

《瑜伽師地論》卷第六

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三

己四、不如理作意施設建立（分二科） 庚一、徵
復次云何不如理作意施設建立？

庚二、釋（分二科） 辛一、喹陀南

喹陀南曰：執因中有果，顯了有去來；我常宿作因，自在等害法。邊無邊
矯亂，計無因斷空；最勝淨吉祥，由十六異論。

在第四卷一開始的時候，〈有尋有伺等三地〉，這裡邊一共是分五大科，第一科「界施設建立」，第二科「相施設建立」，第三科「如理作意施設建立」，這三大科講完了，從這裡以下就是第四科「不如理作意施設建立」。這一科裡邊事情很多，可能要辛苦一點。這一科分兩科，第一科是「徵」。

「復次云何」，除了前面的道理之外，又有不如理作意施設建立，什麼叫做「不如理作意施設建立」呢？這是問，底下就解釋。解釋裡頭先說到「喹陀南」，這一共有兩個頌。然後就是「長行」，「長行」裡分五科，第一科是「標」。

辛二、長行（分五科） 壬一、標

由十六種異論差別，顯不如理作意應知。

怎麼叫做不如理作意施設建立？就是有「十六種異論」的「差別」，不同的異論，不同的知見，來「顯」示這個「不如理作意」，就可以明白了。

這是「標」，底下問。

壬二、徵

何等十六？

底下「列」出來這十六。

壬三、列

一、因中有果論，二、從緣顯了論，三、去來實有論，四、計我論，五、計常論，六、宿作因論，七、計自在等為作者論，八、害為正法論，九、有邊無邊論，十、不死矯亂論，十一、無因見論，十二、斷見論，十三、空見論，十四、妄計最勝論，十五、妄計清淨論，十六、妄計吉祥論。

這一共有十六種論，都是佛法以外的邪知邪見了。

這是「列」出來。下面是第四科解「釋」，分成十六科，第一科是「因中有果論」。

壬四、釋（分十六科） 癸一、因中有果論（分三科）

子一、標計（分二科） 丑一、所計

因中有果論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：常常時、恆恆時，於諸因中具有果性。

「因中有果論」分三段，第一個是「標計」，就是這個外道把他的這一套思想「標」出來，「計」就是他的執著。分二科，第一科是「所計」，他所執著的這些事情先標出來。

「謂如有一」，就是說有一個，或者是沙門、或者是婆羅門。「沙門」是表示出家了的人，外道裡面也有出家的。「若婆羅門」，就是在家的。

「起如是見、立如是論」，他內心裡面發起，就是有這樣的思想，叫做「起如是見」。「見」這個字，也有一個智慧的意思。有這樣的智慧，發明了這麼一套的理論。但是「見」這個意思，有個執著的意思；就是他深深地執以為是，而不容易動搖的，就叫做見。他內心裡面認為這是最正確的，忍可，他忍可，他肯定這樣的思想，叫「起如是見」。

「立如是論」，「見」是他內心裡面的事情，現在又發出來，發表出來這樣的言論。這包括語言，也包括文字、寫出來書，來教授其他的人，同意他的理論，同意他的思想，所以叫做「立如是論」。

究竟是什麼樣的「見」？什麼樣的「論」呢？「常常時、恆恆時，於諸因中具有果性」。這個「常常時」怎麼講呢？就是從無始以來，從無始以來一直到現在，常常時是於諸因中具有果性的。「恆恆時」，就是從現在到未來，盡未來際也都是於諸因中具有果性的。他這樣的理論——因中有果。下面再講這個因中有果。

丑二、能計

謂兩眾外道作如是計。

這是第二科「能計」，能有這樣思想的人是誰呢？就是「雨眾外道」。「雨眾」這個大老師（我這個本子是兩眾外道，兩是不對，應該是下雨的雨），就是他是下雨的時候生的，所以叫做「雨」；「眾」就是很多的徒黨，很多向他學習的人，叫「眾」。外道裡面是一個很有名氣的外道，就是數論師，數論外道，這個外道的大老師，梵語叫做劫比羅。「劫比羅」，翻到中國話翻個「黃赤」，又黃又赤。就是他的髮、面都是黃赤的顏色，所以就稱之為黃赤仙人，當時的人稱他為黃赤仙人，就是這個叫「雨眾外道」。這個雨眾外道就是他的徒黨，叫做「雨眾外道」。

「作如是計」，他內心裡面思惟出來這樣一套的理論，作如是計。「作如是計」，可能各位也是學習過，就是所謂二十五諦；這二十五諦，就是數論師的一大套的理論。

二十五諦：第一個就是「自性」。第二個就是「大」。第三個是慢，這個是「我慢」。第四個是「五唯」，五唯是什麼呢？就是色、聲、香、味、觸，這叫做五唯。第五個是「五大」，就是地、水、火、風、空。第六類就是「五知根」，五知根是什麼呢？眼、耳、鼻、舌、皮。我們佛法裡面說眼耳鼻舌身，他是說皮，眼耳鼻舌皮。第七個是「五作業根」，五作業根就是一個語（說話的口，語，舌）——語具、手、足、小便處、大便處這是五作業根，這是第七類。第八是「心平等根」，心平等根是什麼呢？就是心臟，就指這肉團心說的，心平等根。第九是「我為知者」，就是神我。

他這一套，總加起來就是二十五個。這二十五個是怎麼回事情呢？這個「神我」，他所執著的這個我感覺到寂寞，想要享受享受。這個「自性」呢，自性也名為「勝性」，舊的翻譯也名之為「冥性」，也名為「勝性」。這個「自性」怎麼講呢？就是他沒有變現萬法的時候，沒有變現那二十三諦的時候；自性是一諦，神我是一諦，這是兩個；二十五去兩個，剩下二十三個，那二十三個是由自性變現出來的。他沒有變現二十三諦的時候，就是沒有變現宇宙間萬法的時候，他是處在本來面目的境界，就叫做自性。他變現萬法的時候，叫做「勝性」；因為在萬法裡面他是最殊勝的，所以叫做勝性。這個自性，第一個是自性。

第二個是「大」，大是什麼意思？增長的意思。就是這個自性，他表現於外的相貌擴大了的時候，他就叫做大，這個大是這樣。

第一是自性，第二是大，第三是「我慢」，我慢是什麼意思呢？就是自性增長了以後，他就觀察這個我，觀察這個神我，就知道這個神我想要享受，這個時候叫做我慢。

那麼這個時候，他就要滿足神我的需求，就變現這個「五唯」，變出來色聲香味觸，變出來地水火風空，五大、五唯；又變出來「五知根」，眼耳鼻舌皮；變出「五作業根」這些事情。變出這個來，神我就享受這個，享受色聲香味觸、地水火風空，

還有一個眼耳鼻舌皮了，就享受色聲香味觸，這樣子。

享受了的時候，結果呢，又感覺到苦惱。因為這二十三諦都是無常的，無常中就有苦惱了，所以這個神我又不高興了，那麼就修學聖道。修學聖道的时候，這個自性——勝性就感覺到慚愧了；因為他變現出來的萬法使令神我苦惱，所以感覺慚愧就不變現了，那麼這些萬法又回到自性裡面的本體裡面去。這個時候就沒有使令神我苦惱的事情，這個神我他自己湛然獨立。那麼就是成功了，就是得涅槃了。

這個外道，這在〈金七十論〉——《藏經》上有，在〈金七十論〉上也說這件事。說這件事的時候也問，提出問題：為什麼自性能變現萬法，變現二十三諦呢？因為有貪瞋癡，貪瞋癡來迷惑這個自性，貪瞋癡的力量使自性變出來萬法給神我享受。這樣講。

「自性」是無為的，又說他是無為的，無為而無不為，正好也有這種味道。這在《楞伽經》上也提到這件事，提到這個自性。這樣說呢，數論的思想：神我是享受者，受者；自性是作者，自性能創造萬法給神我享受，這是一類的。有的外道：神我是受者，我也是作者，還有這麼講。各有各的講法不一樣。

那麼現在這個數論師，這個「雨眾外道」，就是說變現出來的二十三諦，自性是萬法之因、萬法之本，這萬法之本裡面具足這二十三諦的，就是「因中有果」，這叫做「因中有果」，是這樣的味道。所以說「雨眾外道作如是計」。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見、立如是論，顯示因中具有果性？

這底下是「敘因」，敘說因由，先是「問」。

「何因緣故，彼諸外道起如是見、立如是論」，這是問，「顯示因中具有果性」呢？

底下回「答」，回答裡面先是「標」出來。

丑二、答（分二科） 寅一、標

答：由教及理故。

由於這位劫比羅這外道的頭，他有這樣的言論，開示出來這樣的道理——因中有果，這是第一個原因。第二個原因，他也講出來一大套的理論的。「由教及理故」，所以有這種執著。

這是「標」，底下解「釋」，解釋先說這個教，「由教」。

寅二、釋（分二科） 卯一、由教

教者：謂彼先師所造教藏，隨聞轉授，傳至於今，顯示因中先有果性。

「教」，就是那個劫比羅外道他所講的這些語，或者寫的書，或者講的話。「謂彼先師」，最初發明這個理論的劫比羅。「所造教藏」，他所造的，也就是他內心想出來的。「教藏」，語言文字。「藏」，裡面有很多事情，詮顯很多道理的，所以叫做藏。「隨聞轉授」，隨當時的人和後來的人學習，這個「聞」就是學習的意思，學習這個劫比羅他所寫的書，展轉地授與後來學習的人。「傳至於今」，流傳到現在。這裡面的教藏，「顯示因中先有果性」。這就是「教」。

卯二、由理（分二科） 辰一、出彼人

理者：謂即如彼沙門、若婆羅門，為性尋思，為性觀察，住尋伺地，住自辦地，住異生地，住隨思惟觀察行地。

這個「理」有什麼道理呢？他也是講一套道理的。

這個道理就是那個沙門或者是婆羅門。「為性尋思」，就是思惟的思，田心這個思惟的思；「為性尋思」，他這個人的性格就是善於尋思，就是匆促地去思惟一個道理。那麼就是思為體性。「為性觀察」，而他的心性又能進一步以智慧為體性，深入地觀察不甚遽務，他心裡面有多少靜的成分，去觀察宇宙間的道理。〈有尋有伺地〉，頭一個「尋思」是思，也就是尋；「為性觀察」就是伺，他有這兩種功能。也就是說，這個人長於內心的思惟。

「住尋伺地」，我們前面講過，尋伺是通於三界九地，都有尋伺。但是怎麼這個地方叫有尋有伺地、無尋無伺地呢？「住尋伺地」，他安住在有尋伺欲的境界裡面；有尋伺欲，所以名為尋伺地。若沒有尋伺欲，那就不是尋伺地，是無尋無伺地了。他是住在有尋有伺的欲裡面，以此為依止，發出來尋伺的這種作用。所以「住尋伺地」。

「住自辦地」，這個「自辦」怎麼講呢？「辦」，就把這件事做成功了叫做辦。「自辦地」，他靠自己的力量，也就是他的尋伺的智慧，能夠發明這麼一大套的理論，能自圓其說，所以叫自辦地。住自辦地。

「住異生地」，就是他沒有斷三界裡面的種種見，見煩惱沒有斷，所以是一個凡夫的境界。這叫住異生地。

「住隨思惟觀察行地」，也就是沒得聖人的智慧，他內心裡面隨由他所思惟、所觀察的，他就執著，他有所執著，不是得解脫的聖人，他是住在這個境界裡面的人。

辰二、明彼思（分二科） 巳一、別辨相（分二科） 午一、正辨（分二科）
未一、辨（分四科） 申一、依施設辨

彼作是思：若從彼性，此性得生，一切世間共知、共立彼為此因；非餘。

「這幾句話是形容這個沙門、婆羅門的性格很不平常，這個人，有這種本事。」彼作是思，前面是「出彼人」，這底下「明彼思」，說他內心的思惟，究竟思惟什麼呢？先說「別辨」他思惟的「相」貌，這裡面先「正辨」，先辨別他內心的事情。分四段，第一科是「依施設辨」。

「彼作是思」，他心裡面這樣思惟：「若從彼性，此性得生，一切世間共知、共立彼為此因；非餘」，這底下是證明說他因中有果論的根據。

「若從彼性，此性得生」，此一法性從彼法性生出來，彼法就是因，此法就是果；這個果是從因的法性裡面生出來的。

「一切世間共知」，這件事不但是我這樣想，大家都知道。說是種這個麥，麥的種種在地下就生麥芽，麥芽從麥種生的；穀芽從穀種生的；乳中有酪，酪是從乳生的。這件事誰都知道，一切世間共同都知道這件事。

「共立彼為此因；非餘」，所以大家都同意，可以安立彼為此因，彼麥種為麥芽的因，麥芽就是麥種的果。「非餘」，不是別的，不是穀種為麥芽的因，不是的。麥芽一定是以麥種為因；穀芽以穀種為因；酪是從乳來的，以乳為因，一定是這樣。泥中有瓶，這個瓶是由泥造的，所以泥是瓶的因。「非餘」，不是別的東西可以做瓶的因，這個是誰都知道。「共立彼為此因」。

所以這個地方「依施設辨」，施設者安立也，安立的意思。我們看出來這個道理，就安立它是因、它是果。此為此因，彼為彼因；此為此果，彼為彼果，大家都知道，大家都知道這件事，所以就這樣的安立了。

這是「依施設辨」，第二個是「依求取辨」。

申二、依求取辨

又求果者，唯取此因；非餘。

就是求果的人，我想要拿到酪，我要求得一個酪，那一定是從牛奶那裡去求。「唯取此因」，唯取此法——此乳為酪的因。「非餘」，不是其他的東西，其他的不能做它的因的。這是第二個道理。

申三、依所作辨

又即於彼，加功營構諸所求事；非餘。

第三個道理是「依所作辦」，依據你的努力，「依所作辦」，來辨別這個因中有果的道理。

「又即於彼，加功營構諸所求事」，比如說是我想要有酪，於是乎我就加工營構，預備種種的器具，我就在牛乳那個地方來求取酪。用種種的辦法，不怕辛苦地去搞一搞，做這件事，那麼就求出酪來了，一定是這樣。泥中有瓶，說我想要得到個瓶，我就弄泥，從泥中弄出一個瓶來。所以一定是即於彼因，加功營構諸所求果的事。「非餘」，不是在別的因來求此果的；別的不能，不可以，不合適，這地方不可以。這是第三個。

申四、依彼生辦

又若彼果，即從彼生，不從餘生。

第三個是「依所作辦」，就是人為的努力上看，果是從因生的。第四個「依彼生辦」。

「又若彼果，即從彼生」，酪從牛奶生的；瓶是從泥生的；麥芽從麥種生的，不是從別的地方生的，這是固定了是這樣子。

未二、結

是故彼果因中已有。

前面舉出四個道理，這底下「結」束這一段。

所以彼那個果，因中是已經有了，所以是這樣子。因中若沒有，為什麼不從餘生呢？

午二、反成

若不爾者，應立一切是一切因，為求一果應取一切，應於一切加功營構，應從一切一切果生。

這是第二科「反成」，前面是「正辦」；這裡是反過來，來成立這個因中有果論，從反面。

「若不爾者」，說是若不像前面說「若從彼性，此性得生……」，這是四個，若不是那樣的話，「應立一切是一切因」，應該立一切都是一切的因。比如說乳，牛奶能生出來酪；說是乳中沒有酪，而能出來酪，那麼其餘的一切法裡面也沒有酪，也應該出來酪，就是這樣子嘛。所以「應立一切是一切因」，一切法，每一法都是一切法的因，應該是這樣子。

「為求一果應取一切」。「若不爾者，應立一切是一切因」是第一個，根據第一個理論說出這句話。「為求一果」是根據第二個，「又求果者，唯取此因；非餘」。

「為求一果應取一切」，若是因中沒有果，而能生出果來，那麼就不須要一定用牛奶來出酪，就用水也可以出來酪吧！用泥土也可以出來酪了！所以為求一個果，應取一切法為酪的因了，應該是這樣子吧！從反面來說，若是因中沒有果，結論就應該是這樣子，「為求一果應取一切」。

「應於一切加功營構」，這是第三個。應該在一切法上去努力，就會出來酪，不但是牛奶；我想要一個瓶子，就不一定是在泥，不須要用泥，用其他的木頭，或者是什麼也造出個瓶來，造出個泥瓶來，或者怎麼的。

「應從一切一切果生」，這是第四個，「又若彼果，即從彼生，不從餘生」。應從一切法能出一切果來，應該是這樣子。但是事實上不能這樣子，不能這樣你還得同意我的說法，就是因中有果，才可以製造出來你所求的果。

巳二、結略義

如是由施設故，求取故，所作決定故，生故，彼見因中常有果性。

這是第二科「結略義」，把前面他的思想做個結論。

「如是」，像前面說的，第一個是「由施設故」，因中有果。第二個是「求取故」，因中有果。第三個「所作決定故」，就是「即於彼，加功營構諸所求事」；所作決定故，因中有果。第四個「生故」，因中有果。

「彼見因中常有果性」，由這四個理由，彼劫比羅這些數論的外道，他就執著因中是常有果性的；常常時、恆恆時，是因中有果的。

前面是敘述他的執著，現在這底下第三段「理破」，破他這種道理。分三段，第一科是「審問所欲」。

子三、理破（分三科） 丑一、審問所欲

應審問彼：汝何所欲？何者因相？何者果相？因果兩相，為異不異？

這底下看這個破，破是怎麼樣破法。

「應審問彼」，第一句話是應該認真地來反問他。「汝何所欲」，你心裡面究竟想什麼呢？你歡喜什麼呢？就是來問他。

「何者因相？何者果相」，什麼叫做因的相貌？什麼叫做果的相貌？「因果兩相，為異不異」，因的相和果的相，這兩個相是有差別呢？是無差別呢？這是這樣問。

丑二、推逐徵詰（分二科） 寅一、無異相難

若無異相，便無因果二種決定，因果二種無差別故，因中有果，不應道理。

這個地方這樣破他，這是第二。前面是「審問所欲」，這是第二科「推逐徵詰」，就按他所說的道理去推問他，去推度思惟，追逐他、不斷地問他。「徵詰」，徵也是問，詰還是問。分兩科，先是「無異相難」，因相、果相這兩個相無差別，是這樣子嗎？來難問他。

「若無異相，便無因果二種決定」，如果說因的相貌和果的相貌是無差別的，那就沒有因果的兩種決定了。因是果，因就不決定；果若是因，果也不決定了。「因果二種無差別故」，無差別了。因和果無差別，因的別相沒有了；果和因沒有差別，果的別相也沒有了。那麼兩個是一回事了，無差別故。「因中有果，不應道理」，若是這樣的話，你執著因中有果就不合道理了。

我不知道你們各位看這文，心裡怎麼想。這個道理就是已經把因中有果破了。怎麼破法呢？因和果若是無差別，你若主張是無差別，那麼事實上是不是這樣子呢？比如說因中有果，比如說乳是因、酪是果。因中——乳裡面有酪。這樣說，因和果是有差別？是無差別？就是有差別了。乳和酪是不同的嘛！不同的，你說因果是不異的，就不對了。因果若不異，因果若是不異——是無差別的，因就是果了，你說因中有果，不是自相矛盾了嗎？就等於是有差別嘛，因中有果就是有差別了。你說因果是無差別，而又說有差別，這是不合道理，就是這麼意思。這個道理可以說得過去吧！你主張因果是無差別的，若無差別，你就不應該說因中有果了。你說因中有果還是有差別，而你又說無差別，不是自相矛盾了？這就不對。這個地方這樣破他。

所以，「因中有果，不應道理」。用這樣一個「異無異」來問他。這底下這無異不對。

寅二、有異相難（分四科） 卯一、更徵

若有異相，汝意云何？因中果性，為未生相？為已生相？

「若有異相」，這個無異是你說的，我沒有說無異，我是主張有異的——因和果是不同的。那麼佛法的這一方面，「若有異相」，說是你不執著因果有異，認為因果是無異，現在說你否認，你否認因果是無異的，你認為是有異，這樣想也是不對的。

「汝意云何」，你心裡再想一想怎麼回事。「因中果性，為未生相？為已生相」，你主張因與果是有差別的，你這樣主張——說是因中有果，因中有果那個果為未生相？為已生相？因中那個果是沒有生出來呢？是已經生出來了呢？因中那個果已經有了果的相，生出來果的相呢？還沒有生呢？生和未生，用這兩個難，來難問他。這底下就

又解釋。

卯二、詰非（分二科） 辰一、未生相難

若未生相，便於因中果猶未生，而說是有，不應道理。

前面是問，這底下「詰非」，說它有過失。先說未生相的難。

若說，你說因中有果，而果還沒有生，「未生」。「便於因中果猶未生」，果還沒有生，沒有生而說是有，「不應道理」，而你說因中有果是不合道理。還沒有生，就是沒有嘛；沒有你說有，這是不對的。這個應該容易明白。

辰二、已生相難

若已生相，即果體已生，復從因生，不應道理。

這是第二個難。若是說因中的果，已經有了果的體相了，「若已生相」。「即果體已生」，那就是那個果的體相已經出現了，已經成就了。已經成就了，「復從因生，不應道理」，已經成就就是已經生了，因中有果就是已經成就果了，你還說果從因生就不對了，就不合道理了。因為已經生了，已經生了還要再生，這是不須要的。所以，用這樣的道理來破因中有果論。這樣說，「因中有果」，等於說果是在因那個地方，因是果寄存的地方，不是因能生果。因能生果這句話的定義，應該說原來沒有而後有，這叫做生；若是已經有，就不須要生了。而你說是「復從因生」，這是不合道理。這樣子難問他。

卯三、顯正（分二科） 辰一、要待緣

是故因中非先有果，然要有因，待緣果生。

前面是破他的這種邪知邪見，下面是第三段「顯正」，顯示出來佛法的正因緣的道理。第一科是「要待緣」。

「是故因中非先有果」，不是原來就有果的，不是原來就有果的體相的，非先有果。「然要有因，待緣果生」，然而是要有因，因就是能生果的功能性；是有這種功能，但是還沒有果的體相，還沒有。那麼有了這個功能的時候，等待因緣，就是憑藉其他的助緣，這果才能生出來，而不是先有果。這樣說，就是有功能；這就是在唯識上的理論，就是阿賴耶識裡面有一切法的功能性，能引生一切法的功能性是有，但是還沒有果，這樣意思。

這是第一個「要待緣」。第二科是「辨五相」，辨五相先是「總標」。

辰二、辨五相（分二科） 巳一、總標

又有相法，於有相法中，由五種相方可了知。

「有相法」，有體相的法。有體相的法，就是什麼？就是果法，就是一切有為法，就是一切現行的有為法，是果法。「於有相法中」，這個有相法就是因。前一個「有相法」是果；「於有相法」，也是有為法，但是是屬於因。果和因的關係是怎麼樣？「由五種相方可了知」，就可以明白果和因的關係。

巳二、列釋

一、於處所可得，如甕中水。二、於所依可得，如眼中眼識。三、即由自相可得，如因自體不由比度。四、即由自作業可得。五、由因變異故，果成變異；或由緣變異故，果成變異。

「一、於處所可得，如甕中水」，這是第一個相貌，就是要有一個處所，要有一個依止的處所可得。這說一個譬喻，「如甕中水」，就像瓶子裡面有水。瓶子裡面有水，這麼多的參考書上都沒有解釋。沒有解釋，這個怎麼解釋呢？沒解釋，那麼就還是按照唯識的道理說，就是這個水就譬喻一切法的種子，在阿賴耶識裡面，是這樣子。不是有果，但是有一切法的功能性，功能性在阿賴耶識裡面。這是有一個是這樣，這是「處所可得」。

「二、於所依可得」，還有一個「所依可得」，是什麼呢？「如眼中眼識」，眼裡面的眼識，眼是眼根，眼識以眼根為依止處。這樣前面說，「如甕中水」，若是譬喻阿賴耶識，那麼就是因緣；一切法的功能性，那麼就是因緣了。眼中的眼識，眼識以眼為依止處，那是增上緣。前面一句是因緣，這個是指增上緣說的了。眼根為眼識生起的增上緣。「如甕中水」，說阿賴耶識的種子是眼識生起的因緣，這樣說。

「三、即由自相可得，如因自體不由比度。」前面說「於處所可得」，是在阿賴耶識那一方面說，阿賴耶識。這底下「即由自相可得，如因自體不由比度」，《披尋記》的本子：彼度的「彼」，是彼此的「彼」。我這個本子是比較的「比」，對比的「比」；應該是對比的「比」是對的。

「即由自相可得」，就是它本身還是有體相的，叫做自相可得。這個意思，前面第一個是「於處所可得」，主要指阿賴耶識說。「由自相可得」，就是種子了。就是它本身是有一個法的。「如因自體」，因的自體就是種子。「不由比度」，這個有它是一個有體相的，而「不」是「由比度」來的、推比而來的。說看到那裡有煙知道有火，不是這樣子知道的，不是！這是說它本身是有體相的，就是有這麼一個功能存在的，「自相可得」。那麼這是「如因自體不由比度」。這表示不是推比來的，就是它

本身現量可得。

「四、即由自作業可得」，由你自己本身的行動，這件事才出現的。那麼若在眼識來說，先要有個作意心所，這個作意心所應該在這裡作業的。有作意心所，眼識才能生起，意識才能生起，一切的心心所法才能生起，「作業可得」；這也還是增上緣。因緣，增上緣，這些事情。

「五、由因變異故，果成變異；或由緣變異故，果成變異」，這是說剎那滅是種子所具足的一個功能。「由因變異故」，這個種子是變異故，果也就是變異的，都是無常相。或由緣是變異的，所以果也是變異的。比如敲磬這個磬，磬是個因，發出聲音是個果。但是你用一個木頭的錘叩，或者用一個鐵來叩，都是不一樣的，發出聲音是不同的。或者這個磬若是有一點壞了，發出聲音也不同。「由因變異故，果成變異；緣變異故，果成變異」，這有為法是這樣子。這樣子和數論外道，他說自性是不變異的，自性能生一切法，自性是不變的，所生的一切法是無常的，那麼這是不合道理。

卯四、結斥

是故彼說常常時、恆恆時因中有果，不應道理。由此因緣，彼所立論，非如理說。

這是第四科「結斥」，訶斥他「你說錯了」。

所以，彼數論外道說「恆恆時、常常時因中有果」，這是不合道理，不能成立的。「由此因緣，彼所立論，非如理說」，是不合道理，說法是不對的。

丑三、結顯二門

如是不異相故，異相故，未生相故，已生相故，不應道理。

這是第三科「結顯二門」。

「如是」，就是把破他的這幾個道理，把它明顯地標出來。「不異相故」，因果是不異相，也是不對的。「異相」，因果是有差別，你也還是不合道理。「未生相故」，因中有果是未生，未生也不能成立有果。說「已生」，還不能成立因中有果。所以，你說因中有果是不合道理，不能成立。

「結顯二門」呢，「異、不異」，這是二門；「未生、已生」，又是二門。「未生已生」是一門，「異不異」又是個門，還是二門，這樣子。

破這個因中有果論，在《中論》、《百論》也有這個破，裡面也有說一些事情。現在因中有果論就是這樣子破完了。現在第二科「從緣顯了論」。

癸二、從緣顯了論（分二科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計

從緣顯了論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：一切諸法，性本是有，從眾緣顯，不從緣生。

「從緣顯了論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」，這也是先「標計」，先說「所計」，後說能計；這是先說「所計」。

「一切諸法，性本是有」，它的體性本來是有的。本來是有，為什麼我們人還要努力呢？「從眾緣顯」，要眾多的因緣，本有的事情才顯示出來，所以叫「從眾緣顯」。「不從緣生」，不是從緣生出來。就是本來就是有，但是你要有眾多的因緣，這件事才顯示出來。那麼就是泥裡面有瓶，但是要眾多的因緣努力，泥的瓶才出來。乳中是有酪，也是須要努力，酪才出來。所以「從眾緣顯，不從緣生」，不是因緣能生；不是原來沒有，現在有了，那叫做「生」，不是這樣的意思，原來就是有的。

這是「所計」，底下說「能計」者。

丑二、能計

謂即因中有果論者，及聲相論者，作如是計。

「謂即因中有果論者」，「從緣顯了」這句話、這個思想，也就是前面那個因中有果論者，還是他。「及聲相論者」，聲相論者也是這樣主張的。聲相論者，認為聲音也都是本有的，本來就有這個聲音，它不是新生的，也是「從緣顯了」，這個聲音就出來了，這樣意思。「作如是計」，他們內心裡面虛妄分別，創作出來這樣的思想。

子二、敘破（分二科） 丑一、舉因中有果論者（分三科）

寅一、敘因（分二科） 卯一、問

問：何因緣故，因中有果論者，見諸因中先有果性，從緣顯耶？

這底下「敘破」，先「舉」出來「因中有果論者」，先「敘因」，這是「問」。

什麼原因，「因中有果論者，見諸因中先有果」的體「性」，然後「從緣顯了」呢？這樣問，底下回答。

卯二、答（分二科） 辰一、標

答：由教及理故。

還是這樣意思。第二科是回「答」，回答裡面先是「標」。

「由教及理」有這樣的思想。

辰二、釋（分二科） 巳一、指由教

教如前說。

這第二科。「教如前說」，「由教」，像前面說的，前面那個說過了。

巳二、釋由理（分三科） 午一、出彼人

理者：謂如有一為性尋思，為性觀察，廣說如前。

第二段「釋由理」，先說「出彼人」。

「謂如有一為性尋思，為性觀察，廣說如前」，也像前面那一段說的一樣。

「出彼人」說完了，第二科「明彼思」。

午二、明彼思

彼如是思：果先是有，復從因生，不應道理。然非不用功為成於果，彼復何緣而作功用？豈非唯為顯了果耶？

「彼如是思」，彼這樣的思惟。「果先是有，復從因生，不應道理」，他就想：果原來是有，而說從因生，這是不合道理的。不是因生，那麼怎麼有的呢？「然非不用功為成於果」，他就說可是果是先有，果是原來就有了，不是從因生的，那麼怎麼樣有的呢？不須要用功力，不須要加上功力，這果就出來了嗎？不是！「然非不用功力」，不是不用功力，要用功，果才能成就。

「彼復何緣而作功用」呢？果既然有了，為什麼還要加上人功呢？「豈非唯為顯了果耶」，那不就是为了把果顯了出來嗎？把果顯示出來，所以人功還是沒有徒勞的，還是有成就的。果是有，不是由緣生，而是由緣顯了。

「顯了」的意思呢，原來是有，不顯了。比如這屋子裡頭一點光沒有的話，所有的人物都被黑暗障住了；開了燈，光明了，裡面的人物才顯示出來，就是這樣意思。因中是有果的，但是要用緣來顯了，不是重新創造出來個東西，不是！是本來都有了。

這是他們這個執著的人這樣子思惟這個道理，所以是從緣顯了，而不是緣生，這麼講。

午三、結所立

彼作如是妄分別已，立顯了論。

第三段是「結所立」，把他所成立、所建立的理論做一個結束。

這樣子虛妄分別以後，就建立了從緣顯了論，建立了。

寅二、理破（分二科） 卯一、推逐徵詰（分三科）

辰一、無障緣有障緣難（分二科） 巳一、總徵

應當問彼：汝何所欲？為無障緣而有障礙？為有障緣耶？

「應當問彼：汝何所欲？」這是第二科「理破」，破他所思惟的虛妄分別的道理。先是「推逐徵詰」，推逐徵詰裡面先是「無障緣有障緣難」。這個破又是一回事。

「應當問彼」，應該提出來難問他。「汝何所欲」，你心裡面歡喜什麼？「為無障緣而有障礙？為有障緣耶？」提出這兩個問題。你說因中有果，一切法性本來都有了，有了，我怎麼看不見呢？是「為無障緣」，是說沒有障礙，沒有障礙就把果障礙了，是這樣子嗎？「為有障緣」，是有障礙的關係而不見呢？提出兩個問題。

底下就「別詰」，分開來問他。

巳二、別詰（分二科） 午一、無障緣難

若無障緣者，無障礙緣而有障礙，不應道理。

若說是因中的果是我們看不見，但是並沒有障礙。沒有障礙而有障礙——因為看不見還是有障礙，不合道理。沒有障礙怎麼能說是看不見呢？沒有障礙就是應該看得見了嘛！那麼應該自然就出來了，可見說沒有障礙是不對的。

午二、有障緣難（分二科） 未一、不障因難（分二科） 申一、斥非

若有障緣者，屬果之因，何故不障？同是有故，不應道理。

「若有障緣者，屬果之因，何故不障」，說是因中是有果，我們現在不能拿出來受用，是因為有障礙，有障礙就是把果障住了，障礙住了，那麼有果的因也應該被障礙嘛！果是有，因也是有，那麼果的有被障礙了，「屬果之因，何故不障」呢？也應該障礙它嘛！這真是智慧，會提出這個問題。「同是有故」，果也是有，因也是有，為什麼一個障、一個不障呢？你說果障而因不障，這不合道理。

申二、舉喻

譬如黑闇，障甕中水，亦能障甕。

這底下第二個說這個譬喻。

譬如這個黑闇，它能夠障礙甕中的水，瓶子裡面的水障礙你看不見，它能障礙；這個黑闇也同時能夠障礙這個甕，瓶子也被障礙，也看不見這個瓶子。甕是個因，水譬喻是果，果被障礙了，因也是被障礙了，那麼你也應該是這樣子。

未二、亦障因難

若言障緣亦障因者，亦應顯因，俱被障故。而言但顯因中先有果性，不顯因者，不應道理。

「未二亦障因難」。「若言障緣亦障因者」，若是說，如果你說這個障礙的因緣，障礙，緣就是障，名為障緣。「亦障因者」，不但是障礙果，也障礙有果的因。「亦應顯因，俱被障故」，那麼你說從緣顯了論是顯了果，那你說的就是不圓滿，應該也是顯因。因也顯、果也顯，應該是這樣子，「亦應顯因」。為什麼？「俱被障故」嘛！因也被障，果也被障，要顯的時候兩個都顯，所以也應該是顯因、又顯果，應該這樣說才是對的。

「而言但顯因中先有果性，不顯因者，不應道理」，可是你只是說顯因中先有果性，只是顯這個果，而不顯因，那就是不合道理了。

因中有果論這樣破，從緣顯了論這樣破。

我看在《高僧傳》上，唐高祖李淵、唐太宗這些人相信道教，因為道教把老子拉進來了，老子姓李，所以認為就和他們是同宗，所以這個就是他偏於道教。偏於道教，但是還算好，就是大家辯論，就請道教的一個代表，一個請佛教的法師，就在皇帝的住處辯論，那些法師就是用這個方法和道教辯論。道教是一點辦法沒有，完全都輸了。所以應該讀的書太多了；《高僧傳》非讀不可。

※－．－※－．－※－．－※－．－※－．－※－．－※－．－※－．－※－．－※

問：為什麼六種守護——象軍、馬軍、車軍、步軍、藏力、友力——其中的藏力指的是阿賴耶識的藏識力？為什麼不說是庫藏力？

答：阿賴耶識的力量太大了，人能夠生存，能繼續地生存，還是阿賴耶識有大力量的。

我們內心思想的活動，都是靠阿賴耶識種子的供應，你才能有心理的活動。身體的存在要靠阿賴耶識的執受，它才能夠是一個活潑的生命體；若沒有阿賴耶識的執受，你就是有飯吃也是不行了。所以，阿賴耶識的保護的力量是很大的。當然其中呢，也就是有壽命的業力，那個壽命的業力這麼長，阿賴耶識一直地供應你、一直地保護你。那個阿賴耶識，那個業力，業力也是阿賴耶識裡面的種子，所以阿賴耶識這個藏力是很大的。

說庫藏，那當然也有點保護力；庫藏也就是我們的財富，也就是段食、悅意觸食、意思食，屬於這幾個。

現在說藏力，就是把它分配在阿賴耶識這個識食，這個力量。

問：二、依苦受生別離愛。請問這個別離愛是不是指生起想要和對方分開的愛？

答：是。有了苦惱的時候，心裡面就想要和苦惱分開；你想要同它分開，這就是個愛，也是個愛，這就是別離愛，是這樣意思。不願意這個苦一直地苦惱嘛，所以希望這個苦消除，那麼這就叫做別離愛。

問：平常常說「心心所法」，第一個「心」是否指心王及所有八識，「心所」就唯獨指第六識？

答：不是。第六識也好，第八阿賴耶識也好，前五識也好，都是「心王」；「心所」就是觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧，這些善心所、染汙心所，這是心所。唯識上的意思，心王是無記的，心王不是善、也不是惡，是無記；心所有善、有惡。那麼心王和心所合作，和善心所合作就是善，和染汙心所合作就是染汙，是這樣意思。我感覺唯識說得對，心王不就是心所，所以可以改變，可以把這個染汙心所清除。如果它就是心，那若把染汙心所去掉就沒有心了，這是不對嘛，還是有心，是這樣分別。

問：二、依據《瑜伽師地論》的定義，「助伴」是「俱有相應諸心所有法」，「又彼諸法，同一所緣、非一行相，俱有相應一一而轉」。此處「俱有」，是否指五遍行心所在一心剎那間相應而轉？

答：這個呀，它有的心所，第六意識的心所特別多，都是俱有，就是同時存在、同時活動，心王和心所同時活動，都叫做俱有。在凡夫的時候，第八識只有遍行五心所，那麼與它俱有。

「俱有是否指五遍行心所？」也指其他的心所。當然這個識在凡夫的時候，有的心所有多有少的不同。前五識、第六識、末那識、阿賴耶識，它們具足的心所不一樣；心所和心王活動的時候一定是俱有，是這樣子，因為你要是沒有，不是同時有，那麼它不能活動。

問：每一個剎那只能起一個心所。

答：也不是那樣子，不是這樣意思，不是起一個心所。比如說善心所、惡心所是不同時，但是這個遍行心所，觸、作意、受、想、思應該是同時的。

問：而這五個遍行心所一定是按照這個作意、觸、受、想、思的次第，是否如此？

答：這個是那樣子，熟悉的事情，情形不同；生疏的事情，又一個情形。這個生和熟，這個心所的次第不一樣。就像那五個心：率爾、尋求、決定、染淨、等流也是。

如果熟悉的事情，沒有率爾，就是決定了；生疏的事情，率爾，要尋求。這個事情不一樣。

問：從哪一個心所開始算尋求心？

答：從率爾。率爾就是心同境界突然間接觸了，突然間接觸了，接觸的時候不明白什麼事情就要尋求；開始觀察是怎麼回事，就叫做尋求。尋求了，如果沒有散亂，那麼就決定了——這是我父親，這是我的朋友。忽然間，沒有預約，不知道，忽然間遇見，「喔，這是我的朋友」。所以一定有尋求，而後才決定。

問：如果是按照《披尋記》14 頁所云：「能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。……復次，由眼識生，三心可得。如其次第，為率爾心、尋求心、決定心。」即看起來應該是先有根，色現在前，再由於四種力的原因，生起作意，如此才生眼識。色現在前，就是對境起了率爾心。了別境界作意，就是尋求心，爾後決定心。或者是決定心，略過尋求心；略過的原因，是否因為欲力、念力、數習力的強大？

答：作意心所有這四個類別，欲、念、數習，還有一個境界的強大。由這四種作意的因緣，作意心所才生起，是這樣。作意心所生起了以後，這個作意是「引心趣境」，引導你的心去接觸所緣境，這個力量叫做作意。當然，心去接觸境界不只是第一次，不只是第一剎那，隨時會變動，隨時會接觸不同的境界。所以這個心所，我感覺作意心所很忙，它是隨時會變動，所以它是很忙的。所以「先有根，色現在前」，當然是這樣子；因為沒有根，就是沒有增上緣了；沒有增上緣，識也不能動。所以也要有所緣緣，就是色境，色、聲、香、味、觸、法的所緣緣也要現前，不現前還是不行。所以由有增上緣的根，還有所緣緣的境，再要有作意力，這個心才能動，當然就是也要有種子。

問：如此才有眼識？

答：是的。這個眼識有的時候是意識先動了，這個眼識受意的指揮，它去注意這件事，那這又是一回事；有的是先是眼識動，而後意識才動，次第也不一樣。

率爾心、尋求心、決定心，是的。

問：所謂欲力、念力、數習力，是否全指阿賴耶識中的名言種子？

答：對，也是有名言種子，是的。

問：而所謂欲力、念力等力強大是指同一類的種子很多？

答：這個同一類，欲有欲的一類，念是念的一類，應該是不同類。數習力，數習的名言種子，當然和欲也有不同，也是不同。而欲，也是各式各樣的欲，也是不一樣

的。

問：《攝論》中謂名言種子具有六義。

答：是的。

問：但是「待眾緣」上來看，眾緣是指境界，或者是境界加上其他有支種子的現行，這樣說來，「強大」是否可以說是有支？

答：那又是一回事。「待眾緣」，比如說眼識一定要待因緣、待增上緣、待所緣緣。一共要四緣，因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣，一定是待眾緣的，沒有這個緣還是不行。

其中還有一個緣呢，比如說是這個人發財，他一個人不能發這個財，他一個人去做這個生意不能發這個財，一定同另外一個人合作才能發財。問佛，佛怎麼說呢？因為你最初造這個業力的時候，你們兩個是合作的；所以要是得果呢，也還是要兩個人合作，不然就不行，不然他就不能發財，有這種事情。

我以前也講過，這在什麼時候？可能是在抗戰之前的時候，七七事變之前的時候，南天王陳濟棠，他有個小太太。他不高興這小太太把她貶了，驅逐出去了，他的官就要降下來，很多事不如意。有人說你把你小太太請回來！好，他就請回來。請回來就升官，很多如意的事出來。後來不高興，又把她驅逐了，驅逐了還是要降下來。這就是可以用佛這句話講，最初你那個福報的因緣栽培的時候，和她是合作的；現在得果報的時候也要在一起，不然就不行。所以夫妻有共業，這道理就是這樣子；父母、兒女、兄弟、姊妹，多數都有共業。所以這就是待眾緣，這也是待眾緣之一。或者說是增上緣之一，就這樣說好了。所以這個待眾緣有很多的緣，名言種子是因緣，有支是增上緣。是的，待眾緣。

問：《披尋記》第 89 頁第一行，「問：如是諸心所，幾依一切處心生……」，可否請再慈悲開示「一切處」的定義？

答：「一切處」，就是善、惡、無記，這是一切處。善、惡、無記一切處，心裡都會活動，那麼就是遍行心所是這樣子。善，也有觸、作意、受、想、思；惡，也是觸、作意、受、想、思；無記，還是觸、作意、受、想、思。但是善心所只是善才能生起，惡心所只是惡才能生起，就是不遍一切處了。

問：六、89 頁倒數第二行：「或由方故，或由時故」，《披尋記》根據窺基大師解釋是為過去、現在、未來。但是以凡夫五識的現量，說過去、未來似乎不合道理，

應該單指現在。而《遁倫記》中說，春夏秋冬四季差別，似乎比較符合此處的解釋，是否如此？

答：那就好了，春夏秋冬也是過去、未來嘛，也就是過去、未來，是的。是的，也就是過去、未來。不過你若詳細地去思惟這件事，應該能同意這件事，因為不是斷滅的，一定是有；現在的情況與過去有關係，現在的情況和未來還有關係，這個現在不是與過去無關係，不是，是通於過去的，都是這樣子。

問：對「勝解定清淨」與「智清淨」的意義與界限有點混淆，再作解說。

答：「勝解定清淨」，這個定清淨是約「止」說的，智清淨約「觀」說的，所以它們的界限不混淆。但是「勝解」這句話，是與「觀」的這一方面的關係多，與「止」也有關係。因為你勝解了，就停在那裡，那也就是「止」；如果你勝解了，去觀察，依據你的勝解去觀察，那麼就是「觀」。依據你的勝解就停在那裡，那就是「止」，所以也應該是不混淆。因為你常作觀的時候，你修止觀的時候，用勝解的力量修止、用勝解的力量去修觀；若沒有勝解，很難修止、很難修觀的。

比如說修不淨觀，一定對不淨觀的內容要勝解，然後這樣去修。你停在一個地方，不淨觀裡面也可以修止，觀這個大足趾腫了、膨脹了、青瘀了、破、分散了、露出白骨來了，你心就住在那裡，那麼那就是止，也就是止。若是心裡面有煩惱的活動，你直接去止，有可能止住了，有可能止不住。你若用勝解，有可能就止住了。勝解的意思就是觀察它的過患，深入地觀察它的過患，你觀察它兩分鐘，或者一分鐘，然後再止，有可能就止住了。

所以天台智者大師說「體真止」就是這樣意思，先觀察它是無常、無我、是畢竟空的，然後停在那裡，這叫「體真止」。那個陳健民，Berkeley 那個陳健民上師，他的書上特別地破智者大師——這個不是，這是觀，不是止。這也是觀，但是它是用止的……，它有止的力量，所以說它是止。而且這句話不是智者大師說的，是《維摩經》上的話，《維摩經・文殊師利問疾品》上的話，智者大師引它來，說那是體真止。而這樣子，現在《瑜伽師地論》也有這個意思，也有這個體真止的意思，我們後面會提到。這陳健民居士也是一時的疏忽了。

問：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是。」一般人同意這句話是合於三世因果觀的，但有人說它是宿作論。若是宿作論，帶因中有果的意味，這句話便與佛法不合。

答：什麼叫做宿作論？這裡現在要解釋了；一共有十六種異論，裡面有解釋了。一般

人說那個宿命論、宿作論，未必說得那麼樣合適。有的人批評佛教是多神的宗教，多神的信仰者，其實這個話是不合道理。佛教說這個神，「佛教是無神論」，這句話是對的。佛教說無神論這句話呢，就是：不是因緣有的，自然有的這麼一個神——佛教不承認有這樣的神，所以叫無神論。說由你自己的功德、由你自己的創造，而成為鬼了，或者成為神了、成為天了；這樣的神、這樣的鬼、天，佛教是承認的，這是人為的，人為的事情，是因緣所生法，佛教是承認。社會上一般人也還是糊糊塗塗的，說得也不是太合道理。

問：這當中是否仍有值得討論之處？

答：是的。《瑜伽師地論》，這也是一個特別的優點，就是它把外道一切的意見，一樣一樣都說得清清楚楚的，在其他的地方你不容易看到，不容易看到的。《阿含經》裡面有提到，求那跋陀羅他翻譯的《雜阿含經》有，還有誰翻譯的？但是玄奘法師翻得好，所以讀《瑜伽師地論》最好了。

問：師父！我可不可以請問一下，窺基大師說理性佛性跟行性佛性，那我們現在學這個從緣顯了論，這兩種說法中間怎麼區別？

答：這個區別呢，理性佛性，那就是自然而有的，非佛作，也不是阿修羅作，也不是人作，就是諸法本來的法性，就是佛性，那就是理性的佛性。行性佛性是有為法，是人為的，是你自己努力栽培的，比如發菩提心、行菩薩道，那麼這就是行性佛性。這兩個倒是很明顯地不一樣。

問：那怎麼對比從緣顯了呢？

答：從緣顯了。從緣顯了，那麼佛法裡面也有這個意思，譬如說理性佛性，它不是人為的，它只有從緣顯了，也有這個意思，就是從緣顯了了，就是了因佛性，它能把這個理性顯示出來，那就是從緣顯了。但是這個行性佛性不是，行性佛性要自己創造，而不創造是沒有的，是這樣的意思。

問：也是這個問題，這只是討論而已：那如果這麼說的話，那理性佛性不就是同於外道異論了嗎？

答：這個也不同。因為外道是說，比如說是生天，或者是來做人，或者是到三惡道去，那麼這就是從緣顯了，就是本來有的，從緣顯了。現在這理性佛性，不是；理性佛性是一種……，是離一切相的，也不是人、也不是天、也不是三惡道，也不是聲聞、緣覺、也不是佛，是離一切名、離一切相的事情，這個理性。不過經上說「離一切相，即名諸佛」，那麼就是又有了名字；有名字，我認為是方便安立的。

所以佛教說從緣顯了，和數論說的從緣顯了不一樣。外道說的從緣顯了是指有為法說的，佛教說的從緣顯了是無為，這無為的理性不是誰創造的，非佛、天、人、阿修羅所造，就是本來如是的。

問：那道理講到這裡就法爾道理了，不能再推下去了，不然這個無為又變成神我了？

答：還不同！神我，他有思——這個神我想要享受，所以自性變出來二十三諦，這個「我」去享受。這個無為法沒有這個意思，沒有享受的意思。若在唯識上說一切法是由種子現起，種子有六義，無為是沒有這種作用，三惡道也不是無為做的，人天乃至到佛都不是無為做，都是行性所做，所以和外道的從緣顯了、因中有果不同。

不過從這上說呢，我們會引出來很多的問題；從外道的這十六種異論，會對於佛法裡面，尤其是我們中國流行的佛法很多是有問題，很多是有問題的。

辰二、有性果性難（分二科） 巳一、總徵

復應問彼：為有性是障緣？為果性耶？

這是「非如理作意」，這一大科裡面一共有十六段，第一段就是「因中有果論」，這一科講完了。第二科是「從緣顯了論」，這一科第一個是「標計」，第二科「敘破」。敘破之中，先「舉」出來「因中有果論」。因中有果論又分三科，第一科是「敘因」，第二科是「理破」，第三科是「顯正」；現在讀的文是「理破」。理破裡邊又分兩科，第一科是「推逐徵詰」，這一科裡邊分三科，第一科「無障緣有障緣難」，這一科也講完了。現在是第二科「有性果性難」，是這一科。「有性」和「果性」，這是兩個難；在這一科裡面先「總徵」，先是合在一起提出來這個問題。

「復應問彼」，還應該難問那個從緣顯了論的人，怎麼樣問法呢？「為有性是障緣？為果性耶？」提出這兩個問題。「有性」這句話，也就是因中有果論，因中有果性。分兩個階段，第一個階段是「因」，第二個階段是「果」。

在第一個階段，是因的時候，就已經有果了，但是沒有果的形相，有果的生起的可能性，有它的生起的可能性，但是沒有相，沒有相可得，這叫做「有性」。

這個「果性」呢，就是果的相貌出來了，果的體相出現了，那個時候叫做果性。現在這個「從緣顯了論」，也就是「因中有果論」；因中有果論這個人，是說在因的時候就有果，那麼為什麼看不見呢？「從緣顯了」，要有其他助緣的幫助，這個果的相才顯現出來。

現在佛法的學者就提出這個問題：「為有性是障緣」，在因的時候就有果性，這是沒有相貌，它是障緣所障礙，是障緣的所障礙。「為果性耶」，是果的相貌在因地的時候，就有了果的性相、果的相貌，但是為障緣所障呢？就是提出這麼兩個問題。

巳二、別詰（分二科） 午一、有性障緣難

若有性是障緣者，是即有性常不顯了，不應道理。因亦是有，何不為障？

前面是合起來提出這個問題，現在是分別地難問他。分兩科，第一科也是「有性障緣難」。

「若有性」，在因中是有果的性，而沒有果的相；沒有果的相貌，但「是」為「障緣」所障。若是這樣講的話，「是即有性常不顯了」，就是在因中的時候這個性，因為它沒有相，那麼永久也不會顯現明了。就是沒有障緣也是不行，就是沒有障緣障礙它也是不顯了，因為什麼？它沒有相嘛，它沒有相就是「常不顯了」，有障礙它不顯了，沒有障礙時也不能顯了，因為它沒有相，你沒有辦法知道，所以「是即有性常不顯了」。若常不顯了，這話不合道理——那你怎麼知道它因中有果呢？那還用從緣顯

了幹什麼，就不須要顯了；你顯了，它也不顯了，所以這件事是不合道理，你這樣講講不過去。這個理由的確是說過去了。

「因亦是有，何不為障」，這和前面那個意思一樣。因為因中有果，這果是有；而因中有果，這個因也是有；那麼因中有果，這個果為緣所障，所以不顯了；那麼因也是有，為什麼不為緣所障呢？前面舉過譬喻，瓶子裡面有水，為黑暗所障的時候，看不見水，也看不見瓶子嘛。這個瓶中水，水是譬喻「果」，瓶就譬喻「因」，瓶裡面有水就譬喻「因中有果」。這個因和果——瓶和水都為黑暗所障，這黑暗不只是障礙水，同時也把瓶子障礙了，就是因和果都被障礙了。所以若障礙了果，同時也是障礙因的。你現在的意思只是障礙果，那麼因是有而不障，那是什麼道理呢？你說給我聽聽！這是一個問難。

午二、果性障緣難

若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果，如芽是種子果，是莖等因，是即一法亦顯不顯，不應道理。

「若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果」，這底下第二個難問，「果性障緣難」。若是說因中有果，這個果，它本來就是有體性的、有體相的，有體性也有體相。有體相、有相貌為什麼看不見呢？為障緣所障了。若是這樣說的話，「若果性是障緣者」，這裡也還有困難，什麼呢？「是則一法亦因亦果」，一件事也可以說它是因，也可以說它是果。譬「如」說「芽」是「種子」的「果」，種子是因，芽是果；由種而有芽，所以芽是種子的果。而芽「是莖等因」，因為由芽而生莖，所以莖就是果，芽就變成因。芽是種子的果，同時又是莖的因；芽這一法，又是因、又是果。

這樣講，「是即一法亦顯不顯」，若說它是因的時候，只是有性；若說是果的時候，它就有相。若是破除障緣的時候，它就顯，有相就能顯現出來，但是它又是無相的因，所以又不能顯。說因就不顯，說果就是顯。或者說果的時候，被障的時候不顯，破除障的時候就顯。現在的意思還是在兩方面說，不但是在果上說。所以若是因的時候就是不顯，若是果的時候就是顯，但是一法又是因又是果、又顯又不顯，是那樣子嗎？事實上，不是的！所以你說因中有果，還是不合道理。

這提出兩個問題，來難問這個從緣顯了論。這是第二科「有性果性難」，解釋完了。

辰三、顯異不異難（分二科） 巳一、總徵

又今問汝，隨汝意答。本法與顯，為異不異？

這是第三科「顯異不異難」，難問他。這也是兩個問題，「異」是個難，「不異」又是個難。先「總徵」。

「又今問汝，隨汝意」回「答」我，「本法與顯，為異不異」，本有的果法，是因中有果——因中有果這個果是本有的，不是後來有的，原先就是有的；但是後來破除障緣，果才顯現、才顯了，顯現出來。那麼過去時候的果和後來顯現出來的果，「為異不異」，它們是有差別？是無差別呢？

這是「總徵」。底下「別詰」，第一科「顯不異難」。

已二、別詰（分二科） 午一、顯不異難

若不異者，法應常顯，顯已復顯，不應道理。

「若不異者」，這個本法和顯是沒有差別相的；沒有差別相，「法應常顯」，沒有差別嘛，顯現出來的果和原來的本法，應該都是常是顯現的。本來的果法，那個時候就應該是顯現的。這樣說，「顯已復顯」，你又說從緣顯果，就是後來還要加上一些緣顯現，把果法顯現出來。那麼就是有兩個顯，這是不合道理，「不應道理」。因為無差別，那就應該本來就是顯現的；本來就是顯現的，那就應該是常是顯現的。常是顯現的，就不須要再顯現了，為什麼還說從緣顯了呢？所以這自相矛盾，不合道理。

午二、顯異難（分二科） 未一、更徵

若言異者，彼顯為無因耶？為有因耶？

「若言異者」，如果說這個本法與顯現的果法——本來的果法，因中本來的果法和顯現的果法——是有差別的，「若言異者」。

「彼顯為無因耶？為有因耶？」這還是問。「彼顯為無因耶」，彼那個顯現的果，果在顯現的時候，是無因而顯現呢？「為」是「有因」而顯現呢？這樣問。

未二、雙破（分二科） 申一、無因難

若言無因，無因而顯，不應道理。

這是第二科「雙破」，先破這個「無因難」，先是無因難。

「若言無因」，就是不須要有什麼條件，這個果就顯現出來了。「無因而顯」，無因而顯這個是不合道理。不須要有什麼因緣就顯，那麼本來就是應該顯現，那麼何必是從緣顯了呢？這和前面意思應該是一樣。

申二、有因難

若有因者，果性可顯，非是因性，以不顯因，能顯於果，不應道理。

「若有因者」，這是第二科「有因難」。「若」是「有因」，要有一個條件的，這個「果性」的相貌才「可」以「顯」現出來，是須要有條件才可以顯現出來，若是條件不夠，它是不現的。這樣說的話，「非是因性」，有條件果性可顯，而不是因性可顯，不是那個因性。因為因是無相的，因無相沒有辦法顯。

「以不顯因，能顯於果，不應道理」，你這個顯——這和前面意思應該是一樣，就是有障緣，障礙這個因果，障果也就應該障因——現在顯的時候要有條件，它也應該顯因而後顯果，因為都是被障礙了；現在你說只是顯果而不顯因，這是不合道理。

他為什麼說不顯因呢？因為因是顯現的，所以不須要再顯現，事實上是這樣子。但是若說是被障緣所障，那就應該都障礙，障礙果也應該障礙因的；這樣說，顯果也應該顯因。你說不顯因而顯果，那麼就還是不合道理。這是把他這個問題也就這樣破了。

卯二、結顯二門

如是無障緣故，有障緣故；有相故，果相故；顯不異故，顯異故；不應道理。

這是第二科「結顯二門」。前面是卯一「推逐徵詰」，現在第二科「結顯二門」。「推逐徵詰」裡面分三科，一個「無障緣有障緣難」，第二個「有性果性難」，第三「顯異不異難」，這三科都講過了。「推逐徵詰」這一科過去了，現在第二科「結顯二門」，就是把前面這三科都結束一下。

