第五地的時候，「對治生死涅槃一向背趣障」，這可見到第四地以前，這些聖人他還是有這種心情的，就是厭離生死、欣樂涅槃。厭離生死的境界，有生有死，這苦集二諦流轉生死的苦惱境界；就是心裡面與那個諸法寂滅相能相應，向那裡對向，對向於諸法寂滅相，這就是有欣有厭。說我們修淨土法門，有欣、厭兩個字，我厭離娑婆，我歡喜到阿彌陀佛國，就有欣厭；這裡也是，對於生死的境界有厭離心，對於涅槃的境界也是有愛樂心，是這樣意思。可是到第五地的時候，不二相了，生死涅槃沒有二相，煩惱與菩提也沒有二相了，達到平等的境界了，這就是「第五地中，對治生死涅槃一向背趣障」。

庚六、第六地障

第六地中，對治相多現行障。

第五地是極難勝地，這個第六地是現前地，現前地什麼意思呢？現前地，就是觀察這十二緣起的時候，使令他極殊勝的般若的智慧現前了，所以叫做現前地。現前地，他修奢摩他、毗鉢舍那，對治什麼障呢？「對治相多現行障」，這可見就是

在五地以前的時候，「相多現行」，常是修有相觀，觀察生死的緣起、涅槃的緣起，住於有相觀的時候多。現在第六地的時候，就是對治了相多現行障，就反過來修無相觀的時候多了，住於無相觀的時候多，住於有相觀的時候少了，所以叫做「對治相多現行障」。到了初地的時候就開始能入於無相觀，就是入於真如三昧，一念不生的這種超越不可思議的境界就現前了，但是不能常這樣子，住於有相觀的時候還是多的。現在一直到第六地的時候不同了，「對治相多現行障」，住於無相觀的時候多了，那麼這叫做「對治相多現行障」。

庚七、第七地障

第七地中，對治細相現行障。

第七叫做遠行地，遠行地是什麼意思呢？他這時候純是無相的境界，純無漏的境界，但是還在有功用的境界裡邊。就是長時要努力地用功修行，要這樣子，還不是那麼樣的任運地、自然地就能相應的，不是；要努力，努力地修行，才能與無相的境界才能契入，所以還是有功用。但是他是達到了有功用的最後邊際了，超越了二乘的境界，超越了阿羅漢、辟支佛以上了。這可見，到第六地的時候與阿羅漢、辟支佛相齊，到第六地的時候相齊，到第七地的時候，遠行地，超越了二乘的境界，所以叫遠行地。遠遠地到了功用的最後邊際了，所以叫做遠行地。

「對治細相現行障」，「細相現行障」是什麼呢？就是前第六地觀察十二緣起，就是生死的緣起和涅槃的緣起。涅槃的緣起，無明滅則行滅，乃至老死滅；生死的緣起，無明緣行、行緣識，乃至生緣老死。生死的緣起可以說是生，涅槃的緣起可以說是滅，這個滅就是寂滅的境界，有生有滅。有生有滅，並不是那麼粗顯，是「細相現行」的，有微細的生，就是生死的緣起的，還取著微細的生死的緣起，有微細的取著；對於涅槃的真如的不生不滅的寂滅相，也有微細的取著，所以叫做細相現行障。現在第七地是純無相觀，他的奢摩他、毗鉢舍那有力量，能對治了細相現行障，這細相現行也沒有了，也息滅了。

● 39

庚八、第八地障

第八地中，對治於無相作功用及於有相不得自在障。

第八地就是不動地。不動地，它的意思就是它所成就的無分別的智慧，這無分別的智慧任運地就能相續不間斷地下來，任運地就相續下來，不間斷。不間斷也就是無分別智和真如理相應，不間斷地這樣子，沒有出入定的分別。第七地就是能夠沒有出入定了，第八地是更進一步，進一步到無功用的境界，是相、用、煩惱這三樣事都不能動他的心念了，所以叫做不動地。「相」就是一切的相，清淨的相、或者是染汙的相，這一切因緣生法的境界。「用」就是努力地用功，修行的時候要特別的注意，特別地努力才可以，叫做用。「煩惱」就是這些愛見的煩惱。第八地菩

薩這個時候的境界，相、用、煩惱都不能動其心了，所以叫做不動地。

這上面說是「對治於無相作功用及於有相不得自在障」，他所修的奢摩他、毗鉢舍那，所對治的障是什麼障呢？就是「於無相作功用」，這是一個障，「及於有相不得自在障」，這兩種障。「於無相作功用」這話什麼意思呢？就是對於無相觀，要心裡面特別地作意，特別地努力，才能入無相觀，才能契合無相觀，才能契的，所以叫於無相作功用。現在第八不動地不需要了，不需要特別努力，就是任運地、就是很容易地就與無相觀相應了，這是第一。

第二、「及於有相不得自在障」，「於有相不得自在」，什麼叫做有相呢？這裡是說菩薩度化眾生的時候，有的時候有些因緣需要現出來清淨莊嚴的國土。這個清淨莊嚴的國土是黃金的世界、或者白銀的世界、或者大蓮花的世界、眾寶莊嚴的世界，要現出來這種世界。現出這世界不得自在，你想要把它現出來，就是有一點難，不是那麼容易；能現，但是不是那麼快地就現出來了，所以不得自在，就是有這種障礙。現在這個第八地菩薩不是，是自在的了，速疾成辦，一念之間就成功了。像《維摩詰經》上，前面〈佛國品〉，佛以足指按地，即時這三千大千世界就轉變成眾寶莊嚴的國土了，就不是穢土了。這是第八地菩薩於無相不需要作功用，於有相得大自在，有這種境界了。

庚九、第九地障

第九地中，對治於一切種善巧言辭不得自在障。

第九地，它成就了什麼功德呢？第九地叫做善慧地，善慧地就是成就了四無礙辯，於十方世界善巧說法，同時能於十方世界為一切眾生說法，有這種大自在的境界，叫做四無礙辯。四無礙辯：法無礙辯、義無礙辯、辭無礙辯……；這麼說：法無礙解、義無礙解、辭無礙解、辯無礙解這四個，四種無礙解。

四種無礙解，這個「法」就是能詮義的法句，就是名句文，這是法。像這一部經有這麼多的文句，這就是法。這「義無礙解」就是文句裡邊所顯示出來的義，像《阿含經》也好、《華嚴經》也好、《法華經》、《般若經》，這一切的經典裡面都是有文也有義，文就是法，裡邊的義，所詮的義就是……義也無礙，於法無礙，於義也無礙。於一個文句裡邊能夠無障礙地辯說無量的文句，於一個義裡面能辯說無量的義，有這種境界。第三就是「辭無礙」，辭就是言辭，或者是用中國的漢文叫言辭，或者用英文、或者是種種各式的文，言辭，他都能善巧地運用。這就是能通達一切眾生語言三昧了，有這種境界；這是到了第九地才有這種境界，這是辭無礙辯。第四個是「辯無礙解」，就是大智慧，這個大智慧他能夠隨眾生的根性的所依而能善巧地說法，無窮無盡地說法。這樣子這個法和義是所說的，能說的就是智慧。辭也是屬於能說的，用各式各樣的言辭為一切眾生說一切法、一切義的。第九善慧地有這樣的大智慧，為一切眾生說法的，所以叫做善慧地。

他的奢摩他、毗鉢舍那滅除去什麼障呢？實在這就是第八地再進一步修行的時

候，「對治於一切種善巧言辭不得自在障」而證入到第九地，是這麼意思。對所滅除去的障，是於一切種善巧的言辭不得自在障，十方世界無量無邊的眾生的言辭，他不能善巧、他不得自在。你有所不知，你就不能用；或者是知道是知道，但是不流利，也是不能用。現在第九地菩薩是滅除去這樣遺憾的事情了，他能於一切種善巧言辭得大自在，所以這是叫做善慧地。

所以我們開始學習佛法的人，有的時候也有這種感覺，就是要弘揚佛法的時候，我們不知道這個語言，不明白這個語言的，不懂那個語言，沒有辦法講。那麼進一步到聖人的時候，同時也有這個問題，也有語言的問題，聖人也有語言的問題。就是到了什麼時候？到了第九地的時候，這個問題解決了，到了第九地的時候，一切眾生的語言他都通達無礙，這真是不得了！

庚十、第十地障

第十地中，對治不得圓滿法身證得障。

第十地就是法雲地，叫做法雲地。法雲地是什麼意思呢？在《華嚴經·十地品》有一個法雲地，《攝大乘論》、《成唯識論》，乃至到《解深密經》、《瑜伽師地論》，還有《入中論》也有講這個十地，很多很多地方都有講這十地。十地，這個法雲地怎麼講呢？就是「大法智雲，含眾德水，蔭蔽一切如空羴重，充滿法身故」，叫做法雲地。法雲，「大法智雲」，這就把這法雲兩個字解釋完了。「大法」是什麼？就是真如，真如理是大法；「智」是通達真如的無分別智，也包括了後得智；叫大法智，這就叫做雲。大法就是真如法智，也就譬喻是雲，雲是個譬喻，譬喻這個大法智。【成唯識論卷九：十法雲地，大法智雲含眾德水，蔽一切如空羴重充滿法身故。】

「含眾德水」，含眾德，就是在緣真如的智慧裡邊，如如智、如如理裡邊「含眾德」，就是具足了無量無邊的功德。就是這個菩薩他久遠以來自利利他所成就的無量無邊的功德，都是在如如智、如如理裡邊，在這裡，無量功德莊嚴，這樣子。這就是在譬喻上說，就是雲裡邊有很多的水，「含眾德水」，雲裡面有很多水，就是大法智裡邊有無量無邊的功德，這就叫做法雲，含眾德水。

「蔭蔽一切如空羴重」，這什麼意思呢？「大法智雲，含眾德水」，這是無量劫來修行的成就，所成就的清淨功德莊嚴。第二句，「蔭蔽一切如空羴重」，羴重就是煩惱，指煩惱障和所知障叫做羴重。「蔭蔽一切如空羴重」是什麼意思呢？「如空」，像虛空廣大無邊的那麼多的煩惱障、所知障，現在你修成了大法智雲，如如智、如如理，就是「蔭蔽」，就是把它破除了，在這裡就是破除了，破除了煩惱障、所知障了，這麼意思。蔭蔽如空，這是比喻這個雲充滿了虛空的時候，虛空就不現了，虛空的相貌不現出來，只看見雲滿虛空裡面，不看見虛空了。這就表示大法智雲成就的時候，也就是滅除了無量無邊的煩惱障、所知障了，是這個意思。這就是斷德；大法智雲，這就是智得；一個智德、一個斷德。

「充滿法身故」，這裡有兩個意思，就是這位修行人到了法雲地的時候，他不

是就是含眾德水，當然並不就是一個智慧，他還有無量無邊的陀羅尼、無量無邊的三摩地、無量無邊的神通道力的，含眾德水，無量無邊的功德充滿了他的法身。這裡說法身就是真如理了，就是無量功德莊嚴的這個真如理。我們凡夫也有這個真如理，但就是惑業苦纏繞著，染汙了這個真如理，我們沒有功德莊嚴，就是惑業苦雜染的，這麼意思。現在把雜染的事情清除了，就是無量功德的莊嚴，所以叫做「充滿法身故」。充滿了法身，而這個菩薩他也能夠遍十方世界為一切眾生說法，滅除一切眾生的煩惱垢，令一切眾生善根成熟，得大自在，所以也叫做「充滿法身故」，也是「含眾德水」的意思。那麼這就叫做法雲地，法雲地這個名字，是這樣意思。

「對治不得圓滿法身證得障」，「圓滿法身證得」，這就是第十法雲地所成就的。他是為什麼成就呢？就是滅除去了不得圓滿法身證得的障，把這個障滅除了，所以就成就了圓滿法身證得，是這樣意思。而這個障是什麼呢？也就是這種大自在的境界沒成就，有無量無邊的陀羅尼三摩地還沒得到自在，所以不能圓滿法身證得。現在到第十地的時候，他成功了，他修奢摩他、毗鉢舍那成就了這件事。「對治」就是滅除去了；滅除去不得圓滿法身證得障，把它滅掉了。

己二、如來地所治障（分二科） 庚一、所治障

善男子！此奢摩他、毗鉢舍那，於如來地，對治極微細、最極微細煩惱障及所知障。

「善男子！此奢摩他、毗鉢舍那，於如來地，對治極微細、最極微細煩惱障及所知障。由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見；依於所作成滿所緣，建立最極清淨法身。」前面是說十地，斷除十種障，得證十地。現在這是第二段「如來所治障」，也就是這個第十地所知障。證入第十地之後，他要再進一步去斷這種障，就得道，就成佛了，是這個意思。這可見，《解深密經》在這裡，第十地和如來地中間沒有立等覺，沒有立這個等覺，就是由第十地進步到如來地，這樣意思。一般若是立的話，就是第十地的後心，第十地的後心就是等覺。所治障這一段分兩科，第一科是「所治障」，第二科「證得極果」。

「善男子！此奢摩他、毗鉢舍那，於如來地」的時候，無量功德究竟圓滿了的時候就是如來地。第十地進一步到如來地的時候，他要「對治極微細、最極微細」的「煩惱障」和「所知障」的，就是這樣意思。「極微細」就指煩惱障，「最極微細」就指所知障，或者這麼解釋。或者這兩句話通於這兩種，通於煩惱障及所知障。或者是到極高的地方所斷的障叫微細、叫極細，到最勝的境界的時候所斷的障叫極微細障，或者這麼解釋也可以。「極微細、最極微細煩惱障及所知障」。

在唯識的經論上所說的斷煩惱障和所知障，和其他的學派說的不一樣，和天台宗說的不一樣。唯識宗的意思，斷煩惱障、所知障它是分兩部分說。就是煩惱障和所知障都由分別所生的，由分別生出來的煩惱障、所知障；還有一種是俱生的，與生俱來的，任運就有的，不需要分別就有煩惱障，就有煩惱也就有所知障的，這樣

子。分別所生的煩惱障、所知障到初地的時候斷掉了，斷掉了這兩種障，所以也就不會再到三惡道去了，就是這樣子。

一般我們說「帶業往生」，實在就是這麼回事；你從教義上看，帶業往生就在這個地方分別。什麼意思呢？就是有的人，比如說我們一般人當然也可能會造罪，但是有些大福德的人，他這個權力大，他若下命令就可以殺人，他造了很多的罪。但是有一天他又相信佛法了，相信佛法，也會聽經、會念佛。這種人當然就可能是前生還佛法裡有栽培，他一回頭了的時候，他心就能夠放得下，能夠誠懇地修行。修行，臨命終的時候就是有瑞相，正念分明，阿彌陀佛放光接引就往生了，這種人就是帶業往生。他以前造的罪並沒有滅，沒有滅，那麼是哪兒去了呢？就是帶到阿彌陀佛國去了。造這個業是什麼業？就是要到三惡道去受苦的這種業，這種人。可是我們在說的時候說帶業往生，其實這個業，不管是善業、是惡業，是福業、是罪業，一直都是帶著的，都在阿賴耶識裡面帶著。阿賴耶識攝持住這種罪，而不會失掉的，所以阿賴耶識也叫無沒識。

所以一個人……我昨天也說過，就是我們凡夫，聖人臨命終的時候決定是正念分明，我們凡夫也有可能，也能正念分明；正念分明，他就來到人間，或者到天上去了。那他造的三惡道的罪呢？就帶在這阿賴耶識裡面，或者帶到天上去了、帶到人間。但是他也是做了很多的善業，哦！他臨命終的時候他糊塗了，很多的煩惱來了，生了瞋心了，一下子墮落到三惡道去了；那他那個善業也帶去了，就是帶到三惡道去了。所以善業也是帶、罪業也是帶的，就是帶來帶去的。除非是得了果報了，這個業一得果報，這個業就結束了。可是現在說「帶業往生」，那麼是帶善業？是帶罪業？是指帶罪業說的，善業就不說了，不說這件事。就是說他這個人造了很多罪還沒有受報，他往生阿彌陀佛國去，那麼他那個罪業就是帶去了，這話就說得含蓄一點，就叫帶業往生，是那麼回事。

這若是在《觀無量壽佛經》上看，上品上生到了阿彌陀佛國，他就見佛聞法、得無生法忍，得無生法忍就是初歡喜地，小乘就是初果，大乘就是初歡喜地。這時候得了初果以後，得了無生法忍以後，是滅除去了惡趣煩惱、業、生雜染，到三惡道的罪滅了，決定不到三惡道去了，這時候這個罪沒有了，不需要帶了，沒有可帶的。這樣說，若是從《觀無量壽佛經》上說，上品上生還是帶業往生的，你從教義上看就是這麼回事。

但是問題是什麼呢？就是我們發心修止觀的人也好，念佛的也好，說我也沒修止觀、也沒念佛，我就讀經也好。我就是念《大般若經》，或者我把《大品般若經》背下來、或者《法華經》、《涅槃經》、或者《華嚴經》背下來，我天天背經，也是能滅罪。但是不是定業，這個定業不容易滅，定業是不容易滅；就是不定業，不定業它也就是滅掉了，就是決定不受報了。定業，你若是能這麼樣用功，我沒有修止觀，我就是背《華嚴經》、背《法華經》，定業不發生作用，但是你也有可能受一點苦；你可能還是要受報，定業就是決定要受報的，受報就是不到三惡道去，不到

三惡道受報，就是在人間，你還是要受一點苦，受一點苦，這個罪沒有了。所以這個「定」的意思，一定要受報這個意思還是符合，但是就是重罪輕受了，說完全不受報，不容易，完全不受報是不容易的。

像目犍連尊者，目犍連尊者是被木杖外道把身體打扁了，他沒有說這是代眾生受苦，不是。佛是說：「他以前有罪！」佛教，你看經論上看，佛教非常的坦白，誠實不虛，說真話，老老實實說話的，不說大話，「我是大菩薩！」不這樣說話的。就是到了末法時代的時候，人就是常好說大話，但是其實這些聖人不！連佛有木刺，佛還是有時候背痛、腰痛，還有說這個話，有的時候木刺來刺這個腳出血這些事情，佛都沒有說「我代眾生受苦」，佛不這麼說話。你看看經上，《大智度論》有解釋，他都不這麼解釋。

所以這個「帶業往生」就指定業說的，定業他帶到阿彌陀佛國去了，他將來怎麼樣？你看《觀無量壽佛經》那下品裡面，說觀世音菩薩、大勢至菩薩為他說諸法實相來滅他的罪，還是把罪滅了。就是你要修我空、法空的實相觀，就把罪都滅了，就沒有事了。但是你欠人的債，佛菩薩這些大聖人不賴債，還是還。「我以前在娑婆世界我借你很多錢沒有還」，現在他回到娑婆世界來還你錢，還給你利息的，是的，他一定多給你，若欠你的命也還你，一點不賴債，佛菩薩不賴債的。我們凡夫還有這個事情，欠錢就不吱聲不還了，欠的命債，「不可以！不還！不還！」那聖人他沒有這種愛著心了，沒有貪瞋癡的煩惱了，他有大福德因緣，所以他是歡喜還別人的債；你不欠他，他都願意給你，何況他欠你的？所以這個是另一回事了。

所以唯識上說滅罪的次第，他怎麼說呢？他說：分別的煩惱，所知障和煩惱障，就在初地的時候就滅掉了。滅掉了以後，若繼續地用功修行的時候，就是逐漸地滅所知障，滅這個所知障的；而煩惱障能夠叫它不現行而已，煩惱障的種子不斷。那天有一個居士說是「留惑潤生」，就是這麼回事；煩惱的惑留著不要斷，留惑「潤生」，就是幫助他受生死，來眾生的世界來度化眾生，是這樣意思。這是慈悲心，這就是代眾生受苦，是這麼回事。煩惱障到第八地的時候就是完全是不現行了，第七地之前的時候，菩薩有時候故意地現行，故意地示現有煩惱；並不是道力不夠，不能降伏煩惱，不是，而是故意地現一點煩惱去度化眾生的。

煩惱障的種子不斷，到什麼時候斷呢？就是到這個時候了，就指這裡說的：「此奢摩他、毗鉢舍那，於如來地，對治極微細最極微細煩惱障」，就是這個時候把煩惱障的種子消滅了，金剛定現前，金剛喻定現前的時候，煩惱障的種子完全消滅了。所知障這個時候還有一點，極微細、最極微細了，那個所知障，這個時候也消滅了，「對治極微細最極微細煩惱障及所知障」，就是在這個時候。

庚二、證得極果

由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見；依於所作成滿所緣，建立最極清淨法身。」

「由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見」，這是第二段，前面是「所治障」，這底下是「證得極果」，就是斷除這個障得到的功德。「由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見」，由於這位十地菩薩的後心，他還要修奢摩他、毗鉢舍那，當然這是無功用行。這無功用行，從第八地菩薩開始，到佛的境界才圓滿，這個無功用的境界才圓滿的。到第八地開始有無功用，可是到佛的境界才圓滿，是這樣意思的。

「由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見」，「永害」就是前面這兩種障，永久地殺害了這個煩惱賊，所知障的種子、煩惱障的種子就是究竟地滅除了，永久也不會再發生作用了，所以叫做永害。你若是凡夫用世間的修行的方法，降伏了煩惱，生到色界天、無色界天去，到了上二界的時候，欲界的煩惱不動了，那是暫時的不動。他從色界天、無色界天死掉了以後，若是來到欲界的時候，欲界的煩惱又出來了，所以那不是永害。現在這裡說是十地的後心，他用功修行的時候，把這兩種障永久地傷害了，「如是障故」。

「究竟證得無著無礙」，不是一部分的，是究竟、徹底地證得了無著無礙。這個「著」就是所知障，「礙」就是煩惱障，現在「無著無礙」了，沒有所知障的著，也沒有煩惱障的礙，就成就了一切智見。「一切智見」前面解釋過，或者說是緣真如的根本智叫做一切智，後得智或者說是見，這樣解釋也可以，就是得阿耨多羅三藐三菩提了，可以說一切智見，是這個意思。

「依於所作成滿所緣，建立最極清淨法身」，這個時候「依於」，就是因為佛的境界，他的奢摩他、毗鉢舍那「所作成滿」。前面不是有四種所緣境，這就是那第四種「所作成辦」，也是這裡「所作成滿」。所作成滿的奢摩他、毗鉢舍那所緣的境界，那麼就是真如了。「建立最極清淨法身」，建立就是安立，立名字為最極清淨了。因為前面第十地的菩薩，雖然是也得大自在，稱之為法雲地，但是他還有煩惱障的種子沒有斷，他還有微細的、極微細的所知障的種子存在，所以不能算是究竟，還不能所作成滿。現在到了如來地的境界，「所作成滿所緣」，就「建立最極清淨法身」，就是一點汙染也沒有了，所以最極清淨的法身。

「最極清淨法身」就是如如智、如如理的境界。它能夠受用身和變化身的所依止，這時候就是所謂成佛了，成佛了，他成就了這個最極清淨法身。這個最極清淨法身，若是從《攝大乘論》上看，這是無相的，離一切戲論，是無相的境界。但是為了度化這些法身的菩薩，他要現這個受用身，就是有相的、無量功德莊嚴的，也可以名之為法身，無量無邊的清淨法所組成的身體，去度化這些法身菩薩，不是肉身菩薩。

菩薩分……有肉身的菩薩、有法身的菩薩。這個肉身是指什麼說？已得無生法忍，但是還沒到第八地，他這個時候他這個身體還是有漏，有漏他還是要在三界裡

面流轉，但是他有大悲心度化眾生，這是肉身菩薩。到了八地菩薩以上，就是法身菩薩了。但是我們經論上立名字有的時候不一樣，有的地方說是從第八地菩薩以後就是法身菩薩，但是有的地方說從初地以後就是法身菩薩，也有的地方說從初住以後就是法身菩薩。不管怎麼說，總之菩薩是兩種：一種是肉身的聖人、一種法身的聖人，都是大菩薩。當然法身菩薩那是不可思議，肉身菩薩還有很多煩惱沒有斷，這樣子。

現在是說受用身，就是法身佛為了度化法身菩薩，現受用身來度化他；現受用身佛，不是我們人間的人，不是肉眼、天眼的人所能見。所以要度化三界以內的三乘人就得現變化身，變化身是什麼呢？就是佛要在人間，要有父親、母親，他投胎、托胎、住胎、出胎，然後也要讀書，然後是出家、修行，得道了、成佛了，然後度化眾生，這個身體就叫做變化身，是佛的神通變化，不是真實的。這是度化這一切在三界以內發出離心、發菩提心的三乘人，度化他們，現這兩種身。這兩種身都是以「最極清淨法身」為所依止的，是它所變現的。所以受用身也可以名之為化身的，就是由清淨法身變化出來的，但是它是特別殊勝，因為到法身，棄捨了肉身，成就法身的菩薩所見的境界，「最極清淨法身」。這是「如來地所治障」，和他所成就的極果，是這樣子。

丙十六、證得門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！云何菩薩依奢摩他、毗鉢舍那勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提？」

這是第十六「證得門」，一共有十八門，現在這裡到了第十六「證得門」，就是修學止觀而得無上菩提，這樣意思。前面是說「所治障」，分凡夫的障和聖人的障，這兩大科說完了。這底下說「證得門」，第一段是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！云何菩薩」，怎麼回事情呢？菩薩是依止奢摩他的止、毗鉢舍那的觀勤修行故，證得無上菩提呢？這個意思就是從開始修行一直到無上菩提，都是由奢摩他、毗鉢舍那所成就的。不是說我們現在凡夫要修止觀，聖人也一樣，也要修止觀的，可見這個止觀的範圍很廣，也可見止觀是甚深甚深、微妙微妙的境界，不是那麼簡單的事情。但是這裡邊這一段文看出來，就是修止觀大概的位次，淺深的位次，說明這件事。「勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提」，這勤，當然就不能懈怠，要精進才可以。

丁二、如來正答（分二科） 戊一、釋（分四科）

己一、加行位（分三科） 庚一、思惟真如

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若諸菩薩，已得奢摩他、毗鉢舍那，依七真如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟。」

「佛告慈氏菩薩曰，這底下第二段「如來正答」。正答分兩科，第一科是解釋，第二科是「結」束。解釋裡面分四科，第一科是「加行位」。「加行位」這句話是什麼意思呢？加行位前面是資糧位，這個資糧就是準備，準備資糧；加行就是資糧準備好了，他這個時候想要得入聖道，就是要增加，就是要努力地去修行，要加上你的功課，你的功課要增加，就是這樣子。「我一天我做功課就做一小時、兩小時就完了！」現在不是，一天最少要十個鐘頭、要十二個鐘頭、要二十個鐘頭用功，要加功用行，所以叫加行。前面那個資糧位並不是說不修行，就是修行不是那麼急，不是那麼積極地修行；加行位就是努力地、積極地努力修行，叫加行位。現在這裡第一科就說「加行位」，加行位裡面分三科，第一科就是「思惟真如」。

「佛告慈氏菩薩曰：善男子！若諸菩薩，已得奢摩他、毗鉢舍那，依七真如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟。彼於真如正思惟故，心於一切細相現行尚能棄捨，何況麤相。」這底下第一段說「思惟真如」。

「若諸菩薩，已得奢摩他、毗鉢舍那」，這就不是未得奢摩他、毗鉢舍那。資糧位的時候，資糧位的這個人多數是心裡面散亂，向外攀緣的這種佛教徒，他不歡喜修靜坐，所以是未得奢摩他、毗鉢舍那。現在說「已得奢摩他、毗鉢舍那」，這就是加行位了。已得奢摩他，已經得到止了、已經得到觀了，那麼也可能說是最高得到四禪八定了，或者最少得到未到地定了，有這個境界，這是說奢摩他。毗鉢舍那，他能修四念處了，觀法無我了，能夠這樣觀察了。

「依七真如，於如所聞所思法中」，「依七真如」，這個時候他已經成就了止和觀，有這麼高的程度了以後，他要努力修行，怎麼修行呢？「依七真如」，就是隨順，「依」在這裡說是可以當個隨順講，也或者說是學習。「七真如」就是前面講過的，流轉真如、相真如、了別真如、安立真如、邪行真如、清淨真如、正行真如，這七個真如。「於如所聞」，「如所聞所思法中」，七真如不是說你自己發明的，不是，是要在；於者在也，在你所聞、所思的十二分教裡邊。「如所聞所思」，就是由勝定心，你在思惟的時候，要如你所聞所思法，你所聞所思就是佛說的十二分教。「如所聞」就是彼此是相契合的、是相似的，而不能夠互相違反的，不可以，所以叫如所聞。聞就是聞慧，思就是思慧，聞思兩種智慧還是在散亂心中，就是在資糧位的時候。所聞、所思法就是教法，這個語言文字的佛法，「法中」。

「由勝定心」，因為你成就了奢摩他、毗鉢舍那了，所以名為勝定。「勝定」就是這個定，這個奢摩他、毗鉢舍那有大作用，有大堪能，有很強大的能力。「於善審定、於善思量、於善安立真如性中」，「善審定」就是一點也不猶豫，決定！心裡面很肯定。流轉真如、相真如、了別真如，什麼叫做流轉真如？怎麼叫做相真如？

怎麼叫做了別真如？乃至安立真如、邪行真如、清淨真如、正行真如，要經過一個聞、思以後，內心裡面很肯定是這樣子，不是那樣子，是這樣子！一點也不猶疑，這叫做審定。這可見，學習佛法要到這個程度。自己：這對不對呢？對不對那就不行，那就是不可以，你自己要有這樣的信心、自信心。所以如果你沒有到那個程度，也有這個信心，也不行！你自己沒有通達嘛！說：「對！我這說得對，你說得不對。」這樣也不可以。

「於善思量」，「善思量」就是你審定了以後，你還要專精思惟，就是思慧。「善審定」就是聞慧的時候要達到這個程度，「善思量」就是要進一步地專精思惟，要這樣子，善思量。

「於善安立」，就是在禪定裡面，這個聞思二慧還沒有禪定，善安立就是得到禪定了。得到禪定，你在禪定裡面，得到奢摩他，在奢摩他裡邊依據所聞所思的，善審定、善思量那個七真如，在你禪定的奢摩他裡面安立；也就是那個法句，安立七真如，在你這個奢摩他裡面安立真如這個道理，在這裡面。「真如性中，內正思惟」，內就是在定裡邊，不是外，外面就是散亂了；正思惟，就是如理作意才是正思惟。

前面思慧這個善思量也是思惟，但是那是散亂心；現在這裡是「內正思惟」，就是禪定裡面也是思惟，可是不同了，這時候力量是非常大的。在這裡面看出來，內正思惟這個內字是在禪定裡邊，而不是說是出了禪定，心裡面再去思惟，不是那麼意思。「內正思惟」，這樣子思惟，思惟真如的道理，思惟流轉真如、相真如、了別真如，乃至苦集滅道的四諦的真如，這樣思惟觀察。這樣思惟觀察的時候，當然是止觀雙運的，而不是沒有成就止的人。你在未到地定還不能算是……未到地定的奢摩他裡邊作毗鉢舍那的觀察，還不能算是止觀雙運，要初禪、二禪、三禪、四禪裡邊。

我們前面解釋過，宗喀巴大師他對這件事，對止觀雙運說的那個相貌說得很微細。就是你在奢摩他裡邊，你得到輕安樂了，在奢摩他裡邊修毗鉢舍那，由毗鉢舍那又能夠得輕安樂，這時候才名之為止觀雙運，他這樣講。說是沒能夠由毗鉢舍那得輕安樂，那麼就是在奢摩他裡面去思惟，也是有止、也有觀，也是止觀雙運，但是那不行，那不算數，他說那不行。他說好像大水裡面有一個小小的魚在那裡動，就表示那個小小的奢摩他裡面修毗鉢舍那觀，那不能算是止觀雙運的。不過從經論上看，止觀雙運就是接近得聖道的時候的境界，那也是很高了，很高的境界。

所以「由勝定心」，就是止觀雙運的意思，「於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟」。「內正思惟」，我頭一天也說過，智者大師解釋《大智度論》裡的意思就是：有的時候是你在思惟修毗鉢舍那的時候，一下子斷惑證真了；有的時候不是，有的人不是，是在修奢摩他的時候斷惑證真了，這都不一樣的。智者大師那個意思，他是解釋《大智度論》的意思，如果你在毗鉢舍那的時候斷惑證真，毗鉢舍那是王，就是王，而奢摩他是臣；如果是在奢摩他的時候斷惑證真，奢摩他

是王，毗鉢舍那是臣。是在他解釋《大智度論》上那個意思，他這樣來分別。

在加行位的時候就是這樣子，就是這樣子用功。說怎麼樣依奢摩他、毗鉢舍那勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提呢？佛先說加行位的境界就是這樣子，止觀雙運。「於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟」，就是這樣子。這是「思惟真如」，下面就是「棄捨諸相」。

● 40

庚二、棄捨諸相（分二科） 辛一、總標

彼於真如正思惟故，心於一切細相現行尚能棄捨，何況麤相！

這是十八門中第十六門「證得門」，證得門裡邊……在佛回答裡邊一共是分四科，第一科是「加行位」，加行就是努力用功修行。分三科，第一科是「思惟真如」，第二科是「棄捨諸相」，我們昨天講的一段就是思惟真如。「由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟」，這就是思惟真如。以下就是「棄捨諸相」，棄捨諸相就是思惟真如的作用，是這樣意思。

真如的理性本來是離言說相的，離言說相、離心緣相、離名字相，離這三種相，《起信論》上就是說這三種相，但是這是共一切經論的。離名字相，就是它是沒有名字的。第二個是離言說相，不能用語言去表達的。第三個是離心緣相，就是不能夠去思惟、攀緣、觀察能得到的，離這三個相。其實這三個相是有關連的，若沒有名字的時候，你也沒有辦法去思惟，不能思惟也就是不能說話的，所以他們是互相關連的。真如是這樣子，但是要覺悟真如，才能得聖道，得解脫、得涅槃、得無上菩提的。如果是離名字相、離心緣相、離言說相，那麼我們怎麼辦法學習呢？所以這裡邊佛就說：「安立真如性中，內正思惟。彼於真如正思惟故」，他叫我們去思惟去。還是不能離名字相，也不能離言說相，還不能離心緣相的，還是要去思惟、這樣去觀察的。

我看《竹窗隨筆》，蓮池大師就有提到，究竟修行是應該思惟呢？是不應該思惟呢？就是那個地方就是提出一點疑問。就是關於我們中國傳統的佛教，就是一直地看《禪師語錄》：「才動眉毛就是犯了祖師規矩。」所以弄得修行的這件事，就是老是搞不清楚，不知道怎麼才對。但是你若讀《解深密經·分別瑜伽品》、讀《瑜伽師地論》、讀《大智度論》和《般若經》，就會明白，還是要思惟，還是要思惟的。但是也不是說離名字相、離言說相、離心緣相不對，不是；就是由有言說入無言說，由有相而無相，修行的方便、修行的次第是這樣子。可是這些大德，學習天台宗的人也好一點，因為《摩訶止觀》智者大師也說得很清楚，他就是和修多羅是合的，他說出來的佛法和佛說的印度翻譯過來的經論是相合，所以他有一個正確的修行的一個方法。但是我們這一部分佛法不那麼興盛，不去讀《智度論》，也不讀《瑜伽師地論》，「那是別的宗，那是唯識宗的經論，我不是，我是禪宗，我就是守住這個規矩。」這一來呢，這個修行的方法老是搞不準、搞不清楚。

但是現在這是……如果說我們還相信佛的話，這個《解深密經》，玄奘大師翻譯的；和《楞嚴經》不同，《楞嚴經》有點疑惑：「《楞嚴經》是不是翻譯來的？」大家就是這樣子疑惑。但是這些經是完全沒有疑問的，《華嚴經》、《法華經》、《般若經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》這些經論，像《楞伽經》，都一點疑問沒有。但有的經論就人家疑惑，像《圓覺經》，我們好像也很多人歡喜，但《圓覺經》也是有人疑惑，疑惑並不是說是一點因由沒有，它也有點原因的。

說得很清楚，它就說是「內正思惟」，就是心裡面想，去思惟，去思想去，很明白地說出來。「彼於真如正思惟故，心於一切細相現行尚能棄捨」。

《菩提道次第廣論》上，宗喀巴大師常提到一個支那堪布，支那堪布其實就是這麼回事。這個支那堪布，說有人去考證，是中國禪宗是北宗的一位禪者，是南宗？是北宗？他的主張，修行就是不思惟，離一切分別，就是這樣修行。但是西藏有一些大德，有從印度來的一位大德和他辯論，大家辯論，我們這位堪布，這位禪師輸給人家了，所以宗喀巴大師常是有點譏諷的口氣譏諷這個人，不懂得修行的方法。

這裡邊就是「內正思惟。彼於真如正思惟故」，這是第二段「棄捨諸相」。我們能夠修奢摩他，前面說是「由勝定心」，就是在奢摩他裡邊去修毗鉢舍那觀察，觀察、思惟真如的道理。彼於真如正思惟的緣故，「心於一切細相現行尚能棄捨」，你常常這樣思惟，你這個時候奢摩他的心、毗鉢舍那的心，「於一切細相」，對於那一切微細的行相，「現行」，在心裡面現出來它的活動，也就是心的分別，「尚能棄捨」，都能夠尚且能把它棄捨了。當然這是你常靜坐的時候修止修觀，你會明白這句話，心裡面忽然間或者由貪心現出一個相來，或者因瞋心現出一件事來，但是立刻覺悟了不應該這樣，把這個相棄捨它！棄捨它，有的時候能棄捨，有的時候不能，就是不是那麼自在的。現在這是說在勝定心，你得了奢摩他、毗鉢舍那的時候，那微細的相的現行「尚能棄捨」，能排遣出去。「何況麤相」，何況那個麤劣的行相呢？

「麤相」就是一般重的，嚴重的貪瞋癡的煩惱，就是麤相了；沒有那麼嚴重的，就是細相。這個解釋呢，比如說這個煩惱障，煩惱障分兩種：一種是分別生的、一種是俱生的，就是任運的，不待作意分別，這個煩惱就出來了，這樣的煩惱叫做細相。若是作意分別起的煩惱就是麤相，這可以從這個地方去分別。或者是欲界的煩惱是麤相，色界、無色界天的煩惱是細相，可以這樣解釋。

「於一切細相現行尚能棄捨，何況麤相」，我們是初修業者，我們不是老修行，我們是初修業，才開始用功，叫初參。我們初參多數沒有那麼自在，因為沒得定。沒得定的時候，欲的煩惱就是強一點，欲就是愛、瞋，這都是欲煩惱，就不是那麼樣的容易排遣。但是你慢慢有耐心煩，你忍耐一點，用各式各樣的方法來調，慢慢它就會有進步的。修行這個事情，你急也急不來的。「何況麤相」，這是「棄捨諸相」，這一段是說一個大概，說出個大概，「總標」。下邊「善男子！言細相者」，這以下是「別顯」，一樣一樣地說出來什麼叫做細相。

辛二、別顯

善男子！言細相者：謂心所執受相，或領納相，或了別相，或雜染清淨相；或內相，或外相，或內外相；或謂我當修行一切利有情相；或正智相，或真如相；或苦集滅道相；或有為相，或無為相；或有常相，或無常相；或苦有變異性相，或苦無變異性相；或有為異相相，或有為同相相；或知一切是一切已，有一切相；或補特伽羅無我相，或法無我相。於彼現行心能棄捨。

「言細相者：謂心所執受相，或領納相，或了別相，或雜染清淨相」，這是有四相，這四相在前面第十頁的後半頁裡邊解釋過了。那裡有四義，通達這四義，名為知義，就是這四種相。解釋的時候，「執受相，或領納相」，就是約阿賴耶識講，阿賴耶識它能夠攝持，這個「執」就是攝持的意思，能夠攝藏、能夠含藏無量無邊的一切法生起的種子，生起一切法的種子，它能攝持這個種子不失掉，一個意思。「受」，就是執持、覺受，有感覺，就是它能夠執持眼耳鼻舌身前五根令生覺受，使令它是個有情物，而不像山河大地是個無情物，所以叫做受。因為它的執持力，所以是個有情，而不是無情。所以這個「執受」，一個是執受根身，有根身，一個是執受種子，這是「執受相」。

「或領納相」，「領納相」就是變現的一切的世界，器世間，器世間它不執受，不執著它令生覺受，但是領義為境，領納它為所緣境。是自己所變現的，又是自己所緣的，領義為所緣境，所以叫做領納相。這個受、領納，當然不只是第八識，第七識、前六識也都是有領納相的。

「或了別相」，「了別相」就是阿賴耶識它有了別相，因為它是識，它了別能生一切法的種子，它了別這種子，這是非常微細的事情，能了別種子相。但是第八識的了別，一個是了別種子，一個是了別根身、器世間，都能了別。我們自己能覺知的這種了別的功能，是漸次地了別，從這裡慢慢地想到那裡，這樣了別。若是第八識不是，第八識是頓，第八識是一下子就能了別一切法，它所變現的一切法一下子就能了別，這也是不可思議。它了別根身、和種子、和器界，這是有三樣，三樣事情。「了別相」，第七識就是了別我，了別第八識的見分是我，了別這個我相，當然它就是也是有疏所緣緣、親所緣緣的不同。前六識就是了別第八識的相分，第八識所變現的這些器界，根身、器界。前五根是淨色根，這是要天眼才能見，肉眼還是不行的，粗的前六識都能了別。當然它也是變成所緣緣了，有親疏的不同，所以是「或了別相」。

「或雜染清淨相」，這個前面我們都解釋過，就是無始劫來的煩惱雜染、業雜染、生雜染，依阿賴耶識為根本的，那麼是雜染相。遇見三寶了，遇見佛法僧了，我們能夠去學習佛法，逐漸地學習戒定慧，修止觀、斷惑證真，那麼就是清淨相了。

分這麼四種相。也有解釋執受相就是身，領納相是受，了別相是識，雜染、清淨相是法，身受心法就是四念處了，有這麼解釋的。

「或內相，或外相，或內外相」，前面說是顧戀身財，顧戀身，愛著這個身體，那麼就是內相；顧戀財，愛著這些財富、財產，那麼就是外相；內外相，就是男女承事那些事情，也就是內外相。

「或謂我當修行一切利有情相」，這就是我們佛教徒在佛法裡學習，發歡喜心了，說：「我要修行無上的微妙法門，我要去度化一切眾生，利益一切有情去。」這樣發心，這也是一種相。這個相在表示什麼意思呢？表示這個人他沒有無相的般若的智慧，就是執著有修行這件事，「有我、有所，我能修行！」上無佛道可成，他不是，「有佛道可成，有無上菩提可得，我要修行！」這樣子。他執著有一切眾生在生死裡流轉苦惱，有眾生可度，就是這樣說，「我當修行一切利有情相」，是這樣子，這是有所得的愛見大悲的菩薩的相貌是這樣子。

但是這個事情是這樣，已經入聖道的、成就了無相般若智慧的菩薩，他也能修行聖道，也能廣度眾生，而又能離一切相。但是我們沒有入聖道、沒有成就無相智慧的人，如果不執著有菩提可成，有無上菩提可求，有眾生可度，你不這樣執著，這個大悲心生不起來；沒有眾生可度，那麼還做什麼呢？所以這就是一個矛盾的事情。我們凡夫眾生就是這樣，你執著有這麼一件事，還肯努力：「啊！我做這件事。啊！這件事有功德，努力去做。」說是無功德，出家沒有功德，那出家做什麼呢？凡夫就是這樣子。所以這是說「我當修行一切利有情相」，這也是一種執著。

「或正智相，或真如相」，「正智相」也就是在勝定裡邊修毗鉢舍那的時候，有各式各樣的思惟、分別、執著。「正智相」，思惟聖人的菩提，覺悟了所成就的那清淨無漏的智慧是根本智、或者是後得智，都屬於正智，正智的相貌。根本智是證悟真如的智慧，後得智是通達一切緣起法的智慧，都是清淨無染的，所以叫正智。

「或真如相」，「真如相」是離言說相、離文字相、離心緣相，但是佛給我們說的時候，用言語文字一說呢，我們從語言文字上去思惟，就有了相了，有了相的時候，也還是要偏於空這一方面來說。「真如」也不是有、也不是空、也不是亦有亦空、也不是非有非空的，但是還是要偏於空這一方面思惟，才能對治眾生的煩惱的。所以「或真如相」，你思惟的時候就有這個相貌了。

「或苦集滅道相」，「苦集滅道相」就是修四念處觀的時候，就是接觸這件事，觀察色受想行識是苦、苦相。「此是苦，逼迫相」，苦是什麼相貌呢？就是逼迫相，心裡面感覺到痛，你還不能不受，這就是苦。如果說：「我很自在，一苦我可以排遣，那麼不苦了。」那沒有逼迫的意思，現在是苦是逼迫相。這就是我們因為前一生有了好心腸，做了一些功德，所以得到人的果報，不是那麼苦，得到人的果報不像三惡道那麼苦，但是有的時候也有苦惱的事情出現。出現的時候，像有病痛這是時時有的事情，這是苦，但是還沒有辦法調，你是看醫生也無效，還是苦，「此是苦，逼迫相」。

這個集，集是什麼呢？集是生長相。苦是由集來的，集能生出來苦來，所以叫做集。有這個凝聚的力量，它能使令你苦。這個苦不是自己從天上掉下來的，就是

由你自己的煩惱和業力集成的，所以「集」，就是愛煩惱和一切的業力，所以是有這種苦惱的境界。若是阿羅漢斷除了這個愛的話，斷除了一切的煩惱的時候，集的力量就沒有了。集還是能集出來苦，能積聚了很多的苦，但是因為他有畢竟空、無我、無我所的智慧，與那個真如相應了，苦不能苦，苦不能苦惱他，他就能解脫，能解脫這個苦。不過一開始的時候阿羅漢還是有點苦的，但是他很快的他那個心就能與第一諦相應，就不苦了，這是有這件事。

滅諦相，滅諦是諸法寂滅相，清淨無染的；就是剛才說離心緣相、離名字相、離言說相，那就是滅諦相，這是聖人的無分別智的境界，也就是那個真如的境界，滅諦相。

道諦的相，道相，苦集滅道這個道諦的相貌是出離相，就是從集諦和苦諦裡面出來了。這個苦是沒有辦法除的，只能除那個集，你除掉那個集，這苦就不現前了，所以也就從苦出來了。這個能出離的就是道諦相，就是戒定慧了，由戒定慧能夠出離苦集二諦，所以叫做道諦相。道是出世間的因，滅是出世間的果；而集諦是世間的因，苦諦是世間的果。

我們凡夫的心情還是有一點問題，但是我們要學習佛法才知道這件事，出世間的果是滅。這個滅就是剛才說，是離一切相的境界，「照見五蘊皆空」，「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，「無色受想行識，無眼耳鼻舌身意」，是離一切法、一切相的。若是學習過佛法，但是還不十分留意的時候，能對這個離一切相的境界有歡喜心嗎？有沒有歡喜心？但是若是你常常靜坐、修止觀的時候，有多少相應的時候，才覺悟到，覺悟到心不與萬法為伴侶的時候是最自在，是清淨無染，是自在的。但是我們初開始的時候，是要「不與萬法為伴侶」，其實只是相似的，也並不是真實能達到那個境界，就感覺到有一點事，有一點歡喜。但是已經成功了的聖人 and 大菩薩境界，他在一切法裡邊，一切法為伴侶的時候，即是無伴侶，那是滅諦的境界，那又不同了，那和我們的心情是不一樣了。

所以我們在修止觀的時候，多少的會接觸到這個問題，這個問題在我們這個程度上面說，你對於蘊、入、界，色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法這一切法裡邊，你沒有厭離心的時候，你沒有厭離心，你對這個滅，苦集滅道這個滅，這個離一切相的境界，很難有一個欣慕的意思的，有個仰慕的意思、有個歡喜的意思，很難的。所以若是你常常修止觀，才能多少的會生起一點歡喜心。

若是一般的在家人……所以胡適在《佛法與科學》前面那個序文上：「無分別智？無分別智有什麼好？那些蟲子牠都無分別，那個石頭在那裡也無分別。」胡適就這麼說。所以這個事情啊，不過我們不要說胡適那樣說，就是說我們自己，反省我們自己，我們對於這個滅，我們的心情怎麼樣？心情怎麼樣？我們說是造一個好的房子，一切有現代化的設備，在裡面享受，是感覺到好。說是無有少法可得的時候，這有什麼好呢？的確是有這件事的。所以若是常常靜坐，奢摩他有一點成就的時候，他的程度就高了，不是說一定是得聖道，他的程度就高了，對於色聲香味觸

這一方面的事情就淡，淡薄，就是淡薄的，就不同了。

「或有為相，或無為相；或有常相，或無常相」，這又一種。「或有為相」，就是在靜坐的時候，心裡面在思惟這個事情，就是「有為相」，有為的相貌是什麼呢？就是有生住異滅的這種變化的，那麼就是有為法的相貌。一切有為法都是有生住異滅的變化的，這是它的相貌。「或無為相」，「無為相」就是沒有生住異滅了，沒有生住異滅了就叫做無為。但是有的地方就講，有為，怎麼叫有為呢？是煩惱所為，我們的貪瞋癡的煩惱所作為的事情，叫做有為。那麼沒有貪瞋癡的煩惱就可以稱之為無為了，也有地方這樣解釋。

「或有常相，或無常相」，「有常相」就是沒有變異的，沒有變化，也就是沒有生住異滅的變化的，那麼就叫常相，有常相。「或無常相」，就是有生住異滅的變化，那麼就是無常相。所以這兩個和前面「有為、無為」是相通的，這樣說。

「或苦有變異性相，或苦無變異性相」，苦苦是有變異的性相，這是什麼意思呢？譬如我們通常說是苦受、樂受、捨受，捨受是行苦、苦受是苦苦、樂受是壞苦，我們平常在感覺上有這三種受；佛為我們開示說，樂受也是苦、苦受也是苦、捨受也是苦。這上面說「苦有變異性相」，苦是都是苦，但是有變異，有的時候感覺樂、有的時候感覺苦、有的時候感覺不苦不樂，但是都是苦。都是苦，有苦、樂、捨的分別，就是苦有變異，叫做苦有變異的性相。「或苦無變異性相」，就是沒有變化，一直地是苦。比如說到無間地獄去，那就是一直地是苦，它沒有其他的變化，所以叫做苦無變異性相。

「或有為異相相，或有為同相相」，有為的異相相怎麼講呢？就是一切有為法裡邊，都是有生住異滅，但是它還有差別，就是有異相的相。異相相，譬如說是這是善法、這是惡法、這是無記法，就是還有不同，不一樣。比如說色是變礙相、受是領納相、想是取像相、行是造作相、識是了別相，每一法有各別的相，那麼就叫做有為法裡面也有不同的差別相，這是有為異相相。

「或有為同相相」，都是有為，但是他們的相是共同的。比如說是苦，一切有漏法都是苦惱的，有漏法都是苦惱的，這個苦是一切有漏法的共相，一切有為法的同相，是相同的。譬如說一切有為法都是無常的，那麼無常是一切有為法的同相。無我相、空相，就是一切法的同相，有為法、無為法都是無我、都是空。這樣說這個苦，只限於有漏法，不能說一切有為法都是苦，因為出世間的聖道也是有為法，但是一切聖人不苦，所以不能說有為都是苦。說諸行無常可以，而不能說諸行都是苦，因為無漏的諸行是不苦的，所以共相與共相也還有差別。所以，「或有為異相相，或有為同相相」。

「或知一切是一切已，有一切相」，這一句話實在是總結前面，前面是這個相、那個相，有這麼多。「知」就是能知的就是智慧了，所知的就是前面說的一樣一樣的相。這一切法裡邊，此法是這樣相，彼法是那樣相，各有各的相，叫「一切是一切」。這一切法裡面，這個法是雜染相、這個法是清淨相、這是內相、這是外相，

就是「一切是一切已」，你這樣通達了以後。「有一切相」，這有一切相什麼呢？前面「知一切是一切已」就是盡所有性，「有一切相」就是如所有性，就是這樣意思，是「有一切相」。

「或補特伽羅無我相，或法無我相。於彼現行心能棄捨」，「補特伽羅」翻個數取趣。數取趣就是數數地、一次又一次地往來取諸趣故，或是到天上去、或者又來到人間、或者到地獄去、或者又到天上去，就是六道中往來取諸趣故，去得到一個果報。那個果報叫做趣，就是不能永久住在那裡，他還要有地方去，還要動的，所以叫做趣，這叫做數取趣。

「補特伽羅無我相」，有我論者的意思，在數取趣裡邊老是在變異，人間、天上、地獄、畜生老是變異，但是其中有一個真常不變的我，就是有我相，補特伽羅我相。現在佛法告訴我們：「補特伽羅無我相」，在一切因緣生法裡邊，沒有那個真常的我的。這是說，因緣生法是一面，另外有一個非因緣生的我，但是這個我是住在這個因緣生法裡邊，各有各的體性。就是在臭皮囊裡面、老病死裡面，有一個有自性的、真常不變的我，這是我論者這樣執著。現在佛說：在因緣生、無常生滅的色受想行識裡面沒有那個我，就是「補特伽羅無我相」，這樣思惟。

