

《瑜伽師地論》卷第七

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

本地分中 有尋有伺等三地之四

癸六、宿作因論（分四科） 子一、標計（分二科）

丑一、所計（分二科） 寅一、指廣說

宿作因論者：謂（猶）如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論，廣說如經。

「不如理作意」，這一大科裡面一共有十六段，現在是第六段「宿作因論」。我們平常也聽別人說，自己有的時候也會說「宿命論」，究竟怎麼叫做「宿命論」？恐怕還是搞不清楚。現在這裡玄奘大師把印度的宿命論翻成了漢文，看看他怎麼講的。一共分四大段，第一科是「標計」，「標計」裡邊分兩科，第一科是「所計」，「所計」裡邊先「指廣說」。

「宿作因論者」，「宿」，就是以前、過去很久了，所做的業力是現在得果報的因，這樣的思想的人。「猶如有一，若沙門、若婆羅門」。《披尋記》的本子是「謂如有一」，這個木刻本的金陵刻經處的本子是「猶」，「猶如有一」，我看這「謂」字是比較好。

就是說有一種人，有一類人，或者是沙門、或者是婆羅門。「若沙門」，這話的意思就是出家的一種有哲學思想的人。「婆羅門」，就是在家有哲學思想的人，倒不是一般的人，這兩類人，或者說是同一思想就是一類人。「起如是見、立如是論」，有這樣的思想，有這樣的言論。其中的內容廣說像經裡面，像《阿含經》裡面有說到，就是經裡面、《阿含經》裡面有說到「宿作因論」的思想，說得很詳細的。

這是「指廣說」，底下是第二科「釋略義」。

寅二、釋略義

凡諸世間所有士夫補特伽羅所受者，謂現所受苦。皆由宿作為因者，謂由宿惡為因。由勤精進吐舊業故者，謂由現法極自苦行。現在新業由不作因之所害故者，謂諸不善業。如是於後不復有漏者，謂一向是善性故，說後無漏。由無漏故業盡者，謂諸惡業。由業盡故苦盡者，謂宿因所作，及現法方便，所招苦惱。由苦盡故得證苦邊者，謂證餘生相續苦盡。

「凡諸世間所有士夫補特伽羅所受者，謂現所受苦。」這一句，第一句是把經裡面說的話引來了加以解釋，是這樣意思。「凡諸世間」，就是所有一切世間上，所有的人，「補特伽羅」就是數取趣者，就是在生死裡流轉的人。「士夫」也就指人說。「所受者」，這經上有這麼一句話，這句話什麼意思呢？這瑜伽師地論主解釋，「謂現所受苦」，就是現在他所遭遇到不如意的事情，心裡面的痛苦。這就是「補特伽羅所受者」，指受苦說。

「皆由宿作為因者」，這也是經上的這句話，這句話是什麼意思呢？「謂由宿惡為因」，所受的苦是什麼原因有的呢？這就是解釋說，由過去的時候所做的惡、造的罪，造了很多的罪惡為原因，為現在受苦的原因；現在受苦就表示你過去造了很多罪，過去造了很多罪，所以現在要受苦。造罪是「因」，現在受苦是「果」，有如是因就有如是果，那麼這個「宿作因論者」這麼講。

「由勤精進吐舊業故者」，這句話也是經上介紹「宿作因論」上的說法。「由勤精進吐舊業故者」，經上這句話是什麼意思呢？「謂由現法極自苦行」，這個話就是「勤精進」，就是現在這個人，他明白信受這樣道理的人。「現法」，就是現在的色受想行識，他現在的色受想行識，主要還是他的心。他能夠「勤精進」，就是很努力地、不懈怠地，自己給自己受苦，受了很多的苦，造作了很多苦的事情自己來受。或者是多少天不吃飯、或者吃得很少、或者是太陽曬、或者用火來烤、或者是學什麼——反正做了很多的苦。或者一個腳站在那裡，冬天不穿衣服，或者是怎麼……都是不穿衣服的，反正做了很多奇怪的事情給自己苦惱。由這樣的現在「勤精進」地去受苦，這樣意思，叫做「勤精進」。「吐舊業」，就是過去造的罪就排遣出去、就消出去了，消除去了過去的罪。你現在多受苦，過去的罪就消除了，你受苦就可以消罪，是這樣意思。

「現在新業由不作因之所害故者」，這也是經上的話，「謂諸不善業」。舊業是過去時代造的罪，過去時代造的罪，由於現在你勤精進地修苦行，就消除去了。由現在造的罪，就是「現在新業」，「現在新業由不作因之所害故」，你現在不要做、不要造罪，這樣子的行為就把現在的罪業就害了，也就是不起了。現在不造罪當然就沒有罪的生起，是這樣。說是現在新業，「由不作因之所害故者，謂諸不善業」，這一切不好、對於人有傷害的事情，你不要做，那麼就把這個罪業害掉了，也就不起了。

「如是於後不復有漏者，謂一向是善性故，說後無漏」，這句話又是經上說的。「如是於後不復有漏」，就是過去的罪業由現在的勤修苦行，勤精進地修苦行滅掉了，現在的新業也不造，這樣子你以後的生命就不再有罪了。過去罪也消滅了，現在也沒有罪，這樣子就是「一向是善性故，說後無漏」，就是把罪業都消除了，剩下來的只

是良好的一種功德；所有的毒都消除了，剩下來的都不是毒，這就叫做「後無漏」，以後就沒有漏，沒有罪過了，沒有罪業了。

「由無漏故業盡者」，這還是經上的話，「謂諸惡業」，由無漏故，叫做業盡。這句話指什麼說的呢？就是一切的罪業，「業盡」就是一切的罪業盡了，一切罪業盡了，也就是「無漏」了，這麼意思。

「由業盡故苦盡者」，經上這句話什麼意思呢？「謂宿因所作，及現法方便，所招苦惱，由苦盡故得證苦邊者」。這個經上這句話，「由業盡故苦盡」這句話是什麼意思呢？謂宿因所作的罪業、所招的苦惱，盡了、沒有了，及現法方便所招的苦惱也沒有了，這就叫做「業盡故苦盡」。

這看出來現在的生命體上有兩種苦惱：一種是「宿因所作的罪業，所招的苦惱」；一個是「現法方便所招的苦惱」，這是兩種。在下文破「宿作因論」這個地方要認清楚，不然就糊塗了，不知什麼意思。現在的所受的苦惱有兩種：一種是「宿因所作」，一種是「現法方便所作」。這二種苦惱，「由業盡故苦盡」，就是這兩種苦惱都沒有了。

「由苦盡故得證苦邊者，謂證餘生相續苦盡」。經上這句話「由苦盡故得證苦邊」，是什麼意思呢？就是得「證餘生」。現在的生命要受苦，將來以後的生命就是「餘生」，餘生的生命體上「相續苦盡」，一直地是沒有苦惱了，那就是得解脫了，那就是「證苦邊」。「苦盡故」，就是成就了、達到了苦惱的邊際，苦惱到此為止，就是邊際；以後沒有苦惱了，就是「得證苦邊」，是這樣意思。

那麼這前邊是「所計」是他的思想。「釋略義」也就是他的執著，他的不正確的想法。那麼下邊就指「能計」，能有這樣思想的人，是誰呢？

丑二、能計

謂無繫外道作如是計。

「謂無繫外道作如是計」，「無繫」是什麼意思呢？這個「繫」，表面上說就是不穿衣服，衣服是「繫」，不穿衣服就是裸體外道。這個裸體外道，也就叫「尼乾子」，「尼乾陀弗怛羅」梵語是這樣意思。那麼不穿衣服是裸體，所以也稱之為「無慚外道」，沒有慚愧心的外道，也就是裸露他的身體修諸苦行，這樣的外道。說是外面不穿衣服是「離諸繫縛」，表示他內心滅除過去的罪、現在的罪，也是離繫縛，有這樣的意義的。

這是說「能計、所計」，加起來就是「標計」，標出來這樣思想的人。

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？

前面是「標計」，這底下第二科是「敘因」，敘述為什麼有這樣的思想的原因，先是問。

什麼因緣故，彼諸外道有這樣的見，有這樣的論呢？這是問。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

這底下回答，先「總標」。

「由教」，由於他們有這樣的言論，所以知道他有立如是見，立如是論。第二個原因就是「理」，他是講一套道理出來的。因為內心裡面有這樣的思想，就是「理」；發出來的言論就是「教」。那麼就是勸別人相信他的思想，就是他的宣傳就是「教」，他內心的思想就是「理」。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

他是怎麼樣教呢？前面「因中有果論」那地方說過了。

卯二、由理（分四科） 辰一、出彼人

理者，猶如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前。

「理」是什麼呢？「猶如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前」，也像「因中有果論」那個地方說的，就是那個人他那個第六意根有這樣的聰明，能夠這樣地思惟觀察，觀察出來這麼一種道理。

這是由教、由理。「由理」中分四科，第一科「出彼人」，廣說如前。第二科「舉彼見」舉出來，也就是說出來他的內心的思想，分成三科，第一科是「標」。

辰二、舉彼見（分三科） 巳一、標

由見現法士夫作用不決定故。

這一句話是「標」。他為什麼有這樣的理論呢？就是他看見了「現法士夫」，就是現在的生命體上的人，他們發出來的作用，不是決定的；這裡面有個不決定，所以有這樣的看法的。怎麼叫做「作用不決定」呢？

巳二、徵

所以者何？

這第二科，就是再「問」。怎麼叫做「作用不決定」呢？問這一句。

巳三、釋

彼見世間，雖具正方便，而招於苦；雖具邪方便，而致於樂。

「彼見世間，雖具正方便」，這是第三科解釋。

「彼見世間，雖具正方便」，那個尼乾子外道，也就是他那個大老師，他看見世間上的人，有些人「雖具正方便」，雖然那個人有正當的思想，是有道德的，做了很多的慈善事業。「而招於苦」，應該是受樂，但事實上招引來很多的不如意。做了很多的好事，結果沒得好報，受了很多的苦惱，這是一個不決定。他這善業的作用，沒能得善報，而卻得了苦惱，這是善業得善報不決定。

「雖具邪方便，而致於樂」，那個人沒有道德思想，沒有道德的行為，不道德，做了很多損人不利己的事情，那麼應該受惡報嘛！不，不是，「而致於樂」，他得到了很多的滿意的事情，很多如意的事情，受了很多的樂的果報。

就是做惡事不決定得惡報；做善事不決定得善報。所以「見現法士夫」的思想行為是不決定。他看見這件事，看見這件事，那麼他就心裡面想了，他就在想。

這是第二科「舉彼見」，底下辰三「顯彼思」。

辰三、顯彼思

彼如是思：若由現法士夫作用，為彼因者，彼應顛倒。由彼所見非顛倒故，是故彼皆以宿作為因。

「彼如是思」，他看見這樣不決定、不公平的這種現象，他內心裡面就想了，就觀察思惟，什麼道理呢？「若由現法士夫作用，為彼因者，彼應顛倒」。若是由於現在生命體的人，發出來的作用，為彼受苦、受樂的因，「彼應顛倒」，那麼這是一個很顛倒混亂的世界，不是一個合道理的世界，都顛倒了。做好事大家都是讚歎的，結果受惡報，這不是顛倒嗎？做惡事應該受惡報，而結果受了樂報，這是顛倒，這是一個混亂的世界了。

「由彼所見非顛倒故，是故彼皆以宿作為因」。因此那個尼乾子的大老師，他就提出他深一層的見地，「由彼所見」，深一層的見地，他認為他的見地是最正確，不是顛倒的。他是什麼見地？他提出的見地，「皆以宿作為因」，就是他現在所受的苦樂的果報，不是現在的行為招感的，是過去世、過去世做善、做惡，做了很多的罪才

受苦的，所以他這樣子提出來他的正見，是「非顛倒」的，這麼樣說。

這是「顯彼思」，他內心看見那樣的現象，他就提出來這樣的見地，這是第三科。

辰四、結彼立

由此理故，彼起如是見、立如是論。

這第四科，所以他結束他所成立的這種理論。

「由此理故」，由這樣的見地，所以他就發起這樣的思想，建立這樣的言論，對外宣傳。

子三、理破（分三科） 丑一、總徵

今應問彼：汝何所欲？現法方便所招之苦，為用宿作為因？為用現法方便為因？

這是第三科是「理破」，第一科是「標計」，第二科是「敘因」，現在第三科，就是瑜伽師地論主，這論主由佛法的真理來破斥他這個邪知邪見，分三科，第一科「總徵」，先問。

「今應問彼」，現在應該同你討論這件事，提出來問題問問你，你解釋、解釋。「汝何所欲」，你心裡面究竟想怎麼的呢？「現法方便所招之苦，為用宿作為因？為用現法方便為因？」

這個「現法方便」也就是他勤精進由現法極自苦行，就是這件事，就是臥在有刺的草上面，來刺這個身體讓它受苦，這叫做「現法方便」。他現在的生命體表現出來的一種活動，叫做「現法方便」。在那個有刺的草上面來刺自己的身體，自己的身體跳起來，然後落下去，叫這個刺來刺自己的身體，受這個苦。這個苦是「現法方便」所招之苦，如果你不那樣做就沒有苦嘛！所以這個苦不是「宿作為因」，是你現在自己給自己製造的苦，不能說這個苦是「宿作為因」。這是「現法方便」招引來的苦，你現在這種愚癡的行為招引來的苦。這個苦「為用宿作為因？為用現法方便為因？」

破這個「宿命論」怎麼破法？是這樣的破法，「為用宿作為因」，你這個苦是過去世的罪業為原因？是現法方便為苦之因呢？兩種業只是一種苦。你修苦行這個苦，究竟是那一個原因出來的？是現法方便招引來的呢？是宿作的罪業招引來的呢？提出這兩個問題。

丑二、別詰（分二科） 寅一、宿作為因難

若用宿作為因者，汝先所說，由勤精進吐舊業故，現在新業由不作因之所害故，如是於後不復有漏，乃至廣說，不應道理。

「若用宿作為因者」，這是第二科，是丑二「別詰」，前邊是「總徵」，這第二科一條一條地問，分兩科，是寅一「宿作為因難」。

說是你現在，「現法方便」修苦行受這個苦，是以「宿作」的罪為因由的，你若是認為這樣子的話，「汝先所說，由勤精進吐舊業故」，那就不合道理，那就是不合道理了。那麼這話怎麼說呢？因為你說現在受的苦是宿作為因，但是現在你修這個苦行這個因，你現在修苦行那個受苦，很明顯的是你「現法方便」招引來的嘛！如果你不要自己製造苦惱而有苦惱來，那個苦應該是「宿作為因」。現在是你自己在那裡是故意地製造苦來受苦，這是「現法方便為因」嘛，這很明顯是這麼回事。若是你說宿作為因的話，你就不要修苦行，不要修苦行你就受了苦，有苦來，有苦來那個苦是宿作為因。宿作為因，現在受苦了，過去世的業力、那個罪業就消除了，這樣子說還是有道理。

但是你現在不是，現在是你故意製造的苦，這是現法為因，所以說，你說由現法為因所受的苦，受了苦就能夠排遣過去的罪業，這話說得不合道理。你現在要排遣宿世的受苦、排遣宿世的罪業，就是自己不要製造苦惱。因為你這苦是你現在努力造，你自己故意造來的，現法方便為因的嘛，不是以宿作為因的。不是以宿作為因，那麼這個苦，不應該能排遣過去的罪業。你若說是由現法方便招引來的苦，那就不能排遣過去的罪業，就不能。因為這個苦和過去的宿作罪業沒有關係，所以你受苦，你白受苦了，你不能消罪的！除非是，你不是自己製造的，它就有苦來，那樣子你受苦，那可能是能消除罪業，能消你以前的罪業的。所以你若說是……你現在、現法方便為因的這個苦，你說它是宿作為因，這個話是不對的，不合道理，你這句話說得不對。所以「汝先所說，由勤精進」自己去修苦行，能消滅過去的罪業，這不合道理。

按佛法的道理說，你過去的罪業現在發生作用，使令這個人苦了、受苦了，那麼這個苦漸漸地消除了，那個罪業、這個作用，也就消除了。這個佛法應該承認這一點，若是你自己故意製造苦行受苦，那個不是過去的業發生的作用，那個業還在那裡沒有動，那你不能消它，你受了苦就是白受苦了，你不能消過去的業。我們出家人裡面也有人提倡你多受苦就消罪業，那麼在這個地方可以分別出來，你自己故意地受苦不能消罪，你不能消罪的。所以「汝先所說，由勤精進吐舊業故，是不應道理」。

所以「現在新業由不作因之所害故」，這也是不合道理。現在新業由不作因，不作，你嘴說空話，照樣還是造業的，所以那句話沒有用，不要說是不相信因果的人，

就是相信因果的人，你不修止觀，你不去調伏煩惱，明知道是做惡會有惡報，還是做惡的。所以這句話也是不合道理，你就是這樣說，還是不合道理的。所以「現在新業由不作因之所害故」，只是說空話就是了，還是做不到的。

「如是於後，不復有漏」，所以你說現在去修苦行消過去的罪業，現在不要再造罪，將來就不會有罪了，乃至到像你說的很多很多的話，都是不合道理，那都是邪知邪見了，不應道理。

這是第一科「宿作為因難」，底下第二科「現法方便為因難」。

寅二、現法方便為因難

若用現法方便為因者，汝先所說，凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，皆由宿作為因，不應道理。

若是你改變、改變了主意，說是所有的苦都是用現法方便為因的，現在這個人他的生命體上發出來的思想行為有錯誤，所以招感了苦惱。你若這樣講，若是這樣，你改變了這個主意呢，「汝先所說」，你以前說的那句話，「凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，皆由宿作為因」，就不合理了，不應道理。這是兩個難。

丑三、結斥

如是現法方便苦，宿作為因故，現法士夫用為因故，皆不應道理；是故此論非如理說。

「如是現法方便苦，宿作為因故，現法士夫用為因故，皆不應道理」，這是第三科「結斥」。這個「理破」分三科，第一科是「總徵」，第二科是「別詰」，現在第三科訶斥他。

「如是」，像前面這一大段說的，你說現法方便招引來的苦，是宿作為因，不合道理，現法士夫用為因故，也不合道理。「是故此論，非如理說」，所以宿作因論是不合道理的說法，你要棄捨這種邪知邪見，不要再宣傳了。

子四、顯正（分二科） 丑一、標說

我今當說如實因相。

現在是第四科「顯正」，第一科是「標計」，第二科「敘因」，第三科是「理破」，現在第四科「顯正」，顯示正義，分兩科，先是「標說」。

「我今當說如實因相」，我現在應該開導，開示、開示你，佛法的真實的道理，因果的道理告訴你。

這是標、「標說」，下面「列別」分三科，第一科是「唯用宿作為因」分兩科，第一科是「標類」。

丑二、列別（分三科） 寅一、唯用宿作為因（分二科） 卯一、標類
或有諸苦，唯用宿作為因。

佛法裡面講的道理是這樣，或者有一種苦惱，它唯獨是用過去的罪業為因緣而有的。這是這個類，底下舉一個例子。

卯二、舉例

猶如有一，自業增上力故，生諸惡趣，或貧窮家。

「猶如有一，自業增上力故」，就像有一種人，他自己的以前的這業力很強的，「增上力」，就是很強大的罪業。「生諸惡趣」，使令這個人到三惡道去受苦了。或者是沒到三惡道，來到人間，生到貧窮之家，生活困難受種種苦。

這是「宿作為因」，這是一種，這是第一科「唯用宿作為因」。現在第二科「雜用宿作現業為因」，第二科先「標類」。

寅二、雜用宿作現業為因（分二科） 卯一、標類
或復有苦雜因所生。

或者是有一類的眾生，所受到的苦是雜因所生，不是唯獨宿作的罪，也有現在造了罪，那麼和合起來為因緣而生出來苦惱的。這是另一類。

那麼底下「舉例」，舉例子頭一個「舉事王」。

卯二、舉例（分二科） 辰一、舉事王
謂如有一，因邪事王，不獲樂果，而反致苦。

「謂如一」個人，他這個人為政府、為國王做事，為王做事不以正道，他是用一種詐術、邪因、不道德的事情，為王做事。為王做事，當然他做事情沒做得好！所以沒有得到如意的果報，受苦了。受苦了，不獲樂果，他的意思是希望因此而能夠得到樂，結果沒得到樂果而反得到苦惱了，那麼這是雜因。

雜因是什麼呢？就是這個人宿世沒有做過功德，現在沒有這個善業去得福報，所以得到苦果。他得到苦果，一方面是過去沒有善業，所以那就是可以說「宿作為因」。

但是這個宿作為因，不能單獨得到這個果報，要「邪事王」，他一種不道德的行為做事，所以受到國王的治罰，所以沒得到樂而受苦，那麼這就是現業。由現業，也

有宿業，和合起來而得苦，這是「雜因所生」，是這樣意思。那麼這樣事情，如果若是反過來說，假設這個人宿世做了很多的功德，做了很多功德，那他現在因邪事王呢，他就不會得到苦，他就會得到樂，因為過去他有那個福報，他有那種福業，現在他就還是能得到福的、得到安樂果的，那就是不同了。

那麼現在這是第一科。底下「例餘業」。

辰二、例餘業

如事於王如是，由諸言說商賈等業、由事農業、由劫盜業、或於他有情作損害事，若有福者，獲得富樂；若無福者，雖設功用而無果遂。

「如事於王如是」，這一段是說為王做事，他得到這樣的果報，這是雜因。那麼若做別的其他的東西呢？做什麼事情呢？「由諸言說」，以說話為職業的，用說話作職業。其實言說也就是文學，語言文字，就是讀書人，還屬於這方面的人，他們寫文章的人，都是言說為事業的。或者其他是「商賈等業」，做生意的人；或者是做農業，「由事農業」生產；或者是做工業，製造一個機器，製造飛機、製造汽車的，那麼這是「工巧業」。「由劫盜業」，或者是劫盜的人，做事業的人。「或於他有情作損害事」，以殺戮為業的，殺豬宰羊的這些事情。這些事情為什麼是雜因所生呢？

「若有福者」，就是把那個事王的也在內，若是他宿世做過了很好的有意義的、利益人的事情，那麼他現在不管做什麼事情，他能「獲得富樂」，那個富貴的這些安樂。「若無福者，雖設功用而無果遂」，也是不行的，也是得不到的。那麼就是你若搞錯了，搞錯了就是你就受苦了，那麼這就是這樣意思。

寅三、純由現法功用為因（分二科） 卯一、標類

或復有法，純由現在功用因得。

這是第三科，「純由現法功用為因」的，不是由「宿世」。純由現在這個眼耳鼻舌身意，現在的色受想行識的生命體，發出來的活動的作用，以此為因而有所得。

這是「標類」，底下「舉例」。

卯二、舉例

如新所造引餘有業；或聽聞正法，於法覺察；或復發起威儀業路；或復修學工巧業處；如是等類，唯因現在士夫功用。

「如新所造引餘有業」，就是譬如你現在無明緣行，由無明為因緣，你造了或者是罪業、或者是福業、或者不動業，那麼引出來這種……造成這個業將來得果報。將

來是得三惡道的果報、或者是人天的果報、或者色界天的果報，那麼這就是現在的一種為因，「純用現在現法為因」，現法的功用為因而得果報的。

「或聽聞正法，於法覺察」，或者是一類的人，他歡喜學習佛法、聽聞佛法，由聽聞而專精思惟，而又能夠如理作意，修學聖道，修學戒定慧，就是聞思修三慧。「於法覺察」，就是包括了思慧和修慧，聽聞正法是聞慧，由聞思修慧的修行，而能斷惑證真，得聖道，那麼這就是純是現在你肯努力而有這樣成就的。

「或復發起威儀業路」，或者是這又是一種。你能夠由內心的發動，你就會有行住坐臥的威儀，這一方面的，你有行住坐臥的威儀，你心一變，行為上就變，它是以心為本的，這也是你現在的……我現在說心裡想要坐下，那就坐下；你想要走，就走；你想要去紐約，就去紐約，那麼這就是你現在的現法功用為因，所表示出來的一種境界。

「或復修學工巧業處」，或者這個人歡喜做律師、歡喜做會計師、歡喜做工程師、或者什麼，他修學世間的各種工巧業，這都是你現在的努力。

「如是等類，唯因現在士夫功用」而成就的。這就是這樣的意思，不純是宿作為因，不純是宿作為因，也有是現在努力的而成就的，也有是過去的業力又加上現在的努力和合而有所成就的。

這是論主破斥「宿因論」，而後又開示出來佛法的正見，這一大段。

癸七、自在等作者論（分三科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計

自在等作者論者：謂（猶）如有一，或沙門、或婆羅門，起如是見、立如是論：凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，彼一切，或以自在變化為因，或餘丈夫變化為因，諸如是等。

這是第七科，前面是第六，現在第七「自在等作者論」。這個大自在天他能夠創造宇宙的萬物，這個作者論。還有個「等」，就是還有其他的，或者是說梵天，還有其他的，或者時間能創造一切、或者是方所能創造一切、或者微塵能創造一切，這個種種的論。現在說「自在等作者論」，第一科是「標計」也是先說「所計」，後說「能計」。

「自在等作者論者：猶如有一」位，有一類或者是沙門、或者是婆羅門，「起如是見、立如是論」，什麼見？什麼論呢？「凡諸世間所有士夫補特伽羅所受」，所受的苦，或者所受的樂。「彼一切」所受的苦樂的果報，以誰為因呢？「或以自在變化為因」，是大自在天他能變化的，他能變化一切的事情，他變化苦你就得受苦；他變化樂你就是受樂，你只有去受，你不能去創造的。「或餘丈夫變化為因」，或者其餘

的丈夫變化為因。窺基大師解釋這個「丈夫」是誰呢？就是我，就是執著的那個「實我」，就是那個自我是作者，自我又是受者。但是數論師的意思，這個我呢，神我只是受者，由自性是作者。那麼勝論師就不同了，勝論師說：我也是作者，我也是受者。各式各樣的說法不一樣，「諸如是等」，這麼多的作者論，說出不同的說法。這是「所計」。

丑二、能計

謂說自在等不平等因論者，作如是計。

這是說「能計」。能有這樣思想的人是誰呢？就是「說自在等不平等因論者，作如是計」，大自在天他能創造萬物，萬物是有因的，就是以大自在天為因，是「有因論」。但是自在天以誰為因呢？自在天是無因而有的，他是無因的。這樣說就是不平等，有的有因，有的無因，是不平等論，「不平等因論」。而佛法就是平等的，一切法都是因緣所生，未曾有一法不從因緣生。所以這是「說自在等」是「不平等因論者，作如是計」的。說這個我能創造一切，那麼我是誰創造的？我是無因而有的，那是不平等，「不平等因」。

這是「標計」，底下就是「敘因」。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：何因緣故，起如是見、立如是論？

這是「敘因」，是「問」，底下就是回答。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理。

這是「總標」，由教及理，起如是見、立如是論的。這個「教」如前面說了，這裡不再說了。

這底下是「別釋」。前面是「總標」，這是「別釋」。「別釋」第一是「由教」，「由教及理」。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

理者，這第二科說「理」，理分三科，第一科是「出彼人」。

卯二、由理（分三科） 辰一、出彼人

理者，猶如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前。

如前面「因中有果論」那裡說。這是「舉彼見」，「廣說如前」，這是「出彼人」，第二科「舉彼見」。

辰二、舉彼見（分三科） 巳一、標

彼由現見於因果中，世間有情不隨欲轉，故作此計。

這是第二科「舉彼見」，分三科，第一科是「標」。

「彼由」於現前發現因果之中，這個世間的「有情不隨欲轉」，不能隨自己的心意而出現的，不能隨自己心意而出現。我想要做惡事，我想要做善事，不能隨你心，不能滿你的心願的，你不可以做主的。所有的行為，所有的境界，不是隨你心願出現的，這就叫「不隨欲轉」。「故作此計」，所以他有這樣的思想。這是「標」。

巳二、徵

所以者何？

「所以者何」是問，為什麼是這樣子呢？是問。

第三科是「解釋」，先是說「因不隨欲」。

巳三、釋（分二科） 午一、因不隨欲

現見世間有情，於彼因時，欲修淨業，不遂本欲，反更為惡。

「現見世間有情」，世間上有情識的人。「於彼因時，欲修淨業，不遂本欲」，有的眾生他似乎是相信有善惡果報，所以他要造好因，在因地的時候就想要修這個清淨良好的功德的事情，於人有利益的事情，但是做不到，「不遂本欲」，不能滿足他的願望的，他做不到。「反更為惡」，不願意做惡反而還要自己去做惡，做惡的因緣出現就做惡了。那麼這就是不遂，想要做善不能做，所以「不遂本欲」。這是「因不隨欲」。

午二、果不隨欲（分二科） 未一、標相

於彼果時，願生善趣樂世界中，不遂本欲，墮惡趣等。

第二科「果不隨欲」，分兩科，先「標相」標出來他的相貌。

於受果報的時候，那個有情是希望能夠往生到善趣，人天的善趣，快樂的世界裡面去生活。「不遂本欲」，不能夠滿足他的願望。「墮惡趣等」，反倒墮落到三惡道

去了。所以因也不能隨意，果也不能隨意，他看見了這樣的事情。

這底下「釋義」解釋，前面是「標相」，這裡解釋道理。

未二、釋義

意謂受樂，不遂所欲，反受諸苦。

前面這段文的意思，就是那個眾生他心裡面是不想受苦，想要受樂，但是不能夠滿足他的願望，所以他受苦了，這樣子。

辰三、顯彼思

由見此故，彼作是思：世間諸物，必應別有作者、生者、及變化者，為彼物父，謂自在天，或復其餘。

「由見此故，彼作是思」，這是第三科「顯彼思」。第一科「出彼人」，第二科「舉彼見」，現在「顯彼思」。

「由見此故」，由於那個人他發現了這樣的事實的原因，所以他內心就去觀察思惟怎麼回事情呢？「世間諸物，必應別有作者，生者及變化者」，這世間上的一切的事物不能隨人，不能隨順他自己的願，他願意做善做不成，想要受到好的果報不行，這什麼原因呢？一定是，決定是，另外有一個主宰者。這個「作者」，就是主宰者，你想要做好事不行，叫你要做壞事，「作者」。「生者」，給你造作很多的苦惱叫你受。「生者」就是他能夠出現這一切的苦樂的事情。「及變化者」，或者變化出來苦樂的事情，就是另外一個主宰者給你作，給你生、給你變化這些事情。「為彼物父」，為彼一切事物的父親，他能造作一切的，一切都是他的兒子，那麼是這麼回事。這個父親給他兒子做了很多的苦，叫他兒子受苦，然後稱他為愛，稱之為愛。「謂自在天」，或者說這個是父是誰呢？就是大自在天，或者其餘的梵天王這些人。那麼這是他們這個自在等作者的論，他這個論是這樣的，有立如是見，「起如是見、立如是論」，這樣的說法。

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

問：三圓滿，《雜阿含經論》三圓滿【註：出處為《雜阿含經論》第二卷及《瑜伽師地論》第八十五卷。另參《雜阿含經論會編》上冊·P37】。「復次、於善說法毘奈耶中，有三圓滿。何等為三？一、行圓滿，二、果圓滿，三、師圓滿。行圓滿者：謂為觸證斷、無欲、滅界故，聽聞正法，為他演說，自正修行，法隨法行，是名行圓滿。果圓滿者：謂即由此法隨（法）行增上力故，心善解脫；又能證得現法

涅槃，是名果圓滿。師圓滿者：謂能引發一切梵行之法，皆用世尊為根本故，皆由世尊轉法眼故，皆以世尊為所依故。由如來出世，有彼教可知故，說世尊為彼根本。佛出世已，觀待彼彼所化有情，說正法眼，師及弟子展轉傳來，故說世尊轉正法眼。轉法眼已，若有於中生諸疑惑，唯依世尊乃能決了，故說世尊為所依止。又說法師，略有二種：一者、由教，二者、由證。斯由從他聞正法已而宣說故；依證學道、無學道已而宣說故。」

答：這一段文倒是可以講。先順一順。

【校按：此文為《瑜伽師地論》解釋阿含經中深隱要義部分，釋《雜阿含・第二九經》，云何說法師時，所提出的三圓滿。其出處為《雜阿含經論》第二卷及《瑜伽師地論》第八十五卷。另參 印順老法師著《雜阿含經論會編》上冊・P37】

三五 導師重編經號（二九 大正經號）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、有異比丘名三蜜離提，來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「如世尊說說法師，云何名為說法師」？佛告比丘：「汝今欲知說法師義耶」？比丘白佛：「唯然，世尊」！佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。若比丘於色，說厭，離欲，滅盡，是名說法師。如是於受、想、行、識，〔於識〕說厭、離欲、滅盡，是名說法師。時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。多聞、善說法，向法及涅槃，三蜜離提問：云何說法師。」

復次、於善說法毘奈耶中，有三圓滿。何等為三？一行圓滿，二果圓滿，三師圓滿。行圓滿者，謂為觸證斷、無欲、滅界故，聽聞正法，為他演說，自正修行，法隨法行，是名行圓滿。果圓滿者，謂即由此法隨（法）行增上力故，心善解脫；又能證得現法涅槃，是名果圓滿。師圓滿者，謂能引發一切梵行之法，皆用世尊為根本故，皆由世尊轉法眼故，皆以世尊為所依故。由如來出世，有彼教可知故，說世尊為彼根本。佛出世已，觀待彼彼所化有情，說正法眼，師及弟子展轉傳來，故說世尊轉正法眼。轉法眼已，若有於中生諸疑惑，唯依世尊乃能決了，故說世尊為所依止。又說法師，略有二種：一者由教，二者由證。斯由從他聞正法已而宣說故；依證學道、無學道已而宣說故。】

三圓滿：行圓滿、果圓滿、師圓滿。行圓滿是什麼呢？「謂為觸證斷、無欲、滅界故、聽聞正法」，「謂為觸證斷」這句話，就是說這個人的目的。行是由思想發出來的活動，發出來活動；有什麼樣的思想，就發出來什麼樣的活動。現在是說佛教徒，佛教徒想要修行，先要看一看自己的動機。那麼這個佛教徒是什麼動機呢？「為觸證斷」，這個觸，就是接觸，觸到了。這裡說「觸」，能觸者就是清淨無分別的智慧，有了這個觸，就能接觸到那個「斷」，接觸那個斷。這個斷是什麼呢？就是無為法，生滅滅已，寂滅為樂——生滅滅已就叫做斷，一切惑業

苦都沒有了，這個時候的離一切相、離一切戲論的境界，就叫做斷。你能觸到這個斷，也就是證這個斷，也就是成就了，顯現了這個斷的境界。就是「生滅滅已、寂滅為樂」的這個境界。這樣這個目的，就是為了這件事。若是用我們平常說的話，就是要顯現這個第一義諦。顯現這個第一義諦，就是涅槃的境界。或者說明心見性，或者說這麼說。不過說明心見性，那又有關涉到其他的學派的思想。現在是《雜阿含經論》，也還是「一切賢聖皆以無為法而有差別」，這個「觸證斷」就是無為法。那麼觸，你怎麼能觸呢？你要修行成就了那個清淨的無分別智，才能成就的。和那個「即心是佛」的這種話，有一點差別，有點差別！

「無欲」，無欲呢，就是那個斷的境界，那裡面是沒有欲的。當然沒有世間五欲的欲，也沒有色界天禪定的欲也沒有。那個心裡面是不動搖的。欲是動搖的意思。對於世間有漏的事情，沒有希望心，叫做無欲。「滅界」，滅界呢，就是剛才說的，就是沒有惑業苦了。

如果說是這個「斷」和「無欲」和「滅」，分別它的差別的話，就是斷除去見煩惱，叫做「斷」。斷除去愛煩惱，叫做「無欲」。愛煩惱叫做欲。那麼另外有一個見煩惱，沒有見煩惱的時候叫斷；沒有愛煩惱的時候叫做無欲，但是還有色受想行識的果報存在；這個果報也滅了，這時候叫做滅。那麼沒有愛煩惱、也沒有見煩惱、也沒有色受想行識的存在了，這時候就是離一切戲論的，即真如的境界。他的目的，這個修行人的目的，不是想要去做國王、大臣，也不是想要得五欲樂，也不是得到生天、三昧樂，是想要達到第一義諦的這個無為的境界，目的是這樣子。為了成就這個目的，「聽聞正法」，那麼去聽聞佛法。「為他演說」，為了這個目的，為人說法。「自證修行」，自己也這樣修行。修行，怎麼修行呢？「法隨法行」，這個「法」就是涅槃，「隨法」就是八正道、四念處、三十七道品；三十七道品，它不是涅槃，但是它能隨順涅槃，它不是與涅槃相違背的，能向涅槃那裡去，所以叫做隨法，也叫做向法，對向，對向那裡去了。如果我們不修四念處，心裡面攀緣色聲香味觸，那就是不隨，那就是違背。當然在佛菩薩的智慧來說，色聲香味觸，也是寂滅性，也是涅槃，不能說它不是涅槃。但是凡夫還是背離涅槃的。所以《華嚴經》上面說：看一切眾生都是佛。這話是對的，但是眾生不是佛。所以說隨法這個地方呢，要隨、要學習四念處，才能隨順涅槃。就是修學四念處，這麼修行，「是名行圓滿」，這叫做行圓滿。

這樣說呢，這裡面包括一個意思。你的目的最初是想要得涅槃，這是個目的。第二個要聽聞正法，也要為人說法，然後再修學四念住，最後功德成滿，這叫做行圓滿。如果「我不學習佛法，我修行，你們那是解門，我這是行門。」這不是行

門，我認為那不是行門。這個解就是行，解是行的開始，解是行的開始，不可以分開的。而你是，當然這是在禪的立場上說話的，站在禪的立場說話，是要向於第一義諦的。「東去、西去，萬里無寸草處去」，這是從禪的立場來說。這叫做行圓滿，這個行裡面，你最初的動機是到離一切相那裡去。你還是要學習正法，然後修四念住、法隨法行，這叫做行圓滿。

「果圓滿者，謂即由此法隨法行，增上力故」，要努力，達到特別有力量的程度。「心善解脫」，你心裡面沒有貪、沒有癡、沒有瞋，貪無餘斷、瞋無餘斷、愚癡無餘斷，沒有剩餘的了，完全除滅了，那麼就是心善解脫。愚癡完全沒有，那麼智慧圓滿了。智慧圓滿了，這大光明的境界，當然是沒有黑暗的煩惱的。當然瞋心沒有了，應該有慈悲心。「又能證得現法涅槃」，心善解脫，這個清淨無漏的智慧圓滿了，當然是你現在就得涅槃了，不是將來啊！不是將來的，「是名果圓滿」。

這是行圓滿、果圓滿，第三個是「師圓滿，謂能引發一切梵行之法，皆用世尊為根本故」，這一切能引發你所學習的聖道的法門，一切都用佛為根本！這句話非常重要、非常重要！就是啊，不是說某一個人的語錄這個是寶貝，佛說的經丟在一邊去。這是不對的。要以佛的智慧為根本。說他不是佛，但是他能夠與佛說的法相順，那也可以，也是可以。所以「為根本」這句話呢，也不棄捨其他的善知識；其他善知識，隨順於佛的也是可以。這是「謂能引發一切梵行之法，皆用世尊為根本故。」

「皆由世尊轉法眼故」，由佛來宣揚大智慧的境界。我們才能夠有法眼。「皆以世尊為所依故」，完全要隨順佛教，這件事要抓得住。「由如來出世有彼教可知故」，有佛出世了，才有這樣的聖教，你才能夠去學習得大智慧的，要重視這一點。「說世尊為彼根本」。

「佛出世已，觀待彼彼所化有情」，根性不同，「說正法眼」，然後為你宣說正法的智慧。「師及弟子展轉傳來」，師父這樣子學習佛法，傳授給弟子，弟子又收了徒弟，又傳授他徒弟，徒弟又收徒弟，也傳授他徒弟。都是以佛為根本，以佛法為根本，不能用自己的！我另出來一個方法。是不是增上慢、是不是高慢心？

「故說世尊為正法眼。轉法眼已，若有於中生諸疑惑，唯依世尊乃能決了，故說世尊為所依止。又說法師，略有二種，一者由教」，就是由於如來的聖教，依據如來的聖教去演說佛法。「二者由證」，就是由自己的聞思修、戒定慧的證悟去說法，當然證悟也要隨順佛教的。「斯由從他聞正法已，而宣說故」，從他聞正法而宣說，叫做教；「依證學道」，依戒定慧而去證悟的，那叫做由證；「無學

道已」，最後圓滿了，「而宣說故」，這樣為人宣說佛法，才是圓滿的。這麼這叫做師圓滿。這一段文就是《雜阿含經論》的三圓滿。很好！的確是好！

問：眾生阿賴耶，如來無垢識，皆只是一念心而已，

答：是的，這句話也是對。

問：「心可以即是眾生」，

答：心可以就是眾生，是的。

問：那麼禪宗的「心即是佛」，又有何不對？

答：「心即是佛，有什麼不對？」這話是那樣的。站在這個學派去批評那個學派，那麼就是會有了是非。如果是沒有這個學派間的問題，就沒有是非可說。「心即是佛」這話根據那來，根據《起信論》說的；或者說是唐朝，《楞嚴經》來到中國還是很晚的，唐朝，唐中宗神龍元年來到中國。其他的《楞伽經》、《法華經》、《華嚴經》、《般若經》都是很早來的。《起信論》是根據《楞伽經》——馬鳴菩薩根據《楞伽經》造的，還有多少部修多羅造的，是的。《起信論》和《楞伽經》有決定關係，也和《攝大乘論》也有關係，和《勝鬘經》也有關係，也有很多關係。那這幾部經論，還有像《如來藏經》，那麼就容易產生「心即是佛」，的確是這樣說的。心就是佛有什麼不對呢？當然站在「心即是佛」這個學派的思想是對的，沒有什麼不對，是對的。可是若是站在《般若經》的立場、唯識宗的立場，還是有點事情，那就有問題。譬如說是，《楞伽經》說是：真如理上有大智慧光明義。【《大乘起信論》：復次真如自體相者。一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減。非前際生非後際滅常恒究竟。從無始來本性具足一切功德。謂大智慧光明義。遍照法界義。如實了知義。本性清淨心義。常樂我淨義。寂靜不變自在義。如是等過恒沙數非同非異不思議佛法無有斷絕。依此義故名如來藏。亦名法身。】那麼這個大智慧是什麼？大智慧就是阿耨多羅三藐三菩提嘛！那麼這個阿耨多羅三藐三菩提就是心，那麼心就是佛。當然這話是說得很圓滿了。這樣說，眾生不用修，不用修行，你就是佛。自然是這樣子，不能說不對。但是不同學派的人就提出了問題了，說「心就是佛」，為什麼你還迷惑呢？你還在色聲香味觸上迷惑呢？跑到三惡道去了呢？你怎麼回答？你怎麼回答這件事。

問：師父，唯識我們上學期上的，說菩薩入唯識性的時候，他悟到有情平等心性。那有情平等心性，就是心、佛、眾生三無差別，那它說是，凡聖有別，心性無二。那在這裡，這樣應該怎麼解釋呢？

答：那是真如，一切法空性，圓成實性，一切法是平等的啊！

問：那這裡的心性無二可不可以解釋……

答：現在是說「心即是佛」這話，是這裡面有智慧。佛是智慧，佛者覺也，是無上覺、遍正覺，是智慧。

問：如果是又一個角度，說心性無二，是不是可以用簡單一點就是說，它心的體性，起用的體性是無二的？

答：心的體性就是圓成實性，就是諸法空性，諸法空性是平等的。生佛平等；心、佛、眾生三無差別，一色一香無非中道，這可以這樣講。但是你若說那裡就有無上菩提的智慧，這就有問題。你只是說有理性，那沒有關係，是有理性嘛！一切法都是平等的啊！

問：所以心即是佛，它是不是也可以說是從它的體用來講，它其實跟佛也是沒有差別，因為都是從一念心。

答：這個話呢，這話有點分別。你看那個，說是《六祖壇經》，慧能禪師聽五祖給他講《金剛經》。「何期自性，本自具足」【六祖壇經原文：何期自性，本自具足】，一切法都是具足的。都是具足這個話，如果說阿耨多羅三藐三菩提的大智慧，真如理上有大智慧光明義，就有無上菩提。若是這樣講具足，就有問題。那麼你就是佛了！不用三大阿僧祇劫，你就是佛了。就是佛，為什麼你現在還是迷惑呢？

