

《瑜伽師地論》卷第五

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

〈本地分〉中有尋有伺等三地之二

午二、色界

復次，於色界中，初靜慮地受生諸天，即受彼地離生喜樂。

不同類的眾生，就有不同類的情況。前面是說欲界諸天的樂；這底下又說到色界天上、無色界天上的樂，他們的樂是什麼樣子呢？這裡面說一說，所以叫「復次」；不只前面的欲界天，還有更殊勝的境界，所以叫「復次」。「色界」天裡面有四禪，現在先說初禪。

「初靜慮地」：「初」，就是在四禪裡面，它是最初的；或者說由散亂的修行，進步到禪定的境界，這是最開始的禪定的境界，所以叫做「初」。「靜慮」：這個「靜」，就是我們這個散亂的心是不寂靜的，但是經過長時期地由這禪定的方法訓練它，它能在一個所緣境上寂靜住而不散亂，叫「靜」；「慮」，還能夠觀察思惟。所以叫「靜」而又「慮」，「慮」而又「靜」，是這樣意思。

所以佛法能夠全面地照顧，也能夠全面地表達它的情況，而不會顧此失彼，不會有所遺漏，它重要的部分都能夠表達出來。所以佛法裡面的修行，也不偏於止、也不偏於觀，又要有止、又要有觀；如果偏於止，那就不是全面的了，你的成就也就有局限而不圓滿。所以這上面說的，還是屬於有漏的境界，還不是正面的佛法的修行。可是，世間的禪定——色界的四禪，它也不全是靜，其中也有慮，也有審慮的觀察的。這是「初靜慮地」這個境界。

「受生諸天」，就是在人間修行禪定成功了的人，其中有三品的差別，軟品、中品、上品；那麼在人間死了，他就生到初禪天去，就是梵眾天、梵前益天、大梵天，在那裡「受生」的「諸天」。生到天上去，「即受彼地離生喜樂」，他就能享受「彼」初靜慮地的「離生」的「喜樂」。修這種禪定成功了的人，他還在人間沒有死亡的時候，他也是能受到「離生喜樂」，當然不如生到天上好。因為，在人間修行成功的人，你內心的世界有禪定的莊嚴，但是你這個身體還是屬於欲界，而不是天上，不是天上人的身體，人間的身體也還是要有老病。所以，這個地方說是色界天上的樂，就是要「受生諸天」，生到天上去所受的「離生喜樂」，那就沒有老病的問題。

「離生喜樂」：這個「離」就是遠離，就是排遣出去了，沒有了。沒有了什麼

呢？就是我們欲界的人，我們心裡面都有欲（像剛才說繫屬，我繫屬你、你繫屬於我），色、聲、香、味、觸的這種欲；有這樣的欲就會有患，有欲尋伺就會有患尋伺，就有憤怒、瞋恨，這是沒有辦法的事情，無可奈何的事情，就是會有恨，當然有欲尋伺、有患尋伺、有害尋伺，有各式各樣的煩惱。這樣子，你有這樣的煩惱，你這個煩惱就把你困在欲界，困在這個地方，你想生天是不可以，你想到色界天不行。但是，有些人覺悟了這是苦惱，所以就修學禪定的方法，就把這些東西排遣出去，把欲尋伺、患尋伺、害尋伺各式各樣的煩惱，都把它清洗出去，從心裡面清出去，不要有欲尋伺、患尋伺、害尋伺這樣子。

這也就是所謂修止觀，或者是修不淨觀這一類，或者是世間上人修禪定，修數息觀。數息觀，佛法裡面也提倡這件事，修數息觀、或者修不淨觀；世間上修禪定的人多數是修數息觀。那麼你這樣成功了，就把欲尋伺、患尋伺、害尋伺這些煩惱遠離了，就沒有了，所以叫做「離」，就是離惡不善法，貪欲、瞋恚這些煩惱，由煩惱發動出來的惡不善業也都遠離了，就不會一種傷害他人的行動也沒有了；也不會出言如刀劍——說話像刀劍似的害人——也沒有這些事情了；身無三種罪過、口離四過，心裡面也沒有這些三毒，就是叫做「離」，叫離惡不善法。

「生」，「離」了以後呢，這個境界就變了，就「生」出來「喜樂」了，所以叫做「生」。這個「離」是能生；「喜樂」是所生的，所生出來的「喜樂」。

「喜樂」是什麼呢？就是你離開了五蓋的煩惱，離開了欲界這一切五蓋的煩惱，你就得禪定了。修行人千辛萬苦地減少睡眠，放下一切世間上難放下的事情，受了很多的苦，一下子得了禪定了，你歡喜不歡喜？就是心裡面生大歡喜。就像一個貧窮的人，得了寶藏似地那麼歡喜；就像一個飢餓的人，得到了美飲食的時候心裡歡喜，還沒吃心裡就歡喜，所以叫做「喜」。「喜」就是這樣意思，踴躍無量，踴躍歡喜，非常地興奮，叫「喜」。

「樂」就是得到廣大的輕安樂。因為我們這個身體，有欲尋伺、有患尋伺、有害尋伺，有各式各樣的煩惱的時候，在我們的色、受、想、行、識裡面，就造成了很多很多的羶重的事情。羶重是什麼東西呢？就是很多殊勝的事情都沒有能力做，不堪，沒有堪能性，不能做這些殊勝的功德事，都不能、做不來！譬如說坐在這裡，靜坐吧，頂多坐個三十分鐘、一個鐘頭、兩個鐘頭、三個鐘頭，不是腿疼、就是腰疼，就是坐不來；說是有特別廣大重要的事情也做不來，就是能力不夠。現在若得了禪定就不是，這個能力都有了，沒有羶重，就是有堪能性，有殊勝的能力。這個時候有廣大的輕安樂，廣大的輕安樂出現了。這個「樂」和「喜」不同。

廣大的輕安樂，天台智者大師解釋：就是色界天的地、水、火、風，來到我們欲

界的身體裡面的地、水、火、風，和合起來。色界天的地、水、火、風，和我們欲界的地、水、火、風一接觸的時候，這是生理上的事情，但是心理上就感覺到快樂，這是一種「樂」。

我們人間的人抽大煙、吸鴉片（我是沒有吸過鴉片，但是聞過這個味道。別人在那兒吸鴉片，我從那兒過，聞到這個味道，聞到以後感覺到舒服），大概吸鴉片的人吸完了鴉片，感覺精神、也感覺快樂。當然，那是毒品。那種成分的物質到了體內的時候，有快樂的感覺，這是人能夠經驗過的事情。

現在這裡說，由於你修禪定，得到色界定了，這個生理上也就轉變了，色界天上的地、水、火、風到體內來，所以有「樂」。

若說是人間得到初禪的人死掉了，生到色界天上去，得到天上地、水、火、風組織的身體，自然是樂的。像我們人間的人生瘡了，生瘡了就是那個地方的地、水、火、風有毒，自然是痛，令你苦。現在說是全面的生理的組織，不是欲界的四大，是色界天上的四大，自然是快樂的，有廣大的輕安樂。

得了色界定的時候、生到色界天的時候，有這麼多的「喜」、有這麼多的「樂」，「即受彼地離生喜樂」。

這上面有什麼不同呢？我們欲界的人，要生「喜樂」，要有資具。譬如說我渴了要喝水，渴的時候不舒服，喝了水感覺舒服，這也算是樂。飢渴。或者眼所見的、耳所聞的，要身外之物，有如意的身外之物滿我們意的時候才有樂。若是沒有這些資具，只是我們這個身體，那有什麼樂？只是一個身體，不苦不樂也就不錯了。

色界天上的人不是，他不需要外邊的資具，只是內心裡面有定，這個定——初禪（初靜慮）現前的時候就有「樂」，不需要憑藉外緣，他就有「樂」。這和欲樂有這樣的差別，和欲樂不同。所以是「初靜慮地受生諸天，即受彼地離生喜樂」。

昨天我看報紙，一個作者他引《中庸》上的話：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」其實這是中國的儒家孔孟之道。這兩句話，那個人發揮了一下，我感覺也有道理，就是說這兩句話的人有這樣的心量。

「萬物並育而不相害」：那棵樹、這裡有朵花，萬物大家都在那裡生育，欣欣向榮地這樣子生存，而不相害、不相殺害，我也不妨礙你、你也不妨礙我，大家自由地生活，「萬物並育而不相害」。

「道並行而不相悖」：「道並行」這個話，就是不同的道；一般的說，就是不同的思想——你也可以有你的思想，我也可以有我的思想，大家都可以有自由的思想。「而不相悖」，我不要反對你，你也不反對我，大家自由地發展。

他從這兩句話發揮。這不是現代話，這是我們中國的古老的思想。說這是自由思想（可以說是自由的思想），但這自由思想並不是從外來的，中國本位上的哲學——孔孟之道就是有這種思想。我從這裡看，人的野心不要太大，不需要太大；就是只要把心量大一點就好，不必什麼事情都我重新的管制一下，不需要那樣。

尤其是有的人，他自己的思想，他想要改造（也可以說是革命）自己的生命，不循常軌，「我不走你走的道路！你們只是為現在、或者只是為今天生存的需要，而去做這件事。」只是為現世的生存的需要去做這件事，這是一條道路。但是有的人不是，「我還要想明天、我還想來生，我應該有一個安排，我想走這條路。」互相不妨礙！

完全「你都是迷信，大家只走這一條路！」這樣子的思想應該再想一想，何必呢？他願意走他的那條路就容許他嘛，何必呢？何必造成了很多的痛苦？何必呢！大家自由一點不是好嗎？「我不！我是最進步的，我打倒一切我不同意的思想！」何必呢？何必這樣子呢？

像經上我們現在學習的佛法，有善、有惡，惡也有各式各樣的，善也有各式各樣的不同。還有更好的道路，但是我所不知道，我就都把它們消滅它，這件事不太好，不應該，不是一個安樂道，不是太好——但是，無可奈何！

我們說《瑜伽師地論》，玄奘大師他到印度去，到那爛陀寺跟戒賢論師學習《瑜伽師地論》。戒賢論師有一段事情，什麼呢？這惡國王毀滅佛教，就把戒賢論師埋在土裡頭！有這個事情。後來信佛的居士把他救出來，有這種事情。哎呀！世間上眾生，人同此心，不只是一個地區，這個事情各地方都是有的。所以，佛菩薩莊嚴淨土，是有這個需要。所以小乘佛教學者不歡喜大乘佛教是不對的。大乘佛教很多的地方，實在是非常的重要，不應該去毀謗大乘佛法！

問：這裡有幾個問題。一、無漏界的眾生全是證阿羅漢果以上的眾生所居，請問得道者可否往生？

答：得道的人是可以往生的，可以到無漏的世界，但是得初果的人想要到無漏的世界去還有困難。因為初果聖人還有很多煩惱沒有斷，他想去還不行；不過到阿彌陀佛國去是可以，不過他要相信才行。一定要見煩惱、愛煩惱全部清淨了，壽命到了的時候，他可以到無漏的世界去，不然的話去不了。

問：二、得道是否指阿羅漢道？在得道之前是否需先證須陀洹果等？

答：是的。「三乘同以無言說道體假入真」，「我等同入法性」。在《般若經》上的

態度，阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛，這些聖人同入法性，這叫做「道」。得道之前，當然是要用功修行。最初得的道果，名之為須陀洹果，就是名之為預流。

問：第三個問題，題外話，何謂天心？有天心者是否心力較強？

答：「天心」，我們現在看一看，就知道天心是怎麼回事。現在我們讀這麼多文我們就知道，就明白什麼叫做天心。天上的人，欲界天的人就是享受，人間的事他不管，他不管你人間是誰做皇帝、誰做老百姓，他不管，他沒有那種心，他一天只顧玩樂，就是欲樂。人間的事情，就是人間的人自己的業力的創造，有時候好、有時候壞。你想「回天」，這是搞錯了。人間的苦樂不是天意，是人間自己的業力創造；你去回天，只是多此一舉！天根本沒有管你這個事情，你回天幹什麼！所以，「天心」，現在明白，欲界天的人就是貪求欲樂，就是在那裡享受，所以天還不如人啊。人雖然苦一點，也不完全是貪求欲樂，也有宗教，有佛教，你還能聽聞佛法，可以進步。諸天只是在那裡為樂所迷，那裡有什麼進步？除非是佛教徒生到天上去，那又不同。佛教徒生到天上去，他也是有天的福報，但是他還有佛法，「哎呀，這是無常的。雖然是沒有老病，還要死啊！死了以後怎麼辦？要栽培善根。」佛教徒就是有智慧了。所以他有一點觀照世界上的佛教徒的意思。佛教徒在那裡用功，你是個比丘、比丘尼也好，優婆塞、優婆夷也好，他有時候來看一看；有這個事情。所以，我們佛教徒用功修行，有的時候有點香氣，聞到一股香味；也沒有燒香，怎麼有香氣呢？就是天上的人來了，有這種事情；或者是佛菩薩來了，才有這種事情。

天心，什麼為天心？原來就是這麼回事。當然，弘一律師臨終的時候——「天心月圓」，那又一回事，那句話是另外的講法，那又不同。

「是否心力較強？」天上的人的心力，比我們人間的人的心力是強一點，因為他們福報大，心力是強一點。他們天上的人若修道，比我們容易一點，因為身體沒有病。身體沒有病，用功修行的確是容易一點。

問：第四，記憶是熏在那裡？

答：記憶是熏在阿賴耶識裡邊，是這樣子。

人間的事情啊，欲界天的人，其中有一點事也有一點關係：就是很多的惡鬼神，有的時候以人為食——大力鬼神。龍有時候也是願意吃人的；有些善良的天神他們也管，有一點鎮伏的力量，這惡鬼神不敢到人間來做惡，但有時候還是會的，惡鬼神還是會來做惡的，還有這個事情。若是色界天上的人，他更不管人間的事

了。修行人他沒有生天的時候，他在人間修行的時候有成就，他都是離人遠遠的，都到深山裡面去，人去看他他都不歡喜。他若得了果報，離人更遠，跑到天上去，還管我們的事情？他也不管。他也管不了，人也不聽他那一套，所以也沒有這個事。人的命運，人自己創造的，不是天意。說是滿洲國的皇帝，日本人把康德（溥儀登基稱帝，年號康德）俘虜到滿洲國去做皇帝，登基就職的時候，要發表個文告，前面第一句：「奉天承運！」不是我要做皇帝，是天叫我做皇帝的，「奉天承運」。這個話呢，其實，天還管你那件事啊？

問：師父！可不可以談談老莊思想？

答：說什麼？

問：老莊思想跟中國的文化。

答：老莊是自然，道法自然，他也是不管，他自己到山林。莊子也是，你請他做宰相他都不做，他還更是。不過，老子也有一點處世之道，也有這麼一點，那就是強弱之間，善於以弱勝強的一種道。弱者能戰勝強力的人，老子有這樣的事情，老子裡面有這個道理。莊子還是有一點自然，有一個自然的思想。我看，他也還是個斷滅論；也並沒能說到有三世因果，人能夠讚歎道德的價值——我看他還沒有。

孔孟之道也還沒能說到這一點，但是有點類似。《易經》上的話：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」也有點因果的味道，但是說的不是太好。這「餘慶」是怎麼回事呢？你做了善法，在這個世界上做了一些有益於人民的事情，功德很大，有大功德，但是你死了就完了，你的功德你不能承受，這個功德的後果由你的兒孫來承受。

我當初聽見這個話，為什麼要兒孫來承受？他自己不能承受？不懂，不明白。出了家以後研究佛法，啊，原來是這麼回事。因為他認為人死就斷滅了，所以所成就的功德果報沒有辦法承受，因為沒有了嘛。那麼由誰承受呢？由他的兒、由他的女、由他的孫承受，這樣講。這樣講，也多少有一點勸善的意味在裡邊，「也好嘛，總而言之，我的兒、我的女得到我的功德也好嘛！」也歡喜嘛。好過斷滅論——做了很多的功德，將來沒有善的果報；做了惡，也沒有惡的果報——還好過這種論調。《易經》上這句話，在中國也是發揮了一點作用。

但是佛法可不是這麼說。佛法說：你做的功德就是你得果報，兒孫自有兒孫福。佛法說的，我認為是非常的圓滿。夫妻、父子、兒女，乃至親戚朋友，多數有共業。就是前多少生共同地做過功德，今生或者多少生以後再來享受果報的時候，

也是共同地在一起，或者有父子關係、或者兄弟關係、夫妻關係、朋友關係，大家在這兒打天下，打完天下就坐天下享受，就是這樣，這是有共業，是這麼回事。因為小小的功德，可能你自己就可以做成，大的功德不可能是你一個人，一定是大家共同做這件事，所以就是有共業。我認為這個說法非常的圓滿。

不是遺傳！「我眼睛有病，我兒子眼睛也有病，都是遺傳的！」不是遺傳；就是共同地做過一點過失，所以大家都有這種果報，那不是遺傳。世間的學者說遺傳，這樣說，父親眼睛有病、兒子也眼睛有病，父親心裡面也感覺到不舒服，也心裡不歡喜，「我受這個罪，因為我，叫我兒子、也叫我女兒也受這個罪？」心裡面不舒服。其實這個說法不對，實在是佛教說的「共業所感」，這麼說比較好。

問：阿彌陀佛！師父慈悲。師父提到雜熏修的時候，說三果聖人得到色界四禪的時候，他用雜熏修的方法來熏修禪，因為裡頭有愛見慢的煩惱。如果說一個人他一開始修禪定的時候，就是用類似體真止這種方式，思惟苦、空、無常、無我，作這種觀，然後就停到那個地方再修禪定。用這種方式修，如果成功的話，他需不需要再做雜熏修？

答：這也是各人的意願，各人的意樂。譬如說生到五淨居天，當然也有的聖人「我不想去」，也是有的，不是一樣的。不過，他就說這五淨居天是雜熏修禪的人，有五種差別，有五品，所以就生到五淨居天去，就是這樣說。但是聖道沒有圓滿，成就聖道而未圓滿，當然還是繼續要修行；不管你雜不雜修，都是要繼續修行，一定要功德圓滿了才到無學位。不修，你還是不足，聖道還是沒有圓滿。所以，修是決定的，怎麼樣修就在乎你自己。當然，已經成就聖道的人，他修的聖道一定是合乎佛法的，他不能遠離佛法。

問：師父！那我再想確定一件事情。如果有一個人已經得了初禪，他是凡夫禪，得了初禪的禪定，那麼他這時候觀無我觀，如果這時候得了聖道的時候，就是三果聖人；就是不會是初果、二果，就是三果聖人了？

答：是的。因為你修禪，得到了禪，就是成功了，還是凡夫，不是聖人。雖然不是聖人，他欲界的煩惱不動了，他沒有欲了，所以他若修學四念住的時候，他馬上就是三果。若是你沒得禪定，沒得禪定就是你還有欲，很明白就是這樣子。有欲，你若修學四念住，你成功了，當然就是初果、二果這樣次第。所以，先修禪定有它殊勝的地方。

但是有的人禪定的善根不強，不是有力量，般若的善根強，那麼他若一修行，他就願意修觀（止中願意修觀），也修止，但是止的力量不大，所以只能由欲界定到未到地定。他觀的力量強，所以先得聖道，這時候就是初果了。

若是一個人——這是說佛教徒，般若的善根是有，但是微弱，你要他修無我觀，修不來，「我讀《金剛經》，我不歡喜讀」；但是若靜坐，歡喜，就是歡喜寂靜，寂靜不動很快樂，這表示他禪的善根（止的善根）強。止的善根強，那麼你就修止，修成功了，欲界定、未到地定、到初禪。因為是佛教徒，他還相信無我觀，相信佛教的理論，這時候再修四念處，先得三果！就是這麼回事。就是善根的強弱有關係。

他遇見的因緣有關係。譬如說這個人善根很強，止的善根也強、般若的善根也強，但是遇見一個斷滅論者，不相信佛法，他可以做毀滅佛教的事情，他可以這樣做；他幾時忽然間遇見善知識了，善根發動，又信佛了。

所以，在凡夫的時候就是很難說的，很難講、很難講的。遇見善知識也是好，遇見惡知識也不得了。遇見善知識以後，也是各式各樣的差別。簡單地說，止的善根強弱、觀的善根強弱，那麼就是各式各樣不同的情況；但是有善根、而有業障，沒有善根、但沒有什麼業障，人是各式各樣的不同，所以不是一樣，很難說都是一樣的。

午二、色界

第二靜慮地諸天，受定生喜樂。第三靜慮地諸天，受離喜妙樂。第四靜慮地諸天，受捨念清淨寂靜無動之樂。

「第二靜慮地諸天，受定生喜樂。第三靜慮地諸天，受離喜妙樂。第四靜慮地諸天，受捨念清淨寂靜無動之樂。無色界諸天，受極寂靜解脫之樂。」前面說色界的初禪天，他所受的輕安樂，廣大的輕安樂。昨天說過，欲界以下的諸天和人，他所受的快樂都是憑藉外面的資具，如意的資具才能夠有樂；如果沒有資具的話，本身是沒有什麼快樂可說的。但是色界天以上的這些眾生，他們所受的樂是在本身上就有樂，而不需要憑藉什麼，這是很不同於欲界眾生的樂的地方。你憑藉外緣而有樂，就會有很多麻煩、有很多問題；你本身就有樂，那就減少很多麻煩、減少很多的問題，所以它會更殊勝，這是一個很大的不同的地方。初禪天是「離生喜樂」。

現在說到「第二靜慮」，第二禪天「受定生喜樂」，他所享受的快樂是因「定」而「生」出來的「喜樂」，和初禪就是不同了。初禪原來就是在未到地定再進一步到初禪，但是未到地定，現在這裡似乎是不承認它是定，所以只是說到「離生喜樂」，就是散亂心裡面遠離了五蓋，成就了初禪，這時候生出來的輕安樂。現在「第二靜慮地諸天」，就進了一大步，他所受的「喜樂」是在初禪天的定的基礎上，進一步遠離了尋伺，初禪天的尋伺的這種內心的浮動，得到了二禪所生的「喜樂」，「樂」還是輕安樂，當然這是定也深了、智慧也深了，是二禪初禪所不能及的。

「第三靜慮地諸天，受離喜妙樂」，二禪天的人，他得到的這種「定生喜樂」，初得到的時候，他也感覺到很滿意，但是久了就有問題了，就是對於這個「喜」不歡喜。成就了這種初禪，心裡面很歡喜，久了的時候，就感覺這個喜擾亂定，不高興這種事情。這個「喜」有踴躍性，就像人得到如意的事情會跳，手舞足蹈叫做踴躍。在內心裡面，雖然不是手舞足蹈，可是也有浮動，不是那麼樣的寂靜，所以對這個喜不歡喜了。不歡喜，他就在定裡面來訶斥這個喜，這一訶斥，逐漸這個喜就不現前了，逐漸地就沒有了，沒有了就是叫「離喜」，就是遠離了這個喜，只有樂，所以叫做「受離喜妙樂」。而這時候這個「樂」，又比初禪、二禪天的樂更進了一大步，就是最殊勝的樂了。經論裡面說三禪的樂，在三界裡面是最殊勝的，沒有再比它更高的樂了。聖人得到這種「離喜妙樂」，還是容易棄捨，就是佛教徒還是容易不執著；但是若是非佛教徒得到這種樂，是很難棄捨的——凡夫捨為難。

「第四靜慮地諸天，受捨念清淨寂靜無動之樂」，第三禪天他成就了「離喜」的「妙樂」之後，他也感覺到非常地滿意，但是久了也有問題，也又不高興這個樂。不高興這個樂他就訶斥，用這種訶斥的方法，在禪定裡邊訶斥這個樂，一訶斥，逐漸地久了，

樂就不現了，就不現前了，那就是成就第四禪天的境界了。第四禪天的境界就是「捨清淨、念清淨」，「捨念清淨」的「寂靜無動之樂」，是這樣的樂。

「捨清淨」這個詞也是很妙，就是在三十七道品，七覺支裡面有這個「捨」。「捨」字是什麼意思呢？「捨」，是心平等、心正直、無動轉而安住性，名之為「捨」。

我們也是講過，「心平等」，心平等也就是定，就是心裡面也不散亂、也不昏沉，明靜而住的時候，叫做平等，叫心平等。「心正直」，這個正直是什麼意思呢？就是這個平等的境界，並不是一剎那、兩剎那，而是相續不斷地平等下去，叫做正直。心平等、心正直、「心無動轉而安住性」，這時候心裡面沒有一切擾動、沒有一切動亂，而心裡面很明了地安住下去，這就叫做「捨」。

心平等、心正直、心無動轉而安住性；無動轉，這個地方有事情。我們欲界的人，沒有禪定根本不算數，不要提。就說已經得了禪的人，初禪他心裡面有尋伺；第二禪心裡面的喜；第三禪裡面的樂；在第四禪天的人來說，這都是動亂，都是內心裡面的動亂。現在到了第四禪的時候，把這些動亂都打倒了，排除去了，都息滅了，沒有這個動亂了。

沒有這個動亂之後，他還有一件事，我們欲界的人也是不要提，就是初禪、二禪、三禪天的人，雖然有那麼高深的禪定，他還是有出、入息的，這口氣有出息、有入息；但是第四禪天的人沒有出、入息，也不出息、也不入息，有這件事。這個出、入息，也是個動亂的事情。這不要說是色界天上的人，就說平常我們這些沒得禪定的人，常常靜坐的人，都會感覺到這個出、入息是個問題，都不高興這件事，都是感覺如果沒有出、入息是更好，坐在那裡會好得多，會有這個問題。但是你想滅掉它，可是不可以；到了第四禪天的時候，沒有這件事了，他一入定的時候，出、入息沒有了，沒有出、入息。這是內心裡面沒有尋、伺、喜、樂、入息、出息的災難，外邊也沒有水、火、風的災難，所以他是「寂靜無動之樂」，就是這樣意思。這是說「捨清淨」。

「念清淨」怎麼講呢？「念」，是明記不忘的意思，明明了了地記憶這件事，沒有忘失，明明了了地把所記憶的事情，顯現在心裡面，這叫做「念」。譬如說念佛，明明了了地念佛的名號、佛的功德，那麼這就叫做「念」。現在這裡指什麼說的呢？就是第四禪天的「捨」的境界，他超越了，也就是解脫了尋、伺、喜、樂，沒有出、入息的動亂的這種境界，他能夠明了而不忘失，心明了而不忘失，是名為「念清淨」。

譬如說我們現在學習靜坐的時候，假設以出、入息為所緣境的話，出息、入息，知出、知入，知息出、知息入，知息長、知息短，把這個境界明了地顯現在前，顯現在心裡面，這就名為「念」，這就是叫做「念」。你這個念能明了地現前，能這樣訓練自己，天天這樣訓練，成功了，就是定，就叫做定。那麼定的境界常常現前，也就是

定，也就是「念」。這個「念」是一個習定的方法，一個重要的力量，修定的方法裡面，重要的一個因素。你不能夠把定的境界明了現前，那就是散亂的境界，就是沒有正念了。

現在是說成就了「捨」的「清淨」，就是把前邊的第三禪天的樂，把它排除去了，那麼簡單地說就是「捨」。然後這個「念」，就是「捨」的境界一直地明了現前，而不忘失；如果忘失了，三禪的樂又出現了，那就不對了，所以這裡面說「捨清淨、念清淨」。這個時候的「寂靜無動之樂」：「寂靜」，就是前面把「捨」和「念」這兩個，兩種境界叫做「寂靜」。正面說就是「寂靜」，反面說就是「無動」；沒有這個尋、伺、喜、樂、入、出息的動亂，這個時候就叫做「樂」，不是前面說的輕安樂，不是那個。因為那個樂已經排除去了，所以「無動之樂」應該這麼說。

午三、無色界

無色界諸天，受極寂靜解脫之樂。

前面說是「色界天」的樂。我們欲界的人是有很多問題，如果說是我歡喜修習禪定，我坐在那裡寂靜，寂靜不動；還不行，你要吃飯，要解決這個問題。但是色界天上的人沒有這個問題，不需要吃飯，他就是這樣就好了，這就是飯，這個定的境界禪悅為食，這就是飲食；所以不需要另外去解決吃飯的問題，居住的問題也自然就是有了，我們欲界的確是趕不上他們。

那麼，到了無色界天是什麼樣子呢？「無色界諸天，受極寂靜解脫之樂」：「無色界」天，有空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天，這四天他們的禪定就在色界定的基礎上，又進一步更高深的定成就了，所以是「極寂靜」，特別地寂靜。「解脫之樂」，解脫了色的繫縛。「色界天」它還是有色，有這個身體，是四大的組織——有這種色。「無色界」天的人，把色的這件事也去掉了，遠離了對於色的貪愛。有色也就是因為對於色還有愛著，所以色界天的人還有色；「無色界」天的人，他把這個色破了，破掉它，他就是在第四禪定裡邊。

凡夫禪，得到了色界四禪之後，有兩條道路。一條道路是修無想定，他不滅色而滅心，把這個意識滅掉了，成功了就是無想定，他們認為這時候是涅槃了，這是一條路。第二條路就是修四空定，在第四禪定裡邊修四空定，破這個色，他不破識，厭惡這個色，這個色是一個麻煩，好像雀在籠子裡面，小鳥在籠子裡面，牠感覺是拘束牠，不得自由，願意到天空裡可以無障無礙地，遠遠地高飛，自由自在。我們這一念明了性的心，為這個身體所困，不自在，並且有這個身體的存在，你怕刀、怕毒、怕很多很多的恐怖的問題。破了這個色，只有無形、無相的心法，就是大自在、大解脫的境

界，沒有恐怖。所以破壞了這個色的時候，那麼就思惟空的境界，成功了就是空無邊處定。

從修學禪定上看，的確是唯心造，都是心自己創造的，你願意創造什麼就有什麼。那麼，能把這個有形相的身體，把它不要了，只有受、想、行、識的思想活動，那就是空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天了，他們內心裡面特別寂靜，而又解脫了色的束縛，就是成就了這樣的快樂。這下邊有詳細地解釋，解釋什麼叫初禪、二禪、三禪、四禪，乃至四空定。這是說到「色界」天、「無色界」天，他們的樂是這樣子的。

丑二、總料簡（分三科） 寅一、苦樂殊勝差別（分二科） 卯一、標列

又由六種殊勝故，苦樂殊勝應知。一、形量殊勝。二、柔軟殊勝。三、緣殊勝。四、時殊勝。五、心殊勝。六、所依殊勝。

「又由六種殊勝故，苦樂殊勝應知」，這是第二段「總料簡」。就是前邊說受苦、說受樂，由三惡道的苦到人天的苦；又說到受樂，有欲界，人、天，乃至到色、無色界天的樂，這兩大科說完了。現在再加以「總料簡」，總起來再重新地簡別簡別、觀察觀察、思惟思惟。「料」，是思惟的意思；「簡」，是簡別，再把裡邊不同的境界再想一想，再觀察一下。分三科，第一科「苦樂殊勝」的「差別」，「苦」的「殊勝」、「樂」的「殊勝」，究竟不同的地方在那裡，先把它「標」出來。

「又由六種殊勝故，苦樂殊勝應知」，有「六種」特別的地方，是「苦」的一個原因，是「樂」的「殊勝」的原因。「苦」的「殊勝」、「樂」的「殊勝」，就從這裡面可以知道，這是「標」出來。這底下「列」。這底下就把「六種殊勝」列出來。

一是「形量殊勝」。「形量殊勝」下面有解釋，我們就念一念好了。一是「形量殊勝」。第二個是「柔軟殊勝」。第三個是「緣殊勝」。第四是「時殊勝」。第五「心殊勝」。第六「所依殊勝」。這是有「六種殊勝」的名字標出來，列出來了，底下就問。

卯二、釋因（分二科） 辰一、舉苦殊勝

何以故？

這「六種殊勝」什麼原因這樣子呢？這底下就解釋。

如如身量，漸增廣大，如是如是苦轉殊勝。

解釋第一個，第一個殊勝就是「形量」的「殊勝」。

「如如身量，漸增廣大」，譬如說地獄的眾生，八大地獄，等活地獄以下，黑繩地

獄逐漸到無間地獄；「如如」，就是「如」是「如」是，就是這樣子、那樣子，眾生的身量漸漸地增長廣大，愈往後身量越大。「如是如是苦轉殊勝」，那他們的痛苦也就是隨著身量的廣大，痛苦也就特別厲害。一直到無間地獄身體是最大，所以他也是最苦惱。這是「形量殊勝」，這是一個原因，他的身形的大小之量殊勝。

如如依止，漸更柔軟，如是如是苦轉殊勝。

第二個殊勝是「柔軟殊勝」。

「如」是「如」是，從地獄說，如是這個地獄、那個地獄他們的身體；這個「依止」就是身體，身體是一切事物的依止處，沒有這個身體什麼事情也沒有了。如是如是的地獄眾生的身形「漸更柔軟」，由等活地獄開始，八大地獄都是逐漸地「更柔軟」。「如是如是苦轉殊勝」，愈柔軟痛苦愈厲害。

如如苦緣漸更猛盛，眾多差別，如是如是苦轉殊勝。

這是第三個「緣殊勝」。「緣殊勝」，「緣」是對因說的；因是內心，內心裡面所造的罪業是受苦的重要因素；「緣」，就是受苦的外緣的境界，是這個地獄裡邊有很多的猛火，還有很多受苦的具，資具，這些都是叫做緣。

「如」是「如」是受「苦」的外「緣」，「漸更猛盛，眾多差別」，八大地獄前後的次第的差別，在前面說的那些形相，「如是如是苦轉殊勝」，也是厲害；最後到了無間地獄是最厲害了。

如如時分漸遠無間，如是如是苦轉殊勝。

這是第四個時間。

就是這個地獄裡邊，愈往後他們的時間愈長，時間漸漸地長遠，「無間」，不間隔，這麼長的時間內一直地相續地受苦，「如是如是苦轉殊勝」。

如如內心無簡擇力，漸漸增廣，如是如是苦轉殊勝。

這是第五個「心殊勝」。

「如」是「如」是，這個受苦的眾生，他內心裡面沒有智慧。從受苦的時候的眾生心情上說，那就是那個獄卒來愚弄他，叫他受苦，是拿著叉子，把這人叉起來放在火裡頭燒，那麼這個受罪的人，認為「這個獄卒太壞了，使令我這麼苦。」這種說法，實在是錯了，實在是自己的罪業使令自己受苦，而不是獄卒使令你受苦。可是他自己是不知道的，所以他就怨恨這個獄卒，「無簡擇力」，他內心沒有「簡擇力」，「漸漸增

廣，如是如是苦轉殊勝」。這是在受果報的時候，在因地的時候造罪的時候，內心裡面沒有智慧，不相信有善惡果報，「只要我自己能佔便宜那就好了，管別人死活。」沒有這種善惡因果的智慧，沒有慈悲心，這種心愈嚴重造的罪也是愈大，所以受苦的時候也是最嚴重。「內心無簡擇力，漸漸增廣，如是如是苦轉殊勝」，這是第五個。現在說到第六個。

如如所依苦器漸增，如是如是苦轉殊勝。

從這個字面上說，這個「苦器」，前邊那個緣，「如如苦緣漸更猛盛，眾多差別」，那就是重複了。所以現在這個解釋「苦器」，什麼叫做「苦器」呢？就是我們造罪時候所造的業力，這一切的「苦器」，地獄裡面所有的這些「苦器」，都由我們自己造的罪業來的，所以那個是「苦器」的根本，就叫做「苦器」。

「如如所依」，這一切「苦器」所依止的那個業力，你造的愈重，「如是如是苦轉殊勝」，是這樣意思。前面「如如內心」，是說內心沒有智慧、愚癡。「所依苦器」，是那個愚癡的心所造的罪，造得很厲害，所以苦也是厲害。

辰二、例樂殊勝

如苦殊勝如是；樂殊勝義，隨其所應，廣說應知。

苦的殊勝分這麼六段，是這樣子；諸天樂的殊勝也是這樣子。身量也是逐漸地廣大，身量愈高大的，他的樂也最殊勝。人、天，欲界頂天，是一萬六千由旬這麼高，乃至到色界頂天是更高大了，壽命也更長了，所以他們的樂也最殊勝，這是第一個身量的廣大。

「如如依止，漸更柔軟，如是如是樂轉殊勝」，諸天也是身體逐漸地柔軟。

「如如」他們「樂」的助「緣漸更猛盛，眾多差別，如是如是樂轉殊勝。」

「如如時分漸遠，如是如是樂轉殊勝」，愈往後來壽命愈長，所以樂轉殊勝。

「如」是「如」是，（苦是）內心無簡擇力，樂就是有簡擇力，「有簡擇力，漸漸增廣，如是如是樂轉殊勝。」有簡擇力，這種樂多數是在欲界，欲界的人；不是欲界天，而是欲界的人。欲界的人，苦也不像三惡道那麼厲害，樂也沒像諸天那麼厲害，因為有苦，所以使令我們人有厭離心，感覺到人很苦，我們要想辦法不要這麼苦，會有這種可能性。樂也不殊勝，想要得到樂，這個世間上有宗教，有佛教，於是乎他就多學習，多聞學習就有了智慧了，有簡擇力，「如如內心有簡擇力」，相信善惡果報，相信善惡果報，我不做惡、我能修善，修欲界散亂的善法，修色、無色界天的定善。善惡果報都是人自己造的，那麼我自己重新創造，這樣子有這種智慧的力量，當然也

要有信、進、念、定、慧。於是乎他就自己創造，智慧愈高，創造的成果是愈廣大，所以「如是如是樂轉殊勝」，這是按照智慧說。

「如如所依」的「樂器漸增」，「如是如是樂轉殊勝」。因為你內心的智慧高，你創造的功德，定的力量也更高深，所以「如是如是樂轉殊勝」。「樂殊勝義，隨其所應，廣說應知」。

「總料簡」，是約這六個方面來辨別他們不同的地方。

寅二、受用樂受差別（分二科） 卯一、辨生緣（分二科）

辰一、出種類（分二科） 巳一、標列

又樂有二種：一、非聖財所生樂。二、聖財所生樂。

「總料簡」裡面分三科。第一科是「苦樂殊勝」的「差別」，這一科講完了。現在說到第二科「受用樂受」的「差別」。前面又有樂、又有苦，現在單獨說「受用樂受」的不同。

「受用樂受」的「差別」分兩段。第一是「辨生緣」，樂受生起的因緣，生起的因緣裡邊，先辨別它的「種類」，樂有「種類」的不同，有不同的「種類」，先「標列」出來。

「又樂有二種」，這是種類，說出它的種類。「一、非聖財所生樂。二、聖財所生樂」：這麼兩種不同，簡單地說，「聖財所生樂」，就是依據佛法的修行、學習，而生出來的樂，就是聖財所生樂。「非聖財所生樂」，就不是佛法，就是一般我們世間上的人的智慧，世間的智者，所想出來的各式各樣的辦法，所生出來的快樂，就是這種，世間上的樂就是五欲樂了。分這麼兩種。

我所以歡喜學習《瑜伽師地論》，原因多得很，這裡也是一個原因，他說得非常地、很全面地，不只這一條，還有很多地方都是我們所想不到的。這是「標列」，底下解釋。

巳二、隨釋（分二科） 午一、非聖財所生（分二科） 未一、標列

非聖財所生樂者：謂四種資具為緣得生。一、適悅資具；二、滋長資具；三、清淨資具；四、任持資具。

「非聖財所生樂」是什麼呢？這底下解釋，也是先「標列」出來。「謂四種資具為緣得生」，世間的智者所得到的快樂，要靠外緣，要靠外緣才能成就。外緣是什麼？就是有四種，「四種資具」：資具這個「資」，當個幫助講；幫助你得到快樂的條件，幫助你得到快樂的東西——「具」，就是一種物、一種器物、一種東西；這是有四種，它做外緣、做因緣，你就能得到快樂，一共有四種。

一是「適悅資具」；二是「滋長資具」；三是「清淨資具」；第四是「任持資具」。我這個本子是「住持資具」，《披尋記》是「任持資具」，都可以，都可以說過去。這是「列」出來名字，底下第二科解釋，解釋裡面先解釋「適悅資具」。

未二、隨釋（分四科） 申一、適悅資具

適悅資具者：謂車乘衣服、諸莊嚴具、歌笑舞樂、塗香華鬘、種種上妙珍玩樂具、光明照曜、男女侍衛、種種庫藏。

「適悅資具者」：「適」者依也，就是和你的內心所喜歡的事情很合適，你就喜悅了；就是滿我所意，滿我的意願，能滿足我的希望那叫做「適」。我的希望當然是喜悅，令我心快樂，「適悅資具」。什麼呢？「車乘衣服」，我要有好的車，為我所乘，我坐這個滿意的車，心情就會快樂；穿上一個滿意的衣服也是快樂了。或者還有另外「諸莊嚴具」，我有滿意的莊嚴具，也是快樂了。如果是沒有滿意的車、沒有滿意的衣服、沒有滿意的諸莊嚴具，那有快樂呢？

「歌笑舞樂」，我歡喜唱歌，大家在一起談笑，一方面歌、一方面笑；這個笑，在這裡也有喜悅的表示。「舞」，能夠有節奏的跳舞；還有音「樂」，滿意的這些事情。還能夠有「塗香」、還有「華鬘」、「種種上妙」的「珍玩樂具」，這都是適悅資具。另外還有「光明照曜」著，也會增加了喜悅的氣氛。還要有「男女」的「侍衛」，這也是一種適悅資具。還有「種種」的「庫藏」，就是財富，很多的財富。

這就是我們人「非聖財所生樂」的「適悅資具」，若有這些資具才會快樂，沒有資具有什麼快樂呢？

申二、滋長資具

滋長資具者：謂無尋思輪石搥打、築蹋、按摩等事。

「滋長資具者」：這是第二種「滋長資具」。「滋長資具」看他怎麼解釋。「謂無尋思輪石搥打、築蹋、按摩等事」，這叫做滋長資具。看這樣的意思，就是一種運動，「按摩」。

「無尋思輪」，「輪」，它是一個無情物，當然是沒有尋伺。有尋伺的人用這個無尋思的輪，這個輪或者用木頭做的，或者用什麼東西做的，或者有什麼石頭，用這些輪或者「石」頭來「搥打」和「築蹋」：這個「築」也是打的意思，觸動的意思；或者用足來「蹋」。總而言之，是「按摩」的意思，由足至頭，由頭至足的這麼按摩，這些事情使令我們的身體解除勞倦，氣血的流通無障無礙，身體健康了，那麼這就叫做「滋長資具」。人年輕的時候好像不感覺到有這些事情，年紀漸漸大了，還需要有這些

事情。

申三、清淨資具

清淨資具者：謂吉祥草、頻螺果、螺貝、滿甕等事。

「清淨資具者」：清淨資具是什麼呢？看他解釋，「謂吉祥草、頻螺果、螺貝、滿甕等事」：窺基大師解釋是印度的一種民俗，也就是婆羅門的人，婆羅門教的修行人，也就是當時人的分別——「謂吉祥草」，說這個婆羅門的道人，他若從他的住處走出去看見吉祥草了，這就是表示好，表示是吉祥，表示會有如意的事情。「頻螺果」，就是頻婆果，一種果，這也是吉祥果。或是「螺貝」，就是海裡面一種東西，或者螺就是貝；或者螺是螺，或者貝是貝。「滿甕等事」，用這個瓶子裝滿了什麼東西，送給你吉祥草，或者你看見吉祥草；或者送給你頻婆果，或者你看見頻婆果；或者看見螺貝，或者送給你螺貝；或者一個甕裡邊裝滿了吉祥的東西送給你，這就表示吉祥的意思。這是人的分別心的執著，或者用現代人說的話這都是迷信，認為這是吉祥，這就叫做「清淨」。「清淨」原來是這個意思。

申四、任持資具

任（住）持資具者：謂飲及食。

「住持資具者」：這底下倒是很重要，「謂飲及食」，任持資具者是第四個，就是要飲、要有食。當然不能夠飲食毒，不能食毒，這樣子能使令身體健康得到快樂。

世間上一般的「非聖財所生樂」就是這樣子，就是這樣子得到快樂，就是憑藉這些東西會得到快樂，不然的話，那有什麼樂可說呢？沒有樂可說。其實就是有了這些資具真是得到樂，實質上來看有什麼樂？還是平平常常。

這底下就說到「聖財所生樂」。第二種「聖財所生」的「樂」，先是「標」。

午二、聖財所生（分三科） 未一、標

聖財所生樂者：謂七聖財為緣得生。

「聖財所生樂者：謂七聖財為緣得生」，得生出來快樂的。

未二、徵

何等為七？

那七種呢？

未三、列

一、信。二、戒。三、慚。四、愧。五、聞。六、捨。七、慧。

這是「七聖財」。修行人有一種共同的事情，就是自己不生產，他在社會上不生產，他就是窮，貧窮的人。但是他有不同的財富，什麼呢？就是有「信、戒、慚、愧、聞、捨、慧」，這個是他的財富。如果修行人自己本身沒有「信、戒、慚、愧、聞、捨、慧」，這就是罪過了。你不生產，沒有世間的財，這倒是你的本份；你的本份應該有這七種財。這七種財不成就，那名之為世間大賊也，就是賊了，不是修行人了。不過這個「七聖財」通於在家的佛教徒，也通於出家的法師。

那麼第一個，就是「信」。這些文下邊也都有解釋，現在我們簡單說一下。

這個「信」，《成唯識論》上說得非常好！怎麼樣的情形我才能相信呢？就是這件事真「實」不虛的才可以相信；如果虛偽的，就不可以相信。但是真實不虛，其中還是要有道「德」，才可以相信。是真實有那麼一件事，也不一定要相信，要有道德。當然這個道德，不只是一般的道德，還有出世間的道德，佛菩薩那有殊勝的道德。第三個條件，還是要有我也要「能」成就，我也能有希望可以成就這樣的道德，於是乎這件事我可以相信。我成就了這個信心——佛弟子、聖弟子成就了這樣的信心以後，一切世間的沙門、婆羅門所有的思想，不能夠動搖我的信心，那就叫做信，信是這樣子。其他的宗教是不能動搖佛教徒的信心。這件事，我來到美國以後，我倒是感覺到這裡，佛教徒對於佛法的信心，其他的宗教不能動搖，確實有這種感覺。

第二是「戒」：戒就是有所不為，錯誤的事情我不做。簡單地說，就是不做十種惡業——身三、口四、意三——就是不殺生、不偷盜、乃至不邪知邪見，這就是戒，要有這樣的戒。

有了信心的時候心情快樂，對於佛法有了信心的時候，心情快樂。有什麼快樂？我有一條光明的大道，我要走這條路！對佛法有了信心以後，對世間上的人走的道路，不感覺興趣；當然也要生存不能夠不顧慮事實，但是不認為那是一個安全的道路。所以他從佛法裡面建立一條安全的道路，雖然這條道路，我還沒有走到最後，但是心情快樂了，這是信所生樂。

戒所生樂，你如果自己修了十善法的時候，心情快樂。因為相信因果，從這一天開始，我一直地不再造罪過的事情，我心裡快樂，自然是這樣子。相信善、惡果報的人，如果自己做了惡事，心裡不快樂的。他能做修學十善法的時候，心情快樂。「哎呀！從久遠以來，我都不知道這件事，現在知道了我不再做了」，心情快樂，這是一種快樂。

三是「慚愧」：「慚」是什麼意思呢？就是一個人的自尊心，要有自尊心——我不可以做惡事，我不可以！我一定要有種種功德莊嚴——那麼就叫做慚。我不可以做惡

事，我一定要有功德莊嚴。「愧」呢？我不要做惡事，我若做惡事，人家會批評我、譏嫌我、訶斥我。人不知道，人是肉眼看不清楚，諸天善神有神通、佛菩薩有神通會知道，你怎麼怎麼地、做了什麼罪過；這樣子感覺到慚愧了，所以我怕佛菩薩訶斥我，我不可以做惡事，所以叫做愧。有這樣的慚愧心，不敢做惡事，就會清淨了。有了慚愧心，那麼心裡也快樂；因為我沒有做惡事，那麼心裡快樂。這兩個心所法倒是非常重要的，如果沒有這兩個心所法，這是非常危險的事情。

第五是「聞」：信、戒、慚、愧，都要有聞的功德做基礎，就是要多聞佛法、多讀經論。多讀經論，從經論裡面得到一些智慧才知道——什麼是是、什麼是非、什麼是善、什麼是惡、什麼事情是功德、什麼是罪過——才知道！如果不去多讀經論，不知道，不知道什麼是惡，不知道。所以這「聞」，多聞佛法，一次一次地聞，而能夠積集不忘，在自己的身口意上發生作用，這是一個快樂。

我沒有出家的時候，聽說一件事。做土匪的，被政府的軍隊抓住了，抓住了，就是要殺。決定了要殺，就是跪在那裡要殺的時候，要殺的時候，他的母親來了，母親看兒子被殺，就端一碗飯、菜，好的菜給他兒子吃；兒子一看見他母親就不高興了，說是「妳都光是愛護我，不告訴我做土匪是錯誤，我不知道啊！」說了這麼一句話。原來就是不知道，他並不是願意做惡事，不知道是惡事，所以才做。但是他怨誰呢？怨他母親，說他母親沒有告訴他。所以這是一個問題，應該要多聞。所以我們佛教徒，有佛菩薩的經論，我們應該注意學習，這樣子才能夠有智慧，才能夠有信、有戒、有慚愧的。

第六是「捨」：這個「捨」，是一種慈悲的行動，慈悲心的行動。就是我們生存在這個世界上很多人都很苦，若是站在佛法的態度來看，世間上的人都是很可憐愍，用佛法的態度的確是。在那裡鑽牛角尖很苦、很苦，很可憐。我們佛教徒要有慈悲心，「捨」，布施自己的智慧，布施自己其他的一切能解決他人困難的力量，解決他們的問題，要有這種心、要有這種行為。不能說是「就是我自己獨善其身就好了」，佛教徒不應該這樣子；應該對於他人的困難有同情心，這叫做捨。自己有了這樣的行為的時候，也快樂，心情快樂。假設我們是用財，用錢財來解決別人的困難的時候，前面我們已經學過的一部分佛法就是：將來你會得到財富，無匱乏的苦，對於財富沒有匱乏的苦。所以這個捨也是快樂，也會令人得快樂。

第七是「慧」，就是智慧。這裡說智慧，那是比「聞」又進了一大步了，就是有思慧、又有修慧、又有無漏的智慧，能見第一義諦，得大解脫的這種境界，這是真實的智慧，這是一切佛教徒所追求的地方。

這「七聖財」是從開始說，一直從開始到最後得到智慧，一切的佛教徒從不斷地

學習佛法中，成就這七種財富，這叫做聖財，七種聖財。非佛教徒，那當然和這個是相反，也是相反的，就是不同了。不過孔孟之道多少還有一點，也有一點相似的聖財，但是沒有佛法圓滿。

辰二、辨勝劣（分三科） 巳一、標

復次，由十五種相，聖非聖財所生樂差別。

這底下是第二科「辨勝劣」。前面是說財的種類，有「非聖財所生樂」、有「聖財所生樂」。這底下第二科，說出來這兩種樂的「勝劣」，誰是最殊勝的，誰是不殊勝的，辨別這個。第一科先是「標」。

「復次」，是「由十五種相貌」，可以表示出來「聖」財所生樂、「非聖財所生樂」的「差別」，不同的地方。

巳二、徵

何等十五？

這是問。那「十五」種差別相貌呢？這底下就解釋出來這十五種。

巳三、辨（分十一科） 午一、起行差別

謂非聖財所生樂，能起惡行。聖財所生樂，能起妙行。

第三科是「辨」。「辨」裡面分成十一科。第一科是「起行」的「差別」。

「謂非聖財所生樂，能起惡行。聖財所生樂，能起妙行」：這是第一個差別。

不學習佛法的人，他們有種種的智慧、種種的知識，也會想出來種種快樂的事情。但是那個地方，他們「非聖財所生樂」的缺點在那裡呢？「能起惡行」。為了追求財、追求那個樂，可能會傷害到別人，那麼就是造罪了。造了這個罪有什麼不好呢？就要到三惡道去受苦了；所以那就是不圓滿，有過失的地方。

「聖財所生樂」有什麼好處呢？「能起妙行」，他能夠發動特別有意義的事情，不傷害任何人，而對人還有利益，對自己、對他人都有真實的好處。說「我做這件事是好，我賣毒品，賣毒品我能賺很多錢，很多人他要吸毒，他吸毒我滿足他，也是好嘛，而我又賺到錢也很好。」當然是不相信有善、惡果報的人，當然這個事情有利可圖就可以嘛。但是，這種事是罪惡的事情，這是犯法的事情。犯法？我有辦法愚弄警察，我還可以不犯法，警察和我同夥，那麼就是大家合作，就是什麼事沒有，還是安樂自在的——但是，這是一種惡行！

在家佛教徒也應該有職業，「不可以賣酒！」佛教徒是不可以賣酒。飲了酒，人就

放逸，就造種種罪；所以我們佛教徒有同情心、有慈悲心不應該做這種事，當然也不應該販毒。所有對別人有傷害的事情都不應該做，不應該做的！

「非聖財所生樂，能起惡行。聖財所生樂，能起妙行」，所以「聖財所生樂」是最尊貴的！

問：師父！請問《披尋記》126 頁講到無色界諸天，您說凡夫在四禪天進修有兩條路，就是「滅色」和「滅心」；「滅心」是無想定，「滅色」四空定。那麼顯然滅心、滅色都不對，那麼我們佛教的修法是也不滅色嗎？也不滅心？那我們滅什麼？

答：我們滅煩惱！佛教徒就是滅煩惱。有色、有心也沒有什麼不對，就是若沒有煩惱的時候就好了，有色、有心也很好嘛，可以度眾生嘛。我們佛教徒就是滅煩惱。

問：煩惱也是妄心，所以這個「滅心」跟我們這個「滅妄心」有什麼差別？

答：唯識上就是說得好！心是無記性的，煩惱是惡心所、是染汙的心所。有善心所，善心所應該具足，染汙的惡心所應該把它排遣出去，也就是「滅煩惱」，心還是存在的。就是到了成佛的時候還有無垢識，「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」所以無垢識也就是我們現在的這個無記的心、這個明了性的心，一直到成佛還是有這個心的；也非是種子所生。

問：那聲聞乘他們也「滅色」，他們無餘涅槃？

答：無餘涅槃，聲聞乘照理說，不但是「滅色」、也「滅心」，也「滅色」、也「滅心」，所以《大毗婆沙論》上的解釋，就是變成無情物了，聲聞人入無餘涅槃就不是有情了。現在本論——《瑜伽師地論》上說，聲聞人入無餘涅槃就是真如的境界，這麼講，就是圓成實性，這樣意思。

問：可不可以請師父再開示「四空天」的差別，空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定？簡單的。

答：這後面有解釋，現在我解釋也可以。就是在人間你修行成就了第四禪，在第四禪裡面修空無邊處定。修空無邊處定的時候，就是先觀色是空的。觀色是空，不像佛法裡面「色即是空，空即是色」的那樣觀。他就思惟這個空相，思惟空相，譬如說是這裡有一道房子，房子牆的外面就是空，用房子表示是色，這外面是虛空，就思惟這個空。或者那個山的旁邊也是空，就是這樣思惟。

天台智者大師在《釋禪波羅蜜》裡面說，又有一個方法：就是思惟這個身體，像那個篩、籬，篩（這個米放在篩子這麼一搖動，就都不好東西都下去，米就存在。就那個篩子，篩子就是一個有橫、有豎，編成一個小孔、一個小孔的，就是思惟

這個身體的毛孔擴大，毛孔漸漸地擴大；而這個色漸漸地縮小。在禪定裡面這樣思惟，逐漸思惟、逐漸思惟，思惟最後，身體就是如虛空了，就沒有色了。就是這樣子思惟，一切色法都把它思惟空了，觀這個虛空是無量無邊的，你安住在這裡明靜而住，最後成功了。也是經過未到地定，然後到根本定，就是空無邊處定就成功了，就是這樣子。

空無邊處定成功了以後，久了，又不歡喜。說向外攀緣空，能攀緣的是什麼？是識。那麼就放棄這個空，就去思惟這個識。思惟這個識的時候，眼耳鼻舌身意這個識，過去有無量無邊的識，現在也有無量無邊的識，未來也有無量無邊的識，就思惟這個識是無量無邊的——這個明了性。

色界定，最初修色界定的時候，破除去欲，成就了初禪；第二禪成就了，破除去尋伺；第三禪又破除去喜；第四禪又破除去樂。到空無邊處定又破除色，把這些都破除去，也就是空了；等到第二個識無邊處定，把空也不要了，只剩一個識，只剩一個明了性的識存在，只剩個明了性的識存在。所以我們若是從四禪八定的次第，這些有漏定的深淺的次第去觀察，也會發覺很多事情，也會發覺到很多事情。什麼事情？就容易幫助你得到佛法的正知正見，有幫助。

如果你對這還不大懂，有一個人，很有名的一位佛教徒，大家都稱他為大師，他四禪不懂。這個人我都沒見過，我怎麼知道他不懂呢？因為他的信徒去請問他什麼叫四禪？他回了一封信。這一個人對一個人若有了信心的時候，達到迷的程度的時候，真是不可思議。有什麼不可思議呢？這個人是能寫文章、有學問的人，但是沒有看懂他這個師父寫的這封信，師父這封信就是不懂得什麼叫四禪，不懂得什麼叫四禪八定，但是這個人也是有學問的人，還能說出一大套，雖然不懂也能說出一大套，給他回這封信。他認為這封信不得了，他對這封信非常地尊重恭敬讚歎，就特意把它發表出來。發表在雜誌上，我就看見了。我想這個人大家都是讚歎，哎呀，他寫的一封信，一封信，不是寫一篇文章，這樣很尊重地把它發表，我當然也要看。我一看，哎呀，他不懂得什麼叫四禪！這個事情我看完了以後，真是感覺到遺憾得很，非常遺憾。我也是很慚愧，還不足，佛法也不是說通達，我也不敢自稱通達佛法，但是從這裡可以有這個分別。

到空無邊處定的時候，以空為所緣境，破除一切色。以識為所緣境的時候，空都不分別了；只是識湛然存在，湛然獨立，他這種修行。久了，又感覺到不對，感覺這個心老這樣分別思惟所緣境，還是有所緣境，就修無所有處定。那麼他這無所有處定，看下面《瑜伽師地論》講，《顯揚聖教論》上的解釋就是，這個修行人他心裡頭想：「欲界的欲，色界四禪的境界，以後又空為所緣境，又識為所緣

境，現在把這一切所緣境都放棄，另外還有什麼微妙？」就找一找，一觀察，更無所有了；除了這一切，另外更無所有了，就是以無所有為所緣境，就想這個無所有，這時候成功了，就叫無所有處定。

《金剛經》說「有想」，就是到此都是有想。空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，都是有想。無想天是無想，這是有想。

現在到了第四非想非非想處定，也不是無想、也不是有想。為什麼說不是無想呢？他還有微細的明了性的存在，微細的想，所以不是無想。為什麼說不是有想呢？就是沒有這個空無邊處定、識無邊處定、無所有處定那樣粗顯的想，也沒有、也放棄，這些有想也都放棄了。也不想空，也不想識，也不想這個無所有，這個想也放棄，但是還有微細的想，就叫做非想非非想處定。修成功了，到這個時候，這個是在有漏定的最高一層定，就不能再前進了，他不能再前進了。像那個蟲子在樹上爬，爬到最高處，不能再向前爬了，沒有依止處了，這個樹就這麼高，到此為止，再向上爬，向上爬是虛空了，所以這個蟲子就回來了；凡夫沒有聽聞佛法的這種修行人，也就到此為止。那叫做空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定。

這個定裡面有什麼不同呢？就是有愛見慢，他還愛著這個定，他還執著有我，他還有慢，有高慢心——你們都不如我，我現在最第一——還有這種心情；有這種心情，所以就是有漏定。現在佛法是幹什麼呢？就是滅除這一切煩惱，這一切的定就變成無漏定了。沒有愛見慢的聖人，他入初禪乃至到入非想非非想處定，就都是無漏的，無漏的三昧。