「如是無障緣故」，像前面說這些無障緣故，「有障緣故」；都不合道理，這是二門；「有相故，果相故」，又是二門；「顯不異故，顯異故」，又是二門，這是三個二門。

但是前文是「有性、果性」，這裡說是「有相、果相」，這個字有點不一樣。但是在佛法這一方面說，難問他的時候，相和性是不一樣的。但是在從緣顯了論者來說，它還是無差別，性就是相，相就是性。這是結束前面這一段。

寅三、顯正（分二科） 卯一、斥他計

是故汝言：若法性無，是即無相；若法性有，是即有相。性若是無，不可顯了；性若有，方可顯了者；不應道理。

「是故汝言：若法性無，是即無相；若法性有，是即有相。」這可以看出來，外

道「性」和「相」是無差別。這一段文是「顯正」，第三科是顯正。「舉因中有果論者」分三科，第一科「敘因」，第二科「理破」，講完了。現在「顯正」，顯示正義。顯正義中，第一科是「斥他計」，訶斥這個從緣顯了論者。

「是故汝言：若法性」是沒有的，那它就是沒有相。這個話還是有問題。「若法性有」，就是有相。但是在佛法裡不是這麼說，佛法中，有性還是無相；佛法不承認他這個道理。

「性若是無，不可顯了」，從緣顯了論者他說：性若是沒有，就是不可以顯了，沒有就不能顯了。「性若有」，才能夠是顯了的。那麼說是若法性無，就是無相；那麼性若是無，不可顯了；這個在佛法上說，不是！法性實在是有的；在佛法上說，一切法都有一種功能性。每一法它在沒生起之前，有生起的功能，就是所謂種子，種子是一切法生起的功能，但是沒有相。他說：「法性無，即是無相；法性有，即是有相。性若是無，就不能顯了；性若有，才能顯了。」這和佛法是不合。因為佛法中，性和相是不一樣。它現在無相，但是有一種生起的功能性，它將來還是能生起的，它還是可以有相的，所以性和相不同。而外道的意思，性就是相，相就是性；有性就是有相，無性就是無相。這和佛法不同的，佛法不承認他這個說法。所以，「不應道理」，所以不合道理。

他這一段文，我個人的意思，應該可以合成一起，合在一起來解釋。法性無，是即是無相；法性有，是即是有相。「性若是無」這句話，也就是「相若是無」；那麼性若有，也就是相若有。因為在外道來說，性和相無差別；在佛法說，性相有差別，所以不同意他的說法。說是相是沒有，但是可以有性，有性將來就可以顯了。他說是「性若是無，不可顯了」，這話是不合道理，所以佛法不同意這個說法。

卯二、明自說（分二科） 辰一、標

我今當說：雖復是有，不可取相。

「我今當說：雖復是有，不可取相。謂或有遠故，雖有而不可取。」這底下，第二科「明自說」，明佛法中的正見，佛法中的正義，是怎麼樣意思呢？第一個是「標」，先標出來。

「我今當說」，我現在應該告訴你：一切法在沒生起的時候，它是有因相——有因性的、有功能性。但是這個時候，有是有，但是「不可取相」，不可以去取它的相貌的，你不可以去看見它的相貌，因為它沒有出現，還沒有生起。

這是「標」，底下「列」出來。列出來有多少種，是這種情形。

辰二、列

謂或有遠故，雖有而不可取。又由四種障因障故，而不可取。復由極微細故，而不可取。或由心散亂故，而不可取。或由根損壞故，而不可取。或由未得彼相應智故，而不可取。

「或有遠故，雖有而不可取」，是有這件事，這件事太遙遠了；是有，但是你不能看見它的相，因為太遠了。我們的眼耳鼻舌身意這個功能不夠，太遠了就取不到它的相貌。那不應該說取不到相就說沒有，這是不合道理。

「又由四種障因障故，而不可取」，又有一種不同的情形，就是有，這件事是有體相的，但是有四種障礙的原因障礙住了，所以你不能夠取到它的相貌。這個意思前面也是講過的。

四種障礙，一個是覆蔽障：譬如說黑闇、無明闇，不澄清色，不澄清的色，它的色是不澄清，那麼你就看不清楚。這是覆蔽障。

第二種是隱障：隱藏，能有隱藏的力量。譬如說藥草的力量，有隱藏的力量；或者說咒術，念咒也能夠隱藏，雖然有但是不現出來；或者是用神通的力量，雖然是有但是不見，這叫做隱障。

第三個是映障：映奪的力量。譬如少小的東西被很多的東西所障礙了，那麼你也是看不清楚。所以像飲食中的藥，有些藥放在飲食裡面，你不知道有藥。或者就像太陽的光明，把月光或者星辰的光都奪掉了，白天你看不見星辰的光，其實星辰它的光被日光奪去了，所以是映障。（瑜伽卷十五：「且如小光大光所映故不可得。所謂日光映星月等。又如月光映奪眾星。」）

第四個是幻惑障：幻化所做的事情。拿這個稻草變成一個大象，你就看見是個象而看不見草了，就是幻惑障。

「又由四種障因障故，而不可取」，不應該取不到相就不承認它是有。

「復由極微細故，而不可取」，特別地微細，那你也取不到它的相。譬如說這個極微，極微是特別微細的；或者風的顏色；或者是中有——中有身，中有的顏色，我們肉眼也是不得見，就是特別微細而不可取。

「或由心散亂故，而不可取」，要有定，你才能夠取到定的相貌，你心散亂就是沒有定，沒有定你就取不到定的相貌。定是有的，但是心散亂就不能取到它的相貌。這是第四。

第五個，「或由根損壞故，而不可取」，或者是青黃赤白的顏色是有，但是眼睛盲了也就不能取。這是根損壞而不可取。

「或由未得彼相應智故，而不可取」，譬如說是第一義諦，第一義諦要無分別智

現前才可以取到、可以相應；你沒有得到無分別相應智，那第一義諦相你就不能見。

所以你不應該說「法性無，就是無相；若法性有，是即有相；性若是無，不可顯了；性若有，方可顯了」，這個話說得不合道理。

丑二、例聲相論者（分三科） 寅一、例同

如因果顯了論，不應道理。當知聲相論者，亦不應理。

這是「丑二例聲相論者」。丑一是「舉因中有果論者」，因中有果論者這一段解釋完了。現在是第二科「例聲相論者」，這個聲相論者，依因中有果為例，因中有果這不能成立，那麼聲相論者的說法也是不能成立的。這裡面分三科，第一個「例同」。

「如因果顯了論」，這種說法是不能成立，因為它不合道理。「當知聲相論者」的說法，也是一樣的，也不合道理。

寅二、顯別

此中差別者，外聲論師，起如是見、立如是論：聲相常住，無生無滅；然由宣吐，方得顯了。

「此中差別者」，這中還是和前面有一點差別，和那因中有果論者還是有一點差別，什麼呢？這是第二科「顯別」。

此中差別的地方是什麼呢？「外聲論師」，外道的聲論師，他「起如是見、立如是論」，「起如是見」是在心裡面說，「立如是論」是發表出來言論；一個心，一個口。「聲相常住，無生無滅」，他的理論認為聲的相貌，聲音的體相是永久存在的，不須要生——無生；也不須要生，當然也沒有滅。那麼為什麼我聽不見呢？「然由宣吐，方得顯了」，鐘的聲音是永久、是常住的，但是要去叩它，這聲音才出來，才顯現出來。人說話的聲音也是常住的，但是要宣吐的時候，這聲音才顯了。外道還有這種說法。「然由宣吐，方得顯了」。

寅三、結非

是故此論，如顯了論，非應理說。

這是第三科「結非」。

因中有果論者就是普遍地這樣說，普遍地說這一切法是這樣子。這個聲論師是單說聲音這一種，聲音就是果，在發聲音的那個因緣就是因。發聲音的那些因緣裡面就有聲音，就是有聲音；但是要從緣顯了，也就是因中有果論。

「是故此論，如顯了論」，和從緣顯了論、因中有果論是一樣的，都是不合道理

的說法，「非應理說」。

這一段「從緣顯了論」，這一段講完了。

癸三、去來實有論（分三科） 子一、標計

去來實有論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，若在此法者，由不正思惟故，起如是見、立如是論：有過去，有未來，其相成就，猶如現在，實有非假。

這是第三科「去來實有論」；一共是十六科，現在第三科「去來實有論」。這一科裡面又分三科，第一科是「標計」。

「去來」，就是過去和未來。現在啊，我們是眼見、耳聞，認為是有，過去、未來看不見，但是這位學者、這位哲學家，他認為過去的事情也是有，未來的事情也是有，和現在一樣。

「謂如有一」，就是他說有一個、有一位，或者是「沙門」，或者是「婆羅門」，這是指外道。「若在此法者」，就是佛教徒，若在此佛法中的人，佛教徒也有這種主張——去來實有論。外道和佛法的這兩種人合起來，「由不正思惟故，起如是見、立如是論」，什麼見？什麼論呢？「有過去，有未來，其相成就，猶如現在，實有非假」，他的看法：過去了，事情是有的；也有未來的事情，未來是有。過去和未來，雖然你看不見，你也聽不見，也摸不到，但是它的相是成就的，它的體相是成就，就像現在一樣。「實有非假」，真實是有那件事，而不是假有。不能說現在是實有，過去、未來是假有；不是，都是真實有的。這是他的理論，他的執著，「標計」。

「子一標計」，第二科是「敘因」。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：何因緣故，彼起如是見、立如是論？

「敘因」這一科，先「問」。

什麼原因他有這種思想——起如是見，他成立這樣的論說，他也去為別人講說，勸別人也相信他的說法，相信他的思想？

這是問。底下回「答」，回答先是「總標」。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

就是他有這樣的言論，還有道理，他也講出個道理來。這是「總標」。

第二科是「別釋」，別釋先解釋，第一科是「由教」，由教中先說「外道」。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教（分二科） 辰一、外道攝

教如前說。

像前面說了，說出這種道理。

辰二、內法攝（分二科） 巳一、標因

又在此法者，於如來經不如理分別故。

「又在此法者」，這是第二科，這是佛法中的人——佛教徒；佛教徒裡邊，分兩科，先「標因」。

「又在此法者」，在此佛法中的學者，他也有這種起如是見、立如是論。「於如來經不如理分別故」，因為他對佛說的聖教，他不能合理地去思惟，所以也會有這種不正確的想法。這是「標因」，就是「不如理分別故」。

第二科是「舉教」，舉出來他的根據，他有三個根據，第一科是「十二處有教」，先引出來這個說法。

巳二、舉教（分三科） 午一、十二處有教（分二科） 未一、引說

謂如經言：一切有者，即十二處。

「謂如經言」，你不能說我是不如理分別，我說我的這種思想，這是有根據的，像經上說：「一切有者，即十二處」，你看，佛這麼說的嘛！過去有十二處，未來也有十二處，和現在有十二處。你看，佛這麼說嘛，這不是一切有嗎？

未二、敘執

此十二處，實相是有。

前面是引出來這根據，這底下他的執著。

說這個眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，這十二處，它的真實相是有的，所以佛說它是有。所以你不能說、訶斥我是不如理分別，這不對的。

這是十二處教——這第一科。第二科「有過去業教」。

午二、有過去業教

又薄伽梵說有過去業。

佛也說過：過去造的業一直是有的。佛有這種話。那麼這不是過去有，未來也是有嘛，那麼加上現在有，這不是三世有嗎？

午三、有過去色等教

又說有過去色，有未來色，廣說乃至識亦如是。

這是第三個「有過去色等教」，就是色受想行識這五蘊。

佛又說有過去的色受想行識，有未來的色受想行識，那麼這不是又是三世有嘛。我是有根據的，不能說我不對。

這是教。第二段是「由理」。

卯二、由理（分三科）辰一、出彼人

理者：謂如有一為性尋思，為性觀察，廣說如前。

「理」，這一科分三科。第一科是「出彼人」，說出那個人。

謂如有一個人，他的心性長於尋思、善於觀察，廣說像前面「因中有果論」一開始那個地方有這一段，不多說了。

辰二、顯彼思

彼如是思：若法自相安住，此法真實是有。此若未來無者，爾時應未受相；此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相，應不成就。由此道理，亦非真實，故不應理。

這是第二科「顯彼思」，顯示他內心的思惟。

「彼如是思」，那個人他心裡面這樣想：「若法自相安住，此法真實是有」，若是某一法，它本身的相貌是安住的、是不變的——「安住」有個不變的意思，一直地是那樣子；那就表示這一法是真實是有。這是他的內心的思惟出來這個道理。

「此若未來無者，爾時應未受相；此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相，應不成就。由此道理，亦非真實，故不應理。」這是他內心的思惟。

「此若未來無者」，「若法自相安住，此法真實是有」，這是他的一個道理；若是「此若未來無者」，說是這個自相安住真實有法，說在未來的時候是沒有的，沒有這個自相安住真實法，沒有！若是沒有的話，若沒有呢，「爾時應未受相」，那麼在未來的那個時候，就是它沒有成就這個自相安住的相，那就是沒有。如果未來是沒有的話，為什麼到現在就有了呢？它到現在有，就知道它未來也是有。

比如說是，若是原來沒有，而現在能有，這是龜毛兔角。龜是沒有毛的，兔子是沒有角的；沒有角可以有角，沒有毛可以有毛嗎？是不能的，沒有就是沒有辦法有了。若未來是沒有的，現在還是沒有。若是未來沒有，現在能有，那麼龜應該有毛了，兔子應該有角了；兔子不能有角，就表示沒有，未來沒有，現在也不能有。所以現在有，

就表示未來也是有，因為是由未來到現在嘛。所以，他這句話就是成立「未來是有」。

「此若過去無者，爾時應失自相」，如果說是現在的法是有，到了過去就沒有了，那就是在過去的時候失掉了它的相貌了，它的相貌不存在了。那這樣子也不合道理。比如說是這個業果，我現在造了什麼什麼的功德的業力，或者是罪過的業力，一剎那就過去了，過去了以後，若失掉了自相的話，那就不能得果報了。那可見，會得果報——佛法裡承認是會得果報的，那就是「過去也是有」，我過去造了業，以後還是要受報的，所以由這件事可以證明過去也是有。

這個連起來念：「此若未來無者，爾時應未受相；此若過去無者，爾時應失自相。若如是者」，若是這樣說的話，未來也是沒有，過去也是沒有——若如是者。「諸法自相應不成就」，那麼現在的一切法相也不應該成就。未來也是沒有，現在也是沒有，過去也是沒有，就是「諸法自相，應不成就」了。

「由此道理，亦非真實」，若這樣講，這是不合道理，因為是有嘛，因為你現在是有。因為現在是有，就可以知道未來是有，又可以知道過去也是有；你說沒有，那是不真實的。「故不應理」，你不承認過去是有，不承認未來是有，這是不合道理。

這是他「顯彼思」，他這樣子思惟。他這樣思惟，真是你想破他，可能也不容易。

辰三、結彼立

由是思惟，起如是見、立如是論：過去、未來，性相實有。

這是第三科「結彼立」，把他所成立的道理做一個結束。

由於那個人有這樣的思惟，所以他生起這樣的思想，他建立這樣的理論，向人家宣說。宣說什麼呢？宣說：過去也是有，未來也是有，過去、未來、現在一切法的性相都是真實有的，不能說沒有。你若說沒有，業果的相續就不能成立了。這是他的解釋。

佛法中，我們學習唯識的時候，成立業果要成立阿賴耶識，由阿賴耶識來成立因果的道理，唯識是這樣。而中觀學者就是「因緣有」，就是這麼一句話，「因緣有」。也不成立阿賴耶識，也不成立這些事情。但是唯識、中觀論的學者不說三世都是真實有，是說「如幻有」——過去如幻有，未來是如幻有，現在也如幻有，這麼講。現在這個三世有的論者是「三世實有」，這是有點差別。這是把他們的執著宣說出來了。

這底下第三科是「理破」，破除他前面這種執著。第一科是「標計」，第二科是「敘因」，現在第三科是「理破」。「理破」分成兩科，第一科是「破實有體」，第二科「破實有相」。現在是「破實有體」性，分三科，第一科是「顯彼過」，顯示他的過失。分兩科，第一科是「別徵詰」，一樣一樣地來難問他。分三科，第一科是「自

相」，從自相這一方面來說。自相就是別相，每一法都有它自身的別相，叫做自相。分兩科，第一科是「總徵」。

子三、理破（分二科） 丑一、破實有體（分三科） 寅一、顯彼過（分二科）
卯一、別徵詰（分三科）辰一、自相故（分二科） 巳一、總徵

應審問彼：汝何所欲？去來二相，與現在相，為一為異？

「應審問彼」，這個三世實有論者說出來他的理論，又引佛說為根據。看上去很穩固的樣子。這底下說：「應審問彼」，應該切實地、深刻地問一問他。

「汝何所欲」，你究竟想怎麼的呢？「去來二相，與現在相，為一為異？」我們讀《中觀論》，龍樹菩薩也是，破這個三世實有論者也是就是用「一異」來破，這裡彌勒菩薩也是用「一異」來破他。

「去來二相，與現在相」，過去、未來的實有相，和現在的可以見聞覺知的相，這兩個相，是一？是異？是一體的呢？不是一體呢？這樣問。

這是「總徵」。底下「別詰」，分兩科，第一科是「相一難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、相一難

若言相一，立三世相，不應道理。

若是說去來的相和現在的相，不是差別的，它們是一體，就是一而已；未來是這樣子，到現在還是這樣子，過去還是這樣子，無差別，是一。若是一的話，「立三世相，不應道理」，那你安立過去、未來、現在，那就不合道理。因為說過去、說未來、說現在，這表示是有變化的，表示有變化。你若都說是一，就是沒有變化了，沒有變化就不能安立過去、未來、現在的。所以，你立三世相就不合道理了。一直是存在的，就是一直是現在了，那有過去、未來呢？沒有差別了。

比如說是這件事、這個聲音，這個聲音正在存在的時候我們聽見，等它滅掉了就變成過去了，那就不是現在了。這可見，在活動的時候這個相貌，未來的時候不看見有相貌，現在才看見，然後就不見了，就沒有了，是有變化的。那麼你說一直地存在，這個聲音一直是有，一直都有就是現在了，沒有未來和過去的不同。這一切的有為法都是有這個變化相的，那麼你說是一，這是與事實不符合，所以「不應道理」。

午二、相異難

若相異者，性相實有，不應道理。

若是去來相和現在相是有差別的，不是一；那樣子說，你說過去、未來、現在「性

相實有」就不對。因為有變化，一變化，這個「異」就是變化了，變化就不真實了，那你說是真實有就不對了，不合道理。

這倒是很簡單地，用這個一異倒是破了。是破他的實有相，是破了。

辰二、共相故（分二科） 巳一、總徵

又汝應說自意所欲！墮三世法，為是常相？為無常相？

前邊是約「自相」說，這底下約「共相」說，就是共有的相貌，不是各別的相貌，共有的相貌。什麼叫做共有的相貌？這底下說了。這個「共相」中分兩科，第一科先是問。

「又汝應說自意所欲」，當然，我起如是見、立如是論，這就是我所欲。現在是你何所欲？那是你所欲嗎？不承認的意思。「墮三世法，為是常相？為無常相」，這個「墮」就是屬於；墮者落也。落在過去相，落在未來相，落在現在相。「墮三世法，為是常相？為無常相」，你說一說，墮三世法它那個相是常住的？是不常住的？你說一說。

這是「總徵」。底下「別詰」，「別詰」分兩科，第一科是「常相難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、常相難

若常相者，墮在三世，不應道理。

「若常相者」，這個墮三世法，而你認為是常住不變的，是這樣的，就像無為法那樣子。「墮在三世，不應道理」，那它又屬於未來、屬於現在、屬於過去，那就是不合道理了。因為有未來、現在、過去就是無常的意思，而你執著常，那怎麼能合道理呢？不合道理。墮在三世就是有生滅變化的，有生滅變化就不是常住了，你怎麼可以說是常呢？

午二、無常相難

若無常相，於三世中，恆是實有，不應道理。

「若無常相」，第二科。「若」是屬於「無常相」的話，「於三世中，恆是實有，不應道理」，若是無常的，你承認是無常的話，那在未來、現在、過去完全都是真實有的，就是不合道理。那一有變化就不真實了，不真實你說是實有，也是不合道理。

這樣子用一、異，用常、無常，的確是破，的確是他這個三世實有是不容易安立，是有這個困難的。

辰三、來故等（分二科） 巳一、舉未來向現在（分二科） 午一、總徵

又今問汝，隨汝意答。為計未來法，來至現在世耶？為彼死已，於此生耶？為即住未來為緣，生現在耶？為本無業，今有業耶？為本相不圓滿，今相圓滿耶？為本異相，今異相耶？為於未來有現在分耶？

這是第三科「來故等」。第一科是約「自相」說，第二科是約「共相」說，現在約「來故等」。來故這句話；「來故等」這三個字算一句話，這一句話裡分兩個意思，一個「來故」，一個「等」。這個「來」就是什麼意思？從未來「來」到現在，就是來。「等」，一共有七條，下面有七條，其他的那六項就是屬於「等」，用這個「等」字包括了那六項。念下文就懂了。

「又今問汝，隨汝意」回「答」。這底下分兩科，第一科「舉未來向現在」，由未來向現在。第一科「總徵」。

「為計未來法，來至現在世耶？」這是「來故」。「為彼死已，於此生耶？」這底下一共還有六種，就是「等」。

「為計未來法」，你的想法，你的內心的思想是不是這樣子，就是認為：未來的事情，它是有實有體性的，由未來來到現在，是這樣呢，是不是這麼意思？

沒有出現的事情，忽然間出現了，在我們的意識上的感覺，就是從未來來現在；已經出現的事情，就好像是從過去到現在。我們想一想，這個時間就是這樣子很難捉摸。比如說這個太陽、月亮、或者高山。有一首詩：「今人不見古時月，今月曾經照古人。」「秦時明月漢時關」【王昌齡・〈出塞〉：秦時明月漢時關，萬里長征人未還，但使龍城飛將在，不教胡馬度陰山。】那一首詩，可以有這個味道。比如說我們看這個高山，好像是在漢武帝時候就有，一直到現在，就好像從過去到現在。看月亮，是從過去到現在，不是從未來到現在。已經有的事情，我們的感覺是從過去到現在；若是沒有的事情忽然間出現，我們的感覺是從未來到現在；是相反的，是一種相反的感覺。

那麼現在這裡面為什麼他這樣問：「為計未來法，來至現在？」而不說過去，而不是那樣問。這就是表示從這個時間上，時間的相貌有這兩個相貌，現在從這個相貌來講。「為計未來法，來至現在耶」，你的想法、你的思想認為未來的事情有真實的體性，它體性沒有變化，跑到現在，是不是這樣意思呢？這是第一個問。

「為彼死已，於此生耶」，第二個問：說是那個未來的法，沒有來到現在，它死了，它在未來的地方它死了；死了以後，又有因緣在現在出現了，是這樣子？

前面是「為計未來法，來至現在世」，就是沒有死，到現在；第二個問，是死掉了，那麼又有因緣生了，在現在出現了，是這樣子？這底下一共有七個問題。

若是我們不學習的話，這個「三世實有」我看很難破，不容易破；但是看下文，

道理很充足，就把這三世實有是破掉了。

辰三、來故等（分二科） 巳一、舉未來向現在（分二科） 午一、總徵

又今問汝，隨汝意答。為計未來法來至現在世耶？為彼死已，於此生耶？為即住未來為緣，生現在耶？為本無業，今有業耶？為本相不圓滿，今相圓滿耶？為本異相，今異相耶？為於未來有現在分耶？

第三科「去來實有論」者，有「標計」、有「敘因」，這兩科說過了；第三科是「理破」。理破，第一科是「破實有體」，破實有體先是「顯彼過」。顯彼過裡邊是分二科，第一科是「別徵詰」。別徵詰裡邊分三科，第一科是「自相故」，第二科「共相故」，第三科是「來故等」，現在是第三科。「來故等」這裡分兩科，第一科是「舉未來向現在」，這一科先「總徵」。

「為計未來法來至現在世耶？為彼死已，於此生耶？」這兩個難問昨天講過，現在從第三個講。

「為即住未來為緣，生現在耶？」「住未來」，就是他所執著的從緣顯了，還是因中有果；這個果，這個未來的果法，它沒有來到現在，它是居住在未來，它不來現在，但是它能作緣，生起現在的果法；現在的果法的生起，以未來法為緣而生起。你是這樣的想法嗎？這是一個問。

「為本無業，今有業耶？」這是第四個問題，第四個問題就是：未來的法體，它在未來的時候是不發生作用的，「無業」就是沒有作用；這個未來的法來到現在的時候才發生作用，發生作用就是得到現在的果了。是這樣嗎？這是一個問題。

前面說是，第一個問題，「未來法，來至現在」，就是它來到現在，就好了，就是果了。第四個是說，不是！是它來到現在的時候發生作用，才有果；就是有體、有用的分別。它在未來的時候，它還沒有發生作用，所以叫「為本無業，今有業耶」，是這樣意思。

「為本相不圓滿，今相圓滿耶？」這是第五個難問。這個「本相」就是在未來的時候，它本來的體相，雖然是有而「不圓滿」，就是不具足。「今相圓滿耶」，它來到現在的時候，相是圓滿了；這個體相也就是果相，果的相貌是圓滿，都具足了。是這樣子嗎？這是問。

「為本異相，今異相耶？」這是第六個問題：「為本異相」，它本來的時候，它是那樣的相貌，是不同於現在的；我們簡單講是可以這麼解釋。來到現在的時候，又有不同的相貌，就是和原來不一樣；也就和那個業有相同的意思。那個業是總相說的，圓滿、不圓滿就是說那個發生的作用。本來的時候是不圓滿，本來沒有業，不圓滿，等到現在這個業發生作用了，相才圓滿，是這樣意思。「為本異相，今異相耶？」

這個地方窺基大師的解釋是約三世說，約過去、未來、現在。就是本來的——在

本來就是未來的時候，未來的時候，是對過去、對現在，而名為未來。到現在，就是對過去、對未來，而名為現在的。相有三種，有過去相、有現在相、有未來相，這三種相是由相對而來的。所以，過去相不同於現在，現在也不同於未來，所以叫做「異」。而這個「異」是由相對來的，在它本身的體相是無差別的；本身的體相無差別，但是由於相對，這個三世的相對待就有不同的相貌了。窺基大師有這樣的解釋。

「為於未來有現在分耶？」「為於未來有現在分」，這個地方這句話是什麼呢？這個「去來實有論」，過去也是有，現在也是有，未來也是有。這個「有」，在過去的時候，也有現在與未來的分；在現在，也有過去的分，也有未來的分；在未來的時候，也有過去的分，也有現在的分。這個意思是說：每一世都有三分——在未來的時候，也有過去分、也有未來分、也有現在分——但是未來分當令，有這個味道，有這個意思。這個地方就是簡單地說出，這樣說出這麼一種。在未來的時候，就有現在的分，是這樣子嗎？是這樣的意思嗎？這麼講。這是提出來的難問。

底下就一樣一樣地再難問，是分四科，第一科是「來至現在難」。

午二、別詰（分四科） 未一、來至現在難

若即未來法來至現在者，此便有方所，復與現在應無差別，復應是常，不應道理。

「若即未來法來至現在者」，這個去來實有論，說是未來就有，我們現在的法，現在出現的事情，在未來的時候就是有了；在未來的有，就是很完整的，它就來到現在就是了，不須要再變動什麼。「即未來法來至現在」，是這樣的意思嗎？這是提出來。這底下難問。

「此便有方所」，若是未來法，法在未來的時候就已經完全具足了，那它應該有一個處所。未來的法在什麼地方呢？這個事情就是應該有這麼一件事。「此便有方所」，應該有個地方。有個地方，實在是這個地方很難找到，很難說它在那裡，所以這是有這個困難；你說它在什麼地方？這是一個困難。

「復與現在應無差別」，說是在未來的時候，它就有了，不須要變動；那就和現在是一樣的，就是和原來的一樣，這和因中有果論也是相等的意思，就是和現在無差別，是那樣子嗎？這話就是很難。比如說種子裡邊，蘋果的種子裡邊有個蘋果，蘋果的種子裡邊有蘋果，如果都是原來樣的話，那個種子很小，那蘋果很大，可能一個種子會生出來很多的蘋果？那怎麼樣來解釋呢？它有個處所嗎？它和現在是一樣的嗎？就是有這個困難。所以，「復與現在應無差別」，這問題若提出來就很難回答了。

「復應是常」，這是第三個問題。若是未來法來至現在的話，就是一點也不變動，

那它應該是常住不變的。常住不變的，怎能夠是有過去、未來的分別呢？這就是不對了，所以「不應道理」，你若說是未來法來至現在，這是不合道理。

未二、死已現生難

若言未來死已，現在生者，是即未來不生於今，現在世法，本無今生，又未來未生，而言死沒，不應道理。

「若言未來死已，現在生者，是即未來不生於今」，這裡提到第二個問題。這是第二科「死已現生難」。

如果你說未來的法是有了，但是它沒有來到現在，它死了，「未來死已」，死了以後才到現在來，那就是有變化了。那麼真要是這樣講，「未來死已，現在」方「生者」，「是即未來不生於今」，若這樣講，那個未來的實有法，它就沒有來到現在。沒來到現在，你說它來到現在，你不能自圓其說了，你自己違背了自己的主張了。

「現在世法，本無今生」，你說未來死已，現在才生，還有一個過失，什麼過失呢？它若是死掉了，而現在這個法生出來，那麼足見現在這個法不是從未來生的，就在未來的時候沒有，在未來的時候沒有；沒有，就是「本無今生」，本來是沒有而現在才現起，應該是這樣。若是這樣的話，你不能說是從未來來至現在，就不能這麼講，是這樣說。就不能說是過去、未來、現在是三世實有，不能這麼說。

「又未來未生，而言死沒，不應道理」，這是第三個過失。未來法——若說未來，就是不是現在；若說現在，就是法已經生了；若說未來，就是法還沒有生，沒有生，你就說死，這也不合道理。要生了以後才說死，未來法沒有出現，怎麼能夠說死掉呢？這事也不合道理。

未三、為緣生現難

若言法住未來，以彼為緣，生現在者，彼應是常，又應本無今生，非未來法生，不應道理。

這是第三科。

「若言法住未來」，如果你說在未來的時候，這個法就有了，它是住在未來。住在未來，它沒有來到現在，但是它能夠為現在法生起作緣，「以彼為緣，生現在法」。這樣講也有過失，什麼過失？第一個過失「彼應是常」，那個法一直住在那裡不變動，那麼就是常住；若是常，就沒有三世的分別。你說是未來，就還是有過失。「又應本無今生」，它沒有來到現在，那麼現在法生起，在未來就是沒有了，所以是「本無今生」。「非未來法生」，現在法的生起，不是由未來法生起的，那麼這樣不能說去來

實有論，不能這麼說。你若說是去來實有，就是「不應道理」。

未四、業等成過難（分二科） 申一、舉業（分二科） 酉一、本無今有難
若本無業用，今有業用，是則本無今有，便有如前所說過失，不應道理。

這是第四個難問，就是第四科「業等成過難」，先「舉」這個「業」，裡面先說到「本無今有」，提出這個問題。

「若本無業用」，在未來的時候，就有那個法的存在，但是那個時候沒有發出來作用，等到未來法來到現在的時候才有作用，我們才看出來有果的形相現出來，這樣講。「是則本無今有」，這樣說，這個業用原來是沒有，現在才有。

這樣說，「便有如前所說過失」，就是像前面「以彼為緣，生現在」那個過失，那個過失就是第二個過失。第一個過失「彼應是常」。第二過失就是「又應本無今生，非未來法生」，就應該有這個過失。因為本來沒有業用，現在有業用，這個業用原來是沒有，那麼就是「本無今有」，就是有「非未來法生」的這種過失。因為你說是未來法生，現在不是未來法生，那麼就是自語相違了，有這個過失。「不應道理」，你說未來法生到現在，這是不合道理。

酉二、本法一異難（分二科） 戌一、總徵
又汝何所欲？此業用與彼本法，為有異相？為無異相？

前面是「本無今有難」，這底下是「本法一異難」，先問。

「又汝何所欲」，又你想怎麼的呢？「此業用與彼本法，為有異相？為無異相」，這是問：這個業用與「彼本法」，就是未來，法在未來的時候就有了，但是那個時候沒有發生作用，到現在這個時候才發生作用。那麼這個作用和那個本法——本來就有的那個法，是有差別相？是沒有差別相呢？這樣說。這是問。

這底下「別詰」，第一個先說「有異相難」。

戌二、別詰（分二科） 亥一、有異相難
若有異相，此業用相，未來無故，不應道理。

「若有異相」，若有差別相。原來他的思想、他的執著，這個法是去來實有；過去也是實有、現在也實有、未來也是實有，都是實有，都是有。那麼這個業用，若是與本法有差別，就應該是無。「若有異相」，和那個實有，三世都是實有相，業用與它是不一樣；那「此業用相」在未來應該是沒有，未來的時候應該是沒有，沒有業用相。若說沒有，這是不合道理。你說沒有，就是不對了。實在是要有，由有，這才現

出有世間的一切法相。那麼說是有體而沒有用，這是不合道理，這是不行的。「若有異相，此業用相，未來無故，不應道理」。

這個法在未來是有、現在也是有、過去也是有，三世實有。那麼這個業的作用相和這個法體是不一樣的；它若有，它就應該是無。那你說這個業用相，過去也是沒有，現在也是、未來也是沒有，應該是這樣說。這裡單只說出來一樣，「此業用相，未來無故，不應道理」，未來也是有。這個地方說：「若本無業用，今有業用」，他說今有業用，那就是同相了；若說無業用，那就和這個具足的本法，才是有差別。若都是有，就是一樣了。所以這個地方他說「今有業用」，今有業用是同相：現在這地方說「此業用相，未來無故，不應道理」，是不應道理。而實在來說，因為和它不同，現在也應該是無，這才是合道理。

亥二、無異相難

若無異相，本無業用，今有業用，不應道理。

若說是這個業用的相貌，和那個法體的體相，是無差別的。法體是過去也是有、現在也是有、未來也是有，那麼業用和它是無差別，那它也應該是過去是有、現在也是有、未來也是有。但是你現在說「本無業用，今有業用」，就不合道理了。本來也是應該有，你說是本來沒有，這是不合道理。

這是一個難問，「有異相難」、「無異相難」。一共七個難，七個難前四個都說完了。現在第二科「例相圓滿等」。例相圓滿等，先「例同」。

申二、例相圓滿等（分二科） 酉一、例同

如無業用有此過失，如是相圓滿、異相、未來分相，應知亦爾。

這是「例同」。

「如無業用」，如前面說：「本無業用，今有業用」，有這樣的過失。他有幾個過失，一個是「本無今有難」、「本法一異難」——「有異相難」、「無異相難」，一共有這四個難。現在這上面說，「本無業用，今有業用」，有這樣的過失。「如是相圓滿」一種，「異相」一種，「未來分相」，這三種，應知也是這樣子。和前面這個道理是一樣，也是這樣講，也是和前面這個一樣的講法。也是「本無今有，本法一異——有異相難、無異相難」，也是照樣這樣說。

酉二、顯別

此中差別者，復有自性雜亂過失故，不應道理。

「此中差別者」，前面是「例同」，這底下「顯別」，還有一點特別的意思。「復有自性雜亂」的「過失故，不應道理」。自性雜亂的過失，就是把這三種，相圓滿和異相、未來分相合在一起說。合在一起說，比如說是每一個過去、現在、未來，每一條，就是每一世都具足三世的分。這樣說起來，就有自性雜亂的過失。比如說是，在本來的時候——在未來的時候相是不圓滿，但現在相圓滿；但是你說未來的時候有現在分，未來本來是不圓滿，它有現在分又圓滿，那麼又說圓滿、又說不圓滿，不是雜亂了嘛！這是簡單這麼說。

而這個異相也是一樣：對過去，說現在、說未來；對未來，說現在、說過去；但是未來中又有過去、有未來，三世都互相有，那麼就是雜亂了，就是雜亂了。說有未來分：未來分也有過去分，那麼三世無差別，就顯不出來過去、未來、現在的差別，那麼就是雜亂了。

「此中差別者，復有自性雜亂過失」，這是前面沒說的。這樣說呢，你說是「去來實有」，是「不應道理」。這一科說完了。

巳二、例現在往過去

如未來向現在如是，現在往過去，如其所應過失應知。謂即如前所計諸因緣，及所說破道理。

這是第二科「例現在往過去」，前面是「由未來來現在」這一科說完了，現在「例現在往過去」，也和前面「由未來來現在」一樣，是這樣意思。

「如未來向現在」，有這麼多的過失。那麼「現在往過去，如其所應過失應知」，也就「如未來向現在」應有的過失一樣，就可以知道了。「謂即如前所計諸因緣，及所說破道理」，就是像前面如其所執著的諸因緣，前面一共說出來七個，後面又破它的道理，那麼這裡也是一樣。

卯二、結略義

如自相故，共相故，來故，死故，為緣生故，業故，相圓滿故，相異故，未來有分故，說過去未來體實有論，不應道理。

這裡一共有九個故字；就是「結略義」，把前面說的在這裡做一個結束，就是提要地把它結束了。這是「顯彼過」失。

「如是」，像前面說他的過失，有自相的過失，三世自相一異的過失，這是前面說第一科是「自相故」；第二科就是「共相故」，三世常、無常那個共相故；「來故」，由未來來現在，來故；一共有七個難，第二個難就是「死故」，第三是「為緣生故」，

「業故，相圓滿故，相異故，未來有分故」，一共是七個難。加起來就是九個故。「說過去未來體實有論」，由這幾個原因、幾個理由，你說過去未來體是實有的，這種知見、這種議論是不合道理。

寅二、釋妨難（分二科） 卯一、敘難

如是說已，復有難言：若過去未來是無，云何緣無而有覺轉？若言緣無而有覺轉者，云何不有違教過失？如說：一切有者，謂十二處。

「如是說已，復有難言」，前面第一科是「顯彼過」，顯彼去來實有論的過失。現在第二科「釋妨難」，就是對方又提出來難問的問題，加以解釋。這裡面第一科是「敘」述他的「難」問。

「復有難言」，你說我有過失，我不能同意，我還有問題問你。「若過去未來是無」，我說過去未來是有，你說過去未來是無，如果你這樣講的話，「云何緣無而有覺轉？」提出這個困難，提出這個問題，我們這個心識，眼識、耳識乃至意識，面對色聲香味觸法這一切的事情，就會引起分別心。如果沒有，過去也是沒有、未來也是沒有，我們這個心緣念過去的時候、緣念未來的時候，怎麼會有分別心生起呢？他的想法是：無，是不能生起分別心的；那麼若有，所緣境是有，分別心才能生起。你說過去、未來沒有，沒有，那麼我們這個心去緣過去的時候、緣未來的時候，心就不能生起才是對的。所以你說：「緣無而有覺轉」，怎麼可能會這樣子呢？

「若言緣無而有覺轉者」，若是你一定這樣講的話。「云何不有違教過失」，怎麼能夠沒有違背佛的聖教的過失呢？就有違背聖教的過失。「緣無而有覺轉」，那是違背了佛陀的聖教的。怎麼知道呢？「如說：一切有者，謂十二處」，就像佛說過，佛說：「一切有」，過去也是有，未來也是有；不但是現在有，過去、未來也是有。什麼有呢？「謂十二處」，過去也有十二處，未來也有十二處，那是有，所以三世都是有，所以我們的心才能動；緣過去的十二處、未來的十二處，才能夠活動。

那麼這是提出來聖教來作證明。你說過去沒有，說未來沒有，也是違背了聖教。一個是沒有，就不能夠引起心理的活動；不能引起活動，你還是得要說「緣無而有覺轉」，這是個困難。所以這是兩個問題；一個「緣無而有覺轉」是一個問題，一個是「違背聖教」的問題，這是兩個問題。

這兩個問題裡面，當然通常我們在解釋眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前五識是沒有分別，它本身就是有個明了性而已，它不能夠有種種分別。不能有分別，那就是緣過去、緣未來的事情，前五識是沒有這種能力的。因為它的緣念只是一個明了性，沒有說這是現在、這是未來、這是過去，沒有這種分別。所以前五識不能緣過去、緣

未來，只能緣現在有法；緣現在有法的時候，它也不能夠去分別是現在。但是現在是的確有法，是有法才能夠起分別，若過去、未來沒有，沒有，那麼這個分別心是不能起的。

前五識是這樣子，第六識不是的。第六識是過去的也能緣，未來的也能緣。緣過去法也能起分別心，緣未來法也能起分別心，那就證明過去也是有、未來也是有。這是在理論上說。在聖教裡面也有證明，就是佛說了，佛說：「一切有者，謂十二處」，過去也有十二處，未來也有十二處，那麼三世都是有。我說的「三世實有」，這是對的。你說的過去沒有、未來沒有，是違背聖教，是不合道理。

這樣的問難，就是說一切有部，佛法裡、佛教徒說一切有部，小乘的一個學派。前面是敘述對方的難問，現在第二科是「徵破」。

卯二、徵破（分二科） 辰一、總徵

我今問汝，隨汝意答。世間取無之覺，為起耶？為不起耶？

「我今問汝，隨汝意答」，這是「總徵」。「世間取無之覺，為起耶？為不起耶？」這個也就是本論的作者彌勒菩薩，就回答這個問題。回答這個問題，還是：過去是沒有，未來也是沒有；沒有，這個分別心怎麼能生起呢？先解答這個問題。

「世間取無之覺」，世間上的人，對於去取無的分別心，對於無的分別心——沒有這件事而去有所分別，知道是沒有——這個分別心，「為起耶」，為是生起來？是「不」生「起」？是生起這種分別心呢？是沒有生起這種分別心呢？這是「總徵」。

底下「別詰」，一樣一樣地來難問，提出問題。分二科，第一科是「無覺不起難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、無覺不起難（分二科） 午一、世間相違過

若不起者，能取無我、兔角、石女兒等覺，皆應是無，此不應理。

「若不起者」，不起無的分別心，無的分別心不生起；就是這件事沒有，這個分別心去分別的時候，不知道是沒有，就是這麼回事。若不起的話，「能取無我、兔角、石女兒等覺，皆應是無，此不應理」：「能取無我」，比如說佛教徒，說一切有部是佛教徒，所以就是他提出這個話。「能取無我」，佛教徒他能夠去觀察無我的道理，觀察色受想行識裡面沒有常恆住不變易的我；沒有這個我，這樣去觀察的時候就知道沒有我，那麼這可見「取無之覺」是生起的。這是一個例。

第二個例，「兔角」，比如說去看那個兔子，牠沒有角。你看那個牛就是有角，有的鹿也是有角，若看兔子沒有角，看兔子沒有角的時候就會起這個分別心：兔子沒有角——就會這麼分別；「取無之覺」是生起了，足見是可以生起。

「石女兒」，石女的兒子；女人不生孩子叫做石女。這石女是沒有兒，沒有兒所以知道石女是沒有兒，這就是「取無之覺」生起了。

若是你說「不起」，取無之覺是不起；那樣說呢，這個取無我、取兔角、取石女兒，這樣的取無之覺就不應該有，不應該有這分別心，不應該有的。不應該有而有了，取無之覺是有了，「取兔角、石女兒」，這分別心有了，若有，那就不合道理。有這種覺是事實是有，那你說沒有，就是你不合道理，是這樣意思。

不過兔角這一方面呢，對方還可以這樣解釋：就是因為你看見角了，又看見沒有角了，合起來就會說「兔角」，就會說這句話。也可以說，人也是沒有角，但是也可以說，而這句話怎麼會生起來呢？就是看見有的有角，有的沒有角。有角、無角合起來，就會說「人有角」，也可以說這句話；說是「人沒有角」，也就會說這句話。

比如說做夢，夢見一個人頭有角；人是沒有角，怎麼會有角呢？怎麼會出現這個夢呢？解釋就可以說：因為看見牛有角，看見過角，在夢中的時候有錯覺，看見人頭有角。所以這個是可以彼此聯合起來，就可以有種種沒有那件事的分別心了。這樣等於辨難「取無之覺」的這句話。而這裡面，但是還有其他的事情，就是「能取無我、兔角、石女兒等覺，皆應是無」，那麼這裡面就是不承認取無之覺是不生起的。

午二、自教相違過

又薄伽梵說：我諸無諂聲聞，如我所說正修行時，若有知有，若無知無。此不應理。

這個是第二科，前面是「世間相違」。這是第二科，不通於世間，單獨是佛教本身的事情。你若說取無之覺是不生起的，就會違背聖教，是這樣意思。

「又薄伽梵」，又我們的世尊說：「我諸無諂聲聞」，我的很多的沒有諂曲心，心很真實的這些弟子——聲聞弟子。「如我所說正修行時」，他能隨順我的教導去努力修行的時候，修行的時候他得到聖人的智慧，開發聖慧了，太陽出來了，有了光明的清淨的智慧的時候。「若有」就「知有」，「若無」就「知無」，這是佛說這麼一句話。你說取無之覺不能生起，那佛說：「若無知無」，這不是取無之覺嗎？那佛這句話說得不對了啊，說得不合道理啊？所以你說的取無之覺不能生起是不對的。

巳二、緣無覺起難（分二科） 午一、總徵

若言起者：汝意云何？此取無覺，為作有行？為作無行？

前面是說「無覺不起」，是不對的。現在說「緣無覺起」，能生起的緣無之覺，這裡面還有問題。分兩科，先「總徵」。

「若言起者」，如果說是取無之覺是生起的。「汝意云何」，你心裡想一想，你心裡面怎麼想呢？「此取無覺，為作有行？為作無行」，取無的分別心，在取無的時候，是作有的分別呢？是作無的分別？「行」就是心的活動，心在境上活動叫做行。在這裡的意思也就是有分別，有分別就是心在活動。

「此取無覺，為作有行」，比如說取兔子沒有角，取這個境界的時候，兔子無角是作有的分別呢？是作無的分別呢？這是「總徵」。

午二、別詰（分二科） 未一、作有行難

若作有行，取無之覺，而作有行，不應道理。

這是「別詰」，分兩科，「作有行難」。

「若作有行」，作有的分別。「取無之覺，而作有行，不應道理」，取無之覺，而作有的分別，這是不合道理。沒有嘛，怎麼能作有的分別呢？應該作無的分別才對，作有的分別是不對的。

未二、作無行難（分二科） 申一、更徵

若作無行者，汝何所欲？此無行覺，為緣有事轉？為緣無事轉？

如果作無的分別，那你想怎麼的呢？「此無行覺，為緣有事轉」，無分別，作無的分別，不是心裡不分別，心裡分別，分別是作無的分別，叫「無行覺」；它是「為緣有事轉？為緣無事轉？」前面這個有，「作有行、作無行」，是單在能分別這一方面說。「為緣有事轉、為緣無事轉」，在所分別這一方面說；緣有事而轉？緣無事而轉？就是這樣。

申二、逐詰（分二科） 酉一、緣有事轉難

若緣有事轉者，無行之覺，緣有事轉，不應道理。

這是第二科；前面是「徵問」，這底下又隨「逐詰」問，先問「緣有事轉難」。

「若緣有事轉者，無行之覺，緣有事轉」，這是不合道理。因為所緣境是沒有那麼回事，你說是有，這是不對的。

酉二、緣無事轉難

若緣無事轉者，無緣無覺，不應道理。

若是這個分別心的生起，在所緣境上看，是沒有這麼一件事；作這樣分別的話，「無緣無覺，不應道理」，你說緣無的時候就不生分別心，這句話是不對的，就不成

立了。

這一大段就是緣過去的十二處，緣未來的十二處，作這樣的分別，並不表示過去也是有、未來也是有，不是。未來也是無、過去也是無，而會有分別心，這句話是合道理的，並不違背佛的聖教。不是緣無沒有覺，還是有分別心的，是這樣意思。

寅三、釋密意（分三科） 卯一、釋十二處有教（分三科） 辰一、標密說
又雖說一切有者，謂十二處；然於有法密意說有有相，於無法密意說有無相。

這底下解釋這個「密意」。我們通常說「意在言外」，意在言外，用這個「外」字也是用得好！就是表面上一個意思，但是那個意思不是它主要的意思，它主要的意思另有所指；「醉翁之意不在酒，在乎山水之間也」。就是你從表面上看，這個醉翁，喝醉酒了叫醉翁，但實在又不是這個意思。從表面上看不出來，所以叫做「密意」。現在佛說這個，這裡面也有這個密意的，我們看下面講。「釋密意」分三科，第一科「釋十二處有教」，過去也有十二處，未來也有十二處。這裡分三科，先「標密說」。

「又雖說一切有者，謂十二處」，佛雖然是說了，過去也有十二處，未來也有十二處，現在當然也有十二處。雖然說是一切有，但是你沒有聽懂，你沒有聽明白。這裡面什麼意思呢？這裡面另外有意思。

「然於有法密意說有有相，於無法密意說有無相」，這是「標密說」，有密意的說法，先標出來，然後再解釋什麼叫做密意。「然於有法密意說有有相」，佛對於有這件事，佛對我們說：「說有有相」，有法上是有它的相貌的。有這相貌，就是用語言把它安立出來，我們心裡面這樣取它的有相，然後用語言表達出來，也就是安立，安立出來有眼耳鼻舌身意相、有色聲香味觸法相，是苦、空、無常這些相，安立出來，安立出來它的相，安立它的相，這叫做「密意」。「於無法密意說有無相」。

說有法它是有相的，說它是有相，它本來是有相，而現在用語言說它也是有相。這裡有什麼密意呢？窺基大師的解釋，是說：有法的有相不是真實，也不是真實有相；不是真實的，就在那有相裡面隱藏著，這就叫密意。下面還有個意思，再說。

「於無法密意說有無相」，沒有這件事，沒有這件事佛密意隱藏在裡面，表面上就說它有無的相貌，然後用語言把它說出來，就是安立出來了，安立這個無相。

辰二、釋所以

所以者何？若有相法能持有相，若無相法能持無相；是故俱名為法，俱名為有。

「所以者何？」這底下就是解釋什麼叫做密意。它有什麼道理有密意呢？「若有相法能持有相，若無相法能持無相；是故俱名為法，俱名為有」，這就是密意。

「若有相法」，有體相的事情，為什麼說它有體相呢？因為它「能持有相」，它能保持它有的相貌，當然原因是各式各樣的。為什麼它有這種相？原因是各式各樣的。這個房子是這個相，那個房子另一個相，當然它是有個原因的。那個草是這樣的相，那個花是又一個相，都是相。都有相，它就要保持它那個相，它能夠保持住它那個相貌，「能持有相」。

「若無相法」，它也就是「能」夠保「持」住那個「無」的「相」。

它有保持相的這種能力，「是故俱名為法」，所以有法是法，無法也是法。「法」就當個「持」字講，法當個「持」字講。有法能持有相，所以名為法；無法能持無相，所以也是法。這樣講，「俱名為有」，有相是有，無相也是有；因為它有持無的法。這就是密意。

佛法裡面的大智慧人，說是給它立個名字是有個原因的，會有個理由的，為什麼名之為「法」？因為它有持的作用，這若按一般人來說就是「密意」了。有而說有相，也有個密意；無相法，說它是無法，這裡面也有個密意。這個密意——無法本來是無，變成是個有，有此持無之相——這就是個「密意」。因為有這樣的關係，所以能生分別心，雖然是無，能引起心理的活動。過去也是無，未來也是無，所以心能活動；但這不是前五識能有這個作用，是第六識才有的。所以你說，佛說是過去有十二處，未來有十二處；你就以此為證明三世實有，是錯了。你沒有聽懂佛的話，你不能如理作意，所以你搞錯了。

辰三、結彼過

若異此者，諸修行者，唯知於有，不知於無；應非無間觀所知法，不應道理。

「若異此者」，如果說是「不是這樣子」，這個說法不對。「有相法能持有相，無相法能持無相；俱名為法，俱名為有」，你不同意這個解釋。「諸修行者，唯知於有，不知於無」，若是這樣的話，這些修行人；一般的人、不修行的人沒有智慧，那我們不講，不足為憑；修行人、有智慧的人，那按照你這個說法，他唯能知道有，有法他心才能活動，對於無的境界就不能活動了，他的第六意識不能活動了，是不是那樣子的，不能活動了。

「應非無間觀所知法」，這修行人就不能普遍地觀察所知法了；這無法不能觀察，只能觀察有法。無間，「間」就是有所少、有所缺，就是間；或者是隔礙，有所隔礙。

「無間」就是沒有隔礙，普遍地都能夠分別觀察的。就是沒有缺少，普遍地能觀察一切法。這個修行人，「唯知於有，不知於無；應非無間觀所知法」，若這樣的話，這是不合道理。有智慧的人，佛菩薩這是大修行人、是有智慧的，他能普遍觀一切法，有能知有，無能知無，這才符合事實，才有道理。所以，你說的是不合道理。

卯二、釋有過去業教（分三科） 辰一、標密說

又雖說言有過去業；由此業故，諸有情受有損害受，受無損害受。此亦依彼習氣，密意假說為有。

前面解「釋十二處有教」，解釋它的密意，證明緣無也能生起分別心，心也能活動。這一科說完了。現在第二科，「釋有過去業」，過去業也是有。前面去來實有論者就是引這個過去業，證明過去是實有，過去是實有的。現在論主來破它這個解釋是不對，你也是解釋錯了。這裡分三科，第一科是「標密說」。

「又雖說言有過去業」，又佛陀雖然對我們說有過去的業，或者過去一生、兩生，乃至無量劫，造了淨不淨業，造了業，所以佛對我們說有過去的業。「由此業故」，由於有這樣業力的緣故，「諸有情」會領「受有損害」苦惱的覺「受」，受了很多的苦，就是造了罪業、受了苦。「受無損害」的「受」，受樂受；樂受現前的時候，對於自己是有利益的，不是有傷害的。不苦不樂受也是好，也是無損害受。

「此亦依彼習氣，密意假說為有」，佛說有過去的業，由過去的業諸有情現在受到果報，這個果報就是受。佛這樣的說法，你不要執著過去是有，不能這麼執著。什麼道理呢？「此亦依彼習氣」，這是佛依據彼眾生造業的時候熏習了種子，熏習了種子了；種子的氣氛和業力是相類似的，你造善業就有善業的習氣，造惡業就有惡業的習氣，造無漏的業就有無漏的習氣種子。這樣子，因為造了習氣了，就是攝受；習氣種子就攝受在你現在的阿賴耶識的心裡面，攝在你的心裡面。佛就「密意假說為有」，佛的意沒有完全講出來，講出來一部分就說有過去的業；有過去的業，就是因為你現在阿賴耶識裡面有習氣，這習氣是過去造的，是這麼回事。假說為有。不像你所說的，過去業那個實有的相貌，不是那麼意思。

這是「標密說」。底下辰二、解「釋因緣」。

辰二、釋因緣

謂於諸行中，曾有淨不淨業若生若滅。由此因緣，彼行勝異相續而轉，是名習氣。由此相續所攝習氣故，愛不愛果生。

「謂於諸行中，曾有淨不淨業若生若滅」：「謂於諸行中」，這裡解釋過去業是

怎麼回事？「謂於諸行中」，謂於色受想行識裡面，剎那剎那生滅變化的裡邊——諸行中。「曾有淨不淨業」，在過去時代曾經造作過是清淨的善業，或者不清淨的惡業，曾經造作過這個業。「若生若滅」，你造作的時候它就生起了；造作不是永久造作，造作完了就停下來了，所以叫做滅，就滅了。你過去世，你的五蘊曾經這樣活動，造了業；造了業，當然剎那剎那地過去了，就是滅了，變成過去了。

「由此因緣，彼行勝異相續而轉」，由於你造了這個業以後，你又有愛取的煩惱的活動。「彼行勝異相續而轉」，「彼」那個淨行、或者是不淨行，由愛取的熏習就有力量，變成有力量的一種業力、一種習氣，在你的心裡面相續而轉，一直到現在。它不是留在過去，而一直是變成現在的。這樣說，就是還是現在，而不是過去。「是名習氣」，這就叫做習氣，也就是那個業。

「由此相續所攝習氣故，愛不愛果生」，由於你相續的色受想行識裡面，就是相續的阿賴耶識裡邊所攝持的種子；淨不淨業所造成的種子，就是現在。「愛不愛果生」，才有可愛的果報生起，或者是不可愛的果報生起，是這樣子的。這樣說，過去就是滅了，就是沒有了，那為什麼能生果報、得果報呢？就是阿賴耶識能攝持這個習氣，還是屬於現在。這樣講，還是過去是沒有。

辰三、結彼過

是故於我無過，而汝不應道理。

所以佛說過去有業，這個意思是依那個習氣說這句話的。所以在我說，過去是沒有，未來也是沒有，只是現在才是有，我這樣解釋是沒有過失的。「而汝不應道理」，你說過去是真實有，未來也是真實有，這是不合道理，是違背聖教。

這個十二處，三世實有，去來實有論者就是三世實有論，按前面這樣子破了；現在又解釋到這個十二處，解釋過去的業。這樣解釋，成立過去是沒有，現在是有，未來是沒有。過去、未來是沒有，只是現在才是有，這麼樣解釋。