問：那這樣說是不是「心生萬法」的意思？所以本自具足，心能生萬法。

答：心能生萬法，又是一回事。主要你要解釋這個問題啊！你有無上菩提就是佛嘛！就是佛，為什麼你現在迷惑呢？你怎麼解釋這個問題？心生萬法那是另一個問題了。

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，那當然是心生萬法。這樣子，所以這個事情，我們學了唯識以後，這就比較微細了一點。說心生萬法，我們聽一聽就好了。但是若是你學過唯識，這個心生萬法還是有問題。有什麼問題？因為心裡面有無量無邊的種子，由種子生現行，所以心生萬法。為什麼有種子，因為熏習的。你無始劫來的熏習，熏習有了種子，由種子生現行，現行熏種子。這樣可以解釋。

如果說是真如就是心，真如就是平等性，說平等性，為什麼能生出來三惡道？能生出來佛，怎麼生法呢？能生出來老虎、生出來毒蛇，為什麼呢？真如是平等、是無差別的，無差別而能有差別，你解釋這個道理。只好用不可思議解釋可以，

這是不可思議的，那麼就好了，就解釋完了。

若是唯識不是，唯識它叫你比較容易接受。因為你無始劫來這樣熏習嘛！你無始劫來就有遍計執，遍計執就是什麼，就是無明嘛！這無明熏習了。原來你不是佛嘛！原來你是個凡夫、眾生。你有無明糊塗去熏習，貪瞋癡的熏習，所以有各式各樣的因。有無量無邊差別的種子，所以生出來無量無邊差別的現行。這樣我們容易接受，是比較容易。說是無為而無不為，就這樣子生出來萬法了，實相能生萬法。那你怎麼解釋呢？說是阿賴耶識能受熏。

這回到了北京去，看那個韓鏡清，他特別提出來：「這個《起信論》有什麼不對？」他問我。我說：「起信論沒有立種子。」「喔！不！《起信論》這個嚴重的錯誤，是個大笑話——就是真如受熏——這是個大笑話。」唯識宗的學者，他會挑你這個毛病。就是這麼回事。那有什麼不對呢？不同的學派、不同的思想。你說「心就是佛」這裡有很多的問題，那麼你解釋解釋。

我前提過，就是問法常禪師，法常禪師是馬祖大師的弟子。那個禪師問他：「心裡面有佛性，有佛性為什麼會迷惑呢？」禪師說：「明天來，你明天再來，我再回答。」結果這個問題還是沒回答。所以我從這些學派的思想上看，禪宗很多的人，他也在疑惑之中。我們後代的人，「很多人開悟了！」但是你真實去研究這個事，開悟了？我看沒有。他心裡也疑疑惑惑的。但是別的有一點功德，就是他自己有點信心，幾十年的蒲團坐啊！他心裡面清淨，有多少定，究竟得了什麼定，也是不知道！就是由那個定裡面發出些智慧，我看就是只此而已，說開悟了，真是能夠與修多羅合開悟了，也是能有，我看不全是、不全是。你看他的語錄啊！他有時候說東、有時候說西，思想不統一，自相矛盾，有這種事情。說心就是佛，又有什麼不對呢？是的，有什麼不對？就是站在那個學派的思想，這是對的。但是另外的學派，那就有問題，就會提出問題，提出問題，你能夠有個圓滿的解答嗎？這是個問題！

問：是否只是隨染隨淨而有不同的說法？

答：是的。隨染因緣和隨清淨因緣，就有不同的現象。是的，這是對的。但是要說心即是佛就有問題，就有不同的問題。問題呢，你就得要解答。解答，能夠令人滿意嗎？也不一定、不一定。我最近看見印老法師有篇文章。別的人給我寄來的。印老法師反駁唯識學者有一句話，我認為這句話，我同意印老法師的說法。但是這句話，也可以應用到其他的方面去。他就是說：唯識學者（就是指我們中國佛教的唯識宗的學者，好像韓鏡清應該不在內）站在護法菩薩的立場批評其他的學

派，是不對的。那麼印老法師就反駁他：「佛法是多方便的，很多的方便來宣說佛法的，你站在一個角度上批評別人不對，可以嗎？」我認為這個理由說得很好。但是這句話也可以應用到其他的學派，也照樣可以說，你站在中論的立場批評唯識是不對。也可以用這句話來說嘛喔！是不是？你站在阿含經的立場批評別的學派是不對，也是一樣，也是一樣。你站在《起信論》的立場批評其他的學派是不對的，也是一樣。所以這句話可以普遍地應用，可以普遍地應用。

那麼究竟怎麼辦呢？究竟是誰對、誰不對呢？也就是你歡喜那一個，那一個就是對，好了！只有這樣子，不然怎麼辦呢？另外也就是像默如老法師去難問印順老法師：「去問問彌勒菩薩就知道了！」只好這樣說了。所以從這裡也看出來呀，我們不生在有佛出世的時代，是業障深重了，若有佛在世沒有這種事情。

問：唯識只說現在有，三世是依相對關係而安立，既無過去、未來，又那有現在呢？

答：是的，也可以這麼說，也可以這麼說。

問：又說是剎那生滅，剎那不住，在種識如瀑流當中，如何能擷取一滴？當成是現在呢？

答：是的！你這個理由也很好！

問：三世如幻有，似乎是較合理的說法？

答：對，這是中觀學者的立場，三世如幻有所說的立場。但是唯識宗的、唯識學派的立場，站在現在也說有過去，也說有未來。我們已經學過了，因為現在所遭受的果，一定有因，因就是在過去，所以也說有過去。站在現在你有所創造，那麼就是因，因一定有果，果在未來，所以也說有未來。但不說未來有實體，也不說過去有實體。從那段文上，可以看出這件事。也說有過去，也說有未來，也說有現在。但是這是站在現在的立場上，來推論這麼說，說種子生現行、現行熏種子，也就說到三世，也說到有三世，但是和「說一切有部」說有三世，說得不一樣。若是對於說一切有部的「三世有」相對地來說，那就是過去無、未來無、只是現在有了，應該是這麼說。這個就是呀！要能自圓其說。你立出個理論來，別人難問你的時候，你要能自圓其說。別人能表示同意，你就成功了。若是別人還不同意，那你只是一少部分。只是你自己，自己安慰自己呀！這樣子，站在那裡也可以。

不過這個事情呢，智者大師常說四悉檀因緣，我說智者大師說四悉檀因緣怎麼怎麼的。仁俊老法師說：「不對！是龍樹菩薩說，是佛說的。」我一聽也是，「是的，也是佛說的。」不過這是智者大師在他的法裡面，常常提這句話，印象深，

所以說，智者大師說四悉檀因緣。仁俊老法師說：「不對！你說得不對。」「是」，我當時也承認。就還是這樣說了，四悉檀因緣，就是這麼說好了。

說是在種識如瀑流當中，只取一滴，就說是現在有。當然這也是不對。但是這個唯識宗、唯識學者似乎也不是只取一滴。因為他對現在的果，推論有過去的因，對現在的因，推論有未來的果。所以也還是有三世，他也說有三世。不過，不是說像「說一切有部」的實有。所以也沒有這個過失。還不能說是擷取一滴，當成是現在。是不是？我們再研究、再研究一下。「三世如幻有，似乎是較合理的說法」，我也同意這個說法。

問：師父，這是中觀，您說是中觀「如幻有」。可是如果照《瑜伽師地論》的唯識，當然這是兩個不同的學說。它這個三世，一個是從種子來建立，一個是從果法來建立，如果我們承認有唯識上說的這一套，從它這個自圓其說的部分來看的話，它是用種子是不是現行來立果法，用它來看的話，在這個角度上，是有三世，不是說無實有三世，那跟後來的外道的那個，好像不是一回事。

答：是的。說三世有，是一切法體在未來就有了，現在有、未來有，似乎是實有，不是由因緣有的。若是在中觀也好、唯識也好，都不承認那個有，而是因緣有。所以這個和那個「說一切有部」，「說一切有部」還是佛法，另外的，外道的三世有，那當然不是佛法了。所以大乘的這兩個學派比較圓滿，說的方法還是圓滿的。

問：師父！就接這個問題。如果說未來實有的話，那跟後面「計常論」，是不是就有相類似的地方？

答：是的。

問：那這個「計常論」裡面跟「計我論」的不同的話，好像是「計我論」只說這個我是常，而「計常論」是說除了我之外，還有世間，但他說的世間，他一定也看得見世間山河大地的這個變化，所以這個計常論，是不是應該是說一分的世間？但是這個文裡面沒有看到，我們也沒有辦法查外道的書。不清楚說他講的我及世間，我及世間的常。而他後面破的時候，是兩個一起破，分開來也破了我常，也破了世間常。我因為不大了解他的這個說法。

答：這裡呢，也是說一個大概，也沒有說是把他的思想，那麼詳細地說出來。沒有詳細說。不過可以看《金七十論》，那只是數論，是數論的思想。

（大正新脩大藏經第54冊 No. 2137 金七十論後有附文說明如下：按開元錄亦名僧伽論。或為二卷云。右一論外道迦毘羅仙人造。明二十五諦。所謂數論。經中云。迦毘羅論是也。又長房

內典二錄。真諦譯中有金七十論二卷。復有僧伽論三卷。二目俱存者誤也。此論及勝宗十句義論者。非是佛法。而諸外道宗。以此數勝二論為上。欲令博學而破邪現正之者。先須委悉異道之宗。故譯出之。恐其失而不傳。故編入藏中耳。)

子三、理破（分二科） 丑一、喩柁南標

今當問彼，汝何所欲？喩柁南曰：功能無體性，攝不攝相違，有用及無用，為因成過失。

（《大正新修大正藏》第三十冊 309 頁中欄第 11 行之文本中，「汝何所欲」置於「今當問彼」之後，即本筆錄此段論文之排序方式。而科學出版社版、新文豐、彌勒講堂版之《瑜伽師地論科句披尋記》的順序，則置於四句喩柁南之後，「自在天等變化功能」之前，始接「汝何所欲」。）

這本是第七科「自在等作者論」，分三科，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「理破」裡面分兩科，第一科是喩柁南的標，把標的大要、要義標出來，這是分四句，其實就是四段了。

「喩柁南曰：功能無體性，攝不攝相違。」

前面「標計」、「敘因」裡面說到大自然是作者，就是世間上的禍或者是福，是大自然創造的，不是人自己做的，他的思想是這樣的意思。那麼現在這裡說「理破」，用佛法的道理來破斥他。怎麼說的呢？大意也就是難問他，大自然有創造世間的功能，這個功能是有因、無因，都是不成就的，所以叫做「功能無體性」，這是第一科。

第二科「攝不攝相違」，大自然，他是屬於世間？是不屬於世間呢？從道理上去看，都是相違背的，也是不能成立的。

第三科是「有用及無用」，這是難問彼大自然，他創造世間，什麼原因創造呢？他有用嗎？是沒有用而創造呢？都是不對的。

第四科是「為因」，他是以自在天為因，或者是其餘的為因，而創造世間，都是有過失的。

分四大科來破他，這是頌的「標」，底下是「長行」的解「釋」。

丑二、長行釋（分三科） 寅一、別徵詰（分四科）

卯一、由功用難（分二科） 辰一、總徵

自在天等變化功能，為用業方便為因？為無因耶？

自在天前面還有一個「汝何所欲？自在天等變化功能」，金陵刻經處這個本子，缺了這麼一句「汝何所欲」。

前面是「頌」，這底下「長行」解「釋」分三科，第一科是「別徵詰」分四科，第一科是「由功用難」，也就是功能的意思，先是總問。

「自在天」或者是梵天等，「變化功能」，他們有變化世間的功能。所以世間上

的一切事，不是有情自己的業力，是天所賜予的，是天造化的。那麼天有這種能力，這個能力「為用業方便為因？為無因耶？」這個能力的發動，它的這個能力「為用業」，這個「業」就是行動，開始行動叫做「業」；「方便」就是方法。是「用業」為方便，用業方便這兩種為因由，而這個功能發出來才創造世間的嗎？「為無因耶」，為不需要有業、有方便，就能有功能創造世間呢？

這是總問，底下就是第二科「別詰」，別詰裡面，先是「用業為因難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、用業為因難

若用業方便為因者，唯此功能，用業方便為因，非餘世間，不應道理。

若是你的想法認為自在天的功能是用「業」、用「方便」為因由，而創造世間的話，若是你的主張是這樣的話。「唯此功能，用業方便為因」，唯獨是自在天他的功能，自在天創造世間的功能是用業、用方便為因，這個不公平。世間上的人也可以用功能、業為方便，怎麼就單獨自在天他用業方便為因，「非餘世間」，其餘的世間人就不可以有業功能為方便創造一切，這個不公平，不合道理，是這樣意思，不平等因，那麼破他。

巳二、無因難

若無因者，唯此功能，無因而有，非世間物，不應道理。

這是第二個難問，「無因難」。

如果說自在天創造世間的功能，不需要假藉任何條件，他就創造了。「唯此功能，無因而有」，唯獨是自在天的功能是不需要有因。這個不好，不對嘛！其餘世間人也可以無因而有嘛，為什麼單獨你是無因而有呢？其餘的世間，非世間物、世間物不能無因而有，就是你的功能是無因而有，這個不應道理。難他的不平等。

卯二、攝不攝難（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？此大自在，為墮世間攝？為不攝耶？

前面頌上的第一句「功能無體性」解釋完了，這底下是第二句，就是第二科卯二「攝不攝難」，分兩科，第一科是「總徵」，總問。

「又汝何所欲」，你想怎麼地？你歡喜什麼呢？「此大自在，為墮世間攝」，這是不平等因論者就是自在天等作者論，是人間的人。這個人主張是大自在天創造宇宙萬物的，所以現在說話的、討論的對象還是人間的人。

「又汝何所欲？此大自在，為墮世間」，這個大自在天，他是落於世間法之內，

為世間法所攝呢？「為不攝耶」，為是超越世間，不屬於世間呢？

說世間人，我們這世間人是這樣，他不是世間人，他是超越的，他究竟怎麼回事？這是總問。底下「別詰」，第一科是「世間攝難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、世間攝難

若言攝者，此大自在，則同世法，而能遍生世間，不應道理。

如果你的思想，認為大自在天也是屬於世間法的，也都是因緣生法，也都有有生有死的這種事情，這樣子。若這樣的話，這大自在天就同於世間法一樣，都是無常變化的。「而能遍生世間，不應道理」，世間上的事情，每一樣事情的出現都有它各別的因緣的，沒有一件事是一切法的生起的因緣，世間上都是這樣子。而你現在大自在天既然是同於世間法，「而能遍生世間」，這是不合道理。這一段完了。

底下，「若不攝者」，這是第二段是「世間不攝難」。

巳二、世間不攝難

若不攝者，則是解脫，而言能生世間，不應道理。

「若不攝者，則是解脫」，如果說大自在天他不是凡人，他不是世間人，他超越世間的，是沒有生死的，他已經大自在了、得解脫了，就是解脫的人，解脫的人就是聖人了。那麼聖人是……，「而言能生世間，不應道理」，而說他能生世間，世間上這些有漏的、苦惱的境界，由他創造出來，這是不合道理。他應該創造清淨的清淨法、安樂法，令一切眾生得大解脫法才對，怎麼變化出來很多的苦惱、很多的陷阱，給眾生受苦，這是不對的。所以「能生世間不應道理」，這是第二段完了。

卯三、有用無用難（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？為有用故變生世間？為無用耶？

第三段「有用無用難」，這裡分兩科，第一科也是「總徵」。

「又汝何所欲？為有用故變生世間」，大自在天他創造……世間上的一切是他創造的，世間上的事情通常是這件事有用、有作用，我需要，有這種需要才做這件事。那麼大自在天他來創造世界，創造世間上的事情，是不是大自在天有這種需要呢？他需要這件事才創造。「為有用故變生世間？為無用耶」，是沒有用，他就來做這件事，做這個沒有用的事嗎？

這是總問。這底下，「若有用者」，「別詰」，底下是「有用難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、有用難

若有用者，則於彼用，無有自在，而於世間有自在者，不應道理。

如果說大自在天創造這個世間，大自在天有這種需要，他有這個需要，那麼他就做這個事。「則於彼用，無有自在」，那他就是對於這個用處的事情；有這個用處、有這個需要這件事，他就沒有自在力。他叫做大自在應該是自在，他若是有需要做這件事，那他就是不自在。

人到無求品自高，你若有所求，你就要低頭了，那就是不自在了。所以你還要有所求，還有所缺，需要做這件事，那你就是不自在了，「則於彼用無有自在」，你就是不自在了。

一切物都是滿足的，更無所求，這人才是自在。你還要有所求、還有缺，還需要造一個東西，做這件事來補足一下，那就是不自在，「則於彼用，無有自在」，那怎麼能叫做大自在呢？「而於世間有自在者，不應道理」，你原來是不自在，你說你於世間有自在，這是不應道理。這一段。

巳二、無用難

若無用者，無有所須，而生世間，不應道理。

說是「若是無用」，大自在天什麼都是滿足的，不需要再做什麼事情。「無有所須」，更無所須了，那你無事生非而無端地造出來很多的世間，那這個人是不是神經病了呢？是不是？「不應道理」，這是變成了一個愚癡狂亂的人了，所以是「而生世間，不應道理」。

卯四、為因性難（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？此所出生，為唯大自在為因？為亦取餘為因耶？

這是第四科「為因性難」，也是分兩科，第一科是「總徵」。

「又汝何所欲？此所出生，為唯大自在為因」，說是你這個大自在他有這種功能，能出生世間上的一切萬物，萬事萬物都是由大自在天出生的，那麼他怎麼樣出生法呢？「為唯大自在為因」，只是唯獨是大自在天，他就是出生世間的因呢？「為亦取餘為因耶」，為也是大自在天本身還不能，力量還不夠，還要取其他的條件做因由，才能出生世間呢？這樣問。

這是總問，這底下第二「別詰」，別詰分兩科，第一科「唯大自在為因難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、唯大自在為因難

若唯大自在為因者，是則若時有大自在，是時則有出生；若時有出生，是時則有大自在；而言出生用大自在為因者，不應道理。

「若唯大自在為因者」，如果說就唯獨大自在本身就是出生世間的因由，就夠了，不需要另外再假藉其他的什麼條件，不需要。若是這樣的話，「是則若時有大自在，是時則有出生」，若是這樣的話，那就若那個時候、若那個時候有大自在的話，「是時則有」世間「出生」了。因為不需要假藉別的因緣，若假藉別的因緣，那個因緣夠，那還好，如果不夠就得等待了。現在不需要別的因緣，你這因緣是現成的，只要有你就可以出生世間了。

「若時有出生」，若這個時候有世間萬事萬物出現，這個時候就是有大自在，一定是這樣子。這樣子說，大自在和出生的世間，都是本來有的了，大自在天是本來有的，本來就是常有的，那麼世間也應該是常有的。

「而言出生用大自在為因者，不應道理」，而你是說世間的出生要用大自在為因，那可見就和原來這個意思就不符合了。「用大自在為因」，世間上出現的事情，古代的時候沒有飛機，現在有飛機了，那麼就是可見是古代時候，你這個自在力不夠，是後來出現的，這是不對。這個萬事都有變化、有生滅變化，有時有、有時無，那麼這個和原來這個定義就不對了。「若時有大自在，是時則有出生；若時有出生，是時則有大自在」，那麼這個萬物應該一起都有了，而後有時候又壞了，壞了又再有，那就和這個意思不對了，「而言出生用大自在為因者，不應道理」。

巳二、亦取餘為因難（分二科） 午一、更徵

若言亦取餘為因者，此唯取樂欲為因？為除樂欲更取餘為因？

這是第二科「亦取餘為因難」。前面是「唯大自在為因難」，這是「亦取餘為因難」，分兩科，「更徵」。

「若言亦取餘為因者」，若是你感覺到單獨是大自在為因，對於世間萬事萬物的生滅變化，有時有、有時無，這個有點困難。那麼你若說是「亦取餘」，你需要憑藉其餘的因素才能出生世間，如果你改變了主意，是這樣意思的話。「此唯取樂欲為因？為除樂欲更取餘為因？」那麼這樣的話，「取餘為因」這個「餘」究竟是誰呢？或者是這樣子，「此唯取樂欲」，就是大自在天他歡喜，我歡喜，我要這樣子，就這個心理就是因？「為除樂欲」，更取其他法為因呢？

這是「更徵」，底下「別詰」，「唯取樂欲為因難」。

午二、別詰（分二科）未一、唯取樂欲為因難（分二科）申一、更徵

若唯取樂欲為因者，此樂欲為唯取大自在為因？為亦取餘為因耶？

「若唯取樂欲為因者」，若是你的想法是這樣，唯獨是樂欲為因。「此樂欲為唯取大自在為因？為亦取餘為因耶？」這底下再問，就是再問他。「若唯取樂欲為因」，這是樂欲為因，「此樂欲為唯取大自在為因？為亦取餘為因耶？」又追問，你這個樂欲，唯獨是以大自在為樂欲的因呢？「為亦取餘為因」，你還要取餘法為樂欲的因呢？這又追問這個樂欲以何為因？

底下是「別詰」。

申二、別詰（分二科）酉一、唯取大自在為因難

若唯取大自在為因者，若時有大自在，是時則有樂欲；若時有樂欲，是時則有大自在，便應無始常有出生，此亦不應道理。

「若唯取大自在為因者」，唯大自在為樂欲之因。「若時有大自在，是時則有樂欲；若時有樂欲，是時則有大自在」，他們兩個是分不開的。若這樣的話呢，「便應無始常有出生，此亦不應道理」，這就應該從無始——因為大自在天不是因緣所生法，那麼大自在天的樂欲也應該從無始以來就有——這樣子就應從無始以來，世間上一切事情都出現了，不應該現在又出現一件事，這是不對的，所以「此亦不應道理」。

這是第一科，底下第二科。

酉二、亦取餘為因難

若言亦取餘為因者，此因不可得故，不應道理。

「若言亦取餘為因者」，不但是大自在天，「取餘為因」，若是取餘為因，不但是大自在天為因，也不但是樂欲為因，還有其他的法為因，才出生一切世間的。若這樣的話，你是這樣子，世間萬物也應該這樣子嘛，世間萬物每一個眾生他也可以取因，他也有樂欲，或者他有其他的條件，也可以創造什麼事情，怎麼單獨你是這樣子，這是不對，不合道理嘛！

「此因不可得」，這個因不能成立。這個「此因不可得」，或者說是不能成立。或者說你在創造萬事萬物，萬事萬物才出現。你在創造之前，準備因緣的時候，沒有萬事萬物，那麼這就是你一個樂欲，你「取餘為因」還有什麼？另外沒有嘛！「餘因是不可得」的，不可得的，那麼你就不能創造萬物了，你說你能創造出生世間，是不應道理，或者這麼講。

未二、彼欲無有自在難

又於彼欲無有自在，而言於世間物有自在者，不應道理。

前面是第一科「唯取樂欲為因難」，這是第一段解釋完了。現在第二段「彼欲無有自在難」，這一段意思和前面應該是一樣。

「又於彼欲無有自在」，又你說這個大自在天有樂欲，他若有樂欲的話，心裡面還有所求。我還歡喜那個、歡喜這個，還有所求，那麼就是他不自在，他有所求就是有所少、有所不足，有所不足就是不自在。他若有欲，他就不自在。「而言於世間物有自在者，不應道理」，這就是相矛盾了，不應道理。

寅二、結略義

如是由功用故，攝不攝故，有用無用故，為因性故，皆不應理。

這是第二科，寅一是「別徵詰」，現在是寅二「結略義」，就把這一段的要義，把它提出來做一個結束、做一個結論。

「如是由功用故」是第一段那個功能，第二個是「攝不攝故」，第三是「有用無用故」，第四就是「為因性故」，皆不應理，都是不合道理的。

寅三、總斥非

是故此論非如理說。

第三科是「總斥非」。所以你這個自在是萬物的作者，這個說法是不合道理的。

癸八、害為正法論（分四科） 子一、標計

害為正法論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：若於彼祠中，咒術為先，害諸生命，若能祀者、若所害者、若諸助伴，如是一切皆得生天。

這十六大科裡面現在是第八科「害為正法論」，「害」、殺害是一種罪惡的事情，是非法，但是這個邪知邪見的人，認為害是正法，「害為正法論」。分四科，第一是「標計」。

這「害為正法論者」，是怎麼回事情呢？「謂如」，就是說「有一」類的人，或者是沙門、或者是婆羅門，起如是見、立如是論。「若於彼祠中，咒術為先」，若在那個地方，就是供奉天、祭祀天的地方，祭祀天的地方，怎麼祭祀法呢？要殺羊或者是殺牛，印度可能不殺牛，反正是殺生物了，或者是殺豬、或者殺什麼，做這件惡事的時候，先是念咒，有「咒術為先」，就是先念這個咒術，用這個咒的方法來做這件

事。念了咒以後，然後再「害諸生命」，各式各樣的生命要殺死牠，殺死牠，用這個眾生的肉來祭祀天。這樣做了以後，「若能祀者」，能祭祀的人；若所殺害的眾生；「若諸助伴」，大家合作的幫忙的人，這一切的人。「如是一切皆得生天」，就都生到天上去享福去了。能祭祀的人，他所殺害的眾生，殺害的眾生也生天了，幫忙的人也生天了，這叫做「害為正法論」。

這是「標計」，底下第二科是「敘因」，先是「問」。

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？

這是「問」，底下就回答。

丑二、答（分二科） 寅一、明所由

答：此違理論，諂誑所起，不由觀察道理建立。

「此違理論」，這答裡面先「明所由」，這個緣由是什麼？「此違背」真理的言論，是諂誑所起！「諂」就是不正直，他的心裡面有彎曲是欺誑，心裡面有個想法，可是嘴裡面用別的理由來掩飾，就是來欺騙人，是這樣的因由而生起這件事的。「諂誑所起」，也就是騙人的事情。「不由觀察道理建立」，不是說這個人很正直，講究真理，有大智慧，觀察過了，觀察一種道理來安立這件事情的，不是這樣子，不是一種大智慧的境界，是一種煩惱欺騙人的事情。

寅二、出所為

然於諍競惡劫起時，諸婆羅門違越古昔婆羅門法，為欲食肉，妄起此計。

「然於諍競惡劫起時」，這是第二科「出所為」，他內心是欺騙人，那麼究竟他內心是什麼意思呢？目的是什麼呢？

「然於諍競惡劫起時」，就是在惡劫起時，就是這個時代的人，惡人太多了，鬥諍的事情也是特別多，「諍競惡劫起時」。

「諸婆羅門違越古昔婆羅門法」，這惡劫起的時候，這個新的時代，就是現在的人認為是進步的時代，古代是落後的，現代是進步的。那麼這個時代的婆羅門，他們這些人都不忠厚了，沒有道德了，違背了古時代的婆羅門的那種法律，違背了古代的婆羅門的法律，不遵守古代的婆羅門的規定，那麼他們怎麼辦呢？「為欲食肉，妄起此計」，就是想要吃肉，吃羊的肉、馬的肉、或者是什麼肉，那麼虛妄的就是想出來這麼個辦法來騙人；可以祭天，殺了眾生，可以祭天，就可以生天，這是騙人的話，

原來是這麼回事。

子三、理破（分三科） 丑一、別徵詰（分五科）

寅一、由因難（分二科） 卯一、總徵

又應問彼：汝何所欲？此咒術方為是法自體？為是非法自體？

「又應問彼：汝何所欲」，這第三科是「理破」，理破分三科，第一科是「別徵詰」分五段，第一段是「由因難」，先「總徵」。

「又應問彼：汝何所欲，此咒術方為是法自體？為是非法自體？」咒術為先，害諸生命，就都生天了，所以主要就是這個咒，提出這個問題。你這個咒術的方法、方式，它本身是「法」，合法的體性嗎？以合法為這咒術的體性的，也就是說這個咒術是個良善的嗎？「為是非法自體？」它是一個不道德的惡法為咒的體性呢？這是一個善、一個惡來問。

卯二、別詰（分二科） 辰一、是法自體難

若是法自體者，離彼殺生，不能感得自所愛果，而能轉彼非法以為正法，不應道理。

「若是法自體」，這底下第二科「別詰」，「是法自體難」。

若是這個咒本身是合法的，是個道德的，對人有利益的一種力量。若是這樣的話，「離彼殺生，不能感得自所愛果，而能轉彼非法以為正法，不應道理」，如果這個咒是個好的咒，那它應該不用殺生，不需要殺害生命，就能夠使令人得到可愛的果報，就可以生到天上去享福；念這個咒，不用殺生，就能生到天上去。

如果說是「離彼殺生」，沒有殺生是「不能感得自所愛果」，這個咒的力量不能夠使令人生天；要殺害了生命，才能令這個死的眾生生到天上去，念這個咒，那你這個咒究竟是好咒、是惡咒、是個善咒？若是好的咒，不用殺生，就叫這個羊生天。說是「離彼殺生」就不能夠叫這羊生天的話，「而能轉彼非法以為正法，不應道理」，那你念這個咒的時候能轉彼殺生的非法，就能夠成為正法，能夠招感生天的果報，這是不合道理的。你不殺生，你念這個咒使令牠生天，這表示你的咒有好的力量。如果你不能，就是沒有這個力量。沒有力量，你能夠轉殺生的罪變成生天之因，這怎麼合道理呢？以惡因去得善果，你這個咒實在是騙人的了，這不合道理。

辰二、是非法自體難

若是非法自體者，自是不愛果法，而能轉捨餘不愛果法者，不應道理。

這是第二科「是非法自體難」。

若是你這個咒不是道德為體性的，是個惡咒，或者就是騙人的一種詞句而已，沒有什麼力量。「自是不愛果法」，但是你若是殺了眾生，殺了眾生的話，這是不可愛的，能得不可愛果的一種因。你若殺害眾生，這個殺是得不可愛果報的一種力量。而你現在說能轉捨，「而能轉捨餘不愛果法者，不應道理」，因為念了咒就把這個罪過消除了，所以生到天上去，這是騙人的話，那有這麼回事呢，所以不應道理。

這是第一段，一共是分五科，第一科完了。

寅二、由譬喻難（分二科） 卯一、舉救

如是記已，復有救言：如世間毒，咒術所攝，不能為害。當知此咒術方，亦復如是。

「如是記已，復有救言」，這底下第二科，「由譬喻難」，用譬喻來難問他的非法，先是「舉救」。

「如是記已」，就是前面這一段的話說完了。「復有救言」，說完了的話，這個「害為正法論者」感覺到不能自圓其說了，於是乎另外說出一個譬喻來，來挽救自己。他就說了，如世間上有毒，這個蛇是有毒的，「咒術所攝，不能為害」，念了制伏毒蛇的咒，毒蛇的毒就不能害你。「當知此咒術方，亦復如是」，現在在這個供天的廟上殺豬宰羊，「亦復如是」，也是這樣子，由咒的力量使令轉此惡因為生天之因了。

這是「舉救」，底下「申難」，再提出來一個難問。

卯二、申難（分二科） 辰一、總徵

今應問彼：汝何所欲？如咒術方能息外毒，亦能息內貪瞋癡毒？為不爾耶？

這是增加上一件事，你舉這個能制伏毒的咒為例，所以你現在念這個咒，也有這種力量，若是這樣的話，「如咒術方能息外毒」，能息滅身外的毒素，它有沒有力量能停止內心裡面的貪瞋癡的毒素呢？「為不爾耶」，為是不能息滅呢？只能息外毒而不能息內毒呢？

這是「總徵」，底下「別詰」分兩科，第一科「能息內毒難」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、能息內毒難

若能息者，無處無時，無有一人貪瞋癡等靜息可得，故不中理。

「若能息者」，念這個咒不但是息外毒，也能息內毒，能把毒消除去。「無處無時，無有一人貪瞋癡等靜息可得」，你這個話說的是空話，實在遍一切世界、遍一切

處，遍去來今的時間，是一切世間、出世間的眾生都是要修學四念處、修學八正道、修學梵行，才能滅除貪瞋癡毒的。一切處、一切時，沒有一個人說是念了這個咒，能夠把內心的貪瞋癡等靜息下來可得，沒有這件事。沒有這件事，你現在說這種話實在是騙人的話，「故不中理」，是不對的。

巳二、不能息內毒難

若不能息者，汝先所說，如咒術方能息外毒，亦能息除非法業者，不應道理。

「若不能息者」，前面說能息內毒難，這裡約不能息內毒難。「若不能息者，汝先所說，如咒術方能息外毒，亦能息除非法業者，不應道理」，不能息內毒，那麼你先前所說的，如咒術方能息外毒，亦能息除非法的惡業的毒，那麼這句話就是不合道理了。

這是第二科完了，下面第三科。

寅三、由不決定難（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？此咒術方為遍行耶？不遍行耶？

第三科「由不決定難」，說這個道理還是不決定的，第一科「總徵」。

「又汝何所欲？此咒術方」，這個咒術方，念了這個咒、殺這個羊的時候能令這個羊生天，你這個咒術方、這個方法，是不是這個力量能普遍地推行，能普遍地使用呢？為是不普遍地用呢？譬如說是這個羊，我是不愛這個羊的，那麼我念這個咒就能令這個羊生到天上去，這是不可愛的。若是可愛的親人，你自己可親愛的親人，是不是也可以這樣做？若是可以做，那就是「遍行」。可愛的、不可愛的對象都能夠念咒，然後殺死他，令他生天，那就叫「遍行」。如果是「不遍行」，只是不可愛的殺了牠可以生天，若是這樣子，「為不遍行耶？」這是這麼問。

卯二、別詰（分二科） 辰一、遍行難

若遍行者，自所愛親不先用祠，不應道理。

辰二、不遍行難

若不遍者，此咒功能便非決定，不應道理。

「若不遍者」，若是不能夠遍行，「此咒功能便非決定」，那麼你這個咒的功能，這個功能就是殺了一個羊，或者殺了一個親人，不能使令他生天的話，那就是這個咒

的功能是不決定的，不決定就是不靈了。「不應道理」，那就是不合道理了。這樣子說，那很明顯的就是欺騙人了。

這是第三段完了，第四段「由於果無能難」。

寅四、由於果無能難（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？此咒功能，為唯能轉因？亦轉果耶？

你這個咒有這樣的功能，這個功能可以分兩方面說，一方面是說「唯能轉因」，就是假設是殺羊，這是一種罪過，可是念了咒就把這個罪過的因，轉變成生天之因了，這就是轉因。你這個咒「唯能轉因？亦轉果耶？」能夠在果上發生力量，就是這個羊不用殺，一念這個咒就使令這個羊就變成天了，是不是這樣子呢？有沒有這個力量？

卯二、別詰（分二科） 辰一、唯轉因難

若唯轉因者，於果無能，不應道理。

「若唯轉因者」，只是轉因，「於果無能，不應道理」，那就是不合道理了。

辰二、亦轉果難

若亦轉果者，應如轉變，即令羊等成可愛妙色，然捨羊等身已，方取天身，不應道理。

「若亦轉果者」，若是說這個咒的力量，能夠在果上有所轉變。「應如轉變，即令羊等成可愛妙色」，若是能有轉果的力量，那也就像轉變因那樣子。轉果就像轉因那樣子，「即令羊等成可愛妙色」，那就不要殺這個羊，就是一念咒，就把羊的這個果報的身體，就變成可愛的天的身體了，牠就變成天了，是不是？這叫做轉果。「然捨羊等身已，方取天身，不應道理」，然而你現在事實上不是，你是要「捨羊」的，就是殺死了羊以後，才令牠生到天上去，「方取」，才得到天身，這是不合道理。這是又一個難。

寅五、由咒術者難（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？造咒術者，為有力能及悲愍不？

「又汝何所欲」，這底下最後一科「由咒術者難」。「又汝何所欲？造咒術者，為有力能及悲愍不？」這第一科是「總徵」。

「又汝何所欲，造咒術者」，就是說咒的這個人，他能夠造出一個咒，也就是他能說出一個咒術來。我們現在是學這個《瑜伽師地論》後邊有提到這件事，就是最低

限度你要得到禪，你才能說咒。你說這個咒，你要賦予它的功能，說是天不下雨，你念這個咒賦予它力量叫它下雨，念這個咒就能下雨。或者說是，人丟東西了，來問你這個東西能夠在什麼地方可以找到，那麼你念一個咒，就是賦予這個咒的力量，一念這個咒就知道這個失掉的東西在那裡。你說了咒就賦予這個咒的能力，這個咒才有靈驗。

得禪定的人有這個力量，但是不決定靈驗的。得禪定的人，有的時候是有靈驗，但是若是聖人，有禪定而又得了聖道的人，那就靈驗得更多了。如果到佛的境界，那都是有靈驗。但是我們看經論上的咒，還是有條件的，還是有條件才能有靈驗，不是無條件。

這上面說，就問「汝何所欲？」這個造咒術的這個人，「為有力能及悲愍不」，說是他有這個能力沒有？他能使令這個羊生到天上去，他有這個能力沒有？「及悲愍」，有沒有慈悲心？有這個「愍」，有這個哀愍心沒有？這是問這件事。

卯二、別詰（分二科） 辰一、有力能等難

若言有者，離殺彼命，不能將彼往生天上，不應道理。

「若言有者」，這底下「別詰」，第一是「有力能等難」。

「若言有者」，若是說有能力，有這種超越一般人的超人的能力，也有悲愍心。「離殺彼命，不能將彼往生天上，不應道理」，那麼他不要殺死這個羊，他就能使令這個羊生到天上去，這是他有這個能力，還要有悲心，就是他肯做這件事，說是「離殺彼命，而不能將彼往生天上」，那就是不合道理，那就是沒有這個能力。

辰二、無力能等難

若言無者，彼所造咒能有所辦，不應道理。

「若言無者」，若是說咒的人沒有這個力量。「彼所造咒能有所辦，不應道理」，他所造的那個咒能有這種能力，「能有所辦」，有所成就。念這個咒能使令死了的羊生到天上去，是不應道理。

這可見這個問難，也很有意思。你說你造一個咒有力量，你要那個咒有力量，就是你這個人也應該有這個力量。人沒有這個力量，你這個咒有力量，沒有這回事，這上面有這樣的道理。

丑二、結略義

如是由因故，譬喻故，不決定故，於果無能故，咒術者故，不應道理。

這底下「結略義」，這第二科。前面是「別詰」，這是「結略義」，再「總斥非」。先是「結略義」。

「如是由因故」是第一科，「譬喻故」是第二科，「不決定故」是第三科，「於果無能故」是第四科，「咒術者故」是第五科。從這五方面的討論，你這個「害為正法論」是不合道理的，實在是欺騙人的事情。

丑三、總斥非

是故此論，非如理說。

所以「害為正法論」是不合道理。

子四、顯正（分三科） 丑一、標說

我今當說非法之相。

這是第四科「顯正」，顯示正義。

「我今當說非法之相」，我現在應該開示你，你說的「害為正法」實在是非法的，不是善法，是惡法的相貌。

丑二、顯義

若業，損他而不治現過，是名非法。

前面是「標說」，第二科「顯義」，顯示這個道理。

「若業」，若是這個行動，你做這件事。「損他」，能損害其他的有情、其他的眾生。「而不治現過」，這件事、你這個行為，只有害、只有損害他人，而不能夠對治現在發生出來的過失。譬如我有貪瞋癡煩惱的過失，我這個行動能把我的貪瞋癡的煩惱能夠滅除了，那叫做「治現過」，能消滅現在的過失，現法的過失。現在不是，不能對治人的過失，而只有傷害人，「是名非法」，這就不是善法，這就是惡法。

丑三、明體

又若業，諸修道者，共知此業感不愛果。又若業，一切智者決定說為不善。又若業，自所不欲。又若業，染心所起。又若業，待邪咒術方備功驗。又若業，自性無記。諸如是等，皆是非法。

「又若業，諸修道者，共知此業感不愛果」。第三科「明體」，明它的體性。

「又若」你這種行動，「諸修道」的人，修學聖道的人，「共知此業感不愛果」，大家都知道這個行動，只能招感不可愛的果報，令人受苦的果報，那當然這件事就是

惡法。

「又若業，一切智者決定說為不善」，又假設這個行動，這個一切智者，有正知正見，有聖道的大智慧人，他們很肯定地說，這件事不是善法，是惡法。

「又若業，自所不欲」，又若這種業去傷害別人，可以。若是在傷害自己上、用這個業、同樣的行為，在自己所親愛的境界上來用一用就不歡喜了，那足見這個業就不是好事，就是惡事了。

「又若業，染心所起」，又若這種行動是煩惱，貪心、瞋心、愚癡心、高慢、疑惑……各式各樣的煩惱發動出來的，那也不是個好業，一定是個染汙的，不清淨。

「又若業，待邪咒術方備功驗」，又若這種業它本身的能力不夠，要「待」就是要憑藉邪咒，它的能力才能夠發出來，才有功驗，這個也不是好業，也不是善法。

「又若業，自性無記」，又若發出來這個行動，它的體性は無記的，也不是善，也不是惡，那它就不能得可愛的果報。

「諸如是等，皆是非法」，這麼多的東西都不是善法，都是惡法。

這一段是「顯正」，前面是破惡、「理破」，這第四段「顯正」，把他們都破掉了。這些害為正法論、大自在天是作者論，若是我們去破這種論，我們都不知道怎麼樣破，你看這上面說的理由是非常的充足，令你不得不服，真是大智慧人，所以能說出來智慧的語言，所以我們應該好好地學習《瑜伽師地論》，我們在別的地方也很難看見這種說法，這裡是詳細地說了。

[illegible]

問：如果唸佛而不執著於有，亦不落空，而捨去唸佛，則與般若空觀之正見相應，是不是這樣？

答：這個唸佛的唸，有個「口」字，這表示用口唸。當然那個唸字下面還是有心，就是要用心念，也要用口念，叫做唸，加上口就是表示這個意思。但是不用加口，就是比較好。我以前說過這個問題，我們讀大本的《無量壽經》，它說念佛；像《觀無量壽佛經》，有時候用念、也用觀，有觀想佛的意思，說念佛，不用加口字，有觀想佛的意思。若說是稱佛名號的時候，它多數不用這個字。執持名號，《阿彌陀經》上說：「若一日、若二日……乃至七日一心不亂」，執持名號，它沒有用這個念字，當然也包括這個念，要正念。這裡用這個字是有點分別的。

「如唸佛而不執著於有」，這更不應該加「日」字。那就是「而不執著於有」，

你就是觀佛，「可以身相見如來不？不也，世尊！不可以身相得見如來」，是這個意思。這裡就是說念佛也可以，說觀佛也可以，應該這麼說，這是修止觀了，這是修諸法實相觀了，是這樣意思。

「亦不落於空，也不取著空，而捨去唸佛」，這句話不對，這裡面沒有取捨。若是這樣觀的話，這裡面沒有取捨，無有法可取、也沒有法可捨，念者不可得、所念者也不可得。

「則與般若的空觀的正見相應」，是的，可以這麼說。這樣子是修止觀，是實相念佛，而不是稱名念佛。這是另一個法門，這就是禪，這就是四念處啊！

所以我想，《金剛般若經》，就是四念處嘛！「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」，觀心不可得；「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，我不可得；乃至到「如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，世尊！」這都是，這就是四念處啊！

「是不是這樣？」是這樣，這是修四念處法門。修四念處也可以迴向，願生阿彌陀佛國，也是可以的。你看《觀無量壽佛經》，就是有這樣意思。你讀大本的《無量壽經》也有這種意思。所以大本的《無量壽經》和《觀無量壽佛經》，這個念佛法門是高級、深了一點，高深了一點。只有我們日常做功課的《阿彌陀經》，是提倡念佛法門，提倡稱名念佛。提倡稱名念佛，那就不是實相念佛。所以這是一個攝受鈍根的人，是三根普被，淨土法門是三根普被，結果是只是鈍根人念阿彌陀佛，鈍根人念阿彌陀佛，念阿彌陀佛名號。所以稱名念佛的人，要承認自己是鈍根。但是鈍根也還是很好，只要成功了，到了阿彌陀佛國，何愁不開悟呢？這句話是對的。所以也不必說是，我是鈍根，我不承認是鈍根，反倒是糟糕了，反倒弄巧成拙了，也不好。

所以這裡面說，你這個問題說的呢，就是以佛為所緣境，以佛像為所緣境，以三十二相、八十種好為所緣境，修實相觀。如果用自己的色受想行識為所緣境，那就是觀這個身不可得，就是這樣。天台智者大師在《摩訶止觀》上，就是以心為所緣境，色受想行識，以識為所緣境，而識當然就是第六意識。以識為所緣境，觀察這一念心不可得，一切法都是這樣子，色受想行也是不可得，一切法都是不可得，佛像也是不可得，是通著的。但是一開始修止觀，一定要選擇一個所緣境。你不能坐在那裡，沒有所緣境是不可以的。這是另一個法門。