「或法無我相」，「法無我」就是在因緣所生的諸行的當體，都是無常的、生滅變化的，沒有那個真常不變的我，是這樣解釋，叫法無我相。修無我觀，我看很好，很容易修，就是這樣思惟嘛，思惟這個身體裡沒有我。初開始感覺「那有什麼用呢？」用處很大！你常常修你就知道，就是用處很大很大的。

● 41

庚三、善修治心

彼既多住如是行故，於時時間，從其一切繫、蓋、散動，善修治心。

這是「善修治心」這個意思。

加行位，前面說到加行位修習真如的作意，思惟真如。前面說「於彼現行心能棄捨」，就是在修止觀的時候，心裡面有各式各樣的影像，因為你修習真如作意，就能夠棄捨那一切相。一切相就是現行，「於彼現行」，不是說種子，種子要到初地的時候才可以，在凡位、在加行位的時候還不能斷種子，只能在現行上發生作用，所以「於彼現行心能棄捨」，能令心無分別住。

「彼既多住如是行故」，這是說「善修治心」，加行位的事情。「彼既多住如是行故」，就是修真如作意不是一次兩次，要數數地多住，一次又一次，可能是一天、兩天、一個月、兩個月、一年、兩年，長時期地這樣修行，長時期地這樣用功修行，這叫「多住如是行故」。「於時時間，從其一切繫、蓋、散動，善修治心」，「於時時間」就是有時修止、有時修觀、有時修舉、有時修捨。心裡面散亂，應該修止；止下來，也就應該修觀；如果掉動了，又應該修止；止觀相應了，就應該如是而住，那時候就叫做捨。用止、觀、舉、捨的方法，時時間這樣修行，就能夠「從其一切

繫、蓋、散動」，一切的繫，前面說過有五種繫、有五種蓋、有五種散動。五種繫、五種蓋、五種散動，就是修行人內心裡面的毛病，內心裡面的過失，但是你能夠時時間修習止、舉、捨，修習這個真如作意，就能夠善修治心，就是能對治「繫、蓋、散動」，使令你的心從繫、蓋、散動裡面解脫出來了，能清淨你的心，能排遣一切繫、一切蓋、一切散動，是這樣意思。

這是加行位的一種用功的境界、用功的方法。我們修四念處，說真如作意，就在四念處裡邊那個觀心無常、觀法無我的境界，真如作意就屬於這兩部分內了。前面觀身不淨，修不淨觀，是一種助道，能斷除去欲的這種障礙，欲是一切眾生的一個最大的障礙，所以先修不淨觀來對治它，使令內心裡面沒有修道的障礙，然後就能一心一意地專心修真如作意，也就是觀心無常、觀法無我了。

己二、見道位（分三科） 庚一、得名分齊

從是已後，於七真如、有七各別自內所證通達智生，名為見道。

前面是「加行位」，這裡是第二段是「見道位」。見道位也分三科，第一科是「得名分齊」，得到見道位的名字的一個範圍。

「從是已後」，就是從加行位：煖、頂、忍、世第一，世第一這個地方一剎那間以後，「於七真如，有七各別自內所證」，這時候就是見道了。七真如，前面第一個真如是流轉真如、相真如、了別真如，再就是安立真如、邪行真如、清淨真如、一個正行真如，也就是苦集滅道四諦。七真如這個七，真如還有說到七，是約能證說的，能證就是能顯示真如的因緣，在這一方面說，就說到七個。在所顯示的真如理性上，是沒有差別的，並沒有七個這種差別的事情，實在就是體性是平等無二的。

「從是已後，於七真如，有七各別自內所證」，這在修行的時候，在修行的時候，在加行位也好，在見道位，見道位的時間很短促，加行位的時候，修行的時間是很長。他在修真如作意的時候，觀察流轉也是真如，在無量劫裡面生死的流轉，前後相續地流轉，在這個相貌上，也能觀察真如的道理，他能悟、能覺悟這個真如的道理。在證道的時候，也就是證悟這個真理，見道的時候就是見這個真理了。相真如，就是補特伽羅無我、一切法無我的道理。流轉真如是前後，約前後說的，過去、現在、未來，約前後延續不斷的境界上說真如。相真如不分前後，就是現在，現在這一切法上就有補特伽羅無我、有法無我的相。

了別真如就是唯識了。前面說是流轉真如、相真如，這是在識所緣的境界上說，現在這唯識真如是約能緣的心說的，能緣心說一切法都是心，離開了心沒有一切法可得。沒有一切法可得嘛，識也不可得，這就是唯識真如了，叫了別真如。底下苦、集、滅、道，就是約四諦，約四諦來說明這個真如，就是這位修行人，觀察這四諦的真實性也都是真如。其實苦集呢，就包括了流轉真如，流轉真如、相真如、了別真如都在內了。清淨真如和正行真如，那就是出世間的境界。在加行位的時候，修這個真如作意的時候是這樣觀察，能觀察到這裡。等到證悟的時候，一剎那間「率

爾智生，名為見道」，那是沒有這個分別相的。

所以統合起來說，就是這樣：「從是已後，於七真如，有七各別自內所證」。「自內所證」的意思，就是證悟的時候是離分別相的，離一切尋思相，是離言說相、離文字相、離心緣相，離一切相的，所以叫自內所證。

「通達智生」，「通達」就是通達了真如的道理，也就是與真如相契會了，相契會了，這樣的無分別智現前了。在加行位煖、頂、忍、世第一的時候，他的智慧也是逐漸地增長，但是那個都還是在思惟觀察真如的相貌，心裡面帶相，帶相觀如，還是有相貌，還就是有影像，那不算是真實證會真如的道理的，不是契會真如。現在到了見道位的時候，他是無分別智忽然間出現了，和那個真如理是相契會了，相契合了，契合的時候是離一切相的，連名字相都沒有了，這個時候就叫做見道。這就是見到以前所未見的境界，所未見的真如，以前從來沒見過，現在見到了，所以「名為見道」。這個時候就不是凡夫了，這時候是聖人了。「見道位」就是約此意立名的，立名字名之為見道。

庚二、得此勝利

由得此故，名入菩薩正性離生，生如來家，證得初地。又能受用此地勝德。

這裡是第二科「得此勝利」，得到了見道的時候的勝利，殊勝的利益。

「由得此故」，由於這位菩薩他證悟了真如理，有了通達無分別智現前的時候，這時候「名入菩薩正性離生」，這時候可以名之為「入」，就是契入、或者是趣入菩薩正性離生了。這個「正性」怎麼講呢？「正性」在經論上的解釋分兩種：一種就是指涅槃說的，指涅槃名為正性；一種是指聖道名為正性。下邊說「生如來家」，如來家就是真如，一真法界就是如來的家，如來所居住的地方，一切佛所居住的地方。涅槃也就是那個真如理，不過是涅槃是在果上說的，真如是在因上也可以說是一切法有真如性。現在說「正性」也說是真如的話，那就和下面重複了，和生如來家的意思重複了，所以在這裡還是指聖道說好。

聖道究竟是指什麼說的呢？聖道就是能入於涅槃的這個道路，聖人所行之道，能達到涅槃那裡去的道路，就是戒定慧了，戒定慧名為聖道。可是戒定慧裡面以慧為首，以慧為是第一波羅蜜。這樣說這個正性若這樣解釋呢，那就是般若波羅蜜；無漏的、無相的般若名為正性，因為它是能夠契會一真法界的理性，契會我空真如、法空真如的理性，所以叫做正性。「入菩薩正性」，就是契入，就是煖、頂、忍、世第一這個菩薩，他再一剎那就進步到初地菩薩的無漏、無相、無分別的智慧裡邊去了，所以「入菩薩正性」。

「離生」，這個生是什麼意思呢？「生」就是煩惱的種子。在這裡說呢，初歡喜地，初極喜地的菩薩，他所斷的煩惱就是分別我執和分別法執，分別我執、分別法執的種子，把這兩種執著的種子斷滅了，這叫做離生。這個「生」就指這兩種惑

的種子說的，分別我執的種子，分別法執的種子；這個種子能令你生起我的執著，能令你生起法的執著，所以叫做生。你生起這種執著，那當然就是流轉生死了，造種種業、受生死苦了。現在你得到聖道，得到正性的聖道了，就是超越了，也就是解脫了，也就是消除了分別我執、分別法執的種子了，所以叫離生。離生了，所以才成就無漏的聖道，那麼這個正是一個斷德的意思。證道就是智德、斷德，有智德、斷德，當然就是有解脫德。

「生如來家」，生如來家剛才說過，一切佛，究竟圓滿的佛的住處，就是真如、一真法界的境界，住在那裡。現在這位菩薩，他成就了無相、無分別的智慧和時候，也就契會了一真法界的真如理了，所以名之為生，契會那個真如理，所以叫「生如來家」。但是阿羅漢、初果聖人，也得到清淨無分別的智慧和，沒有說他生如來家，就是他缺少大悲心的關係。小乘佛法的初果聖人這個大悲心沒有那麼強，他的目的就是得阿羅漢入無餘涅槃，而不是要得無上菩提、廣度眾生的，所以他不能，不能說他是生如來家，是有這樣的分別。

「證得初地」，這時候他就成就了十地的一開始的初極喜地，得到這個境界了，這時候就是超越了凡夫地，入於聖位了，這是很重要的一個關頭了。

「又能受用此地勝德」，這個初極喜地，它有很多的大威德的境界。凡夫因為沒有和真如理相應，心裡面浮動，還是有執著，就算是得到四禪八定了，也還不能說是聖人，他這個煩惱還有時候還會動，還會動的，不夠尊重。初果聖人他與真如理相應了，他這個正智一現前的時候，那是一種大威德境界，所以他能夠有很多的「勝德」，殊勝的功德、殊勝的威德。

在《華嚴經·十地品》說到初極喜地，他能夠棄捨了五種怖畏，五種恐怖。這五種恐怖我們凡夫都有，但是初極喜地的聖人沒有了。這五種怖畏是什麼呢？第一個是「不活畏」，不能生活，生活困難。我這個衣服，沒有衣服，衣服不夠用，或者吃飯沒有飯吃，或者是沒有地方住，生活困難，這些事情，有這麼多的顧慮。初果聖人沒有這件事，他對生活的問題他不顧慮這個事情，所以沒有不活畏。第二、沒有「惡名畏」，我們凡夫害怕名譽不好了，就害怕，希望名譽好一點。但是初果聖人沒有這件事，你誰毀謗他，他心裡不介意，不介意這件事。當然他是聖人，他也不是凡夫了。這個是惡名畏。

再有一個，凡夫都怕死，有死的恐怖。初果聖人沒有死的恐怖，他知道他若死了，決定是生到好的地方去的，他不會到三惡道去，所以他沒有死的恐怖。其次，第四個是沒有惡趣的恐怖，他不會到三惡道去，沒有三惡道的怖畏，這是惡趣的恐怖。第五、處大眾裡面的「威德畏」，凡夫有這種情形，但是初果聖人沒有這件事。他就是與我空真如、法空真如一相應了的時候，什麼事情也沒有了，他能離一切怖畏。但是他若是不入定，正念沒有現前的時候，他也還是有煩惱，還是有一點的。現在這是約他正念現前的時候的境界，他能有種種的勝德。

我們在凡夫用功修行的時候，因為煩惱沒有斷，煩惱有時候會活動，使令自己

用功修行不是那麼如意自在。想要度化眾生呢，也會感覺到自己有很多很多不足、不圓滿的地方，這個能力不夠。但初果聖人不是了，初果聖人自己用功修行也是很自在，也能去發心度化眾生的，也有這種能力了。所以他在初果的時候、初極喜地的時候有很多很多的勝德，「能受用此地勝德」。不過，當然他也是還沒有圓滿，還需要繼續努力修行的人。

庚三、證事邊際所緣

彼於先時，由得奢摩他、毗鉢舍那故，已得二種所緣，謂有分別影像所緣，及無分別影像所緣。彼於今時得見道故，更證得事邊際所緣。

這是說到第三科，說他「證事邊際所緣」的功德。

「彼於先時」就是在沒有入極喜地之前，就是在加行位的時候，「由得奢摩他、毗鉢舍那故」，他已經成就了奢摩他、毗鉢舍那，成就了的關係，所以他「已得二種所緣」，有兩種所緣境。「謂有分別影像所緣，及無分別影像所緣」，他在初地之前，在加行位的時候，成就了這兩種所緣境。現在，當然是他有成就這兩種所緣境。兩種所緣境，在沒有入聖位之前的「無分別影像所緣」，當然是奢摩他的境界，因為沒有證悟真如理，這個無分別還是有個影像，還沒能夠通達真如理。現在已證悟初地以後了的時候，他沒有分別影像能證悟真如理，與真如理相應叫做無分別影像，這又不同了，和前面有點不同的。

「彼於今時得見道故」，現在證悟了極喜地的時候，就是得見道故，「更證得事邊際所緣」，他又成就了事邊際所緣境。這四種所緣境前面有解釋過，事邊際所緣就是盡所有性和如所有性，叫做事邊際所緣。現在證到初地的時候，成就了這個境界的。

己三、修道位（分三科） 庚一、進修方便

復於後後一切地中，進修修道，即於如是三種所緣，作意思惟。

前面是說見道，這以下就說修道。「修道」也是分三科，第一科是「進修」的「方便」，這個修道怎麼樣修呢？說這個事。

「復於後後一切地中」，就是得了初極喜地之後，他又能夠，「後後」就是初地成就了以後，他就開始還要繼續修行，就向於二地；得了二地以後，要向於三地，一直到第十地，所以後以後、後以後，有很多的位次，就是十地，「一切地中」就是指十地說了。「進修修道」，因為他還有很多的功德沒有成就，還有很多的煩惱也沒有消除，所以要繼續用功修行的，進修修道。

進修修道，怎麼樣修法呢？「即於如是三種所緣，作意思惟」，就是在前面所說的有分別影像所緣、無分別影像所緣，乃至到事邊際所緣，這三種所緣，「作意思惟」，數數地在三摩地裡面去觀察思惟，就是這樣修行。有的時候是有分別影像所緣，有的時候是無分別影像所緣，就是這樣子。這兩種所緣，就是一個止、一個

觀；而止觀的內容，就是一個盡所有性、一個如所有性，就是這兩件事。就是這樣修行，聖人修行就是這樣子修行，「作意思惟」。這是說進修的方便大概的一個情形。

底下第二段「除遣相等」。

庚二、除遣相等

譬如有人以其細楔出於麤楔，如是菩薩依此以楔出楔方便遣內相故，一切隨順雜染分相，皆悉除遣。相除遣故，麤重亦遣。

這底下有比較詳細地說修道的時候的內容。現在說這個除遣相。

「譬如有人」，假設有一個人，「以其細楔出於麤楔」，比如說木匠，廣東人說叫做鬥木佬，木匠他劈這個木的時候，做各式各樣的器的時候，他先是用麤楔，然後用細楔，用細楔做什麼呢？就把那個麤楔頂出去，用細楔出麤楔，是這樣意思。

「如是菩薩依此以楔出楔方便遣內相故」，「如是」，說是那個木匠以細楔出於麤楔，如是的，菩薩修行也相類似，以此以楔出楔的這種方法，「遣內相故」。「內相」是什麼呢？就是心裡面的相。心裡面的相，我們簡單說，譬如說是補特伽羅無我相、法無我相，這是佛說的修行的方法，用補特伽羅的無我相除掉內心裡面的我執。補特伽羅無我，無我相是細楔，用這個細楔除掉我執的麤楔，這是一層。那麼你心裡面有一個補特伽羅無我的相，這又是個麤楔，現在又用真如作意，又是個細楔，用這個細楔又把那個麤楔又除去了，所以一層一層的，一層一層這樣做。就是初地是個麤楔，二地就是個細楔；二地又是麤楔，三地又是細楔；展轉這樣除，一直到最後，到成佛的時候，就沒有這件事了，是這樣意思。

譬如說我們現在沒得定的時候，感覺這個身體粗重，那也可以說這是個麤楔。你常常靜坐、常常靜坐，得到輕安樂了的時候，輕安樂就是個細楔，這個細楔把身體的麤重相除掉了。就是展轉地這樣子除，所以叫做「以楔出楔」的「方便遣內相故」。「遣內相」，內相裡邊，就是前面說了很多相，那些相，有的是雜染相，譬如說是我們有欲尋思，貪著五欲的尋思、有親友的尋思、國土的尋思、不死的尋思，五蓋、五繫這些染汙的尋思。用佛法的四念住是清淨的尋思，用清淨的尋思除滅那個染汙的尋思，那麼也可以說用細楔去除麤楔。最後用真如作意把一切的細楔都除掉，除掉了，心無分別住，就是到了初地的時候與真如理相應了。

前面這樣修行，後邊也是這樣子，也還是用細楔出麤楔的道理，一層一層的這樣子。所以「以楔出楔方便遣內相故」，來破除去心裡面這些執著相。不過這裡邊這個「內」字，有的時候是形容禪定的境界，這禪定，得了定以後，只是說有離欲了，但是心裡面還是有取著的。現在是用佛法一層一層地來清除，清除這一切的執著，所以是「以楔出楔方便遣內相故，一切隨順雜染分相，皆悉除遣」。

我心裡想要講個故事，但是現在到點了，我明天再講。

● 42

己三、修道位（分三科） 庚一、進修方便

復於後後一切地中，進修修道，即於如是三種所緣，作意思惟。

昨天講到這裡。就是見道以後的時候，就開始修道。修道，「後後一切地中」就是十地，初地、二地、三地、四地乃至到第十地，一切地中，就繼續努力地修行，那就叫做修道。修道怎麼修呢？「即於如是三種所緣，作意思惟」，就是前面有分別影像所緣、無分別影像所緣、事邊際所緣這三種所緣，作意思惟。這是說一個大概，這底下說一個譬喻。

庚二、除遣相等

譬如有人以其細楔出於麤楔，如是菩薩依此以楔出楔方便遣內相故，一切隨順雜染分相，皆悉除遣。相除遣故，麤重亦遣。

「細楔出於麤楔」，這個也可以這樣說，麤楔就譬喻我們初開始用功的人，我們是沒有成就無相的智慧，都是有所得，有執著的心修行，那麼我們學習的法門都是麤楔。等到我們進步了以後，用無相的法門來修行了，修行這無相，無相的法門就是細楔，用細楔來除麤楔，除一切有所得的境界，也可以這樣說。或者說，不管是有相的法門，有所得、無所得，都是細楔。「出於麤楔」，麤楔是什麼呢？就是阿賴耶識裡面的雜染種子，除掉這些種子，就是這樣用功修行。我們有所得的分別心不能滅除種子的，一定要修學無相、無漏的功德法門，才有這種力量的。譬如修無常、無我、四念處，它也能滅除種子，有這個力量。

「如是菩薩依此以楔出楔方便」，也就是法門，「遣內相故」，就是排遣內心裡面的執著，就是前面說的各式各樣的相。這樣子努力修行了以後，「一切隨順雜染分相，皆悉除遣」，「一切隨順雜染分」，一切的隨順，就是很廣泛的，是雜染，是隨順雜染的。譬如說我們這個愛煩惱、見煩惱，這些取著的煩惱都是雜染，另外有些煩惱它本身還不一定是雜染，但是能支持這個雜染，能隨順這個雜染的力量。譬如說我們晚間吃飯，我們出家人，晚間吃飯，所有一切眾生都是依食而住，吃飯沒有什麼不對，但是你若晚間吃飯，它就隨順雜染。你若午前吃飯，它這個隨順性輕；但是晚間吃，就隨順的力量大一點，「隨順雜染」，「皆悉除遣」，就是這一切的雜染，一切的隨順雜染分的這些，這都算是煩惱吧！「皆悉除遣」，就是從初地開始進修修道的时候，就能除掉一切的雜染，都能除遣、排遣出去。

「相除遣故，麤重亦遣」，就是相縛、麤重縛，到初地的時候就開始斷除相縛和麤重縛。但是相縛、麤重縛是很廣、很深的，不是一下子就除盡了，所以繼續地修行才能除掉。相縛，就是你的這一念修行的心接觸到一切相的時候，不被相所縛，不被相所繫縛，你能夠通達一切相是如幻如化的、是畢竟空寂的，心無所得了，它就沒有力量來繫縛你。這樣子呢，「麤重亦遣」，你內心裡面的那個煩惱的種子也就排遣出去了，也就沒有了。

我在這裡說一個故事，這個故事我在台灣講經的時候說過。這個故事我在書本上讀過，但是不完全，聽過兩位老法師講過，這故事這個是修行的故事。這故事是一位在元朝的末年，中國元朝的末年，明朝的初年，就是朱元璋那個時代，有一位禪師叫做金碧峰，聽這個名字你們知道這個人吧！金碧峰這個人，這個人是個修行人，坐禪的人。他天天靜坐，但是壽命到了，他不死，閻王爺就派小鬼來捉他。小鬼來了（鬼是到處都有鬼，鬼也是到處走的），知道他是在這裡住的，但是這一天來捉他的時候就不見，到這來就看不見他，到哪裡也看不見他。看不見，沒有辦法捉了，只好回去報告閻王爺了，閻王爺也無可奈何。過了一個時期再去，派這個小鬼去捉他，還是看不見。又過了一個時期，閻王爺說：「這一次一定要捉住他！」

這個時候小鬼來了，來了還是看不見他，那怎麼辦呢？就到土地公那兒去探聽消息，說是：「我們已經來過兩次了，現在是第三次，捉不到他，你知道吧！他在什麼地方能捉住他呢？」土地公說：「他還是在那個地方，但是你就是不能見，可是也有辦法能夠捉住他。」說：「什麼辦法呢？」「因為他歡喜一個供佛的杯子，供佛供水，供佛那個水，裝水那個杯子，他歡喜這個杯子。你去敲這個杯子，拿一個小東西敲這個杯子，一出聲音你就會看見他在哪裡了，就可以捉住他。」哦！那麼這個小鬼得到了這個方法，得到這個方便了，就來到他這個地方，喔！看見佛前供佛那兒是有個杯子，他就拿一個小槌子敲，敲這個杯。一敲呢，慢慢、慢慢，哦！就看見金碧峰禪師在那裡坐著，出來了，鬼上去就把他捉住了。

「我們已經來了兩次，現在第三次才捉住你。這回好了，你要跟我們去吧！」金碧峰說：「你不要著急，把杯子交給我。」小鬼去把那杯子拿來，交給他，他一下子就是摔在地上摔碎了。摔碎了的時候，他就說了幾句話，他說：「若欲捉我金碧峰，除非鐵鍊鎖虛空；虛空鐵鍊鎖不得，休想捉我金碧峰。」說這麼四句話。但是這個鬼心是：「我已經捉住你了，你還說捉不住，怎麼捉不住呢？」但一轉眼一念之間就不見了，就不見金碧峰了，還是捉不到。

這件事就看出來，我們心裡面有一點愛著，有一點愛著的時候，就是問題，也就是有問題。愛這個杯子，對這個杯子的歡喜心，這若拿欲界、色界、無色界來分別，這還是欲界的煩惱，這也是一種欲，也是一種欲。有這個欲的時候，這個欲並不是時時地現行，這個煩惱不是時時地活動，有時候活動、有時候不活動。不活動的時候，你就可以入定。入定，他若是一敲這個杯子時候，這個第八識就知道了；欲的種子就在第八識那裡，這個種子就出來了，這時候就不能定了，就出定了。這煩惱一動，他就不能入定了，那麼這時候這個鬼就可以看見他，看見他就捉住他了。

這個禪師當然他是很敏感的、很敏捷的，一下子知道：「我因為愛這個杯子，所以被這個小鬼來籠束我、捉住我。」所以他立刻地摔壞了，就把這個愛心除掉了；愛心沒有了，他這正念一提起來就是入定了，小鬼還是捉不到。這裡面就是說，你看，這麼輕微的一點愛著心，就是這麼回事兒，就是這樣子。如果那個嚴重的愛著心，那就是更不行了，那就很容易被鬼捉去了，很容易被鬼就捉住了。這是很輕微

的事情，但是這個時候金碧峰他立刻能斷，能把這個愛著心斷掉了。假設鬼若不來捉他，他這時候這個愛著心還不能斷，還應該多謝這個小鬼來捉他，應該多謝他。

蓮池大師的《竹窗隨筆》上也有一件事，就是在一個河邊上有個道士，不是我們佛教的修行人，是個老道，這個道士在河邊上有個小房子住，修行。夜間的時候就聽見河裡邊有人說話，這個人說：「唉呀！我在這裡苦了很多年了，明天我有希望可以解脫這個苦惱了。」另外一個人說：「怎麼會解脫呢？」說：「明天有一個人頂著黑鍋，頂這個鍋，把這個我們鄉村裡面燒飯燒菜那個黑鍋掉過來，把這蓋在頭上，有個頂黑鍋的人過來，他可以做我的替死鬼，我就可以解脫了。」那麼他說完了這個話就不吱聲了。這個道士聽見了，道士大概夜間還在靜坐，他還在用功、沒有睡，他不睡大覺。第二天他就注意，到了太陽偏西了的時候，下著小雨，就從河那邊就看見一個人來，頂著個鍋，他必是沒有傘，就是用鍋來遮雨了。他就要下這河裡面走過來，當然河水可能是不深。這個道士說：「不！不！你不要過來，你不要過來，你趕快回去！」大概這個道士和他以前也可能是有認識或是怎麼，他就聽他話了，就回去了。到夜間的時候，這兩個鬼又說話，說是：「我等了很多年，心是有希望可以解脫了，原來被這個道士給破壞了，我要找他去，搞他去。」道士聽見了的時候，但是鬼到他住處的時候，看不見，就是找不到，就是這個道士也有一點修行。

所以我們這個心時常在這個境界上活動，順我意的時候就歡喜，不順我意就煩惱，心這樣浮動，不行的，隨時都受危險，隨時都有危險。其實如果常常多靜坐，把這一念狂心調伏它，不要動，不要動，慢慢地明靜而住，由欲界定到未到地定就好了。最低限度，鬼沒有辦法來捉你，無可奈何了。這一方面不受鬼的捉弄，一方面你也不受環境上、色聲香味觸上面的波動，折磨你，好的也好、壞的也好，老是不介意，你心裡面也太平。這樣子臨命終的時候也一定是有正念，願意念阿彌陀佛就可以往生阿彌陀佛國，你願意生天也就能生天，那是得大自在。就算是沒得聖道，也還是不錯的，也還是會到安樂處去的。如果說是「我這個放不下，我那個放不下，我不能去靜坐！」那好，你不要靜坐。不要靜坐，你就是心老是在這境界上流動，這是苦惱境界，不是安樂的事情。

我們佛教徒常有的時候也會說出來一些佛法上的話，就是：「要發慈悲心度眾生，我老靜坐怎麼度眾生呢？」這也是的道理，發大悲心是對的。但是，我看得無生法忍以後度眾生好一點；你沒得無生法忍，度眾生很不容易，很不容易度的。

所以這上面說：「一切隨順雜染分相，皆悉除遣」，當然這是指聖人的，這是說修道的境界，到了聖人了，不是凡夫境界，這是更高深的境界了。「皆悉除遣。相除遣故，麤重亦遣」，就是阿賴耶識裡面的種子逐漸、逐漸地減少了。

庚三、漸陶鍊心

永害一切相麤重故，漸次於彼後後地中，如鍊金法陶練其心。

那麼逐漸地努力，因為入了聖道以後，得無生法忍以後，因為你心裡面有了無漏的般若的智慧，這個力量非常大，修行就容易；不管是什麼境界，你心裡面都能夠清淨自在，這和凡夫的時候發心修行不同了。凡夫時候修行是難的，因為內心裡面有賊，這是很難的事情。得無生法忍以後的聖人，心裡也還是有賊，但是他的大智慧能折伏住它，使令它不動。他逐漸地努力地修行，「永害一切相麤重故」，不是暫時的，是永久的；就是斷了種子，所以就是永害，殺害了一切的相縛、麤重縛故。聖人修這個真如三昧、真如的思惟，就能斷煩惱，念念的能斷煩惱。

「漸次於彼後後地中，如鍊金法陶練其心」，「漸次於彼後後地中」，他也不是說是一下子就是成佛了，不是這樣子。他還是初地、二地、三地、四地這樣子，漸次地，在「彼後後地」，二地、三地、四地，後後地，就是逐漸地這樣子修奢摩他、毗鉢舍那，加上事邊際所緣，就是這樣修行。「如鍊金法」，修行的時候那個情形，是怎麼樣修行的呢？就像鍊金的方法似的，「陶練其心」。

鍊金的方法在《瑜伽師地論》上說，說是有三種方法：一個除垢的陶練、一個攝受陶練、一個調柔陶練。說是鍊金，經過這三個階段，第一個叫做除垢陶練，除垢陶練就是把金，金礦裡面出的這個金，把粗的那個垢先要去掉它。去掉它，這時候就只是清淨的金沙，然後再經過攝受的陶練。攝受，《瑜伽師地論》用的那個辭句叫做銷煮，銷也就是鎔化它，鎔化它叫做銷煮，那必是有高溫的辦法把它鎔化了，這叫做銷煮。銷煮以後，第三個調柔，又繼續地來銷煮它，來除掉它那細的垢，叫做調柔，那麼就可以做種種的器了。分這麼三個階段，這三個來譬喻修行人的事情。

佛教徒初開始對於佛法有淨信心的時候，清淨的信心，那麼就是除垢陶練。不過清淨的信心有兩個差別，就是在家的人想要出家有兩種障礙：第一個是不善業，就是歡喜安處在身惡行、語惡行裡面，這是一個障礙。第二個有邪惡的知見，就是不相信有聖人、不相信有阿羅漢這些事情。不相信有聖人，就是：「凡夫大家都是這樣子，不可能還有一個超過人的聖人的。」那麼他不可能會出家修行了，這是一個障礙，這就是個垢。若除掉了這個垢，不歡喜安住在身惡行、語惡行裡面，「我相信有聖人。凡夫是苦惱的，聖人是安樂的，那麼我想要轉凡成聖了！」這就才能發心出家。這是第一種，這一種是指在家的。

第二種就是指出家人，出家人的修行的障礙就是欲尋思、恚尋思、害尋思、親里尋思、國土尋思、不死尋思、輕蔑相應尋思，家勢相應尋思，就是指這些說的。欲尋思，就是思惟五欲的事情。恚尋思，就是誰對不住我，心裡面憤怒，最好把他殺掉了最好，叫恚尋思。害尋思就輕一點，沒想殺掉，但是要傷害他，他心裡在想；有這樣的想法，也不能修行。另外一種就是親里尋思，已經出了家，還想世俗上的親里的人，常常地想念，你常常想念，那麼就不能用功修行，這就是這麼回事，親里尋思。國土尋思，這我曾經解釋過，總感覺我現在住的地方不好，我以前的家鄉好，怎麼怎麼的。不死尋思，就是不知道無常，不知道這一息不來，就是另一個世

了，就是來世；就一口氣呼出去不回來，就死掉了，不知道人命無常，所以總感覺到：「我還有很多好事情做一做，然後再修行。」這不死尋思。親里尋思、國土尋思、不死尋思，還有一個是輕蔑相應尋思，總感覺到自己很高，我是了不起，輕視別人，隨時隨處高慢心常起來，輕視人，看見別人總是感覺到「這沒什麼了不起！」人家用功修行，「這是裝模作樣！」總是貶斥別人，總是把別人看低了，就是這樣子，輕蔑相應尋思。家勢相應尋思，就是我認識的居士都是大富貴的人，你們都不如我。出家人老是思惟這些事情，總而言之，這都是貪瞋癡的境界，也不能修行。

現在「除垢」，就譬喻把這些垢都要去掉，不要想這些事。到什麼地方才能夠符合這個意思呢？符合這個義呢？就是要到初禪的時候，到初禪，得到了初禪的時候，這個垢都去掉了。由初禪進一步地去修行，一直到了第四禪時候，譬喻這個攝受陶練，就是達到了這個程度了。調柔的陶練就譬喻第四禪以上了，他得大自在；隨你所欲安住種種三昧，可以入種種三昧，有這種境界。這是這樣子，這三種調練。

「如練金法陶練其心」，這裡是說已經登地的大菩薩了，但是他心裡面也還是有煩惱垢，有煩惱障，也有所知障，所以他也是念念地修奢摩他、毗鉢舍那來排遣心裡面的垢。我心裡面有煩惱，他自己反省自己心裡有煩惱，要努力地把這件事要做好，要把煩惱去掉。不像我們凡夫，心裡有煩惱，感覺沒有什麼，「我隨時發作了一回也沒有關係！」不認為這是一個問題，更不能知道心裡有煩惱是一個嚴重的問題，不知道這件事。

現在這裡是聖人了，「如練金法陶練其心」，常常地用奢摩他、毗鉢舍那，或者事邊際所緣來清淨自己的心，常常這樣做。像練金的人，那金裡有垢，常常要用火來練它，清除它的垢。我們看見人家有神通，就想要得神通好，就沒想其實先要去掉煩惱賊是最重要的。其實有神通的確是好，因為度眾生容易度化，你有神通，眾生他就容易調伏了；你沒有神通，「你沒有什麼了不起！」那麼他很難接受你的度化，有神通是好的。

己四、究竟位

乃至證得阿耨多羅三藐三菩提，又得所作成滿所緣。

● 43

戊二、結

善男子！如是菩薩於內止觀正修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提。」

前面「善修治心」這一大段文，說到加行位、說到見道位、說到修道位、說到究竟位，這一段就結束這一段文。

「如是菩薩」，說是這位發菩提心修止觀的菩薩，他從加行位開始，經過見道、修道，到了究竟無學道，他一直是在心裡面修奢摩他、毗鉢舍那。他因為這樣努力地修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提，究竟功德圓滿了。

丙十七、引發門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！云何修行，引發菩薩廣大威德？」

一共有十八門，現在這是第十七門「引發門」。「引發門」分兩科，第一科是「菩薩請問」。

慈氏菩薩又對佛稟白說：「世尊！云何修行，引發菩薩廣大威德？」就是我們發心用功的人，怎麼樣修行的時候，才能引發出來，才能成就這件事，成就菩薩的廣大威德呢？

「廣大威德」就是神通的境界，六種神通：天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏盡通，這六種神通就是廣大的威德。威就是有廣大的威嚴、尊嚴，令人恐怖，你看見了你心裡面有點怕他，叫威。德是道德，道德的這種威力，你看見了生恭敬心，他不生恐怖心，生歡喜心、生恭敬心，威和德就是有這個不同的作用。威，佛菩薩有威，來折伏惡人。那一天說善人鬥不過惡人，但是我看佛菩薩是能鬥過的，是能鬥過；有廣大的威，來折伏這些惡人，令他改過遷善；有廣大的道德，他能攝受這些品行柔和的人，使令他的善根增長。一個折伏、一個攝受，這叫威德。

天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，這個是通於有漏的境界；漏盡通是無漏的，無漏的境界。前五種神通都是需要得到禪定，得到初禪、二禪、三禪、四禪，在禪定裡面修得神通的方法，就很容易成功，就得到神通了。沒得到色界四禪的人，是不能修神通的，你想得神通，也修不來的。在禪定裡面修得的神通，威力很大很大的。有的是報得通，報得通就是……譬如在人間的人，就是前生有一種特殊的功德，與生俱來的，他這個眼耳鼻舌身意裡面有特殊的能力，有那麼多少。這種神通不是真實的神通，也不完全能夠靈，有的時候也會失靈，這個就是報得通。其他的，或者是吃藥、或者是念咒，也能得到多少神通的。另外就是借助鬼神的力量，也會有一點神通，但是鬼神也是靠不住的，鬼神他本身也有他的問題，所以有的時候他自顧不暇了，你也就沒有神通了。

我聽一個法師講，這可能是在抗戰的時候，七七事變之後，在上海有個法師，他就是念大悲咒，就去弄一個鬼來給他做護法，那麼鬼就幫助他，所以大家就認為這個法師有神通，就是這樣子。但是這個法師會做佛事，放燄口、拜懺、打水陸這些，在內壇裡面做正表、副表，這些事他都會做。有一年他在一個地方打完水陸了，打完了，這鬼就向他說了：「我要告假了！」說是：「怎麼要告假呢？」他說：「現在我要脫離了鬼的果報，所以我不能同你合作了。」就走了，這鬼走了。走了以後這個法師再就沒有這些事情了，神通的事都沒有了。不過這個鬼還算好，就是給法師做護法，也聽聞佛法，常念經、念佛，罪業消除去了，所以脫了鬼的果報，那還算好。所以有的是鬼的神通，這些神通不是決定靈，因為鬼的神通也不是很大，不是決定靈的。若是修得的神通，那是很大的。

現在這裡說不是一般的凡夫的神通，是說菩薩的廣大神通，是法身菩薩，法身

菩薩的廣大神通、廣大的境界，那是不可思議境界了。這樣說也就是說，修行人怎麼樣才能夠有神通呢？就是這麼一句話。不過說得非常文一點，說：怎麼樣修行才能引發出來菩薩的廣大威德？

丁二、如來正答（分二科） 戊一、釋（分三科） 己一、標數略答

「善男子！若諸菩薩，善知六處，便能引發菩薩所有廣大威德。」

這底下佛回答。回答分兩科，第一科是「釋」。分三科，第一科「標數略答」。

佛稱彌勒菩薩為「善男子」。「若諸菩薩，善知六處，便能引發菩薩所有廣大威德」，菩薩他若能夠通達這六個地方，這六個地方作他的依止，他就能夠引發出來菩薩所有的廣大威德的。哪六處呢？這底下「依數列名」。

己二、依數列名

一者、善知心生，二者、善知心住，三者、善知心出，四者、善知心增，五者、善知心減，六者、善知方便。

這六處。「善知心生」，生就是現起它的活動，現起心的活動，那麼就叫做生。說是有心，但是心沒動，那不能叫生。善知就是智慧，智慧能知道心的活動。「二者、善知心住」，心住就是不散亂的境界，安住一處，善知心住。「三者、善知心出」，善知心出就是出離了煩惱的繫縛，心遠離了煩惱了，叫善知心出。「四者、善知心增」，心增是什麼？增就是增長，功德逐漸地增長，叫做增。「五者、善知心減」，心減就是功德逐漸地減少了，退下來了，那就不對了。「六者、善知方便」，方便就是努力地去修行叫做方便，就是成就廣大威德的這種修行，你能夠實際這樣去做，這叫做善知方便。

這是把六處的名字列出來。下邊再一一地解釋。

己三、次第別釋（分六科） 庚一、善知心生（分二科） 辛一、徵

云何善知心生？

先解釋第一個。

辛二、釋（分二科） 壬一、總標數

謂如實知十六行心生起差別，是名善知心生。

「十六行心生起差別」，這個行怎麼講呢？這個「行」就是我們這一念心在種種的境界上活動，叫做行，就像人在道路上走路，我們這個心也是在這所緣境上活動的時候也叫做行。十六種行，每一種心生起的各式各樣的不同，有十六種的差別，那麼這就叫做「善知心生」。

壬二、別釋名（分十六科） 癸一、釋初心

十六行心生起差別者：一者、不可覺知堅住器識生，謂阿陀那識。

「十六行心生起差別者」，現在標出來十六種，這底下又解釋這十六種的差別。「一者、不可覺知堅住器識生，謂阿陀那識」，這是第一個，第一個是「不可覺知」。這個「阿陀那識」就是阿賴耶識，阿賴耶識它的行相，阿陀那識它這個識的行相是很難明白，很難覺知到的，就是我們不能知道。譬如說是我們在睡著覺的時候，睡著覺的時候不做夢，若是睡覺的時候做夢的話，就是第六識還在活動。做夢，夢是第六識的作用，若是不做夢，第六識也休息了。不過我們睡覺有輕有重，有的人睡覺睡得輕，就是旁邊有人說話他也聽到，但是心裡不動，那就是第六識還在那裡有一點覺知性的。睡眠重了的時候，你在旁邊說話他不知道。所以若是指重的來說，前六識完全不動了，完全不動，而這個時候就是阿賴耶識在活動，就是阿陀那識在活動。阿賴耶識的這個明了性，阿賴耶識是不睡覺的，它是從生命一開始一直到最後，一直地是那樣子行相，不變動的。可是那個時候我們自己不覺知到，不覺知，不覺知到還有心的存在的，我們自己不知道，所以阿賴耶識是難可覺知的，所以叫「不可覺知」。

「堅住」，堅住是什麼意思呢？就是堅定地存在，安住在那裡不變動。就是剛才說的，這阿賴耶識從生至死，它是也不是善、也不是惡，就是無記性的，剎那剎那相續下來，不變動，所以叫做堅住。若是我們其他的前六識都不行，前六識有的時候做善，有的時候是惡，善惡不決定，老是變動性很大，就不堅住。又有的時候不活動了，如果是在睡覺的時候不做夢了，六識也是不活動，有這種事情。譬如說我們這身體，這個四大的色身：地水火風，地水火風的變化性也是很大很大的，那就是不堅住。若是生到無色界天，他沒有這個生理的組織了。所以這個色是不堅住的，而前六識也都是不堅住的，唯有阿賴耶識是堅住的，所以它能受熏持種，有這個作用。「不可覺知堅住」。

「器」，這個器就是我們所依止、所居住的這個世界，這個器世間，器世間是這一切有情的共業所創造的，而是阿賴耶識大家的共同的業力所變，也就是阿賴耶識所變，阿賴耶識還是要明了，還緣這個器世間的。

「不可覺知堅住器識生」，阿賴耶識現起了，不可覺知的「堅住器識生」，堅住，剛才說是阿賴耶識叫做堅住；也可以解釋這個器也是堅住，器世間它一定住一個劫。成住壞空，有四個劫，四個劫這個成劫就是世界開始成，最後完全成就了就是住劫。住劫就是二十個增減，二十個增減就是住劫就這麼長；二十增減過後就是壞了，壞了最後是空了，它決定能夠堅住一個劫，所以也可以說叫做堅住。

這個識生起了，這個識是誰呢？「謂阿陀那識」。阿陀那翻到中國話翻個執持。這個執持，執持什麼呢？第一個，它能執持種子，生起一切法的親因緣，這一切法的種子，阿賴耶識有能力把它執持，使令不失掉。你心一動，它就會引起一個力量，阿賴耶識就能把它收藏起來，不失掉的。好的念頭也好，壞的念頭也好，都是的，所以叫做執持識，這是一個執。第二，它能執受，執受這個根身，眼耳鼻舌身這五

根，執持它，令它生覺受，也令它不壞。如果阿賴耶識離開這個身體，這個身體就變成死屍了，就是要壞了，它因為執持的關係，它不壞。所以執持它不壞，令生覺受，這叫做執受。

第三個叫做執取，執取這個意思叫做結生相續。「結生」這句話是什麼意思呢？就是一個生命的開始叫做結生。若按人來說，就是我們要依靠父母的遺體，這個生命才開始。這時候當然父母要沒有病，這個遺體有阿賴耶識的參加了，就執取這個遺體「這是我」，這個生命就開始了，所以叫做結生。一剎那間結生了以後，又相續下去，逐漸地長大，就出胎了。生命的一開始，就是阿賴耶識的力量，就是阿陀那識在執持。因為那個時候中陰身悶絕了，中陰身悶絕了就是死掉，中陰身沒有了，悶絕了的時候，前六識也不動了，那只有阿賴耶識就所謂「去後來先作主公」，它最先來。本來中陰身是六識都具足的，八識都具足的，為什麼只是說阿賴耶識呢？就是一悶絕的時候，前六識不活動了。就是我們人生存的時候，有的時候悶絕了也是，前六識不動了，就是所謂不省人事了，這叫悶絕了，所以叫做阿賴耶識。但是很快地，前六識又會生起作用，那麼那叫結生相續，也是阿陀那識的力量。所以阿陀那這個執持，有執持、執受、執取的不同，但是它的行相是不可覺知，是特別的微細。

癸二、釋第二心

二者、種種行相所緣識生，謂頓取一切色等境界分別意識，及頓取內外境界覺受，或頓於一念瞬息須臾現入多定、見多佛土、見多如來分別意識。

「二者、種種行相所緣識生，謂頓取一切色等境界分別意識」，這底下說到意識。「十六行心生起差別」，第一個說完了。現在說第二個，「種種行相所緣識生」，「種種」就是識所緣的境界，識所緣的境界很多很多的，是各式各樣，所以叫種種。「行相」就是能緣的，能緣慮種種所緣境的心相，就叫做行相。種種行相「所緣識生」，行相是能緣，行相去緣種種的所緣，於是乎就生起來很多的識，識也就種種行相了。這是標出個名字來，底下就解釋。

「謂頓取一切色等境界」，「頓取」就不是次第、不是漸次的，一下子就是普遍地能夠取，普遍地去緣慮「一切色等境界」，一切的色聲香味觸法的境界。「頓取一切色等境界分別意識」，這個識是誰呢？就是能分別的這個意識，第六意識。第六意識隨著眼根它也能分別，隨著耳根……眼耳鼻舌身它都能分別，它本身又是第六意識，又能緣法塵而起分別，所以叫做分別意識。那麼這是一個解釋。

「及頓取內外境界覺受」，這是第二個解釋。前面是「頓取一切色等境界」的相貌，這應該是說想蘊，想；「頓取內外境界覺受」應該是受蘊，就是受。就是內裡邊的眼耳鼻舌身意、外邊的色聲香味觸法，它們內外一和合的時候，就生了覺受，或者苦受、或者是樂受、或者是喜受、或者是捨受、或者是憂愁，就是各式各樣的

受。這是第二個解釋。

「或頓於一念瞬息須臾現入多定、見多佛土、見多如來分別意識」，這底下是約無漏的境界，不是凡夫的境界，這個無漏的境界，那可就不同了。「一念」是怎麼說法呢？就是說這個壯士，特別健康的人，一彈指有六十五剎那。不是說我們這軟弱的人，不算。強壯的人他一彈指，時間就有六十五剎那，一剎那就是一念，可見這個一念的時間很少了，這是一念。「瞬息」是什麼呢？說是一百二十個剎那算是一個恒剎那，六十個恒剎那算是一個瞬息，叫做瞬息。三十個瞬息就是一個「須臾」，三十個瞬息叫做一須臾。

「或頓於一念」之間，或者「瞬息」之間、「須臾」之間，「現入多定」，這個聖人、這個大菩薩他的一念之間能入很多很多的定，很多很多的三昧。他在那個清淨的天眼裡面能見多佛土，很多很多的佛世界，能看見很多很多的佛，這樣的分別意識，這不是平常人了。說是一剎那間、一念瞬息之間能入多定，怎麼會這樣子呢？這是佛菩薩的那種神通境界是不可思議的，我們凡夫沒有辦法想得到的。

● 44

癸三、釋第三心

三者、小相所緣識生，謂欲界繫識。

這是解釋「善知心生」，一共是有十六個心，第一個是「不可覺知堅住器識生，謂阿陀那識。二者、種種行相所緣識生，謂頓取一切色等境界分別意識，及頓取內外境界覺受，或頓於一念瞬息須臾現入多定、見多佛土、見多如來分別意識。」這兩個心解釋過了。

現在是第三個、「小相所緣識生，謂欲界繫識」，這是說第八識阿陀那識，也就是阿賴耶識，在三界裡邊的情況。「小相所緣識生」是屬於欲界的。在《瑜伽師地論》裡面解釋這句話，就是阿賴耶識是緣欲界的狹小的執受境，狹小的執受境。這上面說個「執受」，若說執受呢，就指這個生命體說的，執令生覺受；執令生起覺受，就是我們的身體才能夠有感覺。若是山河大地，阿賴耶識也是，是它所變現，也是它的所緣境，但是不能令生覺受。所以《瑜伽師地論》這個話，是欲界狹小的執受境就是指生命體說的了，那麼這是「小相所緣」。「小相」就是這個生命體是個小相，這是阿賴耶識「所緣」，阿賴耶識緣這個小相生起的阿賴耶識，這叫做「欲界繫識」，這是在欲界裡面。「繫」就是繫屬，屬於欲界的阿賴耶識，是這樣。

癸四、釋第四心

四者、大相所緣識生，謂色界繫識。

《瑜伽師地論》的解釋，就是阿賴耶識緣色界的這個生命體的執受的境界。色界的生命體和欲界來對比的時候，色界是大相，他的身體是非常高大的，欲界所不能比的。好像在《俱舍論》上說是一萬六千由旬，色究竟天的人那個身體有一萬六

千由旬那麼大。我們這個世界一共有多少由旬？恐怕有幾千由旬都沒有……所以色界天上，色究竟天他們那個身體可是太大了。「大相所緣識生，謂色界繫識」。

癸五、釋第五心

五者、無量相所緣識生，謂空、識無邊處繫識。

這是第五個「無量相」，以無量相為所緣，阿賴耶識生起。這指什麼說的呢？「謂空、識無邊處繫識」，就是無色界天的空無邊處、識無邊處這兩個天，它們的執受境界，阿賴耶識緣這個，那是無量相。空無邊處、識無邊處，他們是沒有色相，沒有地水火風的生理組織，只有受想行識。空無邊、識無邊這裡面說個無量相，那麼阿賴耶識所緣的境界是特別廣大了。

癸六、釋第六心

六者、微細相所緣識生，謂無所有處繫識。

無所有處的阿賴耶識是「微細相所緣識生」，他的生命體是非常微細的了，是阿賴耶識所緣識生，是這樣的。

癸七、釋第七心

七者、邊際相所緣識生，謂非想非非想處繫識。

第七個是「邊際相」，這非想非非想天是三界的最後的邊際了，所以叫邊際相。阿賴耶識緣它的生命體的識生，所以這是非想非非想處繫的識，只是這麼樣說。

癸八、釋第八心

八者、無相識生，謂出世識及緣滅識。

前面第二個「種種行相所緣識生……於一念瞬息須與現入多定、見多佛土、見多如來分別意識」，這是大菩薩的境界，其他的都還是凡夫境界。現在這第八無相識，那這是無漏的境界。無相識的生起，是指什麼說的呢？「謂出世識及緣滅識」，叫做無相識。

出世識怎麼講呢？就是能斷滅世間，那個識就叫做出世識。「世間」在《成唯識論》上說：「二取習氣是世間本。」世間上的一切的事情，以二取習氣為本，它能生出來世間上的一切法。「二取習氣」是什麼呢？就是我們的心，心是能取一切法的。能取，就是面對所取的境界，一個所取、一個能取；心這一動，就熏成了各式各樣的種子，所以叫做二取習氣。由這個習氣，變現世間上的一切有為法，所以叫做是世間上的根本。這個無相，無相的智慧能斷這個世間本，所以就出世了，就超越世間了，所以叫做出世識。【成唯識論卷第九：二取隨眠是世間本】

出世識這個「識」，他這個心與般若相應的時候，它就離一切相了，它心沒有影像。我們凡夫、我們欲界的人乃至非非想天的人，心裡面都有取，都是向外面取。

向外面一取著呢，也就是所謂分別，你一分別就有影像了，那麼煩惱就在這裡生起了，所以都是有相。現在是用般若斷了二取習氣，心就能離一切相，不取了，所以叫做無相識。這無相識，那就是聖人的無分別智見到真如理的境界，所以叫無相識。這就是出世識，這是聖人的境界。

我頭些日子也提過，阿羅漢把三界以內的愛煩惱、見煩惱完全消除了，他不入定的時候，他這眼耳鼻舌身意也面對色聲香味觸法的，但是不取不捨，也不愛也不憎，就是這麼一個清淨的境界，但是他也面對一切法的。他若入定的時候，他心裡面能離一切相，安住於畢竟空而沒有一切分別的，那就叫做無相識。若是佛的境界，當然那更是甚深又甚深了。《成唯識論》上有一個頌：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」「是淨無漏界」，是那清淨無漏的一個因，就是佛無量劫來所做的無量功德的種子，都在這無垢識裡面，所以「是淨無漏界」。「解脫一切障」，煩惱障、所知障完全都解脫了。「圓鏡智相應」，大圓鏡智與它相應了。那麼那就是出世識，也就是無相識，那是究竟圓滿的了。

「及緣滅識」，這樣說無垢識，是多方面地來解釋，緣滅識單說其中一種，就是這個滅諦就是真如，真如離一切障就是滅諦，緣滅諦就是無分別智了。這個智，般若智還是心所，有心所一定是有心王的，就是還是有識。所以這個識是通於流轉生死的凡夫，一直到佛的境界，到佛的時候是與圓鏡智相應，我們凡夫的時候和這一切障相應的。這裡面就是「無相識生，謂出世識及緣滅識」，所以叫做無相識。

癸九、釋第九心

九者、苦俱行識生，謂地獄識。

這以下是約感受說，有苦受、樂受、喜受、捨受，苦、樂、憂、喜、捨，約受來解釋。先說到「苦俱行識」，苦痛的感覺和識在一起活動，所以叫苦俱行識生。這是哪一類的眾生呢？「謂地獄識」，這是說地獄的眾生他的識。最苦的地獄，他心裡面就是苦，另外沒有別的事，叫「苦俱行識生」。

癸十、釋第十心

十者、雜受俱行識生，謂欲行識。

「雜受」就是不是一種，有苦受、也有樂受、也有不苦不樂受，也有喜受、樂受、捨受，就是這麼多的受，有的時候是苦受、有的時候是樂受、有的時候是憂愁，各式各樣的受，就是不一定的，那麼叫做「雜受俱行識」。雜受俱行識現起，這是哪一類的眾生？「謂欲行識」。就是老是想要找到欲，這一類的眾生，就是欲界了，欲界的人都是，就是一直地要希求欲，就是欲界眾生的識是這樣。