這地方是有諍論的，這個地方和中論學者是有諍論的。中論學者的意思是：過去、現在、未來是三世如幻有。當然和說一切有部的有不一樣，可是還是承認過去有、未來也是有、現在也是有，都是如幻如化的。而唯識論者：二世無——過去、未來是沒有，只是現在。這就是有諍論。

要把這個文再多讀幾遍，看看它重要的地方在那裡，你多讀幾遍。然後你再去讀《中觀論》，再看看《大般若經》，看看羅什法師翻的《智度論》；應該是把中觀論者的中心點在那裡，唯識學者的中心點在那裡，你應該就是抓到了。抓到了的時候，打筆仗的時候，你有話說。但是唯識論者也還是認為依他起還是如幻如化的，當然這

還是聖人的境界，只有凡夫才執著真實有。

問：《披尋記》164 頁，第三行「應審問彼：汝何所欲？去來二相與現在相，為一為異？若言相一，立三世相，不應道理。若相異者，性相實有，不應道理。」是在這裡。

答：這底下《披尋記》解釋，「去來二相與現在相為一為異等者：勝義而言」，勝義就是真實，真實的話，若從真實來說，「過」去、「未」來都是「無相」的。「由已滅故」，過去已滅，所以過去無相。未來怎麼也是無相呢？「未生故」，未來的事情站在現在的立場來看，它還沒有出現，所以也是無相。「唯現在法已生未滅，有相可得。今難彼執過去、未來性相實有，雙徵與現在相為一為異？若相是一，應不說三」，若相是一，就沒有過去、未來、現在的分別了。「若相是異」，有過去、未來、現在的分別。「應假非實」，有過去、未來、現在的分別，就是有生住異滅的關係，有生住異滅就不真實，是這樣意思。所以，「若相異者，性相實有，不應道理」。

問：外道說法是否指三世體性實有，但其相會變異，謂之去來實有論？或是其性實有，其相亦不變？

答：這不知道是誰提的，這個人沒有明白這個道理。外道的說法是指「三世體性實有」，是說「法」的體性是實有。比如說色法，比如說這個房子，這個房子在過去、現在、未來，但是他執著這個房子的體性是實有。體性是實有，實有的理由就是不變化，它真實安住不變。若是過去、未來、現在有變化，就是有三世了；有三世就是有變化，有變化就不真實有。那麼外道執著有真實的體性是不變化的，那就不應該有三世的差別。

「但其相會變異」，相有變異，他的意思怎麼樣，是體不變異，這樣說？「謂之去來實有論。」不是這樣講，這樣解釋不對。就是過去也是真實有、未來也是真實有、現在也是真實有，這真實有法是從未來來現在、到過去，一直都是實有，是這麼意思。

「或是其性實有，其相亦不變」，對，是這樣。外道的理論是不變，未來是那樣子，現在也那樣子，過去還是那樣子，不變的，那才能符合實有的這個理論。如果有變化，有變化就表示它不真實了，是這麼意思。

問：這有幾個問題。第一、在內六處及外六處的「別辨增一」中，種類的分別，有一種乃至十種、十一種，作者是不是有某種特別的標準而分類？或是說不用對此虛

妄分別？

答：當然作者他有個想法的，所以他會說出來有一種乃至十種、乃至十一種，有這麼多的分別。當然也應該有個標準，就是眼有多少種，耳鼻舌身意有多少種；他不會混亂，所以他應該是有個標準。

「或是說對此不用虛妄分別」，不虛妄分別是對的，應該是真實的觀察，真實的觀察是對的，虛妄分別是不對的，應該是這麼說。

我們對於這些義還不熟悉，有的時候就不大明白，你多讀幾遍，讀了又讀，讀了又讀，熟悉了，就不感覺到有什麼困難，也就會明白他的意思，可以這麼解釋。

問：《披尋記》100 頁「約無學辨」中，阿羅漢的十種善法之一是正智，包括盡智、無生智，二者有何不同？查了《佛光辭典》，還不甚明白，請師父解說。「盡智：謂能體現四諦，所盡知之智，亦即遍知我已知苦、已斷集、證滅、修道之無漏智。無生智，乃盡知我人已體現的四諦，更無體現者之智，即遍知我已知苦，更無所知之苦等之無漏智。」

答：你這上面說到《佛光辭典》，佛光還有個《大辭典》，當然也是經過一番的努力，這些學者很努力才編輯出來。但是解釋這些名詞最靠得住的是《法相辭典》；《法相辭典》能令人有信心，他老老實實地說話。他都是引原文，你也可以去查去，可以去查一查，看對不對。所以這個盡智和無生智怎麼講？去查這個《法相辭典》是最好。

若是用我來解釋的話，可以簡單地這樣解釋。「盡智」，就是滅除了煩惱的智慧，滅除愛煩惱、見煩惱，這時候這個智慧就叫盡智。「無生智」，就是沒有生死了，沒有生死的這個智慧，他知道將來是沒有到三界裡流轉生死了，他知道了，這個就是叫做無生智。這樣說，就是一個因、一個果。盡智，就是滅了生死之因，而後成就的智慧，他心裡面也沒有見煩惱、也沒有愛煩惱了；這個時候，這個清淨光明的智慧，那就叫做盡智。他又能夠知道將來這個生命體死掉了以後，不會再流轉生死，不會再流轉生死了，那麼這個智慧就叫做無生智。我知道就是這麼多，可以再去查查《法相辭典》的解釋。當然這個在《阿含經》裡面也會有解釋。我想到《瑜伽師地論》的後邊，後邊解釋《阿含經》那個地方會有的。

問：三、在「別辨增一」中，增一內六處，舉眼中有九種眼，其中「已斷眼、非已斷眼」，是否指說生命已結束的叫已斷眼？生命仍繼續生存者叫做非已斷眼？

答：這樣講也是可以。這應該約聖人說，我們有漏的眼耳鼻舌身意，阿羅漢他就是已

斷了，他是斷了，就是沒有愛煩惱、也沒有見煩惱的人，他這個有漏的眼耳鼻舌身意沒有因了，就是已斷眼。非已斷眼，就是我們凡夫，凡夫愛煩惱、見煩惱還存在的，他就是現在眼耳鼻舌身意壞了，壞了還是沒有斷，他將來還是要有的。也可以這樣解釋。

問：在「別辨增一」，「外六處」「法」「一、出體性」一科中，以「略說法界：若假若實，有八十七法。」對於假法與實法的分類不太明白。為何十一善心所中，不放逸、捨、不害是屬於假的，而其餘八個是實法？

答：因為貪瞋癡這是有實體性的，它是有體性的法，有體性的就叫做實法，真實的法。它沒有體性的，就是假法。比如說是大小長短，這個就是假法；說大，在這件事的本身，你不能說大、也不能說小，只有去同其他的法相對的時候，才能說是大、說是小、說是長、說是短，這樣的法都是假法。這個假實以此為例、舉此為例，是這樣意思。

沒有貪瞋癡，沒有貪瞋癡就是「不放逸」，若離了無貪、無瞋、無癡的時候，不放逸這句話是不能成立的。這個「捨」，捨是什麼呢？也還是無貪、無瞋、無癡的聖道；無貪、無瞋、無癡的聖道，對於一切有漏法無著，這叫做捨。「捨」是在七覺支裡面有個捨——念、擇、進、喜、輕安、定、捨——對，有個捨。這個捨有受捨；這是屬於行捨，若是七覺支就是聖道，在聖道上的捨是你修行、你的德行上的一種，是你的德行之一。

在佛法裡面來說，在修行人來說，「捨」這個字很重要，很重要的。比如說我心裡有一個問題，有個如意的事情，這個如意的事情老在心裡面現前，這叫什麼？這叫做取。有個不如意的事情，也在心裡面老是過不去，老在那裡在思惟想，也叫做取。現在佛教論修行，「捨」，把這個不如意的境界在心裡面……不如意的事情在心裡面就是苦惱，苦惱這修行人能捨，不介意，心裡面沒有這件事。沒有這件事，這時候為它立名字曰捨。

所以我們發心用功的人，要常用這個字——「捨」！心裡有不如意的事情出現的時候——捨，你心不要把它放在心上，能捨掉。你能捨就是表示你有修行。怎麼叫做有修行？怎麼叫做沒有修行？就是你若有這個捨就是有修行，你沒有這個捨就是沒有修行，不是有神通、沒有神通的問題。也不是說你得三十二相了，你就是有修行，不是這麼回事。因為魔王可以現三十二相，轉輪聖王也有三十二相。《大智度論》上說：轉輪聖王有三十二相，轉輪聖王是個恩愛的奴才，是恩愛奴。有什麼修行？只是有點福報很大而已。當然也是可以讚歎的，他在因中真實有好

心腸做了殊勝的善法，但是還是有相的善，有我相、人相、眾生相、壽者相的取相善；心有所著，心有所住行於布施，所以他會有這種功德。然而有所住，還是個凡夫，就是沒有這個捨的功德。這個「捨」明白點說，就是般若波羅蜜，就是無漏的智慧。像阿羅漢他能捨，你怎麼樣去毀辱阿羅漢，阿羅漢不介意，他就是不著；不著者，捨也。

我最初的時候，我一出家學習《四教儀》，天台宗《四教儀集註》就是有這個七覺支，就是學這個「捨」，但是心裡糊糊塗塗的；也記不住這個捨是什麼意思，看也是看不懂，聽人講也還是沒有懂。但是後來因為給人講，就自己要去注意，看怎麼講、怎麼講，常常地用心，哦，後來忽然間發覺這個「捨」字這樣地微妙，所以常常地……。尤其是你要看這個《雜集論》、《集論》；我不是說是偏袒，袒護誰，我歧視誰，不是這個意思。唯識宗的經論，他說的這些法，他就是說得圓滿，他會把那個名相解釋得就像那個斗木佬——那個木匠製作那個桌子，做得完全合在一起，一點瑕疵沒有。

這唯識的經論的確是這麼回事。它會把那個「捨」字解釋得很詳細、很詳細地。解釋的是：「心平等性，心正直性，心無動轉，無功用性，是名為捨。」那個捨解釋得好！從這裡也發現，這個過來人，修行人他說出這句話來，真是說得妙！我們古德翻譯經的人，翻得也好，用那個「捨」字用得妙！

我們學習到這裡，才知道我們修行的時候應該怎麼樣，就是要捨，要把煩惱能捨掉；捨掉，心裡面清淨自在；要學習捨。你不學習這個捨，苦惱——多諸苦惱。並不因為福報大就沒有苦惱，不是；福報很大，可能他苦惱是更大。你看看歷代的皇帝，歷代的皇帝他和大臣——這麼多天下的英雄好漢，他要用這些人，這不是容易的事情，是個苦惱事；他的後宮的事情，他和女人的事情，很多很多的苦惱；他的福報很大了，但是很多很多的苦惱。我說這話不是嫉妒——「你沒有福報，你嫉妒有福報的人，你說他苦惱。」不是！事實真是這樣子。

所以這個「捨」字是很好。但是它呢，這地方說它是假法，就是你要戒定慧，你才能具足這個捨。沒有那些戒定慧，這個捨是不存在的。這個若假若實，這個假實的分類，就是這麼回事，是這樣意思。

所以世間上的事情很多都是假法，但是這個假法有很大的作用，很大。比如說時間，時間是個假法，不是真實的，但是時間你看是很重要。我們什麼事情都是要說出個時間的，不然這事情怎麼進行？很多的事情都是假法。

所以對於假法和實法的分類，是有這麼多的不同。實法就是它本身有個體相；它本身沒有體，是各式各樣的法合起來才有這個名字。比如說「車」，這是個假法；

說「軍」，軍也是假法；樹林的「林」，林也是假法；房子，「房」這個字也是個假法，很多很多都是假法。就是它是靠其他的事情眾緣和合，然後出來一個名字，所以是假法。

問：身見、戒禁取見、見取見、邪見、邊見是假法；而貪瞋癡慢疑是屬實法？

答：是的。貪瞋癡慢疑就是它本身有事情，就名之為實法。身見就是我見，我見，因為沒有我嘛，沒有我這個體性，只有個名字名之為我，你若執著真實，就是不真實，就是假的了，所以身見是假法。其他的這些見也是一樣，戒禁取見是外道，外道他設立了很多的……也有戒，外道也是有戒，也有些儀軌，當然這都是假法，它不是真實的，它不真實，不是聖道。見取見，執著這一切邪見都是殊勝的，叫見取見。還有邪見，撥無因果；撥無因果當然也不真實，是有因果，你說沒有因果，當然這句話是不成立，所以是假的。邊見，就是斷見、常見。世間上一切法也不是常、也不是斷，你說是斷、是常，就是假了，就不真實了。這都是假法。

問：二禪以上有情入定的時候，離尋伺；二禪，二禪以上的有情就是離尋伺。但要修觀時，是否不在此限？否則如何修觀？

答：後邊就有提到，提到這個尋伺。後邊的尋伺上面說，實在來說，什麼叫做尋伺？就是修不淨觀。因為得到未至定——得到未到地定的時候，要進一步才能得初禪。進一步得初禪，要怎麼修行呢？就是修不淨觀！修不淨觀來破這個欲，把內心的欲破了的時，就得初禪了。就是未到地定的時候還有欲；破這個欲就要修不淨觀，修不淨觀這就叫做尋伺。後邊有。

若這樣講，那麼你修二禪以上，他不用再修不淨觀了。他不用修不淨觀，當然可以說是不需要尋伺；但是他若是修三禪、四禪向上進，他還要修觀。或者說是我們佛教徒，在二禪、三禪、四禪裡面修四念處，當然還是觀。觀就是思惟、就是觀察。觀察那就不是屬於不淨觀，當然不是尋伺。那也可以這麼講。

立這個名字，它是有一個目的的，它有一個義；各式各樣的義，它有個分際，它也並不混亂。但是在佛法裡面，這裡分兩層關係：一層，就是由欲界定進步到未至定，由未至定進步到初禪，當然這裡面都有不淨觀的事情；由初禪進步到二禪、三禪、四禪，各有各的修法，那當然就是他不需要修不淨觀了。就是你從欲界定、未至定、初禪、二禪、三禪、四禪，乃至空無邊、識無邊、無所有處，你都成就了，非非想處都成就了；在這個基礎上再修佛法的四念處，這是出世間的無漏的觀行了。有這麼兩層關係。

兩層關係，當然是用佛法的……用聖人的這種清淨的佛法去觀察世間的禪來說，也可以說是不淨。我們對欲界來說，初禪、二禪、三禪、四禪以上，稱之為梵，稱之為淨。但是若站在聖人的境界，也都可以說是不淨。這樣講呢，這個義又不同了。義又不同，當然也可以用這個字，還是可以說是尋伺，也是可以。那麼這就是：你看你站在那個立場去說話，那麼你用的詞句就可以作不同的解釋，可以這麼說。

問：第二、在「界施設建立」中，「非墮攝界」提出「方便，薩迦耶滅、無戲論無漏界」，請問它與「數建立」的關係為何？它與三界的關係為何？它與「配屬地」「非墮攝」中，說明有尋伺的內容，是否也有關聯？論文在披尋記第111頁倒數第五行：「若無漏界有為定所攝初靜慮，亦名有尋有伺地。依尋伺處法，緣真如為境，入此定故；不由分別現行故。」若無漏界至分別現行故，有此尋伺，它與數建立的關係為何？

答：我們讀有尋有伺地，也就是從「五識身相應地」一直到現在這裡，它就是站在這個立場，也可以普遍一切法地去講，站在另一個立場也可以普遍地講到一切法。站在界的立場，可以普遍地講到十法界，講到有漏法、無漏法、世間法、出世間法；站在定的立場也可以講到一切法，都可以講；就是立場不同，說法有點轉變，但是所說的境界都可以普遍一切法。你看《大毘婆沙論》就是那樣意思，這裡也應該是這樣講。你說是：它和這個數建立有什麼關係？也可以說有關係，也可說沒有關係；就是站在那一個立場講，其實還都是這個內容。也可以這樣說。

「它與三界的關係為何？」這個非墮攝界，薩迦耶滅、無戲論界，當然這是無漏的境界，三界是有漏的。它的關係是什麼？就是滅掉了有漏，才能得到無漏。關係就是這樣子。有漏是有漏，無漏是無漏，但是是有關係。因為我們人是在有漏的世界，你要到無漏的世界，就是得要滅掉有漏，不然你到不了無漏的世界去，所以就是有這樣很密切的關係。

「它與配屬地，非墮攝中，說明有尋伺的內容，是否也有關聯？」當然是有關聯。現在這一段文說的是，「若無漏界有為定所攝初靜慮，亦名有尋有伺地」，這可見無漏和有尋伺還有關係。「依尋伺處法，緣真如為境」，它還是依尋伺處法去緣真如為境。這句話應該怎麼講？這上面也沒說。「若依初靜慮以分別所攝如理作意思惟真如，即此初靜慮名無漏界有為定所攝。當知此依初靜慮中有尋伺法，緣真如為境而入此定；是故說名有尋有伺地。不由分別現行而立此名。」這句話可以這樣解釋。

「是否有關聯？」譬如說是，假設這個人在初禪裡面，初禪是有尋、伺、喜樂、一心，他這個時候因為有尋伺；他若入初禪，他一定要有尋伺。而在初禪裡面，你若是觀真如的話，觀這個我空真如、法空真如，怎麼觀呢？也還是觀色受想行識，觀這個色受想行識是不淨，觀這個色受想行識是無常、無我的；當然這就可以說是用尋伺法，用尋伺法去思惟真如。那這樣講，這尋伺是無漏的，是一種清淨智慧的境界，但是還是可以用這個名字。所以是「說明有尋伺的內容，是否有關聯？」當然是有關聯了，可以這樣解釋。若是到了二禪以上，它滅了初禪的尋伺，在二禪裡面修真如觀，那就不必這麼說，不必說是用尋伺法，「依尋伺處法，緣真如為境」，就不必說這句話了。可是如果說是你在二禪裡修觀，觀察二禪的色受想行識是不淨、是無我、無常的這樣觀，其實這就是八解脫；那還是可以說是尋伺，你若利用那尋伺也是可以，也可以這樣講。如果你站在二禪的立場來說，那就不應該說尋伺；但是若站在八解脫的立場，是用不淨觀——觀察這個初禪、二禪、三禪、乃至非非想都是不淨——那你也可以說這是尋伺。當然是可以這樣說的。不過就是你願意隨順每一禪固有的名詞，那你就應該有一個界限；在初禪的時候你就用尋伺，第二禪就不用尋伺了；三禪、四禪……。那就是你要守護住這個名詞的界限去運用它，也是可以。

問：第三、關於尋伺欲和欲界欲的分別，我們是否可以說尋伺欲包含了欲界欲，也包含了色界初禪的無恚、無害及出離尋伺？

答：現在這裡面初禪說到尋伺，是在清淨這一方面說，是雜染的對治；出離尋伺，就是這個尋伺是出離欲的，叫做出離尋伺。這樣說呢，欲是染汙，出離欲的尋伺是對治它的，應該是清淨。所以若是說「尋伺欲包括了欲界欲」，這樣講呢，就是不是初禪的尋伺，就是欲界的尋伺。欲界的尋伺，叫做欲尋伺、恚尋伺、害尋伺，是染汙的，是所對治的尋伺。若初禪的尋伺是能對治的尋伺，就是清淨的。所以單獨說尋伺，是通於雜染、通於清淨；若是初禪的尋伺就是對治欲的尋伺，屬於清淨的。就是有這樣的分別。

問：若言「未離欲界欲者，由教導作意差別故，於一時間亦有無尋無伺意現行。」必定是指欲界眾生，而不包含色界初禪的有情。

答：這話是那樣：由教導作意差別，雖然有無尋無伺現行，就是未離欲界欲的人，沒離欲界欲，當然就是沒得色界，沒得色界的初禪以上，沒得到四禪，所以他沒離欲界欲。這樣的凡夫，他若修這個真如觀呢，當然也可以離尋伺，但是沒成功，應該說還沒成功，是這樣意思。是的，「必定是指欲界的眾生，而不包括色界初

禪的有情。」是的，可以這樣說。因為沒有離欲界欲，這句話已經把這個界限分清楚了，就是不指色界人，只是欲界的人。

問：「已離尋伺欲者，亦有尋伺現行，如出彼定，及生彼者。」必定是指二禪以上的有情。

答：對，是的。因為離尋伺欲，就是不是初禪以下的人，就是二禪以上的人，他們離尋伺欲了。這樣講呢，尋伺是很普遍的。

問：初禪至二禪之間的中間定，遠離了欲界欲，是否仍有無恚、無害、及出離欲的伺？

答：對。無尋有伺定，無尋有伺定就是中間禪，中間禪它有伺、沒有尋，所以這個就是還有一部分在，「仍有無恚、無害、及出離欲的伺」，是的。「在定中現起」，是的。

問：他應該屬於已離尋伺欲者，或未離尋伺欲者？

答：他是屬於已離尋的欲，伺的欲還沒有離。因為是無尋有伺嘛！等到第二禪就是無尋無伺了，就是尋伺都離了。應該是這樣說。

問：「若無漏界有為定所攝初靜慮，亦名有尋有伺地，……餘如前說。」這「餘如前說」，是否可以作如是解：三果聖者，或由散心入於不散亂的二禪，爾後在二禪緣真如為境，其或依尋伺緣真如為境，入於二禪；由第二靜慮必定離尋伺欲故，名為無尋無伺地；並非因尋伺心所不現行，而名為無尋無伺地。

答：是的，是這樣意思。尋伺的現行是通於三界的，乃至到通於聖人。但是，尋伺欲，有人有、有人沒有。你若有尋伺欲，那就在有尋有伺地的範圍內；你沒有這個欲，那就是其餘的了，是這樣意思。

問：五遍行心所的遍一切處，可不可以解釋為遍內六處？

答：是的，乃至到阿賴耶識都有五遍行心所，所以遍內六處是對的，這麼說是對的。

問：六、透過心心所而發起的一切緣起法，有凡聖、上下、細粗等差別相貌，然而心所眾多，何故偏依尋伺為諸差別相貌之關鍵？而非欲？

答：這個話，如果用別的字樣來表達這個義；你也可以這樣問，為什麼用這個字來表示這個，不用尋伺呢？你也可以這樣問。這就是當初翻譯的人就是這樣安排，用這兩個字表示這個範圍內的義，是這樣意思，就是這樣安立了。

問：凡夫所持戒容易反被戒條所繫縛，或戒的體用可以這樣子來說嗎——內心的心念

若不與貪瞋癡相應，所做出的行為是否可以說是有戒體，或者說就是持戒了？

答：是的。「凡夫所持戒容易被戒條所繫縛」，凡夫能夠持戒，被戒條所繫縛，這是應該讚歎的事情，的確很難得，很難得、很難得，應該讚歎了。當然用「繫縛」這個字去形容這件事，好像是不恭敬，好像是不恭敬了。這就是禪師常常用這種話訶斥，訶斥律師、訶斥論師，有這種味道。但是佛的意思，當然是應該持戒，持戒應該進一步地去修學止觀，佛的意思是這樣。為什麼要持戒？就是為了修止觀而持戒的，不能停留在戒那裡，這是佛的意思，佛是這個意思。但是我們凡夫，說是修戒定慧很難很難的，能夠有戒的功德也很了不起了，應該讚歎。如果訶斥他：「你應該去修止觀！」當然這也是對的，這麼說也是對。說「你這是繫縛」，向道上會也是可以，也是可以。

「戒的體用可以這樣子來說嗎？」也是可以這麼說；可以這麼說呢，你應該是更高的境界，你去說他比較好，不然他不服你，這是一個事。「內心的念若不與貪瞋癡相應，所做出的行為是否可以說是有戒體？」是的，沒有貪瞋癡是個阿羅漢的境界。當然是，不但是有律儀戒，還有道共戒了，當然是應該說有戒體。「或者說這就是持戒了？」是的。

問：由智慧所引導的持戒，他所發動出來的作用，不含有三毒的心念，

答：這個話那麼說，這個「智慧引導的持戒」，如果這個智慧是無漏的智慧，那麼可以說沒有三毒的心。如果說是沒有到無漏的時候，只是調伏煩惱的時候的智慧，還有多少貪瞋癡。譬如持戒的人，他若持戒清淨，他看到人家犯戒，他就訶斥，訶斥有時候是用瞋心訶斥；持戒是清淨了，但是有時候還是有貪瞋癡。所以佛主張持戒是持戒，但要進一步修止觀，把貪瞋癡消滅。並不表示持戒就沒有貪瞋癡，不是啊！是這樣意思。說「由智慧」，也要是無漏的智慧，也還要阿羅漢才及格；它發動出來的作用不含有三毒的心。連初果聖人有的時候都有瞋心；就出家人的初果聖人，有時候還有瞋心。

問：而且是具足慈悲喜捨的心念，這樣可以說就是戒用了嗎？

答：是，若是阿羅漢以上的聖人、大菩薩，因為沒有愛煩惱、沒有見煩惱了，他和眾生接觸的時候是用慈悲心活動；如果沒有慈悲心，他不和眾生接觸，因為他心裡無所求。我們凡夫因為要生存，要吃飯，還要和眾生來往，還有所求的關係。大阿羅漢以上無所求了——空、無相、無願，無願就是無所求了。他若有所求，實在對你有所利益啊；他來托鉢向你化緣的時候，是來利益你的。所以這是一種慈悲心，是慈悲心。沒到這個程度的時候，不全是慈悲心，因為你本身還有需要，

有所需，還有點私心的，還有我我所的心。

問：凡夫所持戒，在生活上會有種種的戒相上的執著，這是什麼原因所導致的？

答：就是因為還沒斷煩惱，沒斷煩惱他就是有執著。斷了煩惱才沒有執著，沒有執著就是有「捨」這個字了，不著。斷了煩惱才能不執著，煩惱沒有斷就是有執著。「凡夫所持戒，在生活上會有種種的戒相上的執著，這是什麼原因所導致的？」就是因為沒有斷煩惱。

問：凡夫的持戒和離名言相之間是否會落入有衝突的感覺？

答：是的。就是持了戒清淨，他還要去修止觀，止觀與第一義諦相應的時候，就沒有衝突；不相應的時候，也還是有蓋，還是有蓋的。但是真能持戒清淨呢，修止觀是比較容易，和犯戒的人修止觀不同，是不一樣的。

不過，這裡面也看你般若波羅蜜熏習的善根強不強。他是戒不太清淨，但是般若波羅蜜的熏習得特別強，他還能夠衝破一切障礙，到了第一義諦了，還是能的。若是持戒清淨，的確是很清淨，很讚歎，但是般若波羅蜜熏習不夠，他還是緩慢，他要去走這個空、無相、無願的聖道，還是緩慢一點，所以要繼續、還要栽培，要繼續栽培才行。所以說，持了戒與離名言相的第一義諦還是有點不同，不同的情形。

問：持戒中，如何使令漸次地超越戒相的持戒呢？

答：就是要修止觀。修止觀，要修這個無我觀、修我空觀、修法空觀，使令心不執著；那麼你就能漸次地超越戒相的持戒，那就是道共戒。智所讚戒，那是聖人的戒了。

問：持戒和「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡」，可否於這樣的勝解觀察中來持戒？

答：是的，是應該觀察修止觀。

問：這樣的持戒，是否可以說是和「離名言相」相契入的持戒？

答：「相契入」，就是止觀要相應才可以。止觀相應，只是修止還不行，還不能夠無著，一定要有般若波羅蜜。修般若波羅蜜的毘鉢舍那，修我空觀、法空觀，常常要讀《金剛經》，讀《般若經》，這無著的智慧容易現行，容易活動。我們常只是這麼學習名相，你不修止觀，煩惱隨時會動。你若讀《金剛經》，你不要著急——要趕快把它念完；不是。你一句一句地，心沉下來注意地去讀；然後多思惟這個義，你就容易調伏煩惱。煩惱現起的時候，你般若波羅蜜的毘鉢舍那也就現起。你若不讀《金剛經》，你沒有般若的熏習，煩惱隨時會現起，你不知道調伏，

不知道調伏的。就是想起來了，也不行、也不能調伏，這個煩惱的力量大，你的正念的力量小，你不能和煩惱鬥。你若常常修止觀呢，這個般若智慧由小而大、由弱而強，這時候能調伏煩惱，這正念一提起來，煩惱就沒有了；並不是斷煩惱，可是般若的力量大，這個時候你修止觀的時候，就有一點相應。而相應不是真實的，是相似的相應；所以不要有增上慢——未得謂得，未證謂證——不要這樣子！

問：聖人的持戒是怎樣的情形？

答：聖人的持戒就是無著！他心裡面遇見一切境界都無著，他心若動，他也會分別——這是如幻如化的，都是假的。若我們現在說，把這經文記住了——凡所有相，皆是虛妄——都是假的；就這句話會想、會說，那個假的味道你還是沒有嚐到，嚐不到。怎麼知道是假？不知道。那個假還是不明白怎麼叫做假。你非要常常修這個假觀，你知道怎麼叫做假，然後再去遇見境界——是假的！這時候不是空話了，它有一個義在裡面，所以非要修才行的。光是這樣念念文，「我知道怎麼講，我可以講經說法！」不行。「哎呀，你出家那麼久，你都能講經說法，你怎麼還有煩惱呢？」有人就這樣訶斥我呀，我說：「你說的一點也沒有錯！」

「聖人的持戒是怎麼樣的？」有人說：開悟的人怎麼回事？你讀讀《金剛經》，《金剛經》都是開悟的話，就是那樣的。「聖人的持戒是怎麼樣的？」就是像《金剛經》那樣的。這樣說可以懂了嗎？也不一定。

問：佛制戒是否為了使僧團和合，增上道業？

答：對的，是的。使僧團和合，增上道業的，戒能增上道，戒能使令人和合，戒能令你修道順利，修學聖道順利，容易上道。所以佛陀的大慈悲，我們常常看那個戒條，但若看看那個廣戒是更好；佛會說更多的話，你會知道那個義；知道那個義，你要用——在大眾僧裡面住的時候，你要用；經就是容易和，容易和的。就算是凡夫持戒，持戒清淨而還是凡夫，煩惱還是動；但是他因為從戒上——從這個戒本，從廣戒上得到一些佛智慧，他隨時這個警覺心強，警覺心比沒有學過戒的人不同，完全不同、完全不一樣。所以佛制戒，是為了使僧團和合，增上道業的。

問：但是現今距離佛世已二千五百年，持戒時如何不失戒的精神，而不違戒相？

答：這非要學習戒，要學習戒！要學習戒呢，學習戒就是學習廣戒，要讀這個廣戒，只是戒本還是不夠。當然你學習了戒——廣戒，然後去讀這個戒本，是這樣意思。這樣意思，學廣戒裡面，有很多佛法在裡面。學了戒以後，再學習經論，對戒的

深義會更清楚、更分明的，那個時候就能不失戒的精神。

當然我們，人都有一種習慣性：好挑人毛病；「你持戒，我偏挑你毛病」，說你這個不對，說你那個不對。其實我們現在，佛法傳到中國來，這個戒始終沒能普遍地受持，只是重視戒的道場，它講戒、學戒。也有很多的道場，它不講戒的，不講戒就不明白戒，不明白怎麼開遮持犯。始終是一部分的佛教徒學習戒，還有很多都是不學習的。若是這樣情形呢，我們對於持戒的人恭敬、讚歎，不要挑毛病；已經很不容易了！他肯持戒，是很不容易了，所以就是讚歎，不要挑他毛病。這樣才好！

卯三、有過去色等教（分三科） 辰一、標密說

復雖說言有過去色、有未來色、有現在色，如是乃至識亦爾者，此亦依三種行相密意故說。

這是第三大科「去來實有論」。第一科是「因中有果論」，第二科是「從緣顯了論」，這兩大科說過去了，現在是第三科「去來實有論」。「去來實有論」，就是過去也是真實有，未來也是真實有，當然現在也是真實有，就是三世有，過去、現在、未來三世都是有的。這個去來實有論不但是指外道的思想，佛法裡面也有這樣的學派，小乘學派裡面有一個說一切有部，就是執著三世都是有一——現在是有，比如說燈光開了，我們看見有光，沒有開之前也有光，滅了以後還是有光——三世都是有，有這種想法、有這種思想。

這一科裡面分三科，第一科「標計」，第二科「敘因」，第三科是「理破」。本論的作者就是彌勒菩薩，破「去來實有論」分兩大段，第一段是「破實有體」，第二段是「破實有相」。現在的文是「破實有體」，「破實有體」裡面分三科，第一科是「顯彼過」，顯示他這樣的思想是有過失的。第二段是「釋妨難」，顯彼過也就是破他，破完了以後，對方又有問難，難問本論的作者，加以解釋，這叫「釋妨難」。第三段是「釋密意」，解釋這裡面有密藏的意義；表面上不明顯，它的真義在裡面隱藏著，這叫做密意。這一科裡頭也是分三科，第一科是解釋「十二處有教」，第二科解釋「有過去業教」；「教」就是佛說的，佛說過去、未來都是有十二處，不但是現在有，過去、未來也是有；第二段解釋佛說有過去的業，所以會有果報；這是佛說的話，引佛說的話證明「去來實有論」，是這樣的意思。這兩大段也說過了。

現在是第三科「有過去色等教」，過去色等，「等」是什麼呢？就是受想行識。色還另外還有受想行識，這四個字沒有說，就用這個「等」字來代表了。這也是佛說的話，用佛說的話來證明他的思想是對的，這樣意思。這一科分三段，第一段是「標密說」。

「復雖說言有過去色」，「復」者又也；前面已經有兩大段解釋密意，現在佛又有一段話說的。佛是這樣說，這個「雖」，雖然佛是這麼說了，但是那裡有密意，還不能證明你是去來實有的；這個「雖」有這個意思。佛雖然說過，有過去的色，這個色法，譬如說我們這個生命體是色受想行識組成的，這個色就是我們生理的組織。這生理的組織，我們現在有色，過去也是有，也是有這個生命體的，未來還是有，現在也是有，佛這麼說。「如是乃至識亦爾」，說是色過去有、未來有、現在有，乃至到識也是這樣子。受想行識這四法，也是有過去的受想行識、有未來的受想行識、有現在的受想行識。這可見佛說是三世有嘛，過去有、未來有、現在有，你不能說我說得

不對，我說的是對的。這是這個「去來實有論」引佛說的話來證明。那麼本論的作者說，雖然佛是這樣說了，但是你解釋不對，你是沒有聽懂，你說得不對。

那為什麼說三世有呢？「此亦依三種行相密意故說」，說五蘊是三世有，那是佛依據「三種行相密意故說」的，依根據三種行的相貌。這個「行」，一切有為法都名之為行；三種有為法的相貌密意而說，所以作如是說。什麼叫做三種行相呢？這底下第二科「列」出來。

辰二、列三相

謂因相、自相、果相。

就是依據這三種相，而說五蘊是三世有的。

這底下第三科「別配屬」，一樣一樣地配三世；配合過去、未來、現在。

辰三、別配屬

依彼因相，密意說有未來；依彼自相，密意說有現在；依彼果相，密意說有過去；是故無過。

「依彼因相，密意說有未來」，「依彼因相」，就根據色受想行識的因相，就說有未來的色受想行識。我們現在的色受想行識，它不老實，它要動，它要活動，一活動就是因、就是業，就是因；現在有了因，將來會有個結果的，所以一定是有未來。

這個因是現在，現在的五蘊色受想行識它要動，或者是做善，或者是做惡，或者是做不動業，或者是做無漏業，它就有因了。這是我們現在，當前我們思想的活動，這是有因；這個因不是突然的，它將來才有結果，那就表示就是有未來的色受想行識。佛說未來有色受想行識，就是依據現在的因說的。不是說是未來的色受想行識真實擺在那裡，已經有了，不是！是根據現在的因說的。這樣講呢，未來還是沒有色受想行識的，為什麼說有？是根據現在色受想行識活動的業力說的，業因說的。當然這可以或者說是有支，有支的業力，是這麼說，或者說指名言種子；名言種子、有支種子說的，所以將來還是有。這樣說有，還等於說未來還是沒有；所以你根據這句話就說未來有色受想行識，你解釋錯了，解釋得不對。

「依彼自相，密意說有現在」，「依彼自相」，就是依彼色受想行識本身的行相，色有行相、受有受的相，乃至識有識的相，那就是現在，現在的色受想行識各有各的體相，這是不可否認的事情，而這個就是現在，依此意表示是現在是有。這句話，這個是彼此問答兩方面都是能同意的，說有現在的色受想行識。

「依彼果相，密意說有過去」，我們現在的色受想行識，你有你的色受想行識，

我有我的色受想行識，每一個眾生都有他現在的色受想行識，但是都不一樣，都不一樣。為什麼你是那樣的色受想行識？我是這樣的色受想行識？這是果。這是你過去世造的業，你現在得的這個果。所以從這個果相來說，一定過去有因，所以你得這個果。從這個果的相貌上來說，這是密意說有過去。那個話裡面說果，這句話就表示裡面有一個意思表示有過去的因的，不然不會突然間就有個果出來的，它是有個原因的，那個原因是在過去的時候創造的，所以有過去。這樣說，說有過去是指：現在的果過去有因，那等於說過去已經過去了，還是指現在說的；按現在的果推測以前有因，就是過去。這樣說，過去還是無，未來也是無，還是只是現在是有。

「是故無過」，所以佛說有三世，是這樣的意思。那麼我主張過去也是無，未來也是無，現在是有；和佛說的三世有是一致的，我的主張是正確的，沒有過失。你是說錯了，你說三世有是不對的。那麼這是解釋這個「密意」。

這是第三科「有過去色等教」分三段，解釋這個密意，成立了過未是無、現在是有；否認了過未是有的，否認過去、未來是有。這是現在是有，二世是無。

丑二、破實有相（分三科） 寅一、標破

又不應說過去未來是實有相。

剛才我說過，前面是「破實有體」，現在這裡第二科「破實有相」。「破實有相」和「破實有體」有什麼不同呢？「破實有體」是說這個外道——就是對方的執著也是一條一條地說出來，然後又指責他的不對，兩方面的思想都說出來。現在「破實有相」這一段，只表示佛法的正義，而沒有再去說對方的事情，當然也包括在裡面。這就是實有體和實有相的不同，實在內容應該是一致的。這一科分三科，第一科是「標破」，第二科是「徵因」，第三科是「釋成」。

「又不應說過去未來是實有相」，這是「標破」，這就是標出來，把破斥對方的話標出來；破斥對方的錯誤，這句話標出來。又前面你所執著的實有體是不對的，又不應該說過去未來是實有相；這是指責他的話。

這底下第二科「徵因」。

寅二、徵因

何以故？

什麼原因不應說過去、未來是實有相呢？這是問，問這個原因。

寅三、釋成（分三科） 卯一、未來相（分二科） 辰一、標

應知未來有十二種相故。

這底下解釋成立，成立這個正義，佛法的正義。分三科，第一科是「未來相」，先「標」出來。

「應知未來」，未來法「有十二種相貌」。

這是「標」，底下是「列」

辰二、列

一、因所顯相，二、體未生相，三、待眾緣相，四、已生種類相，五、可生法相，六、不可生法相，七、未生雜染相，八、未生清淨相，九、應可求相，十、不應求相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

「一、因所顯相」，未來法有十二種相，那十二種呢？第一是「因所顯相」，就是現在造的因會顯示將來得的果相，將來法是現在的因顯示出來的；所以有什麼因就得什麼果，那個果的相貌是因的力量顯示出來的。這是第一個相。

「二、體未生相」，未來的果法，它的體性現在還沒有出現。這也是一個相。

「三、待眾緣相」，為什麼沒有出現呢？它要依據、要等待、要憑藉眾多的因緣具足了，未來法才出現的，這是待眾緣相。這個「因所顯相」，但說因；現在這裡是「待眾緣」，不只是一個因，很多的因緣。

「四、已生種類相」，過去法、現在法是已經生了，它的眾因緣，眾多的因緣都具足了，它就出現了。未來法還沒有出現，沒有出現呢，但是可想而知和已生法是同類的，一樣也是因緣所生法，所以叫做已生種類相。

「五、可生法相」，第五個相是「可生法相」，這個可生法相可以作兩個解釋。只要是它所憑藉、所依賴的因緣具足了，它就能生起，因緣不具足當然是不能生，這叫做「可生法相」。第二個解釋，只要這一個眾生、這個有情，他有愛煩惱存在，他所有的這些有漏的因緣就會具足，未來法就可以生起。叫「可生法相」。

「六、不可生法相」，如果這個因緣不具足、差一點，差一點就不行，差一點也就是不行，就不能生。第二個解釋，是有很多的業力將來會得果報的，但是這個眾生把愛煩惱斷掉了，得阿羅漢果，他沒有愛了。沒有愛了，雖然有很多的業力在那裡，但是不可生，它就不能夠出現。所以得到阿羅漢果斷了愛以後，他臨命終的時候，所有的欲界的、色界的、無色界的，所有的未來法都不能出現，也還是因緣不具足。這可見這個愛煩惱的厲害，缺這個條件就不可生，就不行，也就是因緣不具足就不行。

「七、未生雜染相」，現在這個人他很多的見煩惱，很多的愛煩惱，由這愛見為

緣，造了很多的業，那麼就是雜染的業將來會有很多雜染的果報，但是現在還沒生，這叫「未生雜染相」。

「八、未生清淨相」，但這個眾生遇見了佛法，他修學戒定慧，三業清淨，逐漸不斷地修行，有戒、有定、有慧，但是當然他還沒有得阿羅漢果，那麼他將來還有很多如意的果報出現，但是現在還沒生。那麼這個和前面說的也是一件事，這裡就分別它的性質是雜染、是清淨，是這樣意思。前面只是說因緣，沒有說明它是雜染、清淨，這底下分別它是雜染、清淨的不同。

「九、應可求相」，就是這個清淨法——比如說是我是希求聖道的，用無漏的四念處修學聖道，這是「應可求相」，你應該努力去求、去創造這件事，這是應可求相。

「十、不應求相」，就是有漏的欲求、有求、邪梵行求，這是不應該求的，因為這是一個苦惱的事情，浪費你的精神時間的；就是你求得了，也是令你苦惱，所以不應該求，是不應求相。

「十一、應觀察相」，應該去觀察，應該觀察怎麼講呢？就是你若能夠依據佛所說的四念處的法門，七覺支、八正道這樣去學習、這樣去觀察，能令你的貪瞋癡漸漸地微薄、漸漸地沒有了，能使令你解脫，這樣你應該去觀察去。

「十二、不應觀察相」，你不依據佛說的法門去修學，那麼不能夠除滅貪瞋癡的煩惱，不能令你解脫一切苦，而還增長苦惱，那就不應該觀察，是不應觀察相。

這是未來法有這十二種相。看這樣說，也是很重。未來的事情，我們沒有所作已辦，沒有得阿羅漢果以上的聖位，未來雖然是沒有，你還是要注意的，你要注意這件事。

卯二、現在相（分二科） 辰一標

當知現在亦有十二種相。

未來的說完了，現在說現在，也是先「標」。

現在也有十二種相貌。

辰二、列

一、果所顯相，二、體已生相，三、眾緣會相，四、已生種類相，五、一刹那相，六、不復生法相，七、現雜染相，八、現清淨相，九、可喜樂相，十、不可喜樂相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

「一、果所顯相」，現在法——是過去的因得到的果，這個果已經顯現出來了，我們得到這樣的果報了，這是現在相。果就是所顯相，這叫「果所顯相」。

「二、體已生相」，現在的這一切法這一剎那間出現了，所以叫做體已生相。

「三」，現在的法也還是「眾緣會相」，眾緣會合了，顯現出來的相貌。

「四、已生種類相」，也是已生。這個是已生種類相。

「五、一剎那相」，這個現在法，果所顯相，這個地方這是佛法的智慧在告訴我們：它是剎那間而已，現在法是一剎那間的相而已，它是現在只有一剎那而已。不像我們肉眼所見，好像它一直地在那裡；不是！只是一剎那。

比如說夜間不開燈的時候，我們把那香火頭，把這個香用火點著了它，你拿這個香來轉，轉圈的時候，我們眼睛看就是有個光圈，有個光圈；實在那有光圈呢？沒有，只是小小一點光，但是夜間的時候一轉就看是個光圈。這表示什麼？我們的眼睛鈍，看不見是一點點光而已，說是好像一個光圈。

所以世間上所有的有為法，只是一剎那而已；但是我們肉眼看呢，好像是幾千萬年還在那裡。說是這個人的身體活了一百二十歲，活了兩百歲，好像那麼長久；其實只是一剎那，不過它是相續的，剎那剎那相續，所以我們感覺它很久地在那裡存在。實在只是一剎那就滅了，但是又剎那生了，剎那生剎那滅，剎那生剎那滅；我們只是看見生而不看見滅，所以叫做「一剎那相」。

我們說觀心無常。觀身不淨、觀受是苦、觀心無常。觀心無常，其實一切法都是無常。無常觀，我們應該修無常觀，就是修一切法、觀一切法是剎那剎那滅。你如果常常這樣觀，這個無常觀能對治一切煩惱。說是你的無常觀你熟了的時候，說是「那個人在罵我」，你立刻這無常觀一現前，這罵者已經滅了，已經滅了，不在了，滅了；後來的是未來，有現在的一剎那，有過去、有未來，罵者是一剎那就過去了，一剎那就過去了，並不存在這件事。無常觀可以用在一切貪瞋癡的煩惱上面，有對治作用。可是你若不修這個觀，就不行，這無常觀不現前。無常觀不現前就不能對治煩惱，我們就隨順向來的習慣，總感覺：「這個人我看見他，我就煩，這個人他罵我、罵過我」，已經過去幾千年了，心裡還記著這個人罵我，其實早已經過去了。

所以就是佛的大智慧告訴我們：修無常觀。我們若是修「常」，老感覺是常，你很難對治煩惱，你很難對治的；老感覺他在罵我，這個人他在罵我，老是執著這件事，你的煩惱不能對治。你若修無常觀，它就能對治。

那麼我們佛教徒談玄說妙，「這個是方便法門，這是真實的法門，我怎麼可以學習方便法門，我要學這個第一義諦實相無相，這是真傳，教外別傳最殊勝的法門。你們都是鈍根人，我修這個法門，這個法門是不得了！」這樣說法，也不能說不對，但是你若回頭想一想，我學習佛法要有真實的作用，你才得到佛法的好處。只是談玄說妙，你的煩惱還在那裡，你想不想這個問題？

我有時候也會說一些違背傳統佛教思想的話，這是我有過失；但是我說這句話的目的就在這裡，要有實際的作用，要看你實際的成績，你有沒有這個成績？說「我做這個生意是怎麼怎麼好」，但是你要賺錢才行。我學習佛法學了很多年了，我一點成績沒有，那怎麼行呢？所以我就會說——這個法說是常。十番顯見。波斯匿王六十二歲了，看這恆河是常，我見恆河之見還是見，老是顯示常——那與觀心無常、觀一切法無常，就是有點不同了。你的無常觀能修嗎？不能修了，你不能修這無常觀了。這件事有沒有想這個問題？你看《大智度論》，雖然是觀一切法空，但是它也是告訴你修四念處；像《瑜伽師地論》，它也告訴你修四念處，修無常觀，這和《阿含經》是相合的，沒有衝突。它的問題就是，它就是注意到了實際上要斷煩惱這個問題，注意這個問題。

所以「一剎那相」，當然佛法是一個智慧的學問，智慧是很微妙的，可能還有更微妙的理由會說出來，那可以再研究。這是「一剎那相」，現在的一切法，它有這個相貌，它有無常相；一剎那就是無常的意思。

「六、不復生法相」，這個一剎那就過去了，過去就是過去了，「不復生相」，不能再生了。說我們人與人見面談話，分開的時候說「再見」；是不能再見了。再見了，說昨天我們說再見，今天又見面；今天見的不是昨天那個了，是「不復生相」，不再生了。今天再見、見到了，今天是又有因緣，又有因緣出現的，不可能再見了，所以「不復生法相」。

「七、現雜染相」，這就是分類了，和前面意思一樣。我們現在的色受想行識，一剎那間不如理作意，就出現了很多的雜染污穢——身污穢、身雜染，說的話是雜染，內心思想也是雜染——三業都是雜染污穢的。「現雜染相」。

「八、現清淨相」，而這個眾生有智慧能相信佛法，能夠有如理作意，他能夠清除、排遣一切煩惱，能現出來清淨梵行相。「現清淨相」。

「九、可喜樂相」，有些如意的事情就是可喜愛的事情，這是可喜樂相。「十、不可喜樂相」，有不如意的事情是不可愛的。那麼這是從苦受、樂受來解釋可喜相、不可喜相。也可以從智慧上說，這件事雖然不是令你心裡面舒服，但是這件事是對的，這件事是應該學習、應該努力的，那就是「可喜相」。這件事是令人如意的，但是這件事是增長煩惱的，那是「不可喜相」，也可以這樣解釋。

「十一、應觀察相，十二、不應觀察相」，這和前面那個未來是同樣的意思。

卯三、過去相（分二科） 辰一、標

當知過去亦有十二種相。

這是第三「過去相」。

辰二、列

一、已度因相，二、已度緣相，三、已度果相，四、體已壞相，五、已滅種類相，六、不復生法相，七、靜息雜染相，八、靜息清淨相，九、應顧戀處相，十、不應顧戀處相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

「一、已度因相」，就是過去的事情，過去的事情不是未來、也不是現在，是過去了，一剎那間就過去了。過去了，過去的法它也是因，它也就是因——過去是現在的因；或者是過去的法也是因所成就的，但是它過去了；說是「已度」，已經過去，這個「度」就是已經過去了，這叫做「已度因相」。你已經享受了，其實不管你享受不享受，過去的事情一剎那間就過去了。

「二、已度緣相」，法的生起有因有緣，緣也過去了。

「三、已度果相」，因緣所成就的果，這個果也過去了，它的體性已經不在了。

「四、體已壞相」，這是總起來說，前面是因、緣、果，這底下總起來說，它的體性已經壞了，已經不存在了。

「五、已滅種類相」，過去雖然也是無量無邊的差別，總而言之，是已滅的一類的相。

「六、不復生法相」，滅了就是滅了，不能再出現了。

「七、靜息雜染相」，這又是分類，不復生法相，已經滅了的法相，裡面也有是雜染的、也有清淨的。雜染也好，它也是一剎那間就過去了；清淨也好，也是一剎那間就過去了，都是無常相。

「八、靜息清淨相」，我們修止觀，按照佛的四念處這麼修行，那麼這是清淨相，但是它剎那剎那就滅去了，是「靜息清淨相」。

「九、應顧戀處相」，我們過去的時候，或者是幾十年來，或者是多少年來，修學聖道這件事是應該顧戀的，應該愛惜「以前我是修學聖道」，現在也應該努力，是這樣的意思。

「十、不應顧戀處相」，過去曾經放逸了，造作了很多的罪過，那個事情你不要留戀了，不要再去放逸，「不應顧戀處相」。

「十一、應觀察相」，過去世我們修學戒定慧，這件事還是應該觀察的。

「十二、不應觀察相」，這和前面的意思一樣。

這是「去來實有論」，這一科解釋完了。「不如理作意」一共有十六科，第一科是「因中有果論」，第二科「從緣顯了論」，第三科「去來實有論」。現在這以下是

「計我論」者，這是第四科，執著有我。

執著有我這件事，不但是我們初學佛法的還搞不清楚，就是學習佛法幾十年了還搞不清楚，也搞不清楚到底是有我、無我這些事情。而現在《瑜伽師地論》，彌勒菩薩大慈大悲，他能夠詳細地把這個「計我論」說出來，然後再破，破這個有我論，詳細地破除去。

我希望各位同學注意，這一段要注意！注意的時候，你自己修止觀的時候，修這個無我觀不會搞錯了。究竟怎麼叫做我，是怎麼回事，才不會搞錯了；你為人講解的時候，也會說得會明白一點。當然是一般講經的地方，聽經的人多數都是或者沒有信佛，或者就算信佛也是初開始，也不知道怎麼回事情，你講得對他也不知道是對，講錯了他也不知道你是錯了，都是這樣子。因為有點程度的人多數不來聽，他不來聽你講的；除非是特別有因緣，就是來了，他那動機也和你不一樣——看你講得對不對？自然這是人之常情，連我都是這樣子。我以前當然我是學習的態度，後來我若聽人講經，我就是常心裡頭想：你講得對不對？你這句話講得對不對？就有一點感覺到「你不足，你的佛法學習得不夠」，但嘴不能說的啊！就會有這種事情，不能說。是不對，他在胡說八道，你不能講；你若講，「你嫉妒障礙！」人就是這樣子，所以就是只好不說。

但是其他的，你講不明白，當然是不應該；但這個有我、無我呢，多數的佛法的佛教徒搞不清楚，多數是搞不清楚。現在這以下的文可不是，可是很認真地討論這件事，認真地討論。如果我們在這兒，我們學習這部經、學習那部論，認真地討論這件事的，就是《阿含經》、《阿毘達磨論》、《大智度論》和《瑜伽師地論》，認真的討論。其他的真常唯心論的這些書，他就一下子就過去了，他不多說，不多說這件事。就是說的時候，他也會另外一個理由，保護這個有我論，還是說有我；這是人的思想是這樣。如果你不認真的話，你講錯了你都不知道，你講錯了你不知道，認為「我說得很對，這是我幾十年來學習佛法的心得，我就是這樣子想法。」就是這樣子，自己不知道啊！現在我們還算是很幸運，彌勒菩薩在這個地方給我們認真地說一說。

癸四、計我論（分四科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計

計我論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：有我、薩埵、命者、生者、有養育者、數取趣者，如是等諦實常住。

「謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」。「計我論」分成四科，分成四段。分成四科，第一科是「標計」，就是把執著有我的理論，他的思想，把它列出來、標出來，這一大段。這一段分兩科，第一科是「所計」，所執著的。

「謂如有一」，這是說，例如有一個人，這個人或者是「沙門」，出家人，或者是在家的「婆羅門」。這是有思想的人，一般有思想的人才注意這件事。一般社會上的人，只是為了生活去忙，雖然說我到學校讀書，多數是在學習怎麼樣發財的事情，這種理論的事情沒有學，不學這個。這就是我們一般說哲學家，哲學家就是若沙門、或者是婆羅門，是這樣意思。我們佛教常說「這是外道」，若用現在的話來說就是哲學家。我們若稱之為哲學家，好像是很恭敬的一種名稱。若按佛法來說就是外道，外道這句話很不簡單，只是他不符合佛法而已，佛法以外的道，是這麼個意思。

「起如是見、立如是論」，有這種見、有這種論。什麼見、什麼論呢？「有我、薩埵、命者、生者、有養育者、數取趣者」，這一共是六個名詞；在《大智度論》裡面說到十六個，其他的像《金剛經》上說到四個，也有說八個的，各各地方說法這個數目不一樣。那麼這是「列」出這個名字。我先說個大意：這個有我乃至數取趣者，這是六個，這都是假名字；這都是假名字，但是「起如是見、立如是論」的「沙門、婆羅門」，他認為不是假名字。

「如是等諦實常住」，這個「諦」是不顛倒的意思，沒有錯誤，是最正確的；「實」是真實不虛的，不是虛妄的，真實的；它的體性上是真實「常住」，不是剎那生滅的，它是有真實的體性，永久也不可破壞的，就是常住的，就是執著這個有我，這樣意思。有我，就是在色受想行識上——我們這個生命體；不是說指那個高山、指那棵樹，不是；是指我們的這個生命體，有感覺的這個色受想行識的生命體，在這上面有我，這個我是諦實常住的，是這麼意思。

我們通常說「我」，我們若是舉個拳頭打他一拳，「你為什麼打我」，就是指這個身體是我，這表示這個意思。可是並沒有研究這個我怎麼回事，究竟怎麼叫做我？現在這裡，不是馬馬虎虎的那個意思，就是在色受想行識裡面有一個真實常住的我。這樣說，就是我們的色受想行識，我們去觀察的時候，這身體有的時候，這個有形相的——當然是生理的組織是地水火風物質組成的，有物理也有生理，這個身體有時候胖了、有時候瘦了、有時候有病了、有時候健康、有時候不健康，有變化，這是很明顯的事情；但是執著這個「我」是沒有變化的，「諦實常住」，「常住」就是沒有變化。

所以這樣說呢，就是這色受想行識裡面有一個我，不是色受想行識就是我。這話應該是這麼說。這樣說呢，那很明顯色受想行識不是我，色受想行識有變化，都是無常的嘛！所以這個我是常住的。這樣明白一點說，就是在色受想行識裡面，而又不同於色受想行識的，「諦實常住」的體性，有「諦實常住」體性的這麼一個東西，這個是我，這樣意思。這樣意思應該是容易明白了，不是色受想行識是我，是色受想行識

裡面有一個我，那個我在色受想行識之外，但是和它一起住。這樣就應該不是五蘊，應該是色、受、想、行、識、我——應該是六個；《大般涅槃經》上就是說到六。所以這個有我，就是有一個第六法，就是我，這個我是「諦實常住」的，就是「起如是見、立如是論」，這樣意思。