問：師父！您剛剛講說《阿彌陀經》裡面所提倡的是稱名念佛？

答：是。

問：可是它不是若一日、若二日，乃至到一直到七日一心不亂。

答：是，要一心不亂地稱名念佛。執持名號，一心不亂地執持名號。

問：一心不亂地執持名號？

答：若一日一心不亂，乃至若七日一心不亂。

問：這樣子還只是屬於稱名念佛而已？

答：還是稱名念佛。

我現在我好像高慢一點。藕益大師的這個《彌陀要解》說得太高了。當然印光老法師說：就是諸佛出世，這個《彌陀要解》不可以改一個字！當然很多法師讚歎《彌陀要解》，藕益大師解釋得好。但是我現在說呢，我認為藕益大師解釋太高。理一心不亂，那是圓教的法身菩薩，得無生法忍。事一心不亂，最低限度是阿羅漢以上的境界。這誰能辦到啊？誰能達到這個境界啊！所以這個解釋太高了。我現在是，好像我的膽子大了，不應該這樣解釋、不應該這樣解釋。

就是我們現前的這個境界，就是念阿彌陀佛，不要有其他的妄想，就是一心不亂地念阿彌陀佛名號，就是這樣子。等到臨命終的時候呢，也是一心不亂。

在玄奘大師翻譯的《阿彌陀經》上說，還有個「得佛的加持」。一心不亂，臨命終的時候得佛的加持，一心不亂，那麼阿彌陀佛放光接引，就接你到阿彌陀佛國去了。我認為這樣子是符合稱名念佛的本意。如果你說這事一心不亂、理一心不亂，事一心不亂要到阿羅漢的境界！要是那種境界啊！那是什麼境界啊！那太高了！那太高了！那得要念佛不執著於有，也不落於空，要達到這個境界，那要有金剛般若，才能達到那個境界。

金剛般若，為發無上菩提心的人說的，但是也包含阿羅漢在內的，是通於三乘的。智者大師判《摩訶般若波羅蜜經》是通於三教，通別圓三教的，是那樣的境界，才能達到理一心不亂，事一心不亂的。那個不是稱名念佛的本意。

《佛說阿彌陀經》這個稱名念佛的本意，就是說我們鈍根人啊，不能修四念處的人啊。不能修四念處的人，你就念阿彌陀佛好了，念阿彌陀佛名號，一心不亂地念，不要打妄想，娑婆世界的事情都放下，就是願生阿彌陀佛國！由這個誠懇的願，來引導自己，就是能夠一心不亂。你有這麼一點定力，這個定，我認為也不是很深。或者一日一心不亂，或者乃至到七天一心不亂，應該這樣子。不是說一心不亂，就是永久地一心不亂。我念一天佛以後永久地一心不亂。那是什麼境界啊！你念一天佛永久不亂，乃至到念七天佛永久不亂。永久不亂是什麼人啊？你就是得了四禪八定，都可能會一下子跌倒了，就是又亂了。一定要永久一心不亂，一定要是聖人啊！一定是聖人，連初果聖人、二果聖人還亂啊！心都是亂的，因

為還有欲嘛，要到三果才能夠不亂，不亂而是欲界的欲不亂他，色界天的欲、無色界天的欲還是亂他的。若到阿羅漢是完全不亂，是欲界、色界、無色界，三界的欲都不能亂他了，他是超越了三界，得大解脫。

所以滿益大師解釋那個，我將來會看見滿益大師，可以問問他的。不應該解釋這麼高，解釋這麼高，現在誰能有這個資格。我認為沒有一個人，這樣說，可能說得太過了。沒有，沒有這種人。沒有這種人，沒有這種人的原因在那裡？沒有這種的原因在那裡？就是我們現在的佛教徒，不能真實地學習摩訶般若波羅蜜。《瑜伽師地論》就是摩訶般若波羅蜜，《摩訶般若波羅蜜》，也是摩訶般若波羅蜜。就是不能真實地學習正法啊！你不能從文字上通達諸法實相，所以四念處修不來了呀！我們平常又不讀《阿含經》，《阿含經》的四念處也修不來。那麼不能修四念處，怎麼樣來調心呢？就念阿彌陀佛好了，就是這麼點很明白的事情，我以前我還不懂，怎麼是「末法時代，億億人修行，罕一得道，唯有念阿彌陀佛得度生死」，不知道是什麼原因呢？不明白。後來明白，只是這麼回事。如果你從文字上，學習般若，學習《大智度論》也好，你學習《瑜伽師地論》也好，《解深密經》，《楞伽經》也好；乃至你學《大乘起信論》也好，《大乘起信論》也是觀一切法空，但是有常住真心在裡面，一切法是空的，常住真心是不空的，就空而不空，也是修止觀的。當然是，若是站在《大智度論》的立場，你還是個有我論者。那是另一回事，另一回事。如果你從文字上能通達諸法實相，四念處是能修的，不是不能修，除非是這個名利熏心，放不下，那他是不能修。那是不能，如果是能這樣，是能修的，能修行的。

我們現在初發心的人呢，有心修，也有心學，那要有點忍耐，你一定拿出一點耐心，不然的話，學不來的，學不來的。那個，《瑜伽師地論》一百卷，《大智度論》也是一百卷，翻沒有翻到兩頁，心裡就煩躁了、不歡喜，人就是這樣子嘛！很多呀！就說我的同學裡面，就有人就是這樣子。他辦事能力很強，但是要他坐下來讀讀經，讀不來。要勉強地說「請你講講開示」，不得不預備，那也可能讀一讀，就講一講，不然的話，他沒有時間讀。讀不來，所以這個經論學不來，也就四念處也修不來，修不來只好念阿彌陀佛。能死心念阿彌陀佛也可以，也是可以的。

我剛才說滿益大師解釋《彌陀要解》解釋太深。我這個主意我要執著，我要執著這件事，我不改變這個想法的，不改變。當然滿益大師這個科，大科分得非常好。用信願行分《阿彌陀經》這個科，但是細科也分得好，但是我看細科，窺基大師細分得好。窺基大師也有《彌陀經》的註解，小科他分得好。我認為滿益大師也

看見窺基大師那個科了——這是我推測的話——但是他不用他的科，他偏要另外來分科。分科到最後信願行在行的那個，由六方佛開始是屬於行，到後邊呢，有一點勉強。有一點勉強，有一點勉強但是也不要緊，也就可以。印光老法師他讚歎滿益大師的要解非常不得了。當然是讚歎好，我現在似乎有多少不是完全讚歎。

問：請問「寂而常照，照而常寂」是否就是止觀雙運？

答：不是，只是止。「寂而常照，照而常寂」，這個寂就是遠離一切分別、虛妄分別，就叫做寂，心裡面沒有一切雜念叫做寂。照呢，就是心裡面明了，沒有昏沉，就叫「寂而常照，照而常寂」。就是這樣，不要講得太高。這叫做寂照。就是這樣講就好了。

我記得有一年，很久了啊，我初來美國不久，有一位李炳南的弟子，有另外一個居士帶他到我這兒來，同我說話。當時還有其他的居士，就提起正好就是這兩句話。我就這麼講，那個居士就提出來疑問：「這個寂是止，照就是觀嘛，『寂而常照，照而常寂』，這是止觀的意思。怎麼能只是止呢？」就是這樣提出這個問題。這個其實在很多地方都有這種講法。

我認為這個觀的意思，是分別的意思，就是如理作意名之為觀。如理作意名之為觀，或者是你觀一切法是畢竟空，觀察色受想行識無我無我所，是一種分別心，在奢摩他裡邊去分別，這叫做觀，觀者想也，思想，那叫做觀。或者是你作性空唯名的觀；或者是唯識是無義的，無義是唯識的，作唯識觀，這是思想的意思，清淨的思想，叫做觀。而寂呢，就是不思想，就是奢摩他的意思。這叫做止觀。「寂而常照」的照呢，就是像這光明在照，就是有明了性，而無分別。這樣講。

問：在那個《菩提道次第廣論》裡頭提出淨分跟明分，可不可以跟這個作一個會通？

答：是的。止裡面有明分也有淨分，明就是照。這樣子講呢，符合奢摩他、毘鉢舍那的法門，修行的法門是這樣子。如果說是心裡面離一切分別，而這個明就是觀，這樣修止觀這是修止，觀不具足，觀不具足的。但是修成功了的人，入了滅盡定，達到佛的境界，他不去思惟，那當然是「寂而常照，照而常寂」，就是止觀一如，是無分別觀。那樣也可以。那樣講，那是佛境界，不是我們的境界，我們沒有到那個境界。

所以這是不是止觀雙運？不是，這只是止。若用在我們初開始學習佛法的人修止觀，不能說這是止觀雙運，這只是止。這個止觀雙運，你看《解深密經》上〈分別瑜伽品〉有解釋，在《菩提道次第廣論》上，奢摩他、毘鉢舍那那兩章裡面也

有提到，宗喀巴大師解釋得很清楚，是很清楚，這是一個很高的境界。不是說你這個……比如說現在你得到初禪、得到二禪、三禪、四禪了，你現在在奢摩他裡面，修毘鉢舍那觀，就叫做止觀雙運，還不是的，宗喀巴大師解釋還不是這樣子。是你要在奢摩他裡面修毘鉢舍那觀，就是在四禪，在四禪裡面修毘鉢舍那觀，由毘鉢舍那的觀，又得到輕安樂了，這個時候才能算是止觀雙運。你得到止的時候就是有輕安樂，在止裡面再修毘鉢舍那，又得輕安樂，這個時候才能稱之為「止觀雙運」的。

問：若主張三世實有，是否也表示三世實有一個無法。

答：這是總說的，底下別說。

問：如果無也是三世實有的，那麼在「本法一異難」的「有異相難」中，這樣的推理是否可以成立？

答：這個話是這樣，說什麼話，你要知道那句話的義，那個義在那裡？它的意思是講緣起的，說三世實有這句話是講緣起的。講緣起的，講什麼緣起呢？就是一切法，一切法性本來都有了，在未來都有了，現在、未來一直都是有的。譬如說這個是貪的法性、是瞋的法性，或者是戒定慧的法性，清淨的、不清淨的，所有的一切法都有了，一點也不缺少。只要你現在，你的貪瞋癡，或者是戒定慧一修，一引發，那個本有的法就出來了，是這樣意思。

我們說這個……我這話又說多了。像《攝大乘論》，沒有說有本有的法性，本性住種性不提，只說是你若是多聞熏習，法界等流正法，你努力修行，會得無生法忍。這樣說有個好處呢，能提高人的努力，提高你的精進。但是有一個問題呢，這個黃豆種你栽培到地裡面，生出來還是黃豆。那個橙子、蘋果各有各的種子呀，栽培出來的還是那個，就是分類，有漏法是一類，無漏法是一類。有漏法就是生有漏法，不能生無漏法。

所以若從這個類來說呢，得聖道，你原來從無始以來，就是熏習都是有漏的，現在能夠得成……忽然間有個無漏法跳出來了，這是有點困難，因為是不同類呀！我們的分別心都是有漏的，修戒定慧，總是有取著。最後一下子斷掉了取著，這無所得的智慧出來了，這個類不同。如果說是都是本有的，只是你現在去引發一下就好了，就是減少這個困難。就是本來是有的，會減少這個困難，有這個問題。所以他說三世實有，那個人都不簡單。我們破他的時候，認為他不合道理。但是他也有他的理由的，是這麼回事。所以它這個緣起、法性是差別的，一樣一樣一樣、各式各樣的。所以有漏的也是差別，無漏的戒定慧、天眼通、天耳通、神足

通、宿命通，所有這些是各式各樣的情形，都是差別。由於你的修，你現在的三業的努力去引發一下就是了。所以你若說是無，這個緣起義不具足了。都是無，從無裡面生出有來，這是有點困難，是有點困難。但是也可以說有，但是其中的一樣而已，可以說其中的一樣，可以這麼解釋。

問：本法有是三世有，業用不同於本法，業用既是無，同時它也應該是三世無？

答：那個業用是那麼回事，它的意思說，本法那個時候沒有業用，等到有因緣的時候，業用才從本法裡面發出作用。那等於本法就是體，由體發生用，發生用是有時間性的。你在沒有修學聖道的時候，這個用不動。說是這個人不造五逆十惡的時候，那個罪業，它不去引發那個原來的法性，它不動，這個用不發出來，那麼意思，可以這麼講。

所以這上面說是，「本無業用，今有業用」，它的意思實在是這麼意思。但是這個業用是本來是有，只是沒發出來，它的意思，原意是這樣。但是和唯識學者或者中觀論者，去辯論的時候，就是有些問題，不能自圓其說了，所以就是現在有，變成二世無了。

問：三、倘若上述的推理，可以成立，在未來位沒有業用，到了現在位，還可以轉成有嗎？

答：在他本人的意思是這樣。

問：站在實有論者的立場呢，他們會怎麼解釋？

答：他們的解釋就是這樣子嘛，就是未來的法性，本法是有，等到有因緣的時候，這個作用才引發出來，就是這麼解釋。

問：天眼與宿住隨念，皆依靜慮而得，

答：是的！

問：或依下中上靜慮，或有不定之意，

答：是的！或者是下，或者是中，或者是上。

問：則為或依靜慮或不依靜慮。

答：那也可能，因為他師父得了靜慮，他徒弟可能沒得。但是他徒弟聽他師父的言論，也可以這樣宣傳，也可以這麼說。

問：這是表示計常論的計執，也有依報得的，宿住隨念而發的。

答：也是的，也是有，也有依報得的，也有是修得的。

問：或者表示或依下靜慮，或依中靜慮，或依上靜慮，

答：是的。

問：起宿住隨念，

答：是的。

問：或有其他的意思？

答：若是真實有宿命通，那一定是有定，沒有定是沒有這個神通的。

問：天眼與宿命通皆依禪定而得，但韓清淨居士的科判，標的是依靜慮、依天眼，而不是依宿住、依天眼，是否有特別的原因呢？

答：這個就是一開始依總相說，就是依靜慮，是總相說，後面說天眼，就是別相說了。宿住和天眼是別相，靜慮是通，通於天眼，通於宿住，是通相。如果是一開始就也說依宿住，也是可以。也是可以的。

問：依下中上靜慮而起的宿命通，卻是不善緣起，於過去諸行但唯憶念、不如實知，為什麼會被分成三種一切常論呢？

答：這是在窺基大師的《略纂》上面，提到這件事。雖然是一切常論，還是有一些不同。就是下靜慮他只能夠憶念二十劫、憶念過去的二十劫。中(靜慮)，就是四十劫。這個上靜慮，是八十劫。就在這上面有差別，時間上還是有差別的。他們有共同的部分，就是「不善緣起，於過去諸行但唯憶念、不如實知」，只能憶念過去的事情，憶念過去的出現的事情，但是不知道它的緣起是怎麼回事、不如實知。所以，對於諸法的緣起的這種智慧，還是很不簡單。不是說有神通就能知道的。

(《略纂》：「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。各宿住隨念俱行。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。」)

問：如果宿住隨念，依下中上靜慮的不同，而有勝劣之別，

答：定的功夫有差別，宿住隨念也就有勝劣之別。

問：天眼應該也是如此。

答：是的。所以，依初禪得到的神通，就沒有二禪得到的神通那麼樣的廣大、那麼樣的殊勝。二禪又不如三禪、三禪還不如四禪，所以四禪是最殊勝的。佛是在第四禪裡面得阿耨多羅三藐三菩提，若說是一般的慧解脫阿羅漢，是在未至定裡面，那就是趕不上初禪、二禪、三禪、四禪得阿羅漢的。所以同樣是阿羅漢，道力還

是不同，但是他若繼續用功呢，他還可以進步的。

問：大梵天王的子民，可稱為一分常論嗎？

答：大梵天王是一分常、子民是無常的，是這樣子。大梵天王他自己認為他是一切眾生之父，他認為他是常住的。實在也多少有點狂妄。他來到大梵天，也是有時間性的，並不是常住。

問：大梵天王是一分常論者，或者自在因作者論也可攝屬為一分常論？

答：是的，也攝屬在一分常論，就是「其他的一切法都是無常的，我是常住的，」就是這樣的心情。

問：天主教、基督教是否可攝屬為一分常論。

答：他們如果認為上帝是常，那就是一分常論。但是說別的人也到了天國去，是不是常？這是要看他們怎麼解釋了。如果大家都是常，那又不同了。

問：近代科學所發現的能量，與極微說，是否相同或相似？

答：科學上說的能量，多少有一點像佛法裡面說的業力。譬如說質能互變，「質」能夠變為「能」，「能」又能變成「質」。業力能得果報，果報又能創造出來業力，有一點相似。若用極微去比喻，那再想一想喔。

問：如果能量與極微說相近，則若將能量比喻為阿賴耶識中種子的功能性，或業功能性不失，恰當嗎？

答：對，阿賴耶識裡面的種子，也就是業功能。業功能是阿賴耶識裡面種子的一部分，比喻為能量，可以有一點相近。但是有一個問題呢，科學家說的話，今天說這樣子，明天又變了，有可能這樣子。佛教這個理論，自從彌勒菩薩、無著菩薩、天親菩薩這些菩薩這樣子講解以後到現在，似乎沒有第二個說法來不承認種子了，還沒有這個說法。在唯識學者這方面，還是一直地相續下來，沒有再變。

問：計常論中由有情難，說到「彼外麤物，由有情生；所依細物，不由有情，不應道理。」其中有一點問題，不知是該歸屬論主，或歸屬計常論者？問題如下：外麤物既然是因有情的共業、共同需要而產生的，那又何須依極微生麤物？

答：極微是常論者，認為極微是常、由極微創造出來的麤物是無常，他的思想是這樣子。這樣子，那麼佛教徒認為一切法都是由業力的轉變，就是果報了。那麼這些

形象，也是在麤顯的物體上表現出來；應該和極微是常論者有共同的一點，就是無常的。這一切有麤大物體的果報，極微不算在內，其他一切的物體都是無常的。只有極微這個地方，彼此沒有一個共識，這個地方沒有共識。沒有共識所以這個地方呢，論主、佛教徒就是說：那麼這個麤物是眾生的業力有關係、是無常變化的；那麼所依的極微呢，也應該是業力的變化、也應該是無常。你說它是常，就不合道理。這就是針對它這個常，而這樣解釋，說它是無常，不是依極微而有麤大的物體。佛教的意思，不分別極微是什麼東西，都是業力的變現。前面說到四大種的時候，四大種所造，都是業力、阿賴耶識所變現的種子，沒有說是極微不是的。要是阿賴耶識的變現，那就是都受業力的影響，心外無法可得的。

問：這個問題跟上面寫的那個問題有點相關。就是在披尋記第 190 頁上講，「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。」所以是不是說，外道他認為「諸極微體無細分故，不可分析」，這個是外道說的。但是接下來「所生麤物，亦應是常」。

答：說極微，佛教的學者也可以說極微。就是你在修觀的時候，用這個觀慧來分析這個四大地水火風啊，分析到極微。金剛經上，無著菩薩解釋金剛經的微塵，也這樣解釋。當然它也可以……能對治煩惱的，也有這個作用。不是一定是外道這樣講，佛教徒不這樣講；佛教徒也是這樣說，但是不執著是常。

問：就是連那個微塵也是無常？

答：不執著是常。因為它也是無常，是心的變現。

問：那就是說，外道跟佛法理念不同，就是您說沒有共識的那一部分，就是微細的那一部分：一個是說常、一個是無常。

答：是。

問：可是，以外道那個說法，他說以微細的常變成麤大物的常。我看這裡，我並沒有覺得他有破綻的地方。就是一個從聚集的、還有一個過量的，這段的前面正好是講過量的。然後後面用比喻的，比喻的那個陶師、跟種子體，那個都是佛教自己想兩個比喻去比喻，那因為比喻不對就說他們不對，我是完全從這種辯論上來看的話。那這上面有一段，第 191 頁第三行那裡「由有情者，彼外麤物，由有情生；所依細物，不由有情，不應道理」，就是剛剛有人問的「不由有情」。這個的話，

外道有這麼說嗎？外道他是……

答：外道是說，極微是常，常當然就不是因緣所生了，無常的一定是因緣所生。因為因緣所生，所以是無常；不是因緣所生，他就是常了。

問：可是假如說，有一部分它是由微細物出來，就是質量；但是成麤大物的時候，就是有某種因緣，使得這個微細物變成麤大物，這中間是有差別，那這個差別不但在量的上面、在可分析不可分析上面，也可以說它是在常跟無常的上面。

答：外道是這麼說，外道說極微是常，由極微創造出來的麤大的物體是無常。現在是說，麤大的物體是無常，是眾生的業力使令它無常；但是所依的微細的極微也應該是無常，佛教徒是這麼意思。

問：愚夫長夜，瑩飾藏護，執為己有，計為我所，我及我所。

答：這個呢，這意思，你沒有提出來你叫我做什麼。「愚夫長夜，瑩飾藏護」，就是我們這糊塗人，長夜，夜是什麼？就是無明！在無明裡面，「瑩飾藏護」，就是把自己啊，洗乾乾淨淨的，穿上好衣服，裝飾一下身體，保護這個身體啊，執為己有。這個身體是我、是我所，這是指凡夫的境界是這樣子。當然若修不淨觀的時候，自然這個地方是無我、無我所。觀察這個身體是一個骷髏，還會執著這個是我嗎？自然這不是我，當然也不是我所。這個我見自然容易斷掉。執著受想行識——也不是我、也不是我所，所以我見就沒有了。所以修不淨觀，觀身不淨這個，是觀心無常、觀法無我的一個重要的門。從這裡悟入，很容易得無生法忍，很容易得無生法忍的。沒有了。

問：師父，我問一個幼稚的問題。修這個白骨觀，如果白骨不散掉的話，那個白骨走起來還是有那個人的樣子，就是還會認得，認得這個白骨是高的，當然這個可能修得不好，看起來隱隱約約感覺，看它走路還是那個人。但是那個白骨，這一具骷髏跟那一具骷髏好像都還認得，因為高矮形狀走路姿態，那這個，在白骨觀裡面它只說修到白骨，但是還沒有說要不要把白骨都變成灰，然後都散掉才行。

答：也可以，是的，修完白骨觀以後，是這樣子，就是把白骨也毀掉、棄捨了，也有這樣觀。但是另外呢，這是觀別人是白骨、觀自己是白骨，觀自己也是白骨的時候，觀成功的時候，然後觀眉間放光，放地、水、火、風、青、黃、赤、白的光。這光，放光、放光，修了又修、修了又修，修成功了，就把這個白骨毀滅了它，光是光，光是光明。那麼這就是修……就是八背捨了、八解脫的境界，可以這樣

觀。但是沒有到那個程度的時候，先不要、先不要修放光。還是修不淨觀，修不淨觀破內心的欲，破內心的欲煩惱，破了內心的愛煩惱。破了愛煩惱，人就不掉動，人自然心安。我們心裡不安、躁動，就是因為有欲的關係。就是總感覺到這地方不對，要跑一跑；跑了，在那裡住一個時期，也是不對，還是要跑，老是不安。不安當然是我們可能會認為這個地方不對、這裡有毛病，那裡有毛病，我到別的地方去。到別的地方去，住久了，也還是不滿意。等到最後你成功了才知道：原因是在自己心裡面。是心裡面因為有欲，所以它就是要向外攀緣，要動、躁動。等到沒有欲了，到什麼地方都是安的。所以有個阿羅漢，被政府逮捕了，放在牢獄裡面。阿羅漢他不跑，他實在有神通的，他不跑。他就在那兒住，住到這個鬍鬚頭髮都很長了，別的人都不認識了，但是他不動。這可以看出來，君子無入而不自得焉（出自《中庸》）。這個儒家的話，但是佛法裡面的確是做到這裡，他什麼都是安。乃至到阿羅漢的境界，你就把那個刀拿過來把他頭砍掉了，他都不介意，他心裡還是安的。所以這個佛法真是不可思議。能夠訓練這個人連一個小螞蟻都不敢動，這螞蟻在那裡，都不敢動，不敢把牠弄死，不敢。能訓練這個人，生命他都不計較了，死掉了，他不怕。一個小螞蟻都不敢動，這個人是什麼樣的啊！這麼樣的軟弱。你看他這麼軟弱，但是你要他死，他都不怕，這又是這樣的勇猛。其實這個人不是兩個人，就是一個人。所以佛法是解脫道、是安全之道，世間法所不能及。還沒到點！

第二學年度開學典禮・院長致辭

我剛才在路上，從那邊走過來，心裡面有兩個妄想，一個妄想是：玄奘大師，他到印度去聽戒賢論師講《瑜伽師地論》三遍，跟他學三遍《瑜伽師地論》。我們今天能學習一遍嗎？一遍能學習嗎？我看都不容易，學一遍都不容易。我們看玄奘大師，他給唐太宗寫的信，看出來他漢文的程度、造詣到什麼程度，我們應該有感覺，那樣的大智慧人學習三遍《瑜伽師地論》，若是我們有那麼好的學問怎麼樣？會怎麼樣？這是一個妄想。

第二個妄想：我們放假一個半月，今天是正式開學了。在這一個半月之內，我們反省自己，我們的身口意、舉心動念的情況如何？怎麼樣？我們從學習佛法以來到今天為止，我們的內心在接觸一切境界的時候，怎麼樣反應？學習佛法這麼多年了，我們內心的反應，還是在凡夫的境界，是不是？如果是舉心動念的時候，還是原來樣，還是老家風，我們又應該怎麼樣觀察自己，是不是應該生慚愧心呢？

說是我們學習《瑜伽師地論》、學習《維摩經》、學習《法華經》、學習金剛般若法門，學習無上的瑜伽、大圓滿、大手印、是顯、是密、是性、是相，但是反省我的一念心達到什麼程度了，如果還是原來樣的話，不生慚愧心，這個人是不及格了，是不及格的。

我以前常好說「我們出家人」，我常用這句話來反省自己：「我是出家人，我摸摸我的頭是剃光頭了」。我常好用這句話，引起了一些誤會，說是我出家人和在家居士分開、對立了，其實我不是這個意思。我的意思就是我們學習了佛法，放下了塵勞的事情，並不是說沒有飯吃了才出家的，跑到佛教來混飯吃，不是這種意思。不能說有三頭六臂吧，也都是有能力的人，放下了塵勞的事情，來到佛法中修行，這一念心是很可尊敬的，很可讚歎的！但是經過了三天，經過了三年，經過了五十年了，這一念心還是原來樣，要生慚愧心。別人說什麼是又一回事，自己應該認識自己的。

所以我們學習了佛法，釋迦牟尼佛在經裡面說過，三大阿僧祇劫難行能行、難忍能忍，而後成就了無上菩提，然後大慈大悲的法界等流，為一切眾生宣說的這些佛法，只是用它來博取名聞利養，對不對啊？釋迦牟尼佛說這句話，這事對不對呢？所以我有這麼個妄想，我還是用這句話，在家居士總是寬一點，出家人應該對自己要嚴一點，要生慚愧心，要努力地學習佛法，努力地學習佛法，學習佛法是要來改造自己的，當然也應該發慈悲心，為眾生開示佛法，也是對的。這是我這個妄想的第一段。

第二段，有人，也可能是我們佛學院的學生，也可能不是佛學院的學生，為我們向外介紹，他們佛學院只講一堂課，這樣說法對不對？別的人這樣說我們可以原諒，若是我們佛學院的學生說這句話，這是嚴重的對佛學院的認識不夠，認識不夠。我們

佛學院裡面除了講課之外，也是非常重視靜坐的，靜坐也是一堂功課，不是說是只是講，講一堂，不是這樣說法，這樣說法是非常的錯誤，我們重視靜坐的。

重視靜坐這一點就和剛才這個妄想有關係，就是我看我這一念心，從早晨起來，睡覺的時候作夢顛倒夢想或者可以原諒，睜開眼睛以後，我這一念心是不是顛倒糊塗，這和靜坐有直接關係。所以應該對治自己，用佛法來對治自己。所以釋迦牟尼佛說，我三大阿僧祇劫所學習的法門，是實際上在眾生心裡面要發生作用的，要發生轉凡成聖的作用，要發生這個作用。這個作用怎麼作用呢？就是要用靜坐的辦法，就是修止觀，也就是修四念處了，要這樣子才合適的。說是我只是學習文字上的講說，我不願意靜坐，那這個人不是法雲寺佛學院的學生，他不是的。因為當初我們在口試的時候，面談的時候，提出你是不是歡喜靜坐？提過這個問題的。所以若是不歡喜靜坐，是不合格的，在這個佛學院裡面是不合格的。

歡喜靜坐這件事從那裡來的呢？就是要改造自己，要改造自己。我說這個話，當然在家居士可以緩和一點，就是我們出家人一定要符合這個規定的。我自己……我出家真是慚愧，五十多年了，我這五十年的經過，我也會睜開眼睛看別人，也會反觀自己。所有的不理想的事情，就是佛教的衰微、衰敗，加上自己這些放逸，不能與道相應，這原因在那裡？就是不能修四念處，原因就是這裡，完全是這麼回事，沒有別的原因。不能夠靜坐修四念處，所以會很多很多的問題都會發生出來。在家居士因為對佛法有信心，愛護佛教，愛護佛教，所以看見了佛教這些不光彩的現象會心痛，但是無可奈何！不能說什麼，什麼話不能說！無可奈何！

但是我本人不知道那一天，佛菩薩慈悲，我發覺這件事的原因就是在這裡——不能夠修四念處——就是這樣意思，不能修四念處的。以前也提過，佛滅度的時候，阿難尊者很心痛、很悲痛，心裡面什麼事情都沒有心去想了。阿那律尊者是阿羅漢，所以他沒有愛，阿羅漢沒有愛，沒有親屬愛。其實阿那律和佛是堂兄弟，阿難尊者和佛也是堂兄弟，在家的時候有親屬的關係，出家以後有師徒的關係，幾十年的關係，拿我們凡夫的話「有感情」。他聽見佛要入涅槃了，其實在用我們凡夫的話說就是死了，心裡痛，這是愛的關係。阿那律沒有愛了，所以他心裡沒有這回事，他有無常的感覺就是了，沒有這回事了，所以他的理智，不失掉理智，所以告訴阿難尊者：你是住持佛法的人，你不應該像一般的凡夫那種心態，現在佛要走了，就是光是哭、悲痛，你不去想一想佛法怎麼樣住持這個問題。所以就提出有四個問題，要請佛開示的，其中一個問題，就是：佛在世的時候我們就是依佛而住，佛走了以後這些比丘怎麼辦？這樣請問佛。佛說「依四念處住」。

這日常生活，不是說吃飯，不是這個，吃飯這個事情，還用說什麼。當然其實佛

教對吃飯這地方還是有事情的。但是主要就是依四念處住。戒律上說以戒為師，這句話說得是對的，但是不圓滿，應該是以法也是為師，以法為師；以戒為師同時也是以法為師。光是戒還是不行的，還是不可以。

以法為師，法是什麼？就是四念住，法依止就是以法為依止，是以法為師。以法為師，明白一點說，就是依四念處住。日常生活不是這個身體，我在這個地方活動，我在這個地方住，不是，是指內心——你內在什麼地方住？在家一般社會上的人，內在什麼地方住？就是在五欲裡面住，在家人、在家居士就是在欲裡面生活，如果他的欲完全失掉了，他就活不下去了，在家人是這樣子。但是出家人棄捨了欲，你的思想在那裡住？思想在那裡住？是在四念處住，在這個地方。在四念處住，當然我們按照《阿含經》修四念住，我認為是非常合適的！我們不要像古代的佛教，一直要談玄說妙，我修的是最深、最高、最了不起的法門，你們都不如我！不須要有這個態度，我認為今天的佛教不應該有這個態度！你這樣子到最後，你什麼都不能修，什麼都不能修。

我們以前的古德說：「教演天臺，行宗淨土」，這話表示什麼？就是不能修三止三觀了，就表示這個意思呀！三止三觀修不來，因為說得太高了，你修不來，修不來呀！所以只好念南無阿彌陀佛求生淨土，那也很明白地說，念佛法門就是鈍根人了，很明白就是這麼意思。但是若是按照《阿毘達磨論》，像《阿含經》所說的四念住是能修的，就是和打妄想一樣這樣子分別思惟，加上奢摩他就是了，這是很容易，不是難事，和打妄想一樣，只是思惟就是了，經行也可以思惟，靜坐也可以思惟，就是替代妄想就是了，就是不要打妄想，就是思惟：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，這就可以。

若是對《般若經》特別有緣，《金剛般若經》，或者是《大智度論》，也是好！那麼就進一步修無相的四念住，觀身畢竟空，「可以身相見如來不？不也，世尊！不可以身相得見如來，何以故？如來所說身相即非身相」，就是無相，觀身體是無相的，身受心法都是無相的。這就像《維摩經》說的，像《般若經》說這個道理，這也是四念住，這個四念住，得無生法忍是快一點。因為什麼呢？因為這個人的欲心輕，他沒有障道的因緣，沒有障道的因緣。

什麼是障道的因緣？就是欲，欲是障道的因緣。欲有兩種，一種是煩惱欲，一種是事欲。事欲就是在五欲裡生活的人，他有欲的事情。煩惱欲是沒有欲的事，但是內心裡有煩惱，有貪瞋癡的煩惱，他只是內心而已，而沒有事。那麼你心裡有欲，這就障道，你想修行困難，障道。若這樣的情形，你就要修不淨觀，觀身不淨、觀受是苦，就是這樣子。若這樣不淨觀修成了的話，不淨觀修成了，那麼就是最後觀這身

體是髑髏骨一節一節的骨頭連接起來，你從這裡去修無我觀，很快地得無生法忍，這是沒有疑問的事情，也可以得聖道。我們其他的事情，得了聖道以後，那麼你見到諸法無相的道理了，無我無我所的道理，你見道了，所謂見諦，見到苦諦、集諦、滅諦、道諦。

我以前我還心裡想，苦諦和集諦是我們凡夫境界；滅諦、道諦：滅諦是聖人的境界；道諦是由凡夫修學聖道，到滅諦那裡、到涅槃那裡去，是一條道路。那麼我們受了苦惱，怎麼我們這苦諦……見到苦諦了，這是聖人；見到集諦、滅諦、道諦，這是聖人；苦諦、集諦是凡夫的境界，凡夫應該知道，其實不知道，凡夫不知道苦，凡夫不知道是苦諦、集諦，不知道，凡夫是不知道的。凡夫也知道一點，知道苦來了，病了也知道苦，老苦、病苦，所以凡夫也知道老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，凡夫也知道這個事，凡夫自己的境界還不知道嗎？但是這還不夠，這樣知道是不夠的。

五蘊，五取蘊苦，這是眾苦之本，你能知道五取蘊苦？凡夫是不知道的，要聖人才能知道。我現在身體也沒有病，也不老，也不病，也沒有什麼特別的壓力，心情很自在，我沒有苦啊！我那有什麼苦？我想要到紐約去，我買飛機票就去。我想要買房子，我立刻就可以買。很自在嘛，有什麼苦呢？沒有苦！我們凡夫心情是這樣子。其實在聖人來說這就是苦，五蘊熾盛苦，那是不得了的苦，是眾苦之本——那個地方。按聖人的境界，不要說欲界的境界，色界天的四禪、無色界的四空定，都是苦啊！若聖人來看，都是苦，凡夫不知道，認為那是涅槃了。所以凡夫不知道苦，所以凡夫容易放逸，不知道是苦。

尤其是《瑜伽師地論》說得是非常清楚，所以你才能知道五取蘊是苦。若真實知道是苦的時候，才能發心修行。哎呀！這是苦啊！他不敢放逸。我們第一個明顯的事情，煩惱容易活動的地方就是我我所，這是我、這是我所。這個房子是我所有的，這個汽車是我所有的，這個權位是我所有的，很多、很多……這個是我的徒弟，我所。碰到我，所以不可以，碰到我所也不可以，這貪瞋癡就是一直在動，都是這樣，這是凡夫境界。

你若修無我觀這事沒有了，就沒有，連這色受想行識都是無我，無我也就無我所，你心就平靜，什麼事沒有。人與人之間的關係都是和平。就是你不同我和，我心情還是和，因為我沒有什麼事情，我無所爭，我無所求，所以聖人是快樂的、是自在的。但是這是由修四念處才能成就的，你不修四念處沒有這回事，你心裡還是非動不可的，心裡老是不安，老是害怕。越有成就的人越害怕，他的恐怖心非常的多，我們沒有什麼成就的人恐怖心少。但是我們因為不修四念處，一直地擴大這個我，擴大這個我所。

我買一個房子還不夠，再買一個，買一個不夠再買一個，我所越來越多，我所有的越來越多，那事情越來越多，越來越多呢，而這個苦惱也加多，恐怖心也特別多。

我以前在香港東林念佛堂也做過住持，其實現在回頭想沒有資格做住持。可是因為這一段的經驗知道一件事，我為什麼要做住持？別人做住持，也可能會提出這個問題。但是自己做住持的時候，就是很敏感，就會知道，為什麼要做住持？處理常住大眾僧的事情的時候，心裡面就會有很多事情，你心差一點，就完全就變了，表面上看不出來，處理事情的時候你心裡一偏，就不對了，就到地獄去了。你能搏過來，這還是善法，是清淨的，差一點就不對了。那麼從這裡知道什麼事情呢？就是我我所。為了我所而做住持，這是一個。那若不是為了這個，那就是大智慧、大慈悲了，用慈悲心做住持。你用什麼心來做住持？

說選舉，寺廟裡面也用這個辦法，其實這是做羯磨。佛制定的律就是這樣子，不能私相授受，一定要選舉，就是做羯磨。而這個選舉，你為什麼選他？你為什麼投票、投他的票？你自己會知道的，你自己會知道，我為什麼要選他？自己會知道，其實也很明白，沒有秘密，一個就是我我所的原因，一個是為了佛法，就是只有兩個原因。他做住持對我有利，我就選他，對佛法有沒有利益我不管，根本沒想到這個，什麼叫佛法，我不知道，我只知道對我有利，我就做這個事，這是一個原因。第二個原因，這個人是有道心的人，有道德、有道心或者說有修行，他有這種堪能性。

一個寺院的住持，只有兩件事。一個是：他要有能力領導大眾僧修學佛法，要有這個能力。你沒有這個能力，你怎麼可以做住持呢？你不能。第二個：你要負責這個寺院的經濟。不然的話，大家怎麼辦，沒有飯吃了，大家怎麼修行呢？你要有能力負責經濟，第二要領導大眾修學佛法。如果這兩個能力只有一個，各處想出辦法能拿到錢，但是大家不修行，天天領導大眾僧做事去賺錢，而沒有修學聖道，這是佛教嗎？這是佛法嗎？這是不是佛法？這是有問題的。

其實是一樣，這些事情，你若修學四念處，你常常有慚愧心修學四念處，你才能夠知道什麼是聖道？什麼是非聖道？你才知道。然後你常常修四念處，就算是沒得聖道，你的聖道的認識會加深，然後你在寺院裡面為大眾僧服務，你才知道，為什麼要做這件事？為什麼要做這件事？我是為了大眾僧修學聖道，我為大眾僧服務，心情快樂，我心情快樂。說是大眾僧天天就是唯利是圖，一點沒有道心，我為大眾僧服務做什麼？我不能做這個事情，這個事情是不能做的，那就不同了。

你若完全不修四念住，我心裡面還是和在家人一樣，穿出家人衣服，你能做出來佛教的事情嗎？表面上也可以說出佛法的話，事實上怎麼樣呢？這是不對的呀！

所以我希望我們在這裡共同地學習佛法，不是說我來教授誰，不是！我們大家共

同地學習佛法，由注重靜坐修學四念處，使令自己的道心逐漸逐漸地增長，使令佛教有光明，能放出佛法的光明來，不是表面上的事情，不是這件事，這是一段。我這第二段說完，再說第三段，還有一段。

人都是要有一個睡覺的房子，睡覺的房子來了毒蛇了，來了毒蛇你在這個房子和毒蛇共住，你心安不安？譬如說毒蛇若咬你一口，你可以嗎？你要趕快把毒蛇請牠走，把毒蛇請走了，才好嘛！不然你心不安。說有了毒蛇的時候，心裡面不在乎這件事；來了蚊子，趕快要把蚊子趕走，把牠抓住、把牠放出去，來了烏蠅，把烏蠅把牠趕走，毒蛇放在那裡不動，這件事對不對？所以我們從日常生活中行住坐臥，內心的反應上要知道心裡面有毒蛇，心裡面有貪瞋癡的毒蛇，我動了貪心了，我動了瞋心了，我說了一句話不誠實，欺騙了人，心裡要有慚愧心，趕快地解決這個問題，不能說是沒有關係呀！我心裡面有煩惱這件事沒有什麼嘛？這樣是不對的，自己心裡面有煩惱，要把這件事看做是一個非常嚴重的問題，要這樣看這個問題。

你要看到，哎呀！我心裡面有毒蛇，這一個是傷害我的法身慧命，我不能得聖道了，要看成是個嚴重的，我要解決這個問題，這樣你學習佛法才有味道。這是一個殺煩惱賊的方法，這時候感覺到需要，我學習佛法，我心裡面感覺到，啊！我以前沒有辦法，我不知道這是煩惱賊，這是很可愛的東西，不是煩惱賊！今天學習佛法才知道，這是我的顛倒，這是煩惱賊！煩惱賊是可愛的嗎？我要趕快地學習佛法，拿到智慧劍殺煩惱賊，殺煩惱賊，不是這一句話，要天天靜坐，要用，天天用、天天用，慢慢、慢慢，你就有成效了，心情快樂自在。不殺煩惱賊心裡老是不安的，我心裡面想要得到名利，得不到心就不安，要想辦法去得。若是你修四念處，對一般的名利不看在眼內，不看在眼內。

我從印順老法師《平凡的一生》看到一件事，就是印順老法師到了台灣去，那時候他是在善導寺做方丈，也在福嚴佛學院、福嚴精舍裡面也在那用功修行。想要請一個人做監院，請不到。那麼多的法師在一起，大家在那兒用功，想要請這個做監院，請不到。這是什麼意思呢？就是那些人都願意學習佛法，拿不出時間來去做雜事。他感覺：我要學習經論，這個重要，要去做雜事我不想去，就是很簡單，就是這麼回事。很簡單的意思就是，他注重佛法的學習、修行，去做雜事，捨不得這時間，這時間捨不得，就這麼回事。而做雜事、做監院就是權力，這寺廟裡面經濟的權力、一切事務的處理，都在這個人手裡，他不看重權力的問題，他看重佛法的學習，就是這麼回事，很簡單就是這麼回事。

如果看重了，佛法這件事我不知道，就是唯利是圖，想要名利，想要捉住權力這種人，當然你要請我做監院，這非常好，你請我做監院非常好嘛，人的心情不同。

但是我在想，大家在一起用功修行，它就是非要有事不可，廚房的事情，到街上要買菜、買米，房子漏了不能沒有人管這個事，一定要有人做監院，一定還是要有。

所以師父收徒弟的時候要考慮，看你這個人，你是能做禪師？能做法師？能做執僧事？這三樣事，你能執僧事，你有這種能力也可以收你做徒弟，你將來也可以做個講經弘揚佛法的法師也可以，你能做禪師也可以。三樣裡面，你有一樣能夠做得來，就可以收你做徒弟了，你到佛法裡面有用。如果說是學習佛法也學不來，修四念處做禪師也做不來，又不能為大眾僧做事，那這個人不能出家的，你出家來幹什麼呢？沒有用了。

我剛才這個妄想，這幾段我是說完了。我的意思，我希望我們注意一點，對於靜坐的事情，一定是要修四念處。我們佛學院已經過去一年了，天天都有靜坐。我不必每一個人問，你自己問問自己也就好了，我有沒有成就？如果是沒有成就，毛病在那裡？自己要常常要檢查自己，要想辦法解決問題，要希望自己有進步，要這樣子檢查自己。要注重靜坐的事情，其他的雜事儘量地減少，不重要的事情減少。

說是到別的地方去，有別的法師、或者是居士、或者是其他的仁波切、或者什麼大德來講開示，大家願意去聽，我都同意。我都同意去聽聽、去學習，我都是同意的。因為這件事，我以前也是這樣子，我以前在香港的時候，有外地來的華人的法師若是去講經，我一定去聽聽，有南傳的法師，不管是錫蘭的、緬甸的、泰國的法師到了香港，他們講經說法，我也一定去聽，我有時候還提出問題問他。感覺有一回問到一位南傳法師，他避免我，我提出幾個問題，哦，他趕快地走了，大家談話沒有完，他就走了，我感覺那個意思，就是不願意我問他。

多方面地學習，我是同意，每人的根性也不同，見聞廣一點也是好，沒有什麼不對，是對的。但是我們現在其中有一樣事情，我希望各位同學要有一種認識，就拿我們現在學習的《瑜伽師地論》來說，《瑜伽師地論》是怎麼回事？《瑜伽師地論》是彌勒菩薩，是無著菩薩，他全面地介紹佛法，是有次第地，由淺而深地、全面地介紹佛教，不是一知一解的，不是講一段開示，不是，是全面地、有次第地、有深有淺地、有組織地介紹佛教。我對這個，學了老半天都不是我要的，沒有興趣。當然你也可以這樣想。但是它是一段一段一段，它一共是五分，前面〈本地分〉和〈決擇分〉，這是很重要的部分，你應該照顧全面，不能因為某一段我沒有興趣，我不學了。好，好，你不學就不學。這個不是一個簡單的，不是一般的經論，不同，和一般的經論不同。