問：師父昨天提到：北拘盧洲是無政府的狀態。這是不是輪王沒有出世的時候？

答：我看輪王出世、不出世都是那樣子。但是似乎是金輪王出世的時候，他也對金輪王很尊重。

問：但是，也是不歸他管？還是說金輪王是……？

答：金輪王似乎是對他也有所訓誡，金輪王也可能會去走一走的，他乘著那個象寶、馬寶也可能各處走一走，是能這樣子。北拘盧洲說那種情形，應該和我們不是同一個世界。他們的壽命一定是一千歲，我們這個世界上的人似乎是沒有這種人。他們的世界的情況和天相似，但是他們的女人有懷胎，所以和天這地方有點不同。天上的人是化生，北拘盧洲的人還是胎生，所以還是屬於人；但是其他的事情有一點與天相似，這個生活都是自然的。

問：那是造了什麼業力到那裡去？

答：就是修十善法。

問：十善法怎麼不生天呢？

答：當然那個程度上還有點差別了。

問：怎麼樣的差別？

答：怎麼樣的差別？很明顯的差別，比如說我做這個善法，心裡面不大歡喜做，但是也做；這個動機也是不同，有的人歡喜做，不是勉強的。同樣是做善，但內心裡面有勉強、不勉強的差別。比如說我們人間的人，有的人要——不能說辛苦，可也不是很輕鬆，要動腦，用他很大的心力，也可以說用了很多的辛苦才賺了很多錢，這是一種發財的情況；有的人沒有什麼特別地用腦，他就發財了。這就是一個差別。為什麼有這差別呢？就是他最初做功德的時候勉強做的，發財的時候也要用點力量；你最初做功德的時候，很歡喜、很自然地做，你發財的時候就是很容易就發財了，不需要辛苦，這是差別。這是大概地這樣子觀察。得的果報，諸天所得的果報都是自然的；而人間的人大多數來說，都是不能不勞而獲，都是要用點……你要用一點力量的；這就表示在作因的時候有差別。這差別中還是有差別，都是用腦、用力量，也是還是不一樣。

並且也受到其他的業力的影響，譬如說有的人發財了，世界上土匪多得很，綁票，但是有些人從來沒有這個問題。他是有錢，但是沒有綁票，沒有受到這種事情；但是有的人就不行，就有這個問題。在香港，很多年前，我還在香港，有三狼，有「雙黃案」，把他的耳朵割掉了，後來這些人就是撕票了，把這個人殺死了，有這種事情。有各式各樣的差別。

問：師父，其他兩洲是什麼情況？我不是很清楚，東勝身洲跟西牛貨洲。

答：似乎也比我們南閻浮提的人好一點，要好一點。不過南閻浮提——南瞻部洲的人是起大落，惡的時候惡得不得了，善的時候也不得了；所以有增有減，有增劫、有減劫。到增劫的時候，人壽無量的時候，無量歲，福報也非常大，那要比東勝身洲、西牛貨洲還要好，可能有些地方要超過北拘盧洲，他才一千歲嘛。但是南瞻部洲的人，墮落的時候也很厲害，那就不如像他們——其他的三洲了。其他的三洲的人也不能說沒有罪過，就是不嚴重，不是那麼嚴重。

問：所以修行的事是不是只有南瞻部洲？

答：東勝身洲、西牛貨洲也有修行人；北拘盧洲沒有，北拘盧洲的人他知足了，別的思想不能夠到他那裡去，他們不接受，他們感覺很好了。

問：師父！您說北拘盧洲沒有中天，那地獄的眾生有沒有中天？

答：也有中天。

問：那他是怎麼樣的中天呢？

答：中天就是中間就結束了，就不受苦了。

問：那他是因為在地獄造了善法？

答：這可能是在人間有什麼特別的功德；我看多數是佛教徒。佛教徒他也有功德，做了很多功德，但是也造罪了。造罪了，先去受罪。受罪的時候，因為有功德的力量，他原來是佛教徒，受了苦的時候，他心裡面可能還有多少佛法，那麼就中天，中間就停下來了，就出離地獄了。

說是這個阿闍世王他殺死他的父親，所以他也下地獄。他當時在文殊菩薩那裡懺悔，所以下地獄的時候，是拍球地獄，像那球一拍這球就騰起來，又騰起來了。說他下地獄，一下了地獄就出來了，所以受苦的時間很短、很少，不像地獄其他的眾生那麼長，所以有中天。所以在苦惱的地方有中天，可能是佛教徒。

問：師父！親屬替他做功德，會不會也有中天的情況？

答：也有可能，是的。

問：阿彌陀佛，師父！我昨天看《佛光大辭典》講到三果聖人的時候，他說三果聖人還會有離欲退的狀況出現。我不知道是我看錯了，還是說的確是三果聖人會有離欲退的狀況？

答：初果聖人不退，其他的三個果——二果、三果、四果，都有退的可能。就是根性差一點，根性差一點，有退的可能。但是他退，和凡夫不同，他很快就會恢復過來。這是一種解釋。第二種解釋，「退」是指禪定退，不是他的無漏的智慧退，是禪定退掉了，失掉了禪定。

問：師父！還有一個問題。剛剛說到布施或者是做功德，有時候是不是說，如果你很自然很歡喜地去做一件事情的時候，那麼關於迴向的問題，如果都沒有迴向的話，那怎麼辦？

答：沒有迴向的人，其實他也是有迴向。因為如果沒有迴向的人，他心一動就是迴向。大概一般的人多數是歡喜五欲的世界，看見人家做官很光榮，有權勢，感覺到好，你一羨慕就是迴向了，也就是迴向了。如果你看見一個修行人，高尚的道德的品質，你生羨慕心——我也願意能夠成就這樣的道德——那這就是迴向了。但是，你若沒有看見，你若多讀佛法的書，你會自己主動地迴向什麼什麼。一般的在家

大多數就是迴向世間的五欲的事情，也是迴向。只有佛教裡面提倡迴向，佛教說你迴向能使令你的功德大一點。迴向和不迴向還是不一樣，能功德大。迴向你就加上了一個願，這個願力在動的時候，力量就大。你既然有願了，還會繼續不斷地迴向，所以是能功德大。世間上的人若不讀佛經，不知道這件事，所以他會稍微劣弱了一點。他若做善，也是有功德，但是不如佛教徒殊勝。

佛教徒如果是多讀佛經，當然也是要有方法，那和一般人根本上有大差別，會有很大的差別。我們小時候在學校裡讀書，當然也有自尊心，考試的時候——你考第一名，我也要努力，也要考第一，我要勝過你——這心情，人都是這樣子嘛。但是若是出了家，若多讀佛經，沒有這種心情。我用功是用功，我並不是為了超過你而用功的，你就是比我在前面，我也不放在心上的，我自有我的想法——我要得聖道，我要成佛！我這個願力一直地在我前面引導我向前進，所以佛教徒應該是「人與人之間沒有衝突」，自然是應該這樣子。當然這種境界一定要常常地閱讀佛經，要深入地學習佛法，你才會這樣子。不然的話，也還是一樣，和在家人一樣——噢！你在我前面——很多很多事情也會有這些分別。所以我們出家人一定要多讀佛法，多靜坐、多學習佛法，開大智慧，才能沒有這些問題，自然地沒有這些問題了。

辰二、辨勝劣（分三科） 巳一、標

復次，由十五種相，聖非聖財所生樂差別。

巳二、徵

何等十五？

巳三、辨（分十一科） 午一、起行差別

謂非聖財所生樂，能起惡行。聖財所生樂，能起妙行。

午二、喜樂相應差別

又非聖財所生樂，有罪喜樂相應。聖財所生樂，無罪喜樂相應。

這是第二科「辨勝劣」。從「總料簡」這一大科裡邊分下來的，「總料簡」就是前邊「有情受用建立」這一大科，說到受用苦樂的事情；受用苦、受用樂這兩大科說完了，就是「總料簡」。

「總料簡」裡邊分三科。第一科「苦樂殊勝差別」；第二科「受用樂受差別」。現在「辨勝劣」就從「受用樂受差別」裡邊來。這一科先說「辨生緣」，受用樂受差別。受用樂受這科裡面，辨別樂受生起的因緣，怎麼會有樂受？又分兩科。第一科是「出種類」，「非聖財所生樂，聖財所生樂」說出這麼兩類。說完了以後，現在第二科，就辨別這兩種受的「勝劣」。

「辨勝劣」這一科分三科：第一科是「標」，第二科是「徵」，第三科是「辨」。

「何等十五」，這就是「徵」。「謂非聖財所生樂，能起惡行」，這以下是第三科就是「辨」，就是解釋它「勝劣」的情況。這一科分十一科。第一科是「起行差別」，「非聖財所生樂，能起惡行。聖財所生樂，能起妙行」，上一次講到這裡。

現在講第二科就是「喜樂相應差別」，說這一科。

「又非聖財所生樂，有罪喜樂相應」：「非聖財所生樂」，就是不是佛法的，世間上的這種財。世間的財富，所引起的安樂，所引起的樂受是「有罪喜樂相應」，就是有煩惱「相應」，煩惱「相應」生出來的罪過，就是做種種惡事，將來要受惡報，是這樣意思。「有罪喜樂相應」這件事，因為世間的財富，你去追求的時候，有可能會不全是合法的，就是有非法的事情；因為你追求、別人也追求，彼此間會有衝突就會做惡事，做惡事就是「有罪喜樂相應」了。而受用的時候，當然也是煩惱的境界，所以那個樂，他雖然是成功了，得到財富了，所以心裡面感覺到喜樂——第六識是喜，前五識是樂——得到了這種財富感覺到喜樂，但是不清淨，有罪過和它在一起。造了罪了，造了

罪和它在一起，就不清淨，將來有後患的，有這種事情。

「聖財所生樂，無罪喜樂相應」，若是修學佛法的信、戒、慚、愧、聞、捨、慧，學習四諦法門，修學戒、定、慧，修學止觀的時候所得樂，是沒有罪的「喜樂」。你所得到的「喜樂」之中，沒有罪和它在一起活動，所以聖財是殊勝的，將來沒有後患；所以，可以放心地去追求這個「聖財所生樂」，和世間的「非聖財」是完全不同的。所以，「辨勝劣」這一科倒是很重要。「無罪喜樂相應」。

午三、適悅所依差別

又非聖財所生樂，微小不遍所依。聖財所生樂，廣大遍滿所依。

這是第三科「適悅所依差別」：「適悅」，「所依」就是身體，在身體上感覺的「適悅」，這兩種財對比起來是不一樣的。

「又非聖財所生」的喜樂很渺小，它不能普遍所依的身體，只是一部分感覺到樂。「聖財所生樂，廣大遍滿所依」，那不同，能遍滿你所依的身體；那麼這是有不同。「聖財所生樂」，最明顯的就是得到色界的禪定的時候，輕安樂是普遍全身的；若是得了聖道，那更是不可思議了。

午四、時分差別

又非聖財所生樂，非一切時有，以依外緣故。聖財所生樂，一切時有，以依內緣故。

這是第四科「時分」的「差別」，成就了這樣的樂，樂存在的時間還是不同的。

「非聖財所生樂」，就是世間的五欲之樂，它不是一切時都有的，因為什麼呢？「以依外緣故」，因為它要依靠外邊的助緣，才能夠成就。外邊的助緣會有變化，這個樂就不是時時有了，所以不是時時有的。依靠外緣的資具來生起喜樂，那當然是無常的，有的時候你靠不住。所以，這個外緣它就不是一切時有。

「聖財所生樂，一切時有」，因為什麼呢？「以依內緣故」，因為靠你內在的因緣，就是你自己本身，只要是心正念一生起來，樂就生起了。你時時地保持正念，就時時有這樣的喜樂，所以它是「一切時有」。

我以前也講過，就是供千僧齋這件事，就是有人那麼說，供千僧齋的時候，只要你心誠懇就會有聖僧來應供，但誰是聖僧？不知道！所以就試驗一下，想個辦法試驗一下，就是用這個花，撒在座位上面，那麼等到應供完了，人都走了，就去看這個花。如果是凡夫僧就把花坐扁了；若是聖人，花沒有變動，還是原來的那樣很精神、很正常的，這件事就是不可思議。聖人的身體他有道法相應，他就是有若無的樣子，所以

他也是坐在那裡，但是他並沒有這個壓力，所以那個花還是正常的。

所以「非聖財所生樂」，這件事真是不可思議，他那個身體和凡夫不一樣。「和凡夫不一樣」這件事，這裡邊還是有分別：就是法性身，他把這個有漏的色、受、想、行、識滅了，得一個無漏色、受、想、行、識的法性身。這個法性身不可思議，不應該說是有漏的色、受、想、行、識，這個不在內。因為我們看律上（你們誰看過律？）迦留陀夷尊者到他施主家去，把一個小孩子壓死了。他一到他家去，他就坐那個座位，他每一次他也就不分別，他是阿羅漢了，就坐在那個座位。可是，這一次一坐，那家裡的人說：不！不要坐！他已經坐下去了，就把那小孩子壓死了。然後，迦留陀夷尊者說：「他有短壽的罪，所以他死了。」還有這麼一回事情。

「聖財所生樂，一切時有，以依內緣故」，現在如果單獨指內心來說，成就聖道的人，一切時心情都是安樂自在的，所以「一切時有」這句話還是能成立的，這樣子。

午五、界地差別

又非聖財所生樂，非一切地有；唯欲界故。

這底下是第五科「界地」的「差別」。

「非聖財所生樂」，這個五欲樂，不是三界九地都有的，「唯欲界」才有這種欲樂。那麼，這就是狹小了。

聖財所生樂，一切地有；通三界繫及不繫故。

「聖財所生樂，一切地有」，三界九地都是有。「通」於「三界」之「繫」，及出離三界的「不繫」，就是純無漏的聖人的世界，就是「不繫」了。那麼這個聖財樂，它的範圍特別廣大，所以也是殊勝的。

午六、引發差別

又非聖財所生樂，不能引發後世聖非聖財。聖財所生樂，能引發後世聖非聖財。

這是第六科「引發」的「差別」。

世間上的五欲樂，你享受五欲樂，你只是享受完了就完了，它不能再引發出來後一世的聖財和非聖財，沒有這種能力，沒有這種功能。

「聖財所生樂，能引發後世聖非聖財」，你學習、修行聖道的時候，你能夠引發將來世，在這一生的以後，能引發後一生的聖財，也能引發出來後一生的非聖財，也能得到五欲樂的。所以這個聖財的功能非常大，和非聖財是不同的，非聖財所不能及。

這在《攝大乘論》上曾經提過，《攝大乘論》上說：這個業種子得了果報以後，這果報到此為止，它不能再去得果報；一定是由業力才得果報，而不能以果報再得果報。《攝大乘論》提到這件事。這裡也有這件事，這五欲樂是你的果報，你享受、不享受，反正它結果了就到此為止；它不能夠再發生作用，延續到後一世，它不能。但聖財不同。所以得了聖道，在佛法裡面栽培善根以後，它能夠引生到後一世、後一世，展轉增勝一直到成佛，所以這個力量是非常廣大的。

我們這個世界上，惡勢力是勝過道德的勢力，我們這個世界上因為惡人多，所以惡的勢力大，善人少，所以善的勢力小。但是從佛法上佛菩薩的智慧觀察下，善的力量是非常大的，強過惡的勢力。惡勢力不論怎麼樣大，終究有一天它失敗了；而善的勢力是勝利的，會最後得到勝利。所以若是得了聖道以後，就是不退轉了。

所以這上面說「聖財所生樂，能引發後世聖非聖財」，不但能引發「後世」的「聖財」，還能引發「非聖財」，也能得到五欲樂。所以，我們若是修六波羅蜜加以迴向的時候，我們迴向得無上菩提，並不是貪著轉輪聖王樂，但是也會得到轉輪聖王樂。這就表示這個意思。

午七、盡無盡差別

又非聖財所生樂，若受用時，有盡有邊。聖財所生樂，若受用時，轉更充盛，增長廣大。

「又非聖財所生樂，若受用時，有盡有邊」，這是第七科「盡無盡差別」。非聖財所生的快樂，你若受用的時候，你享受它的時候，它就會窮盡了，就達到最後的邊際了，就結束了。「聖財所生樂」，若受用的時候，「轉更充盛」，展轉地更強大起來，所以會「增長廣大」，特別地殊勝。這個不一樣，這個是不同的。

午八、奪無奪差別

又非聖財所生樂，為他劫奪；若王、若賊、怨、及水、火。聖財所生樂，無能侵奪。

這是第八科「奪無奪」的「差別」。

世間上的五欲樂「為他劫奪」，為別的力量能夠「劫奪」去，搶去了，你失掉了。「若王」，誰搶你的財富呢？或者是國「王」，或者是「賊」，土匪搶你，或者是「怨」家，和你有仇恨的人來破壞；或者是「水」，或者是「火」，也能夠破壞；現在還有個地震，也可以破壞你的財富。平常一般有的時候說還有個逆子，也能破壞財富的。

在晉朝的時候，晉朝的石崇他有一個愛妾、美妾，叫綠珠，綠珠大概是特別地美，

所以(趙王)政府裡的高官孫秀,(有這樣的人喔)公開地就向他要,他不給;於是乎,孫秀他當時是中書令,就把石崇逮捕了,逮捕了就殺死了,全家都殺死了,綠珠是跳樓死的。

所以世間上的財富,是安樂的因緣,也同時也是苦惱的因緣,是「為他劫奪」。不過這個人,我看這種事情不但是古代有,現在也是有,也是一樣有。

「非聖財所生樂,為他劫奪;若王、若賊、怨、及水、火。」「聖財所生樂,無能侵奪」,誰也不能夠搶,搶不去的。這又是一個特別不同的地方,所以應該學習聖財樂。

午九、轉受餘生差別

又非聖財所生樂,不可從今世持往後世。

非聖財所生樂,不可以從現在世拿到、帶到後世去。

我看經論上說個故事,有個國王千方百計地去弄錢,他把他女兒放在一個地方,去弄老百姓的錢,一直地這樣做。後來發覺一件事,有一個人也去同他女兒親近了,大概錢是不夠,就把他逮捕了,逮捕了問說:「為什麼?」他說:「我只有這麼多錢,我沒有那麼多。」「怎麼證明?」他就說這個錢是他的什麼人(是他的父親、母親的)死了以後,放在嘴裡面的一個錢,「我只把這個錢拿過來做這件事。」「去查一查!」一到那兒,把墳墓破開了以後,一看,果然是有這個痕跡,在他的父親嘴裡面只有一個錢。這個國王覺悟了!說是他的意思是把錢帶走,結果沒帶走,還在嘴裡頭。從那以後再也不斂錢了,就把錢拿去幫助老百姓。所以,「非聖財所生樂,不可」以「從今世持往後世」。

聖財所生樂,可從今世持往後世。

人造的業力,是從今世到後世,所謂帶業。聖財是屬於業,它也同時是果,同時也是業,所以它能夠帶往後世。我們修學信、慚、愧,這是心理上的功德莊嚴;捨、慧,這也是一種心理上的功德莊嚴,所以它能帶往後世。信、進、念、定、慧,乃至七聖財,所有這些功德,它能帶往後世,原來原因是在這裡。

午十、無喜足等差別

又非聖財所生樂,受用之時,不可充足。

世間上的五欲,受用的時候,是不可以充足的。《大般涅槃經》說一個譬喻,享受世間上的欲樂像什麼事情?像人渴了,喝鹽水,鹽放在水裡面化,喝這水愈喝愈渴,總是不足。所以享受世間的欲樂,沒有知足的時候,總是感覺到不足,是這種境界,

所以反倒是不舒服。

聖財所生樂，受用之時，究竟充滿。

「聖財所生樂，受用」的「時」候，「究竟充滿」，能達到阿羅漢、辟支佛、乃至到佛的境界「究竟充滿」，心情自在，不像世界上五欲樂，和那個不同。

午十一、有怖畏等差別（分二科） 未一、舉非聖財所生樂（分二科）

申一、標

又非聖財所生樂，有怖畏、有怨對、有災橫、有燒惱、不能斷後世大苦。

那麼這是第十一科。「無喜足等差別」是第十科，現在是第十一科，「有怖畏等」的不同。一共是十五項，第十一科這裡面就包括五項，所以這一大科到此就圓滿了。

「又非聖財所生樂」，「有」恐「怖」、有「畏」懼的問題，還「有怨對、有災橫」的問題，「有燒惱」的問題，「不能斷後世大苦」的問題，有這五種過失。

這是先「標」出來，底下解「釋」。解釋分五科，第一科是「有怖畏」。

申二、釋（分五科） 酉一、有怖畏

有怖畏者：謂懼當生苦，所依處故。

怎麼叫做有怖畏呢？「謂懼當生苦，所依處故」，世間上的安樂，世間上的五欲樂，你能追求五欲成功了，你一定結了很多的怨，一定是結了很多的怨，得罪人；或者是犯了法，非法得到的樂。反正總而言之，有很多的問題。很多問題，就這件事，就是將來要受苦的。你這種五欲樂，就是「當生苦」的「所依處」，因此而有當生苦，有這個問題，你心裡就不安，就是恐怖。

所以唐太宗最初他並不信佛，但是他也造廟，造了很多廟；武則天她也是對佛教，的確她也是栽培了善根，做了很多的廟、供養很多的大德。為什麼她會做這種事？她心不安！心裡不安啊！她造了很多罪，殺了很多，將來是要有果報；「我也做點功德吧！」所以惡人也會做善，善人也可能還是要做惡的，這是「有怖畏」。

探究它的原因在那裡？就是貪。貪求安樂的時候，不管別人死活，原因就在這裡，所以造了罪。這種安樂——世間的五欲樂，是「當生苦」的「所依處」。所以說「知足者常樂」，這句話有道理；你不知足，不知足就有問題。

這是世間上的五欲樂，有恐怖心。這個恐怖呢，這個恐怖不只是說將來受惡報，他就現在這一生他心裡也恐怖；窮人反倒沒有那個恐怖，有財富的人有恐怖，就怕別人來搶他的財富，所以他老是有怖畏。

酉二、有怨對

有怨對者：謂鬥訟、違諍所依處故。

「有怨對」：「對」者敵也，就是有怨恨的敵人，就是有怨敵。為了這個安樂，他得罪過人，有怨恨。有怨恨就有「鬥訟」，大家就是諍訟、鬥爭，互相的對抗，我同你過不去，要找你的麻煩，就是這些事情，「所依處故」。

酉三、有災橫

有災橫者：謂老、病、死所依處故。

所以有財富的人，請了很多的法律顧問來保護自己，那還算不錯；要是講道理的地方，法律顧問可能有效。「有災橫者」怎麼講呢？「謂老、病、死所依處故」，說是我願意去追求世間的安樂，頭髮都白了，可能是追求到了，頭髮都白了，因此而有很多的病痛，最後是死亡了，「所依處故」。追求五欲樂，令人老、病、死；你享受五欲樂，你也會老、病、死。總而言之，有這種災橫，有這種障礙，有這種災難。

酉四、有燒惱

有燒惱者：謂由此樂性不真實；如疥癩病，虛妄顛倒所依處故。愁歎憂苦，種種熱惱所依處故。

這是第四科「有燒惱」。

「有燒惱者」，世間上的五欲樂怎麼會有燒惱呢？「謂由此樂性不真實」，這個「樂」不是真實的樂，是虛妄、不真實，所以因此而有燒惱。底下解釋。「如疥癩病，虛妄顛倒所依處故」，像人得了這個疥病，皮膚病癢得很厲害，就是一定要用手去抓，一抓就感覺到樂，其實這個樂是真實的樂嗎？這個樂實在是很可憐的樂。所以這是虛妄的樂，不真實；但是你有樂的感覺就是顛倒，是顛倒所依處。

「疥」這個皮膚病，「癩病」是很厲害的，我查那字典，就是大痲瘋病，這種病那不得了。在窺基大師的註解上說，「癩病」裡邊有蟲子鑽來鑽去，在身體裡面鑽來鑽去，這個蟲子一動，他感覺到有點舒服；他感覺到舒服，實在是一種病相，不是一個快樂，但是妄生樂想，感覺到樂。「如疥癩病」是「虛妄顛倒所依處故」，我們世間上的人，享受五欲樂的時候感覺到樂，就和那個疥癩病一樣，是「虛妄顛倒所依處」，感覺到樂，實在那是樂呢？實在就是貪、瞋、癡重了，非要這樣子才感覺到好，實在這是苦惱的境界。

我們就說我們人間吃飯這件事，我們說是去讀書得到知識，知道怎麼樣來爭取營養，怎麼吃感覺好。但是天上的人來看，他感覺到很可憐！第一樣，這種飲食裡面有

毒，我們自己還不知道，另外還要排泄，有這個問題。天上的人他們是有飲食，欲界天有飲食，或者色界天他們根本不需要這東西，他們若看人間，那就是「虛妄顛倒所依處故」，是不是有這種想法？若是聖人來看，凡夫的境界有什麼值得愛著的呢？譬如說財富特別大的人，看窮苦的人也有一點如意的事，財富大的人可是看不上眼了；對於貧苦的人感覺到滿意的地方，他看不上眼的。所以若是這樣對比起來，就可以名為「虛妄顛倒所依處故」，就是迷惑顛倒，不是樂而認為是樂。

這個「顛倒」，就是自己的錯誤的思想，搞錯了，不是樂而認為是樂，就是顛倒。這種心情是虛妄的，所執著的境界也不是樂，是虛妄的；這種「虛妄顛倒」的分別心，以此為依止的，所以是「虛妄顛倒所依處故」。

「愁歎憂苦，種種熱惱所依處故」：前面「虛妄顛倒所依處故」，就是感覺五欲樂是很美的，這叫做「虛妄顛倒所依處故」。這底下「愁歎憂苦，種種熱惱所依處故」，就是因五欲樂而引起種種的麻煩、種種的痛苦，引起了痛苦的時候，憂愁、悲歎、憂苦，種種的痛苦，各式各樣的煩惱，就是因五欲樂而生起，所以叫做「種種熱惱所依處故」。

這個人如果是不重視道德，唯利是圖的這種人，他一定是這樣子的，一定是「虛妄顛倒所依處故。愁歎憂苦，種種熱惱所依處故」，一定是這樣子。若是雖然也求多少，也是愛著五欲樂，但是他若重視道德，從道德這一方面提昇自己，彼此都能這樣做的話，這個「愁歎憂苦，種種熱惱」就會減輕一點，就不同一點。當然，我們說道德是指佛法裡面所說的道德，和世間上也不是一樣的。

西五、不能斷後世大苦

不能斷後世大苦者：謂貪、瞋等，本隨二惑所依處故。

「不能斷後世大苦者」，這是第五。前面說是第四「有燒惱」。

「不能斷後世大苦者：謂貪、瞋等，本隨二惑所依處故」：世間上的五欲樂，它沒有能力斷滅將來世的大苦——生死大苦。將來世，或者是在人，或者在三惡道去，或者是在人天裡面，還有繼續的苦惱不斷，世間的五欲樂沒有這種能力，因為什麼呢？「謂貪、瞋等，本隨二惑所依處故」，因為它是貪、瞋、癡各式各樣的煩惱所依處。用什麼心理來享受五欲樂呢？就是貪、瞋、癡，用這樣的心情去追求，追求成功了也用這樣的心情去愛著、去染著。而這五欲樂會生起你的貪煩惱、生起你的瞋煩惱、愚癡煩惱，各式各樣的煩惱它會生起來，這樣子會來製造你將來的大苦，那裡能夠斷後世大苦呢？所以這個憂患，這個大患的過失，是無窮無盡地延續下去了；世間上的五欲樂原來就是這麼回事。

「貪、瞋等，本隨二惑」，這個貪、瞋、癡煩惱，有根本的、有等流的不同，我們這個已經講過多少遍了。所以它是生起煩惱的地方，它是製造苦惱的地方，不能斷苦。

未二、例聖財所生樂

聖財所生樂，無怖畏、無怨對、無災橫、無燒惱、能斷後世大苦。隨其所應，與上相違，廣說應知。

「聖財所生樂，無怖畏」，這底下第二科「例聖財所生樂」，就是依非聖財所生樂的過失，來比例聖財所生樂的功德，是這樣意思。

「聖財所生樂」是「無怖畏」，沒有恐怖，沒有這恐怖心，現在他這樣子他心裡不恐怖，將來他也不恐怖，「無怖畏」。也沒有「怨對」，你用功修行也不會製造敵人，也不會的。「無災橫」，也沒有老、病、死，能斷滅老、病、死的。也「無燒惱」，也沒有這種「虛妄顛倒所依處」，也不是「愁歎憂苦，種種熱惱所依處」。這種苦就像火似地來燃燒你，所以叫做「燒惱」，這樣意思。而聖財所生樂，「能斷後世大苦」，能斷除去愛煩惱、能斷除去見煩惱，以後沒有大苦了；這個分段生死苦，乃至到變易生死苦都息滅了。

這個聖財所生樂是這樣的，所以「隨其所應，與上相違」，隨這每一條相應的，是與前面的非聖財所生樂是相違反的。「廣說」它們的不同，就從略，「應」該是「知」道了。「聖財所生樂」、「非聖財所生樂」，在這一大大科裡面說到這麼多的事情。

到現在我們可能會明白了多少，最初在「五識身相應地」、「意地」說了這麼多事情，這於修行有什麼關係呢？說了這麼多的事情，「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，但是現在應該明白——讓我們對於生死生厭離心，對於聖道生歡喜心！是這麼回事。

說到這個識，其實現在如果只是學《瑜伽師地論》，別的佛法都不學，也可能就是這樣了。若是你普遍地去學，「五識身相應地」和「意地」，有很大的重要的地方！它說五識是因緣所生法，六識、七識、八識都是因緣所生法；我已經說過多少遍：其中有一個等無間緣，這是非常特別的地方！你若這樣子你再學其他的佛法的時候，你心裡面就有一個事情，就出來一個事情的，不然的話你不知道。而在第六識裡面，說到它特別的作用，怎麼叫做死？怎麼叫做生？說了很多事，說到中陰身的事情，說到這裡。那麼到了「有尋有伺地」這三地，這裡面又開始說到苦樂，六道生死裡面受什麼苦？怎麼受樂？然後又說到聖財所生樂、非聖財所生樂，這才顯示出來佛法的重要。

卯二、明受用（分四科） 辰一、標

又外有欲者，受用欲塵。聖慧命者，受用正法。

這是第二科「明受用」。「受用樂受差別」這一科裡面的「辨生緣」，「辨生緣」裡面分兩科，「出種類」和「辨勝劣」這兩科說完了。現在是「受用樂受差別」的第二科「明受用」。到這裡又說到受用，又有什麼事情講呢？「明受用」分四科，第一科是「標」，標出來。

「又外有欲者，受用欲塵」：「外有欲者」，就是外邊的五欲，色、聲、香、味、觸，這外邊的五欲；「有欲」，你對於五欲，你有欲，對於這個五欲樂，你心裡面有欲、有愛著心，這樣的人。這樣的人是「受用欲塵」的，他是愛著欲塵、染著欲塵、追求欲塵、染著欲塵，沒有停止地追求，因此而流轉生死，無窮無盡。

「聖慧命者，受用正法」，若是在佛法裡面，佛教徒、修學的人，他不是，他對於五欲的欲放棄了，他是追求佛法中的智慧。這個「慧命」，我們以前的解釋：以慧為命；慧命須菩提，慧命。我現在的想法不這麼講，這個「命」是什麼意思？命者命令也，下命令的意思。就是你三業的活動以智慧來領導，以智慧來下命令：「這樣做，這樣做，這樣做！」不可以這樣做，不可以這樣做！」誰發這個命令？是你的智慧。以智慧為領導者的人，就是聖人；聖人一切時、一切處，都是由智慧來決定他的行為的，決定他的思想，決定他的行為。以智慧為命，而不是以情感為命的，不是以情感。

這個情，按我們平常凡夫的境界，情沒有什麼不好嘛，情是對的；但是情，固然也是對，我愛我的父母、我愛我的兄弟姊妹，也是對的，也沒有什麼不對，但是裡面有煩惱相應，就不對了。而現在這裡面看出來，「有欲」的人其實就是有情，「聖慧命」就是沒有情，聖人是沒有情的，凡夫是沒有智慧的。所以很明顯地知道，聖人是不講人情的，完全是講智慧。「我應該孝順父母，我應該愛護我的兄弟姊妹，我愛護一切眾生」，這也是愛，但是這是智慧的行為，那和情可是不同了，可是完全不同了。

我們若初開始沒有信仰佛法的時候，初開始學習佛法，「佛法是不講人情的」，我們還能信佛嗎？我們還能不能歡喜佛法？的確是有問題。但是佛法可的確是這麼回事，完全不講情，講智慧。而佛法也是講愛，就是用慈悲講，慈悲也是愛，但是和情可是不同了，可完全是不一樣。所以若這樣呢，那我們凡夫的心情上，還能得到一點安慰，「喔，佛法還是講愛的，不是不愛」，還好一點。

可是我們在這地方又得到一個消息：佛法以智慧為最尊貴。那麼我們學習佛法的人，也就應該從這裡學習，就是用智慧來改正自己，不用情、不用貪、瞋、癡。但是，「我做不到！」做不到你要知道——我現在做不到，我很慚愧——要知道。說是我們出家了用功修行，我又念佛、我又念經、我又靜坐參禪，你有什麼成就？你自己知道

不呢？從什麼地方知道自己有成就呢？從什麼地方知道自己沒有成就呢？就是煩惱。我煩惱輕一點，應該發歡喜心，我沒有白辛苦，我的煩惱輕了。如果說我遇見一些不如意的事情，我的貪心、瞋心還照樣地活動；我再說一句話，你不要動心：打你香板的時候，你不高興，你要發慚愧心——「哎呀！我沒有修行」——應該這樣想。你若能發慚愧心，還是有點修行，還是好的。

所以說「慧命」，這句話有這個意思，常能夠以智慧來決定自己的思想、行為，不用情感、不用煩惱，從這裡來反省自己，就知道自己的分量有幾重？是輕、是重了？是有修行、是沒有修行了？所以我們不要生高慢心。

「聖慧命者，受用正法」，有欲的人，於外邊的色、聲、香、味、觸有欲的人，他就只知道受用欲塵而已。聖慧命的人，他受用什麼呢？「受用正法」。這個「正法」，若是說我們初開始學習佛法的人，那就是十二部經，《披尋記》上講的十二部經、十二分教。從文字的佛法上開始學習，其實再進一步就是戒、定、慧，受用這個戒、定、慧；再進一步就是第一義諦，就是離文字相、離語言相，離文字相、離一切相的第一義諦是正法，「受用正法」那就是聖人了。「受用正法」的時候，當然是得大清淨無漏的智慧成就了，當然是和受用欲塵完全不同的，受用欲塵能增長你的貪瞋癡。

玄奘法師他翻譯《俱舍論》也好，其他的《瑜伽師地論》也好，其中有一個字用得非常妙，就是「隨增」——貪隨增、瞋隨增、癡隨增，這個字是妙得很！有什麼妙呢？譬如說有如意的事情，我生了貪心了，不只是生了貪心而已，還隨增，還把你的貪心給增長了，叫你的煩惱更大；你貪一回，你的煩惱就大一回。若瞋，我就不高興也不算什麼，使令你的瞋心增長了——「現行熏種子，種子生現行」，這一下子把你的煩惱的種子，瞋的煩惱種子增長了一下，是隨增。各式各樣的煩惱都是隨增，有這個問題。不是說生了一個煩惱，過一會兒就沒有事了？後患無窮啊！有這個問題，隨增。受用欲塵的人是這樣子。

若是「受用正法」，不是，正法不是生貪、瞋、癡的地方，正法——教、行、理三經，是消滅貪、瞋、癡的地方，不是增長貪、瞋、癡的地方；所以是「慧命」，能增長智慧的，智慧隨增的，逐漸地增長智慧了，所以他「受用正法」。

由五種相，故有差別。

受用正法，它和受用欲塵，彼此間由五種相來觀察它的差別。有五種相，有五個相貌是不一樣的。

由此因緣，說聖慧命者，以無上慧命清淨自活。

由於五種相的不同，「由此因緣」，所以我們讚歎聖慧命的人，是「以無上」的「慧命清淨自活」——節身時食，清淨自活。聖人以智慧清淨地生活，他在人世間清淨自活，他到了佛世界更是清淨自活，從佛世界大悲心又來到凡夫的世界，還是清淨自活。世間的這些有漏的境界不能染汙他，他能清淨自活，就是在生活中他的身、口、意還是清淨的，為什麼清淨呢？因為有智慧命，所以他是清淨的。這一段文是「標」。

辰二、徵

何等為五？

這是「徵」，是問。由五種相它們有差別，那五種呢？這底下第三是「列」出來五種相。

辰三、列

一、受用正法者，不染汙故。二、受用正法者，極畢竟故。三、受用正法者，一向定故。四、受用正法者，與餘慧命者，不共故。五、受用正法者，有真實樂故，摧伏魔怨故。

彌勒菩薩大智慧——前邊說那十五種相，是站在五欲樂的立場，說出來種種過失，然後用「聖財所生樂」對比。現在這五種相，是站在聖慧命所生樂的立場，來說他的功德；反顯受五欲樂，那就是有過失了——能說這麼多的妙法！

前邊這是「列」，列出來。這底下第四科解「釋」，解釋分五科，第一科是「不染汙」。

辰四、釋（分五科） 巳一、不染汙（分二科） 午一、舉他

此中諸受欲者：所有欲樂，是隨順喜處，貪愛所隨故；是隨順憂處，瞋恚所隨故；是隨順捨處，無揀擇捨之所隨故。

「此中諸受欲者：所有欲樂」，這底下解釋那第一項「受用正法者，不染汙故」，解釋這個理由。

「諸受欲者」，享受五欲的人，他「所有」的「欲樂」，在五欲上得到如意，得到多少如意，他就有樂受。這個樂受「是隨順喜處」，這個樂受是隨順眾生的喜愛的境界，歡喜這個樂的覺受；這是在境界上說。「貪愛所隨故」，是在心理上說。心理上說，這個樂受是貪愛心所隨逐的，貪愛心就歡喜這個樂受，就隨逐這個樂受，而不捨離。

在境界上說是隨順喜處，在心理上說是貪愛心，貪愛所隨故。這是樂受現前的時

候，這個樂受是隨順喜處，是貪愛所隨。

「是隨順憂處，瞋恚所隨故」，世間上的五欲樂並不全是令你樂的，也令你苦惱的。「是隨順憂處」，令你憂愁，你就擔心恐怕失掉了。真要失掉了，就更不得了，是「瞋恚所隨故」，瞋恨心就所隨故，隨著它，不得了，憤怒、憂苦。

「是隨順捨處，無揀擇捨之所隨故」，世間上的五欲樂，令你樂、也令你苦，還能夠令你「隨順捨處，無揀擇捨之所隨故」，還能這樣子。這就是三種受，有樂受、苦受、還有捨受。

「隨順捨處」，就是你能夠棄捨它，因為它這個樂受，這樂受有的時候它讓你捨，你對它不感覺興趣了，隨順捨處。這個「捨」，凡夫來說，我們欲界也有「捨」，色界天、無色界天都有「捨」，到第四禪以上都有「捨」；但是那種「捨」，和我們欲界的「捨」也不同。若是到了滅受想定以上，捨也沒有了，無受。從凡夫的思想，由欲界、色界、無色界，一直到滅受想定，滅受想定是聖人的境界，原來聖人是不受，沒有受。凡夫是有苦、樂、捨受，到聖人的境界是沒有受的。

「無揀擇捨之所隨故」，這句話是解釋前面的「捨處」。「捨」在這裡說是兩種：就是「揀擇捨」、還有「無揀擇捨」，分這麼兩種。揀擇是什麼？是智慧的觀察。用智慧來觀察，不好的不要，好的保留下來，這就叫做揀擇。「揀擇捨」，這是佛教徒聽聞佛法得到智慧，會觀察這件事。「無揀擇捨」，就是他不知道揀擇，或者說是聽聞了佛法以後，到時候忘了，還是一般的凡夫的心情，「無揀擇」，不加觀察就把這件事棄捨了，就丟掉了。現在這說「隨順捨處」，就是「無揀擇捨」。

若佛法，一定是觀察因緣所生法是畢竟空寂的，那麼你就同第一義諦相應，那麼也叫捨，那就是由捨到無受的境界了。現在這個凡夫那有這種心情呢？「無揀擇捨之所隨故」，只是我若不高興就棄捨就是了，別的道德、不道德都不管了。這是「無揀擇捨之所隨故」。

所以，凡夫在欲樂上，不是樂受、就是苦受、就是捨受；在苦、樂、捨上，生貪心、生瞋心、生愚癡心。「無揀擇捨」就是愚癡，在貪瞋癡、在欲樂上活動，所以是染汙的，是染汙法。

午二、簡自

聖慧命者，受用正法，則不如是。

沒有貪、瞋、癡的活動，所以是清淨，不染汙的。

今天有三張紙提出問題，這問題提得有意思。

問：天心只是享受欲樂，不管世間善惡的事情。

答：我的確是這樣說，我說過這句話。就是享受欲樂，世間上的善惡事情他不管，誰去開槍，他不管；誰在那裡下地獄了，他也不管，他能管得了嗎？佛菩薩是大慈大悲，是觀察眾生苦，我看佛菩薩也沒有辦法管。誰在那造惡的時候，不要說佛菩薩、說是天；就說自己，我們學了佛法，有的時候我煩惱來了，照樣是做壞事，誰管你了？你有沒有感覺誰管你了？不過我們佛教徒會感覺到佛菩薩是有照顧，佛菩薩是可能會——最低限度給你個夢，「你不要作惡啊」，也只此而已；你要作惡，佛菩薩還是也不支聲了，是不是？說諸天，諸天他管你啊！我看諸天他沒有管。事實上就可以看出來嘛，誰願意怎麼做，也就是那麼做了嘛。諸天來了：「你不可以這樣做！」是這樣的嗎？我看沒有這件事。所以是天心——天上的人只是享受欲樂，不管世間善惡的事情，他不管。那土匪、賊若去搶劫，他也就是去搶劫了，只有人間的警察有可能去管；但是警察若和土匪勾結起來，他還是不管。所以我認為這句話能成立，是不管，不管世間善惡的事情。

問：可能指的是一般的天眾，如果是帝釋天及他的輔臣是管人間善惡的。因為人間的人如果行善的多，死後生天，天眾就會增加；如果行惡的多，死後都墮入三惡道，天眾就會減少。況且帝釋天與阿修羅作戰時，天眾的威德如果殊勝就會贏，如果劣就會敗；因此每次打完了，帝釋天就會集諸天眾在善法堂囑咐天眾努力修行，不要放逸。

答：「要努力，不要放逸」，這和人間還不能說有關係。底下這句話有點關係。

問：同時亦時常派人來人間巡察善惡的事情，執行賞善罰惡之事。

答：這句話有點問題。賞善罰惡嗎？他能賞善罰惡嗎？我看也沒有，我看他沒有賞善罰惡。

問：天心應該是站在善的這一方面，有人發心修行，努力行善，則能感龍天護佑。

答：這是信佛的天，世間上有佛教徒，佛有遺囑叫他們照顧照顧人間的佛教徒，應該是……有這件事，是屬於護持佛教徒這一面，只是這樣而已。這是他受佛的命令，他要這樣做，實在他也不高興這樣做。因為他感覺人間這個環境……天上的人很清淨，像我們人間的人，你歡喜乾淨的人，那污穢的地方就不願意去；諸天也是一樣啊，他們特別清淨，他歡喜來到人間啊？也不歡喜。

而人間的人，我有時候有一點分別心，人特別多的時候，你在旁邊看，一個人一個人，高慢心都非常大，那眼神啊，從那眼神看出來，人的執著心、高慢心都是很大很大的。人多的時候，你旁邊看，我有這種感覺。你說話，他能聽你話嗎？你若說：「發財，我做這樣子給你一個辦法你會發財！」他可能會注意；你說：

「你不要殺盜婬！」這事他不行。所以我從這些分別心上看，佛法會滅亡的。慈善事業有可能相續下去，做慈善事有可能；因為你餓了，給你飯吃，你有病，找醫生，這他同意，他同意的。生活困難，你幫助他，誰不歡喜呢？就說：「你不要做惡，你要做善！」那不一定；「你要受八關齋戒，你要受二百五十條戒，你要出家！」可以嗎？所以從這方面、從現在的人心上看，佛法是有一天是要滅亡的。諸天能不能管我們？他能管我們啊？他能「你不可以這樣子，不可以那樣子？」都不容易啊！所以這個地方「執行賞善罰惡的事」，偶然地，或者有一點也可能。

所以「天心應該是站在善的這一方面，有人發心修行，努力行善，則能感龍天護佑」，這個也可能有一點。我認為，並不是他像佛菩薩行菩薩道那樣，不是。比如說是你前一生和一個人是好朋友，彼此有恩，你對他有恩，他對你有恩，結成了深厚的友誼，深厚的感情；那麼死了以後，你來到人間，他做了龍了，他做龍。那麼你在人間的時候，做了一些……做這個事、做那個事，遇見特別危險的時候，他有可能會來幫助你一下。這是你們私人的關係，這個情形是有。比如說你若結了不是感情，相反的結了怨，那也有問題，將來你有什麼事情，你那個怨敵就會來找你麻煩。這都是一樣的，這個不屬於這一方面，不屬於這個問題之內的事情。

問：否則人間行善者豈不嗚呼。

答：實在來說，在《般若經》上看，任何人都是自己保護自己，就是你自己的善保護你自己，你自己的福德，你的福德就是你的善法，你的善法保護你自己，多數都是這樣子。說另外有神、鬼神來保護你，那就是善的鬼神和你有點關係的人，這也是可能的。

其中說是「和阿修羅作戰」這件事——天的威德，人少了，人少這威德就減少，打不過阿修羅，所以希望人間有人作善，生到天上來，天的勢力加大了，和阿修羅作戰作勝了——這不是為人，是為他自己，他的動機是為了他自己要作戰，打勝仗嘛，目的是這樣。說是若是天發慈悲心要去照顧人間，像行菩薩道那樣——那除非是佛教徒，若說是佛教徒，那就是菩薩了，發菩提心的菩薩了，而不是天心，不見得是天心。

所以，我說這個天心，我說這話的意思，我還沒有完全說出我心裡的話，你不知道，你還不知道我的意思。

我這話是什麼意思呢？有一種人的思想，不是佛教的思想，認為：世間上很多人作惡，天有賞善罰惡的權力，所以降下來很多的災，使令人苦。這樣說法。這種說法對不對呢？「天能夠降災使令人苦」，這種思想的人就是要回轉天心，要把天心回轉：「你不要使令我們人間受苦！」這個意思，有這種思想。但是，佛法

不同意這種說法。災難是人間的人自己造了罪，你的罪招感到很多的苦來，不是天叫你受苦的，不是。從事實上看，世間上的苦難，就說是戰爭吧，是人自己造的嘛！是天令他們發動戰爭嗎？是人自己的嘛，自己發動戰爭的嘛。你自己不發動，那有什麼事情呢？所以我的想法——天他不管人間的事，我認為他也沒有這個心，他就是有心也管不了；連佛菩薩都無可奈何——我是這樣想。小小的、個別的關係，那是例外的，個別的關係是例外的。

我以前也說過一個小的故事，一個小孩子大概五、六歲，可能有這麼大。他和他祖母的妹妹有緣，那麼這個祖母的妹妹死了，死了，他就哭，這小孩子哭、哭……。後來，當然小孩子哭過了、完了，多少天，睡覺醒了，忽然間說他作個夢，對他母親說作個夢。作個夢，什麼夢？就是他祖母的妹妹見到了，見到他，帶著他在一起，在一起照顧他，大家很快樂。然後這個小孩說：「現在幾點鐘了？」那個老太太說：「這裡不是人間，不是人間幾點鐘；就說幾點鐘，和人間也不一樣。」就說這麼一句話。說這句話，可見這個祖母的妹妹（他怎麼稱呼？姨奶），可能是生天了，可能生到天上去。那麼由這件事看出來，大家有感情時候，你特別地繫念他，他可能會來安慰安慰你，這個事情有，是能有的。其他的事情，那是說不定。

問：第十地菩薩在大自然天成佛，在兜率內院的最後身菩薩也是化身嗎？

答：對的，我同意這個說法。在兜率天的那個是化身菩薩，就是佛菩薩的化身，而不是他的報身，是他的化身。

問：幾地以上的菩薩可以分身在不同的眾生世界說法度生？

答：你看《華嚴經》十地，就是第八地菩薩，第八地菩薩他能分身在無量——同時在無量無邊的世界分身化導眾生的，第八地，那是大自在的境界。至於說是有神通的人，就是他不是聖人，但是他得到四禪八定有神通的時候，他也能夠化身，也能變化。釋提桓因他也能化現一個身體，做種種事情，但是那個和佛菩薩不可並論。

「幾地以上的菩薩可以分身在不同的眾生世界說法度生？」最標準的就是第八地菩薩。但是《勝鬘經》和《楞伽經》有說到意生身，意生身那似乎就是從初地菩薩以上都有意生身。阿羅漢他也能夠化身，他有神通的話，他也能化身，那就是可以說是分身了。

問：第二、請問經典中是否曾述及人趣中的獨一那落迦，他的情況和地獄中的獨一那落迦是同、是異？

答：就是一回事，不是兩回事。獨一那落迦在人間也是有，但是不是我們肉眼所能見。就是目犍連尊者——阿羅漢他有天眼他能看見。就是在一個地方，他也並不是固定那裡是地獄；就是那個人、那個眾生，他要受地獄苦，他就在那裡——或者受了幾天的地獄苦、或者是幾小時，過去就沒有了，那是獨一那落迦。這是一種。

問：《披尋記》113 頁倒數第四行：「四大王眾天身量如拘盧舍四分之一。三十三天身量，復增一足。」若以此消文，如何看出三十三身量為拘盧舍又一足？四大王眾天的身量應是四分之一拘盧舍或一拘盧舍？

答：你照那個文去比算應該能算出來。「一足」有兩種解釋，就是增加一拘盧舍的四分之一，那這樣就可以算出這個數了；有的地方說，一拘盧舍的二分之一算一足，也有這麼說。這個事情要我看，不必去認真。就說是人，只能說個大概的約數，是這麼多。一定這個人六尺高，大家都是六尺高嗎？也不是。說一個人大概三尺高，大家都是三尺高？也不是。我想諸天也是一樣，就是大概的數，就是這麼大。

問：四、從前聽說佛陀重視四禪而不鼓勵修四空定，因為四空定定力太深，與四禪相較，則心較鈍？

答：是有這種意思。

問：昨天，苦樂殊勝差別中，心的簡擇力愈廣大，其所獲的樂愈殊勝？但若與前說對照，是否有矛盾的地方？

答：這地方也就是說一個大概，說一個大概就是了。從四禪八定上看，人都是喜新厭舊，都是有這個情形的。初開始尋伺喜樂一心（心一境性），得到喜樂的時候，非常地滿意了，非常快樂。但是，久了，又不歡喜這個尋伺。不歡喜尋伺，就破這個尋伺，破成功了就是第二禪。第二禪無尋無伺，那麼就是內淨喜樂一心。到第三禪的時候，就是又不歡喜這個喜，光歡喜那個樂而不歡喜喜，又破這個喜。破除這個喜，得到離喜妙樂地。久了，又不歡喜樂，又破這個樂。破這個樂，就是變成捨念清淨地，第四禪了，認為這個捨是最殊勝的。

而這個捨，空無邊處定也是捨，識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定也都是捨，展轉地深奧、展轉地高深。若是認為捨是最樂，展轉地深下去，那也可以說越來越殊勝。但是，它有些短處，就是它的缺點：第四禪因為是定慧平均，所

以修學聖道的依止處最好。當然空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，也可以作聖道的依止。唯獨非想非非想定不可以，就是他那個心識太薄弱了，那個明了性太闇鈍一點，不是那麼強。所以修學聖道的人，這個明了性要特別強才好，才能修觀。所以就非想非非想定不是聖道的依止處。所以叫七依止，由初禪到無所有處定是七。有它的缺點。但是在樂受上來說，捨受，那當然是越高捨受越高，也應該說得過去，還是樂受越強，也還是可以這麼說。

「佛陀重視四禪，而不鼓勵修四空定」，這個話，因為佛是在第四禪得阿耨多羅三藐三菩提。認為四禪八定裡面，第四禪是最理想，這個話就貶斥了無色界天的定，有這種味道。但是也不是說決定不可以修，你得到四禪，得到無色界的四空定，也可以在前三個定修聖道，還是可以為聖道的依止處的。所以說「不鼓勵」，但是並不表示就廢棄了的意思，因為也是聖道的依止處嘛。

「昨天，苦樂殊勝差別中，心的簡擇力愈廣大，其所獲的樂愈殊勝，但若與前說對照，是否有矛盾之處？」應該說沒有矛盾，也可以說沒有矛盾。就是單獨在優點的那個地方說，缺點的那個地方不說，可以這樣說。若把缺點放在一起，那就有點問題。

問：又有說三禪樂為三界中的最樂，此說與心殊勝所列條件不符，應如何解釋？

答：三界中的最樂，此說與心殊勝條件怎麼不符？你說我聽聽。

生：是不是揀擇力的問題，心的揀擇力。

答：心的揀擇力，三禪樂最勝，就和樂受有矛盾？

生：應該是說心的揀擇力愈強，他對於境界或者說是對於法的感受應該會比較清楚吧，那到四空定就比較鈍。那在三禪的話他的樂受最強，再往上的話，就好像反而是慢慢地比較削弱……

答：這個是這樣，你這上提到，這是兩個問題。一個是：三禪樂的最勝與心殊勝所列條件不符。

我們凡夫，不是佛教徒，他得到這樣的樂，為樂所迷醉，他就停在那裡。但是若是佛教徒，佛教徒修四念處，由初禪……，你看那八背捨就看出來，初禪裡面修四念處，二禪、三禪、四禪乃至到非非想定，這樣的情形，那就不一樣了。就是三禪樂，雖然是那麼樂，但是佛教徒若修四念處的時候，這個樂不能障礙。如果是沒有學習佛法，他沒有四念處的智慧，那他就是困在那裡。當然外道也有得到四禪、得到四空定的也是有。那麼若是佛教徒，由佛法得來的揀擇的智慧，這個樂不能障礙，他還是在三禪裡也可以修四念處的，所以還是能得解脫。

無色界的四空定，非非想定——佛已經明白地說這個不能作依止處；那麼前三個定可以作依止處，就是入到那個定裡面去，也照樣修四念住，因為他的心的明了性還是很強的，所以照樣就可以修。如果沒有佛法的四念住的智慧建立起來的話，只是在空無邊處定、識無邊處定、無所有處定的話，他那個心力就沒有四禪來得強。但是若有佛法的智慧的時候就變了、就會改變，還照樣的可以修觀。

問：剛剛院長講，我不知道有沒有聽錯。就是說他雖然得到四空定的前面三個定，但是他入定不一定要入這麼深的定，他也可以在前面四禪，停留在那裡，然後修四念住。

答：是，也可以在前三個定裡面修四念住，而不在非想非非想定，不在那裡。這樣子說，應該還是說得過去，可以說的。

問：院長常用「訶責喜、訶責樂」說明從二禪至三禪、三禪到四禪的方法，如何訶責？

答：就是訶責它的過失。因為這個喜它有擾亂的作用，因為喜的時候是踴躍的一種相貌，就是不夠寂靜，他就訶斥它這個過失。這是在《釋禪波羅蜜》智者大師這麼講，這是一種。

問：或二、三禪人，定力高深，心調柔故，只要對喜或樂生厭患，伏令不起，他的心就會聽話了？

答：這話是那樣的。初禪的時候成就了破除欲，由尋伺的力量破除欲；到二禪的時候，就是破除這個尋伺；三禪的時候，破這個喜。不是到第四禪才破喜，不是。也就是這個二禪的人，他久了的時候，他不高興這個喜，他就在二禪裡面來訶斥這個喜，是這樣子，成功了才到了三禪，那個次第是這樣子。不是已經成就了三禪，成就了四禪，然後再去破喜，不是。那若是這個喜沒有破，你不能得到三禪的。這個三禪的樂沒有破，你不能成就第四禪的。已經成就三禪、四禪，乃至四空定，那就是已經成功了的，尋伺喜樂都沒有了，是這樣子。至於成功了的人，就是你這說的：「伏令不起」，他的心就會聽話了。已經成功了的人，自然就是很順地就過去了。

你看那阿羅漢，說入涅槃的時候，俱解脫阿羅漢入涅槃的時候，都是由初禪、二禪、三禪、四禪，乃至到非非想定，這樣子來回多少次，是那樣的；佛入涅槃的時候也是這樣。最後，出了禪，在散亂心中入涅槃，就是這樣子。

師：怎麼樣，還是講喔！

問：上行風是否為打瞌？

答：打嗝應該屬於上行風。下行風就是排氣，是的。旁行風就是毛孔，毛孔也有氣出入的。

問：《大智度論》中提到：吃東西時有風，自其進入，與食物一起消化而成糞便，此風是否為旁行風？

答：是的，也是旁行風。若常靜坐的人，多少有點相應的時候，你靜坐的時候有感覺，這個身體一呼一吸的時候，有點涼、熱的分別，有暖、有涼的感覺。你靜坐心裡面相應一點的時候，就有這感覺。

問：得天眼通的人身根是否改變？

答：得天眼通的人就是有禪定的人，有禪定的人他的身體和沒有禪定的人是不一樣。不一樣的不一樣，就是入定的時候不一樣，出定還是一樣的，應該是這麼說。在根本上說，還是沒有變，沒有改變。沒有改變，多少還是有改變；因為有禪定的人沒有欲，沒有欲他生理上和欲的人不一樣，還是有點變化。但是這個身體是一種果報，果報是由阿賴耶識負責的，阿賴耶識它不變就是不變。這問題，就是你說不變也可以，說變也有關係。

印老法師說個譬喻說得很好。譬如現在這個執政黨組織個政府，他在推行他的政策，但是有強大的反對黨。政府這個執政黨他要推行這個政策，反對黨無可奈何，反對也是這樣子，但是執政黨要小心一點，因為你這政策若錯誤了，不得了，反對黨力量大就可以推翻你。所以表面上看就看出來，反對黨對執政黨有影響。當然也可以說不影響，因為政權還是在執政黨手裡頭。就是阿賴耶識，它就是執行你以前業力的果報，就是這樣子，人的果報就是人，天的果報就是天，三惡道的果報就是三惡道。但是你現在的第六識做惡、做善，影響第八識；第六識得了四禪八定了，那麼對原來的這個有欲的身體的情況改變了很多，改變了很多的。所以你說是改變、不改變？隨你自由吧！你說改變也可以，說不改變也可以。

問：請師父再將「界攝、相攝、不相離攝」說明一次，我們不很明白。

答：這個事情我看，你多讀幾遍，把那文多讀幾遍，自然就明白了。我最初離開佛學院，定西老法師叫我講《法華文句記》，我讀第一遍都不大懂，但是我就讀第二遍、讀第三遍，特別難懂的地方找一找參考書，然後幾遍就過去了，就不同了。我以前讀道宣律師的《高僧傳》，有很多地方都不懂，但是現在可是不同，多數讀得懂；也有地方不大懂，查一查字典也就過去了。你就是多讀，讀一遍又讀一遍，讀一遍又讀一遍，慢慢就懂了，就是這樣子。

問：大那落迦與寒那落迦中，「從此復隔四千踰繕那，有餘那落迦。」隔四千由旬是指那一個？或是每一個那落迦都各隔一個四千踰繕那？

答：這文上沒有這麼說，沒有詳細說。只是說第一層是這樣，從地面上四千由旬，以後就沒有再說什麼了；沒再說什麼，我們也就不必強分別。

問：請問院長，隨順捨可否當無常想？

答：你講一講，我聽聽。什麼叫做當無常想？

生：院長！這是我問的。今天講的，像追逐五欲樂的時候，你說你不想捨，可是他就必須要捨，所以我說五欲樂也是無常的，可不可以這樣想，說這樣是隨順捨？

答：好，我明白你的意思。有苦……，五欲，內心對五欲上有苦、有樂、有捨，有三種覺受，說用無常想，因為這個苦受，你所滿意的境界令你不滿意了，就是苦；你不能夠去主宰它，所以就是苦，那麼這裡邊就是有無常的意思。捨受的時候，也是沒有苦受、也沒有樂受的時候，那時候叫做捨；當然捨受時候的五欲，也都是無常，不能說是常。苦、樂、捨都是無常。但是捨受的時候，雖然也是無常，但是這個時候你對它沒有樂的感覺、也沒有苦的感覺，這時候是捨。