欲界眾生也不完全一樣，就是我們人間的人，或者是餓鬼、或者畜生，大概的說法，多數的都是接觸到不可愛的境界，少數的、少分的接觸到可愛的境界；多數是引起很多的苦惱，少數的引起一些樂的事情。我們人，或者是畜生、餓鬼就是這

樣子。這個大力鬼神也有多少樂受，但是憂愁的事情、苦惱的事情還是很多。

欲界的諸天就不同一點，欲界的諸天多數接觸到可愛的境界，少數的接觸到不可愛的事情，所以他的心情多數是喜樂的，少數是不歡喜、苦惱。在《正法念處經》上，在《瑜伽師地論》也有提到，諸天和阿修羅作戰的時候，若是打敗仗了，就是很苦惱，回去了，其他的諸天沒有說是來慰問慰問，不睬你這件事的，沒有這個事。而諸天在生存的時候，當然有很多的欲樂都是很忙的，但是臨要死的時候，這些天女都離開他、不睬他；原來是在一起欲樂的，現在都不睬他了。我看人間的人還不是，人間的人有人還不是這樣子。這天上人是這樣子，所以天上的人也有苦惱；雖然有很多的樂，但是也是有苦惱的。

這是「雜受俱行識生，謂欲行識」，就是也有苦受、也有樂受、也有不苦不樂受，是雜受，這是一種。其中《瑜伽師地論》說到一件事，說這些人有一個通遍的情形，「燒心業轉」。「燒」是什麼意思呢？就是心裡面老是不安，叫「燒心業轉」，欲界的人都是這樣子，老是不安。

癸十一、釋第十一心

十一、喜俱行識生，謂初二靜慮識。

「喜俱行識」就是歡喜。「初二靜慮」就是初靜慮和第二靜慮這兩個地方，這是色界天；色界天有四靜慮，現在是初靜慮和第二靜慮。這兩個世界的人，他們的識就是喜和他的識在一起活動，沒有苦惱，完全是喜樂的，完全是喜樂的境界，一點苦惱的事情沒有，一點不如意的事情沒有。他們所求的，就是求他這個心和這個喜樂不要分開，就求這件事，叫做喜俱行識。就是修禪定成功了的人，在人間死掉了，生到初禪天、生到二禪天的人是這樣子。他們是不燒心業轉，就是心裡老是很安閒自在的，沒有不安的時候，老是這樣子。這叫「喜俱行識生，謂初二靜慮識」。

癸十二、釋第十二心

十二、樂俱行識生，謂第三靜慮識。

這個第三靜慮，第三靜慮的眾生，他把這個喜破除去了，完全是樂，這個樂非常的殊勝。三界以內所有的樂，它是最殊勝的了；一向是這樣，一點其他的不如意的事情沒有，是這樣。

癸十三、釋第十三心

十三、不苦不樂俱行識生，謂從第四靜慮乃至非想非非想處識。

「十三、不苦不樂俱行識」，就是憂苦的事情沒有，快樂的事情也不要，就是不苦不樂，就是捨受，苦樂憂喜捨，就是捨受。捨掉了憂、苦、喜、樂，都沒有，就是心裡面平淡的境界，「俱行識」。「謂從第四靜慮乃至非想非非想處識」，第四靜慮一直到無色界天的四空天，他們的內心的世界就是一個捨受，平淡的境界，歡喜

這個境界，不歡喜那個喜樂的事情，這樣子。「非想非非想處識」。

癸十四、釋第十四心

十四、染汙俱行識生，謂諸煩惱及隨煩惱相應識。

第十四樣，第十四是「染汙」，就是有煩惱，有各式各樣的貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、戒取見、見取見、邪見，這一切煩惱染汙他的識，和識在一起活動，叫染汙識。「謂諸煩惱及隨煩惱相應識」，就是這是我們欲界的眾生有這種現象，就是很多的貪瞋癡慢疑、我見，那麼這是諸煩惱。

「及隨煩惱」，隨煩惱就是無慚、無愧、放逸這些事情，叫做惛沉、掉舉、失念、不正知這一些，都是屬於隨煩惱；還有小隨煩惱：忿、恨、惱、覆、誑、諂、諂、害、嫉、慳這些。這叫做隨煩惱是什麼意思呢？我也說過，就是根本的貪瞋癡的煩惱，隨遇到各式各樣不同的境界，反應出來的行相有輕有重的差別，那麼就是叫做隨煩惱。另外一種，就是由隨煩惱是等流性的，和它是同一類，但是輕一點的。譬如說是無慚、無愧，其實也就是貪瞋癡，還是這個，但是意思可是不一樣了。譬如惛沉、掉舉，這也還是貪瞋癡的煩惱，但是相貌不一樣；同一類，但是還是有點差別。那麼這叫「隨煩惱相應識」，這就是「染汙俱行識」。

癸十五、釋第十五心

十五、善俱行識生，謂信等相應識。

「十五、善俱行識生」，這不是染汙，這是清淨的、和樂的，叫善俱行識生。這是什麼呢？「謂信等相應識」，就是他對於佛法有信心，有信、有慚愧心、無貪、無瞋、無癡，或是精進、不放逸這些事情，那麼就叫做善心所相應識。

癸十六、釋第十六心

十六、無記俱行識生，謂彼俱不相應識。

就是也不是染汙，也不是善；不能說是善，也不能說是染汙，這樣的情況，「俱行識生」。「謂彼俱不相應識」，就是你的那一念心，和染汙也不相應，和善也不相應，那時候叫做無記俱行識，這樣子。我們欲界的人，當然這個心是隨煩惱活動的，「俱不相應識」，但是不是決定的。若是四禪以上，第四禪到無色界天的人，他們是有定力，他能夠有捨受，不苦不樂，也不善也不惡，但是他們是有定相應，可以說是善，還是可以說善的。但是那個捨和這個俱不相應還是不一樣，還是不一樣的。

庚二、善知心住

云何善知心住？謂如實知了別真如。

前面這一大段是說「善知心生」，善知心生，世出世間有這麼多的差別相。現在這底下說，解釋善知心住。「善知」就是智慧，能知道心的住處。通常說呢，拿

我們人來說，我們要找一個地方住，就是這個地方我滿意，我才在那兒住，所以這個住表示滿意了，這個地方滿我意，我在那裡可以住，有這個意思。現在這裡說住，「謂如實知了別真如」，那就有那個無相識的味道。

「如實知」是什麼呢？「如實知」就是無分別的智慧，它能如真如的真實的情況而去知的，沒有變異的。我們凡夫，我們的識去取各種境界相貌的時候，多數有一點不能如實。你就是聽人說話，聽一段話，把這一段話傳到另一個地方去的時候，就不能夠百分之百的符合原意，就是不能如實。就是聽的時候，當然少數有些人也能辦到，不違背原意，但是多數人，有的時候不能，就不可能說是如實知。現在是在凡夫的虛妄分別心，不能見到真如理，都是顛倒、迷惑；若是修行成功了的聖人，得到無分別智了的時候，他能夠如實知諸法實相，所以那叫做「如實知」。

如實知，知什麼呢？「了別真如」。這前面講過，「謂一切行唯是識性」，這一切有為法都是識。「一切行唯是識性」，都是識所變現的，一切行都是識所變現的。「行」就是一切有為法，一切有為法都是識所變現的。識是它的體性，它離開了識，它沒有體性的；就是離開了我們的分別心，那件事是沒有的，所以都是唯心所變現的。所以這樣子說呢，一切法都是空無所有的，本身是空無所有的。本身空無所有的，你這樣一觀察一切行都是空的，心就無分別了，心一無分別，這時候契合了真如了，就與真如相契合了，所以叫做了別真如。這個時候叫做「住」，善知心住，心就是安住在這裡了。

如果你不能知道一切法都是識，你認為那件事與我的心沒有關係，那件事有它自己的體性，你若這樣去分別呢，你的煩惱就來了；你認為那件事是真實的，他若罵你，你就認為是真的。如果你認為是「識」，罵是假的、讚歎也是假的，一切的一切都是假的；我心若不動，世間上沒有事，這個情形完全不同了。所以這個「心住」是經過了「唯是識性」，通達一切法唯是識性之後，心裡面安住在真如上了。安住的時候，實在也無所安住，也是無住，還是無住；那個無住就是住，是名為「善知心住」，這樣子。這是佛法在世間對於眾生的一個大功德的地方，是這麼回事。那麼，這是一個。

我講一個目犍連尊者的事情，我講《法華經》的時候講過。目犍連尊者（好像頭些日子講過沒有），說是他和舍利弗尊者兩個人到地獄去，看見地獄眾生太苦了，就是猛火在燃燒，這個人就在猛火裡燒，痛苦啊！那麼目犍連尊者和舍利弗尊者就現大神通，降大雨，就把地獄的火滅了，滅了，這個地獄的人痛苦就休息了。其中有一個在人世間的時候是個外道的大老師，就說是：「我拜託你們兩個人，回到人間的時候，就告訴我的徒弟，再不要去相信我，不要去宣傳我說的那些邪知邪見的話。因為我以前說錯了話，使令很多人都邪知邪見，所以我現在在地獄裡受苦。他們若不宣傳呢，我的苦慢慢就可以有希望可以停下來了。」

目犍連說：「好！好！好！」那麼回到人間來了。回到人間來以後，正好遇見他的徒弟，他的弟子，這些相信他的信徒在那裡，就是木杖外道。木杖外道這些人，

遠遠一看就認識，說：「這是瞿曇的兩個大弟子，我們打他！」一看見心就不高興，就是要打他。另外有一個外道說：「我們要打他要有個理由才打，不能無理由地打。」他說：「那怎麼辦呢？」我們先和他們說話，看他說話有沒有什麼問題？」說：「好！」

這時候過來了，舍利弗尊者在前面走，一看見這些外道，看這個神色不對勁，舍利弗尊者就謹慎，說話很謹慎。他們就是問他說什麼話，舍利弗尊者就很輕易地說一些不會傷害到他，令他心歡喜的話，就過去了。等到目犍連尊者過來的時候問他，目犍連尊者就不是，就是心很直啊！本來說話，話就不投機了，然後又是想起來「人家拜託你要傳句話嘛」，他就把地獄的話就傳出來。「啊！你毀謗我們的師父，打你！」打到什麼程度呢？就是把目犍連尊者這個身體完全打碎了、打扁了，扁扁的，完全打碎了，打完了這個外道就跑了。

舍利弗尊者走到前面去，一看怎麼這麼久還沒走過來呢？所以就回頭來看他，一看他已經被打扁了，說是：「這怎麼回事兒？怎麼這樣子啊？」他就是如此如此一說。說是：「你不是有神通嗎？你怎麼不用神通躲避他呢？」說：「我想不起來，想不起來了。」目犍連尊者也說了：「我宿世造過罪，我現在這個罪在我心裡面發生作用了，要受這個果報，任何人不能替的。」我是在《說一切有部律》看的，「任何人不能代受的！」還是說出這麼一個代受兩個字，這是無可奈何的事情。那麼舍利弗尊者就用衣服，像嬰孩似地把他包一包，就乘著神通就回來了。

回來了，很快的就是傳到王舍城各地方，佛教徒、非佛教徒，乃至國王都知道了，那麼這個國王，阿闍世王就來了。這件事就在佛入涅槃前的三個月；就是三個月後，這件事發生以後，三個月以後，佛入涅槃了。若是用我們凡夫的話來說，佛在老年的時候、晚年的時候運氣不太好，又是發生提婆達多的事情，這些事情。

阿闍世王看完了，他就下命令，下兩個命令：一個是把這些木杖外道捉住了，放在一個房子，用火燒死，下這個命令。下這個命令的時候，目犍連尊者說：「不可以這樣子，這個不是他們的過失，是我自己的罪過應得的果報，我應該受這個苦，不應該這樣對他們。」說：「那好，捉住他們把他們驅逐出境。」這時候，目犍連尊者沒出聲，這是一個命令。第二個命令，下令醫生七天內要把他治好，如果不治好的話，就是收回對他的俸祿，俸祿大概是王給他的什麼財富這些東西。下了這個命令以後，阿闍世王就走了，走了以後這醫生就對目犍連尊者說：「你這個病不能治了，不能治的，沒有辦法治了！請你慈悲，向王說一說，不要收回我們的俸祿。」目犍連尊者說：「若這樣的話，我七天以後，我在王舍城乞食，去見阿闍世王。」說：「那好！」

七天以後了，目犍連尊者就和沒有病一樣，就是托鉢乞食，在王舍城裡，然後去見阿闍世王，阿闍世王說：「哎呀！師父，你完全好了！」非常歡喜，給他磕頭。磕頭的時候，目犍連尊者說一個偈：「我今何用膿血身，荷負眾苦無休息；今已除盡虵蛇毒，安隱當趣涅槃城。涅槃城中絕諸患，緣生眾苦悉皆無；佛及聖眾在中居，輪轉愚夫不能入。」說這麼八句。我稍微解釋一下。

「我今何用膿血身」，阿闍世王問他：「你身體完全好了啊？」我現在「何用膿血身」，這個身體就是膿血，不淨充滿啊！這個臭皮囊有什麼好？我用它幹什麼呢？「我今何用膿血身，荷負眾苦無休息」，這個身體它就是給我麻煩，不是今天頭疼，明天就是肚子疼，再不然就是腳疼，就是沒個完，「荷負眾苦無休息」，沒有休息的時候，這樣的身體要它做什麼呢？「今已除盡虵蛇毒」，我已經……是聽佛說法，已經斷除去貪瞋癡的毒了，貪瞋癡完全清除了。「今已除盡虵蛇毒，安隱當趣涅槃城」，我很安隱、很自在地可以入於清涼的涅槃城裡，無憂、無苦，可以去一切苦的啊！那有多好呢！「涅槃城中絕諸患，緣生眾苦悉皆無」，這個涅槃城有什麼好呢？「絕諸患」，很多的苦惱事情都沒有，一切因緣所生的苦惱都沒有。「佛及聖眾在中居」，釋迦牟尼佛、一切的聖人都在涅槃這裡住，大自在、安樂的境界。「輪轉愚夫不能入」，在生死裡流轉的這些有貪瞋癡毒，有三毒的這些愚夫，他不能入，他不能去。

所以這上「善知心住」，這個「心住」就是住在涅槃那兒去了，住在涅槃城裡頭，「善知心住」，「謂如實知了別真如」。這是善知心生、善知心住。

在《成實論》上有一句話：你對於色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，世間上這一切行，這一切有為法，你沒有厭離心，你不知道是苦，你是不能夠向於涅槃的，你不能向於涅槃的，不能的，不是能的。所以我也在想，我們初來到佛法裡的人，內凡的聖人我們不說，外凡的人多數都有這問題，所以佛說這淨土法門是對了。在外凡的人，都是歡喜熱鬧、向外攀緣，對於有為行的厭離心多數是少，多數少。所以若說到阿彌陀佛國黃金為地、七寶池、八功德水，一到那裡，好像不需要修行就會有神通，這是奇蹟的！也生歡喜心。但是這個法門還是確是好，到阿彌陀佛國，一切的問題都可以解決了。

● 45

庚三、善知心出

云何善知心出？謂如實知出二種縛，所謂相縛及麤重縛。此能善知，應令其心從如是出。

這是第三段「善知心出」，「心出」就是我們的這一念靈明的心，從煩惱裡邊解脫出來，是這樣意思。「謂如實知出二種縛」，就是這個修行人他要能夠如實知，如佛所說的那樣去覺悟，叫做如實知。「出二種縛」，就是如佛所開示那樣子，自己感覺到非常地迫切，要出離這兩種繫縛。這兩種繫縛是哪兩種呢？「所謂相縛及麤重縛」，我們頭幾天講過。心接觸到一切的色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，各式各樣的相的時候，心就為相所拘束，不得自在，那就是叫做「相縛」。相縛，麤顯地來說，就是不如意的相我們心裡面就憎惡了、憎恨，就是瞋心來繫縛我們了；如意的相呢，就是愛心來繫縛我們；也不是如意，也不是不如意，這時候就是愚癡心來繫縛我們，就是貪瞋癡來繫縛我們，使令這個煩惱活動起來，繫縛我們。一般的人，

貪瞋癡的煩惱繫縛他，他也不感覺有什麼問題。我們佛教徒呢，不應該！佛教徒感覺到內心裡面有煩惱了，是不對的，要自動地要求自己從煩惱裡面解脫出來，我們佛教徒應該有這個要求。所以叫做「如實知出二種縛」。

「所謂相縛及麤重縛」，「麤重縛」就是煩惱的種子。我們接觸任何境界的時候，自己看自己的心，有貪心了、有瞋心了、有疑惑心了、有高慢心了，還有各式各樣的煩惱出來，唉呀！我不對，要想辦法解脫。如果沒有，也沒有動什麼念頭，其實也還是縛，就是麤重縛。就是我內心裡面有煩惱的種子，還是在繫縛我，使令我是一個生死凡夫，不能夠得大自在，不能夠安樂，那麼這就是又進一步了，這是更進一步了。不要說是煩惱現行了才知道我是縛，煩惱不現行的時候也知道：唉呀！我內心裡面有問題。所以是「相縛及麤重縛」。

「此能善知，應令其心從如是出」，這件事有相縛、有麤重縛的問題的呀，我們若是能夠知道，善者能也，就是能知道，或者是如實知名為善知，那我們應該怎麼辦呢？「應令其心從如是出」，就我們應該努力去學習、去修行、去打禪七。「從如是出」，從相縛、麤重縛裡面跳出來，應該是這樣才可以。

《成唯識論》裡面有一個頌：「如是染汙意，是識之所依；此意未滅時，識縛終不脫。」「如是染汙意」，這就指末那識說的，末那識它是染汙意，因為它有四個煩惱和它在一起，就是我癡、我見、我愛、我慢，有這四個煩惱，這四個煩惱令末那識染汙了，所以稱之為染汙意。我癡，就是愚癡的癡，就是不明白無我的道理，不明白是無我的，對於無我的道理不明白，所以叫做我癡。我見，就是在無我的因緣生法上，執著有我，這叫我見。我愛，就是愛這個我，執著有我，對這個我生愛著心，那麼就叫做我愛。我慢，就是「恃所執我，令心高舉」，因為執著有一個我，就使自己高起來了，總感覺自己很好，就叫做我慢。這四種煩惱是染汙性的，但是第七識是非常微細的，所以這四種煩惱也非常微細，所以叫做有覆無記。因為有煩惱，所以叫有覆，不能見到真理，它有這種作用，有這種障礙，有覆；但是因為這個識非常的微細，煩惱的相貌不明顯，所以也叫做無記。

「如是染汙意，是識之所依」，是前六識的依止處，前六識活動要依末那識為依止的，你才能活動的。因此，所以前六識就算是沒有惡心所，有善心所做功德，因為受到末那識的影響，也變成有漏善了，就是執著有我的關係，我癡、我見、我愛、我慢。「是識之所依，此意未滅時」，這個染汙意你若不把它消滅了，「識縛終不脫」，你這個相縛、麤重縛，你始終永遠是沒有辦法解脫。

第七識在《成唯識論》上說，就是執著阿賴耶識，執著阿賴耶識這個見分為我，但是實在來說，它是有補特伽羅的我執，也有法執的，也有法執。你一定要修無我觀，修一切法無我觀，觀一切法是因緣所生、如幻如化、是畢竟空寂的，觀察這色受想行識裡面沒有我可得。你修這個我空觀、修法空觀，這個染汙意逐漸地就消滅了，識縛就解脫了。這樣子呢，你這個識與一切境界接觸的時候，就不執著真實的了，接觸的一切境界，知道都是如幻如化的，如夢中境、如水中月似的，有而不實，

它是畢竟空寂的，那麼這煩惱就沒有了，就得解脫了。

我們從唯識的經論上看，從《般若經》、《大智度論》，連《法華經》也是可以在內，你想解脫繫縛，解脫煩惱的繫縛，就要修我空觀、修法空觀才行的。要觀我不可得，要觀一切法不可得，要修這種觀一切法空、如實相，要這樣觀才可以。如果不這樣修行，這個煩惱能斷除去？如果你相信這一部分的佛法的話，那就是你不這樣修行是沒有辦法得解脫的，沒有辦法得解脫。所以是你常常讀，你若歡喜唯識的經論，你常常讀；你若歡喜般若的經論，你常常讀。從經論上面的開示，像我們讀的《金剛經》，「通達無我法者」，才真是菩薩，他是這麼說。「如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，世尊！如來昔在然燈佛所，於法實無所得」，還是一切法空，還是就是這個。「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，就是有我也不對，有法也不對，一定要是觀我空，法也不可得，要這樣修行。六祖惠能禪師聽五祖半夜講《金剛經》開悟了，《金剛經》我們從頭到最後還是說我不可得，我、人、眾生、壽者都不可得，還是這樣子，還是這樣子說。「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法應如是知，如是見……」一切法不生，不生相，觀一切法不生，還是這個意思。但是人都有自尊心，法門本來是重視傳承的，結果傳承實在是空話，還都是自己願意怎麼說就怎麼說。

所以這上面說：「如是染汙意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫」，就是要修我空觀和法空觀。說是「此能善知，應令其心從如是出」，這樣呢，從這相縛、從羂重縛就解脫出來了，就可以解脫。

我再講一個禪宗的故事，講趙州禪師。趙州禪師就到雲居禪師那兒去參學，一見面了，雲居禪師一看趙州很老了，就對他說：「老老大大，何不覓個住處？」說這麼一句話。我們若是從表面上看，說是你這麼大年歲了，應該找一個地方就安心地住下來吧！還跑什麼呢？或者可以這樣解釋。其實不是，不是這個意思。

「老老大大，何不覓個住處？」前面說是「了別真如」那個地方，「善知心住」就是依如而住，雲居禪師這句話就是這個意思。「老老大大，何不覓個住處？」就是你要找一個安心處，把心住在那裡，應該這樣子，這句話也是對的。那麼趙州禪師就說了：「什麼地方好住呢？」雲居禪師說：「山前有一個古寺基。」這山前面有古廟的一個地基，在那個地方，那個地方可以住。趙州說：「和尚自住取！」是你去住吧！我不去，這樣說。這話也有道理，趙州禪師說這話說得有道理。

這一段問答，趙州禪師是占上風。那麼他就離開這裡到茱萸禪師那裡去，到那兒去參學。茱萸禪師一見面也是：「老老大大，何不覓個住處？」還是說這句話。這裡邊看出一件事，就是這些大禪師是念念在道，他這個心，他天天修行。當然也可能是他的師長的開示，或者他自己讀經開悟了，那麼他心裡面念念在道，常這麼修行。他同人說話的時候也不離開這裡，所以還是說：「老老大大，何不覓個住處？」還是這個味道。

這個和我們沒有開悟的人，心情不同。我們沒有開悟的人，心在哪裡活動？心

在什麼地方？這心在哪裡，你就說什麼話；你常常炒股票，你心就說那個話。所以我們出家人如果不在道，說話也就是這樣子。所以現在去參學禪師，他一開口：「老老大大，何不覓個住處？」是這個味道。

但是趙州禪師也是，也還是說：「什麼地方好住呢？」茱萸禪師就說了：「老老大大，住處也不知！」這一句話比雲居禪師說得厲害：「你這麼大的歲數，出家這麼多年了，還不知道個住處！」這話說得厲害。這時候趙州禪師說：「三十年弄馬騎，今日却被驢撲。」這可也是厲害。當然，這些禪師說話，這些大禪師說話都是很遊戲的境界，但是裡邊是合道，與道相合的，有這種境界。

所以現在說是「此能善知，應令其心從如是出」，也就是「老老大大，何不覓個住處？」要從相縛、麤重縛，要從這裡出來，你趕快要做這件事，要趕快要做這件事。其他的事情都是小事，都是第二件事、第三件事；這件事也是第一件大事，要從這裡把它解脫出來，要做這樣子。當然在這文上看出來，就是我們若是歡喜般若的話，就要學習般若法門，然後加上奢摩他，般若法門就是毗鉢舍那，加上個奢摩他，這樣子長期地用功就可以出，就出來了，「所謂相縛及麤重縛」，就從這裡出來了。

我又想起來一個故事。有一個陸亘大夫，就是個做官的人，他信佛，他去參學南泉普願禪師，到那兒去。參學的時候，他對這個禪師說：「古人有一個人養一隻鵝，是在一個大瓶子裡面養那個鵝，等到久了鵝長大就出不來了，就在那瓶子裡出不來了。現在要求這個瓶子不可以損壞，也不可以損壞鵝，那麼叫這個鵝出來，怎麼辦呢？」就這樣子問南泉普願禪師。南泉普願禪師說：「陸亘大夫！」陸亘大夫就：「啊？」南泉說：「出來了！」它這個我也沒有看見有什麼人做注解，這個意思呢，這個鵝是什麼東西？就是我們這一念靈明的心。這個瓶子是什麼呢？就是我們這個身體，這個身體。我們這一念靈明的心在這色受想行，在這裡邊住，在這裡邊住，你出不來，你很難出來的。說怎麼可以出來呢？南泉禪師他的辦法，就招呼你一聲你就出來了，就是這樣子。其實這個當然那也可能另外有深義，若在這裡說呢，就是得要修二空觀：修我空觀、修法空觀，「此能善知，應令其心從如是出」，就從相縛、麤重縛出來了，要這樣才能出來，不然的話也是出不來的。【景德傳燈錄卷第十：宣州刺史陸亘大夫初問南泉曰：古人瓶中養一鵝，鵝漸長大出瓶不得。如今不得毀瓶，不得損鵝，和尚作麼生出得？南泉召曰：大夫！陸應諾。南泉曰：出也。陸從此開解。】

庚四、善知心增

云何善知心增？謂如實知能治相縛、麤重縛心，彼增長時、彼積集時，亦得增長、亦得積集，名善知增。

這是第四段「善知心增」。這前面標出來，這底下又重牒。「云何善知心增？」善知心出是這樣意思，怎麼叫做善知心增呢？是什麼意思呢？「謂如實知能治相縛、麤重縛心」，「謂如實知」，當然這是要從聞思修才能知道，你才能夠如實地知道能

治相縛、能治羸重縛的這個心，就是這個對治的法門，你能這樣去修行去，也就是奢摩他、毗鉢舍那了。你要如實知，你這樣用功修行呢，能對治相縛和羸重縛的。你對這件事，也可以說要開悟；你若明白了般若法門了，或者說明白了了別真如了，就是開悟了。從文字的佛法上開悟了的時候，能契合佛意，叫如實知。你知道了以後，你就這樣去用功，去這樣採取行動；不是知道了以後我就給人講，「我明白了，我可以給你講，我能講經說法。」不是那樣，你明白就是自己要修行啊！

修行的時候，「彼增長時、彼積集時，亦得增長、亦得積集」，你就是修這個對治道，有了厭離心，修四念處觀，觀我空、法空這樣修。這樣修的時候，你這個心這個力量就增長了，力量就增長了。這個活動，你天天用奢摩他、毗鉢舍那那麼修的時候，心裡要動起來，現出來活動，作如是止、如是觀的時候，你的力量就增長了，清淨的力量就增長了。「彼增長時、彼積集時」，積集是什麼呢？「積集」就是熏成了種子在內心裡面，你內心活動的時候，同時也就在你的身心裡面熏習成了清淨的種子，叫做積集，一次又一次地積集。「亦得增長、亦得積集」，心在修止觀的時候，心是王，心是個領導者，同時裡邊有止、有觀，有信、進、念、定、慧這一切的功德，「亦得增長、亦得積集」，是這樣子。也是，現行的力量也增長了，熏習的種子也在增長，是這樣意思，「亦得增長」。「名善知增」，這就叫做善知增。

這個地方呢，我們一般的修行人，對這個善知增，還倒是很重要。因為有的時候，你譬如說是我們打禪七，或者不打禪七，我們自己每一天有功課靜坐，感覺到好像沒有什麼進步。打了一個禪七、打了七個禪七，等到不打禪七的時候，在禪七裡面成就的那些功德、力量好像都不見了。那麼善知心增，善知積集，增長積集這件事，是嗎？是增長積集了嗎？是有點問題。但是你若知道這件事呢，就是在心裡面熏習了種子了，那就叫做積集。但是你不繼續，沒有得不退轉的時候，你若不努力的時候，就不見了。但是種子是栽培了，可是非常的慢，不是那麼快；少數人是很快的，少數人他一坐就相應，這是不同，多數人是很慢的。

這裡邊我們平常自己內心的活動，你就會知道，你應該會感覺出來：譬如說是人家讚歎我，我立刻這歡喜心就會出來；人家若貶斥我、輕視我、瞧不起我、傷害我，我這個憤怒立刻就起來，很勇猛的。那麼你就可以想：唉呀！我為什麼瞋心這麼大？我靜坐的時候想要止、想要觀，老是搞不好。你對比的時候會知道，就因為我久遠以來我常常地發脾氣，這個瞋心力量大，一下子就起來了。若是修定，這個止觀，你也是常常修、常常修，修它幾十年，那也就不同。假設你一天坐八小時，你坐它十年的話，也一定是不錯的，也一定不錯。那麼就證實了，證實了「善知心增」這件事。

說我只是打一個禪七，或者打七個禪七，以後就不打七，也不用功，不行！就可以知道，所以這是一個很難，難就難在這裡。不過是有的時候大家聚會在一起用功，有很多好處，什麼好處？有的人就是特別，有的人在那裡，你一止靜，止靜的時候大家都止靜了，但是那個人他心裡就入定了，開靜了他感覺好像頂多有三分鐘

就開靜了。我們說是一小時，感覺好像兩個鐘頭一樣多，為什麼有這不同的感覺？就是「善知心增」，他前生或者是多少年來他有栽培，是善知心增。我們若從這個地方注意呢，我們就有信心，說我今天沒坐好，你因為有信心的關係，心裡不會退下來，不會灰頭喪氣的，唉呀！我今天沒坐好，沒坐好，心也不氣餒，還會精進，所以這善知心增在這裡也是很重要。「善知心增」。

庚五、善知心減

云何善知心減？謂如實知彼所對治相及麤重所雜染心，彼衰退時、彼損減時，此亦衰退、此亦損減，名善知減。

剛才我說那裡面也包括到「善知心減」的意思，你天天靜坐，雖然不是那麼理想，但是還是有多少成就的；如果你開始懈怠了，就減了，就不行了，又恢復到原來的樣子了，善知心增有這個意思。現在這裡說心減，又不是那樣子。

「謂如實知彼所對治相及麤重所雜染心」，相縛、麤重縛染汙了我們的這個心，你能如實知的時候，努力修行的時候。這裡看出這個如實知，這個「知」有修行的意思，不但是理解，不但是解，其中有行的意思在內的。「彼衰退時、彼損減時」，你常常用功修行，這個相縛就輕，相縛就衰退了，相縛、麤重縛就衰退了。或者說彼相縛被你的修行力量衰退了，那麼那個麤重縛也就損減了，也可以這樣解釋。「此亦衰退、此亦損減」，就是其他一切的這些邪知邪見，一切的雜染的煩惱也同時都衰退了；就是力量減弱了、損減了，它不能增長了，不能增長。因為你有這個修行的力量，它沒有辦法增長。

我們世間上一般人的心理，和佛法完全是相反的。一般的心理是隨順自己的煩惱去活動，我要貪，就是要拿到；我要憤怒，也要滿我的意，這樣子。佛法不是，佛法不是外邊的事情，把我心裡的事情取消，我不要貪，也不要瞋，佛法這樣辦法，改造自己，不要求外邊的事情滿我意，不是這樣。要求自己不要有所求，不要有所求；一切法不受，得阿羅漢，得無生法忍。這個佛，釋迦牟尼佛的法門是這樣的，是這樣意思，不要求別人。說「你怎麼可以欺負我？啊！你怎麼可以打我？」我們佛教徒不是這個意思，不要求你不打我，要求我不動心。你常讀經，你讀《金剛經》也會感覺到這裡，就是完全是在自己這一方面努力，改變自己的分別心。唯識的法門也是這個意思，原則上也是這樣子，不向外要求，是在自己本身，要求自己本身解決問題。佛法的理論，一切一切的問題不是在外邊，在自己心裡面。

所以是「如實知彼所對治相及麤重所雜染心，彼衰退時、彼損減時，此亦衰退、此亦損減」，在現行的活動上，用止觀的力量來對治自己的煩惱的時候，這煩惱被對治了，就損減了。同時那個煩惱的種子也就被損減了、衰退了，也損減了。「此亦衰退、此亦損減」，所有的這一切染汙的事情都衰退了、都損減了。「名善知減」，這叫做善知減。

● 46

庚六、善知方便

云何善知方便？謂如實知解脫、勝處及與遍處，或修或遣。

我們昨天所討論的是「善知心增」、「善知心減」，我感覺到這兩科倒是很……對於我們歡喜學禪的人倒是非常的重要。我曾經解釋過，但是我昨天沒有講，講得不那麼清楚，我想再講一下這個善知心增、善知心減。

從事實上，我們靜坐的時候，有的時候心裡面很順，就能夠明靜而住；修奢摩他的時候，能夠明靜而住，修毗鉢舍那的時候，也能夠自在地觀察思惟。但是有的時候不自在，你想明靜而住不能住，偏要是昏沉，或者是散亂；你想要觀察，觀察不來，不是昏沉，就是散亂。我們初開始學禪的人，就是這樣子境界，有的時候好，有的時候壞，是這樣子。打了一個禪七，或者打兩個禪七、三個禪七，感覺有一點消息；等到過了禪七以後，就沒有了。過了禪七以後，很難自己再精進地像禪七那樣坐禪了，那麼禪七裡面所得到的那個微小的境界就不見了。這在善知心增、善知心減這個地方有個道理，有道理的，什麼道理呢？

就是我們靜坐的時候，有的時候很好，明靜而住，自在地觀察，這樣的止觀現前的時候，就在我們的身心、阿賴耶識裡邊熏成種子了，熏成了種子。但是過了一個……下一支香又沒有了，沒有了的時候，心裡面就是昏沉、散亂，就不熏種子了，這個止，明靜而住的這一支香沒有熏種子，種子沒有熏，但是以前熏的還在那裡，在阿賴耶識那裡。止也是，觀也是那樣子，所以有的時候增，善知心增，有的時候是增，有的時候沒增。但是過了幾支香又好了，我又坐得又不錯，就是又增，又給你增加了力量，這個種子又增加了。熏成了種子的時候，一定是有現行的，不然的話不會熏這個種子的。你不斷地這樣，一次又一次、一次又一次地這樣增，等到久了的時候，就有力量了，有這麼一天早晨一起來，一靜坐就相應了，這一個鐘頭好像有三分鐘就過去了。這不是僥倖來的，是你以前忍耐又忍耐，腿疼、腰疼，忍耐來的，從你的忍耐精進裡面來的，「善知心增」。所謂功不唐捐，你以前用的功夫沒有白用的，「善知心增」，有這個意思在裡邊。

若是你不這樣想這件事，「我都白用功了，我以前用多少功，現在一點兒都沒有。」其實沒有，就是在你阿賴耶識裡面已經儲藏了，這是一件事。就是大家一同用功，有的人功夫很好，他的境界不同，為什麼呢？就是他以前增過，他用過功，不是僥倖來的；不是說是不用功，沒有修行，從天上掉下來了，沒有這件事。所以就是你若認識到善知心增、善知心減這件事，你不會灰心的，「我今天坐禪沒坐好！」心也不會灰頭喪氣的，不會。還是很有信心，還是繼續努力，要繼續努力；繼續努力、努力，終究有一天，結果了，成功了。所以善知心增，善知心減，反倒對於我們常常坐禪的人，是一個信心所在，就在這裡可以建立我們的信心，我現在沒有成功，但是我有信心會成功的，這個地方是這樣，有這樣意思的。若是說是：「我頭幾天坐得不錯，這幾天坐得不好，不坐了！」不坐不行，你一不坐，你不努力，永

久也不行，所以非要努力不可。這是善知心增、善知心減。

這底下「云何善知方便」，「善知方便」，這上面說到「引發廣大威德」，現在這一大科的總名字叫「引發廣大威德」。善知心生、善知心住……這一共有六個。現在說「方便」，方便是一個什麼意思呢？說是個方法也可以，說是一個行動也可以，它是成功的一個方便，成功的一個橋梁。你有了這樣的行動，你才能有引發廣大威德的成就的，是這樣意思。由於前面的這樣努力地善知心增、善知心減這樣修行，那麼你就成就了禪定，成就了四禪八定，乃至到滅盡定。成就了之後，你繼續地要去努力修行，就能「引發廣大威德」，所以這個方便是這樣意思。

「云何善知方便」，怎麼樣你才能夠善知方便，你能夠成就這個方便呢？「謂如實知解脫」、如實知「勝處」、如實知「遍處」，「或修或遣」，這就是「善知方便」。

「解脫」，就是名字說全了叫做八解脫（五六七八九十這個八），八解脫，勝處也叫八勝處，下面的遍處是十遍處（十，七八九十的十），十遍處。八解脫，這個修行的法門，就是已經得到滅盡定的人了，得到了四禪八定，進一步得到滅盡定了，有了這麼高的境界的聖人了，他要修八解脫這個法門。

八解脫，第一個就是「內有色想觀諸色解脫」，「內有色想」什麼意思呢？就是這個人他是欲界的人，是我們欲界的人，這個聖人他現在是欲界的人。欲界的人，當然有這個身體的存在，但是他沒有離色界的欲，就是他得到色界四禪了，初禪、二禪、三禪、四禪都成就了，但是這四靜慮的欲沒有離，還沒有離。他已經離了欲界的欲了，這個欲界他沒有欲了，但是色界天的欲還沒有離，色界天這個色想還有存在。這裡邊有一個意思，就是我們有這個身體的存在叫有色，加個想，有色想，這什麼意思呢？這身體不是真的，不是真有這個身體，就是你有色想，所以有這個身體；你若沒有這個想的時候，就沒有這個身體，有這個味道。就說到這裡。就是這個修行人在修行的時候，他這個色還存在，沒有破壞它，所以叫內有色想，可以這麼解釋。這個是怎麼一個情形呢？「內有色想觀諸色解脫」，這是八解脫的第一個，第一個解脫。修第一個解脫是什麼人修呢？這些經論裡面的說法不一樣，剛才我說已經得了滅盡定了，得了滅盡定一定是三果聖人，但是也有說不是，也有說不是的。也有說是就是他得到欲界定了，他就可以修這個法門，得到了欲界定也就可以修這個法門，或者是得未到地定也可以修這個法門；也有說在初禪才修這個法門的，這個說法不一樣。說一切有部，像《俱舍論》、《大毗婆沙論》，就是在初禪的時候是修這個「內有色想觀諸色解脫」。

第二個解脫就是「內無色想觀諸色解脫」，是二禪，已經成就二禪的人修第二個解脫。

第三個解脫叫做「淨解脫身作證具足住解脫」，《俱舍論》上，或者《雜集論》、《瑜伽師地論》說是第四禪，第四禪的人修這個解脫。但是在《大智度論》裡面說三禪，第三禪的人修這個解脫，第三禪、第四禪都是修這個解脫的，這就各有各的說法。

第四個解脫，第四、第五、第六、第七，就是空無邊處解脫、識無邊處解脫、無所有處解脫、非想非非想處解脫，第八個就是滅受想定身作證具足住解脫，這是八解脫。

現在我們講第一個，「內有色想觀諸色解脫」。就是我們姑且就說是初禪吧！已經得了初禪的人修這個法門。得了初禪的人，他入在初禪裡邊，觀身不淨。天台智者大師解釋，我們人大概地說分兩類：有的人愛煩惱重、有的人見煩惱重。愛煩惱重的人這個心向外攀緣，向外攀緣就是修這個解脫的時候，就觀外面的境界是不淨，觀所愛的境界是不淨。如果是見煩惱重，就是我見的煩惱重，是觀自己的身體是不淨，這樣子。現在就從觀察自己開始，我們講的時候這樣講，智者大師也特別地提到要持戒清淨，修這個法門。這個時候在定中觀察自己這個大腳趾腫大，大拇趾腫脹，腫起來，漸漸地腫，腫像雞蛋那麼大，漸漸腫起來。然後第二個趾頭、第三個趾頭、第四、第五趾，都是腫得很大。然後就向上面這個腳，向上這個腿，都腫大起來。然後先觀左腳也好，觀右腳也是這樣，一直逐漸身體一直到頭都腫脹起來，這樣子。然後青瘀了、膿爛了，就是修這不淨觀，這樣修。

其實已經得到初禪的人，他對欲界沒有欲了，為什麼還修不淨觀呢？它的意思就是已經斷了的煩惱，現在繼續修不淨觀，使令那個煩惱，欲界的煩惱遠之又遠、遠之又遠，就是這樣的意思，這是第一個意思。第二個意思，常在定中這樣修，使令你的定進一步得大自在，是這樣意思。所以有這麼兩個原因要這樣修，會得到其他種種功德的。

修了這樣的不淨觀腫脹了的時候，然後又怎麼修呢？就是在眉間這個地方，皮肉就開了，開了就看見裡面的白骨，有趾甲這麼大。再向上，全部的頭腫脹得這個皮肉都脫落了，就見到髑髏骨；然後向下，通通都皮肉都脫落了。也可以由上至下、也可以由下至上，由足至頭、由頭至足，這樣觀，皮肉脫落了，就剩了白骨，這樣觀察。這樣觀察，觀了又觀，可以觀它一百遍、千遍、百千遍的這樣觀，這樣觀察，就是在禪定裡這樣觀。觀到最後又怎麼觀呢？觀察眉間的白骨放光，放出八色的光明，青、黃、赤、白、地、水、火、風。我們散亂心若是觀察放光，可能不那麼容易；在禪定裡面不是太難，他觀察，他就這麼一想，慢慢這裡就是放光。這個部位放光，向上面這些骨也是放光，也是這樣修。然後向下邊每一骨節、每一部分都放光，全身都放光。得大喜樂！這個境界現前，得大喜樂。那麼這就是「內有色想觀諸色解脫」，這個法門修成功了。這是第一。

第二個是「內無色想觀諸色解脫」，「內無色想」就是他這是在內有色想這個解脫裡邊，觀察自己是個骨人，是個骨頭人。現在觀察這個骨頭碎了，碎如微塵，風一吹就沒有了，內無色想，沒有了，空了。而在其他的……在《雜集論》，或者《瑜伽師地論》，這內無色想的解釋，是說入在無色界定，入於無色界定，這時候叫「內無色想觀諸色解脫」，它這麼講。現在是說把這個骨人滅了，當然這時候沒有身體了，這身體沒有了；沒有了的時候，就是觀察這個青黃赤白、地水火風這八種光明，

心裡面就是觀這光明。這光明廣大，遠遠地照耀，放大光明，這樣觀。就是要一次又一次地觀，使令這光明清淨；就是練習使令光而又光、光而又光，這樣放光，這是這樣修行。第二個解脫是二禪，是在二禪裡面修，得大喜樂的境界，就是由初禪進步到二禪，這樣修。這樣修的時候，這就是第二解脫到這裡圓滿了。

三、「淨解脫身作證具足住」，是三禪，就是在二禪修的解脫的基礎上，把這八色光明繼續地練，使令它清淨皎潔、放大光明。放大光明，也得大樂，三禪的這個樂的境界遍身受樂，故名為身作證，叫做身證；「淨解脫身作證」，叫做身作證，遍身受樂，故名為身作證。它所放的光明特別地清淨，超過前兩個解脫，所以叫淨解脫；「具足住」，圓滿了，圓滿地放大光明。

我們看我們出家人的戒律上，有一個阿羅漢做僧執事，做僧執事的時候，有時候晚間有比丘來掛單的時候，如果沒有燈，他一伸手指頭，這手指頭就放出光來，就告訴他：「你在這個地方，你的寮房在這裡。」這是阿羅漢的境界啊！當然我們看見這個境界，從文字上看：唉呀！這阿羅漢有這本事。其實這是由修來的啊！修這個八背捨修來的，是修來的；沒有修還沒有這件事，是由修而來的。說佛能放大光明也是一樣，都是由修來的。那麼是「淨解脫身作證具足住」，「具足」是圓滿的意思。

這樣修不淨觀，一個是破除去……使令欲界的欲遠而又遠，同時也不愛著初禪的境界。愛味，四禪八定的人愛著禪味，現在修這八解脫呢，就是把這個愛味破除去，所以叫做解脫。他能夠自在地現出來種種的光明、神通，所以也叫做解脫，沒有障礙，也有這個意思。這叫做「淨解脫身作證具足住」，這是第三個解脫。

第四個「空無邊處解脫」、「識無邊處解脫」、「無所有處解脫」、「非想非非想處解脫」，就是這個時候因為是無色界天了，他就把這八色光明滅了。滅了，就是你不思惟就沒有了，就觀察無色界的四空定。無色界的四空定，在五蘊裡面來說沒有色蘊，他還有受想行識，觀察這受想行識都是苦、空、無常、無我的。這樣觀察，就對四無色界定的愛味都破除去了，就變成無漏的四無色定了，叫做解脫。

最後一個就是「滅受想身作證具足住」，「滅受想」，這滅受想就是聖人他暫時想要休息休息，所以就把這個心理，受想是個心所，把它滅了，滅了就入於無心識的境界。聖人也是無我、無我所的，所以無心識，所以也叫做滅受想解脫。這裡面有一個意思，四禪八定都是有所緣境的，滅盡定是無所緣境的，所以也叫做解脫。它就和涅槃相似，所以叫做「似真解脫」；和涅槃是相似的，所以似真解脫。這樣子就是入滅受想解脫，從滅受想解脫出來呢，可能直接入到非非想解脫，也可能入於散心，這在《摩訶般若波羅蜜經》有提到這個事情。

有的修行人，先要由欲界定進步到未到地定，由未到地定進步到初禪，初禪到二禪、三禪、四禪乃至到滅盡定，按照次第這樣子。就是已經成就的人，他要入定的時候要這樣次第，不能一下子直接就入滅盡定，不能直接就入初禪，不能！就是要由淺慢慢這樣子。但是大菩薩境界不是，可以直接就入，入滅盡定。從滅盡定出

來，可以入這個散亂心，由散亂心直接入非非想定，他可以這樣子，這是大菩薩境界才可以的。

所以這個八解脫，就是一個是解脫煩惱，解脫這個煩惱；一個是……煩惱就是欲界的煩惱已經解脫了，現在又進一步地使令欲的煩惱遠離又遠離。經論上說：欲界的煩惱是最難斷的，很不容易斷。所以已經得了四禪的人，若是佛教徒，他還要在初禪、二禪裡修不淨觀，把欲界的煩惱遠而又遠、遠而又遠地把它驅逐出去了，所以是可見是很不簡單的事情，很不簡單。這個八解脫就講到這裡。「八解脫」，各種經論裡面解釋的不一樣，我就介紹這麼多。

再就是「八勝處」，「八勝處」就是在八解脫的基礎上再進一步的修行，是這樣意思，使令你的道力更殊勝。第一個勝處是什麼呢？就是「內有色想觀外諸色少勝處」，這是第一。第二個，「內有色想觀外諸色多勝處」。這兩個，一個少、一個多，就是第一個解脫裡面分成兩個。第三個勝處和第四個勝處，就是第二個解脫「內無色想觀外色解脫」，分成兩個，也是一個少、一個多。其實那文上的意思，就是色有勝、有劣，有好、有惡的不同，就是這樣意思。那麼這是四個了，四個勝處。另外加上的就是青黃赤白四個勝處，加起來就是八勝處。

它這個勝處裡邊的觀法就有一點不同，就是「內有色想觀外諸色少勝處」，這個少是指什麼說？就指自己，自己這個身體；這個身體觀它是不淨，觀所愛的人也是不淨，就是這樣子叫做少。這就是和剛才說那個解脫一樣，就是變成骨人而放大光明，這樣子。等到「觀色多」的時候，就是觀一切人，觀所有的人都是骨人，都是不淨，觀所有的人都是不淨，最後觀到都是骨人，這樣子。在禪定裡面，觀察無量無邊的骨人都來了，從外面向這個人來了。來了的時候，因為這個人在禪定裡面，知道這個骨人是心想所生，所以不怕、不害怕。那麼就是也可以觀想，說：「你們這些骨人來幹什麼！」這樣這些骨人通通都倒下來了，也有這個事情。然後再訓練自己，再觀想很多很多的骨人來了，就這樣常常訓練自己，這樣意思。所以觀色少、觀色多，這樣觀察，就是在所緣境上，當然這都是自己的心想所生，訓練心的力量逐漸逐漸地廣大起來，力量大起來；也就是定力若深了，力量也就是大，但這也是從訓練來的，是這樣子。

第三個就是「內無色想觀外色少勝處」、觀外色多勝處」，這就是三、四。觀的時候，也就是觀這些骨人放大光明這樣意思，也這樣觀，也是這樣觀。譬如說到無色想，就是把骨人都滅了，就是放大光明，這樣子。最後的時候，就是不觀骨人了，就是到青黃赤白這個四色光明，就是練這個光明叫它清淨皎潔，要比八解脫還更殊勝的這樣觀察，是這樣修行。

現在我們從八解脫、八勝處上看，就是已經得聖道的人，他們還有工作的，就是要練、要修行，就是這樣修行的。所以他們有神通，有神通也是修來的；說能放大光明，放大光明也是修來的，是修行來的。一天，他們出去乞食，乞食完了，然後飯食經行；經行，然後就入定；入定就是修，一直在修行，是這樣子。和我們凡

夫不一樣，我們凡夫感覺到：沒有什麼事情好做，我們沒有什麼事嘛！除非是我的師父叫我做什麼，不然我沒有什麼事做。這完全不同，不一樣，完全不同的。

所以由於這樣的修，慢慢地，像四無礙辯、像無諍三昧，都是從這裡來的，就是從這個八解脫、八勝處，底下還有個十遍處，從這裡來的、成就的。

所以有人問我，說是：「我們不懂得什麼，也不明白佛法，說是開悟的人怎麼怎麼的微妙，那開悟的人他心裡面是怎麼回事情呢？」《金剛經》那裡面完全是開悟的話，開悟的人說的話，你讀一讀《金剛經》，那就是聖人的境界。現在若是看八解脫、八勝處，這也可以知道，得了聖道以後，就是得了阿羅漢果以後，他還要繼續修行，使令他成就未成就的一切功德，廣大威德，廣大的功德。說是菩薩的神通大過阿羅漢，也是修來的，也是不斷地要修行才有的，不修行是沒有的。

● 47

庚六、善知方便

云何善知方便？謂如實知解脫、勝處及與遍處，或修或遣。

「八解脫」，昨天就是簡略地這樣解釋過了。修八解脫的目的，我昨天說過，就是為了遠離煩惱。這個人已經得到初禪、二禪了，或者是得到四禪八定，都得到了，為了遠離欲界的煩惱，他在初禪裡面還繼續地修不淨觀，乃至到白骨觀，有放光明的事情，使令斷除去欲界的煩惱，遠而又遠的，這樣子，這是一個目的。第二個目的，使令自己的禪定繼續地增長廣大，得大自在，是這樣意思。

「八勝處」，八勝處昨天也算是講過了。頭四個勝處，就是從頭兩個解脫發出來的，「內有色想觀諸色、內無色想觀諸色」，從這兩個解脫分出來四個勝處。最後的青黃赤白的四個勝處，就從那第三個解脫「淨解脫身作證具足住解脫」，從那裡分出來。「勝處」的意思，是什麼意思呢？就是他對於光明的所緣境，光明的境界，就是能夠制伏所勝解的境界，能制伏它，能得到自在。譬如說心裡面觀想很多的骨人，他隨時可以觀想，隨時可以滅掉了，能滅掉它。說觀想，這些骨人就現前了；說不觀想，就不現前了。觀想讓他是從遠遠的地方、四面八方來了，那麼也就會現出來；說立時地把這些骨人都取消了，也都能取消，就是有這種自在的境界，能制伏它，那麼那叫做勝處。乃至放的光明也是這樣子。

「遍處」就是十個遍處，十遍處是什麼呢？就是地水火風、青黃赤白，這就是八個，再加兩個，空無邊處、識無邊處，這是十遍處。這個十遍處，觀察這個地，地遍處就是一種顏色，地水火風各有各的顏色，叫做地水火風遍處，地遍處、水遍處、火、風遍處，青黃赤白也是遍處。「遍處」是什麼意思呢？遍滿一切處，廣大無邊的境界，是這樣意思。從這樣的修行裡邊，就可以得到種種的神通變化，是這樣意思。從十遍處裡邊，空無邊處遍處、識無邊處遍處，從識無邊處遍處這樣子修行的時候，會得到什麼樣功德呢？能得到無諍三昧、願智三昧，乃至四無礙辯才，從這裡面得到這麼多的功德。空遍處，就是他能夠由自己所變現的一切的境界，都

可以歸之於無所有，歸之於空，能這樣做，所以叫做空遍處。用這樣子來訓練自己，能得到這麼多的無量無邊的功德。

從這上看呢，譬如說我們由欲界定成就了未到地定，由未到地定成就了初禪、二禪、三禪、四禪，成就了這個功德。有了禪定的時候心力是很大，但是你對於一切境界的轉變，說我現在想要把這大地變成黃金，也可能會變成了，但是不是立刻就能成就的，不是那麼自在，不是那麼迅速。你若修八解脫、八勝處、十遍處，修成功了，就是隨時可以自在地成就一切的境界；想要怎麼變現，都是隨意的，如意的，就是這樣意思。所以這是前面說能引發廣大的威德，就是在這裡，能夠「如實知解脫、勝處及與遍處」，這樣修行。