比如說《阿彌陀經》就是全面佛法的一部分，它這個持名念佛、求生淨土，是這麼意思。《法華經》也是全面的佛教，也有全面佛教的意思，但是為阿羅漢授記作佛是它一個重要的部分，就是『開權顯實、開跡顯本』，就是它的重要的意思；乃至每

一部經都有它各別的別義。而《瑜伽師地論》是這樣意思，其中和別的經論對照起來，《瑜伽師地論》裡面對奢摩他說得非常地詳細的，這也是其他的經論所不及的地方。所以歡喜靜坐的人，《瑜伽師地論》應該學習的。所以它名字「瑜伽師」，瑜伽師按我們中國人、我們華人佛教習慣的用語就是禪師，瑜伽師就是禪師。禪師所學習的事情，你若想做禪師，《瑜伽師地論》要學習，是這麼意思，但是這裡面實在是全面的佛法。

我們已經學習那幾段，〈五識身相應地〉已過去，〈意地〉裡面說到死、說到生，〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉，現在我們學習這三地。我們現在知道，實在就是對世間的事情要放下，是這麼個意思。世間上都是苦，我們所歡喜的事情，實在令我們苦惱的。那一大段文我們也學過了，說得很明白的，是苦惱的事情。但是可能我們也可能以為這有什麼微妙嗎？可能還有這種想法。

學習《瑜伽師地論》，我倒不是我們讚歎我們自己，機會也不是很多，能學習《瑜伽師地論》的機會不是很多，不是很多。所以我們有這個因緣，我也願意學習，那麼也集會願意學習的人在一起來學習，就只此而已。

所以我這一段話的大意，要重視靜坐，時間很寶貴，你不注意，一下子就過去，一天一天很快地。那麼能這樣用功修行，久了你才知道，暫時可能還不太明白。我這一段話，就算是開學典禮的致詞。阿彌陀佛！

癸九、邊無邊論（分三科） 子一、標計（分二科）

丑一、所計（分二科） 寅一、舉差別

邊無邊論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，依止世間諸靜慮故，於彼世間，住有邊想、無邊想、俱想、不俱想，廣說如經。

這是第九科「邊無邊論」，我們可能放假這麼久了，一個半月。對於這段文的次第，可能不是清楚了。〈本地分〉現在是第一地是〈五識身相應地〉，第二是〈意地〉，這兩地我們都學習過了，以後就……〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉這三地，這三地在科判上放在一起，統一在一起，略以五門來解釋這三地。

五門就是，第一是「界施設建立」，第二是「相施設建立」，第三「如理作意施設建立」，這三大科都講完了。現在的文就是第四科「不如理作意施設建立」，現在就是這個。「不如理作意施設建立」裡面分十六科，由十六種「異論差別」，顯不如理作意應知，就是十六種外道。

佛法以外的，我們通常就說是外道，他們不同於佛教的理論，站在佛教的立場來批評他們，那都是不合道理的虛妄分別，所以叫「不如理作意」。一共是分成十六科。

第一科「因中有果論」，第二科「從緣顯了論」，第三科「去來實有論」，第四科是「計我論」，第五是「計常論」，第六是「宿作因論」，第七「計自在等為作者論」，第八是「害為正法論」，現在是第九科。前八科都講完了，現在是第九科「有邊無邊論」，這是第九科。

「有邊無邊論」分三科，第一科是「標計」，就是他執著有邊無邊的內容，這一科分兩科，第一科是「所計」，第二科是「能計」，他所執著的邊無邊是怎麼回事？分兩科。第一科是「舉差別」，舉出來邊無邊的不同，它的相貌。

「邊無邊論者」，就是把不如理作意的這個名稱叫做「邊無邊論」。「謂如有一」，有一位或者是沙門，就是外道的出家人。「若婆羅門」是在家的，在家的這些外道的學者。「依止世間諸靜慮故，於彼世間，住有邊想、無邊想、俱想、不俱想，廣說如經。」

「若沙門、若婆羅門」，就是這樣不如理作意的人，這個人怎麼樣有這樣的不如理作意呢？「依止世間諸靜慮故」，他不是一般的人，他已經成就色界四禪了，色界天的初禪、二禪、三禪、四禪了，而這個色界四禪是通於世間、出世間的。有佛教徒成就的色界四禪，那就是出世間的。非佛教徒所成就的四禪，就叫做「世間靜慮」。世間靜慮這個意思就表示他還沒能夠真實的能解脫，他還是在六道輪迴裡面的，沒得真實的解脫，所以是「世間諸靜慮」。

「依止世間諸靜慮」，這依止是什麼呢？也就是他成就了靜慮，以靜慮為他的思想的住處，為他內心的住處，他心能住在靜慮裡面，若沒有得到靜慮的人，那當然他就是一般的人。一般的人就在欲裡面生活，就是以欲為住處，色聲香味觸這五欲是他思想活動的範圍，欲是他的住處。

現在這個人他離欲了，他是以色界四禪是他內心的住處，他常能在那裡面住，他一入了禪定裡面就在那裡住。像我們有一個家，在家裡住，我們現在在這個屋子裡，這屋子是我們的住處，這是指我們身體。現在是心，指他內心說，他心在什麼地方住呢？身體在這個地方住，但是心不一定在這裡。現在心在靜慮裡面住，他能入在初禪裡面，入二禪、三禪、四禪裡面。所以這個人沙門也好，或者婆羅門也好，他是依止，「依止」兩個字就當「住」字講，他能夠安住在世間諸靜慮裡邊，這個也是有修行的人了，不是我們平常的這些人。「故」，因為這樣的緣故。

「於彼世間住有邊想、無邊想、俱想、不俱想」這四個想法。他能夠「於彼世間」，於彼人所居住的器世間，那當然也包括了生命體在內。「住有邊想」，就是他執著世界是有邊際的、或者世界是無邊際的。或者是「俱想」，就是亦有邊亦無邊的想法。或者「不俱想」，就是非有邊非無邊的想法。有這四種不同的想法，四種不同的思想。

這裡邊的情形，「廣說如經」，詳細地去介紹他們的不同，那要像經裡面說的，經裡面是指《阿含經》裡面有介紹。

現在我們又多一種參考書，就是臺灣的元亨寺・菩妙法師他組織的譯經委員會，把南傳的藏經給翻譯過來了，可能快要完全印出來了。但四阿含已經完全印出來了，我今天早晨又去翻《長阿含經》，《長阿含經》裡面有說的，當然我們漢文的也是有，但是可以對照了，這個比較容易讀一點。在《長阿含經》裡面有說這些事情，在《瑜伽師地論》裡面後文第八十七卷裡面，也有說這個事情說得很多。「邊無邊論」，「廣說」，像經裡面說。

寅二、明所立

由此起如是見、立如是論：世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊。

「由此起如是見、立如是論」，寅二，這前面是「舉差別」，舉出來有四種差別，這底下「明所立」，就是他怎麼樣成立的，前面是略說，這比較詳細地說了，看它的內容是這個意思。

「由此起如是見、立如是論」，就是由於他成就了靜慮，成就了色界的四靜慮，他在禪定裡面，他的心也不老實，心裡面還想事情。想事情就會「起如是見」，就生起這樣的思想，生出來這種思想，就是前面有邊想、無邊想、俱想、不俱想，他生出來這樣的看法。

「立如是論」，他不只於自己有這樣的思想，他要發表出來，發表出來這個言論，他要希望別人也隨順他、向他學習，也有這樣的思想。「如是見、如是論」是什麼見？什麼論呢？「世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊」，就是這個「如是見、如是論」，就是這樣子。

丑二、能計

當知此中，已說因緣及能計者。

前面是說「所計」，這個「邊無邊論者」，這個人的執著，他思想的內容是這樣子。現在說「能計」，就是能有這樣思想的人說這句話。

「當知此中」，這一段文裡面已經宣說了因緣，什麼因緣有這樣的思想呢？依止靜慮。「依止世間諸靜慮故」，所以有這樣的思想。「及能計者」，以及能有這樣執著的人，那就是住……，若沙門、婆羅門，他住「有邊想、無邊想、俱想、不俱想者」這個人。

那就是「能計」，合起來就是「標計」。這底下第二科「敘因」。

子二、敘因（分四科） 丑一、起有邊想

是中若依斷邊際，求世邊時，若憶念壞劫，於世間起有邊想。

其實在前面「標計」，就是略說的。這底下就是詳細說，敘述他的因緣，究竟他怎麼會起有邊想呢？說出這個因緣來。

「若依斷邊際」，就是這件事是成就了，一天一天的過去，到這個時候中斷了，不相續了，若站在這樣的情況來看這個問題，來「求世邊」際，來尋求這個廣大世界上的邊際的時候，那會怎麼樣呢？

「若憶念壞劫，於世間起有邊想」。「若憶念壞劫」，就是這世間有成劫、有住劫、有壞劫、有空劫。若在壞的時候，這個世界壞了的時候，那麼叫做斷邊際。世界壞了，壞了以後就沒有了，那麼是斷的邊際，中斷的邊際。所以這個人他得到了色界初禪，或者是二禪，或者三禪，或者四禪，他在禪定裡面在憶念壞劫，他看見大火起來了，這世界壞了。那麼這個時候，這個世界就到此為止了，所以「於世間起有邊想」，對這個世界上，這個世界不是永久的，到這時候就沒有了，這個世界邊際，世界存在到此為止，這就是世界的邊際，所以叫做「有邊想」。原來這有邊想是怎麼來的呢？就是憶念壞劫的時候，大火，有大風，或者是大水，把世界破壞了，這個世界到此為止了，所以叫做「有邊想」，這個意思。

丑二、起無邊想

若憶念成劫，則於世間起無邊想。

假設這個人、這個沙門、婆羅門，他在初禪、二禪、三禪、四禪裡面，在這禪定裡面，這可能是……當然這個人是有神通了，他就憶念這世界又成就了，世界又成就了。他在禪定裡面想：世界壞了以後，經過這麼長時間以後，世界又成就了，又開始成就。「則於世間起無邊想」，世界沒有到此為止，還繼續有成就的，那麼就是沒有邊際可說了。這樣的想法，他「則於世間起無邊想」。憶念壞劫的時候，起「有邊想」，就是憶念壞劫的時候，他還沒有看見成劫，所以認為「有邊」。他憶念世界成就的時候，起「無邊想」，他沒有看見這個世界還要壞的，所以他就會起「無邊想」，是這樣意思。

丑三、起二俱想

若依方域周廣，求世邊時，若下過無間，更無所得；上過第四靜慮，亦無所得；傍一切處，不得邊際。爾時則於上下，起有邊想；於傍處所，起無邊想。

「若依方域周廣，求世邊時」，前面這個成劫、壞劫，壞劫、成劫是前後，從前後來看這個世界的，那麼「起有邊想，起無邊想」。「若依方域」，若是從這個地方，這廣大的世界。「周廣求世邊時」，周遍廣求世界的邊際時，就是四面八方地去看這個世界的時候，這樣子看這個世界的時候，那就不同了。

「若下過無間，更無所得」，那麼他就從下方看，若是超過了無間地獄以下，就沒有世界可得，「更無」，更沒有世界可得了，他的能力到此為止。就是越過了無間地獄以下，再看不見有世界了，都是虛空了。那麼「更無所得」，更沒有世界可得了。

「上過第四靜慮」，向上方世界看，過了第四靜慮。第四靜慮一共是九天，色界十八天，過了第四靜慮以上，也更無世界可得，「亦無所得」。那麼這都是有邊際的意思了。

「傍一切處，不得邊際」，若是周圍四面八方；前面是上方、下方看，是更無所得，更沒有世界可得，那麼世界就到達此為止了；若「傍一切處」，四面八方來看一切處，「不得邊際」。一直地向外看、向前看、向前看，一直地有世界可得，「可得」就是我們說是一千個四大部洲，一千個六欲天，一千個初禪，小千世界；一千個小千世界是個中千世界，一千個中千世界是三千大千世界。但是依世間靜慮的人，他們的天眼通也好、神通也好，不能夠超過中千世界，不能超過中千世界，所以他的能力到此為止了，所以「不得邊際」，得不到最後的邊際，得不到。

「爾時則於上下，起有邊想」，這個時候，他對於這個世界的上，超過了第四靜慮以上沒有世界可得，超過了無間地獄以下也沒有世界可得，那麼這個世界是有邊際的，「起有邊想」。「於傍處所，起無邊想」，四面八方來看，一直找不到最後的邊際，所以是「無邊際想」。這樣加起來，就是亦有邊亦無邊。

丑四、起不俱想

若為治此執，但依異文，義無差別，則於世間起非有邊非無邊想。

這是第四「起不俱想」。

「若為治此執」，若是那個沙門、婆羅門在靜慮裡面，他心裡面在作念，心裡面想，來對治前面的這個執著，世間是亦有邊亦無邊，對治亦有邊亦無邊的執著。

「但依異文，義無差別」，可是依不同的文句，不同的語言。語言上是不同，「義

無差別」，所詮顯的意義是無差別的。

「則於世間起非有邊非無邊想」，也不是有邊也不是無邊，那麼就是你若說有邊就是非無邊，你若說無邊就是非有邊；非有邊就是無邊，非無邊就是有邊。

所以前面亦有邊亦無邊，來對治那亦有邊亦無邊，就說非有邊非無邊，這是語言上的不同，意義還是一樣的。但是語言上不同，所以加上一句，合起來，與前面那三句合起來，就是有這四句，這是第二科「敘因」。

第一科是「標計」，第二科是「敘因」，第三科是「理破」。

子三、理破（分三科） 丑一、總徵

今應問彼：汝何所欲？從前壞劫以來，為更有世間生起？為無起耶？

「不如理作意」的第九科「邊無邊論」，這一大段裡分三科，第一科是「標計」，第二科是「敘因」，現在是第三科「理破」，就是根據佛法的真理破他的「邊無邊論」。這一科裡面分三段，第一科是「總徵」。

「今應問彼」，現在這個論主說：今應問彼邊無邊論者，「汝何所欲」，你想怎麼的？「從前壞劫以來，為更有世間生起？為無起耶」，從前壞劫以來，就是以前成劫、住劫、壞劫。從壞劫以後，是不是還有世間的生起呢？「為無起耶」，是沒有世間生起呢？

這是「總徵」，就是總問。第二科是「別詰」，就是一條一條地再問，也分兩科，第一科是「世間有難」。

丑二、別詰（分二科） 寅一、世間有難

若言有者，世間有邊，不應道理。

「若言有者」，假設你說這個廣大的世間都破壞、沒有了，以後又有世間的出現，又有世間的成就。「世間有邊，不應道理」，你執著這個廣大的世間是有邊際的，到此為止了，沒有世間了，那就不合道理了。因為還繼續有世間，你說沒有，是不對的。

寅二、世間無難

若言無者，非世間住，念世間邊，不應道理。

「若言無者」，如果說是沒有世間的生起，世間破壞了以後，再沒有世間生起了。如果你主張這樣子的話，「非世間住」，那就沒有世間可居住了。也就是世間是所居住的，有能居住的眾生；沒有世間可居住，也就沒有居住的眾生了。這樣說，「念世間邊，不應道理」，那麼誰來念世間的有邊無邊呢？也是沒有了。那你又執著有邊無邊，就是不應道理，這段文是這樣意思。

又一個意思呢，若是有世間的存在，然後去觀察此世間的有邊或者無邊。既然沒有世間的存在了，怎麼還去觀察它是有邊無邊呢？所以你硬執著有邊無邊，不應道理。

丑三、結斥

如是彼來有故，彼來無故，皆不應理；是故此論非如理說。

「如是彼來有故，彼來無故，皆不應理」，這是第三科「結斥」。第一科「總徵」，第二科「別詰」，第三科「結斥」，就是結束這一段文，訶斥他的不對。

「如是」，像前面文所說的，「彼來」就從彼壞劫以來，如果又有世間的出現，說世間有邊不合道理。若從「彼來無」，從彼壞劫以來，就沒有世間出現了，那就「非世間住，念世間邊，皆不應理」，也不合道理。「是故此論非如理說」，所以「邊無邊論」不是合道理的說法。這樣子把「邊無邊論」破了。

前面是十六科裡面的第九科，這以下是第十科「不死矯亂論」。

癸十、不死矯亂論（分四科） 子一、出能計等

不死矯亂論者：謂四種不死矯亂外道，如經廣說應知。

這一科分四段，第一段「出能計等」，說出來有這種思想的人有其他的意思。

「不死矯亂論」是怎麼意思呢？就是這個外道他主張、他的思想，認為他們是永久也不死的，一共有四種差別。但是你若問他：為什麼不死？你講給我聽聽呢！他就是「矯亂」，他不正面地、分明地回答你的問題，他心裡面就要欺騙你。

「矯」者，詐也。「矯」是指他內心，他不說老實話，他內心裡面就是存心地欺騙你。「亂」就是說出來的話，混亂不分明。「矯」指他內心，「亂」指他的回答你的話，就是詭辯，這種人。有四種不死的矯亂的外道的人，這種人，所以叫做「不死矯亂論者」。

「如經廣說」，這四種不死矯亂的外道的思想，在《長阿含經》裡面有《梵網經》【註：南傳《長阿含經》第一經《梵網經》；相當於漢傳的《長阿含經》卷十四〈梵動經〉；異譯《梵網六十二見經》】、還有《沙門果經》，這兩種經，漢文的《長阿含經》裡也有，現在由南傳翻譯過來的，這個《南傳大藏經》裡也是有。我們隨時可以參考，我們這裡已經有這種藏經了。像經裡面廣說四種「不死矯亂」外道的思想，你應該注意，可以去看一看。

（《中華佛教百科全書》：《長阿含經》卷十四〈梵動經〉及《梵網六十二見經》所載：十類六十二見說。係將外道所執大別為本劫本見、末劫末見二種。本劫本見即依過去前際起分別見，凡有五類十八見，包括四種遍常論、四種一分常論、二種無因生論、四種有邊等論、四種不死矯亂論。末劫末見即依未來後際起分別見，凡有五類四十四見，包括十六種有想論、八種無想論、八種非有想非無想論、七種斷滅論、五種現法涅槃論。合計為十類六十二見。）

（《佛光大辭典》：《沙門果經》——長阿含經之第二十七經，後秦弘始十四年（412），由佛陀耶舍與竺佛念共同譯出。收于大正藏第一冊。本經前半系以介紹六師外道之說而著名，故有關六師外道之重要資料，以本經最稱具體完備。後半部則揭示佛教之中心思想，並詳說沙門之現世果報與戒定慧三學。要之，本經系記載歷史上有名之阿闍世王（巴Aja^tasattu），向印度當時新興之思想家，包括佛教及一般傳說之六師外道等，詢問因果及業報等問題，然皆未得解答。最後參訪佛陀，由佛

陀淺顯之提示，而了解因緣果報之道理。)

本經之異譯本有：(一)佛說寂志果經，東晉竺曇無蘭譯，收于大正藏第一冊。(二)增一阿含經卷三十九之第七經，東晉僧伽提婆譯，收于大正藏第二冊。此外，以巴利語書寫之南方上座部經典長部之第二經 Sa[^]man[~]n[~]a-phala，相當于本經。〔 T.W. RhysDavids and J.E. Carpenter: TheDi[^]gha Nika[^]ya vol. I (PTS : London , 1889); T.W. Rhys: Dialogues of the Buddha Part I, 1913) 〕

子二、敘彼問論(分二科) 丑一、略辨相

彼諸外道，若有人來，依最勝生道問善不善，依決定勝道問苦集滅道，便自稱言：(我是)不死亂者【註：「我是」二字，大正藏和金陵本無，《科句披尋記》之註解六中稱：今依《顯揚聖教論》增，新文豐等版本亦同此。】**隨於處所，依不死淨天不亂詰問，即於彼所問，以言矯亂，或託餘事方便避之，或但隨問者言辭而轉。**

「彼諸外道，若有人來，依最勝生道問善不善、依決定勝道問苦集滅道，便自稱言：不死亂者。」前面是指出來有這樣思想的人，現在是第二段，敘述不死矯亂外道的一個裡面的情形，敘述它的內容，這叫「問論」。問答裡面有一些事情的，叫做「問論」，這裡分兩科，「略辨相」，簡單地說一說它的情況。

「彼諸外道」，不是一個人，他們很多的有這一思想的外道。「若有人來」，假設有人來到他的面前。「依最勝生道」來問，提出問題「問善不善」。「依決定勝道」，提出問題「問」他「苦集滅道」。「最勝生道」和「決定勝道」，佛法裡面雖然是廣大無邊的，就是分這麼兩類，一個是「最勝生道」，一個是「決定勝道」。

「最勝生道」是什麼呢？就是修學善法，他能在人間、天上獲得最殊勝的生命、最理想的生命。在人間得到一個可愛的果報，到天上去又得到一個可愛的果報，所以叫做「最勝」。在人間也是最勝，到天上也是最勝。這就是要能夠精微地學習五戒十善，有些好心腸去救濟這個世界上苦難的人，就會得到這樣的果報，那叫做「最勝生道」。「道」是道路，從這個道路可以到那兒去，你能夠諸惡莫作、眾善奉行，這就是最勝生的道路。從這條道路、從這一個立場，來向不死矯亂外道提出一個問題：什麼叫做善？什麼叫做不善？這樣問他，提出這個問題。

「依決定勝道」，「決定勝道」就是出世間的三乘聖道：聲聞、緣覺、菩薩。菩薩是因，佛是果。「決定勝」是什麼意思呢？「最勝生」還不是「決定勝」。你在人間、天上，你修學一些善法，可能有的時候有可能去做惡了，那麼又從人間、天上又退到三惡道去了，就不好了。那麼若是出世間的善法，那一定不會跌倒的，就是決定勝利了，不會再退到生死凡夫的境界，你勝利了是決定勝利了，就不會再失敗的了；

那個「最勝生」還是會失敗的。世間的善法也是好，但是，不是令人安心的事情，這出世間的善法才是最安穩的，所以叫做「決定勝道」，那就是能令你斷除煩惱、得涅槃的這一條道路。從這個立場來向他提出問題，問什麼呢？什麼叫做苦？什麼叫做集？什麼叫做滅？什麼叫做道？這樣問他。「苦、集」是世間六道輪迴的因果，「滅、道」是出世間聖人的因果。

那麼若有人來，這個人應該是佛教徒，佛教徒向「不死矯亂外道」提出這兩個大問題。提出了問題以後，「便自稱言」，那個「不死矯亂外道」，他就這樣回答你了，就說「不死」、「我是不死亂者」。金陵刻經處的《瑜伽師地論》的本子沒有「我是」兩個字，《披尋記》的本子是有的。

「我是不死亂者」，你問他的問題，他不正面答覆，他說：我是永久也不死，永久也不亂的這麼一個人。亂，這個「不」字貫下來，不死不亂，我是這麼一個人，我是一個頭腦思想非常清明的人，不混亂的人。

「隨於處所，依不死淨天不亂詰問，即於彼所問，以言矯亂」。「隨於處所」，隨你在什麼地方，「依不死淨天不亂詰問」，「不死淨天」怎麼講呢？這個是指佛教徒，佛教徒得到四禪八定了，在四禪裡面修四念住，非非想定裡面不能修四念住的。那麼我們就說是在四禪裡面修四念住，他能夠調伏愛見慢的煩惱了，他真實地得到解脫了，心得解脫，解脫一切煩惱了。那麼這個人與法性理相應了，與諸法實相的我空、或者法空的真理相應了，一相應了以後，『是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減』，這裡面沒有生死可得，沒有生死可得。這樣的不死清淨，得清淨解脫的天人，這就是佛法中的聖人。那麼這個「不死矯亂」，如果他是得到世俗的四禪八定，不是無漏的四禪八定，他也自稱他是「不死淨天」，他也是那樣子的。那麼現在佛法中的「不死淨天不亂詰問」，很分明地提出來一個問題，就是「依最勝生道問善不善，依決定勝道問苦集滅道」，這樣子提出問題問他。

「即於彼所問，以言矯亂」，那個虛偽的「不死淨天」，就是四種不死矯亂外道，他呢，「即於彼所問」，即於彼不死淨天的所問的問題，「以言矯亂」，就是說出來一些話，不分明地答覆你，心裡面就是來欺誑，這樣子。這裡面是什麼意思呢？譬如說是得初果的聖人，這個得四禪八定的人，但是他是凡夫，不是佛教徒，佛教徒的聖人，初果聖人、二果聖人還沒得四禪八定，但是這個初果、二果的聖人，他若心裡面正念一提起來，與法性相應的時候，四禪八定的這些外道沒有辦法知道是怎麼回事，不知道這初果聖人怎麼回事。初果聖人也不知他怎麼回事，他一入定了，初果、二果聖人也是不知道，互不相知。但是若是得到四禪八定的三果聖人佛教徒、或者四果阿羅漢、或得無生法忍、得四禪八定的這種有神通的聖人，對於這個得四禪八定的外道

就知道了。你一入定怎麼回事，他就知道你。而外道沒有辦法知道佛教徒的神通是什麼，不知道。所以這種情形，他心裡面有點顧慮，這四種不死矯亂外道，就算是他得到四禪了，他一入定的時候，對前面和他談話的人，他莫測高深，他就有點害怕了，害怕了，他就不敢說真話，不敢正面答覆，所以「以言矯亂」，是這麼事情。

「或託餘事方便避之」，或者是假託其他的事情，就是王顧左右而言他了，說別的事情，避免這些問題，不答覆這些問題。「或但隨問者言辭而轉」，或者是不說別的話，你問的那個話，就隨你問的那句話就應順，同意你這麼說，你怎麼說，他就怎麼同意，就完了，這是「或但隨問者的言辭而轉」。你說是黑的，是啊！是黑的。你說是白的，他就說是白的。他本身不說什麼，不提出他的看法的。

這是「不死矯亂論者」大概的意思，這是「略辨相」，簡略地說出「不死矯亂論者」的態度。底下是第二科「釋差別」，解釋它裡面的不同的相貌，分兩科，第一科是「第一差別」。

丑二、釋差別（分二科） 寅一、第一差別

是中，第一、不死亂者，覺未開悟；第二、於所證法，起增上慢；第三、覺已開悟，而未決定；第四、羸劣愚鈍。

「是中，第一、不死亂者，覺未開悟」，前面「略辨相」裡邊，若詳細地說，是有四種不死矯亂論者的。

四種中的「第一」個是「不死亂者，覺未開悟」，就是對於最勝生道和決定勝道的苦集滅道，這些事情應該是覺悟的，但是未開悟，他都沒有明白，他沒有明白這個事情，他不明白，所以也不能回答這個問題。

「第二、於所證法，起增上慢」，第二種不死矯亂論外道是什麼呢？「於所證法」，對於他自己用功修行所成就的境界，「起增上慢」，他生起了一個錯誤的想法，就是什麼呢？他得到了世俗的四禪，他就認為是得了佛法中的聖道了，就是得涅槃了，其實不是，這樣子心裡面生出來高慢心。對於這個殊勝的聖人的境界，他沒有得到，他就認為得到了，因此而生高慢心，那就叫做「增上慢」。這個「上」，上下這個「上」就是殊勝的善法，就是聖人的勝法。他沒有成就，他得到的是世俗的禪定而已，他就認為他成就了，所以是多了、過了，他自己的想法和那個事實對比起來是加多了，所以叫「增上慢」，生高慢心。這種人他實在是沒得解脫，他就認為得解脫了。這樣的人，他對佛教徒真實得到無漏的禪定、得大解脫了，對這個人，他也是莫測高深，他還是不能回答他的問題的。

「第三、覺已開悟，而未決定」，第三種就是「覺已開悟」，就是對於應該覺悟

的增上（最勝）生道的善不善，決定勝道的苦集滅道的道理，他有多少明白的，「覺已開悟」。但是，不是真實明白，所以「而未決定」，他還不是明白，明白多少而已，這樣子還是沒得到大解脫。

「第四、羸劣愚鈍」，第四種不死矯亂論者，他是完全都不明白的，對於這個最勝生道、苦集滅道都是不明白，是特別愚鈍的。特別愚鈍的，就好像比那第一種還嚴重，比第一種還嚴重的。

這一段文在八十七卷，在本論八十七卷第三頁、第四頁那裡，有說到、有解釋這件事的。那地方提出一個問題，提出一件事，就是那個外道他修四禪的時候，多偏於止，多偏於止的修習，所以他特別愚鈍，智慧不夠。偏於止的修行智慧鈍，偏於觀的修行智慧高。修觀增長智慧，修止增長定。有定而無慧，所以這裡面說的「羸劣愚鈍」，他完全不明了。

四種不死矯亂外道，這是第一種，就是前面說的這四種差別。這底下第二科，又有第二種的差別。

寅二、第二差別（分二科） 卯一、假託餘事（分二科）

辰一、別釋（分三科） 巳一、覺未開悟

又復第一、怖畏妄語及怖畏他人知其無智，故不分明答言我無所知。

這又比較詳細一點解釋前面第一種差別裡面的第一個，就是「第一、不死亂者，覺未開悟」這個。

「又復第一」種，「覺未開悟」的這個不死矯亂外道是「怖畏妄語」。他一入禪定了，他就知道向他提出問題這個人，他莫測高深，心裡面害怕。心裡害怕的時候，他就不敢正面答覆，他若一答覆就害怕對方會批評他妄語，你是胡說八道，就是有這種事情，「怖畏妄語」，害怕對方說他妄語。一看見人家對……他一入定一觀察對方，不知道這個人是什麼境界。我們一般沒有禪定的人，人家有禪定一看就知道，他一入定就知道我們怎麼回事。但是這個人他入定了觀察不知道怎麼回事，他心裡害怕，不敢回答他的問題。因為什麼呢？害怕自己說錯話了，對方說他是妄語。「及怖畏他人知其無智」，就害怕那個人知道他，你一說話就知道你沒有智慧，你智慧不夠。其實那個人，你不說話他也知道的，也還是知道他是沒有智慧。但是他現在就認為是這樣子，我不說，我這個無智、這個愚蠢的境界沒有露出來，是這麼意思。

「及怖畏他人知其無智，故不分明答言我無所知」，不分明地、不明明了了地說出這句話，「我無所知」，他不敢、他不坦白地說這句話。

巳二、於證起慢

第二、於自所證未得無畏，懼他詰問，怖畏妄語，怖畏邪見，故不分明說我有所證。

前是第一種，現在第二種是「於自所證」，對於他自己所成就的世俗的禪定，世俗的禪定，是「未得無畏」，他沒能成就無所恐懼的境界。佛法裡面，那完全不同，他能夠無我、無我所就沒有恐怖，無我、無我所的人沒有恐怖，有我見的人都有恐怖，有我我所的人都有恐怖，這在《大般若經》上說到這件事。這外道得了四禪，很高深的禪，結果心裡面還是有恐怖，所以「於自所證未得無畏，懼他詰問」，害怕人家提出問題問他。他有什麼害怕的呢？這裡面說出來三個害怕

一個，人家一問他，就是害怕，這是一個怕。第二個，怕人家說他是妄語。第三個，「怖畏邪見」，又害怕對方說他是邪知邪見。因為他自己得了色界四禪，也超過了一般的凡夫境界，四禪是上人法，超過人的境界的，也稱為「上人法」，就是在人以上的的事情，上人法。他是成就了，成就了，但是他不敢說，他不敢說。成就了色界四禪，這也是一種清淨的境界、清淨法，解脫了欲的煩惱，也是一種清淨高尚的境界的。但是他不敢分明地解說，他若一說，又怕對方說他是邪知邪見，他有這種顧慮，邪知邪見。「故不分明說我有所證」，他不明白告訴他，我證到什麼什麼境界，他不說。

巳三、覺未決定

第三、怖畏邪見，怖畏妄語，懼他詰問，故不分明說我不決定。

第三個把前面總結起來。前面的第三個是「覺已開悟，而未決定」。現在說出第三個，他是怎麼個情形呢？這個人又怖畏邪見，又怖畏妄語，又害怕別人提出問題，所以「故不分明說我不決定」，他不分明說這句話，「我不決定」，做這件事我不決定，他也不敢說這句話。

辰二、總結

如是三種，假託餘事，以言矯亂。

這是第二科，前面是第一科是「別釋」。「第二差別」裡面分兩科，第一科是「假託餘事」，第二科是「隨言辭轉」。現在第一科「假託餘事」，不正面答覆你，假託別的事情，以言矯亂，這樣意思。這分兩科，第一科是「別釋」，就是這三科說完了。第一科也是「覺未開悟」，第二科「於證起慢」，第三科「覺未決定」。

「如是三種」，這是「總結」這一段，如是三種不死矯亂外道，「假託餘事，以

言矯亂」，他是假託別的事情，說一些欺騙人的話，不正面、不分明地答覆你的問題。

卯二、隨言辭轉

第四、唯懼他詰，於最勝生道及決定勝道皆不了達，於世文字亦不善知，而不分明說言我是愚鈍，都無所了。但反問彼，隨彼言辭而轉，以矯亂彼。

「第四、唯懼他詰，於最勝生道及決定勝道皆不了達，於世文字亦不善知，而不分明說言我是愚鈍，都無所了。」這是第二科「隨言辭轉」，前面是「假託餘事」，現在是「隨言辭轉」，就是第四個不死矯亂外道。

「唯懼他詰」，他就是怕別人提出問題問他，對「於最勝生道」的善不善法，「及決定勝道」的苦集滅道，「皆不了達」，都不明白。「於世」間的「文字」，也不是善知，這可見這個人讀書太少了。「而不分明說言我是愚鈍」，他也不明明白白地向對方說，我這個人太笨了、太遲鈍了，我什麼都不明白，他不說這句話。「但反問彼」，只是反過來，向對方提出問題。「隨彼言辭而轉」，隨對方的話，去答覆問題。你說是黑的，他就「喔！是黑的」；你說白的，就是白的。「以矯亂彼」，就這樣子，內心裡面還是欺騙的，也不真實是這個意思。

子三、廣指經說

此四論發起因緣，及能計者，并破彼執，皆如經說。

這是第三科「廣指經說」。

「此四論發起因緣」，這四個不死矯亂論發起的因緣，他為什麼有這樣的說法？「及能計者」，以及有這種思想的人。「并破彼執」，再加上破除他們的執著。「皆如經說」，都像《長阿含經》所說。

子四、總結斥非

由彼外道多怖畏故，依此見住。若有人來有所詰問，即以諂曲而行矯亂。當知此見是惡見攝，是故此論非如理說。

「由彼外道多怖畏故，依此見住。若有人來有所詰問」，這是第四科「總結斥非」，一共是分四科，現在是第四科「總結斥非」。

「由彼外道」，由彼四種外道，他心裡面就是「多怖畏故」，「依此見住」，就是依此見為依止處，像個房子似的在裡面住，就是在這樣的思想裡面居住。「若有人來有所詰問」的話，「即以諂曲而行矯亂」，就是不老實、不誠實，表面上是一個樣，內心裡面又一樣，而來欺騙對方。「當知此見是惡見攝」，所以這樣的人，他的思想

不是個善法，是「惡見」，是一個不好的思想，「是故此論非如理說」。

癸十一、無因見論（分四科） 子一、出二種

無因見論者：謂依止靜慮，及依止尋思，應知二種如經廣說。

前面是第十科，這底下第十一「無因見論」。「見」就是他的思想，他的思想認為一切法都是沒有因的，這種異論，分四科，第一科「出二種」。

「無因見論者：謂依止靜慮，及依止尋思」，這個人也是成就了色界的四靜慮，有這樣殊勝的一個條件。第二個呢，「依止尋思」，這個人第六意根善於分別思惟。我有時候讀世間上的學者寫的文章，我有看，我就感覺到，他的第六意根、第六意識利，他會分別出來很多事情。我讀過唐君毅，唐君毅是香港的中文大學（以前是新亞書院），他是那裡的教授。他母親死了，請在香港有個樂果老法師，你們知道？請樂果老法師念經超渡，就這件事，他寫了一篇文章。哎呀！我說這個人的確是個學者，就是他有一點事，就想了一大套，一點事，想一大套，那就是意根利，分別心很強。所以你說他這個人沒有禪定，但是他的意根很利，就這件事特別。就是有這兩個條件，你其中有一個，那就這個人就會有特別的見地，和一般人不一樣，這兩種情形呢？「如經廣說」，也是如《長阿含經》所說，「廣說」。

這是出兩種，底下「敘因緣」。

子二、敘因緣（分二科） 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道依止尋思，起如是見、立如是論：我及世間皆無因生？

「問：何因緣故，彼諸外道依止尋思，起如是見、立如是論」，第二科「敘因緣」，這是先「問」。

什麼理由？什麼原因？「彼諸外道依止尋思」，依止他內心的尋思，能夠生起這樣的思想，建立這樣的異論呢？「我及世間皆無因生」。如是見、如是論，什麼見？什麼論？就是「我及世間皆無因生」，我和一切的世間都是沒有理由地就生出來了，不能說出理由的。「無因而有」，說那個地方起火了，沒有原因就起火了，是「無因而有」；說那個地方為什麼有個房子，「無因而有」，都是無因的。

什麼因緣故，「彼諸外道依止尋思，起如是見、立如是論：我及世間皆無因生」呢？這是問。底下就回答，分兩科，先「明彼見」，明彼的思想，第一科先「標」出來個大意。

丑二、答（分二科） 寅一、明彼見（分二科） 卯一、標義

答：略而言之，見不相續以為先故，諸內外事無量差別種種生起。或復有時，見諸因緣空無果報。

「答：略而言之」，你提出這個問題，現在就是要略地說一說，把這要義對你說一說。「見不相續以為先故」，就是這麼一個道理，就這一句話。他看見諸法、一切事物的生起，不能相續，就到此為止了。「以為先故」，以為主要就是這個理由，是個主要的理由，主要的原因。從這個地方，他就有「皆無因生」的這種看法。

「諸內外事無量差別種種生起。或復有時，見諸因緣空無果報。」這底下又把這一句話就又多說幾句，「見不相續以為先」這句話的內容再多說幾句。「諸內外事」，很多的，這個生命體裡面的事情是內，其餘的一切事情都是外。內事、外事「無量差別」，其中不同的情況是太多了。「種種生起」，這是人的生命的生起，乃至一枝花、一個鳥、一棵樹、一個房子、什麼什麼的生起，種種情況的生起。

「或復有時，見諸因緣空無果報」，有的時候看見一種事情，這個事情是出現了，但是後來沒有結果。「空無果報」，沒有得到個結果，所以就是「見不相續」，後來應該有個結果而沒有，就是這麼回事，所以他就主張，「皆無因生」，這樣子。這是標出個大義來。

卯二、舉事

謂見世間無有因緣，或時欻爾大風卒起，於一時間寂然止息；或時忽爾瀑河彌漫，於一時間頓則空竭；或時鬱爾果木敷榮，於一時間颯然衰頹。

「謂見世間無有因緣」，這以下呢？舉出一個例子。你有這樣的義，究竟有沒有這個事實呢？現在舉出來。

「謂見世間」上，「無有因緣，或時欻爾大風卒起」，看這世間上有什麼事情會生出這種「無因生」的這種見解呢？「或時欻爾」，就是忽然間有大風，有大風忽然間就生起來了。「於一時間寂然止息」，在一個時候忽然間大風又沒有了，又停下來了。

這件事我們現在的那個大氣層、大氣哲學、大氣科學會說出個理由來，為什麼忽然間有風、忽然間為什麼風又停了，應該有個理由的。但是這個人他說這就是「無因而生」。「或時忽爾瀑河彌漫」，你念「勺么、」也是可以，前面是說風，這裡說水，或者有的時候，忽然間河裡面的水有波浪。「瀑」，就是有波浪引起，瀑河。「彌漫」，水多起來，流出來了。「於一時間頓則空竭」，又到一個時間，忽然間水又沒有了，這樣子，是什麼回事呢？這是「無因而有」，他的意思是這樣子。

「或時鬱爾果木敷榮，於一時間颯然衰頹」。這底下說這個樹木，或時「鬱爾」，就是草木茂盛的樣子，「鬱爾」。這個「木」有果的，開花結果的這些樹木。「敷榮」，分布出來都很榮茂的、很美麗的這麼境界。「於一時間颯然衰頹」，「颯」也是枯竭的意思，凋敝的意思，就是「衰頹」了，衰枯，枯頹了、憔悴了，不是榮茂的了，就這樣子了。

那麼這就是前面那一句話「見不相續以為先故……。或復有時，見諸因緣空無果報」，舉出這個事例，來證明他的理論是對的，這樣意思。

寅二、結彼立

由如是故，起無因見，立無因論。

這是第二科「結彼立」，第一科「明彼見」，說明他的見解、他的見地、他的思想，現在把他的見地結束。「由如是故，起無因見，立無因論」。

子三、理破（分二科）

丑一、別徵詰（分二科）

寅一、破依止靜慮（分二科）

卯一、總徵

今應問彼：汝宿住念，為念無體？為念自我？

這底下是「理破」，來破除他的這個思想。一共分四科，第一科是「出二種」，第二科「敘因緣」。現在第三科是「理破」，理破分兩科，第一科「別徵詰」，一樣一樣地問，分兩科，第一科「破依止靜慮」，先總問。

「今應問彼」，這是本論的主人、本論的作者，現在應該來提出問題來難問他。「汝宿住念，為念無體？為念自我？」這個「今應問彼：汝宿住念」，宿住念就是過去生命的情況，以前久遠以前生命的情況，生命存在的情況，他能知道，他能憶念自己的、他人的過去生命存在的情況。

窺基大師解釋這個意思，他說什麼呢？說這個人前一生得過無想定，就是在色界四禪天裡面，他得到了色界四禪，得到四禪之後呢？在第四禪裡面修無想定成功了，把這個第六意識滅了，就是不動了、不分別了。這時候他的壽命五百大劫就死了，死了以後，經過五百大劫死了以後，又來到人間，因為以前是得了色界四禪的人，他來到人間的時候，自然是欲特別輕，就像沒有欲似的。他還會再修行又得到禪，又得到色界四禪。得到四禪的時候，他就很容易就有「宿住念」，就會憶念過去生命的情況。過去生命的情況，他能夠知道，他那一念心從無想定出定的時候，那一念心的分別，他能知道。但是那一念分別心之前的境界，不能憶念，前一念心就不知道。因為知道了，那麼那一念分別心之前不知道，這一念心是怎麼生起的呢？「無因而有」，是

這麼回事。所以他立「無因論」，有這樣的意思。

「今應問彼：汝宿住念，為念無體？為念自我？」就這樣問他，你向前憶念，依現在的一念心的前一剎那、前一剎那，一直向上念，念前一個生命、前一個生命，念多久。你這樣念的時候，你念什麼？這底下說「為念無體」，我是念無因而有嘛！一切法都是「無因而有」。「無因而有」這句話，這個「無因」，比如這一念心，這一剎那間生起了，這一剎那之前是什麼也沒有的，那個什麼也沒有，叫做「無體」。「為念無體」，你在憶念一切法現起的一剎那之前，是什麼也沒有，你這麼念嗎？你念這個「無體」。「為念自我」，你是念你內心的我。提出這兩個念。

這是「總徵」。第二科是「別詰」，一樣一樣地問，分兩科，先「念無體難」，你若說是「念無體」，這還是有困難的。

卯二、別詰（分二科） 辰一、念無體難

若念無體，無體之法，未曾串習，未曾經識，而能隨念，不應道理。

「若念無體」，如果說是一切法「無因而生」，「無因」就是無體的意思。比如這房子是「無因而有」，無因而有，它還是有時間性嘛，比如說是一九九五年七月一號開始造，那麼到九六年七月一號造好，經過一年造好。那麼九五年七月一號之前，六月三十號，以前這房子是完全沒有什麼原因的，就有這個房子的，那麼前一念是完全沒有，你念這個無體，是這樣意思。

若是這樣的話，「無體之法，未曾串習」，這世間上一切的有為法，在沒有現起之前的時候都是無。都是無的話，「未曾串習」，你以前沒有連續不斷地熏習過這件事，你以前沒有這麼熏習過這件事，你的思想，一切法都是無，你沒有這麼樣，「串」是連貫、連續不斷地熏習，叫「串習」，你沒有這樣子熏習過。

「未曾經識」，那麼這樣講，這個「無」，在你的識上，沒有經過、沒有經驗過這件事。你沒有經驗過這件事，「而能隨念，不應道理」，你現在忽然就念，念這個「無」，念一切法是「無」，這是不合道理。