這個捨，佛菩薩的開示叫我們要「擇」，不要「不擇」而捨；阿羅漢還有這個問題——有時候不擇捨。佛菩薩不是，佛菩薩有大悲心。若我們是凡夫的時候，我們應該有智慧，用智慧捨，而不應該不擇捨，是這樣意思。就觀察它的情況，用智慧來決定這件事，佛菩薩是這樣意思。當然就是苦受的時候，也應該揀擇，應該有擇，應該有智慧觀察；樂受的時候，也要用智慧觀察它；而不隨順苦受、樂受，生貪、生瞋，應該用智慧來觀察。所謂「慧命」，就是以智慧為命。常用智慧，而不隨順外境生貪瞋癡。如果不擇捨，那就是愚癡的境界；若用智慧觀察而後捨，就是智慧的境界，就是不屬於煩惱的範圍了，這樣意思。

問：師父，請問，譬如說我們在靜坐的時候，如果你很想睡覺、很疲倦，有這種感受出來的時候，你要怎麼樣捨掉？

答：用功修止觀，的確是個難事，不容易。有的時候會有這種事情，靜坐的時候，這個昏沉的事情，有幾種情形。你這個修止，修止的時候感覺到很相應，但是一下子就昏沉了，你不知道的，那時候就不知道了，有這種情形。有的時候，它小小有一點表示，有點昏沉，你自己知道。知道的時候，這個時候有的也很平淡，雖然有一點要昏沉也沒有什麼特別，這還容易對付。有的時候要昏沉，又不是那麼

昏沉，而還難過、不舒服，這時候是困難一點。有的沒有什麼難過，就感覺到昏沉很重，一下子就昏沉了。各式各樣的情形。

那麼若是修止觀的人，預先若是預防這件事，你修止的時間不要太長；其中，自己應該知道自己止觀的力量有多大。譬如說你這一天應該去廁所，不是說小解，去大解，你沒有去，你靜坐的時候一定也有問題，可能會要有一點昏沉。或者是你今天，有什麼事情同人家說了一個鐘頭的話，那你靜坐的時候就是要有問題，就有昏沉。或者有事情要到三藩市跑一趟，回來就是有問題，一定是這樣子。由你自己的經驗你會發覺這件事，那麼你預先要預防，怎麼辦呢？多修觀，少修止，它就可以過去。

譬如你背《金剛經》很熟，你感覺這個時候昏沉要來，雖然還沒有一個兆，你已經知道要昏沉，你這時候背《金剛經》；把這個《金剛經》背它……要熟才行，不熟還有困難，背它一會兒，這氣血流暢了，這昏沉就過去了，就不昏沉了。或者是修不淨觀也可以，總是要這個心動起來，不要修止，你修觀，你這力量能達到使令氣血流暢，那麼叫這頭腦，腦部的血多一點，這個昏沉就過去了。若是你不預先防範它，那是不行，它一定是要昏沉；昏沉，你無可奈何。或者這時候也是懶，昏沉就昏沉吧。不然的話，那你就得放腿子，你用心力來對治它對治不來，就得放腿子走一走。因為你這樣對治有什麼好處呢？不養成習慣。不養成習慣，下一次就是再來昏沉，輕一點；你天天這樣不對治它，它愈昏沉愈重，你要對治就困難。

問：請問師父，常常背經會不會上火？靜坐的時候。

答：是的，背經多了也是上火。是的，背經多了上火，就得要減少。所以這心哪，還是佛菩薩智慧大——止和觀、觀和止，要平衡。觀多了上火，止多了昏沉，所以要去調，非要調不可。你成功了可以，你成功了的時候，你止它七天也可以，你入定七天，也是可以；沒有成功不行。

問：師父，剛剛您說那個揀擇捨，如果已經沒有苦受、樂受的分別，那是不是除了無常想以外，用空來想它是空的，用這種方式來作揀擇的依據。

答：也可以，好。反正是用四念住，觀察它是無常的，觀察它是苦、無我、不淨，就是修聖道的觀慧，那就是擇捨，而不是不擇捨。

巳二、極畢竟（分二科） 午一、舉他

又諸有欲者受用欲塵，從不可知本際以來，以無常故，捨餘欲塵，得餘欲塵，或於一時都無所得。

這裡的大科是「明受用」，是從「受用樂受差別」這一大科來的。這一大科分兩科，第一科「辨生緣」，就是樂受生起的因緣，這一科解釋完了，現在第二科是「明受用」。「明受用」裡邊分四科，第一科「標」，第二科是「徵」，第三科是「列」，第四科是解「釋」。解「釋」裡邊分五科。第一科是「不染汙」昨天講過了，就是受用欲塵的人，就是染著世間五欲樂的人，世間上的五欲樂是引發貪、瞋、癡的境界，增長貪、瞋、癡的境界，所以是染汙的。聖慧命的人，「受用正法，則不如是」，就是不是引起貪、瞋、癡的，這裡不是貪、瞋、癡生起的境界，他是息滅貪、瞋、癡的，所以是「不染汙」，所以是清淨的。

「又諸有欲者」，這以下是第二科是「極畢竟」，分兩段。第一段是「舉他」，第二段是「簡自」。

「又諸有欲者」，又這一切染著欲樂的人。「受用欲塵」，當然他是染著色、聲、香、味、觸的這種欲樂。「從不可知本際以來」：「本際」，就是最初的邊際，從什麼時候開始的；在佛法來說，這個「本際」是不可知的，所以說是「無始以來」，就是這麼一句話；不可知道的那個初開始的端際以來，一直到現在所受用的欲塵都是「無常」的，它們不是常恆住的，都是有生滅變化的。

那麼受用欲塵的情況，在無常的變動之中，「捨餘欲塵，得餘欲塵」，那個欲樂的境界無常了，所以當然就是棄捨了；但是那個眾生他又能去做世間的善法，所以又得到眾多的欲塵。這個「餘」，在這裡是眾多的意思，眾多的欲塵，那麼這是好一點的。

「或於一時都無所得」，或者在從不可知本際以來，有的時候一無所得，沒有得到欲樂，那麼到三惡道去就不行了。這樣子說，受用的欲塵，有時候得不到，有的時候得到了又失掉了，會有這樣的無常的境界。

午二、簡自

聖慧命者，受用正法，則不如是。

不是這樣的，沒有這個無常的境界。你若成就了正法的這種受用，就是永久也不會再失壞的了，而且展轉增長廣大，乃至究竟圓滿，所以這是叫做「極畢竟」。這個「受用正法」，是最究竟圓滿的，而不會令你失望了。得到了又失掉了，那麼你就是失望了；現在受用正法，不是的，不是這樣。

已三、一向定（分二科） 午一、舉他

又受欲者受用欲時，即於此事，一起喜愛、一起憂患。復即於彼，或時生喜、或時生憂。

這是第三科「一向定」，受用正法是一向定的。怎麼叫做「一向定」呢？又受用欲塵的人，他受用欲塵的時候，「即於此事」，就在這個所受用欲塵的境界上，「一起憂、喜」，一時生起了喜愛的心情；一時還在這個境界上，就起了「憂患」，就心裡面憤怒，就憂愁了，不快樂了，沒有笑容了，「一起喜愛」沒有了。

「復即於彼，或時生喜、或時生憂」：「復即於彼」，還是在所受用的欲塵上面，生了歡喜，或是生了憂苦。前面「喜愛、憂患」，和下面的「生喜、生憂」是什麼呢？前一個「喜愛」和「憂患」，就是所受用的欲塵有變化。譬如說是你有很多財富，土匪來打劫，那麼你因此財富而起憂患，土匪沒來打劫，你生喜愛，來打劫、搶跑了，你就憂患、憤怒，但是無可奈何。下邊這個是說沒有事，你的財富，你所喜愛的五欲樂，都是很正常，你心裡很歡「喜」，但是你有時候就「憂」，就有顧慮，怕失掉了，就有顧慮這件事。那麼雖然還是很正常的享受，心裡面不快樂了，這是有這個不同。就是世間上，因為在凡夫的世界就是這樣的，你總是怕失掉。

午二、簡自

聖慧命者，受用正法，則不如是。

「聖慧命」，學習佛法、成就慧命的人，他「受用正法」的時候，就不是這樣子，所以叫做「一向定」。決定是喜樂，而沒有其他的這些顧慮的事情，沒有，他本身不會變動。

《大智度論》龍樹菩薩常常地、不斷地重複說一句話——諸法實相是不欺誑人的，它不欺誑人，其餘世間上的事情都有欺誑性。說富貴榮華是很快樂的，但是實在是有欺誑性，它令你苦惱。所以說「聖慧命者，受用正法」就不是這樣了，肯定的是令你得安樂的。

已四、不共餘（分二科） 午一、舉他

又諸離欲外慧命者，於種種見趣，自分別所起邪勝解處；其心猛利，種種取著，恆為欲染之所隨逐。雖已離欲，復還退起。

這是第四段「不共餘」，分兩科。第一科是「舉他」，第二科是「簡自」一樣。

「又諸離欲外慧命者」：「又」，除了前面不同的情況之外，還有不同的地方，是什麼呢？就是那一切外道，其他的宗教的修行者，他們用功修行也成功了，能遠離欲界

的欲，得到四禪八定了。他們得到了四禪八定了，當然他們心裡面也很歡喜，但是他們不是佛教徒，是佛教以外的慧命者，當然外道也有外道的智慧。

「於種種見趣，自分別所起邪勝解處；其心猛利，種種取著」：外慧命者，他們遠離了令人苦惱的欲之後，他們在禪定裡邊還有問題，什麼問題？「於種種見趣」，最根本的就是執著我見，執著在這臭皮囊裡邊有一個常恆住、不變易的我；因此我見又展轉地生起很多很多的邪知、邪見，就是所謂六十二見，所以叫做種種見趣。這些見趣，是「自分別所起邪勝解處」，是他自己在禪定裡邊的虛妄分別，並不真實有那麼一回事情的，虛妄分別。由虛妄分別所生起的「邪」勝解處，是不正確、不合道理的；但是對於那件事，他有很強力的認識，很有力量的認識，是不容易移轉的，這叫做「勝解處」。

「其心猛利」，對那些邪勝解處，他的心用的很有力量——其心猛利。沒有禪定的人，第六意識特別強的人，他若有所見的時候，都是不容易移轉他的，這是說沒有禪定的人。有禪定的人，那他若有所見的時候，是更厲害、是更有力量，完全是不一樣的。「其心猛利，種種」的執「著」，執著是很多，譬如說是「如去、不如去，已如去、已不如去，非如去、非不如去，有邊、無邊，非有邊、非無邊」，很多很多事，「常、無常，非常、非無常，亦常、亦無常」，這些六十二見，很多很多的執著。

其中我也提過，最冤枉的事情是什麼呢？得到了禪定的外道，看見狗死了生天了，看見牛死了生天了，那麼他就認為牛能生天，那麼就是向牛學習，將來就會生天了，向狗學習也就會生天了。因為他有這個神通，他感覺你們沒有神通不知道這件事，所以他叫他的徒弟學牛、學狗、學雞，持牛、狗戒這些事情。別人說什麼，那他是不聽的，「你懂得什麼呢？我在禪定裡面明明白白的看見了！」所以種種的取著，「恆為欲染之所隨逐」，他這種心情都是為了生天，做什麼呢？就是還是欲染，執著欲樂，或者執著三昧樂，執著欲樂，「恆為欲染之所隨逐」。

「雖已離欲，復還退起。」「恆為欲染之所隨逐」這句話有點矛盾，他已經（前面說）離欲了——「諸離欲外慧命者」，怎麼能說「恆為欲染之所隨逐」呢？這個解釋。「雖已離欲」，雖然這個外道得到了四禪八定，他沒有欲界的欲了，「復還退起」，他那個禪定是靠不住的，他沒有修過四念處，那個禪定靠不住，還會退下來的，那禪定失掉了；失掉了，他以前遠離的欲，現在又發動起來，又是有欲了。

當然這裡面根本就是四念處裡面「觀法無我、觀心無常」——這個念處沒有修，他內心裡面的我見、我愛、我慢、我癡還在那裡，所以他再會生起來種種的見煩惱、愛煩惱，還是要這樣子流轉生死的，「復還退起」。所以他們是離欲了的外道——外慧命者，就還有這種問題。

午二、簡自

聖慧命者，受用正法，則不如是。

這個「聖慧命」的人，他「受用正法」就不會這樣。那他在那個禪定裡邊，在那個無分別的、離一切相的無為的境界，在第一義諦的境界裡面，在真如三昧裡面，沒有這些事情，不會有種種見趣、虛妄分別的，沒有這些事情。

前面說的那幾樣，說是「不染汙、極畢竟、一向定」，這都是對照那個沒有離欲的人，染著五欲的境界。現在是對外道「離欲外慧命」的人的過失，顯示「聖慧命者」的功德莊嚴，所以「受用正法，則不如是」。「不共餘」，就是不共餘外慧命者，不共餘外道；受用正法的人，還有這樣殊勝功德的。

巳五、有真實樂摧伏魔怨（分二科） 午一、舉他（分二科）

未一、辨（分二科）

申一、樂非真實

又受欲者，及諸世間已離欲者，所有欲樂，及離欲樂，皆非真實，皆為魔怨之所隨逐。

這是第五科。第五科說這個聖慧命者，「有真實」的「樂」能「摧伏魔怨」，有這樣的功德。這還是第一科「舉他」，「舉他」分兩科。第一科是「辨」，就是說明，說明裡面分兩段，第一段是「樂非真實」。

「又受欲」的人，「及諸世間已離欲者」，這等於是把前面的總合起來，綜合起來說了。前三個是散亂心受欲的人，第四「不共餘」是已得禪定的外道，現在把這兩類人加起來。「受欲者」，就是沒得禪定的人；「及諸世間已離欲者」，就是已經得禪定「離欲」的人。

「所有欲樂，及離欲樂」：受欲者的欲樂，及離欲者的離欲樂，這兩種樂「皆非真實」，都不是真實的樂，都是虛妄的分別的境界，「皆非真實」。「皆為魔怨之所隨逐」，他都是為魔怨所隨逐的。這個「魔怨」，根本的說，不是外邊有魔怨，就是自心裡面種種煩惱，就是煩惱魔。煩惱魔、蘊魔、死魔、天魔。我們一說到魔，就容易意識到是外面有鬼神、有天魔他們來搗亂，其實主要還是內心裡邊的煩惱魔，煩惱魔是最厲害的。這裡面應該是包括這兩種，但是主要還是內心裡的這些煩惱，貪、瞋、癡、慢、疑，各式各樣的這些事情；掉舉、散亂、不正知這些惡心所。那麼離欲的外道得到禪定的人，他內心裡面也有很多的魔；沒離欲的凡夫、染著欲樂的人，內心裡面的魔鬼更是很多，這些魔鬼常是隨逐他，而不離開他的。

如幻、如響、如影、如燄，如夢所見，猶如幻作諸莊嚴具。

這是說這兩種樂，散亂心的人染著的欲樂；得禪定的人染著的離欲樂，就是天上的三昧樂，四禪八定的三昧樂。這些樂「如幻、如響」，就像幻術所變現的境界，這是假的；「如響」，空谷傳聲，響也是假的。「如影」，遮住光就發出影來，影也不是真實的。「如」陽「燄」，如陽燄水，也是假的。「如夢所見」的境界也是假的，不真實。「猶如幻」術所「作」的一切「莊嚴具」，都是假的。

這裡面應該包括兩個意思：一個就是它有而不實，這個樂有而不實；第二個是無常的意思，像「如夢所見」是虛妄不實，醒了夢就沒有了，就是無常的意思。其他的也都一樣，「如幻、如響、如影、如燄，猶如幻作諸莊嚴具」，都是無常的、都不真實；雖然還存在，也不真實，而且又是無常的，終歸無常、終歸於空，都是不真實。這個當然是這樣子，「凡所有相皆是虛妄」，染著欲樂的人，沒有禪定的人染著的欲樂，當然是要無常，轉眼就無常了。有禪定的人得到的三昧樂，也是無常的、也是不真實。這是說它不真實，這是第一科「樂非真實」。

申二、未制魔事

又著樂愚夫諸受欲者，及諸世間已離欲者，凡所受用，猶如癡狂，如醉亂等，未制魔軍，而有受用。

這是第二科「未制魔事」。

沒得禪定的人，染著五欲樂的這種愚癡無聞的凡夫，就是沒有聽聞佛法的這些人，這一切的「受欲者」；「及諸世間已離欲」的人，有禪定的人，這兩種人。「凡所受用」，總起來來說，他們所受用的境界，以一個譬喻來說「猶如癡狂，如醉亂等」。這是在聖人的慧眼、法眼、佛眼來觀察世間受欲的人，這兩種人受欲的情況，就像什麼似的呢？就像世間上一個正常的人，看那個神經病似的一樣。「癡」者狂也，癡就是神經病，神經不正常了。那麼這就是世間上受欲的人、散亂心受欲的人、有禪定的受欲的人，在佛菩薩來看這都是神經病，都是這種境界，「猶如癡狂」。

「如醉亂等」，就像人喝醉酒了，也是不正常了，「亂」就是不正常了，就糊塗了，顛倒迷惑了；就像沒有喝酒的人看那喝醉酒的人，那種錯亂的境界似的。世間上受欲的人，享受欲樂的時候的境界，佛菩薩看這都是神經病，都是喝醉酒了，顛倒迷惑，是這樣的意思。這樣子批評世間上的事情。

「未制魔軍，而有受用」，因為這些人——欲界的人，色、無色界天成就禪定的人，總而言之他們沒能夠制伏魔軍，這四種魔都沒能降伏，五蘊魔、煩惱魔、死魔、天魔都沒能夠制伏，隨時的這個魔王就出現，就要搞事情，隨時這個煩惱賊就出來活動。

而這樣子有受用的人，就是這樣子，「猶如癡狂，如醉亂等」。

未二、結

是故彼樂為非真實，亦不能制所有魔事。

「是故彼樂為非真實」，所以他們所享受的樂都不是真實樂，也「不能」夠「制所有」的「魔事」，都不能，不能制伏它，那麼是這樣子。

午二、簡自

聖慧命者，受用正法，則不如是。

就不是這樣子。所以這句話「除諸法實相，餘皆魔事」，這句話是這麼個意思了。所以若是能夠學習無為法，「此是選佛場，心空及第歸」。你若修四念處，證悟了無為的境界，「一切賢聖皆以無為法而有差別」，證悟無為的時候，這時候是能制伏所有的魔事，而沒有「猶如癡狂，如醉亂等」的過失了，這才是真實的樂。所以這一科是有真實樂能摧伏魔軍。「聖慧命者，受用正法，則不如是」，就不是這樣子的。

這一科裡面是說「明受用」，說到聖慧命的受用正法的相貌，說到世間的受欲者的相貌，用這五種相表示它的勝劣，實在還是表示勝劣。這樣子可以對已經學習聖法的人，心情上應該是安定得多了；沒有學習聖法，準備學習聖法的人，也增長一些歡喜心。還在猶豫不決的人，你可以決定了吧！

寅三、正觀三受差別（分二科） 卯一、明正觀（分二科）

辰一、受所依（分二科） 巳一、徵

復次，三界有情所依之身，當云何觀？

這是第三科「正觀三受差別」。

《瑜伽師地論》的作者大智慧的境界，若是我們去講解這個道理，頂多講一段，一、兩段講完沒有話好說了。看佛菩薩的智慧，還有很多事情要開示我們。

「復次，三界有情所依之身，當云何觀」，我們修四念處，這身念處應該怎麼觀呢？這裡告訴我們了。這裡面分兩科。第一科「明正觀」，分兩科。第一科明「受所依」，先「問」。

「復次」，前面的一段妙法說完了，還有繼續有妙法要講的，什麼呢？「三界有情所依之身」，欲界的、色界、無色界的有情，他們「所依之身」，由過去的——或者是罪業、或者是福業、或者不動業，所得到的身體，所得到的依止之身。這個身體是一切作用的依止處，你沒有這個身體什麼事情都沒有了，所以它是「所依」，它是個依止

處。這個身體當然是我們的一個果報，也是非常重要的地方。

從這地方也看出一件事，宇宙萬物，萬事萬物怎麼怎麼的；但是修行人常常地要觀察自己的色、受、想、行、識，因為一切的問題都在這裡，不是在天上的，也不是在地下，也不是在那個高山大海那裡，是在自己的身體這裡，在自己的色、受、想、行、識這裡，這個地方才有問題，這是一切萬事萬物的根本之處。這個身體，「當云何觀」？我們應該怎麼樣觀察它，怎麼樣觀察自己這個生命，怎麼樣觀察呢？那麼這是問，底下第二就解「釋」。

已二、釋

謂如毒熱癰，麤重所隨故。

這個身體觀察它是什麼呢？先說一個譬喻，譬如說這個人的身體，皮膚上面是腫了。「癰」，實在就是皮膚腫起來，裡面有毒、又很熱。這個身體就是「毒熱癰」，又毒、又熱的一個癰，說是個瘡好了，就是這麼一個癰瘡。這個身體是什麼？就是癰，就是觀之如癰這樣子。

為什麼觀察我們的身體是這樣子呢？「麤重所隨故」，麤重，我們前面也解釋過了，其實就這麼講也就可以。一個是煩惱的種子，叫做「麤重」；煩惱的種子的業力，所得的果報，也是「麤重」，這一大塊，就是個麤重。當然總而言之，「麤重」的根本是煩惱，煩惱是一切苦惱的根本，很多的、無量無邊的毒，就是三毒，綜合起來就是貪、瞋、癡，這個貪、瞋、癡就隨逐在這個身體裡面。

那麼就這個「毒熱癰」，這個「癰」裡面有很多毒、很多的膿，很多的這些東西。我們這個生命體裡面，就是有這麼多的毒；「如毒熱癰」，不是最恰當了，這個譬喻。「麤重所隨故」，這樣子觀察這個身體。

這是說「受所依」，我們或者有感覺到苦、感覺到樂、或者不苦不樂，憑什麼有這樣感覺？就憑有這個身體，憑它而有這些感覺的。所以「受所依」，就這個身體，這個身體就是「毒熱癰」，是這麼一個東西。

這底下第二科是「受差別」。所依的身，現在說能依的受，是有各式各樣的受，分三段。第一個就是「樂受」。樂受分兩段，第一個是問。

辰二、受差別（分三科） 巳一、樂受（分二科） 午一、徵

即於此身，樂受生時，當云何觀？

就在這個身體上面，「如毒熱癰」的這個身體上面，有的時候會有快樂的感覺生起，這個時候，生起的時候，我們發心修行的人來說，應該怎麼樣觀察這個樂受呢？樂受

生起的情形，怎麼觀察呢？

午二、釋

謂如毒熱癰，暫遇冷觸。

這底下解「釋」。

「謂如」，就像我們身體有了「毒熱」的「癰」了，有了癰瘡的時候，「暫」時的「遇」見一些「冷觸」，有點涼，涼風吹上去，接觸到冷的時候，就有一點舒服的感覺，所謂樂受如此而已，是這麼一回事。那麼這個樂受，這個樂還是個苦惱境界，不是真實樂。

巳二、苦受（分二科） 午一、徵

即於此身，苦受生時，當云何觀？

前面說到「樂受」應該作如是觀，現在「苦受」應該怎麼觀察呢？這也是先問。

「即於此」如毒熱癰的「身」體，「苦受生」的「時」候怎麼觀察呢？

午二、釋

謂如毒熱癰，為熱灰所觸。

這是解「釋」。

一個人他身體上長了癰瘡了，這時候忽然間有特別炎熱的灰碰上了，碰到這個癰瘡上面，這時候不得了，就很痛，痛得很厲害，所謂這個苦受如此，就是這樣子——苦上加苦——是這個意思。

巳三、不苦不樂受（分二科） 午一、徵

即於此身，不苦不樂受生時，當云何觀？

這是第三段，「不苦不樂受」的觀察，先問。那麼「不苦不樂受」的時候，應該怎麼觀察呢？這底下午二、解「釋」。

午二、釋

謂如毒熱癰，離冷熱等觸。自性毒熱，而本住故。

這個不苦不樂受的生時，那就像毒熱癰瘡的人，他這個時候也沒有冷觸、也沒有熱觸，沒有這些等等的觸。那麼就是癰瘡自己的體性的境界，那個毒熱癰本身的情況——「而本住故」，就是本來存在的相貌，那就是「不苦不樂受」，應作如是觀，就是

這樣子。這也不是個好境界，不苦不樂受還是癱瘓——這個身體色、受、想、行、識是個癱瘓，還不是個好受的境界。「而本住故」。

那麼觀這個三受，四念處這個身受應作如是觀，這樣觀察這個身體，應作如是觀。真要是作如是觀，而有相應的時候，還會有愛嗎？「謂如毒熱癰」有什麼好愛呢？這是「而本住故」。

卯二、舉經說（分二科） 辰一、受所攝（分二科） 巳一、依三苦辨

薄伽梵說：當知樂受，壞苦故苦；苦受，苦苦故苦；不苦不樂受，行苦故苦。

這底下是「舉經說」。前面是「明正觀」，卯一、「明正觀」。這是卯二、「舉經說」，看佛怎麼說的。這裡面分兩科，第一「受所攝」。第二科「非受攝」，境界又擴大了。先說「受所攝」，分兩科。第一科是「依三苦辨」。

「薄伽梵說：當知樂受，壞苦故苦」：這個「樂受」，我們有的時候得到了一種樂的感覺。「壞苦故苦」，樂受是樂，為什麼說它是苦呢？「壞苦故苦」，因為樂，它不會常樂，它會破壞，不知道什麼因緣來破壞，或是外來的力量破壞了，或是自己搞錯了，破壞了，那麼就把樂破壞了，心裡面痛苦，所以也叫做苦，樂受也是苦。就像癱瘓，暫遇冷觸似的，所以樂受也是苦。從無常上來觀察——樂受是苦——這是一個觀察。

「苦受，苦苦故苦」：前面身念處，這就是受念處，觀受是苦。「觀身不淨」，身是個毒熱癰，當然是不淨。這是「觀受是苦」，「苦受」怎麼是苦呢？「苦苦故苦」，本來就是苦了，又加上苦，你看不苦嗎！這一個解釋。在《俱舍論》上的解釋，這個苦生起是苦，繼續存在的時候還是苦，等到破壞的時候就不苦了。生、住、滅，無論什麼事情，分這三個時期，生、住、滅。樂受，生時樂，住的時候也是樂，破壞了就不樂了，所以叫做「壞苦」。「苦受」呢？生時苦，住時也是苦，所以是兩個苦，「苦苦故苦」。

「不苦不樂受，行苦故苦」：三受就是三苦，三受中，有個不苦受也不是樂受，這個是怎麼叫做苦呢？「行苦故苦」。「行苦故苦」，什麼叫做「行」呢？這個「行」，遷流變化的，有漏法的遷流變化，不停止地在變化，不停止地在流動，叫做行。這個有漏法，諸行無常就是這個「行」。這個「行」它就是「苦」，它是苦的原因：就是前面這句話，「謂如毒熱癰，羶重所隨故」，裡邊有很多的煩惱種子，這個煩惱種子各式各樣，煩惱也是各式各樣的，很多很多；隨時它會出來「壞苦」，在「行苦」上隨時會出來「壞苦」，隨時也可能會出來「苦苦」，所以「行」也是「苦」；就是沒有出來壞苦，也沒有出來苦苦，它本身如毒熱癰，裡面蘊藏著很多苦惱的動力，你說它這東西是好東西嗎？所以它還是苦，「行苦」。

印老法師在《成佛之道》上說了一個譬喻。說一個人坐著大船在海裡頭走，人在船裡面睡覺，但是這個船就向那個礁，海裡面那個石頭山暗礁上撞上去，在沒撞以前，你說裡面的人苦不苦？是不是苦惱呢？雖然苦惱沒有現前，也還是很苦惱，也是很愚蠢了，所以「行苦」裡面包括著愚癡在裡面。

這個樂受——壞苦，能令人生貪心，樂受令人生貪心、迷惑人，令人生貪心、生愛心。苦受，能令你生出來瞋心、憤怒、不平——我怎麼這麼倒楣呢？他們多快樂，我倒楣——感覺到不公平。

不苦不樂受，令人愚癡，他還不知道這裡面還是有問題的。但是，不苦不樂受這個行苦，在樂受的時候也有行苦，在苦受的時候也是有行苦；但是樂受的時候有貪心，苦受的時候會有瞋心；為貪心、瞋心所擾亂，你不覺知有行苦的相貌。若沒有樂受也沒有苦受的時候，在不苦不樂受的時候，這個行苦的相貌才現出來，所以，佛在這個時候稱之為「行苦」。實在的情形來說，行苦是通於樂受、通於苦受的，但是那個時候不明顯，是這樣子。

這是約佛說——「舉經說」，「受所攝」，「依三苦辨」這一段說完了。這底下第二段「依喜等辨」，第一科是「列」。

已二、依喜等辨（分三科） 午一、列

復說有有愛味喜、有離愛味喜、有勝離愛味喜。

「復說有有愛味喜、有離愛味喜、有勝離愛味喜。如是等類，如經廣說。」這都是薄伽梵說的。

「復說」，佛前面說過那個三受是三苦，佛又說有三種，是什麼呢？「有有愛味喜」，這個樂受，這個喜受，這個喜樂叫做喜受，有各式各樣的差別。第一種是有愛味的喜，就是可喜的境界出現的時候，當然心裡歡喜，歡喜裡面有染著的愛，有味道，有樂的味道，這樣的喜。這樣的喜，當然就是我們欲界的人，我們欲界的人有這個欲煩惱，那麼有滿意的境界，欲心就是感覺到滿意，那是有愛味喜。

「有離愛味喜」，那就是色界了，色界天——我們從初禪、二禪、三禪、四禪來看：離喜妙樂地——三禪沒有喜，所以「有離愛味喜」，就是初禪和二禪。初禪和二禪的人依世間道，依世間的修行方法——厭下苦羶障、欣上靜妙離——用這世間的方法離了欲，得到了初禪、得到了二禪，他們都是沒有欲愛的，他們得到了三昧的時候，心裡歡喜。這是「喜」。

「有勝離愛味喜」，還有一種喜，又超過了離愛味喜，就是勝，超過離愛味喜，這個是什麼呢？譬如說你得到初禪、你也得二禪，你有離欲的喜，「離愛味喜」也就是離

欲喜；但是你是佛教徒，你能修四念處，觀察初禪、觀察二禪都是苦、空、無常、無我的，你這一觀察就對禪裡面的三昧樂不執著了，所以又超過了那個「離愛味」的「喜」，就超過了，所以叫做「勝離愛味喜」。那這是佛教徒，應該是指三果聖人了。當然這個三果聖人，還是在初禪、二禪的時候。若是到三禪就沒有喜了，那就不能這麼說，就不符合了。

午二、指

如是等類，如經廣說。

「如是等類」，這是午二，這是「指」。前面是「列」，列出來這個喜。「如是等類，如經廣說」，像經上裡面說得很多。

第三科是「攝」。

午三、攝

應知墮二界攝。

應知前面這個三種喜，是屬於「二界」，兩個世界所攝的，不是一個世界。怎麼說法呢？第一個「有愛味喜」，當然這是我們欲界；「離愛味喜」，若說是色界天；欲界、和色界這是「二界」。欲界、色界是「二界」。「有勝離愛味喜」這個人還是色界天，因為他在那個禪定裡面修四念住，就是「勝離愛味喜」，還是色界。這樣說，就是欲界和色界，這「二界」。這是一個解釋法。

另外一個說法：「有愛味喜」和「有離愛味喜」都是色界，因為欲界也有色，欲界也是有色；「勝離愛味喜」，那是聖人的世界，叫做斷界，就是無漏的世界。「墮二界攝」，就是色界和斷界這兩個世界所攝，也可以這麼說。

還有很多的說法，我們不要說那麼多了。那麼這是兩個已一、「依三苦辨」，已二、「依喜等辨」，以上這兩科說完了。

辰二、非受攝（分二科） 已一、想受滅樂（分二科） 午一、標

又薄伽梵，建立想受滅樂，為樂中第一。

這底下是第二科「非受攝」。前面是「受所攝」。「舉經說」這裡面分兩科，一個是「受所攝」，一個是「非受攝」。「受所攝」這一科講完了。這底下說「非受攝」。

「非受攝」，這可見裡面就是複雜了一點。譬如說是我們欲界的人，各式各樣的受都有，苦、樂、憂、喜、捨這五種受都有。初禪天的人，那就沒有憂受，有喜受、有樂受；二禪天，沒有苦受，二禪才離苦受，沒有憂受、也沒有苦受，就是有喜受、有

樂受，應該也有捨受；那麼到三禪天，苦、憂、喜都沒有了，剩樂受和捨受；到四禪就是只有捨受，都還是受。但是現在說，若是在禪定裡面修四念處得聖道了的人，他還是有受，說他是「勝離愛味喜」，還是有喜受的。

這個說法，如果他入定的時候，這個初果就見到無為法了，他是見諦了。見諦就是見到四諦，苦、集、滅、道四諦，但是最重要的是見到滅諦，才能得聖道，那麼滅諦是無受的。但是到阿羅漢果才圓滿，到三果滅盡定才能沒有受，以前還是有受。就說是有無受，總而言之還沒圓滿，所以這個地方還有這個問題。

「又薄伽梵，建立想受滅樂」：這是「非受攝」分兩科。第一科「想受滅」的快「樂」，就是滅盡定的快樂。第一科是「標」。

佛「建立」，佛在無名字，離一切名相中，安立一個名相，叫做「想受滅樂」，這是在一切樂中最殊勝的，叫做第一樂，第一義諦的樂。想受滅就是沒有受的樂。有受的樂，這是在三界內的；沒有受的樂，那就是要滅盡定以上。當然這是得了三果以上的聖人，還是要俱解脫的人，三果以上俱解脫的人，他已經成就了非想非非想處定，成就了這個定。成就了定，他想要休息，就把這個識滅掉。和無想定不同，無想定是有邪知邪見，這個不是有邪知邪見。那麼他想要休息休息，就把這個識滅掉，在定裡面把這個識滅掉。識有所緣境的時候就有識現行，有所緣境的時候，有種種的境界就有種種的心，有種種心就有種種境界。如果是不緣一切相，不緣一切境的時候，那麼心就不動了，心心所法就停下來了，所以這個時候就入了滅盡定了。

午二、簡

此依住樂，非謂受樂。

這是「簡」別，簡別這個時候，想受滅的樂是什麼樂呢？是「住樂」，就是他把心滅了，極寂靜的境界安住不動，身體也不動，這個時候沒有一切苦，離一切苦，那麼就叫做「樂」。「非謂受樂」，不是你有心識的時候有感覺，感覺到樂，不是那樣，和那個受樂是不同的，是這樣意思。就是滅盡定現前的時候，安住在極寂靜的境界裡面。這個時候，《入中論善顯密意疏》宗喀巴大師有解釋：實在入滅盡定，就是真如三昧。他這樣講。這樣講也應該是合乎道理。當然這個就和小乘佛法的解釋不一樣，這個說法不同。若十地菩薩要第六地，才能開始入滅盡定。所以，「非謂受樂」。

這是第一種樂，「想受滅樂」。「想受滅樂」是「非受攝」，這個「非受攝」的樂裡面，還有第二「離貪等樂」。

巳二、離貪等樂（分二科） 午一、標列

又說有三種樂：謂離貪、離瞋、離癡等欲。

「又說有三種樂」，這就是「離貪等樂」。「又說有三種」的「樂」：「謂離貪、離瞋、離癡等欲」就是修行人要到阿羅漢的時候，他才能夠究竟地遠離了貪、遠離了瞋、遠離了癡等的欲。這個煩惱欲，到時候就要貪，不貪不行；到時候就要瞋，不瞋也不行；各式各樣的煩惱出現的時候，就是都要出現，這叫做煩惱欲。現在沒有這個欲了，不起貪、也不起瞋、也不起癡。

午二、明攝

此三種樂，唯無漏界中可得，是故此樂名為常樂，無漏界攝。

「此三種樂，唯無漏界中可得」，這是說明它屬於是誰？誰能夠離貪、離瞋、離癡等欲呢？「此三種樂，唯無漏界中」，那就是要阿羅漢以上，才能有這種樂；那麼這當然要有無分別的智慧，要有根本智與第一義諦相應了，才能夠有這種樂。

而這種樂裡面沒有賊了，不是佛教徒得了四禪八定的人，他那個心裡面還有賊，還有神經病在裡面；現在不是了，「是故此樂名為常樂」，沒有賊的擾亂，所以那個樂是永久的，是不可破壞的，是無為的境界，所以名為常樂。「無漏界攝」，這是清淨聖人的世界所屬，屬於這個世界，而不是凡夫的境界。

※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—・—※—

問：請問院長，昨天講的 129 頁，《披尋記》「引發差別」這一段，129 九頁，倒數第四行，「引發差別」，和倒數第三行下面，「非聖財所生樂」——就是第九個「轉受餘生差別」，這兩個有什麼樣的不同？都是針對未來來講，是不是一個指種子，一個指果報？然後第二個問題，也是在同樣這裡，是在「受用差別」跟「無喜足等差別」，這兩者在受，都是在講受用；但是它們是那一方面不同，我們應該要怎麼樣來思惟這個問題？

答：第一個「又非聖財所生樂，為他劫奪；若王、若賊、怨、及水、火。聖財所生樂，無能侵奪。又非聖財所生樂，不可從今世持往後世。聖財所生樂，可從今世持往後世。」

問：不是，第一個問題是「聖財所生樂」不能引發，是講到引發的問題。再來跳到倒數第三行下面……

答：第一個，「又非聖財所生樂，不能引發後世聖非聖財。聖財所生樂，能引發後世

聖非聖財。」這是一個問題。

問：這個引發就是…我們看那個上面的科判是「引發差別」跟「轉受餘生差別」，這都是針對未來來講的，是不是它們有種子跟果報的情況不同？還是說有什麼樣的意思？

答：這個「引發」實在就是創造的意思，實在來說就是創造的意思。「非聖財所生樂」它不能直接地創造後世聖非聖財；是創造的意思。「聖財所生樂，能引發後世聖非聖財」，也就是能創造後世的聖非聖財。

這個「持往後世」，「不可從今世持往後世」，這個是創造了以後，他能帶到後世去，是創造了以後能帶到後世去；創造了以後，不能帶到後世去；這個有一點不同。非聖財所生樂，你創造了很多很多的非聖財所生樂，但是不能帶到後世去，不能，你死了以後，在你自己來說，就是沒有了；但是「聖財所生樂」，你創造了多少，你都能帶去。

問：怎麼帶？

答：就是阿賴耶識的善根，就在你的阿賴耶識的種子，他能帶到後世去，所以這個是不同。「引發」，在當時來說，是創造的意思；「持往後世」，這是未來，能帶到未來的世去，這裡有點不同。

問：再來第二個，就是第七「受用差別」和第十個「無喜足等差別」，這個又是怎麼樣的情況呢？

答：第七？

問：就是下面「又非聖財所生樂」倒數第四行。

答：「又非聖財所生樂，若受用時，有盡有邊……」

問：對。到最後一行中間的地方，「又非聖財所生樂，受用之時，不可充足」，這個同樣都講受用，它們有怎麼樣差別？

答：「又非聖財所生樂」，受用的時候「有盡」，有窮盡的時候。比如說你有一萬塊錢，你一天花一百塊錢，那麼多少天就把一萬塊錢花完了，這是有盡有邊。「又非聖財所生樂，受用之時不可充足」，是內心的感覺；內心的感覺，總感覺到不足，這是內心的感覺上說。這和前面也不一樣。

問：一個是指他外面的形相，他受用的量有盡的；一個是指他內心的量的感覺，是不滿足的。

答：對，內心不滿足，受用之時總感覺到不足，不滿足。前面那個是有邊際，總是你常常地享受過頭，很快地就沒有了；這個還有一點不同。頭一個，受用「有盡有

邊」，是你創造的非聖財所生樂的邊際，就是那麼多，你不繼續創造，到時候享受就結束了，是指創造的量說的。這個「受用之時，不可充足」，是受用時內心的感覺上說的，還是有一點不同。

問：阿彌陀佛！延續剛剛那個問題，第一個問題，就是「引發差別」跟「轉受餘生差別」，剛剛師父是說「引發差別」是創造的意思，那第九個是說創造以後能夠帶到後世。但是昨天，就是我們在上課的時候，師父有提到說《攝大乘論》裡面有談到由業力引發，能夠由業力引發果報，不能夠以果報去得果報。

答：就是有受盡相、無受盡相，《攝大乘論》那一段。名言種子無受盡相，業力種子——有支種子有受盡相。

問：那如果以「引發」來講的話，它應該也是有熏到種子裡面去。

答：是的。

問：那如果已經在種子了，為什麼它以後會不能變成像持不持的……就是「午九」的那個「轉受餘生差別」持不持的差別？既然它已經引發，已經是創造義了，它已經在種子裡面，以後一定也會變成果報出來。

答：是。

問：那這樣子，創造，一個是以創造，單獨創造的意思來說。另外一個是創造而且能夠持到後生。

答：是。

問：前面那個應該，既然有創造義了，應該也是可以……

答：「聖財所生樂」，主要都是心法，都是心理上的事情，信、戒、慚、愧、聞、捨、慧，這都是心法，所以它能夠無窮無盡地延續下去，當然主要的地方就是能滅煩惱。如果你不能滅煩惱，是有漏的，那還是無常的。有智慧的也可以變成愚癡的人，所以世間的有漏法是無常的；無漏的境界可以無窮無盡地延續下去。

當然，在本論上說，阿羅漢入無餘涅槃也就結束了。《瑜伽師地論》是以三乘為究竟的，這和其他的學派還不同，還有點不同，是這樣子。都是心法，所以它能夠無窮無盡地延續下去，你一現行又熏了種子，現行熏種子，種子生現行，無窮無盡地可以相續下去。但是，你若是「非聖財所生樂」得了果報了呢，得了果報就結束了，它不行，它不能夠無窮無盡地延續下去。你栽培這樣的福德就是那麼多，得到那麼多的福德就結束了，再就沒有了。你若是愛著那件事，還要再創造，繼續創造才可以，不創造就沒有了。所以有受盡相、無受盡相，和這個意思有一點相同。

問：我再說一次，就是說：如果說「引發差別」是只有創造的意思的話，它不能夠得到果報？

答：它能得到果報，能得！你一創造就會得到果報，能得到果報。

是那樣哦！非聖財所生樂，這個是說已經得了果報了；已經得了果報，你不能持往後世。若是你創造的非聖財所生樂還沒得果報，是能帶到後世的。用貪瞋癡的心情你做了一些功德，還沒得果報，現在沒得現報，那麼來生就會得果報，那就是帶到來生。但一得果報就結束了，所以是無常的。而這上說「不可從今世持往後世」，是已經得果報的這種樂——非聖財所生樂；不是在因上說。

問：師父！我可不可以再補充，我的想法，試試看也許幫助慈星師。也就是回到他的定義，127 頁講這個樂。什麼叫「非聖財所生樂」？什麼叫「聖財所生樂」？這個也困擾我。就是熏阿賴耶識種子，但是之所以「聖財所生樂」可以持往後世，或者創造後世，是應該在心法上說，在阿賴耶識種子有熏；但是「非聖財所生樂」，就非聖財所生樂的定義來說，它是需要四種資具為緣，所以都是些外在的，也許說它是物質現象好了。那這樣子的話，當然這個果報就是非常現實的，有就是有，沒有就是沒有。但是，在心法上說，才是可以在阿賴耶識帶往後世；但是，物質上是沒有辦法。因此，非聖財所生樂的話，它不能夠引發後世，不管是聖財或非聖財，也不能夠持往後世。但是，它熏成的貪瞋癡——因為受非聖財所生樂，它造就了貪瞋癡種子的話，那只是就心法上說；但是引發那樂受還是需要些外緣。阿彌陀佛！

答：是的，對。非聖財所生樂是由資具引生的，所以這個不能帶到後世去。所以還是帶有果報，得了果報的時候，這個果報不能帶到後世去。若是你造的那個非聖財所生樂的善根沒得果報，它還是能帶到後世的，能使令你在人天裡受樂。一結了果報，果報就結束了，不能再延伸到後面去。

師：你有什麼問題？

問：還有一個沒有解決的事，比如說一個人很會唱卡拉 OK，這是非聖財所生樂。但他現在學了唱歌，他後來他還是比較會唱歌。就如同說現在修禪定，他後世就比較會打坐。可是他下次再唱歌，他還是比較會唱，那這不是非聖財所生樂嗎？這點我很想懂。

答：不是，那個是種子，是也有點熏習，也是有熏習的，是有熏習。以前在心理上熏習的雜染種子還是在，還是有的，所以在心理上熏的種子它能延續下去，能延續下去的。可是也要靠其他的因緣，其他的因緣不具足也就破壞了。

譬如說你今生的喉嚨特別好，你讚歎過三寶，你讚歎你的同學、朋友，你用好心腸來讚歎人，你將來的喉嚨就好一點。喉嚨好一點，加上你再……喉嚨若好也就容易表示一下，也就會容易唱，那麼就要學習這種知識，就是唱。你生歡喜心，你在心裡面就熏成這樣的種子了。但是你若是忽然間貪瞋癡，你謗毀——謗毀三寶，或者謗毀某一個人，於是乎你的喉嚨被破壞了，你將來得果報的時候，喉嚨就不好聽了。喉嚨不好聽，你會唱的這個心情也沒有了，不想唱了。所以這個事情要是靠因緣，靠種種因緣。所以能帶往後世，靠不住。但是，若是聖財所生樂不是，因為聖財是沒有貪瞋癡的，不會造惡業，他能得聖道的無為的境界，是不可破壞的，所以是名常樂，這是不同的地方。

問：師父！問一個比較輕鬆的問題。我們前面學了很多各式各樣的地獄，地獄都在離我們下面這麼遠這麼遠的地方，但是在我們這個世界上，還是會有些人看到有些鬼。那既然地獄統統都是在下面，然後到地獄的人，就是說眾生都在那邊受果報，那這個地方看到的鬼是中有呢？還是地獄下的鬼上來？

答：這個是鬼和地獄，兩回事。鬼是鬼的法界，地獄是地獄法界，不是一回事。所以下面也有提到，我們前面說到，鬼有鬼的住處，地獄有地獄的住處，是兩回事。我們人間看見的鬼，我們肉眼看不見中陰身，就是偶然有些人特別的眼睛看見鬼，我看也不是中陰身，就是鬼，是鬼的果報，不是中陰身。而這個鬼也和人同住的，到處都有鬼，地下當然也是有鬼，到處都有鬼的。

問：另外一個在第 127 頁上面，第四行他提到那個「柔軟殊勝」。「柔軟殊勝」，我們討論的時候是講說，地獄越往下面他越柔軟，所以他的苦就更加劇烈。那這個柔軟可能跟我們現在所想的柔軟有點距離。因為我們平常講說嬰兒很柔軟，那都是一種比較好一點的相貌。那既然他是越苦的話，那可能跟我們想像的柔軟有些差別。當然就是說，越柔軟的話，越容易受到傷害，這是我們能夠接受的。那為什麼到那麼下面的時候，他還是能夠很柔軟，然後又很能夠受到苦。是不是說他那個身體已經爛壞了、損壞了，他一下又活過來，活過來又被敲碎打碎了……，那種叫柔軟呢？

答：他這個地方，好像是一樣的。苦受，也是因柔軟而苦受加強；樂受也是，因柔軟而樂受加強，用同樣的理由。就是罪過越大，一層一層的地獄展轉地柔軟，越來越柔軟，苦報是越來越殊勝。而樂受也是，你的樂的因緣越殊勝，就是越柔軟，越柔軟樂受越殊勝。他是用同樣的理由解釋的，不是用不同的理由，看這個文上

是這個意思。

問：比方說像《阿迦曼尊者傳》上面，他有講說：天人來見尊者的時候，他會繞尊者三匝，然後他們的身形、他們的行動都是特別的優雅柔軟。那我們可以想像到，他心裡就是貪瞋癡很少了，那然後他就是自然的這樣子會柔軟。那就是很難跟地獄下面的眾生想說，他們怎麼樣也會變成柔軟呢？很難連上線？

答：反正這上是這麼說。就是苦受的人、樂受的人，苦受、樂受越厲害越柔軟，就是這樣意思，這文上是這樣說。我們一般的想法：柔軟應該是樂，粗強的應該是苦，但是這裡面不是這麼說。樂受也是柔軟，苦受也是柔軟，他這麼解釋。當然這不是講理論，而是事實，這是講事實，事實就是這樣。

問：師父！請問一下那個「人間地獄」，譬如說我們在人間到醫院去看的時候，也會有像那個脖子被撐起來，或者是說開刀挖什麼東西的時候——或者說腦碎掉了，就像地獄講的；或者說被車子撞到的樣子。這樣子的話，是說是人的果報，還不是地獄的？

答：還是人，還是人的一種別業、一種果報，還不是地獄的果報。

問：還有一個問題，就是天子現五衰相的時候，天女就離他而去了。那我們一般講說，不是說學佛的話，就用儒家的思想，或一般的那種道德，就是總是要有仁有義。那天女在天子現五衰相的時候就棄他而去，然後跟別人遊玩。我的意思就是想說，天女他們也學佛嗎？經論上面有沒有提說天女也學佛？

答：有，天女也有學佛的。

問：所以他這樣講的話，可能是指一般的天女是不是？

答：這上面沒有簡別，沒有簡別是信佛、不信佛——沒有那麼說那句話。如果信佛的人也可能會好一點，應該是好一點。相反的說，天子臨死的時候五衰相現，天女就遠離他而去，離他而去；若天女若死的時候，她也是五衰相現，恐怕天子也是遠離她而去吧，可能也是這樣子。

我在法嚴法師的翻譯，有一本書提到一件事。提到一個天女死掉了，死掉了，就來到人間，還是做女人。做女人，在人間好像有四、五十年吧，又回到天上去。但是這個天女還想那個天子。她回到天上去，那麼天上那個天男說：「我今天早上看見妳，後來就沒有看見妳，妳到那兒去了呢？」她說：「我到人間去，死了，到人間去」。說：「人間的人怎麼回事情呢？」她說：「人間那個人只知道當時，就顧當時的事情，將來的事情不管。」「那麼妳到了人間都幹什麼？」說：

「我常到寺廟裡面去做功德，就老想再回到天上來和你在一起。」所以這就是滿願了，又回來了。天上好像還沒有滿一天，但是在人間已經四、五十年了，還有這麼多的事情。她還是有感情的，還是願意到一起去。

問：請問師父，那個天女她要到人間，她還是要經過投胎來的；那這時候，她在人間的時候，她曉不曉得她是天女來的？

答：她知道，她知道她從天上來。所以她這個人，她是常常做功德，常到廟上去做事情、做功德，老心裡想要回到天上去。他引那一段故事，說那件事。

問：師父！這個故事我以前是看過，就是說她到人間來的時候，她很努力修十善法，想趕快把她的業力結束。

答：是。

問：我想到有一個故事說：有一個人她常常被她先生打，那她很苦惱，因為他一直打她。後來她去請問一個師父，一個師父就說：「妳就用一個掃把綁很多根藤條，妳就拿給他打。」所以他一次打，打幾次，就節省他打的次數。那很快業力受完，以後他先生就不打她了。結果是這樣。是不是說業力受完，她就可以結束生命了？

答：這個說法也是有道理，但是又不是完全有道理。假設完全是業力，到業力結束了就沒有事了，人就不應該再造惡了。人不須要勸善，也不要勸惡，反正他那罪完了就結束，沒有事了，就不再造了，應該是這樣子，但是事實上不是。佛是勸我們：不要生煩惱。你不生煩惱，這個惡就停下來，可以轉變。佛不是提倡：「你去受苦，苦受完就沒有事了。」佛不這麼說。佛說：「你自己要滅煩惱！」這個地方很重要，我認為很重要！

我也感覺到有人提倡這件事：「你多受苦，你的業力就消滅了，你的罪就沒有了。」也不是說一點沒有道理，但是這是枝末，而不是根本。眾苦的根本是煩惱，所以佛提倡「修學戒定慧，息滅貪瞋癡！」這句話是對的。光是受苦，不消滅煩惱，這苦不可以盡、不能盡，還是有問題的。你若有煩惱的時候，你還會造罪；你的煩惱一動就是罪，罪，還要受苦，這苦是受不完的受。你若滅了煩惱，不造罪了，不造罪就結束了，所以滅煩惱是根本之道。

問：請問一下，「滅盡定」跟「證滅」有什麼差別？他們的差別在那裡？

答：「滅盡定」他還能出定，他還能出定的。

問：可是他心滅了。

答：心滅，他還能出來，就是他自己約期：「我入定七天」、「入定三天」，到時候他就出定，並不是死亡，這不同。

問：請問在欲界我們如果入「滅盡定」的話，有時間上的限制，不然的話身體會爛壞。那麼在色界的話，如果是在色界的話，會不會有這樣的限制？

答：沒有。我們人間的人這個身體要靠段食，雖然還有其他的三種食，但是段食也很重要，時間太久這個身體不行，所以入滅盡定不可以太久。若是色界天以上的人，他根本沒有段食嘛，所以不受限制，應該是這樣子。

子二、受用飲食（分二科） 丑一、總標

復次，飲食受用者：謂三界將生、已生有情壽命安住。

「復次，飲食受用者：謂三界將生、已生有情壽命安住。此中當知觸、意思、識，三種食故，一切三界有情壽命安住。」這是第二科「受用飲食」。前面「受用苦樂」一大科講完了。

「復次，飲食受用者」，飲食的受用也有很多的差別。「謂三界將生、已生有情」，這是說欲界、色界、無色界裡面的有情，大概的說有兩種：一種是將生的有情，一種是已生的有情。「將生」的有情，就是中有，我們平常說叫做中陰身。第二種是「已生有情」，就是六道眾生了。這兩種有情都要依靠飲食，他的「壽命」才能得「安住」的，若沒有飲食是不行的。

這是「標」，標出來受用飲食的大概的情況；下邊就是一樣一樣地解釋，先解釋「觸食、意思食、識食」，這三種食。

丑二、別辨（分二科） 寅一、觸意思識食

此中當知觸、意思、識，三種食故，一切三界有情壽命安住。

「此中當知」，在飲食的受用裡邊，我們應該注意的就是「觸」食，悅意觸食。第二種是「意思」食，第三種是「識」食，這「三種」飲「食」，就是壽命得安住的一個原因了。由這三種飲食故，「一切三界有情，壽命得安住」，我們以前也講過這個道理。

寅二、段食（分二科） 卯一、標唯欲界

段食一種，唯令欲界有情壽命安住。

四種飲食，前三種是通於三界一切有情的。唯獨「段食」這一種，不是通於三界的，它「唯令欲界」的「有情壽命安住」，有這種功能。欲界的有情是有睡眠的，上二界的有情沒有睡眠這回事，也就是因為有段食的關係，所以段食它能令人睡眠。

卯二、別辨諸趣（分三科） 辰一、那落迦有情

復於那落迦受生有情，有微細段食。

前面說出來唯獨欲界才有段食，這底下「別辨諸趣」，先說「那落迦」的「有情」。

那落迦的受生的眾生，他們也有段食，有微細的段食。段食有粗、細的不同，這裡說他們是有微細的段食。像我們現在的飲食，就是粗的，粗的裡邊也包括微細。地獄的有情「有微細」的「段食」，指什麼說的呢？

謂腑臟中有微動風；由此因緣，彼得久住。

「謂腑臟中，有微動風」，他的臟腑裡邊有微細的，有小小的動風，那個風對他有一點營養，維持生命安住的作用。「由此因緣，彼得久住」，彼地獄的眾生得以不死，可以長住。這是說到「那落迦」地獄的「有情」。

這底下第二科，說到「餓鬼旁生人有情」。

辰二、餓鬼旁生人有情

餓鬼、旁生、人中，有麤段食；謂作分段而噉食之。

「餓鬼」的眾生、「旁生」的眾生、和「人」的眾生，在這三類眾生裡邊，「有麤」的「段食」，和地獄不同了。「謂作分段而噉食之」，什麼叫做麤段食呢？就是一段落、一段落的這種食品，這樣的食品我們可以「噉食」，可以吃它。

辰三、欲界天等有情

復有微細食，謂住羯羅藍等位有情，及欲界諸天。由彼食已，所有段食，流入一切身分支節；尋即銷化，無有便穢。

「復有微細食」，這是第三科，還有微細的一種段食。「謂住羯羅藍等位」的「有情，及欲界諸天」的有情；「由彼食已，所有段食，流入一切身分支節；尋即銷化，無有便穢」，這是說微細的這種飲食，和段食是有這樣的不同，它能容易銷化，而沒有便穢，就不須要排泄。這微細的飲食是這樣，諸天他不排泄；我們人間的人就是要排泄了。這是說到飲食，「受用飲食」。

子三、受用姪欲（分三科） 丑一、姪欲差別（分二科）

寅一、簡那落迦有情（分三科） 卯一、標

復次，姪欲受用者：諸那落迦中所有有情，皆無姪事。

「受用建立」這一大科，就是分三科。第一科「受用苦樂」，第二科「受用飲食」，現在第三科「受用姪欲」。

「受用姪欲」這件事，「諸那落迦中所有」的「有情」，都沒有這種姪欲的事情。

卯二、徵

所以者何？

什麼原因呢？底下解「釋」它的理由。

卯三、釋

由彼有情，長時無間，多受種種極猛利苦。由此因緣，彼諸有情，若男於女不起女欲，若女於男不起男欲，何況展轉二二交會。

「由彼有情，長時無間，多受種種極猛利」的痛「苦」，「由此因緣，彼諸有情，若男於女不起女欲，若女於男不起男欲，何況展轉二二交會」，所以他們沒有姪欲的事情，就沒有這個引發姪欲的分別。這個苦把他們困擾得到這麼個程度，他們當然也有欲心，但是不動了。

寅二、辨餘趣有情（分二科） 卯一、鬼旁生人

若鬼、旁生、人中，所有依身苦樂相雜，故有姪欲。男女展轉二二交會，不淨流出。

「若鬼、旁生、人中，所有依身苦樂相雜，故有姪欲。」「那落迦有情」把他挑出去，他不在內。現在第二科「辨餘有情」，分兩科。第一科說是「鬼」和「旁生」和「人」。

這個地獄的世界因為太苦了，他們沒有這種事；若是「鬼」的世界、和「旁生」的世界、和「人」的世界裡邊，他們所有的這個依止的身體，他們的身體「苦樂相雜」，有苦也有樂，有樂也有苦，苦樂是相間雜的，所以他們「有姪欲」的事情。「男女展轉二二交會，不淨流出」，是這樣子。

卯二、欲界諸天（分二科） 辰一、總標

欲界諸天，雖行姪欲，無此不淨；然於根門有風氣出，煩惱便息。

「欲界諸天，雖行姪欲」，這底下特別地說到「欲界諸天」的事情。

「欲界諸天」，就從四王天以上，也是大概的說法。「欲界諸天」，他們也是和人一樣，也是「行姪欲」的，有這種貪欲。但是「無此不淨」，沒有不淨流出的事情。「然於根門有風氣出，煩惱便息」，他這個欲的煩惱就停下來了，這個地方和人不一樣。

辰二、別辨（分二科） 巳一、地居天（分二科） 午一、舉四大王眾天

四大王眾天，二二交會，熱惱方息。

這第二科。前面是「總標」，這底下「別辨」。先說「地居天」，「舉四大王眾天」的情形。

「四大王眾天」是「二二交會，熱惱方息」。

午二、例三十三天

如四大王眾天，三十三天亦爾。

「如四大王眾天」是這樣子，「三十三天亦爾」，就是忉利天有「三十三」個「天」，因為須彌山頂東、西、南、北四方各有八天，各有八天不是就是一個、兩個這樣子說，他就是那一個族就算一天，那麼四八就是三十二天，中間就是釋提桓因。釋提桓因他也是很多人，他也有兒、也有女，有很多女人的，所以加起來就是三十三天。

巳二、空居天（分四科） 午一、時分天

時分天，唯互相抱，熱惱便息。

這底下第二科是「空居天」，前面是「地居天」。「空居天」裡面先說「時分天」，就是夜摩天。

夜摩天是有時間性的，這個時間做這個事，那個時間做那個事，所以叫做「時分」。「唯互相抱，熱惱便息」，是這樣的。

午二、知足天

知足天，唯相執手，熱惱便息。

「知足天」，就是兜率天；兜率天他能知足，不過分。可能是那個天上有菩薩在那裡常說法，那麼人的煩惱輕一點，所以知足。他們那個欲相，是「唯相執手，熱惱便息」了。這是知足天。