「或修或遣」，修這個八解脫、八勝處、十遍處的時候，還是奢摩他和毗鉢舍那的。「修」就是由內心的觀想，使這個境界能出現，觀想青黃赤白的光明廣大、清淨、潔白，是青色的光明、黃色的光明，青黃赤白各式各樣的光明，都能如心所想的能現出來，而又是特別的殊勝，這要長時期地訓練才可以的。修的時候，你這樣觀想，同時也要「遣」，遣就是除遣，就是剛才說那個空無邊處遍處的意思。就是把這些境界都排遣出去，令心裡面無所有，明靜而住。這樣的一個時期，然後又修勝解、修觀，把這個境界再現出來。現出來一個時候，又把它排遣了，所以叫做「或修或遣」。

「遣」的意思，其實也可以說是有止的意思在內，奢摩他的止的意思在內。因為一切境界種種的影像的現前，是由你勝解的力量，就是觀想的力量現的，一直要你心要這樣想才會現出來。現在這個遣也是想，但是一切的形相不現了，明靜而住，是這樣意思。所以叫做「或修或遣」。

戊二、結

善男子！如是菩薩於諸菩薩廣大威德，或已引發，或當引發，或現引發。」

這一段是結束前面這一段文了。前面一共這是六個，六處，善知六處可以引發廣大威德，這底下結束這個意思。

「善男子！如是菩薩」，就是前面善知六處的這個菩薩，「於諸菩薩廣大威德」，廣大的六種神通，乃至四無礙辯的這一切威德。「或已引發」，或者是已經引發，就是過去；過去的時候，成就了善知六處，那麼就已經引發出來廣大威德了。「或當引發」，或者將來他能善知六處，那麼就是將來引發的廣大威德。「或現引發」，或者這個菩薩，現在他修善知六處成功了，現在引發廣大威德。

這是結束了前面第十七門。

丙十八、無餘受滅門（分二科） 丁一、菩薩請問

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！如世尊說『於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅』。何等諸受，於此永滅？」

現在這以下：「慈氏菩薩復白佛言：世尊！如世尊說於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅。」這是第十八「無餘受滅門」，第十八門。一共十八門，現在最後一門了，叫「無餘受滅門」。無餘就是無餘涅槃，無餘涅槃的時候，這一切的受都息滅了。這是分兩科，第一科是「菩薩請問」。

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！如世尊說」，這就是引佛已經說過的事情。「於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅」，佛曾經這麼說，在無餘依涅槃界裡面。「餘依」是什麼呢？「餘依」就是這個身體，由父母的幫助得到的這個身體，這個身體是一切活動的依止處，所以叫做餘依。「無餘依」呢，就是這個身體也滅了，叫無餘依。就是有餘依涅槃和無餘依涅槃，兩種涅槃，是這樣意思。無餘依涅槃，也就是真如理出離了生死苦了，出離了生死苦的時候，就叫做無餘依涅槃；也就是煩惱也盡了，煩惱盡了是有餘依涅槃，身體也滅掉了就是無餘依涅槃了；那麼一切的苦惱都沒有了，就是無餘依涅槃界，涅槃的世界。在這樣的世界裡邊，「一切諸受無餘永滅」，佛曾經說過，所有的感覺，「無餘」，沒有剩餘的，都息滅了，而且是永久地息滅了，不會再有受了，佛曾經這樣講過。

「何等諸受，於此永滅？」彌勒菩薩就是提出這個問題。佛說：「一切諸受無餘永滅」，究竟什麼受於此無餘依涅槃界中永滅了呢？這是彌勒菩薩問，這下面佛回答。

丁二、如來正答（分二科） 戊一、釋（分二科） 己一、標數略答

「善男子！以要言之，有二種受，無餘永滅。」

這裡回答分成兩科，第一科是「標數略答」，現在就是「標數略答」。「以要言之」，你提出這個問題裡邊的內容是非常的廣博的，現在不要說那麼多；以其要義來說，有兩種受，「無餘永滅」，在無餘依涅槃界中永久地息滅了。有兩種受，兩種感覺，這是「標數略答」。

第二科是「問答廣釋」，又分成兩科，第一科是「徵」，就是問。

己二、問答廣釋（分二科） 庚一、徵

何等為二？

說兩種受於無餘永滅，哪兩種受呢？底下第二科是解「釋」。

庚二、釋（分二科） 辛一、廣釋諸受（分二科） 壬一、略舉二受

一者、所依麤重受，二者、彼果境界受。

這底下是「廣釋諸受」。又分成兩科，第一科「略舉二受」。

「一者、所依麤重受」，第二是「彼果境界受」。這個「所依」就是身體，就是

在身體方面的感覺，那麼叫做所依。「所依麤重受」，「麤重」就是什麼？在凡夫的時候，就是煩惱，沒有辦法離開煩惱的，煩惱就是麤重。煩惱和身體是不分離的，它就會有種種的感覺，這是一類。第二類「彼果境界受」，就是在所感覺的境界上來說，就是色聲香味觸法叫做境界，在我們的眼耳鼻舌身意同境界接觸的時候，就會有感覺，所以「彼果境界受」。這是在所緣境界上說，所緣境界上說，說一個果，因為這個受是果，是由因所成的果，所以叫「彼果境界受」。這裡不要多說這個意思了。

壬二、次第別釋（分二科） 癸一、釋所依麤重受（分二科）

子一、舉數列名

所依麤重受，當知有四種：一者、有色所依受，二者、無色所依受，三者、果已成滿麤重受，四者、果未成滿麤重受。

「所依麤重受，當知有四種」，這底下「次第別釋」，前面略舉兩種受，這底下來解釋這兩種受，第一個「釋所依麤重受」，「舉數列名」。

先解釋「所依麤重受，當知有四種：一者、有色所依受，二者、無色所依受，三者、果已成滿麤重受，四者、果未成滿麤重受。」這是列出四種來。列出四種來，後兩種下文有解釋，前面這兩種沒解釋。「有色所依受，無色所依受」，那麼怎麼解釋呢？就是我們的六根，「所依」就是我們的身體，身體就是有眼耳鼻舌身意六根。六根的前五根，眼耳鼻舌身前五根都是清淨的四大所組織成就的，所以都是色，就是「有色所依受」，依止有色根而有所感覺的；當然就是有苦受，或者是樂受，或者不苦不樂受了，就是這樣子。

「二者、無色所依受」，第六識是依第六意根，都是屬於心法，所以它是沒有色的，不是地水火風組成的。「無色所依受」就是第六意識的覺受；第六意識覺受，當然是具足苦受、樂受、喜受、憂受、捨受，都具足的，「無色所依受」。

「三者、果已成滿麤重受，四者、果未成滿麤重受」，這兩種下面有解釋。

子二、逐難更釋

果已成滿受者，謂現在受。果未成滿受者，謂未來因受。

「果已成滿受」怎麼講法呢？「謂現在受」，就是過去的無明、煩惱和業力，得到了現在的果報，這個果報已經完全成就了；眼耳鼻舌身意是個果報，由過去的煩惱和業力所成就的、所招感的。招感現在的眼耳鼻舌身意，就是接觸到各式各樣的境界，就是有受，所以叫做現在受；不是過去的，也不是未來的，是現在受。

「果未成滿受者」，果未成滿受也可能是過去所造的業力，還沒有得果報，將來得果報；或者是現在無明煩惱所造的業力，能招感將來的果報。所以將來的果報站在現在來說，就是那個果報還沒成滿。果未成滿的受，就是「未來因受」，就是未來果而現在還是在因的時候的受，站在現在來說，那個受還沒出現，所以叫做「未

來因受」。未來得果之因的覺受，就是現在還沒成就，是這樣意思。

癸二、釋彼果境界受

彼果境界受，亦有四種：一者、依持受，二者、資具受，三者、受用受，四者、顧戀受。

「彼果境界受，亦有四種」，前面是解釋了所依羸重受，第二個受「彼果境界受」這底下有解釋。「亦有四種」，也是有四種不同：「一者、依持受，二者、資具受，三者、受用受，四者、顧戀受」，也是有這四種。

這四種，第一個是「依持受」，依持受是什麼呢？就是我們居住的這個世界。這個世界是我們的依止處，我們要依賴這個世界，我們生命才能維持，不然的話還不能生存的，所以叫做依持受。

「二者、資具受」，資具受就是我們的飲食這一類的東西，飲食——所飲、所食，或者穿的衣服、醫藥，這些都算是資具受。「三者、受用受」，受用受就是內心裡面有時候受苦或者是受樂，這樣子。這個可以這樣說，有的人資具不豐富，有所少，有所缺乏，那麼就是心裡面受苦了，這個受用受就是有苦了；資具很豐富，生活很快樂，可以這麼講。但是也有的人不同，資具很豐富，但是心裡面常常的苦惱；有的人資具並不豐富，但是心情很快樂，這是不一樣的。所以說了資具受，又要說這受用受。

「四者、顧戀受」，顧戀受是什麼呢？前面依持受、資具受、受用受都指現在說的，顧戀受就是過去的依持受、資具受、受用受，現在還要顧戀以前的怎麼怎麼的。或者說顧戀受是貪相應受，就是貪心所相應的受，時常還在愛戀這個事情、在想念這個事情，那麼叫做顧戀受。這是「彼果境界受」分這麼四種。

前邊是「廣釋諸受」，這是第一科解釋完了，這以下是第二科「釋永滅相」，「涅槃界中，一切諸受無餘永滅」，解釋這個永滅相。

辛二、釋永滅相（分二科） 壬一、釋有餘依滅（分二科） 癸一、初釋
於有餘依涅槃界中，果未成滿受，一切已滅；領彼對治明觸生受，領受共有；或復彼果已成滿受。

這是解「釋永滅相」。永滅相分兩科，第一科解「釋有餘依滅」，就在有餘依涅槃的時候滅除去的受，都是滅除什麼受，是這個意思。「於有餘依涅槃界中」，就是得阿羅漢果，沒有入無餘依涅槃的時候，他還有生命體存在的時候，他都滅除去什麼受了呢？這裡解釋：「於有餘依涅槃界中，果未成滿受，一切已滅」，有餘依涅槃的人，就是得阿羅漢果的人，他有四種寂靜。第一個是「苦寂靜」，這個苦是令人心裡面騷動不安的，現在這苦寂靜，就是阿羅漢將來他是沒有生死苦了，一切苦都息滅了，將來。因為他現在所有的貪心無餘永斷，瞋心、愚癡心無餘永斷了，所以將來的苦是完全寂靜，沒有了。第二個是「煩惱寂靜」，他內心裡面貪煩惱、瞋煩

惱、愚癡煩惱，這些煩惱完全都息滅了，所以貪心寂靜。第三個是「不損惱有情寂靜」，他這時候沒有入無餘依涅槃，他不能說是和一切眾生不來往，他還是有來往；有來往的時候，他不損惱有情，他不會去惱亂誰。他若有所作為的時候，一定是利益眾生的，不會去損惱人的，不會的。第四個是「捨寂靜」，這個捨寂靜，就是他的眼耳鼻舌身意若不入定的時候，他也是接觸色聲香味觸法的，他也是這樣。但是他的心是不憂不喜，遇見什麼苦惱的事情、恐怖的事情、一切不如意的事情，他心裡面不憂；遇見如意的事情也不喜，心裡面不動。世間上這一切無常的境界不能動其心，不憂不喜，這個阿羅漢的境界是這樣子。

「住最上捨」，他若接觸到一切境界的時候，心裡面不著，一點也不著，就是不執著，一點也不執著的，住最上捨，不執著。像我們若遇見什麼事情，就是不行，但是可以譬喻一下。譬如說是我們到殯儀館去，殯儀館很多人死了，在那裡怎麼怎麼的，但是那些死的人和我沒有關係；沒有關係，我心裡不動，心裡沒有事。若是我親愛的人若是死了，這可不行，心裡面不得了。這表示什麼呢？就是心裡面取著，不能捨。佛在世的時候，琉璃大王滅釋種，滅釋種的時候，阿難尊者心裡面很痛，但是看見佛還是完全正常的，還是正常。若是按我們凡夫的心情，認為佛是一點人情味沒有。佛也是關心這件事，也去阻擋琉璃大王的軍隊，不要去滅釋種，去做過這個事，但是沒有成功。但是佛心裡面沒有這件事，就是不憂不喜，住最上捨。我們凡夫因為有愛心，所以就不能捨，親愛的人有苦惱的時候，心裡面痛，凡夫是這樣子。

「正念正知」，他不憂不喜，住最上捨，不是睡著覺了，也不是喝醉酒了，他是完全正常，心裡面正念正知的，明明了了的；也知道這件事情是好、是壞，是清淨、是染汙，是正、是邪，什麼都明白，但是心裡面明明了了，正念正知的。他若入定的時候，心就能夠離一切相，無住，不住一切法，能不住一切法，所以這阿羅漢有這種境界。我們凡夫不行，凡夫就是要取，什麼時候都要取，什麼都要取。《禪師語錄》上形容凡夫像羊吃草，什麼都要吃，吃、吃，要吃，什麼都要吃，就是好的要吃、壞的也要吃。這樣形容我認為倒是很恰當，人家是來讚歎我們，或者毀辱我們，我們心裡不動，就是沒有吃草，就是沒有吃啊！比如說是有人給你，有花散在你身上，或者用大糞澆在你頭上，照說我們這個聰明人應該是不接受嘛！但是我們都接受。用花給我們也接受，用大糞澆在頭上也接受，所以叫做受。現在這阿羅漢的聖人「住最上捨」，這是聖人的境界是這樣的。

說是有人要出家，說是：「你出家的目的是什麼？」應該怎麼說？就是「我想要成聖人！」應該是這樣意思。想要成聖人，聖人是什麼樣子呢？聖人的眼耳鼻舌身意是怎麼情況？是怎麼情況？其實這都是《瑜伽師地論》上的，說得明明白白的。所以我自己很歡喜把《瑜伽師地論》多學幾遍，才能知道這個聖人是怎麼回事。其他的經論上，你看《金剛經》也是說聖人的境界，但是我們不容易體會。

● 48

辛二、釋永滅相（分二科） 壬一、釋有餘依滅（分二科） 癸一、初釋
於有餘依涅槃界中，果未成滿受，一切已滅；領彼對治明觸生受，領受共有；或復彼果已成滿受。

前面是「廣釋諸受」，一開始就說到兩種受：所依麤重受、彼果境界受，各有四受，就是八受。這以下是解「釋永滅相」，就是修行人到了得阿羅漢果的時候，他滅除去什麼受了？這一科裡面分兩科，第一科「釋有餘依滅」的受，第二科解「釋無餘依永滅」的一切的受。昨天曾經解釋過這個有餘依的境界，現在我們就講這個文。

「有餘依涅槃界中，果未成滿受，一切已滅」，前面說到這個「果未成滿」，果已成滿麤重受、果未成滿麤重受，現在這裡說得了阿羅漢果，還有身體的存在的時候，他是叫做「有餘依涅槃界」。在這樣的阿羅漢他的內心裡面，「果未成滿受，一切已滅」，果未成滿受就是未來的果報，就是現在所造的業力和煩惱，或者過去沒有得果報的業力，將來得果報，那麼叫做「果未成滿受」。有餘依涅槃界的阿羅漢，「一切已滅」，這樣的受完全沒有了；就是現在的生命以後，所有的三界以內的苦果完全結束了，永久不會再受苦了，這樣意思，「一切已滅」。

那麼他現在還有什麼受呢？「領彼對治明觸生受」，「彼對治」就是未來成滿，果未成滿受，為什麼會滅呢？就是有能對治的聖道，能對治的聖道主要當然就是戒定慧，戒定慧裡面最重要的就是般若波羅蜜；般若就是明，所以是「彼對治明」，就是這個明。這個明加一個「觸」，這是什麼意思呢？就是眼耳鼻舌身意接觸色聲香味觸法的時候，與明是在一起活動的。就是我們沒有得聖道的人是無明，我們就是糊塗、愚癡，我們的內心和外面的境界接觸的時候，有愚癡和我們的心同時地去接觸境界，接觸境界就生出來種種的煩惱、造種種的罪業。現在這個聖人，他有這個能對治的明，和他的心一起地去接觸一切的境界，這個時候所生出來的受，就叫領，他就領這樣的受，領納這樣的感覺。這樣的感覺，昨天說的就是不憂不喜、住最上捨、正念正知這個境界；就是這麼一個清淨心，不憂不喜、住最上捨的這種境界，就是明相應觸所生受，就是這樣子。這樣的受，他就是沒有煩惱，他心裡面接觸到苦的境界、樂的境界，心裡面一直是清淨自在，這樣的意思。「領彼對治明觸生受」。

「領受共有」，除了這個受之外，他還有一個「領受共有」，「領受共有」就是彼果境界受裡邊那個依持受。「依持受」就是這個器世間所接觸到的一切境界，這個是一切人都是共有的，都有這種受。這位阿羅漢的聖人，他也是這種受。比如天氣冷了，他也感覺冷；天氣熱了，他也会感覺熱，這一切的受。

「或復彼果已成滿受」，「領受共有」這個，或者是說是彼果已成滿受，就是有果未成滿受、果已成滿受，現在是「果已成滿受」。「果已成滿受」就是他的眼耳鼻舌身意，這是他的果。眼耳鼻舌身意也是有受，有什麼受？它也是，你不吃飯他也

會餓的，不喝水也會渴，有飢渴，或者是有病痛，四大的變化，也可能會有病痛這些受，這些阿羅漢也還是有的，他也有這種受。

「彼果境界受」裡邊，第一個是依持受，第二個是資具受，受用受，阿羅漢也都是有，顧戀受是沒有，因為阿羅漢沒有煩惱了，這樣意思。

前面說的「有色所依受」，所依麤重受那四個受：有色所依受、無色所依受，「三者、果已成滿麤重受」，「果已成滿麤重受」這已經標出來，但前面的兩種受沒有提，沒有提這應該也是有，因為阿羅漢他的眼耳鼻舌身意都也在活動，所以也會接觸到這些事情。

癸二、復釋

又二種受，一切已滅，唯現領受明觸生受。

「又二種受，一切已滅」，這是第二個解釋，前面是第一種解釋。第二個解釋，二種受就是所依麤重受、彼果境界受，這兩種受完全都沒有了，這是有漏的境界，煩惱活動的境界他都沒有了。那麼有什麼呢？「唯現領受明觸生受」，他只是一種，就是當前的「明觸生受」，明相應觸所生受，就是他那個光明的畢竟空、無我、無我所的智慧面對一切法的時候，那個清淨的境界，只此而已，這就是無漏的境界。

這是解釋有餘依滅的受，解釋完了。

壬二、釋無餘永滅

於無餘依涅槃界中，般涅槃時，此亦永滅。

這是第二段。在無餘依，就是把色受想行識、眼耳鼻舌身意這個身體，壽命到了的時候，它就息滅了，息滅了的時候就叫做「無餘依涅槃界中」。在這個無餘依涅槃界中，「般涅槃時」，就是般者入也，入涅槃的時候，入於不生不滅的時候。壽命到了的時候，前一剎那色受想行識滅了，第二剎那不生，就是不生不滅的時候。

「此亦永滅」，指這個「唯現領受明觸生受」也沒有了，也不見了，也滅了。就像《阿含經》所說這個「灰身滅智」這句話的意思。「灰身滅智」，就把這個身體，或者他自己的三昧火，就是把它火化了，變成灰了。那麼他的明相應觸的那個明也滅了，這個時候，就維持一個不生不滅的境界。在《大毗婆沙論》上說，阿羅漢不入無餘涅槃的時候，他還是屬於有情數，還是可以說是一個聖人，一個清淨莊嚴的聖人。但是入無餘涅槃以後，就不是有情數了，就是不可思議這麼一個真如的境界，是這樣解釋。「此亦永滅」，這樣解釋。

這裡說這個呢，唯識宗的道理和天台宗的道理、華嚴宗都不同。就是阿羅漢，就是定性的阿羅漢，沒有發無上菩提心的這些阿羅漢，入涅槃就是永久的息滅了，就是這樣子。若是迴心的阿羅漢，發無上菩提心了，那他不入無餘涅槃，他還保留明相應觸，這個明還不滅，就是得法性身，還是有色受想行識，純是無漏的色受想行識，也可以稱之為法身。他還是到無漏的佛世界去見佛聞法，也到凡夫世界來弘

揚佛法的，那麼這就是大菩薩境界了。這時候也名之為不思議變異生死，也可以這樣說，也叫做意生身，也叫做法性身，功德圓滿的時候成佛了，就是圓滿報身，盡未來地廣度眾生。迴心的阿羅漢，在《成唯識論》、《瑜伽師地論》也都這麼說：不迴心的阿羅漢就是入滅了，是這樣。這裡說的就指這不迴心的阿羅漢，所以他「於無餘依涅槃界中，般涅槃時，此亦永滅」。

戊二、結

是故說言於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅。」

所有的這些受完全都滅了；有漏的受是滅了，無漏的受也是滅了。

乙二、結歎勸學（分三科） 丙一、歎問有益

爾時，世尊說是語已，復告慈氏菩薩曰：「善哉！善哉！善男子！汝今善能依止圓滿最極清淨妙瑜伽道，請問如來。汝於瑜伽，已得決定最極善巧。」

「爾時，世尊說是語已，復告慈氏菩薩曰」，這以下是第二科「結歎勸學」。這一品一共是分三科，第一科是「長行廣釋」，第二科「以頌重說」，第三科是「依教奉持」，這三科。第一科「長行廣釋」分兩科，第一科是「廣辨止觀相」，就是十八門，十八門「廣辨止觀相」。「廣辨止觀相」這一科，這個十八門到此結束了。第二科「結歎勸學」，結束前面這一段文，讚歎這件事，勸我們努力地學習止觀。這一科裡頭分三科，第一科「歎問有益」。

「爾時，世尊說是語已」，說這樣十八門的止觀說圓滿了。「復告慈氏菩薩曰：善哉！善哉！」讚歎彌勒菩薩。「善男子！汝今善能依止圓滿最極清淨妙瑜伽道，請問如來」，這是先讚歎。

「善能依止」，讚歎彌勒菩薩他能夠「依止圓滿最極清淨」的「妙瑜伽道」，這個止觀的瑜伽道是圓滿的。這個表示什麼呢？小乘佛法裡邊說的瑜伽道不圓滿，因為只能斷除去煩惱障，然後入無餘涅槃了；對於大乘佛法這一部分，要比它更殊勝，還能斷所知障，圓滿無上菩提、廣度眾生的，所以叫做圓滿。「最極」就是無上的意思，沒有能夠再比它高上的了。「清淨」就是能斷除去煩惱障，也能斷除去所知障，是清淨無染，是一個圓滿、無上的、無漏的境界。「妙瑜伽道」，這個「妙」是微妙難測，不可思議的境界。「瑜伽道」就是止觀，止觀之道。「汝今」，你彌勒菩薩善能依止這個圓滿的、無上的、清淨的、甚深微妙的瑜伽道。「請問如來」，請問佛，說這個法門。

「汝於瑜伽，已得決定最極善巧」，前面這句話是讚歎這個法門，底下這句話是讚歎彌勒菩薩。「汝於」，你彌勒菩薩對於止觀的瑜伽之道「已得決定」，已經到了決定，就是不動轉的時候了，就是到了第十地，第十地的境界了，「決定」。「最極善巧」，最極還是無上，善巧就是智慧，從止觀的最圓滿的決定的境界，成就了

無上的智慧了。

丙二、顯佛同說

吾已為汝宣說圓滿最極清淨妙瑜伽道，所有一切過去、未來正等覺者，已說當說，皆亦如是。

「吾已為汝宣說圓滿最極清淨妙瑜伽道」，這底下第二科是「顯佛同說」。說是你這樣請問，我已經為你宣說這個「圓滿最極清淨妙瑜伽道」，像上面這一大段已經開示過了。「所有一切過去、未來正等覺者，已說當說，皆亦如是」，我這樣宣說，不只是我這一位佛，所有一切過去的佛、一切未來的佛，未來的正等覺者、過去的正等覺者，一切未來的正等覺者。「已說當說，皆亦如是」，過去的佛已經這樣宣說，將來的佛也當說此法門，「皆亦如是」，也都是這樣宣說。這是三世諸佛共同所宣說的一樣的法門的，這是「顯佛同說」，三世諸佛同說此法門的。

丙三、勸物修學

諸善男子，若善女人，皆應依此勇猛精進，當正修學。」

這是第三科「勸物修學」，勸眾生修學。「諸善男子，若善女人，皆應」，都應該「依此」，依據此法門「勇猛精進」地「當正修學」，沒有怖畏的，不用顧慮什麼，勇猛精進地不要懈怠。「當正修學」，應該正確地，你按照佛所說的這樣修學去，這樣努力地學習。

這一段是「結歎勸學」。這是「長行廣釋」這一大科完了。

甲二、以頌重說（分二科） 乙一、初一頌總標失德

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：

「於法假立瑜伽中，若行放逸失大義；依止此法及瑜伽，若正修行得大覺。」

「爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰」，這以下「以頌重說」。「以頌重說」分兩科，第一科「初一頌總標失德」。

「爾時，世尊欲重宣此義」，用頌來說：「於法假立瑜伽中，若行放逸失大義；依止此法及瑜伽，若正修行得大覺。」「若行放逸失大義」，這標示你若不這樣修行的過失；「依止此法」以下這兩個句，你若這樣修行就有功德。就是一個過失，一個功德。「於法假立」的，就是十二分教，就是佛說的修多羅契經。十二分教裡邊所說的這個止觀法門裡面，「若行放逸失大義」，若是你不肯這樣學習，你歡喜放逸；「失大義」，你的貪瞋癡的煩惱在種種的境界上放逸，那你就失掉了大義。「大義」是什麼呢？就是發了無上菩提心，依這個止觀的修行，你能夠自利，也能利益眾生。依無餘涅槃自利，依無餘涅槃來利益一切眾生，你會得到這樣的大義；你放逸呢，就失掉了這個大義了。我們通常一般的情形說，我給你買個糖吃，心裡會很歡喜；

若叫你去修止觀，得無上菩提，「這件事沒有興趣」，人就是這樣子。這裡說「若行放逸」，就是沒有這個興趣，「我不願意做這件事」，那麼你就不會成就這個功德了。「依止此法及瑜伽」，若是一個人不放逸，看開了，「依止此法」，依止此法假安立的瑜伽的法門。「若正修行得大覺」，就可以得無上菩提了，就可以得到這樣的功德了。

這一個頌是雙標過失和功德；底下就是別，「次四頌」，下面有四個頌是「別顯失德」，各別地顯出來過失和功德。分成四科，第一是「第二頌見有所得」的過「失」。

乙二、次四頌別顯失德（分四科） 丙一、第二頌見身所得失

見有所得求免離，若謂此見為得法，慈氏彼去瑜伽遠，譬如大地與虛空。

這是說見有所得的過失。「見有所得求免難」，說我也肯用功修行啊！但是你不能符合佛意，執著自己的見解是最正確的，我是有所得的見解，執著自己的見解：「我這個是對的，我這樣我會有成就。」執著這個。用這樣有所得的見解「求免難」，希求免除去生死的苦難。「若謂此見為得法」，你若是執著你自己的見解是對的，「我這樣我可以有大成就」，這樣子，不符合佛意。這件事你要常學習經論，你才知道佛的意思是什麼意思；如果不學習經論，一知半解的，也不能說是一點經論沒有讀，但是你沒有深入地學習，你自己去多靜坐，就會自己生出來一個有所得的見解，自己會出來一個見解。那麼認為這個見解是對的，你這樣去修行的話，「慈氏彼去瑜伽遠」，佛招呼慈氏菩薩，說是那個人他距離佛說這個瑜伽道是很遠的。有多遠呢？「譬如大地與虛空」，就像大地和虛空那麼遠，很遠了。

這是第二頌。下面第三頌，「第三頌」是「利生離染德」。

丙二、第三頌利生離染德

利生堅固而不作，悟已勤修利有情，智者作此窮劫量，便得最上離染喜。

說如果一個人有慈悲心，他要利益眾生，而這大悲心又非常的堅固，但是他又不作此念，說：「我是能利益眾生，眾生是我度化的。」他沒有這種有所得的看法，沒有這個有所得的看法。不認為「這個眾生是我度的，是歸依我的，我是他的老師。」沒有這種……不作如是有所得的看法，「而不作」。「悟已勤修利有情」，他覺悟了無所得的這種，成就了這個智慧的時候，他能夠「勤修」，精勤地去修行，又能有慈悲心去利益眾生的話。「智者作此窮劫量」，那麼這個人不是糊塗人；前面那個有所得那是糊塗人，說這個人無所得，這個人是有智慧的。他能這樣去修行的話，自己修行又能度眾生，「窮劫量」，乃至到窮盡了劫的數量，就是很長的時間了。「便得最上離染喜」，他就會得到無上菩提，沒有染汙的法喜，就成就了。

這是第二個頌。第三科，第四個頌「為欲說法失」。

丙三、第四頌為欲說法失

若人為欲而說法，彼名捨欲還取欲，愚癡得法無價寶，反更遊行而乞丐。

「若人為欲而說法」，說是若是一個人為求世間上的名聞利養，為人去宣說佛法，他的目的是這樣。「彼名捨欲還取欲」，說那個人，為人說法是捨欲，但是他又希求世間上的名聞利養的，就叫做又還取欲，還取這個欲。就像人吐痰，你吐出去的不要了，又把它撿回來，吐的痰把它撿回來吃到嘴裡頭，所以捨欲還要取欲。「愚癡得法無價寶」，說這個愚癡的人他遇見了「圓滿最極清淨妙瑜伽道」，這樣圓滿的無價之寶。「反更遊行而乞丐」，他反倒還是在世間上去乞丐去，這個人就是這樣子！你得到這樣無價寶是很富貴的嘛！但是不！還去向人家乞丐，做一個乞丐，同人要飯去吃，要飯吃。這就譬喻遇見了這個法寶，不這樣修行，反而去希求世間的名利，就是譬喻這個可憐的境界，這樣意思。

丙四、第五頌捨著利物德

於諍諍雜戲論著，應捨發起上精進，為度諸天及世間，於此瑜伽汝當學。」

這是第五個頌，是第四科，是「捨著利物德」。

「於諍諍雜戲論著，應捨」，就是學習這個法門的人，他應該去棄捨這個諍論，棄捨與人的諍論。就是你宣揚佛法，表達了你的……你如果成就了正知正見，這樣表達了，當然人與人意見不同就會有諍論，但是不諍論，棄捨一切的諍論。「諍雜」，喧鬧混亂的境界，棄捨這個。「戲論著」，這個戲論，諍論也就是戲論，這是一個解釋。第二個解釋，一切有名言的都是戲論，一切名言分別都是戲論。那就是要超越了這個境界才是聖人的境界，所以叫做「於諍諍雜戲論著，應捨」，應該都棄捨，棄捨這件事情。「發起上精進」，那麼你應該發動起來增上的精進，就是勇猛的精進去努力修行去。

「為度諸天及世間」，你要發無上菩提心，就是為了來度化一切諸上的天人和世間的人，「世間」，這就是一切的眾生，要發這樣的無上菩提心。然後「於此瑜伽汝當學」，於此佛所說的瑜伽的止觀的法門，你應該精勤地去修學，去努力地修行。

甲三、依教奉持（分二科） 乙一、菩薩請問

爾時，慈氏菩薩復白佛言：「世尊！於是解深密法門中，當何名此教？我當云何奉持？」

前面是第二科「以頌重說」，完了，現在是第三科「依教奉持」。

「爾時，慈氏菩薩復白佛言」，又說：「世尊！於是解深密法門中」，這個解深密法門呢，就是依此止觀法門的修行，你就能通達甚深微密的道理，所以叫做解深密，《解深密經》就是這個意思。解深密的法門裡邊，「當何名此教」，就是這個止觀是解深密法門，這個解深密的法門，「當何名此教」，它叫什麼名字呢？這個教導，佛這個法語叫什麼名字呢？「當何名此教？我當云何奉持」，我應該怎麼樣來受持？「奉持」就是受持，怎麼樣受持去修行呢？

這是兩個問題，第一個是問名，第二是問奉持。這底下佛回答。

乙二、如來正答（分二科） 丙一、依問正答

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！此名瑜伽了義之教，於此瑜伽了義之教，汝當奉持！」

「佛告慈氏菩薩曰」，佛回答：「善男子！此名瑜伽了義之教」，這個解深密法門名字叫做「瑜伽了義之教」。「瑜伽」就是相應，就是止觀。「了義」就是一點沒有含蓄的、沒有隱藏的，很明了的、很究竟的把它宣揚出來的，這叫做義之教。「於此瑜伽了義之教，汝當奉持」，這個是答第二個問題。「於此瑜伽了義之教」，你就依佛所教的去受持就好了，就是像上面說的那個止觀之道。

佛回答的時候分兩科，一個是「依問正答」，這底下「歎教勝利」，讚歎宣說這個法門的時候，當時的法會得到的勝利。

丙二、歎教勝利

說此瑜伽了義教時，於大會中，有六百千眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心；三百千聲聞，遠塵離垢，於諸法中，得法眼淨；一百五十千聲聞，諸漏永盡，心得解脫；七十五千菩薩，獲得廣大瑜伽作意。

「說此瑜伽了義教」的時候，「於大會中，有六百千眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心」，有這麼多的人發無上菩提心了。發無上菩提心，心者願也，就是發願希求無上菩提，願得無上菩提，是這樣意思。這是第一個勝利。

「三百千聲聞，遠塵離垢，於諸法中，得法眼淨」，這是第二個利益。前面發無上菩提心，那是菩薩，發無上菩提心就是菩薩了。這底下說「聲聞」，有三百千這麼多的聲聞人，就是發出離心而沒有發無上菩提心。這個聲聞人「遠塵離垢」，遠離了塵垢。「遠塵」和「離垢」分兩句說，就是在小乘法裡面得初果須陀洹的時候，所斷的煩惱叫做塵垢。分兩句說，就是斷除去身見、戒取、疑，簡要地說就斷這三種煩惱就是初果。身見就是我見，執著有我這個我見，和這個戒取見和疑，這個我們也解釋過了，這叫做遠塵。離垢怎麼講呢？就是身見、戒取、疑的種子，種子也是垢，也遠離了，也清除了。

「於諸法中，得法眼淨」，在色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法裡面得到法眼清淨了，他的法眼清淨了。這個法眼和大乘佛法裡邊說那個法眼不同，這個法眼在大乘裡面就是那個慧眼。他知道一切法是無常的，都是虛妄不真實的，在色受想行識裡面沒有我可得了，得到無我、無我所畢竟空的智慧了，斷除去、遠離塵垢了，所以叫做法眼淨。這時也就是聖人了，初果聖人。

「一百五十千聲聞，諸漏永盡，心得解脫」，這個就是阿羅漢果了，有這麼多的聲聞人，所有的這麼多煩惱：見煩惱、愛煩惱、分別的我執和俱生的我執，一切的煩惱都永久地息滅了。「心得解脫」，他的心沒有煩惱的繫縛了，就是得到阿羅漢

果了。

「七十五千菩薩，獲得廣大瑜伽作意」，這底下又說菩薩，這是第四個勝利。七十五千這麼多的菩薩，獲得廣大的瑜伽作意，這個什麼意思呢？就是這位菩薩發了無上菩提心了，他覺悟了生死的過失和出離的方便，出離生死的法門他都覺悟了。覺悟了，發了廣大的菩提心，進趣無上菩提，修學止觀，這就叫做「廣大瑜伽作意」，是這樣意思。

前面說是發了無上菩提心，這底下也是發了無上菩提心，但是開始修止觀了，所以和前面有一點不同。

【結語】

這個〈分別瑜伽品〉一共是有三大段：第一段就是說進修止觀的方便；第二段廣說所知法義——所知的法、所知的義，作為止觀的所緣境；第三大段就說止觀所得的果，所得的聖果。這麼三段。

從〈分別瑜伽品〉上看出一件事，就是修學止觀的人，一定是聞、思、修，先發無上菩提心，然後去學習佛所說的十二分教，從這裡學習怎麼叫止？怎麼叫觀？由聞而思、由思而修，而後得無生法忍，是這麼一個次第。如果只是聞、思，我只是學習這樣的佛法，你沒得修慧，也不圓滿；如果只是去修，去多多的靜坐，而於十二分教沒有聞思的功夫，也是不圓滿。所以一定有聞思，而又要有修，這個時候才算是「住法比丘」。有所缺，沒有聞思也不好，沒有修也是不好；聞思修都具足了，你才能夠進步到無生法忍，得入聖道，從〈分別瑜伽品〉上可看出來這件事。

聖人的事情不是凡夫境界，想要由凡入聖，當然是應該尊重過來人，就是佛菩薩說的這一切的法門，從這裡面去修學才是最穩當的，才是最穩當。我們有的時候會遇見一些初來到佛教的在家居士，說：「我們信佛了，我們應該怎麼做？應該怎麼樣學習佛法？」其實這一件事非常的重要，初來到佛教的人知道得不多，所以容易提出來這個問題。但這件事實在在我們出家人其實也是一樣，也是一樣，應該怎麼樣走這條路？這菩提道這條路應該怎麼走？怎麼走，我們若是讀《金剛經》，讀這些大的經論，你若讀《金剛經》似乎是還不大明白，在經文上我們也看不出來究竟應該怎麼走。但是這〈分別瑜伽品〉就說得非常清楚，說得非常清楚。而在教下的這些中國的大德，比如說天台宗的大德、華嚴宗的大德，三論宗、法相宗，都是說得很清楚，因為這些大德就是廣讀經論，所以他知道這條路應該怎麼走。若是不注意教的，多數是搞不清楚，多數搞不清楚。

所以來到佛法裡面來，我們能夠學習一個很完整的，怎麼樣一個次第修學的道路，照理說是應該容易，事實上看又不是那麼容易，還不是那麼容易的，所以說起來也的確是非常遺憾，這件事。有的是因為門戶之見的問題：「我就是守住這個，其他的不是我這個宗，我不管！」其實這個說法我認為是對自己不利的，對自己是不利的。

我再重複一句，就是喇嘛、仁波切：「你們中國人這樣子『南無』……好像太笨了。」我同意這個說法。譬如說，說是來一個初果聖人，或者是個阿羅漢來說法的時候，我們心情怎麼樣？說是現在佛若來說法，我們心情怎麼樣？所以你若是多讀這些經論，知道佛菩薩這一部經說的這個法門、這部經說的這個法門……各有各的不同。若是我們初開始，應該學習哪一部經論？我們自己不知道，自己完全不大明白的。若是在《瑜伽師地論》裡面，我感覺非常的恰當，它就是從你凡夫的時候開始，你應該怎麼樣修、怎麼樣修，說得清清楚楚。而這些我們中國古德，也是說得清清楚楚，但是有的地方說得略，他告訴你什麼地方說了，就完了，你自己要去看。但是我們又沒能去廣讀的話，還是不知道，還是不知道這件事。

我們能夠打了四十九天的禪七，到明天圓滿，這也佛菩薩加被，我們有這麼一個念頭，又把這一品也把它算是講到最後。但是這一品的義還是非常的深奧的，我們可以再去讀這《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》又太多了，但是《解深密經》有個《圓測疏》，圓測法師就是和窺基法師同時代的人，跟玄奘大師學習佛法的人。他是朝鮮人、是韓國人，不是我們漢人，但是他那個《解深密經》的《圓測疏》，看不出來他是韓國人。其中呢，這是我們中國歷史戰亂的變動，使令這個《圓測疏》殘缺了，在藏經裡《圓測疏》是殘缺了。

但是頭多少年有個觀空法師，就是和法尊法師是同學，到西藏去學習佛法的，他的藏文和法尊法師應該是一樣的。他看見藏文的藏經裡邊有《圓測疏》，《解深密經圓測疏》。這大概是在晚唐的時候，有一位法師，好像也不是漢人，他把《圓測疏》翻成了藏文，所以藏文的藏經裡面有《圓測疏》，是完整的。觀空法師看我們的漢文的《圓測疏》殘缺了，他根據藏文就把它重新翻出來，也印出來了，這樣我們現在漢文的《圓測疏》也就是不缺了，也是完整的。

所以我們現在好像比五十年前的佛教，學習佛法有更好的條件，可以學習這《解深密經》。《解深密經》我認為非常好，也很重要。頭多少年我聽說三藩市智海法師講了一遍《解深密經》，是很好的。

我先答覆這幾個問題：

問：明靜而住，住於何處？

答：就住在所緣境上嘛！住在所緣境那裡，你以什麼作所緣境，你就安住那個地方。如果是以息為所緣境，你就住在息那裡，這個息；若是以佛像為所緣境，你就住在佛像那裡，就是這樣意思。

問：明靜而住的住與「應無所住而生其心」的住有何差別？

答：應無所住是觀：「不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」，這是屬於觀。現在說明靜而住是止，是它性質不一樣。智者大師和無著菩薩有相同的意思。我們修止觀的時候，止有兩種止：一種就是事相的止。說我心裡面觀一個蓮華，實在沒有蓮華，但是我心裡面想一個蓮華，我這個心就住在那裡不動，那麼這是一件事，這是事相上的止。我們面前也沒有佛像，但我心裡面想一個佛像，你想了的時候，這佛像也就現出來；現出來，你心就住在這裡，這都屬於事相上的止。這是一種。

其次，是智者大師所說那個體真止，體真止那就是應無所住這個止了。體就是，體者達也，就是通達，也就是觀察的意思。觀察一切法如；你觀察完了的時候，心裡面無所住而住，那這叫做體真止，就是觀而後止。這個止呢，就是一種理性上的止，那就是無為的境界了，不是那個事相上的止。陳建民他的文章上說智者大師說錯了，這個體真止是觀，不是止，他這麼講。但是智者大師是根據《維摩經》上的道理說的，而在《集論》、《雜集論》上，無著菩薩也這樣說，他也和智者大師說的一樣。當然無著菩薩的《集論》和《雜集論》是玄奘大師翻的，智者大師那個時候還沒有翻過來；但是翻過來之後，和智者大師的意思是相同。

這裡邊有什麼意思呢？就是我第一天，我昨天、是前天，我說這個我們修止的時候，心裡面能明靜而住，有多少相應的時候，有可能會很順利的就成功了，就得到欲界定、未到地定，四禪八定就成功了；但是也可能有岔頭兒，就是出了一些其他的境界。若是這個修行人自己能覺悟這些境界都是陷阱，都不是好事情。若能覺悟的話，你不執著它，也可能不執著也就沒有事了；也可能你想不執著，辦不到，還是執著，那麼就是可以用這個體真止的辦法，就是觀察這個境界是虛妄的，不真實的，是畢竟空的。你這樣思惟之後，住於無住，安住在無住的地方，那麼這就是體真止，也可以這樣辦。不過這就是深一層的止，而不是那個事相的止了。

問：明靜而住的住與「應無所住而生其心」的住有何差別？誓願證得無生法忍。

答：好啊！願得無生法忍很好。

這有問題，我先答這個問題：

問：一、九心住是否一定要循序漸進修持？或因根性不同而兼修？如法修持九

心住，大約多久時日可成就？

答：九心住是止，修奢摩他的止。這止是，假設你是修數息觀，你就這樣子來觀這個息，令心安住不散亂，它就逐漸地經過這九個階段，是這樣意思。

「一定要循序漸進修持？」這是修數息觀當然是這樣子。「或因根性不同」，有的人就是很順利的就是到了第九住，有的人可能中間有些波折，可能有其他的業障也說不定的。只是這樣子。

問：如法修持九心住，大約多久時日可成就？

答：這個很難說。如果你一天靜坐十個鐘頭，你可能一百天，這九心住就成功了；如果一天就坐一小時，我看三年也未必成就，就是你用功、不用功的問題，你是精進、你是懈怠的問題。當然這個欲界定，九心住是屬於欲界定，欲界定這個時候是修奢摩他的開始，開頭難，這個時候是難一點；若是得了未到地定以後就容易一點。得了未到地定然後得初禪容易；得欲界定、未到地定難，得初禪還是容易的。是的，是這樣子。

問：對於初學禪定者，如何培養智慧？先從修奢摩他或修毗鉢舍那入手？抑或奢摩他、毗鉢舍那兼修？

答：初學禪定的人怎麼樣培養智慧呢？培養智慧，一定要學習經論。經論就是佛菩薩的智慧，所以我們若學習經論，就是栽培智慧。當然你幫助別人栽培智慧，你栽培智慧的時候也容易一點；別人栽培智慧的時候你破壞，將來你栽培智慧就困難。別人修奢摩他、修禪定的時候你幫助，比如說我們打禪七，他們護七，將來他們坐禪的時候就容易，因為你幫助別人學習禪了，因果就是這樣子。若是人家打禪七的時候你破壞，「你不要去！」那你將來就是有點問題，因果就是這樣子。

所以是怎麼樣培養智慧呢？幫助別人培養智慧，自己也去學習經論，這就是智慧。世間上的書都是些顛倒迷惑的事情，當然這是我的看法，可能我看不對。但是從佛法的立場來說，世間上的這些事情都是沒有意義，沒有什麼意義，或者說是沒有價值，都是令人顛倒、迷惑、墮落，而沒有智慧，只有佛法才是智慧。佛法的確是就是這麼一個態度，所以批評世間就是苦和集二諦；出世間就是滅、道，令你增長智慧、得大解脫，得大自在，所以栽培智慧就是要學習佛法。尤其是年輕的時候，你的腦好，吸收力很強，趕快地用佛法的珍寶向裡面裝，把佛法裝在你的頭腦裡面。說是我年輕的時候趕快在社會上學，學完了再學佛法；你年紀大了再學佛法，你吸收的力量薄弱了。世間上，你年輕的時候學的東西能記得很久，他也不忘；年紀大了，你昨天讀的書，昨天可能還知道，今天就忘了，年紀大了就是有這個問題。所以應該栽培智慧，這也是智慧，要趕快地學習佛法嘛！說是「對於初學禪定者，如何培養智慧？」趕快地學習佛法就是栽培智慧。

「先從修奢摩他或修毗鉢舍那入手呢？」這個隨自己的歡喜。但是這兩種法：奢摩他和毗鉢舍那，佛法是重視毗鉢舍那的。但是為了毗鉢舍那的成就呢，也應該學習奢摩他，因為奢摩他對毗鉢舍那有幫助，是有幫助的。你側重於毗鉢舍那，還是要有點奢摩他的；你側重於奢摩他，偏重於奢摩他，若完全沒有毗鉢舍那呢，是差一點，就不符合佛意。但是我昨天說過，如果你的奢摩他的善根強，我用奢摩他的方法一修就能定，心就是沒有雜念而能夠明靜而住，你也不妨就是隨順善根的力量就修奢摩他。但是你的思想上不要忘記了毗鉢舍那，等奢摩他成功了，在奢摩他裡邊修毗鉢舍那。如果是把毗鉢舍那的佛法完全放棄了，不修，完全修奢摩他，那就不是佛教徒，可以這樣說，可以說他不是佛教徒。因為你只修奢摩他，你不能夠了脫生死，你不能轉凡成聖的。你就是成就了四禪八定了，你的貪瞋癡的煩惱你不能斷，你還是有煩惱。所以得了禪定的時候，欲界的煩惱是不現行，表面上是沒有，但是有因緣的時候煩惱還起來。所以我們那天講那個故事，他不是佛教徒，那個仙人不是佛教徒，所以他那個女人被國王搶去了，他就動了殺心，他殺了國王。他動殺心當然不像我們沒有定的人那個殺、那個瞋心那樣子，他是很微細的；因為有定的力量的影響，那個殺心很微細，但是也是殺。這可見你只是修奢摩他，你不能轉凡成聖，你若修毗鉢舍那，你就成功了。

就是那個提婆尊者，就是龍樹菩薩那個弟子提婆尊者，提婆尊者他這個大智慧境界，就是他是聖人了，他破斥外道，外道沒有能勝過他的。這樣因此就得罪了一些外道，外道就是要害他。就是有一個人拿著刀，這一天他在樹下靜坐的時候，外道就把他的肚子打開了，就是要刺死他。但是提婆尊者這個時候他還能說話，他說：「你迷惑顛倒，哪裡有我相、人相、眾生相、壽者相呢？就是我這個袈裟給你趕快披上，你還可以跑，你若不披著袈裟，你跑不出去，我的弟子會報復你。」他把這袈裟拿下來給他披上，這個外道就跑了。

從這件事看出來這個佛教徒的偉大，你把我殺死了，我對你還是慈悲、愛護你，不動瞋心！那個仙人修奢摩他成功了，得了四禪八定，還不是……沒有關係到他的生命，沒影響他的生命，只是身外的另外一個女人，他也並不是說是像世間的夫婦那樣子，喔！他這個殺心都會起來。這可見修奢摩他又修毗鉢舍那的，這是佛法的精神，可以代表佛教的精神。只是奢摩他，不能成為佛教徒的。所以這上面說，「先從修奢摩他或者修毗鉢舍那？」可以隨自己意。你歡喜學習佛法，用佛法正憶念，你就偏於毗鉢舍那，也是好，但是多少要有一點奢摩他，也是好。「抑或奢摩他、毗鉢舍那兼修？」也是可以，應該這樣子。

問：三、事邊際所緣境事、所作成辦所緣境事，仍然不解其意，懇請慈悲詳釋。

答：事邊際所緣境事就是五蘊、十二處、十八界這些因緣生法，這些因緣生法也是包括一切有為法、無為法也在內的，就每一法有每一法的邊際。比如我們是觀息，修這個持息念，修這數息觀，觀出入息，這個息就是色法，色受想行識，以色法為所緣境了。如果說是你以心為所緣境，以第六意識這個明了性的心為所緣境，那就是色受想行識以識為所緣境，這都是屬於事邊際。但是這只是……我們現在是一個凡夫嘛！我們沒有得到法眼、慧眼，天眼也沒有，我們對於這些因緣生法，色受想行識、眼耳鼻舌身意，所知道的少少一部分，那要到大菩薩境界才能夠通達。所以這個事邊境所緣境事是通於凡聖，到大菩薩，到八地菩薩以上才能圓滿觀察事邊際所緣境事。所作成辦所緣境事，就是他以事邊際為所緣境的話，或者是以種種的為所緣境，這樣修止觀已經成功了，功德圓滿了，那唯有佛才功德圓滿嘛！所以佛的所緣境叫做所作成辦所緣境事，是這樣意思。所以這四種所緣境，就是由凡而聖，完全包括在內了，就是這樣意思。

問：不為自己求安樂，但願眾生得離苦。

答：這是菩薩才這樣子。

我有的時候也會說一些不要說的話，就是好說不同意祖師禪。我不同意祖師禪，是的，我有這種想法，我承認這一點。我這樣說當然禪宗的人是不高興，而禪宗的人也批評學教的人。我在香港的時候，華南學佛院有個同學，他在禪宗的地方住過多少年的，就和他接觸到這個問題。當然那時候我也是初學，我現在也是初學，就說話中就接觸到禪和教。因為他在禪宗門下住過，所以說：「你學教有什麼了不起！那是嘴巴皮嘛！」這話的意思：你只是嘴說嘛！你辦不到，你沒有修行。這話說的真是非常對！是對的。「佛法是好，但是你是嘴講，你沒有修行。」這說的是對，完全沒有錯；但是不能說所有學教的人都沒有修行，如果這樣說也不見得圓滿，不能說所有的人都是沒有修行，這不能說。

所以人與人，我們學習佛法的人，不是門戶之見，要有理智，要有智慧；用智慧來觀察這件事合道理不合道理。你祖師是佛的弟子，如果你是信佛的，你應該稱佛為師吧！你是弟子。你得沒得無生法忍呢？我看這麼多的祖師，有可能有人得無生法忍，但是大多數沒得無生法忍，我認為。尤其是後來的禪宗的人，沒得無生法忍！我現在又開始有口過。你毀謗佛說的法對於修行沒有用嗎？你說：「佛說的這些法，對於修行沒有用。」你可以說這句話？你是不是佛教徒？我這樣說你們同意不同意？你是不是佛教徒？是佛教徒要稱佛為師。稱佛為師，佛說的這些法門都是修行的方法嘛！《華嚴經》也是修行，《法華經》也是修行，《金剛經》更是修行的法門。

《楞伽經》也是修行的法門，而這初祖還特別地說：我觀震旦這些經，修多羅，唯楞伽可印心，唯有《楞伽經》。不過那個語句若我來看，還是有點

毛病。這麼多的佛法都是可以用功修行，只有《楞伽經》可以印心，其他的都不能，那個話的態度是那樣，我也不同意，這些都是法寶嘛！《解深密經》也是可以修行的嘛！《法華經》、《華嚴經》都是修行的無上法門，怎麼只有《楞伽經》呢？不過那句話那個「唯」字我們就不睬他，《楞伽經》也是修行的法門，《金剛經》也是修行的法門。所以你不學習經論，結果就演變成這樣子，所以我對於這種事情我不同意。我有的時候說話就會說到這裡，說到這裡當然禪宗的人就不歡喜，自然是不歡喜。但是歡喜不歡喜一回事，你應該有理智，你說我沒修行說得對，我承認，這是可以。但是佛說的法應該讚歎、學習，你不應該說它沒有用，我的想法是這樣。【吾觀震旦所有經教，唯楞伽四卷可以印心。】