這的確是唯識學者，會提出這樣的理由來破他，用這樣的理由來破他。說是「未曾串習，未曾經識，而能隨念，不應道理」。所以你若是學習了阿賴耶識的熏習的道理，能回答很多的問題。說我為什麼做這一個夢，你就說：你以前有過這個經驗，所以你現在有這個夢。和這個道理是一樣的，很多事情都是那樣。

後來我聽有人說，他們去問喇嘛仁波切，提出一些問題。仁波切也是這麼回答：人都是不斷地重複、不斷地重複、不斷地重複！所以若這樣講呢，哎呀！我今天啊！說是做人，有的時候會做天，那麼久遠以前怎麼回事？久遠以前亦復如是，還就是六

道輪迴，就是不斷地重複。比如說心裡面有貪瞋癡，有的時候貪心做善事，有的時候貪心做惡事；有的時候瞋心做善事，瞋心做惡事；有時候做善、有時候做惡；反正就是善得善報，惡得惡報，就是不斷地重複，這是這麼回事。

所以「若念無體，無體之法，未曾串習，未曾經識，而能隨念，不應道理。」這個說你念一切法都是「無因而有」，這「無因」就是無，你沒有曾經這樣串習過，怎麼會有這種思想呢？這是不對的。

辰二、念自我難

若念自我，計我先無，後歟然生，不應道理。

「若念自我」，說我不是念無，我現在念這個自我。念自我怎麼念法呢？「計我先無，後歟然生」，你的心裡在思惟觀察執著，在這一剎那之前，這個我是沒有的，沒有我。一剎那後，忽然間這個我就出來了，「後歟然生」。這樣講，有這個道理嗎？是「不應道理」。在佛法上講就是講不過去的，不可能是「無因而有」的。那這麼破他，「念自我難」。

前面這是說「依止靜慮」，說這個人得到了色界的四靜慮，他有這樣的思想，這樣的思想是錯誤的。

我們從彌勒菩薩在《瑜伽師地論》說這個事，依止靜慮的人，得到色界四靜慮的人，他心裡面有各式各樣的思想，現在佛教說這都是不如理作意，說是不對的。我們從這裡面得到了什麼消息？如果我們若不看見這樣的文章，不看見這《瑜伽師地論》，說是來了一個外道，我們不說他究竟是……。現在佛教徒的雜誌上有說：在喜馬拉雅山有個大修行的人，他說出什麼什麼法語，印出冊子來，我們佛教徒就把它印出來，把它宣揚，怎麼怎麼講，怎麼修止、怎麼怎麼不分別，也這麼宣傳。那一定是認為這是說得好，不然怎麼會去宣傳呢？若是我們，若是沒有讀過《瑜伽師地論》，或者其他的佛法也沒學過，當然我說我是佛教徒，說是有一個得了四禪八定的人，有神通、有智慧，或是說出來種種的道理，這說的一定是對的，有這麼高深禪定的人，一定對的，我們可能有這個想法。我們敢反駁他的話嗎？敢不敢？你敢不敢？因為我沒有得到定，他得定了，我心裡面就有一點敬畏他，對他有敬畏的心情，他說出的話我敢反駁嗎？現在我們讀了這部論，現在是彌勒菩薩告訴我們，得了禪定的人不如理作意，那是不如理作意，是錯誤的，反駁他，這樣的事。

這是「計我先無，後歟然生，不應道理」，這是不合道理。這件事照理說我們容易明白。《中觀論頌講記》，印順老法師講的，「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」也就提到這件事。說街上有一家失火了，消防車去救火，說這

是「無因而生」，你同意嗎？它失火了是「無因而生」，那麼那一家它沒有失火，也是「無因而生」啊？我們這裡講，一定那個失火是有個原因的，那一家沒有失火，也是有原因的，不能說無因。所以說是「計我先無，後歟然生」，這是不合道理，不應該這麼解釋，這是錯誤的。

寅二、破依止尋思（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？一切世間內外諸物種種生起，或歟然生起，為無因耶？為有因耶？

這是第二科「破依止尋思」。前面是「破依止靜慮」，這是破依止尋思。先「總徵」。

「又」你是「何所欲」？你歡喜什麼？你想怎麼地？「一切世間內外諸物」，生命體的物、生命體以外的諸物，「種種」情況的「生起」，種種情況的生起，你去注意觀察的時候，「或歟然」間就「生起」了，昨天沒有這件事，今天忽然間有這件事了，那麼你去觀察這件事，「為無因耶？為有因耶？」你觀察一下。

這是總問。底下「別詰」，別詰先是「無因難」。

卯二、別詰（分二科） 辰一、無因難

若無因者，種種生起，歟然而起，有時不生，不應道理。

假設說「歟然生起」，是沒有因由的，是自然地就有了。那麼你就觀察「種種」法的「生起」，「歟然」間「生起」了，這一剎那間忽然間生起了，可是這一剎那以前沒有生起，還有其他的事情也沒有生起，「有時不生」，那麼這就不同了。你說這個不同，你這個不同的情況你說一說。那個是「歟然生起」，而這個沒有生起，這個法沒有生起，那個法生起，就是有起、有不起，為什麼？為什麼有起、有不起？你說我聽聽！

如果是「無因而生」，那都應該起，都應該起。為什麼有起、有不起呢？有不起、有起呢？就是有的地方失火，有的地方沒有失火呢？為什麼那個小孩讀書聰明？這個小孩讀書就笨呢？那麼就是你說這個差別，這生起有差別嗎？若都是「無因」，原因都是一樣的，為什麼現象不同呢？所以你說「無因而生」，是「不應道理」，是不合道理的。這是「無因難」。

辰二、有因難

若有因者，我及世間無因而生，不應道理。

如果說是世間的現象，它就是不一樣，就是不一樣的。這個事情這樣子，那個事情是那樣的。那個人生來年紀大了，他就是願意出家當和尚，但是他不願意出家，他願意當律師，那個人願意做會計師，願意做建築師，他就是不一樣嘛！這個不一樣究竟怎麼回事？「若有因」，若有原因的話，他願意做出家人他也是有原因，那個人願意做律師也是有原因。

這樣的話，「我及世間無因而生，不應道理」，你執著這個我是無因而生，執著一切世間是無因而生，就不合道理了，就不對了。

那麼這個是和他原來的主張相反，前面那個是主張「無因而生」，無因而生，結果世間上的現象有差別，怎麼原因是一樣的都是「無因」，為什麼「有生、有不生」？你解釋、解釋，說無因是有困難。

這是難問他的思想是不合道理。底下第二科「結略義」，前面是「別徵詰」，現在是結略義，就是把它要義顯示出來。

丑二、結略義

如是念無體故，念自我故，內外諸物不由因緣種種異故，由彼因緣種種異故，不應道理。

「如是念無體故」，前面說，你「念無體」，也不合道理。是「念自我故」，也不合道理。「內外諸物」是「不由因緣種種異故」，也是不合道理。若是「無因而有」，就是「不由因緣種種異」，這是也不合道理。「由彼因緣種種異故」，若是你認為一切法是有因緣現起的，所以因緣不同，因緣所生法也就有差別了。若是這樣的話，你執著「我及世間無因而生」，這是「不應道理」。

子四、結斥

是故此論，非如理說。

所以你說的「無因見論」，一切法「無因而有」的這種異論，是邪知邪見，是不合道理的說法。

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

師：現在是有問答、有問題可以提出討論，有半小時的時間。

問：阿彌陀佛！我想問一個問題，那個披尋記的 178 頁，第九行下面。就是他舉這個例子，舉鎌刀的例子，「如離鎌外，餘物亦有能斷作用。」那這個例子的話，他最後說，結果就是說法喻不齊。我的感覺是說，為什麼要我舉一個例子，來破別人，然後我舉的這個例子，說我舉的這個例子不對？

答：你的意思什麼意思？

問：我的意思是說，我現在舉個例子我來破他，然後我告訴他說：「對不起，我舉錯例子了。」那這樣子的話，是不是我自己有問題？還是說這個例子是說他以前提出這個例子，然後我用這個例子來破它，說他舉的例子不對？

答：這是對方舉的例子。

問：這個鎌刀是他們以前舉的例子，我現在來破他這個例子，然後說他不對。

答：對，是這樣意思。

問：師父，可不可以問一下 184 頁倒數第四行，它講到「一切常中前三常見」，我不明白這個前三常見，是指那三個常見？

答：「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。」

「此中計前際者至生滅流轉不如實知者，此顯前際一切常者彼計因緣。彼一切常，略有四種。起計因緣，總唯有二。一、依靜慮起，二、依天眼起。依靜慮中清淨有別。謂下中上。由此差別起宿住念。此宿住念，緣彼所聞不正法藏及所信解而得生起；是名不善緣起。由是於過去行不如實知，計曾有我發起常見。是為一切常中前三常見。」

這個啊，「是為一切常中前三常見」，應該說是下中上。可以吧！可以這麼解釋吧！「依下中上」，就是對於禪有下中上，初禪也有下中上的不同，二禪、三禪、四禪都有下中上，所以他的見解也有下中上，也就分三種。可以這麼解釋吧！

「計曾有我發起常見。是為一切常中前三常見。依天眼者」。前面是依靜慮。「依天眼者：彼見有情死時生時妙色惡色若劣若勝差別而轉。彼於諸行剎那生滅流轉不如實知，便計爾時以為前際發起常見。為一切常中第四常見。」這是第四常見。這裡面看出來呢，雖然是有靜慮、有天眼，但是還不能如實知，智慧還不夠。對於緣起法還不能如實知，所以會發起常見。「依天眼，計現在世以為前際，於諸行剎那生滅流轉，不如實知。」不知道諸行有剎那生滅，所以也認為、也執著為常。不生滅者執著為常，若有生滅，應該不是常。

這上面說：「或見大種有變異故」，大種地、水、火、風是無常的。「不見諸識變異」，不見人的一念明了性的心有變異。所以「計識自性一分是常」，執著這心是常，說常住真心了。「或見諸識有變異故，不見大種變異」，看見識有剎那剎那變異，不見大種有變異，那麼就是計四大種是常，不執著識是常了，如果執

著心是我，我是常，和心統一了，那麼就是常住真心就是我了。或見諸識一分是常。

問：師父，會不會說是三常是計前際常、計後際常，還有計極微是常，是不是這個意思？

答：它這裡邊前面的標題上，「計前後際常」，計前後際常，卯一「計前後際常」，辰一「計前際」，巳一「約一切常辨」，巳二「約一分常辨」，辰二「計後際」，這個似乎不是那麼意思，不像是那樣意思。

這個依天眼，「依天眼者，彼見有情死時生時妙色惡色若劣若勝差別而轉。彼於諸行剎那生滅流轉不如實知，便計爾時以為前際發起常見。是為一切常中第四常見。」那麼前際發起常見，是一切常中第四常見。所以，不像是那個意思。

這就是在這「一切常」裡面，有四種常見，就是依靜慮有三種，依天眼有一種。約一切常，約一分常。這是「前際常」裡邊，前際常裡邊有「一切常」，有「一分常」。一切常裡面有四常，四種常見，應該是這樣意思。「前際常」裡面分兩二種，一個是一切常，一個是一分常。「前後際常」、「計極微常」。對，應該是這個意思。一切常裡面有四種常。

癸十二、斷見論（分四科） 子一、標計（分二科）

丑一、所計（分二科） 寅一、舉欲麤色

斷見論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：乃至我有麤色四大所造之身，任持未壞，爾時有病、有癰、有箭。若我死後，斷壞無有，爾時我善斷滅。

「不如理作意」一共有十六段，現在是第十二段是「斷見論」，這個不如理作意。「斷見論」就是斷滅論，我們口頭上也是常常說到的，但是這個「斷見論」的思想是什麼樣子呢？在這裡才介紹出來，分四段。這一個是「標計」，第二段是「敘因」。「標計」，實在來說就是略說的，簡略地介紹「斷見論」的思想；這「敘因」，就比較地詳細一點，實在兩科的內容只有詳略的不同。「標計」又分兩科，第一科是「所計」，第二科是「能計」的人。「所計」又分兩科，第一科是「舉欲麤色」，就是舉出來欲界眾生的麤色的境界，來表示「斷見論」的內容。

這「斷見論」是什麼意思呢？「謂如有一」，就是有一個，或者他是出家的沙門、或者是在家的婆羅門。「起如是見、立如是論」，他內心裡面建立了這樣的思想，那麼叫做「起如是見」；「立如是論」，就是用語言文字又宣傳出來。

「乃至我有麤色四大所造之身」，「乃至」就是中間還有話，略去了沒有講。那麼略去的話是什麼呢？我也沒有看見誰解釋，我現在就是這麼推測他裡面的意思，就是這個「斷見論」者他內心裡面虛妄分別，或者是他有什麼特別的靈感。那麼他心裡面這樣想：我現在有麤顯的地、水、火、風，這是麤色，地、水、火、風所造的身體，就是說組織成的身體，眼耳鼻舌身意這個身體。「任持未壞」，還保持住原來樣，還沒有死掉，還在活潑地生存，叫做任持未壞。

這裡邊有兩個意思，這一段文裡頭有兩個意思，第一個是「我」；第二個是「我有」。他有「麤色四大所造之身，任持未壞」，誰有這個四大所造之身，任持未壞？是我！這麼意思。這樣嘛，有我，有這個四大的身，以「我」為主，這個「四大之身」是他所有的，我我所這麼意思。

「爾時有病、有癰、有箭」，這個時候，有這個四大身體的時候，他就有三件事：一個是「有病」，就是四大錯亂了，四大不調和，那麼就會有病痛，這是一個現象。第二個是「有癰」，就是有毒，很嚴重的病痛，那這就是過去的罪業，罪業使令這個人有嚴重的病痛。「有箭」，前面「病」和「癰」都是在四大上顯現出來的事情，「箭」是在心理上，心理上是什麼呢？就和別人有怨恨，人與人之間的關係有問題，和誰有怨恨，他心裡感覺某某人是我的冤家，這冤家啊！時常地會恨，他心裡面一想到這個問題就像箭射過來似的，有這種苦惱。

「若我死後」，若這個我斷滅了，我這生命體結束了，也就是我斷滅了。「斷壞無有」，病、癰、箭也沒有了，眾苦解除。「爾時我善斷滅」，這個時候是最好的時候，我是沒有了、斷滅了。

這個地方，看這前後這一大段文，「斷見論」這一大段文，這段文要好好思惟一下，不然的話後面很難懂，後面不大容易懂。前面這「我有麤色四大所造之身」，以我為主有這麼一個麤劣的、麤鄙的身體，那麼我若斷滅了，這個麤鄙的身體也就沒有了，也可以這麼講；或者說，「若我死後，斷壞無有」，就是我這個身體、這個麤鄙的身體死了，這四大所造的身體壞了。「爾時我善斷滅」，爾時那個「我」也就沒有了，所執的我也沒有了，可以這麼解釋。說有我，所以也有這個身體，若有這個身體也就表示有我；若沒有身體了，也就表示沒有我了，可以互相來回地講。有我就有身體；有身體就有我。這段文有這樣的意思。

這是「舉欲麤色」，舉出來欲界眾生的生命體，這個斷滅的情況，由有而無的斷滅的情況。

寅二、例欲天等

如是欲界諸天、色界諸天、若無色界空無邊處所攝，乃至非想非非想處所攝，廣說如經。

這是第二科「例欲天等」，以欲界天的情況為例，其他的色界、無色界的天，眾生也是這樣子。這段文是這個意思。

「如是欲界諸天」，像前面欲界諸天是這樣子，那麼色界諸天；或者是，這個「若」當個「及」字講；或者是當「或」字講；或「無色界天」，無色界天就是空無邊處天所攝的眾生，識無邊處天所攝、無所有處天所攝的眾生。「乃至非想非非想處天所攝」的眾生，也都是這樣子。不過他們色界天、無色界天沒有病和癰和箭的問題，但是也要死亡，也是有這問題。「廣說如經」，像《長阿含經》裡頭所說的。

這一段這是丑二，前面丑一是「所計」，這底下是「能計」。

丑二、能計

謂說七種斷見論者，作如是計。

前面是「斷見論」的這種思想是這樣。誰有這樣的思想呢？就是「能計」，能有這樣思想的人是誰呢？「謂說七種斷見論者，作如是計」，他們作這樣的執著，有這樣的思想。

這「七種斷見論」，是那七種呢？是欲界的人、欲界的天，這是兩種；色界諸天

算一種，這是合起來是三種；無色界天算四種，加起來就是七種。這七種都會斷滅的，斷了以後就不相續了，所以稱之為「斷見論」，有這樣主張的人，「作如是計」。

這合起來，這是第一科是「標計」。

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？

這底下第二「敘因」，就是更進一步詳細說一說，分兩科，第一科是「問」。

「問：何因緣故」，這是論主《瑜伽師地論》的作者，他提出來的問題，什麼理由「彼諸外道起如是見、立如是論」呢？

第二科是回「答」，回答第一科是「總標」。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

就是「由教及理故」，他們是有教，也有他們的道理，根據這兩個理由「起如是見、立如是論」的，怎麼叫做「教」呢？

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

「教如前」面「說」了，前面是那裡？各位還記得吧！就是第六卷，現在《瑜伽師地論》是第七卷，在第六卷第一頁「因中有果論者」那一段。我們已經講過了，在那裡提到，就是最初那一個外道他有這樣的見以後，他又會宣傳出來、寫出來有書，就是那樣，那就是他的教，所以「教如前說」。

卯二、由理（分三科） 辰一、出彼人

理者：謂如有一，為性尋思，乃至廣說。

「理者」，第二科是理，理分三科，第一科是「出彼人」，他那個教裡面是有他們的道理，什麼道理？「謂如有一，為性尋思」，有一個人，那個人的，「性」者，心也。那個人的心裡善於思惟，「尋思」，會去思惟觀察。「乃至廣說」，他或者有甚深的禪定，或者怎麼怎麼的。

這是「出彼人」，這底下「顯彼思」，他內心的思惟，思惟什麼呢？這裡說出來。

辰二、顯彼思

彼如是思：若我死後復有身者，應不作業而得果異熟。若我體性一切永無，是則應無受業果異熟。

「彼如是思」，他這樣心裡想。「若我死後復有身者」，若我死亡了以後，我還有身體的話，這個身體死亡了以後，又有一個生命體出現的話。這樣的話，「應不作業而得果異熟」，這果報就是「異熟」，「異熟」就是果報，果報應該是由業力得來的；但是若是一個人死掉了以後，他若再有生命體的話，那這個就應該是沒有造業就得果報了，應該是這樣子。那他這個意思是什麼意思呢？就是人死亡了的時候這身體被破壞了，你這一生造的福業也好、罪業也好，也是隨你身體的破壞也都破壞了，這業力也都消滅了。身體滅了，所造的業也隨著都消滅了，就沒有業了。沒有業了，而後又得一個身體，那個身體就不是業所得的了。所以「應不作業而得果異熟」，不作業而得果，這是不合道理。所以身體若壞了以後，不應該再得一個身體，所以應該是斷滅才是對的，他的道理是這樣意思。

「若我體性一切永無，是則應無受業果異熟」，這前面說是身，若有身體，我現在這個身體死掉了，又有個身體，就不作業而得果的過失，這是第一個理由，主張是斷滅的。第二個理由，「若我體性一切永無」，這個身體裡面是有個我的，是有個我。這個有我；如果照佛教來說沒有我，是不對的！說是人在生存的時候是沒有我的呀！一切沒有，在一切的生命體裡面，永久是沒有我的體性的，就在生存的時候都是沒有的。「是則應無受業果異熟」，那就應該是沒有能領受果報的那個，沒有人領受果報了；沒有人領受果報，所領受的果報也不應該有。但是事實上，人是有生命體的果報的，所以應該有我。

這樣的講法，就是他主張人在生存的時候是有我的，是有我；死亡的時候，我也沒有了，身體也沒有了，應該是這樣。如果你不同意的話，死亡了以後還有身體，有身體就有過失，有什麼過失呢？「不作業而得果」，若不斷滅的話，就有這個過失，這是一個。第二個過失呢？就是你若主張——像佛法主張無我，無我誰受果報呢？這也是不對，所以這又一個過失。

這是「顯彼思」，他內心的思惟是這樣子。

辰三、結彼立

觀此二種，理俱不可，是故起如是見、立如是論：我身死已，斷壞無有，猶如瓦石，若一破已不可還合。彼亦如是，道理應知。

「觀此二種，理俱不可，是故起如是見、立如是論：我身死已，斷壞無有。」這

底下第三科「結彼立」。「由理」，這一科分三科，第一科「出彼人」，第二科「顯彼思」，第三科是「結彼立」，就是他所建立的思想，到這裡給它結束一下，就是明明白白地作一個結論。

「觀此二種，理俱不可」，這個斷見論者，他認為、他看出來這兩個理由，這兩個理由，如果不斷滅的話，這是不對的。「理俱不可」，在道理上都是不可以，非斷滅才是對的。「是故起如是見、立如是論」，什麼見？什麼論呢？「我身死已，斷壞無有」，就是我和我的身體若死亡以後都沒有了，我也沒有了，身體也沒有了。「猶如瓦石」，像瓦石似的，就變成無情物了。怎麼叫做猶如瓦石呢？「若一破已」，那個瓦或石頭一破開了，「不可還合」，不能再合了。你若死亡就沒有了，不能再有生命了。「彼亦如是，道理應知」，彼那個「斷見論者」，就是類似這樣，他們的道理就是這樣，你應該知道。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分二科） 寅一、總標

今應問彼：汝何所欲？為蘊斷滅？為我斷滅耶？

這個第三科是「理破」，這是根據佛法的道理，來破斥他這個斷見論，這是第三科。分兩科，第一科是「別徵詰」，一條一條地問；分兩科，第一科「總標」，第二科「別詰」，先總標。

「今應問汝」，現在應該責問你，責問你：「汝何所欲？為蘊斷滅？為我斷滅？」你想怎麼地？你主張是斷滅的，由你所表達的思想內容裡面看出來這兩件事，一個是「蘊」，一個是「我」；「蘊」就是身體。你主張斷滅，是蘊斷滅呢？是我斷滅？分出這兩個問。

寅二、別詰（分二科） 卯一、蘊斷滅難

若言蘊斷滅者，蘊體無常，因果展轉生起不絕，而言斷滅，不應道理。

「若言蘊斷滅者」，這是第二科是「別詰」，前面是「總徵」，這「別詰」分兩科，「蘊斷滅難」。

如果你說是這個麤鄙的四大，或者不麤鄙的四大，這個蘊或者說色受想行識，它在死亡的時候就斷滅了，你若是這樣主張的話，叫做「斷滅」的話。「蘊體無常」，我們佛法裡也是主張，色受想行識這個體性，它沒有不變異的體性，它是要變的。變可是變，「因果展轉生起不絕」，它是滅了，滅了它又會生起；因為有業力不滅，業是不滅的。身體滅了，你造的業沒有滅，所以業又會發生作用，使你再得果報；得了果報又是無常的，到時候又死亡了，死亡了業又會再得果報。這樣子「展轉生起不絕」

的，展轉地生起、不斷絕的，它不斷滅。「而言斷滅，不應道理」，你說身體滅了以後，就永久也不相續了，這個不合道理，不是這樣子。那麼這就是否認了他這個「蘊的斷滅」，否認了蘊的斷滅。

這是第一科，第二科「我斷滅難」。

卯二、我斷滅難

若言我斷，汝先所說：麤色四大所造之身，有病、有癰、有箭；欲界諸天、色界諸天、若無色界空無邊處所攝，乃至非想非非想處所攝，不應道理。

「若言我斷」，如果說這斷滅論是以我為主，我斷滅。「汝先所說」，你前面說「麤色四大所造之身，有病、有癰、有箭」，「欲界諸天」是這樣子，「色界諸天、若無色界空無邊處所攝，乃至非想非非想處所攝」，他們也有蘊。他們也有蘊，這有蘊，若是蘊不斷滅，蘊不斷滅的，蘊是展轉生起不絕的，滅了以後又會生起。若有蘊，誰有蘊？你前面說是我有麤色四大，那麼我也還是在，有蘊就有我，有我就有蘊；這樣子說呢，你說「乃至非想非非想處所攝，不應道理」。你說這個我斷滅了，就不合道理。有蘊，那就表示你執著那個我還是在，我也不斷滅。若是有我，有我就有蘊，有蘊就有我。你這樣說斷滅，不合道理。

丑二、結略義

如是若蘊斷滅故，若我斷滅故，皆不應理。

這是第二科「結略義」，前面第一科是「別徵詰」，就是「蘊斷滅」也不可以，「我斷滅」你說的也不合道理。這底下第二科「結略義」，就是它的要義把它重新地標出來。

這樣子說呢，你說是「蘊斷滅」也不可以，「若我斷滅故」也是不可以，也不合道理。

子四、結斥

是故此論，非如理說。

這第四科「結斥」，所以你這「斷見論」，不是合道理的說法，是立不住的。

癸十三、空見論（分四科） 子一、標計（分二科） 丑一、外道

空見論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：無有施與，無有愛養，無有祠祀，廣說乃至世間無有真阿羅漢。

這是第十三科「空見論者」，前面是「斷見論」，這底下說「空見論」。這斷見和空見還不一樣。這裡也是分四科，第一科是「標計」，標計裡面分兩科，第一科是「外道」，第二科是「大乘惡取空者」。這個第一科是看「外道」。

「謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」，什麼見、什麼論呢？

「無有施與」，沒有布施這件事，沒有施與。這個「施與」，就是一般地泛泛這麼說「無有施與」。

「無有愛養」，就是我所愛的人，我所供養的人，我去布施給他，我對他有所尊重、有所奉獻。當然這是有感情的、有重要關係的人，但是沒有這件事，「無有愛養」。

「無有祠祀」，就是所愛養的人不在了、不現前的。不現前的，他已經死掉了，但是我還祭祀他，我還用一些飲食，就是來祭祀他的。這過去的自己所恭敬的人、有恩德的人，或者恩田、悲田、敬田。有恩德的人就是兩種人：一個是於我有恩的人，我的父母，或者我所恭敬的人；雖然已經不現前了，但是我還追念他們，對他們要祭祀的，這也是一種布施。

這個空見論者，對於沒有施與，也沒有愛養，也沒有祠祀這件事，還有其他種種事，「廣說乃至世間無有真阿羅漢」，他的主張是這樣子。

這前面是標出來外道的思想，下面有解釋這幾樣。

丑二、大乘惡取空者

復起如是見、立如是論：無有一切諸法體相。

第二科「復起如是見、立如是論：無有一切諸法體相」，這是「大乘惡取空者」，這就是學習中觀論者，學習中觀論的人學偏了，不符合龍樹菩薩的思想了，認為一切法都是空無所有的。那麼就是訶斥這種人，這個意思。

復有佛教徒，他們有這樣的見、有這樣的論。什麼見、什麼論呢？「無有一切諸法體相」，這一切的眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、眼識耳識鼻識舌識身識意識，一切一切都是沒有的，都是空無所有的，這個也是叫做「空見論」，也是不對的。

這是「標」，標出來。這一個外道、一個佛法內的惡取空者。「惡取空者」，就是對於空的認識不對，有了錯誤，所以叫惡取空。這第一科是「標計」，第二科「敘因」。

子二、敘因（分二科） 丑一、外道（分二科） 寅一、問

問：何因緣故，彼諸外道，起如是見、立如是論？

「敘因」分兩科，第一科還是指「外道」說，分兩科，第一科是「問」：什麼因

緣，「彼諸外道」，有這樣的見、有這樣的論呢？

這底下回答，回答有「總標」。

寅二、答（分二科） 卯一、總標

答：由教及理故。

「由教及理故」，有如是見、起如是論。

卯二、別釋（分二科） 辰一、由教

教如前說。

教也是如前說。

辰二、由理（分二科） 巳一、出彼人

理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。

第二科是「理」，理分兩科，第一科「出彼人」。

「謂如有一，為性尋思，乃至廣說」，這是有這樣思想的人。

第二科「釋類別」，這樣人也不是一樣的，各式各樣類別不同的。

巳二、釋類別（分六科） 午一、無施與等（分二科） 未一、由彼見

又依世間諸靜慮故，見世施主，一期壽命，恆行布施，無有斷絕。從此命終，生下賤家，貧窮匱乏。

「又依世間諸靜慮故，見世施主，一期壽命，恆行布施，無有斷絕。」解釋它的類別，有這樣思想的人，有多少類別的，不同的情況，一共是有六種，第一種就是「無施與等」，分兩科，第一科「由彼見」。

這個思想的人呢，「又依世間諸靜慮故」，這個人也不是平常人，他已經成就了世俗的色界天的諸靜慮：初禪、二禪、三禪、四禪，這是世間有漏禪，成就了這個功德。他在禪定裡面，他也就是有了天眼通，他就看見了，「見世施主，一期壽命」，他看見世間上有些有福德的人，他肯拿出來他的財富，布施出去救濟貧窮，肯做這種事，肯做這種事，「主」就是做這個事情的主人；當然也有同他合作的人、為他服務的人，那就不叫主了。「一期壽命」，或者是幾十年、幾百年、幾千年、幾萬年，一期壽命。「恆行布施」，不是短時間的，長時期地的布施，沒有斷絕這件事。

「從此命終，生下賤家」，他這樣的布施，最後一天他死亡了、命終了。命終了他應該是得大富貴，得大財富才是對的。結果不是，他生到人間，在下賤家裡面做人，

做這個人，所以是貧窮，沒有財富。「匱乏」，他想要用什麼東西都沒有，想要坐車沒有車，想要吃飯沒有飯吃，總是有所缺乏，沒有錢。

他看見這種事情，「由彼見」，他看見了這個事情，他在靜慮中，用天眼通看見世間人做布施，最後還是貧窮，他看見這個事。

未二、顯彼思

彼作是思：定無施與、愛養、祠祀。

「彼作是思」，他看見了這個事以後，內心裡面就想了，他怎麼想呢？「定無施與、愛養、祠祀」，看見這樣的事實了的時候，他就感覺到，用自己的財富去布施並沒有功德，這叫做「無施與」，沒有功德的；說是我用財布施給一般的人我沒有功德，我是布施給我愛的人，於我有恩德的人，我布施給他，也是沒有功德的；「祠祀」，我對我所恭敬的人，於我有恩的人，死了以後，我還能「祠祀」，我立了一個廟做紀念，我常常地祭祀他，祭祀他也沒有功德；那叫做「無施與、無愛養、無祠祀」。總而言之，做的這個功德沒有報，沒有得到果報，所以這件事做了就和沒做一樣，所以叫做「無施與、無愛養、無祠祀」，他心裡面這樣想。

這是第一科「無施與等」，第二科「無妙行等」，也是「由彼見」。

午二、無妙行等（分二科） 未一、由彼見

復見有人，一期壽中，恆行妙行，或行惡行；見彼命終，墮於惡趣，生諸那落迦，或往善趣，生於天上樂世界中。

「復見一人」，他又看見一個人，「一期壽中，恆行妙行，或行惡行」，看見有人在他的這一個時期的壽命，或者幾十年、幾百年、幾千年、幾萬年，「恆行妙行」，長時期地去做一些善事、利益人的事情，就是好的事情，好心腸，動機也是好的，對方也得到了他的利益，彼此都是安樂、快樂的妙行。或者這個人，「一期壽命，恆行惡行」，做罪過的事情。

「見彼命終」，那麼這個人在靜慮裡面得天眼通，他看見這個人死了，「墮於惡趣」，跑到三惡道。這個人「恆行妙行」，他應該生天或者在人間，哦不！墮到三惡道去了。「生諸那落迦」，墮到地獄去了。「或往善趣」，那個人一期壽命他做惡事，做惡事應該到三惡道去，沒有，他跑到善趣來了。「生於天上樂世界中」，快樂的世界裡面去享福去了。若說有因果，這是不合道理，這是他看見這個事情。

未二、顯彼思

彼作是思：定無妙行及與惡行，亦無妙行、惡行二業果異熟，

「彼作是思」，看見了這個事情以後，他心裡面就這麼想：「定無妙行及與惡行」，決定沒有什麼善行和惡行的這種事情，無所謂善惡，沒有差別。「亦無妙行、惡行二業果異熟」，沒有善惡的兩種業力，所得的果報也沒有。他是在禪定裡面的天眼通看見這件事，不是說是我們沒有神通的人，坐在那裡胡思亂想，不是，他在禪定裡面看見的，這可見很厲害。這可見有神通的人，有的時候還不如沒有神通好，沒有神通自己謙讓一點，哎呀！我沒有神通，我聽聽佛菩薩的話。他這個人說「我自己親眼看見的。」你看這個厲害。

午三、無此世間等（分二科） 未一、約同欲界生辨（分二科）

申一、由彼見（分二科） 酉一、舉剎帝利婆羅門

復見有一剎帝利種，命終之後，生婆羅門、吠舍、戌陀羅諸種姓中；或婆羅門，命終之後，生剎帝利、吠舍、戌陀羅諸種姓中。

「復見有一剎帝利種，命終之後，生婆羅門、吠舍、戌陀羅諸種姓中。」這是第三類。前面是沒有妙行、惡行的果報、因緣果報。第三類「無此世間，無彼世間」這一類。

這個人在禪定裡面，在色界的四禪裡邊，他的天眼通，他看見有一個剎帝利，這是統治階級國王、大臣，叫「剎帝利種」，命終之後，死了以後生到「婆羅門」的種姓裡面去了。婆羅門是讀書人、有哲學家，有宗教信仰的，生到這裡來，這是一種。還有的剎帝利種死掉了以後，生到「吠舍」，吠舍是做什麼？做生意的商賈、販賣、做生意的人。「戌陀羅」，戌陀羅——耕田的農夫，或者是奴隸，生到那裡。這剎帝利死了，有三種不同，一個是生到婆羅門的種姓去，或者生到吠舍裡面種姓去，生到農夫的家裡面去，這麼多的種姓裡面，這是一種情形。

第二種情形，「或婆羅門，命終之後，生到剎帝利種」裡面去，生到「吠舍，戌陀羅諸種姓中」，生那裡去了。這是提出來，「剎帝利和婆羅門」，這兩種人死掉以後有這種情形。

這是第一科。現在第二科「例吠舍戌陀羅等」。

西二、例吠舍戌陀羅等

吠舍、戌陀羅等，亦復如是。

他們死掉了以後，生到剎帝利種去了，或者生到婆羅門種去了，那也是這樣子，

這樣子種姓中，「亦復如是」，和那個剎帝利一樣有這種情形。這是他所見、所看見，在禪定裡面的天眼通看見這件事。

現在第二科「顯彼思」。

申二、顯彼思

彼作是思：定無此世剎帝利等，從彼世間剎帝利等種姓中來；亦無彼世剎帝利等，從此世間剎帝利等種姓中去。

「彼作是思」，他內心裡面就想了，「定無此世剎帝利等，從彼世間剎帝利等種姓中來」，決定沒有，什麼事情呢？「此世」，這一世的剎帝利等，是「從彼世間的剎帝利等種姓中來」，不是，不是的。「亦無彼世剎帝利等，從此世間剎帝利等種姓中去」的，沒有，就是，不是說剎帝利種永久是剎帝利，沒有這回事，婆羅門也不會永久是婆羅門，吠舍、戌陀羅也都是這樣，吠舍、戌陀羅也都是這樣，不是決定的——決定是吠舍，決定是戌陀羅，決定是剎帝利，決定是婆羅門——都沒有決定，這樣意思。所以他主張「無此世間等」，主張這樣子。

這是「約同欲界生辨」，同生在欲界的人，來辨別沒有決定性的種姓的這種事情。

未二、約從上生下辨

又復觀見諸離欲者，生於下地。

他在禪定裡面得到的天眼通，又看見了色界天上的事情。「離欲」就是沒有欲界的欲了。他得到禪定以後沒有欲，當然生到色界天、或者無色界天了。那麼色界天、無色界天的人，死了以後，「生於下地」，就生到欲界來了，也可能生到人間，也可能到三惡道去，都沒有決定性，都是不決定的。若是決定的話，他就不應該生於下地。沒有決定彼此間的界限，一定是離欲的天境界，決定是離欲的；若是決定是離欲的，就不應該再生來到欲界再有欲；他又來到欲界來，可見不是決定是離欲的。就是根據事實上看都是不決定，這樣意思，所以他就不承認有這件決定的事情。

午四、無父無母（分二科） 未一、由彼見

又見母命終已，生而為女，女命終已，還作其母；父終為子，子還作父。

「又見母命終已，生而為女」，這底下第四科「無父無母」，沒有父親，也沒有母親。第一科是「由彼見」。

「又見」，又在色界的靜慮中，用他的天眼，又看見了一件事，就是那個人的母親死了以後，第二生就給他兒子作女、作女兒，給他兒子作女兒。「女命終已，還作

其母」，說那個人的女兒死了以後，第二生又給他作母親，會這樣子。「父終為子」，說是那個人的父親死掉了以後，就給他兒子作兒子，父終為子。「子還作父」，那麼兒子死了，兒子死了又給他父親作父親，「還作父」，他就又作父親了。那就是這樣子。

未二、顯彼思

彼見父母不決定已，作如是思：世間畢定無父無母。

「彼見父母不決定已」，這是第二科「顯彼思」。

有禪定那個人，他的天眼通看見，看見父親、母親不決定作父親、母親的。他心裡面就這麼想：「世間畢定無父無母」，世間上的事情，世間的眾生，「世間畢定無父無母」，究竟來說沒有決定的父親和決定是母親的，沒有這回事。

午五、無化生有情（分二科） 未一、由彼見

或復見人身壞命終，或生無想，或生無色，或入涅槃，求彼生處不能得見。

「或復見人身壞命終」，這是第五科「無化生有情」，沒有化生的有情。看這文怎麼講。

「或復」，或者他看見那個人身體壞了、壽命結束了；結束了，「或生」到「無想」天去、「或生」到「無色」界天去、「或」者「入涅槃」了，這三類眾生。「求彼生處不能得見」，這個人在禪定裡面是有天眼通的，他看見那個人死了到那兒去了呢？「不能得見」，看不見，看不見。人死了以後生無想天，他看不見他生無想天，若生無想天他看不見；若生到無色界天去，也看不見；或者是入了涅槃，也看不見。如果他到地獄去，知道，能看出來，或者生到色界天、生到欲界天他能看見。但是若生到無想天他看不見，生到無想天、生到無色界天、入涅槃，他就看不見。

未二、顯彼思

彼作是思：決定無有化生眾生，以彼處所不可知故。

「彼作是思」，他內心裡面就想了，「決定無有化生眾生」，化生的眾生是沒有的，「以彼處所不可知故」，因為他所生的地方沒有辦法知道，「不可知故」，沒有辦法知道。根據自己看不見就否定有那樣的眾生，他的思想是這樣的。

這是第五科。就講到這裡。

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

問：由於我們相信佛法所揭示的最勝生道及決定勝道，所以對於不死矯亂外道，對於此二道，有覺未開悟、於證起慢、覺已開悟而未決定的情形，感到匪夷所思。他們所理解的是怎樣的最勝生道與決定勝道？

答：在這項文上看呢，有的完全不懂得，不明白這個事，不明白世間的因果，也不明白出世間的因果，完全不明白；有的知道多少，而又不是完全明白。在文上就是這樣表示，只是表示這麼多。所以你問：他們理解的是怎樣的最勝生道與決定勝道？這文上沒有具體地說出來，只是一部分完全不知道，有的知道多少，沒有完全明白，只是這麼樣講，沒有再進一步地分明地說出來。

問：第二個問題，如果把佛法中聞思修慧階段對最勝生與決定勝二道的理解，與體證程度，也略分為覺未開悟、覺已開悟而未決定、及於證起慢，拿來和外道比較，有何同異？

答：這事是那樣，外道呢，他自己，假設他的思想沒有改變，他有排斥佛法的意味，他有這個意味。若是佛教徒，他有信受的意味；接受、接受佛法的開示，不排斥，這個地方和外道不同。至於說對於他理解的程度也是一樣：有的還不是太明白；有的明白多少，不完全明白；也有的可能明白多少，還有多少疑問；也還是有可能的，也應該有深淺的差別。其中和外道的不同呢？是佛教徒，他應該有接受佛法的信心，有這樣的興趣，有這樣的歡喜心，和外道的排斥心不同，還是不一樣。應該是同異點主要是在這裡。

問：近代心理醫學，有一種治療潛意與內心的罪惡感而產生心理疾病的方法：是每天寫身心行為的紀錄，從發生與前一刻的身心行為，開始追憶記錄。當然，要坦誠面對內心，而且寫出來就不要害怕被別人看見。有人以此法改善了自己的心理，而且啟發了自己的正知覺能力，有些人甚至能回憶到前一兩生的事。這與在禪定中修宿住念，追溯前一念，不斷開發念知過去已發生的事的能力，是否可以相提並論，除了依於靜慮的力量強大之外？

答：佛教，這個宿命通，是在禪定裡面修的，不是散亂心修宿命通的。世間上的心理醫生的辦法，是就按現在，沒有禪定，現在的心情去這樣向回憶念，憶念過去的事情，也有的人有多少成就，能得到一點、小小一點的宿命通。因為沒有禪定的力量，不是決定正確，不會是決定正確。有禪定的力量會正確得多。但是這種事情，只是知道那個現象，你要進一步地思惟它原因何在，那就危險，就未必能夠正確了。是的，我看是這樣。

但是另外有一件事呢，它這上面說，你這上說，要坦誠地寫身心行為的紀錄，那麼會對於心理上的疾病，會有效地能夠……對他的病痛會好一點。我在想，如果你常常修四念處，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，在這無常、無我這個地方，和大乘的金剛般若去相融會的時候，有這個作用。譬如說是，我們通常說，別人冤枉你了、毀辱你了，你一肚子氣啊，如果你不能夠把它紓解出去，就會有病、容易有病，你需要去同一個知心的人傾訴出來，傾訴出來就會好一點。若是常常修四念處的人不需要，你觀色受想行識是畢竟空、無我、無我所的時候，就紓解了，就融化了，內心鬱結的東西，自然地就通了，也是有這個作用。所以若是在佛法本身上去，你多用功呢，也就有這樣附帶的作用，也是有這個作用。

問：師父，關於剛剛那個問題，就是說自己用四念處把事情化解掉了，當然也是很好，但是有一個地方，會不會還需要加強，就是說那個悲心出不來？因為假設說只是化解掉的話，是自己這方面，對不對？但是對於對方？那個悲心沒有顧及到？

答：這個事，如果我們是常常讀大乘經典的話，悲心是應該出來，悲心容易出來。假設你常常讀《摩訶般若波羅蜜經》，它也是勸你行菩薩道的，這《摩訶般若波羅蜜經》裡面勸你發大悲心廣度眾生的。你若讀到那裡，自然地悲心也會出來。你這樣熏習了的時候，那麼你修四念處的時候，它也就會出現。你這樣熏習了，它就會出來。若是讀《阿含經》就不一定，就是不一定的。你若讀《華嚴經》，也是發大悲心；讀《法華經》也是、也是發大悲心；《寶積經》也都是，大乘經典裡面處處都是讚歎大慈大悲的，所以悲心是能出來的。若是自己不讀經論，那就不一定，不讀經論，不一定。

問：院長昨天說到修宿住念是出定和入定的那一念分別心，可以憶知過去世？

答：我有說這個話嗎？我的意思是在禪定裡面，是在禪定裡面，在禪定裡面修宿命通。修宿命通的時候，他就容易有成就，要是需要這樣做的時候，還是要入定，就有這個作用，不入定還是不行。

問：又說那一念分別心之前的境界，不能知道。能否請院長再作說明？

答：這是那樣，我們沒有修成宿命通的人，就是一般性的記憶力強弱的問題。人記憶力好，很多年前做的事情，自己也會想起來。記憶力不好的人，昨天事情，今天都忘了。但是你常常靜坐，心逐漸地逐漸地寂靜，深了一點，它逐漸地前一剎那、前一剎那，慢慢就能想起來，就是這樣子。修宿命通的方法、修天眼通的方法，

都很平常，不是什麼很深奧的事情，但是就是要有一個條件，要得到禪定以後才可以。修神足通的事情也沒什麼深妙，就是在禪定裡面這樣思想而已，就是心裡想：我的身體，坐在這裡，身體起來了。它就起來了。但是要有禪定，沒有禪定就不行。他若思惟從這房子就出去了，他先要思惟這個房子是假的，如雲如影的、無障礙的，所以他就出去了。這都要有禪定的力量，沒有禪定不可以。

問：在這裡我不明白的是說，因為他不能夠知道在這之前的那一念的事情，所以他會產生無因論，沒有因，這樣的一個想法，是說……

答：無因論，窺基大師的解釋：他前一生是得了無想定。得無想定，他壽命五百大劫死掉了，又來到人間。來到人間的時候，因為他是色界天上的人嘛，所以來到人間的欲輕，好像沒有似的，他也很容易再去修禪定，又得到禪定。又得到初禪、二禪、三禪、四禪，得了禪的時候，他就回想過去的事情，回想到從無想定出定的那一剎那的心，能想到那裡，但是無想定的境界想不起來了。