午三、樂化天

樂化天，相顧而笑，熱惱便息。

「樂化天，相顧而笑」，就「熱惱便息」。

午四、他化自在天

他化自在天，眼相顧視，熱惱便息。

「他化自在天」，就是欲界頂天了。「眼相顧視，熱惱便息」，他不笑。那麼展轉地不同了。

丑二、有無攝受差別（分二科） 寅一、舉四大洲（分二科）

卯一、有攝受等

又三洲人，攝受妻妾，施設嫁娶。

這底下又回來，又說到地面上的事情。「有無攝受」的「差別」，這是通於四大部洲加上六欲天。先「舉四大部洲」，這裡面先說「有攝受等」。

「又三洲人」，就是除掉了北拘盧洲，四大洲北拘盧洲不在內，這三洲人是「攝受妻妾，施設嫁娶」的，就是要攝受這個妻妾，也安排出嫁和娶女；在男方來說是娶，女方說是嫁，男方來說是娶，女方說是嫁，也有這種安排。「攝受妻妾」，就是彼此有舉行結婚的儀式，有一定的名份。

卯二、無攝受等

北拘盧洲，無我所故，無攝受故；

三洲的人有這種規定，那麼「北拘盧洲」呢？「無我所故」，他沒有我所的，不是「這是我的什麼什麼」，他沒有這種事情，所以就不攝受了，不去結婚的這件事，沒有這件事。

一切有情，無攝受妻妾、亦無嫁娶。

所以北拘盧洲一切的有情，不攝受妻妾、沒有嫁娶的事情。

可是在《阿含經》裡面、《立世阿毘曇》，這些阿毘達磨論上說：北拘盧洲的人他的欲心也輕。不像南瞻部洲——像我們這個世界上的人欲心重，他們欲心輕。

從這幾句話雖然很簡單，也應該知道很多事，北拘盧洲是無我所，減去了很多很多的麻煩，可見北拘盧洲的人沒有法庭、沒有律師，沒有這個事情。沒有我所，明白一點說，就是大家也沒有諍、沒有糾紛，沒有這種事情。

這個罪過、功德也是種種情形，若是我們這個世界上沒有我所的時候，人與人之間沒有一定的秩序，就是有罪過了。若北拘盧洲無我所、無攝受呢？佛說他們那個世界的人都是修十善的，那就是沒有罪過，沒有罪過這件事。不過其中，兒女和父母是不可以有這些事情，不可以有姪欲的事情。那麼怎麼知道呢？就是他們到樹下去，這個男女見面，想要做這種事就到樹下；如果他們是父女的關係，母子和父女的關係，那這個樹就表示反對，樹會知道，會知道這件事。若沒有父、母的關係，這個樹就自動地給他覆障，樹會為他做這件事，那麼就是這樣子。

寅二、例大力鬼等（分二科） 卯一、例

如三洲人如是，大力鬼及欲界諸天亦爾。

這個「三洲人」，就不包括北拘盧洲。三洲的人是這樣有攝受妻妾、施設嫁娶的事情，那麼「大力鬼及欲界諸天」也是這樣子，也有施設嫁娶的事情，諸天也是這樣子

的，攝受妻妾、施設嫁娶的事情，「大力鬼及欲界諸天亦爾」。這鬼裡面說有大力鬼，那麼沒有大力的鬼，恐怕就是不行了，就不能攝受妻妾，就沒有這個事。

卯二、簡

唯除樂化天、及他化自在天。

欲界諸天就是最高的兩層天，是例外的，他們不攝受妻妾、施設嫁娶，沒有這個事。這個也可能就是欲心輕的關係，也可能是這樣的。

丑三、欲天出生差別（分二科） 寅一、簡依處

又一切欲界天眾，無有處女胎藏。

這是第三科「欲天出生」的「差別」。第一科「簡依處」。

「一切欲界天眾」沒有「處女」的「胎藏」，沒有這件事。所以他們天上的女人不懷孕，沒有這件事。

寅二、明差別

然四大王眾天，於父母肩上，或於懷中，如五歲小兒，歛然化出。

「然四大王眾天，於父母肩上，或於懷中」，這是第二科「明差別」，這個胎藏是個依處，這底下說出生的差別。

那麼沒有胎藏，他們的小孩怎麼樣地出世間呢？就是於父母的肩上面，或者在「懷中，如五歲小兒，歛然化出」，忽然間就出來個小兒，有五歲那麼大。這是「四大王眾天」的情形。

三十三天如六歲。時分天如七歲。知足天如八歲。樂化天如九歲。他化自在天如十歲。

「三十三天」也是，「於父母肩上，或於懷中，如六歲」的小兒「歛然化出」。「時分天如七歲。知足天如八歲。樂化天如九歲。他化自在天如十歲」，是這樣子。

這個化生的情形比較簡單。所以大家都是人，但是由於因的不同，果也是不一樣，天上人的善法比人間是強一點。

壬六、生建立（分二科） 癸一、辨差別（分二科）

子一、三種欲生（分二科） 丑一、標

復次，生建立者：謂三種欲生。

這是由第四卷出來的這一科，那麼這是第六科「生建立」。

「謂三種欲生」，這個「生」的「建立」，先「辨」它的「差別」，然後就結束了。有「三種欲生」、「三種樂生」的差別，現在先說「三種欲生」。

丑二、釋（分三科） 寅一、第一欲生（分二科）

卯一、釋（分二科） 辰一、別辨相

或有眾生，現住欲塵，由此現住欲塵故，富貴自在。

「生建立」究竟是說什麼呢？這底下詳細地說出來。

「或」者「有」的「眾生」，他們所享受的境界是「現住欲塵」，就是現在已經存在的這種享受五欲的境界，已經有了，樣樣都是現成的。「由此現住欲塵故，富貴自在」，他們在現有的欲塵上面，「富貴自在」，特別地豐富，也特別地尊貴；貴重，當然你若愛它，就是貴重它；你若不愛它，就不見得了。那麼有自在安樂的享受。這是一種欲生，這是現受欲塵生的眾生。

辰二、出種類

彼復云何？謂一切人，及四大王眾天，乃至知足天。

這底下說明誰是現受欲塵的眾生呢？

「彼復云何」，彼這樣的眾生，是怎麼回事情呢？「謂一切人」間的人，「及四大王眾天，乃至知足天」，就是到了兜率天。

卯二、結

是名第一欲生。

這是第一欲生，就是現受欲塵生。

人間的事情，似乎由於工業的、科學的發展，也有多少的變化，也不是全是現成的，也有多少變化。

寅二、第二欲生（分二科） 卯一、釋（分三科） 辰一、別辨相

或有眾生，變化欲塵，由此變化欲塵故，富貴自在。

這是「第二」種「欲生」。

第二種欲生是怎麼樣呢？「變化欲塵」，就是把欲塵變化一下，隨他自己的意願變化出來種種的欲塵。「變化欲塵」怎麼講法呢？這個「變」，就是已經有的欲塵的境界，再隨意地變現，隨意地轉變；已經有的欲塵把它變化、變化，變一變。「化」，是原來

沒有的，忽然間有了，化現出來。這個「變化」有這樣不同的意思。總而言之，他不願意享受現有的欲塵，要變化，他這樣子，那麼有「富貴自在」的境界，這樣子的眾生。

辰二、出種類

彼復云何？謂樂化天。

這一種眾生是誰呢？就是樂化天，這一天的眾生是這樣的。

辰三、釋所由

由彼諸天，為自己故，化為欲塵，非為他故；唯自變化諸欲塵故，富貴自在。

「由彼諸天，為自己故，化為欲塵，非為他故」，這底下解釋出來；他為了自己的享受，所以變化出來很多的欲塵，不是為他人變化的。「唯自變化諸欲塵故，富貴自在」，所以叫做「自變欲塵」的眾生。

卯二、結

是名第二欲生。

結束這一段。

寅三、第三欲生（分二科） 卯一、釋（分三科） 辰一、別辨相

或有眾生，他化欲塵，由他所化諸欲塵故，富貴自在。

這是「第三」種「欲生」，就是「他化欲塵」的眾生。這一類眾生是怎麼回事呢？「或有眾生，他化欲塵」，由他人，由他，「他」這個字看下邊還有一個特別的意思。「由他所化」的「欲塵故，富貴自在」，得大安樂、得大快樂。

辰二、出種類

彼復云何？謂他化自在天。

「彼復云何」呢？這底下又解釋。「謂他化自在天」，他化自在天有這樣的享受。

辰三、釋所由

由彼諸天，為自因緣，亦能變化。為他因緣，亦能變化。故於自化，非為希奇。用他所化欲塵，為富貴自在，故說此天為他化自在。非彼諸天，唯受用他所化欲塵；亦有受用自所化欲塵者。

這是辰三，第三科解「釋」他的原由。

「為自因緣，亦能變化」，這一類的眾生——他化自在天——他為了自己的享受的原因，他也能變化。「為他因緣」，也「能變化」，這個是和前面樂化天不同。「故於自化，非為希奇」，為自己變化那不算希奇的事情。「用他所化欲塵，為富貴自在，故說此天為他化自在。非彼諸天，唯受用他所化」的「欲塵」，不是，「亦有受用自所化欲塵」的，是這樣子。那麼這上面說，「為他」所「化」，結果也還是自己享受，還是自己享受，但是動機不同。

卯二、結

是名第三欲生。

「三種欲」，「欲」就是色、聲、香、味、觸這五欲，在五欲上有享受，有如意的享受；這是「三種欲生」，三種欲樂的眾生，這是指欲界天，人間也在內，人間的人及四大王眾天，乃至知足天，乃至他化自在天，這都是欲生。這一科說完了。現在第二科「三種樂生」。

子二、三種樂生（分二科） 丑一、標

復有三種樂生。

「復有三種樂」的眾「生」，這一科先是「標」。底下解「釋」，先解釋「第一樂生」。

丑二、釋（分三科） 寅一、第一樂生

或有眾生，用離生喜樂灌灑其身，謂初靜慮地諸天，是名第一樂生。

「或」者「有」的「眾生」，這個第一樂生的眾生是什麼樂呢？不是欲界的欲樂，是色界天上的三昧樂，三昧裡面有喜樂，這個是屬於「離生喜樂」的，離開了欲界的欲，生到色界初禪得到的喜樂。這個喜樂就像是在水裡面，這個水「灌灑其身」那樣，全身得到水的滋潤，那麼樣的普遍地快樂。「謂初靜慮地」的「諸天」，那三層天都是這樣子，「是名第一樂生」。

寅二、第二樂生

或有眾生，由定生喜樂灌灑其身，謂第二靜慮地諸天，是名第二樂生。

「或有眾生，由定生喜樂灌灑其身，謂第二靜慮地諸天」，少光天、無量光天、極光淨天，舊的翻譯叫光音天，這句話也是很妙。光音天這個「光」，應該是放出光明來，在光明裡面有聲音，就說話了，有這樣事情。但是我們現在人的世界，也有一種事情，就在光明裡面有字，有文字也等於是說話了，也可以說是光音。當然，我們還是自己從身體裡面發出聲音說話。「是名第二樂生」。

寅三、第三樂生

或有眾生，以離喜樂灌灑其身，謂第三靜慮地諸天，是名第三樂生。

「或有眾生，以離喜樂」。第二樂生由定生的喜樂，就是高過了第一樂生。

現在說「或有眾生，以離喜樂灌灑其身」，離開了喜而有樂，就是離喜妙樂地，這樣的樂在三界裡面是最殊勝的，灌灑其身。這是「第三靜慮地」的「諸天」，「是名第三樂生」。

這可見欲界諸天和色界諸天的樂，果報若和人間比，人間的確是差了很多。人間辛辛苦苦地享受欲樂，諸天是自然的果報，這是太微妙了。所以人的確是應該要努力，我們人為改善自己的生活要再努力，再努力生到欲界天、生到色界天上好得多。人間這個身體容易有老、有病，這一下子所有的事情都打折扣了，天上的人沒有老、病，但是有死亡的事情。「是名第三樂生」。

癸二、明建立（分二科） 子一、問

問：何故建立三種欲生、三種樂生耶？

前面是「辨」三種欲生、三種樂生的「差別」。現在第二科「明」這樣「建立」的原因。先「問」。

什麼原因要「建立三種欲生、三種樂生」呢？而這個三惡道就不在內，三惡道因為太苦了，所以不建立。這是樂的差別，為什麼要這樣安立呢？

子二、答（分二科） 丑一、標列三求

答：由三種求故。一、欲求，二、有求。三、梵行求。

「答：由三種求故」，原因在這裡說出來。「三種求」底下就回答，分兩科。第一科「標列三求」。

因為有「三種」的希「求」，所以有這樣的安立，有這樣的差別。那三種求呢？一、

是「欲求」，就是歡喜色、聲、香、味、觸的五欲，就是希求有欲樂的享受，有欲樂享受的希求。這是一類的眾生是這樣子。二、是「有求」，就是要求禪定。禪定有勝妙，超過了欲，更勝妙的禪定樂、三昧樂，希求這件事。第三種求是「梵行求」，超過了前邊的欲樂、三昧樂，更有殊勝的就是涅槃。「梵」者涅槃也。「梵行求」，這個涅槃不是自然來的，不是從天上掉下來的，也不是地上生出來，是你要修梵行、修八正道才能得到涅槃的。這種人他不希求欲，也不希求三昧，希求涅槃，希望成就涅槃的樂。

一切眾生都是有所求的，沒有一個人是無所求，這麼多的人，這麼多的眾生有所求，一共就是有這麼三類：一個是希求欲，一個是希求三昧，一個是希求涅槃，有這三種求。這三種求裡面，能得到欲樂，也是樂；能在人間、天上享受欲樂、三昧樂。最可憐的就是三惡道了，三惡道是不在這三求之內的。三惡道的人，勉強地說就是屬於欲求，因欲求而不講道理，就跑到三惡道去了；講道理的希求欲樂是能成功的。不要傷害別人，那麼我再去受持三歸、五戒、修學十善，就能得到人間的樂和天上的樂；若不講道理去希求欲樂，就糟糕了，就跑到三惡道去了。

這是佛菩薩的大智慧，觀察一切眾生的求，有這三類的差別。這是「標」。底下「配釋」他們的不同，先配屬「三種欲生」。

丑二、配釋差別（分二科） 寅一、正配屬（分二科） 卯一、三種欲生
謂若諸沙門，或婆羅門，墮欲求者，一切皆為三種欲生，更無增過。

「謂若諸沙門，或婆羅門，墮欲求者」，說是若是在人間有出家的沙門，就是外道裡面有出家的稱之為沙門；在家的稱之為婆羅門。「墮欲求者」，他內心的思想，是屬於欲求這一類的。「一切皆為三種欲生」，所有的這些人都是為了三種欲生。就是前面第一種「三種欲生」。「更無增過」，更沒有超過這三種的，沒有了，想要希求欲樂的就是包括在三種之內，「三種欲生」。

卯二、三種樂生
若諸沙門，或婆羅門，墮有求者，多分求樂，由貪樂故，一切皆為三種樂生。

「謂若諸沙門，或婆羅門，墮有求者，多分」是「求樂」的，「由貪樂故，一切皆為三種樂生」，就是初禪、二禪、三禪，就是這麼多，求三昧樂的就到此為止了。

寅二、簡建立（分二科） 卯一、明寂靜處
由諸世間，為不苦不樂，寂靜生處，起追求者，極為甚少。

超過了三禪之上，到第四禪以上的時候，他們不高興這個樂，他們歡喜不苦不樂的寂靜的境界。也沒有苦、也沒有樂，而內心裡面沒有欲，還沒有尋、伺、喜、樂的這些擾亂、動亂的境界，所以叫做寂靜，「寂靜生處」。「起追求者」，歡喜追求這樣寂靜樂的人，「極為甚少」，特別地少，特別少。若這樣說，第四禪以上，那天人就少了，應該是少數的。

故此以上，不立為生。

所以從第四禪以上，就不建立為樂生了。那麼，三種欲生、三種樂生都在這以下，就是這樣子安立。

卯二、辨梵行求（分二科） 辰一、正梵行求

若諸沙門、或婆羅門，墮梵行求者，一切皆為求無漏界。

「若諸沙門、或婆羅門，墮梵行求者」，前面「欲求、有求」解釋完了，這底下解釋第三種「梵行求」。第三種的「梵行求」是什麼意思呢？這底下解釋。「辨梵行求」分兩科，一、「正梵行求」，二、「邪梵行求」。先說「正梵行求」。

「若諸沙門、或婆羅門，墮梵行求者」，屬於梵行求的人，就是他們感覺到欲求也並不理想，也是多諸苦惱。有求，雖然這個三昧樂也是不錯，但是有無常的問題，到時候又結束了，又回到輪迴裡面受苦，所以也是不圓滿，不圓滿嘛，所以發心希求涅槃，這叫做墮梵行求。「一切皆為求無漏界」，這一類的眾生，他們所希求的一切一切都是為了求「無漏界」，就是沒有煩惱，沒有煩惱的清淨世界。當然主要是無我，能夠有無我的智慧，達到了無漏的世界，這就是一切聖人的世界；這一切「無漏界」，包括聲聞、緣覺、菩薩、佛都在這裡，是這樣子。那麼這一部分，那就是佛法了。

辰二、邪梵行求（分二科） 巳一、顯有上

或復有一墮邪梵行求者，為求不動空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，起邪分別，謂為解脫。當知此是有上梵行求。

「或復有一墮邪梵行求者」，這是第二科。前面是「正梵行求」，就是佛法。可是還有一個「墮邪梵行求」，就是不是正梵行求，是錯誤了。「為求不動空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，起邪分別，謂為解脫。」這是說「邪梵行求」。

「或復有一墮邪梵行求」的人，這樣的人他們也是不高興這個欲、也不高興三昧樂；不高興欲樂、也不高興三昧樂，那麼就「求」這個「不動」。

「求不動」，在《披尋記》的解釋，把這個「不動」是解釋：空無邊處、識無邊處、

無所有處、非想非非想處，名之為不動。若那樣解釋，就把第四禪天丟棄、丟掉了。

前邊三禪以下那是樂生，那麼第四禪天就不在內了，就沒有了。所以把「不動」這個字，就是指這第四禪說的。若是對這欲界，欲界因為向外攀緣都是動亂的境界，這樣說呢，初禪、二禪、三禪也可以說是不動。但是若對第四禪來說，前三禪也是動，有尋、伺、喜、樂的擾亂，所以也是動；唯獨第四禪沒有尋、伺、喜、樂的擾亂了，所以也可以名之為「不動」。無色界的四空天——空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非非想處天，那也是「不動」，也沒有尋、伺、喜、樂的擾亂，也是不動。

那麼這個「墮邪梵行求」的人，他們就是求什麼呢？求這個第四禪的寂靜，空無邊處、識無邊處、無所有處、非非想處的寂靜。他們為什麼這樣子求呢？他們「起」了「邪分別」，不正確的想法。「謂為解脫」，認為這就是涅槃了。這個沙門、婆羅門有這樣錯誤的想法，那麼是邪梵行求。

「當知此是有上梵行求」，這底下就加以簡別。所以知道邪梵行求的人，就是成功了，他那個梵行求不究竟，在他們以上，還有更高的、更美滿的涅槃的境界。這是邪梵行求。

已二、指無上

無上梵行求者，謂求無漏界。

那就是大涅槃的境界，這可以說是無上，這是最殊勝、最圓滿的，是「無上」。

所以菩薩發了無上菩提心度化眾生，「皆以無餘涅槃而滅度之」，因為這是最圓滿的。前面的「欲求、有求」都是不滿，所以菩薩不願意給你一個不圓滿的樂，給你一個圓滿的樂——皆以無餘涅槃而滅度之。發無上菩提心的人，是有這樣的簡別。如果說一個佛教裡面發無上菩提心的人，他自己求無漏界——無上梵行求；給別人，給你一個欲界的樂，給你一個色、無色界天上的樂，這個無上梵行——無漏界不給；這個菩薩的菩提心是這樣子嗎？

壬七、自體建立（分二科） 癸一、總標

復次，自體建立者：謂於三界中所有眾生，有四種得自體差別。

這是第七科「自體建立」，「自體建立」這一科，這裡面分兩科。第一科是「總標」，第二科是「別釋」。

前邊第四卷初，有個「界建立」，「界建立」裡邊第一科是「數建立」，第二科「處建立」，第三是「有情量建立」，第四是「有情壽建立」，第五「有情受用建立」，第六是「生建立」，現在是第七科「自體建立」，還有第八科「因緣果建立」，這是下面。現

在是「自體建立」。

「自體建立」是什麼呢？看這解釋：「謂於三界中所有」的「眾生，有四種得自體」的「差別」，這個「自體」就是身體，你自己生命的果報，這個生命體有四種差別。這是「標」出來。底下「別釋」分四科。第一科「唯由自害」，先「標」出「來」它的「差別」。

癸二、別釋（分四科） 子一、唯由自害（分二科） 丑一、標差別

或有所得自體，由自所害，不由他害。

「或有所得自體，由自所害」，或者有的眾生，他所得的生命體，這個生命體「由自所害，不由他害。」這個生命體都是有壽命的，這個壽命或者活幾百歲、幾千歲、幾萬歲，或者怎麼樣，但是也有會中天的，壽命沒有到就死掉了，而這個死掉是怎麼死的呢？「由自所害」，由於他自己沒有智慧，愚癡，害死了自己。「不由他害」，並不是別的人傷害他。

這是標出來。底下就解釋，「列」出「種類」。

丑二、列種類（分二科） 寅一、戲忘天

謂有欲界天，名遊戲忘念。彼諸天眾，或時耽著種種戲樂，久相續住，由久住故，忘失憶念；由失念故，從彼處沒。

「謂有欲界天」，這是欲界天。「名遊戲忘念」，這個叫做戲忘天，他遊戲忘念，這個天的名字叫做遊戲忘念。他怎麼叫做遊戲忘念呢？「彼諸天眾，或時耽著種種戲樂」，他們就是染著種種的遊戲、種種的娛樂。「久相續住」，他不知道休息，一直地耽著這個戲樂的事情，一直相續地在戲樂裡面耽著。「由久住故，忘失憶念」，使令他的身體的功能被傷害了，就是失念，失掉了憶念了。「由失念故，從彼處沒」，就死掉了。

「憶念」是第六意識的功能，那麼若我們人間的人的語言，就是腦。你常常地染著戲樂，這個腦的功能受傷害了，就失掉了憶念，那麼就「從彼處沒」，就死掉了，所以叫做遊戲忘念，或者就叫做戲忘天。這個戲忘天，就這樣自害，這叫做「由自所害，不由他害」，他的死亡是這樣子，這個中天的原因是這樣子。

寅二、意憤天

或復有天，名曰意憤。

名字叫做意憤天，憤者怒也，憤怒的憤，叫「意憤天」。

彼諸天眾，有時展轉掬眼相視；由相視故，意憤轉增；意憤增故，從彼處沒。

原來也是這樣——或有天的名字叫做意憤。彼諸天眾，有的時候「展轉」，就是彼此展轉，「掬眼」，我瞪你一眼、你瞪我一眼，或者就是這樣意思。「由相視故」，這個相視是不正常的相視，所以是互相瞪、瞪眼睛。「意憤轉增」，相瞪就有點兒不友好，那麼這樣一相視，使令內心的憤怒就展轉地增長了。「意憤增故，從彼處沒」，就是從那裡就死掉了。所以這叫做「唯由自害」，唯獨由自己傷害了自己。

這兩層天，有的地方把它排在四王天以下，就是須彌山下面，由下面有四層級；前面我們講過，其中就是有這個名字。但是在其他的阿毘達磨論上面，就是排到夜摩天、兜率天也有這種天，也有這種戲忘天、意憤天的事情。

我們唐朝的，像窺基大師同一時代的一個大德的解釋，就說：這個意憤天和戲忘天，如果是自害，這裡面有點問題。有什麼問題呢？這個欲界天的地居天，若是把它排在四王天以下，那麼說他自害，「唯由自害」這個話不合道理。因為他們若和阿修羅作戰，有可能被阿修羅殺死了，那麼不能說唯由自害，也應該有他害在內的。而現在這裡說「唯由自害」，就是通於空居天了。因為空居天不和阿修羅作戰的，所以沒有他殺的問題。這樣說，所以是通於欲界六天；但是在四王天以下的戲忘天、意憤天，應該是俱害——也是自害、也是他害——應該是俱害；若是空居天，唯有自害。應該是有這樣分別。

這是說「唯由自害」的這一類。這底下「唯由他害」。

子二、唯由他害（分二科） 丑一、標差別

或有所得自體，由他所害，不由自害。

他自己不傷害自己，唯由他害。

這是「標差別」。底下第二科「列」出來「種類」。

丑二、列種類

謂處羯羅藍、過部曇、閉尸、鍵南位，及在母腹中所有眾生。

「謂處羯羅藍、過部曇、閉尸，鍵南位」，這一類的眾生，這在母腹裡面。「及在母腹中，所有」的「眾生」，這類的眾生他們不是自害，「唯由他害」，那麼就是所謂墮胎，就是把他害了；或者是有別的人來使令他墮胎，怎麼怎麼地這些事情，是不由自害，唯由他所害，這一類眾生。

子三、由自他害（分二科） 丑一、標差別

或有所得自體，亦由自害，亦由他害。

這是第三種。

丑二、列種類

謂即彼眾生，處已生位。諸根圓滿、諸根成熟。

這第三種，「謂即彼眾生，處已生位」，不是在胎裡面，已經出生了，在這個階段裡面。「諸根圓滿」了，他的眼、耳、鼻、舌、身、意六根都成熟了——「諸根成熟」了，有知識了，知識成熟了。這樣的人、這樣的眾生可能他自己要自殺、要自害，也可能為他人所殺害，所以這是屬於第三句「由自他害」。

下面是第四句，「非自他害」。

子四、非自他害（分二科） 丑一、標差別

或有所得自體，亦非自害、亦非他害。

這樣的眾生，這是誰呢？

丑二、列種類

謂色無色界諸天、一切那落迦、似那落迦鬼、如來使者、住最後身、慈定、滅定、若無諍定、若處中有，如是等類。

「謂色無色界」的「諸天」，諸天是沒有這種事情，也不自害、亦不他害。「一切那落迦」的眾生，和「似那落迦」的「鬼」。還有「如來」的「使者」，如來的使者，沒有人能殺害他了，他也不自害，沒有人能殺害他。

這個地方有一個故事，這個故事講一講也好，講一講這故事。這個故事在《大毘婆沙論》上也有，《大般涅槃經》上也是有，有這個故事。就是佛在世的時候，有一個大富長者，大富長者他的太太沒生孩子，沒生孩子一直地希望有孩子，可是一直是沒有。沒有，那麼就到外道那裡去問，問這個大老師：「我們會不會有兒子？我的太太能不能懷孕？能不能生孩子？」外道給他算一算說：「沒有，你是沒有兒子、也沒有女兒。」他就回到家裡去，心裡很不高興。

但是他太太信佛，和比丘尼有點來往。有一天這比丘尼來了，正看見他的先生在那裡愁眉苦臉的，不高興。那麼就問他太太說：「你先生為什麼這樣子？」如此如此一說。「不應該這樣子嘛，外道懂得什麼呢！去問佛嘛，佛是一切智人，你去問佛。」他太太說：「好！」就告訴他先生，他先生說：「好！好！看看有沒有希望。」那麼就是

到佛那兒問。佛說：「你有兒子！有兒子的！」他心裡很歡喜，那麼就回到家來。

隔了多久，他太太真是懷孕，懷孕了心裡又有顧慮，是男孩子？是女孩子呢？希望是男孩子，不要是女孩子。人心理是這樣的，「重男輕女」有這種想法。那麼又到外道那裡去問，說是：「我太太懷孕了，是男孩子？是女孩子？」一算：「是女孩子，不是男孩子。」那麼心裡還是不高興，但是這一回，自動會有這種分別心，去問佛去。佛說：「是男孩，不是女孩，而且你這個兒子非常地有福報，福報非常地大。」他心裡非常歡喜，請佛吃飯。這一天，請佛吃完飯了，佛和大眾僧就離開了。那麼外道就聽說了，「瞿曇說是男孩，他得大歡喜，這一下子他去信佛了，不相信我們了」——那麼心裡面說「怎麼辦呢？」就打主意。

這一天，這個長者遇見外道，「你說錯了，佛說我的太太懷的是男孩，將來還有大福報。你們說是女孩，不對！」那麼這外道也是很有名氣的，尼犍子外道會算的。我們看唐玄奘《三藏法師傳》，到了印度好多年以後，也是到了尼犍子算一算，看《玄奘法師傳》有這一段。那麼這尼犍子說：「我算得很靈的。我算一算，瞿曇說是男孩，這男孩不吉祥，將來會敗你的家產的，你不要那麼得意。」

哎呀，這麼一說，他就又是愁眉苦臉的不高興。「你不要愁眉苦臉，我有辦法，給你太太吃藥會好轉。」可見這個長者是沒有頭腦，這個人智慧差。他就給她吃這墮胎的藥，這長者也就相信他的話，就給他太太吃，一下子把他的太太毒死了，還沒有降生就死了。哎呀，這個長者苦惱得很，就辦後事，把她抬到郊外去用火燒。

當然這件事，很快地佛就知道了、大眾僧知道了，佛就告訴阿難：「準備，我要去，要到火葬這個地方去。」有些相信佛的這些在家居士，就對佛說：「已經死了，佛不要去了，何必還去參加這件事。」佛說：「我自知時。如來者：言無虛妄名為如來。我說他會得兒子，就是會得兒子的，我說的話是真實不虛，你顧慮什麼呢？」於是乎就去了。

到那兒去了，那麼這個長者一看佛來了，就是不高興。「你說我太太會生個男孩，還生什麼男孩？都死掉了，還生男孩、生個兒子，有福報的？」佛說：「我是如來，言無虛妄名為如來。我說你能得兒子，就是能得兒子！」

那麼這時候，這個火已經燃燒起來了，火燒得很猛，就看著他的太太腹部裂開了，就出來一個男孩，坐在火裡面，就像一個鸚鵡鳥坐在蓮花上似的。那麼一看見了，心裡也歡喜，但是在猛火裡面，誰敢動？這時候佛就叫耆婆（耆婆是個醫生，佛在世的時候是個大醫王），說：「你去！你去把這個小孩捧出來。」耆婆當然是信佛的人，佛說去，他也就完全做。外道說：「你不可以去，這火燒死你。」耆婆說：「我信佛，佛叫我去，沒有事。」那麼他就到那去，像入清涼池似的，到猛火裡面像清涼池，把這

小孩捧出來了。

捧出來了，這底下的說法又不一樣，我們就說這一種。這個長者就很歡喜，真實是能得到兒了，很歡喜，歡喜了，就問佛：「請佛給取個名字吧！」佛說：「他在猛火裡面生，就名為樹提。」樹提，中國話就是火。

這裡面說「如來使者」，耆婆是如來的使者，如來派他去做這件事，就是佛的使者，所以不會死，所以也不是自害、也不他害。

「住最後身」的菩薩也不會自害、他害，也沒有這件事。

「慈定」，入了慈三昧的時候；四無量心——慈、悲、喜、捨這三昧，是在初禪、二禪、三禪、四禪，乃至空無邊處定、識無邊處定、無所有處定裡面，修這個慈三昧；修慈三昧的人也是不自害、不他害，有大功德。「滅盡定」的人，入了滅盡定，也沒有受害的這種事情。「若無諍定」，無諍三昧，如須菩提尊者無諍三昧的意思。「若處中有」的時候，「如是等類」都是，你不可以害。

這是說得初果的人，他在中有的時候，處胎的時候、住中有的時候，都是不可以害的，也沒有自害、他害這些事情。」如是等類」。

這是說這眾生有這麼多的類別——有自害，有他害，或者也自害也他害，非自害非他害——有這四類眾生的差別，四種的「自體建立」的差別。

下面就是第八科「因緣果建立」。

[illegible]

問：師父！他樂天，他化自在天是屬於變化欲塵，不是很懂。

答：「變化欲塵」，就是他的心、他的果報，他生來的那個心情，就有這種能力能變化；或者我們說他有神通，但是他是一種果報，報得的神通。他享受的欲塵，他願意變化，他心裡怎麼想就怎麼變，就能變，有這種能力。

問：舉例來說，心裡怎麼想，變什麼？什麼時候他心裡怎麼想？

答：舉例來說，譬如說他若是到他方世界去，他就變化一個宮殿，他乘著宮殿就去了。或者是願意乘一個鳥，騎這個鳥到他方世界去，這個鳥也是他變化，他可以變化。他也可以變出來很多的——那個註解上有提到，也可以變化出來很多的女人，陪著他走；也是有果報來的女人，也有他變化，他也能變化出來很多的女人，有這種事情。就是各式各樣的事情，他都能變化。他也可以變化出來一個獅子，乘著獅子出去走了。變化這個老虎，騎著老虎走了。他也可以變出……來到人間，假設，他也可以變出來一個老翁，白頭翁——白髮的老翁；也可以變一個小孩，他

隨意變化，種種欲樂的事情都能隨意變化。

問：師父！他化呢？

答：他化就是……那也是隨意變化，他為別人變化，但是他自己也可以享受。本來這個「他化」似乎應該說是別的人為他變化，他自己不變化，叫「他化」；但是看這個文上又不像。只是動機不同，就是他還是為別人變化的，但是他也能享受，這樣意思。

問：師父慈悲，剛講到那個「非自他害」裡面有那落迦、還有似那落迦鬼…，為什麼他們非自他害？

答：就是他自己不害，他自己不害自己，也沒有別的眾生能傷害他。

問：可是有些獄卒……

答：是的。但是就是他自己也不害自己，別的人也不能傷害他。這應該是說他自己不害自己，這可見他的頭腦，他有點頭腦，頭腦正常，所以他不害自己，而別的眾生也不能傷害他，他能夠享受他的壽命到最後邊才死亡的，他能這樣子。就是我們人間的人，當然也有這種人；人間的人，頭腦正常的人，做什麼事情有分寸的人，他也就不自害，別的人也不能害他。我們一般人，人與人之間的關係保持正常，你多少忍讓一點，不要傷害他人，他人也不會傷害你。

我們看《三國志演義》，孔明去見周瑜；這個作者，當然可能是演義，不見得是真的，但看出來，這種政治上的事情，如果自己頭腦不夠，隨時會被別人害了。比如孔明，你不能傷害他，他一切安排好了，那趙雲在那裡等著他；孔明借東風，「東風一起，你就來接我」，他就走了；等到周瑜想要來害他的時候，他已經不見了。這就是不被他害是要有一點智慧的，要有智慧的人。在我們少欲知足的人，我們和別人沒有利害衝突，當然他也不害你。但是你若是多欲，想要統一天下，那就會有利害衝突，那就不一定。色、無色界天上的人講和平，比較好一點。

問：師父七大科

！還有一個問題，上次你曾經講說，有人有問題，那阿羅漢就把他帶到兜率天去問彌勒佛。可是據我所學的，我們人間的人怎麼能夠到天上去，應該是化為血水，那怎麼能夠在那裡生存，而且能夠問呢？

答：化為血水？

生：是啊！

答：那有這個說法，化為血水？

問：以前目犍連尊者要救迦毗羅衛國，把一些人都帶上去，結果……

答：那是他應該死了；他應該死了，所以化為血水。若不應該死就不會，不會的。當然，他到天上去也不是常在那裡，只是短時間。

問：短時間不會死啊？

答：他不會死的，並且有阿羅漢，也有阿羅漢的加持力，應該不會死。

釋迦牟尼佛到天上去，好像就在那個……我們前面講過，三十三天有一個黃白石——黃石頭，釋迦牟尼佛好像就在那裡坐。當然我們是說，佛的神力當然是可以，但是佛也並沒有用神力，他還是用人間的境界在天上生存。當然這也是佛的力量，佛才有這種本事，若人恐怕就不行。釋提桓因就是請問佛：「是用人間的時間在這裡生存？是用天上的時間？」釋提桓因知道這件事，所以問佛。佛說：「我用人間的時間。」用人間的時間在天上，就是佛到了天上去，還是在人間，佛有這種力量，這也就是神通，若人就不行。所以釋提桓因過一會兒就給佛預備飯、過一會兒又給佛預備飯；天上的人一看，佛是數數食，一會兒吃飯、一會兒吃飯。他能用人間……。一般的人到天上去，沒有這種力量，你到那裡就隨那裡了，你不能夠不變。而這件事在《高僧傳》上看還是不只、還是好多的，好多人這樣子，到天上去。

壬八、因緣果建立（分二科） 癸一、徵

復次，云何因緣果建立？

這是前面「界建立」。這一大科裡邊一共分八科，這是最後這一科「因緣果建立」。先是問。

「復次，云何因緣果建立」，前邊的「數」、「處」、「有情量」、「有情壽」、「有情受用」、「生」、「自體」，這七大科的道理之外，「復次」，還有「因緣果」的建立，就是因的建立、緣的建立和果的建立，這三種道理是什麼意思？

這是問。底下就解「釋」。解釋，先列出來有四種。分四個方面來解釋這個道理。

癸二、釋（分二科） 子一、標列

謂略說有四種：一、由相故。二、由依處故。三、由差別故。四、由建立故。

「謂略說」：略者要也，就是按要義來說，要點，從它的重點上來說，「有四種」。一、是「相」，從相方面說，從它的「依止處」來說，從它的「差別」來說，從它的「建立」，來說因緣果的建立。

列出來這四種，底下就解釋。先從「相」上解釋。先標出來。

子二、隨釋（分四科） 丑一、由相（分二科） 寅一、總標相

因等相者：謂若由此為先，此為建立。此和合故，彼法生，或得、或成、或辦、或用；說此為彼因。

「因等相者」，因的相、緣的相、果的相。「謂若由此為先，此為建立。此和合故，彼法生，或得、或成、或辦、或用；說此為彼因。」這底下就解釋。先「標」出來它的「相」，怎麼說的呢？

「謂若由此為先」，謂這世間上的一切有為法，有為法中，當然是心為主。「若由此為先」，法的生起，它要有一個先決的條件，先有這件事才可以。那麼「由此為先」這個「此」是什麼呢？就是它的因（因果的因）。後邊還有解釋。

「此為建立」，就是緣；有了因以後，還需要有緣的幫助，這樣法才能建立起來。「此和合故」，這個因和緣它們和合了，它們具足了。「彼法生」，那一件事就出現了，就是這樣意思。「或得、或成」，彼法的生起，也就是成就的意思。這個成就，也就是得的意思，得到了；得就是成就，才是得，沒有成就，就是不能得。或者說是得，或者說是成；或者說是「辦」，就是這件事辦好了，成辦了。「辦」，也就是得，也就是成。或者說這個得、成、辦，就是「用」，就是因緣和合發出來的作用。

這幾個字是通的——「生」、「得」、「成」、「辦」、「用」是一回事，但是用不同的字來形容這件事。「因等相」，因相、緣相、果相，就是其中最先的，就是因，其次就是緣，然後才有果。

「說此為彼因」：就是那一樣法，要依此因緣為因，那一件事才出現的，是這樣意思。

這一段是標。底下就採取問答的方式去說明它，分成五科。第一科是「彼法生」。先是問。

寅二、問答辨（分五科） 卯一、彼法生（分二科） 辰一、問

問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法生耶？

前面說一個大概，這底下詳細地說明這件事。「由此為先」，「以誰為先」呢？誰是最初就需要具足的呢？「誰為建立？」「此為建立」——是指誰說的呢？「誰和合故？」「此和合故」——究竟是誰和誰和合呢？「何法生耶？」「彼法生，或得、或成、或辦、或用」——這是那一樣事情出現了呢？

前面說過的要再加以解釋。先問，這底下就回答。

辰二、答

答：自種子為先。除種子依，所餘若有色、若無色依，及業為建立。助伴、所緣，為和合故。隨其所應，欲繫、色繫、無色繫、及不繫，諸法生。

回「答：自種子為先」，這底下說得更明白了；這一切有為法，它要出現的時候，最先需要具足的，就是它的種子。眼識有眼識的種子，耳識有耳識的種子，乃至意識要有意識的種子，一切有為法都要有它的種子，就是先要有這件事。

「除種子依，所餘若有色、若無色依，及業為建立」，第二個問題是「誰為建立」？「誰為建立」，就指緣說的。種子就是因緣，那麼這個緣就是增上緣，其餘的緣都包括在內。

「除」了種子，這個因緣是它重要的一個力量之外；現行的一切法，以種子為依才能出現，所以叫做「種子依」。那麼什麼是「所餘」？除種子所餘的，剩餘的；「誰為建立」這句話，就是種子不算數，不算在內，除掉了種子所剩餘的「若有色、若無色依，及業」這三樣，是「建立」者，就是它的緣。

「若有色」指什麼說的呢？就指前五根：眼、耳、鼻、舌、身，這都是地、水、火、風組成的東西，所以是色。這個識若生起，一定有這個俱有依。我們前面講過，眼識的生起，一定要有眼根，不然眼識不能生起，乃至身識生起要有身根，那麼這就

是俱有依。俱有依是什麼緣？是增上緣。

「若無色依」：無色依是什麼呢？前面說過就是「等無間依——等無間滅依」（註：等無間緣依），前一念的眼識滅了，後一念的眼識才能生起。這個識，不是地、水、火、風的物質，所以是無色的。依這個「等無間滅依」，也是它生起的一個緣，如果它不滅，你後一念的識不能生起，所以「若無色依」。「若有色、若無色依」，要有這個依；前面因緣已經說過，不在內；這底下就是說一個俱有依、一個等無間滅依。

「及業」，業就是它的活動，它們眾多的因緣正在有這種活動的作用，叫做業。有這活動的作用，就是業。那麼這個時候，「眼識」這個所生法，就建立了。

有了種子、有了無間滅依、有了俱有依，當然底下還有其他的。

「助伴、所緣，為和合故」，還要有「助伴」，助伴，也就是很多的心所，心所法。眼識也有它的心所法，耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都有它的心所法——助伴。那麼，有了助伴還不行的，還要有個「所緣」境，眼識以色為所緣境，乃至意識以一切法為所緣境。這樣子四緣都具足了，因緣、增上緣、次第緣就是等無間滅依、還有個所緣緣，都具足了。這四緣具足了，就是「為和合故」。什麼叫做和合？眾多需要的因緣都具備了，都湊合在一起了，那麼就叫做「此和合故」。

說是「彼法生」，彼法生是什麼呢？「隨其所應，欲繫、色繫、無色繫、及不繫，諸法生」。「隨其所應」，隨那個眾生所適合的，就是這樣子。這個眾生他現在只是希求五欲，希求欲樂，而不希求禪——三昧樂，也不想要得涅槃樂，那麼他就是屬於欲界的了，這是「欲界繫」。「欲界繫」，這個「繫」是繫縛的意思，也是繫屬的意思；就是屬於欲的這個範圍內的法就出現了。

「色繫」，那個眾生他希求三昧樂，他不歡喜欲，他對欲，受到欲的苦惱——原來的想法是樂，結果是很苦——所以就不希求欲了，就希求色界的三昧樂，那麼他也自然是要這幾種，要種子——「由此為先」、「此為建立、此和合故」，也是要具備這些事情。那麼「色繫」，色界繫法就生出來了。

「無色繫」，他這個眾生也不歡喜欲，也不歡喜色界的三昧樂，歡喜無色界天的三昧。那麼也是要「自種子為先。除種子依，所餘若有色、若無色依，及業為建立。助伴、所緣，為和合故」，這無色界繫法才能出現的。

「及不繫，諸法生」，這個眾生他也不歡喜欲，也不歡喜色、無色界的三昧樂，他歡喜涅槃，得大解脫，就希求出世間的聖道，沒有繫縛的、大自在的境界。那他也是要「自種子為先。除種子依，所餘若有色、若無色依，及業為建立。助伴、所緣，為和合故」，也是要這樣子，當然性質不同。這樣子眾緣具足了，「不繫，諸法生」。

這是把前面這一段由「問答」的方式解釋完了，這是第一段。一共分五科，這是

「彼法生」，這一科解釋完。現在是第二段「彼法得」。

看前後文的意思，前面這個「彼法生」，是全面地，都完全地包括在內了。欲界繫、色界繫、無色界繫、出世間的聖道，全面地包括在內，這叫做「彼法生」這一科。

現在第二科「彼法得」，看他怎麼講。

卯二、彼法得（分二科） 辰一、問

問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？得何法耶？

「問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？得何法耶？答：聲聞、獨覺、如來種性為先。內分力為建立，外分力為和合故，煩惱離繫，證得涅槃。」這可見這一段單獨說「不繫，諸法生」，出世間的聖道，單獨說這一段。特別地說到出世間的聖道；也包括在前面那一段裡面，但是這裡特別地說到它，單獨地說它的事情。這也是先「問」。

「以誰」，以那一種法「為先」有的？那一種法「誰為建立」？「誰和合故」？「得何法」呢？能成就了什麼樣的事情呢？這樣問。「答」，這底下回答。就先「標」。

辰二、答（分二科） 巳一、標

答：聲聞、獨覺、如來種性為先。內分力為建立，外分力為和合故，煩惱離繫，證得涅槃。

「聲聞、獨覺、如來種性為先」，聲聞人和獨覺，就是有感覺到生死苦，要解脫生死苦，從生死裡出來，解脫出來，有這樣的堅定意願的人，就是屬於聲聞、獨覺這兩種聖人的開始。「聲聞」，出在有佛、有佛法在世間成就的。「獨覺」，就是沒有佛法在世間，而他能夠覺悟了的這種人。「如來種性」——聲聞種性、獨覺種性、如來種性——如來種性就是要有大悲心；在出離心上又建立了大悲心的人，願意普度一切眾生，皆得三乘聖道，有這樣高尚的意願的人，就是有這樣的種性的人。

「種性」這句話，「種」就是種子。這個草木，這一些的植物，它能生起，都是要有種子。現在出世間的聖道呢？他也是要有他的種子，要有種子。這個「性」，也就是種，性也當個「種子」講，有這種功能性。有聲聞的功能性，能成就聲聞聖道的功能性，成就獨覺、成就如來的這種功能性。

不過在本論上說，就是本具的。像天台宗的話，本具的。本來就是有，不是由修來的，就是從無始劫來，不用修，本來就有這種種性，有的眾生沒有。《瑜伽師地論》上有這種主張：有的眾生沒有這種種性，有的有，有的沒有。現在說，這個人能做聲聞，能成為獨覺，能成佛，是他本來有這樣的種性；如果沒有，那就不行了。這實在是無可奈何的事情，若是這樣講。

「種性為先。內分力為建立」，光是種性還不行，還要有內分力，才能把這個種性建立起來。還要「外分力為」之「和合故」，和合，來幫助他才行。這樣子說是「誰為先」？「種性為先」。「誰為建立」？「內分力為建立」。「誰和合故」呢？就是「外分力為和合故」。「得何法」，得到什麼成就了？「煩惱離繫，證得涅槃」，有這樣的成就。「煩惱」是繫縛人的，使令你不得自在。現在由於修學聖道，遠離了煩惱的繫縛了，然後他證悟了一切法不生不滅、離一切相的勝義諦了，那麼叫做「證得涅槃」；「得何法」？就是得到這樣的法。

從這一句話看出來什麼事情呢？就是修行人，這上面說「聲聞、獨覺、如來」這都是修行人，不是世間流轉生死的人，可是原來他是流轉生死的，在流轉生死的時候，他修學聖道的時候，就是修這個四念處，「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常」，這是助道；「觀法無我」，就是涅槃了。見一切因緣生法就是寂滅性，諸法寂滅相。念念這樣觀察，觀察這因緣生法是寂滅性，那麼叫做「證得涅槃」。

如果說是你不觀寂滅性，那是不行的，不能得聖道。所以我們佛教徒修行的法門，從這些重要的經論上看，很容易辨別你的法門對不對。你修行的法門修行是對了？是不對了？很容易就知道了。說是「我修行只是令心裡面寂靜一點而已」，沒能見諸法寂滅性，那就不能得解脫，很明白地就可以知道這件事。

這是回答了前面的問。以「誰為先」？以「種性為先」。「誰為建立」？「內分力為建立」。「誰為和合故」？「外分力為和合故」。「得何法」呢？得到了「煩惱離繫，證得涅槃」，還是無所得的境界。

已經把那個「問」回答了。但是還有問題。什麼叫做「內分力為建立，外分力為和合」呢？這話怎麼講呢？底下解「釋」。先解釋這個「內分力」。

已二、釋（分二科） 午一、內分力

內分力者：謂如理作意、少欲知足等內分善法，及得人身、生在聖處、諸根無缺、無事業障、於其善處深生淨信，如是等法名內分力。

現在這是解釋「內分力」。「內分」，這個「內」字，看那個文上的解釋，內分是對外分說的，對外分說內分，那就是你本身要具備的條件，就叫做內分。你自己要具備的條件，叫內分。「外分」呢？就不是你，不是你自己能成辦的，那就是另外別的因緣成就的。所以，「內」就是你自己這一方面成就的力量。自己要成就什麼力量呢？

「謂如理作意」，這個聲聞、獨覺、如來在因地的時候，發心的時候，你要能夠「如理作意」，隨順真理來動作你的心，你這個心的動作要合理，是這樣的意思。

我們修行的時候，要心寂靜，修奢摩他止的時候要心寂靜；而這地方說「作意」是動，作者動也，要把你的心動起來，當然是「如理」的。這可見我們沒有修行的時候，心也是動，但是是不合道理的，不如理。現在要合理的動作，這合理的動作看起來，止也是合理的動作，觀也是合理的動作。若是止和觀對論呢？那就應該是，觀是如理作意，是合理的作意。就是要遠離一切的邪知邪見，遠離凡夫的顛倒迷惑，要遠離外道的邪理、邪知邪見，要有佛法的正知正見，用正知正見來指揮你的心，叫它這樣動，那麼叫做「如理作意」，應該是這樣的意思。

「少欲知足」，還有一個條件，要少欲；這個欲要少，就是你生活上所需的要少，不能夠貪求很多很多的，不可以。但是在本論下文有解釋，就是《瑜伽師地論》下文有解釋，下文解釋什麼呢？我有功德，我不欲人知，這叫做「少欲」；我有功德，我不願意別人知道我有功德，這叫做「少欲」。

「知足」，當然你現在還沒到法性生身的時候，沒得法身，還是肉身，還是要生存所需的條件，衣、食、住還是需要的；得到這麼多就足了，就滿足了，不多貪求。就是得到的東西，不管是好、是壞，心裡面不染著。得到的不是特別精妙的衣、食、住也好，也知足；得到好的，也知足，不染著，不染著這些事情，那麼叫做知足。

少欲知足「等」，下邊的解釋，加上一個「易滿易養」的意思，就是很容易滿足。在家居士護持這些修行人的時候，感覺到這個修行人很容易侍奉他，不感覺這個人簡直貪多，沒有厭足，忽然間要這個，忽然間要那個，沒有知足的時候，那就不是易滿易養。這是說容易滿足，給他一點，他就知足了，那叫做「等」；「少欲知足等」。「內分善法」，這是你本身具足的功德。要有「如理作意」，要「少欲知足等」這些善法。

「及得人身」，還有一樣事情，你要得到人的果報，人的身體。因為三惡道不可以，三惡道是個恐怖的世界、苦惱的世界，不能修行；因為苦惱於是乎心裡面亂，很難是如理作意的，所以三惡道不可以修行。你生到天上去太樂了，為樂所迷，也不能發心修行。只有在人間，沒有三惡道的苦惱，也沒有諸天那麼樂，這個時候可以，要得人身。得人身有個好處，人間也有苦，人間有苦，令你生厭離心，人間也有不是特別殊勝的樂，你心情自在一點，心情自在就能用功修行。所以要得人身才能夠修行，這可見人身很寶貴的！人身寶貴就是他能栽培善根、能修學聖道，是在這裡說的寶貴。

「生在聖處」，還要有一個條件，你得人身的時候，這個時候世間上有佛法流行，這個地區有佛法在那裡流通，有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷在這裡來來往往的，這個地方就有佛法了。如果沒有比丘、沒有比丘尼、也沒有優婆塞、優婆夷，這地方是沒有佛法的，所以「生在聖處」，就是有佛法流行。我們看這句話，好像也明白了；

實在是因為這個地方，有佛教徒才有佛法的。我們來到美國，這就很明白這件事；如果沒有佛教徒，那有佛法呢？「生在聖處」，什麼地方有佛法，什麼地方就是聖處。你若生在這個地方，說是這個世界上有佛法，但是你生在那個地方沒有佛法，那麼不行，不可以。「生在聖處」。

「諸根無缺」，「及得人身」這地方，還要再說明一點。是得人身了，你若是盲聾、瘡啞也不可以。盲聾、瘡啞也是很困難，學習佛法也很困難；說也不盲，也不聾，也不瘡啞，還有問題，這第六意根非常重要的！有的人，你看上去，他也很正常、都很好，但是他那個第六意根不好用，就是不行。他稍微用點心去學習佛法，就有問題，不是煩躁，就是受不了，的確是有這種人，就是不能學習佛法。所以這上面是六根具足，「諸根無缺」，有這麼多的意思。有的人你怎麼樣用心，就三天不吃飯，他沒有什麼事情，他的身體還是正常。

所以我感覺到，我有時候說一句話：第六意根特別強的人，他修學佛法容易一點。怎麼叫做第六意根特別強呢？這事情很容易明白，譬如說是這個大公司裡面，工作特別繁重的人，做總經理、做董事長的人，很多很多繁重的事情，他能夠精神很鎮定地處理這些事情，幾個鐘頭處理，他心情不亂，沒有事情。說是工作八小時，工作十六個小時他也不在乎。這就是這種心力特別強的人，修學佛法是最容易、最好。心力軟弱的，沒有坐上一兩個鐘頭，心裡煩得要出去跑一跑才可以，就差一點。

所以「諸根無缺」裡面，你若不盲聾、瘡啞，六根都具足，而第六意根要特別強，就比較容易。

「無事業障」，還要沒有事業、沒有業障。譬如說是好好學習佛法，不！他心裡面有很多妄想，發動這個事情、發動那個事情，做出了很多事，「廢修善品」，妨礙你修學聖道。那個事情也不是說不對，但是不能修學聖道；不能修學聖道，那你怎麼能得聖道呢？那個事情也是好事，不是說不好，但是差一點，不是現在這個時候應該做的，所以那就是「業障」。因為辦那件事，把你修學聖道的事情耽誤了。自己正知正見還沒有成就，就想要做大菩薩，你看做這個事情對不對呢？實在明白一點說，就是這麼回事。剛剛地接觸佛法，就要做大菩薩，做這個事、做那個事，等到你做了很多事，頭髮都白了，什麼是佛法還不大懂，還沒有正知正見。那能行嗎？「無事業障」就是這麼回事。

有一年，有一次我在三藩市的法會上有人問我，說：聖人有沒有語言的問題？我們凡夫有語言的問題，聖人有沒有？聖人在十地菩薩上講，到九地菩薩善慧地得四無礙辯。得四無礙辯，其中有一個詞無礙辯，詞無礙辯成功了，就是沒有語言的問題了，會通達一切眾生的語言。所以他能夠為一切眾生說法，用無量無邊的語言，同時為一

切眾生說法，到那個時候有這件事，有詞無礙辯。但是我們在凡夫的時候就要做這件事，那好，你去做吧！就是也有這個問題。

「無事業障」，窺基大師他解釋，就是剛才我說這一段話：不要有其他的相似的佛法的事情，障礙你修學聖道，那麼叫無事業障。

但是在一般的我們讀的經論，阿毘達磨論上，說「無事業障」就是沒有業障，就是沒有五逆十惡的這種事情——弑父、弑母、弑阿羅漢、破和合僧、出佛身血這些事情，沒有這些業障，沒有這些嚴重的罪過的事情；若有嚴重的事情，那修學佛法有困難，修不來。

「於其善處深生淨信」，這還有最後一個條件，就是「於其善處」，就是生在聖處嘛，遇見佛法了，你能接觸到佛法了，你對於佛法說的這個道理，深深地生起清淨的信心。「清淨信心」怎麼講呢？佛法是令你了脫生死，得成聖道的，說是「度化一切眾生皆成聖道」的這種事情，你也就這樣相信，這叫「淨信」。「哦！佛法這樣！」利用佛法滿足他的貪、瞋、癡——這種人都是聰明人，那就不是淨信了。

現在說「深生淨信」，深深地、非常堅定地，而能夠明白佛意，那叫深生淨信。我們在佛法裡面學習，得成聖道；但是心裡面是一直地歡喜世間上的富貴榮華，利用佛法去成就世間的富貴榮華，那就不是「深生淨信」。所以是「諸根無缺、無事業障、於其善處深生淨信」，這樣子。當然這個和發菩薩心、發菩提心、發無上菩提心，那是不同的，那也是「深生淨信」，比聲聞、緣覺更高的境界，和凡夫的事情不能同日而語。

「如是等法名內分力」，這叫做內分力；這是「內分力為建立」，所以叫做內分力。內分力，這一共有幾種功德？「如理作意、少欲知足、得人身、生在聖處、諸根無缺、無事業障，於其善處深生淨信」，這一共七樣，有七種功德。

午二、外分力

外分力者：謂諸佛興世，宣說妙法，教法猶存，住正法者隨順而轉，具悲信者以為施主，如是等法名外分力。

「外分力者」，這外分力怎麼講呢？「謂諸佛興世，宣說妙法」，這個不是我們的力量，我們只能夠「內分力」這一些，你自己負責要成就這個功德。這外分力是什麼呢？「諸佛興世」，無量無邊的佛，他也是凡夫，後來成就無上菩提了，有大悲心來到世間教化眾生，那麼叫「諸佛興世」，出現在世間上。「宣說妙法」，他為眾生，隨順眾生的根性，宣說了很多很多的苦、集、滅、道、十二因緣、六波羅蜜，無量無邊的佛法。這樣子，這是一種。「教法猶存」，佛出現世間，是佛的化身，不可能久

住世間，他要入涅槃了。入涅槃了以後，「教法猶存」，他宣說的語言文字的佛法，還在世間上流傳。「教法」，他教化眾生的語言，這些法語，就是經論，還存在在世間，「教法猶存」。

「住正法者隨順而轉」，這個「住正法者」是什麼呢？佛入涅槃了，還有佛的弟子，佛的弟子有很多得成聖道了；他不是佛，但是他在住持正法，他能宣揚正法，他也是證悟了第一義諦了，這些就叫住正法者。佛入涅槃了，教法存在，這時候要有人弘揚，就是住正法者，就是佛的弟子。「隨順而轉」，就是這個住正法者，他隨順佛的教法，也隨順佛的證法。有教、證兩種，佛法有教、證兩種差別（證悟的證）。語言文字的佛法，和離一切文字的佛法，都是正法（正邪的正）。教、行、理都是正法（正邪的正，正法），教證的證是證悟的證；一個教法，一個證法。

「隨順而轉」，住正法者的這個人他能隨順教法、也能隨順證法，這就是來表示這是住正法者。有的人隨順教法，而不能隨順證法，那是凡夫僧，那麼這還算好的，還是隨順教法。其次呢？他也不隨順教法，當然談不到證法了；不能隨順證法，教法也不能隨，建立一些相似的佛法，那就不是佛法了，那就不是住正法者。「隨順而轉」，這個住正法者，他能隨順佛的教法，也隨順佛的證法而轉；這樣的，這當然是最好的、最理想的高僧，這可以稱之為聖僧。佛雖然不在了，而有聖僧住世，那就是菩薩了，得聖道的菩薩，隨順而轉。有這樣的人，你看這多好呢？我們可以拜這個人做師父，有多好，這是好的，這是外分力。

「具悲信者以為施主」，還有一個事情，「具悲信者以為施主」，就是在家居士，這不必說在家、出家；就說這個人有慈悲心，對於佛法也有信心。一個生死凡夫，愛煩惱、見煩惱，無量無邊的煩惱都具足，忽然間發心修學聖道，這個人是很可恭敬的、很可讚歎的，但是也是很可憐的；生死流轉都是很可憐的。而這個人發慈悲心，又發出信心來，這個人肯為他做施主——「好！我支持你！你修學聖道，我支持你！」這是「具悲信者」。這也是不容易，不是容易的。