上一回坐禪我們打禪七，恐怕是前年吧！也是有台灣來的居士，他就用祖師的話來駁我。我說：「你用祖師的話來駁我，我妙境私人說的話你可以駁，因為我妙境是個凡夫，說的話不對，但是我若說經論上的話，經論是佛說的話，你用祖師的話來駁，是不可以的，用弟子的話來駁師父的話是不可以，這是一。第二、禪師說的話有的時候有點偏，不是那麼樣合道理，所以你更不應該駁。」我也是這樣說，當然我這樣說，當然禪宗的人：「喔！你輕視禪。」我倒不是輕視禪宗，而是輕視那些禪師，其實我不承認那是禪師，阿彌陀佛！有些禪師自己就承認是光頭俗漢而已，我就不承認。所以我們佛教徒說是你有門戶之見，但是我妙境沒有門戶之見，我沒有。我看這些佛法裡這些宗派的大德，都是了不起，都是了不起的人；而禪師語錄裡邊我看有些大禪師，我生大歡喜心。那些大禪師，就算是沒得無生法忍，也接近得無生法忍了，因為他說的話和修多羅合，和佛說的話相合。如果你是佛教徒，你和佛說的話衝突，那是有問題，就是有問題。

我這話本來好像也會容易引起誤會，但是我認為我有時候，我心裡又不想說，還要說。阿彌陀佛！

這裡有三個問題：

問：突然憶起《瑜伽師地論》中解釋法處所攝色，有一段話，瑜伽師以假想慧析色法到邊際為極略色，文不能詳記。請問這極略色、極迴色是否就是事邊際所緣境事？

答：是的。

問：這也是屬於這個所緣境的事？

答：也是的。

問：那麼這假想慧是不是略同天台的析空觀？若不是，應怎麼理解？

答：這個地方有點分別，天台宗的析空觀，是說一切法因緣和合而有，這一切法因緣離散就無常了。主要是以無常觀察它是空、沒有真實性，是這樣意思。分析一切物質到極微細的，也算是「析」，也有這樣的義。但是，

就到此為止了，到此為止了，就是用假想慧分析這個色法到極微細的時候，就到此為止的話呢，那還不是天台宗的析空觀的意思，還不是的。這個析空觀，天台宗這個析空觀，其實也就是無常觀。這個無常觀，如果是有欲界定，又有未到地定，若是能到初禪是更好。以此定為依止修這個無常觀，那能達到涅槃的境界，是能入聖道的。如果只是分析色法到微細，到此為止，這不能得聖道，所以和天台宗的析空觀還是有一點分別的。

我在這裡我又想起來一件事，我們說這個「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。」我們這樣念這個經文，雖然就算是沒有看注解，我們也多少會那樣思惟，或者不至於深刻地思惟，也多少有一點思惟，總而言之，說：「這是空的！」最低限度會這樣想。那麼修這個奢摩他的人，得到了欲界定的時候，得到了欲界定的時候，這個心不需要特別努力，不需要特別地注意，他的心就能夠不惛沉、不散亂，明靜而住。這個時候心這樣呢，他的身體有若無的樣子，當然是由內住到等持，達到了這個境界。

那麼再進一步到未到地定的時候，未到地定也是和欲界定有相似的時候，就是也是很長一大段，不是說一下子未到地定就圓滿了，也不是。他有時候會現出來一個境界，就是「迴脫根塵，靈光獨耀」的這種境界，就是一切法都是空了，就是一念靈明的心湛然常住，會有這種境界。如果你現出來這個境界的時候，你若念《心經》的時候：「照見五蘊皆空，度一切苦厄……色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。」那麼你就是認為是這樣子，會不會？就有可能是這樣子。那麼這件事呢，實在這是個誤會，就是得了這未到地定的人，他誤會他得到無生法忍了，一切法都空了，唯這一念靈明的心是常住不壞的，「我就是佛！」不要說得無生法忍，得無生法忍太小了，「我就是佛！」就是會有這種想法。

如果你若去看看《大智度論》的話，《金剛經》的注解，因為《金剛經》短，誰都可以寫一部《金剛經》注解，你這麼說，他那麼說；但是《大智度論》、《大般若經》長，你就不容易亂說。你若看那個經上解釋一切法空，和你由欲界定得到未到地定的時候那個空，是一個嗎？是一個空嗎？其實不是的。你得了未到地定是這個空，這個空實在來說，你在那裡坐，別人看見你的身體還在那裡，並沒有空，還是在那裡，不是真沒有了。那麼為什麼他說空了呢，那是你的感覺，名之為空；不是真實身體沒有了，只是你的感覺，那個空是你的感覺名之為空。《般若經》、《心經》、《大般若經》說那個空，那個空是智慧！不是你的感覺，但是你若不是注意去讀經的話，你很難知道這個事情，很難知道這個事情。

所以這無常觀，我們通常一般的這樣子想一切法，我們人有生老病

死，世界有成住壞空，一切法生住異滅的變化，就是無常，我們通常這樣說。但是你若在定裡面這樣修那無常觀，能達到涅槃那裡去的，那就不同了。所以我們修觀，能令你得未曾有的智慧，能達到那種境界。所以佛菩薩說的法，不是其他的人所能及的，但是當然這要經過，你要好好學習才可以的。所以這個地方呢，這個極略色、極迴色，和天台智者大師說那個無常觀，智者大師說那個無常觀就是《阿含經》的意思，當然在《大智度論》裡面有特別解釋，是這樣意思。好，我就這樣解釋這個問題。

問：凡夫雖不能析色法到邊際，但拿來建立吾人的觀念，慢慢以此觀念，觀一切事物，能否通達呢？

答：凡夫當然也是可以以此為方便，也可以這樣去觀察：觀察這個色、這一切物質都不是真實的。我們從這一大塊的物，各式各樣的組織，或是這個人他的地水火風組織起來很美，這個人組織起來很醜，有這種分別。但是你若觀察一切物質到極微的時候呢，那就是那轉輪王和狗也是一樣的，狗那個也是極微，就是轉輪聖王他的那個身相也是極微組織的，就無差別相。那麼從這裡，當然也可以減少自己的分別心，也能伏住自己的煩惱，也能調伏自己的煩惱的。當然，在經論裡邊，調伏煩惱可以有種種門，這也是門，那也是門；叫普門，一切都是門。但是從現成的法門來說，當然是修不淨觀，修不淨觀、修無常觀、修無我觀，這樣子這個力量是很大的，很大很大。

問：阿羅漢於勝義諦的出世法為無學，但與佛相比呢，仍有無量無邊的無為法乃至有為法及緣起法需要學習，對於得入聖位的菩薩欲廣度眾生，亦應學習無量無邊緣起的世間法，不知師父同意如此看法？昨晚師父說：「只有佛法才值得學習（是的，我是這樣意思），世間法是顛倒迷惑，不值得學習。」此話是否應看對象的程度而說？

答：我昨天說的話意猶未盡，我今天補充，把我的意思都說出來，我還有沒有說的意思。我的意思，佛法是寶，世間法不是寶。世間法就是令人增長迷惑、增長顛倒，就是能助長你生死的輪迴。在我們凡夫來說，世間法就是發生這個作用的。那麼若是學習佛法、學習戒定慧呢，我們能夠除遣、除滅一切顛倒，消除一切顛倒迷惑，使令我們成就無漏的戒定慧，就可以轉凡成聖了，可以轉凡成聖的。如果我們能肯定這樣的說法、肯定這樣的思想，那麼我們就不要學世間法，去學出世間的佛法。這樣學了的時候，我們可以轉凡成聖，可以做聖人，做聖人就是對於生死的流轉這件事解除了，這個苦惱的事情解除了。解除了以後呢，這就是有大小乘，我那天說是大小的分別，最初是凡聖的問題，凡聖是第一關；或者是迷悟是第一關，凡聖第二關，大小是第三關。

那麼你入了聖位以後，若是發無上菩提心，要廣度眾生這個時候，就感覺到自己的智慧不夠，智慧不夠就是要學習，向十方諸佛學習，向佛學習。一方面也來到眾生的世界，向眾生學習。他也知道世間上什麼工巧明、醫方明，他也去學習這個造房子事，他也會，造飛機的事情，或者做醫生的事情，凡世間上無有一樣事他不學習的。學習了呢，「巧把塵勞為佛事」，他就能在這裡來廣度眾生。這個時候，這個菩薩學習的這一切法和我們凡夫不同，我們凡夫學習這一切法的時候，就用這個來增長貪瞋癡的，那個已經入聖道的菩薩呢，他這都是等於是佛法了，他能用它來度化眾生。

我那一天聽這崔伯母說是：有一個比丘尼，本來是自己也很發心為大眾僧服務，忽然間有病了，有 cancer。「怎麼變成有 cancer？我也沒做什麼錯事，為什麼得這個惡病？」有點埋怨。但是忽然想起來拜水懺，拜懺！拜懺的時候是夢見觀世音菩薩來了，觀世音菩薩就給她開個藥方；藥方呢，大概說出個藥名字，到藥房一買就是有這個藥的。這個藥當然是我們世間上的醫生，這個藥劑師、或者是什麼人發明的這種藥，但是觀世音菩薩知道，知道這個名字；知道這個名字，知道這個藥可以治這個病。這就可以知道佛菩薩他對於世間法都是很清楚，很清楚的，他知道。

所以學習世間法，在我們凡夫的這個階段，若是你已經學習了，那就是只好學習了。若是沒學習的時候呢，我的意見呢，趕快學習佛法！我的意見是這樣。因為這個時候，一方面是無常的關係，一口氣不來就死了，若有無常觀的時候，感覺到人命無常，我趕快修習聖道，解決生死的問題，把這個問題解決了。解決了以後，我再學習一切法：學習出世間的法，學習世間法，那麼就得到一切種智，到佛的時候才圓滿了，這世間的智慧到佛的時候才圓滿的。其他的人都有所不知、有所不能，只有佛才圓滿了。佛這個時候有一切種智，才能廣度一切眾生，其他的人都是有所不足。我的意思是這樣，是這樣意思。

若是我們說這個阿羅漢，其實我們應該講經，應該講這個經，我們就說這個阿羅漢。舍利弗尊者，按現在的話來說，那就是神童。八歲的時候，他就閻浮提的經書都讀盡了。那麼開個辯論大會的時候，沒有人能辯論過他，他到十五歲的時候有這種境界。他出了家以後，證得阿羅漢，他有佛法的出世間的清淨智慧。但是因為他沒出家前，也是讀過世間書，他有學問，也就是智慧也就高，智慧廣大，所以釋迦牟尼佛都讚歎他的智慧大，所以他也能夠廣度眾生，有大智慧。若那個槃特，周利槃特，周利槃特他在家時候沒有讀過書，出家以後，當然也就沒有讀過書，他又這個生得慧也是很少，所以就是很笨。就是告訴「掃帚」兩個字，記住「掃」就忘了「帚」，記住「帚」就忘了「掃」，笨到那麼個程

度。但是以前也多少也是佛法裡栽培過善根，所以佛教導他呢，他就也是得阿羅漢了，也是見到真理了。但是因為沒讀過書，所以世間的知識沒有，所以他若去度化眾生有困難，不能和舍利弗尊者比。

所以這個世間法呢，我們出家人若有世間的知識，你做法師也是有智慧辯才的，是不同。我只是，我在家的時候，其實按現在來說，就是初中的程度，我是讀私塾，私塾可能讀了五六年，然後又到城市裡面補習了一年，第二年考上一——滿州國的時候——國民高等學校。但是日本人就是愚弄中國人，初中三年、高中三年，六年，他把六年合起來成為四年，你們不要多讀書，你們就讀四年好了。我就是讀了一年，就是那樣的學校，我讀了一年。所以按現在來說呢，按現在的學制來說，我就是初中的程度，所以我做法師是不及格了，是不及格的。

這個是那樣的，這只是從無常的立場來看這個問題，趕快學習佛法，世間法以後再說，這是從這個觀點來說。但是我們佛教徒，眾生的根性各式各樣的，過去栽培的善根也是各式各樣的，那當然也會有例外，會通中有別，所以不必說是完全都這樣子，應該是這麼說。這個世間法是顛倒迷惑，不值得學習，這是在我們凡夫立場來說；若是在佛菩薩大智慧境界，世間法還是值得學習的，那還是不同。所以說是他還不是佛菩薩，但是他有大智慧呢，那也不同，也可以學，也還是可以學。

問：這有提出一個意見，可以請求法師早、午齋時也為我們說一些佛法嗎？佛法也好，幫助修止修觀的都好。法師你懂的佛法那麼多，每晚只講一堂課，太少了。

答：其實我懂得的很少，並不多，多講佛法似乎是要想一想。按道理說呢，打禪七大家用功，平時在禪七之前學習佛法，一方面學，一方面坐禪，感覺到坐禪的時間太少，所以打禪七，就是增加時間多靜坐，目的是多修行的意思。如果這個時候多說佛法呢，似乎是違背了打禪七的原意，我看是這樣子。

有的人有多少功夫，就是經行也好，盤腿坐也好，他常能夠正念現前。或者經行我們不說，就是盤上腿了，他這個身體就是很輕鬆，這個心也很自在；就是要止就能止，要觀就能觀。那麼這一坐，不管是一個小時、兩個小時、三個小時、五個小時，他那個心裡面很自在、很清淨。那麼這正是用功的時候，若是你多說一些佛法，就打他閒岔了，就是打閒岔了。若是我們用功的時候，經行的時候，正念不現前，東想西想，同這個去講講話，同那個去見見面說些閒話。盤上腿的時候，腿子痛，心也不能夠安住所緣境，這就是不相應了，那這是不相應了。

不相應，我也曾經說過，不相應怎麼辦呢？念佛，還是儘量地約束自己。我修止修不來，修觀修不來，你念阿彌陀佛應該能的。念阿彌陀

佛名號，念觀世音菩薩也可以，你大悲咒也念得很熟也可以，《阿彌陀經》也能背下來，你也可以念《阿彌陀經》也很好。念的時候呢，先短時間的心寂靜住，寂靜住一會兒，然後就念《阿彌陀經》，《佛說阿彌陀經》：「如是我聞，一時佛在舍衛國……」就是這樣一句一句念，念一段的時候呢，再寂靜住；寂靜住然後再念，念一段的時候，再寂靜住，不必連續念完，你中間可以寂靜住一會兒。你心裡面，念了經的時候，就容易寂靜住，就是那樣。比如你若讀《金剛經》也是，讀完了《金剛經》然後靜坐，它就容易；你若和人家吵架，吵架完了去靜坐，就可能會有點困難。除非有功夫的人不同，沒有功夫的人就是這樣子，你前一個時間做的事，影響下一段時間的心境，就受影響。

這樣子呢，雖然說是沒有修止觀，但是心裡面也是有正念，也還是很好。念《阿彌陀經》也好，你是背《金剛經》也好，背《法華經》也好，還是正念，還是與法相應的，應該是這樣子比較好。那麼，這樣常常地這樣做，慢慢地他止觀也能相應，這等於是止觀的前方便了。

若說是「早粥午齋的時候，飯後也說一段話」，其實說話是很容易，但是又有問題：我們也有一位法師告訴我，說是睡眠不足。睡眠不足，就影響靜坐，一天很辛苦，叫我七點鐘開始就講開示，那麼八點鐘靜坐到九點就休息，不要九點半。那麼就是爭取半小時的休息，增加半小時的休息。其實我看早粥以後，有一個多鐘頭的休息，午飯後也有一個鐘頭的休息，那麼加起來夜間的休息也不少了，應該是正常。所以我想，我們還是早粥後、午餐後，還是不要說，不要說什麼。如果止觀不相應，你就念阿彌陀佛，念阿彌陀佛應該做得來，不是難事，只要心一動就可以念嘛！

念阿彌陀佛的時候呢，你可以念三句阿彌陀佛，六個字的、四字的都可以，念三句以後就停下來，停下來寂靜住，然後再念三句，再念三句再寂靜住。寂靜住的時候，可以有兩個方法，一個方法：我想念第四句，但是不念，心裡還是想念，這樣子也能夠調伏這個心沒有雜念的。如果也不想念第四句，心裡面就是寂靜住，如果能辦到也是可以。總而言之，就是你不要連續不斷地念，中間有一段寂靜住，然後再念三句。這樣子，慢慢地你就可能會……止的功夫就可能會好一點，就可能會相應了，你也可以這樣念佛。

這裡有一個問題：

問：《法華經》云：「若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。」

此與修不淨觀而除欲，其方便和作用力有何差別？

答：結果應該是一樣的，但是方便是不一樣。似乎是修不淨觀，要用的心力要多一點，若是念觀世音菩薩名號，應該說是容易一點。不過說「常念恭

敬」，要常念、要常恭敬觀世音菩薩，那也是要用心力的。通常說修不淨觀，有的人不淨觀越修越糊塗，越修還越是顛倒迷惑，那就是修不來了。要你常念恭敬觀世音菩薩，是比較容易的。所以佛菩薩的確是慈悲，給我們開示直接對治的法門。我們修不來呢，就另設一個方便，念觀世音菩薩名號，也有同樣的作用。

這可見，在佛法裡面來說斷煩惱是很難，但是一定能辦到，因為總有一個方法可以成功的。

說到這裡呢，我又有一個妄想。不管是說是淫欲也好，忿怒也好，這一切的煩惱，都是由執著心來的；你執著它呢，你才會有這麼多的煩惱。而佛菩薩為我們開示，就是直接對治，直接對治你的執著。直接對治執著，經論上處處都說到我執、法執，執著有我、執著有一切法，那麼佛就說我空、法空，說我空來破我執，說法空就破法執。所以這個修止觀就破這我、法二執，就是這樣意思。應該在這個地方用心，那麼你這個病，執著的病就好了。如果我們修行了老半天，不在執著那個地方用功，跑到另一個地方去分別思惟去，分別思惟那個，結果是無效，結果是不能轉凡成聖。

我以前曾經說過一件事，譬如說我們有困難、有很多苦惱，我們買點香、買點花、買點生果去拜觀世音菩薩，這樣一拜呢，就有感應了，這個苦惱就解除了。這樣子說法，就和社會上這個貪官汙吏差不多，我的看法就是差不多。因為你這個事情困難，你求他，他不能幫你忙，但是你給他多少美鈔呢，他就給你裡面一活動，這問題就解決了。說我們有困難去求菩薩去，買香、買花，我看也有相同的意思，是不是？並且我們從經論上應該認識到：佛菩薩沒有貪心，也沒有瞋心。你恭敬他，他也沒有歡喜心；你毀辱他呢，他也沒有瞋心，他還是慈悲，佛菩薩是這樣，和我們凡夫不一樣的。但是我們買花、買香，你恭敬地供養他呢，還是有功德。

這個道理從哪裡說呢？就是說，我們通常的，就是對於佛菩薩有信心的人，不管是你通達佛法也好，你不通達佛法也好，你相信有佛、有菩薩、有神，那麼你相信他有廣大的道力、廣大的神通力，他有能力來救護我，那麼我就對他表示恭敬，求他。求他這件事，這件事什麼道理？佛菩薩不會像我們凡夫有貪汙的這種事情，但是怎麼就是我們不買花、也不買果，我們去求佛菩薩可不可以呢？可不可以呢？

這事情應該這麼說，就是如果對於佛法一點修持沒有的人，一點也沒有修持的人，也不明白什麼是佛法的人，但是他也相信佛菩薩。那麼這種人呢，他為了解除自己的困難，他就向佛菩薩誠心地求，我也相信他是有誠心。但是他若買了香、買了花的話，買了果去供養佛菩薩的時候，他這誠心的程度會高一點，會高一點。若是空手的到那兒去求的話

呢，似乎這個誠心就不是那麼高，是有點關係，人情是這樣子。你這個誠心一高了的時候，假借這個花和這個香、果，提高了自己的誠心的時候呢，這個地方有事情。你的誠心一提高了的時候，心就清淨，這個「誠」裡面有清淨的意思，有恭敬的意思，有清淨的意思。這一清淨，佛菩薩的神通道力就有用武之地了。

我們這個有很多的，或者有病痛，或者有什麼災難，就是我們的罪業所招感的。我們的罪業是過去世所造，但是同現在的煩惱也有關係，同現在的煩惱也有關係的。那麼佛菩薩是要解除你的困難，就是得要把那苦難的原因停下來，叫它不發生作用，這苦難就轉了，轉變了。但是我們心裡面貪心很大、瞋心很大，很多的染汙心，那個以前的罪業就受到你的貪心、瞋心，種種的染汙心的支持，它一直地在發生作用，那個罪業會發生作用。你想要讓罪業停下來，不行，停不下來。若是你向佛菩薩買花、買果，這個誠心一增長了的時候，心清淨了，那麼你這個染汙心的助力，染汙心幫助罪業發生作用的力量沒有了，這個時候佛菩薩的神通道力從這裡開始，使令那個罪業停下來，就能轉，就可以轉變，就是可以轉變的。

所以買花、買果，佛菩薩沒有貪心，佛菩薩稀罕我們買那個蘋果好吃啊？我看沒有這個事情，我看佛菩薩沒有這個意思，我看有些人都沒有這個意思，有些人對那個蘋果也可能沒……何況佛菩薩呢？但是你的誠心一高起來呢，佛菩薩就能發生作用。若是在佛法的戒定慧上是有深入的修持的人，當然他也可能說是要磕頭，十大願王之一「一者禮敬諸佛」，先去磕頭，那是先表示恭敬的意思，表示恭敬。但是他有修行的人呢，他這個正念一提起來，心是清淨的，他就能和佛菩薩感應，就能通消息。這個要到，最低限度要到內凡的時候，外凡還不行，到內凡的時候，就是接近見道的時候，這個時候這個人可能有禪定，再加上般若的毗鉢舍那，他就直接和佛菩薩能感應，那麼就能夠解決問題，能有這個事情，心清淨。

他倒也不一定說是非要買花、買果，當然這種人也會買花、買果，也會的。我從這裡呢，我又有兩個妄想，一個就是什麼呢？拜佛這功德不可思議。我以前也說過，我們沒有得無生法忍之前，就是要多磕頭；多磕頭能滅除我們的障道罪，障道的罪過，乃至其他的罪過都慢慢的會消滅。我們有些人，他沒有經過多少時間，時間很短，他就有很大很大的成就，定、慧，他短時間就有很高深的成就，我們多少年來還沒進步，什麼原因？就是有罪！就是有罪！所以應該要多磕頭，多向佛菩薩磕頭。

佛菩薩是特別的清淨，一點罪過沒有，清淨的、無漏的戒定慧，無漏的那個圓滿報身、法性生身的大悲心的境界，無量功德莊嚴的境界。

我們這樣子思惟、去觀想，這個誠心就起來了。我們若多拜佛、多磕頭呢，誠心也起來；起來呢，佛菩薩能加持我們，就能加持，就會有助力。如果你常常，比如說你背經，背《華嚴經》、背《法華經》、背《般若經》，背《楞伽經》，或是《解深密經》，這些大乘的修多羅，《阿含經》也是好，背經。常常地背，你就會感覺到佛菩薩加持你。我們什麼也不背，懶得背，也不能靜坐，也不相應，心裡面都是黑暗，心裡頭沒有光明的人感覺不到，感覺不到。你常常靜坐，有的時候修止修觀，啊！忽然間就過去了，你就會感覺到，這不是我自己能做到的，就是佛菩薩加持你了。所以多磕頭是對的，這個時候要多磕頭。所以十大願王的第一是禮敬諸佛，是對的；不磕頭不對，多磕頭是對的。當然你若能夠通達般若義呢，「能禮所禮性空寂」，那就是更好了。

那麼現在說念觀世音菩薩，慢慢就能夠「常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲」，我認為也就是這樣子。我們欲心很重，造了很多罪，佛菩薩叫我們修不淨觀來對治這個欲，結果還不能對治，我們怎麼辦呢？沒有辦法了，沒有路好走了！觀世音菩薩慈悲，你能誠心念觀世音菩薩，你常常念觀世音菩薩，這個誠心……我說我個人的事情，我說我這個罪過的、這種愚癡的境界，我原來對觀世音菩薩的恭敬心不是很多，這是我的愚癡。但是我背這個〈普門品〉，背一背，唉呀！忽然間這恭敬心起來了，忽然恭敬心起來，你常常念觀世音菩薩，常念恭敬觀世音菩薩，常常念、常常念，念久了，這恭敬心就起來了。一起來的時候，觀世音菩薩就有辦法了，使令你能離欲，所以「常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲」，念觀世音菩薩名號的功德不可思議。所以我們說是修止觀，按經論上的方法修止或修觀，止也修不來，觀也修不來，怎麼辦？念觀世音菩薩名號，你就行，就可以，就是可以的，真實的。一方面磕頭，多磕頭，不要不磕頭。磕頭的時候走了，「我不磕頭！」不對的，還是磕頭好。

問：有幾個問題請教法師：一、我們禪七每日早晨默念的《金剛經》第二十七品中，「如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。……汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！」請問法師，這裡所提的「不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提」與「諸法斷滅」有什麼關連？為什麼「具足相」會與「諸法斷滅」扯上關係？

答：「如來不以具足相故，得無上菩提」與「諸法斷滅」扯上關係，是有關係！什麼關係呢？佛是三大阿僧祇劫行六波羅蜜廣度眾生，有無量無邊的功德為因，那麼得成無上菩提。所以他應該是具足相，他應該是具足相；他修那個功德的因，得到功德的果，所以應該是具足相。如果「不以具足相得無上菩提」呢，那就是以前修的因不能發生作用，就是斷滅了，沒有因了。沒有因，所以就不能有具足相，那麼以前修的因就是斷滅了，

不是這樣的意思嗎？比如說我們修了很多的善事，我們應該得到善的果報，結果沒得到！沒得到就是那個善的功德斷滅了。如果你有這樣的想法，就是你有斷見，就是這個意思，所以扯上了關係，是有關係的。「不以具足相得無上菩提」與「諸法斷滅」有關係。其實這就是這個人有這樣的想法，其實諸法是不斷滅的。若是「具足相得無上菩提」，得無上菩提的時候，具足無量功德相，那就是以前修的因沒有斷滅，就是這麼意思。

問：（這個說得對。）每天早晨，五點半早齋時，明相是否已出？

答：可能還沒出，可能是還沒出，是的，這個是有這個問題。這個規定是應該明相出來才可以，若是明相沒出，就是不合法了。但是這個明相出的時間不決定，比如說現在是這個時候，這個時候明相出，你就這個時候早齋，但是過一個時期，就不是了，又不是這時候明相了，明相它也是有變化的。如果說我們隨著變，隨這個明相也是對的。但是另外有一件事，就是如果你嚴格的不非時食，就是中午，要十一點三刻以前要吃完飯。十一點三刻以前要吃完飯，那麼早晨如果明相出來，中間就是很近，就是很近了。很近呢，那麼，而午齋同第二天的明相又很遠，又很遠。

我們要坐禪這件事呢，你吃多了，坐禪就不容易相應，少吃的時候坐禪容易相應。那麼就是時間隔得很長，就也有問題，這個精神來不及，精神也來不及，還有這個問題。所以稍微提前一點呢，就是稍微將就一點，就是這個意思，也有這個問題。如果說是，你看那弘一律師他的什麼上說：「不惜生命，要持戒清淨」，這話不是無因、沒有理由的，「不惜生命，要持戒清淨」，這是一件事。

第二、這個禪宗的門下，有時候晚間要吃包子，晚間一個人吃一個包子，晚間。這重視律的人一看就訶斥：「你這怎麼怎麼的……」但是這個吃包子這一件事呢，你真實用功打禪七，假使你不要多吃，夜間打禪七，我們現在九點半就結束了，也可以；打禪七精進的，完全是出家人，十一點或十二點才結束，就睡兩個鐘頭覺；十二點結束了睡覺，一點、兩點，兩點鐘就起來。那麼他的精神來不及，中午還吃得少，而又是坐香，一支香一支香這樣子，也很辛苦，你說不吃的話，沒有精神，那怎麼辦呢？就是兩難，這就是兩難，問題是這樣子。我們這裡呢，說是五點半明相是沒出，但是有的時候也是出，就是有這麼一點不合法，有這麼一點。我承認這一點，是有一點不合法，是有一點的。

師：《金剛經》這一個問題，我不知道問的人的感覺，我解釋的可不可以解惑。你可以再看看注解，看看怎麼解釋。

這裡有提出一個問題：

問：有說「先得法住智，後得涅槃智」是否意味在對世間現象，作與空相應的觀察之前，應先對世間現象做哪方面的認識？這種認識需要堅固到什麼程度？

答：法住智，這個「住」就是存在的意思。世間上這一切有為法的存在的情況，你要正確的認識，是這樣意思。那就是，觀察一切法是緣起的，是這樣意思。「對世間現象作哪方面的認識？」就是對世間現象作緣起的認識，都是因緣生起的；因緣轉變了，因緣所生法也就轉變了，就是這樣子。認識到什麼程度，當然要達到勝解，就是我們講過的「不可引轉」。你成就了這樣的認識之後，任何其他不同的說法不能轉變你的認識，你要達到這個程度。

這個涅槃智呢，就是聖人所證悟的真理，所證悟的真理是離名言相的，這時候不立文字了。但是不立文字，我們也很難明白，所以就還是立出名字來。這句話，法住智、涅槃智是出在《阿含經》上的，那就是遠離一切惑、業、苦的境界。凡夫就是這三個字：由惑造業，惑就是煩惱，由煩惱的迷惑，造了很多的生死業；由生死業在生死裡流轉受苦，凡夫的境界就是這三個字。凡夫自己認為是樂，實在都是苦惱。那麼遠離了惑業苦，就是惑業苦都寂滅了、都空了，那就是涅槃，所以就是用這個空來表示真理。對於法住，你能得到勝解的智慧了的時候呢，你就可以這樣修行了。

若是按《阿含經》說，就是修我空，觀察我空，這樣就可以得涅槃。但是修四念處呢，觀心無常、觀法無我都是無我，都是無我觀。觀身不淨是破除去障道的因緣，因為我們這個愛煩惱太重了，障礙我們修學聖道，所以觀身不淨先破除去這個障道的煩惱，然後這個心就安了。心裡沒有愛，也就沒有恨，那沒有愛恨的時候，心裡就很自在地觀一切法無我，觀色受想行識無我，這樣成功了，就是得阿羅漢了，是這樣意思。所以你問：「對世間現象作哪方面的認識？」就是作緣起的認識。「這種認識堅固到什麼程度？」就是達到勝解的程度就可以了，是這樣意思。

問：如何以慈悲智慧來提昇眷屬愛？「以道相繫，毋以情相牽」，何以故？誠願正法久住，法輪常轉。

答：「如何以慈悲智慧來提昇眷屬愛？」你若修這四念處的時候，你自然會提昇你的慈悲心和智慧。修四念處的時候，也就沒有眷屬愛，這眷屬愛自然就沒有了。修四念處能夠觀心無常、觀法無我、觀受是苦，你的智慧也自然是提高了。提高了的時候，觀身不淨就是沒有愛了，觀受是苦也就是沒有愛，觀心無常、觀法無我就智慧提高了。智慧提高了的時候，沒有愛，也就是沒有眷屬愛，但是由智慧決定一切事情。我這件事應該這樣做，他

是我父親、她是我的母親，我應該這樣去救護、教化，去以佛法來饒益他。說是他是我的怨家呢，但是因為沒有愛，也就沒有恨，也是以佛法來饒益他，因為沒有恨了。這就是智慧的行為、智慧的活動。所以「怎麼樣以慈悲智慧提昇眷屬愛？」那就是要修四念處，不然的話這個眷屬愛不能夠提昇。我的徒弟被別人搶去了，我心裡痛。這個是我的護法居士，我的皈依徒弟，被別人搶去了，我心裡痛，所以就不和；就是不修四念處呢，法師與法師也不和，居士和居士也不和。出家人也不用去恥笑在家居士，在家居士也不要笑出家人，也不用笑，大家其實都一樣。

我說個不一樣的道理你聽聽：多數的在家居士前生是出家人，你今生就是還俗了，不能出家就是還俗了，明白點說。前一生，因為什麼？你看，世間上這個名利、這個五欲能困人，你為什麼就是和那個不信佛的不同，能放下多少，信佛；有的好的精神時間可以去享受五欲樂，不然，要到廟上聽經；他就是有善根，前生在佛法裡面有栽培，所以今生就是還對於佛法有信心，但是不能出家，所以就是前生是出家人，今生還俗了，就是這麼回事。所以你不能再笑「你們出家人怎麼這樣子？」你就是出家人！所以你不能笑。我們出家人也不要笑在家居士，你沒有用四念處來淨化自己，和沒出家——是，還是不同——根本上還是一樣，只是程度的不同，有一百步、五十步的不同。所以，就是這眷屬愛這個事情，「唉呀！你們出家人這樣子。」你不必那麼說，你不要那麼說。

所以「怎麼樣提昇眷屬愛？」要修四念處，修四念處才可以。當然我們曾經會想到：這是小乘佛教才修四念處。不是！你看《大般若經》就是修四念處，不過這個智慧比《阿含經》來得利一點，來得利一點。大小乘的分別就是：你發無上菩提心，你修四念處，那就是大乘；你不發無上菩提心，你發出離心修四念處，那就是小乘。這個大小在這裡分別，法門是通著的，通於大小乘。

「以道相繫」，大家是為了道而聚會在一起的——和在家人不同，出家人是這麼回事——是為了學習佛法而聚會在一起，所以叫法會，為了法而聚會在一起；不是情愛，不是情愛的事情。所以「毋以情相牽」，不要用這個感情來牽掛。但是這個理智上是這樣子，理智上這麼說：「以道相繫，毋以情相牽」；但你沒修四念處，你的愛還在那裡，這句話是空話了。「毋以情相牽」這話是這麼說，事實上辦不到，因為你的愛還在嘛！所以就是得要修四念處才能解決這個問題。

你修了四念處，斷了自己的愛，增長自己的智慧的時候，這個時候因為無我了，因為觀法無我了，就沒有私心了。他去弘揚佛法，無條件地——不是你要回報我，沒有這種意思——他無條件地利益一切眾生。如果你不觀法無我，你只是修奢摩他，你不修毗鉢舍那觀法無我，你去度化眾生，做一切事情都有我，要對我有利益；對我沒有利益，這個事不

做，這是很微細的事情。所以這個毗鉢舍那是要修，不過早一天修或者晚一天修可能是不同，是要修的。是要修奢摩他，還要修毗鉢舍那的。

我們若不讀經，就不知道這件事，所以修行人非要讀經不可。說是五祖給六祖，《六祖壇經》上很明白地說，六祖慧能禪師聽五祖弘忍禪師講《金剛經》開悟的，這可見不能廢棄這個佛的教，不能廢棄，不能置之高閣，不能的。不能說就是一句話頭，不可以，你還是得要學習佛的經論的。達摩禪師的《二入四行論》上說：「藉教悟宗」，他說這麼一句話。什麼叫做「教」？「教」就是佛說的話，「佛語，名之為教」，他教導我們的話叫做「教」。「藉教悟宗」，你要憑藉、要假藉佛的法語，就是修多羅，你才能明白真理的，知道怎麼修行，修行的這些信解行證才知道的。

離開了教，我們知道什麼？什麼也不知道。不過是有的時候跟同時的或者前一輩的，聽到幾句法語，就只此而已，你不再讀經就不行。所以這個在教下，在這些或者天台宗、華嚴宗、三論宗、法相宗，處在教下的人，當然就會知道這件事，可是修行的時候，你還是得要讀經，還是得要讀經的。如果你自己常常修行，你就會感覺到：我這樣修得對不對？本來是這麼學的，忽然間就會有這種想法：我這樣對不對呢？就會有這種想法。你若天天讀經，哦！經上是這樣告訴你的，那麼你就有信心了，就不會有疑問。所以這個是，修了四念處觀法無我的時候，就算是還沒得聖道，他知道這樣是不對的，這樣做是不對的，知道錯。你完全不讀經的時候，不修四念處的時候，自己錯了還不知道，錯了還不知道。

問：請長老慈悲開示以戒為師和以四念處為師，這二種有無差別？又是否戒含攝了奢摩他、毗鉢舍那？

答：「以戒為師」這句話，就是《佛遺教經》上說的，以波羅提木叉為師，如佛在世，無有異也。但是經上也會說「以法為師」，也有這句話，「以法為師」。以戒為師、以四念處為師，這二種有無差別？以四念處就是法了，就是法，有什麼差別呢？如果說是只是以戒為師，還有點問題，你只是持戒，當然是很好了，但是還是不能了生死。你這個身口意還是不能決定清淨；因為你沒有定慧，還是不夠。不過是人呢，凡夫的時候，煩惱熾盛，煩惱熾盛持戒不容易，所以說要「以戒為師」，就說出這句話，你自己要對治自己、約束自己，這句話也是應該是這樣說，當然這也是佛說的。可是同時呢，也應該以法為師，你若有了法的時候，不但有戒，也有定慧的時候，那麼你就可以成就聖道；成就聖道，這個功德就圓滿了，可以了脫生死了，可以轉凡成聖了，也可以度化眾生了。

所以若只是說以戒為師呢，還是不太圓滿。說是只是修四念處，而不以戒為師，也是不行，也是不可以；你四念處你修不好，「尸羅不清淨，三昧不現前」，也有這個問題。「又是否戒含攝了奢摩他和毗鉢舍那？」

是的，奢摩他、毗鉢舍那都含攝在內了，是這樣子。

這裡有兩個問題：

問：第一個問題，為什麼你常笑咪咪地？講經時也自得其樂，越說越高興。我們有時沒聽進耳，但看到你高興的樣子，心中也感到清涼。請問你的境界，是否大圓鏡智？或有什麼快樂的祕訣？

答：我怎麼回答呢？還是不笑好喔！不笑好。我希望我以後不笑，不笑。這下面說的大圓鏡智，這是佛的境界，我哪裡有這麼高呢？我是一個很平常的凡夫境界，這句話是不合適的。大家在一起討論佛法，態度是從容一點好，如果我是看別人的話，有一點笑容也是好；如果特別大笑呢，那要看情形了。有什麼秘訣？這個是沒有，我什麼也沒有。這是一樣。

問：第二個問題：外邊現有許多禪師，在家人又自稱禪佛，幫人治病趕鬼，也有大眾與他學禪，其弟子不乏博士之類，請問這般人士是否正派的人？

答：我和這些人都沒有接觸過，所以我不知道，所以這個問題我不能答覆。我的個人的看法呢，如果你本身對於佛法的認識不夠，你就沒有擇法眼，你的擇法眼不具足。他說的是對、是不對，你很難鑑別，你沒有辦法鑑別的。經上說「依法不依人」，能夠「依法不依人」，這還是要有程度的人才能辦到，程度要稍高一點才可以；不然的話，你還是得要依人，還是得要依人。依人的情形，就是你會逐漸地進步，你可能會逐漸地進步，那麼也可能會學了一個時期，你可能會會有其他的因緣，你就轉變了，就到另一個地方去了。就是佛說法，也有的人不願意聽就走了，在經上提到這些事情。如果學習佛法的興趣還繼續地發生作用，那可以到別的地方去學；到別的地方去學，你也可能會進步，也可能沒有進步，但是不斷地學呢，終究是會進步的；進步了的時候，你就有多少擇法眼，就會有多少。

若是一個人他不能夠轉變，就是繼續在這一個人這個地方學習佛法，那是另當別論，那就不一定。各地方，不過有一種形象，也多少應該知道，如果自己稱自己是佛，應該說那就是有問題，那就是有問題。

釋迦牟尼佛在經上只是為彌勒菩薩授記，過多少多少年以後，在這個世界上成佛。其他的，佛沒有說是在彌勒菩薩前，還有什麼佛在這個世界上成佛，有人成佛，沒有這個話。所以自己稱自己是佛，那一定是魔，而不是佛，應該這一樣是可以決定的。

另外一件事呢，常常是引經論上的法語，這比較靠得住一點。如果是自己會說出來一些話，說是我的心性流出來的，這樣的話多數有問題，多數是有問題。所以這個學習佛法，這倒是一個很重要的事情，能辨別邪正，很難、很不容易。從教下，就是各宗派，就是重視經教的這些佛法的學派，他說出來的什麼佛法，他多數都是引證，引經論上的法語作

證明，多數都是這樣子。說不引經論為證，自己隨便云云，多數都是有問題，多數是有問題的。所以這個自己稱禪佛這些事情，也應該是不可信的。

「也有大眾與他學禪，其弟子不乏博士之類」，博士這個話呢，是世間上他能夠努力地學習，就是對某一部分的知識有專長、有思考。若是其他的不屬於世間的知識範圍內的，像佛法的禪這些事情，那所有的人都差不多，你大學畢業不畢業，在這樣的知識裡邊，大家都一樣，都是一樣。所以不因為說弟子是博士，那個老師就決定怎麼樣高，那還不一定，還是不一定的。所以「請問這般人士是否正派？」所以還是要自己多努力地學習佛法，慢慢有了擇法眼才能知道，不然的話是不知道的，我是這樣看法。

我在台北也遇見一位，在佛學院裡面高級班都畢業了，他去跟一個人學禪，我說：「那個怎麼樣呢？他怎麼樣教授，怎麼怎麼情形？」他就說出來多少，我說：「你相信嗎？」「他說得很好啊！」所以這個事情真是難，真是很不容易。

問：怎麼樣才能夠……如何教化提高佛教品質及人才？

答：我的想法呢，我們出家人若修學四念處，就可以降伏一切的魔；外魔實在不是太重要，太重要的是心魔，內心裡面的煩惱這個魔是太厲害了。若是學習四念處，降伏內魔，外魔就沒有作用了，他不能影響，他就沒有作用。我是主張這樣。若是我們出家人修習四念處，降伏了內魔，這個外魔若是來擾亂的時候呢，我們出家人能夠假借他擾亂的時候，給他栽培善根，會能這樣子。若是沒有學四念處，內魔不能降伏呢，那就是同流合汙了，那是不對的。

所以你說怎麼樣辦法，怎麼樣教化呢？我認為還是我們出家人很重要，我們出家人自己修學四念處很重要。這個在家人，有的時候來到寺院來，有的時候不來，你教化他、為他說法，發生的效力，我看一般的來說，發生的效力很小。因為他在聽法的時候，就算是很好，就算是很高，聽得可能是明白了，但是一回到這個色聲香味觸的那個境界裡面去都忘了。除非是這個在家居士他的欲心輕，他的欲心不重，他還多少能夠做一點功課，但是那個力量也不很大，也不是很大。除非是特別有善根的人，那是例外的。

所以若是學習佛法，能在內心裡邊發生作用，能夠使令它繼續增長，使令善根增長，只有出家人最合適，因為出家人不是在欲裡面生活，就容易一點。所以你說是，你說的這個魔王，你下邊舉這個例子，這就是還是以出家人為主。說是「若是魔王穿上出家人的衣服，以出家人的面目來到寺院裡面破壞佛法」，這個也是同樣的，所以我們本身出家人若修

四念處的時候，魔王還是無可奈何，他是穿上出家人衣服，也還是無可奈何的。也有可能會感化他，使令他變成真實的佛教徒了。

所以我的看法呢，主要就是我們出家人修四念處，如果不修四念處，這個煩惱沒有辦法調伏。這聞思修三慧，就算在佛學院裡面學過，只是個聞慧。思慧，有思慧的人不多，我感覺仁俊老法師他有思慧，思慧、修慧。這年輕人出家，到佛學院裡面學習，因為這個四大調和，這個腦力強，或者說是天才好的，他的聞慧也可能很強，就能夠明白多少佛法；但是思慧也多數不具足，修慧更沒有了。這樣子，不行，魔王若來搗亂的時候，你擋不住他，我的看法是這樣子，你擋不住的。所以一定要有聞慧、思慧、修慧，思慧就是四念處，那麼這個問題就解決了，不然的話，我看是不行。

問：請老和尚慈悲開示，若修到第九心住時，是否會退轉？凡夫修止觀，要到什麼境界才不會退失？

答：修到第九心住就是欲界定圓滿了，很容易退掉了，這個欲界定很容易就退掉；你不容易得，很容易失掉，是「難得而易失」。想要得到那個第九心住很難，但失掉很容易，很容易就失掉的。你今天睡覺沒睡好，平常說是你睡，假設睡五個鐘頭，但是有因緣只能睡兩個，沒有時間睡覺，你的等待就沒有了，你這個第九心住就沒有了。但是沒有歸沒有，你再用功幾天又回來，還是容易回來，不是像你沒成功的時候那樣。超過了未至定，到初禪以上，就不容易失掉，你成就了不容易失掉。不是不能失掉，還是能失掉的，但是不是容易，不是容易的。

原因是什麼呢？就是得到初禪以上這個奢摩他的時候，沒有欲，沒有欲心，所以不容易失掉。這個欲界定和未到地定這個人還有欲心，還有欲心就容易破壞，問題在這裡。「要到什麼境界才不會退失？」決定不退，一定要得無生法忍，若是得初果以上，是聖人，就決定不退了，要得聖道，才決定不退。說沒得聖道，我得到不但是初禪，得到非非想定了，過了八萬劫也失掉，還是要退的。真實能夠不退，非要得聖道才可以。

問：「眼耳身三二地居」，為什麼初禪以去，第六意識轉或不轉？

答：這並不妨礙嘛！並沒有妨礙「眼耳身三二地居」，並沒有妨礙。「眼耳身三二地居」，五趣雜居地也是有，初禪也是有，「眼耳身三」都是有，這並不妨礙第六意識，第六意識是一直通於三界九地的，唯獨這個四禪的無想定有點事情，這個不妨礙。

問：既然沒有主宰在冥冥中掌控賞罰，為何天魔要考驗、破壞修行人的行持？

答：既然沒有主宰在冥冥中掌控賞罰，是的，這個掌控賞罰，並沒有人來主宰

這件事。因為就是自作自受，你自己的業力發生作用了，或者是賞，或者罰；你的業力來賞你，或者罰你，另外沒有人賞罰，是這樣。那麼為什麼天魔要考驗？天魔要考驗，天魔就是不高興修行人超越了這個境界，天魔就是有個統治欲，「一切都屬於我」，天魔就是有這種狂心，「一切都屬於我，我來支配一切」，這是天魔有這種高慢，這種不自量的這種心情。所以你若修行呢，就超越了他的控制了，他就不高興，是這麼個意思，是這樣意思。

「天魔為什麼要考驗呢？」天魔意思，就是要滿足他的野心，就是要考驗，是這樣意思。天魔考驗這件事呢，也不是完全不好，也不是完全不好的。因為有些有修行的人，他並沒有達到那麼高的境界，他就認為他很高了，那麼天魔來考驗一下，「哦！我還是不夠格。」也有好處，也是有好處的。不過是，天魔他的動機不對，他的意思是破壞你；佛菩薩有的時候也是會考驗修行人，但是那是善意的，這動機不同。

問：何謂中道實相觀？

答：「何謂中道實相觀」，這個話是這樣說，這個名詞大家都可以用，誰都可以說我這是中道實相觀，你也可以說這是中道實相觀，大家都可以用，但是內容不一樣，內容是不一樣的。天台智者大師他說三諦：真諦、俗諦、中諦，中諦就是中道實相觀。但是在《中觀論》上呢，他就說二諦，而不說三諦，他也說中道實相觀；唯識宗也是這樣子，乃至《阿含經》也是這樣說。所以這個名字，依名定義，以義定名，這可以各式各樣的解釋。

這裡有兩個問題：

問：如果以白衣身居，本身又不持戒，教人禪坐及斷食等修行方法。其禪坐時，教導參禪者什麼都沒有理它，其方法是否有問題？

答：這個問題是說一個在家人，不持戒，教人坐禪、教人斷食等修行方法。他的禪坐是教導參禪的人什麼都不理，什麼都沒有理它，「其方法是否有問題？」如果是這樣的話，若是從經論上、佛菩薩講的坐禪的方法去比對的話，這樣的禪的方法是不行的，這樣禪的方法很難有成就的。

問：「有許多出家人跟隨其學，認為其境界很高，要如何去破除這種盲修瞎練的方法？」

答：世間上事情不可思議，是各有各的因緣。我看這種情形還是，也是用這個方法，就不理它好了。因為我們這一念這狂妄的散亂心，沒有所緣境，它是很難定下來的。所以若是那個人他自己發明這種方法，那麼跟他學的人我看很難有成就；經過一個時期學不來了，自然就遠離了，我看是會這樣子。「出家眾對此白衣趨之若鶩，該如何？」我看也就是不要管這麼多事，也不要管那麼多事。

問：雖值末法，出家人真的是跟白衣學嗎？問題出在哪裡？

答：「雖值末法，出家人真的是跟白衣學嗎？」這個在我們出家人的戒律上，就是佛在世的時候，也有這種情形。就是祇樹給孤獨長者，他是聖人、他得初果了，他到廟上來的時候呢，有新出家的比丘也聽他說法，也有這種事情。但是給孤獨長者是聖人，從戒律上看呢，佛也允許這件事。我們出家人沒有學過佛法，雖然出了家，對佛法完全不明白，這個白衣他通達佛法，也是可以跟他學習，看這樣，佛是同意這件事；但是不頂禮，不給他頂禮的。跟白衣，這倒並不是非法，倒不是非法的。

「問題出在哪裡？」佛在世的時候有這種事情，但是佛在世那時候的白衣為出家人說法，他是聖人；佛滅度以後，就不一定了。但是應該在家……這個人是那樣子，有理智的人，應該做的事情，應該是有分寸；如果是沒有理智的人，那就很難說。我們出家人出了家，我也多少遇見這種人，佛學院還畢業了的，也去跟一個在家居士去學禪，這種事情。這種事情我這麼想，那個在家居士一定有一個優點，他一定有一個優點能引起人家對他的恭敬，一定是這樣子。如果完全沒有什麼優點，那這件事可能會沒有，可能沒有這件事。或者他是這個對於老莊哲學有深入的研究，他說出來的話有深度，他的佛法可能通達很少，但是有中國哲學的莊嚴；我們對於佛法的學習很淺薄的話，就看不出來、就聽不出來，就可能會有這種事情，可能會有這個事情的。

所以這個事情呢，說是你要去破他去，反倒是自取其辱。因為他對他的信心很強，他對你沒有信心，你說的話怎麼樣對，都是等於零了，他都不相信的。所以最好還就是不睬這件事好了，就是這樣子。

問：如何才是正確的斷食，有利身心健康？

答：《南海寄歸傳》上，義淨律師提到這個問題，他是……斷食是可以，不要太久，不要超過七天，那個《南海寄歸傳》上有提到這個事。說是我們出家人有病，先不看醫生，這個義淨律師他說：先不要看醫生，你先斷食三天，就可能病就好了；如果沒有好，你去看醫生。看醫生看了很多次也沒有好，就不看醫生；你繼續用功，要死就死好了。這個義淨律師就是，他是這個意思，我認為有道理，是有道理的。

問：關於看破、放下、自在，有下列的疑惑，請幫助弟子釋疑。看破與看開是同是異？或僅是程度之差別而已？

答：應該說，可能會程度上有點差別，根本上的含意應該是相同的，應該是相同的。看破這句話說得好像是深一點，看開好像是說得輕一點。

問：看破者是否一定會放下、或不一定會放下？放下者是否一定會自在、或不一定會自在？此三者是否依看破、放下、自在的次第？或者是一而三、三

而一？

答：「看破者是否一定會放下」，這個話是這樣：看破，就是一部分的情況看破了，還有其他的情形沒有看破，所以他要放下只是放下一部分。若是全面的都看破了，那就是放下了，應該是放下。就是昨天我們講的這勝解，你不斷地這樣去觀察思惟，用奢摩他、毗鉢舍那這樣修。這個勝解到了一定的程度就是，用我們現在你這句話說，就是看破了，看破了就是斷煩惱了，就是放下了。看破，誰能看破？就是般若的智慧，所以這個用白話說就是看破了。看破有深淺的程度，你看破到這個程度，放下也是這個程度。你繼續地深入地看破，那麼就是深入地放下，就是這樣意思，我認為是這樣意思。所以看破就是能放下，放下就是自在，但是都是有深淺的不同，所以也可以說一而三、三而一。但是人的修行，說是由凡夫地一下子就成了佛，沒有這件事，沒有這件事，所以都是逐漸地逐漸地進步的，所以這看破、放下、自在，也就是逐漸地逐漸地這樣子，這是我這麼解釋。

問：三、嚴密地說看破之定義為何？放下之定義為何？自在之定義為何？

答：看破的定義，明白點說就是「照見五蘊皆空」，就是看破的意思。放下呢，就是不執著了、不繫縛你了。自在就是得解脫了，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，就是這樣意思。

問：一個真正看破者在日常生活動靜語默三業表現出來，應該是個什麼樣子？

答：那就是解脫自在的樣子。

問：一個真正放下者在日常生活動靜語默表現出來，應該是什麼樣子？

答：那就是自在，自在的樣子。

問：一個真正自在者在日常生活動靜語默三業表現出來，又應該是什麼樣子？

答：這話是那樣子，大智慧人他的心……他的行動慢，表現的是很緩慢，但是心非常利，心非常利。他有的時候，是真實的態度表現出來，有的時候他隱藏，所以你從表面是很難看出來的，很難看出他的真相的，是不容易的。所以我們本身你沒有得到慧眼、法眼、佛眼，批評人是很困難的，很難批評人的，不容易；批評人很難的，很難批評得那麼正確，不容易的。