「薩埵」，中國話翻個「有情」。這個我，在佛法裡面講是個假名字，色受想行識假名為我，這個假名我佛法是承認的，有個假名我，那麼不承認有實體性的我。現在「起如是見、立如是論」，他不承認這個假，他所執著這個我是有真實體性，不是假名我，不是指假名我說的。現在「薩埵」是有情，我們這個身體是個有情的，眼耳鼻舌身意裡面有感覺，叫做情。這個有情的這裡面有一個我，是這樣意思，有一個我的，那麼就叫做有情。這若是在佛法裡面講，這裡面沒有我，只是有個眼耳鼻舌身意、有感覺，他能夠依據六根去取色聲香味觸法，就是這麼多事情，另外沒有我的。但是這個起如是見、立如是論的沙門、婆羅門，不是，這個有情的體性裡面是有一個我的體性的，是這麼意思。

「命者」，這個命者就是色受想行識，這裡面有一個生理的組織，還有個心理的組織；有物理、有生理，還有一個心理，這麼多的東西和合起來，即活潑地生存下去，這叫做命，就是有命；若死掉了就不行了，就沒有命了；就在這個命裡面，有一個真實體性的，這個東西，叫做命者——這個是我，這是真實的體性，他是諦實常住的，是我。但在佛法來說，沒有那個東西，只是一個命而已。

「生者」，就是這個色受想行識他能夠生，能造作種種事情，能做出來種種的事情出來。他也會造房子、會作生意，或者他會走路，或者會分別，就是能發出來種種的事情；在這件事裡面有一個真實體性的我。

「有養育者」，就是這個色受想行識裡面這個我——他並不是靜態的，他能動作、能創造未來的業力，那叫做養育者。他能種種活動，能創造未來的業力，所以人死掉了以後，會再得一個果報，就是那個業力的關係。而這個業力從那兒來的？從我來的，是我創造的；有個真實體性的我，我能創造一切，那麼就叫做「養育者」。

「數取趣者」，數數地去得果報，死了以後又得個果報，得了果報又死，死了又活了，又生出來果報，就是不斷地去得果報。這個「數」唸「尸×乙、」，「數」是頻繁的意思，一次又一次地頻繁地去得果報。那麼就是這個我是常住的，果報是無常的，就是色受想行識是有生滅變化的，但是我是沒有生滅變化，永久存在。這色受想行識死掉了，死掉了，我還在，我又去得一個色受想行識，數數地去得果報。這個「趣」是從這裡到那裡，叫做趣；因為得果報不一定在一個地方，有時候在人間得果報，又跑到天上去了，叫做趣；到天上得果報，天上的果報也會死掉的，死掉又跑到地獄去

了，總是取，不斷地取，不斷地得果報；在這裡得果報、又跑到那去得果報，就是叫做數取趣。

「如是等諦實常住」，這些都是假名字，沒有真實的體性的，但是那個沙門、婆羅門起如是見、立如是論，認為有真實的我、有情、命者、生者、有養育者、數取趣者，這是諦實常住的，有個我，這麼執著。

這是「所計」，他所計的我，執著有這樣的我，這是第一科。第二科是「能計」。

丑二、能計

謂外道等作如是計。

這樣的執著，執著生命體裡面有一個我。若是我們佛教徒讀《阿含經》、讀《摩訶般若波羅蜜經》、讀《大般若經》、讀《瑜伽師地論》，有佛的大威德——其實這是彌勒菩薩是作者，《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說的，當然彌勒菩薩就是佛，說釋迦牟尼佛當然是佛——我們佛教徒對佛有恭敬心，所以佛這麼說會這麼相信。如果是非佛教徒來說，或者對於佛沒有信心的人來說，「我們這個臭皮囊裡面，這個老病死的臭皮囊裡面，有個沒有老病死的常恆住的我的體性」，聽見了這個話心裡怎麼想？可能會歡喜接受，會歡喜接受的。

《大智度論》上說，佛為什麼要有三十二相、八十種好，有無量的光明威德來教導眾生呢？問題就在這裡。這宣說佛法，像《阿彌陀經》也說，不容易令人相信的呀！佛的那樣的相好光明大威德的境界，他說話，你還沒有聽他說話，一看見他，你就相信了，他若說什麼你一定是相信的；他若叫你死，就會死，有這種威德。你若沒有這樣，平平常常的，我一看見你，「你還不如我」，你說的話能令人相信啊？問題就在這裡。所以龍樹菩薩就說：你若想要弘揚佛法、教導眾生，要因緣具足才可以。所以，要不斷地努力栽培自己。

所以這個無我論、有我論，若是一般人，無我是不可以的，一定要「有我」才好，人是這樣子；但是佛就是強調「無我」，這是甚難甚難的事情，是很難很難接受這無我論的，都是主張是有我的，凡夫是這樣子。

所以我也在想，《楞伽經》——《楞伽阿跋多羅寶經》是說無我論，很明白地說無我論，但是佛也說有如來藏；說有如來藏，那就是有我論嘛，和外道的有我論是一樣的嘛！佛又說無我論、又說有我論；大慧菩薩和佛提出這問題，就是很坦白地、很真實地就這樣問佛：不是和外道是一樣了嗎？佛說：我接引這個外道，所以說如來藏。為了接引外道，所以說這個有我論。外道一聽到「有我」，他就來到佛法來了，就相信佛法了。結果佛法裡面，原來這個如來藏就是無我，還是無我，是個方便的說法。

《楞伽阿跋多羅寶經》是在宋——劉宋的時候，求那跋陀羅翻譯過來的。我們中國最早的宗派就是淨土宗，淨土宗，這《無量壽經》很早就來到中國了。我們常讀的《無量壽經》是曹魏——三國，這個漢朝末年的三國，曹魏的時候就來到中國了；有一本是漢朝就來到中國，很早。《般若經》來到中國也來得早，《放光般若》來得很早。其餘的宗派，像天台宗、華嚴宗都是後來。到南北朝，晉、宋、齊、梁、陳、隋，陳隋之間是智者大師，是天台宗。華嚴宗到賢首杜順長老，也是很早，大概杜順長老是唐太宗同一個時代，也是晚。禪宗也是……，達摩禪師是魏，達摩禪師他是以《楞伽經》印心的。這個時候《楞伽經》已經來到中國了，是主張無我論的；但是中國的這幾個大乘的這幾個宗派，沒有一個主張是無我論，都是主張如來藏、常住真心，如來藏就是常住真心，都是主張這個。而這些祖師那能說不去讀《楞伽經》的？都是會讀的呀！但是沒有依據《楞伽經》來判教，沒有。就是《摩訶般若波羅蜜經》，也有和《楞伽經》相同的味道，也是主張無我論。但是這麼多的大德都不去依據那個判教，都依據如來藏來判教；天台宗，華嚴宗都是這樣子。你看這個事情。我也感覺到為什麼會這樣子呢？我這麼想了老半天，我也是為這個問題請問過印順老法師，印順老法師回答我很簡單：「他歡喜嘛！」

其實這句話我認為還應該解釋，我認為各宗派的這些大德都不是平常人，都是大菩薩再來，他就是因為眾生不容易接受無我論，接受無我論是很難的，都是要有我論，所以這些大德就是用它來判教，而不依據無我論。你這樣子判教，眾生來到佛教的人會多一點，會多一點；若是用無我論，就不一定。所以這個喜歡，「他喜歡嘛！」我認為就是眾生喜歡這個法門，所以佛菩薩隨順——也就是還是《楞伽經》的意思，為了接引有我論就說如來藏。我的想法，我是這麼解釋這句話，是這樣意思。

可是若是我們來到佛法裡面，你注意地去學習佛法，我們也可以學習《楞嚴經》、學習《起信論》。我們中國傳統的佛教，《楞嚴經》來到中國並不是很早，比其他的經論來得晚，出現這部經是晚的；結果呢，它最受中國人歡迎，尤其是明、清。唐朝的時候也有人弘揚，但是還是少，唐、宋，元就開始多了一點，明朝開始更多，到清朝時候更多；到了民國以來，全面的中國佛教都是學《楞嚴經》，不管是天台宗也好，華嚴宗也好，禪宗也好，都是學《楞嚴經》。聽說是虛雲老和尚有《楞嚴經》的註解，《楞嚴經》註解丟了，不知怎麼會丟掉了，你看，有這個事情。就是這個法門受人歡迎。

但是最近這二、三十年來，漢文佛教的發展可是不同了，發展、發展……，不是；這我認為印老法師有關係，印老法師他不提倡《楞嚴經》和《起信論》的，他是提倡般若的中觀、提倡《阿含經》。這一來，所以呢，人微言輕啊！你若不微呢，說出話

來就有分量，所以大家學習《阿含經》、學習《般若經》。

印老雖然是以阿含、中觀為主，但是他也有《攝大乘論》的註解，《攝大乘論》註解是另一個學派了。現在逐漸地也有其他的人，民國以來有其他的人弘揚唯識，當然弘揚唯識的這些大德都過去了，都過去了，現在後起的也是有，但是似乎是還不明顯的有能達到舉足輕重的那個身分，還沒達到這個境界，將來是不知道。

現在佛教的趨勢呢，《阿含經》在中國——《雜阿含經》也是求那跋陀羅翻譯的，也是很久了，現在似乎是走在運氣，有人歡喜學，中觀也有人歡喜學，唯識也是有人學。佛學院裡頭多數都是要講《攝大乘論》，也是有人學。將來，我這麼想：中觀有人學，但是也不是容易，不是容易的。佛學院裡面講《攝大乘論》可能還比較多，講《中觀論》還比較少，還是不多，有也是有，但是少，為什麼呢？不容易，不容易講。《中觀論》也不容易講，不容易講、也不容易聽，聽也不容易。其實《攝大乘論》也是，也是不容易講、也是不容易聽的；但是《攝大乘論》似乎比《中觀論》的吸引力強一點，雖然有些地方還是不大容易懂，但是它對你有吸引力，你還是歡喜去學，所以有人講得還比較多。但是我認為就講一次也不行，聽的人不說，就是講的人講一次也不行、講兩次也不行、講三次也不行，我認為最少要講二十遍《攝大乘論》，你有可能才知道什麼叫做唯識所現，什麼叫做圓成實性、依他起性、遍計執性，你才能夠明白。

從這一方面來看，我們要盡量地減少其他的事情，其他的事情減少，把所有的精神時間用在佛法上努力學習，努力地學習，不要得少為足：「我也可以講經說法了！」講經說法有什麼了不起呀，不是，你非要有真實的智慧學習才可以，然後你會說出來一句——不要說是驚天動地的話，但是你會說出來一句——不容易說出來的一句話的，你會說出來，那句話不是容易說的，真實的用功才可以。不要為了暫時的一點事情，「我就去那兒結點緣吧！」其實結緣，你還費了很大的功夫要預備，準備好到那裡去講啊，結果他不當一回事，一出門口，「你講什麼？我不知道！」也沒當一回事，我們要知道這回事情。

只有佛菩薩聖人說法，他是有分寸的，我們看這《阿含經》就可以看出來，佛在這裡忽然間走了，就是那個地方有眾生可度，他到那兒去說法就有人得聖道，就是那樣子——就有人得聖道，他到那兒去，不空說法。我們看智者大師的傳，智者大師他到了南京有幾個人聽他說法，一聽他說法，那個人就得大利益。以後展轉到幾百人聽他說法，得道的人很少了；智者大師就停下，我不講了！自己到天台山用功去了。我說了老半天，你們都不過是耳旁風，結果也沒得到什麼利益，不講了！智者大師是那樣態度。不是說聽的人愈多我愈要講，不是這樣子，不是這個意思。

所以我們盡量地要自己好好學，我感覺你們都比我智慧高，我是很笨的呀！你們智慧很高，如果長時期努力，一定會有成就，有更好的成就。但是說是我坐一會兒，我的文章就來了，講得會很自在，會講，我就出去講；你不容易有大成就，不容易。

我看印順老法師的〈福嚴閒話〉，那一篇文章你看一看，就是這個意思啊！他說：我有很多的同學，又有福報、又有智慧，學校還沒有畢業就有人來請做方丈。這個請去了，那個請去做方丈；我呢，也不去做方丈，也不做監院，也不做知客，我就是抱著書本一直地讀書，一直地講、學，一直地學，一直地講，一直地寫，時間久了，遊心法海六十年——實在是獅子吼啊！才有這麼大的成就。他今天若發表出一篇文章，我看佛學界所有的法師，都是要讀一讀這篇文章。為什麼？就是他有那種深厚的力量在那裡。

他有的時候說話，我感覺……，我在香港的時候，我在沒到三十歲，我還沒到三十歲的時候，我有心去臺灣聽他講經，是有這個意思，但是始終沒有去成。他來香港的時候，香港佛教會請他講開示；他在香港住過，我好像都沒有看見他，沒有看見過。他去了臺灣回來——去了臺灣又是到了新加坡、菲律賓，又回到香港來——香港佛教會請他講開示，這時候我才有因緣去聽他講開示，連續講了八天。他說話呢，他也很謹慎——我感覺。但是他的著作裡面，他不是，他若想講就是講出來了。

我們現在學「計我論者」這一大段，你就是要認真一點，你才能知道。講「有我論」，你也會講得像一個樣；講「無我論」，當然是很深刻的，也要講出個道理來的，不是似是而非這樣子，不是的。阿彌陀佛！

問：師父，問一個問題：《披尋記》第93頁講到「率爾墮心」的時候，它說：「又意識任運散亂緣不串習境時無欲等生，爾時意識名率爾墮心，唯緣過去境。」這邊講「無欲等生」，那麼就是我們前面講的作意這個地方，欲力、念力、境界力、數習力都不起。那麼是不是就是說作意不起？如果說是作意不起的話，這個識要起來的話，一定要它的生緣——根不壞、境界現前、能生作意正起；這個時候，彼識乃得生。如果說作意不起，那裡面少一個條件的話，這時候意識怎麼能夠得生呢？

答：這個事是那樣的。看這個文發現一件事，就是先有作意，來「引心趣境」，引導你的心到境界那去注意、去觀察，這是一種情形；這當然先是作意，而後心才生起的，這是一種情形。第二種情形是沒有作意，而是「率爾墮心」，就是忽然間這個心就與境界接觸了，接觸了以後，作意才起，才生起；那麼就是心與境先接觸，而後這個作意才生起。但是你注意自己的心裡的生起，這一件事前後的變化，心

在這件事上的活動，這個作意心所時時是生起的，忽然間又這樣想、忽然間又那樣想，這都是作意的力量，都是由作意發動，所以作意心所是很頻繁的。不是說一開始有作意以後，就沒有作意；不是的，隨時會有作意心所的。但是這又看出來，就是有兩類：一個先是作意心所與境界接觸，然後心才生起，是這一種。第二種，就是率爾墮心的時候，你沒有想，心裡沒有動要與什麼事情去接觸，忽然間遇見一種境界；這樣子就是作意心所的生起是在後，而不是在先，還是有作意，是這樣意思。

問：那我們前面講說：「又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」那麼在這一剎那的時候，照師父講的，我的筆記寫是說：有同時意識的生起。就是 91 頁講到：「又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」

答：「又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」那你有什麼問題？

問：就是在那一剎那的時候，是有同時意識跟著五識身同時生起嗎？

答：是的。

問：有沒有可能是五識身單生起？因為如果照窺基大師在《法苑義林》裡頭，他寫的時候，好像有一種講法是說：五識可以單獨生起，意識而沒有俱生。但是也有一種講法是說：五識必然跟意識俱生而起。那是不是有這種可能——說五識單獨生起，而意識不生？

答：這話是那樣。如果是這件事，意識沒有興趣，意識對這件事沒有什麼興趣；那麼前五識和境界一接觸，意識沒有興趣，一剎那就散亂了。那麼這個時候可以說只是前五識生起，第六意識不生起。若是有興趣呢，他心就沒有亂，沒有散亂，繼續地緣念這個境界；那麼這就很明顯知道，意識是生起了，應該是這樣意思。若說是前五識決定和第六識沒有關係，單獨生起。沒有這件事！因為前五識生起，它一定有第六識的緣，不然前五識還不能生起的；所以可以知道前五識要生起的時候，同時意識是生起的。

生起的問題，就是有這麼一點差別：就是意識沒有興趣，沒有興趣就停下來了。前五識——耳識聽見聲音，意識不發生興趣，就回轉、就轉變了，應該是這樣意思。你看，前五識生起的因緣，都是要有第六識的，不然它不生起。比如說眼識生起一定要有明，有光明，要有作意心所，同時當然要有一個所緣境，要有種子，也要有第六識、第七識、第八識的因緣，不然它不生起。所以從前五識生起的因緣看，前五識一動，就是第六識、第七識、第八識都在了。可是其中的差別呢，

在我們的感覺上，就是若是有興趣的時候，意識繼續地緣念這件事，這個我們會感覺到。如果它不注意，它跑到別的地方去了，那就是第六意識不動了，只是這麼一點差別，應該是這樣說。不應該說第六識沒有關聯，前五識獨立地活動，不能那麼說。

問：那這個同時意識跟前五識生起的時候，我們說前五識的生起叫做率爾心，那麼這個時候這個意識也是叫做率爾心？

答：也叫率爾心，它是同時生，也叫率爾心。

問：但是它不是率爾墮心？

答：率爾墮心就是率爾心。

問：師父！還有一個問題，也是關於五心的問題。就是五識跟同時意識先接觸境界，然後第二剎那的尋求心生起，那前五識就不能相續；這時候，必然是尋求心生起，前五識就斷掉了？

答：是。

問：那麼在尋求的階段的時候，是不是只有意識的單獨作用，其他各識全都不能活動？

答：尋求心是第六識，前五識不動了。

問：那麼這個尋求心有可能不是生起剎那，是一心剎那；就是說這個尋求心可以一直尋求？

答：是的。

問：那麼在一直尋求的過程中，前五識不能動？

答：前五識不能動，但是也不一定；意識若需要的時候，前五識還是會動。

問：那就等於是意識再去發動前五識？

答：對。它須要去觀察，需要眼識，眼識還會動。

問：那那個時候就不是尋求心了？

答：也還是尋求心。

問：那這尋求的意思是什麼？

答：尋求的時候有所需要，要聽聲音，要聽一聽。比如說聽錄音帶，再聽一聽，當然是要用耳識，可實在這是第六意識的作用，第六意識需要耳識再去聽一聽；所以不能說是決定前五識不動，不能那麼說。

問：師父！說一切有部它裡面的理論，因為我不太清楚；他是不是說三世實有的法，這個法本身也是因緣生法，但是從這因緣生法來說，這個法是常住不變的？我不

是很清楚，因為他如果是依照佛的經論來講的話，應該是因緣生法。

答：他是那樣——他說是一切法本體都已經有了，只是由現在的因緣去引發就出來了，是這個意思。一切法在未來都有了，只要現在你創造一些因緣，就引發出來了。他是這樣解釋。

問：那麼由於現在因緣的不同，所以引發出來的未來法也應該不同。

答：也不同，是的。就是一切法在未來都有了，我們現在的努力就是因緣，去引發而已。

問：阿彌陀佛！師父！《披尋記》第161頁講到「有性果性難」，他說：「復應問彼：為有性是障緣？為果性耶？」那照師父的解釋，這個「有性」就是講說，它應該是沒有相；那邊說，這個有性，是佛法來講它是有性，果性這邊又代表說有果相。那麼師父在後面講到「結顯二門」的時候講說，「有相故，果相故」，因為外道他的性跟相是一樣，所以講有相就是有性。那麼是不是我剛才講，所謂「有性是障緣」的有性講的是佛法的有性？

答：我是根據《披尋記》講的。《披尋記》講的有性和果性：有性的這個時候是無相的，有體性而無相，等到有相就名為果性了。所以分別這兩個名詞的不同，我是照他的意思講。但是這樣講，後邊外道的意思：有性就是有相，無性就是無相。性相統一了，並沒有差別。不過問者的意思，佛法的作者——彌勒菩薩的意思，不完全按照他的意思分析問題的；就是按你的執著，按照彌勒菩薩自己的意思，分出幾個問題來問他，你看是這樣的意思的，分幾個問題，不符合你的意思，當然你不同意，符合你的意思，你同意了；結果呢，都是不應道理！有性是當然也不合道理，果性當然也是不合道理。

問：「果性是障緣」是說，它這樣有了相是果性；那麼它這個是在，它說「一法是亦因亦果，如芽是種子果，是莖等因」，是說它這個果性是在因裡頭的時候，就已經有相了，然後等到顯出來果法的時候，還是有相的？

答：是的。果性是有相，有相為什麼不能見呢？因為被障住了。若是破除這個障，這個相才顯現出來，就是這樣意思。

問：師父！還有一點不太了解，芽是種子的果，那麼它這個果的話呢，就應該已經是果性了；那麼這個時候呢，它應該是顯，所以它後面講說「亦顯」；它說「是莖等因」，它現在是因，「因亦是有，何不為障？」代表因並沒有被障，所以應該也是顯，所以怎麼會講它「亦顯亦不顯」呢？

答：在第幾頁？

問：161 頁第三行跟第四行。

答：「若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果，如芽是種子果，是莖等因。」這個地方懂了吧？這裡可以懂嗎？

問：懂。

答：「是即一法亦顯不顯，不應道理。」這個意思，若是因性，因性這個時候沒有相，當然是不顯，是不是？它沒有相，有什麼好顯的？就是顯了也沒有相。

問：我剛剛聽師父講說，果性是，它的基本假設是說已經有相了？

答：「是則一法亦因亦果」，一法亦因亦果，而因是沒有相可顯的，果是有相可顯，果是有相的。

問：可是它這前面一句話講「因亦是有，何不為障？」代表說因還是有在那邊，沒有被障住，所以還是顯出來了。

答：「因亦是有，何不為障？」

問：就是說這個瓶子，瓶子在那邊，被黑暗障過來，但是如果黑暗去掉的話，瓶子還是看到的，只是水被障住而已，瓶子還是應該有。所以應該瓶子還是看得到，那應該瓶子還是顯。

答：現在是說因也是有，果也是有、因也是有，因果同樣是有；果被障，因也是被障了。那麼「何不為障」，為什麼因不被障呢？就是這麼一句話，這就是問他了。說是這個瓶裡面有水，瓶是說因，水是果；一切法都有因果，他說果在沒有出現的時候，在因的時候就已經有果了。為什麼不得見呢？就是被障住了。那麼現在彌勒菩薩問：果也是有，因也是有，同樣是有，那果被障，「因」為什麼不障呢？這是個問，問他。這上面沒有說對方怎麼解釋，沒有說，這是一個問題。

底下說：果性是障緣，一法亦因亦果，如芽是種子的果，芽又是莖等的因。若說是因，它不能顯，沒有相嘛！不能顯。果是有相，是可以顯的。那麼一法又是因又是果，也是顯也是不顯，就是這麼意思。那這樣說，究竟是顯？是不顯呢？不是雜亂了，是混亂了嗎？「是即一法亦顯不顯」，那「不應道理」，就不合道理。若說是顯就是顯，說不顯就是不顯；若一法也是因也是果，也是顯也是不顯，那不是混亂了嗎？若說是顯，為什麼我們不見呢？也是顯也是不顯嘛！是顯應該是見，是不顯是不得見；那麼一法也是因也是果，也是顯也是不顯，那我們事實上是不是這樣？事實上也不是。

問：我基本上同意他的理論，但是問題就是說，說因不顯，「因」為什麼不顯？

答：因沒有相嘛！

問：可是種子的話，它不是……那個，如果說「芽是莖等因」，芽不是相嗎？

答：芽是果呀！芽是種子的果，是果就可以顯。

問：那是果，但那是莖的因，它是莖的因，它還是有芽的相，它是莖的因，不就是有相了嗎？

答：是因相，它是指莖來說，芽是莖的因，但是芽如果沒有出來莖的時候，莖就是不顯；這就是因中有果，因的時候不顯。譬如說這個種子是芽的因，芽沒有出來的時候，這時候就是因相；芽已經出來，芽就是果相了，是那麼意思。所以芽是因，芽是莖的因，為什麼說不顯？就是莖沒有出來的時候，你看見它那個莖了嗎？是這個意思。是說果沒顯，在因的時候是果不顯，這麼意思。

在因的時候，果相不顯，這個時候叫做因——因性，這是一個執著。第二個執著呢，我不那樣執著，我不是說在因中無相不顯，不是；我是在因中，果是有相的，這是又一個執著，果是有相，那為什麼不顯？被障住了，是這麼意思。這是兩個執著。如果你說是因性是障緣，如果你說果性是障緣；這是問者的意思。問者說你的主意是怎麼回事？是因性是障緣呢？是果性是障緣？這是問，向他問的意思。你究竟是那個意思？是問的意思。所以這個有性，「若是有性，應常不顯；常不顯故，而言從緣顯了不應道理。」作者的意思，如果你執著果在因的時候，是無相的，這叫做有性，只有性而無相；如果你執著在因的時候，果是有相，那麼就叫做果性，是這麼意思。這是用這個問題來問他。問他呢，你說是有性，有困難；你說是果性，也有困難，是這樣意思。

問：師父！還有一個問題，就是那個三世實有，在辨破三世實有的時候，有一個問難，就是問「未來法來至現在者，此便有方所……。」可是好像用這個方法來破它，好像破不了它，破不了。未來法如果來到現在，就成為現在法，現在法當然是有方所，但如果未來法沒有來到現在的時候，那未來法怎麼能在現在有方所呢？你不能破它。

答：是那麼意思，他破的意思是那樣：你認為法在未來的時候就是有；法在現在當然我們知道，這個房子是在這裡，這個燈是在這裡；這個不指現在說。你執著法在未來的時候就是有，去來實有論嘛！未來的時候就是有，既然是有，就要有方所。

問：在未來是有方所。

答：未來有方所，那麼在那裡？

問：在未來的方所，你現在當然看不見。

答：看不見，不是看不見；那你若說有，是在那裡？

問：在未來有。

答：我不說是看不看得見，我沒有問你看得見看不見。我問你這方所在那裡，你說未來是有，那麼在有的時候，它在那裡？

問：在未來啊！這東西確實是這樣！未來法在未來。

答：未來法在未來，要是有的時候，就是有方所，它一定有存在的地點嘛！存在的地點，那個地點在那裡？

問：因為你現在是用空間來破我的時間，你用你的空間來破我的時間，不能破的。你用方所，用空間來破我的時間，沒法破的。因為我建立是未來法，未來法在未來有方所，為什麼要現在有方所呢？

答：我不問現在；我問未來，未來，你若說有，就有方所，有方所在那裡？

問：你要是去未來的話就能看到，但是現在，只能在現在，那麼我能看到的只能是未來來到現在，未來來到現在的時候，你當然能看到方所。那也就證明：我現在的這個法，是有方所的。我當初原來在我前一念之前，那這法有沒有方所呢？它是不是在未來的方所？

答：在未來的方所，在那裡？

問：在未來啊！

答：不能光這麼說。

問：不能用空間破我的時間哪！

答：不能說只說未來，不行。就是在什麼地方？所以這是一個難問，難問他，你若認為有，就有方所，那麼在那裡？這你很難說，很難答覆這個問題。不過，他也不只這一個問，底下還繼續有難問。

問：而且這個難問，師父，前面這個也不能破，前面這個說「為一為異」……

答：在那一頁？

問：在《披尋記》164 頁，他問「為一為異」，那麼如果「言相一，立三世相，不應道理。」那他這個就是說，未來的相和現在的相是一？還是異？如果他回答的話，「若相異者，性相實有，不應道理。」如果未來的法和現在的相異，那麼它的實有就不應道理。我覺得這個話不能成立。

答：你說個道理。

問：我主要是根據文來講，就是說，因為我現在的這個法是性相實有的，他就承認現在的法就是性相實有的。對吧！那麼他未來的法也像現在這樣，也是性相實有；那麼，未來的法和現在的法，我可以允許相異。因為我這個現在的法，確實是這樣的，我未來的法和這個是不一樣的。但不一樣，你並不能說我不一樣，它就不是實有。

答：你還有話說嗎？

問：先聽師父答案好了。

答：聽師父答案，好。這個法在未來的時候，是真實有；法到現在的時候，也是真實有，但是性相是異，異就是不同了——就是在未來的時候是那樣子，到現在的時候就變了，是不是？不同了嘛！在未來的時候一個樣子；到現在的時候，又一個樣子。你認為這都是實有的，若是實有不應該有變異；若有變異，就是不真實，就是這個意思。說這高山是真實的，不變異的。但是昨天一個樣子，今天又一個樣子，就是有變化，有變化就是裡面有問題，就是不真實，就是不真實的意思。若是變，就是不真實，這個「異」就是變了的意思。若是「一」，「一」就是沒有變，若是沒有變，說有過去、有現在、有未來，就不對了。若說是有差別，未來是一個樣子，現在是一個樣子，過去又一個樣子，就是有變化，有變化就是不真實；所以你承認是實有是不對的。這文是這樣意思，這文就是這樣意思。

問：實有的法，他指的是體性實有，OK！他不是指的是常。你看他前面在立論的時候，他講的是過去未來性相實有，他指的是性相實有，並不是說他講的是常啊！他講的是性相實有，在法性相實有的。

答：實有就是常，實有就是常住。

問：實有不見得是常住啊！

答：實有是常住的意思，實有就是不變化的意思。

問：但是師父剛剛我前面問的一個問題，我說說一切有部本身是尊佛法——佛陀的法，他也應該承認因緣生法。師父剛才講，那它未來的法是由於現在的因緣差別而引出未來不同的法。

答：是！

問：那麼如果是這樣講的話，那未來的法，你說它是有變化？是沒變化？

答：我承認未來沒有，所以也不是變化不變化。現在文的意思是這個意思，過去和未來都是沒有，既然沒有，就不能說變化，也不能說不變化，沒有一個是變化、是不變化的；若說沒有的話。你若說有，就有這個問題——是變化？是不變化？

問：如果是對論的話，未來的法沒有到現在來，那麼如果是未來的法到現在來的話，你的意思就是說，是現在這個法和當初原來在未來的時候那個性相是不是一樣的？

答：是。若說是沒有變化，是一樣的，那就是真實，就是真實；若變了，變了就是不真實，有變化就是不真實。

問：但是它的變化不是在於未來和現在之間的變化，而是由於現在的因緣而引發不同

的未來，那是在這個地方有變化，不是說未來本身到現在來才能變化，它不是說未來的法到現在來才能變化。

答：現在就是這樣問，不是問引發的因緣，是問你執著法在未來就是有，那麼到現在也是有，這兩個有是一個有，是沒有變化的，沒有變化就是真實的；若有變化，有變化就是不真實。譬如說我們學到了一種思想，我昨天學到的思想認為滿意，但繼續學的時候又感覺到不足，就改變一下，那就是以前那個不真實。你原來那個思想你不滿意，因為它有點不對的地方，所以又改進了一下。那麼就是現在의思想和以前的思想不同，就表示不真實，是不真實的。今天我認為我滿意了，等我再繼續學了幾年以後，又不對了，又要改變了；又改變了，就是前後思想不同，不同就是不真實。

問：但是問題不是說像師父這樣前後論的。它是本身的，我這個不同，本身已經是常的不同，我這個不同是沒有變化的。而師父對論的是佛法，把後面的未來和現在比，當然是有變化的。

答：有變化就是不真實。

問：但是你若如果從它安排來講的話，它這個安排本身是固定的，是常的。

答：是！

問：可是因為你本身的時間的變動，它才產生變動。

答：變動就不真實了。

問：但是它體相是真實的呀！

答：他原來的執著認為是真實的，去來實有論嘛！現在就問他：是一是異？若言是一，立三世相就不對；若言是異，實有相就不對。這也很簡單，也很簡單，再想一想。

問：因為主要是對它本身的理論，……

問：他們當初那個全套的，……

問：因為他建立三世……

問：三世實有，他自己是怎麼說的？理論……

答：就是這樣的，前面已經引佛說的為論，引佛說的：過去有色受想行識，未來也有色受想行識，現在也有色受想行識，所以是三世有，就是這麼意思嘛。過去造了業，現在才得果報；現在造了業，將來要得果報；所以過去也有色受想行識，未來也有色受想行識，現在也有色受想行識，所以是三世有，三世實有論，就是這樣子。

問：師父！小乘的一切有部也這麼相信呀？

答：說一切有部是這個意思。

我最初學習《俱舍論》的時候，接觸這個理論——過去是有，未來也是有，現在也是有，所以叫做三世實有，就是去來實有論。那麼一切法有，這因果怎麼安立呢？就是你現在的造作，你現在造這個業力，去一引發，就出來了。這種思想呢，和天台宗的性具，這有一點相近，有一點相近；但是智者大師說那個「具」，還不是這樣死板。這在《摩訶止觀》上提到這件事，這不說。

過去也是有，現在也是有，未來也是有，這種有和佛說的諸法因緣生，有一點衝突。那個有是怎麼有的？就是本來有，而不需要因緣。但是佛是說一切法有是因緣有。你若說是不需要因緣，本來就是有，那就和因緣相抵觸，就有這個問題。但是這個問題呢，小乘說一切有部這種說法，不須要有阿賴耶識。阿賴耶識是成立一切法的有，要有阿賴耶識才能成立一切法有。現在他說是過去已經有了，不須要有阿賴耶識，就是你現在一創造業力，一引發就出來了，就有了。有這個事情，這麼講。

但是現在唯識的學派，不承認過去是有，未來是有；只是現在一剎那是有。那麼現在造業，你過去幾千年以前造的業，一剎那就過去了，怎麼能是有呢？若這業力沒有，沒有現在怎麼能夠得果報呢？成立阿賴耶識，阿賴耶識——你造業的時候，這種子熏習在阿賴耶識；阿賴耶識是現在的，過去是過去了，但是在阿賴耶識裡面還有它的力量在，所以還能得果報。所以不承認有過去——過去實有，不承認未來實有；就由阿賴耶識來負責這件事。這樣，還是因緣有，不違背佛說的因緣有。

你若說是過去實有，說是未來實有；未來實有，這個有怎麼有？是自然有的。說我們現在創造，創造只是現在這一點，把已經有的東西引發出來，就得果報了，那麼就是有一部分非因緣有。這樣說，同佛說的就有一點出入了。

問：那麼和從種子引發出來有什麼差別？

答：因為種子也是因緣有嘛！也是由你的創造熏習的。

問：這也是引發種子而產生出來的？

答：這不違背因緣有的道理。

這個道理應該是能成立，「墮三世法，為是常相，為無常相？若常相者，墮在三世，不應道理。若無常相，於三世中恆是實有，不應道理。」這個應該是成立的，這道理是成立了；就是不承認三世是實有的，這個道理應該成立。是破去了過去有，破去了未來有。

問：師父！因中有果論，換句話說就是無因而有論？

答：什麼？

問：因中有果就是不須因就有果，等於說是無因就有果，是這個意思嗎？

答：他倒沒有說無因而有果，他只是說因中有果，因中有果而已。用這牛奶可以造出來酪，如果不用牛奶，只用水，你造不出來酪；這就表示水裡沒有酪，乳裡面有酪，所以叫做因中有果論。就是因裡面有果，他是這樣意思。

你認為這個稻的穀，就會生出來稻的芽；用稻的種生出來稻芽，用穀的種可以生出來穀的芽。用蘋果可以生出來蘋果，用橘可以生出來橘。你若用這個蘋果生出個橙來，沒有這回事，因為它裡面沒有這個果。各有各的——各不同的因，裡面有不同的果，各有各的因果，所以叫做因中有果論。這個理論是這麼來的。

問：那他就不承認一切法是一了，一切法都是異了，有無量多的因，不可能無量多的因對一啊！這不可能。他怎麼說？

答：是的！他不承認是一。但是現在問的是說：因中的那個果和生出來的果，是一？是異？是這樣說。但是現在這裡說得很清楚，就是你說因中有果，為什麼我看不見？在《涅槃經》上有提到這個問題。比如說夫妻，女人能生孩子，一直生，生多少孩子，孩子又會生孩子；這樣說因中有果是更不得了，因中裡面有很多的果，是嗎？是那樣子嗎？《涅槃經》上有這個問題，提出這個問題的。所以這裡面說因中有果、說因中無果，都有問題，都有困難。但是佛就不這麼說，佛只是說因緣生法，只是這麼說。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：何故彼外道等，起如是見、立如是論？

「問：何故彼外道等，起如是見、立如是論？答：由教及理故。教如前說。」

這是第四科「計我論」，這一科又分四科。第一科是「標計」，有「所計」和「能計」。第二科是「敘因」，敘因先是「問」，第二科是回「答」。

「何故彼外道等，起如是見、立如是論？」這是問。

這底下第二科回「答」，回答裡面先「總標」。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

「由教及理」，所以他有如是見、有如是論。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

這是「由教」。第二科「由理」。「教如前說」。

卯二、由理（分二科） 辰一、出彼人

理者：謂如有一為性尋思，為性觀察，廣說如前。

這是第二科「由理」，先「出彼人」。

那個人是「為性尋思，為性觀察」，「廣說」像前面說過了。

辰二、顯彼思（分二科） 巳一、標列二因

由二種因故，一、先不思覺，率爾而得，有薩埵覺故。二、先已思覺，得有作故。

「由二種因故」，這以下是「顯彼思」，顯示彼外道內心的思想，內心的思惟。又分兩科，第一科是「標列二因」，那兩因呢？「一、先不思覺，率爾而得，有薩埵覺故。二、先已思覺，得有作故。」這是二因。

第一因是「先不思覺」，外道他舉出來兩種情形，證明是有我的；第一個就是，一種人，他不是先有思覺的，最初他並沒有特別地去思惟、觀察，他就有「我」的感覺。不是預先觀察、思惟，然後才有我的感覺，不是，他沒有去觀察，沒有去想什麼。「率爾而得」，就好像很自然地就有「我」的感覺。這是一種情形。這個「薩埵」是有情，有情也就是「我」的意思。這是一種情形。

第二種情形，「先已思覺，得有作故」，就是一開始他心裡面要思惟觀察是我，有我，然後才能有所作為的。這是一種情形。一共有這麼兩種情形，這是二因。

已二、別釋其相（分二科） 午一、不覺為先而起我覺（分三科） 未一、標彼如是思：若無我者，見於五事，不應起於五有我覺。

這是第二科「別釋其相」，前面「標列二因」，這以下再解釋二因的相貌；先解釋「不覺為先而起我覺」，先解釋第一因。解釋第一因，先「標」出來。

「彼如是思」，彼那個外道這樣子思惟。「若無我者」，若像佛法裡面主張沒有我。若這樣的話呢，「見於五事，不應起於五有我覺」，我們接觸到五種事情的時候，我們不應該生起五種有我的感覺，不應該這樣。事實上，我們有我的感覺，那可見佛法裡面說無我是不對的。

這是先「標」出來，底下再把這五種事情「列」出來。第一先是「於色」，這是五蘊裡面的第一個色蘊，從色蘊這上面來說明是「有我」。

未二、列（分五科） 申一、於色

一、見色形已，唯應起於色形之覺，不應起於薩埵之覺。

我們日常生活之中，我們看見一個人的容色相貌，看見了以後，若是沒有我的話，「唯應起於色形之覺」，我們只是看見了這個人的相貌、氣色是這樣的，就這麼感覺就好了。「不應起於薩埵之覺」，不應該生起來一個有情的感覺；這個人是個有情、是有我的，不應該生起這種感覺。但是事實上我們是生起來有情的感覺了，這個人是一個有我的；那足見還是有我才是對的。

申二、於受

二、見順苦樂行已，唯應起於受覺，不應起於勝劣薩埵之覺。

底下第二個約受蘊，色受想行識五蘊裡面的「受蘊」來說明這件事。

「見順苦樂行已」，就是日常生活裡面我們看見一個人，他是遭遇到順於苦惱的事情，或者是遭遇到順於快樂的事情。這個「行」就是事情，就是樂受的事情、苦受的事情。看見了這樣的事情之後，「唯應起於受覺」，若是沒有我，就只應該：這個人受苦、受樂就是了。「不應起於勝劣之覺」，沒有我，就不應該生起：這個人他能夠有本領，能得到很多的富樂，這個人是一個很殊勝的人；這個人沒有本事，他遭遇到很多的苦惱，這個人是一個劣弱、沒有能力的人。就不應該有這種想法，只是受苦、受樂就這樣子分別就好了，不應該起勝劣的這種想法。但是我們人偏偏就是要這樣分

別，起勝劣有情之覺。那這也可以證明還是有我的。

申三、於想

三、見已立名者，名相應行已，唯應起於想覺，不應起於剎帝利、婆羅門、吠舍、戌陀羅、佛授、德友等，薩埵之覺。

第三個約「想」蘊來說。

「見已立名者」，看見了一個人的時候，就是要這個人叫什麼名字，就會這麼樣想。這個是屬於想蘊。「名相應行已」，名相應行已怎麼講？這個人是叫某甲，你就說他是某甲，就是相應了。如果他是某甲，你說他是某丙，就是不相應了，那就是不對了。這個人是張先生，你說他是趙先生，這是不對了。他是趙先生，你說是張先生，那就是不相應了。說是「見已」就要想他叫什麼名字，想的很對、很相應，這也就好了。「唯應起於想覺」，若沒有我，就是這樣子就對了；就是生起了名字的分別心，就是對了。

「不應起於剎帝利、婆羅門、吠舍、戌陀羅」，不應該起這種分別心。「剎帝利、婆羅門」，這是貴族；「吠舍、戌陀羅」，那就不是貴族了。就生這種高下、也是勝劣的這種分別。或者這個人是「佛授」、是「德友等」。這個「佛授」，這也是人的名字，或者叫做「佛授」，或者叫做「德友」等。或者是這裡面也有高下的分別：這個人是「佛授」與的，這個人他有「德」行的人作朋「友」等，怎麼怎麼地。這就表示有勝劣、有高下的有情的感覺。本來「佛授、德友」這是人的名字，這個人叫這個名字，「佛授、德友」。這個「佛授、德友」，他是剎帝利族，或者婆羅門族，或者是吠舍、或者戌陀羅族，就是有貴賤了，就生這種分別心，那就證明是有我的關係。

申四、於行

四、見作淨不淨相應行已，唯應起於行覺，不應起於愚者智者薩埵之覺。

提出來第四個「行」蘊，色受想行識的「行」蘊。

看「見」一個人他的品德，他能夠「作」很多良善的、清「淨」的行為，看見一個人做了很多「不」清「淨」、不道德的行為，想的沒有錯——「相應」就是對了，想的對了。這樣子看見了以後，「唯應起於行覺」，也就是這樣「淨不淨相應行」就好了。「不應起於愚者智者薩埵之覺」，不應該再生起：這個人是有淨行的人、有德行的人是「智者」，不道德的人是「愚者」之覺，不應該起這種分別心。起這種分別心，就表示是有我的意思。

申五、於識

五、見於境界識隨轉已，唯應起於心覺，不應起於我能見等薩埵之覺。

這是五蘊裡面最後一蘊。

每一個人也都是這樣子，遇見種種境界的時候，這個識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，也就隨著所見的境界就活動起來了。眼識活動起來，耳識、鼻識、舌識、身識、意識就活動了。這個時候，「唯應起於心覺」，只是就是發動了內心活動的分別就好了；假設沒有我的話，就只此而已。「不應起於我能見等薩埵之覺」，我能見、我能聞，乃至到我有智慧、我能思惟觀察，你們都不如我——就不應該起這種分別心。但事實上，人就是偏要會起這個分別心——我是第一名，我能見、我能聞——起這個分別心，起這個分別心也還是表示人是有我的，可以證明這件事。

未三、結

由如是先不思覺，於此五事，唯起五種薩埵之覺，非諸行覺。是故先不思覺，見已率爾而起，有薩埵覺故，如是決定知有實我。

這是「結」束這一段文。先是「標」，後來是「列」。現在第三段結束這段文。

「由如是」，由於像上面說出來這五種例子。「先不思覺」，原來並沒有預先的就是執著有我，有這種分別心，不是，「先不思覺」。而自然地「於此五事」，就「唯起五種薩埵之覺」，自然地、任運地就會有這種分別心。「非諸行覺」，並不是只是思惟諸行無常這種感覺，不是。若是沒有我，只應該思惟這都是色受想行識，都是無常的，這種有為法無常變異的境界，就這樣思惟就好了；但是，不是。

「是故先不思覺，見已率爾」，所以這個人原來並沒有想過是有我，沒有這麼想。但是他遇見了這五種事情的時候，「率爾而起」，就是任運地就生起了，「有薩埵覺故」，有這個有情的感覺，就是有我的感覺。「如是決定知有實我」，從這五樣事情的情況，就可以決定，沒有猶豫地知道一切眾生都是有實體的我性的，有我是對的。

這是第一段「不覺為先而起我覺」。

午二、思覺為先見有所作（分三科） 未一、標

又彼如是思：若無我者，不應於諸行中，先起思覺，得有所作。

這是第二段，就是那個二因，前一個第一因解釋過了，現在第二因，「思覺為先見有所作」，就是先思惟是有我，而後才能夠有種種作為的。前面是「不覺為先而起我覺」，現在是「以覺為先見有所作」，可以證明是有我的。先是「標」。

「又彼如是思」，又彼有我論者，內心這樣子思惟：若沒有我的話，只是色受想

行識，另外沒有實體的我性。若是這樣的話，「不應於諸行中」，不應該在這個色、受、想、行、識眾緣所生，生滅變異的諸行中，「先起思覺」，遇見種種情況的時候，內心裡面先生起我的思覺，我想要怎麼地，然後「得有所作」，然後再做什麼什麼事情。這是「標」，底下解釋。

這句話怎麼講法呢？怎麼叫做「若無我者，不應於諸行中，先起思覺，得有所作」呢？這句話怎麼講呢？這底下解「釋」一下。解釋一下呢，先「約見色等辨」，先「舉眼見」。

未二、釋（分二科） 申一、約見色等辨（分二科） 酉一、舉眼見

謂我以眼，當見諸色，正見諸色，已見諸色；或復起心，我不當見如是等用，皆由我覺，行為先導。

「謂我以眼，當見諸色」，這時候遇見種種形相的時候，自己內心裡面就想：我用眼睛，「當見諸色」，當要看見種種的形貌，從這裡會得到種種消息。「當見」就是將來的意思，「正見諸色」是現在，「已見諸色」就是已經看完了、過去了，是過去；這是在時間上，有分過去、未來、現在的不同。這就是事情要發生的時候，這個人先要內心裡面有個準備——我應該從形相上、從表現於外的相貌上去觀察，我應該這樣子。

「或復起心，我不當見」，或復發動內心——這件事，我不應該去做這件事，我應該做那件事，這件事不要做。我不應該去看它的外相，我不應該觀察表現於外的相貌是假的，不應該只是注意外相，我應該注意它內裡面的事情是怎麼的。那麼事情的發生的時候，有的眾生他是先有這樣的預謀，先是這樣子。「如是等用，皆由我覺，行為先導」，像前面這樣發出來這種作用——我應該這樣子，我不應該那樣子——這些預謀的事都是內心的作用，實在就是我的作用。「皆由我覺」，都是由於我的分別，就是因為他有這個我，這個我體才發出這個作用；他這色受想行識裡面有個我，由我發出來這個作用，是那麼回事。「行為先導」，他見於……這樣見——我要這樣做，我要那樣做——這都是行；這一切行，都以我為先導的，為前導，然後才有所作的，都是這樣子的。

酉二、例耳等

如於眼見如是，於耳鼻舌身意，應知亦爾。

這底下第二「例耳等」，耳鼻舌等以眼為例。

「如於眼」，像眼發生作用的時候，是以我為先導的。「如是，於耳鼻舌身意，

應知亦」是這樣子，也是以我為先導；這些諸行也是以我為先導，而後才能發動起來的，「應知亦爾」。

這是「約見色等辨」，下邊是第二科「約作業等辨」。

申二、約作業等辨

又於善業造作，善業止息；不善業造作，不善業止息。如是等事，皆由思覺為先，方得作用，應不可得。

這裡舉第二個例子。

又一個人這個時候他發了善心，做了很多好事利益眾生；或者是這個善事做完了，「善業止息」；或者說我不做，我不做這件事，「善業止息」。由誰來決定是做善、不做善呢？「不善業」的「造作」，「不善業」的「止息」，由誰來決定呢？來決定這件事呢？

「如是等事，皆由思覺為先，方得作用」，一個人或者是做善、或者不做善，或者做惡或者不做惡，都是由於那個人的我的思覺為前導、為決定者。「方得作用」，才能發起作用的，發起這件事，做善、做惡都是我發起的作用。若是沒有我的話，「應不可得」，應該沒有這件事，就是「皆由思覺為先，方得作用」這件事沒有了，就沒有這件事了，「應不可得」。

未三、結

如是等用，唯於諸行，不應道理。由如是思，故說有我。

「如是等用，唯於諸行，不應道理」，這是第三段「結」束。第一段是「標」，第二段是解「釋」，現在第三段「結」束。

「如是等用」，像前面說的見色聞聲這些作用，或者是做善或者做惡的這些作用。如果是沒有我的話，只是這些色受想行識，因緣和合的變化，只是這樣子，這是不合道理，這是不合道理的，沒有這件事。

「由如是思，故說有我」，由於那個計我論者他這樣思惟觀察，他就認為是有我的，認為有我是對的，「故說有我」。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分二科） 寅一、詰二因（分二科）

卯一、不覺為先而起我覺難（分四科） 辰一、即事異事難（分二科）

巳一、總徵

我今問汝，隨汝意答。為即於所見事，起薩埵覺？為異於所見事，起薩埵覺耶？

「我今問汝，隨汝意答」，這以下是第三段「理破」。前面是「標計」，然後「敘因」，現在是「理破」。「計我論」者分四段，第一段是「標計」，第二段是「敘因」，現在第三段是「理破」；一共分四段，還有一段。這是「理破」，現在就是用佛法的道理來破斥，佛法這個「無我論」的道理來破斥這個「有我論」。分兩段，第一段是「丑一別徵詰」，就是一條一條的叫做「別」，來問他、難問他；「詰」就是難問。這又分兩科，第一科是「詰二因」，先問他，前面這是兩種因；第一就是「不覺為先而起我覺難」，這是第一因。這裡邊分四科，第一科是「即事異事難」，先「總徵」。

「我今問汝」，你前面提出來了你的理論，你的「有我論」的道理，我是不同意的，我現在問你。「隨汝意答」，你有自由，你有自由的意志，你想怎麼回答，你就怎麼回答。我現在問你：「為即於所見事，起薩埵覺？為異於所見事，起薩埵覺耶？」我前面說過，這和《中觀論》也是一樣，《中觀論》也是用這個「一、異」來破對方的。這裡也是一樣，「為即於所見事」就是「一」，為「異於所見事」就是「異」；用「一、異」這個方法來破他。「為即於所見事，起薩埵覺」，你是就在所見的事物上面，發起薩埵的感覺？「為異於所見事」，為不同於所見的事情上，發「起薩埵」的感「覺」呢？這樣子。

我們眾生、凡夫，無論是有多大的智慧，心都是粗，心不夠細緻。前面說這些，舉出來這些「有我論」的理由都是粗，說的不是有道理的。現在用「一、異」，就把他這個粗略的事情顯示出來了。提出這兩個問，這是「總徵」。然後「別詰」，然後再一條一條地說。

巳二、別詰（分二科） 午一、即所見事難

若即於所見事，起薩埵覺者，汝不應言：即於色等，計有薩埵、計有我者，是顛倒覺。

「若即於所見事，起薩埵覺者」，說是你認為有我，你認為有我，就在這個所見的事情上，生起有我的這種分別心。若是這樣的話，「汝不應言：即於色等，計有薩埵、計有我者，是顛倒覺」，這是他自語相違的意思，自相矛盾的意思。你就不應該說：「即於色等，計有薩埵」，就是在色受想行識上，你執著有我；就在色受想行識

上就是有我。「計有我者，是顛倒覺」，你自己說在色受想行識上執著有我，這是「顛倒覺」，這是錯誤的，是不對的。這個「有我論者」有這樣的思想，這件事後面有說。就是你執著的這個我是常恆住不變異的，色受想行識不是常恆住不變異，我們的色受想行識是無常、是變異的；你說無常變異的就是常恆住不變異的我，這不是自己自相矛盾了嗎？他也感覺到這個道理了，所以他自己說就在色受想行識上執著是我，是不對的，是「顛倒覺」。這是澄清了一件事，色受想行識的自體上不是我，澄清這件事。

這個是「即於所見事」，「即所見事難」，這一科難問他，說完了。現在底下。

午二、異所見事難（分二科） 未一、約色蘊辨

若異於所見事，起薩埵覺者，我有形量，不應道理。

「若異於所見事，起薩埵覺者」，這是第二科「異於所見事」這個難問。分兩科，第一科「約色蘊辨」。

「若異於所見事」，這個「異」就是不同的，就是離開了它，另外有一個我，是這樣意思。「若異於所見事，起薩埵覺者」，就是不在那件事上執著有我，是另外的有個我，這樣子。這樣說呢，「我有形量，不應道理」，那你若執著這個，你所執著這個我，還是有形相、有大小的量，有大小的數量可說的，有形相可說的，就不合道理了。因為這個大小的形相、數量都是色蘊，還是在色蘊上才有形量可言。你說離開…，不是在色法上執著有我，在色法以外有個我；色法以外有個我，他所執著這個我，這個我有多大呢？像身體這麼大，或者是像手指頭那麼大，或者是有芥菜子那麼大，他這個我是那麼大，有那麼一個我。這樣說就是有形量了。你說不是在色上執著有我的，但是你說那個我還是一個色，那麼不是不合道理了。所以是「起薩埵覺者，我有形量，不應道理」。這是「約色蘊」來「辨」。

未二、約餘蘊辨

或有勝劣，或剎帝利等，或愚或智，或能取彼色等境界，不應道理。

這是第二科「約餘蘊辨」，約其餘的受想行識四蘊來辨別。

說是你「異於所見事」，不是在受想行識上執著有我；離開了受想行識之外，另外有一個我的體性，這個體性是特別殊勝的。「或有勝劣」，或者受苦、受樂，就有勝劣的差別，那個是我。「或」者是「剎帝利等，或愚或智」等。「或剎帝利等」，那就是那個想蘊。「有勝劣」那個是受蘊。「或愚或智」就是那個行蘊，就是剛才講過那個。「或能取彼色等境界」就是識蘊；你還是取彼境界那個是我，那還是識蘊。「或愚或智」，淨行、不淨行，那麼那就是行蘊。你還沒能離開受想行識的蘊，那你

怎麼能說異於色受想行識，另外有個我呢？你這不能成立了。

這是「異所見事」的難問。第一科說完了，第一科就是「即事異事難」，這一科難問這個有我論者不能成立。

辰二、自體餘體難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？為唯由此法自體，起此覺耶？為亦由餘體，起此覺耶？

「又汝何所欲？為唯由此法自體，起此覺耶？」這是第二科「自體餘體難」，分兩科，第一科「總徵」。

「又汝何所欲」，又你是主張有我，你想要成立你的有我論，但是你說出的理由又不像，你究竟是想怎麼的呢？「為唯由此法自體，起此覺耶」，你是一一唯者是也；你是唯獨由此法的自體，生起有我的感覺嗎？還是在色受想行識說，唯由此色受想行識自體，生起有我的感覺嗎？「為亦由餘體，起此覺耶」，就是離開了色受想行識，在另外的境界上生起有我的感覺嗎？這還是一異，這樣說。這是「總徵」。

底下「別詰」，「別詰」分二科，「唯由自體難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、唯由自體難

若唯由此法自體起此覺者，即於所見起彼我覺，不應說名為顛倒覺。

「若唯由此法自體起此覺者」，假設你唯獨是、單獨是由此色受想行識五種事情的自體，生起我的感覺——色是我、受想行識是我——或是這樣子。「即於所見起彼我覺，不應說名為顛倒覺」，這就還是前面那個理由；那就是在所見的色受想行識上起我，那就不應該說它是顛倒覺了。在色受想行識上執著有我是錯誤的——你就不應該這樣講了，是不是？你原來是這麼講的，你現在又這樣執著，那不是錯誤了嗎？「唯由自體執著有我」是不對的。

午二、亦由餘體難

若亦由餘體起此覺者：即一切境界，各是一切境界覺因，故不應理。

這就是說出這麼一個理由來破它，「亦由餘體難」。

「若亦由餘體」，若是你的想法不同意前面「即於所見起彼我覺」，你不同意這個，那你就另外執著「亦由餘體」，就是除掉了色受想行識的體，另外的事情上執著有我，「起此覺者」。你若這樣講的話，那也是錯誤的。「即一切境界，各是一切境界覺因」了，那就會有這種情形。不由自境界的事情，為自境界的覺因。

譬如說是善法，對於他人有利益的事情、對自己也有利益，現在也有利益，將來

也有利益，是名為善；就在這件事的自體上，名之為善。說是不！不在自體上，是另外對人有害的事情叫做善。如果是這個善不在自體上立名，在另外的惡法上立名為善，若是這樣的話，就是可以譬喻這件事。「若亦由餘體起此覺者：即一切境界，各是一切境界覺因」，那就是一切的境界上，都是一切境界的分別心的因緣了。本來在善法上令人生起善的分別心，惡法上生起惡法的分別心，現在你不這樣說；離開了它本身，另外可以有別的感覺——在善法上生起惡的分別心，在惡的可以分別善法的生起。比如說這個人姓張，你說這個人姓王都可以；那個人姓趙，說他是姓李——這就是「即一切境界，各是一切境界覺因」，都可以這樣講，那不是混亂了嗎？

本來說是在色受想行識上執著有我，是不對。那麼離開了色受想行識——也沒有色、也沒有受、也沒有想、也沒有行、也沒有識，另外一個境界上是有我，在那個地方執著有我，那個地方執著有我，這就是「亦由餘體起此覺者」。這樣的話，就會有一種泛濫、混亂的過失，「即一切境界，各是一切境界覺因」了，就是有這種毛病、有這種過失。在那個地方也沒有色受想行識，你有什麼可說呢？怎麼能說它是我呢？你那個我是什麼樣子呢？沒有話好說。這就是這樣意思。