這裡面看出來什麼事情呢？當然，在家居士和出家人都是一樣，這需要學習過佛法的人，他對修行人才能發出來「悲信」。發了「信」心，就是你若能在佛法裡面修學聖道，終究有一天成功了，成佛了。因為一種了善根，將來這個善根一動，就是得無生法忍了。你在學習佛法的時候，你會有這樣的信心，那麼你有這個信心就來成就這件事。「悲」這句話怎麼講呢？這個人是生死凡夫，他發了道心是對的，但是還是生死凡夫，那能都是圓滿的呢？一定還有一些缺點、還有一些過失。有過失，不計較，不計較這件事。凡夫是這樣子嘛，他現在還沒得聖道，就是得了聖道，初得無生法忍的人，也不都是完全理想的。你若求他的過失，連阿羅漢也有過失，何況凡夫呢？所

以這時候就叫悲心；這表示你若想要支持這個人修學聖道，你不要介意這一點，所以這叫做悲，叫做悲心。說「我護持佛法，我歡喜這個人，我就支持他。」那不合乎「悲信」兩個字，不符合「悲信」兩個字的，所以悲信這兩個字很有意思。

「具悲信者以為施主」，這樣的人做施主，來支持你的生活所需，幫助你用功修行，「具悲信者以為施主」。佛菩薩說的話就是說得好，說得妙！「具悲信者以為施主」。

「如是等法名外分力」，這叫做外分力，外邊的助緣。你看助緣這上面有幾個條件，「諸佛興世，宣說妙法」這是一個條件，「教法猶存」，還有「住正法者隨順而轉，具悲信者以為施主」。或者「諸佛興世」算一，「宣說妙法」是二，「教法猶存」是三，「住正法者隨順而轉」是四，「具悲信者以為施主」是五個。有這五個功德，這叫做「外分力」。

現在就是加在一起，「聲聞、獨覺、如來種性為先。內分力為建立，外分力為和合故，煩惱離繫，證得涅槃」，就成功了，這件事成功了。所以，「問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？得何法耶？」原來就是這麼回事。這是和前面那一段，也包括在前面那一段裡邊，但是這是單獨說聖道的。

卯三、彼法成（分二科） 辰一、問

問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法成耶？

「問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法成耶？答：所知勝解愛樂為先。宗、因、譬喻為建立。不相違眾，善抗論者，為和合故，所立義成。」這一段和前面兩段，不一樣。是什麼意思呢？這就是要弘揚佛法的意思。

「問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法成耶？」等於是幾個？「以誰為先」是一個，「誰為建立」是一個，「誰和合故」是一個，「何法成耶」，四個問題。這底下回答。

辰二、答

答：所知勝解愛樂為先。宗、因、譬喻為建立。不相違眾，善抗論者，為和合故，所立義成。

「所知勝解愛樂為先」，就是你要弘揚佛法，你若想要弘揚佛法，「所知勝解愛樂為先」，你先要做好這件工作，這件事你要做好。是什麼呢？「所知勝解」，對於你所學習的佛法，就是你所知的、所認識的、所通達的這一切佛法，要達到勝解的程度。就是這樣的佛法，你能夠有大力量，有那麼大的智慧通達了佛法，不可動搖，別

的人不可以動搖你的見地，你的看法，別人不能動搖的，叫做「勝解」，就是有大力量的，有強力的解悟的智慧。

而你對於所勝解的佛法，也有「愛樂」心，有歡喜心，這就不是當學問來學習的，不是說有這種知識，我有這知識而已，那不是。這就是你本身有信心，有信、願、行的關係，所以有愛樂、有歡喜心，佛法是最尊貴的！其餘的有漏——世間一切有漏法所不能及。這就對於佛法有愛樂心、有歡喜心，所謂法喜充滿了，有這樣的意味在裡邊。

所以這個地方，而這個殊勝的佛法，你對它有愛樂心，就表示你有一點修行了，你有多少修行了。如果是妄想浮動，又不知道愛惜光陰，這種人能夠對於佛法生歡喜心嗎？不可能的。說生歡喜心，是由他自己常常修四念處，修止觀，才發出來這種愛樂心。你常常靜坐的人，常常靜坐的人，他多少有一點知道：動亂的境界不值得讚歎的。自然會有這種感覺，這個動亂的境界不值得讚歎。你心裡面常有止觀來調伏心，就能夠從文字的佛法，向於無文字的境界去。當然，我是說要修四念處。只是修奢摩他，而不修毘鉢舍那，那可不行。你自然生歡喜心，把這經論一打開就生歡喜心；不會生厭煩心——「我看了就腦袋疼，不看了！」不會有這種事情；生歡喜心。愛樂這個字，表示你有多少修行了。

這樣說，你對於佛法的通達，達到了一個高水平的境界，而且自己有止觀的修行，這叫做「勝解愛樂為先」，你要有這個條件。當然這地方，並沒有說一定是得聖道，但是這個地方，最低限度也應該由外凡而內凡了，應該達到這個程度。

「宗、因、譬喻為建立」，你若想要為人宣說你所勝解的、你所愛樂的殊勝的佛法，你要為人家講解的時候，你要有這樣的方法，用「宗、因、譬喻」，就是所謂因明了。要把你這一段講解的佛法的「宗」旨要提出來，你的要義是什麼，把宗旨提出來；然後要把它「為什麼要這樣子」，說出來理由，就是「因」；然後還要有「譬喻」，來顯示分明，分明地把你的宗旨說出來；這時候人家容易聽明白，而還要容易生起信心，才可以。這裡面下文有詳細解釋，這裡不多說。

「不相違眾，善抗論者，為和合故。」

由「宗、因、譬喻為建立」，就建立你的「勝解愛樂」的佛法，在這個苦惱的世界、邪知邪見的地方，建立了光明的佛法出來，要有宗、因、譬喻的條件。

「不相違眾，善抗論者」：「不相違眾」，就是你的聽眾不違抗你。因為被你的勝解，智慧辯才——宗、因、譬喻——折服了，他不能夠違抗你，「不相違眾」，不違抗你。當然這是各式各樣的差別了，也不是那麼簡單的事情。「善抗論者」，就是善於對抗的敵對者。敵對者，就是他原來對於佛法沒有信心的，但是他也不是無知無

識的人，他還是有學問的人、有智慧的人，他也是善於辯論的這種人。「為和合故」，被你折服了，能同意你的說法，那麼你成功了，是這樣意思。他沒有邪知邪見，或者他有邪知邪見，被你解除了，消除了，消解、化解了；他沒有特別的執著，就是站在你同一個立場，這叫「為和合故」，這就是這個眾生被你教化好了。「所立義成」，那麼你所住持的佛法就成功了，你所宣揚的佛法就成立了。

那麼這一段，參考書上沒有多說什麼。這是我的分別，就是：你在佛法裡面用功修行，想要弘揚佛法，你要達到這個程度，你要有這個程度才可以，你才能夠做這件事。

卯四、彼法辦（分二科） 辰一、問

問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法辦耶？

這就是第四段「彼法辦」。還是提出來這四個問題，底下回「答」。

辰二、答（分二科） 巳一、工巧業處辦

答：工巧智為先，隨彼勤劬為建立，工巧業處眾具為和合故，工巧業處辦。

這是說行菩薩道的人；我這麼想：前面一段是宣揚佛法，你要達到這個程度；這一段是說你要弘揚佛法，也應該有一點事業，做一點事業。這個菩薩道，或者是出家的菩薩，也可以說是在家的菩薩，或者這個地方指在家菩薩說；在家菩薩若是弘揚佛法，你要有一個事業，事業是什麼呢？「以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法辦耶？」

「工巧智為先」，工巧智是包括了世間上一切工、商業，農業、工、商。你是做律師也好，你做會計師也好，你是做大資本家也好，做農業——種田也好，乃至你牧牛也好；或者是你做個大學校長也好，反正這包括了非常地廣，這個工巧智。就是有世間上各式各種知識，成熟的一種知識，你要有這種知識為先；沒有這種知識，你不要做這個事。說「我要辦一個醫院，我要辦一個學校，或者是辦這個工廠，或者是做種種的事情」，你一定要有那種知識，所以叫「為先」。

「隨彼勤劬為建立」，然後隨順那件事，你要不怕辛苦，「勤劬為建立」，你要有這種精進勇猛的心力、體力，那你這個工巧智的計劃才能建立起來。

「工巧業處眾具為和合故」：這個「工巧業處」，你這個計劃是內心的一個紙上談兵的事情；現在事實上要做這件事，你要有工巧業處的「眾具」，眾多的因緣資具，眾多的資具，就是要有很多的財力、物力、人力，不是一個人所成的，那就是工巧業處眾多的資具，都要具足了，才可以的。

「工巧業處辦」，這個時候，各式各樣你所計劃的事情才成功了，就辦好了。

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

問：師父！我想請問一個問題：前面第三卷一開始的時候，講到四大種和所造色的關係，是說四大種生起來了以後為前導的話，所造色才能生起。那麼這樣子看來的話，就是說四大種先生，然後所造色後生，所以說這個四大種和所造色就是兩個不同的依他起，還是說是同一個？第一個是四大種生起來以後，它再作後面所造色的增上緣？還是說在同時的時候、同一時間，這四大種它生起的時候，所造色也同時生起？一起生起呢？還是兩個是不同的？

答：這看出來是四大種先生起，「要由彼生，造色方從自種子生」，就是四大種先生，而後造色方從自種子生，可見是有先後的不同。

問：那這樣的話，有沒有可能說四大種生起來以後，所造色不生？

答：好像沒有這個意思。

問：那就是說四大種生，所造色必定一定要生起來的。

答：也一定要生，不然不行的。「是故說彼能生造色，要由彼生為前導故。由此道理，說諸大種為彼生因。」是這樣意思。

問：阿彌陀佛！師父！那我這樣推論到說「第八識」和「第六識」的關係的話，第八識生起見、相二分的時候，然後第六識它再緣這個……緣第八識的本質——相分作本質，進來生起它自己的見、相二分的話，那麼是不是也像這樣類似的狀況，第八識先作前導，然後第六識以後跟隨它再生起，就變成兩個不同的「依他起」。第八識先生，然後第六識再順著它這個生起來的相分再去作……緣它作它的見、相兩分？

答：從智禪法師的文章引出這個問題。是一個依他起？是兩個依他起？

第八識，若從《攝大乘論》上第八識是「義識」，由「義識」先生出來「相識」，然後才生起來「見識」；這「見識」就是「轉識」，也就是第七識和前六識。第七識和前六識去緣阿賴耶識的相分，就這樣子起惑造業，就是這樣子。說是第八識由它的種子現出來根身器界，然後引出來「見識」的生起。「見識」緣阿賴耶識的相分為本質境，然後心裡面也會變出來自己的相分。

然而，在自己的相分這個地方，比如說是我們昨天吃麵條，你心裡面就把麵條的這個形相現出來，但是你心裡不想就沒有了。所以我們可以這樣解釋這個問題，就是六識的相分和第八識所變現的一切法不一樣。第八識變現這個根身器界一直是存在的，這個山河大地就是這樣子。若是你第六識心裡面也想出個高山，但是

你不想就沒有了。所以應該是不一樣、不同的。是，也有第六意識的想法，但是不一樣、是不同的。

比如說有個船，這個船在海上在行、在開行、在行，這個可以裝貨；或者說一個車子也可以，在路上走，可以開動、可以載人、可以裝貨、實際上有一些作用。但是你第六識想說也有車，但是這個車是不行的，你一不想就沒有了，它沒有實際作用，沒有。這和第八識不同。也可以說，第六識這個轉識它也有它的相分，但是不一樣，和第八識不同。第八識的相分有作用，第六識隨時變現的相分是沒有作用的。

問：是不是一個有體性、一個沒有體性的關係？可以這樣講嗎？

答：也可以這樣說，就是沒有實際的作用。但是若是修學禪定，修學禪定成功了，在禪定裡面這樣想，那有點不同，就有點不一樣；但是你一出了禪定，也沒有了。

問：師父！禪定裡面所現的是不是叫做「法處所攝色」？

答：對，法處所攝色。若說禪定就是「定自在所生色」，那就不同。

問：那佛菩薩的大三昧禪定，據說變出饅頭、包子就可以吃了，可以受用。

答：是，有作用，有實際作用，有實際的作用。這就是隨人的功力，所變現的東西也不一樣。比如說是過了二十年以後，這事就無效了。他可以變出黃金來，但是只有五年的作用，這五年內一直是黃金，過了五年就不是了。就是隨著功力有問題。所以到佛菩薩的時候的功力，那是無限量，其他的人都不行，沒有得到聖道的人都不行。

問：極樂世界就是這樣變出來的，有作用，有殊勝作用。

答：極樂世界那是佛菩薩無漏的願力、願行所成。

問：那受不受無常法的約束？

答：也是無常、也是無常的，也會變、會變。當然那是佛菩薩有自在力，若有須要，可以繼續存在；沒有須要的時候也會變，因為是屬於有為法。

問：師父！剛才又牽扯出來一個問題，就是第六識它活動的時候，那麼它現行只能熏成第六識自己的見識和相識的種子，是不是這樣？它不能夠作為第八識……變現第八識相分和見分的種子？比如說這個事情……

答：這個是那樣，根據《攝大乘論》的意思：是互為因緣。八識——阿賴耶識和前面轉識互為因緣；前面有阿賴耶識為轉識作因，轉識也為阿賴耶識作因。《攝大乘論》是這樣解釋。若說轉識的活動只限於自己的見分、相分，那麼第八識以誰為因緣呢？所以從《攝大乘論》上來說，就是互為因緣——「本識以轉識為因緣，

轉識以本識為因緣，所餘因緣不可得故。」就是這樣子。

這個前六識，轉識的活動也會影響阿賴耶識，也會影響，它隨時就是……所謂影響，當然是變化性也是很大，隨時作善業、隨時作惡業，在阿賴耶識裡面隨時起變化。但是佛教徒熏習佛法的時候，也是，無漏的、清淨無漏的因緣繼續地栽培，也在阿賴耶識裡面也是在起變化，也是影響阿賴耶識的。

轉識在活動的時候，現在我們應該是明白了，一方面是種子的關係，一方面所緣緣的關係；心隨境轉，心也能轉境。佛教徒主要是轉境，而不是隨境轉。這樣說呢，阿賴耶識變現出來的境界，出現在轉識的相分中的時候，這個第六識有佛法的智慧，會轉變，會轉變它，就是有止觀了，來轉變它，而不是隨境轉。

若是自己變現出來一個境界，比如說修不淨觀，就是阿賴耶識所變現的境界，第六識不滿意，第六識修不淨觀把它改變了一下，當然這是假想觀，但是可起作用了，這也是不同，又是不同的情形。一個是假想觀，一個修真實觀，真實觀就是觀法無我了。所以阿賴耶識是依他起，轉識也是依他起；但是阿賴耶識是靜的、靜態的，它不造業，阿賴耶識不造業；轉識是造業的，轉識在活動，由阿賴耶識來負責，類似這樣的情形。

所以你那篇文章，你看你怎麼樣調一調，是就那樣呢？或者你再交代一下，也是可以。

第六識活動的時候當然是很複雜，一方面是由阿賴耶識的種子變現；一方面受到所緣緣的影響又重新變現，就是這麼一回事。

不修四念處的人，就是不改造自己的人，就是顛倒——常樂我淨的顛倒。每一個人都有阿賴耶識，每一個人都在變現。但是自己變現的時候就隨順境界，就說這個所緣緣令你顛倒。說第六意識遇見所緣緣就顛倒了，那麼就起惑、造業、受苦，就是歡喜這樣顛倒。

那麼佛教徒又重新創造，就是不顛倒。消除顛倒，重新創造，就是重新栽培一個好的，栽培一個正確的、清淨的、不顛倒的境界。這樣說呢，阿賴耶識的依他起就是染汙的依他起；第六意識在修四念處的時候，就是創造一個清淨的依他起，也可以這樣說。修觀的時候，就是重新創造一個清淨的依他起，當然還是由阿賴耶識來負責。你不斷地創造的時候，熏在阿賴耶識裡面；當然初開始是沒有力量，你不斷地熏習、不斷地訓練，逐漸地力量就強了，這個新的、清淨的依他起，也可以用這個「建立」，建立一個新的、清淨的依他起，這樣意思。可以這樣解釋也可以。

問：師父！你剛剛講這個唯識修行的法門，跟《金剛經》的「無住生心」就可以這樣子配合？「無住」，不要執著於阿賴耶識變現的境相，不要隨境所轉；「生心」，就第六意識有意製造一個作證，證空觀也好、什麼觀也好，製造一個清淨的境界。

答：是。

問：那就是逐漸逐漸把阿賴耶識最後希望變成無垢識，就是無住生心，生心無住。

答：這裡面還有一個事情，阿賴耶識所變現的一切境界都是如幻如化的。當然是由有漏業——這個煩惱污染的不淨業變現的根身器界，這也是如幻如化的。但是我們的第六意識接觸的時候，因為有無明，不知道是如幻如化，認為是真實的——真實是老虎、真實是毒蛇、真實是有一個高山，那麼這個真實的這一部分呢，執著真實的這一部分，不是阿賴耶識變的。阿賴耶識變的是如幻如化的，如夢中境、如水中月，不真實。我們執著真實，這是第六意識的問題。現在聽聞佛法的時候，就把第六識加上去的這個顛倒要取消它，做這件事，取消它。取消它，用清淨心去創造一個清淨的依他起；那麼造成功了呢，還是阿賴耶識又變現出來一個如幻如化的根身器界，還是這樣子，但是就是清淨了，不是雜染的，那就是法性生身了，法身的境界。

問：阿彌陀佛！師父！那所以說……就是說我們跟餓鬼、還有魚看到這個水的話，也都是阿賴耶識變現出來一個境界，只是我們三個眾生不同的第六意識相分上，產生不同的境界，然後才會誤認為說這個是水、這個是膿血、這個是牠的居處，都是因為第六意識錯誤的作用。那第八意識，我們三個眾生第八意識產生出來是同樣的東西，共業，它是一個同樣的東西出來。

答：不同樣，是不是？不同樣。說是我們人看見是水，餓鬼看見是膿血、或者是猛火，就是在所看見的境界不同，但是同在一處而不同，但是不相同。「第八識」，不要說「第八意識」；第八識，每一個人都有第八識，但是因為業力不同，所以所見的境界不同。我沒有這個業力，就不看見有這種境界。

我們前面文說那個「獨一地獄」，在《高僧傳》上看見，說一個人他就是……，好像不是一個大人，好像是個年青人，他到了一片地那裡。平常這塊地就是一般的這個草啊，或者種的田，就是這種境界。但是他這一天到了那裡，這塊地就是都是火，就起火，他就出不來，就在這火裡走，受這火的燃燒。大概到了多少時間他才出來，出來，但是身體已經……這個腳、身體都壞了，但是境界也沒有了。後來說是這個人究竟有什麼問題會這樣子呢？說這個人就是歡喜吃蛋，吃雞蛋，吃各式各樣的蛋，大概他燒這個蛋，老是燒。文上就是這麼說。

這樣說，這可以說就是獨一地獄。就是我們一般的這個境界，但是他那個時候就變了，那個地方就是猛火，但是他到那裡就出不來，就是跑來跑去老是被火燃燒，就是這樣子。等到這些過去了，也沒有猛火啊。當然，別人看見只是一片地嘛，一片正常的這樣的地，沒有猛火啊。這就是阿賴耶識裡面有這樣的罪業，成熟了，發生出來這種現象，這也是依他起，也是如幻如化。但是，第六意識認為是真實的，所以被火燒了。

有一個禪師好像問答，有這一段問答，說：「怎麼樣才入水不溺，入火不燒呢？」這個禪師說：「你認為是真實是水火，你就入火就會燒，入水就會溺。」這個話是合乎教義的。

但是這個事不容易，你能轉變這個果報，那個時候這個罪業成熟了，受報的時候能轉報，這是不容易，不是容易的。聖人，從這些經論上說的事情上看，這個定業若是成熟受報的時候，聖人也是要受；但是受的時候受而不受，這就是聖道的力量。但是你若沒有得到聖道，這是不行的，沒得聖道不能受而不受，那受還得是受，就苦了。只有沒有受報的時候，這業力沒有成熟的時候，沒有成熟它不結果。不結果的時候，你常常修戒定慧，修無漏的戒定慧，離一切相的戒定慧來懺悔這個罪業，使令罪業的力量漸漸地輕微，漸漸地微小，它沒有力量去得果報了，這樣可以。已經得了果報，你想消滅它，不容易，來不及，你來不及。

巳二、有情安住辦

復愛為先，由食住者、依止為建立，四食為和合故，受生有情安住充辦。

這是「界建立」的第八科「因緣果建立」。「因緣果建立」裡邊一共有四科。第一「由相」，第二「由依處」，第三「由差別」，第四「由建立」。現在是「由相」。「由相」中有兩科。第一科「總標相」，第二科「問答辦」。「問答辦」裡邊是分成五科，現在是第四科「彼法辦」。本來「彼法生、彼法得、彼法成、彼法辦、彼法用」，這個「生、得、成、辦、用」，都是約「果」說的，都是約結果說的；但是果與果還是有差別，所以前面也說過了。現在是第四科「彼法辦」。

「彼法辦」裡邊，第一個是「問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法辦耶？」底下是回「答」，回答裡邊分兩科。第一科是「工巧業處辦」。「工巧智為先，隨彼勤劬為建立，工巧業處眾具為和合故，工巧業處辦」這一科完了。底下是第二科「有情安住辦」。前面「工巧業處」，是有情所辦的事情，當然這裡邊，按前後文的意思看，應該是發菩提心的菩薩，他在社會上做種種的事業來饒益有情的。現在是第二段「有情安住辦」，有情怎麼樣才能安住呢？也是要有「因緣果」的。

「復愛為先」，有情能得安住，當然先要有一個生命體，有他的身體，這個五蘊身，五蘊身的成就一開始先是要有愛，有愛才可以。就是這個識（色受想行識的識），這個識為愛所潤，為愛的滋潤；像穀的種子為水所潤，這樣子力量就強大了。這個業種子，以前造了業，或者是善業、或者是惡業、或者是連不動業也是在內，它要發生作用，得果的時候，先要有愛來滋潤它。造某一種業的開始，也都是要有愛；它要有一個希圖，那個希圖就是愛，去發動這個業，也就是與思心所相應的愛。所以愛是在先，然後才能得到這個生命體的。

「由食住者，依止為建立」：「由食住為建立」、「由依止為建立」，應該是這樣意思。愛為先，得到這個果報，他要有「食」，這個果報才能夠「住」持下來，才能得「建立」起來；沒有食，這個身體還是不行的。

「依止為建立」，這個依止是什麼呢？「依止」，譬如說是：眼識以眼根為依止，耳識以耳根為依止，那麼這個識都要有一個依止，就是增上緣，增上緣為它的依止，而這個識才能建立。識能建立，也就是生命體得建立了，因為這個生命體是以識為主的。這樣說，「由食住為建立」，「由依止為建立」。

或者這兩個意思合在一起，「由食住，依止得建立」，這樣子這個「依止」就是生命體，這個身體叫依止；這個身體以食得住，以食為依止才能夠成就，不然的話，這個身體是不能成立的。

「愛為先」，是「因」；「食住依止」，為「緣」。

「四食為和合故」：「四食」就是前面說過的：段食、悅意觸食、意思食、

識食。這個生命體從母體分離了以後，逐漸地這個四食才具足。最初開始的時候，還不具足四食。若是以人的胎生來說，那時候開始有段食、有識食，但是意思食、悅意觸食還不具足。所以這個「四食為和合」，和前面的「愛為先，食住依止為建立」，還是不一樣的。「四食為和合故」。

「受生有情安住充辦」，那麼得到生命體的這個有情，他才能安住，他才能夠充辦。

《披尋記》上分兩個意思解釋：「識執持名色，是名安住」，就是已生的有情「識執持名色」，就是阿賴耶識執持這個生命體，那個生命體得安住。若是將生的有情，就是「愛為先」，「四食為和合」，那麼就得「充辦」，就成功。這個「辦」是成辦，就是成功了，圓滿了。「充」者足也，就是圓滿了、成辦了。「充足」就是圓滿了，因緣和合，就是充足，成功了，那麼叫做充辦。

這樣說這個生命體，總而言之，還就是這樣意思，「愛為先」、「食住依止為建立」、「四食和合」，然後這個生命體才圓滿地成就，繼續地生存的，是這樣意思。

卯五、彼法用（分二科） 辰一、問

問：以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法用耶？

這是第五科，卯五、「彼法」的「用」，發出來的作用。這上面說：「以誰為先？誰為建立？誰和合故？何法用耶？」這也是四個問題，這底下回「答」。

辰二、答（分二科） 巳一、標

答：即自種子為先，如此生為建立，即此生緣為和合故，自業諸法作用可知。

這底下是「彼法用」。「彼法」，彼因緣和合所生法，所發出來的作「用」。先是「問」。底下回「答」，回答裡先「標」。「即自種子為先……」——「標」；二「釋」，「徵、辨」。

「即自種子為先」，就是這一法它本身的種子是最重要的，這個種子指名言種子。「為先」，當然是名言種子為先，而後才有業種子。這就是因。

「如此生為建立」。若說名言種子為先，這底下「如此生為建立」：這個「此」就指名言種子說；若這樣說，也應該包括業種子，有支種子也應該包括在內。那麼有支種子、業種子，增上這個名言種子，然後才能夠生起的。「如此」，就「此」種子，這個「此」就指那個「種子」說，此種子生出來果報，就只此而已，這就是建立。不是離開了種子，另外有一個什麼力量能建立；這話就有這個意味。「如此生為建立」。

「即此生緣為和合故」，就是前面那個「生」，就是業種子幫助名言種子，造成了果報的時候，這個果報出現的時候，就是「即此生」。當時還有種種的因緣，還要種種的因緣；若由胎生說，還要有父母的因緣，那麼還要其他的種種因緣，「和合」，這叫做和合。

「自業諸法作用可知」，這樣子「種子先」、「生為建立」、「生緣和合」，這三樣具足了。這個「自業」，他本身發出來「作用」的「諸法」就可以知道了，那麼這就是「果」，就發出來作用了。看底下他舉的例子。

巳二、釋（分二科） 午一、徵

何等名為自業作用？

這底下是解「釋」，分二。第一科是「徵」。第二科是「辨」，「辨」裡邊是分兩科，「內分自業差別」。前面都是「標」，這個「徵」以下才是解「釋」。

「何等名為自業作用？」這底下解釋。

午二、辨（分二科） 未一、內分自業差別

謂眼以見為業，如是餘根各自業用應知。

「謂眼以見為業」，這底下舉個例子。譬如說我們的眼睛，「見」就是它的「業」用，就是它的作用。

「如是餘根各自業用應知」，像眼根是這樣子，那麼耳根、鼻根、舌根、身根、意根各自業用也就可以知道了。那麼這就是它的「果」。這眼、耳、鼻、舌、身、意六根也就是人的生命體了，這生命體就是這樣子出現。

這個生命體的出現，有多少種的解釋。前面說「愛為先」，其實也是生命體；這裡面說「自種子」，也還是這個生命體。但是，裡面用的詞句是不一樣了。「如是餘根各自業用應知」。

未二、外分自業差別

又地能持、水能爛、火能燒、風能燥，如是等類，當知外分自業差別。

「又地能持」，這是第二段「外分自業差別」。「外分」，就是生命體為內，生命體以外的器世間，為外。外面指什麼說的？就是「地、水、火、風」。

「地」是「能持」的，它能夠攝持。譬如說大地裡有萬物在上面生長，那麼就是地它能攝持這麼多的事情。「水」的它的業用，就是「能爛」。「火」是「能燒」。「風」能夠乾「燥」。「如是等類，當知外分自業差別」，這是它的不同。

前面說是「愛為先」、「食住依止建立」、「四食為和合」，這樣的話說得非常地明顯。底下這裡邊說是：「誰為先？誰為建立？誰和合？何法用？即自種

子為先，如此生為建立，即此生緣為和合故，自業諸法作用」，這就是通於一切的。說「愛」，當然也是種子。但是這個地方，「如此生為建立」，似乎是不像前面說「四食」，這個話範圍就縮小了。可是底下接著「生緣和合故」，又廣了，這裡面還要眾多的因緣。「問答辨」這一共五科，也就是「由相」這一科說完了。

丑二、由依處（分二科） 寅一、標

因等依處者：謂十五種。

寅二、列

一、語。二、領受。三、習氣。四、有潤種子。五、無間滅。六、境界。七、根。八、作用。九、士用。十、真實見。十一、隨順。十二、差別功能。十三、和合。十四、障礙。十五、無障礙。

這是「因等依處」，也就是第二科「由依處」。這一大科總的名字叫做「因緣果」報「建立」，因的建立、緣的建立、果的建立，這一大段文的要義就是這三件事：一個因、一個緣、一個果，它們是怎麼建立的，說這件事。前面說「相」，實在來說，還是總說的；「彼法生」、「彼法得」、「彼法成」、「彼法辦」、「彼法用」，是總說。「由依處」，就是別說了，就說出來很多事情。

「因等依處者」，這句話怎麼講呢？就是因、緣、果，只標出「因」，緣和果沒有提，就用這個「等」字代替了。這個因的建立、緣的建立、果的建立，要有一個依止處，要有一個憑藉，它才能建立的。那麼它的依止處是誰呢？「謂十五種」，謂有十五種依止處。

「依處」，第一科是「標」，然後就是「列」。「謂十五種」，這是「標」。底下就「列」出來：「一、語。二、領受。三、習氣。四、有潤種子」，乃至到第十五是「無障礙」，這是列出來。列出來，這底下還沒解釋，不要解釋，下面就會有解釋了。這是「由依處」，這是第二科。
能。十三、和合。十四、障礙。十五、無障礙。

丑三、由差別（分二科） 寅一、標

因等差別者：謂十因、四緣、五果。

第三科「由差別」。

「因等差別者」，因、緣、果都是有差別的。因有差別、緣也有差別、果也有差別，現在先說這個「因」。這是先「標」、二「列」，列出來就是這三個。先說「十因」，第二科說「四緣」，第三科說「五果」。這三種各有差別，先說十因的差別。十因差別是什麼呢？「謂十因」，因有十種差別；「緣」有四種差

別；「果」有五種差別，這是「標」。

底下「列」出來。「十因」是什麼呢？

寅二、列（分三科） 卯一、十因

十因者：一、隨說因。二、觀待因。三、牽引因。四、生起因。五、攝受因。六、引發因。七、定異因。八、同事因。九、相違因。十、不相違因。

這是「十」個「因」的差別的名字「列」出來。底下「四緣」有什麼差別呢？

卯二、四緣

四緣者：一、因緣。二、等無間緣。三、所緣緣。四、增上緣。

這是「四緣」的差別。

「果」有幾種差別呢？有五種。

卯三、五果

五果者：一、異熟果。二、等流果。三、離繫果。四、士用果。五、增上果。

這是「由差別」，都列出來。下邊才解釋，就是「由建立」，「因等」的「建立」的差別。「十」種「因」的建立、「四」種「緣」的建立、「五果」的建立，下面就解釋這三種建立。

就是以前面的「十五種」為所依，而建立「因、緣、果」，是這樣意思。「明所依」中分三段，第一段就是說「十因」。「十因」是「能依止」的，「十五種」是「所依止」的。那麼這個「十因」分十科，第一科是「隨說因」。隨說因怎麼樣建立的呢？底下分四科。第一科是「標」。

丑四、由建立（分二科） 寅一、明所依（分三科） 卯一、十因（分十科）

辰一、隨說因（分四科） 巳一、標

因等建立者：謂依語因依處，施設隨說因。

「因等建立者」，先說「隨說因」。「謂依語因依處，施設隨說因」，這是「標」。這個隨說因，它要「依」止前面說的那個語因——「語因依處」，語因作隨說因的依處，就是依止語因，「施設隨說因」的；施設者安立也，安立隨說因。這是「標」。下面解釋，第二科。

巳二、徵

所以者何？

是問。底下就解「釋」，等於是回答。

已三、釋

由於欲界繫法、色無色界繫法、及不繫法，施設名為先故想轉，想為先故語轉，由語故，隨見、聞、覺、知，起諸言說。

這底下解「釋」。

「由於」，就是因為。因為這個「欲界繫法」，就是屬於欲界的一切法，屬於欲界的，繫屬於欲界的一切法，也就是色、受、想、行、識——欲界的。

「色」界、「無色界繫」的「法」，「及不繫法」：不屬於三界，得大解脫的聖人的法，叫不繫法。這樣說，欲界、色、無色界，這三界是有漏法；不繫法就是無漏法。那麼有漏法、無漏法，加起來通通都是有為法。那麼也包括無為法在內。

「施設名為先故想轉」：「施設名為先」，這些有為法、無為法，有漏法、無漏法——法本身是沒有名字的，但是佛陀的慈悲，為了覺悟我們顛倒的眾生，就要安立名字。「施設名為先」，就是先安立——欲界繫法——這都是名字，欲界這麼多一切法都有名字，每一法都安立一個名字。色界的、無色界的，乃至不繫法——這一切法，每一法每一法都要安立名字，就是先，「施設名為先」，就是先為它安立名字。然後呢，「故想轉」，我們的想——內心的思想分別，才能活動；轉者活動也。

「名為先」這句話，每一法安立個名字，就是用名有能詮的作用。名字，每一個名字，有能詮顯、所詮顯的義的作用。每一法本身它是有義的，用名字來詮顯這個義，就是有能詮顯的名、也就有所詮顯的義。有了名、有了義的時候，就「想轉」，我們內心的分別思惟就可以活動了。就是這樣：「非離彼能詮，智於所詮轉」，還是這樣意思。有了能詮、所詮，我們的分別才能起作用，是這麼句話。「名為先故想轉」，這個意思：若沒有能詮、所詮的時候，我們內心的想是不能活動的。有了能詮、所詮，我們心才能活動，才能去思惟。

「想為先故語轉」，內心裡面你會思想，你的名言多，你的分別心就多；你的名言少，你的分別心就少。那麼當然多少和智慧還有關係，有的人智慧不夠，讀了很多書，他還是不會想。有的人智慧很大，他讀書不多，他就分別心很多，他會分別出來很多很多事情；當然這個人讀書多更厲害，分別心是更多。不過一般性地說：讀書人分別心多，我們讀書少的人分別心少。「想為先故語轉」，你內心裡面會思想，然後才會說話；如果心裡面不會思想，當然說話就受到限制。

這三件事：「名」、「想」、「語」，想以名為依處，語以想為依處，是名

為語依處，就叫做語依處。前面說「謂依語因依處」，這也是個依處。「語依處」，語的依處就是名想，當然執著也在內。

「由語故，隨見、聞、覺、知，起諸言說」，看那個文的樣子，好像「由」於「語故」，由於你會說話故，兩個原因，「隨見、聞、覺、知，起諸言說」，這裡面有個意思：由於你會說話，所以我就會說話了，我聽你說話，我也就會說話，就是展轉；也有這種意思，但是又不決定這樣講。由於這個語的緣故，語的緣故是怎麼回事情呢？就是隨你的見、隨你的聞、隨你的覺、知，你就會發起種種的語言，這是語的因。前邊，名想是語的依處；這是說「語」的「因」。你會說話的原因，當然是因為有見、聞、覺、知；由見、聞、覺、知得到了很多的資料，然後就會發出來種種的語言。因為見、聞、覺、知，你就得到了很多的名想；這個「想」——「名」是能詮，還要「義」為所詮——還是要有你的「想」去取這個名、去取這個義，還有這件事，去取這個名、去取這個義。由見、聞、覺、知，得到了很多的名、很多的義，然後你內心裡面去取，然後才發出來種種的語言。發出來種種的語言，這個語言就是說話，這個說話說什麼呢？還是說那個名、說那個義，說那個能詮的名、說那個所詮的義，就是這麼回事。

我們的目的，是要明白那個義，是要明白這個諸法的義——明白「欲界繫法」的義、「色界、無色界繫法」的義、「不繫法」的義。明白那個義呢，一定要有「名」，一定要「想」。所以我們明白那個義，是你的目的、是你希望成就的事情。但是這個希望要靠什麼才能成就呢？要靠「語」。語是什麼？就是名。就是那個名和義，加上語，要靠這個才能夠表達出來，詮顯出來。

因此，「是故依語依處，施設隨說因」，要依止「語依處」，就是名想，來「施設隨說因」，安立這個「隨見、聞、覺、知，起諸言說」，表達種種義，這叫做「隨說因」。隨說即是因，名為隨說因，是這樣意思。

這件事，好像任何人都離不開這件事，任何人都不能離開的，你只要說話，你心裡面就是要有一個目的；有目的，一定要假藉「語、名、想」，才能夠表達這件事，所以這個是「施設隨說因」。

辰二、觀待因（分四科） 巳一、標

依領受因依處，施設觀待因。

這是第二個。前邊是「一、語。二、領受」，現在說這個「領受」。

「依領受因依處」：「領受」，就是我們這個心與一切法一接觸，這個靈明的心一接觸一切法的時候，就有感覺；或者感覺苦、或者是感覺樂、或者感覺不苦不樂，這就是領受。因為一領受就出問題了，問題就來了，「我歡喜樂受，我不歡喜苦受」。當然歡喜苦受的人，也是有，這就是智慧的問題。「依領受因為

依處」，就「施設」這個「觀待因」。「十因」裡面的第二因，叫做「觀待因」。「觀待因」是「依領受因」建立的。

「依領受因，施設觀待因」，為什麼？

已二、徵

所以者何？

這是第二科是問。為什麼依領受因來建立觀待因呢？「所以者何」。

這底下解「釋」。解釋，第一、「欲求樂者」，先說「欲繫樂」。

已三、釋（分二科） 午一、欲求樂者（分三科） 未一、欲繫樂

由諸有情，諸有欲求欲繫樂者，彼觀待此，於諸欲具，或為求得、或為積集、或為受用。

「由諸有情，諸有欲求欲繫樂者」，由於很多的眾生，在很多的眾生裡面「有欲求欲繫樂」的，有的眾生，他歡喜求得欲繫的快樂，屬於欲界的就是五欲，屬於五欲的快樂。「我歡喜成就這樣的樂」——這是一個目的，也就是個果，想要得到這種果。

「彼觀待此，於諸欲具，或為求得、或為積集」，這解釋「觀待因」。「求樂」，那就是因為有「領受因」，你領受了樂，就知道樂很美、很好，於是乎就要求，怎麼求法呢？

「彼觀待此」，彼那個求欲樂的人，他要去觀察、去思惟，思惟這個樂，「待此」，要憑藉這個條件才有樂。「觀」是觀察、思惟的意思。經過觀察，知道這個樂是「待此」，就是要靠這個條件才能有樂，那麼就去求這個條件。什麼是欲樂的條件呢？就是「欲具」。「彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有。」這個欲樂的資具，你若是得到了，你才能夠有欲樂。譬如說我歡喜坐車，坐車是個樂；那沒有車，這個樂是沒有的，就去求這個車，是這麼回事。說我餓了，是個苦；我吃飯的時候，解除飢渴就是樂；那麼這個樂，要靠什麼呢？就是要吃飯，那麼就去求這個飯去。車也好、飯也好，這都是財；車也是財、飯也是財，乃至衣、食、住，一切一切都是財。

「於諸欲具，或為求得」，因為你一觀察就知道，是憑藉這些資具你才能有樂，所以叫觀待因；這觀待因是從這麼來的。那麼我沒有，我不具足這個欲的資具，那我就是要努力去求去；沒有，我要求，為求得這個欲具，就是要努力去發財，求欲具。

「或為積集」，積集是什麼？已經求得了，還不足，還要再多一點，所以叫做積集。「或為受用」，求得了以後、積集了以後，假設是求得了，成功了，那

麼就染著於這個欲具所成就的樂，染著這個樂；那麼這就叫做「觀待因」。

「依領受因依處，施設觀待因」，這個觀待因是由領受因來的，不然怎麼會去求去呢？

這是說第一科「欲繫樂」。現在第二科「色無色繫樂」。

未二、色無色繫樂

諸有欲求色無色繫樂者，彼觀待此，於彼諸緣，或為求得、或為受用。

這是因為這個人，他享受欲樂的時候，為欲樂所苦惱，他覺悟了，欲樂是苦惱的，放棄了，求「色無色界」的三昧「樂」，那麼他就去希求。

「彼觀待此」，彼那個人一觀察，三昧樂不是憑藉外邊的資具，是內心不亂，修禪定，才能得到三昧樂。禪定得到三昧樂，於是乎「於彼諸緣」，於彼得三昧樂的這些條件，「或為求得、或為受用」，就這樣子。那麼這是不憑藉外緣，才能得到三昧樂；從內心裡面的寂靜，所成就的樂。

未三、不繫樂

諸有欲求不繫樂者，彼觀待此，於彼諸緣，或為求得、或為受用。

「諸有欲求不繫樂者」，這是第三種「不繫樂」。就是得到了三昧樂的人，三昧樂還是無常的，終究有一天又結束了，又回到輪迴裡面受生死苦，那這件事還不圓滿。所以他就要求更高的、更圓滿的「不繫樂」。

這個不繫樂怎麼樣求到呢？「彼觀待此」，彼那個人有智慧，他一觀察這個不繫樂，所憑藉的條件，是出世間的戒、定、慧，是佛法，佛法中才能求得的。「於彼諸緣，或為求得、或為受用」，那麼這個人，他就放下了欲，他就去求、學佛法。他去努力地去求得，然後成功了，就為受用。那麼這就叫做「依領受因，施設觀待因」。

前面這三科是「欲求樂者」。現在底下是第二科「不欲苦者」。

午二、不欲苦者

諸有不欲苦者，彼觀待此，於彼生緣、於彼斷緣，或為遠離、或為求得、或為受用。

「諸有不欲苦者」，還有的眾生，他不歡喜、他不想要受苦；不想受苦，他怎麼辦呢？「彼觀待此，於彼生緣、於彼斷緣，或為遠離、或為求得、或為受用」，這樣子。

「諸有不欲苦者」，是凡相信有善、惡果報，做這種事會到三惡道受苦，「哎

呀，我不願意去」，不願意去，那怎麼辦呢？「彼觀待此」，他就觀察：若不想到三惡道受苦，得憑藉什麼條件呢？是這樣的條件。那麼他就是「於彼生緣、於彼斷緣」，於彼苦生起的因緣、於彼苦斷滅的因緣，就注意這件事了。「或為遠離」，或者為遠離彼生苦的因緣；「或為求得」彼斷苦的因緣，這時候才能不受苦。

這是三惡道的苦，乃至諸天的苦，亦復如是——「於彼生緣」要「遠離」，「於彼斷緣」要「求得」，這件事成功了，你就會受用這個不苦，不苦就是樂。那麼這裡面也通於三惡道，乃至人間、天上、色無色界，最後成功，還是解脫生死苦。

巳四、結

是故依領受依處，施設觀待因。

這是第四科。這個「觀待因」這一科的第四科是「結」。第一科「標」，第二科「徵」，第三科「釋」，第四科是「結」。

所以，佛菩薩慈悲開示我們，「依領受依處」安立這個「觀待因」；觀待因是這樣。就是說得非常地清楚，告訴我們：你若想要這樣子，就是這樣子；你想那樣子，就是那樣子，隨你、看你願意怎麼辦。這是第二個。

底下第三科是「牽引因」。

辰三、牽引因（分四科） 巳一、標

依習氣因依處，施設牽引因。

「依習氣因依處，施設牽引因。所以者何？由淨不淨業，熏習三界諸行；於愛不愛趣中，牽引愛不愛自體。」

「依習氣因」，在十五種裡邊，第三是習氣，習氣因。「十因」裡邊，第三個是「牽引因」。

「依」這個「習氣因」，這個習氣是「依處」，習氣因是依處，依此為依處，「施設牽引」的「因」。

「習氣因」，「習」，就是我們的身、口、意三業，數數地這樣活動，就造成了一種氣氛；你怎麼樣活動，就造成怎麼樣的氣氛。你多貪，你常常用貪心在活動，就造成貪的氣氛；你常常瞋，就造成瞋的氣氛；你常常地疑惑、常常地高慢、常常地執著我見，各式各樣的煩惱，那麼就造成那樣的氣氛，所以叫做「習氣」。

「施設牽引因」：「牽引」，就是由這樣的習氣就會牽引來果報。那果報本來是沒有的，由於這個習氣把果報牽出來了，把它引出來了。本來沒有地獄、餓

鬼、畜生的果報的，就是你的習氣把它牽來了。這是「標」。底下解「釋」。

巳二、徵

所以者何？

巳三、釋（分二科） 午一、內身

由淨不淨業，熏習三界諸行；於愛不愛趣中，牽引愛不愛自體。

「由淨不淨業，熏習三界諸行」，由於我們這個凡夫，心是不能停下來，它一定要活動；活動大略地來說分成兩類：一個是淨、一個是不淨。這個「淨」，不是指無漏業說的。譬如說是你修禪定，那麼就算是淨。修欲界的一切善、惡業，都是屬於「不淨」，那都是欲，就是不淨。修禪定離欲，就是名為淨。或者說是三惡道的惡業，算是「不淨」；人天的善業都算是「淨」，都指有漏業說的。

由於我們內心的身、口、意三業，造作了淨不淨業；造作了淨不淨業的時候，就「熏習三界諸行」，就是在我們的阿賴耶識裡面，就熏習成了「三界諸行」，欲界的、色界的、無色界的，這些有為法、這些有漏法；有為、有漏法叫諸行。「行」是遷流造作的意思，就是一切有漏法。

「於愛不愛趣中，牽引愛不愛自體」：「熏習三界諸行」這就是習氣，這個習氣它牽引什麼呢？「於愛不愛趣中」，三惡道是不可愛的，人、天以上是可愛的。或者欲界的、三惡道的，加上人、天，都不可愛；唯獨色界、無色界的三昧樂，是可愛的。這兩個解釋，我認為都可以。「於愛不愛趣中，牽引愛不愛自體」，由於你那個習氣，這個可愛的、不可愛的自體就牽來了，就出現了，所以叫做牽引。「依習氣因依處，施設牽引因」。

午二、外器

復即由此增上力故，外物盛衰。

這還有第二個意思。前面是「內身」，這是「外器」，居住的世界。由此的牽引因，由此的習氣因的強大的力量，「外物盛衰」，你所招感的外器世間的一切萬物，也有盛衰的差別；有的興盛榮茂，也有的衰竭枯萎的不同，也有這樣意思。這樣說，外邊的器世間，也是我們的習氣因所招感的。我們的這個正報，眼、耳、鼻、舌、身、意的正報，是我們的業力招感的。我們這個正報所依止的器世間，也是我們的習氣因所招感的，所以外法以內法為因緣。

巳四、結

是故依諸行淨不淨業習氣依處，施設牽引因。

因此，「依諸行」的「淨不淨業習氣」，這是熏習的。「施設」，就是安立這個「牽引」的「因」；它能牽引，就是以種子來牽引果報。這是牽引因。

辰四、生起因（分四科） 巳一、標

依有潤種子因依處，施設生起因。

這是第四個「生起因」。

這個「生起因」，是「依」那個「有潤」的「種子」，十五種裡面有個「有潤種子」。這個「有潤種子」，就是有愛來滋潤的種子；譬如像那個穀的種子，或者麥的種子，種到田裡邊，有水的滋潤。我們內心裡面造了很多的名言種子，也有很多業種子，然後由愛來滋潤它，這個話有什麼意思呢？有滋潤了的種子，就是距離果報近了，與果報相近，很快的就得果報了。若是沒有潤的種子，也是能牽引果報，但是遠，是遠一點。這和前面有差別。「依有潤種子因依處，施設」這個「生起因」。

巳二、徵

所以者何？

是問。

巳三、釋（分二科） 午一、標生相

由欲色無色界繫法，各從自種子生。

「由欲色無色界繫法」，由於欲界繫法、色界無色界繫法。「各從自種子生」，每一類都從它自己那一類的種子，才能生起的。不能夠修欲界的善法，會得到色無色界善的果報，這是沒有這種事，都是每一類都是有一個系統的。

午二、釋愛因

愛名能潤，種是所潤。由此所潤諸種子故，先所牽引，各別自體當得生起。如經言：業為感生因，愛為生起因。

「愛名能潤，種是所潤」，第二科是解「釋」這個「愛因」。前面「標」這個「生相」。「所以者何」是第二，是「徵」。第三科，「由欲色無色界繫法，各從自種子生」，這是「生相」，果是由自種子生起。但是第二科呢，「釋愛」為「因」，愛來滋潤它，它才能生起。「愛」是「能」滋「潤」的，「種是所潤」，前面那個業種子所滋潤的。

「由此所潤諸種子故，先所牽引，各別自體當得生起」，開始的時候，所造

的淨不淨業，能牽引各別的果報，那個果報受愛的潤的時候，「當得生起」，才能夠生起，這個力量就是加強了。各別的善業，譬如說人有人的業，諸天有諸天的業，這個業是各別的；「愛」倒不是，是通於一切的。不管你是那一種業，它要去得果報的時候，都是要用愛來幫助它的，所以愛是通，愛是共通的，通於一切的；業反倒是各別的。這有通、有別的不同。

「如經言」，這是引經上說的話。「業為感生因，愛為生起因」，這個業應該包括名言種子和業種子，它是能招感果報的生因；感生因也就是牽引因。「愛為生起因」，有了愛以後，那個業種子才能生起。所以若是你造了業，前生造了很多的業，或者今生也造了業，但是忽然間你出家，修學戒、定、慧，斷了愛的時候，那個業就不動了。雖然有業也不動了，不能令你生起果報，生起生死的果報。所以他入涅槃的時候，這一切業力不能動，它不能發生作用，就是因為沒有愛的關係；所以這個愛力量還是很大。愛的力量大，也就表示聖道的力量大，所以能令它不動，可見聖道的力量是更大了，「愛為生起因」。

巳四、結

是故依有潤種子依處，施設生起因。

前面「牽引因」，是一個因；「生起因」，又是一個因，還是和前面不一樣的。

辰五、攝受因（分四科） 巳一、標

依無間滅因依處，及依境界、根、作用、士用、真實見因依處，施設攝受因。

現在是第五科「攝受因」。這個「攝受因」，除掉了前面的牽引因、生起因之外；這個牽引因、生起因，綜合起來，都可以說是因緣；就是剩餘的一切的力量，能幫助它生起的力量，就叫做「攝受因」。就是幫助它去得果報，還是要有其他的種子，很多的因緣的。

這上面說「依無間滅因」，前面的十五種裡面有個「無間滅因」，「無間滅因依處」，我們以前講過。也就是每一類的識，前一念滅了，為後一念生起的因緣，那麼就叫做「等無間滅因」，這是一個「依」止「處」。

但是《成唯識論述記》上解釋：前一念滅了，後一念才生起，所以前一念滅的識，是後一念識生起的一個條件。這種話是這麼說的。但是，不是說這一念識已經滅了，才為後一念識的生起的條件，這話又不是這樣說。這地方有點問題，有點曲折。就是已經滅了，就是沒有了，沒有了，它不能作生起的條件的；是它在的時候，

就是現在這一念心還沒滅，就說——它若滅了，為後一念識生起的因——話是這麼說的。

這樣說，這個後一念就指未來說。現在這一念心若滅了，能引發後一念生起。因為現在這件事在，它才有作用；但是在滅的時候，才顯現出來，所以叫做「等無間滅」。這個地方有這麼一個曲折的。那麼是它在的時候，說它若滅了，能引起後一念識的生起。但是，不是說它滅了以後有這種作用；滅了是無法，無法是沒有作用的。那麼是有法，它在的時候有這個作用，為什麼說滅呢？滅的時候才顯示出來，它這個作用才顯示出來。《成唯識論述記》上，窺基大師有這樣解釋。這個地方可以再注意、再思惟一下。

「依無間滅因依處，及依境界」，不只是如此，不只是等無間滅因依處，還要以境界為依處；這個境界因，十五種裡面有個「境界」了；這個境界就是所緣緣了，要有所緣緣。

還要「根」，根就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，各式各樣的根。根呢，就是增上緣了。

「作用」，除掉了等無間滅這個緣，還要所緣緣，根是增上緣，另外還有個作用。「作用」呢，就是其他的這一些增上緣，還有其他的事情。譬如說這個人在造業的時候，他還要穿衣服，衣、食、住，乃至坐車、走路，種種的這些因緣。譬如說他要做工的時候，可能是拿一個刀，或拿一個斧子，或者是拿什麼器具，這些都是有它的作用。

「士用」，這個士用是什麼呢？就是這個人，這個人他有這種精進的力量，肯努力去做這件事；有這麼多的條件，若沒有士用那還是不行。「士」就是這個人，這個眾生；這個眾生本身要肯努力，不管是做善、是做惡、是修學聖道，都是要努力，這還是一個因緣，一個條件。

「真實見因依處」：「真實見」，這是無漏的；就是得成聖道，已經得到了無漏的智慧了，觀一切法空無我、無我所的智慧，那是真實見因依處。前面那十五因裡面有個「真實見」。

「施設攝受因」，安立這個攝受因，這個攝受因包括這麼多的因，包括「無間滅」、還有「境界、根、作用、士用、真實見」，這一共是六個，來施設這個攝受因。就是除了前面那麼多的因之外，還要加上這麼多的因，這個法才能成就，這個所生果才能出現的。

已二、徵

所以者何？

是問。

巳三、釋（分二科） 午一、有繫法（分二科） 未一、舉欲繫法

由欲繫諸法無間滅攝受故、境界攝受故、根攝受故、士用攝受故，彼諸行轉。

「由欲繫諸法無間滅攝受故」，這底下是「有繫法」。先說「舉欲繫法」。欲界的眾生，他這個所繫，有繫縛的這一切法，欲繫法中的「無間滅」，這當然指心說，心法、心心所法，才有無間滅這件事；色法不論這件事。由「無間滅」的力量，它也有招感果的力量，使令所生法出現。「境界攝受故」，這個所緣境的力量，那麼境界也是各式各樣的境界，有各式各樣不同的作用。「根攝受故」，當然這個心要發生作用，還要有根的力量。「作用攝受故」，其餘的一切的因緣，都包括在內，它也有它的力量。這個最重要的還有一個「士用攝受故」，就是人的力量。

「彼諸行轉」，彼心、心所法才能活動的；或者說是五蘊，「諸行」指五蘊說，彼五蘊才能夠活動，才能活動的。

未二、例色無色繫法

如欲繫法如是，色無色繫法亦爾。

如欲繫法如是，色無色繫法也是這樣子，也是要這麼多的攝受因的。

這是指有漏法說的。底下第二科「不繫法」。

午二、不繫法

或由真實見攝受故，餘不繫法轉。

這個「真實見」，也就包括前面五個，再加真實見就是六個。這無漏法，就是六個；有漏法是五個，沒有這個真實見。現在是「不繫法」，指無漏法說，就是有真實見。

前五法再加上真實見的力量，「餘不繫法轉」，那麼其餘的這個無漏法才能夠活動。譬如說你的無漏的智慧成就了，你這個正念一提起，這無漏智慧一動，那麼它就能引發更強大的無漏的法出現，展轉地。譬如初果他在修正念的時候，就得到二果了，那就是他無漏的戒、定、慧展轉殊勝、生起了；那麼也能證得、能見到真理的無為法；或者同時的這個心、心所法，也都有力量可以活動，所以叫做「餘不繫法轉」。

巳四、結

是故依無間滅、境界、根、作用、士用、真實見依處，施設攝受因。

「是故依無間滅、境界」，無間滅依處、境界依處，「根」依處、「作用」依處、「士用」依處、「真實見依處，施設攝受因」，安立這個攝受因，就是幫助因緣去得果報，去成就所成就的作用，所成就的結果。這是說到攝受因的安立。

[illegible]

問：無色界天有沒有光？如果有光的話，光是物質，請問光又從那裡來？

答：無色界天有沒有光？光是色法，光也是物質，無色界就是沒有物質，所以無色界天是沒有光的。就在他的果報上說，沒有這種光。但是他有定自在所生色，那麼他如果是若有神通變化的時候，也會有光。從那裡來？從他的神通變化裡面來，也就是從他的心來，那麼這是他的作用上說。但他的果報來說，是沒有光的。但是這件事，我們是沒有得空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，我們沒有成就這種定，沒有成就定；但是他若在定的時候，心裡面是黑暗的，黑暗也是色。那麼裡面是黑暗的、是光明的，怎麼說？這是個問題。

問：第二、前五識不動，是在第幾禪？

答：第幾禪都是前五識不動。初禪、二禪、三禪、四禪，四禪八定都是前五識不動，是通的，通於四禪八定。不是說初禪前五識不動，第二禪前五識又動，那不是。前五識一動，就是出定了。但是，初禪的時候，他們，眼耳鼻舌，沒有鼻舌，『眼耳身三二地居』，那麼足見這個鼻舌——沒有鼻識、舌識，他就是出定了也沒有鼻識、舌識。

問：如果每一趣都有鬼的話，請問師父：是胎生的鬼住人間，化生的鬼住地獄？

答：這個不一定。鬼都有胎生，也有化生，人間的鬼、地獄的鬼，都是各式各樣的鬼。而鬼也是活動的。人間的鬼，他也可能會到天上去，天上的鬼也可能到人間來，他也是到處走的。不過他也可能有一個自己滿意的地方，住在那裡不動，是這樣子。所以，如果每一趣都有鬼的話，是不是胎生的鬼在人間，這不一定。

問：（化生的鬼住地獄？）天上有鬼嗎？

答：我們在三十三天那地方講，不是有鬼為釋提桓因守門的嗎？也是有鬼的。不過那種鬼和一般的鬼，好一點，福報大一點。像有錢人的狗和窮人的狗還不

同，是這樣。

問：為什麼只是提餓鬼道，而不提鬼道呢？

答：餓鬼道就是鬼道嘛，鬼道是通說的。鬼道裡面有無財鬼、少財鬼、多財鬼，這是別說的。

問：鬼和餓鬼是一樣的嗎？

答：餓鬼是鬼裡面的一種。說鬼，這是通名。就說人，是通名；有中國人、有外國人，有小孩、有大人，這是別說的。

問：所謂如來使者，在院長所說的故事中，窺基大師的《略纂》中看，是不是可以說耆婆與兒都是如來使者？

答：那個兒不能說是如來使者，兒不能說是如來使者的，這是他的業力有關係。或者說佛有加持力，也可能。但是那個人福報是很大的。耆婆是如來的使者，那個兒沒有明顯地說他是如來使者。

問：窺基法師在「最後身者」這一段文提到「虫仙等類其事非一」。「虫仙等類」是指什麼？

答：虫就是虫嘛，仙就是仙嘛，還有什麼？就是這樣子嘛。

我們看《大毘婆沙論》上有些事情，就是人變成蛇了。在我們中國歷史上，古代的時候也有人，這個人頭是個蛇，底下面都是人，這個人是蛇頭；或者是老虎，頭是個老虎的頭，但是下面都是人，那怎麼回事呢？或者人，長個人的頭，身體變成個蛇，是個蛇的身體。或者說就是一個不是正常的人，我們可以這麼說，那麼這個人究竟是人呢？是蛇呢？是老虎呢？但是，這些人都會說話，會說人話，就是這樣子。

這窺基大師他解釋了，他說：還是人，就是這樣的人，就是這樣，他就是長一個老虎的頭，他就是以蛇為身的這麼一個人，還是人。我一看，這個解釋好。這種解釋從那裡來呢？從阿賴耶識來的。阿賴耶識是總報主，是果報主。是你造了人的業力，得到人的阿賴耶識，阿賴耶識來執持這個身體，所以從總方面說就是人。這樣子我們可以，「哦，這還是人，就是這樣的人」，就是這麼解釋好了。你說是虫仙等類是指什麼？也就是指這個，還有什麼，另外沒有。