問：如何做才能幫助加速早日看破、加速早日放下、加速早日得到自在？

答：學習《般若波羅蜜經》，學習《般若經》，學習《摩訶般若波羅蜜經》。本來學習《金剛經》就可以，但是因為《金剛經》短，解釋《金剛經》的人，有的人解釋得好，有的人解釋得錯了，但是我們很難認識。若是《摩訶般若波羅蜜經》，有《大智度論》去解釋了，別人很難亂說，很難去胡說八道地解釋的。所以你學習《摩訶般若波羅蜜經》，你就能看破，你就放下、自在，而且還是迅速的、很快的，不學習般若不能看破、放下、自在的，是不能的。

問：得證無生之後，迴入娑婆度有情，會不會再迷失？若不會，菩薩隔陰之迷

與羅漢隔胎之迷，又將如何解釋呢？

答：「得證無生法忍之後，迴入娑婆度有情」，這個我看《阿含經》上有一段事情，我們今天不要講了，不要講這個。《阿含經》說到一件什麼事情呢？就是有一個婆羅門不相信有生死輪迴，說是作善能生到天上去，作惡到三惡道去輪迴，那麼他們怎麼不回來報告我？那麼這個佛教徒說：他到地獄去，沒有自由了，不可能回來報告你。那麼生天上去，天人有自由自在，那麼回來；天上人他也不願意回來。為什麼不願意回來呢？這位阿羅漢說個譬喻：「說是人，他從這個大糞坑裡出來，他還願意回到大糞坑去不？」所以他不願意回來人間。我們欲界的人間特別汙穢，天上的人太清淨，特別清淨，所以不願意到我們地方來。

《大智度論》還說到一件事，說是：我們在聚落裡邊修行的比丘，不容易著魔；所謂不容易著魔，就是不是天魔，天魔他不來搗亂。因為什麼呢？他嫌臭穢。聚落裡面很多人在那兒住，那個地方臭，魔王也不靠近，他不來。你若在這阿蘭若處寂靜處住，哦！那就稍好一點，就有魔王，他就來打攪你，說過這麼一件事。

所以你說「得證無生忍之後，迴入娑婆度有情，會不會再迷失？」到了阿彌陀佛國的人！阿彌陀佛國要比天上還要清淨，還是更清淨。他還想到我們這地方來，那要什麼樣的人，什麼程度的人才肯來？那是要真是有大悲心，才可能來，他才肯來的。所以那樣的大悲心不是愛見大悲，那是與般若相應的大悲心，他怎麼會迷失呢？就是剛才說，天上的人……孫陀羅難陀，孫陀羅難陀就是他不想出家做比丘，佛就勉強他做比丘，這個故事可能大家都聽過。佛領他到這個（香醉山）去看，看這（香醉山）有一個猴被火燒死了，那麼佛就問這孫陀羅難陀說：「這個猴和你太太比，誰最美呢？」孫陀羅難陀一皺眉頭：「當然是我太太美嘛！猴怎麼能和我太太相比呢？」哦！好，佛就帶他到天上去看天女，佛就問：「這個天女若和你太太比，誰美呢？」啊！這回他明白了，說是：「和我太太比，就像用我太太和猴相比似的。」

這就看出來，這個天上的人，來到人間都不迷惑，都不會迷惑。阿彌陀佛國的人，若是得無生法忍了，阿彌陀佛國的人都是三十二相的清淨莊嚴的境界。得了無生法忍，又有畢竟空的無我、無我所的智慧，他到我們這個世界上來，我們這個世界上的色聲香味觸法能迷惑他？你想想，能迷惑他？會不會再迷失，能不能迷失？你能迷惑他？不可能有這種事情的。

說若不迷，這「菩薩有隔陰之迷，羅漢有隔胎之迷」，這個話說得不對。《俱舍論》，這出在《俱舍論》上，《俱舍論》說初果有隔胎之迷這句話，後邊還有個解釋，不是說已經得了初果有隔陰（隔胎就是隔陰、隔陰就是隔胎），已經得了初果沒有隔陰之迷。就是得初果這一生，但是他沒

有接觸佛法的時候還是凡夫，這個時候他有隔陰之迷，就是前一生怎麼回事不知道。得了初果以後，沒有，沒有隔陰之迷。那得無生法忍的菩薩也是一樣，也是沒有隔陰之迷的。不是說已經入聖位了以後還有隔陰之迷，不是的，不是那麼回事。

你把《俱舍論》你再翻一翻，你看它那個解釋。你光看前一段就疑惑到，會這樣誤會；後邊還有一句話，那句話你若沒看，喔！就不對了。那句話是說指那一生說，這還是在凡夫的時候。所以往生到阿彌陀佛國，得無生法忍是不退轉了；就是在這個世界你得無生法忍，也是不退轉，也是不退轉的，他不可能再退的。這初果……但經上有說到，有說到這個二果、三果有退，會退到初果，說有這種事。但是初果不退，我們就是：「這是怎麼回事呢？」這個二果、三果的道力高過初果，但是高過初果的人會退，而初果不退，這是什麼原因呢？

初果不退的原因，初果他所斷的煩惱，是斷這個我見，我相、人相、眾生相、壽者相，斷這個煩惱。這個煩惱根本沒有這回事，根本沒有我，而妄執有我。所以他若觀察色受想行識是老病死、是無常的、生滅變化的，斷除去這常恆住、不變異這個我，那就是斷了，永久不會再說有我，永久不會這樣，所以他不退。但是二果、三果，他這個煩惱是愛，算愛煩惱，愛煩惱有相似的迷惑人的事情，愛煩惱有相似的迷惑人的境界，所以這個他有可能會退。而初果決定不退，決定是不退的。

而且你若從經論上看，那個修行人修那個不淨觀、修無我觀，就是現在這個〈分別瑜伽品〉，我們也能看出來。那個修行的境界，止，多少層、多少層；觀，多少層、多少層。你說這個作意，昨天說有七種作意，都是很複雜的，用了很多功，用了很多功地去努力這樣修行的。就是已經得了初禪的人，聖人已經得初禪，他還修八背捨、修不淨觀。那種人怎麼會退呢？不可能是退的，所以得到阿羅漢果，他就是不退。就是那個二果、三果說退了，一剎那間退了、一剎那他又起來了；並不是像我們凡夫，退了以後，永久很難再起來了，不是的。

我昨天也提過，說是我們得了欲界定，得了這個等持了，我們忽然間，因為還沒斷煩惱嘛，可能和人吵了一架，一下子這欲界定沒有了。但是不要緊，他再繼續努力用功；用功幾天，也不要很久，這欲界定又回來了。聖人的要比這個境界更高，他前一剎那退、後一剎那就起來了；不是一退永久是退了，退了很多天，都不是的。最多一分鐘，退了一分鐘，第二分鐘他又是聖人了，他又是三果了，他又是二果、又是三果了；不是他永久地不回復過來了，不是那樣子。

師：這裡有一位邱居士，他說了這樣的話：「弟子亦一位初歸依學佛的居士，想利用這機會表達一些感想：感謝師父以歡喜心開示佛法，以慈悲心平等

待眾，以平常心看待世俗瑣事。從師父的言行舉止，更加深了弟子的信仰。並感謝禪七這個機會，讓弟子能和諸位法師結緣，學習佛法。」很好！

問：請問法師：得初果的是聖人，得初禪的也可能一下子就證三果，但初禪者並不一定是聖人（如果他不是正統的佛教徒的話），是不是？

答：是。得初果的是聖人，因為他的色受想行識裡面有無漏的聖道了，所以稱之為聖人。得初禪的，也可能一下子就證三果；得初禪的人，他若相信佛法，他肯修行，他一下子可以得三果。「但初禪者並不一定是聖人」，是的。得初禪、二禪、三禪、四禪的，也有不是佛教徒的。不是佛教徒，他不相信佛法，他不修行四念處，所以他還不是佛教徒，他當然也不是聖人。按佛法的道理說呢，只有修學佛法才能成為聖人。因為你不是佛教徒，不是佛法的話，沒有四念處，沒有這個諸法無我的般若波羅蜜，所以不能得聖道。

問：我們打坐中，心要安住在哪裡？是否要觀想？

答：心安住在哪裡？如果修數息觀，就安住在息上面。這是說奢摩他的止，修數息觀，就安住在止上面。這位居士我不知道是誰寫的，這個問題問得好。如果不知道把心安住在哪裡，是不能打七的，不能參加打禪七的。心應該安住在哪裡呢？放在臍輪那裡也可以，放在肚臍那裡，在你私人的地方，把這肚臍看一看，看清楚了，那麼把這個心就注意這個肚臍，也是可以。安住、安心在臍、丹田也是可以。但是若是年輕的女人呢？你試驗著做，如果感覺有問題就停下來。停下來，也可以把心放在大足趾這裡，大足趾；安住在腳心也可以，安住在那裡。要有一個安心處，因為要修止就一定要有個所緣境，沒有所緣境不可以。如果你觀想一個月輪，像天上的月、圓滿的月光，那麼月輪就在這個丹田這裡，這個月輪在這裡，你心就住在那裡，也是可以，這樣子也是好，要有一個所緣境住在那裡。

安住在臍輪這裡、肚臍這裡，因為一呼一吸，這肚子這裡就是一起一落，所以你這個心注意臍輪的時候，也就等於是注意起落。這樣安住了的時候，應該就沒有妄想了，沒有雜念。但是還是有雜念不能安住呢，你就計數，一起一落你就計這個數。或者是計這個起，它起的時候你說一，再起的時候就說二、再起說三，這樣子。或者是計這個落，落，一；再落，二、三、四，這樣計也可以。或者是隔兩次計一個數，隔兩次計一個數，那麼第一次落是一，隔兩次嘛，就是到第四次了，第四次它落的時候你就說二，再隔兩次說三，這樣計也是可以。那麼修止的時候可以這樣子辦，可以這樣子。方法倒是很多，如果你是注意佛像，佛像的胸前有個卍字，佛的胸前有個卍字，你心裡面注意這個卍字也是可以。隨你的意，要有一個所緣境把這個狂心把它綁在那裡，它才能不動。好，我就說這麼多。

問：請求法師開示上座之前、下座之後，如何保持修止及修四念處，使令不散失，如何保持修止不散失？修四念處不散失？

答：修止，這個修四念處就是觀，加起來就是修止、修觀。怎麼樣能夠不散失？就是要加強注意力，加強這個注意力。加強注意力，第一個、不要同人講話，對你修止觀都有幫助。你和人說話了，你在靜坐的時候，心裡面容易亂，就容易亂。但是我們……我聽人說過，這個外國人、信佛的人參加打禪七，人家這個主持禪七的人說止語，就不說話，他就能守規矩，守這條規矩，不說。我們華人到處都是不守規矩，就是不守法。你說是不說話，不，他偏要到一塊兒說話去，他就是不守法。我們中國人就是到處都是，在台灣也是，在這裡，到紐西蘭也是；中國大陸我沒在那裡，我沒去過，我相信也是，就是不守法。其實這個不守法，結果是對誰不好？就是對自己不好，你想有成就，非要守法不可，不守法是不行的。這個說話，我看《禪師語錄》上也就提到這件事，說是不說話，沒有人會說你是啞巴的，那個意思就是有人歡喜說話，他訶斥你：「不要講話！」就是這麼意思。所以說怎麼樣能修止能保持不散失，你少說話是一個條件，是條件之一，少說話。少說話是一個條件，加上這個吃飯的時候，是少吃就會好一點，少吃會好一點。睡眠正常，它也會不至於打瞌睡。

修止能夠不散亂的話，修觀也會有力量，他也會繼續把這觀修得好好的，也一樣。止能幫助觀，觀也能幫助止的，是互相支持的。當然也有其他的原因，其他的原因就是什麼呢？我們出家人，出家人的環境是適合修道的、修止觀的；在家人是不適合，在家人一天做事情，對於修止觀是有障礙的。因為你打妄想，打什麼妄想？就是你一天所做所為的事情，就是想這個事情。你和誰接觸了，怎麼怎麼的，靜坐的時候，喔！就想起這個事來，就是這麼回事，另外沒有別的事。所以息諸緣務是減少打妄想的一個原因，是個條件，息諸緣務。別人在打禪七，你們什麼事都不要做，把那個飯菜擺在你面前，筷子擺在你面前，你拿起筷子就吃。你看這樣子為我們服務，我們不要做什麼事，他這妄想應該少，妄想少一點點，息諸緣務是減少妄想的一個原因。你少說話呢，你的氣力也會不喪失，氣力強了的時候，心力也強；心力強，要止就止、要觀就觀。說話多了傷氣力，傷氣力，心沒有力量，坐在那裡止也止不來、觀也觀不來，就沒有意思了。

問：祈願〈分別瑜伽品〉能夠在這一次的禪四十九之中順利講完畢。

答：是的，我也是這樣想，能順利的講完。

這裡有兩個問題：

問：一、由靜坐而產生的細分是什麼？據說若不善於處理，會影響靜坐，不能入定，此說是否正確？若確實如此，則應如何處理細分，使之不干擾靜坐？

答：是的，是有這件事。這個細分是什麼呢？就是靜坐的時候修奢摩他，修奢

摩他，你心裡面真實能夠寂靜下來，真實能夠由散亂而寂靜。寂靜而又寂靜的時候，你這個生理上就產生了一種事情。就是這個心理，你這個受想行識的精神心理，它能寂靜住了，你的四大裡面，地水火風這生理上的四大，它就產生了一種微細的東西。那麼這種東西也可以名之為細分，就和你心是相隨順的，和你這個寂靜住是相隨順的。有了這樣的事情的時候，應該怎麼處理？就是你出定的時候、開靜的時候，開靜的時候要出定的時候，要慢慢出定；慢慢地，這手足都是要慢慢地動，不要很快地就放腿子就起來走，不可以。按照那個次第來說呢，就是你心先動，我現在要出定，你心裡先這樣作念：我現在要動手，我現在要動這個手、我現在要動腿。就是心裡面先這樣子思惟，先這樣動念，然後這個身體再慢慢動，就是這樣子，他就沒有問題。動了以後，慢慢地站起來，站一會兒再慢慢地走，不要馬上很快地走，那麼這樣子走一會兒，再快走也可以了。那麼這個身體裡面那個細分就疏通了，就沒有妨礙了。如果你處理得不好，下次靜坐的時候就感覺不舒服，就是這麼回事，倒沒有、另外沒有什麼。

如果是靜坐的時候，有的時候靜、有的時候打妄想，那就沒有這件事；你妄想很多，很散亂，偶然地小小的靜，不行，就是自己自然地就疏通了。你靜了一會兒，你一打妄想一亂，心裡面又亂了，它自然地就疏通了，這就沒有這個問題。若是你真實這一坐，假設一坐兩小時或者是更多，這一坐五個鐘頭，心裡面一念不生的話呢，你要注意這個事，就是得要慢慢動，你不可以太快，那麼開始經行的時候也要慢慢走，不要太快。一般的情形，隨時會打瞌睡，隨時會有妄想，就沒有這件事，沒有這件事的。說我是靜了，是有一會兒我是能靜，靜了又來了妄想了，也沒有這件事。若是你真能寂靜住，我就是坐一個鐘頭，我心裡面也是寂靜住，那你就開始要謹慎，就是得要慢慢地，開始動作是要慢，不能夠、不可以太快。

問：第二個問題，何謂思惟奢摩他而達於止成就？與思惟毗鉢舍那而達於觀成就，兩種思惟的狀態是否相同？

答：這不一樣，兩種思惟是不一樣的。因為這個奢摩他的思惟，就是思惟這個所緣境，數數地憶念這個所緣境，就只此而已。比如說我心裡面想念我母親，我一下子就想起來了，啊！我母親就是這樣子。比如現在想這個所緣境也是，這個所緣境一下子就把這所緣境憶念，就憶念了，憶念了就是住在那裡，時常地憶念所緣境，這就叫做思惟，也比較簡單。若是毗鉢舍那的思惟，那就是微細了，那也情形不同。因為毗鉢舍那的觀察有很多的差別相，有很多的差別相，所以那個思惟就是複雜了。若是奢摩他的思惟是比較簡單，但是也可以說是思惟。就像我想念阿彌陀佛，其實念佛這個念，其實有想念的意思，我想念我的朋友，我想念我的父親，有這個意思。

念佛就是想念。你加個口那就是一定要用嘴，其實這個念佛是心，你

用口念也可以，不用口念也可以，是心念佛。念經也是，念經、念咒、是念佛，是念所緣境，那不一定，不需要加口。這兩個思惟是有點不同的。

問：阿彌陀佛！前日聽師父說起斷食一事，弟子有幾個問題有關斷食方面想請教師父，請師父開示。一個想初嘗試斷食的人，在斷食之前應該如何注意飲食，然後才進入斷食。

答：我看見這弘一律師他說這個斷食的事情，他說不是一下子就什麼都不吃，他是在斷食之前七天逐漸地減少這個飲食，那麼第八天開始完全不飲食、不吃東西，他是這樣說。那麼斷食之前應該怎麼樣注意飲食，那麼就是弘一律師他這麼說。在我看這個台灣、日本有這個斷食療，這個斷食也要有醫生照顧的，他那上有那種說法。

問：二、在斷食期間可否喝果汁、豆漿、流質之類，或者不可，只能喝水？

答：這件事應該請問醫生，我不是醫生，我不懂這個事情。我聽慧僧老法師，他常有斷食，他因為年紀大了，他斷食呢，他喝這個棗汁，就是棗水，把這個棗的這個汁，飲這個，那又是一種。這個事情還是要由醫生來決定的好，他檢查你的身體是不是合適，是不是合適斷食怎麼怎麼的。

問：在斷食期間依照日常功課作息，還是該重於打坐？

答：當然平常你對於靜坐很相應，你可以繼續用功、可以繼續用功，是的。

問：若有人一個月斷食一次，一次七天，是否太頻繁？或者是兩個月一次為宜？

答：若是《南海寄歸傳》那上說的，他的意思就是有病的時候斷食，平常不斷食，他是那樣意思。但是這個斷食療，他們出版的一本書上說呢，斷食就是人體的大掃除，把身體裡面這個廢物都能排出去，那麼你一個月斷食應該也可能是好，但是這個還是要聽醫生的。

問：何謂禪病？進入禪定前有何情況？

答：「何謂禪病」，這個禪病可以做幾種解釋，就是因為你坐禪用的方法不對了，你用錯了而得病，那麼就叫做禪病，也可以這樣說。若是說是坐禪的方法也沒有錯，但是有病了，那麼也可以說是禪病，這是一種說法。或者說你坐禪用這個止觀來調這個身口意，調這個身心的時候，雖然方法沒有錯，但是引起你內心裡面的變化。原來是沒有什麼事，但是因為這個止觀的關係，就是久遠以前的業障就動起來，也有可能是這樣子。也有可能把以前的善根動起來，這個善根動起來，當然這是好相；若是業障動起來，就是不對了。不對了，也可以稱之為禪病，也可以這樣說。

所以我們坐禪的人，歡喜坐禪的人，歡喜修止觀的人，就是還是這經論上佛菩薩說的是對的，要多懺悔、常常懺悔，懺悔業障。常常懺悔，多拜佛、多求懺悔，使令業障的力量逐漸地、逐漸地薄弱下去，這個力量逐漸地微小，叫它不發生作用。你若不懺悔，這個業障就是有力，有力量它若動起來你就受不了，是這麼意思。所以這個是有這回事，有禪病這件

事，所以要多懺悔。

這又關係到修奢摩他的事情、修毗鉢舍那的事情。你若是常是修奢摩他，不修毗鉢舍那，你這個觀就不熟悉，沒有力量。你就是老是歡喜這個寂靜住、明靜而住。歡喜這樣子也是好；好了，但是有問題的時候，你不會用觀，你這個顛倒慧還存在，顛倒慧；這個顛倒的智慧還是原來樣，原來的那個凡夫的分別心還在。所以你修止修得很好，但是顛倒慧在的關係，出現什麼情況的時候，你沒有辦法觀察。如果你常常觀、常常觀，尤其這個般若的智慧的觀察是最厲害的，我們現在學習這個〈分別瑜伽品〉後面有提到，力量是非常大的。有了問題的時候，因為你熟悉，你隨時可以用；用呢，你就很自在，你就不會心隨境轉，你就不會這樣子。

所以這樣子說，我們佛教徒，不但是出家的人，在家居士也是佛教徒，佛法是不得、不可以不學習。毗鉢舍那這個觀就是佛法，主要是佛法，主要就是金剛般若；這般若是特別的有力量，所以用金剛作譬喻，叫金剛般若。你常常觀你就熟悉，你就會用；你若不用就不知道怎麼用，不熟悉，到時候不能觀。不能觀的時候，你這個顛倒慧就出來了，顛倒慧出來就是一般的凡夫境界，說是我有四禪八定，還是凡夫境界。這也就是個人的幸運、不幸運了，也有的人修奢摩他修得很好，沒有什麼事情，世界太平；就是得了四禪八定了，也有神通了，但是也沒有遇見什麼不如意的事情。別人看見，哦！這是有廣大的神通，這是聖人了，這是怎麼的，也可能會這樣子。

優波鞠多尊者，他有一個徒弟得了四禪八定，就有了神通。有了神通，優波鞠多尊者就教訓他、教誨他：「你要修四念處觀，你才可以的。」哦！我已經得阿羅漢了，還修四念處觀行？」他不聽教。其實呢，你們各位也可以看看《阿育王傳》，優波鞠多尊者事情在那上有。就是沒有智慧，那麼這個人原來是什麼意思呢？他因為有神通了，就是乘著神足通就回到他的祖國去了。回到祖國在天空裡飛，當然人看見這種人真是特別了，大家都非常的恭敬、尊重、讚歎、禮拜。這個很快地就傳到國王那兒去了，國王也是一樣的，也是恭敬、禮拜、供養，這樣子。當然國王是有最大的權威，「我要供養！」那麼誰敢和他爭呢？他就把他留在皇宮裡面供養。結果他就和宮女發生關係，發生關係，一天、兩天，人家不知道，久了就有問題了，就有人報告國王，就說：「是誰呢？」就說是他。因為國王對他恭敬，就請他離開就算了，也沒有其他的什麼處罰的事情。

他一離開了，他因為有這樣的事情了，就是神通也沒有了，禪定也沒有了。禪定沒有了，那怎麼維持生活呢？就是做乞丐，然後就是偷。偷的時候，那麼國家，那個時候不知叫什麼名字，這個警察也是把他捉住了，又是報告了國王。國王看了：「哎呀！很可憐！」也就放了，也沒有處罰他。後來他自己逐漸地、逐漸地眼睛都盲了，就是這樣子做乞丐而已。優

波鞠多尊者就對他徒弟說，說是：「我們某某人離開我們這很久了，我們大家去看看他好不好？」「好啊！」很多都是：「哎呀！這個人得了四禪八定有了神通了，這個人不得了，我們去看看他！」優波鞠多尊者帶著徒弟就到這個地方，就看見一個人是個盲人，就招呼他的名字，哦！他立刻知道：「哎呀！師父來了。」所以優波鞠多尊者說：「這就是原來是某某比丘得了四禪八定有神通的這位，到今天就是這樣子。」

那麼這是什麼呢？就是自己學習有了四禪八定，有了神通了，要回到祖國去、回到故鄉去光榮一下，就是這個意思。「啊！你看我有這麼大的成就。」就是這麼一個、這麼一念愚癡心而已。他不知道佛法的金剛般若的尊貴，認為別人讚歎我這是了不起，就是稀罕這一點小小事，結果就是墮落了，墮落到這麼個程度。所以有的人雖然沒修毗鉢舍那，但是還是有一點智慧的，不稀罕那個名，不稀罕人家讚歎，他還能安住在禪定裡不退，也不是常現神通，或者現神通他也不要緊，那還算好一點，還沒有把眼睛都盲了做乞丐，那還好一點。

可是這樣的情形，多數還是毗鉢舍那不修，終究還是個問題。但是這毗鉢舍那的修，只有去學習經論，你才知道怎麼修毗鉢舍那。把經論放得高……置之高閣給蟲子吃，完了！自己就是一味地坐在那裡寂靜住，不行！你不修觀。沒有天生的彌勒，自然的釋迦，都是要努力地學習，努力地修行才成就的，你不學習是不行的。

所以這個禪病，說到這個，的確這是個病，要對治它才行。當然人是不一樣的，我不歡喜學佛法，那也不能勉強，但是歡喜禪，不學佛法，那個禪會怎麼樣禪呢？這是個問題。

「二、進入禪定前有何情況？」進入禪定前有什麼情況呢？進入禪定前，這個禪定有欲界定、有未到地定、有四禪八定，各式各樣的禪、有各式各樣的情況。當然都是要努力地修禪，努力地按照奢摩他、毗鉢舍那的方法去修，要放下！世間上塵勞的事情要放下，放下你這個身心才能得自在，才能修禪，修這奢摩他。若按天台宗智者大師說那二十五方便，那的確是進入禪定前的一個前方便，那二十五方便不具足是不行的。具足了還努力地去修，修成功了，那麼你隨時可以知道：喔！這是入禪定以前的情況，這是入欲界定、這是未到地定、這是初禪、二禪、三禪、四禪這些情況，就會知道，就會知道這件事。這是要努力修行成功了的事情，沒有成功，哪有什麼情況呢？沒有，一點也沒有。

我們若去好好讀佛經，就會感覺到佛慈悲。佛是慈悲，佛說一段法，弟子有不懂的，佛就問，或者是阿羅漢、或者是菩薩、或者是優婆塞、優婆夷請問，佛就這麼一樣一樣地解釋。

我到了，我八九年到了四川，到了峨嵋山下那個叫報國寺吧！報國寺，就和那裡法師坐下來談話。他原來是太虛大師在重慶辦漢藏教理院的學生，

但是他那時候已經七十多歲了。「哎呀！」我說：「您在那裡讀過、學過教，這個新出家的，新來出家的到廟上來這些新出家的人，要學習佛法。不學習佛法，雖然是穿上出家人衣服，這是光頭俗漢；要學習佛法，要成立佛學院。」他說：「你法師不知道，我們又沒有藏經，又沒有佛學辭典，不能講，沒有辦法講經。」這話什麼意思？說講《金剛經》，講《金剛經》要找參考書，還得有佛學辭典參考，然後才能講經；不然的話，這經都沒有辦法講，這話真實不虛。就是我現在也是，你要我講經，我一定要找參考書，我還得用佛學辭典的。那個是道源老法師，他講經幾十年了，很多的聽眾都歡喜道源老法師講經，這好像我在雜誌上看見，說有一個居士寫文章，說是：「若是投票選哪一個大法師講經最好，我要投道源老法師一票。」他這樣講。但是我也是始終沒能夠正式地聽他老講經，但是有一年在一起在香港一起談話，他說：「我講經這麼多年」，那時候已經快到八十歲了，他說：「我現在《金剛經》講過幾十遍了，但現在要講《金剛經》還是得要找參考書看一看，還是得要翻大辭典。」所以講經不容易、不容易。

那個誰，我們就說出名字來，這法嚴法師，法嚴法師他說出一件事，就在福嚴精舍，說沈家楨居士做這個譯經院，譯經院有的人翻這《大寶積經》，有一個翻譯者這一段經文不明白什麼意思，就去請問印順老法師，問老法師這一段文怎麼講、怎麼解釋。那麼他就在旁邊等著，等、等，說：「老法師慈悲給我解釋。」「那麼容易解釋的啊！你先回去，明天給你解釋。」這可見當時是這個法嚴法師說我，說有人請我去講經，「你要預備，要拿出時間預備的。」那麼這法然法師恐怕我誤會他這句話，所以就引出來印順老法師這段事。

其實我沒有誤會，我同意這件事，我講經我也要預備，不預備就講，我不能。現在唯一不能預備的就是問題，人家提問題，我預先不知道問什麼問題，只有這一樣；其他的我若知道，我預先要預備的。這還是常常看經、常常講經，還要預備的。若說是經過多少幾十年，佛法不能正式學習，你讓他講經，他以前是法師，現在讓他講經是困難的。

說是禪宗的人，說是不需要經律論，一字不立就能弘揚佛法，這是什麼人？那要什麼程度的人？一定是要得無生法忍以上的人。我們在經論上看這個大辟支佛，辟支佛不能說法，不能為人說佛法，不能；但是阿羅漢，好多阿羅漢能說法，這辟支佛不能說法，這是什麼事情呢？因為阿羅漢，他是有佛出現世間，聽佛說法，他如法修行得阿羅漢，這樣子他能為人講解佛法。因為佛已經，就是法假安立（前面講），他已經假借我們人的語言文字去講解佛法了，已經安立好了，那麼他是按照現成的佛法去這樣解釋，這就可以了。若是辟支佛出現在沒有佛，沒有佛法流行在世間的時候，你讓他講佛法是不容易的事情，只有大辟支佛可以，是可以。

說現在禪宗的人不需要文字，就能講佛法、弘揚佛法，那要到什麼程度？到什麼程度？這的確是，不過是那樣子，印順老法師也說了，現在是末法時代，末法時代是什麼？就是佛法混亂的時代，明白點說，佛法混亂的時代。再明白點說，很多的邪知邪見，大家都在那裡搶，就是這麼一句話。好聽一點說，就是混亂的時代，思想混亂的時代，就是這麼回事。（我這簡直太不恭敬了！）所以這個學習佛法，還是印度翻譯過來的經論好好學習；我們中國的祖師，教下的祖師多數我認為是了不起。

問：止觀的修習，是否如西藏佛教的行持，需要具足傳承？

答：這個話，在我們中國佛教，只有禪宗，只有我們中國的這個禪宗，在唐朝的時候，從《六祖壇經》上和荷澤禪師，那些記錄上看出來有這個爭：「我的師父是六祖，你的師父不是。」當然其實我說這話我心裡面也不舒服，你這樣爭，就是你的醜陋、就是醜陋了，這有什麼值得爭的呢？爭著說「我的師父是六祖」，這實在是一個很醜的事，不是個光明的事情。但是傳承也是有道理，我們昨天學習的這個文上也提到，有依、無依的不同，那麼我們是鈍根人，我們直接去從經論上學習止觀學不來，那麼只好去親近一個善知識，那麼就是所謂傳承了。如果自己有那樣的智慧，就直接讀經，就可以學習止觀，那麼就是釋迦牟尼佛的傳承，直接就是跟釋迦牟尼佛學習佛法了，也可以這樣說。

所以這個西藏的佛教重視傳承，也是對的，因為有一個好的老師的確是很重要。西藏的佛教我是沒有去學過，沒有去到西藏去。但是從西藏回來的人發表的文章上看，西藏的佛教似乎是很嚴格；這個佛學院的制度不像我們漢人寬，寬得很，他們是嚴格，嚴格一點是對的。

所以這個「止觀的修習，是否如西藏佛教的行持需要具足傳承呢？」這就是看人了。就是你智慧大，直接可以學習《瑜伽師地論》、學習《攝大乘論》，那麼這就是從彌勒菩薩、從無著菩薩、世親菩薩那裡就傳承了。你直接讀《大智度論》學習止觀，那就龍樹菩薩就是你的師父。你直接讀《般若經》、讀《華嚴經》、讀《法華經》、讀《楞伽經》，那釋迦牟尼佛就是你的師父，那麼就是可以這樣子嘛！說是我不能，要跟一個人學，跟人學就是靠不住；有的時候可以，有的時候還有問題。所以是需要具足傳承？就是看種種情形了。

問：例如有人認為唯識觀行，目前在中國已無傳承。

答：從事實上，能夠在一般的弘揚佛法的集會上，的確是很少聽到人講解唯識觀。唯識觀這三個字是倒有人講，但是這四尋思、四如實智，這樣的修行的法門，能夠很分明地去講解，的確還沒有聽見過；也可能有，我沒有聽見，的確是少，也可以說是很少了。但是這個經論還都是在，《解深密經》也是在，《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》、《顯揚聖教

論》、《辯中邊論》、《成唯識論述記》，這些重要的參考書通通都在，那麼你從這裡去學習，那也就是傳承，所以傳承是在，就是缺少學習，可以這樣說。

問：而中國法相宗的五重唯識觀，只是一種文字理論，無法真正用來修觀，是否如此？

答：這話我不同意。五重唯識觀是窺基大師他寫的，但是在《瑜伽師地論》上、《攝大乘論》這些書上面，只是四尋思觀、四如實智，修唯識觀是這樣修的，窺基大師說那五重唯識觀的次第有點變化。「是文字理論」，當然也是一種修行方法，不但是理論，也是修行方法。「無法真正用來修觀」，這句話我不同意。

問：敬請老和尚慈悲開示。

答：《成唯識論》說得詳細，說得是詳細，但是《攝大乘論》說得也非常的精要，也是非常好，那麼又有世親菩薩的解釋、無性菩薩的解釋，《攝大乘論》有這麼兩種解釋。那麼還有近代大德的著作也可以參考，可以參考，應該是可以明了。而《瑜伽師地論》說得是更詳細，要比《攝大乘論》更詳細，所以也是可以學習的。當然自己要用點心，要深刻地去用心思惟，如果是沒有耐煩心，一點耐煩心沒有，我這一下子沒看明白，就丟在一邊不再看了，那就不行。你看一遍不大明白，再看第二遍，你多看它幾遍也可能就明白了。如果不明白，你去靜坐，靜坐完了你再去看，就有可能會明白了。

香港有個楞嚴王，這楞嚴王叫海仁老法師。海仁老法師好像是小時候讀書很少，讀書不多，當然文學程度也是差。但是這個有善根的人就是不一樣，他就是要到江浙地方去參學。參學的時候，這江浙一帶那個時候諦閑老法師那個聲望是不得了，就去聽他講《楞嚴經》，聽不懂，就是不知道說什麼。不知道說什麼，就有人出主意，說是你到這個金山寺去，到這高旻寺去坐禪，你去坐禪，他就去了！去了坐禪三個月，然後回來再聽諦閑老法師講經，就聽懂了，就聽明白了。聽了明白以後回到香港在大嶼山，就是講這《楞嚴經》，香港很多的法師、居士去跟他學《楞嚴經》，大家給他一個外號叫楞嚴王。所以這個靜坐的確有好處，的確是有好處，就是能增長你的理解力，使令你這個理解力加強，是有這種好處的。

這《攝大乘論》我在香港講過，沒講完，來到美國我講了一遍，去年和今年在台灣講一遍，我感覺《攝大乘論》是非常好，的確是很好，所以要學習唯識觀也是可以。修《般若經》這個性空觀，印順老法師說這性空唯名也很好，也是很有力量。修這唯識觀他先觀無境，唯識無境，沒有所緣境；日常生活裡邊不管遇見什麼境界，你都思惟是唯心所現，這個境界是心變現的，這個境界離開了我的心，沒有那個境界的自體，這是無所有的，這第一步就是這樣觀。你把它捉住，的確就不會有煩惱；一切時、一

切處心清淨，就不會有煩惱。第二步，再進一步心也不可得，也是要用止，用奢摩他、毗鉢舍那這樣子止而後觀、觀而後止。最後心也不可得、境也不可得，不可得也不可得，就是圓成實性出現了，得無生法忍了，也是很好。

我看印順老法師的著作裡面有一句話，他說：這個書本上的佛法，這個經，經律論，這個書本上的佛法和這個現實上流行的佛法不一致、不一樣，有點距離，中間有距離，那麼他說出這麼一句話。我看這王小徐的《佛法與科學》，前面的胡適之有一篇序，胡適之就說：「早已經不是那麼回事了。」哎呀！我一看見這裡，心裡真是……這一件事真是慚愧，「早已經不是那麼一回事。」那麼印順老法師他是佛教徒，他說得文明一點，說得文明一點，就是有距離。我們出家人，其實有些事情就是錯用心就是了。是，要承認這件事，不能不承認；就是書本上的佛法和我們出家人的身口意有距離，這個事情是一回事，是一個很嚴重的問題，所以說是佛法失傳了。

我頭幾天聽人說，這個仁波切就不同意我們中國這個禪宗的說法，就是不同意，那麼那也就不管了，那是另一回事。所以這個書本上的佛法和我們的身口意不符合，這是一回事。我在香港看見一個好像是牧師，當然他若自己不說他是牧師，誰也不知道他是牧師。他到日本的佛教大學讀書，讀書畢業以後，回來就寫了一本書毀謗佛教，就說佛教很……這些醜事通通也都說出來，說到佛法哪兒的什麼什麼，他也說一大堆。有些人那個我們不說，有些地方也是我們是不對，我們是不對，還是要承認這件事。那麼我們看見這些話，看見胡適之的話，看見這個牧師說這些話，我們看見印順老法師說這些話，我們心裡怎麼想？我們心裡怎麼想這件事？所以你這上說沒有傳承了，都沒有傳承了，其實也和那句話差不多。

問：前日午齋時你說了一句話：別人打坐時，如果你從旁邊或前面走過，腳步要放慢，否則即使對方不動心，你也有過失；別人若是動了心，則對你不利。

答：是前天說的嗎？不是前天，好像是今天說的吧！今天說的。對，我是這個意思。

問：這兒你所提的不利，可否請再多加說明以啟後效。

答：是，也可以多說一句。這個靜坐的人，他如果有點功夫的話，他心就是有力，他若一不高興呢，對你的身體就有點傷害，他心裡一怒對你就不利的。我們沒有功夫的人，心裡面不高興了多少也會有一點反應；若是有功夫的人，力量就大一點。所以你從他旁邊走過去，你不應該走得太快，越慢越好。就是他心不動，你還是有點過失，就是你對那個修行人沒有愛護心，你不在乎，打別人閒岔、不在乎是不對的，所以不動心也

有過失。若是他若動了心，你就是有問題了，我是這樣想的。

問：《彌勒上生經》說，修五戒十善就能往生兜率天，是否如是？

答：修五戒十善，你要修得嚴格一點，還要發願，迴向發願願生彌勒內院才可以，你不發願還是不能去的。像念佛，你能一心不亂，但是你若不發願，還不能往生阿彌陀佛國，所以這個發願還是很重要的。

這個發願，所以有人問：是願生彌勒內院和願生阿彌陀佛國有難易？我看是差不多一樣，還是一樣都是要心不顛倒。你願生彌勒內院要修五戒十善，還要念彌勒菩薩名號，也應該禮拜彌勒菩薩，也要迴向發願的；就像念阿彌陀佛名號，你也要拜阿彌陀佛、禮拜、也要迴向，臨命終的時候都是要一心不亂的，你若心顛倒了都是不行的。其實我認為可能都是一樣，但是願生阿彌陀佛國的人比較多，願生彌勒內院的人有比較少，就是弘揚的人少；弘揚阿彌陀佛淨土的比較多，所以求生阿彌陀佛國的人就多了。

但是我看也應該，求生阿彌陀佛國倒是比較殊勝一點，求生阿彌陀佛國，到阿彌陀佛國的壽命特別長。你求生彌勒內院，到兜率天，人的壽命就是四千歲，四千歲到了就是死掉了。可是在四千歲內聽彌勒菩薩講法，這四千年也應該不錯了，也應該不錯了。除非是，不過是彌勒內院有女人，外院更是有女人了，如果你到彌勒內院去你若懈怠呢，那就是個問題。到阿彌陀佛國沒有女人，那他不懈怠，所以比較起來還是到阿彌陀佛國好。

問：相無自性、遍計所觀所執自性；生無自性、依他起自性；勝義無自性、圓成實自性。似乎勝義無自性乃針對遍計及依他起自性而安立，又圓成實自性強調之則名如來藏乎？

答：是的，也可以這麼說。你的問題是問什麼呢？

問：似乎勝義無自性針對遍計及依他起自性安立的。

答：是的，是這樣意思。這個勝義無自性，就是沒有遍計執的我法性，沒有我執、沒有法執，就叫做勝義無自性。在勝義諦本身，在圓成實自性本身，還是有自性的，這個唯識的經論上都是這樣說，是這個意思。可是約這個沒有遍計執的我性、法性，名之為勝義無自性，也有道理；就是你觀察遍計執的我執、法執空了，圓成實自性就顯現了，是這樣意思。而圓成實自性也就是如來藏，也是可以這麼說，是的，可以這麼講的。（李居士，李居士問的。）就是這個意思嗎？是這樣意思。這個三自性在《攝大乘論》裡面說了很多，說得很多很多，比《成唯識論》還說得詳細，我感覺。

這裡有三個問題：

問：八地以上能任運真俗無功用行的聖者，住於第一義諦中時，尋思心所是否也是停止活動？

答：這話是這樣說，這個根本智離一切相、離一切分別，與第一義諦相應的時候，是沒有尋思的心所的，是沒有的。但是若是後得智，還是有尋思的，在後得智是有的，在根本智上是沒有的，應該這樣說。

問：二、慧心所生起時，尋思心所是否也隨之生起？

答：這個尋思，如果是佛教徒修止觀的話，依佛的聖言量修這個四念處觀的時候，這個尋思就是慧；就是由慧來推求這個所觀境的道理，不是兩回事，是這樣說。在禪定中慧心所有沒有活動？在禪定中你修這個毗鉢舍那觀的時候，就是慧心所在活動了，主要是慧心所在活動，這個奢摩他若是無分別，那就是沒有了。

問：三、安住於第一義諦的智慧與慧心所有何同異？

答：安住第一義諦的慧是無分別慧，是無分別的，就是得無生法忍以後的聖人，他是真實地安住於第一義諦，那個智慧當然是無分別的，不然的話，不能夠與第一義諦相應。我們的心，如果它一起分別的時候，它就有影像；有影像，那就不與第一義諦相應了。就是這後得智，聖人的後得智，為我們說法的時候，他作種種分別，假借這個名言來形容種種義，他就有種種相，那麼與無分別智是不一樣的。所以你說這個「第一義諦的智慧與慧心所有何同異」，就是這樣的同異。

問：如果我們宿世的仇人，正在此時要對我們報復，那此時此刻，我們要如何起這第一念？謝謝師父開示。

答：「如何起這第一念？」第一念，這是這樣，我們是沒有入聖位的人，或者說我們是個外凡的人，不是內凡，第一念可能是先是恐怖了，可能先是恐怖了。但是我們若熟讀經論的話，你若讀《金剛經》，讀這《般若經》，第一念應該是般若的智慧。般若智慧就是觀察如夢，這個人要報仇是如夢，是如夢中境、如鏡中像、如水中月，有而不實，應該這樣觀想。那麼再觀察他是空無所有的，這樣觀也可以，應該是這樣子，就是向道上會，我的意思是這樣。

問：隨喜功德大或者是布施功德大？這是第一個問題。

答：隨喜的功德大呢？是布施的功德大？你這個意思就是有人做布施功德，我隨喜；隨喜也有功德，布施也有功德，這兩個功德誰大？你的意思是這樣。這話是這樣子，如果布施的這個人他能夠無相，他能夠無相的布施，不著於相；他能這樣布施，而你隨喜的時候是著相的，那你就沒有那個布施的功德大。如果布施那個人，他是著相布施，你隨喜功德的時候是無相的，那你的功德也就是很大，就可以這樣解釋。

你這個無相的隨喜功德，假設是在外凡，是在外凡的境界，或者是

內凡的境界，還不是聖人，但是你這個無相的隨喜功德能引導你到聖人的境界，有這種功能。那個著相布施的功德，那他就是人天的福報了。但是若在佛法裡面做功德，它也能引你到聖人的境界去，在佛法裡面做功德。因為佛法裡面，你與佛菩薩有緣，那麼佛菩薩也就是和你有緣，佛菩薩就能度化你。若是你在世間上、社會上做的功德，假設都是著相的話，那就是人天福報。人天福報結束了，就是照樣地流轉生死，你想要轉凡成聖還不行，它沒有這個力量。

所以同樣是作功德，還有點不同，有點不一樣。但是以大悲心，發無上菩提心，以大悲心在社會上做利益眾生的事情而迴向無上菩提，那麼這功德不可思議，這是菩薩道，這就不同。如果說是沒有發無上菩提心，就是一點好心，不是為名利，就是為了感覺人生是苦，我有力量能夠救護他們，只此而已，沒有發無上菩提心，也沒有發出離心，那麼這個功德就是人天福報。若是發了出離心、發了無上菩提心，做同樣的功德，但是這個人是菩薩道，那個人沒有發無上菩提心，那他不是菩薩道，這是不同。所以我們說是在佛法裡面做功德，功德大；不在佛法裡面，一般的社會功德，功德小。這是一部分的說法。在菩薩的大悲心裡面一切都是平等，所以那還是佛法的功德，也還是可以這樣講。

問：出佛身血要下地獄，但佛是大慈大悲的人，如何會讓這種事發生？

答：是這樣，在《攝大乘論》上提過這件事，就是眾生若造罪的時候，佛菩薩不能障礙他，不能障礙。除非他是佛教徒，造罪這個人是個佛教徒，佛教徒他相信因果，他的信心很強，但是也有煩惱，也可能會造罪，佛菩薩可能會來警覺一下，警覺你，那麼你有可能就不造了，但是也有可能還是造。所以佛不能夠障礙，不能阻止一切眾生去造罪，原則上是這樣說。佛只能開導這件事：「善有善報，惡有惡報」，由你自己決定，你說是要造罪、你說是要造福，就是你自己決定，這個佛法是這樣。

造了罪以後，這個罪業使令你去受報，佛菩薩也沒有辦法障礙的，也不能，也不能障礙。所以眾生就是要在三惡道裡流轉，罪報受完了，又跑到人間天上，人間天上可能又造罪，又造罪，再受苦，就是這樣子，佛菩薩不能夠給你滅罪的。你造了罪，這個罪就是要使令你受報，佛菩薩不能說你造了罪，我把你的罪滅了，你不用去受報，佛菩薩不能做這個事。但是若是相信佛法的人，能夠發慚愧心，誠懇地懺悔，佛菩薩能方便的移轉，方便的移轉這件事。

方便的移轉，「轉」這個字是我們的祖師，也就是佛菩薩自己的解釋，用這個字，他沒有用那個「滅」字，他用這個「轉」字。這個「轉」字怎麼講呢？就是你能至誠地懺悔的時候，佛菩薩就給你撥一撥，就是把那個罪業把它停下來，不發生作用，那麼你的苦惱就沒有了，就是這樣

子。罪業還是在，就叫做「移轉」，他不是說「滅」。

但是另外還有一個意思在《大般若經》上說到，《攝大乘論》、其他的經論也有提到，就是業有輕、有重，有定業、不定業。這個定業怎麼講呢？就是你做功德也好，你造罪也好，你心裡面很明明白白的、清清楚楚的歡喜做這件事，把這件事做完了，心裡也很歡喜，這件事就是定業。你做功德也是，你造罪也是，就是定業。這經論上就這樣解釋這個定業。

這樣說，我們凡夫造業，很多都是定業。如果說是你做這件事，做得心裡面不大明白，不是，我不太明白這件事，也不歡喜做，但是也做了，那麼這件不一定，就是不定業，就可能不得果報。就是做功德也是，你做得不明白，心裡面也不是太歡喜做，那麼就是可能會得果報，也可能不得果報；造罪也是這樣子。不過是做功德還有點不同，就是頭一次做功德勉強強強做的，可是第二次就容易一點；就是第一次難，第一次做功德難，第二次就容易一點。第二次的容易，就是因為有第一次的關係，所以那第一次還是有意義的。

做得明明白白的、歡歡喜喜的，就是決定得果報。就是得果報的時候，任何的力量不能障礙，不能。若是你做這件事的時候，不大歡喜做，勉強強強做，那麼你得果報的時候，這個果報不決定，所以以前造了罪了，那麼我就現在得果報了，我一念觀世音菩薩就靈了，就是一方面是觀世音菩薩的威力，也是你造那個罪不太堅固。如果是你造罪造得很明明白白、歡歡喜喜地造罪，然後得果報的時候，你想念觀世音菩薩，就是要慢一點，不能那麼快得感應，不容易，就是這麼意思。

所以你說是：「佛是大慈大悲，如何會讓這種事情發生？」這件事的發生是眾生自己的心願要發生，不是佛叫它發生的，不是。你這個說，這個詞句要變動一下，佛沒有這個意思讓它發生；佛是要阻止的，但是阻止不來。這個是這樣子，可以這樣說。

問：「忘失菩提心修諸善法，是名魔業。」請問法師：這兒所提的菩提心包不包括吃素？也就是堅決不殺生。

答：「忘失菩提心修諸善法，是名魔業。這兒提的菩提心包不包括吃素？」吃素是一種行為，是一種行為，是一種良好的行為。當然吃素的人，他的動機也不完全一樣，有的人說是為了身體健康要吃素，那是私心，為了我個人的健康我吃素，這也是好。有的是慈悲心我要吃素，不殺生。或者是守一種規則，有這種規矩，我隨順這個規矩我吃素，實在自己心裡不願意吃素，所以吃素是各式各樣的。如果說是發無上菩提心而吃素，那當然是屬於佛法的吃素了。「忘失菩提心修諸善法，是名魔業」，所以我們看事情，不能完全從表面上看，大家都在那裡做善事，但是發了無上菩提心的人，那不一樣。沒有發無上菩提心，

也沒有發出離心，一般性的做種種的善法，那是不一樣的，不能完全從表面上說的，是這樣意思。

但是，從經論上看佛菩薩的慈悲，我們凡夫貪瞋癡具足了，去修學善法是很難的，他只要是有一點善念，就要讚歎，就應該讚歎，不要貶斥，不要貶斥這個人，就讚歎，應該這樣才好。讚歎呢，他的善心會增長、廣大，漸漸就進步了，是這樣意思。所以你說是「這個菩提心包括不包括吃素呢？」那麼一部分在內，一部分是不在內的，可以這麼說。

問：忘我利他、柔軟心……

答：這個「忘我利他」不太好，這個「忘」字，用這個「忘」字不對，就是無我利他。無我是智慧，「忘掉了我」是愚癡，忘掉了我，他忘了，忘了，這是一種，這是他的內心的記憶力不好，這個「忘」不對。就是智慧，佛法講智慧，觀察這個「我」不可得，就是沒有私心，因此而沒有私心。無私，才發大悲心利益眾生，應該這樣子。但是很多地方我看，都是寫這個「忘」，忘了，寫這個「忘」字。不過也可以做好的解釋，就是他的心就是慈悲，他不去想念自己，這叫做忘我，這麼講也可以。不過那樣就不是「忘」，不是忘掉那個「忘」。

問：良知良能，正知正見等等。柔軟心，良知良能，正知正見等等，有的人看似精進……（你這個話是什麼意思呢？）就是這個忘失菩提心修諸善法，是名魔業的菩提心，是包括吃素、包括忘我利他、柔軟心、良知良能、正知正見等等（是這個意思，可能是這麼講，把它唸下來）。

答：這個良知良能，這是王陽明他們，中國哲學的說法。一般的柔軟心也通於善惡，也不完全一樣。這個正知正見是佛法裡面有時候用的，但是這個事也很難說，我說是正知正見，你可能認為它是邪知邪見，這個事就很難有定論。所以若是跟據經論來說，那當然就有點不同。所以這個發無上菩提心，就是根據經上說，發大悲心；感覺到生死是苦，要廣度眾生出離生死苦，那麼以慈悲心為重，同時也要般若，要有金剛般若，這個菩提心才能堅固。

就是我剛才說的這個，他是做些善法，但是內心裡面的事情，表面上很難知道，表面上很難知道。就算是他私下裡透露了，透露出來，說這個人動機不正，你還是讚歎他，還是讚歎他。讚歎他，他漸漸地他就會改過來，這個動機就會改過來，就好了。如果訶斥他，那就不一定，有的可能就退了，「好，我不做這個事了！」也可能。若是智慧大的人，你訶斥我，我想一想，我若不對，我改過來，「我不退！我不退心！」這個智慧大的人多數是他反省自己，而不是說你說他不對，就是你說的不對，不是這樣，他能反省自己。

有一天，釋提桓因來看佛，來的時候，都是半夜了，也是很晚了。有個為佛作侍者的這個比丘，他作侍者的，他的意思，佛若休息了，他

才能休息，佛若沒有休息，他不能先休息。所以他就希望佛休息，而佛不休息，佛偏在外面經行。這個侍者就是假扮那個鬼叫來恐嚇佛，而這時候正好釋提桓因來了。來了的時候，釋提桓因說是：「唉呀！這佛法裡面還有這種人？」佛說：「佛門廣大！」所以就是這樣子。初開始栽培善根就是這樣子。

所以有人說，這個寺院裡面放籤筒是不對的，這是迷信，說是這個是不應該。我說：你說的也有道理，但是也有人因此而栽培善根，就是我們一般說是香火廟，很多的非佛教徒，或者也神佛不分的這些佛教徒，他就在這裡可以栽培善根，到那裡可以拜佛，也可以抽籤。我們凡夫沒有神通，這個心裡面常常是恐怖的，做什麼事情都沒有把握，就問問佛菩薩抽籤，這是唯一的一條道路，你不能說不對的呀！那麼他因此漸漸地、逐漸地栽培善根，所以這個廟也應該有，這個香火廟應該有的。這是所謂佛門廣大，就是給這樣的人留這麼一條路，從這裡開始栽培善根。