所以是不由自境界的事情上，為自境界分別心的因緣；那麼就是在別的境界上生起此法的分別心，這樣子就有這個混亂的過失——「即一切境界，各是一切境界覺因」。本來在色法上生起色法的分別心，在心法上生起心法的分別心，這樣才是對的。現在你說是在「色法」上不生色法的分別心，在「心法」上生色法的分別心，這就是不對了；那麼在心法上生色法的分別心，在色法上生心法的分別心，那不是混亂了嗎？所以這叫做「由餘體起此覺者：即一切境界，各是一切境界覺因」，是這麼意思。「故不應理」，你那樣子去執著有我，是不合道理的。

用這樣的理由來破他的我，是這樣子說法。不過這還是一個總論，下面還有詳細地解釋。這是第二科「自體餘體難」。現在第三科「情非情數難」。

辰三、情非情數難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？於無情數有情覺，於有情數無情覺，於餘有情數餘有情覺，為起為不起耶？

這還是隨前面這個意思；雖然立名字各不同，但是還是前面那個意思，就是「由餘體起此覺」，這是有問題的。這是先「總徵」。

又你是何所欲？「於無情數有情覺」，在有情上起有情覺，在無情那裡起無情覺，這樣才是合道理；你現在說是在餘體起此覺，在他法上起此法的感覺，你這樣子那就是「於無情數有情覺」。這個「數」在這裡就是執著的意思、分別的意思，當分別講、

當執著講。在無情的事情上，你執著它是有情，你執著它是有情，你在思惟它是有情，你分別它是有情，這樣子是不對。「於無情數有情覺」。

「於有情數無情覺」，於有情的眾生你就分別他、你認為他、你執著他是無情，這樣子，是這樣子嗎？

「於餘有情數餘有情覺」，「餘有情」——那個人是張先生，你認為他是李先生，那可以嗎？「於餘有情數餘有情覺」，是這樣子？

「為起為不起耶？」你生起這種感覺可以這樣子，你發起這樣的感覺嗎？是起是不起呢？這樣問他。這是「總徵」。

底下是「別詰」，分兩科，第一科「起異覺難」。

已二、別詰（分二科） 午一、起異覺難

若起者，是即無情應是有情，有情應是無情，是餘有情應是餘有情，此不應理。

「若起者」，你若是生起這樣的分別心的話。「是即無情應是有情」了，在無情上起有情覺；那麼無情就是有情，這不是顛倒了嗎？「有情應是無情」了。在色法上，這是色法你認為它是心法，這是心法你認為它是色法，這是顛倒。「無情應是有情，有情應是無情」了。「是餘有情應是餘有情」，他是張先生，你認為他是李先生；說他是李先生，你認為他是趙先生，那這都是混亂了。「是餘有情」。「此不應理」，這是不合道理的。

午二、不起異覺難

若不起者，則誹撥現量，不應道理。

這是第二科「不起異覺難」。

你這個說法是有道理，「於有情說是無情，無情說是有情」，我沒有這種分別心，我沒有這個執著。「若不起者」，你不發起這種顛倒覺的話。「則誹撥現量」，那又違反了現量的道理；違反了現量，還是不合道理的。

這違反現量怎麼講呢？窺基大師舉一個例子，就是我們一般人遠遠地看見那個地方有個人，但是你到跟前一看是一棵樹被火燒了，沒有樹枝了，枝幹沒有了，就是禿禿的一棵樹在那裡，遠遠地看是一個人。那麼這是我們凡夫現前很平常的這種境界，這就是叫做現量，這是現量覺。這個現量是很一般性、時時有的這種事情，那這就是無情當做有情的感覺了。水裡面小小的有一點東西，看是個小蟲呢？是個微塵呢？也是有這種分別心！說是「則誹撥現量」，若說是不起這種感覺，那就違反現量，現量

是不可以違反的。說是你這樣的心情，你不在色受想行識上執著有我，離開了色受想行識，在那個也沒有色、也沒有受、也沒有想、也沒有行、也沒有識上面，在這個境界上執著有我，這就類似是這種情形。所以這是一種不合道理的。這是第三科。

現在第四科「現量比量難」。

辰四、現量比量難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？此薩埵覺，為取現量義？為取比量義耶？

這是「現量比量」的「難」，分兩科，先是「總徵」。

「又汝何所欲？」你執著的這個「薩埵」的感「覺」，有情的感覺——這個有情就是有我；這個有我，你是從現量、比量上，是用那一個量來證明是有薩埵的感覺呢？就是這麼意思。「為取現量義？為取比量義耶？」這是「總徵」。

底下「別詰」，別詰分兩科，先是「取現量義難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、取現量義難

若取現量義者，唯色等蘊是現量義，我非現量義，故不應理。

「若取現量義者」，現量怎麼講呢？就是有所緣境，你的眼耳鼻舌身接觸這個所緣境，生起了了別，這就叫做現量。譬如說我現在看見火在燃燒，那麼這就是現量的境界。如果說是我看牆那一邊看見有煙出來，我沒看見火，只看見冒煙；看見冒煙，我就說「那一定是有火」，那麼這就是比量了。就是你沒有看見那件事，你心裡面在「我以前看見火是冒煙的」，現在沒有看見火，但是看見煙了，就是推比、比量，由你以前知道的事情做一個對比，比量一下，就是有火了。我以前看見牛有角，我現在只是被牆遮住了，只是看見那個角，下面牛身是沒看見，「那有角，一定是那裡有牛」，這叫做比量。就是沒有看見事情，心裡面來推算，那叫做比量。有這麼一件事，我看見了，這就是現量。

現在是說你這個有「我」，你是用「現量」，是用「比量」？是這樣說。

「若取現量義者」，若是你從現量上去證明是有我的話。這樣講，「唯色等蘊是現量義」，這樣講，唯有色受想行識這五法是現量義；因為是有色法的存在，有受的存在，有想行識的存在，這是有這麼一件事；有這麼一件事，所以這是屬於現量。

「我非現量義」，這個「我」不是色受想行識，不是色受想行識，他是什麼？就是非色受想行識。非色受想行識的話，沒有這個體相，沒有色受想行識的體相，你這個眼耳鼻舌身沒有辦法接觸，沒有辦法接觸感覺到有我的存在，那就不是現量了。不是現量，你說是現量，「故不應理」，那就不合道理。

所以從現量義來看，就不能證明是有我的，只能證明有色受想行識的存在。

午二、取比量義難

若取比量義者，如愚稚等，未能思度，不應率爾起於我覺。

「若取比量義者」，用比量的義來證明有我的話，「如愚稚等，未能思度，不應率爾起於我覺」，若從比量的意思，才能知道有我。我的體性，沒有色受想行識的相貌，我沒有辦法感覺到有我，但是我會發出作用來，由作用推知道有體性的我。這樣子呢，就是得要用思惟，要經過思惟觀察才知道有我，那就是「比量」的意思。

若這樣的話呢，「如愚稚等」，世間上那個特別愚笨的人，或者那個「稚」是個小孩子，這個小孩子。「未能思度」，他們的頭腦不成熟，他不知道觀察思惟的。那麼這個愚笨的人和那個童子，他們「不應率爾起於我覺」，那麼他們就不能夠任運地會生起來我的感覺；但是這個愚稚也有我的感覺的，那你說是由比量可以推知有我，這件事還是有困難，還是不能成立的。所以是「如愚稚等，未能思度，不應率爾起於我覺」，用這個愚稚的不能夠思度，就是不能成立你的比量而有我。

卯二、思覺為先得有所作難（分五科） 辰一、覺我為因難（分二科）

巳一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。如世間所作，為以覺為因？為以我為因？

前邊這一共是四科，就是解釋那個第一個因，第一因，解釋那第一句話的，就是「不覺為先而起我覺」，解釋完了，提出來的問題也問完了。現在第二因「思覺為先得有所作難」，這是第二科。第二科分成五段，第一科是「覺我為因難」，先「總徵」。

「又我今問汝」，我現在問你，「隨汝意」回「答」我。「如世間所作」，就是一般世間上的人見聞覺知的事情，或者是做種種的事情，做善事或者是做惡事，這一切世間所作，這一切事情是怎麼做出來的呢？「為以覺為因？為以我為因」，你說「思覺為先得有所作」，證明有我；那我現在問你：世間上的人他要做什麼事情的時候，見聞覺知這些事情，他是以覺為因緣，而去見聞覺知？是以我為因緣，而去見聞覺知做什麼事情呢？以誰為因呢？這樣子。這是問。

二「別詰」，先是「以覺為因難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、以覺為因難

若以覺為因者，執我所作，不應道理。

「若以覺為因者，執我所作，不應道理」，若是這個人他見聞覺知也好，做善事、

做惡事也好，先是去觀察思惟，然後才去見聞覺知，然後才去做事；是以覺為發動的條件，這樣子，那就是覺所做的事情。「執我所作，不應道理」，你執著是我做的事情，那就不合道理了。因為是覺為因，不是以我為因嘛！

午二、以我為因難

若以我為因者，要先思覺，得有所作，不應道理。

「若以我為因者」，這是第二段「以我為因難」。

「若是我」的體性「為因」，然後才能見聞覺知，才能做善或者做惡的話。「要先思覺，得有所作，不應道理」，你說以我為因，但事實上是以思覺為因，先去觀察——我應該怎麼樣見聞覺知，我應該怎麼樣做善事，或是怎麼樣做惡事——是以思覺來做的，「得有所作」。那麼你說是以我為因，這是不合道理。這是說出這件事。

前面說到現量、比量，說這個現量、比量的時候，佛教的理論根本沒有——執著這個我——根本是沒有的，所以在現量上看，根本沒有我的存在。現量最明顯的就是前五識，前五識因為它不會去深一層的去思惟，只要沒有這件事，它就不能了別，只要沒有這件事就沒有了別。只要有這件事，前五識接觸了，它才能了別；沒有這件事，它就不會分別。第六識可不同！第六識有這件事能分別，沒有這件事也能分別，那就是另一回事了。

現在說是我們的心，剛才說「我在思覺，我會做這件事，我會做那件事」，認為這是我來決定的。但事實上是分別心，只是分別，這樣觀察、那樣觀察，怎麼樣對我有利；這樣分別，由分別心來發動種種的事情，這麼回事。但是若認為是以我為因發動種種事，就與事實不太符合了。所以「若以我為因者，要先思覺，得有所作」，就不合道理。

問：阿彌陀佛！師父慈悲！唯識上面講安立三世，說現在是有，過去和未來都是沒有。

弟子有個問題，就是說：這個有神通的人，他有宿命通，他能夠看到這個眾生過去世所做的一些事業；有天眼通的話，也能夠看到這個眾生將來會得什麼樣的果報，轉生到何趣。這種事情，如果是依唯識定義的話，未生的話都是在種子，已生的話則已謝滅。如果是在種子的話，就沒有性相可得，應該是看不到性相，那神通的這事，應該怎麼解釋？

答：在《大智度論》上有說到這件事，菩薩入了三昧的時候，他就能夠過去的事情就像現在的事情一樣，他能看見；未來的事情，未來的事情現在還沒有造嘛！就是或者是你造因了，但是果報還沒有出現，沒有出現，但是有神通的人就知道，就

能知道這件事。譬如說是種這個蘋果，或者是一個秧子，或者是什麼栽培，這件事還沒有出現，這個大樹還沒有長出來，但是有神通的人就知道，就知道這個將來能出多少蘋果，或者遇見什麼樣的因緣怎麼樣轉變，都預先知道，就能看見，能看見未來的事情。所以這個有神通的人，他就能夠有宿命通，能夠知道過去的事情；也有天眼通，能知道未來的事情，就是能知道。

譬如說是這個……，不要說有神通的人，就說我們，我們沒有神通，但昨天吃了麵條了，吃了麵條吃的是怎麼怎麼情形，你現在心裡面一想就出現了，就好像看見那件事似的。但是那件事在現在是不存在的，不存在，但是不妨礙你內心一想就知道。就是有神通的人也是這樣子，他一想就知道，能憶念，能知道過去事，能知道自己……，得到四禪的人，由禪發出來的神通，能有這個力量，能知道自己過去的事，也能知道別人過去的事情。事情在現在來說，事情已經過去，是不存在了，但是他的神通力能看見過去，他還是能知道。

這個誰（安羅之）和那叫尤智表——《一個科學者研究佛經的報告》，他說：我們現在夜間看見的星辰，其實那星辰已經不在了，看那個星光已經不在了，但是我們現在還能看見。他要說出一個道理來。那麼有神通的人就是有這種力量，他能知道過去的事情，就是在過去的時候，「在過去的時候」這句話怎麼講？就是現在。我們站在現在的立場來說，過去就是不存在了，叫做過去。可是有神通的人能看見過去，就是以現在的立場——就是過去就是現在，他能夠有這個力量，「在過去的時候」，就是過去還沒過去的時候，就是在的時候，他能看見，有這個力量。這個也是不違背過去無、未來無的道理，還是不違背的，並不違背。

外道或者佛法裡邊三世實有論者，也就是去來實有論者，他說「實有」這句話是有點問題，無論如何是有問題的。而這個中觀論者是說「如幻有」，過去是如幻有，未來也是如幻有，現在也是如幻有，這樣說比較合乎道理。而唯識學者認為過去無，就是不是真實有，過去是沒有，未來也沒有。這和中觀論學者的立名上有差別。

譬如說我們學《攝大乘論》「依他起如幻」，依他起是有，但是如幻有，是假有。這種話和中觀論者是一致的，中觀論也是認為一切法是如幻有，是假有；假有的時候，也通於過去有，現在有，未來有，都是如幻有。但是這裡面似乎是經部，小乘學派這個經部，是過未是無，是現在有。那麼唯識學派是同意了經部學者的意見，認為過去是無，未來也是無；但是這個無不能說是根本沒有這件事叫做無，不是那個意思，不是那麼意思；還是有，有這件事，發生過這件事，發生這件事，但是說是過去，事實就是不存在。不存在，有神通的人還是能知道這件事，他能

夠看見，所以叫做神通這兩句話，就是不可思議——神者不可思議也；他那種無障礙的境界能知道，能發生作用，是不可思議的，所以叫做神通。

也有人提出來一個問題。有的地方是說未來的事情；在今天來說，未來的事情來的時候，就是未來的事情出現的時候，是沒有一定次第的。在現在來說，未來事情沒有一定的次第。但是有神通的人就知道——譬如這個人他是發菩提心了，他也做了很多功德，但是也做了罪過。果報是在未來，在未來的時候，在今天來說沒有次第，但是有神通的人就看出來——他先要到地獄去走一走，然後他才能轉凡成聖得聖道，得無生法忍，才能行菩薩道——他就能看到。所以也有人說：那不就是有一定次第了嗎？是有一定次第嗎？這就是也可以提出這個問題。

但是在理論上說，在現在來說，未來的事情沒有一定的次第；也好像有一點矛盾，但是有神通的人能夠知道。不過有神通的人知道，也還是有一點問題；唯獨是佛才可以，其他的阿羅漢有的時候還是有點變數，有的時候還搞不清楚。

我也說過這件事，就是這個毗舍離國，佛在世的時候，毗舍離國和阿闍世摩伽陀國作戰，就是兩方面很緊張，大家推測這個戰爭是不能避免了，不能避免，人就會推測，究竟誰會戰勝了呢？就是擔心這件事。擔心這件事嘛，就去問目犍連尊者，目犍連尊者說是：「毗舍離國戰勝了。」當然，這事情還沒有發生嘛。他說毗舍離國戰勝了。啊！那毗舍離國的人就歡喜了，戰勝了！結果最後戰爭發動了以後，舍離國戰敗了，阿闍世王戰勝了。

「目犍連尊者神通第一，怎麼就是說謊話了呢？」就是有這個問題。說謊話了，一般人就是議論；比丘出去乞食就聽到這消息，回來就報告，報告大眾僧，大眾僧就有人提議說：「作羯磨來制裁目犍連尊者，他說謊話了。」叫他來了，叫他來，他不承認說謊話，不承認。大眾僧：「與事實不符合，你不是說謊話了！」就是爭論，這個羯磨還是沒能順利的通過。

這時候佛就來了，佛聽見大家在爭論，佛來了、坐下來：「你們吵什麼？」就向佛報告怎麼怎麼地。佛就問目犍連尊者，說是：「你當時是用什麼心說這句話？」佛不問你這句話，說得和事實相符不相符，不說。因為你說話當時那個心情，是用什麼心說毗舍離國戰勝了？「我是用真實心說的，用誠實心說的，不是用騙人的心情說的。」所以佛說：「若這樣的話不算妄語。」那麼就是通過了。

那人就有疑問，就問佛：「為什麼他說錯了呢？」佛說：「事情是這樣子，摩伽陀國的人和毗舍離國的人作戰的時候，人在作戰之前，鬼神先戰，有這件事，這鬼神先作戰。鬼神先作戰，那個時候你問這個目犍連尊者的時候，摩伽陀國的鬼神戰敗了，毗舍離國的鬼神戰勝了，你說話那個時候，你問他的時候是那樣子，

所以他說毗舍離國戰勝了；但是後來毗舍離國的鬼神又敗了。所以加起來還是目犍連尊者只是說對了一半，說對一半是什麼呢？一開始作戰的時候，毗舍離國是戰勝了，阿闍世王領的軍隊戰敗了，戰敗了似乎是就是要退到恆河的南岸。這時候阿闍世王心裡一想，「哎呀！如果是我回到自己的國家去，就不得了，對我們的破壞太大了！」不可以！他就下令要反攻，一下子就把毗舍離國的軍隊打敗了，所以這個經過是這樣子。那麼目犍連尊者就是說錯了。」

未來的事情，還沒有出現，沒有出現，他要乘著他的神通這樣子去推測，或是天眼通去看，結果只是說對了一半。說對一半，但是我在想，目犍連尊者也可能是在修其他殊勝的法門，他在禪定中修其他的法門；你問他的時候，他就是一想就告訴你了，他沒能夠深一層地去觀察，如果深一層地觀察，應該不會說錯的。由未來的事情沒有出現，但是預先去推測，有神通的人就是用天眼通去看，就能看見。但是那件事是沒有出現，事實上沒有出現，沒有出現也就可以說是沒有。但是有神通的人預先可以知道，所以神通人的知道，並不能說未來的事情就像現在那樣有，不能這麼說，這件事應該還是成立的。

昨天你說：用空間破這個時間，好像是不合道理，用空間破時間是不合道理。但是我想一想，有時間就有空間，有空間就有時間，是不相離的。你若認為未來是有，那當然是有個存在的處所，就是要有空間的，有空間就要有時間，是不相離的。所以無我論者去反問有我論者，你說是未來是有，那麼就提出這個處所的問題：未來是有，它在什麼地方？應該這個問題還是合理的，應該是合理。如果沒有，沒有當然不需要有，就沒有這個處所的問題，沒有這個空間的問題。

問：師父！我有一個問題，就是關於佛法上講三世的觀念，從中觀它講是說：緣起性空義。但是從唯識講，它說：不壞假名和合用。所以這兩句話來貫穿，我們來看三世的觀念，事實上，實有也不對，三世實有論也是不對。所以，它是幻有，但是它的作用還是有。尤其在人類科學、行為科學上來講，一個人的習性是前後現，前面、現在、後面會有一種影響，所以在《阿含經》裡面有講：若知世間集者，不生斷見；若知滅諦的，不生有見。所以就是空有來講，我們從這個觀念來看三世的話，事實上是非空非有。

答：是的！不生有見，也不生無見。是的！現在是用無來破這個有，用無來破有見，但是也不應該執著決定無，那麼也就符合佛法的正義了。三世實有論者，當然也有是外道的，也有是佛法的，佛法中就是說一切有部；說一切有部在小乘部派裡面還是一個大的學派，像《俱舍論》、《大毘婆沙論》都是說一切有部。不過若

站在佛法的立場來說，我們凡夫多數都是執著有，那麼用無來破有是對的，使令我們放下一點，也是好，也是對。

執著斷見的人，執著空見的人，唯物論者還應該是斷滅論，是斷滅論；若是說三世有，那可以避免了這個斷滅論，未來是有，沒有斷滅，過去也是有，也可以說沒有斷滅。但是論修行來說，那個心無罣礙是觀一切法空，是合乎道理。所以《佛藏經》上說是：斷滅論者與佛法是相接近的。《佛藏經》上有這個話，與佛法是相接近——這個斷滅論者。像入涅槃，入涅槃就是入於第一義諦了，有為三世因果的境界都不見了。這個斷滅論者，人死了也就是不生不滅了，也有點相近。當然這是違反因果，是不合道理。

問：師父！我問一個問題。剛才談到宿命通，過去世、未來的事情會能夠知道的事情，我會覺得有一個問題。關於我們道家陰陽五行所說出來的，我們出生年月日時，這個叫做八字，好像也能夠從這個推斷你一生的命運，什麼道理能夠把你以前所做的事情，能夠在你出生的年月日上——去把未來的事集中在這個出生的時間上……師父，懂我在說什麼？

答：我知道。這事啊，人這一剎那間，這八字都有了，八字都有了，就在那個時間上能推論你這一生都知道了。但是若在佛菩薩的大智慧看，樹葉上那個葉一落下來，從那個樹葉一落，就知道無量無邊的事情。

那個佛圖澄，那是石勒啊！是南北朝的時候，那時候是東晉的時候，他和敵人作戰，要問佛圖澄，他會勝利不勝利？那麼這時候，有一個地方，那個鈴一響，佛圖澄就說：「這個鈴是告訴你了！」就說：「那聲音就知道你勝利了，你會把敵人捉住了。」佛圖澄就是從聲音上知道一些事情。

這都是屬於緣起法，屬於緣起法。智者大師說是：一切法具一切法，一法具一切法。在緣起上說，的確是不可思議，是有這件事。但是這是一種術，你也要明白那個道理才能知道，不然你還不能知道的。雖然那一件事裡面能表達了無量無邊的事情，但是你要那個術才能知道，不然還是不能知道的。所以佛法裡也應該承認這件事，算命這件事，由一剎那間就知道你這一生的事情，都知道了。一生都知道呢，但是這件事，佛法還不主張算命，佛在我們出家人的戒律上有這句話。我們昨天講，由三種形相來推知：過去也有色受想行識，未來也有色受想行識，這個地方就看出這件事。就是現在的果，現在的色受想行識是果，這個果是怎麼來的？由過去的因來，所以推知道有過去。推知有過去，因為過去已經成為事實了的事情，由於過去的因造成現在的果；由現在的這個果，它也並不是一下子就

所有的果都出現的，不是。人的一生的命運，是一時一時老是變化的。還是佛法說的對，要待眾緣，這件事才出現；這個緣不夠，它就不出現。但是你以前已經創造了的事情，如果沒有其他有力量的事情的衝擊，這個緣是會到一起的；會到一起，那這個事情就出現了。這只是說由過去的因會得現在的果，得果的時候還要待眾緣。

所以算命的事情，由那一剎那間去算這一生的命運，實在不能完全都是決定的；這就是待眾緣這個地方會有變數。有變數啊，其實主要還是因果的關係。這個人做了重大的惡事，也會轉變他的果報，受影響；做了重大的善事，也會轉變。不過這種變數，唯獨佛教徒是最大，佛教徒這個變數最大。因為佛教徒與佛法僧有了關係，你若是一念發了無上菩提心，就不得了！這個變化性很大很大的。你在佛法裡面做了功德，變化性也是非常大。若是社會上的人，沒有受到佛法影響的人，那就不一定，那和佛教徒不同。所以這個算命這件事，由你降生的那一剎那，就說明了你一生的命運了，是有多多少道理，不是沒有道理，是有一點。

問：問題他們並沒有相信因果啊！怎麼會有這種時間能夠……

答：不是他相信因果，這是一種術，是有這個術，用這個術來推論。你若沒有術，是不能推的，是不能算的，你算不出來的，是一種術。

問：陰陽五行？

答：是，要用金木水火土來推論這件事，它是要有個術。

問：來自《易經》？是不是來自《易經》？

答：對！來自《易經》。這也是世間上這些有智慧的人，我看多數是天上的人，和天差不多的人，他們傳授的，而不是人自己能知道。是這些人傳授到人間來，人間也要有點頭腦的人來學習這件事，慢慢才能知道多少，不然還是不行的。

問：師父！剛才您說那個方所那一段，還是有一點疑問。就是說如果未來法在現在就有方所的話，那現在法它不成為未來？

答：不是現在，就說你說未來是有，那麼它在那裡？

問：在未來啊！這很簡單。

答：在未來是時間啊！在未來是時間，現在說處所。

問：未來也是有時空的，在未來的時空，我們現在是在現在的時空，每一個過去、未來、現在都是有它自己的時空的，所以並不矛盾。

答：不矛盾哪？其實我昨天說過《涅槃經》的事情，你很難解答這個問題，很難解答，很難解答這個處所的問題，很難解答的，不容易，不容易解答這個問題。

問：師父！我還有一個問題就是說，剛才已經提到我們學過的佛法裡面：五蘊中沒有常住不壞的我，五蘊法也沒有一個不變的我，只有作用的一種組合。那麼關於輪轉，這些輪轉的事情引起了很多的爭論，輪轉中的我，是怎麼樣一回事？師父！可不可以談一談？

答：輪轉的時候，就是由業力的牽引，而不是有我的關係。我在香港的時候，也有人問我這個話：「人死掉了，為什麼會再有一個生命？」那麼他去問另外一個法師，另外一個法師說：「因為有常住真心，所以這個生命結束了另外有一個生命。」這個解釋不合道理。因為人死了以後另外有一個生命，是由業力的關係，由業力牽引的力量，會再得一個果報，是這樣的關係。比如說你這個業力是善業，或者再得一個人的果報，或者天的果報；若有罪業，那麼就可能到鬼的世界，或者到畜生世界去了。由於業力的關係，所以沒有斷滅。但是若是得阿羅漢果，因緣不具足，沒有愛煩惱的時候，這業力不活動，那麼就是沒有輪迴了，沒有生死輪迴了。所以知道是由業力的關係，或是名言種子、有支種子的力量的關係，這樣解釋比較圓滿。

問：可是唯識的說法，是要有一個阿賴耶識是有自性的我，自性的一個實體，才能夠造成六道輪迴？

答：這就是業力種子、名言種子嘛！有名言種子，有有支的種子，就是這個嘛！名言種子就是自性緣起，就是因緣；若是愛——有支種子，就是增上緣了。就是這兩個緣出現，就生死輪迴下去；沒有這個因緣是不行，就不會再得果報了。

問：那阿賴耶識是有實體的東西啊！在唯識來講。

答：在唯識是有這麼一回事，但是也是如幻如化的。阿賴耶識是依他起，依他起不是如幻如化的嗎？但是如幻如化也有作用，你剛才說有它的作用的，作用還是如幻如化的。

辰二、因常無常難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？所作事因常無常耶？

「又汝何所欲？所作事因常無常耶？若無常者，此所作因，體是變異；執我有作，不應道理。若是常者，即無變異；無變有作，不應道理。」

這「計有我論」。大科一共有十六，十六段，「計有我論」是第四段。「計有我論」裡面分四科，第一科是「標計」，第二科是「敘因」，第三科是「理破」。現在就是第三科，是本論的作者破這個有我論。破有我論第一科是「別徵詰」，第二科是「結略義」。「別徵詰」裡面先是「詰二因」，第二科是「破所計」。「詰二因」裡面第一科是「不覺為先而起我覺難」，這一科講完了。第二科「思覺為先得有所作難」，這一科裡面分五段；第一科是「覺我為困難」，這一科也講過了，現在是第二科「因常無常難」。

「又汝何所欲？」這是本論作者問這個計我論作者。「所作事因常無常耶？」這是總問。「所作事因」這句話怎麼講呢？就是做事的時候，做種種事的時候，這個眼耳鼻舌身意面對色聲香味觸法有所行動，做種種事的時候，這做種種事是誰來做這種事呢？有一個因的，這個因就是能作者，能做種種事的那一個。那個能作者那個因，它是常住的呢？是不常住的呢？這是提出來這個問。也就是說這個我是常住的？是無常住的呢？是無常的呢？這樣問。

這是總問，下面是「別詰」，別詰中先「無常難」，難問他是無常的。

巳二、別詰（分二科） 午一、無常難

若無常者，此所作因，體是變異；執我有作，不應道理。

如果說你同意做事的因，他不是常住的；你若是同意是無常的話，「此所作因，體是變異」，這個做事之因的這個作者，他的體性是有變化的，不是不變化的，他是有變化的。他若有變化的，你認為所執著的我會做種種事，那就是不合道理。

「執我有作，不應道理」，你執著這常住的我，沒有變化的我，他會做種種事，就不合道理。因為你認為這個所作事因是無常的，那就是無常的東西會做種種事，你現在執著我有所作就不對了。因為我是常住的，他不是無常，這麼就是有點矛盾。這是自己的想法自相矛盾。這是「無常難」。

午二、常難

若是常者，即無變異；無變有作，不應道理。

「若是常者，即無變異」，如果說你改變了主意，你認為這個做事的那個因者，

能做事那個是常恆住不變異的，常恆住的，「即無變異」，那麼那個作者他就沒有變化了，前後是一致的，前後是一致的，那麼他就不應該有所作為。

「無變有作，不應道理」，這個無變異的我，他會有作為，做這個事、做那個事；他若做，他就是有變化了。你說這我——作者——是沒有變異的，沒有變異就不應該有作，而你認為這個我有作，這「不應道理」，這是也不合道理。

這個難問的事情，就是若是有所作為，他一定是無常的，他是有變化的；他在做種種事的時候，就是要種種分別，應該這樣做、應該那樣做，那麼這就是有變化。而你執著我是常住不變化的，不變化就不能有所作，而你認為我有所作，這不合道理了。

這是這一科「因常無常難」這一科說完了。

辰三、我動無動難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？為有動作之我，能有所作？為無動作之我，有所作耶？

這是第三科「我動無動難」，先「總徵」。

「又汝何所欲？為有動作之我」，這個我——他是有動作的，他不是個死的東西，他是一個活動的、活活潑潑的有種種動作的；如果你同意這樣說的話，那麼這個有動作的我，他「能有所作」為。這樣沒有自語相違的過失。

「為無動作之我，有所作耶」，你的主張是不是無動作的我——這個我是靜態的，沒有動作；這個我本身是無動作的，但是他能有所作為呢？

這是兩種見解，你是主張那一種呢？這樣問。

這是總問。底下是「別詰」，分兩科，先是「有動我難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、有動我難

若有動作之我，能有所作者，是即常作；不應復作。

假設你同意第一個見解，這個我是有動作的，他有所作為。若是這樣的話，這樣的話你是執著我是常住的了，那麼他本身就是動作的，他若做事的時候，他應該是常時地做種種事情、做種種工作。不應該有時不做，不工作，然後又工作了，「不應復作」，不應該這樣子；若是這樣子，那就和事實不符合了。事實上，我們人做種種事情，都是有的時候做，有的時候不做，不做以後又做，都是「復作」的這種狀態，而不是不間斷地一直地做，所以你若這樣子主張還是有問題。

午二、無動我難

若無動作之我，有所作者；無動作性，而有所作，不應道理。

「若無動作之我」，若是你執著這個常恆住不變異的我，他本身是靜態的、是沒有動作的。這個靜態的我，他會「有所作」為的話；「無動作性，而有所作，不應道理」，若這樣說，你說這我是不動作的、是靜態的，然後又說他去做種種工作，這不是自相矛盾嗎？說是「不應道理」，就不合道理的。

有動作我也是不合道理，無動作我也是不合道理。這是這一科也講完了。

辰四、作因有無難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？為有因故，我有所作？為無因耶？

這是第四科，一共是分五科，現在是第四科「作因有無難」，先是總問「總徵」。

「又汝何所欲？為有因故，我有所作」，這個「我」他是有作用的，能做種種事，但是做事的時候要有種種的因緣，這個我才能做事。我有種種因，我才能做事呢？「為無因耶」，是不假藉種種因緣，我就能做事呢？

這是有因無因，這是總問。底下「別詰」，先說「有因難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、有因難

若有因者，此我應由餘因策發，方有所作，不應道理。

「若有因者」，若這個我做事的時候不是單獨我能做事，他要憑藉種種因緣的，是若有因。若這樣的話，「此我應由餘因策發，方有所作」，那麼這樣說，這個我，他做事的時候應該假藉——「由餘」，假藉其他的，在我以外有其他的種種的因緣，來「策發」這個我，來鞭策他、來發動他，然後我才有所作。若這樣的話，就不是我有所作，而是種種的因有所作了，而你執著我有所作，「不應道理」，那就不對了，那是不合道理。

午二、無因難

若無因者，應一切時作一切事，不應道理。

如果說這我，如果是有所憑藉、有所待、有所依賴，然後又是作，還是有不對，說有我是作，這個理由不充足。那麼還是「無因」，不須要假藉其他的因緣，我就能夠有所作。這樣說，不待因緣，你這個我就「應」該「一切時作一切事」，很容易嘛，不須要假藉因緣。比如說我們這個眼睛看見一切物須要有光明的因緣，若沒有明的時候眼就不能見，那這個眼要見就不是那麼容易了，有時能見有時不能見。那麼我不用憑藉種種因緣就能作一切事，那麼所有的事情都很容易做的，那麼他就應該一切時來作一切的事情。「不應道理」，事實是這樣子的嗎？不是的。不憑藉因緣不可以，無

因緣是不能有所作。

所以「若無因者，應一切時作一切事」，那這是更不對，與事實不相符合。那麼認為我是常住的，不須要假藉因緣就有所作，我應該一切時一直一直地有所作為，事實上也不是這樣子。

這是「有因無因難」。現在是第五科「作依自他難」。

辰五、作依自他難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？此我為依自故，能有所作？為依他故，能有所作？

這和前面的因有相同意思，但是字樣不同。而這理由在本論作者這方面是更充足了，更明顯知道：有我論是錯誤了。

「又汝何所欲？此我為依自故，能有所作」，這個我有所作為，他只靠自己就能有所作為呢？「為依他故，能有所作」，為是要靠其他的因緣，才能有所作呢？

這是總問。底下是別問，先說「依自難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、依自難

若依自者，此我自作老病死苦雜染等事，不應道理。

「若依自者」，若是唯獨靠自己，就能有所作為。這樣的話，「此我自作老病死苦雜染等事，不應道理」，就靠自己，他自己就能有所作，那我們很明顯的，人這一生會做一些有老、有病、有死的苦惱——有老苦、有病苦、有死苦，還有愛別離苦、怨憎會苦，很多的苦惱的事情，很多污穢的事情；自己給自己做一些受苦的事情，做一些污染、污穢的事情，還有這種事情嗎？這是不合道理的，「不應道理」。因為我們是自己都不願意老，也不願意病，也不願意死，也不願意有一些不名譽的事情，那麼自己不願意的事情，自己怎麼還會去做呢？自己為自己製造苦惱，這是不合道理。

這個是「依自難」。

午二、依他難

若依他者，計我所作，不應道理。

「若依他者，計我所作，不應道理」，若是說做事情不是他自己的力量，還要靠其他的因緣，要靠其他因緣自己不能作得主的，所以就有老病死了，不受也要受；若是這樣的話，「若依他者，計我所作，不應道理」，那你不能說這是我做的，這句話就不合道理了。那麼就是他做的，若他做的，那就不是我做，你執著有所作就不合道理。

這一共是這五科。就是「思覺為先得有所作難」，這一科完了。一共是兩科「不覺為先而起我覺難」、「思覺為先得有所作難」，這兩科解釋完了。這就是「詰二因」這一科講完了，底下第二科「破所計」。

寅二、破所計（分八科） 卯一、於諸蘊中假施設故（分二科） 辰一、總徵
又我今問汝，隨汝意答。為即於蘊施設有我？為於諸蘊中？為蘊外餘處？為不屬蘊耶？

「我今問汝，隨汝意答。」這是「破所計」分八科，前面是本論論主對計我論者提出問題，還沒有正式地來破他。這底下正式地來破他的有我論。破有我論分八科，第一科「於諸蘊中假施設故」，這是第一科，在諸蘊裡面就是色受想行識五蘊裡面假施設我，用這個道理來破他。第一科是「總徵」。

「我今問汝，隨汝意答。為即於蘊施設有我」，還是先問他：你說有我，有我這個我是怎麼有法呢？「為即於蘊」，就是在色受想行識上施設我的名字，名之為有我，是這樣子嗎？在色受想行識上，這色、受、想、行、識這五法，五法各有各的體相，就在這個五蘊的體相上假名為我，這叫做有我論，是這樣的嗎？這是問，第一個。

「為於諸蘊中」，現在第二個問，第二個問是說：我不是，我不是這個色受想行識就是我，不是，不是這個意思。是另外有個我，離開了色受想行識的體性另外有一個我；另外這個我，這個體性他在什麼地方呢？他就在色受想行識裡面，他的住處和色受想行識在一起住，這樣子，這個我是這樣子。

「為蘊外餘處」，這是第三個問說是：色受想行識不是我，是另外有個我，而這個我可不在色受想行識裡面，是在色受想行識以外，在其他的地方住。說是色受想行識在三藩市，這個我在紐約。是「蘊外餘處」是這樣子嗎？但是雖然不同住，但是有關係，色受想行識是我的，色是我的，受想行識也是我的，還是有關係的，是這樣子嗎？

這是第三個問。現在底下是第四個問。

「為不屬蘊耶」，你的主意說是色受想行識不是我，另外有一個我，這個我也不在色受想行識裡面，在別的地方住；別的地方住和色受想行識不相屬，沒有關係，它是不屬於我，不是說色是我、受想行識是我，不是，和它沒有這種關係，是這樣子嗎？

這一共有四個問。四個問，第一個問「於蘊施設有我」就是「即蘊是我」；底下三個問是「離蘊是我」，離開了五蘊另外有一個我，但是這個我住處有分別：一個在蘊中；一個在蘊外，但是蘊屬於我；「為不屬蘊」，蘊不屬於我。所以合起來是有四個分別。

這是「總徵」。底下「別詰」，別詰裡面就是分四科，第一科「即蘊難」。

辰二、別詰（分四科） 巳一、即蘊難

若即於蘊施設我者，是我與蘊無有差別；而計有我諦實常住，不應道理。

「若即於蘊施設我者」，假設就在無常變化老病死的色受想行識裡面施設有個我。這樣的話，「是我與蘊無有差別」，那就說是這個我和五蘊是沒有差別的，沒有別體了，色受想行識就是我，那麼就是沒有差別。

「而計有我諦實常住」，若是這樣五蘊就是我的話，五蘊是不真實的，不是常住的，它是虛妄的、是有變異的、是有老病死的，就不是常住；那你執著我是有真實的體性，那也是常住不壞的，就不對了，就錯誤了。

「諦」就是不顛倒的意思，是正確的。有真實的體性叫「實」，就是常住不壞的。「常住」是在時間上說；「實」是在空間上說，他的體性是真實的；在時間上看，又是常住的，這樣子這個我是最好的，是不顛倒的。這樣子執著我的體性與色受想行識的體相是不符合的，那你執著色受想行識是我，是不對的。

這是第一個執著是被破掉了，不合道理。這個理由是很充足的，很容易可以認可這個道理。

巳二、於諸蘊中難（分二科） 午一、總徵

若於諸蘊中者，此我為常？為無常耶？

「若於諸蘊中者」，這底下第二科，是於諸蘊中執著有我的難，分兩科，第一科「總徵」。

「若於諸蘊中者，此我為常？為無常耶」，這還是像前面說的，這個我是常住的呢？是不常住有變化呢？這是兩個問。

底下又是「別詰」，第一科是「常難」，分三科，第一「難有損益」。

午二、別詰（分二科） 未一、常難（分三科） 申一、難有損益

若是常者，常住之我，為諸苦樂之所損益，不應道理。

若是在五蘊裡面的這個我，說他是常住的，「常住之我，為諸苦樂之所損益，不應道理」，用損益來難問他：因為色受想行識它會遭遇到苦惱的境界，很多的苦惱像是老、病這種苦惱，愛別離、怨憎會很多這個的苦惱，很多的不如意的事情，是苦惱，有苦；另外色受想行識也會有些如意的事情，就是樂，如意的事情。這個苦惱來了的時候，就是有所傷害，就是「損」；安樂、快樂的事情來了，就有所增「益」，對它

有所利益，是人所歡喜的。若說這個「我」，色受想行識不是我，另外有個我，這個我在色受想行識裡面住，那麼色受想行識有苦樂的損益的時候，有苦樂的時候，這個我是受苦樂的損益，是不是？若是受苦樂的損益，我就有變化了——我受到傷害，或者我受到利益，就是有變化了，有變化就不是常了！你執著我是常住，「不應道理」。

這是用「損益」來難問他，這是第一科。第二科「難起法非法」。

申二、難起法非法

若無損益，起法非法，不應道理。

「若無損益」，如果你執著這個我在五蘊裡面，這個五蘊有苦有樂的時候，我沒受到影響，我沒受到傷害，我也沒受到什麼好處，無損無益。你有這個想法嗎？你這樣執著嗎？

若是這樣的話，這個我是不受到傷害，也沒受到好處。「起法非法，不應道理」，這個我——他會發動有道德的行為、或者是不道德的行為，做這些善事或者做惡事，這就不對了，他不應該做這種事。

事實上，人是這樣子，受到苦惱的時候，就要想辦法排斥這個苦、要消滅這個苦；消滅這個苦，就採取道德的行為，或不道德的行為——非法的手段來把這苦消除，那麼就會採取這種行動。或者說是我感覺到樂非常好，如意的事情對我非常好，但這個如意會有變化，那我不同意；我也採取行動，我採取道德的行為保護我的利益，或者是採取非法的行為保護自己的利益。這是「起法非法」，人是這樣子。

若「起法非法」，就表示這個我受到傷害或者受到利益了。你若說：苦來了的時候對我沒有影響，樂來了對我也沒有影響，我是不受的，不受一切法。不受一切法，那為什麼起法非法的行動呢？你起法非法的行動了，就是你有損益了；有損益了這個我就是不常住，不常住而說是常，「不應道理」，就是不合道理。

這是第二難，「難起法非法」是不合道理。

申三、難蘊應不起等

若不生起法及非法，應諸蘊身，畢竟不起；又應不由功用，我常解脫。

「若不生起法及非法，應諸蘊身，畢竟不起」。這是第三個難，「難蘊應不起等」，應該不生起諸蘊。

說是「若不生起法及非法」，有苦惱來了、有安樂的事情來了，對我沒影響，我也不生起法、非法的行動。若是這樣的話，「應諸蘊身，畢竟不起」，那麼這就是沒有造業，不受法非法的損益，不受苦樂的損益，就是沒有煩惱。「不起法、非法」就

是沒有業力；沒有煩惱，也沒有業力。這個蘊身——色受想行識這個果報是由惑業招感來的；現在我是不受一切法，沒有業力，沒有煩惱，也沒有業力，那就沒有果報可得了。「應諸蘊身，畢竟不起」，那決定不生起色受想行識的果報了。（29：25～26「沒有這個果…」）阿羅漢入無餘涅槃的時候，前一念滅後一念不生，就沒有色受想行識了，那就是畢竟不起，那是涅槃的境界了，是這樣子嗎？也不是，無量劫來，死了一個果報，又得一個；死掉了一個果報，又得一個；死掉了一個皮袋，又有一個皮袋；死掉一個皮袋，又出來一個皮袋，是無間斷地受果報；「應諸蘊身，畢竟不起」是與事實不合。

如果說決定是照你說「不起法非法」，蘊身也不起，若這樣的話，「又應不由功用，我常解脫」，那就不須要修梵行了，不須要費多大的辛苦，父母又不允許，還要出家修梵行了，就不須要這件事了，那麼「我常解脫」，我就是常住在解脫的境界，自然得涅槃了，就離開了生死苦了，那不是應該這樣子嘛！事實上又不是，事實上一一直在生死苦裡流轉。所以這個事情，你這樣說是不對的。

「常難」分這麼三個難：若是常住的，有損益，不對。起法非法，也不對。蘊應不起，應該是這樣，但事實上又不是。所以你執著這個我是常住的，這不合道理。

這下面第二科是「無常難」。

未二、無常難（分二科） 申一、離蘊不可得

若無常者，離蘊體外，有生有滅，相續流轉法不可得，故不應理。

這底下說這個「無常難」，分兩科，第一科是「離蘊不可得」。

說是你執著我的體性是常住的，感覺到不合道理、有困難，那麼我放棄這個常住的執著。我認為：「我」還是無常的，是為諸苦樂之所損益的，是為諸苦樂之所損益數起法非法的行動的，是無常的，這個我是無常。

「若無常者，離蘊體外」，你執著是離開了色受想行識的體性以外有一個我，那麼這個我還是無常的，「有生有滅」，生了又滅，滅了又生，相續地流轉，這樣講這是不對的；因為這個所有的生滅之法都在五蘊裡面包括了，另外再沒有有生滅無常的事情，所以離開了五蘊體之外，「生滅流轉法」是「不可得」的。這就是你若說是有我，若是生滅，那就在五蘊之中，而不是五蘊之外的啊！「故不應理」，所以你若執著離開了色受想行識，另外有個生滅無常的我，是不對的。

申二、此後不作得

又於此滅壞，後於餘處，不作而得，有大過失，故不應理。

這第二科「此後不作得」。

若是你原來是執著我是常住的，現在認為我是無常的，這無常我會滅壞了，在五蘊裡面滅壞了，就是和五蘊一起的壞了、滅壞了。他若一滅，五蘊也滅了，我也滅了的話，那麼我所造的法非法的業力，也隨之都滅壞了、都滅了。

都滅了以後呢，「後於餘處，不作而得」，以後又在另一個地方，在另一個地方就忽然間又出來一個色受想行識、出來一個我；那麼那個我是「不作而得」，就是沒有因緣，沒有因緣就出來一個色受想行識，沒有因緣就出來我；這是「有大過失」，這個過失太大了。那個人沒有作善，忽然間就有人天的果報出來；也沒有作惡就有三惡道的果報出來，那不是有大過失了嘛，這是不對的。

所以這樣說，執著常也不對，離開了五蘊另外有我，執著是無常也是不對的。這一下子是不可能有了，這是常無常是不對。

這是前兩科，「即蘊難」這一科講完了，「於諸蘊中難」這一科也說完了。現在下面第三是「蘊外餘處難」。

已三、蘊外餘處難

若蘊外餘處者，汝所計我，應是無為，不應道理。

「若蘊外餘處」，若你執著我還是常住的，但這個我的體性不在五蘊裡面，「在餘處」，在其他的地方，在另外一個地方；另外一個地方，這五蘊受苦受樂的時候，那不影響我。他這個意思，他有這個意思。不影響我，那麼這樣說呢，「蘊外餘處」的話，「汝所計我，應是無為」了。因為所有五蘊的生滅就包括了一切的有為法都在內了，你說在五蘊之外，那這個我應該是無為，應該是無為。我若是無為的話，就沒有變化，沒有老病死的變化，也沒有六道輪迴的變化，也沒有種種的貪瞋癡、善惡業的這些變化了，沒有這些事情。沒有這個事情，這個無為的境界自然就是涅槃的境界了，那可以那是那樣嗎？這也是有问题。

已四、不屬於蘊難

若不屬蘊者，我一切時應無染汙，又我與身不應相屬，此不應理。

「若不屬蘊者」，前面是「蘊外餘處」，現在第四是「不屬於蘊難」。

「若不屬蘊者」，說是他在五蘊之外，而與色受想行識不相關聯，沒有關係。「我一切時應無染汙」，那麼這個你所執著的這個我，他一切時應該沒有染汙了。因為這個染汙都在色受想行識那裡，色受想行識是有煩惱的，所以有污染。那麼那個我在五蘊體之外與五蘊沒有關係，那麼這個我的體性是清淨的，那麼我自然是解脫的了，你

感覺解脫了嗎？

「又我與身不應相屬」，又這個我因為和它沒有關係、是不相屬的，那就不應該說，色是屬於我的、受也屬於我的、想行識也是屬於我的，就不應該這樣說了。因為這個外道執著有我的時候，是有這種說法——這個色是屬於我，受想行識也是屬於我的——有這種說法。那麼現在你說是在蘊外餘處，而又不相屬，那你就不應該說色受想行識屬於我了。你說屬於我，不就是不對了嗎？這是不合道理。「此不應理」，所以你執著蘊外餘處，執著色受想行識不屬於我，這都是不合道理的。

這是第一科，這個「破所計」的第一科「於諸蘊中假施設故」，這一科解釋完了。這裡面有些是《大智度論》有這種說法，所以無著菩薩稱龍樹菩薩為阿闍黎也有道理，但是這個當然就是彌勒菩薩說的，無著菩薩記錄，應該是這麼說的。

卯二、由於彼相安立為有故（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？所計之我，為即見者等相？為離見者等相？

這一共是八科，現在是第二科「由於彼相安立為有故」，由彼相安立為有我，這樣子，提出這個問題。這裡分兩科，第一科是「總徵」。

又汝何所欲？你所執著的我的體性，「為即見者等相？為離見者等相？」前面是約諸蘊，約色受想行識諸蘊來破他這個我，這底下「約見聞覺知」，約這個眼耳鼻舌身意，見聞嗅嘗覺知色聲香味觸法，有見者、聞者乃至知者；見者等這些相貌、這些體相，或者是現在正見、過去已見、將來是當見，「見者等相」。

你執著有個我，你怎麼執著法呢？「為即見者等相？為離見者等相」，為是即見聞覺知者的體相為我？「為離」，為是離開了見聞覺知的體相有個我呢？還是「即、離」，就是前面五蘊，是即蘊是我、離蘊是我；這裡面是即見聞覺知是我呢？是離開了見聞覺知這個是我呢？這樣子問。

底下「別詰」，別詰第一科是「即見者等相難」。前面第一科「於諸蘊中假施設故」，現在第二科「由彼相安立為有故」，由彼見聞等相安立為有我，是這樣意思。這個是總問。底下「別詰」，分兩科、第一科是「即見者等相難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、即見者等相難（分二科） 午一、更徵

若即見者等相者，為即於見等，假立見者等相？為離於見等，別立見者等相？

「若即見者等相者」，若即見聞覺知的體相是我，是這樣。這樣的話我們研究、研究這個見聞覺知的相是怎麼回事？「為即於見等，假立見者等相」，這個見者等相，

我們研究、研究，究竟誰是見者？誰是聞者？「為即於見等」，就在見色聞聲的這件事上，「假立」一個「見者」、聞者乃至知者，是這樣子——有見者「等相」？

「為離於見等，別立見者等相」，為是離開了見聞覺知之外，另外立一個見者、聞者乃至知者呢？是這樣子呢？還是即、離——研究這個見者等相。

這又是問，再問，「更徵」是再問。底下「別詰」，第一科是「即於見等假立見者等相難」。

午二、別詰（分二科） 未一、即於見等假立見者等相難

若即於見等，假立見者等相者，則應見等是見者等；而汝立我為見者等，不應道理。以見者等與見等相，無差別故。

「若即於見等」，若是你的主張是「即於見等，假立見者等相者」，這個見者等相，就在見聞覺知上假立名字，名之為見者、聞者乃至知者，就是我們眼睛見一切色的時候，就假立名為眼是見者、或者眼識是見者，乃至意識是知者，就是這樣子安立的話。「則應見等即是見者等」，那就應該說這個見聞覺知等，就是見者、聞者等，（42：4630～47「不是」，語句不全，mp3 刪）另外沒有個見者。

「而汝立我為見者等，不應道理」，那你現在安立我是見者、聞者乃至知者，這不對了。因為見者就是眼見就是見者，你另外說我是見者，這是不對的，就錯誤了，不應道理。

「以見者等與見等相，無差別故」，他們就是一體，體是一的，而不是別體；你另外執著一個我是見者、聞者等，就有差別了，這是不符合的。

未二、離於見等假立見者等相難（分二科） 申一、更徵

若離於見等，別立見者等相者，彼見等法，為是我所成業？為是我所執具？

「若離於見等，別立見者等相者」，這是第二科，前面是「即於見等假立見者等相難」，現在第二科「離於見等假立見者等相難」。

假設你改變了主意，你「離於見等，別立見者等相者」，那我們再研究、研究。「彼見等法，為是我所成業？為是我所執具？」這提出兩個問題。離開了見聞覺知，另外有一個見者等相，就是另外有個我是見者等相。那麼我們再研究研究，再問一問你：

「為見等法」，這個見聞覺知這一切法，他不是我，另外有個我是見者等，你的執著是這樣子。「為是我所成業」，這個見聞覺知的這種作用，這眼睛去見、耳去聞，乃至意去知，這樣說這個見聞覺知這些法，是你所執著的——我的體性所發出來的作

用嗎？是他所造成的事情、事業，是由我的體性所造成的這個見聞覺知的作用，見聞覺知的事業是這樣子？你發出來的作用，有這個意思。

「為是我所執具」，為是這個我的體性所執持的工具，用這個工具去做事情？

這是兩個問題，這是先這樣問。底下再「別詰」，別問，別問先第一科是「我所成業難」，我所成業難裡面分兩科，第一科是「喻破」，說個譬喻來破斥這個執著。

申二、別詰（分二科） 酉一、我所成業難（分二科）

戌一、喻破（分五科） 亥一、喻如種子

若是我所成業者，若如種子，應是無常，不應道理。

「若是我所成業者」，說這個見聞覺知不是我，但是是我所造成的業用，造成的事業的話。

若是這樣講的話，發出來的業用的話，「若如種子，應是無常，不應道理」，我說個譬喻來給你聽聽：比如說這個種子能生芽，種子和芽來說：「你是我發出來的作用。」如果種子會說話的話，就會說：「這個芽不是我，但是是我發出來的作用，我造出來、我發出來的事情。」這樣的話，見聞覺知不是我，另外有個我，我和見聞覺知什麼關係呢？見聞覺知是我發出來的作用，是我的成績，我能夠有這個能力能見聞覺知，這樣子。

若是這樣的話，那比如說這個種子和芽就是這樣意思。若是種子和芽的話，種子和芽的關係的話，這個我的體性和見聞覺知的關係，像種子和芽的關係似的，那樣說種子是無常的，那麼你這個我也應該是無常的了，你執著是常，就不合道理了。

這是一個，用這個比喻，「喻如種子」，第二科「喻如陶師等」。

亥二、喻如陶師等

若言如陶師等，假立丈夫，此我應是無常、應是假立；而汝言是常是實，不應道理。

「若言如陶師等」，那個製造陶器的那個師傅，那位工程師，他能製作出來種種的盆、碗、種種的瓷器，各式各樣的東西。若是這樣的話，我的體性能發出來見聞覺知的作用，像陶師能製造種種的陶器，像這樣的話，那就不對了，為什麼呢？是「假立丈夫」，這個陶師是一個人，人就是色受想行識，假名為陶師，是假立的，陶師是假立的名字。那麼他若是生一個兒子，就名為父親了；他若對他的父親來說，他又是兒子了，這是假立名字，這個陶師也是假立的名字。

「此我應是無常」，說這個陶師也是無常，也要老病死的；那麼你說那個我，能

發出來見聞覺知的作用，那也就應該是無常的了，不是常住的，也是假立的名字而已，不是真實，因為陶師是假立的名字。

「而汝言是常是實，不應道理」，如種子也是無常不實，如陶師也還是無常不真實，你執著我是常是實，不應道理。

亥三、喻如具神通者

若言如具神通，假立丈夫，此我亦應無常假立，於諸所作，隨意自在，此亦如前，不應道理。

「若言如具神通，假立丈夫，此我亦應無常假立」，這是第三個譬喻，「喻如具神通者」；若是說，譬如一個有神通的人、具足了神通的人，他能夠種種的變化，有這種作用；這個我的體性也會能見聞覺知種種的事情，就像有神通的人種種變化似的。這樣子也還是虛妄的，因為具神通那個人，也還是「假立丈夫」，也還是有個色受想行識假名為人而已，那麼你說這個我——「若言如具神通者」，那個我也就應該是假立的了，也是不長久的，是假的、不真實了。

「於諸所作，隨意自在」，這個有神通的人，他若發出來神通的時候，對於他所做的事情很自在會做出來。那麼你這個我若像神通那樣子，對於見聞覺知的事情也隨意所作，也能隨意自在嗎？你這若眼根壞了，你這個我還能夠見聞覺知？還能見嗎？這就是不能說是那麼自在。所以只是說是在因緣之下有這種作用，假名為——都是假名字，見聞覺知也是假名字，說我是假名字而已。

「此亦如前，不應道理」，這個說是具足如神通這個也和前面一樣，都是假立名字、不真實的；執著我是有常住、是真實的，不應道理。

亥四、喻如地大（分二科） 天一、無常難

若言如地，應是無常。

這是第四科，一共是分五科，這個譬喻裡面一共有五個譬喻，現在是第四個「喻如地大」，就像這個大地。

這個大地能生出來萬物來，這個我能生出來見聞覺知的作用是這樣子，像大地似的。那大地也是無常的，大地很明顯的高山會變成大海，大海又變成高山了，或者地震的時候，高山就沒有了一一所以「若言如地，應是無常」，也是不對的。