問：地獄眾生的微細段食指的是什麼？

答：就是他的臟腑裡面微微地動，那個就是食。文上這麼說的嘛，他有微細的食。

問：在有漏法中大聚無間小聚生，是由相似因緣而施設諸蘊的增減。於無漏法中的相似緣，又是如何情況？

答：有漏法裡面大聚無間小聚生，小聚無間大聚生，由相似的因緣而施設諸蘊的增減。

我在香港的時候聽一個人說，說這個袁世凱時代，在安徽作督軍的倪嗣衝，倪嗣衝是一個作督軍的人，等到他有病要死的時候，那個身體就是很短，變成很短的身體，這也可以說是大聚無間小聚生。當然也有可能，有的人是小聚無間大聚生。也有的人說是念咒，念成功了，臨死的時候，身體變小了。若說倪嗣衝他那個身體變成小了，說他造了很多的罪，這個罪使令他這樣子。若說念咒不能說是罪吧，那麼他也是大聚無間小聚生。這若是一般的沒有修行的人，隨業力轉變，那麼這樣轉變。不是隨你心轉變，是隨業力轉變。但是一般的這種業力，你不高興也是這樣子；你高興也好、不高興也好，這業力使令你這樣子就是這樣子。但是到了色界天，欲界天以上，欲界天、色界天的人，還是自在的；也是有漏業，但是還是自在的，他也可以變化。所以色界天以上，也稱之為意生身，稱之為意生身的。

你現在問我：於無漏法中相似緣又如何呢？無漏法是自在的境界，他也可以願意小就小、願意大就大，可以隨心轉變。不像我們人間的人不是隨心轉變的，你的罪使令你這樣子就是這樣子，你不歡喜也得接受，這是苦惱的境界。無漏法那是超過了色界天、無色界天以上，自在的境界。連欲界天都有自在的境界，那色界天更是微妙了，若無漏的更是不可思議。無漏法，若是純無漏的境界，那是不可思議變易生死的境界，若到佛的境界更不可思議了。

問：造何種業會招感大力鬼神的果報？

答：也是要福業，也是要造福業。要造福業呢，譬如說這個龍，佛教徒——四眾弟子，在經上有說：四眾弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，也是栽培善根，做這個功德、做那個功德，但是破戒了；破戒這個罪的力量若是大過你的功德的力量的話，你功德的力量，你用的誠心用了一千度，你用了一千度的力量做功德，你用兩千度的心情造罪，那就危險了，那可能就是墮成龍了。墮成龍了，因為你有一千度的功德，你做龍的時候就是有神力。若是只是造罪而沒作功德，做了龍，是土龍，沒有神通，就是沒有神通。龍是這樣，做鬼也是一樣，他也是做了很多的功德，但是有一點過失，有過失。有了過失的時候，作了大力鬼神，那也是不得了，有威德力，但是不是天，就和天相似，大力鬼神和天相似，和天相似的。

所以我們有的親屬死了，死了以後作夢的時候，夢見他和生存的時候一樣。實在，我們從《地藏經》上看，從《大毘婆沙論》各地方，《大毘婆沙論》很多事情，裡面說出很多事情，要讀，應該要讀的。就是他這種苦惱的境界，受了苦了，苦惱的果報，他有求於你；所以他心裡面一動，一有求於你的時候，也是他心動了求你，你就作夢了，但是他不說什麼，多數不支聲，他不說什麼。可是從道理上說，不是人了，是受苦惱的果報，不是那種樣子，為什麼你看見還是人的樣子呢？不是的，那是他變現的，不是那樣子。若是大力鬼神，大福德的境界和天相似的，但是他還是因為有過失，像我剛才說龍的這種比例，所以還是鬼，而不是天。

不過印順老法師他的研究，說釋提桓因這些人都是鬼王，也可以說是鬼神中之王，就是鬼，也有這種解釋。反正這都是名字了，假立的名字。就是有的人這一生沒有做什麼罪過，完全是做的功德，但是是有執著心的，有我我所的分別心，但是都沒有什麼過失做的功德，那當然是生到天上去享天福。立出來種種的名稱，那就是各式各樣的說法。

所以，「造何種業會招感大力鬼神的果報？」就是他也是多少有一點慳吝的事情，慳吝的果報。比如說你是吝財或者是吝法，或者是其他種種的——人家特別困難的時候，我有力量能解決問題，但是不管他，就是有一點過失；在慈悲心的上面說，就是過失，就有過失了。若是我親愛的人有了困難，當然我願意去幫助；或者誰小小有點交情，也願意幫助。如果有仇恨的人——我睬他？你倒楣最好了——那麼你這樣子，你倒沒有去傷害他，但是你起了這麼一念心，不肯幫助，你就有過失，有過失。

所以我們說是《瑜伽師地論》，現在知道這古德說：「分別名相不知休，入海算沙徒自困。」這句話從那裡來就可以知道；但是也因為這樣分別這些法相，才知道各式各樣的差別，使令我們不敢有過失，不敢有過失的，也有好處。

我們說「諸法因緣生」，這是總相說因緣生，現在知道這裡有十因，十因、四緣、五果，知道有這麼多的差別。唯識是微細了一點。

所以，「造何種業會招感大力鬼神的果報？」就是你有力量，你吝嗇你的力量不救護別人。慳吝，各式各樣的吝，當然這是因為有其他的煩惱的支助。有其他的煩惱，比如說有瞋煩惱，使令這個慳吝的煩惱，造了這種罪業；或者是貪煩惱。

這個聰明人、有智慧的人，這個智慧通於善惡，會有各式各樣你想不到的功德、過失，你想不到。所以若是我們從這一方面學習了《瑜伽師地論》，學習其他的經論也是一樣，我們要清除內心的煩惱。不管什麼情形下，我不要

動貪心，我不要動瞋心，不要動煩惱，用清淨心做功德，盡量要這樣做，不要放縱自己的煩惱。

怎麼樣才能做到呢？非要常常靜坐不可。常常靜坐，常常地來調這一念心。南傳佛教的修止觀，這一件事做得非常好：時時地看這一念心，叫它不要動。時時地看這一念心，叫它不要錯，不要走錯路，不要有貪瞋癡一切的煩惱，叫它清淨。那麼用這樣的止，加上我們再強調觀可更好！觀就是智慧，智慧能化解一切煩惱。只是定成就了，但是不見得能化解煩惱，還容易起煩惱，還是容易的。除非你的定力特別高；定力特別高，可以把煩惱都不動，只要正念一提起來心就不動，但是煩惱還在那裡，只是不動而已。你若有了般若的智慧，才能把這煩惱根本地消除了，所以也應該要有智慧好。這樣子，你才能夠把內心裡面一切的貪瞋癡都能夠消除，你就能辦到。如果說你不靜坐，你不修止觀，你辦不到。貪心來了，你沒有辦法使它不貪；瞋恨心來了就是要瞋，你明知道不對，辦不到。我知道不對，作不得主，就是這樣子，情不能自己者，就是這樣子。所以，「造何種業會招感大力鬼神的果報？」就是這樣子。

問：大力鬼能攝受妻妾，他們也有結婚儀式及夫婦名分？

答：是的，看這文上是這個意思，也是這樣的。這看出來，北拘盧洲的人他們沒有這件事，足見是欲輕，欲心輕，他欲心不重。若欲心重，他就要攝受了。因為你不攝受，被別人拿去了，這不行，心裡不舒服啊，所以一定要有了名分，就是大家有秩序而不亂，不混亂了。

問：鬼神之大力與無力，是否以有財、無財作分別？

答：應該是這樣，就是福德大小的問題。

問：窺基大師謂：化樂及他化天能化為男女而行欲事，故無別攝受。是怎樣的情形？

答：這應該是可想而知，不要再說了，就是這樣子好了。

問：院長！這個是跟剛剛問題有一點點關係（可是我是覺得滿好玩的啦），剛剛講到說有沒有結婚儀式——鬼神，他們也要送聘、送嫁妝，也需要有這些嗎？

答：那就不知道。不過有福德的人也有可能是這樣子，那他很自在的嘛。比如說他是大福德的鬼，當然他也可能有很多的財富，他也可能給他的女兒多少，也可能給他兒多少，也可能有這種事，這是人情之常。

辰六、引發因（分四科） 巳一、標

依隨順因依處，施設引發因。

「依隨順因依處，施設引發因。所以者何？由欲繫善法，能引欲繫諸勝善法。如是欲繫善法，能引色、無色繫及不繫善法。由隨順彼故。」這裡說十因的建立，一共分十科。這是第六科「引發因」。

「依隨順因依處」：「隨順」是十五種裡面的一種。引發因是依據隨順因依處安立的，是這樣意思。

這一段是「標」，這底下第二段是「徵」。

巳二、徵

所以者何？

它的所以然是什麼呢？

底下就解「釋」，分三科。先說「善法」。

巳三、釋（分三科） 午一、善法（分四科） 未一、欲繫（分二科）

申一、辨相（分二科） 酉一、自增勝

由欲繫善法，能引欲繫諸勝善法。

「善法」裡邊，先說「欲」界「繫」的「善法」。「辨相」這裡邊，先說「自增勝」。「依」據「隨順因依處，施設引發因」。現在先說欲界的善法。

由於「欲」界「繫」的「善法」，它能夠引發「欲」界「繫」的「諸勝善法」，所以「依隨順因，施設引發因」。欲界繫的善法，就是我們有欲的人，我們也會做善事，有善的思想，善的心所法，去做一些利益人的事情；你第一次這樣做，可能勉強一點，但是第二次做的時候就容易了。那麼這個勉強和不勉強，由勉強的善法，能引發出來不勉強的善法，那就有殊勝的意義在裡邊了。勉強的心理做的善法，後來再做善法的時候，心情就很自在，很容易做。這在內心的動機上看，就增長了，就是殊勝了，那就叫做「欲繫善法，能引欲繫諸勝善法」，是這樣意思。

這樣的引發，就是有隨順的意味在裡面；前一次的善法和後一次的善法，是同一類性質的，彼此間是互相隨順，而沒有衝突的。但是現在這裡說隨順，是由劣的隨順勝的；由劣弱的善法，能隨順增長殊勝的善法。若是這個惡，和善它就不隨順，它就有點障礙。如果內心是惡的，你叫他去做善，就會困難；他內心這時候是善，你叫他去做惡，也有困難，它不隨順。現在善和善是隨順的，所以「依隨順因，施設引發因」。而這個「隨順」裡邊的意思，也有個「引發」的意思，就是由以前的善法，就引發出

來後來的善法。

就像《法華經》說的：『乃至一低頭，皆共成佛道』，向佛一低頭、一合掌，將來能得無上菩提，它就是「引發」的意思，展轉引發，展轉殊勝，最後圓滿無上菩提。它是這樣意思。這若在四緣上說，有因緣的意思，有因緣的意味在裡邊；當然裡邊主要是因緣，也應該有增上緣在裡邊的意思。這是說這裡邊從主要的力量強大的這方面來說，當然應該是具足四緣的。

酉二、轉勝上

如是欲繫善法，能引色、無色繫及不繫善法。

前邊是「自增勝」，現在是「轉勝上」。這個「轉勝上」，就是有增上緣的味道。

「如是欲繫善法」，像前邊說欲界繫的善法，還不只於此，不只是「能引欲繫諸勝善法」，它還能夠引發出來「色界繫善法、無色界繫」的「善法」；還不只於此，還能引發出來出世間的「不繫善法」，有這種力量。

申二、釋因

由隨順彼故。

什麼原因呢？「由隨順彼故」，就是它有「隨順」的力量，都是屬於善，但是性質上不一樣。欲界的善法，是散亂的性質；色界天、無色界天的善法，是不散亂，是定善。那麼三界的善法，都是有漏；而「不繫善法」，是出世間，是無漏的。性質上不同，展轉的殊勝，互相有引發的味道，有引發的意義；所以從「隨順因」就「施設引發因」。這裡邊同是善法，展轉殊勝的引發。

但是也有從惡法裡邊，引發出來善法的味道。譬如說是有一個人，是我最瞧不起的人，我瞧不起他；瞧不起人是個高慢心，這個高慢心是個染汙法。但是我瞧不起的那個人，他現在他出家修學聖道；我是相信聖道的，是讚歎出家的，我瞧不起的那個人，他能放下，能出家修學聖道。「好！我比他還要好，我也出家，我也修行，我比他還要強！」那麼這就是由染汙法引發出來善法，從惡法裡面引發出來善法，引發出來殊勝的善法。這裡邊也有隨順的味道，這就是增上緣的意思。

同類都是善法，能引發，有「因緣」的意思；若是不同類，不同一性質，善、惡是不同一性質，而能引發，那就是有「增上緣」的味道。這在《維摩經》裡有這樣的意思，天台智者大師根據這樣的意味，就建立『一切惡法，也是佛性』，也有佛性，也是佛性。在這裡邊我看也有這個味道。「如是欲繫善法，能引色、無色繫及不繫善法。由隨順彼故」。

「隨順彼」這句話，按我們一般的沒有般若波羅蜜的人，這一切法有隨順、有不隨順，有這種情形。但是若有般若波羅蜜的時候，一切法都是隨順的，一切法都是隨順第一義諦，所以「隨順」這句話，我認為很妙，很微妙。譬如說是我心裡面動了瞋心，我動了瞋心，我就是不高興他，就是憤怒，你叫我不瞋心，不要憤怒，這是不行的。自己也不想改，想改也不容易；但是你學習般若的時候，就隨順了，就容易了。因為你學習般若的時候，這個障礙的境界沒有了，在理性上說，原來的那個髒扭的力量、執著的力量，被般若波羅蜜化了，溶解了，所以《金剛般若波羅蜜經》是應該學習，應該不斷地學習。「由隨順彼故」，這一下子沒問題了。所以「由隨順彼」這句話很有意思。

未二、色繫

如欲繫善法如是，色繫善法能引色繫諸勝善法，及無色繫善法、不繫善法。

這是第二科「色繫」。前邊第一科是欲界繫的善法，現在第二科是說色界繫的善法。

「如欲」界「繫」的「善法」，有這樣的力量。那麼「色」界「繫」的「善法」，它也有這種力量，它「能引色繫」的「諸勝善法」。這裡面都有同樣的性質，由劣而勝，而不是由勝而劣，這裡有這個差別，由劣而勝。

由劣而勝——這句話還有一個消息，就是我們用功修行的時候，總感覺到沒有力量。「我不靜坐，我不行，我坐不來，我不要做這個功德，我就去做別的功德去」，做別的善根也是好。但是這裡就告訴你：你不要氣餒，你還是能成功的！因為它有這種功能性，它會由劣而勝的，它能引。欲繫善法是散亂的，能引出色界、無色界的善法；這就是從理論上建立了你的信心，你不要說我不行、我不能靜坐。你不要這樣說。

現在這裡說「色」界「繫」的「善法」，「能引色界繫」的「諸勝善法」，譬如你得了初禪，這是色界繫的善法，但二禪就勝過初禪；所以由初禪的基礎上，繼續地修行，就可以得二禪，二禪以後就可以得三禪、四禪；所以是能引色繫的諸勝善法。「及無色繫善法」，及無色界天的善法。色界的善法和無色界，也同一性質的，但是現在也能引發出來。「及無色繫善法」。

還能夠引發出來「不繫善法」，所以佛告訴我們修定，得到色界定的時候，在色界定裡面修出世間的四念處，可以得聖道，它有這種力量，所以能引不繫善法。前面說欲界繫善法，也有這個力量，也能引不繫善法。

這樣看出來，《成實論》說是在欲界定裡面也可以得初果，也可以得聖道。那和本論的意思，應該是相合的，有相合的味道。「色繫善法能引色繫諸勝善法，及無色

繫善法、不繫善法。」

未三、無色繫

如色繫善法如是，無色繫善法能引無色繫諸勝善法，及不繫善法。

這是第三科，「無色繫」善法。

未四、不繫

如無色繫善法如是，不繫善法能引不繫諸勝善法，及能引發無為作證。

這是第四科「不繫」。

「如無色」界「繫」的「善法」是這樣子，有這種殊勝的引發性，那麼出世間的「不繫善法」，也是，也有這種功能。「能引不繫諸勝善法」，譬如初果能得二果、二果又能得三果、能得四果，乃至到阿羅漢能得無上菩提，它就是有這種功能。當然這個在本經上，還是有些差別的說法。

「不繫善法能引不繫諸勝善法，及能引發無為作證」：這樣說，「無為作證」是在理性，在無分別智這方面說；「諸勝善法」，應該在其他的種種功德上說。但是能「引發無為作證」，也就表示你能成就無分別智就是了，無分別智才能證悟無為的理性，無分別智也還是有為法。不過是其他的功德，包括在「諸勝善法」裡邊，無分別智單獨說是「引發無為作證」，這樣子。

午二、不善法（分二科） 未一、標

又不善法能引諸勝不善法。

這是第二科。前面第一科是說「善法」，分成四科。現在這底下說「不善法」，分兩科。先是「標」。

「又不善法」，它「能引」發「諸」殊「勝」的「不善法」，小小的惡，就有可能做大惡，這也是個問題。

未二、釋（分二科） 申一、舉欲貪

謂欲貪能引瞋、癡、慢、見、疑，身惡行、語惡行、意惡行。

「謂欲貪能引瞋、癡、慢、見、疑」，這底下是解「釋」。解釋，先「舉」出來「欲貪」。時常活動的、最嚴重的煩惱就是「欲貪」這個煩惱。你有這個煩惱的時候，它就有能力「引」發「瞋」心，這個不歡喜、憤怒。能引出來愚「癡」，就是使令人糊塗，不明白道理的事情，愈來愈厲害。高「慢」心也會引發出來。「見」，常見、

斷見、戒禁取見、見取見、邪知邪見乃至我見。還有「疑」惑，各式各樣的煩惱都能引發出來。這是說內心的煩惱。

由這個欲貪還能引發出來「身惡行、語惡行」這些罪過，引出來「意惡行」。你在做身惡行的時候，在做語惡行的時候，都是由意惡行發出來的，所以有身惡行、有語惡行，就決定是有意惡行。沒有採取惡行的時候，只是內心的煩惱；若採取惡行的時候，內心的煩惱就加強了。

申二、例瞋等

如欲貪如是，瞋、癡、慢、見、疑，隨其所應盡當知。

這是第二科。前面「舉欲貪」，第二科「例瞋等」。

這些煩惱也像欲貪一樣，「瞋」煩惱它也會引出來欲貪，也會引出來癡、慢、見、疑；乃至「疑」也會引出來欲貪、瞋、癡、慢、見等煩惱。「隨其所應盡當知」，我們應該注意，應該知道的。

這可見善法的力量，有展轉引發的力量，惡法亦復如是。這可知道善法引發善法是功德，這是可歡喜、可慶祝的事情、可慶幸的事情。但是小小的煩惱就引出來更大的煩惱，這是可恐怖的事情。

這是第二科說「不善」。第一科說「善法」，第二科說「不善法」，現在底下第三科說「無記法」。

午三、無記法（分二科） 未一、辨相（分二科） 申一、約種識辨

如是無記法能引善、不善、無記法，如善、不善、無記種子阿賴耶識。

「如是無記法能引善、不善、無記法。」先「辨相」，辨這個「無記」引發的相貌，先「約種識辨」。第二科「約段食辨」。現在說「約種識辨」，就是種子和識。那麼就是一切的善法種子、不善法種子、無記法的種子，都是在阿賴耶識裡面，是由種子生現行，由現行熏成種子，來辨別這個「無記法」能引發的相貌。

「如是無記法」，它也有能力，能引發出來「善」法、引發出來「不善」法、引發出來「無記法」。什麼道理呢？

「如善、不善、無記種子阿賴耶識」，這句話解釋了。這「無記法」是指阿賴耶識的種子說。因為能熏成種子的時候，是現行，是由現行熏成的種子。而現行是有善、惡、無記的差別，那麼種子生出來現行，也有善、惡、無記的差別，但是在種子的時候是無記的。在種子的時候，就是在阿賴耶識裡面的時候，因為它和阿賴耶識同是無記性，你不能說它有善、惡差別，所以叫「無記法」。

所以「如善、不善、無記」的「種子」，在「阿賴耶識」裡面都是「無記法」；但是由阿賴耶識的無記種子，能引發出來「善」的現行、惡「不善」的現行、能引出來「無記」的現行，所以「無記法能引善、不善、無記法」，這樣意思。那麼這是說「無記法」。

如果說這個種子，在種子上說無記；如果在現行上說無記的時候，這個無記法它也「能引善、不善、無記法」嗎？能不能？應該也是能的。就說這個苦苦、壞苦、行苦，這個行怎麼是苦呢？說這個壞苦，我們同意，壞是苦；這個樂受壞的時候是苦，這個我們也同意。這個苦苦是苦，我也是同意的。這個行苦，也不是壞苦、也不是苦苦，這個時候的色、受、想、行、識，怎麼能說是苦呢？其中一個理由，就是這個行——有為的遷流造作，這個也不苦不樂的遷流性的色、受、想、行、識，它繼續向前行動，終究是要遇到苦的——不是壞苦、就是苦苦，所以行也是苦。有一個理由是這麼講。那麼這樣說，這個無記法就不是在種子的時候的無記，它也是「能引發善、不善」的。

總而言之，言而總之，就是一個心。說善也好、說不善也好、說無記也好，都是指心說的；心裡面也有善，也有惡，也有無記，所以善裡面，也有不善、有無記；不善裡面，也有善、也有無記；無記裡面也一樣，是有善、有不善的。這就是因為是心的關係。

申二、約段食辨

又無記法能引無記勝法。

前面「約種識辨」，這個種子在阿賴耶識裡面是無記，約這個意思來辨。這底下「約段食辨」。

這個無記法它也「能引」發出來「無記」的殊「勝」的善「法」，這先標出來。這底下就解釋它的原因。

如段食能引受生有情令住、令安、勢力增長。

我們日常生活的飲食，這是屬於「段食」。這個段食你受用了以後，它就「能引受生」的「有情令住、令安、勢力增長」，這就是「無記法能引無記勝法」的相貌。

受生的有情，你受用了段食的時候，就使令你這個有情的生命體，在生理上說是「令住」，在心理上說是「令安」，總而言之，使令你的生命體得安住。這也看出來，就是「無記能引無記勝法」。這樣說，身體安住是無記的勝法，段食是無記法，由這個無記能令你的生命體，有更好的無記法。這是舉這麼一個例。

未二、釋因

由隨順彼故。

頭一個，無記法能引發出來這麼多功能，這先是「辨相」。有兩種相，一個是「種識辨」相，一個「約段食辨」相。現在第二科「釋因」，解釋它的原因。

「由隨順彼故」，還是這個理由，和前面的理由一樣，它有隨順的力量。由隨順故，故能引發；若是有障礙，就不能引發了。

已四、結

是故依隨順依處，施設引發因。

這是第四段，「結」束這一段。「依」這個「隨順依處」，安立「引發因」的，是這樣子。

辰七、定異因（分四科） 已一、標

依差別功能因依處，施設定異因。

前面是第六科說完了。現在第七科叫「定異因」。這個「定異因」分成四科，第一科是「標」。

「依差別功能因依處，施設定異因」：這個「差別功能」怎麼講呢？就是這一切有為法，本身都有引發它將來的果的差別功能，那麼這就是差別功能。譬如說這個色、受、想、行、識，色、受、想、行、識當然是都要通過心，通過心的分別，色引出來一種功能，由這個功能將來還是去招感色，去得色；受，你心裡面一受，它就引發出來一種功能，這個功能將來還是引出來受，去感得受的果；想、行、識都是這樣子。其實這些事情就是在你心裡面一動，這些事就做成了，所以叫做「差別功能」，各有各的不同，此功能不同於彼功能，彼功能又不同於此，彼此都是不一樣的，各有本身的「差別功能」，叫自性功能；自性就是本身，本身的功能，就是此自性的功能，與彼自性的功能不同，所以叫做「差別功能」，各有各的差別。

「差別功能因依處，施設定異因」：「施設定異」，這個「定」就是它自己，它現在自己創造了一個功能，是在因，由這個因去感果，這個因、果是相稱的，這叫做定，決定是這樣子。那麼這個「異」是什麼呢？就是不共於他法，此法的功能感此法的果，是不同於他法的，所以叫做異。這個「差別功能」是前面十五種依處裡面的一個，由「差別功能因依處，施設定異因」，「定異」就是決定不混亂的意思，不混亂，此法感此法的功能，彼法感彼法的功能。我造業的時候，我負責，我將來會受果報；你沒有造，你將來就是不感果報。我做了惡，我將來得惡果報；你沒有做惡，你將來

不得惡果報。不是說你做惡了，我得果報，那麼就是亂了，就是沒有分際了，就是亂了，那就不能說定異了。按佛法這樣理論，儒家說的，做善由他兒子去得果報——『積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃』——當然這也是說到有因果的味道，你做善的時候不白做，將來還是得好處的，到時候不過不是你本身，由你兒女來承受。這在佛法裡面不是這樣子，還是你自己承受，所以這是「定異」。「依差別功能因依處，施設定異因」，這表示有因有果，而不混亂的這樣意思。

這是「標」。這底下解「釋」。

巳二、徵

所以者何？

巳三、釋（分二科） 午一、舉欲繫法

由欲繫諸法自性功能有差別故，能生種種自性功能。

巳一、「標」。巳二、「所以者何」，是「徵」。巳三、解「釋」；解釋先「舉」出來「欲繫」善「法」，先是舉。

「由欲繫諸法」，我們欲界內的這一切眾生的煩惱境界，所有的諸法，每一法都有「自性功能」，都是「有差別」的，彼此是不一樣的。「能生種種自性功能」，它有能力，它能生出來種種的功能，由這個功能去感種種的果。這個欲繫善法有這種境界，有這樣的差別功能。

午二、例色繫等法

如欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾。

「如欲繫」善「法如是」，這底下第二科是「例色繫等法」。「如欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾」，也是這樣子，也是不混亂的。

巳四、結

是故依差別功能依處，施設定異因。

這是結束這一段，這第七科「結」束了。

辰八、同事因（分四科） 巳一、標

依和合因依處，施設同事因。

第八「同事因」，第八科。「依和合因依處，施設同事因。」這底下分四科。巳

一、先是「標」。

「依和合因依處」，安立這個「同事因」。這個「和合因」是什麼呢？什麼叫做「和合因」？這「和合因」的意思，就在十因裡邊，十因第一個是「隨說因」不算數，不在內。「觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因」這六個，就是在「同事因」之前的這六個因；這六個因和合起來，合在一起去感果，去得果報，和合在一起去感果，和合在一起同做一事。這個「同事」，什麼叫同事？有這麼多的「因」和合在一起同做一事，同成一事，那叫做「同事因」。這樣說，「依和合因依處，施設同事因」。

這個意思，本來把這六種因建立了，這種因的功能、因的道理，已經顯示出來，為什麼還要建立一個「同事因」做什麼呢？這個「同事因」就是總，而那六個因就是別；有總、別之異。這也表示雖然說出這麼多的因，而不是個別地發生作用，實在是合在一起發生作用的，就表示這樣的道理。

已二、徵

所以者何？

這底下是問。

已三、釋（分二科） 午一、舉生和合（分二科） 未一、舉欲繫法

要由獲得自生和合故，欲繫法生。

「要由獲得自生和合故」，這底下解「釋」。解釋先舉出來「舉生和合」。前邊那一大段裡面，曾經提到有「生」、有「得」、有「成」、有「辦」、有「用」，前面一段一共有五種，現在先說那第一種是「生」。「何法為先？誰為建立？誰為和合？何法成耶？何法得耶」，就是那一大段，有五段。現在就先說那一段，第一段就是「生」，就這個「生」裡面的「和合」。

「要由獲得自生和合故，欲繫法生」，為什麼要說「和合」呢？「以和合因依處，施設同事因」，為什麼要說「和合」做什麼？因為這是有道理的。「要由獲得自生和合」，一定，這個「要」是「決定」的意思；決定「要由獲得自生和合」，你要得到了——「獲得」就是你得到了，得到了這個「生」的「和合」，「自生」的「和合」；這一法、此一法叫做「自」，此一法對彼法來說，此法就是「自」；這一法的「生」的「和合」。這個「生」，就是原來是沒有，後來有了，由無而有叫做生。那麼這個「生」是由「和合」來的，此法「生」的「和合」故，「欲繫法生」，這個法才出現。所以一定要有「和合」。

誰和合呢？現在已經說了，就是由「觀待因」乃至到「定異因」，這麼多的因要和合；和合了的時候，這果報才出現，就這件事才出現，所以有這麼一件事，「以和合因依處，施設同事因」。

這是「舉生和合」裡面，「舉欲繫法」這第一科。第二科「例色繫等法」。

未二、例色繫等法

如欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾。

「如欲繫法」是這樣子，「色、無色繫及不繫法亦爾」，也是這樣子。也一定「要由獲得自生和合故」，色繫法生、無色繫法生、不繫法生，也都是要因緣和合具足才可以。

午二、例餘和合

如生和合如是，得、成、辦、用和合亦爾。

這底下第二科「例餘和合」。其餘的那四科，也是每一法都說到「和合」的，「亦爾」。

巳四、結

是故依和合依處，施設同事因。

這是結束這一段。

辰九、相違因（分四科）巳一、標

依障礙因依處，施設相違因。

這底下是第九科。前面第八科是「同事因」。現在第九科是「相違因」，也是有四科。第一科是「標」。

「依障礙因依處，施設相違因」，因為相違，所以有障礙；因為障礙，施設相違因。

這是「標」。這底下「徵」。

巳二、徵

所以者何？

已三、釋（分二科） 午一、舉生相違（分二科） 未一、舉欲繫法

由欲繫法將得生，若障礙現前，便不得生。

「由欲繫法」這底下解「釋」。解釋裡邊，先說「舉生相違」；「舉欲繫法」、「例色繫等法」。然後「例餘相違」。「舉生相違」。

「由欲繫法將得生」，譬如說是臨命終的時候，我在生存的時候我做過功德，散亂心做了很多功德；臨命死的時候，應該生天，這個天的果報，這個現象將要現出來的時候，將要生時候。「若障礙現前，便不得生」，若忽然間惡念，生起了惡念了，「便不得生」，那個善法的境界就不能生。譬如說這個人，這一生做了很多的惡事，臨終的時候，三惡道的境界，前相現出來了；忽然間生了善念，忽然有人幫助念佛，有人讚歎你，「你以前念過《金剛經》，你發起過一個法會的，你拜過梁皇懺的！」他一生歡喜心，三惡道的相不現了，生到佛世界去了。這是個「障礙」，善能障礙惡，惡也能障礙善，就是這麼意思。

所以，世間上的凡夫就是這樣子，有的時候也會做善，有的時候也做惡，做惡的人也有做善，善人也會做惡的，是這麼回事。互相有障礙，但是又有善、又有惡。所以，「施設相違因。所以者何？」由「欲繫」善「法將得生」的時候，「若障礙現前」的時候，「便不得生」，就不行了，就變了。

未二、例色繫等法

如欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾。

也是一樣。完全就是一念心，完全在這一念心，只有得了聖道，見了無為法以後，這個心是決定了，不會再變成凡夫了，得不退轉了；凡夫的時候都是變動的、不決定的。「色、無色繫及不繫法亦爾」。

午二、例餘相違

如生如是，得、成、辦、用亦爾。

「如生如是」，這是第二科「例餘相違」。前面說「生相違」，就是那五科。「如生如是，得、成、辦、用亦爾」，也是一樣。不過前面那五科，看上去有總、別之不同，有總、別的不同。

已四、結

是故依障礙依處，施設相違因。

這可見一切法都不決定，若不同的因緣出現，就會變。這樣說，我們修學善法的

人，也要謹慎，要謹慎，你才能保得住。因為你還沒得聖道以前，是要謹慎。修學惡法的人，你也不要氣餒，還是有希望，有希望把這個惡息滅了它，由善去障礙它，你還會到光明的世界去的。在這件事上也看出這件事來。

辰十、不相違因（分四科） 巳一、標

依無障礙因依處，施設不相違因。

這是第十「不相違因」，最後一科，也是分四科。第一科是「標」。

「依無障礙因依處，施設不相違因」，這是標。底下是「徵」。

巳二、徵

所以者何？

巳三、釋（分二科） 午一、舉生不相違（分二科） 未一、舉欲繫法

由欲繫法將得生，若無障礙現前，爾時便生。

「由欲繫法將得生」，第三科解「釋」。解釋也是，舉「欲繫」善「法」。

「欲繫」善「法將得生」的時候，「若無障礙現前，爾時便生」，那麼就很順利地，這件事就成功了。

未二、例色繫等法

如欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾。

「如欲繫」善「法如是」，這底下未二、「例色繫等法」。

「欲繫法如是，色、無色繫及不繫法亦爾」，也是這樣子。

午二、例餘不相違

如生如是，得、成、辦、用亦爾。

午二、「例餘不相違」。

「如生」是這樣子，「得、成、辦、用亦爾」，也是這樣子。

巳四、結

是故依無障礙依處，施設不相違因。

卯二、四緣（分四科） 辰一、因緣

復次，依種子緣依處，施設因緣。

前面建立這個「十因」，這一大科說完了。這底下第二科說「四緣」，四種緣。第一科先說「因緣」。這個「因緣」，怎麼也是依十五種因裡面的力量建立的呢？

除了這個十因之外。「復次」，還有「依種子緣依處，施設因緣」。

「因緣」，查字典都是當個「依」字講，就是依靠他；依靠他而有這件事，此事是依彼而有，彼事依此而有，這就叫做「因」，也就叫做「緣」。但是在四緣裡面，有偏重於因的意思，有偏重於緣的意思。這裡說「因緣」，就是緣也是因的意思了，就是『此有故彼有』那幾句話：『此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅』，是這個意思，這就叫做「因緣」。

但是「因緣」裡面原則上這樣說，但是有差別。現在「依」這個「種子」的「緣依處，施設因緣」，安立這個因緣的意思；就是依種子為因緣，每一法熏成了種子，依靠這個種子去得果報。在種子這一方面得果報的意思叫做因緣，就是特別強的。而這個「種子依處」，就是十五法裡面的一個，其他的十五種裡面也是有種子義，但是「種子緣」是特別明顯了，乃至有潤的種子、習氣的種子，都是種子。

辰二、等無間緣

依無間滅緣依處，施設等無間緣。

這是十五法裡面有一個「無間滅」。「無間滅」是個「緣」，依此緣為「依處」，去安立「等無間緣」。等無間緣是心法，只要是說到心法的時候，就一定有等無間滅緣，也就是要有等無間緣，一定是這樣子的。但是最明顯的，就是十五法裡面那個「無間滅緣」，所以把這個提出來。

辰三、所緣緣

依境界緣依處，施設所緣緣。

十五法裡面有一個「境界」。那個「境界緣」它是所「依處」，去安立「所緣緣」的。我們以前也講過這個所緣緣。這個所緣緣是這麼樣安立的，依這個境界緣來安立的。

辰四、增上緣

依所餘緣依處，施設增上緣。

這是第四個緣。「所餘緣」，就是除掉了因緣、等無間緣、所緣緣，其餘的一切，

那都是屬於「增上緣」。就是對於果的現起，有強大的助力，不障礙，那就叫做增上緣。所以這個增上緣是很廣的，範圍很廣。

卯三、五果（分四科） 辰一、異熟果及等流果

復次，依習氣、隨順因緣依處，施設異熟果及等流果。

前面是第二科。第一科是「十因」。第二科是「四緣」。現在底下第三科就是「五果」。十因、四緣、五果，因、緣、果，

「五果」怎麼也是依止十五種法安立的呢？這底下說。

「復次，依習氣、隨順因緣依處」：一個「習氣依處」，一個「隨順因緣依處」，這是兩個，這兩個都是十五法裡邊的。「施設」這個「異熟果及等流果」。

「習氣」，就是由善、惡、無記的現行，熏習阿賴耶識的時候，裡面成就了善、惡、無記的種子；而這裡邊也就是包括了名言種子和有支種子，這兩種種子。這兩種種子合起來，就感這個「異熟果」，習氣去招感這個異熟果。習氣也是牽引因，牽引因把這異熟果牽出來了，那當然是因中有善惡，果無記，所以叫做異熟果。

「及等流果」，這個「習氣」裡面也是有等流；裡面有善、惡、無記，善得善報、惡得惡報、無記得無記報，那麼不就是等流。但是裡面這個「隨順因緣」，善能隨順善，惡是隨順惡，無記隨順無記，所以也是有「等流」。但是「習氣」是招感「異熟果」，「隨順因緣」就招感「等流果」。但隨順因緣裡邊有增上緣的意味，不全是因緣，有增上緣的意思。當然「等流果」，雖然是同類因得同類果，它也要有「增上緣」，它才能得果的，而不就是一個等流因所成的。不過這就是約強的，那個道理比較顯著的這一方面來安立，所以「習氣因」施設「異熟果」，「隨順因」安立「等流果」，就這麼說好了。

辰二、離繫果

依真實見因緣依處，施設離繫果。

前邊是「異熟果」和「等流果」這兩種，「異熟果」我們講過多少次，「等流果」也是講過，就是在因的時候是這樣子，果的時候也是相似的。譬如說是你殺害生命，令那個眾生短命了，結果自己也得短命的果報，所以是個相等的，是同一類的。你的大慈悲心，愛護眾生，令他長壽，所以你也得長壽，那麼這叫「等流」。你歡喜別人增長智慧，於是乎你將來的果報，也是大智慧，這是「等流」。你歡喜別人愚蠢，愚弄別人，叫別人糊塗，將來你自己也得這種果報，所以是「等流」。這個當然和「異熟果」是不同，但是得「等流果」的時候，同時也有「異熟果」的。

現在說「依真實見因緣依處，施設離繫果」：「離繫果」就是佛法了，你有出離心、你發大悲心，修學無漏的戒、定、慧，將來就遠離了一切煩惱的繫縛，得大解脫，得涅槃果了，叫離繫果。這個離繫果，是根據什麼安立的呢？「依真實見因緣依處」。就在十五法裡面有個「真實見」，就是「真見」。「真見」就是無漏的無我、無我所的智慧，畢竟空、無我、無我所的智慧，叫「真實見」，能見諸法真實相的那個智慧。以此為「依處」，來安立這個「離繫果」的；不然的話，是不能得這個離繫果。但是真實見依處，實在裡邊，當然也還是有等無間緣、也要有所緣緣、也要有增上緣，乃至到也要有因緣，這麼多的因緣都具足的。

辰三、士用果

依士用因緣依處，施設士用果。

這是第三個，說到「士用果」。這個「士用」說個白話，我們容易明白，就是人為的努力。此法得此果，彼法得彼果，實在是這個眾生自己要努力；你不努力，能得果嗎？不能得果的。所以這件事，反倒是很重要。

「依士用因緣依處，施設士用果。」譬如說是，「依真實見因緣」得「離繫果」，你不努力修道，你能得離繫果嗎？就是這麼回事。乃至到你這個房子，你若不造，它能出個房子來嗎？也不能。所以「士用果」本來很普遍的，我們學習經論，你要自己努力，這就是士用果。乃至農夫種田，乃至到一切的工商業、畫宅師、建築師、乃至律師，一切一切都是「士用」。「依士用因緣依處，施設士用果」：那麼「士用」就是「因」，後來你得的成效就是「果」，所以這麼說——「施設士用果」。

辰四、增上果

依所餘因緣依處，施設增上果。

前邊這些剩餘的，除了因緣、增上緣、所緣緣，把這些都除掉了，剩餘的一切「因緣依處」，都是「增上果」。這樣說，這個增上果是非常廣，非常廣大的。前面的「增上緣」，是增上緣的意思非常廣，所以「增上果」也是非常廣大的。

寅二、辨義相（分二科） 卯一、釋三義

復次，順益義是因義；建立義是緣義；成辦義是果義。

前面第一科，就是「十因、四緣、五果」說完了。說什麼是因？什麼是緣？什麼是果？這三種法，十因、四緣、五果，都是依那個十五種法安立的，這是一大科。這一大科說完了，現在就解釋「辨義相」，辨這個因、緣、果的義的相貌，分兩科。第

一科先解「釋三義」，然後「辨因相」。解釋這三法的含義。

「復次，順益義是因義」：「因」這個字怎麼講法呢？因的道理，「順益」，就這個因是順益於果的，與果是相「順」的，能滋「益」，能幫助這個果成就，使令這個果得成就，那麼就叫做因義。因是順益於果的，叫做因義。

「建立義是緣義」：這個「建立義」，它本身有順益的力量，但是還不夠，還要另外有力量來建立它，來幫助它。說那個種子能生芽，這是順益義，種子順益於芽。但是若沒有水、沒有土、沒有陽光、也沒有風的話，這個芽能出來嗎？也是不行。所以「建立義是緣義」，也是很重。說是我們修行能得無上菩提，是的！這要很多的緣才可以。

「成辦義是果義」，這個因和緣合起來，「因」，你不斷地增長這個因，你不斷地來增長這個緣，到最後成功了，最後圓滿了，是為果義。這個「成辦」是「圓滿」的意思，可以這樣解釋。圓滿地成辦了，是為果義。那麼是解釋這三法的名義。

卯二、辨因相（分二科） 辰一、五種相（分二科）

巳一、約法體辨（分二科） 午一、標列

又建立因有五種相：一、能生因。二、方便因。三、俱有因。四、無間滅因。五、久遠滅因。

「又建立因有五種相」，這底下「辨」這個「因相」，第二科。「辨因相」分兩科。第一科是「五種相」。這五種相，分兩科。第一科「約法體」來「辨」，約它本身來說。現在是「標」。

「又」這個「建立因」是「有五種相」貌：第一個是「能生因」。第二是「方便因」。第三「俱有因」。第四是「無間滅因」。五是「久遠滅因」。這五種因。

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

問：師父！問一個問題。《披尋記》第 136 頁，最後那一段，提到那個生建立，說有三種欲生。三種尋求欲樂的眾生，第一欲生、第二欲生和第三欲生。現在就說，我們對於他化自在天這個第三欲生有一點困擾，假設說把它統起來講的話，可不可能這樣子順一下。中間可能有些地方還通不過的時候，請師父幫忙。

這個第一欲生，它是說：「或有眾生，現住欲塵」，那然後他住在這個欲塵裡頭，他富貴自在。那這個地方，它並沒有講到他能夠變化欲塵，那就是他利用他現在有的欲塵他去享受。那第二欲生是指樂化天，他能夠「變化欲塵」，那他就是有

神通了，是不是？

答：是的。

問：假設說他有神通的話，他應該有禪定？

答：他這是果報，他是福力，他的福德力的力量，能有變化，能種種變化享受，不是得禪定的境界。

問：那麼就是說，他是利用他自己的欲塵，他為了他自己的緣故來享受。由這個地方簡別和下面第三欲生的他化自在天，這個他化自在天，他從他的天，下到其他的天或者是欲界，然後來利用其他天、其他地方的欲塵，來變化、來遊戲人間，是不是這個意思？他有這個能力。

答：這上面，文上面沒有這麼說。這文上面只是說「或有眾生，他化欲塵，由他所化諸欲塵故，富貴自在。」只是這樣說。「彼復云何？謂他化自在天。由彼諸天，為自因緣，亦能變化；為他因緣，亦能變化。故於自化，非為希奇。用他所化欲塵，為富貴自在，故說此天為他化自在。非彼諸天，唯受用他所化欲塵；亦有受用自所化欲塵者。」只是這樣說，說他所化的欲塵他也能受用。但是這個「他所化」是誰化的？還是他自己化的。這上面沒有說別的天為他化，沒有說出來。是他，是他自己化的嗎？他是為別人化的，但是他自己也享受了，那麼就是他化自在天。所以你的問題是在這裡。

問：我的意思就是說，比方說像師父以前講的一個故事，說魔王他在優波鞠多尊者的身上掛了一串花，那麼天上的花，那應該是很大很大；那他假如是掛了一串花在優波鞠多尊者的身上的話，他應該是他化出來的，他可能是從他定裡頭化出來的；或者是說他把人間的花——這個欲塵就掛在優波鞠多尊者的身上了。那這樣的話，他是利用人間的這些色聚，然後把它變出來掛在尊者的身上。因為字典上面它有講說，這個天的快樂，他不要自己的樂具來變現，他下天化作，假他的樂事，然後自在遊戲。

答：字典說是下界天……

問：下天化作

答：上下的下，下天化作。但這上面沒有說，這上面沒有說是下天，好像似乎說他自己化，這地方就是沒有，有的地方我們還不太明白。若說「下天化」，如果是經論上說的，那樣就是這樣了。字典上說，他沒有說根據什麼說的？

問：這個是丁福保的字典上面這樣子寫。

答：這個是那樣，反正就是，看這樣是他為自己也能化，為別人也能化，而他又能享受他化，這文上就是這麼說。似乎還是他自己化。如果說是別人化，他同意嗎？

你化得好不好，他同意嗎？恐怕也是有問題。不過這個地方是有一個地方我們還不太明白：是自己為別人化，而還是自己享受，是這樣意思嗎？這個地方還是有點疑問。

問：這個「他」是不是他人的欲塵，就是他來變化，但是利用別人的欲塵，叫做「他化」。他自己主動……

答：反正是可以這樣去解釋了。不過我有心去看一看《正法念處經》，但是沒有時間讀。《正法念處經》上可能有一點消息，有時間讀一讀看看怎麼樣，看看有沒有說明沒有？

問：還有一個問題，假設說他化自在天，魔王專門跟佛教徒——跟修行比較高一點的佛教徒——來作對的話。魔醯首羅天也是對付佛教徒的，那摩醯首羅天是色界天，他們有些什麼不同？

答：摩醯首羅天就是大自在天。

問：那他們功力的話，是摩醯首羅天更高一點？

答：摩醯首羅天是有色界定，那是更高，但是摩醯首羅天是色界頂天，他化自在天是欲界頂天；在經論上明顯地說出來，波旬是欲界頂天，沒有說色界天。欲界天它的這個魔王向修行人搗亂，他是有一點害怕，害怕教化別的眾生，離開了他這個欲的範圍，不受他的控制了，他不高興這件事，所以他來搗亂。若說是色界定的人，色界定的人沒有欲的問題。沒有欲的問題，他什麼理由來搗亂呢？修禪的人多數是孤獨的。初禪、二禪、三禪、四禪，他不願意多事的，所以不見得就能向人間的人搗亂。人間的人，你用佛法你自己修行得解脫也好，你去教化別人得解脫也好，不關我事，色界天的人他不介意這件事，欲界的人有這個問題。

問：師父！請問一下《披尋記》145 頁倒數第三行，這裡是講增上果是「依所餘因緣依處」；然後我們再看一下 145 頁，一二三四五，從右邊算過來第五行，「所餘緣依處，施設增上緣」，這裡是不是少一個「因」字？

答：「依所餘緣依處施設增上緣」，你說少一個「因」字，

問：有沒有少一個「因」字，「所餘因緣」，因為跟後面這個是相稱的。

還有一個我想請問就是，除了這四個緣以外，還有什麼緣？「所餘的緣」，還有什麼緣？唯識學上給它什麼命名？比如說人死的時候，有人替他助念，這時候叫什麼緣？

答：這叫增上緣。

問：增上緣是什麼緣？

答：這就是增上緣。

問：這個沒有名字嗎？

答：增上緣就是名字了。

問：不是說除了因緣以外，其他三個都叫做增上緣？

答：不！除掉了三個緣，因緣、所緣緣、等無間緣，除掉這三個緣，剩下才是增上緣。

問：剩下的才是增上緣。

答：增上緣它能增上這個因緣。比如你自己念佛，你不斷地栽培，這是因緣；有別的人來念佛，幫助你的因緣，可以這麼說。

依所餘因緣依處，施設增上緣，前面「種子緣依處」、「依無間滅緣依處」；可能這樣說，「依所餘緣」還是對的。

那個地方，那個正文上，後面那一段，倒數第三行，是有一個「因」字——「依所餘因緣依處，施設增上果」，這裡有個差字（施「處」，應是施「設」）；施設增上果。「復次，順益義是因義，建立義是緣義，成辦義是果義。」是的，那邊有個因緣，這邊只是個緣而沒有因，對，是有這麼點不同。

問：請問師父，同樣這個地方，依這個四緣，照他的科判來看的話，就是把它結了，前面十五個結了說這四緣。可是如果照前面這十五個來分配的話，無間滅緣去掉了，然後境界緣也去了；那這個種子緣跟所餘緣，再跟前面十五個各各來配的話，那就變成說，好像前面很多像障礙、無障礙，或者是剛剛講的隨順這些，就變成它都有兩個意味，也有因緣，就是種子緣——親因緣的意味，也有增上緣的意味。

答：是的。

問：所以這裡分四的話，只是總的來說，並沒有把那十五個很確切地分成說，這個一定是什麼、這個一定是什麼？

答：也可以，也可以那樣說。也可以把那十五個緣都分成四個緣，一個是因緣、增上緣……，也可以這樣說，也是可以。

問：那所以剛剛 144 頁，無記法那裡，那這個無記法是親因緣呢？還是……

答：無記法也有親因緣，它也有增上緣，也有等無間緣，也有所緣緣，若是這樣配都是有。主要就是心，心法具四緣。比如說這一念心是屬於無記性的，那就四緣都具足。

問：那您說心是無記性的，四緣都具足？

答：是的。

問：那您的意思是說平常的心我們沒有那麼的微細，所以這個無記性是……，平常說無記心，事實上能夠作無記法的話，這個心一定有分別善跟不善。

答：若有善、不善，就不屬於無記了。但是它也還是具足四緣。善、惡、無記這三種法，都是具足四緣的。

問：就果上來說，這個四緣成就這個善、不善、無記？

答：因的時候也是一樣，只要是屬於心法，它就具足四緣。這個因，一念善心也好、惡心也好、無記心也好，它一定是有種子，那麼就是因緣；他心在動的時候，一定有個所緣緣；心在動的時候有生滅，那麼就是等無間緣；而心在動的時候，一定還有個增上緣。比如說眼識，它一定還有個眼根，乃至耳鼻舌身意，都是有增上緣。所以只要是心，一定是具足四緣。

問：是不是所有的心法都是這樣？

答：是，所有的心法都是這樣。

問：那第三個問題是，昨天師父說：無間滅緣，要原來那個無間滅識要還沒有滅的時候，下一念生起。可是如果是入滅盡定的話，那它已經滅了，他入定三天、七天之後出來，才又生起下一念心。但是他前面的那一念心已經滅了，那這不是有點矛盾嗎？

答：我昨天講，它是那樣，是這一念心在的時候，它有這種力量能引發後一念生起，但是在滅的時候才顯示出來。所以滅盡定的等無間緣也是沒有衝突，還是有等無間緣的。聽懂嗎？

問：師父，請問一個問題：無記法能引無記勝法這邊，什麼是殊勝的無記勝法？

答：殊勝的無記勝法，比如說是你身體不健康，也是無記，就是在心理說是無記；但是若健康的時候，也是無記；那麼就是健康、不健康，就有劣、有勝的差別了，有勝劣的差別。比如說是三惡道的阿賴耶識就是劣，若人天的阿賴耶識就是勝。若是沒有成佛的時候，阿賴耶識都是無記。那麼我們一般人，欲界、色界、無色界的人，那麼都是劣；若得了聖道的人，他就是勝。可以這樣子來分別這個勝劣。

師：剛才這個「等無間緣」。「等無間緣」，前一念靈明的心為後一念靈明的心作等無間緣。他的解釋為什麼要這樣說？就是不是滅的時候，是它存在的時候它有這個能力引發後一念心生起，可是這樣的功能在滅的時候才顯示出來，所以叫做「等無間滅緣」。聽懂嗎？

為什麼這樣解釋呢？因為這個法若是滅掉了，就是沒有了；沒有了，有什麼功能？所以一定在存在的時候才有功能。我們下一段就講到這件事。所以他一定要這樣講，就是存在的時候有這樣功能。那為什麼叫做「滅」呢？就是因為滅的時候才顯示出來。這是窺基大師這麼解釋。而這個論文，我們明天、後天就講到這裡。這是《中觀論》上有提到，說是這個雞存在的時候牠會鳴，雞能鳴；若死了還能鳴嗎？是不能了。說是「等無間緣」是滅了，滅了還作什麼緣呢？所以《中觀論》上破唯識的「等無間緣」，「等無間緣」就不能成立。那麼現在窺基大師說：不是，不是滅，存在的時候有這個功能。就避免這個過失。

問：靈明的心時候，其實還是有，還在。所以說，我們平常打坐的時候說「一念不生」，其實說不生的那時候其實還是很清楚，還是有一個……，有沒有道理？

答：它是這樣：「一念不生」，不是說這個念斷了，不是這個識斷了，識沒有斷。是說你沒有其它的雜念生起來，而這個清淨心是念念相續的，就是修行的時候是這樣子。現在說「等無間滅緣」，是說他不承認心是常恆住的；它是念念生滅的，就是剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生的。前一剎那滅、後一剎那生，前一剎那滅、後一剎那生，如果它不滅，後一剎那不能生，這樣安立這個「等無間滅緣」，是這樣意思。

問：那平常我們打坐，如果說沒有雜念的時候，覺得是清淨，但是也清清楚楚知道外面有人走過，但是你不動，那時候其實是生滅的，是不是？

答：是的。

問：在滅盡定裡面那種禪定的境界的話，他還有這樣子的……

答：滅盡定是因為第六意識滅了，所以對於一切境界是不覺知的。我們，不靜坐不說。靜坐的時候就是沒有妄念，這個境界都是知道，是因為耳識還沒有滅。我們定力淺啊，前五識還在動，所以都是知道；乃至旁邊有人走過去，眼睛好像也看見似的。若是得了滅盡定，沒有這回事。得了初禪的時候也沒有這個事。欲界定、未到地定都是這樣子，欲界定稍好一點，也還是前五識還是在。那麼到初禪以後，前五識不動了，那就知道了，這聲音就聽不到。所以若是他入定的時候，你打引磬不能開靜，你不能令他開靜的，他聽不到這個聲音。若他自己要出定就可以出定；他若不出定，你不可以叫他出定的，他前五識不動了。

若是到滅盡定，那又超過了四禪八定，那個境界是不可思議的，是不可思議的境界。那麼若在八識上說，就是阿賴耶識還在，阿賴耶識這個明了性還在。但是《成唯識論》說：「不可知」，是不可知的，阿賴耶識的明了性是不可知的。比如說我們睡覺的時候，阿賴耶識的明了性還在的，但是我們不知道，什麼都不知道。

所以從唯識上的分析，知道滅盡定阿賴耶識的明了性還在，但是無分別。四禪八定呢，第六識還在的，當然阿賴耶識在，《楞嚴經》上的分析，「非非想定」那個地方還有一點事情，有一點分別的。

問：院長！可不可以再問一個問題就好了。院長，請問一下「十二因緣」裡頭，「無明緣行、行緣識、識緣名色」，這個識是指第幾識？

答：《中觀論》上也好，就是現在《瑜伽師地論》也好，就指「有取識」，叫做「有取識」。「有取識」怎麼講？「有取識」，「取」就是煩惱，有煩惱的識。有煩惱識，當然如果是從前後的次第來說，就是中陰身的時候；中陰的時候，他的識都是具足的，都是在動。他要投胎的時候，當然前五識也是動，第八識也是在；但是一剎那間入胎的時候，前六識不動了，就是悶絕了。那麼就是生……，中有、生有，悶絕的時候「中有」死掉了，「生有」的一剎那開始。「生有」的一剎那，是阿賴耶識的境界。

所以「識緣名色」這句話，「識緣名色」，「無明緣行、行緣識、識緣名色」，這個「識」通於前六識，但是若在「生有」的前一剎那，那只有阿賴耶識。但第二剎那呢，前六識又是有了，前六識又動了。所以他入胎以後，他認為是在——有福報的人認為是在宮殿裡面、在花園裡面，在那裡住；沒有福報的人，在一個牆角那裡，或者是在那裡。所以那個時候那個感覺就不只是阿賴耶識，前六識也是在的。前六識在，但是這個生命體前五根沒有成就，所以只是第六識了，只是第六識。第六識裡面，他也能見聞覺知的。

像我們做夢一樣，做夢的時候前五識是不動，就是第六識，第六識也可以見聞覺知。所以這個「一意識師」也不是沒有道理，一意識師——「前五識就是第六識」，也可以。所以，「無明緣行、行緣識、識緣名色」，這個識是什麼？應該說是通於前六識；但是在「生有」成就的一剎那，只有第八識；可是第二剎那，第六識起來了，第六識就是也有見聞覺知的，有這回事。

所以這個地方呢，就是人在死亡的時候，若決定死，那也不要說。但是這個事很難說，第八識還在，這時候是不感覺痛、也不感覺樂，可是有可能會回來。他在中間，也可能向生這一方面來，也可能向死那一方面去。若生，那麼第八識就在這個身體的上面，前六識又回復過來了，那麼這個人病又好了。我們看薄益大師那個傳上說：他有一回病得不得了，這個大病，簡直就是要死了。啊，好了，什麼事也沒有。過了多久，他往生了；往生的時候沒有什麼病，就很自然地走了。所以臨命終的時候，悶絕的時候前六識是不動了，但是你能保證他決定死嗎？你

不能保證。不能保證，你說把他眼睛拿去、把他心臟拿了、把他的腎臟拿走了，這事對不對？他又活了呢？他又活了，然後裡面缺了一部分，缺了一部分重要的組織，那麼他非死不可了；那不等於是殺死他了。不是有病死的，是被殺死的，是不是有這個問題？如果說是，他是一定要死了，那可以。他就由第八識慢慢……有個解節（解肢節）痛，那麼以後他就死了，那沒有事。如果沒有死呢？這不是不大好嗎？

問：對不起！因為這個問題提起來，我就順便問一下。「識緣名色」，識，他在投胎的時候那一剎那，可以說是第八識，然後在第二剎那的時候，就是前六識……

答：六識，不能說前六識，就是六識。因為那一剎那的時候，「生有」他那個時候的眼耳鼻舌身還沒有正常，還沒有能成為根，所以前五識沒有辦法動。

問：那再往下，「名色」是又只到……？

答：「識緣名色」這個「名色」，「色」就是那個凝滑，歌羅邏，這是色；受想行識就是名了。

問：受想行識裡頭還有一個識嗎？

答：另外有個阿賴耶識，所以那個時候也有阿賴耶識，還有受想行識，還有個色，就是「識緣名色，名色緣識」。

在《阿含經》裡面提到這件事。在《攝大乘論》上引這段文，引《阿含經》的文。引這個文，這就是你若讀了唯識的經論就會分析那段文，就是除了第六識之外，還有一個識，那個識是什麼？當然就是阿賴耶識。佛在說《阿含經》的時候，佛也是說到阿賴耶識了，不過沒有用這個名字。這可見大乘說的阿賴耶識，在《阿含經》裡面有根據。你說阿賴耶識不是佛說的，對不對？這是不對，不合道理。所以小乘佛教學者（我是還是歡喜《阿含經》，我不輕視《阿含經》），一定學習佛法心要細緻一點，要微細一點，而不能夠粗枝大葉的，不行。

一個是在十二因緣裡面，小乘經論裡面有「識緣名色，名色緣識」這個問題，證明有阿賴耶識的存在，是一。第二、眼耳鼻舌身意，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這十八界，十八界在第六識的同時還有一個意根，這個地方還是有問題，這意根是什麼？前五根是有色根，第六意根是什麼？第六意根若說是無色根，還是心法的話，與第六識同時還有一個意根的識，是什麼？所以是上座部、是那一個部派，說那是微細的意識，那麼就是阿賴耶識了。

所以從這些地方看，不能說阿賴耶識非佛說。但是《俱舍論》上說：意根是前一念的意識滅了，叫做意根；後一念的識叫做意識。那麼這就是前後，前後來說意

根和意識。但是有的地方說是同時的；若是這樣子，十八界就不具足了。十八界不具足，應該說十七界了，不具足。有的地方承認是有同時的意根。就是從這兩個地方說，《阿含經》裡邊有阿賴耶識的說法在裡邊，有阿賴耶識。

卯二、辨因相（分二科） 辰一、五種相（分二科）

巳一、約法體辨（分二科） 午一、標列

又建立因有五種相：一、能生因。二、方便因。三、俱有因。四、無間滅因。五、久遠滅因。

前面把「十因、四緣、五果」這三大科說完了。現在這裡是說第二科「辨義相」。「辨義相」就是辨別因、緣、果這三種的義相，三種義相。前面那一行文「順益義是因義；建立義是緣義；成辦義是果義。」這是解「釋」這「三」個名的「義」。這底下第二科是「辨因相」，辨因相也還是解釋前面因、緣、果的意思。前邊「十因、四緣、五果」是廣說，這裡實在就是略說的。「辨因相」裡邊又分兩段，第一個說這「五種相」。這五種相裡邊，先「約法體辨」。第一科是「標列」。

「又建立因有五種相」，前邊建立這個因、緣、果，這底下還是「建立」這個「因」，包括緣和果的意思在內，總起來說是有五個相貌。第一個就是「能生因」，第二就是「方便因」，第三是「俱有因」，第四「無間滅因」，第五「久遠滅因」。這是「標」，把這五個因「列」出來。第二科「隨釋」，就是解釋這五種因。