有一年，有一個大居士問我，說是：「我們講經法會，來聽經的人不多，怎麼回事？」我說：「你請的法師越好，聽經的人越少，因為他講的高，境界很高，一般人不能接受，所以聽經的人就少。你若把這個調唱得低一點，低一點，聽經的人就多。」所以到電影院去，人才更多，就是比講經法會人多，就是它契機嘛！它這件事契理不契理另一回事，但是這件事契機，人就會多。你若契機又契理，又要契理，就是有了限度了，就是這麼意思。

所以說是我們用佛法令人進步，使令人逐漸地、逐漸地進步，有的時候就會批判：這是有相的功德，這是無相的功德，這是有所得，你這有執著，你是顛倒慧……這樣分別。但是在初開始發心的時候，就是讚歎好。我剛才說了，在佛法裡邊，用有執著的心做功德是人天福報，但是還是能成佛的。

問：煩惱心所那麼多，為什麼修學奢摩他、毗鉢舍那者，只須對治惛沉及掉舉二者呢？

答：這掉舉裡邊，就包括所有的心所了，包括所有的煩惱了，所以應該是合適的。另外，修奢摩他、毗鉢舍那的人，應該是發無上菩提心了，發無上菩提心，他當然是受戒了，他應該是很多的事情都已經清淨了，只是內心裡面有掉舉、有惛沉這事，所以對治這兩種也就夠了。我們再想一想，看可不可以這樣解釋。

問：外道所言常住不變的、有主宰力的真我，與三身四智有自在力的如來，有何分別？

答：外道所說的這個常住不變的、有主宰力的真我，這是虛妄分別、執著，

沒有這麼回事，這個不能和佛的三身四智去對比的。佛的三身四智，若據《成唯識論》上說，這個四種智，有大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，也還都是有為法，都是修所成就的。三身裡邊，這個受用身，或這個化身，是由法身、由自性身變化出來的，當然也是有為法，也可以這樣說。只有這個自性身，在唯識的經論上說，它是無為法，也就是圓成實性，這個是本有的，也就是所謂本具的了。這是有大自在力量的如來，和外道執著的那個常恆住、不變異的我是不能對比，因為根本沒有那個我。

不過是在《楞伽經》裡面說，那和唯識的經論又有一點不同。《楞伽經》也說是唯識的經論，但是《楞伽經》可有一個別義，別義就是，大慧菩薩問佛：「外道說的我和佛說的如來藏不是相同了嗎？也是常恆住、不變異，為一切法的依止處。」這麼講。佛回答說：「這個如來藏和外道說的我是不一樣的」。

這個如來藏，佛是怎麼說的呢？就是佛說一切法無我，一切法無我這個空義，就名之為如來藏，假名說為如來藏，是這樣意思。為什麼佛要這樣說呢？就是因為外道認為佛法都是好，無論什麼都是好，只有說這個無我不好。這樣子，所以佛就對這一類的外道，就將這個無我義假名為我，說這就是如來藏，如來藏就是我。這樣子就把外道接引到佛法裡邊來了；為接引外道，所以作如是說，這樣解釋這個如來藏。這樣子說，就是這是佛法在《楞伽經》上說這個如來藏的緣起了，如來藏原來是這樣意思。

《涅槃經》上也提到這件事。《大般涅槃經》上說：佛和阿難尊者有一天在恆河裡沐浴，這個外道從遠遠來了就看見了，就讚歎佛說：「瞿曇這個人他什麼都好，他的身相莊嚴也好，他的說法的音聲也好，所說的妙法也好，就是說無我不好。」那麼佛在那裡沐浴，佛這天耳遙聞，就從河出來了，就對這個外道說：「我說一切眾生皆有佛性；佛性者，即是我也。」啊！這外道就歡喜了，那麼就相信佛法了。

所以從這兩段文來看，就是為了接引外道作如是說的，就是方便說，這樣說就是為實施權了。這樣說，一切法無我是佛的真實意；說一切眾生皆有佛性、說如來藏，這是個方便善巧的說法。這樣的佛法和我們中國傳統的佛教是不一致的。中國傳統的佛教，一切眾生皆有佛性，一切眾生皆有如來藏，這是真實說；說一切法無我，這是方便說。但是我們現在去讀這《楞伽經》、讀這《涅槃經》，的確是有這個意思。

可是，這個《涅槃經》也來得很早，《楞伽經》也是來得很早。我們中國佛教的各宗派的大德，只有這個三論宗，鳩摩羅什法師，和僧肇法師、僧叡法師，這個三論宗稍早一點。其他的，禪宗也好，天台宗、華嚴宗、法相宗都是稍晚，都是晚過三論宗。都是這些，各宗的這些大德：天台智者大師、清涼國師、杜順和尚，這些人都是讀過《楞伽經》、《涅槃經》。

槃經》的，但是他們沒有採取，沒有採取這個態度；反倒與這個態度相違、不同，採取一個不同的態度。所以這外道說的我，和佛的三身四智這個是不能分別；外道那是虛妄分別，沒有那麼回事。

問：如來有無體性？

答：如來當然是有體性，「如來者，諸法如義。」那麼法身如來、報身如來、化身如來都有他無量功德莊嚴的體性。

問：曾有比丘謗無諸佛，身陷地獄，因何成謗？

答：「有比丘謗無諸佛」這句話，我不知道這句話出在什麼地方。

說是這個律上，和《楞嚴經》也有提到，有個無聞比丘。無聞比丘他因為不大聽佛說法，他就自己在阿蘭若處坐禪。坐禪就得了四禪了，得初禪、二禪、三禪、四禪。得了四禪的時候，他認為得初禪就是初果，二禪、三禪，四禪就是四果，他認為就是所作已辦了，所以他不去聽佛說法。等到臨死的時候，他這個中陰身現前了，這個四禪這個比丘還是人間的人嘛，所以他得了四禪，他在人間的壽命到了，他死了，他要生到色界天上去了。生的時候，就有中陰身由人間到天上去。若是得涅槃了，就是沒有中陰身，就是前一剎那是生，後一剎那滅，就入於不生不滅的境界，就是入於涅槃了，入於無餘涅槃了。所以他有了中陰身這個時候，他就認為佛說謊話了，認為佛說謊話了，那麼他這樣子一說，這個恨心也就來了，所以就下了地獄，有這種事情。說是「謗無諸佛」這句話，我沒有讀過這段事情。就講到這麼多好了。

問：第三發光地，因有聖定，見十方佛，與念佛三昧有何異同？

答：初地就是得無生法忍了，就是聖人了。第三地發光地，說他有高深的禪定，當然這個聖人在禪定裡面，他要見佛就見佛了，所以說他見十方佛，這是對的。「與念佛三昧有何異同？」這就是念佛三昧，不能再說異同了。

問：念佛三昧成就，相當於何種定？

答：念佛三昧的成就，一定要成就色界四禪，初禪、二禪、三禪、四禪。成就了這樣的禪，初開始成就，這也分兩種：一種是凡夫，他歡喜禪，他成就了色界四禪。一種是初果的聖人，他只有欲界定和未到地定，還沒有色界四禪，他這個時候願意先學禪，他就繼續靜坐、修禪，而成就了色界四禪。所以色界四禪分兩種：一種是凡夫成就的，一種是聖人成就的。聖人成就的，因為他有四念處的觀慧，就變成無漏的禪定了。凡夫因為沒有四念處的觀慧，那就是有漏的禪定，這還是不一樣的。

「念佛三昧成就，相當於何種定？」念佛三昧，如果是得到欲界定、得到未到地定，你想要見佛，也有可能會在定裡面見佛，但是不能說是

念佛三昧，因為這個定很容易破壞了，很容易破壞。並且具足了這樣的定，還是有欲的，欲界定、未到地定這種定，欲界的這種欲還在，這種煩惱欲還在，你想要見佛也是可以，也是能見佛，但是不是那麼自在。若是得到色界的四禪了，沒有欲了，心清淨，見佛是容易了。但是，因為沒有四念處的觀慧，還是有漏定。

可是佛教徒，沒有修四念處而得到四禪，總是還有點佛法的氣分，可以名之為相似的念佛三昧。他在色界定裡邊若是念佛，想要見佛，是能有感應，能見，但是還不能說是念佛三昧。他一定修四念處觀，得無生法忍以後，這個時候變成無漏的了，那才能算是念佛三昧，才可以稱之為念佛三昧的，這樣說。

問：一心不亂相當於何種定呢？

答：這個一心不亂，若是按照《阿彌陀經》上講那個一心不亂，那一心不亂是很淺的，是很淺。就是可以從兩個地方證明它是淺，還不是深的一心不亂。哪兩個地方呢？說「若一日、若二日乃至若七日一心不亂」，就是你這個一心不亂不是永久的。你能夠一晝夜一心不亂，過了一晝夜就亂了，是這樣的一心不亂，不是很高，不是那麼高的。說若二日乃至若七日一心不亂，過了七日就亂了，所以這個一心不亂不是很深，不是那麼堅固。當然能夠一日乃至七日一心不亂，在我們未得一心不亂的人來說，這還是不容易了，還是不容易，但是不是很深，不是永久的一心不亂。這是一。

第二個地方，就是玄奘法師，唐三藏法師，他翻的這個《稱讚淨土佛攝受經》，就是《阿彌陀經》，那個地方多加了一句，就是臨命終的時候，心不顛倒上面，要有佛的加持力，佛加持他臨命終時心不顛倒。那可見他生存的時候不是一心不亂，到臨命終的時候能夠一心不亂，要佛加持，這也可以看出來，這個一心不亂很淺。一心不亂很淺，我們就可以知道，這個一心不亂就在欲界定，欲界定、未到地定之間，這個一心不亂還不能名之為念佛三昧的，只是念佛三昧的前方便，可以這樣說，可以這樣解釋這個一心不亂。所以「一心不亂相當於何種定？」就是欲界定、未到地定之間，可以這樣解釋。若按藕益大師那個解釋，那就太高了，有理一心不亂，有事一心不亂。理一心不亂先不說，事一心不亂，藕益大師解釋的，那是阿羅漢的境界，那就是太高了。

問：念佛三昧是否止觀具足？

答：是的，你真實成就念佛三昧，止觀都具足了，那是聖人。真實成就念佛三昧，是在三昧裡面想要見佛就能見佛，那是個大自在的境界。我們一般人見佛，說我念佛的時候，禪定中，止靜的時候，或念佛的時候看見佛了，這不是你要見佛就能見佛，這是佛臨時地安慰安慰你，你就見佛了。佛若認為不需

要，那你就不能見的，那個不算數。

這裡有兩個問題：

問：一、欲成就慧解脫阿羅漢，應於何種定境修何種觀慧？

答：慧解脫阿羅漢，因為經上說有慧解脫、俱解脫阿羅漢。這個經上和這些注解上倒是有這樣說法，就是把那個阿羅漢的「阿」字省去，就說個羅漢。但是應該加一個「阿」：慧解脫阿羅漢、俱解脫阿羅漢。「應於何種定境修何種觀慧？」若據《成實論》上的意思，在欲界定也可以，在欲界定就可以修四念處得初果、二果、三果、四果阿羅漢。若是《俱舍論》的意思，那要未到地定，欲界定還不可以，就是未到地定裡面修四念處，先得初果、二果、三果、四果，得阿羅漢。

「修何種觀慧？」就是四念處，沒有其他的方法，就是要觀身不淨，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，就能夠得聖道。我們中國的佛教似乎是……若是觀身不淨，這是太淺了。但是我看這個經論上，你觀身不淨修成功了，很容易就是觀心無常、觀法無我，就能得聖道，很容易的。所以得聖道，這個觀身不淨倒是很重要。

這個慧解脫阿羅漢，是對那個俱解脫阿羅漢說。慧解脫就是得這個觀心無常、觀法無我的這種智慧，這個智慧把這個愛煩惱、見煩惱解脫了，但是他沒有得到定解脫，他還沒有得到色界的四禪；這種定，在他心裡他還沒有成就，他還沒成就的。這個慧解脫阿羅漢，他是在未到地定裡面，把這個正念一提起來，畢竟空、無我、無我所的這種勝境就現前了。但是俱解脫阿羅漢，他在初禪、二禪、三禪、四禪裡面，修這個觀法無我的勝境現前了，這慧解脫阿羅漢不知道他的境界，他不可以見到俱解脫阿羅漢的境界，不知道。就是一個凡夫入到初禪、二禪、三禪、四禪了，這慧解脫阿羅漢還是不能知道，不知道他心的境界，不知道。

那麼慧解脫阿羅漢在未到地定裡面，入了未到地定，把這勝境現前的時候，凡夫的四禪，入了四禪裡面也不知道，也不知道這慧解脫阿羅漢的境界，互不相知。若是俱解脫阿羅漢入定的時候，就知道慧解脫阿羅漢的境界，就知道；慧解脫阿羅漢不知道俱解脫阿羅漢的境界。同是阿羅漢，同是勝境，但是有差別，是有差別的，還有這種事情。

問：俱舍學說四善根位觀四諦，修十六行相。請問師父：應如何作觀？如何修習各個行相？

答：就是四念處，還是四念處，還是四念處了，還是修這四念處觀。不過就是苦諦有四個行相，集諦、滅諦、道諦各有四個行相，各個加起來就是十六行相。實在來說，還就是四念處。四念處主要是在苦諦，觀這個苦諦，觀身不淨，這個身體是個苦諦，這色受想行識是個苦惱的境界，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，這都是在苦諦上修觀。而雖然是

修到集諦也有四個，滅諦、道諦也有四個，但主要是在苦諦，無常、無我這個地方得聖道的，主要就是四念處，而不是別的，就是這樣子。

問：請問法師：如何得知自己是內凡或外凡，或初果等等聖位？

答：當然你也是應該知道，若如果是學習經教，就會知道這件事，若不學習經教就不知道。這個內凡和外凡都是凡夫，但是有一點差別。這個外凡，就是「心遊理外」。我們有些人常好說「心外取法就是外道」，這樣子說法也是可以，但是用這內外凡來說，內凡、外凡都是佛教徒，他不是外道。他不是外道，但是也分內外，有內外之別，就是心遊理外，叫做外凡。

「心遊理外」怎麼講呢？就是這個心一動起來的時候，不符合佛法說的道理，不符合，不符合這個苦、空、無常、無我的道理，與這個道理不符合。譬如說是你罵我，你罵我這句話，是一個語言，就是所謂意言，就是一句名言、名字，一句語言。他聽見了這句話，就心裡忿怒，就是要報復，怎麼怎麼的，那麼這就是外凡的境界，就是這樣子。若內凡，他不！他「心遊理內」，就是心向於道。因為這個內凡這種人，他是很精進地修這個四念處，就是觀法無我，觀察這色受想行識這個法是沒有我，我是不可得的。色受想行識這個法，也是剎那剎那生滅變化的，「觀色如聚沫」，觀這個身體就像那個海水上面聚集的那個沫就是了。我看這個譬喻很真實。人這個身體，榨那個果汁的那個機，榨那個橙子、榨那個蘋果，一榨就變成水了；我看人也是一樣，如果用那個機器一榨也都是變成水了。所以人就是如聚沫，觀色如聚沫。

「觀受如浮泡」，水上那浮泡似的，即生即滅；「觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事」。觀這個色受想行識都是虛偽，生滅變化的，此中我不可得，沒有一個真常的我可得。常常這麼觀察的時候，你若罵他的時候，他就心裡想：他罵誰呢？說是罵我，沒有我！罵誰呢？他不想你為什麼要罵我，他不想。所以觀察那個受罵者不可得，罵者也不可得，他就這個心在道上會，心向於道，他不生煩惱。你說什麼話，「啊！你怎麼冤枉我？」他不說這句話，他向道上理會，他不動，煩惱不動，這是內凡。他就是不向外攀緣，心能夠精進地修學這個四聖諦，就是四念處，這樣子。那麼這就是內外凡的不同。

這內外凡的不同再簡單地說，內凡能降伏自己的煩惱，他還是凡夫，還是有煩惱，但是他能用四念處調伏自己，把自己的煩惱叫它不動，煩惱不動。你有什麼苦惱的事情，你去苦惱他的時候，他向道上會，這個煩惱不動，能有這種事情。這個外凡就是沒有，學習了很多的佛法，還能為人講說，但是一點用沒有，你若罵他，他就煩惱，這就是外凡，一點道力也沒有。這是內外凡的分別。

這個初果聖人，初果聖人就是沒有這個分別的我執，沒有了。他也有欲，欲心他還是有，因為他就是沒有得這個色界初禪，他還是在欲界定、未到地定之間，他還是有欲心；但是這個我見是沒有了，不執著有我可得。不執著有我可得，他這個正念若現前的時候，就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，這個正念一現前，在這個未到地定一現前，就是勝境，就是聖人。聖人的時候，他心是清淨的，我不可得，心能離一切相的，那是聖人。出定的時候，他也分別色聲香味觸法，而入定的時候，他不入色聲香味觸法的。

但是這個初果有一個什麼境界呢，這經上舉一個例子：這個初果死掉了，死掉了又投胎做人的時候，他這個父母家，是一個殺豬宰羊的職業的人。那麼他生了一個兒，漸漸長大了，他父母也就叫他做這種事，叫他去殺，他就是不殺，他不殺。不殺，逼迫他非殺不可，他也是不殺。後來就是，經上說，就是牽一隻羊，給他一個刀，放在一個屋子裡邊，把門鎖起來、關起來，就是你若不殺，反正在屋子裡也沒有飯吃。後來，過了多久，他的父母開門一看，他自殺了，那個羊還是沒有……他不殺羊。那麼這個可以知道初果是什麼境界，就是他的正知正見不失掉，所以初果是沒有隔陰之迷的。得了初果以後，死掉了，第二生他的正知正見不失掉，他這無我、無我所的智慧不失掉的，不退的，能有這種境界，這個初果。說是：「你怎麼知道是初果？」這是初果，這是一件事。

另外在律上又說到一件事，假設初果今天，餓了多少天了，沒有飯吃，就只有一碗飯。他若吃下去，他可能繼續活下去，如果不吃的話，就死掉了。但是這個時候若是佛來了，說是舍利弗尊者，若阿羅漢來了，同他化這一鉢飯，他能把這一鉢飯供養佛、供養這些聖人，他可以不吃，他能有這種境界。

所以是「如何得知自己是內凡或外凡，或初果等等？」這在經論上有很明白的說明的。

問：是不是以斷煩惱的多少為衡量的標準？

答：也是的，是的。但是初果也是斷了很多煩惱，但是他還是有煩惱。有煩惱，他煩惱出現的時候，很快的煩惱就滅了。經上說一個譬喻，比如說這鍋燒紅了，你滴上一滴水，這滴水在那個燒紅了的鍋，很快的就乾了。這個初果聖人，他的欲心起來了，就那麼多的時間，就沒有了，這個欲心就沒有了。他也有瞋心，也有這個煩惱，但是很快的就沒有了，就清淨了。這還是和凡夫不一樣。

問：得阿羅漢果位，及無生法忍的心境又如何？可否麻煩老和尚為我們再複習一次。

答：這個初果，在《摩訶般若波羅蜜經》，就是《大品般若經》說：「初果須陀

洵若智若斷，是菩薩無生法忍。二果、三果、四果阿羅漢若智若斷，是菩薩無生法忍。」所以這個初果聖人的境界，和初得無生法忍的人相似。但是無生法忍的菩薩有大悲心，那初果所不能及了。所以這個地方，可以從這裡可以知道。這個阿羅漢的境界，那當然是更高了，因為他把三界的煩惱完全都消除去了；欲界的煩惱，乃至色界、無色界的煩惱，阿羅漢都消除了。入定當然是清淨，出定，心也是清淨的；他的眼耳鼻舌身意遇見一切的境界的時候，接觸一切境界的時候，他心裡面也不憎也不愛。遇見如意的境界也不愛，不如意的境界也不憎，不憎不愛、不取不捨。

而也有的地方，用這個「捨」字來形容這阿羅漢的心境，這個慈悲喜捨的「捨」。這個「捨」，用我們凡夫的心情解釋，就是放棄，棄捨了。棄捨了就是不睬，不睬這件事了，就是「捨」。現在用這個「捨」字形容阿羅漢的心境，其實也就是「無著」的意思，不著了，不著。譬如說我們這個手摸到什麼，他立刻可以分開，不黏上面，若手上有膠，你摸到什麼它就沾上了，你想分開還不容易。

我們凡夫的這個心，有這貪瞋癡的煩惱，你遇見什麼都著，遇見什麼都是著。你說一句讚歎的話，他也著，你毀辱他的話，他也著。那麼阿羅漢不著，你讚歎他也好，你不讚歎他也好，他的心是清淨無染，不執著的。這是阿羅漢，不入定的時候就是這種境界，清淨無染；若是入定的時候，那就與這個離一切相的境界相應了，那是聖人的境界。

禪宗的這個，是馬祖，龐居士見到馬祖，說是：「不與萬法為伴侶是何等人物？」那麼這是馬祖說什麼，說是：「待汝一口吸盡西江水，再為汝道。」好像是這麼說。這也就可以形容阿羅漢的境界，阿羅漢一入定的時候，他的心不與萬法為伴侶。我們的心，時時是有伴侶的，就是有一個所緣境，這個能分別的心，和所分別的境界是不能分離的，時時都有所緣境。

我們學習修止觀的人，就是選一個固定的所緣境，當然這個境界是要清淨，能令你的心清淨，要這樣的所緣境，有的所緣境能令你心汙染。那麼不修行的人，他的所緣境時常地浮動、時常地換，過一會兒這個，過一會兒那個。這個修行人是以清淨的某一法為所緣境，明靜而住，我們的心不可能會離所緣境的。但是聖人，像是阿羅漢，他若入定了的時候，他心裡面就是沒有所緣境，湛然獨立。

我對《瑜伽師地論》，就是歡喜去學習，原因也就是在這些地方。這個《瑜伽師地論》，它形容這些聖人的境界比其他的地方說得詳細，說得明白，讓你容易明白。所以我知道，在我這麼虛妄分別，這外國人，像鳩摩羅什法師，那是真是大智慧人，但是他學這個中文，學我們的漢文，當然也學得很難得了，但是還不如玄奘法師是中國人，這漢人的中文程度好，

所以他翻出來的東西就是好。所以我從這裡去讀這《瑜伽師地論》，和其他的翻譯對比，就感覺這《瑜伽師地論》說的不同，使令你容易明白，使令你容易明白一點。所以《瑜伽師地論》應該學。

說是我頭幾天我還沒說明白，這個喇嘛、這個仁波切說：你們中國的禪宗的人太笨了，什麼笨呢？大概他說的也不那麼清楚。我推測那個意思，佛法，印度翻譯過來的經論，這是佛菩薩聖人的智慧，怎麼可以置之高閣？自己坐那裡「念佛是誰？」這聖人的智慧，你趕快要學習嘛！怎麼能說不學習，我就自己「念佛是誰」呢？就是笨！是笨！是這樣意思。所以我想你看這些寶，這是寶貝，真是寶，法寶，佛寶、法寶、僧寶，是寶啊！怎麼能不學習呢？「煩老和尚為我們再複習一次」，我就說到這裡。

問：二、禪七以來我們已默念《金剛經》二十多次，如何得知是否已經得到金剛般若？

答：「得到金剛般若」，我們讀的《金剛經》是文字般若，是文字般若。你要獲得金剛般若，一定還是要靜坐，還是要靜坐。經過修止觀，這一天，把自己的我、我所去掉了，這時候得了金剛般若。就像那個初果須陀洹，那就是金剛般若，聖人的智慧是金剛般若，就是不可破壞了。但是我們若不讀金剛般若，在我們的程度，我們不讀金剛般若還不行，就是要有文字般若的幫助。就像我們吃飯，吃了一餐飯，過一會兒還要再吃；今天吃飯，明天還要，天天要吃飯，這樣你才有精神。所以我們修止觀的時候，因為你觀法無我，你要有文字般若的支持、資助。你常常讀、常常讀般若，那麼你這個修止觀，修觀的時候，它就有力量。

你如果完全不讀經，有的時候你自己都會疑惑：我修得對不對呢？自然地就會有這個妄想。你若讀經，「喔！經上是這樣說的。」那麼你自己對自己有信心，所以這個文字般若還不能、不可以放捨的。所以親近善知識，文字般若就是善知識，它也是善知識之一了，而且還非常重要的。

問：如何得知此人是應化身來投胎、或輪迴來的？

答：這個事情，只有佛菩薩知道。說是他是個初地菩薩、說他是初果聖人，他現在再來人間，那麼誰知道呢？只有佛菩薩知道；我們凡夫不知道，我們凡夫就是推測而已。所以是「怎麼得知道此人是應化身來投胎、或輪迴來的？」這要是更高的聖人才知道，我們凡夫不知道。我們凡夫，連邪正都不容易辨別，不要說那是聖人的境界，就是一般的這件事做得對不對，我們都搞不清楚，我們的程度太低了。

問：我們沒有開天眼，也沒法像老和尚入定去觀察……

答：我也沒得定，我不能觀察，是的。

問：我們沒有開天眼，也沒法像老和尚入定去觀察，有沒有其他祕訣或準繩可

以判斷？

答：這個事情，如果想要知道，你只有學習經論，我們學習印度翻譯過來的經論，我們中國大德的注解，要學習。你慢慢地從經論上得到一些智慧，知道什麼是邪正、什麼是凡、什麼是聖，那麼你用這個來看人的時候就稍好一點，會稍好一點，就是所謂有擇法眼，有那麼一點。如果不學習經論，你又沒得到天眼通，那是沒有辦法知道的，只是那麼分別而已。得到了天眼通，也還是個凡夫，也未必就能辨別，不過能比我們肉眼的人強一點。

問：應化身來的有沒有前世及前識？聽說一般不會留世太久，是真的嗎？

答：這個應化身，他如果若有父母，也來到人間，有父親、母親，他留在世間的時間應該是長一點。如果是沒有父母，忽然間現出一種境界，那多數是時間短，忽然間就不見了，應該是這樣說。

師：我說話，我想到哪裡就說到哪裡，這個心裡面很少說是一定指誰說，說我在訶斥誰，沒有這個意思，我沒有這個意思，所以你們各位不要誤會，不要誤會這件事。我們是凡夫，誰也不要恥笑誰，誰也不必恥笑誰。就是大家如果有緣就努力地學習佛法，對於佛菩薩常常生恭敬心，對於經書也生恭敬心，對於同參道友也生恭敬心就好了。其他的引起煩惱的這些分別儘量地減少、減少、減少，就算是你在罵我，我也就說是沒有罵，不煩惱，不要煩惱！

問：請問法師：我們禪七每日所默念的《金剛經》第六品中：「若心取相，即為著我、人、眾生、壽者。……若取非法相，即為著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。」請法師舉例說明何謂法相、何謂非法相？

答：我們現在是學習〈分別瑜伽品〉，不是講《金剛經》，你問《金剛經》，我看我能解釋到多少，我為你解釋。

《金剛經》第六品：「若心取相，即為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即為著我、人、眾生、壽者。若取非法相，即為著我、人、眾生、壽者」，中間還有一個「取法相」，「是故不應取法，不應取非法。」

「若心取相，即為著我、人、眾生、壽者」，就是心裡面執著一個相，執著一個常恆住、不變異的體性，或者是一個理性。我們的色受想行識的生命體是有老病死的，是剎那剎那變壞的。在這個有老病死、有變異的五蘊裡邊，有一個不老病死的，有一個不變壞的，一個常恆住的一種體性，你這樣執著的話，就叫「若心取相」，那就是執著有一個我的意思，「即為著我、人、眾生、壽者」，這就是執著有一個我。

「若取法相，即為著我、人、眾生、壽者」，這個「若取法相」有兩

個意思：一個是取色受想行識，有我。我們的執著，在這裡說有三種執著：第一種執著是執著我，第二個執著是執著法。這個法就是色受想行識，執著這個色受想行識有真實性，所以是「若取法相，即為著我、人、眾生、壽者」，也是一樣，那法也就變成我了，所以有一個人我，有一個法我。

「何以故？若取非法相，即為著我、人、眾生、壽者」，前面這個「取法相」，我說兩種解釋，以五蘊為法，這是一個解釋。第二個就是名相，「法尚應捨，何況非法」，就像我們〈分別瑜伽品〉裡說這個法相，這個名、句、文所表達的、所表示的，有能表示的名、句、文，名、句、文有所表的義，這都可以名之為法。那麼你取這樣的法相，你執著這樣的法相，「即為著我、人、眾生、壽者」，這是第二個解釋。

「若取非法相，即為著我、人、眾生、壽者」，這句話在《金剛經》上來說，倒是非常有分量的一句話。這是非法相，就是離一切名相，離色受想行識，無色受想行識這個境界，你若去取著它，也是執著，也是「即為著我、人、眾生、壽者」，就是這樣子，就是取這個空相。你取這個空相，那也是執著，也就是還是有我見的。

所以這是有三個執著：我執、法執、空執。我執和法執，都是有執，空執就是無，無執，執著這個無；前兩個執是執著有，分開來說就是三個執。「是故不應取法，不應取非法」，只要有所執，你就是有我相、人相、眾生相、壽者相了，那就是一般的凡夫境界，所以不應該有所執著，不應取相，「不應取法相、不應取非法相」，這是這樣意思。那麼「何謂法相、何謂非法相呢？」就是這樣解釋。

問：《金剛經》中有三品，其內容與所立的品名，弟子不能了解其關係，請問法師的心得如何？

答：我沒有心得，我不知道是什麼意思。這個《金剛經》從印度翻譯過來的原本，是沒有分段落的，那個分的名字，三十二分還是三十幾分，沒有那個名字的，這個名字是我們中國人加上去的；傳說是梁武帝的兒子昭明太子他加上去的。他加上去，因為他母親念《金剛經》，母親年紀大了，那麼一下子念不完，所以他的兒子好心，給他分成段落，分成一段一段，念到這裡一段，若有事情，到這兒可以停，是這樣意思。太虛大師他的《金剛經》注解裡邊，有多少種注解，太虛大師《金剛經》注解不只一種；其中一種呢，就用他的三十二分作注解，你看看你就懂了！

問：第十八品，大致內容是：如來有肉眼、天眼、法眼、佛眼（你沒有寫慧眼），眾生若干種心，如來悉知，過去心、現在心、未來心皆不可得，而品名立意為「一體同觀」，這個是什麼意思呢？

答：大概是這個意思，就是一樣事可以用五眼來觀察，這就叫做「一體同觀」，

可以這樣說。可是在我們凡夫的這個程度上來說，慧眼是很要緊，慧眼是很要緊的；有沒有天眼還不要緊，有沒有慧眼倒是很要緊。沒有慧眼的時候，就是顛倒迷惑。有了慧眼的時候，就是心不顛倒，他不迷惑，時時地明靜而住，會這樣子。

問：第十九品大致內容是：「以福德無故，如來說得福德多。」品名立為「法界通化」，這是怎麼講？

答：「法界通化」，我也不會講，這要看看本子，看怎麼意思。

昭明太子這個人是個有學問的人，也非常的誠懇信佛。梁武帝他能講《涅槃經》、講《摩訶般若波羅蜜經》、講《大品經》，他也是有學問的人，也是很深入地學習佛法的，他們父子都是佛教的大護法。他說「法界通化」也應該是有道理。

現在這裡沒有《金剛經》，我為你解釋，我還是給你解釋，我看這個本子。第十九分，法界通化分：「須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。須菩提！若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。」啊！這是法界通化。若是有人能夠以滿三千大千世界七寶去布施，去利益眾生，是人得福德多不多？這是佛問，須菩提回答：「此人以是因緣得福甚多。」

底下佛說：「若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。」這個意思，這就是金剛般若，因為你這樣做功德的時候，你用金剛般若觀察這件事是畢竟空寂的，福德無。福德的因緣如幻如化，是畢竟空，福德的果報也是因緣，是因緣所有，也是畢竟空，那麼所有的一切法都是這樣子。那麼，大家這樣學習這個金剛般若，那不就是法界通化了！大家都這樣學習，就是一個通化的意思。

這個「化」是轉化的意思，通達、轉化。我們原來的凡夫的分別心都是有所得、有所執著的，現在用金剛般若來轉化自己的有所得，那麼這叫做通化。「法界」就是這個金剛般若所通達的真理，用這樣的真理來通化一切眾生，那麼他這個以七寶布施就是等於舉一個例。你用行六波羅蜜裡面的布施波羅蜜行這個財布施，也可以通化，戒波羅蜜也可以通化；布施、持戒、忍辱、精進、禪定，一切法都可以通化。我是這樣解釋，看對不對。

問：第三十二品大致內容是「一切有為法，如夢幻泡影」，品名立為「應化非真」，這兒的「應化」兩字，是指人、眾生，或指事情現象呢？謝謝開示。

答：第三十二品：「若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子、善女人，發菩薩心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相，如如不動。何以故？一切有為法，

如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

這是「應化非真」，這就是這個人「乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說。云何為人演說？不取於相，如如不動」，那麼這就是一個應化的意思，應化一切眾生。應化一切眾生的時候，能化、所化都是如夢幻泡影，如露亦如電，所以非真，應該可以這麼解釋。

你的問：「應化」兩字，指人、或者事？應該包括這兩種。人也是如化，如夢幻泡影，事情也是如夢幻泡影，應該這樣說。不過這個在人、在眾生這一方面說，但有假名的眾生，不是有真實我的體性，是應該這麼解釋。那麼假名的眾生，當然就是如夢幻泡影，不真實。這一切法裡邊所說的法，乃至所度化的眾生，色受想行識，能化的菩薩乃至佛，也都是如夢幻泡影，如露亦如電，所以應該是包括這兩種。

「一切有為法，如夢幻泡影」，這是一個假觀，是個假觀。前面多說空觀，而這時候最後這一個頌，是說的假觀。就是《金剛經》並不墮於斷滅，也觀一切緣起法是有，但是不真實就是了，是這樣意思。

這裡有兩個問題：

問：《涅槃經》是扶律談常，所談的是什麼常？與《楞嚴經》有何不同？

答：古人對《涅槃經》的大義的介紹，就是扶律談常。談的常什麼常？就是佛性，一切眾生皆有常住的佛性，是這樣意思。「第一義空名為佛性」，《涅槃經》還有這種話。「第一義空名為佛性」，這個佛性是常住的，是談這個常。但是《涅槃經》說的這個佛性，前十卷我們讀一讀就很明顯的，他說一切眾生皆有常住的佛性，後邊的，《涅槃經》有四十卷，謝靈運他們再治的是三十六卷。後邊的三十卷也是談佛性，但是和前面談的就更有深意，這個說法就是用的那個詞句有點不一樣，但還是可以說有常住的佛性的。這是一個意思。

《涅槃經》談佛是常住的，佛沒有入涅槃。原因就是，這老比丘的佛入涅槃了，那麼佛教徒非常的悲痛，那麼佛說這《涅槃經》的意思，佛沒有入涅槃，一切眾生皆有佛性，也都是常住的，就是這個前後文的生起就是這樣意思。可是我們簡單地介紹就是這樣講，但是在《涅槃經》裡面，那裡面的意思是很多的。

扶律，就是出家人，或者在家佛教徒，要持戒，若不持戒的話，得不到佛法的利益的，也很訶斥這個比丘不持戒的事情，有這件事情。

「與《楞嚴經》有何不同？《涅槃經》它也是說佛性就是第一義空，也說到與《般若波羅蜜》、《大般若經》相通的這些法門，也是說的，也還是告訴我們修四念處這些事情，和前面的《華嚴經》、《阿含經》、《方等經》、《般若經》，乃至《法華經》都有提到，都是相通的，沒有矛盾的。和《楞嚴經》似乎是不是一樣，《楞嚴經》說的常就是常住真心、性淨明體，口

氣有一點不同。有一點不同，但是《楞嚴經》也有《楞嚴經》的好處。我看，都是佛菩薩的智慧吧！我覺得應該是這麼說。

因為到了後來的這些眾生，很多人歡喜《楞嚴經》，也就是佛菩薩的慧眼，說這樣的眾生應該是由《楞嚴經》來度化，所以就出來一個《楞嚴經》。那麼，那他來到佛法裡面來，也是各種佛法也會學習，也會栽培善根，將來也就可以得聖道的。但是《涅槃經》來到中國的時候，有所謂涅槃宗，很多人學習《涅槃經》，所以也是度化了很多眾生的。《涅槃經》度化了很多眾生，《華嚴經》、《維摩經》、《大品般若經》、《法華經》都是度化了很多眾生的。但是後代，隋唐還是好，到了唐宋、元明以後，《般若經》、《金剛經》大家都在念，大家只是念誦，講也是講，但是有的也失掉了般若義，失掉了般若的義趣。

那麼誰最能夠攝受眾生？就是《楞嚴經》。就是元明以後，學習《楞嚴經》的人越來越多，就到了一九四九年之前，都是很興旺的。到了以後，四九年之後，香港這個楞嚴王，還有顯慈老法師，都是重視《楞嚴經》的，到台灣的這些法師，我看也都是。但是最近十幾年以後，最近不到二十年，十幾年以後，《般若經》似乎有點抬頭，《阿含經》開始抬頭了，所以《楞嚴經》可能要受影響，我看是這樣，也可能是要受影響。

問：師父為什麼將之列為佛學院的講授經論之一？是不是想統攝印老法師所說的印度佛教三大系？

答：也不是這個意思，我不是這個意思。《涅槃經》我是讀過幾遍，也生歡喜心。後來有人就發動這件事，要講《涅槃經》，我曾經講了，恐怕前幾卷都講完了吧！講完了，從中我發覺一件事，發覺什麼事呢？就是南傳佛教來到我們的中國佛教來了。中國佛教是大乘佛教，南傳佛教的學者，少數人也對大乘佛法有一點信心，但是多數人對大乘佛教、對北傳佛教、中國佛教沒有信心，就說「中國佛教非佛說」、「大乘非佛說」，說這種話。

說這種話，在我們中國佛教裡邊的，這個法門的棟梁、這些大德，只有一個印順老法師可以反抗這種說法，可以反駁這個「大乘非佛說」這句話。當然他反駁，和我們傳統佛教的這些老法師是不一樣，不一樣。所以印順老法師自己他也說，他還是讚歎大乘佛法，可是他的著作，老一輩的法師也不是滿意的，不滿意。但是在今天的佛教，印順老法師保護了中國佛教，我在他的著作上看出有這種作用。老一輩的老法師是默然，對於這句話沒有話說，老一輩的法師沒有。

但是我在學習《涅槃經》的前幾卷的時候，我發覺《涅槃經》也有這種作用，能反駁「大乘非佛說」這句話，有這種作用。所以我就把它列為，我們應該學習，是這樣意思，我的意思是在這裡。其實這樣的意思，我在台灣，去年在台灣遇見一位佛學院的院長，也就提到這個問題，佛學院裡

面的學生受到南傳佛教的攻擊的時候，佛學院的學生都向南傳佛教投降，對於本身的佛法信心動搖！但是沒有辦法，沒有辦法來對治，沒有辦法，就是說出來一些話也沒有力量，就是有這種事情。有這種事情，所以若是學習學習這《涅槃經》，我認為對於大乘佛教的住持能有幫助，也能幫助中國佛教徒對於大乘佛法的信心還是能夠堅固下來，而不會被人家打倒了！我的意思是這樣子。

問：凡夫修行見道入聖位，可能是初果乃至三果、四果聖人，或是初地乃至更高位次的菩薩。我想請問下列問題：初果可能一生或七番生死得阿羅漢，當其投胎轉世生天時，是欲界、色界、無色界？

答：初果不可以生到色界天，更不能到無色界天，因為沒有禪定；他沒有色界四禪、無色界的四空定，所以他不能夠到上二界去。他生天只能生到欲界天，不可以生到上二界天上去。

問：是否有可能往生阿彌陀佛國？

答：這話是這樣，若是在南傳佛教的教化，這個區域裡邊，修四念處得初果，他不可能生到阿彌陀佛國。因為南傳佛教裡面沒有這個淨土法門，所以不能。只有在我們大乘佛教的國家，才有可能生到阿彌陀佛世界去的，才有可能的，不然不行。

問：依淨土經典來看，未發菩提心是去不成，但菩提心有大小、深淺、廣狹之別，若一概而論，判定小乘的聖人完全無菩提心，是否正確？

答：菩提心，像那《心經》：「依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」我認為這句話就指這小乘說的，指這小乘說。「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，那是大乘菩提心了。所以菩提心是通於三乘：聲聞菩提、緣覺菩提、佛菩提，是這樣，應該是這樣說。

「未發菩提心是去不成」，這句話也應該再考慮，再考慮什麼呢？大本的《無量壽經》的確是說到，你若不發菩提心，不能到阿彌陀佛國去，是有這個話。但是小本的《阿彌陀經》沒有這句話，它只是說，你臨命終的時候心不顛倒，阿彌陀佛放光接引就往生了，條件就是這樣。只要平常你念佛，不管是功夫高、功夫低，是深、是淺，但是臨命終的時候心不顛倒，正念分明，那麼阿彌陀佛自己就是，阿彌陀佛因為發願了，你臨命終時候，他就接你去了。在《阿彌陀經》上看，沒有這句話。

所以往生阿彌陀佛國去這個條件，釋迦牟尼佛和阿彌陀佛開出來這個條件，是有高有低，不是一樣的。那麼為什麼這樣呢？就是精進的人，佛開出來條件就高一點，叫你有大的成就。那個懈怠的人，佛就把條件放得低一點，就十念念佛，也不是說你一定發菩提心；你就十念念佛，願生阿彌陀佛國，那麼臨命終時候也能往生，這條件很低，不是很高，應該能辦

得到。所以說是「若是未發菩提心去不成」，這句話要再想一想。但菩提心有大小、深淺、廣狹類別，一概而論，判定小乘的聖人完全無菩提心是不對的。小乘也有菩提心，但是不是大乘的菩提心。

問：此若不完全正確，在凡夫得初果，發願往生阿彌陀佛國，應該是辦得到？

答：是的。凡夫得了初果，願生阿彌陀佛國也是能，但是這非要在大乘佛法的國土裡才可以。

問：其蓮花化生的品位，會是何品？

答：「會是何品」，那是中品，《觀無量壽佛經》上就是他是中品。

問：是見佛或大菩薩聞法，或是以師長身分的凡夫教化帶業往生？

答：是的，這都是，可以帶業往生，也是能的。

問：蓮花的品位會是何品？

答：那麼就是指中品。「佛或大菩薩聞法」，是的。

問：見道的聖人既然通達萬法，包括佛與佛土，乃至凡夫之穢土，皆是緣起，宛然而有，如幻如化（這個化字，不是畫畫的畫），是不真實，是畢竟空寂。那麼就無相的真理而言，哪裡還有淨土可求往生？聖人，此指初果或初地菩薩，所以尚未成就佛的無分別智，其分別心是否應該很小，是無求、無著、無得，或者仍然是有求、有得、有著？

答：你這是個問題：「聖人通達一切法是緣起，宛然而有，如幻如化，不真實，畢竟空寂，那就無相的真理而言，哪有淨土可求往生？」是的，若就畢竟空來說，也沒有淨土、也沒有穢土，也沒有佛、也沒有菩薩、沒有眾生的，是的。但是，如幻如化的緣起，緣起法的如幻如化還是宛然而有；宛然而有，所以還是有穢土，也有淨土，所以也還是可以離開了穢土，到清淨的佛世界去的，還是有這件事，還是有這件事的。不會說因為說畢竟空，就否認了幻化的一切法，也不是；幻化的一切法不能否認的，還是有。所以佛是無眾生可度，事實上佛還是度化眾生，因為還是有如幻如化的眾生的；若真是沒有眾生可度，那當然佛也就像阿羅漢一樣都入涅槃了，何必還保留呢？

這底下說是，「聖人雖尚未成就佛的無分別智，分別心是否應該是很小？」當然，煩惱沒有完全斷，還是有分別心。沒有分別心，說無求、無著、無得，有一部分。因為聖人，初得聖道的聖人，他自己知道有所不足，自己知道，比我們凡夫還強一點。我們凡夫若學會多少佛法，不得了！「我可以做法師了，我可以講經說法了。」自己感覺到很滿意。但是聖人不是，初得無生法忍的聖人感覺到自己太渺小了，所得到的功德太少了。所以初得道的聖人願意見佛，願意到佛世界去，而不是「啊！我不得了了！」不是，和凡夫不同。所以他還是有所求，但是和凡夫不一樣，不一樣的。

問：依天台宗的四種淨土，小乘的初果乃至四果，還有大乘的五十一位次菩薩，

各往生何淨土？

答：這個是那樣的，小乘的初果，他還不能到佛世界去，不過他願意到阿彌陀佛國是可以。因為他死了以後，隨業流轉的話，他不是人間就是天上，不是天上就是人間，不到三惡道去，也不能到色界天、無色界天去，他不能去。他若願生阿彌陀佛國，當然是可以。若是按天台宗的四種淨土，他還是在凡聖同居土，在這裡，他不能到方便有餘土去。在我們娑婆世界，現在的情形是凡聖同居穢土，如果說我們承認釋迦牟尼佛還在靈鷲山的話，那麼這是凡聖同居穢土。那麼，初果聖人他若到阿彌陀佛國去，他還是凡聖同居淨土，還不能到方便有餘土去。三果也不能，二果、三果都不能，到四果阿羅漢可以；四果阿羅漢他可以到方便有餘土，那是聖人的世界，不是凡夫世界了，是可以。

這個菩薩，發無上菩提心的菩薩，這個愛煩惱、見煩惱沒有斷盡的菩薩，也還是在凡聖同居淨土，凡聖同居穢土、淨土。他若是斷了愛煩惱、見煩惱都斷完了，他若是到佛世界去，就是方便有餘土，還不能到實報莊嚴土。要斷無明惑的時候，才能到這個實報莊嚴土，也一部分的生到常寂光淨土，是這樣子。

問：心淨則土淨，在清淨無漏的聖人的無分別心當中，還有淨土與穢土之分嗎？

答：「在清淨無漏的聖人無分別心」，無漏的聖人他有無分別心，他也有分別心，也是有，就是後得智；後得智是有分別，根本智是無分別。他的後得智有分別，當然他也知道，喔！這是凡聖同居土，這是穢土，阿彌陀佛國是淨土，那比我們知道得更清楚，所以他也會知道的。所以也還是有淨土與穢土的分別的，他有這個分別。

問：此等程度的聖人是否至少六地菩薩以上或者阿羅漢的位次？

答：這都是有的，初地菩薩也是有，初地、二地乃至十地，乃至佛也是有這種知識，也知道這是穢土、這是淨土，這是凡夫的世界、這是聖人的世界，知道得更微細，而不是說無分別就什麼也不知道，不是的。佛菩薩那個後得智，那個方便智慧，比我們知道得更微細、更微細。我們是所知道的太少了，我們的分別心，雖然凡夫的分別心多，都是染汙的，其實也不是很多，不能和佛菩薩的分別心比，這智慧太大了。

問：師父曾說：息諸緣務，專精思惟，閒居靜處，專精思惟，自度方能度人。入聖位之後，才真正有能力與資格去廣度眾生。

答：是的，我是這個意思。

問：但由初發菩提心到得無生法忍要一大阿僧祇劫，凡夫其短暫的一生與之相比，猶如一剎那。小乘學者修阿蘭若行，全力求解脫生死，雖然發菩提心之有無似不相同，但就此生的實際修行方式而言，上述二者是相同？

答：我的意思是，息諸緣務，專精思惟，自度方能度人，入聖位之後，才有能力度眾生，是的。「但由初發菩提心到得無生法忍要一大阿僧祇劫」，這個話是那樣的，這句話，就是一開始，這位發菩提心的菩薩，他就是在廣度眾生、弘揚佛法中，自己隨緣隨分地修行，這個菩薩。這個菩薩多數是什麼樣的人？就是大福德、大智慧的人，他的福德很大、很大的。他在這個凡夫的世界去度眾生，不感覺到難，因為他的福德太大了。他說話，說得不好聽的話也好聽，他罵你你心裡會歡喜。沒有福德、沒有大智慧的人，你讚歎人家，人家都不高興，我看。

所以這個大菩薩，那種發無上菩提心的大福德、大智慧的人，他也是凡夫，就是在這個凡夫世界，他遇見善知識了，遇見善知識的時候，他一開始，他就多修福、多修慧，廣修福慧，所以來生的時候，大福德、大智慧。他就是心裡想怎麼辦就怎麼辦，很容易就成功了。他想要說法，他智慧也大，學習佛法也容易，一說就是辯才無礙，大家都是恭而敬之。當然他就是這樣不斷地去度化眾生，也栽培自己的善根。他自己他不去打禪七，多數他不做這個事：「自己要去努力斷煩惱的」，不做這個事。那麼，他就這樣任運地廣度眾生，越度越多、功德越多，但是他也還是不斷煩惱。所以經上說，一大阿僧祇劫才開始得無生法忍，是那麼樣。

我們不是大福德、大智慧的人，我們說是「我們不要斷煩惱，我們也去度眾生」，很難，很難的，不容易，度眾生很難，我們不容易度。剛才我已經說了，你說學習佛法的時候感覺很難，今天翻開經本子，學習多少年，還不知道東西南北，學習頭疼；學習佛法也感覺到難，自己修行也很難，打禪七的時候很辛苦。我們說是去度眾生，所以這樣人要知道自量，要反省自己，你不能像他那麼學，我們就得要老實一點。少欲知足，也發無上菩提心也好，但多少的，要少事少業。少事少業，自己在一個空閒處學習佛法，親近善知識也是，然後再一個專精思惟，先用功修行。等到一下子得無生法忍了的時候，這個時候，你度眾生就不同，因為你是聖人了，那又不同了。所以我的意思，就是有這麼多分別，這樣意思，所以這是這樣意思。

問：凡夫短暫的一生與之相比（那不能比，不能和那樣的人相比的），猶如一剎那。小乘學者修阿蘭若行，全力求解脫生死，雖然發菩提心之有無似不相同，但就此生的實際修行方式而言，上述二者是相同？

答：上述二者我看是不太相同。

問：另外與其短程的目標即修解脫生死亦是相同的。而此發心目前，雖僅是空話，但栽培在阿賴耶識，待因緣成熟，即入聖位之後，再發芽開花結果，不知弟子看法是否正確？

答：我的看法就是這樣，我們不是大福德、大智慧的人，我們也可以發無上菩提心，多少有一點小乘人的氣分，小乘學者的氣分，你先顧自己。你先

顧自己，在這個有漏的色受想行識裡邊，有了無漏的，無我、無我所的智慧，有畢竟空的智慧了，有摩訶般若、金剛般若了，這個時候，你願意自己用功繼續修行也可以，願意去度化眾生也可以。

因為你有了金剛般若的時候，雖然福德還是不如那個凡夫那麼大，做事情還不是那麼順，但是你有金剛般若的時候，那個大菩薩還是要向你磕頭的；因為他知道，他知道他還是凡夫，你是聖人。這樣子你行菩薩道的時候，可能是不那麼順，福德不夠，做事情就是不順，做事情不順。但是你有金剛般若的時候，逆順亦如，你不介意這件事，你不在意這件事，沒有這個難的這個分別，沒有難易的分別，這個聖人。你若發了無上菩提心，雖然自己的福德不夠，但是你有金剛般若的時候，沒有關係，那時候可以行菩薩道。如果有因緣可以行菩薩道，你不行菩薩道也可以，還是自己努力地用功修行，修行到佛世界去。到佛世界跟佛學習，你又進步了，但是，因為有了無上菩提心，終究還是要回到這個凡夫世界來，在凡夫世界再繼續栽培，那就不同了，那就不一樣。

所以你看那個第三發光地，這時候一定是有了高深的禪定。其實，就是有的人，他是凡夫，他不是聖人，他得了四禪八定了，還有這個事情。若是已經信佛的人，我不修四念處，我就先修四禪八定，然後在四禪八定裡面再發菩提心，修四念處，得無生法忍。那麼一下子得無生法忍，你就是有高深的禪定了，那也不同。所以也是行菩薩道，發無上菩提心的人，也是各式各樣的，不一樣的，不是一樣。

你這個意思我同意，就是自己還是慢慢栽培，多多地栽培。「栽培在阿賴耶識裡頭，待因緣成熟，再發芽」，待因緣成熟這個「待」字，是有點問題。當然你願意「待」也是可以，如果能精進，就不要「待」。你自己現在精進地栽培，它也就很快地會成熟。如果說等它成熟，你不去勇猛地栽培，去等它成熟，那就是慢了，慢了一點。

問：謝謝師父解答。

問：凡夫得初果，斷見煩惱，即前五品煩惱。若得二果、三果，能有或粗、或細的愛煩惱？

答：得三果，沒有欲界的愛煩惱了。初果、二果還有欲界的愛煩惱、瞋煩惱還是有，那就是所謂俱生的，這個煩惱不待分別，任運地就會有貪心，任運地有點忿，有點瞋心了，這個煩惱。

問：為何初果、二果仍可在家居修行？

答：因為初果、二果還有愛煩惱，就是在家居士，在家居士也是前生在佛法裡邊，這個四念處、般若的栽培厚，栽培得深一點。深一點，今生又再來到人間的時候，因為前生栽培過有多少福報、有智慧，他就繼續相信佛法、繼續相信佛法。