這個「喻如地大」分兩科，第一科是「無常難」，應是無常。第二科「無業用難」。

天二、無業用難（分三科） 地一、標

又所計我，無如地大顯了作業，故不應理。

「又所計我，無如地大顯了作業，故不應理」，又說你執著的我，你說用大地來比喻，大地有很明顯的、很明了的作用，你所計我，就是沒有如大地顯了的作業，所以不合道理，你執著的我，像大地那樣子，不合道理。

這是「標」。底下是「何以故」，這是「徵」。

地二、徵

何以故？

怎麼知道這個我，無如地大顯了作業呢？

這是「問」。底下「世間地大……」，這底下第三科解釋。

地三、釋

世間地大所作業用，顯了可得，謂持萬物令不墜下。我無是業顯了可得。

說「世間的地大所作的業用，顯了可得，謂持萬物令不墜下」，謂它能夠生長萬物、能攝持這萬物，使令它不墜下，它有這個作用。

「我無是業顯了可得」，你所執著的我，很明顯的沒有這個作用，所以是不應道理。

這是第四。底下是第五「喻如虛空」。

亥五、喻如虛空（分二科） 天一、非實有難

若如虛空，應非實有，唯於色無，假立空故，不應道理。

「若如虛空，應非實有」，若是如虛空的話，那也不對。這分二科，第一科「非實有難」。

「若如虛空，應非實有」，不是真實有個虛空，怎麼知道呢？「唯於色無，假立空故」，就是在沒有地水火風的地方，假名為空，對色法假名為空而已。那麼這樣子，這空是非實有，你執著的我，也就非實有了，「假立空故」，是「不應道理」。

天二、無業用難（分二科） 地一、標非

虛空雖是假有，而有業用分明可得；非所計我，故不應理。

「虛空雖是假有，而有業用」，第二科「無業用難」分兩科，第一科是「標非」，標出他的不對。

「虛空雖」然「是假有」的，但是它「有業用」，業就是用，業用，「分明可得」，它的業用很明白地可以知道。「非所計我」，不是你所執著的我有分明的作用，「故不應理」。

這是「標非」。這第二科是「隨釋」，解釋這個道理。

地二、隨釋

世間虛空所作業用分明可得者，謂由虛空故，得起往來屈伸等業。

因為有虛空所以能容許你，你可以有往有來、有屈有伸的這種作用。因為有虛空所以會有這些作用，你這個我有這個作用嗎？

戊二、結斥

是故見等是我所成業，不應道理。

前面有五是用「喻破」，這是第一科；現在第二科是「結斥」。

「是故見等是我所成業，不應道理」，前面這五個比喻，可以知道「我」這是不能成立的。

這個「我」——我的體性若像虛空那樣子，你有感覺嗎？感覺是世間上的萬物都在這個我的體上嗎？你感覺人物的往來屈伸都在我的體性裡面嗎？你有這種感覺嗎？實在是沒有這件事的。所以，這個執著有我是不對的。

酉二、我所執具難（分二科） 戊一、喻如鎌破

若是我所執具者，若言如鎌。如離鎌外，餘物亦有能斷作用；如是離見等外，於餘物上，見等業用不可得故，不應道理。

「若是我所執具者」，前面是第一科，「酉一、我所成業難」，用五個譬喻來破他；現在第二科「我所執具難」，分兩科，第一科是「喻如鎌破」。

「若是我所執具者」，說是見聞覺知，這眼根，六根、六識，這些東西是我的體性所拿的、所執持的一種工具，用它來做事的。若這樣的話，說個譬喻：「若言如鎌」，就像這個鎌，就是一種彎曲的一種刀，用它來割草的，人拿這個刀去割草，那麼就是我所執具；那麼言六根、六識乃至六塵都是我所執具，這樣像刀似的、像那個鎌刀似的。

「如離鎌外，餘物亦有能斷作用」，若是這樣子做譬喻來形容這件事的話，那麼在譬喻上來看，離開了鎌刀之外，其他的東西也有能斷的作用。像我們切菜的刀，也有能斷的作用；乃至用這個毒去消滅這個草，也有能斷的作用，能斷的作用。

「如是離見等外，於餘物上，見等業用不可得故」，那若是說離開了見聞覺知這些事情之外，在其他的事物上，也有見聞覺知的作用嗎？那是不可得的。

所以你這個譬喻是不合適，「法喻不齊」，不相稱。

這一段「破我」的確是把我破了，執著有我的理由都不存在了，所以應該說是「無我」。底下還有很多的破。

戌二、喻如火破（分三科） 亥一、標

若言如火，則徒計於我，不應道理。

這是「破所計」的第二科。破所計一共是八科，現在是第二科「由於彼相安立為有故」。這一科裡面有兩科。第一科「即見者等相難」。現在是第二科「離於見等假立見者等相難」，這一科裡面在「別詰」裡頭分兩科，第一科是「我所成業難」，這個是講完了；現在第二科是「我所執具難」，在「我所執具難」裡邊又分兩科，第一科「喻如鑷破」也講完了；現在是第二科「喻如火破」，用火作譬喻，來破這個有我論。

「若言如火，則徒計於我」，若是說所執著的我像火那樣子為我所使用，我用火來燒東西，若這樣子執著的話，「則徒計於我」，則你所執著的我是白費心力了，等於是沒有我了，所以執著有我是「不應道理」。這是「標」。

亥二、徵

何以故？

又再問。為什麼這樣說呢？

底下第三科解「釋」。

亥三、釋

如世間火，離能燒者，亦自能燒故。

「如世間火，離能燒者」，世間上的火，它離開了能使用火的燒者的人。「亦自能燒故」，這個火它也有燃燒的作用，它也能燒各式各樣的東西。

這樣子說呢，譬如說是我，若是如火那樣子，那就不須要有我了；這個見聞覺知，自然能見聞覺知嘛，不須要由我去使用的。所以你執著這個我，若用火做譬喻，那就等於否認了你所執著的我了，所以是「徒計於我」了。這一科說完了。

巳二、離見者等相難

若言離見者等相別有我者，則所計我相，乖一切量，不應道理。

這是「巳二離見者等相難」。前面是「即見者等相難」，現在是「離見者等相難」這一科。

「若言離見者等相」，如果你轉變你的想法，是離開見聞覺知這些等相以外，另外有一個我。「則所計我，乖一切量」，你所執著的我就違背了一切的量。一切的量就是聖言量、現量、比量，就是這些量。聖言量，聖人都是訶斥有我的，讚歎無我的，

你執著有我是不對。也違背了現量，現量是有因緣生法才是現量所知道的，這個我沒有體性，沒有體性就是沒有這一件事，所以是違背現量。也違背比量，用智慧去觀察，也是沒有我可得的。所以乖違一切量，你執著有我是不合道理的。

這是「已二離見者等相難」。

卯三、建立雜染及清淨故（分二科） 辰一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，為與染淨相應而有染淨？為不與染淨相應而有染淨耶？

「又我今問汝，隨汝意答。」這底下是一共有八科裡面的第三科「建立雜染及清淨故」，這是由我來建立雜染及清淨故，是不對的。這底下分兩科，第一科是「總徵」。

「又我今問汝，隨汝意答。汝所計我」，你經過了思考，認為是有我的，這個我「為與染淨相應而有染淨？為不與染淨相應而有染淨耶」，提出這個問題。這個我是和這個染法——染汙法和清淨的善法，「相應」就是在一起；和染汙、清淨這種法、這種事情在一起相應合作，而後才有染汙法，才有清淨法的出現呢？是這樣子？為不與染法、清淨法在一起合作，而有染汙、清淨法的出現呢？這樣問。

底下「別詰」分兩科，第一科「舉染淨相應難」，這又分兩科，「舉外物」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、與染淨相應難（分二科） 午一、舉外物

若與染淨相應而有染淨者，於諸行中，有疾疫災橫，及彼止息順益可得。即彼諸行，雖無有我，而說有染淨相應。

「若與染淨相應而有染淨者」，若是這個我和染汙法合作，或者和清淨善法合作，在一起，而後才創造出來染汙、清淨法。若是這樣的話，「於諸行中，有疾疫災橫，及彼止息順益可得。即彼諸行，雖無有我，而說有染淨相應。如於外物，內身亦爾，雖無有我，染淨義成。故汝計我，不應道理」。

「若與染淨相應而有染淨者」，這樣的話。「於諸行中」，就是在有漏法裡邊，有為有漏的這一切法裡面；這個「行」就是有漏諸法都是遷流變化的行動。這些有漏法裡面，「有疾疫災橫」，他們都是有病痛的，有老病死這種災難。「橫」，就是忽然間就有這件事出現了。「及彼止息順益」，就是沒有這些老病死的災橫，災橫這件事停下沒有了；很健康的、欣欣向榮，那麼叫做「順益」。這些有漏法裡面都是有這種形相可得。

「即彼諸行，雖無有我，而說有染淨相應」，下面說個「如於外物」，那麼這句話就是「外物」。譬如說是外邊的身外之物；「身」，我們人的生命體就是有情，另

外無情物，就是其餘的植物。譬如說這棵樹它也有老病死，它也有榮茂，春夏的時候開花很茂盛，也有這種形相。「於諸行中，有疾疫災橫，及彼止息順益可得」的。那麼這些植物、或者這些礦物，這些身外之物，這些諸行是沒有我的；它們沒有分別心，沒有識，它們不執著有我，它們也是沒有我。

「雖無有我，而說有染淨相應」，它們也還是有染淨的差別；看上去很好，看上去很壞，或者是有毒的，或者是不毒。像那藥草能治病；有的能使令人有病，有的能使令人沒有病，也有這種染淨相應的事情。

這是「舉外物」，底下「例內身」。

午二、例內身

如於外物，內身亦爾，雖無有我，染淨義成。故汝計我，不應道理。

「如於外物，內身亦爾」，像外面的東西它們沒有我，也有「染淨相應」的相貌。那麼我們這個內身，活潑的心、意、識的內身也是一樣。「雖無有我，染淨義成」，不須要有我，不須要有我來建立染淨，染淨的意義也能成立的。「故汝計我，不應道理」，所以你不須要執著有我的。

巳二、不與染淨相應難

若不與染淨相應而有染淨者，離染淨相，我有染淨，不應道理。

「若不與染淨相應而有染淨者」，這是第二科。「離染淨相，我有染淨，不應道理。」若說是這個我不和染淨合作，他是離開了染淨獨自存在的。若是這樣的話，「離染淨相」了，而又說「我有染淨」，這不是自相矛盾嗎？所以「不應道理」，執著有我不對的。

卯四、建立流轉及止息故（分二科）辰一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，為與流轉相相應，而有流轉？為不與流轉相相應，而有流轉及止息耶？

「又我今問汝，隨汝意答。」前面是第三科，一共八科裡面的第三科。現在說第四科「建立流轉及止息故」。前面說雜染和清淨，其實也可以說是「流轉及止息」，也可以這麼說。或者說雜染是指惡法說，清淨指善法說。現在這裡「建立流轉」，就是包括了雜染與清淨；「止息」就指涅槃說了。建立這個流轉及止息故，應該有我！從這一方面來破這個我論。第一科先「總徵」。

「又我今問汝，隨汝意答。汝所計我」，你執著的我，「為與流轉相相應，而有

流轉？為不與流轉相相應，而有流轉」呢？「及止息耶？」及這個流轉停下來，也是因我而有的呢？

這是「總徵」。底下是「別詰」，別詰先「與流轉相應難」，先「標列行相」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、與流轉相應難（分二科） 午一、標列行相

若與流轉相相應，而有流轉及止息者，於諸行中，有五種流轉相可得。一、有因，二、可生，三、可滅，四、展轉相續生起，五、有變異。

「若與流轉相相應，而有流轉」，若是這樣的話，「與流轉相相應，而有流轉及止息者，於諸行中，有五種流轉」，這底下說流轉的相貌，就是相續不斷地活動——「流」是相續的意思，「轉」就是活動；有因就有果，有果就有因，因果相續不斷地活動，就叫做「流轉」。這種流轉相滅掉了、清除了，就叫做「止息」。現在說這個流轉相，「於諸行中，有五種流轉相」，就是流轉裡面有五種相「可得」。

「一、有因」，這個相一定是有因由才有這個相可得；這是在因說。

「二、可生」，這個果有可生之理，有可生之理。因是能生，果就是所生，所生之果這個果是可以生起的。譬如說這個人有愛煩惱，那這個流轉生死，這個生死就會現起，它就會生起。

「三、可滅」，這個果生了以後，它就是無常的，它還是要滅壞的，注定是要滅壞的；因為是因生的，因的力量窮盡了，果就沒有了，所以可滅。

「四、展轉相續生起」，果滅了，不是一滅就永滅，不是！又展轉地有因緣會生起果來。

「五、有變異」，生起果，不是善果一直地生善果，不是，也會變，會變成惡果來，惡因緣，惡果也會變成善果，還是有變化的。所以諸法不斷地流轉，有相似相續地流轉、有不相似相續地流轉，這還是不同的。譬如說這一個人由小孩子一直到老年，相似相續的流轉；但是若死掉了以後，第二生也可能再做人，但是和前生不相似。譬如老頭的時候死，年紀大了死了的時候，又再做人是個小孩子，小孩子和年老人又不一样了。所以有相似相續、有不相似相續。如果跑到天上去，和人是差很多。總而言之，六道輪迴有相似的相續、有不相似的相續。總而言之是不斷地變化，善惡也是變化，那麼，有變化的。

這都是流轉的相貌，有這五種。

午二、釋無有我

若諸行中，此流轉相可得，如於身、芽、河、燈、乘等流轉作用中，雖無有我，即彼諸行，得有流轉及與止息，何須計我？

「若諸行中」有「此流轉相可得」，有此流轉相可得。前面第一科是「標列」流轉相。這第二科「釋無有我」，解釋這個流轉相是沒有我的。

「若諸行中，此流轉相」是可以見聞覺知的，「可」以「得」。可以見聞覺知這個情形呢，「如於身、芽、河、燈、乘等流轉作用中，雖無有我，即彼諸行，得有流轉及與止息，何須計我？」這又舉個例子。「如於身」，這個「身」看前後文的意思，不必指人的身體，不必。譬如這棵大樹，它也是一個身，也是個身；它也有相續的，這棵大樹它由種生芽，以後長出大樹，也是相似相續地活動，活動了多少年，或者是幾十年、或者幾百年。或者說種子生芽，也是相似相續的流轉。或者這個「河」的水，也是不斷地流動，也是相續。像這黃河、長江，流了幾千年了，或者是多少年了，當然也會變化。「燈」，燈的光明，把它光了以後，它相似相續地光，它也是流轉下來。「乘」就是車，車它一直地在走、一直開動，都有相似相續地流轉的作用。而這些身外之物，它有流轉的作用，它是沒有我，這些身外之物它是沒有我的，沒有我的體性——「雖無有我，即彼諸行，得有流轉及與止息」，也有停下來，這些事情。那麼我們這個身體、生命也是嘛！也應該是雖有流轉及與止息，而不須要有我，既然這樣子，「何須計我」，你何必執著有我呢？那不是沒有用了嗎？

巳二、不與流轉相應難

若不與彼相相應，而有流轉及止息者，則所計我無流轉相，而有流轉止息，不應道理。

前面是「與流轉相應難」，這第二科是「不與流轉相應難」。

「若」是所計著的我，「不與彼」流轉「相相應」，「而」就「有流轉止息」的事情出現；你若是這樣執著的話，那我們可以討論一下。「則所計我無流轉相」，不與流轉相相應，那麼我是一個單獨存在的一個東西，它本身是沒有流轉相。「不與流轉相相應」嘛，當然是我是沒有流轉相。沒有流轉相，而會有流轉的事情出現，把流轉的事情又停下來，那有這種事情呢，「不應道理」，這是不合道理的。

卯五、假立受者作者解脫者故（分二科） 辰一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，為由境界所生若苦若樂，及由思業，并由煩惱隨煩惱等之所變異，說為受者、作者及解脫者？為不由彼變異，說為受者等耶？

「又我今問汝，隨汝意答」，這底下是第五科了。第四科是「建立流轉及止息故」，現在第五科「假立受者作者解脫者故」，這個其實還是流轉止息的事情，但是說得詳細了一點；「假立受者作者解脫者故」。

「又我今問汝，隨汝意答」，這是「總徵」。「汝所計我，為由境界所生若苦若樂，及由思業，并由煩惱隨煩惱等之所變異，說為受者、作者及解脫者？」這是「總徵」裡面的一段。你所執著的我，「為由境界所生若苦若樂」，這個境界，有不如意的境界來了，這個我就感覺到苦惱。有不如意的境界出來的時候，就感覺到苦惱；如意的境界來了，就是感覺到快樂。所以這個我就可以說之為「受者」，其實就是果報。什麼叫做果報？就是你感覺到的就是果報，就是受；這個受到苦、受到樂，就是你的果報，這是受者。

「及由思業，并由煩惱隨煩惱等之所變異」，前面是「受者」，就是有苦樂的變異；及「作者」呢，就是「由思業」，就是你這個我若採取了行動，由思心所有目的地採取行動，這叫做思業。這個思業裡面當然不是一個單獨的思心所，它一定還要有煩惱，就和這個「煩惱」——根本煩惱或者隨煩惱和這個思去合作，合作那麼就去或者做善、或者是做惡，這個時候這個我就名為作者。這個作者就是造因了，那個受就是果。那麼這個造因，你這個心一動，由採取行動，有煩惱同它合作，你這個我就有「變異」，或者是善、或者是惡，或者是根本煩惱、或者隨煩惱，就有變異。由苦、樂來影響它，它也有變異，就是果報上有變異，這個作者也是有這樣的變異，因此就說為「受者」、說為「作者」的。

「及解脫者」，感覺到苦、感覺到樂，實在樂也有苦，還有去造作的時候也還是苦。如果真是感覺到苦的時候就修梵行，修梵行就解脫了惑業苦，解脫了惑業苦。「煩惱、隨煩惱」是惑；「思業」是業；「受苦受樂」是苦；「惑、業、苦」。就滅除了惑業苦，這個我就是獨自存在了，單獨地存在，湛然獨立，那時候就不名為受者，也不名為作者，而名為「解脫者」了。這句話是這樣意思。

所以我們念一遍：「汝所計我，為由境界所生」的「若苦若樂」，而名為「受者」；「及由思業，并由煩惱隨煩惱等之所變異」，名為「作者」；滅除去惑業苦，我就名為「解脫者」。是這樣子嗎？你所執著的我是這樣子嗎？

「為不由彼變異，說為受者等耶」，說是不須要苦樂的變異，或者是作者的變異，

或者解脫者的變異，不須要有這些變異，而就說我是受者、作者、解脫者呢？是這樣意思。

辰二、別詰（分二科） 巳一、由彼變異難

若由彼變異者，是即諸行，是受者、作者及解脫者，何須計我？設是我者，我應無常，不應道理。

「若由彼變異者，是即諸行，是受者、作者及解脫者，何須計我？」前面是總問，這底下是「別詰」，就是別問，第一科是「由彼變異難」。

「若由彼變異者」，假設你的想法是屬於前一個問題，你的「我」是受到苦樂的變異，受到作者的變異、解脫者的變異。若是這樣的話，你這個我就是屬於諸行之內的一法，而不是常恆住不變異的，就「是」諸行——「即」是有變化的「諸行」，「是受者」、「是作者」、「是解脫者」了。「何須計我」，那又何必另外離開了諸行，去執著有個常恆住不變異的我呢？這就不須要了！因為你所執著的我原來是變異的，變異的就不是不變異的，常了，又何必計著有個常我呢？

「設是我者，我應無常，不應道理」，說是：是我，不是變異諸行。實在就假設給它個名字叫做我，而這個我既然是受到苦樂，作者、解脫者的變異，那它就是無常法了，你又何必執著有個常我呢？執著常我是不應道理。

巳二、不由彼變異難

若不由彼變異者，我無變異，而是受者、作者及解脫者，不應道理。

「若不由彼變異者，我無變異」，這是第二個問題。說是你改變了主意，「不由彼變異者」，這個我不受到惑業苦的影響，我是無變異。若是我是沒有變異的，「而是受者、作者及解脫者」，這是不合道理。因為若是受者、作者、解脫者，那就是變異。你若說變異，那就是有為法。你說不變異，不變異而還說是受者、作者，還是變異。還是變異，那就是不應該執著有個常我。

卯六、施設有作者故（分二科） 辰一、總徵

又汝今應說自所欲，為唯於我說為作者？為亦於餘法說為作者？

「又汝今應說自所欲」，這底下是第六科「施設有作者故」，第六科，第一科是「總徵」。

「又汝今應說自所欲」，你要說一說，究竟你想怎麼的？「為唯於我說為作者？為亦於餘法說為作者」，這是「總徵」。你究竟想怎麼的？唯獨是在我上說為他是作

者，只有我是創造一切法的，我是萬法之主，宇宙間我是主，是主者，是作者？「為亦於餘法」，為也是在其他的法上「說為作者」呢？這裡兩個問，這是「總徵」。

底下「別詰」，分兩科，「唯於我難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、唯於我難

若唯於我，世間不應說火為燒者，光為照者。

「若唯於我」，若唯獨是在我的自體上，若唯獨是說我是作者，而不是說其他的法是作者。若這樣執著的話，「世間不應說火為燒者」，應該說人是燒者，應該是這樣。本來這件事呢，是人用火去燒一切物；燒一切物，人就說：火很有力量、很有本事，它能燒東西。就不應該說火能燒，說人能燒才對。「光為照者」，人用燈去照明、去照耀，那也就是說人是照者才對，說光是照者就不對了。但是世間上偏要說火是燒者、光明能照耀，這可見執著有我還是不對的。

巳二、亦於餘法難

若亦於餘法，即於見等諸根說為作者，徒分別我，不應道理。

前面說「唯於我」稱為「作者」，那麼用說「火為燒者，光為照者」來破掉了。現在第二科。

「若亦於餘法」，也是在其他的法上，安立為作者的名字的話，那「即於見等諸根說為作者」，那就說是見者、聞者、嗅者、嚐者、覺者、知者，應該就是這些都是作者了。這手會拿東西，腳會走路，心是會思惟的，就是這些都是作者嘛！你另外去「分別我」，那是「徒」然的了，那是沒有用的事情，所以你執著有我是「不應道理」的。

卯七、施設言說故（分二科） 辰一、總徵

又汝應說自意所欲，為唯於我建立於我？為亦於餘法建立於我？

「又汝應說自意所欲」，這是第七科「施設言說故」，證明有我不對的。這是「總徵」。

「又汝應說」你「自意所欲」的，「為唯於我建立於我」，前面說是「唯於我說為作者」，現在說這個名字；唯獨在我的體性上，建立我的名字？「為亦於餘法」上「建立我」的名字呢？是這樣子。建立我的名字，就是言說嘛！建立就是言說。唯於我說為我？為於其他法上也說為我呢？這是「總徵」。

底下「別詰」，「唯於我難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、唯於我難

若唯於我者，世間不應於彼假說士夫身，呼為德友、佛授等。

若唯獨是在我的體性上，稱之為我；不於餘法稱之為我。若這樣說，世間上很多的人，所有的人，都不應該在彼假說士夫的身體上，「呼為德友、佛授等」。

「德友、佛授」，就是人的名字；這個人的名字叫德友，那個人的名字叫做佛友，那個人的名字叫做佛授，或者是什麼什麼，各別的名字。而這個名字怎麼樣稱呼呢？按照那個人的身體，「假說」的「士夫」，安立個名字叫做人，就在這個人的身體，這個身體有這麼大一塊，他過來了，就稱呼說「你是佛友，佛友先生」，就這麼稱呼，是這樣子。世間上就不應該這麼說了。因為你說唯於我稱之為我，你這個我是常恆住不變異的，就不是色受想行識了，色受想行識是變異的，是離開了色受想行識之外，另外有個常恆住的我。唯於我名之為我，就不應該稱色受想行識叫某某人，就是另外稱之為我。

而社會上一般人的稱呼不是這樣子，而是在全部的五蘊，在五蘊身上稱之為某某人的呀！離開了五蘊，另外有個我，那麼就說這五蘊是我的住處，或者五蘊是我所有的工具，不是我，不是我的本體。我的本體是離開五蘊，另外有個本體的，這個我叫做德友、叫做佛授——這是計我論者這麼說。但是你這麼說，那是你的一個奇異的想法、不合道理的想法，社會上不是這樣使用的。社會上使用是指五蘊說的，指這五蘊名之為佛授，名之為德友的；所以這與你說的不合適，不對的，你這是閉門造車，是不合道理的。

巳二、亦於餘法難（分三科） 午一、標

若亦於餘法者，是則唯於諸行假說名我，何須更執別有我耶。

「若亦於餘法者，是則唯於諸行假說名我」，若是你的主意有改變了，不只是在我，是在「餘法」——色受想行識也可以名之為我的，這樣的話。「是則唯於諸行」，和社會上一般人使用的情況是相合的，就是在這些有漏有為的色受想行識上，「假說名我」，只是這樣說。「何須更執別有我耶」，不須要另外再執著有我的；你另外執著有我，是不對的。

「亦於餘法難」，這是先「標」；底下「徵」。

午二、徵

何以故？

午三、釋

諸世間人，唯於假設士夫之身，起有情想，立有情名，及說自他有差別故。

這底下解釋這個道理。

「諸世間人」，不只一個人，所有的人都是這樣子。唯獨在假設士夫的身體上。「士夫」用白話說就是人，假設的一個稱呼，稱之為人。在這個人的身體上，「起有情想」，發起「這是一個有情」，有情想；而他安「立」一個「有情」的「名」稱，人都是這樣子。「及說自他有差別故」，在這上說是自己與他人相對的就是有差別，從這上說它的差別。習慣上都是這樣子，你說那個我，實在不是大家都可以遵行的，所以那是你特別的一種謬論。

卯八、施設見故（分三科） 辰一、計我之見善不善難（分二科） 巳一、總徵
又汝何所欲？計我之見，為善為不善耶？

這是第八「施設見故」，安立這個見。這裡分三科，第一科是「計我之見善不善難」，先「總徵」。

「又汝何所欲？計我之見，為善為不善耶」，我執著有我，執著有我的這種想法，這個見解，這個思想是好呢？是不好呢？提出來這個問題。

底下是「別詰」，「是善難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、是善難

若是善者，何為極愚癡人，深起我見，不由方便率爾而起？能令眾生怖畏解脫？又能增長諸惡過失？不應道理。

「若是善者」，若說執著有我這樣的思想，是善良的、是良善的、是好的。「何為極愚癡人，深起我見，不由方便率爾而起」，那為什麼那個特別愚癡的人，特別愚癡的人不能說是善，這愚癡的人他深深地生起了我的執著；他的執著，唯上智與下愚不移（出自論語），下愚，特別愚癡的人，他很錯誤、很錯誤的事情，你不可以改變他的，他是執著得很厲害。螞蟻從那裡走過去，你要擋住牠是不可以的；你用水擋住牠，過一會兒，還是從那過去了，不能擋住牠的。「極愚癡人，深起我見，不由方便率爾而起」，不須要假藉什麼理由、說明什麼理由的，不須要，他就自然地生起「我，我是對的」，執著得很牢固的。

「能令眾生怖畏解脫」，執著有我，還有一種過失，不能稱之為善，就是「能令眾生怖畏解脫」，害怕無我的這種解脫境界；解脫的時候沒有我了，這是很恐怖的事情。解脫是一切聖人安樂的地方，但是執著有我的人就害怕，就害怕這個解脫境界；

這是善嗎？實在這是一個黑暗、是一個惡法了。

「又能增長諸惡過失」，執著有我，這個私心非常大；智慧高的人，執我執著得更厲害。不管別人死活，這件利益要歸於我，執著有我的人會這樣子；別人都死掉了，來保護自己，犧牲了多少人的生命，要保護自己的權利，保護自己的權，這個高位要保護，執著有我的人都是這樣的，做種種的惡事，會這樣。若是無我的人不會這樣子。所以這個執著有我，還有這種過失，「能增長諸惡過失」。

你說這個執著有我是善，「不應道理」，不合道理。

這舉出三個理由，說若執著有我是善，是不對的。第一個理由：「何為極愚癡人，深起我見，不由方便率爾而起」，這是一個惡。第二個惡：「能令眾生怖畏解脫」。第三個惡：「又能增長諸惡過失」，執著有我有很多的……會做出來很多的罪過。所以你說執著有我是善，「不應道理」，不合道理。

午二、不善難

若不善者，不應說正，及非顛倒。若是邪倒，所計之我，體是實有，不應道理。

「若不善者」，若說執著有我不是善，這是第二科「不善難」。執著有我是錯誤的，不是善，不是一個良善的事情。「不應說正，及非顛倒」，那你就不應該說執著有我是正；執著有我是非顛倒；就不應該這麼說，因為執著有我不善。

「若是邪倒，所計之我，體是實有，不應道理」，若是你知道執著有我不善，就是邪倒，就是錯誤的、顛倒的。如果你承認是這樣子，「所計之我，體是實有」就不對了，假名我還是可以的；你說有真實體性，有我，那是不合道理，因為這是錯誤，是不善。這個破得很好。

辰二、無我之見善不善難（分二科） 巳一、總徵

又汝何所欲？無我之見，為善為不善耶？

這是第二科。第一科「計我之見善不善難」，現在第二科「無我之見」是「善」？是「不善」呢？用這個來「難」問。第一科「總徵」。

「又汝何所欲？無我之見，為善為不善耶？」也可以這樣來論一論。這是「總徵」。後「別詰」，先「是善難」。

巳二、別詰（分二科） 午一、是善難

若言是善，於彼常住實有我上，見無有我，而是善性，非顛倒計，不應道理。

「若言是善」，說是我們觀察這個緣起的道理，是沒有常恆住不變異的我，這樣子順於真理，所以這無我是善、是對的，這個思想是好的、是良善的。若是這樣的話，「於彼常住實有我上，見無有我，而是善性」，怎麼叫做無我呢？就是在我們凡夫執著有一個常恆住不變異、有實體性的這個我的上面，「見無有我」，我們能夠很深刻地、很堅定地看見，沒有常恆住、真實有體性的我，這叫做無我，沒有這個我。而認為這個無我是善性的，那麼就不會顛倒地執著有我了。而還執著有我，那就是「不應道理」，就不合道理了，就不對了。那麼你信解了無我是善，這不是顛倒，不是那個顛倒的我見，和那個是不同，而還執著有我，就不應道理。

午二、不善難

若言不善，而一切智者之所宣說，精勤方便之所生起，令諸眾生不怖解脫，能速證得白淨之果，諸惡過失如實對治，不應道理。

「若言不善，而一切智者之所宣說」，現在第二「不善難」。

「若言不善」，若是說信解了無我的真理，這樣的思想是不善、是惡。這樣說法是不對的，怎麼知道呢？

無我的道理，是「一切智者之所宣說」，是所有的大智慧人，乃至到佛——有一切種智的人，所宣說的真理，都說是無我的，這是一個善。

「精勤方便之所生起」，「無我」的這個真理，不是口說就是能夠無我的，要不懈怠、要精進地、長時期地修聞思修三慧，加上禪定的力量，加上六波羅蜜的功德，要採取這樣的方便行動，才能夠把「無我」的智慧現前的，這也是個善。

「令諸眾生不怖解脫」，你若有了無我的智慧，這個眾生不恐怖解脫，對於解脫的境界是生歡喜心的，而沒有恐怖。

「能速證得白淨之果」，你若能夠成就了無我的智慧，能很迅速地能夠證得白淨之果，能成就無量無邊清淨的，「白」就是清淨，清淨的果報；一切無漏的，「白淨」就是無漏的，沒有煩惱相應的三乘聖道都能成就，這是一個善。

「諸惡過失如實對治」，由執著我的這一切的過失，這一切貪瞋癡的煩惱，由無我的智慧能對治，能消滅這一切惡的過失，這又是個善。

你若說無我不善，「而一切智者之宣說無我，精勤方便之所生起，令諸眾生不怖解脫，能速證得白淨之果，諸惡過失如實對治」，那就不合道理了。若是不善，這

些事就都錯了。一切智者宣說是不對的，精勤方便之所生起也不須要，令諸眾生不怖解脫也是不對的，能速證得白淨之果、諸惡過失如實對治也都是不合道理的，是嗎？其實不是的。這是最好最好的事情，不能說是不善。

這兩段說出來，若執著有我有這麼多的過失，若能信解無我有這麼多的功德；從這個過失、功德上看，無我是對的，有我是錯的，執著有我有種種的過患。這是從這一方面來證明無我是對的，有我是錯誤的。

這是第二科。「施設見故」，一共分三科，第一科「計我之見善不善難」，第二科「無我之見善不善難」，現在第三科「我性我見難」。

辰三、我性我見難（分二科） 巳一、總徵

又汝意云何？為即我性自計有我？為由我見耶？

「又汝意云何」，你的意思怎麼樣？「為即我性自計有我？為由我見耶？」這個地方來推論，執著有我，是由誰來執著的？由誰來執著有我的？「為即我性自計有我」，是這樣子？是我的體性它自己執著有我？由我的體性自己來執著有我？「為由我見耶」，說不是我性自計有我，是另外有一個我的思想，另外有一個我見，來執著有我呢？這提出兩個問。

巳二、別詰（分二科） 午一、即我性難

若即我性自計有我者，應一切時無無我覺。

那是沒有辦法了，一切時都不會有無我的覺悟的，他一直地是執著有我的，若這樣的話，沒有希望能夠得聖道了。為什麼有人成佛、有人得阿羅漢果、辟支佛道、得無上菩提？都是主張無我嘛！所以，「應一切時無無我覺」也是不對的。

午二、由我見難

若由我見者，雖無實我，由我見力故，於諸行中，妄謂有我；是故汝計定實有我，不應道理。

「若由我見者」，若是說不是我的自體上執著有我，是另外有個分別心，這個分別心，這個心就是它去執著有我，那就叫做我見。「雖無實我，由我見力故，於諸行中，妄謂有我」，這是解釋什麼叫做我見呢？本來沒有真實的我的體性，但是你有個愚癡的想法，「於諸行中，妄謂有我」，錯誤地就認為有個我。若是這樣的話，你若同意這樣的看法，「是故汝計定實有我，不應道理」，所以你若是決定執著實在是有個我的體性，就不合道理了。因為那是個錯誤的我見所執著的，「於諸行中」沒有我，

「妄謂有我」，這叫做「我見」，所以這是不合道理。這一科說完了。

丑二、結略義

如是不覺為先而起彼覺故，思覺為先見有所作故，於諸蘊中假施設故，由於彼相安立為有故，建立雜染及清淨故，建立流轉及止息故，假立受者作者解脫者故，施設有作者故，施設言說故，施設見故；計有實我，皆不應理。

「如是不覺為先而起彼覺故。」這是第二科「結略義」。前面「破所計」這八科說完了。「計我論」者一共有四科，第一科是「標計」，第二科是「敘因」，第三科是「理破」，第四科是「顯正」。這裡面「結略義」就是在第三科，「計」有「我論」的第三科「理破」，理破裡面第一科是「別徵詰」，現在別徵詰這一科講完了，這一大科很長。第二科是「結略義」，就是把這個要義結顯出來，到最後以要義來結束前面這一大段；這就是略說，前面是廣說。

「如是不覺為先」，像前面這一大段，第一科「不覺為先而起彼覺故」，這是第一段，第二科「思覺為先見有所作故」，這是「詰二因」裡面的兩科。「於諸蘊中假施設故」，這底下就是「破所計」中的八科，八科裡面第一科就是「於諸蘊中假施設故」，這一科也很重要。「由於彼相安立為有故」，那麼這是又一科，若加上前面那兩科，這就是第四。「建立雜染及清淨故」，這是第五。「建立流轉及止息故」就是第六。「假立受者作者解脫者故」是第七。「施設有作者故」是第八。「施設言說故」是第九。「施設見故」是第十。

可見，韓清淨居士就用這幾句話作科的名字。前面加起來就是十大科，就用它做科的名字。

「計有實我，皆不應理」，像前面這麼說了十大段，就可以知道你執著有我是不合道理的，是不應該的。

子四、顯正（分三科） 丑一、標說

又我今當說第一義我相。

這是第四科「顯正」。「計」有「我論」分四科，最後一科是「顯正」。「顯正」分三科，「丑一」是「標說」。

「又我今」，這是本論的作者說，我現在「當說第一義我相」，佛法中所說的我的真實相，我究竟怎麼回事呢，說一說。「標說」。

丑二、釋義（分二科） 寅一、明假有相（分二科） 卯一、遮實

所言我者，唯於諸法假立為有，非實有我。然此假我，不可說言與彼諸法異不異性。勿謂此我是實有體，或彼諸法即我性相。

「所言我者」，這是第二科「釋義」，解釋這個第一義我——我的相貌；分兩科，第一科是「明假有相」，假有相分兩科，第一科是「遮實」。

「所言我者」，我們佛法裡面也有這樣的名稱，也稱之為我。這個我是怎麼回事呢？「唯於諸法假立為我」，唯獨是在色受想行識的法上面，假名字稱之為我的；假說，假立名字名之為我，名之為有我；就有個假名字，名之為我。「非實有我」，不是有實在我的體性，沒有真實的體性的，只有一個名字叫做我，這樣子。

「然此假我，不可說言與彼諸法異不異性」，那麼這個我呢，「此假我」，你不可以說這個假我與彼五蘊諸法——與彼色受想行識的一切法，是異，是不異；不可以說異，也不可以說不異的。怎麼叫做異不異呢？

「勿謂此我是實有體」，你不要說這個我是有實有體性的。若是實有體性，那就是「異」，就是離開了色受想行識，有我的體性；色受想行識有色受想行識的體性，我有我的體性，彼此不一樣，那叫做異。現在不可以這麼說，所以叫做不異。「或彼諸法即我性相」，若即我性相就是「不異」了，它與五蘊是相即的，即五蘊是我——即五蘊諸法是我的體性、相貌；這樣講，就是不異了。

現在是說「勿謂此我是實有體」，勿謂「彼諸法即我性相」，所以不可說彼諸法異不異，不可說與彼諸法異不異。若說是異，那就等於說我有實體了；若說是不異，也是不對；因為那個色受想行識是依他起性，依他起性「非實有全無」，是有，是有體性的；但是這個我是沒有體性的，你不能說「即」——就是五蘊諸法，這是不對的。這個我但有個名字，那五蘊諸法還是有體性的，所以不能相即。可是又是依五蘊假立為我，所以又不能是離的，不能說是別異的。也不能說別異，也不能說不別異，是這麼一個情形的。這是「遮實」。

卯二、顯相（分二科） 辰一、別列

又此假我，是無常相，是非恆相，非安保相，是變壞相，生起法相，老病死相，唯諸法相，唯苦惱相。

「又此假我，是無常相」，這是第二科「顯相」。前面是「遮實」，就是不可以說它是有實體性的；這底下顯出來這個假有相是什麼樣。第一科是「別列」，列出來。

「又此假我，是無常相，是非恆相，非安保相，是變壞相，生起法相，老病死相，唯諸法相，唯苦惱相」，所以假我是這種相貌。

「我」是依於五蘊假立名字，名之為我的。而這個色受想行識的五蘊是無常相，就是剎那剎那變異的，所以「是無常相」。

「是非恆相」，《披尋記》上解釋：「自體繫屬，有限住壽」，就是五蘊的體性，它是為因緣所繫屬、所限制，就是這麼長的壽命，或者最多活到一百歲、或者一百二十歲，最多活兩百歲；總而言之有一個時間的，到時候就結束了，所以是「非恆相」，不是永久存在的。

「非安保相」，這個壽量沒有窮盡的時候，還在的時候、還生存的時候，這個五蘊生存的時候，容或被意外的因緣所破壞，非時而死，所以叫做「非安保相」，不能保證你決定要活那麼大歲數的。

「是變壞相」，就算是你能夠活了很久，活了多少年，但是也不決定都是快樂的，很多的煩惱來衝擊你，使令你不快樂，所以是變壞相。

「生起法相」，五蘊身它是因緣所生起的，本來是沒有的，後來有因緣出現了，是生起法相。

「老病死相」，生起了以後，衰老又來了，或者是病痛又來了，最後還有一個死也來了，為老病死所隨逐，這個五蘊身是這樣子。

「唯諸法相」，五蘊身就是色、受、想、行、識，展轉地變異、相續地流轉，只此而已，始終是沒有實體我的。

「唯苦惱相」，它就是眾多的煩惱，眾多的煩惱的業力所得的果報，是個苦惱的果報而已，就是這麼個東西。

現在這個我是依五蘊而假立的名字，五蘊既然「是無常相」乃至到「唯苦惱相」，所以我「是無常相，是非恆相，非安保相，是變壞相，生起法相，老病死相，唯諸法相，唯苦惱相」，我就是這樣子，這有什麼好愛的呢？

辰二、引證

故薄伽梵說：苾芻當知！於諸法中，假立有我。此我無常無恆，不可安保，是變壞法，如是廣說。

「故薄伽梵說」，這底下「引證」。所以佛說：「苾芻當知！於諸法中，假立有我」而已，「此我無常無恆，不可安保，是變壞法，如是廣說」。執著有我做什麼呢？這個我有什麼好執著的呢？

寅二、釋假說因（分二科） 卯一、標

由四因故，於諸行中，假設有我。

這是第二段「釋假說因」。前面是「明假有相」，這底下又解「釋假說因」，為什麼說有我呢？假立名字名之為我，這叫做「假說」；假說的因由，分兩科，先「標」。

「由四因故」，由四個理由，「於諸行中，假設有我」，在這個色受想行識、在這一切法上，假立名字，名之為我。

這是「標」，底下「列」，那四個呢？

卯二、列

一、為令世間言說易故，二、為欲隨順諸世間故，三、為欲斷除謂定無我諸怖畏故，四、為宣說自他成就功德，成就過失，令起決定信解心故。

「一、為令世間言說易故」，佛法中本來是沒有我，為什麼還說個「我」呢？因為我們在世間上生存，佛法在世間上流行，彼此間思想的溝通，若這樣有個我，在語言上方便一點，所以還是要有這個名字。

「二、為欲隨順諸世間故」，世間上人說話常是有這個我字，我們佛法也隨順，也不必執著我是特別清淨的，我不能用你的名字，不是，沒有這種意思。「為欲隨順諸世間故」。

「三、為欲斷除謂定無我諸怖畏故」，決定沒有我，這個執著我的人就害怕了，斷除他的怖畏，所以說有我，說有我的名字，但是不是有實體的我。

「四、為宣說自他成就功德，成就過失，令起決定信解心故」，第四個理由是為了「宣說自他成就功德，成就過失」，或者我自己，或者是他人，成就了無漏的功德了——某某人得阿羅漢果了，某某人得無生法忍了，某某人得到三明、六通、八解脫了，「成就功德」；某某人很多的貪煩惱、很多的瞋煩惱、很多的業障，很多的過失了。若是這樣宣說呢，「令起決定信解心故」，使令那個人發起決定信解無我有種種功德，所以安立我的名字，是這樣意思，還是沒有真實我的。

丑三、結非

是故執有我論，非如理說。

所以若執著有真實我的體性的這種言論、思想，是不合道理的，不應該這麼說。

「計有我論」，這一大段就是「無我論」，到這裡圓滿了。

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

問：《披尋記》第 172、173 頁，在辰一與辰二兩科所提的兩個難問：「於所見事」和「由此法自體」有何差別？「於所見事」是總說，而「由法之自體」、「由有情無情」、「現量比量」是別說嗎？是否可以這樣解釋？

答：也是可以，也是可以這樣解釋。但是你多讀幾遍，實在彼此都有關連，彼此都是有關連的。

問：業力為何要有生死的斷滅與流轉，不可以一直現果報嗎？壽量盡也是業力嗎？

答：前面講到死、講到生的時候，應該是能解答這個問題。

「業力為什麼要有生死的斷滅與流轉？」就是業力是因，業力去得果報，這個果報也有時間性，時間到了，就是滅了；時間沒到，繼續地流轉。那麼滅了以後，又有其他的業力去生起來得果報，是這樣。「業力為什麼要有生死的斷滅呢？」因為你去創造業力的那個心力，是有限度的；不管怎麼高，還是有數可計的。所以它得果報的時候，也有數可計，不能夠無盡期地延續下去的，不能，不能這樣子。「不可以一直現果報嗎？」不能，它沒有那麼大的力量，沒有。

我曾經想過這件事，我們欲界的人，我們心裡面散散亂亂的，或者是由善心去造業力，或者由惡心去造一種罪業。善心也好，有時間性；惡心也好，也有時間性，到時候就停下來了，這惡心不動了。這樣子呢，所以他造出的業力，那個力量也就是那麼多，他去得果報也就是那麼多，到時候就沒有了。但是無漏業不同，無漏業是斷除了煩惱以後，無漏的戒定慧一直地相續不斷。你這個心，那個清淨心，無量的福德、智慧莊嚴的那個清淨心，一直清淨、一直地清淨、無窮無盡地清淨下去；所以它無盡期，沒有窮盡的時候。

但是世間上的色界、無色界的禪定，他是無常。因為你用這個定，他也是有戒、而也有定，這麼修，修成功了以後，這個色界的四禪、無色界的四空定，壽命是很長；但是，你的煩惱沒有斷，你的我見也沒有斷，愛煩惱也沒有斷。這個執著有我，在禪定裡面有愛、見、慢；對於禪定上有愛，還有我見，還有高慢心，有煩惱。這個煩惱就能破壞你的禪定，破壞禪定，所以到時候也死了；無色界天的壽命最長，也是死掉了。

但是無漏的三昧以上，沒有這件事，沒有愛、見、慢，他那個清淨的禪定，沒有破壞者，可以無窮無盡地延續下去，所以能夠無量壽。這個不思議變易生死，那個身體就是無量壽，一直到成佛；但是也是自在的，並不是固定的，他若願意捨掉這個身也是可以，願意入無餘涅槃還是能的。如果大慈大悲地教化眾生呢，只要有大悲心的存在，他那個生命可以無窮無盡地延續下去，就是沒有破壞者。但

是我們這個有漏的福業、有漏的罪業、那個不動業，都是無常的，所以不可以一直地現果報。這個因的力量有限度，所以果也是有限度的，也有時間性。

「壽量盡也是業力嗎？」是的！這個業力盡了，這個壽命就完了。有福盡、有壽盡，這個福力盡了，人也會死；你那個壽命盡了也會死，所以不能夠永久生存下去的。

問：過現未三世是依種子及果法來建立？

答：是的！

問：請問已經現果報了的種子，是否就沒有了？

答：是沒有了。但是問題啊，又不是像一加一就是二，也不是那麼簡單。不是說五去了三還剩二，也不是那麼說，不是那麼說的。譬如說這個人應該活 120 歲，但是忽然間有一個意外的事情，到 50 歲就死了——那麼他 120——還有 70 年的果報，那就是那個因的力量還有殘餘 70 年。你說受了果報以後，那種子就沒有了嗎？還不能那麼說，就是還有殘餘，還有殘餘的。

人啊！我們佛教徒稍好一點。佛教徒因為我們受三歸、五戒、十戒、八戒、比丘、比丘尼戒、沙彌、沙彌尼戒乃至菩薩戒，我們不做惡事。不做惡事，我們常常地三業清淨的熏習，這個壽命能長一點，那個力量能強一點。像一個東西，你使用它的時候，你若保養它，它就用的時間長一點；你不知道保養，它用的時間就短一點；一樣的，就是有這個問題。所以這個壽命死了，也就是這個果報結束了，結果呢，那個種子是不是就沒有了？不一定，不一定的，有可能還有餘，有可能還是有餘。

問：師父！那您剛剛講說，如果說他提早 50 歲的時候就死亡的話，他殘餘的那些因的力量，作用在那裡？

答：什麼？

問：比方說這個人活到 150 歲，那他現在 50 歲就已經提早往生，其他的意外。那他其他還有還沒發生作用，他應該其他還有 100 歲應該可以活的力量，這個因的力量應該是作用在那裡？

答：還在阿賴耶識裡嘛！還在自己的心裡頭。

問：喔！不是說他現在去投生到另外一世，就是作用在那一世。

答：這個事很難說，很難說的。如果他是有其他的罪業，譬如死的時候，忽然間有一個怨家來殺死他，那他這個恨來了，可能變成毒蛇，不是人了，變成毒蛇的業力

了，就是另一個業力；或者是有其他的因緣。《淨土聖賢錄》上說，有一個人，他就感覺到，原來是很放逸，現在忽然間發道心，就要往生阿彌陀佛國。這個心誠，阿彌陀佛就來了，說是：「你的壽命還沒到嘛！你還有多少年的壽命嘛！你好好用功好了。」「不！我現在就願意去，因為我感覺容易放逸啊！我再晚了，又恐怕不好！所以我要去。」佛說：「好！我三天以後來接你。」那可見這個壽命也是沒有完，但是是往生到阿彌陀佛國去，這是另一個業力了，不是在這個世界人的業力了。

所以這個人，死亡這件事，對原來果報的業力是不是盡了？這是說不定的，說不定的。有可能有些人自己，常常地殘害自己，也可能壽命還沒盡就死了。我看社會上一般的人，多數有這個情形；佛教徒稍微好一點，就是這樣子。

問：師父！就剛剛那個問題，比方說得了一個果報，得了一個果報後，我們平常講說是淨不淨業，那然後這個業種子來幫助名言種子，有支種子來幫助名言種子，得了一個果報。那像這樣的話，假如說這個果報結束了以後呢，是說加到一千度的那個有支種子，那個結束了，業力的種子結束了，但是名言種子還是繼續再熏習下去，那個名言種子還在嗎？

答：名言種子在，這個業力的種子不一定。

問：所以這樣子來講的話，從另外一個角度來看就是說，得到了一個果報，那種子是不是沒有了呢？是說名言種子還在，業力的種子呢？

答：業力種子是有受盡相，名言種子沒有受盡相。

問：它還是能夠繼續再熏習嘛！比方說他到了三惡道去的話，他那個剩餘的種子，他到了三惡道，它還在啊！然後到了人間的話，他就是再繼續熏習，還有機會的話，他再繼續熏習下去。

答：是！是的！名言種子就是內心的分別，內心的分別都是名言。所以它展轉無窮無盡地熏習下去；它也是無常相，但是它能展轉相續，沒有窮盡的時候。一般說因果呢，多數是指有支種子說，有支種子在《攝大乘論》說有受盡相，名言種子沒有受盡相。可是有受盡相，又不是決定的，就是有的時候還有殘餘。

問：過現未三……種子來建立，現果報了的種子是否就沒有了？

答：這個事不決定。

問：不再在阿賴耶識的庫藏中了。而所謂熏習再熏習，是就阿賴耶識剩餘的種子庫藏說的？

答：這個熏習，剛才說就是名言種子在熏習，那當然因為它沒有受盡相，展轉無窮無盡地熏習下去；不只是剩餘的，不只是這樣子。

問：阿彌陀佛！師父！那這樣來說的話，種子是本有說嗎？

答：本有這句話，怎麼講呢？本有這句話有兩個解釋：一個是說，譬如今天我們修無我觀，這麼修，當然在阿賴耶識裡熏成種子了；到明天，你還繼續熏習，就指今天就是本有，今天熏習就是本有了。譬如說前十年我就修無我觀了，那在今天來說，前十年的熏習也是本有；今天熏習，就是新熏的，就是這樣子。前一生我就栽培過善根，那就是本有，也可以這麼說。這是一種解釋。

問：這一點可不可以師父再講清楚一點？

答：本有就是以前有的，不是現在創造的；以前我創造的，是本有。這是第一個解釋。第二個解釋：不是創造的，本來就是有的，本來就是有的，不是經過因緣的創造，本來就是有的，那就是本有。

第一個解釋，我們現在重新說。第一個解釋，是你自己創造的，但是不是今天，是以前創造的；在今天來說，就是我以前有的，那麼就叫做本有。這樣的解釋符合《攝大乘論》上的意思，《攝大乘論》它不說本有，它都說新熏的。一切的熏習都是新熏的；只要你努力，你就可以成佛。這種想法呢，倒是非常積極，積極的。但是我們現在學的《瑜伽師地論》，也不全是這樣。《瑜伽師地論》主張是有本有的種子，就是不是經過創造，本來就是有。這樣的種子，有人有，有人沒有，是這樣子。

問：師父！那這樣的話，比如說像我們世間的人，假如把庫藏的阿賴耶識，都當做一個袋子的阿賴耶識背在身上的話，那這裡面都是雜染，有善的、有惡的、有無記的。那如果說，把這些世間有漏都當做黑色的球的話，如果聽聞熏習佛法的是白色的球的話，如果繼續熏習，所謂這個熏習，是把那個黑色的漂白了——慢慢洗、慢慢洗，那種子仍然存在，那個球還在，變白了？還是說，黑色的數目不增加，而白色的一直增加？那白色的增加到無限大的時候，看起來就等於是白了，那黑色就已經是可以忽略了。數學上的觀念它就是可以忽略了，而另外白的是無限大，是這樣子的嗎？

如果是這樣子的話，像阿羅漢他是一直熏習、熏習，他斷煩惱；但是他那個黑色的球他沒有動，那是不是白色的球——一個問題：一個是量，一個是質，是白色的球的力量強大到使得黑色的球不發生作用？還是說，因為阿羅漢的球絕對沒有像佛的白色的球那麼多，他只是不動而已？

剛剛師父有講說分別心不起，如果分別心不起的話，就是說，我不認這一袋阿賴耶識的帳，就是我對它沒有任何的執持，我不跟它起分別心，它依他起黑色的球起來，白色的任何球起來，我都不動，我都沒有分別心。如果是這樣的話，那什麼樣的因緣，這個黑球若不毀滅的話，不壞滅的話，阿羅漢他還是可能會墮落下來。怎麼會說他只是遇到因緣的時候去往上成佛，而不往下？這是一個問題。還有一個問題就是說，如果真的破了，無我，真的是無我，因為一切法等依嘛！如果無我，就等於像剛剛說的不認帳的話，不認那個阿賴耶識，無我的話，是不是因為這樣，他沒有這個分別心，我的這個阿賴耶識裡面，不管是過去，已經現過的，因為過去現的並沒有毀壞，還在那兒的話，它還存在某一個方所或者一個時間上（依種子的定義來說的話），那變成它就隨時可以去看，那就變成有神通，可以看自己的過去、看自己的未來。甚至因為他無我，還可以看到別人的阿賴耶識的庫藏藏裡面的過去、現在、未來；那當然到佛的才是最清淨，完全那個力量最強。我這樣的解釋，我不知道是不是能夠通？

答：你根據什麼說那個黑球還在呢？你根據什麼？

問：我剛剛是問師父說，果報如果現了的話，在阿賴耶識裡面的種子還在嗎？

答：你根據什麼說阿羅漢那個黑球還在呢？

問：因為師父說阿羅漢只是斷煩惱，那個種子不現而已。

答：我沒這麼說，我沒說這個話，因為我的思想裡沒有這句話。這話是這樣，我讀《顯揚聖教論》，所以我說歡喜唯識，不是憑空說的，它有的地方說得明白。它說你能夠修止觀，不是說修不淨觀；修不淨觀實在來說，並不能斷煩惱；修慈悲喜捨也不能斷煩惱；非要修般若波羅蜜、修無我觀才能斷煩惱，修畢竟空觀才能斷煩惱；就是深入法性地去觀一切法空，能斷煩惱。能斷煩惱這句話怎麼講呢？不是說斷煩惱現行，是斷煩惱的種子的。你說剛才這個譬喻，能把這黑球漂白了，其實不是漂白，就把煩惱的種子全部地消滅了，是消滅了，不是還保留在那裡。所以得了阿羅漢果，不可能說是他那個染汙心又起來了，沒有這回事！

問：對不起，師父！就是這句話，斷了煩惱的種子，那個種子還沒有現行，那他斷……

答：是！他沒有現行，但是深入法性就能斷煩惱種子。斷煩惱不是說斷現行，叫斷煩惱。現行啊！它不動了，但是煩惱種子還在，這不是斷煩惱，這只是降伏而已。但是怎麼樣才能斷煩惱呢？一定修無我觀，修一切法空、無我無我所的觀，這是深入法性了，能把煩惱的種子斷掉，就是取消了，不是還保留在那裡，不是！

問：那是黑球的數減少了？

答：就是沒有了，黑球就沒有了。不要說阿羅漢，就是得初果的時候，三惡道的種子

沒有了，三惡道這些罪業的種子都沒有了，就不會到三惡道去受果報。

問：但是我們以前講等流的時候，善跟善等流，惡跟惡等流。如果有善的話，是善跟善等流，並沒有說到善能破掉煩惱的種子，所謂的破或斷那個種子，是怎麼樣的一個說法？

答：現在破煩惱是約修止觀說，而不是約等流說；等流是約現行說。現在說破煩惱，深入地修止觀，你若不修觀，不能斷煩惱種子。所謂觀就指到修無我觀，要修無我觀。當然大乘裡邊，把這無我觀和空等起來了，劃等號了。就是觀一切法空無我無我所，能斷煩惱的種子。如果你只是修奢摩他的止，這個種子還在那裡，只是不現行就是了。這樣子呢，你成功了也還是個凡夫，因為煩惱還在那裡，沒有動，所以不能斷煩惱，只是降伏煩惱。所以一定要修觀，你才能成為聖人，你不修觀是不行的。

但是人呢，歡喜修止，因為修止舒服，感覺到身體舒服，能夠減少病痛，心情快樂，所以修止是人所歡喜的；我們中國人也好、外國人都是這樣子。但是你修止修到一個程度的時候，再修觀，也會快樂，也令你得輕安樂的。修止的時候達到一個程度有輕安樂，但是若修觀的時候達到一個程度也有輕安樂，不過那是在以後的事情。