午二、隨釋（分五科） 未一、能生因

能生因者，謂生起因。

「能生因者」，先解釋這個「能生因」，第一個是能生因。「謂生起因」，就是那十因裡面的「生起因」說的，生起因也名為牽引因。一開始造淨、不淨業的時候，所熏習成的種子，就叫做生起因。就是它能生起將來的果報，它有這個力量。

未二、方便因

方便因者，謂所餘因。

「方便因者」，方便因怎麼講呢？這是第二個因。「謂所餘因」，就是那十個因裡邊，除掉了生起因，剩餘的九種因，都名為方便因。這個「方便」的意思，窺基大師解釋就是幫助它生起，幫助生起因生起果報的力量，就叫做「方便因」。它和能生因對比起來，稍微的疏遠了一點。就像這個種子生芽，種和芽是最親近的了，最有直接關係了。那其餘的水、土、陽光，那麼對芽來說，也有很大的生起的力量；但是和種和芽的關係來對比，就稍微疏遠了一點，所以它叫做方便因。

這個「方便」還有個意思，就是對於這件事的成就，有隨順助成的意思，就叫做方便；不障礙，沒有障礙，而能夠有支持你、隨順你生起的力量，就叫做方便；不是很麻煩，這件事做起來很順，就叫做方便。這也就是用這個意思。

未三、俱有因（分二科） 申一、明一分

俱有因者，謂攝受因一分。

第三個叫做「俱有因」。

這個「俱有因」是什麼意思呢？就是這個十因裡面有個攝受因，現在這個俱有因就是「攝受因」裡面的「一」部「分」，就叫做俱有因。這底下舉一個例子。

申二、舉眼等

如眼於眼識，如是耳等於所餘識。

這就叫做「俱有因」。「俱有」什麼意思呢？就是所生起的事情，和能生的力量同時存在，叫俱有。你有、我也有，我們兩個有是同時的，就是俱有；如果前後，就不叫俱有了。譬如「等無間滅因」，等無間滅因就不是俱有，它就是前後的了。

這底下舉這個例子，「如眼於眼識」，就像人的眼根對眼識來說，它也是幫助眼識生起，有這個力量。如果眼根壞了，眼識就不能生起了，所以眼根對眼識的生起，雖然不是親因緣，但是它的力量還是很大的，這就叫做俱有因。在四緣裡面說，它就是增上緣，眼根對眼識來說，就是增上緣；就是有強大的力量幫助它生起，就叫做增上緣。在因上說，叫做俱有因，就是這個力量是同時存在的。

譬如所緣緣，所緣緣也是同時的，我們這個心在緣這個境界，這個境界就有幫助心生起的力量，它們兩個也是同時的，所以也是俱有因。所以，增上緣、所緣緣都是俱有因。但是現在就把所緣緣不提，只是說這個增上緣，就說「攝受因一分」，這叫「如眼於眼識」。

「如是耳等於所餘識」，也是叫做俱有因。耳根於耳識、鼻根於鼻識、舌根於舌識、身根於身識，那都是叫做俱有因，都是這樣子。這是說俱有因，就是這樣講。

未四、無間滅因

無間滅因者，謂生起因。

「無間滅因者，謂生起因。久遠滅因者，謂牽引因。」現在說「無間滅因」，這個無間滅因在這裡的意思，和這個「久遠滅因」來對論的，所以和那個等無間滅的因緣不同，那個有點不一樣。

這地方他自己的解釋，「無間滅因」是什麼因呢？就是「生起因」，就指前面那個生起因說的。這個生起因，但是和那個能生因，又有一點不一樣；當然包括生起因在內。「無間滅因」怎麼講法呢？就是所生的果和這個因是無間隔的，前一念滅，後一念就生起了，那麼就叫做無間滅因，是這樣意思。包括等無間滅的因緣在內的。

但是它和前面那個「久遠滅因」有直接關係，什麼意思呢？就是你創造了淨業、或者是不淨業，善業、或者不善業，這個時候叫做生起因，也叫做牽引因；但是它不能立刻得果報，它不能。要經過愛煩惱的滋潤，滋潤它，這個時候這個淨、不淨業，這個善業、或者惡業，就有足夠的力量可以得果報了，它的力量夠了，達到那個程度了，能得果報了。能得果報，到了什麼程度呢？就是它一剎那間就得果報了，達到了最高的程度了，這個時候就叫做「無間滅因」，這個因和那個果，中間是不間隔的，達到這個程度，所以叫做生起因。

未五、久遠滅因

久遠滅因者，謂牽引因。

「久遠滅因者」：久遠滅因是什麼呢？就是你創造了這樣的業力，雖然有能力得果報，但是還要再加上愛煩惱的滋潤才可以；愛煩惱沒有滋潤它，它還是在那裡停留，停留在那裡。對於得果報，中間還有一段距離；對於得果報的時候，還有一段距離，隔一段距離的時候，所以叫做「久遠」。「滅」這個字怎麼講呢？就是你創造那個業力的時候，這個因緣的變化已經剎那剎那過去了，但是你熏習成的力量，隨順阿賴耶識繼續存在到現在，所以這個「滅」有這樣的意味，有這樣的意思。

這樣說，這個「久遠滅因」，就是前面說的那個「牽引因」。而「無間滅因」，那就是像十二因緣裡面說的那個有支，『愛緣取，取緣有』，『取緣有』，就是那個有支，就是力量是最強大了，有能力得果報了，這樣意思。

所以「久遠滅因」，就是「牽引因」；「無間滅因」，就是「生起因」。這樣說，一個是引因，一個是生因，這樣意思。在十二因緣裡面來說，『無明緣行』，這個「行」，就是「引因」；『愛緣取，取緣有』，那麼就是「生起因」了，這樣分別。這是解釋了「久遠滅因」。「能生因，方便因，俱有因，無間滅因，久遠滅因」，這五個因都解釋完了。

已二、約業用辨（分二科） 午一、標

又建立因有五種相。

「又建立因有五種相。一、可愛因。二、不可愛因。三、增長因。四、流轉因。五、還滅因。」這底下又建立五種相。

前面有五種相，這裡又建立五種相。這是第二個「約業用辨」，約這個業的作用，來說明這個因的相貌。前面是說「約法體辨」。就是「體」和「用」這兩樣不同，體和用是不同。體和用有直接關係，但是體和用還是不一樣的，就是發生作用的是「體」，

「用」是體所發生的作用，有能、所的不同。

這個「約業用辨」這裡分兩科。第一科是「標」，第二科是「列」。現在這是先把這五種因「列」出來。

午二、列

一、可愛因；二、不可愛因；三、增長因；四、流轉因；五、還滅因。

「又建立因有五種相」，第「一」個就是「可愛因」；「二」是「不可愛因」。這個可愛和不可愛，就是這個因得了果報了，得了果，這個果報是可愛的，令你心裡歡喜，這是可愛。這個因得的果報，令你不歡喜；我造因的時候，都是我歡喜怎麼搞就怎麼搞，是自己歡喜；但是得果報的時候不一樣，得果報的時候，有的是歡喜、有的不歡喜。做惡事的時候，也是這個人心情——我歡喜，我願意殺、盜、淫、妄——都是自己願意做。我願意做五戒十善，做利益人的事情，我不去傷害人——也是自己歡喜。所以因中——造因的時候，都是自己歡喜；得果報的時候，就是用，因所發出來的作用，有可愛因、不可愛因。這樣說，「可愛因」，就是做的善業；「不可愛因」，就是做惡業了，這樣子。

「三、增長因」，這個增長因也就是前面說那個無間滅因，牽引因的力量增長了，就是有愛、取滋潤的時候，它的力量增長了，所以叫做增長因。那麼也就是可愛因、不可愛因，被愛取滋潤了，就叫增長因。

「四、流轉因」，這個流轉因就是前面這三個因，前面三個因都是流轉生死的，你做惡業也是流轉生死，做善業也是流轉生死，但有可愛、不可愛的分別。像人做夢，做個好夢，或做個惡夢；雖然是假的，夢是假的，但是有歡喜、有不歡喜的不同，還是願意做好夢。這是流轉因。

「五、還滅因」，還滅因就是出世間的聖道，就是佛教徒學習佛法，不做夢了，就是要醒覺過來，那麼修學戒、定、慧。這個時候，就是把流轉生死的惑、業、苦滅掉，回到第一義諦這個地方來，那麼就叫做還滅因。

辰二、七種相（分三科） 巳一、標

又建立因有七種相。

「又建立因有七種相。謂無常法是因，無有常法能為法因。」這是第二科「七種相」。前邊第一科是「五種相」，五種相有兩個，兩個五種相說完了。現在是第二科「七種相」。這「七種相」又分三科。第一科是「標」，標出來。

「又建立因有七種相」，這就是標，標出這七種相的數目。這底下解「釋」，分

七科。第一科「要是無常」，這是第一個因。

巳二、釋（分七科） 午一、要是無常

謂無常法是因，無有常法能為法因。謂或為生因，或為得因，或為成立因，或為成辦因，或為作用因。

「謂無常法是因」，這底下就又微細地解釋這個因的相貌。「謂無常法是因」，這個因能招感果報，但是要什麼樣的因，才能得果報呢？其中一個條件，就是這個因是無常的。因不是常恆住不變易的，它原來沒有，後來創造才有，由無而有，由有而無的；這樣性質的東西，就是因所具足的一個條件。「無常法是因」。

「無有常法能為法因」，這底下就解釋這個。就是沒有常法才能作果的因；若是常就不能作因。因為什麼呢？常，不是由無而有，由有而無的；它就是一直是那樣不變化的，這樣子就不符合這個因的定義了。因，是由無而有，是創造有的；常，就不是創造的了，所以常是不能作因的。一定是有剎那滅的。就像《攝大乘論》上，解釋那個因——種子有六法，種子具足六義，『剎那滅俱有，恆隨轉應知……』一共有六個。那麼第一個定義，就是『剎那滅』，這個種子能生出來果法，種子是剎那剎那滅的，就是無常的、是有變化的。那麼這一句話，和那個種子的定義是一致的。

「謂或為生因，或為得因，或為成立因，或為成辦因，或為作用因」，這五個就是前面有一大段講的五法，講這五個行相的，這五個行相都是果法。「生、得、成、辦、用」，這五法都是指果說的；這五個果都是由因來的，現在這個無常法——這個生滅、剎那滅的種子因，或者是生果的因，或者是得的因，或者是成立的因，或者是成辦的因，或者是作用因。

午二、要望他性及後自性（分二科） 未一、標二種

又雖無常法為無常法因，然與他性為因，亦與後自性為因。

「又雖無常法為無常法因，然與他性為因，亦與後自性為因。非即此剎那。」這底下是第二個因。一共七個因，第一個因說完了。現在解釋第二個因，「要望他性及後自性」，要具足這樣的條件才是因。

「又雖無常法為無常法因」，又雖然說是因是無常的，它得的果也是無常；所以無常的因，為無常法的因；無常法的果，也是為無常的因作果的，因和果都是無常的。這是前邊的解釋，要無常才是因。

「然與他性為因」，可是只是一個因還不能具足，這個因的條件還不夠，還要再具足一個條件，就是「與他性為因」，要有這個條件。「與他性為因」，這個意思就

是：因和果——「因」為「果」作因，果和因對望起來就叫做「他」；「因」為「果」作因，也就是他為他作因，是這個話的意思。為什麼這樣講法呢？「他」這個字，「因」為果——因得了果的時候，果的體性和因不同，和因是不一樣的。譬如說是我們這個第六意識，或者眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，識也是由因得來的，我們這一念靈明的心也是由因成就的，它並不是自然有的，也是由因來的。由因來的時候，我們這個識是有明了性，這個識是有明了性的，現在燈開了，光明的，你會知道；或者識有緣慮性，會思惟、觀察，有這種能力。但是這個識的種子沒有，識的種子沒有這種，它沒有這個能力，沒有現出來這種能力；所以這就是因和果不一樣。譬如色法的種子，地、水、火、風這四大，山河大地的地、水、火、風是物質，也是心所變現的，這個風的力量不得了，地，水，火，風的力量都是很大的。但是在沒有現行的時候，在種子的時候，沒有這件事情，是不同的；所以因和果彼此是不一樣，但是他能為果作因，能為因作果。又在不同的這一方面，體性不同這一方面來說，就叫做「他」，為他作因。「與他性為因」，與另外一個體性作因，叫做他，是這樣意思。

「亦與後自性為因」。

「與他性」作「因」，就是那個種子具六義裡邊，其中一個就是俱有，『剎那滅俱有』，和那個俱有是相同的，就是這個意思。

「亦與後自性為因」，就是種子在沒有得果報的時候，這個種子它是繼續在阿賴耶識裡面存在，繼續存在的，那是什麼呢？叫做恆隨轉。『剎那滅俱有，恆隨轉應知』，「恆隨轉」，就是你造了這個因的時候，你在活動的時候，身、口、意在活動的時候，不管是善業、是惡業，乃至你拜佛也好，你思惟了一句、修習止觀也好，你造成了一個力量的時候，這個力量就是存在下去了，它是「恆隨轉」，一直地隨著阿賴耶識繼續下去活動，它不會滅掉的。不滅掉，但是它並不是像真如理性沒有生滅變化地那樣存在，不是。它是剎那剎那滅壞的，剎那滅、剎那生，剎那滅、剎那生的。那麼就是前一念滅了，後一念又生了，生了又滅了，滅了又生了，就叫做「與後自性為因」。前一剎那的種子，為後一剎那的種子為因。但是那個種子，它又不是常住的，又是滅了，滅了又生，生了又滅，滅了又生，就是前一剎那的種子為後一剎那的種子作因，叫做「與後自性為因」，不是與他了，是與自。種子與種子，稱之為「自」；種子與現行，稱之為「他」。那麼這就表示是「恆隨轉」的意思，恆隨轉而不是常恆住，而是有剎那滅的，所以叫做「與後自性為因」。這個種子有這種相貌。

未二、隨難釋

非即此剎那。

這個時候不同。「與後自性為因」是前後的，不是同時的，不是同一個剎那；前一個剎那滅了，有後一個剎那又生起，這生起了又滅了，就是有前後的性質，所以不「即此剎那」，它作因的時候，不是同一剎那的。像前邊「與他性為因」的時候，是同一剎那的；這個種子和果，種子生現行，現行就是果，這個因和果是同時的，是同一剎那。現在這個「與後自性為因」，不是同一剎那，是有前後的不同，「非即此剎那」，是這樣意思。這是第二個種子的相貌。

午三、要已生未滅

又雖與他性為因，及與後自性為因；然已生未滅方能為因；非未生已滅。

這是第三個，這個因的相貌。「又雖與他性為因，及與後自性為因」，但是它要作因的時候，是「已生未滅」才可以作因的。「已生」，現起了，還沒有滅，在這時候「方能為因」，才能有因的作用。「非未生已滅」，不是說沒有生，沒有生還沒有，說「已滅」，已滅也沒有了，那不行。一定是「已生」而「未滅」。「未生」是未來，「已滅」是過去，這樣不能作因。一定是「已」經「生」而「未滅」是現在，這個時候才可以作因。那麼這又是一個相貌。這也還是「恆隨轉」的意思。

午四、要得餘緣

又雖已生未滅，然得餘緣方能為因；非不得餘緣。

這是第四個因，也就是因的第四個相貌。第四個相貌「要得餘緣」，要等待其他的因緣的幫助，才能發出來作用，這個因才能得果，就是這個意思。那麼也就是種子具六義裡邊的其中一種，就是「待眾緣」。

「又雖已生未滅」，他能作因，但是還不可以；「然得餘緣」，可是還是要得到其他的助緣，「方能為因」，才可以作因。「非不得餘緣」，不得餘緣的時候，它不可以得果。若是不待餘緣就得果——那就如阿賴耶識裡面有無量無邊的因，一下子都得果報了——沒有這件事。

譬如說是這個人做了轉輪聖王的這種福德，但是要待緣，轉輪聖王的因才能得轉輪聖王的果報。說這個人糊塗，造了很大的罪，但是他現在不下地獄、他不到三惡道去，要等待因緣；現在做人的這個因，正在發生作用的時候，其他的因都不可以出來活動，它不可以去得果報；它在那兒等著、等待，所以一定是待緣，這樣就符合了因能得果的次第；不然的話，那麼就是頓時的，同時地得果報了。有的人等到了助緣，有的人還沒有助緣；沒有得到緣，它就不能發生作用。所以這又是一個相貌，這是第四。底下第五。

午五、要成變異

又雖得餘緣，然成變異方能為因；非未成變異。

這是第五個「要成變異」。

又這個因雖然是有了餘緣，其他的因緣出現了；但是它本身也要夠程度。「然成變異」，它本身也要一定成熟了。「變異」，就是成熟；如果是生疏的，生的還沒有成熟，沒有變化，到得果的那個力量還不夠的時候，那還是不行，所以「然成變異方能為因；非未成變異」。沒有成熟，就是那個力量還沒有變化到成熟的程度，還不能得果報。所以得到因緣，而沒有成熟還不能得果報，本身還要成熟，還有這件事。就是你在造因的時候，你造得不夠，力量不夠，你非要一萬度，假設是得三昧，你要有一萬度的止觀的力量才能得到初禪；現在只有五千度，這是不行的，這不夠。其他一切的果報，都是要達到這個程度才可以。所以這叫「非未成變異」。

午六、要與功能相應

又雖成變異，必與功能相應方能為因；非失功能。

「又」，這是第六個相貌。「雖成變異」，雖然是成熟了，力量是夠了。「必與功能相應」，就是原來你作因的時候，你原來的時候，或者是你是得善的果報的功能，或者是得惡報的功能，或者得禪定的功能，這功能存在；這個因——這個種子，和這個「功能」還是「相應」的，沒有失掉，這時候才能夠為因得果。「非失功能」，不是失掉功能，不可以；功能失掉了，不行。譬如說是穀的種、或者麥的種，它是種，但是你放鍋裡炒一炒，那就不可以做種子了，就不行了。

譬如說這個人造了很大的罪，將來是要得果報，要到三惡道去；但是他懺悔了，他誠懇地懺悔，或者是修止觀，觀一切法無常、無我，照見五蘊皆空，度一切苦厄。一修止觀，在禪定裡面修止觀的時候，止觀的力量就把罪業的種子損伏了、損害了，這力量不夠了，那就不能到三惡道得果報了，就不行了，那這就不可以了。所以一損伏了的時候就不行，失掉功能了，就不能得果報，就變化了。所以在沒有得果報的時候，你造了什麼罪業，趕緊懺悔，懺悔還可以、還有希望、有可能不得果報，那就是失掉了功能了。

所以這在種子的六義裡面，就是那個「決定」，就是它的功能是決定，善得善報，惡得惡報，這是決定的；不會你做善業，去得惡報去了，做惡的種子，去得善報去了，那就是混亂了，不決定了。現在不是，是決定的。決定中還有個不決定，就是不能得果報，這就是佛法的力量；若是沒有佛法的力量，是不行的。

午七、要相稱相順

又雖與功能相應，然必相稱相順方能為因；非不相稱相順。

又雖然功能是相應的，「然必相稱相順」，然而決定是因和果是相稱，就是相合的，相隨順的，無障礙的才可以。這話的意思，就是長壽的因得長壽的果，智慧的因得智慧的果，愚癡的因得愚癡的果，就是無量無邊的差別。說這個人壽命很長、智慧很高，但是福報不夠，他就是這樣子；有的人福報很大，但是智慧不夠。就是各式各樣的差別，那個因和果是相稱相順的。所以我做了很多功德，我希望長壽，結果沒長壽，那不行！我感覺我福德很大，做了很多功德，希望有智慧，可是沒得智慧，它們不相稱不相順，那不行！要「相稱相順」，就是智慧的果，要有智慧的因才能得智慧果，福的果要有福的因才能得，是各式各樣的，長壽有長壽的不同，無量無邊的差別，就是要「相稱相順」才能得果，不然是不能得的。

那麼這叫做種子具六義裡邊，最後那個「唯能得自果」，就是這個意思，叫「相稱相順」。你種瓜就得瓜，種豆得豆，這就是「相稱相順」的意思。

『剎那滅俱有，恆隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果』，那是六個，《攝大乘論》說六個，《成唯識論》也說六個，這個地方說七個，這七個和六個是相同的意思，是相同的。

巳三、結

由如是七種相，隨其所應，諸因建立應知。

這是「結」束這一大段。

「七種相，隨其所應，諸因建立」，隨它合適的，就建立出來這七種相，七種因相，應該要注意。

己二、相施設建立（分二科） 庚一、徵

復次，云何相施設建立？

「復次，云何相施設建立？喼陀南曰：體、所緣、行相、等起與差別，決擇及流轉，略辯相應知。」

前邊「有尋有伺地，無尋唯伺地，無尋無伺地」，這三地初開始的時候就分出來五大科。第一科就是「界施設建立」，在這一科裡邊到這裡解釋完了。「界施設建立」裡邊，一共分八大科。第一科是「數建立」，第二科「處建立」，第三、「有情量建立」，第四、有情「壽建立」，五、有情「受用建立」，第六是「生建立」，第七是「自體建立」，第八是「因緣果建立」，一共是八大科，這八大科到此解釋完了。「界

施設建立」這一大科結束了，這以下是「相施設建立」，說這個相施設。

「復次，云何相施設建立」，這個「相施設建立」裡邊分兩科。第一科是問，就是「徵」。前邊界施設的道理解釋完了，但是還有「相建立」是怎麼回事情呢？這是問。

底下第二科是解「釋」，解釋裡邊先說「總標列」。第一科「總標列」，第二科是「隨別釋」。「總標列」裡邊分兩科，第一科是「嚧柁南」。

庚二、釋（分二科） 辛一、總標列（分二科） 壬一、嚧柁南

嚧柁南曰：體所緣行相，等起與差別，決擇及流轉，略辯相應知。

這是「嚧柁南」。

第二科是「長行」，長行就是解釋這四句頌的。

壬二、長行

應知此相略有七種：一、體性。二、所緣。三、行相。四、等起。五、差別。六、決擇。七、流轉。

「應知此相略有七種」：這個相施設建立，就是尋伺的相，是略有七種。第「一」個就是「體性」，第「二」科就是尋伺的「所緣」，第「三」科是尋伺的「行相」。第「四」科是尋伺的「等起」，第「五」科是「差別」，第「六」科是「決擇」，第「七」科是「流轉」。這樣子，合那四個頌，這個就解釋完了。那麼這是「總標列」，標列出來。標列出來，用這個頌來標列、用長行來標列。

這底下解「釋」，分七科。第一科就是「體性」。

辛二、隨別釋（分七科） 壬一、體性

尋伺體性者，謂不深推度所緣，思為體性；若深推度所緣，慧為體性應知。

這是第一科解釋「尋伺」的「體性」。這個尋伺，是一種作用，是一種心理作用。它這個作用的體是什麼？「謂不深推度所緣」：「推度」，「推」就是推求測度，也就是觀察、思惟的意思；但是這觀察、思惟不是很深刻。「不深推度所緣」，對於所緣的文義、所緣的境界，去觀察、思惟它，但是觀察思惟得不深刻。這個時候，這樣的尋伺是誰為體性呢？「思為體性」，以思心所做它的體性。這思心所，就是造作、採取行動，去造作，去做一件事；那麼它不是很深刻的，它也多少有一點忙。就是這個人沒有什麼事，很閑靜地，那是一個相貌；現在是說忙，忙一點，這個在匆忙地做這件事，這就叫做「不深推度所緣，思為體性」。

「若深推度所緣」，若是深刻地去觀察、思惟所緣的境界的時候，這個時候他的心情不是那麼匆忙，可也不是很閑靜，是這麼一個狀態。這個時候，推度所緣的時候，「慧為體性」，他就能深刻了一點，深入地觀察這件事是怎麼回事。

這樣的觀察思惟有深淺的不同，那就叫做尋伺。這個尋伺的深推度、不深推度，就是有了思為體性、慧為體性的差別。若是不深推度，是思為體性；深推度，那麼就是慧為體性，有這個差別。這是說尋伺的體性，是以思、以慧為它的體性，以慧、思為體性。

壬二、所緣

尋伺所緣者，謂依名身、句身、文身義為所緣。

這是第二科叫做「所緣」，尋伺的所緣。這個心理的作用，「尋伺」是個心理的作用，就是心所法，心所法它一定要有一個所緣緣嘛！沒有所緣緣，是不能的，不能活動。所以這個所緣緣，它「所緣」的境界是什麼呢？它緣慮什麼境界呢？「謂依名身、句身、文身義為所緣」，是這樣。

「謂依名身」，這個「名、句、文」都有個「身」，身者體也。名也有個體相的，句也是有個體相的，文也有個體相的。「文」就是字，文字，像我們漢文的字，或者是其他的文，都是有形相的，就是有個體相的。

這個「名」是什麼呢？就是名字。每一法本身是沒有名字的，但是這些有智慧的人給它安立一個名字，每一法上都安立個名字，那麼叫做名身。

在《大般若經》上，有說到這個「增語」；在《俱舍論》、像本論《瑜伽師地論》後面也都提到「增語」。什麼叫做名呢？增語為名。就是能幫助你說話，這個名有什麼作用、有什麼意思呢？就是能幫助你說話。這個名是有所詮、有所顯示道理，這個所詮的道理，它要假藉這個名句，才能顯示出來。但是它顯示出來，也要有心所法，有心。譬如那塊木頭，它不會說話，它也不知道有什麼名句的事情。就是要用心，要用思想，思想利用這個名句去顯示這個道理，這樣子。顯示道理的時候，你自己內心思惟，也會把它表達出來，思惟也好、表達也好，一定要有名。而這個名，就是幫助你說話的；如果沒有名，你沒有辦法講話。

什麼叫做名？增語者為名。就是能增加你的語言，能令你、能增上你的語言；增上你的語言，就是有力幫助你說話，是這麼回事，所以叫做名。

「句」，這個句呢，就是一個名、一個名地把它組織起來，那麼就叫做句。『諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。』那麼就是一個句、一個句的；而一個句、一個句，都是用「名」來組織的。這個「諸」，也是個「名」，表示多數。什麼呢？

是惡，做了很多罪、做了很多的惡事，「諸惡」；「莫作」，你不要去做惡。這個句子的義，就表達出來了。若只是說「諸惡」，這個句就是不圓滿；若說「莫作」，這時候，你的意思我聽明白了，就是不要做惡事。這句話說得圓滿了，這就叫做句。很多的句，那麼就是一大段的文章了，就是一個完整的思想，假藉名句，假藉很多的名句表達出來，所以叫做句。

「文身」，「文」，就是那個名和句所依止的字。一個字、一個字地組成名，由名組成句。這樣的意思叫「名、句、文」。

「義」，這個義，就是由名、句、文所詮顯的、所顯示的義。這個義，如果沒有名、句、文，這個義沒有辦法顯示，所以要假藉名、句、文來顯示這個義的。那麼「依文以顯義」，名、句、文是能顯示的，義是所顯示的。「依義以立文」，依據這個道理，就說出來很多的名、句、文。義為所依，名、句、文就是能依；或者是名、句、文是所依，義是能依的。兩方面都可以說。

「為所緣」，這個尋伺，我們內心的分別觀察，分別什麼？你觀察什麼？就是觀察這個名和義，就是名、句、文裡面的「義」。簡單的說就是「文、義」，能詮的文和所詮的義，這就是所緣，就是尋伺的心理「所緣」的「義」，是這樣子。這是說出來這個所緣的境界是這樣的。

壬三、行相

尋伺行相者，謂即於此所緣，尋求行相，是尋；即於此所緣，伺察行相，是伺。

這是說第三科「行相」。這個「行相」，行是什麼呢？是走路。行、住、坐、臥，走路。人的邁步，向前一步、一步地向前走，這是行。現在是說我們內心的分別心，這個分別心指「尋伺」來說。這個尋伺，在所緣的文字、文義上面活動的相貌，叫做行相。這個尋伺的心所法，在文義上活動的相貌，叫做行相。這就是內心的相貌，內心在活動的時候的相貌。

「謂即於此所緣」，就是說你這個「尋伺」，在文義上面，在「所緣」的文義上活動的相貌。這個「尋求行相」，就「是尋」，究竟是什麼道理呢？在想。當然這是不深推度，那麼這就是尋。「即於此所緣，伺察行相」，就更微細地去觀察、思惟，是深推度，那麼那就「是伺」的行相，這樣意思。

這樣子說呢，「行相」，就是尋伺在所緣境上活動的相貌，叫做行相。

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

問：師父！請問《披尋記》韓清淨居士的第 146 頁（今天所教的），它那個七種相；就是前面算起來課文第二大段那邊。七種相，它的本文裡面是指那七件事情？「無常法是因」；「無有常法能為法因」，這是它的第二個因嗎？「或為生因」第三個嗎？「或為得因」第四個嗎？「或為成立因」第五，「或為成辦因」第六……

答：不是。七因，第一、「要是無常」，這是第一因。第二、「要望他性及後自性」，這是第二。第三、「要已生未滅」，這是第三。第四是「要得餘緣」。第五、「要成變異」。第六、「要與功能相應」。第七、「要相稱相順」。這是七因。

問：那麼這個地方的話，「無常法為因」，這個是因果的，這要用「無常法」才叫做因。那麼這樣說的話，「涅槃」不是靠因吧？涅槃是非生非滅，它是常法，常法它是沒有因的？若有因，那「涅槃」就是生滅法。若是沒有因，它是怎麼得涅槃？

答：是的，對。涅槃是一種理性。但是，是要得無分別智——根本無分別智——才能證悟這個理性；所以得涅槃者，得無分別智也。得到無分別智，見到不生不滅的理性，就是得涅槃了。實在這種理性，你修行不修行都是那樣子。我們這個色受想行識裡面都有這種理性，所以也可以說「一切眾生皆有佛性」。這個話，也是佛菩薩的善巧方便立這個名字，其實這個種性也是眾生性，因為眾生都有這個種性，乃至這個杯子、一切法都是同樣的——若見諸相非相，即見如來——一切法都是無相、一切法都是佛；離一切相名之為佛，離一切相這種無相的境界，就在一切相裡面的；怎麼名之為佛呢？就是佛才能覺悟，別人還是不能覺悟的，所以名之為佛，是這樣意思。

所以說是「佛性」，這也就是告訴你，令我們相信佛的人生歡喜心，「哦，這是佛性，我也有佛性」，就生歡喜心了。實在它是沒有名字的，「佛性」是方便假立的名字，名之為佛性。說這是色性、受想行識性也是可以，說是眾生性也是可以。它是嘛，它是一切法性嘛，它是一切法的通性，不是別、不是別性。

所以，涅槃，你根本沒有失掉，怎麼能說「得」涅槃呢？但是說「得」也是可以，就是你成就了無分別智的時候，涅槃就顯現了；不然的話，好像沒有。

問：這邊剛剛有提到名、句、文，那我們都是用名句文這些來代表，看這些其他事情，我們都不是直接去看這些，那我們怎麼樣能夠……等於《瑜伽師地論》這樣來讀的話，我們也是用這些，那我們就活在這些假名假相，那我們怎麼樣跳出來？

答：怎麼說？最後一句怎麼說？

問：我的意思就是說，怎麼樣的離出來，我們才可以見到這些，不是就是在這些假相假名裡面？

答：我可能明白你的意思。我們凡夫就在這些虛妄的名相上活動，這個虛妄的名相都是假的，名句文是假的，名句文所顯示的義也都是假的，我們就在這上活動；但是我們不知道它是假的，不知道能詮的文和所詮的義都是虛妄，認為是真實的。認為是真實的，我們就被虛妄的名相所欺騙了；被它欺騙，所以眾生的苦就是在這裡。聖人就是經過了佛菩薩的開導，他常能夠這樣觀察：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相」，就得解脫了。就是超越了名相、超越了這個名義，超越了這個名義的相，就是到了涅槃的地方去了，就是離名言相的境界了，就得解脫了。若是不能夠離名言的時候，是沒有辦法得解脫的。

「離名言」第一個條件，就要知道名言是虛妄的，不是真實的。誰來讚歎你一句——這是虛妄的，不是真實的；說是誰來罵你一句——這是虛妄的，不是真實的；你心就解脫了。說是看這個「江山如此多嬌」——都是虛妄的。我們平常的心情：「哎呀，這個境界太好了」、「這個太壞了」；「好、壞」，就是一個「名」，「名」裡面有個「義」。就是在這個——是好的、是壞的——心就在這裡貪瞋癡，這不能得解脫。如果你能夠超越假名，這些假名字，都是假的，不是真的；說「好」也是假的，說「壞」也是假的；地獄、餓鬼、畜生也好，人、天、阿修羅也好，都是假的；你不被這些名相所動——怎麼才能不動呢？要知道它是假的、要知道它是空的，這時候心能離一切名、離一切相，就得無分別智、就得解脫了；就是超越假名就得解脫了。

我們佛教徒就是這樣學習佛法，然後做什麼呢？就做這個超越假名的這件事，你要做這件事。我們不超越假名，你永久是不能解脫；就是要超越假名，離文字相才可以。「離文字相是真佛法」；我們不能離，不能離不行，就是不可以。

我們凡夫，用佛法的態度來看一切凡夫的活動，凡夫本來也是沒有苦惱的，就是自己來製造自己的苦惱，就是這麼回事，自己的苦惱是自己製造的。你不要去創造，還滅，不要去創造的時候，就行、就成功了。

「超越假名」，這四個字是在《維摩詰所說經·弟子品》羅睺羅那一章裡有這句話。我看見這句話，我講《維摩經》的時候，講這句話感覺到有意思，「超越假名」。人家對我說一句話，我就放在心上過不去，你就是被這個假名困住了；若超越它，超越它沒有事，什麼事沒有；不超越不行。

薄益大師他的著作上也是有時候提到這句話：山河大地都是假名。這句話好像你一看就過去了，但這句話有意思。一切法都是假名，並不是有真實的相；離了假名沒有相，也就是沒有假名的時候就是沒有義。這個義是由假名這樣分別、這樣思惟才出現這個義的，你不這樣思惟沒有這件事的。我們的心情，認為名是名，

義是義；「能詮的名」是一回事，離了名，有「所詮的義」的存在的，我們認為是這樣子。就是他說這句話是話，但是那句話表示那個意思是真的，我們的心情是這樣子。但是現在佛法上的意思不是，離開了那個「能詮的名」，「所詮的義」是沒有的，佛法是這樣意思。所以一切都是假名，「性空唯名論」，《中觀論》是「性空唯名論」，雖然有的時候和「唯識」好像大家有點不一致，實在在這個地方應該是一樣的，都是假名而不是真實的。

如果你能這樣思惟、能這樣觀察，能與「離名相」的義相應了，那就是你的修行，那就是你修行的境界，就是超越假名了。

羅睺羅尊者對很多的這些青年人講出家人的功德的事情，出家有什麼功德；那麼維摩居士來：「你說得不對，不要說，出家人沒有功德。」因為出家是為了得無為的，大家在這裡學習無為法，「一切賢聖皆以無為法而有差別」，這句話，你看這經論都是一致的。在無為法上那有功德可說呢？所以出家是沒有功德的，維摩居士這麼講。怎麼樣才能夠做到這裡？超越假名，就成功了！這是《維摩經・弟子品》羅睺羅這一章。我感覺很有意思，超越假名。出了家以後，你在做什麼事情呢？人家說是「你是做什麼職業的？」超越假名！若是你回答，你怎麼回答？你是什麼職業？當然我們說這個話，職業那一欄是「僧」，這樣講好像也說明白了，其實還沒說明白。應該說是：超越假名。應該這麼說是對了。就是做這個工作的，應該這麼說才好。

問：就是求解脫。

答：是的，超越假名就解脫了。

我們學習佛法，在沒有超越假名的時候，你一定要聞思修，一個聞，然後要思，思惟。比如就是「超越假名」這句話，你靜坐的時候去思惟，思惟怎麼叫做「超越假名」；怎麼叫做「名」、怎麼叫做「假名」、怎麼叫做「超越假名」，去思惟。你從這裡能有一點悟入，就是不得了，你再看經的時候就容易明白，容易明白那個義，容易明白。你有一點明白了，然後你就能用，就是日常生活的這些事情你就能用這句話；你不思惟，不行。不思惟的時候，你就不能真實地通達，不能通達，還是念那句話：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」，但是不能用；不能用，你心還是在假名裡面轉而不能超越，不超越這時候就多諸苦惱。

問：師父！可以說一句話：出家是世界上最高尚的職業。我們應該尊敬、應該敬重。

答：是，是的。但是我以前也說過這句話，當然我初出家我也不會說這句話。佛教的

確是非常地好，但是兩個人要負責、要執行這件事。有兩個人要負責執行這件事，就是一個做師父的——我收你做徒弟了——你要負責教導他，教他學習「超越假名」這件事，他才能走上這條路。如果不學習佛法，出了家而不學，還是不行，還是不可以的。這是一個做師父的要負責。第二個要負責的，就是做住持的這個人。一個寺廟裡面的領導人，他要做這件事。是凡來到這個廟上住，你要負責教導這些人學習佛法、要修行，一個學、一個修，負責這件事。

說是我不，我天天的發通知，我不學習這件事情，我天天的發通知做這個事、做那個事。我初到香港的時候，就是有一個叫……那個人還沒有出家，後來出家了，我們不要說他名字好吧。他出版一個月刊叫圓音月刊，他寫一篇文章，文題上：「疲勞的轟炸」，我都不大明白這句話。後來就想：什麼叫做疲勞的轟炸？後來慢慢明白這句話的意思。

但是我現在的想法，我又不完全同意這個說法，不完全。因為人啊……說是你是信什麼宗教的？我信佛。其他的我們不說。說現在有五十萬佛教徒，這麼多。但是五十萬佛教徒裡面，我在算這個數，能有一千個人歡喜學習佛法已經很多了。誰歡喜學習佛法？我看歡喜學的人不多，歡喜學的人很少。他就是說「疲勞的轟炸」——反倒契機，我的看法。的確是契機、合適啊！你讓他去明白「超越假名」，然後去深入第一義諦；我看這樣的人很少、很少，就是願意在假名裡轉的人比較多。也還就是「疲勞的轟炸」，慢慢地栽培、慢慢栽培、慢慢栽培，終究有一天——啊！對！我要學一學什麼叫無我相、無人相、無眾生相呢——忽然間注意到這一點，這才能夠再進一步。你一開始叫他超越假名，「沒有興趣」。所以我認為還是對的，「疲勞的轟炸」是對的，沒有錯。

但是出家的人，我現在好像……有一個居士老是說：「你老是把出家人和在家人分開」。我認為出了家的人，你一定要學習「超越假名」，你要學習這件事。你修習好了以後，你再「疲勞的轟炸」也可以，不是說是不可以這樣做，也不是的。

壬四、等起

尋伺等起者，謂發起語言。

這是這一段文裡面的第四科，「尋伺」的「等起」。第一科是「尋伺」的「體性」，第二科「尋伺所緣」，第三科是「尋伺行相」，這三科昨天講過了。現在是第四科「尋伺」的「等起」。

「尋伺」的「等起」怎麼講呢？就是由尋伺而「發起語言」，就是我們在說話的時候，一定是先有尋伺，然後才能發出來語言的。「等」這個字，就是什麼樣的尋伺，就發起什麼樣的語言，它們是相等的；能發起的尋伺和所發起的語言，是相等的，所以叫做等起。這等於說，尋伺它有這樣的作用。

壬五、差別（分二科） 癸一、標

尋伺差別者，有七種差別。

這是第五科，尋伺的類別，這裡分兩科。第一科是「標」。

「尋伺差別者，有七種差別」，這七種差別，前面在〈意地〉裡邊解釋過了。第一個是「有相分別」；第二、「無相分別」；第三、「任運分別」；第四、「尋求分別」；第五、「伺察分別」；第六、「染汙分別」；第七、「不染汙分別」。

癸二、指

謂有相、無相，乃至不染汙，如前說。

「謂有相、無相，乃至不染汙，如前」面「說」過了。這是列出來。

壬六、決擇（分二科） 癸一、徵

尋伺決擇者，若尋伺即分別耶？設分別即尋伺耶？

「尋伺決擇者」，這是第六科「決擇」，就是再觀察、揀擇，再分析一下，究竟這個尋伺裡面有什麼意義，是這樣意思。這是先問——「尋伺決擇者……」——這是先問，底下才是解釋。

怎麼樣問法呢？「若尋伺即分別耶？設分別即尋伺耶」，這提出兩個問題。這裡面說尋伺，是不是就是分別的意思呢？某一種文義，某一種境界出現的時候，心裡面去思惟分別，在這裡說是尋伺，尋伺究竟是不是就是分別的意思呢？「設分別即尋伺耶」，假設說是這個人心裡面在分別，是不是那就是尋伺呢？

提出這麼兩個問題。底下就是辨明這兩個問題，分兩科。先「標義答」，標出來這個道理，來回答這個問題。

癸二、辨（分二科） 子一、標義答

謂諸尋伺必是分別；或有分別非尋伺。

這是「標義答」。「謂諸尋伺」，我們所有的有情，所有的眾生，內心裡面有很多的尋伺，這個尋伺決定是「分別」的意思，尋伺就是分別。這是一個回答。「或有分別非尋伺」，或者有的人他內心在分別的時候，但是不能說那是尋伺，說尋伺是不對的。

這是兩個回答，這兩個回答叫「標義答」。這底下第二，解釋後面這一句，就是「或有分別非尋伺」，解釋這一句。

子二、釋後句

謂望出世智，所餘一切三界心、心法，皆是分別，而非尋伺。

「謂望出世智」，就是超越世間的人，他不是一般的生死凡夫，他是聖人。聖人在觀察世間一切緣起法的時候，他心裡面也是有分別——這是染汙、這是清淨，這是善、這是惡、這是無記，這是凡夫、這是聖人、這是佛——他在這樣分別的時候，不是無分別，是有分別的，就是出世智，他有分別，那麼這是一種有分別智慧。另外一種，聖人就是無分別的智慧，他與第一義諦相應的時候，心裡面沒有分別。這都是屬於出世間的智慧。

「所餘一切三界心、心所法」，剩餘的一切生死凡夫，內心裡面，是心王也好、心所也好，它在流動，在動作的時候，都是「分別」。這個表示什麼呢？這個聖人內心的世界，是大解脫境界，都是與真理相應的；這個凡夫不與第一義諦相應，也不與世俗諦相應，都是虛妄分別，凡夫內心裡面的事情都是虛妄分別。聖人的內心與真理相應，是無分別，都是無分別；所謂無分別就是沒有執著的分別，在後得智也還是有分別。但是這裡的意思，聖人的有分別也屬於無分別，凡夫所有的內心都是分別，都是虛妄分別。現在這個文的意思是這樣的意思，「皆是分別」。

「而非尋伺」，但是不是尋伺。這個話的意思，就是有尋伺欲的人，前面一開始，在〈有尋有伺地〉一開始那一段文，曾經解釋過：是凡有尋伺欲的人，他內心的分別是屬於尋伺的；無尋伺欲的人，他內心裡面有分別，但不是尋伺。在這裡正好是這樣意思。那麼出世間的聖人，若和三界內都是凡夫來對比的話，聖人都是無分別，可以這樣解釋。凡夫都是有分別，有分別這就是分兩類：一個是有尋伺欲的分別，叫「尋伺」；無尋伺欲的分別，就叫「分別」，是這樣意思。所以尋伺是分別，但是有的人的分別不是尋伺，因為他沒有尋伺欲。這裡就是這樣來解釋這一段文，這是一個解釋。

另外一種情形，就是我們讀《大智度論》的時候，會知道一件事，佛菩薩到八地

菩薩以上的這些聖人，他心裡面是無分別的，但是他也能說話，他也能夠做種種諸法實相的法語，但是內心裡無分別。無分別的境界表現於外，就好像有分別，所以那樣的事情，那就和這裡完全不同了。我們凡夫內心裡面要分別的時候，要說話的時候，一定先要尋伺，然後才能夠說話，才能做種種分別。那樣的聖人不是！那樣的聖人在無分別的境界中，就好像有分別似的，能發出來一切的語言，這是這樣意思。

壬七、流轉（分二科） 癸一、徵（分二科） 子一、那落迦

尋伺流轉者，若那落迦尋伺，何等行？何所觸？何所引？何相應？何所求？何業轉耶？

這以下是第七科「流轉」，說這個「尋伺流轉」的情況，就是在生死裡流轉的眾生，各式各樣的尋伺不同，解釋這段。第一是「徵」。這個「徵」就是問，問分兩段。先問「那落迦」，後問「旁生等」。這底下先是問。

「若那落迦」的「尋伺」，地獄裡面的眾生，他內心裡面的尋伺，「是何等行」，它是在什麼境界上活動——他這個尋伺？「何所觸」，他的尋伺是觸什麼境界呢？「何所引」，尋伺了以後，會引發出來什麼事情呢？「何相應」，他這個尋伺的心所和誰相應？和誰和合？「何所求」，他內心的尋伺，他希望什麼呢？「何業轉耶」，什麼業來轉動它呢？

這樣子，提出這麼多的問題。這是站在問地獄的眾生的尋伺的情況。底下就是畜生等。

子二、旁生等

如那落迦如是，旁生、餓鬼、人、欲界天、初靜慮地天，所有尋伺，何等行？何所觸？何所引？何相應？何所求？何業轉耶？

「如那落迦」的眾生這樣子。「旁生」和「餓鬼」，和「人」和「欲界天」，和「初靜慮地天，所有尋伺」，它們是「何等行？何所觸？何所引？何相應？何所求？何業轉耶？」這樣問。這下邊就「辨」，辨明這個問題。

癸二、辨（分四科） 子一、那落迦等（分二科） 丑一、舉那落迦

謂那落迦尋伺，唯是感行，觸非愛境，引發於苦，與憂相應，常求脫苦，憊心業轉。

「謂那落迦尋伺，唯是感行」，這底下先「舉」這個「那落迦」。這個地獄的眾生，他內心裡面的尋伺，就是憂愁的境界，在憂愁的境界上活動。就是尋伺的時候，

是一種憂愁的境界。這個「感」，就是憂愁的意思。「觸非愛境」，他的尋伺所接觸的境界，就是不可愛的苦惱的境界，或者是猛火，或者是大寒冷的境界，種種的苦惱的境界。

「引發於苦」，他的尋伺引出來的是什麼？就是苦惱，另外沒有別的。「與憂相應」，前邊「感行」也是憂，這裡也說憂；他的尋伺就和憂在一起活動，和合相應。「感」，是說它活動；「相應」，是和合的意思，有點不同。「常求」解「脫苦」，他的尋伺就是一直地想要解脫這些苦惱的境界，就是這件事。「何所求」，就是求脫苦。

「燒心業轉」，何業轉耶？就是燒心業轉。這個「燒」，就是煩躁、心裡不安，叫做燒。心裡面不寂靜，叫做燒心業轉。「燒心業轉」這句話，這是沒得禪的人，沒得初禪，沒得色界定的人，除了色界天、無色界天之外，欲界的人都是有這種問題，心裡面老是不安。這個不安的原因，在地獄裡面的眾生，當然這個苦惱，受這麼多的苦惱，心裡不安。但是另外一個原因，就是因為有欲的關係，有這個欲，心裡面老是向外攀緣，不安、不自在，叫做燒心業轉。

丑二、例餓鬼

如那落迦尋伺一向受苦，餓鬼尋伺亦爾。

「如那落迦尋伺一向受苦」，「一向受苦」這一句就包括前面這麼多句了，總而言之是這樣的境界。那麼「餓鬼」的「尋伺」也是這樣，也都是受苦。

子二、旁生等

旁生、人趣、大力餓鬼，所有尋伺，多分感行，少分欣行；多分觸非愛境，少分觸可愛境；多分引苦，少分引樂；多分憂相應，少分喜相應；多分求脫苦，少分求遇樂；燒心業轉。

那麼「旁生」裡面的事情有點差別。「旁生」和「人趣」，和「大力」的「餓鬼，所有」的「尋伺，多分感行」，多數是憂愁，少分是歡喜的。一少分的心情是歡喜的，多分都是憂愁。「多分觸非愛境，少分觸可愛」的「境」界。旁生和人和大力的餓鬼都是這樣子。這個「大力餓鬼」，他是餓鬼，但是他有大的神力；但是也有一些大力的鬼，還是福德很大，並不餓，不是餓。

「多分觸非愛境，少分觸可愛境；多分引苦，少分引樂；多分憂相應，少分喜相應」，「苦、樂」，約前五識說；「憂、喜」，約第六識說的。「多分觸非愛境，少分觸可愛境」，這個「觸」是觸對外面的境界。「多分求脫苦，少分求遇樂；燒心業

轉」，還是這樣子。旁生也是這樣子，人也是這樣子，大力的餓鬼也是這樣子。

子三、欲界諸天

欲界諸天所有尋伺，多分欣行，少分惑行；多分觸可愛境，少分觸非愛境；多分引樂，少分引苦；多分喜相應，少分憂相應；多分求遇樂，少分求脫苦；憍心業轉。

「欲界諸天所有尋伺，多分欣行」，這底下第三科說到「欲界諸天」。欲界的諸天，他們內心也是尋伺，多分是歡喜的，少分是憂愁的。欲界天也有一點憂愁，不全是歡喜的。「多分」是「觸可愛境，少分觸非愛境」；「多分」是「引樂，少分」是「引苦」；「多分喜相應，少分憂相應；多分求遇樂，少分求脫苦」，因為他的苦惱比較少。也還是「憍心業轉」，心裡老是不寂靜，老是要動，老是攀緣，老是希求，老是不安，這樣子。

子四、初靜慮地天

初靜慮地天所有尋伺，一向欣行，一向觸內可愛境界，一向引樂，一向喜相應，唯求不離樂，不憍心業轉。

「初靜慮地天所有尋伺」，這底下第四科「初靜慮」。第二、第三、第四以上沒有講，因為那方面沒有尋伺欲了。

現在說「初靜慮地天」也有尋伺欲。他「所有」的「尋伺」，「一向」是「欣行」，都是歡喜的，沒有不歡喜的事情。「一向觸內可愛境界」，就是三昧，就是禪定，不是向外的，所以內裡面禪定的境界都是可愛的境界，沒有不可愛的境界。「一向」是「引樂」，「一向」是「喜相應，唯求不離樂」，他也有所求，希望這個樂與他不分離。「不憍心業轉」，他沒有這個憍心的業，他心裡面寂靜，不攀緣，沒有這個不安的煩躁的心情。

這是第二科解釋完了。第二科是「隨別釋」，這一科解釋完了。

己三、如理作意施設建立（分二科） 庚一、徵

復次，云何如理作意施設建立？

己三、如理作意施設建立，這是第三大科「如理作意」。「如理作意施設建立」，這個「如理作意」，在我們的內心上來說是沒有這個如理作意的；沒有如理作意，他能夠「施設」出來，安排出來，能「建立」出來，所以叫做「如理作意施設建立」。那麼這裡分兩科，第一科是問。

「復次，云何如理作意施設建立」，就是我們眾生多諸苦惱，就是由不如理作意引發出來的。因為這樣子就想要離苦，就要排除去這個不如理作意，要建立如理的作意。怎麼樣建立法呢？怎麼樣安排法呢？提出這個問題。

第二個就是解「釋」。解釋裡面分兩科，第一科是「總標列」。「總標列」裡面，先用「嚧陀南」的方式標列。

庚二、釋（分二科） 辛一、總標列（分二科） 壬一、嚧陀南

嚧陀南曰：依處及與事，求受用正行；二菩提資糧，到彼岸方便。

這是「嚧陀南」的句子。底下就「長行」來標列。「長行」，也就是解釋前面這四句話。

壬二、長行

應知建立略有八相：謂由依處故、事故、求故、受用故、正行故、聲聞乘資糧方便故、獨覺乘資糧方便故、波羅蜜多引發方便故。

「應知建立略有八相」，如理作意有八種方式：第一個是「謂由依處故」，這個頌的第一句是「依處及與事」。第二就是「事故」。第三就是「求故」。第四是「受用故」。第五「正行故」。第六「聲聞乘資糧方便故」。第七「獨覺乘資糧方便故」。第八「波羅蜜多引發方便故」。這是有這麼多的如理作意的差別，這是「標列」。

底下「隨別釋」，隨標列的次第，一條一條地解釋，分兩科，第一科「明八相」。這八相裡面，先解「釋初五相」。初五相裡面，第一個是「依處」。

辛二、隨別釋（分二科） 壬一、明八相（分二科）

癸一、釋初五相（分五科） 子一、依處

如理作意相應尋伺依處者，謂有六種依處：一、決定時。二、止息時。三、作業時。四、世間離欲時。五、出世離欲時。六、攝益有情時。

「如理作意相應尋伺依處者」，不是違背道理，而是隨順道理的作意思惟，與道理相應的思惟；當然這裡是說尋伺的思惟。尋伺，如理作意它是有一個依處的，依止處；依止什麼去思惟，才算是如理作意呢？這個問題。這個問題裡邊，在下面說出來——「謂有六種依處」，六種依處就是十一個善心所，十一個善心所是如理作意的尋伺，是依止處；不然，那不能算是如理作意。

這十一個善心所分成六個，六類。用六個不同的境界，表示出來如理作意的依處。第一個是「決定時」，就是你要決定這樣做這個善法的時候，如理作意的時候，你要

做一件，內心裡面有如理的作意，去做種種的善法。一開始的時候，先要決定。這個決定是什麼呢？就是信。信，我相信有善、惡果報，這個信。信是什麼意思呢？就是決定的意思。我不猶豫，我現在感覺到「痛苦是由不如理作意來的，我現在為了滅除去痛苦，遠離一切痛苦，求得安樂，我對於這樣的事情，我決定要這樣做！」那就是對於這件事有信心的關係，才能這樣決定；不然的話，不能決定，是不能決定的。

說善有善報、惡有惡報，我修習出世間的善法，能解脫一切苦，我修習世間的善法，也能解脫三惡道的苦，得到人天的安樂；我相信這件事，就決定這樣做了，這叫做決定。就是一開始的時候，先要有信心來決定；「決定時」是有「信」相應的。

「二、止息時」，第二個止息時，止息什麼？止息一切惡法，不敢做惡事。不敢做惡事的時候，是有慚愧心的關係，有慚愧心。這個慚愧心，第一個是自尊心，我希求向賢人、聖人看齊，我不應該有錯誤的事情，那麼這就是慚。我如果做錯誤的事情，這些賢聖善人會訶斥我，諸天善神都會知道的，這樣子我太羞恥了，所以叫做愧。這樣子，有這樣的心情的時候，就把一切惡法停下來了，不敢做惡，「止息時」。因為什麼能止息一切惡法呢？是有慚愧心的關係。

「三、作業時」，作業時，就是開始行動。我做種種的功德的事情，做種種功德的事情，怎麼叫做功德呢？就是沒有貪、瞋、癡的煩惱的時候；不是自己貪心、瞋心、邪知邪見，去做種種罪過的事情，所以這時候是善法。

這個善法有兩個意思：一個是對自己有利益，對他人也有利益。就是我為我自己想，我也為他人想；我為他人想，也為自己想。然後發動出來的行為，就是對他人沒有傷害，最低限度不傷害別人。對自己有利益，或者對自己也不傷害，就算是沒有利益，但是也沒有傷害，對他人一定有利益。內心裡面不貪、不瞋、不邪知邪見的時候，發出來的行動一定是有利益的。這個利益，或者在自己這一邊，或者是在別的人。對別人有利益，對自己沒有利益，可也沒有傷害，這件事也可以做。對自己有利益，對他人也有利益，這個事更是可以做；對他人沒有利益，可也沒有傷害，對自己有利益，這件事情也是可以做，這樣都叫做善法。這個善法，以無貪、無瞋、無癡為原則的，就可以做出這個善法。

說作業的時候，你如理作意而做出來的事情，一定是沒有貪、瞋、癡；你能這樣做，就是有一種精進的力量，有精進地努力。所以這裡面有四個——無貪、無瞋、無癡，加上勤——就是有四個。

「四、世間離欲時」，假設修學禪定，修學禪定的時候，得世間的禪定，得世間的初禪、二禪、三禪、四禪，這個時候就遠離了欲界的欲的煩惱。離了欲的時候，身體就有輕安樂，就會有輕安樂。這個「輕安樂」是十一個善心所裡邊的一個，有輕安

樂。若是不是修學禪定，做其他的善法，那是沒有輕安樂的，你身體沒有這種感覺。這是修禪定，但是屬於世間禪定的輕安樂。

「五、出世離欲時」，說是這個人他能發心，學習超越世間的三昧，超越世間的戒、定、慧。超越世間的時候，那個時候是不放逸和捨，有「不放逸」和「捨」的這種功德。這個不放逸，就是裡邊沒有貪、瞋、癡，那就是不放逸。還有捨的一種作用（這個捨就是棄捨的捨，捨離的捨），捨這個字在佛法裡面可是很妙，這個捨，約心裡面的境界說，譬如說是我們感覺苦、感覺樂、感覺不苦不樂；不苦不樂也叫做捨，這是感覺上的捨。現在這裡說「出世離欲時」，這個捨，不是感覺的捨；這是你修行用功，成就了一種殊勝的功德境界。是個什麼呢？是無執著的境界，無執著的境界叫做捨。這個地方用這個捨字來形容。

譬如說我們凡夫這個心情，不管遇見什麼境界，都是取而不是捨，不管遇見什麼境界就是取、執著，執著就是取的意思。譬如說是人家讚歎我們，心裡面執著這件事，就是取，你接受了，你取著這件事；人家是毀謗你、毀辱你，你也是取著，也是取、也接受。說人家給你一個糖吃，你接受；給你大糞，你也接受；這個叫做受，就叫做取。這個聖人的境界呢？不取。你讚歎他，他也不取；你毀謗他，他也不取；你給他糖，他也不取；你給他大糞，他也不取；他心裡面不著。這個著或者是這樣說，你手上有膠的時候，你摸什麼就和什麼黏上了；你手裡沒有膠，摸什麼，雖然也是接觸了，但是沒有黏。

所以聖人這個心，他和一切法，都是捨，都是不著的。經過四念處的修行，能把他的內心訓練的程度達到捨的境界，他不著。再明白點說，他就是把這一切的境界，都觀成是如幻如化，都是畢竟空的，他心裡面就不著了，就是這麼回事。我們執著是有，真實是有這麼回事！那就是著的意思。所以這個地方是微細了一點。現在這裡說這個捨是這樣意思。

有現成的文句解釋這個捨，也有禪定的味道，它是說『心平等、心正直、心無功用住』，這叫做捨。『其心平等、正直、無功用住』，叫做捨。「平等」是什麼意思呢？就是心裡面也不散亂、也不昏沉，那麼這正是明靜而住的境界，就有個禪定的味道。所有的禪定都是不昏沉、不散亂，心裡面都是很明的，心裡明明了了的，但是又沒有分別，所有的禪定都是這樣子，所以叫做平等，這樣的境界叫做平等。這個平等的境界成功了以後的時候，不需要去努力，它自然是這樣子，它自然就明靜而住，相續不斷地下去，相續下去，那叫做「正直」（中正的正，曲直的直，正直）。「無功用住」，它不需要努力，自然是能這樣的境界。像我們靜坐的時候，心裡面雖然也可能是明靜而住了，但心裡面顧慮——哎呀，可能以後又有分別了，貪心又來了，或者

瞋心又來了，或者又昏沉了，或者散亂了——總是顧慮，顧慮我這明靜而住的心不牢固，會失掉了，又有顧慮。成功了的人沒有這件事，沒有這個顧慮，它自然是這樣子，所以叫做無功用住。那麼這叫做捨。

但是這個捨，在成功了的世間的禪定，也有這樣的捨的相貌。但是現在是說出世間的聖道，聖道在這樣的心情裡邊，是有般若的智慧與之相應的，所以能夠捨。「出世離欲」的「時」候，他心裡面沒有貪、瞋、癡，而還有捨的功德莊嚴，這是一種善法。

「六、攝益有情時」，第六個，他自己成就了功德。這樣子，「世間離欲」是得到世間禪了；「出世離欲」，就是由世間禪做依止，修四念處成功得成聖道了。第六呢，就是前邊五個是自己成功了，然後來利益眾生，是大悲心的境界，「攝益有情時」。這個「攝」在這裡的意思，就是引導的意思；引導一切眾生，來修學佛法得大利益，這是大悲心的行動。這個時候，就是十一個善心所裡面那個「不害」，不傷害眾生；那麼這個不傷害就是悲心的意思，大悲心，而對於眾生有所利益的。