問：在無想定裡面的境界嗎？

答：他想不起來了，他想不出來。

問：追想他過去生曾經修的那個無想定，在無想定，他入無想定之前的那一念？

答：不是入無想定，就是出無想定的那一剎那的心，那一剎那就是第六識，第六識，前一剎那就想不起來了。前一剎那第六識沒動，所以不知道，他想不過去。

問：那也就是說，如果是在無想定的那個階段的壽命，他沒有辦法知道。

答：他不知道，他想，他就過不去了，到那地方就停下來，過不去了所以就是無因而有。怎麼忽然間出來這一念心，沒有原因，查不出來什麼原因，所以就主張是無因而有。

問：那另外有一件事情，當然我們修靜坐不是為了這個目的，可是如果有人記憶力不好，對於比方在這之前的事情，他可能都想不起來，他是不是可以類似用這種方式，就是說在靜坐當中，他就開始回想我在坐下來之前的前一秒鐘，或前一分鐘，我做了些什麼，然後就一直這樣子去回憶，前兩分鐘之前、前三分鐘之前，這樣去回憶，他可以慢慢地使他的記憶力會增強嗎？

答：也是。

問：增強是說回想他自己的身心行為，他憶念的能力會比較強一點？

答：也是能，也是能的。但是要這時候，其他事情都停下來，專心地去憶念以前的事，能夠恢復多少記憶力，能恢復。但是不如修奢摩他好，修奢摩他能增長記憶力，能加強記憶力，記憶力會加強。

問：阿彌陀佛！若欲當生成就女轉男身，該修持何法門，及日常生活修持的注意事項？

答：這個事情呢，也是能辦到的、也是能辦到，但是問題就是你要努力。我認為受持《法華經》、受持《華嚴經》、受持《大般若經》，都能辦到這件事。你心裡面能夠精誠地誦讀，加上祝願，就有能力能辦到，這是可以。另外念大悲咒也可以，你精誠地念大悲咒祝願，也可以，能辦到這件事，不是難事，也可以。

從佛法的理論上說，尤其是從唯識的理論來看，這個身體是什麼東西？身體是分別心的影像，不是個真實的東西。但是這個東西是由業力發出來的分別心，現出這個影像的，業力若不轉，它就不轉，雖然是假的，但是它不變。你想要轉變那個業力，那非要強大的力量才可以，不然它不能轉。說是以前有一個皇宮裡，國王的皇宮裡面的黃門，他就離開了皇宮——不是出家，不是做比丘——就是到了五台山，專心地讀《華嚴經》，後來這身體恢復正常了，有這樣的事情。所以我認為是應該能辦到，可以辦到這件事。

午五、無化生有情（分二科） 未一、由彼見

或復見人，身壞命終，或生無想，或生無色，或入涅槃，求彼生處不能得見。

「或復見人，身壞命終，或生無想，或生無色，或入涅槃，求彼生處不能得見。彼作是思：決定無有化生眾生，以彼處所不可知故。」這是第十三科「空見論」。空見論裡邊，第一科是「標計」，第二科是「敘因」，我們曾經解釋過。「標計」是略說，「敘因」就比較地詳細了多少。敘因中先說外道，第二科說大乘惡取空者。說「外道」裡邊，「問」、「答」，「總標」、「別釋」。在「別釋」，這空見論者，這外道思想的原因有兩種：一個是「教」，一個是「理」。在「理」中先說有這樣思想的人，第二科就說它這樣的空見論的類別。第一段是「無施與等」，第二段「無妙行等」，第三科「無此世間等」，第四科「無父無母」，第五科「無化生有情」，就是現在、剛才讀這一段文。這「化生有情」，通常各地方的解釋、各種經論上解釋是指中有說的，就是中陰身說的。但是這個地方也是包括中有的意思，但是又不全是這樣。

「或復見人身壞命終」，前面有那麼多的空見論，這又有一種空見論，就是人身體壞了、壽命結束了，結束了，生命還沒有結束，又繼續地到另一個地方去受果報。假設這個人是生到無想天去，就是這個人在人間修四禪成功了，得到色界的第四禪，在第四禪裡面修無想定也成功了，成功了，這個人還是在人間生活，在人間生活他壽命結束了，人間的身體就壞了，他就生到色界第四禪去，第四禪天裡面有個無想天，就生到那兒去。生到那兒去，照理說是有中陰身的，色界天還是有一個有形相的身體，可是不容易看得見，那麼這個外道就認為沒有了，認為這個人沒有了。

「或生無色」，如果這個人得到色界四禪之後，又繼續地修行無色界的四空定，也成功了，那麼他在人間「身壞命終」之後，他就往生無色界天去了。生到無色界天，因為無色界天沒有有形相的身體，沒有四大組合的身體，當然更是看不見了。

「或入涅槃」，前面這兩個都是有高深的禪定，「入涅槃」這就是阿羅漢了。阿羅漢沒有入涅槃的時候，他也是六根、六處、六識都是有的，他在人間行住坐臥。那麼有禪定的人，他也能看見，天上的人、人間的人，能看見這個聖人在這裡生活。但是若是身壞命終的時候入涅槃，那就不是了，就不知道他到那兒去了。這在經上常提到這件事，魔王看到阿羅漢入涅槃的時候到那兒去了呢？東西南北，四維上下，覓之不可得。

「求彼生處不能得見」，生無想天也好，生無色界天也好，入涅槃也好，這三類人死亡了以後，「求彼生處不能得見」，見不到，其他的人是能見到，這三類人看不見。

未二、顯彼思

彼作是思：決定無有化生眾生，以彼處所不可知故。

「彼作是思」，前面是「由彼見」，這是說他內心的思惟。「決定無有化生眾生，以彼處所不可知故」，因為他所到達的地方沒有辦法知道，他到那兒去了，不知道，看不見。看不見，所以就否定有這樣的人，否定有這化生的眾生。

按我們沒有禪定的人，我們平常的人，也有一種相同的思想的規則。就是無論什麼事情根據自己的想法來判斷，我看很多人都是有這個習慣，少數人可能是例外，很多人都是這樣子。我們人間的人是這樣子，有禪定的人也是這樣子。所以「以彼處所不可知故」，所以是斷了、沒有了，這是「空見論」。

午六、世間無真阿羅漢（分二科） 未一、由彼見

或於自身，起阿羅漢增上慢已，臨命終時，遂見生相。

這是「類別」裡面的第六科，最後一科「世間無真阿羅漢」。佛法中說有阿羅漢，那個人他否認，這個人是「空見論」。這一大科是「敘因」，說出他的理由，為什麼有這樣的看法，有這樣的見地呢？說出個理由來。他什麼理由呢？

「或於自身」，或者他於他本身「起阿羅漢增上慢已」，他自己用功修行，不是一個散散亂亂的人，這個人是一個用功修行的人，很精進勇猛地用功，用功他就會有成就，不是白辛苦的。他有成就，他到一個階段有點成就的時候，他認為是得初果了，再進一步得二果，再進一步得三果，再進一步那麼他就認為是得阿羅漢果了。

《楞嚴經》上有個無聞比丘，其實這一段因緣，在《大毘婆沙論》有說到。那個比丘他在阿蘭若處住，他很少去聽佛說法的，無聞比丘就是不大聽佛說法。當然佛說法他都不聽，別人說法他會聽嗎？他就認為聽法都是戲論，我在這裡閉上眼睛一念不生，這是最殊勝的，我這是有修行的境界。這樣子一來，他是得了初禪、得二禪、得三禪、得四禪，就認為是得四果——得阿羅漢果。本來是得四禪，四禪還是凡夫境界，不是聖道，但是他就是錯認消息了，認為是得阿羅漢果了，這樣的情形，名之為「增上慢」。他成就了殊勝的一種境界，成就了殊勝的境界也是好，但是他「增」，他的想法和他所成就的不一致，他又加上去了，本來是凡夫的四禪，認為是阿羅漢，那麼就是增了；因此而生高慢心，所以叫做「增上慢」；就是，不是阿羅漢，認為是阿羅漢。「已」，這樣做了以後。

「臨命終時，遂見生相」，等到壽命終了的時候；因為阿羅漢前一剎那滅，色受想行識前一剎那滅，後一剎那就不生了；可是他死了的時候，前一剎那的五蘊壞了，後一剎那五蘊又生了，又有中陰身出現了。「遂見生相」，他又看出來後一個生命開

始的相貌，那當然得了色界四禪就生到色界四禪天了，就有了中陰身了，而不是無生，沒能入於不生不滅的涅槃的境界，沒有。

未二、顯彼念

彼作是念：世間必無真阿羅漢，如是廣說。

「彼作是念」，那麼那個於自身起阿羅漢增上慢的人，他心裡面就這樣想了，「世間必無真阿羅漢」，世間上決定沒有真實的阿羅漢，若有真阿羅漢，我就是嘛，怎麼我現在又有色受想行識了呢？這可見沒有真阿羅漢！所以「如是廣說」，那就是在《大毘婆沙論》有說。所以說是「無真阿羅漢」，不承認有真實的阿羅漢。這個理由就是這麼回事，就是從這裡發起來「無真阿羅漢」的這種想法。

丑二、大乘惡取空者（分二科） 寅一、問

問：復何因緣，或有起如是見、立如是論：無有一切諸法體相？

這前面這一大段就是一共是六大科，六科是說外道他們的「空見論」的理由，建立空見論的原因是這樣子。現在這下面是第二科了，就是「大乘惡取空者」，他們的空見論的原因。那這是指佛法中，佛法中說大乘就不是小乘了，是大乘佛法裡面。大乘佛法裡面，那就是學習龍樹論、學習中觀論的人偏了，學習佛法沒能得到佛法的正義，走偏了，這個思想有偏差了，所以叫做「惡取空」。不是正取空而是惡取空，不是善取空而是惡取空，就是取得太過頭了，不符合佛法的真義。「大乘惡取空者」，這裡分兩科，第一科是「問」。

「問：復何因緣」，又有什麼理由，或者有人「起如是見、立如是論」呢？什麼見、什麼論呢？「無有一切諸法體相」，沒有眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、眼識耳識乃至意識，一切法體相都是畢竟空的，都是沒有的。他什麼理由、什麼原因，他有這種看法呢？

一切法都是因緣生，因緣生無自性，所以是畢竟空。在無自性這一方面來看，一切法是畢竟空，可是諸法還是因緣有，所以畢竟空同時一切法還是有；一切法是因緣有，所以是畢竟空，這兩件事是不相障礙的，是不相妨礙的。

不相妨礙的，但是若是搞錯了的話，就不承認一切法是如幻有，根本沒有，猶如空華。說我眼睛看見空中有花，但是眼睛沒有病的人，看見沒有花。世間上宇宙間的萬事萬物，根身器界，當然主要是內身，就是色受想行識，是我們心裡面的虛妄分別，所以有這些影像。但是沒有虛妄分別，根本沒有這件事，都是畢竟空的，沒有的。這樣的說法對不對？現在這上裡面的意思就是這叫「惡取空」，叫做惡取空。

佛教的理論，佛法裡面說到修行的事情，的確是，不是粗心大意的事情，你要細心地去學習。要細心地去學習、學習了一遍再學習一遍，學習一遍再學習一遍。就是從後邊的〈聲聞地〉，本論後邊的〈聲聞地〉、〈菩薩地〉很明顯地也看出來這件事。尤其是在《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，也看出這件事。你修奢摩他的止也好，你修毘鉢舍那的觀也好，都是要不斷地重複，重複又重複、重複又重複，深細地去觀察，一次又一次這樣觀察。這樣子這個奢摩他和毘鉢舍那有可能逐漸地能趣向、能走入中道而不會偏，不會偏失。

不是我們一般人，說我們講什麼叫做四禪八定？「我知道了，我知道了，我看過大辭典，我一翻就知道了，我不要去聽，不要再去聽人講，我知道了。」說什麼是三十七道品？「我知道了，我看看大辭典就知道了。」不是這個態度，不是這樣態度的。學習教義也是、修行也是，不是這樣態度的。

所以這個地方，也就是中觀論的學者和唯識論的學者有諍論的地方。當然這個地方，我們暫時可以不必多說，後面文有說這件事的。

說是這個佛教徒、大乘佛教徒，他有這樣的空見論，他是什麼原因呢？

寅二、答（分二科） 卯一、出彼由

答：以於如來所說甚深經中，相似甚深離言說法，不能如實正覺了故。又於安立法相，不如正理而思惟故，起於空見。

「答：以於如來所說甚深經中，相似甚深離言說法，不能如實正覺了故。」這底下回答，回答分兩科，第一科「出彼由」，說出來他的原因。

「以於如來所說甚深經中」，因為那個學者，他對於佛陀本師釋迦牟尼佛所宣說的甚深的修多羅中，就指《般若經》。「相似甚深離言說法」，這個地方叫「相似」、「甚深」的「離言說法」，「相似」的「甚深離言說法」，這是兩句話。

「甚深離言說法」，是一切聖人、是佛陀那無分別智所證悟的第一義諦，那是「甚深離言說法」。這個「甚深」第一義諦是「離言說」相的。現在「相似」的「甚深離言說法」是什麼呢？「相似」的就是佛依據他覺悟的離言說法，去安立種種名言宣說出來的，這一部分的佛法，叫做「相似甚深離言說法」，就是語言文字的佛法。但是是佛陀所宣說的語言文字的佛法，這是「教法」；那個「甚深離言說法」是證法，是「證法」；語言文字宣揚出來的叫做「教法」，這是兩個。

現在這個「相似」的「甚深離言說法」，就指那言教，語言文字的佛法。語言文字的佛法，就是所謂現在的《大般若經》，或者說是鳩摩羅什法師翻的《摩訶般若波羅蜜經》。對這樣的甚深的第一義諦「不能如實正覺了故」，這個佛教徒，他也是用

功學習了，但是沒能夠「如實」地，也就是沒能真實地，「正」確沒有錯誤地「覺了」明白，他就是弄錯了、學習錯了、搞偏了，這麼意思。「以於如來所說甚深經中，相似甚深離言說法，不能如實正覺了故」，所以就有了「無有一切諸法體相」的「空見論」，是這麼回事，原因就是這樣子。

說「甚深」，按我們沒有得無生法忍的人來說，其實得無生法忍的人也在內。「甚深」，就是兩個甚深：一個是「法性甚深」，一個是「緣起甚深」；一個是「畢竟空甚深」，一個是「緣起甚深」。而現在這裡就是說的法性、真如是「甚深」的第一義諦。「甚深」第一義諦，當然是一切法是畢竟空，沒有說錯。

但是站在唯識的立場來說，他有一種觀察的方法，這後面有說，就是遍計執法一定要依依他起才有遍計執，不然的話，沒有遍計執的。我們學習《攝大乘論》也說，能遍計的也是依他起，所遍計的也是依他起，但是「能遍計」遍計「所遍計」的時候，就是遍計執了。遍計執是畢竟空的，是沒有的，依他起還是有；所以你若說連依他起都空了，那麼唯識學者的意見就是：這叫做「惡取空」者。就是這麼意思，就是這樣講。

這樣的講法，但是中觀論的學者。我們自己直接去讀《中觀論》，也可能還是讀不明白，若去讀《大智度論》可能會好一點，若去讀嘉祥大師的疏，《中觀論疏》，或者讀印順老法師的《中觀論頌講記》，那當然不是「惡取空者」，不是惡取空者。因為他是說：一切法是畢竟空，一切法還是宛然有；一切法是宛然有，一切法還是畢竟空，所以不是偏於空，不是偏於有，沒有犯這個過失。可是有的人可能有這種問題，一空了的時候，就把宛然有、如幻有的緣起法也空掉了，那就是沒有因果了，也可能也是有這種人。這裡就是訶斥不承認有如幻有的人說的，指這個人說的。「不能如實覺了故」，所以就有一切諸法體相都是空的這種說法。

「又於安立法相，不如正理而思惟故，起於空見」，這前邊「相似甚深離言說法」，這是從語言文字上去通達一切法空，在這一方面來說；就是一切法畢竟空是甚深的。底下這個就包括了緣起的意思在內了。

「又於安立法相」，這安立法相也就是相似的甚深離言說法。就是用語言文字去表達，「安立」實在就是表示，表示一切法的相狀，它的體性、它的相貌，這樣子就是安立法相。「又於」，當然這個安立法相不是別人，就是佛。就是我們學習佛法的人，對於佛的大智慧所安立的法相。安立的「法相」，那麼按照唯識宗的立場就是圓成實相、依他起相、遍計所執相，就是這個是法相，安立這個法相。

「不如正理而思惟故」，不能夠契合佛所覺悟的正理而去分別思惟，所以也就搞錯了，就「起於空見」，都是空了——遍計執是空的，依他起、圓成實也都是空的，

那麼就變成惡取空了，是這麼意思，變成惡取空了。

卯二、顯彼念

彼作是念：決定無有諸法體相。

這是「顯彼念」，前面是「出彼由」，標出來他的理由；這底下顯示他內心的想法。

「彼」那個學者內心「作是念：決定無有諸法體相」，一切法的體相決定是沒有的。就是這樣很肯定的是沒有了。所以這是標出來「大乘惡取空者」他的見地。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分二科）

寅一、詰外道（分四科）卯一、破無施與等（分二科） 辰一、總徵

今應問彼，汝何所欲？為有生所受業及後所受業？為一切皆是生所受耶？

「今應問彼」，這底下是第三科。第一科是「標計」，第二科是「敘因」。「標計」裡面也說到外道，也說到大乘惡取空者。「敘因」也說到外道，說到大乘惡取空者。現在第三科是「理破」，就是本論的作者來破斥上面這兩種人的過失，分兩科。第一科是「別徵詰」，一樣一樣地問，也就是一樣一樣地破，但是先破外道，先難問外道。外道也分四科，先「破無施與等」，他說沒有施與。先破這個外道。

「今應問彼」，現在應該責問他：「汝何所欲？為有生所受業及後所受業？為一切皆是生所受耶？」他說「無施與」，你去布施、你去供養自己親愛的人、有恩德的人，或者是紀念自己過去的祖先，拿出來很多恭敬心，很多很多的辦法去表示自己的誠心，沒有功德的，所以無施與。現在這地方就責問他。

「今應問彼：汝何所欲？為有生所受業及後所受業？為一切皆是生所受耶？」前面有提過，他這一生布施了很多的財富，第二生還生到貧窮家去了，可見布施沒有功德嘛！是這樣意思。那麼這地方破他。「今應問彼：汝何所欲？為有生所受業及後所受業？為一切皆是生所受耶？」這個生受、後受，三受，一個現受，「現受、生受、後受」。「現受」呢？你現在做的功德現在得果報，叫現受。「生受」就是第二生，這一個生命結束了，第二生得果報。「後受」就是第三生以後，現在你做功德現在也沒得果報，第二生也沒得果報，第三生得果報了，那叫做後受。

現在這就問。你說那個人在一生中，他布施了很多很多的財富，給他恭敬的人、親愛的人，或者一般的人，但是第二生沒得到財富，還是貧窮的，你根據這個理由就認為布施是白布施了。空見論者。那我現在問你：「為有生所受業及後所受業」，說是做了業力，將來得果報。得果報有兩種：一個是「生受」，一個是「後受」。那麼

我現在問你：「為有生所受業」，你造了這種業，或者是罪業、或者是福業，這個業要第二生才能受，才能得果報。有的業力第二生也不得果報，要「後」，第三生以後才能得果報。我問你：有沒有這種事？是有生受、後受的差別吧？我問你。「為一切皆是生所受耶？」說是你的意見是一切一切都是第二生受果報，沒有第三生受果報的事情，是這樣子？你的意思是什麼意思？這是問他。

辰二、別詰（分二科） 巳一、生受後受俱有難

若俱有者，汝先所說，無有施與、無有愛養、無有祠祀，無有妙行、無有惡行、無有妙行惡行業果異熟，無此世間、無彼世間，不應道理。

「若俱有者」，前面是「總問」，這底下分別來問，分別來問分兩科，第一科「生受後受俱有難」。

「若俱有者」，假設你的意見認為也有的業力是生受，有的業力是後受，這兩種受都是有的。這兩種得果報的情況都是有的。你若承認這句話的話，你若承認都是有，「汝先所說」，你以前的主張「無有施與」，我做了很多功德，都沒有得果報，就是沒有施與。「無有愛養」，對我親愛的人、我恭敬的人，我供養他們也沒有功德。「無有祠祀」，我過去的先人、親愛的人，我還是常常地追悼他們，也沒有功德。你以前你說你有這種主張，你這樣講。

「無有妙行、無有惡行」，「妙行」其實也就是好的品德，也就是善行。沒有善行沒有善報，惡行也就沒有惡報，「無有惡行」。「無有妙行惡行業果異熟」，「妙行惡行」在因上說的，無有妙行、惡行；「業果異熟」在果上說的。「妙行」所感的異熟果，「惡行」所得的異熟果也沒有。你前面這麼說。

「無此世間、無彼世間，不應道理」，這個人從這個世界到那個世界，從人的世界到天的世界，從天的世界來到人的世界，乃至從天的世界到地獄的世界，從地獄的世界到天的世界，這些事都沒有。「不應道理」，那就不合道理了。你不能說是第二生沒得果報，就表示你那個功德白做了，不能那麼說；有可能是第三生受果報，是這樣嘛！

巳二、無有後受難

若言無有後所受者，諸有造作淨與不淨種種行業，彼命終已，於彼生時，頓受一切淨與不淨業果異熟，不應道理。

「若言無有後所受者」，這是第二科「無有後受難」，你的主張說：沒有「後所受者」，沒有第三生去得果報這件事，沒有這件事。如果你這樣主張的話，「諸有造

作淨與不淨種種行業」，很多的人造了很多的清淨的善業和不清淨的罪業，善業也是種種行業，罪業也是種種行業，造了很多的善業、不善業。「彼命終已」，他現在的生命結束了。「於彼生時」，於第二生時，第二個生命現起的時候，「頓受一切淨與不淨業果異熟，不應道理」，不能說這善業、不善業，很多的善業、不善業，都是在第二生完全一下子去領受那種淨不淨業的果報，這是不可能的事情，不可能是這樣子！所以你不承認有施與，沒有愛養、沒有祠祀，這不對的，是錯了，你的說法是錯了，你的想法是錯了。

那麼這是把這個破了，第一個「破」他這個「無施與等」，這個破了。

卯二、破無父無母（分三科） 辰一、總徵

又汝何所欲？凡從彼胎藏及從彼種子而生者，彼等於此為是父母？為非父母耶？

第二科「破無父無母」。他有天眼通，在禪定裡面看見那個眾生的父親死了以後給他作兒子了，他死了以後又給他作父親了，那麼父子、母女都是沒有決定的。看這件事那就是沒有決定是父親，也沒有決定是母親這回事，現在破他這個說法。

先問，「凡從彼胎藏」，從彼母親的胎藏，「及從」父親的「種子而生」的人，「彼等於此，為是父母？為非父母耶？」彼那個有胎藏的人、有種子的人，「於此」這個人，是不是他的父親、母親呢？「為非父母耶」，不是他父親、母親嗎？

這是「總徵」，底下「別詰」分二科，已一「是父母難」。

辰二、別詰（分二科） 已一、是父母難

若言是父母者，汝言無父無母，不應道理。

這是不對的。

已二、非父母難

若言彼非父母者，從彼胎藏及彼種子所生，而言非父非母，不應道理。

「若言彼非父母者」，這「非父母難」，「從彼胎藏及彼種子所生，而言非父非母」，那也「不應道理」。

那你這樣子，從母親的胎藏生出來，那她就是你母親，你父親的種子，那他就是你的父親，你怎麼能說不承認是父親、是母親呢？這是不合道理。這事也破了。

辰三、簡過

若時為父母，是時非男女；若時為男女，是時非父母；無不定過。

頭一科是「總徵」，第二科「別詰」，第三科是「簡過」，簡別這個過失，是沒有這個過失。

「若時為父母」，若這個時候他是你的父親，她是你的母親。那麼這個時候就不是你的兒，也不是你的女。說第二生父親作了你的兒了，你母親第二生給你作女，那是第二生的事。說現在，現在他是你的父親，她是你母親，他這個時候也不是你的男兒，也不是你的女兒。

「若時為男女」，若說是第二生為你作了男孩了、為你作了女兒，那個時候不是父親、也不是母親。「無不定過」，沒有一個是不決定的這種過失，沒有，所以你不應該這樣子執著。

這是簡別不定過，沒有不決定的過失。

卯三、破無化生有情（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？為有彼處受生眾生，天眼不見？為無有耶？

這是第三科「破無化生有情」，他不承認有化生有情，現在這裡來破，分成兩科，第一科是「總徵」。

「又汝何所欲？為有彼處受生眾生」，我問你：有沒有在那個地方去得生命的人，「天眼不見」，天眼看不見那個人在那裡受生，有沒有這種人？「為無有耶」，沒有這種人嗎？

辰二、別詰（分二科） 巳一、若有不見難

若言有者，汝言無有化生眾生，不應道理。

「若言有者」，這底下是「別詰」，分兩科，第一科「若有不見難」。

若有，你同意有這樣的眾生，他是去受生，但是你看不到，有這種眾生。「汝言無有化生眾生，不應道理」，那你執著沒有化生的眾生，那不對的。

巳二、若無不見難

若言無者，是則撥無離想欲者、離色欲者、離三界欲者，不應道理。

如果說是你說沒有，我有天眼通，我看不見的就是沒有，你若是這麼執著的話。

「是則撥無離想欲者」，那你就是撥斥了沒有離想之欲的人，就是無想定。無想定的人他不高興這個想，因為在禪定裡面他厭離這個想，訶斥這個想，他就能把想滅

掉，滅掉了就入無想定了。是有無想定這個人的，你若不承認，你就是不符合事實了。「是則撥無離想欲者」。「離色欲者」，無色界天的人沒有色的欲，所以他在色界第四禪裡面來破斥這個色，成功了就生到無色界天的空無邊處定、識無邊處定……，四無色定，四無色定也是有這種人的。你現在若不承認，那就是反對了事實，不承認這件事實，是不對的。「離三界欲者」，這是出世間，這是佛教徒，佛教徒修學聖道能夠「離三界欲」：欲界的欲、色界的欲、無色界的欲，都能夠破除；破除了，一切法不受就是得涅槃了，就出離三界了，是有這種聖人的。你若不承認，不承認就是不符合事實，是「不應道理」，是不合道理的。

卯四、破世間無真阿羅漢（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？為有阿羅漢性，而於彼起增上慢？為無有耶？

這是第四科「破世間無真阿羅漢」，看他怎麼破的，第一科是「總徵」。

「又汝何所欲？為有阿羅漢性」，他是一個佛教徒，他能放下世間的一切，修學四念住，斷除愛煩惱、斷除見煩惱，得了阿羅漢的體性，那種清淨性、那清淨的境界成就了。

問：「又汝何所欲？為有阿羅漢」這樣的聖性，「而於彼起增上慢？為無有耶？」對於那個阿羅漢性起了增上慢，就是還沒得阿羅漢，認為得阿羅漢了。「為無有耶？」為沒有阿羅漢性而於彼起增上慢呢？是這樣子嗎？看這段文有一個意思，就是有阿羅漢性就是有真實的阿羅漢，「而於彼起增上慢」呢？還有一個增上慢的阿羅漢，是不是有這兩種阿羅漢呢？

辰二、別詰（分二科） 巳一、有增上慢難

若言有者，汝言世間必定無有真阿羅漢，不應道理。

「若言有者」，如果你說有。前邊是「總徵」，這底下「別詰」，分兩科，第一科「有增上慢難」。

「若言有者」，是有這樣的阿羅漢，「汝言世間必定無有真阿羅漢，不應道理」，那就不合，有阿羅漢你說沒有，這是不符合事實，是不對的。

巳二、無增上慢難

若言無者，若有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢，此乃應是真阿羅漢，亦不中理。

這是第二科「無增上慢難」。

「若言無者」，若是說世間上沒有這個真實的阿羅漢，是有一個增上慢的阿羅漢。我先這麼講。「若言無者」，若是說沒有阿羅漢的真實性，沒有真實的阿羅漢。但是「若有發起不正思惟，顛倒自謂」的增上慢「阿羅漢」，有增上慢的阿羅漢；「此乃應是真阿羅漢」，若有增上慢阿羅漢，那就會有真實的阿羅漢。而你不承認有真實阿羅漢，「亦不中理」，也是不合道理。這個文我看這麼講也可以，可以這麼講。

說是「若言無者，若有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢」，或者這個文說是：若是說沒有增上慢的阿羅漢，但事實上有「發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢」的，若是這樣，那麼這個阿羅漢就是真阿羅漢，你若這樣說也不合道理。這樣講你們各位想一想，可不可以這樣講？

我同意前面這個講法，你若認為有增上慢阿羅漢，那就一定有真實的阿羅漢，那個增上慢阿羅漢從那兒來的？就是他認為有真實阿羅漢，他也發心修行，修行沒成功就認為是阿羅漢了，那足見有假的，就是因為有真的關係，可以這麼講。

寅二、詰大乘惡取空者（分二科） 卯一、總徵

又應問彼：汝何所欲？圓成實相法、依他起相法、遍計所執相法，為有？為無？

前邊是破外道的「空見論者」，這以下來破佛法中的「大乘惡取空者」，破這個，先是「總徵」，先問。

「又應問彼」，又應該問那個佛法中的「大乘惡取空者」，問問他：「汝何所欲？圓成實相法」，這在唯識學者的立場，一切法是分成三類，世間上一切法雖然是很多，但是可以歸納為三類。第一類就是「圓成實相法」，圓滿成就真實的，這個成就就是本來有的，它不是虛妄的，這樣的法，就是真如的理性。這個法，按唯識的經論來說就是自性有法，這個不是誰造的，本來就是這樣子，自性有法。

第二種是「依他起相法」，就是因緣有的，由種子現起的一切法，那麼主要就是「識」：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿賴耶識，就是這個識。「依他起相法」，依於種子而現起的，那麼就是主要是心。

「遍計所執相法」，遍計所執相法呢？是執著。因為你執著才有這件事，你若不執著就沒有這件事，執著這個法呢，它是沒有體性的。就是比如說是《圓覺經》上有這話：「雲駛月運，舟行岸移」。有人在船上，在河裡面坐著船，向前走，感覺船沒有動，感覺那個岸在動。河有兩岸，看那個岸在向後跑。說天空的雲在飛，感覺雲沒有動，是月亮在那兒跑。而實在這件事呢？月亮並沒有那麼動，是雲在跑，是雲在跑啊！所以我們認為月亮在跑，這是你的分別，實在沒有這件事。這是一類的法。這一

類法也可以名之為妄執有，你虛妄的執著而有這件事，事實上是沒有。

「依他起法」，是因緣生法，你執著不執著都是有的，這一法它是有，但是它不真實就是了。「圓成實」是實相法，那是自性有，不是虛妄的。「依他起」是因緣有法，它是可以還會變，由染污的可以變成清淨的，三惡道的法可以變成人間天上的法，人間天上的法也可以變成三惡道了，世間的也可以變成出世間的了。它是有變化的，是有、而有變化、不真實，還是有；和「遍計所執」不同。「遍計所執」，根本沒有那麼回事，在這有差別。

所以從唯識學者去觀察一切法，歸納成三類：一類是「圓成實相法」，一類是「依他起相法」，一類是「遍計所執相法」。現在唯識學者就問中觀的惡取空的學者說：說圓成實相法、依他起相法、遍計所執相這三類法，你認為是有呢？是沒有？這樣子問，這是總問。

底下「別詰」，分兩科，「有三相難」。

卯二、別詰（分二科）辰一、有三相難

若言有者，汝言無有一切諸法體相，不應道理。

「若言有者」，如果說有這三種法，「汝言無有一切諸法體相，不應道理」，都沒有，圓成實也沒有、依他起也沒有、遍計所執相也沒有，那就不對，你自己相矛盾了，這不合道理。

辰二、無三相難

若言無者，應無顛倒，亦無染淨，不應道理。

「若言無者」，又說沒有，沒有，「應無顛倒，亦無染淨，不應道理」，那就是沒有這些顛倒錯誤的事情。顛倒就是我們的虛妄分別心，去分別一切法的時候有執著，這叫顛倒。這個執著就是我執或者法執，這樣子去虛妄分別去創造，就有了染污法和清淨法的不同。

「亦無染淨」，「染」是指依他起說的，「淨」是圓成實說的，「顛倒」就指遍計所執說的。在事實上生死凡夫是迷惑顛倒，不能說沒有。那麼在生死裡流轉就是染污；覺悟了以後得到涅槃了、得到圓成實性，那麼就是清淨，不能否認這件事的。所以你若說沒有這三種法，「不應道理」。這樣破了，把這個人的執著是這樣子地破除了。

丑二、結略義

如是若生後所受故，非不決定故，有生處故，有增上慢故，有三種相故，不應道理。

「如是若生後所受故」，這底下「結略義」。前面是「別徵詰」，現在是「結略義」，就是把前面這兩大段：一個是訶斥外道、一個是破斥大乘惡取空，這兩大段，用「略義」把它結束一下。

「如是」，像前面這兩大段裡面說的，「若生後所受故」，有生受、有後受，所以你說無施與是不對的。「非不決定故」，無父無母那一段不決定，不是不決定。「有生處故」，還是有受生的地方的。「有增上慢故」，這阿羅漢這個地方。「有三種相故」，圓成實相、依他起相、遍計所執相故。所以，你說你執著是「空見論」是不應道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

你這「空見論」，是不合道理的。

癸十四、妄計最勝論（分四科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計

妄計最勝論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：婆羅門是最勝種類，剎帝利等是下劣種類；婆羅門是白淨色類，餘種是黑穢色類；婆羅門種可得清淨，非餘種類；諸婆羅門是梵王子，從大梵王口腹所生，從梵所出，梵所變化，梵王體胤。

「妄計最勝論者」，一共是十六大段，現在是第十四段「妄計最勝論」，虛妄地執著婆羅門是最殊勝的，這種思想。分四科，第一科是「標計」，所計和能計，先說「所計」。

「謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：婆羅門是最勝種類」，這麼多的眾生，一共有分成四類，婆羅門是其中最殊勝的一類，他這麼論，他有這樣的見地。

「剎帝利等是下劣種類」，統治階級，做國王的大臣、做國王的；或者做生意的、或者種田的，這些人都是下劣種類，這個種類不好。

「婆羅門是白淨色類」，婆羅門是特別清淨潔白這一類的。「餘種是黑穢色類」，又黑又穢。「婆羅門種可得清淨」，婆羅門種修學聖道可以得到清淨的禪，可以離欲。「非餘種類」可以修行成功的。這可見婆羅門教的意思，只有婆羅門才能修行，其他

的人都不能修行，「非餘種類」。

「諸婆羅門是梵王子」，他是梵王的兒子，梵王的兒。「從大梵王口腹所生」，這個《大智度論》上提到：劫初的時候，就是成劫之初的時候，大海裡面有個大梵王，大梵王這個肚臍子，生出一個大蓮花，蓮花也就生出來梵天，梵天的口又生出來婆羅門，是這樣意思，這麼講。說是這個剎帝利是梵天的臂、胳膊，又說是膝蓋生的。那麼髀是吠舍，首陀羅是從腳生的。所以這個生處不同，所以看出來婆羅門是最殊勝的，這樣意思。

- (一、中華百科全書之資料：四姓的起源可遠溯至《梨俱吠陀》時，其中，原人之歌第十卷記載婆羅門從梵天口中所生出，王族由梵天雙臂生出，吠舍從梵天腿部生出，首陀羅從梵天兩足生出。
- 二、從 CBETA 中未查到《大智度論》相關之記載。僅從《百法論顯幽鈔》、《成唯識論演秘》、《金剛針論》等經論查到相關之說法。其中《百法論顯幽鈔》中有文如下：「問曰。如何是一切物因。答曰。西方有圍陀論師云。謂劫成時有一大人出。名曰那羅延。那羅延臍中生一大蓮華。蓮華中生得梵天。從梵天口中。生得婆羅門。從梵天兩肩上。生得剎帝利。從梵天兩[月*望]。生得毗舍。從梵天兩足下。生得首陀。即此四姓中。從口中生者。為最上姓。從足下生者。即下也。即知一切有情皆從梵天生也。即梵天等是一切物因也。」
- 三、提婆菩薩《釋楞伽經中外道小乘涅槃論》：「第四外道圍陀論師說。從那羅延天臍中生大蓮華。從蓮華生梵天祖公。彼梵天作一切命無命物。從梵天口中生婆羅門。兩臂中生剎利。兩髀中生毘舍。從兩腳跟生首陀。」遁倫記卷七引文相似。)
- (佛光大辭典：又外道說那羅延天即大梵王，一切人皆由梵王所生，故稱人生本。)

「婆羅門種可得清淨，非餘種類」能得清淨。「諸婆羅門是梵王」的兒「子」，「從大梵天王」的「口所生」，「腹」所生就指大蓮花說的。「從梵所出」，從梵所生出，是梵天王「所變化」的。「梵王」的「體胤」，是梵王的遺體展轉地相續下來的，所以婆羅門是最殊勝的。婆羅門的人自己這麼講，講出這麼個理由來，表示婆羅門是最尊貴的，其餘的種姓都不如他。

丑二、能計

謂鬪諍劫諸婆羅門作如是計。

前面說是「所計」，這是說「能計」，誰有這樣的見地？誰有這樣的思想呢？

「謂鬪諍劫」的時候，這個劫不是和平的，「諸婆羅門」有這樣的思想，這樣的執著。

這是「能計」。前邊是「標計」，第二科「敘因」，敘因裡面先「問」。

問：這裡我也有一個疑問，就是應該說是得了禪定的人，他們有了天眼通，可以去知道說，在壞劫的時候，或者是成劫的時候，世間會有邊，或者是沒有邊。那麼所以這裡不應該只是限定是在禪天的人，可不可以這樣說？

答：是的。

問：那麼，另外一個地方有一點問題就是說，這也可以看出，修禪定，從禪定當中得的天眼通它的限制，就是如果他思惟壞劫，他就會看見世間有邊際；如果他思惟成劫，他想要知道這個世間有沒有再不斷地延續下去，他就只能夠看到這個世間還是有再繼續相續的這種現象？

答：是。

問：他如果不思惟壞劫的話，他就不知道這個世間其實是……；或者說他不作全面觀的話，他就不知道是有成住壞空？

答：是的。他思惟成劫，他沒能思惟成劫以後還有壞劫，所以他執著是無邊；他思惟壞劫，沒有思惟壞劫以後還有成劫，所以執著是有邊。如果若是全面地思惟就不會這樣了。

問：可是這好像也很奇怪！因為他假如是存在的話，他應該是在成劫？

答：是的，他在成劫、住劫。但是這神通是有大小的問題，凡夫的天眼通是不能和有神通的聖人的天眼通比。阿那律尊者的天眼通，他能觀三千大千世界如手中的菴摩羅果；但是其他的一切人不能，沒有這個力量，力量不夠。

問：院長，從這裡依此類推，同樣一個修止的方法，但是如果我把它運用在不同的地方的話，它也就會有不同的效果；從天眼，或者從禪定當中去思惟一些事情，得到的結果，去這樣類推的話，

答：是的。

問：會有這樣的現象。

答：是的。

問：請問一個問題，我們這幾個外道的理論裡面，他們每一個理論都有跟佛教裡面的思想有衝突的地方。比方說像空見論裡面的無施與，或者無妙行，像「無施與」，他是說做善，有供養布施會有功德，不認為這樣子；或是說無妙行，他認為說，做善不一定會得善果，它會跟佛教裡面有衝突的地方。那不清楚的是，在「無此世間等」，它這裡最主要是要跟佛教……，或是說它最主要是要闡述出跟佛教有

什麼對立的思想？因為它這裡是只有講說，就是說種姓他們互相之間，並不一定說此世間的刹帝利下一世一定是刹帝利，他可能是婆羅門，或者是其他的種姓？

答：是的。不過這種思想呢，就改變了原來的思想；原來認為這是貴族，那就決定是貴族，但是說刹帝利死了變成首陀羅了，這可見彼此間沒有決定的界限。

問：是只有在……，譬如說，是推翻，因為當時印度可能有這種想法，

答：是的。

問：婆羅門以後還是婆羅門，一直都是婆羅門，是只有推翻這種想法呢？還是說……

答：是的、是的。

問：我是想說，有沒有可能說因為它提到說，「無此世間彼世間」，有沒有可能它是要推翻說：比方說我們這個世界，這個大千世界裡面，就只是在這個大千世界裡面一直輪迴，流轉生死，不可能跟他方世界的互相溝通流轉？

答：這裡倒沒有說那件事。可是佛教徒是有這個可能，佛教徒這一方世界的人可以到他方世界去，他方世界的人也可以到這個世界來，佛教徒是有這個能力。

問：那這裡是，他不是在反對佛教，跟佛法講的不一樣，就是這個地方。

答：他是說是「空見論」，就是否定了原來的這種想法；有的還是比較接近佛法了，比如說刹帝利死了，變成首陀羅了，第二生是首陀羅了，這可見貴族也不是決定貴的；首陀羅死了，變成是刹帝利了，變成婆羅門了；所以沒有決定四姓的界限的，這樣的意思是接近佛法的。

問：對，那這個就是接近佛法。

答：這是接近佛法的說法。

問：那另外一個就是鬪諍劫是什麼意思？

答：鬪諍劫就是我所的執著太厲害了，總是要貶斥別人，提高自己；這是鬪諍劫，「你們都不是貴族，我婆羅門是最尊貴的！」不就是提高自己嘛，來貶斥別人，所以才有這種思想。

問：剛剛師父提到說，佛教徒常有到他方世界，是不是說淨土宗的，我們可以念佛往生西方極樂世界。就是在惡取空裡頭，我想到您說中觀論者偏差了，淨土宗方面有時候也會偏差。譬如說，當有人說「我們要持名念佛」；另外一個人說「太慢了，應該實相念佛，你念到無念而念的時候，你不想念的時候，你就進入了。」這樣這個是不是惡取空呢？還有就是禪宗不立文字，是不是也是惡取空？

答：你請坐。念阿彌陀佛，如果常常念，他能夠達到不念而念的程度，是能的。那是念佛三昧嗎？我看不是，我看那還不見得是念佛三昧，更不是實相念佛。持名念佛，如果能放下，放下世間的欲，心裡面沒有那麼多的攀緣，專心地念阿彌陀佛，能得到一心不亂，這是真實不虛的；得到一心不亂，臨命終的時候心不顛倒，就往生阿彌陀佛國去了。至於往生阿彌陀佛國去，品位有多高？《阿彌陀經》沒有講。

但是這個誰？有人說，我們不要說名字。有人說：能不能往生，靠信願的有無；往生到那裡，品位的高下，就是由持名的深淺決定。但是《阿彌陀經》只是說：「一心不亂，心不顛倒，往生阿彌陀佛國。」品位高下沒有提，沒提這件事。

但是在永明壽禪師？是善導大師？是誰？傳裡面說：持名念佛，若一生地用功，一心不亂，往生阿彌陀佛國，品位不是很高。我看最多是中品。若從《觀無量壽佛經》上看呢，若是你能夠有定，修觀，像《十六觀經》那個修觀，而又能夠通達第一義諦，那是上品——上品上生，上品中生——是上品；你沒有修觀，只是持名，那就是中品。好像是善導大師說的，這樣說。這樣說我認為這個說法我倒是同意，我同意這個說法；但是也倒不要緊，只要能往生就好。

說是快慢這個問題，若是能夠實相念佛，得念佛三昧的話，那倒不必一定是臨命終的時候往生阿彌陀佛國，那他得到念佛三昧的話，他現在隨時可以到阿彌陀佛國去，不必一定臨命終，當然是比持名念佛快，是快一點。但是這個快慢我看倒不要緊，這個地方不必，只要能往生都是好了。這個地方似乎是不容易產生空見的，未必能產生空見，能產生空見嗎？倒不見得能產生空見。

問：那就是我們現代人的誤導，您能不能說實相念佛的相貌？

答：實相念佛是要通達第一義諦，由相似的甚深的離言說法，從文字的佛法通達了第一義諦，從這裡修止觀，「若見諸相非相，即見如來」，由奢摩他、毘鉢舍那的這樣修行，得無生法忍了，這是指念佛三昧，這是實相念佛。

我們平常持名念佛，你對於第一義諦沒有學習過，似是而非的這樣解釋也可能會說，但是事實上不懂得什麼是第一義諦。你持名念佛，能夠念而不念，不念而念，那不是念佛三昧；不要說不是念佛三昧，就是你得四禪八定了，你都不是念佛三昧呀，都不是念佛三昧！念佛三昧是得無生法忍了，是得到實相般若了，那是聖人了，隨時可以能見佛聞法的，要見佛就能見佛的，那是實相念佛！