問：師父！再請問您，就是您剛剛講的斷滅種子，那就有兩種說法。如果以《攝大乘論》講，它是說用熏習的說法，跟那個香的草在一起，久了就會變香。那它這樣的話就等於說，我是用另外一種方法來講，就是變成漂白式的那種說法，那就是黑球那個雜染的是慢慢、慢慢，也可以說它力量弱了，整個種子拿掉了，或者是說它慢慢量變到質變，就變成是一個白球，就轉成清淨的。但是無垢識又跟平常其他的……那是不是量變到質變，因為都是白球以後，這個雜染自然而然就變成無垢識，還是說無垢識是另外一個完全不一樣的東西？

答：這個，說無垢識就表示還有一個有垢識。其實這樣說呢，識是由凡夫到佛，識本身是沒有變異的，但是識裡面有垢、無垢是有差別。所謂垢，主要就是煩惱種子；有煩惱種子名之為垢，沒有煩惱種子名之為無垢，就是這樣。但是從《成唯識論》又進一步地說：連薄弱的善法種子都沒有了，都是強大力量的種子存在，是這樣子。這個是質本身都變了，就是沒有這個——有漏的一切善惡種子——都沒有了，都是純無漏，而特別有力量的種子。

問：那問題的下半段，佛的那個神通，他是不是就對於……；像我們只看到過去、現在、未來，只有看到一部分有限的阿賴耶識；那他是能看到自己無量無邊，也能

看到別人的，也是因為有無我的力量嗎？因為還有這個分別心？

答：對！他有那個無我的無分別智，那是極圓滿的清淨的無分別智。他能夠一方面能與法性相應，與他相應的後得智，就是如量智，能見一切眾生的阿賴耶識。當然，這種智慧也就是特別強，他也就是能看見過去的事情，也能看見未來的事情。通常說說一切有部，過去也是有，現在也是有，未來也是有。當然他說那種有，就不是因緣有，是本來有，也可以說是性具了，本來就是有。但是佛的大智慧所見，一切法都是因緣有，「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」當然這個就不同了。佛能夠見無量無邊超過八萬四千劫，超過阿羅漢的境界，無量無邊以前的事情都能看得見；未來的事情當然現在來說是沒有，但是佛的智慧能看見未來，這實在是不可思議。

問：您那天講到去來實有論，我聽問答裡面有人講到三世跟方所的問題。那在量子力學上來講的話，這個方所一定是要跟時間相關，就是在一個時間上，它可以在某一個地方發現到，從它的概率，出現的概率，這個不定方所。那如果以阿賴耶識來講的話，變成說它能夠……（我那天想通了，今天又忘了），就是如果說沒有這個分別心，無我的話，它就可以不限制在那個圖……，就是我們的圖是有……，我還是不要說了，我再想一想。

答：是這樣啊！說一切有部執著一切法都是本來有的，過去也是有，現在也是有，未來也是有，是不變的。那麼這個因果怎麼講法呢？就是你現在的思想行為創造的因緣，把那個本有的吸引出來，那麼就好了，因果就有了。他的意思是這樣。但是從佛法的立場講，一切都是因緣有，不是本來有，通於過去、現在、未來。就是一個因緣有，一個本來有，就是這麼意思。

問：在物理學上來講，應該是因緣有，不可能本來有的。任何一個質量，它在一個空間，在一個時間上存在；以物理學觀念來講，應該是因緣有才對，如果是本來有是不可能的。

答：佛法是主張都是因緣有。因為由因緣有，我們人就可以加以選擇。惡法是因緣有，那好！這個因緣是由我創造的嘛！我可以不造。這件好事是因緣，我可以造。所以我可以從中選擇，可以提高自己。如果是本來有，本來有是這樣，那你沒有辦法決定，就是那樣子了嘛！你不可以轉變的。所以，從因緣有這一方面說，可以提高人的積極性，提高你自己的努力。

問：還有我那天說的異性變異跟變性變異，一個是物理變化，一個是化學變化。但是

我覺得我說得還不夠，佛法比較圓滿。因為在物理跟化學變化上，都是有可意跟不可意的，可是在佛法上，生老住滅，生老病死，它是不可意的。阿彌陀佛。

答：佛法是在人的思想上來說這件事，佛法的可貴是在這裡。而不是那個蜂蜜啊，或者是那個花、那棵樹，或者那個微塵裡面有什麼事，把它怎麼提煉，不是這個事情。是人的心——思想上，這個因緣變化，從這個理論上來提高自己，使令你得到實際的利益，是這樣意思。

科學上雖然是很發展，人還照樣地貪瞋癡。只是給人一點享受，在野心家可以創造核子彈，只此而已；人本身還是沒有淨化，還是沒有。所以科學對於人類的貢獻不能說沒有，但不是圓滿。佛法是在人的生命上面有貢獻，解決了這個問題，就是解決了，困難就是沒有了，苦惱就是沒有了，就是得大自在了。這是科學、哲學所不能及的。哲學家只是用嘴說一說而已，你的論文寫得好，令人滿意，就是到此了。但是佛法可不是那麼一回事。

問：一、真如非言詮所及，

答：不是語言文字能夠達到，能夠表示的。

問：屬於實法。虛空是指真如離諸障礙，猶如虛空，以喻得名。（大乘百法明門論解卷下：言虛空無為者，謂於真諦離諸障礙，猶如虛空，豁虛離礙，從喻得名。）

答：這個在虛空無為可以這麼講，虛空就是真如；約離諸障礙猶如虛空，就叫做虛空無為。但是現在我們這裡說的，破我論這地方舉的虛空不是這個意思，就是指一般的這個虛空。所以你這個問題可以不必提它——

問：為何離諸障礙的真如成了假法？

答：不是這個意思。

問：如果說是應為指的是一般的虛空，那為何它又是沒有生滅變化的無為法？

答：一般的虛空，這個就是在我們人間活動範圍內的虛空，那還是有生滅變化。你把這個高山挖一個洞，就出來一個虛空，把它堵起來就沒有空了，還是有些地方有這些情形的。

現在說假名，那地方說是用「空」——譬喻說是假名，就是對色法稱之為無色法的地方名之為空，這空是相對安立的名字，所以是假法。就是我們說那個真如的理性，這名字也是假法。

那個誰，禪師的語錄，有個地方令我有一個時期的想。有一個禪師去問一個禪師：「真如有變異沒有？」「是有變異！」這個禪師回答說有變異。「這樣不是隨它去了？」「是隨它去了！」這一段話就是這樣子。但是他說：「這不對，因為經

論上說真如是無變異的，你說有變異是不對。」他不同意。

不同意，他就去問另外一個禪師，去問這個問題。這個禪師他就說他的經過——他問了一個禪師（是在四川，那個禪師），那個禪師這麼講對不對？「對的！真如有變異！」「隨它去了？」「是隨它去了！」他說：「這個是有佛出世了，這個禪師能說出這話，這個人就是佛！你趕快再去向他磕頭，要懺悔。以前你說他說的不對；你不對，錯了！」他就回去了，回去，那個禪師圓寂了。回去又回來，這個禪師也圓寂了，也走了。

我就想這個道理——「真如有變異否？」「是有變異！」「那麼是隨它去了？」「隨它去了！」後來我有一個分別心：都是名言嘛！你說「真如」是名言嘛！名言，你這心不分別，這名言就不可得了。所以，假名字當然是有變異。這樣說是對的，說有變異是約假名說的，應該是說得過去的，所以這樣說是可以。

問：師父！可是在無為法裡面的六個裡面，虛空跟真如，虛空是屬於假法，真如是屬於實法，師父可不可以再說，這兩個為什麼一個是實法……其他的通通都是假法，只有一個真如是實法？

答：真如說是實法，這句話也是假名字。因為他告訴你，我們凡夫，這個有我論，問題就是害怕無我，因為到了聖人的境界，無我了就是不歡喜，要有我才可以嘛！不歡喜，現在佛就說真如是有實體性的，所以到了成佛的時候真如顯現了，還有實體在那裡，這樣我們心裡面就感覺到舒服一點，我們到了真如那裡不感覺害怕，最後還有一個實體的存在，不害怕。

你真實修真如觀的時候，是離名言相的，以前告訴你那個「實體」，還是一句話啊！是一句話。如果你這句話要是在心裡面存在著，你不能見到真如理的。你有名言就有分別，有分別心就是戲論了，你不能和第一義諦相應的，是那麼回事。只在名言上說，真如是有實體的，其餘的一切法都是虛妄的，唯有涅槃是真實的。這樣子，我們心裡舒服一點。但是你自己修這個……，但是也有地方，你看《起信論》上說，真如怎麼怎麼的，然後說它是離名言相的、離心緣相的，是不可思議的。不可思議的，那麼也等於這句話等於沒有說，但是可有作用了——我們自己用功修行的時候，這個臭皮囊沒有了不要緊，還有真如實體在那裡，就是這麼回事。其實你這樣分別，就是戲論。

問：假如回到唯識的理論上說的話，就是所有的種子都破壞，那它自然就不會有生死流轉的果報。所以佛沒有生死流轉，那這是相對的，所以根本也就沒有涅槃寂

靜，就根本沒有……，因為根本阿賴耶識的種子全部被破壞了，都沒有了。您剛剛講無垢是針對有垢，那垢都沒有了，就沒有了，我們上說是有涅槃寂靜。

答：當然我們現在是有生死，我們在生死裡流轉，佛、聖人是涅槃寂靜；這是相對的這麼說。相對的這麼說呢，使令我們可以引起一個希望心：「喔！這裡是生死流轉很苦，我到涅槃寂靜是快樂。」喔！就發心，就是這麼意思。但是你真實修行的時候，是離一切分別相的。可也不是完全離分別相，因為你一開始修行的時候，你完全不分別，那就是止，還是不行，還是要有分別，就是要有觀才可以。

問：先前講過的四種道理，在證成道理後有法爾道理；如：好像是說了一切法因緣生，性空後，仍有些現象未能解釋得清楚，所以要有法爾道理。本論中提到他方世界種種不同受生受用的差別，令人感到不可思議；乃至佛境界的寂滅無為，卻又能有千百萬億化身的作用，更是不可思議。是否因不可思議之意，而有法爾道理？一切皆以法爾為依，一切皆歸於法爾道理。如此是否與智者大師所言一切法不可思議生——你以前提過智者大師有此意——相符合？智者大師認為一切法不可思議生出自何處？

答：出於《摩訶止觀》上面，在《釋禪波羅蜜》裡面也是有，也有說；但是若不跟你說這句話，你就不知道。智者大師說：是因生？是緣生？因也不生，緣也不生，因緣和合也不生，離開因緣也不生。那麼究竟怎麼生呢？就沒有說。若是智者大師的《金剛經》注解上面就提到，有提到。所以要多看智者大師的書，會合起來，就出來這麼一句，智者大師那個意思，圓教（藏通別圓的圓教），是不可思議生；這個不可思議生，生就是無生，所以即空就是即假，即假就是即空，即空即假即中。你要把它那個意思……什麼叫做性具？就是不可思議生，是不可思議有。那和說一切有部說那個「有」不同，這個事情是不可思議。智者大師說的那個不可思議，有和無是統一了，是不可思議境界，是那麼意思。

而唯識學派的經論裡面，說到法爾道理：你若常常觀一切法空，如幻如化，常常觀、常常觀，你心裡面就會有這個疑惑：「為什麼一切法是空的呢？」就會想。我們現在心情認為一切都是有一——色是有，受想行識也是有，茶杯也是有，這個人也是有，這個光、燈什麼都是有，怎麼是空的呢？他告訴你：是唯心所現、唯識是無義的，無義是唯識的。這時候，你認同了這個理論，感覺到歡喜。但是你真實繼續觀、繼續觀的時候，為什麼是這樣子呢？你又疑惑了。

一切法是因緣生，所以是空的——初開始聽聞這個道理，心裡很歡喜，因為以前不明白這個道理，忽然間明白了，心裡歡喜。但是你繼續觀、繼續觀，觀久了，

為什麼是空的？對空又有問題了。所以，這上面說法爾道理就是這樣子，一切法空就是一切法空，就解釋了這個道理，解釋了這個疑問，就是這麼回事。

這個說是「乃至佛境界的寂滅無為」，這個地方，還是有點問題。寂滅無為，但是一切法宛然而有——《中觀論》常常有這個話。空的同時，一切法宛然而有的；並不是先是寂滅無為，後來又出來個有為，不是這樣意思。佛也是，他有他不可思議圓滿報身的無量功德具足的，也是宛然而有的，所以能發出來作用，發出來作用都是有為法。有為法，但是因為他是契合了真如的無為，然後才能發出來不可思議的作用。發出來這不可思議的作用都是有為的境界；在唯識上說，都還是修來的，這也契合《法華經》的道理。不是那個無為的理性發出來作用，不是這個意思。但是你若不契合這個無為的真如理性，你沒有得到無分別智，那還是不行。

「是否因不可思議之意，而有法爾道理？」也可以這麼解釋，也是可以的。

智者大師的開示，是須要多讀，多讀他的法語，多讀，才能明白他的意思，不是那麼一下子就會明白的。

問：中有，如果將要投生到甲家去，但是甲家的父親和母親都出家了，或者是其中一位出家了，這樣子中有在等待父母的因緣具足下，才能去投生。這樣子的投生因緣已經是有所變化了，可不可以說是變異等流？

答：因緣不具足，就是不能在這樣的因緣下投胎了，不能！如果那個人持戒清淨的話，就是沒有辦法改變，那等於是他就會變，就會變的。如果在人間呢，假設他又可以有其他的人為父母，那麼就轉到另一個地方去了；如果是其他的因緣又不成熟，那就可能到三惡道去了，因為這個人的業力不能發生作用，那三惡道的業力可能就來了，就是這樣子。

問：師父！就是先前那個問題，您說要契入那個無為，那就是說我們現在一切的修為，一切的智慧功德的培養，都是為了要契入那個無為，跟第一義諦的無為相應。那麼換句話說，是不是就是說這個無為的本身，它本身就是具有無量的功德智慧嗎？因為我們一切人都是要契入這個無為。

答：這個是那樣，說無為具足無量功德，《起信論》上有這個說法，天台智者大師也有這個意思。若是我們學習唯識，就另有一個意思，就是你在因中熏習了無量無邊的功德，熏習了無量無邊的功德，就是無漏的種子；無漏的種子成功了，就是到佛的境界的時候，它會發出無量無邊的作用；是從無漏的種子發出來的。不是

說從無為的境界發出來，不是從真如無為能發出來無量無邊的作用，不是這樣意思。

問：可是，是這一切，有了這一切做基礎才能契入無為？

答：是！

問：所以無為本身……，如果是這樣講，那無為它本身就是有這樣的……，要有這樣的功德、有這樣的修為才能跟它相應，才能契入——如如境、如如理。

答：對！對！你要有功德，你才能契入。

問：所以跟它是相應的。所以如果照這樣講，用我們凡夫現在的分別心來想的話，就是說：它這個無為本身其實就是有這樣的特質，所以我們也要具備這樣的特質去契入、去跟它相應。

答：它是那樣，經上說就是無分別智與真如無為相應，相契入。相契入而不是一下子就是圓滿了，也還是逐漸地。譬如說初地才開始契入，但是在初地要繼續地修功德，繼續地修行六波羅蜜，繼續地修止觀，增長他的無分別智，增長他的有分別智，就是如量智。這個如理智、如量智——一方面修止觀，契入真如無為；一方面做種種功德利益眾生，那麼利益眾生的功德，自己修止觀的功德，就是逐漸地增長，到最後圓滿了，就是佛了。到了佛的時候，無分別智圓滿，如量智也是圓滿了。所以由與如理智相應的如量智，他就能夠有不可思議的作用，現出不可思議的作用普度眾生。「應以何身得度者，即現何身而為說法」，是這樣意思。

你剛才意思似乎是說，真如無為有無量無邊功德，你與無量無邊功德的真如相應，你也要有無量無邊的功德，才能與它相應，是不是這個意思？

問：請問師父，這樣是不是先契入如理智，然後由如理智起用，而有無量的如量智？就是說一地一地的這樣修學，

答：是！是！

問：但是契入第一義諦是在初地，那時候契入第一義諦

答：是！是的！

問：但不圓滿，就是以這樣的如理智為基礎，然後再增長如量智或是後得智，這樣子。

答：是的，是的。他這如量智發生作用的時候，他還要同如理智相應的。因為如量智去做種種功德的時候，這是有分別，但是有如理智的力量的關係，如量智清淨。如量智在一切有為法上活動，同時與如理智相應，所以他清淨，他不顛倒。可是這件事呢，也是逐漸地、逐漸地，是由初地、二地、三地、四地，乃至到第十地，乃至到佛，也是逐漸圓滿的，這樣子。

問：剛才師父說，剛才那前一章的問題說，名言種子無受盡相，那貪瞋癡是不是名言種子？

答：貪瞋癡也是名言種子。

問：那阿羅漢怎麼樣斷煩惱的種子呢？

答：貪瞋癡也是名言種子，是有漏的。這樣說呢，在我們凡夫時期，名言種子無受盡相，還可以這麼說。因為你沒有名言的時候，這貪心不能動；要有名言，貪心才能動，所以也是名言種子。名言種子實在是通於一切種子，但是它也有個範圍，屬於內心的分別；屬於內心的分別的時候，當然這是屬於有漏的。若是到了無漏的時候，貪瞋癡是沒有了，有漏的名言種子是沒有了，不熏習了，停止了。這後面有講，後面講的時候，那個地方還是要加以思惟的，還有事情的。

所以我現在這樣說：就是有漏的……，我們在凡夫的時候，所有的分別心都是有漏。若是逐漸地修四念處、修無我觀的話，那麼就煩惱逐漸地減少，而清淨的因緣逐漸地增長，一念相應得無生法忍了，這時候有無漏的名言種子了；有漏的名言種子就逐漸逐漸沒有了，應該是這樣說。這樣說，名言種子還是有盡相，還是有盡相，那就是到無漏的時候，而不是在有漏的世界；有漏的世界名言種子是無盡相的，應該是這樣說。

這個有盡相的原因是什麼呢？就是由種子生了現行，現行又熏種子。譬如說這貪心我一動，一動，有了貪心就是現行，你現行的貪心一分別又熏成種子了，所以他沒有辦法結束，不能結束，展轉地、不斷地生起，繼續不斷地熏成種子，種子生現行，現行熏種子。當然是要靠因緣，沒有因緣還是不能動。所以從這一方面來說，名言種子是沒有受盡相。但是你若是相信了佛法，修止觀的時候，斷除煩惱，那麼染汙的名言種子就沒有了，就逐漸地熏習成了不染汙無漏的名言種子，所以這樣說，也是有盡相，不能說無盡相了。

問：師父剛才說，現行能夠熏種子，所以這個是不是種子受報了以後，種子還存入在阿賴耶識的檔案裡，是不是可以這麼解釋？

答：當然種子還是在阿賴耶識裡頭。

問：前面有一個問題是說，種子受了報以後，那個種子可能還留在裡面，或者有、或者沒有，這是不決定，那這是什麼道理？

答：那個是指有支種子，有支種子就是業力。業力，它若是完全地把它的能力——它的能力、它的力量、它的功能，全部地都用光了，就沒有了。種子只是個力量、功能，這功能完全用光了，就是沒有了。如果是還有餘，那就是沒有完全滅掉。譬如說做人的這種……人的生命，應該活一百歲，也就是說你那個力量——那個

種子的力量，能支持你到一百歲，它繼續發生力量，就可以生存到一百歲；但是到五十歲的時候死了，還剩下五十年，剩下五十年的力量還在那裡，所以那個種子沒有完全滅，但是力量削弱了，只有五十年的力量，就是有強弱的不同。你若是從這些種子的熏習上看，無量劫來，眾生與眾生的這種關係無量無邊的，很多很多的顛倒的事情，就是這樣子。

問：師父，還有個一分鐘的問題。這個禮拜都在講計我論者，那這個計我論者，我們平常講說這個我，有人我、有法我，那這個地方講的我並不是「我你他」的我，他不是講我。計我論者，他包括了我在裡頭，但是他其實講的我是指一個不需要待緣，他能夠自己有真實體相的那個，我們叫他是我。可是在這一大段裡頭，他講的是人我，他沒有提到法我，是不是這樣？

答：是的，沒有提到法我。

問：這裡他特別提薩迦耶見的我？

答：這就是薩迦耶見的我。……也是那個補特伽羅的我。

問：它包括兩個在內？

答：對、對。

問：所以才會說，張先生看成是李先生……

答：是、是的。

問：謝謝師父。

答：法我不是這樣講。法我——唯識上講和三論、中觀學者講的法我不一樣……很大的不同。唯識上講的法我，你要用一點腦，才能明白它的意思。和我們一般說中論學者講的：一切法——色受想行識，你執著它是真實的，就是法我。但是唯識上說的法我，不一樣。

癸五、計常論（分四科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計

計常論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：我及世間，皆實常住，非作所作，非化所化，不可損害，積聚而住，如伊師迦。

這個「不如理作意」一共有十六段，現在是第五科第五段「計常論」。前面是「計我論」講過了，現在是第五科「計常論」，這裡邊分四科，第一科是「標計」，就是先提出來計常論的內容，究竟是怎麼叫做「計常論」。這裡邊分兩科，第一科是「所計」，第二科是「能計」。能計是指人說的，這個「所計」就是這個人有常的思想。

「謂如有一若沙門、若婆羅門」，就是這個人；他「起如是見，立如是論：我及世間，皆實常住」，這個「我」就是自我，下邊也有說，我們前面也講過很多了；或者是即色受想行識是我，或者是離色受想行識是我。這個「世間」，主要是色受想行識，這是世間，或者是器世間，色受想行識是有情的世間，器世間就是無情的世間。「我及世間，皆實常住」，都是真實有體性的東西，他是永久存在而不可破壞的。

「非作所作，非化所化」，本來是……這個世間是不同思想的人有不同的主張，說這個世間是作所作，是化所化；但是現在這個計常論者，他認為不是作所作，不是作者所造作的——或者說也不是自己作的，也不是他人作的。在後邊文有說，這個自己創造的，就是我前生的業力，我前生的業力造成了我現在的生命，那麼是自作；說他作，或者是時間創造的，或者是極微創造的，或者是方、時……各式各樣的東西所創造的。這在《楞伽經》也有提到這件事。現在這個「計常論者」，他都不承認，不是作所作。「非化所化」，也不是變化者所變化的。那這是誰呢？比如說大自在天或者梵天王等，他們是有這種力量能創造萬物、能創造宇宙的萬物，他們是化者、變化者。現在這個人——這個計常論者說：不是他們，也「非化所化」，非是化者所變化的。

「不可損害，積聚而住」，這樣說呢，那等於說這個人就是自然有的，自然有的這些我及世間是不可以損害的。他就是永久地積聚而住，他認為是積聚而住，由眾多成分的東西積聚在一起而存在下去。

「如伊師迦」，這舉一個譬喻。伊師迦是什麼呢？在王舍城附近有個高山，高山它很牢固的存在那裡，不可破壞，說一切法也是這樣子。或者有的地方說是有一種草，名字叫做伊師迦，那個草也是很牢固的，不可破壞。所以這個譬喻我及世間都是實有常住的。這是有這樣的思想，有這樣的執著。

丑二、能計

謂計前際說一切常者、說一分常者，及計後際，說有想者、說無想者、說非想非非想者；復有計諸極微是常住者，作如是計。

這是說「能計」的人，能執著的人，但是也沒有提出名字來，只是有這麼一個人。

「謂計前際說一切常者」，這個前際和後際，後面有「及計後際」，這是在時間上說的。時間上說是前際，就是過去際、過去了的時間，過去了的事情，說一切法——我及世間都是常住的，一切都是常住的，就是不加簡別了。

「說一分常者」，這有不同的思想就是：不是一切都是常，只是一部分是常住的。這個下邊的文有比這裡有詳細的解釋，這裡只是標出來就是了。

「及計後際，說有想者、說無想者、說非想非非想者。」

這個我及世間是常，有這麼兩類：一個說「前際」一切常、說前際一分常，有這麼兩類的不同；及「計後際」一切常，這裡邊說分三類，「說有想者、說無想者、說非想非非想者」，那麼說無想就是無想天，這個非想非非想就指非非想天，其餘的都是屬於有想，分這麼三類，有三類不同；這是在後際常，分這麼三類。

「復有計諸極微是常住者」，前面是說我及世間，我及世間有前際的常、有後際的常，有這樣的差別；現在這裡說另一種，又有執著諸極微是常住的，這是一種。

這就是分兩大類，第一類我及世間，第二就是說極微。在《披尋記》上是說就是我，前面執我常，我常有前際、有後際的不同，前際分兩種，後際分三種，這是執我。底下這個計極微的又是一種，是常住的。

「作如是計」，這麼多的人，有這樣的執著，有這樣的思想。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：何故彼諸外道，起如是見，立如是論，我及世間是常住耶？

「問：何故彼諸外道，起如是見，立如是論」，這底下第二段「敘因」，前面是「標計」，標出來他們這樣的執著，這底下是「敘因」，說一說他的因由，為什麼他會這樣子？丑一、先「問」。

「何故」，什麼原因？彼諸外道，有這樣的見，有這樣的論呢？「我及世間是常住耶」，這個見也好、論也好，就是我及世間是常住，什麼原因會有這樣的思想呢？有這樣的言論呢？

這是問，底下就回「答」，回答第一科是「指廣說」。

丑二、答（分二科） 寅一、指廣說

答：彼計因緣如經廣說，隨其所應盡當知。

「彼計因緣如經廣說」，彼那個外道有這樣思想的原因，像經裡面說得很詳細，就是《梵網六十二見經》裡面說了，這在《阿含經》裡面有。「隨其所應盡當知」，隨那部經裡面說的事情，你應該去讀一讀，去認識認識。

寅二、敘差別（分二科） 卯一、計前後際常（分二科）

辰一、計前際（分二科） 巳一、約一切常辨（分二科）

午一、依靜慮

此中計前際者，謂或依下中上靜慮，起宿住隨念，不善緣起，故於過去諸行，但唯憶念，不如實知，計過去世以為前際，發起常見。

「此中計前際者」，這是第二段「敘差別」，說出來他們的這個思想的不同的相貌。分二科，第一科是「計前後際常」，計前際常、計後際常，這是第一科；另外還有第二科，就是「計極微常」，就是分這麼二科。現在這是第一科，第一科裡邊又分二科，先說「計前際」，這又分二科，第一科是「約一切常辨」，和前面標列的一樣。「一切常辨」又分二科，第一科是「依靜慮」，第二科是「依天眼」。

「此中計前際者，謂或依下中上靜慮，起宿住隨念，不善緣起，故於過去諸行，但唯憶念，不如實知，計過去世以為前際，發起常見。」

這可見很不簡單，不是我們這散散亂亂的人有這樣的思想；是有禪定的人、有神通的人，在禪定裡面他發出來這樣的思想的，這件事是這麼回事。那麼在禪定裡面是分兩部分：一個是從禪定裡面起——發出來我們一般說宿命通，一個是起天眼通，從這兩種神通發出來這種思想的，這樣講法的。

「此中計前際者」，這裡面他執著在過去世，過去世已經過去了的，說一切常、或者說一分常。

他們這種人不是隨隨便便的散亂心裡面，有這樣的思想的。「謂或依下中上靜慮」，這個「或依」還是有點不定的意思，或者是依靜慮而有，或者不是；那麼這個「下中上靜慮」，下品——下品清淨的靜慮，或者是中品，或者是上品的靜慮；「起宿住隨念不善緣起。」

因為若不得到禪定，這裡面說靜慮，當然是色界禪，沒有到達色界禪是不能有神通的，所以這裡面就說到色界初禪、二禪、三禪、四禪；但是說下中上，沒有明白地說究竟是初禪、是二禪、是三禪、是四禪，沒有那麼說。那麼究竟是怎麼回事呢？我看這麼多的參考書上，沒有解釋。我姑妄言之。就是初禪也好，二禪、三禪、四禪也

好，每一禪都有下中上，同樣是得到初禪，但是有下中上的分別，乃至到第四禪也是一樣的。

【《大乘法苑義林章卷第四》：

瑜伽第六顯揚第九云。當知此中計前際者。謂或依下中上靜慮。起宿住隨念。不善緣起故。於過去諸行。但唯憶念不如實知。計過去世。以為前際發起常見。或依天眼計現在世。以為前際。於諸行剎那生滅流轉不如實知。又見諸識流轉相續。從此世間至彼世間無斷絕故。發起常見。

八十七云。宿住隨念俱行者。謂計前際。三常論中由下中上清淨差別。

今觀論意。由依靜慮宿住隨念有下中上。分成初三。一憶過去二十成壞劫。二憶四十成壞劫。三憶八十成壞劫。由宿住念有三品故。見有遠近。

伊師迦者。僧佉喻名。說一切法皆悉是常。世間隱顯非為滅壞。故計為常。

以說三品靜慮所見故。六十劫宿住不緣。故但有三。

那麼在禪定裡面「起宿住隨念，不善緣起」，他發動了這個「宿住」，就是過去世、過去世你的生命的情況，一切我及世間的情況；「住」，當然是有世間的存在；那麼「隨念」，隨順他的念力去思惟觀察。當然我及世間都是緣起法，那個緣起法當然都是剎那剎那生滅變化的，都是無常的；但是這個有禪定的人、有神通這個人，他並不善知、不善通達緣起的道理——緣起道理是不常不斷，是有生滅變化、相續不斷的；相續故不斷，有生滅變化故不常，是不常不斷的——但是他「不善緣起」，並不懂得。

我們平常的人，若說這個人有神通，那他就是佛了，他說的一定是對的，他就是大菩薩了。但是現在從這上看，有神通的人靠不住，「不善緣起」，這就是彌勒菩薩說：說這個人是不懂得緣起法的。

「故於過去諸行，但唯憶念，不如實知。」因為他不懂得緣起的道理；《阿含經》說緣起甚深、極甚深，的確是要聖人、要佛的智慧才能通達，一般人是不可行的。所以沒有佛法的地方，誰能在那裡建立佛法呢？唯有佛。不是阿羅漢，也不是辟支佛，唯有佛才行，佛才能說佛法。在這個地方也可以知道，大乘的不可思議，小乘阿羅漢還是不能建立佛法的，所以不能夠不承認大乘，不能不讚歎大乘的。

所以，「故於過去諸行，但唯憶念」，所以這個不善緣起的有禪定、有神通的人，他對於過去了的，剎那剎那生滅變化，相續流轉的諸行，「但唯憶念」，他只能夠知道而已，知道念一念——過去世我姓什麼，我叫什麼名字，我在那時候生活的情況怎麼樣，誰是我父親，誰是我母親——這可以憶念就是了。「不如實知」，他不能真實知過去諸行的真實相的，他不知道。

「計過去世以為前際，發起常見」，他就執著過去世的事情就是前際，在現在以

前的這段時間裡頭，認為那都是常住的、不可破壞的，就是也還是虛妄分別。

這是「約一切常辨」，「依靜慮」，依靜慮這裡是說依靜慮起的「宿住隨念」，而發起這樣的執著的。

午二、依天眼

或依天眼，計現在世以為前際，於諸行剎那生滅流轉，不如實知。

這是第二科「依天眼」通。

「或」者這個「依」下中上靜慮，修「天眼」通成就了的人，他就根據他的天眼，「計現在世以為前際」，這個現在世以為前際，叫做前際，就是對後際，名之為前際；現在是在將來的以前，也就算前際，就是同過去際合在一塊兒，都叫做前際。前面是「下中上靜慮」，這是三個，加上這個「現在世以為前際」就是四個，這是四個一切常論。

「於諸行剎那生滅流轉，不如實知」，他對這個諸有為法，這個色受想行識的有為法，都是剎那生、剎那滅的、相續地流轉，相續不斷地流轉，他不能夠真實地明了。這個人死了的時候，這個五蘊的變化，有善色受想行識、有惡色受想行識，善色、惡色這個因果的變化，他不能真實地知道。

在我以前也說過，外道為什麼學習狗、學習雞、學習牛，學習牛的行為，為什麼這樣呢？這是外道得了天眼通，他看牛死了生天上去，看見那個狗死了生天上去，他就認為牛的行為是生天之因，認為狗、雞的行為是生天之因，於是乎他自己和他的徒弟，大家都學習牛、學習狗、學習雞，所以持牛戒、持雞戒、持狗戒，這樣子將來可以生到天上去，比人間好、比人間快樂。現在這裡倒沒有說那件事。

就是由天眼通，他會看見人死了，和我們肉眼不同，他看見人沒有死，又繼續有生命，這些事情，生滅流轉；但是這件事還是看不明白，不真實知道，所以又執著是常。

這是加在前面的三種，一共是「四一切常論」。

【《俱舍論》

前際分別見中四遍常論者。

一由憶劫。謂由能憶一成壞劫。或二。或三。乃至八。十。彼便執我及世間俱常。

二由憶生。謂由能憶一生。或二。或三。乃至百。千生事。彼便執我及世間俱常。

前雖憶多。而於能憶諸生無間未得自在。今雖憶少。而於能憶諸生無間已得自在。

三由死生。謂由天眼見諸有情死時。生時。諸蘊相續。由斯便執我及世間俱是常住。

四由尋伺。謂由如是虛妄尋伺執我。世間俱是常住。

如是四種執遍常故名為遍常。常見為性。

【《大毗婆沙論》一百九十九卷十二頁云：

前際分別見中，四遍常論者：

一、由能憶一壞成劫、或二、或三、乃至八十；彼便執我世間俱常。問：彼何故作是執？答：彼計轉變或隱顯故或轉變論者作如是執。乳變為酪，種變為芽，薪變為灰，如是等類，若續彼而有者；皆是彼所轉變。非彼法滅，有此法生。故一切法，自性常住。隱顯論者、作如是執：諸法自性，或隱或顯。彼見此處，先有如是形顯份量大地洲渚妙高山王餘山大海諸樹等壞，後于此處，復有如是形顯份量大地等成。便作是念：彼于中間不可見者；非性壞滅。然壞劫時，彼性潛隱。至成劫位，彼性復顯。又七士身，常無動轉，互不相觸，命不可害。故作是念：我及所憶，二俱是常。由斯便見我及世間，俱是常住。

二、由能憶一生、或二、或三、乃至百千生事；彼便執我世間俱常。由計轉變或隱顯故。彼若能憶外器壞成；由見此處，先有如是形顯份量大地洲渚如前，乃至命不可害。若不能憶外器壞成；執世間常，理不待說。故作是念：我及所憶，二俱是常。由斯便見我及世間，俱是常住。問：此與第一義有何異？答：前雖憶多；而于能憶諸生無間，未得自在。今雖憶少；而于能憶諸生無間，已得自在。

三、由天眼見諸有情死時生時，諸蘊相續。謂見死有諸蘊無間，中有現前。復見中有諸蘊無間，生有現前。又見生有諸蘊無間，本有現前。本有諸蘊，分位相續，乃至死有。譬如水流燈燄相續。由不覺知微細生滅；于諸蘊中，遂起常想。故便執我世間俱常。由計轉變或隱顯故；如刀于鞘，蛇于其穴，人于室，入出隱顯。故作是念：我及所見，二俱是常。由斯便見我及世間，俱是常住。

四、由尋伺，不如實知。謂我世間俱是常住。彼作是念：有法常有，無法恆無。無不可生，有不可滅。彼執因果，從無始來，性唯一，無滅無起；故是前際分別見攝。彼若執色以為我者；由見顯形恆相似故；便執為常。若執心等以為我者；由心等法，無間生故；相似生故；恆時生故；不能了知細生滅故；能憶往昔所更事故；前後事業，互相似故；他不礙故；便執為常。彼由如是虛妄尋伺，執我世間，俱是常住。如是四種前際分別執遍常論，由劫及生死生尋伺四事而起。】

【《大乘法苑義林章卷第四》：

瑜伽第六顯揚第九云。當知此中計前際者。謂或依下中上靜慮。起宿住隨念。不善緣起故。於過去諸行。但唯憶念不如實知。計過去世。以為前際發起常見。或依天眼計現在世。以為前際。於諸行剎那生滅流轉不如實知。又見諸識流轉相續。從此世間至彼世間無斷絕故。發起常見。

八十七云。宿住隨念俱行者。謂計前際。三常論中由下中上清淨差別。

今觀論意。由依靜慮宿住隨念有下中上。分成初三。一憶過去二十成壞劫。二憶四十成壞劫。三憶八十成壞劫。由宿住念有三品故。見有遠近。

伊師迦者。僧佉喻名。說一切法皆悉是常。世間隱顯非為滅壞。故計為常。

以說三品靜慮所見故。六十劫宿住不緣。故但有三。

瑜伽第六等又云。或依天眼計現在世以為前際。於諸行剎那生滅流轉。不如實知。又見諸識流轉相續。從此世間至彼世間無斷絕故。發起常見。此意即顯。天眼見有情諸識流轉死此生彼。而不實知諸行剎那生滅流轉。故執為常。是第四常見。

總詳此意。初之三見雖同阿含。第四即非。

彼捷疾智計一切常。非由天眼。

八十七亦云天眼俱行故。此中前三總是婆沙第一。此之第四即彼第三。彼餘二常此中無也。

八十七說。此四常見皆依靜慮。不說散故。

然婆沙說。第一觀劫。第二觀生。第三觀現在死此生彼。第四依尋伺。

若有說言。此前三種。即瑜伽言依下中上三種靜慮。雖爾即有違天眼過。瑜伽第六云。第四即依天眼所見非尋伺故。】

已二、約一分常辨

又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間，無斷絕故，發起常見。或見梵王隨意成立，或見四大種變異，或見諸識變異。

這是第二科「約一分常辨」，第一科是「約一切常辨」。現在第二科「一分」，就在我及世間中的一分是常住的，其餘的還是無常的，這樣子。

這是「四一分常論」——這底下說的，應該還是天眼。

「又見諸識流轉相續」，這個人從久遠以來一直到現在，在世間上的變化主要還是識，主要是人的思想，這個相續不斷因果的變化。

「從此世間至彼世間」，從這個世間到另一個世間去，從人的世間到天上的世間、或者是又回到人的世間、或者到三惡道的世間；總而言之都是識，這個識來來去去。「無斷絕故」，一直地沒有中斷，總是相續的。

這是執著這個「識」——眼識、耳識乃至意識，他不明白識是剎那生滅變化的，由種子生現行，由現行熏種子，這樣子相續變化，他看不出來，他認為是常住的，所以就「發起常見」，就是發動了——人這個心是常住的，其餘的一切法是有變化的，心是常住的。這個或者是可以這樣說。或者說這個地方就是指我說的，執著我見，就是以識為我，執著這個識是我，這個我是常住的，其餘的都是無常的。這是「我一分常論」這樣解釋。這是「四一分常」裡邊的一個，一分常論。

「或見梵王隨意成立」，這又是一種一分常論，一分常辨。

「或見梵王隨意成立」，因為世界成住壞空，成劫的時候，世界已經成就了的時候；壞了，壞劫以後是成劫，世界成就了——是說這個初禪天以下，都被火燒了，就空了，後來這個世界又成就了的時候，由二禪天——光音天——二禪天的人死了，死

了就來到初禪；那麼最初來到初禪的這個人就是梵天王，他先來，就他一個人，他感覺到：怎麼就我一個人呢？他心就動了：希望再有人來！他心這一想，就有人來了，也就是從二禪天或者其他的天來到這裡來。這個梵天王他心裡面就誤會了，認為那個人是隨我心想而生的，所以我是一切眾生之父，一切眾生都是我的兒子、是我的奴僕，或者怎麼的……。後來的人，後來的天，也認為：這裡原來有一個天，我是隨他的，隨意所生，隨這個梵天王的意所成立的，所以他是主，他是我的父，他是常，我是無常。父是常，子是無常，那麼這樣子，就叫做梵天王是常，梵王是常，其餘的人都是無常，這又是一分常。

「或見四大種變異」，這是在神通、在禪定裡面，在神通中他看見四大種——地、水、火、風——是有變化的，不是真實的。但是他沒有看見心識，心心所法也是有變化的，他沒有看到，認為心是常住的，所以就執著心這一部分的自性是常住的，這是一分常論。

「或見諸識變異」，或者這個有禪定的人，在神通中他在觀察思惟，識是剎那剎那變化的，四大種是不變化的；所以就是四大種是常，識是無常。

所以這樣加起來是四個「一分常論」，是這樣子。

前面「標」的時候，說「一切常者」，說「一分常者」，這底下分別出來這麼多。

（《瑜伽師地論略纂》卷第三（論本第六第七第八）

依下中上靜慮者。此四一切常論。八十七云。謂計前際三常論中。由上中上清淨差別。各宿住隨念行。

意顯依下品定起宿住念。知過去二十成劫。依中品定憶四十成劫。依上品定憶八十成劫。皆悉是常。

由執世間空劫為隱。有劫為顯。非滅壞故。

四依天眼見現在世。不知生滅。或見諸識。此滅彼生。無斷絕故。見麤非細遂執為常。天眼為先。

方見生死現在故。是未來前際。

此中前三憶過去世。後一現在未來前故。合名前際。此諸見中。過去名前際。未來名後際。現在通二。

待望別故。

或見梵王隨意成立者。一分常見。梵王立言我常子無常。有事彼者。隨彼意立此無常彼常。是初一分常見。

或見四大種變異等者。聞梵王立大種常。心無常。或心常。大種無常。同彼忍可名第二一分常見。

三戲忘天沒。來生此間。四意憤天沒。來生此間。得宿住通。二俱憶言在彼諸天無此二事。故是常住。我有來此故無常。故名第三第四一分常見。）

（《俱舍論》四一分常論者。

一由大梵。謂從梵世來生此間由得宿住隨念通故。作如是執。我等皆是大梵天王之所化作。梵王能化在彼常住。我等所化故是無常。

二由大種・或心。謂聞梵王說大種或心。隨一是常便作是執。我以大梵天王為定量。是故世間一分常住。一分無常。

三由戲忘念天。謂有先從戲忘大沒來生此間。由得宿住隨念通故便作是執。彼天諸有不極遊戲忘失念者在彼常住。我等先由極遊戲忘念彼處沒故是無常。

四由意憤恚天。謂有先從意憤天沒來生此間。由得宿住隨念通故即作是執。彼天諸有不極意憤角眼相視在彼常住。我等先由意極相憤角眼相視。從彼處沒故是無常。

有說。彼住妙高層級。有說。彼是三十三天。如是四種執一分常名為一分。以常見為性。）

（《大毗婆沙論》一百九十九卷十四頁云：

四一分常論者：

一、從梵世歿，來生此間。由得宿住隨念通故；作如是執；我等皆是大梵天王之所化作。梵王能化，在彼常住。我等所化，故是無常。

二、聞梵王有如是見，立如是論：大種、無常；心、是常住。或翻此說：心、是無常；大種、常住。同彼忍者。或住梵世，或生此間，或展轉聞如是道理，便作是執：我以大梵天王為量；是故世間一分常住，一分無常。

三、有先從戲忘天歿，來生此間。由得宿住隨念通故；便作是執：彼天諸有不極遊戲忘失念者，在彼常住。我等先由極戲忘念，從彼處歿。故是無常。

四、有先從意憤天歿，來生此間。由得宿住隨念通故；便作是執：彼天諸有不極意憤角眼相視，在彼常住。我等先由意極相憤角眼相視，從彼處歿；故是無常。問：如是諸天，住在何處？有說：彼住妙高層級。有說：彼是三十三天。如是四種，前際分別一分常論，由執大梵大種或心戲忘憤恚四事而起。）

（《大乘法苑義林章卷第四》：

四一分常見論者。

一從梵天沒來生此間。得宿住通觀前來處作如是執。我等皆是梵王所化。梵王是常。不見初後故。我等無常見今來此故。常論中言或見梵王隨意成立。即此見也。

二聞梵王有如是見。大種是常。心等無常。或復翻此。同彼忍者或住梵世。乃至或是展轉聞如是道理。我以梵王為量信其所言。是故世間一分常住。常論中言。或見四大種變異。或見諸識變異。變異者無常也。即是此見。

三有先從戲忘天沒。來生此間得通起執。在彼諸天不極戲等。在彼常住。我等無常。

四有先從意憤恚天沒。來生此間得通起執。在彼諸天不極憤恚。在彼常住。我等無常。

此後二天。准依瑜伽第五自害非他而能死句。即唯欲界上四空天。下之二天他所害故。

此之四見。八十七說。皆依靜慮知過去故名為前際。婆沙四種雖與此同。後二天別。彼有二說。一云即住妙高層級。一云即是三十三天。

此四由執大梵·大種或心·戲忘·憤恚而起。

阿含經說。無此第二。餘三同此。更加捷疾世智餘三所計半常無常。

此雖有言。相仍難見。不但宗殊義別。亦乃甚難得意。)

辰二、計後際(分二科) 巳一、舉因緣

計後際者，於想及受，雖見差別，然不見自相差別。

「計後際者，於想及受，雖見差別，然不見自相差別。是故發起常見，謂我及世間，皆悉常住。」前面是說「前際」，現在這底下說「後際」。

這個「後際者，於想及受，雖見差別」，「後際」就是將來，我在將來的時候，執著這個我見，我在將來的時候是怎麼回事。那麼這個人或者是在神通裡面、在禪定裡面，或者是這個人的第六意根很利，他會思惟。「於想及受」，就是他感覺到我這個體性是常住的，但這個我並不是孤獨的，他還有想、還有受的不同，還有想和受的不同。

那麼這個「想」有各式各樣的想，或者就是一種想，空無邊處天、識無邊處天就是一種想，那麼無所有處天也應該就是一種想，就想無所有。那麼其他的這個像欲界的人天、色界的人天，除了無想之外，都是有想，有種種想，都是有種種想的。

「及受」，這受，就是我的這個體性是常住的，真常不壞，但是他會有受。比如說是到這個第四禪天以上，加上無色界天的四空天，這些人都是捨受。比如說初禪、二禪、三禪都是樂受，純是樂受而沒有苦。那麼我們欲界的人、天乃至餓鬼、畜生，有苦、也有樂、也有捨，也有苦樂捨；地獄的眾生唯獨是苦受。

這個我在六道裡面、或者有時候是天、有時候是人、有時候是三惡道，有這樣的變動，都是有想、也有受的不同，但是我是常住不變的。

「雖見差別」，他雖然看見了想和受的不同，這個想也是不一樣，受也是不一樣——苦、樂、捨的不同；或者想和受也是不一樣，想不同於受、受也不同於想；想也有差別，受也有差別；他是感覺到這樣了。

「然不見自相差別」，可是他不能夠看出來這個我、想、受的自相差別，他不能看見。這在《顯揚聖教論》上說，這個不見差別，就是想——我的本性是空無所有的，沒有我這回事，只是有個名字而已——這就是我的自相差別，他不會看見這件事。

巳二、明所立

是故發起常見，謂我及世間，皆悉常住。

他就說：我及世間都是常住的。

已一是「舉因緣」，「計後際者，於想及受，雖見差別，然不見自相差別」，這是「舉因緣」。「是故發起常見，謂我及世間，皆悉常住」，這是「明所立」，就是他成立了這樣的思想了，是這樣子。這是一個「計後際」。

前面是這一科「計前際後際」，這一個說完了。現在是第二科「計極微常」。前際後際常說完了。「計極微常」分二科，第一科是「舉因緣」，第二科「明所立」。現在「舉因緣」。

卯二、計極微常（分二科） 辰一、舉因緣

又計極微是常住者，以依世間靜慮，起如是見。由不如實知緣起故，而計有為先，有果集起，離散為先，有果壞滅。

這又是、也是這樣意思。這個人是「依」據「世間」的「靜慮」，這個「依」說依據也可以，就是住在的意思、居住的意思；他居住在禪定裡面，居住在色界的四禪裡面，而這個禪當然不是出世間的禪，是世間的禪，還是有愛見慢的煩惱的人，就在禪定裡面有愛、有見、有慢的煩惱的，那就叫做「世間靜慮」了。他住在這個世間的靜慮裡面，當然是高過了一般散亂的人，他「起如是見」。

「由不如實知緣起故」，他沒有聖人的智慧，他不能真實地知道世間緣起法的道理。「而計有為先」，就是他執著有極微，世間上一切法先要有極微，有極微先，然後才「有果」的「集起」。他的意思是說：在空劫的時候，成住壞空，空劫的時候，這個極微是散布在虛空裡面；等到成劫、住劫的時候，這個極微集合起來，就有一個大的世界出現了，或者有生命出現了，「有果集起」。

「離散為先，有果壞滅」，等到因緣壞了，這個人的生命體，或者這個世界的高山大海都離散、分離了、散壞了，這個果就壞滅了；但是這個就變成極微了，極微又是保留在虛空裡面，又不散滅。他是這樣子想，這樣子思惟這件事。

辰二、明所立

由此因緣，彼謂從眾微性，麤物果生，漸析麤物，乃至微住；是故麤物無常，極微是常。

這第二科「明所立」。

「由此因緣」，由前面他在靜慮中有這樣的思想，這樣觀察思惟以後他就決定了。「由此因緣，彼謂從眾」多的「微」細的體「性」的東西——就是極微；由此極微的集合，才有「麤物」，麤大的東西現前，就是果了；極微就是因，麤物就是果了。

「漸析麤物，乃至微住」，前面是由因而果，這底下由果而因。若是逐漸地分析

破壞，這個龐大的物體逐漸地破壞、逐漸地破壞，到最後呢？唯有極微繼續存在而不可破壞了，極微是常住的。

由這樣子思惟，「是故麤物無常，極微是常」，最後的結論就是這樣子。他的思想為什麼會這樣子，有這樣思想呢？就是這麼個因緣有的。

這是前面是「敘」述這個外道這樣的思想的緣由、原因。這底下第三科是「理破」，以佛教的正理來破斥他們的邪見。分三科，第一科是「別徵詰」，一樣一樣地問。分兩科，第一科「詰前後際常」，這是各別地問前際常、後際常；第一「總指破我」。

子三、理破（分三科） 丑一、別徵詰（分二科）

寅一、詰前後際常（分二科） 卯一、總指破我

此中計前際後際常住論者，是我執論差別相所攝故，我論已破，當知我差別相論，亦已破訖。

「此中計前際後際常住論者」，這裡邊前面有各式各樣的，雖然都是常住，但是彼此也不完全一樣；他們執著前際常、後際常——前際是常住的、後際也是常住的這些人。

「是我執論差別相所攝故」，就是前面那個「計我論」，就是計我論，但是不一樣，執著的形相和前面又不一樣，就是轉變一個形相而已，內容還是執著有我的，這樣子。是我執論的差別相——不同相貌的我執論，是屬於這一類的。

「我論已破，當知我差別相論，亦已破訖」，前面那個計我論已經把那個我論破壞了，破斥了，所以知道我差別論，「亦已破訖」，也就是同樣的也就是破壞了，也是把它破除了。

所以這叫「總指破我」，總指前面那個破我論。

卯二、更破執常（分二科） 辰一、正破二計（分二科）

巳一、計前際常（分二科） 午一、約隨念難（分二科）

未一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。宿住之念，為取諸蘊？為取我耶？

「又我今問汝，隨汝意答。」這底下第二科「更破執常」，再破，前面破過了，這裡再破，再破這個執常我的這種思想。分二科，第一科「正破二計」，就是前際常、後際常。先說這個「計前際常」，「約隨念難」。

「又我今問汝」，我現在問一問你。「隨汝意答」，你有自由，我並不拘束你，你可以有自由地回答。

「宿住之念，為取諸蘊？為取我耶」，你說在過去際我是常住的，那麼你這個宿命通裡面發出的這個念力，去觀察過去世，你觀察什麼？以什麼為所緣境的呢？「為取諸蘊？為取我耶」，你這個念力去念這個色受想行識的諸蘊呢？「為取我耶」，是念這個我的體性呢？這樣分這麼兩部分，你是那一個做你的所取的境界？這個「念」是能取，「諸蘊」就是所取，也就是「能念、所念」。

這是「總徵」，總起來問。下邊就是「別詰」，一樣一樣分開來難問他，難問他分二科，第一科「取蘊難」。

未二、別詰（分二科） 申一、取蘊難

若取蘊者，執我及世間是常，不應道理。

假設你的這個宿住隨念，隨你宿住的念力，這個念是念過去世的五蘊——色受想行識的；那麼你就因此而執著我及世間是常住，是不應道理，不合道理。因為五蘊是無常的，色受想行識都是生滅變化、都是老病死的，這裡不是常住，你怎麼執著常呢？這是不合道理。

這是第一個是「取」五「蘊」，第二「取我難」。

申二、取我難

若取我者，憶念過去如是名等諸有情類，我曾於彼如是名如是姓，乃至廣說，不應道理。

「若取我者」，若是你說：我不是取五蘊，我是取的我，取這個我。這樣子應該說就是離蘊是我了。若是取這個我的體性是常住的，那麼我執著常是對的，你不應該破壞我。但是也不對！

「若取我者，憶念過去如是名等諸有情類，我曾於彼如是名如是姓，乃至廣說，不應道理」，若是你取我，你怎麼取法呢？你還是憶念、回想以前的過去世我叫什麼名字、我是個讀書人、我是沙門、或者是婆羅門、或者是男、或者是女，或者是誰；是富貴、是貧賤這樣子。我曾於彼如是名字、如是姓，乃至到廣說——我的壽命是長、是短，怎麼怎麼的。這樣子念，那只是念這名姓一類，這不是我，那怎麼能夠取我，怎麼能說是取我呢？這也是不合道理。這樣子。

這是約取五蘊、取我來難問他——你執著說我是常——是不對，這是「約隨念難」。這是第一科「隨念難」結束了。

午二、約諸識難（分二科） 未一、總徵

又汝意云何？緣彼現前和合色境眼識起時，於餘不現不和合境所餘諸識，為滅為轉？

第二科是「約諸識難」，前面是「隨念難」，約隨念難也提到蘊和我，這底下單獨指心心所法來說，單獨指這個來說；分二科，第一科是「總徵」，第二科「別詰」。

「又汝意云何」，又你的心裡面是怎麼想的呢？是「緣彼現前和合色境眼識起時」，因為外道執著我，也是各式各樣的——執著色是我，受想行識是我所；或者執著受是我乃至到執著識是我——是各式各樣的。那麼現在這裡就是指，如果是指識是我的話，這「約諸識難」。

又汝意云何？「緣彼現前和合色境眼識起時」，緣者依也，依彼現前和合色境——這個色的境界現前的時候，這個眼識就生起了。這個眼根，由作意心所、由意識的力量，這個眼根就去緣現前的色境，一接觸，由作意心所的力量，眼識就生起了。生起了的時候，有什麼事情呢？有。

「於餘不現不和合境，所餘諸識，為滅為轉」，這是色境，另外還有聲香味觸的境界——其他的境界這個時候不現前，所以也不和根和合，根和那個境界不和合，那麼識還能現起嗎？識現起？沒現起？

「於餘不現不和合的境界，所餘諸識，為滅為轉」，是那個識在「滅」，就是不動了；「為轉」，轉就是活動；眼識呀！這個意識支持這個眼識在活動的時候，其餘的根境不和合的識，是滅了呢？是沒有滅，在那兒活動呢？

這是問，這是「總徵」。底下第二科是「別詰」，第一、「識滅難」

未二、別詰（分二科） 申一、識滅難

若言滅者，滅壞之識，而計為常，不應道理。

若是你說眼識在活動的時候，其他的耳識、鼻識、舌識是不動的，不動那麼就是滅了，它就是不活動了，不活動——有滅，那就不是常住；你若執著那個是常住的、是我，這是不對了，不合道理啊！

申二、識轉難

若言轉者，由一境界，依一切時一切識起，不應道理。

若是說沒有滅，我眼識在活動時候，其他的識也在活動；也在活動，其他的境界不現前，那麼大家都在一個境界上——在這色境上面，「依一切時一切識」都在生起，不管什麼時候，那麼這個一切的了別性的識都能活動；「不應道理」，這是不合道理。

這眼識在動的時候，耳識就不動，或者鼻識、舌識不動。你說是一個識活動，其他識都活動，「由一境界，依一切時一切識起，不應道理」，這是不合道理。

當然這個問，就是按一般的情形來說，一般的情形，人是這樣子。就是我這個眼在注意色的時候，注意讀書的時候，別人招呼一聲可能還沒聽到，耳識就不動，這是有這情形；「心不在焉，視而不見，食而不知其味」，是有這種情形。但是特殊的情形，也是有，有的人他這個根利，意根特別利，前五識都能動，可以同時活動，也有這種情形。但是現在就不約那個情形說的，約一般情形多數人都是這樣子，只能夠照顧一樣事，「顧此失彼」，別的識就不動。所以這個地方就可以有這個難問的力量。

說「由一境界，依一切時一切識起，不應道理」。這樣說識是有生滅變化的，生滅變化，你執著它是常的我，這是不行，這是有矛盾。

這前面是「前際常」，前面提出來問題的時候，他執著識是常住的；在這裡就破了，識是生滅變化的。

巳二、計後際常（分二科） 午一、總徵

又汝何所欲？所執之我，由想所作，及受所作，為有變異？為無變異？

前面是「前際常」被破了。這底下是「計後際常」，將來是常住，也是不對！先是「總徵」。

又汝何所欲？「所執之我」，你所固執的我的體性，你是固執的有一個我。這裡看是離五蘊是我，這裡有這個意思。「由想所作，及受所作，為有變異？為無變異？」

就是離開了色受想行識另外有一個我，或者說是色是我，想和受不是我——想和受是我所有的工具，不是我。那麼這個我的體性，「由想所作，及受所作」，這個想心所在活動的時候，所作就是想在活動的時候，或者受在活動的時候；你所執著的我，受沒受到影響呢？「為有變異？為無變異」，你這個我是有變化？或者是沒有變化？究竟怎麼回事情？提出這個問題來。