所以我在想，我這又有個妄想，如果在佛法裡面，你在經論多學習、學習經論，然後你修奢摩他、毘鉢舍那，還不離開經論；那麼死了以後，來生再來人間，還能夠相信佛法，有正知見。如果不看經論，就是「念佛是誰」，就這樣子，今生是信佛，來生不一定信佛，因為你在經論裡面沒有栽培。但是這種人，如果他福德大的話，那就不得了，他還有多少定的力量，那麼福德又大，今生可能會來毀滅佛法，就有這種事情，會有這種事情。所以這個經論不可不學習，不可以不學習的。

初果、二果還有這個愛煩惱，貪煩惱、瞋煩惱還是有。這就是前生有了栽培，今生再來人間又遇見佛法，還能用功修行，他還是有妻子兒女的，但是前生對於這個四念處的栽培深，這人就是這樣子，他有這個興趣。我那回說過，說這個人歡喜吃辣椒，他就是一吃飯的時候，他心裡面這個種子，這個辣椒的種子就動了，就想要吃辣椒。所以你前生這個四念處、這個般若的栽培深，今生雖然是，就是沒出家，這在家人有妻子兒女，有很多的欲，但是他心裡面這般若的種子還會動，他還能靜坐修無我觀，因為利的關係，他還能得初果、能得二果，繼續努力就能得三果，就是這麼關係。

如果是前生栽培得鈍，雖然栽培，栽培沒有力量，那麼今生這個欲的境界障住了，他就不能，不行，很難有成就，這種人就非要出家。出家了沒有欲的境界，前生栽培的般若雖然沒有力量，但是沒有欲的障礙。這時候，或者有善知識來引導學習，他就精進修行，慢慢就成就，也可以得聖道。這是這麼回事。

若是說是前生栽培得利、栽培得強，今生雖然有很多的欲，也能放下，他又能出家修行，那更不得了，那就是更不得了。這是人的栽培不一樣，各式各樣的情形，所以說得二果仍可在家修行。」為什麼還能在家修行呢？」那就是這樣子嘛！

問：而三果聖人待不下去，一定得出家出世行？（應該是出家修行）

答：因為三果聖人他沒有欲了，他沒有欲，他在欲的境界裡面不高興；他不高興在欲的境界裡面生活，所以三果聖人一定要出家，他一定要出家修行。他在家，他厭煩這個境界，他厭煩這個欲的事情，所以他就出家了，是這麼回事。

你若這個初果、二果，在家居士得了初果、得了二果，他心裡還有欲，那麼在欲的境界他能生活。所以這個出家人得了初果、二果，心是清淨，就是有了煩惱的時候，很快地就滅了。在家的人、居士得初果、二果，那不是的，他還是欲心、還有瞋心。他使用，對他的屬下（職員），他有時候還可能會打人的！這個初果、二果的在家居士，同他合作的人，他有的時候也可能會訶斥你，那是還有這個，他的瞋心還是有的。出家人就不同了，所以這個有出家、在家的不同。三果的在家人，他因為沒有欲了，所

以他一定遠離這個欲，一定要出家做出家人了。

問：念佛人若不修止觀，可否斷煩惱成聖人？若得念佛三昧是否表示轉凡成聖？

答：「念佛人若不修止觀，可否斷煩惱成聖人？」若是你對經論的學習很高深，你對這個經論的道理學習得很高深，當然他還沒得無生法忍，這種人若是修念佛，他一心念佛，那不可思議。他隨時可以用止觀來斷煩惱，所以他就是可以斷煩惱成聖人。如果對於經論的學習不夠，不知道究竟什麼是佛法，也不懂，只是相信有阿彌陀佛國，「我們這個世界苦，我就每一天念《阿彌陀經》、念佛、拜佛，願生阿彌陀佛國。」很誠心這樣念佛的人，這個人有可能會往生，但是轉凡成聖我看不可能，這是不可能的。

問：若得念佛三昧是否表示轉凡成聖？

答：若是這個念佛的人，他對於經教一點研究也沒有，一知半解是沒有用的，但是念佛念得很誠懇，念到一心不亂，一心不亂還繼續念佛。人就是這個……念到一心不亂，這是一個危險的地方；念到一心不亂，本來是一個好境界，若我看就是危險的地方。有什麼道理呢？沒得一心不亂的時候，心裡：哎呀！我念佛還功夫不夠，沒得一心不亂。真得一心不亂就要做大菩薩了，他就是要去度眾生了。一度眾生，因為得了一心不亂有多少功夫，可是一度眾生的時候，一心不亂沒有了，所以我認為這是一個危險的地方。

如果不，不要著急做大菩薩，你繼續地用功念佛；念佛、念佛，念得功夫更深了一步，最好是得到初禪。也是一樣的，你還是由欲界定、未到地定，到初禪、二禪；念佛也是一樣，你若是心不要動，不要去做大菩薩，就是一直不斷地精進修行，你可能會到這個境界。

到了這個初禪以上的定的境界的時候，容易見佛。容易見佛的時候，那就是由阿彌陀佛來安排，阿彌陀佛如果他觀察你，你前生栽培過般若波羅蜜，阿彌陀佛可能是在念佛三昧裡面來看你，就為你說法，那麼你就轉變成修止觀了，就在三昧裡面修止觀，那麼就可能轉凡成聖了。若是你前生的栽培不夠，但是有多少定的善根，所以今生能……也要有一點世俗的大智慧，就是念佛有多少成就的時候，心裡面不動。那麼這個時候，若是得到初禪以上的境界，也能見佛；佛可能不說法，當然這時候壽命看還有多久，那麼可能就是等待壽命到了，往生阿彌陀佛國，這個時候佛為你說金剛般若、說諸法實相、說這個《大般若經》，由此得無生法忍，可能是應該是這樣子。所以這個「念佛的人不修止觀，可否斷煩惱成聖人？若得念佛三昧是否表示轉凡成聖？」這裡邊的情形應該是這樣子，應該是這樣。

我昨天解釋，這個念佛三昧有相似的念佛三昧、有真實的念佛三昧。

相似的念佛三昧還沒有成為聖人，還沒有；成為聖人，這個時候才是真實的念佛三昧。

問：定業能不能轉？是否經懺悔，或持滅定業真言，便能有所幫助？

答：「定業能不能轉？是否經懺悔，或持滅定業真言」，在《涅槃經》上的意思，《瑜伽師地論》也有提到，我們相信佛法的人，能深入地學習佛法的人，沒有定業，所有的業都能轉。世間上所有的罪業都能轉，可以說沒有定業。但是也要給你一點時間，你壽命要長一點會好一點，如果一下子就死了，沒有時間也不行，也不行。這個非佛教徒，或者是佛教徒而不歡喜經教，不歡喜般若波羅蜜，那他的定業也不能轉；非佛教徒、世間上的人，不能轉，定業不能轉，定業是不能轉的。

我剛才說：就是佛教徒，你對於經教不歡喜學，你的定業也不能轉，也是不能轉的。不過若是你多多地懺悔，也會好一點，但是若有般若波羅蜜，那就是容易轉，不是難事。所以我們若有什麼業障，常常修無我觀，就能轉、能滅罪、能滅一切業障的。當然也就是要配合著，一方面讀這個、常常念這個般若波羅蜜，《金剛般若波羅蜜經》、或者念《法華經》、念《華嚴經》，要讀誦這大乘經典，然後多懺悔，也會有力量，也會有力量的，也就能夠有所幫助。或者持這個滅定業真言，也應該有幫助，就是這樣子。說了一千，說了一萬，自己要多栽培，要改造自己才可以，不然是都沒有用的。

問：每日午齋在念上供文時，當日的功德主在齋堂中央的頂禮、問訊，其後的深意是否可請師父開示？

答：「其後的深意」，是其中的深意？還是其後的深意？供齋，那齋主在頂禮，當然是一個恭敬的意思，表示恭敬。要供齋，因為有恭敬的意思才供齋，所以有恭敬的意思，所以去頂禮，就是這樣的意思。就是這樣吧！還有什麼意思嗎？當然也有的人，有恭敬的意思，但是又不願意表示出來，所以又不去拜、不去頂禮，也有這樣的意思。就說這麼多好吧？不再多說了。

我先答這個問題：

問：「行」、「識」是什麼樣的心理活動？如何觀察它如芭蕉、如幻事？

答：「觀行如芭蕉，觀識如幻事」(寫下來)。這個「行」曾經解釋過，「行」是什麼呢？「行」就是有目的的行為，叫「行」；實質上說出來，就是思心所，思惟的思。這個「思」，經論上的解釋，就是它能夠令我們的心發動種種的行為，令我們的心發動出來種種的作為，就是那個動力，就是「思」。或者作善行、或者作惡行，這都是屬於「行」，是這樣意思。

或善行也好……當然這個思心所，它就是個總司令的意思，它也並不是孤獨的，它和其它的很多的心所在一起合作的。它若是同這個無貪、

無瞋、無癡、精進、不放逸這些善心所在一起活動，它就會做出來很多很多的功德的事情；它若是與無慚、無愧，有貪、瞋、癡各式這些染汙的心所在一起活動，那麼就做出來種種有罪過的事情，這就是「行」的意思。「行」是如芭蕉，芭蕉樹，以芭蕉樹來譬喻這個「行」沒有真實性的意思；這個芭蕉樹就是葉子裹起來，包裹起來，一層一層地包裹起來叫做芭蕉樹，如果你用這個刀或者是斧子、或者什麼利器把它割斷了的時候，你一看它，它就是沒有真實性，一點真實性沒有。

我們的這個行為，就是身、口、意，身行、語行、意行，由思心所的領導，造出來種種的功德或者罪過。這也都是眾多的因緣、眾多的心理，也需要有這個色、受、想、行、識的合作，這樣子造出來種種的業力，那麼也都是眾多因緣和合而有，沒有一個不是因緣所生法的。這個沒有真實性，有真實性和沒有真實性這句話，這是怎麼解釋法呢？凡是不假借因緣而有的，那都是真實的。不假借因緣，這件事不需要因緣它就有了，那麼這件事就是真實的；若是假借因緣而有，那件事就是不真實。

什麼道理呢？假借因緣有的東西，它就會是無常的，它就是可以破壞的，所以它不真實。不假借因緣而有的東西，所有的因緣法都不可以破壞它，不能破壞它，所以它是真實的。現在你觀察這個「行」，觀察我們由思心所發動出來的身行、語行、意行，都是眾多因緣而有，都是無常的、都是變化的、都是可破壞的；所以都是如芭蕉樹不真實，就是這樣意思。

前面是觀色如聚沫，觀受如浮泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，這個意思，應該說有兩個意思：一個就是我們這個凡夫，久遠以來這個習慣，這個貪煩惱，貪愛的煩惱或者瞋煩惱，各式各樣的煩惱，就是愛著世間上的這些榮華富貴，愛著這些事情，被這些虛妄的事情所迷惑。剛才那個居士提出問題也有關涉到這裡，就是心裡面對於聖道沒有殷重心；對於聖道，對於這個戒、定、慧，對於這個離一切相的、不生不滅的大安樂處就是涅槃，這個願心、希望得涅槃的這種心情很薄弱。希望得涅槃、希望得聖道、希望我這一念心於一切法不受，沒有這種好樂。這個日常生活中，心總是去取，而不肯捨，而不肯無著，總是這個要取，要取這個；你取，你比我取得多不可以，那麼總是偏重於這方面去執著。

所以現在這個「觀行如芭蕉」，一個是內心發作出來的這些「行」，一個是由「行」而得的這一切的果報，都是虛妄，都是如芭蕉，不真實。就是生厭離心，不要去取著這些，能把這心收回來，向於道、向於離一切相，應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心，是這麼個意思，是這樣意思。就是先能夠對於這些有為的苦，苦集二諦，這些苦惱境界，有厭背想，厭背。

「觀行如芭蕉」這個「行」，可以包括兩個意思：一個是由思心所發

動出來的這個身行、語行、意行，都是不真實，這是一。第二個意思，就是由這樣的身行、語行、意行所得的這一切果報，所得的一切果，也都是如芭蕉，也都是不真實，也都是虛偽的、不真實，都是虛妄的。那麼，這樣由於你這樣的觀察，生厭背想；你不觀察，這個厭背心不能生起來。

生起來以後，這是一個意思；第二個意思，你就能夠去親近這個離一切相的境界。這個我們頭些時候講過「不與萬法為伴侶」，我們這個心總是要有攀緣，就是老是要有伴侶。要修學聖道是學習無為法，「一切賢聖皆以無為法而有差別」，就是心能離一切相；心能離一切相，這是聖人的境界，我們向於這個境界，那這是第二個意思。

所以「觀行如芭蕉」，使令我們能親近聖道，厭背這一切有為的這個生死的境界，這樣意思。是「觀行如芭蕉」，不真實，都是不真實的。說是我剛才說這個凡夫，就歡喜這色聲香味觸，歡喜使這個房子住得好一點、衣服要好一點、吃得也好一點，就是在這些染汙的境界上，希望能夠莊嚴一點，就是這個凡夫的境界是這樣子。現在告訴我們這都是虛妄的、不真實，而這些事情，世間上這有為法，這苦、集二諦，你想要能夠滿意還不是那麼容易，也不是那麼容易的。但是你要用很多的心機，用很多時間去做這件事，現在佛說那都是虛妄的，你勞而無果！你費了很多的辛苦，結果也沒能得到什麼。可能是最初那一念心、虛妄心，那五分鐘的滿足，過了五分鐘沒有了，都是苦惱的事情，是這樣意思，這樣子「觀行如芭蕉」。

「觀識如幻事」，這個「幻」是幻術，幻術所變的，所變現的這一切事情都是假的。說是拿一桶水來，那幻術師他向水裡頭一伸就拿出一條魚來，看著像真的似的；說是拿一捆稻草來，這幻術師這麼一弄，就變出個象來，這個象還會跑。那麼我們這個小孩子看著是真的，大人知道這是假的。所以我們「識」這個分別，這個了別性的種種的分別，這就是我們的業力所變。

這個無明緣行、行緣識，這種種的分別心，就是與業力有關係。這個業、這個業力是幻術師；幻術師假借這個業力，就不是要有稻草，比如說這個鬥木佬（廣東人說叫鬥木佬，我們北方人說是木匠），他能用種種的木頭，造了一個桌子、或是造了一個房子、或者是造什麼。說這個幻術師，他用稻草或者其它什麼東西，變出一個人來，或者是變出一個大象來、變出一個兔子來。

所以我們人間的這個業力，拿人來說，要假借父母的幫助，變出一個人來，這個業力變出個人來，這個也就是變出一個識來。這人的身體，這個色、受、想、行、識，主要就是識。這個受、想、行，就是識接觸一切境界的時候，有受、有想、有行這件事，所以說識，就是總括了一

切了。所以由行而出來種種的識，這個識不是真實的，都是虛妄的、不真實。說是「觀識如幻事」，也不是真實，說它是虛妄、不真實、有生滅變化的。

這些經論上，《阿含經》也是這樣講，《般若經》也是這樣講，《瑜伽師地論》也是這樣講。我又要說這《楞嚴經》，《楞嚴經》它偏不說，偏說「識」是真常、真常不變的，偏說是真常。但是你這樣說，也能令人生歡喜心，令人生歡喜心。我們這個身體、這個臭皮囊，臭皮囊裡面有一個真常不壞的佛性，常、樂、我、淨，我們心裡也是感覺高興，是不是？但是你真實要修行的時候，就不能夠這樣觀了。「觀識如幻事」，這個識就觀不來，你沒有辦法觀，只好就是有這麼一個真常的，只有這樣觀了。所以佛法裡面這個法門是不一樣，有這樣的法門，有那樣的法門。

說是「觀識如幻事」，若是如幻事，它就是假的，就可以觀空了，就是無常的了。無常，在《智度論》上說：「無常是空之初門」，你若是想要觀一切法空，先應該觀無常：觀這色、受、想、行、識是無常的。由這樣逐漸地就可以觀色、受、想、行、識是空的了，是這樣意思，所以是空的初門。

所以「觀識如幻事」，識也是不真實的，這個色、受、想、行、識這五蘊都是不真實的，是這樣意思。就是，佛是善說譬喻的，直接說色受想行識是假的，也可能會聽懂，也可能不懂；他用了譬喻的時候，就能更深一層地得到認識，認識它深一層的意義的，所以「觀識如幻事」。這樣一觀察，你就能知道色、受、想、行、識裡沒有我可得，我不可得，這樣意思。

這一位我也不知道是誰，他這裡面說的意思，也就是表示這個凡夫分別心很多，就容易與修道有點妨礙，這是一個意思。第二個意思，也是說我們這個道心薄弱、煩惱強，那麼就煩惱戰勝了，這個道心失敗了，有這個意思。

但是今天的中國佛教，就多少有點轉變，有點什麼轉變呢？就是我在想：譬如說是我頭幾天說過，因為小乘——南傳的佛教，我們稱之為小乘佛教——他們來到中國佛教來了。以前還沒能來，以前南傳佛教的人也沒有到我們中國來宣傳南傳佛教，我們中國的佛教徒也沒有去正式學這個南傳佛教。今天不是的，今天是南傳佛教的人也到我們這兒來宣傳南傳佛教，而我們中國佛教徒也學習南傳佛教，學了就是大家在一起了。一起了，難免這個思想上就有一點衝突，衝突了，我認為也有好處，有什麼好處？就是中國本位的佛教徒，受到了這樣的影響，或者嚴重一點說，受到了這樣的攻擊——「大乘非佛說」——那麼有的人是投降了，向南傳佛教投降了，但是也有人不投降，不投降，那麼他就是要認真地學習中國佛教。認真地學習了，情形就不同了，就會好轉一點，所以也

有好處，也不是說決定不好。我們中國這個政局的不穩定，佛教也受影響，但是現在海外的佛教好像有多少興盛的氣象，應該會好轉。

那麼他這裡的問題，就大概就是這樣意思。

這裡有四個問題：

問：得聖道之聖人，自己是否知道自己已得聖果，如何驗之？

答：得聖道的人，自己知道得聖道。這個五分法身裡邊，有個「解脫知見」這個法。這個「解脫知見」的意思，就是自己知道得解脫了，是這個意思。我們沒得聖道的人，我們能夠放下多少，然後常常靜坐、常常靜坐，靜坐若是有一點好境界的時候，自己就會想：我得聖道了吧！就會這樣想。那麼真實得聖道的那種聖境現前的時候，他那個智慧的光明是非常的大的，你想想：他不知道？他不知道嗎？

不過是在《賢愚因緣經》上，也有一個例外，就是她是為人打工的一個年紀大的女人，就是很苦。這等於是講一個故事了，講個故事也好，也不是不好。這個主人對她非常的不好，態度不好，所以她是很苦很苦，所以她做工有這麼一天到河裡去取水，就在那兒哭。

哭的時候，迦旃延尊者來了，說：「妳哭什麼呢？」她自己就如此如此地說，她說：「我的家的這個女主人非常的可惡，對我怎麼怎麼怎麼不好，但是我又無可奈何！所以是心裡很痛苦，只有哭一哭才舒服一點。」那麼迦旃延尊者說是：「妳不要這樣。妳這個主人說對妳不好，但是不能說一點好處沒有，她總是會對妳有一樣好處的！妳現在開始就思惟她這個好處，其他的不好都不想，妳心情就好一點。妳就是一直思惟她不好、虐待妳，妳心裡就苦。妳不要這麼想，妳就思惟她對妳好，妳就會好一點。」我們人就是這樣子。

說是：「妳現在受苦，原因在哪裡呢？」她說：「就是我窮，沒有辦法自立生活，要為人打工，原因就在這裡。」那麼迦旃延尊者說是：「這樣子，妳把妳這個窮可以賣掉它，妳不窮，那不就好了嗎？」她說：「還可以賣嗎？」說：「可以。」說是：「怎麼樣賣法呢？」妳現在到那邊去洗洗澡，沐浴一下。」她說：「好！」去沐浴。沐浴完了的時候，迦旃延尊者把這個鉢就給她，說：「妳找個清淨的地方那個水，盛一鉢水給我。」好！」她就這樣辦。

辦完了的時候，迦旃延尊者說：「妳今天晚間，你每天你在那兒做工，你住在什麼地方呢？」她說：「我若是給她拉磨，磨東西，就在磨那地方休息；若是打理糞坑的話，各地方，就在那

兒休息，沒有一定住處。」

他說是：「今天晚間，妳等你主人休息的時候，妳偷偷地進去，在門後邊拿那個軟的草鋪上，然後坐在那裡，坐在那裡就念佛：念南無佛、南無法、南無僧。就是這麼一直這麼念，就好了。妳若能這樣做到，這個貧就賣掉了。」

她心裡可是很快樂，那麼她就這樣做。這樣做了的時候，第二天早晨，這個主人一起來一看，這個女工人死掉了，死在那門後面，死在那裡，非常忿怒：「怎麼可以死在這裡！」那麼就是下命令，用繩子綁在她腳上，就是拉出來，送到那個野外的那個地方，扔在那裡。扔那裡了的時候，而這個女工人死了，她就是一方面，因為就是念她的主人的好處，雖然少，但是也是好，就是念那好處，心就不忿怒、不憎恨；然後又念佛、念法、念僧，這麼念。一死了以後就生到天上去了，生到忉利天上去了。

到了天上去，天上的人和人間的人不一樣。生到天上去的人，他就多數知道這是什麼地方：「哦！這是天。」知道這是什麼地方。第二、知道是從什麼地方來的。第三、什麼原因會到這兒來。有這麼三件事會知道的。

但是這個時候這個女人，她不知道，她是鈍根人。但是舍利弗尊者這時候在天上，一看就知道了。知道了就是用他的神通力加持她，叫她知道。她一知道：「哦！我原來是在人間受這麼多的苦，由迦旃延尊者的教導，所以我就離苦得樂，生到天上來，我要去報恩。」於是乎她和別的天人就來到人間，到那個死屍那個地方散花。散花這個時候，天上的人是化生，不像我們人間的人是胎生；胎生慢，那化生是很快地就是變成大人了。她在散花的時候，因為天上的人身體有光明，和我們人間的人的身體不一樣。放了光明，那麼就有人一看，這個地方那麼奇怪有這光明，那麼很多人都來了。原來那個主人也來了一看，啊！有這麼美妙的人在散花。大家就問這件事，那她就如此如此一說。說完了，就到迦旃延尊者那裡去，到了那裡去，迦旃延尊者就為她說法，得初果須陀洹。

所以這個事情，也有利鈍的分別，有人生到天上自己知道，有的人也不知道。那麼這個初果聖人，也有這麼樣的分別。也有時候自己也不知道的，但是知道的還是很多。所以是「自己是否知道自己已得聖果」，這是知道的。

「如何驗之呢？」就是，那他若是考驗自己，當然也可以考驗自己，考驗自己當然會知道的。我們講那七種作意的時候曾經提到這件事，提到這個考驗的事情。聖人，初果聖人，當然還是

有欲的，並不是沒有欲，所以這個情形又不同。

問：聖人在斷煩惱時，是否須一品一品斷？抑或可以一下斷所有煩惱？

答：這就是也是有利鈍的分別。也有的是一下子斷了，一下子就得二果、得三果，那麼就是頓斷。若是逐漸地得初果、得二果、得三果，那就是一品一品地斷了，這情形就不同了。

我們若是能夠常常靜坐，修奢摩他、修毗鉢舍那的話，你修這不淨觀、修無我觀的話，也逐漸地，雖然沒有斷，當然是得聖道以後才是斷煩惱，沒得聖道是沒有斷煩惱，但是能夠調伏、能夠降伏。能降伏的時候，使令煩惱不動，還是有這個作用的。這是第二個問題。

問：第三個問題：如何獲得語言三昧？

答：獲得語言三昧這個事情，你這個應該說是通達一切眾生語言三昧，或者是這樣意思。當然得了禪定的人，他要學一種語言也很容易，和我們沒有定力的人不同，這個堪能性是很大的。

但是這得語言三昧這件事，就是可以一少部分，一少部分可以。就是我們是這個中國的漢人，懂得這種語言，那麼得了三昧以後，學習其他的語言很容易，也可以說是語言三昧。但是在這個十地菩薩：初歡喜地、離垢地乃至法雲地，這十地菩薩裡面看，到第九善慧地，才通達一切眾生語言三昧；一切眾生的語言他都完全明了了，以前還是辦不到的。可見這個通達一切眾生語言三昧，還不是那麼一個容易的事情，少分的是可以。

問：「止」後是否仍有妄想？如何對治？

答：如果你「止」修成功了，應該是沒有妄想。可是這個「止」是不能斷煩惱的；不能斷煩惱，「止」就會被破壞了，破壞了的時候還會有妄想。若是修毗鉢舍那的「觀」的時候，又有奢摩他的「止」、又有毗鉢舍那的「觀」，那麼斷了煩惱以後得成聖道，這個「止」是不退轉了，不退轉說沒有妄想，那是可以沒有妄想。

但是在十地菩薩上看，到八地以後，到七地以後，七地以後就是沒有出入定的分別了，沒有出入定的分別，但是還是有功用心；第八不動地是無功用心，那麼就可以說是沒有妄想，因為沒有出入定的分別。

另外一個說法，就說這個阿羅漢，阿羅漢他有出入定的分別，有時候入定、有時候出定。他這種聖人，他出定以後，他心裡面

沒有妄想。他的心，經歷色聲香味觸法一切的境界，或苦或樂，他沒有取捨的分別，沒有愛憎的分別心，所以是沒有妄想的。他那個心，一切時是清淨住，明靜而住的，一直是沒有妄想。

若是凡夫，得了禪定的人，得了這個「止」修成功了，得了欲界定、未到地定、得到四禪的時候，他也有妄想，但是不要緊，因為沒有欲的關係，心裡面還是清淨；但是靠不住，也有的時候可能會退。如果不是佛教徒，不是佛教徒，得了初禪、二禪、三禪、四禪的時候，入定的時候當然沒有妄想；出定的時候，這種人如果在山野裡邊住，他也是很清淨，但是有的時候會退，退了的時候當然就是有妄想。

所以若是佛教徒，他不歡喜讀經，不願意修毗鉢舍那的話，他歡喜修奢摩他，那也可能有這種事情。所以佛教徒，若修「觀」而又能夠修禪定，就不容易退轉，是不容易的。所以世間上的仙人，多數是修了四禪八定成功的人，成功的人有退轉的可能。

這上「如何對治」，如何對治呢？這個修「止」的人，若是「止」成功了，成功了又失掉了，他再修也還是很容易就成功的。他心這個正念一提起來，妄想就沒有了，是很容易對治。難以對治的就是我們初開始用功的人，初開始用功，欲界定也沒有，不要說未到地定了，這個時候就是比較難一點。但是若是依據佛菩薩開示的修奢摩他的方法，也還是可以，還是可以有辦法，可以有，可以成功的。

問：如何修「界分別觀」以對治我慢？

答：五停心觀裡邊，是「多貪眾生不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，愚癡眾生因緣觀，多障眾生念佛觀，散亂眾生數息觀」。這個「多障眾生念佛觀」，就把這個我慢的眾生修界分別觀給隱沒了，就不提了。但是在《阿毗曇論》上、《阿含經》裡邊，還是說這個「界分別觀」的，來對治這個我慢。

界分別，界是什麼呢？界就是地、水、火、風、空、識這六界。就是我們的這個生命體，就是這六種成分組成的，這裡邊沒有我。色、受、想、行、識，是把受、想、行、識這個心法分成四種；色法就是一個，就是這個色，總合起來算是個色。現在這裡「界分別觀」，把這個色法開廣了，地、水、火、風，加個空；這個受、想、行、識合起來，成為一個識。佛說法的時候有開有合，這樣子靈活地運用。在六根裡邊，眼、耳、鼻、舌、身、意，意是心法，眼、耳、鼻、舌、身也是物，屬於生理的。

這樣子說，五蘊是心理開廣了，心法開廣了。六根是生理上

多說出來幾個，這六界把這個物質，把這個色法開廣了，心法合起來。但是目的都是說「無我」，說眼耳鼻舌身意，也是說「無我」的意思；說色受想行識，也是說「無我」；說這地水火風空識，也表示是沒有我的意思。就是修這樣的毗鉢舍那觀的人，也是要修奢摩他，把這個心能寂靜住，住了一個時候，然後就觀察這個身體，這裡面都有什麼東西。那麼一觀察，只有地、水、火、風，還有個空、還有個識，就是這個，另外沒有「我」可得，常常這樣觀，它就有力量。有什麼力量呢？就是「無我」的智慧就強起來，智慧強起來的時候，這個智慧一動起來，他的我慢就停下來了，就不會生這個高慢心。

而前五個：地、水、火、風、空，這裡面也可以是作不淨觀，也可以修這個不淨觀的。這些不淨物圍繞著識，圍繞這個識，識就寄託在這裡面，另外沒有「我」可得，這樣子就會發生作用。

在《大毗婆沙論》上，說到修界分別觀的一個人修了十千歲，十千就是一萬，修了一萬年，修這界分別觀修了一萬年，這個人。這好像是個故事。這個人叫什麼名字？叫因儒童。因儒童是在迦葉佛的時候，人壽兩萬歲。他在迦葉佛那個時候，出家做比丘十千歲，做這麼多年，那麼就修這界分別觀。那麼這一世，釋迦牟尼佛成道度眾生的時候，他又來到這裡，這是一個大富翁的兒子。那麼到要結婚了的時候，請了很多的婆羅門來，很多的婆羅門，來供養這些婆羅門。

供養這些婆羅門的時候，這一天，佛就告訴阿難尊者：早一點，今天太陽沒有出來的時候，要出來還沒有出來的時候，就到因儒童家裡去。那麼，阿難尊者當然就是聽佛的話，就隨著佛就來了。來了的時候，這個時候這些婆羅門就看見佛來了，就不高興了，說是因儒童今天是結婚，瞿曇來幹什麼呢？這個人就是說瞿曇是個不吉祥的，他來這做什麼？那麼這時候，佛這天耳遙聞，就告訴阿難，說是你到那個大眾裡面就說：「世尊是三界中的導師，世間上一切吉祥的事情，都是要由佛到來才能成就的；佛若不到來，吉祥的事情是不能成就的。」說了一段話的。說：「你們今天若想障礙是障礙不來的。」就是說這麼一段話。

阿難尊者就是到大眾裡面，就是像獅子吼似地這麼宣布了。宣佈了以後，這些婆羅門就大笑，說是人家今天結婚，就要舉行婚禮了。佛是這麼說的，說：「今天因儒童一定是要隨我出家的，你們障礙也障礙不來。」這些婆羅門說是今天就要舉行婚禮了，怎麼會隨你出家呢？這個事，就是大笑起來。但是其中有一位婆羅門就說：「你們不要笑，這個瞿曇，他的預言都是很靈的，你

們看一看吧，看怎麼樣。」說是：「若這樣的話，我們這些婆羅門，圍繞因儒童這個住處三層，圍繞三層，看他怎麼樣能隨他出家。」

過了一會兒的時候，太陽要出來了，這因儒童也就出來了。出來了，他看見太陽出來了，就面向太陽拜，拜太陽。拜、拜著，就看見從太陽那裡就來了一個婆羅門，身上披著金繩，拿著個杖、拿著個金杖，慢慢地那麼就落下來了。因儒童就非常歡喜，這是梵天王來了！這些婆羅門也是來祝賀：因儒童是大福德人，有這樣的感應。那麼因儒童就拿一個座位，給這個梵天王坐下來。

梵天王就問他，說是：「今天你這裡很熱鬧，有什麼事情啊？」那麼這一說，因儒童的臉就紅了。說是：「這是我們俗間，世間上那個俗人的事，要結婚。」那麼梵天王說：「你結婚，你怎麼樣辦這件事呢？」他說：「我用三十千金，三個十千金。」那麼這個梵天王說：「你這個三十千金怎麼用法呢？」他說：「我十千金就是請這些婆羅門吃飯，請這些客人吃飯；另外十千金就送給這些婆羅門；另外十千金就是送給這個未婚妻，送給她」。

然後這個梵天王就說：「你供養婆羅門也還是有點功德的，說你用這十千金給你的未婚妻是什麼意思呢？是不是就是用這錢來買她呢？」那麼這時候這個因儒童想了一想：「是呀，也可以這樣說，就是買吧。」

這時候這個梵天王就說：「你這未婚妻能值那麼多錢嗎？她的這個指甲若鉸下來，能值多少錢呢？」因儒童說：「也不值多少錢。」說：「把頭髮剪下來能值多少錢呢？」說：「也不值多少錢。」說是：「你的未婚妻若感冒了的時候流鼻涕，這鼻涕能值多少錢呢？」說：「也不能值多少錢。」說是：「她若流眼淚，能值多少錢呢？」說：「也不值多少錢。」

這麼就一樣一樣說這個不淨物，這個不淨，這樣說。一說，這個因儒童就是離欲界欲了，欲界的欲沒有了。《大毗婆沙論》說這件事就是說到：他在迦葉佛那時候出家，修這個界分別觀，所以現在這個善根成熟了，就是離欲了，也就是這個界分別觀裡面也包括這不淨觀的關係。那麼在離欲了的時候，心就清淨了，他一注意一看，不是梵天王，是釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛放大光明，就為他說這苦、集、滅、道，得三果阿那含，得了三果阿那含的時候，佛就拉著他的手，從虛空就飛走了，有這個事情。

所以修這個「界分別觀」，就是又是修不淨觀，觀察這身體裡面沒有我，無常、無我、不淨，就是這樣子。這樣修，如果你的奢摩他有力量的話，你的界分別觀也就是有力量了；有力量了，

就不會有高慢心了。就是這個生命體是個不淨物，沒有什麼好尊貴的，所以也就不應該有我慢心了。對於其他的人也都是這樣，所以彼此都是一樣的，所以也不輕視任何人，但是也沒有我慢的心，那麼就是這樣子修這個「界分別觀」。

有一個偈子，就是：「種種不淨物，充滿於身內，常流出不止，如漏囊盛物。」這是在律上《說一切有部律》上，舍利弗尊者向佛告假，要出去走一走。要走的時候，來了一個黑齒比丘，就向佛就告這個舍利弗尊者，說舍利弗尊者輕視他。那麼這時候佛就說，佛就告訴阿難尊者：你趕快去請舍利弗尊者來，不要走，叫他來。

那麼舍利弗尊者來的時候就說這個偈子：「種種不淨物」，說我觀察我自己的身體，種種的臭穢的東西充滿在身體裡面。我們身體這個外相這一層皮，相似的清淨，就好像是清淨，但是裡邊都是不淨物，「充滿於身內」。這個不淨物在裡邊，實在也是包不住的，「常流出不止」，這不淨物常從這向外流，九孔常流不淨，其實毛孔也是往外流，是「常流出不止」。「如漏囊盛物」，就像一個袋子，它漏，所以裡面裝的東西，從那個漏的洞裡面就往外流。說：「我自己觀察我這個身體這樣子，我怎麼可以輕視任何人呢？我哪能輕視任何人？」那麼用這樣的觀破除這個驕慢心，也是很好，用不淨觀來破這個我慢。

問：請問師父：你昨日說八觸發動得初禪，這八觸與智者大師的《童蒙止觀》裡的八觸……

答：是的，是一樣的，一樣的。

問：昨日經中提到「總空性相」，以利菩薩遣相勸修加行。經論中皆提破執遣相之重要，加行之重要。但在《華嚴經》中，有佛不以佛神力加持九地菩薩，令其速至十地，而有留惑潤生的說法。請和尚開示：何種情況是留惑潤生？應作何解？

答：是的，這經上有留惑潤生的說法。你這裡說是速至十地，留惑潤生的說法。

留惑潤生這個道理，因為我們凡夫眾生在生死裡流轉，就是因為有感，有煩惱的關係，我們才流轉生死的。阿羅漢他不留惑，把所有的煩惱，煩惱的現行、煩惱的種子全部地消除了，他就臨命終的時候入無餘涅槃了，他再不流轉生死了。那麼發無上菩提心的菩薩，他不入無餘涅槃，他要在世界上，在凡夫的世界裡度眾生，如果煩惱都斷掉了，就不能來，再來受生死了，怎麼度眾生呢？所以要留惑，就是煩惱不要斷，保留一部分，那麼就可以再受生死，再度眾生的。

這經論上，我這就是又想到別的地方去了，我還是說出來。在經論上說：菩薩代一切眾生受苦。這個菩薩怎麼解釋呢？就是這樣子，菩薩他自己，他可以不來人間，不來這個生死的地方來受生死苦的；他可以到那個涅槃的地方去，也可以到佛世界去。他現在因為有大悲心，所以他要留惑潤生，還在生死裡流轉，受這生死苦，這就是代眾生受苦，這個有這麼解釋。如果說是，不是，說是這個菩薩代眾生受苦，是眾生作了罪，造罪了應該受苦，現在菩薩說是：「你造罪可以，你將來受苦我代你。」可以這樣講嗎？如果若這樣講的話，這個菩薩的慈悲心就等於是鼓勵眾生造罪。

我們常常地用這句話「代眾生受苦」，用得對不對？得想一想，要想一想這個問題。說菩薩、佛能滅你的罪，這也是和這個意思一樣，說我們眾生造罪，不要緊，佛能把我的罪滅了，我可以繼續造罪，這樣說合理不合理？所以我們學習佛法，真是！在家居士姑且不提，我們出家人要有正見；自己說錯了都不知道。這個留惑潤生，就是這樣意思。所以在《阿含經》裡邊，就是說佛是把所有的煩惱、所有的習氣都滅掉了，所以釋迦牟尼佛也入無餘涅槃，在《阿含經》也是這樣意思，也是入無餘涅槃，和阿羅漢一樣。那麼這世界上還有很多眾生怎麼辦呢？就是由彌勒菩薩負責，佛就授記彌勒菩薩。那麼我們若讀這《地藏經》，這地藏菩薩也在那裡度眾生，這是在這個小乘經上是這樣說法。但是若是讀這個大乘經，你讀這《華嚴經》、讀這個《法華經》，這些大乘經裡邊就不同。釋迦牟尼佛沒有入無餘涅槃，他還繼續地在靈鷲山，還在繼續地十方世界分身無量廣度眾生，應以佛身得度的時候，佛就現佛身而為說法的。那這樣說法，和留惑潤生的說法就不同了，就是不一樣了。所以我們若讀大乘經典的時候，讀這《涅槃經》的時候，那和《阿含經》的說法是不一樣了，是不同的，是這樣意思。

「請和尚開示：何種情況是留惑？又留惑潤生應作何解？」當然這都是菩薩的慈悲，菩薩的慈悲心。

問：若讀「無有義而唯識」時，科學所證、所建立的交通工具、太空武器等，在無何義上安立？

答：這是無何義，「無有義而唯有識」這句話，再觀察一下，這個問題就解決了。《攝大乘論》上說是「唯有識而沒有義」，這個意思，「沒有義」這個「義」是什麼？是心外的義；離開了心，有獨立的體性的義是沒有的，是這樣意思，這個心所變現的義還是有。這個山、水，地、水、火、風，色、聲、香、味、觸、法，一切一切境界都是有，不是沒有；但是有是有，是心所變現，不真實，這樣意思。我看見那個車在那兒跑，看見那個飛機在那裡飛，也是有，不過不是真實，是這樣的意思。我們這個第六識，就是在這裡做什麼事，忽然間一抬頭，看見有人在這兒走；再一注意，沒有人，

這也是一個事。明白一點說，我們第六意識也會忽然間現出來一種境相，但是這是，你真實注意就沒有，沒有這件事。但是第八識的變現不是，第八識的變現，那就是變現那個房子，那個房子就是在那裡；它變現一個飛機，那個飛機在那裡。這就不同，和第六識不同，這是不一樣的。

但是這個，我剛才說這第六識，就是我們一般人這種境界，我們一般人這妄想，有的時候會想，心裡面想。我昨天看這個蓮花，現在一想，就現出這個蓮花什麼什麼樣，但是不想就沒有了，這是不真實。但是阿賴耶識它若是現出來這些山河大地，是蓮花、是老虎，現出來一個境界，那是有體質的，也是虛妄，但是和第六識可不同。所以這個義是義，有這樣的分別的，是不同的。若是你得到禪定，得到初禪、二禪、三禪、四禪，還沒有修神通的時候，這個時候這個第六識有大力量，可以隨意地轉變，它能轉變。若有神通的時候，那是更厲害了，還是不同的。我這樣解釋，你再想一想，「和這個科學家的所建立的交通工具、太空武器等，在無何義上安立」，再想一想，看看能不能合。

台灣的佛教，當然也不能說是完全令人滿意，但是令人滿意的地方也很多，所以完全從滿意的地方看，說台灣佛教興盛，也應該是可以，也是可以這麼說。又有很多人，很多的佛學院，能夠有這麼一個可以學習佛法的環境，有那個大菩薩發心請老師來，也造了很多的房子，學生也在那兒住；日常生活，請老師，一切一切的事情，那些事情都不簡單，他都能忍耐下來，來成就這件事，的確是菩薩，不能不承認他是菩薩。那麼學生多少年畢業下來，在佛法裡面也能有多少成就。那麼另外也有些，在自己私下閉關，閉關修行念佛的人、深入念佛的人、深入參禪的人，那個大修行人還是有，用功的人也是有。打佛七，有善知識的領導，很多人用功；拜梁皇懺，大家誠心地禮拜，功德無量。大家在那傳戒的法會很多，很多人在這裡有機會出家，一下子變成出家人了，功德無量。說是作個水陸法會，那就是在那兒拜懺、念經、念佛，又有很多的在家居士誠心地來供養，一念清淨心就無量功德。說是某某人動機不好，那是他的事。同樣做一件事，你的動機不對，你的過失；別人動機對，別人有誠心，一樣有功德。

我的看法是這樣，互不相妨礙的，不相妨礙的。所以純從這清淨功德這一方面說，說台灣佛教興盛也是對。當然另外也有一些汙點，也是難免也是有，那就是另一類的事，那是另一回事。所以你從汙點上說，台灣佛教不興盛也是可以；從功德方面說，若說興盛也是可以，就是說是很難說是完全令人滿意的。我剛才說，一個阿羅漢你挑他毛病還是可以，他還是有令人譏嫌的地方，也是有，但是，他的清淨心還是特別殊勝，那一小小的過失，還掩飾不住的，還是可以這樣說。所以我說是台灣佛教也有很多地方是不錯的，還是不錯的。就是批評一個人也是，批評一個人，他也是有些優點，但是也可能有些汙點，都是這樣子。人說話，就是有的時候

也可能會有幾句話可疑，但是有些話也說得很好，就是這樣子，也這樣說。

（如果這個人是出家的法師的話，他的徒弟會好，因為他能夠認真地教導，是不錯的。如果不是出家人，我希望這個，若是居士的話，希望你能出家。）

我想起來，在香港有兩個居士說閒話。一個居士就批評出家人：「你看你出家人你這樣子這樣子，你不對。」另外一個就說：「你說他不對，你出家看看！」是的，是的。我從這裡想到一個問題：我們出家人，有在家居士若說我們不對的話，我們不高興；但是我在看，是在家居士肯說我們出家人不對，也有好處，有什麼好處呢？我們出家人，心裡頭如果若有的地方不對，「哎呀！在家居士說我們不對，我們要努力，不要錯，不要犯錯誤。」怕人家譏嫌，自己謹慎一點，所以你那個譏嫌就幫助他清淨，這就是個好處。所以我們出家人，不要完全訶斥在家人：「你們不可以說我們不對。」不要，歡迎人家說不對，應該這樣子。這樣子，我們自己勉勵一點，慢慢就好了，應該是這樣才對。說是人家都是一直地恭敬，不說我們錯誤，我們一點兒也沒有忌諱，反倒容易錯，容易犯錯。所以人家說我們不對也有好處，應該是這樣說才對。

問：禪修期間，是否應該專心致意地修止觀？

答：是的，禪修期間應該專心地修止觀，不應該去做別的事。

問：若是背經、聽錄音帶，是否會影響禪修？

答：這個事應該分別答。若是你的奢摩他、毗鉢舍那修得很順，要止就止、要觀就觀，沒有昏沉，也沒有散亂，當然不要背經，不用背經、聽錄音帶，不要做這事情。若有業障，想止止不來，想觀也觀不來，這個時候不妨背經，如果你能背誦哪一部經，你可以背經。念大悲咒也是可以，「誦持大悲神咒，若不得無量三昧辯才者，我誓不成正覺」，所以大悲咒對於止觀是有幫助的，所以念大悲咒也是可以。聽錄音帶，除非是於止觀有直接幫助的，也是可以，但是不要影響別的人，或是戴一個耳機子也好，別人聽不見，唯獨自己聽見，這也是可以。

按常理來說，修止觀這個事情，在修之前，應該已經準備好了。開始修的時候，就不需要再去讀書的，應該是這樣子。如果是沒能夠準備好，臨時準備，臨時抱佛腳，那也只好是抱佛腳了。那麼你就去聽錄音帶，或者是怎麼也是可以。「是否會影響禪修？」這就是你自己要善於運用，如果是運用得不合適，當然是有障礙，就是不合適了。

這個禪修期間應該分兩種情形：一種是，你特別精進，我一天坐它十二個鐘頭，一枝香坐兩個鐘頭；我坐它十八個鐘頭，就睡一個鐘頭的覺。當然你能這樣精進用功，那應該是沒有這個問題，能這樣用功的人，應該是程度很高了。若是說是我不是打禪七，我一天就坐八個鐘頭，我一天坐

十個鐘頭，你還有很多閒時間的話，當然你也可以去背經，或者是怎麼地讀書，這都是可以，應該是分別說的。這若是按我們的情形，就是初發心，當然這就是怎麼樣情形都會有了。

問：第二個問題，禪修行者若有八觸發動，乃謂入初禪的前兆。

答：這個話是這樣，就是這個觸發動了，有很大的輕安樂，這個輕安樂隨著這個觸來了。這個觸一來的時候，這個輕安樂就來了，那麼這是未到地定或者初禪的一個境界。如果是有觸是有觸，但是沒有輕安樂，那是有病了，那是你有病了，不是禪的初兆，是業障的初兆。說我頭重了是怎麼的，我搖動了，實在是身體四大不調和才有這個事情；另外也有可能是魔障，這個障道的鬼神要來弄聳你，這也是有可能。

問：此八觸是否應全部發動才入初禪？

答：這不一定。也可能只發一個、兩個，就到此為止了，就有殊勝的輕安樂；也有可能完全有，這是不一定的。

問：抑或只需有幾觸發動？

答：是的，可能只有一兩個、三個、四個，這樣就好了。

問：又此八觸是指在坐禪時發，若下座時是否繼續有觸發？

答：這是那樣，你心若是攝心不亂，這個觸就來了。你成功了的人，只要一攝心，這個觸就來了，就入定了。若是你出定的時候，心裡面就散亂，那就是出定了。出定，這種觸、這種輕安樂不立刻消失，它還是繼續地存在，但是慢慢地、慢慢地消失了，慢慢地不見了，所以會延續一段時間的，不是立刻就沒有了。

問：昨天晚上聽師父說午前吃飯是隨順清淨（這句話我都記不清楚了），什麼叫「隨順清淨」？

答：是的，對。午前吃飯，吃了這個飯的營養，吃飯的時候，心裡面清淨，沒有染汙心，這個飯的營養能隨順清淨，有這個事情。若是晚間吃飯，就有一點不同。是的，我說這話是有根據的，不是我說的。

問：那我們為什麼還要唸「佛制比丘，食存五觀，散心雜話，信施難消，大眾聞磬聲各正念」呢？

答：是的。所以正念的時候，吃下的這個飯的營養，它也就會隨順正念發生清淨的作用，所以要「各正念」。能引起正念，也很多的因緣，自己的心清淨是個重要的因緣，吃飯的時間也有關係，是這樣。不是說是只是這一個因緣，只是午前吃飯，不管你正念不正念都是清淨，不是那樣說法。

問：早上與中午吃飯唸「供養偈」，能得到什麼果報？佛陀在世時托鉢乞食，吃飯要不要供養十方佛？

答：也是有，這比丘倒不是說供養十方佛，似乎是大乘才這樣說。在《維摩經》

上倒提到這件事：先要供佛，《維摩經》有這個話，就是這樣。

問：老和尚！弟子這兩天早晨誦《金剛經》時為了一己的方便，逕自從齋堂及禪堂中間的門穿堂而過，恐有打擾他人誦經，弟子深感慚愧。今向老和尚及大眾師懺悔，阿彌陀佛！

答：現在今天是第七個禪七的第一天。我曾經以前說過，各位都是遠遠地到這兒來，雖然不表示什麼，也應該明白你們各位有一番的誠心，所以我非常的恭敬、尊重這一點，就不必那麼執著，大家能夠寬容一點好。我也不必那麼……不得了！有一點就要訶斥、要打香板，就不需要這個，我是這樣意思。

另外，就是大家……我看也還都是初學。初學，他自然的這身口意不是那麼調順。也就是這件事，在一到了禪堂的時候，人家在那靜坐，你從旁邊走，就感覺到風，感覺到涼風撲面。我倒沒有用眼去看是誰，這就知道這個人是初參，已經說過多少次了還是改不過來，你慢一點走也可以嘛！如果是有其他的事情，你提前來，隨時隨處其實都能用功的，但是這個初參的人，你稍微慢一點，你的心容易靜下來。你若是身體匆忙，你心也就不容易靜，你就是這麼一點事兒就是做不到，就這件事做不到，他還是……我看著，有的時候我也睜開眼睛看，他走得還是很快，他就是忘了。他還不至於說是故意的不聽我話，倒不是，我還相信沒有這個意思，但是那時候沒有這個意思。有的人改過來了，他從那兒走的時候你不感覺有風，有的人是改過來，有的人不能。

這位法師就是特別地謙遜，自己這樣做，感覺到有一點不合適，就是要向大眾表示懺悔。我昨天、前天我說過，就是自己有觸惱別人的地方，自己還不知道，這是一類。說「我知道了」，知道能改過來是最好。當然你常常靜坐，這個心漸漸地寂靜，就不需要人家說，自己也就知道。這個心越細、越寂靜，就是定能生慧，就是在這裡，他就發覺到有些事情不合適，他能改。

多靜坐，有多少寂靜的功夫的時候，就有一種散亂心所不能的事情，能辦得到，就叫做堪能性。這堪能性明白一點說，就是有改造自己的能力；你多靜坐，你這能力就會強起來。你不靜坐，有些人，那也是還是能的，有些人就不能，他不是說不想改，就感覺到困難，就是改不來。比如說吃飯吧，喝粥也好、吃飯也好，不要有聲音，但是改不來，非要有聲音不可。但是你常常靜坐、常常靜坐，不要說是這些粗的這些事情能改，微細的事情都能改，都是能改的。

有一回我聽海燈老法師說一件事，這些話說得有道理。他說他住在一個地方，有個喇嘛來掛單，沒有地方，沒有地方就在客廳裡面搭一個床，很簡單的，幾塊木板；不像我們現在還是用很多的、很舒服，都不是。那

麼這海燈老法師就是有意地要觀察這個喇嘛的修行，那麼他就是在那裡寫字，亮個小燈寫字，這喇嘛就在那兒休息了。他發覺他有什麼事情？他一臥下來以後，這一夜不動，沒有說這翻過來要睡、然後再翻過去，沒有，這一夜身體都不動，這是有修行的人。

所以這個行住坐臥，你若有修行，你不需要自己去宣傳，有眼睛的人能看見的，會知道的，會知道這件事。當然，不過我還感覺……當然我是沒有眼睛的人，說明白。我們打了七個禪七，現在是第七個禪七開始了，好多人都還有成就，很難得、很難得，很不容易。

問：請師父慈悲開示：師父說修四念處可破阿賴耶識的種子，怎樣修才算破種子？

答：四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，就這樣修就能破種子了嗎？是的。我們說「觀身不淨」，我們不這樣觀的時候，我們總感覺是淨的。「淨」就是美妙的意思，美妙清淨的意思。「不淨」就是不美妙，是醜陋的，是臭穢的意思。我們若不修這個不淨觀，我們原來的老習氣沒有辦法能變動，那麼我們繼續地，原來的家風，那個阿賴耶識那個種子繼續地增長，繼續增長的。如果我們修不淨觀的時候，把這個愛心破了的的時候，阿賴耶識裡原來的那種愛的種子就衰朽了、就損減了，力量就不強了，但是還沒能斷，還沒能斷掉，所以最後的觀法無我，「觀心無常、觀法無我」，就把這個種子斷掉了，愛煩惱、見煩惱的種子都斷掉了。所以，無常觀和無我觀倒是非常重要，可是前面的不淨觀也是很重。你不修，多數的人都還是不行，這個愛煩惱還是在那裡。

所以「怎麼樣破阿賴耶識的種子？」就是這樣破，這樣它就能破。不修，不修就不行。有的人雖然沒有修四念處，沒有修不淨觀，但是他的欲心輕，就好像沒有似的，那不修不淨觀也可以，但是要修這無常觀、無我觀、空觀，這還是得要修。另外一種情形，沒有厭離心，這厭離心不強，對於世間上的這一切的色聲香味觸、眼耳鼻舌身，厭離心不強，就是平平的這樣子，那麼你也很難推動你去修無常觀、無我觀的，這也有這個問題。如果你有厭離心的時候，感覺到人生是苦，你自己就會主動地去修觀，修四念處了。這個觀身不淨，這是為了破我們的愛心，同時觀身也是苦、也是無常、也是無我的。這個無我、無常、苦也一樣可以觀他這個身，這樣觀察的。