一般的就只是一個，我們說是這個「一心不亂」有：事一心不亂、理一心不亂。頂多這可以說是事一心不亂，就是他不懂得什麼是第一義諦，但是念阿彌陀佛這個心不亂，心不散亂，沒有一切的雜念現起，煩惱也不動，心清淨，能夠淨念

相繼，這樣念阿彌陀佛，或者 12 小時，或者 24 小時，乃至七天，一心不亂，這是事一心不亂；這樣子只是事一心不亂而已，還不能說是得三昧，不能說得念佛三昧，還沒有達到那個程度，沒有達到。

《觀佛三昧海經》上的說法，它那是觀佛了；包括持名念佛在內，但主要是觀佛像。那就不同。觀佛像，它是說：你各地方去看，你最滿意的佛像，你把這個佛像取在心裡面；然後你再奢摩他、毘鉢舍那，這樣觀，觀一個佛像，再觀第二個佛像，觀一個佛像觀成功了，再觀第二個佛像、第三個、第四個、滿屋子都是佛，乃至滿這一個聚落、滿這一個城市、滿這個世界都是佛。然後再觀佛是坐著、是立著、是經行、觀佛在說法。就是逐漸這樣觀，這樣觀你是久了的時候，這個定深了，那應該是得到四禪八定，得了四禪八定的時候；我們現在一般所謂「能突破」，忽然間超越了，境界超越了一大步，進了一大步。進了一大步呢，所觀的佛像就特別殊勝，殊勝呢，若聽佛說法的時候要與修多羅合；不然的話，還不行的。

可是這個時候就容易與佛相應，佛可能來說法，你的因緣如果對了的話，或者阿彌陀佛來了，或者阿閼佛來了，或者彌勒佛、釋迦佛來了。來了，他為你說法，能令你證悟第一義諦，那麼得無生法忍了，那麼就叫念佛三昧，那也是可以。如果沒能夠有這樣的、沒有這一番的經過，只是看見了很多的佛，你不能夠「若見諸相非相，即見如來」，始終你還是凡夫境界，當然這個境界還是很殊勝了，還不是念佛三昧的。

問：院長！三昧不是定的意思嗎？

答：是的，是定的意思。但是定有點意思，有什麼特別的地方呢？你沒能得到無漏的三昧的時候，這個有漏定會失掉的，會破壞了，又流轉，又和欲界的眾生一樣，把色界定失掉了，又回到欲的境界；所以這樣的三昧，佛教不稱它為三昧，不重視這樣的三昧。佛教要重視什麼三昧呢？要空、無相、無願，諸法實相的智慧去觀察，得到無漏的三昧了，不退轉了。

問：院長！那就是初果的那種三昧？

答：也可以這麼說，就是得無生法忍的三昧，得了無生法忍以後，永不退轉了，這才是實相三昧。不然的話會退，會被破壞的，那就不行，這麼個意思。

問：院長！問一下。就是請問這個斷見論，和中國古代來講的那個「生為勞苦，死方休息。」（《莊子·大宗師》：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」）

是不是很像？因為斷見論，它不是說因為我有這個龐大的地水火風，然後我就有病、有癱、有箭；那我們古代的人，不是也講說生為勞苦，但是死了我就休息了？

答：死了怎麼樣？

問：生為勞苦，死方休息。

答：生為老虎？

問：勞苦！生的時候很辛苦，可是死的時候我就可以休息了，我就喘口氣，可以休息了，跟這個斷見……？

答：有點相似。老莊的思想就接近斷滅論，接近斷滅論，若是真是說起來，孔夫子也有一點相似的，孔夫子也有一點相似。就是「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」那麼儒家的解釋就是：他父親做了很多的大功德的事情，將來還應該有後福，這後福由誰來承受呢？由他兒女來承受。為什麼他自己不能承受？沒有了，他死了就沒有了，怎麼承受呢？由他兒女來承受。所以儒家的道理你仔細去看的時候，就有問題，就是不圓滿，就是斷滅論了。不過這個地方還算好，還是有一個善有善報，惡有惡報的意思，還能夠引導人去修善。我自己不能得到好處，我兒子得好處也好嘛，我還去做功德。但是這裡面隱藏著本身是斷滅的，還有這種意思，所以和佛法比呀，不能相比。

所以，歐陽竟無認為儒家和佛法是相等的，他有這個思想；我們中國明清一代有些大德也有這種思想——儒釋道是一家，是一家人——也有這種思想。但是《摩訶止觀》上，智者大師不同意這個思想。

而香港，那個老法師叫什麼名字？諱心圓，叫什麼老法師？

生：月溪法師。

答：月溪。

生：月溪法師！

答：月溪法師，就是他。他的那個文章上不同意、不同意儒釋道是一樣的；儒家和道家不能和佛法比，他有這個想法。他有《楞伽經》的註解，還有《金剛經》的註解，他有這個想法。

我個人的想法：中國歷代政治的不穩定，常常戰爭，把我們漢文的佛教的很多重要的經書都燒了，燒了就沒能繼承下去，但是流傳到韓國、日本去。這樣子，宋朝以後、明清之後，我們這些大德看不見這些著作；所以這個思想上，佛法的思想就有點事情，就有點事情的。若是把這個「三論」：《中論》、《百論》、《十二門論》，其實《大智度論》你詳細讀也能讀出來，像《成唯識論》、《瑜伽師地論》這些書，你仔細去學習，也能辨別出來：佛法、非佛法的不同。

問：院長，我有一個疑問，就是這十六種外道的見解，他們是從有尋有伺地發出來的，還是無尋唯伺，或者是無尋無伺地？

答：都是有了。

問：都有？

答：因為現在就是解釋這三地，有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，乃至到他是初禪、二禪、三禪、四禪，他在禪裡面這樣思惟。

問：可是如果是無尋無伺地，那為什麼他還在尋伺這些？

答：尋伺就是，它那前面有解釋，有尋伺欲叫做有尋有伺地；不是說不尋伺，叫無尋無伺地。前面那邊有解釋過，我們也講過了。

問：院長！這麼說，弟子很恐慌。但是院長，曾經問過您：您是不是發願往生西方極樂世界？您說：是！那弟子來這裡，也感覺到我們是解行並進，研討《瑜伽師地論》，早課作止觀，靜坐，晚課念《阿彌陀經》，念佛往生西方極樂世界，發願往生。然後我有一個問題，就是說：禪淨雙修猶如帶角虎。早上我們靜坐，晚上念《阿彌陀經》，這算不算說是分開來的禪淨雙修？然後您在《菩提道次第略論》的奢摩他裡頭有說到這個所緣境，所緣境裡頭也有觀，您說觀佛像，這是屬於奢摩他的。然後我曾經聽到您的錄音帶的開示，就是初機在數息的時候，不數數目，也可以呼數「阿彌」，吸數「陀佛」。那如果說我在作止觀的時候，觀佛像，然後隨著氣，念阿彌陀佛、阿彌陀佛，這算不算是這個禪淨雙修？

答：禪淨雙修這句話，其實在也很簡單，就是你修禪而能願生阿彌陀佛國，這就是禪淨雙修，就是這樣意思。但是願生阿彌陀佛國，因為要自己對自己要求得多一點，所以要念《阿彌陀經》，或者念《無量壽經》，使令自己「願生阿彌陀佛國」這個願能保持得好一點，不要忘記了，是這樣意思。念阿彌陀佛也可以，但是從《十六觀經》上也看出來，你做其他的功德也是一樣；在大本的《無量壽經》也是，你修六度萬行都可以迴向淨土，都可以是淨土行，都可以這樣子，所以說禪淨雙修。

但是我們還是保留一點，我們還是要保留一點。保留一點什麼呢？就是我曾經……當然我已經重複了幾次了，「我們這個地方不是一個修行的地方」，我承認這句話，我承認「我們這個地方還不是修行的地方！」這個「地方」本身無所謂修行不修行，是指人說的。「我們在這裡的人是修行人」嗎？我們敢說這句話嗎？我們不敢說呀！我們隨時有什麼事情，就像一般人那樣斤斤計較，這不是修行人的態度，修行人不是這樣的，修行人沒有這件事。我們看自己，隨時有什麼事情，

出現什麼事情的時候，就出現一個所緣境的時候，我們心的反應，我們看看我們的反應，是修行人嗎？我們不是！所以有人說「這不是修行、修行的地方」，這句話是對的！

那麼我們這是幹什麼的？是幹什麼的呢？我現在說話是重複了。我們在這裡，我們也不要向人說我們禪淨雙修，這話都保留。我們在這兒幹什麼呢？就是學習正見，我們做兩件事：第一個是「學習正見」，從經論上學習正知正見，我們做這件事，這是第一件。第二件事，我們「學習禪」，就是學習怎麼樣去修止觀，這是禪。禪就是四念處，就是學習修習四念處。才學習而已呀！不是說「我真有這個本事，我有這個道力，啊！我能禪淨雙修。」不要說這個話，我們不夠、不及格呀，不是的呀！才學習，一方面學習正見，一方面學習禪，學習四念處而已，就是這樣子。

我們幾時能照顧自己的念頭，無論出現什麼所緣境的時候，心裡面不動，不貪、不瞋、不癡。雖然沒有斷除貪瞋癡，但貪瞋癡不動，我們能用清淨的智慧緣這個所緣境，這時候好一點。無論什麼時候，出現什麼所緣境的時候，心裡面貪瞋癡不動，這個時候說是禪淨雙修還好一點；不能說名符其實，但是接近了。現在我們不敢說，不敢說是禪淨雙修，不敢，不敢說這句話。別人讚歎我們，實在那是又一回事。但是我們自己反省自己，實在這是初發心之初！初！初！才開始學習而已，實在是不及格，實在是不及格的！

但是說是「我從經本上學習了，哎呀！這個是怎麼怎麼的！」但是等到經本一合起來的時候，隨時出現一種寒熱的境界的時候，這個正念就忘了，提不起來呀，這是很慚愧的事情，很慚愧呀，這是一個慚愧的地方。第二，說「我是能夠……我是發道心了，我不想要放逸，我不想要有不如理作意，好好用功。」是好！能發這個心很好，很值得讚歎！可惜呢，這四念處還沒能掌握到那個中道的地方，沒能掌握到，沒有呀，還沒到那個程度，這是很遺憾的事情。

我們只是這樣學習，就是一方面學習經論，一方面也就開始練習，不能說「等我三年畢業以後再靜坐。」是不對的！現在就練習，現在就拿出時間，來訓練自己，用經論上的法門，我們一開始，佛學院一開始我們就先講四念住，用《大般若經》的四念住，還有《俱舍論》的、還有《瑜伽師地論》的，配合起來學習四念處；只是依據經論上說的法語，這麼慢慢地、慢慢地，但是不要間斷地，慢慢地學習，只此而已，是這麼意思。

我們不敢、不要向別人說我們禪淨雙修，不要那麼說，不敢說。但是我們向別人介紹的時候，我們可以說：「有講，有學習經論，但是也有靜坐的功課。」這個

是可以這麼說，我們不是只是講這一堂，我們還有靜坐的功課的，可以這麼說是可以的。

「問：何因緣故，諸婆羅門起如是見、立如是論？答：由教及理故。教如前說。理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。」這是十六科裡面的第十四科，「妄計最勝論」，就是他的思想認為婆羅門在一切種族裡面是最殊勝的，最高尚的。其餘的刹帝利、吠舍、戌陀羅這些種族都是下劣的，他有這種思想。

這一大段分四科，第一科是「標計」，就是把他的思想列出來，第二科是「敘因」，就是剛才念的，「何因緣故，諸婆羅門起如是見、立如是論？答：由教及理。」所以有這樣的思想，「教如前說。理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。」這是說出來那個人。現在第二科。辰一「出彼人」。

辰二、明彼立

以見世間真婆羅門性具戒故，有貪名利及恭敬故，作如是論。

「謂如有一，為性尋思，乃至廣說」，是「標」出來有那樣思想的人。現在第二科「以見世間真婆羅門」，這是「明彼立」，就是他建立這樣的思想。

「以見世間真婆羅門」，就是那個「為性尋思」，也很有智慧的這個人，他看見世間上的婆羅門也是各式各樣的情形。有的就是他是生在這個族姓裡邊，就可以名之為婆羅門。第二種是他名字為婆羅門，並不是一定是這個種姓。現在第三種婆羅門，就是現在說的「以見世間真實的婆羅門」。

「婆羅門」，翻到中國話是「淨行」，有清淨的德行、有高尚的意願，想要修學禪定，能夠持戒清淨，修學禪定想要得涅槃，有這樣高尚的意願，也肯這樣修行的人，這是真婆羅門。

「性具戒故」，因為他的心，性者心也，他的內心是有戒的功德，當然婆羅門也是一個宗教，他有他的戒，他能夠受持他們的戒清淨，有這樣的功德，所以是真婆羅門。

「有貪名利及恭敬故」，另外的婆羅門，他不是具戒高尚的意願，他心是貪求現在世的名、現在的利，貪求別人的恭敬，他的思想就在這上活動，而不是有高尚的意願想要得涅槃的，這樣的婆羅門不是真實的。

這是「明彼立」。這樣的人作如是論，說是婆羅門的種姓是最高貴的。這是「敘因」這一科，「標計」一科，「敘因」這一科，這兩科說完了。下面是「理破」。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分二科）

寅一、由產生等難（分二科）卯一、舉產生難（分二科）辰一、總徵
今應問彼：汝何所欲？為唯餘種類從父母產生？為婆羅門亦爾耶？

這是本論的作者來破他的這種說法，一共是十六科，現在是第十四科，每一科都有破。若是我們在思惟這件事怎麼破，很難，也很難想出來，現在本論的作者每一條都有一個理由來破他。

這個「理破」分兩科，第一科「別徵詰」，別徵詰就是一條一條地來問他、難問他，就是來破他，這分兩科，第一科「由產生等難」。「產生」，就是都是由父母產生的，用這個理由來破他，是這個意思，也是分兩科。第一科「舉產生難」，用產生的這個理由來難問他，又是分兩科，第一科是「總徵」。

「今應問彼」，現在我應該難問你，來破你。「汝何所欲」，你想要怎麼樣呢？「為唯餘種類從父母產生」，這個話就是說，為者是也，是這樣？除了婆羅門，婆羅門不在內，其他的種族，其他的種類的人，唯獨是其餘的種類的人是從父母產生的，你婆羅門不是！你婆羅門是從梵天生的，是這樣子？「為婆羅門亦爾耶」，為是婆羅門也是從父母產生的呢？分這麼兩個部分來難問他，先舉出來問他，這是「總徵」。

辰二、別詰（分二科） 巳一、唯餘種類難

若唯餘種類者，世間現見諸婆羅門從母產生，汝謗現事，不應道理。

「若唯餘種類者」，這是第二科「別詰」，分兩科，「唯餘種類難」。

假設說，「若」就是假設。假設唯獨是其他種類的人是父母所生，你主張這樣子，你婆羅門不是，其他的人是父母所生的。「世間現見諸婆羅門從母產生」，你的執著、你的思想是你的自由，但是不能違背事實，世間上大家都有眼睛，都可以看見婆羅門也是從父母生的。你說你是梵天生的，那是你的說法，但是事實上你是從父母生的，是不是？「汝謗現事，不應道理」，所以你若說你們是從梵天生的，不是從父母生，這是違背事實，這個話是不能成立的，是不合道理。

巳二、婆羅門亦爾難

若婆羅門亦爾者，汝先所說，諸婆羅門是最勝種類，刹帝利等是下種類，不應道理。

「若婆羅門亦爾者」，這是第二科。

若是說婆羅門也和一般人一樣，你認為那些人都是下等人，你們是上等人。但是你婆羅門也是由父母生的，你也是承認這件事。「汝先所說，諸婆羅門是最勝種類，刹帝利等是下種類，不應道理」，你先說你們是梵天生的，現在你又承認都是父母生，那就和一般的下種人都是一樣，一樣，你說你們是最殊勝的，別人是下種類，這個也是說不過去，也是不能成立的。

這一段是「由產生難」，由父母產生這個理由難問他，這個理由這一段說完了。現在下面是第二段「例作業等難」，就是這個人的行為，從這一方面來考察。你說：你婆羅門是最勝、最高尚的種族，也是不成立的。

卯二、例作業等難（分九科） 辰一、作業

如從母產生，如是造不善業，造作善業，造身語意惡行，造身語意妙行，於現法中受愛不愛果，便於後世生諸惡趣，或生善趣。

這底下這一科「例作業等難」。前邊是「產生」，現在說是以「作業」。產生為例，作業也是一樣的，彼此都是一樣的。分成九段，第一科是「作業」，就是行為。

「如從母產生」，剛才我們討論這一段的道理，大家都是父母所生。你說你高尚，我們都是下劣！這是不能成立的。這件事不能成立，還有理由，你這種理想也是不能成立的，什麼呢？

「如是造不善業，造作善業」，就像你婆羅門也好、非婆羅門也好，這一切的種姓的人，都是造不善，過去世都有造作惡事的事情，造作罪業，殺盜婬妄這些事情。「造作善業」，所有的這一切人，過去世都是造過利益人的事情；對人有利益的事也都造過。

「造身語意惡行」，現在，過去世造過善不善業，現在也是「造作身語意惡行」。「造身語意妙行」，妙行就是善行。有惡因緣，他就是造罪；有善因緣，他就造善。一般人都是不知足的，遇見什麼因緣，近朱者赤，近墨者黑，很少數人不隨境界轉的。多數人都是這樣子，你婆羅門也是這樣子、非婆羅門也是這樣子。

「於現法中受愛不愛果」，過去世造善不善業，所以在今生，在現在的色受想行識法中就會受愛果、受不愛果。你若造作善業，你就會得到可愛的果報；你若造罪業，就受不可愛的果報。婆羅門這樣、非婆羅門也是這樣子。

「便於後世生諸惡趣，或生善趣」，若現在造作身語意的惡行，造身語

意妙行，那他將來在後世就是生諸惡趣、或生善趣，婆羅門這樣子、非婆羅門也是這樣子。你說你們婆羅門是高尚的，別人是下劣的，這個不能成立的，不能成立這件事，大家都一樣。

辰二、受生

若三處現前，是彼是此，由彼由此，入於母胎，從之而生。

前面說是「作業」，這底下第二是「受生」。約「受生」這件事來看，看你婆羅門有什麼特別呢？也是一樣。

「若三處現前」，就是在受生的時候，就是造善惡業得果報的時候，要有三個條件，這三處、三個地方都要成就，才能得果報，「三處現前」。

「是彼是此」，這是一個條件：那個人是他的父親，這個人是他的母親，我們欲界的眾生是這樣子，有父母，這個父母都起染汙心，這是一個條件。

「由彼」，就是由那個眾生的母親，她沒有什麼病，正是那個時，正值其時；正是那個時候，這是一個條件。「由此」，就是中陰現前，就是受生的這個人他的中有，當時也出現了。

「入於母胎」，這三處都現前了：父母有染汙心；母親沒有病痛、正是其時，當然父親也不可以有病；那麼這個中陰身現前；這時候就「入於母胎」了。「從之而生」，就是從這樣的因緣，你就得果報了。

這樣子呢，婆羅門也是這樣受生的，非婆羅門也是這樣受生的，你沒有什麼特別嘛！你怎麼能說你是高尚的，別人都是下劣的，你這個理由是不對的，不能成立。

辰三、工巧業處

若世間工巧處，若作業處。

「若世間工巧處，若作業處。若善不善，若王若臣，若機捷，若增進滿足」。這底下是第三科「工巧業處」。

「若世間工巧業處」，說是我受生了，從母胎裡出來，長大了，到社會上做事，做事憑什麼能做事呢？「工巧業處」。這「工巧」用現代的語言來說就是專業知識，你有專業的知識。「工巧」實在是智慧，就是你有專業的智慧。他就是會做醫生，他學過醫生，他可以做會計師、建築師、做律師，他就是各式各樣的專業知識。你有這種智慧，你就會做出一番事業來。

「若世間工巧業處」，這是一樣，大家都一樣，你有這樣的知識，你就

可以做，不管、我不論你是不是婆羅門，你有這種智慧就可以做這種事。你是婆羅門，你沒有這個智慧，你不能做，都是一樣的！你婆羅門有什麼特別嗎？不是的！「若世間工巧業處」。

「若作業處」，這是所餘的，就是他沒有什麼工巧業，其他的事情，也是你要有這種能力，若作業處。

那麼這是「工巧業處」是這樣，底下。

辰四、增上

若善不善，若王若臣，若機捷，若增進滿足。

「若善不善」，這是第四科叫做「增上」。前邊只是說你有這種能力，不管你是不是婆羅門，你有這個能力就能做這種事，這也沒有什麼誰是高尚族、不高尚族的分別。

底下「善不善」這個地方，不是說你工巧業處的事，是說你的動機。不管你做什麼事，你做法官也好，你是做各式各樣的行業的，你在做事情的時候，你有善的動機，那麼你做這個業就是善；你有惡心就是不善。那這也不管是不是婆羅門都是一樣，你婆羅門也一樣，你若是動機不好就是罪業。不是婆羅門，但是有好心腸能利益這個社會，能發展這個社會，能繁榮這個社會，那他就是善。所以你有什麼理由你是最高尚，別人不高尚，怎麼可以這麼說呢？

「若王若臣」，或者這個人，他有因緣做了國王了，那也不一定是剎帝利做國王，不是剎帝利也可以做國王，也有因緣可以把別人打倒了，他就做國王了。若王「若臣」，他和王能夠合作，他為他服務，「若臣」。

「若機捷」，機是什麼？機者，動之微。這《易經》上說：「機者，動之微」。就是動的時候，最小小的動，然後有大動，就出來事情了。這個事情倒是很妙，看那個機器小輪子來動大輪子，大輪子動那個機器，然後就生產，生產出來東西了，但是實在來說，動是什麼？是心啊！機者心也！一切法都是由心動才出現的，這個「機」就是心。「捷」就是敏捷，他的心其實就是智慧，特別的敏捷。有的人遲鈍，但是有的人快，這就是智慧。智慧特別強、特別的敏捷，這個人，你不管是不是婆羅門，他不是婆羅門，但是他的智慧高，這就叫「機捷」，智慧高就和智慧愚鈍的人不同，你不是婆羅門也是一樣，他這樣的人就是優秀。

「若增進滿足」，「機捷」是說智慧，「增進滿足」是什麼？就是財富。

這個人他能夠增長、增進他的財富，他所歡喜的、所希求的都有辦法能夠滿足，他就有這個辦法。那麼這也不管你是不是婆羅門，就是你若有這個能力就是可以做到這件事，沒有這個能力這件事做不成，你怎麼能說你婆羅門是特別優秀的？

辰五、彼所顧錄

若為王顧錄以為給侍，若不顧錄。

「若為王顧錄」，這是第五科「彼所顧錄」。

若是這個人，他為國王所「顧錄」。「顧」，這個地方就是「滿意」的意思。王看見他感覺滿意，就用他做事。這個「錄」者用也，「顧」就是滿意。王就是歡喜用他做事，那麼就是好了，「以為給侍」，「顧錄」他，用他來給他做種種事情，叫做「以為給侍」。

「若不顧錄」，說是王不顧錄他、不用他、不滿意他、不用他做事，那麼他只好做其他的事情，或者做工商業、或者做農耕田的這些事情。這就是各有因緣了。不管你是不是婆羅門，大家都一樣。

辰六、老病死法

若是老病死法，若非老病死法。

也不管你是不是婆羅門，你不能修學佛法，不能修學佛教的戒定慧，你就不能超越「老病死」。你做國王也好，你做大臣也好，你機捷也好，你財富多也好，你財富不多也好，你不能修學佛法，你就是在老病死裡面受苦。這是生存了以後做種種事，然後頭髮白了，然後老了，然後有病，然後就死掉了，不管你是什麼人。

「若非老病死法」，也不管你是不是婆羅門，你就是一個挑大糞的也好，你相信佛法能夠按照佛教的戒定慧去修行，那你就能超越這個老病死，就能得阿羅漢道，得無生法忍，得無上菩提，那麼這個人他就不受老病死的苦惱了。這些事情都是很公平的，你婆羅門也好，不婆羅門也好，都是這樣子。

辰七、梵住

若修梵住已，生於梵世，若復不爾。

這是第七科「梵住」。

「若修梵住已，生於梵世」。「梵住」，我們原來說有天住、有梵住、

有聖住。天住是什麼呢？「天住」就是四靜慮，初禪、二禪、三禪、四禪，四靜慮。「梵住」就是慈悲喜捨，這慈悲喜捨是要在禪裡面修的；你得到了初禪、或者二禪，或者三禪、或者四禪，在禪裡面修慈悲喜捨，是這樣子，那麼修成功了就做梵天王。

所以「若修梵住已」成功了，那麼就「生於梵世」，這個是指世間離欲的法門。所以「若非老病死法」，那是出世間的離欲的法門。後面「若修菩提分」，也是這樣意思。所以「若修梵住已，生於梵世」，也不管你是不是婆羅門，你能這樣子修學色界的四禪，在四禪裡面修慈悲喜捨的三昧，那麼你就可以生到梵天，生到梵天去做梵天王了。「若復不爾」，若是你不肯努力，那你就沒有這件事。

辰八、修覺分

若修菩提分法，若不修習。

假設這個人他不修世間的離欲法門，修出世間的離欲法門，「修菩提分法」就是三十七道品，修三十七道品成功了，就超越了老病死了。「老病死」是指在苦惱的境界上來形容、來說明修學聖道，這從厭離方面說的。「若修菩提分法」，是從你歡喜這一方面說的。「若不修習」，若是你不修習，不修習就不能得聖道，不能超越老病死，「若不修習」。

這是第八科「修覺分」。現在第九科「證菩提」。

辰九、證菩提

若悟聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提，若復不爾。

「若悟聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提」。「修菩提分」，是在因上說的。「若悟聲聞菩提」，這以下是從果上說的。

「聲聞菩提」，就是這個人有善根，他能夠遇到佛出現世間，遇見佛陀出現世間，聽佛說的法語的聲音，而修學三十七道品，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，那麼這就叫做「聲聞菩提」。他成功了，也不管你是不是婆羅門，你肯這樣做，你就可以得聖道。

「獨覺菩提」，就是這個人遇佛遇見得特別多，聽佛說法、修學聖道，善根栽培得非常殊勝，那麼他這個時候，在佛沒有出現世間的時候，他就無師自悟，不需要人教導，他就能修學四念住，修學三十七道品，就得辟支佛了，這個時候叫做「獨覺菩提」。

「無上菩提」，就是發無上菩提心，也是修四念住，能斷煩惱障、所知障，一切的染汙無知、不染汙的無知，一切的煩惱、一切煩惱的習氣，究竟清淨得一切種智，那麼叫做「無上菩提」。

「若復不爾」，或者說是這個人沒有修成功，沒得「聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提」，那麼從這上看，大家都是一樣，婆羅門、非婆羅門都是一樣的，機會都是平等的，只要肯努力就是這樣子，有什麼高下可論呢？

寅二、由戒聞勝難（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？為從勝種類生，此名為勝？為由戒聞等耶？

這是第二科「由戒聞勝難」。前面第一科是「由產生等難」，父母產生，產生之後，你的行為，從這兩方面來論這個高下的不同。現在「由戒聞勝難」，看這文上有說出這個道理。第一科先「總徵」。

「又汝何所欲」，又你歡喜怎麼樣？「為從勝種類生，此名為勝」，你歡喜這樣子，你願意這樣說：這個人他是從高貴的種族這一類的人生的，所以他就是叫做勝，他的種族殊勝？「為由戒聞等耶」，你歡喜這樣子？你願意這樣子說法，我不管他是什麼種族生的，只論這個人的品德，他如果是持戒的人，有所不為，而且是博聞、廣博、博學多聞，又有智慧，又品德好，所以就稱他為殊勝，這個人是高貴的？這兩個標準你歡喜那一個？「又汝何所欲」，你歡喜根據那一個道理來說呢？

卯二、別詰（分二科） 辰一、種類勝難

若由從勝種類生者，汝論中說：於祠祀中，若戒聞等勝，取之為量。如此之言，應不中理。

「若由從勝種類生者」，這底下是「別詰」，前面是「總徵」，這裡別詰，第一個「種類勝難」。

「若」是「由」於，假設你同意這個說法，「從勝種類」的，從梵天生的、或者是從貴族生的，他父母都是皇帝，他說他生的孩子才是高貴。高貴就從這個理由來建立。你若主張這樣子，那還有問題，有什麼問題？你自語矛盾，你自己和你自己是矛盾的，有什麼矛盾呢？

「汝論中說」，你的那個書上講：「於祠祀中，若戒聞等勝，取之為量。」「如此之言，應不中理」。你們的那個書，經書上說「於祠祀中」，就是在供天的那個廟堂上、廟裡面，在祭祀的時候，祭祀的時候也有祭祀的文，也

寫出一篇文的，這篇文祭祀的時候要讀，要找一個人來讀這個文，讀這個文，請誰來讀呢？「若戒聞等勝」，在你婆羅門裡面要找一個人品德好——戒殊勝，聞殊勝——這個人讀書多、品德又好，找這麼一個有這樣子品德的人，以此為殊勝。而不是說你是婆羅門就是勝，一定要「戒、聞」，有這樣的功德的人。

「取之為量」，你去選擇，選擇的時候，以什麼標準來選擇呢？「以戒聞為量」，為標準。誰的品德好、誰有學問，就選這個人來讀祭祀的文，你的書上有這樣的說話，有這麼一段文說這個。那麼這樣子，不以從種類生為尊貴，而以有戒聞等功德為尊貴，你是兩個標準，你就自相矛盾了。說「如此之言，應不中理」，你若從種類生為尊貴，那麼戒聞等生就不尊貴了嗎？但是你的書上說戒聞等才是殊勝，這是不合道理，你自相矛盾了，你不合道理了。

辰二、戒聞勝難

若由戒聞等者，汝先所說諸婆羅門是最勝類，餘是下類，不應道理。

「若由戒聞等者」，這是第二科「戒聞勝難」。

「汝先所說諸婆羅門是最勝類，餘是下類，不應道理」，如果你又是放棄了你原來的主張，你又主張是戒聞等為殊勝、為高貴，那你以前所說的諸婆羅門是梵王生的，所以都是勝類，其餘的都是下類，這個話就不成立了，這不應道理。

這一科「由戒聞勝難」說完了，這是第一科「別徵詰」，一樣一樣地來難問他、來破他，這一科完了。現在第二科「結略義」

丑二、結略義

如是產生故，作業故，受生故，工巧業處故，增上故，彼所顧錄故，梵住故，修覺分故，證菩提故，戒聞勝故，不應道理。

「如是產生故，作業故，受生故」，這底下「結略義」，就是以要略的精要之義來結束這一段文，這個意思。前面是廣說，這就是略說。

「如是產生故」，像前面這一大段文，主要就是這幾個意思：一個是產生，父母產生的。一個是「作業」：你在社會上做事，你做什麼事。一個是「受生故」：三處現前。一個「工巧業處故」。一個是「增上故」，就是善不善業這個地方。「彼所顧錄故」，就是王所顧錄。還有「梵住故」，就是

慈悲喜捨。「修覺分故」，修三十七道品。「證菩提故，戒聞勝故」。這一共說出這麼多的理由，來破你的種族是勝，是「不應道理」，你這個主張是不對的，你這個執著是錯誤的，用這麼多的理由反駁你，就可以知道你的主張不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

這是第四科「結斥」。

所以你這個「妄計最勝論」，執著婆羅門在一切種姓中是最殊勝的，這是你的虛妄分別，是不合道理的，「非如理說」。

這是十六大段裡面的第十四段完了。

癸十五、妄計清淨論（分四科） 子一、標計（分二科）

丑一、所計（分三科） 寅一、計現法涅槃（分二科） 卯一、總標

妄計清淨論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：若我解脫，心得自在，觀得自在，名為清淨。

「妄計清淨論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」，這底下是「妄計清淨論」，這個印度的佛教，印度的宗教，印度那個時代有那麼多的事情，叫做「妄計清淨論」，這個是分四科，第一科是「標計」，第一科是「所計」，所計分三科，第一科是「計現法涅槃」，分兩科，第一科是「總標」。

「謂如有一」個，或者是沙門、或者是「婆羅門，起如是見、立如是論」，什麼見？什麼論呢？「若我解脫，心得自在，觀得自在，名為清淨。謂於諸天微妙五欲堅著攝受，嬉戲娛樂，隨意受用，是則名得現法涅槃第一清淨。」

他是「若我解脫」，這個「妄計清淨論者」這個人，或者沙門、或者婆羅門，他心裡頭想：若是我能得解脫，自由自在的，任何事情對我沒有壓力，我想怎麼地就怎麼地，那麼叫做解脫。我的心很自在，也就是剛才這個字，解脫所以自在，自在所以是解脫，解脫就是對束縛說的。比如說我的生活困難，我想要特別的好一點，不行，做不到，那就是有壓力辦不到，我想怎麼地就能怎麼地，就是自在、是解脫，是這個意思，那麼這是叫做「心得自在」。

「觀得自在」，就是又超過、又進一步，比「心得自在」還是要更高尚的境界，有更大的智慧、光明，得到更大的自在的境界，那就是我的解脫，

那麼這就叫做清淨。

這是「總標」，標出來。底下「謂於諸天微妙」，這底下「別釋」，分兩科，第一科解釋「心得自在」。

卯二、別釋（分二科） 辰一、心得自在

謂於諸天微妙五欲堅著攝受，嬉戲娛樂，隨意受用，是則名得現法涅槃，第一清淨。

「謂於諸天微妙五欲」，什麼叫做心得自在呢？這底下說出來，「心得自在」同樣的名字，這個「心得自在」可以說阿羅漢、說佛，都可以用這個名字，但是現在不是那麼意思，是說「諸天微妙五欲」，所以人間不及格，我們人間沒有這件事，人間很多的事情都不是令人滿意的。

現在說「心得自在」，是說諸天，就是欲界諸天，欲界諸天上面的人，有微妙的五欲，有特別好的色聲香味觸，有這微妙的五欲。色也特別的微妙；聲音也特別的微妙；香味，諸天上的天廚妙供，他們鼻所聞的香；舌所嘗的味，他們的飲食也是非常地微妙的；觸，還有種種的如意的觸；所以「微妙的五欲」。

「堅著攝受」，因為太如意了，令人滿意，所以那個執著心是特別強的，很堅固地愛著。「攝受」，就是心，他那個愛著五欲的心，要攝受那個五欲，那個力量是非常強的，要取得、要佔有，叫「攝受」。

「嬉戲娛樂」，就在那裡有種種的遊戲，心裡面有種種的快樂。天上的人的時間是怎麼過的呢？就是享受五欲，再沒有別的事情。身體不像人，人有時有老有病。欲界天上的人，不老不病，永久是健康的，沒有什麼干擾他的事情，沒有人來干擾他，也沒有土匪來干擾他，也沒有一個惡國王來控制他、影響他，也沒有，也沒有什麼災難。地居天還有一點問題，空居天沒有這些事情，所以「嬉戲娛樂，隨意受用」，隨他的心意來享受這五欲樂。

《瑜伽師地論》前面提過，有一個《念處經》也提到欲界天諸天享受欲樂的境界，也描寫得很殊勝，《正法念處經》這部經。是「嬉戲娛樂，隨意受用」，他們的時間，壽命又特別長，就是玩樂，就是這種境界。

「是則名得現法涅槃第一清淨」，這就是涅槃。我們佛教徒佛法裡面講：要修學聖道，要斷什麼煩惱，然後達到一個程度，得涅槃。他這個「妄計清淨論者」不是！這就是涅槃，在六欲天裡面享受欲樂，隨意自在，那就是「現法涅槃」，這個「法」就是色受想行識，現在的色受想行識裡面有這麼多的

如意快樂，這就是「涅槃」，這個就是最殊勝的清淨，有這個想法。

辰二、觀得自在

又有外道，起如是見、立如是論：若有離欲惡不善法，於初靜慮得具足住，乃至得具足住第四靜慮，是亦名得現法涅槃第一清淨。

「又有外道，起如是見、立如是論」，這是第二科「觀得清淨」。現在是「心得自在」這一科，第二科「觀得自在」，也就是觀得清淨，是什麼呢？

「又有外道，起如是見、立如是論：若有離欲惡不善法，於初靜慮得具足住，乃至得具足住第四靜慮，是亦名得現法涅槃第一清淨。」這又和前面不同了。

「又有」的外道他有這樣的見、有這樣的論：假設有人能放下世間的色聲香味觸的欲，能放下這個欲，放下欲就是內心的煩惱。那麼「惡不善法」呢，欲是內心裡面的欲，內心裡面的欲表現在身口上面，就叫惡不善法。這惡不善法的罪業，能令你做惡事，能令你墮三惡道，所以叫惡不善法。若是能放下世間的欲，就沒有惡不善法了，不做這個事。那麼專心地去修禪定，禪定通欲界定、未到地定到初禪、二禪、三禪、四禪，就是得到色界的初靜慮，就是心裡面於一所緣繫念而住，在一個所緣境上寂靜而住，而且又能夠有智慧去審慮觀察，慮就是智慧了。

「得具足住」，這初禪境界也是有它裡邊內容的境界，你要努力地修行，才能得圓滿而住。不然只得其中的一分，也是不同的。就說「得具足住」。「乃至得具足住第四靜慮」就是由初靜慮進步到第二禪，「禪」是外國話，中國話就是靜慮，由二禪進步到三禪，由三禪進步到第四禪，第四禪叫捨念清淨住。離生喜樂地是初禪，二禪是定生喜樂地，三禪是離喜妙樂地，第四禪捨念清淨地，「乃至得具足住第四靜慮」。

「是亦名得現法涅槃第一清淨」，那麼這也叫做「得現法涅槃」，就是得到色界四禪，這就是得涅槃了，這就是最殊勝的清淨處。那麼加上前邊的欲界的六欲天，五欲的欲樂「隨意自在」，就是五現法涅槃；加四禪就是四個，加上欲界的六欲天，就是「五現法涅槃論」。

「妄計清淨論」是這個意思。這是「標」，標出來他的思想是這樣子，「計現法涅槃論」。底下第二科「計沐浴支體」，這又是一種論。

寅二、計沐浴支體（分二科） 卯一、舉於孫陀利迦河

又有外道起如是見、立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河沐浴支體，所有諸惡皆悉除滅。

「又有外道起如是見、立如是論」，前面是「五現法涅槃」第一科，現在第二科「計沐浴支體」，在水裡面沐浴，沐浴這個支體，就是沐浴這個身體，第一科是「舉於孫陀利迦河」，在這個河裡。

又有不同思想的外道，「起如是見、立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河」，印度一個河的名字。「沐浴支體」，在水裡面沐浴你的頭、手、足，這樣沐浴支體，「所有諸惡皆悉除滅」，你若在那河裡面沐浴，所有的罪過就都沒有了，水也能夠把你的罪過洗掉、排掉了。

這個外道有這種想法。這是第一科。

卯二、例於婆湖陀河等

如於孫陀利迦河如是，於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底河、殑伽河等中沐浴支體，應知亦爾，第一清淨。

「如於孫陀利迦河如是，於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底河、殑伽河等」，殑伽河就是我們一般說的恆河，這個字念『くーん／』，不是念『ㄅㄨㄛ』，是念『くーん／』，這不是中國話，恆河的恆也不是中國話，就是「殑伽」，不同的翻譯，就翻個恆。

「殑伽河等中沐浴支體，應知亦爾」，也是能夠把你的罪業消除去，是「第一清淨」。

這是「沐浴支體」，能有這種功能。這是第二科。第一科是「計現法涅槃」，現在第二科「計沐浴支體」，第三科「計持狗戒等」。

寅三、計持狗戒等

復有外道，計持狗戒以為清淨，或持牛戒，或持油墨戒，或持露形戒，或持灰戒，或持自苦戒，或持糞穢戒等，計為清淨。

「復有外道，計持狗戒以為清淨」，這個外道，他執著，他叫他徒弟持狗戒，向狗學習，向狗學習，你能這樣子就是清淨，這是有意義的。

「或者持牛戒」，向牛學習，那麼也是最勝清淨。「或持油墨戒」，就是以油墨塗在身上這樣做。「或持露形戒」，就是不要穿衣服，露形戒。「或持灰戒」以灰塗在身上。

「或持自苦戒」，自己去受苦，臥在那個有刺的荊棘，或者有樹有刺，有刺的那個樹，然後把身體臥在那有刺的樹上面，用那個刺來刺自己的身體，這樣受苦；或者上面是太陽，四面八方燒成火，在中間，周圍都是火這樣子受苦。受苦就會得解脫了，罪過就消滅了，「或持自苦戒」。

「或持糞穢戒等」，以糞穢為食、或者以糞穢塗身等，就是這樣子，「計為清淨」。

這是「計持狗戒等」，這樣子。

丑二、能計

謂說現法涅槃外道，及說水等清淨外道作如是計。

前邊這一共是三科，這三科誰有這種思想呢？就是「能計」者。

「謂說現法涅槃」論的「外道，及說水等清淨外道」，說計持狗戒等這些外道，「作如是計」。

在別的文上看見，就是得了禪定的外道，看見狗死了、看見牛死了、看見雞死了，生到天上去了。看見狗死了生到天上，看見牛死了生到天上去了。生到天上去，哦！這個有神通的外道：狗死了會生天，就是狗的行為能夠生天；牛死了能生天，就是牛的行為能生天。所以應該若想要生天享五欲樂，應該向狗學習、向牛學習。別的文上有這麼說的，這上沒有提這個事，所以就是從這麼回事說這些事情。

這是前邊「能計」、「所計」的這種思想，有這思想的人，這兩部分合起來，叫做「標計」。現在第二段「敘因」。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：彼何因緣，起如是見、立如是論？

這是問，底下回答分兩科，先「總標」。

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

卯二、由理（分二科） 辰一、計現法涅槃者（分二科） 巳一、出彼人理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。

巳二、顯彼見

彼謂得諸縱任自在、欲自在、觀行自在，名勝清淨。然不如實知縱任自在等相。

這底下第二科就是「由理」。第一先「出彼人」，出彼人就是「謂如有一為性尋思，乃至廣說」，這是「出彼人」。底下第二科「顯彼見」，顯示他的思想。

「彼謂得諸縱任自在」，「彼謂」就是外道那個人，他的想法，謂要能得到各式各樣的「縱任自在」，放縱自己的身口意，無論什麼地方都是滿意的，這叫做自在，縱任自在。「欲自在」。這裡分成兩種自在：一個是「欲自在」，就是前面講的，一個「觀行自在」就是能得色界四靜慮的。「名勝清淨」，這是最殊勝、最清淨的。

「然不如實知縱任自在等相」，這是佛教徒說的話，是本論作者說的話，他說欲自在、觀行自在最勝清淨。「然」，就是轉變一下。可是他並不真實的認識縱任自在的相貌，他不認識，那是什麼呢？「欲自在」，實在也不是自在，「觀行自在」，也不是自在的。但是他不覺悟就是了，這樣意思。底下有解釋。

辰二、計持自苦戒者

又如有一，計由自苦身故，自惡解脫；或造過惡，過惡解脫。

「又如有一，計由自苦身故，自惡解脫」，這是第二科。前邊是「計現法涅槃者」，這是第二科「計持自苦戒者」，這是後面那一大段。

「又如有一，計由自苦身故」，他的想法是要由於自己去受苦，在我這個色受想行識的身體主動地去受苦，造作種種苦惱的因緣去受，這樣子「自惡解脫」，他就能夠從以前造的罪惡的境界就得解脫了，就是把罪解脫了。受苦就把以前的罪消滅了，就會得解脫，這是他有這個說法。

這個事情實在是一種錯誤的說法，是由於自己受苦就把以前所做的罪惡就解脫了。這個是兩回事，這個地方要分開說。

譬如說是我以前造過什麼殺盜婬妄的罪過，這個罪過的業力還沒得果報，現在得果報了，假設是得了什麼果報呢？嚴重的病痛，醫生治不好，就

是病治不好，病一直在身體裡面，一直受苦。這樣子受苦，幾時把那個罪消滅了，這個病痛就好了。這樣的受苦，就是把以前的罪過消滅了。消滅是消滅，但是沒得解脫。解脫還沒有，還沒有解脫。這是因為什麼呢？因為你不得解脫，根本上說不得解脫的原因是煩惱，不是罪。不是以前造的罪，令你不解脫，是你的煩惱，你有煩惱，你就不得解脫。若是雖然有很多罪，但是他斷了煩惱，他就解脫了。解脫了，而那些罪來的時候，不能障礙他解脫。

譬如說阿羅漢，我們就說是阿那律尊者，在《阿含經》裡看，也得了一個重病，阿那律尊者是天眼通第一，那也是四禪八定什麼都具足，滅盡定都是具足的阿羅漢，有了病的時候，也是很苦。大眾僧去慰問他，哎呀！苦啊！很苦啊！也是這樣子。但是他若一入了定的時候，這個苦是不能障礙他的，他是沒有苦的。