這是「總徵」。底下「別詰」，分二科，第一科是「有變異難」。

午二、別詰（分二科） 未一、有變異難

若言有者，計彼世間及我常住，不應道理

「若言有者」，若是說這個想的活動，或者說空無邊處想、識無邊處想，或者是初禪、二禪、三禪、四禪有種種想，或者是欲界人天有種種的分別心、貪瞋癡慢疑各式各樣的想。

若是有想有變異——「若言有者」，「計彼世間及我常住，不應道理」，那你就

執著世間是常，我的體性也是常住，就不對了！

那這個我受到想和受的變化，這個地方說「有變異難」。有種種想，這個心，你這個我的體性受到想的影響有變化，那你還執著世間及我是常住的，不應道理。這是第一科。

未二、無變異難（分二科） 申一、約諸想辨

若言無者，有一想已，復種種想，復有小想，及無量想，不應道理。

第二科「無變異難」，先「約諸想辨」。

「若言無者，有一想已，復種種想，復有小想，及無量想，不應道理」，若是說沒有變化，想在活動的時候，你這個我的體性沒有變化；若是沒有變化的話，「有一想已」，有一個思想出現了，然後又有「種種想」出現，「復有小想，及無量想，不應道理」，那就不合道理。

這個「小想」指欲界人天的想，欲界人天的想是小想。這個色界四禪的想是「無量想」。空無邊處天、識無邊處天以上的這些天，那是「廣大想」。總而言之是各式各樣的想，小想也好、無量想也好，都是種種想。「不應道理」，那就不合道理了；這個想若動的時候，這個我也受到影響了，不能說它沒有受影響，若說沒有受影響是不合道理的。

那麼這是一個難問，「約諸想辨」。第二科「約諸受辨」。

申二、約諸受辨

又純有樂已，復純有苦，復有苦有樂，有不苦不樂，不應道理。

這是第二科。

「又純有樂已」，說是這個眾生如果生到色界初禪、二禪、三禪的時候，純是有快樂的。而後從那裡生命死掉了，跑到地獄去了，又「復純有苦」，有苦的受，有苦受，有苦的感覺。從地獄裡面出來，又跑到餓鬼道、畜生道，又跑到人間、天上欲界天，又「有苦」也「有樂」。從這樣的世界出來了，又跑到四禪天，從三禪天又跑到四禪天去，跑到第四禪，色界的第四禪是不苦也不樂，跑到無色界天也是不苦不樂——「有」這樣的「不苦不樂」。這個受有這麼多的變化，有這麼多的變化，你說我不受影響，「不應道理」，這是不合道理。我是受影響的。

在我們一般人來說，不是意根——不是多深度地思惟的人，不習慣深入思惟的人，說「想」對我體的變化不大明顯。但是「受」是明顯的，受到苦的時候不得了，受到樂的時候也不得了，是受到影響，不能說不受影響。若是「受」——苦樂來了的時候，

對於我的體性有變化、有影響；「想」也是一樣，也是受到影響的；受到影響，我就不是常住的了。我不是常住的，世間也不是常住的，而執著我及世間是常住的，「不應道理」，是不合道理。

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

問：今天講的 184 頁《披尋記》說有一分常辨，那個地方有四種不同的一分常辨：諸識流轉，從此世到彼世是一種；大梵天王是常、所化眾生是不常，是第二種；還有這個是四大種變異而識不變，這是第三種；再來是諸識變，四大種不變。這裡面我看有兩個我看不出它們的差別，又是流轉不變，還有後面那個四大種變、諸識不變，這裡還是講的識不變，它們兩種說法是什麼不同呢？分出來這四種一分常辨？是不是一個是對時間上看，從過去到現在來看，它不變；一個是從這一生中他的六識……？那還是差不多嘛！

答：你說四一分常，沒有差別啊？

問：一分常辨它有四種，其中裡面有兩種我分不出它的差別。

答：那兩種？

問：是說諸識流轉相續，從此世沒到彼世出生，這是算一種，這不是一種嗎？

答：這是一種。

問：好，第二種是梵王是常，這個沒問題。第三種、或見四大種變異，換句話說，識不變異……

答：這是一個。其餘的三個，梵王是常，或者四大種常，或者心識是常，這三個應該容易辨別它的不同。第一個呢，《披尋記》說的，應該說就是我常，他不說識常，他的名字上有差別，不就是和後面三個就不同了。第一個是我常——我一分常，梵王一分常，四大種一分常，識一分常，這是四一分常論，應該是這樣。不過這個應該是：離五蘊是我——我一分常，這麼樣講。底下那個識是常，這只是指識是常；那麼或者說即識是我，那個和離識是我就不同。還是有分別。

問：阿彌陀佛！師父！那個《披尋記》143 頁，他講到這個生起因的時候，他說依有潤種子的時候，他說「愛名能潤，種是所潤」。

答：143 頁啊！……143 頁怎麼的？

問：就是這個生起因，他說「愛名能潤，種是所潤。」第一個我對這個愛還是不太了解，到底什麼是愛？第二個不了解是說，這愛去潤種子的時候，到底是怎麼去潤這個種子？

答：這個第幾行？

問：倒數第五行。

答：「愛名能潤，種是所潤，由此所潤諸種子故，先所牽引各別自體。」你說這愛，什麼是愛？

問：對，第一個我不懂什麼是愛？第二個我不懂它怎麼去潤這個種子？

答：愛，這個是那樣的。第一個是我愛，就是愛自己，第一是我愛。第二個愛是境界愛，就是我所愛，愛我屬於我的一切，就是這個愛。還有這個愛——是這個未來的，未來的生命體。當然我們……，我對我現在的生命體雖然愛，可能還不滿意，我希望將來更好一點，再有更好的眼耳鼻舌身意，那也是一個愛，這是未來的愛。再有，這個境界愛也分兩種，一個是我已經得到了的所愛的一切，是愛；我沒得到的，我也是愛，我還希望得到更好的。這種種的愛，所以這一共是有四種愛。這個愛，是指心裡的活動，心裡一動這個愛的時候呢，就滋潤了，就是潤；種是所潤，就把原來所栽培的種子，被愛的力量，滋長了它的力量，加強了它的力量，就叫「種是所潤」。

「種是所潤」，按十二因緣來說就是：無明緣行，這個無明發動了活動的時候，這活動——身口意三業一動的時候，就熏成了各式各樣的種子，它就是能牽引將來得果報，能引發將來的果報，但是還是力量不夠。這個愛，我們這個煩惱心，也同時在繼續地在無明緣行，但是有了愛的力量的時候，就把以前已經造的，已經創造了的那種牽引果報的力量，加強了它的力量了，那就叫做「所潤」。所潤，這是在生存的時候，我們生存的時候也有這種事情。但是在死亡的時候，就是中陰身——中有，因為有愛，所以有中陰身出現，中陰去得果報還是愛，他都是用愛心去的。不管是到人間、是到天上，或到三惡道，到地獄去也好，都是用愛心去的。所以這愛的力量，也使令那個、幫助那個果報出現的力量。若是證阿羅漢

果的時候，沒有愛了的時候，就不行了。以前栽培的這個業力它不能活動。

所以這個愛，就是有：我愛、境界愛。我愛有現在、有未來，境界愛也有現在、有未來；有已得、有未得的不同。因為愛的關係，它就加強了以前已經造作的業力的力量可以去得果報，所以愛是能潤，種是所潤，種是以前已經栽培了的種子，栽培的。

若是修止觀，常常破這個我、我所的時候，就早就完了，這業力就不行，這個生死的業力就受到破壞，就沒有力量了。所以這個造了罪的時候，是你懺悔也能使令那個罪業受到傷害；修止觀的時候，也能使令它受到傷害；受到傷害，你傷害得厲害，那個業力就不發生作用了。所以修止觀力量大，懺悔也是力量大。如果不修止觀，光是懺悔也好，也好，也還是差一點；修止觀的力量是太大了，因為直接能對治。你修不淨觀，當然要有戒的基礎，有戒的基礎，然後去修止觀，修這個無我觀、修無常觀，我們不要說無我觀，就說這不淨觀，你不淨觀修成功了的時候，自然不執著這個是我，再修無我觀，一下子就成功了，成功了，那麼最低限度得初果，也可能很快地得阿羅漢果了，也就容易得——你若發無上菩提心就是得無生法忍了。如果你不修不淨觀，直接修無我觀也是可以，也好，那就是得要業障輕的人。業障輕的人，他若修無我觀也能修上來。業障重修不來，這無我觀修不來，若修不淨觀就容易，你不淨觀修成了，修無我觀容易，很容易就把無我觀修成了，所以不淨觀是要修的，應該修。

問：所以這個意思就是說，這個種子在阿賴耶識裡頭的時候，它不是不變的，它還是在變化當中，它不是一直……它是在恆隨轉，但是在恆隨轉中，它在剎那生滅裡頭的時候，它即使不現行的話，它還是會受到愛的滋潤，或者是受到止觀的破壞。

答：對！對！它不是不變的。

問：種子在剎那生滅中，它一直還是在變異的。

答：就是還受到現行的影響，現行是屬於：用貪瞋癡去資助他，就不得了，它就是力量大了；你若用戒定慧去影響它，它就被破壞了。所以佛法不是定命論，你是可以自主地重新創造。

我們學習佛法的人，倒是很少有機會把外道的思想，一樣一樣地去看一看的，這個機會不多。但是現在《瑜伽師地論》是有了，在《阿含經》裡也有。有這麼多的……這是大菩薩——彌勒菩薩的大智慧他能破——舉出來各式各樣的理由來破外道的思想。若是我們說，過去世都是常，我們怎麼破呢？還是很難想出個理由。

現在說：過去和現在一樣嘛！也是色受想行識，這一下子，就打開了，所以也是容易破的。

問：師父！我還沒有搞清楚，不是完全搞清楚，為什麼唯識的說法以為現在是實有，那過去未來就是不實有？如果不實就通通不實？

答：外道說是：過去未來現在都是實有。唯識的學者不承認過去未來實有，而現在也是有；現在是有，像《攝大乘論》說是如幻如化嘛！也沒有說是實有。「非實有全無」，是這樣的有，這是如化有——如幻化的有。就是不同於遍計執是沒有，唯識並不執著一切法是真實有。它不是那樣意思。

問：那對他來說，現在跟過去、未來有什麼不同？

答：現在是一件事實，過去就是已經過去了，沒有事實，未來還沒出現，這是不同的。未來事現在還沒出現，現在是已經出現了。過去，什麼叫過去？就是現在出現的事情滅了，就叫過去。若說過去還沒有滅，沒有滅怎麼能成為過去呢，還是現在。

問：所以它是以現量為準來衡量這個事情？

答：以現量為準就是那個法是有體。我們的這個眼耳鼻舌身前五識，就可以緣到它，可以有了別性生起；如果前五識緣的時候，沒有這件事，這前五識是緣不到的；那就叫做現量。因為前五識它不待名言的分別，若是第六識，靠不住，第六識也可以有現量，但是第六識因為有名言、會分別，一分別就不一定了、不一定是現量。

執著一切法是真實有，這些緣起法都是如幻如化的，這個如幻如化和真實有，都是理智上的推論。在現量上，比如說眼識，一般說因明上——宗因喻，說現量，實在裡面也還有無明的境界，眼識它並不知道一切法如幻如化，眼識看見光了，它知道光是不真實嗎？也不知道。

不過這地方就看出來，沒有體的東西，眼識是不能見的，耳識也聽不到。所以從前五識的現量，可以證明沒有體的事情，它不能緣。若是第六意識能緣到——沒有事情它也能分別，這個第六識。這樣子就是混淆了。是不是有這件事，要重新觀察。

我們只是學習佛法正面的教義，對外道的教義，我們似乎有的時候會馬虎了一點。當然也可以，但是，有的時候也很重要。你若不知道，對正見，什麼叫做正見，有的時候還有一點模糊。你知道什麼是邪見，然後對於正見能夠應該是比較分明

得多了。

辰二、別敘餘計（分二科） 巳一、計前後際俱行見者（分二科）

午一、計色非色等（分四科） 未一、是色

又若計命即是身者，彼計我是色。

「又若計命即是身者，彼計我是色。若計命異於身者，彼計我非色。若計我俱遍無二無缺者，彼計我亦是色亦非色。若為對治此故，即於此義中，由異句異文而起執者，彼計我非色非非色。」

這是第二科「別敘餘計」。第三科是「理破」——這個「計常論」第一科「標計」，第二科「敘因」，第三科是「理破」。「理破」這一科裡面分三科，第一科「別徵詰」。「別徵詰」裡面分二科，第一科「詰前後際常」，第二科「詰極微常」。「詰前後際常」這一科又分二科，第一科「總指破我」，第二科「更破執常」。現在這一科就是從「更破執常」裡面分出來的。第一科是「正破二計」，就是破前際常、破後際常，這兩科昨天講過了。現在就是「別敘餘計」，就是另外來敘述，在那兩個執著之外、其他的執著，叫「別敘餘計」。這在《披尋記彙編》上面是（卷第六・一八七頁）倒數第四行。

這個「別敘餘計」又分二科，第一科是「計前後際俱行見者」，是這一科，第二科是「計七種斷見論者」。現在是第一科「計前後際俱行見者」，這句話要解釋一下。「前後際」，就是前際和後際；就是現在以前叫「前際」；現在以後、就是將來，叫做「後際」；這樣也就包括了過去際、現在際、未來際，那麼叫做「前後際」。這個「前後際」這裡面執著什麼呢？這上面「俱行見者」，「俱行」這句話怎麼講呢？這個「行」就是色受想行識、就是有為的有漏法——色受想行識，這個色受想行識叫做「行」，與行在一起的，就是我！所執著的這個我和色受想行識在一起，叫做「俱行」，這麼意思。就是執著有我，而這個我，不是離開了色受想行識，另外有一個住處的，它和色受想行識在一起活動，就叫「俱行」。「見者」是什麼呢？就是有這樣思想的人。就是在過去際乃至未來際的色受想行識上有我，有這樣思想的人。把這個思想說一說，這叫做「別敘餘計」。這一科分二科，第一科「計色非色等」，計色非色等是我，是這個意思。分四科，第一科「是色」，就是色是我，是這麼意思。

「又若計命即是身者」，前面有那樣的哲學思想的人，都是不合道理的，但是不只於此，又有離開了佛法以外有不同思想的人，或者是這樣子，是「計命即是身者」。這個「身」就是色受想行識，叫做身。現在說「是色」，就指色是身；受想行識不提。「命即是身者」，這個「命」是什麼？其實「身」就是命。現在這裡面說呢，就指「我」說，這個「我」是身體的主宰者，是這麼意思，就是「命即是身者」。但是這個地方，把受想行識除外了，單說這個身體、這個色是我，就是這麼意思。我，就是現在這個

有形相的身體、有形色的身體就是我，這句話就這麼講。什麼是我呢？「即是身者」，就是有形相的身體。有這樣思想的人，「彼計我是色」，這句話是佛教徒說的。「彼」那個人，「計命即是身者」那個人，他是執著那個我，就是色、就是色是我。這個生理的組織，有大小形體的，這個就是我，他是這樣執著的。

未二、非色

若計命異於身者，彼計我非色。

「計命異於身者」，這是第二科，他所執著的我是什麼呢？「異於身者」，是不同於那個色的，和那個有體相的、色的身體，是不一樣的。那他是指什麼是我呢？「彼計我非色」，他是執著那個我，不是那個色相；是受想行識是我。受想行識是心法，沒有青黃赤白、長短方圓的不同，不是色；指受想行識是我，這樣執著。這是《大毘婆沙論》這樣解釋。

未三、亦是色亦非色

若計我俱遍無二無缺者，彼計我亦是色亦非色。

這是第三科。若是那一個聰明人，他所執著的我，和前二個不同，是「俱遍」，是遍於色、遍於非色的。「無二」，不是偏於色的一；也不偏於非色的一，所以叫做「無二」。「無缺者」，就是他這個我，是遍於色不缺非色、遍於非色不缺於色，所以「無缺」，它是無所缺少的，普遍了。「彼計我亦是色亦非色」，那這樣說那個人執著的我，色也是我、非色也是我。受想行識也是我、色也是我，是這樣的執著。

未四、非色非非色

若為對治此故，即於此義中，由異句異文而起執者，彼計我非色非非色。

「若為對治此故，即於此義中，由異句異文而起執者」，這是第四種。這第四種這個人的思想表面上來說，他反對那個又是色、又是非色，他是不同意前三種的思想，就對治他們。對治他們，他怎麼執著呢？

「即於此義中」，即於這個執著有我的意義裡面。「由異句異文而起執者」，由不同的文句——「文」即是字，這個「句」是由文組織成的，一個字、一個字地組織成一句；就是由不同的文句，來執著有我，而內容和人家並沒有不同。怎麼說的呢？

「彼計我非色非非色」，那他所執著的我，也不是有形相的色，也不是非色，就這麼樣意思。這個意思和前面，只是文句的不同，內容是沒有不同。比如說「非色」，也就是前面那個第三科的「非色」一樣，「非非色」就是「是色」，其實內容是一樣，

但是文句不同。

所以只是有三種見，這個執著有我就是有三個：第一個「命即是身」，第二個「命異於身」，第三個「計我俱遍無二無缺」，就是這三個，主要就是這三種執著。

這裡面只敘述這四種見，沒有破。沒有破呢，就在前面那個「破所計」那一段文裡面已經破了。這是執著有我，即色受想行識是我，這是一種執著。一個是色受想行識不是我，另外有一個我，而這個我是在五蘊裡面。第三個是不在五蘊裡面，但是和五蘊有關係。第四個就是離開了五蘊而又與五蘊沒有關係，這麼一種我，一共有四種。就在那一大段文裡面已經破了；所以這裡只是敘述而不破。

午二、計邊無邊等（分四科） 未一、有邊

又若見少色少非色者，彼計有邊。

這是第二段「計邊無邊等」，有這樣的執著。第一個是「計色非色等」，現在是「計邊無邊等」，這也是四句，現在說第一句。

「又若見少色少非色者，彼計有邊」，若是有人有這樣的思想，他認為這個我只有「少色」，不是很多，是我。「少非色」，這個受想行識是非色，少少的一部分是我，不是普遍的。這樣說呢？「彼計有邊」，他所執著的我，是有邊際的，這樣說。

「少色少非色」，就是狹小的色，就是執著這個我，像芥菜子那麼大，那麼是「少色」；或者是計著有手指頭那麼大，或者計著全身是我，還是「少色」。再就是「少非色」，也這麼執著。這是執著這個我是有邊際的。

未二、無邊

若見彼無量者，彼計有無邊。

他的思想若認為是「無量」的色、「無量」的非色，那他所執著的我就是「無邊」了。我們欲界的人、色界天的人，也還沒能夠說是我們的識是無量、受想行識是無量，沒這麼講；但是在空無邊處天、識無邊處天，識無邊處天就觀察這個識是無量無邊的，那麼這就是這個識，他執著識是我，這個我就是「無邊」了。他也執著色也是無量無邊的；執著非色也是無量無邊的，所以他所執著的我是「無邊」際的。

未三、亦有邊亦無邊

若復遍見，而色分少、非色分無量；或色分無量、非色分少者，彼計亦有邊亦無邊。

「若復遍見，而色分少、非色分無量」，這是第三句。假設這個人的想法又不同

於前兩種，他是「遍見」的，但是「色」的這一部分是「少」，不多，「非色」的那一部分是「無量」的，這樣地執著這個我。這個我是有色，但是「色」是少，「非色」是無量的，這樣子執著的。「或色分」是「無量」無邊的，「非色分」是一「少」分，是少少的，他這樣執著，這是第三句。「彼計亦有邊亦無邊」，那個人執著的我也是有邊、也是無邊。因為有少分嘛！有少分就是「有邊」，無量就是「無邊」了。

未四、非有邊非無邊

若為對治此故，但由文異，不由義異，而起執者，彼計非有邊非無邊。

第四科。「若」是一個人，他「為對治」前面——應該就是不同於前三種，他的思想不同於前三種，但是口頭上說是不同，其實只是語言上不同，「但由文異」，只是語言上不一樣，內容還是一，沒有差別，「不」是「由義異」，有差別，就是意義無差別，而起執著有我。「彼計非有邊非無邊」，他執著的我也不是有邊，也不是無邊。這和前面亦有邊亦無邊是一樣的。

巳二、計七種斷見論者

或計解脫之我，遠離二種。

這是第二科「計七種斷見論者」。第一科是「計前後際俱行見者」，這一科分二科，就是「計色非色等」，第二科「計邊無邊等」，這二科合起來，是「計前際後際俱行見者」。第二科「計七種斷見論」。這個七種斷見論在這裡沒有列出來，我們現在所讀的是《瑜伽師地論》的第六卷。這個七種斷見論就在第七卷裡面。第七卷裡面也不太遠，就在那裡說了，所以這裡就不列出來。

「或計解脫之我，遠離二種」，這個「七種斷見論者」，那七種呢？欲界人天，欲界人、欲界天，這是兩種；色界諸天為一種，合起來是三種；加上無色界天為四種，合起來就是七種。這「七種斷見論者」，他們執著是什麼呢？「解脫之我，遠離二種」，「解脫之我」是什麼意思呢？就是人死亡了以後就斷滅了，什麼也沒有了，那個時候這個我斷滅了，就叫做解脫我，沒有我了，叫解脫我。這樣子，他是「遠離二種」，就是遠離前面「色非色及邊無邊」那兩種，這又是一種思想。

寅二、詰極微常（分五科） 卯一、由觀察不觀察故（分二科）

辰一、總徵

又計極微常住論者，我今問汝，隨汝意答。汝為觀察計極微常？為不觀察計彼常耶？

「又計極微常住論者」，在這裡只是敘述而沒有說破，就是剛才說過，就是在「破所計」那一段文裡面說了，但是「破斷見」這裡沒有提。「又計極微常住論者，我今問汝，隨汝意答」。現在第二科「詰極微常」。前面是前後際，「詰前後際常」，這一科是講完了。現在「詰極微常」這一科，就是難問「極微常住」的這種說法。分五科，第一科「由觀察不觀察故」來難問他。第一科「總徵」，先問他。

「又計極微常住論」，這種論、有這種言論的人。「我今問汝，隨汝意答，汝為觀察計極微常？為不觀察計彼常耶？」這樣問。說是你執著極微是常住不變的，你這種思想是經過觀察，經過在內心裡面微細的觀察，而後才計極微常的呢？為是不用觀察，就是這樣糊糊塗塗地就「計彼常耶」？這是問。底下再「別詰」，再一條一條的問，分二科，第一科是「不觀察難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、不觀察難

若不觀察者，離慧觀察，而定計常，不應道理。

「若不觀察」，你就執著極微是常住的。「離慧觀察，而定計常，不應道理」，你遠離了智慧，不須要去觀察那件事的內外、前後、過去現在未來、東西南北，不觀察這內外種種的情況，而就決定執著極微是常，那是不合道理。你不用智慧這件事，人家是不能相信的。

巳二、觀察難

若言已觀察者，違諸量故，不應道理。

「若言已觀察者」，這是第二段「觀察難」。「若言」，說是已經觀察了。觀察，你觀察錯誤了，「違諸量故，不應道理」，你說極微常這句話，就違背了這個標準，違背了大家學習真理的標準，你不符合，你沒有符合大家公認的真理的標準，那還是不能成立的，所以「不應道理」。這個就是現量、比量、聖言量。那麼現量，最好是說前五識。前五識這個麤的色聲香味觸是可以明了；「極微」，眼不能見，眼耳鼻舌身都是不能知道的，所以違背現量。比量也不是，這是一種，也是不合道理，也沒有這種比量可以知道有個極微的。聖言量，佛也沒有說極微是常，所以你說的不合道理。這只是總論，這一段應該說是總論。這底下第二科「由共相故」，來破他那個「極微是常」，先總問。

卯二、由共相故（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？諸微塵性，為由細故，計彼是常？為由與麤果物其相異故，計彼常耶？

這還是總問。「諸微塵」的體「性」，就是「極微」，什麼理由說它是常呢？「為由細故」，是因為它特別的微細，不能再分析了。麤大的物體可以破壞、可以分析，分析到不能分析的時候，太微小了，那麼就執著它是「常」，是這樣子？「為由與麤果物，其相異故，計彼常耶」，是因為那個極微的相貌，與麤大的物體——因為這個計極微是常的人，認為極微是因，麤大的物體是果，麤大的物體由極微成就的，所以麤大的麤果是果，微細的極微是因，是這樣意思——為由與麤果物，它們的相貌不同故，所以執著極微是常嗎？

這是「總徵」。下面第二科是「別詰」，又分二科，第一科是「由細難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、由細難

若由細者，離散損減，轉復羸劣，而言是常，不應道理。

「若由細者」，若是因為極微太微細了，你執著它是常，不合道理。什麼呢？「離散損減，轉復羸劣，而言是常，不應道理」，若是這種物體大，凝結在一起是有力量的，如果它們一分離了、一分散了、一減少了，「損減」，減少了，力量就是展轉地更羸弱、更低劣了，而說這種極微是常，是不合道理。用這個理由來破他，這是一個理由。

巳二、由相異難（分二科） 午一、難能生果

若言由相異故者，是則極微，超過地水火風之相，不同種類相故，而言能生彼類果，不應道理。

「若言由相異故者」，如果你說極微的體相，和麤大的物體的相貌不一樣，所以說它是常，這個也不合道理。怎麼知道呢？「是則極微」，這樣說那個極微，就「超過地水火風」的「相」貌了。那個地水火風的極微，若是你認為極微組成了大的物體，成了山河大地，這個猛火，或者大風，這個我們是可以覺知到；如果你分析到極微的時候，那個地的極微，地的極微分析到最小、最小、最小的時候，已經沒有，超過了地的相貌了，就是沒有地大的相貌了；那個水到極小、極小、極小的時候，超過了水的相貌，乃至火、風也都是，超過了，也就是沒有了、沒有地水火風的相貌了。到極微的時候，沒有地水火風的相貌了。若這樣的話，那個極微和麤大的物體對比起來，是「不同種類相」，就是不一樣，種類都變了，不一樣了。不一樣了，「而言能生彼

類果，不應道理」，你說由極微生出來地水火風，這就是不合道理。因為不同類嘛！不同一類，你說它能生它，這個是說不過去的。所以若「不同種類」，就不應生「彼類果」，而你說能生，這是不合道理。用這個不能生來破它極微是常。

這是一個破，這是第一科，現在說第二科「難無異相」。

午二、難無異相

又彼極微，更無異相可得，故不中理。

「又彼極微」，就是由龐大的物體，在心裡面用智慧去分析，分析到極微的時候，它是就沒有地水火風的相，但是另外還有別的相嗎？也沒有。更無其他的相，也是沒有。這樣子你說它能生地水火風，「故不中理」，不中於理，不合道理的。

卯三、由自相故（分二科）辰一、總徵

又汝何所欲？從諸極微所起麤物，為不異相？為異相耶？

這是第三科。前面是「由共相」，由共相故，這個「常、無常」說是共相。這一切法都是常、或者一切法都是無常，一切法共有的相，叫做共相。「由自相」就不是，就是它本身是這樣的相，它本身有這樣的相貌，就是叫做自相。這是約這「自相故」來破它。先是「總徵」。

「又汝何所欲？從諸極微所起麤物，為不異相？為異相耶？」說是從這個極微能夠生起龐大的物體，極微小的物，能夠生起極大的物體，生起了以後……前面是我破你，我再重新問你，那個極微的相和龐大的物相，它們是不異相呢？是為異相？沒有差別，極微的相和它所生起物體的相，沒有差別相，是這樣子？「為異相」，為是不同呢？極微相是極微，所生的大的物體是另一個相，是有差別的？這是問。底下「別詰」。

辰二、別詰（分二科）巳一、不異相難

若言不異相者，由與彼因無差別故，亦應是常，是則應無因果決定，不應道理。

「若言不異相者，由與彼因無差別故，亦應是常」，這是「別詰」，又分二科，第一科是「不異相難」。

假設你說「不異相」，極微、能生龐大物體的極微的相貌，和所生龐大物體的相，無差別相——「若言不異相者」。「由與彼因無差別故」，那個所生的果、龐大物體的果相，與彼極微的因相沒有差別，這裡有問題，有什麼問題？「亦應是常」。因為

你執著極微是常、極微所生麤大的物體是無常，原來你的思想是這樣子。現在你說無差別，若無差別，那麼極微是常、極微所生的物體也是常、也應該是常了吧！是不是呢？亦應是常，那麼這就不對了。事實上，麤大的地水火風都是有變化的，怎麼能說是常呢？

「是則應無因果決定」，若是常的話，這個因果的決定還有問題。因不決定是因、果不能決定是果了，因為這個因和果是一樣的，那麼因就是果，因就不決定是因了；它若是無差別，果也可以是因了，而不決定是果了。若是這樣的話，不是亂了，沒有秩序了，所以不應道理，這是不對的。

《披尋記》上解釋，因若是常，就不變化；若不變化，因怎麼能成為果呢？若不能成為果，沒有果也沒有因了，那麼所以「是則應無因果決定」。這麼講也有道理。

巳二、異相難（分二科） 午一、更徵

若異相者，汝意云何？為從離散極微，麤物得生？為從聚集耶？

這是從「異相難」。極微的相，和麤大物體的相，是不一樣的，假設是這樣子。現在是「更徵」，再問、再問他。

「若異相者，汝意云何」，你心裡面怎麼樣想的呢？「為從離散極微，麤物得生？為從聚集耶？」這個地方也有意思。這個麤大的物體，是從離散的極微生起的？這個極微不用和合，就從極微生出來麤大的物體。「為從聚集耶」，這個麤大的世界、地水火風，是從聚集的極微生出來的呢？這樣問。提出這兩個問題來問他。

這是「更徵」。底下「別詰」，分二科。第一科是「從離散難」。

午二、別詰（分二科） 未一、從離散難

若言從離散者：應一切時一切果生，是則應無因果決定，不應道理。

「若言從離散者」，若是說這個極微不須要和合，就是極微小的那個極微，它有力量、有能力能生出來廣大的世界、地水火風，能生出來。

若是這樣的話，「應一切時一切果生」，就不應該有定時。譬如說是世界有成住壞空，這個成劫的時候，這個世界才出現，這個大的地水火風才出現；在空劫的時候，沒有，空劫的時候什麼事也沒有；在成劫、住劫的時候，才有這件事。若是你說「從離散的極微」，就是這個極微各自獨在一處，不組合在一起，這個時候的極微，它有能力，能生出來麤大的物體，它有這個能力。那麼成劫的時候有這個能力；空劫的時候也應該有這個能力了呀；空劫的時候有這個能力，空劫的時候應該這個世界就成就了，不要到成劫的時候，因為它有這個能力嘛！那麼「應一切時」，什麼時候都能生

了，就不必定在什麼一個時候。那麼這「一切」的地水火風的「果」都應該「生」起了，應該是這樣，它有這個能力嘛！

「是則應無因果決定」，這樣說也不是決定在這個時候，因能生果，不是這樣了；什麼時候都能生，因為什麼時候都有能力的嘛！你若這樣說呢？事實上也不是這樣子，所以就是「不應道理」。

未二、從聚集難（分二科） 申一、更難

若從聚集者，汝意云何？彼麤果物，從極微生時，為不過彼形質之量？為過彼形質量耶？

這是第二科「從聚集難」。「聚集難」呢？不是分散的極微，能生麤大的物體，而是要各別的極微，要聚集在一起，才能生出來廣大的物體的，若是你是這樣的思想的話，「汝意云何」，你心裡面再想一想吧！

「彼麤果物，從極微生」起的「時」候，有兩個問題。第一個「為不過彼形質之量」，就是極微的量，和極微所生麤果物體的量，這個麤果物體的量，不超過極微形質之量，是這樣子嗎？不超過那個極微的體量，是這樣子？「形質之量」，這個形相體質的量，輕重的量、或者大小的量。那麼所生麤大的物體，不超過極微的那個量，是這樣子？「為過彼形質量耶」，為是所生的麤大的物體，超過了極微的形質量，是那樣子？這是提出兩個問題。

申二、別詰（分二科） 酉一、不過彼量難

若言不過彼形質量者，從形質分物，生形質有分物，不應道理。

「若言不過彼形質量者」，這是第二科「別詰」，分二科，第一科是「不過彼量難」，難問他。

若是你的意見、你的思想，認為所生出來的麤大的物體，不超過極微的量——形質量，你若是這樣主張的話，還有問題。有什麼問題呢？「從形質分物，生形質有分物，不應道理」，這是不合道理。怎麼知道呢？「從形質分物」，「形質分物」就是那個極微，極微的那個形質，分析又分析、分析又分析，極小的、極小的這種極微，是不可捉持的，你不可以捉它的，是這樣子。「形質有分物」，就是由極微生出來的廣大的物體，是可以捉持的。因為這「有分」，那裡面有很多的微小的東西，就是微小的極微，很多、很多無量的極微，那就是一個大的物體。這個大的物體，是可以捉持的。由不可以捉持的微小的物，生出來很大的可以捉持的物。那是超過了，就是超過了；你說是不過，不超過；但是這個生出來的，可以捉持，那就是超過了極微的量了。那

和你的主張是矛盾的了，就是可以捉持的廣大的物體，不是不可以捉持的極微的量了，就是超過了。你說不能超過，這是不合道理。

酉二、過彼量難（分二科） 戌一、難本計

若言過者，諸極微體，無細分故，不可分析，所生麤物，亦應是常，亦不中理。

「若言過者」，這是第二科「過彼量難」，分二科。第一科「難本計」。「若言過者，諸極微體無細分故，不可分析。所生麤物，亦應是常，亦不中理」，這是難它的本計，它原來的主張是這樣子。

「若言過者」，你若說超過了極微的量——麤果物超過了極微的量。若是你主張，若是這樣主張的話。「諸極微」的「體」性是「無細分故」，就是不能再分析了，它微細到不能再分析了，所以「不可分析」，所以是常，你執著極微是常的理由，就是這麼一點，不可以再分析了，所以到了極點了，所以它不再分析，也就是不能再破壞，所以你執著它是常。那麼「所生麤物亦應是常」，那麼由於極微生出來廣大的物體，超過了它原來的這個量，超過了原來的量，這一部分的麤果物，就應該是常住的。因為你原來執著，由極微生出來麤大的物體是無常，現在超過的一部分，那就是不是極微生的了；不是極微生的，那麼該是常了。這個論主抓住這個地方難問他。因為有超過的、有不超過的，超過的這一部分應該不是極微生的了，不是極微生的，它應該是常了吧？就這樣問他。「亦應是常」。若是常，不合道理，因為事實上，都是無常。地、水、火、風、山河大地，不管是大風、大火也好、大水也好，都是無常的。

戌二、難轉計

若復說言，有諸極微，本無今起者，是則計極微常，不應道理。

這是第二科「難轉計」，就是轉變了他原來的執著，又另生起一個想法。

「若復說言」，若你再說，這樣說，你改變了你原來的想法，你又有一個知見。「有諸極微，本無今起者」，若說是極微生起的麤大的物體那一部分是本無今有的，就是極微所生不過極微量的那一部分，那是無常的，那就是極微成就的；那麼另外超過的一部分，是「本無今起」的，原來是沒有，現在現起的，若是你這樣子執著的話呢？

「是則計極微常，不應道理」，那你執著極微是常，就不合道理。因為「本無今起」，就是新有的，原來沒有，現在有——本無今有，這是無常嘛！原來沒有，現在才有，那麼它就不是常。「常」就是你追不到頭的，追不到前、也追不到後，那才是

常。若現在才有，以前沒有，那麼就是無常。若本無今有，也就是本有也會今無，也一定的，所以就是無常了。如果這一部分是無常，那麼所有的都應該是無常，「是則計極微常，不應道理」。

這是第三科，第三科這樣結束了。在下面第四科「由起造故」。

卯四、由起造故（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？彼諸極微，起造麤物，為如種子等？為如陶師等耶？

這是「總徵」。說是你的意見，這個廣大的物體，都是極微創造的。極微怎麼創造法呢？「彼諸極微，起造麤物」的時候，怎麼樣的生起？怎麼樣創造的呢？「為如種子等？為如陶師等耶？」它創造物的時候，像種子生芽那樣子，那樣創造？為如陶師製造陶器的時候，製造鍋、碗、瓢、盆的時候，這樣造？舉這麼一個譬喻。

這是「總徵」。底下「別詰」，別詰分二科。第一科「喻不相應難」，你這個譬喻和事實上不合。分二科，「喻如種子等」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、喻不相應難（分二科）

午一、喻如種子等

若言如種子等者，應如種子體是無常。

「種子」生芽這樣造法，種子是無常的，那麼極微也應該是「無常」了。極微去創造麤大的世界，若像種子那樣，種子是無常，那麼極微也應該是無常了。那你執著極微是常，是不合道理。

午二、喻如陶師等

若言如陶師等者，彼諸極微，應有思慮，如陶師等，不應道理。

「若言如陶師等者」，像那個製造陶器的工程師，像他那樣子，「彼諸極微，應有思慮」，那個陶師製造陶器的時候，他心裡面要想、要思惟的呀！要製造一個圓的、製造一個方的，時間多了，會辛苦，有時候懈怠了；有的時候是很勤勞的；那這都是思惟、思想上的事情，你那極微也有思慮嗎？「應有思慮，如陶師等」是「不應道理」，極微是物質，是沒有思慮的。

這是「喻不相應難」，這個譬喻不合道理。這下面第二科「同喻無有難」。

巳二、同喻無有難

若不如種等，及陶師等者，是則同喻不可得故，不應道理。

這樣說你找一個和事實相符合的譬喻是找不到的，那也就是你說的不合道理了，「不應道理」。

卯五、根本所用故（分二科） 辰一、總徵

又汝意云何？諸外物起，為由有情？為不爾耶？

這是第五科，「根本所用故」。這句話這個地方又有不同的理由。根本上來說，一件事情的出現，就是有那種需要。比如說有個房子出現，這個房子，我們需要這個房子，所以我們造一個房子，就是有這種作用，需要它才出現的。說極微來造一切龐大的物體，這件事要符合這個原則，那才是可以成立的。就是約這個理由來破它。第一個是「總徵」。

「又汝意云何？諸外物起，為由有情？為不爾耶？」「諸外物」生「起」的時候，這個山河大地，地水火風生起的時候，「為由有情？為不爾耶？」是由於有情共同的業力的創造，而生起的？「為不爾耶」，為不是有情的業力創造？不是！不是有情的業力創造，究竟是怎麼回事？問他。

辰二、別詰（分二科） 巳一、由有情難

若言由有情者，彼外麤物，由有情生；所依細物，不由有情，不應道理。誰復於彼，制其功能？

前面是「總徵」，這是「別詰」，別詰中第一科「由有情難」。

「由有情者」，如果你同意這些龐大的物體——地水火風，是「由有情生」，由有情的共業所創造的，你同意這個說法。「所依細物，不由有情」，那麼麤物是依止細物而成，微細物而成，這個極微，它不是由有情造，這也「不應」，不合「道理」。那就不管是龐大的、是微細的，都是有情的業力所生，這樣子比較公平！你說一部分的麤物，是眾生的業力所造，極微就不是，這不合道理。

「誰復於彼，制其功能？」你若一定執著極微不是有情造，那我提出個問題，「誰復於彼，制其功能」呢？因為眾生的業力，當然一製造就製造一個全部分的嘛！那麼那一部分說是有情的業力不能發生作用、不能製造極微，極微不是有情的業力製造的。那麼有情的業力是要製造的，要製造的，誰能夠制伏那個有情的業力，使令它不發生作用？就提出這個問題。「誰復於彼，制其功能」，誰又能夠制伏住——誰又能於彼極微，制伏住有情的業力，不能製造極微呢？這個問，問的也是很好，這樣子。這樣說就可以知道，極微並不能夠製造萬物，都是有情的業力所造的，原來是這麼回事，還是這麼說比較圓滿。

巳二、不由有情難

若言不由有情者，是則無用，而外物生，不應道理。

這底下是第二科「不由有情難」。

「若言不由有情」，若是說不但是極微不由有情的業力創造，就是龐大的物體也不是，就是全部都不是有情的業力所造。「是則無用，而外物生」，這個製造、不製造，就看他需要、不需要；它若有情的業力不製造，不是有情的業力，就是不需要，不需要「而外物生，不應道理」，就有一個地水火風、廣大的世界出現了，這是不合道理。

從這個地方看出來一件事，是什麼呢？若有世界的話，就有有情。因為那個有情需須要，這個世界才出現。如果不需要，不需要就沒有那件事。若有那件事，那件事從那來的？是從眾生心來的，是心造的！所以有一個世界的存在，就有有情的存在，以有情為本，而不是以世界為本的。一切十方的世界，以眾生為本；而眾生又是以心為本的，這是佛教的理論是這樣子說法。佛教的理論，還是人的生命論為主，而不是宇宙論。宇宙論是心所變現的，還在心這一方面來立論。

丑二、明略義（分二科） 寅一、破前後際常

如是隨念諸蘊有情故，由一境界、一切識流不斷絕故，由想及受變不變故，計彼前際及計後際常住論者，不應道理。

前面這一共分五科，破這個「極微」是「常」論，破完了。現在是第二科就是「明略義」。前面第一科就是「別徵詰」，現在第二科「明略義」，就是把前面這二大科的要義提出來。這《瑜伽師地論》這個方法是這樣子，先略而後廣；廣而後又略，這方法是這樣子。現在「明略義」分二科。第一科是「破前後際常」，這樣子。

「如是隨念諸蘊有情」，就是前面那個「計常論」、「前後際常論」。先是隨念……第一科是隨念——是「取蘊」、是「取我」，那一段。「隨念諸蘊」就是「取蘊」那一科，「有情」就指「取我」那一科。

「由一境界、一切識流不斷絕故」，這是「約諸識難」那一段。「約諸識難」那一段，這一個滅、一個轉，看這個科就可以看出來。那「滅」那一段，就不提了；就說「轉」這一段，這「一」個「境界，一切識流不斷絕故，不合道理」。

「由想及受，變不變故」，這是「計後際常」；前面是計前際常，這是計後際常者，由想和受，那麼你這個我，是變異？是不變異？這一大段。

這總起來這兩段，「計彼前際及計後際常住論者，不應道理」。這一大科完了。

寅二、破極微常

又由觀察不觀察故，由共相故，由自相故，由起造故，根本所用故，極微常論，不應道理。

這第二段「破極微常」，就是我們今天剛才講過這一段。

「又由觀察不觀察故」，「由共相故」，就是常、無常。「由自相故」，就是極微的相和果的相，是異？是不異？那一段。「由起造故」，「根本所用故」，這是最後這第五科。一共這是五句。「極微常論，不應道理」。你執著極微是常，也不合道理。

丑三、總斥非

是故計常論者，非如理說。

這是第三科「總斥非」。這個理破——第三科是「理破」，理破分三科，第一科是「別徵詰」，第二科「明略義」，這第三科是「總斥非」。這科分得好得很，很恰當的。

「是故計常論者，非如理說」，不是合乎道理的說法。

子四、顯正（分二科） 丑一、無變異相（分二科） 寅一、標

我今當說常住之相：

這是第四科。這「計常論」一共分四科，這第四科「顯正」。

究竟什麼叫做常？我說一說你聽聽。「我今當說常住之相」，常住的相貌。

寅二、列

若一切時，無變異相；若一切種，無變異相；若自然無變異相；若由他無變異相。

「若一切時，無變異相」，這可以名之為常，過去的、現在的、未來的，它是一切時，都是不變化的，這時候可以名之為常。

「若一切種，無變異相」，若是說這個我，一切時無變異，是說我的體性本身無變異，但是，不是那麼單純的事情。這個我是在色受想行識裡面，和色受想行識有關係。色受想行識有的時候苦、有時候苦惱，有時候安樂，有這種事情；有的時候造善、有的時候造惡，有行動。有的時候有好心腸、有慈悲心，有的時候有惡心。惑業苦——迷惑的時候，有種種的變動；發出來行動的時候，也是有種種的變動；得果報的時候，也有種種的變動。你這個「我」在果報裡面，你不受變異嗎？說是不受變異，「若

一切種，無變異相」，那麼就可以稱之為常。若有變異，就是無常了。就是「若一切種，都無變異相」，那麼就是常。

「若自然無變異相」，若是這一法，若是這個我，或者這一法，它本身沒有生滅變化，那也可以稱之為常。

「若由他無變異相」，若由別的物，或者擁護他，或者是破壞他，他也不變化，那也可以稱之為常。

丑二、無生相

又無生相，當知是常住相。

「又無生相」，若是無生、無滅，像佛圓滿地得大解脫了，那也可以說是常住相，「當知是常住相」。但是你所說的我及世間常，都不符合這個條件。都不符合，都是有變化。所以你說極微是常、我是常、世間是常，都不能成立。

這是「計常」——這第五科。十六大科，第五科「計常論」解釋完了。下面第七卷就是「宿作因論」，第六科開始了。

我感覺第四卷、第五、第六，比以前講得快一點，我想以後也能快。有的卷數頁數少，也會快。有的也是容易講，也會快，所以希望未來的這兩年內，能把《瑜伽師地論》講完。

——※——※——※——※——※——※——※——※——※——

問：阿彌陀佛！師父，這個《披尋記》上第 93 頁，這個五心次第的問題，就是說這個意識率爾墮心的時候，是不是意識可以是在它獨頭意識的時候，就是不和五識俱起的時候，它也可以率爾墮心？這是一個問題。

答：率爾墮心，在作意心所那地方的解釋，率爾墮心似乎是不須要作意，它就與境界接觸了。如果是不須要由前五識作引導，這個獨頭意識，一剎那間，如果它也是無意的，與所緣境接觸，也應該算是率爾墮心的。應該是這樣子。所謂無意的，這也等於說是，就是沒有作意心所。但是它接觸的境界，若是忽然間引起了它的尋求心的時候，那麼它能繼續下去；如果是不能引起它的尋求，就是過去了，就轉變了，就轉變成別的事情。

問：所以率爾墮心是可以相續的，剎那剎那之間可以相續？

答：相續就是要有尋求，它這個率爾墮心接著就是尋求了。若是沒有尋求連續下去，

這個率爾墮心就變了，就變成別的事情，或者其他的前五識，或者是另外什麼。

問：它是一剎那？

答：它只是一剎那，它不能長久。除非是得了定的人，得了定的人，當然那就有作意心所，又不同了。得定的人是要有作意的。

問：那這樣的話就還有一個問題，就是說因為如果意識，和前五識某一個識俱起的時候，那五識身是不能夠第二剎那相續隨轉的。那麼第二剎那必意識起，那第二剎那必意識起的話呢，這個意識起來的是尋求心呢？還是仍然可以是率爾墮心呢？

答：那就是應該是尋求。

問：那也就是說，意識的率爾心和五識身都是一剎那的？

答：一剎那。

問：那麼第二剎那，那就是五識相續了？

答：不了，尋求就是前五識不相續了。

問：假如不感興趣呢？

答：不感興趣就變了，那就是又重新。譬如說眼，第六意識和眼識在一起活動，這個境界，但是第六意識不尋求，那就又變了。

問：就是說可以是第一剎那是眼識，第二剎那是耳識？

答：也可能是耳識了。

問：那這個和前面所講的……

答：但是不決定的，沒有決定的次第。

問：好，就是說它不決定的。但是五識身本身可以是，它沒有所引的作用，就是說前面它講(91頁)，「非五識身，有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。」那麼這「亦無展轉無間更互而生」指的不是這個嗎？

答：那也是，就是沒有決定的次第。不是說一定眼識過去，就一定是耳識生起，也不

是的。沒有這個決定的展轉的次第，就是隨時各種因緣，各種作意，出現不決定的情形。如果你這時候，意識和眼識同時緣境的一剎那一過去，忽然間心裡面想起來，昨天有什麼事情，就不與前五塵發生關係，那就變成忽然間變成尋求前天的事情了。

問：所以師父講這個，如果是想到以前的事情，也就是說和前五識不俱起？

答：不俱起了。

問：不俱起的時候，那就沒有率爾墮心，只是尋求心是第一剎那。

答：對！就是已經經驗過的事情，它在尋求。

問：所以這率爾墮心是……

答：率爾墮心不能夠，它不能夠相續到第二剎那。

問：可是它可以和五識身，它可以和五識身不俱起？

答：是！

問：也可以和五識身不俱起？

答：是的！

問：意識緣它自己的法塵是嗎？

答：是的，像前面那天我們研究那個，就是意識也能有率爾墮心。

問：阿彌陀佛！請問師父，那個剛才智禪師提這個問題，那麼率爾墮心好像是跟意識，是意識的一部分，最初的意識，意識是第六意識，能不能這麼說？

答：這個《攝大乘論》上說有一意識師，若按照那個人的思想來說，那麼率爾墮心就是第六意識——也就是意識的接觸一切境界是第一剎那。

問：第一剎那……

答：那就是前五識。

問：它是不是和前五識在一起？

答：是！所以這個諸識論者，不是一意識師，他也一定要提到一件事，就是前五識活動的時候，有同時意識。這樣講，如果我們提出問題的話，既然有同時意識，同

時意識就是第六識，第六識既然直接能夠緣到前五塵，又何須前五識呢？這是個問題，那這就是一意識師提出來的問題。只是一個意識，他能緣前五塵，第一剎那就是率爾墮心，也可以這樣講。

問：他那個《瑜伽師地論》上面說，過去無，將來也無，現在有。他提的意思就是實際上著重強調於：現在有就是一剎那、一剎那、一剎那。如果一剎那、一剎那的話，如果我們一起分別的話，不是計如果，就是計已經。如果計如果，一個就是分別假如怎麼樣，如果就是將來；已經那就是過去，就是回憶。所以是不是意思就是說：只能停在率爾墮心那裡，如果我們修的話，那就是老是一剎那、一剎那？如果去分別，計如果、或者計已經——過去的經驗，跟過去的經驗去分別將來可能發生的事情，那麼就是虛妄分別。這是不是《瑜伽師地論》強調的現在有，只能夠用在修行上面。

答：這個五心的次第，是說心理活動前後的次第。所以說是過去無、未來無、現在有，這又一回事，是又一回事。當然可以連繫上，但是，是兩件事。只強調現在是有，但是現在有是什麼樣的有，就是剎那剎那的有。在剎那剎那上面呢，這意識活動的相貌，前後的次第是有五種分別，只可以這麼說。

說是三世有，過去是有、未來也是有、現在也是有。實際上人的情形呢，過去，在過去——當過去在的時候，就是現在。我們在昨天的時候，昨天是現在；我們在今天的時候，喔！昨天是過去了，這話是這樣說。說我們現在，我們看那高山，昨天有那高山，前天也是有，以前，幾千萬年以前就是有，就是由過去到現在了，不是說是由未來到現在到過去。是不是？我們再想。說是太陽和月亮，幾千萬年以前是有，一直到現在了，就是由過去到現在。所以就想到，過去是有，一想到這個問題。

但是若是從佛法的無常的觀念上說，是剎那剎那的，剎那滅、剎那生；剎那滅、剎那生。那就是過去雖然是有，但是在現在這一剎那說，過去是已經滅了，沒有了，在過去的時候是有，可是現在這一剎那一起，前一剎那已經滅了，滅了就是沒有了。所以這個和自己內心的想像，把它聯合起來看呢，那就是主張現在是有，過去是沒有。過去都沒有嘛，未來更是沒有了。所以過、未是無，現在是有，是這樣主張。這是一種。也可以說這是一種理論。至於說我們說是，要有阿賴耶識。若是過去是有，未來也是有，就不須要有阿賴耶識，它就是本來有了嘛，不須要有阿賴耶識來負什麼責任了。也有想到這個問題。但是一發現，剎那滅掉了，又剎那地生起；剎那地滅掉了，又剎那地生起，那麼過去是有，這就是有點問題。

過去不存在了嘛，怎麼能說有呢？說曾經是有，這句話是可以成立。若說它還是有，今天的事過去還是有，這是有問題。不過，我們研究過去，也已經說過，若那樣的話，過去是滅了，我們以前做了很多功德，在時間上也算滅了，滅了我們就沒有功德了嗎？出來個阿賴耶識，過去世你熏習的種子在阿賴耶識，還是現在，但是不是今天造的，是過去造的，還是現在，所以將來它能發生作用。雖然是過去，但是沒有滅。那這就不必說過去是有。還是現在有。現在有，就將來有果；由現在而推論到未來，未來有果，所以說未來是有。只是推論說未來有，而實在這件事還沒有出現嘛！所以還是現在有，而不說未來有。但就是有一個想法：為什麼說過去有，又說未來有？為什麼說過去無，未來無？它有個原因的，有個想法的。

問：那如果就是老是計著未來，和計著將來有的話，也就是分別，同樣的，是不是就跟遍計執有什麼關係？

答：和遍計執有關係，是有關係。在我們沒有破我執、沒有破法執的人，這個執著是遍於一切的，什麼都執著，處處執著的，所以和遍計執是有關係。可是在我們初學佛法的人、對於生死輪迴不明白的人，這個問題要研究研究也是對的，也是有道理。若說是未來有，人就是不斷滅，剛才我們說那七種斷滅論，就不是斷滅。我們現在的生命結束了，但是未來還有因果的問題，並沒有完全結束，只是一段改變了。那麼這樣說，就出來一個因果論，出來因果論呢，人就不敢造惡，這也是個問題。但是說是，你未來沒有，過去也沒有，還有什麼因果啊？有阿賴耶識，阿賴耶識這個地方，過去造的也在這裡，未來的果也是在這裡，從這裡會發生未來的果報。所以有了阿賴耶識呢，雖然不說未來有，不說過去有，還能安立善惡果報，就是因為有阿賴耶識。

問：那阿賴耶識不清淨也是在這裡？

答：對！不清淨也是在這裡，是的。

問：那如果老是第六意識在率爾心，和前五識那個現量的境界在一起的話，可不可以說是清淨的依他起呢？

答：不是。第六意識要學習般若波羅蜜，學習出世間的八正道、四念處，不斷地修行，才能創造出來無漏的功德。不是說前五識現量是清淨。前五識是現量，明白點說前五識是糊塗啊！沒有智慧，這個現量是不足貴的。要學習般若波羅蜜，才能夠

有清淨的功德出現，才能夠轉識成智，才能轉依，才能把阿賴耶識的不清淨種子排出去，建立清淨的種子。

問：那就是率爾心起了以後，第二剎那、第三剎那，就是要正思念、正等流，您的意思是。

答：是的！率爾、尋求，然後才決定、染淨、等流，是這樣子。

問：那它這一段說的：「見色形已，唯應起於色形之覺，不應起於薩埵之覺。」這實際上是外道說的，因為凡夫有薩埵之覺。但把這句話換過來的話，也可以說是，如果不起薩埵之覺，只見形色已，唯應起於形色之覺，下面這個不起薩埵之覺，如果沒有的話，那樣是什麼境界呢？那就是現量的境界嘛！

答：那也不是現量，你起覺了，還是現量啊？起覺就是有分別了，你起有形色之覺，這不是分別嗎？譬如說我們這個眼識看見這光的時候，它只是了別了一下，它沒有名字，它沒有「這是光」，沒有這個分別。

問：那就是現量？

答：這可以說是現量，你若起了「喔！這是形覺，形色，這是白光。」這已經不是，這是第六識分別了，而不是眼識了，這是分別了。

問：那修行是不是要達到那個目的呢？

答：修行的目的不是這樣意思。修行的目的，是用般若波羅蜜來清淨你的心，是這樣意思。如果你沒有般若波羅蜜，你說「我心裡無分別了。」那你那個無分別，你還不如那個木頭無分別的好，還不如那個石頭在那裡無分別，你趕不上它，你總是不行。因為你不分別，你那不分別裡面有無明煩惱在那裡頭，你只是無分別住，所以你若用般若波羅蜜呢，就把這個無明破除去了。無明破除去了，太陽才出來，不然是不行，只是無分別是不行。

問：剛才講到這個前五識緣境的話，《解深密經》還有《瑜伽師地論》卷七十六上也講到，引這《解深密經》上講的話，佛說這個前五識緣境的時候，必有意識生，一分別意識同時同境同生。所以就是說，和前五識在接觸境的一剎那，意識必定是在那分辨的？

答：是的！頭一剎那只是了別，第二剎那以後才能分別。

問：同境同時？

答：對！同時同境。

問：同時同境的話，包括兩剎那？

答：不是！只是前一剎那，第二剎那。前一剎那的時候就是率爾墮心，也就是眼識，前五識只是了別一下，那麼同時意識也是一樣，就是了別。等到一起分別，就是第二剎那，第二剎那就是第六意識了。

問：經上說的是一分別意識同時同境？

答：是，第六意識是分別，但是第一剎那不是，第一剎那雖然是分別意識，它還只是率爾墮心，只是現量。

問：所謂現量是沒有遍計執的……？

答：不是沒有遍計執，就是不帶名言就是了。遍計執很難說不帶遍計執，因為這個執還是有的，還是有遍計執。