那麼這是有「六種依處」，如理作意的時候，如理作意的尋伺，有這麼多的善心所與它相應的，這個時候才能名之為如理作意的尋伺。這樣說，看出來一件事，這個尋伺是通於聖人的。「攝益有情時」、「出世離欲時」，「出世離欲」是聖人，「攝益有情時」是大菩薩境界，都是有尋伺的。你看這上講。

子二、事

如理作意相應尋伺事者，謂八種事。一、施所成福作用事；二、戒所成福作用事；三、修所成福作用事；四、聞所成事；五、思所成事；六、餘修所成事；七、揀擇所成事；八、攝益有情所成事。

「如理作意相應尋伺事者」，這底下第二科說這個「事」，就是如理作意相應尋伺，你都做什麼事情呢？這裡把這事情也說出來。

「謂八種事」，有八種事要做。第一個「施所成福作用事」，一切的善法裡邊，最容易做的就是布施，這個布施能成就福的作用事，能得一個可愛的果報，這個施有這種作用。如理作意的尋伺，所要做的事情，第一件事就是「施」，就是用同情心去解除別人的困難，這樣叫做施。「二、戒所成福作用事」，就是如理作意的人要受戒的，殺、盜、婬、妄的事情不能做。「三、修所成福作用事」，就是修禪定了。在禪定裡邊，得到禪定之後，又在禪定裡邊，修學四無量心的這種三昧，慈、悲、喜、捨的三昧，這時候有大福德，能得梵天的福德，能得無上菩提的福，有這種福。這三種事是屬於世俗的善法。

「四、聞所成事；五、思所成事；六、餘修所成事」，這是出世間的善法。對於佛法的第一義諦，你能聽聞學習，這是「聞所成事」。聞了以後還不夠，還要「思」惟，專精思惟。第六、「餘修所成事」，前面那個修是世間禪，這底下就是出世間的三昧了，就是有般若波羅蜜相應的修所成事。

「七、揀擇所成事；八、攝益有情所成事」：「揀擇所成事」還是智慧，「攝益有情事」還是大悲；一個般若，一個大悲。前邊是你自己努力地修行成功了，然後你有般若、有大悲心去饒益眾生，得無上菩提，是這樣意思。

「餘修所成事」，就是在禪定裡邊修四念處。「揀擇所成事」，就是已經斷了煩惱，得成聖道了；這個比前面高一點。「攝益有情所成事」，就是大悲心。

這是第二科「事」，如理作意的尋伺所做的事情，就是做這些事情。底下第三科是「求」。

子三、求

如理作意相應尋伺求者，謂如有一，以法及不兇險追求財物，不以非法及兇險。

「如理作意相應尋伺求者」，求什麼呢？「謂如有一，以法及不兇險追求財物，不以非法及兇險」，這個「追求財物」，這個求是指追求財物。前面說有七聖財，捨世間財，有出世間財。當然這個地方，可能是偏重於佛教徒的在家佛教徒。

「謂如有一」，就是有一位佛教徒，他求財，但是和一般人不同，是「以法」，要合法的，合法的手段去求財。「及不兇險」，而不會有罪過。「兇險」就是有罪過的意思，有罪的時候就兇，就不吉祥。「以法及不兇險」這樣的手段去「追求財物」的。

「不以非法及兇險」，不以「非法」，就是違背了國家的法律，也違背了佛法。佛教徒和非佛教徒有兩種不同：佛教徒一方面要遵守國家的法律，一方面要不違犯佛戒，佛所制定的戒；你做的事情，做什麼事情要不能違犯這兩樣事，所以「不以非法」。「及兇險」，及有罪過的事情，不可以用這樣的去求財；可以求財，但是要合法。那麼這是這個「求」。

佛教徒也是可以求財，但是就是不要有罪過，不要非法，原因呢？因為相信因果。我現在用這樣的罪過去得財，將來有後患，暫時可能沒有問題，這個法律還不知道、警察不知道、國家政府不知道——我是非法。但是就算是一直地不知道，但是這個因果的道理沒有辦法逃避；外邊的勢力，有可能不接觸你；但是你這個罪過的事情在心裡面，你是功德也好、你是罪過也好，不是在外邊，是在內心裡面，這件事不能逃避

的，沒有辦法逃避。所以從因果的道理，佛教徒求財，做一切功德，一定要遠離過失，不然的話將來有問題。

子四、受用

如理作意相應尋伺受用者，謂如即彼追求財已，不染、不住、不耽、不縛、不悶、不著，亦不堅執，深見過患，了知出離而受用之。

「如理作意相應尋伺受用者」，我求到了財，我還要「受用」的。怎麼受用呢？「謂如即彼追求財已」，這就是說，如那個人，他所追求的財富成功了，他享受的時候，「不染」，他能夠受用的時候不太執著，不那麼執著，不是很染汙的。「不住」，「住」這個字，《披尋記》解釋得很好，就是『得已不捨，名住』，得到了以後他不肯捨，那叫做住；現在不是那樣子，所以不住。

「不耽」，我們以前講過，這個「耽」應該是目字邊，不是耳字邊。這個「耽」，就是愛味相應叫做耽，就是比前面那個染，是更厲害的愛著；前面是「不染」，這是「不耽」。「不縛」，不引起煩惱的繫縛。

「不悶」，這個「悶」，不觀德失叫做悶；觀察德失，觀察這個因果的德失——怎麼叫做德，怎麼叫做失——這時候就「不悶」了；不觀德失，糊糊塗塗地去受用，就是悶；現在「不悶」。「不著」，就是不染著。這個「著」，比前面那個更微細了一點。前面那個「染」也是「著」，「住」也是「著」，「耽」也是「著」，「縛」也是「著」，「悶」其實也是「著」，但是這地方說「不著」是微細了一點。

「亦不堅執」，也不是很堅固地執著。不知道什麼叫做罪過，什麼叫做功德，糊糊塗塗地去享受，就是堅執了。其實這些事情，都是貪著的意思，就是用各式各樣的字來形容這件事。「亦不堅執」，《披尋記》上解釋，『起邪分別，見是功德』，那就叫做堅執，那麼現在沒有這件事。

「深見過患，了知出離而受用之」，深深地感覺到這個財，世間的財富是有過患的，因為財而令人放逸，這是過患；或者也有引起其他的問題，都是很多很多的過患、你若是能知道了，就出離這一切的過患，這樣子來受用這個財富的。可見這個佛教徒，可以追求財富，追求來了以後，受用的時候，也要遠離過失，在前面的文我們也講過這個問題。

子五、正行

如理作意相應尋伺正行者，謂如有一，了知父母、沙門、婆羅門、及家長等，恭敬供養，利益承事。於今世、後世所作罪中，見大怖畏；行施作福、受齋持戒。

「如理作意相應尋伺正行者」，這是第五科「正行」。「謂如有一，了知父母、沙門、婆羅門、及家長等，恭敬供養，利益承事」，就是得到了財富以後，前邊是遠離過失，這底下是說應該怎麼樣做，才是有意義的。

「謂如有一」個人，他知道「父母」是有恩德的，對我有恩，「沙門、婆羅門、及家長等」，這些人都不是平常人，都是很尊勝的人。所以，「恭敬供養，利益承事」，對於父母、沙門、婆羅門、及家長等，對他們要恭敬，要供養他們，利益他們；「承事」，就是為他們做事。這個「承」，就是稟受他的意思，去為他做事，叫做承事，是這樣意思。就是他的意思怎麼樣，你就照那個意思去做，那叫做承事。

「於今世、後世所作罪中，見大怖畏」，但是你功德沒能圓滿——聖人的功德還沒有圓滿，總難免還有一些過失；過失這個時候，這個人「於今世、後世所作罪中，見大怖畏」，說是所作的罪，我今天作的罪，現在有了過失，這個過失在以後會有果報的，對這件事有怖畏心，「見大怖畏」，心裡面感覺到不安，很恐怖。有這樣心情的人，不敢造罪，就是造了趕快懺悔，所以這也是正行之一。

「行施作福」，所以他能夠行施，追求如法，追求來的財富，能夠把它布施，能作布施，自己也可以享受，但是也應該布施，那就叫行施。「作福」就是「行施」，這個「作福」，福是表示這個施將來能夠得到可愛的果報，所以是叫做福。

「受齋」，然後還要受這個八關齋戒。不要對於現在所成就的功德生知足想，不要生知足想，要繼續地栽培善根，修學戒、定、慧。「受齋」是修學戒、定、慧的意思，就是在家居士修學出家人的功德，叫做受齋。當然這個時間不多，是二十四小時，你這一天在二十四小時內，你修學出家人的功德，也就是修學戒、定、慧。所以受了八關齋戒的時候，還到 Office 去做事，不太合法。受八關齋戒這一天，最好是在寺院裡邊，和出家人一樣地讀經、靜坐、修止觀、拜佛，二十四小時內一直栽培功德，那叫做受齋。「受齋」那當然是短時間，或者是一天，或者是兩天，或者是五天，或者七天，短時的。「持戒」，持戒就是要或者受五戒，或者是受出家的戒。這個「持戒」，是長時期的；「受齋」，齋裡面也是有戒，但是是短時期的。

癸二、指後三相（分三科） 子一、聲聞乘資糧方便

聲聞乘資糧方便者，聲聞地中我當廣說。

前面那個八種相，前五種說完了；這是後三種，「癸二、指後三相」。第一是「聲聞乘資糧方便」。

「聲聞乘」的「資糧方便者，聲聞地中我當廣說」，這裡不說了。

子二、獨覺乘資糧方便

獨覺乘資糧方便者，獨覺地中我當廣說。

「獨覺乘」的「資糧方便者，獨覺地中我當廣說」。

子三、波羅蜜多引發方便

波羅蜜多引發方便者，菩薩地中我當廣說。

第三科，「波羅蜜多引發方便者，菩薩地中我當廣說」，所以在這裡也不說了。

壬二、隨別廣（分二科） 癸一、明方便（分二科）

子一、約施戒修辦（分二科） 丑一、辦三相（分三科） 寅一、施主相

復次，施主有四種相：一、有欲樂。二、無偏黨。三、除匱乏。四、具正智。

這底下是「壬二、隨別廣」。

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

問：師父！阿彌陀佛！請問這個「承事」（我們今天剛剛提到的），想請師父提供一個原則。在家人承事出家人，特別是常常親近、經常在一起；還有這個弟子承事師父，也可以說是弟子選老師，那麼固然是要恭敬，但是什麼情況下是可以承事、什麼情況下不能承事？或者說怎麼樣能夠……講得更入骨一點，意思就是說——只能夠恭敬、不能夠親近。因為他們是三寶，你不能不恭敬，但是有的時候好像還是要簡別一下。可不可以請師父講得更具體一點，不是光說「善知識」，是啊，「善」在那一方面？怎麼樣是善中帶惡？怎麼樣長時間下來，會出毛病？請師父慈悲開示。

答：對不住！我不回答這個問題，我不想多說，不想說這個問題。

這個事情……人是各有因緣。在經論上，我認為佛是大智慧，他告訴人要「親近善知識」，但是同時他也說：「依法不依人」。這個話，我認為說得非常圓滿，並不矛盾。

前面我說了一句：「各有因緣」，因緣如此，就是我拜你做師父，你拜我做師父，我拜他做師父，就是這樣子，就是「各有因緣」。各有因緣，同時也是依法，就是大家共同地學習佛法。師父是善知識，也是要學習佛法；只要沒有成佛，都是有學，而不能無學。從學習佛法中去進步，你就知道了，知道：這個是應該親近，是不應該親近，就是這麼回事。師父自己也從佛法中求進步，初發心的人也一樣逐漸地進步。如果師父他不學習佛法，他不學習什麼佛法；或者小小的有多少，其他都不學了。

不學有幾種原因，一個是學不來。一個很有名的佛教史學者，他有著作出版，他說出了一句話，他說：大經大論，比如說是《中觀論》、《瑜伽師地論》、《大智度論》、這是《法華經》、《華嚴經》，這些大的經論，這些後代的禪師不能作註解，他不能作；《金剛經》可以，《金剛經》可以講一講，可以講，就是簡單。少、簡單，你可以隨便說也可能；但是大經大論不可以，你說了就撞到了，就會不懂。有的地方不懂，怎麼講呢？不能講；只有小小的可以。所以學習佛法就是這個問題，就是他這個能力的範圍內可以說幾句，超過了範圍就不能講、不能學。不能學這個就表示是不足，你的佛法的智慧不足。智慧不足，你若為人做師父，就有問題。

道安法師，就是佛教史上，在西晉的時候，這個時候……還是東晉，西晉已經結束了，東晉的時候。道安法師，你看他的傳，就看出一件事來。他出家了以後，他師父叫他去種田，他就去種田。但是種種呢，他就向他師父要求：「我要讀經。」那他師父就請了一本經給他，他就去，還是種田。種田回來了，就把這部經就交還給師父。還給師父，師父說是：「你讀好了嗎？」說：「讀好了，我也能背下來。」「你背給我聽聽。」把這文也背下來了，又能明白這個道理。那麼說：「還要再請一本。」那麼師父又請一本經又給他。連續這麼幾天，他師父就說：「好！明天你不要去種田，你不要在這兒住了，你另外去參學，到別的法師那裡去參學。」於是乎，他就到佛圖澄那裡去。我認為這個人還是好，這位法師——就是道安法師的師父。他知道這個人不是平常人，他不能教導他，這個人不應該去種田的。不應該去種，趕快去學習佛法，可以成為佛法的棟梁了。如果一直叫他種田，就是糟蹋了這個人才；如果一直叫他在這裡，我又不能教導他。所以這個人還算高明，請他徒弟到別的地方去參學，這還是對的。如果說：「不可以，別的地方也不可以去，就是在這裡。」那就是不對了，就有問題。

所以這個事情，怎麼樣叫做善知識？善中有惡？這個事情，常常地讀經，多讀經論，自然會知道；不須要講、不須要爭論，不用爭論的。初開始不知道，任何人

都一樣；初開始的時候，都是善知識。誰不是善知識，都是善知識。但是你真是去親近的時候，就知道了；可是初開始親近也不知道，你還要學習佛法才知道。若是有這個問題，「你拜我做師父，我不許你同別的法師說話。」就有問題，那就是有問題，那就是有點問題。

所以我們還是應該慚愧沒有生在佛世。佛在世的時候，拜佛為師，拜阿羅漢、大菩薩為師，你看那個事有多好。等到佛滅度以後，都不是正法、也不是像法，到末法時代就是有這個問題。像法的時候還好一點，末法的時候是不容易，實在是很難。

壬二、隨別廣（分二科） 癸一、明方便（分二科）

子一、約施戒修辦（分二科） 丑一、辦三相（分三科） 寅一、施主相

復次，施主有四種相：一、有欲樂。二、無偏黨。三、除匱乏。四、具正智。

這是第二科「隨別廣」。前面是「明八相」，第一科說「八相」。「如理作意施設建立」，「隨別釋」裡面說有「八相」，這一科解釋過了。第二科是「隨別廣」。「隨別廣」就是八相裡邊並沒有完全去解釋，就是一部分的、一條一條的，把它詳細地說明，叫做隨別廣。這一科分兩科，第一科「明方便」，第二科「明依事」。「明方便」這句話，看這個文義，實在就是由如理作意的尋伺發出來的行動，叫做方便。第二科是「明依事」。現在是「明方便」，「明方便」裡邊分兩科。第一科是「約施戒修辦」。

「約施戒修」，施、戒、修這三樣事，就是由如理作意發出來的一種善法。前面解釋過，就是屬於在家居士或者是出家人所學習、所造作的一種世俗的功德。約這三樣事，來說如理作意的行動。分兩科。第一科「辦三相」。先辦施戒修「施」的「相」。但是這個施相裡面，是「施主」的「相」貌，就是發心布施的人，叫做施主。「有四種相」，這個施主，發心布施的人，他有四個相貌。

「一、有欲樂」，就是有這樣的歡喜心，他歡喜做這樣的功德；這是指他的動機說。第「二」是「無偏黨」，就是對於所布施的對象，能布施者他心是平等的，不偏於某一個人。「三、除匱乏」，第三樣就是你布施了的結果，是發生這樣的作用了，就是除掉了對方缺乏的這種困難。「四、具正智」。前邊是約施主的內心，和做這件事的結果。「欲樂」和「無偏黨」，是施主的內心；「除匱乏」，是對方得到利益了。第四是「具正智」，就是施主他要有中正的智慧，沒有邪智慧。這個地方可深可淺。如果按深的方面來說，應該是無我相、無法相，能夠不執著，不執著這件事，那麼叫具正智。如果淺一點說，是相信有因有果，相信有善惡果報，那麼叫做具正智。如果說是雖然也肯布施，但是不相信因果，那就不是正智了。

寅二、具戒相

具尸羅者，亦有四相：一、有欲樂。二、結橋梁。三、不現行。四、具正智。

「具尸羅者」，這第二科「具戒相」。前面「施戒修」，施者的相貌說完了。現在第二科是「具戒相」。「亦有四相」，也有四個相貌。

「一、有欲樂」，就是歡喜持戒，歡喜受戒，歡喜清淨，遠離這一切有罪過的事

情，他有這種歡喜心，這是第一個相貌。

「二、結橋梁」，就是他對於戒有這樣的認識——「橋梁」，就是過河的時候困難，造一個橋梁，從橋梁就過去了。這表示說，譬如說三惡道是個河，我能持戒就超越了三惡道，就像從橋梁上超過這個河了，過河了。那麼深一點說，當然過生死河，那就是更高深的境界了。二是「結橋梁」。這裡面也有一個「正智」的意思在裡面，就是持戒能夠得尊貴身，不致於得三惡道醜陋的果報，能有這種作用，所以叫做結橋梁。

「三、不現行」，實在來說也就是不犯戒；受了戒以後不會由煩惱，失掉了正念，由煩惱發動出來犯戒的行動，叫做不現行。窺基大師他們解釋：是說持戒，而又不顯現他的這種淨行的相貌；自己有這樣的功德，還是有一點隱藏的意思，叫做不現行。

「四、具正智」：就是持戒者不可得，還是無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，還是離一切相的，那就更高深的境界了，所以叫具正智。

寅三、具修相

成就修者，亦有四相：一、欲解清淨。二、引攝清淨。三、勝解定清淨。四、智清淨。

「成就修者」，前面施、戒這兩種說完了，現在說第三種「具修相」。

這個「成就修」指什麼說的呢？就是修禪定。又能布施，又能持戒，而後又能夠修禪定，那麼這叫做修。修布施也不容易，但是還是比較容易的，持戒就是比布施難一點，現在修禪定比持戒還是難。修禪定要把散亂的境界對治出去，什麼叫做散亂？就是欲。要破除內心的欲，有欲的人就一定是散亂的；要是破除了散亂，那當然就是離欲了，離欲了也就是得定了，這件事要特別努力才能成就，所以叫做修。這個「修」是特別努力的行動。怎麼叫做「成就修」，成就禪定的人呢？

「亦有四相：一、欲解清淨」，第一個也是他的動機，他歡喜離欲。「欲解」這個「欲」，是歡喜的意思。他歡喜離欲，欲是污穢的，他歡喜遠離這種污穢的事情，有這樣的歡喜心；就是歡喜遠離欲的污穢，得到禪定的清淨，他有這樣的動機，那麼叫欲解清淨。

「二、引攝清淨」，有了這個動機以後，就採取行動了，就開始修這個禪定，逐漸地努力地修行，從修行中能引攝禪定的清淨，能夠引發出來、能取得禪定的清淨，這是指修行說。前面是動機，也就是好樂；然後採取行動。

「三、勝解定清淨；四、智清淨」，這兩個我認為《披尋記》韓清淨居士解釋得好。「勝解定清淨」：這個「勝解」，實在來說也就是觀；「定」，實在就是止；就

是修止觀。在四禪裡面都具足止和觀的，都是具足的；但是現在這一段「勝解定清淨」，先說定的清淨，由勝解而修定，得到定的清淨。這個「智清淨」呢？由勝解而修觀，得到智的清淨。這是兩個清淨。

這個「清淨」，第一個約初禪來說，先修初禪的時候，這個定——這個止，就是把欲停下來；因為欲界定和未到地定都還是有欲，現在由於修不淨觀，一共有七種作意，那麼把欲破除了，就得到定的清淨。「勝解」，就是有力量的一種智慧、一種思想，知道欲的過患，這就叫做勝解。由這個勝解知道欲的過患，而修止，把這個欲停下來，在初禪的時候是這樣；初禪成功了，那麼就是「定清淨」，「勝解定清淨」。

由初禪而二禪，二禪的時候還是「勝解定清淨」，就是他觀察尋伺的過患，他能認識尋伺的過患，要把它破除去，這又是止，那麼得到了二禪的功德，那就叫做「定清淨」。這個時候，修三禪的時候，又知道二禪的喜也是不對，觀察它的過失，知道它的過失，叫做「勝解」；把這過失停下來叫做止、叫做定，那麼得到三禪的時候叫「定清淨」。得到三禪以後，進一步修四禪的時候，勝解這樂也是不對，三禪的樂也有過患，你能認識它的過患，叫做「勝解」；把它破除去，叫做「定」；那麼成就了就是第四禪了，得到四禪的「清淨」。

破除去過失，叫做「定」；觀察它的過失，叫做「智」；觀察它的過失就是智，就是觀。定就是止，智就是觀，由於觀察也就是勝解，由於觀察的力量，破除去這種欲，尋伺、喜、樂的過失，能破除去的力量是勝解，就是觀，破除成功了就是止，那麼也就是得到了四禪。這個時候「智清淨」、「定清淨」，是止清淨、觀清淨。

「欲解清淨」，是約他最初的動機、他的希望。「引攝清淨」，是總說修四禪八定的修行。第三和第四，就是分別說止清淨、觀清淨，可以這樣分別。那麼這是成就修的一一成就世間禪的一個相貌。無色界的四空定也是有這樣的相貌，但是他的智慧低一點，定特別深。這是「修」。

丑二、辨受施

復受施者有六種：一、受學受施。二、活命受施。三、貧匱受施。四、棄捨受施。五、羈遊受施。六、耽著受施。

這是「丑二、辨受施」。「約施戒修辨」這一科，分兩科。第一科「辨三相」，施、戒、修。第二科是「辨受施」，就是前邊的「施主相」，是能施者；這底下「辨受施」，接受布施的人是有「六種」相貌。

「一、受學受施」，就是他很歡喜地學習戒、定、慧，學習佛法；學習佛法，那叫做「受學」。那麼這等於是學習佛法了，因此而「受施」，這是說受法施，接受佛

法的布施，那麼不是財布施。

「二、活命受施」，為了命的不要死掉了，能繼續地生存，而接受財的布施。那麼這是兩種布施。

「三、貧匱受施」，這底下說這個活命的布施，又有不同的差別——就是因為「貧匱」，貧窮、有所不足，生活困難，接受布施。

「四、棄捨受施」，《披尋記》的解釋是說：施主他能隨順受者的歡喜而布施，那麼叫做「棄捨」；而受布施的人，以「棄捨」的心情而歡喜接受，叫「棄捨受施」。但是在我們出家人的戒律上，譬如說這個糞掃衣，人家就是不要了的這種布，丟到各地方，很污穢的，把這個撿起來，把它洗清淨，一塊一塊的爛布，把它連接起來做衣服穿，那真是「棄捨受施」了，那叫做「棄捨受施」。但是在《披尋記》不是這麼解釋。

「五、羈遊受施」，離開了原來的住處，到別的地方去了，有困難，這時候接受人家的布施。

「六、耽著布施」，這個人並不是有所缺少，就是因為貪心而接受布施，那麼這不是太合適了。「耽著」的這個「耽」字，也有同樣以前講過的問題。

子二、約攝益有情辨（分二科） 丑一、舉損惱（分二科） 寅一、八種復有八種損惱：一、飢損惱。二、渴損惱。三、麤食損惱。四、疲倦損惱。五、寒損惱。六、熱損惱。七、無覆障損惱。八、有覆障損惱。

前邊「約施戒修辨」，這底下「約攝益有情辨」。「約攝益有情辨」，就是利益這個有情，這個施戒修對於眾生有所利益，但是這地方似乎偏重於財這一方面來說。分二科，第一科是「舉損惱」，就是所利益的有情是有損惱的。這裡邊先說「八種」損惱。

「一、飢損惱」，飢渴。第「二」是「渴損惱」：「渴」，是要喝水叫渴。那麼前邊「飢」，就是要吃飯了。「飢、渴」的兩種損惱。「三」是「麤食損惱」，不是飢渴，但是這個飲食不是那麼好，所以叫做麤食損惱。

「四、疲倦」的「損惱」，譬如做事情做得太辛苦，這也是一種損惱。「五」是「寒損惱」；「六」是「熱損惱」，這也是困難。

「七」是「無覆障損惱」：「無覆障」，或者是沒有房子住，叫無覆障的損惱。「八」是「有覆障損惱」：「有覆障」就是有障礙，這個有障礙是什麼呢？有兩種解釋；一種說是有房子住，但是是苦惱的，那麼是在牢獄裡邊，那麼是有覆障損惱。《披尋記》上的解釋，似乎是說失掉了光明；失掉了光明，就是人的眼睛有問題了；眼睛

有問題了，那麼就是黑暗是他的覆障，能障礙他，這也是一種苦惱。這是八種苦惱。

寅二、六種

復有六種損惱：一、俱生；二、所欲匱乏；三、逼切；四、時變異；五、流漏；六、事業休廢。

這又說「六種」。「復有六種損惱」，因損而有惱，或者這麼說。

「一、俱生」，第一個是俱生的損惱，就是「飢、渴」——與生俱來就有這種苦惱，所以叫做俱生。「二、所欲匱乏」，這是指麤食的損惱。我歡喜吃好一點的、有營養的、有味道的，或者怎麼樣，但是辦不到，就是匱乏；這是指「麤食損惱」說。

「三、逼切」：這個「逼切」就解釋「疲倦損惱」好了，就是有特別的困難，這樣努力地工作很辛苦，逼迫他，像刀來切他似的，逼切的苦惱。「四、時變異」：就是寒、熱，時節的變異，大寒、大熱也受不了。

「五、流漏」：就是「無覆障損惱」，沒有房子住；沒有房子住，這也是個問題，所以有流漏的苦惱。「六、事業休廢」，就不能做事情，或者到牢獄也不能做事了，或者說是失掉了光明，眼睛有問題了，也不能做事了，「事業休廢」又是個苦惱。

這樣說，六種苦惱和八種苦惱沒有什麼分別，只是數目上有差別。

丑二、明攝益（分二科） 寅一、標列六種

復有六種攝益：一、任持攝益。二、勇健無損攝益。三、覆護攝益。四、塗香攝益。五、衣服攝益。六、共住攝益。

「復有六種攝益」。「約攝益有情辨」，先說有苦惱的有情；現在說「攝益」，怎麼樣來讓他遠離苦惱，他就是得到利益了。第一科是「標列六種」，先說出來有六種攝益。

「復有六種攝益」，攝取利益，也就是得到利益了。第「一」個是「任持攝益」：任持攝益是指什麼說的呢？就是飢渴的眾生，「飢渴」的「損惱」，得到了飲食，就使令這個生命體得到了安樂，得到了安樂住，就沒有飢渴的苦惱，就是這個生命可以保持正常的生活，所以叫做任持攝益。

「二、勇健無損攝益」，就是「麤食損惱」的有情，那麼他得到美好的飲食了，有了營養，使令他的身體得到勇猛健康，沒有這個麤食的損惱，這也是一種。

「三、覆護攝益」：就是「無覆障」的「損惱」——沒有房子住，那麼有房子住了，使令他生命得到安全的保護了。

「四、塗香攝益」：《披尋記》解釋是指離「熱損惱」說。太熱了，能夠塗香，

就可以解除熱的苦惱，叫「塗香攝益」。

「五、衣服攝益」：就指「寒」的「損惱」來說，寒的損惱，有了衣服穿了，那麼就是能夠保暖，沒有寒的苦惱了。

「六、共住攝益」：《披尋記》解釋，就是解除「有覆障」的「損惱」。「有覆障」的「損惱」，若單指眼睛盲了，那固然也是失掉光明的意思。可是這個光明中，有日月燈的光明，另外還有法的光明，有法的光明。譬如說是國家有憲法，有很好的憲法。這個憲法是什麼？有什麼作用呢？有「共住」，和平共住、和樂共住的作用。那麼說是若有佛法的智慧更是好了，就是人與人之間有佛法的光明的時候，大家是和樂而住。我也得到你的照顧、你的光明；你也得到我的光明，同明相照，所以叫「共住攝益」。韓清淨居士解釋這一句話，解釋得好！「共住攝益」。的確是這麼回事。這也可能韓清淨居士，從生活中體驗到這件事。如果是大家都在這個世界上生活，同一個國家、同一個地區，乃至到同一個團體，同一個房間住，大家有法的時候，大家都是快樂的。我也不依法，你也不依法，我也觸惱你，你也觸惱我，這是太苦惱了，那麼就是「有覆障」，這是缺少智慧——智慧就是光明。所以，「共住攝益」。

這個是有「六種攝益」。

寅二、釋第六相（分二科） 卯一、舉非善友

復有四種非善友相：一、不捨怨心。二、引彼不愛。三、遮彼所愛。四、引非所宜。

「復有四種非善友相」，這是第二科，解「釋」這個「第六相」，第六相就是「共住攝益」（或者是這麼解釋也好）。第一個「舉非善友」相，不是好朋友，有什麼相可以知道他不是好朋友呢？「有四種非善友相。」

「一、不捨怨心」，這不是善友相。大家是好朋友，難免有的時候會碰到了，或者什麼事情有什麼誤會，或者說出一句話來，就生了憤怒、瞋恨。因為是好朋友的時候……。這樣的意思，一開始有憤怒，這還是情有可原；但是第二念就應該把這怨棄捨，「咱們是好朋友，不要生煩惱」，自己主動地就把這個怨恨心棄捨，那就是好朋友的相貌了。「不捨怨心」，繼續地恨，就不是好朋友相。

「二、引彼不愛」，第二、不愛護自己的朋友，偏要製造麻煩，製造一些對方不歡喜的事情——我做這件事叫你不高興——引彼不愛，這也不是善友相。

「三、遮彼所愛」，第三個就是製造一些事情，障礙對方的歡喜，他歡喜的事情障礙他，叫他不要有。「遮彼所愛」。

「四、引非所宜」：就是除掉了前面三個以外，還製造一些，反正是叫他不相應

的事情，不合適的事情。窺基大師解釋：『陷以非法』，就是弄一個圈套，叫他上當了——『陷以非法』，有這個意思。

卯二、翻例善友

與此相違，當知即是四善友相。

這是第二科「翻例善友」，把那個惡友相，「不善友相」翻過來，那就是「善友相」，就是這樣意思。

「與此相違，當知即是四善友相」，就是「不捨怨心」，能棄捨怨心，自己主動地棄捨怨心，原諒這位好朋友的事情。原諒這個「諒」字是什麼？是信的意思；推源，推求這件事的動機，我相信我的好朋友，動機是對我好的。這句話雖然我不歡喜，但是動機還是對我好的，就會相信他是好朋友。這樣子就把怨恨心棄捨了，那麼這是好朋友的現象。但是若是佛教徒，應該更進一步，不管他動機也是壞的，他的行為是要傷害我，動機也是傷害我的，我還是棄捨怨心，不生煩惱，那當然是進一步了。現在是說做朋友要棄捨怨心。

第二、要引彼所愛，做一些令對方歡喜的事情。

「三、遮彼所愛」翻過來，不要障礙他歡喜的事情，促成他所歡喜的事情。

「四、引非所宜」，翻過來，就是做一些適合他的事情。

適合他的事情，若按佛法來說，就是要幫助自己和朋友共同地能夠進步，共同地在品德方面、在智慧方面，不斷地進步，那就叫做「所宜」。所以布施、持戒、忍辱，這個忍波羅蜜就有這個意思。人與人之間——我感覺你這個人的程度太差了，我不可以同你做朋友——當然這種想法也不能說不對；可是若在佛法的態度來看，「引彼所宜」，感覺他程度低不要緊，共同地引導他；我也幫助你，你也幫助我，大家共同地進步。由這樣的程度進一步、進一步，不斷地進步，那麼就是好了，就滿意了。他現在雖然不及格，進步了就及格了，這件事也是很重。若這樣的情形，我同好人做朋友，同差一點的人也可以做朋友，能引導他進步。如果說差一點的人，我遠離他、不同他做朋友，那就沒有這個意思了。「與此相違，當知即是四善友相」。

癸二、明依事（分二科） 子一、引攝

復有三種引攝：一、引攝資生具。二、引攝有喜樂。三、引攝離喜樂。

這是「癸二、明依事」。前面是「明方便」，第二個「明依事」。這個也是很好，這一段文也是非常重要！前面說有這麼多的如理作意發出來的行動，這底下還是如理作意發出來的行動，看它怎麼講。

「復有三種引攝：一、引攝資生具」，這個「引」，實在就是創造的意思，引發出來；沒有這件事，想辦法創造出來，那叫做引。創造出成功了，叫做「攝」，就是拿到了，叫做攝。現在指什麼說的呢？「資生具」，這個沒有禪定的人，想要得到安樂的事情，就是靠資生具。『彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有』，所以就是靠衣、食、住。衣服好一點，吃的好一點，住的好一點，色、聲、香、味、觸都是如意的，那麼快樂就來了，就是這樣。「引攝資生具」。這若照欲樂來說，當然就是財富；有了財富，這個資生具都具足了。這只是在外緣上，從外緣上令你滿意，人就快樂了，做這種事情也是須要的，凡夫是需要這件事。

「二、引攝有喜樂」，這底下是得三昧說的。欲樂終究是不圓滿，令人苦惱，所以還要進一步去修禪定。資生具有了的時候心安，心安了以後就容易可以修禪定。「引攝有喜樂」：「有喜樂」，這個初禪和二禪都是有喜的樂，初禪也是有喜的樂，二禪也是有喜的樂。

「三、引攝離喜樂」：「離喜樂」，就是三禪是離喜的樂，遠離了喜的樂。或者說，「引攝有喜樂」，初禪、二禪，都是有喜、也有樂，三禪是有樂，初禪、二禪又有喜、又有樂，這叫有喜樂。那麼四禪以上是「離喜樂」，也離了喜、也離了樂，那麼就是捨受，那個勝妙的捨受的境界。這就是得三昧樂。

前面「引攝資生具」是得到欲樂，這底下得三昧樂。這也是一種利益人，也是如理作意，使令人在苦惱中得到進步。

子二、隨轉供事（分三科） 丑一、標列種類

復有四種隨轉供事：一、隨轉供事非知舊者。二、隨轉供事諸親友者。三、隨轉供事所尊重者。四、隨轉供事具福慧者。

「復有四種隨轉供事」，前面是「引攝」，這底下第二是「隨轉供事」。「隨轉供事」裡邊分三科，第一科是「標列種類」，就是有多少類的隨轉供事。

「復有四種隨轉供事：一、隨轉供事非知舊者」：「隨轉」這句話，或者是隨對方的心意、隨對方的需要，而採取活動，叫做隨轉。「供事」，就是供給他的所需，為他做這件事，那麼「隨轉供事」。這都不是容易的事情；為別人服務，這是要有菩薩心腸的人。「非知舊者」，服務的對象是什麼呢？「非知舊者」，我和他不是舊相識，我和他不認識，沒有什麼親愛的關係；對這樣的人，肯為他服務，這真是不容易！

「二、隨轉供事諸親友者」，就是有親愛關係的人——父母、兄弟、朋友——都為他們服務。

「三、隨轉供事所尊重者」，為所尊重的人去服務，或者是對國家有貢獻的人，

或者一個地區裡面有貢獻的人，或者自己有特別關係的人，所尊重的人，為他們隨轉供事。

「四、隨轉供事具福慧者」，就是有特別大福德、大智慧的人；這種人他並沒有做國家的領導人，也沒有做什麼，特別有什麼地位也沒有，但是是大福大慧的人，那麼也為他做事，也去供給他。那麼這是「標列種類」，為這些人做事。

丑二、明彼果利（分二科） 寅一、總標

由此四種隨轉供事，依止四處，獲得五果應知。

這都是說如理作意發出來的行動，肯這樣做事。肯這樣做事，會有什麼好處呢？這底下第二科「明彼果利」，結果的時候是有很多的功德。第一科是「總標」。

「由此四種隨轉供事，依止四處，獲得五果應知」：你這四種供事，你做了的話，就是「依止四處」，就是因此——這個「依止」實在就是因為的意思，因為你在這四個地方，就生出來功德了，會得到五種果利，應知。

寅二、別釋（分二科） 卯一、依處（分二科） 辰一、徵

何等四處？

前面是「標」。這底下「別釋」，別釋先說「依處」，依處先是「徵」。

「何等四處」呢？那四種處呢？那四個地方，四個境界？

辰二、列

一、無攝受處。二、無侵惱處。三、應供養處。四、同分隨轉處。

「一、無攝受處」，那麼就指「非知舊者」。這個「攝受」，實在就是愛的意思；彼此沒有感情的人，叫做「無攝受」。「非知舊者」，那就是「無攝受處」。

「二、無侵惱處」：就是「有攝受」者，就是大家有感情的人，當然不會我侵犯你、惱亂你，彼此都沒有這種事情。

「三、應供養處」：就指你所尊重者。就是一個團體，或者是一個廣大的地區、或者是一個國家，或者是全世界上，對於人類有貢獻的人，那麼這種人是「應供養處」，應該對他尊重，要供養他。

「四、同分隨轉處」，就是「具福慧」的人，具大福慧的人。具大福而不具慧，那不見得會有道德；若是具大福而有特別智慧的人，那是有道德的人。有道德的人，你如果是「隨轉供事」的話，也就等於是向他學習了。而這種人，窺基大師解釋得很好，就是這種人，是很多的人都會來親近他的，共同地來親近他，向他學習的。向他

學習的結果，你也就會有福、有慧了，就是和他是同了，和他是一樣的了，所以叫做「同分隨轉處」，是這樣子。

卯二、得果（分二科） 辰一、標

依此四處，能感五果。

前面是「辰一、標」。底下是「列」出來，辰二是「列」。現在第二科是得五果，「卯二、得果」，第一科是「標」。「能感五」種「果」。

辰二、列

一、感大財富。二、名稱普聞。三、離諸煩惱。四、證得涅槃。五、或往善趣。

「一、感大財富」，你能這樣子隨轉供事，你將來會得到很大的財富。

這個底下「感五果」，得成就五種果利，是這種事情總合起來這樣做，能得到果利，而不是一條對一條，不是那麼說。

「二、名稱普聞」，你能這樣做，你的好的名聲，能夠普遍地也都會知道了。有很多人會讚歎你，所以「普聞」。

「三、離諸煩惱」，你這樣做，為善最樂，心裡面會很快樂，而不會有苦惱。這個裡邊，你能夠「隨轉供事非知舊者，隨轉供事諸親友者，隨轉供事所尊重者，隨轉供事具福慧者」，這裡邊同時是自己做了功德，同時自己也增長了智慧；增長了智慧，就「離諸煩惱」。有煩惱就是缺少智慧的關係，當然智慧也有深淺。「離諸煩惱」。

「四、證得涅槃」，第四個就是能夠得到涅槃，這是最殊勝的果利了。

「五、或往善趣」，說是我沒得涅槃，沒得涅槃，你還是會得到好處，什麼呢？能到「善趣」。或者在人間，或者到天上，或者到佛世界去了，所以還是有功德。

這是「能感五果」。

丑三、釋具慧相（分二科） 寅一、依三慧辨

又聰慧者，有三種聰慧相：一、於善受行。二、於善決定。三、於善堅固。

「又聰慧者，有三種聰慧相。」這是丑三。「隨轉供事」一共分三科，第一科「標列種類」，第二科「明彼果利」，現在第三科「釋具慧」的「相」貌。其實在如理作意有這麼多的行動、這麼多的功德，其中最重要的還是智慧，所以把這個智慧特別地加以解釋，分兩科。第一科是「依三慧辨」，依三種智慧來說。

「有三種聰慧」的「相」：這個「聰」，目明，耳朵聰，聰指耳朵說，耳朵聰；

耳朵「聰」，其實也包括眼睛明。耳朵聰，有一個學習的味道；若是目明，也有學習的味道，但是自家努力的成分多。向別人學習，聽別人講解，那有別人幫助的力量。其實都是差不多，一樣。總而言之是智慧，得到智慧的相貌。

「一、於善受行」，因為自己做種種功德，接近了很多的大人，你就會聽到很多的道理，就是聞所成慧。聽聞了正法的時候，你就會知道自己應該走那一條路。那一條路呢？就是「於善受行」，對於有功德的事情，對於他人有利益的事情，對自己也有利益的事情，你就能夠信受奉行，能夠這樣做。如果若是不去這樣做，不接近這些有智慧、這些有道德的人，就憑自己，憑自己的這個心去做事情，多數是搞錯了。因為人與生俱來的就是貪、瞋、癡，用貪、瞋、癡去做事，多數是搞錯了。若是肯同這些大人接近，就是「於善受行」，是這樣。

「二、於善決定」：就是聽聞正法而能夠思惟，能思惟這個道理，你就能夠沒有疑問。我做善事，對於這件事就會決定是這樣做，我不會疑惑「做善有好處嗎？我是應該這樣做嗎？」還可能會疑惑。現在是內心裡面不疑惑了，不猶豫，所以叫做「決定」。

「三、於善堅固」：《披尋記》上說它是修慧。按修慧講也是好。就是沒有得到禪定的人，在欲的範圍內去做善事，雖然也是很殊勝，但是不是太堅固，不是很堅固。譬如說做善有善報，忽然間「我雖然做善事，還倒楣了」，心裡面就不堅固了。若是得了禪定的功德，那就沒有這回事，他還是很堅定的，他還是堅定地做善，所以「於善堅固」。這是進一步，散亂的善法還不如不亂——一定善才更為殊勝；或者是得不退轉的出世間的善法，那就決定不退轉了，所以於善堅定，「於善堅固」。

寅二、依三學辨

復有三相：一、受學增上戒。二、受學增上心。三、受學增上慧。

這個是「依三學辨」。前面是「依三慧辨」，這裡「依三學辨」。「三慧辨」，單獨說慧；現在是全面地說戒定慧了，所以等於是更進一步、更圓滿地說如理作意的事情。

「復有三」種「相」貌，是最良好的。「一」是「受學增上戒」：「受學增上戒」，這個「戒」，就是不做惡事，對於惡事不做。但是什麼是惡？什麼是善？這不是與生俱來就知道的，要學才可以知道，要學的。

「受學」，就是能接受的一種覺悟的智慧。「學」這個字，有個智慧的意思，就是經過了學習而得到了智慧，這叫做學。有人學是學，而不受；譬如說有人學習佛法，只是當一種學問，當一種知識去學習，他內心不接受的，他並不相信善惡果報，也不

相信修行可以得聖道，他不接受，有這種人。現在不是，現在是接受的，我相信佛法說的善惡果報，我就不做惡，我修習善法，那就是「受」。

那麼這個意思，也有一種想法，當然最明顯的就是我們出家人，出家人學習佛法是學習，但是不修行，只是天天看看經論，「喔，四無量心這樣講，戒定慧是這樣講，六波羅蜜、三十七道品是這樣講，這個真如、如來藏、阿賴耶識是這樣講」，然後就給人講講就算了，自己不肯修行，那不是受學，這個「受」字不及格。我只是得到一點佛法的知識，這個是不對的。現在說「受學」，就是你自己能這樣用功修行，那叫做受學。

「受學增上戒」，還要「受學增上心」，就是禪定。「受學增上」的智「慧」，增上的智慧，當然這是在世間的智慧之基礎上，又增長了出世間的智慧，這裡面主要是出世間的智慧。

「增上」這個字，這個名詞，《瑜伽師地論》裡面有兩個解釋：一個是『所趣義』，一個是『殊勝義』。「所趣義」，就是你從這裡再進一步，就叫做所趣義。這個「所趣義」是怎麼叫做增上呢？就是戒，我持戒，我的目的並不在這裡，不在戒這裡，是在禪定那裡；我因為想要得禪定，所以我要持戒。由戒而定，就是戒有所趣之義，向前進一步，那叫做「所趣義」。我修學禪定是幹什麼的呢？還有「所趣義」，就是要得到智慧，目的是要得智慧，所以要修學禪定，所以叫做「增上心」。修學了禪定的時候，還能進一步得到更殊勝的功德，我的目的是在那裡，所以叫做「增上心」。

「增上慧」，增上慧是什麼呢？我學習這種智慧是幹什麼？我想要斷煩惱！修習出世間苦、集、滅、道的這種佛法的智慧，我要斷煩惱！目的是在那裡，目的是斷煩惱，才修這種智慧。斷了煩惱才解決問題，這個苦惱的——生死的苦惱，這些問題才解決。若不斷煩惱，你有了禪定、有了智慧，沒斷煩惱，苦惱還是在那裡的，所以要斷煩惱。所以叫做「增上」，就是依此為開始，不斷地向前進步，叫做增上。這個增上是有這樣意思。

第二個意思是「殊勝」。這樣的戒、定、慧是佛法中的戒、定、慧，超過一切外道，在外道法中不可得，它是特別殊勝的，超過一切外道，所以叫做「增上」。

「復有三種相」貌，是什麼呢？「受學增上戒，受學增上心，受學增上慧」，這是殊勝的如理作意的尋伺。

《披尋記》把下邊〈聞所成地〉裡面有三個頌也引來了，那三個頌很好，我念一下。『最先離惡作，最後樂成滿，初學是為初，於此學聰叡』，這就是得戒，學習這個增上戒，是這樣意思。『由此智修淨，淨生樂成滿，諸學是為中，於此學聰叡。從此心解脫，永滅諸戲論，諸學是為尊』，一切所應學的事情裡面，是最尊勝的；『於

此學聰叡。』那麼這是戒、定、慧。

這是如理作意的尋伺到此為止。下面就是「不如理作意施設建立」。

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

這裡有人提出兩個問題。

問：流產是屬於自害？或他害？或非自他害呢？

答：流產實在是害了，實在就是死亡了，不能生存了；那麼這是屬於自害？屬於他害？

應該是屬於他害，就是母親不小心，所以流產了。前面已經說了，在胎藏的時候是沒有自害的，沒有自害這件事。所以，應該是不屬於自害，是屬於他害。

問：「若處中有」這句話，是指一般的中有？或單指初果的中有？

答：這段文是說也不是自害、也不是他害，138 頁第七行，那一段文指不是自害、也不是他害。那個中有，「若處中有，這句是指一般的中有？或單指初果的中有？」應該指所有的中有都是不是自害、不是他害，應該是這樣說。

這裡面有一個問題，所謂害的意思就是死掉了，就是被害了；那麼中有他是不會被死掉的，不可以。非自害、亦非他害，屬於這一類。若說是初果，那當然是更有這種意義；因為你這一生要得初果，就是不可能有人害掉你，你也不可能是自害的，決定是這樣子。經論上有這種話。但是這個地方或者不說這句話也可以，就是在中有的時候，也不是自害、也不是他害。

其中有一個問題是什麼呢？就是中有是不是能轉？有這個問題。「能轉」這句話怎麼講呢？我們講中有的時候提過一件事，就是頻婆娑羅王，頻婆娑羅王在生存的時候，他自己的意願是要到兜率天去的；但是他結果死了的時候，到了四王天去，那麼就是轉了。這個轉，是在什麼時候轉的呢？這是個問題。如果說在中有的時候轉，那麼就是兜率天的中有一——由人間往生兜率天的中有，\這件事，那應該說是自害。說誰害？或者說是不害。但是好像是說一切有部，這是《大毘婆沙論》說的，《大毘婆沙論》上這個是說一切有部的主張：中有是不可轉的，不可轉。那麼就是，他原來就是有心到四王天。那麼中有就是沒有轉變，那麼也就是沒有被害的意思，應該是這樣說。

問：尋伺，若不深推度，是以思為體性；若深推度，則以慧為體性。請問尋、伺、思、慧，同為心所，皆剎那生滅，思與慧如何能為尋伺的體性？

答：剎那生滅並不斷滅，還繼續地生滅，所以從生滅的思、從生滅的慧，發出來尋伺

的作用，這個體性是這樣意思。誰發出來尋伺的作用呢？是由思、由慧發出來的，所以是以思、以慧為體性。生滅，因為一切無常的生滅的法，每一法都有它的作用，並不因為有生滅的關係就沒有作用，所以生滅並不構成思和慧不能發出來尋伺的作用。「尋、伺、思、慧，同為心所，都是剎那生滅」，你的意思，因為有生滅，思與慧怎麼能夠為尋伺的體性呢？生滅還是會有作用。

問：請問，所謂的發動，由思和慧去發動尋伺，跟思跟慧跟尋伺相應而起，有什麼不同？

答：尋伺是一個表現於外的相貌，而裡面就是思和慧的作用，是由思和慧發出來這個作用。當然有一個體、有個用的差別。

思和慧，思是個造作，令心造作，似乎是與生俱來的一種本能，或者是這樣說。慧就是增加了知識，增加了一種知識，有深入地觀察的作用，所以就不同於思，和思的作用不同。比如說我們沒有學過某一種特別的知識，我們去思惟這件事，我們就是這樣子、這樣子思惟。但是有特別知識的人，有這個專門知識的人，對於這件事的觀察就不同了，所以思和慧是有差別的。那麼思和慧、和尋伺的差別，就是一個體、一個用。

問：那在一起發動作用的時候，是相應而起嗎？還是……

答：當然是相應而起，若不相應就不能起了，是相應而起。

問：那跟發動其實是一樣的。

答：發動，當然這是無常的，就是有因緣的時候才發動，沒有因緣它不發動。雖然是有思心所、也有慧心所，但是沒有因緣的時候，它不發生尋伺的作用。發生作用的時候，一個是思、一個慧，是不同的。所以思是粗略的，慧就是微細了一點，深推度叫做伺，不深推度就是尋了，這還是有點差別。再想一想。這是一個。

問：第二、在引發因中說到，由隨順彼故，善法能引諸勝善法，惡法、無記法亦然。在印公老和尚著作《成佛之道》中說到：「有報必由業，微小轉廣大。」是否即是根據隨順引發的原理？

答：當然印老他有他的想法。但是我們可以這樣解釋，可以用這樣的道理來解釋這句話。「有報必由業」，就是由業引發出來報。「微小轉廣大」，微小的業漸漸地可以轉成廣大的業；當然是引發。要隨順才能引發，若不隨順就不能引發。不隨順的時候，就跑到別的地方去了，所以不能引發。譬如說我們讀這個〈陋室銘〉，讀這篇文章，你有一個願意讀的心情，一直地讀就是一直地隨順；讀讀，「我不願意讀了」，就是不隨順了。所以這個是有道理。隨順彼故，善法能引諸勝善法，

惡法也是，無記法也是這樣子。這是第二。

問：第三、無記法的引發相貌「約種識辨」時說到，三性是約心而說的，心中有善、惡、無記，所以善中有惡、有無記，這都是因為心的關係。不了解善中有惡、有無記；善中如何有惡、有無記？它與心的關係是什麼？

答：「不了解善中有惡」，因為善心中有惡，惡心中也有善，無記心中也有善、也有惡。都是心，善也是心，惡也是心，無記也是心；所以你作善的時候，忽然間有特別的因緣的衝擊就變成惡了，就是心中有惡種子。

「約心說的，心中有善、惡、無記，所以善中有惡、有無記」，這是約總相說的，就是阿賴耶識，阿賴耶識的種子。阿賴耶識是心，心裡面很多很多的種子，有善、有惡、有無記；但是現行的善在活動的時候，忽然間有因緣一衝擊，善就變成惡，也就是因為阿賴耶識有惡種子。是約總相說的。單獨約別相說，善就是善，惡就是惡，無記就是無記，應該是這樣說。不過，另外去強辯，強詞奪理，強辯說呢，「善也有惡」，那當然也可以另外解釋：就是我們一般的善，這個善裡面有惡，因為有執著心；有執著心，這個善就是有一點惡的成分。若這麼樣解釋也可以，這是一個意思。

「它與心的關係是什麼？」就是種子。這個善、惡、無記指現行說的，現行是由種子來的；種子當然是在心裡面，在阿賴耶識裡面。所以種子的發動是待緣的；沒有緣，這個種子它不動。但是有好的因緣本來是發善的現行，但是有惡因緣來一衝擊，善就轉變了，現行的善又轉變了，轉變惡的現行了，會轉變，都是待緣的關係。這是一種。

問：第四、窺基大師說：小地獄也有粗段食。如果以吞鐵丸暫除飢渴為食，不符合食能滋養諸根的功能定義。請問此說與小地獄應受果報的情況相順嗎？

答：當然是相順的。地獄裡面吞這個熱鐵丸、吞這個洋銅，這是受苦的現象。至於食，只是他的臟腑裡面微微地動，就會有一種食的作用。那個作用來支持他生命的相續，當然主要就是業力，業力使令他的生命不死掉，繼續受苦。若是人受那麼多的苦就死掉了，但是地獄的眾生他不死掉，繼續地受苦，主要還是業力。業力，當然那就是識食了，四食裡面的識食。所以，應該說還是相隨順的。

問：第五、不知有否錯會院長的意思，院長說「歡喜苦是一種智慧」。

答：我這麼說的啊？不過我可能會由前一句話引出來另一個意思。

生：我還記得前一句話。前一句話就是說……大概的意思是說：「一般的人都追求樂，眾生的心態都是這樣子。」那喜歡苦的話，那也是一種智慧。

答：這個事情，我當時一定是這樣子，就是由前面一段話引出來一個意思，就說出這麼一句話來。不是孤起頌，一定是這樣。但是現在要解釋這句話，可以這樣說：我個人感覺我自己，我反省我自己，我若受樂的時候，我不容易維持正念，不容易。但是若這種樂——不要說這種樂，我稍微地苦一點，稍微苦一點，就是沒有樂的干擾。稍微苦一點，當然也有程度的不同，如果特別苦也是很難的，也是很難修行。就是感覺到樂，使令我不能夠有正念地用功，所以把這個樂，把它轉變一下，稍微清苦的境界，我這正念容易維持。如果有這樣的動機，當然應該說是有一種智慧，有一種智慧的境界。

我們從事實上，我們就說我們出家人，我們不說在家居士，不說。我們出家人，當然指我們這些凡夫境界，聖人我們不說。凡夫境界，貧苦、清苦的地方，多數這個人發道心修行。如果是特別富樂的地方，穿的也好、吃的也好、住的也好——為什麼會這樣呢？就是財富多，有財富的來源，不斷地來，所以你會衣食住都是很滿意的一一這房子越造越好，穿的也好、吃的也好。這個財富來多了，這種樂的境界使令人不容易發道心。你就是發了道心，因為財富來了不能不管，去管理這個財富，你的修行就受影響。你不管理？不可能你不管嘛。或者是因為某些人原來也還都是很平靜，大家不能說特別有修行，總是還是過得去。但是財富來了，去管理財的時候，就受了財富的染汙，就會引起種種的問題。所以就是寧可清淡一點，不要這麼多的事。我不要拿我很多的精神去管理錢，不能修行。所以清苦一點反倒會好一點。

但是若是我們大家都發道心，我也想要修行，你也願意修行，但是事情不能不管，只好幾個人願意犧牲自己去管理這些事情，其他的人大家用功修行。管理事情的僧職事尊重這些修行人，這樣子也還好一點，也好一點。如果說是不尊重修行人，一管事就有權了，一有了權了以後就保護自己的權，就不高興這修行人，驅逐這些修行人；那就不是佛法了。所以因為這財富的樂，引起很多的過失。若是發道心，就沒有這問題，發道心沒有這問題。我管理財富，我是為了供養這些修行人，才做這件事。剛才我們學的這段文，正好是這樣意思，尊重，尊重這些有道德的人——在佛法上，就是尊重這些發心修行的人。那當然就是好嘛，那麼我做這件事才有意義，他就不會有過失；若不發道心就糟糕，就有問題。

當然這就是我我所，從我我所來的。權力在我手裡，我一天做這些事情，那些修行人在那裡用功修行，這裡面就是引生出問題，出什麼問題？就是出家人本身也

會引生問題——我對這修行人自然是有恭敬心；對於當職事的人，我心裡面不恭敬——自然會有這種想法。在家居士也會，也會這樣想，「哎呀，對修行人怎麼怎麼尊重讚歎禮拜供養」這些事情，對當職事的人就差一點。那麼當職事的人遇到這種境界的時候，心裡面就會有矛盾，就會有事情。若是你不，你不要這樣想；他尊重有修行的人是對的，我也尊重，我也是為了這件事才做這個僧職事的，那麼這也是好嘛。

所以這樣子，修行人也尊重僧職事，所有的出家人也尊重僧職事、也尊重修行人。在家居士也要尊重僧職事，你不能說是「那個人有修行，你當職事沒有修行」，不應該這麼想；因為他這樣子做這件事，那個修行人才可以安心修行，所以當職事的人也很重要，所以應該平等地恭敬尊重，無偏黨，應該是這樣才對，那麼這樣就沒有問題。就算是有些人不了解這件事，只是尊重有修行的人；你一天在那裡管這些雜亂的事情，心裡面散散亂亂的，對你不恭敬，你不要介意這個事情，你還是不介意，當僧職事的人不要介意這一點。心裡面就要重新地計算一下，不要，就是隨遇而安。雖然他沒有恭敬你，不要介意，也沒有事。如果介意這件事，就出來是非了，就出來煩惱，就出來衰相了，佛法的衰相就出來了。

我們出家人也好，在家居士也好，難免有時候照顧不周到。對於有修行的人就恭敬，對於表面上看他沒有修行就不恭敬，就很容易有這種事。但是這件事當職事的人一定要預先想好，不介意這件事，才可以。你若介意這件事，就有問題。所以這個是苦啊——歡喜苦是一種智慧。

我也想到這個戒律的問題，想到佛當初制戒，這個僧團怎麼樣運作？佛的辦法我想早就看清楚了，就是不拿錢，大家都去乞食，就減少很多問題，減少很多的問題。出家人自己去照顧自己的生活，不去乞食；當然，我們現在中國的佛教大概都是這樣子辦法，這個辦法就引出來很多很多的問題，引起很多的問題。

在印度當時的佛教，就是用乞食。乞食，我看那種情形，最初開始是佛的威德力。後來隨佛出家的人多數得了聖道，他有聖道的威德力，這件事還是可以做，可以乞食。若是我們沒得聖道，佛已經入涅槃了，我們一天去管理錢，沒有修四念處，你很難得聖道——我的看法是這樣。不能得聖道，是個凡夫的境界啊，這還差一點，你的威德力不夠；你想要乞食，有的時候可以，有的時候是不可以，不容易推行這個制度。乞食的制度，始終在中國不能推行。

不過是現在的佛教還是好，有幾位大德提倡戒，提倡戒也就比以前的佛教有點不同。提倡戒的地方，似乎有點不同，也能感動人。但是只是戒還不行，一定還是要有定慧，還是要有定慧，這樣功德才圓滿。所以，這個增上戒，「增上」這個

字有意思。你不能就停留在戒這裡，你不能停留在定這裡，也不能停留在慧這裡，一定向於聖道，就是要斷煩惱才是聖人，要向聖道那地方，去進趣聖道才可以。這個時候，這個聖人的忍力也大，他也不是太介意這些衣食住的事情，所以這問題就沒有了；在凡夫的時候還是有問題。你穿的衣服太冷了，衣服不夠還是有問題，吃的不好還是有問題。所以我們從這方面想，我們自己在想，我們自己去燒飯，這個人歡喜鹹，那個人歡喜淡，這個人歡喜油，那個人不歡喜油，就是種種的這樣分別。若乞食呢？不得了！所以從這裡，我們最初一看，乞食就是乞食；其實這件事很不容易，很不容易的。就是人家做什麼、給你什麼就吃什麼，你受得了？這就是不容易！所以佛在世的時候，那些人，尤其是這些大富貴的人出家了，乞食的生活能受得了，那真是有善根的人。我們現在能受得了啊？不行，恐怕不行。

所以這麼一講，這句話還是能成立，就是「歡喜苦是一種智慧」。「歡喜苦是一種智慧」，這是一個題目，可以作一篇文章也可以。