像目犍連尊者被外道的梵志把他身體都打扁了，但是他還是……你不能障礙他的解脫的，他心裡面，他還是能發神通，當時沒有發神通，後來他還是能發神通的。阿闍世王就是召請來很多的醫生，對著醫生下命令：你七天以內要把目犍連尊者身體的病要治好，若治不好就殺你！阿闍世王就是下這個命令。那麼醫生不敢說什麼，然後這醫生就對目犍連尊者說：你這個病我們不能治！你一定要想辦法，不能叫王殺我們。說不要緊！不要緊！你們安心沒有事，我立刻就好了。約定是七天，等到第七天的時候，目犍連尊者就像沒有病一樣，到街上托鉢乞食，就去見阿闍世王。阿闍世王一看他走來了，很正常，哎呀！你好了。大阿羅漢神通第一，的確是不簡單。

所以這個事情在經上也提到，為什麼目犍連尊者要受這個苦呢？因為以前不孝順父母，他對父母有造過罪，所以現在得了阿羅漢果還有這個餘報，受這個苦。苦也是受，也不能說沒有受，但是他心裡還是解脫的，還是不能障礙他的，隨時可以入涅槃的。若是說是受罪，罪過是受了，受了，你能這樣子嗎？你能解脫？還是不能解脫。所以佛教徒應該是：無義苦行當遠離，要努力地想辦法，努力地用功修四念處斷煩惱，要做這件事，要斷煩惱才能得解脫。若主動地去受苦，那你是白吃苦了。

我們無始劫來到地獄裡頭受過多少次了，還是沒有解脫，那個罪是沒有了，但是還有很多沒有受，還沒受，還是沒得解脫。所以應該是我們學習佛法，從佛法上得到一些正知正見，才知道不解脫的原因是什麼？解脫的原因是什麼？然後從這地方開始努力，你才能夠、才行。只是受苦有什麼用？沒有用的。主動地受苦，那還是白受苦的。若是你過去的業力，你主動受苦，

你過去的業力還是在那裡，過去的業力它若一發動了，你還是要受苦的。

這上面說：「計由自苦身」，自己主動地去苦惱自己的身體，就可以從過去的罪惡得解脫了。「或造過惡，過惡解脫」，或者現在你造什麼過惡、造什麼罪，你再去受苦，這個過惡也就解脫了，這是一種，有這樣的思想。

— ✖ — . — ✖ — . — ✖ — . — ✖ — . — ✖ — . — ✖ — . — ✖ — .
— ✖ — —

問：阿彌陀佛，師父，披尋記 211 頁，第四行。就是講世間阿羅漢這一段文，對它就是有點疑問，不太清楚。看到這段文以後，我的感覺是說，現在這個外道，他的問題是說：沒有阿羅漢。那麼我們在辯駁他的時候，是告訴他說，問他說：「你有沒有增上慢？」利用有沒有增上慢，來破他有沒有阿羅漢。可是問題是說，如果以這個方法的話，等於是說你用增上慢來破他的話，等於是說你先設定有阿羅漢，然後問你有沒有增上慢？你有增上慢，你說有或者沒有。他都已經確定說有阿羅漢，因為你的基本設定是有阿羅漢，而並沒有回答他的問題，他問題是說沒有阿羅漢，他如果就說：沒有阿羅漢。所以像這種辯駁的方法的話，並不能夠說服他說沒有阿羅漢。他的問題是在上面，不是在下半部這個有沒有增上慢，但是你講了半天，他的辯駁是說，你有增上慢，或者沒有增上慢，而不是說你有沒有阿羅漢？

答：《披尋記》科句的標題，第一「有增上慢難」，第二「無增上慢難」，也不能說錯，因為後邊《瑜伽師地論》本文也用「增上慢」這個字的，所以他的分科不能說它錯。但是從這一段文上說，我當時講的時候，我曾經提出來，不全是增上慢的意思。你看，「又汝何所欲？為有阿羅漢性，而於彼起增上慢？為無有耶？」這話怎麼講？有沒有阿羅漢的這種真實的體性？有沒有阿羅漢的真實的心性？有沒有？而於彼起增上慢？這個問題是分開兩面的，一個是，有沒有真實的阿羅漢？這是一個問題。第二個問題：有沒有？有增上慢？沒有增上慢？不是只說增上慢，而又說到你是不是承認有沒有阿羅漢？你承認有阿羅漢沒有？「為無有耶？」沒有阿羅漢，是有阿羅漢起增上慢？是沒有阿羅漢起增上慢？這還有一個意思。所以不單純是起不起增上慢，包括阿羅漢本身，你是不是認為有？你認為有沒有阿羅漢？我看有這個意思。

問：現在這個外道，他是認為說沒有阿羅漢？

答：他認為沒有阿羅漢是因為起增上慢的關係，他就認為沒有阿羅漢，前面那緣起是這樣說的。但是回答這問題的時候，不全是在增上慢上。一部分也是你認為根本上有沒有阿羅漢？是沒有阿羅漢，你起增上慢？是有阿羅漢，你起增上慢？應該是有這樣的意味在裡面。

「若言有者，汝言世間必定無有真阿羅漢，不應道理」，若是有阿羅漢，你說沒有阿羅漢，這話不對；不管你起不起增上慢，你若承認有阿羅漢，你就不應該說：世界上沒有真阿羅漢，不應該這麼說。

「若言無者」，沒有。「若有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢，此乃應是真阿羅漢，亦不中理」。若說根本沒有阿羅漢，但是有個增上慢的阿羅漢，如果你這樣說、這樣講，那是不對的，「此乃應是真阿羅漢」，在那《遁倫記》上也就順這個文講：這個就是阿羅漢，另外沒有阿羅漢。這是一個說法。第二個解釋就是，這樣子是真阿羅漢，這不對。「若有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢」，那這不對，這是增上慢阿羅漢。你若有個增上慢阿羅漢，也就表示有個真阿羅漢。有個真阿羅漢；你去修行的時候，你自己搞錯了，所以就是有假的阿羅漢，就表示有真阿羅漢。所以從這個意義上來說，那就是真的阿羅漢。但是你若不承認有真阿羅漢，那就不合道理。

問：師父，我如果不承認有真阿羅漢，我也不承認有增上慢阿羅漢？

答：你不承認有增上慢阿羅漢，不對！因為你是增上慢嘛！你起了增上慢，你認為你是阿羅漢。你得到了色界四禪，你就認為是得阿羅漢了。這不是增上慢阿羅漢！增上慢阿羅漢，你不能否認。

問：是可否認！因為我那個時候是我錯誤，但是我現在死了以後，看到我有以後，哎呀！我不是阿羅漢！所以我之後，就認定、因為我就知道我不是阿羅漢了。這個時候我就起了瞋心說：原來沒有阿羅漢！是因為我不是阿羅漢，我認為我是阿羅漢。現在我知道我不是阿羅漢了，那麼我就否定了有阿羅漢，我也否定了有增上慢阿羅漢？

答：這個不對。你原來不是阿羅漢，你認為你是阿羅漢，所以你是增上慢阿羅漢。但是你在增上慢阿羅漢的時候，你不知道你是增上慢阿羅漢。你在臨命終的時候，有了中陰身的時候，才知道不是阿羅漢，這時候你才知道，你不是阿羅漢。但是真阿羅漢是要斷愛見煩惱的，你沒有斷嘛，

斷愛見煩惱是真阿羅漢，你還沒有斷嘛，所以你不是阿羅漢。

問：是啊！不是阿羅漢。

答：所以還是有真阿羅漢。還是有真阿羅漢的，你按照戒定慧修學，斷除、離三界欲的時候，那就是真阿羅漢。你沒有離欲嘛！如果你離了欲了，你這時候臨命終的時候，又有中陰身出現，那就是沒有阿羅漢。若是你真是離三界欲了，愛煩惱、見煩惱都滅了，到臨命終的時候，沒有中陰身出現，那是真阿羅漢。你現在還沒有到那時候，你沒能證到阿羅漢嘛！你不能否認這件事。你沒有證到那裡，你不能否認的，不能否認這件事。你比如照常理說，他這個人，這就是人之常情，自己有過自己不承認，把那個過推到別人身上去。任何人都容易有這種過失，這個人也是這樣子。這個人就是他認為他是阿羅漢，臨命終的時候，有中陰身出現的時候，哎呀！我不是阿羅漢！不是阿羅漢，那麼他不承認他不是阿羅漢，修行不夠，沒能多聞佛法，不知道這件事；不知道這件事，這就是你自己錯誤，但是不承認，說佛是欺騙他了。說這個人他得到色界四禪了嘛，臨命終的時候，色界天的中陰身出現，他一怨恨佛是欺騙他了，他這色界天的中陰身就沒有了，變成無間地獄的中陰身了，就跑到地獄去了。這也可以證明佛說的都是對的。如果他認為我不是阿羅漢，我是增上慢阿羅漢，我的修行不對，我沒能多聞佛法，我對真實阿羅漢的情況還不明瞭，所以才搞錯了。並不是沒有阿羅漢，是我本身不對。他不能把過錯回向自己，是回向到別人身上去了，所以就是有謗佛謗法的這種瞋恨心，所以跑到地獄去了，那麼回事。所以有假的阿羅漢，就證明是有真的阿羅漢。那麼為什麼是假呢？因為你自己的條件沒夠，你沒能多聞佛法，常常聽佛說法就好了嘛！你就知道怎麼樣才能夠是真阿羅漢，就知道。知道你照這樣修行就成功了，所以別的阿羅漢他就沒有這個事，沒有說是臨命終的時候中有出現了，沒有這個問題，只有他是這樣子。這個地方是「若有發起不正思惟，若言無者」，若是說沒有真實性的阿羅漢，那麼若有發起不正思惟，「顛倒自謂是阿羅漢」，自謂是阿羅漢。你若是這樣呢，那也還是有真阿羅漢。你能夠沒有顛倒思惟，真實修四念處，在四禪裡面修四念處，對於色界定、無色界定的愛見慢，用四念處破掉它，破掉了，那麼就是真阿羅漢。你沒有做這個功夫，所以你是假阿羅漢，不是真阿羅漢。所以這樣不正思惟顛倒，自謂是阿羅漢，那也就可以知道有個真阿羅漢。但是你不承認是真阿羅漢，「亦不中理。」

當然這段文上照理是多幾句好一點，多幾句。反正你按這文再想。

問：師父，不明白你剛才在講說增上慢阿羅漢在中陰身的時候，他起了謗佛之想，他這謗佛之想怎麼來的呢？

答：謗佛之想就是若是得了阿羅漢以後，臨命終的時候，前一念滅，後一念不生；前一念色受想行識滅了，後一念的色受想行識不生，不生就是入於不生不滅的涅槃了。而現在他這個假阿羅漢，前一念色受想行識，就是欲界的色受想行識滅了，後一念又有中陰身出現，就是又有色受想行識了，那麼這就和佛說的不符合了。佛說：阿羅漢是前一念滅，後一念不生。現在又生了，就是佛說謊話了。所以他有謗佛、謗法的這種罪過，所以就到地獄去了。這個謗佛、謗法的事，就是這麼出來的。

那麼這件事呢，有阿蘭若的比丘，知道這個比丘死了，就到佛那兒去問佛：這個比丘怎麼樣？佛說：他到無間地獄去了。為什麼呢？他因為是個增上慢阿羅漢，他不聽佛說法，得了色界四禪，認為是得到四果了。得到第四禪，就認為得阿羅漢果了。實在沒得阿羅漢果，所以臨死的時候有中有出現。這是增上慢阿羅漢。這是佛所解釋，佛對大眾比丘這麼解釋，才知道這件事。因為得了四禪八定的人，他那個威儀都是特別好的，特別莊嚴清淨的，因為沒有欲了；所以這些比丘對他都是很恭敬，認為這是修行人。當然若是舍利弗尊者這些大阿羅漢是明白，知道他沒得解脫，只有凡夫的比丘：哎呀，這個人是有修行的人。那個大阿羅漢是明白的，就是這麼回事。

問：這一位是佛教徒比丘嗎？

答：是的，這是在《大毘婆沙論》上有提到這件事。當然這非佛教徒的外道，他們得到色界四禪，在人間死了生到天上去，現法涅槃，也認為是得涅槃，但是那都是不行的。人死了以後，還是在輪迴裡面，不能解脫的。

問：阿彌陀佛！師父，208 頁第三行，關於辨別這個「無此世間等」這一段話？

答：第幾行？

問：第三行。

答：「剎帝利種，命終之後生婆羅門」。

問：這一段的話，對於它這個說「無此世間等」，那就是說「無此世間，無彼世間」，我看了半天還是不太懂，「無此世間，無彼世間……」？此世間，彼世間到底指的是什麼？

答：這個地方應該，我看這文義，就是此世間、彼世間沒有決定的差別。剎帝利的世間，也可以變成吠舍、戌陀羅的世間；吠舍、戌陀羅也不是決定的，他也可以變成婆羅門，也可能變成剎帝利；不是有決定的界限的。

問：所以這個世間的意思是指他的種姓不決定，在下一世投胎的時候，他可以投胎到不同的種姓去？

答：是，就是沒有決定的界限的意思，我看是這樣意思。所以這個意思，也否定種姓的差別的味道。你不要說你一定是剎帝利，也不是的！你死掉了以後，也可能變成一個奴隸種也可能，也可能變成吠舍，也能變成婆羅門。婆羅門你說你一定很高貴，你死了以後也可能會變成吠舍、戌陀羅的，所以都是不決定，就是這個意思。

問：那麼在講到 210 頁第六行的時候，它講說「無此世間、無彼世間」的時候，如果我聽錄音帶沒有錯的話，是不是講說，這個地方解釋是說，它就是說沒有六道輪迴了？

答：「若俱有者，汝先所說，無有施與、無有愛養、無有祠祀，無有妙行、無有惡行、無有妙行惡行業果異熟，無此世間，無彼世間，不應道理」，你再重說怎麼的？

問：這個講到「無此世間，無彼世間」的時候，如果我記得沒有錯的話，師父好像講的是說：它這邊的意思就是否定了有六道輪迴，外道他在這一段就是否定了有六道輪迴，所以說「無此世間、無彼世間」？

答：他認為是沒有妙行、沒有惡行，沒有妙行沒有惡行的果報，作了善，他布施很多，但他生到貧窮家，那麼就是沒有因果嘛，所以從他的因果上說，應該是說沒有六道輪迴了，沒有善惡果報的輪迴了。這是外道的思想，不是佛法的意思。

問：那這邊這個「無此世間、無彼世間」，跟前面這一段的「無此世間、無彼世間」是……？

答：也還是一樣。實在這個說法，就是富貴的人也可以變成個貧窮的人，貧窮的人也可以變成富貴的人。作種種功德的人，他還沒得果報，在佛法上說也是說得通，他做了很多的功德，但是功德沒有成熟，他還是做了

個貧窮的人。這也是因果，但是以前做的功德還在那裡隱藏著，並沒有失掉，他貧窮的果報結束了以後，有可能又富貴了。在輪迴的現象上說並沒有衝突，當然那要用佛法的理論來解釋。外道他雖然有一點神通，這神通小，他所知的有限，所以就搞錯了。

問：可是如果看前面這一段文的時候，這個外道說：看到剎帝利命終以後生婆羅門，生到別的種姓去的話，他的意思其實是說有這個輪迴嘛！有輪迴而且他不見得一定生到自己的種姓，可以生到別的種姓去，所以他的意思應該是說有輪迴。現在我們在後面又說他說沒有輪迴，那是本身他的話……

答：這話就是這樣，沒有這因果的輪迴，按他的想法，他認為就是他後面說得很明白，就是沒有後報。他沒看見有後報，只看見有生報。一定是第二生要受報，第二生沒受報，就感覺到因果不相符合了，所以也就不承認有善惡果報了。

問：所以說這幾個本身是配在一起的？

答：是的。

問：那同樣第 208 頁，倒數第三行，無化生有情這一段，他說：「決定無有化生眾生」。那麼師父在講的時候，就是說一般經書上說，化生眾生指的是中有。

答：是。

問：那以他的天眼的話，來看的時候，無想天他看不到，四空天看不到，涅槃看不到，那麼下地一點的，他看得到嗎？他應該是說初禪、二禪、還有欲界天的中有，他應該看得到？

答：是的。但是無想天還是在色界天，生到無想天的人，也有中有，但是他看不見，這可見中有與中有不完全是通的。

問：所以這邊化生眾生不一定完全是指中有。

答：中有是化生。

問：是，中有是化生。但是這邊講的是：決定無有化生眾生。這個化生眾生不見得完全是指中有？

答：對，他說這個化生包括三處：一個生無想天的、一個生無色界天的、一個是入涅槃的。

問：入涅槃是本來就沒有中有。

答：是的。

問：那麼他只是說、就是說：如果生無想天或生無色天的話，這兩種類的人，他看他沒有看到他的中有，就說這兩類的人沒有中有，死了以後就沒了。因為其他的話，他看得到有中有，只有這兩類看不到有中有。

答：他說：無有化生眾生。這個無想天就是由人間得無想定的人，生到色界天，他是有中有的，但是他不能見。不能見，所以他不是看見中有，他是看不見，就不承認有化生有情。

問：但是他看得到下面的中有，那些中有也是化生有情，他怎麼能不承認呢？

答：這三種他不承認。

問：就是這三種他不承認？

答：這三種他不承認。當然這三種是高一點，境界高一點。無色界的四空天，他也不見；這人間的修行人，得到四無色界定，死的時候，看不見他到那兒去。因為是沒有中有，所以看不見。那麼人間的比丘，得阿羅漢果了，人死的時候，天眼通的人也看不見，看不見他到那兒去。看不見，就認為是沒有了。

問：就是這三類的人，他認為死了以後就沒有了？

答：就沒有了，他認為沒有了。但是這個因為什麼呢？「以彼處所不可知故。」但是按佛說的，那不是，他還是有，那是聖人的境界，阿羅漢入涅槃，天眼所不能見。

問：請問師父，還有一個問題。就是上一次師父在回答宿住念的時候，就回答說：這個人上一世如果生到無想天的話，那麼這一世，他回想的時候，會對這個……可能想不過去無想天這一部分，他沒辦法再往前憶念，繼續再往前憶念？

答：是！

問：那麼這個原因是由於本身他因為當時第六意識沒有動，所以他不能回想到之前呢？還是說，因為如果是第六意識沒有動的話，我們第六意識不動的狀況有很多種，我們悶絕的時候，第六意識也沒有動，但是我們卻能回想到悶絕之前的事，那麼他這個是什麼原因？

答：這事是那樣，我們欲界的人有特別的原因會悶絕，但是時間不太長，他這第六意識又活動了。所以他在禪定裡邊，得到四禪有宿命通，他是用

這個禪定去看的時候，第六識不動，他也是看不見，但是時間短，又出現了，又出現第六識了，他就能知道。若是無想定太久了，五百大劫，他看看看，五百大劫太長了，人間的壽命這有多長呢？他也可能沒有耐心煩，看了幾個鐘頭，看了幾天還沒看見，就認為是沒有了，也就是不知道了。那麼不知道，這忽然間就有第六意識出現，就是就有中有出現，所以認為是無因。什麼原因出來的，沒有理由的，無因而有，就是這麼回事。

這可知道第六識若不動，凡夫的神通是不能知道的，那地方就是沒有形像現出來，不可知。若是佛就會知道，或是大菩薩也能知道，這是得無想定了，五百大劫以前也就會知道。

像我們這個醫生說的，用催眠術讓人回憶念過去的事情，多數都說是做人的境界，做人的時候的境界，他若是到三惡道，他也能憶念嗎？沒有，好像沒有記錄，沒有這麼說，我看那個書的摘要本，我看見沒有說是到畜生的事情。

問：有一個講到一點，

答：講到一點，做畜生。

問：不是做畜生。到地獄，地獄相現前了，後來他看了耶穌從那地獄相後面顯現出來，然後把地獄相驅滅了，然後他沒有墮到地獄去。

答：有這個說法，耶穌他有這個本事，不錯。我在《佛祖統紀》上看見一件事：就是在好像是唐朝，道教說這個老祖，老祖從天上下來，怎麼怎麼地。《佛祖統紀》也給它記錄下來，它有年月日。我心裡頭想未必。

還有一個故事，龍王，就是天旱，大家祈雨，祈不到，西域來的神僧會念咒，就在雲南的一個什麼池那裡念咒。念咒，這個龍王，若不下雨嘛，這個咒太厲害！下雨嘛，上帝又不允許！所以來求道宣律師，到終南山來求道宣律師。道宣律師說你去找孫思邈，找孫思邈這個問題解決了。我認為這個故事也有問題，因為孫思邈似乎是道教的人，來顯示道教徒的高，高過道宣律師，有這種味道。

我們學習佛法，有的時候去讀這個書，有的時候是佛教徒寫的書，但是有的時候也會摻雜一些事情。你要小心一點來用，小心地使用，不然的話，我感覺也還是有問題，要小心地使用。不過古代的中國佛教徒，佛教徒相信佛、相信佛菩薩、相信阿羅漢這些事情，這信心很強，所以對其他宗教的事情，好像也就相信有這麼一件事。還有一個法師是現代的

法師，他作宗教的比較有提到，如果不相信外道的這個，佛教也有問題了。有這麼一句話，所以真是要有鑑別的能力才可以，不然的話，我感覺還是有點問題。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分三科）

寅一、破計現法涅槃（分二科）卯一、於欲自在（分二科）辰一、總徵
今應問彼：汝何所欲？若有於妙五欲嬉戲受樂者，為離欲貪？為未離耶？

這是第十五科「妄計清淨論」，這一科裡面分四科，第一科「標計」，第二科「敘因」，這二科昨天講過了。現在第三科是「理破」，理破分兩科，第一科是「別徵詰」，第二科是「結略義」。別徵詰分三科，第一科「破計現法涅槃」；就是前面「敘因」裡面說的，破執著欲界的欲樂和色界四禪，加起來是五現法涅槃，現在佛法認為那不是涅槃，所以要評破它；分兩科，第一科「於欲自在」，分兩科，第一科是「總徵」。

「今應問彼：汝何所欲？若有於妙五欲」，假設有這種人在欲界的天上那樣微妙的「五欲嬉戲受樂」的人，我現在問問你：「為離欲貪？為未離耶？」那個受五欲樂的人，他的內心是已經排遣出去，欲貪的染汙心了呢？「為未離耶」，為是那個人他沒有破除去染汙的貪心呢？這是提出來這麼兩個問題。

辰二、別詰（分二科） 巳一、已離欲難

若已離者，於世五欲嬉戲受樂，不應道理。

「若已離者」，這底下第二是「別詰」，分兩科，一是「已離欲難」。

「若已離者」，若是一個人，他對於微妙的五欲沒有貪愛心，他觀察是不淨、是苦，他遠離了那個染汙心。「於世五欲嬉戲受樂，不應道理」，他若沒有這個貪的染汙心，他還是在對於世間的五欲還是很愛著的，很去享受快樂，這是不合道理的。因為他有厭離心，那麼他就不應該還去執著這個樂。那麼這也可以看出來，那不是清淨。

巳二、未離欲難

若未離者，計為解脫清淨，不應道理。

這是第二個難問，「未離欲難」。

若是那個人他的內心裡面，還有染汙的貪著心去愛著五欲，那你執著享受五欲是解脫清淨，就不合道理了。因為那是有染汙心，這是很明顯的，不應該執著是清淨。

卯二、於觀自在（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？諸得初靜慮乃至具足住第四靜慮者，彼為已離一切貪欲？為未離耶？

「又汝何所欲？」這是第二科「於觀自在」，前面是破「於欲自在」，這裡就破「於觀自在」。

「又汝何所欲？諸得初靜慮乃至具足住第四靜慮者」，好多的放下了欲界的欲，修學禪定，他成功了，他得到色界初禪、二禪、三禪，乃至第四禪。「具足住第四靜慮」，就是非常圓滿的，成就了第四靜慮者。「彼為已離一切貪欲？為未離耶？」那個人成就了色界四禪的人，他是不是也是排遣出去對於三昧樂的染著心呢？「已離一切貪欲」？「為未離耶」，為是沒有遠離愛著三昧樂的染汙心呢？

我們沒有依據、沒有遵循佛法以無漏的般若法門修學聖道的人，他成就了世間上的欲，或者是色無色界天上的禪定，他都是有執著心的。有欲界的欲，心有染著心；遠離了欲，成就了色無色定，定裡面有三昧樂，還是有染著心，他的心還是不清淨的。現在就提出這個問題，他成就了色界的四靜慮，他在四靜慮裡面或在四禪裡面，他有沒有染汙心，愛著欲、愛著三昧樂的心呢？

辰二、別詰（分二科） 巳一、已離一切欲難

若言一切離者，但具足住乃至第四靜慮，不應道理。

如果你說：他們不但是遠離了欲界欲的染著心，色界天上的三昧樂，他也沒有染著心。「若言一切離者」，這樣說，「但具足住乃至第四靜慮，不應道理」，他沒有染著心，他只是圓滿地安住在初靜慮乃至第四靜慮，這樣說是不合道理的。因為若離了一切欲，就不是三界內裡的人了——離開了欲界的欲，不染著欲界的欲，就不是欲界的人了；若是不染著色界四靜慮的人，他就不是色界天上的人了，就超過去了。現在說他離開了染著四靜慮的心，他還是住在色界天的四靜慮裡面，那是不合道理的。

巳二、未離一切欲離

若言未離一切欲者，計為究竟解脫清淨，不應道理。

如果這樣說，他若離開了染著心，他就不是色界天上的人了。既然他還在色界四禪裡面住，那可以知道他沒有離開這種染著心，若沒有離——

「未離一切欲者，計為究竟解脫清淨，不應道理」，那你執著安住在色界的四靜慮裡面，那就是究竟圓滿的解脫清淨了，那不是自相矛盾嗎？是不合理理的。

這也可以看出來佛教的理論，若真實能夠得到解脫，心裡面是「不與萬法為伴侶」的，這句話是對了。不與萬法為伴侶，他的內心裡面是無住，不住色生心，不住聲香味觸法生心，不住非聲香味觸法生心，心裡面是一切都不住的，「湛然獨立」！是有這麼一句話，的確是有這樣意思，湛然獨立。

我們欲界的人，色界天上的人乃至無色界天上的人，內心的活動都是有伴侶的，不是單獨心在活動，它是有個伴侶陪著它，陪著這一念心，就是這一念心活動的時候要有個所緣境的。心是能緣的，境是所緣的，能緣心緣所緣境都是這樣子，有心有境，欲界的人這樣子，色界天上的人這樣子，無色界天上也是這樣子，就是都是有所住、有所著的。這個解脫了的聖人，他心裡面是無著的、無住的，就是沒有境界的；這個心沒有境界，所以心也就無分別住，是這麼回事。

所以這裡面這個現法涅槃論者，因為享受染著嬉戲欲界的五欲，心情快樂自在。說是那是清淨，最勝的清淨，說是在色界四靜慮裡面是究竟解脫清淨。這在佛法的定義上來看，都不是的，你都是有所染著，都還有煩惱存在的，所以那不能執著是究竟解脫清淨。

寅二、破計沐浴支體（分二科） 卯一、總徵

又汝何所欲？為由內清淨故究竟清淨？為由外清淨故究竟清淨？

這是第二科「破計沐浴支體」，前面是「破計現法涅槃」，這第一科破完了，現在是「破計沐浴支體」，在水裡面沐浴支體就能得到清淨解脫。又是分兩科，第一科是「總徵」。

「又汝何所欲」，你歡喜什麼？「為由內清淨故究竟清淨？為由外清淨故究竟清淨？」這兩條道你歡喜那一個？為由內心清淨了，才算是究竟清淨？唯獨是外邊，內裡邊不管它，只是外邊清淨了，心外，外邊就是身體，身體清淨了就是究竟清淨？這是兩個清淨，你歡喜那一個？你主張那一個？

卯二、別詰（分二科） 辰一、由內清淨難

若由內者，計於河中沐浴而得清淨，不應道理。

這是第二科「別詰」，一這是「由內清淨難」。

若是你主張內心清淨才是清淨，那樣說「計於河中沐浴而得清淨，不應道理」，那你執著到河裡面用水來沐浴、沐浴，身得清淨，那算什麼清淨呢？那是不合道理，還是不清淨。

辰二、由外清淨難

若由外者，內具貪瞋癡等一切垢穢，但除外垢便計為淨，不應道理。

第二科「由外清淨難」。

假設你說：我只要身體在水裡面沐浴得清淨，那就是清淨。這樣說「內具貪瞋癡」，你內心裡面有貪心、有瞋心、有愚癡的邪知邪見一切「垢穢」。「但除外垢」，只是除掉了外身，身體上的垢，你就執著是清淨，這不合道理。這個道理很容易就破掉了。

寅三、破持狗戒等（分二科）卯一、受淨不淨難（分二科）辰一、總徵
又汝何所欲？為執受淨物故而得清淨？為執受不淨物故得清淨耶？

這底下「破持狗戒」、「牛戒」等為清淨，分兩科，第一科「受淨不淨難」，先「總徵」。

「又汝何所欲？為執受淨物故」，「執受」，當然「執受」可以說是執著，就是你接受清淨的東西，由這清淨的東西得到清淨？「為執受不淨物」，你享受或者是領受，領受不清淨的東西而使令你得清淨呢？這是提出這麼兩個問題。

辰二、別詰（分二科）巳一、受淨物難

若由執受淨物得清淨者，世間共見狗等不淨，而汝立計執受狗等得清淨者，不應道理。

這也很容易破它！若是你認為，「由於執受淨物」，這若說持狗戒的人，持狗戒的人向狗學習，狗是吃糞穢的，還有其他種種都是不淨。那若是你的思想認為是接受清淨的東西，不是污穢的，才得到身心清淨，你若是這樣主張的話呢！世間上大家都有眼睛，都是共同地看見了，狗啊！牛啊！牠們都不是清淨。「而汝立計」，而你成立你的思想是執受狗等戒，持狗戒、持牛戒這些事情，是得清淨，是不應道理。

巳二、受不淨物難

若由執受不淨物者，自體不淨而令他淨，不應道理。

第二科「受不淨物難」。

若說是你接受這個不清淨物，吃這些糞穢，糞穢本身都是不淨，你執受這個不淨物了，這不淨物而能令你清淨，那有這回事呢？越吃不淨物不是越污穢嗎？那裡來的清淨呢？你執著清淨，這就是太顛倒迷惑了啊！不應道理。

卯二、邪行正行難（分二科） 辰一、總徵

又汝何所欲？諸受狗等戒者，為行身等邪惡行故而得清淨？為行身等正妙行故得清淨耶？

這是第二科，前面是「受淨不淨難」，這底下是「邪行正行難」，先「總徵」。

「又汝何所欲？」這些「諸受狗等戒者」，好多的，他們稟受他的師父的教導，他的師父教他去向狗學習就持狗戒，向牛學習、向雞學習，那就是持狗戒、持牛戒、持雞戒這些事情。這樣子的話，「為行身等邪惡行故而得清淨」，那麼你的目的也是希望成就清淨，最勝的清淨。要怎麼樣得到這個清淨呢？「為行身等邪惡行」，向狗學習、向牛學習、向雞學習，那就是邪惡行，做這種邪惡的行為而能得清淨？「為行身等正妙行故」，或者向人學習、向天學習、向這些聖人、賢聖人學習這個正妙行而能得清淨呢？這是兩個，兩條道路，你歡喜那一個？你主張那一個？

辰二、別詰（分二科） 巳一、由行邪行難

若由行邪惡行者，行邪惡行而計清淨，不應道理。

「若由行邪惡行者，行邪惡行而計清淨」，這不合道理。行邪惡行怎麼能得清淨呢？

巳二、由行正行難

若由正妙行者，持狗等戒則為唐捐，而計於彼能得清淨，不應道理。

「若由正妙行者」，你若主張修學正妙行，合乎道理的賢聖善人的德行，才能得清淨。那這樣說，「持狗等戒則為唐捐」，那你是白辛苦了，不能得到清淨的。「而計於彼能得清淨」，這「不應道理」。

丑二、結略義

如是離欲不離欲故，內外故，受淨不淨故，邪行正行故，不應道理。

「如是離欲不離欲故，內外故」，這底下是「結略義」。

像前面說的，是離欲或者是不離欲故，或是內清淨外清淨故，或者受淨物受不淨物故，或是邪行正行故。用這樣的都是二門：「離欲、不離欲」是個二，「內、外」是個二，「淨、不淨」是個二，「邪行、正行」也是二。用這各式各樣的二門去觀察，就知道你的思想是荒謬的、是錯誤的，不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

「是故此論非如理說」，所以你這個論法是不對的。這是第十五。

癸十六、妄計吉祥論（分四科） 子一、標計（分二科） 丑一、所計
妄計吉祥論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論：若世間日月薄蝕，星宿失度，所欲為事皆不成就；若彼隨順，所欲皆成。為此義故，精勤供養日月星等，祠火誦咒，安置茅草，滿甕頻螺果及餉佉等。

「妄計吉祥論者：謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」，這底下是十六科的最後一科「妄計吉祥論」，認為一件事出現了是吉祥，或者這件事出現了是不吉祥，這樣執著，這也是錯誤的。分四科，第一科是「標計」，標出來他的思想，分兩科，第一科是「所計」，第二科就是「能計」，就是約人說的。

「妄計吉祥論者」，他的思想是什麼樣的呢？「謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見、立如是論」，什麼見？什麼論呢？「若世間日月薄蝕，星宿失度，所欲為事皆不成就」，若世間上，太陽月亮薄蝕了，日蝕了、月蝕了，不完全了。或者是「星宿失度」了，失掉了正常運行的經緯度，這個度數。若是有這種事情的時候呢？人世間所想要成就的事情都不能成就了，就是不吉祥了。

「若彼隨順，所欲皆成」，若是那個人他能夠隨順精勤供養日、月、星宿等，祠火誦咒、安置茅草這些事情，「所欲皆成」，那麼他所歡喜的事情，所希望成就的事情就都能夠成就。「為此義故」，人世間的人，因為這樣的

道理的緣故，就應該「精勤」地「供養日月星等」，向日、月，拿到什麼什麼來供養太陽、供養月亮、供養星宿星辰。

「祠火」，或者在地方一個廟裡面，或者什麼地方，來燒這個火，用火來供養。「誦咒」，或者是唸誦什麼什麼咒。還要「安置茅草」，安置茅草就是一直地燃燒這個火，這樣子做。「滿甕頻螺果」，還要準備頻螺果，「甕」就是缸，就說是缸吧！口小腹大的容器，滿這個器裡面都是頻螺果，有的是頻婆羅樹結果，就叫做頻螺果。有的說另外有一種果叫做「頻螺果」，這個果是紅色的，果汁可以飲的，果來供養日月星辰。

「及餉佉等」，這個餉佉是什麼呢？就是這個海裡邊、水裡面軟體的動物，但是有硬殼，有硬殼。那個殼，有的殼可以吹出來很妙的聲音，所以我們吹大法螺，在《法華經》上吹大法螺，就是那種東西。那麼要準備這些東西要去隨順供養日月，這樣子就可以得到吉祥，你若不這樣做就不吉祥。

丑二、能計

謂曆算者作如是計。

前面是標出來的「所計」，所執著的這些吉祥的事、不吉祥的事。

誰有這種思想呢？「謂曆算者」，就是這些星相家，這些卜算的這些人，「作如是計」，他們有這種執著。什麼星啊，有什麼不對勁了，就表示人間會有什麼災難了，怎麼怎麼地，這些事情，「作如是計」。

這前邊是「標計」。這底下第二科是「敘因」。「敘因」就是把「標計」再進一步地、稍詳細地說明一下，分兩科，第一科是「問」。

子二、敘因（分二科） 丑一、問

問：彼何因緣，起如是見、立如是論？

丑二、答（分二科） 寅一、總標

答：由教及理故。

寅二、別釋（分二科） 卯一、由教

教如前說。

卯二、由理（分三科） 辰一、出彼人

理者，謂如有一，為性尋思，乃至廣說。

這就像前面說過了。

這底下是「回答」。回答又分兩科，第一科是「總標」，第二科就是「別釋」，分兩科，第一科是「由教」。由教、由理是「別釋」。「由理」分三科，第一科是「出彼人」，就是「謂如有一，為性尋思，乃至廣說。」是「出彼人」。這底下第二科「顯彼見」。

辰二、顯彼見

彼由獲得世間靜慮，世間皆謂是阿羅漢。若有欲得自身富樂，所祈果遂者，便往請問。然彼不如實知業果相應緣生道理，但見世間日月薄蝕、星度行時，爾時眾生淨不淨業果報成熟，彼則計為日月等作。

「彼由獲得世間靜慮，世間皆謂是阿羅漢」，就是那個人，有這個思想的人，他又不是平常人，「獲得世間」的「靜慮」，不是佛法裡面的四靜慮，是世間人能夠離欲，可以得到色界四禪的。那麼得到世間的靜慮了，這個人還是個凡夫，並不是聖人，但是一般上社會大眾認為他是聖人、認為他是阿羅漢；那麼，有這樣的誤會了，也就是越走越遠了。

「若有欲得自身富樂，所祈果遂者」，假設有的人，他想要得到自家的富貴榮華，五欲的快樂。向他有所求，一求就成功了，「所求果遂」了。「便往請問」，那就信心更增長了，那麼有其他的什麼問題，都到他那兒去請問他。

「然彼不如實知業果相應緣生道理」，這句話是本論的作者，這是佛教徒說的話了。然而那個得世間靜慮的人，雖然也可能有超過一般凡夫的思想，但是他也不是聖人，他不能真實地明白業果相應緣生的道理，這個道理他還是不懂的。由業力得果報，世間上的人，你本身的思想和你的行為，思想發動出來的行為來創造你的命運，你的命運由你自己的思想行為創造的，不是「日月蝕、星宿失度」會令你倒楣，沒有這回事，也不是那個地方沒有風水就令你倒楣了，都沒有這種事情。所以佛教的思想是自作自受的思想，和業果相應緣生的道理，因緣生法，都是你自己的思想行為創造的。

那麼那個得世間靜慮的人，世間上的人認為他就是聖人了。實在那個人並不懂什麼，不明白業果相應緣生道理，他不懂！那個得四靜慮的人也是不

懂，還不明白。不明白他還裝明白，說：「但見世間日月薄蝕、星度行時，爾時眾生淨不淨業果報成熟，彼則計為日月等作」，就是世間靜慮這個人，他就是在騙人了。他只是看見了，他沒有別的智慧，他只是看見世間上的太陽和月亮薄蝕，就是日蝕、月蝕了，星辰也是不正常了的時候。而正好那個時候，在這世間上的眾生，或者是淨業、或者是不淨業，就是善業、或者惡業，果報成熟了，果報成熟了，就會這個不淨業罪業的果報成熟了，就有些苦惱的事情。有苦惱的事情，那麼世間靜慮的那個人就胡說八道了，說你們現在都倒楣了，這就是日月星宿，日月薄蝕、星宿失度給你們的不吉祥，是這麼回事，就這麼解釋了，就這麼解釋。

實在不是，這是眾生的罪業。你的罪業這個時候成熟了，成熟了現出一些不吉祥的相貌。是本身的罪業為本，外邊的太陽月亮這都是枝末上的事情，都是枝末，枝末的根本是在眾生自己心裡面，不是在外邊。你去供養太陽、供養月亮沒有用，一點用沒有。

辰三、明彼立

復為信樂此事者建立顯說。

那個世間靜慮的那個人，人家認為他是聖人了，他就是在騙人了，他就說了，「為信樂此事」的人，有些人相信他，歡喜他的講法、歡喜他主張的人；他就為他說一大套出來，「建立顯說」，就是建立出來一套的道理來，左說右說，前說後說，說出一套道理來的。

子三、理破（分二科） 丑一、別徵詰（分二科） 寅一、總徵

今應問彼：汝何所欲？世間興衰等事，為是日月薄蝕星度等作？為淨不淨業所作耶？

「今應問彼」，這底下是本論作者來破他。「今應問彼：汝何所欲？世間興衰等事，為是日月薄蝕星度等作？為淨不淨業所作耶？」這是「總徵」。就是問他，這世間上這一個地區經濟繁榮了，大家都富貴了，五欲也很豐富的。或者這個地區經濟衰退了，很多的人倒楣了，很多這些事情。這些興衰的事情是日月薄蝕星度等創造的嗎？是這些事創造這些不吉祥的事情、創造吉祥的事情嗎？「為淨不淨業所作耶」，為是這個地區的人，這個地區的大眾，他們的淨業所作、是不淨業所作呢？你自己的行為的創造呢？是外邊的日月薄蝕能創造你的吉祥、創造你的不吉祥嗎？分這兩個問題，提出兩個問

題。

寅二、別詰（分二科） 卯一、日等所作難

若言日等作者，現見盡壽隨造福非福業，感此興衰苦樂等果，不應道理。

「若言日等作者」，這是第二科「別詰」，分兩科「日等所作難」。

如果你說太陽、月亮、日蝕、月蝕了，這些事情創造人間的不吉祥，或者創造人間的什麼吉祥。你若這樣說的話，還有個矛盾。「現見盡壽隨造福非福業，感此興衰苦樂等果」，我們在事實上來看，就是這個地區裡邊，如果大多數人都「盡壽」，就是長時期地；長時期地去造福，做很多的福業，很多人都能夠受持五戒十善，同情他人的苦難，自己能拿出來力量救護一切人，大家都能發好心，大家都有好心、有慈悲心，沒有惡心的話，長時期地大眾都能這樣做，那麼這個地方一定就會好的，就會繁榮，大家就會快樂。

其實不管是經濟繁榮、不繁榮，如果這個地區的人，他的心都是良善的，立刻就都是快樂的。不要說還要做好什麼行為，大家都是仁義禮智信，都是五戒十善，你看這地區一定是和平了。平安就是福，就是和平就會快樂了，就沒有土匪了，就是好了。

所以若是「現見盡壽隨造福業」，那麼這個地方就是會興盛起來。若是這個廣大的地區很多的人「造非福業」，那麼這個地方就是苦惱了。在那裡販毒，我拿著槍打你，你拿著槍打我，在那裡求利的時候互相就有糾紛，立刻這個地方就不安樂了，很多的地方都是衰，有很多的衰相就出來了。這個地方就痛苦了，這個地方就是不安樂了。「等」，就是還有很多的這些不如意的事情，或者如意的這些事情。那麼這樣做，我們「現見盡壽隨造福非福業，感此興衰苦樂等果」，那你說日月等作，這就是不對了。若日月作，那就不是他們這個地區的人福非福業所作了，若是說福非福業所作，就不合理了，是不是呢？

卯二、淨不淨業所作難

若淨不淨業所作者，計日等作，不應道理。

「若淨不淨業所作者」，這第二段。

如果說這個地區的興衰苦樂得失，是由這個地區的人淨業不淨業來創造的。若是這樣說，「計日等作」，那你「這個阿羅漢」說是太陽月亮能創造

這些事，那就不合道理。若是我們自己的思想行為，創造的繁榮、創造的衰退，那我們在我們的思想行為上，改善我們的思想行為就會興盛起來了。如果說與自己的思想行為沒有關係，太陽月亮它有這種能力，那我們沒有辦法，我們無能為力了，我們只好坐那兒等著吧，等著太陽月亮給你創造吉祥，有這種道理嗎？

這一段結束了，下面第二段。

丑二、結略義

如是日等作故，淨不淨業作故，不應道理。

這是「結略義」，你說是太陽等作、由淨不淨業作，由這二門的觀察，就知道你說得不對。

子四、結斥

是故此論非如理說。

壬五、結

如是十六種異論，由二種門發起觀察，由正道理推逐觀察，於一切種，皆不應理。

「不如理作意」這一大科有長行、有頌，長行一共是分五科，第一科是「標」，第二科是「徵」，第三科是「列」，第四科是「釋」，第四科解釋到這裡解釋完了，現在第五科就是結束，結束這一大段。

「如是十六種異論」，前面「因中有果論」，最後「妄計吉祥論」，由二種門：一個教、一個理；或者說是「汝何所欲」底下都是分兩門，前面每一段都是「汝何所欲」，以後就分兩門來觀察。「由兩種門」，每一種異論裡面都是由兩種門發起觀察，由這個門去觀察，你看你合不合道理。「由正道理推逐觀察」，但是最後還是有佛教的道理為標準，推逐觀察你的虛妄論，你的妄計論。「於一切種，皆不應理」，這十六種異論都是不合道理，都是邪知邪見，那麼這顯示唯有佛法才是真實不虛，能令眾生離苦得樂，能令眾生得大解脫的。

這一大科算是完了，這第七卷也隨著結束了。